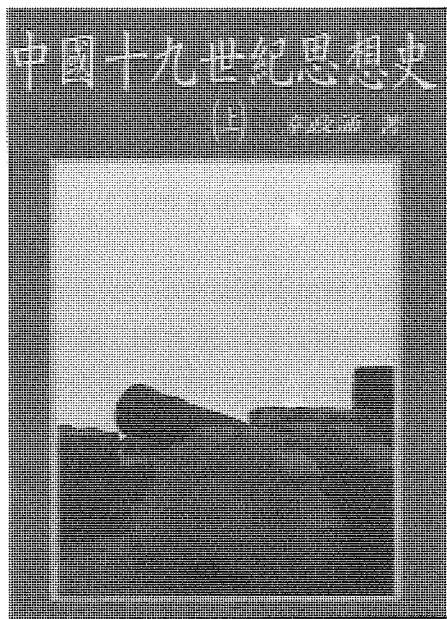


# 讀韋政通《中國十九世紀思想史》

• 朱永嘉 蕭木



韋政通：《中國十九世紀思想史》  
(台北：東大圖書公司，1991，  
1992)。

## 一 百年思潮的三個時期

70年代末，台灣著名學者韋政通，在完成了一部《中國古代思想史》後，又投入了對十九、二十世紀這片與我們直接接壤的思想園地的開墾與耕耘。十年辛苦不尋常。1991、1992年台灣東大圖書公司出版了韋先生分上下兩冊的《中國十九世紀思想史》。

韋政通認為：「中國十九世紀思想上的回應，以及二十世紀思想上的發展，如就近代中西交會的大背景來看，只能視為一個整體中的不同階段。」

基於這樣一個整體把握，韋著對十九世紀思想史作了自己獨特的處理。全書結構渾然一體，中分三個部分：「巨變的序幕」、「巨變與傳統」、「巨變與新潮」。在作者的精心安排下，書中這三個部分既自有其內在的邏輯發展聯繫，又恰好

貫串《中國十九世紀思想史》的主線是中西之爭，也就是中國傳統文化如何既能躋身於世界先進文化行列，又能保持自己的存在和尊嚴。

與十九世紀先後三個時期相應。它們猶如一齣戲的三幕，每幕均有屬於自己色彩的思想家登場，連續地從各自不同視角共同為回答西方文化的挑戰，力圖作出既可保持本民族傳統文化尊嚴，又能順應世界潮流的應戰。其間或上下求索，或奔走呼號，讀來頗有些悲壯感。

貫串《中國十九世紀思想史》的主線是中西之爭，也就是中國傳統文化如何既能躋身於世界先進文化行列，又能保持自己的存在和尊嚴。這兩個主題反映在政治思想上，同時又是古今之爭。韋著力圖從傳統文化本身找出回應西方文化的內在源頭，那就是十九世紀初期「通今」、實用的經世之學，和微言大義與「三世」模式的公羊今文學，並認為這兩股思想源頭，在龔定庵和魏源思想中形成了匯流。經世之學與公羊今文學，是中國傳統文化中偏重務實、注重當代，較為外向、開放的思想體系。有了這樣的思想基線，才能提出主張變易的理論，主張變法的觀念。魏源正是從這個觀念出發，又有了瞭解西方的機會和條件，才編出了《海國圖誌》那樣改變十九世紀歷史走向的著作，並提出「師夷之長技以制夷」的思想模式，成為以後洋務運動的指導思想。從龔、魏的變易理論、嚴復的進化思想到為康有為變法提供理論依據的「三世說」，是十九世紀哲學思想發展的一條線索，它們都是圍繞着中西文化關係這個軸心逐步演進的。

十九世紀下半葉，隨着天朝上國型世界觀漸次被接連不斷出現的事變轟毀，爭論的焦點開始上升到

道器、本末、體用這樣一些接觸到本質性的範疇。韋著對於早期改良主義者馮桂芬、王韜、鄭觀應等處於從洋務運動到維新變法這個過渡時期的思想家有相當精彩的介紹。西方的步步進逼，國運的日趨衰落，使他們清楚地看到了洋務運動思想上的局限。這些思想家在自己的著作中大都有中西優劣對比的篇什，結論是西優於中遠不只是船堅炮利。這樣，他們的思想認識便從物質器用的層面上升到了政治制度的層面，成為維新變法的先聲。針對洋務派的「中學為體，西學為用」說，鄭觀應指出，西人立國，具有自己的體用①：

育才於學堂，論政於議院，君民一體，上下同心，務實而戒虛，謀定而後動，此其體也；輪船、火炮、洋槍、水雷、鐵路、電線，此其用也。中國遺其體而求其用，無論竭趨步蹶，常不相及，就令鐵艦成行，鐵路四達，果足恃歟？

其實，就是在洋務派中，對外事有較多接觸，並出使英國，較有深遠、清醒眼光的郭嵩燾，後期也看到了這一點。在學習西方的程序上，他主張「當先究知其國政、軍政之得失、商情之利病，而後可以師其用兵製器之方，以求積漸之功」②；並提出：「西洋立國，自有本末」，「其本在朝廷政教，其末在商賈，造船製器，相輔以益其強，又末中之一節也」③。但這些思想在當時並未引起普遍注意。是中日甲午之戰的炮聲，又一次深深震撼了中國思想界。泱泱大國，竟慘敗

於昔日弱小但經過維新而迅速強大起來的近鄰，這事實本身，就已為道器、本末、體用之爭做出了結論。嚴復以「有牛之體則有負重之用，有馬之體則有致遠之用」這樣通俗的比喻，明確指出：「中學有中學之體用，西學有西學之體用，分之則並立，合之則兩亡。」<sup>④</sup>他反對像洋務派那樣把學習西學停留在船堅炮利之類技藝上，主張要抓住西學的根本命脈所在。西學的根本在：「以自由為體，以民主為用。」<sup>⑤</sup>

本書對百年思潮上述三個時期的嬗替演進，有一個簡明的概括：

十九世紀初的公羊學派和經世思想，在龔、魏思想中形成匯流，成為本世紀改革思潮的源頭與動力。洋務與自強運動代表改革思潮的第一波，維新變法是第二波。（頁695）

這個概括表現了韋先生對百年思潮獨特的整體把握，對全書起着一引其綱則萬目皆張的作用。當然，如果細究起來，它也有不全面之處。例如在中西交會之初，公羊學派和經世思想固然可作為一條基線，但事實上作出回應的當是整個傳統文化，只是當時有的處於社會思潮的顯性地位，如公羊學派和經世思想；有的處於隱性地位，如宋明理學、心學等，在一定條件下和時空範圍內，它們仍然顯示着自己的影響。洋務派的主要人物如曾國藩、李鴻章、郭嵩燾在接觸西方文化時，學養的出發點都不是公羊學，而是湖湘的理學經世派；而在譚嗣

同身上，我們明顯地看到了王陽明心學的影響。

## 二 主流文化與非主流文化

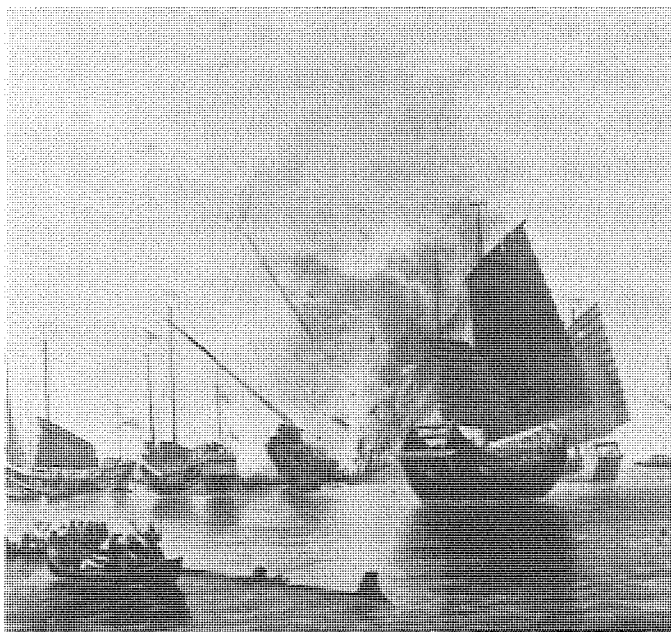
十九世紀的中國社會，從結構上說，可以分成三個彼此關聯、相互作用的層面。上層是它的權力結構，包括政府、軍隊和統治集團；下層是農民為主的鄉里社會；在二者之間存在着一個中間階層，就是士大夫，或者稱知識分子。與此相應的文化結構也可分為三個層次，即朝堂文化、鄉土文化和書齋文化。在當時社會條件下，一、三兩層可合而稱之為主流文化；而鄉土文化或草野文化，則屬非主流文化。隨着社會動盪的不斷加劇，和資本主義經濟因內外各種因素的刺激而日益增長，情況就變得複雜起來。最明顯的是知識分子這個階層出現了分化：一部分依附於上層統治集團，為挽救社會危機而為當局出謀劃策，如曾國藩集團；另一部分則轉向社會底層，成為農民的思想家，代表農民的理想、願望，如洪秀全等。到了二十世紀，這種現象就更為普遍，在思想文化領域裏，主流與非主流的碰撞、搏擊，就愈益突出和頻密。

儘管非主流文化的流佈範圍遠遠超過主流文化，在一定的社會條件下甚至還可能形成壓倒優勢，但至今卻從未進入過思想史作家們的視野，韋著也不例外。雖然，該書討論太平天國思想的篇幅相當大，但惜未曾從非主流文化與主流文化

儘管非主流文化的流佈範圍遠遠超過主流文化，但至今卻從未進入過思想史作家們的視野，韋著也不例外。

太平天國的平均主義和義和團的排外主義，同是農民不甘心忍受壓迫和剝削的反抗意識的一種表現，和對寧靜和諧的田園生活的執着追求。

列強的槍炮不單轟開了中國的大門，更重要的是它改變了中國人的世界觀。



的區別來進一步分析。這種現象，我們姑且借用英國當代哲學家阿特金森在1978年出版的《歷史的認識與解釋：歷史哲學導論》一書中提出的「歷史 I、歷史 II」(History I、History II) 的概念來加以說明。「歷史 I」是指過去實際發生或做過的事情，「歷史 II」則是人們對過去發生或做過的事情的研究。這就是說，在歷史 I 中大量存在的非主流文化，還從未進入過歷史 II。

大體說來，在十九、二十世紀之間，非主流文化推動或影響主流文化表現為三種不同方式。如洪秀全，直接作為農民反抗心理的政治代表，這是一種方式。再一種方式為孫中山，為了聯絡社會下層民眾的力量，在他的三民主義，特別是在民生主義、平均地權等學說中，不同程度地採進了農民的理想和願望，反映了農民的要求。他讚揚太平天國運動，推崇洪秀全為反清第一英雄，都可視為出於同一考慮在思想上的表現。還有一種方

式，主要表現在從事啟蒙運動的維新派思想家們身上。如梁啟超、嚴復，他們的思想宣傳運動，被封建傳統文化，以及包括非主流文化在內的巨大習慣勢力，限制在一個極狹小的範圍內，猶如漂浮在汪洋大海上的數點油滴，深感自己的孤獨和寂寞。對比西方資產階級初興時啟蒙浪潮那壯闊的氣勢，他們無法不承認中國民眾的社會意識同民主政治要求之間還存在着很大的差距。由此他們在思想文化上第一次提出了改造國民性的問題，如嚴復的「鼓民力、開民智、新民德」<sup>⑥</sup>，梁啟超的「新民說」<sup>⑦</sup>，便都是在這種認識下提出來的。直到五四時期，還引發了對中國國民性問題的討論。

十九世紀後半期，作為非主流文化的鄉土意識，有過兩次跨地區的群眾性的大爆發。一次是洪秀全的太平天國運動，一次是從反洋教鬥爭發展到義和團運動。它們在總體上反映了中國民族、民主革命的兩大主題：反對外國侵略和反對封建主義。但在民眾運動中實際所表現的社會思潮，卻被分割、演變為太平天國的平均主義和義和團的排外主義。在宗教信仰意識上，表現為從拜上帝到反上帝，從橫掃各種偶像到把這些神像重新供上神壇。在政治思想上，從反抗滿清統治到扶清滅洋，甚至成為封建頑固派的尾巴。

太平天國的平均主義和義和團的排外主義，究其源起，不能不說它們同是農民不甘心忍受壓迫和剝削的反抗意識的一種表現，和對寧靜和諧的田園生活的執着追求。但

韋著對太平天國運動中包含的合理追求，似乎肯定不夠。我們認為，無論是太平天國的膜拜上帝砸碎偶像，還是義和團的頂禮偶像反對洋教，都是以「有衣有食」、「天下太平」、「小天堂」一類此岸幸福為依歸的。在這種信仰意識支配下，既然代表上帝或神靈的「先知」已被奉為至高無上、無所不能，那麼只要稍一延伸，就很自然地把相同的光環安置到政治或宗教領袖頭上了。類似對洪秀全那樣，對教首的迷信和崇拜，在秘密宗教和會黨中可說是普遍現象。

### 三 曾國藩對蔣介石、毛澤東的影響

如果以影響二十世紀之大小來回顧十九世紀思想史，那麼應列為首位的，恐怕還不是變法前後表現頗為熱鬧的那些維新思想，而是韋著中編「巨變與傳統」中評述的曾國藩與太平天國，前者屬主流文化，後者屬非主流文化。

韋著在介紹曾國藩時，提出了「湘軍精神」，強調湘軍集團是「宋學、今文經學、經世之學等學術所形成的新學風下，鑄造而成的一代新人。這批新人不但是儒生，也是儒將，不僅在道德方面能成為部屬的表率，也把一些儒家思想，活用到治軍之中」(頁360)。書中花了不少篇幅介紹曾國藩集團內部成員之間生死與共的鄉情友誼，修齊治平的道德風範，用以說明曾國藩能把一些儒家思想運用於待人處世、治軍用兵，因而取得鎮壓太平天國的

勝利。在作總的評價時，作者在引了蔣廷黻「曾國藩是我國舊文化的代表人物，甚至於理想人物」的話後，又緊接一句：「恐怕也是表現中國文化結晶的最後一人。」(頁380)

對曾國藩的這個評價是否允當，自然還可討論，但從二十世紀的事實來看，影響更大的確實不是那些在當時代表新文化的維新人物，而是曾國藩這位舊文化的最後結晶和代表。此點從本世紀影響最大的兩位政治人物蔣介石和毛澤東，都曾接受過曾國藩及其湘軍精神薰陶的事實，得到充分說明。

蔣介石非常崇拜曾國藩。毛思誠編著的《民國十五年以前之蔣介石先生》一書屢屢提到，不僅曾國藩、胡林翼的集子是蔣介石隨身攜帶的常讀書，連曾氏的《主靜箴》也是他靜坐默念的主要內容。蔣介石在主持黃埔軍校時，曾親自修訂、增補原由蔡鍔編的《曾胡治兵語錄》，並熱誠作序以為軍校教材。也許在蔣介石心目中，「黃埔精神」正是由「湘軍精神」演化而來。無獨有偶，青年毛澤東也是曾國藩的崇拜者。他的字「潤之」，就直接取自胡林翼的字。毛澤東曾說：「愚於近人，獨服曾文正。觀其收拾洪楊一役，而完滿無缺，使以今人易其位，其能如彼之完滿乎？」<sup>⑧</sup>毛澤東在瑞金時期受批判時，就被王明等指責為「拿半世紀以前的曾國藩作為兵法之寶」<sup>⑨</sup>。

從曾國藩日記中我們可以看到，即使在軍務非常繁忙、緊迫的時刻，他也堅持手不釋卷地讀書，特別是讀史，一部《資治通鑑》幾乎

從二十世紀的事實來看，影響更大的確實不是那些在當時代表新文化的維新人物，而是曾國藩這位舊文化的最後結晶和代表。蔣介石和毛澤東，都曾接受過曾國藩及其湘軍精神薰陶。

十九世紀思想史上還有一個突出的問題，那就是怎麼認識中國的烏托邦，亦即空想的農業社會主義問題。

被他讀爛。在家書中，他諄諄規勸兒輩的也是讀書，並向他們介紹自己的經驗：「讀史之法，莫妙於設身處地。」<sup>⑩</sup>曾氏在這裏談的不僅是讀史方法，也是一種傳統的思維方法。蔣介石早年讀書，也以中國古代史為第一位。他讀《左傳》，讀宋、元、明鑑，一讀再讀乾隆御批《歷代通鑑輯覽》，並在日記中記述自己的深切感受。毛澤東讀書，特別是讀史的癖好，更是常為近人所樂道。他一生戎馬倥傯，日理萬機，竟還把一部《資治通鑑》讀了十七遍之多<sup>⑪</sup>。

至於蔣、毛二公與非主流文化的聯繫，更是盡人皆知的。陳其美是蔣介石踏上政界、軍界的引路人，而陳其美其人就是青幫大頭目，又介紹蔣介石參加了青幫。毛澤東晚年說過自己是「猴子稱大王」，在他身上，「有些虎氣，是為主，也有些猴氣，是為次」<sup>⑫</sup>。所謂虎氣，大概就是指傳統的主流文化在他身上的表現，如曾國藩的影響：所謂猴氣，那是非主流文化在他身上的表現，如洪秀全那樣的反叛心理。正如一部《西遊記》，他一人同時扮演了玉皇大帝和齊天大聖兩個角色，兩種文化的影響在他一個人身上貫穿始終，所以直到晚年還會發動千百萬群眾，高舉「造反有理」大旗，演出了文化大革命那樣的悲劇。

#### 四 十九世紀的「烏托邦」思想

在十九世紀思想史上還有一個

突出的問題，那就是怎麼認識中國的烏托邦，亦即空想的農業社會主義問題。

韋著依據自己取材及探索問題的重點，把曾國藩與洪秀全的對決，歸結為一場保衛文化認同感之戰。事實上，太平天國可說是一個充滿矛盾的複合體，它確有反傳統的一面，更有其他多種成分，例如烏托邦思想便是其中之一。書中在評述太平天國的政治、經濟措施，特別是它的田畝制度時，已涉及到這個問題。《天朝田畝制度》所表現出來的烏托邦思想，是中國傳統《禮記·禮運》大同理想與西方基督教某些教義的混和物。太平天國不但有「大天堂」的遠景，還有以天京具體而微的「小天堂」。在洪秀全心目中，它並不是作為一種理想追求的「烏托邦」，而是憑藉自己已經握有的權力可以加以實施的建國大綱。其結果卻走向了完全相反的方向，給已經處於外患內憂中的中國人民，帶來了一場新的災難。

不僅洪秀全有烏托邦思想，康有為的《孔子改制考》和《大同書》，也都包含着一個理想的烏托邦世界。在《改制考》中的「據亂世，升平世，太平世」的三世說，分明藉着孔子處身於春秋的「據亂世」用來指現實的清王朝統治：撥亂至治以達於周文王的「升平世」，亦即近期的最低綱領是君主立憲的「升平世」；「託堯舜以行民主之太平」，則提出了奮鬥的最高綱領為大致相當於民主政治的「太平世」。康有為的《大同書》更是一個較為完備的烏托邦理想世界。韋著以《大同書》成於1902-1903年，屬於二十世紀初，

故未作進一步闡述。根據梁啟超《清代學術概論》的介紹，康氏此作之完成約在1891年前後。梁說：「有為雖著此書，然秘不示人，亦不以此義教學者，謂方今為據亂之世，只能言小康，不能言大同；言則陷天下於洪水猛獸。其弟子最初得讀此書者，惟陳千秋、梁啟超；讀則大樂、銳意欲宣傳其一部分，有為弗善也，而亦不能禁其所為，後此萬木草堂學徒多言大同矣。」又說：「自發明一種新理想，自認為至善至美，然不願其實現，且竭全力以抗之遏之：人類秉性之奇詭，度無以過是者。」這兩段話中，值得注意的有這樣幾點：一、康有為《大同書》的草稿最遲於1891年已動手，後即大致寫成，這比它的正式出版要早得多。當然以後又作過修改，自是另一回事，但以思想的時間斷限來說，似應歸屬於十九世紀末；二、《大同書》所鈎勒的理想社會，儘管可有各種不同的解說，但應該說它是維新派唯一全面而系統的論述中國資產階級社會理想的著作，是維新派為之奮鬥的最高綱領；三、康有為當時不願公開，更不願意使之實現，認為那樣做會變成「洪水猛獸」。對此，梁啟超歸因於康有為個性的奇詭。實際上，恐怕問題還要複雜得多。

十九、二十世紀之間的中国式的烏托邦思想，有一個特點：它出世時，不僅西方資本主義已有更多的弊病暴露，而且自己的國家還正在遭受它們的步步進逼，因而企圖建立一個既不同封建古代，又有別於西方現代，既保留東方國粹，又吸取西方新文明的第三種社會，亦

即帶着更大的空想成分。也許康有為是自覺到了這一點的，所以《大同書》對他來說，只是一種理想和信念，並不企求付諸實現。他在維新變法時，只能從實際出發，而不能從理想出發。但康有為對烏托邦思想的興趣又持續得那麼久，韋著探索其中的原因，認為這「可能是他每次改革運動——不只是維新變法——受挫後內心的一個避風港，有助於他恢復健康，恢復精力」(頁676)。韋著從太平天國的失敗中得出結論說：「任何人想把他的烏托邦或理想國，直接實現到人世間的企圖，最後終必走向他原始理想的反方向上去，為人類帶來一場浩劫。」(頁262)康有為是否正是從天國覆滅的不遠殷鑒中認識到「不能言大同」，「言則陷天下於洪水猛獸」呢？

## 五 結 語

我們這篇讀後感，側重於從對二十世紀的實際影響程度，來看十九世紀的思想發展脈絡，因而較多地討論了韋著的第二編，即「巨變與傳統」的內容。本書的第一、三編，即「巨變的序幕」和「巨變與新潮」所介紹的思想，對本世紀的實際影響就相對的顯得微薄。歷史似乎進入了一個循環圈。十九世紀思想史上的某些現象，如太平天國運動、天朝田畝制度、義和團的盲目排外運動，以至洋務、自強運動、維新啟蒙思潮，在二十世紀，又以不同的形式、不同的層次，接連地出現或被人們提起。這說明思想的

任何人想把他的烏托邦或理想國，直接實現到人世間的企圖，最後終必走向他原始理想的反方向上去，為人類帶來一場浩劫。

種子雖在那個百年早由先驅者們播下，但收穫的季節卻遲遲不肯來到。也許我們只能從湯因比(Arnold Toynbee)的論述中得到一些鼓舞吧。他承認儘管歷史有時會出現循環現象，「但是在時間的織布機上，當梭子往來飛馳的時候，出現的圖案卻是隨時發展變化的新圖案，而不是一成不變的老圖案」。但願在二十一世紀裏，我們能最終跳出這個循環圈，迎來新的圖案，新的天地。

本世紀初，孫中山先生曾用簡明的語言概括了他的中西文化觀：

取歐美之民主以為模範，同時又取數千年舊有文化而融貫之<sup>⑬</sup>：

發揚吾固有之文化，且吸收世界之文化而光大之，以期與諸民族並驅於世界<sup>⑭</sup>。

這位把畢生獻給中華民族民主自由、繁榮富強事業的先賢的話，能否成為我們對過去思想論爭的共同認識，和在二十一世紀到來時共同為之奮鬥的目標呢？

④ 嚴復：《與外交報主人書》，轉引自馮契：《中國近代哲學的革命進程》(上海人民出版社，1989)，頁125。

⑤⑥ 嚴復：《原強》，見《中國近代思想史參考資料簡編》(北京：三聯書店，1957)，頁449；454。

⑦ 梁啟超：《新民說》，《飲冰室全集》第一冊(上海：中華書局，1916)。

⑧ 毛澤東1917年8月23日給黎錦熙的信，轉引自汪澍白《毛澤東思想與中國文化傳統》(福建：廈門大學出版社，1987)，頁20。

⑨ 1932年中共刊物《革命與戰爭》，轉引自汪澍白：《毛澤東思想與中國文化傳統》(福建：廈門大學出版社，1987)，頁34。

⑩ 《曾文正公全集·家書》，轉引自彭大成：《湖湘文化與毛澤東》(湖南出版社)，頁55、145。

⑪ 郭金榮：《毛澤東的晚年生活》(北京：工人出版社，1991)，頁75。

⑫ 《毛澤東致江青的信》，轉引自克萊爾·霍林沃絲：《毛澤東及其反對者》(南京：東南大學出版社，1989)，頁197。

⑬ 《在歐洲的演說》，《孫中山全集》，卷1(北京：中華書局，1986)，頁560。

⑭ 《中國革命史》，《孫中山全集》，卷7(北京：中華書局，1986)，頁60。

### 註釋

① 鄭觀應：《盛世危言·初刊自序》，《中國近代思想史參考資料簡編》(北京：三聯書店，1957)，頁230。

②③ 轉引自郭廷以等：《郭嵩燾先生年譜》，見章政通：《中國十九世紀思想史》(台北：東大圖書股份有限公司，1991)，頁462；465。

朱永嘉 1952年畢業於復旦大學歷史系，長期在該校從事教學與研究工作，現已退休。

蕭木 1951年曾為鐵路工人，1953年起，先後在上海幾家報刊和北京《人民日報》供職，現已退休。