

黄遵宪“中日同源”论和“西学中源”论的形象学研究

张 萍

摘要：晚清历史人物黄遵宪之所以重要，原因之一在于他对中日及中西关系的探索，“中日同源”论和“西学中源”论正是其比较视野中的典型观点。形象学致力于研究他者和自我的关系，强调形象的建构性和功能性，运用形象学方法对上述观点进行研究，有助于考察西潮冲击与中国本土问题之间的复杂关系。黄遵宪“中日同源”论中的日本形象与中国形象存在极大的相似性，对于中国之前行既有引导之功，也有误导之过；其“西学中源”论既体现了这一学说的一般性，又独具特色。黄遵宪的思考提示了中国社会转型期的诸多问题，很能说明他者背后永远存在着一个强大的自我群体，这为我们理解中国现代化的进程，尤其是传统中国与现代西方在思想文化层面展开的激烈冲突，提供了一个很好的角度。

关键词：黄遵宪，中日同源，西学中源，形象学

透过“形象”之窗

作为中国近代史上有着多方面成就的杰出人物，黄遵宪（1848—1905）对晚清的政治思想和历史文化产生过重要影响：身为驻日使馆参赞，他是中日文化交流的先行者，也是近代中国第一个对日本有真正了解的人物，其日本研究《日本杂事诗》二卷与《日本国志》四十卷在国内外产生过重大影响。作为晚清走向世界的代表人物之一，其思想观念——“中日同源”论和“西学中源”论——折射出晚清特定阶层在中国社会转型期诸多层面上的思考，为研究晚清开启了一扇窗。

陈旭麓认为，“作为过渡社会形态的近代中国开始于 1840 年”¹。鸦片战争这一划时代事件最为深远的影响莫过于中西之间的直接对视，时至今日，历史语境中的这一时代新质仍不过时。当我们体察历史经验之时，必须把自己置于晚清以来的基本情境，探索如下问题：外来的现代化模式是否能在中国发挥同样的作用？在与西方文明相遇之时，传统文化该何去何从？而当我们跳出历史的特定情境，还需要思考：中国人在走向世界的同时是如何反观自身的？世界的镜子究竟在

¹ 陈旭麓.中国近代史十五讲[M].北京：中华书局，2008：9.

多大程度上折射出中国自身的形象？

黄遵宪研究自然无法脱离晚清研究的语境。在这一研究领域，费正清所运用的“冲击—反应”模式充分注意到近代中国的特殊处境，认为“所有这些反应都是因与西方接触而被直接激发出来的。它们终于使中国人自己产生了真正的需要”²。这种研究模式成效显著，影响巨大，然而，也有学者对这一模式提出质疑。李扬帆认为，“冲击—反应”模式是西方中心主义的产物，是简单的二元论思维的表现；实际上，“中国人在近代的‘反应’无论从目标还是从手段，都是典型的中国本土的。中国社会内部的张力和中国人的自主选择最终决定中国的命运。换言之，西方（或外部）的冲击能影响中国的进程，但不能决定中国的前途。”³柯文表现出对理论框架的戒心；他同样质疑西方与中国之间“美女与野兽”的童话，提倡重视中国内在的发展，以中国的视角考察历史。⁴罗志田论证了西潮冲击与中国本土问题之间的复杂关系，认为在西潮汇入中国之后，任何所谓中国的内部问题都无法再剔除西方的维度，任何对中国本土问题的回应都无法避开西方的影响，而任何对中国自身的思考必然包含了西方的目光；因而，无论“冲击—反应”模式是否可取，这一现象却是历史地存在的。⁵

在综合考虑以上研究模式和研究思路的基础上，本文明确引入形象学的研究方法。形象学认为，“一切形象都源于对自我与‘他者’，本土与‘异域’关系的自觉意识之中，即使这种意识是十分微弱的。”⁶因此，形象学的研究重心不是被言说者，而是言说的主体，或者说，不止于被言说者，而是要由此及彼。更明确地说，“‘形象’的正确与否并不是形象学用心根究的问题，形象研究应该关注的是为什么会产生如此‘形象’，也就是‘是什么’和‘为什么’的问题。”⁷形象学重视他者形象与自我形象的关系，认为如何塑造他者形象，如何理解、描述、阐释他者是进行自我确认的重要手段；形象学重视他者形象的现实功用和影响，他者形象有认同作用和颠覆作用这两种功能，存在于意识形态和乌托邦之间；他者形象是整个社会参与创造的结晶，但媒介的特殊性对于形成不同的形象也会起到不同的作用，因此形象学研究涉及集体创造者和个人创造者两个层面。总之，“形象的本体论地位无疑具有不可低估的作用”⁸，形象学是跨文化文学研究的有效手段，对于认识自我与他者的关系、最终认识自我具有重要价值。还需要强调的是，形象学是一个开放的框架，并不排斥其他的研究模式和理论阐释，如上文论争中的各种观点，都可以在适当的范围内发挥能量。

² [美]费正清等编，中国社会科学院历史研究所编译室译.剑桥中国晚清史（1800—1911）（下卷）[M].北京：中国社会科学出版社，1985：148.

³ 李扬帆.走出晚清——涉外人物及中国的世界观念之研究[M].北京：北京大学出版社，2005：375.

⁴ 参见[美]柯文著，林同奇译.在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起[M].北京：中华书局，1989.

⁵ 参见罗志田.权势转移——近代中国的思想、社会与学术[M].武汉：湖北人民出版社，1999.

⁶ 孟华.比较文学形象学论文翻译、研究札记[A].孟华.比较文学形象学[C].北京：北京大学出版社，2001：155.

⁷ 方维规.形象、幻象、想象及其他[J].跨文化对话，第22辑（2007年9月）：254.

⁸ [德]狄泽林克著，方维规译.论比较文学形象学的发展[J].中国比较文学，1993（1）：172.

作为“他者”的异国异族形象，可以是具体的人物、风物、景物描述，也可以是言词和观念，本文所研究的，正是黄遵宪比较视野中的两个观点——“中日同源”论和“西学中源”论。黄遵宪比较视野的形成与其在日本的旅行体验直接相关：旅行首先是对熟悉情境的疏远，旅行者在异域与陌生的世界相遇，与异域进行对比是一种近乎本能的反应。这种对比，一方面，最易使人的自我中心意识松动，产生以他者的眼光来打量自我的意识，进而产生对传统的、根深蒂固的观念的质疑甚至颠覆；另一方面，又最易“将异国据为己有（将未知简化为已知，简化为‘本民族的’成分）”⁹，显示自我形象的笼罩和统摄作用。自我在异域与他者相遇之时，双方会现身同一时空，即同时在场，因而更有可能产生对话和互动；但即便如此，自我还是具有不可遏止的控制力量，驾驭着对他者形象的理解和塑造。至于这种理解是否准确，对于自我来说，既是不重要的，又是重要的：之所以不重要，是因为他者形象永远合乎自我形象的逻辑，因而永远是可信的；之所以重要，是因为只有认识到自我形象的无处不在，才有可能超越自我，超越意识形态。

“中日同源”

异域体验使黄遵宪在变换了的时空下深入思考，在他者与自我之间进行比较。中国与日本之间的比较理所当然地排在第一位，对于这一问题，黄遵宪的结论是“中日同源”。¹⁰

虽然形象学不是以形象的真实性作为出发点，但为了说清楚形象的形成机制，首先需要找到支持其形成的证据。方纪生认为，中日两民族在人种学、人类学上，各有源头，并非严格意义上的同文同种，但两国人民中流传的这种说法，也并非毫无道理：由于地理和政治的原因，在漫长的历史中，两民族发生过多次血液上的交流，文化上的同化也很显著，其中主要是中国人移居日本，中国文化影响日本文化。¹¹亦有考古证据支持中日“同种”；语言文字则是中日“同文”的明证。¹²还有许多细微之处，如花道、茶道等，也能证明中日之间的亲缘关系。¹³

对于中日文明的“同种同文”，也有学者持不同意见，认为这是中国近代史上一个纠缠不清的认识陷阱，即泛道德主义：日本著名启蒙思想家福泽谕吉早就坦陈了中日之间的差异，¹⁴既然日本人自己都明确地强调了中日之间的不同，那么，高调的道德主张就是无视中日之间的差异，无视中日关系的实质，这势必给民族国家带来灾难。¹⁵还有学者从地缘政治学的角度分析了黄遵宪时代

⁹ [法]巴柔著，孟华译.从文化形象到集体想象物[A].孟华.比较文学形象学[C].北京：北京大学出版社，2001：132.

¹⁰ 参见张永芳.黄遵宪新论[M].北京：中国文联出版公司、中国社会科学出版社，2004：104-109.

¹¹ 参见方纪生.关于中日同种之考察[A].杨正光.从徐福到黄遵宪[C].北京：时事出版社，1985：126-131.

¹² 参见王芸生.六十年来中国与日本（第一卷）[M].北京：三联书店，2005：9.

¹³ 参见安源.从《古今和歌集》中吟咏自然的诗看日本民族的自然诗观[A].杨正光.从徐福到黄遵宪[C].北京：时事出版社，1985：119.

¹⁴ 参见[日]福泽谕吉.文明论概略[M].北京：商务印书馆，1994：17-18.

¹⁵ 参见李扬帆.走出晚清——涉外人物及中国的世界观念之研究[M].北京：北京大学出版社，2005：7-8.

的中日关系，认为二者必定分道扬镳：首先，二者没有共同战略目标，其次是没有形成同盟意识形态，中国设想与日本结盟是意欲维持东亚现状，而日本此时的国策则在于打破现有秩序。¹⁶

明治初期以前，不少汉学者、儒士都以接近中国为荣，¹⁷但是，当日本吸纳外来因素融铸了自己的文明之后，优越感开始极度膨胀，就再也瞧不起以前的良师益友了。¹⁸当然，日本对中国的态度之转变，还缘于外力的影响：“欧洲人对日本人的效率和中国人的不争气采取了不同的态度，因而使他们受到鼓舞。从很早时期，人们开始在这些反应中看到一些苗头，即日本人希望与西方而不是与东方站在一起，希望他们本人和他们的国家与伴随着‘东方’一词而产生的无能和无效率的联想脱离关系。”¹⁹因此，当明治维新初见成效之后，日本国内鄙视、排斥中国之风日盛，不论是福泽谕吉的“脱亚论”还是冈仓天心的“亚洲一体论”，其实质都是重新确立以日本为主导的东亚新格局。其时，与黄遵宪等人进行过笔谈的宫岛诚一郎的身份和行为或可为这种复杂的新型中日关系作一注脚：在与驻日使团建立友谊的同时，他充分利用与何如璋、黄遵宪等使馆人员的私交身份，将获致的清政府有关琉球交涉的新情报及时传达给大久保利通、岩仓具视等高官，实际上是明治政府掌握清政府动态的一个线索。²⁰

那么，黄遵宪的“中日同源”论是怎样的呢？黄遵宪刚到日本便产生了“宾至如归”的感觉，这不仅与日本人民“冯夷歌舞山灵喜，一路传呼万岁声”²¹的热情相关，更因为这里的文化氛围“竿木才平秦世乱，衣冠创见汉官仪”²²让人联想到中国，而且确有中国人旅居日本，“中原旧族流传远，四海同家聚会奇”²³使人倍感亲切。对于两国语言文字的认同是促使黄遵宪产生“中日同源”观念的一个重要方面，《日本杂事诗》讲述了汉字对于促进日本人识字的作用，以及假名传播文化的功用：“《古语拾遗》曰：上古之事，口耳相传耳；自王仁赉《论语》、《千文》来，人始识字。”²⁴“汉籍初来，令王子大臣受学，仅行于官府。然至于唐时，表章奏疏，皆工文章，即私蓄之书，余见唐开元马道手箱《华严经音义私记》，以和训附注其下，尚无假字。”²⁵“其假字，则伊吕波之草书也。故彼国小儿，学语以后，能通假字，便能看小说、作家书矣。假字或属汉文用之，单用

¹⁶ 参见赵国辉.从地缘政治学视角看黄遵宪中日联盟外交策略[A].中国史学会、中国社会科学院近代史研究所.黄遵宪研究新论[C].北京：社会科学文献出版社，2007：338-339.

¹⁷ 参见汪向荣.中国的近代化与日本[M].长沙：湖南人民出版社，1987：134.

¹⁸ 参见赵国辉.从地缘政治学视角看黄遵宪中日联盟外交策略[A].中国史学会、中国社会科学院近代史研究所.黄遵宪研究新论[C].北京：社会科学文献出版社，2007：344.

¹⁹ [美]费正清等编，中国社会科学院历史研究所编译室译.剑桥中国晚清史（1800—1911）（下卷）[M].北京：中国社会科学出版社，1985：336.

²⁰ 参见刘雨珍.《宫岛诚一郎文书》中的琉球交涉史料[A].中国史学会、中国社会科学院近代史研究所.黄遵宪研究新论[C].北京：社会科学文献出版社，2007：356.

²¹ 陈铮.黄遵宪全集[M].北京：中华书局，2005：91.

²² 陈铮.黄遵宪全集[M].北京：中华书局，2005：92.

²³ 陈铮.黄遵宪全集[M].北京：中华书局，2005：92.

²⁴ 黄遵宪著、钟叔河辑校.日本杂事诗广注[M].长沙：湖南人民出版社，1981：110.

²⁵ 黄遵宪著、钟叔河辑校.日本杂事诗广注[M].长沙：湖南人民出版社，1981：111.

假字，女人无不通者。”²⁶

《日本杂事诗》中亦多有对两国文化事件的关联：“日本取法汉制，皆由百济、新罗来。”²⁷“日本典章文物，大半仿唐。”²⁸“汉文之史有六部：《国史》为编年体；水户藩源光国始作《大日本史》，是为纪传；又有水户藩臣青山延光，作《日本纪事本末》，三体备矣。”²⁹“诗初学唐人，于明学李、王，于宋学苏、陆，后学晚唐，变为四灵。逮乎我朝，王、袁、赵、张（船山）四家最著名，大抵皆随我风气以转移也。”³⁰“故余谓日本僧比之唐僧，实有过之。”³¹“今观之东人，知古人常坐皆如此。”³²“谓日本所传为隋以前曲，以为周、汉古音尚存，不为无理。”³³“千年之乐，不图海东见之。《后汉书》谓礼失求之野，不其然乎？”³⁴《日本国志》的《国统志》、《邻交志》、《学术志》、《工艺志》等都有关于两国交流的记述。另外，儒家文化是“中日同源”的一个重要方面，同时期的笔谈中，双方多次谈到儒家文化，《日本杂事诗》中，相关内容也不乏其例。黄遵宪还经常以感受中国事物的方式来感受日本的事物，进而生发出思乡怀古之情。如《不忍池晚游诗》：“山光湖色一例奇，莫将西子笑东施。即今隔海同明月，我亦高吟《三笠辞》。”³⁵《宫本鸭北以旧题长华园诗索和》：“人来蓬岛无宾主，境比桃源别洞天。”³⁶

黄遵宪对“中日同源”的强调与其中日联盟的外交策略有关。作者的种族意识十分鲜明：“黑鬼红蕃遭白堕，白也忧黄祸。黄祸者谁亚洲我，我我我！”³⁷中日同为黄种，“四亿万人黄种贵”³⁸是结盟的基础和前提，因此，两国应延续旧好，共同面对新的敌人，不要因为琉球事件而破坏了两国的关系：“唐宋以前原旧好，弟兄之政况同仇。如何瓯脱区区地，竟有违言为小球。”³⁹两国对重新振兴亚洲负有共同的责任：“独有兴亚一腔血，为君户户染红轮。”⁴⁰即使中日已历战事，作者仍念念不忘修复两国关系：“唇齿相关谊，干戈百战馀。所期捐细故，盟好复如初。”⁴¹“皇帝问东皇，两国非寇仇。元元一家子，所愿兵革休。”⁴²黄遵宪一再提到中日的渊源和友谊，以及他的中日联

²⁶ 黄遵宪著、钟叔河辑校.日本杂事诗广注[M].长沙：湖南人民出版社，1981：112.

²⁷ 黄遵宪著、钟叔河辑校.日本杂事诗广注[M].长沙：湖南人民出版社，1981：42.

²⁸ 黄遵宪著、钟叔河辑校.日本杂事诗广注[M].长沙：湖南人民出版社，1981：43.

²⁹ 黄遵宪著、钟叔河辑校.日本杂事诗广注[M].长沙：湖南人民出版社，1981：123.

³⁰ 黄遵宪著、钟叔河辑校.日本杂事诗广注[M].长沙：湖南人民出版社，1981：127.

³¹ 黄遵宪著、钟叔河辑校.日本杂事诗广注[M].长沙：湖南人民出版社，1981：131.

³² 黄遵宪著、钟叔河辑校.日本杂事诗广注[M].长沙：湖南人民出版社，1981：187.

³³ 黄遵宪著、钟叔河辑校.日本杂事诗广注[M].长沙：湖南人民出版社，1981：195.

³⁴ 黄遵宪著、钟叔河辑校.日本杂事诗广注[M].长沙：湖南人民出版社，1981：197.

³⁵ 陈铮.黄遵宪全集[M].北京：中华书局，2005：94.

³⁶ 陈铮.黄遵宪全集[M].北京：中华书局，2005：94.

³⁷ 陈铮.黄遵宪全集[M].北京：中华书局，2005：223.

³⁸ 陈铮.黄遵宪全集[M].北京：中华书局，2005：218.

³⁹ 陈铮.黄遵宪全集[M].北京：中华书局，2005：105.

⁴⁰ 陈铮.黄遵宪全集[M].北京：中华书局，2005：105.

⁴¹ 陈铮.黄遵宪全集[M].北京：中华书局，2005：140.

⁴² 陈铮.黄遵宪全集[M].北京：中华书局，2005：147.

盟思想。1880年2月3日《致王韬函》：“夫日本似不足为患，然兄弟之国，急难至此，将何以同御外侮？”⁴³1884年8月6日《致宫岛诚一郎函》：“碧眼红髯，非我族类，视我亚洲人比之，自鄙以下，不足复讷。”⁴⁴1891年1月19日《致宫岛诚一郎函》：“仆居黼町者四载，梦魂来往，时复恋恋。虽其后游美利驾，客英吉利、法兰西，此皆四部洲中所推为表海雄风、泱泱大国者，然以论朋友游宴之乐，山川风物之美，盖不逮日本远甚，仆竟认并州作故乡矣。春秋佳日，举头东望，墨江之樱，木下川之松，龟井户之藤，小西湖之柳，蒲田之梅，泷川之枫，一若裙屐杂沓，随诸君子觴咏于其间，风流可味。以是知我两国文字同，风俗同，其友好敬爱出于天然，岂碧眼紫髯人所能比并乎？”⁴⁵

总之，黄遵宪的结论是：“日本密迹近邻，且为同文之国”⁴⁶，“今日本人实与我同种，彼土相传本如此。”⁴⁷但是，无论两种文化有多少渊源和共同点，总有可以区分之处，否则就不成其为独立的文化。对“中日同源”的强调，无疑不利于发现日本文化的特质，从这一点上来说，黄遵宪所塑造的日本形象，仍然是以己观人：即便肯定了同质性的元素，也源于把他者视为异于且劣于自我的不平等视角，是以自我为中心的吸纳，而不是平等的交融。换言之，这种日本形象已经在中国标尺的剪裁之下进行了一定程度的取舍和改造，他者形象折射出文明大国的文化优越感。“中日同源”中的日本形象不过是中国确立自身形象的方式：“这个‘我’想说他者（最常见的是出于诸多迫切、复杂的原因），但在言说他者的同时，这个‘我’却趋向于否定他者，从而言说了自我。”⁴⁸

着眼于中日联盟的外交策略，黄遵宪着力塑造与中国同源的日本形象只能是一厢情愿，这一点我们已从地缘政治学的角度做了分析，也为后来的历史进程所证实。那么，“中日同源”的深层用意或深层意义何在？换言之，这种与自我形象十分逼近、近乎重合的他者形象，对于形象的传播和接受，会起到什么样的作用？中日之间确实有深远的渊源，并且面临的国际形势也十分相似，在这种背景下，一个与中国相似的日本通过明治维新躲过了民族危机，甚至走上了富强之路，这就使人们自然地想到：为什么中国不能学习日本，走上与日本相同的变法维新的道路呢？黄遵宪如此强调两国的同源关系，不无此种引导之意。那么，他的设想可否成立呢？这就要比较近代史上中日两国的际遇和应对。

首先对两国摄取西方文化的情况进行比较。这一进程可以分为六个历史时期，即“拉丁文明”时代（16世纪上半叶到17世纪中叶）、“锁国闭关”时代（17世纪中叶到19世纪中叶）、“开国”时代（19世纪40年代至60年代）、维新自强运动时期、两次世界大战之间，以及战后时代。⁴⁹黄

⁴³ 陈铮.黄遵宪全集[M].北京：中华书局，2005：309.

⁴⁴ 陈铮.黄遵宪全集[M].北京：中华书局，2005：338.

⁴⁵ 陈铮.黄遵宪全集[M].北京：中华书局，2005：344.

⁴⁶ 陈铮.黄遵宪全集[M].北京：中华书局，2005：240.

⁴⁷ 黄遵宪著、钟叔河辑校.日本杂事诗广注[M].长沙：湖南人民出版社，1981：35.

⁴⁸ [法]巴柔著，孟华译.形象[A].孟华.比较文学形象学[C].北京：北京大学出版社，2001：157.

⁴⁹ 参见于桂芬.西风东渐——中日摄取西方文化的比较研究[M].北京：商务印书馆，2001.

遵宪使至日本时, 西风东渐已经结束前三个时期, 正在经历第四个时期, 而前三个时期的情况无疑对第四个时期有着重大影响。在中国与日本, 前三个时期表面上看来极其相似, 却存在着实质的不同。

“拉丁文明”时代, 西风东渐的关键角色是耶稣会传教士。从西学的层次上看, 由于耶稣会传教士在中国采取的是“学术传教”的策略, 中国摄取到的西学是高层次的, 但从实效上看, 中国就不只是略逊一筹了: 枪炮技术加速了日本由战乱割据走向统一的进程, 世界地理知识的输入令日本大开眼界; 而在中国, 西学仅在李之藻、徐光启等极少数开明士大夫中得到一定程度的接纳, 几乎没有产生大的社会影响。“锁国闭关”时代, 前期(1633年至1720年), 西方文明通过幕府控制下的贸易窗口长崎源源不断地输入, 荷兰驻日商馆还向幕府提供汇集了世界重大事件的“荷兰风说书”, 使得幕府可由长崎观望世界, 及时了解世界动态, 保持清醒的头脑; 后期(1720年至1853年), 兰学勃兴, 有了官方的直接支持, 在日本兰学家的努力下, 兰学很快从医学扩大到天文学、地理学等方面, 日本开始大规模摄取西方文化。而同一时期的中国, 清政府的防外、限外措施日益严密苛刻, 尤其在1720年“礼仪之争”以后, “禁教”政策出台, 西学从此无所依附, 在中国的传播趋于停滞。“开国”时代, 鸦片战争后的中国, 战争的硝烟很快化解在浓厚的华夷观念中, 危机意识既不深刻也不持久; 日本幕府则一面遣使出访, 一面组织人员留学西方, 近距离体察西方文明, 同时大力摄取西方器物。

以上三个时期, 中国和日本对西方文化的摄取存在如此差异, 以致到了维新自强运动时期, 二者已没有了比较的基础: “学者对19世纪中国的认知往往通过与明治的日本相比较而界定[……]这种观点的麻烦之处在于掩盖了一个非常重要的事实, 即中日两国在上一世纪各自与西方相遇时, 并无共同的出发点。[……]现代化毕竟不是赛马。即便两种文化碰巧都处于‘前现代’状况, 也并没有共同的‘基线’。”⁵⁰如果把目光锁定于中日之间的文化地位, 可以发现, 到19世纪80年代前后, 二者的地位已发生了逆转: “不再是日本通过汉译西洋文化书物, 向中国学; 而是中国要通过日本而输入先进文明了。”⁵¹由于有了不同的起点, 在具体实践上自然大不相同。中国的洋务运动主要着眼于表面的富国强兵, 日本则将重点置于政治制度等根本性改革; 在聘请外籍专家与保护利权等方面, 日本力求独立自主, 中国则几乎事事依赖外国人; 在向西方学习的自觉程度上, 中日之间的差距在李鸿章与森有礼的问答中一览无遗。⁵²有了以上种种不同, 学习西方的成效之迥异也就不足为怪了。

⁵⁰ [美]柯文著, 雷颐、罗检秋译. 在传统与现代性之间——王韬与晚清革命[M]. 南京: 江苏人民出版社, 1998: 6.

⁵¹ 汪向荣. 中国的近代化与日本[M]. 长沙: 湖南人民出版社, 1987: 37.

⁵² 李鸿章询问日本学习西方文化的程度: “日本西学有七分否?” 森有礼答: “五分尚没有。”李鸿章追问: “日本衣冠都变了, 怎说没有五分?” 日本公使馆书记官郑永宁解释: “这是外貌, 其实在本领尚未尽学会。”森有礼进一步说明: “敝国上下俱好, 只学得现成器艺, 没有像西国从自己心中想出法儿的一个人。”参见李鸿章与森有礼问答节略[A]. 中国史学会. 中国近代史资料丛刊·中日战争(一)[M]. 上海: 上海人民出版社、上海书店出版社, 2000: 299.

综合地看，中日之所以走上不同的现代化道路，是由各自的国情决定的：政治结构上，日本是个封建领主制国家，在德川时代的幕藩体制下，日本列岛上有二百六十多个割据的藩，领主拥有独立且稳固的军政实权，潜伏着很大的离心力；而中国长期以来实行高度的中央集权制度，到清代更加完善，地方上难以形成世袭的独立势力。经济结构上，日本的商品经济发展比较容易，自然经济解体速度快；中国则以自然经济为主体和主导。文化传统上，日本自古以来就有学习外国的传统；中国古老而辉煌的文明恰恰成为难以卸下的包袱。文化传统又决定了文明涵化⁵³的方式和程度，在东亚这一文明圈中，中国既是“中心文明”，又长期与世隔绝，渐渐形成强大的文化优越感，难以成为文明涵化中的接受者；而日本处于“边缘文明”的位置，形成了主动学习其他文化的性格，历史上，日本曾经借助中国文化跃入文明世界，近代日本则又一次借助外力实现了自己的现代化。

当然，并不是说“全盘西化”就是对的，并不是说学习西方越彻底就越明智，长远看来，日本的成功只是暂时的、表面的，历史证明是后患无穷的：“日本明治维新虽然成功了，但它保留了浓厚的封建残余，鼓吹对外扩张，培植军国主义，也给日本的社会发展投下了阴影。”⁵⁴胡适也曾分析中日现代化道路的不同及其影响，认为日本的变革固然成效显著，实质上却抵制着新文化侵入旧传统，孕育着火山爆发性的危险；而中国式的逐渐普及和同化固然缓慢而零落，却是自愿的，因此往往有基本和永久改变的结果。⁵⁵因此，有意义的做法，不是凭一时的成败论英雄，而是探究何以会产生一时的成败。

综上所述，黄遵宪“中日同源”论中的日本形象与中国形象存在极大的相似性。实际上，虽然中日之间确有很长一段相互认同的历史时期，但两国毕竟各有特质。更重要的是，中日对西方文化的摄取从来就存在着实质性的差异，因此在现代化的道路上有着不同的基线，以致在日本明治维新以后显现出越来越大的差距。黄遵宪对“中日同源”的强调固然有助于提示两国的共同利益和面临的共同问题，但也不免遮蔽了两国的不同国情，对于中国之前行既有引导之功，也有误导之过。

“西学中源”

“西学中源”是黄遵宪比较中西文化得出的结论，既体现了这一学说的一般性，又具有自己的特点。研究黄遵宪的“西学中源”论需要放到具体的历史背景下、从不同的维度进行考量。

⁵³ “文明涵化”是指一个群体或社会接触到一个更为强大的势力时，弱小的一方往往被迫从支配者那里获取文化要素，在社会和群体的支配—从属关系中发生广泛借取，简言之，即落后者接受先进者的影响，发生文明开化。参见于桂芬.西风东渐——中日摄取西方文化的比较研究[M].北京：商务印书馆，2001：19.

⁵⁴ 王晓秋、尚小明.戊戌维新与清末新政——晚清改革史研究[C].北京：北京大学出版社，1998：139.

⁵⁵ 参见胡适.中国与日本的现代化运动——文化冲突的比较研究[A].季羨林.胡适全集（第十三卷）[M].合肥：安徽教育出版社，2003：240.

“西学中源”说是中西调和理论的一种。这一学说在中国历史上可谓源远流长。⁵⁶汉魏时佛教东来,社会上流行一种“老子化胡”说,客观上促进了佛教的发展。明清之际西学东渐之时,“西学中源”说大行其道:中国的古圣贤之学借助交通的发达而“东风西渐”,学习西方实是复古的懿行。值得注意的是,明清之际提倡此说的不光是中国人,为了消除传教的障碍,利玛窦等耶稣会士竭力将西学与儒学相比附,得到了一些中国人的认同:“果见东海西海,此心此理,同一不二,原同一脉,谓之得其传”⁵⁷。另外,“天子失官,学在四夷”、“礼失而求之于野”等语时时可得闻见。清朝的“西学中源”说最早见于数学家梅穀成,他断定西洋的代数学自中国,康熙据以推论到整个西洋历法源自中国,推波助澜者不乏其人。乾嘉时代,在阮元的鼓吹下,源自中国的西学范围进一步扩大;道光年间,“西学墨源”说出现,在首倡者邹伯奇之后,赞成者有陈澧;咸丰年间,冯桂芬提倡“西学中源”;光绪年间,此说最为风行。

综合诸说,源于中学的西学有如下方面:自然科学类有天文学、数学、化学、物理学、地学、器械、火药;社会科学类有政治学、法律学、经济学;其他还有音乐、文字、宗教等。至于西学源自哪些中学,有种种说法:最多的说法是源于墨子,此外还有《四库全书总目》所说周髀、薛福成所说庄子、唐才常所说朱子、王仁俊《格致古微》所说经、史、子、集四部⁵⁸。其中“西学墨源”说的形态最为丰富:道光年间,邹伯奇在《学计一得》中已说“西学源出墨子”;光绪年间,薛福成在《四国日记》中也有相同主张;黄遵宪大概可以算得上此说的典型代表,在《日本杂事诗》和《日本国志》中有全面的铺陈;王闿运甚至说明了墨学西渐的经过。

这一学说必然面临许多质疑。首先,中国之源为何会流布西方?《明史历志》、《梅氏丛书》、《周髀经解序》等都有解释,大致为:“至于三代盛时,声教四讫,重译向风,则书籍流传于海外者,殆不一矣。周末畴人子弟,失官分散。嗣经秦火,中原之典章,既多缺佚,而海外之支流,反得真传。此西学之所以有本也。”⁵⁹为了支持这一说法,持论者还“考察”了中西交通的情况:古时中外并无分别,共同到昆仑朝见黄帝,直到洪水为患,中外隔绝,后来中西又重新会通。至于会通于何时,又有不同的说法。第二个问题是,既然西学源出中国,那为何后来在异地茁壮成长,在本土反倒湮灭无闻了呢?持论者认为这是中西观念不同所致:“夫夷之技,一工人耳。荐绅

⁵⁶ 参见全汉昇.清末的“西学源出中国”说[J].岭南学报,第四卷第二期(1935年6月):57-102.

⁵⁷ 道学家传小引[A].徐宗泽.明清间耶稣会士译著提要[M].北京:中华书局,1989:225.

⁵⁸ 《格致古微》堪称“西学中源”的集大成之作:“凡6卷,从《易经》、《诗经》等九经中辑出24则,《史记》、《汉书》等二十四史中辑出40则,《荀子》、《管子》等诸子中辑出99则,从各种文集、笔记中辑出20则,分别从天、算、地、兵、医、化、矿、重、气、水、热、电、光、声、字、画、商、工、植物、政俗、自强等21个方面,说明西学源出中国。书后列有详细的表格。《格致古微》在戊戌以后影响很广,五四时期,陈独秀等人便以‘格致古微’代指西学中源说。”——熊月之.西学东渐与晚清社会[M].上海:上海人民出版社,1994:714.

⁵⁹ 梅文鼎.周髀经解序.转引自全汉昇.清末的“西学源出中国”说[J].岭南学报,第四卷第二期(1935年6月):62.

之所不道，而学士大夫之所鄙也”⁶⁰；“中国所守者形上之道，西人所专者形下之器”⁶¹。

“西学中源”说存在一定的合理性。从历史事实看，西方有些科学技术确实是由中国传去的，如火药、指南针、造纸术。从文化现象看，世界文化纵然是多元的，不同的地域和时期却有可能独立创造出相似的器物，这就使得以同源来解释多元成为可以理解的。在当时的历史情境中，这种观点在一定程度上也是顺理成章的——传统文化的典籍已经成为相当一批读书人的精神食粮，面对陌生的西学，他们自然会以既有认识来认识未知。另外，还有一个技术因素在起作用，即多数人不懂原文，译者以本土语言方式表达：“就像当年译佛经者多用道家术语一样，正因为最初之译西书（特别是耶教书籍）者有意无意间爱用佛教术语，就误使人以为两者的类似与同源，甚至引申出新来者实为原有者所‘化’的西学源出中国观念（叶德辉就认为佛教从道教化出，而耶教又从佛教化出）。在这里，‘中人润色’是一个关键的技术因素。”⁶²然而，必须正视的是，这一学说的真实性很成问题。实际上，除了火药等确是中国发明流诸西方外，其他大都是西方自有的，即使是被西人称为“东来法”的代数，指的也是来自东方的阿拉伯，而非中国。

我们所关注的，不是这种学说的真实性究竟如何，“研究一个形象时，真正的关键在于揭示其内在‘逻辑’、‘真实情况’，而非核实它是否与现实相符。”⁶³也就是说，应该探究形成这一学说的社会文化机制，即时人为何要将异质化约为同质。“这是一个潜在的形象，因为任何人都不能从整体上掌握调查研究所揭示出的各种信息要素，这与某些刑事案件的调查者想竭力勾勒出的‘画影图形’相似。”⁶⁴换言之，“形象不是在类比意义上（它或多或少像……），而是在参考系意义上的形象（按照先存于描述的一种思想，一个模式、一个价值体系建立起来的形象）。”⁶⁵那么，如何尽可能清晰地呈现这一“画影图形”，或曰“参考系意义上的形象”呢？

形象的形成机制在很大程度上可以由它的社会效果反推出来。首先，与古时“老子化胡”说一样，这种学说使“攘夷论”失去用武之地，巧妙地利用民族偏见来避免民族偏见的危害。倭仁、徐桐等为数不少的所谓通儒都对外夷恨之入骨，对西学自然不屑一顾：“今之自命正人者，动以不谈洋务为高见。有讲求西学者，则斥之曰名教罪人，士林败类。”⁶⁶在这种形势下，西学如果没有护身符，很难打破中学的壁垒，“西学中源”说遂成为提倡西学者的法宝：“如以西学为不必学，

⁶⁰ 刘岳云.格物中法序.转引自全汉昇.清末的“西学源出中国”说[J].岭南学报, 第四卷第二期(1935年6月): 68.

⁶¹ 汤震.危言.转引自全汉昇.清末的“西学源出中国”说[J].岭南学报, 第四卷第二期(1935年6月): 59.

⁶² 罗志田.权势转移——近代中国的思想、社会与学术[M].武汉:湖北人民出版社, 1999: 37.

⁶³ [法]莫哈著,孟华译.试论文学形象学的研究史及方法论[A].孟华.比较文学形象学[C].北京:北京大学出版社, 2001: 23.

⁶⁴ [法]卡多著,李广利译.形象研究[A].孟华.比较文学形象学[C].北京:北京大学出版社, 2001: 103.

⁶⁵ [法]巴柔著,孟华译.从文化形象到集体想象物[A].孟华.比较文学形象学[C].北京:北京大学出版社, 2001: 125.

⁶⁶ 郑观应.盛世危言·西学[A].中国史学会.中国近代史资料丛刊·戊戌变法(一)[M].上海:上海人民出版社、上海书店出版社, 2000: 47.

岂中学亦不必学乎?如以西学为不屑,岂中学亦不屑学乎?”⁶⁷其次,此说证明了中国人的才智并不比外国人差,因而有助于近代中国在屡遭挫败的时候,提升民族自信,鼓舞人们向西方学习:“乃夷无一不赖中国,而中国反曰吾知远出夷下,抑独何欤?”⁶⁸再次,此说能够借助复古观念提倡西学。复古观念在中国占有非常重要的地位,贯穿中国社会两千多年,成为法家之外的各家的一个情结,⁶⁹儒家尤甚:“按其性格来说,儒家对往昔的怀恋胜于对未来的希望。他不瞻望猜想人类境遇的完善,而是以一种失落感眷顾黄金时代。”⁷⁰因为带上了复古的色彩,“西学中源”说就更具有号召力了,不但减小了学习西方的阻力,而且利用了中国传统观念的助力,可谓事半功倍。

由于其本身蕴含的民族情愫,“西学中源”说曾是晚清中西调和理论中最为流行的一种。它是某些人的真诚信念和认知方式。它还巧妙地为自大心态与自卑情结提供了回旋余地,一定程度上协调了民族自尊心与危机感的冲突,成为一些人引进西学的护身符。此外,它也能反对西学者所用——如果西学是剽窃了中学的余绪,自然不及中学纯正、精深、博大,它又有何可学?既然西学来源于中学,何不反躬自求,何苦舍本逐末?同时满足了多数人的心理与认知需求,又可作为两个阵营的论战策略,如此一来,“西学中源”就成为左右逢源的学说,具有了广阔的市场。

其实,自明清之际,提倡“西学中源”者就不是一个阵营。熊明遇提出此说,是为了支持耶稣会士“学术传教”;陈盖谟提倡此说,是为了表彰中法;在方以智和方中通那里,不但西学的范围和源头有所变化,以西学为依归而会通中西学的思想也一变而通向了中学;黄宗羲有“西学中源”的思想,但他针对清初中西历法之争批评了尊西与抑西的两派;王夫之认为西学虽源于中学,但并未得其真传,只是剽窃其余绪,因此仍视西学为异学,对其抱有明显的敌视态度,实际上是对满清入主中原、颁行西历、任用耶稣会士主持钦天监等一系列“用夷变夏”事件的抗议;王锡阐对西历的贬斥尤为突出和典型。到晚清中西文化的冲突夹杂着民族危机扑面而来的严峻历史时刻,不同阵营对“西学中源”的争夺与利用就更加耐人寻味了。

可以说,自明清之际终于晚清,守旧派的论调基本没有什么变化,而在世界大势急转直下的时代风潮中,在守旧派的步步紧逼中,开明派对这一问题的认识和论证却是在向前推进的。从西学的范围上来说,郑观应、陈炽、王之春等还是从技术、器物层面上来说“西学中源”的,黄遵宪则更进一步,将其扩大到文化的各个方面。张之洞的立论更加精深,他在借“西学中源”为西学正名之后,进一步指出中西文化义理相通而内容不等,并且用文化进化论解释了二者何以不同,最后趋于中西学术上的会通,潜台词是,西学源于中学又胜于中学,可谓“后来者居上”、“青出于蓝而胜于蓝”。

开明派如此重视这一论题,可见“西学中源”在学习西方的潮流中是发挥了舆论效益的。确

⁶⁷ 汤震.危言.转引自全汉昇.清末的“西学源出中国”说[J].岭南学报,第四卷第二期(1935年6月):96.

⁶⁸ 刘岳云.格物中法序.转引自全汉昇.清末的“西学源出中国”说[J].岭南学报,第四卷第二期(1935年6月):98.

⁶⁹ 参见冯友兰著,赵复三译.中国哲学简史[M].天津:天津社会科学出版社,2005:143.

⁷⁰ [美]格里德尔著,单正平译.知识分子与现代中国[M].天津:南开大学出版社,2002:21.

实,“西学中源”曾一度渗入到具体的制度运作中,产生了广泛影响。在《格致书院课艺一览表》中可以看到以下一些论题:“中西格致之说含义异同,西方格致学说源流”(1889春),“西医源流及中西医比较”(1893夏),“《墨子》经上及说上,已启西人所言历学、光学、重学之理,其条举疏证以闻”(1894春),等等。⁷¹经李鸿章审定的上海格致书院特科学生考试题中,“西学中源”的选题亦时常可见,如“周髀经与西法平弧三角相近说”、“西法测量绘图即晋裴秀制图六体解”、“管子地数篇”之类。⁷²

作为与异质文化的一个结合点,可以说,在特定的历史阶段,“西学中源”开启了中学对西学的认同,对于发掘、激活传统文化有着客观作用,在改革派手里也发挥了一定的历史作用。但是长远地看,这种学说对于中国求索新知、学习西方以实现现代化的历程,终究会是一块绊脚石。

就其本身来说,不能称之为比较研究,而只是浅层次的比附,一种不求甚解的、模糊的意会方法。从文化认知上来看,它只看到中西方文化在内容上的相似,却看不到古代科学文化与近代科学文化在结构上的巨大差别。从民族心理上来看,在面对异质文化时,动辄“古已有之”,必将纵容这种“攘人之美”的不健康的心理,不但无法从根本上冲破旧的认识框架,反而填充并加强了这一思维定势,无异于饮鸩止渴。在逻辑上,清醒的判断是,西学源于中学是出发点,西学自身的发展才是重心和指归,但由于“西学中源”说本身不是一个严密的体系,持论者自身往往把持不住分寸,把西学绝对等同于中国的古学,最终极易导出西学不必学、不足学的结论。

本质上,它是一种封闭的理论,过分强调文化内部的传承关系,不懂得整个社会对文化的决定作用,因此,即使全部西学传自中国是确凿的历史事实,也仍然无法解释双方现时地位的逆转;仅从文化源头上做文章,无视本质上的差异,无法说清中学与西学的全部关系。相应地,在效力上,既然它不能把文化与其置身的社会联系起来,那么,它就无法从根本上把人们的目光引向千疮百孔的社会,从变革社会开始刷新文化,其积极影响必定有限。不仅如此,当进化论流行于中国之后,“西学中源”说与之明显冲突,康有为、梁启超只好变通地解释道,秦以前中国是进化的,之后开始退化,这是为“西学中源”说留下地盘,但同时又给进化论留下了一个缺口。

无论功过如何,“西学中源”的文化心理意义是值得体察的。“这也是曾经具有辉煌文明历史的中国,在与西方文化冲击和对比之下显得落伍、但又不甘心落伍,开始向西方学习、又耻言学习的一种复杂的文化心理。文明传统浅薄的民族不会产生这种心理,襟怀广阔、站在世界文明前列的民族也不会产生这种心理。”⁷³正因如此,它风行于19世纪60年代至90年代,也就是中西文化激烈冲突、中国向着现代化举步维艰之时。到20世纪初,学习西方已成为共识和定局,“西学中源”就在众多的批评声中退出了历史舞台。作为历史的活力与惰性共同孕育的奇特现象,历史对“西学中源”的借助与摒弃、“西学中源”对历史的利用与助益,生动地诠释了历史的进程。

黄遵宪在《日本杂事诗》和《日本国志》中全面铺陈了“西学墨源”说。《日本杂事诗》第五

⁷¹ 参见熊月之.西学东渐与晚清社会[M].上海:上海人民出版社,1994:373-383.

⁷² 参见丁伟志、陈崧.中西体用之间[M].北京:中国社会科学出版社,1995:150.

⁷³ 熊月之.西学东渐与晚清社会[M].上海:上海人民出版社,1994:723.

十四首：“削木能飞诩鹄灵，备梯坚守习羊岭。不知尽是东来法，欲废儒书读墨经。”⁷⁴注云：“余考泰西之学，墨翟之学也。[……]第我引其端，彼竟其委，正可师其长技。今东方慕西，学者乃欲舍己从之，竟或言汉学无用。故详引之，以塞蚍蜉撼树之口。”⁷⁵黄遵宪认为西学尽出于中国的古学，尤其是墨学；只是西学将其发扬光大，因此变成西方的长技，中国正可师之；这从另一个侧面证明了汉学的价值。《日本国志》中的相关论述更加详尽、系统，《学术志》有言：“余观周秦间儒者动辄曰孔墨，曰儒墨，以昌黎大儒推尊孟氏，谓不在禹下，而亦有‘孔必用墨，墨必用孔’之言。窃意墨子之说，必有以鼓动天下之人使之尊信者。今观于泰西之教而乃知之矣。余考泰西之学，其源盖出于墨子。其谓‘人人有自主权利’，则墨子之‘尚同’也；其谓‘爱汝邻如己’，则墨子之‘兼爱’也；其谓‘独尊上帝，保汝灵魂’，则墨子之‘尊天明鬼’也。至于机器之精，攻守之能，则墨子备攻备突、削鸢能飞之绪余也。而格致之学，无不引其端于《墨子·经上下篇》。当孟子时，天下之言，半归于墨，而其教衍而为七。门人邓陵、禽狷之徒，且蔓延于天下。其入于泰西，源流虽不可考，而泰西之贤智推衍其说，至于今日。而地球万国行墨之道者，十居其七。距之辟之于二千余岁之前，逮今而駸駸有东来之意，呜呼，何其奇也！”⁷⁶不但在科技、文化等方面将墨学与西学进行了比照，而且将墨学的流布与西学的起源相关联，认为其时世界上十分之七的国家都是墨学在大行其道，是一件值得感慨、称奇的事。

当然，西法也不尽出于墨子，还与中国的其他古学有渊源：“以余讨论西法，其立教源于墨子，吾既详言之矣。而其用法类乎申韩，其设官类乎《周礼》，其行政类乎《管子》者，十盖七八。若夫一切格致之学，散见于周秦诸书者尤多。”⁷⁷《职官志》：“泰西自罗马一统以来，二千余岁具有本末，其设官立政未必悉本于《周礼》，而其官无清浊之分，无内外之别，无文武之异，其分职施治有条不紊，极之至纤至悉，无所不到，竟一一同于《周礼》。”⁷⁸总之，“西人之学，未有能出吾书之范围者也。”⁷⁹黄遵宪在多种场合一再阐述“西学”之“中源”，如《〈牛渚漫录〉序》⁸⁰、《复中村敬字函》⁸¹，等等。

黄遵宪还对“墨学”在西方的效用进行了考察：“顾余闻东西之人，盛称泰西者，莫不曰其国大政事、大征伐，皆举国会议，询谋佥同而后行。其荐贤授能，拜爵叙官，皆以公选。其君臣上下，无疾苦不达之隐，无壅遏不宣之情。其人皆乐善好施，若医院，若义学，若孤独院，林立于国中。其器用也，务以巧便胜；其学问也，实事求是，日进而不已。其君子小人，皆敬上帝，怵祸福。其法律详而必行，其武备修而不轻言战。余初不知其操何术致此，今而知为用墨之效也。”

⁷⁴ 黄遵宪著、钟叔河辑校.日本杂事诗广注[M].长沙:湖南人民出版社,1981:96.

⁷⁵ 黄遵宪著、钟叔河辑校.日本杂事诗广注[M].长沙:湖南人民出版社,1981:96-98.

⁷⁶ 黄遵宪.日本国志[M].天津:天津人民出版社,2005:777.

⁷⁷ 黄遵宪.日本国志[M].天津:天津人民出版社,2005:801.

⁷⁸ 黄遵宪.日本国志[M].天津:天津人民出版社,2005:322.

⁷⁹ 黄遵宪.日本国志[M].天津:天津人民出版社,2005:802.

⁸⁰ 参见陈铮.黄遵宪全集[M].北京:中华书局,2005:258-259.

⁸¹ 参见陈铮.黄遵宪全集[M].北京:中华书局,2005:332.

⁸²墨学的效用与其有别于儒学的特色有关：“余读《墨子》诸篇，每引尧、舜、禹、汤之事以证其说。其说之善者，容亦有合于吾儒，而独其立教之要旨，专在于尚同、兼爱，则大异。”⁸³因此，墨学盛行于今世，可谓“良有以也”：“彼欲行其尚同、兼爱之说，而精详如此，行之者其效又如此，胥天下而靡然从之，固无足怪。”⁸⁴

那么，应该如何对待在西方开花结果、枝繁叶茂的中学呢？换言之，西学于中国之意义何在？首先，“古人有言‘礼失而求诸野’，则曷不举泰西之政体而一证其得失也？”⁸⁵西学除了证明中学的得失之外，还能为我所用，清初已开始用西学之所长：“大清龙兴，圣祖崛起，以大公无外之心，用南怀仁、汤若望为台官，使定时宪。经生之兼治数学者，类多融贯中西，阐竭幽隐，其精微之见于吾书者皆无不乐用其长。特憾其时西人艺术犹未美备，不获博采而广用之耳。”⁸⁶既以西学未备、不获博采为憾，那么，当今之世加大学习西学的力度就是自然的选择了：“百年以来，西国日益强，学日益盛，若轮船，若电线，日出奇无穷。譬之家有秘方，再传而失于邻人，久而迹所在，或不惮以千金以购还之。”⁸⁷

黄遵宪力倡“西学墨源”，提倡墨学复兴，首先是对官方哲学，即宋明理学的反叛：“西人每谓中土泥古不变，吾独以为变古太骤。三代以还，一坏于秦之焚书，再坏于魏晋之清谈，三坏于宋明之性命，至诋工艺之末为卑无足道，而古人之实学益荒矣。”⁸⁸这种观点的形成与经世思潮有关。形成于嘉庆、道光之际的经世派，目睹国势衰微，社会矛盾尖锐，有感于义理之学和考据之学不切实际、无补于世，远承明末清初顾炎武、黄宗羲、王船山的学风，强调“通经致用”或“经世致用”，以不守旧、重实效著称。⁸⁹经世思潮并未从本质上更新传统文化，也未能应时代的要求建立起新的文化体系，所以仍然未出中国固有文化的脉络，尽管如此，它“毕竟为中国文化的近代化提供了思想准备。它成为中国文化以开明、开放的态度，接受外来先进的新文化的预备、过渡和中介。它的出现，恰恰标志着中国文化发展的转机”⁹⁰。

其次，墨学范围以外的“西学中源”说也同样含有批判精神：作为圣贤遗脉的西学在西方发扬光大，体现出强大的生命力和极大的价值，相比之下，一脉相承的中学却使得中国落到这步田地，这就说明，此时的中学不再完全合乎圣人宗旨。黄遵宪表面上标榜复古，或者说，自以为是在复古，实际上是以西学的眼光来评判中学，不是“由己观人”，而是“以人鉴己”。自我形象与前者形象的两极结构并未改变，改变的是这种结构之下的方向性——从“由己观人”到“以人鉴

⁸² 黄遵宪.日本国志[M].天津：天津人民出版社，2005：778.

⁸³ 黄遵宪.日本国志[M].天津：天津人民出版社，2005：778.

⁸⁴ 黄遵宪.日本国志[M].天津：天津人民出版社，2005：778.

⁸⁵ 黄遵宪.日本国志[M].天津：天津人民出版社，2005：322.

⁸⁶ 黄遵宪.日本国志[M].天津：天津人民出版社，2005：802.

⁸⁷ 黄遵宪.日本国志[M].天津：天津人民出版社，2005：802.

⁸⁸ 黄遵宪.日本国志[M].天津：天津人民出版社，2005：802.

⁸⁹ 参见李时岳、胡斌.从闭关到开放——晚清“洋务”热透视[M].北京：人民出版社，1988：12.

⁹⁰ 丁伟志、陈崧.中西体用之间[M].北京：中国社会科学出版社，1995：17.

己”。换言之，自我与他者的关系由“中心—边缘”变成了“边缘—中心”：中国的目光所向发生了转变，不再是把自我形象投射到西方身上，而是开始以西方形象来反观自我，“中心”与“边缘”的位置关系发生了微妙的调换。

但是，黄遵宪认为墨学的弊端也被一并放大了：“然吾以为其流弊不可胜言也，推尚同之说，则谓君民同权，父子同权矣；推兼爱之说，则谓父母兄弟，同于路人矣。天下之不能无尊卑，无亲疏，无上下，天理之当然，人情之极则也。圣人者知其然而序以别之，所以已乱也。今必欲强不可同、不能兼者而同之，是启争召乱之道耳。”⁹¹并预言道：“吾观欧罗巴诸国，不百年必大乱。”⁹²这与黄遵宪对民权的“中国式理解”有关：“是事万万不可求急效。当先多设学校以教之，后定取士之法以用之，则平民之智识渐开，而权亦暂伸矣。”⁹³足见，对墨学之弊的理解支持了其政治主张，在“西学中源”的观念上，同样可以看到乌托邦与意识形态的纠结。⁹⁴

“西学中源”是黄遵宪坚持了一生的文化主张，驻日时期已开始探索，晚年又有所深化。但是，正如我们前面所分析的，“西学中源”说有着先天的不足，所以越往深处走，持论者越容易陷入思想与现实的双重困境。1902年9月，黄遵宪在《致梁启超函》中表示自己计划撰写《演孔》一书，⁹⁵但终于未能骋志，“也是由于他既想保持儒学的体系，又想写成反映进化论学说、反映‘举世趋大同’的政治潮流的成一家言著作，二者圆凿方枘，扞格而不可通。”⁹⁶有意味的是，在同一篇文章中，黄遵宪说：“若中国旧习，病在尊大，病在固蔽，非病在不能保守也。”⁹⁷孰不知，他自己的“西学中源”论正是中国“尊大”与“固蔽”之“旧习”的一个例证。他没有觉察到，自己的意识深层，正在抵拒着西方文化的最深层：“黄遵宪在这一问题上选择的艰难，具有一定的代表性，反映出传统中国知识分子、中国传统文化在深层接受西方文化的艰难，传统中国走向现代化历程的漫长。”⁹⁸

他者之镜

通过上述分析可以看出，黄遵宪的比较存在着很大的问题，在一定意义上，其“中日同源”

⁹¹ 黄遵宪.日本国志[M].天津：天津人民出版社，2005：778.

⁹² 黄遵宪.日本国志[M].天津：天津人民出版社，2005：779.

⁹³ 陈铮.黄遵宪全集[M].北京：中华书局，2005：726.

⁹⁴ 作为形象功能的两极：乌托邦本质上是质疑现实的，而意识形态恰要维护和保存现实；形象的意识形态功能指的是通过对他者进行整合，将其纳入自我的体系，进而起到维护现实的作用；乌托邦功能则是透过他者的眼光审视自我，接受他者的召唤，颠覆现实。参见[法]莫哈著，孟华译.试论文学形象学的研究史及方法论[A].孟华.比较文学形象学[C].北京：北京大学出版社，2001：33-34.

⁹⁵ 参见陈铮.黄遵宪全集[M].北京：中华书局，2005：433.

⁹⁶ 陈其泰.黄遵宪文化思想的特点及其历史地位[A].中国史学会、中国社会科学院近代史研究所.黄遵宪研究新论[C].北京：社会科学文献出版社，2007：181.

⁹⁷ 陈铮.黄遵宪全集[M].北京：中华书局，2005：433.

⁹⁸ 左鹏军.黄遵宪与岭南近代文学丛论[M].广州：中山大学出版社，2007：65-69.

论和“西学中源”论是不能成立的。那么,是什么遮蔽了他的视野呢?这一问题要放到中国的现代化历程中来考察。受外因影响巨大的国家在现代化过程中,往往突出地表现为两个方面的问题:“其一是对自身文化体系的认同变得复杂,其二是对外来文明的普遍适用性持矛盾的态度。”⁹⁹“中日同源”与“西学中源”正是近代中国在西学大潮的召唤下走出传统的艰难姿态的缩影:伤痕是千疮百孔的现实,也是陈年华丽的记忆,既不甘落伍又耻言学习的文化心理只能属于黄遵宪时代的中国。

在民族衰败危难之际,文化认同一般有两种情况:一种是以外来文化为标准审视固有文化进而加以取舍,另一种是以固有文化为标准审视外来文化进而加以取舍。黄遵宪选择了后者,“中日同源”与“西学中源”正是他在中国现代化的起步阶段,在中西文化碰撞的困境之中所做的争取与妥协。这种选择有着传统、时代、集体、个人的多重驱动力,其背后既有学习日本和西方的动机,又有传统文化根基的纠结。“对外国人的指称和描述使社会制度得以作为制度而显示出来,换言之,即在对外封闭的同时形成自我。”¹⁰⁰他者形象背后始终站立着一个自我形象,既表现出自保的姿态,也说明自我正在警醒中审视,既审视他者,又在他者之镜中看到了自我。

柳诒徵以中外文化间的两次大“接触”为界石,把中华文化的发展史大致分为三个时期,¹⁰¹不同时期的文化交流态势不同。¹⁰²鲁迅说:“汉唐虽然也有边患,但魄力究竟雄大,人民具有不至于为异族奴隶的自信心,或者竟毫未想到,凡取用外来事物的时候,就如将彼俘来一样,自由驱使,决不介怀。一到衰弊陵夷之际,神经可就衰弱过敏了,每遇到外国东西,便觉得仿佛彼来俘我一样,推拒,惶恐,退缩,逃避,抖成一团,又必想一篇道理来掩饰,而国粹遂成为孱王和孱奴的宝贝。”¹⁰³这正是一个由强变弱的民族在面对外来者时的尴尬:中华文化已绵延数千年,体大思精,在陌生而强势的西方文化面前,必然表现出自保和排他的特点;两百年来的闭关锁国更使其在外来者面前保持着疑虑和警惕。

传统的因袭既然无法摆脱,就必然成为一种可以发挥积极或消极作用的资源,在面对一种强行进入的外来文化时,既有的文化往往成为参照系。在近代中国,参照系在很大程度上被儒家所化约和限定,儒家思想即便被从现实体制中剥离出来,仍然是一种不可忽视的文化力量:“儒家文学传统因而是现代中国知识分子不得不接受的一笔遗产,这不仅因为它数量庞大,而且因为它包含着丰富而崇高的理性目的。他们也不得不接受这种遗产富有热情的关怀:专注于社会等级制和社会和谐、真正的王道和公众德行。这些特质在动乱时代完全从政治生活中消失了,而儒学在此期间则成为一种自觉的思考方式。”¹⁰⁴一种思想力量之强大,不仅在于它能够建立或维持一个强大

⁹⁹ 李扬帆.走出晚清——涉外人物及中国的世界观念之研究[M].北京:北京大学出版社,2005:384.

¹⁰⁰ [法]莫哈著,段映红译.文学形象学与神话批评[A].孟华.比较文学形象学[C].北京:北京大学出版社,2001:230.

¹⁰¹ 参见柳诒徵.中国文化史(上)[M].北京:中国社会科学出版社,2008:1-2.

¹⁰² 参见丁伟志、陈崧.中西体用之间[M].北京:中国社会科学出版社,1995:3-6.

¹⁰³ 鲁迅.看镜有感[A].鲁迅.鲁迅全集(第一卷)[M].北京:人民出版社,2005:209.

¹⁰⁴ [美]格里德著,单正平译.知识分子与现代中国[M].天津:南开大学出版社,2002:5.

的政权,更在于,改朝换代之后,它不是随之灰飞烟灭,而是为下一个朝代所继承,成为民族特性和历史连续性的标志。简言之,真正具有生命力的思想是多语境的,儒家思想就是如此:即使不能在现实中运作,也并不有损于它的价值,儒家的文化之流不会中断。

晚清所遭遇的民族危机及其裹挟的文化冲突,使得猝不及防的人们亟需找到一个思想的支撑和依托以应对全新的情况,而这种找寻又往往是无意识的,或者说,极易回归一种长期以来形成的思路。历史已经证明,近代的文化思潮是以西化为主题向前推进的,但这一趋势却并非以与传统的断裂为代价或标志,而是借了传统的助力。只是,时人很难察觉,也很难顾及这种做法是否自觉,有无后患。在一定程度上,西学只是外在刺激,传统才是内在之源,西学是触媒,传统则是动力:“当西方知识器物传入中国,朝野士大夫恒以其固有的知识基础,从事于了解说明和批判讨论。也就是说他们采用主观的譬解以代替客观的承受。”¹⁰⁵ 就连“变”的观念¹⁰⁶、“自强”的口号¹⁰⁷,也并非因其事实上的现代色彩而脱离古代的渊藪,足证在近代中国,传统与现代、中学与西学的纠葛。在新时代的黎明降临之际,士大夫们很自然地回到儒家传统中去找寻答案,而传统确实已为他们准备好了答案,甚至还提供了具体的应对之策,例如,“以夷制夷”或可视为一种理学模式。¹⁰⁸

中西调和是自西学东渐以来士林就有的一种反应。¹⁰⁹晚清的中西调和理论有运会说、西学中源说、托古改制论、广贵因论、中体西用论等,¹¹⁰形式更为多样,也较明清之际更多曲折之情。复古为维新张目,蕴含了持论者的良苦用心;即便持论者并非有意为之,也同样体现了传统遭遇现代之时的微妙情势。确实,在考察晚清的此类现象时,很难把习惯与策略明确区分开:“改革家们往往不得不用各种思想外衣给仿效西方的变法主张披上伪装,使变法不致显得有失体统,这种思想伪装在多大程度上出于改革家自身心理上的需要,在多大程度上出于应付对方批评的政治上的需要,依然是有待思想史家们解决的难题。”¹¹¹

固然,这种思想跟他们不能准确地理解并且由衷地承认西方的文化有关,但在当时的形势下,各种反对力量也许是一个更为显著、更为直接的因素。作为一股强大的反对力量,清流党既是文化问题,也是政治问题。在文化方面,清流党的态度是鲜明而坚决的:“清”者,在于为维护儒家思想的纯洁性而斗争,矛头所向是威胁或破坏儒家社会文化秩序的人,“就其性质而言,清议只可

¹⁰⁵ 王尔敏.晚清政治思想史论[M].桂林:广西师范大学出版社,2005:2.

¹⁰⁶ 参见王韬.变法(上)[A].丁守和.中国近代启蒙思潮[M].北京:社会科学文献出版社,1999:79.

¹⁰⁷ 参见[美]费正清等编,中国社会科学院历史研究所编译室译.剑桥中国晚清史(1800—1911)(下卷)[M].北京:中国社会科学出版社,1985:165.

¹⁰⁸ 参见罗志田.权势转移——近代中国的思想、社会与学术[M].武汉:湖北人民出版社,1999:54.

¹⁰⁹ 参见熊月之.西学东渐与晚清社会[M].上海:上海人民出版社,1994:61-71.

¹¹⁰ 参见王尔敏.晚清政治思想史论[M].桂林:广西师范大学出版社,2005:61-66.

¹¹¹ [美]柯文著,林同奇译.在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起[M].北京:中华书局,1989:19-20.

能是闯墙之争：它是向儒教的信奉者，而不是向夷人，要求维护儒教的纯洁性。”¹¹²从来由上说，他们又是一股政治力量：“鸦片战争以后的几十年间仍然可以明显地看到士大夫的主战精神，但它直到 70 年代才活跃起来，因为当时出现了一个政治上的活跃团体，即坚定不移地鼓吹主战的对外政策的‘清流党’。”¹¹³

不论对哪一方而言，斗争都是长期的、尖锐的，但是对守旧派而言，只需要严守阵地就可以了，对想开拓地盘的开明派而言，却是任重道远：他们一要进一步思考中学与西学的关系，二要从战略上考虑应对之策。首先敏感到中西文化冲突的，不是开明派，而是守旧派：“变夷之议，始于言技，继之以言政，益之以言教，而君臣父子夫妇之纲，荡然尽矣。”¹¹⁴开明派既以进取为念，不免图一时之功效，反而容易忽视对一些根本问题的思考；守旧派以静观动，对于任何与传统异质的东西都是敏感的，其言论固然陈腐，但所提出的“本末”问题却是不容回避的。这就迫使开明派不得不为自己的主张寻求文化观念上的依据——既说服对手，也说服自己。

历史没有为时人提供平心而论的情境，时代风云正召唤着他们。如前所述，既有的认识结构是一个因素，国内守旧派的责难是一个因素，左右他们思考的另一个因素则是近代中国所面临的民族危机。中国的启蒙运动不是沿着自身的逻辑生长出来，也不是在和平友好的中外交流氛围中产生，而是被救亡的大潮裹挟而至：“如来佛是骑着白象到中国的，耶稣基督却是骑在炮弹上飞过来的。”¹¹⁵西方文化是由炮舰带路进入中国的，在中西文化交流中，中国的处境是屈辱被动的，承受着生存的压力，对于在“启蒙”与“救亡”中寻求平衡的人们来说，所有的应对之策和改革措施，连同其背后的学说，与其说是目的，不如说是手段。结果，有些内容传入以后严重变形，许多办法都给人一种古色古香的感觉，实质上很少跃出中国古代治国术的范畴——西学之“用”确实未出中学之“体”。

但是，西学对他们来说，也意味着一种反思的维度和自省的契机。即便西学不能取代中学，不能取代儒家的思想体系，它也把如下事实摆了出来：在中学的体系之外，有可能存在其他合理的世界观。一旦意识到这一点，中学便第一次处于守势，因为中学不再是不证自明的，而对中学的证明不再可能不透过西学的目光。对自我来说，他者意味着一种可能的世界，他者对自我最大的冲击，莫过于使自我正视自身以外世界的存在，从而使得自我的存在变得自觉。“西学中源”与传统的断裂恰恰表现于它对连续性的强调；逆流而上总是可以找到文化之根，这成为儒家的一种思维方式，如果说这种传统发生了断裂，那并不是因为它不存在了，而在于它变成了一种自觉的努力。只有当一切不再被视为理所当然之时，真正的变革才可能发生。关键是，人们能否意识

¹¹² [美]柯文著，林同奇译.在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起[M].北京：中华书局，1989：29-31.

¹¹³ [美]费正清等编，中国社会科学院历史研究所编译室译.剑桥中国晚清史（1800—1911）（下卷）[M].北京：中国社会科学出版社，1985：177.

¹¹⁴ 苏舆.翼教丛编.转引自何晓明.百年忧患——知识分子命运与中国现代化进程[M].上海：东方出版中心，1997：104.

¹¹⁵ 蒋梦麟.西潮[M].台北：世界书局，1988：4.

到他们的努力,如果他们有所察觉,才有可能迈出质疑的一步,这一步之遥,意味着天壤之别。

未完成的审视

作为近代中国一位求新声于异邦的先行者,黄遵宪走出国门的身影是具有象征意味的,他的“中日同源”论和“西学中源”论,为我们理解中国现代化的进程,尤其是传统中国与现代西方在思想文化层面展开的激烈冲突,提供了一个很好的角度。

从现代化与传统的关系来讲,不同类型的现代化面对的是不同的问题。根据引发现代化的原因,描述现代化的类型一般采用二分法。“原发型国家”与“后发型国家”是一种描述方法:在“原发型国家”,这一过程表现为历史的自然历程,所以尽管有得时代风气之先者,这一过程却往往并不为全体社会成员所察觉;“后发型国家”的现代化由国家间的接触引发,这就决定了这些国家不得不直面自我与他者的关系,从中寻求传统与现代的答案。¹¹⁶可以说,前者由传统生长、演变出来,那么,后者是否必须与传统决裂呢?日本社会学家富永健一认为,东方国家在现代化发展进程中,必须要实现“现代阵营与传统阵营之间对立的消除”,不能消除这一二重结构,就不能实现持续而稳定的现代化。¹¹⁷也有学者持不同意见:“传统与现代性是现代化过程中生生不断的‘连续体’,背弃了传统的现代化是殖民地或半殖民地化,而背向现代化的传统则是自取灭亡的传统。适应现代世界发展趋势而不断革新,是现代化的本质,但成功的现代化运动不但在善于克服传统因素对革新的阻力,而尤其在善于利用传统因素作为革新的助力。”¹¹⁸

对于一个高度成熟的传统社会来说,现代化如果不是从自身繁衍出来,那必定是一件最不情愿的事,而这恰恰是近代中国的遭遇。接受西方文化意味着重新调整已历数千年的文化格局,重新确立文化立场,在与他者的置换与互认中完成文化转型。这无疑是一项艰难而浩大的工程,不可能一蹴而就——可以说,这一转型至今尚未结束。时人面对的是一个无法回避的难题:如何做到既拯救中国,又能保证存活下来的中国不失本色,这是一个历史的难题,超出了一个人甚至一代人的能力,所以他们程度不等地处于矛盾之中。

民族兴衰深刻地影响着文化认同的方式和效果,¹¹⁹前文所引鲁迅的话语可为注脚。但是,如果换个角度看,既成的认同也许并不完全排斥非传统的观点:“一种强固的既成认同能够容忍激烈的变化。”¹²⁰如果没有浸润在传统中所带来的安全感,很难避开文化断错的震撼,这样一来,也就无所谓转型,更无所谓本土文化的新生了。因而,时人存在对待传统文学和外来文化的双重矛盾:

¹¹⁶ 参见李扬帆.走出晚清——涉外人物及中国的世界观念之研究[M].北京:北京大学出版社,2005:384.

¹¹⁷ 参见于桂芬.西风东渐——中日摄取西方文化的比较研究[M].北京:商务印书馆,2001:262.

¹¹⁸ 罗荣渠.现代化新论(增订版)[M].北京:商务印书馆,2004:400.

¹¹⁹ 参见郑晓云.文化认同与文化变迁[M].北京:中国社会科学出版社,1992:172-173.

¹²⁰ 伊拉克森.洞见与责任.转引自[美]柯文著,雷颐、罗检秋译.在传统与现代性之间——王韬与晚清革命[M].南京:江苏人民出版社,1998:81.

“一方面为了救亡图存，为了民族的存在与发展，必须彻底地反省、批判传统文化，另一方面，为了确立自己的民族心理认同，又必须强化民族传统文化自尊心；一方面要反抗外来侵略，阻遏接踵而来的外力扩张，另一方面又必须向西方学习，迎着时代的浪潮迈进，这的确是深刻的矛盾和冲突。”¹²¹

单从文化认同中异质因素与同质因素的关系来讲，求同避异、按同索异是一个规律。在文化认同过程中，外来文化相对于本土文化已经是异质因素，何况异质因素还夹杂着民族情愫、文化心理。因此，一方面，作为一种活跃的革命性因素，异文化对于文化变迁意义重大；另一方面，对异文化的认同也受到本土文化内部及文化环境中多种因素的影响，人们对待外来文化很难跳出本土文化的樊篱。¹²²一个例证是，“西学中源”并非中国独有的现象：日本启蒙思想家村正直在思想上与黄遵宪有很多相通之处，其中之一正是“西学中源”论。¹²³不独中国与日本有“西学中源”论，西方还有“中学西源”论：前文所述耶稣会士还一度宣扬过“中国文明西来”说，¹²⁴王夫之与王锡阐对“西学中源”的论证以及对西学的敌意就与此种论调有关。“化异为同”一方面是争夺文化领地的一种策略，另一方面，不可否认，基于传统的“误读”是文化认同过程中的必然。黄遵宪的“中日同源”论和“西学中源”论既是一个时代的产物，又超越时代意义，或者说，在时代的大潮中展示了一个永恒的主题。只有当人们意识到，所有的“误读”都并非偶然，既可能是一种处心积虑的策略，也可能是既有认识范式下的必然时，真正的认同才可能出现。否则，“我被包裹在构成我的同一性的因素之中，而我如何又能够谈论完全处于此一同一性之外的东西？”¹²⁵从这个意义上说，对自我审视他者的眼光进行再审视，是十分必要的。通过批判地审视我们的文化实践和精神反射，我们有望接近认识的“客观”：只有意识到意识形态的无处不在，才有可能超越意识形态；或者说，一旦意识到意识形态的无处不在，就已经在某种意义上超越了意识形态。

¹²¹ 陈旭麓.中国近代史十五讲[M].北京：中华书局，2008：117.

¹²² 参见郑晓云.文化认同与文化变迁[M].北京：中国社会科学出版社，1992：224.

¹²³ 参见黄升任.黄遵宪评传[M].南京：南京大学出版社，2006：137.

¹²⁴ 参见道家传小引[A].徐宗泽.明清间耶稣会士译著提要[M].北京：中华书局，1989：225.

¹²⁵ [法]莫哈著，段映红译.文学形象学与神话批评[A].孟华.比较文学形象学[C].北京：北京大学出版社，2001：226.