

# “内铄”与“外铄”：中国近代转型动力来源探讨

## ——以上世纪 80 年代为限——

The research on the intrinsic and extrinsic motivation of Chinese modern transformation (Focusing on 1980s)

李 振 声

### 目次

- 一、“外铄”型诸家梳理
- 二、“内铄”型诸家
- 三、必要的错综

1980年代的初、中期之交，与“思想解放”运动的全面展开互为表里与呼应，中国大陆思想学术界曾就促成中国社会历史（经济、政治、思想文化等）近、现代转型的动力来源，展开过解释框架有所不同、甚至针锋相对的撞击和交汇。概乎言之，不妨称之为“外铄”与“内铄”两大取向的错综和纠结。

### 一、“外铄”型诸家梳理

1970年代风行世界的“韦伯热”，最先为此期急切诉求“四个现代化”的中国思想知识界所关注。韦伯撰于19世纪末20世纪初之交的《新教伦理与资本主义精神》一书，最早由新锐学者金观涛编入他所主编的、也是1980年代中国思想知识界最具影响力的三大丛书之一的四川版“走向未来”书系（1986，黄晓京、彭强译本；另外两套丛书则分别为李泽厚主编的“美学译丛”和稍后甘阳等学术新生代所主持并由北京三联鼎力襄助的“文化：中国与世界”丛书）。翌年末，该书（1987，黄晓京、陈维纲等译）被重新收入规模更大、编校实力和装帧水准也远胜一筹的甘阳等人所主持的丛书时，在川版中悉数遭到芟夷的韦伯原注，都有幸一一获得了恢复。韦伯就资本主义的兴起所作的历史社会学的考察，暗含了一个后来备受学术界关注并引发了诸多争议的理论性结论，亦因此而被学界称之为“韦伯式问题”：它从另一个方向追问并试图论证，西方、欧美之外的地域，如东亚、尤其是中国，何以没有能够衍生出近代资本主义的经济形态和社会结构？韦伯认为，资本主义之所以能够在西方兴起，除了社会、政治、经济的原因外，还得到了某种相当重要的、同时又是为世界其他地域所不具备的文化心理方面的特殊经验的支持（譬如说，我们几乎不可能在其他文化中找到与加尔文教派“前定论”所谈论的那样一种相当独一无二的宗教意识和体验相同的东西）。这种特殊的文化心理方面的支持力量，在韦伯看来，便是“新教伦理”。韦伯明确提示说，加尔文教派所推崇的“选民前定论”（predestination）以及所主张的“入世苦行”

(inner-worldly asceticism)，都特别有助于促成资本主义精神的兴起。上述二项中的后一项，则涉及西方近代的“俗世化”(secularizations)，它讲一个社会在由“出世的”性格转换为“入世的”性格之际，其经济形态往往会发生重大的变化。韦伯绝非一个历史单因说和经济决定论者，在他看来，文化心理因素，诸如思想意识和宗教伦理等精神性因素，同样也会在历史的实际过程中起到甚至至为关键的作用，成为促成社会转型的不可或缺的重要力量；但韦伯也并不认为西方的资本主义仅仅、或者完全是宗教改革(Reformation)的结果，他所要寻索的只是在资本主义衍生和扩展的全部过程中，作为影响这一过程的诸多力量之一的宗教伦理，在这一过程中究竟发挥过怎样的作用，以及这种作用被发挥到了怎样的程度。在总体的看法上，他认定资本主义的兴起可以大致归结为彼此独立而又互动关联的三重因素，即：经济基础、社会政治组织以及当时占居主导地位的宗教心理。西方近代资本主义的兴起须得从这三者的交叉互动关系中去寻求解释。这样的解释，对比于我们曾经熟习到“百姓日用而不察”程度的、那种刻板甚至霸道地死抱不放的经济单一决定公式，显然更切近于历史转型的发生发展的复杂真实的层面。《新教伦理与资本主义》则是相对侧重于宗教伦理这重精神心理背景的分析。同样，只要不是偏执于单因决定论，你偏重经济的解释也好，抑或倚重政治制度层面的解释也罢，都应该是韦伯所认可的。平心而论，韦伯的《新教伦理》，既是对死抱教条不放的所谓下层经济基础决定上层建筑的单因决定论者的一剂有益的针砭，并且对虽然从未抹煞精神意识和政治建构等上层建筑之于历史和社会存在的积极能动作用，但毕竟一向偏重于从人类基本的经济活动层面去解释社会历史现象的马克思本人的历史观，也不失为一个必要的互补视角。

但在韦伯的研究模型里边，中国社会历史实现自身现代转型的可能性，同样也被置于令人备感沮丧和焦虑的尴尬境地，几乎遭到了根本性的质疑，却也是一个不争的事实。因为上述那种对于资本主义的兴起几乎是不可或缺的、起有至关重要的促成功能的新教伦理因素，是在中国的儒家伦理中所不具备的，毋宁说，儒家伦理反而还是阻碍和遏制资本主义得以衍生、兴起的的一股力量。虽然韦伯本人从未下过这样的断语，但我们还是不难从他的著述中得出如下的推论：既然促成其走向现代化所必不可少的这样一重文化心理背景在中国自身内部实际上是付之阙如的，那么要在中国生成自己的“资本主义精神”，或者说中国社会要解决自己的现代转型在精神文化心理方面的动力源的缺失的问题，唯一的办法就只剩下借助外部力量之一途。

尽管费正清主编的《剑桥中国晚清史》(1985年由中国社会科学出版社推出中译本)中，主编者对其早期的观点已有所修正，即已经开始注意到中国现代化的萌动是始于鸦片战争之前而不是之后，并且在相当的程度上，这一萌动乃“是中国社会内部演化的结果”，这实际上已经开启了后来由柯文、艾尔曼等揭竿而起、清算早期费正清思路、正式提出“在中国发现历史”的方法论的端绪，不过，由于“理论旅行”、即思想学术的传播和接受，需要一个时间上的缓冲，有一个相对的滞后期，因而1980年代初、中期之交，大陆思想学术界耳熟能详并且浸染其间的，依然还是费正清早些年贯穿在他的中国近代史研究领域的“挑战—回应”模式，或列文森的“传统—现代”模式，而无论是费正清将推动中国近代历史发展的动力归之于西方的冲击以及由此产生的中国的回应，还是列文森将中国近代内部分作传统与现代

两种对立的因素，以及摆脱传统的历史循环的途径是向西方式的“现代”认同，他们均对中国社会作了这样的设定：自身内部根本缺乏突破传统框架的动力，惟有经过西方的冲击，才有可能向近代社会演变。至于与之长期处于针锋相对立场的中国学界的主流观点，即那种把近代中国所遭遇到的所有挫折和不幸，统统归咎于来自西方的侵略，其实与它的论敌之间，并不像它们自己所预想的那么不共戴天，因为，很显然，在漠视中国历史内部因素这一点上，它与它所竭力驳斥的论敌的意见，某种意义上倒是更有着维特根斯坦所说的“家族相似”的性质。

相对精致一些的“外铄”论，在本土思想学术、知识视域中率先“破土而出”的“始作俑”者，当数金观涛、刘青峰夫妇所提出的有关中国社会历史的“超稳定系统”的解释框架。金、刘二氏均系北大出身，前者就读北大化学系，后者就读北大中文系，“文革”后期起任职中国社会科学院从事自然辩证法（科学哲学）研究。1970年代后期所著中篇小说《公开的情书》（1972年3月初稿，1979年9月二稿），以笔名“靳凡”刊于1980年第1期《十月》。凭藉那个物质极度匮乏而思想极端单一的时代背景的映衬，小说以其相对复杂错综的思想和争辩，以及青春异性之间朦胧的情愫萌动，打动了众多读者的心，与当时的另外几种注重精神思辨的中篇小说，如礼平的《晚霞消失的时候》、北岛的《波动》等，成为该时期青年知识分子群体中传阅频率极高的文学读物之一。夫妇俩以“控制论”、“信息论”等自然科学中的数理模式解读中国历史的《兴盛与危机——中国封建社会的超稳定结构》一书，也在此一时期相继结撰成稿，1980年即编入由著者之一金观涛出任主编的“走向未来丛书”的第一辑。我当时正就读武汉大学历史系，至今还清晰地记得当年与同学一起汇集在与武大行政楼遥相呼应的数学系大厅（老武大最能见出民国建筑工艺的建筑物之一）里，谛听这部长篇小说主要思路的宣读，躬逢其反响热烈的盛大场景。我记得我们的老师辈的反映则显得矜持而平淡，立足于史学研究训练的基本立场，他们多半对论文作者史料研读方面隔行如隔山式的粗疏以及征引史料的率性大胆有时到了惊世骇俗地步的做法，持半信半疑或敬而远之的态度。自1990年代起，金、刘夫妇转辗任职于香港中文大学中国文化研究所，在那里一手创办并主编的《二十世纪》杂志，则是整个1990年代与国内汪晖、陈平原等人所主持的《学人》集刊呈双峰并峙、二水分流之势，标示大陆、同时也包括台、港及游学或执教于欧、美、日等国的华人学者思想学术水准的出版物。他们潜心著述的《中国现代思想的起源》、《观念史：中国现代重要政治术语的形成》诸书，对近代观念的引进及其衍变做了溯源讨波的谱系分析，勾勒诸如“权利”、“个人”、“公理”、“民主”、“社会”、“科学”、“经济”等中国近现代核心价值观念的来龙去脉及其延续、断裂、转型的轨迹，学术的规模和所达到的精深程度，均已远非昔日“初出茅庐”时所可比拟，尽管研究的思路和方法依然留有著者上世纪80年代结撰《兴盛与危机》时的“科学主义”思路的明显痕迹，而此一思路也一直受到不少学者的质疑。

金、刘的“超稳定结构”的问题意识，是基于这样一份历史和现实的焦虑和思考：同样是封建社会，同样是以农业为主体的自然经济，中国却何以会如此不同于世界上大多数民族所经历的封建社会？在一片分裂割据的封建社会之林中，又何以唯独中国能够以如此“大一统”的面目呈现于世？金、刘二氏的梳理和解释大致如下：帝制中国的各个朝代都不可避免地出现官僚体系膨胀、专制腐败、土地兼并等一

系列“无组织力量”的发展并最终导致王朝的垮塌崩溃；但由于“儒生”这一特殊阶层的存在，他们所持有的儒学则为新的国家结构的重建起到了理论指导的作用（犹如向新王朝提供基因拷贝），儒生本身即是王朝重建的核心力量，故而帝制中国的新兴王朝总是旧日王朝的翻版。帝制中国“系统”这一强大的“修复性机制”，致使其体制的根本性质在朝代更替中永远停滞不前，即形成所谓的“超稳定结构”。由此，中国的专制体制得以不断延续，资本主义经济因素在中国至多居于边缘状态，仅仅是王朝崩溃之前昙花一现的“假资本主义”。现在读去，此书的缺陷是明显的。但当时正值整个思想、学术和知识界对“文革”“封建主义泛滥”的悲剧作痛心反思之际，此书对“封建社会”何以会在古代中国绵延得那么长久这一众所关注并迫切寻求索解的问题试图加以解答，毕竟让当时仍处在诸多规诫和禁忌惯性延续境况下的人们，有了几分板结已久的思想学术已开始有所松动的解放感，对新思潮的涌动起了推毂杨波的作用。

顾准的有关研究显然要远早于此十数个年头，并且学术视野的开阔和思理的缜密深入，也都不是上述金、刘著作所能望其项背的。但令人扼腕的是，这些研究的正式流播于世，却已是迟至1980-1990年代之交的事了。长期身处逆境却越加发扬踔厉地索求真理，顾准在许多重大的思想学术课题方面，展示了他极其广博的精神视野，积累了众多难能可贵的思想成果。其中既包括对资本主义发展的内在根源的论证，对科学发展与民主政治关系的反思，也包括对古希腊文明与中华“史官文化”的比较，对中世纪骑士文明所起作用的探讨，对宗教之于社会和文化的影响的剖析，对奴隶制和“亚细亚生产方式”的阐发，对黑格尔思想的批判和对经验主义的重新认知，以及对先秦思想学术的概述。这批大多写就于中国当代史上最黑暗的年月（1973、1974年间）、带有书信笔记性质的文本，想人之所不敢想，发人之所不敢发，具有某种为近世所罕见的高度独立的精神立场和犀利无比的真知灼见，但也正因为这种思想学术上显而易见的超前性，致使它们中间的大部分文本的出版，曾在顾准的政治身份业已获得平反昭雪后的1980年代，相继辗转于北京三联、上海三联、上海人民等诸家大出版社之间而屡屡受阻，一直要延迟到1991年，才经由王元化的推荐，在境外的香港三联甫告付梓杀青，至于这些文本在大陆的公开面世，则还要滞后到1994年，才得以由偏僻的贵州推出。

顾准的研究中涉及有关中国近代转型的内在根源的思考，可以说相对密集地呈现在他与上海的胞弟陈敏之的通信中一封署明日期为1973年6月11日的书信里，即后来编入文集时题名为《资本的原始积累和资本主义发展》的那一篇<sup>1</sup>。如所周知，顾准对中国是否存在这样的内在根源，或者说中国是否足以凭藉自己的内部资源来完成自身的近代转型，是予以否认的。

顾准的看法非常明确，近代化或资本主义，乃是众因辐辏、共同作用所致的结果，绝非仅仅依托某一或某几种因素就可以实现得了的。按顾准的罗列，除马克思、恩格斯《共产党宣言》里所指出的航海、商业和殖民地所扩大的市场，蒸汽机和机器的发明，还得有相应的法权体系和意识形态所决定的国家的商业本位的根本态度，欧洲古代尤其是经由文艺复兴积累起来的科学技术，包括合理经营（如复式簿记）的知识，以及宗教革命，特别是16世纪英国宗教纠纷中对天主教的深刻憎厌所激起的崇尚节俭积累的清教徒中间的上帝选民的意识，等等，等等。资本主义只可能生成于这样多重必要因素汇聚复合的国

家。而最能满足这些必要条件辐辏复合的众多国家中，尤以英国最为突出，因而英国率先成为现代化的发源地及其典型形态，显然绝非出于偶然。相比之下，中国顶多只能满足其中的一二项零星因素而已（如古代城市手工业商业、身份相对自由的劳动力），距离众缘辐辏的前提实在太过遥远：

中国从来没有产生过商业本位的政治实体，而且也不可能产生出这样的政治实体。

资本主义并不纯粹是一种经济现象，它也是一种法权体系。法权体系是上层建筑。并不是只有经济基础才决定上层建筑，上层建筑也能使什么样的经济结构生产出来或生产不出来。资本主义是从希腊罗马文明产生出来，印度、中国、波斯、阿拉伯、东正教文明都没有产生出来资本主义，这并不是偶然的。

由此，诸如以下的看法，即以为既然欧洲中世纪产生城市、产生市民阶级即资产阶级，那好，按照马克思普遍历史规律，这种情形也应当无条件地适用于中国，以致完全可以据此推定中国的中世纪同样也有资本主义萌芽，如果不是意外的历史事变打断了它的进程，中国社会自身同样也能生产出资本主义，在顾准看来，都无非是“一个非历史的类推”。而顾准的推论则是：

认为任何国家都必然会产生出资本主义是荒唐的。特别在中国，这个自大的王朝，（中略）说会自发地产生资本主义，真是梦呓！

尽管顾准的笔记里并未直接道及中国思想文化即精神领域的现代转型是否有自身资源可供凭藉的问题，但揆之他“并不是经济基础才决定上层建筑，上层建筑也能使什么样的经济结构生产出来或生产不出来”的辩证看法，以及明确认定中国自身并无足以开启现代转型的内部资源可以向人开示，我们不难估计到，顾准也不大可能会认定中国思想文化的近现代转型可以在其自身传统的内部找到内在根源。

以上即为中、外不同研究者，从各自的研究领域和学术层面，殊途同归所得出的一个大体相近的结论，即，从中国自身内部去寻找促成中国社会和思想文化的近现代转型的动力来源，无异于缘木求鱼，因为这种动力资源正是它所缺失的；那么随之而来的一个顺理成章的推论就不得不是，解决问题的唯一方案，惟有借助外部资源之一途。也就是说，中国的“被现代化”的命运是从一开始就已经被注定了的。尽管对于“被现代化”的具体路径，还存在政治文化制度决策上的根本性分歧（诸如“被欧美化”？“被苏俄化”？以及被别的什么化？），但这并不影响它们在将中国近现代转型的动力来源安置在外部资源之上这样一种“外铄”性取径上，观点相当的趋近或一致。

## 二、“内铄”型诸家

“内铄”性思路则与之相反，认定中国社会、历史、文化、思想的现代转型的动力即来自中国社会历

史自身。对中国拥有自己的内发和原生的早期现代性思潮的萌动和资源，它们均以一种深信不疑的态度。

对1980年代中国思想学术有重要影响的学者中，率先注重从中国历史自身资源去寻求其近代转型动力的，时任康斯威星大学教授的林毓生和普林斯顿大学讲席教授的余英时，无疑是较早拥有方法论自觉的两位。<sup>2</sup>

林毓生所著《中国意识的危机》，思路上似乎迥异于当时正被普遍接受的、源自哈佛中国问题研究中心费正清所主持的中国近代史研究模式，即“挑战—回应”模式（日本学界则称之为“触变论”）。林氏从陈独秀、胡适、鲁迅这三位个人禀赋存在很大差异的五四人物身上惊讶地发现，他们不约而同地呈现出一种相当一致的对待传统的思想态度，即激烈的、整体性的（holistic）反传统主义激情。他认为这样一种五四所特有的对待传统的思想方法，导致了对西方文化的相当特殊的态度和看法，并且至今仍在深刻地影响着中国的思想、文化和教育政策。经由一番论证，他出示了对这个问题令人颇感意外的观察，并得出一个具有吊诡意味的结论，即，呈现在上述五四三位巨子身上的那种整体性反传统的态度和思路，并非是受制于西方影响，而恰恰来自于他们所反抗的那个传统的影响和制约。也就是说，在他看来，这种激烈的整体性的反传统态度，首先是受了当时政治环境的刺激，同时、也是至关重要的，则是受了中国传统“一元论”式的凭借“思想文化解决问题”（即在修身、齐家、治国、平天下的序列中，心、性是最要紧的，政制、经济即便不是不重要的，也只能属于退而求其次）的思想模式在其后期所发展出来的一种思路的影响的结果。概乎言之，这就等于宣称了五四激进的“整体性”反传统冲动，本身即来自于传统。

林毓生从中国传统思想文化中去寻索由五四开启其端绪的中国现代思想方式的来龙去脉，对1980年代初中期之交的中国思想学术至少提供了以下两点提示：

一，回到中国内部；

二，关注内部本有的不可化约的差异性因素所构成的紧张和张力，从中寻找现代思想生成的动力来源。

汪晖后来所提出的、在学界颇具影响的“反现代的现代性”，这一旨在重新梳理中国现代思想学术史，并用以积极回应当代中国现实的政治、经济问题的解释性视点和框架，一方面固然得益于他对章太炎、鲁迅等人思想学说的别有会心的理解，但另一方面，我以为也应该考虑到林毓生上述回到中国内部的思路的影响性因子，毕竟，汪晖的解释性框架，是处在林毓生思路的同一条延长线上。林著走俏大陆知识界的年份，正是汪晖潜心攻读鲁迅、撰著博士论文《反抗绝望》的年份，林著《中国意识的危机》一书中对鲁迅颇多独见的论述，以汪晖的敏感和颖悟，想必不会轻易放过。

顺便一说，林毓生这部书里边，还有其他的一些论证也颇值得留意。譬如他讲到，在那种“一元论”式思想方式的笼罩下，中国文化内部原有的多元性，那些相当丰富的复杂面和差异面，都被一一化约和消解，被作了简单化处理；与此同时，本身也是多元复杂、存在巨大差异的西方思想文化，也在接受的过程中同样遭到此类思想方法的化约和简化。如此一来，一方面五四对西方文化确实做到了城门洞开、毫不设防的异常开放的心态，但另一方面由于对其多有一厢情愿的曲解和简化，忽视或无视其本有的、

同时也是其丰富性之由以构成的复杂层面，这样的一种局面，自然容易致使五四在面对西方思想文化时，心态上的异常开放程度与实际所能达到的真切了解和沟通之间，往往横亘着一道不大不小的鸿沟。从这个意义上讲，对五四心灵开放性的真实有效的程度，时至今日，似乎依然有着重新估量的必要。

知识分子话题之所以能够迅速成为1980年代中国知识界热门话题之一，显然与下述特定的现实语境直接相关：刚从“文革”走出的中国知识界，亟欲藉此反思几乎无人能够幸免的盲从抑或屈从政治威权、自愿抑或被迫毁弃独立人格和精神立场的那段“天丧斯文”的惨史，以期重新梳理和修复“政统”、“学统”、“道统”之间的正常秩序，重拾或重建知识界所应有的精神自信和“主体性”（可参阅该时期李泽厚的康德述评《批判哲学的批判》一书修订版的附录《主体性论纲》一文）。余英时的《士与中国文化》一书，以其深深契合时代特定问题意识的“当令”特点，一经上海人民出版社作为其“中国文化史丛书”之一种正式推出之后，“一纸风行”的盛况自然就不是上述林毓生的著述所可以比肩的了。

余著不仅格外注重探研历史的连续性，其实也相当留意历史的断裂状态，其对“术业有专攻”的学界所具有的示范意义还在于，一项真正的历史学论述，不仅足以满足研究者以求真为志业的追求，以及在知识生产竞技场因完成一份真实有效的独创性建树而获得的心志愉悦，同时，这样的研究还可以关乎国家、社会的治道隆污与世运走向，从而使得中国读书人与生俱来的“以天下为己任”的情怀足以有它从容释放和安顿的去处。一方面既能与政治威权之间保持必要的批判性间隔，以维系其知识生产所须臾不可或缺的自主的、有尊严的生态和心态，另一方面又得以避开因精神的妄自尊大和一味高蹈而往往在所难免的、对现实世界应有道义担当的轻慢。一边是“专业意识”，一边是“天下情怀”，余著告诉我们，这两造之间不仅互不妨害，反而相得益彰，是可以平衡得非常好的。

收入这部史著中的长文《中国近世宗教伦理与商人精神》，对韦伯和唯物史观，都有既审慎的驳难，也有平实的肯定，左右开弓、两面应战。该文基于两大史实（“第一是中唐以来宗教的入世转向；第二是十六世纪以来商业的重大发展”），追问在西方资本主义未进入中国之前，传统宗教伦理对于本土自发的商业活动究竟有无影响？明眼人不难看出，这样的问题意识显然是从“韦伯问题”那里衍生而来的。余氏“入室操戈”，网罗大量史料，仔细分析了新禅宗、新道教和新儒家的入世转向之后，重点讨论了明清商人的阶级自觉和价值意识，以及传统“四民”关系的变迁，并由此得出了与韦伯《中国宗教》一书所作论断大相径庭的答案<sup>3</sup>。

余氏梳理清代学术思想史的几篇大文章，《从宋明儒学的发展论清代思想史》、《清代思想史的一个新解释》、《清代学术思想史重要观念通释》，对单纯用“外缘”（如政治、经济因素）来解释思想史深致不满，因而有意识地转向偏重于“思想史的内在发展”，他称之为“内在的理路（inner logic）”。这一思路便是对思想史的“自主性”先有个预设，认为思想和学术一旦形成一个自主的精神领域，建立起一定的思想传统，思想史就会有如一个有生命的机体，它的成长并不完全仰赖于外在的刺激，而拥有它自己的内在发展。虽然余氏也清醒地意识到，思想史的自主性也只是相对的，并非绝对，因为思想与现实世界实际上是息息相关的，外部现实世界的任何一个部门发生重大变化，都会在思想领域中引发相应的波动，因而思想史研究将无法完全封闭在纯粹自身内部，不过，为了对此前一味倚重“外缘”的清代思想

史研究思路有所弥补和纠偏，余氏决意笔走偏锋，更借重于取径“内在理路”一途<sup>4</sup>。

譬如，清代思想终于走上一条与宋明以来截然不同的经史考据的实学之路，即一条反理学的道路，也就是说，在清代思想史与宋明理学之间存在着一道相当明显的断裂，这一点，既为明清易代之际的一代大儒如顾炎武、黄宗羲等人所自觉意识，并不遗余力地予以倡导和身体力行，即可以由这些亲临历史现场的当事人提供确证，同时也一直为后世的治清代思想史者所普遍认同，结论似乎是泰山当前也难以为之所移易的了。但余氏却对这样一种主流性意见明确表示了他的存疑：

六百年的宋、明理学到清代突然中断了，是真的中断了吗？还是我们没有看见？或者是我们故意视而不见？<sup>5</sup>

他看到断裂论在解释上更倚重的是“外缘”，而按“外缘”说，这种断裂可以由“满清压迫”说或“市民阶级兴起”说予以解释。但余氏认为“外缘”说至多只能解释清初学术思想转变的部分原因，而要梳理清楚清初思想学术转变的原因恐怕更得倚重于“内缘”，因为这一转变根子上是从宋明儒学所内含的问题那里衍生出来的，即起于宋明思想内部对“尊德性”与“道问学”问题的倚重倚轻有所不同，以及终于由“道问学”一脉走强所致的结果。余氏由此得出他的推论，即清代思想学术走上经史实学一途，并不是像以往的学界主流性意见所认为的那样，是对宋明理学的悖反与断裂，恰恰相反，其与作为宋明理学内在问题之一的“道问学”之间，存在着一脉相承的连续性关系。

余氏一反“断裂”说、主张清代思想与宋明思想之间的“连续”说，在方法论上固然如他自己所说，有借助于当年欧美的知识分子史研究和观念史研究领域所倚重的方法论的启发<sup>6</sup>，但显然还有来自师门钱穆的影响。余氏是钱穆草创香港新亚书院时期即随侍左右并得到过特别指点和提携的研究生，钱的学术气象和人格修为之于余的学术、人生的深刻影响，在钱氏身后余氏所撰写的两篇追思性长文《一生为故国招魂》和《钱穆与中国文化》中，已有过十分详尽、动情的记述。

在学术世代的划分上，钱穆之于梁启超要晚上一辈，但两人在各自等身的著述中，都留下了一部同名的传世名著《中国近三百年学术史》，则已成为二十世纪中国思想学术史上的一段佳话。梁著《中国近三百年学术史》，是梁启超1918年后退出政坛，栖身学界，教诲清华、南开学子的讲稿，钱著同样也是据北大授课讲义编印，于1937年七七抗战爆发前夕出版。前后相隔近20年的时距。梁著叙史的大致脉络，是以清代学术史始于对晚明弊政及王学流弊的“反动”，加上明末西学的输入、藏书刻书读书风气的渐盛，以及佛学中反禅精神的发展，诸多力量的纠合、推移，遂下开清代学术重视实践的一代风气。梁著对思潮与时代、学风与时代的关系颇多措意，明确指出承续于明末西学天算及冶铸之学而来的世界性的近代科学精神，实有助于清代朴学的建立，于此似不难见出清季“西风东渐”及其新知新学对梁启超思想心理所留下的深刻影响的痕迹。与五四一代文化精英形成鲜明对比的是，钱穆对宋学、尤其是对朱熹的尊崇，可以说是贯穿其终生的，钱氏晚年依然“念兹在兹”，奋力撰就百万言《朱子新学案》，便是最好的证明。钱著的叙述思路力主清代学术导源自宋学，认定清学既揭汉敌宋，如果不知宋学，便“无以平汉



宋之是非”，而殊少顾及清季西学对于中国思想学术所造成的冲击和激荡。

钱的著述动机中显然有针对梁著发难驳议的一面。梁推崇乾嘉考据，以为与近代西学所倡导的实证主义精神颇多相通（后起的胡适也就此有过诸多意气风发的议论）；钱穆则对乾嘉朴学的鄙末攻朱深致憾意，以致就此多有讥评；在涉及具体阐释清代学术史的流变时所作的判断和解释上，二《史》之间诸如此类的耐人寻味的差异，尽管在思想根源上不免有经学史上所谓汉、宋门户之争的投影，但方法论上对“外缘”、“内缘”取向的各有倚重，也应该是造成它们之间意见分歧的重要原因。而余英时的注重“内在理路”，并径谓清代的思想学术乃是明末清初以来，宋明思想内部重视“道问学”一脉自然推移的结果，我们也是不难从他的学术师承、即他的授业导师钱穆的思想学术史研究路数那里，去找出其方法论取向的来龙去脉的。

那么，这种注重“内在理路”的研究方法，对它的有效性及其限度，又该给出怎样的评价呢？我以为，余英时从一开始选取以“内缘”说补“外缘”说之不足时就持有的如下一番斟酌，对我们应该是一个很好的提醒：

我虽然批评了以上各种解释（引按，指“外缘”说），但我自己提出的“内在理路”的新解释，并不能代替外缘论，而是对它们的一种补充、一种修正罢了。学术思想的发展绝不可能不受种种外在环境的刺激，然而只讲外缘，忽略了“内在理路”，则学术思想史终无法讲到家、无法讲得细致入微。所以我的新解释，也不是全面性的。

思想与现实世界实际密不可分，外部现实世界的任何一个部门发生重大变化，都会在思想领域中引发相应的波动，因而思想史的研究终将无法完全封闭在纯粹自身内部，它必须密切观察其他领域，如政治、经济、社会等领域的各种动向。究极而言，宋明理学中的“道问学”与“尊德性”之间，虽然有其紧张的一面，并由此构成某种张力性关系，但这种时常处于紧张之中的张力性构成，并不会因此而完全分裂，它们本身不过是宋明理学内部的一体之两面，宜于合而观之，不可一分为二。事实上，余氏的思想史研究也绝非只是偏守“内在理路”一隅，他晚近完成的大著《朱熹的历史世界》，力廓以往宋代思想研究的哲学化、道学化框架，借用章学诚“六经皆史”的说法，即采用“经”“史”互证的思路，将宋代思想重新纳入其与政治史之间的互动关系中去再加考论，显得元气淋漓并且大气磅礴。而他在此书中所力廓的，恰恰与他有关清代思想学术史研究所欣赏的“内在理路”属于同一路数。这样一种“瞻之在前忽焉在后”式的灵活变通的现象，说明他对待方法论的态度一点也不刻板，绝非胶柱鼓瑟的那种，说明他总是针对已有研究的偏蔽或不见，有感而发，有所作为的。

刚谢世不久的哲学史家萧蓬父，晚近二、三十年间，与他的同道一起，颇致力于明清启蒙思潮和中国思想近代转型的原动力的知识考掘工作，在一段评述侯外庐“早期启蒙说”的文字里，萧氏这样发挥他对明清之际的启蒙思潮中蕴涵了足够的中国历史实现其现代更新的活水源头的看法：

……在中国现代哲学史上，有冯友兰先生的接着程朱理学往下讲的“新理学”，有贺麟先生的接着陆王心学往下讲的“新心学”。当新理学、新心学问世之时，侯外老独辟蹊径，表彰明清之际“个人自觉的近代人文主义”思想，安知他没有建立一种接着早期启蒙学者往下讲的“新人学”之意？我们认为，从李贽呼吁“童心”、做“真人”，到王夫之“依人建极”、怒斥“申韩之儒”，到戴震提出“血气心知”的人性学说、批判“以理杀人”，其理论归趋无不通向扬弃伦理异化的新人学的建立，与同时期以“人的发现”为主题的西欧思潮的变迁具有本质上相同的东西可比性。接着李贽、王夫之、龚自珍、戴震往下讲，即坚持了中国哲学自我发展和更新的主体性，从而创造出一种根于自己的文化传统的新哲学。这是侯外老未竟的事业……。<sup>7</sup>

他在另一处说：

……传统文化与现代化的接合点，虽可以多维考察，但历史地说，应主要从我国17世纪以来曲折发展的启蒙思潮中去探寻。这是因为，明清之际在我国思想文化史上是一个特殊的发展阶段，不仅嘉靖、万历以来社会经济的变动引起了社会风习、文化心态以及截至观念开始发生异动，而且农民大起义中以清代明的社会大震荡和政治大变局也促成了启蒙思想的兴起。几乎同一时期，涌现了一大批文化精英，掀起一代批判思潮，在政治思想、科学思想、文艺思想、哲学思想各个领域，互相呼应，不约而同，其批判锋芒都直接或间接地指向宋明理学，集中抨击了道学家们以“存天理、灭人欲”为主旨的一整套维护“伦理异化”的说教，这就触及到后期封建意识形态的命根子，典型地表现出中国式的人文主义的思想觉醒。这一批判思潮及其文艺表现和理论成果，虽经过18世纪清廷文化专制的摧残和思想史的涸流，但仍遮掩不了的光芒，成为中国近代的变法维新派、革命民主派和文化启蒙派的世纪的思想先驱，事实上已历史地被证明了是中国现代化的内在历史根芽和灰水源头。

在萧氏看来，毫无疑问，“内铄”性的思路更为切合对中国近、现代历史进路的解释。

就学理和个人的心理情结而言，我所较为倾心 and 服膺的，也正是此一思路，这也正是本书<sup>8</sup>的致思取向何以会选择眼下呈现在读者诸君面前的这样一种格局的原因之所在。尽管具体到我所关注的层面，情况的错综和缠夹，有时要远远超出萧氏以及前述余氏、林氏所作的勾勒和描述，因而在具体的推断和评判上，与他们之间也不免会有诸多的分歧。

### 三、必要的错综

但正像前面谈及余英时时就已经说过的那样，采取倚重“内铄”这样一种“偏师突进”的学术进路，只有在承认“外铄”性研究以及其他别的解释框架同样也是一种行之有效、不可或缺的研究进路的前提下，才有可能显示其意义与价值之所在。因为对问题的总体性的解释和解决，势必需要依托于多方面研究思路的并存、互动、互补和互渗。而在促成问题的总体性解释和解决上，“内在理路”和别的研究思

路一样，如果不至于过度滥用（如“一家独大”或自以为以一己之力便足以“包打天下”）的话，终将能够提供一份为别的思路所无法替代和覆盖的有效方案。至于研究者对于某一具体研究进路的倚重倚轻，则端赖其对于问题的研究现状、对自身的学术准备以及对研究对象的洞察程度的具体认知而定。

不仅如此，倚重内缘的研究思路，其适用的范围和有效性限度，其实还将受到中国历史尤其是近代以来的复杂错综的层面的制约。任何文化机体的生成、壮大、扩展乃至趋于衰竭和消亡，本身都是在与外部作能量的互相摄取、交换、对流的动态过程中完成的，随古老中国的天朝大门被近代西方资本所挟持的“船坚炮利”屈辱性地轰开，对西方世界的政经体制、新知新学乃至日常生活方式，无论是出于被迫还是基于自觉的接纳，均将作为一份与民族的生死存亡息息相关的惨痛经验，深深地植入中国人的记忆深层，成为其自身知识/情感结构中不可或缺的组成部分。事实上自近代海通以来，文化创造已不可能仅由内烁性因素决定其变化的方向，有时候，只需从别的人群学到的方式，甚至只是一个观念触发的灵感，都会导致反应，以致起有新的创造，改变原有的方式中的某些成分，这种调节与修改积累到一定程度，即是文化系统的大幅变化。从这个意义来说，外烁性因素的重要性并不逊于内烁性因素，两者都是促进文化演变的动能。由此可见，任何对中国问题的论述都已不复能满足于单一的中国视界和论域，而必须推置到空间上更为开阔和时间上更为长远的世界性背景下来讨论。任何尝试从中离析出某种文化认同单一而纯粹的本质，一味寻求思想变动的所谓最终和唯一的起源或动因的做法，都将与真正的历史进程不相符合。

“外烁”和“内烁”，虽然都有其合理的一面，即都有其对于各自面临的问题作出有效解释和表达的一面，但同时也有其不周圆的一面，即这种问题意识的表达的有效性又有其明显的限度。它们有自己的洞见，也有其各自的不见。至于如何在其各自所作的“偏师突进”的基础上，渐次建立起一个相对完整、圆融的知识视野和学术框架，则一方面尚需有待于这种“偏师突进”有足够的切实有效的积累和沉淀，而目前的现状，照我看来，离开此一目标尚有不小的一段距离，另一方面，也是紧接在这后面的，则是尚需有待于目光如炬而又擅长视野整合的后起研究者的出现。

## 注

1 《顾准文集》，页 310—330，贵州人民出版社，1994 年。

2 日本思想史家丸山正男（1914—1996）写于 1940 年代、出版于 1952 年的《日本政治思想史研究》一书中所采用的“内烁”性思路，为战后日本的思想史研究提供了方法论的基本框架。这部丸山氏花费很大心力、对江户思想史中作为日本儒学两大谱系的“朱子学”与“古学派”作了重新梳理的著作，自始至终贯穿着一个思想动机，那便是要从日本“前近代”（Premodem）的近世思想那里，去寻索在尚未受到西方近代影响的情况下，其自发生成的（丸山称其为“无意识的结果”）日本自己的“近代性思维”因素。在这本著作中，“朱子学”代表德川幕府官方意识形态的政治儒学，基于“天人合一”的前提，主张自然秩序与社会秩序、道德与政治以及公共世界与个人世界之间的“连续性”（相当于我们这里所喜欢谈论的内在和谐、谐调统一），而“古学派”，尤其是其中的荻生徂徕的思想，则被赋予了颇具近代价值色彩的“非连续性思维”的特征。通过对荻生徂徕的解读，丸山清晰地勾勒出近世“正统”的自然秩序观念（“朱子学”）在遭遇到“古学派”的质疑和挑战之后渐次走向解体，与此同时，力主公与私、政治与伦理彼此分离的“人为”秩序观念（“徂徕学”）则逐步得以确立

的过程。在战后重新肯定近代主义及其价值成为日本社会思想主潮的背景下，丸山致力于从获生徂徕的思想中去寻索和抽绎出他心目中的“前近代”（Premodem）要素，即从本民族的思想资源中确认自身“近代性”思维萌芽的这一思想史叙述思路，对二战后的日本思想学术产生了广泛的影响。丸山思想也因此而成为了日本思想史研究的坐标。不管赞成还是反对，二战后对日本思想史的研究便都是在他的影响下展开的，也就是说，研究者都得依据他们之与丸山的关系来分别为自己定位。不过，丸山的“内烁”型思路，一直要到上世纪的90年代，才经由孙歌等人的绍述和研究而受到中国思想学术界的关注，并且也只是在一个相对有限的范围内（例如，只是在中国现当代文学研究界似乎格外受到敬重，而在史学界，却几乎没有激起多少回应）。而在这之前区建英的有关丸山的福泽渝吉研究的译述活动，影响就更显得寥落清寂了。故而对丸山的“内烁”性思路的影响力，在本文所设定的讨论范围内（“以80年代为中心”）似可忽略不计。以上请参阅孙歌：《文学的位置——丸山真男的两难之境》，载《学术思想评论》第三辑，辽宁大学出版社，1998年；丸山正男著、区建英译：《福泽渝吉与日本近代化》，学林出版社，1992年。相比较而言，日本中国思想史家沟口雄三（1932—2010）对1990年代以降的中国思想学术界影响更大。作为战后“知识左翼”一代中的一员，沟口从系统反思日本近代化的学术立场出发，尖锐批判欧洲中心论，主张重建中国问题的主体性。沟口反复提请人们注意，在前近代的中国思想中，一种不同于欧洲的“中国的近代”其实早已准备就绪。在《中国近代思想的曲折与展开》、《作为方法的中国》、《中国的思想》等代表性著作中，思想文化的多元视角不仅始终贯穿在沟口有关东西方的认知框架中，并且更重要的，是有力地拓展了对于亚洲内部的认知，对战后日本学界盛行的基于东西方意识形态对立的冷战思维基础上的主流学术框架提出了挑战。沟口认为，迄今为止的世界史认知都是以欧洲标准作为世界标准而建立起来的，但事实上却存在着以欧洲标准所无法衡量的世界，“中国正是这样一个基本上不能套用欧洲标准加以把握的世界”。中国的近代是一个有着自己独自历史发展的历程，它是对中国整个前近代过程的承续、吸纳和扬弃，并且始终还保持着前近代过程的诸多遗传性特质。沟口甚至强调说，每一个国家和民族，无所谓先进与落后，都有其固有的价值和发展过程，因而其走向未来的课题，也只能由它们各自去承担。沟口当然不会忽视鸦片战争以来西力东进这一横切面对于中国近代转型的冲击性影响力，但相比较而言，沟口更为看重的，或者说他的思想学术视点及其贡献，更凸现在对明末以来内发的变动这一纵向轴线的考掘和勾勒上，说白了，他更倾心于对中国自身历史进程中内在动力的考察和发掘，更在意从中国的历史脉络里去寻索中国近代转型的成因。为此，沟口不仅将“辛亥革命”的动力追溯到了黄宗羲的“公论”和顾炎武的“封建”那儿，并认定他们的思想也非空穴来风，而是植根于晚明以来中国思想文化和政治经济更为广泛的变迁；他甚至还对将中国社会主义视为源自于马克思、列宁主义的这一广为流行的看法表示了质疑：“……我从中国历史文献中所发现的社会主义与之不同，毋宁说在宗族的相互扶助的传统之上，有所谓社会主义。而这种东西若用话语来表述的话，是共助主义，毛泽东无非是把那种宗族意义上的共助机能扩大至国家规模而已。或者说，应该由因主张不存在阶级制而与毛泽东终生对立的梁漱溟来谈论中国的社会主义。不，原本所谓的东西方意识形态对抗并不存在。问题的主轴究竟何在，答案应该从对何为当前中国研究的应有课题这种主体的追问中产生。”考虑到沟口的影响较之丸山真男似更为晚近，故亦不宜在本文所设定的范围内予以论列。（参见沟口雄三：《中国前近代思想的屈折与展开》，索介然、龚颖译，北京，中华书局，1997年；《中国的思想》，赵士林译，中国社会科学出版社，1995年；《辛亥革命新论》，林少阳译，载《重新思考中国革命——沟口雄三的思想与方法》，陈光兴、孙歌、刘雅芳编，台湾社会研究杂志社，2010年；《作为方法的中国》，孙军悦译，北京，三联书店，2011年；《中国的冲击》，王瑞根译，北京，三联书店，2011年。）

3 余英时：《士与中国文化》，页441—579，上海人民出版社，1987年。

4 余英时：《内在超越之路》，页469—505，中国广播电视出版社，1992年。

5 余英时：《清代思想史的一个新解释》，收入《内在超越之路》，页471，中国广播电视出版社，1992年。

6 余英时：《清代思想史的一个新解释》：“我们大家都知道，现在西方研究 intellectual history 或 history of ideas，有很多种看法。其一个最重要的观念，就是把思想史本身看做有生命的、有传统的，这个生命、这个传统的成长柄部完全仰赖于外在刺激的，因此单纯地用外缘来解释思想史是行不通的。同样的外在条件、同样的政治压迫、同样的经济背景，再不同的思想史传统中可以产生不同的后果，得到不同的反应”。收入《内在超越之路》，页470，中国广播电视出版社，1992年。

7 萧蓬父：《“早期启蒙说”与中国现代化——纪念侯外庐先生百年诞辰》，《吹沙三集》，页56，巴蜀书社，2007年。

8 笔者近年正勉力结撰的一本暂名为《重溯新文学精神之源：中国新文学建构中的晚清思想学术因素》的书稿。