

文化认同与文化转型

——张之洞与福泽谕吉《劝学篇》的比较分析

戴建业

(华中师范大学 文学院, 湖北 武汉 430079)

摘要 本文比较分析了19世纪末张之洞、福泽谕吉两人的同名著作《劝学篇》,阐述了二者不同的文化认同和价值取向,并论述了文化认同与文化转型之间的深刻联系。

关键词 张之洞;福泽谕吉;《劝学篇》;文化认同;文化转型

一、问题的提出

福泽谕吉的《劝学篇》1876年成书后,便立即受到明治天皇的嘉许,张之洞的《劝学篇》成书于1898年,也同时得到主张变法和反对变法的光绪与西太后的赏识,中日在19世纪末先后完成的这两部同名著作,在各自的国家都产生了巨大的社会反响,上自皇朝下至百姓都广为传诵。它们成书的动因都是对强势西方文化的一种“应战”,成书的目的都是为了各自国家的独立强盛。在中国内地早有学者从不同角度对二书进行比较^①,本文拟通过对两文的分析比较,探讨文化认同与文化转型的关系。

提出这一问题的间接原因,是近些年来现代新儒家和新文化保守主义者,常借反思所谓启蒙的“理性宰制”、批判“五四”的文化虚无主义、指责西方文化霸权,提出“告别”或“超越”启蒙,重新肯定所谓“东方价值观”,主张“返本开新”,似乎传统儒学不仅可以在中国“开出”现代文明,甚至连西方由启蒙造成的现代病也要靠儒学来解救。老祖宗传下来的东西居然在今天还有如此功用,身为中国人当然无比自豪,可这种过分神奇的事情不免使人犯嘀咕:儒学二千多年来一直没有为我们“开出”民主、科学,凭什么保证今天守着传统儒学就能建立自由宪政?当我们乐观地预言21世纪是儒学的世纪时,这种传统文化认同的背后是否隐藏着同样强烈的虚骄之气?当我们重提“返本开新”时,这种主张是否会成为变相的排斥西方文明?谁能保证我们返回儒学之“本”就将“开出”现代文明之“新”?

提出这一问题的直接原因,是受到杜维明先生

与黄万盛先生一篇对话《启蒙的反思》的启发和刺激。对于19世纪末那场中国变法与日本维新的成败,杜维明先生说:“现在学术界,特别是日本和韩国的学者”认为,“日本所以在这方面比较成功,有一个重要因素……就是儒学的普世化。儒学进入教育制度是明治时代才开始的,在德川幕府时代,儒学是精英文化,只是在上层结构中才有影响,到了明治,儒学深入民间了,儒学资源被充分调动。明治的志士都深受儒家影响,包括福泽谕吉,他的儒学背景相当深厚,这方面已有不少例证”^②。原来明治维新的成功竟然是日本志士在对儒学“文化认同基础上”、在“儒学资源被充分调动”情况下取得的,而中国变法失败“基本的问题是在调动传统资源方面没有办法发挥任何积极力量”所致!按杜先生的说法,日本明治维新成功是认同我们传统儒学的善报,中国变法失败则是我们自己不认同老祖宗儒学的恶果。这一论断与我们过去对此事的认知大相径庭,因此我试图通过中日这两位同龄人产生于同一历史时期的同名著作的比较分析,来探寻儒学文化认同与文化现代转型二者之间的深刻关联。

二、文化外衣与精神血脉

儒学在日本虽然很长历史时期内是国家的意识形态,虽然儒家伦理很长时期里还曾是日本百姓日常生活的行为准则,虽然不少日本人推尊周公、孔子,但在日本人潜意识深处,以儒学为代表的“汉学”一直只是“他者”,他们只是将华夏儒、道作为可供汲取的外来文化,对儒学并没有精神上的皈依,更没有“误将他乡作故乡”,这从日本很早就喊出的“和魂汉才”口号就能窥见个中秘密,就是说华夏的

儒学并非大和民族的灵魂。早在 18 世纪,日本的“国学”学者贺茂真渊、本居宣长、平田笃胤等人就极力张扬“日本精神”、“复古神道”。“真渊排斥儒教和佛教的理由也在于这些外来思想使人们有了小聪明,由于它们教导人为的礼和制度,使人们丧失了‘雄壮之心’、‘直心’”^③。真渊还在《国意考》中指责“儒道真是只能乱国”^④,本居宣长认为儒学使日本人变得“慧黠矫饰”,倡导以复古神道来重新唤起日本“大丈夫雄壮之心”^⑤。中国有个成语叫“数典忘祖”,日本学者和平民既未忘“典”更未忘“祖”,笃胤在《古道大意》中提醒国民:“为人必须知人之道,知人之道必须先知其父母祖先,于国体有所认识。知国体不可不知国家之始,天地开辟的由来,君臣的差别,人所常守之道的顺序,一切治天下之道皆全从此起。又知国家之始,天地开辟的由来,不可不读我国神典。神典者,《日本书纪》、《古事记》开始,及其它我国古典之谓。”^⑥

可见,儒学不过是日本暂时披上的一件文化外衣,只要时机成熟他们随时都可轻易将它脱下,以换上另一套更新更好的文化外衣。福泽谕吉对儒学的态度就很有代表性,他认为日本要迈向文明就得摆脱儒学对日本的禁锢,日本人不能再做“汉儒”的“精神奴隶”。“儒教在后世愈传愈坏,逐渐降低了人的智德,恶人和愚者越来越多,一代又一代地相传到末世的今天,这样发展下去简直就要变成了禽兽世界,这是和用算盘计算数字一样准确。幸而人类智慧进步的规律,是一种客观的存在,决不像儒者所想象的那样,不断涌现胜于古人的人物,促进了文明的进步,推翻了儒者的设想。这是我们人民的大幸。”^⑦他觉得在日本文化荒芜匮乏的时候,移植华夏文化是一种不得已的正确选择,当人快要饿死时连糠粃也可以充饥,当能够弄到美食的时候就应马上倒掉这些糠粃,所以他在《脱亚论》中提出日本“脱亚入欧”的口号,在《文明论概略》中他形象地说:“在西洋所谓 Refinement,即陶冶人心,使之进于文雅这一方面,儒学的功德的确不小。不过,它只是在古时有贡献,时至今日已经不起作用了。当物资缺乏时,破席也可以作被褥,糠粃也可以抵食粮,更何况儒学呢?所以过去的事情不必追究了。从前用儒学来教化日本人,如同把乡下姑娘送到府第里服务一样。她们在府第里必然学会举止文雅,聪明才智也可能有所增长,但活泼的精神完全丧失,而变成一个不会管家务的无用的妇女。因为当时,还没有教育妇女的学校,所以到府第里去服务也未尝没有道理。可是在今天,就必须衡量其利害

得失而另定方向了。”^⑧

福泽谕吉年青时对汉学尤其是儒家文化下过一番苦功,据说《左传》他读过十一遍之多,可他不仅对华夏文化毫不领情,对儒学也有一种用过即扔的冷酷势利,成年后更对中国和儒学都充满鄙夷与不屑,在他的文章著作中常常批评儒学的固陋,嘲笑中国人的颟顸无知。福泽谕吉在《自传》中称自己是一个“读过大量汉文书的人,却屡次抓住汉学的要害,不管在讲话或写作上都毫不留情地予以攻击,这就是所谓的‘恩将仇报’。对汉学来说,我确实是一个极恶的邪道。我与汉学为敌到如此地步,乃是因为我深信陈腐的汉学如果盘踞在晚辈少年的头脑里,那么西洋文明就很难传入我国”^⑨。《文明论概略》明确提出日本应以西洋文明为学习的目标,《劝学篇》指定所学的对象当然也不再是儒家经典,而是他非常向往的西洋文化。无论是《劝学篇》还是《文明论概略》,处处都流露出作者“厌弃”儒学和“羡慕西方文明”的价值取向,福泽谕吉要急忙脱下儒学这件老式“长袍”,匆匆换上西洋那套时髦“西服”,“和魂汉才”也一下子变成了“和魂洋才”。

在汉以后二千多年来,儒学逐渐成为华夏文化的主干,它几乎成了历朝历代官方的意识形态。对中国那些饱读儒家诗书的士人来说,儒学更是塑造了他们的文化心理,事实上已成了他们的“精神血脉”,而不是一件可以随便穿脱的外衣,更不是一种可有可无的外在装饰。当传统文化受到西方文化猛烈冲击时,当儒学的核心价值受到严重威胁时,他们内心的焦虑、紧张可想而知,因为他们赖以安身立命的价值准则一旦毁弃,那就不仅意味着国家的天崩地裂,个人也不知身寄何处,而且严重威胁着民族的认同与自我的认同。儒学既是我国传统士人的“精神血脉”,士人又是传统文化命脉之所寄,儒学精神就主要不是保存在儒家经典里,而是活在士人的思维方式与行为模式中,从这个意义上说,儒学的文化认同与士人的自我认同是统一的。自古以来,中华民族的民族认同与个体的自我认同,其重要的依据便是文化,华夷之辨的准绳不是血统而是礼仪。根据《左传》的说法,“有礼仪之大故称夏,有服章之美谓之华”。辨别华夏与夷狄的标准既然是衣冠、礼仪、语言,那么“夷狄用诸夏礼则诸夏之”,反过来,诸夏用夷狄之礼则夷狄之。

因此,先辈对以儒学为代表的传统文化极度依恋甚至固执的心态,身为后人应有一份理解与同情。鸦片战争尤其是甲午战争割让台湾后,感到无比震惊、惶恐和困惑的士人,也只是勉强承认我们

只在“淫巧技艺”上不如西方,而我国的纲常、名教、学问、文章这些圣人之“道”则优于西方,前者不过是“形而下之器”,后者则属“形而上之道”,“器”可随时而变,“道”则万古不易。即使变法也只能变科技、工艺,最多也不过变一变权宜的法政制度,而绝不可变孔孟之道。这不仅是保守派人士的主张,也是许多改良派同仁的共同看法,如邵作舟的《危言·译书》说:“中国之杂艺不逮泰西,而道德、学问、制度、文章,则复然出于万国之上。”^⑩士人也普遍明白国家必须学习西方以自强,但自强不能以废“道”弃“本”为代价,郑观应是清末一位十分清醒理性的士人,可他在《盛世危言新编》中同样说:“道为本,器为末,器可变,道不可变,庶知所变者,富强之权术而非孔孟之常经也。”^⑪

中国人自古就长期有一种文化上的优越感,并将文化认同与民族认同完全等同,这导致我们学习西方文化就难免产生“以夷变夏”的焦虑,面对先进的西方文化就有一种被夷所化的恐惧。为了缓解这种焦虑,为了消释这种恐惧,也为了民族和个人的自尊,当时走在时代最前列的梁启超也引孔子“天子失官,学在四夷”作为论据,论证西方现在的科学技术、法律制度、学校礼仪等,中国古已有之,天子失官后才流落四夷,“有土地焉,测之,绘之,化之,分之,审其土宜,教民树艺,神农后稷,非西人也”,所以学习现代文化并不是向西方学习,不过重新找回老祖宗过去创造而现在失传了的东西^⑫。在今天看来,这些痴人说梦,在当时却是社会精英的共识。

儒学和西学对日本来说,二者都是其它民族的舶来品,所以他们能以实用理性的态度进行取舍。当他们觉得西方文化是当时最先进的文化,儒学只是“半开化”半落后的文化时,福泽谕吉便能够轻松地脱掉来自中国儒学的“长袍”,换上当时刚刚引进的西方文化这套“西服”。张之洞和那时许多士人一样,很难坦然地承认华夏文化落后于“泰西”。张之洞在民族和文化都处于危难时刻,还要打肿脸充胖子,自称华夏为“神明胄裔种族”,“其地得天地中和之气,故昼夜适均,寒燠得中。其人秉性灵淑,风俗和厚,邃古以来称为最尊最大最治之国。文明之治,至周而极”^⑬。如此“神明”的种族,如此“灵淑”的人民,如此“文明”的国度,何必谦卑地学于“四夷”?更何苦要“以夷化夏”?即使不得不承认现实的落后贫弱,仍然还要不服输地说:“老子从前比你们阔多了。”我们民族在历史上长期扮演文化输出者和教化者的角色,久而久之,对自己文化便由自

信变为自大,由自大变为虚骄。这样,传统文化资源事实上成了文化更新的负担和累赘。

三、以平等独立为先与以三纲五常为本

福泽谕吉少年时代受到儒学的濡染很深,青年时期又接受西方文化的洗礼,并几次出洋目睹欧美各国社会现实,这使他对汉、洋文化的长短优劣有深切感受,这也使他后来猛烈抨击儒家的“道德纲常”,对“在封建时代,人与人之间,有所谓君臣主仆的关系支配着社会”极为反感。^⑭“福泽在社会价值上对统治者勇猛批判和关于消除官尊民卑弊端的主张,在明治初年至他晚年约三十年的论著中是一贯的。”^⑮福泽的见识超过常人之处在于他更进一步追问:“政府的专制是怎样来的呢?即使政府在本质里本来就存在着专制的因素,但促进这个因素的发展,并加以粉饰的,难道不是儒者的学术吗?自古以来,日本的儒者中,最有才智和最能干的人物,就是最巧于弄权柄和最为政府所重用的人。在这一点上,可以说汉儒是老师。”^⑯

福泽痛感专制造成人民没有独立品格、缺乏平等意识、丧失自由精神,所以强调独立、平等和自由成了他《劝学篇》的中心主题。在他看来,“劝学”之所学“并不限于能识难字,能读难读的古文,能咏和歌和做诗”,关键在于让人明白独立、平等、自由的可贵,让人知道争取独立、平等、自由的途径,他把这些看做是一个人做人的“本分”。一个人要明白这些事理就必须“求学”,“这就是学问所以成为首要之务的原故”^⑰,这也是他写作《劝学篇》的主要原因。

《劝学篇》第一章就开门见山:“天不生人上之人,也不生人下之人,即天生的人一律平等,不是生来就有贵贱上下之别的。”^⑱封建社会就是一个等级制的社会,人一生下来就处在世袭的等级格局之中。在日本幕府时代,平民冠姓和骑马都是非法的,且不说人与人之间的不平等,“将军饲养的鹰比人还要尊贵,在路上碰到‘御用’的马就要让开,总之只要加上‘御用’两个字,就是砖石瓦片也看成非常可贵的东西”,人们对此“一方面虽然憎恶,一方面又自然相习成风,从而在上下之间造成恶习”^⑲。福泽在该书中反复阐述人人平等的道理:“就人与人之间均衡一致而论,我们不能不说人与人是平等的。但是这种平等并不是现象形态上的平等,而是基本权利上的平等。”

从阐述人与人之间的平等,他又进而推论到国与国之间的平等:“人们无论贫富强弱,又无论人民

或政府,在权利上都是没有差别的。兹再推广此意来讨论国与国的关系:国家是由人民组成的,日本国是日本人组成的;英国是英国人组成的,既然日本人和英国人都是天地间的人,彼此就没有妨害权利的道理。一个人既没有加害于另外一个人的道理,两个人也没有加害于另外两个人的道理,百万人、千万人也应该是这样。”国与国之间就和人与人之间一样,“国家虽有贫富强弱之别,但如现在有些国家想凭仗富强之势欺负弱国,则和大力士用腕力拧断病人的手腕一样,就国家权利来说是不能容许的”^②。

他说每个人都不可恣情放荡妨害他人的权利和自由,同样要是别人妨害了自己的权利和自由,也要不顾一切地奋起反抗:“依凭天理,个人和国家都是应当自由和不受拘束的。假如一国的自由遭到妨害,就是与全世界为敌也不足惧,假如个人的自由遭到妨害,则政府官吏也不足惧。”^③这简直就是西方人“不自由,宁毋死”的日本翻版。

就个人方面来说,思想自由源于怀疑精神,怀疑精神需要个人有挑战权威——尤其是思想权威的勇气,轻信盲从正是由于对权威的畏惧胆怯,平民这种畏惧怯懦又是在长期不平等的社会制度中形成的。“追溯西方各国所以能有今天的文明的根源,可以说都是从怀疑出发。”^④他举例说,“美国人民怀疑英国成文法的束缚,起来反抗,终于走向了独立自主的道路。……今天一般人都认为男子主外,女子治内,好象是天经地义,但密勒的‘妇女论’则主张打破这一万古不变的陋习。”在欧美,“一种议论产生,就有另一种学说来驳倒它,异说纷纭,不知其极。较之亚洲人民轻信虚妄之说,为巫蛊神鬼所迷惑,一闻所谓圣贤之言即随声附和,万世之后还不敢逾越,其品行之优劣,意志之勇怯,实不可同日而语”^⑤。

因此,福泽在《劝学篇》中着墨最多的便是如何养成勇敢独立的品格。在当时的日本,国家的独立和个人的独立都非常紧迫,福泽的可贵之处在于他将个人独立置于国家独立之前,他认识到,个人独立是国家独立的必要条件,没有个人独立,国家独立就无从谈起。《劝学篇》第三篇的小标题就是《人人独立,国家就独立》,作者认为虽然“国与国是平等的,但如国人没有独立的精神,国家的权利还是不能伸张”。他从三个方面阐述这一观点:“一、没有独立精神的人,就不能深切地关怀国事”,“二、在国内得不到独立地位的人,也不能在接触外人时保持独立的权利”,“三、没有独立精神的人会仗势欺

人”。独立的精神就是“没有依赖他人的心理,能够自己支配自己”。^⑥福泽批评孔子“民可使由之,不可使知之”的愚民思想:“如果人人没有独立之心,专事依赖他人,那么全国都是些信赖人的人,没有人来负责,这就好比盲人行列里没有带路的人,是要不得的。有人说‘民可使由之,不可使知之’,假定社会上有一千个瞎子和一千个明眼人,认为只要智者在上统治人民,人民服从政府的意志就行。这种议论虽然出自孔子,其实是大谬不然的。”^⑦福泽谕吉提醒世人,如果人民在国内没有独立的精神,国家在世界就没有独立的可能,当士农工商等各行各业的人都独立起来了的时候,就用不着担心国家不能独立于世界民族之林。福泽的结论是:“政府与其束缚人民而独自操心国事,实不如解放人民而与人民同甘共苦。”^⑧为了使“全国充满自由独立的风气”,他特地写了专篇《论学者的本分》。他认为学者应该“站在学术的立场”,“协助政府完成独立”,学者不应该“羡慕官,依赖官,害怕官,谄媚官”^⑨,学者要树立刚正不阿、傲然独立的正气。

福泽将个体的自由独立视为文明社会的核心价值:“人民若是没有独立的精神,那些文明的形式也就终于会成为无用的废物了。”^⑩日本的远山茂树因此对这位启蒙先师充满敬意:“福泽所作的启蒙的卓越之处恰恰在于与维新政府的国家的独立在先个人的独立在后、社会的文明在先个人的文明在后、培养统治者在先教化被统治者在后这一开化政策的程序反道而行,紧紧抓住个人的独立、个人的文明和对小民的教化这些所谓‘来自下面’的问题”^⑪。

与福泽谕吉之张扬个体自由、平等、独立这些现代文明的核心价值恰恰相反,张之洞极力维护传统专制社会的三纲五常,不仅把“君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲”,当做“出之于天”的“道之大原”,“天不变,道亦不变”;而且把是否遵循伦纪纲常作为判定华夷人兽的标准:“五伦之要,百行之原,相传数千年,更无异义。圣人所以为圣人,中国所以为中国,实在于此。”由此他推出的结论是:“故知君臣之纲,则民权之说不可行也;知父子之纲,则父子同罪免丧废祀之说不可行也;知夫妇之纲,则男女平权之说不可行也。”^⑫

为了否定人与人的平等,张之洞在《劝学篇》内篇《明纲》中还强词夺理地说:“西国”和华夏一样固有“君臣之伦”、“父子之伦”、“夫妇之伦”,并威胁说若不认同“三纲”,就既自外于中国也自外于人世,成了“非驴非马”的怪物,“吾恐地球万国将众恶而

共弃之也”。^③张之洞的逻辑将绝大多数中国人陷于人生选择的两歧：要做中国人，就得谨守三纲五常的核心价值，要是否定三纲五常，就不配做一个中国人，甚至就变成了“非驴非马”的怪物。

张氏在《劝学篇》内篇《正权》中反复论述“民权之说，无一益而有百害”^④。他举出的四条倡导“民权”“无益”的理由，没有一条是站得住脚的，其中第三条理由尤其荒唐：“若尽废官权，学成之材既无进身之阶，又无餽廩之望，其谁肯来学者？”^⑤这不知是哪家的逻辑，倘若废除了当官的特权，学成当官又捞不到什么好处，那谁肯忍受头悬梁锥刺股的苦头发愤读书呢？张之洞就是这样给青衿学子“劝学”的：好好学习吧，学好就能升官发财，就能光宗耀祖，就可以骑在没有“民权”的百姓头上作威作福！

张之洞下面从“学术”的角度，分析西方并无“民权”的推论更是“绝妙”：“近日摭拾西说者甚至谓人人有自主之权，益为怪妄。此语出于彼教之书，其意言上帝予人以性灵，人人各有智虑聪明，皆可有为耳，译者竟释为人人有自主之权，尤大误矣。泰西诸国，无论君主、民主、君民共主，国必有政，政必有法，官有官律，兵有兵律，工有工律，商有商律，律师习之，法官掌之，君民皆不得违其法。政府所令，议员得而驳之。议院所定，朝廷得而散之。谓之人人无自主之权则可，安得曰人人自主哉！”^⑥中国与福泽同时的堂堂朝廷大员和社会精英，竟然发出如此荒谬无知的高论，我们除了悲哀之外还有什么可说的呢？

在张之洞看来，中国百姓就不能自己给自己作主，就不能享有人人平等的权利，他将“人皆自主”看成洪水猛兽：“夫一哄之市必有平，群盗之中必有长，若人皆自主，家私其家，乡私其乡，士愿坐食，农愿蠲租，商愿专利，行愿高价，无业贫民愿劫夺，子不从父，弟不尊师，妇不从夫，贱不服贵，弱肉强食，不尽灭人类不止。”^⑦人与人之间一享有平等，中国就将灭亡，人类就要灭绝，谁还敢再提倡人人平等呢？人的平等是人的自由与独立的必要条件，连人与人的平等都要扼杀，更何谈人的自由与独立呢？一旦人人平等就要“尽灭人类”，一旦人人自由独立宇宙岂不爆炸？

张之洞在《劝学篇》中大声疾呼“保国家”、“保圣教”、“保华种”，我们一点也不怀疑他的热忱与真诚，但问题是：在一个百姓连平等也无法享有的奴隶国度，它的臣民谁有热情去保卫如此黑暗的国家？任意剥夺自己人民平等、自由、独立等基本权

利的国家又值得谁来保卫？张氏所要保的“圣教”既然是放之四海而皆准的“天道”，怎么还需要别人来保护呢？谁要是不接受儒学“三纲五常”的文化认同，谁就被踢出了“华种”之外，保护这种天生只配做奴隶的“华种”有什么价值？再说，要是“华种”生下来就得认同“三纲五常”做贱民，除了自虐狂以外谁还愿意成为“华种”？

四、汲取精髓与猎得皮毛

对比一下福泽与张之洞的《劝学篇》，不难看出福泽与张氏对西方文化认识的浅深与对传统文化态度的差异。

西方现代社会是以个人为第一特征的社会，个体概念蕴含着现代社会的大部分秘密。传统封建社会中的个人从属于宗族和国家，现代社会中的个人则是自己支配自己的独特个体，因此个人的平等、自由、独立，是西方现代文化的核心价值。

福泽将个人平等、独立置于国家的平等、独立之上，可谓深得西方文化的精髓。他在《劝学篇》第十一篇《论名分产生伪君子》中，彻底否定了汉儒所提倡的“上下尊卑的名分”^⑧。他宣称不管是“身居宫殿”的“诸侯贵族”，还是“在陋巷暗室赁房居住”的“脚夫苦力”，不管是“身强力壮的摔跤壮士”，还是“体质娇弱的卖笑娼妓”，他们的“基本权利”是“完全平等”的^⑨。鉴于当时的日本“闭塞言路与妨害活动不只是政府的弊病，还普遍流行于全国人民之间”，便大力向政府和社会疾呼：“言论应听其自由，活动应听其自由。”^⑩至于培养全民独立的精神，更是《劝学篇》的中心论旨，上文已有所论述。

福泽非常清醒地认识到：“文明有两个方面，即外在的事物和内在的精神。外在的文明易取，内在的文明难求。”“所谓外在文明，是指从衣服饮食器械居室以至于政令法律等耳所能闻目所能见的事物而言。”^⑪他所说的“内在文明”，则是指一种文化的核心价值。他说仅仅在衣、食、住、行等方面模仿西洋的样式，还只是猎得西方文化的皮毛，根本没有把握西方文化的真精神。他反复强调汲取西方文化不能只重外表：“一国的文明程度不能从外表来衡量，所谓学校、工业、陆海军等，都只是文明的外表，达到这种文明的外表，并非难事，只要用钱就可以买到。可是在这里还有一种无形的东西，眼睛看不到，耳朵听不到，既不能买卖，又不能借贷；它普遍存在于全国人民之中，作用很强。要是没有这种东西，国家的学校、工业、海陆军等等也就失去效用，真可以称之为‘文明的精神’，它是一种极其伟

大而又重要的东西。这究竟是什么呢？就是人民的独立精神。”^⑩为此，福泽激烈批评中国只学习西方文化外表的做法：“中国也骤然要改革兵制，效法西洋建造巨舰，购买大炮，这些不顾国内情况而滥用财力的做法，是我一向反对的。这些东西用人力可以制造，用金钱可以购买，是有形事物中的最显著者，也是容易中的最容易者，汲取这种文明，怎么可以不考虑其先后缓急呢？”^⑪

其实，清末这种只知模仿西方文化外表的做法，不只是遭到福泽的批评嘲讽，连顽固如西太后也看出了清朝学习西学的弊端：“舍其本源而不学，学其皮毛而又不精。”^⑫对西方文化“舍其本源”而“学其皮毛”，张之洞《劝学篇》可能是当时这种社会倾向的理论反映。

张氏毕竟是晚清“少有大志”的才智之士，他对西方文化的认识和学习态度，比那些僵硬固陋的文化保守派高出很多，他不仅不再把西方的科技工艺看作“奇技淫巧”，反而视为使社会走向“教养富强之实政”，而且更认识到倘若“政治之学不讲，工艺之学不得而行”^⑬。他从模仿西方的工艺科技，进而主张学习西方的政治法制，并在《劝学篇·序》中指出：“西艺非要，西政为要。”^⑭“大抵救时之计，谋国之方，政尤急于艺。”^⑮不过，他吸收的只是西方文化的外表，而绝不允许西方文化颠覆中国的等级制度，不允许改变封建的社会结构，不允许人人平等、“男女平权”，不允许个体的自由与独立。他在《劝学篇·变法》中说得很明白：“法者，所以适变也，不必尽同；道者，所以立本也，不可不一。”^⑯他在该文中清楚地阐述了什么可变什么不可变：“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。”^⑰这就是说法制可以随时适变，器械可以不断更新，工艺可以不断进步，但维护封建社会的伦纪、圣道、心术则“不可不一”。可见，他和当时其它保守派在本质上并没有什么不同，仍然排斥福泽所谓西方文化的“内在精神”。

福泽《劝学篇》启发人民平等的意识，培养人民独立的品格，鼓励人民怀疑的态度，激发人民自由的追求，张氏的《劝学篇》则通过宣扬“本朝德泽深厚”，鼓动臣民对清朝的愚忠；灌输三纲五常“出于天”的天理，窒息人民对平等的要求；宣称孔子是“集千圣、等百王”的至圣先师，“圣教”是判定华夷的准绳，加深人民对权威的轻信盲从。总之，张氏《劝学篇》之所劝者，主要方面无一不与西方现代文明背道而驰。平等、独立、自由的个人在张氏的《劝学篇》中没有任何存在的空间。

在“沧海横流”的清末，张氏从东边的日本和身边的现实断定，要不了多久“圣教儒书”将会“浸微浸灭”，他非常沉痛地喊出“儒术危矣”！^⑱在这种危急的情况下，他提出“旧学为体，新学为用”，也就是后来所常说的“中体西用”。“中体西用”这一口号就表明，张氏只接纳西方的工具理性而拒绝西方的价值理性，在社会纲纪和人民心术都不改变的前提下，完全可以让西方的工艺科技为我所用：“如其心圣人之心，行圣人之行，以孝弟忠信为德，以尊主庇民为政，虽朝运汽机，夕驰铁路，无害为圣人之徒也。”^⑲他所说的中西“会通”其实是要以中为体，以西为表，“以中学为内学，以西学为外学”——他要学的不过是西方文化的“外表”。

五、两本《劝学篇》的启示意义

福泽在《文明论概略》中谈到自己对文化选择的态度时说“讨论事物的利害得失时，必须首先研究利害得失的关系，以明确其轻重和是非。”^⑳可见，他对文化的认同与文化的选择采取的是一种实用主义的理性态度。他从小学习的是“汉学”而不是西学，待到成年接触西方文化以后，发现“西学”是一种比“汉学”更先进的文化，深恐“陈腐的汉学如果盘踞在晚辈少年的头脑里”，会使西洋文明难以传入日本，便马上对“汉学”“恩将仇报”，对儒家文化毫不留情地予以攻击，热情地认同和拥抱西方文化，明确提出“以西洋文明为目标”，还激烈地呼吁日本必须“脱亚入欧”。福泽对文化认同和文化选择的态度，可以说实用到了“势利”的程度，哪种文化对当前的日本发展有利就认同和选择哪种文化，并对这种文化进行创造性的“改写”而不是简单的“复制”。

“汉学”与“西学”对日本来说都是一种“他者”，因而福泽能“客观”地比较两种文化的利弊优劣，然后择其优者而从之，能轻易地把“和魂汉才”换成“和魂洋才”，这有助于日本成功地实现文化转型，从一个东方落后的农业国家变为一个发达的现代化国家，几十年后挤进了“西方七大工业国”，终于圆了他“脱亚入欧”的美梦。由此可见，民族的文化认同事关民族的文化转型，民族的文化选择事关民族命运的兴衰。

反观中国，由于传统文化是我们的精神血脉，更由于我们将文化认同与民族认同等同起来，由于对自己的传统文化有深深的情感依恋，在很长时期我们对文化选择缺乏一种理性态度，许多精英对传统文化的认同走向对传统文化的偏执，对传统文化的偏执必然阻碍了我们的文化转型。这样，传统文

化就由一种民族的文化资源变成了一种民族的文化负担。

张之洞对儒家文化的态度在清末具有比较广泛的代表性。他早已发现儒术已不足以应对世事,“今欲强中国,存中学,则不得不讲西学。”^①不仅“强中国”要求救于西学,还要靠“讲西学”来保存儒学。这说明以儒学为主干的传统文化在现实生活中失去了活力,它不能应付现实生活的挑战。一种文化不仅不能解决现实问题,而且要靠另一种文化来“保护”,这表明该文化已经丧失了生命力。到底哪种文化更有价值更为先进,不是由个人主观态度来判定,而是由人类生活对它的需求来判定。一种文化是否有价值取决于它在当代生活中的活力,取决于它解决现实社会中物质问题和精神问题的能力。我们传统的儒家文化既是传统生活方式的表现形态,也是传统生活问题的“解决方案”,然而,随着时代的发展变化,“生活问题”也随之变化,旧的“解决方案”不能解决新的问题。儒家文化两千多年来一直是我国历代王朝的意识形态,代代只能进行复制而不能受到质疑,在鸦片战争以前它基本没有遇到另一种异质文化强有力的挑战,所以它逐渐退化以至于僵化,失去了自我改写和自我更新的机能。

意识到“儒术危矣”的张之洞,当然明白儒学不能应付现实问题,也明白必须对这种文化进行改造,但他不可能像福泽那样毅然转向西方文化,仍然认同并拥抱传统文化价值,不能忍受西方文化的核心价值成为中国人身心的主宰,所以提出“中学为内学,西学为外学,中学治身心,西学应世事权宜之策”^②。直到今天,中国大陆不是一直还在讨伐“全盘西化”吗?我们对文化上的中西特别敏感,因为在我国文化认同与民族认同上有太深的纠缠,日本选择“汉才”和选择“洋才”都没有引起全民族焦虑,在他们看来,文化选择与民族认同是两码事,桥归桥,路归路,选择以“西洋文化为标准”的日本人还是日本人。习惯于“用夷狄之礼则夷狄之”的中华民族,对学习西方文化总摆脱不了“以夷变夏”的紧张。

其实,一种文化的首创者不可能是一种文化的垄断者,不管这种文化的“出生地”在何处,不管这种文化姓“中”还是姓“西”,谁能将这种发展到当下的最高水平,谁就是这种文化的当代主人。乒乓球起源于英国的“桌球”,但英国不能垄断和占有乒乓球,中国人引进、消化和发展了乒乓球球艺,以至于今天的中国人将它视为自己的“国球”。佛教传自“西域”印度,但佛教后来在印度本土消亡,这种宗教的“家”反而安在“东土”中国。基督教来自“东

方”,但今天却成了标准的“西方”的宗教。

任何文化都是人的创造物,是人的“作品”,因此,是文化理应为人服务,而不是人去为文化殉葬。不管哪个民族对自己文化的偏执,便是该民族为这一种文化陪葬。对文化最明智的态度,不是要看这种文化姓“中”还是姓“西”,而是要看这种文化能不能让中国人更具有创造的活力,这种文化能不能让中国人活得更健康,这种文化能不能让中国人享有更多的自由和幸福,哪种文化能更好地为我们服务,我们就主动选择哪种文化。我们应有大格局和大胸襟来汲取和容纳各种异质文化,让中西文化实现多元互补,重新塑造民族健全的文化心理结构。

注释

① 参见赵人俊《从两本〈劝学篇〉透视十九世纪后期中国和日本的西学观》(《上海社会科学院季刊》1989年第8期)、陈山榜《福泽谕吉〈劝学篇〉与张之洞〈劝学篇〉之比较研究》(《外国教育研究》1989年第4期)等文。

② 杜维明、黄万盛:《启蒙的反思》,《开放时代》2005年第3期。

③④⑤ 永田广志:《日本哲学思想史》,北京:商务印书馆,1978年,第153页,第153页,第157页。

⑥ 朱谦之:《日本哲学史》,北京:人民出版社,2002年,第111页。

⑦⑧⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑福泽谕吉:《文明论概略》,北京:商务印书馆,1959年,第148-149页,第149页,第147页,第147页,第12页,第12页,第7页。

㉒ 福泽谕吉:《福泽谕吉自传》,北京:商务印书馆,1980年,第68页。

㉓ 邵作舟:《邵氏危言》,北京:中华书局,1977年,第45页。

㉔ 郑观应:《盛世危言新编》,上海:上海古籍出版社,2008年,第189页。

㉕ 梁启超:《变法通议·论不变法之害》,北京:华夏出版社,2002年,第182页。

㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿张之洞:《劝学篇》,郑州:中州古籍出版社,1998年,第74页,第70页,第71页,第85页,第85页,第86页,第86页,第112页,第43页,第121页,第135页,第133页,第112页,第161页,第90页,第161页。

㊿㉑㉒远山茂树:《福泽谕吉》,北京:中国社会科学出版社,1990年,第14页,第45页。

㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿福泽谕吉:《劝学篇》,北京:商务印书馆,1958年,第7页,第1页,第3页,第10页,第4页,第72页,第73页,第11页,第12页,第15页,第18页,第13页,第54页,第7页,第66页,第23页。

㉑㉒朱寿朋编、张静庐等点校:《光绪朝东华录》(第二册),北京:中华书局,1984年,第147页。