

再造文明的尝试

罗志田 著

今天人类的现状是我们先人的智慧和愚昧所造成的
但是后人怎样来评判我们
那就要看我们尽了自己的本分之后
人类将会变成什么样子了

胡适传
(1891-1929)



中华书局

再造文明的尝试

罗志田 著

胡适传
(1891—1929)



图书在版编目(CIP)数据

再造文明的尝试:胡适传(1891~1929)/罗志田著.
—北京:中华书局,2006
ISBN 7-101-05153-7

I. 再… II. 罗… III. 胡适(1891~1962) - 传记 IV. K825.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 055068 号

书 名 再造文明的尝试:胡适传(1891—1929)

著 者 罗志田

责任编辑 祝安顺

出版发行 中华书局

(北京市丰台区太平桥西里 38 号 100073)

<http://www.zhbc.com.cn>

E-mail: zhbc@zhbc.com.cn

印 刷 北京未来科学技术研究有限责任公司印刷厂

版 次 2006 年 6 月北京第 1 版

2006 年 6 月北京第 1 次印刷

规 格 开本/700×1000 毫米 1/16

印张 20½ 插页 2 字数 320 千字

印 数 1—6000 册

国际书号 ISBN 7-101-05153-7/K·2277

定 价 35.00 元

目 录

一、引言/(1)

二、语境:从西学为用到中学不能为体/(7)

西潮 /(8) 谁改变谁的思想方式 /(14) 西学为用 /(18) 中学不能为体 /(23)

三、受学:率性与作圣的徘徊/(29)

上庄:做人的训练 /(29) 上海:眼界很小的商埠 /(41) 成了“新人物” /(48)

四、留学:再造文明的准备/(62)

美国:吾所自造之乡 /(62) 为国人导师之预备 /(74)

五、关怀:民族主义与世界主义/(85)

为中国造不亡的远因 /(85) 世界主义中的民族主义关怀 /(93) 祖国:你如何爱他? /(97)

六、尝试:再造文明的起步/(110)

被人误解的文学革命 /(110) 文学革命的社会诠释 /(120) 激进中的新文化运动 /(129)

七、讲学:但开风气不为师/(145)

初到北大 /(146) 截断众流的新典范 /(159) 思想与方法 /(171)

八、议政:有计划的政治/(183)

并非不得已 /(183) 问题与主义 /(190) 国际的中国 /(197) 好政府主义 /(206)

九、落伍? 暴得大名之后的反思/(215)

暴得大名不祥 /(215) 我称他皇上 /(220) 礼教与少年心 /(224)

目 录

十、转折：新俄与社会主义/(238)

从威尔逊到列宁 /(239) 英美自由主义与社会主义 /(244)

社会主义对中国士人的吸引力 /(252) 体验新俄 /(257) 苏俄走的是美国路 /(263)

社会主义是西洋近代精神文明 /(270)

十一、诤友：走近国民革命/(274)

走向政治解决的文艺复兴 /(275) 主动呼应国民革命 /(278) “白色恐怖”的刺激 /(287)

与“党化教育”的合离 /(293) “诤臣”与“诤友”之间 /(297) 《自由中国》与中国自由主义 /(309)

十二、余论：尝试梦想/(316)

修订说明/(324)

一、引言

1919年6月的北京,五十二岁的国学大师章太炎在少年中国学会演说。太炎以长者的立场,针对青少年的弱点做了几点告诫。二十八岁的归国留学生胡适接着登台演讲。他一开始就宣布太炎先生所说“都是消极的忠告,我现在且从积极的方面提出几个观念”。话虽然婉转,反其道而行之的意思是明显的。更有象征意义的是,胡适在讲完他的积极观念后,用英文念了一句荷马的诗:“You shall see the difference now that we are back again.”(现在我们回来了,你们请看,便不同了。)^①这句话胡适早几年在留学日记中译为“如今我们已回来,你们请看分晓罢”。他认为此语“可作吾辈留学生之先锋旗”。如今在这个场合念出来,既是对听众讲,恐怕也是说给太炎先生听的。而且他特别用章太炎不会的英文念出,刻意体现新回来的“我们”与既存之“你们”的区别。

这位青年留学生的归国,将会带来什么样的“不同”呢?他自己在论述传教士在中国的机会时曾说:“传教士的真正价值在于外国传教士就像一个归国留学生一样,他总是带回一种新的观点,一种批判的精神。这样的观点和精神是一个对事物之既存秩序逐渐习以为常、漠然无动于衷

^① 两人的演说都收入《少年中国学会会务报告》第1期(1919年3月1日),出版地未标出,大约是北京。

的民族所缺乏的,也是任何改革运动所绝对必须的。”^①这是典型的夫子自道。胡适在留学时写的《非留学篇》中曾说,“吾国今日所处,为旧文明与新文明过渡之时代”。而中西新旧两文明相隔如汪洋大海,留学即“过渡之舟楫也”。则作为留学生的胡适,此一“过渡”即为他当然的志业。在胡适考虑归国问题时,他对自己将要在中國扮演的社会角色已有了清楚的自我意识。

胡适要扮演的角色看来颇具宗教使命感,他曾经把儒家描绘为“从一个亡国民族的教士阶级,变到调和三代文化的师儒;用‘吾从周’的博大精神,担起了‘仁以为己任’的绝大使命——这是孔子的新儒教”。他自己解释说,“吾从周”的“周”就是“几千年的古文化逐渐积聚演变的总成绩”,而“仁以为己任”就是“把整个人类看作自己的责任”。^② 这看起来更像胡适自己而不那么像先秦的儒家,这里的使命感当然也更多是胡适自己的。

胡适的另一次夫子自道,仍是个“传教士”,就是他眼中的禅宗七祖:“神会和尚成其革命大业,便是公开的直接的向这声威显赫的北派禅宗挑战。最后终于战胜北派而受封为‘七祖’,并把他的师傅也连带升为‘六祖’。所以神会实在是个大毁灭者,他推翻了北派禅宗;他也是个大奠基者,他莫立了南派禅宗,并作了该宗的真正的开山之祖。”胡适曾在《荷泽大师神会传》中说,“神会的教义,在当日只是一种革命的武器”,是有“绝大的解放作用”的“革命思想”。^③ 这样干革命求解放的,当然不会是不争的佛家弟子,所以仍然只能是胡适投射进去的自己。

这就是本书要研究的胡适。这位二十多岁就暴得大名的人物,从青年起就一生都是新闻媒体注意的对象,也是学术界一个久有争议而很难处理的题目:前些年是贬多于褒,近几年则褒多于贬。趋势虽然明显,但

① 胡适日记 1915 年 3 月 22 日。本书所用胡适日记为上海亚东图书馆 1939 年版《藏晖室札记》四册,北京中华书局 1985 年版《胡适的日记》上下册,和台北远流出版公司 1991 年版《胡适的日记(手稿本)》十八册,以下简作胡适日记,加年月日。

② 胡适:《说儒》,《胡适论学近著》,上海商务印书馆,1935 年,第一集卷上,57、54 页。

③ 唐德刚译注:《胡适口述自传》(以下简作《口述自传》),华东师范大学出版社,1993 年,214 页;胡适:《荷泽大师神会传》,《胡适论学近著》,第一集卷上,273—274 页。

争议仍存却是无疑的。如今胡适研究在大陆渐成热点,论著日多。^①各家虽然仍有争议,关于胡适的许多具体的方方面面,却又已渐有论定的意味了,这就更增加了写胡适的困难。

胡适一生讲话写文章都有意要清楚浅显,也以此著称于世,然而这位最希望为人理解的思想家恰又是最不容易理解的;他自己就曾叹谓许多他细心用力的文章不为世人所注意,而随意为之的作品常多得喝彩。到1961年,他看了别人选的《胡适文选》后说:“你们都不读我的书,你们不知道应该怎样选,还是让我自己想想看。”^②选他文章的人当然是愿意并认真读他文章的人,但在胡适看来,仍不能算知音。可知他与读者的关系到老也还是有心栽花花不开。

历史表述与历史事实之间的关系,本无限曲折。其中一个重要原因,正如胡适的研究者周明之先生所说,胡适“在不同的场合,对不同的听众,说不同的话”。^③与晚年的胡适过从较多的唐德刚先生以为,胡适说话“有高度技巧”,在此范围内,他又是“有啥说啥”。^④这是他积多年与胡适接触经验的甘苦之言。正因为如此,对胡适所说的话就不能全从字面看,而必须仔细分析,才可以从其“高度技巧”之中,求得其“有啥说啥”的真意。

今日若要研究胡适的时代,自然要多注意那些得到喝彩的文章;如果要理解胡适本人,则不得不去揣摩那些用了心力却为人冷落的篇章。且

- ① 耿云志、闻黎明所编的《现代学术史上的胡适》(三联书店,1993年)一书附有较详细的“胡适研究论著要目”。在那之外,我所见的专书又有章清:《胡适评传》(百花洲文艺出版社,1992年);易竹贤:《胡适与现代中国文化》(武汉大学出版社,1993年)、《胡适传》(湖北人民出版社,2005年);胡晓:《胡适思想与现代中国》(安徽人民出版社,1993年);欧阳哲生:《自由主义之累——胡适思想的现代诠释》(上海人民出版社,1993年);周质平:《胡适与韦莲司:深情五十年》(台北联经出版公司,1998年)、《胡适与中国现代思潮》(南京大学出版社,2002年);耿云志编:《胡适评传》(上海古籍出版社,1999年);朱洪:《胡适大传》(安徽人民出版社,2001年);徐雁平:《胡适与整理国故考论——以中国文学史研究为中心》(安徽教育出版社,2003年);沈卫威:《无地自由——胡适传》(安徽教育出版社,2005年);胡明:《胡适思想与中国文化》(广西师范大学出版社,2005年)。
- ② 胡颂平编:《胡适之先生晚年谈话录》(以下简称《谈话录》),中国友谊出版公司,1993年,231页。
- ③ 周明之:《胡适与中国现代知识分子的选择·中译本自序》,中译本,四川人民出版社,1991年,3页。
- ④ 唐德刚:《胡适杂忆》,华文出版社,1992年,42页。

两者就像“知人”与“论世”的关系一样，本是互补的。只有在理解了胡适本人及其不为世所注意的一面，明了其为世所知和不为世所知的诸多原因，才能更深入地理解胡适那个时代；同时，也只有在尽可能深入地理解了胡适所处时代之后，才能进一步领会胡适身处特定时代那“不得不如是之苦心孤诣”（陈寅恪语），以期“还他一个本来面目”（胡适语）。这中间文本（胡适自己）和语境（胡适所处时代）的微妙互动关系，也是本书试图着力之处。

研究人物者自然都想还原其本相，但究竟何为本相或真相，其实不太说得清楚。有的研究者自信甚强，以为通过所谓“科学”的研究可以了解研究对象到超过其本人的程度。对此我实在有些存疑，盖不论什么外在内在的因素增添了身在山中而不识真面目的可能，每个人大概还是自己最了解本人。正因为了解自我，所以或有不欲人知的主观努力（或谓掩盖），研究者能从其立身行事之中探索到一些其不欲人知的部分，已甚难得；进而能对研究对象有所谓“同情之了解”，尤大不易。若云认识其人超过本人，多少恐有些“以不知为不有”的倾向，或不过凸显研究者的大胆敢言而已。

进而言之，对历史人物“真相”的把握捕捉，还有一个“形似”还是“神似”的问题。两者之中，后者更难，即王安石所谓“丹青难写是精神”也。然而不论“形似”还是“神似”，都仅到“似”的程度；能似，就不简单。对史学来说，很多时候重建出的人物究竟是否“似”尚难以判断，遑论所谓“真”。在这一前提下，或不妨尝试先寻求呈现历史人物的丰富面相，即尽量重建传主“已确立形象”之余的部分；若能于固定的典型“象征”之外，“旁采史实人情，以为参证”，^①以“见之于行事”的方式写实亦兼写意，重构出传主人生经历的丰富，说不定反能因此而趋向于接近其“本相”。

闻一多在写杜甫时曾说：

数千年来的祖宗，我们听见过他们的名字；他们生平的梗概，我们仿佛也知道一点；但是他们的容貌、声音，他们的性情、思想，他们心灵中的种种隐秘——欢乐和悲哀，神圣的企望，庄严的愤慨，以及

^① 陈寅恪：《“蓍丘之植，植于汶渎”之最简易解释》，《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社，1980年，262页。

可笑亦复可爱的弱点或怪癖……我们全是茫然。我们要追念，追念的对象在哪里？要仰慕，仰慕的目标是什么？要崇拜，向谁施礼？

由于“看不见祖宗的肖像，便将梦魂中迷离恍惚的，捕风捉影，摹拟出来，聊当瞻拜的对象——那也是没有办法的慰情的办法”。所以，他所描绘的诗人杜甫，虽不敢说“这是真正的杜甫”，却可以说是他“个人想像中的‘诗圣’”。^①

这是一个重要的见解。一方面，往昔的追忆需要一个可知可见的具象，否则难以寄托；另一方面，很多时候我们仰慕和崇拜的凭借其实只是一个想像的摹拟物。中国古人对此有很深入的思考，所以不重偶像（此用其本义），而多以牌位表出，是很典型的“写意”。但后来终抵挡不住人情的需索（或也受外来文化的影响），渐出现画像雕塑一类“写实”之物，现已基本取牌位而代之了。然而恰因“写实”物品多系晚出，反蕴涵着较多的想像，未必就比“写意”的牌位更接近实在。^②

有时候，“写实”之物甚至真如闻先生所说，不过是捕捉梦魂中迷离恍惚的影子而已。《梦溪笔谈》曾记唐明皇梦钟馗捉鬼而命画工吴道子图之，道子“恍若有睹，立笔图讫以进”，居然极肖明皇梦中所见，“上大悦，劳之百金”。这就是一个捕捉梦中之影的“实例”，其作品究竟算是“写实”还是“写意”，还真需要费心斟酌。惟梦不易说，说即难免痴人之讥。偏向科学家如胡适，就以为做梦都有生活的经验作底子；^③则明皇所谓“卿与朕同梦”，或其作底子的“生活经验”相近乎？

今日科技的力量给史家以极大的帮助，胡适的容貌、声音都有记录而可亲近，但是他的性情、思想和“心灵中的种种隐秘”，仍不能不据史料和想像以重建。本书无意全面地重新诠释胡适及其时代，不过重建一些过去较少为人注意的史实，希望能为认识和诠释胡适其人及其时代做些微的补充。为了接近传主自己想要清楚浅显的风格，本书试图尽量写得流

① 闻一多：《杜甫》（1928年），《闻一多全集》（6），湖北人民出版社，1993年，72—73页。

② 有学者曾拿黄帝的画像晚出以证明黄帝不过是后出的想像型构建，这本身或许也不错；然而孔子的画像亦晚出，同理可说孔子亦后出之想像型构建乎？若能厘清中国传统类似场合中“写意”与“写实”的虚实互动，或不致被时空不同的见解欺之以方。

③ 原话是“做梦尚且要经验作底子，何况作诗”。胡适：《梦与诗》，《胡适诗存》（以下径引书名），胡明编，人民文学出版社，1989年，230页。

畅些,一些繁杂的分析和史事考证或已另文陈述,或当独立探索,在本书中就适当简化了。至于再现了多少他的“欢乐和悲哀,神圣的企望,庄严的愤慨,以及可笑亦复可爱的弱点”,就要请读者诸君看了下文后予以指教了。

二、语境：从西学为用到中学不能为体

西潮\谁改变谁的思想方式\西学为用\中学不能为体

新文化运动时期，胡适以一个没有什么身世凭借的二十多岁的青年，回国两年间，即“暴得大名”，一举成为士林之首，真是中国近代史上绝无仅有之事。这个极有意思的事例，几十年来吸引了无数学者。有人或以为，那一定是时无英雄，遂使竖子成名。其实，那时候中国近代思想史上影响极大的几位人物如严复、康有为、章炳麟、梁启超等均还健在，其中年龄最小而影响最大的梁启超不过四十多岁，决不可说是时无英雄。但是，正如余英时先生指出的，“以思想影响而言，他们显然都已进入‘功成身退’的阶段，不再活跃在第一线了”。故此，余先生以为，胡适的“暴得大名”，就是因为“中国思想界有一段空白而恰好被他填上了”。^①

胡适自己在回国的第二年，也就是1918年，写了一篇《归国杂感》，以上海大舞台为“中国的一个绝妙的缩本模型”，指出：在台上支撑场面的“没有一个不是二十年前的旧古董”！换言之，这么多年中国并没有造出什么“新角色”。^②但是，1918年前的一二十年是中国变化最大的一段时间：政治舞台上的新角色层出不穷，正是典型的“你方唱罢我登场”的局面；思想界其实也是新人辈出，但新人中确实没有能像梁启超那样一呼百应的时代人

① 本段全据余英时：《中国近代思想史上的胡适》（以下径引文名），收在胡颂平编：《胡适之先生年谱长编初稿》（以下简作《年谱长编》），台北联经出版公司，1990年校订版，第1册，7—8页。

② 胡适：《归国杂感》，《胡适文存》（本书所用《胡适文存》初集和二、三集，均为上海亚东版，以下均略作《文存》加集、卷数），卷四，2页。

物。特别是民国建立之后的那几年,可以说政治变化的高潮恰伴随着思想变化的低潮。用胡适的话说,就是“政治走到文化前头去了”。这样一种政治发展与思想发展的时段错位,应该引起学人的进一步重视。新人辈出而又不能一呼百应,提示着一种存在问题又尚未解答的时代需要。

过去欧阳竟无读佛教俱舍,三年而不能通。后得沈曾植指点,寻找俱舍前后左右之书读之,三月乃灿然明俱舍之意。蒙文通尝以此为例,强调读书当“自前后左右之书比较研读,则异同自见,大义顿显”。^① 西人近年来也提倡这种读书方法,且发展出各种系统的理论,专讲文本(text)和语境(context)的互动关系。^② 前后左右之书即在一定程度上构成语境;语境一明,文本的理解就容易得多了。广义地看,胡适的一生也可视为一文本。要了解胡适,必须将其放入其时代语境之中参照考察。而且,只有弄明白胡适得名之前中国思想界处于何种状态,才能了解胡适何以能一举成为士林之首。故我们要观察和理解胡适及其时代,又不可不先对产生那些“二十年前的旧角色”的语境认真检讨。

近代中国思想学术之发展,自有其内在理路。有关学术发展演变的一面,将在后文中专门讨论。本章所关心的,是近代几个大主题中的一个,即中国士人在西潮荡击之下被迫做出反应的进程。而中西之间的文化竞争又是中外矛盾的关键。西方在文化竞争方面是有备而来,中方则是在竞争过程中才逐步认识到学战的重要,故在不知不觉中被西方改变了思想方式。中国士人沿着“西学为用”的方向走上了“中学不能为体”的不归路。在失去立足点后更因多层次的心态紧张步入激进化的轨道。到民国初年,中国思想界已是一种群龙无首、不知所趋的局面。一场思想革命呼之欲出,时势造英雄的条件已经形成。以下即对这一大环境略作考察。

西 潮

1848年,马克思和恩格斯在《共产党宣言》中说:“资产阶级……把一

① 蒙文通:《治学杂语》,收入蒙默编:《蒙文通学记》,三联书店,1993年,3页。

② 这方面的理论甚多,但是从史学的角度讲得最好的,大概还是剑桥大学的 Quentin Skinner。其主要论述均收在 James Tully, ed., *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1988)。

切民族,甚至最野蛮的民族,都卷到文明中来了。它的商品的低廉价格,是它用来摧毁一切万里长城、征服野蛮人最顽强的仇外心理的重炮。它迫使一切民族——假如他们不想灭亡的话——采用资产阶级的生活方式;它迫使他们在自己那里推行所谓文明制度,即变成资产者。一句话,它按照自己的面貌为自己创造出一个世界。”约半个世纪之后(1903年),万里长城之内的青年鲁迅在“自题小像”的诗中以一句“灵台无计逃神矢”沉痛地应和了马恩的话。王汎森先生说:鲁迅的诗“充分道出清末民初知识分子在西方势力倾覆之下的困境”。同样,鲁迅在此诗中发出的誓言“我以我血荐轩辕”,也道出了许多知识分子爱国救国和拯救中国文化的共同心愿。^①

如果把近代中西文化交往视作两大文化体系之竞争的话,则中国一方正如罗荣渠先生指出的,是“打了大败仗,发生了大崩溃”。^② 清季中国士人本来是以文野分华夷,自视为世界文化中心,而视洋人为野而不文的“夷狄”的。到后来则主动承认西方为文明。几十年间,从降节学习“夷狄”之“长技”到倾慕“泰西”的学问、蜂拥出洋游学,更进而自认野蛮,退居世界文化的边缘。由此可知中国文化在这场竞争中的失败有多彻底。胡适在1914年写的《非留学篇》中形象地指出:当中国酣睡之时,西人已为世界造一新文明。“此新文明之势力,方挟风鼓浪,蔽天而来,叩吾关而窥吾室。以吾数千年之旧文明当之,乃如败叶之遇疾风,无往而不败衄。”很明显,胡适正是将近代中西之争视为两个文明之争。中国一方既然失败,就只有“忍辱蒙耻,派遣学子,留学异邦”。今人早已视留学为正途,但对有血气的近代中国士人来说,“以数千年之古国,东亚文明之领袖,曾几何时,乃一变而北面受学,称弟子国。天下之大耻,孰有过于此者乎”!^③

有美国汉学家以为,西力东渐以前,中国的发展基本上是遵循了一种“在传统中变”(change within the tradition)的模式。^④ 由于西潮的冲击,

① 王汎森:《古史辨运动的兴起:一个思想史的分析》,台北允晨出版公司,1987年,1页。

② 罗荣渠:《论美国与西方资产阶级新文化输入中国》,《近代史研究》,1986年2期,78页。

③ 《非留学篇》刊于1914年的《留美学生季报》第三期,原报难觅,本书所用,是王汎森先生所赠之手抄本,特此致谢(此文现已收入周质平主编的《胡适早年文存》,349—377页)。

④ 参见 E. A. Kracke, Jr., “Song Society: Change within Tradition”, *Far Eastern Quarterly*, 14: 4 (Aug. 1955), pp. 479-488.

这样一种变化模式在近代中国实已难以维持。因为西方要迫使全世界跟着它变。尽管西方自身在 19、20 世纪也充满变化,有时甚至是剧烈的变化,但对西方来说,即使是与传统决裂,仍可以是在传统中变。在中国则反是。对中国而言,仅仅是要生存,用当时人的话说,就是要保存中国的种姓和国粹,也不得不至少学习造成西方强大的那些秘诀。虽然各人的具体理解并不一样,“向西方学习”的确是清季以来中国士人的共识。在西人的引导之下,中国士人且逐渐认识到,西方之所以强大,并非只是靠其科技和工艺,在此之后尚有更重要的观念和制度。而中国人一旦接受这样一种西方思维,其所寻求的改变就只有遵循一个向西走的方向,也就只能是在传统之外变(change beyond the tradition)了。

自 19 世纪末以来,中国知识分子对中国传统从全面肯定到全面否定的都有,对西方思想主张全面引进或部分借鉴的也都有,唯独没有全面反对的。他们之间的差距不过在到底接受多少西方思想。钱穆曾观察到,近现代中国人不论是信仰还是反对孙中山的,都是比附或援据西洋思想来信仰或反对。^① 我们或可说,20 世纪中国知识分子不论是维护还是反对中国传统,基本都是以西方观念为思想武器的。假如我们可以把马恩话中的“资产阶级”换为“西方”的话,从鲁迅写前引一诗之时起,虽然“商品的低廉价格”尚在长城之外徘徊,可以说西方已用其他的方式迫使中国人在文化上按照西方的面貌来改变中国的世界。

失败之余,中国文化思想界就成了外来观念的天下,给他人作了战场。我们如果细查当时知识分子提出的各种救国救文化的路径,大多与西方有关。之所以如此,正是因为 20 世纪上半叶在中国风行竞争的各种思想体系,即各种“主义”,就极少有不是西来者。^② 中国政治思想言说(discourse)中最具标帜性的关键词汇(keywords)如“平等”、“民主(民治)”、“科学”、“自由”等,也几乎无一不来自西方。从民初的“问题与主义”论战,到 20 年代的“科学与玄学”论战,再到 30 年代的“中国社会性质”论战,在在均是西与西战。

^① 钱穆:《中国思想史》,香港新亚书院,1962 年,175 页。

^② 即使是最具中国特色的孙中山的三民主义,虽然也确实结合了一些中国文化因素,但以孙本人常用林肯的“民有、民治、民享”来概括其主义,即可见其渊源之一斑。

五四新文化运动时期西向知识分子攻击传统最多的，不外小脚、小老婆、鸦片和人力车。其中后两样便是西人带来的。鸦片是不用说了。人力车虽不是纯西洋货，本由日本人创造。但其流入中国，却是由先在日本的西方传教士带到中国来的。其最初的乘坐者，也多是租界里的西洋人。舶来品竟然成了中国传统——即使是坏传统——的象征，最能体现此时西潮已渐成“中国”之一部。而西向知识分子把舶来品当做自己的传统来批判，其实也是受西人的影响。盖鸦片和人力车曾被晚一点来华的西人视为中国的特征，并成为西方之“中国形象”的一个负面组成部分，在转了数圈之后又由阅读西方书籍的中国知识分子带回来作攻击传统之用。近代中西胶着之复杂早已是“层累堆积”且循环往复了好几次了。

中西胶着的复杂有时也造成一种角色的倒置。民初的一个诡论性现象是中国人拼命反传统，有些外国人反而在提倡保存中国的文化传统。从溥仪的老师庄士敦到哲学大师罗素，在这一点上都相通。提倡西化的胡适在1926年就尖锐地批评西方“既要我们现代化，又要我们不放弃[传统的]美妙事物”。胡适本人也认为中国传统有可取处，他反对的主要是由西人来提倡保护中国传统。但是这样一种角色的倒置确实表现了民初中国思想界的混乱和中西之间那种扯不清的纠葛。^①

更具提示性的是，即使是清季以维护国粹为目的的“国粹学派”（以《国粹学报》为主要喉舌）和稍后出现的《学衡》派（其目的与“国粹学派”颇类似），虽然都被视为“文化保守主义者”，实际上也都在西潮的影响之下。余英时先生已指出，“国粹学派”的刘师培等人，“直以中国文化史上与西方现代文化价值相符合的成分为中国的‘国粹’”。^② 特别是《学衡》派，其主要人物的西化程度，恐怕还超过大多数鼓吹“全盘西化”者。如《学衡》派主将吴宓，就自认他本人不是在传接中国文化的传统，而是“间接承继西洋之道统，而吸收其中心精神”。^③ 这是近代中国“在传统之外变”的典

① 胡适日记1926年12月26日。

② 余英时：《中国知识分子的边缘化》，《二十一世纪》，第6期（1991年），23页。

③ 《吴宓诗及其诗话·空轩诗话·二十一》，陕西人民出版社，1992年，250—251页。即使这样的吴宓，在东南大学还算不够尊西的。他注意到，该校得其一从美国学教育获硕士而仅“并及历史”的徐则陵归，即任命为历史系主任，取外间视为旧学象征的柳诒徵而代之。同样，一般认为是“文化保守主义者”的梅光迪也并未将柳氏放在眼里。可知以“守旧”著称的东南大学，其实际的尊西倾向实并不弱于他校。参见《吴宓自编年谱》，三联书店，1995年，228—229页。

型例证。这两个学派是否是文化保守主义者其实还可商榷,这里无法详论。但这类人也受西潮影响如此之深,更进一步揭示了中国在近代中西文化竞争中的失败。

如果说“国粹学派”以中国文化史上与西方现代文化价值相符合的成份为中国的“国粹”是一种时人对西方自觉或不自觉的主动认同,对民国以后的人来说,这样的认同或者已无必要,或者意义已不相同。从广义的权势观看,西方文化优越观在中国的确立即意味着此时“西方”已成为中国权势结构的一个既定组成部分。这一权势虽然不如不平等条约那样明显,但以对中国人思想的发展演变而言,其影响的深远恐怕还在不平等条约之上。君不见在不平等条约已经废除半个世纪后的今天,有些人在讲到中国的人文传统时,所说的仍然几乎全是西洋的东西,就可见此影响有多么深远了。^①

从某种意义上说,20世纪西向知识分子将舶来品当做自己的传统,和今人将某些西方观念当做中国人文精神这些现象,未必就体现了他们对国情的误解。对于生在鸦片和人力车随处可见而又不是事事都要考证的人来说,这些东西确实是他们所见的“中国”的一部分。吴宓之所以感到有必要强调他是在“继承西洋之道统”而不是中国文化的传统,就是因为彼时两者已经有些难于区别了。对于更晚的中国人来说,那些由西向知识分子所传播的半中半西的“新学”以及由吴宓这样的“文化保守主义者”保存下来的“中国文化”,又何尝不是传统的一部分呢。概言之,19世纪的“西潮”其实已成为20世纪的“中国”之一部分。因此,今日言“中国传统”,实应把西潮(但不是西方)包括在内。

这也说明,我们对西潮冲击中国的研究还远不够深入。以费正清为代表的“西潮冲击—中国反应”这一研究近代中国的典范(paradigm)在美国早已被费氏的弟子或再传弟子视为过时。前些年新兴的取向是要“在中国发现历史”,亦即重视中国的内在发展。^②这是美国汉学界的一大进步,当然是很不错的。的确,像西方、中国、思想这一类词汇的涵盖面

^① 参见张汝伦等:《人文精神寻思录》,葛佳渊、罗厚立:《谁的人文精神?》,《读书》,1994年3月号,3—13页,8月号,58—64页。

^② 参见柯文(Paul Cohen):《在中国发现历史》,中译本,中华书局,1987年。