

中国传统政治文化现代转型研究丛书

selection

01

中国传统 政治思想 近代转型 研究

王光◎著

Chinese Traditional Political
Thought and It's Modern
Transformation

天津出版传媒集团

天津人民出版社

中国传统政治文化现代转型研究丛书

selection

01

中国传统 政治思想 近代转型 研究

王 光 ◎ 著

Chinese Traditional Political
Thought and It's Modern
Transformation

天津出版传媒集团
天津人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国传统政治思想近代转型研究 / 王光著. — 天津:
天津人民出版社, 2018.12
(中国传统政治文化现代转型研究丛书)
ISBN 978-7-201-14350-7

I. ①中… II. ①王… III. ①政治思想史—研究—中
国—近代 IV. ①D092.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2018)第 294106 号

中国传统政治思想近代转型研究

ZHONGGUO CHUANTONG ZHENGZHI SIXIANG JINDAI ZHUANXING YANJIU

出 版 天津人民出版社
出 版 人 刘 庆
地 址 天津市和平区西康路35号康岳大厦
邮政编码 300051
邮购电话 (022)23332469
网 址 <http://www.tjrmcbs.com>
电子信箱 tjrmcbs@126.com

责任编辑 郑 玥
装帧设计 明轩文化·王烨

印 刷 高教社(天津)印务有限公司
经 销 新华书店
开 本 787毫米×1092毫米 1/16
印 张 13.5
插 页 2
字 数 150千字
版次印次 2018年12月第1版 2018年12月第1次印刷
定 价 58.00元

版权所有 侵权必究

图书如出现印装质量问题,请致电联系调换(022-23332469)

送给我最可爱的女儿王知行小朋友！

目 录

001 /	导 论
019 /	第一章 中国传统政治思想人性论及其转换
021 /	第一节 君子人格的政治意义与反省
032 /	第二节 新儒学人性论的政治哲学解读与诠释方法变革
045 /	第二章 中国传统政治思想的治国策略
047 /	第一节 传统政治思想中的治道与治术
058 /	第二节 传统儒家思想的政治功能
069 /	第三节 传统国家治理的变革图景
083 /	第三章 中国近代政治思想转型模式与话语策略变迁
085 /	第一节 近代政治思想的转换逻辑概说
094 /	第二节 近代政治伦理思想变革的两个基本向度
111 /	第三节 近代启蒙运动中的反传统主义及其批评
123 /	第四节 近代保守主义政治思想及其批评

143 / **第四章 中国近代自由民主思想勃兴与实践抉择**

145 / **第一节 自由主义思想的兴起及其本土化困境**

158 / **第二节 改革派思想家民主思想衍生脉络**

175 / **第三节 君宪革命之争与资产阶级共和国家探索**

184 / **第四节 现代新儒家视野中的民主政治建设**

196 / **第五节 人民民主专政思想的形成与发展**

204 / **参考文献**

211 / **后 记**

导 论

中国政治思想作为一种宏大叙事,对于其研究者而言,无论以任何主题作为研究对象,都只不过是一项碎片化的工作。在如此庞杂且重要的理论话题面前,我们的所有观点也逃不出仅仅作为一个“意见”甚至“偏见”被展示出来。从这个意义上讲,中国政治思想史研究几乎是一项令人沮丧的工作。研究者们对历史中的政治现象及其背后的各种隐喻寻求某一点上的理论论证本身,即意味着无法周延地关照问题的其他维度,而只能有选择地放弃甚至不自觉地忽略掉那些同样重要的见解和逻辑。思想史研究永远无法避免的问题之一就是任何观点都不过是管中窥豹的一家之言。当然,严格意义上讲,任何理论研究都是如此。

对中国政治思想史的研究需要足够的耐心和清晰的思辨力。福柯在谈及他的系谱学研究时曾慨叹系谱学研究是一项琐碎、枯燥和需要耐心的工作。事实上,任何一项关乎历史、思想或知识考古的学科都要面对琐碎、忍受枯燥,必须有足够的耐心,中国政治思想史研究当然也是如此。哪怕面对一个非常具体的话题也不得不皓首穷经,期望占有足够多的史料和前人曾经有过的观点和论证,并在此基础上小心翼翼地诠释经典,进而得出自己的见解。此外,这个过程需要的不仅是耐心,还要有足够清楚的思维能力。即便每个人表达的都是偏见,政治思想史研究也要求尽量为读者表达出逻辑自治、观点清晰的思维成果。

中国政治思想史研究的魅力在于,它始终以诠释、反省和构建更优良的

政治生活为宗旨而具有永恒的价值和生命力。因为与大多数其他学科门类相比,政治思想史研究的问题意识更为抽象,它始终关注人类公共生活面临的一般性问题和时代性话题。人类的政治生活根植于传统和历史,把握、诠释、反省、破解政治生活中两种问题的过程即是人类政治思想变革的过程。政治生活为我们提供源源不断的反思对象,思想家和研究者们也在持续不断地为构建更加优良的政治生活供给智识,而且这个哲学话题必然会伴随人类政治生活始终。

本书以“中国传统政治思想近代转型基本逻辑及其价值选择”为研究议题,试图勾勒出中国政治思想变革的大致图景。旨在通识性地对一些话题作为极为粗浅的解说和判断。尝试摸索传统政治与现代政治之间的某些内在关联,阐释政治思想的延续、解构和重构以及它们的逻辑、特点及变革倾向。

一、中国传统政治思想的三大议题

中国传统政治思想的反思对象无疑是古代政治生活,它是数千年政治生活实践的思想智慧凝练。历代政治家和思想者们或深刻影响了政治生活走向,或有着对优良政治生活的期望与构想。按照中国政治思想史研究专家刘泽华先生和他的弟子们的理解,中国古代政治乃是王朝政治。那么传统政治思想无疑就是对王朝政治的把握、诠释和反省。

首先,天命论是王朝统治的道德支撑。从中国最早的文献记载中不难发现,商周时期,人们对天的崇拜被视为一种信仰,认为天是世界万物的主宰和本源。人类社会之所以能够形成也是天的意志,即为天命。天命落在人间则以人格化的权威形式表现,即天子承载着天命,理所当然地统治社会。值得注意的是,天命本身具有绝对性,但谁有资格承载天命却是相对的。“有夏多罪,天命殛之。”(《尚书·汤誓》)商灭夏的理由是天命不在夏而在商,商依照天命灭掉夏。“文王受命,有此武功。”(《诗经·大雅·文王有声》)周代商

建立功业也是天命所授。可见,天命自产生那天起即是一种意识形态符号。君主拥有其解释权,故而它在君主那里失去了权威性和神秘感。非天命宰制人事,而是人事规定天命。这也意味着古代政治虽源于神学话语但非常早地具备了世俗化倾向。此种特点深刻影响着中国古代政治生活面貌。及至西汉时期,董仲舒重构天命的政治意涵,重申天命的权威。“天者,万物之祖,万物非天不生”;“为人者,天也”;“王者,天之所予也”。(《春秋繁露·为人者天》)天是包括君王在内的一切人的主宰。他的全部逻辑是“屈民而伸君,屈君而伸天”(《春秋繁露·玉杯》)。在他看来,君王是国家政治的核心,他的权力来自天。故有:“君人者,国之元”(《春秋繁露·立元神》),“《春秋》之法,以人随君,以君随天”(《春秋繁露·立元神》)。民众服从君王即符合天命。此外,董仲舒创造性地运用阴阳五行学说诠释天命,以五行相生相克隐喻政治行为。比如,土代表着君主,木代表着人民,“君大奢侈过度失礼,民叛矣。其民叛,其君穷矣,故曰木胜土”(《春秋繁露·五行相胜》)。又有:“天之生民,非为王也,而天立王以为民也。故其德足以安乐民者,天予之;其恶足以贼害民者,天夺之”;“王者承天意以从事”。(《春秋繁露·尧舜不擅移,汤武不专杀》)

在经历春秋战国百家争鸣之后,原初天命论被严重解构和世俗化。各国争雄皆凭实力相抗,君臣之间无不以权谋相待。权力的唯一来源即实力。董仲舒尝试扭转这一局面的努力并没有取得显著成效。君师一体已然被君主们娴熟掌握。他们不可能放弃自己对天命的解释权,更不可能在自身之外重塑更高位阶的权威。然而董仲舒为我们重申了一个重要命题:权力是否需要道德给予支撑?答案显然是肯定的。人是理性的动物,个体生活和社会生活中的任何行为都需要理由。道德论证之所以重要就是因为它能够为我们提供某种关于行动的正当性证明。君主权力的来源仅仅依靠暴力手段,基于恐惧而被迫服从的话,显然不具有稳定性。从长远来看,社会成员对统治者服从性偏好的产生源于其接受了某种道德法则。连接服从与认同最可靠的方式也只能是道德法则。正因为如此,后世历代统治者无论是夺得权力抑或保持

权力,都非常重视对自身权力的道德论证。天命统摄的道德意涵被无数思想家解说,它虽失去了神学意义上的权威性却获得了道德意义上的超验性。道德哲学话语代替神学话语成为权力支撑,说明古人摒弃基于神明崇拜的思维方式而更习惯于通过个体理性把握道德法则去理解政治生活。较之其他民族,我们更早地开启理性,也如梁漱溟所言:中国是理性早熟的国家。当人们能够透过理性参与政治生活时,天命便由神学的意识形态符号转化为道德性的意识形态符号。天命论则伴随了中国古代王朝政治体制漫长的发展与消亡过程,持续不断地供给着各种可被接受的道德法则,在维护政治统治秩序方面起到了基础性的作用。

其次,人性论为王朝治理提供了可靠依据。无论是政治思想学说还是实践治理过程都离不开对人的关注。中国传统政治思想关于人性论的解说主要有两个维度,一是性有善恶,二是性分等级。历代思想家们几乎都围绕此两点阐述观点,相互争论。统治者们也根据对人性的抽象与总结构建有效的治理策略。历史上,讨论人性问题首推先秦诸子,特别是儒家与法家的诸多理论。从某种意义上说,性善性恶之辨甚至成为区分学派的核心标识之一。孟子性善论集中阐明了儒家对人性的基本假定。他认为人皆具有“良知良能”,既不需后天习得,也不是心思计算的结果,而是一种本能。“人之所不学而能者,其良能也;所不虑而知者,其良知也。”(《孟子·尽心上》)人的这种本能造就了“不忍仁之心”,仁义礼智也皆由此生发出来。与之相对,在法家学派那里,人本能地趋利避害、追逐名利,不存在什么良知良能。现实生活决定着人性样态。商鞅言:“民生则计利,死则虑名。”(《商君书·算地》)韩非子言:(人)“以肠胃为根本,不食则不能活,是以不免于欲利之心。”(《韩非子·解老》)人性论是一种关乎人的假定,性善论者赋予人性以道德期待;反对者们则更关注人的现实要求。及至宋代,朱熹理学在人性论上突破了简单的善恶之辨。他构建了道德本体即“天理”,并在天理与人欲之间规制人性。实际上,天理是人性道德维度的拔升,符合天理要求即发挥着人性之善,反之则无。

明代阳明心学则更进一步,在认识论上把握人性。王阳明讲:“无善无恶是心之体,有善有恶是意之动,知善知恶是良知,为善去恶是格物。”(《传习录》)与朱熹不同,王阳明认为道德本体即是心,不能存在心之外的天理。把握人性善恶也全在于心。理学、心学不断丰富着中国古代对人性的认知,也使自孟子始的性善论根植于儒家思想之中,进而成为政治意识形态的主流。

此外,中国古人对人性的另一个判断是性分等级。孟子将人分为大人、小人、君子、野人,并赋予他们不同的道德意义。君子人格是儒家对人性的道德期待,也是对处于社会高等级结构者的定义,虽然事实上并不是所有位阶高的人都具备君子人格。董仲舒以后,性分等级是思想家们把握人性的共识。他讲,“天生民,性有善质,而未能善”,需要“王教化之也”。(《春秋繁露·深察名号》)君主有圣人之性,无需教化,处于最高层;中性之人可以为君主教化,“斗筭之性”之人则不可教化。唐代韩愈也有着类似的判断,“民之初生,固若禽兽狄夷然”;“有圣人者立,然后教之以相生养之道”。(《韩昌黎文集·原道》)他所说的圣人也指向社会等级最高层的君主。“帝之与王,其号名殊,其所以为圣一也。”(《韩昌黎文集·原道》)性分等级是古代王朝等级结构及其划分的道德依据。它让君主在掌握政治权力的同时也掌握了真理解释权。

中国古代王朝治理是人治与治人的高度结合,一切治理活动均作用在具体的人或群体之上。性善性恶以人性的道德属性和现实需求为根据,君王施行德治策略,构建一系列道德法则和君臣民之间的政治交互准则,引导民众去追逐和遵守。同时,君王还通过法律规定、权术运用,控制和约束臣下及民众的现实需求。此外,性分等级则让君王不仅能够诠释天命,还能够解释人性,进而塑造被统治者的思想方式,将绝大多数被统治者定格在社会等级结构的最底层。等级社会的最大特征即是政权掌握者同时还掌握着对每个社会成员规定其特定位置身份的权力。中国古代等级社会之所以如此稳固,与几千年来君王掌握着对人性的解释权有着直接关联。

最后,民本论表征着王朝政治基本逻辑。王朝框架内,政治生活品质取

决于以君主为核心的统治集团治国策略的优劣。国家资源集中在统治者手中,他们在寻求维系统治过程中必须与被统治者分享资源,因为公共生活是所有社会成员相互竞争与合作的产物。即便是王朝国家,君王也不可能独享社会全部资源,否则社会必然解体,王朝统治也不复存在。中国古代君王很早便有清晰的认识,他们非常看重作为社会最底层、绝大多数的被统治者们的力量和需求。民众是王朝存续的支撑,满足民众需求是维护王朝统治无法回避的政治课题。按照张分田教授的说法,民本思想最早源于宗族观念、宗教观念、政治经验和社会认知。^①笔者认为,后二者应是民本思想能够成为历代统治者共识的决定性因素。早在先秦时期,统治者就将天命与民意关联在一起,权力的正当性相当一部分来自对民众利益的关切和满足。统治者可以对天命作出各种解释,唯一不能抛弃的元素却是“重民”“养民”。及至唐宋,“民为国本”“民为邦本”的观念内化在王朝政治的逻辑结构之中。

王朝政治的基本逻辑结构是:君为民主,民为国本。民本思想的核心指向是君民关系。古代政治思想对此阐述非常丰富:立君为民说,“天之生民,非为君也。天之立君,以为民也”(《荀子·大略》);君舟民水说,“君者,舟也;庶人者,水也。水则载舟,水则覆舟”(《荀子·王制》);君为民主说,君主“畜民”“牧民”;君主养民说,“先王之时,民养于上”(《破邪论·赋税》);君民同利说,“苟利于民,孤之利也。天生民而树之君,以利之也。民既利矣,孤必与焉”(《左传·文公十三年》),等等。从这些观点可以发现,重民、养民、牧民、畏民是古代君王对民众的基本态度。无论从道义还是现实考量上讲,君王善待民众、驾驭民众是王朝政治成功的核心要义。中国古代对民的认知与今天不同。古代的民首先是群体性概念,其次特指王朝等级结构中的最下层,而且民还意味着蒙昧、无知。由此,民虽为国本,但并不具备直接为自身谋利的资格和能力。民众的利益源于君王,民是君王的附属。君王为民之主,代民谋

① 参见张分田:《民本思想与中国古代统治思想》(上),南开大学出版社,2009年,第77~83页。

利。与其说君王对民承担政治责任,毋宁说是通过代民谋利施加统治权力。养民与牧民在古代君王那里合二为一。王朝政治的逻辑结构也正是搭建在此种统治者与被统治者关系之上。从这个意义上讲,民本论的逻辑也是王朝政治的逻辑。民本论发展极限也正是中国王朝制度发展最完善、最顶峰的明清时期。当王朝不再存续时,民本论也完成了历史任务,走向了思想终结。

天命论、人性论和民本论诠释了王朝统治秩序及其稳定性,为王朝治理提供了诸多策略,搭建起王朝政治的基本逻辑。它们虽然不是传统政治思想的全部,但蕴含着古代政治思想与实践最核心、最重大的几个命题,非常值得思想史研究者们持续不断地探索。

二、近代政治思想转型的四个焦点

1840年之后,中国被逐步裹挟进世界范围内的现代化浪潮。清王朝在经济、政治、文化、社会等各个领域遭受了前所未有的冲击。王朝体制与传统意识形态同时面临制度危机和信仰危机。政治家和思想者们或被动或主动地回应来自西方的侵袭。救亡图存、寻求富强成为此后百余年间思想家们最为迫切需要解决的时代课题。思想观念领域重构与现代启蒙以西方知识作为知识基础。清王朝的自改革与革命者们的革命运动共同推动了政治思想的现代转型。近代政治思想在思想边界与时代需求之间展现着或保守或激进的面孔。

第一,救亡图存、寻求富强是摆在思想家面前严峻的时代课题。清王朝遭受的“数千年未有之变局”并非传统意义上的王朝更迭、治乱循环,而是一场传统与现代的较量。西方列强工业军事实力、资本力量和追逐资源与市场的欲望让中国一次又一次感受到跨越地理空间与社会时代的冲击。不仅中央之国的狭隘地理观念被打碎,曾经引以为傲的天朝观念被瓦解,甚至还面临着亡国灭种的民族危机。在救亡与富强的道路上,“开眼看世界”是迈出的

第一步。林则徐在广东时敏锐地意识到与外国人交往必须“时常探访夷情，知其虚实，始可以定控制之方”^①。我们与包括英国在内的西方国家在军事力量、经济实力和政治制度方面存在很大差距和差异，必须予以重视。他的认识源于政务实践体验和求真务实的态度。认识西方、了解世界的心态使林则徐成为近代以来开眼看世界的第一人。遗憾的是，第一次鸦片战争并没有引起朝廷足够的重视。让统治者们真正感受到切肤之痛的是十几年后接踵而至的太平天国运动和第二次鸦片战争。传统思维里，农民暴动是任何王朝统治者的心腹之患。与以往不同的是，太平天国反清主张吸纳改造了西方的宗教知识，不仅挑战清王朝政权，而且极大地冲击了它的思想统治基础。用曾国藩的话讲：“粤匪切外夷之绪，崇天主教。举中国数千年礼义人伦、诗书典则，一旦扫地荡尽。此岂独我大清之变，乃开辟以来名教之奇变，我孔子、孟子之所痛哭于九原。”^②在疲于应对太平天国的同时，清王朝又与英法开战，京师沦陷，皇帝西狩。第二次鸦片战争以迅速媾和、签订不平等条约惨淡收场。这让朝廷高层真正认识到，如果不作出改变，内忧外患都足以摧毁统治。同时，也让一批先进国人认识到，解决中国问题不仅要了解世界，还要主动接纳世界变化。19世纪60年代开始，接纳先进知识技术以“求强”“求富”的洋务运动开始，它是近代中国第一次主动发起的改革实践探索。至中日甲午战争止，洋务运动巩固了清王朝政治统治，一定程度上推动了中国现代化进程。虽然它无法从根本上解决救亡问题，然而它留给国人的思想遗产至少有三：一是树立了开放、求变的心态；二是消解了夷夏大防的地理与文化观；三是孕育了中国近代资本主义思想观念，王朝意识形态悄然发生着变化。

求强求富的洋务运动并没有实现国家富强。中日甲午战争、庚子国难这些更为剧烈的内忧外患彻底动摇了清王朝的统治基础，进一步加深了民族

① 《林则徐集》，中华书局，1985年，第765页。

② 《曾国藩全集》，岳麓书社，1988年，第232页。

危机。19 世纪、20 世纪交会之际,变革政治制度成为新的救国方案。康有为、梁启超等人推行的变法思想,袁世凯和王朝亲贵们主导的官制改革与预备立宪以及孙中山等革命党人建设共和国家的主张使现代政治知识和思维逐步浸入和影响中国的政治制度变革,中国延续几千年的王朝制度终结在了 1911 年。然而从清王朝到中华民国,政治制度变革依旧没能让国家摆脱危局。这一时期的政治实践严重滞后于政治制度设计,政治思想供给与实践需求发生错位,造成了政治运行的低效和混乱。因此,假民主共和之名行王朝专制之实、复辟帝制等政治乱象层出不穷。中国由统一的王朝专制国家变成了实际上的军阀割据。也正是此时,一批新派知识分子出现在了中国的思想舞台,思想启蒙运动于 20 世纪 20 年代进入新高潮。陈独秀、李大钊、胡适等新思想家们大倡民主与科学。他们在思想维度较为系统地宣传、解说包括马克思主义在内的西方现代性学说与观念。当然,还涌现出一批如梁漱溟等致力于坚守本土思想文化的思想者们。在那个政治思想领域空前活跃的年代,自由主义全盘西化论、保守主义乡村建设论等层出不穷。1921 年,中国共产党诞生并提出了中国化的马克思主义政治主张。这标志着中国有了一种不同于传统意义上的现代性政治话语知识。中国的马克思主义者们与其他同时代思想家一道开启了 20 世纪最伟大的思想解放运动,共同担负起了救亡求强的时代重任。

第二,西学成为政治思想构建的新基础。近代思想史专家罗志田教授将中国思想近代变革总结为从传统时代“道一而已”转向“道出于二”,最终衍化为以西学为基础的“道通为一”。^①罗志田的判断精练清晰地把握了近代政治思想的变革轨迹。其中,包括对学习西学知识的心态、历程以及西学本土化的成就与偏差。首先,近代国人接受西学知识的心态经历了从“师夷长技以制夷”到“中体西用”,再到“全盘西化”逐步深化的过程。19 世纪 40 年代,

^① 参见罗志田:《道出于二:过渡时代的新旧之争》,北京师范大学出版社,2014 年,序言。

魏源提出“师夷长技以制夷”，认为“善师四夷者，能制四夷；不善师外夷者，外夷制之”。^①他编撰《海国图志》，向中国介绍世界地理知识、人文风情、历史沿革等，目的即是倡导学习西方之长、维护民族独立。梁启超评价道：“中国士大夫之稍有世界地理智识，实自此始。”^②

洋务运动时期，曾国藩也提出“师夷智”。他认为，“制造船炮，为中国自强之本”，而“以学作炸炮、学造轮船等具为下手功夫”。^③除了学习工业军事技术，曾国藩颇具远见地提出要培养翻译人才，学习西方科学技术原理。他讲：“翻译一事，系制造之根本。洋人制器，出于算学，其中奥妙皆有图可寻。特以彼此文义扞格不通，故虽日习其器，究不明夫用器与制器之所以然。”^④那些理学家们眼中的“奇技淫巧”能够被他如此认真对待，作为晚清一代理学大儒，曾国藩的见识实属卓越。他的学生兼幕僚李鸿章也主张学习西方技术以成“自强之本”。他主张掌握先进技术产品，特别是军工技术和产品，从而“师其所能、夺其所恃”^⑤。可见，在西方坚船利炮的直接刺激下，部分国人开始发掘西人之长，并谋求学习接纳，中国传统知识谱系发生变化，近代知识架构里有了新的元素。

然而师夷、制夷仍停留在李鸿章所谓“变器不变道”的阶段。真正开始有了“道出于二”的格局乃自张之洞“中体西用”论始。他将中国固有的“道统”“学统”和“政统”称为“旧学”，西方“西艺”“西政”称为“新学”，提出“旧学为体，新学为用”，主张“新旧兼学”“不使偏废”。在新旧中西之间有选择地坚守、接纳和拒斥。“夫不可变者，伦纪也，非法制也；圣道也，非器械也；心术也，非工艺也。”（《劝学篇·变法》）张之洞“中体西用”论超越了“师夷长技以

① 魏源：《海国图志》，岳麓书社，1988年，第1093页。

② 梁启超：《中国近三百年学术史》，中国书店，1985年，第324页。

③ 《曾国藩全集》，岳麓书社，1988年，第748页。

④ 同上，第7604页。

⑤ 《李文忠公全集》（卷19），上海商务印书馆，1921年，第36页。

制夷”的思想框架,相当程度上开拓了近代中国知识结构,而且非常契合现实政治需求。

另一方面,“中体西用”论也成为中国近代保守主义政治思想的源头,影响了一批近代思想家。在看待西方知识问题上,较之“中体西用”更为激进的是全面学习西方,乃至“全盘西化”的主张。郭嵩焘发现,只学习西方技术是急功近利和舍本逐末。“方今治国之要,其应行者多端,而莫切与急图内治以立富强之基。”^①他主张从整体上向西方学习,构建新的“政教”体系。可见,郭嵩焘的主张超越了他同时代的思想家,但在那个阶段没有也不可能被足够重视。“全盘西化”论最为鼎盛时期当属四十余年后的新文化运动。陈独秀、胡适等人尖锐地批评传统,以极大热忱接纳西学。用陈独秀的话讲:“(孔教之)根本的伦理道德,适与欧化背道而驰,势难并行不悖。吾人倘以新输入之欧化为是,则不得不以旧有之孔教为非;倘以旧有之孔教为是,则不得不以新输入之欧化为非。新旧之间,绝无调和两存之余地。”^②“无论政治学术道德文章,西洋的法子和中国的法子,绝对是两样,断断不可调和迁就的”,“或是仍旧用中国的老法子,或是改用西洋的新法子,这个国是,不可不首先决定。若是决计用旧,一切都应该采用中国的老法子,不必白费金钱派什么留学生,办什么学校,来研究西洋学问。若是决计革新,一切都应该采用西洋的新法子,不必拿什么国粹,什么国情的鬼话来捣乱”。^③他显然主张后者。“全盘西化”论带有明显的反传统倾向和颇为激进的论调,但也印证了此时包括政治思想在内的近代知识已经构建起以现代性元素为基础的知识系统。从师夷制夷、中体西用到全盘西化,传统的“道”已然遭到彻底瓦解。

学习西方知识也是将现代性知识转化为本土知识的过程。近代中国持续不断地接纳现代思想观念。科技、政治、经济、文化、社会等各个领域实现

① 《郭嵩焘日记》(第3卷),岳麓书社,1982年,第505页。

② 《独秀文存》,安徽人民出版社,1987年,第660页。

③ 同上,第152页。