

丁尼以後帝國時代的羅馬法一樣，「教會法逐漸失去了科學理性的開拓精神」(頁52)。只是到了1983年的《教會法典》，教會法才似乎又回到了其傳統的正道，「將世俗法的影響清除出教會法，重新建立教會法與神學的密切關係」，「時時注意凸現基督之愛對律法的指導和控制作用」(頁113)。這似乎也暗合於人權等等根本價值在某些情況下超越於民族國家立法的當代趨勢。

作為近代民族國家法律制度背後的支撐性觀念和法學中的主流意識形態，法律實證主義對於自由是危險的，從知識上說，它屬於哈耶

克所說的理性的自負或知識的僭妄。教會法學家格蘭西(Gratian)的觀點，對於那些誤以為自己可以為萬民立法——一次性地制訂永遠正確、包羅萬象的法典、並要求法官只能機械地援用之而不許自行解釋——的唯理主義心態是一劑醒酒藥：「人的裁判不可能是完美無缺的，必有瑕疵，必有漏洞，必有錯誤。」(頁334)唯有保持這種謙卑的心態，人們才有可能建立一套健全的司法體系，在動態的司法過程中發現活的法律；而「對人世間法律體系盲目樂觀的態度反映了人們的傲慢和愚蠢」(頁423)。

從知識上說，法律實證主義屬於哈耶克所說的理性的自負或知識的僭妄。教會法學家格蘭西認為：「人的裁判不可能是完美無缺的，必有瑕疵，必有漏洞，必有錯誤。」唯有保持這種謙卑的心態，人們才有可能建立一套健全的司法體系。

內向轉型的完成與近代契機的失落

• 吳 鈞



劉子健著，趙冬梅譯：《中國轉向內在——兩宋之際的文化內向》(南京：江蘇人民出版社，2002)。

1840年是被史家定義為中國近代史肇始的一年，然而直至1860年之後洋務運動興起，中國近代化才蹣跚起步，坐失了二十年良機，其後的近代進程也是一波三折，令人扼腕。所謂冰凍三尺，非一日之寒，晚清近代化之命運，可以從更早的歷史淵源找尋其因由。蔣廷黻

晚清近代化之命運，可以從更早的歷史淵源找尋其因由。蔣廷黻將中國近代契機的失落追溯到十八世紀末的乾隆朝。黃仁宇認為明王朝緊縮、內向的財稅制度已然預設了中國近代化的障礙。劉子健《中國轉向內在》一書則論述兩宋之際中國從外向轉為內斂的過程及其意義的考察與揭示，為我們檢討中國近代化進程之所以舉步唯艱的歷史遠因提供了珍貴啟示。

從通商與邦交史的角度，將中國近代契機的失落追溯到十八世紀末的乾隆朝，當年英國派遣馬戛爾尼 (George MaCartney) 使團來華洽商邦交與通商事宜，遭到乾隆拒絕，此為後來鴉片戰爭之遠因，和平交涉之路行之不通，英人便尋求武力解決 (參見蔣廷黻：《中國近代史》，第一章 [長沙：嶽麓書社]，1999)。黃仁宇則由財稅史入手，認為明王朝緊縮、內向的財稅制度已然預設了中國近代化的技術障礙，「明朝採取嚴格的中央集權，施政方針不著眼於提倡扶助先進的經濟，以增益全國財富，而是保護落後的經濟，以均衡的姿態維持王朝的安全。這種情形，在世界史實屬罕見，在中國歷史上也以明代為基，而其始作俑者厥為明太祖朱元璋。」 (黃仁宇：《萬曆十五年·自序》 [北京：三聯書店，1997]) 儘管部分學者相信十六世紀的晚明已經產生了資本主義萌芽，如果沒有帝國主義的入侵和壓迫，中國也可以自發向近代過渡，但黃仁宇並不認同這一習見，明代政治既無組織商業之能力，亦不會容忍私人財富擴充至不易控制的地步，累及王朝的安全。

饒有興味的是，本文所要介紹的劉子健《中國轉向內在》 (*China Turning Inward*) 一書 (以下援引之文字，除另標明出處外，均出自該書中譯本) 對傳統中國「反近代」因素的尋溯走得更遠。劉著將歷史探索的視野拉到了十二世紀南北宋的一場政治文化轉型，「十一世紀是文化在精英中傳播的時代。它開闢新的方向，開啟新的、充滿希望的道

路，樂觀而生機勃發。與之相比，在十二世紀，精英文化將注意力轉向鞏固自身地位和在全體社會中擴大其影響。它變得前所未有地容易懷舊和內省，態度溫和，語氣審慎，有時甚至是悲觀。一句話，北宋的特徵是外向的，而南宋卻在本質上趨向於內斂」。劉子健對兩宋之際中國從外向轉為內斂的過程及其意義的考察與揭示，給我們檢討中國近代化進程之所以舉步唯艱的歷史遠因提供了珍貴啟示。本文認為，正是那一場始於十二世紀初、完成於十三世紀中葉的內向轉型，塑造了傳統中國與近代因素格格不入的歷史宿命。從文化—政治史的角度看，明朝的內向政治結構只是南宋體制的延續和深化，晚清對近代化的抗拒，也是一個內向國家的自然反應。

劉子健，1919年生，已故，原美國普林斯頓大學歷史學教授，早年曾求學於燕京大學，長期活躍於美國漢學界，以研究宋史見長，著有《中國轉向內在》、《歐陽修的治學與從政》、《宋代的改革——王安石及其新政》 (*Change in Sung China: Innovation or Revolution?*) 等專著，其中《中國轉向內在》一書在海外漢學界影響甚巨。《中國轉向內在》所定格觀察的趙宋王朝，是從事中國近代化研究的學者頗感興趣的一個朝代。宋代成熟的文官制度、繁榮的市民文化、穩定的市民階層以及手工業的進步、商業貿易的發達、紙幣的出現，致使美國早期漢學家曾普遍把宋代中國描述為「近代初期」。看起來那些在十九世紀還受

到傳統排斥的近代因素在十一世紀的中國已經產生出來了。但劉子健卻不同意宋朝是「近代初期」的判斷，「因為近代後期並沒有接踵而來，甚至直到近代西方來臨之時也沒有出現」。那麼，「為甚麼在許多方面都發達和先進的宋代統治階級，沒有向更廣闊的領域繼續開拓，卻反而轉向了內向？」這就是《中國轉向內在》一書所要探究之主旨。

進入十二世紀後的趙宋王朝已經處於風雨飄搖之中，來自北方的威脅從原來的大遼國換成了更為驍悍的女真族人。1127年金兵擄走徽宗、欽宗父子，北宋亡，趙構在杭州稱帝，是為南宋。王安石「企圖以現代金融管制方式管理國事」（黃仁宇語）的變法被南宋君臣指斥為導致帝國亂亡的罪魁禍首。宋王朝從此關閉了改革之門，「任何略帶變革色彩的建議、一切機構改革都將遭受到『背離儒家』的責難」，「新政權無意於進行機構改革；相反，它堅信道德高尚的官員會自然而然地改善這一切，把帝國鞏固的希望寄託在具有崇高道德標準的新觀念上面」。而在宋金交兵之際，許多士大夫與武人不惜賣主求榮的無恥行徑，也使道德信念堅誠的儒家知識份子感到憤慨，在他們看來，要想拯救這個國家，「唯一的出路就是道德重建。」

在這一背景下，道德保守主義者與朝廷主流意識形態暗合的保守傾向引起了皇帝的興趣，當時的道德保守主義代表人物譙定、楊時（均為理學家程頤弟子）、胡安國

（譙定弟子）與尹焞（二程同鄉）相繼被皇帝召入宮廷任顧問。皇帝對保守主義者表示器重並認同他們的部分建議，很大程度上只是一種政治姿態。這表明朝廷的政策取向已經告別北宋新政時期的冒險主義，因為沒有一個專制君主會真心喜歡嚴格而刻板的道德教條。但道德保守主義者不會滿足於當政治擺設，他們還決心要將道德意識形態確立為國家正統。當他們這麼追求的時候，除了要應付來自其他學派的抗議和攻擊之外，君王所代表的專制權力與保守主義者堅持的道德要求也愈來愈表現出緊張的關係，皇帝意欲偏安一隅，道德保守主義者卻力主收復中原，權力利益與道德原則的分歧如何調和？隨着主戰的宰相趙鼎在高層權力鬥爭中被革職，道德保守主義者失去了最大的保護人，終於為朝廷所不容。

然而，政治上的失勢更堅定了道德保守主義者試圖以重建道德來匡正君王專制的信念。他們相信，治國的根基在於修身，只有教導皇帝正其心、誠其意，才能治理好國家。「當任何可以設想的制度改革和其他措施都不能治癒專制主義的病症時，這才是純正的儒家救弊良方」。在民間，以程朱理學（道學）為代表的道德保守主義表現出迷人的道德魅力，通過講學和學術交流的途徑傳布開來，追隨者日眾。儘管在韓侂胄主政時，朝廷曾一度將這一學派列為「偽學」予以禁止，但在韓被殺後，受到壓制和迫害的道德保守主義者轉而獲得人們崇敬。1241年，朝廷舉行盛大儀式，正式

宋代有成熟的文官制度、繁榮的市民文化、穩定的市民階層和發達的商業貿易，致使美國早期漢學家曾普遍把宋代中國描述為「近代初期」。但劉子健不同意這判斷：「為甚麼在許多方面都發達和先進的宋代統治階級，沒有向更廣闊的領域繼續開拓，卻反而轉向了內向？」這就是《中國轉向內在》所要探究之主旨。

宋王朝在經歷了軍事挫敗和變法混亂之後，完全放棄了外向、務實的行政作風，轉而致力於意識形態自慰。在這一過程中，道德保守主義者發揮了推波助瀾的作用，朝廷最終將道德保守主義尊為國家意識形態正統。道德保守主義者被納為專制權力的一部分，對他們及國家而言，這其實是一次「得不償失的勝利」。

宣布道德保守主義學派為國家意識形態正統。

道德保守主義意識形態正統的確立，宣告帝國的內向轉型徹底完成。值得指出的是，劉子健認為，道德保守主義的勝利，並不表示君王專制權力從此願意接受儒家道德權威的「馴化」，這只是「政治上的利害權衡」的結果。其時，蒙古族征服西夏、滅金國，馬鞭直指南方，他們並在北京修了孔廟、開科取士。宋王朝的應對之策就是加強意識形態正統的構建，暗示「不管蒙古帝國怎樣努力偽裝成儒教國家，儒學的唯一合法傳承血脈仍然是通過二程高足楊時傳到了南方，又傳給了道學學派」，朝廷藉此來「提高宋人對宋朝是正宗儒教帝國的信心，使他們更堅定地保衛這個儒教帝國」。雖然這個帝國的開國君主趙匡胤並不是一個十分關心意識形態的領袖，其行政重點也「從傳統之抽象原則到腳踏實地，從重農政策到留意商業」，這給北宋帶來新氣象（黃仁宇：《中國大歷史》〔北京：三聯書店，1997〕，頁128），可是在經歷了軍事挫敗和變法混亂之後，帝國完全放棄了外向、務實的行政作風，轉而致力於意識形態自慰。在這一過程中，道德保守主義者無疑發揮了推波助瀾的作用，儘管他們苛刻的道德主張不會為專制君王所喜，但出於建立統治合法性的需要，朝廷最終將道德保守主義尊為國家意識形態正統。

對道德保守主義者而言，這其實是一次「得不償失的勝利」。他們試圖以道德權威匡正君王獨裁，結

果卻被納為專制權力的一部分，而君主的德行並未因此改觀。如果說，道德保守主義者確信的「修身—治國」的道德拯救邏輯成立的話，事實卻證明他們在引導皇帝「修身」的環節已經失敗，「治國」的理想結論無論如何也推導不出來。更為災難性的後果還在於，在道德保守主義意識形態的主導下，知識份子注重內省、修身，而「無意涉足其他知識領域，比如後來被稱為自然科學的領域」，國家也不能從保守的意識形態迷戀中抽身而出，關注商業和改革。一種來自道德保守主義傳統的巨大慣性，導致此後的政治精英和知識精英「在一個又一個世紀中固守其樊籬」，從而「造成了這個國家政治文化的相對穩定以及後來的停滯」。對國家而言，這何嘗不也是一次「得不償失的勝利」？

何以近代中國屢屢錯失擦身而過的近代化契機？劉子健對兩宋之際內向轉型及其後果的考察，無疑拓深了我們追其歷史根源的視界。道德保守主義在十三世紀之獲得「勝利」與中國在十九世紀對近代契機的拒絕，兩者之間埋伏着千絲萬縷的因果聯繫。雖說早在十一世紀，手工業生產、商貿、城市化、市民階層等近代因素已經出現，然而這一切卻為日趨保守、內省的意識形態正統所排斥和壓擠，即使到了十九世紀之後，國門洞開，西風東漸，近代因素風生水起，但意識形態上的自足與自負還是導致帝國與近代契機一再失之交臂。也許我們還可以將視角拉得更貼近歷史一

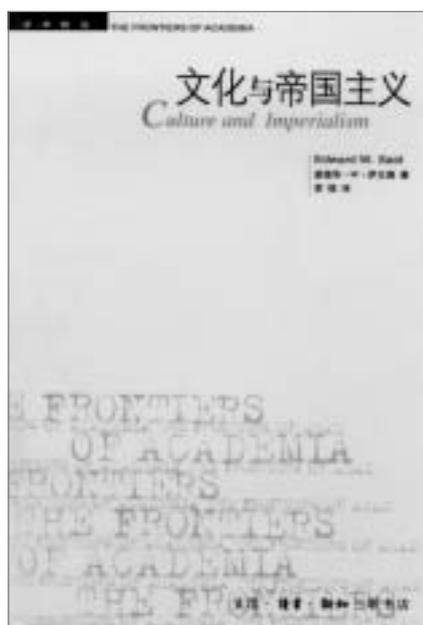
些，在晚清風雲際會之歷史轉折關頭，德高望重的大學士如徐桐、倭仁之輩，滿足於以厭惡洋人、洋務來標榜其堅貞的道德立場，而中國早期近代化嘗試的關鍵人物如李鴻章、郭嵩燾者，則難免要忍受「名教罪人」之指責。平心而論，李、郭的道德自覺及道德使命感均遠不及徐、倭，然而，廁身於「千年未有之大變局」（李鴻章語），保守主義者的道德信仰不過成了「致命的自負」，反而是「離經叛道」之人對近代因素的接受沒有道德負擔，以

歷史的目光看，究竟是疏於修身的改革派、還是那些在道德上幾乎無隙可擊的衛道士，把握了正在破門而入的近代契機？歷史簡直給道德保守主義者開了一個不懷好意的玩笑——他們確信「唯一的出路就是道德重建」，在他們孜孜以求下，國家終於將其道德理想確立為意識形態正統，然而，到了晚清大變局之際，這個古老帝國卻需要進行艱難的道德意識形態「祛魅」與「脫敏」，方能融入近代化之滾滾洪潮。

道德保守主義在十三世紀之「勝利」與十九世紀中國對近代契機的拒絕，兩者有着千絲萬縷的聯繫。在道德保守主義者們孜孜以求下，國家終於將其道德理想確立為意識形態正統，但到了晚清大變局之際，這個古老帝國卻需要進行艱難的道德意識形態「祛魅」，方能融入近代化之滾滾洪潮。

評介薩義德《文化與帝國主義》

● 張興成



薩義德 (Edward W. Said) 著，李琨譯：《文化與帝國主義》（北京：三聯書店，2003）。

在1978年出版的《東方學》(Orientalism) 的「緒論」中，薩義德 (Edward W. Said) 就提出要「寫一本從總體上論述帝國主義和文化之間關係的書」，這就是1993年出版的《文化與帝國主義》(Culture and Imperialism)。《文化與帝國主義》缺乏《東方學》那樣的體系性和易於把