

第六章摇摇知识与教育

郇·罗兹曼在第五章揭示出前现代中国在各方面的突出发展,这在教育上表现得也很明显。除日本之外,就技术和社会价值对民众渗透的程度而言,没有任何一个前现代社会可与之相比拟。官档和私录的记载以及通讯联系皆依赖书面文字。教育在组织和内容两方面对成就、普及和理性的取向,受到普遍的重视。世俗化的学校教育许多世纪以来一直是规范化的。但中国向现代化的迈进却一直步履蹒跚。明显的价值相似性难道只是一种错觉?是中国的教育未能成功地达到它所标榜的目标呢,或者也许它的普遍成功本身就是一个微妙的陷阱,是绊脚石,从而阻碍着变革的发生呢?清代的思想和教育究竟给 19 世纪的现代化留下了什么样的财富和负担?

中国的教育与其他一些前现代社会有一定的相同之处,即教育虽已离开了家庭,但还没有固定在制度化的学校系统之中。以今天的眼光来看,正规教育的许多职能,诸如技术与职业培训和大量的研究等,都不是正规进行的,正规教育也多私立和出于自愿,缺乏管理机构,且常常没有固定的基金和校舍。至于世俗化、理性化、高识字率和由国家少数精英分子享受的高等教育机构的资助等方面,中国的教育与某些处在前列的前现代化国家,如德川时代的日本和 19 世纪的俄国(除去较低的民众识字率之外)相同,但中国的科举考试制度却是独一无二的。在估价教育的各个层次对中国现代化所起的作用时,应避免把注意力仅局限在本土固有教育形式能否顺利转化为现代教育形式,即转化为初等、中等和高等教育的体制。还应当考虑到教育在社会上所处的位置,因为教育与社会、经济和政治的关系可以使传统教育为现代化助一臂之力,也可以使显然具有现代化特征的传统教育成为现代化事业的牵制力量。

自公元前 缘世纪始,孔子就以仁政的原则教诲他的弟子,政府和教育在中国就一直是联系在一起的。这种在周期尚未固定下来的联系,在以后的朝

代里逐步确立起来。国家在两个方面对教育的成果表示兴趣，一是遴选有才之士为官，二是使百姓了解指导上层人士生活的为人准则，以求教化民众。

早在 1000 年前的汉代，人才的选拔就开始通过地方荐举秀才来进行，到东汉，每批步入仕途者都经过儒家经典的考试。学生和他们的老师不仅在国子监，而且也在省一级的学校里领取资助。学官由朝廷派往各省，就是说，以后各朝代的考试和国子监制度就这样被奠定下来了。到隋代，为了与门阀世族的力量抗衡，又确立了作为统治者选拔官员主要通道的考试制度即科举，这一直延续到唐代。官学的设立和考试制度延伸到县一级，但是鉴于考试的机会并不为在校学生所专有，学校的功能逐渐衰退了，尽管以后宋代的改革家们曾力图恢复其地位。明清之际，科举被牢牢地确立为选拔高级官员的惟一途径。兴起在宋代的书院，作为向科举独霸局面进行挑战的自由讨论的中心，后来也被纳入了学校的轨道，读书人利用规范文本，竞相提高自己的应考技能。

“教化民众”按照孔子的理论，首先是由统治者的榜样作用来获得的。孟子颇为赏识夏商周三代的学校。然而除了明代曾试图建立地方学校网络，清朝统治者也曾利用免费学校来在边疆改土归流之外，国家通常把正规的初级学校交由民办。道德灌输——或意识形态的控制——当然也是最后两个王朝皇帝们所关心的一件事。明太祖和清代的康熙皇帝都专门针对民众提出了一套道德准则，后者的言论又为他儿子雍正修饰润色成宫崎市定所说的“帝国教育敕令”（即类比明治天皇颁发过的敕令，见宫崎市定书 1952 年版第 104 页）。这个圣谕，还有对此作进一步解释的诏书被定期在公众场合宣讲，用以训导那些识字的人和文盲，并且还纳入了乡约。有一道关于如何讲解圣旨——讲解多由地方官进行——的训令确认，宣讲圣谕将“启迪听众之思路，不仅使奉公守法之士悦于心，且足使强悍愚顽之徒敛其行”。

虽然历史学家陈东原把帝国 1000 年的统治概括为“教育出人才”的时代（陈书 1937 年版序言第 104 页），但在学校就读的大多数人的目标并没有超过识字的范围，他们是为了个人利益计，而不是注重于儒家的自我修养。也有在父母或师傅的指导下以基本技艺和商业训练来作为补充，若从师则通常以学徒身份签订合同。然而，学校除了读经并不开设实用课程，甚至是在初级教育阶段，尽管学校主办人定下实用的目标，所学的也是科举应试那一套四书五经。早在公元 1 世纪，私塾就把儒家经典作为教学内容，其后 1000 年中，教师们一直教这种经典，丝毫没有变化。平民百姓对儒家教义的熟知，部分地应归功于乡村中贫寒的私塾先生们。

儒家学说在学堂里居主导地位，但这却并不意味着，它在学堂之外也有

不容怀疑的压倒优势。切不可忘记,英文里的“儒家学说”,中国人自己并不这么用,这个词可以译为“儒家学说”或“儒家主义”,这实际上是西方学者硬造的一个名词。中国人自己惯常于用“儒教”,即学者的教导(即一系列信条,一种思想流派或教义)。“儒教”一词反映出学术研究和民众信仰的距离,老百姓更倾向于皈依“佛教”和“道教”。这两种宗教起到了对底层民众的整合功能,读书人闲暇之余对佛道两家也会感兴趣。文化整合也通过民谣、戏剧、历书和关于日常知识的手册等途径来获得。不过,对精英教育来说,儒家以外的内容是无关紧要的。

另外一个常用来理解儒家思想的概念是“三纲五常”,即在齐家治国方面,民对君、子对父、妻对夫皆有着依从关系。“三纲五常”代表着既定的社会秩序,为了维护这个秩序,对于西方野蛮价值观的外来侵入,以及胡作非为分子和异端反叛之徒的内部侵蚀,皆需反对之。然而,儒家学者时常在民间文学里被描绘为滑稽可笑的学究,与绿林好汉和有谋略之士相比,大为逊色,可见儒家说教并未被平民大众认真地看重过。但儒家的说教确实形成了家庭行为的规范,即妇德和孝悌,并在某种意义上使人们形成了一种观点,认为道德和说教是政府的一项合宜的功能。从中国历史上频繁出现的造反来看,说教是否在实际中使得人民更加忠顺,则是颇有疑义的。

儒家思想,不消说没有能制约市场上的商业贸易,甚至连县官的衙门它也管不了。从家庭之间到地区之间的买卖,靠的是精心制定的法律安排、会计程序和行政管理,如托马斯·梅茨格在1937年所揭示的,其所涉及,远远超过儒家所信奉的虔诚真那一套说教。但学校讲授的毕竟还是和学校之外的价值和习惯相一致的。教育适应了现实的需要,教人们识字,同时也为精英分子确定的社会地位树立了一把标尺。

民众教育

现代化牵涉到新知识、技术和社会组织方式的延展,需要功能性识字率的拓宽,不能只局限在社会上的一小部分人当中。这个现象曾出现在处于前现代社会阶段的日本和北欧。估计德川日本时期的男性识字率为15%,这就提供了一个迅速实施普及教育,组织和动员民众以响应政府开创新局面的基础。

清代中国的识字率接近德川时期的日本。准确数字很难断定,因为19世纪之前也没有统计资料,只好依靠19世纪中期和19世纪末年的统计来推算。19世纪

代的一次同龄人统计表明 12岁以上的男性识字率是 10%。据当代中国学者估计,清代中国的识字率大致在 1% 到最低数的 5% 之间。使统计更加困难的是“识字”并没有一个明确的定义。若以“粗通笔墨”为标准,那么从背熟识字读物到能够记账和写信这样的基本功夫,直到士绅谙熟经典并能写作散文和诗歌的本领,这当中什么人都可以被认为是识字的。这最后一部分人即士绅也许仅占男性人口的 5% ~ 10%。行业性识字者、大小官吏、职员、商贸人员、军官和僧侣势必也大体识字,人数也将占到 5% ~ 10%。总体上说来,正如饶懿伦最近研究(饶书 1932年版第 100页)所揭示的,17和 18世纪的识字率也许“比以前的推测要高。男女间识字率是不平衡的,大约有 1% ~ 5% 的男性和只有 5% ~ 10% 的女性具有某种程度的读写能力”。更为精确的统计现在无从做出,也无法判定识字率的升降,但从晚清商业活动日趋频繁这一点来推断,识字率应存在着提高的趋势,尤其是在城市。

受初级教育的机会在乡村和都会之间的差异不大。很多资料表明乡间普遍存在着学校。舒新城回忆说,在 18世纪末他童年时代的湖南,行人都能听到路旁每 10户人家一间的小屋里的读书声。只有贫穷使得村民们不去聘请先生和设立学校(私人学校与私塾是一回事,除非学校自己有产业,那它就不能摆脱现有教师而存在)。学校不单在都市才有,除人烟稀少和赤贫的地区之外,教育在所有地方都很发达,这个事实表明,清代中国相对来说具有一个现代学校体制结构的平衡基础。但是,当清末的革新派后来真去建立现代化教育体系之时,他们却另起炉灶,而不是在原有的教育基础上进行改造。如果说,中国本土教育在模仿西方的教育引进中国之后还坚持了 100年之久,那倒并不是因为新派教育家对它的关心,新派教育家跟它这 100年的存在没有什么关系。

从社会来看,受教育是有限制性的,但不是垄断性的分配。现代意义上的“民众教育”——它对每个适龄儿童都有强制性——当然那时并不存在,大多数学校都收学费。这就使得只有那些收入略有盈余,并且不缺劳力的家庭的子弟才能上学。学费的数额并不是定数,因为教师在力所能及的范围内招收学生是多多益善,学费应付多少可根据学生家庭的情况协商而定,可以分期付款或支付实物。学费以先生在学生身上花的时间和精力多寡来计算。索价高昂的是聘请教师为一个家庭及其亲朋的子弟授业。在此种情况下,家中的女孩和男孩一样也可以受到教育,女孩子在这种家塾里接受教育是没人反对的,只是不让她们在户外与异性混杂在一起。南方还有由女塾师执教的专门为女孩子开设的一些学校,但这在北方却没有听说过。对于无力支付学费的家庭来说,当地设有义学,用捐募所得田产的收入来聘请先生,让贫苦但

有才华的孩子读书。此类学校中包括中国中原地区和南方的义学和宗族学校在内,由是资助本族人中较为困难家庭的子弟求学。这种学校只是对于有出息的孩童的补救措施,不能视为一种普及教育的渠道。饶懿伦认为,义学的记录表明:“它所提供的教育机会是微不足道的”(饶书,1989年版第158页)。即便我们认为有关义学的史料记载很不完备,它所提供的免费教育充其量也不会超过适龄男童的1/3。

19世纪下半期,试图为穷家子弟的启蒙开辟新径的是传教士们。教会学校最初的对象仅限于那些无望通过科举而向上攀登的那些人。外国人办的这种学堂,直到19世纪初西方的学历价值被中国政府推崇之前,一直受到绅士们的蔑视。

学校教育在清代中国普遍存在无疑是可信的,但教育的量和质却不能同日而语。且不说掌握中国方块字的困难,小学生们还要努力地去搞懂艰深的课文。甚至启蒙读物也是用文言文写成,而不使用白话文。其中最简单的是宋代传下来的《三字经》,另一本常用的读物则是17世纪用深奥的文言文写成的《千字文》。这两本书和《百家姓》一起构成孩子们学习的主要教材。三本书的对仗韵文基本上是为了识字,虽然对于那些能领会其中含义的学生来说,它们也提供了大量关于道德、历史、典籍和基础知识的简要道理。教程的核心内容是用十分古老的语言所写作的儒家四书,最后阶段是五经,需要有非常专门的学识才能读通。以上的著作没有一本是为儿童们写作的,只有成年人才能理解。所以通常在孩子们到十二三岁把这些书全部背得滚瓜烂熟之前,并不向他们释义。倘若在十二三岁之前就辍学了,那么,这些经书的字面含义对他们来说就是一团迷雾。但最近的研究表明(饶懿伦书,1989年版),尽管经典著作是范本,但对中国年轻人来说却也并不是认字的惟一途径。许多平民人家以“杂字”作为课本,其内容有用具、衣服、动物、植物、建筑等名称,对大多数初学者来说,这比那些抽象的发蒙读物更易于理解。加之,职业和业余的说书和民歌民谣的传播也为人们学会阅读从旁助了一臂之力。一个故事的情节和文字一旦被人们搞得很熟悉,再去看懂这个故事的书面形式就用不着费多大事了。

清代中国大多数人在日常生活中主要在以下三方面使用文字:喜丧、技术、商业或争讼。所谓用于喜丧,即指遇到季节或私家周期性事件,诸如新年、得子、婚嫁或送葬时,需要书写春联、贺联、喜联或丧联等。在这些场合,自然少不了要请当地的教书先生。还有讲诵才子遇佳人、民间传说和鬼怪狐仙之类的故事,这些故事一般还再反复转述给更广泛的听众。所谓用于技术方面,即指看懂工匠或农用工技术的说明书,搞懂廉价日用大全之类的一般性

著作中所包含的技术知识。历书给每户农家详尽地罗列一年四季的节气和注意事项。所谓用于商业或争讼,这包括商业性的和家庭之间的契约关系,如买卖、记账、典当、租佃契约、婚约和过继、领养等,还包括官方文件,如布告、户口登记、完税等,并包括用于纠纷以及由此而引起的诉讼事项。有资料显示,起草契约这种复杂而专门化的事务,是由专门从事这一行当的人家承办的。文字在中国不单纯的是一个互相交际的工具,而是一种护身符和利器,这比在前现代的日本和欧洲更为明显。用朱德的话说:“由于收税人、官吏和士兵尊重或害怕受过教育的人,所以我们家就决心送一个或更多的儿子去上学。”其他不少例子也表明,相对贫寒的门第都曾下决心让下一代去受教育来改变自己的处境。乡村每遇有诉讼案件,当地私塾先生就会被请来写诉状和辩护状,因为诉讼双方都可以请他帮忙,所以自家有个识字的人显然就再好不过。受到这种想法影响的人当中,也有毛泽东。他回忆道:“我父亲想让我去读四书五经,尤其是当他在法庭上因对手能巧妙地引经据典而被击败之后。”

民众中的多数人积累起来的文化和技艺为现代化提供了很可取的基础。至于这些文化知识是否能被有效地利用,什么时候能被利用,这部分地取决于被 **五**倍于日本的人口和 **十**倍于日本的领土所阻滞的经济增长率,也部分地取决于中国精英分子即士绅阶层的态度。

精英的教育和知识

精英教育和民众的教育之间没有严格的区分界限。当然,“书香门第”的孩子,父母聘用得起家庭教师,所受的教育自然远胜过那些“十多人挤在一间小屋里,不断高声朗诵,死记硬背不知所云课文”的贫家子弟(马叙伦语)。然而,他们都学习着相同的内容,所以家境的变化或个人才华上的差异,足使书香人家的子弟学无所成,也足使贫寒人家的子弟登科中举。尽管靠个人努力升迁的可能性很渺茫,但却能使人确信,社会是公平的,恰如在美国所谓小木屋出总统的神话能使人相信社会是民主的一样。

教育之所以可取,乃是因为统治阶级基本上是靠着一个高度竞争的科举考试制度来实现其自身的再造,任何人只要通过第一级即县级考试,就享有 **贡**法律特权(免受刑杖之苦)和社会地位,通过第二级即省考和第三级即京城的殿试,就具备了做官的资格。这意味着什么,可以从一位宋代皇帝的诗中反映出来:

摇摇书中自有黄金屋，
书中自有千钟粟，
书中自有车马轿，
书中自有颜如玉。

用通俗的语言，这个意思凝结在“升官发财”这个格言里，也体现在下面这段催人发奋的韵文中：

摇摇天子重英豪，文章教尔曹。
万般皆下品，唯有读书高。
满朝朱紫贵，尽是读书人。

尽管攻读四书的人当中，参加科考的只是一部分，而通过最初级考试的人数还更少，但这仍然使那些正在读书的学童们感到成功有望。读书的好处是有目共睹的，并且贯穿在各种故事和戏剧中，也表现在当官的威风之上，乃至一个大字不识的人也心向往之。学校教育之所以有威望，大部分因为它与上层文化有关。之所以有用处，大部分因为它与上层人士的权力有关。学有所成和进身精英行列被认为是一回事，这个观点基本上延续到了今天。

现代改革家们曾激烈地攻击经典教育不切实际，不食人间烟火。事实上，考虑到清代中国的社会结构，恐怕读经教育的大方向是不可避免的。不仅是跻身于精英集团，就是和他们往来，不懂得“之乎者也”也不行。倘若把自己的学业限制在简单的日常语言并只把眼光局限在当地事物（这是后来教育家的目标），这在当时只算是受到次等的教育。另一方面“读死书”也能带来直接的好处。符合社会地位的知识与熟知经世哲学联系在一起，而与提高生产率或效益的关系不大，以至文化教育不仅被学者所看重，也为农工商所看重。

人民与国家对教育的兴致恰好能在科考制度中吻合起来。通过科举制度来选拔官府人才，是建立在非人格化的公平基础之上的，名额按地区分配，应考者的身份严格向主考官保密。整个科举体制高度集中，皇帝本人亲自主持殿试这最后一环，直接从北京派来的钦差大臣监督省级的考试，甚至连最低的县级考试，都有朝廷委派的省府学官在坐阵。所以，这是一个具有许多“现代化”特征的体制，它是集中的，能在全中国范围内统一实施，并能通过一系

列非人格化的、普遍性规则，充分履行着理性化的官僚职能。然而正如马克思·韦伯所言，这里也有某些问题：“中国科举制度所检验的是一个应试者的头脑里是否装满了文学，以及他是否具备适合于一个有教养的人的思想方法，并检验这些思想方法又是否因钻研文学而来……这种教育一方面带有完全世俗化的性质，另一方面又必然与对经典作家的正统阐释拴在一起。这是一种高度排它性和书斋式的文学教育”（韦伯《**官僚制**》年版第**156**页）。

中国选拔官员的这种以文取人的性质，经常或含蓄地或明确地被拿来与西方的专业化相对比。但这种对比实在有点过分，因为西方官僚制度真正吸收专门行家理政的部门并不多，且有不少部门抵制专门化的取向。任用通才的杰出范例也许是管理着不列颠帝国的文官体制，英国的文官受的是经典教育，这些人选拔的程序就受到过中国科举制度榜样的影响，但排斥专业化的倾向至今仍然很明显。

同样，选拔官员程序的社会化也与西方的官僚体制极为相似；新选拔的成员必须经过考试，以证明与这个等级所规定的身份相适应。在中国，因为皇帝处于等级的顶端，所以忠君是头等大事，纵使这种忠心可能经常带有被动和敷衍的性质。此外，被选拔出来的新官应能当之无愧地代表着较为广泛的文人学士阶层，而国家之所以选拔贤能之士去当官，就是因为它是儒家学问的恩主。因为读经“**就是**学问，既是艺术的，又是伦理的”，它出于科举考试的目的，很容易偏重审美的阐扬，而不注重实际的应用”（列文森书《**专制**》年版第**156**页），所以，科举考试既衡量一个人的才智和学问，又衡量一个人的文章和书法就不足为奇了。写文章的本领尤其体现在“八股文”这样一种科举考试特别具有的奥妙形式上。题目选自四书中的某一句话，考生根据试题所在章节原文的立场加以发挥，这就使考生即使对公元前**1**世纪以来所发生的事件一无所知，也能应付考试，因为要在试卷上引入这些事件就可能弄得牛头不对马嘴。

考场本身就是对考生的精力、刚毅和谨慎的一种考验。省级考试时，考生差不多有三天是被关在考场里的，吃睡都在一个极小的考室里。胡昌度引证《清朝野史大观》写道，应试需要“骏马的刚勃，驴的强壮，甲壳虫的毅力和骆驼的耐性”。这种选拔自然而然地保证了很多官员除书本能力之外，还需具有上述这些方面的气质。

科举的功能既维持了官僚体制固有的准则，又使得从士绅中选拔官员的做法具有合法性。如果说这一选拔程序强调的是驯服性，而不是独立的判断能力，那这和设计并举办这种考试的人的初衷也许并不相悖。作为一种制度，很难说科举就缺乏变革的潜力。在不违背儒家礼仪的前提下，只需皇帝

的一道圣旨就废除过八股文(明代就是这样做的),而采用廷对(唐、宋两代所用),就可立即扩大考生的学问和视野。然而这样的命令有清一代从未颁布过,因为这个体制已经无法与举办者和应试者分离开来。举办科举的人是靠了掌握现在的考试才具有合法性的,而应试者则已经花了许多年——通常是数十年——一直在试图能掌握住它。这两部分人在一起就构成了强有力的既得利益者。他们的保守性的确不能仅仅归咎于八股文本身,而应当归咎他们对现状的投入(今天美国的开业医生在某些方面也形成了类似的利益集团)。这些人成功地将科举制度原封不动地保存到19世纪。然而到这时,再想改变已经为时太晚了,更加激进的现代化志士们此时已掌握了局面。

应考的考者们经常超过实际授予功名的指标,比例可能高达源名落孙山的考生并不会发现自己的才能白白耗费了。守本分者可以屈就教师或幕僚的职位,少数不满者可去酝酿事端。太平天国的叛乱就是由一个落榜士子所煽动起来的。

除科举制度之外,清政府和以前的历代王朝一样,维持着一套完整而又等级分明的学校体系,最高的学府设置在京城的国子监,下面的州府和县的学校合计有员余所,形成了广泛的基础。州府和县学都配有学官。所有通过最初级考试的人——员世纪后半期时有员万人——都理所当然地作为学生在这些学校注册。最好的被选进国子监。注册只是虚有其名,不要求本人在校,亦无需制定课程计划。听取那些更加老成的教育官员偶尔所做的讲演,或者出席祭孔仪式,无助于学生们应试科考,而应考正是他们求学的目的。到了员世纪末,这类学校的功能退化得几乎不复存在。如果说这类学校实际上已经衰败,但其形式却还是存在的,而且在员世纪末期关于现代教育体制的可取性讨论中,这类学校又成了热门话题。

从员世纪起,清廷开始恩顾书院。由于书院是以前的朝代保留下来的,清朝官方就试图在课程设置和书院领导人的提升等方面对之加以节制,并利用书院学子也想步入仕途的愿望,双管齐下来削弱书院的学术自主性。书院的财权和管理权还有一定程度的独立性,因其所需的基金皆为当地官绅或商人所捐赠,但这种独立性并不偏离科举考试的纲目,因为科举功名对当地显要人士来说,也像对皇帝那样是十分宝贵的。

对清代学术事业作出了最大贡献的是那些以汉学(即对经典著作进行阐扬的一个流派,有时也称之为考据学派)为中心的书院,以及那些对汉学和宋学(即新儒学或理学,其对经典的阐释后来官定为科举内容)并重的书院。这些学术机构大可得益于宋学的解体,虽然它们为宋学的解体早就铺平了道路。员年的湖南一个书院鼓励学生们以批判的眼光广泛地阅读中国经典

和历史,该书院主持人的讲演和榜样对学生的学业人品有极大的启发。然而就在这一年,该家书院已在新学体制内显得与时代不合拍了,遂于第二年降为一所小学,主张新学的人士不能容忍在知识或财政方面为旧式书院留下一席之地。

尽管作为一种体制已经寿终正寝,但是,只要列举出梁启超、章炳麟、黄兴、吴稚晖(可以开出一个很长的名单)等这样一些在维新和缔造共和中叱咤风云的人物,都曾在一段时间内就学于书院,那就可想而知,几家大的书院,如广东的学海堂书院、江苏的南靖书院和正谊书院、直隶的莲池书院等,在19世纪早期的中国学术和政治生活中,确曾作出过间接的贡献。当然,上述这些人在对中国经典的重新阐扬方面都远远地超过了当年他们书院的老师,但我们至少必须看到,他们年轻时接受过书院那种学术自由和崇高理想的洗礼,后来才能够融会贯通中西学问而敢想敢为。

学者们还有另外两个聚集的场合,即18世纪的翰林院编修班子和19世纪各省高级长官的幕僚班子。翰林院的编修们创造了使考据学得以突飞猛进的气氛。学者们在这里专门研究古代语言学,以验证儒家原则的确切源头。他们根据18世纪阎若璩和顾炎武的研究成果,力图找出中国经典著作的原意。到乾隆末年,这派人的研究业已沦为一门刻板而贫乏的方法论。学问在那些更切合实际的领域里的研究工作,则受到乾隆皇帝文字狱的压抑,这可算是这位皇帝对艺术“恩顾”的另一种方式。乾隆不仅下令焚毁涉及到满洲入侵、边疆地区以及防务等方面的著作,还规定要对保存这些书籍的人处以重刑。尽管真正被杀的人并不多,但这种威胁却足以使人谨小慎微。

在19世纪上半叶,过去被禁止的话题才又再次被提出来,这时正如苏珊·曼·琼斯所说:“省一级的官员们开始组织学者们研究当时所面临的行政管理危机,如边防、军事战略以及漕运中断和黄河水利失修等”(琼斯书,1969年版第146页)。从事这些研究的学者并不是政府的官员,而是某一特定官员聘用的私人幕僚。这些人对他们的雇主以朋友相处。除此之外,还有一批对现行政策不以为然的志同道合的学者转向北方和海疆防御的研究。再次关心现实问题大概是由于意识到清王朝的衰弱,但是在表达这种感觉时,措辞务须当心。甚至魏源编写的经世致用的《皇朝经世文编》,也在分析晚清难题时,用尽阿谀奉承之词。

19世纪的革命者们认为,清代学术界的枯萎是满人压制汉人天赋的结果。他们给清代学术衰落所描绘的图像是太过渲染了,他们的解释是带有偏见的。实际上第一个下令全面禁止不在官职的学者干预政治的是汉人皇帝明太祖,清朝皇帝们只不过是重复他的做法而已。晚近的研究表明,清代存

在着相互争鸣的学派,探讨过实际问题的解决办法,并不像19世纪的革命者所说的那样一无是处。然而,切不可忘记,多数学者不管有多么机敏,但毕竟在一个受政治约束的世界里生活和工作,犯读君之罪就可能被处死。人人都听说过雍正年间某考官出了一道“维民所止”的题目,被说成是暗示要杀雍正的头而被丢了性命的故事。实际上,这类百年难得碰上一次的偶然事件,并不太可能会轮到某一个具体的人或他的子弟头上,所以也就无所谓。但它所包含的警告却在人们的内心留下了印记,自然在思想和行动方面就无意识地受到了限制。1723年在北京应试的举人上书皇帝,请求变法,其所造成的震惊倒不是因为上书的内容,而是因为这种做法破坏了读书人不插手政治事务的禁规。

与此相关,我们常听到19世纪的西方人和后来一代的中国人,指责儒家学说导致中国对西方回应的迟钝。儒学也许激发公共责任感,但这种责任感却被引入了一个狭窄的渠道。才华横溢而直言不讳的怪才龚自珍就未被当时社会所承认。丁韪良自以为他下述这一段话描述了一个典型的翰林(最高学术职称)的特征:

摇摇以科学的观点来看,把我们的翰林与西方的学者,甚至和西方的平民百姓相比,对他们都是一种特殊的不公正。他们承认不搞科学。对他们来说,那些被基督教世界智力平平的人视为不可缺少的总体信息,却被一个翰林认为就像外币一样,在中国市场上毫无价值可言。(丁书,1864年版第猿猿~猿源页)

张仲礼的判断比较公允,但也同样带有批评性,他认为儒学的服从性是被统治者造成的:

猿猿

摇摇反复研习传统儒学的道德准则并撰写那些程式化的文章,使士绅们无暇进行独立思考和研究。(早在1771年前)秦始皇帝试图以禁止士子们阅读经典来进行统治,清朝政府则竭力让他们阅读经书以便实行控制。学者们的思想被纳入到了专门强调儒学、服从权威和纪律这些方面内容的官方意识形态之中。(张书,1864年版第猿猿页)

儒家思想作为一种哲学,并不反对贸易和技术,也无碍与外国交往。但

在帝制中国,儒学从来就不仅仅是哲学,它是进入官场的通行证,是派别斗争的武器,是统治的工具,也是地位的标记。在西方,学问却完全没有这些功能,只是那些有特殊的好奇心和远见的人才对它有兴趣。

科学与技术

苦读经书和获取名望之间的密切关系意味着,除去文学,其他方面的知识和技能训练在公立和私立的正规教育中都被忽视了。尽管唐宋时期,官方倡导数学、法律和医学等方面的研究,但到清朝,专门化的学问就已让位给读经。因此,儒家经典以外其他的学问就成了专门的自由职业者——医生、受过法律与财会训练的私人幕僚——或某些业余的热心人士的领域。专门自由职业者常是科场失意或准备继续应试,但需要在求学期间挣钱槽口的那部分人,他们不是现代意义的专业人员。行医和教书经常是一身二任,对于一个文人来说,这虽然算不上是令人兴奋的职业,却也颇受社会的敬重。习医须拜行医的人为师,要学会行政管理就以一个具有为高级官员长期充当私人秘书经验的人为榜样。武艺也要就学于师傅,师傅们注意个人武功的传授,而不重视团结操练。科举考试有文科和武科两种,但武科功名远不如文科功名显赫。

业余学者们在地理、水利、天文或数学等诸领域里所获研究成果的传播,也同样是没有什么正规的渠道。这些方面的学问仅被认为是个人的爱好,而非具有明确界定的知识范围和方法论的学科。儒家原则具有涵盖世间一切学问的性质,这就意味着它包括了一切的社会学科和人文学科,因而这些学科,例如医学,也应仿照儒教的办法,各自都应有其“经典”可读。直到西方教育在中国盛传开来之前,中国人大体上并不知晓独立学科和现代发现的有关概念是明显地有别于古代经典释义的。

钱穆 中国经验和欧洲经验的不同在于,世俗化对深受儒家现世文化教育的中国思想家来说,是不成问题的。胡适所说的那种科学方法的基础,早就由考据学派奠定下来。苏珊·曼·琼斯认为,考据学派具有某种明显的怀疑论和相对论的观点,具有职业能力感。和欧洲同行不同的是,19世纪中国思想家手里虽然拿着怀疑论和相对论这些十分有用的工具,却只在社会科学的一个狭小的园地里,即历史和语言领域,反复耕耘,忽视的不仅仅是自然科学,还忽视了政治、经济、军事等学科的研究。这种缺漏只在20世纪才部分地被弥补。

没有僵死的教条来阻止中国哲学家去探求大自然的秘密,没有教会来告诉他们,地球是平的,人生来有罪,上帝在公元前 4000 年某天早晨四点钟亲手创造了人,等等。个别的哲学家确曾获得过令人惊叹的科学见识。例如宋朝哲学家朱熹就解释说,山岩中发现的贝壳化石乃是山在水下、石即泥土那种远古时代的遗迹。但他们却没有着力把这种见识发展成系统的科学。重大的科学成果,例如晚明的一位植物学家先于林纳发现植物分类学,都时常是在孤立的情况下做出来的,官方则持漠不关心的态度。

也许正是儒家在自然科学领域里所持的这种世俗化、理性化和非教条的态度,才使自然科学无法发展起来。中国思想家缺乏各种相互竞争并宣称具有绝对权威的理论体系所引发的刺激因素;实验观察所获得的知识,不管有多少,都可以被囊括在中国人那种包罗万象的知识的大框架之内,而且也没有就有关自然界各种矛盾或对立学说进行解释或折中的动力。

与缺少系统化科学理论相并行的,是社会组织的非正规性,乃至一旦在 19 世纪遇到西方的科学理论,固有的科研传统就招架不住了。结果,留给 20 世纪的,就谈不上有什么科学知识和方法论,只有一个“实事求是”的态度,这个口号是汉学在反对它所谓的宋儒空洞玄学的斗争中形成的。这也就是说,科学价值观来自人类思想上的冲突,而不是来自自然科学,中国人的学问恰巧就集中在人的思想冲突领域内。值得注意的是,这一口号至今仍然保持着它的影响力,成了中华人民共和国新的求是学派的口号。

用以服务于国家和乡梓的知识和技能是受人尊敬的,但若用来作为谋生的惟一手段,那就被人瞧不起了。工匠、农民或商人所需要的技术不被视为总体知识的一个组成部分,最开明的学校也不将这些技能列入自己的教学科目。学校甚至连加减乘除都不教。职业准备教育是在学校之外的工作岗位上进行的。那些必不可少的技术通常是边干边学,或者在自己家里获取简单的计算知识、农耕技术和手工工艺,或者花钱出门到店铺商行去当学徒。多数学徒在为老板记账和使用算盘之前,常在私塾里学会基本的读和写。对某项特定技术的更高级训练大都是以师徒方式进行传授和学习的。

不能夸大技术知识偏离公众需要的程度。某些价格便宜而广泛流传的农用全书提供了关于农业耕作的知识,附有插图,以使那些半文盲的人也能一看就懂。社会上还有大量的技术手册。但在许多情况下,正如李约瑟指出的:“社会因素不利于手艺高超的工匠把他们肯定藏有的技术资料正式成书出版”(李书 1953 年版第 104 页)。在这种条件下,甚至简单的算术知识也往往被神秘地认为是某种发明创造,这可以从饶懿伦引证过的一本关于使用珠算的著作标题中得到见证,这本书的标题是《秘传正统算盘打法新版——便

于算盘行家和一般人使用》。

如果科举不是非限用八股文不可的话,那势必就会有更多更切实用的知识在中国出现。只要看看 1874 年代四川农村地区开办的某些旧式学校,人们就不难想像出清代中国假若办学不以应付科举考试为目标,教育将会是另外一种样子。四川的那些学校在组织结构上与旧式私塾一脉相承,但社会学家 袁·悦·廖却在这些学校里发现:“使用算盘,协办喜丧和订立契约的基本功,乃至养牛的要诀,都成了这种私塾式学校的教学内容”(廖书 1933 年版第 30 页)。

尽管清代中国拥有广泛的技术和科学知识(悦·孕·里德利已经指出,其内容的多样性甚至包括了海洋生物学这样一些特定学科的教材),但它没有被高度地加以系统化和标准化,没有超出个人私相授受的传播范围。这与攻读经书大不相同,因为要读经,老师和教材是遍地皆是,以致任何一位个别的老师对一位个别的学生没有了不起的重要性,而且有关经典的知识也已通过科举而变成标准化的知识。梁启超于 1895 年说他在西方是“农有农士,工有工士,商有商士,兵有兵士”。然而这种发现并不说明中国在农工商和军事等领域没有高度的成就,而只表明农工商军与学术研究在中国尚没有密切联系的先例而已。

西方专门化对中国人的震动并不是它本身的优越性,而似乎是因为它给西方人带来了胜利。第二次鸦片战争之后,在北京、上海和广东就开办了三所专门培养翻译和外交人员的学校。在其后的 1860 年里,相当数量的海军和陆军学校,一所矿校和一所电报学校就由那些被西方威胁所震惊的少数朝廷大员和地方行政长官创办起来。这些学校所教授的技术知识,也和中国本土的技术知识一样,并不受到人们的重视。而这些学校和外国的联系更加重了它们的不利地位,有例为证:北京同文馆的首批学生因为被视为向外国人屈膝而备遭奚落和排斥。毕乃德发现,这类学校“在中国人眼里,和正规的教育观念和体制乃是格格不入的”(毕书 1925 年版第 30 页)。大多数士绅对这类学校嗤之以鼻,而广大民众则根本不知道它们的存在。如果说这类学校还起过什么作用的话,那就是使高级官员逐渐养成由国家进行干预以利于西学的习惯。例如,张之洞原先倡导改造书院以建立专业化学校的基础,后来就转向主张建立全国性学校体系,以使西学能在其中占据等同于儒学的地位。

改良派在派遣留学生方面乏善可陈。曾经有过一项派遣幼童赴美留学的计划,但是当 1872 年的首批留美学生后来显然已和母国失去联系之后,这项计划就被放弃了。此后直至 1894 年代再没有官派学生出国(除少数赴欧洲留学外)。与此形成惊人对比的是,日本明治初期,政府聘请外籍教师,派

遣留学生,并对归国留学生委以重任。

由于政府缺乏有力的指导方针,传教士就大加炫耀他们于19世纪末在中国传播西学的功绩。到1850年,有100多个新教团体在中国活动,且几乎都办有学校,如果再加上罗马天主教方面的数字,显然,当时中国有数以万计的儿童在接受宗教教育。教会学校里的孩子们除了圣经故事之外,未必就能受到多少“西学”的教育,以致对于多数士绅来说,教会学校尚不如政府办的公学有吸引力。但到19世纪末,情况就发生了变化,到1850年,上海的中英卫理公会学院就宣称有“1000名校友”遍布在中国的电报局、海关、衙门等单位”。中英卫理公会还在上海办了一个女子学校;学生来自那些一直拒绝让自己的女儿就读于普通教会学校的上等家庭(《中国教会手册》1850年版)。到19世纪末20世纪初,六个新教传教士办的学校开设了与西方高校大体相同的教学项目。

直接接触西方教育的人是少数。由官府和传教士主持搞出来的译著却拥有广大的读者群,而传教士亦因此获得了双重声望,诸如丁韪良和傅兰雅等在中国政府最早组织的译书工作中就颇有贡献。译书始于1850年代,到1850年已出版了一大批涉及现代科学、数学、历史、军事和教育的著作。此外,政治经济学的文字变通本,甚至欧洲小说的中译本,也开始吸引着广大的读者。

比为接受西学铺平道路的翻译工作更有影响力的还是条约口岸的“边缘人”,即处于中西两个世界之间的那些中国人所写的通俗读物和宣传品。他们处在有利地位,最能清楚地观察到中国的羸弱和西方的强大,从而忧心忡忡。郑观应在其《盛世危言》(写于中日甲午之战前夕)一书中敲响了警钟,号召中国人为了救亡,必须起来进行彻底的改革。这本著作的读者包括光绪皇帝、孙中山和年轻的毛泽东。他们各以自己不同的方式想把作者的主张付诸现实。

教育和价值观

教育所给予人们的除了课程内容之外,总是还有其他的技艺。在那些具有现代教育体制的国家里,孩子们常常在教室里第一次被告知作息时间表,教师规定的作业、集体活动和外部权威。清代中国的学校也履行某些类似的功能。上学的孩子当然会养成用功的习惯,尽管他们不至于做到像初级读物中提到的“头悬梁、锥刺股”那样的程度。死记硬背这种基本的教学方式能训

练记忆力,书写同时也能培养学生手稳心细。这些价值在中国大都延续到今天。甚至在中国的大学里,学生们还能背诵许多课文,而在初级教育阶段,似乎最理想的学校还是那些让小学生们在晨读和中饭后苦练书法的学校。在清代中国,这些方面的成就都是一个人单独取得的,这是一大特点。甚至背诵课文也是每个学生独自高声朗读,不是大家一齐读,每个学生在一起读课文各有各的速度。严格的处罚使得小孩子们专心致志于自己的功课(至少教师在场时是如此),但是,这种教法实际上只是迈向能够静心进行深思熟虑的过渡阶段,而非培养永远能接受外来清规戒律的预演。没有上级机关或固定的程式来加强教师的权威或迫使学生确立志向,学生也不按年龄分班。培养学生自约自律的,正是这种学习过程本身,而不是靠集体组织。个人一旦度过了童年,他所养成的就是求同性,而不是简单的服从性。

从组织的角度而言,一个官员在衙门生活中,也和他在培养他当官的学校里生活一样,是无拘无束的。梁启超在描绘京城官员们的生活时曾写道:“办公室的工作非常简单,没有多少要限期处理完毕的公务。这就使他们能日夜伏案读书,要是时间允许,也可邀请趣味相投的朋友来交换意见,或切磋疑难”(梁书徐氏译本,1903年版第296页)。那些依靠田租或利息生活的士绅当然更能自由地支配自己的时间;教师、私人幕僚和医生这样一些为他人服务的知识分子,甚至职责范围也不是划定得十分明确,工作时间和安排就要更听其自便了。

现代中国工矿企业早期就曾碰到过劳动纪律问题,19世纪末的开平矿务局发现在夏季几个月要留住它的工人是十分困难的,想必是因为此时农田也需要劳动力。埃尔斯沃恩·卡尔逊引述过1870年曾在开平工作的一位外国工程师所作过的估计:“这里的人均出产量相当一个美国工人出产量的1/5,情况取决于所需的技术难度”(卡氏书,1903年版)。饶懿伦指出中国人因诸如栽植水稻这样的劳动所养成的合作精神,以及因为社会规范和需要养家糊口所形成的勤俭节约的习惯,非常能适应工业生产劳动的要求。这些素质对于小规模的企业确实是很可贵的,但并不一定就能和现代工业生产劳动大军所需要的那些素质完全吻合。工厂劳动可说重时间、轻干劲,当一个工人只需要完成单项重复性劳动而脱离终端产品时,干劲反倒可能变成一种障碍。守时、听命、精确和一致是现代工业生活的职业道德,其重要性大大超过勤俭和苦干。从1870—1875年中国的工业纪律松弛的报道来判断,这个问题迄今还未解决。

用传授技术,乃至传授知识的标准来评价清代中国的教育——不论是满足现代化需要的技术和知识还是满足前现代社会功能的技术和知识——无