

中国的近代转型与 传统制约

杨天宏 著

贵州人民出版社

杨天宏 著

中国的近代转型与传统制约

贵州人民出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

中国的近代转型与传统制约/杨天宏著. —贵阳:贵州人民出版社, 2000. 5
ISBN 7-221-05158-5

I. 中... II. 杨... III. 中国-近代史-研究-清后期-文集 IV. K252.07-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2000) 第 26800 号

中国的近代转型与传统制约

杨天宏 著

责任编辑/袁华忠 唐光明
封面设计/张世申
版式设计/张世申

贵州人民出版社

(贵阳市中华北路 289 号)

贵州省社科院印刷厂

字数: 320 千 开本 850×1168 1/32 印张: 15

2000 年 8 月第 1 版

2000 年 8 月第 1 次印刷

印数 1—3000 册

出版发行

邮政编码 550001)

印刷

ISBN 7-221-05158-5/K·525 定价: 20.00 元

自序

传统与近代的关系问题近年来颇受学人垂顾，学术界近年来相继推出的涉及这一研究主题的众多论著受到学术界普遍关注，即反映了学人重视这一问题研究的倾向。本书忝列众多鸿文巨著之中，面临已被先期推出各书引起的学术界极高的期望值和众目睽睽般的审视，不免惶恐。我愿意将这本书交付出版，不是因为对所作文字的敝帚自珍，而是因为它可能为我提供某种与学界同仁交流的机会。

本书虽冠以《中国的近代转型与传统制约》书名，实为以主题连缀的论文集，内中四组论文，是从过去十余年发表的数十篇论文中挑选出来的。罗志田先生帮助设计了书的主题并代为调整了逻辑架构，他对其中涉及咸、同时期清朝政治经济变革及近代教案研究的几篇论文的首肯，使我增强了自信，消除了出版顾虑。尽管如此，此次付梓的毕竟大多是往日的习作。魏源《钱塘观潮行》诗云：“传语万古观潮客，莫观老潮观壮潮。”学术界目前热衷于谈论中国的“近代转型”，其实现代中国同样存在“转型”的问题。政治、经济、文化的转型显而易见，学术研究地当前沿，更难例外。既要“转型”，当然免不了除旧布新。今日从事学术研究，新信息已让人目不暇接，谁有功夫去翻看陈年旧作？我真有些担心，此时推出这组鲜有新名词点缀其间的文字，会招惹“老潮”之

讥，无人观览。

不过扪心自问，对于学术界眼下正在探寻的诸如“传统与近代”这类热点问题，在过去若干年的研究中，也并非充耳不闻，无所用心，差异只在对问题的具体认知上。

鸦片战争以后的中国，传统与近代之间的紧张（tension）一直是一个引起国内重大事变及中外冲突的根源，问题的解决之道一直让历史事件当事人煞费苦心，也让后来的研究者深感困惑。洋务运动中，曾国藩等人主张“师夷智以造炮制船”，意识到“中国自强之道或基于此”，但又担心“器”变引起“道”变，提出以“义理”统摄“经济”的办法，要求官吏士绅务学“以义理之学为先，以立志为本”，认为“苟通义理之学，而经济赅乎其中矣”^①。曾氏所说的“经济”，是为“经”邦“济”世之法，虽有因袭，亦可权变；“义理”是儒学对宇宙社会人生的解释和规范，贯通古今，不能改变。曾氏所思所想，是为化解传统与近代之间紧张的最早尝试。他的主张，成为洋务运动的指导思想。在曾国藩时代，两者的关系没有发展到严重冲突的地步，这大概是因为外来的属于“近代”的事物在中国尚处于“弱势”地位，还不足以同根深蒂固的中国传统文化分庭抗礼，引进“西学”的人也很少产生挑战“中学”的意识。当时，贤达如王弼者尚且认为，中外异治，外国的政教法律甚至制造技术均不适合中国^②，遑论

① 《劝学篇示直隶士子》，载《曾国藩全集·诗文》第443页，岳麓书社1986年版。

② 王弼尝言：“中国所重者，礼仪廉耻而已。上增其德，下燃其修，以求复于太古之风耳。奇技淫巧凿破其天者，接之不谈，亦未可为陋也。”引文见方行、汤志钧整理：《王弼日记》第113页，咸丰九年四月四日甲辰，中华书局1987年版。

他人。清人“中国文物制度远出西人之上，惟火器万不能及”一语，今天看来近乎荒谬，却是当时国人的共同认知。

将中国的贫穷落后归咎于传统从而导致“传统与近代”关系极度紧张，难以并世而立，应该是甲午战争之后的事。甲午战争是中国近代历史的一大转折点，中国在这次战争中惨遭败北的原因极为复杂，不能因地缘政治的变化而相应改变传统重“塞防”轻“海防”的国防战略，就是一个重要的原因^①。近代国人蹈重文轻武旧习，而日本人尚武，致使中国在军备竞赛中稍逊日本。另外，清咸、同以后，地方势力兴起，中央与地方、满族与汉族之间的矛盾加剧，严重削弱了国家的力量。这些都是中国的致败因素。但当时国人从战争中汲取的教训则是君主集权政治制度制约了中国的近代发展，不如代议制那样能有效地引导国家走向富强。梁启超曾尖锐批判专制政体，视之为“数千年来破家亡国之总根源”^②，认为“今日之世界，实专制、立宪两政体新陈嬗代之时也”^③。梁氏所言，说出了当时众多有识之士的共同心声。于是，以建立“君主立宪”为目标的改良运动和以实施“民主立宪”为目标的革命运动相继兴起。在初议改制时，人们普遍认为，只要废除了传统的君主集权政体，中国的富强将指日可待。辛亥革命推翻清朝专制统治、建立共和政体，使国人的乐观情绪达于极至。但失望也因此而到达顶点，“盖以今日政府之徇私

① 关于近代国人受传统国防战略思想影响，一直将防务重心放在西北“塞防”上，而相对忽略了“海防”这一问题的讨论，可参阅拙文《近代中国地缘政治的变化与李鸿章的海防战略》。

② 梁启超：《论专制政体有百害于君主而无一利》，见《饮冰室合集》（第一册）文集之九，第90页，中华书局1989年影印本。

③ 梁启超：《立宪法议》，见《饮冰室合集》（第一册）文集之五，第4页。

弄权，无异前清，故一切法定机关，皆同虚设^①。”在袁世凯和北洋军阀的统治下，旧制度曾经包容的一切均故态复萌。于是国人开始从思想道德的层面思考原因，导致出陈独秀所说的“彻底之觉悟”。

所谓“彻底之觉悟”，是指开始意识到中国不仅制造技术原始，政治制度漏洞，而且思想道德也不能适应近代社会的需要，必须弃旧图新。陈独秀指出：

欲建设西洋式之新国家，组织西洋式之新社会，以求适今世之生存，则根本问题，不可不首先输入西洋式社会国家之基础，所谓平等人权之新信仰，对于与此新社会、新国家、新信仰不可相容之孔教，不可不有彻底之觉悟，勇猛之决心，否则不塞不流，不止不行^②！

这一认知导致了新文化运动的发生，国人的思想开始趋于激进。举凡属于“传统”的一切，“无论是三坟五典，百宋千元，天球河图，金人玉佛，祖传丸散，秘制膏丹，全都踏倒它”。在与传统决裂的同时，又“别求新声于异邦”^③，汲取西方的近代观念，企图在更加广阔的维度上学习西方。发展到 20 年代末，则形成“全盘西化”（wholesale westernization）的主张。不过思想道德层面的革命并没能像

① 大隈：《论中国情形》，见《东方杂志》第 9 卷，第 5 号。

② 陈独秀：《宪法与孔教》，《新青年》第 2 卷第 3 号，1916 年 11 月。

③ 鲁迅：《忽然想到》、《摩罗诗力说》，见《鲁迅全集》第 1 集，第 574、30 页，新疆人民出版社 1995 年版。

“器物”和“制度”层面的变革那么奏效。第一次世界大战的发生不免使国人对西方文明的优越性产生怀疑，而此后中国民族主义的高涨，带动了知识界复兴传统文化新一轮的努力。在反传统运动力图成为思想主流的同时，对传统进行新的诠释，使之适应现代社会需要的“文化保守主义”应运产生。宣称“科学破产”的梁启超，被称为“玄学鬼”的张君勱，集合在《学衡》杂志周围的学衡诸君，熊十力及当代新儒学的“道统”传人……，都为传统中国文化的现代调适作了艰苦努力。在以后的思想文化领域，传统与近代的关系一直处于紧张状态，双方斗争的胜负，至今未能决出。

对于中国近代史上传统与近代的紧张，近代国人曾经提出过若干种解决办法。西化派认为，传统与近代是对立的两端，由于近代化是各个国家民族历史的基本走向，要想不背离历史发展，就必需与传统决裂。全盘西化的理论张本即在于此。而“文化保守主义”思想家则主张中国应在保存自己文化传统的前提下去作近代化追求。过去学者们普遍认为，这是两种对立的思想主张，实则二者相通之处颇多。

“文化保守主义”思想家一般并不排斥西方文明，以学衡诸君而言，他们的西学造诣在近代中国实罕有匹敌者，对反清革命成功之后建立的新的政治制度，也能在相当程度上认同。他们并不主张原封不动地维护以儒学为代表的传统文化，而是企图“以欧西文化之眼光，将吾国旧学重新估价”^①。吴宓在谈到新文化运动时说：“吾之所以不嫌于新文化运动者，非以其新也，实以其所主张之道理，所输入之材料，多

^① 胡先骕：《论批评家之责任》，载《学衡》1922年第3期。

属一偏……。或驳吾为但知旧而不知有新者，实诬矣^①。”在“趋新”已经成为时尚的近代中国，儒学的“原教旨主义”者实际上是不存在的。如果说，宋代儒家学者为寻求儒学的发展曾经下过一番“援佛入儒”的功夫，那么，当代“文化保守主义”思想家则试图“援西学入儒学”，返本开新，以寻求儒学的当代发展，他们提出的实为一种处理两者关系的折衷方案。

西化派对中国传统文化展开猛烈的攻击，也并不是要将中国传统的一切弃若敝屣，不过是认为中国的传统文化根深蒂固，国人的行为惰性足以维持其存在，不必倡导改革的人再去劳神费心罢了。胡适对这一思想的表述最为典型，他说：

现在的人说“折衷”，说“中国本位”都是空谈。此时没有别的路可走，只有努力全盘接受这个新世界的新文明。全盘接受了，旧文化的“惰性”自然会使他成为一个折衷调和的中国本位新文化。若我们自命做领袖的人也空谈折衷选择，结果只有抱残守阙而已。古人说：“取法乎上，仅得其中；取法乎中，风斯下矣。”这是最可玩味的真理。我们不妨拼命走极端，文化的惰性自然会把我们拖向折衷调和上去的^②。

① 吴宓：《论新文化运动》，载《学衡》1922年第4期。

② 胡适：《我是完全赞成陈序经先生的全盘西化论》，《独立评论》第142号，编辑后记。

胡适在这里玩味的“真理”，以及他和他的文化同人援此而形成的行为方式，均是典型中国式的。林毓生曾揭示出新文化运动思想家反传统时的“唯智论”取径是从传统得来，认为新文化人没有也不可能真正摆脱传统。这一认知，用在主张“全盘西化”的思想家身上，也大体适合。

当然，两者的分歧也是不容否认的客观事实。在我看来，形成近代史上“西化派”与“文化保守主义”思想家思想分野的一个重要原因，在于政治关怀的重心不同。两派都异常关心政治。但相对而言，西化派更加关注国家的民主建设，而文化保守主义者的主张则体现了较为深切的民族主义关怀。

“西化派”思想家从新文化运动时期的陈独秀、胡适，到30年代与主张建设中国本位文化的教授们辩难的陈序经，都异常关注国家的民主建设问题。陈独秀为了反对军阀专制统治，曾对“爱国”口号提出异议^①。胡适曾对“民主主义”的新文化运动因“民族主义”五四运动的发生改变了走向而深表遗憾，认为后者是对前者“不幸的政治干扰”^②。他写于1917年3月的一则日记，最能反映“西化派”政治关怀的重心所在：

壬子秋死矣。十年前曾读其《湘绮楼笈启》，中有予妇书云：“彼入吾京师而不能灭我，更何有瓜分之可言？即令瓜分，去无道而就有道，有何不可？”

^① 参阅拙文：《甲午战后中国知识分子的民族主义情愫》。

^② 唐德刚译注：《胡适口述自传》，第183～189页，华东师范大学1993年版。

……”其时读之甚愤，以为此老不知爱国，乃作无耻语如此。十年以来，吾之思想亦已变更。……若以袁世凯与威尔逊令人择之，则人必择威尔逊。其以威尔逊为异族而择袁世凯者，必中民族主义之毒之愚人也。此即“去无道而就有道”之意。吾尝冤枉王壬秋。今此老已死，故记此则以自贖^①。

相对而言，“文化保守主义”思想家似乎更关心民族国家的命运问题，他们赋予自己的使命是“存亡继绝”。戊戌时期，康有为曾提出保国、保种、保教的口号。然而依中国传统的认知，保教才是问题的关键所在。盖“教”存则国虽亡而犹有复兴之望；“教”亡则国虽存已非故国，其与亡国何异？至于“种”，若无“教”为之灵魂，存之何益？中国在历史上曾经数度为外族武力征服，然而征服者最终均为被征服者先进的文化涵化，结果征服者与被征服者的位置颠倒过来，中国之国脉因文化没有泯灭而得以保存^②。历史的经验使保守主义思想家肩负起在文化上“存亡继绝”的重任，他们企图以此为手段，达到保国、保种的目的。

尽管关怀异趣，两者却有一个寻求国家民族独立富强的共同点，他们考虑并力图解决的实乃一个问题的两个不同面

^① 《胡适作品集》第37册，第191页。转引自【美】周明之著《胡适与中国现代知识分子的选择》，四川人民出版社1991年中译本。

^② 钱穆对中国人以文化辨别种族、国家的观念有过很好的说明：“在古代观念上，四夷与诸夏实在有一个分别的标准，这个标准，不是血统，而是文化。所谓诸侯用夷礼则夷之，夷狄进于中国则中国之，此即以文化为华夷分别的明证。”引文见氏著《中国文化史导论》第41页，商务印书馆1994年版。

相。从这个意义上说，两者之间的“同”是大于他们之间的“异”的。正因为如此，近代史上许多最初致力于政治改革的思想家在其努力受挫而疏离政治之后，都转而“整理国故”，致力于传统文化的重建工作。严复是这样，胡适也是这样。胡适为人机巧，不愿意让人看出个中变化，说自己是“捉妖打鬼”，其实是在自我解嘲。既然近代历史上客观存在的“传统与近代”的关系并非形同水火，折衷调和之道亦不难找寻，研究者又为何一定要将二者摆在截然对立的位置去审视呢？

中国学者对于传统与近代关系的认知或许受到了某些西方学者的影响。如同中国人认知外部事物带有先入为主的“中国中心主义”一样，过去一代西方学者研究中国近代史所使用的“传统与近代”的概念，则明显带有“西方中心主义”的成见。在一些研究中国的西人眼里，“传统”系与古代中国相联系，而“近代”则专门指谓工业化以后的西方世界。他们不把世界文化的发展看成是多元的组合，而认定为由低级向高级发展的进化序列，近代高于传统，西方优于中国，故中国的历史发展必然是要离弃传统，沿着西方的轨迹行进。费正清用“朝贡体系”来描述“中国的世界体系”与西方国家认定的国际关系体系的冲突，即暗含西方先进，中国落后的先入之见。而直接以“传统与近代”作为研究模式来认知中国的李文森更是将这种观念发挥到极致。李文森才华横溢，有“学界莫扎特”的美誉，对美国的中国史研究作出过重要贡献。但他的偏见也似乎比其他西方学者更为突出。在李文森看来，体现为西方文化的近代社会，通过两种途径同时作用于中国文化：一种是作为“溶剂”，中国的传统文化对之无抵御能力；另一种是作为“楷模”，中国的“新文化”对之亦步亦趋。这

种情况决定了中国的革命必然自始至终为近代西方向中国提出的问题所左右。或者说，中国革命是一种“反对西方正是为了加入西方的革命”^①。另一位颇具影响的学者芮玛丽在研究19世纪60~70年代中国的改革后表述了相似的见解。她认为：“同治中兴的失败异常清楚地证明，即便在最有利的环境条件下，也无法把真正的近代国家移植到儒教社会的躯体之上”^②。”明显地排斥了中国传统文化对于近代世界的适应性。

中国学者因具有某种民族主义情结，在认知中国近代史时，比较强调反对“帝国主义”这一方面。但是，这种反对是不是真如李文森所言，反对西方正是为了加入西方呢？在理解“传统与近代”关系时，不少中国学者甚至比西方学者更加蔑视自己的文化传统。在他们笔下，近代历史上反传统的思想家大多受到褒扬，而维护传统的努力却被嗤之以鼻，甚至视为反动。我真有些怀疑，如同在物质上追求“现代化”一样，中国学者对“传统与近代”关系的认知，也是在学术上追求“现代化”，即步武费、李等西人的结果。

然而费正清、李文森那一代西方学者的认知实在是存在很大问题的。

首先，将传统与近代置于截然对立的位置就是一种认识论的错误。近代应该是从传统中孕育的，虽然有了许多新的

① 【美】柯文著、林同奇译：《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》，第65页，中华书局1989年版。

② Mary Clabaugh Wright, *The Last Stand of Chinese Conservatism: The Tung-chih Restoration, 1862-1874*, rev. ed. (New York: Atheneum, 1965) p. 300.

性状品质，但其基本因子却往往在传统社会中便已存在。例如英国的议会制度可以追溯到公元5~11世纪盎格鲁·萨克森时期，作为氏族社会民主余绪的“贤人会议”可能即其雏形。作为“立法机构”的议会，在15世纪20年代伊丽莎白时代之前，就已经开始运作。英国的近代议会制度，是近千年历史发展的结果。与费、李等学者认识取径不同的美国学者鲁道夫在研究印度时，曾提出传统社会包含“近代潜在因素”的概念，认为“传统”固然存在某些阻碍“近代化”的因素，但有若干民族历史文化遗产，则是有助于现代化的^①。这一认知颇具价值。就中国而言，甚至佛家体认大千世界的逻辑方法，也可成为清末民初国人认识西方科学的一种中介。这表明，传统与近代在很多方面是可以相互沟通的。

其次，近代不等于西方，近代化的思想资源并非只有西方传统社会才可以发掘，任何国家民族的历史传统中都可能有一些能够超越特定时空限制的东西，可以用作近代化的建筑材料。例如18世纪以后逐渐形成于英、法等西方国家的近代文官考试制度，就在很大程度上参考借鉴了中国的科举制度。尽管存在“铨吏”与“选官”之别，但就其以竞争性考试来选拔国家所需人才而言，两者则是非常接近的^②。宣道华指出，中国传统中的某些特点，如强烈的历史感以及把政治视为人生要义之一而产生的一种关切，为中国人作了“异常良好”的准备，使他们可以适应近代世界。这应该是中肯的

^① 参阅上引柯文书，第68页。

^② 参阅 S. Y. Teng (邓嗣禹), "Chinese Influence on the Western Examination System", 载 *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 7 (1942-43), pp. 217-313; 另请参阅拙文《科举制度的革废与近代军阀政治的兴衰》。

分析。

第三，所谓“近代”是一个内涵外延均十分不甚清晰的模糊概念。有些东西比较容易判断出它的级差和发展序列，有些则不然。比如，我们可以根据硬件品质和计算速度等客观的指标区分出计算机的发展序列和优劣，但却很难说“男女平等”和“男尊女卑”的观念主张究竟哪一种更加“传统”或更加“近代”。在一些国家和地区，被视为“近代”观念的男女平等本是它的传统，无需等到“近代”方才有之；但在另外一些国家或地区，即便进入“近代”社会之后，男尊女卑恐怕都还将是一个无法抹去的存在。至于优劣，则更加难以判断。站在“近代”的立场，似乎应该否定传统；但是站在“后现代”的立场，则“近代”或“现代”却未必值得称道。人们讨论的传统与近代关系中属于价值体系的部分，是永远也较量不出高下短长的。

当然，传统与近代也存在重要的质的差异，在某些方面甚至处于对立状态，但我们却不能因此将中国近代化运动未著成效，简单委过于传统文化。在近代中国，保守势力异常强大，为抵制社会变革，保守派常常引经据典。例如倭仁反对同文馆招考正途出身之生员学习西方的天文、算学，就曾以儒学为依据，指出：“立国之道，尚礼仪不尚权谋；根本之图，在人心不在技艺^①。”此诚足证儒学与近代变革的对立。但是，传统文化促进近代社会变革的事例亦复不少。洋务派思想家引进西方制造技术，理论依据即是《易经》中“穷则变，变则通，通则久”的古老教训。清末革新人士更是到传统中

^① 《同治朝筹办夷务始末》卷四十七，第24页。

去寻找思想资源。“今文经学”成为康有为变法的理论支柱，而王阳明的“心学”则在很大程度上成为晚清革命派人士的精神动力。尽管产生于农业社会，儒家学说的根本精神并不守旧，而是维新的。孔子即十分注重损益之道。所谓“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕”，即系就三代的典章制度，斟酌损益，以适应现时的需要。孔子被称为“圣之时者”，说明孔子学说本来就是讲求因应变通之道的。

传统文化能够同时为革新与保守人士援引来为自己的政治目的服务这一事实，揭示了它所具有的两重性。学者张灏指出，中国传统具有“多重构造”，认为就道德价值层面而言，至少应该分为以纲常名教为中心的“社会约束性道德”和以仁、诚为中心的“精神超越性道德”^①。以我的理解，“社会约束性道德”系与前近代社会政治制度互为表里，构成官方意识形态的那一部分，自难以与近代社会契合。对此，从事近代化建设的人有理由与之决裂。如果没有这种认识，中国的近代化建设断难起步。正是从这个意义上，我对近代历史上反传统的新文化运动持基本肯定的态度。但新文化人只持一端，过于偏激，似乎没有意识到传统文化的另一层面即“精神超越性道德”的存在。传统文化这一层面，因其没有严格的时空限定性，是很容易溶入近代社会的。以儒学“仁”的观念为例。按照经典解释，“仁者爱人”，提倡的是一种普遍的人类之爱，这与西方近代提倡的“博爱”，在内涵上并无二致。再以“恕”为例。中国传统文化讲求“恕道”，主张推己

^① 张灏：《晚清思想发展试论》，见姜义华等编：《港台及海外学者论近代中国文化》，第72页，重庆出版社1987年版。

及人，“己所不欲，勿施于人”，这与基督教所提倡的“宽容”，实同一指谓。近代保守主义者看到了传统文化的这一层面，其思想应该说具有一定的历史合理性。然而，批评新文化人偏激的近代保守主义者自己也犯了只知其一未知其二的认识论错误。他们中庸平和，却忽略了传统文化中“社会约束性道德”部分有可能成为近代化严重阻力这一问题。他们似乎不明白，由于历史的惰性，“矫枉”有必要“过正”的道理。这样，至少从操作的层面考虑，他们的主张对于中国近代化所产生的负面作用，比西化派更甚。

在讨论传统文化是否构成中国近代化的阻力时，“功利”的因素似不好回避。儒者标榜“罕言利”，但现实的社会生活却无一不以“利”相联系。近代历史上不少守旧人士在提出自己的主张时，虽无不援引儒家经典，但更重要的却是当下的利益关怀。以戊戌变法康、梁等人主张变更科举为例。当是之时，守旧人士皆援据儒家经典，拼死反对，这给人一种他们系出于维护儒学正统而反对变法的印象。然而，梁启超的一番话说出了问题的实质：“当时会试举人集鞶鞶下者将及万人，皆与八股性命相依。闻启超等此举，嫉之如不共戴天之仇，偏播谣言，几被殴击。”此外，变与不变背后还存在满、汉利益之争的问题。反对变法的刚毅对此直言不讳：“改革者，汉人之利，而满人之害也^①。”在研究中国近代史上的革新与保守时，应该透过问题的表像，看到问题的实质，不能将顽固派人士反对变法都说成是儒学之过，但也不能将主张变法

^① 梁启超：《戊戌政变记》，载《饮冰室合集》专集之一，中华书局1989年影印本。