

道德的探险与反叛: 清末儒学的主体觉醒及形而上学重建

○ 王建光

(南京农业大学 政治学院, 江苏 南京 210095)

〔摘要〕19 世纪下半叶, 中国社会发生了巨大的变化。与之相应, 在社会变化和西学影响下, 在儒家的自我反思中, 中国传统儒学的价值观及其载体的知识分子阶层的价值取向和学术方法也发生了转向, 传统儒学思想内部表现出了一种自我革新甚至反叛的力量。这种充满着形而上学内涵的复杂转向, 既体现了知识阶层对“西方”的复杂心态, 也有着他们对向西方学习之道德合法性的坚信。在某种程度上, 这也促进了传统文化的复兴。对儒家道德至上性的反叛正是为了维护儒家道德的至上性。同时, 还出现了惨烈或激情但又逻辑混乱的社会乌托邦运动。在本质上, 它们也体现了此一历史阶段儒学重建的辩证法。

〔关键词〕道德; 主体觉醒; 形而上学重建; 清末儒学

DOI: 10.3969/j.issn.1002-1698.2018.02.002

清末民初是近代中国社会转型的重要历史阶段。在这个中西文化交流对抗的半个多世纪, 不仅中国的社会结构和经济模式发生了重大变化, 其中的文化精神、思想观念和生活方式在此基础上也经历了激烈的动荡和转型。中国这样一个传统的自给自足的、具有地缘政治主导性和文化先进性的农业大国, 在当时世界政治格局的变化中却显得日趋笨拙, 甚至在政治上和经济上成了任列强宰割的对象, 在东亚的地缘政治结构中也日益变成一个让人目瞪口呆的落伍者。甚至连自己两千多年来形成并积累的文化上的道德优势和权威也流失殆尽。中国文化的优越性和道德至上性遭到一种异己的现代性力量的无情解构。仿佛一夜

作者简介: 王建光(1963—), 哲学博士, 南京农业大学政治学院教授, 研究方向: 中国哲学与佛教思想史、宗教学。

之间,中国文化的发展走到了它的尽头,成了世界文化发展大潮中的“他者”。在时代的坐标上,中国传统的文化急速地蜕变为一个落后的、甚至是被视为置于可笑境地的“道德流浪儿”。

作为对这种现状及其原因的一种反思,儒学(包括儒教)也都愈加显得极为尴尬,它仿佛才从梦中惊醒,并发现自己必须承担起造成这种现象的历史责任。或者说,它被许多人认为必须承担起中国文化失去道德至上性和文化优势地位的责任。所以在中国当时的思想界和社会大众中,对中国文化道德形象的捍卫与挖掘即成为一种责无旁贷的道义和责任。

于是反对儒学者、捍卫儒学者或者对此不置可否者都不得不反思这样一些问题:儒家怎么了?儒家能够经得起现代性进程的冲击吗?在新的历史阶段儒家还有存在的价值吗?在此思想和学术解析方式的压力之下,儒学便开始了一种艰难的形而上学的反思。这种反思不仅仅成为其后几代人所肩负的责任,对儒家其现代性功能的重建更是成为中国文化转变之际一种痛苦而又神圣的使命。对神圣道德的捍卫行为本身即成为一种神圣的道德。

一、道德的自信及其流失

几千年成熟而发达的农耕生活方式,决定了中国文化具有自己的特殊性。它在历史上所展示的道德优越性及其生产方式的先进性,到了19世纪中叶以后便突然失去了其曾经有过的光环,失去了其在东亚地区曾经有过的道德感召力和吸引力。在现代性力量的冲击下,传统的对自我道德至上性的自信也在急剧流失。

(一)文化传统的道德自信

一般而言,与中国在东亚地区的地缘政治地位和经济影响力相应,直到19世纪中叶中国传统社会转型之前,中国的文化传统——包括意识形态、政治伦理、哲学观念、宗教信仰、生产和生活方式、学术传承等内容——在东亚和中国周边其他地区的传播与影响都有着一种文化上的优势和道义上的至上性。或者说这种至上性也一直被认为具有先天的不可怀疑性。早在先秦时期的经典中,这种道德至上性便得到明确的表述。如《论语》中即有“夷狄之有君,不如诸夏之亡也;”(《论语·八佾》)以及“樊迟问仁。子曰:‘居处恭,执事敬,与人忠;虽之夷狄,不可弃也。’”(《论语·子路》)

孔子这种对文化的自信心态,在后世不同的儒家学者那里都得到不断地重申和重铸,其信念也在士大夫心中得到认同并不断地传承,并在其后的岁月中得到先进政治文明和生活方式的进一步强化。时至今日,我们对此读来甚至仍能感觉到孔子在说这句话时的那种道德上的自信和神态上的安详。

正因为有这样文化上的优势及对其道德和心理至上性的认同,以中原文化和农耕生产方式为主体的华夏文明,一直被认为是“深仁厚泽,初定制度尽善尽美”^{〔1〕}。这种文明才能在长期的文化冲突和民族危机中一次次地化险为夷,而且

还能于这些危机中不断地战胜对手，整合对手，吸收对手，不断地扩大自己的文化和道德影响，在这种冲突和危机中得到发展和壮大，并一次次地通过道德和文化的方式扩散着自己的政治影响力。由于文明的扩充都是以道德和文化为载体的，所以这种扩充行为本身也被认为是道德的行为。这即《孟子》中所言的：“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者。”（《孟子·滕文公上》）这与清末的西方文化在中国社会中的公众形象是完全不同的。

正因为如此，在不同的历史阶段，来自于不同的异族对中原文明的征服，征服的仅仅是国土和人民，中原之地改变或失去的仅仅是某姓的皇帝。而对于传统的儒家士大夫而言，虽然其生命有时不能自保，但是其精神和心理中的那种文化自豪感和道德自信心不仅没有改变，反而在这些长期被视为“蛮夷”的异族面前显得更加具有优越性，并造成征服者被征服的现象。这一点不论是在所谓的五胡乱华的魏晋南北朝之世，还是在其后辽金、蒙元、满清之世，都表现得极为明显。这也即是恩格斯曾经论述过的文化现象：武力征服的胜利者反而被失败者的文化征服。同样，对于一些异族统治者的价值观而言，“化胡为汉”可能正是一种道德的行为，所以才会有北魏孝文帝的汉化改革。其他如辽、金、元、清入主中原后的开科取士、尊孔重农等治国政策和文化建设措施，都反映了对儒家为主体的中原农业文明的心理认同和价值认同。

（二）道德自信的危机

1840年代以后，随着国门的洞开，中国社会政治及其在亚洲乃至世界上的地位发生了重大的变化，欧美文化包括日本文化也随之在社会上得到广泛传播，并以其先进的工业文明为自己取得了某种道德上的优势。“海禁大开，势同列国，风气一变，以至于此”^{〔2〕}。中国社会和文化面临着西方文化力量无情地“解构”。作为传统价值观的重要载体，儒学遭受到多样性的宗教文化和异样学术思想的压力，这些力量包括欧美日的政治力量、工业力量、学术思想和宗教文化及学术解析方法，甚至还包括南洋地区佛教思想的影响。西方文明以其现代国家理论和基督教的意识形态及基本精神，携其工业革命后所积累的物质力量，迅速打破了中国传统文化在士大夫心中所认为那种仿佛与生俱来的、理所当然的道德优越感。中国的命运与发展、中国文化的生存与国家的现代化等问题一下子就被抽象成中国文化的现代性问题。于是各种思潮就应运而生，观点间的交锋与辩论即成了世纪之交中国主要的文化景观。但是，不论是对儒家持批判性观点还是继承捍卫性观点的，抑或是持全盘西化等观点的，虽然他们观点各异，但是每家都不能回避的一个问题即是：中国文化能否促进中国的现代化。

这也是思想界对儒家文化现代意义及其作用的一个不安的、甚至有着某种惊恐反思的一个根本性问题。这种思维的路线显然是：从国家的危机到社会心理的危机，再到文化传统的危机，它在很大程度上已经演变成为儒学的危机。因此，“救亡图存”在很大程度上即被抽象成解决曾经作为意识形态的儒学的现代性转向与重建问题。一时间，中国文化向何处去，中国社会如何发展，成了摆在

中国知识分子面前一个艰难而又绕不过去的坎。对儒学的不同诠释,儒家意识形态的重要性,即成为中国学术话语中的重要内容。

二、道德的探险:对主体觉醒的激情诠释

对于中国社会和历史来说,清末民初五十余年并不是仅仅只具有时间的意义,它更有着某种特殊的道德内涵。在这个时期,中国社会和文化第一次被别人以一种居高临下的态度进行多元地审视和无情地解构,同时也遭到来自文化体系内部的一种批判性反思和学术反叛。这一方面是两种不同生产方式之间的冲突,同时也表征着不同文明传统所荷载的道德较量。这种较量不仅具有工业和政治力量,其中也包涵丰富的道德力量。较量的结果是:中国文化不仅在世纪之交被一些人认为失去了其时代的合法性,甚至也被西方工业文明彻底否定了其生存的社会文化基础。

严酷的现实,无情地震撼着一种曾经持久弥漫于历史时空中的道德自信,从而促进了中国学术文化的重大世纪转向。这种转向一方面因为有着沉重的翅膀,虽然展翅而又难以高飞,另一方面又显示出某种激情的乌托邦,目标好像唾手可得而又显得那样飘渺遥远。

(一)从“恋古”到向前:一种义无反顾的道德探险

清末民初进行的学术转向,既有来自于社会的物质性力量,也有着来自于因社会的变迁而造成的压力和异样的学术文化力量。在这些力量的作用之下,传统士大夫的自信心态遇到了挑战。当他们转身向前时,却发现了一个自己并不熟悉的世界,但又是一个不得不去熟悉的世界。而历史留给他们打量这个世界的时间并不多,因为洋枪洋炮、西方文化和宗教已经孔武有力地站在了自己面前。

1.退着向前走

所谓的“恋古”,正如孔子所言,是“述而不作,信而好古。”(《论语·述而》)这即是一种对曾经的、被认为是辉煌无限的古代理想模式的一种真诚留恋和永久回味。“远古时代的灿烂是儒家挥之不去的历史光环和效仿偶像,从而形成了儒家‘言必称尧舜’的认知手段。”而且,“祖先崇拜使人们的心理上形成不改祖先之道的思维定式,使退着向前走有了善的意义。”^[3]所以,儒家话语体系中的“古”字,早已超越了时间的内涵,而是一种美好道德的化身,具有无限的道德力量。这是因为:

在长期的历史发展中,儒家形成了一种恋古情结,其核心是回到三代,并外化成一种方法论。这种方法论直接溶进了中国传统的政治理念与认知方法,知识变成了对历史的精美回顾,其实质是把现实的价值用历史的精神表现出来,让历史成为现实的尺度。从而使中国历史的发展呈现出一种独特的‘退着向前走’的现象。^[4]

其实,“退着向前走”,不仅靠的是一种历史的惯性和对文化的自信,而是因

为在心理上已经自然地认为，“我们的”目标不再需要刻意地去辨别或确立，因为目标就在那里。我们向前走，但是我们却要向后看。我们要奔向的目标却正在我们的身后某处。简言之，我们是以过去作为未来的标准，是以辉煌的未来作为未来的目标，“慎终追远”即是其理所当然的情感所归。这主要表现在：第一，恋古情结之核心——回到过去；第二，恋古情结之外化——向过去寻找方法。^[5]两千多年来，我们的学术和社会发展等都有着这种思想的痕迹。流传甚广的一首偈子如是说：“手把青秧插满田，低头便见水中天，心地清净方为道，退步原来是向前。”这虽然是禅者对一种参禅体会的表述，但其实也能够用之反映一种社会文化的心理。这种“退着向前走”的文化心理也影响到中国学术路径的发展，并最终制约了儒学自身的创新性。不论是两汉经学、程朱理学还是阳明心学，虽然一方面都对儒家的学术视野作出了新的拓展，但另一方面也仍然表现出其学术发展空间愈走愈窄的现象。

2. 明末清初儒学的道德合法性受到挑战

当然，事实上对传统儒学（理学、心学等）精神上的反思或文化上的反叛，早在明代中后期即已经开始。^[6]这种转向的思想内涵和意义影响在黄宗羲（1610—1695）那里得到了准确的描述。如他称王学异端的泰州学派人物王艮（1483—1541）是“掀翻天地”，是“非名教之所能羁络”^[7]。虽然心学对程朱理学有着革命性的叛逆，但只能算是体系之内的革命，而且其思想本身也存在着空谈心性的缺点。这种空谈，虽然有着浓厚的形而上学的先进性，但是其后却越来越体现出了一定的思想局限性。

而东林党人则从另一个方面推动着儒学的改变。晚明时高攀龙（1562—1626）明确地指出了这一点。他说：“始也扫闻见以明心耳，究且任心而废学，于是乎诗书礼乐轻而士鲜实悟；始也扫善恶以空念耳，究且任空而废行，于是乎名节忠义轻而士鲜实修。”^[8]他并斥当时腐儒为：“不通事务，不谙时事，任一身而害一身、在一家而害一家，在一国而害一国，当天下之任而害天下。”^[9]

也许可以说，在明末清初，因为中国文化发展的强大力量和道德自信，虽然他们中的一些人（如徐光启等）已经有了转身向前或向外观望的志向与行为，但他们也与更多的人一样，仍然是恋恋不舍地紧盯着辉煌的未来。但是明代社会政治的崩溃、激烈的民族矛盾，促使了当时汉族知识分子的痛定思痛，促进了对儒家文化进行无情地解剖。传统中国学术的缺点及其力量缺失在王夫之（1619—1692）那里又一次得到批判。可以说，正是他们的学术总结，为古代的学术传统和方法划上了一个句号，标志着中国学术革命性力量的爆发，意味着中国近代学术的转向与重建于此时已经开始。

3. 清代的学术转向

一般而言，说清代的学术转向往往指知识分子从理学和心学的模式中跳出来，其智识的活动和成就主要在朴学或汉学上。

狂禅不是修行，空谈绝非学问。清代的知识分子热衷于考据与文献整理，一

方面是因为文字狱的影响,但事实上这也有着对明代心学泛滥的一种纠正,是对古典儒学朴实致用精神的一种回归。但是,由于学术传承的局限,社会条件的制约,清代知识分子对当时西方传教士所带来的西学并没有引起足够的重视,所以他们务求功用的学术方法事实也走上了另外的方向。虽然他们对中国文化的整理有着重要的意义,但是,代表的却不是近代的学术方向。

中国学术方法发展到清代中叶以后,虽然学者治学勤奋,考据精细,著作洋洋大观,但却已经失去了其内在发展的创新性动力,失去了其引领学术发展方向的能力,缺少对未知世界和异样文化的热情,更多地是对“过去”的回味,而不是与世界文化的发展同步进行。虽然在时代的发展中,急需要一种新鲜的力量加以汇入充实,但是这种力量在传统农业社会中不仅不能产生,而且也不是必然会出现的因素。因为,在社会文化的土壤中,其创新的潜力已经被充分挖掘。其中虽然戴震(1724—1777)等人做了很大的道德性反思,批判了传统儒学的虚伪性和落后性,并希冀充实某种新的思想内涵。但是这些学者毕竟都囿于所处的历史环境,对当时的西方文化是不可能有所真正的接触和理解的,所以其学术整理便是只能是站在传统文化的立场之上对传统的儒学进行整理,虽然发现了部分问题的症结所在,但是仍然不能理解这种问题及其造成的社会文化影响与异样文化的差距和差异之处,更不能高屋建瓴地提出其发展方向。

4. 儒学的重建迫在眉睫

发生在清末民初的、在外来力量作用之下的儒学重建,不仅是必须的,也是急迫的和可能的。清代最重要的学术转向发生在 19 世纪的下半叶。这与王夫之和戴震等人所处的时代、所见到的矛盾、所要解决的问题都截然不同。这次学术重建有着多重的动力,展示了不同的内涵,反映了一种从恋古到疑古的转变。重建的目标和动力即是通过学术和文化的力量来应对西方强大的物质力量。

从以古代为参照系到勇敢地或者不得不转身面向前方——在很大程度上被认为即是面对西方,这对于中国学术文化的发展方向而言,是一个根本性的变革。与之相应,在 19 世纪后半叶,中国的社会和知识界分别出现了以魏源(1794—1857)、龚自珍(1792—1841)为代表的作为传统政治结构和乡绅政治代言人的地主阶级的思想家,出现了以曾国藩(1811—1872)、张之洞(1837—1909)和李鸿章(1823—1901)等为代表的洋务派政治家,以及康有为(1858—1927)和梁启超(1873—1929)等人为代表的改良派思想家,到了 20 世纪则出现马克思主义的初步传入。

与其先辈们不同,清末的学者对西方(泰西)有着一定程度的理解。他们之中个别的人能够通识西文,接触过洋人,或频繁“向与中外达人哲士游”^[10],出使过东洋、南洋和西洋,所以对西方等不同系统的文化有了一定的了解。如果说欧美列强的坚船利炮震动了中国社会、政治结构和权力体系的话,那么欧西的思想观念和学术方法则震撼了中国知识分子的精神世界。

(二)从“对方”到“对手”:面对“他者”的道德建构

在中国传统的学术解析方法中，因为有着“信而好古”的圣人价值取向，所以“古代”即有着道德的内涵。而在西方殖民者的价值坐标中，“我”即是道德的，别人则是“他者”，是一种异己的、甚至是处于道德可笑境地的人。把“他者”视为对手，不仅是必要的，也是道德的行为。这样，时间序列中的“古代”与空间坐标中的“他者”之间即出现了一种道德选择上的困境。这种选择事实上是一种决定中国前途和命运的道德探险。

1. 历史中的“对方”

一般而言，中西文化的第一次正式的交流与碰撞，彼此学习与互相打量，是发生在明末清初之时，这即是学者们常说的“西学东渐”。这次的東西文化的偶然相遇，在本质上应该是一次双方大致平等的、互相尊重对方并注重打量对方、向对方学习的文化交流活动。它虽然没有促进中国的近代化进程，没有推动近代科学思想与欧洲的不同步兴起，但却为中国知识分子引进了一些所谓的“西学”观念，为他们打开了一扇面向“西方”的窗户，向他们证明了“西方”的价值。

正是因为曾经的丰厚文化积累以及因之而造成的道德自信和现实的先进性，使得在明末清初的西学东渐时期，中国文化和政治理念以及士大夫的人生信仰等都安然地渡过了这第一次东西文化邂逅中的冲击。虽然其中有徐光启（1562—1633）等人在对西方文化的热情拥抱中，看到了东西文化间的差异和差距，但是中国文化仍然得以保持自己的尊严、自信和优雅。即使如李贽（1527—1602）者，也是因为发现了中国社会和文化中的问题而为之疾呼，并不是怀疑中国文化的道德至上性问题。这个时候的中国和西方进行的文化第一次交流，双方仅是互以其为“对方”——一个让自己感兴趣的“对方”，还没有视“对方”为“对手”。此处所说的“对手”，不仅是现实利益上的，更是一种道德坐标中的、意识形态领域的或者说是历史发展必然性中的对手。

2. 现实的“对手”

中国文化第二次全方位地“遇见”西方或者说不巧被西方“遇见”，是在清末几十年。这时虽然中国社会文化仍然有着强大的影响力，仍然延续着曾经有过的地缘政治的主导性，但是它已经出现了垂垂老矣的文化疲惫。因此，注定了这次的中西相遇即是一种不平等的交流。也正是这一次的中西文化冲突，才真正地唤醒了中国文化的危机意识，才真正地把中国文化的道德永久合法性的“先天性假设”或不证自明的信念击个粉碎。

19世纪后半叶的中国危机，与历史上的北魏、辽、金、蒙、满时代异族对中原地区的征服不同。清末的国家危机，是一种全方位的深层危机，不仅让传统知识分子千百年来引以自豪的文化优越性和正统性消失殆尽，甚至也使中华民族有了亡国灭种的危险。

清末民初的中西之辩已经超越了文化是否正统的传统模式。不论对西方蛮夷持什么态度，其坚船利炮和奇技淫巧还是在社会上得到赞叹或带来了震惊。这在某种程度上也证明了中国传统政治文明和文化的道德合法性那种不证自明

假设的空洞性。中国儒学面临着自证其合法性和历史必然性的多重压力。伴随着国土被蚕食、信念的崩溃,曾经彬彬有礼的“对方”一下成为现实中的“对手”。

值得指出的是,这种互以彼者为对手的心态也存在于欧洲列强那里。因为他们对别人进行的“他者化”过程,即是丑化别人的传统,美化自己的行为,打击别人的自信,张扬自己的道德权威。有学者曾经就此写道:“传教士和所有的白种人一样相信自己的种族优越,一旦面对它国本地传统问题,他们十有八九表现得不体谅、不变通并且倨傲。他们也不计较使用什么手段(签订条约、诉讼法庭,甚至是贿赂)。传教士利用教堂、学校和医院赢来西方文明统治。”^[11]

另外一些当代西方学者如萨义德(E.Said)、斯皮瓦克(G.Spivak)等人曾经对这种“他者化”(othering)现象做过深刻的论述。在历史上,西方文化正是通过其政治军事实力和话语霸权(学术文化力量、政治意识形态等力量),不断地完成对东方文化的“他者化”建构,塑造了一个个异样的对手,并通过对“他者”的暴力性表述,确立了西方文化的优越性,确定了征服者及其征服行为的道德合法性。这与建立在夷夏思维模式基础之上的世界观和认识方法有着某种相似性。传统的夷夏之辨,所辨的正是文化上的道德法统性,从而决定了在此基础之上建立的政权是否具有正统性。

3. 面对“他者”的自我建构

清末儒学的学术建构正是对被“他者化”的一种抵抗,这有着政治的、经济的、文化的、民族的等多种力量的推动,但是来自西方学术力量和儒学发展自身的社会矛盾所造成的内在张力,才是决定这次重大学术重建的基本力量。在此基础上,即有着不同的态度和不同的方法。虽然这些不同的态度并不能够简单地以改革派、保守派、洋务派或西化派等名词进行截然区分和涵盖,但在本质上都是对西方这种文化“他者化”的抵抗。这主要表现在如下几方面:

其一,坚持从传统儒学中开出新太平。一些人认为,天不变道亦不变,孔学的合法性和至上性仍然是一种永远可靠的基础。至于儒学中出现的缺陷只是因为我们的后人忽视了对孔学思想完整内涵的挖掘,只要能够挖掘出其新意,即可救国难于倒悬之中,创建一个与泰西诸国一样先进的国家。其主要代表即如南海康有为者,其《新学伪经考》即是致力于完成这个工作。以至有人于光绪元年(1875)上书皇帝说:“今日乏才,岂不学洋学之过哉?吏治坏于开捐,人才坏于滥保,寡廉鲜耻之徒日以多,正人君子日以少。”“洋人之所长在机器,中国之所贵在人心。”^[12]“是古圣先贤所谓用夏变夷者,李鸿章、丁日昌直欲不用夷变夏不止。”^[13]洋务派者张之洞说:“吾闻欲救今日之世变者,其说有三:一曰保国家,一曰保圣教,一曰保华种。夫三事一贯而已矣。保种必先保教,保教必先保国。……国不威则教不循,国不盛则种不尊。……我圣教行于中土,数千年而无改变者,五帝三王,明道垂法,以君兼师;汉唐及明,宗尚儒术,以教为政。我朝列圣尤尊孔、孟、程、朱,屏黜异端,纂述经义,经躬行实践者教天下。”^[14]其意思很明显,儒学或者说儒家的精神不仅能够促进中国现代化,而且也已经被反复证明

其伟大的社会力量，中国的落后正是因为过分崇尚洋人的精神所致。

其二，坚持在传统道德坐标之内进行儒学重构。这种重构虽然能够承认儒学的不足，但仍然是在中国文化价值坐标之内解决问题，志在对其进行精神重释。如张之洞强调，“今日学者，必先通经，以明我中国先圣先师立教之旨，考史以识我中国历代之治乱，九州之风土，涉猎子集，以通我中国之学术文章。然后择西学之可以补吾阙者用之。”^[15]这也即是被人们所熟知的“中学为体、西学为用”的思想表述。如谭嗣同(1865—1898)认为，中国文化或儒学真的有所不足，但也只是我们理解错了。他说：“故常以为二千年来之政，秦政也，皆大盗也；二千年来之学，荀学也，皆乡愿也。唯大盗利用乡愿；唯乡愿工媚大盗。”^[16]当然，我们可以说，这种观点虽然有激情，但是却未必完全合乎历史。比如，荀学两千年来并未总是成为显学，封建社会中行之有效的治国之术和意识形态也并不是仅仅以荀学的标签就能够完全代表的。谭嗣同重视引入佛学(甚至基督教)以救国，也正在于此。也有人认为，中西格致之学在学理上是相通的，区别在于其格致之事的详略粗细不同。^[17]或者说，不是“儒学”误国，而是宋明儒者误学误国。如欧阳竟无居士(1871—1948)说：“宋明诸儒不熄，孔子之道不著……万万不可举宋明儒者以设教也。”^[18]虽然这是站在复兴佛法的角度而言，但仍然是当时一种重要的思想倾向。对于一些知识分子而言，首先是认为其工业的先进性代表了其文化上的正确性，所以要通过捍卫儒学或重建儒学来保持其文化道德的至上性，这即是要重在吸收西方的工业文明。而对于西方人为说，反倒认为其文化和制度上的正统性才是其民族和文化的普世性，至于其工业的先进性不过只是其道德优越的一种副产品。

其三，坚持对儒学的革命性重构。不少知识分子把眼光瞄向了传统文化系统之外，从对手的文化中寻找建构的目标。这是一种崇尚西方文化并要引进西方文化以改进或者改造中国文化主张者。如郑观应(1842—1922)说，“于是学西方，涉重洋，日与彼都人士交接，察其习尚，访其政教，考其风俗，利病得失盛衰之由。”^[19]同时，西方在对中国进行他者化的同时，也在不断构建着自己的道德形象，所以在一些知识分子那里，曾经的异样“他者”(西方)，不仅是道德的，甚至是值得我们学习的，是居于道德制高点的，是我们的历史发展目标。这种观点走向极致即是后期的全盘西化者以及无政府主义者。一直到五四时期，当时知识界对“德先生”和“赛先生”期盼，对马克思主义的引进，都反映了对解决这种矛盾的努力。但是，如果无视这两位西方“先生”产生的历史文化土壤，就不能解决“对手”的道德形象问题，一旦请来这些先生们，会让它们下榻在何处呢？这种思想一直到20世纪80年代，仍然可以看到其遗绪。结果是引来了科学知识而遗忘了科学精神，重视西方文化的移植而忘记了对中国文化传统的继承，这当然也不可能解决真正的问题。

虽然不同的观点似乎都看到了问题的不同方面，但是仍然不能回答儒学自身何以不能现代化以及何以不能促进国家的现代化问题。清末几十年对其政治

变革的道德恐惧也大致反映了上述三种不同观点的内在困惑。

三、道德的反叛：儒家形而上学的重建

清代末年，以儒学为代表的中国文化受到了严重的挑战、面临着深刻的危机，其最大颠覆性因素有二：一是来自西方的学术和工业力量，一是来自儒学内部的怀疑或反叛力量。如何向传统文化或者儒学中寻找中国的出路，一直是当时士大夫群体一个挥之不去的文化情结。不论是中西体用思想的实施，还是康有为的托古改制努力都是如此；不论被称为是古董的辜鸿铭(1857—1928)、或者被称为国学大师的章太炎(1869—1936)、或者被尊为文化旗手的鲁迅(1881—1936)、或者自认为深得西方精髓的胡适(1891—1962)等人，都是如此。中国儒学熏陶下的文化传统正是在严峻挑战中艰难地尝试着自己的形而上学探索，表现出一定程度的道德反叛。

(一)道德的审视与反叛

在这个特定的历史阶段，救国图强即是最大的道德。所以，中国传统儒家发展的历史际遇发生了显著的甚至是根本的变化，在其内部也滋长了一种不断伸张的、要求进行革新和重建的动力，并最终促进儒家思想对其自身发展进行着一种“现代性”的审视。也正是这种审视，造成了对儒学的反叛。

1.道德的审视

这种审视不仅有着心理上的胆怯，更有着道德上的困惑；不仅有着对过去的一种沉重的反思，也有着一种壮士断腕的自信，甚至有时被加入了一种乌托邦式的想像。这种审视的内容也是多样的。诸如内圣与外王、明心与见性、良知与人性、救国与救世、天下与国家、华夏与蛮夷、臣子与公民、格物致知与科学技术等一系列问题的回答，都对传统儒家思想的再生提出了挑战。对此问题的直接表述即是儒家文化能否保证中国不受列强掠夺。

由于救国图强即是最大的道德。于是乎，中国传统学术话语中的心性之争、体用之争、王霸与义利之争、农商之争、尊德性与道问学之争，名种传统命题都出现了新的气象。义利王霸之辩一直是中国儒家思想内部存在的持续性的张力，在清代也得到进一步的伸张。魏源说：“使其口心性，躬礼义，动言万物一体，而民瘼之不求，吏治之不习，国计边防之不问，一旦与人家国，上不足制国用，外不足靖疆圉，下不足苏民困，举平日脍炙与民物之空谈，至此无一事可效诸民物，天下亦安用此无用之王道哉？”^[20]梁启超说：“春秋大同之学，无不言民权者，盖取六经中所言者编成书，亦大观也。”“议院虽创于秦西，实吾五经诸子传记随举一义，多有其意者，惜君统太长，无人敢言耳。”^[21]

即使在儒家思想内部，一种在历史上长期被忽视或被压制的工具理性重新得到士人的认同，并获得了其道义上的合法性，富国强兵的理想第一次超越了那种传统的内圣外王和家国天下的人生境界或评价模式，而得到了一种操作主义的定位。如对于商业的重视，薛福成说，中国必须“破去千年以来科学之学之畦

眈，朝野上下皆渐化其贱工贵士之心，是在默窥三代上圣人之用意，复稍参西法而酌用之，庶几风气自变，人才日出乎！”^[22]但是，当时的中国人则是“一闻修造铁路、电报，痛心疾首，群起阻难，至有以见洋人机器为公愤者”。^[23]

这种形而上学重建的基础即是基于对传统儒学的解读与重铸。从其对待儒学的态度和立场来分，知识分子的努力方向有三种：一者是捍卫。这种观点不仅认为儒学能够适应现代化，而且更是要从儒学中开出符合时代要求的精神。二者是反对。这种观点指出传统儒学已经不能适应现代社会，必须抛弃。三者是要改造。要把儒学改造成一个能够完全适应现代社会发展的文化。这个时期的知识分子对儒家的体用思想有了更新的认识，在国家危机面前不再是那种“愧无半策匡时难，惟余一死报君恩”之事（《甲申殉难录》），也不愿再有那种“宋儒不知兵”（《颜习斋先生言行录》卷下）的体与用的割裂及偏差。

2. 儒学内涵的重建

到了19世纪后半叶，中国社会中已经溶入了越来越多的西方因素，或被称作是现代性力量，长江中下游地区和沿海地区都有着西方文化的痕迹。^[24]北方的水师学堂、武备学堂开始举办，中学西学、文事武事，开设了诸如英语、测绘、几何、对数、三角、力学、化学等课程。^[25]虽然在此一阶段中，有更多的人是因为立场、利益和视野的不同，而找错了目标，开错了药方。但是在这些思想中，为学的目标是志在充实儒家的经世治用功能，而不仅仅是道德建设，则一直是学者们关心的话题，甚至表现出一种充满着现代性的崭新气象。一是对西方科学和工业的推崇与借鉴，一是对西方的政治思想和宗教思想的临摹与嫁接。据学者研究，世纪之交派到日本的留学生，绝大多数都选择了学习技术知识和专业教育，而不是政府要求的学习“西学之本”。^[26]

不论对儒学持什么态度，认为儒学有所不足，需要加以补充和重建的认识应该是具有一定共性的。需要补充也是必须的。谭嗣同在某种程度上就吸收了现代西方的平等思想，并杂糅西方的宗教观念，想对传统儒学和佛学思想进行重新解释，甚至想以佛教救国。他既不能真正地认同共和国的概念，又想进行某种程度的社会改良，所以，他对中国社会中的重要概念“忠”，进行了重新的阐释。他说：“古之所谓忠，中心之谓忠也。抚我则后，虐我则仇，应物平施，心无偏袒，可谓中矣，亦可谓忠矣。”^[27]他也因此受到梁启超的高度称赞：“真学佛而真能赴以积极精神者。”^[28]而梁启超本人则被人认为是“感情上眷恋中国历史，思想上却接受了西方价值。”^[29]

清末民初的主流知识分子可以说是上马敢于杀贼、下马能够读书，愿意通过实业救国，或师夷之长，或扬己之志。虽然其行为有着不足，但他们反映了一种新的精神，反映了对儒家文化和精神现代化的一种努力。他们或者通过引入西方文化于儒学思想之中，或者通过对儒学的重新诠释来达到自己的目标。正如严复所言：

夫自由一言，真中国历古圣贤之所深畏，而从未尝立以为教者也。彼西

人之言曰：惟天生民，各具赋畀，得自由者，乃为全受。故人人各得自由，国国各得自由，第务令毋相侵损而已。……故侵人自由者，虽国君不能，而其刑禁章条，要皆为此设耳。^[30]

对这种思想的回答及其内涵挖掘也是不同立场的知识分子不得不回答的问题。诸如儒学的道统说、君权说、本末思想都得到思想重铸。面对质疑与批评，儒学的捍卫者必须要从儒学开出新气象。诸如天赋人权及其民权、国家的起源、民主与自由、实业与商业、科学与教育、法律与特权、天演论及其多样化的历史观等思想等，这些传统儒学中不存在，或者是相反意见的东西，慢慢成为学者话题中心，并被融入新的儒学传统之中。

而中国共产党的早期领导人陈独秀(1879—1942)所宣传的“科学”和“民主”正是表达了来自传统儒学内部的反叛。但是他所说的“科学”并不是指自然科学而是社会科学，与培根和笛卡尔的态度相近。而其“民主”一词则几乎可以与“个人主义”、“自我主义”互换。^[31]直到中国找到了马克思主义的新学说，对儒学的反叛才算有了明确的答案。

(二)暴力与怀旧的乌托邦

在一个正在滋长着现代性的社会里，太平天国运动和公羊之学理论的兴起，则表现出对传统儒学的特殊重建。前者是一种以西方思想鼓动的、同时又表现出传统形态的农民暴力运动，后者则是传统士大夫对社会改革理想所进行的具有乌托邦情怀的道德重建及实践。

1. 暴力的乌托邦

19世纪50年代爆发的太平天国运动(1851—1864)，如果抛开其领导者洪秀全(1814—1864)的个人动机，可以说这既是一种对传统儒学的公开反叛，也是一种对传统意识形态的背叛。运动的领导者是想用西教而不是用被社会反复审视的西学(坚船利炮、甚至泰西的政治民主)来解决中国的现实问题，结果被证明是一种过程和结果都是十分惨烈、代价高昂的文化和意识形态的乌托邦。虽然长期以来对其的评价十分复杂，但是其产生的直接原因也反映了这一时期中国社会的政治的危机，反映了一种特定群体的政治解决思路和建构目标。洪秀全推崇一种源于西方但又与传统政治方式几无差别的社会理想，并通过一种激烈的方式来表达自己的社会重建方案。这种以拜上帝教为基本精神的意识形态，其实就是对西方文化和政治理想一种不成功的移植，一种带有投机心态的使用。这种带有极端色彩的农民运动，并不能真正地领会西方资本主义及其文化精神，他们泯灭了传统的体用命题和君国天下的思想，同时他们又不能摆脱中国传统政治文明(帝王文化)和儒学政治伦理的影响。西学和西方意识形态的涌入，对儒学等本土传统文化产生了强烈的冲击，洪秀全颠覆了其小知识分子的儒家观，又以一种功利主义的儒家思想代之。这种文化混合体引起的不仅是一种文化震荡，而是建立在这种文化基础之上的社会架构的坍塌。但是，太平天国运动之所以能够出现，事实上已经表现了西方文化和意识形态对中国传统文化的渗透及

其在社会上的强大破坏力与文化解构能力。如洪秀权政治理想中的地权、女权等内容，即是有异于儒家传统模式和政治伦理。它虽然没有超越传统的成王败寇的历史框架，但与同时的捻军(1853—1868)等纯粹的农民运动又有所区别，甚至是根本的区别。

2. 怀旧的乌托邦

可以说，在历史上的不少时刻，往往一旦遇到危机，中国文化的反省力量即会出现，而得出的结果也往往都认为，文化的危机不是因为坚持了儒学而恰恰是因为背离了真正的儒学，背离了儒家文化的精神。不论是汉代的王莽(公元前45—公元23)还是清末的康有为都是如此。

康有为也正是想通过强化传统儒学精神，以从中开出新的乌托邦社会。其公羊三世说正是想通过重铸真正的儒学以应对西方文化的挑战和中国社会及其文化的危机。目标虽然伟大高尚，但方法不仅是落后的、空想的，也是有害的。因为想通过神化孔子来为社会变革提供意识形态的合法性支持，本身即是扭曲了儒学重建的内在路径，恰恰把儒学置于时代发展和学术进步的对立面。

康有为的社会变革理想是一种既想冲破传统意识形态模式、又想传统政治文化模式之内解决问题的努力。他不是要用历史证明道德，而是在用道德证明历史，仍然体现了要用传统来证明现代的一场逻辑颠倒的价值观重塑。他说：

天既哀大地生人之多艰，黑帝乃降精而为救民患，为神明，为圣王，为万世作师，为万世作保，为大地教主。生于乱世，乃据乱而立三世之法，而垂精太平。乃因其所生之国，而立三世之义，而注意于大地远近大小若一之大一统。乃立元以统天，以天为仁，以神气流形而教庶物，以不忍心而为仁政。合鬼神山川、公侯庶人、昆虫草木一统于其教，而先爱其圆颅方趾之同类，改除乱世勇乱争战角力之法，而立《春秋》新王行仁之制。^[32]

康有为的思想事实上是一种逆历史发展的无效努力，想以公羊三世说来为处于向资本主义发展中的中国寻得生存之路，想以托古之法为儒学觅得现实的意义，想通过证得“六经皆伪”来证得孔学的本义，想像马丁·路德那样来通过新儒教来与西学、西教相争，这一切都不可能得到现实的结果。所以，这种想通过乌托邦的方法来证明一种结果的行为，得到的只能是另一种乌托邦。在本质上，这种理论反映的仍然是一种退着向前走的思维模式。其后期政治思想的落后与日趋反动，即大致根源于此。

中西文化已经经历了明末清初和清末民初的两次大的冲突，其本质是封建的传统文化与资本主义的文化、农业文明与工业力量的相遇及冲突。目前正在进行着第三次范围更加广大的中西文化的交流，这是一种后工业化时代的文化交流。西方学术话语仍然有着一种强大的道德冲击力，其背后的物质性力量即是市场、工业、信息化和全球化。

以儒学为代表的传统文化的当代重建不是完成时而是进行时。虽然这种重建的压力、目标与过去两次有着不同，但其内在的本质仍然有着相似性：传统文

化仍然面临着被学术解构的新压力。

解构“别人”者也会被“别人”解构。工业力量与学术力量的结合,成为当代的文化解构的重要力量。所以,如何迎接这种前所未有的更加国际性的多元力量的挑战,并在此过程中完成中国文化的转型,加快儒学在新时代的重建,推动中国社会的进步,形成中国的学术力量,其过程、结果等都是值得我们持续观察和深入研究的。

注释:

[1][2][10][19]郑观应:《盛世危言·自序》,夏东元编:《郑观应集》上册,上海:上海人民出版社,1982年,第234、234、235、233页。

[3][4][5]王建光:《退着向前走——作为方法论的儒家恋古情结》,《江淮论坛》2001年第6期。

[6]此处所言的“传统”,当然是个相对的概念。在不同时期有着不同的内涵和表现。

[7]黄宗羲:《明儒学案》卷三十二《泰州学案》,北京:中华书局,1985年,第703页。

[8]高攀龙:《高子遗书》卷九上《崇文会语序》,《四库全书》本。

[9]高荃等撰:《东林书院志》卷五《高景逸先生东林论学语(上)》,清乾隆年间刻本。

[11]秦家懿、孔汉思:《中国宗教与基督教》,吴华译,北京:生活·读书·新知三联书店,1997年,第209页。

[12][13]于凌晨:《奉旨会议海防事宜折》,高时良编:《中国近代教育史资料汇编·洋务运动时期教育》,上海:上海教育出版社,2007年,第631页。

[14]张之洞:《同心》,《劝学篇》,郑州:中州古籍出版社,1998年,第50—51页。

[15]张之洞:《循序》,《劝学篇》,郑州:中州古籍出版社,1998年,第90页。

[16][27]谭嗣同:《仁学》,《谭嗣同全集》,北京:中华书局,1981年,第337、340页。

[17]郝秉键、李志军:《19世纪晚期中国民间知识分子的思想:以上海格致书院为例》,北京:中国人民大学出版社,2005年,第50页。

[18]欧阳渐:《答陈真如书》,《欧阳渐大德文汇》,北京:华夏出版社,2012年,第424页。

[20]魏源:《默觚》,《魏源集》,北京:中华书局,1976年,第36页。

[21]梁启超:《湖南时务学堂课艺批》,《戊戌变法》第2册,上海:上海人民出版社,1961年,第548—549页。

[22]薛福成:《振百工说》,《庸庵海外文编》卷三,光绪二十二年石印庸庵全集本。

[23]郭嵩焘:《使西纪程》,沈阳:辽宁人民出版社,1994年,第135页。

[24]周晓虹著的《传统与变迁——江浙农民的社会心理及其近代以来的嬗变》对此一现象有着深入的论述。北京:生活·读书·新知三联书店,1998年。

[25]《〈北洋海军章程〉招考学生例》,高时良编:《中国近代教育史资料汇编·洋务运动时期教育》,上海:上海教育出版社,2007年,第437—443页。

[26][美]格里德尔:《知识分子与现代中国》,单正平译,桂林:广西师范大学出版社,2010年,第142页。

[28]梁启超:《清代学术概论》,夏晓虹点校,北京:中国人民大学出版社,2004年,第220页。

[29][美]杜维明:《道学政——论儒家知识分子》,钱文忠、盛勤译,上海:上海人民出版社,2000年,第155页。

[30]严复:《论世变之亟》,《戊戌变法》第3册,上海:上海人民出版社,1961年,第73页。

[31][美]黄仁宇:《中国大历史》,北京:生活·读书·新知三联书店,2012年,第343页。

[32]康有为:《孔子改制考·序》,姜义华、张荣华编校:《康有为全集》第三集,北京:中国人民大学出版社,2007年,第3页。

[责任编辑:马立钊]