

中国近代德育理论研究



田海洋 / 著

中国文史出版社

中国
社科

大学经典文库

中国近代德育理论研究



田海洋 / 著

中国文史出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

中国近代德育理论研究 / 田海洋著. —北京:
中国文史出版社, 2016. 8

ISBN 978-7-5034-8088-1

I. ①中… II. ①田… III. ①德育—教育理论—理论
研究—中国—近代 IV. ①G410

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2016) 第 211153 号

责任编辑: 李晓薇

出版发行: 中国文史出版社

网 址: www.wenshipress.com

社 址: 北京市西城区太平桥大街 23 号 邮编: 100811

电 话: 010-66173572-66168268-66192736 (发行部)

传 真: 010-66192703

印 装: 北京天正元印务有限公司

经 销: 全国新华书店

开 本: 170mm × 240mm 1/16

印 张: 18.5

字 数: 332 千字

版 次: 2016 年 8 月北京第 1 版

印 次: 2016 年 8 月第 1 次印刷

定 价: 78.00 元

文史版图书, 版权所有, 侵权必究。

作者简介

田海洋 男，安徽安庆人，新疆喀什大学教育科学学院副教授，硕士生导师，主要从事教育史、思想史、民族教育研究。发表学术论文30余篇，主持多项各级各类课题，出版专著1部。

前 言

20 世纪上半叶是中国教育现代化取得显著成效的时期,而作为教育重要组成部分的德育自然也不例外。不过,较之一般教育理论而言,德育理论现代化的进程似乎更为复杂,更体现出教育现代化总体进程中经常面对的新与旧、中与西、理想与现实等的曲折与矛盾。在近代复杂多变的社会面前,德育理论如何把握德育与社会现实需要之间的关系,从而使得促进人的发展和维护社会发展的功能得到协调,是其面临的突出难题。围绕这一难题,近代不同时期的教育工作者和研究者都进行了艰辛与可贵的探索,并依据时代主题给予了不同回答。他们的努力不仅为当时的教育提供了符合时代需要的价值引导,也使得德育理论自身获得了更大的生长空间。不仅如此,进入 20 世纪后,德育的独立性在编制上也得到了保障,从而使得德育逐渐从教育中分离出来成为一独立专门的知识领域。那么,半个世纪里,德育研究者如何思考德育问题?涉及哪些德育基本问题?而对这些问题的思考与探索是否也为一门学科的诞生提供了必要的理论准备?因此,认真研究与总结这一时期德育理论发展的历史,就认识中国近代德育发展规律而言,应该说有着重要的理论意义。

我国近代德育理论虽然是在近代中国社会救亡图存的大背景下获得生存和发展空间的,有其特定的时代使命,但它对人的一般德性问题的求索和对社会道德问题的思考,以及对自身发展方式与途径等问题的探索等,这些对现实仍具有启示意义。于今而言,尽管社会许多领域都已取得骄人成绩,但同时整个社会的道德进步以及人的德性成长也由于价值空间的全面开放面临着巨大的风险和挑战,尤其是那些有重大影响的负面社会事件频频出

现,更凸显了当今社会道德的难题。众所周知,我国改革开放尤其是市场经济建立以来,客观地说,不仅整个社会道德状况不尽如人意,而且学校德育成效也不怎么令人乐观。在这样的背景下,我们所面临的许多道德问题也许前人都曾经历过、思考过,在我们苦苦思索之际,借鉴历史就是一种明智的选择。

目 录

CONTENTS

第一章 中国近代德育理论的兴起	1
第一节 传统道德的初步转型 1	
一、鸦片战争前后新道德的缓慢酝酿 1	
二、清末民国初期新道德体系核心价值观的萌芽 12	
第二节 新式学堂中德育专门化趋势 17	
一、新式学堂中德育课程的开设 17	
二、德育课程的制度性安排 22	
三、对德育教材内容体系的初步探索 26	
第三节 从伦理修身书看德育内容及其价值观的嬗变 32	
一、清末民初伦理修身书概述 32	
二、道德教育内容范围的变化 37	
三、道德价值观的变化 41	
第二章 清末围绕私德与公德的理论探讨	45
第一节 公德与私德问题的缘起 45	
一、国民性改造与公德意识的唤醒 45	
二、公德、私德概念及其思想的导入与传播 50	
第二节 公德与私德的理论分析 54	
一、资产阶级改良派的公德与私德观——以梁启超为考察中心 54	
二、资产阶级革命派的公德与私德观——以刘师培为考察中心 71	
第三节 公德、私德理论与学校德育实践 86	
一、关于公德及其与私德关系的认识 86	

二、修身教科书对国家道德和社会道德的设计 92

第三章 民国初期公民道德教育理论的展开 101

第一节 民国初期公民道德教育的缘起 102

一、民国初期公民道德教育兴起的社会与思想背景 102

二、西方公民道德教育思想的导入与传播 106

第二节 公民道德教育的理论探索 115

一、人格主义道德教育理论——以蔡元培为考察中心 115

二、国家主义道德教育理论——以余家菊为考察中心 129

第三节 公民道德教育理论与学校德育实践 140

一、公民道德课程与教材的演变 140

二、公民道德课程内容及其结构分析 145

第四章 南京国民政府时期训育理论研究 159

第一节 训育及其研究的思想背景与理论资源 160

一、训育演变的基本情况 160

二、训育的主要思想背景 163

三、训育的主要理论资源 168

第二节 训育实施的若干理论问题研究 191

一、训育概念释义 191

二、训育者及其素养 197

三、训育制度 200

四、训育目标 206

五、训育原则 213

第三节 训育理论体系的系统建构

——以吴俊升为考察中心 221

一、生平及其学术研究 221

二、《德育原理》及其理论体系的建构 224

三、《德育原理》的理论特征及意义 230

第四节 训育理论与学校德育实践 233

一、学校德育实践的政策驱动 233

二、中小学训育或德育标准 241

三、学校德育实践的具体形式 246

第五章 中国近代德育理论与德育学科建设	247
第一节 中国近代教育学中的德育论	248
一、作为教育学组成部分的德育论	248
二、教育目的论变化对德育地位的影响	250
三、所探讨的训育基本命题对德育理论体系形成的影响	254
第二节 近代德育论与大学训育论课程的开设	259
一、独立形态德育论产生的标志	259
二、大学训育论课程设置的基本情况	262
三、训育论课程观的分析	265
结 语	271
主要参考文献	277

第一章

中国近代德育理论的兴起

从鸦片战争至 20 世纪初的半个多世纪里,伴随列强入侵一次次的加深,中国封建社会的“末世”危机也日趋严重。面对严重危机,部分志士率先从“天朝上国”的迷梦中惊醒过来,开始了艰辛的由变“器”到变“道”的自强救亡过程。“器”变必然导致“道”变,通过东西道德的比较、批判、借鉴与吸收,到辛亥革命前后,以西方近代伦理道德思想为核心的新的道德体系逐渐萌芽。同时,随着西学东渐浪潮的推进,传统教育体系也在“道器之变”中发生了转型,新式学堂教育逐渐兴起,德育专门化趋势开始形成。近代德育理论正是在此基础上,并以新的道德体系为参照开始兴起。

第一节 传统道德的初步转型

一、鸦片战争前后新道德的缓慢酝酿

康乾盛世之后,嘉道年间的清王朝已是封建制度走向崩溃的时期。政治上的集权专制、经济上的空虚凋敝、文化教育上的压制专横、社会生活上的动荡不安等等,各种衰败迹象皆表明了封建末世社会的某种生存困境,而严重的社会道德危机正是其突出的表现。作为这一时期的智虑清明之士,龚自珍以其睿智和过人的胆识对其所处的封建末世道德状况进行了深刻的揭露,并对宋明以来作为统治阶级精神支柱的程朱理学若干核心道德准则予以深刻批判,从而开启了具有初步近代意义的道德价值观变革的先声。龚自珍所处时代已是清王朝内忧外患相当严重之时,社会道德败坏处处让人触目惊心,这种社会现实使他悲愤难平,对此他痛加鞭挞。“自乾隆末年以来,官吏士民,狼艰狈蹶。不士、不工、不商之人,十将五

六;又或飧烟草,习邪教,取诛戮;或冻馁以死,终不肯治一寸之丝、一粒之饭以益人”。^①寥寥几语便将整个社会道德沦丧状况暴露无遗。而封建官僚制度培养出来的这些“不工”“不商”之人却能成为“政要之官”,可他们只“知车马、服饰、言词捷给而已”。即使是清暇之官,也只“知作书法、赓诗而已”。^②除此之外,他们对国家大事则一无所能。而儒林士子们也只是“避席畏闻文字狱,著书都为稻粱谋”。^③全然丧失身任天下的责任意识与使命精神。因此,他慨叹“历览近代之士,自其敷奏之日,始进之年,而耻已存者寡矣。官益久则气愈媮,望愈崇则谄愈固,地益近则媚益工”。^④在中国这个以人伦道德著称于世的文明古国,耻感素来为士人所看重,如果作为社会精英的士大夫阶层失去了廉耻,那正是封建制度行将消亡的征兆。所以,他对官僚士大夫各种无耻败德行经抨击尤为激烈。“士皆知有耻,则国家永无耻矣;士不知耻,为国之大耻”。^⑤并进一步指出:“农工之人、肩荷背负之子则无耻,则辱其身而已;富而无耻者,辱其家而已;士无耻,则名之曰辱国;卿大夫无耻,名之曰辱社稷。”^⑥将官卿与士大夫的“无耻”直接视为“辱国”“辱社稷”的行为。为了改变“耻已存者寡矣”的现状,他提出必须要“以教之耻为先”^⑦,强调“知耻”“有耻”的重要性。

为了解救社会道德危机,除了要进行“知耻”教育外,他并对造成危机的原因从政治、教育等多个方面作了较为全面的分析,尤其对程朱理学中压抑甚至违反人性的一些重要道德准则进行了解构和批判,在前人基础上进一步明确阐明了与理学道德观针锋相对的“人性有私”、“宥情”等道德思想,更难能可贵的是,他还提出了“尊心”这一具有近代意义的伦理命题。针对理学家所谓“大公无私”以及“存天理,灭人欲”的禁欲主义道德观,他接续清初顾炎武、黄宗羲以及清中叶戴震等思想家的思想,认为“人性怀私”是人性中本有的现象,人之“情”是人接应万物自然产生,“私”“情”都是自然的、普遍的,并非是什么恶。他说:“圣帝哲后,明诏大号,劬劳于在原,咨嗟于在庙,史臣书之。究其所为之实,亦不过曰:庇我子孙,保我国家而已,何以不爱他人之国家,而爱其国家?何以不庇他人之子孙,而庇其子孙……忠臣何以不忠他人之君,而忠其君?孝子何以不慈他人之亲,而慈其亲?

① 龚自珍:《龚自珍全集》上册,上海:中华书局,1959年,第106页。

② 龚自珍:《龚自珍全集》上册,上海:中华书局,1959年,第32页。

③ 龚自珍:《龚自珍全集》下册,上海:中华书局,1959年,第471页。

④ 龚自珍:《龚自珍全集》上册,上海:中华书局,1959年,第31页。

⑤ 龚自珍:《龚自珍全集》上册,上海:中华书局,1959年,第31页。

⑥ 龚自珍:《龚自珍全集》上册,上海:中华书局,1959年,第31-32页。

⑦ 龚自珍:《龚自珍全集》上册,上海:中华书局,1959年,第31页。

寡妻贞妇何以不公此身于都市,乃私自贞私自葆也?”^①原来圣帝所为也不外保自己的国家,忠臣也只是忠于自己国家的君王,孝子自然孝自己的亲长,就连寡妻贞妇也是自贞自葆而不是相反,这说明“私”是普遍的,是人性自然地流露,“公而无私”有违人性的真实。至于“情”,理学家通常将其与“欲”相连,并认为是万恶之源,故为“存理”必得“灭欲”。龚自珍认为,“情”是人与生俱来的,是人真实而自然的感情。因此,不但不应该消灭,反而应该得到尊重。“情之为物也,亦尝有意乎锄之亦;锄之不能,而反宥之;宥之不已,而反尊之”。^②在此基础上,他进一步指出了“情”与“文”的关系,“民饮食则生其情矣,情则生其文矣”。^③饮食等日常之情是人行礼仪的物质基础,情足然后文生。这一思想是对抽象的修身养性、制情抑欲的儒家正统道德尤其是对理学先验天理的否定,具有唯物主义的积极内涵。就龚自珍所生活的时代而言,他关于“人性有私”“宥情”等的道德主张在一定程度上包含了要求尊重人的个性、解放个性的进步意义。在“尊心”主张里,这一思想得到了更清晰的体现。所谓“尊心”即“自尊其心”,根本的是尊重个人的主观意志,实际上就是尊重自我。中国传统道德最高规范是为“天命”,《中庸》有“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”。对此,朱熹解释为:“命,犹令也。性,即理也……董子所谓道之大原出于天,亦此意也。”^④这也就是说天命就是天理,而天理本于天,是一切道与教应遵循的本源。人在天理面前,只能服从,并没有意志自由与选择的余地。龚自珍对这种传统天命观对人性的压制、对人自由意志的否认给予了勇敢的反驳。他说:“众人之宰,非道非极,自名曰我。”^⑤旗帜鲜明地宣称每个人主宰自己的是我本身,而不是什么“道”或“极”,这不啻是对天命的否定和对主体自我的弘扬。同样,在道德面前,人是一切道德规范的制定者,人的道德行为也是自我自由选择的结果,而不是对所谓天命的绝对服从。他说:“我光造日月,我力造山川,我变造羽毛肖翘,我理造文字言语,我气造天地,我天地又造人,我分别造伦纪。”^⑥这样,他就把千百年来人与天命或天道之间的关系给颠倒了过来,尽管有夸大人的主观作用的嫌疑,但是它却在思想上初步实现了道德主体向自我回归,因而具有道德启蒙的重要意义。哲学家冯契对此予以了充分肯定,他指出:“近代伊始,龚自珍提出‘众人之宰,非道非极,自名曰我’,标志着近代自我

① 龚自珍:《龚自珍全集》上册,上海:中华书局,1959年,第92页。

② 龚自珍:《龚自珍全集》上册,上海:中华书局,1959年,第232页。

③ 龚自珍:《龚自珍全集》上册,上海:中华书局,1959年,第41页。

④ 朱熹:《四书集注·中庸》,北京:中华书局,1957年,第7页。

⑤ 龚自珍:《龚自珍全集》上册,上海:中华书局,1959年,第12页。

⑥ 龚自珍:《龚自珍全集》上册,上海:中华书局,1959年,第12页。

意识的觉醒,反映与商品经济相联系的人的独立性要求,这是近代价值观根本变革的开端。”^①

当然,作为封建价值体系内部的士子,尽管出于正义对当时制度腐败和道德败坏给予了毫不容情的揭露与辛辣有力的批判,但他这样做的目的无疑仍是为了巩固封建制度的需要,所做的努力也基本上还是属于封建价值体系内部的调整,在鸦片战争前夜,他还不可能为新的道德体系的建立提供清晰的理论架构和足够的力量支持。不过,也正如上文冯契先生所说,他的道德思想开启了近代价值观根本变革的端绪,对近代的道德启蒙具有一定的激励作用。

鸦片战争的失败极大地刺激了部分先进知识分子的爱国之心。以林则徐、魏源等为代表的首批开眼看世界的地主阶级知识分子就以清醒的头脑开始明确提出系统改革内政和发展对外关系的要求。其中,魏源是他们中杰出的代表。针对当时内忧外患的现实情形,魏源首先喊出了“自修自强”“富国强兵”^②的口号,为了实现这一目的,他要求对内进行整顿,改革政治;对外破除闭关锁国政策,学习西方;对个体自身突出加强道德修养。就在这“一体三翼”的改革方案中,也包含着诸多引导近代道德变革的因素。

就推进近代道德变革而言,魏源改革思想中不少方面都具有明显的近代道德启蒙意义,他的经世致用思想和对外开放思想尤其突出体现了这方面的作用。他是当时名噪一时的今文学家,提倡实学,主张“通经致用”^③,反对空谈,对汉学家推崇的所谓“圣学”以及宋学家刻意求之的“心性之学”这些不究实用的学问都提出了批评,认为“以匡居之虚理,验诸实事其效者十不三四”,从而提出“以实事程实功,以实功程实事”^④的思想,力求以“实事实”“实功”作为验证事之效用性的客观标准。针对当时流行的脱离社会实情、疏远实际生活虚浮的问学求道倾向,他一反儒者所谓倡言王道、耻言富强的传统,放言“富强”的重要。他责问那些只知“口心性,躬礼仪”之人,若“民虞之不求,史治之不习,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,举平日胞与民物之空谈,至此无一事可效诸民物,天下亦安用此无用之王道哉”?^⑤严厉批评了那些满口空谈“王道”,不究国计民生之人忽视富强的重要性。所以,他认为“自古有不王道之富强,

① 冯契:《中国近代哲学史》上册,上海:上海人民出版社,1989年,第21页。

② 魏源:《魏源集》上册,北京:中华书局,1976年,第187页。

③ 魏源:《魏源集》上册,北京:中华书局,1976年,第206页。

④ 魏源:《魏源集》上册,北京:中华书局,1976年,第208页。

⑤ 魏源:《魏源集》上册,北京:中华书局,1976年,第37页。

无不富强之王道”^①,把“富强”提高到与“王道”同等的高度,以说明其与“王道”的一致性。“王道至纤至悉,井牧、徭役、兵赋,皆性命之精微流行其间”。^②实际的王道与实事实功总是相联系的,因而也并不与富强相背。

魏源的实学主张是鸦片战争后对民族危机的反映,旨在推动学变,即由虚到实的转变,其根本在于求得国家富强。而他的对外开放思想则是这一主张的实际体现。鸦片战争失败后,清政府与各国列强签订了一系列不平等的条约,不但要赔偿白银、开放通商口岸,而且割地、丧失主权,这让魏源心情沉痛,而腐朽昏聩的统治者则以为条约已签,外夷已抚,从此又可以安享太平了。面对如此昏庸的政权,为了唤醒当权者的危机意识,也为了唤起广大士子的爱国热情和救国抱负,他受好友林则徐的委托编写了《海国图志》,在书中他又首次发出了“师夷长技以制夷”^③的呐喊。“制夷”必须要先“知夷”,了解夷敌的长处,学习并掌握夷技。在魏源看来,夷之长技主要有三:“一战舰,二火器,三养兵练兵之法。”^④这主要指军事技术,除此之外,他的对外开放思想还涉及政治与经济方面。政治上他向国内介绍了西方民主政治制度,并给以赞美,有这样一段较详细的叙述:“廿七部酋分东西二路,而公举一大酋总摄之,匪惟不世及,且不四载即受代,一变古今管家之局,而人心翕然,可不谓公乎!议事听讼,选官举贤,皆自下始,众可可之,众否否之,众好好之,众恶恶之,三占从二,即在下预议之人亦先由公举,可不谓周乎!”^⑤这种对民主政治的理解尽管还停留在其表层,但字里行间则明显流露出赞美之意。经济方面他拥护林则徐的主张,坚决反对鸦片走私,积极主张对外开展正常贸易,惠民以利,反对锁国。魏源对外开放思想是中国近代第一个比较系统的对外开放纲领,尽管这一纲领在他生时甚至也没有得到开明士子的积极响应,但却对其后的影响极其深远。第二次鸦片战争清政府因所受打击更加严重,教训更加深刻,故有心人重读《海国图志》,温故而知新,才逐渐领会魏源所说的“不善师外夷者,外夷制之”的道理。858年《天津条约》订立后,侍郎王茂荫向咸丰帝推荐《海国图志》,要求从中探明“御夷之法”和“抵制之术”。接着,王韬向江苏巡抚提出“用其所长,夺其所恃”的“自固自强之术”。《北京条约》订立后,曾国藩在奏折里提出了“师夷智以造炮制船”的预想。接着,冯桂芬在《校邠庐抗议》里提出“采西学”、“制洋器”的主张,称赞魏源的“‘师夷长技以制夷’一语为得之”。随

① 魏源:《魏源集》上册,北京:中华书局,1976年,第36页。

② 同上。

③ 魏源:《魏源集》上册,北京:中华书局,1976年,第207页。

④ 魏源:《海国图志》上册,长沙:岳麓书社,1998年,第26页。

⑤ 魏源:《海国图志》下册,长沙:岳麓书社,1998年,第1611页。

之,洋务运动发生,左宗棠在《〈海国图志〉重刻本序》里认为,他在“同、光间”进行的造炮、制船的活动,正是体现了“魏子所谓‘师夷长技以制之’的‘方略’和‘大端’”。^①可见,中国人开始懂得开眼看世界,并自觉去探索西方新知识,追赶近代世界潮流,魏源的开放思想的确功不可没。

魏源的对外开放思想就其实际内容而言是属于“学”“政”或“术”“治”方面,并没有直接涉及“道”的内容。然而,为了挽救时局危情,他又极力强调“变”之重要。“三代以上,天皆不同今日之天,地皆不同今日之地,人皆不同今日之人,物皆不同今日之物”。^②天、地、人、物都在发生变化,而且“势则日变而不可复者也”。^③提醒人们要善于根据时势变化及时做出变革,“小变则小革,大变则大革;小革则小治,大革则大治”^④。他甚至提出“变古愈尽,便民愈甚”^⑤的命题,不仅进一步强调了要及时“变古”的重要性,而且也指出了“便民”这一“变”的标准,以此作为衡量“变”进步与否的标尺。在魏源的思想中,“变”(或“革”)的命题自然只与“术”(或“技”)相关,但是,有着深厚传统文化根底的他也必知“道”“器”并不相隔,并且可以沟通转化之理,正如“技可进乎道,艺可通乎神”^⑥那样,在“技”的转化中也包含着“道”随之转化的必然逻辑。

与地主阶级开明知识分子要求通过体制内的渐进改革以求开新不同,农民阶级则在这个时候奋力拿起武器准备直接结束腐朽清王朝的统治,而建立一个新世界。太平天国革命历时14年,纵横18省,其时间之长、规模之大、声势之迅猛在中国历代农民革命史上都是空前的。它建立了农民革命政权,并颁布了具有农民革命特色的建国纲领,对清王朝的封建统治予以沉重打击,也极大冲击了封建主义的意识形态。在中国近代史上具有重要的深远意义。就道德建设而言,太平天国农民运动在破除封建道德权威方面确实发挥了不可忽视的作用,拆“圣像”、毁“圣书”以及“灭妖”的大肆宣传等等对封建统治阶级所遵从膜拜的圣人、圣主以及名教所采取的如此蔑视的态度和行为强烈震撼了整个封建社会。对此,曾国藩无不痛恨地说:“举中国数千年礼义人伦诗书典则,一旦扫地荡尽。此岂独我大清之变,乃开辟以来,名教之奇变。我孔子、孟子之所痛哭于九原。凡读书识字者,

① 刘学照:《魏源与近代中国民族觉醒》,《贵州大学学报》,1994年第4期。

② 魏源:《魏源集》上册,北京:中华书局,1976年,第47页。

③ 魏源:《魏源集》上册,北京:中华书局,1976年,第48页。

④ 魏源:《魏源集》上册,北京:中华书局,1976年,第5页。

⑤ 魏源:《魏源集》上册,北京:中华书局,1976年,第48页。

⑥ 魏源:《魏源集》上册,北京:中华书局,1976年,第5页。

又乌可袖手安坐,不思一为之所也?”^①足见其对封建道德权威破坏之力。但农民革命对旧道德的“破”,并非表明相应的新道德的“立”。无论从洪秀全的《原道救世歌》《原道醒世训》《原道觉世训》,还是他的施政纲领《天朝田亩制度》中我们都很难说有所谓新道德的建树。其实,太平天国运动发生在西学东渐已有一定规模之时,从理论上来说,新道德的萌芽已经初步具备外在的必要条件,然而,农民阶级由于自身的局限性,并没有抓住这一历史机遇。作为旧的生产力代表,中国农民阶级与新的生产力之间是相疏离的。“农民革命可以给封建统治秩序以严重的打击,但是农民阶级不具备新的生产力,不能建立新的生产关系。消灭封建的经济制度和政治制度而代之以新的经济制度和政治制度,是他们所做不到的”。^②对此,史学家翦伯赞所言更为明确:“农民反对封建压迫剥削,但没有,也不可能把封建当作一个制度来反对。农民反对地主,但没有,也不可能把地主当作一个阶级来反对。农民反对皇帝,但没有,也不可能把皇权当作一个主义来反对。”^③这就说明,太平天国农民革命建立的政权,只能是封建性的政权,因而,其相应的道德也只会是封建道德的复归。然而,尽管如此,清王朝的封建统治经此一击其权威性与合法性的社会根基和民众基础已经严重动摇则是显而易见,故从这方面而言,农民革命对整个封建道德(包括统治的权威性)的破击为其后新道德萌芽扫除阻力准备了必要的条件。

第二次鸦片战争后,以“自强”“求富”为旗号的洋务运动在严重的内忧外患局面下正式拉开序幕,从而也使得像魏源等地主阶级开明人士的改革主张从思想走向了实践。洋务运动的领导人,如曾国藩、左宗棠、李鸿章、张之洞等,皆为地主阶级阵营中出类拔萃之辈,他们在与洋人打交道的过程中,切身领略过洋人先进的技术,并为之惊叹与歆羡。“轮船电报之速,瞬息千里;军器机事之精,工力百倍;炮弹所到,无坚不摧,水陆关隘,不足限制,又为数千年来未有之强敌”。^④仰慕之余,对其与自身水平之间巨大的差距又难免不萌生一种强烈的王朝统治的危机意识。曾国藩在日记中这样写道:“四更成眠,五更复醒。念纵横中原,无以御之,为之尤悸。”^⑤正是这种王朝统治的危机感迫使他们不得不屈服于有碍“夷夏

① 曾国藩:《讨粤匪檄》,《曾文正公诗文集》下册,上海:商务印书馆,1937年,第168页。

② 胡绳:《从鸦片战争到五四运动》,北京:人民出版社,1981年,第95页。

③ 翦伯赞:《对若干历史问题的初步意见》,转引自沈嘉荣《太平天国政权性质问题探索》,重庆:重庆出版社,1985年,第13页。

④ 李鸿章:《筹议海防折》,沈云龙主编:《近代中国史料丛刊》续编第70辑,第692册,台北:文海出版社,第828页。

⑤ 《曾文正公手书日记》,咸丰十一年十月初三日,转引自罗炽等著:《中国德育思想史纲》,武汉:湖北教育出版社,第675页。

大防”的西方文明。洋务运动根本宗旨是“中体西用”或“变器不变道”，“道”为“体”，“器”为“用”，“体”“用”之间是主与辅的关系。在他们看来，中国几千年的入伦道德是无须改变的，所缺的只是富强之术而已。以西学而辅中学，中国就可以去腐生机，并渐入佳境，就可以如列强那样自立自强了。因此，为了自强图存，他们都对西学予以相当重视。如，左宗棠在 1866 年奏请创建福建船政学堂时认为：“中国以义理为本，艺事为末；外国以艺事为重，义理为轻。彼此各事其是，两不相逾，姑置弗论可耳，谓执艺事者舍其精，讲义理者必遗其粗不可也。谓我之长不如外国，导其先可也；谓我之长不如外国，让外国擅其能不可也。此事理之较著者也……至以中国仿制轮船，或疑失体，则尤不然。”^①李鸿章于 1876 年在致友人信中谈到西学功能时也说：“中国所尚者道为重，而西方所精者器为多……欲求御外之术，唯有力图自治，修明前圣制度，勿使有名无实；而于外人所长，亦勿设藩篱于自隘，斯乃道器兼备，不难合四海为一家。”^②而薛福成对此则说得更为明白：“今诚取西人器数之学，以卫吾尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔之道，俾西人不敢蔑视中华。吾知尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔复生，未始不有事乎此，而其道亦必渐被乎八荒，是乃所谓用夏变夷者也。”^③这充分体现了洋务人士重“器”而守“道”的特点。然而，即便是如此，这些有限的异域文明“开新”之举还是遭到了守旧势力的猛烈抨击。如针对李鸿章的洋务活动，守旧派官员王家璧就攻击说：“今之设馆教幼童以洋学者，不过欲备他日船主、通事及匠作之用，非谓体国经野之才皆在此中，此外更无人也。洋人在中国者，尚请中国文士教习经史，是能用夏变夷。李鸿章何乃欲胥中国士大夫之趋向，尽属洋学乎？”^④这实际上暗示李鸿章办洋务是在“用夷变夏”，其用心之险恶昭然若揭。而另一顽固派官员丁凌辰在《奉旨会议海防事宜折》中也有类似斥责：“李鸿章复请各督抚设立洋学局，并议另立洋务进取格，至谓舍变法用人断无下手之处。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！”^⑤可见，当时洋务运动面临的阻力是很大的。

洋务学堂与洋务企业是洋务运动在客观上起到推动社会风气转变的二个重要方面。先就学堂而言，尽管洋务运动期间新式学堂甚少，而且多以“技艺”学堂

① 左宗棠：《拟购机器雇洋匠试造轮船先陈大概情形折》，沈云龙主编：《近代中国史料丛刊》续编第 65 辑，第 642 册，台北：文海出版社，第 692 - 693 页。

② 《庸庵全集·文编》卷二，转引自曹运耕：《体用之辨与近代教育思潮》，《扬州大学学报》（高教研究版），1998 年第 1 期。

③ 薛福成：《筹洋刍议·变法》，沈阳：辽宁人民出版社，1994 年，第 90 页。

④ 中国史学会主编：《洋务运动》一，上海：上海人民出版社，第 129 - 130 页。

⑤ 中国史学会主编：《洋务运动》一，上海：上海人民出版社，第 121 页。