

图书在版编目(CIP)数据

近代中国的知识分子与文明/[日]佐藤慎一著;  
刘岳兵译. —南京:江苏人民出版社,2006

(海外中国研究丛书/刘东主编)

ISBN 7-214-03901-X

I. 近... II. ①佐... ②刘... III. 知识分子-研究  
-中国-近代 IV. D693.71

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 012170 号

《近代中国の知識人と文明》

Kindai Chugoku no Chishikijin to Bunmei

Copyright © 1996 by Shinichi Sato

Chinese translation rights in simplified characters arranged with

University of Tokyo Press, Tokyo through Japan UNI Agency, Inc., Tokyo

Chinese translation rights © 2006 by JSPPH

All rights reserved

江苏省版权局著作权合同登记:图字 10-2005-253

书 名 近代中国的知识分子与文明

著 者 [日]佐藤慎一

译 者 刘岳兵

责任编辑 府建明 张蕴如

责任监制 王列丹

出版发行 江苏人民出版社(南京中央路 165 号 邮编:210009)

网 址 <http://www.book-wind.com>

集团地址 凤凰出版传媒集团(南京中央路 165 号 邮编:210009)

集团网址 凤凰出版传媒网 <http://www.ppm.cn>

经 销 江苏省新华发行集团有限公司

照 排 南京凯建图文制作有限公司

印 刷 者 淮阴新华印刷厂

开 本 960×1304 毫米 1/32

印 张 9.125 插页 2

字 数 250 千字

版 次 2006 年 5 月第 1 版 2006 年 5 月第 1 次印刷

标准书号 ISBN 7-214-03901-X/D·642

定 价 20.00 元

(江苏人民出版社图书凡印装错误可向本社调换)

# 序“海外中国研究丛书”

中国曾经遗忘过世界，但世界却并未因此而遗忘中国。令人嗟呀的是，60年代以后，就在中国越来越闭锁的同时，世界各国的中国研究却得到了越来越富于成果的发展。而到了中国门户重开的今天，这种发展就把国内学界逼到了如此的窘境：我们不仅必须放眼海外去认识世界，还必须放眼海外来重新认识中国；不仅必须向国内读者移译海外的西学，还必须向他们系统地介绍海外的中学。

这套书不可避免地会加深我们150年以来一直怀有的危机感和失落感，因为单是它的学术水准也足以提醒我们，中国文明在现时代所面对的决不再是某个粗蛮不文的、很快就将被自己同化的、马背上的战胜者，而是一个高度发展了的、必将对对自己的根本价值取向大大触动的文明。可正因为这样，借别人的眼光去获得自知之明，又正是摆在我们面前的紧迫历史使命，因为只要不跳出自家的文化圈子去透过强烈的反差反观自身，中华文明就找不到进入其现代形态的入口。

当然，既是本着这样的目的，我们就不能只从各家学说中筛选那些我们可以或者乐于接受的东西，否则我们的“筛子”本身就可能使读者失去选择、挑剔和批判的广阔天地。我们的译介毕竟还只是初步的尝试，而我们所努力去做的，毕竟也只是和读者一起去反复思索这些奉献给大家的东西。

刘 东

1988年秋于北京西八间房

## 一位老学者

时值 1928 年 4 月。

在当时的北京,东方文化事业委员会(日本外务省以义和团赔偿金于 1925 年设立的中日共同参与的学术委员会)正致力于《续修四库全书总目提要》的编纂。《四库全书》是受乾隆帝敕命网罗中国古今重要书籍而编成的中国史上最大的丛书。收入《四库全书》的每一册图书都有提要,《四库全书总目提要》(200 卷,1782 年刊)即是此提要的集大成者。东方文化事业委员会所致力《续修四库全书总目提要》,乃是继《四库全书总目提要》之续,欲将《四库全书》编纂之后刊行的所有重要的书籍逐一解题并编纂结集。这是一项宏伟的计划。

编纂《续修四库全书总目提要》的中心人物是东方文化事业委员会委员长柯劭忞(1850—1933)。他 1886 年进士出身,任过湖南学政等职,民国之后从政界隐身,专致于学术活动。他的主要学术业绩,除了作为清史馆的馆长参与《清史稿》(536 卷,1927 年完成)的编纂之外,还补正正史《元史》的谬误与疏漏而著成《新元史》(257 卷,1927 年完成)。要而言之,他是当时中国传统学术的最高权威之一。

以清朝遗老自封的 78 岁的柯劭忞,依照清朝的风俗还留着发辫。4 他在一次编辑会议上郑重地提出了下面的提案:《四库全书》中只收录

中国的书籍,据说西方各国近来学问也有很大的进步,这次的《续修四库全书总目提要》中也收录一些西方蛮夷的著作不好吗?

贝塚茂树在京都帝国大学毕业后,由狩野直喜介绍访问北京并出席了这次会议。这是他在以《老北京人》(收入《古代的复活》,讲谈社,1971年)为题的一篇随笔中留下的一段插曲。这一年是1928年,即民国17年。这一年离清朝灭亡、亚洲最初的共和国诞生已经有16年的岁月了。在这一年前的夏天,国民革命过程中的国共合作分裂了;蒋介石率领的国民革命军进驻北京宣告中国再统一的完成,是在这一年的7月。在这样的年代,在北京,还有这样的人物存在。

对柯劭忞的言行,我们应该如何解释、如何评价呢?

严复(1854—1921)的《天演论》是最初将西洋学术介绍到中国的著作,刊行于1898年,到1928年已经过去了30年。这30年间大量的西洋书籍被译介,知识分子的世界中西洋学术的影响力总的说来是随着时间的推移而不断增大。早在20世纪初,社会进化论十分流行,“优胜劣败”、“适者生存”等从日本传来的进化论用语渗透到日常用语的层面。另一方面,与西洋学术的影响力增大相反,传统学术的权威性和影响力则每况愈下。特别是在1910年代后半期以标榜“科学”与“民主”而展开的新文化运动中,以儒教为代表的传统学术被作为反“科学”与“民主”的对象而遭到全面的批判。到20年代后半期,知识分子所用的概念或方法已经深受西洋学术的影响,西洋学术的影响力

5 无论在量上还是在质上都似乎遥遥凌驾在传统学术之上。

学术界的变化在柯劭忞得意的史学领域最为显著。这是因为在20世纪初梁启超提倡“史界革命”以来,寻求中国变革的人们,不仅仅要求变革中国的现状,而且也力图变更或修正对既往的中国历史的解释。到了20世纪20年代,接受西方史学方法的历史学者,实际上已经开始用新的立场或观点来研究中国通史或专门史。例如,1910年代留学于美国、回国后担任北京大学历史学教学工作的何炳松(1890—1946),在介绍罗宾逊的《新史学》的同时,提倡将自政治以至经济、文化、科学技术等领域的内容均纳入史学视野的作为科学的历史学,引起了极大的反响。1924年,他移籍最大的出版社商务印书馆,刊行了

其亲自编纂的《中国史学丛书》。还比如,陶希圣(1899—1988)在1928年发表了《中国社会到底是什么社会》一文,这是以马克思的发展阶段论的架构分析中国历史的最初尝试,也是20世纪30年代展开的大规模的“中国社会史论争”的导火线之一。不是叙述个人或王朝的事迹,而是用新的方法回答中国社会是什么样的社会这一问题,成了许多历史学者所考虑的对象。

将柯劭忞置身于这样的学术潮流中,可见他的确是那种落后于时代的人物了。他对于西方学术的知识还不及同时代中学生的水平,毋宁说几近于无知。而且,他编纂的《清史稿》与《新元史》,都是承袭纪传体的断代史这一传统的史书编纂体例。这种以个人或王朝的事迹为中心的史书编纂体例,已经成为20世纪初提倡的“史界革命”以来一贯批判的对象,因而终究不能满足20年代“新史学”的学术水准的要求。如此说来,乍一看,给柯劭忞贴上“时代错误”或“顽迷固陋”之类的标签也是不得已而为之。

6

多数同时代的知识分子企图以西洋学术为武器来进行中国的变革。既有援用马克思主义理论或国民国家理论来进行政治变革的,也有信奉实用主义以教育改革为目标的,还有赞成无政府主义、主张通过“勤工俭学”来实现社会改造的。其立场与方法虽然各种各样,但是,以一种批判的眼光来看待中国的传统与现实,根据西方学术所提供的药方来进行中国的变革,这是他们的共同志向。与这种知识分子相比较,柯劭忞的立场显得与众不同。对他而言,无论是政治还是学术,不管从哪个角度都看不出变革的意向。生活在20世纪20年代后半期的北京,后脑勺上还按照清朝的旧俗留着发辫,这件事本身就已经表明其背离变革的生活态度。如果认为具有变革志向的知识分子是“进步的”的话,那么柯劭忞就是“反动的”。换言之,在承认西方社会的先进性、以西方社会为基准来评价中国的事情这一点上,如果将具有变革志向的知识分子的态度称为“西方中心主义”的话,那么柯劭忞就是“中国中心主义”。

但是,“反动的”或“中国中心主义”这种评价,对柯劭忞的思想而言真的适当吗?20世纪20年代的中国的确有与“反动的”或“中国中

心主义”的评价相称的知识分子。比如,在 20 年代前半期,以西洋文明与中国文明的优劣为主题而展开的“东西文化论争”和“科学与人生观论争”等激烈论争,就有许多知识分子不断卷入。对其中的一部分知识分子用“反动的”或“中国中心主义”加以评价很难说完全不当。因为他们的基本立场明确地具有对新文化运动急进的反传统主义的“反动”意向。1910 年代后半期展开的新文化运动,全面否定以儒教为首的中国旧文化,主张构筑立足于“科学”与“民主”的新文化,强调文化改造的必要性。企图制止这种“过激”倾向的人们,一方面着眼于第一次世界大战的惨祸,强调以科学为中心的西洋“机械文明”的末路与界限;另一方面,强调在“精神文明”方面中国的优越性而展开对儒教的再评价。常常被称为“新儒家”的那些人,主张中国应该沿着不同于西洋的中国固有的道路前进。在这种意义上,他们的态度是“中国中心主义”的。

新儒家与柯劭忞的态度虽然在表面上看十分类似,但是其根底上却存在着很大的差距。新儒家与柯劭忞在尊重中国文明这种态度上虽然是共同的,但是,在柯劭忞那里看不到像新儒家那样有意识地对抗西方文明的姿态。柯劭忞提出的“《续修四库全书总目提要》中也收录一些西方蛮夷的著作不好吗”这一提案,并不是有意识地要蔑视西洋学术。他的心底,不是对西洋学术的蔑视,而是对其不关心。部分新儒家学习西洋的观念论哲学,运用其范畴和观念对儒教进行再评价,在此基础上批判西洋文明。相对而言,柯劭忞只关中国的学术。对处于他关心之外的西洋学术,既不有意识地表示共鸣,也不有意识地表示对抗。对一些不时进入他视野的西洋学术著作,如果它优秀,他便提议应该收入《续修四库全书总目提要》。这并不表示他傲慢,毋宁说表示他的理智的诚实性。

再进一步,虽然新儒家与柯劭忞都与急进的变革背道而驰,但是,在柯劭忞那里看不出新儒家那样有意识地与急进的变革相对抗的姿态。恪守旧学的学问规范并留着发辫的柯劭忞,并不是选择了对新文化有意识地批判的态度。存在于他的内心深处的,是与其周围进行的剧烈的政治方面和社会方面并无关系,却贯穿于他个人的学问世界与

生活习惯中的意志。这不是对急进的变革的反抗,而是对它不关心。新儒家则是力图动员传统学术来抑制急进的变革。这与变革派以西方学术作为急进变革的武器有相为表里的关系。虽然政治立场正好相反,但是将学术动员进政治的世界视为当然,这一点他们是完全相 8 通的。与之相对,柯劭忞是将学问的世界视为自我俱足的世界,不论是急进的变革还是对变革的抑制,他拒绝将学问的世界与政治的世界联系起来。

如上所述,1920年代是西方学术的影响力不断增强的时代,也是如同国民革命那样政治性动荡不断持续的时代。在这一时代中,像柯劭忞这样既不关心西洋学术也不关心政治世界,这种双重的漠不关心,乃是一种极为奇异的态度,其本身就值得惊叹。问题是,他的这种漠不关心的态度是如何产生的?

柯劭忞对西方学术不关心的背后是对中国传统学术价值的确信。中国传统学术具有超长期的历史和浩繁的文字记载的积蓄。对柯劭忞而言,作为学者应该学习的必要且足够的东西都已经包含在这种浩繁的积蓄中。

如果正言厉色地问:西洋学术难道毫无可学之处吗?柯劭忞的回答恐怕是否定的。在柯劭忞那里,将中国学术与西方学术作有意的区分,这种意识本来就很淡漠。而且,自觉地以中国人的立场来研究学问的意识也很淡漠。也就是说,在其学问动机中民族主义的自觉很淡薄。在他的意识中,学问本来就是超越民族或地域的差别具有普遍性的东西。即使是西洋的书籍,只要可取,就应该收入《续修四库全书总目提要》之中。这种意识就是他这一提案的根据。反过来也就是说,在他看来,编纂《续修四库全书总目提要》的目的在于网罗具有学术性价值的著作,而不仅仅是为了网罗中国人的著作。即使中国人的著作占绝大多数,这种结果也纯粹是由于中国传统学术的积累之厚及水准之高所致。

尽管如此,对柯劭忞而言,即使他承认西洋学术有某些可取之处,他自身应该不会觉得有学习它的必要。关于人或社会存在的真理,如果通过中国传统学术的积蓄能够把握的话,便没有特意去向西洋学术 9

寻求的必要。即便倾其一生,一个人也不可能触及中国学术浩繁积蓄的全貌。既然如此,利用全部有限的时间去研究传统的学术,这才是他所认为的学者的使命。

而且,对柯劭忞而言,中国的传统学术并不单是学习的对象。对后世学者,中国的传统学术不是一个封闭的完结体,而是一个开放的体系。例如,在经学领域,学者可以对经书进行再解释;在史学领域,学者或补正旧史书或撰写新史书。这样,进入传统学术庞大积蓄中的学者,如果发现其中有不完备或不充分之处,便力求以自己的力量弥其不备、补其不足,从而为进一步完善传统学术作出贡献。柯劭忞发现了明代编纂的《元史》中有许多不足之处,因而感到有必要著一本《新元史》。一个王朝灭亡之后,必修其正史。他就是编纂《清史稿》的负责人。柯劭忞并不是把中国的传统学术视为走向死亡的过去的遗产,而是认为它依然具有生命活力,并且应该继承和发展。

- 继承中国传统学术当然包括沿袭其形式。因为中国传统学术的特征之一就在于其高度的形式性。就像在古典诗文领域中所见的那种典型,中国传统学术将形式提升为规范,其规范由共有的人们所承担。中国的知识分子,就是不断地在规范的高度制约中表现其知性或感性,从而发挥自己的独创性。反过来说,只要能够遵守规范,就有担当传承中国学术传统的可能。这样的人,并没有将其限定为特定的时代或特定的民族的理由。正因为如此,中国的传统学术越过了中国的境域传播到东亚世界,为不同的世代或时代所传承。对柯劭忞而言,
- 10 正确地继承学术的规范正是继承传统学术不可缺少的事情。可以说这是对中国知识分子这种社会角色的最低要求。因此,传统学术这样才有可能为下一代所继承。柯劭忞所著的《新元史》或《清史稿》是正史或准正史著作。正史,有《史记》、《汉书》以来的传统,有一贯继承的形式。纪传体的断代史这种编纂方法就是一贯沿袭而来的一种形式。不论这种形式在“史界革命”中遭到如何的非难以及持“新史学”立场的学者如何视之为时代错误,对柯劭忞来说,这依然是不能不遵守的形式。这中间本来就没有什么选择的余地。

柯劭忞就生活在形式或规范一贯的中国传统学术的世界中。这

一世界并没有随着清朝的灭亡或西方入侵的政治性动荡而在性质上发生根本的变化。中国在长期的历史中,本身就经历过无数的政治动荡,尽管如此,传统学术的世界却维持着高度的一贯性。政治动荡且另当别论,在能够一贯持续这一点上,传统学术至少自有其存在的意义。而这一点即使在 20 世纪依然适用。因此,柯劭忞可以无视其周围所发生的各种政治动荡而安心沉潜于中国传统学术的世界之中。他不关心政治世界的原因就在这里。

这样说来,给柯劭忞贴上“反动的”或“中国中心主义”这种标签,笔者感到极为不当。甚至企图用“进步/反动”或“西洋/中国”这种尺度去衡量他,这种认识本身就有问题。因为柯劭忞处在这种尺度无法测定的位置上。

## 士大夫与中国的近代化

11

贝塚茂树评价柯劭忞是“彻底坚持中华世界观而毫不动摇的旧学的最后传人”。的确,在大学等许多高等教育机构被设立、留学归国学者占据教坛、西方式的学问被制度化地再生产的 1920 年代的中国知识分子世界中,像柯劭忞这样的学者是属于孤立的少数派。尽管抱有继承和发展传统学术的愿望,他之所以被称为“最后的传人”,是因为贯彻“彻底坚持中华世界观”的态度本身在 20 年代的中国已经是不可能的了。“彻底坚持中华世界观”与中国民族主义意识的高扬且另当别论,稍有讽刺意味的是,在民族主义意识高扬的 20 年代的中国,“中华世界观”却不能得以维持了。

然而,再往上追溯半个多世纪即在 19 世纪中期的中国,情况则完全不同。那时,柯劭忞那样的学者不是孤立的少数派,而是多数派。还不仅仅是多数派,而且占据了知识分子世界的压倒性的多数。加之他们不仅仅是学者,同时作为官僚还担任行政职务。这样,学者=官僚的知识分子,通常称为“士大夫”(或“士人”)。就像小岛祐马所论述的中国旧体制的特质为“知识分子支配”(《中国的革命思想》)那样,正是这些士大夫在政治与文化两方面构成了中国旧体制的支配层。

在旧体制的中国,能够成为官僚的,原则上只限于修习学问者。而且大部分人修学的目的首先是为了成为官僚。学者=官僚的这个等号含有这样两层意思。科举是这一等号的制度性媒介。高等文官考试的科举,从以行政区划最末端的县为单位的县试开始,一直到在皇帝面前举行殿试,考试的各个阶段如果细分的话有十余层。参加县试的考生在全国有数十万人,经过各个阶段的淘汰,三年一度举行的殿试的合格者获得进士资格,任命为官僚的人数在 19 世纪后半期不过三百人左右。柯劭忞 36 岁成为进士,这大约是科举最终合格者的平均年龄。从小开始就致力于学问,通过突破科举各个阶段的狭窄门槛而使出类拔萃的能力得到客观的证实之后,成为官僚以辅佐皇帝的统治,这就是士大夫。

科举与身份、家世、年龄、财产等无关,原则上对所有男子一律门户开放。科举所关注的最终是每位考生的能力。科举所要求考生的能力,最基本的有两项。第一项是固定的诗文的写作能力。以指定的题目与韵脚作诗这种形式的题目自不待言,就是科举考试答卷本身,在字数、篇章结构及韵律甚至典故等方面都有高度的体例性要求。如果答卷不符合这些要求,科举考试就不可能合格。另一项是关于儒教经书的知识。要求一字不差地背诵总数超过 40 万字的儒教经书“四书五经”,而且要以朱子的解释为基准记述其意义。

在旧体制的中国,区分统治者和被统治者的标准是有无文化能力与道德能力。统治的本质,是一种由有德者进行民众教化的观念。辅佐皇帝进行民众教化的官僚,必须具备与之相应的文化能力与道德能力。科举所试的固定的诗文的写作能力是为了检查考生有无文化能力,所试的儒教经书的知识是为了检查考生有无道德能力。科举合格者,其杰出的文化担当资格和道德资格为社会所认可,具有很高的社会声誉。这些人被授予官职,定期派往全国各地负责地方的行政与司法,其地位决非世袭。对此,连伏尔泰也感叹中国的官僚政治体系。

在这一官僚体系中,对官僚所要求的只是文化能力与道德能力。

13 近代官僚制中所必备的专门知识(如法律知识)的有无,与科举全然不相干。因为对官僚应有的形象的考虑,不是凭借区区的专门行政知

识,而是凭着自己完美的文化能力与道德能力去教化和指导民众。在这种意义上,在旧体制的中国,官僚的理想形象不是行政的专家,相反,毋宁说非专家才是官僚的理想形象。行政的专门知识委托给幕僚(官僚所雇用的个人顾问)或胥吏(与科举无缘的下级衙役)就可以了。

在遭受所谓“西洋的冲击”的 19 世纪后半期的中国,担任政治等各方面改革——且用“近代化”一词来概括——任务的乃是学者=官僚的士大夫。换言之,像柯劭忞这样的学者,作为官僚的立场担当了近代化的任务。因此,不论好坏,士大夫的精神构造在 19 世纪后半期中国的近代化过程中都留下了深刻的烙印。

中国近代化的第一阶段叫“洋务运动”。洋务运动的目标是引进西洋的先进机械技术(特别是与军事相关的机械技术)与自然科学(认为机械技术的根本在于自然科学)而实现中国的“自强”。洋务运动的兴起在经过了第二次鸦片战争(1856—1860)与太平天国运动(1851—1864)之后的 1860 年代中期。在第二次鸦片战争中,英法联军入侵北京,烧毁了圆明园,强迫清政府签订了屈辱的讲和条约。建都南京的太平天国在处于中国经济文化中心地带的长江中下游地区长期活动,据统计死者达三千万。这些同时进行的战争与内乱,使清政府面临灭亡的威胁,从而不得不明确承认西方军事机械技术是优秀的这一事实。因此,实行洋务运动,对清政府而言,不论喜欢还是不喜欢,都是别无选择的,在这种意义上乃是必然的政策。

一般将从 19 世纪 60 年代中期到 90 年代中期约三十年间视为洋务运动的时期。洋务运动的内容或规模虽然在不同的时期有所变化, 14 但通过输入西方的机械技术和自然科学以图中国的自强,并由此解决中国所面临的问题,这种政策的基本前提本身,一直到甲午战争(1894—1895)的战败露出破绽为止,在这三十年间是一贯的。洋务运动在时间上与明治前半期日本的近代化差不多是重合的。二者不仅在时间上一致,而且在对外危机感这一背景以及富国强兵的目的方面也是一致的。但是,日本具备而中国没有以及在中国具备而日本没有的情况,都各自一一存在。其中的差异象征着在中国和日本使改革正当化的逻辑的不同。

在日本具备而中国欠缺的是“文明开化”的口号。与在“文明开化”的口号下大胆输入西方制度的明治日本的指导者相对照,中国士大夫们对西方长处的认可只有机械技术和自然科学,但是他们之所见均难以视为文明的本质性的构成因素。

- 对于士大夫而言,文明是与人的生存方式和人类社会的存在状况相关联的。成为文明社会的基本条件的,无论如何要从作为五伦的表象的人伦秩序的完备与在形式上表现人伦的礼之秩序的完备方面去寻求。人伦秩序的有无是区分人与禽兽的标准,礼之秩序的有无是区分中华与夷狄的标准。按照他们的理解,人的本性来源于五伦,因此它应该是超时空的普遍的妥当的存在,要改变它原本就是不可能的。如果被改变的话就会导致人伦秩序的解体。另一方面,礼之秩序与人伦秩序不同,是可变的。事实上它在中国历史上也不是一成不变的。尽管如此,在同时代的世界没有比中国的礼之秩序更完备的社会,这是士大夫不言自明的前提。因而,对他们来说,即使礼之秩序本身是
- 15 可变的,要中国向夷狄西洋学习从而非变更自身的礼之秩序不可,这种道理在哪里都不存在。要而言之,就士大夫之所见,中国只不过是
- 在文明的非本质性的机械技术或自然科学领域偶尔落后西方罢了。只要以这种士大夫的立场为前提,“文明开化”的口号就不可能成立。

相反,在中国具有而日本欠缺的,是“附会”的逻辑。所谓“附会”的逻辑是指将外来的事物与中国固有的事物联结起来,以此使输入外来事物正当化的逻辑。在洋务运动的过程中,输入西方的自然科学与机械技术时也援用了这种“附会”的逻辑。士大夫们虽然承认西方自然科学或机械技术的优越性,但是对他们来说,仅仅优越这一点还不能够成为输入正当化的充足的根据。本来,中国文明应该是无所不包的,即使是作为文明的末梢的自然科学或机械技术在中国文明中是欠缺的这件事,他们也很难说明。于是,诸子百家中的《墨子》就被派上了用场。作为手工业者集团思想代表的《墨子》中有不少关于自然科学或机械技术方面的片段性记载。士大夫们以此断定“西学”之源流存在于中国。即西方的自然科学或机械技术起源于中国,经印度传到西方,才显示出现在这样的隆盛。因此,按照单方面的理解,引进西方

的自然科学或机械技术,这决不是模仿西方,而是拿回自己本来就具备的东西。

“文明开化”口号之缺失与“附会”逻辑的存在,这两者具有紧密的关系。这种关系可谓同一张牌的表里关系。上面烙印的都是士大夫的精神构造。与明治日本的领导者不同,士大夫没有想去学习西方的制度或学术。但是他们也并不是有意识地要排斥西方国家的制度或学术。他们根本没有想过西方国家还有值得排斥的制度或学术。西方国家充其量不过是凭借优越的武力在鸦片战争与第二次鸦片战争这两次战争中打败了中国,这对于中国并不是什么格外新鲜的经验。武力优越的周边异民族(即夷狄)侵略中国的事例,在中国历史上不胜枚举。尽管经过如此再三的军事侵略,中国文明仍然一贯持续,也没有使士大夫对中国文明的确信——贝塚茂树称之为“中华世界观”——发生根本性的动摇。这种意识,在与军事强弱不同的层次得以成立这一点上具有本质性的性格,这在 19 世纪中期与西方国家相遇时也是如此。

甲午战争的惨败就是中国引进西方国家的制度或学术迟缓的明显结果。中国陷入如孙中山所说的“次殖民地”状态是甲午战争之后的事。因而对士大夫的历史评价,不管是近代化论者还是马克思主义者都是低调的。要么嘲笑其形式主义或顽迷固陋,要么诽谤其尊大或无知,要么揶揄其政治的无能、保守的气质、反动的性格。但是,这样来评价士大夫果真恰当吗?

的确,士大夫对西方的制度(如议会制)的引进是不积极的。但这一点果真值得非难吗?这种评价难道不只是将接受议会制作为优越的政治制度这种教育的人们——我们——的价值观投影到过去而产生的评价吗?中国社会没有议会制也运营了数千年。其中和平安定长期持续的时期也时常存在。这决不是遥远的过去的神话。18 世纪的中国就是这样。在那个时代,直到世纪末的白莲教之乱没有发生大规模的叛乱,外征一律成功,版图扩大到中国历史上最大的规模,农业生产、商品流通也不断扩大,人口倍增。对 19 世纪后半期的士大夫而言,这种繁荣在长期的中国历史中乃是最近的事情。考虑到这种经验

- 17 时,与其采用不知得体与否的西方议会制以图解决问题,不如使既存的制度再度活性化来解决问题。对担负社会的和平与安定的责任的士大夫而言,这难道不是很自然的反应吗?也许即使引进了中国历史上没有先例的议会制,和平与安定也完全没有保证。其带来的结果毋宁说很可能是混乱的扩大。这样,对引进议会制采取消极态度的士大夫就被贴上“保守”或“反动”的概念标签,果真能正确地说明问题吗?

或者说,士大夫们真的是“无知”、“无能”的人吗?学者=官僚的士大夫,至少在他们作为学者的这一侧面,不能视为“无知”、“无能”的人。他们的学问水准远远地超出了单纯的教养领域。例如著作《十七史商榷》百卷,在史学界留下了巨大足迹的王鸣盛(1722—1797),是官至内阁学士的大官僚;刊行《经籍纂诂》和《皇清经解》而对经学作出贡献的阮元(1764—1849),也是历任湖广总督和两广总督的大官僚。就算他们事例著名,也决不是例外的事例。这样具有很高学术水准的官僚层的持续存在,以历史的眼光看,即使在19世纪后半期这一历史时期,除了中国之外也仅仅只有朝鲜可以相提并论。即使士大夫的态度有“尊大”的倾向,对于其自身的学问能力而言,他们的骄傲从客观上看的确具有充分的根据。

只要将近代化论或以马克思主义为前提的价值基准搁置起来而以中国文明自身的价值基准来进行评价,凭借自己的能力突破科举的难关而成为官僚的士大夫,总的看来无疑是优秀的人才。甲午战争败北所象征的中国近代化的挫折,决不是由于他们的无能而造成的。他们尽其所能、倾其所学,对于危机提出了相应的对策。

- 士大夫的学问对象局限于按经史子集分类的中国古典世界,但是
- 18 这并不是由于他们的偏狭。中国古典世界本身就是一个宏伟的知识体系,其宏伟的程度如岛田虔次所言,“到1750年中国出版的书籍的总数,比到这一年为止世界上除中文之外所印刷的书籍的总数还要多”。值得一学的都应该包含在其中,关于人与社会各种问题的解答都应该包含在其中。关于人与社会的真理记述在经书中,解决问题的先例则积蓄在史书中。士大夫的任务就是正确地解释这些书籍,发现确切的答案。19世纪后半期的士大夫尽其所能、倾其所学而为的正是

这些。他们虽然提出了无数的对策案,但是终究不能找到确切的解答。这是因为经过产业革命与政治革命而成长起来的西方诸国的力量——政治力、经济力与军事力——在人类历史上本身就是前所未有的,如何翻阅中国的古典也不可能找出确切的解答来。不能找出确切的解答,并不是因为各个士大夫的个人能力不足。

但是,如果士大夫并非无能的人,为何他们没有及时地注意到自己方法的局限呢?如果他们有能力,难道就不能放弃从古典或先例中寻求解答而直视现实、摸索出一种不同于古典或先例的独创性的解答吗?

对士大夫而言,在古典或先例之外摸索独创性的解答是困难的,近乎不可能。在士大夫的知性世界里,独创性的东西本身是没有价值的。当然在现实中也存在着独创性的思想家或政治家。但是他们通常并不以自身的独创性而自豪,而是以正确地解释经书或史书而自豪,以因为自己的正确解释而重新发现由于别人对经书或史书的错误解释而迷失了的正确解答而自豪。无视这种程序,即使夸耀自己的独创性,其言论对其他士大夫而言也没有说服力。

进一步说,承认古典或先例中不存在正确的解答,这关系到士大夫的自我否定。19 正是因为古典或先例中常常存在着正确的解答这一大前提,精通经书或史书的士大夫才能够具有作为社会的指导者的权威。如果指明即使精通经书或史书也未必就能够得到正确的解答,那么士大夫的权威就会大受伤害。因此自发地进行这种行为,对士大夫而言几乎是不可能的。

摸索危机对策的士大夫们无非是从古典或先例中寻求答案。这如同试图在没有出口的迷途中寻找出路。他们越是尽其所能、倾其所学地去摸索正确答案,就越是浪费时间、加深危机。如果他们不是那种有能力的人,倒可能会及时注意到中国文明的积蓄及自身能力的界限而试图从完全不同的方向寻求出路。在这种意义上,甚至可以说甲午战争的败北所象征的中国近代化的挫折正是由于士大夫的有能力而引起的。

## 科举的废止与新知识分子的诞生

洋务运动中对科举及士大夫的状态也开始了批判。

以引进机械技术而图实现“自强”的洋务运动,并没有制度改革的构想,毋宁说是以维持既成秩序为目的的。但是目的与结果并非常一致,结果洋务运动渐渐地腐蚀着既成的秩序。一方面,推行洋务运动的中心是因讨伐太平天国有功的李鸿章、左宗棠等地方大官僚,他们作为总督长期坐镇于其所任之地,其管辖之处逐渐化为自己的势力范围。从其实际情况来看,洋务运动只不过是具有实力的地方大官僚在各自的势力范围内实行的零散的事业的集合体。洋务运动越是推进,中央集权的统治体制就越加松弛。

另一方面,为了具体推行洋务运动,有必要在军事、外交或企业经营等领域培养新的专家集团。与明治时代的日本一样,招聘许多外国人在总称为“洋务学堂”的各种学校从事教育,培养人才。但是与明治日本不同的是这些人才不是从官界出身。因为科举排斥这样的人才。后来翻译《天演论》,也是西方学术的最初的介绍者严复,就是这种典型。他在福州船政学堂毕业后任海军士官,1870年代末留学英国。虽然他在当时的中国是拥有西方知识的权威,回国后再三接受科举考试,却连第一阶段的考试都不能通过。这样,从洋务运动时期的新人才中,可以称得上“新型知识分子”的人尽管屈指可数,但总算诞生了。王韬(1828—1897)、郑观应(1842—1922)等通常被称为“条约港知识分子”。开始对科举及士大夫的状态进行批判的,就是他们。

条约港知识分子的经历虽然丰富多彩,但是在幼年时代为科举考试而砥砺学问这一点是共通的。他们由于家庭贫困等原因退出科举考试而走向上海等开放城市,作为企业经营者或新闻记者而从事这些新的职业。在开放城市由于治外法权为中国的主权所不及,而且这些新职业相对而言是脱离官界的自立职业,加上这些职业平时与西方人接触较多,在得到外国情报这一点上也很有利。1871年,铺设从新加坡到香港,再经上海到长崎的海底电缆,在得到外国情报的速度与数

量方面,上海都凌驾在中国其他城市之上。他们切实地体验到西方的“富强”,并企图找出其中的秘密。其原因在于西方的机械技术与自然科学这一点,他们也有同感。但是与士大夫不同,对他们来说,这毕竟只不过是原因之一。而且,士大夫满足于西方的自然科学起源于中国的说法,而对他们来说,即便是起源于中国,问题在于中国人为什么没有使之得以发展?

条约港知识分子们发现西方“富强”的原因在于西方社会的诸制度,尤其是政治制度(特别是议会制)和教育制度(特别是学校教育制度)。他们认为议会制实现了“君民一体”,加强了国家的团结;学校教育制度则培养了多方面的大量的人才。在他们看来,中国缺少这样的制度。因此,他们断言为了实现与西方同样的“富强”,制度改革很有必要,包括议会制的引进。他们提出了具体的政策方案,从而批判了不能认识到制度改革的必要性的士大夫的态度,批判了不能认可具有西方知识的人的科举现状。他们的主张虽然还没有达到要废止科举的地步,但是提出了缓和过于偏重形式的八股文等科举的方式、要求给予拥有西方知识的人们以应有的评价以及考试科目的多样化等主张。 21

但是,条约港知识分子的人数有限,其对中国政治的影响力也仅限于以上方面。他们为了对中国政治产生实际的影响,只好去做有实力的大官僚的幕僚。实际上,李鸿章等的幕僚中就拥有不少这样的人才。贩卖政论的报刊杂志的大量出现,政治性言论与执笔者的官职或地位无关而产生广泛的社会影响,这是甲午战争之后的事情。

甲午战争开始时,条约港知识分子这种新型的知识分子在中国的知识分子世界中还是绝对的少数派。但是,到 1920 年代,知识分子世界中的多数派与少数派的关系颠倒过来了。像在本章开始论述的那样,保留着浓厚的士大夫的精神构造的柯劭忞,在 20 年代末的知识分子世界中已经变成了孤立的少数派了。另一方面,大多数的知识分子与原来的士大夫不同,在思想内容与思考方法上接受了西方学术的强烈影响,而且在思想表现的手段上也拒绝使用庄重的古典文言文,而是使用过多地点缀日本造的语汇的一种接近口语的白话文。从甲午