

# 近代思潮与人物

龚鹏程 著

中华书局

## 序说：面对近代思想史

### 一 晦暗不明的近代思想史

牟宗三在《中国哲学十九讲》中，以沉痛的语气做结，说：“我们这个课程只讲到这里。明亡以后，经过乾嘉年间，一直到民国以来的思潮，处处令人丧气，因为中国哲学早已消失了<sup>〔1〕</sup>。”劳思光的《中国哲学史》，也同样只写到戴震而已<sup>〔2〕</sup>。

他们都认为近代思想没什么可谈的，不是诋之为浅薄，便是叹其为消亡。

这样的论断，如果是专就“哲学”来说，认定了乾嘉以后考证的学风，以及各种文艺思潮的发展，皆非针对“哲学问题”的讨论，因而略去不述，犹有可说。无奈实情并非如是。例如在劳思光的书中，第三卷第一章论唐末思想之趋势，便讨论了道教内丹派兴盛的问题。若按此例，清末佛教之复兴、道门善堂之普及，皆为哲学史上的大事，何以竟不齿及？可见值不值得讨论，并非一客观的论断，而是这些研究者对近代思潮特具偏见。

这些偏见，亦非某几个人特别的看法，因为这多半是历史条件造成的。也

〔1〕 见牟宗三《中国哲学十九讲》，第十九讲，1983年，台北学生书局。

〔2〕 见劳思光《中国哲学史》，第三卷，1990年，香港友联出版社。

近代思潮与人物

就是说,从五四运动以后,反传统、讲新文化、提倡全盘西化的人,固然对中国传统学问嗤之以鼻,毫无理解、也不想去理解,对近代思潮的发展,更不会寄予关切。反省新文化运动的人,则又因看到了五四提倡民主与科学的结果,徒然造成了科学主义,而愤激哀伤不已。盖科学与科学方法,超越了它的理性限度,成为一普遍且惟一的方法之后,科学就变成了宗教,凡不能经由科学方法检验而获知的,都被认为不是真理。这种科学方法,提倡者固然深受外国思潮的影响,但却号称那就是乾嘉朴学所使用的方法。因此,反对者便对乾嘉之学深痛恶绝,觉得正是乾嘉这种学风,形成中国传统学问的“堕落”或“扭曲”<sup>〔1〕</sup>。

不幸的是,乾嘉以降的清朝学风,又是在一非汉族的政权中发展起来的。五四新文化运动以后,反省者对中国之西化深感忧虑,希望能发展以中国为本位的文化。这种民族主义的文化悲情,当然也使得他们对异族统治下的学术深怀痛伤。因此,他们认为那种考证之学,若不是异族统治者为了羁勒人心,使人废聪明于无用之地,而故意提倡起来的<sup>〔2〕</sup>,就是汉民族的才人志士,在无可奈何的高压统治之下,聊遣有生之涯,用以全身远祸的办法。而对这样的学术与思潮,除了哀矜与愤懑,还有什么好说的呢?

存在感受与人的历史理解,往往是结合为一的。对时代的伤痛与愤激,使得这些论者反科学主义、反异族化、反汉学、不忍言近代学术思想之发展,其心情与主张,都不难理解。

但这只是原因之一。近代思想史之所以常被人忽略,也有它本身的问题。

---

〔1〕 理性精神与科学方法,超越了限度,膨胀为科学主义及专断态度,另详本书《理性与非理性——论近代知识分子之理性精神》一文。对于乾嘉朴学所代表的现代学风之抨击,则可见诸牟宗三、徐复观等人的著作。劳思光则谓:“乾嘉学人每以精细之训诂开始,而以极幼稚粗陋之理论了解为终结。此是乾嘉学风之根本病痛所在。……乾嘉学风本身原是一‘以史学代替哲学’之潮流,基本上自属谬误。……其病在于不能真正了解哲学问题。”(劳思光《中国哲学史》,第三卷)

〔2〕 以民族主义立场解释清代学术发展,是清末民初常见的办法。但抨击乾嘉,乃道咸以后风气,如方东树、魏源,皆其人也。晚清朴学复兴,章太炎先起而为乾嘉之学平反,谓戴东原等人确实如魏源所谓:“锢天下知慧为无用。”因为当时乃是夷狄入主中国,一般士人正准备求仕禄,就用于异族,故东原等“教之汉学,绝其恢谲异谋,使废则中权,出则朝隐”(《馥书·学隐》)。又说清朝士行败坏,乃清朝教化之恶使然,不能归过于汉学(见《文录续编》卷一《汉学论上》)。其后胡适正面推崇乾嘉考证,誉为科学方法。反对五四运动之文化主张者,遂重新从民族主义等立场来批判汉学。其中曲折甚多。

整个近代思想跟中国古代比,似乎颇有逊色,与西方近代思想家比起来,也好像要差了些。在顾炎武、黄宗羲、王船山之后,我们好像不容易再找到能与程朱陆王或董仲舒、刘向等人相提并论的名字。而18世纪的戴震、章学诚,只能勉强和卢梭的《民约论》、亚当·斯密的《国富论》、休谟的《人性论》、康德的三大批判等相周旋,19世纪西方出现一些大师,如黑格尔、马克思、达尔文、斯宾塞、孔德等,我们能找出什么样的人来与之对应呢?20世纪以后,胡适、陈独秀、鲁迅等人,又能跟海德格、胡塞尔、沙特、罗素、弗洛伊德、怀特海等比拟吗?

这样的比较是极残酷的,而且它印合了我们一般的印象:中国在明末清初时并不比西方差,可是因为在政治上亡了国,故文化精神无法开展,乾嘉以后的学术又斫伤了思想上的创造力,保不住中国文化的血脉,致使国力及学术远远落在西方后面,遭受了史所未有的屈辱。这种内容不甚高明精采的思想发展历史,有何值得研讨之处?

## 二 难以掌握的近代思想史

不过,有些时候,人们所能看到的,只是他想看的东西或能看的东西。我们看不出近代思想史有什么值得研究之处,有没有可能正是因为依现有的诠释眼光,无法掌握此一时代之复杂面貌呢?我们说乾嘉以后的思潮,“处处令人丧气”,可是当年谭嗣同却认为:“千年暗室付喧豕,汪魏龚王始是才。”汪中、魏源、龚自珍、王闿运,被谭嗣同认为是超越宋元明诸朝的人物,这与我们现在的评价岂非相去甚远吗?

再看沈曾植的例子。1913年俄国哲学名家卡伊萨林来中国,曾会见了沈氏,并撰《中国大儒沈子培》一文,说“沈氏实中国之完人,孔子所谓君子儒也”,“蕴藉淹雅,得未曾有。其言动无不协于礼义,待人接物,遇化存神。彼深知中国之情形无论矣,即于国外亦洞悉其情伪。所谓象物之表里精粗无不到,更能见微知著”。这是外国人的品题。中国学者如王国维,则推崇之曰:“其视经史为独立之学,而为探其奥窔、拓其区宇,不让乾嘉诸先生。至于综览百家,旁及

二氏,一以治经史之法治之,则又为自来学者所未及。……学者得其片言,具其一体,犹足以名一家、立一说。……使后世之学术变而不失其正鹄者,其必由先生之道矣。”(《观堂集林》,十九卷,《沈子培先生七十寿序》)<sup>[1]</sup>王国维的学问并不差,其人亦非恒钉琐屑者可比,更有哲学头脑,而其推崇沈氏如此,则沈氏之为人也可知。然而,像沈曾植这样的人物,我们论近代思想史、学术史时对他又何尝有什么讨论?因此,近代思想史之乏善可陈,会不会是由于我们对这个时代太过无知的结果?会不会是因为我们对它根本无力掌握的缘故?

例如杨儒宾便曾质疑:在新儒家如牟宗三的思想体系中,做为儒学传统根源的五经,几乎没有任何独立的地位<sup>[2]</sup>。而整个乾嘉学术或晚清思潮,却是环绕着经学而展开的,以新儒家的思路,如何叩探这个时期的思想底蕴及学术发展呢?

这样的困难,并非新儒家才会碰到。事实上,依现今学术分科及一般学者的治学范围、能力看,恐怕都有无法掌握近代思想家与思潮发展之苦。像常州派,影响深远、治学规模宏大,龚定庵《常州高才篇》谓此派学者:

易家人人本虞氏,悠纬户户知何休。声音文字各窈奥,大抵钟鼎供冥搜。学徒不屑谈孔贾,文体不甚宗韩欧。人人妙擅小乐府,尔雅哀怨声能遒。近今算学乃大盛,泰西客到攻如仇。……<sup>[3]</sup>

说这一派学者人人都博通经学,特别是虞氏易、公羊春秋,对声音、文字、训诂、金石考古也很擅长;又能作文章。文章不太宗法唐宋八大家,兼融骈散,下开阳湖派,足与桐城派分庭抗礼。更擅长填词,自张惠言起,即创有常州词派,名家辈出,可与两宋争辉。至于天文历算之学,亦此派学者之所长,绍述发扬古法,

[1] 详王遽常《沈寐叟年谱》,1971年,台北商务重印。

[2] 见杨儒宾《人性、历史契机与社会实践——从有限人性论看牟宗三的社会哲学》,1988年,《台湾社会研究》,第一卷第四期。

[3] 龚自珍《己亥杂诗》自云出都时,一车自载,另以一车载文集。又曾埋弃文稿3791纸。则今存文集,只保留了他著作的一小部分。

不采清初已渐流行的西方历算之学；……诸如此数种学问，在常州派来说，是每个人都综合地懂得的。但试问，我们现在的学者，谁有这样的才情气魄，足以兼通经史小学金石诗文词及历算等等，笼罩圈有此派学问而予以衡论其高下？我们现在的学术分科，如哲学系，可能可以讨论此派学人论《易》与《春秋》之看法；历史系，可能可以谈谈此派兴起之原因及其与学术发展史之关联；文学系，可以研究他们的诗、文、词及理论，但没有一个学系能综合地描述并探究此派，因为根本无此学术规模。我们至多只能将之拆解来讲。然而，七宝楼台，拆解下来，不成片段。论常州词派者，述其比兴寄托之义，乃不知其说正与该派之论《易》《春秋》有关，复不知此与其政论亦有关（如周济，编过《四家词》，然其人善于言兵）。研究该派之公羊学的人，又多半不懂诗文金石小学及词。论这样的学派，怎能论得好？每一片段，拆开来看，都觉得没什么了不得，其实正是因为我们根本无法观其全体、得其大要，遂觉大海沧波，转不如一掬之水清莹可喜也。

论一学派如此，论一位思想家亦然。如龚定庵自己，学问就极淹雅。后来江标曾榜其书房曰“龚学斋”，可以想见其一斑。他是段玉裁的外孙，声音文字训诂一道，得诸家学，自极淹通。又从阮元、刘逢禄游，论经学亦颇道地，集中如《五经正名答问》五篇、《五经大义终始论》、《五经大义终始答问》九篇、《春秋决事比答问》五篇、《大誓答问》廿六篇等等，俱见功力，非一般文士者流。据闻并撰有《春秋左氏服杜补义》《左氏决疣》，可以想见其眼光心力为如何。至其史学，不仅有《尊史》篇，又有《古史钩沉论》等；且深于校讎掌故之学，创立《徽州府志氏族表》，又熟于内阁故事及当代典制。是章学诚之后，史学向清末民初过渡的重要中介者。于诸子学，则他喜欢老子，撰《老子纲目》，反对分上下经、分章，阐扬告子；又标举列子及司马法等，影响反传统思潮甚大，亦为诸子学复兴之先声。金石之学，则有《镜苑》二卷、《瓦韵》一卷、《汉官印拾遗》一卷、《泉文记》一卷、《自晋迄隋石刻文录》、《汉器文录》等，又欲撰《金石通考》五十四卷，后成《吉金款识》十二卷。佛学方面，主张以天台宗修净土法，正佛经译文之误，辨廿三祖廿七祖之异同，论述甚多，于晚清佛教之复兴，关系亦极大。又《尊侠》《尊隐》，收藏书画，讨论艺文，擅长诗、文、词，兼治中外关系史，撰《蒙古图志》，

近代思潮与人物

对青海、西藏史地亦有研究，号称“天地东西南北之学”……面对这样的学者，读其书，辄觉浩瀚无涯，许多地方根本不具备相当的常识（更不用说知识了），要如何去讨论他？

读龚定庵如此，读章太炎、刘师培、康有为等人之书亦无不然。一概诋之为浅薄、令人丧气，摒去不观，方便倒是方便极了，无奈其为不懂何！

### 三 复杂变异的近代思想史

事实上，复杂、庞大，正是近代思想史的特色。任何想用简单概念或架构予以处理的办法，都不切实际。

在历史上，我们很难看到一个时代，像这样浩博庞杂。学人的精神气力，喷薄四射到文化的每一个角落中去，而又能综摄包举之。堂庑特大，格局开阔。这个时代中，稍稍著名一点的学者，就不可能株守一先生之言，规行矩步，回旋进退于某一个小角落小地盘小空间小格局上，以专家狭士自居。而善于八面受敌，天骨开张。若求比拟，只有先秦诸子可以与之相提并论。

据帕森思(Talcott Parsons)的看法，在公元前一千年左右，希腊、以色列、印度、中国四大古文明，都曾以各不相谋的方式经历了一个“哲学的突破”(philosophic breakthrough)的阶段，对人类处境之宇宙本质，产生了前所未有之理性认识，从而奠定了各大文明的历史传统。与此一观点类似者，尚有雅斯贝斯(Karl Jaspers)的“超越的突破”(transcendental breakthrough)说。认为上述四大文明都在约西元前一千年左右的“枢纽时代”(axial age)由原始阶段突入高级文化阶段。确实，在约春秋战国之际，中国、印度、希腊诸文明都有大放异彩的表现，哲人蜂起，形成了各文明的文化传统。所以这个时代是个枢纽时代<sup>[1]</sup>。

然而，历经二三千年的发展，似乎中国与西欧之文化传统又都面临了新的枢纽时期，都在努力想要再来一次伟大而痛苦的突破。

此试读，需要完整版，请访问：www.ctbook.com

[1] 另详余英时《中国知识阶层史论·古代篇》，1980年，台北联经出版，页30。

从尼采开始,西欧文化传统中便发出了破坏一切原有价值,并重估一切价值的呼喊。神学革命、社会改革、现代艺术狂潮、世俗化之推进等,引发了各个文化领域中空前的不安与骚动。西方文明的几根重要支柱,都出现了巨大的裂痕。

例如以相对论和量子力学为核心的物理学革命,以及非欧氏几何、逻辑悖论的出现,科学的信仰地位已受到强而有力的挑战。“具普遍必然性的科学是如何可能”的问题,业已取消,转换成问“是否可能”了。曾经秩序井然的世界图景,亦面目全非。与科学有同等地位的理性,也受到质疑,划时代的弗洛伊德精神分析,开创了对人类非理性世界的探索,且波澜壮阔,发展成本世纪的非理性主义洪流。

这样一种逆反传统的走势,在艺术中表现得最为明显了。现代艺术在20世纪初异军突起。美术中的立体派、未来派、野兽派、达达派、抽象派、超现实主义……纷至沓来,梵高、高更、毕加索、康定斯基,这些叛逆者另辟蹊径,各领风骚,怪象环生,把令人尊敬的传统弃置一旁。音乐中的印象派、象征派、表现主义乃至无调性音乐、随意音乐、微音音乐、噪音音乐如野马咆哮,德彪西、勋伯格、斯特拉文斯基等,使音乐的和谐美被一阵无章可循的放肆喧嚣冲刷以去。文学中的意识流、象征派、表现主义、未来派、荒诞派、超现实主义、新小说、黑色幽默八面袭来,乔艾斯、卡夫卡等突破了从荷马到托尔斯泰的樊篱。在所有这些领域中,从再现到表现,从具象到抽象,从外界到内心,从理智到荒诞,是世纪初最常展示的标签。

这就是20世纪初西方哲学生存的基本文化氛围。它与哲学互为因果,息息相关。鉴于此,西方哲学染上上述“时代病”本是顺理成章的。事实上,20世纪之交西方哲学传统正面临堪与笛卡尔和康德的转折相并列的近代第三次大转折,在某些方面,其姿态甚至比前两次更为彻底。前两次是顺着传统在走,现在则掀动了整个文化方向与内容。其特征,正在于:否定。

浏览当代西方哲学流派,不难发现一个并非巧合的现象,即20世纪哲学各流派或学说的称谓之前常被冠以一种否定性的限制词,如“反”、“非”、“否”、

“拒斥”、“破”、“拆”、“无”等等。该现象值得细细深究。当然,首先要澄清的一点是,这里的“否定性”并不内蕴黑格尔“否定之否定”的涵义,即不存在什么“三段式”,没有一个“合题”在前方迎候,根本不是一场直奔“绝对”的凯旋式进军。兹举几例:

“拒斥形而上学”这是 20 世纪上半叶西方哲学中最负盛名的口号之一,曾经在分析哲学中酿成狂飙突进式的大潮,并以全面否定整个西方哲学传统的激进姿态载入史册,从而形成了以维也纳学派为高潮的一次当代哲学运动,这已经广为人知,兹不赘述。这里需要提醒的是,在被分析哲学家斥为形而上学家的欧陆哲学家中,如海德格尔,也从根本上反省自希腊开源的形而上学传统,也在自己所规定的意义上消解形而上学。海氏疾呼要克服对存在的形而上学解释。在他看来,统治了自古典世界至尼采的全部西方哲学的形而上学结构必须彻底摆脱,因为这些形而上学的探究毫无意义。而摆脱形而上学结构的途径,就是把本体论的探讨与形而上学相分离。当代著名哲学家伽达默尔与德里达也都主张一种要摧毁或战胜形而上学的历史意图,他们坚持使用开放性作为形而上学的消毒剂,这种开放性是永恒的向新的可能性的开放性,是与终极的整体性相对立的。这里不难发现,虽然分析哲学与欧陆哲学在概念使用上相去甚远,然而在反省西方传统的形而上学方面,却同样彻底。

“非理性主义”作为 20 世纪最为泛化、渗透文化领域最广的哲学思潮,在世纪初由柏格森主义和弗洛伊德主义发其端,其实,远在叔本华哲学中就隐然萌动了。至弗洛伊德,一举摧毁了所谓高踞于意识之上的客观精神和理性的谎言,从而揭橥了一场对传统理性的浩大讨伐。以发掘弗洛伊德主义而获得灵感的马尔库塞认为:“在黑格尔以后,西方哲学的主流枯竭了。统治的逻各斯建立了它的体系之后,余下的便是扫尾工作了:哲学只是作为学术机构中的一种特殊的(但不是特别重要的)功能而得以幸存。……这个变化,用形而上学的语言来表达,就是指存在的本质不再被看作逻各斯。”反逻各斯中心的非理性主义大张其势,从而使 20 世纪几乎每一学术领域都能瞥见它活跃的影子,甚至历来被标榜为正宗理性典范的自然科学,也被发掘出了非理性的成份,这特别可从库

恩、费耶阿本德等人的科学哲学中发现,这是对启蒙运动以来理性崇拜的反省,也是对唯科学主义的反省。

表现于科学哲学中的反归纳主义(以波普、库恩、费耶阿本德等人为代表),重申并深化休谟的论证,断言归纳的不可能性,强调由经验所获知识的非确定性和非绝对性,强调科学的假设性、约定性和可错性。

而波普的否证主义,更进一步化解了对科学作肯定性和静态理解的实证论神话,把对未来无穷多可能性的开放视为科学的根本命运,把不断的否认和批判看作是科学存在和发展的基本模式<sup>[1]</sup>。

总之,对于追究本质、基础、深层,具有历史客观主义倾向的思想,在近代都普遍受到抨击。西方近代思潮,是要彻底与内/外、深层/表层、本质/现象等传统学术模式决裂。对于西方文化,虽未必人人都发出如斯宾格勒《西方的没落》那样的哀叹,实质意义却无太大差异。对希腊及希伯来文化传统,他们正不断地在否定。

与此否定同时显示的,就是变迁。整个社会变革之迅速,为前史所未有,哲学思潮之兴衰起伏,亦复如之。有人戏言,现代哲学,是个无固定主角的舞台,每位哲学家顶多只能占据其中心五分钟,随即要被撵下台,让新主角粉墨登场,继领风骚。这话一点也不夸张。

构成这种否定与变迁的原因,甚为复杂。但其中值得注意的原因之一,就是:所谓西方文化,并非一整体的、系统的文化,其内部实有许多异质性的因素,而这些因素,在近代正在分解、重组。因此,这个时期所表现的,并非理已直、气已壮地批判质疑旧的系统架构,而是充满了矛盾、复杂、变异、纠缠、混乱的反省精神,狂热又痛苦、冷静又急切,谁都找不到答案,谁又都认为已握有开启明日世界的钥匙。这类似世纪末的心态,却孕育着新文化临产的期待。

与此一发展同时在进行着的,便是东方中国的变革。反传统的狂潮、对中国文化业已没落死亡的诅咒,与西方并无二致。放在一个大的世界史格局中

[1] 对西方近代思潮之描述,此处主要参考陈奎德《新靡非斯特的幽灵——二十世纪西方哲学思潮一瞥》,1989年,上海《思想家》,页1—17。

看 ,我们就知道 :近代中国的苦难 ,近代中国思想史上的矛盾、复杂、变异、纠缠以及紊乱 ,亦是整个文化传统面临统合、再造、转化、异变时的表现 ,而非只肇因于中西文化冲突后中国文化挫败的反应。全世界都处在一个新的枢轴时代中 ,都在思索文化的出路 ,寻找突破点。

正因为如此 ,我们对近代思想之发展 ,便应特别注意。不仅因为它关联着我们现在的处境与问题 ,更因它深切关系着我们未来的命运。在时代与问题都改变了的今天 ,只谈康德 ,恐怕是无济于事了。

# 目 录

|                         |       |
|-------------------------|-------|
| 序说 :面对近代思想史 .....       | (1)   |
| 吊诡现象与范式危机               |       |
| 东方败不败? .....            | (2)   |
| ——中国近代思想史文学史的困境与重生      |       |
| 画歪的脸谱 .....             | (31)  |
| ——孟德斯鸠的中国观              |       |
| 传统与现代 .....             | (75)  |
| ——当今意识纠结的危机             |       |
| 传统与反传统 .....            | (91)  |
| ——晚清到五四的文化变迁            |       |
| 理性与非理性 .....            | (120) |
| ——近代知识分子的理性精神           |       |
| 侠骨与柔情 .....             | (144) |
| ——近代知识分子的生命形态           |       |
| 学科研究中的范式危机              |       |
| 美学研究在中国的发展及其蕴含之问题 ..... | (169) |
| 论晚清诗 .....              | (187) |

|                       |       |
|-----------------------|-------|
| 启蒙之旅 .....            | (235) |
| ——从国民教育到国民文学          |       |
| 鸳鸯蝴蝶派 .....           | (250) |
| ——民初的大众通俗文学           |       |
| 族谱与政权的关系 .....        | (269) |
|                       |       |
| 近代思潮下的学人              |       |
| 清华国学院传奇 .....         | (285) |
| 鲁迅对中国小说史的诠释个案研究 ..... | (308) |
| ——“小说文学”学科建立的精神史      |       |
| 传奇与传说之间 .....         | (338) |
| ——顾颉刚和他的笔记            |       |
| 林语堂的心灵世界 .....        | (347) |
| 饮饕的文学社会学 .....        | (367) |
| ——从《文选》到梁实秋           |       |
| 钱锺书与廿世纪中国学术 .....     | (386) |

# 吊诡现象与范式危机

## 东方不败？

### ——中国近代思想史文学史的困境与重生

—

讨论近代思想史，王韬（1828—1897）一直是位甚受瞩目的人物。早期的研究称他为“早期资产阶级改良主义政论家和历史学家”“现代化先驱”“当代伟人”，视为晚清变法论之代表。

但我读王韬《瓮牖馀谈》，却见其中颇有值得深究之处。例如他盛称割股疗亲之事，其书卷二载有《孙女割股》《孝媳割股》。且是因清朝政府并不鼓励这种毁损体肤的行为，故他特别写了这些文章，希望政府能对此类“孝行”予以旌表，以维持风化。

同理，他也极推崇妇女守贞洁，《记贺贞女事》《书彭孝女事》《一门节烈》《陆节妇事》等，都对所谓“封建道德”之忠孝节义至为激赏。不惟如是，他对外国女子的欣赏角度，也颇与此有关。如《法国奇女子传》所言之奇女子，即圣女贞德也。对贞德率兵存国，他固然颇为称道，但他特别指出：“法国俗尚淫靡，男女聚会歌舞，女（按：指贞德）辄以庄重自持。”又《英国才女法克斯》也说此妹“天资颖敏，贞静自好”，“幼耽文事，而于闺阁本务亦不之废，女红精巧绝伦”。可见他所秉持的女性观，乃至伦理道德态度，都与所谓现代化悬异。认为妇女

应以女红为本务，应孝烈贞洁。而且主张借着推崇这类事例，来促使社会风俗更形敦厚。

王韬同时也是位喜欢谈神怪的人。如《物异三则》《嘉兴灾异》《安徽风异》各条都可以看到他这一面。主张“人事变于下，则天象变于上。修省恐惧，可以转灾异为休咎。齐景一言：‘彗星退舍，高宗修德，雉鸣无声。’前事之效，亦后事之师也”。由他这种休咎灾异思想发展成的一些解说，也与科学知识相去甚远。如他相信天上可以下雨似地降下钱铁等物。因为天空有吸力，所以像天上降下冰雹，就是冰厂里的冰被大气吸走，然后再降下来的。

这样一位人物，有忠君思想也是不足为奇的。他曾多次向清廷献御戎、和戎、平贼等策。他对太平天国的批评，以及对忠君死难之士的赞扬，亦均极明显、极强烈。从这些地方看，我们所看到的，实在是一位非常“传统”的名士文人，根本不能发现他的泰西阅历及他对西方政法社会风俗之知识，曾影响了他什么。

即使碰到西学之价值已为世人普遍接受的事务，王韬的态度也很有意思。例如当时“京师于同文二馆之外，另设一所，专行肄习天文算法，延泰西名儒为之教授”。王韬却认为“算学宜先师古”，提醒道：

新法之精密，人人知之矣，而要皆从古法之疏舛者对观而出。……新法未尝不从旧法中来也。不特西法如此，即中法亦何独不然？……皆从古法参悟对观而出者也。不明古法，不能知新法之善而悉其变通之得失。故中国人士讲历算者，当先从经学中算术始，继之以各史历法之沿革。……苟中国学者徒知以西法入门，而于经史历算本末，未尝一考，则亦未为得也。（《专重天算》条）

这是非常精彩的辩护，也明确地显示了王韬有迥异于现代化观念的想法。

然而王韬又有完全接受西方思想观点的地方，尤其是深受西方殖民主义之感染，以殖民者之角度去观看文化差异的问题。例如他说《印度叛英》。说美国初开辟之际，“教士初至时，屡以道劝化土人。土人顽梗，加以横逆。因不得已，

歼毙其类”。把印地安人形容为野兽，“好拜偶像，不谙义理”。又说澳洲土著，“性最愚鲁，面色尽黑。……山林野性，非复可羁也。其远处土人尤凶恶，搏人而食。……寝皮剥肤，并饱其腹”。南洋各岛，也被他形容是：“土民性悍恶，搏人而噬，无异牲牢。”法国的殖民行动，则是“众颇悦从，一变其前日恃强积悍之习”。连台湾，他也很鄙夷原住民“其人裸袒睚眦，殊非人类”，“土蕃素非善良，有不可情喻理遣者矣”，主张全部逐去。

这些都是以西方殖民者的眼光来看事情。这种态度，在《日本略记》一篇中特别明显。他从“西士理雅各东游日本”的角度，说日本“淫祠丛兴，不可究诘。此其蔽也”，“平居男女无别，廉耻不励，东方椎结侏离之俗，犹未尽变焉”。他自己就住在东方，就推崇东方中国的忠孝节义、就相信鬼神休咎，现在却站在西方教士及殖民者的立场，说东方朴鄙之俗应该改变、说东方的宗教信仰是淫祠。这不是很有趣吗？

为何出现此种现象？袁光英和桂遵义《中国近代史学史》认为这是由于他曾得英领事的庇护才能逃出上海，住在英殖民地二十年，又帮英人理雅各翻译，故为英人说话，把英人之侵略，视为“天道之所当然”<sup>〔1〕</sup>。我则认为他并不是直接从西方殖民主义之思想上受到影响的，而是那种殖民者对待异文化的态度，呼唤起了王韬本身从自己的文化中学习到的夷夏观。王韬曾著《春秋左传集释》《春秋朔闰日至考》《春秋日食辨正》《春秋朔至表》等，对春秋尊王攘夷之义，自必熟稔。所以他径直把这些土著视为“夷狄”，须要“教化”，才能让他们从野蛮进入文明，对于西方殖民者处理异文化的方法，也予以认同。若非如此，他就不可能一方面称道中国之忠孝节义礼俗，一方面批评非西方社会之粗鄙野蛮了。

从以上的举例分析中，可以让我们进一步思考到许多东西。

## 二

前文说过，王韬曾被视为晚清变法思想的代表人物。早期的研究，多致力于