

○ 中國政治文化叢書

沖擊與蛻變

——西方文化與中國政治

● 胡維革·李書源 / 著



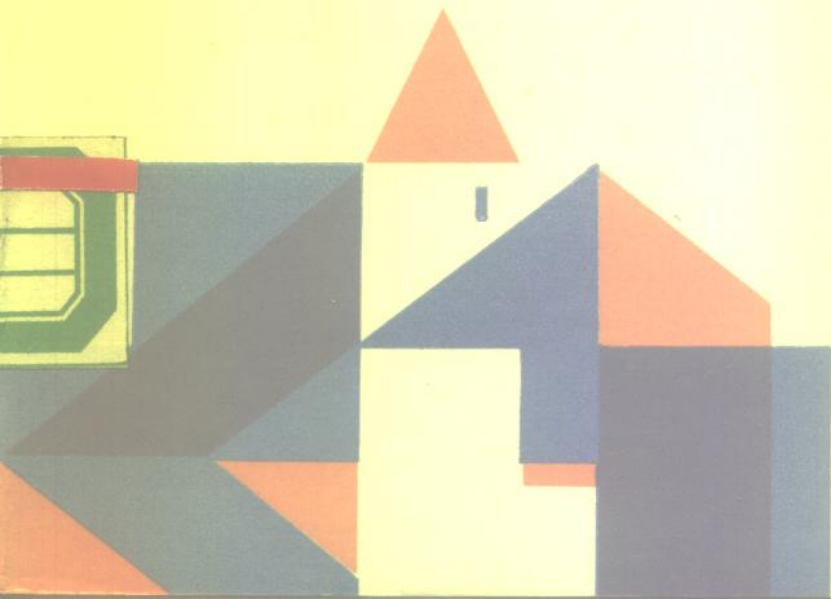
宗法 道統 皇帝

「天行健，君子以自強不息」——傳統政治的第一次裂變

「周雖舊邦，其命維新」——傳統政治的第二次裂變

「革命者，由野蠻而進文明者也」——傳統政治的第三次裂變

「平人心之積患」——傳統政治的第四次裂變



530318



沖擊與蛻變

中國政治
文化叢書

——西方文化與中國政治——

● 胡維革 · 李書源 / 著

吉林教育出版社



中国政治文化丛书

冲击与蜕变——西方文化与中国政治

胡维革 李书源 著

责任编辑：王保华

封面设计：王劲涛

出版：吉林教育出版社 850×1092毫米32开本 5.625印张 4 插页 120 000字

发行：吉林省新华书店 1989年4月第1版 1989年4月第1次印刷

印数：1—3 000册 定价：2.80元

印刷：长春新华印刷厂 ISBN 7-5383-0700-1/G·659

总 序

汤 一 介

近年来的文化讨论，已转向具体问题的研究，关于文化的浮泛议论，已为具体考察文化史及其相关的方面所取代。虽然，目前的文化理论仍很薄弱，但这种转向表明：关心文化的人们意欲透过对历史与现实的具体分析，从而建构一个更切实际的理论来。《中国政治文化丛书》的出现，可以说为文化问题的深入研究，开拓了又一个广阔的领域和视野。大凡读过中国历史的人都会有这样的强烈感受，政治对中国社会的影响极大。因此我想，对中国政治文化的广泛深入探讨，将会是十分引人入胜的。

本世纪50年代，国外的社会学工作者，提出了“政治文化”(Political Culture)这一概念，用于分析社会政治。其大致的想法是分析人们对政治行动的感觉、认知、评价和情感等取向。通过把政治系统置于一个更广泛的背景中，进而揭示政治领域的结构和意义、政治和文化的关系以及政治文化系统的特性。这些对我们来分析中国的政治文化，具有一定的借鉴意义。一般说来，政治与文化同属于“上层建筑”，各自都有其特殊的地位和作用，而政治往往居于核心，思想和文化都或强或弱地受到政治的控制和约束。政治是使用权力的事业，是各种利害的冲突场，它具有难以自制的扩张性或

普遍化倾向。换言之，在政治与文化之间，政治具有取消文化独立性的倾向。作为具有一定独立性的文化，从消极的方面说，尽量削弱政治的压力，以维护自身的特殊性；积极的方面，则反过来影响政治，以达成与政治的一种正常关系。此外，还有一个最坏的可能，就是屈从于政治的压力，满足政治扩张的需要，从而放弃自身的独立性，全然作为一种政治化了的工具。这些情形，在历史上都出现过，并有着十分不同的结果。后者往往出现强权专制、僵化单一的结局，前者则常常伴随着开放或民主、活力或创造的生动局面。当然，政治与文化间的交互作用和影响，是如何进行的，这就需做许多具体细致的分析工作。我想，《中国政治文化丛书》在这些方面应有所作为。

曾对中国政治思想做过系统考察的萧公权先生，在其《中国政治思想史》一书中说：“中国之政治思想者，中国文化与社会之产物，而同时为二者不可割离之部分。吾人欲彻底了解中国文化与社会，自不得不研究中国之政治思想。”十分正确。这里，我想从另一个方面即传统文化（主要指儒家思想）对中国古代政治的影响，谈谈自己的一点想法。

在中国传统思想中，有所谓“内圣外王”的说法，许多大思想家都认为这是中国文化或中国哲学的精神所在。我想这是对的。所谓“内圣外王之道”，实是中国的一套政治哲学，而哲学是文化的核心部分，因此也可以说它是中国政治文化的基本内容。如何认识“内圣外王之道”就成为了解中国传统政治文化的重要课题。“内圣外王之道”，最初见于《庄子·天下篇》。《天下篇》所讲的“内圣外王之道”是为“治世”。从儒家的传统看，更是据“圣人最宜于”为“帝王”提出来的。《墨子·公孟篇》有一段记载：“公孟子谓墨子曰：昔

者圣王之列也，上圣立为天子，其次列为大夫，今孔子博于诗书，察于礼乐，详于万物，若使孔子为圣王，则岂不以孔子为天子哉！”这段话包含着两个重要观点：（1）“圣人”应该是“博于诗书，察于礼乐，详于万物”的人，即是说他是道德学问最高的人。（2）“圣人”或许是最宜作帝王的人。至战国末期，荀子的弟子歌颂他的老师说：荀子“德若尧舜，世少知之”，“其德主明，循道正行，是以为纲纪，呜呼，贤哉！宜为帝王”。“内圣外王”成了历代儒家“治世”的一贯主张。但它实际上由两个命题组成，一是“内圣之学”，即儒家的“境界观”，主要指圣人的道德和学问的修养。另一则是“内圣外王之道”，主要指对理想社会事功的向往。这是应当分别的。在传统儒家看来，“内圣之学”必然可以推进至“内圣外王之道”的。换句话说，实现其“理想人格”（内圣），从而就可以实现其“理想社会”（外王）。事实上，“圣人”是否最宜作王，是很可怀疑的。即使圣人做了帝王，社会政治又能否按照他们的“理想”得到改造，我认为这也是根本不可能的。照我看，“内圣”和“外王”，作为两种对人的品格要求，应属于两种不同的价值系统。“内圣”是关于个人道德和学问的修养，是人们的一种内在的品格，甚至可以说是一种超越现实的理想人格，内圣只是从个人方面说，如果努力追求是可以达到的，至少在精神上可以达到。“外王”是现实社会的统治者，它的问题则是要“面对现实”，他的理想只能是“面对现实”，而去做时代所允许的事功。如果要求“外王”做“圣王”，推行“内圣外王”之道，那势必要在社会中造出许多假象，以至画虎不成反为犬了。从中国历史上看，除了儒家所编造和美化的上古尧舜之治外，可以说从来没有出现过“圣王”，而出现的大都是有了“帝王之位”或者企图“帝王之

位”的“王圣”。这些“王圣”，一方面是他们自居于“圣王”，而另一方面是由某些“思想家”们捧为“圣王”的。这中间最大的危险是把“政治”道德化，“道德”政治化。从而，一方面美化了现实政治，说政治是符合“道德”的，另一方面，是使“道德”从归于政治，即认为凡是适合政治要求的都是“道德”的。我认为这都是不可取的。中国封建社会是一个以“人治”为特征的社会，而不注重“法治”，从思想方面看，正是受上述“内圣外王之道”理论影响所致。

因此，从传统儒家的“内圣外王之道”，是很难开出现代民主政治来的。“民主政治”是不可能靠一个“圣王”来实现的。“民主政治”首先应是由广大人民作主，其次得建立一套保障人民权力的制度。但是儒家的“内圣外王之道”是基于“圣人最宜于做王”观念而有的，而“圣人最宜于做王”是一种自上而下的“恩赐”观点，这和民主政治是相违背的。但是，我无意于全面否定儒家的“内圣外王之道”。就其强调道德和学问的修养，理想人格的追求，及其对社会政治的影响，如对之进行一番创造性的转化，也许可以在推进个人的道德修养和学问的增长方面有重要意义。

如果说实现现代化，是中国的前途的话，那么在我们这个缺乏民主传统的社会里，实行民主政治，确实有许多困难。因此，切实地分析历史与现实，是十分必需的。有人把现代化仅仅理解为“科学技术”和“经济管理”方面的问题，这是不够全面的。现代化也正是有政治方面的现代化和人们思想观念上的现代化，才比较全面。没有政治方面的现代化和思想观念上的现代化，“科学技术”和“经济管理”方面的现代化最终也可能落空。中国的社会现实，既负有沉重的传统，又面临着强大的外来挑战，再加上现实本身的许多复杂

问题，使得实现现代化的任务变得相当艰巨。传统是不可能割断的，外来的挑战也是无法躲避的，现实社会的问题更是迫使我们去正视。我认为一个比较现实的态度是：透过对历史与现实的切实的了解，深切地认识历史加给我们的沉重压力和传统的政治哲学的负面作用，将深厚的传统和外来的挑战，转化成实现现代化的力量之源，以便使我们的社会成为一个现代化的多元开放的社会，而走向世界。

目 录

I 宗法 道统 皇帝

- 〔 3 〕 I—1 一个历史镜头的剖析
——独尊的“天朝上国”
- 〔 12 〕 I—2 高悬的“太阿之剑”
- 〔 16 〕 I—3 贫瘠的土壤
- 〔 25 〕 I—4 脆弱的中介

II “天行健，君子以自强不息”

——传统政治的第一次裂变

- 〔 32 〕 II—1 一个畸形的产儿
- 〔 42 〕 II—2 “马用”对“牛体”
- 〔 53 〕 II—3 启明星升入夜空
- 〔 61 〕 II—4 在文化立体网络中不能搞单
层面嫁接

III “周虽旧邦，其命维新”

——传统政治的第二次裂变

- 〔 71 〕 III—1 “淮橘为枳”引起的思考
- 〔 76 〕 III—2 “新的社会类型的人”诞生

- 〔 83 〕 Ⅲ—3 “天寒尚有沙痕在”
〔 90 〕 Ⅲ—4 不朽的普罗米修斯
〔 93 〕 Ⅲ—5 “欲维新吾国，当先维新
吾民”

Ⅳ “革命者，由野蛮而进文明者也”

——传统政治的第三次裂变

- 〔 106 〕 Ⅳ—1 “浮槎东渡起雄心”
〔 112 〕 Ⅳ—2 “革命”在中国
〔 118 〕 Ⅳ—3 从“五权分立”到“权能
区分”
〔 127 〕 Ⅳ—4 旧枷锁与新羁绊

Ⅴ “平人心之积患”

——传统政治的第四次裂变

- 〔 137 〕 Ⅴ—1 民国与国民：人的革命
〔 148 〕 Ⅴ—2 自主人格：对“人”的重
新设计
〔 157 〕 Ⅴ—3 德先生与赛先生：命运
之神

I 宗法 道统 皇帝

轻视传统是愚蠢的，……

我们应该努力去认识，在我们所接受的传统中，哪些是损害我们的命运和尊严——从而相应地塑造我们的生活。

——爱因斯坦

在中国历史上，或许哪一个年代也不如1840年那样令人难以忘却和触目惊心，从这一年起，中国开始面对一个崭新的世界。1840年把中国的历史拦腰斩断，在这个以屈辱和痛苦筑成的界碑两侧，是古代与近代。

古代的中国，虽然以它灿烂的文化、发达的农业、富饶的物产和秀美的山川引起过中世纪西方的种种遐想，但直至1840年，它就象一个离群索居、特立独行的巨人，孤踞于世界的东方，几乎不与世界发生往来。在数千年的漫长历史

中，它形成了一套独特的政治、经济与文化的结构：大一统的封建专制王朝，男耕女织的小生产农业，以纲常仁义为核心的儒家文化。自秦、汉王朝建立这种社会结构后，虽然内部治乱相寻，外患也频有发生，但都没有影响其稳定性，二千年过去了，中国依然故我，按照自己的节奏，缓慢而迟滞地移动着自己的脚步。当世界的另一面发展加速、一种伟大的变迁在西方兴起时，它仍不闻不问，仍然在自己封闭的世界中踽踽独行。

但是，历史的发展已不允许中国长期孤立于世界之外了。1840年，中国紧闭的大门被英国的重炮轰开了，强盗接踵而至。看上去不可一世的老大帝国竟是那么虚弱，西方列强的每一次侵略都如愿以偿。一个又一个的不平等条约如一道又一道的绳索，把中国拖向苦难的半殖民地深渊。突如其来的灾难使中国人惊呆了，军事上的失败与心理上的失衡交织在一起。面对侵略，中国人曾在传统的武库中竭力搜寻，企图找出克敌制胜的武器，但结果却令人悲哀，什么“华夷之辨”、“冠履之分”，什么“收拾人心”、“振兴纲纪”，什么“整饬吏治”、“以夷制夷”，在“夷人”的坚船利炮面前统统失去了效用。从未有过的变局使中国陷入从未有过的混乱与动荡中。不可抗拒的冥冥之力把中国推向了历史的十字街头。这个冥冥之力就是世界近代化，这种力量不仅不允许中国再孤独地走自己的路，而且不允许中国在十字路口过久地徘徊。中国惟有做出正确的抉择，才会找到出路。

历史发展的契机往往隐藏在混乱与动荡之中。在惊愕、痛苦、愤懑、迷惘之后，终于有一些感觉敏锐的先进中国人透过腥风血雨、战火硝烟，看到了与侵略者的炮弹、鸦片、商品一起来到中国的西方资本主义文化，并觉悟出这种先进

文化是拯救民族危难的法宝。于是，在东方这块古老的土地上，开始了西学东渐——中国近代化的历程。

然而不幸的是，中国在近代化的道路上却是步履维艰。从洋务运动到辛亥革命，每一次努力都付诸东流，多少志士在漫漫长夜中上下求索，为此而抱恨终天。甲午海战的波涛硝烟、菜市口刑场上的斑斑血迹、共和招牌下的魑魅魍魉、

“洪宪”帝制的丑恶表演、大小军阀的割据混战……，都显示出了近代中国变革的困顿艰辛。当中国文明史上最沉重的几页终于翻过去之后，人们当然要掩卷沉思：为什么使西方从中世纪的黑暗中走向光明的资产阶级新文化在中国却那么难以生根？为什么西方文化进入中国后会变得面目皆非？为什么近代中国的许多精英人物要顽固地坚持以国粹来对抗外来威胁？为什么近代中国的政治力量在文化选择中出现了那么大的取向偏差？这一切背后作祟的力量是什么？

这是一批斯芬克斯之谜。解开这些疑团需要一个更广阔的视角，更宏大的背景。因此，我们的分析将从近代中国接受的几项历史遗产谈起。

I — 1 一个历史镜头的剖析 ——独尊的“天朝上国”

1792年9月，英国派出以马戛尔尼为代表的使团出使中国。这是英国政府与中国清王朝之间的第一次正式外交活动。英国政府的目的是企图以外交手段来叩开中国的大

门，扩大在华贸易。为了此行成功，英国政府做了精心的安排。为了显示出国力的强盛，马戛尔尼乘坐了一艘装有64尊大炮的军舰，并有一支从英国军队中选拔出来的50人组成的威风凛凛的卫队。为了博得中国的良好印象，出使的名义是补贺清王朝乾隆皇帝的寿辰，并随舰带来了600箱价值15 000英镑的一份厚礼。

但是，英国政府这番煞费苦心的安排却都落了空，无论是礼品还是“贺表”都未打动乾隆皇帝。从1793年8月马戛尔尼到达北京至10月离开归国，英国政府提出的几项要求“一点也没有得到解决，甚或从来就没有讨论过”。^①

这次外交活动的全过程，我们并不准备描述，但是，乾隆皇帝对英国来使的看法及马戛尔尼在觐见时，双方在礼仪上的争执却值得一提，因为这向我们展示了一个十分典型而又意味深长的现象，即在那个时代，我们的先人是如何看待中国与外国的关系，换言之，即当时的中国人是如何确认中国在世界上的位置的。

在当时的中国人眼中，马戛尔尼只是一位“贡使”，因此，当他到达天津、启程赴北京时，他所乘坐的车、船、轿，就被无一例外地插上了“英吉利贡使”字样的旗帜。这位公使大人对此虽然十二分地不情愿，不过小不忍则乱大谋，也就佯为不知。可是到了觐见时，他对这种屈辱性的礼仪就再也忍耐不下去了。他坚决拒绝对中国皇帝三拜九叩。马戛尔尼的这种态度使清王朝负责接待工作的礼部官员大吃一惊，在他们看来，这简直是不可思议的。官员们费尽心机，用种种理由劝说这位“贡使”就范，都未奏效，于是只好上奏乾

^① 马士：《中华帝国对外关系史》第1卷，第61页。

隆皇帝。乾隆得知后，发出敕谕，责备这位英使“大乖仰体天朝加惠远人、抚育四夷之道”，“念尔国僻居荒远，间隔重瀛，于天朝体制原未谙习，是以命大臣等向使臣等详加开导”。^① 乾隆自信已表现出了足够的耐心和宽宏，然而这位英国公使仍是冥顽不化。最后在热河行宫觐见时，马戛尔尼终于没能匍伏在地，而只行了一个屈膝礼。对这个觐见仪式，乾隆的愠怒可想而知。同样，这场外交活动的结局也不难猜到。且不论清王朝自康熙中叶后闭关锁国的倾向一日甚于一日，止此一端，英国的全部要求也难以得到同意了。

在给英王的两份敕谕中，乾隆皇帝严辞拒绝了马戛尔尼提出的各项要求。值得体味的是他在敕谕中对英使来意及不肯跪拜的解释：

嘎哈喇国王知悉：尔国王远慕声教，向化维殷，遣使恭贡表贡，航海祝厘。朕鉴尔国王恭顺之诚，令大臣带领使臣等瞻觐，赐之筵宴，赉予胥蕃，已颁给敕谕，赐尔国王文琦珍玩，用示怀柔。……尔国僻居荒远，间隔重瀛，于天朝体制原未谙习，是以命大臣等向使臣详加开导，遣令回国。^②

当我们结束这段历史回顾时，自然要问：英国与中国近邻的琉球、朝鲜、安南不同，历史上从未与中国有过宗藩关系，而且马戛尔尼又一再“坚决反对去做任何足以把英国解释为中国的藩属或属国的事情”。^③ 何以清朝皇帝与官员都一无例外地认定英国是“外藩”？何以乾隆把英国谋求扩大贸易

① 《清续文献通考》第300卷。

② 梁廷楠：《粤海关志》第23卷。

③ 马士：《中华帝国对外关系史》第1卷，第60页。

的外交活动理解为“倾心向化，特遣使恭赉表贡”？这种一厢情愿的认识是理智的昏聩抑或自欺欺人？处在今天的我们可能对此感到十分可笑，但如果我们把当时的中英两国所处的不同历史阶段加以比较——一方是庞大而即将衰朽的封建帝国，一方是已经有了瓦特蒸汽机、《国富论》，正在蒸蒸日上的资本殖民大国——的话，又会感到一种悲哀。这是一个不祥的征兆。然而在清王朝的君臣看来，他们的认识、做为是十分正常、自然而然的。难道这些“化外蛮夷”不应该向“天朝”的天子三拜九叩、山呼万岁吗？难道这些地处荒远极边的夷狄之国不是受了“天朝”的礼乐教化的感召而来纳贡称臣的吗？难道天下还有不在“天朝”统驭之下的国家吗？

支持清王朝君臣们这种信念的，是与中国文明几乎一样古老的一种文化心理——唯我独尊的文化中心意识及由此而派生出来的中央大国的世界观念。这是中国传统文化的一个重要特征，也是影响近代西学输入和中国社会政治变革的一个重要因素。

在考察这一问题之前，我们先来听一听一位先哲的看法：

亚洲东南西北各自成一小天地，而文明之竞争不起焉。波斯与印度之间，惟有一路可通。亚历山大用兵以来所通行者是也；而卡布尔之高原，又使之与西亚细亚相隔绝。若夫中国印度之间，更无一路可适用于行军通商者，雪山之险峻，常在千丈乃至千八百丈之高度，而帕米尔高原，盛夏积雪。故舍海路外，无可以相通之道。坐是，亚细亚虽有创出文明之力，而无发扬文明之力。盖由各地孤立，故生反对保守之风，抱唯我独尊之妄见。以地理不便，故无交通，无交通故无竞争，无竞争

故无进步。亚洲所以弱于欧洲，其大原在是。^①

这位先哲就是近代著名的思想家、政治家梁启超。梁氏为在中国引进西学、改革中国传统政治奋斗了几乎整整一生。

梁启超的这段话或许失之偏颇，因为文化学的理论告诉我们，任何一种民族文化心理现象都与该民族的历史及其文化类型有关。而民族的历史与文化类型的发展又受到三种因素的制约：一定的地理环境、生产方式及社会组织形式。但是，在民族处于较原始的阶段，即文化的源头、形成阶段时，地理环境在决定文化类型方面确有着不可忽视的重要影响。因此，我们考察上述文化心理的时候，有必要对中国文化形成及其载体华夏族活动的地理环境做一番分析。

中国文化的源头是黄河中下游流域，这是我们祖先华夏族劳作、繁衍、生息的初始地域，与希腊、罗马、埃及、巴比伦等其它几个古代文明的发祥地不同，这是一个相对独立、封闭的环境。茫茫的戈壁荒漠、汹涌的大洋波涛、冰雪覆盖的峻岭高原形成了一道难以逾越的天然屏障，一个几近隔绝的封闭环。在这个地域内，气候温和湿润，土壤肥沃疏松，与黄河流域相毗连的尚未开辟的淮河、长江流域乃至珠江流域，又为华夏族的活动提供了一个颇大的回旋余地。气候与土质的优越条件，使得农耕文明在生产力尚很原始、铁器还未使用的情况下就发展起来了。早熟的农耕自然经济使我们的祖先安土重迁，缺乏带有冒险性的进取精神，缺少探索外部世界的激情与动力。而在交通工具十分原始、落后的时代，地理屏障也使得这种探索几乎不可能。

① 梁启超《地理与文明之关系》，《饮冰室合集》《文集》之30。