

福澤諭吉和張之洞的 《勸學篇》

• 王中江

歷史並不喜歡開玩笑，它總是毫不留情地擺出事實來，令人們深思。1880、1898年，福澤諭吉(1834-1901)與張之洞(1837-1909)分別寫出了《勸學篇》，苦口婆心地進行「勸學」。但是，兩個《勸學篇》的內容卻大相逕庭。我認為，福澤的《勸學篇》突出體現了與現代化過程相適應的啟蒙主義特質，而張之洞的《勸學篇》則主要是傳達了與現代化格外緊張的傳統主義傾向。

背景與動機

十九世紀中葉，長期閉關鎖國的中日兩國先後被迫開國，開始了從傳統向現代化的轉進。令人沮喪的是，在這一過程中，中國大大落在了日本的後面。分析其原因，可以找出許多，但有一點可以強調，即中日兩國對體現了現代化普遍價值的西方採取了兩種不同的態度。中國對西方世界極為冷漠。那些率先走向世界的人，在中國一開始就遭受到了孤獨和被遺棄的命運，容閔和嚴復無疑是典型的例子。郭嵩燾由於忽視了傳統價值，要求走向西方而受到了這樣的譏諷^①：

出乎其類，拔乎其萃，不見容堯舜之世；
未能事人，焉能事鬼，何必去父母之邦。

但是，日本開國之後，對西方世界的興趣極其強烈。開國第二年，就有了駕船橫渡太平洋航行美國的壯舉。繼之，許多人士紛紛走向西方。他們回國

中國對西方世界極為冷漠。那些率先走向世界的人，在中國一開始就遭受到了孤獨和被遺棄的命運；但是，日本開國之後，對西方世界的興趣極其強烈，許多人士紛紛走向西方。他們回國後，不少人進入政治中心，成為日本現代化的設計者和推進者。

後，不少人進入政治中心，成為日本現代化的設計者和推進者，伊藤博文是人們所熟知的人物之一。

福澤是日本開國後最早研究西方的知識分子，他參加了航行美國的壯舉，並在此後又兩次遊訪歐美。日西文明的極大反差，使他認識到日本除了學習西方別無他途。他說：「當開國之初，我們這些洋學者的本願只是想把全國大多數人無論如何要引導到真實的開國主義中去。宛如為輸入西洋文明的東道主一樣。」^②為此，他以自己的親身經歷及所掌握的外文材料，編譯出了《西洋事情》一書，第一次向日本介紹了西方現代化文明。書一出版，立即產生了廣泛的影響，「一人說萬人應，不論朝野，凡談西洋文明而主張開國必要者都把《西洋事情》置於座右。《西洋事情》好像是無鳥鄉村的蝙蝠，無知社會的指南」^③。福澤由此也成了要求日本廣泛學習西方文明的代表和象徵。明治維新政府成立後，自上而下實行了一系列改革，如宣佈四民平等，廢藩置縣，殖產興業等，開始朝着現代化文明國家的方向發展。對明治新政府，福澤起初並不抱希望，因為促成新政府的主導力量正是尊王攘夷派，而他們此前則是反對開國的排外主義者。但新政府進行的出乎福澤(包括倒幕的大部分當事者)所料的改革，使福澤看到了建立日本現代化文明國家的希望。為了配合和助成這一目標，福澤寫成了《勸學篇》，批判傳統的價值體系和舊的封建社會政治秩序，倡導一套現代化的新觀念，集中反映了明治初期的啟蒙思潮^④。

與福澤不同，張之洞終生未出國門一步，是通科舉步入仕途並以早期頗受清廷讚賞的政績而躋身高位的地主官僚。他同清政府的許多高級官僚(洋務派)一樣，一開始就把對西方的學習限制在工具或實用方面，堅持認為中國在精神價值方面無與倫比。中日甲午之役，中國面臨着亡國危險，以康、梁、嚴為代表的先進知識分子，奮勇而出。他們不滿意洋務派對待西方現代化文明的態度，要求引入西方以自由、平等、民權為中心的政治觀念和思想價值，呼籲進行政治上的改革。康梁變法活動之初，張之洞曾有所資助，但當他發現康梁所宣揚的自由民權啟蒙思想遠遠超出了他的洋務觀念並觸及王朝的政治秩序時，他與頑固派一樣，就決不容忍。正是在這種背景下，張之洞撰寫了《勸學篇》。張的根本動機是要把對西方的學習仍限制在他的洋務觀念中，抵制康梁所介紹的西方的自由民權思想及政治改革的要求，原封不動地維持傳統的名教和王朝的政治秩序^⑤。

塑造市民形象與強化臣民意識

有一件事曾給福澤留下了深刻的印象。一次，他在路上行走，對面來了一位騎馬的農民。這位農民一看到福澤就從馬上跳下來，帶着害怕的神色趕忙向福澤道歉。福澤制止說：「別胡說！不要這樣！這匹馬是你自己的吧？！」「是！是！」「自己的馬自己騎有甚麼關係？不要做那糊塗事！騎上走！」但那農民仍不肯騎。福澤又說：「你不准這個樣子。現在政府規定農民商人可以隨便騎馬。不論誰騎着馬遇到誰都沒有關係，快騎着走吧！」^⑥這件事使福澤深感



福澤雖比張之洞早出生三年，思想卻比張之洞進步得多。

日本國民還沒有擺脫傳統名分觀念對人的束縛，因而他的《勸學篇》首先對傳統的名分觀念進行了批判。

在福澤看來，中日傳統的名分觀念，是為了把人約束在固定的框架中，使其聽命於專制政治的統御。他沒有自由獨立性，沒有活潑的創發能力，他只是被給予的產物，並且被非人格化。福澤的《勸學篇》說：「在亞洲各國，稱國君為民之父母，稱人民為臣子或赤子，稱政府的工作為牧民之職，在中國有時稱地方官為某州之牧。這個牧字，若照飼養獸類的意思解釋，便是把一州的人民當作牛馬看待。把這個名稱公然標榜出來，真是無禮已極。」^⑦福澤依據盧梭社會契約思想，認為人民與政府完全是一種契約關係，在這種關係中人民則為主體。那種把任職政府的官吏比作父母官，主張所謂仁政，是把倫理道德觀念泛化在政治上的結果，這在現代化文明政治中是行不通的。因為人民決不是被動地接受恩賜，他們只是在盡義務的同時而享受應有的權利。

福澤在批判傳統名分觀念的同時，在《勸學篇》中更為積極地提倡一種新的人的觀念，即人的獨立自尊。它被規定為兩方面的內容：一是物質的獨立，二是精神的獨立。物質獨立意味的是人在物質生活上的自食其力，是人通過自己的努力積累財富，並合理地使用它，既不依賴於別人，同時也不為物役。而精神獨立主要是指人對自己的地位、自我的價值和人格的肯定，對自己作為自己的主人及對任何外在力量保持自己立場的清醒自覺。當然它還指人必須盡自己應盡的義務，完成自己的職責，承認個人選擇的責任。不言而喻，福澤在此所表明的觀念已超越了傳統。

福澤明白，人的獨立自尊必須通過具體的活動來達到。為此，他提倡與傳統虛學相對立的實學，要求日本國民致力於實學，使自己既具有理性能力，又有實際的能力。福澤更大的影響力在於，他一生都在身體力行他所提倡的觀

念，為日本國民樹立了獨立自尊的榜樣。他在他創設的慶應義塾內建置一座演說館，經常舉辦演說會。為了打破日本的官本位主義，他一生堅持不做官，始終以一個獨立市民的身分，發展教育，宣揚啟蒙思想。

反差是驚人的，張之洞是毫不動搖地堅持綱常名教。他聲稱作《勸學篇》是為了「正人心」。而啟蒙思想家的說法在他看來是完全要不得的邪說。張之洞對名教真理性的論證也完全是傳統的，即依靠時間的經久性和跳躍式逕直向天道法則的提升。張之洞維護名教，強化臣民意識，更重要的是出於維護王朝政治秩序。他的《勸學篇》始終認為，人們一旦脫離開忠的軌道，自覺到自己的地位，成為自由人，那就意味着國家的崩潰和動亂。他根本想像不出國民的解放對國家的富強將提供專制之下所無法比擬的新保障。而福澤恰恰看到了這一點。在他看來，國民最大限度的解放，活活潑潑進行創造性的活動，所匯成的能量對國家的富強是最有效的。

但是，人們怎麼會去承擔沒有權利的片面的義務呢？這沒有難住張之洞。他的《勸學篇·教忠》指出：「陳述本朝德澤深厚，使薄海臣民，咸懷忠良。」在張看來，要求臣民們盡忠，並不是一種片面的強加，這只是對王朝「愛民」、「仁政」的報答或回敬。他告訴人們說：「自漢唐以來，國家愛民之厚，未有過於我聖清者也。」並頗費苦心列出了王朝「十五」項仁政之舉，且補充道：「此舉其最大者，此外良法善政，不可殫書。」^⑧正是由於「仁政」，臣民們才有今日的幸福生活。張還不滿足於此，他要臣民們相信，西方國民正生活在痛苦之中，西政一團糟。正當國家內憂外患之際，張竟如此地粉飾王朝，愚弄人民，他受到何啟、胡禮垣的批駁毫不奇怪。

諷刺的是張之洞對啟蒙思想家批判愚民主義憤憤不平。他在《勸學篇·益智》之後特附〈愚民辨〉，強調把中國之智不若西人歸咎於中國歷代帝王之愚民，「此大謬矣」，因為「朝廷欲破民之愚，望士之智，皇皇如恐不及」。但實際上張之洞正是代表王朝扮演了愚民主義者的角色。他用被福澤論吉所拋棄的虛假的「仁政」觀念，整合人心，強化臣民意識，使其免受人的自覺新思想的「污染」。

面對自由民權

與上述不同取向相關，兩個《勸學篇》對自由民權採取了兩種截然相反的態度。福澤的《勸學篇》大力倡導自由民權，而張之洞的《勸學篇》則視自由民權為大敵，痛恨攻伐。

在兩個《勸學篇》之前，福澤與張之洞都已顯示了他們對自由民權的不同態度。福澤在他的《西洋事情》中就肯定了自由民權的合理性及現實價值，而張之洞在1896年就對嚴復抨擊專制、要求自由權利的言論視為「洪水猛獸」，進行圍攻。到了兩個《勸學篇》，更凸顯了福澤與張之洞在自由民權的問題上的差異。

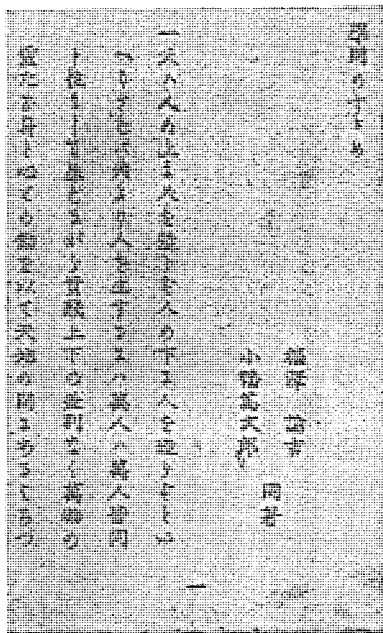
福澤倡導的自由民權論，從學理上講在很大程度上只是對盧梭自由主義的通俗介紹。盧梭「人生而自由平等」的話，使福澤極度的興奮。他少年時代就深深厭惡日本的專制和等級制，表現出叛逆的性格，而現在他終於找到了武器，

張之洞的《勸學篇》始終認為，人們一旦脫離開忠的軌道，自覺到自己的地位，成為自由人，那就意味着國家的崩潰和動亂。他根本想像不出國民的解放對國家的富強將提供專制之下所無法比擬的新保障。而福澤恰恰看到了這一點。

並換了一個說法成為《勸學篇》的第一句話：「天不生人上之人，也不生人下之人，即天生的一律平等。」這句話使飽嘗等級制之苦的日本國民耳目一新，大受鼓舞。與盧梭一樣，福澤不認為人的自由平等是指現象形態上的，因為人們在這方面實際上有很大的差別。所謂自由平等，只是意味着人人有權重視其生命、財產和名譽，意味着人的權利受到侵害時他有權維護它，為此，「則政府官吏亦不足懼」。

若把自由看作是毫無限制的為所欲為，認為民權只是享受權利而不盡義務，是對自由民權的極大誤解，而張之洞正是由此出發攻擊自由民權的。但福澤從一開始就在《勸學篇》反覆告誡日本國民，自由的真諦是不妨礙他人而發揮自己的自由，「我們做人的道理，就在於不妨害他人的權利，自由自在地運用自己的身體」^⑨。福澤沒有使自由僅僅停留在個人擺脫束縛、干涉和獲得解放這種還帶有消極性的層面上，他力求使自由與個人的創造性結合起來，在眾多的機會去參與和實踐，以此達到自我價值的真正實現。

正如前面所說，張之洞毫不保留地反對自由民權。他也承認民權提倡者的動機並不壞，即「以求合群而自振」，但民權之說實在太壞了，它不啻是罪惡的淵藪。張感嘆說：「嗟乎！安得此召亂之言哉？民權之說無一益而有百害。」^⑩首先，他認為民權對辦洋務有害無益。因為在張看來，辦洋務必須有官權，而主張民權，就會盡棄官權。其次，他認為維持中國政治秩序的已有之法仍是有效的，主張民權，就會引起大亂。再次，他認為，中國與西方不同，西方走向民權，是由於「暴君虐政」，民不堪忍受，舉國憤怒，上下相攻的結果；但中國「深仁厚澤，無苛政」，「何苦倡此亂階以禍其身，而並禍並下哉！」^⑪另外，他還從綱常的絕對性出發，認為堅持綱常，就必須棄卻民權，「知君臣之綱，則民權之說不可行也；……知夫婦之綱，則男女平權之說不可行也。」^⑫頗有趣味



兩個《勸學篇》，內容大相逕庭，反映出中日文士面對西方啟蒙思想時截然不同的價值取向。

的是，張通過語義考釋，斷定自由民權的說法是對西文語義的誤導。他說：「考外洋民權之說，所由來其意，不過曰：『國有議院，民間可以發公論，但欲民申其情，非欲民攬其權。』但譯者卻變其文曰民權。」又說那些摭拾西說者，謂「人人有自主之權」，此「益為怪妄」，因為「此語出於彼教育之書，其意言上帝予人以性靈，人人各有智慮聰明，皆可為有為耳」。但「譯者更釋為人人有自主之權，尤大誤矣」。關於自由，張說：「西語實曰里勃而特，猶言事事公道，於眾有益，……譯為自由，非也。」¹³

儘管張之洞對自由民權的責難費了一番苦心，但這仍不能掩蓋他對自由民權的誤解。他把民權與官權完全對立起來，認為民一旦有權，官權就將不復存在，這說明他不知道民權只是分權，只是要打破權利盡於上、義務行乎下的權利與義務的失衡。他不理解自由民權也是有限制的，它也是一種政治秩序，卻把它與無法無天同視。他從專制權的無限制來設想民權的無限制，從專制統治者的隨心所欲推測民權也是隨心所欲。他用綱常、仁政取消民權，完全是一廂情願地假定了綱常的不變性和仁政的存在。

值得注意的是，張之洞反對自由民權的聲音決不孤單，它反映了清王朝有着共同利益的強大權力集團及一批頑固文人的共同要求。不管他們在其他問題上有甚麼差異，但他們在攻伐自由民權上完全是異口同聲，齊心協力。他們像在歷史上把一切不利於專制的言論及人物定為「異端」、「圖謀不軌」，誅之不貸一樣，也把自由民權及倡導者視為「邪說惑眾」，「亂臣賊子」，欲置於死地。被稱為「小張之洞」的梁鼎芬曾這樣警告對自由民權抱有好感的汪康年：「周少璞御史要打『民權』一萬板，『民權』屁股危矣哉！痛矣哉！」¹⁴可悲的是，這種反自由民權的政治勢力，在百年的時間推移中一直強大有力。難產的中國自由民權仍處在痛苦的分娩中。

張之洞把民權與官權完全對立起來，認為民一旦有權，官權就將不復存在，他不理解自由民權也是有限制的，它也是一種政治秩序，卻把它與無法無天同視。他從專制權的無限制來設想民權的無限制，從專制統治者的隨心所欲推測民權也是隨心所欲。

民族主義反應及歧異

很明顯，中日近代開國都是在西方帝國主義列強的壓迫下被動進行的，並伴隨有喪失國家主權和獨立的一系列不平等條約。在這種刺激下，中日兩國要是沒有民族主義反應那將是奇怪的。事實上，這種反應正是中日兩國從傳統向現代化轉進有關鍵作用的因素之一。而兩個《勸學篇》所表現出的民族主義反應，不僅強烈，而且在很大程度上體現了中日民族主義的不同類型。

福澤《勸學篇》中的民族主義無疑是強烈的。他號召所有日本國民應承擔國家興亡的責任，盡保國的義務，「為了國家，不僅要犧牲財產，就是犧牲性命，也在所不惜」¹⁵。這種民族主義要求，在緊接着《勸學篇》的福澤的另一本主著《文明論概略》中又被大大強化，保衛國家的主權和獨立已被視之為日本發展文明的根本目的。在福澤看來，沒有獨立的民族國家，現代化最終是不可設想的。於是，他更迫切要求日本國民「不僅應該在元旦作一次告誡，而且應該每天早晨互相告誡……」¹⁶，時刻不忘國家的獨立目標。

福澤的《勸學篇》沒有僅僅停留在愛國情緒上，它已接觸到了民族主義的意

理結構。在福澤看來，民族主義根本上只是政治性的，即只是追求國家的獨立、主權及國與國之間的平等關係。那種以復興傳統文化或保護傳統文化為中心的文化民族主義完全在他的關心之外，因為它與民族國家作為政治主權的實體沒有對應關係。福澤把保衛國家主權的政治民族主義與保護文化傳統的文化民族主義一刀兩斷，所產生的一個最積極的結果是，可以讓那些有長久文化傳統的國家，避免為了固守傳統而對西方現代文明有各種形式的排拒或內在緊張，使民族主義毫無障礙地與開放主義並駕齊驅，得以全方位地吸取西方現代化文明。同時，福澤的《勸學篇》把民族主義與自由主義統一了起來。他不僅從個人的自由權利推演出國家自由獨立的充分正當性，而且他認為民族主義的根本動力，只能來自在個人自由的前提下才能有的大能量釋放（「人人自由獨立，國家就可以自由獨立」）。換言之，福澤把保國視之為一種義務，而這種義務只有在這一國家中公民享受着自由權利的條件下才能被強烈地認同。福澤民族主義與自由主義相統一的觀念，實際上是反映了西方現代化過程中民族主義與自由主義發展的同步性。應提及的是，肯定福澤《勸學篇》中民族主義的合理性，並不隱含對福澤晚後把民族主義逼進帝國主義的辯護，也不意味着日本民族主義的實際過程完全依照着福澤的設計。

張之洞的《勸學篇》也有濃厚的民族主義色彩。張在《勸學篇》中不時流露出對民族危機、國家主權淪喪的憂患與不安，承認當時中國的變局為幾千年所未有。其中的〈同心〉、〈教忠〉、〈知類〉等篇更是集中要求保國愛國。應充分注意的是，張仍借助於傳統中「君子以類辨物」（《易經》）、「非我族類，其心必異」（《左傳》）、「有知之屬，莫不知愛其類」（《禮記》）的種族認同觀念，這樣，他的民族主義就帶上了種族主義的格調。但張的行為又給這種格調蒙上一層陰影，他自己就往往利用帝國主義在華勢力，毫不手軟地殘殺他的同胞。同時，張的民族主義把保國視為優先（與保教、保種相比），似乎是政治民族主義，但仔細分析，卻有致命的限制。張把清王朝原封不動地作為國家的實體，從不打算對它作任何方面的政治改革，以使它轉換成現代意義上的國家。他還沒有國際政治秩序觀念，不能把爭取國家主權及國與國的平等內在化到民族主義中去，以提供民族主義的合理根據。尤其是，歸根到柢他沒有從文化民族主義中走出去。他認為中國之所以為中國完全是由其傳統文化決定的，因此，他的保國論就落腳在認同傳統文化即認同國家（「以教為政」）、保教即保國上。正如論者所言：「文襄之圖富強，志不在富強也，蓋欲借富強以保中國，保中國即所以保名教。」¹⁷ 這種等同的後果極其嚴重，即它使民族主義與文化價值的排外主義結為一體。張不允許「中學」之體滲入西方的任何價值就是根源於此。而且，張還把民族主義與自由主義完全對立起來。在他看來，保國禦敵必須有國權，而有民權就沒有國權。同時，自由民權一旦形成，就意味着國家的瓦解。由此出發，張認為要保國就只能用忠孝繼續整合人心。

不幸的是，張之洞這種有着致命缺陷的民族主義，並沒有成為歷史的陳迹。近代以來的中國民族主義總是在五個誤區中惡性循環。一是「寧一不」排外式的民族主義。從「寧使中國之路不成，礦不開，不令外國貲財於吾國而得利」¹⁸（此前已有楊興先的「寧使中夏無好曆法，不使中夏有西洋人」），到「寧要

福澤把保衛國家主權的政治民族主義與保護文化傳統的文化民族主義一刀兩斷，所產生的結果是，可以讓那些有長久文化傳統的國家，避免為了固守傳統而對西方現代文明有各種形式的排拒或內在緊張。

張之洞這種有着致命缺陷的民族主義，並沒有成為歷史的陳迹。近代以來的中國民族主義總是在不斷惡性循環。

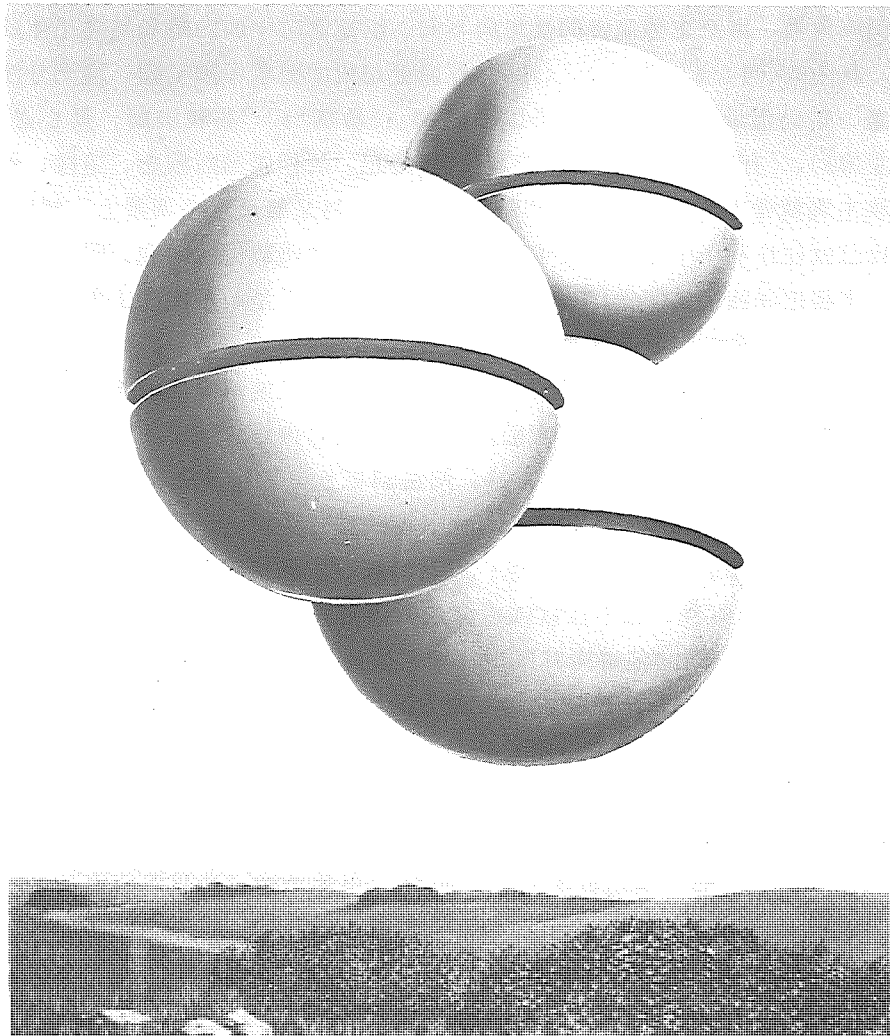
社會主義的苗，不要資本主義的草」，就是典型寫照。二是文化民族主義沖淡了政治民族主義。三是民族主義犧牲了自由主義。不管是政治權力的中心人物，還是民族主義強有力的倡導者，往往認為自由主義與民族主義是不相容的，為了民族主義就必須放棄自由主義。四是把黨凌駕於國家之上，混淆了國家的整體利益與一黨的利益。五是內外關係不分。各種政治力量紛紛利用帝國主義勢力或與之勾結，既損害了民族利益與國家主權，同時又大大損傷了中國人的民族情感。

廣義文明論與畫地為牢的中體西用論

分歧繼續存在着，當福澤的《勸學篇》要求日本全方位攝取西方現代化文明的時候，張之洞的《勸學篇》卻力求使中國對西方現代化文明的學習限制在狹隘的範圍內。

福澤對西方文明完全是一種開放心態。他擁有一種廣義的文明論，認為文明不僅是有形的、物質的東西（「工具理性」），而且它也是無形的、精神的東西

啟蒙主義的自由、平等、民權，是福澤建立日本現代化文明的基本觀念。



（「價值理性」）。而在這兩方面日本都不能與西方相比。因此，日本除了吸取西方的物質文明外，同時還必須借鑒西方的精神文明。福澤對日本傳統沒有多少好感，他根本上是要求超越它。在他那裏，民族自尊心已不再寄托在對日本傳統文化的維護上，而主要是靠通過移植西方現代化文明，使日本成為現代化國家來保證。事實上，日本正是由於以最快的速度引進了西方的現代化文明，在東方第一個成了獨立的民族國家，並與西方並起並坐。福澤回憶說：「我們日本人，開國接觸外國事物是三十年前的事。最初十年之間，處於內外新舊的衝突之中，一時眩惑，不知所措。維新一舉，從根本上確立了人心的方向，社會上的一切事物，都從西方近代文明中找到了根據。看看當時的情景，國人爭先恐後，讀西洋書，學西洋科學，行西洋事。……無一不學，真是不勝枚舉。不停地發展，在東方出現了一個新的文明國家。」^{①9}

而張之洞的「中體西用」論是人們極為熟悉的。本來，他要求變通，要求開風氣，要求吸取西方的物質方面並沒有甚麼不對，但問題在於，他把對西方的學習嚴格限定在這一方面，而堅決拒絕在精神文明上有所納入。他錯誤地斷定，中國在這一方面優越於西方，強烈主張把它原樣保持下去，反對任何西方成分的滲入與更新。而且，他把中學、西學視之為體用關係的模式，除了理論上混亂、僵化、錯待了西學之外，還繼續助長中國人的自大心理或優越意結，使中國人不能認真反省自己的困境，並虛心地向西方學習。

福澤的《勸學篇》，先是一篇一篇單獨發表，最後匯成一書，共十七篇。據福澤說每篇約發行20萬冊左右。這樣，十七篇共計有340萬冊流行於全國，「在當時書籍還十分珍貴的情況下，一冊書往往為幾個人輪流閱讀，它對國民思想的影響的確是驚人的。」它洗禮了幾代人，滲透到各階層。自由民權運動首領之一植木枝盛，深受福澤思想的薰染。他常去慶應義塾的演說館聽演說，熱心讀福澤的《勸學篇》。歷史學家德富蘇峰曾記下了他小時讀福澤的《勸學篇》、敬仰福澤的情景：「福澤為人師表，蘇峰在同志社讀書時，《勸學篇》每出一冊，他都購買，批閱劃點精讀，這時他才十五、六歲，竟在一般書店裏賣的福澤照片背面寫上「您才是我的畏友」。」^{②0}對變革期福澤《勸學篇》的意義，日本著名學者丸山真男這樣描述道：此「書正像旱地裏下了一場及時雨一樣，受到了面對舊價值體系的崩潰、精神上不知所措的廣大國民的歡迎。今日看來很平常的《勸學篇》這一書名，當時恰如活蹦亂跳的生魚使人心有一種極大的新鮮感。」^{②1}

正是由於福澤以《勸學篇》為中心的啟蒙主義對日本現代化過程的極大促進作用，他被譽之為「日本的伏爾泰」。1901年，他逝世時，雖只是慶應義塾的一位教書先生，但日本國會眾議院以全票通過了向他致哀的決議。他也受到了日本國民的廣泛敬仰，舉行葬禮那天，前去送葬的竟有一萬五千人之多。他被安葬在一所寺廟，法名為「大觀院獨立自尊居士」。

張之洞的《勸學篇》是通過最高政治權威的肯定而頒佈的，它無疑扮演了官方意識形態的角色，是對康梁啟蒙思想的徹底反動，因而受到了保守勢力的普遍肯定和讚賞。蘇輿將其部分收入《翼教叢編》中，黎揚說：「疆臣佼佼厥南皮，《勸學》數篇挽瀾作柱。」張死後，他的《勸學篇》被清室（宣統二年）譽為「一大功績」。《諭祭文》頌曰：「識荊楚之髦士，《勸學》成書，控江漢之上游，典兵有

《勸學篇》正像旱地裏下了一場及時雨一樣，受到了面對舊價值體系的崩潰、精神上不知所措的廣大國民的歡迎。福澤被譽之為「日本的伏爾泰」。

制。」^②當然，張的《勸學篇》也受到了啟蒙思想家的批判。何啟、胡禮垣指出：《勸學篇》「不特無益於時，然而大累於世，……深恐似此說出自大吏，……又害我中國十年。」^③嚴復從理論的高度揭示了張之洞割裂體用的荒謬。梁啟超則嘲笑說：「挾朝廷之力以行之，不徑而遍行於海內，……是囁囁嚅嚅者何足道？不三十年將化為灰燼，為塵埃野馬，其灰其塵，偶因風揚起，聞者猶將掩鼻而過之。」^④

但何啟、梁啟超太樂觀了，張之洞《勸學篇》中所傳播的思想，在二十世紀中國，不斷地以不同形式再現出來。從國粹派、本位文化派到50年代後的一個主義加科技都是同樣的邏輯。

可以這樣說，在從傳統向現代化的轉進中，日本靈活適新，善於變通。它也有曲折，但它總是在追求超越，毫不吝惜地告別與現代化相抵觸的東西。但在中國，對現代化各種形式的抵抗強大有力，它總是不惜一切代價重複那早已該擺脫的困境，艱難地走着他早應走完的路程。百年前即應着手的改革開放，至今仍處在「尚未」牢靠的狀態中，而且仍畫地為牢，設置神聖不可侵犯的禁區。中國現代化的腳步實在太沉重了。

張之洞《勸學篇》中所傳播的思想，在二十世紀中國，不斷地以不同形式再現出來。從國粹派、本位文化派到50年代後的一個主義加科技都是同樣的邏輯。

註釋

- ① 費正清：《劍橋中國晚清史》下卷（北京：中國社會科學出版社），頁20。
- ②③⑥ 《福澤諭吉自傳》（北京：商務印書館，1980），頁294；頁293；頁202。
- ④ 《福澤諭吉》（《日本の名著》）（東京：中央公論社，昭和59年），頁43-44。
- ⑤ 〈抱冰室弟子記〉，《張文襄公全集》卷228。
- ⑦⑨⑮ 福澤諭吉：《勸學篇》（北京：商務印書館，1958），頁52；頁98；頁12。
- ⑧ 張之洞：《勸學篇·教忠》。
- ⑩⑪⑫⑬ 張之洞：《勸學篇·正權》。
- ⑭ 梁鼎芬：〈致汪康年書〉，見《汪穉卿先生師友手札》。
- ⑮ 福澤諭吉：《文明論概略》（北京：商務印書館，1959），頁188。
- ⑯ 辜鴻銘：〈張文襄幕府紀聞〉卷上，《清流黨》，頁9-10。
- ⑰ 《嚴復集》第4冊（北京：中華書局，1986），頁1005。
- ⑱ 《福澤諭吉全集》（東京：岩波書店，1958-1963），卷8，頁600。
- ⑳ 鹿野正直：《福澤諭吉》（北京：三聯書店），頁108。
- ㉑ 丸山真男：《〈文明論之概略〉と説老》下（東京：岩波書店，1986），頁316-17。
- ㉒ 《張文襄公奏稿》卷首，頁3。
- ㉓ 何啟、胡禮垣：〈《勸學篇》書後〉。
- ㉔ 梁啟超：〈自由書〉，《飲冰室合集·專集》之二，頁70。

王中江 1957年生，北京大學哲學博士，河南省社會科學院副研究員。從事中國思想史及中日思想的比較研究。著有《嚴復與福澤諭吉：中日啟蒙思想比較》、《理性與境界：金岳霖評傳》（待出版），並發表論文十多篇。