

当代中国人文大系



近代中国思维方式演变的趋势

(增订版)

王中江 著



中国人民大学出版社

海外借

当代中国人文大系



近代中国思维方式演变的趋势

(增订版)

王中江 著

中国人民大学出版社

· 七五 ·

图书在版编目 (CIP) 数据

近代中国思维方式演变的趋势/王中江著. —增订本. —北京: 中国人民大学出版社, 2018. 9

(当代中国人文大系)

ISBN 978-7-300-26153-9

I. ①近… II. ①王… III. ①思维方法-研究-中国-近代 IV. ①B804

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2018) 第 193969 号

当代中国人文大系

近代中国思维方式演变的趋势 (增订版)

王中江 著

Jindai Zhongguo Siwei Fangshi Yanbian de Qushi

出版发行	中国人民大学出版社		
社 址	北京中关村大街 31 号	邮政编码	100080
电 话	010-62511242 (总编室)		010-62511770 (质管部)
	010-82501766 (邮购部)		010-62514148 (门市部)
	010-62515195 (发行公司)		010-62515275 (盗版举报)
网 址	http://www.crup.com.cn http://www.ttrnet.com (人大教研网)		
经 销	新华书店		
印 刷	北京东君印刷有限公司		
规 格	155 mm×235 mm 16 开本	版 次	2018 年 9 月第 1 版
印 张	24.25 插页 2	印 次	2018 年 9 月第 1 次印刷
字 数	374 000	定 价	79.00 元

版权所有 侵权必究

印装差错 负责调换



“当代中国人文大系” 出版说明

改革开放以来，中国社会的变革波澜壮阔，学术研究的发展自成一景。对当代学术成就加以梳理，对已出版的学术著作做一番披沙拣金、择优再版的工作，出版界责无旁贷。很多著作或因出版时日已久，学界无从寻觅；或在今天看来也许在主题、范式或研究方法上略显陈旧，但在学术发展史上不可或缺；或历时既久，在学界赢得口碑，渐显经典之相。它们至今都闪烁着智慧的光芒，有再版的价值。因此，把有价值的学术著作作为一个大的学术系列集中再版，让几代学者凝聚心血的研究成果得以再现，无论对于学术、学者还是学生，都是很有意义的事。

披沙拣金，说起来容易做起来难。俗话说，“文无第一，武无第二”。人文学科的学术著作没有绝对的评价标准，我们只能根据专家推荐意见、引用率等因素综合考量。我们不敢说，入选的著作都堪称经典，未入选的著作就价值不大。因为，不仅书目的推荐者见仁见智，更主要的是，为数不少公认一流的学术著作因无法获得版权而无缘纳入本系列。

“当代中国人文大系”分文学、史学、哲学等子系列。每个系列所选著作不求数量上相等，在体例上则尽可能一致。由于所选著作都是“旧作”，为全面呈现作者的研究成果和思想变化，我们一般要求作者提供若干篇后来发表过的相关论文作为附录，或提供一篇概述学术历程的“学术自述”，以便读者比较全面地

了解作者的相关研究成果。至于有的作者希望出版修订后的作品，自然为我们所期盼。

“当代中国人文大系”是一套开放性的丛书，殷切期望新出现的或可获得版权的佳作加入。弘扬学术是一项崇高而艰辛的事业。中国人民大学出版社在学术出版园地上辛勤耕耘，收获颇丰，不仅得到读者的认可和褒扬，也得到作者的肯定和信任。我们将坚守自己的文化理念和出版使命，为中国的学术进展和文明传承继续做出贡献。

“当代中国人文大系”的策划和出版，得到了来自中国社会科学院、北京大学、清华大学、中国人民大学、北京师范大学、复旦大学、南京大学、南开大学等学术机构的学人的热情支持和帮助，谨此致谢！我们同样热切期待得到广大读者的支持与厚爱！

中国人民大学出版社

目 录

引 言 对问题的某种一般性说明	1
第一章 中国“世界秩序图像”与“欧风西力”的初期相遇	
——16至19世纪前期帝国“认识”和“规范”异质世界的 方式	8
一 识别自我与他者的模式及世界共同体意识	12
二 “互市”和“贸易”观及其东西的视差	29
三 认知和处理与外部世界法律关系的方式	43
第二章 世界秩序观中的法律规范与行为	
——晚清帝国对“条约”制度和“万国公法”的认知方式	60
一 晚清帝国的内外关系与“条约”制度	61
二 国际交往和世界秩序：“万国公法”的有效性	77
三 “万国公法”与“文明论”、“列国体制”和“天下 大同”	89
四 “万国公法”的普适性及其根据	101
五 “万国公法”与古代“春秋公法”的类比	110
六 “万国公法”与“德力论”和“强弱论”	119
第三章 清末民初中国认知和理解世界秩序的方式	
——以“强权”与“公理”的两极性思维为中心	127
一 基于“人道”和“正义”的“公理主义”论式	135
二 “唯力论”和“强权主义”论式	162
第四章 进化世界观与近代中国政治秩序的转变	
——“变法”与“革命”两种政治思维的根据	192
一 “进化”与渐进政治改革：变法派的合理性论证	193
二 “进化”与激进政治革命：革命派的逻辑	213
第五章 “新知识阶层”的诞生及角色	229
一 从传统“士大夫”到“新知识阶层”	229

二	“学”与“政”	233
三	“学”与“用”	236
第六章	化解“义利”的紧张	
—	经济伦理观的一个案例	243
一	“富强”：国与民	243
二	经济行为的动机	247
三	经济与伦理的关系	249
第七章	科学合理主义	254
一	“格致学”：“古已有之”和“西学中源”	254
二	富强、器用与格致学和科学	257
三	转向“大地之书”：从“人事”到“自然”	260
四	科学：真理、真实、事实之学	263
五	科学和科学方法	265
六	科学与人生和伦理	268
第八章	“公理”普遍主义的诉求及其泛化效应	272
一	公理图像素描	272
二	作为普遍原理的公理	277
三	作为普遍规范和价值的公理	280
四	历史效应	284
第九章	“新旧”观念的衍化及其文化选择方式	
—	从清末到新文化运动	288
一	清末“新旧”观念的产生及其形态	288
二	五四的“新旧”之争及其态势	295
三	“新旧之辨”：历史所与性及文化选择	303
第十章	“多元宗教观”	
—	新文化运动“多元性”的一个论域	307
一	对宗教的本性、功能和角色的各种判断	308
二	宗教与科学、知识和进化论	313
三	宗教的替代论和存废论——它的现在及趋势	318
四	宗教与东西方传统——孔教、基督教	322
五	宗教论辩与西方各种宗教观	325
总结语	近代中国思维方式演变趋势总论	328
一	“世界秩序观”的变化与“万国公法” 和“中国意识”	330



二	“古今”“新旧”“中西”关系的移位及文化取向	337
三	知识和规范的“合理化”：从“格致之学”到“公理” 和“科学”普遍主义	345
四	构建社会政治“新秩序”的方式	359
五	转变的极限：近代中国的“自强意结”	364
	主要参考文献	371
	增订版后记	375



引言

对问题的某种一般性说明

只要我们行动，我们就有如何行动的行为方式；只要我们思维，我们就有如何思维的思维方式。我们不必预设决定论意义上行为方式与思维方式之间孰先孰后的关系，从一般意义上说，思维方式与行为方式彼此互为条件。^①思维方式是在历史时空中经过反复运用、选择、凝聚和抽象的结果，并反过来成为引导人们行动的原则、规范和世界观。有关“思维方式”的理解和使用，一般都比较宽泛，我也愿意在广义上来使用它。作为以不同方式解释宇宙和世界的世界观、作为认识事物方式的认知方法、作为建立社会政治秩序方式的秩序观和使之正当化的合理观、作为为事物赋予意义的价值观等，如果常常以类型化、普遍化和一般化（群体或集体性意识）的形态来表现，都可以说是思维方式。

思维作为一种心灵活动是在个体中进行的，但这并不假定互不关联的“个人”在进行思维是真实的。我们如何思考问题和处理实际问题的方式，不是离开实际境况和集体表象的纯粹“抽象”原则，也不是个别哲学家的爱好。思维方式的抽象性与具象性，必须与行动着和思考着的群体结合起来考察。曼海姆（Karl Mannheim）论述说：“一般来说不是思维的人，或甚至进行思维的孤立的个人，而是处于某些群体中发扬了特殊的思想风格的人，这些思想是对标志着他们共同地位的某些典型环境所做的无穷系列的反应。严格地说，说单个的人进行思维是不正确的。更确切地说，应认为他参与进一步思考其他人在他之前已经思考过的东西，这才是更为正确的。他在继承下来的环境中利用适合这种环境的思想模式发现自我并试图进一步详细阐述这种继承来的反应模式，或用其他的模式取代它们

^① 从发生认识论的立场来说，思维方式起源于行为，行为先于思维方式。但一般而论，我们如何思维，我们也就如何行动，行动的效果反过来又不断地稳固我们的思维方式。

以便更充分地对付在他所处的环境变化中出现的新挑战。因此，每个人都在双重意义上为社会中正在成长的事实所预先限定：一方面他发现了一个现存的环境，另一方面他发现了在那个环境中已形成的思想模式和行为模式。”^①

思维方式不仅是集体性的，而且也是常态性的。与个别的过于个人化的思维相比，它作为一种“集体意识”或“集体无意识”，往往是持续的和稳定的。曼海姆继续说：“在社会的稳定性支撑和保证一种世界观的内在统一性时，思维方式的多样性不可能成为问题。只要一些词的同样含义，思想推演的同样方法从童年时代起就反复灌输给群体中的每一个成员，有分歧的思想过程就不可能在那个社会中存在。甚至思维方式的逐渐改变（在它偶然出现的地方），都不可能让生活在稳定情境中的群体的成员得以理解，只要该思维方式对于新问题的适应速度慢到超出几代人，在这种情况下，一个人及其同代人在其生命期限内就很难意识到正在发生的变化。”^② 思维方式能够促进社会的稳定，同时又以社会的稳定为前提，思维的一些类型往往也相应于“稳定的生活共同体形式”。对此，马克斯·舍勒（Max Scheler）做了具体的说明：“存在于在各种历史群体中间处于支配地位的、稳定的生活共同体之中的思维类型，必然会具有以下的种类：一、它既保存、又证明了大量的传统知识和真理。它并不涉及研究和发现。它那至关重要的逻辑和‘思维形式’将是一种‘ars demonstrandi’（证明的技术），而不是一种‘ars inveniende’（发现的技术），也不是 *construendi*（构想的技术）。二、它的方法必定主要是本体论方面和信条方面的方法，而不是认识论的方法和批判的方法。三、它的‘思维形式’从概念角度来看必定是唯实论的——而不是像在一个社会中所出现的情况那样是唯名论的；但是，它的思维形式同时也不再像原始部落中的人们所做的那样，把语词本身当作事物的属性和力量来解释——按照莱维-布吕尔的正确说法，在原始部落中，所有获得知识的过程，都依赖于人们与通过各种自然现象表现和泄漏自身的灵魂和魔鬼所进行的‘对话’。四、它

^① 卡尔·曼海姆：《意识形态与乌托邦》，北京，商务印书馆，2000年，第3页。维柯的《新科学》（上册）亦称：“共同意识（或常识）是一整个阶级、一整个人民集体、一整个民族乃至整个人类所共有的不假思索的判断。”（朱光潜译，北京，人民文学出版社，1989年，第87页）

^② 卡尔·曼海姆：《意识形态与乌托邦》，第6~7页。





的范畴体系必定主要是器官学方面的，也就是说，这种体系先取向有机体，然后针对其他任何一种事物而得到一般化。这个世界对于它来说必定是一种‘活生生的存在’，而不是像它对于一个社会来说那样是一种机制。”^①

承认思维方式的稳定性，也不假定思维方式是一成不变的。在社会结构和状况发生变迁特别是剧烈变化的情况下，思维方式也将缓慢乃至迅速地发生变化。一般称为“现代化”的从古代传统社会到现代社会的巨大历史转变，被认为是一个相互关联的整体变化。亨廷顿（Samuel P. Huntington）肯定并借用别人的说法揭示说：“现代化是一个多层面的进程，它涉及到人类思想和行为所有领域里的变革。它就像丹尼尔·勒纳所说的，‘是一个具有其自身某些明显特质的进程，这种明显的特质足以解释，为什么身处现代社会中的人们确能感受到社会的现代性是一个有机的整体’。……从历史角度来看，‘它们是如此地密切相联，以致人们不得不怀疑，它们是否算得上彼此独立的因素，换言之，它们所以携手并进且如此有规律，就是因为它们不能单独实现’。从心理层面讲，现代化涉及到价值观念、态度和期望方面的根本性转变。持传统观念的人期待自然和社会的连续性，他们不相信人有改变和控制两者的能力。相反，持现代观念的人则承认变化的可能性，并且相信变化的可取性。……从智能的层面讲，现代化涉及到人类对自身环境所具有的知识巨大扩展，并通过日益增长的文化水准、大众媒介及教育等手段将这种知识在全社会广泛传播。”^②把传统社会与现代社会区分开来的说法和理论很多。孔德（Auguste Comte）把人类知识和思想的发展划分为三种形态，即神学阶段、形而上学阶段和科学阶段。前两个阶段基本上一致，因此也可以看成是两大阶段，这两大阶段也就是古代知识和现代知识的不同。韦伯（Max Weber）把西方近代社会的历史变迁看成是一个“除魅”的合理化、理性化过程，即理性科学、工具理性增长的世俗化过程。梅因（Henry Sumner Maine）在《古代法》中，把西方社会运动和发展，视为从“身份社会”到“契约社会”的转变，并由这种转变产生出了其他相关的转变。滕尼斯（Ferdinand Tönnies）根据人类群体的不同结合方式，把人类群体分成“共同体”与“社会”两种类型，认为人类历史从传统到现代的

① 马克思·舍勒：《知识社会学问题》，北京，华夏出版社，2000年，第23页。

② 亨廷顿：《变化社会中的政治秩序》，北京，三联书店，1989年，第30页。

转变，是一个从“共同体”（血缘、地缘、宗教）到“社会”的变化过程，与此相应，人类的意志也从“本质意志”发展为“选择意志”。由于人们自觉或不自觉地受到了历史进化论或进步论的影响，一般所说的从传统社会到现代社会的转变，同时也意味着社会的成长和进步的过程。

不管如何，人们所指认出的传统社会与现代社会不同的那些东西（虽然有过于夸大两者之界限的倾向），其中就有深层性的思维方式的变化。亨廷顿认为现代社会与传统社会人们在思维方式上“最重要的区别在于二者对人和环境之间的关系看法不同。在传统社会中，人们将其所处的自然与社会环境看作是给定的，认为环境是奉神的旨意缔造的，改变永恒不变的自然和社会秩序，不仅是渎神的而且是徒劳的。传统社会很少变化，或有变化也不能被感知，因为人们不能想象到变化的存在。当人们意识到他们自己的能力，当他们开始认为自己能够理解并按自己的意志控制自然和社会之时，现代性才开始。现代化首先在于坚信人有能力通过理性行为去改变自然和社会环境。这意味着摒弃外界对人的制约，意味着普罗米修斯将人类从上帝、命运和天意的控制之中解放出来”^①。

从社会转变来说，近代中国文化转型自然应该理解为中国传统文化在中国近代的转型，或者是发生在中国近代的从传统文化到近代文化的转型。“转型”不同于一般所说的“变化”和“变迁”，因为它不只是“变化”和“变迁”，它还是一种“类型”的转变和转化。由此来说，我们不把剪辫子、放脚看成是文化转型，而把妇女解放和男女平等看成是文化转型。“类型”与“形态”可能有某种接近的地方，但也有差别。“转型”不同于一般所说的“变化”和“变迁”，还因为它暗含了“进步”、“进化”、合理化的价值上的意义。承认中国近代文化转型，同时也意味着承认“文化”有“不同的类型”。现代中国人物梁漱溟、冯友兰等都肯定文化有不同的类型，并相信文化能够转型也应该转型。冯友兰对文化不同的认识，前后有一个过程，他先把东西文化的不同看成是东西地域上的不同，然后看成是古今时间上的不同，最后从哲学上的共殊出发，把二者的不同看成是“类型上的不同”，即以家为本位和以社会为本位的不同，工业化与农业化的不同，近代化与传统的不同。他通俗化地比喻为

^① 亨廷顿：《变化社会中的政治秩序》，第92页。





城市与乡村的不同。“近代化”是日本人使用较多的一个术语，我们更多的是使用“现代化”一词，但其意义则类似于“近代化”。^① 以中国的“现代化”为主题的著作，在时间跨度上包括了近代以来中国的整个历史过程。但至少是在近代，中国的历史是否能够用“现代化”（或“近代化”）来概括，就有很多疑问，因为中国近代以来的历史转变，具有十分复杂的情调，它与西欧社会的转变非常不同，很难用西欧的“现代化”类型来衡量。近代中国思维方式的演变这一问题是在近代中国文化转型这一总问题之下来思考的。从比较的立场来看，近代中国思维方式的演变，同样也很难用西欧的标准来判断。亨廷顿基于西方社会经验所说的思维方式的转变，对于理解晚清之后的中国来说最多只有部分的适用性。

由于近代中国遭遇到了一个高度的“异质文明”而处在一个剧烈变化的时代中，那个时代的人们常常把它描绘成从未遭遇过的“大变局”。外来的新事物需要接触了解，传统的旧事物需要重新审视，现实的危机必须摆脱，国家必须富强，等等，这一切都构成了近代中国思维方式的“对象”。“对象”的变化伴随着思维所运用的范式、方法和立场的变化，也伴随着思考和认识结果的变化，伴随着为事物赋予合理性方式的变化。就不少方面来看，经过演变而产生的近代中国思维方式，比之于传统的思维方式确实有了很大的不同。譬如，具有悠久传统的不同族群和国家，往往都要面临和解决两个问题：一个是族群内部自身纵向变迁过程中的过去和现在的关系问题，一个是不同族群之间横向的内部世界和外部世界的关系问题。中国作为一个具有悠久传统的大陆文明国家和族群，它对所遇到的这两个问题的思维和运用都形成了一个比较稳定的思维方式和行为方式。传统中国思考和处理这两个问题所使用的概念是“古今”和“华夷”，围绕“古今”而形成的以“信古”和“好古”为中心的“古今之辨”，围绕“华夷”而形成的以华夏文明为中心的“华夷之辨”，就是传统中国面临这两个问题的一般思维方式。这两种思维方式，在晚清都遇到了激烈的挑战并开始发生转变。传统“古今之辨”

^① 刘小枫指出，近代（neuzzeit）、现代（moderne）是两个不同的概念，但国内经常混用。他根据德国社会学家特洛尔奇的观点，说明这两个概念为什么是不同的。近代的欧洲16世纪、17世纪是从中古到现代的桥梁，通过新教运动、启蒙运动，从中古的统一宗教世界观走向分化的世界观，为现代的转变奠定了基础。（《现代性社会理论绪论——现代性与现代中国》，上海，上海三联书店，1998年，第66~73页）照此说法，把“近代化”与“现代化”作为同义语使用就有问题。



经过“中学”与“西学”的关系设立进而演变为“新旧之争”，再进而演变为我们现在一般所说的“传统与现代之争”。在这彼此相连的演变中，以“信古”和“好古”为主要特征的传统“古今”思维方式，整体上就转变为“喜新厌旧”、“好今”和“现代本位”（也就是反旧、反传统）的思维方式，或者说这成为一个新的群体的主导性的思维方式。这一转变与晚清引入的进化和进步的历史观和世界观相联系。按照新的进化历史观，历史是不可逆的、直线进步的，“现代性”和未来性成了社会和历史的根本目标，世界是一个不断成长甚至是飞速成长的过程。据此，代表着“现代性”和未来性的“新事物”（新）相对于过去的“旧事物”（旧）来说，先天地就具有了优越性，这与传统常常要求的复归过去的“黄金时代”和圣王时代的思维，确实是迥然有别的。同样，传统的“华夷之辨”思维方式在晚清也发生了巨大的转变。这种转变过程，既是华夷秩序和体系的解体过程，也是新型国家间关系和意识的形成过程。以文明对野蛮的华夷秩序，逐渐转变为以文明对文明的中国与西方的关系：中国不再是天下的中心，也不再是文明的唯一代表；“中国”成为众多国家中的一个国家，成为万国中的一员，是如同康有为所说的“大地八十万，中国有其一；列国五十余，中国居其一”的中国，或者是如同梁启超所期望的进入“与西方竞争”的“世界之中国”（异于中国即世界的中国）。但是，历史的逻辑似乎也有一种惯性，在极大的挫折感之下，华夏中心主义最终滑到了西方中心主义的泥潭，国家和民族主体意识的重建遇到了障碍，文明的华夏反而成了落后和蒙昧的渊藪。

严格而论，近代中国思维方式的演变绝不是整齐划一的，只能大体上说它是朝着一种趋势展开的运动和发生的变化，它不意味着直线式的进步，也不意味着对传统思维方式的简单取代。承受着传统思维方式的主体，对时代的变化和时代课题的认识方式并不一样，一部分人恰恰力求抵制新的趋势和方式，他们成为传统思维方式的袒护者和守护者；即使是人们追求新的事物，但其方式有时也不免受制于传统思维方式的影响，如相信通过破除一个旧世界就可以立即建设一个新世界的思维方式，就与往往表现为颠覆旧王朝的“革命”和“起义”思维方式似曾相识。人们过于简化社会和政治变化的程序，立足于渐进的进化论而主张变法的逻辑，一转就成为进化即革命的革命逻辑；通过积累和天演而形成自发秩序的思考，一转



就成为突飞猛进的“人工秩序创造”意识。

作为后发型近代中国文明的变迁，显然有别于先发型近代西方文明的转型。近代中国思维方式的成长有属于中国自身的明显特征，如贯穿在众多问题和思考之中的一个主导性观念是“自强”，可称之为“自强式思维”或“自强意结”，它不仅与中国传统的“王道论式”相对立，而且也不同于西方的“启蒙论式”，它是中国面临外部世界的巨大挑战而持续关注主题，是谋求自我保护和期望的产物，其他的应对方式往往都从属于它或围绕它而扩展。如果说西方近代思维是坚信人对于自然和社会的权力，那么中国近代思维则是追求在世界体系中的自立和自主，使自己重新强大起来。其他思维方式如何围绕它而展开，或者它又如何制约了其他思维方式的展开，都使近代中国思维方式的演变具有了明显的特质。

广义的思维方式涉及的东西非常多，如果都进行探讨，那将非常繁难。本书的讨论虽然是其中的一部分，但在很大程度上使我们能够把握到近代中国思维方式演变的一些重要的东西。

第一章

中国“世界秩序图像” 与“欧风西力”的初期相遇

——16至19世纪前期帝国“认识”和“规范”
异质世界的方式

人类不同群体和社会一般都要面对和处理两个方面的关系，一个是自身历史传统的前后纵向关系，即传统与现今的关系；一个则是内部世界与外部世界的同时横向关系，即国家间的关系或一般所说的国际关系。在中国与外部世界的国际交往历史中，16至19世纪前期这三百多年之间，它与一个新的外部世界——西方（主要是欧洲）不期而遇并进行了一定的交往，但对于帝国与外部世界的交往历史来说，这却是前所未有的。有关这一早期从海上飘来的“欧风”与帝国相遇的过程、事件和特性，人们从许多方面所展开的探讨，除了为我们提供某种有益的视点之外，还因所形成的某些固定化成见而限制了我们。譬如，以15世纪以来欧洲的变化为参照系观察中国所形成的“停滞的帝国”的形象被凝固了下来^①，帝国对待外部世界的方式也常常被笼罩在“自我中心主义”、“朝贡体制”和“闭关锁国”及“排外主义”等符号之中。这些符号在帮助我们理解16世纪以来中国与外部交往的某种特性的同时，反过来也使我们忽视了中国世界秩序观及其行为方式的多层面性和复杂构造，且不说从帝国自身体系来看它所具有的某种正当性。我们不能再简单地局限于常见的定性模式，而应该寻找一种新的历史意识。何伟亚（James L. Hevia）对18世纪末马嘎尔尼使团觐见帝国皇帝这一事件以及交往礼仪所进行的解读，就属于要求解构被“凝固化”的认知帝国模式的一种愿望，我相信他的视点至少激发了我们重新观察这一问题

^① 参见佩雷菲特：《停滞的帝国——两个世界的撞击》，王国卿等译，北京，三联书店，1993年。