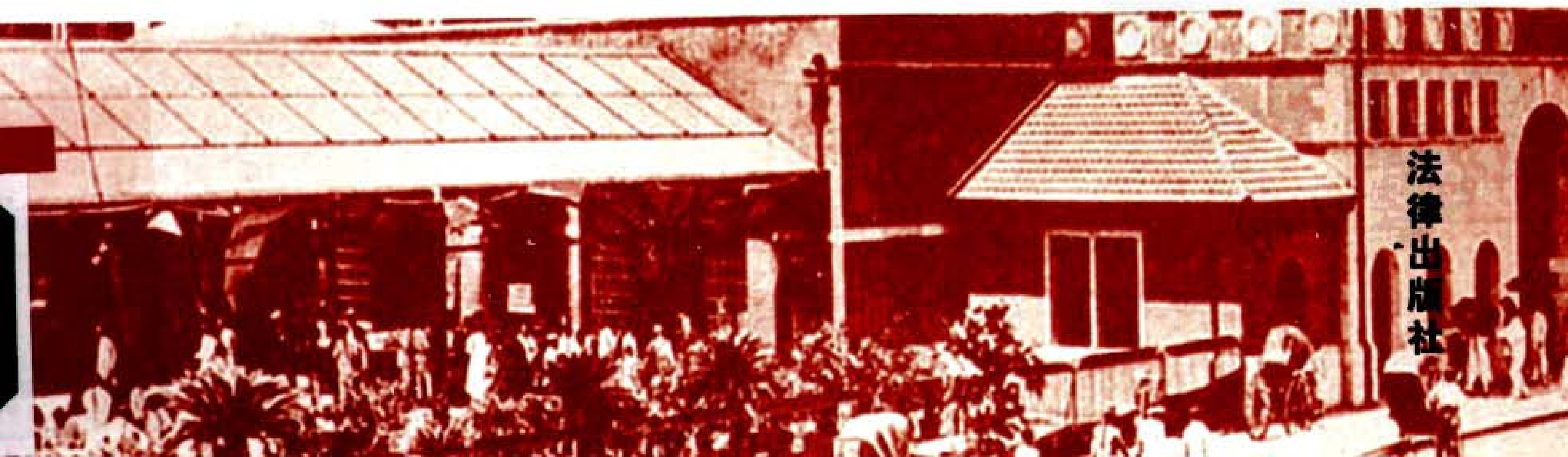


# 观念史研究

金观涛 刘青峰 著



中国现代重要政治术语的形成

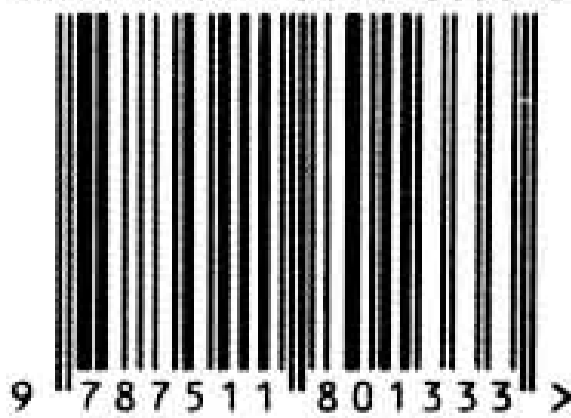


法律出版社

《观念史研究：中国现代重要政治术语的形成》汇集了金观涛、刘青峰十年来在一系列大型研究计划支持下完成的主要成果。作者建立并利用含一亿两千万字文献的“中国近现代思想史专业数据库”(1830-1930),以关键词如“权利”、“个人”、“公理”、“民主”、“社会”、“科学”、“经济”、“革命”等政治术语的统计分析为基本素材,各辅以相关的统计图表,探讨它们对应的西方现代政治观念在中国的引进、演变以及定型过程。不了解这些重要政治观念,就无法理解支配二十世纪中国人的政治思想以及意识形态的建构和变迁方式。

## 观念史研究

ISBN 978-7-5118-0133-3



定价：69.00元

上架建议 思想史·政治哲学

# 观念史研究

中国现代重要政治术语的形成

金观涛 刘青峰 著

法律出版社

## 图书在版编目(CIP)数据

观念史研究:中国现代重要政治术语的形成 / 金观涛著. —北京:法律出版社,2010.1  
ISBN 978 - 7 - 5118 - 0133 - 3

I. ①观… II. ①金… III. ①政治思想史—中国—近代—文集②政治思想史—中国—现代—文集 IV. ①D092.5 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 209757 号

© 法律出版社·中国

责任编辑/易明群 高山

装帧设计/乔智炜

出版/法律出版社  
总发行/中国法律图书有限公司  
印刷/北京外文印刷厂

编辑统筹/学术·对外出版分社  
经销/新华书店  
责任印制/吕亚莉

开本/787×960 毫米 1/16  
版本/2009年12月第1版

印张/41.75 字数/689千  
印次/2009年12月第1次印刷

法律出版社/北京市丰台区莲花池西里7号(100073)

电子邮件/info@lawpress.com.cn

网址/www.lawpress.com.cn

销售热线/010-63939792/9779

咨询电话/010-63939796

中国法律图书有限公司/北京市丰台区莲花池西里7号(100073)

全国各地中法图分、子公司电话:

第一法律书店/010-63939781/9782 西安分公司/029-85388843 重庆公司/023-65382816/2908  
上海公司/021-62071010/1636 北京分公司/010-62534456 深圳公司/0755-83072995

书号:ISBN 978 - 7 - 5118 - 0133 - 3

定价:69.00 元

(如有缺页或倒装,中国法律图书有限公司负责退换)



# 序

为本书简体字版写序，说来多少有点儿怪异的感觉，不由想起我们另一本简体字版著作的往事。其中值得一提的是1986年在上海人民出版社出版的《问题与方法集》。这本书是该社老编辑马嵩山先生组稿并编辑的，我们为这本书写了只有十个字的短序：“问题是旧的，方法是新的。”如今，二十多年过去了，遗憾的是老友马嵩山病故时，终未能与他见上最后一面。

1989年4月初我们到香港中文大学访问，一住就是二十年，去年9月又来到台湾。在这二十年中，我们的学术著述都是以繁体字刊行的。在我们为时已算不短的学术生涯中，不论是用简体字还是繁体字写作，“问题是旧的，方法是新的”始终是我们研究的特质。我们的问题意识产生于文革时期，令我们由理科背景转向历史文化的探索。从那时起，我们就试图用系统论方法来解读中国传统社会的结构特征及其伴随的独特现象。文革结束后，在出版界朋友的大力支持下，1984年湖南人民出版社出版了《兴盛与危机：论中国封建社会超稳定结构》一书。此后，香港中文大学出版社于1993年和2000年先后出版了《开放中的变迁：再论中国社会超稳定结构（1840-1956）》和《中国现代思想的起源：超稳定结构与中国政治文化的演变》（第一卷）。这两本书在追寻老问题时，转向探究中国传统社会结构在近代的转型，再深入到思考中国现代思想的起源。从1997年起，我们的研究由思想史转入观念史，在这一研究转向中，同样是自觉地摸索新方法。本书就是我们近十多年来探索的结集。

由思想史转入观念史研究，采用了我们简单概括为“以包含关键词例句为中心的数据库方法”。我们发现，中国现代重要政治术语形成的研究，使得近年来经常

被概念史引用的柯林武德那句名言“历史知识沉淀于特定观念”变成了“历史沉淀于词汇”。换言之，关键词的语义变化如同 DNA 和 RNA 分析揭示生物遗传历程那样使我们抓往思想变化的痕迹，而计算机数据库为这一切提供了有效的工具。从来学术新观点的提出与工具和方法的创新紧密相关，而新方法的引进令学术研究变得更加具有开放性。因此，本书中大至从观念史角度提出的对中国一百五十年分期的新见解，小至对个别词汇的解剖，也都是未完成式的，需要不断地接受挑战 and 验证。

去年六月香港出版本书时，我们认为没有多少人会对这本咬文嚼字的厚书有兴趣，只印了数百本。令我们意外的是，出版约一年又重印了，韩国翰林大学翻译本书的韩文版很快也将面世。本书简体字版，如果没有我们 1980 年代的老友严搏非先生——如同马嵩山先生一样热心中国文化事业的一位上海出版人——坚持不懈的推介，没有法律出版社对本书的兴趣与认真编辑，这本书的简体字版也不会出来。

最后，也许读者有兴趣了解，“问题是旧的，方法是新的”这一支配我们学术探索的背后又是什么？这就是思想的热情和追求真理的坚持。大约四百年前的一位英国诗人约翰·多恩在瘟疫染病中写下对人的思考，他说：“人是一个世界，也有自身的造物，人自身的造物是人的思想，思想生来就了不起。”因此，人的尊严，也就是思想的尊严。

金观涛 刘青峰

2009 年 12 月 10 日于台北木栅

# 致 谢

在本书即将付印之际,我们感慨万千。虽然,这是十年来我们用“中国近现代思想史专业数据库”(1830~1930)(以下简称“数据库”)研究中国近现代史观念演变的主要论文的汇编,但是,正如我们在不同场合多次说过的那样,这是一项探索性很强的研究工作,如果没有研究经费的持续投入,如果没有在不同时期、由不同人员组成的研究小组的共同努力,本书的结集出版几乎是不可能的。因此,我们以下的感谢,篇幅虽然已经相当长,但仍可能有缺漏。

首先,要感谢资助如下一系列研究计划的机构:1997年香港研究资助局(RGC)资助的:“A Quantitative Study of the Formation of Certain Modern Chinese Political Concepts(CUHK4001/97H)”;2000年蒋经国国际学术交流基金会资助的:“An Intellectual Historical Study on the Origins and Development of Liberalism in Modern China, 1736-1927(RG018-D-99)”;2002年4月香港中文大学资助的:“Data Mining for the Quantitative Database of La Jeunesse; Research of the Interactions between the Changes in Political Concepts and Important Incidents during the New Culture Movement”;2002年香港研究资助局资助的:“A Quantitative Study of China's Selective Absorption of Modern Western Ideas and the Origins of Certain Key Concepts(1840-1915)(CUHK4006/02H)”;2004年蒋经国国际学术交流基金会资助的:“Confucian Traditions and Politico-cultural Transformation of China, Japan and Korean in the Nineteenth Century: A Comparative Study(RG019-P-03)”;2004年香港中文大学 Direct Grant for Research(2004-2005)资助的:“The Formation and Transformation of Chinese Nationalism in the Perspective of History of Ideas(1840-

1924)”;特别是2006年香港研究资助局资助为期两年的：“A Computer-Aided Quantitative Study of the Interaction between Social Events and the Transformation of Modern Chinese Political Concepts(1830-1924)(CUHK4554/06H)”，本书可以说是这项研究计划的最后成果。这几个研究计划均由金观涛担任研究主持人(principal investigator)、刘青峰作为主要合作者；此外，先后参与这几个课题的合作者还有：上海社会科学院熊月之教授、日本关西大学沈国威教授、台湾地区“国立”暨南大学周昌龙教授、台湾地区“中央”研究院近代史研究所张寿安教授、日本京都大学森时彦教授以及韩国延世大学白永瑞教授。在此，我们要再次感谢上述资助机构的持续资助和合作者的无私奉献。

1997年得到香港研究资助局资助后，我们旋即与复旦大学历史系章清教授组成研究小组，展开了第一阶段的研究。我们选择了新文化运动中最具代表性的思想流派、团体或政党的十二种杂志，按统一规格，对每个期刊作出规范性意义分析。当时，复旦大学历史系的师生担任期刊研究的人员包括：张谦《甲寅》，孙青《新潮》，唐云松《每周评论》，汪乾明《向导周报》，章红《建设》，黎建军《星期评论》，金燕《少年中国》，赵文斌《努力周报》，孙青、曲伟《现代评论》，楚永全《解放与改造》，苑学武《醒狮》；在香港中文大学，则是由当代中国文化研究中心的戚立煌先生和吴嘉仪小姐承担《新青年》的分析。在这一阶段，除周成海先生、屈大成先生曾短期参加过查证文献外，黄庭钰小姐继吴嘉仪小姐成为得力的研究助理。除了感谢以上所有早期参与研究计划的人员外，还特别要说一下戚立煌先生。戚先生长期在中国大陆从事文史研究工作，退休后来港，主动申请参与我们的研究计划。当时，“数据库”尚未建或初建尚未可使用，他以深厚的文史功力和认真负责的精神，带领研究小组中的年轻同事，用传统方法一丝不苟地分析例句。读者可以在本书中看到，差不多每种关于《新青年》的分析统计，都是由他作出的。2005年，近七十岁的戚先生依然是中大篮球队的活跃成员，但却因一次医疗事故而去世，令我们深感意外和痛心。

在完成了第一阶段的研究后，我们意识到，基于个别研究者的分析，研究结果总是会出现个体性差异。为了使观念史研究有更可靠的基础，我们意识到必须要依靠全文录入电子文本作为分析对象，因此，必须建立计算机数据库。2001年初，刘青峰开始策划建立“数据库”；当时，我们尚不清楚这是一个多么庞大的系统工程。但是，十分幸运，我们在以下三方面都得到富有成效的支持与配合。

先说系统设计。2001年决定建立“数据库”时，恰好北京工业大学计算机学者

孟大志教授在中国文化研究所参与古文献电子计划，“数据库”最早的设计构思就是与他商议决定的；他的学生张丙奇先生和陆薇小姐则承担了编写程序的工作。由于当时估计“数据库”所收文献最多不过是几千万字，到2003年，这一初始设计就很不适用了，查询速度和文献导入都出现问题，系统设计遂成为计划实施的瓶颈。恰好，这年夏天我们结识了合肥中国科技大学年轻的黄勇和黄磊兄弟。从那时至今，黄勇先生就成为“数据库”系统的总设计师。黄勇先生有丰富的计算机应用程序设计经验，但要了解并按照史学研究者的需要来编程，对他来说也具有很大的挑战性。从那时起，黄勇先生负责重新设计并不断改进系统的各项功能，以及解决系统运作中发生的各种故障。中国文化研究所的计算机技术员李洁儿小姐，也在系统设计的各个阶段，一直热情协助我们解决技术沟通、测试等问题，默默作出奉献。

再说入库文献的选择。1999年夏，吴通福先生作为金观涛和中文大学哲学系合带的博士研究生来到中大。1970年代出生的人中，他是一个极之少见的、自小就熟读传统经典并对明清儒学文献十分熟悉的年轻人。2001年建库工程启动后，由通福负责文献收集和标引是再恰当不过的了。在决定第一批约七百万字入库文献目录时，复旦大学朱维铮教授和姜义华教授也分别提供了宝贵意见。2002年通福顺利通过博士论文答辩后，又留在中国文化研究所工作两年，担任研究助理和博士后研究员。2004年夏，吴通福博士到江西财经大学就任教职，仍继续参与文献收集和分析工作。也就是在这年春天，一个偶然的机会上我们结识了鱼宏亮博士。鱼博士是在北京大学历史系修读古代文献专业的，令我们意外的是，一般说来，选择这一专业的人不会对高科技感兴趣，但鱼博士恰恰是一个例外。2004年夏天起，宏亮以他在古文献和计算机数据库两方面的知识，参与建库工程，成为研究团队的重要成员，负责文献与系统管理两方面的工作。在黄勇与宏亮的很好配合下，系统功能作出两次大幅度改进。

在建库工程中，除了系统设计和文献收集处理外，还有大量琐碎繁杂的行政事务，如与分散在不同城市的合作者或机构、公司之间签订并履行合约，保持日常联络，大量来往数据、图片文档的收发验收及管理，课题报告的准备和总结等。这些事务，先后由当代中国文化研究中心的黄庭钰小姐、陈美真小姐、叶子菁小姐担当管理。她们的敬业和认真细心的工作态度，保证了建库工程的顺利进行。此外，林立伟先生以他良好的中英文训练，协助做了大量翻译工作；增田真结子小姐曾协助日籍文献的调研；林翠盈小姐、陈露君小姐则在文秘方面作出支援。除叶子菁小姐至

今仍担任“数据库”的行政管理工作以外，我们没有忘记并感谢以上几位已先后转职的同事。

2006年9月，最新一个研究计划展开之时，我们就决定利用扩大至一亿两千万字的“数据库”来验证并重新检视早期和中期发表的论文；同时还要运用“数据库”，对我们已做过的中国近现代十大观念研究所涉及的近一百个政治术语做一简单整理。这两项工作，不仅是出于完成本课题的需要，也是用我们初步总结出的方法论，对我们自己的研究工作作出验证。一年来，高超群先生和鱼宏亮博士与我们组成研究小组，投入了这一艰巨的挑战。超群负责做例句分析和统计，他每天要面对并处理从“数据库”中提取的数千甚或上万条含关键词的例句；宏亮除了日常文献和系统管理工作外，每当发现问题，就要及时利用“数据库”或从原始文献中查找解决。他们日复一日地从事这种枯燥、但又是最基本的分析整理数据工作，使得我们可以在此基础上重新改写这些论文。与此同时，超群还完成了九十余个相关政治术语词意分析的编写，作为本书的附录二。

最后，本书的编辑出版，还要特别感谢当代中国文化研究中心的其他几位同事。由于本书涉及的文献量相当大，图表也很多，校对、编辑和排版工作量就非同一般文章了。每当我们改定一篇文稿，就由朱敏翎小姐、张志伟先生细心编辑，再由张素芬女士一丝不苟地排版制图。用这种流水作业方式，他们在编辑《二十一世纪》每期稿件之余，完成了本书的编排。因此，可以说，本书不仅是我们在当代中国文化研究中心工作时期与合作者的研究心得，也同时凝结着我们对先后与我们共事的同事之间相处的美好记忆。

金观涛、刘青峰

2008年4月于香港中文大学

本 PDF 电子书制作者：

## 阿拉伯的海伦娜

爱问共享资料首页：

<http://iask.sina.com.cn/u/1644200877>

内有大量制作精美的电子书籍!!!

完全免费下载!

进入首页，点击“她的资料”，你就会进入一个令你惊叹的书的海洋!

当然，下载完了你理想的书籍以后，如果你能留言，那我将荣幸之至!

# 目 录

致谢 / 1

导论：为什么从思想史转向观念史？ / 1

## 上篇：理论探索

- 一 “天理”、“公理”和“真理” / 27  
——中国文化合理性论证以及正当性标准的思想史研究
- 二 试论儒学式公共空间 / 71  
——中国社会现代转型的思想史研究

## 中篇：观念变迁和术语

- 三 近代中国权利观念的起源和演变 / 103
- 四 中国个人观念的起源、演变及其形态初探 / 151
- 五 从“群”到“社会”、“社会主义” / 180  
——中国近代公共领域变迁的思想史研究



- 六 从“天下”、“万国”到“世界” / 226  
——兼谈中国民族主义的起源
- 七 从“共和”到“民主” / 252  
——中国对西方现代政治观念的选择性吸收和重构
- 八 从“富强”、“经世”到“经济” / 289  
——社会组织原则变化的思想史研究
- 九 从“格物致知”到“科学”、“生产力” / 325  
——知识体系和文化关系的思想史研究
- 十 革命观念在中国的起源和演变 / 365

## 下篇：方法论

- 十一 五四《新青年》知识群体为何放弃“自由主义”？ / 403  
——重大事件与观念变迁互动之研究
- 十二 “科举”和“科学” / 421  
——重大社会事件和观念转化的案例研究
- 十三 历史的真实性 / 434  
——试论数据库新方法在历史研究中的应用
- 附录一 “中国近现代思想史专业数据库”(1830~1930)文献目录 / 474
- 附录二 百个现代政治术语词意汇编 / 489
- 附录三 有关统计分析的讨论 / 617
- 附录四 导论及各篇文章的英文摘要(English Abstract) / 622
- 参考书目 / 636

# 图表目录

图 1.1	“公理”、“公例”的使用次数(1860 ~ 1915)	56
图 1.2	“公理”+“公例”及“真理”的使用次数(1860 ~ 1930)	64
图 2.1	“国民”、“个人”在中国政治文化中的涌现(1898 ~ 1915)	84/619
图 2.2	“经济”、“立宪”和“共和”的使用次数(1860 ~ 1915)	88
图 3.1	“权”、“权利”的使用次数(1864 ~ 1915)	116
图 3.2	“利权”、“权利”的使用次数(1864 ~ 1915)	119
图 3.3	“权利”、“个人”的使用次数(1864 ~ 1915)	132
图 3.4	“权利”、“义务”的使用次数(1864 ~ 1915)	135
图 3.5	《新青年》中个人、群体和国家“权利”的使用次数	147
图 5.1	“群”、“社会”的使用次数(1860 ~ 1915)	197
图 5.2	清末知识分子政治性社团成立年代分布(1895 ~ 1911)	211
图 6.1	“天下”、“民族”和“国家”的使用次数(1860 ~ 1915)	242
图 6.2	“万国”、“世界”和“国际”的使用次数(1860 ~ 1915)	246
图 6.3	“世界”、“世纪”的使用次数(1860 ~ 1915)	249
图 7.1	“民主”、“民政”的使用次数(1864 ~ 1915)	263
图 7.2	“民主”、“共和”的使用次数(1864 ~ 1925)	269
图 7.3	《新青年》中“共和”、“民主”的使用次数	279
图 7.4	《新青年》中“民主”、“民治”和“德谟克拉西”的使用次数	285
图 8.1	“富强”、“经世”和“经济”的使用次数(1860 ~ 1915)	305
图 8.2	《新青年》中“经济”、“社会”、“阶级”、“社会主义”和“帝国主义”	

的使用次数 .....	316
图 9.1 “博物”、“格致”的使用次数(1860 ~ 1895) .....	335
图 9.2 “科学”取代“格致”的历程(1894 ~ 1915) .....	341
图 9.3 《新青年》中“技术”、“制造”、“工业”和“生产力”的使用次数 .....	363
图 10.1 “革命”在中国传统文化中的意义结构 .....	367
图 10.2 “革命”及“维新”(含“改革”、“改良”)的使用次数(1890 ~ 1926) .....	382
图 10.3 “革命”、“平等”和“独立”的使用次数(1890 ~ 1927) .....	386
图 11.1 《新青年》中“世界大战”、“法国大革命”、“十月革命”、“华盛顿会议”和“巴黎和会”的使用次数 .....	410
图 12.1 “学校”、“学堂”的使用次数(1860 ~ 1924) .....	429
图 13.1 客体不能独立于主体存在时的主客观关系 .....	437
附录三图 “国民”、“个人”各年万字中的使用次数(1898 ~ 1915) .....	620
表 1.1 汉代和汉代以前文献中“理”字的典型用法 .....	33
表 1.2 汉代和汉代以前文献中“理”字的意义分类统计 .....	36
表 1.3 《庄子注》和《四书章句集注》中“理”字的用法 .....	39
表 1.4 《佐治刍言》中“理”字的用法 .....	46
表 1.5 《新青年》等五种杂志中“公理”的意义分类统计 .....	59
表 1.6 《新青年》等五种杂志中“公例”的意义分类统计 .....	60
表 1.7 《新青年》等五种杂志中“真理”的意义分类统计 .....	63
表 1.8 《新青年》等五种杂志中“理性”的意义分类统计 .....	67
表 2.1 自汉至清中叶十三种文献中“公”字的不同含义及使用次数 .....	79
表 3.1 道德化程度及其相应的观念和观念系统 .....	110
表 3.2 《盐铁论》中“权利”的用法 .....	111
表 3.3 《万国公法》中“权利”的用法 .....	113
表 3.4 “权利”、“利权”的用法(1883 ~ 1900) .....	117
表 3.5 “权利”的用法(1901 ~ 1911) .....	124
表 3.6 《新青年》中“权利”的意义 .....	139
表 4.1 “个人”的意义分类统计(1898 ~ 1915) .....	150
表 4.2 “个人”、“国民”和“个人主义”的用法(1900 ~ 1915) .....	152
表 4.3 《新青年》中“个人”的意义分类统计 .....	171

表 5.1	“群”在古代文献中的用法 .....	190
表 5.2	“群”在古代文献中的意义分类统计 .....	192
表 5.3	《辛亥革命前十年间时论选集》中“群”、“社会”的用法 (1901 ~ 1904) .....	198
表 5.4	《新青年》中“社会”、“社会主义”的使用次数 .....	219
表 5.5	《新青年》中“社会主义”的词义类别及评价 .....	220
表 7.1	“民主”的意义分类统计(1864 ~ 1915) .....	259
表 7.2	《新青年》中“民主”及其相关词汇的意义分类统计 .....	284
表 7.3	《新青年》作者使用“民主”及其相关词汇时的价值取向 .....	286
表 8.1	四种清代经世文编中“自强”、“富强”、“经济”和“生计”的使用 次数及典型例句 .....	300
表 8.2	《新青年》中“经济”的意义分类统计 .....	314
表 9.1	1910 年梁启超对“常识”和“专门学识”的区分 .....	346
表 9.2	《辛亥革命前十年间时论选集》中“常识”的用法 .....	350
表 9.3	《新青年》中“常识”的用法 .....	351
表 9.4	《新青年》中“科学”的词意变化 .....	360
表 10.1	二十五史和十三经中“革命”的用法举隅 .....	368
表 10.2	“革命”的意义分类统计(1896 ~ 1911) .....	374
表 10.3	《新青年》中“革命”的意义分类统计 .....	390
表 11.1	《新青年》中所提及的十一项大事 .....	409
附录三表	“中国近现代思想史专业数据库”(1830 ~ 1930)各年文献字数 .....	621

# 导论：为什么从思想史 转向观念史？

如果思想史需要接受经验的检验，那么便只能以观念史作为自己的基础。什么是观念？观念史研究方法和思想史研究方法有什么不同？本书力图通过对中国当代观念形成的考察来表达如下信念：我们正在穿过语言的丛林，抓住历史洪流中变迁的思想。

## 一 破碎的万花筒：中国当代思想之谜

今天中国人有一种不知往何处去的文化迷惘，造成文化失落的重要原因就是我们不知道自己从哪里来。我们要理解中国当代思想状况，就必须去研究其形成过程。然而，当代中国文化的独特性却在于：它是一系列意识形态变迁及解构的产物。今日盛行的价值系统，本是建立在1980年代启蒙思想及其退潮之上；而80年代启蒙运动的兴起，则源于对20世纪革命意识形态的批判和反思，它又是1970年代毛泽东思想解构的结果。回顾20世纪的中国，自邹容吹响革命号角拉开历史帷幕，革命意识形态足足统治中国达80年之久。中国经历了“国民革命”、“共产主义革命”和“无产阶级文化大革命”后，革命意识形态终于解体。今天的年轻人，对爷爷辈经历共产主义理想幻灭的痛苦，对父辈经历阶级斗争和“文革”后的沉痛反思，已毫无感觉。大多数年轻人或满足于专业追求，或沉浸在消费社会中寻求刺激，再

没有历史的沉重包袱。确实,当一个庞大、长期笼罩一切社会生活领域的思想体系解体时,在社会对思想的普遍冷漠中,人们已没有兴趣去关注思想文化如何暗中变迁及其整体结构瓦解后的残存形态。

对于上述过程,思想史研究者常有“城头变幻大王旗”的感慨;而我们则更喜欢用打烂的万花筒作比喻。儿童时看万花筒,每转一个角度,就会出现千变万化、色彩斑斓的图案;如果打碎万花筒,倒出来的是一堆有色碎片。当革命意识形态有效时,正如巨型万花筒在转动,图景气象万千,不断组合出魅力世界。告别革命意识形态正如万花筒被打碎,魅力世界消失了,人们对价值理念完全失去兴趣。但作为思想史研究者,却必须去考察万花筒中的景象是如何出现的。万花筒中的图像虽然有趣,却是由一些固定的碎片组合而成的。没有这些碎片,就不可能建构意识形态,亦不会发生意识形态的迅速变迁。要理解革命意识形态解体后的思想形态,最可行的方法是考察那些组成思想体系的基本要素,即那些经历了一次又一次意识形态建构和解构、仍然存在而且相对稳定的思想碎片。在中国当代文化中确实有这样的东西吗?如果存在,它又是什么呢?

我们发现,这些作为意识形态瓦解后的思想碎片不仅存在,而且其形态是相当稳定的,只是人们熟视无睹、习以为常罢了。它们就是当代中国人用于理解现代世界和社会的基本观念。意识形态是建立在一组基本观念之上的思想系统,正是这些基本观念建构了20世纪国、共两党不同的意识形态,并在1920年代以后指导着中国人的大规模社会实践;而意识形态的解体,并不意味着组成系统的基本观念的消失。举几个例子。“告别革命”的说法,只不过反映出革命在现实生活中的重要性(它在人们心目中所占的地位)发生了巨大变化(这是革命意识形态解构的结果);但革命观念(对革命是什么的理解)本身,在今日与20世纪上半叶的差别并不大。其他中国人熟悉的观念,如个人、权利、社会等,也不是如此么?

也就是说,意识形态的解体,使得对某种观念在当下的价值评判(重要性)可能发生一百八十度大转变,但对该观念的核心意义和功能的理解并没有随之而大变。意识形态的解体,在很多时候只是观念之间关系的变化。以科学观念来看,今天中国领导人讲的科学发展观,是用科学来论证经济发展的正当性,这与马列主义和毛泽东思想用科学来论证革命的正当性,与1920年代新知识分子建立科学的人生观相比较,变化的只是科学论证的对象,而不是对科学本身是什么以及对它的功能的理解。也就是说,上述种种重要观念的核心价值和功能,从新文化运动到今天仍保持了它们的相对稳定性。

总之，意识形态作为社会制度正当性基础以及指导社会行动的纲领，是建立在一组普遍观念之上的。意识形态的解构，意味着其整体意义的消失（当然有时也包括某些观念的变化），但其组成要素大多仍然存在。严格地讲，所谓观念系统的解体，只是组成意识形态的基本观念的重要性排序和它们之间的关系的变化，以及用这种关系来论证的意义系统之消失。作为其组成要素的观念则被游离出来，继续在生活中起重要作用。为了认识意识形态的形成，以及其解构后的中国当代思想状况，就有必要研究这些观念碎片。这样，我们就必须实现研究视野的转换——从思想史转向观念史。

## 二 观念是什么？

顾名思义，所谓观念史就是去研究一个个观念的出现以及其意义演变过程。但是观念(idea)又是什么呢？“观念”一词最早源于希腊的“观看”和“理解”，在西方15世纪就用该词表达事物和价值的理想类型(ideal type)，也指人对事物形态外观之认识；17世纪后涉及构思过程。<sup>〔1〕</sup>其实，只要驱除西方柏拉图主义(Platonism)和德国观念论(German Idealism)给它蒙上的神秘外衣，“观念”并不难定义。简单说来，观念是指人用某一个(或几个)关键词所表达的思想。细一点讲，观念可以用关键词或含关键词的句子来表达。人们通过它们来表达某种意义，进行思考、会话和写作文本，并与他人沟通，使其社会化，形成公认的普遍意义，并建立复杂的言说和思想体系。

一旦观念实现社会化，就可以和社会行动联系起来。我们知道，任何社会行动都涉及普遍目的的合成，需要众人进行价值和手段的沟通。没有普遍观念，由个人的行动组织成社会行动是不可思议的。弗耶利(Fouillé)曾这样描述观念与社会行动的关系，他说：观念是“我们的感觉和冲动所呈现出的知觉形式；每个观念不仅涵盖一种智力行为，而且涵盖知觉和意志的某种特定的方向。因此，对于社会亦如对于个体一样，每个观念均为一种力量，这种力量愈加趋向于实现其自身的目的”。<sup>〔2〕</sup>这里，讲的正是普遍观念在组织、协调各种人实现自己目的(行动之动机)方面不可

〔1〕 威廉士(Raymond Williams)著，刘建基译：《关键词：文化与社会的词汇》(台北：远流图书公司，2003)，页167。

〔2〕 转引自伯瑞(John B. Bury)著，范祥森译：《进步的观念》(上海：上海三联书店，2005)，页1。

缺少的功能。在某种意义上讲,社会行动可以视为观念的实现。

综上所述,我们可以从如下两个层面进一步明确“观念”的定义。第一,因为观念是用固定的关键词表达的思想,它比思想更确定,可以具有更明确的价值方向。与观念相比,思想显得较为抽象、含混,它可以纯粹是思想者的体验和沉思默想;观念则必须是可以相应关键词或含该词的句子来表达。因此,任何观念的起源、社会化和演化,也就是表达该观念的相应关键词的起源、传播和意义变化。当然,思想亦离不开语言,但它和语言(特别是关键词)的关系远不如观念明确简单。以往,思想史研究主要是以某一人物、某一著作或某一流派的分析为基础;而且,因思想和语言之间的关系不那么明确,不同的研究者对同一文本的分析,往往会得出相差很大的结论。观念则不同,它在社会化后具有普遍意义的确定性。正因为如此,人们可以凭借若干观念建立社会化的意识形态。

第二,因观念比思想具有更明确的价值(行动)方向,它和社会行动的关系往往比思想更直接。很多社会行动如革命、改良、立宪、启蒙,可以视为在某一个或几个观念指导下产生的。或者说,在社会行动中,观念是可以事先被行动者想象(在心里预演或计划)或事后被理解的,因此,有不少观念可以视为社会行动的组成部分。

一旦搞清“观念”的定义,我们就可以讨论它和意识形态的关系了。在政治思想研究中,通常把社会制度正当性的根据和指导社会行动的思想体系称为“意识形态”。人类生活中的社会行动十分庞杂,而要将各种社会行动互相协调,组织成整体的改造社会的行动,其前提是需要把各种不同的社会行动的观念整合起来,互相协调,形成某种具有整体结构的观念系统。这种观念系统,就是意识形态。具有整体结构的意识形态,可以指向更高层次的目标,转化为大规模改造社会的行动。只有在这一角度来看,才能理解意识形态的形成,以及它和改造社会的社会行动之间的关系。

由此可见,观念是组成思想体系(意识形态)的基本要素。这一点,甚至可以在“意识形态”的词源上得到证明。从构词法上看,“意识形态”(ideology)这个词的本义就是观念学,即和观念系统形成或有关观念推演逻辑的学问。这样一来,研究某种政治意识形态,便首先需要剖析该意识形态是由哪些基本观念构筑而成的。此后,还需要认识该意识形态中各种观念之间独特的关联方式,也就是理解意识形态的内容和结构以及其正当性论证模式。而意识形态的解体,亦意味着组成它的各种观念游离出来,成为各自独立的碎片。

众所周知,中国人是在新文化运动后期接受马列主义,进而将马列主义中国



化,后来演变成毛泽东思想的。1976年毛泽东去世、文化大革命结束,毛泽东思想开始解体。只有了解当年中国人是凭借着哪些重要观念,来建构马列主义、毛泽东思想这些中国现代意识形态,才能理解这些意识形态的变迁及其解构以后的中国思想状态。那么,组成这些意识形态的主要观念是什么呢?不同的人可能有不同的说法,但我们认为,下列观念是中国现代政治思想的最基本要素,它们包括:科学、民主、真理、进步、社会、权利、个人、经济、民族、世界、国家、阶级、革命、改良、立宪等。困难的是我们如何在流变的大千世界中把握它们,特别是这些观念如何起源、演变,并在最后可以互相整合,形成宏大的革命意识形态?

### 三 关键词研究和数据库方法

我们认为,观念作为意识形态的组成要素,比意识形态更基本。这样,只有厘清观念的起源,才能理解意识形态的形成和演变。观念作为用关键词表达的可社会化的思想,研究其形成,就必须去探讨表达该观念的关键词的出现,并分析其在不同时期的意义。这是一项相当基础性的经验研究。在以往的研究中,研究者主要是通过思想史来认识观念,大多依靠公认的重要文本(主要是个别思想家和代表性著作),来分析某一时期某些观念的形态,这样,观念史只是思想史的分支。一直到1990年代,随着历史文献向数码化的方向发展,情况才发生变化。原则上讲,研究者可以通过建立包括过去所有文献的专业数据库,采用数据挖掘(data mining)方法,把表达某一观念所用过的一切关键词找出来,再通过核心关键词的意义统计分析来揭示观念的起源和演变。从此,观念史就可以从思想史研究中分离出来,成为思想史研究的经验基础。过去十年,我们一直在进行有关观念史研究的尝试,并认为它与以往的思想史研究有如下差别:

第一,研究的基本单位不再是文章和人物,而是句子。我们知道,以往思想史研究中,分歧最大的是如何选择代表人物的代表著作,以及正确解读文本,从中抽象出观念(思想)的理念形态。由于对代表人物的代表著作选择的差异,再加上文本解读本身的复杂性,使得研究者在如何理解历史文本方面有着极大的分歧,解释可以是比较任意的。也就是说,以往的研究方法带来了不可判定性。现在,我们的研究基本单位不是文章,而是文章中含有某一个关键词的句子。虽然,在很多时候判断某一关键词在某一句话中的意义时,必须去看上下文,但根据句子来判断某一关键词的意义,具有相当大的客观性;而且,从句子来区分关键词有多少种意义类型,

比从代表人物的代表性文章来判断其观念形态要准确得多，这就使得以句子为中心的观念史研究的可靠性大为提高了。

第二，以往，以人物和代表著作作为研究的基本单位，局限了讨论范围，很难提供对该观念如何起源、是否普遍、是否流行的检验。如果以句子为基本单位，就可以将数据库中某一历史时期使用该关键词的所有句子搜寻出来，在对数以千计甚至是数以万计的句子分析中，抽取关键词的意义类型，并分析这些意义类型中哪些、在哪一时段是普遍使用的以及如何变化的。由于分析对象是确定的句子，观念演变就成为可验证的。需要指出的是，虽然，由于存在文献导入多寡、研究者判句时的理解等问题，仍可能产生误差，但总的来看，研究结果并不会因为研究者的不同而出现很大的歧义。

只要承认上述两个简单前提，一种和以往思想史（观念史）研究不同、以关键词分析为中心的研究方法就可以初步确立了。根据我们的经验，运用这一方法分为如下几个基本步骤。

首先，是寻找和选取表达某一观念的关键词，<sup>〔1〕</sup>并利用数据库检索这些词汇，统计其按年代的使用次数。其次，是提取所有相关例句，再由研究者解读每一个例句，以确定该关键词按年代分布的各种意义类型及变化。第三步，研究者以此作为基本素材，再作出分析研究。当涉及观念跨文化传播时，除了必须注意该观念在原有文化中关键词的意义演变外，还必须分析中文里用于表达外来观念的关键词的原意，研究人们何时以及为何要用该词表达新观念。如果该词是翻译时新造的词汇，则需分析该观念在何时传入以及定名和普及的过程。在研究表达外来观念的关键词时，不论是使用中文原有词汇还是新造词汇，都必须比较该关键词的意义在历史上的变化；确定某一时段其主要意义以及分析它们与相关传统观念的差异。除此以外，还可以通过对文本深度挖掘出的其他数据，如文本所涉及的人物、事件、学说、征引文献等，建立规范性意义分析的数据库，研究上述变项对观念变化的影响。

必须指出，在上述几个研究步骤中，计算机只是在前两个技术性环节发挥作用，它能按年代快速提取大量文献中研究者所需的例句。在整个研究过程中，最重要的仍是研究者能否有效地利用挖掘出的大量数据，结合历史背景和文本结构分析，概括出某一时代某一普遍观念的理想类型，这依然是思想史研究的基本方法。

---

〔1〕 选取关键词时，要重视历史上是用什么词，它往往与当今通用的词不一样。

换言之，如何对统计分析结果作出更为细致深入的解释梳理，从而勾勒出观念演变的线索，仍然要依赖研究者的创造和综合能力。不断扩充数据库文献的总量和改进系统功能，始终只是研究的辅助工具。运用数据库方法的贡献，主要表现在观念史研究从此可以突破以往用个别代表人物和代表著作的局限，并使得思想史研究成为可以检验的。

#### 四 实证研究的发现：当代观念形成的三阶段

自从1993年出版《开放中的变迁——再论中国社会超稳定结构》一书以后，我们就转入中国近现代思想史研究，并于2000年完成了《中国现代思想的起源——超稳定结构与中国政治文化的演变》（第一卷），该书的讨论范围只及于1895年。在写作这本书的过程中，我们就意识到，要理解中国现代思想，如果不弄清组成现代思想的基本观念，就如同只看房子而不看地基。而要理解甲午后中国思想的变迁，特别是五四新文化运动中马列主义和三民主义这两种新意识形态的形成，首先便要梳理作为革命意识形态要素的那些当代基本政治观念的形成。因此，我们开始投入以关键词为中心的中国近现代政治术语研究。

1997年，我们提交的“中国现代政治观念起源的计量研究”课题计划获得香港研究资助局（RGC）资助。从此，在一系列研究计划推行中，我们开始了利用数据库方法、以关键词为中心的中国近现代观念起源和演变的研究。<sup>〔1〕</sup>在过去十年中，我们建立了从晚清到新文化运动约含一亿两千万字文献的“中国近现代思想史专业数据库”（1830～1930）（以下本书中均简称“数据库”），发表了包括“科学”、“民主”、“权利”、“社会”、“公理”、“经济”、“革命”等关键词的相关观念的研究。<sup>〔2〕</sup>从这一系列实证研究中，我们得到如下两个发现：

第一，如果撇开意识形态的建构和解体，仅仅考察一个个政治观念的内涵，当今中国人理解的这些政治观念的意义，与它们在新文化运动后期形成后几乎没有什么变化，故我们可以把它们称为中国当代政治观念。这无疑证明本书一开始所指出的，当代中国人的观念不过是马列主义和三民主义这两种意识形态除魅、解体

〔1〕 这一系列研究计划见本书“致谢”。

〔2〕 有关“数据库”的说明参见本书附录一，“中国近现代思想史专业数据库”（1830～1930）文献目录；而本书则是在过去十年发表的相关主要论文的基础上修订而成的。

后游离出来的碎片。但是，如果追溯新文化运动前这些现代观念的传入和意义演化的过程，这就会涉及我们以下要谈的第二个发现。

第二，所有中国当代政治观念的形成，几乎都经历了三个阶段。第一阶段是19世纪中叶以后的洋务运动时期，其特点是用中国原有的政治文化观念对西方现代观念的意义进行选择性的吸收；如西方现代观念和中国传统观念无意义相重叠之处，即该观念是全新的，则常出现对该观念的拒斥。第二阶段是从甲午后到新文化运动前的二十年（1895～1915），这是中国人以最开放的心态接受西方现代观念的一个时期。大量中国传统文化中原来没有的现代新观念，都是在这一阶段传入的；而以前经选择性吸收的某些现代观念，在这一时期也比19世纪引入时更接近西方原意，我们把这一时期称为学习阶段。第三阶段则是新文化运动时期，特别是1919年以后，可以看到中国人对所有外来观念的消化、整合和重构，将它们定型为中国当代观念。这些观念趋于定型，形成了中国特有的现代意义，其意义大多与第二阶段不同；有的观念甚至回到与第一阶段相近的意义和结构，也就是说重构产生了中国式的现代观念，并在这些观念基础上，建构了现代中国主要的意识形态。

我们是通过多个关键词的研究，逐步发现并慢慢确认了这两个发现的。本书所收论文，以及通过对九十余个相关政治术语的意义分析所做的验证，都可以证明存在这三个阶段。我们之所以说是新发现，是因为它不同于以往长期惯用的思想史分期。以往，学者常常把中国现代化进程分为器物层面向西方学习（洋务运动）、制度层面向西方学习（从戊戌变法到立宪共和）、价值层面向西方学习（新文化运动）三阶段。这种分期方法把思想观念的变化集中放在新文化运动时期。但是，我们的研究表明，西方现代观念的引入，从19世纪中叶就开始了，并经历了三阶段演化。现代性起源于西方，在现代化过程中，学习西方现代观念（现代性）是极为重要的。对于中国，学习只不过是夹在三个阶段中间的一环。时至今日，没有人不承认新文化运动对中国20世纪思想演变的决定性意义；这正如西方的现代性研究，不能绕过启蒙运动和法国大革命一样。我们认为，更重要的是，作为启蒙的新文化运动，其真正意义不是原来想象的价值层面的全盘西化，而是对学习结果的重构，使其变成中国式的现代观念；并用它们建构新的道德意识形态。通过上述研究，我们认为，理解中国当代观念的形成，需要更为宏大的历史视野。

有趣的是，我们在《中国现代思想的起源》一书中曾提出中国历史上有两次对外来文化的大规模融合，并曾比较魏晋南北朝时期和晚清时期两次外来文化的冲击，指出两次都曾经历了“外来冲击导致原先道德意识形态不可欲”、“意识形态更

替”和“社会整合对意识形态的塑造”三个阶段。<sup>〔1〕</sup>通过对现代关键词的研究，我们发现，第二次融合和第一次融合的最大不同在于：必须把现代性学习包括进去。我们认为中国当代政治观念形成的三阶段，正刻画了现代性学习和意识形态更替之间的联系。这样一来，以关键词为中心的观念史研究，可以说是从微观的、经验的角度，对《中国现代思想的起源》的宏观分析进行检验；而且只有基于这样的研究，我们才可以对新文化运动作出新的定位。

## 五 以“权利”、“个人”为例看三阶段说

或许，以代表性的观念变迁为例来说明以上三阶段会比较容易理解。众所周知，权利(rights)观念，是现代性的基础，也是中国传统文化所缺失的。因此，它完全是一个从西方引入的新观念。该观念在洋务运动期间传入中国时，如同许多外来观念一样，最初中国人是通过对rights意义的选择性吸收来理解的。这十分典型地表现在用旧词“权利”来表达rights的意义。

众所周知，西方现代权利观念含义丰富，除了指法律上规定的权益外，其主要意义是自主性为正当，主体大多指个人。而中文里“权利”一词早在先秦时期就在使用，其原意为权力、利益或权衡；它与西方“正确”、“理应如此”等具有正当性含义的rights差别极大。为什么中国人一开始要选用“权利”来翻译rights？“权利”这个关键词最早与rights对应，是出现在总理衙门印行的《万国公法》(*Elements of International Law*)中，被赋予现代含义进入中国政治语汇。这充分地反映了选择性吸收机制。19世纪中叶，世界资本主义全球化向东亚扩张，中国面对西方坚船利炮的冲击，两次鸦片战争后，紧接着爆发全面边境危机。清廷被迫推行洋务运动，并且于1864年不得不引进与外国打交道的《万国公法》。

对照《万国公法》英文原文，当可发现原文有大量个人自主性为正当以及国家权利来源于个人权利的论证，但中译本却完全忽略了这些讨论。《万国公法》中译本中，“权利”一词的意义主要是指国家的合法权力和利益，并没有与个人自主性相关联。这是因为《万国公法》的翻译和发行，是为了中国官员在与外国打交道时维护本国的利益和权利，行为主体是国家，没有引进个人观念的必要，故只选择了

〔1〕 金观涛、刘青峰：《中国现代思想的起源——超稳定结构与中国政治文化的演变》，第一卷（香港：中文大学出版社，2000），页51—56。

rights 中的法定权利和利益这些含义。或者说,这是用中国传统权利观对西方现代观念进行“格义”或选择性吸收的结果。<sup>[1]</sup>

“权利”这一关键词频频使用是在甲午之后。例句统计分析表明,1900年前,包含“权利”这一关键词的所有例句所涉及的权利主体,绝大多数均为国家和官方机构,少数是私营公司,“权利”仍被限定在国家权力与利益的轨道上。那么,什么时候起“权利”开始具有超越法律之外的个人自主性为正当的含义呢?这个转变发生在1900年前后,它与个人观念这一全新的外来观念引进中国联系在一起。

如前所说,当某些新观念的意义在传统中国完全没有,甚至不能用价值逆反进行想象时,选择性吸收机制表现为对该观念的漠视;只有学习阶段开始时,它才在中文世界里出现。个人观念在这一阶段引入,就是典型的一例。“个人”一词在中文里虽早已使用,但它不是政治语汇,也没有今天一般被理解的意思。“个人”成为新的政治术语是一件大事,意味着西方现代价值的核心 individual 进入中国。individual 原意为分割整体得到的最小单位(不能进一步分割的东西),用这个关键词指涉个人,意味着社会有机体观念的瓦解:唯有个人才是自然权利的最后拥有者,亦即个人成为组成社会的基本单位以及社会契约论的兴起。<sup>[2]</sup> individual 理念对于把社会视为家国同构有机体的儒学是不可理解的,故在19世纪,在中文里从无和它对应的关键词。

1900年前后,用“个人”翻译 individual 开始被中国知识分子接受,意味着学习阶段的来临。正是在这一时期,个人成为权利主体,个人自主不仅被认为是正当的,而且是国家独立自主的前提。<sup>[3]</sup> 例如有这样明确的说法:“一部分之权利,合之即为全体之权利;一私人之权利思想,积之即为一国家之权利思想。”<sup>[4]</sup> 这句话反映出中国人在这一时期所理解的权利观念,相当接近西方 rights 的原意。统计甚至可以直接表明“权利”与“个人”两词的使用次数分布在1901年至1909年间的类似性与同步性(参见图3.3)。换言之,正因为中国接受了个人观念,才能学习、接受西方自然权利观念。

然而,这种类似于西方拥有权利自我的个人观念流传并不持久。在新文化运动时期,在一元论思维模式支配下,中国人对权利观念和个人观念都进行了重构,

[1] 详见3.3节。

[2] 详见4.3节。

[3] 详见3.6节。

[4] 梁启超:“新民说”,载林志钧编:《饮冰室专集之四》,第三册(昆明:中华书局,1941),页36。

从此,个人和权利观念与西方拉开距离,变成中国式的。权利观念经过重构,1919年后中国当代的权利观念的一个鲜明特征,是群体的权利压倒个人权利,个人权利在某些情况下具有负面的含义。一旦权利观念中最核心的个人自主为正当的理念受到压抑,中国当代权利观念在某些方面就又回到19世纪下半叶的意义,指的是权力和利益,不再包含无可置疑的正当性;但当它与道德发生关系时,就被赋予儒学中履行义务才享有权利的结构。这种权利观念一直维持到20世纪末,故在今天中国人心中,权利被理解为个人须尽了某种义务才能享有的权益。由于它一直与个人能力有关,至今尚有中国人不能划清权利和权力这两个观念的界限。<sup>〔1〕</sup>与权利观念变化同步,个人观念亦被重构。拥有权利的个人转化为意识形态的或建构关系的个人,这就是今天中国人熟悉的个人观念。<sup>〔2〕</sup>

社会观念不也是如此吗?在西方用 society 指涉人生活在其中的组织是近代的事,它和公共空间兴起同步。社会是一现代观念,它的出现是人们意识到社会是由个人根据契约自行组织起来的。<sup>〔3〕</sup>1900年前,社会观念传入中国时,被称为“群”,代表了中国传统(例如今文经学)对西方现代观念的选择性吸收。<sup>〔4〕</sup>“社会”压倒并最终取代“群”去指涉 society,则意味着学习过程对选择性吸收的取代,它发生在1904年前后。当时,“社会”不仅是指人类生活在其中的组织之总称,还是个人通过各种契约形成组织的别名,故1905至1915年亦是中国社会观念最接近西方的时期。<sup>〔5〕</sup>新文化运动期间社会主义思潮兴起,对前一阶段由学习机制引进的西方现代社会观念进行重构。新文化运动后,“社会”不再用于表达协会(个人根据某一目的自行形成之组织)。<sup>〔6〕</sup>这样的例子可以一个一个地列举下去。也就是说,我们研究过的若干中国当代重要政治观念的形成,几乎都经历了“选择性吸收”、“学习”、“创造性重构”三个阶段。

## 六 语言学的证据：新名词现象

“三阶段”的普遍存在,甚至在现代汉语的形成中留下了痕迹。这些年来,我们

〔1〕 详见3.8节。

〔2〕 详见4.7节。

〔3〕 详见5.2节。

〔4〕 详见5.3节。

〔5〕 详见5.5节。

〔6〕 详见5.7节。

研究中国当代政治术语起源时常常感到,许多语言学现象都和观念变迁模式有关。其中最明显的是,中国在接受西方现代观念时用音译作为新名词的数量相当少,大多数是采用中国文化中原有的词汇注入新意义来表达外来观念,这种现象可以称为旧词新意。

一般说来,要用本文化中的固有词汇去准确表达外来观念是十分困难的,最简单的方法是用音译词。其实,用音译词表达西方观念早在明末就已经出现。<sup>[1]</sup> 在1885年出版的《佐治刍言》(*Political Economy*)这本介绍自由主义经济学的著作中,economy也是直接音译为“伊哥挪谜”。<sup>[2]</sup> 但如同其他许多音译词一样,它始终没有被中国人接受。在自然科学术语中,科学史家早就注意到中国这一不同于其他非西方文明的特点。我们要问的是,既然中国传统文化特别注重正名和名实相符,为什么对外来观念一开始使用的音译名,大多都没有在中国扎根,最后大多仍以中文里原有的词汇来定名?

对此现象,语言学家作了不少研究。我们认为,从思想史来看,这与中国接受西方现代观念经过上述的三个阶段有关。我们前面已讲到,在第一阶段主要是用对中国原有观念的格义,来选择性逼近相应西方近现代观念的部分意义,这样,最方便的做法就是用中文里原有的词来指涉西方近现代观念。

其中,最典型的例子是用“民主”指涉 democracy。该翻译最早也是见于丁韪良(W. A. P. Martin)1864年主译的《万国公法》。中译本中, democratic republic 被译为“民主之国”。<sup>[3]</sup> 在汉语里,复合词“民主”由“民”和“主”两个字组成,在不同的构词法中,其意义完全不同。“民主”一词中“民”和“主”可以有两种构词法:一种是偏正结构,其意为民之主;另一种是主谓结构,意为“民为主”或“民作主”。构词法不同,词意刚好相反。<sup>[4]</sup> 古代文献中的“民主”,均是第一种构词法下的意义,即民之主,“民主”是帝王的别称。<sup>[5]</sup> 在儒家伦理规定的等级制度中,皇帝是民之主;

[1] 如艾儒略(Julius Aleni)把西方哲学称为“斐录所费亚之学”。参见李之藻等编:《天学初函》,第一册(台北:台湾学生书局,1965),页31。

[2] 傅兰雅(John Fryer)口译,应祖锡笔述:《佐治刍言》(南京:江南制造局原版,1885),第一百五十六节,页33。

[3] 详见7.2节。

[4] 马西尼(Federico Masini)著,黄河清译:《现代汉语词汇的形成——十九世纪汉语外来词研究》(上海:汉语大词典出版社,1997),页172—73。

[5] 如《文选》中有这样的话:“肇命民主,五德初始。”蔡邕注为:“民主者,天子也。”《班孟坚典引一首》,收入萧统选,李善注:《文选》,第四十八卷,符命(香港:商务印书馆,1960),页1067。



而民作主则是有违伦常等级的。显然，《万国公法》用“民主”指涉 democracy，是翻译和润色者的创造。只要把“民主”一词中“民”和“主”转变为主谓结构，“民主”就会由“民之主”的意思变成“民作主”，和原来意义正好相反，实现了“民主”一词从传统意义向现代意义转化。其背后的机制一目了然，这就是西方现代政治制度被视为和中国传统政治制度完全相反的事物。

值得注意的是，在19世纪，“民主”除了有“民之主”和“民作主”这两种意义外，还有第三种意义就是民选的最高统治者。这第三种用法，介于“民之主”和“民作主”之间，构词法属传统偏正结构，意义则是现代的“民作主”。如有这样的例句：“适值美国更换民主之时，美商以公举总统两人。一主用金，一主金银并用，未知大权究归谁手。”<sup>〔1〕</sup>这是一个颇为奇特的用法。在中国传统道德价值一元论的思维模式中，如果用价值逆反去想象和中国传统世袭君主制相反的事物，那就是“民作主”，这样，西方民主制也可以被想象为由人民选举最高统治者。有这种民选领袖制度的国家，在19世纪多被称为“民主国”。由于该阶段对西方观念认识不准确，所以，这时往往会出现一词对应多个同类型西方观念的现象。例如，在19世纪使用“民主”一词时，曾包含 democracy 和 republic 两种不同意义。又如“格致”一词在19世纪后期同时指涉 science 和 technology，这些都是一词对多义的表现。

只有当学习阶段的来临，20世纪初在对西方现代政治思想的大量翻译和引进之中，人们才普遍意识到如果采用中文里古已有之的名词来指涉西方观念，无可避免会把中文原意投射到西方观念，往往带来望文生义的问题。因此，在第二阶段，出现了用多个中文词汇翻译同一西方近现代观念、或区别该观念不同层面含义的现象，也即多词对一义。如“民主”与“共和”同时使用，指涉西方现代政治制度。又如“格致”和“科学”同指 science、“民直”和“权利”并用等。这一现象在对 economy 的翻译上更为突出，在第一阶段是将其纳入富强，显然“富强”不能表达 economy 的准确含义，故第二阶段出现用多个词汇，如“生计”、“国计”、“财经”、“财政”、“经济”等来翻译相应的西方观念。<sup>〔2〕</sup>其中“财政”是旧有词，和 economy 差别相当大。在1902年有人问《新民丛报》“财政学”的翻译问题时，编者是这样回答的：“若必欲以我国古名词名泰西今事理，恐亦不能确切无遗憾”；而主张“夫我中国即无固有之名

〔1〕 葛显礼：“光绪二十二年通商各口华洋贸易情形总论”（1896），载于宝轩辑：《皇朝蓄艾文编》，卷三十三，税则一（台北：台湾学生书局，1965），页2654。

〔2〕 详见8.5节和8.6节。

词以冠之，亦不妨创一新名词。如泰西近今有新发明之事理，即创一新字以名之也。”〔1〕

在第二阶段，一旦用多个不同词汇去表达同一西方近现代观念，在语言学上必定表现为大量新名词的涌现（其中有不少是来自日本的新词）。“新名词”这个关键词也是最早出现在世纪之交，这正是学习阶段展开的证明。多词对一义，固然对准确表达西方现代观念有利，但又会带来新的问题，这就是用词混乱以致人们不能准确把握观念。〔2〕事实上，这一问题要到第三阶段才被克服。因为只要对第二阶段学习结果进行重构，把西方相应观念在诸多方面进行处理，融合为中国式的新观念，就会造成如下两个后果：其一，再次出现用一个确定的关键词表达该现代理念；其二，该关键词的本来意义被新一代人遗忘。

事实不正是如此么？五四后“民主”取代“共和”，“经济”压倒“生计”等都是明显的例子。在第三阶段及其后，第二阶段的多词对应同一现代观念的现象不再存在。在第三阶段，由于这些观念有了明确的新含义，也就发生术语的固定化现象。今天，中国人熟悉的表达西方现代观念的词汇，大多是新文化运动时期对西方相应现代观念重构的结果，这些政治术语至今仍在使用；但其中不少词汇的中文原意，则被完全忘却了。今天还有多少人知道“民主”在中文里本指皇帝，“主权”是指皇帝的权力，“科学”本意是科举学校的简称呢？只有去查汉语大辞典才能发现：“经济”本是儒学经世济民之才能，而“革命”是指改朝换代，“个人”则指你所爱的人！

## 七 观念的整合：“科学”和“真理”

必须指出，据我们已有的研究，虽然差不多所有当代政治观念的形成都经历了选择性吸收、学习和创造性重构三个阶段，但每种观念在中国当代思想中的作用并不是一样的。其中，大多数只是为建构新意识形态提供了观念要素，而某几个观念则对新意识形态的形成特别重要。它们因涉及中国人的常识理性及合理性判定标准，起到整合其他观念、建立新意识形态的重要功能。“科学”和“真理”两词所对应的观念就是如此。

关于科学观念和新意识形态的关系，学术界早有大量讨论。这些研究都揭示，

〔1〕“问答”，《新民丛报》，第十一号（1902），页3。

〔2〕参见叶景莘：“中国人之弱点”，《庸言》，第一卷第十一号（1913），页1—2。

无论是1920年代社会主义的辩论、1923年的人生观大论战，还是30年代的社会史讨论，科学都是检验理论是否成立的最终判据。主导20世纪中国政治发展的新意识形态，特别是马克思列宁主义，都声称是以科学为基础的。思想史研究者往往把中国当代文化对科学的注重，称为科学主义（scientism）。〔1〕然而，我们认为，如果仅停留在用科学主义来解释科学观念在新文化运动中建构道德意识形态的功能，还是不够的。例如，在西方，可以用唯物论科学主义与经验论科学主义的分别来对应着马克思主义和自由主义；〔2〕而在中国，以胡适为代表的自由主义者也是用唯物论反对玄学，力图建立科学物质的人生观。〔3〕也就是说，中国式的自由主义者和马列主义者一样，都是信仰唯物论科学主义的。

我们认为，要理解中西科学观的差异，就应该追溯中西理性观，包括最终合理性判据的不同。我们在《中国现代思想的起源》一书中曾指出：自宋明理学兴起后，儒家伦理就被纳入“理”的论述之中，“理”是社会行动的正当性根据。无论是作为条理的“理”，还是作为天理或实理的“理”，它们都是建立在常识合理和人之常情之上的。〔4〕我们曾把这种不同于西方理性的中国传统社会的理性精神，称为常识理性。〔5〕从此以后，当儒生发生何为天理之困惑时，都会回到以常识为核心的求知活动，即“格物致知”（格致）作为体悟天理的第一步，因此格致才受到普遍重视。明末清初当西方科学刚刚传入中国时，就被称为“格致”，并一直承担着儒学中格致的功能。〔6〕

“科学”一词在中国古已有之，其意义为“分科之学”。在传统社会，“分科之学”和八股取士相联系，“科学”亦是科举学校的简称，它和西方 science 没有关系。从明末到晚清三百年间西方科学技术传入以来，都毫无例外地被称为“格致”，正代表中国文化对西方科学技术观念的选择性吸收。那么，什么时候、为什么中国人用“科学”代替“格致”指涉 science？我们发现，这是发生在1900年前后。1905年，

〔1〕 范岱年：“唯科学主义在中国——历史的回顾与批判”，《科学文化评论》，第二卷第六期（2005），页27—40。

〔2〕 郭颖颐著，雷颐译：《中国现代思想中的唯科学主义，1900—1950》（南京：江苏人民出版社，1995）。

〔3〕 金观涛、刘青峰：“试论中国式的自由主义——胡适实验主义和戴震哲学的比较”，载刘青峰、岑国良编：《自由主义与中国近代传统》（香港：中文大学出版社，2002），页176。

〔4〕 金观涛、刘青峰：《中国现代思想的起源》，页138—53。

〔5〕 金观涛：“中国文化的常识合理精神”，《中国文化研究所学报》，新第六期（1997），页457—71。

〔6〕 早在明末，士大夫已经用“格致”一词来概括西方科学知识。参见徐光台：“儒学与科学：一个科学史观点的探讨”，《清华学报》，新第二十六卷第四期（1996），页369—91。

“科学”终于压倒“格致”。这一取代，在制度上的原因是废科举办新式学堂，〔1〕在思想上则是由于学习阶段的展开。〔2〕

与科学观念兴起差不多同步的，是对“理”论述之变化。1900年后，一个新词被广泛作为正当性根据，就是“公理”。“公理”有两重含意，一是普遍之理，二是公共领域之理。在中国传统社会，儒家伦理是普遍之理，但不是公共领域之理，故“公理”一词极少使用。“公理”在20世纪初的大量使用，意味着公共领域和私领域的分离，亦是向西方工具理性学习的象征。

然而，正是在新文化运动时期，我们再次看到表述理性关键词的转变。大约在1920年代以后，“公理”这个词的适用范围缩小到数学和自然科学领域，一般与社会行动正当性无涉。作为社会行动正当性根据的，是另一个词——“真理”。真理和公理不同，它不仅仅是公共领域之理，而且是公领域和私领域都适用之理；“公理”是万古不变的，“真理”却是具体流变的。“真理”代替了“公理”，标志着公共领域和私领域的再一次打通，表明那种与终极关怀分离之“理”向传统一元论结构回归，我们称之为现代常识理性的形成。〔3〕与此同时，科学观念亦被重构，获得了如格致在儒学中的地位，被视为是认识社会正义和道德的基础。也就是说，科学观念具备了建构道德意识形态的功能。在结构上它和格致体悟天理相同，但具有现代的内容。

“科学”具有格致功能是和“真理”取代“公理”同步的，这一现象意味着，中国现代常识理性形成了，并且成为中国当代文化的深层结构。认识这一点，对理解当代中国思想文化总体面貌至关重要。因为在新文化运动后期，几种影响力最大的意识形态，如马列主义、三民主义、毛泽东思想，以及中国式自由主义，无一不是依靠中国的现代常识理性来建构的当代观念系统，并从现代常识（经科学解释的常识）和现代人之常情来论证这些观念系统的合理性。

在《中国现代思想的起源》一书中，我们曾指出：传统文化中，用常识理性重构道德意识形态有四种基本模式，它们分别为程朱理学、陆王心学、宋明理学第三系和戴震哲学。〔4〕而20世纪用现代常识理性建构新道德意识形态，亦存在着与传统同构的四种基本类型，它们是马列主义、三民主义、毛泽东思想和新自由主义。新文

〔1〕 详见12.2节和12.3节。

〔2〕 详见9.4节和9.5节。

〔3〕 详见1.5节和1.6节。

〔4〕 金观涛、刘青峰：《中国现代思想的起源》，页153—58。

化运动后期，知识分子接受马列主义之过程中，现代科学常识和经典书本在论证意识形态正当性时，都具有关键性的作用，即存在着类似于程朱理学的隐结构。而五四后的新自由主义者和马列主义者一样重视现代常识和书本知识，主张从科学推出人生观，但因否定普遍之规律（理）的存在，故成为常识个人主义者，其思维深层模式和戴震哲学类似。无论在徘徊于国、共两党之外的中国式自由主义者身上，还是在道德意识形态解体后盛行的常识个人主义思潮中，我们都可以看到戴震式的常识具体主义的影子。<sup>〔1〕</sup>

## 八 社会行动：“共和”、“民主”和“革命”

观念通常是把思想和社会行动联系起来的结纽，而把一个个观念互相整合起来的观念系统（意识形态），则发挥引导和协调社会行动的功能，使社会行动能够实现意识形态所规定的目标。在中国近现代观念变迁的三个不同阶段，大体可以看到不同的社会主流观念在主导着社会行动。

在19世纪后半叶，中国人用自己熟悉的观念系统对西方现代思想作选择性吸收，西方现代观念往往被纳入儒学框架，所有引进的西方现代观念都必须通过儒家意识形态，才可以与社会行动发生联系。我们可以看到，洋务运动时期与社会行动有关的万国、富强等观念，无不如此。这就是洋务被纳入儒学经世致用的准确含义。

1894至1895年的甲午战争粉碎了中国人把现代性纳入儒学的实践，又经历了百日维新流产和庚子事变的惨痛教训，到1901年，清廷宣布改革。这时，形成了我们称之为中西二分二元论的意识形态，儒学终于在相当程度上退出公共领域。一方面，在家族内部和原有的社会整合中，儒家伦理仍然有效，维持着绅士对乡村和家族的统治和君臣关系；另一方面，在公共领域，西方现代价值成为正当性基础。这就是为什么向西方学习的阶段来临的原因。因此，在第二阶段，由西方引进的现代观念，可以在公共领域直接与社会行动发生联系。例如经济观念推动重商主义，出现大量新式民营经济实体；社会观念普及，意味着结社、集会的合理化。这一时期绅士公共空间蓬勃发展，出现大量政治、经济和文化社团；伴随着废科举和分科新式学堂兴起，科学观念被接受；民族观念则推动中华帝国向现代民族国家的转化。

“民主”和“共和”这两个现代政治观念与社会行动的关系，正反映出上述变化。

---

〔1〕 金观涛、刘青峰：“试论中国式的自由主义”，页167—200。

在洋务运动时期，即第一阶段，“民主”对应着 democracy 和 republic 两个观念，它和社会行动无直接联系。到了学习阶段，理解到“民主”和“共和”两个观念的差别，我们可以看到与士大夫普遍社会行动直接联系的是“立宪”、“共和”，而不是“民主”。为什么会这样？

西方 democracy 一词源于希腊文 demokratia，它是由 demos（人民）和 kratos（权力、统治）两个词连缀而成，意为人民支配或统治。而“共和”来自于拉丁文 res publica，其原初的意思是公共事情（物），17 世纪之前常用来指涉国家（state or commonwealth）；此后其含义是指有别于世袭君主制的政治制度。<sup>〔1〕</sup> 共和政治或共和主义（republicanism）意味着国家事务从君主的家庭私事中分解出来，成为公共事务。换言之，“民主”主张人民作主或大众支配，“共和”则强调参政者的道德，主张私领域和公共领域的分离。在中西二分的二元论结构中，作为道德精英的绅士阶层对全民参政的“民主”并没有兴趣。在他们看来，清廷预备立宪，就是把现代政治作为公共领域的事务从皇帝的私人事务中分离出来，使他们可以积极参与共和主义的立宪和代议制度的建构。由此可以理解，为什么绅士阶层普遍拒斥民主而热衷于共和。

也正是在这种意义上，我们可以说辛亥革命不是革命，而是共和主义的实现。1912 年亚洲第一个共和国——中华民国建立，中国出现系统引进西方民主宪政之尝试，当时中国曾四次制订宪法，存在着两大政党三百多个小党，学习西方政治制度一时蔚为风气。所有这一切均是在共和主义旗帜下进行的。但是民初的共和政治尝试却是失败的，中国出现严重的社会整合危机。中西二分二元论意识形态必须为民初政治无序和军阀割据负责。学习阶段结束，近现代观念变化的第三阶段新文化运动来临。

对共和主义的否定，导致建立代议制的共和政治诉求被主张普罗大众参政的民主取代。从词汇使用上看，则为新文化运动中发生了指涉西方现代政治制度关键词的变化，这就是“民主”凸显出来并取代了“共和”。在其背后，正对应着新文化运动时期中国人对西方民主观念的重构。<sup>〔2〕</sup> 从此，“民主”和西方民主观迅速拉开了距离，它不再必然地和宪法、代议制相联系。无论是民粹主义、选举主义、“民主

〔1〕 *Chambers's Encyclopaedia*, Vol. XI, new rev. ed. (London: International Learning Systems Corporation Limited, 1973), 610.

〔2〕 详见 7.4 节。

专政”，还是如“文革”大民主那种崇拜圣王，我们都可以在19世纪“民主”的含义中找到它们的倒影。在19世纪出版的麦都思(Walter H. Medhurst)的《英汉字典》(*English and Chinese Dictionary*)里，democracy的中文解释是：“众人的国统，众人的治理，多人乱管，小民弄权。”〔1〕当时士大夫用“民主”来表达和中国传统政治相反的制度，同时认为该制度在中国不可行，对其普遍持负面否定的态度。只要把19世纪对民主的评价颠倒过来，即把负面转变为正面评价，就看到中国当代民主观的形成机制。中国传统思维深层模式对西方现代政治思想的重构一目了然。

民主取代共和观念，并不意味着它立即转化为社会行动。因为民主观念被整合到国共两党意识形态中，有不同的定位。在共产党意识形态中，民主被定义为有阶级性的，当下而言，无产阶级首先要夺取政权。而在国民党三民主义中的民主，被推到军政、训政和宪政三个阶段中的最后一个阶段。但对国共两党来说，首要的社会行动都是动员革命。20世纪中国是革命空前狂热的年代。1924年“国民革命”兴起后，国民党建立了三民主义的党国。中国共产党则通过共产革命，最后在1949年实现了中国社会的整合。为什么说20世纪的革命潮是观念系统整合后对应的社会行动？这可以通过革命观念意义重构来说明。

从词源上考察，古文“革”字上为“卅”，下为“十”。其含意是“三十年为一世而道更”，即“革”是指某种到一定时间必定发生(周期性)的更替。〔2〕“命”的意思为(君主)用口下令，以形成某种秩序，〔3〕即“命”的意义在某种程度上和英文order相当。“革”与“命”两个字的联用，是表达某种秩序或天命的周期性变化。〔4〕根据天人合一的思维模式，儒学所主张的伦常等级由宇宙秩序导出，天命周期性变化对应着人间等级制道德秩序周而复始地重建，故天道周期性变化亦意味着王朝更替的不可抗拒性。

“革命”既然对应着天道循环，透过推翻腐败的、不道德的政府，重建符合儒家

〔1〕 转引自方维规：“‘议会’、‘民主’与‘共和’概念在西方与中国的嬗变”，《二十一世纪》，总第五十八期(2000年4月号)，页51。

〔2〕 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，第三篇下(上海：上海古籍出版社，1988)，页107。

〔3〕 《礼记·祭法》云，“大凡生于天地之间者皆曰命”，这样“命”亦用于表示某种上天给予的秩序。所谓天命和性命都从天所赋予的这一层含意中引出。参见《礼记注疏》，卷四十六，祭法第二十三，引自阮元校勘：《十三经注疏》，第五册(台北：艺文印书馆，1976)，页798。

〔4〕 一谈起中国传统革命观念，人们很容易望文生义。如从善度去毛成革来理解“革”，把“命”直接理解为性命。这样似乎中国传统革命观中已有现代“革命”一词中革某人或某阶级命的将暴力合法化的含义。其实中国传统革命观的暴力含义来自于改朝换代，而不是今日中文语境中革某人的命。

意识形态的政治秩序,因此,在传统中国社会,“汤武革命”的意义就是给出这类改朝换代的正当性。革命观念在中国近现代思潮中的涌现,始于戊戌变法失败以及此后发生的一系列事件,显示出清王朝的腐败无能,出现改朝换代的要求。1903年,少年邹容写出气势磅礴的《革命军》,获得社会极大反响,意味着在激进知识分子心目中,清廷已成为腐败、无能、卖国的象征,中国只有先改朝换代才能抵抗西方冲击,革命遂成为激进知识分子的共识。正如陈天华所说:“现政府之不足与有为也,殆已成铁据。……不革命而能行改革,乌头可白,马角可生,此事断无有也。”〔1〕

革命呼声在民间兴起的同时,也正值学习阶段来临、清廷开始推行新政。发人深省的是,在清廷推行预备立宪的几年,“革命”一词不仅很少使用,而且在主流社会常常是带贬义的。〔2〕我们看到,在中西二分二元论框架中,“革命”一词除了表达改朝换代外,也开始学习西方 revolution 的其他各种意义。到新文化运动时期,同样出现对经学习后的革命观念之重构,它由国、共两种新道德意识形态推出,革命终于成为新道德意识形态改造社会之象征,具有至高无上的正当性。

正因为新文化运动对革命观念的重构,一方面,使它具有传统改朝换代的隐结构,表现在国、共两党在争夺中国政权时,总是把对方的道德腐败作为取而代之的理据;另一方面,两党的革命目标虽然都是追求平等和取消一切差别(这与中国的大同理想有内在关联)的新道德,但由于国、共两党其他意识形态主张上的差异,转化为两党的不同社会实践。中国共产党革命成功、掌握政权以后,仍强调继续革命,终于演变成无产阶级文化大革命。

如上所说,在这种中国式当代革命观念所具有的意义中,无论是推翻旧王朝、建立符合道义的新社会,还是用斗争去达到取消一切差别的道德新境界,都打上中国传统文化印记,是西方作为完美社会的共产主义所不可能有的。毛泽东发动无产阶级文化大革命,正是要坚持大跃进和三面红旗,他认为有必要通过每一个人“在灵魂深处爆发革命”,来防止修正主义对道德理想的破坏。事实上,也正是“文革”的灾难,使中国人追求道德乌托邦理想破灭,革命人生观也随之解魅。从此,革命作为主宰 20 世纪中国社会动员和行动的功能,让位于改革。革命意识形态解体后,作为组成其要素的当代观念游离出来,独立地和社会行动发生关联,组成了中

〔1〕 愚黄(陈天华):“论中国宜政创民主政体”,《民报》,第一号(1905),引自张枏、王忍之编:《辛亥革命前十年间时论选集》,第二卷,上册(北京:三联书店,1978),页124。

〔2〕 详见 10.4 节和 10.5 节。



国当代思想文化的景观。

## 九 为新文化运动重新定位

前面的论述主要是谈中国当代思想形成的三阶段，至此，我们想谈一下把第三阶段的新文化运动定位为继选择性吸收、学习阶段后的消化重构，有什么意义。以往，无论是用启蒙还是全盘反传统主义来谈新文化运动的性质，都指出中国文化大传统的断裂。但根据我们的研究，这种定位并不那么准确。而我们提出的三阶段说正是揭示在中国现代思想形成的过程中，传统并没有断裂。当然，这并不是说观念没有更新，中国的现代观念与传统有极大差异。我们的研究是揭示中国人在特有的理性结构支配下，重构外来现代观念时注入了传统因素，使它们变成中国式的现代观念。重构说正能彰显与断裂说的差异。

重构说的另一个意思是指出所谓新文化运动的全盘反传统主义所反对的，主要的并不是宋明理学，也不是清代实学，而是中西二分的二元论意识形态。在甲午战败到五四运动的二十余年间，无论是清廷推行新政、预备立宪，还是民初的共和，这种二元论是学习西方工具理性和现代思想、实现传统文化的现代转型的基本框架。但是，民初共和尝试却带来政治秩序大混乱，这样，在寻找、反省引进西方政治制度失败的思想责任时，批判矛头就必然指向在私领域保护旧绅士阶层的政治、文化权力和道德精英地位的二元论。

既然新文化运动反传统的前提，是破除二元论，提倡一元论，而中国传统文化恰恰是一元论，这就导致一个思想结构与内容互相矛盾的现象：新文化运动虽然在思想内容上全盘反传统，进行启蒙，但其思维模式却是恢复了传统的道德价值一元论。正因为中国现代常识理性形成之后，由西方引进的所有现代观念，大多都被中国传统一元论思维模式重构，形成中国式现代观念，也就是我们所说的中国当代政治观念，因此，我们说新文化运动并没有造成中国文化大传统的断裂，只是旧瓶装新酒，外来观念好比是新酒，中国传统文化结构则是旧瓶。

据此，我们可以对新文化运动重新定位。新文化运动作为全面塑造当代中国思想的一场重要思想文化运动，是中国第二次对外来文化大规模的融合中的一个必不可少的阶段。以大历史眼光来看，如同魏晋至隋唐完成对佛学的融合，佛学被中国文化消化、重构，成为中国文化的要素那样，这种基本模式在中国走向现代社会的第二次大规模融合外来文化时重现。这再一次显示出中国文明自身发展的独

特性和连续性,在人类文明史上也是相当罕见的,可能意味着多元现代性的存在。如果从第一次融合历经数百年来看,19世纪中叶开始的第二次融合,至今也不过才一百多年,新文化运动作为这一过程中的一个重要阶段,对它的定性可能为时尚早。

但是,我们认为,新文化运动作为启蒙的旗帜,引入重构现代性价值,对中国社会和文化的现代转型具有无可替代的重要性。每当人们在现代化过程中遇到阻碍时,都会重新检讨新文化运动,这也就是为什么它是一个魅力无穷的常青课题。另一方面,我们的研究还表明,至今人们对中国式现代观念本身仍是盲目的、缺乏反思意识的;对中国文化深层思维模式如何重构现代观念,缺乏应有的研究和清理。正因为如此,新文化运动的启蒙任务,在中国至今仍没有完成。

## 十 关于本书

最后,我们将结合自身研究历程来谈谈本书。

“文革”发生时,我们都是北京大学学生。现实中的残酷斗争与理想的差距,使我们陷入极大的幻灭苦闷。用当时的语言来说,就是中国封建专制社会的所有弊病都在现实生活中呈现出来。在新文化运动中,我们的爷爷辈曾高举启蒙大旗,大无畏地批判中国传统文化,他们是多么了不起的一代。但是,他们并没有完成启蒙的历史使命,以至于我们在青春时代,再一次痛切地体验到“封建”思想是那样顽固地支配现代中国人的思想和行为。正因为有这种惨痛经历而达致的社会共识,才会有1980年代中国的第二次启蒙。作为新文化运动精神的追随者,我们在1980年代以再启蒙为己任,积极投入文化建设事业。但不幸的是,中国20世纪两次伟大的思想启蒙运动,或是未完成,或是被迫中断了。

从我们年轻时代的思考算起,时至今日,三十多年过去了,我们先后完成的三本主要著作:《兴盛与危机——论中国封建社会的超稳定结构》(1984)、《开放中的变迁》(1993)和《中国现代思想的起源》(2000),无一不是试图回答我们在文革时期开始思索的问题。至今,又一个十年过去了。这是一个漫长而孤独的探索过程,至今尚未看到尽头。表面上看,十年来,我们是在做咬文嚼字式的知识考古,但对我们来说,始终是为了要更清楚地回答那些产生于文革时期对中国文化自身的困惑。

过去十年的探索过程是既紧张而又迷人的,研究尚是初步的。我们也在反问自己:我们根据观念群变迁模式提出的中国近现代思想史分期正确吗?它需要更

多的证据。但有一点是无可怀疑的，即随着计算机处理大量文献中所蕴含的丰富信息和技术的进展，在21世纪，观念史这一最晦暗、最迷人的史学领域将出现重大突破。在不断接受持续扩大的数据库检验这一点上讲，观念史第一次使社会思想的研究具有科学假说的性质。其实，本书的编写本身就是一个检验过程。

我们最早的论文是根据当时只有两千万字左右的“数据库”写成，中期论文写作则依据三千至七千万字的“数据库”；当我们决定编本书时，“数据库”已扩充到一亿两千万字。<sup>〔1〕</sup>我们要看一看，“数据库”文献量扩大数倍以后，是否会推翻我们根据两千多万字文献分析所得到的结论。一年多来，我们与高超群先生和鱼宏亮博士组成的研究小组，用扩充了的“数据库”重新考察这些论文。除了《新青年》的部分图表以外，我们用更新了的“数据库”对关键词重新做出统计和分析图表，又用这些新数据来检验论文的观点和分析是否准确。令人欣慰的是，我们发现，这些论文的主要观点和论述仍然成立，并进一步确信我们提出的三阶段说是有根据的。这说明这些论文目前已通过初步检验。

为了让有兴趣的读者也可以检验，我们把各篇论文首次发表的出处一一列出。只要将本书和论文刚发表的原初形态作比较，读者就可以发现“数据库”扩大的痕迹。这就是我们根据大量新的例句和统计分析，对个别以前忽略的现象或局部的错误作出了修正，又补充了某些新的发现，例如以往我们没有注意到“民政”一词在19世纪与democracy对应，这次改写也增加进去了。此外，我们在开始编本书时，就决定要利用“数据库”，追踪本书涉及的与十个重大观念相关的近一百个关键词的意义演变轨迹，这一工作由高超群先生来承担。这不仅是为了再一次考察本书的基本观点，而且我们相信它对中国思想史研究者也是十分有用的参考资料。<sup>〔2〕</sup>

在本书最前面的“致谢”中，读者可以看到一个长长的名单。事实上，如果没有一系列研究计划的支持，没有人员虽然不断流动但始终存在的研究小组，单凭研究者个人，我们是不可能采用数据库方法来追溯中国当代观念的起源的。因此，本书在某种意义上是集体研究的共同成果。我们认为，数据库方法引入观念史研究的意义，就是要使得晦暗不明的分析陈述变得可以验证。从这个意义上看，今后在这一方向上的研究，无论是深化我们的观点，或者是挑战、甚或是推翻我们的见解，都是在开拓这一方法的应用。在此意义上，本书的出版仅仅是一个开始，我们期待着

---

〔1〕 参见附录一。

〔2〕 参见附录二，百个现代政治术语词意汇编。

后继者做出更多研究。

最后,我们还想指出,如果研究者对研究对象缺乏自己特有的问题意识,这种研究都会是苍白、无趣的。今天,对中国文化建设方向的迷茫,或多或少都与自觉、不自觉地压抑思想活力和反思意识有关。因此,我们期待这项看来很具体的研究工作,有助于中国文化自我反省意识的成长。

# 上篇：理论探索

韦伯(Max Weber)把现代化归为理性化,哈贝马斯(Jürgen Habermas)则认为传统社会的现代转型缘于公共空间的兴起。本篇所收两篇文章,是从观念史研究角度提出中国传统社会现代转型过程中不同于西方的理性化以及儒学式公共空间的兴起,并考察韦伯和哈贝马斯两种理论的普适性。

第一篇文章是研究“理”和“理性”在中国的起源和意义的历史变迁。我们发现,自古以来中国文化作为正当性最终根据的“理”就和西方不同,一直以常识理性(即常识和人之常情)为合理性标准和正当性论证结构。在19世纪末到20世纪头15年,曾出现过类似于西方工具理性的二元论理性主义,但它并不是稳态的。新文化运动中,传统常识理性转化为现代常识理性,成为中国当代社会正当性标准对政治制度和社会行动的合法性论证的根据。

第二篇文章揭示在以儒学为政治文化的中国传统社会向现代转型过程中,其公共空间形态和西方以个人为本位(私的基本单元)的形态有相当大差别,我们称其为以家族(或父权制家庭)为本位的儒学式公共空间;并勾画出儒学式公共空间自19世纪末兴起并在1920年代衰落的过程。我们用儒学式公共空间的理论假说,提出中国思想转型的三个阶段:“近代”是将现代化纳入儒学的经世致用时期(1830~1895),“现代”是学习西方现代制度建立民族国家时期(1895~1915),“当代”是学习失败和重构观念时期(1915~1930)。其中“当代思想”既是对现代思维模式的批判,亦是对西方引进现代观念之重构。儒学式公共空间这一假说可以有助于理解东亚社会现代化的种种特点,特别是中国当代社会和思维方式的形成。

# “天理”、“公理”和“真理”

## ——中国文化合理性论证以及正当性标准的思想史研究\*

一个多世纪来,现代性研究之所以不能进入更深层面,一个重要原因是我们不能脱离西方理性主义来探讨合理性和正当性问题。正如人不能靠拉头发将自己提起来,如果不存在另一个支点,我们是不可能知道不同的理性主义以及不同于西方的合理性论证模式的。

### 1.1 中文里指称合理性词汇的变化

1918年,第一次世界大战结束。当协约国战胜德国的消息传到北京,中国知识分子曾上街游行,欢呼“公理战胜强权”。如果审视这一历史事件背后的思想史含义,就会发现五四知识分子的用词有点怪异,与20世纪初相比发生很大变化。众所周知,进化论风靡19、20世纪之交的中国思想界,“公理”常常指称物竞天择、弱肉

---

\* 本文曾以“天理、公理和真理——中国文化‘合理性’论证以及‘正当性’标准的思想史研究”为题发表在香港中文大学《中国文化研究所学报》,新第十期(2001),页423—60。古文献意义分析的诸表均由吴通福博士整理,《新青年》等现代文献诸表则由戚立煌先生和吴嘉仪小姐检索统计作出,特此说明。我们作该项研究时尚未建立“数据库”,此次主要是修订了小标题和增加例句和文字,并加入从“数据库”中检索“天理”、“公理”和“真理”三个词的统计图。

强食的进化论；而在社会达尔文主义的主流语境中，强者生存，强权本身就代表公理。五四时期，强权和公理的对立，反映当时“公理”的意义已悄悄地改变。<sup>〔1〕</sup> 如果进一步追踪“公理”一词的使用，则可以发现一个更值得注意的文化现象：20世纪20年代末，“公理”一词在报刊政治言论中日趋少见，它更多地成为纯粹自然科学和数学的常用词汇，而在政治和社会生活中，另一个词——“真理”兴起，取而代之成为权力正当性来源和普遍道理的代名词。“真理”这个词来自于佛教用语，所谓“真理虚寂，惑心不解”。<sup>〔2〕</sup> 中国传统文化只有在佛教的观念中，“理”才有真假之分。一直到新文化运动时期，蔡元培和胡适等知识分子仍用“真理”一词指涉宗教领域中的论说。<sup>〔3〕</sup> 那么，为什么新文化运动以后，“真理”会取代“公理”一词？其背后的思想史含义又是什么？

其实，从比较思想史角度分析，中文将“理”当作正当性和合理性的代名词，本身就是意味深长的。西方用于表达正当性的词 *legitimacy* 源于拉丁文 *legitimus*，其意义为依法行事或法制根据。法律背后的精神是理性 (*reason*)，而用于表达理性和合理性 (*rationality*) 这两个词均出于拉丁文 *ratio*，其意义为人运用概念、判断和推理的能力，它有别于感觉、意志、情绪等心理活动。<sup>〔4〕</sup> 而“合理性”这个词的拉丁文 *rationari* 原意为想和计算，通常用于那些和达到某种目的过程中选择的理由及逻辑（或计算）有关的领域。<sup>〔5〕</sup>

而中文的“理”在历史上则没有上述含义。早在春秋战国时代的文献中，“理”已频频使用。“理”字在中文里的本源意义，是指物质组织纹路。《说文解字》云：“理，治玉也。”徐锴在《说文解字系传》说：“物之脉理惟玉最密，故从玉。”也就是说，理是人们从观察玉的条理而来，并用于指涉一般物质纹路。《易·系辞上》有这样的说法：“仰以观于天文，俯以察于地理。”孔颖达疏云：“地有山川原隰，各有条

〔1〕 “公理战胜强权”这一口号在五四时期是如此普遍，以至于1918年12月在北京创刊的《每周评论》将“主张公理，反对强权”作为其办刊宗旨。该刊将平等、自由视为公理，把强权定义为侵害平等自由。

〔2〕 萧统：“令旨解二讲义”，载刘殿爵等编：《梁昭明太子萧统集逐字索引》（香港：中文大学出版社，2001），页28。

〔3〕 例如蔡元培在信教自由会的一次演说中有这样的话：“然宗教真理，乃因研究而愈显。”他在演说文中将天演称为公理。参见蔡子民：“蔡子民先生在信教自由会之演说”，《新青年》，第二卷第五号（1917年1月1日），页1。又例如胡适把基督教称为真理：“而于耶稣所传真理，则皆视为真文。”胡适：“藏晖室札记”，《新青年》，第五卷第一号（1918年7月15日），页70。

〔4〕 冯契主编：《哲学大辞典》（上海：上海辞书出版社，1992），页1410。

〔5〕 Kenneth McLeish ed., *Key Ideas in Human Thought* (New York: Facts On File, 1993), 617.



理,故称理也。”“条理”、“纹路”又可引申为管理、整理乃至疆界划分。《毛诗》云:“疆理天下”、“我疆我理”,郑玄笺:“疆,画经界也。理,分地理也。”从《易·系辞下》中“理财正辞,禁民为非曰义”,可见“理”当作动词用时,其意思大多为整理,使混乱的事物变得有秩序。“整理”可以看作是将事物条理化,而条理化还意味着沟通与和顺。《易·说卦》曾这样论证:“发挥于刚柔而生爻,和顺于道德而理于义。”这里“理”的意义与“顺”同,“顺”也有沟通的意思。根据“条理”和“整理”可以导出医治、治理、法纪、道德秩序、名分、容止、道理;而从沟通有关的意义中又可以进一步引出理睬、温习等用法。

值得注意的是,在中文“理”的二十多种意义里,<sup>[1]</sup>没有一种是接近西方 ratio 意义中与达到目的的理由、计算有关。这自然就引出一个问题:中国人为什么要用“理”这个字代表合理性?进一步我们还可以问:用“理”作为正当性判据并进行合理性论证,是否意味着中国文化的理性化过程与西方不同?

在西方,把理性作为正当性的根据有着漫长的历史。早在西塞罗(Marcus T. Cicero)和古罗马法典中,法律被看作是一种“与个人无关的理性”(impersonal reason)。<sup>[2]</sup>此后,这一看法被吸纳入基督教有关自然法的传统中。用理性作为政治权力以及一切社会行动正当性和合理性的根据,则是较近代的事情,人们将这一过程称为理性化(rationalization)。正如帕累托(Vilfredo Pareto)所说,理性化实际上是“人对自己行为正当性进行论证”;而在任何一种合理性论证之中,必定存在着合理性根据(人们常称之为正当性论证的前提)和推导规则两个不可化约的要素。<sup>[3]</sup>因此,所谓理性化,实际上是用某种合理性标准和普遍规则,对社会制度、行为规范的正当性进行论证,并对宇宙秩序作出解释。

韦伯(Max Weber)曾从社会学角度讨论过理性化,他将理性化等同于近代理性主义的形成,并区分了三种理性主义。首先,理性主义是指一种透过计算来支配事物的能力。这种理性主义乃是经验及技能的结果,可以说是广义的科学—技术的理性主义。其次,理性主义是思想层次上意义关联的系统化,这也可称为形而上学—伦理主义的理性主义。最后,理性主义还代表了一种有系统的生活态度,它是

[1] 参见汉语大字典编辑委员会编:《汉语大字典》(武汉:湖北辞书出版社;成都:四川辞书出版社,1987),页1115—16。

[2] 赛班(George H. Sabine)著,李少华、尚新建译:《西方政治思想史》(台北:桂冠图书股份有限公司,1992),页189。

[3] Harold I. Brown, *Rationality* (London and New York: Routledge, 1988), 38.

意义关联及利害关系制度化的结果,可称之为实际的理性主义。<sup>[1]</sup>显然,韦伯有关理性主义的第一重意思,正是指社会行动中合理性标准的确立。韦伯是用西方 ratio 的原有意义,概括近代以来计算与科学成为反思社会行动的标准这一现象。而第二、第三种理性主义,所讲的正是上述合理性标准在思想与社会层面的运用,人们用某种推理规则将不同思想领域贯穿起来,藉以论证生活方式和制度的正当性。正因为如此,在韦伯那里理性化几乎可以等同于现代化。哈贝马斯(Jürgen Habermas)把这一层意思讲得更清楚,他将理性化视为文化层面和社会制度层面不尽相同的合理性标准的互动和整合,<sup>[2]</sup>是一个将合理性标准推广到文化、经济、政治制度和所有社会行动中的过程。

综上所述,我们可以把理性化分成两个基本环节来考察。第一个环节是合理性标准的形成,它包括正当性论证中有普遍意义的公共前提之发现,而且这种论证前提又被普遍接受。通常对社会制度和政治权力正当性论证,是意识形态的功能。这样,理性化意味着人们可以用某种标准考察意识形态是否正当。因此可以把理性化的第一环节称为超越意识形态的合理性标准之形成。第二个环节是将这种合理性标准贯穿于人们社会行动和制度正当性论证中,成为反思与建构观念系统(意识形态)的普遍动力。它是运用某种普遍规则和合理性标准对观念系统各个领域进行论证的过程,亦是人类思想和行动各个领域合理性标准的统一。如果从上述两方面来理解理性化,那就蕴含着如下的可能性:由于在不同的文化系统中,观念和行为的合理性标准是不同的,只要建立了某种超越意识形态的合理性标准,并自洽地贯穿于社会行动和制度之中,都可以看作实现了理性化。也就是说,不同文明可能存在着不同的理性化进程。

长期以来,由于某些社会学家把理性化等同于现代化,而且只有西方社会现代化的机制才得到透彻的研究,故大多数学者一谈起理性化,立即想到的是和 ratio 有关的合理性标准的建立和扩张。虽然,文化研究者承认不同文化中可能有不同的合理性标准,但不同于西方理性化的过程并没有得到充分地研究。

历史上,中国早在春秋战国时期,“理”已开始用于判别社会行动(和言论)是否属于正当。秦汉以后,“理”成为论述管理、治理正当性和普遍秩序的代名词。宋明

[1] 许希特(Wolfgang Schluchter)著,顾忠华译:《理性化与官僚——对韦伯之研究与诠释》(台北:联经出版事业公司,1986),页3。

[2] 普塞(Michael Pusey)著,廖仁义译:《哈柏玛斯》(台北:桂冠图书股份有限公司,1989),页39—82。

理学的诞生,进一步使得“理”成为贯穿于宇宙论、社会秩序和个人道德等一切领域的最终合理性的代名词,它既是文化合理性标准,又是政治制度合法性根据。也就是说,从春秋战国到宋明时期,中国文化经历了一个不同于西方的理性化过程。这样一来,中国文化理性化的研究,不仅可以揭示理性化过程依赖于文化价值的一面,还有助于了解不同文化的理性化进程是如何互相影响的。因为到19世纪中期以后,中国社会在西方冲击下开始被迫向现代转型,在现代化过程中,西方意义下的理性化也开始不断渗入中国文化原有的合理性结构中。在语言学上,它表现为指称合理性的词汇的不断变化。本来,宋明理学用于指涉合理性最终标准的词是“天理”,到19世纪末,它才被“公理”压倒,五四时期“公理”又被“真理”取代。本文力图通过“理”在各个历史时期的意义变化,特别是以中国近现代“天理”、“公理”和“真理”三词的意义统计分析,揭示中国文化理性化和近代转型的合理性标准的变化,并探讨这种变化与五四时期中国左翼知识分子接受马列主义的内在联系。

## 1.2 “理”:从条理、道理到形而上之理

在西方,理性成为正当性论证的前提,是从探讨法律基础开始的。中国正当性论证标准的确立,则与此不同。上一节中,我们已指出,早在春秋时期,具有物质组织纹路含义的“理”字开始用于描写秩序和沟通。条理本来就可以理解为混乱中看到的秩序,只要稍加抽象,变为描写人的行动,其意义会向两个方向转化。一是指涉人使事物变成有秩序的能力和过程。“理”作为动词,其意义为整理、管理、治理,甚至代表医病。另一个方向是顺与通。物质的纹路代表其组成部分的相通,也可引申为沟通和沟通者。《楚辞·离骚》有这样的句子:“解佩纕以结言兮,吾令蹇修以为理。”句中“理”指进行沟通的媒人。语言文字代表沟通的条理化,就是“顺”,表示某种话语言路之通顺。由此我们可以看到,由于“理”字的特殊根源,在中国用于表达合理性之前,已经具有沟通的意思了。在西方从沟通角度来论证合理性,要等到20世纪才出现。这表明“理”作为中国文化的合理性根据,一开始就同西方存在着巨大的差别。

由文字通顺很容易进一步推出理解和论述的前后一致。值得注意的是,中文“言之成理”这个成语,包括文字通顺和叙述不互相矛盾两层意思,指某种言说有道理。在春秋战国的文献中,“理”除了表达条理、整理和某种秩序外,已用于表示论说的言之成理,并指涉道理。例如《易·坤·文言》中有这样的句子:“君子黄中通

理。”孔颖达疏：“黄中通理者，以黄居中，兼四方之色，奉承臣职，是通晓物理也。”这句话表明，具体的事物之理转化为理解的通理。

必须指出的是，在春秋战国时期，“理”虽然同时用来表达“秩序”和言说符合“条理”，有时甚至直指“道理”，但“理”字尚没有成为正当性和合理性的最后根据。自春秋战国开始，中国文化将道德视为终极关怀，道德逐渐成为判别人的行为和社会行动是否正当的根据。道德规范的建立有利于形成社会秩序，这就使得代表秩序的“理”很容易和道德建立联系；但当时政治秩序尚没有被普遍认为是道德的延伸，用道德来论证政治权力正当性只限于儒家哲学家。因此，春秋战国时代“理”当作“道理”用时，与今天中文里代表合理性判断不同，它大多只代表言论有条理和沟通意义。这方面一个最典型的例子是荀子对诸子的批判。荀子曾这样论证：

纵情性，安恣睢，禽兽之行，不足以合文通治；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众，是它嚣、魏牟也。忍情性，慕溪利跂，苟以分异人为高，不足以合大众，明大分；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众，是陈仲、史鲮也。不知壹天下建国家之权称，上功用，大俭约而侵差等，曾不足以容辨异，县君臣；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众，是墨翟、宋钲也。<sup>〔1〕</sup>

值得注意的是，荀子在批判它嚣、魏牟、陈仲、史鲮、墨翟、宋钲时，多次用到“持之有故，言之成理”这样的句子，但和今天“言之成理”一般用于表示赞成与肯定不同，荀子的意思是否定的，指其“足以欺惑愚众”。也就是说，当时“言之成理”，至多只说明言说符合条理，但不足以证明其正确。<sup>〔2〕</sup>汉代以后儒家成为官方意识形态，政治秩序普遍被看作道德秩序的延伸，随着“罢黜百家，独尊儒术”，士大夫纷纷用道德的合理性来论证政治权力的合法性。这样，本作为秩序和沟通意义的“理”，也就被赋予道德含义了。一方面，作为秩序的“理”具有理分、礼和伦理规范的意义；另一方面，在言说和沟通中，“道理”愈来愈多同道德论证相联，“理”也就成为中国文化合理性的根据。例如，贾谊说：“德有六理。何谓六理？道、德、性、神、明、命，

〔1〕《非十二子》，载叶衡逸注：《荀子》（台北：台湾商务印书馆，1966），页8。

〔2〕近现代中文里，“持之有故，言之成理”具肯定的意义。如要表示否定，一般要加上“所谓”、“貌似”这种限定。例如严复在批评陆王格物说时这样论证：“向壁虚造，顺非而译，持之似有故，言之若成理。”参见严复：“救亡决论”，载王叔主编：《严复集》，第一册（北京：中华书局，1986），页44。

此六者德之理也。”〔1〕《淮南子》更干脆把无形者称为“一之理”，并用它来统称“天理”、“地理”和“人理”。〔2〕

分析一下春秋战国到秦汉时代“理”字的意义变迁，就可以看出“理”如何从代表秩序和沟通，演变为代表礼和伦理道德价值。表 1.1 收录了汉代和汉以前最重要的经典文献中包含“理”字的典型例句，可以看到“理”的意义大致可分为十三种基本类型，表 1.2 则表明这十三种基本意义类型在这些重要经典中出现的次数。

表 1.1 汉代和汉代以前文献中“理”字的典型用法

文 献	例 句	意 义 简 析
《易传》	穷理尽性以至于命	道理
	俯以察于地理	纹理
《尚书》	燮理阴阳	和调、调理
《毛诗》	乃疆乃理 止基乃理	整理区分
	则阴阳失其道理矣……则万物失其道理矣 (《毛诗·六月·序》)	条理秩序
《周礼》	阳也者稊理而坚……阴也者疏理而柔 轴有三理 三色不失理	纹理
	水属不理孙	水流通顺
《礼记》	使亲疏、贵贱、长幼、男女之理皆形见于乐	和道德伦理有关
	百工咸理	操作、从事
	必绝其理	纹理(肉的纹理)
	始理男事	由治玉引申为(得到)治理、料理等
	天子理阳道……国家理治	整理、治理
	星辰理焉	条理秩序
	理发诸外	操行、仪表
	命理贖伤、察创、视折、审(断)决	和法律有关(法官)
	人之所以群居和壹之理尽矣	道理

〔1〕 贾谊：《六术》，载王洲明、徐超校注：《贾谊集校注》（北京：人民文学出版社，1996），页 311。

〔2〕 《原道训》，载刘殿爵等编：《淮南子逐字索引》（香港：商务印书馆，1992），页 6。

续表

文 献	例 句	意 义 简 析
《春秋左氏传》	行理之命无月不至	和沟通有关
	叔鱼摄理	和法律有关(法官)
	先王疆理天下……今吾子疆理诸侯	整理、使正确
《孝经》	居家理	和道德有关
《孟子》	稽大不理于口	利赖
	金声也者,始条理也;玉振之也者,终条理也。始条理者,智之事也;终条理者,圣之事也	条理秩序
	谓理也、义也,故理义之悦我心	道理
《荀子》	然后出于辞让、合于文理而归于治 井井兮其有理也	条理秩序
	情性者,所以理然不取舍也	区分
	有益于理者立之,无益于理者废之…… 有益于理者为之,无益于理者舍之	由治玉引申为治理、料理
	福事至则和而理,祸事至则静而理	道理
	则足以见须眉而察(肤)理矣 形体、色理以目异	纹理
《庄子》	德,和也;道,理也	道理
	夫子贪生失理 顺之以天理	条理秩序
	万物殊理,道不私	万物之理(形而上)
《吕氏春秋》	命理瞻伤察创	和法律有关(法官)
	理(寒)(塞)则气不达	纹理、顺
	理莫由至	由治玉引申为治理、料理等
	理胜义立则位尊矣	明辨是非
	将[以]教民平好恶、行理义也	和道德有关

续表

文 献	例 句	意 义 简 析
《贾谊新书》	人主义而境内理矣 为人臣者(功)[助]君理之	由治玉引申为治理、料理
	德生于道而有理,守理则合于道, 与道理密而弗离也	和道德有关
	调和而成理谓之音	和调秩序
《淮南子》	生气乃理	和调、调理
	动静循理	道理
	精神盛而气不散则理	条理秩序
《春秋繁露》	在于说仁义而理之	分理
	若元气之流皮毛腠理也 体有空窍理脉……而人乃烂然有其文理	纹理
	故圣人异治同理也	道理
	是故内治反理以正身	和道德有关
	万物靡不得其理矣	条理秩序
《盐铁论》	功大而理顺	操行、仪表
	统理六国	由治玉引申为治理、料理等
	夫拙医不知脉理之腠 扁鹊攻于腠理 屠者解分中理	纹理
	度功业而无(断)[继]成之理	条理秩序
	不能伏节死理	道理

资料来源:《汉达古文献数据库》(香港:香港中文大学中国文化研究所古文数据库中心,1998),下同。

表 1.2 汉代和汉代以前文献中“理”字的意义分类统计

次数 文献	意义	纹理	由治玉 引申为 治理、 料理等	条理 秩序	区分、 分理、 整理、 使正确	和 和法律 有关	和 沟通有 关	和 道德有 关	和 调、调 理	操 行、仪 表	道 理	操 作、从 事	顺	利 赖	总计
《周易》		2	3	0	0	0	0	0	0	0	3	0	0	0	8
《尚书》		0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
《毛诗》		0	0	2	5	0	0	0	0	0	0	0	0	0	7
《周礼》		5	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	6
《仪礼》		0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
《礼记》		1	5	2	2	1		12	0	1	8	1	0	0	33
《春秋左氏传》		0	0	0	3	1	1	0	0	0	0	0	0	0	5
《春秋公羊传》		0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
《春秋穀梁传》		0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
《孝经》		0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1
《尔雅》		0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
《论语》		0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
《孟子》		0	0	4	0	0	0	2	0	0	0	0	0	1	7
《老子》		0	2	1	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	4
《荀子》		3	18	37	1	0	0	13	0	0	33	0	0	0	105
《庄子》		1	0	7	0	0	0	7	1	0	21	0	0	0	37
《吕氏春秋》		4	4	0	0	2	0	20	0	0	42	0	0	0	72
《贾谊新书》		0	19	4	0	0	0	48	0	0	23	0	0	0	94
《淮南子》		1	18	14	4	7	0	7	4	0	39	0	0	0	94
《春秋繁露》		5	9	9	1	2	0	6	0	0	46	0	0	0	78
《盐铁论》		3	15	5	0	4	0	0	1	1	11	0	0	0	40



从表 1.1、表 1.2 中可见，“理”字在秦汉之前的文献中并不常用。在儒家经典的“五经”之中，几乎没有用过“理”字。<sup>[1]</sup>《孟子》提到“理”有 7 次，其中和道德有关的只有 2 次。这说明当时“理”既不代表“礼”，也没有进入道德论证的视野。《荀子》使用“理”字最多，共 105 次；其中同伦理道德有关的只有 13 次，占总数的 12%；“理”最重要的意义是指条理和秩序，出现 37 次，占 35%。《吕氏春秋》中和伦理道德有关的“理”字开始增加，多达 20 次，占总数的 28%，而且“理”具有愈来愈明确的正当含义。例如《吕氏春秋·离谓》云：“理也者，是非之宗也。”《吕氏春秋·知分》甚至这样论证：“此皆天之容物理也，而不得不然之数也。”“理”开始具有某种必然性，人不可违抗。到了汉代，“理”字不仅被广泛运用，而且频频出现在儒家文献中。这时，虽然“理”字同样具有原先代表秩序、沟通、物质纹路等众多含义，但指涉道理并和伦理道德有关的用法骤增，成为“理”的主要意义。例如在《贾谊新书》中，“理”出现了 94 次，其中 48 次和伦理道德有关，23 次是特指论述中有道德含义的道理，两者共占 76%。而在《春秋繁露》中，“理”出现了 78 次，和伦理道德有关的虽只有 6 次，但用于包含道德论证道理的却达 46 次。这种趋势形象地显示出“理”从一个代表秩序和沟通的字，演变成社会秩序合法性论证中与道德相关的词。在汉代，道德成为政权合法性基础，最明显的例子是“正统”的出现。“正统”作为统治者正当继承之义，代表了统治权力的正当性，一些研究者用 legitimacy 来翻译“正统”。但正如陈学霖所指出的，中西权力正当性标准是不同的。西方 legitimacy 背后是法理，而中国“正统”背后的理据是道德，故正统实为合道性。<sup>[2]</sup>

在汉代“理”的道德化并普遍成为正当的代名词，是因为社会秩序和道德秩序合一，“理”既然代表了秩序，也就会与伦理道德重叠并成为正当性根据。但两者互相重叠相交，并不意味着一个从另一个推出，即“理”获得道德含义并不等于理比道德更基本。由于道德生成秩序，可以认为道德等同于理，但道德意识形态本身并不是从理推出的。也就是说，理尚没有成为超越意识形态的正当性最终来源。道德论

[1] 陈荣捷在“The Evolution of the Neo-Confucian Concept Li as Principle”一文中曾对“理”字的意义变迁作了梳理。他指出儒家五经之中，没有出现“理”字，《老子》中也没有出现“理”字，并讨论了从春秋到宋明“理”意义复杂化之过程。参见《清华学报》，新第四卷第二期（1964），页 123—49。我们的统计可对陈荣捷的部分论点提出证据，也纠正了一些说法，提供一幅从春秋到汉代“理”意义变化的较完整的图画。另外，戴震也说道：“曰：《六经》、孔、孟之言以及传记群籍，理字不多见。”参见戴震：《孟子字义疏证》，收入张岱年主编：《戴震全书》，第六册（合肥：黄山书社，1995），页 154。

[2] 陈学霖：“欧阳修‘正统论’新释”，载《宋史论集》（台北：东大图书公司，1993），页 133—35。

证的基础是形而上学,要从“理”推出道德,“理”就必须具有形而上学的意义。而汉代以前,只有在庄子的论述中,“理”才有形而上的意义,但又同伦理道德无关。<sup>[1]</sup>汉代官方意识形态为宇宙论儒学,天人感应学说为其代表。在天人感应的宇宙秩序中,天与人同构对应。人必须去模仿天的道德,为天子服务。但天的道德只是把人的道德意志映射到天上,并非来自超越宇宙论儒学(官方意识形态)的形而上学。由此,在汉代“理”虽然成为正当性和道德的代名词,但用前述理性化的两个环节来分析,汉代文化并没有实现真正的理性化。<sup>[2]</sup>“理”成为超越意识形态的反思标准,是魏晋南北朝以后的事。

汤一介的研究指出,从汉到魏晋,中国哲学发生了从宇宙论到本体论的转化。<sup>[3]</sup>从魏晋南北朝开始,形而上学成为道德的基础。<sup>[4]</sup>随着魏晋南北朝宇宙论儒学解体,崇尚老庄的玄学成为社会主流思想。这一时期,社会秩序和门阀政治的合法性基础虽仍是纲常名教,但作为道德基础和终极关怀的却是老庄哲学。士大夫“玄礼双修”,意味着官方意识形态出现了类似二元论式的分裂,即名教作为政治制度合法性基础,仍起着意识形态的功能,但道德的无为、自然已成为与名教并存、甚至高于名教的超越层面。早在庄子用“天理”来描述“天道”时,“天理”作为宇宙规律已被提高到超越具体现象的形而上层面。到魏晋南北朝时期,“自然”和“名教”被分成两个层面,这就导致“理”从道德意识形态中分离出来,超越意识形态的合理性根据终于出现了。

### 1.3 “天理”及中国文化的常识理性

在《中国现代思想的起源》一书中,我们曾指出作为超越道德意识形态的合理性判据的常识理性,出现在魏晋南北朝时期,但用这一合理性作为最后判据来反思

[1] “道德”这个词虽来自《老子》,但在老庄哲学中,并没有今天我们所了解的意义,而是指“情意我”。参见劳思光:《中国哲学史》,第一卷(台北:三民书局,1984),页211。

[2] 这方面的明显证据是汉代天人感应学说与迷信盛行,在相当多的汉儒心目中,天是有感情、意志的,自然反常和灾异是上天对君王失德的警告。我们认为这是因为合理性标准没有独立于意识形态,也没有成为解释宇宙现象的基础。参见金观涛、刘青峰:《中国现代思想的起源》,页30—31、62。

[3] 汤一介:《郭象与魏晋玄学》(武汉:湖北人民出版社,1983),页71。

[4] 金观涛、刘青峰:《中国现代思想的起源》,页71—72。

重构整个道德意识形态,却必须等待宋明理学的成熟。<sup>[1]</sup>也就是说,从魏晋到宋明,中国文化经历了一个不同于西方现代化的理性化过程。它表现为形而上的“理”作为正当性最终标准之确立,并用“理”来统一观念系统与社会制度正当性的论证。有什么证据可以说明魏晋南北朝时期,“理”已具有超越道德意识形态的意义,并成为正当性之最后根据呢?通常,任何观念的重大变化都会在语言上留下痕迹,分析魏晋南北朝文献中“理”字的用法,可以发现其意义与汉以前不同。为此,我们选择当时最有代表性的文献——郭象的《庄子注》作统计研究,并与宋代朱熹的《四书章句集注》作出比较。

利用表 1.2 的意义分类方法,我们统计了郭象《庄子注》和朱熹《四书章句集注》中“理”字的各种意义,得到表 1.3,其结果十分有趣。首先《庄子注》中,“理”字出现了 152 次,比起《庄子》中“理”字的使用次数多得多(在《庄子》中“理”字只出现了 37 次)。从表 1.3 左侧可见,在《庄子注》中“理”字用法基本集中在言说中,即道理这一栏;“理”用于表示条理、秩序和调理等意义总共只有 7 次,而用于表达纹理、整理这些具体指涉几乎不存在。这与汉代或以前“理”的具象性(即主要用于表达条理、整理、秩序)形成了巨大差异。也就是说,“理”的意义变得抽象化,并主要集中到合理性论证之中。

表 1.3 《庄子注》和《四书章句集注》中“理”字的用法

次数及 例句 意义	魏晋郭象《庄子注》			宋朱熹《四书章句集注》			
	内篇	外篇	杂篇	大学章句	中庸章句	论语集注	孟子集注
由治玉引申为治理、料理等	0	0	1; 例句: 理铍刀之末也	0	0	3; 例句: 非有所存而自不亡,非有所理而自不乱	2; 例句: 凡治字而理物之义者,平声;为己理之义者,去声
条理秩序	6; 例句: 天下之物未必皆自成也,自然之理,众有须治而后为耕者耳	0	0	1; 例句: 凡传文杂引经传,若无统纪,然文理接续,血脉贯通	1; 例句: 液简温绸之委于外也,不厌而文且理焉	2; 例句: 其闻夫子之言,默识心融,触处洞然,自有条理	3; 例句: 条理,犹言脉络,指众音而言也
领会	0	0	0	0	0	1; 例句: 凡看《论语》,非但欲理会文字,须要识得圣贤气象	0
和调、调理	1; 例句: 音急情尽,则和声不至而气息不理	0	0	0	0	1; 例句: (诗)以理性情	0

[1] 金观涛、刘青峰:《中国现代思想的起源》,页 115—58。

续表

意义	魏晋郭象《庄子注》			宋朱熹《四书章句集注》			
	内篇	外篇	杂篇	大学章句	中庸章句	论语集注	孟子集注
天地万物之理(形而上)	46; 例句: 依乎天理, 推己性命	25; 例句: 神顺物而动, 天随理而行	23; 例句: 物理无穷, 故知言无穷, 然后与物同理也	6; 例句: 所谓致知在格物者, 言欲致吾之知, 在即物而穷其理也	3; 例句: 子思引此诗以明化育流行, 上下昭著, 莫非此理之用	29; 例句: 义者, 天理之所宜; 利者, 人情之所欲	30; 例句: 人、物之生, 同得天地之理以为性, 同得天地之气以为形
社会道德伦理(义理事理)	4; 例句: 虽死生穷达千变万化, 淡然自若, 而和理在身矣	6; 例句: 故五亲六族, 贤愚远近, 不失分于天下者, 理自然也	3; 例句: 夫事由理发, 故不觉	1; 例句: 至善, 则事理当然之极也	4; 例句: 以天下之大圣行天下之大事, 而其授受之际, 丁宁告戒不过如此, 则天下之理, 岂有以加于此哉	40; 例句: 故不好犯, 岂有逆理乱常之事	41; 例句: 仁者, 心之德, 爱之理
言之成理(思想言论之理据)	12; 例句: 推理直前而自然与吉会	1; 例句: 混然与正理俱往	4; 例句: 反守我理, 我理自通	0	1; 例句: 择乎中庸, 辨别众理, 以求所谓中庸	10; 例句: 程子曰, 佛氏之言, 比之杨墨, 尤为近理	7; 例句: 似也, 言所为近有理, 可以言
常识合理(自然之理)	0	0	0	0	2; 例句: 而平常之理, 乃天命所当然, 精微之极致也	1; 例句: 盖贵人贱畜, 理当如此	4; 例句: 天下之理, 其善者必可敬, 其恶者必可恶
兼有形而上之理和道德伦理	10; 例句: 则理虽万殊而性同得, 故曰“道通为一也”	8; 例句: 令万理皆当者, 非为义也, 而义功见焉	2; 例句: 而穷理至命, 因所以为至人之道	0	9; 例句: 知天、知人、知其理也	47; 例句: 凡言通者, 皆谓事物当然之理, 人之所共由者也	49; 例句: 所谓率性, 循天理是也
利禄	0	0	0	0	0	0	1; 例句: 理, 袖也。今按《汉书》无理, 《方言》亦训理
总计	79	48	33	8	28	134	137

“理”的抽象化意味着合理性标准的形而上学化。只要我们对代表道理这一栏的意义再进行细分, 这种差异就更清楚。《庄子注》中道理一栏的“理”字中, 指涉形而上意义的达 94 次, 占总次数的 62%, 而与道德有关的仅有 13 次, 占总次数的 8.6%; 而兼有形而上意义和与道德论证有关的“理”有 20 次, 占总次数的 13%。这表明“理”基本上是作形而上意义使用的, 用它来推出道德伦理的倾向已经出现, 但并不普遍。这一点构成了《庄子注》和《庄子》中“理”的意义的最大差别。在庄子的著作中, “理”虽具有形而上意义, 但与道德论证无关。这一统计分析颇为形象地表明合理性根据是如何在意识形态的后设层面形成的。

我们在《中国现代思想的起源》一书也曾详细讨论过: 从魏晋到隋唐, “自然合理”是如何从道德意识形态中独立出来, 成为反思宇宙秩序和社会行动的最后根据。“自然合理”表现在宇宙秩序解释方面, 就是视常识为不可怀疑的合理性判据; 表现在人的社会行动上即是肯定人之常情合理, 并将其视为道德感情之基础。我

们将之称为中国文化中常识合理精神或常识理性的建立。<sup>〔1〕</sup> 只要文化系统中出现超越意识形态的合理性最终标准,并用它来反思观念系统,重构道德意识形态也就会成为不可阻挡的趋势。早在魏晋南北朝时期,一经出现“自然合理”,便产生改造名教的诉求,这就是当时所谓的“缘情制礼”。<sup>〔2〕</sup> 然而,用“理”对儒家道德意识形态进行再反思,即“形而上的理”和“常识合理”对意识形态的大规模重构和展开,则要等到隋唐以后宋明理学的兴起。

程明道和程伊川力图把整个道德哲学建立在“理”之上,这一努力终于在朱熹庞大的理学体系中得以实现。理学成为官方意识形态,不仅意味着整个儒家道德哲学和伦理规范统统可以从形而上的天理推出,天理世界的建立还实现了宇宙秩序合理性标准与社会行动合理性标准的统一。研究表 1.3 魏晋和宋代两部重要著作有关“理”字的用法,就可以发现“理”的意义发生了微妙变化。这种意义变化,为常识合理和形而上的合理性判据如何论证道德意识形态,提供了语言学上的证据。

表 1.3 右侧部分为朱熹《四书章句集注》中“理”字出现次数的统计。作为儒学原始经典的四书,极少用“理”字;而朱熹的注解中“理”字居然出现了 299 次,朱熹几乎用“理”来论证一切。对比《四书章句集注》和《庄子注》中“理”字的各种意义,可以看到一个共同点,这就是用于表达纹理、条理、秩序等具体事物方面的用法已极少。这标志着“理”的抽象化和成为意识形态论证中正当性的根据。《四书章句集注》中“理”字的用法与《庄子注》最大的不同,可以从“道理”这一栏进一步细分而显示出来。《庄子注》中的“道理”大多属于形而上意义,用于论证道德为合理的用法不占多数。而在《四书章句集注》中,纯形而上学的“理”出现了 68 次,只占 23%,用于道德论证特别是从形而上根据来论证道德的共有 130 次,占总数的 43.5%,而且其中有 7 次直接指涉常识(这是《庄子注》中所没有的)。这表明,在朱熹的论述中,“理”不仅具有超越道德意识形态的合理性最终标准的意义(这一点和《庄子注》相同),而且它还用于指涉常识,表明“理”具有常识合理的意思。

更重要的是,在《四书章句集注》中,“理”的主要意义是形而上的,它是道德意识形态正当性的根据。也就是说,在宋明理学中,超越道德意识形态的合理性标准已经形成,以及用它来反思(论证)整个观念系统和社会制度正当性这两个环节均

〔1〕 金观涛、刘青峰:《中国现代思想的起源》,页 100—13。

〔2〕 余英时:《名教危机与魏晋士风的演变》,载《中国知识阶层史论·古代篇》(台北:联经出版事业公司,1980),页 358—67。

已实现。根据文化系统理性化的定义,理学的普及标志着中国文化的理性化。从此,“天理”成为中国传统文化的正当性的代名词。朱熹的《四书章句集注》有大量分辨“天理”“人欲”的论说,并要证明“天理人欲,不容并立”。朱熹还用“天理”来重新定义儒家若干核心道德,例如:“礼者,天理之节文,人事之仪则也”;“仁者,无私心而合天理之谓”;“义者,天理之所宜”;“道者,天理之当然,中而已矣”;“性者,人所受之天理;天道者,天理自然之本体,其实一理也”;“性即天理,未有不善者也”;“法者,天理之当然者也”。〔1〕

常识理性所主导的理性化,不仅可以说明宋明理学形成后中国文化呈现出的种种特点,〔2〕而且揭示了一种不同于西方现代化的理性化案例。对比宋明理学和西方近代理性主义,我们可以看到,无论是合理性最终标准还是论证结构,两者均存在着如下重大差异。

首先,西方理性主义合理性标准强调形式法规、法律和计算,而宋明理学则注重常识和人之常情为合理。前者的出现意味着用科学定律解释自然现象,改造世界以及法治和科层组织的建立;而后者则代表注重教化天下。在对待宇宙秩序方面,中国人的理性,如韦伯所说,是主张顺应世界而不是改造自然。其次,西方理性主义对于基督教终极关怀而言,只具有工具性意义,合理化导致工具理性的扩张。中国合理性终极标准虽然也属形而上学层面,但它是道德的基础,始终同终极关怀——道德紧密相联。直至今日,中国人都很难理解,为什么现代化和合理化只是属于工具理性。第三,从合理性论证过程来看,西方的理性化意味着二元论理性主义成为西方近代文化的主流,它是现代化的巨大推动力。虽然在二元论理性主义中的欧陆一系也存在着建构一元论意识形态的可能,但它同道德意识形态并没有直接联系,19世纪末20世纪初西方法西斯主义和马列主义的兴起,只是二元论理性主义面临危机的结果。而中国文化的理性化则与现代化没有直接关联,但始终是重构道德意识形态的深层动力。

比较中国文化常识理性精神与西方理性主义的差别不是本文的重点,有兴趣的读者可参阅有关的专门论文。〔3〕本文重心是研究近代中国文化独特的理性结构与西方近代理性主义之间的相互影响。我们发现,当中西这两种理性主义互相碰

〔1〕 以上例句见于朱熹撰,徐德明校点:《四书章句集注》(上海:上海古籍出版社、安徽教育出版社,2001),页60、404、84、22、91、384、442。

〔2〕 金观涛、刘青峰:《中国现代思想的起源》,页129—62。

〔3〕 金观涛:《中国文化的常识合理精神》,页457—72。

撞时,由于受冲击的一方只能从自身的合理性论证结构来理解另一种理性主义,这使得西方现代理性主义传入另一种文明时,它被接受的程度和形态,必然会受到原有文化的合理性论证结构的制约。由于现代化与西方意义下的理性化密切相关,这样,我们可以从西方理性主义与中国传统常识理性结构的相互影响,来考察中国现代化独特的历程,以及中国文化现代转型的意义结构。

#### 1.4 洋务运动时期对公共之理的漠视

19世纪中叶,在西方冲击下中国被迫开始防卫现代化,这就是长达三十年的洋务运动,亦称自强运动。所谓“防卫现代化”,是指以防卫西方文明入侵为目的,以国防现代化为起点,逐步引进西方现代科技和政治经济制度的过程。显而易见,为了使引进的西方事物和制度在本国生根,必须证明其具有正当性。世界历史上,至少有四个由于国防现代化的需要而推动社会由传统向现代转化的例子,这就是普鲁士、日本、中国和奥斯曼帝国。<sup>[1]</sup>一般认为,历史上较为成功的防卫现代化,普鲁士和日本是其中的两例。这两个现代化后进国都在引进西方器物制度的同时,较顺利地建立了相应的合理性论证,完成了文化现代转型。然而,纵观中国的洋务运动,我们却看到另一种现象:虽然中国也办起兵工厂,建立现代海军,并引进了西方器物,但要引进以西方理性主义为特征的合理性论证结构却十分困难。

中国文化正当性论证既然以“理”为合理性标准,那么,向西方学习要具备合理性,就意味着必须要超越原有合理性的最终标准——天理,去寻找并承认中西共同普遍之理。在中文里,公共普遍之理可用“公理”一词来表述。这样,要引进西方理性主义,似乎应该是对公理的推崇。因此,要找出有关现象的语言学证据,我们可以查阅“数据库”文献中“公理”一词的使用情况。查询结果显示,洋务运动时期主要是西方传教士介绍西方科技知识的中文著述才使用“公理”一词,士大夫文献很少使用。也就是说,士大夫似乎尚未意识到还有一种普适于中国和西方的普遍之理。

但是,深一步的分析可以看到,即使在某些场合,人们不得不去表达超越国界和文化的公共之理时,也大多不用“公理”这个词。最典型的例子是1864年翻译的《万国公法》,这是国际法的第一部中文译作。全书开头是讨论国际法的根据,指出

---

[1] 金观涛、刘青峰:《开放中的变迁——再论中国社会超稳定结构》(香港:中文大学出版社,1993),页104—105。

某种超越国界的法律为正当,必定是以跨国界超种族的合理性标准为前提。《万国公法》叙述了西方各派法理学观点,指出国际法(公法)的来源只可能是两个:一是来自上帝的自然法,二是基于各国签订和公认的协议。非常值得注意的是,虽然该书在实际上把公共之理作为公法的基础,但在文字上却不用“公理”一词。书中把来自上帝的自然法称为“天理”、“性理”和“自然之理”,而将基于各国公认的协议称为“常例”,称“公法出于常例”。〔1〕显然,“常例”实际上就是指“公例”、“公理”,但为什么丁韪良和译著的中文文字润色者并没有使用这两个词呢?

其中原因是耐人寻味的。我们发现,这与中国文化合理性论证结构直接相关,这就是在中国传统常识理性结构中,最普遍的理——天理,是和公理相矛盾的。首先,从语义学角度分析,“公共”具有两层意思,一是代表共同的、普遍的;另一层意思是指涉个人和家庭之外的领域。通常,这两重含义互相交叉,共同蕴含在“公共”这个词中。在“公共”的第一层意义中,“普遍”往往是指超出个人和家庭之外,对所有人适用。这样,“公理”既是公共普遍之理,也是超越个人和家庭之外领域的理。而在儒家文化中,最普遍和重要的是父子关系,如程伊川说:“父子之爱,本是公。”〔2〕朱熹也说:“父子相隐,天理人情之至也。”〔3〕这就带来一个潜在的矛盾:在公私领域划分上讲,父子关系属于“私”的范围,但是由于它是整个人伦道德社会秩序的基础,代表了最普遍的道德秩序,因此父子关系又是中国文化中的公共、普遍之理的基础。也就是说,在中国文化合理性论证结构中,由于社会秩序被看作家庭关系的延伸,社会正义是由个人道德、家庭伦理推出,这样,引进另一种代表公共之理的“公理”,就可能会颠覆天理。

在词意上看,“公”的这种内在矛盾也十分明显。中文里“公”字除了代表公共之外,还具有公正、公平、平等的含义。《说文解字》引《韩非子·五蠹》篇云:“自环者谓之私,背私者谓之公。”(今本《说文》“厶”字下引韩非云:“自营为厶。”“公”字下引韩非云:“背厶为公。”与《韩非子》文稍异。)“公”字解为“平分也”,“私”字解为“奸也”,其意义有鲜明的好坏价值评判。即公作为私的否定,具有平均分配和平

〔1〕《万国公法》在第一章释义明源中,将公法的基础归为公义,它这样论证:“但万国既无统领之君……亦无公举之有司……倘求公法,而欲恃一国之君操其权,一国之有司释其义,不可得矣。……欲知此公法凭何权而立,惟有究察各国相待所当守天然之义法而已。……其所谓性法者,无他,乃世人天然同居当守之分,应称之为天法,盖为上帝所定……公法出于常例。”参见惠顿(Henry Wheaton)著,丁韪良主译:《万国公法》(京都:崇实馆,1864),页1—2、5。

〔2〕朱熹编:《河南程氏遗书》,第十八(上海:商务印书馆,1935),页257。

〔3〕朱熹:《论语集注》,收入《四书章句集注》,页171。



等的价值取向。这样,公共之理也可以代表平等、平均之理。应该指出,同样是使用中文“公”字,它在中文和日文的意义及对应的观念是不一样的,这对我们理解中国文化的现代转型很重要。沟口雄三曾论证,日本的“公”的观念就没有平等、平均的含义,仅仅代表了超越个人和家庭之外的领域。<sup>[1]</sup>

综合上述两方面的意义,“公”在代表中国政治文化主流价值的儒家观念中极具正面意义,公正、公平、大公无私等;但儒家对公正、公平的理解,恰恰是指分配应符合伦常等级、而非平均(古代文献中“公”的意义分析,见表 2.1)。相反,如果要强调社会公共之理与个人家庭之理的不同,通常是以价值上认同取消家庭、反对伦常等级为前提的。这就是为什么在反对儒家的老庄和道家学说中,才会把“公”视为“天道”和“天理”。既然,强调公共领域之理在中国传统文化中可能具有反对原有社会秩序和主流价值的含义,这样,“公理”在某些情况下,可能与主张爱有差等和长幼有序的儒家伦理的“天理”处于对立状态,这就导致士大夫很少使用。直到 19 世纪洋务运动时期,“公理”一词仍很少出现在士大夫著述中。这一时期,士大夫坚持任何社会制度的正当性必须从个人道德和家庭伦理导出,而不认同从法律和公共领域角度来确立现代政治经济制度的合理性。

洋务运动既名为洋务,为了让引进西方事物获得正当性,就不得不将其寄生于中国传统的常识理性中。我们可以从当时对西方自由主义的介绍,来分析这一现象。1860 年代,西方自由主义政治经济学说开始传入中国,其中,英国传教士傅兰雅(John Fryer)翻译的《佐治刍言》最有代表性。这本书在甲午时期对最重要的思想家康有为、梁启超、章太炎等人都有很大影响。<sup>[2]</sup> 该书力图从人人有自主之权这一西方现代社会基本原则出发,来论证市场经济和相应政治制度的合理性。单从内容方面讲,《佐治刍言》不仅谈到西方民主政治和自治,还用极大篇幅谈到资本、公司、股份,讨论了私有制和市场调节。书中不止一次谈到政府不应该干预经济,提出从商是国家富强之道;甚至使用了西方现代经济学的音译“伊哥挪谜”一词。<sup>[3]</sup> 但是,这本论证西方自由主义政治经济制度合理性的著作,在翻译为中文时所使用

[1] 沟口雄三:“中国与日本‘公私’观念之比较”,《二十一世纪》,总第二十一期(1994 年 2 月号),页 85—97。

[2] 熊月之:《中国近代民主思想史》(上海:上海人民出版社,1986),页 113。

[3] 该书第一百五十六节云:“此章所用伊哥挪谜字样,系希腊古时人语,按是字希人训为治家之法,近人则以节省之意释之,其见解不无小异,然细参希人语意,亦以节俭为治家之本,是近人所训,仍本之古义也。因特合古今两义,粘此字以为是书之目,亦以别此章与前章有不同之处也。”参见傅兰雅口译,应祖锡笔述:《佐治刍言》,页 33。

的词汇,往往为了迎合士大夫的理解,而令原意走了样。《佐治刍言》全书好象是在叙说中国传统社会的市场经济和仁政,并以此证明相应制度为合理的论说,它将一切归为中国人熟悉的“自然之理”。表1.4为《佐治刍言》中“理”字的典型用法。这些“自然之理”几乎毫无例外地指涉经济生活中的常识和人之常情。《佐治刍言》用中国人接受的常识和人之常情来说明各种合理性(包括人争取个人利益的合理和国家不必干预经济),这是将西方现代经济政治制度的合理性寄生于中国文化常识理性结构的典型案例。

表1.4 《佐治刍言》中“理”字的用法

例 句	意 义 简 析
可见国家酬佣之典,与斯人贵贵之情,皆天地间自然之理也。	用人之常情推国家酬佣之典
使之世守余业,弗坠家声,世世相传,自然之理也。	用人之常情证明遗产合理
擄掠人民,以为奴仆,若此者皆非自然取利之理也。	用人之常情批评擄掠人民不合理
于此可见作事争先之理,皆由人之本性而来,凡事之假借,而不本自然之理者,止能行于暂时,不能经久。	人之常情为社会制度的基础
凡国内百姓,其精力强壮,知识明白者,不能不出己力,以为衣食居处之资……此天性自然之理也。	用人之常情论证按劳分配和私有制
尤出天理人情之外,皆非本学问所敢与知也。 往往专求利己,不顾其事有害于人,既能求得钱财,终非天理人情之正。 必先明其天然之理……	天理人情是一切学问的基础
不能明万物公共之理,或明知其理又故犯其章程,亦与禽兽无异。	公共之理为章程之基础,人能认识理,这和禽兽不同
凡做工之人,所得工资,即归本人享用,此为自然之理。	用人之常情证明私有制和国家不干预市场为合理
人应得产业所生之利,此为天然之理。 此种租钱,不必由国家律法所定,其理出于自然,如水之就下也。	用自然之理证明私有制和国家不干预市场为合理
其言似乎不均,然仔细思之,亦是自然之理。	自然之理为合理性最后根据
故工人多而工价亦贱,此自然之理也。	用自然之理说明市场调节
以来求利,皆有自然之理,非立法所能预定也。	用人之常情说明人的求利心为合理
贸易以取利,自然之理也。	用自然之理证明贸易合理
振作商务,可使国中富饶,此为自然之理。	用自然之理证明从商是国家富强之道

事实上,从属于常识理性的中国经济伦理结构,虽然承认人获利动机之合理,也在相当程度支持私有制和市场经济,但其前提是不与儒家伦常等级相矛盾。传统常识和人之常情合理的首要功能,是用于论证以三纲五常为主的道德秩序合理,并强调任何经济分配和制度安排必须与伦常等级相一致。在这种论证结构中,个人求利和市场经济只是一个配角;种种新制度至多只是传统仁政的一部分。<sup>[1]</sup> 洋务运动时引进的西方事物只能局限于器物层面,正是因为士大夫眼中这些西方器物可以成为推行仁政的工具。换言之,防卫现代化只能被视为传统儒学经世致用的一部分。一旦要引进西方物质文明所依托的政治制度和价值观念,就会与儒家伦理所注重的传统社会结构相冲突,洋务也就会遭到暴风骤雨般的反对而难以展开。<sup>[2]</sup>

西方理性主义论证被纳入传统常识理性的另一个例子,是对西方科学技术的定位。科学是西方现代理性主义的重要合理性标准,但在20世纪前,西方传入中国的科学技术知识一直被称为“格致”。“格致”是“格物致知”的简称,它为儒学“八条目”中“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”的前两条。从合理性论证结构来看,“八条目”综合了人认识道德的合理性,并将其推广至家庭、社会乃至世界的连串过程。格物致知的目的是从天地万物之理中认识道德伦理,用此来修身并推动经世致用。当道德伦理的内容已确立,格致的功能是用认知来强化对儒学天理之体悟,以纯化向善的意志和实现道德目标的能力。也就是说,当儒家伦理和社会秩序尚未解体之时,作为格致的科学只有边缘价值。学习科学并非为了认识和改造世界,而是经世致用的一部分。这正是洋务运动时期西方科学技术在中国士大夫心目中的位置,在后面的文章我们会作进一步的讨论。

在防卫现代化过程中斥拒引进西方事物制度的合理性论证,是洋务运动不可能涉及制度层面以致失败的内在原因之一。1894年爆发了中日战争,中国的惨败宣告了洋务运动的破产。在严峻的亡国威胁下,清廷和广大知识分子终于认识到,如果不全力引进西方政治经济制度,中国只有死路一条。政治经济制度的现代化改革,前提是论证其正当性。这时,西方现代理性主义的合理性论证才开始进入中国文化,西方现代理性主义和中国传统常识理性的互相影响,也进入第二阶段。在

[1] 金观涛:“中国近现代经济伦理的变迁——论社会主义经济伦理在中国的历史命运”,载刘小枫、林立伟编:《中国近现代经济伦理的变迁》(香港:中文大学出版社,1998),页1—44。

[2] 金观涛、刘青峰:《中国现代思想的起源》,页247—56。

这一阶段,我们可以看到士大夫力图超越中国传统的天理观,去认同、接受更普遍的中国和西方共同之理,并用它来作变法的基础。1896年“公理”一词终于在社会思想中凸显出来(参见图1.1)。

## 1.5 “公理”的勃兴、意义类型及其不稳定性

“公理”一词古已有之,例如《三国志·吴书》中有这样的提法:“竞言艳及选曹郎徐彪,专用私情,爱憎不由公理。”<sup>[1]</sup>但正如我们已论证的,由于公共之理与天理有潜在矛盾,历史上信奉儒学的士大夫甚少使用这个词。我们检索了《汉达古籍数据库》所收二十六种由先秦、两汉至魏晋南北朝的文献资料,其中“公”字出现的次数很多,但却很少见“公理”一词。

1895年以前,“公理”一词很少为人使用,其主要出现在《格致汇编》中,指自然界普遍之理,用于表达自然科学定律;偶尔亦用于经济事务中。使用该词的多是传教士;<sup>[2]</sup>偶尔亦有中国士大夫使用此词,但很罕见。这表明当儒学同时作为私领域和公领域(即社会政治制度)正当性基础时,“公理”是不可能广泛使用的。甲午战败之后,“公理”频频使用,“公理”主要指中西公共之理,频频出现在上谕和大臣的奏折之中。<sup>[3]</sup>1900至1915年间“公理”的内涵进一步具体化为进化论和个人权利,这是一种明显不同于私领域儒家伦理之理。

“公例”是和“公理”同义的另一个表达普遍之理和公共领域之理的词。“公例”的意义有二:一与“公理”同,是指自然界普遍定律,甲午前亦主要出现在《格致

[1] 《新校本三国志》,卷五十七,吴书十二,张温,引自《汉籍电子文献(二十五史)》(台北:中央研究院,1999)。

[2] 这一时期“公理”一词主要集中在《格致汇编》中。如下面例句:“依万物公理,凡两体热度不同,彼此相切,则热者传其热于冷者,至两体同热而止。”参见傅兰雅:“格致略论”,《格致汇编》,第一册(1876年8月),页2。“公理”一词还在算学、化学卫生论、潮汐致日渐长论、延年益寿论等出现。用于经济的可见“贸易稳法”,《格致汇编》,第二册(1877年9月),页7—8。

[3] 例如国际法被称为公理。梁启超曾这样论述:“以公理(人与人相处所用谓之公理)公法(国与国相交所用谓之公法,实亦公理也)为经……以西人公理公法之书辅之,以求治天下之道。”参见梁启超:《上南皮张尚书书》,载林志钧编:《饮冰室文集之一》,第一册(台北:中华书局,1978),页105。在这句话中,“公理”、“公法”并用,并明确指出公法“实亦公理也”。早在1864年总理衙门出版的《万国公法》中,国际法被译为公法,但尚未使用“公理”一词,而用自然之理作为国际法的根据。国与国关系是最早被确定为既不属于私亦不属于国家的领域之规则,即某种意义上的公共领域的规范。故国际法作为中西公共之理,亦是公共领域之理引进西学之理的开始。

汇编》中；〔1〕二是指国际法条例。〔2〕这两个词汇的微妙差别，仅在于“公例”有从案例中归纳出普遍之理（例如法规）的意思。〔3〕和“公理”一样，甲午前当儒家伦理占据公私两领域时，它很少为人所用。“公例”是随国际法变成公理，特别是随《天演论》（*Evolution and Ethics*）风行而普及的。

“公理”在士大夫用语中的凸显大约是1895年甲午战败以后的事。据我们看到的资料，除新教传教士外，最早将“公理”引入士大夫政治语汇中的是何启、胡礼垣、梁启超、康有为和宋恕等。〔4〕康有为在《实理公法全书》中提到“几何公理”，并力图用它来推出人类社会普遍的公法。在《实理公法全书》中，康有为这样解释“公”和“公法”：

有公众之公。如此书乃公众之书是也，以其非一人之书也。……有几何公理之公。一、二、四、八、十六、三十二，是也，所谓一定之法也。从几何公理所推出一定之法，乃公法之一端。……有公推之公，盖天下之制度，多有几何公理所不能逮。无几何公理所出之法，而必凭人立之法者，本无一定，则惟推一最有益于人道者，以为公法而已。然众共推之，故谓公推也。〔5〕

这里，康有为明确区分出“公”的两重含义：一是指超越个人的普遍性；二是指公共。如文中提到的“公推之公”、“众共推之，故谓公推”，都与公共空间直接相联。据我们看到的文献，这似乎是中国士大夫第一次用公共之理来论证社会制度和法

〔1〕 例如下述句子：“向心吸力之公例，晓格致者，无不知之。”参见傅兰雅：“潮汐论”，《格致汇编》，第二册（1877年10月），页6。

〔2〕 见如下例子：“英法公例向不能出地中海。”参见张之洞：“司经局洗马张之洞奏要盟不可曲从宜早筹御侮折”（光绪五年十二月初五日，1879），引自王彦威纂、王亮编：《清季外交史料（光绪朝）》，卷十八（台北：文海出版社，1963），页345。

〔3〕 参见本文注53对二词的说明。

〔4〕 例如，何启、胡礼垣1894年的《新政变通》中说：“公事当以公理为断”。参见何启、胡礼垣：“新政变通”，《新政真诠六编》，收入郑大华点校：《新政真诠：何启、胡礼垣集》（沈阳：辽宁人民出版社，1994），页461。宋恕也用过“公理”：“自公理渐晦，使风大开”，参见“六字课斋专议（初稿）·相及章第十”（1892年4月），收入胡珠生编：《宋恕集》，上册（北京：中华书局，1993），页8。他讲的是中国古代的情况。

〔5〕 康有为：《实理公法全书》，收入朱维铮编校：《康有为大同论二种》（香港：三联书店，1998），页6。

律的正当性。<sup>[1]</sup> 今天学术界尚不能断定《实理公法全书》写于何时,由于内文提到1891年的法国人口统计数据,故一般认为该书写于1891年后,但应在甲午之前。<sup>[2]</sup> 在该书中,康有为虽然把几何公理作为人类公法之最后基础,但同时认为可由几何公理推出之公法太少,他最后还是将实理作为人类社会理想制度的根据。事实上,作为一种普遍思潮,“公理”一词在奏折、报刊言论中真正涌现并成为政治社会制度合法性根据,应该是在甲午战争以后。<sup>[3]</sup>

梁启超的《变法通议》,是用“公理”作为变法之根据的。他曾指出,“公理”是西方近世概念,继承了希腊罗马的学术传统,并这样概括西方从理学发展到公理的历史:

泰西自希腊强盛时,文物即已大开,他里斯等七人,号称七贤,专以穷理格物之学,提倡一世。而颖拉吉来图、梭格拉底、拍勒图、什匿克安得臣、知阿真尼、雅里大各、德谟吉利图、乍士阿士对等,先后以理学名。亚力斯多德尔、比太哥拉、欧几里得、提马华多而司诸人,阐发物理,所著各籍,玄深微妙,近世格致家言皆祖之。其后果鲁西亚士、白分道弗等,以匹夫发明公理。为后世公法之所祖。故欲通西学者,必导原于希腊罗马名理诸书。<sup>[4]</sup>

另外,梁启超还强调:“公理有固然,非夫人之为也。”<sup>[5]</sup>“公理”作为公共普遍之理,有其客观根据,不是人为构想出来的。进一步,梁启超认为“公理”包括了中

[1] 康有为用几何公理作为合理性论证中正当性最后根据,是受到《几何原本》的推理方法影响,而他使用“公理”一词却不是沿袭以往的译本。我们检查了徐光启和李善兰前后翻译的《几何原本》,发现这两个中译本均无运用“公理”一词,而采用“公论”。参见欧几里得(Euclid)著,利玛窦(Matteo Ricci)译,徐光启笔授:《几何原本》,收入郭书青编:《中国科学技术典籍通汇·数学卷五》(郑州:河南教育出版社,1993),页1151—1500。直到1906年潘应祺的《几何赘说》,仍沿用“公论”一词;并在“例言”中多次提到“穷理、义理、所以然之理”,并未用“公理”一词。参见潘应祺:《几何赘说·六卷》(番禺:潘氏扈病馆,1906)。

[2] 朱维铮:“从《实理公法全书》到《大同书》”,载《求索真文明:晚清学术史论》(上海:上海古籍出版社,1996),页236。

[3] 在1895年前,公法是指国际法。到1895年后,社会制度、法律都属于公法;国际法从公法中独立出来。如在1904年的日俄战争中,已明确有“本国人均须遵照国际法之原则与所颁之规条认真奉行,以完公正中立之义”这样的说法。参见“局外公法摘要”,《东方杂志》,第一卷第一期(1904年3月11日),页3。

[4] 梁启超:“变法通议·论译书”(1896),载《饮冰室文集之一》,第一册,页71。

[5] 梁启超:“变法通议·自序”(1896),载《饮冰室文集之一》,第一册,页1。

国伦理道德,甚至是天理。他在解释“有礼义者谓之中国,无礼义者谓之夷狄”这句话时,指出“礼者何,公理而已”;并引用清朝焦里堂、凌次仲以礼代理来论证。<sup>[1]</sup>梁启超把礼归为公理,公理是一种更为普遍的包括中西古今的道德。

从康梁如何使用“公理”一词,反映出甲午后“天理”向更普遍的公共之理的跳跃。但也应看到,《变法通议》和《实理公法全书》所提倡的“公理”,实际上以三世说为根据,它是经过创造性转化的今文经学的有机组成部分。从正当性论证结构来看,将“天理”置换为中西公共之理,并不能有效引进西方制度的正当性论证。随着戊戌维新的失败,康有为的今文经学迅速消亡,并没有成为变法的理论根据。这里,需要指出康梁在思想上没有克服的一个障碍。中国传统政治文化是以儒学道德哲学为基础,而西方近代政治经济制度正当性根据并非仅仅是道德。西方现代性背后最重要的价值——个人权利是一种不完全等同于道德的正当性,是不可能用向善的意志来加以论证的。<sup>[2]</sup>用道德的合理性很难理解弱肉强食的竞争、市场经济中的私有产权,以及形式法规高于道德价值的合理性。因此,无论怎样扩大中国传统之理的内涵,只要它是道德式的,就无法完全包容西方现代政治经济制度的正当性论证。而超越合理性论证的道德属性,就需打破中国传统常识理性以道德为核心的论证结构。这一条件要到庚子事变之后才具备。

使“公理”真正获得不等同道德意义的正当性,始于严复翻译《天演论》,虽然严复本人并不喜欢用“公理”这个词,在《天演论》中很少使用“公理”一词,如谈演绎法时,指出“外籀云者,据公理以断众事者也”,<sup>[3]</sup>即公理是演绎的根据。再如在书的末尾:“大抵中外古今,言理者不出二家,一出于教,一出于学。教则以公理属天,私欲属人。”<sup>[4]</sup>这表明严复避免把物竞天择称为“公理”。他更愿意用“公例”来指涉进化论原理。<sup>[5]</sup>

[1] 梁启超:“论中国宜讲求法律之学”(1896),载《饮冰室文集之一》,第一册,页93。

[2] 详见3.2节。

[3] 严复:“译《天演论》自序”,载赫胥黎(Thomas H. Huxley)著,严复译:《天演论》(北京:商务印书馆,1981),页ix。

[4] 严复译:《天演论》,论十六,群治,页92。

[5] 在中国近代思想史上,“公例”常与“公理”通用,其实这两个词的准确含义并不相同。公例虽然也是某种公共普遍之理,但它强调从具体事例中抽出和归纳法相联;而公理与演绎法相联系。严复曾明确地给“公例”下过定义,他说:“公例者,所以据既然之事,而逆知来者之为何也。”参见耶方斯(William S. Jevons)著,严复译:《名学浅说》(北京:商务印书馆,1981),页4。这里“公例”为一具有普遍意义之事实,普遍之理可以从这个事实中抽出,它本身不是抽象之理。因此“公理”应来自“公例”,一旦强调“公理”必须用归纳法来推出,用“公例”比“公理”就更准确些。

由于严复称进化论为“公例”，“公例”在很多场合也就成为“公理”的代名词。1898年出版的《天演论》中，“公例”这种求变的普遍之理，也即公理的内涵，较大地偏离了道德定位，具有个人独立、利己争胜、个人权利、强权等含义，它们被用于论证国家富强、个人自主和市场经济的正当性。这也就是简化为“物竞天择，适者生存”的社会达尔文主义。庚子事变之后，1901年清廷推行新政，1905年清廷宣布预备立宪，西方宪政和各种政治惯例成为清廷考察和引进之对象，对西方制度的合理性论证正是指其为公理。当时“公理”不仅是激进的海外留学生的口号，而且也是清廷立宪所依据的理论根据。1908年章太炎曾这样形容“公理”被官方民间上下一致推崇的盛况，他说：“昔人以为神圣不可干者，曰名分。今人以为神圣不可干者，一曰公理，二曰进化，三曰唯物，四曰自然。”〔1〕

综合来看，“公理”、“公例”在1895至1915年间的文献中，大约有四种典型的意义类型，〔2〕可简述如下：

第一类，“公理”代表公共普遍之理，它超越中国原有天理的普遍之理，是中国和西方共同之理；“公理”是西方继承古希腊罗马文化的近代发明。后一点，我们在本节引梁启超在《变法通议》的例句已很有代表性。1895年后引进西学取得了正当性，而“公理”的意义正是指中西普遍之理。如1897年《时务报》刊登的《重译富国策》一文中，就指西方经济学“亦即天下古今之公理也”。〔3〕这种论述方法在当时文献中很常见。

第二类，是利用中国传统天理来谈“公理”。例如梁启超有这样的论述：

有礼义者谓之中国，无礼义者谓之夷狄。礼者何，公理而已（以理释礼，乃汉儒训诂，本朝之焦里堂、凌次仲大阐此说）。义者何，权限而已（番禺韩孔庵先生有义说专明此理）。今吾中国聚四万万不明公理不讲权限之人，以与西国相处。〔4〕

这一类又包括改变和不改变“天理”的内容两种情况。如反对君主制、主张变革的

〔1〕 章太炎：“四惑论”，《民报》，第二十二号（1908年7月），页1。

〔2〕 本文初刊时尚未使用“数据库”，此次则从“数据库”中挑出“公理”例句，本节有较大修改调整。

〔3〕 通正斋生译述：“重译富国策（续第十六册）”，《时务报》，第十九册（1897年3月3日），页6。

〔4〕 梁启超：“论中国宜讲求法律之学”，页93。



唐才常,1897年撰文说:“公理者,唐虞三代君民共有之权衡也。”〔1〕强调不变的,如也有人直白地说:“孔子即公理也。”〔2〕在这两种情况下,“公理”都具有中国“天理”原有论证结构,即它具有客观的道德伦理属性,是从常识归纳得到等。

第三类,“公理”、“公例”偏离道德领域,它或用于指涉“物竞天择,适者生存”的社会达尔文主义,或用来代表强权、个人权利、群体自主性、自治等,“公理”不再等同于道德的正当性。如唐才常在1898年说:“夫善变者有国之公理,日新者进种之权舆。”〔3〕又如,梁启超说:

盖弱肉强食,优胜劣败,天演之公例也。……自由之快乐,非奴隶所能知;今可易之曰:民权之公理,非奴隶所敢言。〔4〕

第四类,“公理”用于代表新道德,或道德化极强的社会道义。如视平等为公理,称革命为公理。在这一类中,大多数“公理”为原有儒家伦理的否定或价值逆反,如破坏、绝对自由、冲决网罗等,例如:“种种不平等,种种没公理,以致人生在世万分苦恼。”〔5〕又如,20世纪初民族主义是一种新道义,也被称为“公理”。杨笃生在《新湖南》的一篇文章中,利用社会达尔文主义称帝国主义为民族主义之根柢,紧接着又将民族主义视为符合人生之公理和天下之正义的新道义,他说:

今日地球诸国,所谓陵厉无前者,帝国主义也,而此帝国主义,实以民族主义为之根柢,……故民族主义者,生人之公理也,天下之正义也。有阻遏此主义使不得达者,卧薪尝胆,矛炊剑浙,冀得一当而已矣,公理然也,正义然也。〔6〕

当然,“公理”的以上四种意义类型并不是绝对的,常常有意义混杂的中间类

〔1〕 唐才常:“论各国交通政教之有无公理”,史学第三,《湘学新报》(1897年5月31日),页16。

〔2〕 夷白:“平说”,《新民丛报》,第三年第二十二号(原第七十号)(1905年12月11日),页5。

〔3〕 唐才常:“论热力(下)”,载湖南省哲学社会科学研究所编:《唐才常集》,卷一(北京:中华书局,1980),页145。

〔4〕 梁启超:“二十世纪之中国”,《国民报》,第一期(1901年5月10日),引自《国民报汇编》,页34、37。

〔5〕 白话道人(林懋):“国民意见书·论刺客的教育”,《中国白话报》(1904),引自《辛亥革命前十年间时论选集》,第一卷,下册,页915—16。

〔6〕 湖南之湖南人(杨笃生):“湖南新旧党之评判及理论之必出于一途”,《新湖南》(1903),引自《辛亥革命前十年间时论选集》,第一卷,下册,页632。

型,本文就不一一举例了。

从思想史的内在理路分析,“公理”之所以在1901年后成为清廷推行新政和预备立宪时引进西方政治经济制度的根据,除了社会达尔文主义赋予它不完全等同于道德的内容外,更主要是因为庚子事变后,中西二分的二元论成为官方意识形态。结果导致传统常识理性论证结构断裂,从而使得西方现代理性主义可以部分地得以确立。所谓二元论意识形态,是指将传统个人道德、儒家伦理与公共领域之理(包括宇宙秩序)划分成两个互不相干的领域,从而打破了社会领域的“理”必须从个人和家庭伦理导出的结构。它是清廷既想保持自己权力,又想进行改革所导致的非意图结果。在传统的常识理性结构中,社会公共领域之理是从儒家道德推出,西方公共空间之理和儒家伦常等级不兼容。如要克服这种内在的冲突,唯有将社会公共空间与个人家庭伦理划分成两个不相干的领域。这样,在私领域传统儒家伦理仍然维系君权、绅权和族权的合法性,而在社会公共领域则可用来自西方的理支持新政和立宪。我们在《中国现代思想的起源》一书中,曾详细讨论庚子事变后官方意识形态是将中学和西学视为互不相干的二元论,及其对社会思想的各种影响。<sup>[1]</sup> 而从正当性论证角度看,这种二分法无疑有助于引进西方现代理性主义,公理终于成为向西方学习现代化改革的理据。于式枚十分生动地形容过当时朝廷上下竞效西法,这与洋务运动时期对“公理”的拒斥完全相反。他这样写道:

光绪初年,故侍郎郭嵩焘尝言西法,人所骇怪,知为中国所固有则无可惊疑。今则不然,告以尧舜汤文武周孔子之道,汉唐宋明贤君哲相之治,则皆以为不足法,或竟不知有其人。近日南中刊布立宪,立宪颂词,至有四千年史扫空之语。惟告以英德法美之制度,拿破仑华盛顿所创造,卢梭边沁孟德斯鸠之论说,而日本之所模仿,伊藤青木诸人访求而后得者,则心悦诚服,以为当行。前后二十余年,风气之殊如此。<sup>[2]</sup>

新政时期,对相当一部分主张改革官员和绅士而言,中体西用中作为西学的

[1] 金观涛、刘青峰:《中国现代思想的起源》,页345—55。

[2] 于式枚:“出使德国考察宪政大臣于式枚奏考察宪政谨议办法宗旨折”,《政治官报》,第三十七号(1907年12月1日),页9—10。

用,与终极关怀的体不甚相干,西方现代化只是某种工具。<sup>[1]</sup> 当时,不仅是士大夫言“公理”,甚至亲贵大臣、地方官员,在官方文书中,也都要援“公理”为接引西政的根据。如奕劻表扬“各督抚臣,公忠体国,力任艰难”,指他们“事事准诸公理,以求通上下之情”。<sup>[2]</sup> 张仁黼在奏折中说:“东西各国三权分立,其立法一权莫不寄诸议院,故能顺乎民情,合乎公理,而裁可之权仍在君主,既采舆论之公,亦无专断之弊。”<sup>[3]</sup> 但是,他们都尚未意识到,这种二元论官方意识形态的出现,使得中国传统常识理性结构发生了合理性论证的断裂。

值得注意的是,这种断裂带来什么样的影响和变化? 这就是“公理”一词,在中国的政治文化术语中只是一个过渡词汇,也就是说,它是不稳定的。

让我们看一下“公理”、“公例”在这一时期的使用次数变化情况。根据“数据库”,我们得到以下的分布图。<sup>[4]</sup> 图 1.1 清楚地表明,“公理”、“公例”两词的使用,是在 1895 年后迅速达至高峰的,这反映出甲午战败对中国朝野思潮大转向的巨大作用,中国需要为大变革找寻新的合理性论证基石。甲午后倾向于变法的知识分子主要是用中西公共之理,来作为引进西方现代政治经济制度的根据。配合在 19、20 世纪之交兴起的社会达尔文主义思潮,以及日俄战争的冲击,新政立宪的展开,“公理”、“公例”两词在 1904 至 1906 年前后出现了另一高峰,但到 1911 年以后就迅速下降了。以上统计趋势,也可以形象地表明“公理”在中文里使用很短时间后,便变为一个不常用的词汇了。

[1] 人们常把“中体西用”说成是洋务运动的指导思想,其实“中体西用”这种说法出于甲午后张之洞的《劝学篇》,他把体和用划分成两个不同领域的倾向。该倾向在 1900 年后大大强化,变成二元论意识形态,而洋务运动对待西学的态度是将其纳入“经世致用”的范围。在当时最激进的著作《盛世危言》中,郑观应都没有用中体西用,而是主张“中学其本也,西学其末也。主以中学,辅以西学”。参见郑观应:《盛世危言》(沈阳:辽宁人民出版社,1994),页 30。

[2] 奕劻:“总司核定官制大臣奕劻等奏续订各直省官制情形折(附清单)”(光绪三十三年五月二十七日,1907),引自故宫博物院明清档案部编:《清末筹备立宪档案史料》,上册(北京:中华书局,1979),页 505。

[3] 张仁黼:“大理院正卿张仁黼奏修订法律请派大臣会订折”(光绪三十三年五月初一日,1907),引自《清末筹备立宪档案史料》,下册,页 834。

[4] 此图为新增加的。

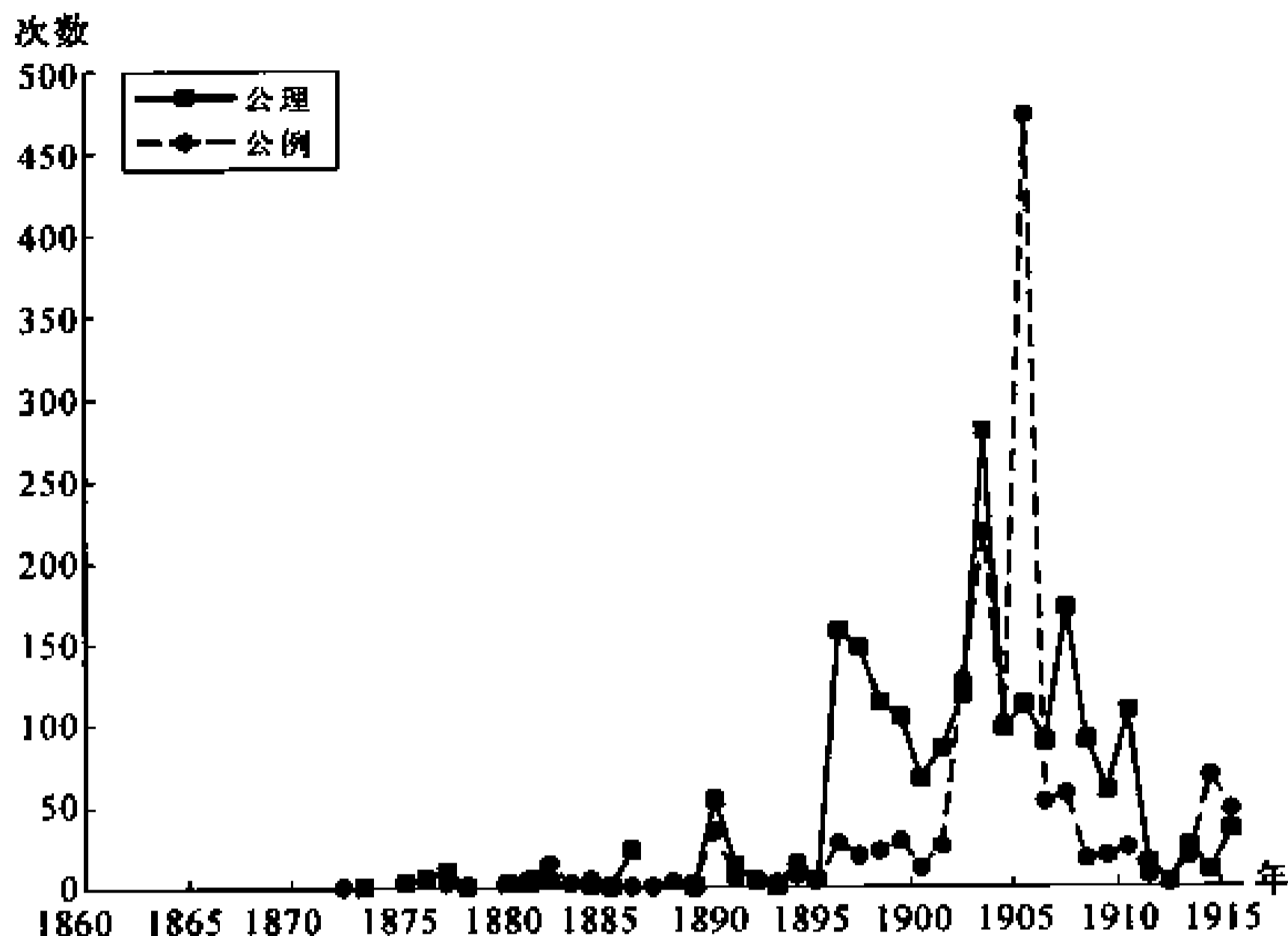


图 1.1 “公理”和“公例”的使用次数(1860 - 1915)

事实上,二元论意识形态是清廷和士绅既不得不引进西方制度,又要保持自己统治特权的产物。无论是中西二分的二元论,还是将“公理”放到不完全等同于道德的位置,都不是有意识的。这样,不仅革命派和激进知识分子不认同二元论意识形态,立宪派在对“公理”进行合理性论证时,也会不由自主地运用传统常识理性结构。也就是说,由于“公理”潜在的道德化倾向,即使对社会达尔文主义和权利等观念,人们都经常用道德合理性加以论证;至于平等、革命等新道义,其论证方式更几乎毫无例外地属于中国人熟悉的常识合理结构。例如 1905 年汪精卫在进行要不要种族革命辩论时,曾先用归纳法得到民族同化之“公例”,然后从这“公例”推出排满民族革命的正当性。<sup>[1]</sup>显然,汪精卫归纳的对象属于社会常识,而得到的“公理”属于新道义(道德)。这种从常识求“公例”的推理,正是中国传统的用常识合理来论证道德合理的基本结构。这样一来,我们可以得到一个推论:只要清廷和有政治经济特权的立宪派被打倒,中国知识分子把进化论和种种新科学知识当作现代常识,与西方二元论理性主义类似的合理性论证结构也将不复存在;中国不得不再次面临现代化正当性论证的全新局面。

此外,还需要指出,将社会公共空间与儒家伦理划分成两个不相干的领域,仅仅是清廷和立宪派的观点;对于主张排满的革命派和广大海外激进的留学生,他们

[1] 精卫:“民族的国民”,《民报》,第一号(1905年11月26日),页1—31。

并不一定要认同中西二分的二元论。这时“公理”除了蕴含社会达尔文主义和中西公共之理外,还有更复杂的含义。如我们在上文中所述,“公理”本来就具有颠覆儒家纲常、主张平等和平均的传统内容,既然革命派认为推翻现有政治社会秩序是中国现代化的前提,他们自然接受“公理”所具的反对儒家伦理内容,即他们心目中的“公理”作为普遍的公共之理,除了认同进化论外,还具有平等、冲决罗网的革命等意义。例如邹容主张:“革命者,天演之公例也。革命者,世界之公理也。”<sup>〔1〕</sup>与此类似,不仅冲决罗网的革命同天演并列为公理,一个无差别、绝对均平、道德高尚的社会大同,也同天演、公理相联,即“当事者亦惟循天演之公例,以达大同之公理耳”。<sup>〔2〕</sup>无论是平等、冲决罗网的革命,都代表了某种新道德境界,而大同则意味着这种崇高道德理想在全世界实现,无政府主义的鼓吹者都十分热衷于谈公理。

上述分析表明,西方理性主义之所以能够部分纳入中国近代社会制度改革的正当性论证结构,其重要前提是,中西二分的二元论意识形态把公共领域与儒家伦理划分为两个不相干的部分,公共领域之理才能脱离传统常识理性结构的引力场,西方某些不完全等同于道德的正当性(如个人权利)才可以作为合理性标准。这样,在私领域,论证儒家伦理的判据仍然是传统的常识和人之常情,而在公领域引进西方政治经济制度和个人权利的正当性,则基于不等同于传统常识的西方新知。西方现代理性主义合理性标准从传统常识理性结构中摆脱出来的标志之一,是“科学”与“格致”划清界限。正是在这一时期士大夫不再将“科学”称为“格致”,作为分科之学的“科学”获得独立地位。但是必须指出,二元论意识形态并不是中国传统文化有意识理性化的产物,而是清廷和保守的士大夫既要坚持自己权力和既得利益,又不得不改革所造成的非意图结果。因为这种二元论并不符合中国人的传统推理方式,就带来另一个潜在结果:西方现代理性主义的引进是不稳定的。我们可以在以下的分析中看到,如果用一元论的思维方式,将公理理解为一种新道德的力量,就远比将公理视为不等同于道德的正当性,力量更为强大;同时,正当性将会被再次纳入一元论式的论证结构。

〔1〕 邹容:《革命军》(1903),引自《辛亥革命前十年间时论选集》,第一卷,下册,页651。

〔2〕 君平:“天演大同辨”,《觉民》,第九、十期合本(1904),引自《辛亥革命前十年间时论选集》,第一卷,下册,页874。

## 1.6 “真理”的意义：现代常识对“理”的选择

1915年，新文化运动的序幕揭开。从知识社会学角度分析，新文化运动和知识分子群体变化密切相关。1915年恰恰是清廷废科举大规模引进西方现代教育的十年之后，新一代知识分子成长起来，成为文化的主体。<sup>〔1〕</sup>新知识分子人数是传统士绅的十倍，他们和清廷统治以及传统士绅的种种特权并无直接关系，他们不会认为有必要将儒家伦理与社会公共之理划成两个不相干的领域。我们在《中国现代思想的起源》一书中曾经讨论过，所谓新知识分子全盘反传统的前提正是对新政时期二元论意识形态的否定。<sup>〔2〕</sup>无论是陈独秀的“伦理觉悟是吾人最后之觉悟”，还是吴虞认识到忠是孝的延长以及皇帝专制与家长制同构，均表明知识分子重新将个人道德、家庭与社会领域和宇宙论整合起来。随着二元论的消亡，接近西方现代理性的论证结构也不得存在，其后果就是公理、权利等一系列观念的道德内容不断强化。

在清廷推行新政和预备立宪时期，公理潜在的道德化倾向虽然强大，但毕竟不能把主张弱肉强食、个人争权利的社会达尔文主义完全纳入道德领域。随着辛亥后引入西方民主政治的失败，以及社会达尔文主义不再时兴，“公理”迅速变为道德的代名词。我们统计了《新青年》、《新潮》、《每周评论》、《向导周报》、《少年中国》五种杂志中“公理”和“公例”这两个词的用法，发现“公理”一词有四种意义，一为物竞天择，适者生存；二为来自数理、几何逻辑之理；三为道德和正义，表达自由、平等和强权对立；四为来自西方的普遍公共之理。这四种意义中哪一种占主导地位呢？表1.5是这五种杂志中，“公理”不同用法的次数统计。《新青年》中和社会达尔文主义相关的“公理”只占总数的21%，其余含义基本都是道德（包括来自西方的理）。《新潮》中“公理”一词出现很少，其主要意义是数学、几何逻辑和道德；指涉物竞天择的只有三次。而《每周评论》、《向导周报》中，“公理”几乎百分之百指涉道德正义。《少年中国》的倾向也完全一样。这说明新文化运动时期“公理”一词主要的意义是用于指涉道德和社会正义。

〔1〕 金观涛、刘青峰：《开放中的变迁》，页217—25。

〔2〕 金观涛、刘青峰：《中国现代思想的起源》，页354—55。

表 1.5 《新青年》等五种杂志中“公理”的意义分类统计

次 数 杂 志	类别	不完全等同于道德的正当性		道德(自由、 平等与强权对立)	来自西方普遍 之理,一般意义
		天演、社会 达尔文主义等	数理、几何、逻辑		
《少年中国》 卷 一 卷 二 卷 三 卷 四		0	1	5	1
		1	1	5	0
		1	0	4	0
		0	2	5	3
	小 计	2	4	19	4
《向导周报》		0	0	4	0
		0	0	4	0
		0	0	11	0
		0	0	2	0
小 计	0	0	21	0	
《每周评论》		0	0	10	0
		0	0	22	0
		0	0	37	1
小 计	0	0	69	1	
《新潮》		1	8	5	0
		2	0	1	0
小 计	3	8	6	0	
《新青年》 卷 一 卷 二 卷 三 卷 四 卷 五 卷 六 卷 七 卷 八 卷 九 季 刊 不定期刊		0	0	1	1
		3	0	3	1
		5	0	7	0
		2	0	1	1
		0	0	6	5
		0	0	9	2
		3	0	3	8
		0	0	2	1
		0	0	1	0
		0	0	0	0
		1	0	1	0
小 计	14	0	34	19	

新知识分子除了将“公理”等同于新道德外，和传统士绅的另一个差别是他们从小就接受西方现代科学教育。牛顿力学、进化论、物质的原子分子说这些西方科学，对于传统士绅可以算作不同于传统常识的新知，但对新知识分子而言，这些科学知识不折不扣地是现代常识。现代常识对道德的建构机制，在他们那里再次显示出来。“科学”一词在新文化运动中的意义分析表明，这一概念在相当多场合等同于现代常识；而用于否定儒家伦理、批判军阀绅士的，恰恰是诉诸他们不了解现代常识。<sup>[1]</sup>

这方面一个有趣的例子，是新文化运动时期“公例”和“公理”这两个词的使用在语境上不再完全等同。知识分子用“公例”这个词时，更多地想到具体的实例，更注重从经验事实中归纳出一般原理，即“公例”比“公理”更注重用常识来论证“理”。这表明新文化运动时期已开始运用现代常识作为合理性论证的根据，这使得“公例”和“公理”的意义相分离。“公例”与用于表达一般抽象的或道德原则的“公理”不同，它着重于指称那些由具体事例得出的普遍性原则。表 1.6 为新文化运动期间前述五种杂志中“公例”一词不同类型意义的出现次数，我们看到“公例”一词除了用于指涉社会达尔文主义外，其绝大多数含义为从具体人事、物理、科学中抽出的一般规律，这清楚地表明现代常识对“理”的论证已经开始。

表 1.6 《新青年》等五种杂志中“公例”的意义分类统计

次 数 杂 志	类别	不完全等同于道德的正当性		道德(自由、 平等与强权对立)	来自西方普遍 之理,一般意义
		天演、社会 达尔文主义等	科学、数理、 几何、逻辑		
《少年中国》 卷 一 卷 二 卷 三 卷 四		3	6	3	2
		0	1	0	2
		0	0	0	6
		0	0	1	0
小 计	3	7	4	10	
《向导周报》		0	0	0	2
		0	0	2	0
小 计	0	0	2	2	

[1] 金观涛、刘青峰：“五四的另一种图像”，载国立政治大学文学院编：《五四运动八十周年学术研讨会论文集》（台北：国立政治大学，1999），页 809—43。



续表

次 数 杂志	类别	不完全等同于道德的正当性		道德(自由、 平等与强权对立)	来自西方普遍 之理,一般意义
		天演、社会 达尔文主义等	科学、数理、 几何、逻辑		
《每周评论》		3	0	0	0
小计		3	0	0	0
《新潮》					
卷 一		2	1	1	2
卷 二		0	2	0	1
卷 三		0	5	0	1
小 计		2	8	1	4
《新青年》					
卷 一		3	1	2	2
卷 二		3	4	0	4
卷 三		6	2	2	0
卷 四		3	0	0	0
卷 五		4	1	0	0
卷 六		3	5	0	9
卷 七		0	1	0	6
卷 八		2	1	0	2
卷 九		0	0	2	1
季 刊		0	4	0	11
不定期刊		0	0	0	0
小 计		24	19	6	35

一旦“公理”主要指涉道德和正义,而且某一种“理”是否正当必须从现代常识来论证之时,“理”是否和现代常识一致就分外重要了。当存在着不止一种“理”时,现代常识对“理”的鉴别过程必定需要在正当性论证中体现出来。本来,“理”是正当性的最终根据,现在与现代常识符合才是正当性的根据。这种对“理”作限定的内在需求恰恰同当时的世界潮流合拍。1918年第一次世界大战结束,资本主义的深重危机使知识分子普遍怀疑19世纪公共之理——社会达尔文主义、市场经济和自由主义——的合理性;于是新知识分子就运用现代常识对“理”作出鉴别并重新论证,这反映在合理性指称的变化上,代表西方公共之理的“公理”不再具有最终的合理性,一个代表与现代常识符合的新词涌现出来,并成为合理性的最终判据,这

就是“真理”。

在中文里“真理”这个词古已有之，它由“真”和“理”两个字组成。《说文解字》把“真”字看作人的形变，认为它同人成仙得道有关。<sup>〔1〕</sup>“真”字在春秋战国时期已获得其确切的思想史含义，《庄子·秋水》云：“谨守而必失，是谓反其真。”“真”字被用于指涉不受人为干扰的自然状态，特别指不做作的心灵，它是道家所主张的自然之理的另一个代名字。我们知道，自从“理”成为中国文化合理性标志以来，自然之理并不同道德合理性对立。宋明理学中“天理”的确切含义是包含自然合理的。<sup>〔2〕</sup>既然“真理”的内涵已由“天理”包括，就无特别强调它的必要。故“真理”这个词最早是被佛教广泛引用，用于表示不同于儒学天理的虚寂空幻之理。正因为如此，一直到清代，正统的儒生在进行道德合理性论证时并不常用这个词；较常用的是“真实”、“真正”等词，它们用于表达符合事实、不偏离道德和名实相符等意思。事实上，一直到新文化运动早期，“真理”一词还保持着清代的意义，与今天中文里的用法不尽相同。在相当多场合，“真理”一词用于表达宗教理念、文学作品是否反映生活真相，其出现次数远比“公理”少（参见图 1.2）；只是在新文化运动中，合理性标准产生了变化才促使“真理”获得今天的含义。

新文化运动中，“真理”一词除了泛指正当性外，还有六种意义：一是来自科学、逻辑之理；二是文学、美学所代表的生活之真实；三是宗教之理；四是新文化、文明；五是道德正义，如自由、平等、人道、人权等；六是新道德在社会制度上的投射——社会主义和共产主义。这六类实际上可以归为真实、真相之理和道德正义两大类。我们统计了前述五种杂志中不同意义的“真理”的使用次数，其结果是耐人寻味的。从表 1.7 可见，《新青年》前三卷“真理”一词的意义中，还可以看到“真理”用于表达宗教义理和文学美学的用法与表达科学逻辑的次数旗鼓相当。到 1918 年（第四卷）后，情况就完全不同了。“真理”除了用于表达它是道德和一般正当性的最后根据外，在真实之理这一项，它主要用于指涉科学和逻辑。这一倾向在《新潮》、《每周评论》和《少年中国》中表现得更为明显，“真理”用于直接

〔1〕《说文解字》“真”字下云：“仙人变形而登天也。”段玉裁注云：“此真之本义也。经典但言诚实，无言真实者。……非仓颉以前已有真人乎？引申为真诚。”参见许慎撰，段玉裁注释：《段氏说文解字注》（台北：宏业书局，1969），页 274 上。

〔2〕在新文化运动时期，“天理”一词已不大使用，在《新青年》、《向导周报》、《每周评论》、《少年中国》、《新潮》五种杂志中共出现了 37 次。这些残存的“天理”有一个明确的意义核心，就是自然合理。这表明自然合理的含义一直隐含在“天理”之中。即使“天理”一词因其主要意义被否定而不用，人们在表达自然合理之义时，仍可能运用“天理”一词。

指科学、逻辑的,占了真实之理含义的绝大多数,显示出现代常识对真理的肯定。“真理”这个原用于表达和“天理”不同的另一种“理”的词汇,终于从描述生活真相、宗教义理的传统含义中摆脱出来,成为代表科学常识肯定的真实之理的代名词。

表 1.7 《新青年》等五种杂志中“真理”的意义分类统计

次 数 杂志	类别	真实、真相之理				道德正义		正当之理	
		一般	指科学、逻辑	指宗教	指文学、美学	进化、新文明	自由、平等、人道、人权		社会(共产)主义
《少年中国》	卷一	14	14	3	33	5	3	6	34
	卷二	7	13	22	4	6	2	4	68
	卷三	1	8	10	1	1	8	10	21
	卷四	2	21	0	15	2	5	1	14
小计	24	56	35	53	14	18	21	137	
《向导周报》		0	0	0	0	0	1	0	1
		0	0	1	0	0	1	0	1
		0	0	0	0	0	3	1	2
		0	0	1	0	0	0	1	5
		1	0	0	0	0	0	1	4
小计	1	0	2	0	0	5	3	13	
《每周评论》		0	2	0	1	0	1	0	11
		1	3	0	0	0	0	0	4
小计	1	5	0	1	0	1	0	15	
《新潮》	卷一	1	44	2	4	20	5	0	69
	卷二	6	11	8	0	17	6	0	38
	卷三	2	13	1	0	1	0	0	9
	小计	9	68	11	4	38	11	0	116

续表

次数 类别 杂志	真实、真相之理					道德正义		正当之理
	一般	指科学、逻辑	指宗教	指文学、美学	进化、新文明	自由、平等、人道、人权	社会(共产)主义	
《新青年》								
卷一	0	2	2	2	1	2	0	3
卷二	5	1	3	1	1	0	0	10
卷三	2	4	2	4	2	3	0	8
卷四	7	6	2	0	0	1	0	12
卷五	11	5	1	0	1	24	3	20
卷六	11	11	0	4	3	9	2	66
卷七	2	0	0	0	2	8	5	29
卷八	7	1	0	1	2	5	1	13
卷九	11	4	5	0	1	1	1	24
季刊	10	8	1	0	0	2	1	36
不定期刊	1	0	0	0	0	1	5	7
小计	67	42	16	12	13	56	18	228

图 1.2 为“公理”+“公例”和“真理”这些词在“数据库”中出现次数的统计。从中可以十分明显地看到,1910 年前,“真理”一词使用的次数还远低于“公理”、“公例”这两个词的总体次数。1918 年后,“真理”使用次数远远超过“公理”、“公例”之和,成为正当之理的代名词。

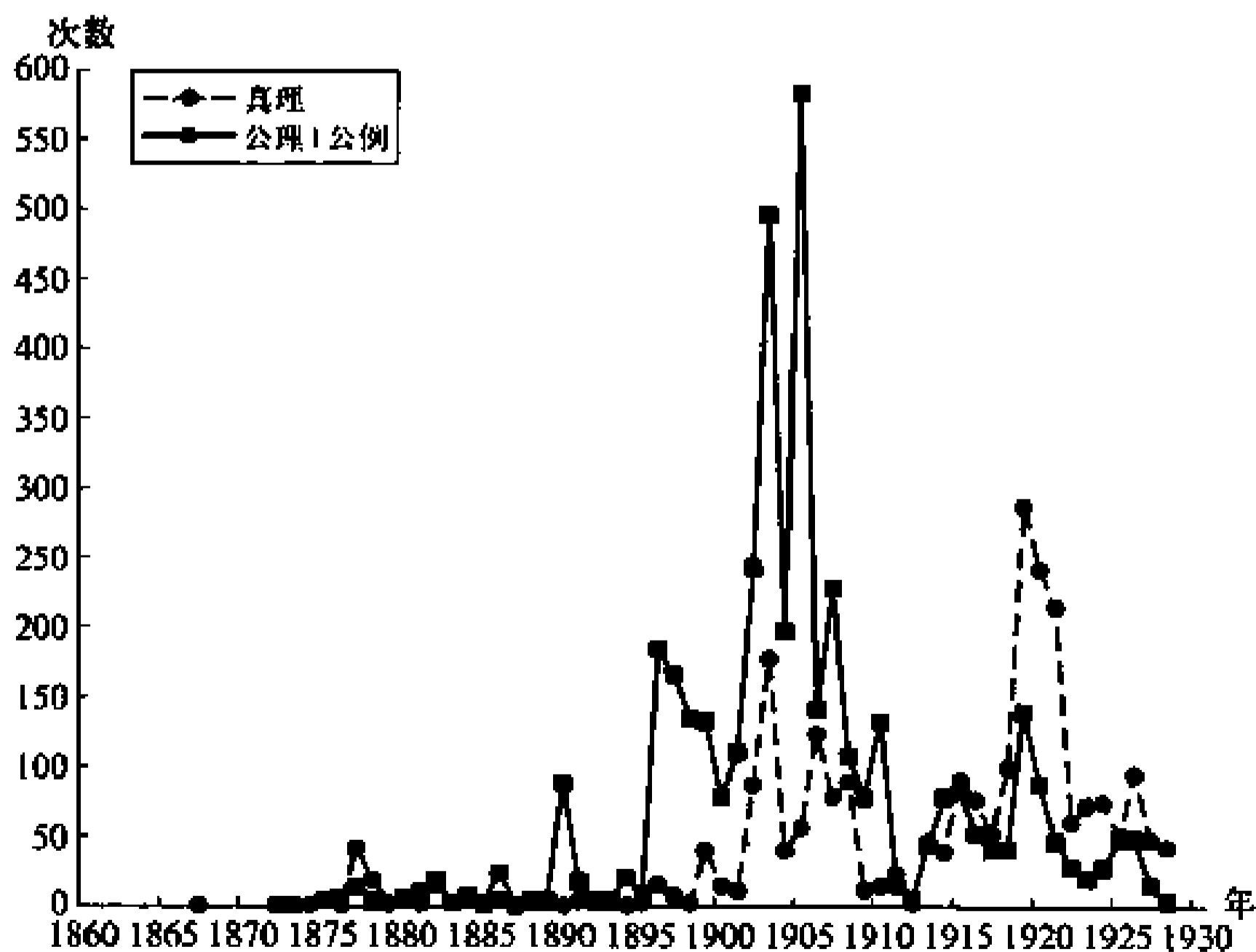


图 1.2 “公理”+“公例”及“真理”的使用次数(1860-1930)

## 1.7 实践是检验真理的唯一标准与中国当代正当性论证的结构

作为合理性的最终根据,“真理”和“理”与“公理”有微妙的差别。“真理”强调普遍之理必须被科学事实证明,用常识来鉴别“理”这一特点在“真理”的内涵中十分重要。而知识和公认之科学事实是在变化中的,随着时代的变化,人们所认同的常识也会不同。<sup>[1]</sup>这样,也就不存在永恒不变之真理。而在传统社会,“天理”虽然从常识抽出(必须符合常识),但传统的常识是不变的,故传统的天理强调“天不变道亦不变”。“公理”是公共之理,它被视为近代的发明,是立足于人类认识世界的进步。但公理一经发现,往往也具有永恒的意义。必须注意,将“变”作为“真理”和将“真理”看作是可变的,这是两种完全不同的意思。例如甲午后,“日新”和“变”成为“公理”,“公理”是变法的理论基础,“变”为“公理”的内容,而以这一内容为特征的“公理”如天演进化本身则是永恒的、不变的。而真理是可变的,则强调其本身也是可变的。新文化运动时期,进步被当作真理;真理随着时代变化而改变,也就成为人们的共识,即“理”的可变性第一次得到了强调。也就是说,与“天理”、“公理”相比,“真理”具有可变性和不断受客观事实(变动的常识)检验这两个特点。“真理”的这两个特点明确地表现在它被接受为合理性最终判据的过程之中。纵观图 1.2,1916 年后“真理”就多于“公理”。根据表 1.7,我们还发现《新青年》杂志中“真理”一词出现次数有两个高峰,第一个高峰在 1919 年(第六卷),另一个高峰在 1923 至 1924 年间(季刊)。这两个高峰对应着新文化运动时期两次有关真理的讨论。

第一次讨论就是真理变化观的确立。在《新青年》中强调真理是可变的例句,大多出现于 1919 年后。事实上,真理的可变性被知识分子广泛接受,一开始表现为他们认同西方的实验主义。胡适对实验主义真理观的介绍就是这方面的代表,他论证道:

实验主义绝不承认我们所谓“真理”就是永不变的天理;他只承认一切

[1] 例如在五四时代分子原子论和物质论是某种现代常识。而到了 20 世纪 80 年代,生态学、系统论则成为当时知识分子的常识,这种新常识是五四知识分子不可能具有的。

“真理”都是应用的假设，假设的真不真，全靠他能不能发生他所应该发生的效果。……真理不过是对付环境的一种工具；环境变了，真理也随时改变。<sup>〔1〕</sup>

实验主义真理观为了突出真理的可变性，将其称为“假设”；胡适还将其道德属性定义为“有效”，以同真理作为假设相匹配。显然，把具有道德属性之真理说成有效和有用，这无疑偏离了道德作为应然的本质。第二个高峰则是对这种偏差的纠正。它以马列主义者对实验主义真理观的批判为代表。瞿秋白强调真理的客观性和作为道德的阶级属性。他指出，虽然事实是变化的，但真理必须符合事实却是亘古不变的。他这样论证：

某种意见是真理——并不因为他对于我们有益；这种意见对于我们有益——却因为他真理，换句话说，就是因为他切合于客观的现实世界。客观的现实世界确是变易不息的，我们因此要求科学的真理——确定的真理，求此变易之中“不易”。<sup>〔2〕</sup>

这里，瞿秋白虽然没有使用“实践检验真理”这样的词句，但20世纪大多数中国知识分子所信奉的真理观已得到了初步的表达。因为瞿秋白所谓的“真理”须切合客观的变易的世界，绝不单是指自然科学理论必须接受实践检验不断发展，还包括了某种社会道德理想。即强调道德理想的可变性应不断受事实检验，实践是检验真理的标准已呼之欲出了。

正是这种一元论式的现代常识理性论证思维模式，促使中国知识分子亲和马列主义。从内容上讲，为了和世界由物质组成这一现代常识相匹配，唯物论和唯物史观被证明是符合历史事实的真理，与其相应的正当的政治经济制度已不是自由主义所能涵盖的，在当时的反映就是学习苏联列宁主义政党专政和计划经济。同时，与真理所具有的“反对一切不平等特权”、“革命”等新道德内涵相对应，科学和新事实对时代真理之肯定，意味着从现代常识和现代人之常情来论证道德正当性结构之形成。1923年的科玄大论战，标志以科学真理为合理性最终标准的合理性论证，开始贯穿于社会行动各个领域（政治、经济、人生观）。此后不久，马列主义和

〔1〕 胡适：“实验主义”，《新青年》，第六卷第四号（1919年4月15日），页344—45。

〔2〕 瞿秋白：“实验主义与革命哲学”，《新青年》，季刊第三期（1924年8月1日），页15—16。

三民主义这两种新意识形态成为政治和社会行动正当性的根据。这种一元论式以道德为核心的合理性论证结构和西方二元论式的理性主义完全不同,中国现代理性主义不能归为西方近代以来的理性主义!

分析“理性”一词在当时报刊中的运用,是否可以作为五四后中西理性主义的不同发展路径找到语言学上的证据?在现代汉语中,“理性”这个词用来表达与感情、感觉、直觉、本能相对立的理智。统计五四时期“理性”一词用法的典型例句表明,“理性”这个词具有三种意义:第一,它代表了与感情、感觉、本能相区别(甚至对立)的理智;第二,它指涉科学(数理和逻辑);第三,它用来作为宗教、良知和道德的基础。我们知道,西方理性主义同时具有这三种意义,而在中国又是如何呢?表1.8为《新青年》、《新潮》、《每周评论》、《向导周报》、《少年中国》五种杂志中,“理性”一词在这三种意义上的分类统计。《向导周报》和《每周评论》这两个政治、时评性杂志很少使用“理性”一词;而“理性”在《少年中国》、《新潮》、《新青年》三种杂志出现的次数均约有二百次左右,但意义内涵却随着不同的意识形态倾向而大相径庭。属于马列主义阵营的《新青年》几乎仅在谈到与感情、本能对立时才使用“理性”一词;在讨论科学、道德基础时用“理性”一词不多,“理性”的意义基本集中于诉诸它同感情、直觉的对立。而在非马列主义倾向的《少年中国》和《新潮》这两种杂志中,“理性”才具有两种较普遍的含义。特别是认同西方自由主义的《新潮》对“理性”一词的运用,基本上类同于西方欧陆理性主义立场,把理性视为道德、宗教和良知的基础(占总数的61%)。这种谱系分布说明中国知识分子认同马列主义后仅仅接受理性和感情、本能不同这一重含义,而不把它看作道德和科学的基础,自然会排斥西方理性主义。因此,五四后随着新意识形态霸权的确立,西方现代化的理性主义论证也在中国消失了。

表 1.8 《新青年》等五种杂志中“理性”的意义分类统计

次 数 杂志	类别	西方意义下的理性			总 次 数
		与感情、感觉、 本能对立	科学 (数理、逻辑)	宗教、良知、 道德基础	
《少年中国》 卷 一 卷 二 卷 三 卷 四		17	3	0	
		38	2	53	
		41	1	18	
		12	15	16	
小 计		108(50%)	21(10%)	87(40%)	216

续表

次 数 杂志	类别	西方意义下的理性			总 次 数
		与感情、感觉、 本能对立	科学 (数理、逻辑)	宗教、良知、 道德基础	
《向导周报》		5(100%)	0	0	5
《每周评论》		11(73%)	0	4(27%)	15
《新潮》					
卷一		45	8	8	
卷二		11	3	95	
卷三		11	1	18	
小 计		67(34%)	12(6%)	121(61%)	200
《新青年》					
卷一		10	5	4	
卷二		8	0	2	
卷三		8	1	1	
卷四		2	3	2	
卷五		0	0	2	
卷六		17	2	13	
卷七		18	5	18	
卷八		11	3	6	
卷九		18	7	4	
季 刊		8	0	2	
不定期刊		16	0	0	
小 计		116(59%)	26(13%)	54(28%)	196

中国真理观的常识合理性结构,不仅有助于1920年代新意识形态的确立,而且成为推动20世纪意识内容变化甚至解构的内在力量。这方面最明显的例子,莫过于毛泽东思想取代五四时期传入的马列主义。1942年中国共产党通过延安整风树立了毛泽东思想的权威。这次思想整风运动的重点之一,是对真理标准的阐述,也即推翻了五四后期中共苏联留学生对马列主义的解释,建立了中国化的马列主义。值得注意的是,强调真理的可变性和它必须不断受客观事实(常识)检验,正是毛泽东用于论证自己理论为正当的基本结构。毛泽东在《实践论》中再三强调“真理的标准只能是社会实践”。他这样论证:“人类认识的历史告诉我们,许多理论的真理



性是不完全的,经过实践的检验而纠正了它们的不完全性。”<sup>〔1〕</sup>据此,以王明为代表的苏联留学生所引进的马列主义不仅是不完全的、教条的,而且在很多方面是错误的。通过以《实践论》和《矛盾论》为哲学基础,毛泽东建立了一个统治中国大陆的意识形态体系。

本文的重点不是分析毛泽东思想的结构以及它同20世纪50年代后中国急风暴雨式的思想改造运动之间的关系,我们要指出的是:毛泽东用真理的可变性和它必须不断自我改变形态以便与人类社会实践经验符合,来推翻苏联留学生主张的马列主义教条,但这种论证结构也蕴涵着颠覆毛泽东思想自身的可能性。文革后,中国大陆再次出现关于真理标准的大讨论。1978年,“实践是检验真理的唯一标准”,被用于推翻僵化的毛泽东思想教条和论证改革开放的合理性。该文宣称:“任何思想、理论,即使是已经在一定的实践阶段上证明为真理,在其发展过程中仍然要接受新的实践的检验而得到补充、丰富或纠正。”<sup>〔2〕</sup>据此,坚持毛泽东思想的“两个凡是”受到批判。用这种真理的发展观,既可否定文化大革命,又肯定了改革开放的合理性。真理标准的大讨论是中国80年代思想解放运动和启蒙思潮的开始。事实上,正因为当代中国文化中真理的可变性和必须与改变了的常识符合的特点,80年代的中国知识分子才可能接受证伪主义的科学观和库恩(Thomas S. Kuhn)有关科学范式的观念。直到今天,1978年真理标准讨论中确立的真理观,仍是邓小平理论和中国社会主义市场经济正当性的基础。

纵观“理”字含义在近现代中国变迁的过程,特别是从洋务运动、清廷新政、预备立宪和五四以后确立中国当代正当性论证结构这一百多年历史,我们可以得到一个令人吃惊的结论。我们曾分析过宋明理学所进行的正当性和合理性论证显然不同于西方的理性化,这表明中国文化有着独特的理性结构。而通过对“天理”、“公理”、“真理”三个词汇的研究则显示,这种合理性论证结构在现代化冲击下具有极大的内稳定性:在洋务运动时期,它尽可能地把西方事物纳入自己的论证结构;清末新政、预备立宪时期,巨大的外来冲击表面上似乎破坏了这种结构,不得不用中西二分法纳入西方理性主义;但随着西方冲击力进一步加大,中国知识分子现代常识之形成,传统的常识理性被现代常识理性代替之后,现代常识理性又成为中国现代化事业的合理性基础。也就是说,在西方现代化的冲击下,中国文化并没有改

〔1〕 毛泽东:“实践论”,载《毛泽东选集》,第一卷(北京:人民出版社,1970),页269。

〔2〕 “实践是检验真理的唯一标准”,《光明日报》,1978年5月11日。

变自己正当性论证的推理结构。虽然用于正当性论证的词汇不断变化,由“天理”、“公理”到“真理”几个词的意义变化和替代可以看出,中国文化的现代转型是通过建立与传统论证结构类似的现代常识理性结构,来实现政治经济和社会制度的正当性论证的。

由此,我们可以引出另一个问题,既然现代化在某种意义上是理性化,而理性化又与正当性论证结构有关,那么,中国文化由传统向现代转型存在着不同于西方的理性主义的正当性论证结构,这是否可以视为多重现代性的表现?简而言之,中国文化“理”的意义变迁,是否证明了多重现代性存在?由于我们研究的范围和尺度都太狭窄,尚不足以对上述命题作出判断,但有一点却是无疑义的:在文化价值日益个人化,经济学、社会学和政治学成为社会研究主流的今天,思想史研究仍然具有不可取代的意义。

## 二

# 试论儒学式公共空间

## ——中国社会现代转型的思想史研究\*

在一寒冷的冬日,一群刺猬紧靠一起,借着彼此的体温保暖,但随即感觉身上之芒刺相刺痛,因而分离开来。又为了取暖,它们再度紧靠在一起,身上的芒刺再次相摩割。它们于是辗转于挨冻与刺痛之间,直到发现彼此保持一适当距离,才能相互容忍,相安无事。

叔本华(Arthur Schopenhauer)

### 2.1 公共空间与中国社会的现代转型

1989至1990年代初,社会主义阵营解体。当时,某些西方学者注意到,公民社会(civil society)曾对东欧当代社会政治制度民主化发生过重要作用,由此引发出有关中国社会是否也存在公共空间的激烈学术争论。<sup>[1]</sup>在西方,公共空间的成长

---

\* 本文曾以“试论儒学式公共空间：中国社会现代转型的思想史研究”为题发表在《台湾东亚文明研究学刊》，第二卷第二期(2005)，页175—205；收入本论文集时作了较多修订和增补。

[1] Jean L. Cohen and Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1992).

和公民社会的兴起同步,是民主政治的起源。<sup>[1]</sup>然而,一旦把公共空间理论用于研究中国社会变迁,历史学家就发现自己处于十分尴尬的境地。

罗威廉(William T. Rowe)研究了18、19世纪汉口地区的绅士、商人自行组织的各种团体,认为这些组织类似于西方前近代的公共空间;而中国早已存在“公论”和“公议”,与哈贝马斯的公共理性讨论相近。<sup>[2]</sup>兰金(Mary B. Rankin)以浙江地区的案例,来探讨中国公共空间的起源,特别是在19世纪下半叶的扩张。<sup>[3]</sup>但魏斐德(Frederic Wakeman, Jr.)不同意上述看法。他通过分析中国前近代民间组织的性质和社会功能,指出明清以来绅士和商人形成的各种民间社会,不仅没有西方前近代公共空间对抗国家的独立自主性,反而是依附于国家政权的;也不能把19世纪下半叶太平天国以后,由绅士、商人为主体的民间组织,说成是公共空间在中国的发展。<sup>[4]</sup>鉴于中国历史上民间社会的特殊性,黄宗智也认为哈贝马斯提出的公共空间概念不适用于中国。他提出另一种论述,就是把明清以来以绅士为主体的县以下自治以及绅商形成的各种团体,称为介于国家和社会之间的第三领域;并用这一不同于西方公共空间的第三领域的变迁,来解释中国近现代社会,如20世纪后半叶农业合作化和集体所有制企业等的发生和特点。<sup>[5]</sup>

黄宗智的解释颇具启发性,但仍不能回答有关中国社会现代转型的机制问题:它究竟是一个向西方学习的过程,还是被中国社会、文化本身结构所支配?即我们在何种意义上看待中国现代社会形态的本土起源?事实上,如果我们完全忽略向西方学习的机制,就不可能完整自治地解释一百年来中国近现代的历史进程。就以黄的第三领域说为例,其最大的理论困难,是不能解释20世纪初从清廷宣布实行预备立宪到五四前这一段时间中国社会的变迁。因为,当时在系统学习西方政治

[1] Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1989).

[2] William T. Rowe, *Hankow: Commerce and Society in a Chinese City, 1796-1889* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1984).

[3] Mary B. Rankin, *Elite Activism and Political Transformation in China: Zhejiang Province, 1865-1911* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1986); "The Origins of a Chinese Public Sphere: Local Elites and Community Affairs in the Late Imperial Period", *Etudes Chinoises* 9, no. 2 (1990): 13-60.

[4] Frederic Wakeman, Jr., "The Civil Society and Public Sphere Debate: Western Reflections on Chinese Political Culture", *Modern China* 19, no. 2 (1993): 108-38.

[5] Philip C. C. Huang, "'Public Sphere'/'Civil Society' in China? The Third Realm between State and Society", *Modern China* 19, no. 2 (1993): 216-40.

社会制度的过程中,中国建立了现代民族国家,确实形成了和西方类似的公共空间。

上述讨论显示,运用公共空间理论来解释中国社会现代转型时,所面临的方法论困境。一方面,如历史学家发现的那样,套用西方公共空间观念既不能分析中国前近代民间社会的性质,说明它和中国社会现代转型的关系,亦不能帮助我们认识当代中国民间社会;另一方面,如果我们承认现代社会起源于西方,那么,非西方传统社会的现代化,包括中国社会现代转型,也正是在外来冲击下从学习西方开始的。类似于黄宗智提出第三领域、以中国为中心的史观,虽然某些解释更贴近中国,但如果回避或忽略处理中国传统社会在现代转型过程中向西方学习的机制,也缺乏令人信服的说服力。

我们认为,中国社会现代转型中学习西方的过程是与本土文化不断互动的。实际上,正是这两者共同支配着中国社会的现代转型。为了克服上述的理论困境,这就有必要在研究中根据中国文化和社会的特殊性,验证相应的西方理论有效性的限度;思考是否能提出同时包容西方和中国经验的、有关公共空间的更普遍模式。

按照公共空间理论,它的形成依赖于个体之间理性的公共讨论和将私合成公共的机制。这样,在我们研究中国问题时,解决如下问题就成为克服困难的关键:中国前近代有没有类似于西方的公共意识?西方的私的观念和理性主义是怎样进入中国的?它们在传入过程中是否被中国传统文化重构?显然,这是比从制度层面分析学习西方过程更为困难的问题。罗威廉在论战中已意识到这一点。<sup>[1]</sup>换言之,十多年前的讨论之所以难以深入,主要困难在于思想史方面。

本文力图通过“数据库”中有关“公论”、“公议”、“公理”、“国民”、“社会”等关键词的统计分析和意义变化之计量研究,重新检讨中国是否存在公共空间;并以西方近代政治观念和中国传统政治文化互动为线索,讨论基于儒学基本价值的儒学式公共空间,是如何在19世纪末和20世纪初形成,从而揭示儒学式公共空间的兴起和衰亡与中国社会现代转型的关系。

在本文中,我们将按以下三方面逐步展开有关讨论。首先,从分析中国传统政治文献中“公”这个字的意义出发,讨论中国传统社会公共意识的结构,并探索它与

---

[1] William T. Rowe, "The Problem of 'Civil Society' in Late Imperial China", *Modern China* 19, no. 2 (1993): 139-57.

西方前近代公共理性的同和异。接着,我们提出“儒学式公共空间”这一概念并分析其思想史上的源头,指出儒学式公共空间在东亚社会现代转型中的重要意义。但本文仅着重探讨19世纪末到20世纪最初二十年儒学式公共空间在中国的形态,我们称之为“绅士公共空间”,它是士大夫学习西方共和政治的基础。第三,分析并指出清末民初的儒学式公共空间,并没有为宪政和民主政治提供稳定的文化架构,当代中国政治文化正是在学习过程失败、重构西方现代思想中形成的。随着儒学式公共空间在中国的特殊形态——绅士公共空间的解体,中国发生了批判绅士公共空间的新文化运动。此后,具有儒学隐结构的新意识形态兴起,中国形成了与西方极权主义不完全相同的现代社会结构。

## 2.2 中国传统文化中的公共意识

根据哈贝马斯对“公共空间”的定义,它是指社会生活中这样一个领域:这个领域中,作为私人的个人凝聚在一起而成为公众,可以形成公共意见这样的事物。<sup>[1]</sup>也就是说,近代“公共空间”有两重含义:第一,它是指国家和私人(包括家庭)以外的领域;在这个领域中适用的价值和规则不同于私领域。第二,公共空间是将“私”合成“公”的场所;个人的意见和利益(私领域的利益或选择)可以通过理性的讨论,合成为公共意见和利益。我们将以上两点称为“公共空间”理论的基本要点。从观念上分析这两个要点,现代公共空间的出现,必须满足如下三个前提:首先,要区分公共领域和私人领域,特别是那些既在家庭事务以外,又不属于国家范围的新领域,并在观念上能明确意识到这一领域的存在(以下简称为“条件一”)。其次,主导这个新领域的价值和规范(公共理性)必须与私领域不同(以下简称为“条件二”)。再次,必须承认私人领域的正当性和相应价值(以下简称为“条件三”)。只有这样,才可能通过理性讨论把私人领域的价值和选择合成为公共选择,并将此作为社会行动(包括政治制度)正当性的基础。如果我们从公共空间的角度来讨论中国传统社会的现代转型,就必须考察中国是否具备上述公共空间形成的三个条件。

要研究中国传统社会是否有公共领域,首先要分析民众是否具备公共意识。这就要从分析中国“公”的观念入手。我们在第一篇讨论有关“公理”一文的文章中,已简单分析了“公”字的意义,而本文则从与公共领域相关的角度来考察“公”和

---

[1] Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*.

“私”的意义。在中文里，“公”字含意为，背(八)私(厶)为公，即公是对私的否定。因此，讨论“公”的含意必须先分析“私”。“私”历来有两重含意，一是指个人的私情、私心，如“以私害公，非忠也”(《左传》)；二是指从更大领域中划出的那一部分，正如韩非所说的：“自环者谓之私，背私者谓之公，公私之相背也。”(《韩非子·五蠹》)“自环者谓之私”，就是指划出的一部分。相对于天下、公家而言，家庭、个人都是其中划出的一部分，它是指个别的或特殊的，也指私领域。

既然“公”的定义主要由对“私”的否定来界定，而对私的否定又可能存在着从价值上否定和从领域上否定两种不同方式，因此也就规定了“公”的两类意义。从价值上来看，作为无私的“公”，其意义是指公平、公正，如：“天公平而无私，故美恶莫不覆；地公平无私，故小大莫不载。”(《管子·形势解》)在领域上看，“公”是指普遍性、共同、公有的。最著名的句子是：“大道之行也，天下为公。”这第二类意义又可以进一步细分为两种：一是作为对代表个别性之“私”的否定，这就是普遍性；二是对代表领域之“私”的否定，这就是公共性。由此可见，“公”的意义除了表达公开外，其主要意义是对私的否定。而对私的否定，原则上已包含着将公共领域和私领域区分开的可能，即“公”表达对私价值上的否定，以及普遍性和公共性；通常还指公共领域，也就是家庭以外的领域。

为了验证以上对“公”字的字义分析得到的猜想，我们检查了汉以前《尚书》等十四种最重要经典中“公”字的意义。请注意，以下十四种儒学典籍后面的括号中，有两个数字，前一个数字是“公”字在该文献中使用的总次数，后一个数字是其意义与“私”对立的“公”的次数。以下为统计结果：《尚书》(1,1)，《毛诗》(3,3)，《周礼》(9,9)，《礼记》(25,24)，《左传》(5,4)，《孟子》(3,3)，《荀子》(32,9)，《墨子》(1,1)，《老子》(1,0)，《庄子》(5,2)，《管子》(42,29)，《商君书》(7,7)，《韩非子》(54,43)，《吕氏春秋》(36,18)。<sup>[1]</sup>由此可见，在秦汉以前的早期经典中，虽然诸子使用“公”字时对其意义偏好有所不同，但除《管子》、《吕氏春秋》、《荀子》外，“公”在其他经典文献中的意义，绝大部分均是指与私对立，即用对“私”的否定来界定“公”。这表明在汉帝国建立以前，中国文化在观念上已实现将公共领域与私领域的区分。

上述分析极易得到如下印象：中国文化不仅早就在观念上把公共领域和私领域区分开来，而且一直存在着既在家庭之外亦不属于国家的领域。历代国家官僚

[1] 此统计由吴通福博士作出，谨此说明并致谢。

机构的末梢是县，特别是明清以来，县以下基层社会主要是依靠绅士和家族自治来管理。因此可以说，在中国传统社会中，存在着既不同于个体、家庭的私领域，又有别于国家官僚政治的民间社会（或可称为公共领域）。此外，两千年来为统治合法性提供基础的是儒学，儒学一直把家庭伦理视为终极合理的价值。这样，在传统中国思想观念中，作为家庭、家族和个人之间的私领域，在一定范围内具有无可怀疑的正当性。因此，粗粗一看，中国早就具备公共空间成立的条件。这也是一些学者认为中国前现代存在公共空间的原因。

但是，中国传统社会的公共领域，显然又不是哈贝马斯所说的近代意义上的公共空间。问题出在什么地方呢？有不少人认为，这是由于中国缺乏对个人利益和个别性为正当（肯定私）的观念（即缺乏条件三）。但是，近来的研究表明，自明清以来，中国人对私相当注重，这又特别表现在肯定个人欲望和个别性等方面。例如，龚自珍在其名篇《论私》中，清晰地论证“大公无私”这种说法不符合儒学基本精神。<sup>〔1〕</sup>在这篇只有一千字左右的短文中，“私”字就出现了近三十次，包涵并肯定了“私”这个观念在各个层面的含义。既然中国古代已有区分公和私两个领域，并且肯定私具有正当性的观念，也就是说具备了条件一和三，那么，为什么又没有产生西方“公共空间”的观念呢？

为此，我们特别有必要较准确地阐明西方“公共”这一观念。在西方政治思想中，“公共”观念来自于公共事物（*res publica*），它由遵守共同法律并具有共同利益的社群（*community*）所规定，它不单具普遍性，更重要的是强调不等同于私领域的价值和规则。<sup>〔2〕</sup>这种公的观念投射到政治层面，就是共和主义与共和国。在西方政治思想史中，无论是古希腊罗马的共和理念还是近代共和主义，其共同点都是强调公共领域价值规则必须和私领域区别开来（具备条件一和条件二）。在规范上，它表现为承认以公共理性为基础的法律和公共规则的普遍性，在价值上则用注重参与公共事务的美德，来界定参与者不同于私人的身份——公民。也就是说，西方

〔1〕 龚自珍首先从“天有日月”、“夏有凉风”、“冬有暖阳”，证明代表最大的“公”的天道除了具有普遍性外，还有特殊性和个别性，从而证明天地有“私”。这里“私”纯粹是指个别性。龚自珍明确意识到儒家伦常的基础是家庭领域和个人对个人之关系（如忠、孝、贞节），由此论证忠君、孝悌、贞节均作为一种个人对个人的感情，证明儒家伦理的基础是个别性的人际关系，他将其称为“私”。龚自珍认为私是公的基础，没有私也就无所谓公。这里作为个别性之“私”构成了私人领域，私的正当性即为对私人领域存在之肯定。参见龚自珍：“论私”，载夏田蓝编：《龚定盒全集类编》，卷五（台北：文海出版社，1972），页108。

〔2〕 Norberto Bobbio, *Democracy and Dictatorship* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989).



政治文化的公共意识是由两方面规定的,一方面,“公”代表了不同于个别性的普遍性;另一方面,“公”也必须同时代表超越个人和家庭(家族)之外的公共领域相应的价值观(不同于私领域道德的公共领域之理)。有了这样的思想传承,再加上近代注重私的正当性(条件三),才会产生“公共空间”的现代公共意识。

由此看来,中国传统政治观念中并不缺乏条件一和三,而是缺乏条件二,即没有把公共领域价值规则和私领域之理严格区别开来。我们认为,缺乏条件二的原因是汉代以来形成了家国同构的社会体制,而在思想文化方面则可归为儒家政治意识形态的成熟。儒学把公共领域看作家庭(家族)的放大,特别是强调忠孝同构。例如爱国被等同于忠君,而对君臣关系价值“忠”的正当论证,又是从父子关系的“孝”推出。孝是私领域价值,忠孝同构不但没有明确区分公共领域和私领域的价值和规范,反而把家庭伦理原则广泛运用于公共领域,其后果是私领域价值和公共领域价值互相混淆,这就破坏了公共领域价值必须有别于私领域价值这一现代公共空间成立的必不可少的前提。

自从儒学成为官方意识形态后,以家庭道德规范为核心的“礼”成为社会的普遍规范,必须指出,礼同时适用于公共和私人两个领域。于是,中国传统政治文化中,不同于私领域的公共普遍之理长期处于被压抑的地位。我们在第一篇文章中,曾指出古代经典文献很少使用“公理”一词,来证明这一点。公理即公共之理。“公共”自古以来有三重含义,一是公用的、公有的;二是公众;三是共同。<sup>[1]</sup>其中前两重含义与 public 意义相当,第三重含义为普遍性,即公共之理既是普遍的道理,同时亦必须是公共领域之理。统计分析发现,中国传统社会极少用“公共之理”来指称作为社会组织的原则,这是为什么?因为它和儒家伦理不合。<sup>[2]</sup>“孝”作为儒学核心价值,无疑是最普遍之理。但“孝”是私领域的理,不属于公共领域。故在儒家经典文献中,虽然偶尔有人用“公理”来指普遍之理,但是因为“公理”不能涵盖孝这一本质上属于私领域之理,所以人们更喜欢用“天理”和“实理”来表达儒家伦理。我们统计了《四库全书》中有关词汇的出现次数,发现“天理”出现了 17,500 余次,“实

[1] 汉语大词典编辑委员会、汉语大词典编纂处编纂,罗竹凤主编:《汉语大词典》(上海:汉语大词典出版社,1997),页 764。

[2] 如下议论是典型例子:“是非曲直,世之公理,独臣子于君父,不得计是非曲直,所谓天下无不是的父母,春秋弑君三十六,而弑父者三,文二年楚世子商臣弑其君颀,襄三十年蔡世子般弑其君圉,昭十九年许世子止弑其君贾,被弑三人,皆兼君父,许止进药而药杀,非真弑者。”参见皮锡瑞:“论孔子成春秋不能使后世无乱臣贼子而能使乱臣贼子不能无惧”,载《经学通论·春秋》(香港:中华书局,1961),页 26。

理”出现了 2100 余次，而“公理”只有 772 次。<sup>〔1〕</sup>

换言之，“公理”一词在古代之所以不常用，是因为儒生在使用时会明显感受到它不能表达将私领域和公共领域打通的社会组织原则。父子之爱本来是属于私人领域的事，是私；但孝道又是儒家伦理的核心和出发点，是最普遍的道德秩序，由它推出忠，维系大一统帝国。因此，孝是不可能仅仅被视为私领域的道德规范。所以，程伊川曾说：“父子之爱本是公。”<sup>〔2〕</sup>这里“公”不仅具普遍性，而且还是公共领域的价值。把国家视为家庭家族的同构体，也就是将父权制家庭伦理推广到家族以外的政治生活中。在公共社会事务上，忠的价值一旦被当作孝的延伸，公共领域的政治合法性根据亦会被私人化。由此可以看到，在儒家的公共意识结构中，忠、孝这两个普遍的核心价值，在价值上和普遍性上都是属于“公”；但在领域上，孝和忠却都是一人对另一人的关系，其公共意识是和私人领域意识混同不可分的。由于儒家的公共意识具有这种特点，使得在中国传统政治文化中，很难在观念上划清国家、政府与皇帝、皇帝家族之间的界线，亦不可能产生国民和公民的概念。

一旦认清儒学公共意识的结构，我们就可以回答为何中国一直存在国家、家庭之外的第三领域，但它又不可能是公共空间的原因了。近年来，有关中国传统社会结构中民间社会的形态及其与政府关系的研究相当多，大多是从组织层面指出它既不同于国家又处于家族之外，一直在中国传统社会发挥重要功能。但从政治思想史来看，支配这些民间社会活动的观念，并不是有别于私领域的公共意识，故它不可能演变成近代意义上独立于国家的市（公）民社会。这些民间社会的活动一旦和政治领域交叉，公共事务就要以家族和王权为本位，忠孝同构使得公共领域价值和私领域价值混淆。在忠孝被等同于大公的观念系统中，对抗国家属大逆不道，而在“礼教”规范之下，家族之私的合成和忠君并无矛盾。也就是说，中国不可能将同家族利益和朝廷利益相矛盾的公共规范和意识视为正当。我们可以从“公议”和“公论”这两个词的用法来说明这一点。

“公议”是常用词，如前所说，“公议”之“公”是指普遍性，而非公共领域之

〔1〕 详见 1.4 节。

〔2〕 朱熹编：《河南程氏遗书》，第十八，页 257。

“公”。故中国传统社会之“公议”大多用于朝廷庙堂，<sup>〔1〕</sup>朝廷在选拔人才时也依赖公议。<sup>〔2〕</sup>而在家族内部，符合儒家伦理之关系和议论亦称之为“公”。“公论”一词也很常用，多指公认的结论，往往出现在“自有公论”的词组中。<sup>〔3〕</sup>分析例句可以发现，无论是公议还是公论，都必须受制于礼教，即以儒家伦理为判断是非好坏的标准。一旦士大夫的行为、绅士乡村自治和非经济的公共活动越出礼教，就被认为是不正当的，中文有专门的形容词“结党营私”。这样，虽然公论和公议是理性的，但不可能为公共空间的形成提供必不可少的思想前提。

### 2.3 以家族为本位的公共空间之构想

既然儒学的“家”“国”、“忠”“孝”同构压制了公共意识和公共规范的成长，使得中国传统社会发达的民间社会不能演变为近代公共空间，那么，从逻辑上讲，只要在儒学内部打破忠孝同构的框架，儒家政治文化就有可能成为公共空间的文化基础。在中国传统思想发展的历史中，是否出现过这样的可能性呢？为此，我们统计了自汉代到明清十三种最重要文献中有关“公”字的意义的不同类型，得到表 2.1。

表 2.1 自汉至清中叶十三种文献中“公”字的不同含义及使用次数

文 献	次 数	意 义					普 遍 性
		公正	公开场合	和私对立	如何认识和达到公共性	公共性	
陆贾《新语》(前 200 年)		1	0	1	0	0	0
贾谊《新书》(前 175 年)		0	0	4	0	0	0
《春秋繁露》(前 140 年)		0	0	3	0	0	1
郭象《庄子注》(290 年)		0	1	12	0	0	0

〔1〕 在古代文献中“公议”经常和“朝廷”联用，例如下面的用法：“臣之顽固，犹知不可，况天下金论，朝廷公议乎？”“为李给事让起覆尚书左丞兼御史大夫第四表”，载董诰等编：《全唐文》，卷三百八十四（太原：山西教育出版社，2002），页 2317；又如：“夫众未有不公，而人君者，天下公议之主也，如此，则威福将安归乎？”苏轼：“代吕申公上初即位论治道二首·道德”，载段书伟、赵宗乙主编：《苏东坡全集》，卷三十四（北京：燕山出版社，1998），页 1855。

〔2〕 如《宋史》云：“未满岁，有归志，乃陈十要道：以为用人而不自用；以公议进退人才。”《新校本宋史》，卷三百八十二，列传第一百四十一，黄中，引自《汉籍电子文献（二十五史）》。

〔3〕 下面是典型例句：“祖有功，宗有德，天下后世自有公论，不以拣择为嫌。”朱熹撰，蔡靖德编：《朱子语类》，卷九十（台北：正中书局，1973），页 3643—44。

续表

文 献	次 数		意 义			
	公正	公开场合	和私对立	如何认识和达到公共性	公共性	普遍性
《周易正义》、《尚书正义》(653)	4	0	6	2	0	0
张载《正蒙》(1050)	0	0	6	0	0	2
朱熹《四书章句集注》(1170)	2	0	38	1	0	4
王阳明《传习录》(1500)	0	0	1	0	0	13
黄宗羲《明夷待访录》(1663)	0	0	2	0	4	0
王夫之《读通鉴论》(1680)	5	13	95	4	2	56
戴震《孟子字义疏证》(1776)	1	0	0	0	0	0
纪昀等《四库全书总目提要》(1785)	41	3	34	0	0	139

\* 表 2.1 由吴通福博士作出, 谨此说明并致谢。

从表 2.1 可见, 在明末清初以前, “公”字的意义大都只限于表达公正、公开以及在价值上与私对立; 当它用于指涉普遍之理时, 讲的是忠孝, 而不是有别于家庭伦理之外的公共之理。而只是在明末清初王夫之和黄宗羲的著作中, “公”才既用于表达公共领域之理, 又是普遍之理。换言之, 除了明末清初这一短暂历史时期外, 由于忠孝同构, “公”这个词只用于表达不同于私的价值和普遍性, 而不能用于指涉公共领域。明末清初发生了什么? 我们曾经讨论过, 清兵入关使得很多儒者认为, 程朱理学必须为亡天下负责, 一时出现反思程朱理学和陆王心学的潮流, 其中, 最值得注意的是气论对儒学之重构。当强调理在气中时, 统一的天理会随气的不同而分裂。在新流派中曾出现忠孝不同构的思想, 其后果是使得“公”用于表达公共领域之理。忠孝同构的破坏, 使得公共空间所必需的条件二得以成立, 从而使中国政治思想中有可能出现儒学式公共空间的设想。<sup>[1]</sup>

在明末清初批判程朱理学、重构儒学理论体系的思想演变潮流中, 王夫之和黄宗羲分别提出两种不同的气论, 都冲击了忠孝同构的儒家伦理。其中, 特别值得一提、与本文论题关系最密切的, 是黄宗羲的《明夷待访录》。在中国思想史上, 《明夷待访录》以批判皇帝家天下, 主张“天下为主、君为客”而闻名。长期以来, 思想史研究者将其归为儒家民本思想的创造性发挥; 但我们认为《明夷待访录》之所以重要,

[1] 金观涛、刘青峰:《中国现代思想的起源》, 页 164—93。

是因为它提出了一种以家族为本位的公共空间构想。黄宗羲并没有反对以孝为核心的儒家伦理,故《明夷待访录》仍是儒学文献;但黄宗羲运用“理在气中”的哲学,把儒家伦理的有效性限定在同气,即同血缘的人群中。他分析指出,君臣之间并无“子分父之身而为身”这种不可改变的血缘关系,因而不同气,故由孝推不出忠。一旦忠孝不同构,忠即不属于儒家伦理核心价值,其正当性即发生动摇,当然也不再是社会和国家的组织基础了。因此,皇帝也就不再处于最高的伦常等级,他与臣民的关系也就不能类同于父子关系,而只是分工不同而已。〔1〕

既然国家不再是家族的同构放大,那么,什么是家族以外公共领域的组织原则呢?黄宗羲对此没有讲明,但在《原君》篇中,他曾借对三代理想君王的描绘来说明其基础。首先,他强调“有生之初,人各自私也”,肯定了人各自利的正当性,即私的合理性。他认为,由于从事家族以外的公共事务对个人(和家族)并无直接好处,以致很多人不愿意当皇帝。他认为这是许由、务光不愿当君王,以及尧舜禅让的理由。这里,理想君王已不再是道德楷模,他们和正常人一样,是关心自己家庭正当私利的社会成员。〔2〕然后,他把三代政治定义为“兴天下之公利”和“除天下之公害”的公共事务,国家就是为了达到这一目的而设的。

显而易见,只要国家和公共领域组织原则不再建立在以忠孝为基础的家庭伦理之上,国家组织就应该和家族组织不同。《明夷待访录》大部分内容都在论述这些区别,并将中国历代政治弊病都归为皇帝的家天下,即把国家视为一家一姓所有而带来的灾难。但必须指出,《明夷待访录》基于反对忠孝同构、批判皇帝家天下而产生的政治理念,并不能等同于西方现代市民社会的公共空间。西方现代市民社会的公共空间以个人为本位,是个人利益、意见合成公共利益、公共意见的场所。而黄宗羲心目中的私,并不是指独立的个人,而是一个个家族,参与者是绅士,他们是家族的代表,大多具有族长、地主和道德(知识)精英三重身份。由此,我们可以把《明夷待访录》想象中的这种以家族为本位、以绅士为代表制的公共空间,称为绅士公共空间,它是儒学式公共空间在中国的表现形态。黄宗羲并无具体说明这种儒学式公共领域如何组成,他只是指出,它应该发挥学校的议政和监督功能。学校作为读书人和士大夫的公共场所,通过公议参与朝政。学校也成为有中国特色的某种政治公共领域。

〔1〕 黄宗羲用拉大木来比喻君臣关系。参见黄宗羲:“原臣”,载《明夷待访录》(上海:商务印书馆,1937),页3—5。

〔2〕 黄宗羲:“原君”,载《明夷待访录》,页1—3。另详见3.5节。

绅士公共空间高度强调士人(读书人)对儒家伦理及家族利益的代表性。从身份代表这一意义上讲,它十分类似于哈贝马斯在讨论西欧中世纪封建等级制度时所讲的,每个等级在宫廷政治中,都有自己代表的所谓代表制公共领域。但是,我们所讨论的绅士公共领域和哈贝马斯的代表制公共领域有一个根本不同。哈贝马斯认为,西欧封建制度中,各个等级既不属于“私”,亦不属于“公”,<sup>[1]</sup>这种代表制的公共领域就不可能是一个将私合成公的场所。而中国绅士公共空间由家族代表组成,家族属于私领域,因此当绅士组成公共领域时,却意味着由私合成公的机制可以实现,这一点恰恰与现代市民社会公共空间类似。因此,西方中世纪代表制公共领域尚没有现代公共空间的性质,而绅士公共空间却有可能是市民社会公共空间在中国本土的源头,特别可以成为中国引进西方现代社会组织形态的载体。到20世纪初,当绅士公共空间转化为社会实践时,中国社会出现了学习西方共和主义的现代转型,并建立了现代民族国家——中华民国。

## 2.4 绅士公共空间与“公理”、“国民”和“社会”等新术语

黄宗羲的《明夷待访录》在中国被忽略了二百多年之久,要等晚清在西方冲击下不得不进行政治改革时才获得重视。值得注意的是,黄宗羲当时被广大知识分子推为中国的卢梭(Jean-Jacques Rousseau),而且在大力推行预备立宪的1908年,清廷居然把这位明遗民入祀文庙。<sup>[2]</sup>众所周知,卢梭在政治思想史上以写《社会契约论》(*Du Contrat Social*)而闻名,社会契约论把国家和任何社会组织视为个人之间契约的结果。黄宗羲被称为中国的卢梭,一方面意味着公共领域的组织原则不再由儒家伦理(而由类似于黄宗羲提出的构想)决定,另一方面亦表明社会契约论在20世纪初得到普遍认同。但我们必须意识到,卢梭的《社会契约论》中订契约的主体是个人,而《明夷待访录》所肯定的“私”则为家族,两者不能相提并论。黄宗羲之所以被当作是中国的卢梭而备受推崇,是因为他提出的类似于儒学式公共空间构想,在晚清可能可以作为中国社会现代转型的理想载体。

[1] 哈贝马斯(Jürgen Habermas)著,曹卫东等译:《公共领域的结构转型》(上海:学林出版社,1999),页7。

[2] 何冠彪:“顾炎武、黄宗羲、王夫之入祀文庙始末”,《汉学研究》(台北),第九卷第一期(1991),页71—89。

为什么以儒学为政治制度正当性基础的社会,其现代转型需要儒学式公共空间作为载体呢?这是因为,必须证明引进西方现代政治经济制度的正当性并得到朝野认同。但西方现代社会的正当性原则,往往又是和儒学相矛盾的。为了化解冲突,就需要有某种过渡性载体,它既能保持原有社会组织及其合法性,又能论证引进西方现代社会组织原则为正当。而儒学式公共空间恰恰是这样的载体。

在第一篇文章中,我们已论述了中西学二分的意识形态是在1900年庚子事变以后形成的,它是清王朝推行新政和预备立宪的思想基础。<sup>〔1〕</sup>而结合本文讨论公共空间问题,这种中学西学二分的二元论意识形态发挥着重要功能,即把儒家伦理和公共领域之理分开,令其适用范围不同。这样一来,儒学仍然是清廷和社会精英拥有权力的合法性来源,但它只在私领域(家族内部或原有社会关系中)有效,而在公共领域则可以引进西方现代价值,为学习西方现代社会制度提供正当性论证。<sup>〔2〕</sup>只有这样,清廷依靠传统社会精英阶层自上而下推动的现代化改革,才能在引进西方现代政治经济制度的同时,不致损害统治者和社会精英的权力和利益。应当看到,清末新政改革期间,被认为是正当的必须受保护的“私”,主要是家族而不是家族内的个人;在家族外的公共领域,作为社会的基本细胞、家族代表的士绅,也是政治、社会、商业、教育各领域最活跃的阶层。这一时期,虽然西方的社会组织原则契约论和个人观念广泛传播,并用以作为新政的合法性论证,但实际上,参加立约的个人主要限于作为家族代表的绅士。这样一来,在公共领域推行各项新事物的主要并不是独立的个人,个人尚没有独立于家族和儒家伦理。当代表“私”的有效单位不是个人而主要是家族代表时,引进将私合成公的西方现代社会组织原则,形成的商会、学会和谘议局,只意味着绅士公共空间的繁荣。<sup>〔3〕</sup>这种儒学式公共空间,并不是哈贝马斯所指的公共空间。也就是说,它更像把《明夷待访录》的设想付诸实践。

为什么可以说,清末立宪改革形成的公共空间本质上是儒学式(黄宗羲式)的而不是哈贝马斯式的呢?在20世纪最初十年,中国的公共意识发生了大变化,这就是忠与孝的断裂。当时,孝道仍是普遍推崇的价值,写进新式中小学修身教本;但在

〔1〕 参见1.5节。

〔2〕 十分有趣的是,西方议院最早被称为“公议院”。1880年,傅兰雅等曾这样写道:“其公议院按时会集议事,商定所有公共之益。”参见罗柏村(Robertson)著,傅兰雅、汪振声译:“论会议公法以惠兵争”,《公法总论》,收入求自强斋主人(梁启超)辑:《西政丛书》(上海:慎记书庄,1897),页9。

〔3〕 金观涛、刘青峰:“绅士公共空间在中国”,《二十一世纪》,总第七十五期(2003年2月号),页32—43。

公共领域,很少再提到忠君。在公共领域引进的西方现代价值,正是寄居在忠孝断裂的结构(中西学二分的意识形态)之上的。另外,某些可以反映公共意识变化的政治术语,如在我们第一篇文章已论及的“公理”、“公例”成为合理性论证词汇的同时,“国民”和“个人”两词也凸显出来。

对照图 2.1 和图 1.2,正是随着“公理”、“公例”的普遍使用,“国民”、“个人”也成为最常用的词汇。这也意味着,人们从进化论特别是个人争权利的正当性出发,来推演出更为普遍的公共领域之理时,国家主权自然会被视为由个人权利合成的,民族国家意识遂应运而生。<sup>[1]</sup>也就是说,一旦“公理”和“公例”成为现代公共意识的载体,绅士公共空间即成为建立现代民族国家的工具。梁启超将这种公共意识称为“公德”,并系统论述它同建立现代民族国家之间的关系。他指出,儒家伦理所规范的五伦都是私德,中国人的道德意识“偏于私德、而公德殆阙”。他认为,私德成就个人,公德成就国家:“人群之所以为群,国家之所以为国,赖此德焉以成立也。”<sup>[2]</sup>在中国传统社会,每个人的角色由儒家伦理规定,既没有个人观念,亦无国民意识。在 20 世纪最初十年,公德作为代表公共领域的现代意识,意味着对西方个人观念之接受以及国民意识之呈现。国家也就被认为由国民组成。

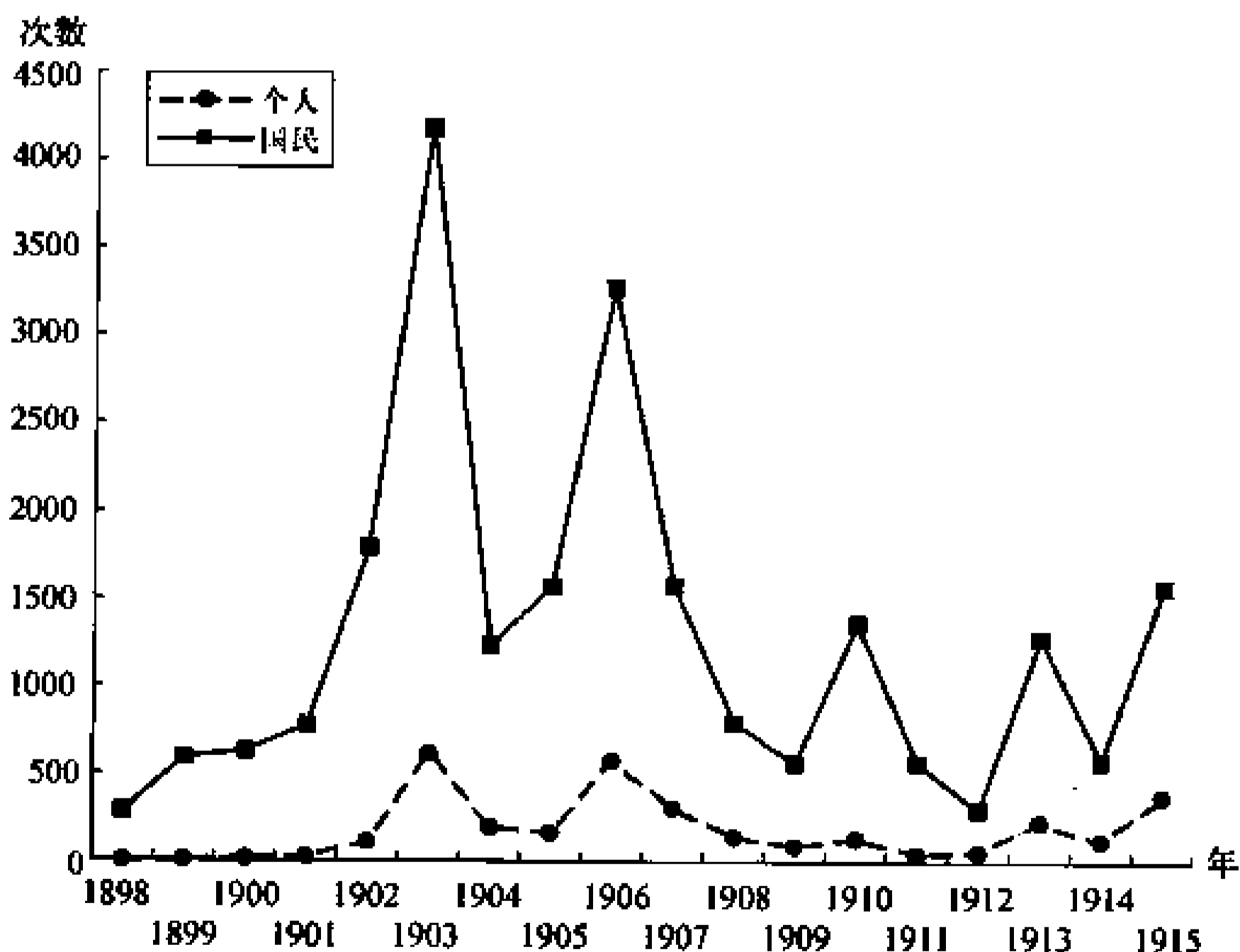


图 2.1 “国民”、“个人”在中国政治文化中的涌现(1898-1915)

[1] 详见 1.5 节。

[2] 梁启超:“新民说”,第五节,论公德,页 18。



学术界过去曾一度认为,“国民”一词是由日本传入中国,<sup>[1]</sup>其实,魏源早在《海国图志》中就已使用“国民”一词。<sup>[2]</sup>甲午前,其意思多指外国人民,当时流行着“英国民人”、“法国民人”等说法。“国民”作为“某国民人”的统称,甚至出现在官方文献中。<sup>[3]</sup>实际上,洋务运动期间“国民”大多用于指涉外国人,极少出现用来指涉中国人的例句。这种国民观,实为儒学在经世致用取向下形成的万国观的一部分。<sup>[4]</sup>检索“数据库”可以看到,把中国人称为“国民”发生在甲午后。这意味着“国民”越出儒学经世致用的范围,成为民族国家的组成单位。更准确地说,“国民”作为公共意识的一部分,是1900年中西二分二元论意义形态形成后的事;用其指涉中国人,则表明当时人们已认识到国家主权是由国民权利合成。我们可以看到当时有这样的论述,“国民者与国家本为一物”,并用英文注出:NO STATE NO NATION。继而进一步讲述了国民通过契约和公共意志组成国家:“盖国家者,成于国民之公同心。”甚至用了西方共和国(res publica)的音译:“而名之曰列波埔律(REPUBLIO)。”<sup>[5]</sup>换言之,“国民”凸显的历史轨迹和“公理”相同,证明中国人摆脱王权的现代国家意识,也是寄生在忠孝断裂结构之上的。

在西方,现代民族国家的形成是和公共空间同步发展的过程。当独立个人通过公共意志和权利的让渡来合成主权时,形成的现代组织是国家;当个人视契约组成为实现某一目的的组织时,对应的组织是society(社会)或公共空间。故阿伦特(Hannah Arendt)曾用society(社会)的兴起,来代表西方传统社会之现代转型。她指出,一个既非私人、又非公共的社会领域的兴起,严格说来是一个比较晚近的现象;从起源上说,它是随着近代而出现的,并且在民族国家中获得了自己的政治形态。<sup>[6]</sup>因此,在西方用society来指涉人类生活在其中的组织时,实际上是公共空

[1] “数据库”检索表明,1830年代的《东西洋考每月统记传》和魏源的《海国图志》(1843年与1852年两种版本)中,“国民”一词皆甚多见。因此,日本的“国民”一词也很可能是来自中国。

[2] 《海国图志》中有这样的句子:“道光二十七年,民叛,国王逃避于英国,国民又自专制,不复立君矣。”参见魏源:“佛兰西国总记下”,《海国图志》,卷四十二,中册(长沙:岳麓书社,1998),页1217。魏源在讲日本时也用过“国民”一词:“日本国本系三岛……国民掘地道甚巧……国民承父之职,历来不变。”参见魏源:“日本岛国”,《海国图志》,卷十七,上册,页620。

[3] 洋务运动时期外交文献中,不时出现这样的句子:“华民有赴领事官控告巴国民,在中国者,领事官亦应一体劝息”。参见李鸿章:“直督李鸿章奏巴西修约情形折(附条约及节略)”(光绪七年闰七月初十日,1881),引自《清季外交史料(光绪朝)》,卷二十六,页490。

[4] 有关讨论可详见本论文集第六篇文章:“从‘天下’、‘万国’到‘世界’——兼谈中国民族主义的起源”。

[5] 伤心人:“论中国国民创生于今日”,《清议报》,第六十七册(1900年12月22日),页2。

[6] 详见5.2节。

间形成在语言学上的证据。十多年前学术界在讨论中国是否存在市民社会时，最大的困惑是在中文里找不到和 civil society 相对应的词。其实这个词是存在的，这就是“社会”。

“社会”一词在中文里古已有之，原意是集会，后用于指涉人们根据某些目的自行形成之组织，如秘密结社。1856年“社会”最早被用于指外国的集会。<sup>[1]</sup> 1896年张荫桓在奏折里就用过“社会”一词。<sup>[2]</sup> 1897年亦有人提到“社会”，意思均为家族国家之外为某种目的自行形成之组织。<sup>[3]</sup> 因“社会”一词的意义和 society 同，故在中国亦可以“社会”的广泛使用表达公共空间的形成。在中文里，“群”和“社会”是用于指涉家族和国家之间那些领域的两个词。我们曾系统讨论过“社会”和“群”的意义差异，指出“社会”是一个可以表达绅士公共空间的关键词。<sup>[4]</sup> 本文并不展开有关讨论，而只是从公共空间的角度来看“社会”是如何兴起的。

我们查询“数据库”中“群”和“社会”这两个关键词在1860至1915年间使用次数的情况可以看到，1895年之前，这两词的使用次数相当少。另一个现象是，一开始“群”的使用次数远高于“社会”。“社会”这个词大约在1895年后的政治文献中才出现。在《日本国志》中，黄遵宪有四处论及“社会”，并将其和“共和党”、“立宪党”并列。<sup>[5]</sup> 这是在现代公共空间意义上使用“社会”一词的最早例句。1902至1903年左右，“群”和“社会”两词的使用次数不相上下；自1904年后“社会”的使用次数明显远超过“群”（参见图5.1）。这一时期正对应着大量商会、学会等自主的社会组织（协会）日趋活跃，它们是根据某一目的形成之组织，是国家和家庭之外的某种公共领域，可以视为绅士公共空间的典型表现。换言之，和西方一样，“社会”一词的普及，可以视为绅士公共空间兴起在语言学上留下的痕迹。

[1] 如下面例句：“……又教中人喜于多备彩旗灯烛，并诸色器具，各穿文绣衣服，持之周行于路，以为美观，宛如中国社会一般。”裨理哲：《地球说略》，收入王锡祺辑：《小方壺斋舆地丛钞再补编第十二帙》（台北：广文书局，1964），页11。

[2] 他这样写道：“无论国家官员私民公司社会各名目赋课若何，均当豁除所有金银各种洋钱。”张荫桓：“全权大臣张荫桓奏日本商约删驳请即定议画押折（附日本商约原送条款并改定条款各一件）”（光绪二十二年六月初六日，1896），引自《清季外交史料（光绪朝）》，卷一二一，页328。

[3] 例如以下句子：“恐人之能群其学也，则禁民不得立社会矣。”黎祖健：“驳莫自珍论私下”，《知新报》，第二十七册（光绪二十三年七月十一日，1897），页2。

[4] 有关讨论可参见本书第五篇文章：“从‘群’到‘社会’、‘社会主义’——中国近代公共领域变迁的思想史研究”。

[5] 例如有一处这样写道：“社会者，合众人之才力，众人之名望，众人之技艺，众人之声气，以期遂其志者也。其关于政治者曰自由会，曰共和党，曰立宪党，曰改进党，曰渐进党。”参见黄遵宪：“礼俗志四”，《日本国志》，第十，卷三十七（上海：上海古籍出版社，2003），页393。

## 2.5 从新政、立宪到共和

从1901年清廷推行改革到1915年的新文化运动,中国努力学习并引进西方现代政治经济制度,大致说来历经以下三个阶段:第一个阶段从1901到1906年,称为新政;第二阶段是1906到1911年的预备立宪;第三阶段是辛亥革命及其后的共和政治尝试。我们发现,在时间上这三阶段正好和前面所讨论的绅士公共空间出现相一致,并且上述三个阶段恰好是由绅士公共空间展开内在逻辑所决定的。

如果仅仅从改革内容分析,很难看出上述三个阶段有什么共同点,第一阶段鼓励民办企业的重商主义、兴办新式教育和废除科举,与第二阶段的政治改革性质大不相同;特别是1911年爆发的辛亥革命推翻清王朝后,似乎很难把民初政党政治视为立宪运动的延续。然而,如果我们分析改革者的身份,就可以发现,这三个阶段存在着内在的同一性,就是这一连串的改革都是由绅士(特别是接受部分西方现代教育的城市化绅士)所推动,而且改革都没有触动在私领域(家族组织)、地方事务中绅士的权力和地位。既然20世纪初期中国政治现代化可以归为绅士公共空间之展开,那么,改革内容的重点,除了官方的意图和政策外,也取决于绅士对什么是最重要的公共事务的认识。事实上,新政、立宪和共和三个阶段之演变,正是直接与绅士阶层公共意识的发展相联系。为了用核心关键词的统计分析来刻画晚清公共意识的展开,我们统计了“经济”、“立宪”和“共和”三个关键词自1860至1915年的使用次数,其分布如图2.2所示。

从图2.2可见,由这三个关键词形成的三个高峰,正好对应着上述三个阶段。“经济”代表儒学式公共空间公共意识的初现,“立宪”和“共和”分别代表第二和第三阶段的公共意识。我们先分析一下以“经济”为中心的第一阶段。

我们在前面指出,公共意识在中国传统文化中的形成,必须以儒家伦理退却到私领域(家族内部)为前提。在儒学传统中,经济活动从来被认为是经世致用的一部分,即理财和经商必须以不损害儒家伦理为准绳。在20世纪最初几年,由于划开了公私两个领域,私人办企业、理财的富国强兵等经济活动便最早获得独立于儒家道德的意义,成为最重要的公共事务。新政中引进现代市场经济的重商主义,正是在新式的公议(公共理性讨论)中成为国策的。民营企业第一次在道义上压倒官办和官督商办企业,也正是意味着这种公共意识在绅士公共空间的初现。清廷颁布

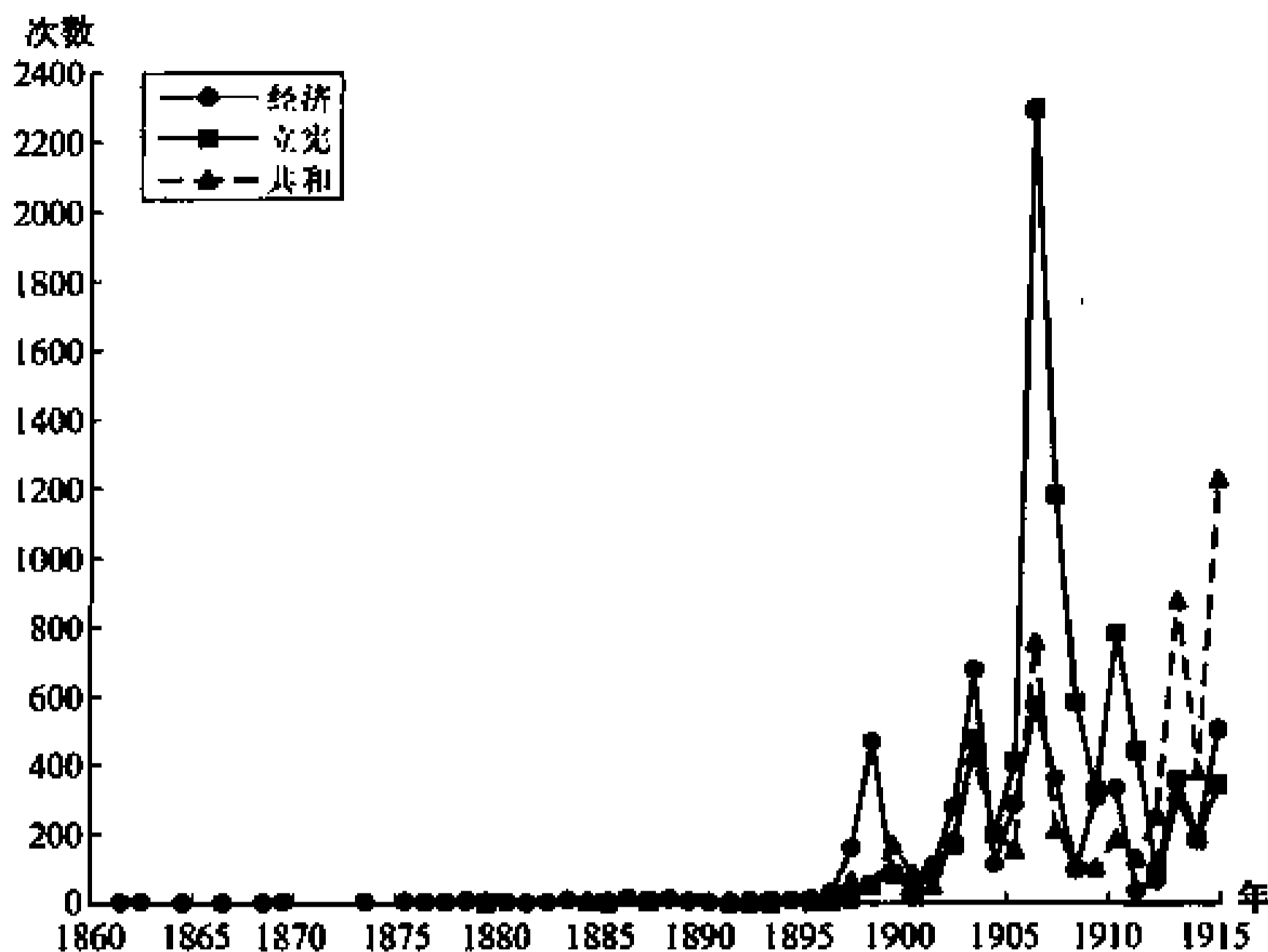


图 2.2 “经济”、“立宪”和“共和”的使用次数(1860~1915)

奖励兴办民营企业绅士的条例,是根据他们投资多少授予相应的功名,<sup>[1]</sup>这在传统儒学观念下是不能想象的。与民营企业同步成长的,是商会、学会、新式学堂和绅士办的报纸。正是在公共理性讨论所形成的新的公论中,清廷也开始从新学堂毕业生中选拔官员,并终于在 1905 年宣布废除科举制。

在此,必须花少许笔墨讨论用“经济”指涉 economy 的含义。表面上看,作为“经世济民”简称的“经济”带有极强的儒学色彩,似乎不能用这一关键词的普及来代表清末公共意识的初现。事实上,这个用语的矛盾性或许可以用其特殊的思想史历程来解释。日本比中国更早用“经济”译 economy,这是因为儒学在日本的发展与中国不同。早在江户时代,“经济”就开始与儒家伦理相分离。<sup>[2]</sup>而在中国,在清廷推行新政之前,张之洞在《劝学篇》中区分了“中学经济”和“西学经济”,<sup>[3]</sup>其目的是想把儒家伦理和西方制度划分成两个不相干的领域,economy 是西学经济的重要部分。20 世纪初绅士公共空间的出现,实现了这种分离,以“经济”来表达的公共意识,伴随着公共领域中大量活跃的民营经济事务。

[1] 李陈顺妍:“晚清的重商主义运动”,《“中央”研究院近代史研究所集刊》,第三期,上册(1972),页 207—21。

[2] 参见 8.1 节。

[3] 张之洞:《劝学篇·外篇》,变科举第八,收入陈山榜:《张之洞劝学篇评注》(大连:大连出版社,1990),页 127—28。

以商会、协会和学堂以及报刊言论为主的绅士公共空间,为什么到1906年会进一步染指政治领域,出现绅士广泛参与的预备立宪运动?这就取决于公共意识的变化了。我们在前面论述过,绅士公共空间的公共意识是寄生在忠孝断裂的基本结构之上的,忠不再是政治领域的最高标准了,那么,什么时候出现取代忠的公共意识,就很重要了。公共意识从经济拓展到政治,最直接的原因是受1905年日俄战争的刺激。在日俄战争中,君主立宪的日本打败了帝制俄国。这在清廷和广大绅士看来,无疑是君主立宪制优越于君主专制的证据。正如当时出版的《东方杂志》所说:“及甲辰日俄战起,识者咸为之说曰:‘此非日俄之战,而立宪专制二政体之战也。’……亦恍然知专制昏乱之国家,不足容于廿纪清明之世界,于是立宪之议,主者渐多。”〔1〕大臣纷纷上书主张立宪,五大臣出洋考察后也认为立宪有利中央和百姓。正因为立宪成为清廷、儒臣和绅士的公共意识,清廷终于在1906年宣布十二年后改为君主立宪政体。故1906年后以预备立宪为目标的政治改革,是绅士公共空间展开的第二阶段。

所谓立宪,是把国家视为由国民组成,国家主权来自国民公意和国民个人权利的让渡。当皇帝作为国民公意代表时,皇帝是立宪主体;当皇帝不能代表国民公意时,立宪主体便为国民。西方君主立宪,存在着德国和英国两种模式。清廷则取日本模式,以皇帝为立宪主体。在绅士公共空间中,有选举权的只限于绅士阶层,当时的国民实为家族代表的绅士,绅士公共空间投射到如何建立民族国家层面,就是以绅士为立宪主体。因此,立宪运动一开始就存在着皇帝和绅士两个主体,正是这两个主体之间日益尖锐的冲突,导致了清王朝的崩解灭亡。

众所周知,推翻清朝的辛亥革命的诱因是铁路风潮,它是绅士经济利益与中央利益不可调和的产物。〔2〕从绅士公共空间角度看,铁路风潮发生时两个立宪主体的冲突已公开化,发生过数次大规模的绅士议员要求召开国会的请愿运动,立宪派对清廷已极为不满。在中国传统社会,以绅权为代表的地方利益和中央王权发生冲突,是靠能横贯公私两领域的儒家意识形态来解决矛盾的。而在20世纪初中西二分的二元论意识形态中,儒家伦理被限定在家族内部私领域,不能向公共领域投射,即由孝推不出忠,这大大削弱了中央王权的正当性。这样,一旦绅士阶层所代表

〔1〕“立宪纪闻”,《东方杂志》,1906年临时增刊《宪政初纲》,转引自中国史学会主编:《辛亥革命》,第四册(上海:上海人民出版社,2001),页12。

〔2〕金观涛、刘青峰:《开放中的变迁》,页145。

的地方利益和王权发生不可调和的冲突时，王权再也不能用意识形态力量压服地方绅士。武昌首义后不长时间，各省纷纷宣布独立，接受共和政体，便是这个历史脉络下的产物。

民国初年的政党政治，是绅士公共空间展开的第三阶段。在第三阶段的公共意识和第二阶段有什么不同呢？第三阶段的意识形态仍然是中西二分式的二元论，这一点和第二阶段是一样的，差别仅在于儒学所占的领域大小。在新政与预备立宪阶段，王权还存在，儒家伦理退到私领域，只包括维护原有家族和君臣关系的等级秩序。在第二阶段因立宪主体的冲突，绅士的公共意识不断发展，君主和君主制不再享有传统的政治权威。到辛亥后，公共意识已不再接受皇帝了。袁世凯称帝失败，就是这种公共意识的体现。当时，梁启超作著名长文“异哉所谓国体问题者”，坚决反对袁世凯退回到君主立宪。梁启超说，辛亥革命前他一直反对革命，并不赞同立即实行共和政治；但一旦实行了共和，就不可能退回去。他说，这正如庙里菩萨被扔到茅坑里，是不可能再放到原位让人崇拜供奉的。在梁启超起草的“代段祺瑞讨张勋复辟通电”中，这一观点表达得更清楚。梁称君主制是“欲以一姓威严，驯服亿兆”，即君王的家天下不再具有正当性。<sup>〔1〕</sup>由此可见，民初的政党政治和“捍卫共和”，本质上是绅士公共意识发展到公开否定君主权威的一个自然结果。由于第二、第三阶段立宪主体相同，因此在政治上，我们可以把绅士公共空间背后的公共意识统称为共和主义。

## 2.6 儒学式公共空间和学习机制

根据上面分析，我们可以看到，绅士公共空间并没有在中国建立起稳定的政治秩序。正如我们在前面所论述，绅士公共空间建立在中西二分意识形态之上，儒家伦理被限定在家族内部即私领域，推不出王权的正当性。这样君主的统治依靠只是习惯性权威，在两个立宪主体的冲突中，中央王权必然被绅士高涨的参政意识所颠覆，可见君主立宪制度是不稳定的。那么，绅士建立的共和制度又如何呢？因为在绅士公共空间中，无论是公共领域之公德，还是私人领域的私德，都还大讲道德，而不重视工具理性和形式法规，这样就不可能形成程序优先的共识。如果公共空间只注重个人（或私）的权利和道德，而没有法治传统所维系的公共规范（程序优

〔1〕 梁启超：“代段祺瑞讨张勋复辟通电”，载《饮冰室文集之三十五》，第十二册，页18。

先),共和制度亦不可能是稳定的。

事实上,在这种相信道德内容高于形式法规的意识支配下,议会政治必然愈搞愈乱。民初议会中不同党派打架、买选票、不服从选举结果,这些还算事小,而宪法无权威、军队国家化的失败则事大,它导致了严重的社会整合危机。当时军队失去控制,各派军人常常打着“有道伐无道”的旗号互相征战。而在儒家意识形态退出公共领域、价值日益多元的社会中,对什么是有道、什么是无道,不可能有统一看法;因此,中国出现了军阀和枪杆子称霸的天下。袁世凯称帝失败后军阀割据的出现,正是绅士公共空间不能建立有效秩序的必然结局。<sup>〔1〕</sup> 绅士公共空间的不稳定性,会导致人们重估其在社会现代转型中的意义,其后果是中西二分二元论意识形态被颠覆。

那么,是否在所有以儒学为正当性根据的传统社会中,儒学式公共空间都是不稳定的,只能在社会现代转型过程中昙花一现呢?事实上,在中国以家族为本位的绅士公共空间不能形成稳定的政治秩序,并不是意味着所有儒学式公共空间都不能。众所周知,自宋明理学消化佛教后,儒学即成为中、日、韩三国共同的政治文化。东亚三国社会在现代转型过程中,都出现过儒学式公共空间。日本通过明治维新建立了稳定的君主立宪国家。如果将日本和中国的儒学式公共空间作一比较,就可以看到中日两国儒学式公共空间的不同形态。除了中日的“私”的单元不同外,最大的区别还在于公共意识的差异。早在江户时代,日本儒学已实现不同领域中“理”的分离,对天皇之忠和国家理性,以及对大名之忠,是互相断裂的。在日本,儒学式公共空间的公共意识由徂徕学和国学奠定,徂徕学高度重视法治,国学和对天皇之忠则有效支持着对天皇的认同;故日本可以通过学习西方现代政治经济制度确立稳固的君主立宪政体。在本文中,我们不打算展开中日对比的详细讨论,但是我们要强调的是:儒学式公共空间在东亚各国有着不同的形态,日本正因为儒学式公共空间的存在,使其学习西方政治经济制度实行社会现代转型比中国早而且迅速。

---

〔1〕 民初中国军队的私人化(即只服从军事统帅而不服从国家),常被视为军阀割据的原因。我们可将其和湘军和淮军这样由绅士自行建立的武装相比,表面上看,湘军和淮军只服从军事统帅,亦是私人化的军队,但并没有发展成军阀割据的局面。其关键在于湘军和淮军的主帅是儒臣,忠君观念使得儒将服从皇帝,从而使这些军队牢牢地被朝廷控制。因此如果从思想上找原因,民初军阀割据是因为在中西二分的意识形态中,只保留了对将领私人忠诚之儒家伦理,缺乏服从宪法的公共意识。

1915 年左右在中国开始的新文化运动,正是对绅士公共空间失败的响应。新文化运动因新一代知识分子对民初政治失望而引发;他们反对和否定的,正是那种代表绅士利益的中西二分的二元论意识形态。否定中西二分的二元论,在思想结构上来看,就是主张中学西学统一、私领域之理和公共领域之理统一的一元论;在思想内容上看,就是在私领域反对儒家伦理,而在公共领域抛弃共和主义。新文化运动以全盘反传统著称,所谓全盘反传统主义所针对的,既非宋明理学,亦不是清代实学,而是绅士公共空间的**政治文化——中西二分的二元论意识形态**。正是新文化运动,把伦理的觉悟称为最后的觉悟,使个人独立观念深入家庭。在私领域,孝道和父权制家族组织被视为专制的根源,儒家伦理被称为奴隶的道德;在公共领域中那种强调精英治国的共和观念,亦被主张平等和大众参与的民主所取代。

新文化运动否定中西二分的二元论的全盘反传统主义,带来一个颇为奇特的后果,这就是在内容上反对儒家伦理的同时,在思想深层结构上回归儒学天人合一和道德价值一元论的大传统。否定中西二分的二元论必定导致重估前一段学习过程中引进的所有西方观念,并且用一元论思维对这些观念进行消化和重构。我们可以看到,正是在新文化运动中,与全盘反传统并行不悖的,是“个人”和“权利”观念的重构,<sup>[1]</sup>是科学主义的勃兴,是经济决定论和社会主义的兴起,亦是类理学意识形态论证模式对革命乌托邦的肯定,以及与戴震哲学同构的一元论自由主义取代了严复、梁启超式的自由主义。<sup>[2]</sup>中国开始了一个对 19 世纪以来引进的西方观念批判地吸收、消化和重构的新时代。

本文不拟展开这些问题的全面讨论,仅仅研究和公共空间相关的思想意识的变化。首先,否定儒家伦理对私领域的主宰,导致中国人思想大解放,个人得以脱离家庭获得真正的独立,从此社会被视为由个人而不是由家族组成。新文化运动中青年思想得到解放,在行动上,他们在婚姻、两性关系上大胆尝试,并组织各种社团,实行某种新生活方式。但是,这些后来被称为“五四青年”的思想和行为,只不过是昙花一现,到 1920 年代就开始衰落并最终在中国完全消失。为什么会这样?简单地说,这是因为大部分五四青年很快转变为革命青年,被吸纳到大革命的政治洪流中去了。从思想史角度来检讨,一个重大原因是公共领域和私领域再次被打通,两者服从统一的价值和“理”。中西二分意识形态的一个重要功能,是划分公共领域

[1] 见 3.10 节和 4.6 至 4.7 节。

[2] 参见金观涛、刘青峰：“试论中国式的自由主义”，页 167—200。



和私人领域,认为它们各自服从不同的价值;使得学习西方现代社会制度可以顺利进行,公共空间得以建立。人们一旦否定中西二分意识形态,也就取消了这两个领域的分界,不仅意味着现代化学习机制的失败,而且重返传统天人合一结构,从此,由私合成公的机制再不可能存在,公共空间亦在中国丧失社会转型和整合的功能。

这时为了实现社会整合,只能强调并不断扩张公共领域的道德价值,但新道德的形成即意味着私人领域和个人隐私受到压抑或取消,甚至私的正当性会随公共价值膨胀而被颠覆。在新文化运动后期,随着权利和个人观念重构的完成,革命乌托邦和以科学真理为名义的新意识形态兴起,人们普遍接受私领域之价值应该服从更崇高的社会革命目标,青年们纷纷加入新兴的两个列宁式政党。中国历史也就进入了一个国、共两党试图重建现代中国的新时期。

## 2.7 对西方现代思想的重构:中国当代政治思想和社会形态

正是在新文化运动期间,随着公共领域和私领域界线的逐渐消失,左翼新知识分子相信公共领域和私领域应该服从统一的“理”。<sup>[1]</sup>这时,“公理”一词开始退出政治领域,另一个新兴词汇——“真理”兴起,成为政治制度正当性的基础。真理和公理的最大不同在于,公理作为公共领域之理,不能等同于私领域的理;而真理却同时涵盖了公共领域和私领域,它既是政治经济制度正当性的根据,亦是个人道德和人生观的基础。<sup>[2]</sup>所以,我们可以把“真理”取代“公理”这种政治术语的转变,看作是政治文化中打通公共领域和私领域的价值在语言学上的证据。

“真理”这个词最早是佛教用语,表示不同于儒学天理的虚寂真正之理。儒生在用“真理”这个词的时候,除了主要是强调理的真实性之外,还用于表达个人信仰,如具有佛学或宗教意义之理。在19世纪中前期,新教传教士介绍基督教时,也常常用“真理”一词,如1838年的《东西洋考每月统纪传》在谈基督教时曾用“真理”

---

[1] 这方面最著名的例子是陈独秀用进化论来批判儒家伦理,认为家庭伦理和个人道德也应随时代不同而处于不断演化之中。新文化运动前,社会达尔文主义只是公共领域之理,儒家伦理在私领域有效,使得不能用进化论否定儒家伦理。

[2] 有关讨论可详见本书第一篇文章。

一词。士大夫魏源在《海国图志》中也是这样使用的；〔1〕其后在《格致汇编》中，也指去除假象、认识自然界之真相。〔2〕到19、20世纪之交，中国学者仍在传统意义上使用“真理”。〔3〕一直到新文化运动早期，“真理”一词还保持着偏重于宗教、伦理色彩，与今天中文里的用法不尽相同。例如在相当多的场合，“真理”一词用于表达个人宗教信仰、文学作品是否反映生活真相之认识，很多时候真理还是指私领域之理。随着绅士公共空间被否定，真理适用范围大大扩张，其意义迅速越出宗教、文学、自然科学和私领域，成为正当性最普遍的根据。

从图1.2可见，1895年前“公理”+“公例”和“真理”的出现次数都不多，而在甲午年后，特别随着社会达尔文主义传入中国，“公理”开始大量被使用并压倒“真理”，到1903年达到前所未有的高峰，在新文化运动前“公理”+“公例”的使用次数都远远高于“真理”。新文化运动后，两词的使用次数逐步颠倒过来。既然公共领域之理和私领域之理不再有区别，而“真理”是代表公私两个领域的普遍、共同之理，新文化运动后，表达公共领域之理的“公理”和“公例”两词，就显得多余了，从此在中国日常用语中消失。今日“公理”这个词只在自然科学特别是数学中运用，意义为逻辑系统中的公理或几何公理。〔4〕在《新青年》后期，“真理”往往是指马克思主义的社会发展规律、政治社会正当性基础，真理是社会革命追求的目标。新文化运动后期，中国思想界爆发科学与人生观问题的大论战，科学派大获全胜，科学成为人生观的基础。这意味着个人价值也必须从统一的公共之理——科学——推出

〔1〕 魏源在谈到耶稣时亦用“真理”：“死海之北有加利利湖，即教主耶稣在此宣讲真理，多医疾病，不时显圣。”参见魏源：“南都鲁机国沿革”，《海国图志》，卷二十八，中册，页850。

〔2〕 例如慕维廉(William Muirhead)在谈及培根(Francis Bacon)的科学认识论时多次用“真理”：“粤稽明朝万历前后，有英士名培根者，官至吏部尚书，始立格学正法以教人，指明其路，初求达道，以至真理。”参见慕维廉：“格致新法总论”，《格致汇编》，第一册(1877年3月)，页15。

〔3〕 1896年谭嗣同在冲决网罗意义下使用过“真理”：“苟不以眼见，不以耳闻，不以鼻嗅，不以舌尝，不以身触，乃至不以心思，转业识而成智能，然后‘一多相容’，‘三世一时’之真理乃日见乎前，任逝者之逝而我不逝，任我之逝而逝者卒未尝逝。真理出，斯对待不破以自破。”谭嗣同：《仁学》，收入蔡尚思、方行编：《谭嗣同全集》，增订本，下册(北京：中华书局，1981)，页318。1903年刘师培在批判三纲五常时，亦用过“真理”：“宋时儒者之最谬者如吕坤。父虽不慈，子不可以不孝、君虽不仁，臣不可以不忠……真理不明，莫此为甚。”刘师培：《攘书·罪纲篇》，收入李妙根编，朱维铮校：《刘师培辛亥前文选》(香港：三联书店有限公司，1998)，页42。

〔4〕 我们在2.2节指出，“公论”在历史上用于表达公认之理或公认之结论。这一意义一直延至19世纪下半叶，“公论”用于社会事务，大多指公共领域公认之理，如国际法和公共理性。在五四新文化运动前，几何与逻辑公理亦称为“公论”，这又回到19世纪“公理”的主要意义：科学上的普遍之理。

来,这是革命人生观兴起、个人主义被集体主义压倒的前奏。<sup>[1]</sup> 从此以后,在中文世界里“真理”成为公共领域和私领域唯一的正当性基础。

与“公理”退出政治思想的同时,亦是公共空间以及有关其他观念的消亡。例如,“社会”再也没有协会的意思;“公议”和“公论”这两个词在五四后也很少为人使用了。19世纪“公议”曾被用于翻译西方议会的讨论,“公议”和“公论”也被运用于指涉国际舆论和公共领域的讨论;到辛亥革命后,“公议”的意义逐渐合并到“议会”和“会议”这两个词之中。<sup>[2]</sup> 1919年以后“议会”的使用次数亦开始减少。1920年代后,唯有“会议”一词成为中国政治文化中最常用的术语。“会议”在中国传统社会就是一个常用词,我们发现它几乎毫无例外地被用于指称宫廷和政府召开的正式会议。但在绅士公共空间的繁荣时期,它亦经常用于指涉参议院开会和民间进行的议事。一旦公共空间不再存在,“会议”又恢复传统社会的意义结构了。

我们可以用“国民会议”一词的消亡来代表“会议”指涉对象的转变。正如白永瑞所指出的,1923年颇具声势的国民会议运动,是由“左派”领袖陈独秀倡导的,也被孙中山和国民党接受,成为国共合作之基础;国民会议运动的本意,是想整合当时自发性的社会各界组织,来追求中国的统一,以取代缺乏正当性的北洋军阀政府。<sup>[3]</sup> 但是,这种诉求已不太可能实现了。因为,在1920年代,这种在五四期间于独立个人基础上形成的公共空间,已远不如刚刚在政治生活中崛起的国民党和共产党来得强大,也缺乏对年轻人的吸引力。到1920年代中期,国共合作,提出打倒军阀政权。从中国20世纪历史发展看,在公共空间十分弱小或消失的情况下,整合社会就只能依靠新道德意识形态和党国。而最后统一中国的也正是靠党国体制,国民会议不是沦为一党独大和专政之下的政治协商会议,就是名存实亡。

另一个有意思的现象是“国民革命”的兴起。“国民革命”这四个字中,“国民”

[1] 五四时期马列主义和自由主义都认同科学人生观,认同统一的真理适用于公共领域和私人领域。自由主义和马列主义的分歧在于:马列主义承认普遍真理的存在,而以胡适为代表的自由主义把真理视为个别的,具体而特殊的;普遍之理作为共相只是一个名称。自由主义通过否定真理的普遍性来捍卫个别性,使个人价值可以免于受公共领域普遍之理对个人选择之强制,这构成了具有中国特色的自由主义。这方面的详细讨论,可参见金观涛、刘青峰:“试论中国式的自由主义”,页167—200。

[2] 西方议会的讨论在19世纪就被称为“公议”,议会被称为“公议局”或“公议所”。“公议”一词在中国20世纪初普遍和“公论”并用,并用于指政党政治议论。辛亥以后,参议院的决定也被称为“公议”。“议决”、“会议”、“公议”三个不同的词,常用以表达公共理性讨论及其结果。

[3] 白永瑞:“中国现代史上民主主义的再思考:一九二〇年代国民会议运动”,载《中华民国史料研究中心编:〈一九二〇年代的中国〉》(台北:中华民国史料研究中心,2002),页12。

是民族国家的主体,而“革命”则是用暴力实现国家政权的更替(主权拥有者的改变)，“国民革命”原意是指国民通过革命成为国家主权拥有者,也就是推翻现政权以建立真正的现代民族国家。1925年,孙中山在其著名的政治遗嘱中称,“余致力国民革命,凡四十年,其目的在求中国之自由平等”,明确表明国民革命即为建立和西方各国平等的现代民族国家。<sup>[1]</sup>问题是,早在1911年中华民国建国时,中国就已经成为现代民族国家了,那么,“国民革命”在1924年以后的凸显究竟又是什么意思呢?

这表明,当时的社会共识是:在20世纪最初的二十年中,在绅士政治公共空间中推行的各种政治秩序,均不能实现中国社会整合;这样,只有再一次提倡国民革命、建立民族国家。孙中山在遗嘱中讲“革命尚未成功”正是此意。以陈独秀为代表的共产党人的政治主张与国民党不尽相同,但同样认为有再一次发动国民革命的必要性,他说:“以武力排满的辛亥革命,失去了国民革命的真面目。国民革命的目的物——外国帝国主义者与国内军阀——因而虐焰愈炽。”<sup>[2]</sup>可见,国民革命再起的背后是让公领域的价值(革命意识形态)进入私(家庭和个人)领域,采用党国体制去实现社会整合。

国共两党无论在社会基础和政治主张上都有很大分别,但两者都是列宁式政党。列宁式政党要求全体党员绝对服从统一的意识形态,也即各自认同的真理。因此,国共之争,也可以视为不同的意识形态(真理)之争。一旦政党—国家体制完成政治上的统一,如1949年后的中国大陆,任何民间组织或活动只要与政治相关,一定要接受官方意识形态指导,或纳入和政府合作的轨道;民间社会的大小和活动范围,完全取决于官方意识形态对社会控制和渗透的程度。只有当意识形态解魅,民间社会才能出现及发展。但是,即使在1980年代中国思想解放运动中最活跃的民间文化团体,都不得不谋求与官方作某种形式的合作,以取得生存与活动空间。因此,它们尚不是真正意义上的现代公共空间。<sup>[3]</sup>1990年代至今,中国也出现了一些非官方民间组织,但它们的成立和活动,也要受到官方监督。

[1] 孙中山:“遗嘱”,载《孙中山逸集》,下卷(北京:人民出版社,1956),页921。

[2] 陈独秀:“二十七年以来国民运动中所得教训”,《新青年》,季刊第四期(1924年12月20日),页18。

[3] Chen Fong-Ching and Jin Guantao, *From Youthful Manuscripts to River Elegy: The Chinese Popular Cultural Movement and Political Transformation 1979 - 1989* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1997).

时至今日,中国经济高速增长近三十年后,出现了大量不完全受制于官方的民间资本,但是,仍然没有出现百年前那种活跃的民间社会,尚不存在一个在政治和经济领域都发挥重要作用的独立阶层。当然,这一方面是因为政府并没有放松对经济活动以外的控制,另一方面,根据我们对公共空间的讨论,如果不能在政治思想上区分公共领域之理和私领域之理各自遵循不同的理,那么,就如中国传统社会那样,民间社会的扩张并不等于公共空间的成长,很多时候只是私领域的扩大和以新形式出现。例如今日中国人把政党—国家之外的社会想象成一个关系共同体。而“私”合成“公”的机制,只能依靠市场和选举主义,与公共理性讨论无缘。纵观今日中国民间社会的众生相,无论是家族公司,还是民间文化组织,以及非政府组织(NGO),其灵魂和文化只要不是官方意识形态的延长,就只能到私领域之理或其变构中找资源,如依靠亲戚、同乡、同学、熟人,甚至江湖义气建立关系网。相比之下,公共规范的力量,无论在今日中国大陆还是在台湾地区都是软弱的。

## 2.8 结论:中国社会现代转型分期的再思考

如果把现代性的本质视为注重个人和私的正当性,社会和国家为个人之间契约的产物,并注重把个人选择合成公共选择的机制和渠道,那么,立足于把私合成公的公共空间,对现代社会的成长无疑具有高度重要性。既然公共空间是传统社会实现现代转型的必经之途,那么,我们讨论儒学式公共空间在中国的出现和衰落确实是意味深长的。首先,儒学可以用家族之私代替个人之私,从而使得中国存在不同于西方的以家族为本位的公共空间的可能性。儒学式公共空间作为西方现代冲击下中国社会学习西方现代政治经济制度的中介,在建立现代民族国家学习西方现代观念方面曾发挥重要作用。然而,也正因为儒学式公共空间不能实现社会整合,中国社会的现代转型和大多数现代化后进社会的现代化不同,其过程是由儒学式公共空间形成前(将现代化纳入儒学的经世致用)、建立民族国家(儒学式公共空间的形成)、学习西方失败后的社会重构三个阶段组成,与其相应的社会思想演变亦分成近代、现代和当代三个时期。

我们提出这种以占主导地位的政治思想来划分中国近代、现代和当代,与以往人们的历史分期有很大差别。学者通常把1840年鸦片战争使中国面临不可抗拒的西方现代化冲击,作为中国近代的开始。但是如果检视1840至1895年这半个世纪占主导地位的思想,当不难发现它恰恰是儒学的经世致用。清初,经世致用因批判

宋明理学空疏而起，虽然在清朝太平盛世期间不再盛行，但到19世纪初又再次兴起，以应付严峻的社会危机。太平天国农民大起义就是被信奉经世致用的儒臣和绅士镇压下去的；继之而起的洋务运动，亦是以儒学经世致用来指导中国实行防卫现代化。事实上，1840到1895年的思想基调，可以用以儒学经世致用为主导应付种种危机以及与全球化接轨来界定。因经世致用思潮始于明末清初，这样一来，从思想史来分辨中国近代的起点，就不应局限于19世纪的鸦片战争，而应从明末清初形成的中国近代经世致用传统算起。

我们把1895年甲午战败至1915年，视为中国的现代。为什么中国的现代是从甲午战败开始？从占社会主导政治思潮的角度来看，甲午战败意味着洋务运动的失败，也即将现代化纳入儒学经世致用的虚妄。从此，中国朝野思想出现大转向，开始全面学习和引进西方现代思想和社会制度。谈到这二十年时，必须注意两点。第一，要在中国学习和引进西方社会制度，就必须改变正当性观念。在中国传统社会，儒学为社会制度提供正当性论证，如要改变正当性观念，就必须在某种程度上放弃儒家的意识形态。第二，学习西方社会制度的改革，是由清廷和社会精英（绅士）自上而下推行的。儒学是清廷和绅士统治的合法性根据，部分地放弃儒学，会导致社会统治阶层某些权力的丧失。表面上看，这两点是互相矛盾的。实际上，该时期思想是同时满足这两个要求的，我们称之为中西二分二元论意识形态的形成。所谓中西二分是指儒学退出公共领域，仅在家族内部和原有社会关系中有效；而在公共领域则全面学习西方价值，将其作为引进西方现代政治制度的正当性根据。

二元论的功能一方面是以私领域的儒学作为中国的认同符号，另一方面，在公共领域全面引进西方国民、权利的观念，以建立现代民族国家为目标。这一时期，无论在思想文化上，还是在政治社会制度上，都是一个学习西方现代价值的最开放阶段。在中西二分的二元论占主导阶段，中国思想呈现很特殊的现代思想风貌。这种思想的实践，即为儒学式公共空间的展开。我们前面谈过，它又可以分为清末新政、立宪和民初共和三个阶段。在这二十年中，中华帝国迅速变化，并在1911年建立了现代民族国家——中华民国。但中华民国建立后，并没有建立起稳定的现代政治秩序。中国社会在急骤的现代化过程中，发生了严峻的社会整合危机。于是中国人把批判的矛头指向绅士阶层和他们信奉的中西二分的二元论意识形态。这就进入了我们所说的中国当代。

1915年爆发新文化运动，在否定中国现代思想的基础上形成了当代思想。在

这里,我们想强调指出,在19世纪末到五四新文化运动之间,存在过短暂的二十年,这二十年的思想结构是类似于西方现代思想的,这也是我们称其为“中国的现代”的原因。故五四以后的思想准确定位,应该是“中国的当代”。当代思想是建立在对现代的批判和重构之上的。对现代的批判,在结构上回到儒学一元论思维,但同时,则又消化、吸收和重构现代思想中学习西方的成果,形成了左右二十世纪中国直至今天的基本观念。因此,中国人至今仍然生活在五四时期形成的当代思想中。换言之,中国当代思想是颇为独特的,既不是传统的,但在结构上又与传统类似;也不是西方的,因一切由西方引进的现代价值都经过重构,以致以西方政治术语为主调的当代论述,表达了连西方人也难以理解的意义。

我们认为,在过去的历史分期中,学者忽视了1895至1915年这二十年的特殊性,也没有注意到新文化运动至今中国主流思潮的连续性。我们是从儒学式公共空间的研究,发现中国现代思想的重要性,并且重新对中国近现代作出分期,这正是从观念史研究中国社会现代转型的意义。也许,人们会对这种分期提出种种质疑,但如果读者有耐心读完这本书,就会看到每一篇论文,结合不同但又是十分重要的现代政治术语关键词研究,都在揭示着这种分期的有效性。





# 中篇：观念变迁和术语

本篇共收八篇文章,都是以关键词(重要政治术语及其相关词汇)意义的统计分析来揭示中国当代观念的起源、演变和定型过程。

首先,我们考察了作为现代性基石的权利和个人观念,这两个观念都是中国传统文化中所缺失的。我们发现,它们被引进中国时都经历了“中国传统思想对西方现代观念的选择性吸收”、“对西方现代观念新意义的学习”和“用中国深层思维模式对外来新观念的重构”三个阶段,从而使这两个来自于西方现代价值的全新观念保存了儒学传统的某种思维模式。

令人惊奇的是,以上现象并不是孤立的。诸如民主、科学、社会、经济、民族主义这些当代中国人用于建构意识形态的重大观念,亦莫不如此。观念演变的三个阶段是如此明确,以致我们可以用不同时期盛行的术语来标识它。如当代民主观的形成,反映在“民主”取代“共和”;五四后科学主义的形成乃是一个从“格致”到“科学”的过程;而从“群”到“社会”以至“社会主义”的词语演化,则惟妙惟肖地刻画了中国人在近现代不同时期对社会的理解;从“经世”到“经济”则反映了社会组织蓝图的变迁;中国人当代独特的民族主义亦可以从“天下”、“万国”到“世界”的语言变化中找到轨迹。

最后一篇文章是讨论对20世纪中国历史影响最大的革命观念。“革命”在中国传统思想中是指改朝换代,它由大动乱和用儒学重新整合社会两个环节组成。在中国20世纪的国民革命和共产革命中,尽管意识形态是现代的,但也存在类似的两个环节。中国社会现代化过程至今尚未完结,传统社会超稳定系统结构的幽灵是否会再次显现?

### 三

## 近代中国权利观念的起源和演变\*

如果我们想找到一个词能清楚地反映中西现代思想的巨大差异,这个词就是“权利”。中国人经常把“权利”和“权力”混为一谈;在西方则存在另一种混淆,这就是“权利”和“正确”互相纠缠,只有哲学家才意识到必须将它们严格区别开来。对权利观念在不同文化中的比较研究,应该成为理解现代性的重要出发点。

### 3.1 从严复对“权利”的翻译讲起

1896年严复在翻译《天演论》时,曾用“权利”一词表达英文中的 rights,<sup>[1]</sup>但当时他就感到用“权利”翻译 rights 是有问题的,或许用“直”更为妥当。在英文词源中,自9世纪起至今, right 的核心意义均为“直”和“尺度”,<sup>[2]</sup>从中可引出正当的含义。而中文“权利”这个词,无论“权”还是“利”均无正当这种价值判断。1902年严

---

\* 本文曾以“近代中国‘权利’观念的意义演变——从晚清到《新青年》”为题发表在《“中央”研究院近代史研究所集刊》,第三十二期(1999),页213—60。在收入本论文集时,我们利用“数据库”补充了若干图表,对某些观点和文字作了相当大的补充或修改。

[1] 严复译:《天演论》,论十七,进化,页93。

[2] 张佛泉:《自由与人权》(香港:亚洲出版社,1955),页70—71。

复明确地指出：用“权利”来翻译 rights，是以霸译王；经过深思熟虑，他肯定地说：“而以直字翻 Rights 尤为铁案不可动也”；主张将 rights 译为“民直”或“天直”。〔1〕在密尔(John S. Mill)的 *On Liberty* 中译本《群己权界论》中，严复在不同场合分别将 rights 译为“民直”、“天直”和“权利”，以准确表达英文 rights 的复杂内涵。〔2〕一百年过去了，严复对 rights 的翻译并没有为中国人所接受。为什么今天中国人用“权利”来代表 rights？表面上看，这似乎只是一个翻译用词的问题。但是只要我们去考察“权利”这个词在过去一百年中意义的变化，并将它同 rights 的意义在西方语境中的演变作比较，就可以发现它的使用和中国文化深层结构有关。研究“权利”的翻译，有助于揭示中国文化在近现代转型中是如何选择性吸收以及重构西方理念的。

众所周知，“权利”在西方文化中有两个层面的意义，第一个层面是法律的，即是指那些合法的权利和利益；第二个层面是将具体的权益上升为自主性，并认为其“正确”或“正当”，right 这个词带有强烈的“理应”、“正当”这些明确的价值判断。〔3〕早在 19 世纪，布拉德利(Francis H. Bradley)就指出，right 在英文中原意为尺度(rule)或合符尺度(如直线)，并由此引申出“正确的结论”等意义。这个词也有“责任”(obligation)、“合法性”(legitimacy)、“正当性”(justification)等价值指向。柯林伍德(Robin G. Collingwood)指出，在西方语境中 right 作为形容词，“正确无误”(straightness)的含义是如此强烈，以至于“对的时间”(right time)是指与格林尼治天文台标准時計相符合的时间。〔4〕将这两层意义综合起来，“权利”可用个人自主性来定义，其含义为“个人的自主行为为正当”。例如，当人们强调拥有权利时，是注重每个个人独立自主的正当性，并不涉及这些行为在道德上是好是坏。只要这些行为不损害他人利益(不违反法律和公共规则)，人就有权做这些事。

今天西方政治哲学家在界定权利时，经常谈到权利的规范性，甚至认为它有道德属性，并把自由主义的政治哲学也归为伦理学。但是必须注意，今天政治哲学家

〔1〕 严复：“与梁启超书(三)”，载《严复集》，第三册，页 519。

〔2〕 黄克武：《自由的所以然——严复对约翰弥尔自由思想的认识与批判》(台北：允晨文化实业股份有限公司，1998)，页 169。

〔3〕 Right 一词的一个意义是 rectitude(正直)。在大多数情况下，它几乎是与 right 的另一个内容 entitlement(应得权益)混用的。直至 20 世纪，政治哲学家才指出它们之间的混淆。参见 Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (London: Duckworth, 1977)。

〔4〕 Robin G. Collingwood, *The New Leviathan, or, Man, Society, Civilization, and Barbarism* (London: Clarendon Press, 1944), 111-12.

在讨论权利的道德属性时,道德的定义已与我们通常所说的不同。根据康德(Immanuel Kant)的定义,道德是“向善的意志”;而今天政治哲学家所讨论的权利的道德属性,大多属于麦金太尔(Alasdair C. Macintyre)所说的“规则的道德”(morality of rules),<sup>[1]</sup>其道德定义与传统使用的定义不同。因此,如果我们固守康德对道德的定义,那么就可以说,权利的规范性和道德不同,即“权利既不是道德的,亦非‘不道德’(immoral)的”。<sup>[2]</sup> 鉴于权利所诉诸的正当性是不等同于道德的,我们可以称将权利看成是不等同于道德的正当性。其实,只有将权利看成不等同于道德的正当性,才能彰显出现代社会的组织原则。所以,哈贝马斯等西方思想家高度重视个人自主为正当这一概念,认为它是现代性的本质。一旦对权利概念的认识出现价值偏差,如将其理解为带有某种强制性的传统道德,就很可能出现价值理念上滑向极权主义意识形态的可能性。

我们可以设想一下,如果权利这一观念不是一种不等同于道德的正当性,又会变成什么样子?显然,当权利所包含的自由平等变成古典意义下的道德,即使权利的具体内容不变,由此引出的推论和社会制度运作原则也会和自由主义冲突。道德作为一种向善的意志,具有权利观念不可能有的如下两个特点:第一,道德是应然,它反映在社会制度上,就是把那些代表道德价值的社会视为道德理想国。由此可以根据道德原则蓝图来设计社会,它的实施极易转化为乌托邦社会工程。第二,道德是一种善,反对这种道德价值就是不善,不道德和破坏道德是应该受谴责的。如果把这种观念和社会制度对应,本来属于工具性的处于不断试错中的某种制度,就会和道德规范画上等号;而对不道德之谴责也极易变成迫害不同政见的人,有可能趋向于取消个人自由的专制或极权政府。

可见,一旦权利道德化,现代自由社会就会变质,在某种程度上会退回到传统社会组织形态或成为极权主义。令人深思的是,从追求自由平等转化为认同革命道德,以至最后形成政党—国家体制,这恰恰是中国近代思想和社会变迁的重要脉络之一。这样一来,研究一百多年来中国人如何使用“权利”这一词汇,就可以揭示“权利”的意义在不同时代的演变,这有助于发现中国现代思想如何拒斥西方自由主义、接受马列主义的内在理路。

[1] 石元康:“二种道德观——试论儒家伦理的型态”,载刘述先编:《儒家伦理研讨会论文集》(新加坡:东亚哲学研究所,1987),页232—50。

[2] 张佛泉:《自由与人权》,页166。

本文将利用“数据库”，考察“权利”观念如何引进中国及其意义的演变，来透视西方自由主义在中国的命运，并探讨决定这一命运的思想史方面的因素。为了展开这一分析，我们有必要先讨论一下权利这一代表不等同于道德正当性的理念，在西方是如何形成的，并以此作为讨论中国文化近代如何从自身意义结构接受西方观念的背景。

### 3.2 不等同于道德的正当性的起源

早在古希腊哲学和罗马法中，就有类似于“权利”的词。当时它的意义是指在某种前提下特许做的事。在价值上，权利和“正确”、“正义”相联系，但它是一个纯粹的法律概念，<sup>[1]</sup>其意义为法律保护的权力和利益（可做的事情）；并无今日具有的“自主性”、“自由”之含义。<sup>[2]</sup>“权利”这个词被引入欧洲语言，大约是在14至15世纪。<sup>[3]</sup>据伯林（Isaiah Berlin）考察，像个人私隐权这种代表自主性的观念在西方出现，最早不会超过16世纪。<sup>[4]</sup>也就是说，权利一开始作为一个纯法律概念，演化到后来个人自主性为正当这一理念，经历了漫长的过程。西方思想史家在研究这一演变过程时，大多重视如下两个环节：一是基督教世俗化的贡献，如唯名论革命主张唯有个体才是真实的，使得自然法转化为自然权利，及后宗教改革进一步将其和自主性相联；<sup>[5]</sup>另一个环节，是启蒙运动如何有助于确立天赋人权。而我们认为，有一个因素长期以来尚未引起足够重视，这就是文化系统如何对道德进行论证。

传统社会的人生活在由等级和身份组成的关系网中，不可能有个人自主性为正当这样的理念。而在近代打破人的等级、解除传统束缚的社会转型过程中，人们肯定自由、平等这些价值时，又极易将其视为一种具有向善意志的新道德。我们认为，权利从一个纯法律概念（自然法）转化为不等同于道德的正当性，除了唯名论视社会有机体为虚妄（个人观念出现的前提）外，另一个重要前提是人们意识到“正

[1] 沃克（David M. Walker）著，北京社会与科技发展研究所组织翻译：《牛津法律大辞典》（北京：光明日报出版社，1988），页774。

[2] 叶保强：《人权的理念与实践》（香港：天地图书有限公司，1991），页23—24。

[3] 陈弘毅：“权利的兴起：对几种文明的比较研究”，载《法治、启蒙与现代法的精神》（北京：中国政法大学出版社，1998），页118—19。

[4] 伯林（Isaiah Berlin）著，陈晓林译：《自由四论》（台北：联经出版事业公司，1986），页238—39。

[5] Crane Brinton, *Ideas and Men: The Story of the Western Thought* (New York: Prentice-Hall, 1950), 293, 307, 398, 309—409, 431—34.

当”(对某种行为的肯定)与“应该”是不同的。“应该”不仅意味着认同该行为是“善”的,而且在其背后还存在人的向善意志。那么,人在何种社会条件下会意识到肯定某种行为(或规范)而同时又不将善的意志指向它呢?这只有在道德基础论证失败时才会发生。

西方文化大传统中道德有两大来源:一个是对上帝的信仰,这是希伯来传统;另一个是注重求知的精神,这是古希腊传统。基督教在其发展过程中吸收和消化这两种传统,形成了西方传统文化特有的道德论证结构。一旦社会发生转型,例如市场经济的发展,主权国家的出现,需要论证个人自由、平等这些新价值的合理性时,上述两种传统基本上是无能为力的。对上帝的信仰至多只能维系传统的道德,随着社会的世俗化,由基督教提供的传统道德逐渐退到家庭和私人空间;至于新的行为规则的建立,不可能将其视为上帝和人之间的立约。另一方面,由于知识本身无所谓好坏,只有真假之分,所以由知识来论证自由、平等这些新价值的合理性,就会碰到实然不能推出应然这一逻辑困难。于是随着市场经济发展,像自由这种新价值,也很难成为一种新道德。正是在这一背景下,不等同于道德的正当性才顺利地成长起来。麦金太尔考察了启蒙运动以来西方道德基础论证的历史,他有一个惊人而重要的发现,这就是17世纪后直至今天,西方所有道德基础的论证都是失败的。<sup>[1]</sup> 我们认为,西方近现代对道德基础论证的失败和不等同于道德的正当性的形成,实为同一件事的两个方面。

个人权利作为一种不等同于道德的正当性,历史上主要是在英国逐步发展起来的。思想史家常常津津乐道如下事实:自16世纪以来,英国思想家开始主张限制政府的权力,特别是保证个人自由、避免受任何权力集中可能带来的威胁。格林利夫(W. H. Greenleaf)称其为极端自由主义(Libertarianism)。<sup>[2]</sup> 1688年英国的光荣革命,可以视为这种价值理念在政治领域中的成熟。弥尔顿(John Milton)的《论出版自由》(*A Speech for the Liberty of Unlicensed Printing*)和洛克(John Locke)的《政府论》(*Two Treatises of Civil Government*),均是这方面最具代表性的著作。在18、19两个世纪中,这种自由的理念进一步扩张到经济领域,表现在自由贸易、商业和有关劳动阶层等各个方面的讨论。如斯密(Adam Smith)的“天赋自由”

[1] 麦金太尔(Alasdair C. Macintyre)著,龚群、戴杨毅等译:《德性之后》(北京:中国社会科学出版社,1995),页48—79。

[2] W. H. Greenleaf, *The British Political Tradition*, Vol. 1, *The Rise of Collectivism* (London: Routledge, 1988), 15—28.

(natural liberty) 概念,密尔(James Mill)主张市场经济是体现自由价值的论证,以及边沁(Jeremy Bentham)提出的功利主义(主张有利于个人的行为也有利于社会),都是这方面典型的例子。然而问题的实质在于:为什么恰恰是英美的经验主义传统,成为孕育不等同于道德的正当性——权利这一理念的温床呢?

如果我们撇开16、17世纪英国有助于个人权利观念成长的独特政治和经济条件,仅仅从思想内部寻找原因,就可以发现,英美经验主义思想比欧陆理性主义,更不利于对个人自由和平等这些新价值作出道德性论证。也就是说,对新价值道德论证的无效,乃是不等同于道德的正当性成熟的文化条件。在欧陆,笛卡尔(René Descartes)把那种来自于科学的几何式推理的清晰思想方式作为自明的理性,从理性可以推出上帝的存在,也可以建构人类道德的原则。在英国,思想家们却把道德基础归为信仰,不属于理性,即认为人类的理性不足以发现宗教真理。他们认为上帝的存在和道德的基础并非理性所能证明,仅能建基于信仰,而信仰只能用来支持人们早已熟悉的传统道德,它们和自由平等这些新价值无关。这样,这些新价值要存在,就只能是一种不等同于道德的正当性。

今天,思想史家在讨论英国经验主义的起源时,十分强调是因为不能从理性推出道德的信仰主义,促使了怀疑论在英国的成长。17世纪后,这种二元论信仰主义和皮洛怀疑主义(Pyrrhonism)结合,把一种知性上的谦卑灌输到人类心灵中去。<sup>[1]</sup>我们认为,随着怀疑论成为英国经验主义的重要成分,英国启蒙思想家终于发现,要给自由、平等这些新价值以道德论证是不可能的。他们很早便认识到应然和实然之间的断裂。这方面,休谟(David Hume)最为典型。他清楚地意识到,实然不能推出应然,他曾这样论证:“在我所遇到的每一个道德学体系中……不再是命题中通常的‘是’与‘不是’的连接,而是没有一个命题不是由一个‘应该’或一个‘不应该’联系起来的……对于这种似乎完全不可思议的事情,即这个新关系如何能从完全不同的另外一些关系中推出来,应当列出理由加以说明。”<sup>[2]</sup>

怀疑论者一旦意识到由关于事实的知识推不出“应然”,那么,理性就不能成为道德论证的根据了。因为在他们看来,理性至多是人指向求知的意志。由于实然和应然之间存在不可逾越的鸿沟,使得人的认知意志无法与自由、平等这些价值整合

[1] 包默(Franklin L. Baumer)著,李日章译:《西方近代思想史》(台北:联经出版事业公司,1988),页79—80。

[2] 休谟(David Hume)著,关文运译:《人性论》(北京:商务印书馆,1980),页509。



在一起。故麦金太尔将休谟发现实然和应然之间的不可推导性,称为道德论证运动的墓志铭。<sup>〔1〕</sup>确实,正是休谟成为从怀疑论角度论证权利是一种不等同于道德的正当性的集大成者。例如,他把这种怀疑论推衍到政治方面,提出如果没有政府,人们可能会过得更好。<sup>〔2〕</sup>这种态度,一直贯穿到边沁和其他英国自由主义哲学家的思想中。怀疑主义一方面用信仰作为基督教的基础,尽可能保持它不受科学革命和政治变革的影响,但同时并不把来自数学和科学的理性作为道德论证的基础。这时,自由、平等自然被理解为一种和自主性有关的、不等同于道德的权利。

纵观西方近现代思想史,我们可以发现,只要人们不是那么清醒地意识到道德论证失败,权利一旦超出法律含义,转变为普遍价值时,就很容易滑向某种新道德。这方面,欧陆理性主义的发展就是明显的例子。欧陆理性主义者普遍相信理性和人的感情应该是道德的基础。德国哲学家力图用理性推出道德,而法国启蒙思想家则更喜欢用人的感情来论证道德的合理性。他们并无英国经验主义那种道德论证失败的认识。即使他们也发现实然与应然有别,甚至实然不能推出应然,但理性的追求可以含混地看作趋向普遍规则的意志,它可以和道德联系起来。这样,当他们把自由、平等这些价值看作是从理性或感情推出时,就很容易滑到一种道德论证,即把它们纳入人的向善意志。在这种思想结构中,权利不仅代表正当,还带有某种应然和善即道德的性质。例如,密尔在《论自由》中指出,法国式的自由是平等为先的自由,这里平等首先被理解为一种道德价值,而不仅仅是权利。又例如,卢梭把自由分为自然自由和政治自由,政治自由是人的一种新道德。伯林将自由分为积极自由与消极自由两种,认为欧陆理性主义所认同的自由更接近于积极自由,它有别于英美强调免于别人干预的消极自由。为什么自由有积极与消极之分?我们认为,积极自由的本质是把自由看作具有主体性,并强调应该去实现自由这种价值。这种自由已被等同于善,而追求自由则是一种向善的意志。人的意志指向善恰恰是道德的基本结构。因此积极自由之所以不同于消极自由,乃是因为它比消极自由具有更强烈的道德色彩。

一般来说,道德注重应然,即强调人的义务。积极自由既然把人在法律许可下的自主性视为一种应然,应然自然也包括人的义务。这样,在积极自由的理念中,人为社会尽义务是他享受权利的前提。此外,当权利仅仅用以刻画人的自主性为正

〔1〕 麦金太尔:《德性之后》,页72。

〔2〕 休谟(David Hume)著,关文运译:《人类理解研究》(北京:商务印书馆,1972)。

当时,并不要求人一定有能力可以实现权利所规定的各项内容。而一旦权利(或自由)道德化,道德要求其内容为人之可欲,即可以实现的,人们就会认为人的权利一定是人人都可以做到,如果人没有经济能力实现法律赋予他的权利时,就会认为权利是虚妄的。进一步说,把每个人向善的意志集中起来,就是公共意志。公共意志作为向善意志的普遍化,也是一种道德。这样一来,社会制度作为公共意志的表现,当然也就等同于新的道德。在卢梭那里,社会公义既是公共的大我,又是全体人结合而成的公共人格和道德,它既是国家,又是公民。<sup>〔1〕</sup> 民主则被认为是一种实行了新道德理想的制度;而法律的行使,应该有助于人类的道德化。<sup>〔2〕</sup> 这就构成了张灏所说的高调民主,它有别于英美自由主义将民主视为一种保护个人权利制度的低调民主观。<sup>〔3〕</sup> 而一旦把社会制度作为道德价值的实现,必定包含着用理想原则来设计的含义,它极易转化为道德理想国。

因此,我们可以根据自由、平等这些理念中所包含的道德价值成分多少(即对向善意志强调程度的不同),将相应的观念和观念系统作出分类(见表 3.1)。随着权利这一观念中所蕴涵的道德成分增加,出现权利道德化之增强,个人权利和消极自由也就变为积极自由和强调义务的权利。进一步将积极自由道德化,个人权利完全转化为平等,自由也就变成号召人们参与解放事业的一种公共意志,与其相应的观念系统便接近民粹主义、无政府主义和共产主义。

表 3.1 道德化程度及其相应的观念和观念系统

道德化程度	低	中	高
观念	权利 消极自由	强调义务的权利 积极自由	平等 公共意志
观念系统	英美经验主义	欧陆理性主义	民粹主义 无政府主义 共产主义

### 3.3 国际法与西方权利观念的传入

19 世纪,西方现代观念传入中国,中国人为什么要用“权利”一词来翻译 rights?

- 〔1〕 卢梭(Jean-Jacques Rousseau)著,何兆武译:《社会契约论》(北京:商务印书馆,1980),页 24—25。  
 〔2〕 伊士顿(Stewart C. Easton)著,李迈先译:《西洋近世史》,卷一(台北:幼狮文化事业公司,1989),页 344。  
 〔3〕 张灏:“中国近代转型时期的民主观念”,《二十一世纪》,总第十八期(1993 年 8 月号),页 12—13。

这与“权利”在中国传统文化中的意义直接相关。我们知道,中文里“权”和“利”两个字连用,一般主要有两种意思,一种是指权势和货财;另一种是作为动词使用,意思是权衡利害。早在《荀子·劝学》中就有这样的用法:“君子知夫不全不粹之不足以为美也……是故权利不能倾也,群众不能移也。”其中“权利”就是指权势与货财。“权利”也有权衡利害的意思,如《商君书·算地》:“夫民之情,朴则生劳而易力,穷则生知而权利。易力则轻死而乐用,权利则畏法而易苦。”到汉代,典籍频频出现“权”、“利”二字连用,其含义也大多是指权势与货财。其中,专门讨论国家权力、利益与儒家道德关系的著作《盐铁论》便有十一处使用“权利”(见表3.2),<sup>[1]</sup>其意义均为权势和利益。

表3.2 《盐铁论》中“权利”的用法

出 处	例 句
卷一“禁耕第五”	夫权利之处,必在深山穷泽之中,非豪民不能通其利。今放民于权利,罢盐铁以资暴强,遂其贪心,众邪群聚……故权利深者,不在山海,在朝廷;一家害百家,在萧墙,而不在胸郛也。
卷一“复古第六”	此诗人刺不通于王道,而善为权利者。
卷三“轻重第十四”	礼义者,国之基也,而权利者,政之残也。
卷四“贫富第十七”	故古者大夫思其仁义以充其位,不为权利以充其私也。
卷六“散不足第二十九”	间者,士大夫务于权利,(怠)于礼义;故百姓仿效,颇逾制度。
卷六“水旱第三十六”	方今之务,在除饥寒之患,罢盐、铁,退权利,分土地,趣本业,养桑麻,尽地力也。
卷十“杂论第六十”	或上仁义,或务权利。 知权利可以广用,而不知稼穡可以富国也。 桑大夫据当世,合时变,推道术,尚权利,辟略小辩。

资料来源:《汉达古文献资料库》。

汉以后,“权利”的主要用法仍是泛指权势和利益。这表明,或许除了“权利”一词外,古人找不到更合适的词来表达在某种条件下特许的权力和利益这一意义。我们认为,近代中文里之所以用“权利”译 rights,是为了表达 rights 在法律含义中对国家或个人的权力和利益两方面的界定。

[1] 据王利器注《盐铁论》云:“‘权利’,本书习用常语,就是权势、利益的意思。”王利器还征引了《史记》中数次使用“权利”的例句,也都是权势与利益之义。参见王利器校注:《盐铁论校注》,上册(北京:中华书局,1992),页69。

长久以来,人们相信最早以“权利”译 rights 的是明治时代的日本,后来留日中国学生将这种译法带回中国。<sup>[1]</sup> 但近年的研究证明这种说法是有问题的。柳父章发现,在明治初期十分流行的《英和对译袖珍辞书》(1862)和《佛语明要》(1864)中有关 rights 的翻译,并非今日“权利”这两个汉字。<sup>[2]</sup> 据刘广京考察,中文里用“权利”一词译 rights 比日文书刊还要早,它最先出现在 1864 年由清政府总理衙门斥资刊印的《万国公法》一书中,<sup>[3]</sup> 而该书于翌年传入日本。<sup>[4]</sup> 佐藤亨指出,《万国公法》传入日本对日本近代词汇的形成有重要影响。<sup>[5]</sup> 1868 年西周在翻译 rights 时,曾根据《万国公法》的中文本,将其定为“权”和“权利”,<sup>[6]</sup> 从而使“权利”一词的用法在日本得以普及。

我们检索“数据库”也证明,以“权利”译 rights,确实是《万国公法》最早且多次使用的。该书出版后,“权利”成为重要的政治用语,并对中国现代权利观的形成发挥了重要作用。因此,如果我们想对中国权利观念的传播有更清晰的了解,就必须找出《万国公法》译者为什么选择以“权利”来译 rights,并分析 1860 年代后“权利”一词在中国政治文献中的词义变化。

《万国公法》是 19 世纪中叶十分著名的国际法教科书;<sup>[7]</sup> 由美国传教士丁韪良译成中文,数名中国学者参加文字润色。<sup>[8]</sup> 1864 年清廷总理衙门将其刊印,发给各级政府供有关官员参考,这件事本身就极具象征性。第一,西方权利观念最早通过国际法著作传入中国,表明权利的法律属性是首先被意识到的。这也证明前面提到的中文里用“权利”对应 rights 的理由成立。第二,当时中国政府刚刚大致平定太平天国大动乱,展开了学习西方的洋务运动;由官方首次出版国际法著作,无疑代表中国意识到西方冲击的来临,不得不把全球化纳入自己的天下秩序中。<sup>[9]</sup>

[1] Wang Gungwu, "Power, Rights and Duties in Chinese History", *The Australian Journal of Chinese Affairs*, no. 3 (January 1980): 1-26.

[2] 柳父章:《翻译语成立事情》(东京:岩波书店,1982),页 151—72。

[3] 刘广京:“晚清人权论初探——兼论基督教思想之影响”,《新史学》,第五卷第三期(1994),页 6。

[4] 熊月之:《西学东渐与晚清社会》(上海:上海人民出版社,1994),页 318。

[5] 佐藤亨:《幕末·明治初期语汇の研究》(东京:樱枫社,1986)。

[6] 柳父章:《翻译语成立事情》,页 151—72。

[7] Henry Wheaton, *Elements of International Law: With a Sketch of the History of the Science* (Philadelphia: Carey, Lea & Blanchard, 1836).

[8] 丁韪良主译:《万国公法·凡例》,页 1。

[9] 刘青峰、金观涛:“19 世纪中日韩的天下观及甲午战争的爆发”,《思想》,第三期(2006),页 107—28。

根据“数据库”检索,“权利”一词在《万国公法》一书里出现 81 次,其含义全都是法律性的,指合法的权力和利益(见表 3.3),而“权”字出现 760 多次,指有权做某事,还包含了“自主”、“权利”和“权力”等多重意义,其主体多为国家。此后的西方法律书籍翻译者明确意识到“权”的含混性,有意用“权利”对应 rights。<sup>[1]</sup>《万国公法》等法律著述,用代表权力和利益的“权利”来翻译 rights 的法律意义,除了不包含“正当”这样的意思外,其余大致符合 rights 的原意。

表 3.3 《万国公法》中“权利”的用法

出 处	例 句
第一卷,页 4	虎哥以国使之权利,皆出于公议。……国使之权利,分为二种:或本于天性而不可犯,或本于常例而随可改者。
第一卷,页 9	海氏以公法分为二派:论世人自然之权,并各国所认他国人民通行之权利者,一也;论诸国交际之道,二也。
第一卷,页 17	君之私权有时归公法审断,……则公法中有一派专论此等权利也。……盖有权利与他国君民有关涉也,公法即有一派专论人民之私权。
第一卷,页 19	诸国之公法,不审战者理之曲直,助之之国攻敌,即可享交战之权利。……彼此俱用一切交战权利,如封港、捕拿、禁物、……其得用此权利与否,必视其本国与外国早立之盟约如何而定。
第一卷,页 29	吾侪与之交战、讲和,与他国无异,故当以他国自主之权利归之。……他国亦不可因此遂不以自主之权利归之也。
第一卷,页 32	准波兰另有国法权利。
第一卷,页 33	盟内各邦权利一归均平。众邦应允。
第二卷,页 10	各国为己保护何等权利,亦可保护友国何等权利也。
第二卷,页 17	凡自主之国,制律定己民之分位、权利等情,并定疆内……。
第二卷,页 18	而各国之权利不得均平,有是理乎?
第二卷,页 19	或以己民本有权利外人不得同享者,有之。
第二卷,页 23	自主之国……皆可制律,以限定人权之权利、分位等事。

[1] 1880 年《公法会通·凡例》第八条曾说明:“公法既别为一科,则应有专用之字样。故原文偶有汉文所难达之意,因之用字往往似觉勉强。即如一‘权’字,书内不独指有司所操之权,亦指凡人理所应得之分,有时增一‘利’字,如谓庶人本有之权利,云云。此等字句,初见多不入目,屡见方知为不得已而用之也。”丁懋良译:《公法会通》(北京:北洋书局,1898),页 2。

续表

出 处	例 句
第二卷,页 24	第一种,乃限定人民之分位、权利也。本国律法制己民之分位、权利者,……并可以土著之权利授之。……均得享其住家、人籍之地所有通商之权利。……则英所允准美民之权利,该人亦可享之。虽因事暂归故土,尤不失其权利也。
第二卷,页 27	如于他国并其人民之权利无所妨害,……若于他国之主权、贸易、征税、人民权利、内治安泰有所妨害,则不行。
第二卷,页 31	必因其获罪以废使臣之权利也。……即为擅弃国君所许之权利。
第二卷,页 32	外国兵旅过某地,……应得何等权利。
第二卷,页 48	而削其为民之权利,但此议亦不直行于他国之自主者。
第三卷,页 6	其驻扎外国,权利与在本国等。
第三卷,页 9	前有法国钦差经过日耳曼地界被杀,越克甫云,此事固为凶杀,并非犯国使之权利也。
第三卷,页 10	小国之人即擒送英国,此不为犯国使之权利也。
第三卷,页 11	或准额外赐以权利,但领事等官不与分万国公法所定国使之权利也。
第四卷,页 4	二者或就敌人,或就局外,均得交战之权利。
第四卷,页 20	但于疆场之上夺来货物,或攻入城池而得其货者,则皆不得恃此权利幸免。
第四卷,页 34	准城内人民遵自己教规,享自己权利。

但是我们不能忘记,在传统中国,正当性极为牢固地和儒家道德相连,特别是由于对什么是正当的权力和利益,中西文化有不同理解。在西方,法律为权力的正当性重要根据,而中国传统文化则一直把儒家道德伦理作为正当权力和利益的基础。例如在前述《盐铁论》十一个例句中,“权利”除了在一般意义上指涉权势与利益之外,大多与“王道”、“仁义”对立时使用。也就是说,在讨论国家或个人权势和经济利益时,不能脱离儒家伦理。特别是汉代以后,权力和利益的正当性愈来愈明显地与儒家伦理而不是法律挂钩。即在中国政治文化大传统中,儒家伦理是政治权力的合法性基础,正当的经济利益也不应该同伦常等级秩序矛盾。<sup>〔1〕</sup>因此我们可以说,在中国传统政治文化中,合法的权力和正当的利益应该就是符合儒家伦常的权力和利益。这种观念一直延续到清末,康有为仍将符合春秋大义的权力和利

〔1〕 金观涛：“中国近现代经济伦理之变迁”，页7—10。

益称为“权利”，他这样论证：“《春秋》有临一家之言焉，有临一国之言焉，有临天下之言焉，自臣民身家之权利义务，与国家君相之权利义务，天下万国之权利义务，皆规定焉。权利义务者，《春秋》、庄生谓之道名分也。令人人皆守名分，则各得其所矣。”〔1〕正因为中西文化对正当性的理解存在着基本差异，当权利越出其具体内容转向普遍价值时，就会立即呈现出不同的演变方向。

法律意义下的权利只要没有进一步赋予道德含义，从合法的权力和正当的利益，很容易推出权力和利益的拥有者在某种范围内的自主性为正当的理念。例如，一个国家享有国际法给予的正当权力与利益，这也意味着它在有关领域中有自主之权。同样，基于个人通过法律组织成社会的原则，个人享有法律给予的正当权力与利益，也意味着个人在法律限定下的自主性为正当。换言之，在西方 rights 只要越出法律领域，很容易转化为权力和利益的主体的自主性为正当的观念。而在中国，既然正当性一开始就是来源于道德，法律意义下的权力和利益便很难和普遍的正当性对应。

只要对比《万国公法》和其英文文本，就可以看到中国人很难把法律意义下的权利和法律以外的自主性联系起来。《万国公法》英文本实际上是有关国际法理论的著作，但中译本中有关论述和理论分析多被略去，或改用儒学伦理中有关“理”的叙述；而核心词 rights 的翻译也相当困难。在中国文化中，“权利”从法律含义转化为普遍价值时，存在着两个基本障碍：第一，合法的权力和利益很难表达为个人或群体的自主具有最终正当性，即中国人不容易将法律意义的权利上升为自主性，并具有普世的正当性；第二，即使中国人意识到自主性为正当是普遍价值，它也是一个道德概念，因此权利很容易道德化。

### 3.4 十九世纪“权”、“权利”和“利权”的使用

在 19 世纪，并不是没有人用中文宣传人人有自主权利的观念。早有学者指出，自主性观念最早是受到基督教（严格说是新教）的影响。〔2〕我们通过“数据库”检索显示，最早向中国人介绍个人自主这一观念的，是德国传教士郭实腊（Karl

〔1〕 康有为：“刊布春秋笔削大义微言考题词”（1913年3月21日），载汤志钧编：《康有为政论集》，卷三，下册（北京：中华书局，1981），页807。

〔2〕 刘广京：“晚清人权论初探”，页1—23。

Friedrich August Gutzlaff) 主编的《东西洋考每月统记传》。这是中国第一本近代意义上的杂志,1833年在广州创刊,该刊宣扬自主之理必基于基督教信仰。<sup>[1]</sup> 值得注意的是,虽然该刊多次使用“自主之理”、“人人自主”、“自主之权”等词组来表达天赋人权的观念,但是并没有用“权利”一词来表达普遍的自主性。直到1864年《万国公法》中译本刊行,“权利”一词才明确用于翻译 rights,但与自主性对应的主要限于国际法和法律范围。我们考察“数据库”中1895年之前约五百个使用“权利”的例句发现,其中二百余次是出现在翻译西方法律著述中,另有二百多次出现在处理外交事务的公文和使臣的出使日记中。这反映出,甲午战败前,权利观念被严格地局限于法律、特别是与国际法等外交事务相关的领域内,并没有与普遍的自主性观念建立起联系。

当时,表达与 rights 相关的词汇除了“权利”外,还有“权”。“权”多与其他字词连用,组成一词或词组,其中,除了用“有某某之权”表达“权利”外,“自主之权”、“自立之权”等词组也曾于1880年代后频频使用。因此,在某种意义上讲,“权”是20世纪之前中文里用于表达可以超越法律之外的自主性之关键性术语。我们用“数据库”统计了“权”和“权利”这两个词使用次数的按年分布,得到图3.1。

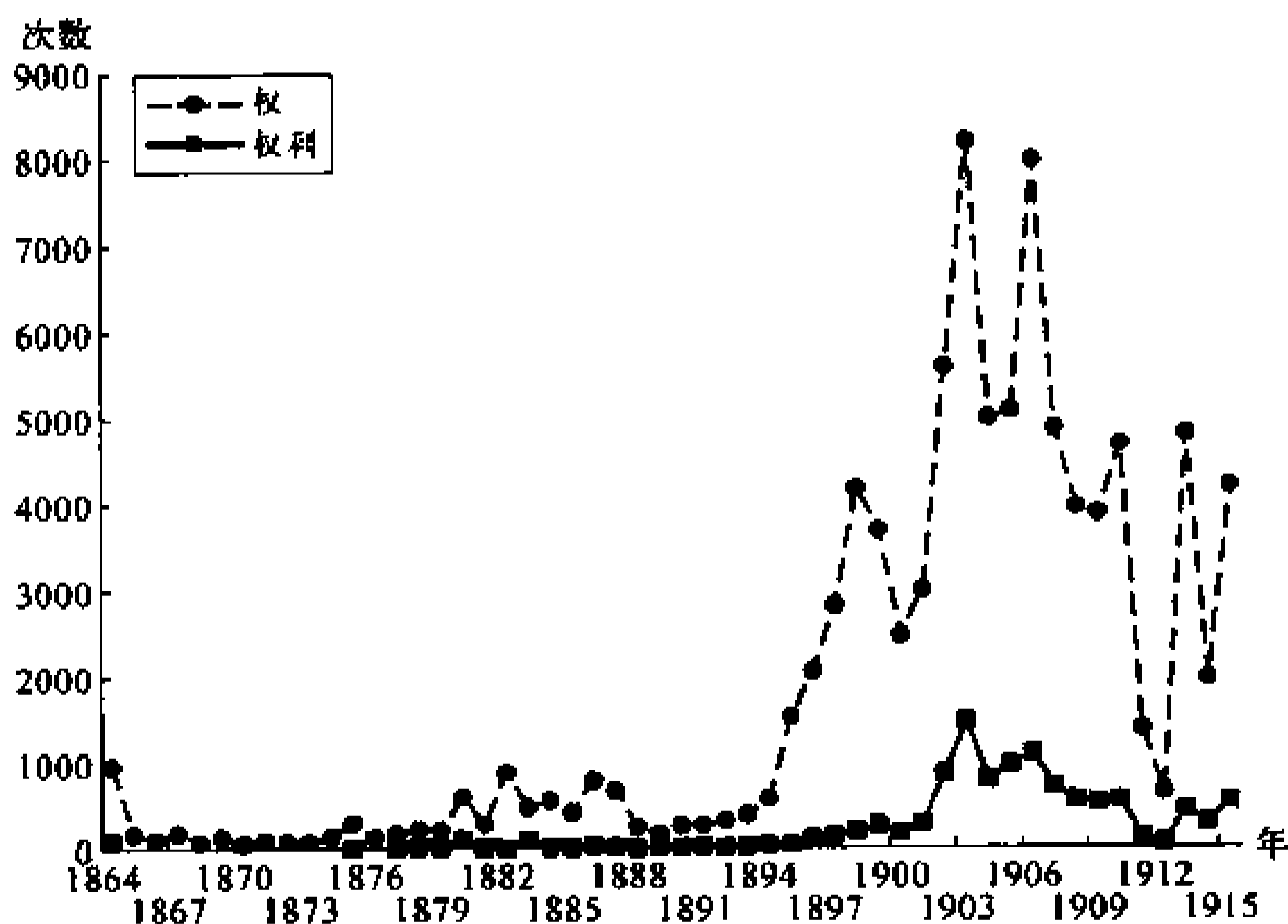


图3.1 “权”、“权利”的使用次数(1864~1915)

[1] 其典型例句如下：“虽谓操自主之理，其言要也。惟人能居仁由义，注有积善，真为自主。然欲成立，必信教主耶稣曰，恒于善道者，诚我们生也。如是可知真理，又真理将释尔，可为自主也。”参见爱汉者：“自主之理”（道光戊戌年三月，1838），《东西洋考每月统记传》，页340。



从图 3.1 可见,1895 年前“权利”和“权”这两个词的使用次数相当少,十分形象地反映自主性为正当在中国文化中尚未受到关注。甲午后,“权”的使用次数急增,并在 1898 年达到第一个高峰。相比之下,“权利”使用次数的增加没有那么猛烈。为什么甲午战争之后,中文文献中“权”这个词突然冒升起来?为此,我们需要查阅一下 1897 至 1900 这三年间,是什么人、在什么情况下、什么意义上使用“权”和“权利”的。查看例句发现,“权”的使用,再也不局限于翻译西方法律书籍了,使用者也变得多元化,很多是中国官员和士绅。该时期有关“权”的大约 13,000 次使用中,“利权”有 900 多次;“权利”700 多次;“权力”600 多次;“自主之权”300 多次;“主权”400 多次;“国权”400 多次;“民权”800 多次;“君权”200 多次,这些词的使用约占总数的 1/3。也就是说,自主性为正当的理念开始受到广泛的重视。然而有一点仍与 1895 年前相同,这就是在使用“权”和“权利”这两个观念时,绝大多数仍是在谈国家、政府如何解决外务问题。换言之,自主性为正当因国家自主意识的觉醒而凸显。

既然代表自主意识之“权”在甲午年后骤增,为什么“权利”增加不那么快?“权利”和“权”不同,它是一个较为严格的法律概念。用它表达自主性为正当,在某种程度上意味着认识到自主性为不等同于道德的正当性,它所需要的条件在甲午后国家自主意识勃兴时尚未出现。我们可以用“利权”和“权利”的统计来说明这一点。表 3.4 为“权利”和“利权”这两个术语,在当时最重要政治文献中的用法之例句。从中明显可见,“利权”一词主要指国家保护经济利益,如矿业、航运、进出口等方面利益;而“权利”则主要是指国家在政治、外交和经济等方面的自主权。图 3.2 显示,1900 年前这两个关键词使用次数相差不远,即“权利”和“利权”的地位相当,大多都指权益本身。这表明“权利”和“权”不同,仍在相当程度上被限定在法律与外交范围。也就是说,1900 年以前,人们仍大多从国家和法律的角度来谈“权利”。作为法律上正当性的“权利”与作为国家政治经济利益之“权利”,尚没有被普遍地等同于道德的正当性。

表 3.4 “权利”、“利权”的用法(1883~1900)

文 献	例 句	意义简析
丁韪良译:“论各国往来礼节”(1883),《皇朝经世文续编》,卷一百五	自主之国无论大小,权利均等方合公法。然因国势悬殊,交际之间遂分尊卑。	国际法中的国家自主权利。

续表

文 献	例 句	意义简析
李鸿章：“津沪电线办有成效请招商接办推广疏”（1883），《皇朝经世文续编》，卷一百九	惟欲收我中国自主之权利，必当竭力筹维劝集巨资……	国家的经济自主权利。
黄遵宪：《日本国志》（1887），第九	论义理，则谓人受天地之命以生各有自由自主之道；论权利，则谓君民父子男女各同其权。	基督教中的天赋人权观。
	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。	指西方权利观本于墨子。
张荫桓：“使美张荫桓奏视察古巴华侨片”（1889），引自《清季外交史料（光绪朝）》，卷八十	古巴一岛自蒙恩旨设官后，华人重覩天日，各得自主权利感沐皇仁。	中国保护海外侨民权利。
薛福成：“察看英法两国交涉事宜疏”（1890），《皇朝经世文三编》，卷七十二	收权利而销外侮。	权利对国家的重要性。
“北洋大臣来电一”（1894），引自《清光绪朝中日交涉史料》，卷十四	此次请援中国，亦系我国自用之权利也，与朝日条约毫无远碍；本国但知遵守朝日定立条约认真举行且我国外治内交向由自主亦为中国之素知……。	国家权利。
“北洋大臣来电一”（1894），引自《清光绪朝中日交涉史料》，卷十五	然则，韩须行护持自主独立之权利，并向我政府亦有遵守条约之责。	国家权利。
沈曾植：“总署章京沈曾植呈日约将次开议密陈事宜以备采择文（附旨）”（1895），引自《清季外交史料（光绪朝）》，卷一一六	所定洋药进口章程……彼即自行删去是关税厘金，彼固知为我自主权利……	国家的经济自主权利。
总理衙门：“奏覆请讲求商务折”（1895），载《戊戌变法》，第二册	至于洋商仅完正子两税，便可畅行无阻，利权较华商为优。	利权指经济利益。
“上谕（九）”（1896），载《戊戌变法》，第二册	马关商约，于华民生计，大有碍，亟宜设法补救，以保利权。	利权指国家经济利益。
盛宣怀：“条陈自强大计折（附请设银行片）”（1896），载《戊戌变法》，第二册	立法既善于中国之票号钱庄，而国家任保护，权利无旁挠，故能维持不敝。	权利泛指国家权力，亦含经济利益。
康有为：“上清帝第五书”（1898），载《康有为政论集》，卷一	波斯尽去权利，尤存旧封。	权利指国家权力。

续表

文 献	例 句	意义简析
罗长椅：“呈请代奏应诏陈言疏”（1898），载《戊戌变法》，第二册	中国现在铸镑，专以抵制外洋，……虽不必邀获奇赢，亦决不至多有亏折，实挽回利权之急务也。	利权指国家经济利益。
“上谕（二〇六）”（1896），载《戊戌变法》，第二册	乃近年出口之数锐减，若非极为整顿，恐愈趋愈下，益无以保此利权。	利权指国家经济利益。
“上谕（二二五）”（1898），载《戊戌变法》，第二册	至丝茶为商务大宗，近来中国利权，多为外人所夺。	利权指国家经济利益。
康有为：“上清帝第六书”（1898），载《康有为政论集》，卷一	有尽取其利权一举而亡之者，缅甸是也。……有收其利权而后亡之者，印度是也。有握其利权而徐分割而亡之者，土耳其、埃及是也。	利权指国家经济利益，暗含政治权力。
	一曰法律局。外人来者，自治其民，不与我平等之权利，实为非常之国耻。	权利指国家权力。
康有为：“覆依田百川君书”（1899），《知新报》，第八十四册	而上于是乎几几度矣，幸恭邸力谏乃止。迨胶、旅继割，政权利权，纷纷输失。	将利权和政权相区别，可见利权为国家经济利益。
谭嗣同：“报唐佛尘书”，载《戊戌变法》，第二册	或售矿之权归省局，办矿之权归县局，……或权利皆归县局；……欲祛将来之缪葛，碍不能不与县局以自主之全权也。所谓权利皆归县局也。	在此明确将权利和自主之全权等同起来，其主体为国家的省和县。

\* 详细出版资料参见本论文集附录一。

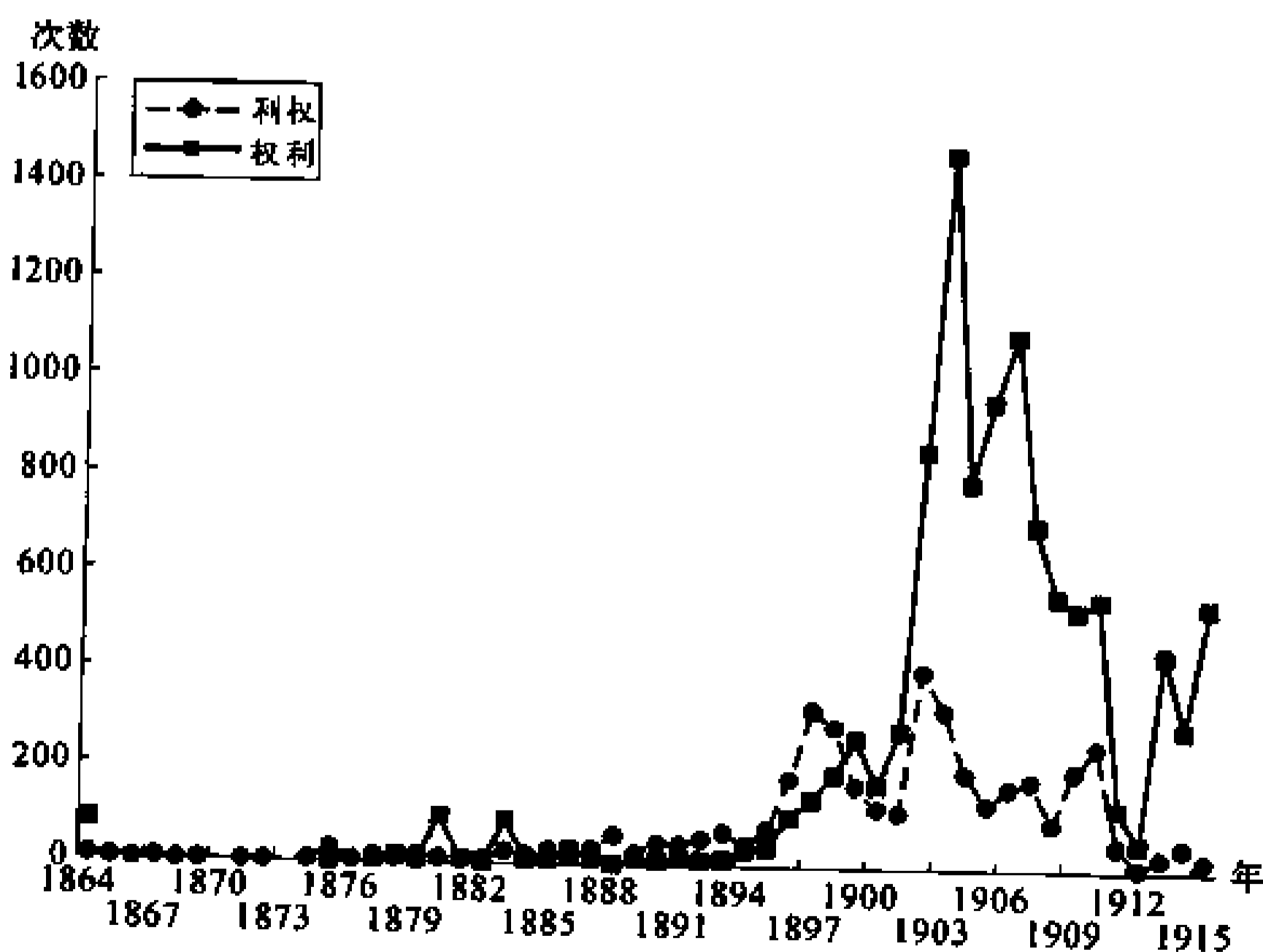


图 3.2 “利权”、“权利”的使用次数(1864 ~ 1915)

### 3.5 第一次人权和主权关系的争论

上一节的统计分析证明,19世纪用“权利”表达不等同于道德的正当性有两方面的困难。首先,国家和群体自主为正当,并不意味着个人自主性为正当。因为权利的主体可以是国家亦可以是个体。这是甲午后用“权”来表达国家自主时,“权利”一词的使用次数没有同步增长的原因。从表3.4中的例句也可以看到,大约在1880年代初,士大夫谈外交事务时才开始用“权利”和“权”等词。显而易见,在中国各种具体的政治权利、经济权益蒙受损失时,为了维护本国权利,中国官员已掌握了《万国公法》,这就有助于他们把维护具体的政治经济权益转化为国家自主性意识。正是在1880年代中国发生全面边疆危机的情况下,中国官员开始运用国际法维护自主权利。薛福成在1890年提出的“收权利而销外侮”,则很清楚地表达了“权利”或“权”这种内涵。

甲午战败无疑全面促使自主意识越出国际法和外交。正因为如此,1897至1900年间本来与“权利”同义的“自主之权”开始勃兴。例如,1897年谈到为土货、洋货定厘金时,清政府在回答中说:“各国多方齟齬,尚未定局;且厘金为我自主之权。洋货可免,土货未能一律全免。”〔1〕又如,士大夫奏议中有这样的言论:“中国有自主之权,户部总天下之赋。”〔2〕必须注意,当时使用“自主之权”一词来表达自主性为正当时,其主体大多仍是指国家而不是个人。〔3〕

当然,这并不是说,1900年之前,没有人用“权利”一词来谈个人自主性为正当。表3.4的例句中,出使日本的黄遵宪在1887年的两个例句就是证明。黄遵宪不想让西方专美权利的观念,他认为这种观念来源于墨子。尽管黄遵宪为人人具有自主性加了很多中国因素,但这毕竟是中国士大夫用“权利”一词正面来谈个人权利,应该说是相当超前意识的。这样的例句十分罕见。这也表明,士大夫在理解国家自主和个人自主时,一直存在着鸿沟。

〔1〕 总署:“总署议覆盛京卿条陈折(并恭录 谕旨)”,《时务报》,第十八册(1897年2月22日),页6。

〔2〕 杨宜治:“杨通政(宜治)奏请仿造金银行折(附户部咨总署片、总署覆户部片)”,《时务报》,第四十二册(1897年10月16日),页8。

〔3〕 当时亦有把个人视为“自主之权”的主体之言论,但大多在介绍外国制度时使用:“然而西人之言曰:彼国行民主法,则人人有自主之权。自主之权者,各尽其所当为之事,各守其所应有之义,一国之政悉归上下议院,民情无不上达。”参见王仁俊:“王幹臣吏部《实学平议》”(1898),载苏舆编:《翼教丛编》,卷三(上海:上海书店出版社,2002),页58。

用“权利”表达超越法律之外普遍的自主性为正当的另一个障碍,是儒学以道德为社会制度正当性根据的思维模式。分析一下1890年代初康有为所著的《实理公法全书》如何谈权利观念就可以看到,即使如康有为这样思想解放的士大夫,也很难脱离传统的儒学道德论证模式。《实理公法全书》言明:“主旨便是依人人自主之权来讨论中国的伦理和制度”,并以几何公理为类比,论证人人有自主之权。值得注意的是,康有为并没有用“权利”一词,而是用“人各分原质以为人,及各具一魂……”之实理,来推出人人有自主之权。<sup>〔1〕</sup>在中文里,“实理”一词属于道德范畴,人人有自主之权当然也是一种道德。康有为把“实理”和“公法”连用作为书名,或许反映出他试图用中国的道德为最终合法性根据,来协调作为公法的人人自主的观念。而他不用“权利”而用“权”,也许反映出士大夫心目中,把来自国际法的“权利”一词用于表达自主性为普遍正当,存在某种障碍。

这两种思想方面的困难,十分集中地表现在中国知识分子关于国家主权和人权关系的思考中。戊戌变法前后,张之洞与何启、胡礼垣之间发生了一场关于中国是否应该引进“人人有自主之权”的大辩论,双方都多次使用“自主之权”一词,反对和支持的立场十分鲜明。这是中国历史上首次人权问题的大辩论。分析一下双方在辩论中的言论理据,就可以很清楚地看到,19世纪末正统和非正统的中国知识分子各具有什么样的权利观念,以及二者之间所关注的共同问题。

张之洞在著名的《劝学篇》中,一方面强调国家自主之权,但另一方面坚决反对人人有自主之权。他指责“近日摭拾西说者甚至谓人人有自主之权,益为怪妄”。因为在他看来,“中国所以为中国”是因为有三纲五常,“故知君臣之纲,则民权之说不可行也;知父子之纲,则父子同罪免丧废祀之说不可行也;知夫妇之纲,则男女平权之说不可行也”。他认为“民权之说,无一益而有百害”,倡民权会导致“子不从父,弟不尊师,妇不从夫,贱不服贵,弱肉强食”,从而使社会秩序解体。张之洞从三纲五常,也即儒家意识形态的社会组织蓝图出发,认为人人有自主之权会导致社会组织解体、国权丧失。<sup>〔2〕</sup>

和张之洞针锋相对,1899年改革派思想家何启和胡礼垣在“劝学篇书后”中,大谈“自主之权,赋之于天,君相无所加,编氓亦无所损”;剥夺人的基本权利与杀死其

〔1〕 康有为:《实理公法全书》,页7。

〔2〕 张之洞:《劝学篇·内篇》,页57、35、56、57。

人相去不远：“夺人自主之权者，比之杀戮其人，相去一间耳”。〔1〕那么，何启、胡礼垣又是如何论证人人有自主之权是君权、官权和国权的基础呢？他们给“权”以一个新定义，将其解释为：“夫权者，非兵威之谓也，非官势之谓也。权者，谓所执以行天下之大经大法，所持以定天下之至正至中者耳。执持者必有其物，无以名之，名之曰权而已矣。”〔2〕这里“权”被视为一种和“天道”相似的东西。他们还进一步把人人有自主之权看作中国古代《易》、《书》、《诗》反复教导的哲理，认为“权之用者，情理之谓也”。这样，从“人人有自主之权”来看三纲五常，只是“为人父者所为，有合于情理，其子固当顺而从之”。〔3〕何胡二氏在反驳张之洞指提倡人人有自主之权会导致天下大乱的论调时，说他“是直欲以一人之偏私齷齪，而忘却天下之大道为公也”。〔4〕

值得注意的是，尽管张之洞与何启、胡礼垣的立场和观点针锋相对，但他们的出发点是相同的。他们都是从中国是否能抵御列强，来评判人人有自主之权这一价值的好坏。张之洞从“盖惟国权能御敌国，民权断不能御敌国”出发，〔5〕认为应加强国家主权、否定民权；而何启、胡礼垣则认为，“人人有权，其国必兴；人人无权，其国必废”，〔6〕“是故为国之大道，先在使人人知有自主之权”。〔7〕这也就是我们前面提到的第一个思想障碍：对中国人来讲，国家主权具有正当性，并不意味着个人权利也是正当的。

也就是说，他们都不是从无功利的非道德高度来谈权利观念。同样是道德化的论述，只不过张之洞否定民权是基于维护传统旧道德，而何启、胡礼垣则主张把个人自主视为一种新道德，国家主权与民权是相互依存的。正统派和维新派之争正好反映出第二个思想障碍：他们都是从是否有利国家强盛来看个人权利的，都难以避免权利的道德化、工具化；个人自主之权并没有被视为一种不等同于道德的正当性。

〔1〕 何启、胡礼垣：“劝学篇书后”（1899），《新政真诠五编》，页419。

〔2〕 何启、胡礼垣：“劝学篇书后”，页397。

〔3〕 何启、胡礼垣：“劝学篇书后”，页414。

〔4〕 何启、胡礼垣：“劝学篇书后”，页406。

〔5〕 张之洞：《劝学篇·内篇》，页58。

〔6〕 何启、胡礼垣：“劝学篇书后”，页412。

〔7〕 何启、胡礼垣在论辩中这样论述：“是故为国之大道，先在使人人知有自主之权，此不特为致治之宏规，亦且为天理之至当。盖各行其是，是谓自主。自主之权，赋之于天，君相无所加，编氓亦无所损，庸愚非不足，圣智亦非有余，人若非作恶犯科，则此权必无可夺之理也。夺人自主之权者，比之杀戮其人，相去一间耳。”参见何启、胡礼垣：“劝学篇书后”，页419。

张之洞从“人人有自主之权”不符合、并将破坏儒家伦理等级秩序出发,鲜明地反对个人权利观;他认为那种把“人人有自主之权”看成和儒家伦理等级秩序互相一致的观点,在逻辑上并没有说服力。故何启、胡礼垣和康、梁等维新人士,在批驳张之洞时,就显得不那么十分理直气壮了。他们都要再三表明自己也是维护儒家伦理的,并力图证明个人权利与儒家伦理不矛盾。由此可见,戊戌变法前后,无论是保守派还是改革派,都没有放弃来自儒学的传统社会组织蓝图。这时,把人权视为主权的基础是不可能的。

我们知道,张之洞的《劝学篇》是为了对抗康有为的变法理论而作,受到清廷的大力肯定并由官方广为传播,影响力极大,可以说是当时的主流;而何启、胡礼垣等是在海外驳议,他们是异端,对国内士大夫影响相对就不那么大了。要克服接受西方权利观念的这两个障碍,将权利视为不等同于道德的正当性,不单要有社会思潮大转向,而且还需要官方意识形态的改变。这一巨变,正好发生在20世纪头一两年。

### 3.6 “权利”用于表达自主性为正当的前提: 社会组织蓝图的改变

根据上一节的分析,阻碍将“权利”视为不等同于道德的正当性的两个障碍,均来自于儒家的社会组织蓝图。我们知道,在儒家意识形态中,社会被想象为建立在纲常伦理之上的道德共同体。道德是统治的正当性基础,亦是各种权力的来源。“主权”在中文里的原意是指皇帝的权力,而皇帝之所以可以代表国家拥有主权,则是因为他处于伦常等级之首。在这张社会组织蓝图中,主张国家独立自主(维护主权)必须加强皇帝权力和忠君观念,而非提倡个人的自主性。国家主权和个人权利(自主性为正当)处于完全对立的状态。

甲午后,变法思潮兴起,中国士大夫开始提倡政治制度改革与合群自强。但是必须指出,当时人们所认同的社会组织蓝图并没有发生根本改变。保守派坚持儒家社会组织蓝图,改良派力图通过儒学创造性转化来为政治改革寻找合法性;即使如我们上节所提及的那些最了解西方的知识分子,也没有改变把社会建立在道德之上的思维模式。

但是,戊戌变法流产和庚子事变对朝野的巨大冲击,最终使得19世纪将权利视为不等同于道德的正当性之障碍克服了。1900年,也即中国的庚子年,正月清廷还

在悬赏十万严缉康梁；同年，清廷用义和团排外对抗西方，全民反洋教运动升温不久，星火燎原的义和团失控，八国联军攻陷大沽口；慈禧太后挟德宗被迫出逃西安。在列强惩办祸首的要求下，保守派土崩瓦解。清廷和广大士大夫普遍意识到，不改革中国就只有死路一条。庚子年十二月，也即1901年初，清廷下诏变法。诏书仍有指康有为的新法乃为乱法、不是变法的文字，来为清廷主导的变法正名。但从诏文的内容来看，清廷也意识到中国必须学习西方的社会政治制度。这样，在朝野都要学习西方、推动变法的背景下，拉开了20世纪中国巨变的大幕。中国在改革中由传统的帝国转化为现代民族国家。

在建立民族国家的过程中，必然出现社会组织蓝图的巨变。显然，一旦儒家伦理不再是国家主权的基础（甚至进一步退出公共领域），阻碍“权利”和自主性等同的各种障碍便不再存在。这一变化正是发生在庚子事变以后清廷宣布新政时期。正是在1900至1911年这十一年中，“权利”一词成为最常用的政治文化词汇。图3.2清晰地显示，“权利”一词的使用次数从1899年开始终于超过“利权”，并从1902年以后大大高于“利权”。这反映出中国人开始普遍用“权利”一词来表达自主性（国家、群体和个人自主）为正当。它不仅涵盖了西方rights的法律和个人普遍价值两方面的意义，甚至可以说，相对来讲，该时段也是中国知识分子对“权利”的了解最接近于西方rights的原意的时期，对权利观念的理解在相当程度上已接近一种不等同于道德的正当性。

为了说明这一变化，我们分析了1901至1911年间的报刊言论，列举有关“权利”一词用法的五十多个典型例句，并根据其上下文中的意义，将它们分为表3.5(A)、3.5(B)、3.5(C)、3.5(D)所示四种最基本的类型，代表了这时期人们对“权利”意义的新理解。

表3.5 “权利”的用法(1901~1911)

(A) “权利”与个人自主性

作者及出处	例句	意义简析
任公(梁启超):“十种德性相反相成义(续第八十二册)”,《清议报》,第八十四册(1901)	故人而无利己之思想者,则必放弃其权利,弛掷其责任,而终至于无以自立。	权利基于利己思想,是人的自主性。



续表

作者及出处	例句	意义简析
“说国民”，《国民报》，第二期(1901)	何谓权利？曰：天之生人也，既与以身体自由之权利，即与以参预国政之权利。	个人权利为天赋。
	故权利者，暴君不能压，酷吏不能侵，父母不能夺，朋友不能僭，夫然后乃谓之国民之真权利。……无权利者，非国民也。	权利是个人的自主性，是正当的。
中国之新民(梁启超)：“新民说六”，《新闻丛报》，第六号(1902)	形而上之生存，其条件不一端，而权利其最重要也，故禽兽以保生命为对我独一无二之责任，而号称人类者，则以保生命保权利两者相倚……苟不尔者，则忽丧其所以为人之资格，而与禽兽立于同等之地位。	在此权利的意义是生存所必须的自主性。由于权利和形而上生存有关，故有无“权利”是人与禽兽的分界。
中国之新民：“新民说十”，《新闻丛报》，第十号(1902)	为一私人者，无论士焉、农焉、工焉、商焉、男焉、女焉，各以自坚持权利思想为第一义。国民不能得权利于政府也，则争之，政府见国民之争权利也，则让之。	权利为个人的自主性，必须努力争取。
	天生人而赋之以权利，且赋之以扩充此权利之智识，保护此权利之能力。	个人权利为天赋。
“权利篇”，《直说》，第二期(1903)	夫权利思想，即爱重人我权别之谓。我不侵害人之权利，人亦不侵害我之权利。……不容少须假借，不准退委揖让，是权利思想之大旨也。	权利的本质为个人的自主性。
	夫人生活于天地之间，自有天然之权利，父母不得夺，鬼神不得窃而攘之。	个人权利是神圣不可侵犯的。
	人之权利，各有畛域，而不可以互相侵害。	人有生存权。
	权利之实质，即人之本分也。……本分即权利之实质，权利因本分而生。	权利实质是人的本分。
大我：“新社会之理论”，《浙江潮》，第八期(1903)	权力者，权利也，现存之权利，皆外至者也。予之权利，神与国家、与自然，皆不能与予。予之有权利耶，否耶，唯一之裁判，我而已。	个人权利为自主性；权利与权力混用。
邹容：《革命军》(1903)	自格致学日明……，自世界文明日开……，自人智日聪明，而人人皆得有天赋之权利可享。	人人享有天赋权利。
	各人不可夺之权利，皆由天授。	个人权利为天赋。
	生命自由，及一切利益之事，皆属天赋之权利。	天赋权利包括生命、自由和个人利益。

续表

作者及出处	例句	意义简析
白话道人(林懈):“国民意见书”,《中国白话报》(1904)	凡国民有出租税的,都应该得享各项权利。这权利叫做自由权,如思想自由、言论自由、出版自由。这些自由权,我们都应该享受的。	个人权利包括思想自由、言论自由、出版自由。
竹庄:“论中国女学不兴之害”,《女子世界》,第三期(1904)	男女同生天地间,同有天赋之权利,同有争存之能力。	男女同有天赋权利。
	吾国女子,正宜奋发其争存之能力,规复天赋之权利,以扫除依赖男子之劣根性,……	权利意义为个人独立自主,无依赖性。
丁初我:“女子家庭革命说”,《女子世界》,第四期(1904)	苟无权利,即为人奴;苟非自由,即为天囚。	无权利,则为奴隶。
亚卢(柳亚子):“哀女界”,《女子世界》,第九期(1904)	夫权利云者,与有生俱来,苟非被人剥夺,即终身无一日之可离。	权利为自主性,不可被他人剥夺。

## (B) “权利”与竞争

作者及出处	例句	意义简析
任公:“十种德性相反相成义”,《清议报(续第八十二册)》,第八十四册(1901)	盖西国政治之基础在于民权,而民权之巩固,由于国民竞争权利寸步不肯稍让。	国民竞争权利使得民权巩固。
中国之新民:“新民说六”,《新民丛报》,第六号(1902)	权利何自生?曰:生于强。彼狮虎之对于群兽也,酋长国王之对百姓也,贵族之对平民也,男子之对女子也,大群之对于小群也,雄国之对于孱国也,皆常占优等绝对之权利。非狮虎酋长等之暴恶也,人人欲伸张己之权利而无所厌,天性然也。是故权利之为物,必有甲焉先放弃之,然后有乙焉能侵入之。	从竞争论证权利的合理性,争权利导致竞争;权利被认为是一种不等同于道德的正当性。
	权利者常受外界之侵害而无已时者也,故亦必常出内力之抵抗而无已时,然后权利始成立。抵抗力之厚薄,即权利之强弱比例差,……	权利和竞争有关;权利和抵抗力成正比。
	夫权利之竞争,亦若是则已耳。为国民者协力各尽其分内竞争之责任,则侵压自不得行,……	竞争权利才能抵抗侵压。
	权利竞争之不已,而确立之保障之者厥恃法律。	权利、竞争要依据法律。
	夫是以动力与反动力相搏,而大争起焉,此实生物天演之公例也。当此时也,新权利新法律之能成就与否,全视乎抗战者之力之强弱以为断,而道理之优劣不与焉。	用生物竞争的天演之公例,论证新权利的形成;权利为不等同于道德的正当性。

续表

作者及出处	例句	意义简析
“权利篇”，《直说》，第二期(1903)	权利思想，伟乎大矣！当此生存竞争之世，权利为竞争之利器，君权赫怯日无时，列强雄雄来日方多，我国民无权利以抵抗之，地球狭小，其将何以托足耶？	权利为竞争之利器。
	权利之作用何也？曰竞争，曰强制。竞争者，富强之兆也。……夫生此天演界中，能争自存者优，不能争自存者劣。……谦让者实为弱者劣者之基础也，茫茫膏壤，将为白人之殖民地，呜呼悲矣！	权利的功能在于竞争，只有竞争才能富强，免于成为白人殖民地。
	……权利之定义，可章然明矣。今更为一大断语以总之曰：权利者，人人为全其本性，以与他人竞争而强制他人者也。	权利本质是人为全其本性与他人竞争。
张继煦：“叙论”，《湖北学生界》，第一期(1903)	虽然，竞争风潮之所趋，惟甘为傀儡，任客之所为，故权利为人所侵耳；若因机利导，……竞争之不遗余力者，夫岂知适以助吾之进化耶？	论证权利、竞争和进化之间的关系。
亚特：“论铸造国民母”，《女子世界》，第七期(1904)	吾今愿二万万同胞，……抖擞精神，改造性质，使千百年前已失之权利，一旦竞争而恢复之。	用“竞争”来追求权利。

## (C) 国家“权利”与个人“权利”

作者及出处	例句	意义简析
中国之新民：“新民说六”，《新民丛报》，第六号(1902)	国民者，一私人之所结集也；国权者，一私人之权利所团成也。	国家权利由私人权利结集而成。
	国家譬犹树也，权利思想譬犹根也。其根既拔……而必归于槁亡，……	权利思想是国家的基础。
	欲使吾国之国权与他国之国权平等，必先使吾国中人人固有之权皆平等，必先使吾国民在我国所享之权利与他国民在彼国所享之权利相平等。	只有个人权利平等，才有国家权利的平等。
	一部分之权利，合之即为全体之权利；一私人之权利思想，积之即为一国家之权利思想。	国家权利为个人权利合成的，权利思想源于个人权利观。
“教育泛论”，《游学译篇》，第九册(1903)	夫个人之权利，即全体权利之一分子也，一人失其权利，则全体之权利已失其一分矣。若相牵相制，驯致人人皆失其权利，则全体之权利，遂荡尽无余矣。	国家权利是由个人权利组成的，无个人权利则无国家权利。

续表

作者及出处	例句	意义简析
大我：“新社会之理论”，《浙江潮》，第八期（1903）	国民者，不论州与村，异其众寡，皆可自主，……有自治之权利。	国民有自主权利。
汉驹：“新政府之建设（续前期）”，《江苏》，第六期（1903）	立国于世界者，万不可无一国国民之政府。……有政府而本群之权利可以进拓，……	政府是国民的。
亚卢：“中国立宪问题”，《江苏》，第六期（1903）	论者亦知大地各国君主立宪之政体何自成乎？人心发奋，群思爱护祖国要求权利，……	爱国而要求权利。
邹容：《革命军》（1903）	自由独立国中，所有宣战、议和、订盟、通商及独立国一切应为之事，俱有十分权利与各大国平等。	独立国的权利与各大国平等。
	各人权利，必须保护，……建设政府，而假以权，专掌保护人民权利之事。	政府必须保护个人之权利。
	无论何时，政府所为，有干犯人民权利之事，人民即可革命，推倒旧日之政府，……更立新政府，以求遂其保权之心，岂非人民至大之权利，且为人民自重之义务哉？	政府干犯人民权利，人民即可革命，推倒政府。
自然生（张继）：“读‘严拿留学生密谕’有愤”，《苏报》（1903年6月10、11日）	观我权利，则所谓保护国家权力之兵权，所谓保护安宁生命之法权，所谓保护国民膏血之财产权，而今皆安在哉？	将权利分成兵权、保护生命权和财产权。
“论朝廷欲图存必先定国是（录六月二十六日时报）”，《东方杂志》，第一卷第七期（1904）	效欧美之良法，师日本之成规，订立宪法，布告天下，咸使闻知，以制限统治者之威权，以保护被治者之权利。	限制统治者威权，保护国民权利。
精卫（汪兆铭）：“民族的国民（其二）”，《民报》，第二号（1905）	自个人权利观之，专制必不认人民之自由，故国家对于个人，只有权利，而无义务；个人对于国家，只有义务，而无权利；若立宪，则国家与个人，皆有其权利，有其义务者也。	只有立宪，才能使国家、个人皆有权利和义务。
饮冰（梁启超）：“答某报第四号对于本报之驳论”，《新民丛报》，第四年第七号（原第七十九号）（1906）	……而私法上相约者之一方，或不履行所约之义务，而他方有可以强迫使履行之权利者，则以其权利由法律所规定，而法律则有国家之权力在其后也，故强制之权利，实自国家来也。	国家制定并维护法律，可强制履行权利。

续表

作者及出处	例 句	意义简析
精卫：“驳《新民丛报》最近之非革命论”，《民报》，第四号(1906)	上海罢市事件，在欲主张国际上之权利，……国际观念，本于国观念家者也〔此句应为“本于国家观念者也”——引者注〕，……然观其(指罢市商人)能由个人权利观念，而进于国家权利观念，则知其必能由浑括的主张，而进于条理主张也。	主张国际之权利，本于国家观念，而国家权利基于个人权利观念。
梦蝶生(叶夏声)：“无政府党与革命党之说明”，《民报》，第七号(1906)	国家与社会之区别，以强制力之有无定也。故个人之服从国家者，亦以其有强制力也。盖苟无强力之国家，则人民权利自由无保障。	国不强，人民无权利自由。

## (D) “权利”与道德

作者及出处	例 句	意义简析
中国之新民：“新民说六”，《新民丛报》，第六号(1902)	权利思想之强弱，实为其人品格之所关，……贪目前之苟安，计锱铢之小费者，其势必至视权利如弁髦，此正人格高下垢净所由分也。	认为权利思想是同个人道德高下相关。
	大抵人生之有权利思想也，天赋之良知良能也。	权利来自良知。
湖南之湖南人(杨笃生)：《新湖南》(1903)	夫二人(指王先谦、叶德辉)之所争者，个人之私权私利也。争个人之私权私利，而遂至牺牲湖南人之公权公利以从之，……	每人争私权私利，将牺牲公权公利。
	而公德发达如晓日之升于天，公权牢固如磐石之根于地，……是故个人权利主义者，非个人权利主义，实公德之建筑场也。	个人权利主义建立在公德之上。
亚卢：“哀女界”，《女子世界》，第九期(1904)	必如论者所言，将中国男子亦在不能有权之列，而翻怪独夫民贼仅夺国民之公权，而不夺其私权，为放任太过矣。	权利分为公权和私权。
思黄(陈天华)：“论中国宜改创民主政体”，《民报》，第一号(1905)	吾侪以为中国国民可享完全之权利也。……苟一日者皆明国家原理，知公权之可宝，而义务之不可不尽，群以义务要求公权，悬崖坠石，不底所止不已……	国民享有权利，以义务要求公权。
精卫：“民族的国民”，《民报》(其二)，第二号(1905)	公权云者，以构成国家机关之资格而获之权利也；私权云者，以个人之资格而获之权利也。人民于一方为构成家之分子，于他方有自由独立之人格，其权利义务，悉规定于国法，……	界定何为公权和私权。

续表

作者及出处	例 句	意义简析
孙文演说,引自民意:“十二月二日本报纪元节庆祝大会事及演说辞”,《民报》,第十号(1906)	因一切谋生利益,尽被资本家吸收,贫民虽有力量,却无权利去做。	孙中山指贫民一切谋生利益,尽被资本家吸收,而无权利。

\* 详细出版资料参见本论文集附录一。

表 3.5(A) 第一种类型中,“权利”的意义为个人的自主性;“权利”主体不再限于国家和群体,而更多地是指个人。我们发现,在这一时期用“人人有自主之权”来表达个人自主性为正当的用法明显减少,直接用“权利”一词表达个人自主性为正当的用法大大增加。这说明中国人对西方 rights 一词的理解,开始同时具备法律和普遍个人价值两方面的内容。人们将个人权利看作天赋,是不可以剥夺的。

表 3.5(B) 第二种类型中,是从物竞天择原理来证明争权利为正当。由于捍卫个人自主性有利于竞争,于是竞争权利被认为可以促进国家进化和富强。当时进化论风靡中国思想界,视物竞天择、竞争为天道。有人甚至从弱肉强食来论证自主性是天然合理的。显然,弱肉强食不可能是道德的,这表明当时权利观念在某种程度上具有不等同于道德的正当性含义。

表 3.5(C) 第三种类型中,人们不再把国家自主权看作与个人权利相对立的了。相反,认为人之所以要有个人自主性,是出于国家独立自主的需要;若无个人自立,国家不可能具有争取独立自主的力量。而且部分激进知识分子在论证这一点时,甚至直指满族人的专制。当时亦出现了指国家权力过大会损害个人自主的看法,但这种观点不占主流地位。

表 3.5(D) 第四种类型中,主要是从公德和私德的关系来谈权利观念。当时,梁启超将道德分成公德与私德,将权利也分为公权和私权。我们可以看到,权利观念虽然仍有道德化倾向,但它与中国传统道德已明显不同。这证明 19 世纪中国人认识“权利”为一种不等同于道德正当性的障碍,在 20 世纪初被克服了。这自然产生了一个问题,到底是什么思想方面的原因促使清廷和中国士大夫认识到“权利”是一种不等同于道德的正当性呢?

### 3.7 个人观念、公共空间和建立民族国家

我们切不可忘记,将权利视为不等同于道德的正当性,是以1900年庚子事变给朝野上下以巨大的心灵震撼为前提的。此次事件中,西方列强被义和团运动中中国人用血肉之躯来抵挡枪炮的牺牲精神惊呆了,列强之间相互协调利益,对中国采取了各国利益均沾之“门户开放”政策。另一方面中国开始推行了自上而下的改革。当时即使是思想最保守的士大夫,也接受了全面改革政治经济制度的主张。两年前大力反对兴民权、办议院的张之洞,在庚子事变后也致电刘坤一等人,主张“西法最善者,上下议院互相维持之法也”,甚至主张一种各州县长官由绅民民选的制度。<sup>〔1〕</sup>

然而,自上而下的改革碰到一两难的悖论。一方面,推行政治经济改革和引进西方政治经济制度,就必须对新的政治经济制度进行正当性论证,无论是君主立宪还是开议院,都必须承认某种程度的民权。这样,把儒家伦理作为整个政治权力合法性来源就不再是合适的了。但另一方面,儒家意识形态又是清廷和绅士统治权力的正当性来源,是不能放弃的,由当权者推行学习西方的改革,又必须坚持儒家纲常名教。解决两难的唯一方法就是采用我们在第二篇文章中所论述的,把中学和西学分成两个不同领域的二元论。二元论作为官方意识形态,是在庚子事变后发生的。在二元论意识形态中,儒家伦理退出公共领域,只在私领域(家族和原有社会关系中)有效;在公共领域中,西方现代观念和制度被视为中西公共之理,即公理。也正是在这一时期,权利观念在公共领域的合理性论证中被人们接受。

这里,把西学和儒家伦理看作二元并存的思想模式发挥了重要作用。一方面,它引导人们把儒家道德和宪政价值的基础分解成两个不相干的领域。传统道德因退到私领域中,不再是整个政治制度合法性的基础。这样,在推行新政的公共领域,使用西方观念作为评判的标准,权利观念作为宪政的基本价值根据,也就获得了某种不等同于道德的正当性。虽然,这种中国式的二元论与我们前面谈及西方促使不等同于道德正当性诞生的经验主义二元论,在本质上是不同的,但同样重要的、也很有意思的是,政治制度道德论证的失败,有助于权利观念的确立。

---

〔1〕 苏云峰:“张之洞的中国官僚系统民主化构思——对张之洞的再认识”,《近代中国史研究通讯》,第八期(1989),页181—84。

另一方面,正因为儒家伦理部分退出政治社会制度(公共)领域,人们才不得不用新的价值来填补儒家道德退缩所导致的价值真空。这时,公共领域的价值可以明显和私领域不同。例如,知识分子纷纷从进化公理(物竞天择)来论证竞争的正当性,并进一步指出个人权利观念是有助于竞争的,并从个人权利来推出国家权利。公共领域的价值真空导致大量西方现代价值的进入,如个人观念开始确立。在这一时期,可以发现“权利”和“个人”这两个词紧密使用的相关性。我们已在表3.5(B)和(C)中列举了有关例句;图3.3显示的“权利”和“个人”使用次数的相关性,亦印证了这一点。

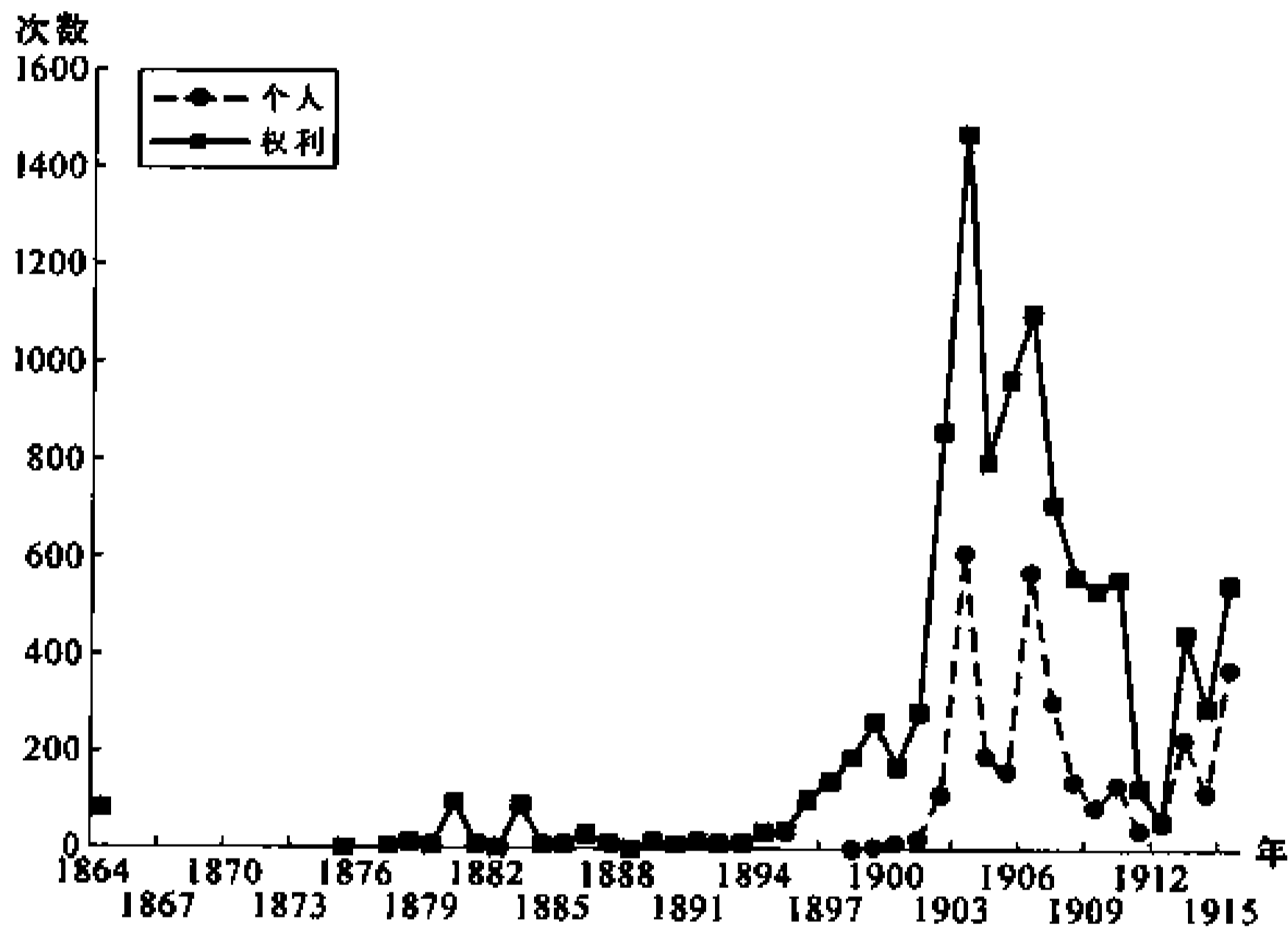


图 3.3 “权利”、“个人”的使用次数(1864 ~ 1915)

值得注意的是,用“权利”表达自主性是和个人观念与社会契约论引进中国同步发生的。1902年梁启超在“论政府与人民之权限”一文中,明确提出“国家之主权,即在个人”,并接着专门注明“谓一个人也”;<sup>〔1〕</sup>个人观念也迅速被当时的精英阶层接受,并在1903年成为广泛使用的政治用语。我们将在下一篇文章中详细讨论个人观念和社会契约论传入的关系,本篇只谈与权利观念相关的内容。

〔1〕 梁启超：“论政府与人民之权限”，载《饮冰室文集之十》，第四册，页1。根据日本学者考察，梁启超写这篇文章，很可能受中村正直翻译弥尔的 *On Liberty* 一书的影响。这个名为《自由之理》的日译本将 individual 译为“各个人”。换言之，“个人”一词在日本的出现，也可能与其成为权利的主体有关。见土屋英雄：“梁启超的‘西洋’摄取与权利——自由论”，载狭间直树编：《梁启超·明治日本·西方》（北京：社会科学文献出版社，2001），页120—55。



请注意表 3.5 的(A)、(B)、(C)、(D)四种类型中的例句,“个人”一词大多在“国民”论述中出现。何为国民?国民是组成民族国家的基本单元;个人观念正是因为国民拥有权利而引进中国的。这说明公共领域中的个人一旦从儒家伦常中摆脱出来,立即变成独立自主的个人。正是在这一过程中,“权利”成为个人自主性的代名词。而国家权利是由个人权利合成的,如 1902 年梁启超所说:“国民者,一私人之所结集也;国权者,一私人之权利所团成也。”<sup>〔1〕</sup>也就是说,社会契约论破天荒地被视为中国的社会组织蓝图。由此可见,儒家伦理退出公共领域所导致的一系列巨变:先是公共领域组织原则的真空,接着是自主性观念的确立,随之而来的是社会契约论变成个人权利和国家权利之间的桥梁;中国人在学习建立民族国家过程中,终于接受了权利为不等同于道德的正当性。

从图 3.3 可见,从 1900 至 1911 年间,“权利”一词的使用次数有两个高峰,第一个高峰是 1903 年,另外一个为 1906 年。这两个高峰显示了现代权利观念的形成和民族主义以及建立民族国家的关系。1903 年发生拒俄运动,激进的学生在抗议俄国侵占中国东北时,认为必须发动排满革命才能维护国家自主,排满民族主义是从个人权利推出国家权利的催化剂。1905 年日俄战争爆发,日本打败俄国,在中国士大夫眼中这是立宪优于帝制的明证,于是模仿日本建立君主立宪的民族国家势不可当。紧接着,使用“权利”一词的第二个高峰是 1906 年。该年清廷宣布预备立宪,绅士开始积极推动以立宪建立民族国家的进程。由个人(国民)组成民族国家,对绅士来说,意味着由他们这些家族利益和权力的代表自行组织起来,建立学会、商会、谘议局,成为国民国家的代表,我们称之为绅士公共空间。<sup>〔2〕</sup>清廷主张由君主充当立宪主体,而广大绅士则要求更大的参政权力,自己成为立宪主体。故随着绅士公共空间的出现,发生了一次又一次绅士要求开国会的请愿运动,伸张他们的政治权利。

### 3.8 二十世纪初中国权利观念与西方的差别

与 19 世纪中国人用权力与利益来理解 rights 相比,20 世纪初中国全面引进西方的权利观念,可以说是一个最接近西方英美现代思想的时期。然而,即使当时有

〔1〕 梁启超:《新民说》,页 39。

〔2〕 详见 2.4 节和 2.5 节。

不少人从天赋人权来谈权利，仍然与西方的权利观念有很大差异。首先，很多人把追求权利，看成新民、新道德，把维护个人权利看成是促使中国强盛的工具。这是因为，学习西方观念的正当性，是在挽救中国危亡的大格局中获得的。当然，学习和选择性吸收不同，是把本来中国不存在的价值理念引进中国。然而我们必须意识到，因为学习展开的前提是中西二分的二元论，这种架构必定对所引进的权利观念产生影响，使其和西方的权利观念有别。

第一个重大不同，是“权利”和“力量”仍划不清界限。最近有学者指出，“权利”和“权力”这两个词汇在中文里的互相混淆，是由于《万国公法》中同时用“权”来译 power 和 rights 而造成的。<sup>[1]</sup> 必须指出的是，在 1900 年前，两者混淆是不足为奇的。因为“权利”在中文的本来意义是合法的权力与利益，其中自然包含了力量和权威之含义。但令人诧异的是，到了 20 世纪初，在中国人认同的权利观念已与西方的理解相当接近时，仍有人把“权利”与“权力”等同，以“权利”一词来指称权力 [见表 3.5(A) 例句]。甚至到了今天，某些著名的政治人物的言论中，也会出现用权力来讲权利，或对两个观念不加区分的现象。

为什么即使在中西方对权利观念的理解最接近的时期(1900 ~ 1915)，中国人对权利之理解仍与西方 rights 有别、仍潜含着力量和权威之意？除了上面提到的学习心态之外，另一个原因是来自于社会达尔文主义对中国现代权利观念之再塑造。

19 世纪，社会达尔文主义曾在西方盛极一时，不仅经济自由主义思想中有相当多社会达尔文主义成分，当时亦有西方思想家用社会达尔文主义解释权利，如德国学者耶林(Rudolf von Jhering)所著的《权利斗争论》(*Der Kampf ums Recht*)。社会达尔文主义在中国思想界产生了远比西方更大的影响。<sup>[2]</sup> 但在西方，无论社会达尔文主义影响多大，作为西方政治思想主流，权利和强权竞争一直有着明确的界限；权利并没有和权力混同。而中国人却难以辨明权利和权力之间的分别，除了因为中国传统文化并没有传统宗教信仰中天赋人权的观念外，最重要的是中西二分二元论是把进化论、权利观当作公理来接受的，对此，我们在第一篇文章中已作出专门讨论。当强调公理和私领域之理不同、以及它具有不等同于道德的正当性时，极易忽略权利所具有的规范属

[1] Rune Svarverud, "The Notions of 'Power' and 'Rights' in Chinese Political Discourse", in *New Terms for New Ideas — Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*, ed. Michael Lackner, Iwo Amelung and Joachim Kurtz (Leiden: Brill, 2001), 125 - 46.

[2] 例如梁启超在其著名的《新民说》中，第八节专门讨论权利思想，亦介绍了《权利斗争论》，梁启超将其译为《权利竞争论》。参见《新民说》，页 32。

性。在相当多人心目中,既然弱肉强食的生存竞争是不可抗拒之宇宙规律,它也是论证政治制度为正当的根据,那么,当人们用它来证明只有每个人必须在竞争中自强不息、国家才能独立时,力量和能力也就自然地与个人权利观念联系在一起,甚至有人认为强权即正义,如有这样的言论:“世界无所谓天赋之权利,只有强者之权力而已〔已〕。”〔1〕虽然,当时也有人不赞同并强烈批评与强权联系在一起的权力观念,但这种声音在这一时期并不占主流,是罕有及微弱的。

中西权利观念的第二个基本差别,表现在对权利和义务关系的理解方面。在西方,自然权利论强调个人权利是先于义务的。虽然也有些西方思想家认为,权利与义务是同一概念的两种表达,但西方主流思想并不视义务为个人自主的前提。而在20世纪初,中国人接受西方个人权利观念时,并没有真正理解和接受自然权利观,这样,中国人在理解权利和义务的关系时,无一例外地主张人有权利即有义务,甚至视尽义务是享有权利之前提。图3.4为“权利”和“义务”两词的使用次数。“义务”这个词在1899年以前很少使用,〔2〕而在1900至1914年间,“义务”一词的使用次数遽增,其次数虽没有“权利”那么多,但两者的分布曲线形态却相当接近。

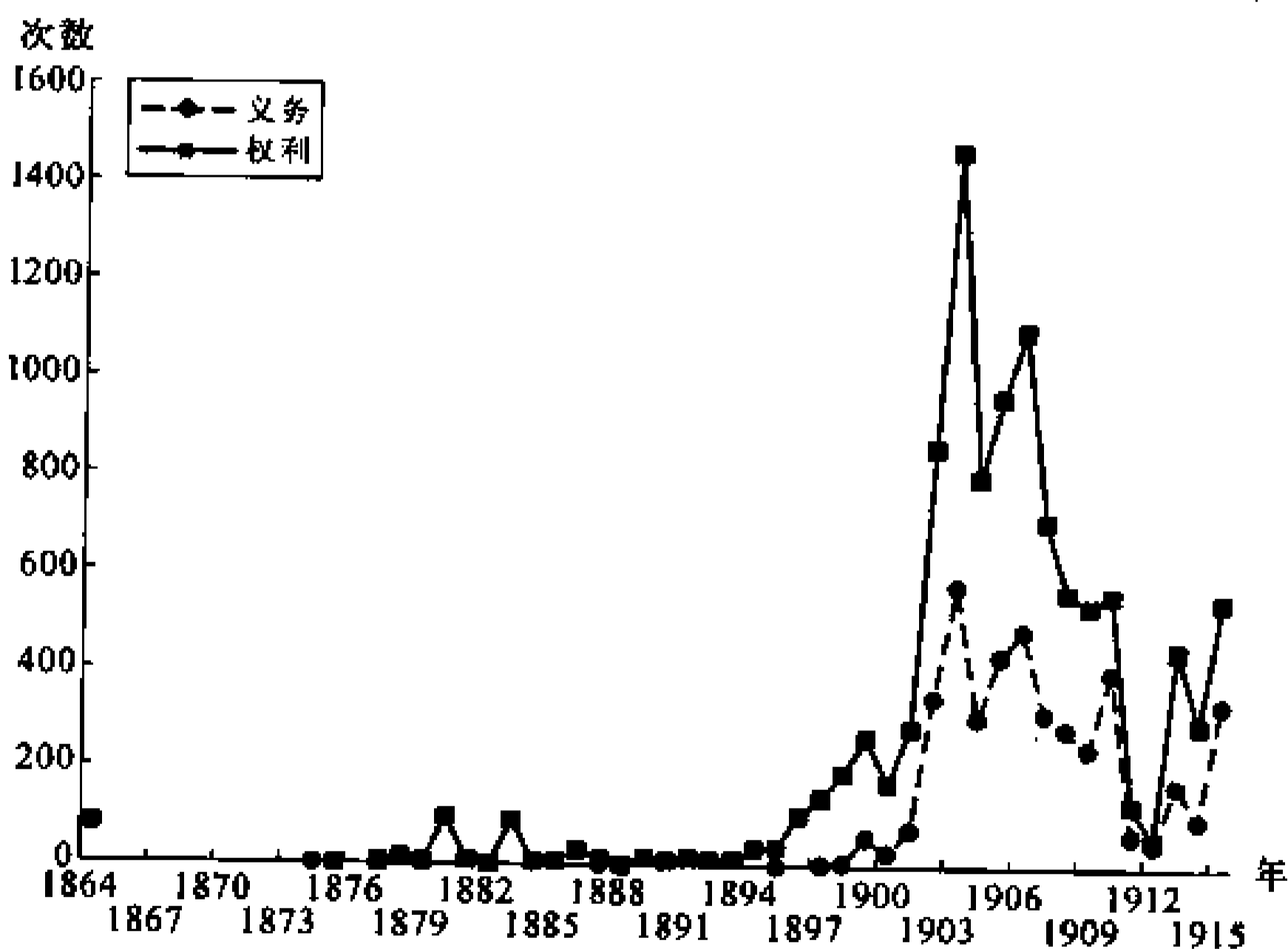


图3.4 “权利”、“义务”的使用次数(1864~1915)

〔1〕“国家文明野蛮之界说(录上海苏报)”,《新民丛报》,第二十二号(1902年12月14日),页2。

〔2〕1887年,黄遵宪在《日本国志》中用过两次,也是1895年之前中国人使用仅有的两次。另1874年,《筹办夷务始末》中有两例,是日本大使的来函。在1900年之前,“义务”使用过将近70次,且大多是在1899年。

“权利”和“义务”使用次数同步的趋势表明，中国在学习西方权利观念的过程中，个人虽成为权利的主体，但中国人对权利和义务的关系的理解仍不同于西方。分析例句也可以发现，“义务”一词常常是在论述个人和国家关系时，与“权利”一起使用的。例如，当时有人对大批蜂拥而至的新观念、新名词进行释义，其中，对权利和义务之间的关系是这样界定的：

Duty 以尽人之所以为人者是也，法律上之人格者。人生此世，必有种种行为。若权利 Right，若义务 Obligation，凡此等行为，不能背于国家所定之法律者也。凡在法律范围之内者，则方有自由行动之权利。而对于国家，则仍负有义务者也。盖义务者，权利之因也；权利者，义务之果也。二者，其关系极密切；不能离一而得一者也。<sup>〔1〕</sup>

为什么中国人认为尽义务是获得权利的前提？为什么视两者互为因果？深究其背后的思维模式，仍是出于儒学的深层结构。当时，人们批评中国传统文化，很强调儒家伦理所规定的尊尊亲亲等级秩序，是太重义务而轻权利。如有人这样讲，“做君的就有限这样的权利，国民没有丝毫自主之权”，<sup>〔2〕</sup>主张应该反其道而行之，认为个人既然有必须履行的义务，那么就必然应有可享有的权利。我们认为，这种权利和义务不可分割、互为条件的思路，极像儒家伦理中不同等级身份道德规定中的互惠关系。换言之，虽然个人权利是作为与儒家伦理相对立的观念传入中国，但是在讨论个人和国家关系时，儒家伦理互惠的深层结构仍在起作用：个人不尽义务则不配享有权利。这就使得作为公理的权利观，仍具有某种道德属性。这表明，即使当中国知识分子认识到个人权利是一种不等同于道德的正当性，但用道德来论证权利的模式，依然极顽固地存在着。

梁启超是20世纪初中国言论之骄子，是个典型的二元论者。他在1902年日本横滨出版的《新民丛报》上，以“中国之新民”为笔名，长篇连载《新民说》。梁启超指出，中国人的道德意识虽然很早便很发达，但表现在生活中却“偏于私德，而公德殆阙”。他认为，君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友，都是“一私人对于一私人之事”，因此

〔1〕 醉葵：“新名词释义”，《浙江潮》，第二期（1903年3月18日），页4。

〔2〕 中国人：“奉劝大家要晓得国民的权利和义务”，《安徽俗话报》，第二十一、二十二期合本（1905年9月13日），页3。

与此相关的道德只是私德；在中国传统道德中缺乏维护公共事业如国家、群体利益的公德。梁启超论证道，私德并非不善，而是不足；要救中国，就必须建立公德。但公德不能代替私德；公德成就于社会国家，私德成就了个体。根据这一分析，他引进西方重知识、重权利、重民族、重国家等现代意识，认为它们正是中国人必须确立之公德。<sup>〔1〕</sup> 他还将权利看作建立公德的场所。在谈到中国人缺乏权利观念时，早在1899年梁启超就引用西儒之言：“……万恶之最，而自弃其自由权利者……”<sup>〔2〕</sup> 而在《新民说》中，他也痛心地说：

顾所最痛者，其祸乃延及于国家全体而不能救也。国民者一私人之所结集也；国权者，一私人之权利所团成也。故欲求国民之思想、之感觉、之行为，舍其分子之各私人之思想、感觉、行为，而终不可得见。其民强者谓之强国，其民弱者谓之弱国。其民富者谓之富国，其民贫者谓之贫国。其民有权者谓之有权国，其民无耻者谓之无耻国。夫至以无耻国三字成一名词，而犹欲其国之立于天地，有是理耶？有是理耶？<sup>〔3〕</sup>

也就是说，梁启超一直是从能否令国家立于天地间来强调个人权利的。我们把这种20世纪初接受权利观念的主流，即从强调国家为权利主体，而认识到国家要强盛必须立足于争取个人权利，称为国家权利观的个体化。

这说明，20世纪初虽然中国知识分子对权利的了解有了长足进步，但思想基础却不牢固。因为对于许多士大夫而言，二元论心态只是清廷被迫进行改革，同时又要保持自己权利这种张力的副产品。权利道德化的潜在倾向仍然十分强大。无论是把争个人权利当作国家独立自主的动力，还是视权利为必须人人奋发有为努力争取的目标，权利或多或少被等同于某种新道德。

在权利道德化的思路下，人们很自然地会问：在“有权利思想，而无权利能力”<sup>〔4〕</sup>的情况下，又该如何处置？还会进一步问一个不能回避的问题：“……饿死，

〔1〕 中国之新民：《新民说》，《新民丛报》，第一至十一号，第三十八至四十一号，第四十六至四十八号（1902～1903）。

〔2〕 梁启超：“爱国论”，载《饮冰室文集之三》，第二册，页76。

〔3〕 梁启超：《新民说》，第八节，论权利思想，页38—39。

〔4〕 佛苏：“论责任心与名誉心之利害（续第七十八号）”，《新民丛报》，第四年第八号（原第八十号）（1906年5月8日），页20。

还要讲什么权利？还要讲什么自由？”〔1〕如果权利道德化，那么其所规定的内容必须是人人可以做到的，否则，穷人无经济实力就等于无权利。这说明，中国在接受西方权利时的道德化倾向，一开始就存在着转化为革命乌托邦的可能。

20世纪初士大夫在一定程度上承认权利是一种不等同于道德的正当性，这是与当时在部分领域保存儒家伦理不被西方价值颠覆联系在一起。一旦学习西方现代政治制度失败，中西二分二元论就会被否定，学习心态一扫而空。这时，对政治制度正当性的论证又变成道德论证，权利也不再是不等同于道德的正当性，而被视为一种新道德了。任何道德都必须满足可欲性要求，当权利的一些内容（特别是经济要求）不是人人可欲时，权利就会被视为阶级特权，不再具备正当性。这时，中国人对权利的认识，会再次重返19世纪的传统结构。1915年当引进西方现代政治失败、共和幻象破灭时，上述过程便发生了，这就是新文化运动对权利观念的重构。

### 3.9 权利道德化的后果：从自由主义到社会主义

1915年陈独秀办起《青年杂志》，吹响了新文化运动的号角。在新文化运动中，中国文化结构最重大的变化，是全盘颠覆儒家伦理。中国知识分子在心态上出现了一个全盘西化的短暂时期。正是在新文化运动的前期，自由主义曾成为占主导地位思潮。那么，新文化运动期间，以《新青年》为代表的左翼中国知识分子群体，又是如何理解权利观念呢？为此，我们统计了《新青年》杂志各卷运用“权利”一词共1048次，并对该刊不同时段如何使用“权利”一词，进行意义分析，做出表3.6。可以发现《新青年》所载文章对“权利”一词的使用，不仅与辛亥前的意义有很大差异，而且在该刊的不同阶段其含义和价值取向也是不同的。

在表3.6《新青年》杂志中“权利”一词的意义分析一栏中，我们沿用表3.5的分类：（A）自主性相关、（B）与竞争相关、（C）国家与个人权利、（D）与道德相关，并特别增加了从经济地位（包括由此派生的教育权等）不平等角度来使用“权利”的（E）类，分别标示出来；未分类的，则注明意义。

〔1〕 楚元王：“论立宪党”，《民报》，临时增刊《天讨》（1907年4月25日），页133—34。

表 3.6 《新青年》中“权利”的意义

作者及出处	例 句	意义简析
陈独秀：“敬告青年”（第一卷第一号，1915年9月）	等一人也……绝无奴隶他人之权利，亦绝无以奴自处之义务。奴隶云者，古之昏弱对于强暴之横夺而失其自由权利者之称也。……忠孝节义，奴隶之道德也……以其是非荣辱听命他人不以自身为本位，则个人独立平等之人格消灭无存。	权利含义是自主性；自主性为一种和奴隶道德相对立的新道德。(A)、(D)
陈独秀：“法兰西人与近世文明”（第一卷第一号，1915年9月）	法兰西革命以前……视人类之有独立自由人格者，唯少数之君主与贵族而已。其余大多数之人民，皆附属于特权者之奴隶。无自由权利之可言也。……	权利含义是自主性和平等。(A)
高一涵：“共和国家与青年之自觉”（第一卷第一号，1915年9月）	顾自由要义，首当自重其品格。……然欲尊重一己之自由，亦必尊重他人之自由，以尊重一己之心，推而施诸人人，以养成互相尊重自由权利之习惯。此谓平等的自由也。	尊重自由权利，为平等的自由是新道德。(A)、(D)
陈独秀：“今日之教育方针”（第一卷第二号，1915年10月）	近世欧洲文明进于中古者……国家主义既盛，渐趋过当，遂不免侵害人民之权利。……真国家者，牺牲个人一部分之权利，以保全全体国民之权利也；伪国家者，牺牲全体国民之权利，以奉一人也。	国家权利与个人权利的关系；反对牺牲全体国民之权利，以奉一人。(C)
高一涵：“共和国家与青年之自觉”（第一卷第二号，1915年10月）	损社会以利一己者固非，损一己以利社会者亦谬。……以之保护小己之自由权利，俾得以自力发展其天性，进求夫人道之完全。质言之，盖先有小己，后有国家。非先有国家，后有小己。为利小己，而创造国家，则有之矣。为利国家，而创造小己，未之闻也。……吾辈青年，正当努力以与旧习俗相战……而自由权利二者，即为发扬能力之阶梯。务须互重权利，互爱自由……一己之天性，完全发展。即社会之一员，完全独立。	个人独立自主的权利(A)；先有小己，后有国家(C)；认为个人权利并非因为为国家争权利需要而产生，这与辛亥革命前人们对个人权利的看法有很大差别。
李亦民：“人生唯一之目的”（第一卷第二号，1915年10月）	去苦而就乐，亦乃人性之自然，天赋之权利。吾人所当自为主张者也。……忠孝节义，全非植根于汝身，由身外之人课汝以片面之义务。……自由意志毫无发展之余地。如知之也，其速决汝大方针，曰：“为我”，以进于独立自主之途。	去苦而就乐是天赋权利，取决于个人意志的自主性(A)，是有别于屈从他人的忠孝节义的新道德。(D)

续表

作者及出处	例句	意义简析
高一涵：“近世国家观念与古相异之概略”（第一卷第二号，1915年10月）	向也，国家剥夺人权……今也，国家一视同仁，凡属人类，均享人权……人之身体，为享有权利之主，不得视同器皿，附属于人。……夫国为人而设者也，国家权利，即以人民权利为根基。自由人格，全为祈求权利之梯阶，而权利又为谋达人生归宿之凭借。……今者国本在民之理，大阐明于西方，举国家全力，保护人民之权利。……（中古）公私两法，无所区分。领土权视同物权，为国王之所私有，国王权力，即其家族权利焉。（近世）公法私法，画然判分。公共权利，一变而为公共义务。……自由、平权、人格、权利，在他国视为天经地义，倾国家全力以保护之者，在吾国必视为离经叛道，倾国家全力以铲除之。	权利的意义是个人独立自主性，国家的权利以人民个人权利为基础，故国家必须保护个人权利。而在中国，国家则铲除个人权利。（C）
高一涵：“民约与邦本”（第一卷第三号，1915年11月）	国家之存，专以保护人民权利为职务。……人民对于不良政府之革命权，……已允为道德上之权利矣。……夫人民对于国家可牺牲其生命，捐弃其财产，而不得自毁其自由，斫丧其权利。	国家专以保护人民权利（C）；对于不良政府之革命，是人民道德上之权利。（D）
高一涵：“共和国家与青年之自觉”（第一卷第三号，1915年11月）	青年自觉之道，首在练志。……而幸福、安宁、自由、权利，乃可获得，乃可常保，此则立志之用也。	权利的有无与立志联系起来。（D）
高一涵：“国家非人生之归宿论”（第一卷第四号，1915年12月）	国家得要求于人民者，可牺牲人民之生命，不可牺牲人民之人格；……人格为权利之主，无人格则权利无所寄，无权利则为禽兽为皂隶而不得为公民。……吾人爱国之行为，在扩张一己之权利，以支柱国家。牺牲一己之权利，则反损害国家存立之要素，两败俱伤者也。	权利意义为自主性，它是个人人格道德（A）；爱国行为是扩张一己之权利，以支柱国家。（C）
罗佩宜：“读者论坛——论生活上之协力与倚赖”（第二卷第二号，1916年10月）	惟是率私奉公必有其界，若或衣租食税，漫无制防，惟务竞小己之权利，谋司枋之尊荣，则与协同为治之义已乖。	权利意义为个人利益，官员不能只竞小己之权利。（D）
记者：“国内大事记——借款交涉”（第二卷第三号，1916年11月）	共和复活，度支骤涨，政府穷于应付，拟向五国银团商借第二次善后大借款一万万元。……故此项借款，无论如何，关系殊至重要，损失权利无论矣。	权利含义为国家经济利益。



续表

作者及出处	例句	意义简析
杨昌济：“治生篇”（第二卷第四号，1916年12月）	欲得有事权以伸其行道济时之志，则可投身于政界，服官者义务也，非权利也……夫当兵亦如服官，乃国民之义务，非可视为私人之权利者也。	权利与义务的关系。
光昇：“中国国民性及其弱点”（第二卷第六号，1917年2月）	自由有表里两面，……而自积极方面言之，为权利自由思想，即权利思想，由人格主义而来，人格者即法律上能享权利尽义务之主体也。……然自国家主义言之，彼曰权利，而吾曰仁义；彼曰竞争，而吾曰礼让。	权利为积极自由，主体是独立人格（A）；“权利”与中国礼让旧道德对立。（D）
陈独秀：“对德外交”（第三卷第一号，1917年3月）	而自弱者，被征服者之吾人之地位论之，当然不承认彼强者征服者有天赋之权利，而竭力与之抗争。	不承认强者有征服弱者的天赋权利。（E）
梁华兰：“女子问题——女子教育”（第三卷第一号，1917年3月）	所谓男女教育平等者，非教育种类之平等，乃教育人格之平等也。……男子能受教育上之尊荣及权利；女子亦能受同等之尊荣及权利。此所谓教育平等也。	男女权利包括受教育权的平等基于人格平等。（A）
高一涵：“近世三大政治思想之变迁”（第四卷第一号，1918年1月）	近世乃知人民之权利自由，由法律所赋予。	权利自由由法律赋予。（A）
陈独秀：“再问东方杂志记者”（第六卷第二号，1919年2月）	功利主义之所谓权利，主张所谓最大多数之最大幸福乃民权自由、立宪共和中重要条件。	用功利主义看权利，提出它是最大多数之最大幸福。（A）、（E）
高一涵：“斯宾塞尔的政治哲学”（第六卷第三号，1919年3月）	斯（宾塞）氏所以反对国家就因为想保全自然权利。……斯氏所说的权利是自然的权利，是从天赋得来，在未有社会以前，已经有了的。……卢梭也是这样说。	自然权利观。（A）
周作人：“日本的新村”（第六卷第三号，1919年3月）	体弱的人，如什么工都不能做，便不劳动也可以的，……各人有这样的权利，便只因各人在劳动上，已经尽了义务，而且各人又都替不幸的邻人，代为劳动了；所以无代价的给与，毫不奇怪。	从各尽所能看没能力做工的体弱者的权利（E）和义务；无代价互助。
唐俟：“我们现在怎样做父亲”（第六卷第六号，1919年11月）	他们的误点，便在长者本位与利己思想，权利思想很重，义务思想和责任心却很轻，以为父子关系只需“父兮生我”一件事，幼者的全部，便应为长者所有。	批评道德重父权。（D）

续表

作者及出处	例句	意义简析
胡适：“‘新思潮’的意义”（第七卷第一号，1919年12月）	向来教育是少数“读书人”的特别权利，于大多数人是无关系的，故文字的艰深不成问题。近来教育成为全国人的公共权利，人人知道普及教育是不可少的。	教育不是少数人的特权，而是全国人民的公共权利。（E）
陶履恭：“游欧之感想”（第七卷第一号，1919年12月）	向来的代议，固然是代表人民，但只可以代表消费者的利益，不能代表生产者的利益。现在那许多劳动者一生专从事制造，要想保护扩张他们生产者的权利，在现在的国会是不能办的。	保护生产者的权利。（E）
陶履恭：“欧美劳动问题”（第七卷第二号，1920年1月）	……此外还有那些有工作能力而无人雇用的和那无工作能力的都要求他们工作的权利。……知道只有劳动者是生产者，所以劳动者自身应该有相当的权利，操纵生产，操纵与他们生命有密切关系的工业。	有能力而无人雇用和无工作能力的人的权利观。（E）
高一涵：“对于‘治安警察条例’的批评”（第七卷第二号，1920年1月）	原来法律上所承认的权利，并不是凭空结撰的，是拿对于社会所尽的义务换来的。	权利与义务的关系。
周作人：“新村的精神”（第七卷第二号，1920年1月）	人人有生存的权利，所以应该无代价的取得衣食住。	权利为分配平等，人有天赋生存权。（A）、（E）
陈独秀：“马尔塞斯人口论与中国人口问题”（第七卷第四号，1920年3月）	假令人口过剩是造成贫困的唯一原因，……也没有理由专门要限制下层贫民。上流富裕阶级就有孽生的权利，他们的这种权利是从那里来的？又何至主张贫民没有生存权，又何至说没有得父母财产的人没有吃饭的权利，好比宴会里未请的宾客没有入座的权利一样呢？	从生存权推出人有吃饭的权利；从阶级观念看权利的负面价。（E）
王星拱：“奋斗主义之一个解释”（第七卷第五号，1920年4月）	所以我和不良的社会奋斗，一方面是为我争生存的权利，一方面是为我争“应该服务社会”的义务。	争生存权，即争为社会服务的义务。（E）
陈独秀：“劳动者底觉悟”（第七卷第六号，1920年5月）	第一步要求还是讨饭吃，必须到了自己做饭吃的时候，油盐柴米菜蔬锅灶碗碟等，都拿在自己手里，做工的人底权利，才算稳固。	生存吃饭权是劳动者的最起码的权利。（E）

续表

作者及出处	例句	意义简析
陈独秀：“上海厚生纱厂湖南女工问题·(14)上海《时事新报》侯可九君‘告穆藕初先生’”(第七卷第六号,1920年5月)	假使拿了生活最低额的八元大洋一月的工资,去做每天十二小时的牛马工作,还要写一张卖身式的志愿书,束缚得他紧紧的,难道不是把他们的做人权利取消吗?	工人已丧失做人的权利。(E)
知耻：“通信——劳动问题”(第八卷第一号)(1920年9月)	工人应当要求有“受教育的权利”,热心劳工问题者,应当鼓吹“工人有要求受教育的权利”。……无论何人应该有受教育的权利,……	工人、人人有受教育的权利。(E)
孙伏园记：“杜威博士讲演录——社会哲学与政治哲学”(第八卷第一号,1920年9月)	权利是什么?是在行为的规定当中,有权力可以这样做。……所以权利就是全社会的势力在法律背后允许他这样做的一种权力。……每种权利,都连带着义务。……有权利而不履行义务,就没有所谓权利。……权利的三种分别:第一,个人的权利,或曰天赋的权利;第二,公民的权利;第三,政治的权利。……这些个人所有的权利,是社会国家所公认的。所以个人在法律政治上的自由,便是种种权利的总数。	个人权利是天赋人权,是受代表全社会的法律保护(A);权利与义务不可分离。
陈独秀：“国庆纪念底价值”(第八卷第三号,1920年11月)	只可惜……多数人得不着幸福固属当然(上面曾说过共和政治不能造成多数幸福),……自由权利与幸福还是为最少数人所独占。	权利只为少数人独占,权利是不平等的。(E)
(俄)波哈莲著,震瀛译：“俄罗斯研究:俄国‘布尔塞维克主义’和劳动的女子”(第八卷第五号,1921年1月)	苏维埃政府和革命,贡献全体工人,用手工和脑力来创造,……便是帮忙他们创造人类生存的价值。他们协助的权利和义务,没有什么男女区别。	在苏联,做到了男女权利平等。
李达：“讨论社会主义并质梁任公”(第九卷第一号,1921年5月)	我并不主张利用游民实行革命。但是劳动者不幸失业而成游民,若有相当的团体训练,何以绝对不许他们主张自身的权利。	失业劳动者有革命的权利。(E)
高一涵：“共产主义历史上的变迁”(第九卷第二号,1921年6月)	……文明国家所有的私有财产,都是法律赋予社会中某阶级垄断别阶级生产结果的权利。……劳动者应该享受自己劳动结果的全部,由这第二个原则发生出来的权利,便是“全劳动收益权”,……如果劳动者要实行这种权利,那么,财产制度便不能不改变了。	资本主义社会的阶级垄断维护私有权,必须改变财产制度来保障劳动者的权利。(E)

续表

作者及出处	例句	意义简析
区声白、陈独秀：“讨论无政府主义”（第九卷第四号，1921年8月）	凡是只享权利而不尽义务，或是只顾一己之自由而侵犯他人之自由，都是叫做个人主义。……如日本之不许朝鲜独立，只顾一己之权利，以侵犯他人之权利方算个人主义。	把无政府主义者追求权利不尽义务看作个人主义，侵犯了他人权利；权利与义务的关系。
存统：“马克思底共产主义”（第九卷第四号，1921年8月）	据马克思底意见，一切权利，都是有产阶级的残滓，劳动全收权也是一样。……这个叫做“平等权利”的权利，实在是对于不平等的劳动的不平等的权利。……还有别的种种差别；……如果要想避免这些弊害，那么我们就可以知道：“权利”不是平等的，实在是不平等的。……在主张有权利的时候，是没有平等的；一切权利，都是不平等的权利。	权利是有阶级性的；一切权利，都是不平等的权利，所谓权利只是有产阶级的残滓。（E）
高一涵：“省宪法中的民权问题”（第九卷第五号，1921年9月）	凡是十七十八两世纪中政治家所要求的权利和宪法上所规定的权利，通同可以叫做“政治的基本权”。……“营业自由”，“居住迁徙自由”种种权利，规定在宪法之上，使他们都成为神圣不可侵犯的东西。……以上种种自由权利，都是“政治的基本权”。……既然是中产以上的阶级所要求的，……必定要有相当的财产，相当的职业，相当的技能的人才能享受——这都是非享受高等生活的人不能有的权利。……自马克思以来，……因此便有人主张“凡是劳动者生产的东西，都应该完全归劳动者自己享用”，由这个原则上发生出来的权利，就是“全劳动收益权”。……当共产制度没有采用之先，应该以法律来保障那些得不到生存资料的人。详细说来：就是法律上应该承认未成丁的人有受教养的权利，承认衰老残疾失掉劳动能力的人有受救济的权利。……在私产制度之下，如果想救济失业的弊病，法律上应该承认凡有劳动能力的人都有要求劳动机会的权利。	17、18世纪权利观念规定的那些“政治的基本权”，只是中产以上阶级享有的；按马克思的观点，劳动者有权享用自己产品权利，法律应保护没有或丧失劳动能力的人的权利和要求劳动机会的权利。（E）
周佛海：“自由和强制，平等和独裁”（第九卷第六号，1922年7月）	资产阶级所争得的自由和平等，乃是一阶级底自由平等……他们有企业的自由，有贸易的自由……有剥削劳动者的自由，……别的阶级所有的权利，他们尽都有了。	权利是有阶级性的，资产阶级霸占了别阶级的权利。（E）
记者：“中国社会主义青年团第一次全国大会纪略”（第九卷第六号，1922年7月）	民主革命的胜利，我们无产阶级虽可以得着些自由与权利，然而不能得着完全的解放。	自由和权利不是无产阶级最后解放的目标。

续表

作者及出处	例句	意义简析
瞿秋白：“世界的社会改造与共产国际”（季刊第一期，1923年6月）	资产阶级既独占“赢余价值”，在客观的经济结构上，他若放弃此权利，他自身就不能存在……	资产阶级不会放弃霸占赢余价值的权利。（E）
周佛海：“社会之现在与将来”（季刊第二期，1923年12月）	什么叫生存权？就是社会的成员，对于社会主张自己生存的权利。……资本主义的社会……贫民没有受社会周济的权利。……但在社会主义社会之下则不然。……各个人当然有向社会主张生存的权利。社会须维持其各成员的生存，乃是社会的义务，各成员受社会的维持，乃是他们的权利。……老幼残疾都有要求扶养的权利。	社会有义务维持其各成员的生存权。（E）
周佛海：“生产方法之历史的观察”（季刊第三期，1924年8月）	但是农奴虽然当做贱民，任领主自由虐待杀戮，然而他们对于土地，有几分权利，是被承认的，这就是他和奴隶不同的要点。	用阶级观点看农奴与奴隶的差别在于，前者有土地权。（E）
蒋光赤：“在伟大的墓之前”（不定期刊第一号，1925年4月）	十月革命轰然一声，把俄罗斯境内东方之弱小民族的锁扣完全解去，……十月革命后他们才能享得民族平等的权利，他们才能得到抬头的机会。	十月革命赋予弱小民族平等的权利。（E）

从表 3.6 可见，“权利”使用的最多的意义仍为个人独立自主，这一点与表 3.5 (A) 相似。但是，只要从上下文研究使用“权利”这个词的语境就可以发现，表 3.6 中一半以上的例子，都与新道德有关，即权利作为个人自主性，往往是一种与纲常名教对立的新道德。

新文化运动开始时，社会思潮大变，社会达尔文主义被抛弃，人们在反省共和制未能为中国带来良好的政治秩序时，有人认为这是因为“竞争权利过甚，争权夺利”；<sup>〔1〕</sup>康有为更指当时的政客“以一二人争权利之私，遂祸我亿兆之国民”。<sup>〔2〕</sup>这种思潮转向也反映在《新青年》中。《新青年》杂志中，只有极个别有关“权利”的例句和竞争有关。表 3.5(B) 中权利与竞争紧密相关的一类，在表 3.6 中几乎不存在了，即人们再也不把权利看作一种由物竞天择所规定的不同于道德的正当性。

参照表 3.5(C) 谈个人权利和国家权利的例句，在表 3.6 所列《新青年》杂志的例句中，仍有很多言论是讨论这一问题的，但其讨论的重点和逻辑却与新文化运动前有很大

〔1〕 钱生：“共和政治论”，《甲寅》，第一卷第十号（1915年10月10日），页6。

〔2〕 康有为：“续撰不忍杂志自序”（1917年10月），载《康有为政论集》，卷三，下册，页1014。

差别。在表 3.5(C)中,新文化运动前,大多是从国家的自主性来推出个人必须自主;而在《新青年》中,却多运用社会正义来自个人道德的模式,也即个人独立自主既然成为新道德,那么,国家自主性必须建立在个人自主性之上。还可以看到,在该刊早期,新知识分子很少从国家独立自主来推出个人权利的合理性;相反,认为个人独立自主比国家独立自主更重要,于是很多人都强调,国家权利过大会侵害个人权利,自由主义色彩很强。但这种推理的根据,不是西方对消极自由的注重,而是将自主性视为一种新道德。

在表 3.5(D)“权利”与道德相关的例句中,只有孙中山讨论民生主义时,谈到人无经济能力时如何保障其权利。这种类型的用法,在表 3.6(D)中大大增加了;而且愈到新文化运动后期就愈多。这说明随着当作奴隶道德的儒家伦理被抛弃,冲决罗网的自由和个人自主性,也被认为是一种可以取代传统道德的新道德。

为什么新文化运动时期,“权利”的意义发生这么大的变化?我们在第一和第二篇文章中已分析指出,新文化运动时期,特别是受袁世凯、张勋先后复辟帝制的刺激,知识分子的普遍心态是反对中西二分的二元论,重返道德一元论。无论是陈独秀的“伦理觉悟是吾人之最后觉悟”,还是吴虞把儒学的孝道看作专制政治的基础,其内在逻辑都是把个人道德看作政治制度合法性的根据,也即恢复了传统的用道德讨论政治基础的结构。钱玄同讲得十分形象:“自洪宪纪元,始如一个响霹雳震醒迷梦,始知国粹之万不可保存”。<sup>[1]</sup>李大钊也讲过类似的心态变化,为发现儒家伦理和帝制复辟之间存在联系而震撼。<sup>[2]</sup>按理说,儒家伦理与皇帝制度之间的关系,是自古以来人人皆知的事实,钱玄同和李大钊之所以感到震撼,这是因为五四前普遍存在二元论心态。“权利”意义之所以出现巨变,是因为五四知识分子重返一元论,道德再成为政治制度合法性的基础。

这种心态的转变,也扭转了 20 世纪初引进权利观念时主要把它作为十分正面的价值,也即对权利观念的评判发生了一个大转向,出现大量对“权利”的负面评判。1919 年前“权利”一词具有正面价值,它同时包含英美经验主义和法国启蒙思想对自由的想法,即自主性与积极自由并存。1919 年巴黎和会对中国的不公,引发了爱国青年的政治抗议游行,这就是著名的五四运动。当时报刊言论中,揭露列强是“各国都重在本国的权利,什么公理、什么永久和平”,<sup>[3]</sup>实质是“保障一国的强

[1] 钱玄同:“保护眼珠与换回人眼”,《新青年》,第五卷第六号(1918 年 12 月 15 日),页 627。

[2] 李大钊:“圣人与皇帝”,载《李大钊文集》,下册(北京:人民出版社,1984),页 95。

[3] 只眼:“两个和会都无用”,《每周评论》,第二十期(1919 年 5 月 4 日),第 3 版。

盗权利”，“拿着弱小民族的自由、权利、作几大强盗国家的牺牲”；〔1〕“权利”一词与“强盗”联系在一起，权利被认为是不平等和虚妄的，评价十分负面。

《新青年》在1919年转向大力宣传马克思主义，认为权利是有阶级性的，权利往往被视为自私和负面的价值。用经济决定论来看，谈权利，首先要主张人的生存权、吃饭权利，经济分配的不平等被视为权利的不平等，这一类的例句在表3.6中大为增加。1920年，陈独秀从个人经济地位的不平来看权利观念，他说，“……何至说没有得父母财产的人没有吃饭的权利”，“却许无事的富人有这种权利”，从而质疑“富裕阶级就有孳生的权利，他们的这权利是从那里来的？”〔2〕左翼知识分子从广大贫苦人民有无吃饭权，从人的经济地位不平等以至于有人无法做到他有权做的事，开始对自由主义持怀疑态度。高一涵是五四前期最重要的自由主义鼓吹者，但他在1919年后的言论中（参见表3.6），已明确地用人有无经济能力来评价权利的可行性，显示他从自由主义向社会主义的转变。陈独秀和高一涵的言论和思想转变，在《新青年》知识群体中很有代表性。

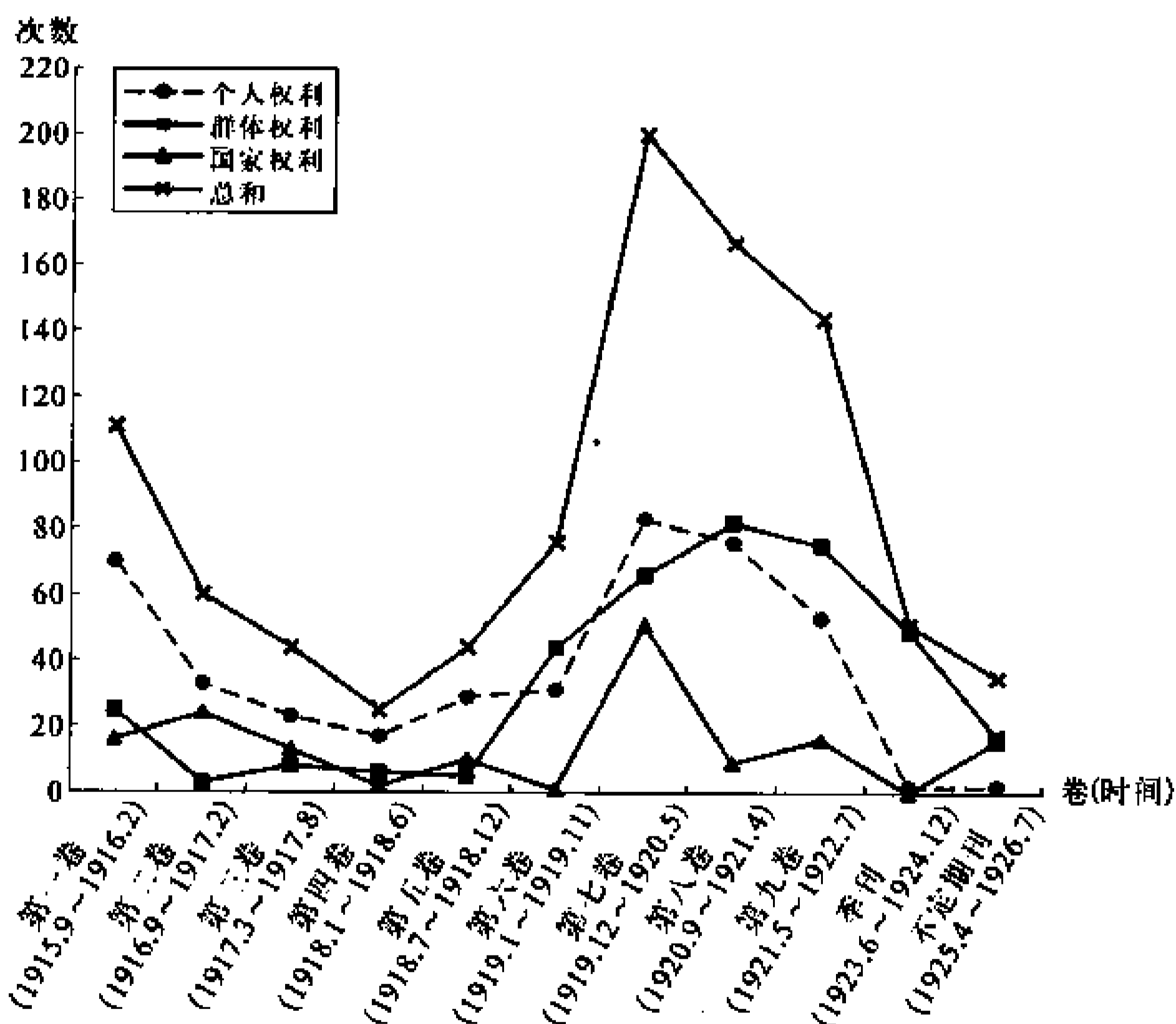


图 3.5 《新青年》中个人、群体和国家“权利”的使用次数

〔1〕 常：“秘密外交与强盗世界”，《每周评论》，第二十二期（1919年5月18日），第2版。

〔2〕 陈独秀：“马尔塞斯人口论与中国人口问题”，《新青年》，第七卷第四号（1920年3月1日），页7。

此外,我们还可以考察《新青年》中“权利”一词主体的变化,来描绘新文化运动时期权利观念的重构过程。图 3.5 为《新青年》各卷中“权利”一词的不同主体(个人、群体和国家)的使用次数,从中可以看到,在第五卷(1918 年 12 月)之前,权利的主体几乎全都是个人,权利主体是国家或群体的句子非常罕见。这说明当时主要还是接受西方的天赋权利概念的。第六卷(1919 年)之后,以国家或群体为权利主体的用法呈现显著上升趋势,不过在第七卷(1920 年 6 月前)中个人权利的使用次数还是多于集体权利。但到了第八卷(1921 年 5 月前),集体权利的使用次数开始高于个人权利和国家权利。而在《新青年》成为共产党机关刊物后,“权利”一词的使用愈趋减少,这是因为在马克思主义阶级观点看来,权利观念是虚妄的。

### 3.10 中国当代权利观念的形成及其对自由主义理论的意义

纵观 1860 至 1924 年大半个世纪“权利”一词意义变迁的三个阶段,可以发现中国接受西方权利观念存在着颇为独特的机制。1860 至 1900 年是第一阶段,在这个时期,中国人没有改变本身的伦理价值观和社会制度的正当性论证,只是为我所用地吸收西方权利观念中有关法律方面、特别是国际法的内容。“权利”一词主要被理解为国家或个人的权力和经济利益;这正是以“权利”一词译 rights 的原因。在 1900 至 1915 年来临的第二阶段,儒家伦理退到家族内部和私领域,中国在公共领域全面引进包括权利观念在内的西方现代政治思想。这一时期,不少人从天赋人权,也即不等同于道德的正当性来理解和鼓吹“权利”,其意义最接近于西方;我们称之为学习时期。1915 至 1924 年的新文化运动时期是第三阶段。由于学习西方政治制度的失败,中国出现全盘反传统主义。随着儒家伦理被抛弃,中国知识分子重返道德价值一元论,个人权利成为一种新的道德。也是在这一时期,西方个人权利观念被中国传统儒家道德论证方式重构,我们称之为重构机制。因权利的内容在现实中不能为所有人实现,最终导致左翼知识群体拒绝把个人权利作为一种普遍价值。权利观念经中国文化深层思维模式重构之后,形成了不同于西方的当代中国权利观。这时,“权利”不再强调个人自主性,而再次用于指涉权力和利益,其意义或多或少有点类似于第一阶段。由此可见,西方权利观念传入中国,并非一个简单的学习过程,也不能说完全取决于中国文化对其选择性吸收,而是由政治概念与社会事件的互动并重构所塑造。



如我们上面分析的,中国文化的深层结构对中国当代权利观念的形成也起到潜在的重要作用,因此,这种重构过的观念比意识形态更具活力和持久性。我们知道,新文化运动后,中国人用新的意识形态去改造社会,但20世纪末国共两党的两种意识形态的相继解魅,对于中国权利观念并没有造成很大的影响。中国人始终生活在他们自己所理解的当代观念世界之中。我们想要指出的是,虽然个人权利这一现代性的核心价值产生于西方社会,它随着现代化和全球化的浪潮也传播到世界各国;但必须注意到,不同文化在接受西方权利观念时,其传统文化和深层结构显然会选择性地吸引甚至重构权利的内容,以合乎自己的道德观念和思维模式。本文分析讨论的中国当代权利观的形成,即为解剖这一重构过程的范例。

我们之所以特别强调不同文化对外来观念的重构过程,是想要证明,同一个西方观念被不同文化重构后,原有观念会发生不同的变化;不理解这一变化,就很难理解不同文化在使用相同政治术语时,可能隐含的意义差异。更重要的是,自由主义中有关国家主权和个人自主性一致的结论正在受到挑战。今天,无论对中国还是西方,关于究竟应该怎样界定权利的本质,国家主权和个人权利哪一个更为基本,特别是权利与道德之间有什么关系,学术界仍在争论之中。

当代政治思想面临最严重的困境是:作为现代市场社会正当性基础的自由主义已远远赶不上社会发展的需要。而且,现代化愈是发展,社会愈是倾向用法律来取代道德,其后果是法律规范背后形成愈来愈大的价值真空。为了克服现代社会的道德危机,社群主义对自由主义展开了猛烈的批评,<sup>[1]</sup>愈来愈倾向于把权利看作是一种道德。在自由主义内部,也在致力重构西方政治哲学的道德基础。麦金太尔甚至高度重视亚里士多德哲学,力图解决应然和实然之间的断裂。<sup>[2]</sup>特别是近几十年来,西方有关权利研究的一个基本趋势是,政治学家和伦理学家很少再把19世纪将权利视为不等同于道德正当性的论述绝对化,有人甚至主张将权利视为“应然”(what ought to be)。<sup>[3]</sup>这时,回顾一下中国文化如何接受西方权利观念并对其创造性重构的历史经验,是意味深长的。

权利这一自由主义核心观念在中国传播的历史证明,只要权利道德化,哪怕它是一种不同于传统的新道德,在某种情况下,就会出现《新青年》早期那种将个人权

[1] 麦金太尔:《德性之后》,页75。

[2] Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 174; 万俊人:“美国当代社会伦理学的新发展”,《中国社会科学》,第三期(1995),页148—50。

[3] Maurice W. Cranston, *What Are Human Rights?* (London: The Bodley Head, 1973)。

利视为反对传统的个人解放,可以把个人权利置于国家之上的倾向。这种观念虽然是属于自由主义的,但是权利的道德化是一把双刃剑,它将人权这种普世性价值迅速传播的同时,又可能为自由主义转向社会主义和革命乌托邦铺平道路。问题的关键在于,权利一旦成为新道德,权利规定的各项内容一定要可欲,它必须是人人可做到的;既然人人权利平等,那么,权利所包含的各项内容也应该是人人可以享有;而人享有权利的基本前提是人人有吃饭的权利,也即生存权。

《新青年》杂志从自由主义转化为马列主义的过程中,一个起过重要作用的因素正是有关生存权的讨论。1920年3月《新青年》曾出版一期讨论人口问题的专号。当时,知识分子之所以对人口问题感兴趣,是因为广大劳苦人民没有饭吃,而马尔塞斯(Thomas R. Malthus)作为一个保守的自由主义者,力图用人口过剩来解释贫困原因。<sup>[1]</sup> 马尔塞斯坚持消极自由立场,认为人并没有要求社会救济之权。而孔多塞(Condorcet)等哲学家不同意马尔塞斯的说法,主张人的生存权。回顾《新青年》杂志对西方人口论和生存权争论的介绍,我们至今仍可以感到当时人们对问题的了解是多么深刻。例如,有人指出西方人权说的奠基者潘恩(Thomas Paine)一方面坚持人有吃饭的权利,但同时又赞同马尔塞斯的说法,存在着理论上的自我矛盾。<sup>[2]</sup> 而陈独秀更是强烈地意识到自由主义无法解决生存权问题,而赞同马克思主义,主张劳动者不仅有吃饭的权利,而且有支配劳动成果的全权。<sup>[3]</sup>

相比于五四时代,今天西方自由主义已有了长足的发展。但是关于人的生存权和自主性的关系,至今仍是理论家棘手的难点。无论是哈耶克(Friedrich A. von Hayek)的《自由秩序原理》(*The Constitution of Liberty*),还是罗尔斯(John Rawls)的《正义论》(*Theory of Justice*),在诉诸人的自主性和创造性这一古典自由主义基石时,一方面肯定社会契约和市场机制,另一方面也不能回避市场机制解决不了的问题。因为,一旦市场社会中出现有一部分人找不到工作、或相当多的人贫困到没有饭吃的危机时,现代社会诉诸独立个人通过契约让渡部分权利,来组成社会和国家的自由主义理论大厦,也不能不为之动摇。因此个人权利观念这一现代性的基石,对与之相关的理论仍处于开放性的探索中。在这一过程中,来自中国社会现代转型的历史经验,无疑具有重大的启示意义。

[1] 陶孟和：“贫穷与人口问题”，《新青年》，第七卷第四号，页1—7。

[2] T. S.：“人口论底学说变迁”，《新青年》，第七卷第四号，页1—39。

[3] 陈独秀：“马尔塞斯人口论与中国人口问题”，《新青年》，第七卷第四号，页1—10。

## 四

# 中国个人观念的起源、 演变及其形态初探<sup>\*</sup>

如果没有镜子,我们很难知道自己是什么样子的。同样,没有对现代社会组织之想象,作为抽象观念之“个人”也不可能从复杂的人际关系网中分离出来。但是人对合理社会之想象是一面哈哈镜,“个人”在里面只得到扭曲的反映。因此,中国当代个人观念深藏着社会从传统向现代转型的秘密。

### 4.1 中文“个人”一词的意义及个人观念的产生

1907年,鲁迅曾这样谈“个人”一词的传入:“个人一语,入中国未三四年,号称识时之士,多引以为大诟,苟被其溢,与民贼同。”<sup>〔1〕</sup>这段话透露了两重含义:第一,“个人”这个词是1904年前后由外国引入;第二,当时这个词的意义在正统士大夫心目中相当负面。中文里,“个人”一词古已有之,本用来指某一个特定的个体,如“我个人”、“那个人”、“几个人”;在文学作品、特别是诗词戏剧中较常用,是指自己

---

\* 本文曾以“中国个人观念的起源、演变及其形态初探”为题发表在《二十一世纪》,总第八十四期(2004年8月号),页52—66;收入本论文集时,扩充了文字,增加了统计分析表和例句意义分析表。

〔1〕 鲁迅:“文化偏至论”,载《鲁迅全集》,第一卷(北京:人民文学出版社,2005),页51。

所爱的人。例如陈亮的名句“个人如画，已作中州想”，这里的“个人”即所爱之人。因此，鲁迅这段话的准确含义应该是：20世纪前中国没有现代意义上“个人”一语。那么，什么是现代意义的“个人”呢？在西方政治思想中，个人(individual)为现代性的核心观念，它是权利的主体，是社会组织的基本单位。因此考察个人观念在中国的起源，就要探讨“个人”在什么时候被视为权利主体和社会组织的基本单元，特别是它何时被用作 individual 的译名。

“数据库”检索发现，现代意义上的“个人”一词，最早出现在1898年戊戌变法失败后，梁启超流亡日本期间翻译的小说《佳人奇遇》中：“法国者，人勇地肥，富强冠于欧洲者也。……然法人轻佻，竞功名，喋喋于个[个]人自由。内阁频行更迭，国是动摇。”<sup>〔1〕</sup>分析该例句中“个人”之意义，今日看来虽已有权利主体之内涵，但是用于指法国人太轻佻、太强调个人自由，动摇国是，用法是负面的。由此可见，当时思想最前卫的知识分子都没有接受西方的现代个人观念。

历史上，虽然早在19世纪上半叶，1830年代出版的《东西洋考每月统记传》中，传教士就经常用人人自主之理来表达西方现代个人权利观念，但并没使用“个人”一词。在其后相当长一段时间中，中国都没有接受西方个人观念。1885年出版的《佐治刍言》，是第一部系统地论述西方自由主义经济原理的中文译著，原著是英国钱伯斯兄弟(William & Robert Chambers)1852年编辑出版的教育丛书之一种。《佐治刍言》的英文本一开头就论述了自主之个人如何组成社会，而在中译本《佐治刍言》中，individual 被译为“人”，society 被译作“会”，社会组织机制则译为“自然之理”；自由主义社会组织原则被修改为类似于儒学的说法：“一国之治，其原皆始于家”；而“Individual Rights and Duties”则被译为“论人生职分中应得应为之事”。<sup>〔2〕</sup>这说明，individual 很难用中文词汇准确表达，并被士大夫理解和接受。

一般认为，“个人”作为现代政治语汇，是1884年在日本定名，<sup>〔3〕</sup>然后由日本传人中国。姑且不论真实过程是不是这么简单，我们应注意到，在 individual 定名为“个人”之前，中国已用形形色色的词来翻译它了。普遍用于表达个人观念的，除上

〔1〕 柴四郎著，梁启超译：“佳人奇遇”，载《饮冰室专集之八十八》，第十九册，页185。

〔2〕 傅兰雅口译，应祖锡笔述：《佐治刍言》，页1—4。

〔3〕 据柳父章考察，1862年出版的《英和对译袖珍辞书》将 individual 译为“一体”、“一物”或“独”。令梁启超受到启发的中村正直的《自由之理》(1872)，将 individual 译为“各个人”之同时，还有“人民个个”、“人民一个”、“自己一个”等译法；1875年西村茂树在《明六杂志》上写“西语十二解”时，还把 individual 译为“一身之身持”，而福泽谕吉则用“人”来译 individual。柳父章认为，日本要到1884年后才用“个人”译 individual。参见柳父章：《翻译语成立事情》，页23—42。

面提到的“人”(“人人”)之外,还有“私”、“己”(“小己”)、“独”和“个人”等,加上偶尔使用的其他译名,五花八门,总数远在五种以上。“人”在中文里主要含义是指每一个人,“独”意义更多是“独立”、“单独”,所以这两个词的意义与 individual 比较都有偏差,故不可能流行。在剩下的“己”、“私”和“个人”三个词中,一开始它们是同时使用的。如严复用“小己”,梁启超则较喜欢用“个人”。1902年梁氏明确说“国家之主权,即在个人”,并在“个人”这个词下注明“谓一个人也”,<sup>[1]</sup>十分明确地表达了西方的个人权利观念。有趣的是,这个时间正好符合本文一开始引用鲁迅的那段话。

因此,在考察西方个人观念传入中国时,我们需要回答的第一个问题是,为什么中国人在1900年后最终是使用“个人”一词,而不是其他术语与 individual 相对应。它在思想史上有什么意义?本文将考察与 individual 相对应的“个人”一词在中国近代思想史中的起源及演变,进而讨论个人观念在现代中国的几种形态。在展开讨论之前,我们有必要简单回顾一下西方 individual 观念的起源。

## 4.2 指涉社会组织基本单元的词汇: “公民”、“君子”和“个人”

Individual 一词来自拉丁文 *individuus*, 其本意为不可分割的。波埃修斯(Boethius)在翻译希腊文“原子”一词时,用它来表达单一、特定的不可以进一步分割之实体。<sup>[2]</sup> 但用 individual 这一指涉“原子”的词汇来描述一个人,是相当晚近的事情。研究指出,这一过程发生在16世纪以后,即西方现代社会诞生之际。<sup>[3]</sup> 这说明,用 individual 来表达个人观念,起源于寻找社会组织最小单元的过程。

我们知道,不论中西的传统社会,都是由氏族联盟、部族、家族、家庭等更细小的单元组成的。表面上看,只要把组成社会的各部分(如部落、家庭)进一步细分,最后一定会落实到不可以进一步分割的最小单元——一个人。但是,在西方近现代社会产生之前,并没有把社会组织看成由一个个“个人”组成的观念。这说明,如何

[1] 梁启超:“论政府与人民之权限”,载《饮冰室文集之十》,第四册,页1。

[2] 布宁(Nicholas Bunnin)、余纪元编著,王柯平等译:《西方哲学英汉对照辞典》(北京:人民出版社,2001),页491。

[3] Edgar F. Borgatta, ed., *Encyclopedia of Sociology*, Vol. 2, 2d ed. (New York: Macmillan Reference USA, 2000), 1302.

规定社会组织的最小单位,取决于人们心目中合理的社会组织蓝图。在不同时代,随着人们对合理社会组织原则理解的不同,对什么是组成社会整体的最小单位,认识可以有很大差异。个人观念的出现与西方现代社会形成的同步,揭示了个人观念起源的第一个前提:它是人们在现代社会组织原则兴起之时,寻找社会组织的最基本单位时意识到的,即个人观念乃是现代社会组织蓝图的一部分。

什么是现代社会组织蓝图?为了说明这一点,我们先来分析现代社会产生之前的种种社会组织蓝图,从而梳理出个人观念起源的条件。古希腊社会组织蓝图是城邦,组成城邦的基本单元为公民。在亚里士多德的政治学中,严格给出了公民的定义。城邦被定义为一个政治共同体,其组织原则规定参与这个政治共同体的人,不仅是居住在本地的人,他还必须具有理性和参与政治的能力。在古希腊和罗马社会,唯有公民才具有这种能力。妇女、儿童、奴隶因不具备理性,因此他们不是公民;外乡人及没有居所和足够财产的人,不具备自我立足、独立参与统治之能力,故亦不称为公民。公民被单纯地归为参与法庭审判和行政统治的人。<sup>[1]</sup>这样,公民只能是合法而自足的家庭统治者,也就是家长。正如基托(Humphrey D. F. Kitto)所说,古希腊“社会是家庭的聚合,每个家庭都有它自己责任重大的领袖”。他甚至将希腊式“国家”泛称为一个由男性亲属组成的集团。<sup>[2]</sup>

可见,根据古希腊社会组织蓝图找到的最小单位是家庭。家庭内部属于私人领域,其组织方式不属于古希腊城邦(或共和国)组织原则的描述范围;公民作为家庭代表参与公共活动组成城邦,意味着从私人领域步入一个和私人事务无关的政治领域。公民没有从公共(政治)领域撤退的权利,一旦离开公共领域,公民就没有意义。换言之,古希腊和罗马之所以没有或不需要个人观念,是因为家庭内部组织在公共事务中不具正当性。以这种社会组织原则寻找最小单元时,是不可能发现个人的存在的。

那么,是不是说只要家庭内部组织及其事务具有正当性,就可以产生个人观念呢?问题并不是这样简单。如果将中国传统社会组织蓝图和古希腊对比,可以得到个人观念诞生条件更为准确的描绘。和古希腊社会组织蓝图类似,儒学也认为只

[1] 亚里士多德:《政治学》,收入苗力田主编:《亚里士多德全集》,卷九(北京:中国人民大学出版社,1994),页56。

[2] 基托(Humphrey D. F. Kitto)著,徐卫翔、黄韬译:《希腊人》(上海:上海人民出版社,1998),页153—54、295。

有少数精英可以参与政治统治,他们亦有自己的名称,那就是“君子”。〔1〕但是,同样是作为家族(家庭)的代表,君子与公民有极大差别。古希腊的家庭与城邦被划分为两个不同领域,家庭内部关系不属于社会组织原则。相反,儒学把国家的组织原则看成是与家族(家庭)组织原则同构;家庭虽在领域上属于非公共的部分,但儒学把孝这种属于私领域的父子伦理关系,推广为普遍的社会价值,这就是对皇帝的忠,它在领域上也属于“公”,即把一个个家族凝聚成大一统帝国。

既然家族属于儒学社会组织蓝图,为什么对国家的组成部分——家族(家庭)的进一步划分,却找不到个人呢?关键在于,儒家伦理打通了公私两个领域的价值,并规定了尊卑的伦常等级秩序,每一个人都处于这种伦常等级网中而不能独立出来;组成社会的是伦常等级,而不是一个个“个人”。例如男子对君称臣,对父称子,对妻称夫,对弟称兄,自称为己。每一个人只有通过伦常等级这张社会关系网,才能将自己定位。在这种结构中描述某一个人,得到的只能是特定关系的称谓,而不可能想象存在平等而独立的个人。反映在语言学上,中国人亲戚关系的称谓是世界各种语言中最为复杂、精密的。早在公元前二至三世纪,《尔雅·释亲》中列出宗族、母党、妻党及婚姻所及之亲属称谓就有八十七个。清代梁章钜的《称谓录》中,辑古今文献中所用亲属称谓达到一千个。〔2〕

也就是说,在中国传统社会,只有作为道德主体和伦常关系载体的人,并没有作为权利主体和社会组织基本单元的“个人”。根据中国传统社会的例子,我们可以得知个人观念起源的条件,这就是社会有机体的解体,人从道德伦常关系和各种有机的社会联系中解放出来。从观念史来看,这有待于现代社会组织蓝图的形成。

### 4.3 现代社会组织蓝图和自我代表的个人

据以上分析,我们可以理解,在西方,为何 individual 一词指涉个人并作为政治术语的显现始于 17 世纪,这是因为现代社会组织蓝图正是在这一时期趋于成熟的。

〔1〕 在中文里“君子”一词有三种来源:一为统治者和贵族男子,二为有才德之人,三为妻子对丈夫之称呼。可见“君子”在词义上合家长、道德精英和参政之统治者三重意义于一身。参见广东、广西、湖南、河南辞源修订组编:《辞源》,修订本,第一分册(香港:商务印书馆,1980),页 486。

〔2〕 林美容研究过中国人的称谓关系,发现其结构上最重要的特点,是任何一种亲属称谓人和被称谓的人结构上的不对称性,即在汉语中我对你如何称呼,和你对我如何称呼是完全不同的。这就使得每一个人在亲戚称谓关系网中都是独特的,不可能从中抽象出平等而普遍存在的个体。参见林美容:《汉语亲属称谓的结构分析》(台北:稻乡出版社,1990),页 292。

无论是笛卡尔、霍布斯(Thomas Hobbes),还是洛克,都把个人视为自然权利的主体,而社会无非是个人为了满足自己目的、用契约(法律亦可以视为某种契约)形成的组织。根据社会契约论,寻找其基本组织单元,只能找到个人。只有在契约社会中,个人如同原子一样,作为不可进一步分割的实体,是先于社会存在的。而社会契约论的出现,是基于各种等级制社会有机体观念的瓦解,个人(而非群体)成为自然权利的最终主体的结果。

西方个人权利来自于自然法。但是在14世纪之前,自然法所规定的自然权利之主体并不是个人,而是处于不同等级中的“种”与“属”。在中世纪,国家是由处于等级制中不同类型的人组成的,自然法(也包括人为法)所规定的权利义务,对社会中不同的阶层是不同(不平等)的。<sup>[1]</sup> 中世纪的社会结构,正如韦伯所指出的:各式各样的行业和社会等级是按天命注定的,其中每一种都被分派了神所期望的,或为客观世界的规范所确定某种特定的和必不可少的职责,因此,不同的伦理义务都与人们各自的地位连在一起。<sup>[2]</sup> 在这种理论中,各式各样的职业、各等级被比作一个有机生物体的组成部分,有机体之组成单元为普遍的“种”和“属”;将这个人 and 那个人区别开来的,是他所属的“种”和“属”的性质(共相),而非“个人”性质。

近年的研究指出,14世纪后唯名论思潮对经院哲学之颠覆,是现代性的神学起源。因为,唯名论认为唯有个体才是真实的,而经院哲学中来自亚里士多德哲学的新柏拉图主义式的“种”和“属”,它们作为共相,只是一个名称,不是实在。这样一来,将封建社会视为一个上帝设计的理性有机体的说法也就不再成立。权利的主体亦不再属于“种”和“属”,只能落实到不可进一步分割的个人身上。吉利斯皮(Michael A. Gillespie)曾详细论述过这种来自唯名论的本体论个人主义(Ontological Individualism),如何促使实验科学之兴起,并在形成个人权利和privacy等近代观念,以及直接引发17世纪的宗教改革等方面,对西方现代思想形成所产生的重要影响。<sup>[3]</sup>

由于个人成为自然权利的最终主体,个人拥有权利和表达权利,就成为西方个人观念的核心。所以,西方个人观念也可概括为将人视为“自我代表的个人”(The

[1] Walter Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages* (London: Methuen & Co Ltd., 1967).

[2] 韦伯(Max Weber)著,刘捷、王于文译:《宗教社会学》(台北:桂冠图书股份有限公司,1993),页298。

[3] Michael A. Gillespie, "The Theological Origins of Modernity", *Critical Review* 13, no. 1-2 (1999): 1-30.



Self-Representing Individual)。<sup>[1]</sup> 而自我代表的个人观念的确立,必定是与现代社会组织蓝图紧密相联的。因为传统社会是一个有机体,虽然也有各种契约,但这些契约只是辅助性的。当社会有机体解体时,只能把契约作为组成社会的根本机制,这时寻找社会组织的基本单元便得到个人,而且是自我代表的个人。故在社会契约论这种现代社会组织蓝图产生以前,作为有机体的社会肯定比个人更重要。现代社会组织蓝图出现后,个人和社会哪一个更重要便变得不好确定了。个人观念的普及导致个人主义的兴起。

所谓个人主义,是一种认为个人比社会更重要的思潮。斯沃茨(Koenraad W. Swart)指出,个人主义(individualisme)这一术语发明于1820年代的法国,随着托克维尔(Alexis de Tocqueville)著作的翻译而进入英语世界。一开始,法国学者在使用individualisme一词时指出,如果把个人看得比社会更重要,就会导致利己主义盛行和政治解体;“个人主义”在法国明显是一贬义词。<sup>[2]</sup> 事实上,对个人主义的理解和态度,直接缘于对现代社会组织蓝图的评价。由于不同国家对自由主义社会组织蓝图有不同的理解,个人主义的含义也不尽相同。卢克斯(Steven Lukes)曾详细论证过19世纪法国、德国、英国和美国的个人主义观念的巨大差异。如果说,在法国个人主义意味着一种个人利益至上对社会带来伤害,那么在德国它则充满了浪漫主义色彩,表示了对个人主体性和创造性的高度赞扬,甚至具有尼采(Friedrich W. Nietzsche)、叔本华所主张的“超人”色彩。而在英美,经验主义的自由主义一直是19世纪政治思想的主流,“个人主义”一词则具有正面的价值,代表了对自由、民主和资本主义经济的肯定。<sup>[3]</sup> 而“个人主义”和“社会主义”、“共产主义”等词几乎是同时流行则表明,对自由主义社会组织蓝图的怀疑、否定,与马克思主义、无政府主义思潮的兴起有着内在联系。

综上所述,西方现代个人观念(自我代表的个人)的起源,植根于社会有机体观念的解体、个人成为自然权利的主体和社会契约论的兴起,它是西方文明的特殊产物。在这一意义上,讨论现代个人观念是怎样在中国起源这一命题是张冠李戴的。

[1] 参见 Edgar F. Borgatta, ed., *Encyclopedia of Sociology*, 1302-1306。20世纪自我代表的个人观念进一步演变成自我表述的个人,自我表述的个人观虽对自我代表的个人观有所发展,但个人权利仍是西方个人观念的核心。

[2] Koenraad W. Swart, " 'Individualism' in the Mid-Nineteenth Century (1826-1860)", *Journal of the History of Ideas* 23, no. 1 (1962): 77-90.

[3] Steven Lukes, *Individualism* (Oxford: Blackwell, 1973), 3-9.

中国文化中现代个人观念的形成,首先取决于向西方学习的过程。而中国能否成功地引进西方个人观念,则依赖于中国文化对个人权利和社会契约论的接受。

#### 4.4 西方个人观念引进中国

只要儒家社会组织蓝图一日尚未解体,中国知识分子只能用儒学来理解西方现代社会组织机制,要他们接受个人观念是不可能的。甲午前对西方自由主义著作的翻译充分说明了这一点。

1895年甲午战败,人们普遍认识到如果再固守儒家提供的社会组织蓝图,中国就有可能亡国。也就是在19、20世纪之交,中文里出现了个人与社会这两个新观念,但在戊戌前它们的意义并没有明确地对应英文的 individual 和 society。这与当时大多数中国知识分子尚没有认识到个人权利的重要性和接受社会契约论直接相关。那时,主张维新变法的士大夫曾设想过一种能将君王、大一统政府、绅士乡村自治和家族更有效地整合起来,使国家具有更大动员力的社会组织形态,“群”正是他们使用的指涉这种社会的代名词。

甲午后紧接着发生了流产的戊戌变法和1900年庚子事变,此后中国开始自上而下学习西方现代社会制度的历程。1901年清廷被迫推行新政,1906年宣布实行预备立宪,力图建立现代民族国家。民国初年引进西方共和制,在20世纪最初的短短十多年间,中国出现了全面学习西方现代制度的高潮。我们发现,正是在这一过程中,中国知识分子接受了 individual 和 society 这两个观念,与西方类似,其背后正是现代社会组织蓝图(个人是权利的最终主体和社会契约论)的引进。1900年起,由个人自愿形成的组织——结社、协会和集会高度繁荣,“社会”一词作为结社协会之简称,很快取代了“群”。社会观念的确立需要两个基本要素:一个是现代社会组织蓝图中的契约论,另一个就是个人作为权利主体的观念。我们将在下一篇文章中详细讨论从“群”到“社会”的演变,而本文则主要讨论个人观念。

我们曾在上一篇研究中国权利观念的文章中指出,早在19世纪下半叶,“权利”一词已频频出现于外交和政治文献中,其意义绝大多数是指国家(或某公司)的政治权力和经济利益,甲午后,自主性因国家主权意识更加凸显而高涨;“权利”和个人自主性开始建立联系。但一直要等到1900年后,“权利”和“个人”才呈现出强烈的相关性,这两个词的使用次数曲线变化趋势即可证明这一点(参见图3.3)。这说明,中国接受现代西方的个人观念、并用“个人”来翻译 individual,首先是和意识

到个人为权利主体、特别是个人权利为不等同于道德的正当性直接相关的。

请注意表 3.5(A) 用“权利”表达“自主性为正当”的典型例句,其中很多句子都提到一个词:“国民”。何为国民?国民是组成民族国家的成员。从中我们可以看见中国接受个人观念的另一个重要因素:认同个人自主观念,是为了把中国建成可以自立于世界之林的现代民族国家。为了分析“国民”与“个人”之间的逻辑联系,让我们再看一下图 2.1“国民”和“个人”的使用次数,两条曲线的高度同步表明:1900 至 1915 年间“个人”、“国民”与作为不等同于道德正当性之“权利”这三个观念互相联系,是同时确立的。其实,与此同步形成的还有“社会”观念,将图 5.1 和前面这些图作一比较即能发现这一点。何为社会?社会是由个人为达到某种目的(根据契约)而形成的组织,正如国民立约建立现代民族国家一样。正因为是社会契约论把“国民”、“社会”和“个人”联系在一起、成为现代国家,故该时段亦是社会契约论的传入期。进一步讲,1900 年起士大夫对“民约论”的注重及推介,是因为儒家意识形态从国家和公共领域退却到私领域,放弃忠孝同构的结果。这样,才可能在公共领域引进西方现代观念和制度。一句话,正是这一时期,社会契约论开始成为建立现代民族国家的蓝图。<sup>[1]</sup>

根据社会契约论,国家主权来自每个个人权利的让渡。据此,中国知识分子终于认识到国家独立自主和个人独立的关系,即如果个人或社会团体没有争权利和独立自主之能力,国家又怎么可能独立自主?1901 年,梁启超曾这样论述:

今世之言独立者,或曰拒列强之干涉而独立,或曰脱满洲之羁鞅而独立。吾以为不患中国不为独立之国,特患中国今无独立之民。故今日欲言独立,当先言个人之独立,乃能言全体之独立,先言道德上之独立,乃能言形势上之独立。<sup>[2]</sup>

为了验证梁启超这种见解是否具有普遍性,即国家主权的个体化导致中国知识分子接受个人观念,我们分析了“数据库”有关例句中“个人”一词的用法,并按其七种意义类型作出表 4.1(其中 +、○、- 分别代表人们使用该意义时的价值取向:正面、中性或负面)。第一种类型为用“个人”代替以往“己”和“私”及“本人”等用

[1] 详见 3.7 节。

[2] 任公:“十种德性相反相成义”,《清议报》,第八十二册(1901 年 6 月 16 日),页 2。

法；第二、三种类型中“个人”一词用于作为权利主体，主张个人独立、自由、平等，并诉诸个人价值的正当性；第四种类型是指家庭中的个人；第五种类型的“个人”是用于与社会、国家对称，即把个人看作社会组织之单元；第六、七种用法是指个人主义和个人无政府主义。

表 4.1 “个人”的意义分类统计(1898~1915)

分类 评价 时段	一 个人(一般 代替一己、 小己、私人、 本人等)			二 个人为权利 主体			三 个人独立、自 由和平等的 正当性(人格 尊严等)			四 个人(与家 庭、家族)并 提、对称			五 个人与群体(社 会、公众团体、政 府、国家、民族、世 界人类)并提、对 称			六 个人(利己) 主义			七 个人无政府 主义(极端、 绝对自由主 义、享乐主 义)			合计
	+	○	-	+	○	-	+	○	-	+	○	-	+	○	-	+	○	-	+	○	-	
1898						1																1
1899													5									5
1900							1	1			4	1							5			12
1901		2	1			1						2	13						3			22
1902		14		7	21	1	1	4				13	17	27		3	2					110
1903		44	37	46	49		36	40	1	7	10	44	227	61		5	5					612
1904		27	3	4	33		1	7		3		4	88	16		5	3					194
1905		27	3		41			30					47	5		5	2					160
1906		77	16	3	51	14	51	36	3		1	8	184	28		44	20		30	8		574
1907		60	3	2	43		6	24	1		1	5	100	4	7	26	10	7	6			305
1908		28	9	1	29		19	14				6	26	1	4		1		2			140
1909		26	1	1	13		4	1					40	2								88
1910		34	8		29		3	10					46	1			2					133
1911		7	2		3			15			1		13									41
1912		4	2		12			11	3				12	10			2					56
1913		48	9	2	25	9	1	23	9		2		49	33		4	14					228
1914		20	4		28	1		23				2	34		1	3	2					118
1915		79	9	2	35		2	81		8	9	2	105	7	7	22	5			1		374
合计		497	107	68	412	27	125	329	17	18	26	2	92	1001	195	19	117	76	7	38	9	3173

\* 表 4.1 由高超群先生做出，谨此说明并致谢。

从表 4.1 可见，在“数据库”的文献中，1901 年以前，极少人使用“个人”一词，1902 年突然由 1901 年的 22 次增加到 110 次。“个人”一词与西方 individual 明确相对应，也发生在 1900 至 1902 年间，表明个人观念在 1902 年开始普及。统计还表明，到 1915 年，“个人”一词共使用了 3173 次，其中，第一种类型占 19%，第二种类型占 16%，第三种类型占 14.6%，第四种类型占 1.45%，第五种类型占 40.6%，第六种类型占 6.7%，第七种类型占 1.7%。也就是说，表达个人权利、个人独立自主和

个人与群体的第二、三、五这三种类型,占了70%以上。由于这三种类型的含义和西方 individual 观念是一致的,因此可以说,这一统计显示出1900至1915年间,中国知识分子在使用“个人”一词时,相当接近于西方现代的个人观念。

那么,这是否意味着,在新文化运动前十五年间(1900~1915),中国人接受的个人观念已和西方现代个人观念完全一致呢?为此必须进一步研究中国学习西方现代思想的文化基础。

#### 4.5 1915年前中国的个人观念

我们曾指出,1900至1915年主导中国的官方意识形态是中西二分的二元论。<sup>〔1〕</sup>“个人”、“社会”和“权利”等观念,都是在这种中西二分二元论的意义结构中被接受的,它们只在公共领域有效,而不能进入家族、家庭等原由儒家意识形态规范的领域。这就造成了个人观念在引进中国之初,与西方现代政治思想中的个人观念有结构性的差异。在西方,个人作为权利主体是在公共领域和私领域普遍成立的。但在中国,个人权利主要是在个人参与公共事务(如参与政治、经济、教育等活动)时才有效。在处理私人关系时,特别是家族内部事务,个人权利观念与儒家伦理出现矛盾,儿子对父亲并不能讲个人权利,在亲戚和朋友之间谈个人权利亦是十分可笑的事。

1902年梁启超发表《新民说》,十分清楚地表达了中西二分二元论意识形态的基本理念。在该文的论述逻辑中,梁启超把道德分成公德和私德,儒家伦理属私德,权利属于公德,它们互不相干。由于每一个人必须兼备公德和私德,这样,人也就被分成“公人”和“私人”。<sup>〔2〕</sup>把“个人”进一步区分为“公人”和“私人”,自然不是指 individual 可以分成更小的部分,而是指一个人在公私不同领域存在着两种状态。在家族组织中,每个人仍是伦常关系的载体,而不是作为权利主体的个人。中国这种只适用于家族以外公共领域的权利个人观,无疑有别于西方的“自我代表的个人”。

上述思想模式亦表现在当时对国民和个人关系的认识中。梁启超曾这样论述:“个人之么匿体如是,积个人以为国民。”<sup>〔3〕</sup>这里,国民被理解成民族国家主体;

〔1〕 详见1.5节和2.4节。

〔2〕 梁启超:《新民说》,第五节,论公德,页12。

〔3〕 饮冰室主人:“新大陆游记”,《新民丛报》临时增刊(1904年2月14日),页192。

其中“么匿”一词,是指组成总体的单位,这样国民必由个人组成,个人为公领域之“国民”落实到最小单位时而被发现。严复也有类似说法:“种散而为族,族散而为家;家分而为个人,为小己,则今日文明社会之本位么匿也。”〔1〕既然个人是国民的载体,国民素质必定是由个人素质来决定的:“个人强个人弱,则国民必随而强弱;个人善良个人腐败,则国民必随而善良腐败也。此个人为因国民为果之说也。”〔2〕而且个人的公德和私德亦决定了国民的公德和私德:“养国民之私德,以期具个人之德性”;“养国民之公德,以期备国民之资性”。〔3〕在讨论权利时,也把权利分为公私两部分:“公权云者,以构成国家机关之资格而获之权利也;私权云者,以个人之资格而获之权利也。”〔4〕确立个人之公权即意味着中国人有立宪的能力,能建立现代民族国家,正如汪精卫所说:“然观其能由个人权利观念而进于国家权利观念,……夫能进于条理的主张,则我国民之能力大可恃矣。而当此模仿作用滔滔进行之际,去其阻力而予以佳境……目的之必达可决也。吾持是标准以观察种种方面,敢信我国民终有民权立宪之能力也。”〔5〕

我们利用“数据库”作出表4.2,给出“个人”的例句和简单意义分析。从表4.2可见,“个人”常和“国民”联用,但“国民”一词无一例外,都是在公领域中使用,特别是在谈到建立新型民族国家时出现的。而“个人”作为“国民”之载体,它只在公领域为正当,在私领域则和儒家伦理矛盾,故“个人主义”除中性使用外,往往是要受到限制,甚至是必须加以批判的;只有在1915年开始批判儒家伦理时,“个人主义”才获得高度正面的评价。

表4.2 “个人”、“国民”和“个人主义”的用法(1900~1915)

作者及出处	例句	意义简析
佩弦生:“论中国救亡当自增内力”,《清议报》,第四十一册(1900年4月10日)	中国之病,曰离曰散。不相任睦,各竞其私;公利众事,无人过问。此所谓个人主义,最足以败害大局。故名虽四万万人,实各自为一人。欧西合国民之全力以驰突个人,此固逆料吾之萎靡而不敢与抗者也。	中西比较指出,中国的个人主义(负面意义)造成全民离散、软弱,所以不敌西方合全体国民之力。

〔1〕 甄克思(Edward Jenks)著,严复译:《社会通论》(北京:商务印书馆,1981),页17。

〔2〕 梁启勋:“国民心理学与教育之关系”,《新民丛报》,第二十五号(1903年2月11日),页2。

〔3〕 云窝:“教育通论 绪言(续第七期)”,《江苏》,第九、第十期合本(1904年3月17日),页12。

〔4〕 精卫:“民族的国民”,《民报》,第二号(1906年1月22日),页4—5。

〔5〕 精卫:“驳新民丛报最近之非革命论”,《民报》,第四号(1906年5月1日),页32—33。

续表

作者及出处	例句	意义简析
“从容就义”，《清议报》，第六十五册（1900年12月2日）	唐才常之弟唐才中，九月初被捕于湖南。自供为自立会头目，无他言。而临刑时则意气扬扬，谈笑自若。可谓国民中能尽个人应尽之责者矣。	赞扬唐才中为国民中能尽个人应尽之责者。
美国留学生严锦荣：“游檀香山日记”，《清议报》，第九十六册（1901年11月1日）	为国民者亦有三法：一是甘为奴隶服从社会之法；一是力拒之法；一是流血求是之法。此等责任，地球上人人应有之事。如无此等责任者，不得谓国民。盖人人皆有国家，国家是一大社会也。	只有对国家尽责，才可成为国民；国家是一个大社会。
梁启超：“新民说”（1902），载《饮冰室专集之四》，第三册	欧美各国统治之客体，以个人为单位 Unit；中国统治之客体，以家族为单位。	西方国家统治以个人为单位，中国以家族为单位。
梁启超：“论立法权”（1902），载《饮冰室文集之九》，第四册	且立法权属于民，非徒为国民个人之利益而已，而实为国家本体之利益。何则？国也者，积民而成。	国家由国民个人组成；立法权属于民，为国家本体利益。
梁启超：“论政府与人民之权限”（1902），载《饮冰室文集之十》，第四册	重视人民者，谓国家不过人民之结集体；国家之主权，即在个人，谓一个人也。其说之极端，使人民之权无限，其弊也。陷于无政府党，率国民而复归于野蛮。	过分强调国家主权在个人，会陷于无政府，而令国民复归于野蛮。
梁启勋：“国民心理学与教育之关系”，《新民丛报》，第二十五号（1903年2月11日）	盖个人智，则人格之国民必智；个人愚，则人格之国民必愚；个人强个人弱，则国民必随而强弱；个人善良个人腐败，则国民必随而善良腐败也。此个人为因国民为果之说也。	个人为国民的载体，个人素质决定了国民素质。
“论中国合群当自地方自治始”，《湖北学生界》（《汉声》）第七、八期（1903年9月21日）	夫国家者个人之积固也。然人群之进化，必由部民而进为国民。	国家由个人组成；国民是由民部进化而来的。
“中国之改造”，《大陆》，第三、四、八期（1903），引自《辛亥革命前十年间时论选集》，第一卷，上册	若中国人则个人之资格甚优，其所以屡受外界之殊创奇辱，而无一人愤起以自立者，则以国民资格薄弱之故也……	中国个人品质甚优，但国民资格薄弱。
“国民教育论（国民新闻）”，《游学译编》，第五册（1903年3月13日）	今言其大旨，曰个人曰国民。无非养成个人与国民，适合今日生存竞争之性格。……个人之为善良人物，即国民之为伟大事业，盖莫不注意国家，莫不欲使国家成强大之结果。	欲使国家成强大，就要养成个人与国民，适合今日生存竞争之性格。

续表

作者及出处	例句	意义简析
丁初我：“女子家庭革命说”，《女子世界》，第四期（1904），引自《辛亥革命前十年间时论选集》，第一卷，下册	欲造国，先造家；欲生国民，先生女子。政治之革命以争国民全体之自由，家庭之革命以争国民个人之自由，……	政治革命是争国民全体之自由，家庭革命是争国民个人之自由。
云窝：“教育通论 绪言（续第七期）”，《江苏》第九、第十期合本（1904年3月17日）	道德教育及国民教育为最大主要之成分。道德教育，在养国民之私德，以期具个人之德性；国民教育，在养国民之公德，以期备国民之资性。	把国民的道德教育分为两部分：私德上，个人有德性；公德上，具备国民资性。
江口辰太郎讲演：“教育目的论”（湖南中路师范学校讲义），《新民丛报》，第三年第十九号（原第六十七号）（1905年4月19日）	国民为国家之原子，个人为国民之分子。人人以国家之分子自任，与各分子相联络，则组织成一完全之国家。西洋谓中国不能兴教育者，以中国个人之自信太甚。	国民为国家之原子，个人为国民之一分子；中国个人之自信太甚。
咀雪：“论托辣斯之利害”，《新民丛报》，第三年第二十一号（原第六十九号）（1905年5月18日）	Industrial history is the record of industrial……个人 Individual 之企业，组合 Partnership 之企业也。	“个人”一词后标明其英文 individual。
精卫：“民族的国民”，《民报》，第一号（1905年11月26日）	国民云者，法学上之用语也。自事实论以言，则国民者构成国家之分子也。盖国家者团体也，而国民为其团体之单位，故曰国家之构成分子。自法理论言，则国民者有国法上之人格者也。自其个人的方面观之，则独立自由，无所服从；自其对于国家的方面观之，则以一部对于全部，而有权利义务，此国民之真谛也。此惟立宪国之国民惟然。专制国则其国民奴隶而已，以其无国法上之人格也。	立宪国家的国民为组成国家的单位；国法保护有自主性的个人权利；国民对国家有权利及义务；专制国家的国民为奴隶，无自主人格。
精卫：“民族的国民（其二）”，《民报》，第二号（1906年1月22日）	公权云者，以构成国家机关之资格而获之权利也；私权云者，以个人之资格而获之权利也。人民于一方为构成国家之分子，于他方有自由独立之人格，其权利义务，悉规定于国法，以公理言，宜皆平等，无参歧也。	权利分为公权、私权；国法规定了每一个自主个人有同样的权利义务。
饮冰：“申论种族革命与政治革命之得失”，《新民丛报》，第四年第四号（原第七十六号）（1906年3月8日）	夫吾所主张，固认满洲为已同化于我民族，间有一二未同化者，而必终归于同化。故一旦立宪而行自由竞争，则惟有国民个人之竞争，而决无复两民族之竞争。	中国立宪而行自由竞争，只有国民个人之竞争，而不是满汉两民族之竞争。



续表

作者及出处	例句	意义简析
精卫：“驳新民丛报最近之非革命论”，《民报》，第四号（1906年5月1日）	国民之全体及其个人，皆非统治权之目的物。盖国民非奴隶，乃人格者，为权利义务之主体。其服从统治权，乃义务之主体，非统治权之目的物，明甚也。在民权国，国民全体，为国家之最高总揽机关；其非统治权之客体，固不待言。	在民权国，国民为权利义务之主体；其全体，为国家之最高总揽机关。
	然观其能由个人权利观念而进于国家权利观念，则知其必能由浑括的主张……夫能进于条理的主张，则我国民之能力大可恃矣。而当此模仿作用滔滔进行之际，去其阻力而予以佳境……目的之必达可决也。吾持是标准以观察种种方面，敢信我国民终有民权立宪之能力也。	学习模仿西方，由个人权利观念而进于国家权利观念，中国国民可有立宪能力。
仲通：“最近世界大势论”，《新民丛报》，第四年第十一号（原第八十三号）（1906年7月21日）	自觉者在于一人，则为个人之真宰；在于国民，则为共同之良知使其民族果为一团体乎？则此自觉心，必足为奠安其国家之基础。	国民国人的自觉心和良知，是国家的基础。
仲通：“社会主义论”，《新民丛报》，第四年第十七号（原第八十九号）（1906年10月18日）	狭义的社会主义何自起？曰、以经济上不平等故。广义的社会主义何自起？曰、以矫正个人主义（即经济上不平等）及狭义的社会主义之流弊故。	狭义的和广义的社会主义，是为了纠正某种经济上的不平等。
与之：“论中国现在之党派及将来之政党”，《新民丛报》，第四年第二十号（原第九十二号）（1906年11月30日）	其在一国之中，则以本党为主体；其在一党之中，则以自己（己）为主体。充其所至，仍不外于个人主义。个人主义发达之至极，而国家亦随以亡。	个人主义发达之至极，国家亦随以亡。
死灰：“国民势力与国家之关系”，《云南》，第三号（1907年1月12日）	故有人类而后有社会，有社会而后有国家；个人以社会而生存，国家以社会而存在。是国家与个人，皆赖之以为增进人道幸福之枢。盖以构成国家与社会之分子，均以个人为单位。	个人是构成国家与社会的基本单位。
社员：“孟子”，《云南》，第三号（1907年1月12日）	何则为我者个人主义也。个人主义者，不知有民生主义……	为我的个人主义者，不知有民生主义。

续表

作者及出处	例句	意义简析
精卫：“杂驳新民丛报(续第拾壹号)”，《民报》，第十二号(1907年3月6日)	以彼满人之地位，无论为个人计、为全族计，皆不能不出于排汉之一途。……夫满洲之团体，与其个人，利害相同。故满人虽持个人主义，亦固有裨于其族。惟汉人既明知满汉利害相反，犹必持个人主义，以为满之仇、汉之贼，则非惟自绝于汉人，抑亦见鄙于满人耳。	满人出于共同利害而持个人主义；如汉人也持个人主义，就成为满之仇、汉之贼。
铁厓(雷昭性)：“中国立宪之观察与欧洲国会之根据”，《民声》，第一、二期(1910)，引自《辛亥革命前十年间时论选集》，第三册	盖彼既以国家为国民之国家，国家之一切权能为国民之所固有，而凡定法皆以国民之总意思为一定之机关，而使国民中之个人服从于总意思，故国民可以自为其国之统治者。	国家之一切权能为国民之所固有；国民通过立法可以自为国家的机构；这样国民中的个人才会服从全体。
梁启超：“论国民宜亟求财政常识”(1910)，载《饮冰室文集之二十一》，第七册	浅见者流，以谓个人所负之义务为数至纤，岂必计较。岂知积者纤之积，而个人之利害。合之乃即国民全体之利害也。	个人私利的合成为全体国民的利益。
梁启超：“宪政浅说”(1910)，载《饮冰室文集之二十三》，第八册	然则国家之目的果安在？曰，其第一目的，则其本身(即国家全体)之利益是也。其第二目的，则其构成分子(即国民个人)之利益是也。	国家的目的，一是国家自身的利益；二是构成国家的国民个人的利益。
梁启超：“中国立国大方针”，《庸言》，第一卷第一号(1912年12月1日)	今专制则既去矣，自今以往，遂能取得完全国家资格与否？此实全世界人所未能决答之疑问也。个人主义昌，其妨国家成立者一；地方感情胜，其妨国家成立者二。	推翻专制的中国能否取得完全国家资格？中国的妨碍因素是个人主义和地方主义等等太强。
章太炎：“中华民国联合会第一次大会演说辞”(1912年1月3日)，载《章太炎政论选集》，卷三，上册	婚姻制度宜仍旧，惟早婚则应禁。其纳妾一事，于国民经济，个人行为，诸多妨害，……	纳妾对于国民经济，个人行为，诸多妨害。
梁启超：“说幼稚”，《庸言》，第一卷第八号(1913年3月16日)	稚子则惟知有具体的小我，而抽象的大我，绝非所喻，故稚子之心理实极端个人主义之标准也。故幼稚之国民，舍个人主义外更无他物也。以故稚子最不能群。	幼稚之国民，只知极端个人主义，所以难以组织起来。
梁启超：“多数政治之试验”，《庸言》，第一卷第十二号(1913年5月16日)	程度劣下之国民而政本非自多数出者，微天之福，幸而遭值个人之优秀者居君相之位，则国家可以意外获无上之尊荣。程度劣下之国民，而政本复出于多数，则惟有坐听国家流转于恶道。	如国民大多是程度劣下之辈，只有让个人之优秀者居君相之位，才有利于国家；听任多数则会败坏国家。
张东荪：“国民之声”，《庸言》，第一卷第二十号(1913年9月16日)	惟今日之国会，非为国民之真信托者。故总统及行政官等之管理者，若有所反对，仍可诉之于全体人民。以得其最后之裁判也。	批评当时的国会，非为国民之真信托者。

续表

作者及出处	例句	意义简析
李亦民：“人生唯一之目的”，《新青年》，第一卷第二号（1915年10月15日）	英吉利所重者，个人自由之私权也。……曷若顺人性之自然，堂堂正正，以个人主义为前提，以社会之义为利益个人之手段，必明群己之关系，然后可言合群；必明公私之权限，然后可言公益也。	顺人性之自然谈个人主义（正面）和争个人利益，才能明群己关系，明公私权限。
陈独秀：“今日之教育方针”，《新青年》，第一卷第二号（1915年10月15日）	真国家者，牺牲个人一部分之权利，以保全体国民之权利也。伪国家者，牺牲全体国民之权利，以奉一人也。	伪国家者，牺牲全体国民之权利，以奉一人。
陈仁：“民国原论”，《大中华》，第一卷第七期（1915年7月20日）	社会之意志，为由个人结合的国家之意志。离乎自然人，即不能发动。故曰国家之主权，以人民之意志为基础也。盖谓国家之主权，由人民公共为国家所发动之意志而形成之也。且亦非漫指无组织之人民之公共意志，而以为国家之主权也。	国家之主权是以人民之意志为基础；个人是自主的自然人。主权是由人民公共意志而不是散漫无组织的意志所构成。
陈独秀：“东西民族根本思想之差异”，《新青年》，第一卷第四号（1915年12月15日）	西洋民族以个人为本位，东洋民族以家族为本位。西洋民族，自古迄今，彻头彻尾个人主义之民族也。……举一切伦理道德政治法律，社会之所向往，国家之祈求，拥护个人之自由权利与幸福而已。思想言论之自由，谋个性之发展也。法律之前，个人平等也。个人之自由权利，载诸宪章，国法不得而剥夺之，所谓人权是也。人权者，成人以往，自非奴隶，悉享此权，无有差别。此纯粹个人主义之大精神也。……东洋民族……宗法社会，以家族为本位，而个人无权利。……国家组织，一如家族。……自古忠孝美谈，未尝无可泣可歌之事。然律以今日文明社会之组织，宗法制度之恶果盖有四焉：一曰损坏个人独立自主之人格；一曰窒碍个人意思之自由；一曰剥夺个人法律上平等之权利；……一曰养成依赖性，戕贼个人之生产力。东洋民族社会中种种卓劣不法惨酷衰微之象，皆以此四者为之因。欲转善因，是在以个人本位主义，易家族本位主义。	用“纯粹个人主义之大精神”来概括西洋民族的以个人为本位；东洋民族以家族为本位的宗法制度有四大恶果，都是压迫个人独立人格和自由；纠正之法是以个人本位主义易家族本位主义。

现在，我们可以回答本文开始时提出的问题了，即19、20世纪之交曾使用过多个表达个人观念的词语，为什么在1900年后，最终与individual相对应的是“个人”，而不是其他词呢？我们知道，“己”和“私”是传统社会对自己的称呼或指个人利益，它们在公和私两个领域中通用；但随着中西二分二元论的盛行，这两个词就更适合表达私领域的自己。公领域的个体是国民之载体，因此必须用一个原来和私领域

的“己”和“私”不同的词来表达它。何况引进 individual 是与权利观念紧密结合在一起的,作为权利主体的“个人”,主要在公共领域中适用而尚未进入私领域。这样用“己”和“私”翻译 individual 就不甚适当了。所以,在 20 世纪初,知识分子宁可接受“个人”这个在儒学传统政治术语中不常用的词来翻译 individual。

必须指出的是,这种基于中西二分二元论的个人观是不稳定的。从该时期“个人主义”一词的使用可看出这一点。表 4.2 第一个 1900 年的例句,是在现有的“数据库”文献中最早使用“个人主义”一词的。其意义相当负面,指中国人太追求个人私利而造成离和散,以致国家不能振兴。梁启超也是在这层意义使用“个人主义”的,他说:“故稚子之心理实极端个人主义之标准也。故幼稚之国民,舍个人主义外更无他物也。以故稚子最不能群。”<sup>[1]</sup>但是,这种负面评价个人主义的用法,在新文化运动初起时来了个大颠倒。表 4.2 最后一个例句,是引自运动领袖陈独秀的著名文章,<sup>[2]</sup>十分正面地肯定了个人主义的价值。他说西洋民族是“彻头彻尾个人主义之民族”,他用“纯粹个人主义之大精神”来赞扬之,并揭示这种个人主义的内涵是争取个人自由平等的权利;而东洋民族以家族为本位的宗法制度有四大恶果,都是压迫个人独立人格和自由;因此,陈独秀毫不含糊地提倡纠正之法,即以个人本位主义易家族本位主义。它意味着只要中西二分二元论被否定,中国人接受的个人观念必定随之发生巨变。

#### 4.6 对西方现代性之重构：常识个人观念

在 20 世纪最初十五年中,绅士阶层活跃并主导了中国政治、经济和文化各公共领域,他们信奉一种中西二分的二元论,在私领域仍保留儒家伦理的正当性,以维护本阶层的特权。而民国建立后,民初共和政治愈搞愈乱,绅士阶层的代表梁启超曾检讨说:“今专制则既去矣,自今以往,遂能取得完全国家资格与否?此实全世界人所未能决答之疑问也。个人主义昌,其妨国家成立者一”。<sup>[3]</sup>他认为,如果一个国家有“程度劣下之国民,而政本复出于多数,则惟有坐听国家流转于恶道”,而由“优秀者居君相之位”,才是国家之福。<sup>[4]</sup>

梁启超发表这些言论时,已届新文化运动前夕。新式教育培育出的新知识分子已

[1] 梁启超:“说幼稚”,《庸言》,第一卷第八号(1913年3月16日),页7。

[2] 陈独秀:“东西民族根本思想之差异”,《新青年》,第一卷第四号(1915年12月15日),页1—2。

[3] 梁启超:“中国立国大方针”,《庸言》,第一卷第一号(1912年12月1日),页3。

[4] 梁启超:“多数政治之试验”,《庸言》,第一卷第十二号(1913年5月16日),页4。

经不能同意这种将中国政治弊病归为个人主义的观点了。胡适在1914年6月7日的日记中曾写道：“西人之个人主义以个人为单位，吾国之个人主义则以家族为单位……西方之个人主义，犹养成一种独立之人格，自助之能力，若吾国‘家族的个人主义’，则私利于外，依赖于内，吾未见其善于彼也。”〔1〕胡适认为，个人主义无所谓好坏，只是由于中国的个人主义实质是“家族的个人主义”，使人过分依赖家族，这就导致中国人缺乏独立人格和自主能力。也就是说，儒家伦理在私领域对家庭之主宰，其后果是中国人丧失个人自主性，表现在公共领域，就是国民性出了问题；家族本位才是造成中国问题的原因。这也正是新文化运动中新一代青年的普遍观点。新知识分子提倡以个人独立于家庭来反对儒家伦理，陈独秀将其称为“吾人最后的觉悟”。在新文化运动中，中西二分二元论意识形态受到彻底批判，在二元论基础上引进的所有西方现代思想均不得不重新接受检查，正是在这一时期，中国的个人观念也被重构。

新文化运动中，随着中西二分的二元论被抛弃，全面批判儒家伦理，使得本来主要在公共领域有效的个人观念一下子进入家族（家庭）和私人领域，个人观念在公共领域和私领域都确立了其正当性。那么，是不是可以说中国在新文化运动时期的个人观念更接近西方呢？问题不是这么简单。这从对个人主义的评价即可看出，新文化运动初期倡导的个人主义作为正面价值，出现的时间并不长，此后，个人主义在中文里基本上一直是一个负面用语。

新文化运动开始时，西方世界爆发了第一次世界大战；1918到1919年一战结束前后，华盛顿会议、巴黎和会等一系列国际会议对中国的不公正，引发了五四爱国政治运动，这一切对新文化运动思潮的发展产生了重大影响。社会达尔文主义已受到广泛批判，世界大战被认为是帝国主义发动的弱肉强食战争。这种形势下，1919年后对西方个人观念的重构，是由两种互相矛盾的动力所推动：一方面，新知识分子颠覆了儒家伦理是家族和个人事务的最终根据这一大传统，他们认同个人是先于家庭和社会的存在，在这方面较接近西方现代自由主义。但另一方面，既然个人独立已成为现代常识，那么，激进派新知识分子就会用这一现代常识来考察包括个人权利在内的所有新观念的意义。因为在现实生活中，穷苦人在经济上不仅没有富人那样的权利，甚至难以获得起码的维生条件，这样又如何谈个人自主性？新文化运动后期，正是从个人经济地位的不平等，质疑个人权利的道德属性，甚至

〔1〕 胡适：“我国之‘家族的个人主义’”，载《胡适留学日记（一）》（台北：远流出版事业股份有限公司，1986），页225—27。

否认其具有最终的正当性,并认定个人权利是有阶级性的,视超阶级的权利为虚妄。<sup>[1]</sup>这样一来,社会契约论便丧失了基础。中国知识分子所认同的现代社会组织蓝图也与西方自由主义拉开了距离,其后果是形成中国当代独特的个人观念。

为了展示新文化运动时期“个人”一词的意义演变,本文选取《新青年》这一最具代表性的杂志作为分析样本。沿用表4.1对“个人”一词的意义分类统计,考察该词在《新青年》杂志各卷中不同类型用法的次数,得到表4.3。对比这两个表,可以探讨新文化运动时期《新青年》知识群体的个人观念及意义演变。

我们来对照表4.1和表4.3“个人”各类意义占总次数的比例。在表4.3中,第一种类型占总次数的32.7%,大大增加了比重;第二种类型占14.9%,第三种类型大为减少,只占5.3%,第四种类型占1.4%,第五种类型占33.1%,第六种类型占9.6%,第七种类型占1.5%。也就是说,最能代表西方个人观念的第二种(个人为权利最终主体)和第三种(个人独立、平等的价值),在《新青年》中的比重都减少或大为减少了。但第一种用法的比重则大为增加,几乎占了所有用法的三分之一,如再加上第五种用法,共占65.8%。这反映出,在《新青年》中,作为表达自己的“个人”和社会组织单元的“个人”,成为“个人”的主要意义类型,这与当今中文“个人”一词的用法是相当一致的。

另外,具体分析《新青年》中含“个人”的例句,也可以发现“个人”原有的几种意义都在使用,但使用时所针对的对象和评价,却发生了某种变化。新文化运动前很强调个人独立与国家独立的一致性,但很少有人用个人权利批判儒家伦理。运动开始的早期,在谈到个人权利和国家独立关系时,人们便开始否定儒家传统了。如陈独秀在《一九一六年》一文中说,“尊重个人独立自主之人格……个人之人格高,斯国家之人格亦高;个人之权巩固,斯国家之权亦巩固”,接着马上指出“而吾国自古相传之道德政治”与其相反,并说“儒者三纲之说,为一切道德政治”的根源。<sup>[2]</sup>他在1917年批评“盖孔教不适现代日用生活之缺点”时,指出“个人独立主义,乃为经济学生产之大则”,而“中土儒者,以纲常立教,为人子为人妻者,既失个人独立之人格,复无个人独立之财产”,这样就使得现代经济无从谈起。<sup>[3]</sup>他大谈“吾国欲图世界的生存,必弃数千年相传之官僚的专制的个人政治,而易以自由的自治的国民政治也”。<sup>[4]</sup>

[1] 详见3.8节。

[2] 陈独秀：“一九一六年”，《新青年》，第一卷第五号（1916年1月15日），页3。

[3] 陈独秀：“孔子之道与现代生活”，《新青年》，第二卷第四号（1916年12月1日），页3。

[4] 陈独秀：“吾人最后之觉悟”，《新青年》，第一卷第六号（1916年2月15日），页3。

表 4.3 《新青年》中“个人”的意义分类统计

分类 评价	一 个人(一般代 替一己、小己、 私人、本人等)		二 个人为权利主体		三 个人独立、自由 和平等的正当性 (人格尊严等)		四 个人(与家庭、家 族)并提、对称		五 个人与群体 (社会、公众团 体、政府、国家、 民族、世界人 类)并提、对称		六 个人(利己)主义		七 个人无政府主义 (极端、绝对自由 主义、享乐主义)		八 合前二、三两项 (不能判定者)		合计
	+	-	+	-	+	-	+	-	+	-	+	-	+	-	+	-	
卷(时间)																	
第一卷 1915.9-1916.2	3	4	4	15	4		2	1	12	4	1	10	2		4		66
第二卷 1916.9-1917.2	9	5	7	20	16		2		27	6	5	10	1		2		112
第三卷 1917.3-1917.8	7	12	2	6	6		2	1	8	20	5	5	2		1		80
第四卷 1918.1-1918.6	30	16	5	17	6				27	9	6	6			4		128
第五卷 1918.7-1918.12	15	21	5	12	3		1	1	11	8		3					81
第六卷 1919.1-1919.11	34	46	4	25	12	1		1	32	26	11	5	11	8	1		224
第七卷 1919.12-1920.5	48	61	19	46	10	3	1	3	45	82	10	11	19	8	5		377
第八卷 1920.9-1921.4	13	47	17	34	10	1	5	1	13	25	25	2	3	17	6		226
第九卷 1921.5-1922.7	7	21	10	14	1	4	2	3	11	29	12		20	24			171
季刊 1923.6-1924.12	11	28	15	11	1	3	2	1	20	20	25	2	2	4	1		146
不定期刊 1925.4-1926.7		1	8	2					1	2	3		4		1		23
合 计	177	262	96	202	69	8	9	9	207	231	103	54	40	63	24	24	1634

\* 表 4.3 由戚立煌先生作出, 谨此说明并致谢。

在新文化运动前期和中期,个人独立和个人自由是破除旧道德的利器,具有正面价值;但到新文化运动后期,《新青年》对个人自由已出现相当负面的评价了。1924年,陈独秀在科玄论战中批判张君勱时,曾指“张先生倘不抛弃玄学家以个人自由意志为社会变迁之根本动因的谬见”。〔1〕这里,个人自由意志被视为是一种谬见,已变为一个很负面的、必须批判的对象了。分析一下“个人主义”一词在《新青年》中的使用情况,亦证明了上述趋势。我们在前面已指出,新文化运动前,“个人主义”大多是在中性或者负面意义上使用的,但在《新青年》早期,陈独秀毫无保留地提倡个人主义。直到1920年他仍在为“个人主义”辩护:“我以为戕贼中国人公共心的不是个人主义,中国人底个人权利和社会公益,都做了家庭底牺牲品。”〔2〕但一年后,他对“个人主义”的看法来了个一百八十度大转弯,他斥责说:“中国人民简直是一盘散沙,一堆蠢物,人人怀着狭隘的个人主义,完全没有公共心,坏的更是贪贿卖国,盗公肥私。”〔3〕对个人自由和个人主义态度的转向原因,乃在于个人权利不再具有普世的无可置疑的正当性。劳苦大众终年辛苦,却不得温饱,可见权利的阶级性;于是,把个人自由放在第一位的个人主义成了一种小资产阶级的意识形态,正如瞿秋白说:“他们……夹杂着小资产阶级的个人主义。他们对于富人的嫉恨,实际上并不适合他们取消贫富不均的理想,而终究是代表各个想自己变成富人的意识。”〔4〕

陈独秀作为《新青年》的发动者和精神领袖,早期用个人权利观、个人独立这些西方价值来批判传统旧道德,后期却将其作为一种负面价值;其言论转变反映了《新青年》知识群体的价值转向,即由早期宣扬自由主义转变为马克思主义的信奉者、实践者。特别有意思的是,新文化运动后期,《少年中国》曾刊文反省批判五四以来个人主义的种种表现,以勾画整个转向过程。我们可以看到如下描述:

我国自五四运动以来之最大特征为个人主义之昌行。反对旧礼教也,批评旧学术也,此个人主义之见于文化者。打破家庭也,自由恋爱也,此个人主义之见于婚姻者。……买卖总统也,拥兵自横也,此个人主义之见于政治者。劫车夺印也,绑票勒钱也,此个人主义之见于兵匪者。……个人主义实当今时代

〔1〕 陈独秀:“答张君勱及梁任公”,《新青年》,季刊第三期(1924年8月1日),页5。

〔2〕 陈独秀:“新文化运动是什么?”,《新青年》,第七卷第五号(1920年4月1日),页5。

〔3〕 独秀(陈独秀):“卑之无甚高论”,《新青年》,第九卷第三号(1921年7月1日),页3。

〔4〕 瞿秋白:“孙中山与中国革命运动”,《新青年》,不定期刊第二号(1925年6月1日),页9。



之骄子乎？然个人主义善用之则为国家生机之所萌；不善用之则为国家祸源之所伏，吾人不可不明辨之而加以修正也。<sup>〔1〕</sup>

事实上，对个人权利和个人主义的否定，是中国知识分子接受马列主义等道德意识形态的一个前提，即个人权利和个人主义是比道德意识形态更基本的观念。从以上分析，我们得到一个结论：新文化运动以后，当代中国的个人观念是一种不同于西方的个人观念，我们称它为一种“常识的个人观”。

#### 4.7 当代中国的个人观：意识形态化的个人或建构关系的个人

什么是常识的个人观？它与西方现代个人观念相比有什么独特性？应该指出，在个人独立和由个人组成社会这一基本出发点上，当代中国的常识个人观念与西方的个人观念是一样的，这就有别于中国传统社会从伦常等级界定的人，故属于现代观念。当代中国的常识个人观与西方个人观念最大的不同在于，权利不再是个人观念不可缺少的核心，或者说个人不是用权利主体来界定的。我们知道，个人权利观念是建构西方现代理论大厦的基础，基于个人权利为正当推出的现代社会组织蓝图只能是社会契约论；当代中国个人观念在这一点上不同于西方。在中国，社会契约论缺乏正当性，那么，常识的个人又如何组成社会？

事实上，1920年代以后，契约论在中国不再盛行，那么，当代中国人心目中合理的中国式现代社会组织蓝图又是怎样的呢？我们在第一篇文章中指出，现代常识理性是当代中国人合理性论证的最终根据；而本文讨论的当代中国个人观念，正是属于常识理性的一部分。从逻辑上讲，与常识个人观相应的社会组织蓝图可能有两种形态。第一种，是从现代常识或现代人之常情推出某种普遍的新道德意识形态，个人作为实现这种道德的载体。这样，国家和社会即被视为是建立在新道德准则（认同新意识形态）的整体，与此相关的社会组织机制是整体主义的。第二种，可以是从否定存在普遍道德法则出发，认为道德只存在于具体的人际关系中。这样，就不可能用普遍的道德新意识形态来组织社会，社会被想象为由一个个个人组成

---

〔1〕 陈启天：“新国家主义与中国前途”（原名“何谓新国家主义”），《少年中国》，第四卷第九期（1924年1月），页8—9。

的人际关系网，而个人是建构各种人际关系的中心。在这两种形态中，个人权利观念都不强，法律和普遍规范（不同形态的契约）也都退居相当次要的地位。

为了说明这两种中国现代社会组织蓝图的可能组成方式，我们先分析一下形成国共两党的党国模式前的另外两种类型。这就是新文化运动中十分活跃的无政府主义者和自由主义者对合理社会组织原则的看法。从主张个人权利和自由来说，这两者都信奉个人主义。照理说，个人主义者是不可能认同社会为道德共同体这种整体主义的社会组织原则、或视社会为有机体的。但学术界早已注意到，新文化运动时中国知识分子推崇的个人主义，与20世纪最初十年不同。<sup>〔1〕</sup>而我们认为，五四时期个人主义者所认同的社会组织蓝图，只有无政府主义和自由主义两种形态。

中国的无政府主义者也把个人看得比家庭、社会和国家更重要，但在他们组成的各种新村中，在规范个人行为方面，主要依靠小团体制定的道德约束。这时，不论无政府主义者怎样推崇个人主义，社会组织蓝图只能是由个人组成的道德共同体。有关中国无政府主义的研究已很多，我们这里只简单引用周作人对个人主义的看法：“我所说的人道主义，并非世间所谓‘悲天悯人’或‘博施济众’的慈善主义，乃是一种个人主义的人间本位主义。这理由是，第一，人在人类中，正如森林中的一株树木。森林盛了，各树也都茂盛。但要森林盛，却仍非靠各树各自茂盛不可。”<sup>〔2〕</sup>首先，他用森林比喻社会，树木代表个人。森林由树木组成，树木健康当然是森林茂盛的前提，但周作人特别强调森林茂盛，即作为生态环境对每棵树的作用。这是一种常识推理的方法。而他所谓的人间本位主义有两层意思：一、个人是组成社会的基本单元；二、个人是某种新道德的载体，是生活在某种道德氛围中。无政府主义者相信，凭借个人的道德品性而建立良好的互助关系，就可以建构各尽所能、各取所需的社会，政府管理和法律强制是没有必要的。该思维模式虽然取消了政府角色，但小社团仍是一个道德共同体。

另一种社会组织蓝图为五四以后自由主义者所信奉，胡适的社会观即为其代表。胡适认为道德是具体的，普遍道德原则（主义）只是一个名称，不是真实的存在。那么，社会只能是由具体人际关系组成的大网，他曾这样形容作为人际关系网

〔1〕 例如周昌龙以鲁迅、周作人、胡适三人为代表，把五四个人主义分成三种基本类型。参见周昌龙：“五四时期知识分子对个人主义的诠释”，《汉学研究》（台北），第十二卷第二期（1994），页63—80。

〔2〕 周作人：“人的文学”，《新青年》，第五卷第六号（1918年12月15日），页578。

的有机体：“个人造成历史，历史造成个人，这是纵剖面的社会有机体。从横截面看来，社会的生活也是有机的，个人造成社会，社会造成个人；社会的生活全靠个人分工合作的生活，但个人的生活，无论如何不同，都脱不了社会的影响。”在同一篇文章中，他把这种由一个个个人联系起来的整体称为“大我”，并认为它自古以来就存在并且是不朽的。<sup>〔1〕</sup>胡适宣称，追求大我的不朽（这也是一种道德）是他的宗教。出于这样的社会组织理念，胡适认为，一个社会人际关系网是否能达致至佳的状态，即社会能否良好地运作，取决于一个个具体个人（即社会关系的建构者）的道德水平。因此，他主张改造社会必须从个人着手，只要好人主政，就可以建立好人政府，政治即得到改良。这种社会组织原则同样也不那么重视、强调法律和规范的地位。

从周作人和胡适如何论证各自心目中合理社会的例子中，可以看到，他们都把社会视为由独立个人组成，都不重视社会契约论。这表明中国现代个人观念，尽管其形态可能有所不同，但都有别于西方。二者差别仅在于：一种把常识的个人视为道德实践者，用普遍道德原则整合社会；另一种因否定普遍法则，把常识的个人视为关系建构者。新文化运动中不管思想流派如何众多，但社会组织蓝图只有上述两种。

新文化运动后期出现的国共两党这两股强势政治力量，二者的社会组织蓝图与无政府主义是一脉相承的，只不过把小团体中的道德约束，推广至政党内部，甚至全社会。我们把由意识形态承担者来组成政党和国家中的个人，称为“意识形态化的个人”，或者说党国的个人。为什么作为新道德意识形态载体的个人是党国的个人呢？这是因为，现代中国是由个人组成社会，而个人已不再是儒家伦理下依靠家族的自然载体，这样，如果要依靠某种新道德把个人凝聚成主导社会的力量，就必须通过认同新道德意识形态的列宁主义政党，入党即意味着成为这种意识形态共同体的成员。列宁主义政党通过党军、党国、党天下实现社会整合，将全社会转化为服从统一道德意识形态的整体。因国家是通过个人对道德意识形态的认同而组成，其最终目的被描述为保障组成社会的绝大多数人的长远利益。我们可以在国共两党的党章中，看到这些信条。

---

〔1〕 胡适这样写道：“个人的一切功德罪恶，一切言语行事，无论大小好坏，一一都留下一些影响在那个‘大我’之中，一一都与这永远不朽的‘大我’一同永远不朽。”胡适：“不朽——我的宗教”，《新青年》，第六卷第二号（1919年2月15日），页100、104。

历史上,也正是国共两党取代了新文化运动中的各种政治思想派别,成为主导20世纪中国发展的政治势力。我们还可以看到,由于常识个人观缺乏独立的个人权利这一价值核心和 privacy 的内容,无论是国民党、民进党统治下的台湾,还是1980年代意识形态解魅后的中国大陆,市场经济和民主制度可以具有某种正当性,只是因为它们可以有效地激发经济发展;即它们只是在工具意义上被中国人接受的,而不是从个人自主性这一最终价值推出。同样,持这种常识个人观念的中国知识分子,也可以接受一党专政甚至集权主义,只要这一切是为了绝大多数人的长远利益。

我们把胡适一类否定普遍规则、认为道德是具体的自由主义者所持有的个人观,称为“建构关系的个人”。他们拒绝用新道德意识形态来整合社会,但因为同样忽视社会契约论,作为常识的个人主义者,他们很强调现代社会由私人关系组成,并可以藉个人的努力不断拓展;建构关系网意味着个人能动地改造世界。

常识个人观念的这两个层面貌似对立,实际上却是互相依存,同时并存于当代中国人的意识中。中国人可以在这两个层面中自由转换。当道德意识形态失去魅力,曾信奉列宁主义政党意识形态的成员,可以很自然地变为常识个人主义者。另一方面,当中国现代常识个人主义者承认普遍规律、并臣服于意识形态和普遍道义之下,他们就会成为意识形态化的个人。但是,建构私人关系网的个人仍存在于运作层面,其表现为把建立上下关系与横向关系,作为个人升迁的重要手段,即建立私人关系网的个人成为意识形态化的个人的必要补充。

其实,社会学家在检讨当代中国人的个人与社会观念与西方的差别时,已发现了我们上面所概括的常识个人观念特征。例如巴特菲尔德(Fox Butterfield)在1980年代就这样说道:

我开始懂得,中国人在对其心理世界进行组织时采取了一种完全不同于西方人的方式。我们倾向于把人视为个体。诚然,我们也对我们所认识的人与不认识的人作出某些区分,但从根本上说,我们有一套对所有的人都适用的行为准则。……另一方面,中国人则本能地将人分成两类:一类是他们与之已有固定关系(即中国人所谓的“关系”)的,另一类则是没有关系的。这些关系就像一根根看不见的线,把中国人紧紧串连在一起……从更广泛的意义上讲,关

系也可以解释这个拥有十亿人口的国家是如何保持其凝聚力的。<sup>〔1〕</sup>

金耀基也曾从两个方面分析了当代中国把个人组织起来的关系网。他认为,今天中国的亲密人际关系,即使在家族内部也是基于一个个具体的个人,这一点不同于日本。更重要的是,个人之间的关系不仅限于原有的亲戚、朋友、熟人,而且是具有建构性的,能通过个人关系的建构不断拓展。其次,现代中国人除了重视建构私人关系外,还有一表面上看来与此完全矛盾的人际关系观念,这就是关系的回避主义和承认普遍主义的合理性。当代中国建构关系的个人在拓展私人关系以推动他所要达目标的计划时,会十分警觉地避免过分地陷于这种人情关系所带给他的不便和阻碍。事实上,正因为当代中国人有回避关系和认同普遍主义的另一面,<sup>〔2〕</sup>党国体制、市场规则才可以通行无阻。金耀基对中国当代人际关系的研究,揭示的正是常识个人观念两个层面之间的联系。由此我们可以理解,无论是台湾走向民主化还是中国大陆的改革开放,为什么在社会制度层面上总是党国和自由化并存,官式的意识形态和以私人关系组织起来的民间社会和家族企业并存。

在20世纪的历史展开中,这两个层面的个人观以及相应的社会组织蓝图亦是在不断转换之中的。新文化运动前期,新道德意识形态尚未形成,建构关系的个人观和自由主义社会组织蓝图一度占主导地位。但随着新道德意识形态的形成,意识形态化的个人和相应的社会组织蓝图凸显出来。表4.3显示,《新青年》杂志中“个人”一词的使用在1921年后明显减少,而对“个人主义”的评价在1919年前为正面居多,1920年后则明显倾向负面。我们查阅了同期共产党机关刊物《向导周报》中“个人”一词的用法,发现该杂志中,有关“个人主义”的评价同样是负面的,而在使用“个人”一词时,其意义几乎等同于传统“本人”、“私人”的用法。这无疑表明,1922年秋以后,左倾和加入列宁式政党的知识分子对“个人主义”的看法已发生了巨变。

胡适曾以1923年为界,把中国思想状况分为两个阶段。在此之前,知识分子一直浸润在注重个性解放的思潮中,个人主义占上风;1923年起,个人主义开始被集

〔1〕 Fox Butterfield, *China: Alive in the Bitter Sea* (London: Coronet Books, 1983), 74-75.

〔2〕 金耀基:“关系和网络的建构:一个社会学的诠释”,《二十一世纪》,总第十二期(1992年8月号),页143—57。

体主义压倒。这里，所谓集体主义实为意识形态化的个人观和相应社会组织蓝图。尽管自 1923 年后国共两党成为主导中国政治舞台的势力，党国模式成为压倒一切的社会组织蓝图，但对于那些不认同党国意识形态的知识分子，仍可以在生活作风和心态上保持常识个人主义。周作人自提倡新村失败之后，就从积极提倡个人主义转变为注重自我生活情趣、韵味和以“玩”为工作的心态。<sup>〔1〕</sup> 1930 年代后，这种注重个人生存状态的个人主义，成为很多文人知识分子逃避政治意识形态的生活方式。

#### 4.8 小 结

个人观念是现代性的核心。在西方，现代个人观念的诞生是和个人权利的确立与社会契约论紧密相联的。而中国个人观念的形成，经历了向西方学习和现代常识理性对学习结果重构两个不同的阶段。没有学习阶段，中国传统文化不可能独立产生现代个人观念。但紧接着的学习阶段，是中国文化对西方个人观念的重构，其后果是形成不同于西方个人观念的中国式常识个人观念。

在某种意义上讲，重构是把西方现代观念纳入中国传统文化的深层结构，使它们和中国特有的常识理性相一致。令人惊奇不已的是，对西方个人观念重构形成的常识个人主义，在结构上是十分类似于中国近代传统中的常识具体主义。我们曾通过比较胡适实验主义和戴震哲学的同构，来讨论有关问题。<sup>〔2〕</sup> 本文不可能就中国常识个人观念中的近代传统思想资源展开讨论，只是想指出，明末清初以来在西方冲击下形成的中国近代传统，制约着知识分子对西方现代思想的吸收和重构。在中国现代思想向当代思想转化的 20 世纪最初二十年，王夫之、黄宗羲、戴震、龚自珍等人的哲学和思想主张，再次被发现并受到高度重视，就可说明近代传统参与了中国现代文化的形成和当代思想的塑造。

本文分析指出，中国当代个人观念和西方是不同的。我们认为，至今中国人仍持这种个人观念。这里，我们并没有对这种个人观作出评价，只是试图表明，中国当代思想形成的历史进程，并不如人们想象得那么简单。长期以来，人们大多指出五四新文化运动的全盘反传统及其导致中国文化传统断裂，而没有重视并认真审视

〔1〕 张堂铸：“周作人与个人主义”，《鹅湖月刊》，第二十卷第七期（1995），页 6—13。

〔2〕 金观涛、刘青峰：“试论中国式的自由主义”，页 167—200。

中国现代常识理性在新文化运动中所发挥的塑造中国当代思想文化的潜在作用。而我们的研究则试图揭示,对于一个古老文明的现代转型,决不能忽视其特有的理性结构和文化意义传承的潜在影响。我们对中国常识个人观念的分析,只是其中一个命题而已。

# 五

## 从“群”到“社会”、“社会主义”

——中国近代公共领域变迁的思想史研究\*

正如鱼不知道自己生活在水中那样,长期以来人并不知道自己在“社会”之中。“社会”意识的出现,是同传统人际关系网的解体以及人可以自行组织起来相联系的,它是文化现代转型的一部分。

### 5.1 从人们用什么来指涉“社会”谈起

1896年,当戊戌维新思潮正在酝酿之际,士大夫在时论、奏折中纷纷使用“群”这个字。他们用“群”指涉“社会”(society),“社会学”也被称为“群学”。但是,如果我们考察“群”在中文里原有的含义,就会发现这种用法是颇为奇怪的。“社会”(society)原有两重意思:一是指由人形成的各种组织,它常用于作为人类生活在其中的各种组织的总称;<sup>[1]</sup>第二重意思为家庭之外的公共领域,具有人自行结合形成组织的含义。据《汉语大字典》和《辞源》等辞书,“群”在古文中除了当量词外,共

---

\* 本文曾以“从‘群’到‘社会’、‘社会主义’——中国近代公共领域变迁的思想史研究”为题发表在《“中央”研究院近代史研究所集刊》,第三十五期(2001),页1—66;收入本论文集时作了较大修订,简化了例句表,增加了论述中的例句和分析。

[1] Robert Allen, ed., *Chambers Encyclopedic English Dictionary* (Edinburgh: Chambers, 1994), 1180.



有十种以上的解释,它们包括“三个以上的兽畜相聚而成的集体”、“朋辈”、“种类”、“会合”、“集团”、“和好”、“随俗”、“泛指多数”、“众多”、“亲戚”等。<sup>[1]</sup>这十多种意义中,最常用的意义是泛指多数,其中和“社会”有关的意思是“会合”、“集团”。这里虽然表达了个体集成成众,隐含了个人形成组织之过程,但并没有公共领域的意思。这就产生一个问题,为什么甲午以后中国士大夫要用“群”来指涉“社会”,从而使“群”成为中国历史上第一个勉强用于表达“社会”和公共空间的用语?

更有趣的现象是,在中国近现代史上用“群”来指涉“社会”的时间相当短暂,流行时间不到十年。正如图 5.1 所示,自 1896 年“群”凸显并开始用来指涉 society 后,虽然“群”的使用次数在 1903 年达到前所未有的高峰,但从那一年开始,“社会”一词的使用次数就始终多于“群”的使用次数,从此以后,“社会”取代了“群”。在这一变化背后,正是当时报刊文章中铺天盖地使用“社会”一词。本文的重点不是考察“社会”这一词汇的翻译和传播过程,而是从观念的内在演化来讨论“社会”一词在 20 世纪的普及以及其意义。首先,我们碰到的问题是:为什么恰恰是在 1903 年以后,“社会”会取代“群”一词?其内在的思想史意义又是什么?

我们知道,“社会”一词原意是“春秋社日迎赛土神的集会”;后来,其意如《旧唐书·玄宗纪上》所说:“礼部奏请千秋节休假三日,及村间社会”,用来指涉“村民集会”。<sup>[2]</sup>它后来进一步演变为志趣相同者结合的团体之义,<sup>[3]</sup>如程颐在《明道先生行状》所说:“乡民为社会,为立科条,旌别善恶,使有劝有耻。”<sup>[4]</sup>据近人研究,1875 年,日本政论家福地樱痴将 society 译为“社会”,1887 年黄遵宪在《日本国志》中把这种用法带到中国。<sup>[5]</sup>在《日本国志》中,黄遵宪提道:“社会者,合众人之才力,众人之名望,众人之技艺,众人之声气,以期遂其志也。”<sup>[6]</sup>这里,“社会”正是指志趣相同的个人结合成某种团体,也就是说日本明治时代使用的“社会”,正是中文的本来含义。

[1] 《汉语大字典》,页 3134—35。

[2] 《中国大百科全书》编辑委员会编:《中国大百科全书·社会学》(北京:中国大百科全书出版社,1991),页 272。

[3] 广东、广西、湖南、河南《辞源》修订组编:《辞源》,修订本,第三分册(香港:商务印书馆,1982),页 2263。

[4] 程颐:“明道先生行状”,载朱熹编,陈郁夫导读:《近思录》,卷九,治法(台北:金枫出版有限公司,1997),页 98。

[5] 陈旭麓:“戊戌时期维新派的社会观——群学”,《近代史研究》,总第二十期(1984),页 163。

[6] 黄遵宪:“礼俗志四”,《日本国志》,第十,卷三十七,页 393。

甲午后，中文里的“社会”主要是中国士大夫使用，其中有时是用来翻译日本人的作品。1900年后，留日学生的使用次数开始增加，“社会”一词的使用也随之更为广泛和普及，所以，也可以说正是他们将这种用法带回了中国。在1902年就有人指出：“社会者，日人翻译英文 Society 之语。中国或译之为群。此处所谓社会，即人群之义耳。此字近日译日本书者多用之。”〔1〕换言之，中国人用“社会”指涉 society，是受到日本的影响。〔2〕这种看法固然有其道理，但我们认为，一个民族接受或拒绝使用某一词汇，往往取决于其内部因素，因此还必须去深究为什么中国人会接受这个词。例如，当时日本留学生曾从日文中引进“株式会社”（有限公司）和“马鹿”（指人糊涂）等词，但这些词并没有被中国人普遍接受。更何况“社会”一词在19世纪末士大夫心中，已有其明确含义，它主要用于指涉民间的秘密结社。秘密结社原来就被称为“社会”，如《宋会要辑本》所称：“近又有奸猾，改易名称，结集社会。”〔3〕清代秘密结社极为盛行，数量之多为历代之首，达三四百个，其中绝大多数出现在18世纪后。〔4〕这样，在晚清知识分子心目中，“社会”这个词差不多等同于下层百姓秘密结社，这同西方 society 一词的意思有着相当大的差距。那么，为什么20世纪初人们又会接受本来指涉秘密结社的“社会”一词来翻译 society 呢？

另外一个值得重视的现象是，“社会”一词在中文里的广泛使用，几乎是和“社会学”和“社会主义”的传入同步发生的。〔5〕1897年《时务报》接连刊登日本人古城贞吉的文章，其中频频使用现代意义下的“社会”一词，甚至有《论社会》一文。〔6〕即日本用“社会”一词泛指人类一切组织，早已为中国知识分子所知晓，但当时中国知识分子除了在传统意义上使用“社会”一词外，大多只是在谈论公司及引进西方社会学说时才用到这个词。〔7〕如1896年谭嗣同在《仁学》谈到“社会学”：“于西书

〔1〕“问答”，《新民丛报》，第十一号（1902年7月5日），页2。

〔2〕马西尼：《现代汉语词汇的形成》，页238。

〔3〕杨家骆主编：《宋会要辑本》，第一百六十五册（台北：世界书局，1964），页6551。

〔4〕蔡少卿：《中国秘密社会》（杭州：浙江人民出版社，1989），页7。

〔5〕“社会主义”一词早在1896年就出现在《时务报》上，参见古城贞吉译：“硕儒计音”，《时务报》，第十二册（1896年11月25日），页27；“社会学”最早出现在《仁学》中，参见谭嗣同：《仁学·自叙》，页293。根据“数据库”统计，1896年前“社会”的使用还只是偶然的、零星的，此后则变得连续化和普遍化。

〔6〕在该文中，“社会”已明确用来指涉人类组织，并指出它在不断进化之中。参见古城贞吉译：“论社会”，《时务报》，第十七册（1897年1月13日），页23—24；第十八册（1897年2月22日），页28。

〔7〕例如“联结社会……由是社会日兴”，这里“社会”是指公司。参见麦孟华：“公司 民义第二（续第三十册）”，《时务报》，第三十四册（1897年7月29日），页2。

当通《新约》及算学、格致、社会学之书”，〔1〕他并没有单独使用“社会”一词。梁启超在1898年就用过“国家社会主义”一词，〔2〕亦谈及“社会”，但当时他使用的“社会”实际是指“社会学”。〔3〕又如1899年唐才常这样写道：“若大日本志士所欲饬遗于中国者，则专以政治学、经济学、哲学、社会学为汲汲。”〔4〕这里，“社会”也是在谈及“社会学”时出现的。士大夫虽然偶尔也使用“社会”来指涉团体，但大多数是指学会等民间社团，如1898年军机大臣世铎等在议覆康有为提出的新政条陈时指出：“立十二局以任其事，大都皆日本之新事而中国可以酌行者”，这十二项新政是：“曰学校，曰邮政，曰武备……曰法律……曰税计……曰农商……曰造币……曰游历……曰铁路、曰矿务……曰工务……曰社会”，其中“社会”就是对应着“将来各省学校如林，渐摩既熟，然后劝谕民人立会讲求，因势利导，自然事半功倍”，〔5〕也即“立会”这种民众结社诉求。

1898年《清议报》创刊时，《清议报叙例》有如下文字：“挽近百余年间，世界社会，日进文明，有不可抑遏之势。”这里虽已经在现代意义上使用“社会”一词了，〔6〕但在1900年及其后不长的时间，“社会”一词的使用与前几年的情况变化不大。知识分子在谈及中国社会组织时，仍较喜欢使用“群”；“社会”一词多指志趣相同的个人结合成某种团体，或者指人类生活在其中的组织及其整体；有时作为“社会学”、“社会主义”、“社会党”、“社会伦理”等翻译名词的附带物。例如梁启超在《清议报》出版一百册祝辞中，曾五次运用“社会”一词，一次用“他社会”指涉外国，两次作为形容词和专有名词，如“社会进化论”、“社会党人”，还有两次指人类生活在其中的组织及其整体。〔7〕有时，“社会”一词就是指“社会主义”。例如《说国民》中有这样的句子：“若者外国工人，有立会、演说、开报馆、倡社会之说者，我国有之乎？”〔8〕

〔1〕 谭嗣同：《仁学·自叙》，页293。

〔2〕 梁启超译：“佳人奇遇”，页195。

〔3〕 梁启超这样写道：“愿我人士读生理心理伦理物哲学社会神教诸书”。参见梁启超：“读日本书日志书后”，《时务报》，第四十五册（1897年11月15日），页3。

〔4〕 唐才常：“日人实心保华论”，载《唐才常集》，卷一，页193。

〔5〕 世铎等：“军机大臣世铎等折”（光绪二十四年六月十五日，1898），引自中国国家档案局明清档案馆编：《戊戌变法档案史料》（北京：中华书局，1958），页10—11。这里，“社会”指学习日本明治维新时人们自行组织的会和学会等。

〔6〕 “清议报叙例”，《清议报》，第一册（1898年12月23日），页1。

〔7〕 参见任公（梁启超）：“本馆第一百册祝辞并论报馆之责任及本馆之经历”，《清议报》，第一百册（1901年12月21日），页1—8。而在“新民说”中，指涉society时，梁启超使用“社会”一词约60次，“群”约200次。参见《新民说》，页1—162。

〔8〕 “说国民”，《国民报》，第二期（1901年6月1日），引自《国民报汇编》，页13。

这表明“社会”代替“群”是直接同“社会学”、“社会主义”、“社会党”这些外来词及其所指涉的新知识、新概念的普及有某种关系。

西方早在17世纪就已普遍使用“社会”(society)一词,它是市场经济和公共空间形成的产物。而“社会主义”一词是自拉丁文 socialis(社会的)蜕变而来的,虽然在词义上与“社会”同源,但在思潮上却代表了对市场经济的反动和个人主义之批判。据考察,“社会主义”一词最早在意大利出现,时间为1803年,其意义同后来的用法并无关系。现代意义下的“社会主义”一词,是英国人欧文(Robert Owen)与罗贝克(John A. Roebuck)在英国曼彻斯特讨论问题时提及。<sup>[1]</sup>可见“社会主义”一词的兴起是19世纪批判资本主义和市场经济思潮的产物。也就是说,西方“社会”的普及比“社会主义”早二百年。为何中国接受“社会主义”和用“社会”指涉 society 时间差距如此接近,这无疑亦是一个思想史研究必须面对的问题。

研究中国的现代转型,无疑要涉及中国近代公共空间的形成以及“公”和“私”等观念的流传。以往对这一问题的研究,多集中于社会史方面,相关的思想史研究,近年来也开始受到重视。<sup>[2]</sup>与这些研究不同的是,本文侧重于分析“群”、“社会”和“社会主义”三个词汇在20世纪初出现的时间顺序和使用情况,透过计量统计和观念意义分析相结合的研究方法,来厘清它们所代表的观念乃至价值取向。威廉斯(Raymond Williams)在讨论1780至1950年英国社会和思想变化时,曾经用“工业”、“民主”、“阶级”等词作为绘制思想变迁地图的据点。<sup>[3]</sup>而在本文中,我们也正是力图通过观念史角度,对“群”、“社会”、“社会主义”这三个关键词的意义考察,来理解中国近现代公共领域变迁的过程。

## 5.2 “社会”和“公共空间”

为了剖析20世纪初中国人用“社会”代替“群”来指涉 society 的原因,并揭示“社会主义”思潮的传入在思想史上对中国公共空间的影响,我们必须概述一下“社会”一词的普遍使用与公共空间形成的关系。据阿伦特考察:

[1] 龙冠海、张承汉:《社会思想史》(台北:三民书局,1979),页303。

[2] Jeff Weintraub and Krishan Kumar, eds., *Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy* (Chicago: University of Chicago Press, 1997).

[3] 威廉斯(Raymond Williams)著,彭淮栋译:《文化与社会——1780年至1950年英国文化观念之发展》(台北:联经出版事业公司,1985),页xiii—xxi。

“社会的”(social)一词起源于罗马,而在希腊语言或者思想中却没有一个相对应的词。……拉丁语中对 societas 一词的运用最初则带有明显的,尽管是有限的政治含义;它指的是为了一个明确目标而组织起来的人与人之间的联盟,例如人为了统治他人或者犯罪而组织起来。〔1〕

亚里士多德和西塞罗所用的 societas,意指公民形成的政治公共体。由于政治参与是古代公民必须尽的义务,他们不具有从政治领域撤退之权利,故直到近代随着 Civil Society 的形成,“社会”这个词才开始具有如下两重内涵:第一,它明显指涉越出个人和家庭范围、形成市场、沙龙等组织和新人际关系的过程。当这种新关系为公共团体时,它蕴涵着把个人组织成公共团体的意思;第二,当这个公共团体是由人自愿组成时,意味着社会存在将“私”合成“公”的机制,这时社会作为一个领域,包含了将“私”合成“公”的场所;它本身可以在家庭与国家之外,是一个既非私人又非公共的领域。在古代和中世纪西方社会中,这样的领域是不存在的。正如阿伦特所说:

私人生活领域与公共生活领域的区分,对应于家庭领域与政治领域的区分,而至少从古代城邦兴起以来,家庭领域和政治领域就一直是作为两个不同的、分离的领域而存在的。〔2〕

换言之,

一个既非私人又非公共的社会领域的兴起,严格说来是一个比较晚近的现象,从起源上讲,它是随着近代开始的,并且在民族国家中获得了自己的政治形态。〔3〕

而哈贝马斯将近代这种处于个人和国家之间的社会领域称为“公共空间”。简

〔1〕 阿伦特(Hannah Arendt)著,竺乾威等译:《人的条件》(上海:上海人民出版社,1999),页19。

〔2〕 阿伦特著,刘锋译:“公共领域和私人领域”,载汪晖、陈燕谷主编:《文化与公共性》(北京:三联书店,1998),页62。

〔3〕 阿伦特:“公共领域和私人领域”,页62。

而言之，正因为“社会”一词具有自觉地把人组织成某种团体或公共空间的意识，虽然人类自古以来就生活在某种组织之中，但由于这些组织（家庭和政治组织）的形成过程并没有在人的意识之中，它也不是个人自愿形成之公共空间，故用“社会”一词来指涉人类生活在其中的组织及其整体是近现代的事，它是现代性的表现。

我们知道，市场经济的发展促使人们意识到，人可以为达到经济目的组成公司、商团，即自行组织起来。而且在市场交易中，每一个买者和卖者都可以用个人身份加入，表达个人的需求和可以提供的服务，但在整体上它们却成为公共的需求和服务。市场最早产生了一种将个人需求和供给合成为公共的需求与供给的机制；只要市场经济成为经济结构的主导形态，在经济方面私人领域和公共领域就会被打通。因此我们可以理解，为何在市场经济不甚发达的古希腊没有“社会”一词，而在市场经济发达的罗马帝国则有“社会”一词，当时“社会”在相当普遍的程度用于指涉商人组织。由于古罗马时期“社会”一词同商业风险之间关系如此紧密，以至于阿奎那（Thomas Aquinas）仍然认为，只有“在投资者分担风险的地方”，亦即只有在合伙人形成一个真正联盟的地方，商贾之间的“真正的 *societas*”才可能存在。<sup>〔1〕</sup> 但是，仅仅有市场经济并不足以使人们用“社会”来指涉人类生活在其中的组织，因为“社会”这个词的普遍使用，意味着“社会”所蕴涵的意义不仅要适用于经济，还必须适用于政治、文化组织，即人可以根据某种目的自行组织起来；将私人需求和意见合成为公共需求的机制，也已在政治和文化领域出现，并成为主导组织形态。这就是所谓传统社会的现代转型，即“公共空间”的诞生。

近年来，理论界普遍意识到公共空间的形成和社会现代转型之间的内在联系。现代化除了指市场经济成长之外，还必须包括公共空间的形成。哈贝马斯将公共空间理解为集中形成公众和私人的领域，在那里“像公共意见这样的事物可以形成”。<sup>〔2〕</sup> 这里，公共空间所强调的正是将私人意见和需求合成为公共意见的机制。而民主制度本质上也是一种将个人选择综合成普遍的公共政治选择，即民主化只是公共空间在政治上的普遍实现而已。哈贝马斯曾系统地从市场经济发展，以及公众如何从宫廷臣仆和文学艺术的爱好者、观众、听众演变过来，来讨论西方 17 世

〔1〕 William J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory* (New York: A. M. Kelley, 1966), 419.

〔2〕 哈贝马斯(Jürgen Habermas)著，汪晖译：“公共领域”，载《文化与公共性》，页 125。

纪公共空间的形成过程,<sup>[1]</sup>并分析 18、19 世纪,英、法、德公共领域的理想类型。<sup>[2]</sup>其实,公共空间趋向成熟的过程,正是西方现代社会形成的步骤。因此,我们可以说,正是随着现代社会代替传统社会,人们开始用“社会”一词来指涉自己生活在其中的组织形态。换言之,“社会”一词在西方的普遍使用,可以看作是现代社会形成过程在人类思想和语汇中留下的痕迹。那么,对于中国又是否适用呢?

十分有趣的是,自明代以来,“社会”这个词就有由志趣相同者结合而成组织的意思,<sup>[3]</sup>其意义与西方大致相同。中国传统社会是由上、中、下三个层次结合而成:上层为以王权为核心的大一统政府,我们通常称其为国家组织;中层为绅士在乡村的自治,它将政府对乡村的管理职能放大;而下层为宗法家族组织。<sup>[4]</sup>“国家”这个词实际上最大程度地包容了上述三个层次组织的特点。“国家”包含着“国”和“家”两个字,所谓“诸侯称国,大夫称家”<sup>[5]</sup>“天子建国,诸侯立家”,<sup>[6]</sup>或孟子所云:“天下之本在国,国之本在家”。<sup>[7]</sup>“国”和“家”这两个字已包含了三个层次中的两个。表面上看,绅士的乡村自治是国家之外的民间“社会”,它似乎有人自行组织起来的国家和家庭之外的公共空间的含义。但是在中国传统社会三层次结构中,县以下的绅士乡村自治只是上层组织(大一统政府)和基层组织(家族)的联接体,绅权只是王权的放大;绅士自行组织起来并形成公共意见,在这种结构中只具有辅助性功能。<sup>[8]</sup>目前学术界认为,在 1900 年以前,绅士自治的民间社会只是某种国家和家庭之外的第三领域,并没有公共空间的性质。<sup>[9]</sup>因此,这三个层次的组织原则上都不具有“社会”一词所涵盖的意义。而“天下”则表达了一个以华夏为中心的道德等级的世界秩序,与“社会”的含义差距更远。这样,在 20 世纪之前,“社会”这个词主要用来表达诸如民间集会、下层秘密结社这些自行组织起来的团体,

[1] 哈贝马斯著,曹卫东译:“公共领域的社会结构”,载《文化与公共性》,页 137—50。

[2] 哈贝马斯:《公共领域的结构转型》,页 35—47。

[3] 如《金瓶梅词话》第三十八回曰:“观境内所属州郡,各立社会,行结巢像巢之法。”转引自《汉语大词典》,页 4420。

[4] 金观涛、刘青峰:《开放中的变迁》,页 28—32。

[5] 《周礼注疏》,卷第二十一,春官宗伯第三,引自《十三经注疏》,第三册,页 321。

[6] 《春秋·左传注疏》,卷第五,桓公二年,引自《十三经注疏》,第六册,页 97。

[7] 《孟子注疏》,卷第七,离娄章句上,引自《十三经注疏》,第八册,页 127。

[8] 金观涛、刘青峰:《开放中的变迁》,页 51。

[9] William T. Rowe, “The Public Sphere in Modern China”, *Modern China* 16, no. 3 (1990): 309—18; Philip C. C. Huang, “The Paradigmatic Crisis in Chinese Studies: Paradoxes in Social and Economic History”, *Modern China* 17, no. 3 (1991): 320—21.

而不是我们今天使用“社会”一词的意义。

19世纪中叶在西方冲击下,中国社会被迫开始现代转型,它是一个从国防现代化开始慢慢影响到整个社会结构变迁的过程。一般来说,传统社会的现代转型包括市场经济发展、民族国家和公共空间的形成,用“社会”这个词来指涉现代组织形态是具有某种必然性的。但是一个民族用什么词来指涉其生活组织形态,还取决于传统社会现代转型之过程。

19世纪下半期,中国是从抵御西方冲击开始意识到现代化的必要性。显而易见,抵御外来冲击的首要步骤是加强内部组织性,将个人凝聚为集体的力量,特别是强化国家对基层民众的动员力。而在中国传统社会三个层次中,政府组织只到县为止,国家和政府的组织力和动员能力必须通过绅士乡村自治为中介,才能下达到家庭和个人。在这种结构中,国家和个人之间因家族的隔离是难以相通的。甲午战争以后,士大夫普遍认识到中国之所以积弱,在社会组织上的问题是由于上下不通;政府动员能力的微弱,由“家”组成“国”的机制松散,促使士大夫思考把个人、家庭、国家三个层次紧密结合的办法。当时“社会”一词在一开始并不能刻画士大夫所追求的现代组织形态,而另一个词“群”却从传统语汇中凸显出来,成为士大夫用于指涉“社会”的代名词。

### 5.3 “群”与今文经学

在中国传统政治语汇中,特别是儒家经典中,“群”是一个常用词。它的主要意思是多数和个体集合成众。表面上看,用“群”来指涉“社会”是将个体集合成众的意义抽出来并加以发挥,用它来表达“社会”这个词中将个人组织成团体的意思。但在中文里,“会”比“群”更能准确地表达个人自觉地组织成团体。

1870年代后,使臣常用“会”来称呼欧美的社会组织。1877年,郭嵩焘就曾明确地用“会”来翻译 association、club,以及 society。如“是夕歌者数百人,聚听者万人。……询知此乐馆亦英都之一会。凡会皆名苏赛意地。前斯博得斯伍得处观电气灯,亦立一会,讲求实学,名罗亚尔苏赛意地,其倡首主持亦名尚书。罗亚尔苏赛意地尚书亦名和伯,是日曾一见之。”<sup>[1]</sup>再如“印度茶商白来罗函称:‘布利蒂斯苏士尔申,今秋会于布利模斯,欲乞中国绿茶上品,陈列此会中’。询知布利蒂斯,英

[1] 郭嵩焘:《伦敦与巴黎日记》,卷五(光绪三年二月,1877)(长沙:岳麓书社,1985),页146。



国旧名也；苏士尔申，译言会也，通英国言之，各种学艺及经纪，陈列品第，以资讨论，择贸易繁处，岁一为会。”〔1〕1885年傅兰雅翻译的《佐治乌言》中也多次用“会”来指涉个人组织成团体，甚至将 society 译成“会”，还系统地讨论了自主的个人如何结成社会组织的过程。书中这样论证：“今有若干人聚成一会，或成一国……”、“若以立会之常理论之，则必使各人皆能认真作事”。〔2〕到甲午前后，“学会”、“商会”、“农会”这些词在政治术语中频频出现，用于表达知识分子、商人和农民自行组织起来的团体。与此同时，在戊戌维新时期，中国出现了一个“合群”运动，“群学”得到了广泛的传播。〔3〕士大夫们常常以“群学”作为“会”的理论根据，如梁启超 1896 年在《变法通议·论学会》中说“士群曰学会”，〔4〕而《强学报》1896 年第一号上刊登的一篇文章的题目就是《论会即荀子群学之义》。〔5〕

士大夫喜用“群”，关键在于“群”和“会”有着微妙的不同。这两个词都有指由多个人聚集或形成组织之意，但是在中文里，“群”比“会”具有更多的政治含义。《白虎通》、《韩诗外传》皆训君为群。梁启超曾这样论证：“记曰，能‘群’焉谓之君，乃古之君民者，其自号于众也。”〔6〕欧矩甲在戊戌百日维新前讲得更清楚：

今夫合质点而成体，合族类而成国，合众民而成君。君也者，民之积也，君与民一体也，故能群民谓之君，民所归往谓之王。〔7〕

在这个论述中，不仅描述了人合成“群”只不过是质点合成体、族成为国的一部分；另一方面还刻画出君王在“群”中的核心地位。也就是说，在 19 世纪末知识分子心目中，“群”的意义与中国传统社会观、道德观和宇宙观是一致的，它代表了普遍天道。当时士大夫立“会”时，最常引用的经典根据，就是《论语》中的“以文会友”，因此“会”与讲学的传统兴衰有关，其政治含义相对较少。

1898 年谭嗣同在《治事篇》中高度肯定由个人组成的学会，他说：“大哉学会乎！所谓无变法之名而有变法之实者此也。”由于他是从变法的政治意义来肯定学会

〔1〕 郭嵩焘：《伦敦与巴黎日记》，卷十（光绪三年七月，1877），页 276—77。

〔2〕 傅兰雅口译，应祖锡笔述：《佐治乌言》，第十二节，页 3。

〔3〕 王宏斌：“戊戌维新时期的‘群学’”，《近代史研究》，第二期（1985），页 240—49。

〔4〕 参见梁启超：“变法通议·论学会”（1896），载《饮冰室文集之一》，第一册，页 31。

〔5〕 参见“论会即荀子群学之义”，《强学报》，第一号（1896 年 1 月 12 日），页 3—4。

〔6〕 梁启超：“说群序”，载《饮冰室文集之二》，第二册，页 3。

〔7〕 欧矩甲：“论大地各国变法皆由民起”，《时务报》，第五十册（1898 年 1 月 3 日），页 1。

的,所以,“治事篇”第九是“群学”。〔1〕

由此可见,甲午后士大夫强调“合群”和“群学”,除了包含个人聚合成集体的意义外,主要想表达试图打通中国社会原有三个组织层次,特别是广大绅士团结在有为君王周围,加强社会动员能力,形成强有力整体的意思,“群”和“君”之间的关系也得到高度强调;作为家庭、家族代表的士大夫的作用,也得到高度强调。要表达这些理念,“群”比“会”显然更为适当。向往和提倡“群学”,多少是19世纪末鼓吹维新变法的士大夫和知识分子的某种创造。而在西方,“社会”用来指涉市场经济中的组织,社会的发展与君王的权力通常互相矛盾,它的形成意味着传统家庭组织和政治组织的松动或解体。

我们之所以说戊戌时期士大夫使用“群”时已经作出了某种创造,是因为其所使用并强调的“群”的意义,与该词在古代文献中的使用有了很大变化。表5.1为古代文献中“群”字的典型例句,从这些例句我们可以归纳出“群”在经典文献中的七种意义类型。而表5.2则是我们根据“群”的七种意义类型,统计它们在经典文献中出现的次数。从表5.2可见,汉代及之前,“群”的主要意义是泛指多数和会合组成集团之意,而其中同“君王”有关的极少。但到戊戌变法前后,主张改革的士大夫强调君能合“群”,这实际上是对传统“群”的意义进行选择性的强调。另一方面,用“合群”来表达上下相通的组织形态,也是从“群为人会合为集团”的意义中演绎出来的。这种演绎之所以为士大夫接受,同当时强调阐发微言大义的今文经学有着微妙的联系。

表5.1 “群”在古代文献中的用法

文 献	例 句	意 义 简 析
《尚书大传》	于是四方诸侯率其群党	泛指多数及众多意
《韩诗外传》	群天下之英杰〔而〕告之以大道	会合
《周礼》	凡官府都鄙群吏之出财用	泛指多数及众多意
《仪礼》	主人于其群私人不答拜	泛指多数及众多意
《礼记》	吾离群而索居亦已久矣	朋辈意
《大戴礼记》	禽兽群居	三个以上兽类聚成之集体

〔1〕 谭嗣同：“壮飞楼治事十篇”，第九，群学，载《谭嗣同全集》，增订本，下册，页444。

续表

文 献	例 句	意 义 简 析
《战国策》	聚群弱而攻至强也	泛指多数及众多意
《逸周书》	侯能成群谓之君	社会集团意,和君王能力有部分关系
《吴越春秋》	愿空国、弃群臣、变容貌、易姓名、执箕帚、养牛马以事之	泛指多数及众多意
《越绝书》	群臣无恭之礼、淫佚之行	泛指多数及众多意
《东观汉纪》	见群豕皆白	三个以上兽类聚成之集体
《汉官六种》	天地宗庙群神五时之服	泛指多数及众多意
《山海经》	群巫所从上下也	泛指多数及众多意
《穆天子传》	天子四日休〔于〕群玉之山	泛指多数及众多意
《古列女传》	王田不取群	三个以上兽类聚成之集体
《晏子春秋》	群臣皆欲去礼以事君	泛指多数及众多意
《商君书》	辈辈成群	集团意
《文子》	君必执一而后能群矣	会合,和君王能力有关
《孙子》	若驱群羊	三个以上兽类聚成之集体
《吴子》	群臣莫能及	泛指多数及众多意
《尉繚子》	群下者支节也	三个以上兽类聚成之集体
《吕氏春秋》	其所以使群臣者亦有轡	泛指多数及众多意
《贾谊新书》	所以体貌群臣而厉其节也	泛指多数及众多意
《春秋繁露》	君者,不失其群者也	与君主有关
《说苑》	羊群而不党	三个以上兽类聚成之集体
《新序》	足己而群臣莫之若者亡	泛指多数及众多意
《淮南子》	游牝别其群	种类意
《盐铁论》	众邪群聚	集团意
《孔子家语》	自后群弟子及鲁人处墓如家者	泛指多数及众多意
《燕丹子》	群臣皆呼万岁	泛指多数及众多意

表 5.2 “群”在古代文献中的意义分类统计

用法 次数 文献	三个以上 兽类聚成 之集体, 泛指物群意	泛指多数 及众多意 集团意	会合及人 群、社会	亲戚意	种类意	朋辈意	与君(主) 有关
《尚书大传》	0	8	0	0	0	0	0
《韩诗外传》	1	27	2	0	0	0	1
《周礼》	0	55	0	0	0	0	0
《仪礼》	0	6	0	0	0	0	0
《礼记》	4	11	8	1	1	1	0
《大戴礼记》	1	6	4	0	0	0	0
《战国策》	0	62	1	0	0	0	0
《逸周书》	1	17	7	0	0	0	2
《吴越春秋》	0	48	0	0	0	0	0
《越绝书》	0	12	0	0	0	0	0
《东观汉纪》	2	42	8	0	0	0	0
《汉官六种》	0	42	0	0	0	0	0
《山海经》	0	7	3	0	0	0	0
《穆天子传》	2	6	0	0	0	0	0
《古列女传》	2	11	0	0	0	0	0
《晏子春秋》	0	15	3	0	0	0	0
《商君书》	1	3	5	0	0	0	0
《文子》	2	12	4	0	0	0	1
《孙子》	1	0	0	0	0	0	0
《吴子》	0	3	0	0	0	0	0
《尉缭子》	1	0	0	0	0	0	0
《吕氏春秋》	0	52	6	0	0	0	1
《贾谊新书》	2	19	1	0	0	0	1

续表

次数 文献	用法	三个以上 兽类聚成 之集体, 泛指物群意	泛指多数 及众多意 集团意	会合及人 群、社会	亲戚意	种类意	朋辈意	与君(主) 有关
	《春秋繁露》	0	30	7	0	0	0	2
	《说苑》	7	50	1	0	0	0	0
	《新序》	2	47	1	0	0	0	0
	《淮南子》	5	51	7	0	1	0	0
	《盐铁论》	1	17	3	0	0	0	0
	《孔子家语》	0	12	1	0	0	0	0
	《燕丹子》	0	1	0	0	0	0	0

\* 表 5.1 和 5.2 由吴通福博士和吴嘉仪小姐根据《汉达古文献数据库》检索作出,谨此说明并致谢。

翻阅甲午战争前后士大夫的言论,可以发现“群”和“群学”的理论根据大多来自荀子,特别是荀子将人和禽兽的本质差别规定为人可以结成“群”,而“君者,善群也”更是被广泛征引。<sup>[1]</sup> 严复曾以此作为用“群”翻译 society 的根据。他这样论证:

斯宾塞尔者……则宗天演之术,以大阐人伦治化之事。号其学曰“群学”,犹荀卿言人之贵于禽兽者,以其能群也,故曰“群学”。<sup>[2]</sup>

谭嗣同对荀子的话更作了微言大义的发探:

荀子曰:“人之所以异于禽兽者,以其能群也。”是则但为人之智力所能为,而禽兽所不能为者,无不可以学而学,会而会,且通为一学一会也。<sup>[3]</sup>

[1] 荀子曾这样论证:“人有气有生有知亦且有义,故最为天下贵也。力不若牛,走不若马,而牛马为用,何也?曰:人能群,彼不能群也。人何以能群?曰:分。分何以能行?曰:义。故义以分则和,和则一,一则多力,多力则强,强则胜物,故宫室可得而居也。……故人生不能无群,群而无分则争,争则乱,乱则离,离则弱,弱则不能胜物,故宫室不可得而居也,不可少顷舍礼义之谓也。……君者,善群也。”《荀子·王制》,卷五,页7—8。

[2] 严复:“原强(附《原强》修订稿)”(1895),载《严复集》,第一册,页16。

[3] 谭嗣同:“壮飞楼治事十篇”,第九,群学,页443。

他在这里力图将学会的合法性从荀子言论中推出。事实上,正因为“群学”既有经典为根据,又可以用今文经学阐发微言大义的精神发探出整套变法的理论,所以才受到康梁的大力提倡。1896年梁启超写《说群》,力图系统阐述变法理论,他在《说群序》开篇即说:“启超问治天下之道于南海先生。先生曰,以群为体,以变为用。斯二义立,虽治千万年之天下可已。”〔1〕他并将“乐群”写入《湖南时务学堂学约》,当作立志维新变法志士的行为规范。〔2〕换言之,“群”用于指涉“社会”,在某种意义上,可以说也是知识分子用今文经学建构指导变法的意识形态的一部分。〔3〕

#### 5.4 “社会”取代“群”原因之一： 社会组织蓝图的变化

1898年戊戌变法的失败,士大夫依靠光绪皇帝实行变法的希望落空,今文经学对普遍政治话语的塑造能力也随即丧失了。人们意识到不能用强化中国原有各层次组织,特别是君王和臣民、家庭的上下相通来增强抵抗西方冲击的能力。也就是说,甲午战败、戊戌变法流产,使得人们对儒家伦理提供的社会组织蓝图是否能令中国继续立足于世界产生了疑虑。随着人们心目中理想的社会组织形态发生巨变,也就必须重新考虑用“群”来指涉“社会”是否合理了。特别对于激进革命派知识分子而言,清廷代表了保守专制,改变中国必须依赖民间各种自发力量。这样,在他们的言论中,用来描绘把个人组织起来的词汇“会”日益显得重要,成为指涉“社会”的过渡性词汇。

我们先来看一下19世纪出现的“公会”、“私会”两个词。“公会”一词最早出现在1834年:“大英国仓廩实,真可谓兴隆之际,其公会理国之事”,〔4〕“公会”是指英

〔1〕 梁启超:“说群序”,页3。

〔2〕 梁启超:“湖南时务学堂学约”,载《饮冰室文集之二》,第二册,页27。

〔3〕 虽然“荀学”是晚清今文经学的组成部分,但荀子和维新思潮的关系是颇为复杂的。谭嗣同等因反对君主专制而批判过荀学,故梁启超曾指出戊戌维新时,曾出现一个排荀运动。梁启超:《清代学术概论》,收入朱维铮校注:《梁启超论清学史二种》(上海:复旦大学出版社,1985),页1—88。但正如朱维铮所说,当时批判荀学和反对荀子是不同的,而且晚清“排荀”与“尊荀”是同时存在的。参见朱维铮:“晚清汉学:‘排荀’与‘尊荀’”,载《求索真文明》,页333—50。因此,从荀子的某些言论阐发的微言大义推出群学,显然和利用今文经学来为改革制造理论根据存在着内在联系。

〔4〕 爱汉者:“新闻之撮要”(道光甲午年二月,1834),《东西洋考每月统记传》,页92。

国国会。而“私会”中文本意是指男女私下约会，<sup>〔1〕</sup>但在19世纪中期后出现新的意义，如郭嵩焘在介绍欧洲情况时说：“德国毕斯马克立法严禁私会”，<sup>〔2〕</sup>又如1895年《泰西新史揽要》中介绍“往往有民间之私会大为国患，今奥国全无私会”，<sup>〔3〕</sup>“私会”多是指外国的民间秘密结社的不正当组织，具有强烈的贬义。

“私会”也用于指中国的民间秘密组织，如1897年《时务报》有如下的叙述：“人闻孙文之被拘禁也。又闻传言其人私会也，……中国私会，在在皆是。……官长贪暴，故百姓结成私会，为自护计”，“白莲会者，亦一有权力之私会也”。<sup>〔4〕</sup>1900年，有外人议论：“义和团者，实中国各省私会之流；数见不鲜，无足为怪。”<sup>〔5〕</sup>到1902年欧矩甲写作的《新广东》中，大量使用“私会”一词，其意仍指中国基层群众的秘密结社，但他实现了对“私会”评价由贬到赞的转换。他指出“万国人民，皆有公会私会”，而在帝王专制的中国“公会无一，而私会遍天下”；并认为在中国唯一能推动进步的是私会，他说：“机会何在？曰在私会。私会何在？曰在中国内外。”他根据秘密会党推动变革促进中国自立的逻辑，认为只有依靠“私会”才能建立“公会”，即中国的国会和政党。他是这样论证的：

盖今日之秘密会党，能改革进步，以从豪杰之命，即异日中国国会议会各公会之起点，政党之始基也，岂特可以及外国之私会，且可以升为万国之公会矣，……<sup>〔6〕</sup>

此外，欧矩甲还一反中国传统士大夫把基层秘密结社看作是由“人类不齐，流品最杂”的“无赖”为主的观念，对“无赖”大加称赞，他写道：“或者曰：此私会也，人类不齐，流品最杂，为纳污藏垢之巢窟，……世俗鄙之为无赖，曰是乌可与有为哉。余曰非也。无赖者，独立之精神也。”<sup>〔7〕</sup>他认为“无赖”就是不依赖他人，最具独立

〔1〕 参见《汉语大词典》，页4735。

〔2〕 郭嵩焘：《伦敦与巴黎日记》，卷廿七（光緒四年十二月二十日，1879），页866。

〔3〕 麦肯齐（Robert Mackenzie）著，李提摩太、蔡尔康译：《泰西新史揽要》，第十七卷，奥地利阿国（亦名奥斯马加）（上海：上海书店出版社，2002），页305。

〔4〕 张坤德译：“中国私会（英国掌教与日报访事人问答节略）”，《时务报》，第十七册（1897年1月13日），页15。

〔5〕 “英员讨论”，《知新报》，第一百二十七册（1900年9月24日），页35。

〔6〕 太平洋客（欧矩甲）：《新广东》，引自《辛亥革命前十年间时论选集》，第一卷，上册，页308。

〔7〕 太平洋客：《新广东》，页302。

精神的人。据“数据库”查询，“私会”在这几年的使用次数也达到高峰。“私会”原来之所以被视为不正当，是因为它有违于儒学社会组织蓝图，一旦该蓝图受质疑，“私会”和“公会”就没有区别的必要性了，也就很自然产生如下想法：“一曰改良义兴本党（义兴公司）之组织，由私会而升为公会，由民党而进为政党。”〔1〕

在某种意义上讲，“私会”取得正当性是和当时革命思潮的勃兴有关。众所周知，晚清革命思潮崛起于1902年，正如欧矩甲在《新广东》中说：“统中国私会无不以灭满扶汉为目的。”〔2〕一旦用于指涉“会党”和秘密结社的“私会”获得了指涉society的正当性，“私会”这词在1903年后也就不常用了，1910年后更几乎不用了。而“公会”一词虽然在1903年后一直很常用，但不断窄义化，并最终获得了现代汉语中的主要意义，即指各类维护自己权益的同业（或同乡）组织，如银行公会、劳动公会、商船公会、纺织总公会等。1903年后，“私会”不常用了，“公会”也逐步有了其固定的含义。

我们根据“数据库”做出1860至1915年“群”和“社会”的使用统计图5.1，从中可以看到，1903年“社会”一词的使用达到史无前例的高峰，此后，“社会”一词的使用次数就始终多于“群”的使用次数。“社会”被广泛用于指称人类生存在其中的某种基本组织结构，这也就是该词在现代汉语中的基本意义。例如，这一年有报刊言论说：“夫社会为个人之集合团也”，〔3〕个人是组成社会的基本单位的观念已很明确；又有“世界人类，必群居而不能孤立。其聚处之方，内则为家庭，外则为社会”，〔4〕人们也清楚地意识到“社会”是指家庭以外的组织；还普遍接受了社会进化观念，社会早于家庭和国家而存在：“试置吾人于冲积层时代，……其时但重母系，不知父系，既无家，安有国，然而社会之雏形已具矣。”〔5〕

〔1〕“大同日报珠起（摘录）”，引自“秘密结社之机关报纸”，《新民丛报》，第三十八、三十九号合本（1903年10月4日），页13。

〔2〕太平洋客：《新广东》，页298。

〔3〕“中国之改造”，《大陆》，第三、四、八期（1903年2、3、7月），引自《辛亥革命前十年间时论选集》，第一卷，上册，页418。

〔4〕云霓：“教育通论（绪论）”，《江苏》，第三期（1903年6月25日），页11。

〔5〕大我：“新社会之理论”，《浙江潮》，第八期（1903年10月），页1。



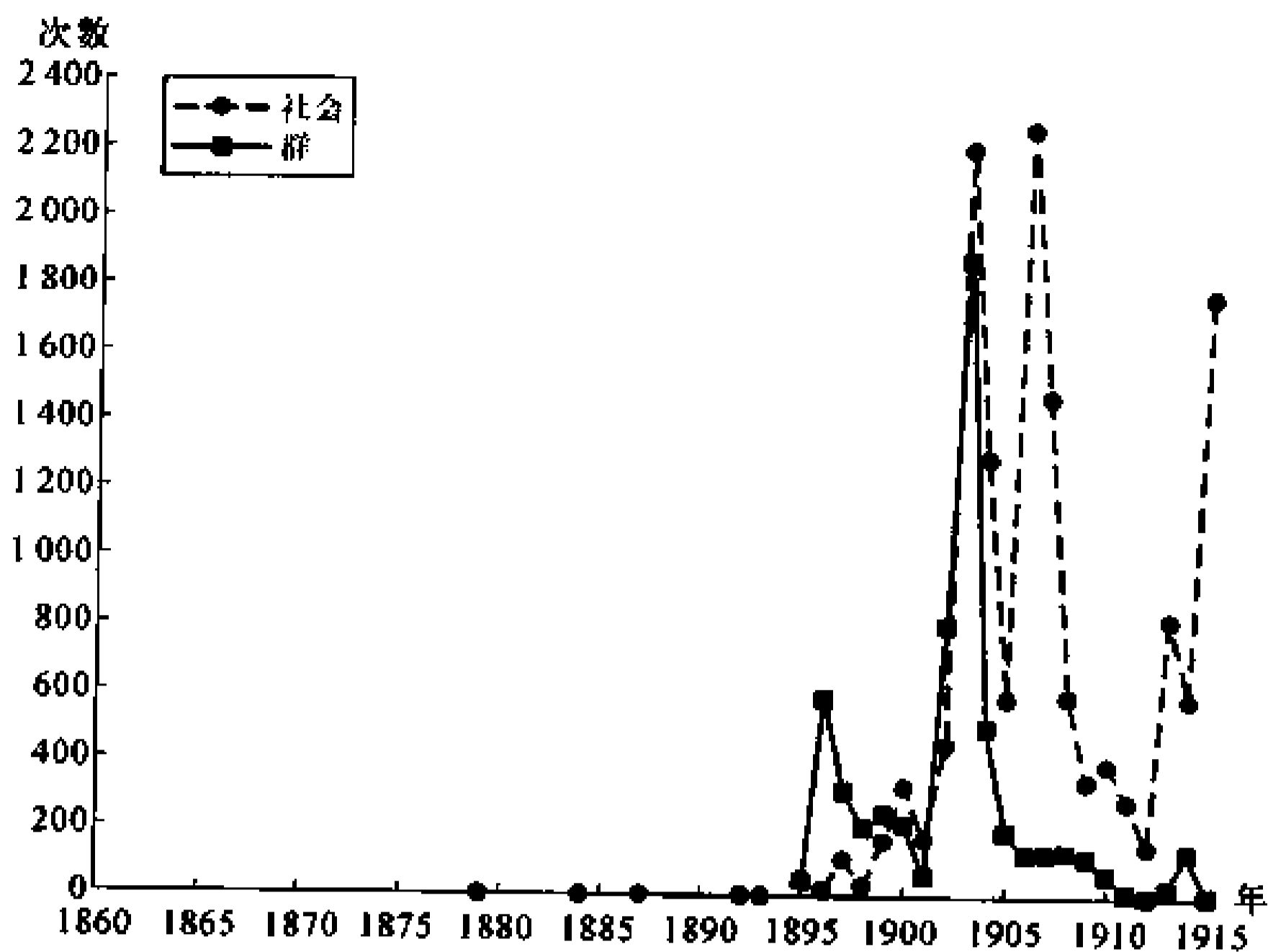


图 5.1 “群”、“社会”的使用次数(1860~1915)

除了前一阶段与“社会”一词相关的“社会学”、“社会主义”等仍大量使用外,一些有关社会分层的词汇也大量使用,如按分工和职业来划分的“农民社会”、“职工社会”、“军人社会”<sup>〔1〕</sup>等,还有按身份和经济教育程度划分的“上流社会”、“中流社会”、“下流社会”或“上等社会”、“下等社会”等,亦频频出现在报刊文字中。<sup>〔2〕</sup>

上面,我们给出了“社会”取代“群”的一般描述,并用统计图表来反映这一趋势。这是不足够的,还需要考察当时不同思想倾向的派别是如何使用这两个词的。先考察激进派的使用情况,我们选择了张枬、王忍之编的《辛亥革命前十年间时论选集》作为考察对象。据编者所说,该文集选载的文章除了是当时较有名和对后来影响较大之外,主要是直接集中地反映“资产阶级、小资产阶级……观点的论文”。<sup>〔3〕</sup>这里,所谓资产阶级和小资产阶级,主要指戊戌后反清革命派和激进维新派知识分子。我们以该文集为样本,分析这一时期这两类人士的言论中,是如何使用“社会”和“群”的。表 5.3 列出了 1901 至 1904 年间,该文集中使用这两个词汇的例句。

〔1〕 中国之新民:“俄罗斯革命之影响”,《新民丛报》,第三年第十三号(原第六十一号)(1905年1月20日),页5。

〔2〕 戊戌前,“上流社会”、“下流社会”主要在译文中使用,很少用来指中国的情况。

〔3〕 “编辑说明”,载《辛亥革命前十年间时论选集》,第一卷,上册,页1。

表 5.3 《辛亥革命前十年间时论选集》中“群”、“社会”的用法(1901-1904)

作者及出处	例句	意义简析
梁启超：“过渡时代论”，《清议报》，第八十三册(1901)	就狭义言之，则一群之中，常有停顿与过渡之时代…… 一群中人，各备一德，组成团体，互相补助……人群进化，级级相嬗，譬如水流，前波后波，相续不断……	用“群”指社会(society)。
梁启超：“十种德性相反相成义”，《清议报》，第八十二、八十四册(1901)	合群云者，合多数之独而成群也。以物竞天择之公理衡之，则其合群之力愈坚而大者，愈能占优胜权于世界上……吾中国谓之为无群乎，彼固居然四百兆人经数千年聚族而居者也。……各省中所含小群无数也；……四民中所含小群无数也。然终不免一盘散沙之消者，则以无合群之德故也。合群之德者，以一身对于一群，常肯细身而就群；以小群对于大群，常肯细小群而就大群。夫然后能合内部固有之群，以适外部来侵之群。…… 彼不识群义者不必论，即有号称求新之士，日日以合群呼号于天下，…… 盖国民未有合群之德，欲集无数之不能群者强命为群，有其形质无其精神也。故今日吾辈所最当讲求者，在养群德之一事。 独与群对待之名辞也。人人断绝依赖，是倚群毋乃可耻？常细身而就群，是主独无乃可羞？……由前之说，是合群为独立之贼；由后之说，是独立为合群之贼。……曰独立反面依赖也，非合群也；合群之反面营私也，非独立也。……譬之物质然，合无数阿屯而成一体，合群之义也；每一阿屯中皆具有本体所含原质之全份，独立之义也。若是者谓之合群之独立。 然则其道何由？亦曰知有合群之独立，则独立而不轧轹……	用“群”指社会(society)；“独”与“群”本是相对的词，现用原子组成物质讨论“独”和“群”的关系。
“无极太极论”，《上海普通学报》(1901)	而讲群学者则必以爱其同类为鹄的。	“群学”的目的。
任公(梁启超)：“本馆第一百册祝辞并论报馆之责任及本馆之经历”，《清议报》，第一百册(1901)	凡欲造成一种新国民者……恒须借他社会之事物理论，输入之而调和之…… 美国大总统之被刺与南美之争乱也，由贫富两极太相悬绝，而社会党之人从而乘之也……	“社会”出现在“他社会”、“社会党”等术语中。
“说国民”，《国民报》，第二期(1901)	若者外国工人，有立会、演说、开报馆、倡社会之说者，我国有之乎？曰无有。	“社会”指社会主义。
“中国灭亡论”，《国民报》，第二、三、四期(1901)	而欲如法之民主党、德之社会党、俄之虚无党，可以与政府相持不下者…… 以诈行诚，则合群之道备焉……	“社会”用于“社会党”术语中。

续表

作者及出处	例句	意义简析
中国之新民(梁启超): “新民说三”,《新民丛报》,第三号(1902)	<p>公德者何? 人群之所以为群……人也者,善群之动物也……。人而不群,禽兽奚择? 而非徒空言高论曰:“群之! 群之!”</p> <p>……人人相善其群者,谓之公德……</p> <p>……享权利而不尽义务。人人视其所负于群者,如无有焉。人虽多,曾不能为群之利,而反为群之累,……</p> <p>群之于人也,国家之于国民也,其恩与父母同。盖无群无国……而此身将不可以一日立于天地。故报群报国之义务,有而〔血〕气者所同具也。苟放弃此责任者……而皆为群与国之蠹贼! ……</p> <p>道德之立,所以利群也。故因其群文野之差等,而其所适宜之道德,亦往往不同。而要之以能固其群,善其群,进其群者为归。</p> <p>(专制之治,在古代为至美,然移之于文明开化之群,则为至恶……)有益于群者为善,无益于群者为恶。……然则吾辈生于此群,生于此群之今日……以求所以固吾群、善吾群、进吾群之道。……(今世士大夫谈维新者……爱群爱国爱真理之心未诚也。……)公德之大目的,既在利群,而万千条理,即由是生焉。</p>	大量使用“群”讲公德;用“群”指社会(society)。
中国之新民:“敬告我同业诸君”,《新民丛报》,第十七号(1902)	<p>人性固不能尽善,凡庶务之所以克举,群治所以日进……</p> <p>若相率为从容模棱之言,则举国之脑筋皆静,而群治必以沉滞矣。</p>	“群治”指社会治理。
中国之新民:“敬告当道者”,《新民丛报》,第十八号(1902)	<p>凡人之思想,莫患夫长困于本社会,苟使之人他社会而与之相习,则虽中下之材,其思想亦必一变。</p>	用“社会”指 society;“社会”出现在“他社会”术语中。
中国之新民:“释革”,《新民丛报》,第二十二号(1902)	<p>人群中一切有形无形之事物,无不有其 Ref. [Reform],亦无不有其 Revo. [Revolution],不独政治上为然也。</p> <p>革之云者,必一变其群治之情状,而使幡然有以异于昔日。</p> <p>其事物本不善,有害于群,有窒于化……</p>	用“群”指 society。
杨度:“游学译编叙”,《游学译编》,第一册(1902)	<p>试于我国学术界中,求一能为国民开自由之路索……为人群增进化之达尔文者谁乎?</p> <p>吾读欧洲近世史,见其贤豪辈出,类能与数千年之旧学、今社会之现行,独立挑战,以求必得之优胜。……然生计革命、女子革命,尚为社会上一大问题……</p>	“群”和“社会”同时使用,都是指 society。

续表

作者及出处	例句	意义简析
太平洋客(欧矩甲):《新广东》(1902)	<p>公会者,其宗旨可表白于天下,其行为可明着于人群……</p> <p>此俄罗斯虚无党……其宗旨不可表白于天下,其行为不可明着于人群,故谓之曰私会。……</p> <p>一曰联秘密社会。……以其行事秘密,誓不外泄,故又谓之秘密社会。此秘密社会也者,与国中公会实为表里,为阳阴……</p>	重新论述“公会”和“私会”、“秘密社会”的差别,认为两者互为表里。
章炳麟:“哀焚书第五十八”,《煊书》(1902)	今夫血气心知之类,惟人能合群,群之大者,在建国家、辨种族。	用“群”指 society, 和建国相联系。
“论外交之进化”,《外交报》,第五十四期(1903)	<p>国者,人类之群之进化者也。而人者,又物质之群之进化。凡群之进化,恒与其所以为群者之进化为比例。</p> <p>虽然,自物体之文明,而始有物体之群。其群又非一蹴而文明也,其进化之历史,与物体同。国者,群而有文明之形式者也……是其群之意识,一以其质点之意识为其基础。</p>	“群”指某一类,“人类之群”为 society, 国为 society 进化。
黄遵宪:“水苍雁红馆主人来简”,《新民丛报》,第二十四号(1903)	<p>其对于政府不知有权利,实由对于人群不知有义务也。……合群之道,始以独立,继以自治,又继以群治,其中有公德……</p> <p>……吾考中国合群之法惟族制稍有规模……吾以为讲求合群之道,当用族制相维相系之情……再参以西人群学以及伦理学之公理、生计学之两利,政治学之自治,使群治明而民智开民气昌……</p>	“群”为 society; 中国传统是“族制”,应结合西人的公理促使社会治理的进步。
雨尘子:“近世欧人之三大主义”,《新民丛报》,第二十八号(1903)	<p>自有史以来,人类事业之繁剧,社会之变革,未有若近百余年者也。</p> <p>经济社会,非以多数劳动者,供少数资本家之使役乎?</p>	“社会”为 society, 出现“经济社会”一词。
“大同日报缘起(摘录)”,引自“秘密结社之机关报纸”,《新民丛报》,第三十八、三十九号合本(1903)	<p>其逃于海外者,或以头颅之声价,见重于社会……</p> <p>虽近世各国社会之风潮,贫富远绝,资本家与劳工之冲突……而社会主义起于其间……</p> <p>民族主义尚不暇及,何论于社会主义、大同理想哉?……中国有立宪政体,社会风潮自然汹涌而至……</p>	“社会”为 society; “社会主义”从“社会”论述中出现。
中国之新民:“论俄罗斯虚无党”,《新民丛报》,第四十、四十一号合本(1903)	<p>故绩学青年,轻盈国秀,变职丛,易服装,以入于农工社会,……俄罗斯之上等社会与下等社会,其思想沟绝不通,殆若两国然。彼虚无党常以人民之友自揭橥者也,而与之表同情者,仍在上中等社会……</p> <p>故以近世社会主义者流,以最平等之理想为目的,仍不得不以最专制之集权为经行……</p>	“社会”用于“上(中下)等社会”和“社会主义”中。

续表

作者及出处	例句	意义简析
“列强在支那之铁道政策(读卖新闻)”,《游学译篇》,第五册(1903)	而举人群生活之势力,专归于政府之权能,舍政府之权能以外,更无所谓民族社会之活动能力……	在同一句中,“群”与“社会”都是指 society。
“劝同乡父老遗子弟航洋游学书”,《游学译篇》,第六册(1903)	故贫者不能自存,而富者亦不能自保,一国之社会,无周转方便活泼之观。 欧美文明,可以改良中国社会之风尚者,固所当学者也。	“社会”为 society; 倡学欧美。
“教育泛论”,《游学译篇》,第九册(1903)	……立于社会之中,即有社会之关系。……无时无社会之关系,相生相养,相维相制。……无社会,无国家,则无家庭,无个人。……社会之现象如何,此不可不知者一……社会之待我者如何,此不可不知者二……我之对社会应如何,此不可不知者三。夫既不能于国家与社会之间…… 欲改良风俗,不可不注意于社会教育。……大地各国变法……社会教育之有效,自古已然矣。今当民族竞争之世……以图国民之统一,而要不能不以社会教育为其先驱。 ……宗教也,学术也,社会也,国家也,推其所由始,察其所由成……无不基于人类利己(己)之一心。	“社会”指 society; 讨论社会、国家、家庭和个人之间的关系。
“民族主义之教育”,《游学译篇》,第十册(1903)	支那民族经营革命之事业者,必以下等社会为根据地,而以中等社会为运动场。是故下等社会者,革命事业之中坚也,中等社会者,革命事业之前列也。故今日言革命教育者,必在两等社会。此两等社会之教育事业,不在家庭教育,不在学校教育,而在社会教育。是故言革命教育者,惟有社会教育之可言也。 支那之劳动社会、军人社会,大半出入于秘密社会之间,而以军人社会、劳动社会与秘密社会相为援引,则自成不可拔之根据。故担任下等社会革命教育者,不可不联络三种社会构成其统一之机括,而增进其活动之形势。	“社会”指 society; 多用“(上下中等、秘密、劳动、军人)社会”,并认为“下等社会者,革命事业之中坚也”。
张继煦:“叙论”,《湖北学生界》,第一期(1903)	欧洲政治人群之进化,何一非斯宾塞、达尔文之精神鼓荡而驱使者乎?…… 知外人之协以谋我也,则不得不合群以图抵制…… ……所谓官吏、吏胥,非社会之一份子乎? 官吏潮职,吏胥助虐,非社会腐败之现象乎? 吾社会而果有政治思想、自治能力也。……	“群”、“社会”同指 society。

续表

作者及出处	例句	意义简析
李书城：“学生之竞争”，《湖北学生界》，第二期（1903）	<p>染数十代社会凉薄之风，重个人不重合群，则无博爱心……</p> <p>下等社会之中，识字者盖寡……爱国之心何繇而起？</p> <p>学生介于上等社会、下等社会之中间，为过渡最不可少之人。上等社会既误于前，崩溃决裂，俱待继起者收拾之。……前途茫茫排山倒海之伟业，俱担荷于今日学生之七尺躯，则对上等社会所负之责任重也。下等社会为一国之主人……今日之学生，即下等社会之指向针也，则对下等社会所负之责任重也。</p>	“群”、“社会”同指 society；“下等社会为一国之主人”。
“权利篇”，《直说》，第二期（1903）	<p>因人之不能孤立独行也，于是有家族、有社会、有国家以扶持之。家族、社会、国家，非别物也，由人之团结而成者也。由前而论，人为家族、社会、国家之母，无人则彼无以立；由后而论，家族、社会、国家为人之母，无此而人无以存。夫家族、社会、国家，既为人人共有之物，而人之于家族、社会、国家，即有应尽之义务，以维持于其间，否则家族、社会、国家不得一日存……</p> <p>斯宾塞尔曰：“知此一个人，即可知社会及凡百现象云；盖社会之诸现象，皆不过个人本性发表于外界之影象也。”</p>	“社会”指 society；谈个人与家族、社会、国家的关系。
余一：“民族主义论”，《浙江潮》，第一期（1903）	<p>胜败见而死生存亡之机决，于是数群之内，有其智力强者，则能群同族以造一组织体，以御他群。他群继，其组织之善焉者则胜其拙者焉……</p> <p>故曰民族主义者，对外而有界，对内而能群者也。</p>	“群”、“社会”同指 society。
大我：“新社会之理论”，《浙江潮》，第八期（1903）	<p>冲积层时代……但重母系，不知父系，既无家，安有国，然而社会之雏形已具矣。……故其目的物，舍社会安宁进步以外无他冀也。……准乎是，则知社会者，本有共和政之性质，而决不含帝政、王政、贵族政之元素；准乎是，则知政治者，本可以社会机关之力溶解之，而置政治于社会问题之内。是故健全之国家，必无萎靡之社会；而萎靡之社会，决不能造健全之国家。</p> <p>不见十九世纪中之新社会乎，革命之荒神，为烂烂之炯眼，翼翼之足音。……夫社会之演新改良……</p> <p>今试观我社会十年中之现象，旧社会退步之速，与新社会进步之速，不可持计。……然则社会者，民族主义之领土也……</p> <p>报馆者，社会言论之机关、世界之明镜也……夫社会过程之公则二：曰糅杂各文明之质素而同化之……曰文化之型式印于人心……兼是二者，则</p>	

续表

作者及出处	例句	意义简析
大我：“新社会之理论”，《浙江潮》，第八期（1903）	<p>新社会之基础定，而其发展由此矣。……若我社会，殷助周彻，共产制度阅千余年……</p> <p>社会主义者，将以增人间之福祉而消除其厄难也……故名之曰社会主义，名其社员曰社会党。……今社会主义之披靡欧美，为雷奔电掣山摧海啸之奇观者，非共产主义与极端民主主义之二大现象乎？</p> <p>曰离社会主义而言自由，特权之垄断也，不义也；离自由而言社会主义，奴隶制度也，野蛮也。</p>	谈社会进步；谈社会主义与自由的关系。
飞生：“近时二大学说之评论”，《浙江潮》，第八期（1903）	<p>政府者民之代表也，代表其群者必其贤智之过于其群者也。</p> <p>使其组织之顺序，果能合乎群治之公例，则未有不可为治，未有不可渐致于强者也。</p> <p>夫社会者国家之母也，则社会改良，国家自能变易面目。何以百年来政治之改革，痕迹显然，而社会改良则至今尚百口沸腾而莫得其端倪也。</p>	“群”与“社会”共用，指 society。
竞盒：“政体进化论（绪论）”，《江苏》，第一期（1903）	<p>政治者，社会最大之组织，求有以达吾人栖息于此社会之目的者也；吾人之目的在幸福，而社会之究竟为极乐，此进化家所唱道……</p>	“群”与“社会”共用，指 society。
竞盒：“政体进化论（续第一期）”，《江苏》，第三期（1903）	<p>欲达此莫大之目的〔民主共和国——引者注〕，必先合莫大之大群；而欲合大群，必有可以统一大群之主义，使临事无涣散之忧，事成有可久之势。</p>	“群”与“社会”共用，指 society。
壮游：“国民新灵魂”，《江苏》，第五期（1903）	<p>一切社会之组织，皆当以军人之法律布置之……</p> <p>其四曰社会魂。社会者何也？乃平民之代表词也。吾欲鼓吹革命主义于名为上等社会之人……盖我中国个人经济主义太发达，故不能具有政治思想；而下等社会之困难于经济，类皆受上、中二等社会之压制……社会党者，欧州今日之神圣法团也……</p>	“社会”乃平民之代表词。
汉驹：“新政府之建设（绪论）”，《江苏》，第五期（1903）	<p>凡无国之民、无主之国……而不能自立其群于天地……</p> <p>夫至私意制成之律例王法……则人群之权利自由人格性命不足贵……</p> <p>横敲欧美之光明政局，旁探近代之革新历史，注目于其社会……因此而个人之权利自由保，社会之安宁固，不公不平之一举动灭。……全社会束缚于名分大防之内，复罔论法律！……彼方之构造此法治国也，莫不由先破专制治国而成。……而能自伴社会以次第进化者也。</p>	“群”与“社会”共用，指 society；中西社会的差异在于法治和专制。

续表

作者及出处	例句	意义简析
湖南之湖南人(杨笃生): 《新湖南》(1903)	<p>故人生而欲保护其自由权,及增进其自由权,故不能无群,群之始成于所谓民约者,此国家所由成立之原理也。</p> <p>改造社会者,不能仍旧社会而组织之,则必破坏旧社会而涤荡之。</p> <p>诸君在于湖南之位置,实下等社会之所托命而上等社会之替人也。提挈下等社会以矫正上等社会者,惟诸君之责;破坏上等社会以卵翼下等社会者,亦为诸君之责。</p>	“群”与“社会”共用,指 society; 破坏旧社会,须“破坏上等社会以卵翼下等社会”。
邹容:《革命军》(1903)	<p>当有政治法律之观念……一曰,养成相亲相爱,爱群敬己,尽瘁义务之公德。一曰,养成个人自治,团体自治,以进人格之人群。</p> <p>外国……有立会演说,开报馆,倡社会之说者。今日之中国,实无教育之中国也。吾不忍执社会上种种可丑可贱可厌可嫌之状态……</p>	“群”与“社会”共用,指 society; “社会”代表“社会主义”。
“读新译甄克思《社会通论》有感”,《外交报》,第七十一期(1904)	<p>民生有群,群必有治……</p> <p>宗法社会之民,未有不乐排外者,此不待教而能者也。……夫民族主义非他,宗法社会之真面目也。</p>	“群”与“社会”共用,指 society; 中国是宗法社会。
中国之新民:“中国历史上革命之研究”,《新民丛报》,第四十六至四十八号合本(1904)	<p>数千年历史上,求所谓中等社会之革命者,舍周共和时代国人流王于彘之一事,此后盖阙乎未有闻也。……故中等社会,常以本身利害之关系,故奋起而立于革命之场。</p> <p>吾见夫所欲用之以起革命之多数下等社会,其血管内皆含黄巾闯献之遗传性也……</p>	周共和,是中等社会的革命;黄巾闯献是下等社会的革命。
饮冰室主人(梁启超):“中国人之缺点”,《新民丛报》临时增刊《新大陆游记》(1904)	<p>吾中国社会之组织,以家族为单位,不以个人为单位,所谓家齐而后国治是也。……且其所以维持社会秩序之一部分者,仅赖此焉。</p> <p>吾观全地球之社会,未有凌乱于旧金山之华人者,此何以故?</p>	中国社会以家族为单位,不以个人为单位。
觉佛:“墨翟之学说”,《觉民》,第七期(1904)	<p>而我国社会学家第一伟人墨子……</p> <p>社会学家曰:“有人群而无组织,不可以言社会。……人群无以团结,谓之无社会。”墨子社会学,其宗旨曰兼爱,所以组织人群,以成新社会者也。组织新社会,在统一,而欲统一莫如法律,公德者人群中之无形法律也。……</p> <p>兼爱主义者,社会主义也。我既为社会之一份子,则必当竭诚尽瘁,尽一份之责任于社会中。国家者,社会之集合体也。故有新社会,斯有新国家;有爱群之公德,斯有社会。</p>	“群”与“社会”共用,指 society; 墨子是我国社会学家第一伟人。



续表

作者及出处	例句	意义简析
激烈派第一人(刘师培): “论激烈的好处”,《中国白话报》,第六期(1904)	况且中国的事情,没有一桩不该破坏的,家族上的压抑,政体上的专制,风俗、社会上的束缚,没有人出来破坏,是永远变不好的。	倡破坏、打破各种社会约束。
白话道人(林懈):“国民意见书·论合群”,《中国白话报》(1904)	<p>现在明白的人,没有一个不说合群,……讲了大半天,那群力还是不能合……这是什么缘故呢?</p> <p>第一桩是上流社会共下流社会不联络。……现在中国的读书人,都是以上流社会自命的,凡不读书的人……都说他是下流社会。……</p> <p>第二桩是下流社会共上流社会不联络。那上流社会既然看轻下流社会,这下流社会平日没有读过书……更不晓得那上流社会的学问知识到底到什么地步……不敢共上流社会比肩。但是这下流社会共上流社会不联络的缘故……一是看上流社会太重。……这下流社会共上流社会就永远联络不来了。</p>	“群”与“社会”共用,指 society; 中国不能做到合群,是因为上流社会与下流社会不联络。
白话道人:“国民意见书·论刺客的教育”,《中国白话报》(1904)	<p>教全国中、下等社会……自制炸药,自配毒药,那刺客的风气,就更容易提倡了。</p> <p>刺客的好处……可以保人类的幸福,促社会的进化。</p> <p>俄国虚无党首领巴枯宁也说道:“我们要举这不平等的社会,投在爆裂弹中。”……倘能够将以上阻止社会进化的各种有力有势的人物,一人给他一刀吃吃,那社会的进化,也不晓得有多少快的速率了。</p> <p>“凡潮杀枪杀之事,皆合于正理,不惟无罪,反有功于社会。盖社会之苦恼,以残忍之行,始能洗去。”(法国罗拔士比言)</p>	倡刺客精神可促社会进化。
亚特:“论铸造国民母”,《女子世界》,第七期(1904)	<p>试考察世界文明国中……一切社会人物,无不有惊天动地之女杰,以扶助于其间。</p> <p>今中国一切种种社会,一奴隶世界也。吾欲洗除奴性……以与旧社会争胜。</p> <p>欧美诸国,女学校林立于都会……以造成一种有功国家社会之事业。</p>	倡女学,以与旧社会争胜。

\* 表 5.3 原为吴嘉仪小姐作出,此次刊出时我们作出较大的调整、订正。

我们发现,从“群”到“社会”的用词变化,主要发生在 1901 至 1904 年间。1901 年“社会”一词甚少出现,人们主要用“群”来指涉 society; 而 1902 年“社会”一词开始增多,与“群”混用; 1903 年“社会”的使用次数已多于“群”; 而 1904 年虽然“群”

仍在使用的，但已被“社会”一词抛离。从此以后，“社会”一词高度普及，而“群”的使用逐步消亡。也就是说，从表 5.3 的例句分析和图 5.1 的关键词计量统计，可以得出一致的结果，互相印证。

从表 5.3 还可以看到，当时“社会”一词常与其他词组合成新名词，如“(新)旧社会”，“(上、中)下等社会”，“(经济、军人、工商)劳动社会”、“秘密社会”、“奴隶(宗法)社会”和“社会党”、“社会主义”等术语。<sup>〔1〕</sup> 在革命派看来，由于下层社会人数远比上层社会为多，所谓：

盖世界虽至文明之国，其国民之阶级，必愚者十百而智者一二，贫者十百而富者一二，下流社会之人教必倍蓰于上流社会。<sup>〔2〕</sup>

虽然下层社会地位低下，但他们却是推动革命、改造中国的主力军，于是可以得出以下结论：

支那民族经营革命之事业者，必以下等社会为根据地，而以中等社会为运动场。是故下等社会者，革命事业之中坚也，中等社会者，革命事业之前列也。<sup>〔3〕</sup>

甚至可以推出：“支那之劳动社会、军人社会、大半出入于秘密社会之闲。”<sup>〔4〕</sup> 这样，“下等社会”也就被赋予可以成为创造“新社会”主要力量的意义，而他们的革命对象则是腐朽的“旧社会”。<sup>〔5〕</sup> 对于革命派而言，理想社会组织背后的精神是一清二楚的，那就是推翻皇帝专制、扫平少数民族贵族统治，甚至是打破纲常。

既然这一由“下等社会”担负的革命目标是建立一个新社会，新社会必有其精神，有人将其称为“社会魂”，并明确以它代表平民利益：“……社会魂。社会者何也？乃平民之代表词也”。<sup>〔6〕</sup> 而要伸张“下等社会”的利益，就要提倡平等价值和

〔1〕 “数据库”检索也表明，“秘密社会”、“下层社会”、“下流社会”等的使用大多集中在 1902 至 1906 年这个时段。

〔2〕 云窝：“教育通论(绪论)”，页 8。

〔3〕 “民族主义之教育”，《游学译编》，第十册(1903 年 7 月)，页 7。

〔4〕 “民族主义之教育”，页 9。

〔5〕 大我：“新社会之理论”，页 1—13。

〔6〕 壮游：“国民新灵魂”，《江苏》，第五期(1903)，页 7。

秘密结社的精神。这样，“社会主义”就不仅包含了权利平等、经济的平均，甚至涵盖了秘密结社的基本精神——四海之内皆兄弟。欧矩甲在《新广东》中曾高度赞扬下层秘密“社会”成员“尚义气、划姓界，入会皆称手足兄弟，颇有四海皆兄弟之义，可谓平等之极矣”。〔1〕最早的《共产党宣言》（*Manifest der Kommunistischen Partei*）译本中，也是用“四海之内皆兄弟”来译“全世界无产者联合起来”的。“社会主义”作为“社会”的道德灵魂，开始随着“社会”观念的普及在革命派知识分子心中激荡。以平等为其核心价值的“社会主义”，也就被当作“新社会的主义”。于是，“社会主义”随着向往新社会的主义（道德价值）而兴起。

由于平等所对应的目的是扫平儒家伦理的纲常等级，中国传统中反儒家的道家 and 墨家遂得到高度评价。墨子的“兼爱”、“尚同”被等同于“社会主义”，有人论证说：“墨子社会学，其宗旨曰兼爱，所以组织人群，以成新社会者也。”“兼爱主义者，社会主义也。”〔2〕老子的学说也可以说是冲决罗网的重要根据。〔3〕

这里，特别值得一提的是无政府主义的言论。刘师培指出：“西人以个人对于公众者为伦理，中国以个人对于个人为伦理。……由个人之伦理推而至于家族之伦理。及契敷五教，则又由家族之伦理推而至于社会国家之伦理。然儒家所言之伦理，私恩为重，公德为轻，以对社会国家之伦理皆由家族而推，故与西人之学不同。”他则要从古代礼制中解读出“君与臣平等”，父子之间、夫妻之间“同尊卑”的“平等之精诣”。〔4〕鉴于传统势力太强大，他主张要破坏一切：“况且中国的事情，没有一桩不该破坏的，家族上的压抑，政体上的专制，风俗、社会上的束缚，没有人出来破坏，是永远变不好的。”〔5〕

从以上分析我们可以看到，在“社会”取代“群”这一语言转换现象的背后，包含着主张社会革命，甚至有反对儒家伦理之意。20世纪之初，新思潮伴随着大量新名词出现在报刊言论中，当时就有人指出：“自平等、自由、博爱、公益等之名词出现于吾社会，老师耆旧既惊为创闻，引与为敌。而一二僂薄之子，或以臆说谬解藉便其

〔1〕 太平洋客：《新广东》，页308。

〔2〕 觉佛：“墨翟之学说”，《觉民》，第七期（1904年6月），引自《辛亥革命前十年间时论选集》，第一卷，下册，页866、868。

〔3〕 “广解老篇”，《大陆》，第九期（1903年8月），页431。

〔4〕 刘师培：《攘书·罪纲篇》，收入《刘师培辛亥前文选》，页40—41。

〔5〕 激烈派第一人：“论激烈的好处”，《中国白话报》，第六期（1904），引自《辛亥革命前十年间时论选集》，第一卷，下册，页888。

私，于是公德之利益未见，而私德之藩篱先破。”〔1〕他们明确指出，新名词之争，乃新旧道德之争；而反对者也感到新观念将破坏中国人的私德，即儒家伦理。

## 5.5 “社会”取代“群”原因之二： 绅士公共空间的兴起

仅仅用革命党的兴起和今文经学的衰亡来解释“社会”取代“群”的因由，显然是很不够的。因为革命知识分子的言论影响虽然相当大，但晚清主导国内社会变革的，仍是清廷新政后活跃于政治舞台的广大绅士和官僚。这些人的思想在1900年后也发生巨大转变，成为推动和参与各种政治、经济、文化教育变革的主力。究竟，他们又是如何看待“群”和“社会”差别的呢？

十分有意思的是，在1902年《新民丛报》一则与读者问答中，编者的一段文字十分典型地反映出士大夫的倾向。该问答如下：

答：社会者，日人翻译英文 Society 之语，中国或译之为群。此处所谓社会，即人群之义耳。此字近日译日本书者多用之，已几数见不鲜矣。本报或用群字，或用社会字，随笔所之，不能划一。致清耳目，记者当任其咎。然社会二字，他日亦必通行于中国无疑矣。恐读者尚多误以为立会之意。故赘答于此（本社）。〔2〕

短短一段话传达了很多信息。第一，当时“群”和“社会”都用作 society 的译名，常常混用；第二，“社会”一词是由译日本书而在中文里多见并使用起来的；第三，编者很有把握地预见“社会”二字，“他日亦必通行于中国无疑矣”。

《新民丛报》有关“社会”一词的预言，很快在1903年实现了。该刊虽然是梁启超等流亡日本期间创办的维新知识分子刊物，但对国内影响力很大。因为同一时期清廷推行新政，维新改革已成为国内社会的主流思想。我们在第二篇文章中曾分析了“庚子事变”以后，清廷和广大绅士也意识到，不变法中国一定亡国。他们一方面坚持纲常名教和王权的合法性，另一方面推动新政和预备立宪等经济政治改

〔1〕 公衣：“国民之进步状”，《江苏》，第二期（1903年5月27日），页6—7。

〔2〕 “问答”，《新民丛报》，第十一号（1902年7月5日），页2。

革。为了使得西方的宪政、民权不冲击他们统治的合法性基础——儒家纲常，清廷官僚和大部分绅士不得不将个人道德和家庭伦理与西方价值划分为两个互不相干的领域。也就是说，1900年以后正是基于中西二分二元论意识形态，学习西方现代社会制度取得了正当性。在引进西方政治经济制度过程中，广大绅士接受了西方 society 的观念。我们可以称之为绅士公共空间的形成。

一般来说，在中国传统社会中，由绅士发起的民间组织如果基于非亲族纽带，常被界定为“私”而遭到禁止；而那些基于亲族关系的社会组织则受到官方鼓励。<sup>〔1〕</sup>因此可以说，1895年以前绅士民间社会的形态和西方近代的公共空间完全不是同一回事。但1895年以后，中国迅速出现了大量以绅士为主体的商会、学会和各类不是基于亲族关系的社会团体。特别是1900年后在二元论意识形态的支持下，社会作为家庭以外的公共领域，是从事各项新政事业的绅士和官僚的活动空间，在这个新的公共空间中推行学习西方制度和经济活动，可以不再受制于儒家伦理的约束。在公共领域，是服从普适中西的公理和公例，也即可以合法地引进西方理论和制度，可以合法注册社团。就在“公理”和“公例”取替了传统的“天理”、“实理”的同期，<sup>〔2〕</sup>“社会”这一带有西方理念的新词，取代了更多具有传统政治色彩的“群”。

1900年以后，无论绅士在城里办商会、学校，还是建立谘议局、国会，各种组织均是绅士自行办理或以绅士为主体，它们的产生代表绅士自行组织起来的过程，“社会”一词无疑可以极为方便地成为概括各式各样“会”的总称。也就是说，绅士可以反对革命，可以不同意“社会主义”，但对自行组织社团的肯定，却促使他们承认“社会”一词的合理性。

在推行新政期间，绅士组织的各种社团是如此之多，迫得官府不得不在法律上定出这些社团的合法地位。1908年宪政编查馆会同民政部曾上奏折，要求清廷制订法律，肯定绅士结社自由，在有关奏折中，对“社”和“会”两个字作出明确解释。该奏折在讲述西方结社集会之风如何有利于进步后，曾这样论证：“经久设立则为结社，临时讲演则为集会，论其功用实足以增进文化裨益治理……”该奏折请求清廷除了禁止秘密结社外，对其余结社集会都应提倡。而清廷则在相应的上谕中将

〔1〕 艾尔曼(Benjamin A. Elman)著，赵刚译：“中国文化史的新方向：一些有待讨论的意见”，《台湾社会研究》，总第十三期(1992)，页1—25；《经学、政治和宗族——中华帝国晚期常州今文学派研究》(南京：江苏人民出版社，1998)，页19。

〔2〕 详见1.5节。

结社集会简称为“社会”。上谕中还有如下文字：

近来京外庶僚从政之余，多有合群讲习之事。此次修订结社集会律，拟请嗣后现任职官于其职务外，有亲莅各社会研究政治学术者，亦为律之所许……〔1〕

这里有两点特别值得注意的信息：一是当时绅士官员结社集会已十分普遍，上谕把结社集会简称为“社会”；第二，清廷明确允许现职官员在履行公务之外，可以参加这些社团学会的研究活动。当然，官方这种迟来的立法，是承认现实中已大量存在并以绅士为主体积极活动的各类社团。

虽然，早在甲午后第一次结社高潮之际，关心国是的士人为这类新型社团寻找合法性时，就指中国古已有之。如梁启超曾说：“学会起于西乎？曰非也，中国二千年之成法也。”〔2〕但正如王尔敏分析的那样，清末社团完全不同于传统社会中的文人组织，即“自无所谓沿袭”。他指出这些有章程、有宗旨、有专门旨趣、会员缴纳会费的新型社团，本质上“实袭西洋体制”。王尔敏还除去类似于“同盟会”等以革命为宗旨的团体，列表给出 1895 至 1911 年成立、由知识分子（绅士）组成的 148 个维新社团组织，并总结这些学会的宗旨是：“于文化观点，极尊尚儒术经学；护卫本位文化。于政治态度，则尚变法，求富强，重经世致用。于学术理想，则讲究格致之学，推广西方知识，而有兴办学堂，创设图书馆博物院之热忱。于社会风气，则崇质简，务实际，尚平等，并倡禁鸦片缠足等陋习。”〔3〕从这些宗旨可以看到，清末那些不同于激进革命派的维新绅士的政治倾向和主要活动内容，而其背后的理念正是中西二分二元论意识形态。

我们根据这项研究做出图 5.2。从中可以明显看到知识分子自行组织起来的政治社团存在两个高峰期。第一个高峰在戊戌变法时期，有 61 个团体；第二个高峰的时期为清廷宣布新政以后，共出现 87 个组织。张玉法也曾统计了 1904 年局部解除戊戌党禁后成立的社团，列出重要的有 668 个。其中，最多的头三类为：商业类（265 个），教育类（105 个），政治类（85 个）；政治类的数目与王尔敏做的研究大致

〔1〕“宪政编查馆会同民政部奏拟订结社集会律折（附片并清单）”，《东方杂志》，第五卷第四期（1908 年 5 月），页 229、230。

〔2〕梁启超：“变法通议·论学会”，页 31。

〔3〕金观涛、刘青峰：《开放中的变迁》，页 96。

相同。<sup>〔1〕</sup>

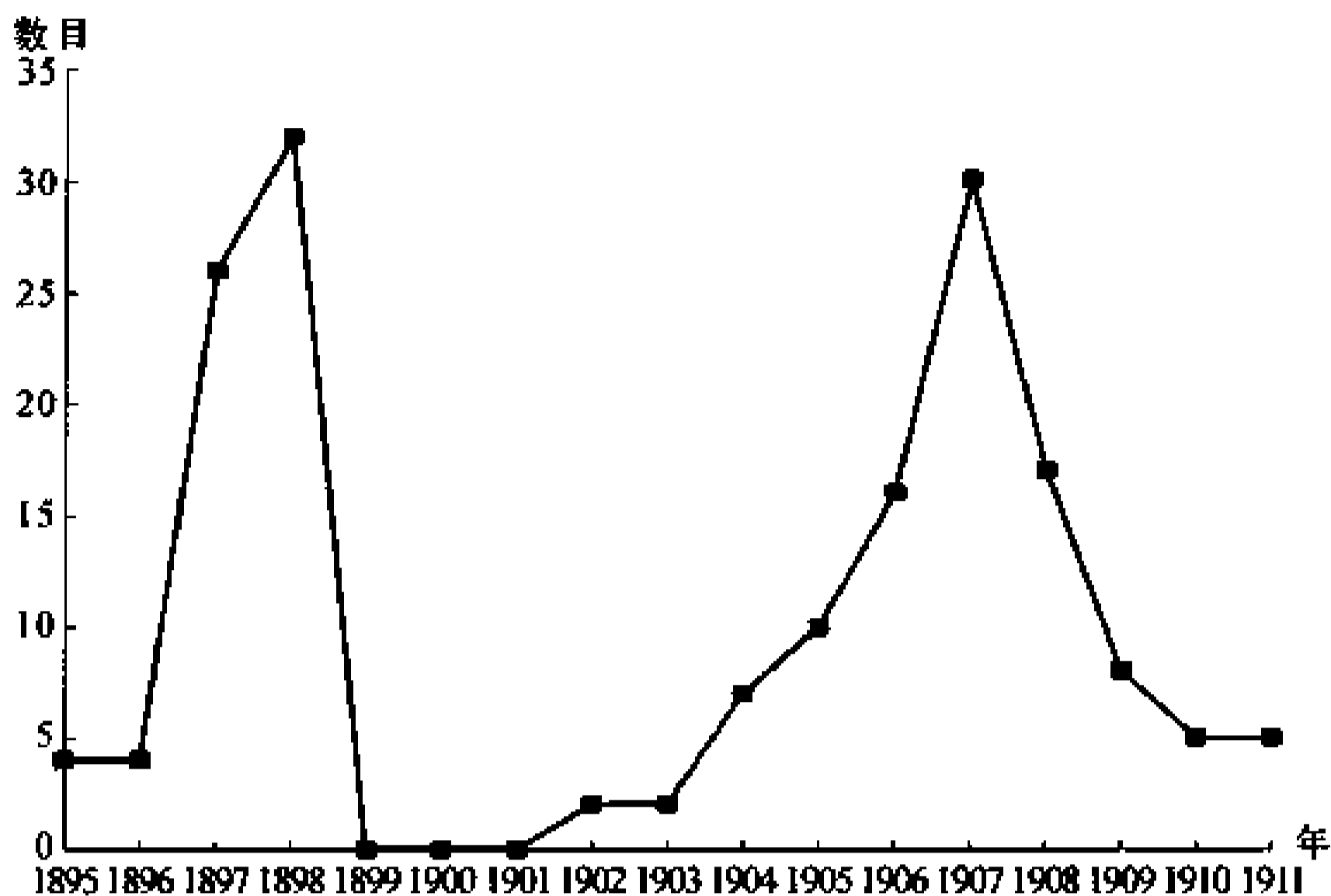


图 5.2 清末知识分子政治性社团成立年代分布(1895 ~ 1911)

资料来源：王尔敏：“清季学会汇表”，载《晚清政治思想史论》（台北：台湾商务印书馆，1992），页 134—65。

图 5.2 中，第一个高峰是“学会”的勃兴，其正当性根据是“群学”。正如 1896 年梁启超所论述的：

国群曰议院，商群曰公司，士群曰学会。而议院公司，其识论业艺，罔不由学，故学会者，又二者之母也。<sup>〔2〕</sup>

而第二个高峰则明显刻画着以各式各样“结社集会”为标志的绅士公共空间的出现。这种新型社团的活跃，必定会促使原有社会整合模式的解体。本来，在中国传统社会三层次整合中，绅士在县以下自治的主要功能是将政府与家族联系起来。但在 20 世纪最初十年，随着新政和预备立宪的推行，城市化的绅士和他们组织种种的公司与协会，使得这一中间层次大大扩张，并出现了与国家对抗的可能性。所谓辛亥革命实为扩张的绅权对王权的颠覆。<sup>〔3〕</sup>

〔1〕 参见张玉法：《清季的立宪团体》（台北：“中央”研究院近代史研究所，1971），页 144。

〔2〕 梁启超：“变法通议·论学会”，页 31。

〔3〕 金观涛、刘青峰：《开放中的变迁》，页 140—46。

需要指出的是，绅士作为当时中国公共空间最活跃的社会力量，他们的文化理念是出于中西二分二元论的，用“社会”指涉 society 和激进革命派虽然相同，但其背后的价值指向却不同。我们在上节中谈到，革命派在运用“社会”一词时，大多主张把平等作为“社会魂”，他们同时认同“社会主义”和社会革命。而立宪派却把“社会”背后的精神定位于市场组织和绅士公共空间，他们并不一定接受经济平等和“社会主义”，也反对破坏和社会革命。他们更多地把社会视为个人根据法律和契约形成的共同体。

严复在论述何谓社会时曾论证过，“群”与“社会”的差别在于：社会是有法之群。他说：“荀卿曰：‘民生有群。’群也者，人道所不能外也。群有数等，社会者，有法之群也。”〔1〕严译在《社会通论》(A Short History of Politics)中有这样的按语：“严复曰：中国社会，宗法而兼军国者也。故其言法也，亦以种不以国。”〔2〕这里有两点值得注意：第一，严复把现代“社会”定义为“有法之群”；第二，他认为中国传统社会是宗法社会，在中国人看来，法是“以种不以国”，并没有普遍适用价值。因此，中国要由宗法社会进入现代社会，法制建设就相当重要了。该看法十分典型地代表了新政立宪时期，维新派士大夫对如何推动中国社会进步改良的理解。清末十年，大至国家和省的立宪、制订各种法律，小至订立各种具体法规和条例，都是当时公共领域中最为突出的日常事件，如《东方杂志》每期都有专栏公告这些新的法律法规。

也就是说，绅士阶层在改革中国的手段上，更强调培育国民公德和法律的制度建设，这与清廷官员的想法大致能够配合。如清廷重要官员戴鸿慈曾出使九国，一方面，他认识到，在西方的“自由”乃“人人于其权利范围之内”，而平等乃“上自王公，下逮庶民，苟非奴隶，皆有自主之权”，“而非以爵位之贵贱论也”。这说明他已了解到个人权利是现代社会的基礎。但另一方面，他又强调西方“无男妇老少，其于一切社会之交际，相待以信，相接以礼，守法律，顾公德，跬步皆制限焉”。〔3〕也就是说，学西方，是要学他们的“守法律，顾公德”，而非打破纲常礼教的革命。这十分形象地表达了清廷和推行新政及预备立宪的绅士所持中西二分二元论的观点。

但是，绅士所理解的“社会”是存在于中西二分的二元论框架中的。个人权利

〔1〕 严复：“译余赘语”(1903)，载斯宾塞(Herbert Spencer)著，严复译：《群学肄言》(北京：商务印书馆，1981)，页 xi。

〔2〕 严复译：《社会通论》，页 115。

〔3〕 戴鸿慈：“序”，载《出使九国日记》，页 296—97。



和契约法律仅在家族以外有效,家族内部的组织原则仍是儒家伦理。故他们所理解的社会观念和西方不尽相同,因此不能套用西方公共空间理论来分析这一时期的所有社会现象。如很多士大夫仍把社会视为由有公德的国民组成的有机体。梁启超就持这样的看法,他这样论述:“群学公例,必内固者乃能外竞。一社会之与他社会竞也,一国民之与他国民竞也,苟其本社会本国之机体未立之营卫未完,则一与敌遇而必败,或未与敌遇而先自败。”〔1〕梁启超这种把社会仍视为有机体的看法,在当时是相当普遍的。如一篇为新名词释义的文章中说,“凡有机体之物,其全体与其各部分协力分劳,乃能成长。……部分与全体,其相互之影响甚切密。社会之形,正复如是。又凡有机体必有生殖,有成长,有代谢机能,而社会皆备之,故曰社会者有机体也。”〔2〕

对于社会有机体来说,破坏是危险的,只能改良。正因为如此,梁启超反对革命。至于如何实现中国内部改良,梁启超特别强调要从道德入手。他说:“所谓破坏前之建设者,建设此而已!苟欲得之,舍道德奚以哉?”〔3〕在他看来,如孔子那样的个别精英的道德表率作用,可以教化社会千百年:“一圣贤一豪杰出,而千百年后犹受其感化,而社会之幸福赖之”,〔4〕这亦是对绅士作为道德精英的作用的肯定。对于民众,则要提倡国民公德的养成。《新民丛报》有一篇文章谈到社会与国民性养成的关系时说:“国民者,由社会之大熔炉中所铸造以出者也。社会如器,国民如水。水从器之方员,而国民从社会之模型者也。”〔5〕在维新派看来,国民性的养成受制于社会,这样,国民公德的培育就需要与社会改良齐头并进、相辅相成。

但在激进知识分子看来,立宪也好,人人守法的国民资格培育也好,对于有亡国灭种危机的中国来说,都来不及了。1903年,章太炎在反驳立宪派时指出:“若夫维新,则必以立宪为始基;立宪则必以人人能守自治之法律”,立宪要求“人人能有担任宪政之资格”,“为举国所同认”;但是“今以数千年遗下懦弱疲玩之社会性质,俯首屏息于专制政体之下”,中国人尚未“进于光明伟大立宪国之国民”,“而中国之亡,已亟不能待”。〔6〕

〔1〕 梁启超:《新民说》,第十八节,论私德,页130。

〔2〕 社员:“新释名一(哲学类)”,《新民丛报》,第三年第二号(原第五十号)(1904年7月13日),页2。

〔3〕 梁启超:《新民说》,第十八节,论私德,页131。

〔4〕 梁启超:“余之死生观”(1904),载《饮冰室文集之十七》,第六册,页8。

〔5〕 百里:“军国民之教育”,《新民丛报》,第二十二号(1902年12月14日),页15。

〔6〕 章太炎:“驳革命驳议”(1903年6月12—13日),载汤志钧编:《章太炎政论选集》,卷一,上册(北京:中华书局,1977),页230。

到1906年,《民报》和《新民丛报》就中国是否应开展社会革命而展开大论战。孙中山把“社会主义”界定为民生主义,并将实现土地国有和经济平等之革命称为“社会革命”;朱执信和汪精卫也多次鼓吹政治革命和社会革命必须在中国同时进行。而梁启超等则不认同社会革命,反对在中国推行“社会主义”。他甚至嘲笑孙中山混淆了“社会学”和“社会主义”这两个不同的概念。<sup>[1]</sup>

表面上看,这一争论只是说明梁启超与同盟会之间在政治上的分歧,其实政治分歧的根源除了要不要排满革命外,根本还在于建立一个什么样的理想社会。梁启超支持开明专制,认同绅士作为社会精英;而激进的革命派则鼓吹到平民、会党中去,<sup>[2]</sup>视绅士为腐朽力量,甚至是平民之公敌,<sup>[3]</sup>主张建立一个代表平民利益、能避免西方资本主义弊病的新社会。换言之,从1906年开始的有关是否需要社会革命之争,在某种意义上,正是反映了立宪派和革命派对“社会”背后精神的理解存在重大差异。理解这种差异,对我们认识“社会主义”思潮与20世纪中国公共空间变化趋势之间的关系十分重要。

## 5.6 公共空间存在的思想文化条件

上述分析表明,1905年前后,以立宪派为代表的中国知识分子对“社会”一词的接受是由于绅士公共空间的形成。绅士公共空间既是家庭以外的公共领域,又代表了人按某种目的组织起来;这种对“社会”的理解,与西方近现代 society 的含义相当接近。然而我们必须看到,两者的含义虽然接近,但西方的公共空间和绅士公共空间背后的支持意识存在着微妙的差异。在西方,公共空间作为将“私”合成“公”的场所,其前提是对个人(私)自主性的尊重和保护。由于私人领域是一种稳定而坚固的存在,只要公共空间存在,国家权力就受到监督,公共领域不会压倒私人领域。而中国绅士知识分子却并不了解“社会”与保护私隐权、私人领域之间的关系。

[1] 梁启超在“杂答某报·社会革命果为今日中国所必要乎”一文的“附驳孙文演说中关于社会革命论者”中,对孙中山所说“解决的方法,社会学者,兄弟所最信的,是定地价的法”,有如下按语:“按此语误,岂有倡民生主义之人,而不知 Socialism 与 Sociology 之分耶,抑笔记者之陋也。”《新民丛报》,第四年第十四号(原第八十六号)(1906年9月3日),页28。

[2] 反:“去矣,与会党为伍!”,《新世纪》,第四十二期(1908年4月11日),引自《辛亥革命前十年间时论选集》,第三卷,页188—91。

[3] “绅士为平民之公敌”,《河南》,第四期(1908年5月),引自《辛亥革命前十年间时论选集》,第三卷,页302—05。

在中国,“私”之所以受到保护,是因为中西二分二元论意识形态,而且被保护之“私”是家族,而非个人。

显而易见,如果在将私人事务结合成公共事务的过程中,出现了私人领域或个人自主性范围的不不断萎缩,“社会”最后只能代表“公”,成为国家的代名词,那么它也就不再具有打通公共与私人领域的功能。而公共空间的本质恰恰在于将“私”合成“公”,它一定要是一个既非属于国家又非私人的领域。因此公共空间存在的首要前提,是对私人领域的保护,使其不会因公共领域的形成、特别是国家权力的扩张而消失。

这一过程在西方公共空间成长的历史中是十分明显的。由于在经济活动中个人财产代表了最早受保护的私人领域,社会的起源一开始便缘于保护私有财产。阿伦特指出,当社会刚刚进入公共领域时,它被装扮成一个财产所有者的组织。这种内在联系甚至反映在“国家”这个词的词源上。Commonwealth 在某种含义上却是指共同财富(common wealth)。〔1〕然而,一般公共空间的形成仅仅依靠对私有财产保护是不够的,它需要在私人领域的保护上超出经济之外而进入人类一般事务之中。

历史上,市场经济和私有财产自古就存在,但公共空间却要等到17世纪之后才形成,其原因正在于个人权利观念要等到17世纪后才真正成熟。伯林指出,像隐私权这样的观念在西方出现最早不会超过16世纪。〔2〕麦金太尔发现西方17世纪普遍发生道德基础论证的失败,而我们则讨论过西方道德基础论证失败是不等同于道德的正当性确立之重要前提,它使得个人权利成为英美经验主义的核心观念。〔3〕事实上,只有西方权利自由主义成为“社会”背后的支持意识,才会有意识地保护个人自主性和私人领域,这时作为公共空间的“社会”才可能稳定地确立起来。

和西方相比,“必须保护私人领域”这种观念在中国向来十分淡薄。中国传统社会中个人和家庭(家族)构成了“私”领域,国家是“公”领域;由于儒家意识形态把国看成家的放大,忠和孝的等同使得家庭领域和国家领域是相通的。除了注重孝和家庭伦理外,儒家伦理中不存在其他保护私领域不受国家和公领域侵犯的机

〔1〕 阿伦特:“公共领域和私人领域”,页96。

〔2〕 伯林:《自由四论》,页238—39。

〔3〕 详见3.2节。

制。<sup>〔1〕</sup> 1900年后,以绅士为主体的公共空间出现,本质上是西方冲击下的特殊产物,其前提是儒家伦理与西方引进价值的二元论式的分裂。当时在广大绅士心目中,儒家伦理仍然是家庭和个人道德(私人领域)的合法性根据,而“宪政”、“民权”等西方理念成为政治经济改革等一系列公共事业的指导思想。从思想史角度分析,这种保护个人和家庭价值不受公共领域侵犯的,是把儒家伦理和西方价值看成互不相干的二元论心态,它是清廷和绅士在引进西方制度时又想保护自己权利不受损害的非意图结果。<sup>〔2〕</sup>

梁启超在《新民说》中明确将“公德”与“私德”分开,无疑是想为这种二元论提供理论基础。但是无论知识分子作出什么样的理论建构,当二元论是建立在对统治利益和特权维护之上时,只要绅士公共空间不能建立稳定的政治秩序,二元论就是不稳定的。而一旦这种二元论心态被否定,知识分子又将个人道德、家庭伦理与社会正义打通,那么随着公共领域价值、特别是国家权力的扩张,私人领域必定萎缩。换言之,一方面以绅士为主体的公共空间是脆弱不稳定的,另一方面在整个文化结构中不存在保护私人领域的机制,这样,代表国家的价值就有可能侵蚀家庭和整体私人领域,使得“私”完全在“公”的压迫之下。

1915年开始的新文化运动,在某种意义上讲,正是信奉一元论的新知识分子对具有二元论心态的绅士之批判和取代。它明显分成两个阶段:从1915至1919年是第一阶段,其主调为批判儒家伦理,新知识分子代替城市化的绅士成为政治文化的主体;1919至1924年为第二阶段,在这一时期新意识形态兴起。<sup>〔3〕</sup> 发人深省的是,这两个阶段正好刻画了国家吞没私人领域的历史步骤。即在新文化运动的第一阶段,绅士公共空间解体了,由于二元论被批判,在广大新知识分子心目中,个人道德、家庭伦理和社会正义再次打通成为一个整体,保护私人领域不受公共价值侵犯的机制不复存在。这样,在新文化运动的第二个阶段,随着知识分子认同新意识形态,新的公共价值就可以不断扩张,吞没家庭和个人,中国出现了一个新意识形态称霸整个社会、家庭,乃至个人领域的新时期。

1917年张勋复辟,在某种意义上意味着辛亥革命后城市化绅士建立共和政治的破产。它激起了整个知识界对绅士公共空间的合理性与可能性的反思。陈独秀

〔1〕 表面上看,“子为父隐”似乎是一种抗拒家庭伦理受到法律干预的机制。但是在中国传统社会,将私人家庭领域和国家联系起来的,主要是伦理意识形态,而不是法律。

〔2〕 金观涛、刘青峰:《中国现代思想的起源》,页232—34、347—43;具体分析详见2.4和2.5节。

〔3〕 金观涛、刘青峰:《开放中的变迁》,页232—33。

和康有为关于民主的大论战就是代表。康有为鉴于共和政治带来普遍混乱和一系列社会危机,认为中国应放弃共和制度回到君主立宪。而陈独秀则认为当时共和政体失败是因为它不能代表真正的民主,儒家伦理和绅士封建意识必须对此负责。<sup>[1]</sup> 尽管陈独秀和康有为的意见针锋相对,但否定当时绅士为主体的公共空间的观点却是一致的。

由于民初议会政治的失败,从1919年开始“民主”取代了“共和”,而且中国知识分子对“民主”一词的意义进行了再塑造。“共和”一直和绅士公共空间政治诉求相联,而“民主”是民做主。1919年之前,“民主”有着明确的含义,它是和君主制对立的西方代议制政治,而且知识分子对这个词的使用大多是正面的。1919年后,“民主”被定义为“平等”、“民治主义”和“工人政治”等新含义,而且人们愈来愈多赋予代议制民主负面评价。<sup>[2]</sup> 中国知识分子对民主观念理解的转变,正反映了绅士公共空间被新知识分子唾弃。社会主义由是兴起了。

如前所述,清末革命派激进的社会观,背后的价值理念就有社会主义成分。但当时社会主义只是上千种形形色色的主义之一,1919年后社会主义兴起,却是社会观念被一元论新道德意识形态主宰的前兆。“主义”原意为儒学中“谨守仁义”,后转化为“主旨”或符合某一种道德价值的基本主张,<sup>[3]</sup> 该词在日本明治时代被用来指涉贯彻某一价值的普遍性理论,<sup>[4]</sup> 后来这种用法传入中国,表达各种政治经济主张背后的价值趋向。“数据库”统计表明,1915年前“主义”一词共使用了约15,000次。在几百种形形色色的主义中,总使用次数在100次以上的有十一种。它们分别是:“民族主义”(约1100多次)、“社会主义”(约900次)、“帝国主义”(约700次)、“国家主义”(约600次)、“孟禄”或“门罗主义”(约200次)、“国民主义”(约200次)、“自由主义”(约200次)、“无政府主义”(约200次)、“民生主义”(约200次)、“个人主义”(约100次)和“共和主义”(约100次)。值得注意的是:“民族主义”、“社会主义”、“帝国主义”和“国家主义”四个关键词的使用次数相差不远(“社会主义”出现高峰是在“民族主义”之后)。和这四种主义相比,其他任何一种特定主义的使用次数都相对少很多。在1912至1915年间,对“主义”的界定亦更趋分散和多

[1] 陈独秀:“驳康有为共和平议”,《新青年》,第四卷第三号(1918年3月15日),页190—211。

[2] 详见7.4和7.5节。

[3] 参见《汉语大词典》,页298。

[4] 李博(Wolfgang Lippert)著,赵倩等译:《汉语中的马克思主义术语的起源与作用:从词汇—概念角度看日本和中国对马克思主义的接受》(北京:中国社会科学出版社,2003),页119。

元，“国家主义”一度出现最多。因此，“社会主义”在1919年后以雷霆万钧之势兴起，一时压倒其他种种主义，是极不寻常的。

## 5.7 “社会主义”的勃兴

关于社会主义兴起的原因，已有很多讨论，但以往思想史研究者比较忽略它和“社会”背后价值的关联。正如我们在前面讨论过，“社会”观念背后本来就存在着两种不同的价值取向：一种是对应绅士公共空间的意识，另一种是认同平民价值的“社会主义”。当绅士公共空间占主导地位时，“社会主义”是受压制的；一旦绅士公共空间解体，其价值取向被否定，“社会”背后的社会主义价值意识就会浮现出来。也就是说，从思想史内在逻辑来看，绅士公共空间的解体对社会主义的凸显起了推波助澜的作用。

思想史家在分析1919年后社会主义勃兴的原因时，大多将其归为第一次世界大战显示了资本主义的危机以及新知识分子把苏联看作学习的榜样。这当然是不错的。但我们更注重从思想史内在理路分析。我们认为，社会主义价值一直是由两种价值取向合成的：一个是平等（特别是经济平等），另一个是不以西方现存的社会为学习榜样。在清末立宪派和革命派有关是否需要社会革命的大论战中，社会主义之所以是革命派的旗帜，这是因为他们既认同平等价值，又要求中国经济发展应尽可能避免资本主义的弊病。而1919年以后社会主义思潮的勃兴，实际上正是平等和反对西方现存社会制度这两种价值的再次汇合。1919年前的全盘反传统运动早已使平等成为被广泛认同的最基本的价值。巴黎和会则促使中国人放弃以西方作为现代化榜样。两种价值汇合的契机终于在1919年成熟。因此从思想史内在理路看，1919年后，社会主义思潮正是清末革命派有关“社会”背后价值理念的复苏、放大和进一步发展，而反对绅士公共空间则为这一过程中不可忽略的一环。

我们统计了《新青年》杂志各卷中“社会”和“社会主义”两个词出现的次数，参见表5.4。可以看到，1919年之前，“社会主义”一词的出现甚为稀少，总共才有34次，它只是在某些特殊政治团体表达自己的政治主张时偶尔提及；而“社会”一词共出现了1936次。1919年这一年，“社会主义”一词的使用次数发生突变，猛增至104次。1921至1922年间增至最高峰，达685次，这正是中国共产党成立的年代。也就是说，“社会主义”成为和“社会”一样常用的政治词汇，几乎征服了所有政治流派。

1920年前后,连军阀政客都以谈“社会主义”为时尚,“今日社会主义的名辞,很在社会上流行,就有安福派的社会主义”。〔1〕

表 5.4 《新青年》中“社会”、“社会主义”的使用次数

卷(时间)	总篇数	社 会			社 会 主 义		
		篇 数	次 数	平均每篇 次数	篇 数	次 数	平均每篇 次数
第一卷(1915—1916)	297	54	316	6	6	9	2
第二卷(1916—1917)	242	73	317	4	5	6	1
第三卷(1917)	233	85	495	6	5	6	1
第四卷(1918)	177	48	375	8	1	1	1
第五卷(1918)	325	74	433	6	3	12	4
第六卷(1919)	250	85	1243	15	19	104	5
第七卷(1919—1920)	252	95	1547	16	21	93	4
第八卷(1920—1921)	279	120	1688	14	60	410	7
第九卷(1921—1922)	245	87	2015	23	45	685	15
季刊(1923—1924)	118	55	1946	35	37	423	11
不定期刊(1925—1926)	103	32	757	24	25	164	7
总 数	2521	808	11,132	14	227	1913	8

\* 表 5.4 由戚立煌先生和吴嘉仪小姐作出,谨此说明并致谢。

上述对“社会主义”关键词的引用及意义分析,是以《新青年》为个案的。那么,是否可以说社会主义是新文化运动后期最普遍、最重要的思潮呢?我们曾分析过新文化运动中十二种代表不同思想流派的重要期刊——答案是肯定的。除了创刊及停刊时间较早的《甲寅》(1915年5月至1915年10月)外,在《新潮》、《少年中国》、《每周评论》、《向导周报》、《星期评论》、《建设》、《努力周报》、《解放与改造》、《醒狮》和《现代评论》中,“社会主义”都是使用次数较多的关键词。令人感兴趣的是,在以青年知识分子为主体的《少年中国》,“社会主义”使用次数高达594次,远高于左倾激进的《每周评论》(56次)和共产党理论刊物《向导周报》(343次);而国民党的理论刊物《建设》,“社会主义”也是出现最多的关键词之一。

社会主义勃兴不仅是平等和不以西方代议制为学习榜样两种价值的叠加,还是社会观念被纳入一元论道德意识形态的象征。为此,有必要深入考察一下《新青年》杂志中“社会主义”一词所蕴涵的意义分类及其价值评判的统计。在表 5.5

〔1〕 李大钊:“再论问题与主义”,《每周评论》,第三十五期(1919年8月17日),第1版。





续表

评价 类别	卷(时间)	第一卷	第二卷	第三卷	第四卷	第五卷	第六卷	第七卷	第八卷	第九卷	季刊	不定期刊
		1915 - 1916	1916 ~ 1917	1917	1918	1918	1919	1919 ~ 1920	1920 - 1921	1921 ~ 1922	1923 - 1924	1925 - 1926
空想/乌托邦/无政府社会主义	+	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0
	○	0	0	0	0	0	0	0	1	1	0	0
	-	0	0	0	0	0	0	0	2	13	7	0
欧美的社会主义	+	0	0	0	0	0	0	0	2	1	0	0
	○	0	0	0	0	0	0	0	1	3	2	2
	-	0	0	0	0	0	0	0	0	4	4	2
其他形形色色的社会主义	+	0	0	0	0	0	2	0	0	20	8	1
	○	0	0	0	0	0	4	0	1	0	2	0
	-	0	0	0	0	0	0	0	1	13	3	10

\* 表 5.5 由戚立煌先生做出, 谨此说明并致谢。

从表 5.5 可见, 仍保持公共空间含义的社会主义观念如基尔特社会主义、自由民主的社会主义, 以及修正的、议会的社会主义主要出现在 1919 至 1921 年间, 其使用次数并不多; 1921 年后, 它们已完全成为被批判的对象。在 1919 至 1926 年间, 除了革命的社会主义、马克思的(科学的)社会主义和俄国的社会主义获得正面评价, 并一直保持很高的使用次数外, 其他形形色色的社会主义(包括一般社会主义)的评价均由正面变为中性, 甚至负面。这意味着革命的、俄国式的科学社会主义成为社会主义思潮的主流。这表明, 社会主义的意识形态(科学社会主义或民生主义)征服了中国左翼知识分子。社会观念在一元论道德意识形态笼罩之下, 意味着用新道德意识形态整合社会, 其后果一定是代表意识形态的公共价值膨胀, 它会不断侵占私人领域, 导致私人领域一步步地萎缩。这正是新文化运动以后半个世纪的中国社会结构变化的方向。

众所周知, 在 20 世纪的最初十年, 甚至在新文化运动早期, “个人独立”和“科学”、“民主”一起成为社会广泛认同的价值。从此, “个人”和“个体主义”成为中国现代文化的重要成分。即使在 1919 年前后, 知识分子也还在高度张扬个性解放和个人主义。但是, 随着国共两大政党成为左右中国政治的主导力量, 原先十分活跃的政治社团就日渐萎缩了。1919 年后, 绅士阶层已退出中国政治舞台, 20 世纪最初十五年中那些以他们为主体的政治社团, 也就随之烟消云散。即使是那些主张个人主义的激进派新知识分子的政治社团, 例如盛极一时、形形色色的工读互助团和

无政府主义社团(它们是中国共产党的策源地之一),也都如昙花一现,很快沉寂下去。

新文化运动哺育的知识分子具有很强的个人主义,为什么他们不能防止国家压倒私人领域?如果从思想史上分析这些社团不稳定的原因,我们认为,普遍公认的社会观念被纳入一元论新道德意识形态是一个重要原因。如前所述,在20世纪初期,中国现代的社会观念的形成阶段,就存在着一个重大缺失——缺乏强有力保护私人领域的观念和制度设计。中国和西方的现代社会观念的这一重要差别所带来的缺失,在社会观念被纳入新道德意识形态时也就充分暴露出来。

本来,在社会主义思潮中,就存在着公共价值侵蚀私人领域的可能性,例如极端社会主义者主张消灭私有制,使得自古以来保护私人领域的第一重防线得以摧毁;又如20世纪西方集权主义政体均以某种形式的“社会主义”为官方意识形态。而在所有集权主义社会中,都是用公共价值压迫私人领域,进而吞噬公共空间。但是,我们必须意识到,在西方,社会主义思潮的兴起和公共空间并不存在直接的对立关系。相当多的社会主义流派主张重建公共空间,例如民主社会主义和马克思主义修正派都力图把议会民主和社会主义价值结合起来。英国基尔特社会主义更是构想了一个取消政府、依靠行业协会建构新社会的蓝图,社会仍然被想象成某种公共空间。西方之所以存在反对私有制的公民社会理念,是因为保护私人领域的观念是如此坚不可摧,17世纪后,它早已脱离经济领域进入人类一般事务,人权和经济平等不但不矛盾,反而是共存的。而中国人接受个人权利为正当却和社会达尔文主义有关,它在某种意义上恰好成为清末知识分子将儒家道德与社会制度划分成两个不同领域的副产品。随着绅士公共空间解体,权利迅速等同于道德,1919年后,由于经济不平等,个人权利被认为是虚妄的。<sup>[1]</sup>这样一来,1919年后,在中国勃兴的社会主义思潮中便很少有重构公共空间的含义。

1927年南京国民政府确立,国民党率先用三民主义整合中国社会。即使这种整合不那么成功,但这种新意识形态统治和一党专政使得30年代中国社会的公共空间远远小于五四时期。当时私有产权和市场经济虽然存在,但它们已不具有意识形态的合法性,必须服从民生主义的指导。市场经济中形成的组织和公共意见团体、党派均在一党专政的控制之下。1949年,政权更替,中国社会进行了再整合,社会的公共空间进一步缩小。由于国家官僚机构,直接延伸到每一个乡,中国历史

---

[1] 详见3.8和3.9节。

上一直存在于县以下的民间社会破天荒地消失了。<sup>〔1〕</sup>

## 5.8 社会主义的悖论：反社会的社会运动

“五四”以后半个世纪，私人领域的萎缩直接表现在“社会”这个词的意义变化之中。新文化运动前，“社会”有三重含义：一是泛指人类在其中生活的一般组织；二是人按照某种目的结成联盟（自行组织起来），它有时指公共空间（在这个意义上，“社会”必定是个人家庭和国家之外的领域）；三是社会分层。新文化运动以后，公共空间的逐步消失直接冲击了原有“社会”含义中的第二重意义，当第二重意义解体时，也就影响到第三重意义，其后果是“社会”这个词所表达的内容大大狭窄化了。

众所周知，西方 society 不仅用于指涉人类一般组织，还用于表达各种专业协会和个人按某种目的自行组织起来的种种系统。在新文化运动前，“社会”最常用的意义之一就是指涉“人按照某种目的结成联盟”。例如严复在 1909 年出版的《名学浅说》中将 trades-unions 译为“工联社会”。<sup>〔2〕</sup> 而在新文化运动后，在成熟的中国现代白话文中，“社会”却只用于指涉人类生活在其中的一般组织，已不再具有“人按照某种目的结成联盟”的意思。我们再也看不到“五四”前“职工社会”、“农民社会”、“军人社会”等类似的用法。今天已没有人用 society 指涉农民协会、科技协会、医学学会、商会等社团组织。在现代汉语中，“协会”和“会”是不可以和“社会”混用的。随着“社会”不再用于表达人根据某种目的和行业自动组织起来的过程，原先由此派生出来的表示社会分层之含义，如“上等社会”、“下等社会”和“中等社会”这种用法也基本消失。

本来在“社会”三个层次的意义中，国家通过公共空间和家庭以外的公共领域相联。公共空间的消失，使得这时国家明显与“民间社会”脱离了关系，由于历史的惯性，“社会”仍然用于指涉人类总体组织并包含国家，但在现实中，“社会”不再包含国家、只剩下家庭和国家之外领域的含义。由于国家代表了公，而私人领域是在公的价值压迫之下，家庭和国家之外的领域也就失去存在的正当性。

“社会”含义的狭窄化，同时也意味着它的抽象化和空洞化。在原有的“社会”

〔1〕 金观涛、刘青峰：《开放中的变迁》，页 411—36。

〔2〕 严复译：《名学浅说》，页 105。

三重含义中，它们互相结合既表达了人类的一般政治经济组织状态，也蕴涵着形形色色的具体过程，它表现在“社会学”这个词的丰富多重含义中。社会学作为研究社会的学问，它必须包括具体社会组织研究和人类社会一般演化规律两个方面。一旦公共空间和人自行组织过程从“社会”的含义中抽掉，作为同时涵盖这两个方面的社会学也失去了意义，这时“社会”作为人类组织的总称只是一种空洞抽象的存在。一般社会演化规律更不是社会学所能揭示的。这正是新文化运动后社会学在中国学术界的命运。

在20、30年代，社会学曾经是中国知识分子最看重的学科，甚至一开始阐述马克思主义和历史唯物论的著作都是以社会学研究为名义出现的。<sup>〔1〕</sup>但只要公共空间不再受关注，社会学是不可能具有生命力的。到了40年代，马列主义和三民主义已从社会学中分离出来，成为高于社会学的理论体系。1949年后，随着历史唯物论和马克思主义的关于社会一般发展理论成为官方意识形态，阶级论成为社会科学的主要方法，社会学被打成资产阶级的伪科学，干脆被取消了近三十年之久。

除了“社会”含义在现代汉语中狭窄化外，该词词义的另一个值得注意的变化是，在1949至1980年的中国大陆白话文中，当“社会”用于指涉家庭和国家之外领域时，往往明显具有贬义。例如“黑社会”、“社会闲散人员”、“社会青年”等特定俗语，其贬义是很明显的。

在西方，社会主义运动是社会运动的重要组成部分，不仅工会、社会党属于公共空间，社会主义运动的主流也始终是为工人和为社会谋利益。其普遍的公共利益均是由个体的私人利益综合而成的。而近代中国的“社会主义”和公共空间却互相排斥。我们在上面提到，中国国共两党都是采用政党—国家体制。即使是人们被允许成立某种非政治性的社团组织，它们也都不可能把私人领域综合成公共领域，因此也不再具有公共空间性质。

事实上，正因为中国现代意识形态在价值上排除了私人领域，在这种意识形态指导下的群众运动即使是自发的，甚至可以是反对超级官僚机构为目标，它也不可能将私人领域综合成公共目标，因而也具有反社会的性质，其典型例子就是文化大革命。表面上看，文化大革命中的群众运动反对苏联式的共产主义模式，力图摧毁修正主义的官僚机构，实行巴黎公社式的大民主，但由于在毛泽东的反修防修理

---

〔1〕 这方面典型例子参见李达：《社会学大纲》，收入《民国丛书·第一编》，第十四册（上海：上海书店，1989）。该书为中国第一部描绘了马克思主义整个体系的著作。

论中，“斗私批修”是重要的口号，形象地表达反修防修，就必须完全排除私人领域，一个人只有狠斗私心一闪念，才能批判修正主义。正因为这种性质，有的学者才提出文革中的群众运动，本质上乃是反“社会”运动。<sup>〔1〕</sup>

在文化大革命中，不仅“社会”常常具有贬义，甚至连党、国家这些在中国社会主义实践中兴起的组织都失去了以往的道德光辉，取而代之的是跟随着伟大领袖干革命的亿万革命群众。如果将“群众”一词在“文革”凸显出来和“戊戌变法”时期对“群”的注重作一对比，其意义在七十年历史中似乎走了一个圆圈又回到原点。戊戌变法时知识分子所渴望的组织结构，似乎在“文革”中得到了某种实现：亿万群众团结在具有道德感召力的领袖周围、形成对抗西方的巨大力量。具有讽刺意味的是：戊戌维新时期用“合群”所代表的理想社会，是希望把民间组织与国家官僚组织融为一体；而文化大革命中的亿万革命群众则成为扫荡一切民间社会的力量。这表明，由于中国文化中一直不存在保护个人和私人领域的观念和机制，这使得公共空间在中国出现变异，走了一条与西方不同的道路，不仅是中西集权主义形态不同，其现代性也是有着巨大的差异，揭示这种差异，无疑是今后比较思想史研究的任务。

---

〔1〕 杜兰(Alain Touraine):“文革是一场反社会运动”,《二十一世纪》,总第三十六期(1996年8月号),页28—33。

# 六

## 从“天下”、“万国”到“世界”

### ——兼谈中国民族主义的起源\*

“万国”是静止的，“世界”是流变的。20世纪初“世界”取代“万国”意味着某些万古不变的原则从此失效，也是中国传统国家观念向现代民族国家观念转变的表征。

现代性是建立在三个基本价值之上的：一是工具理性，二是个人权利，三是民族主义。我们在前面的文章已讨论了中国现代常识理性、个人权利观和社会观念的形成及特点，本文则涉及中国的民族主义。民族主义的基础是认同，它和文化深层结构的关系错综复杂。本文并不直接讨论晚清民族主义及其形成之后在不同时期的形态，只侧重考察在传统天下观转化为现代国家观念的过程中，万国观在19世纪后半叶的兴起及其在思想史上的意义。这是以往研究中国民族主义问题时被忽略的一个重要环节。

---

\* 本文曾以“从‘天下’、‘万国’到‘世界’——晚清民族主义形成的中间环节”为题发表在《二十一世纪》，总第九十四期（2006年4月号），页40—53；原文碍于篇幅所限，未能展开更深入的讨论，收入本论文集时增补了相当多的例句及分析和论述。

## 6.1 判断传统天下观解体时间的困难

在研究中国近现代民族主义时,必然要涉及传统的天下观是在什么时候解体的问题。学术界大多倾向于把这个时间定为甲午战败后的1895年。既然中国近代民族主义出现在甲午后,那么,甲午前盛行的应该仍是传统的天下观。但这一定位并不能解释1860至1895年期间清廷的外交思想。郭廷以早就指出,自同治中兴起,清廷朝野对国际关系的认识已发生了重大变化。<sup>[1]</sup>我们通过关键词统计分析亦发现了这一点。例如1860年后,使用“夷”这个词的次数急骤减少;“各国”一词不仅为传教士使用,也成为士大夫对外国的称呼;而“列强”一词则要到1898年以后才出现。术语的变化,表明了观念的改变。当19世纪60年代中国开展洋务运动时,其外交政策已不是传统华夷之辨所能概括的了。

一般说来,传统天下观具有开放和封闭两种行为模式。当中国在政治经济上相当强大时,主导天下观的华夏中心主义可以是对外开放的。唐朝鼎盛时期,不仅有数十万外国商人在中国居住,还允许外国人入朝做官。但当中国政治经济力量衰落时,主导天下观的华夏中心主义就会趋向封闭,严于防范以夷变夏。无论是开放的还是封闭的华夏中心主义,外夷只是教化、防范或武装征服的对象;中国对藩属国的内部事务并不特别关心,而外夷也不必是认知的对象。18世纪末,清廷尚把英国使节马戛尔尼(George Macartney)视为外夷的态度和行为,就是十分典型的案例。<sup>[2]</sup>

到洋务运动时,这种情况发生了极大改变,士大夫不仅大量出版和阅读介绍西方各国史地的新书,而且清廷也开始接受国际法作为处理国与国关系的准则。无论是1880年代因越南问题引起的中法战争,还是1894年因朝鲜问题引起的中日战争,特别是袁世凯驻兵朝鲜、甚至左右其内部政策,这些都是在中国历史上从未有过的。虽然,李鸿章一再代表清廷宣布朝鲜的内政与外交均听由自主,中国既不干涉、亦不负责,似乎承认朝鲜是主权独立的国家;但在行动上,中国却积极干预周边国家的事务,甚至不惜对外国开战。这种干预,有点类似于近代国际关系中宗主国

[1] 郭廷以:《近代中国史纲》,上册(香港:中文大学出版社,1989),页182—87。

[2] 参见斯当东(George T. Staunton)著,叶笃义译:《英使谒见乾隆纪实》(上海:上海书店,1997)。

对隶属国(vassal state)之控制,这与中国传统天下观明显拉开了距离。<sup>[1]</sup>

正因为1860年代的中国外交政策已不能用传统天下观来解释,有的学者认为,1839年鸦片战争的实质,是19世纪上半叶在全球化冲击下西方现代国际秩序和中国主导下东亚的另一种国际秩序的冲突;而1858年《天津条约》的签订,则意味着中国加入西方国际社会(family of nations)。<sup>[2]</sup>根据这种观点,1860年后中国传统的天下观已经解体,但由于中华帝国尚没有出现民族国家观念,这立即引起另外一个问题:这一时期取代传统天下观的又是什么呢?换言之,在判别天下观解体时间上,我们实际上碰到一个根本的历史分期问题:究竟中国的现代始于1840年还是1895年?

从社会结构内部转型看,1895年更符合事实。张灏指出,中国社会的转型时期始于1895年。<sup>[3]</sup>但若从对外关系来说,1840年说似乎亦有道理。因此,我们必须从中国如何认识及处理国际秩序的角度,对1860至1895年这三十五年间的中国进行定位,才能了解甲午战争爆发的重要思想原因,并进而解释为何甲午战败会成为中国现代思想兴起的转折点,由此梳理出晚清民族主义的形成过程。

本文依据“数据库”,考察“天下”、“万国”、“国家”、“民族”、“世界”等一系列表达国家认同和民族主义相关的关键词的使用、传播及其意义变化的过程,试图揭示隐藏在这些变化背后的思想史内涵。

## 6.2 家国同构和华夏中心主义

尽管有关传统天下观的研究已十分丰富,但结合本文论题,我们仍需要简单讨论一下为什么传统天下观中没有民族国家的地位,这就涉及中国传统社会对国家的理解。为此,有必要分析中文中“天下”和“国家”两个词汇及它们对应的重要观念。

[1] 李鸿章、袁世凯对朝鲜的态度徘徊在传统天下观的藩属关系和近代国际法规定的宗主国和属国的关系之间。清廷一方面遵循国际法,口头上承认朝鲜与美日等国签订的条约,但是在实际行动中,支配清廷的并不是现代国家主权观念,而是更注重中国宗主国的地位和面子,这又是和传统天下观颇为相像的。参见林明德:《袁世凯与朝鲜》(台北:中央研究院近代史研究所,1984),页381—94。

[2] Immanuel C. Y. Hsi, *China's Entrance into the Family of Nations: The Diplomatic Phase, 1858—1880* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960).

[3] 张灏:“中国近代思想史的转型时代”,《二十一世纪》,总第五十二期(1999年4月号),页29—39。



“天下”一词在中文文献中很早就出现了。周代将周天子统治的范围称为“天下”，在孔孟时代它就有道德秩序的含义，“天下”的意义可以用天道（道德政治）所实行的范围来概括。<sup>〔1〕</sup>而“国家”一词是由“国”和“家”两个汉字组成，国家也可称为“家国”。至今，中国人仍把 state 称为“国家”，并没有觉得这有什么不妥。但在西方语境中，把作为私领域的“家”和“国”连用来表达 state，是不可思议的。在语言学的背后，隐藏着中国文化对 state 的独特定义。历史上“国”与“家”这两个字组成“国家”一词之过程，是和家国同构体同步形成的。

“家”的本意是人的居所，特别指室内；而“家”的另一意思是家庭和家族，<sup>〔2〕</sup>这两重意义本来就有私人领域的含义。在周代天子统治下的制度安排中，诸侯封地管治范围，大的称为“邦”，小的称为“国”；而大夫的食邑称为“家”。<sup>〔3〕</sup>到战国时期，随着大夫地位不断上升，诸侯的“国”和大夫的“家”的含义更加接近，差别仅在于范围大小。<sup>〔4〕</sup>随着周天子统治的衰落，诸侯国纷纷争雄，轮流称霸天下，“国家”一词就开始兴起。

“家”与“国”二字连用为“家国”或“国家”，意味着在中国人的意识中，国家是整合所有家族之政治实体。秦汉之际，建立大一统帝国，“天下”和“国家”两个词几乎同时成为 state 的指称。即“国家”成为实行天道的范围，从此“天下”和“国家”成为同义语，它们往往可以互换使用，或者说“天下”是从“国家”来获得自己的定义的。在西汉，儒学被确立为官方意识形态，对皇帝的忠被视为家庭伦理中孝的合理

〔1〕 在孔子和孟子言论中，“天下”被明确赋予道德内涵。例如，孔子曰：“天下有道，则庶人不议。”《论语注疏》，卷第十六，季氏第十六，引自《十三经注疏》，第八册，页147；孟子云：“天下有道，小德役大德，小贤役大贤；天下无道，小役大，弱役强。斯二者，天也。顺天者存，逆天者亡。”《孟子注疏》，卷第七，离娄章句上，页127。这况，“天下”既有国家之意，也代表了建立道德秩序的范围。

〔2〕 “家”指一门之内共同生活的人，如《吕氏春秋》中有“吴人应之不恭，怒杀而去之。吴人往报之，尽屠其家。”《吕氏春秋》，卷十六，先识览第四，六曰察微，引自《汉籍电子文献（诸子）》。

〔3〕 《周礼》中有“大宰之职，掌建邦之六典，以佐王治邦国”之句，郑玄注曰：“大曰邦，小曰国，邦之所居，亦曰国。”《周礼注疏》，卷第二，天官冢宰第一，页26。《周易》“师”卦中有“开国承家，小人勿用”之句，孔颖达疏：“若其功大，使之开国为诸侯，若其功小，使其承家为卿大夫。”《周易蒙义》，卷第二，引自《十三经注疏》，第一册，页36。又如，《论语·季氏》云：“丘也闻有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安。”《论语注疏》，卷第十六，季氏第十六，页146。其中“有国有家者”指的是诸侯与大夫。

〔4〕 《孟子·离娄上》：“人有恒言，皆曰天下国家，天下之本在国，国之本在家，家之本在身。”赵岐注：“国诸侯之国，家谓卿大夫家。”《孟子注疏》，卷第七，离娄章句上，页127。“国家”也有写作“邦家”的例子，如《尚书·商书》有“俾予一人，辑宁尔邦家”之句，孔颖达疏：“言天使我辑安汝国家。国，诸侯；家，卿大夫。”《尚书注疏》，卷第八，商书，汤诰第三，引自《十三经注疏》，第一册，页113。

延伸；儒学把国看作家的同构放大，从而使得国和家一样，成为儒家伦理的载体。皇帝的统治范围，既是“朕即国家”的政治实体，也是士大夫施展政治抱负的天下。从汉代起，“国家”指朝廷或政府，<sup>〔1〕</sup>这一意义一直沿用到晚清。也就是说，儒家意识形态是中国传统社会大一统王朝的正当性根据，用“国家”指涉 state 的意义是：在儒学的忠孝同构的社会组织原则下，将一个个宗族（家）整合起来，建立起以皇权为中心的大一统帝国，天下和国家是指那些实现了儒家伦理的地区。我们可以看到，这种国家观念是以儒家道德秩序为基础的。

在中国传统社会，“天下”和“国家”都是常用词，意义也相类似。至于“国家”和“天下”的差别，顾炎武在明清之际所提出的“亡国”与“亡天下”之辨，讲得十分清楚：“有亡国，有亡天下。亡国与亡天下奚辨？曰易姓改号，谓之亡国；仁义充塞，而至于率兽食人、人将相食，谓之亡天下。”<sup>〔2〕</sup>也就是，亡国是指某一姓之朝廷的灭亡，而亡天下则是指道德秩序荡然无存；“天下”较虚化，更强调道德秩序。因此，我们谈到传统中国的国家观念时，必须和“天下”联系起来一起考察。

因为中国传统天下观背后存在实现儒家伦理的地区或应该由天道统治的领域这样的观念，所以它具有以下三个特点：

第一，天下是普世的。家国同构体是一个没有固定边界，甚至亦无确定民族为依托的集合。国是以皇帝家族为政治核心，行政上是中央集权政府，其末梢为县；而家及宗族是最广泛的社会基层组织或基本单元。只要某一地区接受儒家伦理，宗族成为社会组织的基本单元，纳入家国同构的政治共同体，乡间的绅士就能将其和遥远的王权联系起来，接受统一文官政府的治理。这样建立的国家，可以没有固定的边界，其统治范围可大可小。理论上，凡任何实现儒家伦理的地域、民族，都可以纳入这一家国同构的道德共同体。又由于道德伦理是普世的，人种、语言等区别并不具有本质意义，外夷只要学习儒家道德文化，即所谓以夏变夷，亦能纳入这一没有边界的共同体，成为华夏的一部分。这就使得儒学所主张的国家具有世界主义倾向。也就是说，作为儒家伦理载体的国家，原则上可以涵盖全人类，即为天道实现范围——天下。这种观念是普遍适用的，包括中国和其他各国都可以被视为实现儒家道德秩序的政治单元，这就是“世界”可以被称为“天下”的原因。

〔1〕 孔颖达的解说中有“会值国家有巫蛊之事”之语（即汉武帝时期的“巫蛊之祸”），其中“国家”指西汉王朝。《尚书注疏》，卷第一，尚书序，页12。

〔2〕 顾炎武撰，黄汝成集释：《日知录》，卷十三，正始，第三册，下册（台北：台湾商务印书馆，1978），页41—42。

第二,天下作为一按道德高低划分的等级秩序。天下既然作为儒家道德秩序统治范围,必定可以根据接受儒家道德的程度分成若干等级。完全接受儒家伦理的地区已纳入中央王朝的郡县制,作为礼仪之邦是天下的中心。那些正在接受儒家伦理的地区,其道德水平比中央王朝低一等。对这些地区,虽不能将家族作为社会组织的基本细胞,进入现行郡县制管理,但中央王朝可以通过册封将其想象为接受郡县制,为此,这些地区必须对中央王朝实行朝贡。对那些道德水平更低的地区,中央王朝可以接受他们的朝贡,但不对其进行册封;他们是教化的对象。至于那些完全不了解、不接受儒家道德的地区,则处于天下之外,是微不足道的夷。换言之,天下“是以中国为中心所构筑的同心圆政治秩序。这个秩序,藉礼的亲疏原理,展开中国与四夷的关系。”〔1〕在这种同心圆等级结构中,天下是以中国为中心的。外国根据道德水平高低,分成夷和藩,处在天朝帝国的周围。由于世界是以华夏为中心的天下,而不是由民族国家组成的集合,故中国的天下观亦可称为“华夏中心主义”(Sinocentrism)。

第三,天下作为一道德共同体,主权只是由道德共同体的最高领袖皇帝行使的权力。换言之,天下观中并没有国家主权的地位。这也构成了儒学国家观和基督教国家观的巨大差别。早在中世纪,西方国家观念就与立法权紧密相联,“国家”可以用主权拥有者来定义,西方现代民族国家观念就是在把国家等同于主权这一基础上发展起来的。

从第二个特点来看,传统中国的“天下”在用于表达世界不同地区和国家时,具有十分鲜明的道德尊卑含义。例如,第一次鸦片战争时期,名臣林则徐在“拟颁发檄谕英国国王稿”中这样说:“洪惟我大皇帝抚绥中外,一视同仁,利则与天下公之,害则为天下去之,盖以天地之心为心也。”〔2〕其中“天下”一词的用法,说中国大皇帝居高临下,“抚绥中外,一视同仁”,华夏中心主义心态表露无遗。又例如1864年出版的《万国公法》序中有这样的话:“间尝观天下大局,中华为首善之区,四海会同,万国来王,遐哉勿可及已〔已〕。”〔3〕王韬是最早主张向西方学习的士大夫之一,但他仍有很强的尊卑观念。1877年,他在一篇文章中说,中国虽弱,但“中国天下之首也,尊无异尚,此古之通义,而非徒以口舌争者也”,这是因为中国“盖彝伦所系,

〔1〕 高明士:《东亚古代的政治与教育》(台北:台大出版社,2004),页61。

〔2〕 林则徐:“拟颁发檄谕英国国王稿”,载中山大学历史系中国近代现代史教研组研究室编:《林则徐集·公牍》(北京:中华书局,1985),页125。

〔3〕 张斯桂:“万国公法序”(1863),载丁韪良主译:《万国公法》,页1。

统纪所存，一旦圣君应运而兴，贤臣相辅为理，励精图治，上邀天眷，下顺輿情，则强者亦将失其强，而尊卑以明矣”。〔1〕

从理论上讲，既然天下观的重心在于是否实现儒家伦理，那么实现儒家道德秩序的能力亦成为支配天下观的内在因素。一般说来，外夷是因道德水平低下而有别于华夏，他们也就只能是中央王朝的教化、防范和征服的对象。在这种天下观的主导下，对夷狄的认知及干预夷狄内部事务，都并不那么重要。然而，当儒生的治国平天下道德实践在现实中遇到重大挫折，面临亡国亡天下的危机时，为了增强自身事功能力的需要，儒生就必须去了解天下的情况，学习各方面的知识。这时，对夷狄的认识就会被纳入天下观的视野，导致传统天下观的变异。

历史上，明王朝的覆没曾对宋明理学造成极大冲击，顾炎武把清兵入关称为“亡天下”。我们曾指出，明末清初儒生因道德秩序的天崩地裂，意识到程朱理学的严重缺陷，曾作出重构儒学的尝试；而这些对程朱理学的反思，孕育了中国近代传统，经世致用思潮就是中国近代传统的重要组成部分。因清王朝仍用程朱理学作为官方意识形态，经世致用和中国近代传统长期被压抑。直至19世纪中叶，中国受到不可抗拒的西方文明冲击，特别是在镇压席卷半个中国的太平天国动乱中，经世致用和中国近代传统才重新凸显出来。〔2〕

我们认为，1860年以后士大夫对国际关系的理解之所以和传统天下观不同，正是源于经世致用和中国近代传统对天下观的改造。当儒臣和士大夫把经世致用的目标从对付内部动乱转向抵抗西方冲击时，立即造成了传统天下观的转化。众所周知，1840至1850年代中国面临深重的外患和内乱，这就是第一次鸦片战争和太平天国起义，它们促使经世致用思潮的兴起，并取代传统程朱理学成为官方意识形态。也就是说，虽然19世纪上半叶，传统的天下观仍是主导政府官员和士大夫的正统观念，但信奉经世致用的儒臣在镇压大动乱后促成同治中兴，传统的天下观念终于在洋务运动中发生了某种变化。

### 6.3 经世致用和与国际接轨：万国观的出现

1860年代，清廷平定太平天国乱事之际，正好赶上世界资本主义的大扩张时

〔1〕 王韬：“中国自有常尊”，载《弢园文录外编》，卷五（上海：上海书店出版社，2002），页116。

〔2〕 金观涛、刘青峰：《中国现代思想的起源》，页237。

期。当西方用武力和民族国家体制下的国际条约体系来对付中华帝国时,必定和中国传统的天下秩序产生冲突,其后果是中国在19世纪60到80年代面临的全面边境危机。当时,在西北疆,沙俄先后于1862、1864、1871、1881和1884年,强迫清政府签订一系列不平等的边境条约和章程。在西南疆,英国企图从缅甸扩张势力到云南,借马嘉理(Augustus R. Margary)被杀事件,在1876年强迫中国订立《烟台条约》(亦称《滇案条约》),1890年又签订《印藏条约》。同期,1883年年底法国在中越边境挑起中法战争,于1885年与中国签订《中法会订越南条约十款》。在东南海疆,日本于1874年借琉球船民海难事件入侵台湾,同年10月与中国签订《中日北京专约》,并于1879年武力吞并琉球。所谓建立国际条约体系,正是以西方为中心的民族国家秩序对中华天下秩序的蚕食。

在1860年代开始的全面边境危机冲击下,中国官员和绅士才开始认识到中国置身的世界格局已发生极大变化。1872年,李鸿章针对内阁学士宋晋指“制造轮船,糜费太重;请暂行停止”的奏议,指出:“臣窃维欧洲诸国,百十年来,由印度而南洋,由南洋而东北,闯入中国边界腹地。……合地球东西南朔九万里之遥,胥聚于中国,此三千余年一大变局也。”他进一步说:“士大夫囿于章句之学,而昧于数千年来一大变局,狃于目前苟安,而遂忘前二三十年何以创巨而痛深。”〔1〕在这种危机意识支配下,如何在与外国的不可避免的冲突中维护本国权益,也就成为中国官员和绅士不得不面临的极为实际的现实问题。1860年代以后,中国开始了以经世致用为特色的洋务运动。在这一时期,经世致用原则也贯彻到处理对外关系的准则和方式中。我们把这种经世致用改造了的传统天下观,称为以中国为中心的万国观。

为了说明万国观与天下观的异同,有必要先来分析一下“万国”与“天下”这两个词的差别及使用情况。“万国”一词在中文况古已有之,周代用于指涉“封建诸侯”。〔2〕秦汉之后,“万国”一词的使用次数远少于“天下”和“国家”,也极少和二词共享、混用,这种情况一直延续到元代。

虽然元朝统治时间不长,但由于蒙古族的军事征服遍及欧亚大陆,给中国的政

〔1〕李鸿章:“奏轮船未可裁撤折”(同治十一年二月三十日,1872),引自故宫博物院编:《筹办夷务始末(同治朝)》,卷八十六(台北:国风出版社,1963),页27—28。

〔2〕《周易》“乾”卦的卦辞中有“首出庶物,万国咸宁”之语(《周易兼义》,卷第一,页11);在“比”卦的象辞中这样记载:“象曰:地上有水,比。先王以建万国、亲诸侯。”孔颖达疏:“建万国谓割土而封建之,亲诸侯谓爵赏恩泽而亲友之。万国据其境域,故曰建也;诸侯谓其君身,故云亲也。”(《周易兼义》,卷第二,页37)很清楚,“万国”是指周天子所封的各诸侯国。

治视野带来了巨大变化。元代文献中的“万国”开始超越中国,用于指涉外国。我们可以看到这样的论述:“盖谓天壤之间不啻万国,国各有俗,骤使变革,有所不便,故听用本俗,岂以不拜天子之诏而为礼俗也哉?”〔1〕明初的郑和下西洋,特别是明末传教士大批来华、中西文化交流出现高峰以后,“万国”一词已明确对应着世界各国,如:“万历时,其国人利玛窦至京师,为《万国全图》,言天下有五大洲。第一曰亚细亚洲,中凡百余国,而中国居其一。第二曰欧罗巴洲……”〔2〕在这幅全球图景中,世界分为五大洲,中国不过是在万国中居其一而已。但直到19世纪前,这幅世界图景并没有对传统天下观构成冲击,天下观仍是支配清廷官员思想和行为的至上准则。在清代文献中,在经世致用成为儒学主流思潮之前,“万国”一词使用不多,大多出现在《万国全图》一类的书名中,在儒臣官式文本中就更少使用了。

我们利用“数据库”作出统计,在整个19世纪,“天下”一词的使用次数一直远远高于“万国”,大了不止一个数量级,以致很难在同一个图中比较这两个词汇的使用情况。1900年以前,“天下”一词的年使用次数常常以千次计,“万国”一词在1870年代以后才开始较多使用,但也不过是从数十次增加到数百次而已(有关统计可参见图6.1和图6.2)。〔3〕这一现象说明了,直到1900年以前,传统天下观的华夏中心主义并没有解体;以中国为中心的万国观,不过是传统天下观的某种修正或变异。已有研究者指出,19世纪的经世史学已明显具有包括世界各国在内的万国观念。〔4〕而我们认为,如果把魏源在1840年代写《海国图志》视为经世致用对传统天下观改造的开始,那么,1864年清廷总理衙门将《万国公法》刊印并下达各级政府,以便他们可根据国际法处理世界事务,则标志着传统天下观已发生重大变异。《万国公法》1836年出版后轰动一时,立即被译成各种文字并不断再版。〔5〕它被世界各国高度重视,反映出当时以西欧为中心的全球民族国家新秩序已经开始形成。而它被中国官方译为中文刊行,则象征着中国开始将全球化中的世界纳入儒学视

〔1〕 参见《新校本元史》,卷二百九,列传第九十六,外夷二,安南,引自《汉籍电子献(二十五史)》。《元史》虽为明初宋濂等人编纂,但从实际的政治过程来看,是由于元代版图极大的变化,改变了传统的万国观念。

〔2〕 参见《新校本明史》,卷三百二十六,列传第二百一十四,外国七,意大利,引自《汉籍电子献(二十五史)》。

〔3〕 虽然“天下”常用来指中国,与“万国”的含义并不完全相同,但即便考虑到这一差别,两者之间使用次数的差距依然非常大。

〔4〕 彭明辉:《晚清的经世史学》(台北:麦田出版社,2002)。

〔5〕 George G. Wilson, “Henry Wheaton and International Law”, in Henry Wheaton, *Elements of International Law* (Buffalo, N. Y.: William S. Hein and Co., Inc., 1995).

野,并在与外国打交道时引入了突破传统天下观的指导行为的新准则。

为什么说以中国为中心的万国观,是经世致用对传统天下观的改造?首先,传统天下观一方面基于“天不变、道也不变”的观念,来维持华夏中心主义永久的优越性;另一方面还把想象的等级秩序强加给现实世界,而在经世致用思想指导下,必须实事求是地承认世界格局的变化。没有这个前提,就不可能把全球化纳入中国的视野。我们前面引用了1870年代李鸿章的一个折子,他已认识到中国正面临三千年未有之变局,他指责那些不去正视现实的腐儒,只会陷中国于挨打受侮辱的境地。早在1860年代初,冯桂芬就将当时的世界局势比喻成中国的春秋战国时代,他说:“今海外诸夷,一春秋时之列国也,不特形势同,即风气亦相近焉。”〔1〕董恂在《万国公法》译序中,也从“涂山之会,执玉帛者万国”引出《万国公法》的必要。〔2〕

而正视这变动之大局的第一步,就是要放下华夷尊卑的身段,去了解外国事物,学习各方面的新知识;这时,对夷狄的认识就会被纳入万国观的视野。林则徐和魏源是第一批先知先觉者。早在1840年代,魏源就呼吁不能再把外国视为夷狄,有识之士应该积极去了解这些国家。他说:“诚知夫远客之中,有明礼行义,上通天象,下察地理,旁彻物情,贯串今古者,是瀛寰之奇士,域外之良友,尚可称之曰夷狄乎?圣人以天下为一家,四海皆兄弟。故怀柔远人,宾礼外国,是王者之大度;旁咨风俗,广览地球,是智士之旷识。”〔3〕到1860年代,介绍域外史地类的书籍大量出版,外国事务已成为中文读书界的关注对象。

此外,以中国为中心的万国观,不再如传统天下观那样强调“王天下”的和平与闭关自守,也不仅只停留在认识层面,而是更着重行动与实效方面,这表现在《万国公法》成为中国官员与西方各国打交道捍卫本国利益的工具。我们可以从1860至1890年代的外交文献中看到,儒臣在处理国际关系时,除了引用儒家经典作为根据外,《万国公法》也是最经常被引用的文献。

1876年,李鸿章与日本驻华大使森有礼在谈到朝鲜问题时的一段对话,就是一个很生动的例子。对谈中,日方指责说:“日本兵船至高丽海边取淡水,他便开回伤

〔1〕 冯桂芬:“重专对议”,载葛士浚辑:《皇朝经世文续编》,卷一百四,洋务四,邦交一(上海:广百宋斋,1891),页1。

〔2〕 1864年,董恂在“万国公法序”中这样写道:“涂山之会,执玉帛者万国,维么〔某〕氏宅么〔某〕土,其详弗可得闻已。顾或疑史氏侈词,不则通九州外教之。今九州外之固林立矣,不有法以维之,其何以国?”董恂:“万国公法序”,载丁韪良主译:《万国公法》。文中的典故来自《禹贡》,讲大禹治水到会稽之时大会诸国的事情。序中也讲到顾炎武曾经怀疑当时万国的数量。

〔3〕 魏源:“国地总论下”,《海国图志》,卷七十六,下册,页1889。

坏我船只。”李鸿章回答：“查万国公法，近岸十里之地即属本国境地，日本既未与通商，本不应前往测量，高丽开回有因。”森大臣则说：“中国日本与西国可引用万国公法，高丽未立约，不能引用公法。”李再答：“虽是如此，但日本总不应前往测量，是日本错在先；高丽遽然开回也不能无小错。日本又上岸毁他的回台、杀伤他的人，又是日本的错。”〔1〕可见，当时谈到国际纠纷时，判断是非的标准是《万国公法》；而《万国公法》只适用于有自主权的国家。

引《万国公法》为标准来谈国际事务，在1870年以后相当普遍，甚至有官员公开要求西方国家参与评判东亚问题。例如，1877年闽浙总督何璟、福建巡抚丁日昌在一奏折中谈到日本阻止琉球国向中国进贡时，强调琉球向来是中国的藩属，指出“琉球向隶藩属”，日本“不应阻贡”，中国使臣应“与之割切理论，并邀集泰西驻日诸使，按照万国公法与评直曲”。〔2〕

综上所述，万国观从以下两方面修正了传统天下观：第一，承认世界格局已大变，中国只是万国之中的一国，而且是被西方列强欺侮的一国；第二，与外国打交道的行为准则和方式也发生了变化。而只有从天下观转变为万国观，才可能以《万国公法》作为解决国际纠纷的准则。在19世纪，思想敏锐的士人就已经认识到这一点。如1893年郑观应在谈到《万国公法》时，先指出“公法者，万国之大和约也”，接着就谈到国内士人要理解并接受《万国公法》，就需要完成从把中国视为天下到视为万国之一国的转变。他说，中国虽“为五洲冠冕，开辟最先”，但中国皇帝的“其名曰有天下，实未尽天覆地载者全有之，夫固天下之一国耳。知此乃可与言公法”。〔3〕

但是还应该强调，这种变化并不意味着儒学的天下观发生了本质的改变。因为，中国近代传统和经世致用只是儒学强化事功的变异，其价值核心仍是纲常名教。这样，以中国为中心的万国观和传统天下观的差别仅在于：万国是中国必须认知和打交道的对象，即经世致用使天下观变得更积极有为，并强调和国际接轨，但并没有改变华夏中心主义的本质。就拿中国官绅常常使用的《万国公法》来说，它被官方首先刊印的，这说明在1860年代官方意识已变化为万国观；但只要比较一下中文本和英文原著的差别，就可以清楚看到中国是如何理解和接受这本著作的。

〔1〕 李鸿章、森有礼：“照录李鸿章与森有礼问答节略”（光绪二年正月三十日，1876），引自《清季外交史料（光绪朝）》，卷五，页93。

〔2〕 何璟等：“闽督何璟等奏琉球遣使入贡日本梗阻请旨办理折（附上谕）”（光绪三年五月十四日，1877），引自《清季外交史料（光绪朝）》，卷十，页194。

〔3〕 郑观应：“公法”，载《盛世危言》，页108。



*Elements of International Law* 对国际法的理论基础有相当严密的论证,基本上是一部法理著作。但《万国公法》却以描述西方处理国际事务的历史事件为主。这一点与 19 世纪中叶介绍西方的中文著述,如徐继畲的《瀛寰志略》和魏源的《海国图志》是相同的,即有关国际法的论述淹没在大量介绍世界地理政治、各国政事历史叙述中。*Elements of International Law* 有几百页,原书有大量的理论论证,但中译本《万国公法》将这些理论论述大大简化或一语带过,无法省略的法理,则尽可能采用儒学的观念来表达。国际法创始人格劳秀斯(Hugo Grotius)有意识地把国际法建立在自然法的基础上,但《万国公法》则采用理学术语“性法”作为自然法的译名。这一译名,典型地反映出国际法被理解为儒家伦理基本原则在国际事务中的运用,也即《万国公法》之所以可以作为合理性标准,是因为它符合儒家性理。因此,很多士大夫在谈《万国公法》时,都先要指明它是本着儒家性理的。直到 19 世纪末,这一说法仍被沿用。如 1896 年御史陈其璋谈到各国都不能不服从《万国公法》,是因为:“况公法一书,本性理而定。既有诸国不能改之语,则我持公法,即可知各国之不能不从。”〔1〕

另外,以中国为中心的万国观并没有放弃传统天下观的华夷之辨。名儒廖平的言论极为典型。他一方面把全球化浪潮中的民族国家争雄比喻为春秋战国:“方今中外交通,群雄角立,天下无道,政在诸侯”,同时也了解国际法的功能,大讲“今之万国地法”的世界地理和“朝聘盟会,各国条约会盟国际公法”;但廖平的目标仍是以夏变夷,他主张“立纲常以为万国法,孝教也”,要“内本国,外诸夏,内诸夏,外夷狄,用夏变夷,民胞物与,天下一家之量”。〔2〕

就连王韬这样思想十分开放的士人,仍不能突破传统把中国视为天下中心的华夏中心主义。王韬 1877 年撰文指许多人仍不了解当时的“分离之象,天将以此而变千古之局”;他认为,与“泰西各国”相比,中国“其所不足者,武备之精,机变之巧”而已,到今天“渐无畛域之分,彼之所能,我亦效之,我之所短,彼则授之”,如战舰、火炮、机器、开矿以及火车轮船通标电线,“一切可以无远弗届,无微不通者,莫不纷纷则效,以速其成”。由此,他大胆呼吁:“凡今日之挟其所长以凌制我中国者,皆中国之所取法而资以混一土宇也。”王韬之所以敢于提出向敌国学习,是因为他的出

〔1〕 陈其璋:“请与各国订明同列万国公法疏”(光绪二十二年二月十二日,1896),载《皇朝蓄艾文编》,卷十三,法律,页 1254。

〔2〕 廖平:“公羊春秋补证后序”,载郑振铎编:《晚清文选》,卷下(北京:中国社会科学出版社,2002),页 275。

发点仍是“纲常则亘古而不变”。他认为世界各国的发展,造成了“各域一隅,各长一方,不复知有圣教,三纲沦而五常教”;而当时“六合将混而为一者,乃其机已形,其兆已著”,“一旦圣人出而四海一”,就可定于中国的“大一统之尊也”。〔1〕所以,我们认为洋务运动时期以中国为中心的万国观,虽然已认识到世界局势大变,中国应以积极态度“师夷之长技”,但是,仍然只不过是传统天下观的修正。

我们可以这样概括以中国为中心的万国观:就中国为世界道德秩序中心而言,万国观同程朱理学的天下观并无本质不同;差别仅在儒臣更积极有为地去了解外国,并接受国际法作为和西方各国交往的规范,其目的是在天下秩序中捍卫中国在东亚残存的中心地位。

尽管万国观并没有突破天下观,但是,我们也不能不看到,正是由于从19世纪六七十年代起,中国官员和绅士就不断利用《万国公法》与外国打交道、评判国际事务是非,在这一过程中,到19世纪末,中国的国家自主意识也大为增强了。没有这种国家自主意识,就不可能有20世纪初中国追求建立民族国家的努力。例如,我们前面曾引用1896年御史陈其璋的同一奏折中,他说:“臣尝阅万国公法,持论不偏,每遇各国公论,皆引此书以为断。并云公法之意,乃世人之法,各国不可不服,无论何人何国皆可恃以保护”,“我既不能屏绝外交,自不能不用公法”,“嗣后不得视中国在公法之外;一切事件均照公法而行。如此,则各国不能私行其志,而我自有之权,我得而主之,彼不得而操之。自强之道实基于此矣”。〔2〕从这段言论已可见民族国家意识的萌芽。这表明,在天下观转变为民族国家观念的过程中,以中国为中心的万国观是极为重要的一个环节。

#### 6.4 甲午战败：万国观的去中心化

那么,这种万国观是在什么时候、经过什么样的重大历史事件冲击,而被中国人放弃了呢?众所周知,19世纪末期,对中国而言最重大的历史事件就是1894至1895年间的中日甲午战争。我们曾有专文,从比较中、日、韩三国的天下观内涵来讨论中日甲午战争的爆发原因,〔3〕有兴趣的读者可以参看;本文则主要从中日甲午

〔1〕 王韬：“六合将混为一”，载《弢园文集外编》，卷五，页114—15。

〔2〕 陈其璋：“请与各国订明同列万国公法疏”，页1253、1254。

〔3〕 刘青峰、金观涛：“19世纪中日韩的天下观及甲午中日战争的爆发”，页107—28。

战争如何冲击了万国观的角度展开讨论。

在上一节中我们提到,1860至1895年间中国经历了全面边境危机。在东亚,从1870年代起,日本积极扩张领土,目标是琉球和朝鲜。面对日本咄咄逼人的进逼,清廷一方面利用国际法与之周旋,另一方面对藩属朝鲜采取了比传统天下观更为积极主动的干预。1882年,清廷通过外交方法解决俄国占领伊犁问题,从此新疆改为中国的行省,归陕甘总督兼辖。这是中国首次利用国际法通过外交手段收回部分领土,无疑大大强化清廷积极干预藩国以捍宪东亚天下秩序的信心。也就是说,万国观背后的儒学经世致用原则,决定了清廷徘徊在传统天下观和近代国际法之间;而清廷对藩属朝鲜的积极干预,必然会导致与力图向亚洲大陆扩张的日本发生激烈冲突,中日之战是不可避免的。

1894年爆发中日甲午战争,主要原因当然是日本作为新兴民族国家的扩张野心;但就中国方面看,是和万国观取代传统天下观有关的。因为万国观是以中国为中心,这就要求捍卫东亚残存的天下秩序,朝鲜的事当然不能置之不理;更何况朝鲜临近京师地区,直接影响其安危,比越南更重要。1882年朝鲜发生事变,吴长庆代韩戡乱,二十三岁的袁世凯随军东征,正是在干预朝鲜内政中,初露锋芒,诱擒大院君,扎营三军府,此后并为朝鲜代练新军。1884年,亲日派金玉均、朴泳孝勾结日人,发动甲申政变。袁世凯又断然决定带兵入宫,拯救韩王,恢复李熙政权。此后,袁与主张“联俄制日”的李鸿章内外呼应,积极强化中国对朝鲜的宗主权。袁在朝鲜的地位,俨然如“监国大臣”,控制朝鲜的内政与外交,“韩人称之为‘袁总理’”。在袁世凯主持韩政十余年中,“朝鲜事无巨细,凡与所谓宗主权稍有关系者,袁氏无不积极加以干涉”。史家在讨论袁世凯干预朝鲜内政时曾有这样的评论:“此次派兵乃自元朝以后中国干预韩政最积极的表现……同时可说是中国改变对韩政策的转折点,此后,中国的朝鲜政策乃骤转积极。”〔1〕

这也是为什么甲午战败后在反省和追究战争责任时,有不少人归咎于中国过分干预朝鲜内政。如张佩纶就认为袁世凯是诱发战争的“罪魁祸首”,他责斥说:“虽曰尊中朝,而一味铺张苛刻。视朝鲜如奴,并视日本如蚁,怨毒已深,冥然罔觉。”〔2〕张佩纶用“如奴”、“如蚁”来形容袁世凯对朝日两国的飞扬跋扈,虽为斥责之辞,但也离实际情况不远。我们认为,甲午战争的爆发,不能仅仅归咎于袁世凯的

〔1〕 林明德:《袁世凯与朝鲜》,页100、139、384—85、87。

〔2〕 张佩纶:“涧于集书牍”,卷六,页10。转引自林明德:《袁世凯与朝鲜》,页394。

个性和年少气盛,以及李鸿章对外政策的失误,而实际上这是在万国观指导下,中国面对全球化冲击时,捍卫自身在东亚中心地位的一种必然选择。

中日战争以中国的惨败结束,中国不但不能再控制支配朝鲜事务,而且与日本签订了丧权辱国的《马关条约》,即使在东亚,也不能再奢谈什么以中国为中心了。我们称这种变化是万国观的去中心化。甲午战败,一方面意味着东亚残存的天下秩序彻底崩溃,也证明依靠儒学经世致用来达到富国强兵、立足于世界民族国家之林目的之虚妄。其后果是士大夫开始怀疑儒家伦理的可欲性,并导致中国文化正当性观念产生巨变,中国传统社会现代转型也从此开始加速了。我们曾指出,1895年以后的三十年间,中国政治思想经历了西方法国大革命前后二百年的巨变,几乎所有外来观念都被纳入中国近代传统的结构,成为中国普遍接受和改造过的现代思想。<sup>[1]</sup>

我们在上面已分析指出,以中国为中心的万国观有两个前提:一是认为世界是由不同道德水准的国家组成;二是中国儒家伦理在道德上优于世界万国,因此是以中国为中心。甲午战败的一个直接后果,就是朝野士大夫对儒家伦理优越性和儒家提供的社会组织蓝图产生了怀疑,中国也不再处于用道德教化世界的至高无尚地位,也就是说,华夏中心主义从此解体。但是,这并没有改变万国须要以某一种文明模式为中心的心态,只不过西方列国(包括学习西方成功的日本)的社会制度和文化(甚至包括道德)都可能比中国优良,是中国全面学习效法的榜样。其后果是中国不再成为万国之中心,对外开放、引进敌国制度,也就成为天经地义。

最能反映甲午后去中心化的万国观具有很强世界主义性质的现象,是去敌国的留学热潮。黄海大战中,中国败于敌国日本,如果民族主义勃兴,战败理应激发仇视日本的民族情绪,但当时却出现了朝野一致向日本学习、学生大量留学日本的狂潮,<sup>[2]</sup>中国出现了前所未有的最大规模的留学生运动。<sup>[3]</sup> 这些留日学生大多并非

[1] 金观涛、刘青峰:《中国现代思想的起源》,页276。

[2] 早在洋务运动中,中国已派留学生去西方,但是当时留学生学习的只是科学技术和造船,而非西方制度文化;人数不多,几十年中一共只有二百人左右。参见吴廷嘉:《戊戌思潮纵横论》(北京:中国人民大学出版社,1988),页325。甲午战败后,仅1896至1911年几年间留日学生总数就超过两万人,1905至1906年有据可查的人数达八千人以上。参见刘望龄:“1896—1906年间中国留日学生人数补正”,载陈锡祺等:《辛亥革命论文集》(广州:广东人民出版社,1980),页333;实藤惠秀著,谭汝谦、林启彦译:《中国人留学日本史》(北京:三联书店,1983),页451。

[3] Marius B. Jansen, “Konoe Atsumaro”, in *The Chinese and the Japanese: Essays in Political and Cultural Interactions*, ed. Akira Iriye (Princeton: Princeton University Press, 1980), 107-23.

学习自然科学,而是修社会科学、军事、政治、法律,其中政法占了绝大多数。<sup>[1]</sup>

与甲午后万国观去中心化同步,变法思潮勃兴;不久,1898年戊戌政变流产,流亡日本的中国维新人士开始反省传统天下观、思考什么是国家。1899年6月开始,《清议报》连载伯伦知理(Johann C. Bluntschli)的长文《国家论》,系统介绍西方的国家观念。有人开始批判中国传统的国家观:“中国人……数千年来通行之语,只有以国家二字并称者……国家者,以国为一家私产之称也。”<sup>[2]</sup>也有人批评中国人不分“朝廷”与“国家”,《论支那之运命》一文的译者指出“以朝廷为国家一语,实中国弱亡最大病源。其故因天子自以人民土地为其私产”,“在上者夺民自立之权,夺之既久,民生长于压制之下,独立气全消灭矣。在下者不自有其权利,委而弃之,同于行路,爱国心全消灭矣,故吾常言欲救中国当首令全国人民知国家之为何物也”。<sup>[3]</sup>

19世纪最后两三年,中国的国家观念急速转变。就在“国家之为何物”的讨论中,“民族”一词也开始常用了。根据“数据库”检索结果,该词在19世纪文献中极少使用,最早是1837年使用该词的例句:“昔以色列民族如行陆路渡约耳但河也,正渡之际,皇上帝尔主宰,令水涸犹干,江海亦然。”<sup>[4]</sup>而从其他含“民族”的例句来看,该词在使用时,多指外国,偶尔也指中国的众多民族。如1883年,王韬曾这样写道:“夫我中国乃天下之至大之国也,幅员辽阔,民族殷繁……”<sup>[5]</sup>到1895至1899这四年间,“民族”一词虽已较多出现,但仍然无法与使用次数数以千计的“天下”、“国家”相提并论。考察这近百次“民族”用法的意义,除有数次指古代蒙古、满族外,差不多均指外国,亦即和19世纪中叶的用法差不多。为了统计“天下”、“国家”和“民族”三词之间的消长,我们用“数据库”作出图6.1。

[1] 黄福庆:《清末留日学生》(台北:中央研究院近代史研究所,1975)。

[2] 袁时客:“论近世国民竞争之大势及中国之前途”,《清议报》,第三十册(1899年10月15日),页1。

[3] 尾崎行雄:“论支那之运命(支那处分案第二章)”,《清议报》,第二十四册(1899年8月16日),页13。

[4] 爱汉者:“约书亚降迦南国”(道光丁酉年九月,1837),《东西洋考每月统记传》,页271。

[5] 王韬:“洋务在用其所长”,载《弢园文集外编》,卷三,页68。

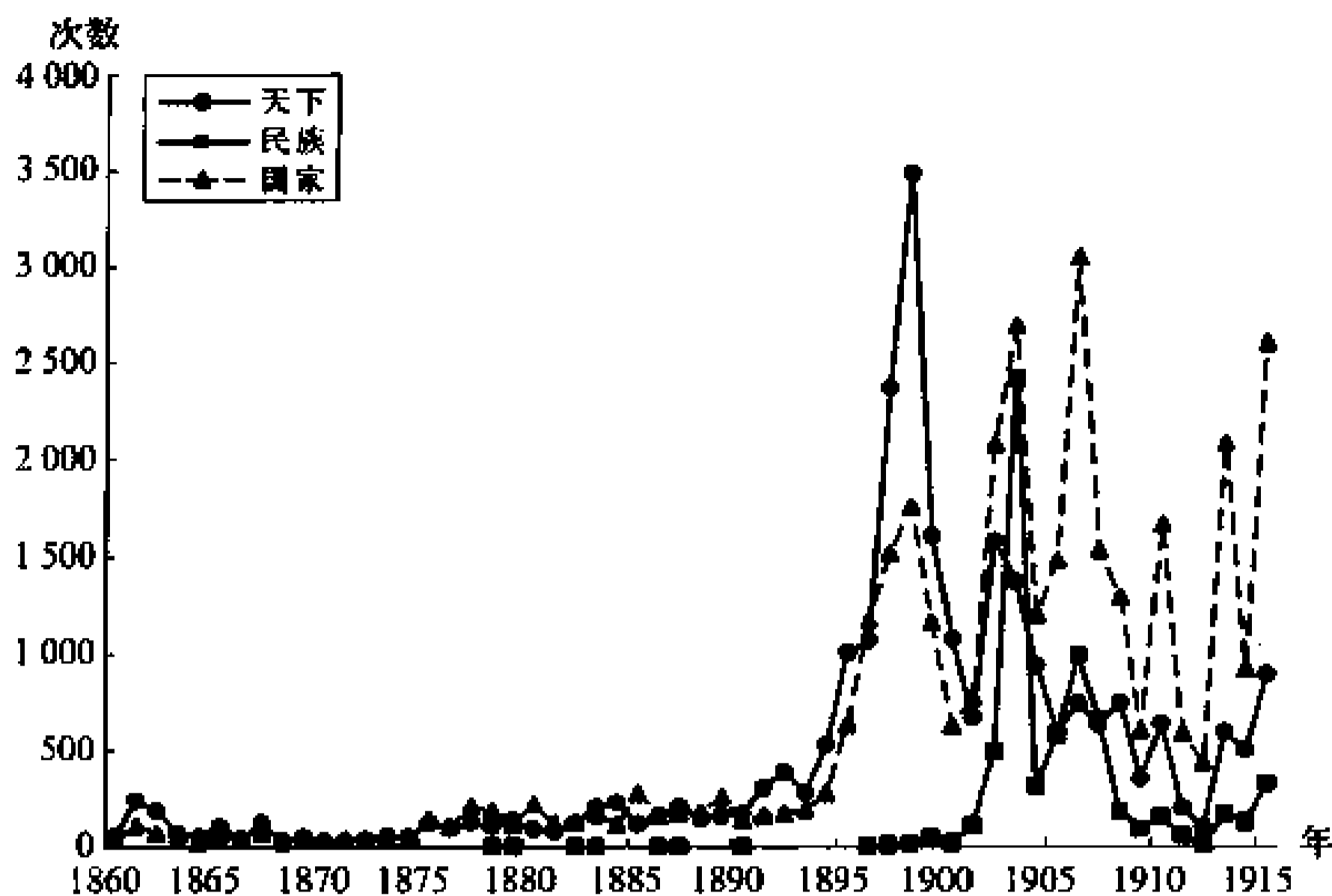


图 6.1 “天下”、“民族”和“国家”的使用次数(1860~1915)

从图 6.1 可见,在 1895 至 1899 这四年间,“天下”这个词的使用达到历史上从未有过的高峰,而“国家”一词的使用,也是在 1895 年后突然增加了,“民族”一词的使用则到 1900 年后才开始出现井喷之势。1900 年以后,“天下”一词的使用次数急速减少,“民族”一词急速增加,这在 19 世纪是难以想象的。1905 年,正是实行现代立宪制的日本战胜沙皇制的俄国,中国将其视为专制不敌立宪;次年清廷即宣布预备立宪,开启了建立现代民族国家的历程。我们还可以看到,在 20 世纪“国家”一词的使用一直高于“天下”,并成为现代汉语常用语。“民族”一词也有了新的含义。1898 年戊戌政变后,梁启超曾用“中国民族”一词,他写道:“……久而久之,幸而有洪杨者起,鸣满清之罪,倡自立之义,方望中国民族从兹得以复见天日,自由独立于世界上。是不特汉族所欣幸,抑亦天下所欣幸焉。”<sup>〔1〕</sup>这应该是中国人最早使用“民族”来表达现代民族观念的,但当时类似的说法极为罕见。在 19 世纪,也尚未使用“民族主义”一词。而 1900 年正是这几个重要观念发生根本变化的转折点。

## 6.5 二十世纪民族国家观念的形成和民族主义： “世界”取代“天下”、“万国”

只有认识到华夏中心主义解体所导致的万国观的去中心化,以及在此基础上

〔1〕 梁启超译:“佳人奇遇”,页 167—68。

的进一步变异,才能理解 20 世纪中国民族主义形成的独特性。首先,在这种去中心化的万国观念中,国家为一道德共同体观念是可以和儒家伦理分离的。这样,中国近代传统的结构才有可能参与现代思想的塑造,如革命乌托邦成为新终极关怀,并可以再次和国家观念结合,以形成新华夏中心主义。第二,在新道德意识形态形成并将国家视为新道德实现之前,国家只能用主权拥有者来界定。20 世纪头十五年,是中国民族主义开始勃兴、学习西方建立现代民族国家的时期。也就是说,继万国观去中心化之后,清廷确立了中西二分二元论意识形态,儒家伦理退到私领域,不能规范公共领域的社会制度,当然也不再和世界秩序有关,它只能作为中国人的认同符号。这时,在公共领域,国家被定义为个人权利之集合,即国家主权是个人权利让渡的产物,儒家伦理和文化认同规定了让渡权利共同体的规模,该共同体就是中国民族。事实上,引进民族主义建立现代民族国家正是在这一时段(1900~1915)发生的。

1900 年,梁启超指出传统天下观之弊害,他说:“是故吾国民之大患,在于不知国家为何物,因以国家与朝廷混为一谈”,他尖锐地批评说:“此实文明国民之脑中所梦想不到者也”。既然天下观应被文明国民所唾弃,那么,国家又是什么? 国家又是谁的呢? 梁启超接着说:“国也者,积民而成。国家之主人是谁? 即一国之民是也。”<sup>〔1〕</sup>由此可见,破除天下观,追求建立以国民为主体的民族国家,是接受民族主义观念的前提。

那么,中国的民族主义是什么时候产生的呢? 从“数据库”检索结果可见,“民族主义”一词最早见于 1901 年的《国民报》,编者在发刊词中说:“数年以来,抱民族之主义,慨压制之苦痛,热心如浪,血泪如涌,挟其满腔不平之气鼓吹,其聪明秀丽,如笙如簧,梨花翻烂之笔,以与政府挑战者,颇不乏人。”<sup>〔2〕</sup>1903 年,有人将民族主义的界定说得更为明确,它是“合同种异种,以建一民族的国家,是曰民族主义。……故曰民族主义者,对外而有界,对内而能群者也。”<sup>〔3〕</sup>20 世纪初最有分量的合理性论证词汇“公理”,也用于论证民族主义:“故民族主义者,生人之公理也,天下之正义也。”<sup>〔4〕</sup>

〔1〕 梁启超:“中国积弱溯源论”(1900),载《饮冰室文集之五》,第二册,页 15—16。

〔2〕 编者:“国民报汇编发刊词”,《国民报》(1901 年 8 月),引自《国民报汇编》,页 1。

〔3〕 余一:“民族主义论”,《浙江潮》,第一期(1903 年 2 月 17 日),页 3、7。

〔4〕 湖南之湖南人(杨笃生):“湖南新旧党之评判及理论之必出于一途”,《新湖南》(1903),载《辛亥革命前十年间时论选集》,第一卷,下册,页 632。

1901年梁启超就认识到，民族主义是实现国家现代转型的不可缺少的要素。他在谈到西方民族帝国主义时说：“凡国而未经过民族主义之阶级者，不得谓之为国”，虽然他反对“贸然以19世纪末之思想为措治之极则”。〔1〕但他同时主张：“故今日欲抵当列强之民族帝国主义，以挽浩劫而拯生灵，惟有我行我民族主义之一策。”〔2〕他认为，中国那些“顽固者流，墨守18世纪以前之思想，欲以与公理相抗衡，卵石之势，不足道矣。”〔3〕1902年，他清楚地定义了民族主义的内涵和作用：“自16世纪以来（约三百年前），欧洲所以发达，世界所以进步，皆由民族主义 Nationalism 所磅礴冲激而成。民族主义者何？各地同种族，同言语，同宗教，同习俗之人，相视如同胞，务独立自主，组织完备之政府，以谋公益而御他族是也。”〔4〕

梁启超在1902年说：“故今日欲救中国，无他术焉，亦先建设一民族主义之国家而已。以地球上最大之民族，而能建设适于天演之国家，则天下第一帝国之徽号，谁能篡之？”〔5〕梁启超虽然仍对天下第一之中华帝国抱有光荣的梦想，但他所描绘的未来中国，已不再是天下观的中国，而是“适于天演”的民族国家了。

据“数据库”显示，“民族国家”一词最早出现于1902年，1903年一段谈德国为什么能后来居上的言论中得到了较为详细的论证：“曰民族主义，曰民族国家。惟民族的国家，乃能发挥其本族之特性；惟民族的国家，乃能合其权以为权，合其志以为志，合其力以为力；盖国与种相剂者也。国家之目的，则合人民全体之力之志愿，以谋全体之利益也。”〔6〕在20世纪初的大反省思潮中，人们清醒地认识到，必须要由专制政体进化到民族国家，才能令中国自立于世界之大舞台，即有了很明确的建立民族国家的意识。下面一段话甚具代表性：

虽然民族之政治能力常有优劣焉，能由专制政体而进化于民族国家者，则能优胜；不能由专制政体而进化于民族国家者，则常劣败。能由专制政体而进化于民族国家之人种者，即能建设世界国家之主人翁也；不能由专制政体而进化民族国家之人种者，必俯首听命于优胜者之指挥、而不得拔帜先登于世界国

〔1〕 梁启超：“国家思想变迁异同论”（1901），载《饮冰室文集之六》，第三册，页22。

〔2〕 梁启超：《新民说》，页4—5。

〔3〕 梁启超：“国家思想变迁异同论”，页22。

〔4〕 梁启超：《新民说》，页3—4。

〔5〕 梁启超：“论民族竞争之大势”（1902），载《饮冰室文集之十》，第四册，页35。

〔6〕 余一：“民族主义论”，页5。



家之舞台焉。<sup>〔1〕</sup>

在上面这段话中,特别值得注意的是,包含民族国家的既不是“天下”,也不是“万国”,而是一个新词“世界”。正是在1900年以后华夏中心主义解体、民族主义在去中心化的万国观中迅速凸显的过程中,“世界”和“世纪”这两个代表着变动的秩序和时间观念的新词,开始在中文况逐渐常用了。为什么“世界”和“世纪”会在这一关头兴起?这是因为,无论是“天下”还是“万国”,都和中国传统“天不变、道亦不变”的永恒秩序相联系;而当国家不再有永恒的道德尊卑等级,由民族国家组成的整体一定是变动不已的,故取代天下和万国观的,是以“世界”命名、与“世纪”经常连用的新社会组织蓝图。

从梁启超的一段言论中,我们可以观察到“世界”一词与“民族主义”连用的语境。梁启超是这样说的:“民族主义者,世界最光明正大公平之主义也。不使他族侵我之自由,我亦毋侵他族之自由。其在于本国也,人之独立;其在于世界也,国之独立。使能率由此主义,各明其界限以及于未来永劫,岂非天地间一大快事!”<sup>〔2〕</sup>事实上,自从民族国家观念建立之后,“天下”已较少为人使用,其含义仅是指地理区域。后来,梁启超这样总结了中国人由天下主义到国家主义的变化:“我国先哲言政治,皆以‘天下’为对象。此百家所同也。‘天下’云者,即人类全体之谓。当时所谓全体者未必即为全体,固无待言”;他在该文一开始就指出这种天下主义已过时了:“降及近世,而怀抱此种观念之中国人,遂一败涂地。盖吾人与世界全人类相接触,不过在最近百数十年间。而此百数十年,乃正国家主义当阳称尊之唯一时代。吾人逆潮以泳,几灭顶焉。”<sup>〔3〕</sup>

〔1〕 “国家学上之支那民族观”,《游学译编》,第十一册(1903年10月5日),页12—13。

〔2〕 梁启超:“国家思想变迁异同论”,页20。

〔3〕 梁启超:“先秦政治思想史”(1922),载《饮冰室专集之五十》,第十三册,页154、3。

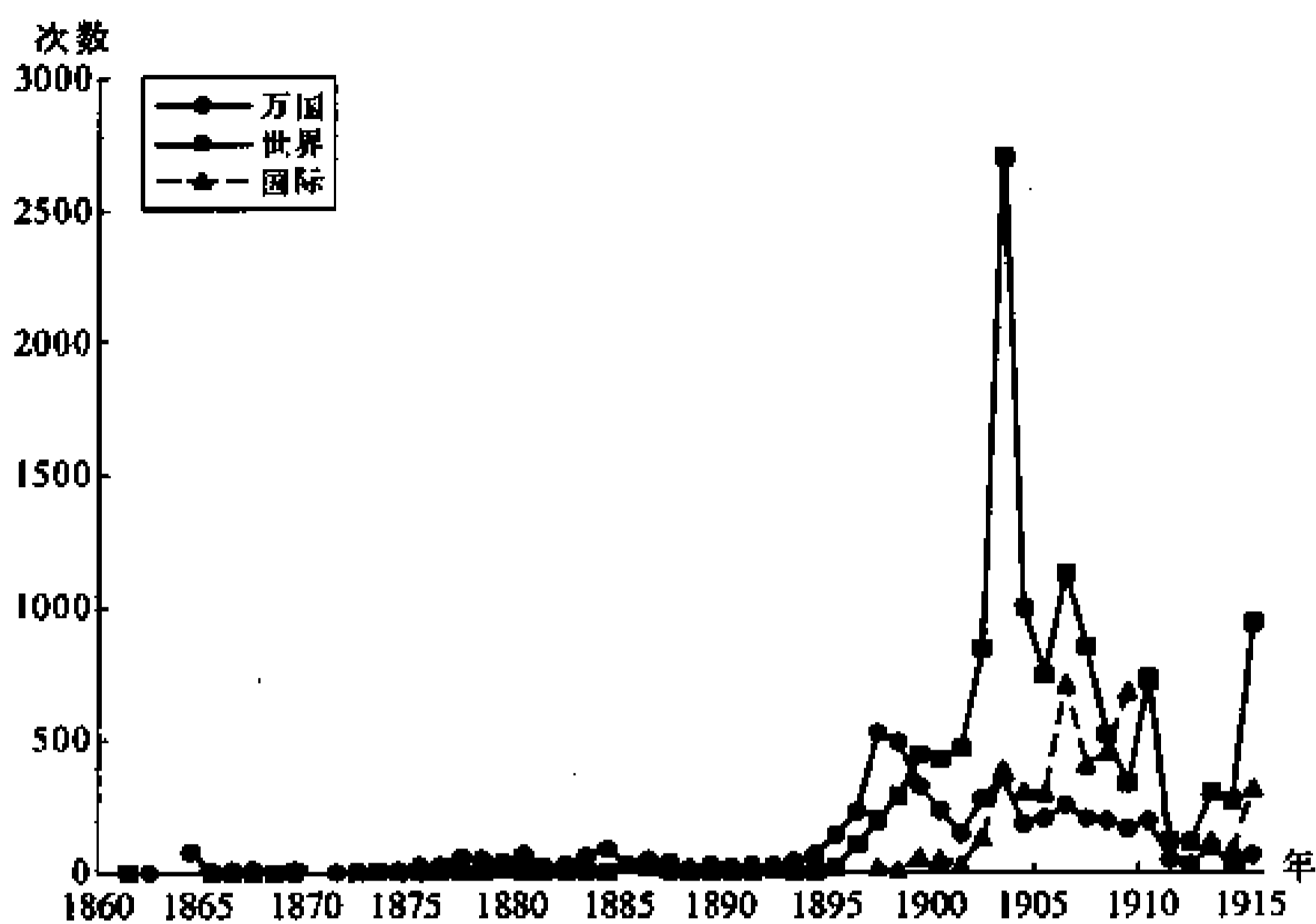


图 6.2 “万国”、“世界”和“国际”的使用次数(1860~1915)

为了考察“世界”对“万国”的取代过程,我们作出图 6.2。参看图 6.1,“民族”一词的第一个高峰亦开始于 1901 年。也就是说,1901 年及其后“民族”一词的使用高峰正代表着中国民族主义形成的过程,其时段约在 1901 至 1908 年间。再将该统计和图 6.2 中“万国”、“世界”和“国际”三个词出现次数变化相比较,就得到一个有趣的发现,这就是民族观念勃兴的整个时段(1901~1908)与“世界”一词的使用高峰相吻合。从图 6.1、图 6.2 还可以看到,早在 1899 年也就是“民族主义”出现之前,“世界”的使用次数就超过了“万国”。也就是说,虽然去中心化的万国观本身不指向民族主义,但去中心化的万国观直接促进了“世界”观念的形成。那么,“世界”一词所代表的社会组织蓝图,究竟和万国观有什么不同呢?

首先,万国观作为天下观的变异,虽可以和儒家伦理分离,但始终不能摆脱天下观中宇宙秩序不变观念,即是静态的万国观。而“世界”一词本出自佛教,《楞严经》云:“何名为众生世界?世为迁流,界为方位。汝今当知,东、西、南、北、东南、西南、东北、西北、上、下为界,过去、未来、现在为世。”“世界”一词包含了时间和空间两个因素,并强调其流变的性质。中文古文献中,也曾用“世界”指涉时世、众人、局面。<sup>[1]</sup>“世界”和“天下”的最大差别,是“天下”是不变的宇宙(道德)秩序,即与

[1] 如《朱子语类》,卷三七中说:“如汤放桀,武王伐纣,伊尹放太甲,此是权也;若日日用之,则成甚世界了。”参见《汉语大词典》,页 211。

天道相关联,而“世界”则用于表达变化中的事物和人类时局。<sup>[1]</sup>

正因为万国观蕴涵宇宙秩序不变的理念,《万国公法》中的自然法才会被译为“性法”。“世界”是流变的,不可能存在不变的“世界法”。<sup>[2]</sup>而在流变的宇宙秩序和社会组织蓝图中,表现在术语上是“世界”取代“万国”,这时,用体现永恒不变“性法”的“万国公法”来指涉国际规范,就不再适合妥当了。1899年后“世界各国”和“万国”虽然并用,但前者有逐渐取代后者之势;<sup>[3]</sup>“万国公法”亦被称为“国际法”。据“数据库”考察,“国际法”最早出现在1897年康有为的《日本书目志》中,次年他在奏折中也提到“国际公法”。<sup>[4]</sup>1901年后“国际法”的使用次数开始超过“万国公法”,并在1905年后大大领先;到1906年,“万国公法”的使用次数只有“国际法”的三十分之一左右了。这表明民族主义确实产生于1901年后流变和演化的社会组织蓝图之中。

“世界”作为流变和演化的观念取代万国观时,也正是社会达尔文主义在中国盛行之际。这样,“世界”所指涉的社会组织蓝图在现实方面必定注重进化和进化机制,即“世界”是在进化中日新月异、万象更新,<sup>[5]</sup>如1899年梁启超的言论:“凡一切有机之生物,……并生存于世界中,而各谋利己,即不得不相竞争,此自然之势也。若是者名之为生存竞争,因竞争之故,于是彼遗传与境遇,优而强者,遂常占胜利,劣而弱者,遂常至失败,此亦当然之事也,若是者名之为优胜劣败。”<sup>[6]</sup>

[1] 我们可以用王韬的论述为代表:“天盖欲合东西两半球联而为一也,然后世变至此乃极,天道大明,人事大备。闲尝笑邵康节元会运数之说为诬诞,今而知地球之永,大抵不过一万二千年而已。始辟之一千年,为天地人自无而有之天下;将坏之一千年,为天地人自有而无之天下。其所谓世界者,约略不过万年,前五千年为诸国分建之天下,后五千年为诸国联合之天下。盖不如此,则世变不极,地球不毁,人类不亡。”参见王韬:“答《强弱论》”,载《弢园文集外编》,卷七,页168—69。

[2] 据“数据库”显示,“世界法”这种用法只出现过一次。

[3] 我们可以看到下面句子:“盖今日世界各国,以商务竞争,使中国人无杂居之权利。”参见“记横滨华商会议所开会事”,《清议报》,第二十四册(1899年8月16日),页6。

[4] “国际法”一词参见康有为:《日本书目志》,卷六,收入姜义华、吴根梁编校:《康有为全集》,第三册(上海:上海古籍出版社,1987),页803;“国际公法”一词参见康有为:“上清帝第六书(应诏统筹全局折)”(光绪二十四年正月初八日,1898),载萧伯赞、刘启戈等编:《戊戌变法》,第二册(上海:神州国光社,1955),页200。

[5] 梁启超提道:“今日之世界,新世界也。思想新,学问新,政体新,法律新,工艺新,军备新,社会新,人物新。凡全世界有形无形之事物,一一皆辟前古所未有,而别立一新天地。”参见梁启超:“灭国新法论”(1901),载《饮冰室文集之六》,第三册,页32。

[6] 梁启超:“自由书”(1899),载《饮冰室专集之二》,第二册,页32。

我们看到,以“世界”命名的流变社会组织蓝图包含着两种互相矛盾的价值。一方面,就进化最终目的而言,是追求一个万国差别消失、平等的大同世界;它不仅反对民族国家,甚至要消灭国界和人与其他物种的界限,是一种比去中心化的万国观更彻底的世界主义。另一方面,就进化过程而言,它诉诸进化机制,亲和物竞天择的社会达尔文主义。在这一层面,各国争自主、争权利、求富强,就不仅是合理的,而且是不可缺少的。<sup>[1]</sup>当国家主权重要性不断上升,成为国家定义不可分割的成分时,就产生了为国家主权提供正当性的民族主义。中国民族主义恰恰是在这种互相矛盾的价值理念中兴起的。

如果我们翻阅最早介绍民族主义的文献(1901~1903),还可以发现另一个值得注意的现象:有关民族主义的论述除了与“世界”一词连用外,“世纪”一词也常常同时出现。如下面一些论述:“近日论者,谓十九世纪民族主义之大发达。”<sup>[2]</sup>“我中国固世界竞争之中心点也,十九世纪欧洲各国由民族主义进而为民族帝国主义。”<sup>[3]</sup>“亘十九世纪二十世纪之交,有大怪物焉。……今日者,民族主义发达之时代也。而中国当其冲,故今日而再不以民族主义提倡于吾中国,则吾中国乃真亡矣。”<sup>[4]</sup>

“世纪”原是基督教所采用的纪年,我们有趣的是,在以上专门介绍民族主义的文章中,“民族主义”和“世纪”连用时,和“世界”所指涉的新社会组织蓝图、进化机制又有怎样的内在关联?图6.3是“世界”和“世纪”两词的使用次数统计。从中可见,在1914年前“世纪”和“世界”的使用次数分布曲线是同步的,也就是说“世纪”作为一个新观念,一开始只是进化机制纳入“世界”的结果。

[1] 例如下面的论述:“于文治进化之公理,……亦有所不合。惟以伸国民自由之权,助国家自主之气。”参见“支那不可亡说(承前)”,《知新报》,第九十六册(光绪二十五年七月十一日,1899),页3。

[2] 雨尘子:“论世界经济竞争之大势”,《新民丛报》,第十一号(1902年7月5日),页6。

[3] “论中国之前途及国民应尽之责任”,《湖北学生界》,第三期(1903年3月),页1。

[4] 余一:“民族主义论”,页1—2。

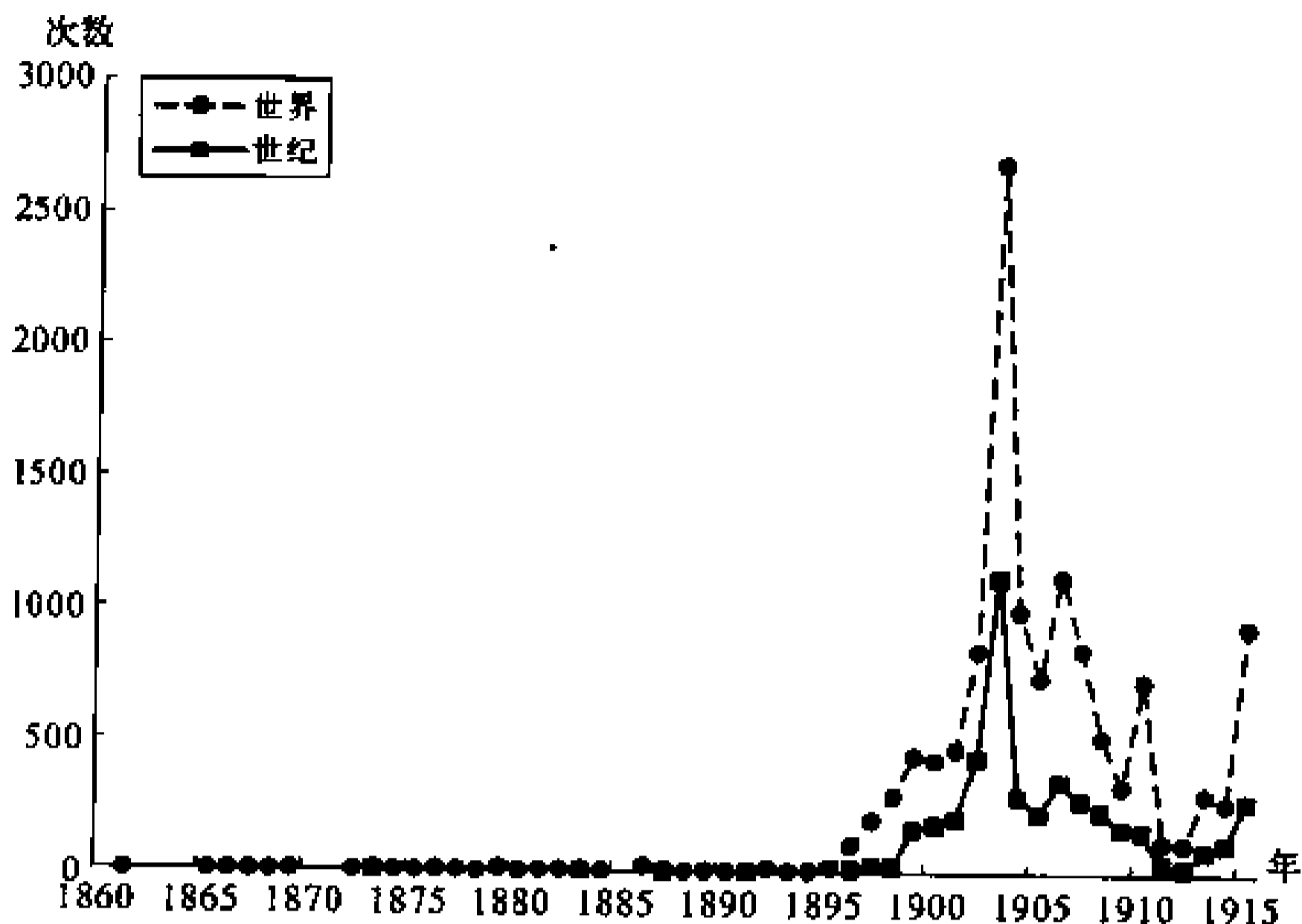


图 6.3 “世界”、“世纪”的使用次数(1860~1915)

我们至今尚不能断定是日本还是中国最早把百年称为“世纪”，但“世纪”一词在中文里古已有之，是指帝王纪年；在 19 世纪上半叶，在中文里仍是传统意义。<sup>〔1〕</sup>一直要到甲午后，1896 年梁启超在《变法通议》中，用春秋三世来说明“世界之运，由乱而进于平”的变化时，才第一次明确将“世纪”定义为人类历史进化中的百年单位。他这样写道：“西人以耶稣纪年自一千八百年至九百年谓之十九世纪，凡欧洲一切新政，皆于此百年内勃兴，故百年内之史最可观。”<sup>〔2〕</sup>由此可见，正因为“世界”将随时间而进化的观念注入到去中心化的万国观中，一个表达世界在本质上是时间性的新词——“世纪”才会被广泛使用。图 6.3 表明，用“世纪”来指涉百年，几乎是跟“世界”成为政治术语（开始代替“万国”）同时发生的。

这样一来，以百年为演化单位的重大现象必定是用“世纪”来表达的。民族主义正是这一类现象，故民族主义最早出现在“世界”和“世纪”的语境中，实为进化机制对社会组织蓝图的界定。也就是说，只有在生存竞争和国力进步中来展望未来百年中的世界，民族国家和民族主义才是必不可少的。<sup>〔3〕</sup>

〔1〕 1835 年，《东西洋考每月统记传》仍在帝王纪年意义下使用“世纪”一词：“帝王世纪曰顛頊，生十年而佐。……史之失，在于轻信而多疏；世纪之失，在于牵合而附会。”参见爱汉者：“论欧逻巴事情”（道光乙未年五月，1835），《东西洋考每月统记传》，页 172。

〔2〕 梁启超：“变法通议·论译书”，页 70。

〔3〕 梁启超提道：“今日欲提倡民族主义，使我四万万同胞强立于此优胜劣败之世界乎。”参见梁启超：“新史学”（1902），载《饮冰室文集之九》，第四册，页 7。

## 6.6 简短的讨论

本文通过对“天下”、“万国”、“民族”、“世界”和“世纪”等关键词的统计分析，试图勾画中国民族主义的起源和国家认同形成这一充满张力过程的一个细部。甲午前，在中文文献中“世界”一词基本上仍是沿袭传统用法，即指现世社会状态，而且并不常用；随着万国观的去中心化，一种新的社会组织蓝图正在形成，这就是：“万国”在竞争互动中演化，最后达到世界大同。1895年后，“世界”一词的使用次数急骤增加，终于在1898年后超过“万国”，1903年后甚至超过“天下”。正当“世界”超过“万国”之际，“国家”这个关键词的使用从此也超过“天下”；“民族”一词的使用次数则随“国家”而急增。到1903年，“民族”和“国家”的出现次数相差无几，则意味着当时视物竞天择为公理的普遍观念对国家主权的肯定，这导致中国民族主义的诞生。

然而我们不要忘记，在中国现代这种有关“世界”价值系统中形成的民族主义，始终只具有工具性和阶段性意义。只要民族主义达到动员目的，或不再以社会达尔文主义为进化公理，世界大同这种道德理想就会掩盖民族主义，中国甚至可以再次成为世界新道德的中心，这就是文化革命的以中国为世界革命中心的新华夏中心主义。<sup>〔1〕</sup>文化革命后，中国人认识到革命乌托邦的虚妄，新华夏中心主义解体，中国才在对外开放中承认自己是民族国家中的一员。

当21世纪到来之际，随着中国国力日益强盛，在中国大陆思潮中出现国家主义和狭隘民族主义的倾向，这并不足为奇；但由个别学者鼓吹以中国天下观和文化来整合未来国际秩序的可能性，却是值得我们反思。确实，中国传统文明和智慧，一定可以为人类未来发展提供丰富的思想资源，但在挖掘这些资源时，也应充分重视历史已经给我们的启示。19世纪下半叶到20世纪，从早已被历史抛弃的万国观到文革中的新华夏中心主义，中国已尝试过天下观种种变构的结果，最终是1980年代的对外开放，才导致三十年来中国的快速发展。19世纪的廖平和王韬盼望中国再次崛起，成为可以为万国立纲常的中心，是出于他们以儒家为核心的中华文明是世界最独特、最高尚的文明的坚定信念。带点讽刺性的是，一百多年过去了，这种信念在

〔1〕 刘青峰：“文化革命中的新华夏中心主义”，《二十一世纪》，总第十五期（1993年2月号），页55—59。

21 世纪初的中国大有再现之势。也许此时重读韦伯在《以学术为业》(Wissenschaft als Beruf)这篇演讲中的一段话是有意义的。该文一方面极力赞扬那些“曾像燎原烈火一般,燃遍巨大的共同体”的不同文明的传统精神力量;另一方面也提醒我们,这些传统不可能成为现代社会的组织力量,他说:“如果我们强不能以为能,试图‘发明’一种巍峨壮美的艺术感,那么就像过去二十年的许多图画那样,只会产生一些不堪入目的怪物。”〔1〕

---

〔1〕 韦伯(Max Weber):“以学术为业”,载韦伯著,冯克利译:《学术与政治——韦伯的两篇演说》(北京:三联书店,1998),页48。

# 七

## 从“共和”到“民主”

——中国对西方现代政治观念的选择性吸收和重构\*

经过一个半世纪的探索、失败和彷徨，今日站在新世纪门槛上的中国人发现，民主仍然是朦胧的政治理想。

### 7.1 中国当代民主观形成的新视野

20世纪中国民主的发展为何步履维艰？政治思想史研究者对此有两种不同的解释。第一种看法是将其归为中国传统文化与民主理念不合。白鲁恂(Lucian W. Pye)曾把民国初年引进西方共和政治令中国陷入权威危机，称为“共和幻象”；他认为西方民主制度无法在中国生根的原因与中国传统政治文化的阻碍有极大的关系。<sup>〔1〕</sup>这种解释的缺失，在于未能看到新文化运动对于塑造现代中国政治文化所

---

\* 原文为英文，请参见 Jin Guantao and Liu Qingfeng, “From ‘Republicanism’ to ‘Democracy’: China’s Selective Adoption and Reconstruction of Modern Western Political Concepts (1840–1924)”, *History of Political Thought* 26, no. 3 (2005): 467–501。林立伟先生将其译为中文，特此致谢。收入本论文集时，在中文译稿上做出较大修订，增加了英文稿未收入的中文文献和例句分析。

〔1〕 Lucian W. Pye, *The Spirit of Chinese Politics: A Psychocultural Study of the Authority Crisis in Political Development* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1968).



发挥的重要作用。中国当代政治思想是在新文化运动时期形成的,正如林毓生指出,全盘反传统是新文化运动最重要的特点,诸如父权制度和儒家伦常等级思想等中国传统文化,均被攻击和唾弃。<sup>[1]</sup>既然传统已在新文化运动中被全盘抛弃,为何新文化运动后民主深根仍是那么困难?

于是,有人就以新文化运动的研究为基础,提出了另一种见解来说明中国民主发展困难的原因。舒衡哲(Vera Schwarcz)把新文化运动称为中国的启蒙,她指出,当时的中国知识分子以科学和民主来反传统。<sup>[2]</sup>余英时把五四知识分子亲和马克思主义,归因于他们对科学的信仰,并用知识分子的激进化和边缘化来解释五四后的中国政治发展。<sup>[3]</sup>长期以来,科学和民主被认为是新文化运动的旗帜,是在全盘反传统主义中确立的两种新价值。然而,当我们宏观检视新文化运动以后的历史发展时,就会看到科学和民主这两种新价值在中国的命运是不同的。20世纪中国的科技和经济发展迅速,但民主发展却困难重重。为什么民主与科学同为新文化运动的核心价值,命运却如此不同?舒衡哲认为,五四后中国所面临的危机,迫使中国人为了救国而去拥抱集体主义,因而压抑了作为民主理念基石的个人主义。<sup>[4]</sup>李泽厚把这种现象概括为“救亡压倒启蒙”。<sup>[5]</sup>自1990年代以来该观点几乎成为中国知识分子的主流看法。但是一个重要的问题至今却鲜有人探究,这就是:在新文化运动时期,民主和科学这两种价值的重要性果真是否完全相同的吗?

直到今天,学术界人士大多仍不假思索地认为,科学和民主是新文化运动中同时树立的两面大旗。其主要根据是陈独秀在《新青年》改名三周年时的一段名言:“本志同人本来无罪,只因为拥护那德谟克拉西(democracy)和赛因斯(science)两位先生,才犯了这几条滔天的大罪,要拥护那德先生,便不得不反对孔教、礼法、贞节、旧伦理、旧政治。要拥护那赛先生,便不得不反对旧艺术、旧宗教。”<sup>[6]</sup>这里,民主和科学被认为是与传统中国文化相对立的新价值,并具有同等的重要性。

[1] Yu-sheng Lin, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison: University of Wisconsin Press, 1979).

[2] Vera Schwarcz, *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919* (Berkeley: University of California Press, 1986), 107.

[3] Ying-shih Yu, "The Radicalization of China in the Twentieth Century", *Daedalus* 122, no. 2 (1993): 125-50.

[4] Vera Schwarcz, *The Chinese Enlightenment*.

[5] 李泽厚:“启蒙与救亡的双重变奏”,载《中国现代思想史论》(北京:东方出版社,1987),页25—41。

[6] 陈独秀:“本志罪案之答辩书”,《新青年》,第六卷第一号(1919年1月15日),页10。

这看来已成为定论，而我们的研究正是从质疑这一定论开始的。我们发现上述观点只是陈独秀等重要代表人物的看法，并不一定具有普遍性。普遍观念传播离不开词汇，我们简单统计了新文化运动期间若干最有影响力的刊物中“科学”和“民主”两词的使用次数，并分析其意义，其结果就大大出人意料。例如，在五四时期最具影响力的《新青年》杂志中，“科学”一词共出现了1658次，而“民主”有1067次，加上“德谟克拉西”、“德先生”，则共有1283次，即约为“科学”出现次数的四分之三；如果再把和民主观念直接相关的“民治”（253次）、“民权”（105次）和“平民主义”（20次）等词加入，总数才与“科学”相当。值得注意的是，“科学”一词在所有出现的情况中，其词义均是正面的；反之，在使用“民主”的千余次中，接近一半是作为负面词使用的（参见表7.3）。

《新青年》后期“民主”一词多用作负面引用，是否与该刊的政治倾向有关？我们再考察其他几种政治思想倾向不同的杂志后发现，这与当时杂志的思想倾向是否接受马克思主义，关系并不那么大。如《每周评论》出版于1918至1919年间，当时马克思主义的影响力还很小，在这本以时评为主的杂志中，“科学”出现了110次，而“民主”只有37次。在《少年中国》这本五四时期包容知识分子群体最广的杂志中，“科学”一词出现了2249次，而“民主”只有287次。《新潮》是北大学生响应《新青年》号召而创办的杂志，其宗旨始终是提倡自由主义。像“社会主义”这样的词汇在《新青年》中极多，但在《新潮》却很少运用。这表明该刊排拒马列主义、坚持自由主义的政治立场。《新潮》杂志中“科学”一词频频出现，达917次，而“民主”（加上“德谟克拉西”）只有159次。由此可见，即使在自由主义思潮风行的新文化运动时期，“民主”也远不及“科学”那么重要。

上述简单统计分析表明，“科学”使用次数不仅多于“民主”，更重要的是“科学”无一例外的是正面价值，而“民主”则往往是负面价值。这就向研究者提出了一系列新问题。首先，民主与科学同为新文化运动所提倡的新价值，何以前者的重要性不如后者？众所周知，新文化运动发生在民初政治混乱、两次复辟帝制时期；张灏曾指出，中国知识分子在学习西方政治思想的过程中，所偏重的是共和主义而不是民主思想。<sup>〔1〕</sup>那么，更准确的提问应该是，为什么民国初年中国引进西方共和主义会失败？据此，我们可以进一步追问：五四时代确立的现代中国民主观念，是否与引进共和主义失败有关呢？

〔1〕 张灏：“中国近百年来的革命思想道路”，载《张灏自选集》（上海：上海教育出版社，2002），页300。

本文采取关键词研究方法,利用“数据库”,对与“民主”、“共和”相关的句子作出意义分类统计,从而确定这两个词汇所对应的观念在不同时期的意义变化,来回答上面一系列问题。为了了解共和、民主这些西方政治思想在传入中国的过程中如何与中国的传统政治思想互动,从而塑造了中国今天的民主观念,我们先从19世纪西方民主、共和观念的传入开始讨论。

## 7.2 十九世纪西方民主观念的传入 以及“民主”一词的四种意义

在研究民主与共和概念的跨文化传播时,我们首先必须回答的问题是:中国为什么会采用“民主”这个词来翻译 democracy?这不是仅仅关乎用什么词的问题,因为一个社会普遍用某个词表达外来观念,是受其特定历史情景和深层文化结构所制约的。

我们先来看一下“民主”一词在中文里的本意。“民主”在先秦文献中就已使用,其意思是民之主,也即最高统治者,是帝王的别称。例如,“天惟时求民主,乃大降显休命于成汤”;〔1〕“天命文王,使为民主。”〔2〕又如:“齐君之语偷。臧文仲有言曰:民主偷必死。”〔3〕《文选》中有“肇命民主,五德初始”的说法,蔡邕注为:“民主者,天子也。”直到19世纪,“民主”的这一意义仍被沿用。而西方 democracy 一词起源于希腊文 demokratia,它是由 demos(人民)和 kratos(权力、统治)两个词连缀而成,意为人民支配或统治,也即民作主。显而易见,中文里“民主”的民之主与 democracy 的民作主,两者意义正好相反。这自然就产生一个问题:中国为什么要用一个意义相反的词来翻译 democracy 呢?

为了追溯用“民主”来翻译 democracy 的起源,我们通过“数据库”检索发现,用“民主”指涉 democracy,最早见于美国传教士丁韪良主译的《万国公法》。该书为不少西方政治术语确定了中文对应的词汇。有研究者认为,《万国公法》中的“民主”本是指 republic,用它表示 democracy 是误译。〔4〕事实上,这种看法不完全正确,“民主”一词在《万国公法》中使用了18次,并不是全都和 republic 对应,它有时也用

〔1〕《尚书注疏》,卷第十七,周书,多方第二十,页256。

〔2〕《尚书注疏》,卷第十五,周书,洛诰第十五,页230。

〔3〕《春秋·左传注疏》,卷第二十,文公十七年中,页350。

〔4〕马西尼:《现代汉语词汇的形成》,页54。

于翻译 democratic republic, 甚至表达 democratic character。<sup>[1]</sup>

在汉语里, 复合词“民主”由“民”和“主”两个字连用而成。在不同的构词法中, 意义可以完全不同。马西尼的研究指出, 古文献里的“民主”, 一种为偏正结构, 意义是民之主; 另一种是主谓结构, 意义为民主之, 也即民作主。他认为, “民”与“主”构词法变化为主谓结构, 意味着“民主”一词从传统意义向现代意义转化, 它是传教士和《万国公法》润色者的创造。<sup>[2]</sup> 然而, 我们的问题是: 为什么《万国公法》要采用意义早已固定为民之主的“民主”一词, 来翻译与其意义正好相反的 democratic character? 必须注意, 这个选择(特别是突然改变构词法)相当奇怪。因为通常在容易出现意义混淆和矛盾时, 人们会不愿意使用该词。

我们认为, 《万国公法》将中国传统的“民主”转换成主谓结构, 使“民主”意义正好相反, 显示了中国文化特有的认识西方的机制。这就是, 从一开始就把包括现代政治制度在内的西洋事物, 视为和中国传统文化、制度完全相反的新奇事物。“民主”在中国古代文献中一直保持民之主的意义, 其原因正在于儒家伦理所规范的中国传统政治思想中, 皇帝因处于伦常等级之首, 是民之主。如果把“民主”理解为民主之, 这不仅有违伦常等级, 还是对原有社会秩序的颠倒。由于民主观念刚进入中国时, 不曾与中国传统社会的制度安排相联系, 将其视为与中国相反的制度, 并没有不妥。《万国公法》在对西方政治制度作区分时, 就曾用了“君主之”、“民主之”这样的表述。两千多年来, 中国传统社会是由不同王朝的皇帝君临天下的帝国, 不可能谈民主之。故《万国公法》中主谓结构之“民主”只适用于描述西方某种政治制度。换言之, 用“民主”译 democratic character 或 democratic republic, 从一开始就是“君主之”的对立物。

[1] 例如《万国公法》第二章第九节“内变外敌并至”有如下一段话:“此等大变, 与国之存亡相涉者, 或系内叛外征并至, 而后有盟约, 以坚固改革之也, 即如一千七百九十七年间, 荷兰七省有变, 法国征之, 而其王家黜焉, 于是易其法, 而改作民主之国。”参见丁韪良主译:《万国公法》, 卷一, 页20。其原文为:“Thus the House of Orange was expelled from the Seven United Provinces of the Netherlands, in 1797, in consequence of the French Revolution and the progress of the arms of France, and a democratic republic substituted in the place of the ancient Dutch constitution.”参见 Henry Wheaton, *Elements of International Law*, 33。“民主”用来译 democratic character, 如:“瑞士……一千八百三十年而后, 各邦之内治有所变, 而其民主之权有增焉。”丁韪良主译:《万国公法》, 卷一, 页38。其原文为:“Since the French Revolution of 1830, various changes have taken place in the local constitutions of the different Cantons, tending to give them a more democratic character ...”参见 Henry Wheaton, *Elements of International Law*, 73。

[2] 马西尼:《现代汉语词汇的形成》, 页172—73。

到1870年代,“民主”一词出现了另一种意义,这就是指称不同于传统世袭君王的国家民选领袖。例如《万国公报》中以下一段介绍美国大选的文字:“美国民主,曰伯理玺天德,自华盛顿为始已百年矣。例以四年换举,或者在位深得民望者再行接位四年也曾见过。即现今美皇古难得,也已续接四年,是两次也。而古君在位惠及民兹逢更举之期,民照又欲再举古君四年为美主,据云古君已力辞不受矣。”〔1〕在这短短一段文字中,对 president 一词,分别用了“民主”、“伯理玺天德”、“美皇”和“美主”四个词汇来翻译,都是用于指称美国总统。〔2〕用语的混乱,十分传神地表明传教士和士大夫,无法用一个适当的词来表达中国人无法想象的民选最高统治者的困惑,最后不得不将其称为“民主”。这种用法在1870年代以后被士大夫接受并采用,一直沿用到20世纪初。如19世纪末一篇谈到商贸问题的文献,介绍背景时说:“适值美国更换民主之时,美商以公举总统两人。一主用金,一主金银并用,未知大权究归谁手。与其急行购办,受亏耗于将来,莫若稍作徘徊。”〔3〕美国的总统选举也就称为“选举民主”,如1896年《时务报》中有这样的句子:“美国将届选举民主之期,昔日共和合众二党又分为主金主银二党。主银党之火焰甚炽,几有鼓动輿情之势。”〔4〕

这样,我们可以把19世纪“民主”一词细分为如下四种含意:第一种意义是民之主,是指皇帝,即中文里的原有用法,也即传统意义;第二种意义是民主之,其意义是人民支配和人民统治;由这种意义引申出第三种意义,即指与世袭君主制相对立的政治制度,常用“民主之国”、“民主国”、“民主党”这一类词组来表达;第四种意义是指外国的民选最高国家领袖,除了民选与中国不同之外,其意也为民之主。因为第四种用法是将西方民主观纳入中国传统思维模式,中国人较容易理解。故在采用该用法时,有时直接把“民主”一词置于人名之前,如以下句子:“北美洲民主林

〔1〕“选举民主”,《万国公报》(同治十三年十月十二日,1874),页440。

〔2〕以“总统”译 president,这个译法可追溯到19世纪末。为什么当时要以几个不同的词来表达 president,而不是简单以一个“总统”译之?我们尚未对这过程做出考察。在古汉语里,“总统”一词可作动词,解“总聚统理”。如:“太师、太傅、太保,是为三公,盖参天子,坐而议政,无不总统。”《新校本汉书》,卷十九上,百官公卿表第七上,引自《汉籍电子文献(二十五史)》。又如:“于是以亮为右将军,行丞相事,所总统如前。”《新校本三国志》,卷三十五,蜀书五,诸葛亮,引自《汉籍电子文献(二十五史)》。而用作名词的“总统”往往指统兵将领。因此,也许在《万国公报》的译者心目中,“民主”比“总统”更适合用来翻译指称民选最高领袖的 president,因为后者容易引起混淆。

〔3〕葛显礼:“光緒二十二年通商各口华洋贸易情形总论(造册处税务司)”,载《重刊蓄艾文编》,卷三十三,税则一,页2654。

〔4〕古城贞吉译:“论金银涨落之由”,《时务报》,第六册(1896年9月27日),页20。

肯，与南美连兵数年。”〔1〕又如：“仁俊读西史而叹曰：华盛顿拿破仑，民主中之杰出者也。”〔2〕

为什么在西方民主观念传入中国时，会出现令人觉得奇怪的第四种意义？我们发现，这也许和中国人的思维方式有关。中国历代都是皇帝君临天下，士大夫很难理解民主之（rule by the people）是什么意思。在传统文化里固有意义的影响下，中国人接受了用“民主”来指称西方民选产生的最高统治者，也就可以从这个角度来理解不同于中国传统政治的由人民支配的政治。但是，如果主要从民选这一角度来理解民作主，那么，这种民主观念就往往忽略民主政治的代议制和宪法，便很容易将 democratic republic 或 democracy 简化为民选国家元首。换言之，在儒学民本主义深层结构中实现民作主，就只能是大众选举民之主。

为了研究中国人如何接受西方民主观念，便必须对“民主”一词的各种意义进行统计分析。我们利用“数据库”把“民主”的上述四种意义在清中叶以迄新文化运动的使用次数，以及人们在某一意义下使用该词时的价值取向（即对它是正面使用记为+、中性使用记为○，负面使用记为-）做出统计，得出表7.1。

从表7.1可以清楚地看到，不同于传统意义的第二种意义——民主之（即人民统治），和由此衍生出来的第三种意义——指称和世袭君主制相反的西方政治制度的使用次数最多，并且都是在1864年以后随国际法传人才出现的。而人们在使用该词时，又以中性介绍为主，但负面评价也逐渐增多，特别是在1900年以后。换言之，将“民主”理解为和中国传统政治相反的制度，一直是该词的主要意义，而且大多数作者是把该词作为中性词使用的。此外，第四种含义即民选领袖，最早出现在1873年，1895年为该意义使用的高峰，多达39次。与前面两种含义类似，在19世纪，“民主”的民选领袖这种意义绝大多数也是中性使用；只是在1900年以后，出现了其否定性含义使用的高峰。这与第二、第三种意义也是在1900年以后负面评价增多的现象是一致的。

〔1〕 唐才常：“交涉学第四（续）”，《湘学新报》（1897年7月29日），页44。

〔2〕 王仁俊：“实学平议”，《实学报》，第十三册（1897年12月24日），页5。

表 7.1 “民主”的意义分类统计(1864-1915)[1]

年份	君主			民主之或人民统治			和世袭君主制相反的政治制度			民选领袖			合计
	+	○	-	+	○	-	+	○	-	+	○	-	
1864								18					18
1867					1			3					4
1873								2			1		3
1875					5			28					33
1876					1			5					6
1877					1			6	1				8
1878							2	11	1		1		15
1879							5	3					8
1880								9			1		10
1881								10					10
1882								21					21
1883								10					10
1884								3					3
1885								23	2				25
1886		1			1			22					24
1887					2			22			1		25
1888								9					9
1889				6				2					8
1890								16					16
1891								7			2		9

[1] 1864年以前，“民主”一词极少使用；1830至1863年间，“民主”一词在我们所分析的文献中只出现过两次，两次都是意指皇帝；所以本表从1864年《万国公法》出版开始统计。此外，“民主”在用作一些专有名词的组成部分时（约有160次），如“民主党”，并不计算于此表中。

续表

年份	君主			民主之或人民统治			和世袭君主制相反的政治制度			民选领袖			合计
	+	○	-	+	○	-	+	○	-	+	○	-	
1892		4			1			20					25
1893								48					48
1894								14			1		15
1895								117			39		156
1896				12		1	11	72	3		7		106
1897		5				64	29	155	7	2	13		275
1898						66	20	84	22		9		201
1899		2					12	60	5		31		110
1900				6			2	30	11		1		50
1901				30			15	87			1		133
1902				1	15		6	211			3		236
1903				52		10	34	153			8		257
1904					10	11	9	411			1		442
1905				16	8	20		77	1		1	22	145
1906				58	52	54		114	1		2		281
1907				13	19	3		49	2		1		87
1908				7	12			40					59
1909						22		132					154
1910				8		3		78	1		1		91
1911						31		9	2		9		51
1912						10		43					53
1913						2		186			1		189
1914								39				5	44
1915				10	24	1		157				33	225

\* 表 7.1 由高超群先生作出, 谨此说明并致谢。



为什么1895年会出现民主第四种意义的高峰？1900年以后中国开始全方位学习西方，包括全面引进西方的政治制度，但为什么反而会出现对“民主”负面评价增多的现象呢？要理解表7.1所示的民主观念意义变化，就必须分析所有例句，并将文本和社会背景相联系进行考察。

在19世纪70年代以后，有不少游记或出使外国的文字开始介绍西方史地、民主制度，“民主”一词大量出现在这类例句中。表7.1显示，1895年“民主”一词的使用次数大增；但也就是在这一年，该词的负面使用也开始增加。事实上，这一现象并不难理解。甲午战败导致儒家社会组织蓝图备受质疑，中国人对西方那种和中国相反的政治制度顿时兴趣倍增，有人主张模仿，有人坚决反对。例如对民主表示肯定的谭嗣同提出：“方孔之初立教也，黜古学，改今制，废君统，倡民主，变不平等为平等，也汲汲然动矣。岂谓为苟学者，乃尽亡其精意，而泥其粗迹，反授君主以莫大无限之权，使得挟持一孔教以制天下！”〔1〕而保守派士人叶德辉则认为：“西人有君主，有民主，君有君之史，民有民之史。中国自尧舜禅让以来，已成家天下之局，亦以地大物博，奸宄丛生，以君主之，犹且治日少乱日多，以民主之，则政出多门，割据纷起，伤哉斯民，不日在疮痍水火之中哉！”〔2〕在他看来，用“政出多门”的民主制来治理“地大物博，奸宄丛生”的中国，只会陷中国于水深火热之中，故必须否定。

从这些例句还可以看到，1896至1900年间，中国接受民主第三种含义，和西学中源说有密切关系。例如，那些肯定民主制度的人，要把它说成是三代的大同：“孔子告以何事于仁，必推之于尧舜。诚以舜尧为大同之君，地球民主之鼻祖也。”〔3〕针对那些认为“民主之制，犯上作乱之滥觞”的保守派人士，陈炽亦说：“我恶西人，我思古道，礼失求野，择善而从，以渐复我虞、夏、商、周之盛轨”〔4〕他把民主看成是中国失去的古礼，学民主，可以令中国回到三代之盛，以西学中源加以化解。梁启超也说过类似的话：“顾以为中国历古无民主，而西国有之，启超颇不谓然。西史谓民主之局，起于希腊罗马；启超以为彼之世非民主也。若以彼为民主也，则吾中国古时亦可谓有民主也。”〔5〕事实上，正因为把民主视为古已有之的制度，民主的第四种含义（民选最高统治者）在1895年才出现高峰。

〔1〕 谭嗣同：《仁学》，页337。

〔2〕 叶德辉：“叶吏部《〈辅轩今语〉评”，载《翼教丛编》，卷四，页80。

〔3〕 黎祖健：“驳柔自珍论私上”，《知新报》，第二十六册（1897年7月29日），页251。

〔4〕 陈炽：“《盛世危言》陈序”（1893），载《盛世危言》，页10。

〔5〕 梁启超：“与严幼陵先生书”（1896），载《饮冰室文集之一》，第一册，页108。

根据统计分析,我们还可以发现“民主”一词最后能成为 democracy 的译名的原因。1860 年代 democracy 尚未有固定的中文译名。罗存德(William Lobscheid)的《英华字典》(*English and Chinese Dictionary: With the Punti and Mandarin Pronunciation*, 1866)将 democracy 译为“民政”,并解释为:“民政,众人管辖,百姓弄权”;〔1〕《万国公法》中使用了“民主”,“民主之国”也常称为“民政之国”。用“民政”指民主,又见于 1873 年张德彝在谈到巴黎局势时说:“初七日,巴里闻各处失守,国君被俘,众议改为民政。”〔2〕又如李鸿章与日本驻华官员森有礼的对谈中,有这样的问句:“日本是民政之国,抑君主之国?”〔3〕也就是说,甲午前“民政”几乎与“民主”并用,都是西方现代政治的代名词。众所周知,“民政”一词,在中国传统社会是“为民之政”的简称,它包括“八政”即“食、货、祀、司空、司徒、司寇、宾、师”,〔4〕都是很琐碎具体的事务。用“民政”来翻译 democracy,不如用“民主”那么显得和中国传统政治制度对立,故甲午前相当多士大夫喜欢使用“民政”。〔5〕那么,什么时候、为什么“民主”压倒“民政”呢?

图 7.1 是“民主”、“民政”两词的使用次数统计。从中可见,1895 年前,“民主”和“民政”这两个词作为 democracy 的译名,使用次数都不多。〔6〕甲午后,当儒家伦理受到怀疑,中国人开始找寻新的社会组织方式之际,民主观念才开始普及,“民主”的使用也出现第一个高峰,正是在这一时段,“民主”压倒“民政”,成为 democratic republic 和 democracy 的代名词。该时期“民主”一词的含义,主要为第三种意义,即指西方民主制度。由此可见,价值逆反把西方现代政治看为和中国政治相反的制度,在民主传入中国的过程中起了关键作用。

〔1〕 转引自方维规:“‘议会’、‘民主’与‘共和’概念在西方与中国的嬗变”,页 51。

〔2〕 张德彝:《随使法国记》(长沙:岳麓书社,1985),页 64。

〔3〕 李鸿章、森有礼:“照录李鸿章与森有礼问答节略”,页 93。

〔4〕 胡渭:“洪范正论”,《四库全书·经部书类》,第六十八册(上海:上海古籍出版社,1987),页 12—13、34。

〔5〕 1881 年日本出版的《哲学字汇》亦用“民政”译 democracy,可能也是受中国影响。

〔6〕 1886 年,“民政”使用次数较高,是由于《西学启蒙》丛书中,《欧洲史略》、《希腊史略》、《罗马史略》等常用其来译 democracy。

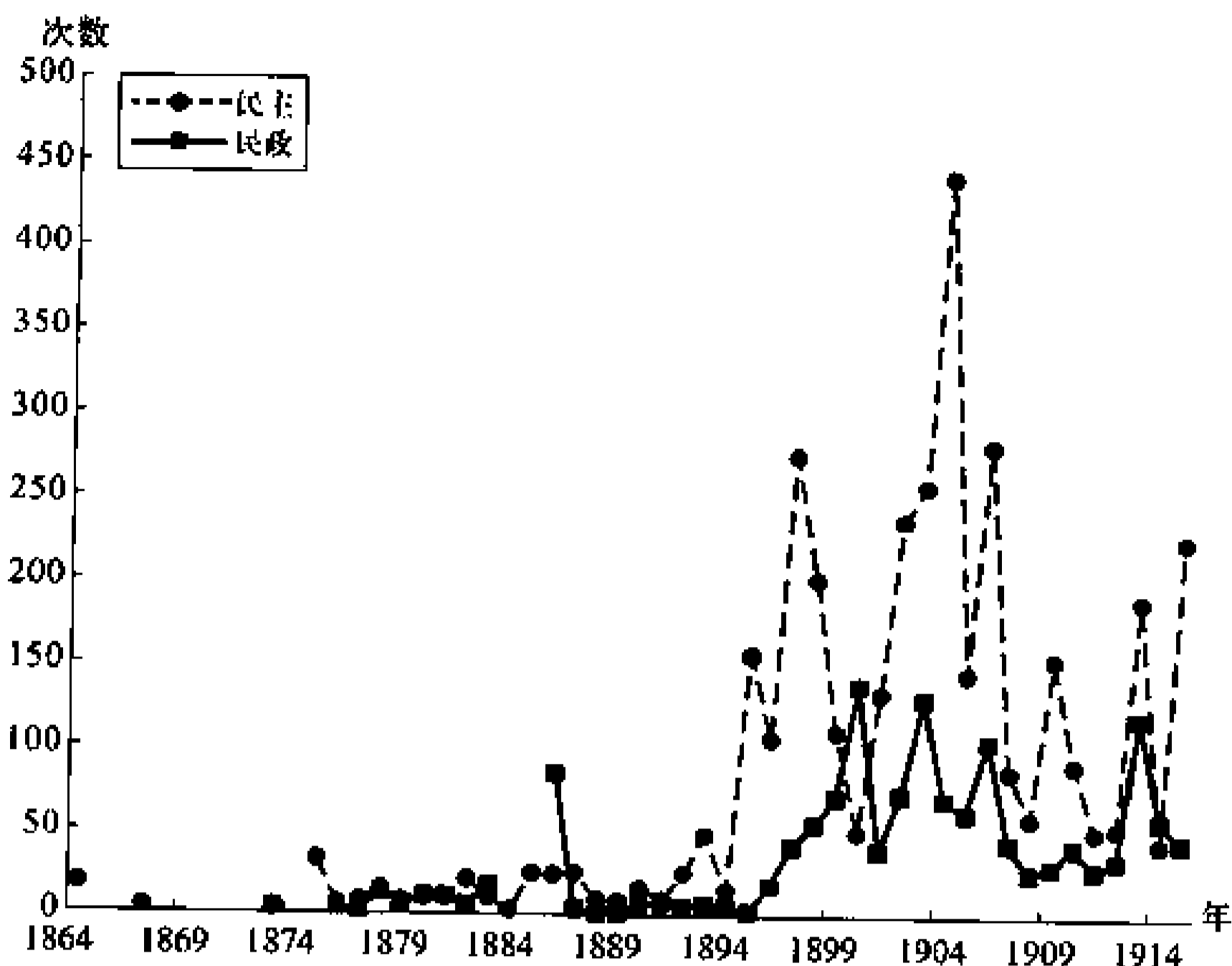


图 7.1 “民主”、“民政”的使用次数(1864 ~ 1915)

1903年梁启超曾清晰地分析中国“民政”的实质是“牧民”，完全不能与强调民权的西方民主政治相提并论，他以问答方式写道：“或问曰：‘孟子者，中国民权之鼻祖也；敢问孟子所言民政，与今日泰西学者所言民政，同乎异乎？’曰：‘异哉异哉。孟子所言民政者，谓保民也、牧民也’”；“牧民者，以民为畜也”；而在西学中则是“民也者，贵独立者也，重权利者也，非可以干预者也，惟国亦然。”<sup>〔1〕</sup>这样，1900年后，虽然也曾出现“民政”使用次数多于“民主”的现象，但“民政”一词的意义，大多已不用于指民主政体，而是恢复了其传统意义，即和“军政”相区别之“民政”，它是古代“民政”一词意义的延长和发挥，和今日中文里民政部之“民政”意义大致相同。因此，“民政”在1900年以后的使用也和本文的研究主题无关。“民主”压倒“民政”这一现象说明，中国人更愿意把 democracy 理解为与中国传统政治秩序相反的事物。

将表 7.1 和图 7.1 互相对照，可以发现，当“民主”在 1904、1906、1909、1913 年再次出现高峰时，其意义和甲午前的第一、二个高峰有微妙的不同。如果说，甲午后引起人们兴趣的是“民主”的第三种含义，1900年后引起广泛争论的则是“民主”的第二种含义，即人民支配、民众的政治参与。20世纪初，激进革命派主张以革命手

〔1〕 任公：“饮冰室自由书”，《清议报》，第三十三册（1899年12月23日），页5。

段推翻满清王朝,这时,全民参与、伸张民权的人民统治主张凸显,民主之(第二种含义)获得正面评价。与他们对立的清廷和立宪派,也在这个意义上使用“民主”,但他们却是坚决反对全民参政,这是第二种意义(包括肯定和否定)使用次数增加的原因。

值得注意的是,在批判“民主之”的言论中,少数有远见的知识分子看到“民主之”会导致“民主专政”。什么是“民主专政”?竟盦是这样解释的:“人民既以治权委一人”,“一切对于民之责任,皆大统领负之。故众望隆盛之时,大统领无事不可为,其成力往往不减专制君主。此民主专制之称所由来也。”〔1〕1904年梁启超在谈到美国“政治家贪黷之原因”时,指其“非民主之弊”,“亦民主之弊”,其政治之最大缺点是“市政之腐败、选举之频数”〔2〕他在翻译波伦哈克(Conrad Bornhak)的《国家论》时,认为大众参政会导致民主专制:

波氏又曰:因于习惯而得共和政体者常安,因于革命而得共和政体者常危。请言其理。夫既以革命之力,一扫古来相传之国宪,取国家最高之目的,而置之于人民仔肩之上矣。而承此大暴动之后,以激烈之党争,四分五裂之人民,而欲使之保持社会势力之平衡,此又必不可得之数也。……争夺之极……非更有独立强大之主权,则终不能以奠定。……于是乎民主专制政体,应运而生焉。……民主专制政体之所由起,必其始焉有一非常之豪杰,先假军队之力,以揽收一国实权。……此篡夺者之名,无论为大统领为帝王,而其实必出于专制。……故彼新主权者,常得行长官之强权。不宁惟是,议院之所恃以对抗于彼者,赖宪法明文之保障耳。而彼自以国民骄子之资格,可以随时提出宪法改正案,不经议会,而直求协赞于国民。权利之伸缩,悉听其自由。故民主专制政体之议院,实伴食之议院也。其议院之自由,则猫口之鼠之自由也。〔3〕

这是中国知识分子最早理解到民粹政治有可能导致“民主专制”的灾难。

由此,我们可以看到,除了前面所说的否定“民主”第二种意义外,20世纪初还出现对“民主”第四种意义的否定。梁启超在《开明专制论》中指出,中国民智未开,

〔1〕 竟盦:“政体进化论(绪论)”,《江苏》,第一期(1903年4月27日),页37。

〔2〕 饮冰室主人:“新大陆游记”,页220。

〔3〕 梁启超:“政治学大家伯伦知理之学说”(1903),《饮冰室文集之十三》,第五册,页83—84。

尚不具备民主立宪的国民资格，“民作主”往往会引起大乱，结果是民选统治者进行专制。这里的“民主专制”就是“民之主”的专制。<sup>〔1〕</sup>这段话刻画了“民作主”导致大动乱的可能性，只能由民选统治者实行专制独裁统治以避免亡国。其中的“伟大专制民主”，就是指民选国家元首。康有为以法国为例这样论述：“数十百万革命军之流血，以成就一罗伯卑尔之专制民主；合数千万良人之流血，以复归于一拿破仑之专制君主”；<sup>〔2〕</sup>谈到印度，他有如下议论：“若夫革命民主之说，则万里文明古印度之亡，已为吾覆辙也”，“故自由革命民主自立之说，皆毒溺中国之药者也，其万不可从，不待言也。”<sup>〔3〕</sup>甚至朱执信当时也有过类似的论述：“充公等之所望成矣，取中央政府而代之矣，而其结果则正如波伦哈克之说，谓最初握权者为无资产者之下等社会，而此后反动复反动皆当循波氏所述之轨道而行，其最后能出一伟大之专制民主耶，则人民虽不得自由而秩序犹可以恢复，国犹可以不亡，若无其人耶则国遂永坠九渊矣。”<sup>〔4〕</sup>总之，对民主专政的忧虑导致对“民主之”的否定，这种议论一直延续到1915年，该年也是对“民主”第四种意义否定之高峰。

我们之所以要侧重分析对“民主”第四种含义的否定意见，这是因为该含义作为“民主”的现代意义和传统意义之融合，是人们用传统社会对皇帝的要求来衡量民选最高当权者。只要忽略个人权利以及西方民主中的代议制和宪政，该含义即会显现。我们在后面将指出，新文化运动以后，因为引进西方代议制失败，导致对西方民主观进行重构，使第四种含义成为中国当代民主观的重要成分。

值得注意的是，在20世纪前五十年中，“民主”第二种意义，即民主之或人民支配，与第四种意义一样，在使用时也多具负面含义。我们知道，这十五年正是清政府推行预备立宪和民国初年的政党政治肇始，西方现代代议制政治成为广大绅士学习的对象，但为什么当时出现了大量负面评价“民主”的言论？可见，以“民主”一词代表的民主观念，不一定是当时政治改革的指导思想。那么，什么才是清末民初引进西方政治制度的思想理念呢？为此，我们必须分析另一个政治词汇——“共和”。

〔1〕 梁启超：“开明专制论”，《新民丛报》，第四年第三号（原第七十五号）（1906年2月23日），页1—48。

〔2〕 明夷（康有为）：“法国革命史论”，《新民丛报》，第四年第十三号（原第八十五号）（1906年8月20日），页22。

〔3〕 康有为：“物质救国论”（1905年3月），载《康有为政论集》，卷二，上册，页574。

〔4〕 县解（朱执信）：“论社会革命当与政治革命并行”，《民报》，第五号（1906年6月26日），页22。

### 7.3 二十世纪初对西方政治制度的学习： 共和主义的引进

如前所述,《万国公法》曾用“民主”一词来粗略对应 republic 和 democracy 两个观念。在西方 republic 和 democracy 代表了两种不同的思想脉络,它们有不同的词源和演变历史,也对应着不同的政治理念。19 世纪中叶,中国人对此不甚了了。Democracy 的词义是人民支配,自古希腊城邦衰落后,这个词在相当长时间中很少使用,在拉丁文文献中也不常见。<sup>[1]</sup> 在漫长的中世纪,西方人一直在谈共和国,即 res publica。拉丁文中 res publica 的意思是公共事情(物),在 17 世纪之前常用来指涉国家(state or commonwealth)。此后,西方常用 republicanism(共和或共和主义)来代表有别于世袭君主制的政治理念。<sup>[2]</sup> Republicanism 这个政治术语的普遍使用,意味着国家事务从君主的家庭私事中解放出来,成为公共事务。与世袭君主制相区别而言,republikanism 的意义和 democracy 相近,这恐怕是《万国公法》用“民主”来翻译 republic 和 democracy 两个词的理由。但这种翻译忽视了英文中两个词的重大差别——在西方古典政治哲学里, democracy 意谓由大多数人民来统治;而 republicanism 注重的是公共事务,相较之下,除了自治、政治自由、平等、公民等含义外,它还包括爱国主义和德行。<sup>[3]</sup>

换言之, republikanism 和 democracy 有两大差别。第一, republikanism 比 democracy 更着重公民在参与政治事务时的道德;第二, republikanism 强调公领域与私领域的区分。它视政治为一种有别于私领域活动的公共事务。<sup>[4]</sup> 由于 republikanism 强调参政者的道德水平,因而更容易落入精英主义的引力场。<sup>[5]</sup> 在

[1] Richard Wollheim, "Democracy", *Journal of the History of Ideas* 19, No. 2 (1958): 225-42.

[2] *Chambers's Encyclopaedia*, Vol. XI, 610.

[3] Jeffrey C. Isaac, "Republicanism Vs. Liberalism? A Reconsideration", *History of Political Thought* 9, no. 2 (1988): 349-77.

[4] Cass R. Sunstein, "Beyond the Republican Revival", *Yale Law Journal*, No. 97 (1988): 1539-90.

[5] 美国的共和主义并不具有精英主义的含义。麦迪逊将“共和政体”定义为“采用代议制的政体”,这与民主政体是有差别的,而“民主政体”则“是由少数公民亲自组织和管理政府的社会”。参见汉密尔顿(Alexander Hamilton)、麦迪逊(James Madison)著,程逢如等译:《联邦党人文集:关于美国宪法的论述》(北京:商务印书馆,1980),页48—49。但达尔(Robert A. Dahl)则认为:“这种区分缺乏历史依据。”参见 Robert A. Dahl, *On Democracy* (New Haven: Yale University Press, 1998), 16。

中国传统政治文化中,政治为道德的延伸,参政是道德精英——儒生、君子的特权;所以当20世纪初引进西方新政治体制势在必行时,在未经新文化运动洗礼的知识分子中,“共和”显然比“民主”更有市场。虽然当时革命派、激进派和改良派都使用“共和”一词来表达他们的政治理想,但出于精英意识,绅士阶层更注意区分“民主”和“共和”两词的意义。

用于表达 republicanism 的中文词汇“共和”,与“民主”一样古老。其最常引用的出处有两个。一是《史记·周本纪》:“召公、周公二相行政,号曰‘共和’。”〔1〕另一个是:“由共伯和代理政事”。〔2〕在这两例中,“共和”都是指一种皇帝缺位时的上层贵族精英统治。一直到19世纪,中文都在沿用“共和”的这一意义。如在1830年代出版的《东西洋考每月统记传》中,对比中外古代历史时,有这样的句子:“召公、周公二相以太子靖幼,相与和协共理国,号曰共和。”〔3〕到1880年代,在儒臣的奏折中仍在传统意义上使用“共和”一词,如:“愿皇太后俯会亲贤,深惟国计,用醇亲王之忠诚,以肩其巨,用恭亲王之谄练,以理其繁。或以参预内政,或以怀柔外交,庶于共和夹辅之道,不无裨益。”〔4〕

那么,是什么时候开始用“共和”来译 republicanism 的呢?根据日本学者的研究,最早这样使用“共和”的是明治维新前的日本。1845年箕作省吾在翻译荷兰地理学著作《坤輿图识》时,就应如何翻译 republiek 向大槻盘溪请教。汉学素养甚深的大槻根据中文里“共和”的意义,建议把 republiek 译成“共和政治”。这里我们看到,日本用中文“共和”一词翻译西方民主政体,源于兰学的传人。〔5〕“共和”这个与西方代议政治相对应的词在日本的普及,是福泽谕吉在明治维新早期的贡献。〔6〕在1870至1880年间日本的自由民权运动中,“共和”是与专制相对立的。一般认为,中国人用“共和”译 republicanism 是受日本影响。

“数据库”的文献检索表明,最早在现代意义上使用“共和”一词的是熟悉日本的黄遵宪。1879年他在《日本杂事诗》介绍日本明治维新时期的政党时,使用了“共和党”一词:“明治……三年七月,竟废藩为县。各藩士族也还禄秩,遂有创设议院

〔1〕“新校本史记”,卷四,周本纪第四,引自《汉籍电子文献(二十五史)》。

〔2〕《汉语大词典》,页774。

〔3〕爱汉者:“周纪”,《东西洋考每月统记传》(道光戊戌年八月,1838),页404。

〔4〕邓承修:“户科掌印给事中邓承修奏”,引自故宫博物院编:《清光绪朝中法交涉史料》,卷十三(台北:文海出版社,1967),页14。

〔5〕斋藤教:《明治のことば:东から西への架け橋》(东京:讲谈社,1977),页114—16。

〔6〕福泽谕吉:《文明论の概略》(东京:岩波书店,1875)。

之请。而藩士东西奔走，各树党羽，曰自由党、曰共和党、曰立宪党、曰改进党，纷然竞起矣。”〔1〕1887年，他在《日本国志》中除了使用“共和党”一词外，也单独使用“共和”：“为守旧之说者曰：以国家二千余载一姓相承之统绪，苟创为共和，不知将置主上于何地？”〔2〕其中“共和”是指日本当时主张开国会者的政见，也即republicanism。在1895年前的中文文献中，由“共和”一词所组成的“共和党”、“共和国”、“共和之政”，都是偶然出现的，总次数不多，〔3〕人们大多仍使用“民主”及其相关词组。这时，也没有把“民主”和“共和”区别开来。

1896年严复在翻译《天演论》时，曾用“数贤监国”简单四个字给出republicanism的含义，他是这样说的：“夫所谓统治者，或独具全权之君主；或数贤监国，如古之共和；或合通国民权，如今日之民主。”〔4〕严复相当清楚地给出了君主制、共和与民主的差别。当然，他用“数贤监国”来解释republicanism，并不那么全面。但严复作出这样的论述也表明，甲午后，中国知识分子意识到必须把“共和”与“民主”相区别，而且“共和”一词在被赋予现代意义之始，就含强调精英治国的意念。正因为如此，那些希望引进西方政治制度的维新绅士，对“共和”一词情有独钟。这正是在19、20世纪之交中国思想大转型之际，原来不常使用的“共和”一词突然广受青睐的原因。

为了考察“民主”与“共和”两词使用情况的消长，我们利用“数据库”作出图7.2。从中可见，1864至1925年间“民主”与“共和”两词的使用次数变化趋势可分为三个阶段。第一阶段是1895年前，在这段时期，由于“民主”已同时包含了democracy和republicanism两种意义，“共和”极少为人使用。人们在表达与世袭君主制相对立的政治制度时，只使用“民主”一词，“共和”因而成为多余的词汇。1895至1901年则为第二阶段，此时社会精英开始意识到必须把“共和”与“民主”区别开来，尽管“共和”一词的使用次数仍不及“民主”，但已骤然增加。1901年后为第三阶段，此时引进西方政治社会制度势在必行，清政府开展政治经济全面改革，大张

〔1〕 黄遵宪：《日本杂事诗》，引自钟叔河辑注校点：《日本杂事诗广注》（长沙：湖南人民出版社，1981），页38。

〔2〕 黄遵宪：“国统志三”，《日本国志》，第一，卷三，页41。

〔3〕 如：“遂逼维也纳，割埃奥尼诸岛及下国荷兰与法，割米兰、曼士亚、伦巴尔多，为西撒冥共和之政，法乃罢兵。”参见薛福成：《出使日记续刻》（1893），卷七（长沙：岳麓书社，1985），页754。因1880年代，使用现代意义的“共和”并不限于和日本有关之文献，故今日尚不能判定中国用“共和”译republic是否来自于日本。

〔4〕 严复译：《天演论》，导言十六，进微，页40。



旗鼓地引进西方政治社会制度。在此背景下，“共和”的使用次数开始超过“民主”。对第三阶段“共和”的使用情况又可细分为四个高峰期，分别是1903、1906、1913和1915年。特别在1906和1915这两年，“共和”的使用次数都远远多于“民主”，为什么会出现这一现象呢？我们先来讨论1906年的情况。

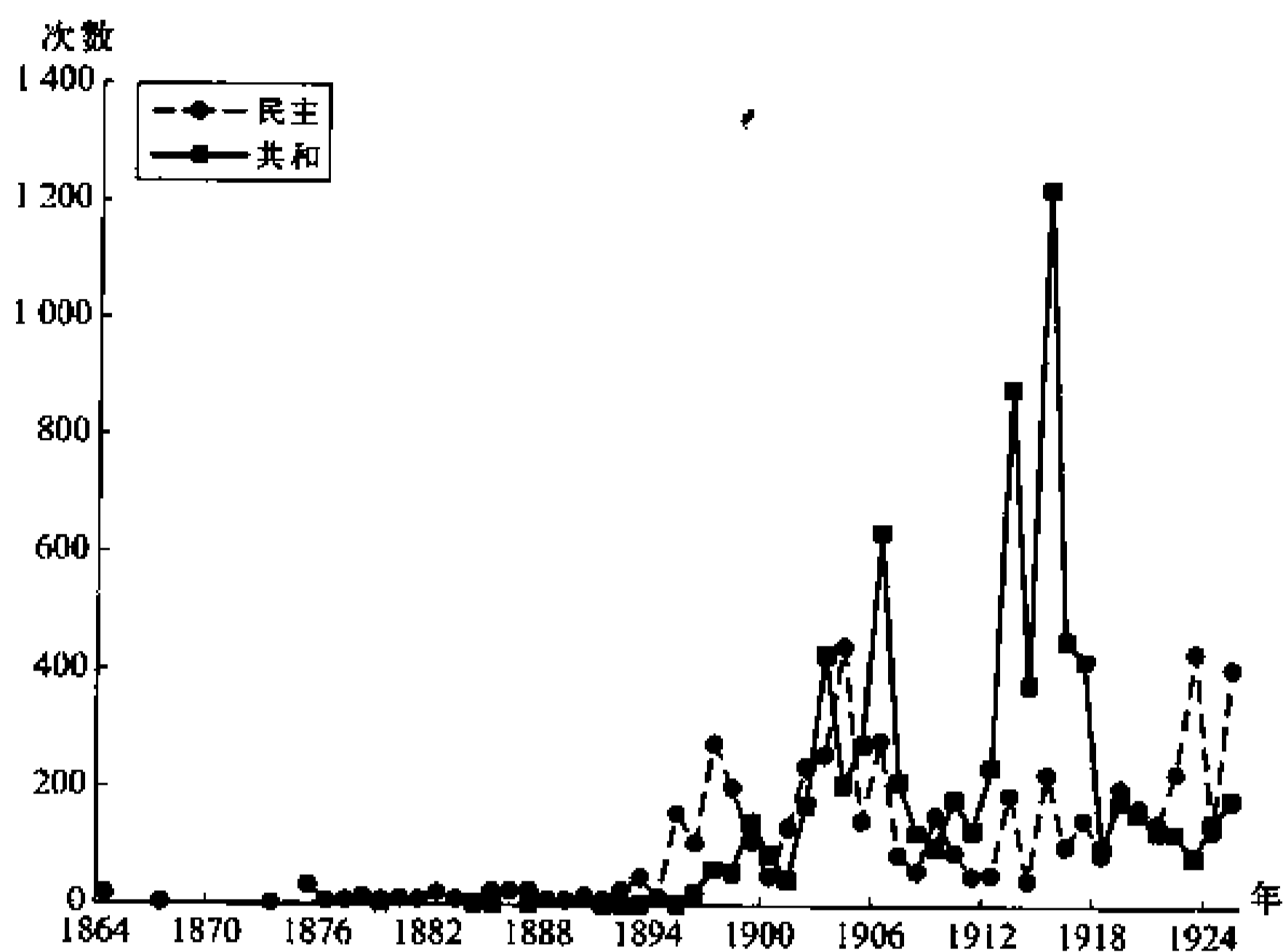


图 7.2 “民主”、“共和”的使用次数(1864~1925)

1905年日俄战争刚刚结束。在日俄战争中，日本和俄国各自投入了几十万兵力，争夺中国东北地区（特别是旅顺港）。积弱的中国政府对于俄日两国在自己领土上交战显得无可奈何，只能宣布中立。战争的结果是实行君主立宪制的日本战胜实行帝制的俄国，此事对中国朝野造成的思想冲击极为巨大。因为在士大夫眼中，这场战争似乎证明了君主立宪制比帝制优越。日俄战争之后，从朝廷到社会上下冒起一片支持立宪改革之声。1905年年末，清廷派五大臣出国考察，准备引进西方君主立宪政体。由此引发海外《新民丛报》和《民报》的大辩论，正是在这场大辩论中，“共和”一词的使用次数如异军突起，远远把“民主”抛在后面。我们只要分析辩论双方对“共和”一词的使用，就可以看到辩论是在共和主义框架下进行的。

但在分析辩论中有关“共和”的讨论之前，必须先简单说明当时代表主流政治思想的另一个重要关键词——“立宪”。从图 2.2 可见，当时“立宪”一词的使用次数远高于“民主”和“共和”。也就是说，官方改良派和积极参政的绅士阶层最多使用的是“立宪”一词，而不是“共和”，更不是“民主”。本文不打算展开对“立宪”一词的意义分析，但是，有必要交代为什么我们可以把立宪派的思想也归为共和

主义。

我们在本节一开始就指出，共和主义与民主有两个基本差别。第一，前者更强调参政者要具备一定的政治品质，第二是强调区别公共和私人领域，将政治视为公共领域的事务。这两个特点恰恰是指导政治改革的官方思想（即中西二分的二元论意识形态）所具有的。在中西二分的二元论意识形态中，儒家伦理被视为只在私领域内部有效，而政治是属于公共领域的事务；而一旦宪政被纳入中西二分的二元论意识形态，无论对参政者儒家道德精英地位的注重，还是主张公共领域事务与私领域的分离，立宪主张和共和主义都相当接近。同时，也必须注意，在西方政治思想中，共和主义反对君主世袭，是不能和君主立宪混淆的。而在中西二分的二元论意识形态中，由于公私两个领域的割裂，不能从儒家伦理推导出忠君，皇帝所依靠的只是习惯权威而已。也就是说，君主制并非必然地蕴涵在中西二分的二元论意识形态中。这样，一旦以国民代表身份参与立宪政治活动的绅士阶层和清廷发生不可调和的利益冲突，他们在一夜之间就会转而支持废除君主的共和制。我们曾在第二篇文章指出，这正是辛亥革命爆发的原因。因此，只要在中西二分的二元论意识形态框架中学习西方宪政，无论是立宪派还是激进派，本质上都可以看作是共和主义者。所以，我们认为从清廷宣布预备立宪开始，占主导地位的政治思想就是共和主义，立宪派和革命派以及有关政治的种种争论，均可以归为不同类型的共和主义之间的分歧。

现在，我们可以理解，为何“共和”一词是当时各个政治派别的常用词。虽然各派在使用该词时的理念差异极大，并为此展开激烈争辩，但只要分析各派对共和的看法，就能发现争论的核心问题是中国实现共和政治是否要求国民具有某种相应的道德水准？如需要，中国人当时是否具备该种道德水准？又可以用何种方式、多少时间，才能使中国人具备这种道德水准？也就是说，当时的争论是在共和主义的框架中进行的。

我们先来看梁启超的观点。需要指出的是，康有为和梁启超的政治思想是有差别的。与康有为始终如一的主张君主立宪、反对共和不同，梁启超在戊戌政变失败流亡之初，就主张共和。他撰文告诸君自己的政治主张是：“可以追共和之郅治，臻大同之盛轨。”<sup>〔1〕</sup>其后，他的思想虽有变化，但是从他1902年发表《新民说》提出类似于中西二分二元论的思想来看，他对精英政治的强调和主张公私二分，可以被

〔1〕 梁启超：“戊戌政变记”（1898），附录二，“湖南广东情形”，载《饮冰室专集之一》，第一册，页141。

视为共和主义者。同年,他在介绍孟德斯鸠(Montesquieu)的理论时,也明确认识到,共和政治所要求的道德品质既不是作为私德的儒家伦理,也非革命所能造就,他这样写道:“共和国尚德,是也。而其所谓德者,非如道家之所恒言,非如宗教家之所劝化,也曰爱国家尚平等之公德而已。”换言之:“专制之国,其元气在威力;立宪之国,其元气在名誉;共和之国,其元气在道德。”〔1〕此后,他更进一步说明共和主义所必须具备的道德,不仅是不同于、甚至是相反于中国的传统儒家伦理道德的,他说:“共和国民应有之资格,我同胞虽一不具,且历史上遗传性习适与彼成反比例。”〔2〕

革命派以推翻皇权、实现共和为革命目标。他们认为共和所需要的品质可以通过排满革命造就。孙中山在1903年的言论中便把共和视为中国古已有之的善政,他说:“共和者,我国治世之神髓,先哲之遗业也。”又说:“勿谓我国民无理想之资,勿谓我国民无进取之气,即此所以慕古之意,正为富有理想之证据,亦大有进步之机兆也。试观僻地荒村,举无有浴胡虏之恶德而消灭此观念者,彼等皆自治之民也。”他明确地认为中国国民具有共和之资质,并指出共和也有利于革命:“且夫共和政治,不仅为政体之极则,且以适合于中国国民之故,而又有革命上利便者也。”因此,他要创建共和:“惟有行此迅雷不及掩耳之革命之一法。”〔3〕同年,邹容发表著名的《革命军》,高呼“中华共和国四万万同胞的自由万岁!”〔4〕

梁启超则坚决反对革命。他指出:“行此政体而能食其利者,必其人民于共和诸德具足圆满”,而中国民众尚不具备实行共和的国民资格。他认为革命派主张用革命来实现共和,培育共和所需的道德和秩序,只会引起国家危难,他还说:“因于习惯而得共和政体者常安,因于革命而得共和政体者常危。”正因为如此,他同时坦率承认自己曾醉心于共和是不切实际的,他这样说:“吾十年来所醉所梦所歌舞所尸祝之共和,竟绝我耶。吾与君别,吾涕滂沱。”为什么要与共和诀别?他说是出于自己爱祖国、爱自由、爱共和之心,不忍见“吾祖国吾自由而断送于汝(指共和)之手”。他再三叹曰:“共和共和,吾不忍再污点汝之美名,使后之论政体者,复添一左

〔1〕 梁启超:“法理学大家孟德斯鸠之学说”(1902),载《饮冰室文集之十三》,第五册,页22—23。

〔2〕 梁启超:“政治学大家伯伦知理之学说”,页85。

〔3〕 “孙逸仙与白浪庵滔天之革命谈”,《黄帝魂》(1903),引自《辛亥革命前十年间时论选集》,第一卷,下册,页749—50。

〔4〕 邹容:《革命军》(1903),页677。

证焉以诅咒汝。吾与汝长别矣。”〔1〕梁启超认为共和会给中国带来灾难,因此根据中国国情,他认为共和不及立宪:“吾游美国,而深叹共和政体实不如君主立宪者之流弊少而运用灵也。”〔2〕而立宪又不及开明专制,据此,梁启超在1905年发表《开明专制论》。

1906年,梁启超在《新民丛报》上以决断的语气说:“本报论文最要之点曰,今日中国万不能行共和立宪制。而所以下此断案者,曰未有共和国民之资格。”在他看来,中国人的“共和资格必非可以一二十年之力养成之,且尤非可于内乱倥偬时养成之。”梁启超据此得出开明专制的合理性:“吾既确信共和立宪之万不能行,行之则必至于亡国。而又信君主立宪之未能遽行,行之则弊余于利,而徒读宪政之神圣。然则为今日计,舍开明专制外更有何涂之从。”〔3〕在“数据库”所收1905年的文献中,仅梁启超一个人使用“共和”就多达131次,占总共273次的48%。

在主张共和革命的革命派看来,康、梁的言论是为满清张目。《民报》一篇署名“记者”的文章,痛斥康有为,说他“既不懂政治学,自然不识立宪。然而他偏偏要讲立宪”,“如今说立宪的人,却把来与共和政体并举。好像立宪便不是共和,共和就非立宪。不晓得共和立宪,也是立宪一种。就世界而论,这种政治尤为高尚”,认为康有为的“世界立宪,惟有君主,更无共和”,只不过他是因为“我讲立宪,才不得罪满洲”而已。〔4〕汪精卫撰文反驳梁启超的革命将引起内乱论点,斥梁启超“妄谈法理”,指梁既认为“中国国民无为民主立宪国民之资格而已”,又“承认我国民有立宪的共通精神”是自相矛盾的。接着,汪精卫以梁启超的论证逻辑来谈民主立宪的合理性,他是这样推论的:“然则该记者何以又主张君主立宪?然该报记者必曰:可以开明专制为君主立宪之豫备;则吾亦曰可以国民约法为民主立宪之豫备。然则该记者与吾相异之点,不过彼以立宪之事业望之满洲;我以立宪之事业,望之国民耳。”〔5〕

事实上,革命派所主张的共和立宪,在某种程度上还蕴涵着大众参与政治的诉

〔1〕 梁启超:“政治学大家伯伦知理之学说”,页77、83、86。

〔2〕 饮冰室主人:“新大陆游记”,页100。

〔3〕 饮冰:“答某报第四号对于本新报之驳论”,《新民丛报》,第四年第七号(原第七十九号)(1906年4月24日),页1、7、48—49。

〔4〕 记者:“记戊戌庚子死事诸人纪念会中广东某君之演说”,《民报》,第一号(1905年11月26日),页80。

〔5〕 精卫:“希望满州立宪者盍听诸(续第三号附报新民丛报)”,《民报》,第五号(1906年6月26日),页35—36。

求,本用“民主”更为合适。汪精卫曾这样解释道:“共和与民主,意义范围不同,然论者所谓共和,即指民主。故此文亦往往用共和二字,当解为狭义的共和即民主也。”〔1〕也就是说,当时革命派清醒地意识到,他们主张的共和,实为民主,只不过讨论既纳入共和主义框架,故撰文时往往用“共和”一词。我们在前面曾分析指出,在19世纪中后期“民主”一词远比“共和”常用,是因为“民主”一词有时包含着“共和”。20世纪初“共和”凸显,在1905年后压倒“民主”,但革命派在使用“共和”时常含有民主之意,此为十多年后“民主”再次压倒“共和”的伏笔。

如果说图7.2显示的1906年“共和”使用高峰缘于清廷预备立宪导致的共和主义大辩论,那么1913年以后“共和”的大量使用则是对应着辛亥革命后对共和政治的反省。众所周知,1911年辛亥首义,废止了两千年之久的君主制,建立了亚洲第一个共和国,可以说,实现了革命派的目标。但中国实行共和制才一两年,就出现政治乱象。1913年康有为指出:“夫名为共和,而实则共争共乱;号为共和,而必至分争分裂;号为博爱,而惨杀日加酷烈;号为自由,而困苦日不聊生;号为平等,则大将中将勋位金章,多如鲫焉。”他悲叹:“呜呼!共和共和,此则一年中共和之所积,其反影之着象矣。”〔2〕梁启超干脆称其为幻象:“共和宣布亘一年,政象不加善,而混莽反远过于其旧。于是国中忧深思远之士,渐有疑共和之不吾适者。而外人旁观拟议,方且目笑存之,谓共和之在我国,不过一时幻象。”〔3〕这是最早指出中国的共和徒具其名,实为幻象的言论。

1914年年初,袁世凯解散国会、废约法,独揽大权,形同皇帝。到1915年,杨度等发起筹安会,要求实行君主立宪制,而民意代表也全票支持袁世凯登基称帝。就在这种要求变更国体的大背景下,再次爆发中国应该倒退回帝制,还是捍卫共和的大辩论,“共和”的使用又一次达至高峰。

在袁世凯称帝问题上,康梁都持反对意见。袁世凯一称帝,康有为即在“请袁世凯退位电”这样说:“夫共和非必善而宜于中国也,然公为手造共和之人,自两次即总统位,〔两次〕宣布约法,信誓旦旦,浹汗大号,皆曰吾力保共和,誓不为帝”,现居然要登帝位,实在是背信弃义,匪夷所思;康有为说袁世凯已当上民国大总统,胆子也太大,“遍考地球古今万国之共和国,自拿破仑叔侄外,未有总统而敢改为帝

〔1〕 精卫:“驳革命可以生内乱说”,《民报》,第九号(1906年11月15日),页14。

〔2〕 康有为:“蓄乱”(1913年5月),载《康有为政论集》,卷三,下册,页872。

〔3〕 梁启超:“宪法之三大精神”,《庸言》,第一卷第四号(1913年1月16日),页2。

者。”<sup>〔1〕</sup>可见，连康有为这样一贯反对共和的人都不能接受袁世凯称帝。

而梁启超在1915年年初就指出：“夫复辟论之显悖国体，毫无价值。”<sup>〔2〕</sup>袁世凯称帝后，他发表讨袁檄文，与蔡谔共谋反袁。如前所述，梁启超在辛亥革命前一直反对通过革命来达致共和，他反对之原因，如前引文他自陈是出于对共和主义之爱护；现在，一旦袁世凯想要复辟帝制，他立即成为既成现实的共和制度的坚定捍卫者。梁启超反对复辟帝制的理据，要比康有为深刻得多。他用投入茅厕之土木神像无法再受到人们的崇敬作为比喻，来说明君主在共和革命后不可能重建权威，故退回到君主立宪是虚妄的。他说：“历史习俗上一种似魔非魔之观念，以保其尊严。……譬诸范雕土木偶，名之曰神”，一旦“投诸混淪，经旬无状，虽复昇取以重入殿龕，而其灵则已渺矣。”<sup>〔3〕</sup>他指出君主制下，皇帝依靠的是习惯的权威，一旦被推翻，就再难恢复其往日的威权了。

梁启超、蔡谔反对帝制得到广泛响应，袁世凯虽登基却当不成皇帝，数月后病亡。值得注意的是，在1915年变更国体的辩论中，章太炎从5月起，7月、9月连续在《甲寅》杂志上发表“复辟平议”、“共和平议”和“帝制驳议”三篇捍卫共和的长文，也是该年最多使用“共和”的文章。需要指出的是，同样是承认共和制带来诸多问题，同样是反对国体变更，但章太炎与康、梁的立场大不相同。他把当时反对共和的人分为两类：一类是如他一样以往相信共和的人，“一旦见之事实而不如其所期，则顿失望，失望则忿疾，忿疾则指责过当矣。吾家太炎，即其一也”，但是他认为这并不是对共和失望，而是因为“共和二字，本为吾国人所不习，行之而不能无弊”；另一类为“夙不主张共和者”，他们“息息欲着其先见之明，指陈不信己者事后之过失以为快者”。同时，章太炎也大批梁启超的开明专制论，他说：“譬议共和者，大抵以此种政体为与吾国程度不相应。则愚有权以质论者曰，何者始得谓应也。此可卜其不易之答案曰，开明专制。”<sup>〔4〕</sup>

由此可见，无论哪一种观点，都承认民初共和政治的失败，从而引发对民初共和主义政治的众说纷纭的批评与反省。正是在这股反省共和制为什么受到复辟帝制威胁的思潮中，陈独秀创办了《青年杂志》，拉开中国新文化运动的序幕；数月后他在改名为《新青年》的第一期杂志上发表著名文章，把反思引向对儒家伦理的批

〔1〕 康有为：“请袁世凯退位电”（1916年3月），载《康有为政论集》，卷三，下册，页936。

〔2〕 梁启超：“政治之基础与言论家之指针”，《大中华》，第一卷第二期（1915年2月20日），页240。

〔3〕 梁启超：“盾鼻集·异哉所谓国体问题者”（1916），载《饮冰室专集之三十三》，第九册，页94。

〔4〕 秋桐：“共和平议”，《甲寅》，第一卷第七号（1915年7月10日），页16。

判。在新文化运动中,共和主义被抛弃,“民主”兴起,并最终取代了“共和”。

## 7.4 共和政治失败和新文化运动狂飙

探讨民国初年共和政治尝试失败的原因,一直是中国近代政治及思想史研究的热点。我们认为,中国学习西方共和政制困难重重,其深层原因乃是中国共和主义本身的缺陷。如前所说,指导清末民初的共和追求的意识形态是中西二分二元论;日俄战争后,清廷宣布预备立宪;但随着立宪过程的推进,绅士阶层反对清廷作为立宪主体的政治意识日益强烈,而要求以绅士为主的国会作为立宪主体。这样,以国会形式代表的绅权就和清廷王权发生激烈冲突,其后果是1911年辛亥革命的爆发。表面上清廷是被革命党渗透的新军所推翻,实际上,更在于众多立宪派政治精英对清王朝的背叛,省谘议局在各省宣布独立中发挥了关键作用。<sup>[1]</sup> 民国建立后,广大绅士主张地方分权,是反对袁世凯称帝的主要社会力量。也就是说,无论是清廷预备立宪,还是民初共和政治,都是在中西二分二元论意识形态框架中进行的。在这种意识形态支配下,对于一向偏重家庭和个人道德而不注重程序的绅士来说,很难理解什么是程序优先于“善”,这就不可避免地导致各种政治势力以“有道伐无道”的名义破坏公共规范,宪法由是缺乏权威,约法也无道德约束力。其结果是政府无法建立良好的政治秩序。

另外,我们曾在论述清末至民初政治改革对中国社会结构的冲击时指出,绅士积极参与的新政、立宪等现代化事业,包括新式经济、教育、组织谘议局参政等活动主要是在城市进行,随着绅士活动的重心离开乡村转向城市,人才和资金也向城市流动,导致中国城乡断裂,农村日益陷于无序的凋敝状态,整个社会面临日益严重的整合危机。这一危机在辛亥后更加明显,军阀势力乘虚而入,争夺地盘和中央权力,混战不已。<sup>[2]</sup> 换言之,实行共和主义带来的混乱,还有着社会结构方面更深层的原因,这就是绅士公共空间无法实现中国社会的整合与现代转型。<sup>[3]</sup>

而我们在第二和第五篇文章中也论证过,中国的绅士公共空间不同于现代西方的公共空间,其组成单位不是个人,而是家庭和家族。绅士是作为家族代表参政

[1] 金观涛、刘青峰:《开放中的变迁》,页140—46。

[2] 金观涛、刘青峰:《开放中的变迁》,页167—88。

[3] 详见2.6节和5.6节。

的,建立的共和国表面上是国民国家,但绝大多数国民并无参政资格。<sup>[1]</sup> 绅士阶层是这种意识形态的受益者,他们在私领域享有权威,在现实生活中也依然是传统儒家伦理的代表。这样一来,对共和主义的质疑,必定导致对绅士公共空间及其背后中西二分二元论意识形态的否定。一旦否定二元论回到一元论,儒家伦理就必须为共和政治失败负责。这样,对民初共和政治失败的大反省,就势必引发批判儒家伦理的全盘反传统主义。这就是新文化运动。<sup>[2]</sup> 1990年代中国大陆学界在批判激进主义、清理全盘反传统主义缺失时,对新文化运动的评价由以往的全面肯定转向怀疑、甚至是否定。而我们认为,这种理论上的摇摆,是由于没有看到中国的共和主义是根植于绅士公共空间和中西二分二元论意识形态中的。不否定绅士公共空间和中西二分二元论意识形态,就无法从民初共和主义失败的困境中走出来。换言之,如果看不到绅士公共空间不能完成中国社会现代转型和全盘反传统之间的逻辑联系,也就不能理解为什么新文化运动的兴起有其不可辩驳的正当性和逻辑必然性。

就在康梁反对袁世凯称帝之际,陈独秀在《新青年》发表了历史名篇《吾人最后之觉悟》,预示着新文化运动全盘反传统主义风暴的来临。陈独秀正是从反省民初共和失败作为其立论出发点的。他说:“辛亥之役,共和告成”,但“三年以来,吾人于共和国体之下,备受专制政治之痛苦。自经此次之实验,国中贤者,宝爱共和之心因以勃发”。接着,他这样发问:“然自今以往,共和国体果能巩固无虞乎?立宪政

[1] 早在1909年清廷下令在全国各地设立谘议局(地方议会组织)时,规定只有传统士人或具有相应资格者才具有选举权。在全国二十一省的1643名议员中,80%具有传统功名,进士占4.35%,举人占21.27%,贡生占28.72%,生员占34.78%。参见耿云志:“清末资产阶级立宪派与谘议局”,载中华书局编辑部编:《纪念辛亥革命七十周年学术讨论会论文集》,第二册(北京:中华书局,1983),页1186、1189。当时全国绅士为数145万人,正好与有资格参加选举的登记选民167万人大致相近。参见李恩涵、张朋园等:《近代中国——知识分子与自强运动》(台北:食货出版社,1972),页123—75。民国初年仍是绅士阶层主政,他们是推动共和政治的中坚,但人数却在不断减少,1919年前后只剩下70万至80万人。而新式教育培养出来的新知识分子人数已达上千万人。

[2] 尽管有西方学者认为共和制度的失败,是与列宁式政党的兴起有关(参见Andrew J. Nathan, *Peking Politics, 1918-1923: Factionalism and the Failure of Constitutionalism* [Berkeley: University of California Press, 1976]),但中国学者早就注意到共和失败与五四反传统思想之间的关系。例如,胡春惠指出民国时期政治混乱的直接原因,是民众要求直接参与政治的呼声愈来愈高。参见胡春惠:《民初的地方主义与联省自治》(北京:中国社会科学出版社,2001)。袁世凯复辟失败与反儒家运动之间的关系,也是史家关注的焦点。参见黄克武:“民国初年孔教问题之争论(1912-1917)”,《国立台湾师范大学历史学报》,第十二期(1984),页197—223。



治果能施行无阻乎？以予观之，此等政治根本解决问题，犹待吾人最后之觉悟。”〔1〕众所周知，陈独秀所说的吾人最后之觉悟，是伦理的觉悟。

陈独秀对共和失败原因的分析，和当时从共和主义内部批评时局明显不同。针对康有为既反对袁世凯称帝、同时又提出要推崇孔教，陈独秀一针见血地指出：“曾经通电赞成共和之康先生，一面又推尊孔教”，这“不啻主张专制国之祀华盛顿与卢梭。推尊孔教者而计及抵触民国与否，是乃自取其说而根本毁之耳”；陈独秀进一步论述道：“孔教与帝制，有不可离散之因缘。”〔2〕他认为，中国如要铲除帝制，就必须诉诸伦理的觉悟，这就是必须与作为帝制思想基础的孔教划清界限。

为什么绅士赞成共和的同时可以尊孔，而陈独秀却认为“孔教与帝制，有不可离散之因缘”？关键在于出发点不同，绅士相信中西二分的二元论，而陈独秀为完全突破这盛行十多年的二元论立场，回到道德价值一元论。他所谓的最后觉悟，正是指出不能把儒家伦理视为和公共领域无关的私德。这样，陈独秀就能一下子跳出君主制和共和制之争的是非问题，直指孔教是帝制的思想根源。他说：“袁世凯之废共和复帝制，乃恶果非恶因，乃枝叶之罪恶，非根本之罪恶。若夫别尊卑重阶级、主张人治、反对民权之思想之学说，实为制造专制帝王之根本恶因。吾国思想界不将此根本恶因铲除净尽，则有因必有果。无数废共和复帝制之袁世凯，当然接踵应运而生。”〔3〕据此，陈独秀得出结论：“所以我们要诚心巩固共和国体，非将这班反对共和的伦理文学等等旧思想，完全洗刷得干干净净不可，否则不但共和政治不能进行，就是这块共和招牌，也是挂不住的。”在这里，陈独秀把批判锋芒直指前十五年在政治生活中扮演主角的、包括创立共和的绅士，他说：“数年以来，创造共和再造共和的人物，也算不少。说良心话，真心知道共和是什么，脑子里不装着帝制时代旧思想的，能有几人？”〔4〕陈独秀的言论激起极大的社会响应。

陈独秀的言论之所以能有那么大的社会动员力，这是因为反对绅士公共空间和中西二分二元论意识形态的社会基础已经形成。1900年后当绅士公共空间顺着“经济”、“立宪”和“共和”展开自己的历程之时，〔5〕新一代知识分子出现了。这些

〔1〕 陈独秀：“吾人最后之觉悟”，《新青年》，第一卷第六号（1916年2月15日），页2。

〔2〕 陈独秀：“驳康有为致总统总理书”，《新青年》，第二卷第二号（1916年10月1日），页3。

〔3〕 陈独秀：“袁世凯复活”，《新青年》，第二卷第四号（1916年12月1日），页2。

〔4〕 陈独秀：“旧思想与国体问题（在北京神州学会讲演）”，《新青年》，第三卷第三号（1917年5月1日），页2。

〔5〕 详见2.5节。

受新式教育培育出来的新青年,不再属于绅士阶层。在他们看来,推翻帝制之后仍然由绅士阶层垄断政治和文化是不可接受的。故当民初共和政治面临危机之时,新知识分子阶层立即发起批判绅士阶层和儒家伦理的新文化运动,从此成为中国政治舞台的主角。新知识分子群体不约而同地拥护陈独秀,他们一方面把批判矛头直指儒家伦理,另一方面强烈反对绅士阶层对政治的垄断。于是,在掀起全盘反传统潮流的同时,必然提出主张全民参政的民主诉求,“民主”遂取代了“共和”。

虽然从图 7.2 已显示出 1919 年以后“民主”取代“共和”的大趋势,但为了探讨新文化运动期间“民主”取代“共和”的机制,我们还必须以一份杂志为代表进行更深入的研究。我们选择《新青年》杂志作为分析样本,除了因为它代表了此后主导中国政治思潮的主流以外,《新青年》亦是“数据库”中唯一一份出版时间横跨十年(即涵盖整个新文化运动时期)的杂志,其他杂志的刊发时间太短,缺乏《新青年》的连续性,无法用来作深入分析。更重要的是,在 1919 年“民主”取代“共和”是普遍现象,与《新青年》变为中国共产党机关刊物无关。在另外几份重要刊物中,1919 年前“共和”的使用次数也都多于“民主”,而在 1919 年发生突变之后,“民主”的使用次数大都多于“共和”。<sup>[1]</sup> 故从《新青年》杂志的言论分析得出的结论较具有普遍意义。

图 7.3 为《新青年》各卷中“共和”与“民主”(包括“德谟克拉西”和“民治”)两个词的使用次数统计。从中我们可见,在新文化运动前期,“共和”一词使用次数多于“民主”,这与“共和”在 1905 年后凸显并在 1911 年后主导中国政治话语的方向是一致的。但 1918 年 7 月至 1919 年 11 月间发生了一个大转折。之后,“共和”的使用率逐渐减少。反之,“民主”的使用次数愈来愈多,并最终超越了“共和”。究竟在这一年多中发生了什么事情? 这些事件与“民主”取代“共和”又有什么关系呢?

[1] 比如,“民主”一词在《甲寅》中只出现过 158 次,“共和”则有 1 117 次。在《大中华》里,“共和”出现 523 次,“民主”只有 170 次。1919 年后情况逆转。比如,“共和”在《新潮》中只出现 25 次,“民主”则有 90 次。在《少年中国》里,“共和”出现 91 次,“民主”则为 287 次。

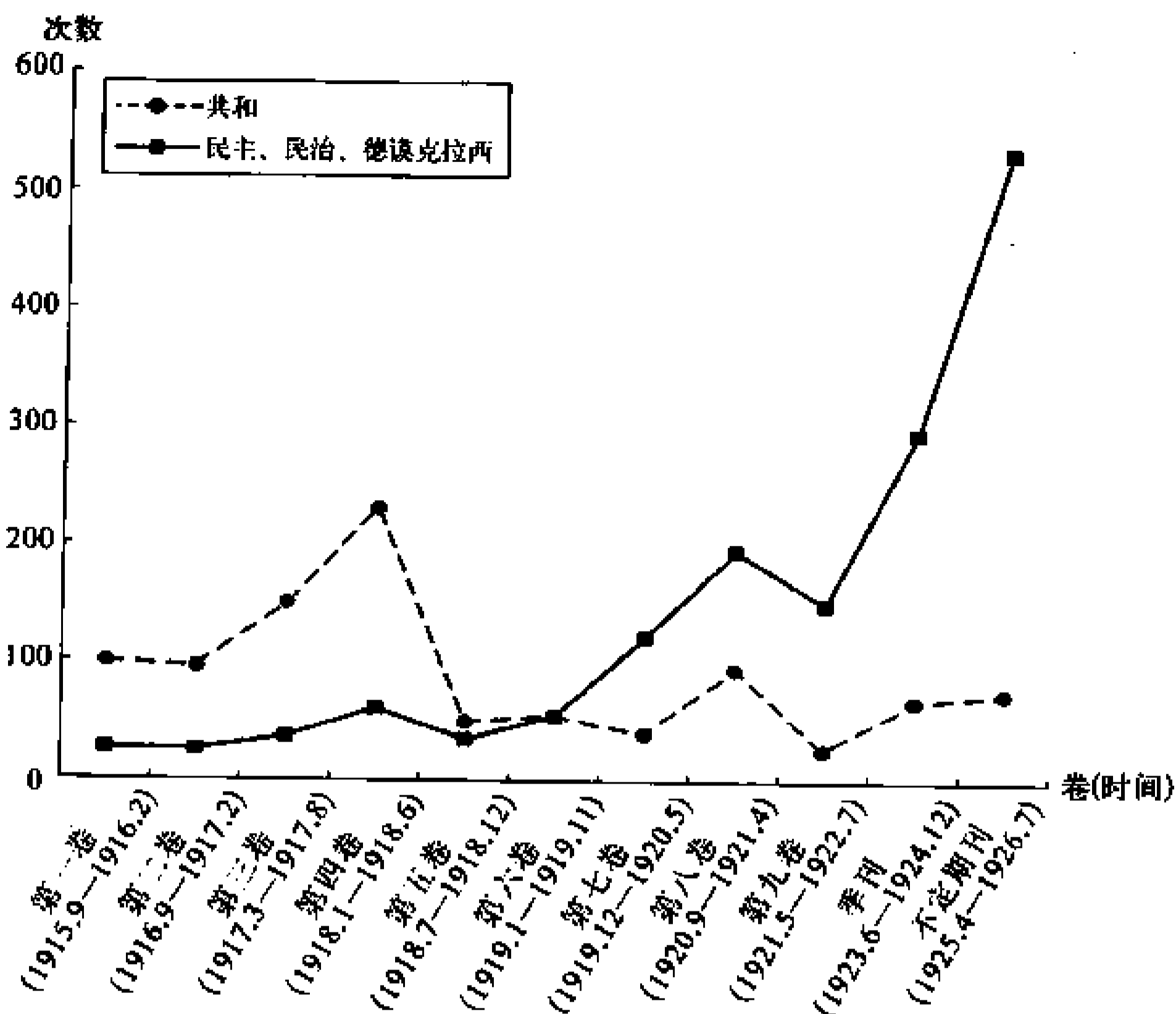


图 7.3 《新青年》中“共和”、“民主”的使用次数

众所周知,这段时间发生了最著名的五四运动。引发五四运动的直接原因是《凡尔赛和约》消息传到北京,大批学生不满和约内容而到天安门游行抗议。不少学者十分重视《凡尔赛和约》对当时中国人政治观的影响,<sup>(1)</sup>即巴黎和会没有保障中国权益,令中国知识分子意识到这些西方国家其实都很自私自利。这种觉醒在中国知识分子间催生了一股民族主义情绪。对西方共和政治的幻想破灭,使他们转而将希望寄托于俄国革命,五四青年对民主的追求实为这种价值转向的一部分。我们认为,这种广为人接受的解释大致不错,但尚不够深入,并不能完全回答“民主”取代“共和”的问题。因为《凡尔赛和约》对中国权益的侵害,与19世纪列强与中国签订的一系列不平等条约相比,并不见得更为严重和屈辱,但并没有令当时的中国知识分子放弃视西方为政治发展的楷模。因此,我们还需要从思想史内部演变的逻辑来找原因。如果回到文献和例句中看,我们就可以发现,“民主”取代“共和”更深层的原因还是民初共和政治的失败。

(1) 比如,参见 Chow Tse-tsung, *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960), 92-94。

如图 7.3 所示，“共和”一词的使用次数在急降前，曾于 1918 年 1 月至 6 月达到高峰。这一高峰产生的背景，是当时知识界就共和政治而展开的一场辩论。该辩论的背景是 1917 年 7 月张勋拥溥仪复辟帝制。如果说袁世凯称帝在知识分子心目中已意味着共和幻象之破灭，那么，张勋复辟则是继洪宪帝制后对追求民主共和的中国知识分子的再一次沉重打击。就在张勋复辟前后，1917 年康有为发表《共和平议》、《覆大隈侯爵书》、《与徐世昌书》和《致冯国璋电》等多篇鲜明反对民主共和制、鼓吹虚君共和的文章。康有为从当时政治的无序、经济窘困、腐败丛生和外交失败来批评民初政局，认为这是民主共和的恶果。他说民国以后无人敢批评民主共和与专制无异：“吾国自壬子以后，改国体为民主共和，无人敢议之者。其有不言民主共和，而他及者，即视若悖逆，有若昔日帝国之言民主，视为叛乱焉。盖吾国之学者，皆染中国帝制之余风，虽心醉共和，而实行专制若此。”〔1〕

作为康有为的论敌，陈独秀在批判康有为观点前先说敬重他的为人，他说：“人以张康实行复辟而非之，愚独以此而敬其为人，不若依违于帝政共和自相矛盾者之可鄙。”陈对康的敬重，是因为康与严复一样，坦承自己尊孔、尊君的逻辑一致性，他说：“袁世凯祀天，严复赞同之。及袁世凯称帝，严复亦赞同之。其事虽非，其自家所主张之理论，固一致贯彻未尝自陷矛盾，予人以隙。”但陈独秀提出相反的主张：“张康虽败，而共和之名亦未为能久存，以与复辟论相依为命之尊孔论，依旧盛行于国中也。孔教与共和乃绝对两不兼容之物，存其一必废其一。此义愚屡言之，张康亦知之。故其提倡孔教必掙共和，亦犹愚之信仰共和必排孔教。盖以孔子之道治国家，非立君不足以言治。”〔2〕陈独秀的逻辑简明有力：对那些仍信奉二元论、自相矛盾的旧绅士们说：你们不是也要捍卫共和吗？但你们信奉的儒家伦理，才是造成帝制的“根本恶因”；而我们——新一代知识分子就是要把儒家伦理这根本恶因“铲除净尽”。

1918 年 3 月，陈独秀在《新青年》上发表长文《驳康有为共和平议》〔3〕在这篇著名的政论文章中，陈独秀旗帜鲜明地批驳康有为的主张，高扬民主的价值。他们两人对共和民主理念的争论，正是 1918 年“共和”与“民主”两词使用次数达到高峰的背景。在陈独秀的文章中，“民主”一词出现了 55 次，其中 54 次是引自康有为的

〔1〕 康有为：“共和平议（选录）”（1917 年 12 月），载《康有为政论集》，卷三，下册，页 1050。

〔2〕 陈独秀：“复辟与尊孔”，《新青年》，第三卷第六号（1917 年 8 月 1 日），页 1—2。

〔3〕 陈独秀：“驳康有为共和平议”，《新青年》，第四卷第三号（1918 年 3 月 15 日），页 190—211。

文章,另一次是用来表达西方政治制度。在两人的文章中,“民主”都是用来表示“君主”的对立物,即该词在辛亥革命前的意义,但康、陈二人对民主的评价却完全相反。在他们的文章中,经常可见“民主共和”与“虚君共和”两个对立的词组。

“虚君共和”是绅士用来指称君主立宪制的用语,早在1911年梁启超就用这个词来称呼英国的君主立宪。民国初年,“虚君共和”成为君主立宪的同义词。在西方人看来,把君主立宪制等同于共和政体是不可思议的,因为共和本身是否定君主制的。但中国士绅对西方共和主义的接受,是建基于政治精英主义之上的,因此在他们眼中,君主立宪与共和政体之间的分野并不太大。而在康有为看来,人们往往只看到一些不同的政治词汇,但同一名词往往对应着不同的政体,他说:“共和、立宪、专制之名,始于亚理多德,今则不能以三名尽之矣”,他举例指出:“盖同为专制,有帝王首长之专制,如古代是也;有立宪开明之专制,若德、俄是也;有民主独裁之专制,若爹亚士、袁世凯是也。同为立宪,有普、日钦定之宪法,有英、意、比君民共主之宪法,有美、法、瑞民主宪法是也;同为共和,有美、法、葡总统制之共和,有瑞士议长之共和,有英、意、比、荷等国之虚君共和是也。有名同而实迥异者,若爹亚士、袁世凯之民主是也。”而他提出的“虚君共和”,就好像“英、意、比、荷等国之君,垂拱无为,同于木偶,名虽虚君,实则偶神,只可编入共和制中,万不能编人民主制中。”〔1〕

康有为的“虚君共和”主张,激起新知识分子群体的巨大反感,他要把君主制纳入共和制,并明确地说“万不能编人民主制中”。从词汇上看,这也造成了两个颇为有趣的后果:其一,“虚君共和”这个词组代表着复辟帝制的主张,使得“共和”这个词失去了清末反对君主制的意义;其二,如前所述,直到辛亥革命前,“民主”一直不是中文里常用的政治词汇;但在此时,它多次出现在“民主共和”词组中,这时,“民主”是指与君主制鲜明对立的政治术语,特别是有别于君主立宪的西方现代政治制度。民主与共和这两个现代政治观念虽有重要差别,但两者自19世纪下半叶传入中国以来,在大多数知识分子眼中,往往是“民主”之中有“共和”,“共和”之中有“民主”的。无论是19世纪“民主”的用法,还是20世纪最初十余年“共和”的用法均是如此,现在则必须把民主看作和共和有本质区别的政治制度。

总之,民初政治搞得一团糟,共和政治的失败导致共和主义被否定。在观念上,也迫使民主与共和划清界限。随着共和主义被抛弃,与其相关的原则,如代议制、以宪制约束政府干预私人事务等,均遭到质疑。1919年后,“民主”终于成

〔1〕 康有为:“与徐世昌书”(1917年7月7日),载《康有为政论集》,卷三,下册,页993。

为学习西方政治的主要代号；而“共和”一词，除了它是现代国家的代名词、保存在中华民国的英文译名和中华人民共和国的国号之中，其他场合就甚少使用了。新文化运动中，“民主”一词的普及并取代“共和”是意味深长的。正是在这一过程中，“民主”被重新定义，形成了中国当代民主观。民初共和政治的破产，以及新文化运动对以旧绅士为代表的旧伦常等级的批判，促使大众参政和社会主义的平等观兴起，这些与精英政治相反的要素成为中国现代民主观的主要内涵。我们认为，如果从思想史内部演变的机制来看，这才是中国知识分子接受马列主义的内在原因。

### 7.5 “民主”意义的变化：从“人民统治”到“民主专政”

对共和主义的否定如何导致民主观念的重构？为此，我们必须分析 20 世纪初中国的民主共和观的意义结构。如前面提到的，从 19 世纪末到 20 世纪初，中国现代民主概念有和世袭君主制相反的现代政治制度、人民统治和民选国家领袖三重含义。西方共和观念传入中国后，人们还意识到在现代民主制度中，必须包括对政府权力的宪政约束。虽然这一点从未在民初政治中落实，但我们可以把五四前民主共和观念归为如下四点：一、民选国家元首；二、大众参与；三、代表制（不过当时人们接受的代议制是传统儒家道德精英主义和西方代议制的混合物）；四、对政府权力的宪政约束。

一般说来，“民主”对应着前两点，而“共和”则蕴涵着后两条。1919 年之后，随着“共和”的销声匿迹，代表制和宪政制衡也从中国现代民主观中大大淡化，只剩下第一、二两条。必须指出的是，中国民主共和观念中对于参政者道德的强调，原本是共和观念的基本元素，而民主与共和的割裂，令完整民主观的意义结构也随之粉碎。这就造成了一种真空状态，使另外一些新的元素得以掺入，必须为民主概念创造新的价值基础。伴随着这个价值重塑过程的，是日渐高涨的反精英主义和反父权制度思潮。结果，与民主观念相关连的价值，就变成是一些更为激进的追求平等的元素。这样，批判儒家伦理及破除其等级制度，成为新文化运动时期民主概念的主要特点。

中国共产党创始人、新文化运动领袖之一的李大钊就明确指出：“政治上民主主义 Democracy 的运动，乃是推翻父权的君主专制政治之运动，也就是推翻孔子的

忠君主义之运动。”〔1〕当时民主的核心价值是政治和经济上的平等主义,它已与共和理念相区别。这种民主观念强调大众参与人民统治,忽视宪政的建立,“人民统治”的理念因此就意味着多数人统治。如果排除了代议制,要实现多数统治就只有两种方式:一是由全民直接统治(文化大革命时的大众参与概念与此直接相关);二是由代表普遍道德价值和公共意志的意识形态政党实行专政(毛泽东的人民民主专政概念即源于此)。

从1980年代到今天,不断有人指出“民主”一词在五四时期具有极大的含混性和歧义性。〔2〕例如,当时家长制被视为不民主,而破除家庭关系也被视为民主。更多的,民主等同于平民主义和社会主义。李大钊甚至把反对帝国主义、反对任何“大……主义”,都视为民主。〔3〕更奇怪的是,陈独秀居然把白话文称为文学的德谟克拉西。〔4〕如果我们不去细致分析五四时期“民主”的含义,就很难了解中国当代民主观念是如何被重构的。

为了梳理“民主”一词在新文化运动期间意义的变化,我们统计分析了《新青年》杂志中一些与民主相关的词汇,如“民主”、“民治”、“德谟克拉西”,它们在该刊中主要对应着四种意义;我们再按卷作出分类统计,得出表7.2。从表7.2可以看到,“民主”在1919年前有以下相当明确的定义:大众参与、人民统治和君主制相反的现代西方政治制度,其意义变得含混是发生在1919年之后。“民主”一词歧义性最大的情况,集中发生在1919年12月以后,而这正是共和政治被否定,开始对民主概念的价值内容进行重新定位导致的结果。1925年后,在《新青年》中的“民主”多用于指称资产阶级民主制度和政党,而多重含义的“民主”已大为减少。换言之,“民主”业已被重新定义。

---

〔1〕 李大钊:“由经济上解释中国近代思想变动的原因”,《新青年》,第七卷第二号(1920年1月1日),页51。

〔2〕 姜义华:“彷徨中的启蒙——《新青年》德赛二先生析论”,《文史知识》,第5期(1999),页8—17。

〔3〕 李大钊:“庶民的胜利”,《新青年》,第五卷第五号(1918年11月15日),页436—38。

〔4〕 陈独秀:“我们为什么要做白话文?”,《晨报》,1920年2月20日。

表 7.2 《新青年》中“民主”及其相关词汇的意义分类统计

意义 用词 卷(时间)	与君主制对立 (民作主)			民主党或资产阶级 民主派			民主专政或 无产阶级专政			多重意义的 民主		
	民主	民治	德谟克 拉西	民主	民治	德谟克 拉西	民主	民治	德谟克 拉西	民主	民治	德谟克 拉西
第一卷 1915.9—1916.2	8	0	0	15	0	0	1	0	0	3	0	0
第二卷 1916.9—1917.2	6	4	0	15	0	0	0	0	0	0	1	0
第三卷 1917.3—1917.8	7	1	0	23	0	0	0	0	0	5	1	0
第四卷 1918.1—1918.6	55	1	0	0	0	0	0	0	0	2	3	0
第五卷 1918.7—1918.12	1	7	0	0	6	0	0	0	0	13	8	0
第六卷 1919.1—1919.11	9	2	0	19	0	0	1	0	0	10	8	6
第七卷 1919.12—1920.5	8	9	0	8	1	0	1	0	0	9	83	3
第八卷 1920.9—1921.4	6	0	0	54	18	22	1	0	0	28	53	13
第九卷 1921.5—1922.7	9	3	0	60	0	5	6	1	6	49	4	7
季刊 1923.6—1924.12	0	0	0	91	14	35	4	0	1	114	18	18
不定期刊 1925.4—1926.7	0	0	0	354	6	69	6	1	21	66	0	10
合计	109	27	0	639	45	131	20	2	28	299	179	57

\* 表 7.2 由戚立煌先生和吴嘉仪小姐作出,谨此说明并致谢。

我们可以从语言的角度剖析民主意义的重构过程。由于 1919 年前“民主”一词有其确切意义,所以,民主观念的重构,就促使知识分子寻找另一个词来表达它。胡适发现“民主”一词并未蕴涵杜威(John Dewey)的经济平等观念,所以他代之以“民治主义”,<sup>[1]</sup>这个词其后也为陈独秀沿用。1920 年后,人们又觉得中文用“民

[1] 胡适曾在文章中交替使用“民治主义”和“德先生”两词。参见胡适：“新思潮的意义”，《新青年》，第七卷第一号（1919 年 12 月 1 日），页 5—12。后来，他在翻译杜威题为“社会哲学与政治哲学”的演讲时，再次使用“民治主义”一词。参见高一涵记：“杜威博士讲演录——社会哲学与政治哲学”，《新青年》，第七卷第三号（1920 年 2 月 1 日），页 117—32。



主”表达民主观念有问题,所以又倾向用音译的“德谟克拉西”和“德先生”。由此可以看到,1919年又出现了用于表达民主的新词汇,而这正是民主观念的重新定义在语言上的体现。分析《新青年》中与民主相关的词汇,可以看到民主观念如何被重构。

在图7.4中,曲线A、B、C分别代表“民主”、“民治”和“德谟克拉西”的使用次数,曲线D则是三者的总和,代表民主观念的总使用次数。有趣的是,曲线D的三个高峰,分别对应着民主三种特定意义的使用高峰。对照图7.4和表7.2可看到,第一个高峰出现在1917年下半年和1918年上半年,而这个时期与君主制对立和人民统治是“民主”一词最普遍的意义。这也是“民主”与“共和”分道扬镳的时期。第二次高峰是1920年1月至1921年4月,这个高峰出现的原因是中国知识分子对“民治”和“德谟克拉西”的兴趣愈来愈大。此时“民治”与“德谟克拉西”具有多重意义,如平等主义、与君主制对立和人民统治。第三个高峰是从1925年开始,这一高峰代表中国民主观念的重构完成。分析“民治”这个词的用法会发现,它的意义增添了两个新内容,即无产阶级专政和民主专政。因此,这三个高峰对应着新文化运动时期民主观念的重构过程。

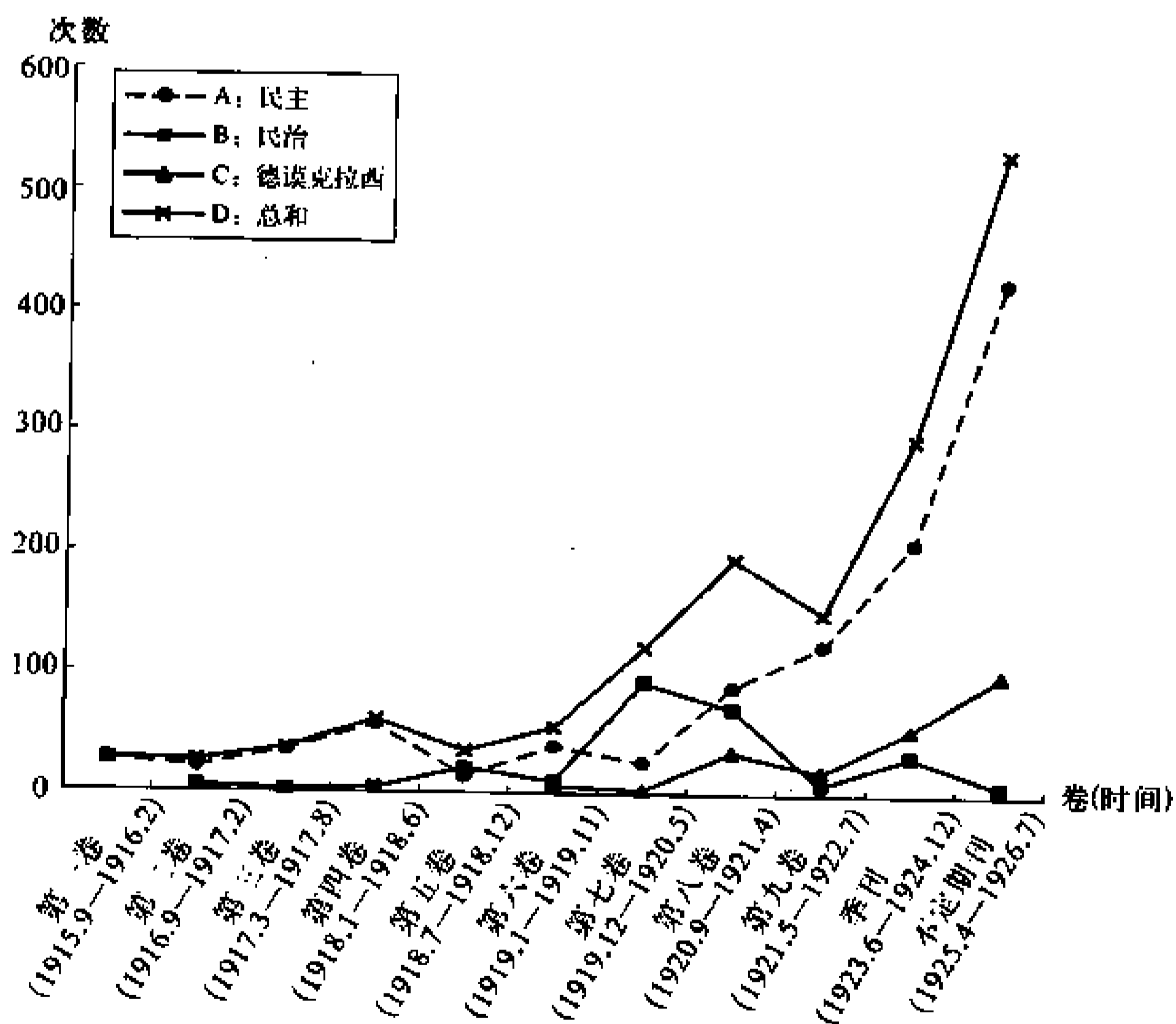


图 7.4 《新青年》中“民主”、“民治”和“德谟克拉西”的使用次数

民主观念的重新定位也即对西方政治思想的重构。无产阶级多数统治的概念,是透过对资产阶级实行专政来实现的。表7.3为《新青年》杂志作者使用与民主相关词汇时的价值取向。<sup>[1]</sup>很明显,1920年前《新青年》杂志作者对于民主的看法差不多毫无例外是正面的;但1920年后,开始出现对民主的负面评价,中共建党之后,《新青年》是中国共产党的机关刊物,此后,该刊使用“民主”多用于批判资产阶级民主和社会民主党。否定资产阶级假民主,就等同于肯定无产阶级专政,这正是民主意义在第三次高峰的内涵。对照表7.3中第三个高峰时期“民主”的正面和负面使用情况,就会看到1923年6月后,负面使用的情况(620次)大大多于正面(64次),这意味着民主专政终于在民主多重含义中凸显出来。而民主专政正是中国共产党的民主观念的重要内容之一。

表7.3 《新青年》作者使用“民主”及其相关词汇时的价值取向

卷(时间)	+				○				-			
	民主	民治	德谟克拉西	小计	民主	民治	德谟克拉西	小计	民主	民治	德谟克拉西	小计
第一卷 1915.9—1916.2	6	0	0	6	19	0	0	19	2	0	0	2
第二卷 1916.9—1917.2	4	5	0	9	16	0	0	16	1	0	0	1
第三卷 1917.3—1917.8	10	2	0	12	25	0	0	25	0	0	0	0
第四卷 1918.1—1918.6	57	1	0	58	0	3	0	3	0	0	0	0
第五卷 1918.7—1918.12	14	14	0	28	0	7	0	7	0	0	0	0
第六卷 1919.1—1919.11	16	10	5	31	23	0	1	24	0	0	0	0
第七卷 1919.12—1920.5	13	91	3	107	13	1	0	14	0	1	0	1
第八卷 1920.9—1921.4	11	35	12	58	43	36	1	80	35	0	22	57
第九卷 1921.5—1922.7	17	3	11	31	32	2	2	36	75	3	5	83

[1] 我们所谓的“价值取向”,是指作者在使用与民主相关的词汇时所持的态度(正面、中性或负面)。例如,陈独秀在反驳康有为的民主观时引用了康有为文章的说话。康氏在自己的文章中,对民主是持负面态度的,但陈独秀引康氏的说话去反驳他,因此在陈氏的批评文章中,对于与民主相关的词汇是持正面态度的。

续表

评价 用词 卷(时间)	+				○				-			
	民主	民治	德谟克 拉西	小计	民主	民治	德谟克 拉西	小计	民主	民治	德谟克 拉西	小计
季刊 1923.6—1924.12	10	4	17	31	74	14	2	90	125	14	35	174
不定期刊 1925.4—1926.7	7	1	25	33	47	0	7	54	372	6	68	446
合计	165	166	73	404	292	63	13	368	610	24	130	764

\* 表 7.3 由戚立煌先生和吴嘉仪小姐作出,谨此说明并致谢。

必须指出的是,《新青年》变为共产党机关刊物后,虽然不能代表中国政治思潮中的全部民主观念,但是,我们认为,仍然有必要对该刊的民主理念做一个系统考察。在 1924 年后,《新青年》中的“民主”已具有民主专政的意义,如频频提到“无产阶级民主”、“民主的狄克维多”和“德谟克拉西专政”这些词组,但尚没有将“民主”和“专政(独裁)”直接联用。为什么会这样呢?我们在前面讨论 20 世纪初“民主”的四种含义中,有一种是指民选最高统治者,当时就开始有“民主专制”一词,其意义指由民选最高统治者实行强人专制,一直到批判袁世凯时,仍在这一意义上使用“民主专制”一词。但随着新文化运动后期“民主”的原有意义被遗忘,《新青年》也停刊之后,1930 年代以后,“民主专政”成为中国共产党的常用政治术语。1940 年毛泽东在《新民主主义的宪政》中,正式为“民主专政”正名,毛泽东把“几个革命阶级联合起来对于汉奸反动派的专政”,称为“新民主主义宪政”。〔1〕

此外还须指出,“民主专政”同集权主义的一党专政是有差别的。表面上看,五四时期的“无产阶级狄克维多”直接来自列宁和苏联文章的翻译,但在中国这个词还具有对多数人实行道德教化的含义。这在 1949 年毛泽东论述“人民民主专政”时表达得一清二楚。毛首先从中国近代史的痛苦经验教训中指出资产阶级民主是假民主,多数统治必须是人民对反动派进行专政;然后指出,“人民民主专政”,或曰“人民民主独裁”,是剥夺反动派的发言权;只给人民不给反动派选举权。但是,当人民中出现不同的或错误的政见时又如何办呢?毛泽东特别指出,这就要去说服和教育人民。〔2〕也就是说,人民民主专政既包括了对反动派的专政,也暗含着对人民的道德教化,“教育改造”是人民民主专政的组成部分。

〔1〕 毛泽东:“新民主主义的宪政”,载《毛泽东选集》,第二卷(北京:人民出版社,1969),页 691。

〔2〕 毛泽东:“论人民民主专政”,载《毛泽东选集》,第四卷(北京:人民出版社,1970),页 1364—66。

为什么中国共产党的民主观念会朝向人民民主专政的方向发展？在否定共和之后，必须为民主引进新的价值内涵，结果这些价值包含追求大多数人的利益和经济平等。共和主义中所强调的两点：公共道德和防止政治对私领域的干预被视为无效，而重新强调大众参与，甚至是大众对个人私领域的干预。此外，在做不到民选国家元首的情况下，代表大多数人民利益的政党，如共产党，其最高领袖可以被视为公意的代表，并负有教育和教化人民的责任。所有这些观念汇聚起来，使得“民主”意义发生变化，在负面使用时，用于批判资产阶级民主；在正面使用时，指称人民民主专政。

当然，如果不把俄国十月革命和五四知识分子的民族主义思想纳入视野，我们所勾画的新文化运动时期，《新青年》左翼知识群体对中国民主观念重构的图画，仍是不完全的。但观念意义本身的变化研究，在很多时候比思想史、社会史分析更令人印象深刻。在中国共产党术语中，原本多重含义的“民主”在1924年后逐渐窄化，最终变成指涉“人民民主专政”，这是令人惊异的现象。现代中国民主观念的形成，显示概念在变化的过程中，存在着某种循环式的怪圈：某种政治概念在其发展过程中，可能会返回它的原初形态。“民主”在中文里的传统意义，是为人民谋福祉的君主专制统治；当现代西方政治制度介绍到中国后，接着“民主”演变成带有民选元首和人民统治的含义；经历共和政治的兴衰后，“民主”又被用于指称人民民主专政。尽管“民主专政”的意义已不同于梁启超所描绘的民选领袖专制统治，但人民民主专政的概念发展到“文革”时期的无产阶级全面专政，成为个人专制统治，依然令人想起“民主”在传统中国文化中的原初意义。

此外，我们还可以简略看一下国民党统治解体后台湾的情况，这是另一个极端的例子。台湾实现政党轮替，固然是向民主迈出极其可贵的一步，但是不少人仍视全民选举为民主的主要意义，而忽略民主制度的建设，造成民粹主义泛滥。我们可以从中国百多年现代化过程中对西方共和与民主概念的选择性吸收和重构的过程中看到，中国固有的传统思想一直潜在地在这一学习西方政治思想的过程中扮演着重要角色。它也为现代政治思想发展提供了一个独特的历史经验，这就是在民主观念中，共和与民主是互相依存的。如果把这两个概念截然分开，也许会带来想象不到的结果：“民主”的意义或者从民主变为人民民主专政，或者被简单化地等同于全民选举。

# 八

## 从“富强”、“经世”到“经济”

### ——社会组织原则变化的思想史研究\*

一百五十年来,经济决定论的认识一直处于迷雾中,它或者被认为是科学主义的历史决定论,或者被理解为某种物质决定论。其实,经济决定论的兴起意味着人类对社会组织原则认识之改变,历史上它是对现代社会危机的一种响应。

#### 8.1 “经济”一词所包含的历史悖论

在西方近现代政治文化传入中国的过程中,有两个例子最能反映文化对翻译的巨大影响。一个例子是将 science 译为“格致”,另一个则是将 economy 译为“经济”。“格致”是格物致知的简称,用于指涉 science,明确表示将西方意义下的认知,纳入儒学修身八条目的轨道。“经济”一词的中文本意是经世之才干或经世济民,是儒生常用的词汇,用它来指涉 economy,同样刻画了西方经济科学如何道德化、成为类似于儒学经世致用和道德理想国追求的一部分。然而,十分有趣的是,这两种

---

\* 本文曾以“从‘经世’到‘经济’——社会组织原则变化的思想史研究”为题发表在《台大历史学报》,第三十二期(2003),页138—87;收入本论文集时作了较大修订。

译法在中国近代的命运完全不同。1901年清廷推行新政掀起了中国社会第一次现代化高潮,在大规模引进西方制度的前提下,很多重要的价值和观念开始与儒家伦理划清界线,如“个人”、“权利”、“社会”、“公理”等词的普遍使用。正是在这一时期,知识分子不再使用“格致”而改用“科学”来指称 science。<sup>〔1〕</sup>但是,“经济”这个词的用法的变迁过程,恰恰与“格致”相反。

早在洋务运动初期,西方现代经济学已经传入中国,1885年出版的《佐治刍言》就是一本鼓吹自由主义经济学的著作。在这本书中,economy音译为“伊哥挪谜”。<sup>〔2〕</sup>1895年之前,“经济”主要沿袭了传统的用法,如1883年王韬在一篇文章中说:“王君述撰等身,于文多经济之作,生平尤邃于经学,大抵皆从阅历忧患中来。”<sup>〔3〕</sup>郑观应在《盛世危言》中,曾系统地论述中国为了达到富强的目标,就必须引进西方的政治经济制度。经济是该书讨论得最多的议题,但郑观应在使用“经济”这个词时,其意义仍是传统的经世济民,他宁可将学习西方经济事务归纳在“商战”和“商务”的名目之下。<sup>〔4〕</sup>

在甲午后汹涌澎湃的戊戌维新运动中,1896至1902年间,严复开始着手翻译重要的西方经济学著作,他把斯密(Adam Smith)的《国富论》(*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*)一书书名译为《原富》,可以说是相当准确地抓住该书的实质。在1896年严复所译的《天演论》中,他并没有将economy译为“经济”,而是创造了“计学”这个词。严复认为日本用“经济”译economy过于笼统概括,而儒学的经世济民是不能用来指涉西方经济科学的。<sup>〔5〕</sup>梁启超也曾明确指出:“惟经济二字,袭用日本,终觉不安。以此名中国太通行,易混学者之目。”<sup>〔6〕</sup>但是,严复和梁启超的批评,并未能抵挡住用“经济”译economy的潮流。

确实,早在日本江户时代,“经济”一词在使用时就已经淡化了道德色彩;最早

〔1〕 详见9.5节。

〔2〕 傅兰雅口译,应祖锡笔述:《佐治刍言》,第一百五十六节,页33。

〔3〕 王韬:“《普法战纪》代序”,载《随园文集外编》,卷八,页197。

〔4〕 郑观应:《盛世危言》,页238—66。

〔5〕 严复指出,日本将economy译为“经济”,中国译为“理财”,“……则经济既嫌太靡,而理财又为过狭。自我作故,乃以计学当之。虽计之为义,不止于地官之所掌,平准之所书,然考往籍,会计、计相、计偕诸语,与常俗国计、家计之称,似与希腊之叟摩较为有合,故《原富》者,计学之书也。”斯密(Adam Smith)著,严复译:“译事例言”,载《原富》,上册(北京:商务印书馆,1981),页7。

〔6〕 梁启超:“问答”,《新民丛报》,第八号(1902年5月22日),页2。

用“经济”来翻译 economy 的,是在明治维新时期期的日本。<sup>[1]</sup>但值得注意的是,在大量留日学生把“经济”一词带回中国之前,张之洞在《劝学篇》中已用“西学经济”来泛指现代工商军事等才干。<sup>[2]</sup>1901年清廷开始实行新政,宣布开设“经济特科”,在科举考试中选拔精通中国和西方事务(包括经济学)的人才。<sup>[3]</sup>在1905年“经济”成为 economy 的固定译名前,我们曾看到“经济”一词频繁使用。为什么就在“格致”演变为“科学”的同时,“伊哥挪谜”和“计学”却被“经济学”取代了?表面上看,这正好证明了在这一段时间日本著作的翻译,对中国知识分子使用的现代用语带来的巨大影响;但是如果我们进一步去探讨中国文化接受外来观念的思想史内部因素,就可以发现两者的意义是不同的。

由“格致”变为“科学”,意味着有关自然界的学术研究和儒家伦理脱离关系,它是一个译名非道德化之过程。“经济”一词的情况则不同。甲午前,“经济学”的中文译名十分多样化,而大多并不具备道德含义,如“伊哥挪谜”、“理财学”、“富国学”等;但随着现代化的展开,带有浓厚道德含义的“经济”一词逐渐取代了“富国学”,成为 economy 的译名,这个译名反映了某种观念的道德化过程。为什么在清廷新政实行的过程中,以上两者会呈相反的趋势?显然,这涉及思想史内部未曾注意的问题。

本文通过“数据库”考察 economy 的中文译名术语的变化,以及相关词汇的计量分析,并对照西方经济学、社会主义思潮和马克思主义经济决定论兴起的过程,来探讨近代中国知识分子心目中社会组织原则的几番转变,进而解读现代汉语用“经济”译 economy 的思想史意义,以及在新文化运动时期激进知识分子接受马克思主义经济决定论的机制。

## 8.2 生计与“经济学”

在探讨社会组织原则变化和马克思主义的经济决定论传入中国的关系之前,

[1] 据日本学者的研究,早在太宰春台的《经济录》中,经济这一观念虽然仍带有少量的儒家道德实践意义,但已具有重商主义内容,与近代西方 economy 的内涵相当接近。参见武部善人:《太宰春台》(东京:吉川弘文馆,1997)。太宰春台是徂徕的学生,我们知道早在徂徕学中已具备将国家政治和道德分离之构想,因此在日本最先用“经济”指涉 economy 是完全可以理解的。

[2] 张之洞:《劝学篇·外篇》,见科举第八,页128。

[3] 《大清德宗景(光绪)皇帝实录》,卷四百八十二,第九(台北:新文丰出版公司,1978),页4439。

我们有必要花少许笔墨讨论一下西方经济学和马克思主义经济决定论兴起的思想史过程。

首先必须指出，在西方传统思想中长期存在经济生活和政治活动无关的看法，这是19世纪经济决定论兴起后难以想象的。考察economy这个词的本来意义，就可以说明这一点。在西方，economy一词来源于古希腊，其原意是指家计(oeconomia)。亚里士多德在《家政学》一书中明确指出，它是与城邦政治学不同的另一门学问——oikonomika。在该书一开头，亚里士多德就指出家政学和政治学的不同。他认为这个不同首先表现为“家政学先于政治学而产生”，而且“家政学有别于政治学，正如家庭之别于城邦”。他进一步指出：“政治学涉及众多的统治者，家政学只涉及唯一的管理者。”〔1〕既然家政学先于政治学，似乎很容易得出经济是政治活动之前提的看法；但亚里士多德并不这样认为。他十分明确地将家计限定在家庭之内，把家庭生计活动与家庭以外的政治活动划分为两个不相干的领域。亚里士多德指出：“财产是家庭的一个部分，获得财产的技术是家务管理技术的一个部分。”〔2〕与此同时，他否定家庭以外的经济活动的正当性。他这样论证：

有两种致富方法，如前所述，一种为家务管理的一个部分，另一种是零售贸易；前者是必须的、体面的，而由交换构成的后者则应受到指责，因为它是不自然的，而且它采用的是一种从他人处获利的方式。〔3〕

可见，亚里士多德把正当的经济活动严格限定在家庭范围内，其功能是维系家庭存在；超出家庭之外的经济活动被认为是不自然，甚至是不道德的，它自然也不可能与政治活动有什么关系。这正是古希腊时代被普遍认同的社会组织原则。阿伦特曾将这种社会组织原则概括如下：“根据希腊人的思想，人类的政治组织能力不仅不同于家(oika)和家庭为轴心的自然关系，而且还直接地与之相对立。城邦的兴起意味着除了他自己的私人生活以外，还接受了第二种生活，即政治生活(bios politikos)。”〔4〕到了中世纪，虽然希腊罗马式的城邦政治生活已不再存在，但政治领域和家庭生计领域仍是互不关涉的。

〔1〕 亚里士多德：“家政学”，收入《亚里士多德全集》，卷九，页289。

〔2〕 亚里士多德：《政治学》，页8。

〔3〕 亚里士多德：《政治学》，页22—23。

〔4〕 阿伦特：“公共领域和私人领域”，页57。



众所周知,与西方明显不同,中国传统社会将国家看作家庭的放大,家庭和国家(政治)从未被明确分成两个互不相干的领域。在这种社会组织方式中,人们清楚意识到政治文化和家庭生计的互相依赖关系。梁启超早就注意到,在众多学科中,唯独生计(经济)学这门学科在古代中国比西方发达。他认为早在秦汉时期,关于税收、理财、盐铁和货币,中国就有比古希腊罗马更丰富的论述。<sup>[1]</sup>

我们考察一下中文里“经济”这个词的来源和意义,也很容易发现它和西方指涉的家政不同。历代“经济之学”、“经济”等词,或用于指涉经世济民,或用于指涉治国才干,如《朱子语类》中有如下句子:“陆宣公奏议末数卷论税事,极尽纤悉。是他都理会来,此便是经济之学。”<sup>[2]</sup>又如沈涛所云:“〔施彦士〕……著有《海运刍言》,论海运始末利害甚悉,儒生之有真实经济者。”<sup>[3]</sup>“经济”作为“经世济民”的缩写,无论用于指涉人的活动还是人的才干,都包含着如下环节:首先是“经世”,它的意思是落实儒家伦常所规定的道德规范,建立一种与之相符的、整合社会各层次的秩序;“济民”则指在社会整合过程中解决百姓生计。在传统中国,政府应推行仁政,以解决亿万家庭的生计问题,而这又取决于社会是否建立了正常的道德秩序。任何生计危机和民众的流离失所,都可以归结为理想道德秩序被破坏。

上述道德政治笼罩下的经济观之所以能在中国传统社会长期发挥作用,是由于儒学提供了颇为独特的社会组织原则:一个正当的社会必须是根据伦常等级和相应道德规范组织而成的。我们曾论证过,自秦汉帝国建立以后,中国传统社会是由上、中、下三个层次整合而成。上层是以王权为核心的大一统官僚机构,中层是县以下绅士乡村自治,下层为宗法家族组织。这三个层次能够良好整合,则是依靠儒家意识形态的功能。<sup>[4]</sup>儒家伦理将“忠”看作“孝”的延伸,“国”是“家”的同构放大,并主张由信奉儒家伦理的知识精英对乡村实行统治。这种社会整合方式使得整个社会被理解为一个根据君臣、父子等纲常等级组成的有秩序结构。只要人人依照儒家伦理原则行动(即做到所谓“理分”),就能形成井然有序的社会。而要维系这种伦常等级秩序,就必须人为地创造或维系一系列经济条件,如自耕农为国家

[1] 梁启超比较先秦与希腊两者思想时,把“生计(economy)问题之昌明”视为中国先秦学术优于希腊之长处。梁启超:“论中国学术思想变迁之大势”(1902),载《饮冰室文集之七》,第三册,页32。

[2] 朱熹:《朱子语类》,卷一百三十六,历代三,页5216。

[3] 参见沈涛:《交翠轩笔记》,卷一,收入《续修四库全书·子部杂家类》,第一千一百五十八册(上海:上海古籍出版社,1995),页571。

[4] 金观涛、刘青峰:《开放中的变迁》,页27—32。

提供足够的税源,地主经济保证绅士对乡村的自治,族田提供宗族家庭教育和公共活动的种种费用等。在这种由伦常等级组成的社会图像中,只要纲常等级规定的道德秩序良好存在,经济活动就能自动运行并维系社会的稳定。〔1〕

在中国历史上,也经常出现社会生计问题,但在一般情况下政府和家族通常都能有效地运用调控手段解决这些困难。〔2〕这些调控手段的失灵,大多发生在一个王朝末期。那时,土地兼并严重、吏治腐败、农业凋敝、商业和城市病态繁荣;失去土地的农民无以维生,终于爆发改朝换代的大动乱。〔3〕根据由儒家伦理提供的社会组织原则,正常的秩序等同于道德规范之实现;而社会危机特别是民众生计出现困境的原因,则是由于君王失德、官僚机构腐败和政府没有实行仁政,即社会秩序偏离了儒家理想的道德伦理秩序。〔4〕因此,解决生计问题的方法必定是经世济民,它是一种重整社会道德秩序的手段。这里,道德伦理始终是“因”,而生计问题是“果”;经济生活由道德政治决定。

### 8.3 在经济决定论的背后：对现代社会组织原则的批判

从思想史上讲,西方要到17世纪前后才发现经济和政治、道德之间的关系,它与现代社会兴起同步。现代社会与传统社会的本质区别在于,现代社会被视为由独立的个人根据契约而组成,我们称其为现代社会的组织原则。现代社会组织原则是建立在人的自然权利(个人自主性为正当)这一核心价值之上。随着17世纪个人权利观念在西方兴起,社会组织逐渐被想象为由独立自主的个人根据契约组成。个人让渡部分权利形成政府的公共权力,这是政治统治合法性的根据;而独立的个人以自己拥有的产品(或劳动力)与他人交换,以解决生计问题,构成了市场经济的正当性。随着启蒙运动的展开,到18世纪,人们普遍接受这一现代社会组织原则。在这种组织原则中,社会是由人根据某种目的(商业的、政治的和文化的)自行

〔1〕 金观涛：“中国近现代经济伦理的变迁”，页7—13。

〔2〕 例如政府在粮荒出现时进行救济，或在丰年时收购粮食在荒年时低价卖出，并通过绅士和家族组织、义仓等民间自助方式救济。参见金观涛、刘青峰：《开放中的变迁》，页35、51、54。

〔3〕 金观涛、刘青峰：《兴盛与危机——论中国社会超稳定结构》，增订本（香港：中文大学出版社，1992），页92—96、115—18。

〔4〕 金观涛、刘青峰：《中国现代思想的起源》，页32—40。

组织起来的系统,需要注意的是,这正是“社会”这个词的本来意义。<sup>〔1〕</sup>这恰好可以解释,阿伦特指出的经济学作为生计之科学的诞生,与“社会”的兴起是同时发生的原因。<sup>〔2〕</sup>

这时,经济学的内容就不再是如同家政学那样,仅仅探讨家庭式的管理和分配财富,而需要首先说明整个社会如何分工,个人向社会提供的物质和劳务与个人需求的关系。也就是说,市场机制使得社会分工和交换成为经济学研究的主要对象。阿伦特曾这样论证经济学从家计学中脱胎出来之过程:

现在家庭的日常事务必须由一个庞大的、全国性的家政管理机构来进行管理。与这一新发展相应的科学思想不再是政治科学,而是“国民经济学”,或“社会经济学”,或 volkswirtschaft,所有这一切都意指一种“集体家政管理”。众多的家庭按照经济的要求组织在一起,形成一个超人的家庭。我们把这个家庭的集合称之为“社会”。<sup>〔3〕</sup>

18世纪西方现代社会形成,经济学亦随之成熟。1776年斯密的《国富论》出版,被公认为是经济学这门学科正式诞生的标志。熊彼得(Joseph A. Schumpeter)在谈到如何读这部经济学专著时说,千万不要忘记斯密是将其经济学建立在那个时代普遍认同的哲学基础上的,他指出斯密认为自己是天赋自由原则的最早发现者。<sup>〔4〕</sup>确实,《国富论》的整个哲学基础是个人权利和契约论,它的迅速普及,是现代社会组织原则如何孕育现代经济学的最佳例证。现代社会组织原则中,合理的经济、政治制度以及自由主义意识形态均从个人权利推出,人的政治和经济乃至文化关系都来自于个人权利和契约,其表现形式为市场经济、民主政治和自由主义意识形态。这里,经济、政治和自由主义意识形态三者虽然互相关联,但现代社会组织原则作为一种应然社会之蓝图,在应然世界中讲经济生活决定政治、意识形态是没有意义的。因此在现代社会组织原则中,并不存在经济决定论。

---

〔1〕 参见本论文集第五篇文章:“从‘群’到‘社会’、‘社会主义’——中国近代公共领域变迁的思想史研究”。

〔2〕 阿伦特:“公共领域和私人领域”,页74。

〔3〕 阿伦特:“公共领域和私人领域”,页62。

〔4〕 熊彼得(Joseph A. Schumpeter)著,朱泱、孙鸿敏等译:《经济分析史》,卷一(台北:左岸文化事业有限公司,2001),页194—95。

经济决定论是19世纪的意识。为什么要到19世纪经济决定论才出现？历史上，经济决定论是和资本主义社会发生日益严重的社会生计问题联系在一起的。博兰尼(Karl Polanyi)指出，自从英国工业革命以来，发生了社会贫富两极化的现象，财富快速增长与大量贫民出现同步。1785年，英国公布了保护贫民最低生存权的《斯宾翰连法》(*Speenhamland Act*)。但这一济贫法不仅没有解决贫困问题，反而因阻碍劳动力市场的形成而致使贫困化更趋严重。19世纪初，几乎所有的社会思想家都被以下悖论所困惑：为什么在社会财富总量不断增长的同时，社会大部分人却会贫困到无法维持生计的地步呢？<sup>〔1〕</sup>正是在对贫困根源的考察以及提出不同的理论解释和对策的背景下，产生了西方19世纪自由主义经济学和马克思的经济决定论两种互相对立的学说。

对贫困问题的反思，迫使人们思考现代社会组织原则的合理性。如果在这一层面上回答为什么现代社会中大多数人难以维持自己生计的问题，逻辑上只有两种可能性：一种是认为因没有彻底贯彻现代社会组织原则所致，即工人贫困化是自由市场机制不完善的结果；另一种则是从批判市场经济出发，质疑现代社会组织原则。博兰尼详细地讨论了第一种可能性。他指出，自汤生(William Townsend)的《济贫法研究》(*A Dissertation on the Poor Laws*)开始，到马尔萨斯(Thomas R. Malthus)的《人口论》(*Essay on the Principle of Population*)，再到社会达尔文主义的盛行，经济学的市场法则逐渐被看作类似于生物学界那样的自然规律，自由放任的市场经济是万能的。这样一来，《斯宾翰连法》被废除，终于形成劳动力市场。<sup>〔2〕</sup>19世纪经济自由主义只不过是力图不断细化和完善现代社会组织原则。

博兰尼还指出，19世纪贫困问题的出现，使得“李嘉图与黑格尔从相对的角度发现了一个社会(society)的存在，这个社会不是受国家之法律支配的，反而是国家受到社会本身之律则的支配”。<sup>〔3〕</sup>

贫困问题的出现，促使马克思发展出经济学的另一个方向，这就是把贫困根源归为市场机制本身，即市场实现的分配是不公正的。马克思指出，在市场出卖劳力的工人之所以贫穷，是因为他们生产的剩余价值被资本家占有，这就是剩余价值论。一旦剩余价值论成立，它就会如此质疑个人权利和社会契约论的正当性：当自由的个人在市场中难

〔1〕 博兰尼(Karl Polanyi)著，黄树民等译：《巨变：当代政治、经济的起源》(台北：远流出版事业股份有限公司，1989)，页169—201。

〔2〕 博兰尼：《巨变》，页203—53。

〔3〕 博兰尼：《巨变》，页203。

以维持生计时,个人自主性还能作为社会制度正当性的最终来源吗?

本来,在启蒙思想中,平等包含在权利之中,它与个人自主性并不对立。而在马克思看来,资产阶级政府废除济贫法,用强硬的政治手段来建立劳动力市场,维护自由经济,正好证明了资本主义社会所有上层建筑无非是维护资本家利益的资产阶级法权。由于生产力和生产方式被认为是一切政治制度和价值系统(包括个人权利观念)产生之基础,这就自然而然地推出经济决定论。由经济决定论出发,可进一步推导出历史唯物论,即历史上一切阶级社会中都存在不同形式的不合理剥削制度。必须注意的是,历史唯物论有两个组成部分:一是强调经济活动(物质生产和生活)是政治和上层建筑的基础,这只是对经济、政治和意识形态实然关系的描绘,尚未涉及合理社会的组织原则;二是剩余价值论,它否定了自17世纪以来被公认的现代社会组织原则。一旦不承认个人权利(自主性)是政治、经济制度正当性的最后根据,把平等价值视为应该高于个人自主性,那就必须重新界定什么是现代社会组织原则了。

西方思想史有上述发展过程,那么,中国知识分子接受马克思主义经济决定论,是否也有类似于西方思想史这样的前提?如果有,它与中国传统文化,特别是中国社会现代转型的历史条件又有什么关系?本文正是从近现代中国知识分子如何翻译economy一词的历史考察中,试图从这个特殊角度勾勒出这一思想演变的线索。

#### 8.4 从“富强”、“经世”到“经济”

当1860年代中国开展洋务运动时,正值西方自由主义经济学影响力如日中天,以及马克思主义经济决定论形成的时候,但当时两者对中国士大夫似乎都没有带来什么影响。如前所述,1885年西方传教士将介绍西方自由主义经济学的著作Political Economy译成中文版《佐治刍言》。该书使用了大量有关经济学的词汇,如“合同”、“资本”、“公司”、“银行”、“股份”等,今天仍在使用;<sup>[1]</sup>并将西方现代经济学音译为“伊哥挪谜”。但是甲午前,很少有人知晓“伊哥挪谜”为何物。<sup>[2]</sup>正如熊月之指出的,《佐治刍言》的广泛传阅是在甲午之后,在此之前并没有对操办洋务的官员产生思想冲击。<sup>[3]</sup>有学者统计,

[1] 参见傅兰雅口译,应祖锡笔述:《佐治刍言》,第一百七十五至一百七十七节,等等。

[2] 1880年代,王韬的变法议论中频频出现“公司”、“保险公司”等词,可以想见这些词在当时香港和上海的商界已经在使用。但在王韬的著作中,似乎没有用过“伊哥挪谜”。

[3] 熊月之:《西学东渐与晚清社会》,页517—19。

1898年前中国出版的有关西方经济学的书有十二种二十六册,其中直接谈经济学原理的译本只有两种四册,它们的确没有引起国人太多重视。<sup>[1]</sup>

洋务运动时期朝野对西方经济学的冷漠,原因是多方面的,但也反映了当时士大夫仍然固守由儒家伦理规定的组成社会的基本原则。在他们看来,以市场、经商和兴利为主要内容的洋务经济活动,是与儒家经济观(如不与民争利、重农轻商)互相对立的。洋务运动被大多数儒臣和士大夫称为“自强”。<sup>[2]</sup>“自强”一词很明确地揭示出土大夫向西方学习的目的,这就是不反对引进西方器物和发展国防现代化,但它不能与儒学的基本价值相矛盾。洋务运动除了重视国防现代化之外,另一方面还特别强调与民休息,以恢复太平天国动乱中被破坏的农业生产。当时清议派对办洋务的批评,大多指向其急于施行富国强兵之策,指其可能会加重民众负担和干扰传统社会秩序。在当时有关富强和商战的议论中,也可以看到有少数士大夫已经意识到传统的经世致用之学不足以抵抗西方冲击。他们主张将经商、兴利作为国策,加入经世致用之中,但仍未将其提高到社会组织原则层面。在洋务运动中,强调与 economy 有关事务时,仅是指富强而已。

“富强”这个词在中国传统文化中早已有之,但因与儒家社会组织原则相矛盾,故时有贬义。<sup>[3]</sup>明末出现的经世思潮中,已经有正面使用“富强”一词的例子。<sup>[4]</sup>直至晚清西方冲击真正来临时,“富强”作为一个常用关键词出现在对西方现代国力的描绘中,富强观念才开始获得正面意义。如在徐继畲的《瀛寰志略》和魏源的《海国图志》中都提及西方的富强。<sup>[5]</sup>1861年,似乎是冯桂芬最早把“富强之术”纳

[1] 参见李竞能：“论清末西方资产阶级经济学的传入中国”，《经济研究》，第二期（1979），页68—75。

[2] 郭廷以、刘广京：“自强运动：寻求西方的技术”，载费正清（John K. Fairbank）主编，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年》，上卷（北京：中国社会科学出版社，1985），页531。

[3] 如在《周官新义》提要云：“安石之意，本以宋当积弱之后而欲济之以富强，又惧富强之说必为儒者所排击。”永瑢等总裁，纪昀等总纂：《四库全书总目提要》，卷十九，经部，礼类一（台北：台湾商务印书馆，1968），页366；又如“民众财丰，则反擅其富强益为不顺。是小人大有则为害，又大有为小人之害也”。程颐：《伊川易传》，卷一，收入《四库全书·经部易类》，第九册，页211。

[4] 如《皇明经世文编》的主要编辑者之一陈子龙即认为当时“天下之大患在于国贫”，故须“修兵农而极富强”。参见陈子龙：“凡例”，载徐光启：《农政全书》，收入任继愈主编：《中国科学技术典籍通汇》（郑州：河南教育出版社，1994），页345。

[5] 如下述例句：“是时英商船通行四海，日益富强。与佛郎西交兵，屡战胜。”参见徐继畲：“英吉利国”，《瀛寰志略》，卷七（上海：上海书店出版社，2001），页231；又如：“英吉利不产鸦片，亦不食鸦片，而坐享鸦片烟之利，富强甲西域。”参见魏源：“英吉利国广述下”，《海国图志》，卷五十三，中册，页1464。

入经世致用之中,认为它也应是“经济”的一部分。<sup>[1]</sup> 迨至 1879 年,薛福成在《筹洋刍议》中已明确提出“富强”的目标。<sup>[2]</sup>

王韬是最早到过西方游历的中国知识分子之一,他明确认识到富强与经世的差别,也意识到儒家的经世致用不足以应付西方的冲击。他在香港出版的《循环日报》上曾发表一系列文章鼓吹变法,变法的内容有“除弊、兴利、尚简、设领使、练水师、设电线、制战舰、办铁路”等。但王韬并未使用“经济”一词指涉这些经济活动,而是在频频提及这些洋务事项时,不断论证“富强”之道理。<sup>[3]</sup> 王韬之所以这样用词,原因很清楚:“富强”作为富国强兵的简称,它和经世济民不同,是把学习西方放到重要位置,包括发展工商和市场经济,不再实行传统的重农抑商、与民休息政策等。虽然王韬的主张对洋务运动没有实质性影响,但他的著作和郑观应的《盛世危言》,在甲午后对戊戌变法及维新思潮却产生了巨大的推动作用。

值得注意的是,无论是王韬还是郑观应,都没有将富强提高到社会组织原则层面。因为一旦在社会组织原则层面讨论富强,立即就会碰到它与儒家伦理是什么关系的问题。王韬似乎意识到这种冲突,但他用对中国政府并未实行重农而只知征赋的批评,巧妙地回避开了这一问题。<sup>[4]</sup> 郑观应很清楚富与强之间的关系,他说:“国非富不足以致强,亦非强不足以保富。富与强固互相维系者也。”<sup>[5]</sup> 他提出的“商战”只不过是肯定儒家伦理为社会组织蓝图前提下的一种与西方国家相处的国策,他还援用西学

[1] 冯桂芬在“采西学议”中这样论证:“中国多秀民,必有出于夷而转胜于夷者,诚今日论学一要务矣。夫学问者,经济所从出也。太史公论治曰法后王(本荀子),为其近己而俗变相奏,议卑而易行也。愚以为在今日又宜曰鉴诸国。诸国同时并域,独能自致富强,岂非相类而易行之尤大彰明较著者。如以中国之伦常名教为原本,辅以诸国富强之术,不更善之善者哉。”冯桂芬:“采西学议”,《校邠庐抗议》,卷下(台北:文海出版社,1971),页 151—52。

[2] 如薛福成谓:“为中国今日计,宜因其机而导之,师老子‘善胜不争’之训,守孙武‘知己知彼’之谋,略细故而昭大信,使之无隙可乘,中国乃得以其暇讲求一切富强之具,事固大可为也,时亦大可乘也。”薛福成:《筹洋刍议·边防》,收入丁凤麟、王欣之编:《薛福成选集》(上海:上海人民出版社,1987),页 531。

[3] 我们考察了王韬在《徂园文集外编》中的用词,可以发现其中“洋务”一词出现了 26 次,“富强”出现了 37 次。而“经济”在全书只出现过 10 次,均为经世济民或有关能力的传统含义。

[4] 王韬曾这样为“富强”与“重农轻商”的矛盾作辩护:“即其所言农事以观,彼亦何尝度土宜,辨种植,辟旷地,兴水利,深沟洫,泄水潦,备旱干,督农肆力于南亩,而为之经营而指授也哉?徒知文田征赋,催科取租,纵悍吏以殃民,为农之虎狼而已。”王韬:“兴利”,载《徂园文集外编》,卷二,页 36。

[5] 郑观应:“盛世危言后编·自序”,载夏东元编:《郑观应集》,下册(上海:上海人民出版社,1988),页 10。

中源说和符合三代法度来证明富强在中国的正当性。<sup>[1]</sup> 因此,我们认为,洋务运动时期,大多数士大夫之所以用“富国策”来指涉 economy 的具体内容,而不采用“经济”一词,一方面有译名传播的问题,另一方面也是缘于在中文里“经济”的本来含义与 economy 有重大差异并互相排斥。也就是说,当洋务被纳入经世致用时,士大夫所提倡的经济活动和重视工商与西方市场意义的“经济”并不完全一致。

《皇朝经世文编》是晚清儒学经世致用的典型文献,我们统计了其中四种文献中“自强”、“富强”、“经济”和“生计”四词的用法和使用次数,作出表 8.1。由其中例句可见,19 世纪上半叶文献中的“富强”尚有负面意义;大约自 1888 年起,《皇朝经世文续编》开始用“富强”指涉洋务中有关现代 economy 方面的事务;一直到 1901 年出版《皇朝经世文统编》中,“经济”一词在使用中一直保持其儒学经世济民的原意;而 1897 年以前“富强”一词的使用次数都比“生计”少。由此可见,在以儒学社会组织原则为主导的文化中,富强始终和经世不那么协调,亦不可能将 economy 译为“经济”。

表 8.1 四种清代经世文编中“自强”、“富强”、“经济”和“生计”的使用次数及典型例句

关键词 出处	自 强	富 强	经 济	生 计
贺长龄、魏源辑:《皇朝经世文编》(1826)	使用次数: 4 例句:“沿海官设碉楼,民修村堡,团练壮勇,均固本自强之计,次第施行,其利可数十年。非如一时战伐之功,兵撤而事变旋生也。”严如煜:“沿海碉堡说”(卷八十三)	使用次数: 27 例句:“朕承乾在位十有五年。每览先王之典,经纶百氏,储蓄既积,黎元永安,爰暨季叶。斯道陵替,富强者并兼山泽,贫弱者望绝一廛,致令地有遗利。”顾炎武:“垦田均田”,《日知录》(卷三十一)	使用次数: 33 例句:“观其十五年之经济,乘得为之时,优之以才,济之以刚,猛鸷而立功名,一时廷臣,无出其右。”林潞:“江陵救时之相论”(卷十四)	使用次数: 113 例句:“国家累洽重濡,醴醢孽生,献版岁倍,人浮于地,贫万于富。天子怵然虞尧舜其病之虞,内筹八旗生计,岁徙数百户屯田实边,而直省民有能均财若土自相养,分县官优者,吏得上闻请奖,着为令,以风示天下。”魏源:“庐江章氏义庄记”(卷五十八)

[1] 郑观应有相关言论如下:“不知我所固有者,西人特踵而行之,运以精心,持以定力,造诣精深,渊乎莫测。”参见郑观应:“西学”,载《盛世危言》,页 29。“颇与三代法度相符”一说,另见《易言·论议政》,收入《郑观应集》,上册(上海:上海人民出版社,1982),页 103。



续表

关键词 出处	自 强	富 强	经 济	生 计
葛士浚辑： 《皇朝经世文 续编》(1888)	使用次数：73 例句：德国“北连丹、马、瑞典、瑞威诸国，四邻环视，约纵连横而德则屹然称雄于其间，设非君臣励精图治孜孜焉以求自强之道。”冯国士：“德国陆军枪队操法序”(卷一百九)	使用次数：35 例句：“谕旨派员查勘并议办法，臣等查阅李鸿章所奏章程十六条，颇为详明。窃思英之新金山、美之旧金山、俄之悉毕尔，莫不淘挖金矿以为富强之计。”唐炯：“遵议漠河金厂开办事宜疏总署王大臣”(卷二十六)	使用次数：29 例句：“四曰义理，曰考据，曰辞章，曰经济。义理者，在孔门为德行之科，今世目为宋学者也”。曾国藩：“劝学篇示直隶士子”(卷二)	使用次数：86 例句：“而其分归乡里，各谋生计，遇有调遣，或制造锅帐，或整理器械，或安顿家口，或雇倩顶替，非数日不能成行”。湖南巡抚卞宝第：“谨陈酌改营制藉节饷需管见疏”(卷六十四)
盛康辑：《皇 朝经世文编续 编》(1897)	使用次数：40 例句：“中国与泰西交涉以来，见其铁舰轮船枪炮之利，设厂制造以图自强。”赵元益：“备荒说”(卷四十四)	使用次数：35 例句：“闻欧洲各国，以商务为本，上下一心，尽力保护……所以商民踊跃，日臻富强。”赵元益：“备荒说”(卷四十四)	使用次数：49 例句：“《皇朝经世文编》百二十卷巨典宏规于斯焉，萃言经济者宗之。”盛康：“皇朝经世文续编叙”(卷首)	使用次数：139 例句：“苏省被难以来，弁丁辗转流离，无复生计。一经克复，势且环求调剂，安得闲款给此闲人，若不及今裁汰，直国家一大累矣。”冯桂芬：“裁卫屯议”(卷四十七)
邵之棠辑： 《皇朝经世文 统编》(1901)	使用次数：286 例句：“从来治国者欲求自强必先求自富。目前中国之天下，西北则宜加意于农务，东南则宜留心于商务，而商务之中尤莫利于铁与棉花。”佚名：“采炼钢铁纺纱织布议”(卷九十二)	使用次数：507 例句：“可知又言以福建而论必不能富强于江南浙江广东也，乃江南浙江广东每省止准设一马头，而福建一省独必添一马头，以媚之此所不解”。佚名：“白门原约二则中西纪事”(卷四十七)	使用次数：97 例句：“朝廷既欲特开经济之科，简拔真才将见风行草野抱才之士，不致委弃好学之士，得所率循人才固无虞不振矣”。佚名：“兴矿务以开利源论”(卷八十九)	使用次数：164 例句：“吾知自此而后，河南矿务必将日新月异，局中炼钢之盛必更取之无尽，用之不竭，而且可以添增无数工人，于小民生计更为大有裨益，诚所谓一举而数善备焉。”佚名：“论中国制造日精”(卷八十八)

\* 详细出版资料参见本论文集附录一。

1895年甲午战败后，广大儒生惊觉中国已面临三千年未有之变局，如果不把建立现代国家放在首位，就有亡国亡种的危机。这时，中国传统社会组织蓝图才首次受到冲击。要成为一个能抵御西方冲击的现代国家，就必须富国强兵，学习西方现

代工业,发展商品经济,这些思想开始成为社会共识。一旦社会组织蓝图发生改变,富强也就不再与经世致用互相矛盾了。从表 8.1 可见,1901 年出版的《皇朝经世文统编》中,“富强”的使用次数高达 507 次,大大高于“生计”和“自强”。在“富强”高度凸显的同时,也就不可避免地要找另一个词代替“富强”来指涉 economy。甲午以后,“经世”这个词的使用次数开始快速增加,表明经世致用有了新的意义,我们将在下一节再展开有关讨论。在 19、20 世纪之交,“经济”这个词也开始作为 economy 的译名出现了。从思想观念转变来看,这一方面是由于甲午后中国人重视学习日本经验;<sup>[1]</sup>另一方面,也意味着与 economy 有关的学问,到这时才进入包含社会组织原则的意识形态层面。

从谭嗣同和张之洞如何使用“经济”一词,我们可以看到该词的过渡形态及强调传统意识形态的含义。1896 年,谭嗣同描述了“各国经济学家”的活动时,说他们孜孜然于商务,但都“卒莫得其要领”;在谭嗣同看来,这个要领就是“均贫富”。显然,他是用儒家经世思想来解读西方各国经济家的活动,而不是从求利来分析的。<sup>[2]</sup>可见他使用“经济学家”一词仍有传统经世的含义。我们再看看洋务重臣张之洞是如何使用“经济”一词,他在《劝学篇·外篇》“变科举第八”中频频论证“经济”,文中这样写道:“近今数十年,文体日益佻薄,非惟不通古今,不切经济,并所谓时文之法度、文笔而俱亡之。”接着,他针对时弊,谈到科举制度改革,他将“中国史事,本朝政治论”称为“中学经济”,而将“各国之政”(包括各国地理、官制、学校、财赋、兵制、商务)和“专门之艺”(包括格致、制造、声光化电)统称为“西学经济”。张之洞将此建议比作当年欧阳文忠以策论代诗赋,谓“欧公之欲以策论救诗赋,犹今之欲以中西经济救时文也”。但他还强调,在考试中,“其虽解西法,而支离狂怪显悖圣教者,斥不取”,<sup>[3]</sup>其中神圣不可侵犯的“圣教”,就是儒学。由谭、张二氏的用法可见,“经济”一词的内涵较前扩大了很多,但其道德理想主义的内核未变。

[1] 1896 年,日本人古城贞吉在《时务报》上撰文用到“经济学”,其含义为 economics。参见古城贞吉译:“日本名士论经济学”,《时务报》,第十四册(1896 年 12 月 15 日),页 27。同年,梁启超也在论著中提到日本人的“经济学”或“经济书”。

[2] 1896 年谭嗣同曾这样写道:“环地球各国之经济学家,朝夕皇皇然,孜孜然,讲求处置此事之法,而卒莫得其要领。以目前而论,贫富万无可均之理,不惟做不到,兼恐贫富均,无复大有力者出而与外国争商务,亦无复贫者肯效死力,国势颓弱矣。然无论百年千年,地球教化极盛之时,终须到均贫富地步,始足为地球之一法。故嗣同于此不欲令一两家龙[壘]断其利,亦不欲分入于官,而归诸一县之公事,亦隐寓均贫富意矣。”谭嗣同:“报唐才常书”,载《谭嗣同全集》,增订本,上册,页 250。

[3] 张之洞:《劝学篇·外篇》,变科举第八,页 127—28。

“经济”一词与儒学的内在关联,是与明清以来的学问分类相连系的。“经济”有时和“学术”并列,包括经学和天道等内容,“学术”则为器物衣食等日用;有时以“经济”与“经学”作为二门。<sup>[1]</sup>这两种分类表明“经济”除了包含实践知识和才能外,还必须和天道(社会组织原则)有关。显然,张之洞这种“中学经济”、“西学经济”的用法不是来自日本,而是对明清以来儒学中“经济”这个词的意义的创造性发挥。而张之洞特意要区分“中学经济”和“西学经济”,隐含着把儒家伦理和西方价值分割为两个层面的思想萌芽。<sup>[2]</sup>在张之洞看来,在西方文明冲击下,中国社会虽然是根据儒家伦常道德组织起来的,纲常名教是清廷统治的合法性基础,但有为的儒臣要在当时的大变局之下施展经世济民的抱负,就必须具有中西兼通的知识技能和治国才干。这里,学习西方现代知识和事务亦是和社会组织原则有关的某种“经济”。我们认为,“经济”一词内涵的扩大并包含了大部分西学,是该词成为 economy 最后译名的过渡状态。

与张之洞明确划开“中学经济”和“西学经济”的分界,以及在科举中纳入西学内容的做法不同,康有为提出的三世说有意识地改变了儒家意识形态的社会组织原则,但他仍使用“经济”一词的传统用法来为变法找根据。例如,他说:“夫今日在列大竞争之中,图保自存之策,舍变法外别无他图。此中外谈经济者异口而同词,亦老于交涉之劳臣所百虑而莫易。”<sup>[3]</sup>康有为在这里把主张变法的人称为“经济者”。1898年,何启、胡礼垣连续写了《劝学篇书后》和《康说书后》两文批判张之洞和康有为,他们指出:“今或以中学为体,西学为用,中学为本,西学为末,中学为经济,西

[1] 《五经总类》提要曰:“明张云鸾撰。云鸾字羽臣,号秦岩,无锡人。崇禎初尝以所辑《经书讲义》献之闕下。此编复取五经及《周礼》、《孝经》之语,分门排比,共为七十二类,厘上下二集。自跋谓大要不外经济、学术两端,上集为经济,下集为学术。今索其目次,以天道、地道、君德、臣德、圣学等为经济,而以衣服、饮食、器用、宫室、草木、鸟兽等皆入之学术。未为允协。然云鸾此书,不过为举业之用,本不为经义立言,亦无足深论。今遂置类书类中,庶核其实焉。”《四库全书总目提要》,卷一百三十八,子部,类书类存目二,页2866。这种将学问分类的作法似乎相当普遍,如同卷的《古今好议论》提要又云:“明吕一经编。一经字子传,号非庵,吴县人。崇禎辛未进士,官至河南提学副使。是书辑汉、唐以下迄于明季诸儒议论,分经学、经济二门。经学为类二十有二,经济为类二十有四,共五百五十六则,盖以备场屋策论之用者也。”《四库全书总目提要》,页2866。

[2] 长期以来,张之洞的“中学为体,西学为用”被简单地理解为以“体用”关系来分中西。实际上张之洞明确指出:“中学为内学,西学为外学,中学治身心,西学应世事。”参见张之洞:《劝学篇·外篇》,会通第十三,页159。这里把“内”和“外”、“道德”与“富国强兵”分成两个层面,与“体用”具有的一元论结构已有不同了。

[3] 康有为:“上清帝第五书”(1898年1月),载《康有为政论集》,卷一,上册,页208。

学为富强，皆于其理有未明也”。〔1〕我们感兴趣的是这句话中“经济”和“富强”二词的用法。显然，从句中若干对举中可见，“经济”对应着“为体”和“为本”的中学。

梁启超又是如何使用“经济”一词的呢？他中西兼通，同时在传统意义和现代意义上使用该词。例如，1898年他在《读孟子界说》一文中这样说：“孟子言井田，为大同之纲领。……井田之意，真治天下第一义矣。故孟子一切经济皆从此出。”〔2〕这里，“经济”仍是沿用传统用法，但他已把井田提高到“治天下第一义”，“经济”是实现大同理想的方法。梁启超对“经济”一词的这种用法，代表了改革派用今文经学的公羊春秋重构社会组织原则的尝试。也许，正是这种修改传统“经济”一词背后道德价值内容的做法，才使日后中国知识分子接受日本用“经济”来翻译 economy。同时，他也了解日本如何使用“经济”一词。1899年梁启超在展望新世纪时说：“二十世纪，为经济上竞争革命之时代”，但他同时认为，“而经济上竞争之大权，实握于劳力工人之手”。〔3〕这里，“经济”一词背后的大同价值已开始指向提倡劳工阶层掌握经济大权的社会主义了。

## 8.5 “民生主义”和“经济学”

上面，我们列举并分析了几位著名知识分子在19世纪末如何使用“经济”一词，但是如果想要分析当时人们选择用什么新名词来指涉 economy，与他们心目中社会组织原则的关联，也就是说，要揭示译名与思想演变的关系，仅仅考察个别人士如何翻译 economy 是不够的。为此，我们就需要去统计较长时段、覆盖面较广的文献中人们普遍使用的术语的转化情况。图 8.1 是根据“数据库”作出的“富强”、“经世”和“经济”三词按年代的使用次数消长图。

〔1〕 何启、胡礼垣：“康说书后”，《新政真诠四编》，页 270。

〔2〕 梁启超：“读孟子界说”，载《饮冰室文集之三》，第二册，页 19。

〔3〕 梁启超：“论中国人种之将来”，载《饮冰室文集之三》，第二册，页 53。

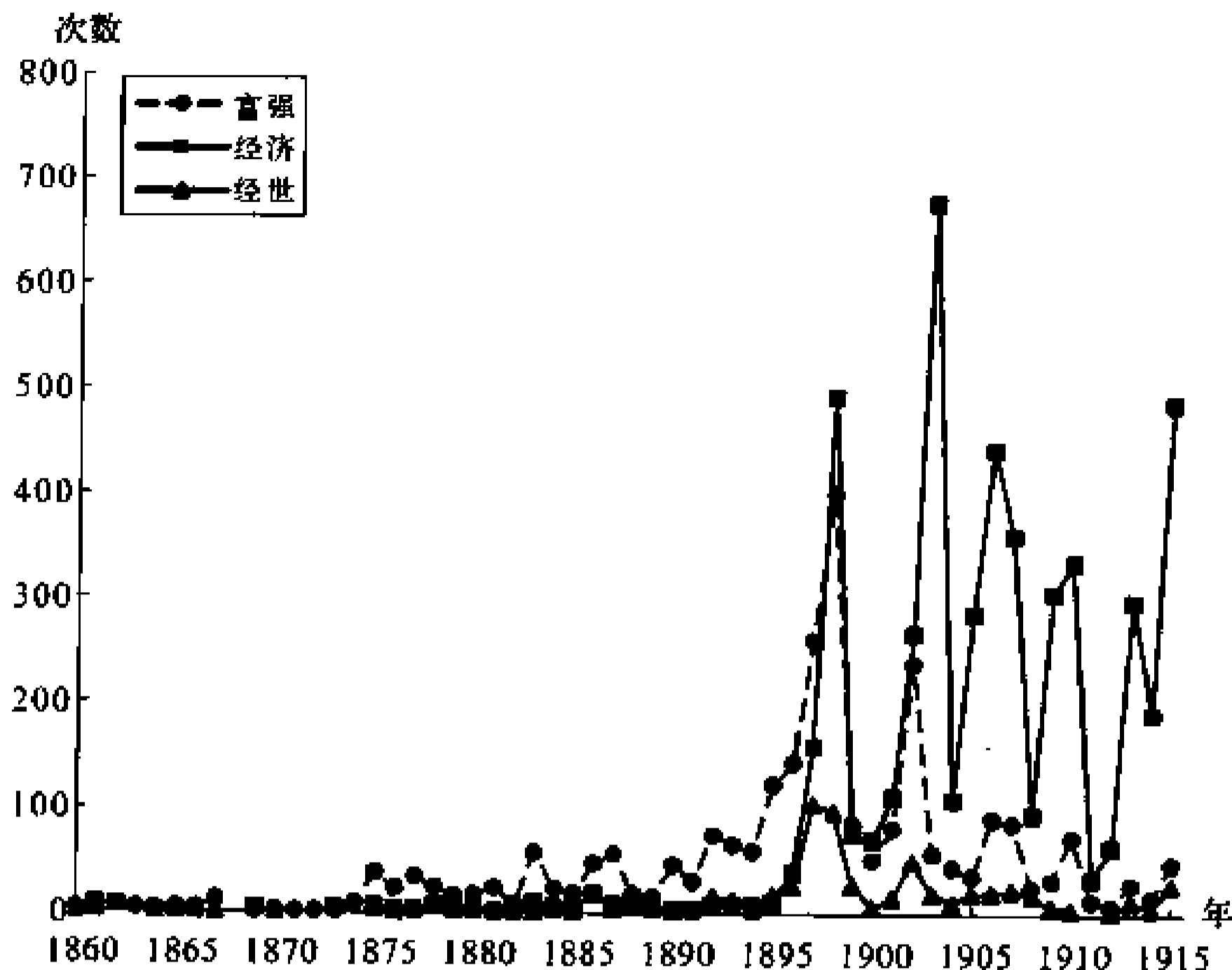


图 8.1 “富强”、“经世”和“经济”的使用次数(1860~1915)

从图 8.1 可见,1895 年之前虽然“富强”一词的使用次数一直远多于“经世”和“经济”,但整体来看,这三个词的使用次数都不算太多;突变发生在 1895 年甲午战败后,三个词的使用次数都突然增加。其中,“富强”使用最多,反映其获得高度重视。接着,我们可以看到“经世”一词凸显,这或许反映了人们追求对经世致用的新理解。随着“经世”一词在 1897 年的使用达到前所未有的高峰,“经济”一词使用次数急增,终于在 1898 年后和“富强”相当;在 1902 年当该词明确与 *economy* 对应后,使用次数就大大超过“富强”。以上趋势表明,当士大夫所认同的社会组织原则为儒家意识形态所规定时,人们只能用“富强”来指涉与西方 *economy* 有关的活动,并将富强视为与儒学经世济民不矛盾的国家政策。只有儒家意识形态受到普遍质疑,使用与新社会组织原则相关的“经济”一词来指涉 *economy*,才会成为普遍潮流。“经济”通过“经世”取代“富强”,就是这种思想大转向的语言学证据;也正是在这种思想转向背景下,经济学开始兴起。

图 8.1 只是为思想转变和术语使用关系提供了宏观图像,我们还需要具体分析推动新政和立宪的绅士以及革命派在接受“经济”所代表的新观念时的不同途径,这样才可以进一步理解为什么当时会采用“经济”来指涉 *economy*。

1900 年的庚子事变使清廷意识到利用义和团式的人民战争,去抵抗西方冲击是虚妄的;而为了保国、保种、保教,中国就必须学习西方的政治经济制度。在儒家

意识形态中,宇宙论和社会制度都是以儒家伦理为中心的,现在既要引进西方价值,又要维护清廷和儒臣统治权力的合法性基础——儒家伦理,唯一的办法是采取张之洞在《劝学篇》中提出的将西学与中学划分为两个不相干的领域的办法:[1]儒家纲常名教属于中学是“体”,西学是“用”,学习西方不能损害中学这个“体”。上述中学西学二分的二元论意识形态,是清廷实行新政和预备立宪的思想基础。在某种意义上说,张之洞的思想代表了1900年后清廷和从事新政及推动立宪的士大夫的观念,即他们用“经济”指涉 economy,是出于对经世济民的新理解,在某种意义上说也是张之洞“西学经济”的延伸。

早在1899年,报刊上就有这样的议论:“按中国地大人众,而岁之所入,乃不能与日本相敌。由于不通西人经济之学、理财之法也;罗掘无术,乃至卖官鬻爵,卒亦饱虎狼之腹,无政甚矣。”[2]1901年清廷宣布开设“经济特科”,选拔具有“中学经济”和“西学经济”两方面才干的儒生。[3]当时“经济”的内容极广,为什么最后“经济”这个词会作为 economy 的代名词呢?首先,新政是从奖励现代工商开始的。广大绅士办商会成为绅士公共空间勃兴的最初阶段,故新式经济一开始就以 economy 作为其主要内容。另一个原因在于推行新政必然导致很多专门领域从“经济”中分化出来。例如人们很快便发现,属于传统科举变种的“经济特科”,并不能解决现代化急需大量人才的问题。1905年,清廷不得不废科举,从新学堂和在西方留学生中选拔官吏。这样,新式学堂、西式练兵等就从广义的“经济”中划分出来。随着人们普遍接受中学与西学互不干扰的二元论观念,那些专业领域明确的事务也就不断从广义的“经世济民”中脱离出来。

“经济”从庞杂的“经世”剥离,很类似于“科学”从“格致”脱胎而出。这一时期,大量西方自然和社会科学著作被翻译成中文。在19世纪,西方科学长时间被归

[1] 金观涛、刘青峰:《中国现代思想的起源》,页232—34、347、373。

[2] 可以发现,这里的“经济之学”中“经济”一词已对应着 economics。无罪居士译:“闻戒录”,《清议报》,第二十六册(1899年9月5日),页8。

[3] 1898年,贵州学政严修请设经济特科。1月27日定经济特科及岁举法,命中外保荐堪与特科者。7月13日,命三品以上京堂及各省督抚、学政举堪与经济特科者。10月9日,懿旨复乡、会试及岁、科考旧制,罢经济特科。1901年6月3日复诏开经济特科,命中外举堪与试者。1903年7月10日,御试经济特科人员于保和殿。参见《新校本清史稿》,卷二十四,本纪二十四,德宗二,光绪二十四年戊戌春正月庚寅、五月丁丑、八月乙巳、光绪二十七年四月丁酉、光绪二十九年闰五月己亥,引自《汉籍电子文献(二十五史)》。中国近现代一些著名政治家、文人和实业家,如张謇、孙诒让、罗振玉、缪荃孙、梁士诒、杨度、张一麟等,大都与经济特科有关。参见郭廷以编著:《近代中国史事日志》,第二册(台北:正中书局,1963),页1173、1184。

为“格致”，而在20世纪初中西二分的二元论意识形态中，再把有关自然现象的学问归为儒学修身“八条目”中就显得十分可笑了。1905年以后，“格致”一词终于被指涉分科之学的“科学”一词取代，后来“科学”成为20世纪中国现代汉语最重要的术语之一。同一年，具现代意义的“经济”一词也开始被广泛采用。

1905年日俄战争结束，清廷和广大儒臣目睹俄国败给日本，在他们的观念中，这是君主制不敌君主立宪制的铁证。随着预备立宪成为清廷政治改革的目标，西方政治学和宪法也成为必须专门考察的项目，这就是五大臣出洋考察的背景。本来“经济”经创造性诠释后，包括了“整肃吏治、改科举、办学堂、练新军、译西书、整顿税制、节财政、鼓励工商”这些内容，用今天的话讲，可以归为政治改革、军事改革、经济改革、教育改革和科技改革五大类。到1905年，政治、军事、教育和科技四大类都变成专门领域，从广义的“经济”中独立出去，这样就只剩下“理财、税收、节用、奖励工商业”等属于“经济”一类了。当然，严格说来“设电线、建铁路、办私人公司”等现代经济活动与儒家伦理（中学）关系不大，但是在中国传统文化中，这类社会公益经济事务一向也属于“经世济民”的一部分。对照当年魏源编的《皇朝经世文编》，属于今天我们所谓经济类的文章（如户政和工政）多达909篇，占总篇数的百分之四十。<sup>〔1〕</sup>也就是说，在二元论意识形态中，现代工商和广义的“经世济民”可以有某种对应关系。随着二元论意识形态的普及和现代化的推行，“经世济民”包含的内容不断狭窄化，最后，国内那些积极参与清廷各项新政活动的绅士们接受“经济”作为economy的译名，就是很自然的事了。

我们再来看一下激进改良派和戊戌政变后流亡海外的知识分子以及反清革命团体使用“经济”一词的情况，他们主要是采用了前述日本的翻译，用“经济”指涉economy。但如前述谭嗣同最先使用“经济家”、梁启超用“经济”一词来谈孟子和井田的大同理想来看，二人在使用“经济”一词时，都带有很强的道德色彩；只不过是其道德内涵有所变化。1900年以后，知识分子频频使用“经济”一词，与谭嗣同一脉相承，“经济”的意义中也包含向往平等和大同道德境界，以及推崇分配平等，这并不是个别现象。如1901年梁启超在《清议报》一篇文章中说：“二十世纪世界之三大问题有三：一为处分中国之问题，二为扩张民权之问题，三为调和经济革命之问

〔1〕 黄克武：“《皇朝经世文编》学术、治体部分思想之分析”（台北：台湾师范大学历史研究所硕士论文，1985），页8—9。

题”，并对“经济革命”特别作了注解：“曰贫富不均所起之革命，日本人译为经济革命。”〔1〕又如雨尘子在文章中说：“经济社会，非以多数劳动者，供少数资本家之使役乎？”他主张把“平等”用于“人的生计”，这就是反对资本家的“经济革命”。〔2〕他还用平等价值考察国与国的关系，就是指控帝国主义的经济侵略：“帝国主义，因经济之竞争而行于列国也”。〔3〕在这些例句中，“经济”这个词似乎是中性词汇，用于指涉西方现代经济观，但同样包含着把分配平等作为理想经济制度的新价值取向。

我们在第五篇文章中，分析“社会”和“社会主义”这两个术语时曾指出，“社会”这个词是在1902年反清革命思潮兴起时盛行，该词一开始使用就与向往平等的社会主义有关，甚至“社会”一词有时就用于表达“社会主义”。〔4〕恰好也是在1902年，“经济”和“社会”两个词，几乎是同时开始在现代意义上使用并广泛流行的。与“社会”一开始就有追求平等价值的社会主义意义类似，革命派知识分子接受日译名词“经济”也有追求经济平等的潜在价值。例如，1905年孙中山在《民报》发刊词中提出用民生主义来解决经济问题，他指出：“世界开化，人智益蒸，物质发舒，百年锐于千载，经济问题继政治问题之后，则民生主义跃跃然动。二十世纪不得不为民生主义之擅扬时代也。”〔5〕从此，“经济”一词的使用与有关“社会主义”、“民生主义”的论述密切相联，频频出现在《民报》的各种议论之中。这说明，如果我们看到代表革命派社会观的“社会”一词具有“社会主义”价值取向，那么，代表革命派经济观的“经济”一词的价值，也可以说是“民生主义”。

由上述分析可以看到，无论是清廷和办新政的绅士用“经济”指涉现代工商，还是革命派和改良派接受日本用“经济”翻译 economy，二者的价值取向虽然并不一致，但其背后有着共同的思维模式。这一模式就是，在接受外来观念时，仍然把道德作为社会组织的重要原则。这正表明中国在接受现代西方各种观念时，都受到中国传统文化深层结构的制约。在下面的论述中，我们将会分析即使儒家意识形态转型甚至解体，这种把社会生计和分配视为道德延长的思维模式仍然存在，制约着20世纪中国对经济活动的定位。

〔1〕 任公：“本馆一百册祝辞并论报馆之责任及本馆之经历”，页8。

〔2〕 雨尘子：“近世欧人之三大主义”，《新民丛报》，第二十八号（1903年3月27日），页2。

〔3〕 雨尘子：“论世界经济竞争之大势”，《新民丛报》，第十一号（1902年7月5日），页6。

〔4〕 详见5.1节。

〔5〕 孙文：“发刊词”，《民报》，第一号（1905年11月26日），页1。



## 8.6 绅士公共空间和“生计学”

我们曾提出 1900 年后正是中学西学二分的意识形态的形成,促使清廷和城市化绅士在家族内部和原有社会整合架构中坚持儒家伦理,而在公共领域引进现代市场经济和西方政治制度,中国由是出现了公共空间。我们将这种以家族为单元的公共空间称为绅士公共空间。<sup>[1]</sup>人们或许会问:在中学西学二分的意识形态中,与 economy 有关的活动大多属于与儒家伦理无关的西学,那么将西方 economy 仍归为扩大的经世济民,使用“经济”一词也只不过是语言学的历史惯性,似乎和推行新政的士大夫所信奉的社会组织原则没有紧密的联系。

我们认为,在中西二分的意识形态中,社会组织原则也根据中学和西学分裂为不同形态。儒家意识形态(中学)维护着绅士在家族内的权力和原有政治秩序的合法性,故在家族内部以及旧有社会组织架构中,社会组织原则仍为儒家伦理所主导。在绅士公共空间的实践中,大多数城市化绅士认同的社会组织原则是公德,仍将道德作为社会组织原则,这样,家族生意和城市化绅士办公司这类活动,也可以用传统的“经济”来指称。另一方面,在家族和原有权力关系之外的公共领域,社会组织原则由西学规定,采取自由主义倾向的社会组织原则,新型经济活动是按西方式的管理来经营。当时,绅士公共空间也是分为家族内外有别的两个领域,对内仍然是以儒家伦理为准则;在家族以外的领域,这时社会组织原则可以有两种取向:一种仍是基于道德(它是不同于儒家伦理的公德),另一种是基于法律和契约。第二种取向十分类似于西方现代社会组织原则。在第二种倾向支配下,有关社会分工、现代市场制度研究的学问,就不能归为作为道德延长的“经济学”了。

事实上,不少知识分子一开始并不太接受“经济”作为 economy 的译名。当时,对应 economy 的中文术语五花八门,如“计学”、“生计学”、“平准”、“食货”、“富国策”、“理财学”等。相对于“经济”一词,这些词在中文里更少含道德色彩。最早于 1896 年严复翻译《天演论》时,就明确用“计学”与 economics 相对应,他说:“晚近欧洲富强之效,识者皆归功于计学,计学者,首于亚丹斯密氏者也”;<sup>[2]</sup>并且从词源上说明为什么

[1] 参见 1.5 节和 2.4 节。

[2] 严复译:《天演论》,导言十四,恕败,页 34。

要用“计学”来译 economics。<sup>〔1〕</sup> 而梁启超爱用“生计学”，并写有《生计学学说沿革小史》一文。<sup>〔2〕</sup> 如前所述，严复因嫌“经济”太笼统而一直用“计学”来翻译 economics；又如《东方杂志》在一些经济类的书籍广告中，为了怕引起读者的误解，不得不对日译经济教科书《经济通论》的“经济”一词另作说明。<sup>〔3〕</sup> 后来，高一涵和杨昌济将 economics 称为“生计学”。<sup>〔4〕</sup> 直到 1918 年傅斯年仍然把 economics 称为“计学”。<sup>〔5〕</sup> 很多人这样用词，正是想力图避免“经济”一词在中文里原有的经世道德含义。

由于在使用“经济”一词时受制于其原有的经世道德含义，而“生计”或“计学”则较少含道德色彩，随着西方自由主义的传入，特别是卢梭《社会契约论》的传入，展现出一幅由具有天赋权利的自主之个人根据契约组成社会的蓝图，那些接受自由主义社会组织原则或具有自由主义意识的知识分子，便更愿意用“生计”这个中性名词来指涉 economy，用“生计学”译“经济学”。梁启超的思想经常摇摆，分析他如何使用“经济学”和“生计学”这两个术语，很能说明上述现象。

我们前面已引述，梁启超曾用大同解释孟子的井田制，一度采用日本翻译而使用“经济”一词。但是，1902 年梁启超突然反对用“经济”一词，主张将 economics 译为“生计学”，而将 economy 称为“生计”，“国民经济”被称为“国计”和“国民生计”。但过了不久，他又转而采用“经济”一词，再后来又放弃之。整个过程反反复复，梁启超的用词似乎混乱不堪。森时彦的研究发现，梁启超翻译 economy 一词有以下几个阶段：1902 年 5 月前为摸索期，1902 年 5 月至 1906 年 3 月为使用“生计”时期，1906 年 3 月至 1910 年 2 月为使用“经济”时期，1910 年 2 月至 1912 年 10 月为回归

〔1〕 “计学，西名叶科诺密，本希腊语。叶科此言家，诺密为履摩之转，此言治、言计，则其义始于治家。引而申之，为凡料量经纪调节出纳之事；扩而充之，为邦国天下生食为用之经。”参见严复：“译事例言”，载《原富》，上册，页 7。

〔2〕 梁启超：“生计学学说沿革小史”，载《饮冰室文集之十二》，第五册，页 1—61。

〔3〕 1904 年《东方杂志》推介日译经济教科书《经济通论》时，在广告上不得不作如下说明：“我云财政，日本云经济，实同一义，是书先论经济之纲要沿革，次论生殖，次论交易，次论分配，终论消费，体用兼备。”参见《东方杂志》，第一卷第一期（1904 年 3 月 11 日），“新书介绍”部分。说明当时日译“经济”一词，特别是作为书名，很容易使那些只知道经济传统含义的读书人混淆，所以要加以说明。而到 1915 年前后，大量有关经济的文章出现，介绍西方各国国力、民生种种，再也看不到类似上述的说明文字。

〔4〕 在《新青年》中“生计学”这个词一共出现了 10 次，它们分别来自高一涵的“共和国家与青年之自觉”（《新青年》，第一卷第二号）、“读梁任公革命相续之原理论”（《新青年》第一卷第四号）、杨昌济的“治生篇”（《新青年》第二卷第四号）和张国仁等的“平民生计社宣言及简章”（《新青年》第五卷第五号）等数篇文章。

〔5〕 傅斯年指出：“中国学人，每不解计学上分工原理”。参见傅斯年：“中国学术思想界之基本误谬”，《新青年》（1918 年 4 月 15 日），第四卷第四号，页 330。

“生计”一词时期,1912年10月以后为“经济”、“生计”二词并用时期。<sup>[1]</sup> 我们检索了“数据库”所收梁启超的著述,证实了森时彦对梁启超在不同阶段使用 economy 的中文译名的变化大致是成立的。而我们通过统计分析认识梁启超几次转变术语的原因,则有助于从 economy 中文的翻译角度,解析中西二分二元论意识形态所认同的公共领域社会组织原则的两种不同思想取向。

梁启超第一次转换用词的原因十分清楚,这就是他所认同的社会组织原则发生了变化。1902年梁启超承认个人权利意义,他在《卢梭学案》一文中,曾高度赞扬国家应是由具有独立自主个人组成这一原则。<sup>[2]</sup> 《新民说》是梁启超的代表作,表明他在这一时期的自由主义思想倾向。在自由主义社会组织蓝图中,社会生计与道德关系不大,用“经济”指涉 economy 就不合适了。这时,他大量使用“生计学”来谈 economics。那么,为什么到1906年梁启超几乎又完全放弃“生计学”这个译名?从历史上看,当时梁启超与同盟会主办的《民报》发生了就中国要不要实行社会革命的大论战,他最早大量使用“经济”这个词,正是《驳某报之土地国有论》一文。<sup>[3]</sup> 《民报》在表达土地国有化、民生主义和社会革命等主张时,经济平等是一项重要内容。梁启超则在反驳文章中,系统阐述了不同意土地国有化和民生主义的主张。显然,梁启超为了令辩论中双方使用语言统一的需要而采用“经济”一词,但这只是原因之一。

如果我们再分析一下梁启超从1902到1906年的思想变化脉络,则可以看到更深层的原因。就在梁启超与《民报》辩论要不要推行民生主义之前,他曾在《新民丛报》(1906年1月25日、2月8日、2月25日、3月25日)发表《开明专制论》长文,力图论证《民报》所主张的社会革命、民权立宪统统行不通,中国只能实行开明专制。其整个论述的根据是自由主义社会组织原则不切实际,指出它从来没有在西方社会转型过程中推行,更无法在中国当前推行。在某种意义上讲,《开明专制论》的发表意味着梁启超已成为一个国家主义者。我们认为,从主张什么样的社会组织原则而言,这无疑意味着梁启超回到和推行新政绅士一致的立场,即社会权力架构被认为是依靠道德精英组成,西方工商也被归为经创造性诠释的“经济”。梁启超是否因为

[1] 森时彦:《生计学和经济学之间——梁启超的 political economy》(日本:京都大学人文科学研究所,2000)。

[2] 此文明确肯定卢梭“邦国因人之自由而立”之论断,谓卢梭“凡弄己之自由权者,即弄其所以为人之具也”为“旨哉言乎”,并以其契约论为“深切着明”、“铁案不移”。梁启超:“卢梭学案”,载《饮冰室文集之六》,第三册,页97—110。

[3] 梁启超:“驳某报之土地国有论”,载《饮冰室文集之十八》,第六册,页1—55。在该文中,“经济”一词共出现143次。

对社会组织模式看法的改变而放弃“生计学”，并接受流行的以“经济”翻译 economy，这还需进一步证明。但梁启超采纳“经济学”这一用法，是在发表《开明专制论》一文之后，恰恰反映出以“经济”取代“生计”是与他的思想转变有密切的关系。

1910年以后，梁启超又放弃使用“经济”，重新将 economy 译为“生计”。这次转变的原因十分清楚：这就是梁启超组织政闻社，他的立宪主张与清廷再次发生分歧。这一时期，他在社会问题上的自由主义立场较为鲜明，介绍西方政党、宪法，并从自由主义社会组织蓝图来论证国家税收、借款、公债和市场机制等问题，再一次影响到他对 economy 的译名的使用，舍“经济”而用“生计”。

梁启超作为 20 世纪前十年间最具影响力的思想家、舆论界的言论骄子，他在不同时期交替使用“生计”或“经济”两个词，可以反映出以下两个要点：第一，在中国思想剧烈变动的时期，中文词汇使用的变化是以深刻的内在思想变化理路为根据的；第二，辛亥前，大多数从事公共空间实践、信奉中学西学二分意识形态的绅士和士大夫，仍将公共领域的社会组织原则归为道德（如公德），这也许是现代汉语中用“经济”译 economy 的思想史原因。

## 8.7 新文化运动时期社会组织蓝图的巨变

1915 年开始的新文化运动，极大地改变了中国知识分子所认同的社会组织蓝图。运动开始之时，最早受到冲击和扫荡的，正是把社会视为由儒家伦理组织起来的思想。两千年来，科举制是以农村户籍为单位的，这一制度培育了在外居官的政府官员和在乡的士绅阶层，他们是把政府运作延伸到基层的纽带。自 1905 年清廷废科举，从新学堂中选拔官吏后，数以千计的新学堂兴起，成为大量培育新知识分子的生产基地。到新文化运动开展时，新学堂培养出来的知识分子数量已远远超过传统士绅，而受新式教育影响的人数迅速增长到以百万计。<sup>〔1〕</sup> 新知识分子因其成长经历与在传统大家庭里受教育的旧士绅不同，个人和个人独立成为他们认同的基本价值。

根据“数据库”统计，“个人”这个词在《新青年》中一共出现了 1600 多次，与“科学”、“权利”、“自由”等几个词的使用次数大致相当，个人独立更是当时响彻云霄的口号。在个人独立这种价值取向，社会被设想成由独立个人组成的组织。当时个人独立不仅是各种文章论述的主题，也是翻译和文学作品中最重要价值取

〔1〕 金观涛、刘青峰：《开放中的变迁》，页 217—21。

向。根据“数据库”统计,《新青年》第一卷共有 296,000 字,其中与个人独立、自由主义社会组织蓝图有关的文章就有约 96,000 字,占了 32%。特别值得指出的是,在《新青年》第一、二卷中,高一涵写了多篇介绍西方政治哲学的重要文章。这些政治哲学文章均围绕着一个中心:强调社会由独立个人根据契约组成,政府国家的权力来自于自主个人自愿交出的部分权利。梁启超的《开明专制论》受到点名批判。虽然,《新青年》所提倡的自由并不等同于英美经验主义的自由,而是卢梭的具有道德含义的公共意志以及社会契约论,但在中国近现代思想史中,从没有一个时期像新文化运动时期那样,西方自由主义社会组织原则如此明确地展现并得到广泛认同。

我们在前面的分析中指出,20 世纪前十年,“经济”一词往往带有道德含义,其意义大多是指涉与政治、宗教文化不同的另一种社会行动类别。但在新文化运动早期,“经济”一词的含义出现了某种微妙的差别,这就是“经济”这个词不再具有明显的道德含义。

我们抽取了《新青年》杂志中三千多个有关“经济”一词的例句,经分析它们大致可以分成十一种意义类型,分别为:经济独立、经济平等、马克思主义经济、经济原理、国民经济、经济力、经济领域、个人经济、经世济民、生计状况、对经济主义的批判。表 8.2 显示了这十一种意义类型在各卷的使用次数。从表 8.2 明确可见,1915 至 1918 年(即《新青年》前五卷),作者使用“经济”一词时,其所反映的经济观所具有的传统道德文化色彩相当少。例如,其中明确指涉“经世济民”传统含义的只有 4 次,表达经济平等和马克思主义(社会主义)经济观的亦不多。这一时期,“经济”一词绝大多数指涉人和社会的生计,或生产能力以及节俭之意,它是一个有别于政治、文化、宗教的另一种社会行动类别。

值得注意的是,正当新知识分子认同自由主义社会组织原则不久,经济决定论也开始兴起了,它代表着新文化运动中社会主流思潮的转向。一般认为,这是因为当时社会主义和马列主义大规模传入中国。从表 8.2 可见,1919 年以后(即《新青年》第六卷开始),“经济”一词的使用主要集中在介绍马克思主义经济观的文章中。毫无疑问,对第一次世界大战的反思促使中国知识分子接受马列主义。但如果我们从思想史内部分析,就可以看到经济决定论的兴起是接受马克思主义的前提。这样,我们自然可以进一步追问:中国知识分子接受马列主义究竟和他们认同的社会组织原则变迁有没有关系?长期以来这个问题一直被忽略。我们在前面已讨论过马克思主义经济决定论在西方兴起的思想史过程,其重要原因是广大劳动人民在市场社会无法维持生计,它导致对现代社会组织原则的批判及否定。那么,新文化运动中是否也发生过类似的思想转变呢?

表 8.2 《新青年》中“经济”的意义分类统计

意义 卷(时间)	经济独立与 个人、国家 经济独立有 关(包括经 济不独立、 奴隶经济等 项)	经济平等、 社会经济平 等,与分配、 劳工待遇有 关(包括经 济不平等、 经济侵略、 压迫、殖民 地经济)	马克思主义经济			经济原理 (包括社 会、组织、社 会的经济行 为是否合理 计算)	国民经济的 (包括政府 经济行为、 如政策、计 划等,与国 家独立、强 大发展有 关)	经济能力(经 济能力、势 力、动力、国 力、生产力、 物力……包 括竞争、互 助合作)	经济领域	个人经济主 (自由经济、 私有经济)	经济(世 民)的 思想、 能力等	社会经济 生活状况 (个人、家 群体、家 庭生活的 状况及经 济关系)	对“经济 主义”和 “经济派” 的批判	共计
			历史唯 物主义 原理	资本主 义经济 分析、 批判	社会主 义经济									
第一卷 1915.9~1916.2	1	6	0	0	0	4	0	31	1	0	6	0	49	
第二卷 1916.9~1917.2	10	3	0	0	2	11	7	23	0	3	3	0	62	
第三卷 1917.3~1917.8	4	5	0	0	13	0	3	14	0	0	7	0	46	
第四卷 1918.1~1918.6	6	0	0	0	21	0	0	11	0	0	23	0	61	
第五卷 1918.7~1918.12	5	5	7	3	19	2	0	15	0	1	9	0	69	
第六卷 1919.1~1919.11	4	11	220	71	48	16	18	31	0	1	57	0	480	
第七卷 1919.12~1920.5	38	43	48	21	31	47	48	98	15	0	65	0	472	
第八卷 1920.9~1921.4	14	29	40	13	19	38	57	51	6	0	37	0	383	
第九卷 1921.5~1922.7	22	25	168	22	10	48	26	37	8	0	55	0	500	
季刊 1923.6~1924.12	13	34	155	106	9	49	22	85	3	0	114	12	816	
不定期刊 1925.4~1926.7	8	21	72	131	21	43	38	47	4	0	119	15	834	

\* 表 8.2 由戚立煌先生作出,谨此说明并致谢。

如果把马克思主义视为西方现代社会危机的思想产物,那么中国接受马列主义的过程,则就可以归为对于由清末新政开启的社会现代转型失败的反思。从政治实践看,袁世凯称帝是学习西方共和政体失败之象征;从经济上看,20世纪头十余年间现代经济的高速成长,特别是城市化的快速发展,居乡绅士的经济和政治、文化活动重心向城市转移,人才和资金向城市聚集。我们曾把这一现象称为绅士城市化。从社会结构来看,这一变化非同小可。它致使中国传统社会三层次组织结构发生断裂,农村随着社会精英的退出而逐渐失序;地主在农村拥有的资金财富也流向城市,造成了城乡的断裂和农村的日益贫困化。由此带来严重的社会整合问题,到20世纪20年代,中国已沦为饥饿之邦。<sup>[1]</sup>

新文化运动后期,不仅工农大众无法维持生计,日益增多的知识分子也碰到生计困难。正如19世纪西方工人的生计困境促使理论家反思个人自主性是否失去意义一样,中国也出现了类似于西方19世纪发生过的对现代社会组织原则的否定,其表现是《新青年》由法国式启蒙思想转向马克思经济决定论。十分有趣的是,用“经济”译 economy 的过程记录了中国知识分子在20世纪初对社会组织原则的认识;分析新文化运动中“经济”一词使用的语境,同样可以有助于找到人们所认同的社会组织原则变迁的证据。这说明,虽然甲午后用“经济”指涉 economy,是由于士大夫将道德作为社会组织原则,但即使这种翻译被人们普遍接受,只要社会组织原则发生变化,原有译名的意义也必定不同了。经历过新文化运动,“经济”一词与道德脱离关系,具备了今天中文里“经济”这个词的基本内涵。

## 8.8 接受马克思主义经济决定论前提之一： 共和尝试失败和对民主的再定义

为了宏观考察《新青年》知识群体接受马克思主义经济决定论的过程,我们选择了“经济”、“社会”、“社会主义”、“阶级”和“帝国主义”这五个词,统计它们在《新青年》各卷中的使用情况,得到图8.2。

[1] 金观涛、刘青峰：《开放中的变迁》，页207。

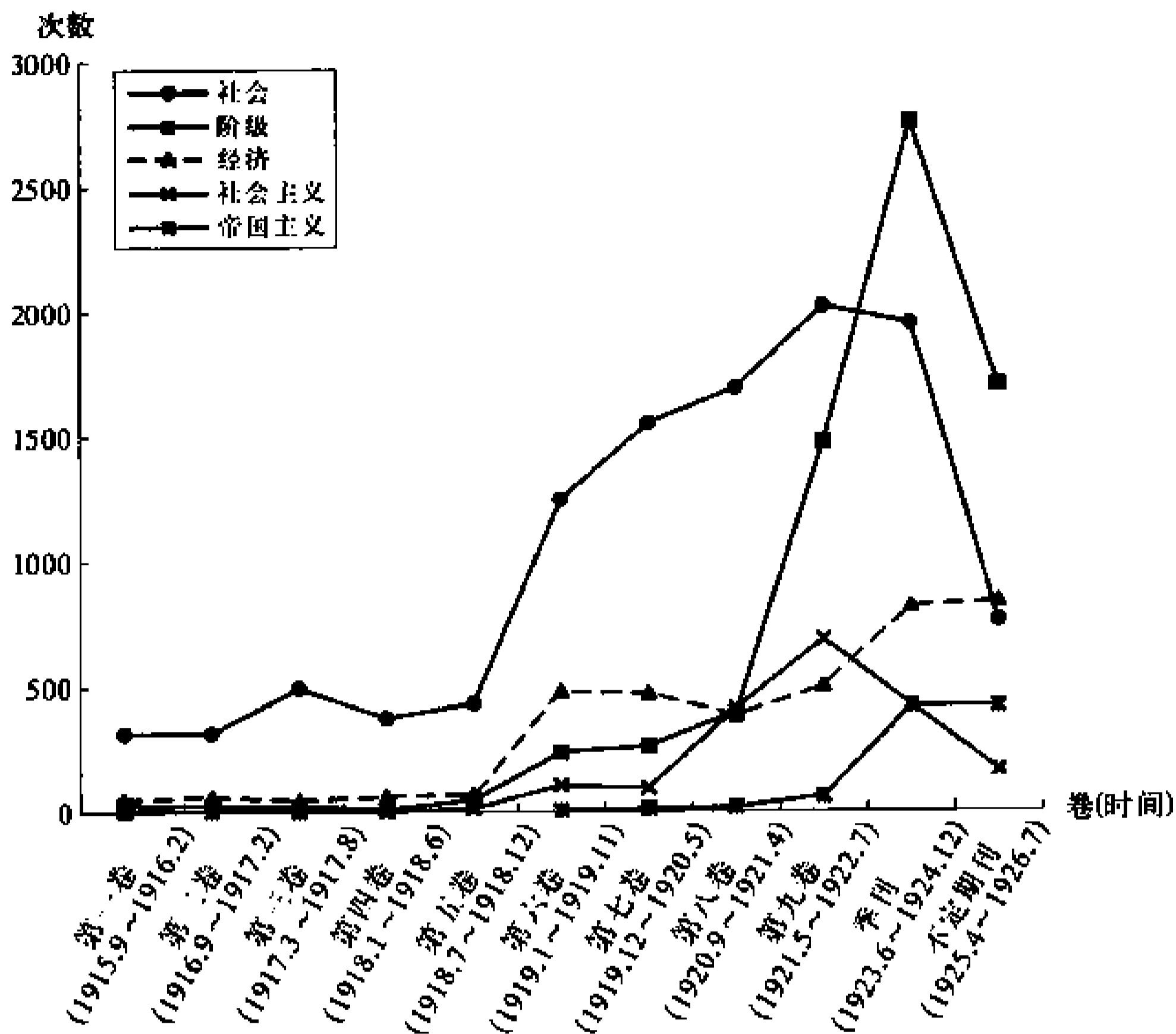


图 8.2 《新青年》中“经济”、“社会”、“阶级”、“社会主义”和“帝国主义”的使用次数

首先,从图 8.2 可见,1919 年是一个明显的分水岭,可将《新青年》杂志分为两大阶段。1919 年前的五卷,上述五个词的使用次数都不多,而且除“社会”外,其余各词的使用次数均变化不大。《新青年》思想转向发生在 1919 年后的六卷,从这时开始这五个词的使用次数不仅大为增加,而且变化幅度也极大。与马克思主义相关的“社会主义”、“帝国主义”和“阶级”这三个词在《新青年》早期的使用次数不多,正好说明在新文化运动早期,社会主义思潮并无太大影响,知识分子大多认同类似于自由主义的社会组织原则。其中很有意思的是“帝国主义”一词的使用。虽然《新青年》创刊时已爆发第一次世界大战,但“帝国主义”一词使用次数一直相当少。直到 1919 年后,特别是《新青年》变为共产党机关刊物之后,这个词的使用次数才迅速增加。这表明对帝国主义的批判主要是在巴黎和会后,特别是在接受了列宁帝国主义论之后。“阶级”一词也是在《新青年》变为共产党机关刊物之后,使用次数才大幅增加。

我们再回到“经济”一词在《新青年》杂志中使用情况的分析。从图 8.2 可以看



到,“经济”一词使用的变化趋势大致可分为以下三个时期:第一个时期为前五卷(1915年9月至1918年12月),该词使用次数很少;第二个时期为第六、七、八卷(1919年1月至1921年4月),它是“经济”出现次数第一个高峰之呈现;第三阶段为第九卷、季刊和不定期刊(1921年5月至1926年7月),是使用“经济”一词的第二个高峰。再对照表8.2可以看到“经济”一词在这三个时期使用时上下文的意义也有明显不同。第一个时期谈“经济”时,大多指一个与政治、文化不同的领域。而在第二个时期用“经济”一词时,有308次是在讨论历史唯物论时使用的,其中用于批判资本主义经济有105次,谈社会主义经济有100次。特别在第六卷,使用“经济”和历史唯物主义有关的达220次,占总数的45.8%。到第三个时期,使用“经济”一词时,用于批判资本主义、鼓吹社会主义的约有867次,大大超过谈历史唯物论时使用该词的395次。我们认为,这三个阶段(两个高峰)正好刻画了马克思主义经济决定论是如何传入中国的,并可以揭示否定自由主义社会组织原则与经济决定论兴起的关系。

我们先来看第一阶段。如前所说,第一阶段知识分子主要认同法国启蒙思想,经济决定论尚未兴起。但在这同一时期,介绍唯物论也是《新青年》前五卷的重要内容。如前五卷有大量篇幅连载翻译和介绍赫克尔(Ernst Haeckel)的《宇宙之谜》(*Die Welträthsel*,在《新青年》中译为《世界之谜》)。我们曾论证过唯物论与中国近代传统中的气论有着深层联系,<sup>(1)</sup>并认为应该重视以下两个要点,第一,中国人特别容易接受西方唯物主义观念,是由于自明清以来形成的近代传统发挥了潜在的巨大作用;第二,唯物论并不一定逻辑地指向唯物史观。长期以来,思想史研究者往往把经济决定论等同于唯物史观,唯物史观来自唯物论,即经济决定论被归为某种物质决定论。但从《新青年》前五卷所反映的自由主义社会组织蓝图与唯物论并存的情况来看,马克思主义经济决定论并不一定是将唯物主义用于历史研究的必然结果。五四时期以胡适为代表的中国自由主义者也认同物质世界观,是唯物论的信徒,但他们一直拒绝唯物史观。这说明,唯物论必须与另一个要素结合,才能导致唯物史观,这就是对自由主义社会组织原则的否定。

新文化运动中,最先冲击自由主义社会组织蓝图的是民初西方共和主义的失败。我们在第七篇文章中,专门讨论了反省共和主义失败与新文化运动兴起的关系。共和一直为民初城市化绅士所提倡,共和主义因强调参政者的精英资格,一直

[1] 金观涛、刘青峰:《中国现代思想的起源》,页346—55。

具有精英政治色彩，它与绅士公共空间繁荣同步，而民初政局日益混乱意味着引进西方共和主义的失败，其后果是导致对现代社会组织原则的怀疑。我们曾论证过，“民主”取代“共和”不仅意味着民主与共和的对立，也是重新界定民主的含义。<sup>〔1〕</sup>参照图 7.3 对“共和”、“民主”、“民治”和“德谟克拉西”等有关民主词汇的使用统计可见，《新青年》前五卷中“共和”的使用次数多于“民主”，而 1919 年正好是“共和”衰落和“民主”兴起的转折点。

我们也曾分析了图 7.3 中“民主”使用的三个高峰，刻画了民主意义的如下变化：“民主”在第一个高峰的主要意义是与“君主”对立，代表了西方代议制政治；在 1919 年后的第二个高峰中，“民主”的主要意义不再是西方代议制政治制度，而其内容多是“民治主义”甚至是“工人政治”；表明平等成为《新青年》知识群体最普遍的道德追求。“民主”的第二个高峰，正对应着前述《新青年》中“经济”一词在 1919 年后出现的第一个使用高峰；“经济”一词又大多是用于谈历史唯物论，可见，《新青年》知识群体对平等的追求，与他们接受马克思主义历史唯物论之间的某种联系。“民主”第三个高峰的出现时间和“经济”第二个高峰同时，这时“民主”的主要含义已是批判资产阶级，主张无产阶级民主专政了。<sup>〔2〕</sup>

以上分析表明，引进西方共和主义失败后，中国激进知识分子改变了对民主价值内涵的认识，原代表西方代议制政治制度的“民主”，变为以追求平等价值为主导的民治主义和无产阶级的民主专政。在对民主再定义的过程中，否定西方自由主义的社会组织原则。我们可以看到，1919 年是以《新青年》为代表的激进知识分子放弃自由主义的社会组织原则的关键年代，认同经济决定论的条件成熟了。

## 8.9 接受马克思主义经济决定论前提之二： 社会生计困境和工读互助团的失败

上一节中，我们指出《新青年》中“经济”一词的使用可分为三个阶段，并讨论了 1919 年是一个转折点。现在，我们再来分析第二阶段，也即《新青年》第六、七、八三卷中，该词的使用情况。在第二阶段出现了“经济”使用次数的第一个高峰。再对照表 8.2 可以看到，“经济”一词大多出现在介绍马克思主义经济决定论的论述中。

〔1〕 详见 7.4 节。

〔2〕 详见 7.5 节。

需要指出的是,马克思经济决定论包含经济基础决定上层建筑(唯物史观)和剩余价值论两个部分。在这一阶段知识分子使用“经济”一词时,主要限于讨论唯物史观,而不是剩余价值论。这表明中国知识分子是先接受唯物史观,到第三阶段才认同剩余价值论的。

最典型的例子是李大钊在《新青年》发表的《我的马克思主义观》一文,该文是中国早期系统评述马克思主义理论基础的著名文献。在该文中,李大钊全盘肯定唯物史观,但对剩余价值论则持怀疑态度。他认为马克思的经济理论体系存在着内在的逻辑矛盾,他这样写道:

昂格思在资本论第二卷的序文中曾说,这个矛盾,Ricardo 已经看出而未能解释,Rodbertus 也曾注意而未能解决,至于马氏,在他的经济学批评里,已经解决过这个问题,而在资本论第三卷始完全与以解答。故解释“平均利润率的谜”在马氏书中是一个最著名的点,而因为解释此谜的原故,把他的“劳工价值论”几乎根本推翻。他的学说本身,发生一绝大矛盾,故又是一个最大弱点。<sup>[1]</sup>

为了揭示马克思剩余价值理论的内在矛盾,李大钊分析了“平均利润率之谜”。最后他得出如下结论:

由马氏的平均利润率论看起来,他所说的生产价格——就是实际卖价——和他所说的价值全非同物。但于价值以外,又有一种实际卖价,为供求竞争的关系所支配,与生产物品所使用的工量全不相干。结果又与一般经济学者所主张的竞争价值论有什么区别?物品的实际价格既为竞争所支配,那劳工价值论就有根本动摇的危险。劳工价值论是马克思主义的基础,基础一有动摇,学说全体为之震撼。这究不能不算是马克思主义的一大遗憾。<sup>[2]</sup>

李大钊的观察相当敏锐,他接受了马克思主义经济决定论的唯物史观部分,但出于理论逻辑一致性的要求而对剩余价值论尚有保留。令人遗憾的是,自1922年之后,再也没有人重视李大钊发现马克思资本论的第三卷和第一卷存在着自我矛

[1] 李大钊:“我的马克思主义观(下)”,《新青年》,第六卷第六号(1919年11月1日),页616。

[2] 李大钊:“我的马克思主义观(下)”,页619。

盾的论断了。李大钊的见解还表明，唯物史观在中国的传播，在某种程度上可以是价值中立的。但是，如果马克思理论体系中缺乏剩余价值论，它就无法对当今资本主义体系进行有力的批判，马克思主义的经济决定论也不可能转化为改造社会的力量。

正是在这第二阶段，中国民众生活日益贫困，社会普遍出现生计危机，受到新知识分子的关注。从表 8.2 可见，正是从《新青年》第六卷开始，人们在描述社会生计状况、家庭处境时使用“经济”一词大大增加。从内容上看，《新青年》第六、七、八三卷中，有关中国工人生计的社会调查占了相当大的比例，反映出这一知识群体重视并关注工农群众极为艰难困苦的生活境遇。1920 年 3 月《新青年》第七卷第四号，是关于人口论和马尔萨斯主义的专号。马尔萨斯人口论与马克思主义理论旨趣大不相同，但也是西方社会科学家对 19 世纪贫困问题的一种解释。《新青年》出版关于人口论的专号，意味着该知识群体的理论视野拓宽到对西方 19 世纪如何讨论贫困问题。

另外，从 1920 年代初中国思想界的社会主义大论战可以看出，知识分子是如何从探讨社会生计困境，一步步走向认同剩余价值论理论的。这场论战由张东荪发表《由内地旅行而得之又一教训》一文引起，<sup>〔1〕</sup>该文直截了当地指出中国贫困问题的严重性。张东荪与梁启超的立场一样，主张用基尔特式的社会主义来改造中国，即在中国先发展资本主义现代经济，然后以平等这种价值来规定社会分配原则，纠正资本主义弊病。这种见解只是发现并承认社会的贫困和不公，但并没追究现代社会出现贫困问题的原因。当时，知识界正在热烈讨论第一次世界大战和西方周期性经济危机的原因。社会主义讨论立即引起《新青年》作者群的热烈响应，<sup>〔2〕</sup>接着就对贫困原因这个问题进行了一次观念大清理。就当时的形势和知识分子的知资源而论，最能对所有有关贫困问题作出全面解答，并可以解释第一次世界大战原因的，似乎就是马克思主义的剩余价值论。

1921 年陈独秀在总结社会主义大论战时，正是应用了剩余价值论来解释上述难题的。资本家对剩余价值之榨取，既可以解释工人的贫困；剩余价值变为国际资本，也说明了为何有帝国主义之间的战争。<sup>〔3〕</sup>今天当我们读到陈独秀这篇不长的

〔1〕 张东荪：“由内地旅行而得之又一教训”，原载《时事新报》，1920 年 11 月 5 日，收入蔡尚思主编：《中国现代思想史资料简编》，卷一（杭州：浙江人民出版社，1982），页 616。

〔2〕 陈独秀：“关于社会主义的讨论”，《新青年》，第八卷第四号（1920 年 12 月 1 日），页 1。

〔3〕 陈独秀：“社会主义的批评”，《新青年》，第九卷第三号（1921 年 7 月 1 日），页 5。

分析文章时,会惊叹他对当时中国和世界形势的解释力,由此可以想象这种解释对已经信仰唯物史观的知识分子的震撼。陈独秀本人就是这批知识分子的代表。1920年前,陈独秀虽然接受唯物论,认同唯物史观,但并不是一个马克思主义者,自从他接受上述解释后,立即投身到反抗资本主义世界体系的革命中,成为中国共产党的创始人。<sup>[1]</sup>

此外,《新青年》第六、七、八卷的思想趋势,还揭示出知识界关注的另一个热点,这就是讨论新村运动和工读互助团为什么失败。20世纪初直到新文化运动初期,无政府主义十分盛行。青年知识分子信奉由平等、自主、自律的个人根据契约,组成社会团体乃至自我管理社会。他们坐言起行,纷纷实践这一组织原则,模仿日本新村运动的各种小团体和自助新村,一时蔚为风气。从研究各种青年新村和工读互助团的组织章程可以发现,一方面,工读互助团规定每个成员都是独立自主的;另一方面又强调,每人必须参加劳动,将其工资收入或劳动所得平均分配给其他成员。参加工读互助团的青年过着半工半读的共产主义生活。但是,实验的结果是所有工读互助团都因各种原因、特别是经济入不敷出,而不能维持下去。

人们不禁会问:为什么工读互助团会失败?像陈独秀等较有社会经验的知识分子也觉得很奇怪,为什么一般工人和小职员尚能靠自己劳动维持家计,而比他们知识更多、能力更强的青年学生却不能?通晓马克思剩余价值学说的戴季陶,从一开始就断定工读互助团必定失败。他根据马克思剩余价值学说指出,资本家占有工人的剩余价值,工人的工资比他实际劳动创造的剩余价值要低得多,而参加工读互助团的学生即使在单位时间中创造出较多价值,但在市场经济中,也是无法与工人竞争的。学生被迫根据工人劳动力的市价出卖自己劳动和产品,这样,半工半读的学生当然无法维持自己的生计。<sup>[2]</sup>用马克思主义政治经济学作出的这种解释可谓无懈可击,迅速被青年学生接受。

从图 8.2 也可以看到,《新青年》第八卷“经济”一词的使用次数比第七卷少,但“社会主义”、“社会”、“阶级”这些词汇的使用次数都远远多于第七卷。这一趋势也印证了我们上面的分析,即《新青年》知识群体反思新村运动、工读互助团和参与社会主义大论战是第八卷的重要内容,反思的结果是接受马克思的剩余价值论和

[1] 一些学者指出,陈独秀是从1920年春开始变成一个马克思主义者的。他们提出的证据正是在这一时期陈独秀用剩余价值论来分析上海厚生纱厂工人的经济状况和指导工人运动。参见郭成棠:《陈独秀与中国共产主义运动》(台北:联经出版事业公司,1991),页132—33。

[2] 戴季陶:“工读互助团与资本家的生产制”,《新青年》,第七卷第五号(1920年4月1日),页8—9。

阶级论。

工读互助团的失败对五四青年产生巨大刺激,使他们认识到:在资本主义市场经济(或帝国主义世界秩序)中,靠个人组织理想平等的小社会是行不通的,如果想使这种用独立个人平等地组织起来的社会团体维持下去,就必须摧毁整个资本主义世界体系。换言之,不是他们的道德理想出现问题,而是这种理想无法在不合理的现存制度中实现。正因为这种思想渊源,1920年后工读互助团的个人主义得以彻底地改造,变成共产党组织的温床。

## 8.10 剩余价值论、列宁主义和唯生产力论

从《新青年》第九卷开始,“经济”一词的使用次数再度出现新的高峰,这时马克思主义的剩余价值论成为最热门的话题。由第九卷、季刊和不定期刊组成的第三阶段,是《新青年》知识群体普遍接受马克思主义剩余价值论和列宁主义的时期。

《新青年》第九卷的内容,有关剩余价值论的论说和介绍苏联计划经济的文字占了极大比例。在对苏联和马克思主义的介绍中,列宁的观点被大量引用,革命知识分子从认同马克思主义走向接受列宁主义。列宁主义与马克思主义主要区别在于如下两方面:第一,列宁根据剩余价值论来论证资本主义进一步发展必然导致垄断,推出帝国主义是资本主义最后阶段和帝国主义之间爆发世界大战的必然性、民族解放运动的合理性;第二个要点是共产革命必须由无产阶级先锋队领导,强调列宁主义政党和无产阶级专政是向共产主义过渡中不可超越的历史阶段。

《新青年》季刊和不定期刊为中国共产党成立后所办的刊物,其宗旨是宣传中国列宁主义政党夺取和掌握政权的理论、方针和政策,马克思经济决定论所规定的社会组织蓝图开始转化为实践。季刊和不定期刊在用剩余价值论来论证帝国主义是垂死的资本主义这一列宁著名论断的同时,开始宣传世界革命和列宁主义政党建党的组织原则,对苏联政治和经济作了大量介绍。由上述分析可见,在新文化运动后期,以《新青年》为代表的激进知识分子接受马列主义,是从批判市场不能实现公平分配开始,并以平等分配为价值核心,来重构合理的经济制度,然后再来论证与这种经济制度相配合的政治制度的正当性。在行动上,则要以俄为师,推翻资本主义,建立由共产党一党专政的国家,实施中央指令式的计划经济。这种新型社会模式,迅速取代了20世纪头20年代议制政治和市场经济,成为共产党的行动纲领。

在苏联,列宁主义政党的一党专政造就了政治学者所谓的集权主义政体,这是

西方近现代史上从未有过的事物。在中国建立党国体制,对于中国激进知识分子而言,一方面是学习既不同于中国传统社会,又反对西方帝国主义的全新苏俄模式,可以实现中国人大半个世纪以来追求中华民族富强、自立于现代世界强国之林的理想;另一方面,从某种意义上而言,不论自觉或不自觉,他们塑造的社会组织模式又有点像回到了大传统的政治模式,即由道德精英掌握政治权力,按照某种理想社会组织蓝图提供的道德规范来组成社会。除了否定市场机制,用平等这种新道德取代传统道德之外,只不过传统社会的道德精英绅士阶层由中国共产党先锋队代替,儒家的大同理想变为共产主义。在向共产主义过渡的社会主义阶段之所以要实行无产阶级专政,其理据或多或少也可以看到20世纪初梁启超提出《开明专制论》的影子。

只有理解到这一点,我们才能认清为什么20世纪50年代实行新民主主义以迄70年代末推行改革开放前,类似于经世济民的深层结构会再次支配中国共产党的经济观。应该承认,无论从具体内容上看,或是从计划经济的实践形势来看,中国共产党的经济观与传统的经世济民两者都有极大差别,这也是我们在谈到两者之间的联系时用了“类似”和“深层结构”两个重点词的原因。

众所周知,马列主义中的道德决定论是隐形的,道德决定论不表现在意识形态的内容上。在意识形态上,马列主义高度强调上层建筑由经济基础决定,主张生产力和生产关系决定政治、道德和文化。要改造旧中国,建立新社会,就必须先从经济上彻底打倒旧结构,建立新的经济基础和生产关系。但是在打倒和破坏了旧结构之后,又如何建立新的经济分配制度呢?这时,平等这一道德价值成为经济分配的核心。由于建立全新的经济制度(包括分配原则),是由列宁主义政党的国家各级官员来安排和实现的,这样列宁主义政党成员的利益必定卷入其中。因此,在苏联这种隐形的价值决定论转化为党对经济利益的支配,其实行过程中造就了“新阶级”,与马克思一开始的平等原则背道而驰。

在中国,道德决定论有着比西方和苏联更为强大的传统,隐形的道德决定论在中国的社会主义实践,则可以导致中国共产党的经济观在特定的历史条件下纳入传统经世济民的基本结构。当然,这并不是说中国又回到传统社会。中国现代社会是经济制度和政治结构、意识形态道德价值之间复杂互动的结果。我们说回到传统经世济民的结构,只是就经济分配和道德价值关系而言。经世济民的现代展开使得中国共产党的经济行为不仅与集权主义不同,也与苏联大相径庭。

在夺取全国政权前后不长的一段时间,新民主主义曾是中国共产党的经济观,

但是很快就被放弃了。<sup>[1]</sup> 因为与共产党建立深入农村基层的超级官僚机构相一致的经济结构,已不是新民主主义经济,而是干部控制农业生产和党支部深入工厂中间的合作化和社会主义经济。<sup>[2]</sup> 此后,推行人民公社和大跃进这种不同于苏联计划经济的群众运动式经济活动,其结果是大跃进导致的灾难以及意识形态对其失败的反应把中国推向“文化大革命”。在这整个过程中,经济分配是严格地根据意识形态的道德价值规定的。当时中国的分配已相当平均,但在意识形态道德价值看来,分工所导致的等级差别仍属资产阶级法权。一直要到文革后革命乌托邦解体,支配经济观的意识形态消失之后,隐形的道德决定论就很容易转化为真正的经济决定论。20世纪70年代末,中共开始推行改革开放,唯生产力论成为官方意识形态,政治挂帅变为经济挂帅。由那时到现在的三十年中,执政党一心发展经济,意识形态问题被悬置;经济发展和增长速度成为考察各级干部的最主要指针。

本文不可能详细展开中国经世济民式的道德决定论大传统,是如何在中共社会主义改造和建设中起作用的讨论,有兴趣的读者可以参看有关论文,<sup>[3]</sup> 我们想指出的是,直至今天为止,现代人如何看待经济与政治、宗教文化的关系,仍然取决于人们普遍认同的社会组织原则,以及从这一蓝图来分析生计危机的原因及寻找解决办法。自由主义经济学和马克思主义经济学,都是从这一万花筒中折射出来的图像。而在近代中国,无论是基于唯生产力论的所谓中国特色的社会主义,还是那种认为只有生产力充分发展(即首先确立市场制度不可动摇的地位使中产阶级充分壮大)才能搞民主的观点,都不过是印入中国现代人思想深处的经济决定论的新翻版。这表明,中国对现代社会组织原则认识的历史,自始至终都是与如何理解经济与政治、意识形态的关系联系在一起的。

本文是以关键词“富强”、“经世”再到“经济”为中心,分析讨论中国传统的经世济民如何演变为经济决定论,揭示其背后社会组织蓝图如何起作用。也就是说,我们的研究正是寻找中国社会组织原则变化在语言学中留下的轨迹,为思想史研究提供较为可靠的经验证据。如何从思想史上理解现代中国的形成,不仅对中国思想有意义,而且有助于认识西方自由主义和马克思主义的复杂关系。从这个意义上讲,从关键词来研究中国思想史在人文社会科学中具有不可取代的重要性。

---

[1] 金观涛、刘青峰：“中国共产党为什么放弃新民主主义？”，《二十一世纪》，总第十三期（1992年10月号），页13—25。

[2] 金观涛、刘青峰：《开放中的变迁》，页411—36。

[3] 金观涛：“中国近现代经济伦理的变迁”，页1—44。



# 九

## 从“格物致知”到“科学”、“生产力”

### ——知识体系和文化关系的思想史研究\*

只有从中外文化融合的长程模式出发,才能真正理解五四以后中国思想的科学主义。中国文化第一次大规模融合佛教产生了常识理性和理学;第二次融合始于十九世纪,从“格致”到“科学”的演变历程,保存着两次融合同构的历史记忆。

#### 9.1 意识形态更替的语言学痕迹

1902年,梁启超完成《格致学沿革考略》一文,<sup>[1]</sup>从此以后,梁启超很少再用“格致”来指涉“科学”,他欣然接受正在兴起的 science 译名改变的大潮流,用“分科之学”的“科学”来取代“格致”。<sup>[2]</sup>如果将 1607 年徐光启翻译《几何原本》前六卷

---

\* 本文曾以“从‘格物致知’到‘科学’、‘生产力’——知识体系和文化关系的思想史研究”为题发表在《中央研究院近代史研究所集刊》,第四十六期(2004),页 105—55;收入本论文集时作了部分修订。

[1] 梁启超:“格致学沿革考略”,载《饮冰室文集之十一》,第四册,页 3—14。

[2] 梁启超在 1902 年写作的“论希腊古代学术”一文中,明确将“格致”称为“科学”：“亚氏又明哲学与科学,中国所谓格致学之类”。参见梁启超:“论希腊古代学术”,载《饮冰室文集之十二》,第五册,页 63;此外,在“论中国学术思想变迁之大势”一文中,他还多次用“科学的精神”、“实用科学”、“近世科学哲学”、“科学家”等词组,参见梁启超:“论中国学术思想变迁之大势”,页 99—104。

作为西方科学传入中国的开始，到梁启超写《格致学沿革考略》，用“格致”指涉科学在中国已有约三百年的历史。<sup>〔1〕</sup>这自然产生一个问题，为什么1902年后中国知识分子要放弃“格致”这一用于翻译 science 因袭已久的用语？

思想史研究者通常将其归为科学在文化系统中定位的转变。“格致”是《大学》“八条目”中前面两条的简称，如果用“格致”来指涉科学，就很容易赋予科学知识以某种建构道德意识形态的功能；相反，用“科学”取代“格致”则意味着科学与儒学划清界限，标志着知识系统的专门化及其在文化中非道德化的定位，它是19世纪末西方冲击下中国文化和现代转型的结果。<sup>〔2〕</sup>但是，在20世纪头二三十年，科学主义又确实曾对中国新道德意识形态的建构发挥了重要作用。也就是说，在语汇上看“科学”取代“格致”，是为了划清求知与道德的界限，但与此同时，“科学”又更广泛地具备“格致”的功能。有的学者注意到上述的矛盾，认为这表明20世纪中国的思想革命在某种程度上只不过是一种语言幻觉。<sup>〔3〕</sup>

这样，更深一层的问题就提出来了：既然五四新文化运动中科学仍具有“格致”的文化功能，那么，为什么1902年以后中国知识分子纷纷抛弃“格致”，而采用“科学”作为 science 的译名呢？我们认为，“科学”取代“格致”意味着中国知识系统的现代转型，与儒家意识形态中的“格致”划清界限；但是，中国的新知识系统又具有某种与儒家论证方式类似的结构，这种思维模式成为接受马列主义的前提。换言之，“科学”取代“格致”并不是语言幻觉，而是意识形态由儒家更替为马列主义在语言上留下的印痕。

本文采用以关键词为中心的研究方法，考察“科学”取代“格致”的过程，揭示隐藏在这一术语取代过程中的思想史内涵。我们将通过分析“数据库”中“格致”、“科学”及与其相关词汇的意义内涵的变化，特别是对《新青年》杂志中“科学”一词的计量分析，试图刻画中国现代科学观念如何在中西文化交汇中形成，以及其特点和文化功能，从而揭示中国包括科学在内的现代知识系统形成与意识形态更替的关系。我们的研究将表明，20世纪中国文化虽然实现了现代转型，但在知识系统和终极关怀的关系上，仍受到传统结构的制约。

〔1〕 早在明末，士大夫已经用“格致”概括西方科学知识。参见徐光台：“儒学与科学”，页369—91。

〔2〕 艾尔曼(Benjamin A. Elman)著，蒋劲松译：“从前现代的格致学到现代的科学”，《中国学术》，第二辑(2000)，页1—43。

〔3〕 汪晖：“‘赛先生’在中国的命运——中国近现代思想中的‘科学’概念及其使用”，《学人》，第一辑(1991)，页49—123。

## 9.2 格致的功能：穷理和经世

如果宏观地审视近代西学东渐的历程,就不难发现,最早向中国介绍西方文化的是明末耶稣会教士。照理说,传教才是他们来到中国的目的,但最值得注意的是,西方文化却主要是通过传教士所引介的科学技术知识来影响中国士大夫的。据熊月之列出的“西学东渐大事纪”,从1552至1895年译为中文的重要西方书籍有169种,其中自然科学著作达82种,占48.5%。<sup>[1]</sup> 儒家文化是以纲常名教为核心的伦理道德系统,而如何看待求知活动的价值,则取决于儒家道德哲学的结构。从先秦到清朝两千多年间,儒学的基本结构发生过几次变化,因而在不同历史时期,儒学对科学技术的态度也随之改变。我们认为,在明末,西方自然科学之所以比宗教、社会文化思想更能吸引儒家士大夫,其中一个重要原因是,在明末清初儒学内部有一种求变的动力,这就是对理学空疏的批判和重实学的转向,而西方科技知识恰好能符合儒生这种内在追求。

一般说来,儒生需通过读经和研习经典来了解圣人的教导,并结合修身实践来认识道德内涵。显然,这种出于修身目的而对书本的注重,不同于古希腊以求知为目的而追求科技知识。那么,人们又应何理解中国古代科学技术的发达呢?我们以往的一项研究指出,由于建立大一统帝国的需要,中国必须制订统一历法、兴修水利和重视通讯技术;而且,将各项技术运用到治国平天下是儒生的责任,也即经世;所以,中国传统社会科技水平相当高,主要体现于技术发达。<sup>[2]</sup> 而儒生对知识的兴趣主要用“博物”来表达。在“博物”的名目下,可以包容视为科学技术知识的大量内容。在宋代之前,博物与儒家伦理的交叉,主要发生在对三代制度即礼的层面,正如孔颖达在《礼记正义·序》所说:“博物通人,知今温古,考前代之宪章,参当时之

---

[1] 熊月之:《西学东渐与晚清社会》,页737—68。

[2] 我们曾对中国科学技术的成就作过统计,发现技术发明占科技成果的80%以上,而且这些技术大多和大一统帝国有关,我们称之为“大一统技术”。Jin Guantao, Fan Hongye, and Liu Qingfeng, “The Structure of Science and Technology in History; On the Factors Delaying the Development of Science and Technology in China in Comparison with the West since the 17th Century (Part One)”, “Historical Changes in the Structure of Science and Technology (Part Two, A Commentary)”, in Fan Dainian and Robert S. Cohen, eds., *Chinese Studies in the History and Philosophy of Science and Technology*, Vol. 179, *Boston Studies in the Philosophy of Science* (Dordrecht, Boston: Kluwer Academic Publishers, 1996), 137—64; 165—83.

得失，俱以所见，各记旧闻。”〔1〕礼是制度化的道德规范，换言之，在理学成熟之前，博物和儒家伦理交叉面相当有限。科技知识和“闻道”（即认识道德是什么），尚没有建立直接联系。

这一点十分典型地反映在宋以前对“格物致知”的理解中。郑玄将《大学》“八条目”中的“格”训为“来”、“物”训为“事”，并强调人在格物时，“其知于善则来善物，知于恶深则来恶物。”〔2〕其意思是，“格物致知”只是人的善恶道德价值对事物善恶的某种选择，至多表现出人通过对具体事物的认识来理解道德，而与追求自然界的知识相关甚少。我们曾利用网上文献库检索了先秦两汉至魏晋南北朝的重要儒学文献，十分惊奇地发现，“格物”、“致知”这两词仅仅出现在《大学》中；而由“格物”、“致知”两词连用而产生的“格致”一词，居然一次都没有出现。这说明在宋以前，“格物”、“致知”在经典文献中，并不是常用词汇。

宋明理学成熟后，儒学的基础和结构发生了很大的变化。常识理性成为中国文化的深层结构，而且程朱理学从宇宙秩序推导出儒家伦理的合理性。〔3〕人伦道德被当作宇宙秩序的一部分，认识体悟道德的修身活动，除了读经、注经外，还必须认识宇宙秩序。在常识理性指导下，认知活动形成一种符合于常识模拟和遵循常识逻辑（理性）的知识体系。这样，从常识外推的“穷理”活动表现出与科学认知某种相近的性质。〔4〕一般认为，最早把“格致”等同于“穷理”的是程伊川，他这样论述：“格物穷理，非是要穷天下之物，但于一事上穷尽，其他可以类推。……所以能穷者，只为万物皆是一理，至如一物一事，虽小，皆有是理。”〔5〕这里反映出一种重要而普遍的思想方法，即认为由于存在天地万物统一的理，这样，由常识外推就可以由一具体事物的理达到理解天下万物之理，这就是格物皆可以穷理的意义。

朱熹把“格物”进一步定义为“零细说”，而“致知”是“全体说”。虽然他强调“致知格物只是一事，格物以理言，致知以心言”，但毕竟强调了要致知首先要去穷理。这就使得揭示一事一物之理的认知活动，在某些时候成为认识道德、特别是体悟天道的前提。朱熹对认知过程的注重，无形中增加了科学知识在文化系统中的

〔1〕 孔颖达：“礼记正义·序”，引自《十三经注疏》，第五册，页3—4。

〔2〕 《礼记注疏》，卷六十，大学第四十二，页983。

〔3〕 金观涛、刘青峰：《中国现代思想的起源》，页139—46、159—60。

〔4〕 金观涛：“中国文化的常识合理精神”，页457—70。

〔5〕 程颢：《河南程氏遗书》，卷第十五，载程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第一册（北京：中华书局，1981），页157。

重要性。朱熹继程伊川之后系统地论述了穷理和格物的关系：

所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以《大学》始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。<sup>〔1〕</sup>

此外，朱熹认为穷理也是知无不尽的过程：“推极吾之知识，欲其所知无不尽也。格，至也。物，犹事也。穷至事物之理，欲其极处无不到也。”<sup>〔2〕</sup>格致这种认知活动具有如此重要的功能，它也就成为修、齐、治、平的前提，即“物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。”<sup>〔3〕</sup>这样，原则上一切知识都可纳入程朱理学的框架。例如，摘录五代《物类相感志》内容的书被标为《格物粗谈》；<sup>〔4〕</sup>元代朱震亨撰写的《格致余论》本是医书，但医学作为生活中不可或缺的知识，也可被视为格致。《四库全书》的编纂者在该书的“提要”中写道：“古人以医为吾儒格物致知之一事，故特以是名书。”<sup>〔5〕</sup>“医”只不过是“吾儒格物致知之一事”，可见格物致知可包容各门各类的知识。了解“格物致知”在儒学中的这一定位，有助于理解为什么明末士大夫把 science 译为“格致”。

更重要的是，程朱理学赋予“格致”认知活动浓厚的道德意义。十分有意思的是，这一特色也可以从“知识”一词的含义变化上反映出来。宋以前，“知识”一词主要是释家使用，士大夫使用“知识”一词时，作为名词时大多指“朋友”；到宋代开始有了变化，朱熹是这样使用该词的：“且如人，头圆象天，足方象地，平正端直，以其受天地之正气，所以识道理，有知识”；<sup>〔6〕</sup>“人各有个知识，须是推致而极其至。不

〔1〕 朱熹：《大学章句》，引自《四书章句集注》，页8。

〔2〕 朱熹：《大学章句》，页5。

〔3〕 朱熹：《大学章句》，页5。

〔4〕 陈良佐：“从《格物粗谈》来看宋明间的‘格物致知’”，载杨翠华、黄一农主编：《近代中国科技史论集》（台北：中央研究院近代史研究所，1991），页1—18。

〔5〕 朱震亨：《格致余论》，收入《四库全书·子部医家类》，第七百四十六册，页637。

〔6〕 朱熹：《朱子语类》，卷四，性理一，页105。

然,半上落下,终不济事,须是真知。”〔1〕这些句子中的“知识”一词已具有今天人们所理解的意义。本文不拟深究朱熹如何使用“知识”与“格致”两个观念,只是想指出,宋代“知识”一词进入儒家文献是十分值得注意的。因为西方 science 来自拉丁文 scientia,意为知识,指涉那些思考性的认知活动;〔2〕而 scientia 出现在西方经院哲学中,则意味着认知活动和终极关怀建立起关系。宋以后,儒学的理和气的自然观将原作为博物一部分的中国古代自然科学知识整合成一个体系,〔3〕在某种意义上可以说,这同样表明知识系统被纳入儒学以道德为终极关怀的基本结构中。

程朱理学成为明清官方正统思想之后,追求知识与儒家终极关怀的第二个交叉面——经世致用的联系也随之凸显出来。所谓经世,是指儒生在现实生活中要落实儒家道德秩序,建立一个符合儒家道德理想的世界,并解决种种有关政治、军事、经济民生等问题。随着程朱理学和陆王心学的普及,特别是由于明朝亡天下,儒生在对宋明理学的反思中,普遍意识到理学薄弱的实践能力是导致中国衰弱的重要原因,经世致用也就被视为一个严重问题而提出来。明末清初,科学技术知识和各类实用知识,作为经世必备的技术,也就有意识地被包含在儒生经世能力的培养和锻炼之中。例如,顾炎武为了实践其经世致用的思想,一生都从事调查研究。颜习斋为了培养学生的经世能力,在漳南书院开设“习讲堂”、“文事科”、“经史课”和“武备课”,教授“礼、乐、书、数、天文、地理、五子兵法、水学、工业、象数”等。该学校甚至拥有一间星象观察室,或许已装置欧洲传来的望远镜,李约瑟(Joseph Needham)称其为 17 世纪最进步的学校。〔4〕

综上所述,由于“格物致知”具有穷理和经世两个目标,儒生求知所达到的知识体系也可以分为两个部分:一是通过穷理而达到对宇宙秩序和万物普遍之理的认识,可以称为广义的理论知识,或程朱理学所说的“天理”;二是与实用相关的种种知识,它通过经世致用与儒家伦理相联系。这两部分统一在儒家的格物致知中。

需要指出的是,在西方知识传统中,科学和技术本属于两个范畴,由两个完全不同的术语 science 和 technology 来指涉。前者扎根于古希腊主智理性主义,后者

〔1〕 朱熹:《朱子语类》,卷十八,大学五或问下,页 626。

〔2〕 威廉士:《关键词》,页 346。

〔3〕 金永植著,王道还译:“中国传统文化中的自然知识——中国科学史研究中的一些问题”,《史学评论》,第九期(1985),页 59—92。

〔4〕 转引自蔡仁坚:“中国科学教育的先驱——颜习斋”,载项维新、刘福增主编:《中国哲学思想论集(清代篇)》,第五册(台北:牧童出版社,1978),页 173。

则来自于工匠传统。<sup>[1]</sup> 两者互相联系是近代的事情。对于儒学来说,穷理和经世都是道德修身的一部分;这样,当儒生将西方科学技术知识纳入自己的视野时,虽然穷理亲和于科学理论,而经世更多指向实用技术,但两者均属于儒家道德伦理的范畴,故中国士大夫引进西方现代知识系统时,可以用统一的“格致”来指涉它们,不需要把科学和技术明确地定义为两个部分。

换言之,只要中国人在一元论的道德意识形态框架中处理知识系统,就没有必要像西方传统那样把科学和技术两者严格区分开来,用两个完全不同的词来指涉。另一方面,一旦天道不明,或当西方冲击来临,中国出现道德意识形态的重构或更替时,推动知识系统建立的两种动力的差别就会显现出来。当道德意识形态重构时,穷理需求空前高涨,它便主要指向理论知识;而一旦道德目标明确,展开经世时,就主要是引进实用技术。穷理和经世可以构成两种性质不尽相同的建立知识系统的动力,它们各自亲和于西方科学或技术。下面,我们即以术语变化为考察线索,讨论这两种中国文化的内部动力是如何制约着西方科技传入中国,从而塑造中国现代的科学技术观。

### 9.3 “格致”的狭义化:从“格物穷理”到“制造”

我们在前面已指出,明末清初是西方科学知识传入中国的第一个高潮,当时士大夫沿用“格致”来泛指西方现代科技知识。为什么这一现象恰恰发生在明末,而不是更早或更晚?从外部找原因,科学史家常将其归为西方哥白尼革命和传教士第一次大规模来华;从中国文化内部来讲,则可以看作宋明理学成熟后儒学对西方科技知识的亲和。学界曾讨论过,宋明理学的哪一系在接引西方科技过程中的作用更为重要。有的学者认为,阳明心学创造了西学得以输入和传播的文化氛围。<sup>[2]</sup> 但王阳明将儒家道德的基础归为良知,我们曾考察《传习录》中“良知”一词的意义,发现它并没有“知识”的含义,仅仅是指形而上的本体与作为情感和人之常情之道德心。另有学者认为,在相当程度上,程朱理学对穷理的认识与南怀仁所说“理在

[1] Technology 的字根为希腊文 *tekhne*, 意指一种技艺或工艺。在十八世纪初的西方, *technology* 的基本定义是“对于技艺的描述,尤其是对机械的器械的描述”。参见威廉士:《关键词》,页 399。

[2] 陈卫平:《第一页与胚胎:明清之际的中西文化比较》(上海:上海人民出版社,1992),页 59—67。

物中”、“以数言理”相一致,体现了“科学即理学”的精神。<sup>[1]</sup>徐光台在以熊明遇《格致草》为个案的研究中发现:熊明遇虽然没有脱离程朱理学对格致的了解来接受西方科技知识,但他明显对程朱理学持批判态度。<sup>[2]</sup>由此可见,在这一问题上众说纷纭。所以,简单地认为宋明理学某一系的格致观更亲和接受西方科技知识都是有问题的。那么,究竟应如何分析明末清初儒学亲和西方科技知识的内部动力呢?

众所周知,明王朝衰落和满人入主中原,对士大夫来说,是有如天崩地裂的重大冲击;我们认为,宋明理学在这一冲击下曾出现重要变构,而士大夫对西方科技的接受和儒学的重构直接有关。从思想史内部讲,明末清初,一方面陆王心学和程朱理学孰是孰非的争论,促使有识之士重新思考什么是真正的天道;对道德基础的探求,使得穷理的求知活动得到普遍的注重;西方传教士带来的自然科学知识,正是在这场穷理即体悟何为天理的活动中,引起了士大夫的兴趣。另一方面,明亡天下意味着经世致用的失败,为了提高儒生的事功能力,士大夫自然会认识到西方科技的实用价值。也就是说,一直要到明末清初,儒生明确意识到理学和心学的缺陷而被迫重构时,吸收外部思想资源就成为必要,格致之学才会勃兴,成为广泛引进西方科技知识的载体。而明末清初西方科技被译作“格致”,正可作为其标志。所以,接引西方科技知识的中国文化内部的基础,并不单纯是陆王心学或程朱理学;而只有不满程朱理学、但依然遵循程朱理学道德推导模式的儒生,才有可能将西方科技作为格致的一部分。我们曾将明末清初儒生针对宋明理学的缺陷而对儒学之重构,称为中国近代传统。<sup>[3]</sup>西方科技传人的第一次高潮正是在中国近代传统形成之际。

由以上分析可见,西方科技知识第一次进入儒学视野,是由于其在相当大范围内可以迎合当时儒生论证体悟“天道”和“经世致用”的道德实践活动的需要。西方传教士对此也有相当明确的了解,而有意识地利用西方现代知识来传教。如艾儒略把西方哲学(他使用中文音译“斐录所费亚之学”)明确定名为“格物穷理”的“理

[1] 张永堂:《明末清初理学与科学关系再论》(台北:台湾学生书局,1994),页17—30、56—74、195—206、216—33。

[2] 徐光台:“明末清初西方‘格致学’的冲击与反应:以熊明遇《格致草》为例”,载台湾大学历史学系编:《“世变、群体与个人”:第一届全国历史学学术讨论会论文集》(台北:“国立”台湾大学历史学系,1996),页235—58。

[3] 金观涛、刘青峰:《中国现代思想的起源》,页163—202。



学”。〔1〕需要特别指出的是,明末清初儒生用“格致”来指涉传教士带来的西方科技时,该词指涉范围很广,既包括穷理所必需的广义理论知识,如天文、数学、物理,也涵盖经世所需的实用知识,如各种技艺,甚至是水文和博物。即“格致”既指科学,也指技术;既指涉自然科学,也不排除历史、地理、政治和经济知识。今天我们读熊明遇的《格致草》、游艺的《天经或问》、梅文鼎的“易学”和“象数”,以及王锡阐的著作,都能发现明末清初著作中的“格致”一词,在指涉西方科学技术时所包含学科的广泛性。

随着清朝太平盛世的来临,程朱理学作为官方意识形态的地位得到巩固,中国近代传统也受到压抑。由于社会对重构道德意识形态和经世致用的需求弱化,明末清初的穷理经世之学在民间转化为考据朴学,格致也变为类似于博物的学问。值得注意的是,宋代以前博物很少被归为格致,但到清初时,既然原属于博物的各种科技知识已被格致涵纳,也就不可能从格致中退出。其后果是格致与博物的界线变得难以划分。我们可以看到,这一时期“格致”名下的书籍,包含着大量考证和记录种种实用技术和事物的类书。康熙年间,陈元龙撰《格致镜原》一书,详细考订了乾象、坤舆、身体、冠服、宫室、饮食、布帛、舟车、朝制、珍宝、文具、武备、礼器、乐器、耕织器物、谷、蔬、木、草、花、果、鸟、兽、水族、昆虫等三十类事物,完全是博物百科类书。作者之所以不用“博物志”之类的书名,而将其称为《格致镜原》,是因为作者认为考订事物原委属于格致。正如作者解释书名时所说:“凡类书所以供翰墨备考订也。是书则专务考订以助格致之学。每记一物,必究其原委、详其名号、疏其体类、考其制作,以资实业界。”〔2〕

西方科技知识传入中国的第二个高潮,兴起于19世纪下半叶。如果将第二个高峰与明末清初的第一个高峰作比较,其最大不同在于第二个高峰主要由经世致用的需求所推动。当时清王朝正面临内外交困的危机,一方面是以太平天国为代表的内部社会动荡;另一方面是鸦片战争后的中国已不可能再关上大门,置身于现代潮流之外。正是在镇压太平天国动乱的过程中,经世致用成为士大夫的主流意识。这样,19世纪初新教传教士带来的西方科技知识才再次进入士大夫的视野;特别是与枪炮火药关系紧密的化学知识,首先从博物之学中凸显出来。

传教士合信(Benjamin Hobson)1855年出版的《博物新编》,最早将西方现代化

〔1〕《天学初函》,第一册,页31。

〔2〕陈元龙:“格致镜原”,收入《四库全书·子部类书类》,第一千零三十一册,页2。

学知识介绍进中国,但该书并没有用“化学”一词来指涉 chemistry。西方学者在 1990 年代初指出,1868 年丁韪良在为北京同文馆编的教材《格物入门》中,首次运用“化学”一词。<sup>[1]</sup>但沈国威的研究指出,早在 1857 年《六合丛谈》上已有“化学”一词。<sup>[2]</sup>我们用“数据库”检索,冯桂芬在 1861 年也已使用“化学”一词来指涉与 chemistry 相关的学问。<sup>[3]</sup>这两个年代都早于 1868 年。更值得注意的是,冯桂芬和徐寿等都深明经世致用的意义,将有关军械、弹药的科技知识综合在“化学”这种经世学问之中了。1860 年代开展的洋务运动,无论是翻译大量西方科技著作,还是派留学生到西方,都属于富国强兵甚至是加强海防国策的一部分。所以我们说,洋务运动和经世致用思潮是中国积极接受西方科技知识的内在动力。

1895 年前,由经世致用需求推动的西方科技传入有如下三个特点:

第一,经世致用推动“格致”再度兴起之初,仍残留着“博物”的痕迹。1850 年以前,介绍西方科技知识大多冠以“博物”之名。为了考察“博物”和“格致”两个词使用的情况,我们根据“数据库”作出图 9.1。正如图 9.1 所表明的,“格致”这个词大量使用是在 1870 年以后,这正是发生在洋务运动时期。我们还可以看到“格致”在 1870 年代末以前和“博物”同步,是包含“博物”的含义的。最典型的事例,是 1870 年代中期上海格致书院的设立。上海格致书院是中国最早的科学研究和教育机构,然而分析这所书院的成立过程,可见它本是为了陈列西方新式仪器和图书而设立的,以促进中国士大夫多了解西方。当时恰逢英国科学博物馆作扩大设计,兴建一大规模科学馆 (Science Museum),内置最新科学仪器,旧的则转送上海格致书院。<sup>[4]</sup>因此,上海格致书院更类似于科学博物馆,而非学校或研究所。

[1] James Reardon-Anderson, *The Study of Change: Chemistry in China, 1840 - 1949* (Cambridge, N. Y.: Cambridge University Press, 1991), 34 - 35.

[2] 沈国威编著:《“六合丛谈”(1857—58)の学际的研究:付“语汇索引”影印文本》(东京:白帝社,1999),页 95—116。

[3] 冯桂芬:“采西学议”,《校邠庐抗议》,卷下,页 147—53。

[4] 玉尔敦:《上海格致书院志略》(香港:中文大学出版社,1980),页 15—16。

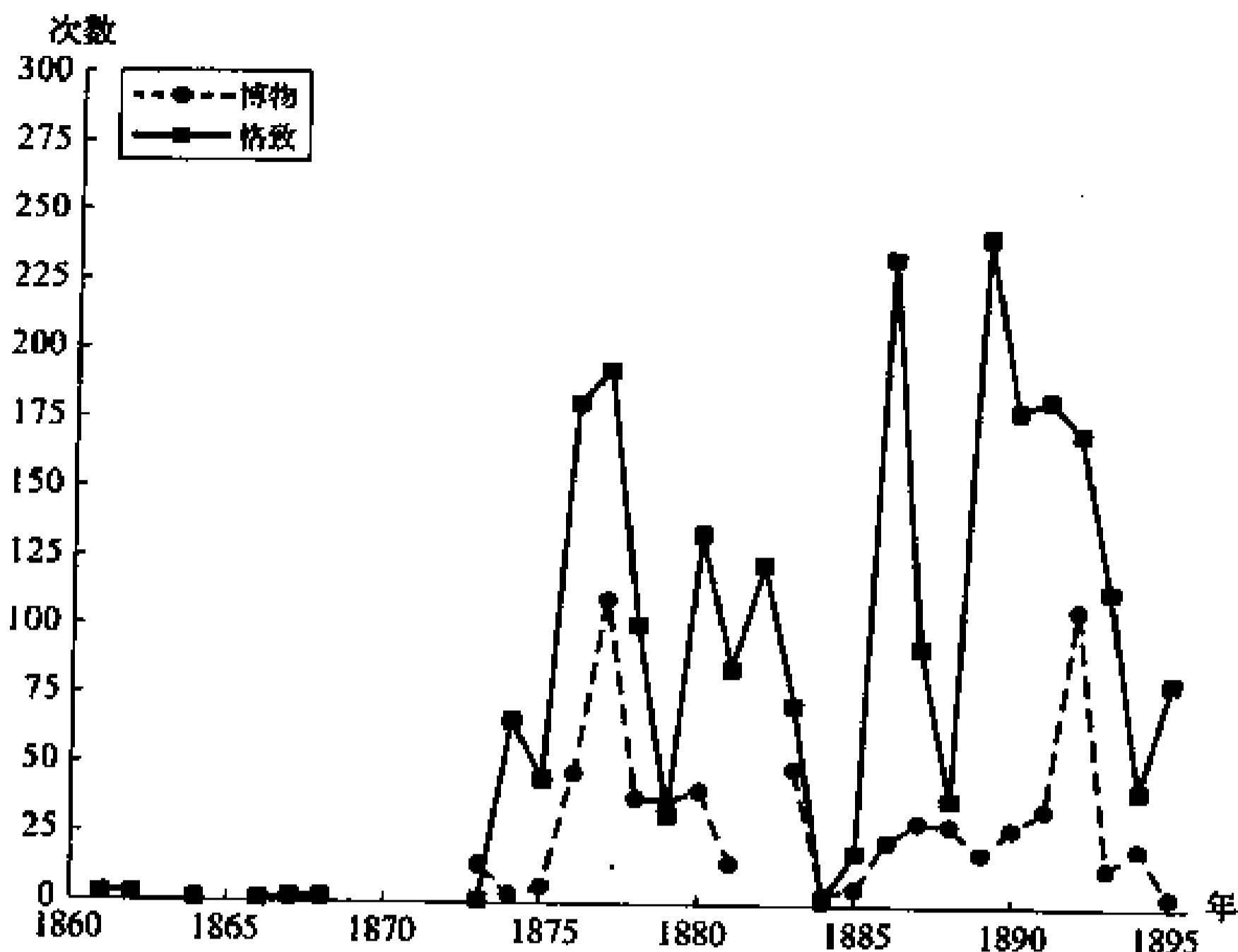


图 9.1 “博物”、“格致”的使用次数(1860~1895)

第二,国防现代化所需要的西方科技,主要是与船坚炮利相关的制造技术的原理和知识。这样,“格致”的内容大多限于如弹道计算、重学和化学反应等和制造有关的物理和化学原理。这就致使再度凸显的“格致”一词,其意义比明末清初大大狭窄化。我们分析含“格致”一词的例句可以发现,1830至1895年“格致”一词的用法,已不再包括天文和数学;1880年以后“格致”更从“博物”中脱离出来,其意义主要指物理及制造。特别随着传教士和国人办的科学刊物及格致书院成立,“格致”一词频频使用时,不再和“博物”呈相关性。1893年以前,“格致”一词的使用,大量出现在格致类书名和“格致书院”、“格致家”这类专用名词中。也许,传教士在他们所办机构和杂志、科学著作中,仍然想保持“格致”在明末清初涵盖自然科学各门学科的含义。<sup>〔1〕</sup>

但在当时办洋务、习科技的士大夫心目中,难以避免把“格致”等同于制造之理和实用技术。如王韬在《原学》中谈到“格致”,将其与律历并列,所涉及的都是器物,如千里船、指南车、霹雳炮和琥珀制电之原理。<sup>〔2〕</sup>《清会典》记录同文馆课程,

〔1〕 这方面的一个典型例子是《格致汇编》的内容和英文译名。《格致汇编》于1876年2月创刊时,英文名称为 *The Scientific Magazine*,1877年其英译名改为 *The Scientific and Industrial Magazine*。参见王尔敏:《上海格致书院志略》,页31—32。

〔2〕 王韬:“原学”,载《菉园文集外编》,卷一,页3。

分“外国语言文字、天文、舆图、算学、化学和格致”，“格致”已与其他学科相并列了。虽然动物、植物学也归为格致类，但严格说来，“格致”由七门课组成，分别是“力学、水学、声学、气学、火学、光学和电学”。〔1〕这七门课均是作为制造基础的物理学（包括部分化学原理）。也就是说，1870年以前，“格致”在中国士大夫心目中差不多等同于物理学。值得一提的是，这一时期中国对“格致”的理解影响到刚刚开始明治维新的日本，在日文中“格致”几乎就是指物理学。〔2〕

第三，由于洋务运动中经世致用的主要目的有二：一是恢复太平天国波及地区被破坏的社会秩序；二是实现国防现代化，抵抗西方列强，所以，虽然当时西方经济学、政治学等社会科学已传入中国，但它们与儒学经世关系不大，当然也就与格致无关。我们也注意到在这一时期，西方法律制度在国际法层面上引起官方注意，如1864年出版的中文本《万国公法》，在相当程度上为上层儒臣知晓并运用，这也是因为国际法属于外交层面的事，和内部社会政治制度无涉。也就是说，将西方科技纳入经世致用轨道带来的另一个后果是：“格致”所涉及的西方科学是狭义的，它并没有包括西方19世纪正在蓬勃兴起的社会科学。

## 9.4 甲午后“格致”的新义及“科学”的呈现

甲午战败宣告了洋务运动的失败，中国面临亡国灭种的危机，知识分子开始普

〔1〕 熊月之：《西学东渐与晚清社会》，页306。

〔2〕 日本在江户时代已开始出现将知识和道德分离之倾向，明治维新前已将穷理之学等同于研究事物之理；将“格致”意义狭窄到指涉 physics，则可能是1850年代受中国影响所致。由于甲午后中国士大夫对“格致”定义迅速扩大，对日本将“格致”等同于物理学反而感到奇怪。例如章太炎这样写道：“其最可喷鄙者，则有‘格致’二字。格致者何？日本所谓物理学也。”参见章太炎：“论承用‘维新’二字之荒谬”（1903年8月9日），载《章太炎政论选集》，卷一，上册，页242。孙江曾与我们讨论过这一问题。他认为，日本从未用“格致”来指称“科学”，而是用“格物穷理”来泛指“科学”，但“格致”又具体指称“物理”。在“科学”这个总称出现前，日本有专指具体自然科学领域的名词，比如，物理学和化学的前身分别是“穷理学”和“舍密”。“穷理”一词很明显来自儒学，兰学传入时即有。明治元年（1868）福泽谕吉的《训蒙穷理图解》一书出版后，类似名称的读物大量出现，逐渐成为流行语。明治三年，日本建立大学制度，设立了“穷理学”科目，可见，人们认识到其重要性，虽然其时还没有人能够教授这个课程。此前（1869），日本设立大学的宗旨里有“西洋的格物穷理开花日新之学”等。当时一度曾使用过“格物学”一词，意同物理学。1872年，片山淳吉所著之《物理阶梯》（文部省刊〔1872〕，收入日本科学史刊行会编：《明治前日本科学史总说·年表》〔东京：日本学术振兴会，1978〕，页154—55）出版后，“物理”一词开始被普遍使用。孙江还认为，“科学”没有前身，是独立出现的。他曾查阅日本洋学史辞典，发现没有“格致”词条。因此我们有理由认为，日本将“格致”等同于“物理”，可能是受到中国用法的影响。

遍觉醒,怀疑儒家伦理是否能代表天道,变法维新成为举国上下一致的诉求。变法维新的首要前提是论证学习西方制度的合理性,即为改变制度寻找合法性根据。这就是要发现中西共同之理。我们发现,正是在这一时期,一个新词“公理”或其同义词“公例”,开始出现在士大夫的政治语汇中,并逐步取代传统的“天理”和“实理”。〔1〕“公理”或“公例”取代“天理”,则意味着政治制度的合法性从中国传统的理向中西共同之理的转化。知识分子要救国保种,就必须去“穷”中西公共之“理”。1896年,严复译《天演论》,他说:“近二百年,欧洲学术之盛,远迈古初,其所得以为名理、公例者,在在见极,不可复摇。”〔2〕1900年,他在《原富》按语中说:“格致之事,一公例既立,必无往而不融涣消释。”〔3〕他把“格致”与“公例”联用,极好地反映出这种论证方式。

正因为寻找中西公共之理的需要,“格致”一词,除了于洋务运动时在经世意义下强调实用的一面之外,人们也开始注意其“穷理”功能了。戊戌变法时期,梁启超为了培养变法治国人才,在湖南开办时务学堂。在《湖南时务学堂学约》中,他这样论述“穷理”和“格致”的关系:

瓦特因沸水而悟汽机之理,奈端因苹果落地而悟巨体吸力之理,侯失勒约翰因树叶而悟物体分合之理,亚基米德之创论水学也,因入浴盘而得之……西人一切格致制造之学,衣被五洲,震铄万国,及推原其起点,大率由目前至粗极浅之理,偶然触悟,遂出新机。〔4〕

梁启超这段话透露出两重含义:第一,他认为,瓦特发明蒸汽机、牛顿发现万有引力、阿基米得发现浮力原理,以及西方的一切科技发明,都可由日常道理推导出来。梁的推理逻辑是“大率由目前至粗极浅之理,偶然触悟,遂出新机”,仍不外于程朱理学中将常识推演模拟来穷万物之理的模式。关于这一点,我们将在后面作详细讨论。第二,梁启超所讲的“格致”仍然是和制造之学相关的物理,即仍是对“格致”的狭义理解,梁无非赋予它穷理的功能而已。

〔1〕 参见本论文集第一篇文章:“‘天理’、‘公理’和‘真理’——中国文化合理性论证以及正当性标准的思想史研究”。

〔2〕 严复:“译《天演论》自序”,载严复译:《天演论》,页ix。

〔3〕 严复:“《原富》按语”,载《严复集》,第四册,页871。

〔4〕 梁启超:《湖南时务学堂学约》,页26。

确实,这一时期“格致”一词的用法,绝大多数仍集中在制造、技艺、声、光、化、电、物理等学科,以及以“格致”为名的各种书籍报刊、学校和社团名称中,这些内容显然不能涵盖西学中社会科学的内容。甲午后,士大夫强烈感到有必要引进西方制度,也就有必要赋予西学合法性、甚至先进性。这样,就有两种途径:一是扩大“格致”的内涵;二是“格致”与其他新名词组合,两者都可以使“格致”包含广义的西学。

如严复在《天演论》中指“物竞天择,适者生存”是“公理”、“公例”,称之为“集格致之大成”。〔1〕在《原富》中,他指“格致家 philosophers, men of speculation”,〔2〕“格致家”也就是集自然科学和社会科学于一身的哲学家。在严复看来,“格致”包含的学科甚广,他在《群学肄言》中说:“夫格致之学,凡有三科:玄科一也,间科二也,着科三也。”〔3〕这是第一种方法。此外,为了扩大“格致”的内涵,严复的另一个做法是把“格致”与“西学”联用。他在1895年的《救亡决论》中,先拟一位诘难者发问:“如今先生论救亡而以西学格致为不可易,夫格致何必西学?”他答曰:“西学格致,非迂途也,一言救亡,则将舍是而不可。”〔4〕这里的“西学格致”,主要是指西方科学。

综上所述,甲午后因“格致”内容的狭义化,不能涵盖中西公共之理,这时就出现了两个趋势:一是扩大“格致”的意义,使其涵盖穷理、经世以及西学各个方面。例如戊戌以后,除了“格致家”一词大多指科学家外,“格致”也有了今天“科学”的意义,如梁启超在说道:“吾有以窥君之学,泰西格致之理,导源于希腊”,〔5〕又说“故当时日耳曼诸邦哲学、历史、格致、政治诸学大盛”,〔6〕其中“格致”的意思也就是今日之科学。当时,在新学堂的课程设置中,“格致”也多指科学。最有趣的是在1898年的一篇文章中,有“乃数十年来,印度以新法焙茶,而中国之利权夺;欧美以格致养蚕,而中国之土物衰”之语,〔7〕其中“格致养蚕”就是我们今天白话的“科学养蚕”;“科学”对“格致”的取代已呼之欲出。

〔1〕 严复译:《天演论》,导言一,察变,页5。

〔2〕 严译在《原富》云:“夫以机代工,则为之者疾,夫人而知之矣。然机之所以成,不必由执其工者。制造之师,以造机为专业,一机成,家以之富,故竭其耳目心力为之。格致家者,不吝手足之烈,专以仰观俯察学问思索为功,故于物力阴阳,独具先觉之智。”原编者注云:“格致家 philosophers, men of speculation。”严复译:《原富》,上册,页8。

〔3〕 在这里,严复所说的“玄科”是指抽象科学,含名学和数学;“着科”包括天文、地质、动植;“间科”包括力、质。参见严复译:《群学肄言》,国粹第九,页170。

〔4〕 严复:“救亡决论”,载《严复集》,第一册,页43、46。

〔5〕 梁启超:“适可斋记言记行序”,载《饮冰室文集之一》,第一册,页132。

〔6〕 梁启超:“自由书”,页6。

〔7〕 “论中国变政并无过激”,载萧伯赞、刘启戈等编:《戊戌变法》,第三册,页301。

另一个趋势,就是另选新词来对应西方科学技术,这个新词就是“科学”。“数据库”中最早在现代意义上使用“科学”一词的,是康有为 1897 年的《日本书目志》,其中有《科学之原理》和《科学入门》等书名。<sup>[1]</sup> 但是我们必须意识到,19、20 世纪之交,虽然“科学”开始和“格致”并用,例如,我们在本文开始引用梁启超 1902 年的那篇著名论文《格致学沿革考略》中,就有这样的句子:“倍根常曰格致之学,必当以实验为基础;又曰,一切科学,皆以数学为其根。实为后世实验家之祖。”<sup>[2]</sup> 但此时“科学”远远未如“格致”那样常用。那么,为什么甲午后“科学”没有立即取代“格致”呢?

以往,学术界是从中日文化互动的角度来回答这个问题的,即“科学”一词是甲午后大量留日学生从日本带回来的。因为“科学”这个词最早是日本学者西周在 1874 年《明六杂志》第二十二号《知说》一文中提及的,其意义是分科之学。<sup>[3]</sup> 日本将“科学”明确与 science 对译的,是 1881 年出版的《哲学字汇》;而且“科学”一词在日本广泛使用是在明治后期。我们用“数据库”检索也可以印证,1900 年前,“科学”一词尚很少为人使用;而在有限的使用中,康有为确实是最早也是最多用“科学”指涉 science 的人,除了《日本书目志》外,他的戊戌奏折就提到“外求各国科学,以研工艺、物理、政教、法律,则为通方之学”。<sup>[4]</sup> 我们还注意到,几乎和康有为同时,章太炎也曾在 1898 年用“科学”一词指涉 science。<sup>[5]</sup> 而梁启超使用“科学”一词则是在 1899 年他流亡日本以后。<sup>[6]</sup> 如果上述考证大致正确,康、章用“科学”译 science 只比日本晚不到二十年,而且是在大量留学生回国之前。

在中文里,“科学”这个词古已有之,如宋代陈亮在《送叔祖主筠州高要簿序》中曾这样写道:“自科学之兴,世之为士者往往困于一日之程文,甚至于老死而或不遇。”这里“科学”是指“科举之学”。<sup>[7]</sup> 这种用法一直延续到清末。19 世纪末、20 世纪初的士人学者,应该是熟悉“科学”本为“科举”、“学校”之简称的。直到 1916 年,还

[1] 康有为:《日本书目志》,卷一,理学门第二,页 624。

[2] 梁启超:“格致学沿革考略”,页 8。

[3] 岛尾永康:“汉语科技词汇的中日交流与比较”,第三届国际中国科学史讨论会论文(北京:中国科学院主办,1984)。

[4] 康有为:“请废八股试帖楷法试士改用策论折”(1898 年 6 月 17 日),载《康有为政论集》,卷一,上册,页 271。

[5] 章太炎说:“景教者,诸科学之所轻,其政府亦未重也,纵之以入支那,使趋于相杀毁伤。”章太炎:“忧教第五十”,载《愼书》(上海:上海古典文学出版社,1958),页 132。

[6] 如 1899 年梁启超撰文中:“每章分政治史、宗教史、工艺技术史、文学哲学科学史、社会史、等门”之句。梁启超:“东籍月旦”,载《饮冰室文集之四》,第二册,页 92。

[7] 《汉语大词典》,页 4749。

有中国学者在这一传统意义上使用“科学”一词，如欧阳仲涛在《宗教救国论》中说：“日人译制名词，不能不沿用吾国故语。然而，一名既成，既别为新义”，“科学不能因其用科举学校之字，而谓经义试帖之属，皆即赛因士”。〔1〕显然，这一针对译名的议论，就是针对那些熟悉“科学”为“科举”意义的传统学人而发的。正因为“科学”与“科举”在中文里有对应关系，那么在20世纪初废科举、兴办新式教育之前，士大夫用指涉“科举”的“科学”来译 science 应该是有障碍的。日本用中文的“科学”译 science 也不是没有道理，它也是基于“科学”有分科之学的含义，又因为日本并没有引进中国的科举制，这也就理解为什么用“科学”一词指涉 science 首先在日本普及。换言之，中、日两国都同样存在用分科之学来译 science 的机制，但由于中国存在科举制度，使得士大夫在20世纪前不可能广泛接受用“科学”一词译 science。

甲午后，除了“科学”和“科举”两词容易混淆外，另一个阻碍“科学”取代“格致”来译 science 的因素是意识形态。在19、20世纪之交的重构儒家道德意识形态以指导改革的思潮中，今文经学在引入西学潮流中扮演了重要角色。在今文经学中，“格致”具有建构道德意识形态的功能。最具代表性的是：“格致”中原有的一个侧面——“格古今之事”，在这一时期高度凸显，它具备“科学”不可能包含的意识形态意义。

据此，我们还可以理解，为什么当时西学中源说会成为普遍思潮。早在明末清初，西方科学技术刚纳入格致之学时，就曾出现指西方科学源于中国古代思想的说法，所谓礼失求诸野。甲午后，西学中源说更与考据学结合，其代表性例子是《格致古微》一书的流行。该书作者王仁俊从《易经》、《诗经》、《史记》、《汉书》、《荀子》和《管子》及各种文集笔记中摘举了近二百条，来证明天算等二十一个方面的西学知识源于中国。〔2〕就连张之洞的《劝学篇》也脱不了西学中源的话题。〔3〕这说明，既然科技知识在道德意识形态中占据特殊位置，用什么词汇来指涉它也就和意识

〔1〕不妨引全一些：“日人译制名词，不能不沿用吾国故语。然而，一名既成，既别为新义，不容利用考据词章之术，望文而牵合。比如经济不能因其用经国济民之字，而谓大学衍义、文献通考之属，皆即叶科诺密士，书目答问中所列经济学家，亦即亚丹斯密之徒也。又如科学不能因其用科举学校之字，而谓经义试帖之属，皆即赛因士。”参见欧阳仲涛：“宗教救国论”，《大中华》，第二卷第二期（1916年2月），页5。

〔2〕熊月之：《西学东渐与晚清社会》，页718。

〔3〕《劝学篇》中，张之洞在论述了解经与格致、化学、农学、开矿、工商、武备、体操等的相关性后，总结说：“凡此皆圣经之奥义，而可以通西法之要指。其以名物文字之偶合、琐琐傅会者，皆置不论。（若谓神、气、风、霆为电学，含万物而化光为光学之类。）然谓圣经皆已发其理、创其制，则是，谓圣经皆已习西人之技，具西人之器，同西人之法，则非。”参见张之洞：《劝学篇·外篇》，会通第十三，页157。



形态直接相关。这一点对理解日后“科学”为何取代“格致”极为重要。

## 9.5 “科学”取代“格致”

从1902年起,中国出现了一股放弃“格致”而改用“科学”的潮流。以严复为例,1900年前他把 science 译作“格致”或用音译,但1902年他在《原富》一书中有这样的句子:“科学中一新理之出,其有裨益于民生日用者无穷。”<sup>〔1〕</sup>句中“科学”一词明确指称 science。1903年,还有人专门分析“科学”这一新名词的来源:“科学者何,所谓形下之学也。科学二字,为吾国向所未有,盖译自英文之沙恩斯 Science;英文之沙恩斯,又出于拉丁之沙倭 Scio,沙倭云者,知之谓也。”<sup>〔2〕</sup>文中明确指出“科学”是一由英文翻译而来的新词。为了考察“科学”取代“格致”的趋势,我们统计了1894至1915年间报刊言论中这两词的使用次数,得到图9.2。

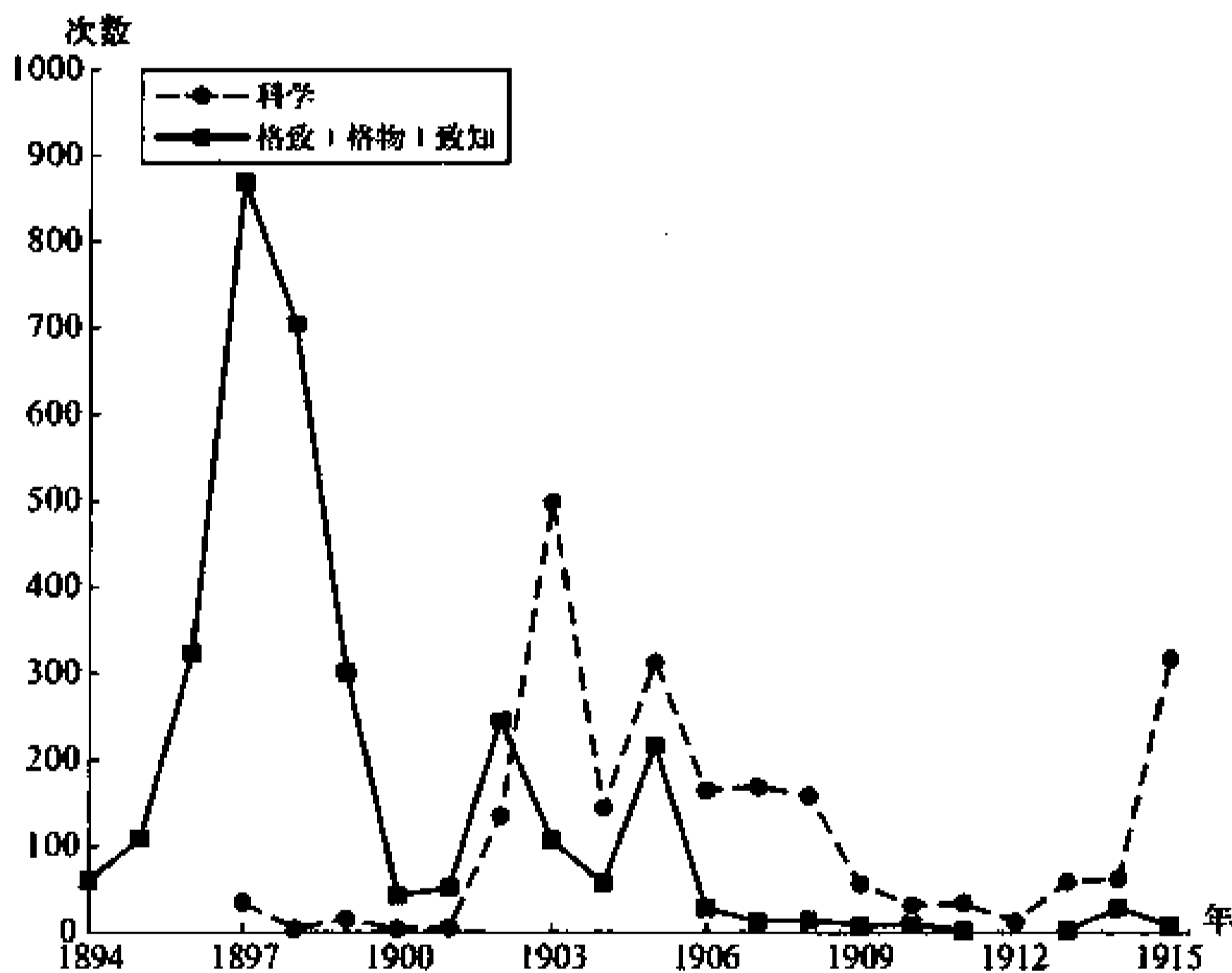


图 9.2 “科学”取代“格致”的历程(1894 - 1915)

从图 9.2 可见,“科学”取代“格致”大致可分为以下三个阶段:第一阶段为

〔1〕 严复译:《原富》,下册,页 624。

〔2〕 “论文学与科学不可偏废”,《大陆》,第三期(1903),引自《辛亥革命前十年间时论选集》,第一卷,上册,页 413。

1894至1900年，“格致”的使用次数远远多于“科学”；第二阶段为1901至1905年间，这两个词都普遍使用，可称之为并用时期；第三个阶段为1906年前后，“科学”完全取代了“格致”。其中，1906年又可视为一个转折点，“格致”的使用次数从此大大减少。另一个值得关注的重要现象是，即使在“科学”和“格致”并用的时期，也极少出现“科学”等同于“格致”的用法。这表明，当时人们是相当清楚地了解这两个词的词意差别。在戊戌变法时期，梁启超仍然用程朱理学讲格致、康有为用公羊春秋讲变法，都未脱出儒学框架。但不出几年间，亦即1900年后，“科学”的意义与儒家伦理基本上就没有什么相关了。1906年以后，“格致”不再和“科学”并存，其消亡之彻底和迅速，实在令人吃惊。

为什么“科学”取代“格致”呈现出这三个阶段的变化？值得注意的是，1901年正好是清廷宣布实行新政。新政最重要的举措，是改变传统科举制度、兴办新式教育；1901年清廷颁布《学堂选举鼓励章程》，更把新式教育毕业生和科举功名作出对应，奖掖新式教育人才；1905年9月正式废除传统科举制度。<sup>〔1〕</sup>这里，无论是“科学”与“格致”共享，或科举制度与从新式学堂选拔人才同步，还是1905年“科学”取代“格致”，在时间上都与废科举相对应，可以证明“科学”取代“格致”并非偶然，而是有其社会制度和思想史方面的重要原因。从语言学上讲，这也可以证明前面提到的“科学”一词在中文因其具有“科举”与“分科之学”两种意思的混淆，是阻碍中国人用“科学”指涉 science 的重要原因。这种混淆随着科举制的废除而被消除，从此，“科学”一词可以无歧义地广泛使用了。

从来，支配着语言使用的是普遍观念，这使我们有必要去探索废科举和“科学”取代“格致”同步的更深层原因。1905年以后，无论是海外革命派、改良派，还是国内从事新政和推动立宪的绅士，纷纷采用“科学”指涉 science，是与社会普遍观念和官方意识形态的巨变直接相关的。为了揭示这种相关性，必须进一步了解“科学”一词在不同年代使用时的意义内涵及其变化。为此，我们统计了1900至1916年间“科学”一词的用法，发现其用法绝大多数（90%以上）是泛指或特指现代意义的科学（如近世科学、科学刊物、科学社团、科学史、科学精神、科学方法、科学家等）；在某些场合，也泛指社会人文科学（包括文、史、哲及政治学、社会学等）；而“历史科

〔1〕 王德昭：《清代科举制度研究》（香港：中文大学出版社，1982），页168、174—75、245；郭廷以编著：《近代中国史事日志》，第二册，页1153。

学”、“政治科学”、“社会科学”和“人文科学”这类词组出现的时间较晚。<sup>[1]</sup> 值得注意的是,20世纪头几年,“科学”用于指涉各种实用技术知识的例句非常少;除海外革命派和无政府主义者外,国内学者使用时也很少用于反对纲常、主张平等或建立公德等方面。<sup>[2]</sup> 这表明这些年间,除了个别的言论外,“科学”一词基本上价值中立的,它与道德价值(终极关怀)呈二元分裂状态。

为什么这一时期大多数知识分子都持科学和儒家伦理无关的见解?我们认为,这与当时广大从事新政的绅士的心态直接相关。一方面,儒家伦理是他们统治乡村、参与政治的正当性根据,他们必须坚持对儒家伦理的认同;另一方面,他们参加新政的活动内容又是引进西方科技、教育和政治经济制度;为了在引进西方科技和政治经济制度时不冲击儒家伦理,就必须把科学技术、西方政治经济制度看作与道德伦理无关。这样,绅士可以在尽可能保持原有权力结构不变的前提下,在公共领域引进西方社会制度。我们将之称为中西二分的二元论心态。<sup>[3]</sup>

其实,早在戊戌变法期间,一些务实的士大夫已有这种类近的二元论心态。张之洞的《劝学篇》就是这方面的代表作。他把“中学”称为“内学”,“西学”则属于“外学”,认为“中学治身心”、“西学应世事”。<sup>[4]</sup> 他虽然有“中学为体、西学为用”的定位,但也承认二者是两个互为补充、可以并存的层面。在这种二元论心态下,经世致用也出现了两个发展方向。张之洞将“中国史事、本朝政治论”称为“中学经济”,而西方“政如各国地理、官制、学校、财赋、兵制、商务等类,艺如格致、制造、声、光、化、电等类”统称为“西学经济”。<sup>[5]</sup> 西方科技知识无疑属于西学经济,而西学经济因为与传统儒家伦理没有直接关系,所以张之洞强调,虽然“《中庸》天下至诚,

[1] 这四个词组,最早出现的是1903年的“历史科学”。“是为单纯的历史科学”之句,参见刘成禺:“史学广义内篇”,《湖北学生界》,第一期(1903年1月29日),页2;“兼注意于政治科学”之句,参见“论英俄之于西藏”,《外交报》,第二百零期(1908年2月26日),引自《外交报汇编》,页416;“社会科学之学理”用法,参见叶景莘:“学理与经验”,《大中华》,第一卷第五期(1915年5月20日),页2;最晚的是“人文科学”,“心理学是所谓的人文科学(Sciences morale)之基础”之句,参见雷钝(Tb. Ribot)原著,余家菊译:“心理学研究法”,《少年中国》,第四卷第八期(1923年12月),页9。

[2] 无政府主义者的言论,如“三纲革命”中,以“科学真理”来对应“宗教迷信”,并列举二者的内容:“(甲)宗教迷信(一)君为臣纲,(二)父为子纲,(三)夫为妻纲。纲领者犹统辖之意也,是臣、子、妻皆被统辖者也。(乙)科学真理(一)人人平等,(二)父子平等,(三)男女平等。以真理言之,孰有统辖之权,孰有服从之义,故一切平等。”真:“三纲革命”,《新世纪》,第十五、十七、二十、二十三期(1907),引自《辛亥革命前十年间时论选集》,第二卷,下册,页1016。

[3] 详见1.5节和2.4节。

[4] 张之洞:《劝学篇·外篇》,会通第十三,页159。

[5] 张之洞:《劝学篇·外篇》,变科举第八,页128。

尽物之性，赞天地之化育，是西学格致之义也”，但他也清楚地了解西学的格致和《大学》“八条目”的格致并不相干，他说：“《大学》格致与西人格致绝不相涉，译西书者借其字耳。”〔1〕

1900年庚子事变后，把纲常名教和西学看作可以共存的二元论，成为清廷和广大士绅共同认同的官方意识形态。本来，在程朱理学中儒家伦理和宇宙秩序是相通为一体的，儒家道德和家庭伦理与社会组织密不可分；在这种社会结构中，“穷理”和“经世”都以实现儒家伦理为最终目标，但1900年后，一旦把儒家伦理与宇宙秩序和引进西方政治经济制度划分成两个互不相干的领域，“穷理”和“西学经世”就可以与儒家伦理无关了，“格致”这个儒学术语也就丧失了使用意义。因此，“科学”取代“格致”，实际上意味着中国知识系统脱离儒家道德伦理的轨道。

## 9.6 现代常识的形成

西方现代科学兴起的标志，是 science 从经院哲学中分离出来，无论是韦伯所谓的工具理性的兴起，还是现代知识系统的形成，其基本特征都是知识系统和终极关怀呈二元分裂状态。虽然中国知识分子终极关怀的内容和西方不同，但从它和知识系统二元分裂这一意义上讲，新文化运动前十五年，大体可以认为，“科学”一词所指涉的知识系统和西方现代知识系统是一致的。而中国的传统知识系统，特别当它处于儒学笼罩之下时，是一种以现世道德伦理为核心价值的知识系统，“格致”既包括科学理论，也通过经世和实用技术相关联。中国士大夫不需要区分科学和技术，可以统称为“格致”。一旦儒家终极关怀和知识系统呈二元分裂状态，实用技术也就不再与科学知识混同了。正因为如此，1915年以前，“科学”的内涵中用于特指实用技术所占的比例很少。正是在这一时期，西方自然科学和多种社会科学理论知识系统无选择性地大量、快速传入中国。〔2〕

但从思想史来看，这种二元分裂的知识结构在中国却是不稳定的。关键在于：知识系统和终极关怀（儒家伦理）二元分裂的现象，是中西二分二元论意识形态所

〔1〕 张之洞：《劝学篇·外篇》，会通第十三，页156。

〔2〕 学术界早就注意到，1900年后中国对西方科学的翻译和引进和1900年前有本质的不同。首先，二十世纪上半叶平均每年翻译量是十九世纪下半叶的15倍。其次，1850至1899年翻译的著作70%为纯粹与应用科学，在1902至1904年间该比例降为32%，1912至1940年进一步降为25%；即人文社会科学的翻译比重明显增加了。参见 James Reardon-Anderson, *The Study of Change*, 85。

造成的非意图结果。二元论意识形态能否保持稳定,还要取决于它指导的改革能否实现中国社会的现代转型。我们曾将中西二分二元论指导的改革称之为绅士公共空间。绅士公共空间的失败,导致否定中西二分的二元论意识形态。1915年,新文化运动因绅士公共空间失败而引发,新知识分子抛弃中西二分的二元论意识形态,其后果是重返将知识系统和人生观整合的一元论。<sup>〔1〕</sup>

此外,从思想史内部来讲,我们曾经论述过,自宋明理学形成之后,常识理性成为中国文化的深层结构,儒家伦理之所以合理,是因为它可从常识和人之常情推出;常识和良知(人之常情)是道德意识形态合理性的最终基础。<sup>〔2〕</sup>在20世纪初的中西二分二元论意识形态中,并没有改变道德伦理建立在常识之上的结构。科学之所以和儒家伦理不相干,这是因为科学知识尚没有被普遍认为是一种新常识。这样,只要随着科学教育的普及,科学知识转化为常识,传统常识与科学知识之间的鸿沟就会立即消失。一旦现代常识理性形成,其后果不仅是成为颠覆儒家伦理的利器,而且也会破坏知识系统和道德价值的二元分裂状态。

为了讨论1900至1915年间,中国接受以科学为标志的现代知识体系,在科学知识转化为现代常识之后,现代中国人的推理模式,是否仍然如传统那样以常识和良知(人之常情)为最终基础,我们考察了“数据库”文献中1875至1915年间“常识”、“良知”、“知识”和“迷信”四个词语的意义。

先来看“知识”一词。我们在前面已谈到该词的传统用法,而从“数据库”提取的1900年后含“知识”一词的例句中可以看到,“知识”的用法与现在已一样了。如这样的句子:“惟吾之所谓知,非有具体之观念之谓,必抽象研究各得其真确之知识之谓也。”<sup>〔3〕</sup>

再来看“迷信”一词。在中文里,该词是指信仰神仙鬼怪。<sup>〔4〕</sup>酒井忠夫认为,19世纪传教士和太平天国文献中有“迷妄”、“迷痴”等词,而无一使用“迷信”;“迷信”在1850年代始出现于近代中国文献中。<sup>〔5〕</sup>从“数据库”文献可见,最早使用

〔1〕 参见本论文集第二篇文章:“试论儒学式公共空间”。

〔2〕 金观涛、刘青峰:《中国现代思想的起源》,页138—62。

〔3〕 汉民:“民报之六大主义”,《民报》,第三号(1905年4月5日),页2。

〔4〕 《汉语大词典》,页6263。

〔5〕 酒井忠夫指出:“传教士和太平天国的文献里,不少是攻击宗教、信仰的内容,但是几乎没有一处用过‘迷信’一词”,又说“迷信一语被普遍使用是在近代中国”。酒井忠夫:“中国史上の道教と迷信批判”,载牧尾良海博士颂寿纪念论集刊行会编:《牧尾良海博士颂寿纪念论集:中国の宗教・思想と科学》(东京:国会刊行会,1984),页160。

“迷信”一词的，是1897年古城贞吉的一篇文章。<sup>〔1〕</sup>在1900年之前，极少有人使用“迷信”一词。这是因为在传统社会儒家伦理中，知识系统建立在常识之上，常识本身有遏制迷信的功能。从孔子的“敬鬼神而远之”和“不语怪力乱神”，历代正统儒生都拒绝迷信，亦少谈迷信，故“迷信”一词不常用。到20世纪初，西方新知之所以被认可，一个重要原因是，科学可以用于反对宗教和迷信。如最早是梁启超这样谈论“迷信”和“科学”的：“科学之力日盛，则迷信之力日衰”。<sup>〔2〕</sup>正是随着“科学”一词的大量使用，“迷信”作为其对立面而被同时提及。这正是“迷信”一词在1900年后不断被使用的原因。

再来看“常识”一词。众所周知，“良知”是陆王心学中道德伦理的最终根据；而“常识”一词，查阅古代文献就可以知道，它远不如“良知”一词那样常用。在“数据库”文献中，是梁启超于1901年最早使用“常识”一词的；<sup>〔3〕</sup>翌年也是只有梁启超和严复数次使用该词，总共约十余次，如梁启超在《新民说》中谈到“盎格鲁撒逊人之尤优于他条顿人者何也？”他认为是“其守纪律循秩序之念最厚，其常识 Common sense 最富，常不肯为无谋之躁妄举动。”<sup>〔4〕</sup>此处更列出“常识”对应的英文。1910和1915年，梁启超曾写过两篇关于常识的专文。在第一篇《说常识》中，梁启超为了论证常识对养成具有道德心和判断力的国民的重要性，他特别区分了经学、史学、数理、法律、政治等各门学科中的专门学识和常识（参见表9.1）。

表9.1 1910年梁启超对“常识”和“专门学识”的区分

学 科	常 识	专 门 学 识
经 学	粗解其章句，摘记其格言，以为治身淑世之本。	穷极微言大义，博考名物训诂，以羽翼孟荀而是正许郑者。
历 史	知中外各国历代兴废之迹，撮举其大事之始末，略谱其名人之传记。	网罗放失旧闻，推求前因后果，通古今之变，成一家之言。
文 学	举吾心所言，能悉达之于人。	摘艳屈宋，熏香班马。
数 学	知加减乘除比例开方。	补奈端之理，纠梅戴之式。

〔1〕 见“奋激土人迷信宗教之心”之语。古城贞吉译：“论欧洲现情”，《时务报》，第十九册（1897年3月3日），页23。

〔2〕 梁启超：“保教非所以尊孔论”（1902），载《饮冰室文集之九》，第四册，页53。

〔3〕 “与李齐名者，则张之洞也。……较之李鸿章之有常识有大量，尤相去天壤也。”梁启超：“中国四十年来大事记（一名李鸿章）”（1901），载《饮冰室专集之三》，第二册，页41。

〔4〕 梁启超：《新民说》，页11。

续表

学 科	常 识	专 门 学 识
地 理	知各国之位置沿革,明著名都会之大势。	谙悉五大部洲民俗物产之异同,举其道里厄塞所在。
政 治	人民参政权,略知国家之性质、功用,明各种政体之概要,而察其与国利民福关系之浅深。	论列古今之得失,评鹭各国之异同。
法 律	立宪异于专制,窥法意之崖略,明本国法制之纲要。	举各国法典之条文,剖古今法理之聚讼。
天 文	歌白尼地动说。	知星躔之度数。
生 物	达尔文言淘汰进化。	知物类之名目。
物 理	重力。	奈端之理。

资料来源:梁启超:“说常识”(1910),载《饮冰室文集之二十三》,第八册,页1—6。

梁启超用以上标准,检查了当时中国的知识界。他发现中国一般官吏宿儒,只有本国常识,对现代科学和世界之常识(这些是我们说的现代常识)则一无所知;而外国留学生虽有世界和新知的常识,却无中国常识。最后他惊呼:“由此言之,则谓全国四万万人,乃无一人有常识焉可也。”<sup>[1]</sup>梁启超发现了当时新旧学者所具备的常识完全不同,鲜明地刻画了新文化运动前(1900~1915)中国传统常识与现代知识系统(科学)呈二元分裂的状态。

梁启超第二篇有关常识的专文是《良知(俗识)与学识之调和》。<sup>[2]</sup>我们姑且先谈文章标题中的“良知”一词。“良知”是儒学的常用词,其意义在20世纪变化不大;我们则用“人之常情”来解释“良知”的意义。1900年后,当大量科学新知如潮水般涌入中国时,照理说,“良知”一词理应少用了;但不然,该词仍然相当常用。当然,这与梁启超的个人偏好有关,他在1905年写的《德育鉴》一文中,就成百次使用“良知”一词。<sup>[3]</sup>但是,更值得注意的是,梁启超在谈科学新知时,从一开始就不排除“良知”,反而用“良知”来论证一些重要西方价值的合理性,如:“大抵人生之有权利思想也,天赋之良知良能也。”<sup>[4]</sup>“孟氏[孟德斯鸠——引者注]之学,以良知为本旨。以为道德及政术,皆以良知所能及之至理为根基。……法之精神……正吾人之

[1] 梁启超:“说常识”,载《饮冰室文集之二十三》,第八册,页5。

[2] 梁启超:“良知(俗识)与学识之调和”(1915),载《饮冰室文集之三十二》,第十二册,页32—33。

[3] 梁启超:“德育鉴”(1905),载《饮冰室专集之二十六》,第六册,页1—102。

[4] 梁启超:《新民说》,页38。

良知所当有事也。”〔1〕“阳明之良知，即康德之真我；其学说之基础全同。”〔2〕“刻刻在学校习科学，刻刻提醒良知”；〔3〕“然革命者，人人普通之良知”；〔4〕“故政党者，多数政党员之良知之结晶体也。”〔5〕“故良知及科学之三大仇敌，即恶念、无知识、怠惰三者。”〔6〕从以上例句可以看出，在论证权利、道德、革命、政党等西方观念时，“良知”和科学一样，同是合理性的判据之一。

再回到梁启超《良知(俗识)与学识之调和》一文。该文强调，俗识必须经过学识(科学)的解释才有意义。例如，石头沉于水而木叶浮于水，这是来自经验之常识，只有经重力之解释，二者才能统一起来。他深感当时中国人只讲经验，而没有将这些经验经过学识之解释。〔7〕这篇文章表明梁启超不满中国传统常识和现代科学知识处于互不相关的分裂状态，并试图调和二者。但他没有意识到，正因为有这种断裂才能维持当时的二元论意识形态，使得儒家伦理和现代知识系统(科学)不致互相冲突。一旦现代科学知识变为常识，而中国人以常识和人之常情为推理的论证模式维持不变，现代常识就会成为道德伦理的基础；其结果就是现代常识会颠覆儒家伦理，指向建构新的道德意识形态。我们知道，就在梁启超发表这篇文章的1915年，陈独秀办起《青年杂志》，揭开新文化运动的序幕。

必须注意的是，那种把传统常识与西方科学知识二元分裂的心态，是梁启超那一代、包括从事新政的绅士所特有的，至于1890年后出生的新一代就完全不同了。1901年清廷宣布推行新政，实行教育改革，学校虽规定有修身和经学课，但西方科学、社会政治经济知识也占了相当大部分的内容。当时的教科书，不仅把重力、天演等科学原理与识字联成一体，而且在相当程度上引进了西方政治经济知识。也就是说，新一代知识分子所认同的常识，正是梁启超所说的经过科学解释的现代常识。正如熊月之所指出的：

对于中国知识界来说，三十年前，八大行星之说，地层构造学说，还被视为

〔1〕 梁启超：“法理学大家孟德斯鸠之学说”，页19。

〔2〕 梁启超：“近世第一大哲康德之学说”(1903)，载《饮冰室文集之十三》，第五册，页63。

〔3〕 梁启超：“德育箴”，页39。

〔4〕 铁郎：“二十世纪之湖南”，《洞庭波》，第一期(1906年10月18日)，页14。

〔5〕 太炎：“驳神我宪政说”一文中引政闻社语，《民报》，第二十一号(1908年6月10日)，页9。

〔6〕 赫克尔(Ernst Haeckel)著，马君武译：“赫克尔之一元哲学：续前号”，《新青年》，第二卷第三号(1916年11月1日)，页1。

〔7〕 梁启超：“良知(俗识)与学识之调和”，页32—33。



玄之又玄、高深莫测的新学；二十年前，化学元素之说，万有引力之说，还只有少数学者能够理解，十年前，自主自由之说，反对缠足之说，还被视为洪水猛兽。到二十世纪初，这些都已经变成童蒙教科书的内容，成为任何一个有文化的人都必须了解的知识和道理。二三十年光阴，新学已成常识……〔1〕

本来，传统常识和人之常情是儒家伦理合理性的基石，如孟子曾用水往下流的自然现象来说明人心向善。而生活常识和现代科学知识结合变成现代常识，情况就不同了。胡适 15 岁在上海澄衷学堂读书时，针对孟子曾用水往低流的常识说明人心向善的伦理信条，用牛顿力学来批评孟子不懂科学：“不知道水有保持水平的道理，又不知道地心吸力的道理”，“水无上无下，只保持他的水平，却又可上可下，正像人性本无善无恶，却又可善可恶”。〔2〕由此可见，现代常识可以成为颠覆儒家伦理最猛烈的武器。

## 9.7 现代常识对儒家伦理的颠覆

必须注意，新文化运动是在清廷推行新政、特别是废科举改用新式教育十几年后发生的。而十年恰恰是培养一代新知识分子所必需的时间。清末有功名的绅士总数约为 144 万，即使到 1900 年前后，知识阶层基本上仍以旧绅士为主体。但自从 1905 年废科举后，新学堂学生数量如爆炸般增长。据桑兵的统计，新学堂从 1904 年的 4222 所，到 1909 年增为 52,348 所，增加了 12 倍；学生数目由 1905 年前的 258,873 人，到 1909 年增至 1,638,844 人。〔3〕也就是说，到 1909 年，新知识分子在数量上已超过传统绅士。1912 年，新学堂在校人数达 300 万，更是传统绅士总数的两倍。〔4〕1919 年，据当时北京政府公布的数据，全国在校学生总数已达 450 万。〔5〕周策纵认为，从 1912 到 1917 年的五年间，中国大约有 550 万在校或毕业的学生，在

〔1〕 熊月之：《西学东渐与晚清社会》，页 671—72。

〔2〕 胡适：《四十自述》（台北：远流出版事业股份有限公司，1988），页 59—60。

〔3〕 桑兵：《晚清学堂学生与社会变迁》（台北：稻禾出版社，1991），页 156—58。

〔4〕 金观涛、刘青峰：《开放中的变迁》，页 128—29。

〔5〕 吕芳上：《从学生运动到运动学生：民国八年至十八年》（台北：中央研究院近代史研究所，1994），页 4。

五四运动开始时,受过新式教育影响的人数更多达1000万。<sup>〔1〕</sup>而旧式绅士是一个人数只会减少不会增多、正在不断消亡的群体,到1919年,他们总人数只剩下70万~80万。因此可以说,新文化运动开始时,作为文化反思者的知识阶层已发生了本质的改变,即由城市新式学堂培养出来的新知识分子占绝大多数。<sup>〔2〕</sup>

虽然新知识分子接受新式教育,他们的知识体系基本属于现代,但道德推理模式往往仍受常识理性支配,上述胡适论心性善恶即是极佳一例。由于他们认同的常识已变为必须经科学解释的现代常识,一旦他们成为中国文化的主体,也就意味着常识理性的现代化,现代常识成为判断伦理道德是否合理的终极标准。不同于清末推动立宪新政的绅士,新知识分子没有必要把终极关怀与知识体系划分为两个不相干的领域。这样,一旦他们用现代常识来考察儒家伦理,便会立即发现旧道德与现代常识理性不兼容,其后果是对儒家伦理的颠覆。

为了对比两代知识分子如何运用“常识”一词,我们选取了两种具代表性的文献:第一种是代表主要接受旧式教育的绅士革命派、维新派言论的《辛亥革命前十年间时论选集》;第二种是新文化运动中代表激进主流思潮的《新青年》,分别作出表9.2和表9.3。

表9.2 《辛亥革命前十年间时论选集》中“常识”的用法

作者及出处	例句	意义简析
雨尘子:“近世欧人之三大主义”,《新民丛报》,第二十八号(1903)	夫国家由幼稚而至长成,由衰弱而至强盛,其间皆有必经之阶级,而况此无数大主义,又国民必要之常识而不可缺者欤! 其教育之主义,皆与人异,国家以低廉之教育普及人民,人民皆有常识,知以其爱身命财产者爱国,故可结合不涣。	国民必须有常识才会爱国。
孙文:“发刊词”,《民报》,第一号(1905)	抑非常革新之学说,其理想输灌于人心,而化为常识,则其去实行也近。	常识是实行理想的基础。
梁启超:“暴动与外国干涉”,《新民丛报》,第四年第十号(原第八十二号)(1906)	而一般人民所受之教育,所具之常识,与夫习于法治之程度,非我所能望其肩背也。	法治程度取决于人民的常识。

〔1〕 周策纵著,周子平等译:《五四运动:现代中国的思想革命》(南京:江苏人民出版社,1996),页518。

〔2〕 金观涛、刘青峰:《开放中的变迁》,页129。

续表

作者及出处	例句	意义简析
凡人：“开通学术议”，《河南》，第五期(1908)	是道不全、德不备、无包罗万有之常识，即无普通之人格。	常识是人格的基础。
“叙例”，《国风报》，第一期(1910)	然则健全之舆论，果以何因缘而始能发生乎？窃尝论之，盖有五本： 一曰常识：常识者，谓普通学识人人所必当知者也。……则人或折以共信之学理，或驳以反对之事例，斯顷刻成齟粉矣。此坐常识之不足也。 七曰旁通：吾言舆论之本，首举常识。夫常识者，非独吾有之而可以自足也。舆论之成，全恃多数人良知之判断。常识缺乏，则判断力何自生焉？	从常识来谈何为健全的舆论。常识是人人当知的，是学理和人具有判断力的前提。
佛掌：“中央集权发微”，《克复学报》，第二期(1911)	……二人中，属于亲贵，以其天潢贵胄，信之于朝廷，是否有军事之学问，军事之阅历，军事之常识，皆非计也。	满清亲贵不一定有军事常识。

\* 表9.2 原为吴嘉仪小姐作出，此次刊出时我们作出较大的调整、订正。

表9.3 《新青年》中“常识”的用法

作者及出处	例句	意义简析
陈独秀：“敬告青年”，第一卷第一号(1915年9月)	当今浅化之民，有想象而无科学。……其想象之最神奇者，莫如“气”之一说……试遍索宇宙间诚不知此“气”之果为何物也。凡此无常识之思维，无理由之信仰，欲根治之，厥维科学。	浅化之民无(现代)常识，唯有科学能根治之。
高语罕：“青年与国家之前途”，第一卷第五号(1916年1月)	国民之责任……首须具有政治常识。……国家之强盛，固在少数优秀分子，而多数国民之普通智识，尤为立国之要素。故无论何人……则水平线上之政治常识，必不可缺也。	具备起码的政治常识，为国民首要责任。
陈独秀：“新青年”，第二卷第一号(1916年9月)	夫发财本非恶事。……惟中国式之发财方法，不出于生产殖业，而出于苟得妄取，甚至以做官为发财之捷径。猎官摸金，铸为国民之常识；为害国家，莫此为甚。	做官发财是国民的旧常识，为害国家甚烈。
陈独秀：“驳康有为致总统总理书”，第二卷第二号(1916年10月)	吾今所欲言者，乃就原书中，指陈其不合事实、缺少常识、自相矛盾之言，以告天下，以质之康先生。	指康有为缺少常识。

续表

作者及出处	例句	意义简析
“通信〔致陈独秀〕”，第二卷第五号(1917年1月)	吾国万般之不进化，莫不缘孔老为之厉阶。至今缙绅先生中，尚不乏非议共和国体者，即其验也。……(观许多无常识之议员，赞成孔教或孔道可知。)	议员赞成孔教是因为无(现代)常识。
钱玄同：“《尝试集》序”，第四卷第二号(1918年2月)	明清以来，归有光、方苞、姚鼐、曾国藩这些人拚命做韩、柳、欧、苏那些人的死奴隶。……分明是自己做的，偏要叫做“古文”。但看这两个字的名目，便可知其人一窍不通，毫无常识。	作古文、做古人奴隶的人毫无(现代)常识。
汤尔和：“三焦——丹田”，第四卷第五号(1918年5月)	吾国学术思想尚在宗教玄想时代，故往往于欧西科学所证明之常识，尚复闭眼胡说。此为国民根本之大患，较之军阀跋扈，犹厉万倍……	中国学术多为无(现代)常识之胡说。
唐俟：“我之节烈观”，第五卷第二号(1918年8月)	不节烈的女子如何害了国家？……以上是单依旧日的常识略加研究，便已发现了许多矛盾。	节烈观不符合常识。
独秀：“随感录：三”，第四卷第四号(1918年4月)	国人最大缺点，在无常识；新闻记者乃国民之导师，亦竟无常识至此，悲夫！	慨叹中国人无常识。
陶履恭：“论自杀”，第六卷第一号(1919年1月)	民国之人所效忠的是民国，不是民国的政府。……一个人绝不能为人民的政治机关殉死的。这是政治上的常识。因为东方人习于孔孟的政治哲学，伏在专制政体下长久了，所以把政府和国家都分不清。	孔孟政治哲学不符合(现代)常识。
张崧年：“男女问题”，第六卷第三号(1919年3月)	在吾意，真即是自然，自然即是真；即真，即自然。美善视此。这本不过常识；但科学、科学的哲学，都栽根在常识思想。	科学、科学的哲学均植根于常识。
腊狄客(Karl Radck)著，张秋人译：“列宁论”，季刊第二期(1923年12月)	他〔列宁〕不仅知道俄罗斯底实情，而且非常明白。……我往往惊骇列宁之储有英国人所说的常识。……他底常识何值我们称赞？不过至于政治家而有常识，那就伟大了。 伟大的政治家必须具备〔现代〕常识。	伟大的政治家必须具备(现代)常识。

\* 表9.3由戚立煌先生和吴嘉仪小姐作出，谨此说明并致谢。

从表9.2选自《辛亥革命前十年间时论选集》的例句可以看到，1903至1911年间，在使用“常识”一词时，人们之所以提倡常识，是因其大致有如下六种功能：(1)“常识”对建立爱国心和国民意识十分重要；(2)“常识”是政治和法律意识的

基础；(3)“常识”是普及理想的前提；(4)“常识”有助于人格和进化；(5)“常识”是各种学理及推理的基础，故必须加以普及；此外，(6)指满清亲贵不一定有“常识”。表9.3《新青年》杂志中“常识”一词，除了包括上述几种含义外，还多了三层新意义：(7)必须用科学新知替代旧常识；(8)指孔孟之道、三纲五常不符合常识；(9)伟大领袖如列宁等人是有常识的。这说明新一代知识分子所拥有的常识已不是传统绅士的常识，而是一种与现代知识系统融合、特别是符合科学解释的现代常识。

在上一节中，我们讨论了新文化运动前“常识”、“良知”、“迷信”和“知识”四词的用法，现在，我们简单讨论一下《新青年》杂志中这四个词的使用情况。我们发现，值得注意的有两点。一是《新青年》中“知识”和“迷信”的使用次数一直多于“常识”和“良知”，这表明这一知识群体相当重视新知识系统及其所具有的反迷信功能。第二，《新青年》前五卷“良知”与“常识”一词的使用次数相差不多，但第六卷即1919年以后，“良知”就很少使用了，而“常识”的使用次数则变化不大。这一用语变化，也符合现代汉语的趋势，即“良知”渐渐不用了，而“常识”则是一个常用词。结合我们前面提到的，1900年前，“良知”是一个常用词，而“常识”是1900年以后出现的新词。我们在这里不打算展开为什么“常识”取代“良知”的讨论，只想简单指出，关键在于儒家伦理是建立在传统常识和良知之上，只要去分析有关“良知”的例句，就可以发现它一直和儒家伦理紧密相联；而新道德却只能从现代常识推出，和“良知”无关。这样，随着新道德意识形态取代儒家伦理，良知这一观念就变得多余了。

在《新青年》前五卷中，我们还可以看到人们企图给“良知”注入新意义的努力。如马君武在翻译赫克尔的著作时，用“良知”翻译“理性”，他在“良知”一词后面加上括号，说明“Vernunft 或译‘理性’，前后均同”；<sup>[1]</sup>胡适则用“良知”一词译“直觉”(Intuitional)，<sup>[2]</sup>但是他们的翻译没有得到大多数人认同。这是由于良知和知识系统不相干的观念，已成为当时的共识。随着良知和现代常识分道扬镳，良知也就不

[1] 赫克尔：“赫克尔之一元哲学”，页5。

[2] 胡适：“藏晖室札记(续前号)”，《新青年》，第二卷第六号(1917年2月1日)，页4。

再能够成为新道德的基础。<sup>〔1〕</sup> 陈独秀认为道德包括了元知和推知,那些作为推知的习惯和知识都是进化的产物,从根本上否定了良知作为新道德基础的可能性。他这样论证:

吾国儒生,往往以道德为不可变易之物,故有天不变道亦不变之言。而不知道德与良知不同。良知者,吾心本有之元知,不假推理之作用,而自显其功能,此谓之不变,可说也。道德则包元知推知二作用而同有之。有本心所自有者,谓之元知。有习惯所养成者,谓之推知。故道德之为物……自他方面观之,则又为一群演进之大法。<sup>〔2〕</sup>

我们再看 1918 年《新青年》刊登的一篇文章,作者是这样批判张勋复辟的:“且王阳明之‘良知’当下即是,不更求之格物穷理,其谬误所极不可胜道。……如张勋之徒,其良知但知复辟为好,而即即行,知行合一者也。”<sup>〔3〕</sup> 这句话的意思是,张勋本着他未经新知识(即现代常识)洗礼的“良知”和知行合一的原则,才会搞出复辟闹剧。可见,良知作为儒家伦理的基础,而与新时代道德无多大关系,从新文化运动开始就逐步不再成为道德论证的出发点了。而“常识”一词的意义十分固定,而且均为正面使用,因为现代常识常是“科学”的代名词。从“数据库”大量文献例句中我们可以看到,“常识”一词与各种指涉某一领域的词汇,如“政治”、“文学”、“生计”、“经济”、“教育”、“史学”、“国学”、“法律”、“军事”、“国民”、“公民”等联用,组成词组。可见,“常识”与“知识”、“科学”一样,常被作为论证的依据,涉及面十分广泛。也就是说,常识具有某种建构新道德意识形态的功能。

## 9.8 现代知识体系对新道德意识形态的建构

新文化运动一开始,陈独秀就高举伦理觉悟是吾人之最后觉悟的大旗,指出伦

〔1〕 其实早在新文化运动开始前几年,严复就对良知能否成为道德基础提出怀疑。例如,1913 年严复曾这样论述:“夫民彝日用之常,所谓善恶是非,自其彰明较著者言,虽在蚩氓,不知盖鲜。即在疑似之际,使其人第本良知,以为断决,其违道不至甚駸法律之事,亦如此耳。”参见严复:“‘民可使由之不可使知之’讲义(癸丑仲秋丁祭在国子监演讲)”,载《严复集》,第二册,页 328。

〔2〕 常乃惠:“记陈独秀君演讲辞”,《新青年》,第三卷第三号(1917 年 5 月 1 日),页 2。

〔3〕 张寿朋:“文学改良与孔教”,《新青年》,第五卷第六号(1918 年 12 月 15 日),页 612。

理制度不能逃离进化规律的支配,一个时代有一个时代的道德。只手打倒孔家店的老英雄吴虞,则直接批判孝道是皇帝专制的基础。在这些新文化运动主将眼里,个人道德、家庭伦理与社会制度再也不是两个不相干的层面。这样,新文化运动前流行将道德伦理和现代知识系统分成两个领域的观点,也就自然地被否定了。随着二元论意识形态被否定,也就开始了在现代常识理性主导下的、由新知识体系来建构新道德意识形态的过程。新道德意识形态的建构由如下三个依次相扣的环节组成:第一,建立符合现代科学知识系统(现代常识)的宇宙论;第二,从宇宙普遍之理中推出社会发展规律;第三,根据社会发展规律推出新道德。

新文化运动中,最先实现的是现代知识系统取代常识理性所依据的传统常识,人们开始从现代科学常识来推演新的普遍之理。那么,从当时的知识系统(现代常识)中,可以得到一种什么样的最普遍的“理”呢?显而易见,19世纪科学知识促使哲学中形成了物质的进化的世界观,这种科学唯物论哲学,是由赫胥黎、丁达尔(John Tyndall)及埃米尔(Emil Pu Dois-Reymond)等人提出的,其代表性哲学著作作为赫克尔主张物质一元论的《宇宙之谜》(*Die Welträthsel*)。无论是胡适、陈独秀还是吴稚晖,都相信万物由“物质”构成。因此早在1916年9月《新青年》创刊不久,就开始连载马君武翻译赫克尔的这部著作,书名定为《世界之谜》。1917年起,陈独秀亲自翻译了《世界之谜》第一章,并用物质一元论批判当时盛行的灵学思潮。<sup>[1]</sup>

相信物质一元论的中国新知识分子,很快就要用唯物论哲学来论证新社会制度的正当性根据。既然世界是由物质组成的,并处于不断进步之中,如何认识社会发展规律和社会组织原则,就取决于如何看待进步法则。这里存在着两种可能:第一,如果把进步机制等同于达尔文进化论,那么社会进步是基于个体的进步,进步就必定是点滴改良式的;这种观点在社会组织原则上亲和西方自由主义。第二,如果把呈单线式的进步机制视为普遍法则,社会制度的进步就不能是依靠个体的进步和点滴改良,而是必须实现根本变化和革命。这种进化机制和物质世界观的结合就是唯物史观。唯物论的基本原理是物质决定意识,而唯物史观的核心是经济决定论。由唯物论走向唯物史观必须有两个前提:一是把经济等同于物质;二是用

---

[1] 陈独秀:“科学与基督教”,连载于《新青年》,第三卷第六号(1917年8月1日),页1—5;第四卷第一号(1918年1月15日),页56—61。

革命的发展观代替达尔文进化论。<sup>〔1〕</sup> 根据唯物史观,社会制度和道德都是随着经济(生产力)的不断发展而进步,与第二种进步机制相应的社会普遍之理为马克思主义。

建构新道德意识形态的第三个环节,是从社会遵循的普遍之理推出新的个人道德。自从“科学”取代“格致”,如何在科学基础上建立一种新的人生观,一直是中国新知识分子热衷探讨的课题。早在1918年(五四运动前),陈独秀就认为,“我们个人虽是必死的,全民族,不容易死的”。<sup>〔2〕</sup> 胡适在批评了传统三不朽的人生观只属于少数人后,主张社会不朽才是新的终极关怀。<sup>〔3〕</sup> 傅斯年在《新潮》杂志创刊号就提出建立科学人生观的重要性。<sup>〔4〕</sup> 在唯物史观确立霸权地位之前,自由主义者和马克思主义者曾共同努力,寻找一种建立在物质进化自然观之上的新人生观。但我们看到,与马克思主义者相比,五四自由主义者并没有建立一种明确而又有说服力的新道德。例如,在1920年代初发生的“科学与人生观”大论战中,吴稚晖写了一篇长达七万字的文章,论证何为科学的人生观,但他只是用物质一元论嘲讽那些不能用物质证明的观念。<sup>〔5〕</sup> 胡适为这场大论战作总结时指出,虽然大多数人都赞同人生观应是科学的,但他们都没有指出科学的人生观是什么。于是胡适开列出他运用归纳法从科学中抽出的十条科学人生观,后人称为“胡适十诫”。

如果我们分析一下“胡适十诫”就可以发现,从第一到第三条,是指从天文学和地质学推出时间和空间都是无限的,以论证万物运行演变皆出于自然;第四、第五条,是从生物学知识归纳出物竞天择,它否定上天有好生之德,证明人是动物的一种;第六到第八条认为,科学证明一切社会、历史的变化和心理、道德原则均可以从科学中得到解释;第九条认为物质是运动的,可以有生命的;只有第十条指出,“小我”会死,而“大我”不朽。<sup>〔6〕</sup> 这十条中,除了第十条和道德价值尚有点关系外,其余九条都和新道德的内容没有直接关联。正如一位研究者所指出的,胡适这十条

〔1〕 马列主义认为,唯物史观只是物质决定意识这一原理在人类社会生活中的一种应用。然而在事实上,严格地讲,用唯物论是推不出经济决定论的。胡适在同陈独秀的争论中,曾一针见血地指出这一点,他强调从存在决定意识并不能逻辑地导出经济决定论。参见胡适:“答陈独秀先生”,载《胡适文存二集》,收入《民国丛书》,第一编,第九十四册,页41—44。

〔2〕 陈独秀:“人生真义”,《新青年》,第四卷第二号(1918年2月15日),页91。

〔3〕 胡适:“不朽”,《新青年》,第六卷第二号(1919年2月15日),页96—105。

〔4〕 傅斯年:“人生问题发端”,《新潮》,第一卷第一号(1919年1月1日),页5—17。

〔5〕 吴稚晖:“一个新信仰的宇宙观及人生观”,载丁文江、张君勱等:《科学与人生观——“科学与玄学”论战集》,第二册(台北:同学出版社,1977),页489—654。

〔6〕 胡适:“《科学与人生观》序”,载丁文江、张君勱等:《科学与人生观》,第一册,页25—27。



来自汤姆生(J. Arthur Thomson)主编的《科学大纲》(*Outline of Science*)的章目和小标题。<sup>[1]</sup>“胡适十诫”和《科学大纲》一样,充其量只是倡导一种科学的人生观,而不是新道德的具体原则,所以缺乏社会动员的力量。

事实上,晚清以来,革命志士和激进知识分子早就形成了以革命人生观为核心的新道德。自谭嗣同开始,以冲决罗网、追求打破各种规范和差别的绝对平等,被视为新的道德楷模。这种革命人生观以平等为核心价值,以造反、革命和斗争作为实现道德理想的必要手段,备受晚清以来激进知识分子推崇。我们可以把这种革命人生观看作是一种新道德。这种新道德的普及,需要克服两个困难:第一,如何证明取消一切差别的理想境界是科学的?第二,必须有一套规定人们在现实生活中推行其信条的切实可行办法。

这两个困难一直到1920年代辩证唯物主义世界观成熟后,才有可能解决。首先,辩证唯物主义和唯物史观是论证共产主义社会合理性的哲学,共产主义作为人类社会五阶段进化模式中的最高等级,其科学性与真实性毋庸置疑。中国激进知识分子接受共产主义理想后,晚清以来追求取消一切差别、规范的道德境界,也就不必再依附于“以太”或佛教的涅槃,因为共产主义理想是可以由现代知识体系证成的一种科学的、先进的新道德。其次,马克思主义的阶级斗争学说指出,在现实社会中,为了达到理想境界,就必须投入改造旧世界的阶级斗争。阶级斗争不仅是促使社会进步的动力,而且从事阶级斗争也是一种自我改造的修身方法。1923年前后,大批年轻学生加入共产党,很多革命青年正是因为马列主义可以使革命烈士精神合理化和现实化而相信马列主义的。<sup>[2]</sup>毛泽东本人就是典型例子,他在青年时代把“与天奋斗其乐无穷,与地奋斗其乐无穷,与人奋斗其乐无穷”当作人生信条;而马列主义则向他证明这种人生目标是科学的,这无疑使他极为震撼。阶级斗争或相应的斗争人生观能被科学证明,是他转变为马列主

[1] 林和生:“科玄论战与胡适‘科学的人生观’”(北京:中国科学院科技政策与管理科学研究所硕士论文,1991)。

[2] 金观涛:“唯物史观与中国近代传统”,《二十一世纪》,总第三十三期(1996年2月号),页53—61。

义者的关键因素。<sup>[1]</sup>

## 9.9 类理学的意识形态建构模式

长期以来,学术界把上述现代知识系统对新意识形态的建构归为科学主义,即视马列主义传人为唯物论科学主义不断发展的结果。众所周知,在西方,马克思主义基于唯物论科学主义,经验论科学主义则亲和自由主义,据此,五四时期自由主义的代表人物如胡适,亦被定位为经验论唯科学主义的代表人物。<sup>[2]</sup>但这种定位与事实并不完全相符。由于中国的科学主义和西方不同,当时,无论是自由主义者还是马克思主义者都相信唯物论科学主义,两者的分歧,仅在于对进化论的具体看法,以及在唯物论哲学之上应该建立一种什么样的科学人生观。在科学与人生观大论战的早期,自由主义者和马列主义者并肩作战,联手反对玄学派,对唯物论的认同是两派联合之基础。正因为中国科学主义并无经验论和唯物论之明显差异,故在科学与人生观大论战中,科学派大获全胜。据郭颖颐统计,1920年代书店里充斥“人生观”一类的书籍,其中大多数都企图综合人生和科学这两个概念,各种选集约有50至250种之多。<sup>[3]</sup>

自由主义和马列主义的分歧是发生在科学与人生观大论战的后期,自由主义者因相信进化论而拒绝革命人生观。而从思想史内部来检讨中国自由主义未能战胜马列主义的原因,除了自由主义提不出新道德外,另一个原因是,在这场大论战之前,马克思主义者与研究系在有关社会主义的大论战中取得上风,令唯物史观建

[1] 毛泽东曾这样回忆他变成马列主义者的经过：“记得我在1920年，第一次看了考茨基著的《阶级斗争》，陈望道翻译的《共产党宣言》，和一个英国人作的《社会主义史》，我才知道人类有史以来有阶级斗争，阶级斗争是社会发展的原动力，初步地得到认识问题的方法论。可是这些书上，并没有中国的湖南、湖北，也没有中国的蒋介石和陈独秀。我只取它四个字：‘阶级斗争’老老实实地来开始研究实际的阶级斗争。”参见李锐：《毛泽东的早年与晚年》（贵阳：贵州人民出版社，1992），页114。

[2] 郭颖颐：《中国现代思想中的唯科学主义，1900-1950》，页70。

[3] 郭颖颐：《中国现代思想中的唯科学主义，1900-1950》，页13。

立霸权地位,人们普遍相信,可以从唯物论逻辑地推导出唯物史观。<sup>[1]</sup>也就是说,在几次重要的思想论战中,中国的马克思主义者完成了科学常识对新道德的建构。因此,我们认为,中国的科学主义之所以不同于西方的科学主义,正因为它存在着中国特有的、用现代常识理性建构新道德意识形态的隐形模式。确实,1919年前后,随着现代知识体系的确立,科学获得了无可怀疑的地位,科学主义成为20世纪中国的主流思潮。

为了探讨中国科学主义的特质,分析科学在现代常识理性中具有建构和实践新道德的功能,我们考察了《新青年》杂志中“科学”一词的用法,并分析它的意义内涵在新文化运动前期和后期的变化。在《新青年》杂志中,“科学”一词使用了1658次,“科学”这个词汇在例句中的意义大致可分为表9.4所示的二十五种类型。这二十五种类型除了反传统、科学方法和物质世界观论述有关、等同于常识这些用法外,主要集中在以下四种意义:第一种意义是与迷信、非理性、幻想对立,代表了科学知识的理性化功能;第二种意义是指分科之学,主要指各种理论;第三种意义是实验和实用技术,凭借它可以增加国力;第四种意义是指马列主义或科学社会主义。

让我们分析一下《新青年》中“科学”一词中有关实用技术、反迷信、马列主义和社会科学这四种主要意义。很明显,其中反迷信是承接20世纪最初十年的用法。值得注意的是,我们在前面已指出,新文化运动之前,“科学”一词已较少包括实用技术,相当接近西方近现代 science 的意义,但《新青年》在使用“科学”一词时,常常同时指涉科学理论和技术,又与“格致”相类似。这表明知识系统和终极关怀二元分裂状态的终结。因为,在一元论道德意识形态中,科学理论和技术都和道德价值相联,因此可以用同一个词来指涉它们。从此之后,中国人在使用“科学”一词时,往往是既指理论,也指技术。

---

[1] 1920年李大钊在介绍唯物史观时,曾指出唯物史观有四种名称:一是历史之唯物的概念,二是历史唯物主义,三是历史之经济的解释,四是经济决定论。他认为这四种说法中,前两种为泛物质论而不可取,第四种有命定论之流弊,故用经济史观最为妥当。参见李大钊:“唯物史观在现代历史学上的价值”,《新青年》,第八卷第四号(1920年12月1日),页1—6。这表明,一直到1920年,李大钊还没有承认唯物论可以推出唯物史观,他只是从中国式进化理念出发来接受这一新学说。但在1923年后我们再也看不到类似的言论了。愈来愈多人将唯物史观等同于唯物主义在历史中的运用,甚至很少再有人用经济史观来称呼历史唯物主义。

表9.4 《新青年》中“科学”的调意变化

意义类型	一 (1915.9~ 1916.2)	二 (1916.9~ 1917.2)	三 (1917.3~ 1917.8)	四 (1918.1~ 1918.6)	五 (1918.7~ 1918.12)	六 (1919.1~ 1919.11)	七 (1919.12~ 1920.5)	八 (1920.9~ 1921.4)	九 (1921.5~ 1922.7)	季刊 (1923.6~ 1924.12)	不定期刊 (1925.4~ 1926.7)	总计
1. 与迷信、神学、宗教、非理性对立	5	11	19	26	38	16	10	13	26	1	0	165
2. 与传统思想对立	0	5	5	2	7	0	3	0	0	5	0	27
3. 与玄学、乌托邦对立;重客观证据	3	1	0	4	5	5	3	7	1	15	0	44
4. 证明物质世界(唯物论)	3	3	3	6	12	8	20	11	0	16	0	82
5. 科学(思维)方法:归纳、综合	2	2	1	0	0	0	2	1	0	0	0	8
6. 科学(思维)方法:演绎、分析	0	0	1	1	0	1	8	5	0	1	0	17
7. 与人生、道德、价值观有关	3	5	6	0	1	0	19	8	3	24	0	69
8. 与马列主义、阶级革命相关	0	0	0	0	0	53	2	38	34	64	57	248
9. 实用、实验、技术、应用科学	11	36	4	8	18	70	50	18	9	9	5	238
10. 等同于常识、知识、新学	0	1	3	2	8	5	6	4	1	2	4	36
11. 科学方法: 等同于“合理”、“有效”	1	1	11	0	0	2	4	11	2	3	0	35
12. 探求公律、假设、推论、逻辑、因果;科学律例是变化的	1	0	0	1	6	13	15	3	7	4	0	50
13. 与文学艺术、道德法律相区别	2	8	7	18	11	18	14	16	15	6	1	116

续表

意义类型	卷(时间)											总计
	一 (1915.9~ 1916.2)	二 (1916.9~ 1917.2)	三 (1917.3~ 1917.8)	四 (1918.1~ 1918.6)	五 (1918.7~ 1918.12)	六 (1919.1~ 1919.11)	七 (1919.12~ 1920.5)	八 (1920.9~ 1921.4)	九 (1921.5~ 1922.7)	季刊 (1923.6~ 1924.12)	不定期刊 (1925.4~ 1926.7)	
14. 将文学、小说、戏剧归为科学	0	3	4	0	2	1	10	2	0	0	0	22
15. 自然科学	2	13	1	3	10	12	19	12	6	20	0	98
16. 社会科学	0	1	1	0	0	0	23	4	3	51	2	85
17. 天文学	1	0	0	0	0	0	1	0	1	0	0	3
18. 生物、人类、医学	5	10	0	0	3	5	3	3	9	4	0	42
19. 经济学	0	0	0	0	0	1	1	0	0	0	0	2
20. 数学、物理学、数学; 纯科学	0	0	0	0	0	4	7	5	3	6	0	25
21. 化学	0	0	0	0	0	0	2	0	0	0	0	2
22. 历史科学	0	0	0	0	0	0	0	2	0	0	0	2
23. 等同真理、文明、理性、进化	11	7	5	7	5	10	19	21	17	11	0	113
24. 科学无国界、科学世界主义	0	0	1	4	0	0	4	0	0	2	0	11
25. 科学一般(指称)	5	3	14	8	4	15	32	14	14	9	0	118
总计	55	110	86	90	130	239	277	198	151	253	69	1658

\* 表9.4由戴立煌先生作出,谨此说明并致谢。

我们可以根据表 9.4 的统计,来分析讨论《新青年》中“科学”一词中有关实用技术、反迷信、马列主义和社会科学这四种主要意义,在新文化运动不同阶段有什么变化。从表 9.4 最后一行统计“科学”在《新青年》每卷中使用的总次数可以看到,“科学”一词的使用次数分布明显有三个高峰:第一个高峰是第二卷,第二个高峰是第六、七卷,第三个高峰是季刊。在第一个高峰中,“科学”一词的意义主要是指实用技术、分科之学和反对迷信三种,最多的含义为实用以及和有关国力强弱的技术。第二个高峰出现在 1918 至 1921 年间,“科学”主要具有分科之学(社会科学)、实用技术、反对迷信和马列主义这四种意义,使用次数最多的是分科之学,其中社会科学占了相当比重。第三个高峰是 1922 至 1925 年,这时“科学”只剩下社会科学与马列主义两种主要成分,实用技术和反迷信的成分都大量减少。

可见在“科学”一词的用法中,反迷信意义大量减少,意味着现代常识已成为中国当代文化的基础,中国的现代常识理性已形成,它本身就具有抑制迷信的功能。在第三个高峰中,“科学”的内涵变为以马列主义和社会科学为主,则表明马列主义这种新道德意识形态成为《新青年》知识群体的信仰,“科学”和马克思列宁主义画上等号,马列主义本身就是科学的顶峰。而“科学”一词所包含的实用技术意义锐减,则表明信仰马列主义的中国知识群体找到了新的话语体系。

在马列主义和自由主义分道扬镳之前,中国大多数新知识分子都相信科学人生观。而科学实验和实用技术都可作为科学人生观的实践,因此,以科学人生观为核心的知识系统,可以接受用同一词汇——“科学”来指涉理论知识和实用技术两个部分。一旦马列主义成为信仰,革命人生观成为生活准则,相应的道德实践就主要是阶级斗争和生产斗争(实践),而科学实验和技术也就退居其次,并且必须用另外的术语来定义。我们发现,《新青年》后期,随着“阶级”和“阶级斗争”成为最普及的术语,另一些新词如“工业”、“生产”和“生产力”也凸显出来,成为马列主义者现代科学知识体系的一部分。

为了作出比较,我们利用“数据库”统计了新文化运动以前(1874~1915)“技术”、“制造”、“工业”、“生产力”等词的使用情况,一个很明显的趋势是,“制造”一词的使用次数一直远高于“技术”,前者的使用在甲午后达到前所未有的高峰。例如,在 1894 年“制造”一词使用了 123 次,“技术”仅 3 次;1895 年,“制造”使用了 283 次,“技术”则没有被使用;1896 年,“制造”一词使用了 461 次,“技术”仅 8 次。“技术”一词虽古已有之,但在思想文献中一直很少使用,其原因并不难理解,因为 1900 年前所有实用技术知识被纳入“格致”一词内;而作为经世致用的格致,其最主要的实践就是制造各种新式器物,特别是船坚炮

利的技术,它主要体现在“制造”上。在这一阶段,“生产力”一词很少使用。

我们再来看一下“技术”、“制造”、“工业”和“生产力”四个词在《新青年》杂志各卷中的使用情况,得到图 9.3。从图 9.3 可见,“技术”这个词的使用次数仍然很低,而“工业”这个词在 1915 年前的使用次数是低于“制造”的,但自 1919 年压倒“制造”;随后的使用一直在迅速增加,1921 年后更迈向前所未有的高峰。随着“工业”一词的勃兴,“生产力”一词使用亦日益增加。

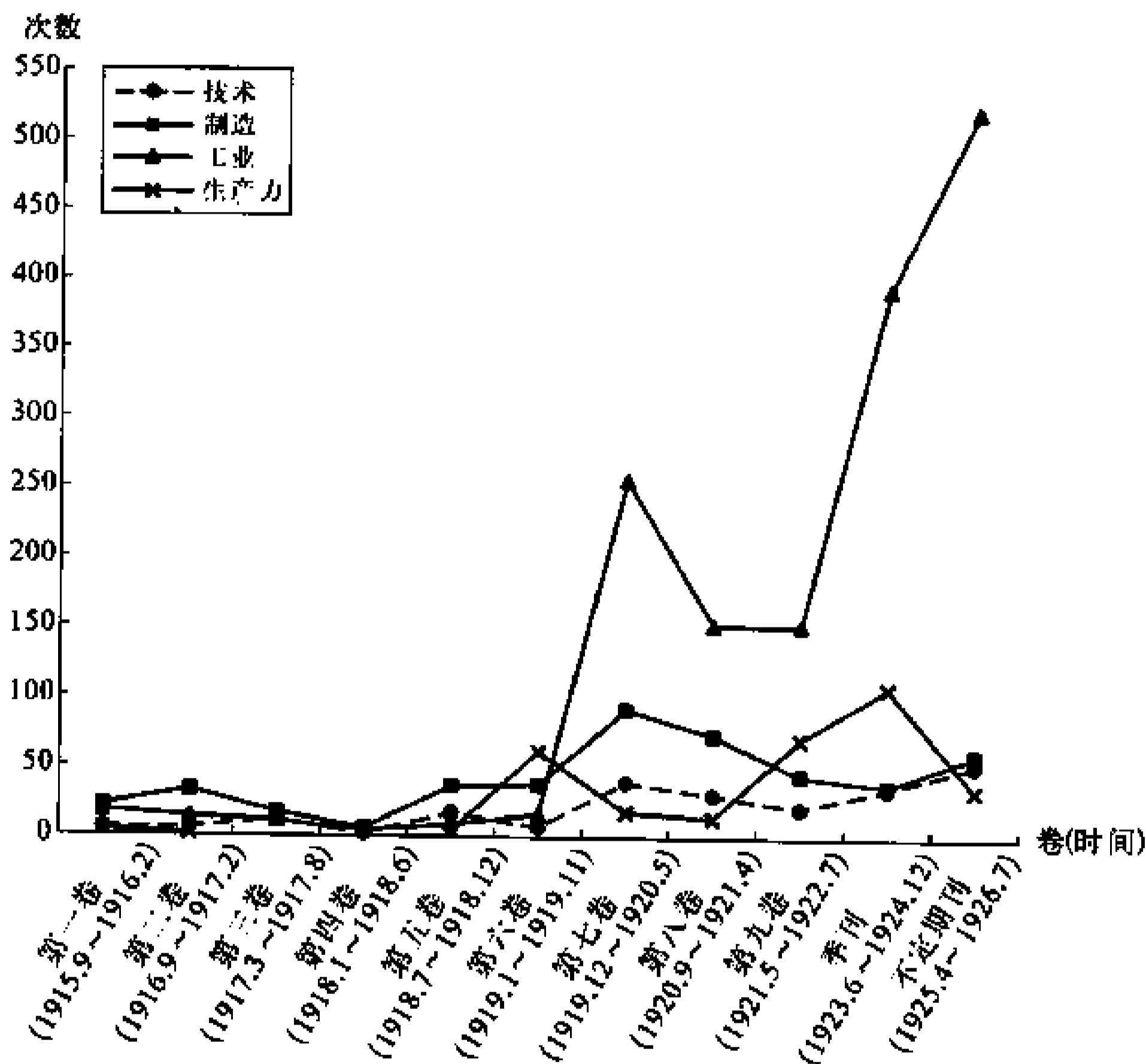


图 9.3 《新青年》中“技术”、“制造”、“工业”和“生产力”的使用次数

对比这四个词在 1915 年前的使用情况,可以清晰地看出,当马列主义成为《新青年》群体的信仰之后,“生产力”与“阶级斗争”一起成为这一知识群体最常用的术语。阶级斗争和生产活动既是社会发展的基本动力,也代表了新道德意识形态在实践活动中的展开。毛泽东曾把新意识形态的道德实践分为三大类:阶级斗争、生产斗争和科学实验。实际上,在 20 世纪的中国共产党文化中,要求知识分子改造思想,其必经之途,就是要他们参加阶级斗争和生产斗争,而科学实验并不那么重要。只有等到 1970 年代末期,文化大革命结束,作为先进生产力的科学技术的重要性才

再一次凸显出来，成为论证改革开放新国策的知识基础。

上述《新青年》中“科学”一词的意义统计分析(表 9.4)还表明，从思想史内部演化模式来看，中国知识界接受马列主义，与其说是由于类似西方唯科学主义的知识倾向，还不如说更类似于常识理性对程朱理学的论证，只不过所凭借的常识不再是古典的常识，而变为现代常识。从论证结构上看，理学的合理性论证，是从知识性常识合理开始，由常识自然观推出包罗自然宇宙秩序和人世间理想社会形态人际关系，这就是天理；纲常名教是合理等级秩序的体现，它规定了人伦道德的具体内容。《新青年》知识群体接受马列主义，同样是先用现代常识推出宇宙论——唯物主义，再证明唯物史观是科学的，由唯物史观论证共产主义是人类社会的最终归属，而献身于这一事业的人必须建立革命人生观。我们有理由相信，马列主义虽是外来思想，但五四知识分子对马列主义的接受，却是受到常识理性支配的中国传统思维模式制约，即利用类似程朱理学论证道德的模式，以现代科学知识体系的常识，去建构一套新的道德意识形态。

五四以后随着新意识形态的变化，中国人对科学的理解在不同时期并不完全相同。在此，我们不可能详细讨论新文化运动以后中国知识分子的科学观内容。但我们要强调的是，直到当前，中国人在使用“科学”这一语汇时，仍包含着技术、先进生产力等在西方 science 中没有的含义。也就是说，“科学”意义的扩大及其道德意识形态的功能，又回到了类似于传统的“格致”。

在西方，现代科技知识和终极关怀的二元分裂是工具理性兴起的典型表现，故现代知识系统的建立是工具理性扩张的结果。而中文术语从“格致”到“科学”的演变，意味着中国接受了西方现代科学知识体系，知识体系的具体内容实现了由传统到现代的更新，但从知识体系和文化价值系统的关系来看，五四以后，科学和道德(终极关怀)之间，仍然保留了中国文化大传统本来就具有的常识理性结构。虽然在知识系统现代化转型过程中，中国也曾经出现过终极关怀(道德)和现代知识系统的二元分裂状态，但历史证明这种二元分裂是不稳定的。随着中国文化消化了西方现代科学技术知识，形成现代常识理性，科学技术知识很快就发挥出建构新道德意识形态的潜在功能。在中国式马列主义意识形态中，科学技术知识和终极关怀(革命道德)的关系与程朱理学同构。即使意识形态解体，终极关怀和知识系统仍是互相关联的。

我们这项从“格致”到“科学”的研究，正是试图探讨中国知识系统现代转型的独特经验。这项研究还是很初步的，但它至少可以表明，无论是中国还是西方，现代性和科学理性的关系远远没有被研究清楚，有必要作进一步探讨。



# 十

## 革命观念在中国的起源和演变\*

有一些观念只有当它失去自己的魔力时,才会显现它的历史面貌和真正意义,革命就是其中之一。

### 10.1 革命观念的历史结构

20世纪中国思想界最宏大的现象,莫过于革命话语的兴起与泛滥。自1903年邹容的《革命军》出版,“革命”一词如烈火燎原,从此以后,几乎没有一个社会生活领域可以逃过革命的人侵。政治革命、种族革命、社会革命、经济革命、伦理革命、家庭革命、国民革命、文化大革命、灵魂深处爆发革命……没有一个国家如同中国那样,在20世纪经历了如此众多的革命。五四以后,革命不仅意味着进步与秩序的彻底变革,还成为社会行动、政治权力正当性的根据,甚至被赋予道德和终极关怀的含义。西方政治思想中,革命观念曾引起广泛重视并得到深入研究;而在中国,虽然革命如洪水般淹没人们的心灵,但对它的研究却刚刚开始。更重要的是,中国现代革命观念虽然是在西方现代思想影响之下形成的,但中国革命观念和西方革命观

---

\* 本文曾以“革命观念在中国的起源和演变”为题发表在《政治与社会哲学评论》,第十三期(2005),页1—51,作者金观涛;收入本书时作了部分修订,增加了分类统计表和例句。

念究竟有什么差别的研究却没有得到重视。<sup>〔1〕</sup>这使得探讨革命观念在中国的起源和演变,成为政治思想史不可回避的问题。

梳理中国政治思想中革命观念的意义结构,涉及如下四个层面:首先是“革命”一词在中国传统思想中的意义,其次是为为什么要用“革命”来翻译 revolution?再次,需分析中国和西方革命观念的异同,最后是揭示中国革命观念形成和演变的逻辑。这四个层面互相缠绕,构成分析的困难。实际上,分析“革命”一词,可以视为中国传统政治思想向现代转型的缩影,也反映了中国当代思想和政治制度变革中面临的困境。本文依据“数据库”中有关“革命”一词的使用次数统计和意义转型分析,讨论上述问题;并从中国社会转型经验出发,分析革命和现代性的关系。

“革命”由“革”和“命”两个汉字组成。从词源上考察,依据许慎的解释,古文“革”字上为“卅”,下为“十”。其含义是“三十年为一世而道更”,即“革”是指某种到一定时间必定发生的(周期性)更替。<sup>〔2〕</sup>从中又可以引申出人为地改变某物,或兽皮去毛即皮革,并用于占卜的意思。“命”字从形象上讲,是用“口”下令。秩序通常被理解为由命令产生。当下令者是君王甚至是上天时,“命”即意味着某种被给予的秩序。这样“命”的意思亦可以从命令引出天命、性命(天所赋予的)等,其意义和英文 order 相当。<sup>〔3〕</sup>“革”与“命”两个字的联用,表达某种秩序或天命的周期性变化,其意义在某种程度上接近西方 revolution 的原意,即天体周期性运动或事物周而复始变更。早在《周易》中,已有“天地革而四时成,汤武革命顺乎天而应乎人,革之时大矣哉”的用法。<sup>〔4〕</sup>自汉代开始,政治权力的更替必定要从天道中找到根据,“革命”自然成为周期性王朝更替、改朝换代的代名词。中国传统文化中“革命”一词的意义,就是由改朝换代所塑造的。

我们只要分析一下改朝换代的过程,就可以梳理出传统革命观念的诸层面。

〔1〕 陈建华:《“革命”的现代性:中国革命话语考论》(上海:上海古籍出版社,2000)一书,是目前为止对中国革命观念作最详细考察的著作,但该书并没有对中西革命观念的差别作系统研究。

〔2〕 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,第三篇下,页107。

〔3〕 《周易》“乾”卦“各正性命”之语,孔颖达疏为:“命者,人所禀受。”《周易兼义》,卷第一,页10—11。“说卦”中这样论述:“穷理尽性,以至于命。”王弼注:“命者,生之极。”《周易兼义》,卷第九,说卦传,页183。《左传·成公十三年》云:“民受天地之中以生,所谓命也,是以有动作礼义威仪之则,以定命也。”《春秋·左传注疏》,卷第二十七,成公十三年,页460。《毛诗·周颂》:“维天之命,于穆不已。”郑玄笺为:“命,犹道也。”《毛诗注疏》,卷第十九,引自《十三经注疏》,第二册,页708。

〔4〕 《周易注疏》,卷第五,“革”卦,页111。

如汉代思想中存在天道周期性轮转之观念,故“革命”一开始就用于指天道转换,它是改朝换代的理据。又如,改朝换代常伴随着社会大动乱,旧王朝因无道而被推翻,新王朝则是奉天承运,体现了天道;故“革命”一词常有经过大动乱、造反,最后由符合天道、遵守儒家道德的政府取代无道统治者的含义。改朝换代往往包含用暴力推翻旧王朝并建立新政治秩序之意,因而“革命”一词也蕴涵着彻底变更旧秩序并为新王朝和政治秩序提供正当性的内涵。必须注意的是,中国传统社会具有家国同构的结构,王朝更替也意味着皇帝易姓;这样“革命”一词在古代文献中,也常常用于指易姓。特别在不涉及道德判断和社会动荡,仅仅谈易姓时,如武则天改李唐为武姓大周等,亦常被称为“革命”。综上所述,我们可以用图 10.1 来表示“革命”一词在中国传统文化中的意义结构。图 10.1 中,革命观念有两个层面的意思:第一个层面是直接来自改朝换代的几重意思;第二个层面为由第一个层面的意义进一步细化而生成的内涵。

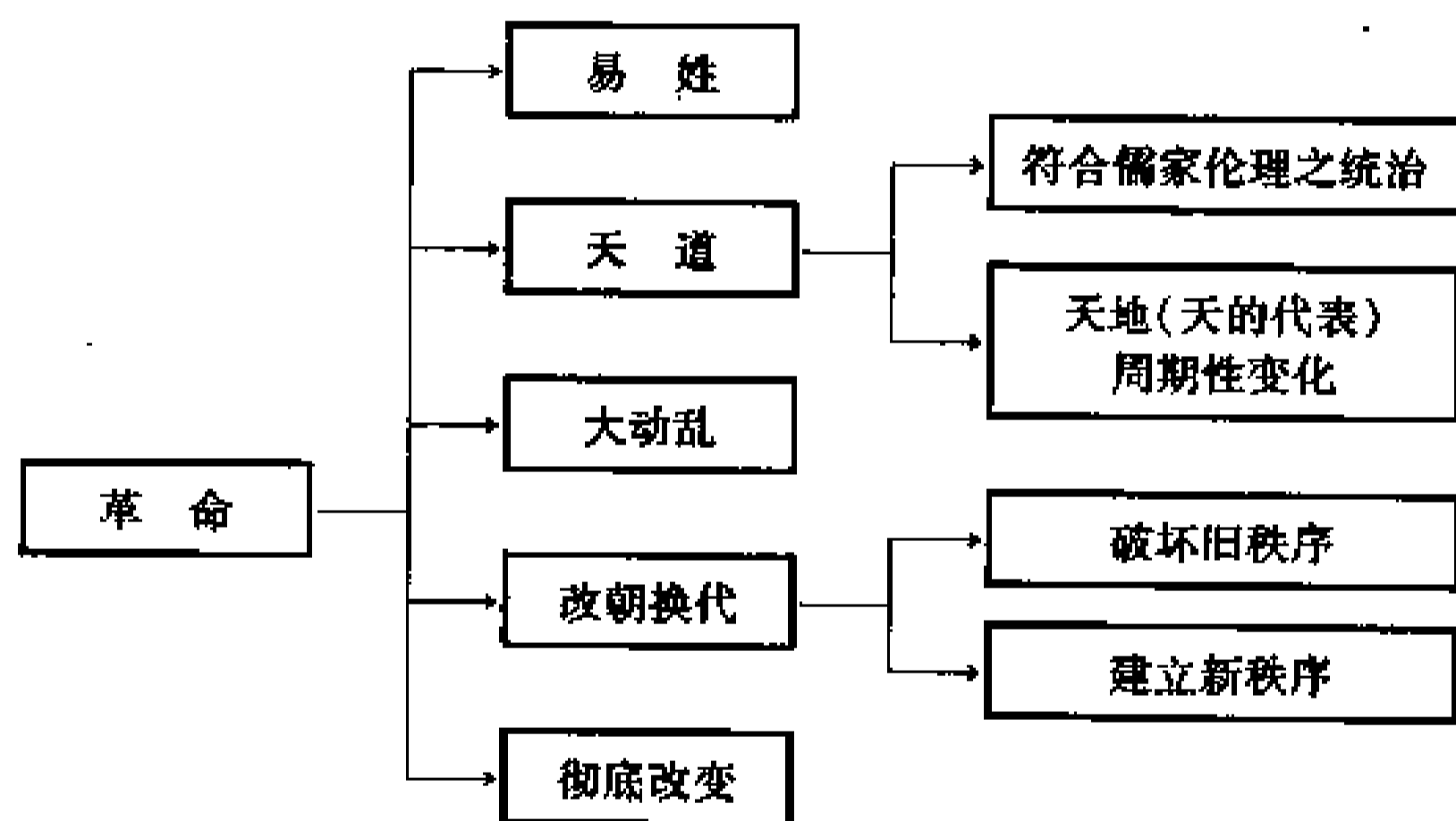


图 10.1 “革命”在中国传统文化中的意义结构

自秦汉至清末二千余年中,中国经历了十一个朝代。王朝更替大多两三百年来才发生一次,“革命”并不是一个常用的词汇。在古代文献中,“革命”一词大多用于指汤武革命和王朝易姓,偶尔亦出现其他几种含义。表 10.1 为二十五史和十三经中“革命”一词的例句,它可以证明“革命”在传统文化中有如图 10.1 列出的几种意义类型。

表 10.1 二十五史和十三经中“革命”的用法举例

意义类型	文献例句及出处
易 姓	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 魏氏革命,以既葬为节,合于古典,然不垂心谅暗,同讥前代。(《新校本晋书》,卷二十,志第十,礼中)</li> <li>2. 及则天革命,天册万岁元年,加号为天册金轮大圣皇帝,亲享南郊,合祭天地。(《新校本旧唐书》,卷二十一,志第一,礼仪一,大祀、中祀、小祀)</li> <li>3. 梁氏革命,以崇阮明辩,遣使吴越……(《新校本旧五代史》,卷九十,晋书十六,列传五,安崇阮)</li> <li>4. 朱梁革命,元以宗室惧祸,挈涛避地湖南……(《新校本宋史》,卷二百六十二,列传第二十一,李涛)</li> </ol>
彻底变革	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 故革命创制改正易服,因变置社稷也。(《尚书注疏》,卷第八,商书,汤誓,引自《十三经注疏》)</li> <li>2. 大人革命,不得不荡其秽匿,通其圯滞。(《新校本晋书》,卷三十,志第二十,刑法)</li> <li>3. 今天地造始,万物权舆,圣朝以神武之德,值革命之运,荡近世之流弊,继千载之绝轨,笃道崇儒,创立大业。(《新校本宋书》,卷十四,志第四,礼一)</li> </ol>
王朝更替	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 昔高皇帝应天顺民,奋剑而王,埽除秦、项,革命创制,降德流祚。(《新校本后汉书》,卷六十一,左周黄列传第五十一,黄琼)</li> <li>2. 今皇隋革命,宪章前代,其魏、周鞏辘不合制者,已勅有司尽令除废,然衣冠礼器,尚且兼行。(《新校本隋书》,卷十二,志第七,礼仪七)</li> <li>3. 制曰:国家平定天下,革命创制,纪功旌德,久被乐章。(《新校本旧唐书》,卷二十八,志第八,音乐一)</li> <li>4. 元祖宗功德在人,其子孙罔恤民隐,天厌弃之。君则有罪,民复何辜。前代革命之际,肆行屠戮,违天虐民,朕实不忍。(《新校本明史》,卷二,本纪第二,太祖二,洪武元年)</li> </ol>
汤武革命	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 《易》金火相革之卦曰汤武革命,顺乎天而应乎人。(《新校本汉书》,卷二十一上,律历志第一上)</li> <li>2. 革,改也,易曰:“天地闭,贤人隐。”又曰:“天地革而四时成,汤、武革命,顺乎天而应乎人。”(《新校本后汉书》,卷十二,王刘张李彭卢列传第二)</li> <li>3. 桀为暴虐,诸夷内侵,殷汤革命,伐而定之。(《新校本后汉书》,卷八十五,东夷列传第七十五)</li> </ol>
天地(周期性)变化	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 取象金火,革命创制,治历明时,应天顺民,汤、武其盛也。(《新校本后汉书》,志第三律历下,历法)</li> <li>2. 金火交会,革命之象也。汉祚终矣,晋、魏必有兴者。立后数言于帝曰:“天命有去就,五行不常盛,代火者土也,承汉者魏也……”(《新校本三国志》,卷一,魏书一,武帝操)</li> <li>3. 恭帝元年正月戊戌,有星孛于太微西蕃,占曰:“革命之征。”其年,宋有天下。(《新校本晋书》,卷十三,志第三,天文下,妖星客星)</li> <li>4. 况木行已谢,火运既兴,河、洛出革命之符,星辰表代终之象。烟云改色,笙簧变音……(《新校本隋书》,卷一,帝纪第一,高祖杨坚上,开皇年前)</li> </ol>

本文主要分析“革命”一词在近现代的意义演变,不打算展开其在古代文献中使用的分析,但有两点因为与以后的讨论关系较大,需要特别提出来说明一下。第一,“平等”一词最早在佛教文献中使用,而且是个常用词;但在佛教文献中从未同时使用“革命”。这说明佛学虽已有平等的观念,但在中国文化传统中,革命并没有与平等观念相联系。第二,宋明以后,“革命”一词很少用于指涉天道的变化,这与宋明理学成熟有关。宋明理学将天理视为寂然不动的无形之理,它是天地万物抽象的等级秩序和关系,是君、臣、父、子伦常道德的宇宙论根据。宋明理学对天理世界的想象蕴涵着天道不变观念,从而加强了道统正当性。故在理学家那里,甚少讲革命。清代汉学兴起,特别是明末清初批判宋明理学的儒学流派中(我们称之为中国近代传统)存在着“理在气中”、“理随气变”的观念,它们对儒学内部再次接纳天道变化观有巨大的影响,也为“天地革命”在近代兴起奠定了基础。<sup>[1]</sup>

## 10.2 为何用“革命”译 revolution

既然中文里“革命”本意和 revolution 原意相当接近,用“革命”译 revolution 可以说是顺理成章的。近年的研究发现,最早用“革命”译 revolution 的是日本。中文“革命”一词早在公元八世纪传到日本,但日本政治结构和中国不同,天皇万世一系,无论政治权力如何更替,皇室易姓都是没有意义的。近代之前日本人大多对革命持批判态度,斥汤武为杀主大罪人。<sup>[2]</sup> 随着西方冲击来临,日本知识界滤去中文“革命”一词中易姓和王朝更替的意义,在社会秩序根本性变化以及进步这一内涵上应用这个词。早在 1866 年(庆应二年)刊行的《西洋事情》中,福泽谕吉已使用现

[1] 我们可用一个典型的例子来说明这一点。二程是不同意“王者革命”说的,他们曾这样论述:“元年标始年耳,犹家人长子呼大郎,先儒穿凿不可用。或言绝笔后,王者可革命,大非也。孔子时唯可尊周,孟子时方可革命,时变然也。前一日不可,后一日不可”。朱熹编:《二程外书》,卷九,春秋录拾遗,收入《四库全书·子部儒家类》,第六百九十八册,页 321。二程认为,孔子时代周祀未绝,所以不存在革命的理由;而孟子主张革命是因为他所在的战国时代,周祀已绝,“世衰道不行”;即在道统灭绝、尚未建立之际,方可革命。道统未绝、或者重建道统之后,都不存在革命的理由;所以才有“前一日不可,后一日不可”之说。十分有趣的是,明代吕柟在解释二程的革命观时,将其注为“革命在人心上看”。吕柟:《二程子抄释》,卷七,王草春秋录第二十六,收入《四库全书·子部儒家类》,第六百九十八册,页 204。他将革命的根据归为人心,在明末清初“心”是和气有关的概念。因此,也可以说“革命”开始和“气”发生了联系。

[2] 王家骅:《儒家思想与日本文化》(杭州:浙江人民出版社,1990),页 202。

代意义上的“革命”一词，明治维新被称为“革命”。〔1〕由于日本革命观念与中国有很大不同，中国近现代革命观形成又受到日本影响，这就使得问题大大复杂化了。这样，中国现代革命观的形成，还必须考虑到日本如何理解“革命”以及日本的革命观念怎样影响中国，这涉及西方、中国和日本三方面观念间的互动。

据陈建华考察，1890年王韬著《重订法国志略》时，因受日本人冈本监辅的《万国史记》的影响，首次用了“法国革命”一词，开创了中文世界用“革命”指涉 revolution 的先河。〔2〕根据“数据库”所收文献，最早使用“革命”指涉中国以外事件的，应该是1887年黄遵宪的《日本国志》对明治维新中事件的描述，〔3〕显然这是受到当时日本对“革命”一词理解的影响。值得注意的是，该用法没有在中国流传，当然这和《日本国志》要等到甲午后才引起注意有关。

中国士人对日本明治维新的经验一直相当重视，甲午前就有不少人写日本见闻，谈及明治维新的方方面面。“数据库”中最早介绍的是何如璋，1877年他说：“明治来所布令甲曰维新，服色亦易矣”。〔4〕不论士大夫是否支持变法，大都将日本的改革称为维新。〔5〕梁启超曾这样称呼日本的改革：“日本维新之始，选高才生就学欧洲，学成反国，因才委任”。〔6〕在甲午后的文献中，偶尔也有“维新革命”联用，如1897年有译文谈明治初米价：“际此维新革命之秋，莫不买却所有之物，换金置之，以求安全云。”〔7〕梁启超也这样使用过：“当庆应明治之间，局天踏地于世界中。日人一旦自悟其罪，自悔其罪，维新革命起。”〔8〕康有为在1898年的奏折中也把日本维新引起的动荡称为“革命”，他说：“及倒幕维新，而革命四起。”〔9〕

既然“革命”和“维新”两词含义差别极大，为什么了解这两个词的词意差别的中国知识分子会把两词联用？我们认为一方面，虽然日本近代革命观与中国不同，

〔1〕 佐藤亨：《幕末、明治初期语汇の研究》，页396。

〔2〕 陈建华：《“革命”的现代性》，页30—36。

〔3〕 黄遵宪曾这样写道：“五月盗刺参议大久保利通（以其变法专制故也。凶徒石川县士岛田一郎既就缚，犹自鸣得意曰：吾为国除害矣。先是明治二年参与横井平四郎为十三津川乡士所要杀横井盖尝主张革命论者，兵部大辅大村益次郎亦遭刺杀。凶徒怀书自首，乃责其练习西洋兵法云。）”黄遵宪：“国统志三”，《日本国志》，第一，卷三，页46。

〔4〕 何如璋：《使东杂咏》（长沙：岳麓书社，1985），页119。

〔5〕 例如我们可看到如下议论：“第日本自维新以来，儒教所重孝弟之道，废而不讲”。张坤德译：“某报馆访事与伊藤问答节略”，《时务报》，第四册（1896年9月7日），页16。

〔6〕 梁启超：“论学校二（变法通议三之二续第七册）”，《时务报》，第八册（1896年10月17日），页2。

〔7〕 程起鹏译：“日本三十年间米价涨落情形”，《实学报》，第十二册（1897年12月14日），页11。

〔8〕 梁启超：《自由书》，页24。

〔9〕 康有为：“进呈日本明治变政考序”（1898年1月底），载《康有为政论集》，卷一，上册，页222。

很多中国人确实也是通过日文文献理解西方 revolution 的含义,日本对 revolution 的理解无可避免地对中国产生影响;但另一方面,我们还必须考察一下中文文献里“革命”一词早期使用的语境。我们用“数据库”查考“革命”的使用情况,发现 1895 年以前该词极少出现,1896 年以前“革命”一词的几次用法,全是在讲“汤武革命”。最早在现代意义上使用“革命”的,出现在 1896 年《时务报》刊载古城贞吉译的《欧洲党人倡变民主》一文中,该文多次使用“革命党”一词。<sup>[1]</sup>他在 1897 年《政党论》一文中还特别提到“革命党”指的是“非我所谓政党也,革命党本以颠覆政府为志。”<sup>[2]</sup>查询“数据库”文献,1900 年以前“革命”的二百余次使用中,除一篇专谈中国历史上的革命外,<sup>[3]</sup>绝大多数是指法国大革命、欧洲和外国的社会动荡;造反者和制造动乱者也被称为“革命党”,这种用法一直延续到戊戌以后。可以说,“法国革命”是 1899 年前“革命”一词十分常见的用法。这一用法直接影响了当时中国士大夫对“革命”的理解。

例如,1898 年康有为在议论法国大革命时说:“各国史,至法国革命之际,君民争祸之剧……”又说由法国大革命引起欧陆大动乱“未有若近世革命之祸酷者矣。盖皆自法肇始”。<sup>[4]</sup>又如,《清议报》1899 年有“请先以法国革命为发轫。夫法国之革命也断头流血,其惨酷不忍言”之语。<sup>[5]</sup>在中国士大夫心目中,法国大革命等外国大事件既是推翻旧王朝,同时亦意味着出现社会大动荡和破坏。故在意义结构上讲,用“革命”指涉 revolution 本义,仍然没有脱离中文“革命”一词表达王朝更替的传统含义,只不过在近代多指法国或外国的社会秩序巨变。因此,严格地说,“革命”和 revolution 的对应,最早是通过法国大革命或欧洲革命以及外国社会动荡这些特定历史事件为中介的,这一中介使得 revolution 和中国知识分子的传统革命想象建立起直接联系。

也就是说,现代革命观念在中国的传播和形成,基本上仍取决于中国传统文化中“革命”的意义和西方 revolution 意义的互动,一开始只是中国传统革命观念对西方革命观念意义的选择性吸收。据陈建华研究,1890 年代以前,revolution 一词在中

[1] 古城贞吉译:“欧洲党人倡变民主”,《时务报》,第十册(1896 年 11 月 5 日),页 29。

[2] 古城贞吉译:“政党论”,《时务报》,第十七册(1897 年 1 月 13 日),页 23。

[3] 无涯生:“中国历代革命说略”,《清议报》,第三十一册(1899 年 10 月 25 日),页 1—3。

[4] 康有为:“进呈法国革命记序”(1898 年 7 月),载《康有为政论集》,卷一,上册,页 308。

[5] “万国平和同开盟说源流考”,《清议报》,第十五册(1899 年 5 月 20 日),页 9。

文文献里另有译名，传教士将其译为“造反”。〔1〕“造反”一词的意义多为负面，而结合我们前面所述，1890年代人们常用“革命”来形容法国社会动荡，“革命”一词是大动荡或大破坏的同义词，其意义也多是负面和否定的。由此，我们也可以理解，为何1895年孙中山赴日时，发现日本报纸将其称为“革命党”而大吃一惊。因为在他的心目中，“革命”意味着易姓和制造社会动乱，与他的政治目标风马牛不相及。用陈少白的话讲：“我们从前的心理，以为要做皇帝才叫‘革命’，我们的行动只算造反而已。自从见了这样报纸后，就有‘革命党’三字的影像印在脑中了。”〔2〕

我们知道，中国革命派一开始就主张推翻清王朝统治（即排满革命），故上述这段话中，“革命”用的是传统易姓意义，革命派没有想过要当皇帝，所以说自己的行动是“造反”。而中国国内大多数知识分子对西方现代革命观念的态度，是与他们心目中清王朝统治的正当性联系在一起。当清王朝统治正当性未曾动摇时，改朝换代无实质性意义，“革命”一词很少提及；即使偶尔出现，人们也多是根据中国传统观念来想象西方革命。1900年后，严峻的亡国危机使得激进的知识分子开始怀疑清王朝能否保持中国的独立自主；革命观念被激活，是清廷统治正当性开始受到质疑的表征。由于要推翻的王朝是满清少数民族政权，改朝换代既是政权更替，亦是汉族摆脱少数民族政权的统治，所以清末文献中“革命”一词的使用，也与排满联系在一起，与种族民族主义共同消长，成为中国近代民族主义的接生婆。那么，推翻满族政权后，应建立何种新秩序？当中国在西方现代政治经济制度冲击下谈政权彻底变化时，原有的建立新王朝模式不再具有正当性，“革命”不可能仅仅是改朝换代的代名词。这就成为赋予传统革命观念以现代意义的契机。如果说“排满革命”用于表达推翻旧王朝，那么“共和”则表达了所应建立的新秩序。

陈建华的研究指出，最早赋予“革命”一词现代意义的是梁启超，时间为1899年。戊戌变法失败后，梁启超流亡海外，因受到日本影响，他在其著名的《夏威夷游记》中第一次提出“诗界革命”；在“诗界革命”的论述中，已具有西方 revolution 观念的诸含义。〔3〕其实，如果把“彻底变革以促进进步”作为“革命”一词的现代主要意义的话，那么，最早在中文文献里使用这一含义的，应是1897年康有为在

〔1〕 陈建华：《“革命”的现代性》，页109。

〔2〕 转引自陈少白：“兴中会革命史要”，载陈锡祺主编：《孙中山年谱长编》，上册（北京：中华书局，1991），页102，注释1。

〔3〕 陈建华：《“革命”的现代性》，页223。



《日本书目志》中使用的“宗教革命”一词。<sup>〔1〕</sup> 1898年,梁启超在流亡日本期间翻译《佳人奇遇》时,就将“革命”与自由民权联系起来。他这样写道:“自三帝约神圣同盟,欧之大陆皆被其强迫连合。盖同盟之意欲扑灭自由民权,若其国有倡革命之举,布公议之政者,以同盟军征讨之。”<sup>〔2〕</sup> 其中“革命”的现代含义就是和政治变革联系在一起。而1899年梁启超在《自由书》中,更是用了不少由“革命”组成的词组,如“宗教革命”、“政治革命”、“资生革命”等,文中还说:“……曰资生革命(日本所谓经济革命);曰女权革命。经此二革命,然后人人皆有强权。斯为强权发达之极,是之谓太平。”<sup>〔3〕</sup> 这些词组中“革命”的意义多是指彻底变革,且具有正面价值。

另一篇过去未引起注意的文章,是1899年发表在《清议报》的《中国历代革命说略》长文。这篇专谈中国历史上的革命和革命者的文章中,与当时普遍说法一样,也谈法国大革命给中国人留下的负面印象。文中说:“读佛兰西革命史,杀人之多,大乱之频,几令人不敢复言革命事”,但全文宗旨是为“革命”正名,多次用“庶民革命”等词。作者的主张与梁启超不同,他说:“或谓中国无民主种子,革命后不能为共和之治者,皆大谬误。不知孔子之大义者也。”<sup>〔4〕</sup> 这篇文章是20世纪初中国有关革命的正当性和革命后是否实行共和这两种对立主张大辩论的历史先声。因此,我们可以说,戊戌变法的失败导致“革命”获得正面含义时,它同时被赋予现代意义了。

为了考察“革命”一词的意义变化,我们根据“数据库”提取含“革命”一词的例句,按其意义作出表10.2。由“革命”组合的词组是如此之多,表明革命涉及的领域十分广泛,做统计时,只能将其大致归类。表10.2的前两项是戊戌前“革命”的意义,它们仍是沿用传统用法,但后面几项这些词组或所涉及的领域,已具有现代意义了。

〔1〕 康有为:《日本书目志》,卷三,页662。

〔2〕 梁启超译:“佳人奇遇”,页103。

〔3〕 梁启超:“自由书”,页33。

〔4〕 无涯生:“中国历代革命说略”,《清议报》,第三十一册(1899年10月25日),页2。

表 10.2 “革命”的意义分类统计(1896~1911)

“革命”的 意义类型	年 份															
	1896	1897	1898	1899	1900	1901	1902	1903	1904	1905	1906	1907	1908	1909	1910	1911
易姓革命		4	2	12	1	5	15	9	140	50	29					15
汤武革命	3		1	2		2	5	4	3				2		1	3
法国革命		5	20	31	21	29	102	231	161	58	83	104	38	9	42	20
排满/种族革命			1	4		14	19	226	27	15	338	122	19		6	5
政治革命			2	15	7	88	70	229	88	41	714	106	35	4	7	5
经济革命				1	4	1	2	19	4		27	19		1	10	4
社会革命				2		2		1	1	12	350	71	3	1	3	
无政府革命										2	23	258	289		2	
(中国)革命党			2	2	2	6	8	47	5	10	532	371	183	50	203	93
俄国革命						1		74	4	61	49	15	5	3	20	
革命进化观				2	3		10	31	2		5	50				
其他	5	12	8	71	41	67	228	527	139	137	725	486	141	39	169	54
总次数	8	21	36	142	79	215	459	1398	574	386	2875	1602	715	107	463	199

\* 表 10.2 由高超群先生作出,谨此说明并致谢。

说明: (1) “易姓”栏包括: 易姓革命、以易姓为革命、易姓改朝之革命。(2) “汤武”栏包括: 汤武革命, 汤、武革命。(3) “法国”栏包括: 法国革命、法国之革命、法国大革命、法国之大革命、法国两革命、法国第二次革命、法国屡次革命、法兰西革命、法兰西之革命、法兰西大革命、法兰西第一革命、法兰西第一次大革命、法兰西第二革命、法兰西第三革命、法兰西七月革命、法兰西二月革命、法兰西少年革命军、法民革命、法人三次革命、法人自大革命以来、法史自大革命、法大革命、法之大革命、法革命、法之革命、法之初为革命、法创革命、巴里公民之革命、巴里公民革命、巴黎二月大革命、巴黎市民之革命、巴黎之大革命、巴黎之第二革命、巴黎革命、第三次革命、第三次之革命、第一次之革命、第二次之革命、法人革命、佛兰西革命、佛朗西革命、佛国革命、佛之革命、第一革命、第二革命、第三革命、二月革命、七月革命、七月大革命。(4) “排满”栏包括: 民族革命、民族之革命、种族革命、种族上之革命、排满革命、扑满革命、革命排满、由革命而生出排满、排满所以补革命之不足、革命之目的排满也、革命家固以排满为目的、排满以为革命、汉人革命、汉人之革命、革命独立(主要指《革命军》中用法)、汉族革命军。(5) “政治”栏包括: 政治革命、政治之革命、政治之大革命、政治上之大革命、民主革命(仅一次)、革命民主、共和革命、民权革命、自由革命、自由平等革命、以革命求自由、革命自由、革命而得自由、革命而后行共和、贵贱界之革命、革命平等、国民革命、国民之革命、国民能革命、权利之革命、立宪革命、文明之革命。(6) “经济”栏包括: 工业革命、产业革命、经济上之革命、经济之革命、生产革命、经济大革命。(7) “社会”栏包括: 社会革命、平民革命、平民之革命、贫富革命、贫富界之革命、经济革命(有时指发展经济的革命,但很少)。(8) “无政府”栏包括: 无政府主义革命、无政府的革命、无政府之革命、革命即无政府主义、男女革命、女子革命、家庭革命(男女革命、女子革命、家庭革命有时与无政府主义无关,则不计)、纲纪革命、纲常革命、三纲革命、圣贤革命、祖宗革命、新世纪革命、新世纪之革命、二十世纪之革命、平民社会革命、真革命、真正革命、劳动革命、大同之革命、社会革命、社会之革命。(9) “(中国)革命党”栏包括有关革命党的论述: 1905 年之前,泛指革命党及其主张,当这种主张没有明确地区分为政治革命或者种族革命的时候,归入此类;1905 年之后,还包括社会革命。(10) 其中有些例句中“革命”的含义不明确的,或者出现次数较少;也有一些是与本文关系不大的,或前后文没有直接出现这些关键词的“革命”,均列入“其他”。

从表 10.2 还可见,1900 年前,“革命”一词除了传统含义外,主要用于指法国革命,也有指其他国家的革命。可见,法国革命和外国社会动荡这些意义,最早架起“革命”一词和 revolution 之间的桥梁。在 1898 年“戊戌变法”失败后,“革命”一词

开始出现众多新含义。1899年除“无政府革命”和“俄国革命”外，“革命”的各种现代意义大都出现了。也就是说，传统“革命”意义中最常用的除汤武革命、易姓和改朝换代外，彻底变革和天道周期性更替这两重意思，亦随着革命观念的普及被创造性重构，形成现代革命观念的另外几种意义。其中，推翻旧王朝的“排满/种族革命”在1903年和1906年的使用都有两三百次；1906年“政治革命”达700余次，可印证20世纪初中国革命思想的兴起。其他如表达知识分子风气或以诗言志的“诗界革命”、打破男女不平等的“女界革命”，反纲常的“祖宗革命”、“家庭革命”，以及“社会革命”、“经济革命”、“产业革命”、“文学革命”、“科学革命”、“国民革命”等术语的出现，其含义均为这些领域或相应主体发生彻底变化和实行根本变革。

正因为1900年前后，“革命”被赋予新含义，有人立即意识到必须将“革命”的新含义和传统意义明确区分开。如1901年有这样的论述：

是故有易姓而非革命者，如汉灭秦、魏灭汉、晋灭魏，别至乎元灭宋、明天元、清灭明皆是也。有革命而不必易姓者，如日本自神武天皇以来二千余年皆一姓相传，专制为治；而明治维新之后，由专制政体改而为立宪政体是也。欧洲诸国……当其在百余年前，固多专制为治，而未有所谓立宪政体，君民皆治于法律之下者也。自拿破仑第一崛起之后，诸国之民，骚然变动。遂逼其平日之专制政体，改而为立宪政体。而君公贵人，仍多世袭罔替焉，此皆革命而不必易姓者也。<sup>〔1〕</sup>

事实上，在20世纪初“革命”的各种新含义作为传统结构的现代转型，通常互相关联、组成一个整体结构。最突出的例子是邹容在其名著《革命军》中，一开头就给出了“革命”的定义：“扫除数千年种种之专制政体，脱去数千年种种之奴隶性质，诛绝五百万有奇之满洲种，洗尽二百六十年残惨虐酷之大？辱，使中国大陆成干净土，黄帝子孙皆华盛顿，则有起死回生，还魂返魄，出十八层地狱，升三十三天堂，郁郁勃勃，莽莽苍苍，至尊极高，独一无二，伟大绝伦之一目的，曰革命。巍巍哉！革命也。皇皇哉！革命也。”<sup>〔2〕</sup>这里，“革命”既是排满，也是天道、进步和彻底变革；在政治上则意味着追求建立中华共和国；体现在个人身上，则是一种全新的道德——黄帝

〔1〕 树立山人：“尊革命”，《清议报》，第九十四册（1901年10月12日），页17。

〔2〕 邹容：《革命军》，页651。

子孙皆成为华盛顿；对于全人类，则追求民族平等，也就是汉民族的独立。可见，“革命”是一种全新的综合的积极价值。

### 10.3 中国现代革命观念和西方革命观念的差异

综上所述，自1900年“排满革命”和“政治革命”兴起之后，革命观念开始扫荡几乎一切观念领域。“革命”一词的易姓和王朝更替等传统内涵，逐渐消失、隐藏或被忘却，取而代之的是实行共和、整体的彻底激烈变革、进步等新的意义；它们成为20世纪中国政治制度与社会行动正当性的基础。随着“革命”现代意义的普及，五四后大多数中国人都忘记了它本来的意义。但必须注意的是，中国现代革命观念中，“革命”一词已吸收了西方 revolution 观念的诸意义，那么，这是不是说中国人在20世纪对“革命”意义的理解完全和西方相同呢？我们认为，中西革命观念是有差别的。这是由于中国知识分子在学习引进西方 revolution 内容时，传统革命观念潜在地参与了中国现代革命观念的塑造。

我们在前面给出了“革命”一词的几种传统含义及意义结构，并讨论了“革命”一词的易姓和王朝更替、彻底变化等意义，但还有一重意义没有详细讨论，这就是天道。在“革命”一词的传统含义中，天道作为王朝更替的正当性基础，是处于周期性变化之中的。当“革命”用于表达新天道时，周期性的轮回观念就被不断地向前进步的观点取代了。当它用于指涉个人道德时，进步是代表天道的，亦意味着个人道德必须不断地向前提高，首先是解除旧制度压迫和束缚。这既是对西方近代 revolution 意义学习的结果，亦是对明末王夫之哲学理随气而进步观点的现代阐释。正是在这一层意义上，我们可以看到中西革命观念的不同。

在中国传统文化中，天道有两重含义：一是天地变化，用今天的话讲是宇宙秩序或自然和社会变迁所遵循的普遍规律；二是指符合儒家伦理之统治，它属于天道的道德层面。第一重含义在西方 revolution 中亦存在，这就是进步和演化为不可抗拒规律的思想；而第二重含义则是西方所没有的。在西方，即使马列主义赋予革命正当性，具部分道德价值，但 revolution 毕竟和个人道德无多大关系。而在中国，天道是个人道德向社会和宇宙的投射，个人道德和普遍规律不可分离。在传统革命观念中，与天道相匹配的是儒家伦理，而一旦把作为宇宙规律的天道视为进步和演化时，它就直接推翻了宋明理学中天道不变的信条。那么，与中国现代革命观念相对应的个人道德，就必须要被赋予新内容，这是西方革命观念所不可能具有的。那

么,这种新道德又是什么呢?

我们认为,这种新道德最早出现在1896年谭嗣同的《仁学》中。虽然该书仍是在传统意义上使用“革命”一词,但却给出了“革命”向现代意义演变的方向。谭嗣同是这样论述的:“《易》明言:‘汤、武革命,顺乎天而应乎人。’而苏轼犹曰:‘孔子不称汤、武’,真诬说也。至于谓汤、武未尽善者,自指家天下者言之,非谓其不当诛独夫也。……志士仁人求为陈涉、杨玄感,以供圣人之驱除,死无憾焉。若其机无可乘,则莫若为任侠,亦足以伸民气,倡勇敢之风,是亦拨乱之具也。”〔1〕谭嗣同认为传统革命观的缺点是没有摆脱家天下思想,至于诛独夫、倡勇敢任侠之风,则应是“革命”所具之内涵。这部名著所提倡的烈士精神,无疑是给出一种革命牺牲观;即革命牺牲精神是要奉献给一种与新时代相匹配的个人新道德。那么,这种新道德的核心价值又是什么呢?

我们认为,《仁学》的宗旨是通过重新解释“仁”,来论述“平等”这种新道德。众所周知,“平等”作为扫除差别、破除伦常等级的代名词,为佛老所提倡,在中文语境中,“平等”这个词就是随着翻译佛经而运用的。平等观念并不符合把伦常等级作为道德的儒家哲学,儒学主张爱有差等的等级制道德观,所谓均平,只是对相同伦常等级而言,君臣、父子、夫妇之间是无所谓平等的。也就是说,儒学在政治哲学层面从未承认不同伦常等级的平等。正因为如此,1864年清廷翻译《万国公法》时,曾碰到一个难题,就是如何翻译国际法中用于表达国与国之间平等的词——equality。由于“平等”一词在中国文化中的含义是取消等级差别,故《万国公法》将equality译为“平行”,以表达各有各行其事之权。〔2〕在清代官方文献中,这种译法一直沿用到19世纪末。从这一例子可见儒学对平等观念的排斥。

谭嗣同主张用冲决网罗精神取消一切差别,达到人我相通的平等境界,即类似于佛教主张的平等,但又不是消极出世的。他这样论述:“佛其大哉,列天于六道,而层累于其上。孔其大哉,立元以统天。耶自命为天已耳;小之,其自为也。虽然,其差如此,而其变不平等教为平等则同。”他认为:“三教殆皆源于婆罗门乎?以同一言天,而同受压于天也。天与人不平等,斯人与人愈不平等。”〔3〕换言之,谭嗣同认为佛、儒、耶三教都可以从自身逻辑推出必须破除天与人不平等和人与人不平等

〔1〕 谭嗣同:《仁学》,页343—44。

〔2〕 在传统用法中,“平等”也指级别相当,“平行”也有近似含义。

〔3〕 谭嗣同:《仁学》,页333。

的结论，所以平等应为一切宗教之最终价值。用谭嗣同的话讲：“三教不同，同于变；变不同，同于平等。”〔1〕

谭嗣同把解除一切束缚、破除一切差别之状态称为“通”，它是平等的最高境界。在《仁学》中，谭嗣同并没有具体讨论“通”和“革命”的关系。但是我们认为，从观念意义结构来讲，从“通”到“革命”只有一步之差。那么，平等和革命又是什么关系？如果将“革命”理解为彻底变革，人通过解除束缚使自己道德不断向前进步，那么革命则不仅是达到平等的手段，而且还代表了破除一切差别、冲决一切网罗的无束缚状态。因此，作为必须包含个人身体力行的新道德，革命比平等更为妥切。因为它既包含最终要达到的目标，亦给出了达到目标的手段，即革命本身就可以是一种新道德。谭嗣同之所以没有把革命与平等直接联系在一起，是因为当时包括他自己在内的士大夫，还是从传统意义上理解“革命”一词的。不过，谭嗣同与当时主张改良维新的士大夫否定革命不同，他已经开始肯定革命的正当性。

1903年后，革命和新道德的关系开始被全面建构。首先，民族独立与民族平等相联系，排满革命作为民族独立必经之途，自然具有道德含义。这就是我们前引邹容《革命军》中的“黄帝子孙皆成华盛顿”，即是将争取民族独立、平等，视为每个人都应该而且可以去实行的新道德。中国无政府主义者追求平等，也是把平等与革命紧密相联系，在《天义报》发刊词中，曾出现对平等和革命这些新道德作出的全面论述：

地球之上邦国环立，然自有人类以来，无一事合于真公。异族之欺陵，君民之悬隔，贫富之差殊，此咸事之属于不公者也。……由是种族革命、政治革命、经济革命遂为人民天赋之权。然环顾世界各邦，其实行种族革命者尚占多数，若政治一端，虽实行共和政治者，犹不能尽人而平等，经济一端更无论矣。试推其原因，则以世界固有之社会，均属于阶级制度，合无量不公不平之习惯相积而成，故无论其迁变之若何，均含有不平之性质。……非破坏固有之社会，决不能扫除阶级，使之尽合于公。顾今之论者，所言之革命，仅以经济革命为止。不知世界固有之阶级，以男女阶级为严。……故欲破社会固有之阶级，必自破男女阶级始。……居今日之中国，非男女革命与种族政治经济诸革命并行，亦不

〔1〕 谭嗣同：《仁学》，页334。

得合于真公。<sup>〔1〕</sup>

在上述论述中,首先认为自有人类以来一切不道德的根源皆因差别造成,这些差异包括阶层差异、种族差异、男女阶级差异,带来种族压迫、君主特权、贫富差异、政治和经济不平等。这样,以消除不平等为目的的民族革命、政治革命、经济革命就有了属天经地义的正当性。然后作者进一步指出,进行上述革命后,并没有达到完全平等,世界上最大的不平等是男女不平等;故只有破除男女不平等的性别革命,才能建立一个代表“真公”的道德世界。

将上述逻辑进一步延伸,则可得到破除儒家伦常等级为新道德的结论。儒家伦理以家庭为中心,男女有别、夫为妻纲本为儒家伦理的重要内容。此外,它主张一种爱有差等,也就是父子、兄弟、夫妇处于不同伦常级别等级制的道德观。如果把破除一切等级为新道德这一思想贯彻到底,必定得到取消家庭、彻底反对儒家伦理为新道德的结论。这正是革命所包含的新道德价值的进一步展开。而1907年前后无政府主义者的“毁家论”正是上述革命观最引人注目的例子,其论述如下:

社会万事,赖人而成,人之孳生,实由男女。故今日欲从事于社会革命,必先自男女革命始,犹之欲改造中华,必先逐满洲,而后众事克举也。否则不搦其本而齐其末,顾此失彼,鲜克有济矣。顾一言及男女革命,则群疑众难因以横生。然我辈既提倡此事,亦不可不筹及拔本塞源之计。其计维何?则毁家是已。盖家也者,为万恶之首,自有家而后人各自私,自有家而后女子日受男子羈縻,自有家而后无益有损之琐事,因是丛生……况今后世界大同,人人行踪自由,必不能如上古之世,老死不相往来。且人类平等……土地属之公有,无此疆彼界之分……故自家破,而后人类之中,乃皆公民无私民,而后男子无所凭借以欺凌女子,则欲开社会革命之幕者,必自破家始矣。<sup>〔2〕</sup>

为了将这种代表新道德的毁家论与传统佛老的出家相区别,无政府主义者强调他们的人世有为精神,而反抗压迫、解除束缚的革命就是这种有为人世精神的最

〔1〕 “《天义报》启”,《复报》,第十期(1907),引自《辛亥革命前十年间时论选集》,第二卷,下册,页818。

〔2〕 汉一:“毁家论”,《天义报》,第四期(1907),引自《辛亥革命前十年间时论选集》,第二卷,下册,页916—17。

佳写照。在此可以看到，中国知识分子在接受西方马克思主义之前，已将革命和破除私有制、取消家庭相联。

中国佛老哲学一直主张取消差别限制，我们在前面谈到，佛教经典中没有使用过“革命”这个词，这是因为佛老主张解脱和消极无为。一旦将有为的人世精神注入佛老哲学，革命的道德含义则自然显现出来。所谓有为入世精神和佛老平等价值结合，实际上是用积极入世精神去反抗纲常名教、冲击儒家伦常等级以及种种差别限制所织成的网罗，这与谭嗣同的烈士精神是一脉相承的。事实上，不仅刘师培、师复、章太炎等人的革命言论中存在上述逻辑而具有某种老庄、佛教色彩，辛亥革命前革命者和无政府主义者也被称为“金刚性的革命党”。〔1〕就连五四新知识分子的革命论述，都与人世式的佛老思想有着割不断的联系。例如，被胡适称为只手打倒孔家店的老英雄吴虞，曾区分积极革命和消极革命，将法兰西革命称为积极革命，而中国人为消极革命派，老庄为其代表。〔2〕朱谦之甚至用革命来概括其积极出家的主张，说他去西湖当和尚本志是要进行革命。〔3〕我们曾把以人世有为精神破除一切差别、以类似于佛教式平等作为新道德称为拟佛学，〔4〕这也是中国现代革命观所蕴涵的道德性质。现在我们将中国这种追求新道德，也即追求新天道为核心的革命观念，定义为不同于西方的中国式现代革命观念。

#### 10.4 改革的失败和革命的兴起

正当中国革命观念因排满民族主义兴起、吸收西方 revolution 含义，并和新道德相联之际，大量留学生东渡日本，把日文中的革命观念带回中国，开启了中日革命观互动的新时代。虽然中国知识分子在相当程度上是通过日本翻译来了解西方 revolution 的意义，并不可避免地受到了日本革命观念的影响，但是由于中国革命观念的整体结构是如此，根深蒂固，以致他们很快就发现中日革命观的不同。为此，1902年梁启超曾专门写“释革”一文，主张用“变革”来翻译 revolution。他说：

“革”也者，含有英语之 Reform 与 Revolution 之二义。Reform 者，因其所

〔1〕 朱谦之：《革命哲学》（上海：泰东图书局，1921）。

〔2〕 吴虞：“消极革命之老庄”，《新青年》，第三卷第二号（1917年4月1日），页1—3。

〔3〕 陈公博：“十日旅行中的春申浦”，《新青年》，第九卷第三号（1921年7月1日），页12。

〔4〕 金观涛、刘青峰：《中国现代思想的起源》，页323。



固有而损益之以迁于善,如英国国会一千八百三十二年之 Revolution 是也,日本人译之曰改革、曰革新。Revolution 者,若转轮然,从根柢处掀翻之,而别造一新世界,如法国一千七百八十九年之 Revolution 是也,日本人译之曰“革命”。“革命”二字,非确译也。“革命”之名词,始见于中国者,其在《易》曰:“汤武革命,顺乎天而应乎人”;其在《书》曰:“革殷受命”。皆指王朝易姓而言,是不足以当 Revo[省文下仿此]之意也。……Ref 主渐,Revo 主顿;Ref 主部分,Revo 主全体;Ref 为累进之比例,Revo 为反对之比例。……其前者吾欲字之曰改革,其后者吾欲字之曰变革。<sup>[1]</sup>

“释革”一文一开始就指出日本用“革命”译 revolution 是一个错误。因为在中文语境中“革命”一词蕴涵易姓和改朝换代的意思,而 revolution 只是指彻底变革,和易姓与改朝换代关系不大。为了与彻底根本变革相区别,梁启超提出非改朝换代式的彻底变化,这就是“变革”,并将其与 reform 对应。在该文中,梁启超接受达尔文进化论,认为不断变化是不可抗拒的公理(当时人们曾用生物学种种“革命”以表达进化)。在此意义上,他同意对“革命”的意义作创造性运用,但和“革命”相比,他更推崇“改革”。

为了避免“革命”意义的混淆,他在另一篇文章中更进一步解释说:“革命之义有广狭,其最广义,则社会上一切无形有形之事物所生之大变动皆是也;其次广义,则政治上之异动与前此划然成一新时代者,无论以平和得之以铁血得之皆是也。其狭义,则专以兵力向于中央政府者是也。吾中国数千年来,惟有狭义的革命。”<sup>[2]</sup>文中区别了两种广义和一种狭义的“革命”,而中国历史只有以兵力向中央政府的狭义革命,这是不可取的。

梁启超主张中国需要大变革才能自存,同时又反对革命派把革命仅视为推翻中央政府。为了与革命派相区别,他才如此重视对“革命”意义的辨析。梁启超的看法,代表了那个时代维新派绅士知识分子的共识。特别要强调的是,“改革”既然是把变革和改朝换代划清界线,它和“革命”的主要差异变成“改革”往往由当权者及社会精英自上而下推动。自清末至民初,由当权者(清廷或绅士)推动的改革有

[1] 梁启超:“释革”(1902),载《饮冰室文集之九》,第四册,页40—41。

[2] 中国之新民:“中国历史上革命之研究”,《新民丛报》,第四十六至四十八号合本(1904年2月14日),页1。

戊戌变法、新政、立宪和共和。这样一来，为了考察革命和改革的关系，便必须研究“革命”观念是如何普及的。

我们根据“数据库”检索，做出图 10.2。从图 10.2 可见，1900 年前，“革命”一词的使用次数相当少。如我们前面分析过的，其使用中也有不少是负面意义的，因为在 1900 年前，革命尚没有正当性，维新仍是一种澎湃汹涌的新思潮。如 1898 年，“革命”只出现 36 次，同年正值戊戌维新，“变法”一词达 1000 余次，“维新”500 次左右，“改革”约 180 次，都远远多于“革命”。戊戌政变的发生意味着改革的失败，1899 年“革命”一词急增到 140 次左右，1901 年更急骤上升到 200 余次。郭廷以把 1900 年八国联军占领北京比喻为在中国领土内的世界大战。它意味着作为改革的百日维新流产后，清廷利用义和团全面排外和反洋人的失败。在激进知识分子的心目中，这是清廷腐败、无能、卖国的象征，是革命的对象，从此，革命也获得正当性。从中明显可见，改革和革命存在着此消彼长的关系。当“改革”得到普遍认同，“革命”的使用次数就下滑，而改革失败则导致革命勃兴。图 10.2 中，1900 年以前，“改革”（含“维新”、“改良”）的使用次数明显多于“革命”。1900 年以后，“改革”与“革命”同样有 1903 和 1906 年两个高峰，这对应中国知识分子对革命或改革的两极化态度及大辩论。

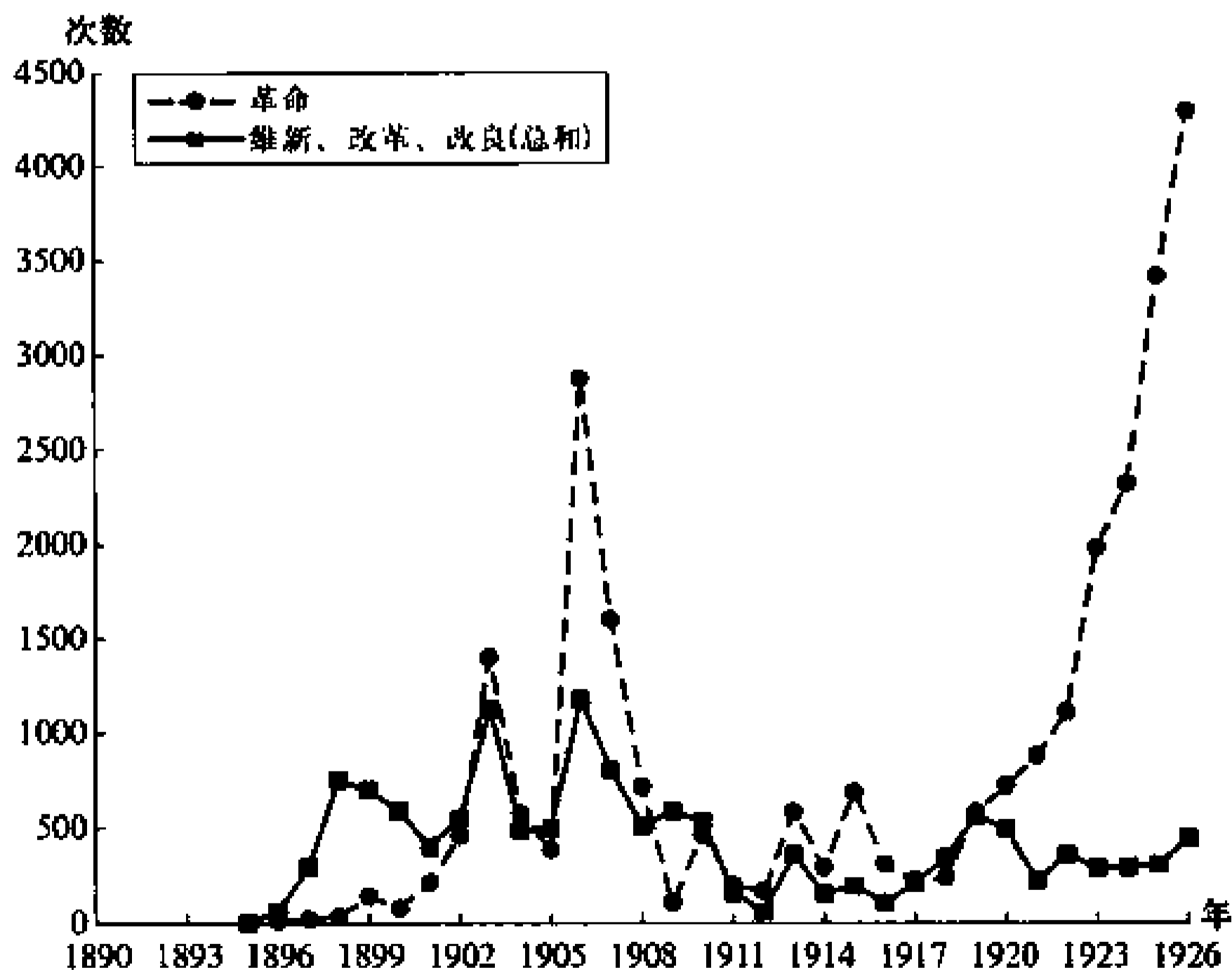


图 10.2 “革命”及“维新”（含“改革”、“改良”）的使用次数（1890~1926）

统计还表明,“革命”一词的第一个使用高峰出现在1903年,达1400次左右。这一年,邹容《革命军》问世,章太炎为之作序,“革命”从此正名,大行其道。同年6月,章太炎发表针对康有为的“驳革命驳议”,论述中国正面临维新还是革命的抉择,只有革命能救中国。我们还可以看到,“革命军”、“政治革命”成为《浙江潮》、《江苏》、《湖北学生界》等激进刊物的常用词,成为革命派大呼大喊、热情拥抱的对象。不仅知识分子要革命,他们也向基层民众宣传,如一篇用白话写作、宣传排满革命的文章中说:“老人连连叹气道:今日不革命,我辈不但做亡国之民,又要遇着灭种之惨了!!!”〔1〕值得注意的是,1903年,提到与法国革命相关的使用次数达到200多次(参见表10.2),评价也由负面居多变为大加推崇,如一篇文章这样说:“盖法国之革命,如大江之流,由堤防遮断而溃裂也。数世纪间之积势,由法国革命始得发动之机会。”〔2〕另外,这一年由于俄国在庚子事变中占领了东北并拒不撤兵,酿成拒俄风潮,拒俄运动在留日学生和激进知识分子中风起云涌。知识分子自行组织拒俄义勇军,这是用行动否定清廷的合法性。当时有一种十分流行的说法:“名为拒俄其实革命。”〔3〕

继1903年高峰后,“革命”一词在1906年再次勃兴,使用达2800余次。这是因为1905年11月,革命派创办《民报》,由章太炎主编,这份以宣扬革命为宗旨的刊物中,大量使用“革命”一词。陈天华在《民报》第一号上撰文论述中国革命的正当性,他说:“政府之不足与有为也,殆已成铁据。……中国未有于一朝之内,自能扫其积弊者也。必有代之者起,于以除旧布新,然后积秽尽去,民困克苏。不革命而能行改革,乌头可白,马角可生,此事断无有也。”〔4〕一语道出革命对改革的取代关系。推翻旧王朝的革命一旦获得正当性,排满革命说、共和革命说也即随之兴起。

从思想史上来看,日俄战争给中国社会以极大的思想震撼。在清廷和广大士大夫的心目中,日本战胜俄国是君主立宪优于皇帝专制的明证。清廷派六大臣出国考察,准备在十二年后改为君主立宪政体。清廷的改革引起了知识分子的大争论,主张立宪的士大夫认为革命会导致中国被瓜分,革命共和绝不可取。〔5〕在主张革命的知识分子看来,清廷是少数民族政权,已沦为列强的奴隶,根本无能力立宪;

〔1〕“痛定痛”,《江苏》,第三期(1903年6月25日),页4。

〔2〕大陆之民:“最近三世纪大势变迁史(续第三期)”,《浙江潮》,第六期(1903年8月12日),页18。

〔3〕季子:“革命其可免乎”,《江苏》,第四期(1903年6月25日),页2。

〔4〕思黄(陈天华):“论中国宜改创民主政体”,《民报》,第一号(1905年11月26日),页48—49。

〔5〕参见7.3节。

而且即使实行君主立宪改革,也不能解决社会财富分配不平等的问题;中国变更了政治体制之后,仍难以避免西方发达国家正在蕴育的社会革命。1906年革命派和立宪派进行大论战,“革命”一词的使用在这一年达到前所未有的高峰,一方面表现出论战之激烈,另一方面亦标志着革命各层次的意义从排满、共和到经济领域的彻底变革一一呈现出来。

从图 10.2 还可以看到,继 1907 年“革命”一词的使用突然下降到 1600 次左右,1908 年又减至 700 余次,到 1909 年更减至 100 余次,呈锐减趋势,这种情况一直持续了近十年。令人惊异的是,即使 1911 年辛亥革命发生时,“革命”的使用次数仍很少。事实上,1919 年前,“革命”一词的使用次数一直在低水平徘徊。首先,它再一次证明改革和革命之间互相排斥。1906 年清廷的预备立宪无疑是另一次重大改革,它有效地遏制了革命思潮的传播。参照图 2.2,1906 年“立宪”一词的使用由 1905 年的 400 次左右急速增加到近 2000 多次,直追“革命”的 2800 余次;在辛亥革命前一年,1910 年“立宪”使用约 800 多次,远多于同年“革命”的 500 多次。也就是说,该统计现象再一次证明革命和改革之间存在着互相取代的关系。

另一个值得注意的地方是,1911 年为辛亥革命爆发的年头,清王朝终于被推翻,但这一年“革命”出现 200 多次(主要用于指涉革命党),只有“立宪”400 余次的一半左右。这意味着支配辛亥革命这一重大历史事件发生的并不一定是革命观念。我们曾讨论过,1911 年清王朝被推翻,乃是由绅士公共空间扩张而颠覆王权造成,它是立宪改革必然导致的结果。故从绅士公共空间的形成、扩张到以共和为目的的政治的实践,均可视为改革的延续。<sup>[1]</sup> 1912 至 1917 年间,“共和”的使用次数(参见图 7.2)多于“革命”就是证据。这样就可以解释为什么当时士大夫很少使用“革命”一词来谈 1911 年的事件。<sup>[2]</sup> 今日人们常说“辛亥革命”,实际上,1919 年前这一词出现的次数相当少。要等到 1920 年代,国民党为了论证自身的合法性,“辛亥革命”才成为一个指涉 1911 年满清王朝被推翻的常用词。也就是说,把 1911 年清王朝被推翻说成是革命,是 1920 年代新道德意识形态对历史再解释的结果。而在辛亥革命爆发之际,报刊文章称其为“武昌兴师”。

直到民国初年,“革命”并不是一个经常使用的政治术语,而且知识分子对其抱

[1] 详见 2.4 节和 7.3 节。

[2] 近代史研究者常为如下问题所困惑:清王朝是被革命党武装起义推翻的,但为何 1908 至 1911 年恰恰是革命党活动的低潮? 参见金观涛、刘青峰:《开放中的变迁》,页 165—66。我们用绅士公共空间的扩张解决了这个问题,而这里的“革命”一词使用次数的分析进一步证明我们提出的论点。

否定态度居多。例如,梁启超在反对袁世凯称帝的著名论文中,就指袁改变国体乃属革命,因此必须要反对。<sup>[1]</sup> 1919年“革命”终于结束了十年的低水平徘徊时期,以指数曲线上升,呈爆炸性趋势。1921年,“革命”一词的使用尚只有880次左右,到1923年就大增到近2000次,1926和1927年,其使用次数更高达4000次以上。这一数据再次显示了革命兴起和改革(绅士公共空间)失败之间的逻辑联系。在中国建立类似于西方现代社会的公共空间,既是清廷在预备立宪时期的目标,亦是民初以共和为目标改革的主要内容,其推动者为城市化绅士。新文化运动因绅士公共空间导致严重社会整合危机而引发,新知识分子终于意识到信奉中学西学二分意识形态的城市化绅士是不能完成中国现代化的。他们举起全盘反传统大旗,“革命”一词作为自上而下改革的对立物,代表了社会、家庭、经济、政治、文化各领域秩序必须从下而上彻底推翻的意愿。革命观念随着对法国大革命和俄国革命的肯定而勃兴,成为20世纪政治制度和社会行动正当性基础,也是20世纪中国的新天道。

## 10.5 中国当代革命观的形成

戊戌后“革命”由隐变显,再由显入隐,以致1919年后再次凸显的过程,显示“革命”现代意义形成和变迁的历史结构。“革命”一词注入现代意义,可分为三个方面:一是吸收西方revolution观念诸内容;二是为破除儒家伦常的逆反价值所塑造,即中国式现代革命观念的形成;三是革命正当性论证的结构。我们发现,这三个方面内容的比重和形态在不同历史时期有很大差异。由于中国式现代革命观念的核心是追求平等、独立(冲破网罗的有为精神)的新道德,故可以通过研究“革命”、“平等”、“独立”等关键词的关系,来分析中国式现代革命观在“革命”新含义中的比重,从而勾画出中国当代革命观念形成的机制。

我们根据“数据库”统计了1890至1927年间“革命”、“平等”和“独立”三个词的使用次数,作出图10.3。因甲午前这三个词的使用次数都相当稀少,“革命”几乎没有被使用过,故我们可以略去1890年以前的时段进行统计。这亦形象地表明,“革命”、“平等”和“独立”这三个词的频频使用都是现代思想的产物,亦证明正是甲午战争开启了中国政治思想的现代转型。

从图10.3得到的第一个结论是:1895年后这三个词的分布又可以明确区分出

[1] 梁启超:“盾鼻集·异哉所谓国体问题者”,页85—98。

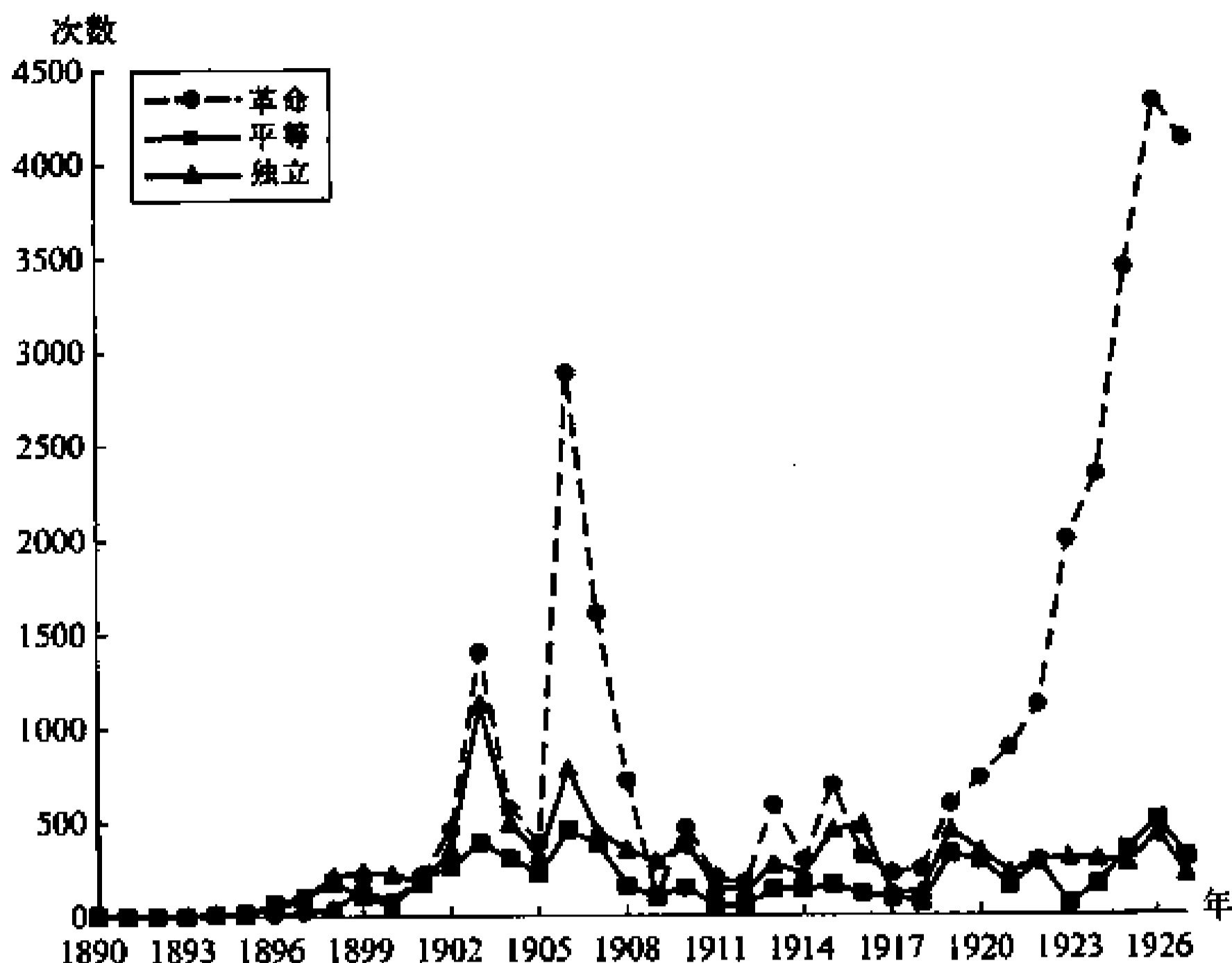


图 10.3 “革命”、“平等”和“独立”的使用次数(1890~1927)

三个阶段。第一个阶段是 1898 年以前,虽然三个关键词开始被使用,但次数都不多,更重要的是它们无相关性。“独立”使用最多,表示争取国家独立意识之呈现,“平等”次之,“革命”一词出现次数比它们都少。在“数据库”中,1830 至 1899 年间,涉及“革命”一词的文章共有 89 篇,谈到“平等”的有 370 篇,使用“独立”一词的文章有 399 篇。但同时谈到“革命”与“平等”的只有 20 篇,同时包含“革命”、“独立”的有 40 篇,而“革命”、“平等”和“独立”三个词都提到的著作只有 11 篇。这一统计说明在 1899 年前,平等、独立和革命三个观念并不存在太明显的相关性,此时士大夫所持的革命观仍是传统的。<sup>[1]</sup>

第二个阶段是 1899 至 1917 年,“革命”、“平等”和“独立”这三个关键词的使用次数及相关性大大增加。分析当时有关革命的论述,正如前面的例句所表明的,在相当多的论述中,革命的目的是排满自立,独立为革命之根据;有部分论述直接以平等为新道德,实行革命是为了消除不平等。在这两种情况中,有关“独立”和“平

[1] 在第一阶段除谭嗣同《仁学》外,不存在有中国式现代革命观倾向的文字。这表明,谭嗣同的《仁学》是中国式革命观萌发的最早著作。当时士大夫公认的革命观仍是中国传统意义下的易姓或改朝换代,但已开始用“革命”来指涉法国大革命。发人深省的是,以谭嗣同《仁学》为萌芽的中国式现代革命观之诞生,和用“革命”指涉法国大革命几乎同步;这无疑证明了中国式现代革命观是中国文化大传统受到西方冲击后的变构。换言之,现代革命观念在中国有其自身的起源。

等”之论述往往是被包含在“革命”论述之中的。比较图中“革命”、“平等”和“独立”三道曲线可以看出,在1903年“革命”出现第一个高峰时,“独立”、“平等”也同步出现使用高峰。再把图10.3和表10.2相对照,可以看到1903年出现最多的是“政治革命”、“排满/种族革命”和“法国革命”(三者使用次数相当),意味着在中国提倡法国革命即为排满和争取民族独立,而民族独立也就是平等的实现。在1906年“革命”达到新高峰时,从表10.2可以看到,这一年“革命”的主要意义已是“政治革命”、“革命党”和“社会革命”。所谓“社会革命”是指消灭经济分配和其他种种不平等,革命以平等为根据。1907至1908年,“无政府革命”凸显出来,成为使用“革命”一词时的主要意义。

简言之,我们可以说在第二阶段,“独立”、“平等”这两个关键词和“革命”之间存在着直接的相关性。即在第二阶段部分革命表述中,人们直接以平等、独立作为新道德。这一时期主张革命的文章,有一半左右同时主张平等和独立。<sup>〔1〕</sup>这表明谭嗣同《仁学》中处于萌芽状态的中国式现代革命观念终于成熟,成为“革命”一词的重要内涵。我们称第二阶段为中西现代革命观并存,或中国知识分子学习西方革命观念时期。

第三个阶段是1919年以后。“革命”的使用次数急增,把“平等”和“独立”远远抛在后面。对照表10.3可以看到,涉及“革命”的关键词主要是“社会革命”、“俄国革命”、“国民革命”和“无产阶级革命”,在语意上并不直接蕴涵平等和独立。图10.3显示,1920年代“革命”的使用次数增加时,“独立”和“平等”并没有相应增加,失去了第二阶段所呈现的强烈和直接的相关性。第三阶段实为中国式现代革命观念和现代常识理性结合,或者说通过现代常识理性的正当性论证转化为指导社会革命的中国当代革命观念。

〔1〕 我们可以用同样方法计算1900至1911年同时包含“革命”、“平等”、“独立”这几个关键词文章的比例。“数据库”中1900至1905年间提到“革命”的文章达703篇,提到“平等”的文章为546篇,提到“独立”的有1103篇。同时提到“革命”和“平等”的有210篇,占提到“革命”文章的30%,占提到“平等”文章的38%。同时出现“革命”、“平等”和“独立”三个关键词的文章有142篇,占提到“革命”总文章的20%。这一统计证明,革命、平等和独立三个观念之出现在文本上存在直接的相关性。十分有趣的是,如果我们统计1905至1911年的相应比例,其结果与1900年至1905年大致相同。提到“革命”的文章有667篇,涉及“平等”、“独立”的分别为455篇和889篇。同时包含“革命”和“平等”这两个关键词的有202篇,占有关“革命”文章的30%，“平等”文章的44%。同时出现“革命”、“平等”和“独立”三个关键词的文章有127篇,占有关“革命”总文章的34%。这两组比例大致相同,证明可将1900年至1911年归并为同一阶段。在该阶段有一半左右提到“革命”的文章都同时主张平等和独立。

如果用《新青年》为案例,分析该杂志相关的知识群体对革命之认识,可以为第三阶段中国当代革命观念的形成勾画出更清晰的图画。我们之所以要单独分析《新青年》,不仅是因为该刊是新文化运动中最具影响力的刊物,而且还因为《新青年》知识群体分化以后,其左翼成为中国共产党的领导人,该刊也变成中共机关刊物。因此,要了解中国共产党的革命观念的形成,特别需要研究《新青年》。我们在第二篇文章中论证过,新知识分子出于对绅士公共空间和中学西学二分的二元论意识形态之反感,主张全盘反传统主义,“革命”作为彻底和激烈变革的代名词,也受到广泛认同。这时不但“革命”指涉的对象发生变化,革命正当性的论证结构亦发生了巨变。在20世纪的最初几年,论证革命的正当性时,除了我们前面提过的与“独立”、“平等”相关联外,还和有社会达尔文主义色彩的“公理”、“公例”等相联系。如邹容《革命军》中所言:“革命者,天演之公例也。革命者,世界之公理也。”<sup>[1]</sup>又如,1906年一篇文章中称:“孟德斯鸠卢梭之学说,提倡革命,发明公理。”<sup>[2]</sup>而在新文化运动时期,革命的价值已从平等和独立中分离出来,即它不再需要用平等和独立来论证其正当性;而且此时社会达尔文主义已受到质疑,进化论不再是天道。这样,革命的正当性只能从新进步观推出,而这种进步观是与工业革命和科学真理相联系的,它根植于现代常识理性之中。

我们认为,一旦以工业革命和科学真理为内核的进步观成为革命正当性的根据,新文化运动前已形成的中国式现代革命观念也就完成了向当代革命观念的转化。中国当代革命观由以下两个基本要素组成:第一,革命的意义是指某种彻底而急遽的变化,而且和破除一切差别这一新道德相联(这一点和中国式现代革命观念相同);第二,革命的正当性是基于促进客观物质进步(如工业革命、科学革命)的进步观。换言之,革命之所以可以成为新的天道,并非因为它可以从平等、独立推出,或依靠进化论的支持;而是因为它属于科学真理的一部分。中国当代革命观念的道德价值和意义上与中国式现代革命观念相同,但正当性论证结构不同,是因为科

---

[1] 邹容:《革命军》,页651。

[2] 铁郎:“二十世纪之湖南”,《洞庭波》,第一期(1906年10月18日),页13。



学成为论证革命正当性的根据。<sup>〔1〕</sup>正如我们在第九篇文章所指出的,在新文化运动中,科学和现代常识等价。<sup>〔2〕</sup>这样一来,革命从科学推出,即意味着以现代常识(唯物论)作为自己的基础。也就是说,中国当代革命观念的形成是革命价值和现代常识理性整合的结果。

为了分析中国当代革命观念的正当性论证结构,我们以《新青年》为例,统计分析“革命”一词的意义类型,做出表 10.3。从表 10.3 可见,1919 年以前(第一至第五卷),该刊“革命”指涉的内容相当广泛,与同时代其他文献类似。但到 1919 年以后,“俄国革命”、“无产阶级革命”、“世界革命”逐渐成为最多的内容。也就是说,《新青年》后期“革命”一词主要含义是苏联式的无产阶级革命。另外,在论述革命的正当性时,可以明确看到以下两点。第一,强调它是被科学所证明的;第二,认为它可以促进人类社会按客观发展规律向更高阶段进步。必须注意,这里的“科学”已不是进化论和社会达尔文主义,而是指唯物辩证法和历史唯物主义。<sup>〔3〕</sup>唯物辩证法既可论证彻底急速变革,即革命和突变为合理,亦可以推出破除一切差别、冲决网罗这种新道德为正当。从此中国式现代革命观得以合理化,并从革命诸现代含义中凸显出来。

〔1〕 统计“科学”、“革命”这两个关键词在不同时期的分布,可以帮助我们认识什么时候科学变成革命正当性的基础,从而理解新文化运动时期中国式现代革命观念所发生的变化。“数据库”中 1900 年至 1905 年间提到“革命”的文章有 621 篇、提到“科学”的文章有 315 篇,同时提到“科学”和“革命”的有 92 篇,占提到“革命”文章的 15%、提到“科学”文章的 29%。1906 年至 1911 年间提到“科学”的文章有 226 篇、提到“革命”的文章有 667 篇,同时提到“科学”和“革命”的文章有 90 篇,占提到“革命”文章的 13%、提到“科学”文章的 40%。这说明第二阶段前期提到“革命”的文章涉及“科学”甚少,而提到“科学”的文章涉及“革命”的也不多。但 1906 年后两者的相关性开始增加,分析相关例句可发现,科学和革命的相关性只表现在将科学视为革命,但科学并非革命之根据(除无政府主义者外)。而在《新青年》杂志中,1915 年至 1918 年间提到“革命”的文章有 145 篇、提到“科学”的文章为 173 篇,同时提到“科学”和“革命”的文章有 43 篇,占提到“革命”文章的 30%、提到“科学”文章的 25%。这个比例与 1906 至 1911 年相差不多,到 1919 年至 1926 年间提到“革命”的文章有 314 篇、提到“科学”文章达 208 篇,同时提到“科学”和“革命”的达 147 篇,占提到“革命”文章的 47%、提到“科学”文章的 71%。这一统计表明 1919 年后提到“革命”的文章中四成涉及“科学”,而提到“科学”的文章中居然有七成是论述“革命”的。这是前两个阶段不可思议的现象。再进一步分析这些文章,可发现上述统计说明新文化运动后期,科学已成为革命的理论根据。

〔2〕 参见本书第九篇文章:“从‘格物致知’到‘科学’、‘生产力’——知识体系和文化关系的思想史研究”。

〔3〕 例如我们可以看到下面典型性的论述:“依马克思经济学说看来,社会主义是始于空想而成为科学。而由革命的无产阶级和无产阶级独裁政治底学说看来,科学的社会主义,又是始于行动的社会主义而成为实行的社会主义。”山川均著,李达译:“从科学的社会主义到行动的社会主义”,《新青年》,第九卷第一号(1921 年 5 月 1 日),页 2。

表 10.3 《新青年》中“革命”的意义分类统计

卷(时间)	第一卷 (1915.9~ 1916.2)	第二卷 (1916.9~ 1917.2)	第三卷 (1917.3~ 1917.8)	第四卷 (1918.1~ 1918.6)	第五卷 (1918.7~ 1918.12)	第六卷 (1919.1~ 1919.11)	第七卷 (1919.12~ 1920.5)	第八卷 (1920.9~ 1921.4)	第九卷 (1921.5~ 1922.7)	季刊 (1923.6~ 1924.12)	不定期刊 (1925.4~ 1926.7)
“革命”的意义类型											
易姓~	2										
汤武~	1										
法国~	24	7	2	11	7	8	10	8	8	16	4
俄国~	1		26		6	16	3	29	48	99	106
美国~	3			1							
英国~	5	1					1	1			
其他国家~	5	1		1	6			1		4	2
排满/种族~			1								1
政治~	4	9	5			2	3	10	5	2	2
经济~			1	1	1			3	2		
家庭~			1	1		1					
女子~			2					1			1
社会~	3	1	1	2	2	19	5	47	98	65	56
工业~							2	4	5	2	
国民~										100	39

续表

卷(时间)	第一卷 (1915.9~ 1916.2)	第二卷 (1916.9~ 1917.2)	第三卷 (1917.3~ 1917.8)	第四卷 (1918.1~ 1918.6)	第五卷 (1918.7~ 1918.12)	第六卷 (1919.1~ 1919.11)	第七卷 (1919.12~ 1920.5)	第八卷 (1920.9~ 1921.4)	第九卷 (1921.5~ 1922.7)	季刊 (1923.6~ 1924.12)	不定期刊 (1925.4~ 1926.7)
辛亥~	1	2		1		1		2	2	17	12
二次~	3		1		1		1	3	1		4
诗界~			3								
宗教~		2		3	1						
文学~		7	18	33	29	35	2	1		2	
~时代	1	2	3				1	8	2	5	5
-主义/论			1	1		1		4			
-事业										12	
-家	1		1	3	3	3		6	6	12	2
~者	6	2	4	1		2		4	3	9	20
~派	2		2	1			1	11	1	15	7
~党	3	6	1		1	12	2	20	17	25	35
~军	2	9	2		1	3		6	5	6	13
社会主义~								3	12	3	12
无产阶级~								6	23	103	122

续表

卷(时间)	第一卷 (1915.9~ 1916.2)	第二卷 (1916.9~ 1917.2)	第三卷 (1917.3~ 1917.8)	第四卷 (1918.1~ 1918.6)	第五卷 (1918.7~ 1918.12)	第六卷 (1919.1~ 1919.11)	第七卷 (1919.12~ 1920.5)	第八卷 (1920.9~ 1921.4)	第九卷 (1921.5~ 1922.7)	季刊 (1923.6~ 1924.12)	不定期刊 (1925.4~ 1926.7)
“革命”的意义类型											
资产阶级~									1	34	21
中产阶级~									2		
医学~		2									
山东~		5									
指维新/改革	1	3	1	3							
指动乱	21		1	1							
谈译法	8	1			1						
癸丑~		1									
世界~					6	1	2	4	11	57	71
制度~		1			2			3	1		
思想~				2	1	2				2	
~思想		1		1	1	6	1	1	4	4	5
其他	102	27	34	14	30	106	86	304	484	865	830

\* 表10.3由威立煌先生作出,谨此说明并致谢。

我们之所以要强调左翼知识群体信奉辩证唯物论、历史唯物主义,并把这种来自西方的马克思主义哲学作为论证中国式现代革命观念正当性的基础,是因为这种论证结构和用进化论进行论证有着根本的差异。我们在前面讲过,五四前现代革命观念曾用进化论作为其基础,事实上,进化论只能给出革命在前进方向上的支持,而不能给中国式革命观念以全面而彻底的正当论证,更不能推出必须以革命作为人生观。正是这一点导致中国马列式革命观与五四以后中国式自由主义者革命观的不同。以往,这种差别并没有得到思想史研究者的足够重视。

中国式自由主义也信奉科学,并从现代唯物论常识推出人生观必须建立在科学之上;但他们并不否定进化论。一旦以进化论作为进步机制,便不能反对改良;取消一切差别和冲决网罗的革命,亦不能作为被科学真理证明的人生观。进化论认为“种”和“属”的进化,是基于个体变化和变异;因此,个体的点滴改良是进步的机制。由此,建立在进化机制上的进步观,可以承认重大变革的意义,但不会把革命进步和改良对立起来。如我们前面所说,梁启超之所以要强调革命的不同含义,就是要证明自己是主张大变革的,但不赞同造反。又如胡适,他认同唯物论和科学人生观,但相信进化论的机制而主张点滴改良,并据此反对革命人生观。<sup>〔1〕</sup>一旦革命的论证基础由进化论变为辩证唯物论,彻底激烈变革之“革命”就符合宇宙普遍规律,成为新天道。这时,以革命的名义可以整合各种新道德,并将其建立在普遍法则的演化之上。革命人生观一旦从科学推出,原来无法和现代常识理性整合的由逆反价值所代表的新道德就获得了史无前例的正当性,实行革命即是要求每个人践履新道德、建构理想社会。

我们可以通过比较康有为的《大同书》和五四后的共产主义理想,来说明中国当代革命观的形成和唯物辩证法的关系。分析康有为《大同书》的逻辑,可以发现康有为的终极关怀是拟佛学,并用拟佛学来为新道德建构理想社会。<sup>〔2〕</sup>照理说,从

〔1〕 金观涛、刘青峰:“试论中国式的自由主义”,页167—200。

〔2〕 在《大同书》中,康有为论证的出发点是人生之苦,这与佛教的思想很相似。佛教把苦之根源归为“无明”,即人的意向性指向对象。而康有为完全肯定意向性,甚至赞扬入世有为的精神,他把苦的根源视为规定性的存在,即规范限制和各种差别。康有为将其归为九界(也就是九大差别),那么救苦之道就是要积极去破除这九界。康有为这样论证没有苦的理想社会:“第一曰去国界,合大地也;第二曰去级界,平民族也;第三曰去种界,同人类也;第四曰去形界,保独立也;第五曰去家界,为天民也;第六曰去产界,公生业也;第七曰去乱界,治太平也;第八曰去类界,爱众生也;第九曰去苦界,至极乐也。”康有为:《大同书》,页102—103。这里理想社会形态完全由取消一切差别这一新道德规定,它是拟佛学道德价值的社会投射。

价值取向上看,康有为很容易接受中国式革命观,但事实上他本人却一辈子反对革命。为什么会这样?从思想史内部分析,这正是出于康有为接受进化论。他认为大同理想虽好,但社会进步只能依靠点滴改良,而不是实行突然而彻底的变革,故在康有为的思想中,革命并无正当性。一旦辩证唯物论代替进化论成为宇宙规律,在新的天道中,不仅新道德可从宇宙规律中推出,彻底而根本的变革和拟佛学式的新道德亦可以互相整合了,康有为的大同理想就不再是乌托邦,而是符合人类社会发展的科学规律。这样,从辩证唯物论到唯物史观,再到接受共产主义、进一步认同共产主义道德,就是一条没有阻碍的坦途。

1958年毛泽东在中国进行共产主义实验时,号召干部读康有为的《大同书》。这说明五四后的共产主义理想本来就蕴涵着和拟佛学类似的道德价值,不同的只是共产主义经由辩证唯物论的论证,成为人类社会发展的最后阶段了。辩证唯物论固然来自于西方,但中国知识分子接受唯物辩证法却和王夫之的气论存在着某种联系,<sup>[1]</sup>因此,拟佛学推崇的新道德以唯物辩证法为基础,在某种意义上亦是近代传统的现代化。正如图10.2所示,革命观念真正深入人心是在1919年后,而其意义又是社会大革命和共产主义革命。因此,1920年以后革命观念变化的最终结果,是中国当代现代革命观的形成和付诸实践,国民革命开始勃兴。

## 10.6 暴力的正当化和斗争哲学

中国当代革命观的成熟带来一个重要结果,这就是用暴力推翻旧制度的正当化和斗争哲学的兴起。必须指出,本来“革命”这个词就和彻底根本改变相联系,一旦以辩证唯物论作为其哲学基础,革命的流行也意味着使用暴力为正当观念的普遍化和以斗争为人生意义的兴起。辩证法中的发展观来自于黑格尔(Georg W. F. Hegel)哲学。黑格尔将任何规定性和其对立面(该规定的否定)的共存,视为事物发展的内在动力;如果将西方革命观念中的进步和求新价值纳入黑格尔的发展哲学,任何一种本质规定性的自我否定(对立面的斗争)将成为进步的原因。这时革命观念中进步之内涵就和质变,以及事物的矛盾性或内部激烈斗争等同,点滴之改良因不是质变,也就和革命对立起来。

自中国式革命观念成熟后,凡不主张革命的,就成为历史前进的阻力。我们来

[1] 金观涛、刘青峰：《中国现代思想的起源》，页288。

看一下与“革命”不同或相反的“改良”和“反动”两个词。“改良”这个词本身包含事物经改变成为良好之意,本来是很难赋予否定性价值的,如1903年一篇文章中有这样的说法:“法兰西有改良内阁之美举。”<sup>[1]</sup>但是因改良是量变而不是质变,注重改良就是反对革命。因此对于革命派而言,“改良”成为“不要革命”的代名词,我们可以在后期的《新青年》中看到许多批判改良主义和资产阶级改良派的文章。这也是暴力正当化和斗争哲学兴起最明显的证据。

“反动”这个词自19世纪下半叶就在中文语境中出现,一开始是一个科学术语,用于指涉反作用和反动力,很多场合是作为中性词汇。反作用与反动力是否正当,取决于推动力的正当性。1898年的戊戌变法是由光绪皇帝和少数维新知识分子推动,慈禧太后搞政变是对改革的反动,如1901年梁启超所说:“清议报起于戊戌十月,其时正值政变之后,今上皇帝百日维新之志事,忽大挫折,举国失望,群情鼎沸。自兹以往,中国遂闭于沉沉妖雾之中,其反动力,一起再起而未有已。”<sup>[2]</sup>随着推动力指涉对象不同,“反动”有时指对代表外国人入侵的反抗,其意义又是正面的,如梁启超曾这样论述:“中国数千年来,外侮之辱未有甚于此时者也。反动之潮,至斯而极,过此以往,而反动力之反动力起焉。”<sup>[3]</sup>当推动力价值中立时,“反动”亦无价值倾向。例如胡适曾这样说:“我说这段话,并不是说一切学理都不配作根据。我但说:大凡一个哲学家的学说,百分之中,有几分是守着师承的旧说;有几分是对于前人的革命反动。”<sup>[4]</sup>这里“反动”和“革命”并列,没有负面意义。但是,在中国当代革命观念形成以后,强调对立面斗争的革命导致进步,“革命”作为其中正面一方,亦代表事物发展的方向。这样一来,“反动”就代表矛盾双方斗争中阻碍进步的一方,它一定是反革命。随着1919年后马列主义革命观的勃兴、暴力正当化,“反动”一词获得确定的负面含义,成为“反革命”的同义词。

马列主义吸收黑格尔辩证法并将其运用到社会发展,提出历史唯物论,阶级斗争成为推动历史进步的基本力量。这时,革命观念中进步的含义不仅与激烈改变、强调斗争等含义合而为一,而且与革命观念中用暴力夺取政权之意义相联,从而推

[1] 辟支:“宪政发达史”,《浙江潮》,第八期(1903年10月10日),页10。

[2] 任公:“清议报一百册祝辞并论报馆之责任及本馆之经历”,页6。

[3] 任公:“清议报一百册祝辞并论报馆之责任及本馆之经历”,页7。

[4] 胡适:“旅京杂记”,《新青年》,第四卷第三号(1918年3月15日),页253。

出用暴力改变社会秩序具有不可取代的正当性。列宁曾将革命和暴力相联系。<sup>〔1〕</sup>1960年代,中国共产党在阐述和苏联修正主义的分歧时,将自己视为列宁主义的继承者,指苏共放弃暴力推翻资产阶级社会来论证其背叛列宁主义。在叙述列宁主义基本原则时,《红旗》杂志的文章明确指出:“所谓革命,就意味着被压迫阶级使用革命的暴力。”<sup>〔2〕</sup>这里的革命被等同于暴力,主张用非暴力改造旧社会则被斥为修正主义。十分有趣的是,该定义在暴力前面加了“革命”这样一个限定词。表面上看,这是一个循环定义,因为暴力斗争也是“革命”的本义之一,这样就发生用革命来定义“革命”。然而,详细分析《红旗》杂志的定义,可以发现用于限定暴力的“革命”一词,实际上是革命观念的另外几重意义。它们就是革命观念中原先包含的进步观念,即整个唯物辩证法哲学。《红旗》杂志对“革命”的定义实为暴力正当化最典型的例子。

就暴力正当化导致的斗争泛滥而言,中国式的革命观比列宁主义有过之而无不及。在中国文化中一直存在着把个人道德投向社会制度,甚至和整个宇宙秩序联成一体以形成天道的传统,我们称之为将宇宙规律、社会制度和个人道德整合在一起的天人合一结构。所谓中国式现代革命观的形成,是把拟佛学的革命道德注入天人合一结构,其后果是革命斗争成为终极关怀和修身方式,即革命人生观之形成。所谓以革命为终极关怀,一方面就是以取消一切差别为理想道德境界,代表这种革命道德的社会制度是共产主义;<sup>〔3〕</sup>另一方面,道德最重要的特征是身体力行、言行合一;以这种革命道德应付诸行动,就是参加革命,并用斗争作为纯化道德意志的修身方式。把斗争和终极关怀相联系,可以用毛泽东青年时代的名言:“与天奋斗其乐无穷,与地奋斗其乐无穷,与人奋斗其乐无穷”来概括。故我们亦可以称革命人生观为斗争哲学。

斗争哲学把革命斗争作为身体力行的道德实践,意味着将批判资产阶级和一切反动阶级的斗争贯彻到社会生活的一切领域,斗争同时也就成为纯化无产阶级

〔1〕 列宁在解释考茨基(Karl Kautsky)无产阶级专政的时候说:“是把被压迫阶级对压迫阶级使用的革命暴力化为乌有,他也就是在用自由主义来曲解马克思主义这方面打破了世界纪录。”另外,列宁在“国家与革命第一章”中说过:“被压迫阶级要求得解放,不仅非进行暴力革命不可,而且非消灭统治阶级所建立的、体现这种‘异化’的国家政权机构不可。”列宁:“无产阶级革命和叛徒考茨基”,载中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编:《列宁全集》,第二十八卷(北京:人民出版社,1965),页224。

〔2〕 “列宁主义万岁”,《红旗》,1960年4月16日。

〔3〕 金观涛、刘青峰:《中国现代思想的起源》,页275—337。



道德的修身方式。毛泽东据此发明一种批判对立面的群体修身运动,让广大党员在批判资产阶级的斗争中纯化无产阶级道德品格,以达到革命目标。也就是说,基于这种中国式革命观念,通过发动批判对立面来进行外部和内部的革命斗争也具有意识形态的正当性,从此,批判对立面的群体修身运动成为中国革命展开的有效方式。这是一种中国式的革命观,它构成毛泽东思想的灵魂。

从1940年代毛泽东思想诞生以来,中国共产党通过革命战争夺取政权;在建立政权之后,掀起一场又一场的党内路线斗争,也发动批判对立面的群体修身运动,所有这一切都是以革命的名义推行的。也就是说,斗争哲学和批判对立面的修身运动,贯穿于毛泽东思想展开的整个过程中,这正是中国式革命观念实行的逻辑。<sup>[1]</sup>

本文剖析中国式革命观念的形成及其整体结构,一方面是为了指出中国知识分子在20世纪初接受马列主义的本土思想根源,另一方面是想强调中国式革命观和马列主义革命观念的区别。马列主义的革命观注重阶级斗争和无产阶级专政,阶级斗争只是手段而非目的;而在中国式革命观中阶级斗争不仅具有上述意义,它还是新道德,是纯化道德意志进行修身的核心。由于这种新道德是终极关怀,所以它不会因无产阶级夺取政权而停止,而会随着道德教化而进入社会生活的各个领域,甚至要在每个人的灵魂深处爆发革命,批判个人的资产阶级思想,“狠批私字一闪念”。无产阶级文化大革命之所以发生在中国,而没有出现在苏联或其他国家,其原因正是毛泽东思想是中国式的马列主义。其核心中国式的革命观念有着与儒学传统一脉相承甚至更强烈的追求高尚道德色彩,把造就无产阶级红色接班人看成是红旗永不落地的最后保证,这样才会发生“文革”这样要求把每一个人改造成无产阶级圣人的运动。

## 10.7 革命和中国社会的现代转型

现在,我们可以来回顾总结一百多年来的中国当代革命的形成和演变过程了。只要撇开价值判断,就可以看到,革命观念是中国现代和当代文化的重要组成部分,在中国社会和文化现代转型中一直扮演着不可忽略的角色。中国传统革命观

---

[1] 金观涛、刘青峰:“反右运动与延安整风”,《二十一世纪》,总第四十期(1997年4月号),页21—34。

念转化为中国当代革命观念经历了三个阶段。

第一个阶段可以归为对西方革命观念的选择性吸收。所谓选择性吸收,是指中国文化不改变自身的价值和意义,从自身的意义来想象并接受外来观念。如中国传统“革命”的意思是改朝换代。1898年戊戌变法之前,清王朝统治的正当性没有被质疑,“革命”一词很少在政治文献中出现,士大夫使用这个词时大多用于描述动乱、易姓等传统含义。即使用它来译 revolution,亦是用中国传统社会的改朝换代来想象法国大革命,对西方革命观念的选择性吸收表现得淋漓尽致。如果从社会结构层面分析选择性吸收的尝试,它实为中国社会在保持其传统组织方式的前提下进行现代化之努力。这当然是不可能成功的。它必定被学习阶段所取代。

第二个阶段是对西方现代思想的学习和逆反价值注入传统观念的结构。所谓学习,是全面或部分引进西方现代政治观念和价值,它是任何一个传统社会在现代转型过程中必经的阶段。1898至1915年,“革命”一词摆脱易姓和王朝更替等传统意义,获得西方革命观念中进步、彻底变革、用暴力推翻旧制度等种种现代含义。在第二个阶段革命观念所获得的诸种新含义中,某些意义是中国特有的,这就是逆反价值成为革命的含义。如来自谭嗣同冲决网罗、将破除一切差别视为新道德,成为“革命”的新意义。正如我们在第二篇文章所说,第二个阶段是儒学部分退出公共领域,中国全面学习西方政治和经济制度在观念层面上的表现。

第三个阶段是“革命”的各种意义重新依据某种模式整合为一种整体,它发生在新文化运动后期。由中国学习西方现代社会组织方式失败,导致中国新知识分子对前一段学习结果进行反思和重构。辩证唯物论代替进化论成为新的天道,这是中国式现代革命观获得科学的支持和合理化、用马列主义语言表达的时期。五四以后,中国当代革命观成为政治制度正当性的基础。所以说中国当代革命观既不等于西方,也与马列革命观有别,它是中国文化大传统在西方冲击下的变构。这样,第三个阶段也可以看作是中国文化深层结构对西方革命观念的重构。五四以后,形成了以中国当代革命观念为核心的新意识形态,并且重新实现社会整合,中国也由以儒家伦理为根据的传统社会演变为由革命意识形态统摄一切的政党—国家。

富有讽刺意味的是,革命观念在中国传统社会本是中国文化对王朝更替的自我意识,而中国式现代革命观念的兴起则是学习西方现代政治经济制度失败的产物,由农民革命来实现社会再整合,在某种意义上可以说是中国传统社会改朝换代机制的变种。我们在《开放中的变迁》一书中,论述了新意识形态如何再次整合中

国社会。因为革命在中国当代思想中相当于新道德,革命意识形态把中国组成一个超级科层社会和革命道德共同体时,必定是斗争哲学的张扬和批判对立面群体修身运动的大规模展开。

认识中国现代革命观形成的三个阶段,对理解中国当代思想的形成和中国社会的现代化极为重要。因为一谈到非西方社会的现代化,通常都会将其看作一个向西方学习的过程,在政治制度正当性基础问题上尤其如此。学者谈到当代政治观念,通常都将其视为起源于西方,中国当代思想的形成似乎应该是一个纯粹向西方学习的过程。而从我们分析中国式革命观的起源和形成,却可以看到,它也来自于中国传统文化资源,如用发愤图强、积极有为的精神去破除儒家伦常等级与差别,它亦表现为儒学人世精神与佛学平等价值之结合。新道德意识形态之所以能用来实现社会整合,是源于中国在学习西方制度的过程失败、不得不借助传统文化本土资源,从而使中国当代革命观念成为社会整合和现代化动员的巨大力量。

一旦认识到这一点,我们不仅可以理解20世纪中国革命和西方以及俄国革命的种种差别,还可以通过中国当代革命观念的兴衰理解革命和现代性之间复杂的关系。西方革命观念含有对进步之推崇,对彻底、整体变革旧秩序的肯定,本是启蒙价值的重要组成部分,而马列主义革命观的兴起更是对19世纪西方现代思想危机的响应。中国当代革命观和马列革命观的差别,特别是中国当代革命观在20世纪盛极一时,反映了西方冲击下中国社会的再整合机制与传统社会王朝更替的现代变构之间有着复杂的联系。

20世纪末,随着共产革命的衰落和对集权主义带来灾难的普遍认识,与彻底变革相联系的激进主义革命观念也开始受到批评,“告别革命”似乎成为20世纪末的普遍潮流。表面上看,中国共产党1978年以后否定文革、推行改革开放,似乎是世界性告别革命的一部分;然而,只要我们着眼于中国式现代(或当代)革命观念和西方革命观念的差别,就可以发现问题并不那么简单,中国社会的转型和提出的问题或许更为深刻。中国当代革命观念的核心是斗争哲学和革命人生观,它以取消一切差别这种新道德为终极关怀。事实上,正是斗争哲学泛滥以及文化大革命的灾难,暴露了中国式革命新道德和做无产阶级“圣人”的不可欲,才导致中国当代革命乌托邦观念的解体。

20世纪末,中国经济高速增长是与全社会面临道德危机和难以遏制的腐败联系在一起。革命人生观作为一种新道德,是中国社会现代转型特有的现象,它是宋明理学追求天理世界的现代表现。这向我们提出一个发人深省的问题:中国人可以在社会制度变革层面告别激进革命,但是否可能在道义上特别是道德境界层面“告别革命”?



# 下篇：方法论

在宏大叙事不再时兴的今天,探讨历史研究所追求的真实性和方法论还有必要吗?

本篇共收三篇文章。第一篇文章通过对《新青年》杂志中提到的重大事件的挖掘和统计,分析普遍观念和社会事件之间的互动,重新阐释五四激进知识分子抛弃自由主义接受马列主义的原因。在这一研究中,我们提出了“观念史图像中的事件”这一重要新概念。第二篇文章分析了一个更为细致的案例,即清廷1905年废科举这一事件和现代汉语中“科学”取代“格致”的关系,以显示新方法在揭示“事件”、“观念”和“语言”之间关联的可能性和潜力。

最后一篇长文是以历史真实性问题为焦点,展开历史研究方法讨论。我们认为,人们之所以不能认识和把握历史真相,是因为当事件转化为历史记录(记录)时,不可能是完整无误的;更重要的是支配该事件发生的观念往往没有在记录中保存下来。而如果后人不了解支配历史事件发生时的观念,即使对事件记录的考察再详细,也无法接近真实。凡是历史上盛行过的观念一定会留下使用语言词汇的痕迹;而要找到表达某一观念的关键词的语言学证据,就必须处理极大量的文献。但在计算机工具出现前,这是个别研究者几乎无法做到的事情。近年来,包含历史文献的大型专业数据库的建立及其在研究中的应用的尝试,使得观念史研究可以用语言证据(经验)去检验。这时,方法论的重要性也再次凸显出来。当我们用计算机数据挖掘呈现历史记录中保存下来的“观念史图像中的事件”时,可以清理、分析出普遍观念转化为社会行动、社会行动反过来改变普遍观念的互动链。这篇文章试图探讨不同于年鉴学派(Annales School)和后现代史学的新研究方法。

# 十一

## 五四《新青年》知识群体 为何放弃“自由主义”？ ——重大事件与观念变迁互动之研究\*

理念所创造出来的世界形象，往往像铁路的转辙手一样，决定了利益的动力所推动的行动之轨道。

——韦伯

### 11.1 从五四运动爆发的原因讲起

1990年代以来，随着中国知识精英纷纷告别革命，在一般人心目中，五四运动和新文化运动已成为中国现代激进主义的代名词。但我们仍然认为有重新探讨这一命题的必要。一方面，这是因为学术界对于如何界定五四运动的性质，一直存在着分歧；另一方面，我们认为如果不在该领域引进新研究方法，也不可能真正理解五四新文化运动在中国现代史上的意义。

周策纵在他有关五四运动的奠基性著作中，将其界定为启蒙思潮和爱国主义

---

\* 本文曾以“五四新青年群体为何放弃‘自由主义’？——重大事件与观念变迁互动之研究”为题发表在《二十一世纪》，总第八十二期（2004年4月号），页24—35；收入本书时做了部分修订。

结合的产物，“五四”成为新文化运动的代名词。<sup>〔1〕</sup>但早在1970年代就有学者指出，无论是从参与者还是思想传承上讲，五四运动的爆发和当时启蒙思潮的关系并不大。<sup>〔2〕</sup>启蒙价值如科学、民主、世界主义，是1915年开展的新文化运动的主调，而触发五四事件的是爱国主义和反帝（民族主义），启蒙和反帝是两种不同的价值体系，也就是说，“五四”是从启蒙走向救亡的转折点，研究者应该把新文化运动与五四事件明确分别开来。这样，为什么会发生五四事件就具有特殊意义，因为它象征着本来只关心思想启蒙的知识分子走上街头过问政治。正是基于这一重大事件的冲击，有相当多的知识分子放弃了自由主义而亲和马列主义。换言之，重新检讨五四运动爆发的原因，蕴涵着中国知识分子为何放弃自由主义的重大信息（如果五四知识分子早期所执著的信念真的可以称为“自由主义”的话）。本文正是围绕这一问题，以《新青年》为案例，利用数据库方法，探讨重大事件与观念演变之间的互动，力图在思想史研究领域引进一种新探索。

一般说来，如要探讨事件如何影响普遍观念，首先必须明确界定导致该事件发生的原因，然后从复杂的因果关系中阐明普遍观念变化的逻辑。对五四运动爆发的原因，历史学家早已作过详尽的分析。正如吕实强所指出的那样：五四运动爆发实为国人对日本侵略进逼的悲愤，特别是与知识分子对巴黎和会的期盼、《凡尔赛和约》（*Treaty of Versailles*）带来的失望有着极大关系。<sup>〔3〕</sup>将这种见解投射到思想观念演变领域，似乎更可以强化所谓救亡压倒启蒙的说法：正是巴黎和会这一重大事件，使中国知识分子认识到，西方民主国家一直是自私自利地根据本国利益行事，他们所谓的公理即普遍人权和民族自决，不过是骗人的鬼话；这种认识促使中国知识分子放弃自由主义，转而亲和马列主义。<sup>〔4〕</sup>

毫无疑问，五四运动的起因与巴黎和会有关。巴黎和会确实侵犯了中国的权利，但是与19世纪中期以来西方列强侵犯中国权利的种种不平等条约相比，这次事件并不特别严重。那么，为什么巴黎和会会引起中国知识分子如此强烈的反应呢？从来，人们对某一件事的反应并不仅仅是由事件本身决定，而且还取决于当时普遍

〔1〕 周策纵著，陈永明等译：《五四运动史》，上册（台北：桂冠图书股份有限公司，1989），页1—9。

〔2〕 Joseph T. Chen, *The May Fourth Movement Redefined*, *Modern Asian Studies* 4, No. 1 (1970): 63—81.

〔3〕 吕实强：“巴黎和会冲击下国人的反应（1919）——兼论五四运动的本质”，载张启雄主编：《“二十世纪的中国与世界”论文选集》，上册（台北：中央研究院近代史研究所，2001），页457—97。

〔4〕 这方面早期的论述可见 Benjamin I. Schwartz, *Chinese Communism and the Rise of Mao* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1952), 7—27。



观念对事件的解读。自 1895 年甲午战败后，西方列强一直没有放弃对中国的侵略，但这并没有妨碍 20 世纪初中国知识分子依然把西方民主国家作为效法对象。一方面，这是因为在 20 世纪初，社会达尔文主义思潮盛行，在社会达尔文主义的语境中，物竞天择是公理，从中可推出弱肉强食；故在很多人心目中，公理和强权并不对立；另一方面，虽然当时视国与国平等为公理内容，但在争取中国平等地位时又大大受挫，人们也只得无奈地慨叹：“强权世界忘公理，开演生存起竞争。”〔1〕1919 年五四运动爆发前几年，报刊言论中就有谈到弱国本来就无外交，“有强权无公理，此世界之公例”。〔2〕既然在国际格局中从来是“公理不敌强权”，那么，巴黎和会的决定并没有什么大不了。因此，我们认为，只有对公理和强权关系的理解发生某种重大变化，巴黎和会的结果才会成为学生上街抗议以及对自由主义的向往幻灭的原因。

实际上，早在五四运动前一年，即 1918 年协约国取得胜利、第一次世界大战结束时，已可以看到中国知识分子的公理观发生了某种微妙的变化。如陈独秀是这样论证公理与强权的关系的，他说：

自从德国打了败仗，“公理战胜强权”这句话几乎成了人人的口头禅。……简单说起来，凡合乎平等自由的，就是公理；倚仗自家强力，侵害他人平等自由的，就是强权。……这“公理战胜强权”的结果，世界各国的人，都应该明白，无论对内对外，强权是靠不住的，公理是万万不能不讲的了。〔3〕

陈独秀指“公理战胜强权”成为人们的口头禅，也就是人们的共识，是世界潮流，一反之前“公理不敌强权”的论调。只有当要与西方列强讲公理成为新知识分子的普遍观念的情况下，听到《凡尔赛和约》内容无视中国的权利时，他们才会觉得被西方欺骗了。因此，研究新知识分子告别自由主义的原因，必须进一步追问他们何时、为什么会彻底否定社会达尔文主义。正是第一次世界大战暴露了基于社会达尔文主义价值系统的危机：一个只强调个人权利、鼓励竞争的社会，固然可以不

〔1〕 梁启超：“饮冰室诗话”，《新民丛报》，第四年第十三号（原第八十五号）（1906 年 8 月 20 日），页 3。

〔2〕 如经常可见如下言论：“非我种类，其心必异。吾人而沉沦于异族之下，宁有幸理，国力不振，人人可得而侮，孰为我亲孰为我疏，有强权无公理，此世界之公例。列强对我固无厚薄之可言，而意以为亲为疏者，乃真梦吃。”抚岳：“青岛回顾记（续）”，《大中华》，第一卷第四期（1915 年 4 月 20 日），页 3。

〔3〕 陈独秀：“发刊词”，《每周评论》，第一期（1918 年 12 月 22 日），第 1 版。

断发展,最后却会导致危及全球的现代民族国家之间的血腥大战。第一次世界大战这一重大历史事件,不仅改变了人们的观念,而且影响到对《凡尔赛和约》的解释,并进一步冲击中国知识分子对未来观念的建构。因此,如果我们忽略第一次世界大战的影响,就不可能对中国知识分子在1919年的观念变迁有真正的认识。

上述分析表明,仅仅立足于历史洪流某一时刻的横断面作深入而细化的研究,是不可能找到当时引起普遍观念变化的真正原因的。要理解为什么五四事件是知识分子放弃自由主义理念的转折点,就要找到新知识分子发起五四抗议的原因;这样,除了研究他们对巴黎和会的反应外,还必须分析支配参与者的公理观念。而这种公理观念的形成,则是基于更早的事件带来的冲击。换言之,某一事件之所以会改变人们的普遍观念,是因为以前发生的历史事件造就了这一观念。一旦进入这一思路,分析重大事件对普遍观念的冲击,就变成一连串无穷的追问,研究者将陷入一张不断扩大的历史事件与观念转变的大网之中。为了研究某一时期普遍观念变化的原因,我们不得不将这一因果链中所有过去的事件找出来。但是,历史研究并不可能处理过去发生的一切事件,那么,当这张因果网变得十分复杂且不断扩展时,是不是会使得研究者无法着手分析呢?

我们认为,并非所有事件都和普遍观念变化有关,只有那些和人的价值追求强烈相联,以及和理想社会蓝图有关的事件,才会反反复复参与到观念建构之中。为了研究事件如何影响人们的观念,我们提出了一个新概念,这就是“观念史图像中的事件”。它是指该事件的参与者或观察者在自己的观念图像中有明确定位的事件。研究事件如何影响观念,首先必须对历史事实进行筛选,并确定与我们研究对象有关的观念史图像中的事件的集合。既然观念史图像中的事件是指那些在观念系统中有定位的,而且和人们普遍价值系统不可分离的事件,那么它就有很强的主观性,这就引出第二个难题:我们又如何客观地研究它呢?

## 11.2 什么是观念史图像中的事件?

我们先来回答第一个问题:如何界定观念史图像中的事件?社会学家涂尔干(Émile Durkheim)曾把“社会事实”(social fact)定义为不依赖于任何一个人对它感知的客观存在。他认为只有这种如同物一样的客观存在,才是社会学研究的对象。这种研究方法曾经是社会学研究的主流。我们提出的观念史图像中的事件则不是这样。简单说来,观念史图像中的事件与一般社会事实有如下两个区别:

首先,只有当该事件的参与者、观察者或回忆者的参与、观察或回忆动机跟某种理念有关,而且他们的动机被某种共同观念所支配时,对于他们而言,该事件才构成某种观念史图像中的事件。而与之并存的大量事件,如天灾、交通事故、运动场骚乱、市场物价波动等,只要它们并不直接参与改变人们的观念,大多属于社会事实而不是观念史图像中的事件。

其次,正因为导致普遍观念改变的不仅是社会事实本身,更重要的是与该事实相对应的观念史图像中的事件,故同一社会事实对于不同的观念系统,可以是不同的观念史图像中的事件。例如,朝鲜战争爆发是客观事实,但对于朝鲜、中国共产党、国民党和美国而言,同一事件有着不同的含义,它在各国观念史图像中的定位也不同。此外,同一群体在不同的时段,对同一事件的看法也可以有很大差异。所以,我们不能离开特定的观念系统来讨论观念史图像中的事件。

这样一来,研究事件如何改变(或产生)观念,我们要处理的就不再是社会学家所研究的社会事实,而是观念史图像中的事件,它是主客观交融的产物,这就与马克思主义典范中观念与事实的关系大不一样了。马克思主义典范观念虽然注重客观事实可以改变人们的观念,但观念只是反映客观事实;而我们所说的观念史图像中的事件,则强调事实与观念之间的互动关系,即观念通常会支配人的社会行动,这种社会行动又会变成观念史图像中的事件,进一步影响到观念系统。对于某一特定的观念系统(包括产生和衰亡)而言,必定存在着一些观念史图像中的事件。我们只能根据观念系统的结构和变迁的逻辑,来界定哪些社会事实是观念史图像中的事件。既然这种对观念史图像中的事件的研究,很难如以往研究客观事实那样将其看作和主观世界(人的观念)无关的存在,那么人们必然会问:我们又如何进行相对客观的研究呢?

众所周知,只要某种观念真的普遍存在过,由于观念的表达和传播离不开语言词汇,我们总是可以在文献中找到该普遍观念存在的语言证据,并可用文献多少和表达该观念的关键词使用情况来判断其普遍性和影响力。此外,一般说来,观念的变化对应着表达该观念的词汇或语言意义的变化。这样,所谓客观地把握普遍观念的变化中的一个可行办法,就是利用当时的重要文献,把表达普遍观念的关键词作为分析对象。同理,我们认为,那些作为观念史图像中的事件,如在历史文献中被记录得愈详细、提及次数愈多,就表明它同观念系统的联系愈紧密、愈重要。正如某种普遍观念对应着固定的关键词一样,人们也经常对观念史图像中的事件进行命名。因此,如果对那些反映普遍观念变迁的词汇做出记载次数和意义的统计分析,是研

究观念变化的客观方法,那么,我们只要研究文献中记录了哪些事件,特别是统计被历史命名的事件的使用次数,并分析它和当时普遍观念变化的关系,也就成为比较客观的研究观念史图像中的事件的方法了。

自1997年起,我们开始把关键词的统计分析应用于思想史研究之中。与本书中篇用关键词统计分析研究某一组关键词所代表的观念变化的论文不同,本文侧重于分析文献中对事件的记录,探讨研究观念史图像中的事件与观念互动的方法。学术界公认《新青年》知识群体思想的变迁,可以作为五四新知识分子放弃自由主义的典型,那么,根据上述必须用反映普遍观念变迁的文本来界定观念史图像中的事件这一原则,我们选择了《新青年》中被记录的事件作为研究对象,并考察了“数据库”中《新青年》提及的主要历史事件,然后再分析当时人们对事件的评价及其如何与观念互动,以勾画事件如何影响观念变迁的历史图像。

我们利用“数据库”把《新青年》中提及的大小历史事件(同一事件的不同提法,归为同一事件)按提及的次数做出统计,得到表11.1。<sup>[1]</sup>一般说来,事件被提及的次数愈多,代表当时的人愈关注它。如表11.1所示,在《新青年》中,巴黎和会被提到共87次,如果用被提及次数作为观念史图像中的事件重要性之指针,它只占第七位,尚有六大事件的重要性高于它。这些事件依次是:第一次世界大战(448次)、十月革命(287次)、复辟(133次)、义和团(128次)、法国大革命(93次)和新村运动(90次),表明这六大事件在某种意义上比巴黎和会更重要。因此,考察导致《新青年》知识群体观念产生变化的原因,起码还应包括这六大事件。为了使研究结果更为准确,本文把表11.1中列出的所有观念史图像中的事件都作为考察对象。<sup>[2]</sup>

[1] 除了表11.1中提及的事件外,按提及多寡还有如下事件:童工、二月革命、日俄战争谈判媾和密约、实业/工业革命/革新、文艺复兴、宗教改革/革命、普法战争/之战、宪法草案(含天坛宪法)、农奴解放、女权运动/女子革命/妇女革命、护国军、十字军、癸丑之役/革命/政变、戊戌政变/变法/变法维新、罢黜百家、日本/明治维新、中日战争/甲午战败/甲午之役/马关条约、日皇加冕、马赛大会、俄土战争、匈牙利革命、海牙会议、柔佛会议、共产国际大会、禁酒运动、北美/美洲独立、英国革命;偶尔提及的有:护法之战、远东会议、斯托克霍尔会议、杨黑暴动、三教之争、汤武革命、田地运动等。

[2] 原则上讲,一切观念史图像中的事件都应加以考察。当然,使用次数愈少愈不重要,故本文仅考察表11.1所列出的事件,而忽略其他事件。

表 11.1 《新青年》中所提及的十一项大事

历史事件	提及次数
1. 欧战/世界大战/欧洲战争/世界战争	448
2. 十月革命/俄国革命	287
3. 复辟/筹安会/袁世凯称帝	133
4. 义和团/义和拳/拳匪	128
5. 法国革命/法国大革命/法兰西革命/法兰西大革命	93
6. 新村运动/理想/生活/计划/派	90
7. 巴黎和议(会)/凡尔赛(塞)/平和大会议	87
8. 华盛顿会议/太平洋会议	61
9. 辛亥革命	47
10. 五四运动	45
11. 新文化运动	44

### 11.3 事件在观念系统转化中的定位

用数据库方法研究观念史图像中的事件,第一步是作出某一事件按时间顺序的被提及次数,并据此分析不同时期人们如何评价该事件。应该指出,不同的观念系统所注重的观念史图像中的事件并非完全相同,其提及次数可能差异很大。例如,马列主义看重的某些社会事实,对于自由主义则可能是无关紧要的;而且对同一社会事实,自由主义和马列主义中可能有完全不同的评价。因此,当普遍观念从自由主义转化为马列主义时,这一类社会事件必然面临再评价。其后果是,相应观念史图像中的事件在文献中的使用次数和人们对它的价值取向会发生改变。如果某些观念史图像中的事件对自由主义和马列主义同样重要,那么当观念系统转化时,这类事件被提及的次数不会有太大变化。有些事件仅仅是观念系统转化的触媒,它对于自由主义和马列主义都不重要;这一类观念史图像中的事件仅仅出现在观念系统大变革的短暂时刻,事后会消失得无影无踪。也就是说,一旦得到某一观念史图像中的事件被提及次数的时间分布,并结合各时段对该事件的评价,就可从

统计上初步确定观念史图像中的事件和观念系统转化的关系。

表 11.1 所列《新青年》提及的十一项重要事件,按发生地点又可分为世界事件和国内事件两大类。我们先分析世界事件被提及次数的分布情形。图 11.1 为“世界大战”、“十月革命”、“法国大革命”、“巴黎和会”,以及“华盛顿会议”在《新青年》各卷中的提及次数。从中可以得到第一个结论是:在 1919 年这一知识分子思想转化的关键年头,“巴黎和会”的提及次数相当少;要到 1921 年以后,也即在《新青年》知识群体接受了马列主义之后,“巴黎和会”才被大量提及。这说明巴黎和会虽然是诱发五四游行的直接导火线,但如果从观念史图像中的事件来看,它还不能被视为推动知识分子放弃自由主义的最重要事件。巴黎和会的意义,是在中国人接受马克思主义意识形态的过程中不断被加强、深化的。这样一来,如果我们承认巴黎和会是不可忽略的影响五四知识分子观念转化的重大事件,那么,从逻辑上讲,必须更重视在表 11.1 中所列出的、提及次数比它更多的另外六大事件。

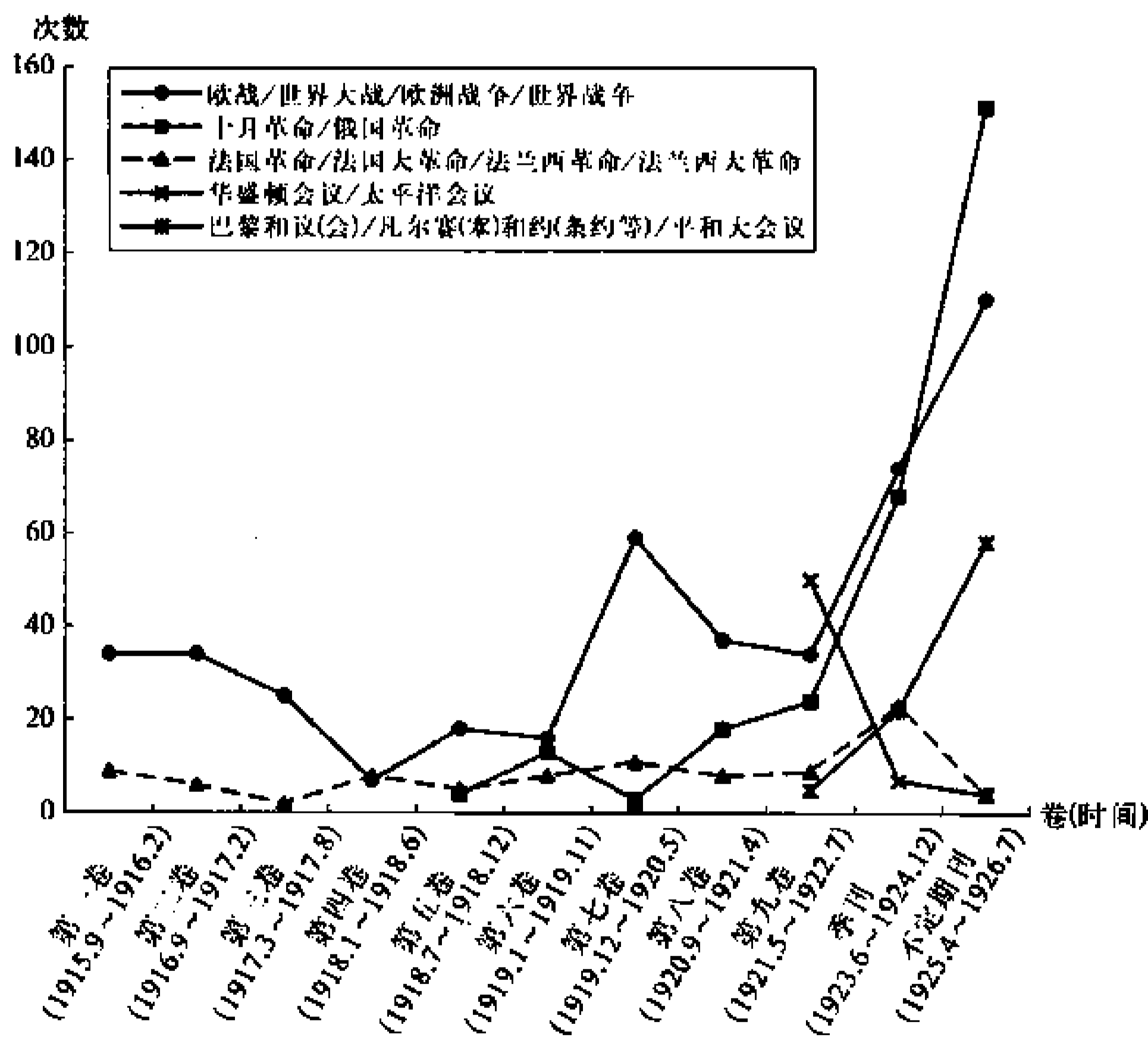


图 11.1 《新青年》中“世界大战”、“法国大革命”、“十月革命”、“华盛顿会议”和“巴黎和会”的使用次数

一般来讲,人们认为是“十月革命”这一重大事件促使中国知识界转向以俄为师,走上全面社会革命的道路,但从图 11.1 可见,在十月革命发生的 1917 年及其后一两年,它被提及的次数极少,这表明当时《新青年》知识群体对这一事件并不特别关心。对十月革命的注重,也是发生在 1919 年以后,甚至是 1920 年代初,也就是五四运动以后。这表明,十月革命是革命话语勃兴之后,才在观念史图像中被重新定位而受到重视的。因此,我们不能如以往那样简单地说:“十月革命一声炮响,给中国带来了马克思主义”;而应该说,是中国知识分子在认同了社会革命甚至是接受了马克思主义的过程中,才对十月革命愈来愈有兴趣。当然,这不是否定十月革命对中国知识分子接受马列主义的重要性,而是强调应该对“十月革命”这一观念史图像中的事件给出更准确的定位,这一定位是:中国知识分子在接受(或部分接受)马克思主义后,十月革命的重要性才日益显现,并对中国现代观念系统转化发生极大的作用。其功能主要表现在它作为社会革命的成功样板,促使列宁主义在中国的传播,形成中国式的马列意识形态体系。〔1〕

那么,法国大革命这一历史事件对《新青年》知识群体观念系统的冲击又如何呢?从图 11.1 可见,“法国大革命”在 1915 年至 1922 年间被提及的次数一直变化不大,到 1922 年略有升高,1923 年后又降至原来水平。这说明,在整个新文化运动期间,《新青年》知识群体不论是以前认同自由主义还是以后接受马列主义,他们对法国大革命的重视程度变化不大。这样,某些学者提出的因推崇法国大革命而导致新文化运动后期激进主义兴起的观点,就显得相当粗疏了。准确来说,法国大革命是在新文化运动一开始(甚至可以说是自戊戌变法以后)就一直被重视,故探讨法国大革命对中国近现代思想的影响,便必须放宽历史视野,追溯到新文化运动之前。我们应该把新文化运动思想作为一个整体,考察以法国大革命所代表的现代革命观念为何会在 1915 年后兴起,使得新文化运动中出现的思想和以前不同。〔2〕

表 11.1 所列事件中,使用次数最多、变化最大的是“世界大战”,因此,我们认为它才是构成《新青年》知识群体观念史图像中最重要的世界事件。图 11.1 显示,其使用次数有四个高峰,第一个高峰是 1916 年,这时“一战”正在进行中;第二个小高峰是 1918 年,协约国获胜,欧战结束;第三个高峰为 1920 年,是在五四运动之后;第四个高峰为 1923 年后,这时中国共产党已经成立,《新青年》已成为中国共产党

〔1〕 同样的分析定位适用于“华盛顿会议”这一观念史图像中的事件。

〔2〕 关于法国大革命对中国的影响详见 10.2 节;关于中国当代革命观念的形成详见 10.5 节。

的机关刊物。分析这四个高峰时期对“一战”的评价，可以发现存在着极大差异。

在《新青年》中，1916年对世界大战的描述和报道大多属于中性，如高语罕在1916年谈道：“现在国家在国际间之位置”，因为“轮轨发轫，交通频繁”，造成“国际纠纷，与日俱进”，这种描述并不一定视协约国为正义、德国为邪恶；他忧虑的是“欧战初起，波及亚东，东邻乘隙，要素忽来”，<sup>〔1〕</sup>也就是说，他更关心“一战”造成西方列强均势被破坏对中国构成的影响。

到1918年“一战”结束时，协约国明显已作为正义的一方，如我们在本文开始时引用陈独秀的言论，明确指出德国战败意味着“公理战胜强权”。高一涵则更为乐观，他“征之于最近西人舆论而可信者”，居然相信：“于是信赖民族竞争之小国家主义者又一变而神想乎人道和平之世界国家主义。欧战告终，国际间必发生一种类似世界国家之组织，以冲破民族国家主义之范围。”<sup>〔2〕</sup>

可是，到1920年，高一涵完全改变了之前对协约国胜利可以为世界带来人道和平的国家主义的看法，他对欧战的评价发生了重大变化：“到了欧战一开……全世界的人都一个个极力发挥他的兽性，就是生平以阐明真理自命的人，和世间尊重的哲学家、思想家、科学家和那些讲人道博爱的宗教家，都没有一个不为自己国家曲辩，不说人家国家的坏话。”<sup>〔3〕</sup>其中流露出对西方那些以真理自命的人的极大失望。

到1923年，《新青年》知识群体则从马列主义观点看欧战，从经济决定论和阶级斗争观点，来分析欧战对世界和中国的影响，指出它不仅是帝国主义之间的邪恶战争，而且还用对欧战的态度来区分正确与错误，甚至作出是属于资产阶级还是无产阶级的划界。

由上述分析和统计可以看到，“世界大战”确实是当时观念史图像中的重大事件之一。图11.1中“世界大战”这一观念史图像中的事件被提及的次数存在着几个高峰，绝不是偶然的。随着“一战”的发生、进行和结束，《新青年》记录了其作者群对这一事件不断反思、评价变化的轨迹。只要进一步查看这几个高峰时期的相关例句，就可确定不同年代的人们对其作出的不同评价。它正好揭示了《新青年》

〔1〕 高语罕：“青年与国家之前途”，《新青年》，第一卷第五号（1916年1月15日），页5—6。

〔2〕 高一涵：“近世三大政治思想之变迁”，《新青年》，第四卷第一号（1918年1月15日），页2。蔡元培讲得更清楚：“此次世界大战争，协商国竟得最后胜利，可以消灭种种黑暗的主义，发展种种光明的主义，可见此次战争的价值了。但是我们四万万同胞直接加入的、除了在法国的十五万华工，还有什么人！”蔡元培：“关于欧战的演说三篇：（二）劳工神圣！”，《新青年》，第五卷第五号（1918年10月15日），页438。

〔3〕 高一涵：“罗素的社会哲学”，《新青年》，第七卷第五号（1920年4月1日），页1。



知识群体几次思想转折,并反映出思想演变的内在原因。

#### 11.4 重大历史事件与观念的互动

我们在前面引述陈独秀的一段话来说明《新青年》知识群体公理观的变化,它是巴黎和会的结果导致五四运动的思想前提;而公理观的变化又和第一次世界大战直接有关。那么,是否可以认为学生上街及抛弃自由主义主要是由“世界大战”与“巴黎和会”这两件观念史图像中的事件引起呢?我们认为,不能仅看国际事件的影响,还必须结合该时期国内发生的重大事件来观察。对照图 11.1,1918 年“世界大战”和 1919 年“巴黎和会”被提及的次数,都远比这两年“拳匪”和“复辟”被提及的次数少。<sup>〔1〕</sup> 这显示当时《新青年》知识群体除了关心国际局势外,更注意国内发生的事。如果说世界事件促使中国知识分子否定社会达尔文主义的思潮,那么,国内事件对观念影响更为巨大。这样,研究《新青年》知识群体思想观念发生巨变的原因,除了讨论上述的世界事件外,还必须涉及其他观念史图像中的事件。

在表 11.1 中其他尚未考察的观念史图像中的事件都是国内事件。五四运动前,提及最多的是“义和团”和“复辟”这两件大事。特别是“复辟”,在 1915 年《青年杂志》创刊时,也即袁世凯称帝事发时,“复辟”就引起强烈关注;在 1917 至 1918 年间,“复辟”被提及的次数更多。这表明 1917 年张勋带两万辫子军进京复辟帝制的事件,对知识分子思想造成很大的震撼。值得注意的是,对复辟事件的关注一直持续到 1922 年中国共产党成立后。也就是说,帝制复辟事件一再在观念系统转化时期被反反复复提及,可见它对知识分子造成的思想冲击是多么持久。

我们知道,《新青年》群体对帝制复辟的评价,一贯持坚决否定态度。他们除关注复辟事件外,还进一步寻找复辟的社会及思想基础。为什么说寻找帝制复辟的思想基础,是和“一战”同样重要的,导致《新青年》知识群体观念系统发生巨变的原因呢?关键在于,如果说“一战”暴露了基于社会达尔文主义之上国际秩序的虚妄,那么,对袁、张相继复辟帝制事件的反思,则直接导致新知识分子怀疑民初引进的共和政治,并颠覆了其思想基础。我们曾经论证过,袁世凯复辟帝制是中国引进类似于西方共和体制失败的象征,它成为新文化运动爆发的直接诱因。张勋复辟更加深了学习共和制度失败的挫折感,由此引发了中国现代政治思想中用“民主”取

〔1〕 另外,可参见金观涛、刘青峰:“五四新青年群体为何放弃‘自由主义’?”,页 31,图 2。

代“共和”的过程。<sup>〔1〕</sup>这不仅是对西方现代政治制度指称的变化，还反映了《新青年》知识群体对引进西方共和制度之根据的否定。《新青年》群体的批判矛头是指向帝制复辟的，那么，复辟的思想根据又是什么？

复辟派主张所谓虚君共和，这种政治保守主义主张的理论根据是：中国要求生存、求发展，赶上西方，就需要有稳定的社会局面；鉴于当时国情，要稳定就必须恢复帝制。对复辟的批判，必定要否定其思想基础，以陈独秀、吴虞等人为代表的《新青年》群体认为儒家伦理应为复辟负责。当时的共识是民初共和政治的混乱导致了复辟，如果再往前追溯，民初共和主义也是20世纪最初十年清廷立宪的思想基础。这样，就需要猛烈批判那种把私领域道德和公共领域道德视为互不相干的中西二分二元论观点。<sup>〔2〕</sup>反对中西二分的二元论意识形态，则导致全盘反传统主义的兴起；共和主义作为中西二分二元论意识形态的一部分，也随着该意识形态的消亡而丧失其正当性。因此，从大方向来看，是全盘反传统主义思潮的兴起与对第一次世界大战的反思相结合，导致了《新青年》知识群体的思想发生巨变，放弃自由主义正是这一巨变的一部分。

我们再简要分析一下“义和团事件”与《新青年》知识群体的全盘反传统主义的关系。应该说，在新文化运动时期，义和团事件只是一种历史记忆。从文本上看，1918年提及该事件的次数相当多。这是因为，当时在庆祝协约国胜利时看到克林德碑的报道，勾起了人们对十几年前事件的回忆。1918年陈独秀重提义和团，他引用罗惇融的文章，先讲“义和团既藉仇教为名，指光绪帝为教主，盖指戊戌变法，效法外洋，为帝之大罪也”，揭示出义和团是中国响应西方冲击时出现的反西方意识；又说：“义和团自谓能祝枪炮不发，又能人空中指画则火起，刀槊不能伤；出则命市向东南拜”，<sup>〔3〕</sup>这一面则显示出中国传统文化落后愚昧的象征。当时大多数有关义和团的议论，都有上述代表性言论的两个要点。

我们可以看到，1918年对义和团的反思，是与反对复辟一起出现的，同属全盘反传统主义的一部分。也就是说，“义和团”这一观念史图像中的事件，是通过全盘反传统主义和普遍观念发生关系的。而到1921至1924年，义和团事件又再次被提及，情况就完全不同了。这时，《新青年》知识群体已经接受了马列主义，巴黎和会

〔1〕 详见7.4节。

〔2〕 详见7.3节。

〔3〕 陈独秀：“克林德碑”，《新青年》，第五卷第五号（1918年10月15日），页450。

与华盛顿会议也已被定性为帝国主义的分赃。在这种视野下,我们已看不到对义和团排外和愚昧的批评,代之而起的是把义和团视为中国人民自发反抗帝国主义侵略的斗争。五四运动的发生,不仅是新知识群体对西方国家希望的幻灭以及全盘反传统主义的显示,还是对改造中国新力量的寻求,这就成为对义和团事件从部分批判到全面肯定的原因。

在表 11.1 所列举的《新青年》提及的重大事件,其中最后两件事是“五四运动”和“新文化运动”。这两件事和其他事件不同,它们均涉及自我指涉。如前分析,新知识群体对西方列强认识的观念转变,促使他们对巴黎和会的结果作出于 5 月 4 日那一天走向天安门广场抗议的行动。在观念史图像中的事件与观念转化的过程中,五四运动自身也立即变成观念史图像中的重大事件,马上被赋予意义。一般说来,社会事实转化为观念史图像中的事件是需要经过一段时间的,但“五四运动”这个词却几乎是立即被使用。它最早出现于 1919 年 5 月 18 日北京学生联合会的“罢课宣言”致电中,其电文首谓:“外争国权,内除国贼,五四运动之后学生等以此呼吁我政府,而号召我国民盖亦数矣。”〔1〕1919 年 5 月 20 日,《晨报》就将 5 月 4 日发生的事件称为“五四运动”,〔2〕罗家伦认为它是“再造中国的元素”。〔3〕人们赞扬五四运动,是因为被学生运动和群众运动这些改造中国的新力量所震撼。

五四运动最重要的直接结果,是全国学生联合会应运而生。6 月 16 日,全国学联在上海先施公司东亚酒楼召开会议。一下子,全国学生组织起来了,中国出现了一股史无前例的社会改造力量。10 月,国民党人张宁在给当时的粤军总司令陈炯明的信中写道:“观于北京大学数月来之举动,我西南数十万雄兵所不能为者,而彼能为之。”〔4〕这反映出在当时人眼中的学生比兵还厉害。中国用“丘八”来指当兵的,后来学生被冠以“丘九”的称号。李剑农也认为:“有了长久历史的国民党的组织和党员间的联络指挥,恐怕还不如这个新成立的全国学生联合会组织的完密,运用的活泼灵敏。”〔5〕中国顿时成为“学生运动的中国”。学生甚至被称为“学匪”,市民一听到“闹学生”,会视为“拳变”再现,奔走相告,唯恐避之不及。当时有这样一

〔1〕 转引自北京大学档案馆整理,陶英惠著:“蔡元培与五四爱国运动”,注释 1, [www.dag.pku.edu.cn/erjimb/pageshow.asp?articleid=594](http://www.dag.pku.edu.cn/erjimb/pageshow.asp?articleid=594)。

〔2〕 “学界风潮愈闹愈大”,《晨报》,1919 年 5 月 20 日,第 2 版。

〔3〕 毅(罗家伦):“‘五四运动’的精神”,《每周评论》,第二十三期(1919 年 5 月 26 日),第 1 版。

〔4〕 转引自吕芳上:《革命之再起:中国国民党改组前对新思潮的响应,1914~1924》(台北:中央研究院近代史研究所,1989),页 414。

〔5〕 李剑农:《中国近百年政治史》,下册(台北:台湾商务印书馆,1974),页 607。

种说法,学生由于整天在街上闹事,被称为“满口新名词,胸无点墨”。正如罗家伦所言,当时有一种“学生万能”的观念,学生界奇军突起,仿佛成为一个特殊阶级,这个阶级似乎是什么都要过问的。<sup>[1]</sup>

在此之前,知识分子深陷于共和政治失败和改造社会的无力感之中,而学运一发生,它的意义就立刻被认识到了。正如罗家伦在总结五四运动一周年时所说:“五四以前中国的社会可以说是一点没有组织。从前这个学校的学生和那个学校的学生是一点没有联络的,所有的不过是无聊的校友会,部落的同乡会,现在居然各县各省的学生都有联合会……”“‘五四运动’的功劳就在使中国‘动’!”<sup>[2]</sup>

换言之,对于知识分子而言,“五四运动”这一观念史图像中的事件指出一个新的方向,这就是告别文化运动,走向政治参与。从五四运动本身的演化逻辑可以看出,一开始学生的口号是“只问外交、不问内政”,过不了几个月,全国学运则以“外争国权、内惩国贼”和“打倒军阀、再造中国”为目标了。分析“五四运动”和“新文化运动”被提及的次数及意义发现,后者主要集中在1919至1920年,<sup>[3]</sup>主要为《新青年》作者群在反驳新文化批判者时所用;而“五四运动”则自1919年事件发生后不断被提及,并且明确地与新文化运动区别开来。

五四运动激起的政治参与意识高涨,其直接后果是革命观念的勃兴。再参照《新青年》中“革命”等关键词的使用次数即可看见,直至1919年以前,“革命”使用次数一直相当少;却是五四以后,才以井喷之势兴起(参见图10.3)。这表明1913年“二次革命”失败后知识分子告别革命情绪的逆转,是自清廷实行预备立宪后沉寂了十几年的革命话语的复活。我们曾经论证过,“革命”在中国传统政治文化中是指改朝换代,它是在改革失败、清王朝丧失统治合法性时出现,并获得西方革命观念中进步和彻底改变的意义的。<sup>[4]</sup>1919年以后革命话语勃兴,是五四知识分子对共和主义改革的绝望,认为辛亥革命没有达到目的,也是他们意识到学运和群众运动的结合可以成为改造中国力量的表征。1919年12月,陈独秀就很清楚地道明这一意义:

[1] 罗家伦:“一年来我们学生运动的成功失败和将来应取的方针”,《新潮》,第二卷第四号(1920年5月),页851。

[2] 罗家伦:“一年来我们学生运动的成功失败和将来应取的方针”,页848、850。

[3] 金观涛、刘青峰:“五四新青年群体为何放弃‘自由主义’?”,页31,图2。

[4] 参见本书第十篇文章:“革命观念在中国的起源和演变”。

军人官僚政客是中国的三害……自从五四运动以来，我们中国一线光明的希望，就是许多明白有良心的人，想冲出这三害的重围，另造一种新世界；这新世界的指南针，就是唤醒老百姓，都提起脚来同走“实行民治”这一条道路。<sup>〔1〕</sup>

## 11.5 互动关系网在历史研究中的意义

在表 11.1 中，排在第六位的重大事件是“新村运动”，这是当时国内备受关注的思潮和实践。从思想演变来看，如果说“一战”暴露了资本主义全球化的弊病，以及对复辟事件的反思导致全盘反传统主义思潮的兴起这两大事件引发了五四运动，是《新青年》知识群体思想变化的推力，那么，对新村运动乌托邦实验失败的思考，则是把激进青年推向接受列宁主义的重要原因之一。

新村运动在 1919 年前后迅速兴起，是五四运动激起政治参与热忱的另一种社会行动的表现。当时，周恩来在天津办觉悟社，要寻找“人”的生活，<sup>〔2〕</sup>把改造家庭、共同生活、工读主义作为经常讨论的题目。<sup>〔3〕</sup>毛泽东计划在岳麓山下建立半耕半读的新村。<sup>〔4〕</sup>恽代英在武昌创办利群书社，计划建立一个完全共产的“共同生活的模型”，并称之为“未来之梦”。<sup>〔5〕</sup>工读互助团遍及北京、上海、武昌、南京、天津、广州、扬州等地。<sup>〔6〕</sup>新村运动和工读互助团试图以个人组织新生活模式来影响社会，但这种诉诸个人自愿组合的社会改良尝试，很快就由于无法在经济上维持而逐个宣告破产。

1920 年 12 月，陈独秀已经用唯物主义观点来总结新村运动的失败，他指出，自人类有社会以来，“试问物质上精神上那〔哪〕一点不是社会底产物？哪一点是纯粹的个人的？”因为没有认识到这一点，“福利耶以来之新村运动及中国工读互助团便因此失败了”。<sup>〔7〕</sup>翌年，陈独秀又说：“前代的隐者，现代的新村运动及暗杀，都是

〔1〕 陈独秀：“实行民治的基础”，《新青年》，第七卷第一号（1919 年 12 月 1 日），页 20—21。

〔2〕 “《觉悟》的宣言”，《觉悟》，第一期（1920 年 1 月），页 1—2。

〔3〕 二八：“三个半月的‘觉悟’社”，《觉悟》，第一期（1920 年 1 月），页 12。

〔4〕 彭明：《五四运动史》（北京：人民出版社，1984），页 509—10。

〔5〕 恽代英：“未来之梦”，载《恽代英文集》，上卷（北京：人民出版社，1984），页 228—48。

〔6〕 张允侯等：《五四时期的社团》，第二册（北京：三联书店，1979），页 361—496。

〔7〕 陈独秀：“随感录（一〇〇）：虚无的个人主义及任自然主义”，《新青年》，第八卷第四号（1920 年 12 月 1 日），页 3—4。

个人主义教育结果底表现。”而新村运动者“想除去社会上恶的一部分好达到改良社会底目的，其实都是妄想”。他说：“要想改革社会，非从社会一般制度上着想不可。”〔1〕可见，新村运动失败对知识分子观念系统的冲击，乃是否定其个人主义以及那种自我改良式的社会再造梦想。

新村运动的失败，使《新青年》知识群体认识到必须用大众的社会革命取代个人的社会改良；而要取得社会革命的成功，就必须改造原有松散的政党及动员群众的方式，〔2〕组织列宁主义政党，发动社会革命，彻底改造中国。在《新青年》中，提及“辛亥革命”和“俄国二月革命”时，大多都视它们为不彻底的革命，是不可取的；未完成的使命应该由即将来临的彻底革命来实现，如二月革命后紧接着发生的、推翻帝俄政权的十月革命。而五四《新青年》知识群体选择共产革命，则意味着他们放弃了自由主义，转变为马列主义的信仰和实践者。1921至1924年，在由工读互助团演化而成的赴欧勤工俭学的学生组织中，出现了最早的中国共产党支部。中国共产党的成立又大大加强了十月革命和马列主义在人们心目中的分量。这也就是我们前面提到的在1917年十月革命爆发时，《新青年》中对此事件提及得并不多，只有到中国共产党建党、1922年以后，“十月革命”这一事件才成为这一知识群体热切关注的焦点。

以上，我们极为简略地分析了《新青年》提及的一系列国际和国内重大事件，是怎样与《新青年》知识群体的观念互动，以勾勒出他们从新文化运动发起者到中国共产党建党者、从自由主义的信奉者到马列主义实践者的转变。我们的分析表明，《新青年》知识群体放弃自由主义，与他们对自由主义国际秩序寄望的幻灭、中国学习西方共和政治的失败，以及对学运改造中国的期望都有关系；并分析揭示所涉及的概念史图像中的事件和观念变化之间的互动关系网。

但是，一旦要研究事件与观念之间的互动关系网，就必须把新文化运动作为一个整体来看。而本文一开始提出的问题，即五四《新青年》知识群体为何放弃自由主义、接受马列主义，这个问题本身是否有意义也就值得怀疑了。第一个疑点是，是

〔1〕 陈独秀：“新教育是什么？”，《新青年》，第八卷第六号（1921年4月1日），页3。

〔2〕 例如可以看到这样的论述：“直到五四运动之后，国民党才渐渐接近民众，接近那真正要自由的学生会，真正要平等的海员工会等。国民党到现今方才开始走上民主主义的路，渐渐想代表平民群众而抗争，行真革命；以前是浪漫的革命的政党，首领制个人主义的义侠策略——哥老同盟会的祖传，如此而已。现今国民党所以能有如此的大概的倾向，也祇是因为社会中实际上有了学生、工人、商民等的运动，——‘社会的物质’已经稍有端倪。”屈维它：“自民治主义至社会主义”，《新青年》，季刊第二期（1923年12月20日），页99。

否可以说1919年以前这一知识群体是信奉自由主义？我们知道，19世纪末、20世纪初西方自由主义观念大量传入中国时，是与当时的社会达尔文主义思潮紧密相联的。事实上，早在1919年五四运动爆发前，《新青年》知识群体已否定社会达尔文主义和共和政治。新文化运动是用大无畏的理性精神来审视一切生活领域的，这种精神当然也包含着对作为共和主义的自由主义的反思。那么，用信奉自由主义来概括五四运动前《新青年》知识群体的思想主流，显然是不准确的。当时，知识分子对西方社会的寄望虽尚未幻灭，但他们的理想和模仿对象已超出西方社会。

第二个疑点是，能否说他们完全接受了马列主义？如果说马克思主义在西方的兴起，是源于19世纪经济自由主义支配下全球化带来的危机，列宁主义本质上可归为俄国现代化过程中社会整合解体的产物，那么，我们认为，革命话语1919年以后在中国的兴起并转化为国民革命和共产革命，则是和中国式革命观存在内在的联系。与列宁主义革命观不同，中国式现代革命观一方面有改朝换代的隐结构，另一方面则是由全盘反传统主义主导下价值逆反的产物，其中国特色很鲜明。因此，那种指《新青年》知识群体拥抱马列主义亦是一种过分简化且不准确的说法。时至21世纪初，我们并没有真正理解影响整个20世纪中国的新文化运动。

自1990年代开始，中国史学界一反1980年代注重思想和宏观研究的学风，沉入愈来愈琐碎的细节考证。历史研究的细化无疑有益于学术的进步，但是本文研究表明，要真正理解新文化运动时期的思想变化，专注于细节研究并不一定能得出正确的结论。无论是一个个观念，还是各种观念史图像中的事件，它们之间都存在着复杂的相互关联；如果将其从整体的关联中抽离出来作细节研究，本身已偏离了真相。而事件与观念的互动，更是一幅广阔的历史图画。要了解它，就必须拓展研究视野，把新文化运动放到人类近现代社会变迁和中国近现代史甚至是几千年的王朝更替中，才能对其有深入的理解。五四运动唤醒了原本代表王朝更替的“革命”，赋予它现代含义，并使新知识分子意识到自己可以用革命的方式建立新社会，克服中国在现代化进程中发生的社会整合危机。如果我们不把新文化运动时期的思想变迁和它之前与之后的历史整合起来、不把中国近现代思想和世界历史整合起来，就不可能理解五四时期的思想转化。

布罗代尔(Fernand Braudel)在他的经济史研究中提出了长时段的概念，但在观念史研究中，人们由于找不到类似于地理结构、经济发展长周期那样可以长程影响观念变化的因素，故一直缺乏对长时段变迁模式的研究兴趣。我们在本文中所做的尝试表明，历史事件往往只是在观念系统定位及其转化中被重视、记录和反复提

及,因此历史记忆是由观念史图像中的事件构成的。观念史图像中的事件不仅包含着社会事件和观念变迁互动的记录,还是历史变迁长程模式研究的最重要根据,它可能与年鉴学派(Annales School)所说的结构和长时段一样重要。社会事实通过观念史图像中的事件为中介与普遍观念互动的机制,或许可以使我们把马克思典范和韦伯典范结合起来,提出社会思想和社会事实在互动中演化的新模式。而要做到这一点,就必须进行更深入的方法论探讨。它包括对观念、观念史图像中的事件的定义进行深入探究,并引入数据库方法,用系统演化论对历史真实性作出新理解。然而,这一切都不是这篇短文所能处理的了。



## 十二

# “科举”和“科学”

### ——重大社会事件和观念转化的案例研究\*

如果说思想离不开语言,观念的传播离不开关键词,那么,语言的形成和某种关键词在使用的定型过程中一定蕴涵着思想和观念变化的痕迹,问题在于我们怎样找到和用什么方法找到它。

1905年,中国废除了八股取士的科举制度。自此,20世纪中国的政治文化走上了不归路。我们在本书第九篇文章中,论述了废科举与“科学”一词取代“格致”的关系。<sup>[1]</sup>现在再就“科举”和“科学”两个关键词撰文,是因为这两个词语之间的取代过程,为利用数据库方法探讨重大社会事件与观念转化提供了极好的案例。

### 12.1 从一项统计发现讲起

历史学家在讨论废科举的原因时,差不多都会谈到这一制度不能选拔现代社

---

\* 本文曾以为“‘科举’和‘科学’——重大社会事件和观念转化的案例研究”为题发表在《科学文化评论》,第二卷第三期(2005),页5—15;收入本书时作了部分修订。

[1] 详见本书第九篇文章:“从‘格物致知’到‘科学’、‘生产力’——知识体系和文化关系的思想史研究”。

会所需要的人才,它是引进西方现代政治制度、特别是科学知识系统的巨大障碍。这一观点无疑是正确的。但是如果我们再细致地考察一下“科学”取代“科举”的术语转化,就会发现其中蕴涵着一个不易发觉的悖论。

如前所述,现代汉语“科学”一词是 science 的翻译,science 来自拉丁文 scientia,意为知识(knowledge);〔1〕但“科学”一词在中文古已有之,其原意本来就是“科举”或“科举学校”的简称。〔2〕在中国传统政治文化中,科举制主要是为朝廷培育、选拔符合儒家意识形态官僚的制度,它与单纯求知的关系并不那么大。历史上,自从明末耶稣会传教士来华,士大夫一直用“格致”来翻译西方 science,“科学”取代“格致”发生在 20 世纪初。那么,为什么中国人最终会选用“科学”这样一个本意是指涉“科举”的词来表达西方的 science 呢?学术界的解释是:日本早在 1870 年代将 science 译成“科学”,20 世纪初正是日本留学生将大量日译词带到中国的时期。事实真是如此简单么?

早在 2004 年写作“从‘格物致知’到‘科学’、‘生产力’”时,有一项统计结果就引起我们的注意。关键词统计分析表明,1895 年以前,中国知识分子几乎毫无例外地用“格致”指涉西方 science,“科学”取代“格致”是突然发生的,突变点在 1905 年。从此,“科学”成为 science 的唯一译名,“格致”一词迅速消失(参见图 9.2)。一般说来,语言变迁是缓慢的过程,很少看到突变现象。结合我们以前的研究,普遍观念的巨变通常都和重大社会事件有关,1905 年究竟发生了什么重大事变呢?这就是 1905 年 9 月中国正式废除传统科举制度。于是,我们在该篇文章中指出,“科学”取代“格致”和废科举同步,意味这一取代过程与废科举制绝不是没有关系的。我们推测,正因为在中国“科学”本意与“科举”相关,虽然这一意义今天已被遗忘,但是在当时,士大夫是知悉这一点的,故在废科举之前,用指涉“科举”的“科学”来译 science 应该存在着障碍。相反,日本没有引进科举制,才可以在 19 世纪末就采用“科学”一词来译 science。

〔1〕 威廉士:《关键词》,页 346。

〔2〕 参见宋代陈亮的“送叔祖主筠州高要簿序”,《汉语大词典》,页 4749。又例如:“正嘉之间文体日偷,杨慎极论其弊曰,太祖始制科学诏举子,经义无过三百字,不得浮词异说,近时举子之文冗赘至有千余言者,不根程朱,妄自穿凿破题,谓之马笔头,处处可用也。”清高宗敕撰:《续通典》,卷二十二,选举杂议论下(上海:商务印书馆,1935),页 1252;又如:“定生员三等高下,凡通四书未通经者……内积至八分者,为及格与出身不及分者,仍坐堂肄业,一如科学之制,其后此制不用监生。”丘浚:“设学校以立教五”,载黄训编:《名臣经济录》,卷二十六,收入《四库全书·吏部诏令奏议类》,第四百四十三册,页 521。

必须注意,上述假说的一个要点是:废科举这一重大事件,在语言传播层面为“科学”取代“格致”扫除了障碍;其前提是“科学”与“科举”的意义相关在清末民初尚没有被社会遗忘。如前所述,直到1916年,还有学者指出,“日人译制名词,不能不沿用吾国故语。然而,一名既成,既别为新义”,“科学不能因其用科举学校之字,而谓经义试帖之属,皆即赛因士”。〔1〕显然,这些议论就是针对那些熟悉“科学”为“科举”古已有之的意义的传统学人而发的。

既然20世纪初中国学人是了解“科学”本意是指涉科举的,那么,这无疑加剧了本文一开始提出的悖论:为什么中国人会接受用一个本来被认为是阻碍 science 发展的词“科学(科举学校)”来表达它?这就使得为什么中国人会接受日本对 science 的译法成为一个思想史问题;也就是说,为了研究中国为何用“科学”译 science,还必须深入剖析中国文化在西方冲击下内部变迁的机制,特别是日本用“科学”译 science 的原因。

## 12.2 “科学”取代“格致”

据日本学者研究,明治七年(1874)西周连载于《明六杂志》的论文〈知说(四)〉是日本最早使用“科学”一词的源头。西周在文中一般称“学”为 science,也有“所谓科学”之语,明确使用“科学”一词。〔2〕而铃木修次的研究发现,与西周同时期,“科学”一词已经普及。他把福泽谕吉刊行于明治五年的《学问のすすあ》〈初编〉(即福泽谕吉《劝学篇》)中,提到“一科一学”当作“科学”一词诞生的出发点。铃木还认为,康有为在1898年的《戊戌奏稿》的“若其设师范,分科学”中,“科学”乃分科之学,与福泽“一科一学”和西周的“所谓科学”讲的是同一个意思。〔3〕如果上述考证正确,日本用“科学”译 science,是因为“科学”有“分科之学”这种意义。

无论中国还是日本,“科学”的意思都是由“科”字引申出来的。“科”是个多义词,是指品类、等级和课程或业务分类,〔4〕如《孟子·尽心下》:“夫予之设科也,往

〔1〕 欧阳仲涛:“宗教救国论”,页5。

〔2〕 岛尾永康:“汉语科技词汇的中日交流与比较”。

〔3〕 铃木修次:《日本汉语と中国:汉字文化圏の近代化》(东京:中央公论社,1981),页63—68、87—88。

〔4〕 参见《汉语大词典》,页4745。

者不追，来者不拒。”〔1〕由此可见，日本用“科学”译 science，是使用了其“课程或分类”之意。在中文中，“科学”则包括上述用法的多种意义，科举之意来自于“分科目而举”，是指为选拔后备官员所设科目或等第，即分科取士。换言之，中、日两国都同样存在用分科之学来译 science 的可能，如 1880 年，张德彝就曾经用过“外科学院”一词，〔2〕1887 年，《日本国志》中也有“争译西书，……以为生徒分科学习之用”的句子。〔3〕只是由于日本从来没有实行科举取士的制度，“科学”意义相对单纯，明确指“分科之学”；故用“科学”一词指涉 science 首先在日本普及，而中国则在废除科举制后才能广泛采用这种译法。

统计分析也表明，“科举”和“科学”并不是一开始就处于互相排斥的状态，而是存在着意想不到的互相依赖关系。让我们进一步分析图 9.2，从中可见，1901 至 1905 年间，不仅“科学”与“格致”两个词并存，而且这两个词的使用次数都达到差不多的高峰。〔4〕值得注意的是，1901 年正好是清廷宣布实行新政。新政最重要的举措是兴办新式教育，1901 年 12 月清廷定出《学堂选举鼓励章程》，把新式教育的学堂毕业考取合格者，给予与科举功名作出对应的贡生、举人、进士等名称，奖掖新式教育人才。〔5〕这四年正好是新旧学制并存的时期。那么，“科学”和“格致”两词共同出现使用次数高峰，与当时新学堂和科举制的并存，似乎并不是巧合。因此，只有揭示出这两个词汇之间的联系，才能理解“科学”和“科举”之间更深层的关系。

为此，我们使用一种新的分析方法，这就是先通过“数据库”检索，找到一篇文章中同时使用“格致”和“科学”，或同时使用“科举”和“科学”的例句，然后再分析这些文章中这两组关键词使用中的意义差别。因为在同一篇文章中同时用这两组关键词的作者，一定是把这两个关键词视为两种意义，不可以互相取代。这种分析方法，有助于我们挖掘观念转化过程中在今日已被遗忘的意义，从而发现观念转化过程中曾经存在过的联系。

我们先分析一下同时使用“科学”和“格致”的文章，它们主要可以分为两类：第一类文章中，是将“科学”理解为分科之学的总和，而“格致”只是分科之学的一

〔1〕《孟子注疏》，卷第十四，尽心章句下，页 260。

〔2〕张德彝：《使还日记》，收入《小方壶斋舆地丛钞第十一帙》，页 9。

〔3〕黄遵宪：“学术志一”，《日本国志》，第九，卷三十二，页 341。

〔4〕1902 年后，“科学”的使用次数远远高于“格致”；1903 年，两者的差距就达到了近十倍。但加上“格物”、“致知”后，两者的差距才有所缩小。这是因为在这个时期“格致”的含义有所收窄，常用来指“物理学”。

〔5〕郭廷以编著：《近代中国史事日志》，第二册，页 1153。

科,多指物理,如“天下学问最优之国,不外英美德法。……今将加刺宽尼省大学校所授之科学,胪列于左。……一格致 Physics……以上所举科学也,每科又分数种,或数十种”。〔1〕第二类文章中,“格致”特指物理学,而“科学”意思是指新学堂的内堂学科建制,使用“科学”古已有之的“分科之学”的本意。如当时新学堂章程中这样写着:“第三条 预备班六年毕业,其课程为德文、各国历史、各国地志、算学、植物、动物、格致、化学等”,“第十条 本堂除教授内堂科学外,就学堂附近设游戏运动各场以练习体操”。〔2〕在共享“科学”和“格致”两个关键词的文章中,以第一种情况居多;第二种“科学”指在新学堂学科设置方面也很常用,但以往多被忽略,应予特别注意。

再来分析一下在同一篇文章中同时运用“科学”和“科举”这两个关键词的情况,我们发现如下两种类型:第一类文章中,“科学”是指 science,“科举”和“科学”是对立的,如:“拟请变通学务,科举与科学并行,中学与西才分造”;〔3〕这类例子是人们较熟悉的。第二类文章中,在谈“科举”时也同时谈到“科学”;“科学”和新学堂联用,往往指新学堂设置的学科:“厥后士子研经,以科举为目的,而圣贤克己复礼,天下归仁之道,几疑空谈,上下交习于欺罔,教化式微矣。……益以近年日本通用之法学通论,比附我国情形,为详备之讲义。责成各省提学使,分佈官立国立学堂,一律通用,定为学堂第一注重之科学,或者迷途未远,返道有期,全国人格之增进,庶可俟乎。”〔4〕又如:“即如我国三年前或见他人有数月程度之科学者,即推之为教育家。……再不然,则必反对文明,奏章交阻,虽科举亦不能废矣。”〔5〕其中“有数月程度之科学者”,是指受过几个月分科训练的人。新学堂分科教学的特点,正是第二类文章提供了“科学”曾和“学堂”有紧密关系的证据。

由此可见,当“科学”用于译 science 时,因在中国“科学”本意有分科之学和科举学校的两重意义,这就造成了比日本复杂的纠葛。第一,“科学”在科举学校的意

〔1〕卜技利大学留学生某述:“美洲游学指南(附录二)”,《新民丛报》临时增刊《新大陆游记》(1904年2月14日),页1、9、11、12。

〔2〕“学部奏山东青岛设立特别高等专门学堂理议情形并商订章程认筹经费折并单”,《外交报》,第二百五十九期(1901年11月7日),引自《外交报汇编》,第二十七册,页9—10。

〔3〕黄运藩:“候补内閣中书黄运藩请变通学务科举与科学并行中学与西才分造呈”(光绪三十三年七月十八日,1907),引自《清末筹备立宪档案史料》,下册,页983。

〔4〕戴鸿慈等:“出使各国考察政治大臣戴鸿慈等奏考察各国学务择要上陈折”(光绪三十二年八月二十六日,1906),引自《清末筹备立宪史料》,下册,页966—67。

〔5〕佛苏:“论责任心与名誉心之利害”,《新民丛报》,第四年第八号(原第八十号)(1906年5月8日),页27—28。

义上,它和 science 是存在矛盾的;第二,“科学”在分科之学的意义上,以及包含选官前的人才培养和储存人才的“学校”之意,又是可以和新式教育的“学堂”结合在一起,这又是有助于人们接受其用来译 science 的。

明白了“科学”与传统科举学校和西学 science 的复杂纠葛,我们再回过头来分析一下图 9.2。从图 9.2 可以看到,在 1906 年“格致”一词被“科学”取代、迅速消亡前,它曾是一个很常用的词,甚至在废科举的 1905 年,其使用次数也曾达到一个高峰,这是为什么?我们认为,这是由于自 1901 年清廷在新政中大力推行办新学堂,由于分科学堂的普及,因此,用分科之学来指涉 science 得到强化,造成“科学”一词的广泛使用。这一时期,无论作为分科中一门的“格致”(特别指称物理科学这门重要学科),还是儒学中对西方科学译名的“格致”,这个词都是不能取消的,这就导致“科学”和“格致”两词都呈现使用次数高峰。

由于新学堂是分科学习,强调人才培养的专门化;而科举制注重儒家意识形态标准和传统中学,因此这不仅是教学内容的差异,而且是两种互相对立的选拔人才方式。新学堂如生产线般培育出大量专业化现代知识分子,而科举学校只是储备少数作为预备官员的文化及道德精英。传统中国的官僚人数很少,而新学堂毕业的学生愈多,清廷把新学堂学历和科举功名对应的承诺就愈难实现。这种尖锐对立的后果,必定是科举被现代教育体制冲垮,这就体现为 1905 年宣布废除科举制。这就是图 9.2 中继“科学”与“格致”共同出现使用高峰之后,“科学”突然彻底取代“格致”的原因。随着科举制的废除和旧知识群体的消亡,“科学”在中文中的原意之一(科举学校)也就被人遗忘;人们只记住“科学”与“科举”相对立的含意。因此,我们也可以说,图 9.2 所揭示的“科学”取代“格致”,是两种不同的选拔人才制度,即新学制(学堂)取代传统(科举学校)在语言学上留下的证据。

### 12.3 “学堂”与经世致用

在古代文献中,“学校”和“学堂”都是指教育机构,但“学校”远比“学堂”更为常用。原因正在于学校本是属于科举制的一部分。中国传统社会的科举制,是以儒家意识形态为标准的选官制度;而识字、学习经典、做文章和考证都需经过学习训练,故学校在科举制中一直发挥着重要功能。《明史·选举志》是这样解释科举和学校的:“[天下人才]学校以教育之,科目以登进之,……学校则储才以应科目者

也”，并明确指出：“科举必由学校”。〔1〕在中国传统社会，由于学校是官办的，它不可能如私塾、书院这类民间办学形式般普及；而且，在以儒家意识形态选官的制度中，学校也不强调分科，它作为储备科举人才的功能往往大于教育功能，故其教育功能也在退化之中。正如王德昭所说：“在科举制度下，无论国学或地方学，终皆丧失其教育的功能，而成为应试和入仕的准备之所。因为科举所重在时文，所以学校也以时文课士，浸至书院亦然。”〔2〕

传统中国“学堂”大多指和科举无关的教育机构。自1830年代以来，“学堂”一词的使用逐渐增多，一开始，其多用来指涉外国人办的学校。〔3〕从1860年代起，洋务运动时期在经世致用思想指导下，“学堂”也专指培养掌握某一种西方技艺和事务的学校。检索“数据库”可以看到，把“船政”、“矿务”、“水师”、“武备”、“农商”等词置于“学堂”一词前，可以组成各类专门学堂的名称，而这些学堂都是与科举制完全无关的学校。可以说，这些学堂是在经世致用影响下的培养有西学知识和技艺专才的新式教育形态。当时，办洋务的大臣很重视这些学堂，如1867年沈葆楨在一个折子中说，“臣又惟船政根本在于学堂”，〔4〕揭示出当时高层官员认识到国家欲达船坚炮利、富国强兵之目标，传统科举学校已不能胜任。随着这类学堂在19世纪末日益引起人们的重视，它与科举制的矛盾也日益突出。如戊戌维新期间，不少人提出罢科举、取才于学堂；他们指出，科举制的存在造成新学堂无法吸引人才，如有人说：“是科举仍有幸进，而学堂仍属虚设矣。请飭暂停科举，专取才于学堂。”〔5〕又如：“变科举以崇学堂，求时务以实学堂。”〔6〕在“数据库”文献中，“学堂”与“科举”并用时，都是互相对立的意义。

必须指出的是，随着经世致用、富国强兵思潮兴起，“科举学校”中的“学校”教育和培养人才的功能亦必定得到强调。故在19世纪，“学校”仍是一个常用词，也

〔1〕《新校本明史》，卷六十九，志第四十五，选举一，引自《汉籍电子文献（二十五史）》。

〔2〕王德昭：《清代科举制度研究》，页52。

〔3〕在1830年代出版的《东西洋考每月统记传》中，将外国学校称为“学堂”，共使用11次。另外，魏源在1852年这样写道，“欲进公学堂，先必知二三异国音语”，可见“学堂”也是指外国的学校。魏源：“耶玛尼国沿革”，《海国图志》，卷四十四，中册，页1273。

〔4〕沈葆楨：“察看福州海口船坞大概情形疏”（同治六年八月，1867），载葛士浚辑：《皇朝经世文续篇》，卷七十二，兵政十一，地利上，页11。

〔5〕周培莱：“贵州大定府毕节县拔贡周培莱呈”（光绪二十四年七月二十六日，1898），载《戊戌变法档案史料》，页90。

〔6〕邱炜菱：“创设星架坡华人大学堂募捐册序（学堂大概章程附）”，《知新报》，第七十二册（光绪二十四年十月十一日，1898），页5。

常用于指某类外国学校。<sup>[1]</sup> 在 19 世纪末、20 世纪初废科举之议论中，“学校”有时也作为“科举”的对立面，例如有这样的议论：“变法之本，在育人才。人才之兴，在开学校。学校之立，在变科举”。<sup>[2]</sup> 因此，在指涉新式教育意义上，“学校”可以与“学堂”的意思相近。但毕竟学校和学堂不同，它与科举制是相辅相成，而不是对立的。梁启超说得很清楚：“古者科举，皆出学校。学校制度，而科举始敝矣。”“故科举合于学校，则人才盛；科举离于学校，则人才衰。有科举无学校，则人才亡。”<sup>[3]</sup> 严复曾这样讲：“今者物穷则变，言时务者，人人皆言变通学校，设学堂，讲西学矣。”<sup>[4]</sup> 其中，“学校”指的是旧制，是变通的对象；而“学堂”则与“西学”联系在一起。也就是说，“学校”的用法不如“学堂”那样单纯地一概指称新式教育机构。

正因为“学校”与“学堂”的意义有上述差异，这就使得我们有必要考察这两个词的使用情况。图 12.1 为 1860 至 1924 年间“学校”和“学堂”这两个关键词的使用次数统计。从图中可明显看到，在 1860 年代以后，“学堂”就和“学校”并存使用，“学堂”作为经世致用的新形态，使用次数较多。这两个词使用次数的突然增加，都是发生在 1895 年甲午战败后；其中，由于“学堂”无一例外的与西学相关联，戊戌变法时其使用次数急增，远远超过“学校”。从图中还可以看到这两个词的使用的另一个高峰，就是在 1901 年开始普及新式教育以及废科举前后。1902 至 1910 年间，“学校”和“学堂”的使用次数相当接近，随着新政的展开，清廷的政策导向是明确用学堂代替传统学校，这一时期也发生了“科学”对“格致”的取代。随着科举制的废除，“学校”的传统意义因失去制度支持便逐渐被人遗忘，“学校”和“学堂”已无区别。我们可以看到 1910 年以后“学校”的使用次数又超过了“学堂”。从此，作为过渡形态的“学堂”一词，在现代汉语中反而不那么常用了。

[1] 如郭嵩焘介绍说：“文部省所属：曰东京太[大]学，曰东京大学预备门，曰东京外国语学校，曰东京师范学校，曰东京女子师范学范[校]，曰大坂英语学校，曰大坂师范学校，曰长崎师范学校，曰宫城师范学校。”郭嵩焘：《伦敦与巴黎日记》，卷十二（光绪三年九月二十二日，1877），页 341。

[2] 梁启超：“变法通议·论变法不知本原之害”，载《饮冰室文集之一》，第一册，页 10。

[3] 梁启超：“变法通议·论科举”，载《饮冰室文集之一》，第一册，页 21、23。

[4] 严复：“原强（附〈原强〉修订稿）”，页 30。



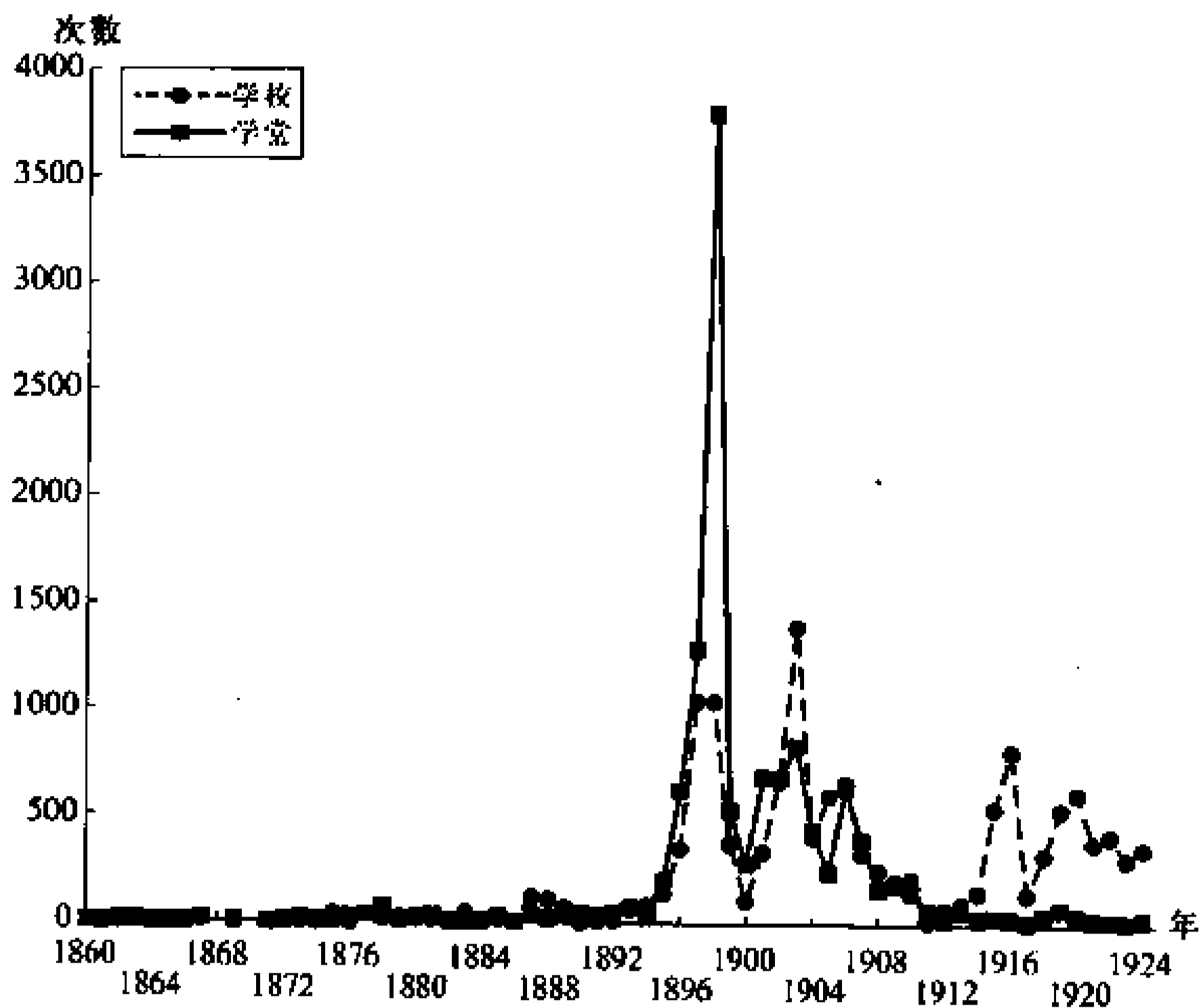


图 12.1 “学校”、“学堂”的使用次数(1860~1924)

## 12.4 再谈废科举的原因

现在,我们可以勾画出“学校”、“学堂”和废科举的关系了。在洋务运动时期,出于注重经世致用和学习西方船坚炮利的需要,由官方拨款兴办了若干培养造船、开矿、军事等方面专门人才的新学堂,但官办学堂培养的人才远不够用。张之洞在1895年上折子,提出“宜广开学堂”,原因是“人皆知外洋各国之强由于兵,而不知外洋各国之强由于学。夫立国由于人才;人才由于立学”,“今外洋各国与我交涉日深、机局日逼,如我仍持此因循之习、固陋之才、浮游之技艺,断不足以御之。应请各省悉立学堂。”他指出这些学堂的学习内容是“各国语言文字以及种植、制造、商务、水师、陆军、开矿、修路、律例各项专门名家之学”。问题是找什么老师来教这些专门学问呢?他提出两个办法:一是请“外洋名师教习”,二是大批派人出洋留学。<sup>[1]</sup>

甲午战败后,清廷产生了自己培养高等人才的设想和措施。孙家鼐在筹办京

[1] 张之洞:“署江督张之洞奏时事日急万难姑安谨陈九事急图补救折”(光绪二十一年六月十六日,1895),引自《清季外交史料(光绪朝)》,卷一百十六,页240。

师大学堂的设想中,建议将学科分为十类:“一天学科(算学附),二地学科(矿学附),三道学科(各教源流附),四政学科(西国政治及律例附),五文学科(各国语言文字附),六武学科(水师附),七农学科(种植、水利附),八工学科(制造、格致附),九商学科(轮舟、铁路、电报附),十医学科(植物、化学附)。”<sup>〔1〕</sup>从中可以清楚看到两点:第一,分科被高度强调;第二,学科内容以西学为主。此时,因学校主要被束缚于科举制度,故学堂和学校是对立的。因改革思想勃兴,故在统计上可发现“学堂”远远超过“学校”的使用次数。

这一时期,在言论上亦可发现新式教育(学堂)和科举制的冲突。如1898年有这样的描述:“闻改学校,则疑于废经;变科举,则疑于弃士;用机器,则忧人工之失利;开商局,则虑小贩之失业……”<sup>〔2〕</sup>更为令人担忧的是受新式教育的读书人的出路问题。科举制是传统社会读书人上升为精英阶层、读书做官的制度保证。由于社会尚未为受新式教育者的出路提供相应的制度保证,因此,很难吸引有资质的人才入学。如同年一个折子中所说:“且争名之心,人所共有,干禄之径,士所同趋,……势必以一人之身而应科举不已”;而那些入新学堂的人“心如游骑无归”,“乃忽思为策论之举人贡士焉,乃忽思为经济之举人贡士焉”。<sup>〔3〕</sup>又如,张之洞在《劝学篇》中说:“夫学堂虽立,无进身之阶,人不乐为也。其来者必白屋钝士,资禀凡下,不能为时文者也;其世族俊才,皆仍志于科举而已。”<sup>〔4〕</sup>

究竟清廷可以如何解决新式教育人才的出路?我们曾谈过,清廷最先考虑的办法是在科举制中增加经济特科;<sup>〔5〕</sup>也同时考虑套用科举制名衔,颁给各等级学堂毕业生。1896年总理衙门的《议覆李端棻推广学校疏》中,不但讲到经济特科问题,还要求今后一年内全国各府州县到各省、京师设置三个等级的新学堂,分别称为小学、中学和大学;给各等级毕业生以“经济科生员”、“举人”、“进士”的名号;中学毕

〔1〕 王德昭:《清代科举制度研究》,页209。

〔2〕 蔡镇藩:“户部额外主事蔡(镇藩)条陈新政折”,《知新报》,第七十三册(光绪二十四年十月二十一日,1898),页7。

〔3〕 范梈:“兵部学习主事范梈折”(光绪二十四年七月二十七日,1898),载《戊戌变法档案史料》,页101。

〔4〕 张之洞:《劝学篇·外篇》,变科举第八,页12。

〔5〕 详见8.5节。

业生相当于举人,可安排出任新学堂师资;大学毕业生相当于进士,可授官。<sup>〔1〕</sup>如前所述,在1898年戊戌维新时期,就有不少“请飭暂停科举,专取才于学堂”之议。<sup>〔2〕</sup>

1901年清廷宣布实行新政,从新学堂中选拔人才的举措得到实现,学堂和学校的差异开始缩小,新式教育得以大力发展。如有时人说:“近日学堂与科举同价,招生甚易。”<sup>〔3〕</sup>但“学堂”与“学校”并重同时也带来混乱,如有人上疏说:“现学堂科举,新旧并行,有特科,有常科,有府厅州县学,有大小高等中等学,有寓洋商籍小学,有士绅倡设算艺文字小学,有生员举贡进士大学堂,生员举人进士,又有特科出身、译书出身,均应隶部另议。”<sup>〔4〕</sup>接受新式教育的人被源源不绝地大批培育出来,这是科举制和相应名衔不可能容纳的。当时的报纸就有时评说:“教育之声,嚣然遍于国中;而上下之精神,咸注集于学堂。学堂既兴,科举愈成赘疣。”<sup>〔5〕</sup>一旦“学堂科举,新旧并行”的局面难以维持之时,也就是科举制寿终正寝之日。1905年,清廷已不能回避这一问题,遂下诏废科举制。

废科举在中国制度史上的重要性,再高的评价都不会过分。但是这么根本性的变革在当时并没有引起社会大动荡,却又是十分令人吃惊的。因其关系到当时科举制下大批有功名的旧读书人的出路,这批社会精英在社会上的影响力是不能低估的。本文不打算展开这方面的讨论,只是简单点出这批旧士人和新学堂的关系。我们认为,废科举之所以没有引起社会动荡,关键在于新政后实行学堂与学校并重的制度,或者说,中学与西学并存的二元论意识形态和相应的制度,在人才选拔上提供了一个过渡时期和缓冲办法。

1902年,在一篇《科举宜速废论》的时评中,作者一方面指出,“纵谓学堂已开,

〔1〕 可参见相关叙述:“本年正月初七日 上谕已有各省学堂经济科举人、经济科贡士各名号,今拟通飭各省,上自省会,下及府州县,皆须一年内设立学堂,府州县谓之小学,省会谓之中学,京师谓之大学,由小学毕业领有文凭者,作为经济科生员升入中学;由中学毕业领有文凭者,作为举人升入大学;由大学毕业领有文凭者,作为进士引见授官。既得举人者,可以充各处学堂教习之职;既得进士者,就其专门,各因所长,授以职事,以佐新政,惟录用之愈广,斯成就之益多。”总理衙门:“议覆李端棻推广学校疏”,载王树敏、王廷熙辑:《皇清道咸同光奏议》,卷七,变法类学堂(台北:文海出版社,1969),页396。

〔2〕 周培蓁:“贵州大定府毕节县拔贡周培蓁呈”,页90;又如:“今我皇上变科举兴学堂汰管伍裁冗官,天下欢声雷动,发奋鼓舞,惟望皇上坚持初见,始终如一,天下幸甚,社稷幸甚。”陈天锡等:“四川泸州举人陈天锡等呈”(光绪二十四年七月,1898),载《戊戌变法档案史料》,页238。

〔3〕 “南洋公学学生出学始末汇记”,《新民丛报》,第二十一号(1902年11月30日),页7。

〔4〕 蔡镇藩:“奏请审官定职以成新政疏”,载《皇朝蓄艾文编》,卷十二,官制,页1143。

〔5〕 “废科举问题”,《新民丛报》,第三十一号(1903年5月10日),页1。

而一切半老之举贡监员，亦苦无安置出身之地”；另一方面也看到，“以各省学堂，主其事者，皆为科举中人”。〔1〕也就是说，新式教育机构除了聘请洋教习或新学堂中学毕业生作为师资外，大量的师资、经费要依靠科举中人，这是当时的一种普遍现象。科举和学堂在人员上不可能完全是两批人，反而是传统绅士阶层和读书人大量转化为各种新学堂的创办者、教师或学生来源。苏云峰通过三江师范学堂（1903～1911年）为案例分析，发现其招生章程就是以年龄在20至30岁的举贡生员为招生对象，而这个年龄段的学生人数占总学生人数的绝大多数，达84%。〔2〕赵利栋也用大量材料论证了过渡时期旧知识阶层相当广泛及主动地被新学堂吸纳的历史状况。〔3〕中国迅速出现了一个亦中亦西，既有传统科举功名，又在新学堂接受教育的过渡性知识阶层。这一过渡阶层的存在，一方面保证了在新旧制度并举阶段的人才转型，另一方面也使得废科举不至于引起社会动荡。这亦可以解释图12.1中为何1902至1905年间“学堂”和“学校”都出现高峰，且使用次数相差不远。

“学堂”和新式“学校”对科举的颠覆可以从三个方面来把握。第一，在制度上，它迫使清廷在新学堂培养专门人才和以儒家道德意识形态选官两者中，最终作出废科举、推行现代教育的抉择。第二，从社会层面来看，虽然在新旧制度并行阶段，有一个过渡知识阶层存在，但是科举制一旦废除，也就意味着从此中国再没有培育旧式读书人的土壤。这样，中国的社会流动模式也为之根本改变。因为与科举制以农村为基地不同，新学堂主要设在城镇，培养出来的学生为城市新知识分子，这类新知识分子和传统绅士阶层是对立的。在废科举后十年，新知识分子完全取代了过渡性知识阶层，新文化运动实为新知识分子取代这一过渡性知识阶层成为文化主体的标志。第三，在文化上，或者从语言使用上来看，由于“学堂”和“科举”的对立，使得“科学”和“科举”被视为水火不兼容，“科学”本来的意义必定会被历史遗忘；过渡知识阶层在学习西方社会制度过程中的作用也被抹去，当代文化与传统的关系也由此切断。由于这种历史遗忘，当代中国人不仅已不了解我们现在仍在使

〔1〕 星架坡天南新报：“科举宜速废论”，《新民丛报》，第二十一号（1902年11月30日），页3—4。又如，1907年的文献中有“又自今停止科举，广兴学堂，而办学堂者仍系科举之人”之语，参见“御史傅寿奏化除满汉畛域在用当其才整顿官方折”（光绪三十三年七月十六日，1907），引自《清末筹备立宪档案史料》，下册，页924。

〔2〕 苏云峰：《三（两）江师范学堂：南京大学的前身，1903～1911：近代中国高等教育研究》（台北：中央研究院近代史研究所，1998），页70—71。

〔3〕 赵利栋：“1905年前后的废科举、学堂和士绅阶层”，《二十一世纪》，总第八十九期（2005年6月号），页28—39。

用的“科学”一词的本意,也不了解它曾对应着的制度和社会生活。这就造成了中国社会现代转型必须经历的过渡时代以及过渡机制很容易被忽略。事实上,新学堂和科举并存期和过渡形态对中国现代化的重要性,至今远没有引起重视。遗忘和跳过这一过渡阶段,正是今日不能深入理解 20 世纪中国巨变和正确地对五四后中国当代思想定位的原因。

历史上最发人深省的莫过于在复活旧事物某种性质时,却忘记了它的名称。千余年来,科举制度是维系儒学以德治国和大一统王朝最重要的制度。在五四时期建立的当代中国文化中,科学又被赋予“格致”的功能,成为建构新道德的基础。<sup>[1]</sup> 这样,传统的以道德意识形态选官以整合社会的结构就可以用“科学”的名义复活,而人们会误以为这是全新的事物。

本文写于 2005 年,即废科举百年之际,一百年在人类历史的长河中也许只是一个瞬间,它也是一个人所具有记忆的最长时段。本文通过梳理“科学”、“学堂”、“学校”与“科举”的关系,力图展现一百年前制度变革与普遍观念转变之间联系的图画,它涉及重大历史事件(废除科举制)、思想变迁(接受西方科学知识)和语言使用(“科学”、“学堂”、“学校”的词义演变)三者之间扑朔迷离的关系。研究“科举”和“科学”在深层结构上的意义纠缠,就是试图从语言的继承和演变来超越时间和遗忘。因此,咬文嚼字式的研究事物名称中被遗忘了的意义,不仅有助于恢复被掩盖的历史,还有助于揭示一个民族的心灵结构。这正是今日科学与文化以及思想史研究的意义。

---

[1] 参见本书第九篇文章:“从‘格物致知’到‘科学’、‘生产力’”。

# 十三

## 历史的真实性

——试论数据库新方法在历史研究中的应用\*

20世纪史学方法论的探索,无论是年鉴学派对客观真实的执着,还是后现代史学对真实性的解构,二者的理论基石,都是建立在对历史研究客观性的不同理解之上。在21世纪之初,随着新方法的引入,我们是否可以达到对历史真实的更准确的理解,从而恢复历史学在学术研究中不可替代的反思价值呢?

### 13.1 历史研究中的“客观性”

今日,历史学家正在面临可怕的精神分裂。一方面,历史学家的本能告诉他,勾

---

\* 本文是2006年为日本爱知大学国际中国学研究中心《21世纪COE工程最终报告集》提供的论文(英文版题为“On the Authenticity of History: Database Methods and Paradigm Shift in Historical Research”,已收入*New Challenges and Perspectives of Modern Chinese Studies*, ed. Shinichi Kawai [Tokyo: Universal Academy Press, Inc., 2008], 57-107;日文版题为“历史の真实性を论ず——データベース方式および历史研究のモデルチェンジ”,已收入加加美光行编:《中国の新たな发见》[东京:日本评论社,2008],页110-68);收入本论文集时作出较大修改。本文谈史学方法论的主要观点,最早于2005年12月在澳门利氏学社举办的国际研讨会上宣读,并以“历史研究的客观性——论观念史图像中的真实”为题发表在《新史学》,第十八卷第一期(2007),页87-120;谈甲午战争的部分,曾以“19世纪中日韩的天下观及甲午战争的爆发”为题发表在《思想》,第三期(2006),页107-28。

画过去的图画必须和科学研究一样,严格客观地考订史料,去寻找真相并对其进行解释,以求理解人类历史展开的模式;但另一方面,历史学家已经从19世纪客观主义的幻梦中醒过来,深知所有史料无可避免地打上了记录者主观价值的印记;更有甚者,不少人认为,以这类主观记录为素材的历史论述与讲故事没有本质的不同。可以看到,在20世纪后期,随着那些在意识形态笼罩下的大历史观纷纷解体,解构宏大历史叙事的后现代史学成为时尚。

如果我们既不满足于愈来愈琐碎的史实考证,也不认为个人文学性的主观叙事可以替代史学,那么,今天的历史学宏观研究又能做些什么?本文试图在方法论上响应这种困境,也是一种不合时宜的尝试。问题的核心是,历史研究有没有客观性?如果有,它与自然科学或社会科学的客观性有什么差别?我们能否做到尽可能客观以逼近真实?为此,我们必须先从什么是历史研究的客观性问题讲起。

罗素(Bertrand Russell)在《论历史》(“On History”)一文中指出:“历史学是有价值的,首先因为它是真实的;而这一点尽管不是它那价值的全部,却是所有它的其他价值的基础和条件。”<sup>[1]</sup>在自然科学和社会科学研究中,追求真实是通过诉诸研究的客观性来达到的。所谓研究的客观性,通常指排除观察者或研究者的价值取向和主观观念对研究对象的影响,它在方法论上可表达为将研究对象视为不依赖观察者和研究者(主体)的独立存在这一基本原则。在社会科学中,该原则简单地称为价值中立。历史学研究也一直力图遵循这一原则。

我们可以用兰克(Leopold von Ranke)的主张来说明这一点。为了排除主体价值取向和观念系统对史实的歪曲,兰克不相信二手史料,甚至认为过去的历史著作都是不可靠的。这样,弄清历史事实真相的唯一途径就是穷本溯源,去研究“目击者”是如何记载事实的。在判定一手原始资料是否真实的过程中,兰克提出与清代汉学家考据相近的原则:即愈是接近事件发生时间的证人,其陈述愈可靠。在兰克那里,可靠的史料是和研究者的观念无关的,故他反对对史实进行解释,甚至视一切历史理论(包括对重大事件因果关系的解释和社会行动的模式)为虚妄。

长期以来,兰克的研究方法一直是史学界的金科玉律,但是史学家愈来愈感到上述客观性原则在历史研究中几乎是做不到的,或者说即使做到了意义也不太大。首先,我们先排除是否可能贯彻兰克研究方法的问题,即使做到了,充其量也只是

[1] 罗素(Bertrand Russell):“论历史”,载罗素著,何兆武、肖巍、张文杰译:《论历史》(北京:三联书店,1991),页2。

排除历史研究中研究者的主观价值,但这并不能消除历史记录本身的主观性。历史事件的记录和自然科学的观察、社会科学的记录(它们可以做到价值中立)有一个巨大差别,也即通常人只记录他认为重要和值得记录的事件,而什么是重要和值得记下来的,则往往取决于记录者的价值系统。也就是说,原始史料作为人的社会行动记录,从诉诸文字一开始就和记录者的观念不可分离。

举一个例子,1789年7月14日攻占巴士底狱是法国大革命的重要日子,但路易十六在日记中写下“今日,无事”,可见路易十六当天并不特别重视这一重大历史事件,认为它只是频频发生的政治骚乱之一。但是,今日历史研究者显然都不会从这条当事人的记录来写法国革命史,而会去参看有关那一天的其他大量历史记录。但同样的问题又会发生——任何人都从自己的价值系统出发,记下认为那一天值得记录的事,而要穷尽那一天所有发生的事又是不可能的。那么,我们真的可以撇开一切观念去谈1789年7月14日真的发生了什么吗?事实上,对“攻占巴士底狱”这一事件重要性的定位本身,亦是某种观念系统的产物。由此可见,作为何年何月发生了什么这种历史记录(请注意这是历史记录的核心部分),大多是不能当作不依赖于记录者观念的“客观存在”的。一方面,历史事件的原始记录不能排除主观价值;另一方面,在判断某一历史事件是否真实和重要时,研究者和观察者(记录者)存在着等价性。这时,即使如兰克所说排除了研究者的主观价值,也并不能达到历史研究的客观性。

更麻烦的是,任何历史事件的记录都是单称陈述。科学哲学早就发现,对自然界孤立的、不可重复的事件的单称陈述(仅对某一观察者有效),我们很难判定它是否是真实的。例如,某人曾在英国尼斯湖看到湖怪,但这只能视为一个孤立而不可重复的观察记录,仅对某一观察者有效,至今科学界仍不能判断它是否真实。<sup>[1]</sup>历史记录中充满类似的不可靠记录。当历史学家面对大量鱼龙混杂的原始史料时,必须用某种原则来判别真伪,这就是兰克所说的用科学方法对其进行考察。所谓科学考察,就是把该记录放到当时的情境中,看它和其他相关记录是否矛盾,特别是用逻辑和情理来判断该事件是否会这样发生。但这样又会引出新的问题:把历史事件的记录放到情境中去是什么意思?设身处地想象该事件发生以及用逻辑判断其是否合理,又是什么意思?要做到这些,实际上都必须追溯和还原支配该事

[1] 金观涛:“奇异悖论——证伪主义可以被证伪吗?”,《自然辩证法通讯》,总第六十期(1989),页1—2。



件发生的观念和价值系统。

历史事件记录和科学观察记录的最大不同在于,它们大多是有关人的行动和言论的记录;而人的行为动机又是受到观念和价值系统支配的,众人的言论和行动则受普遍观念和普遍价值影响。换言之,鉴别史料是否真正可靠,即判别真伪的原则,恰恰是需要回到支配该事件发生的观念和价值系统,而不是在史料中排除一切价值系统和观念。这样看来,历史研究要排除观念的影响似乎是不可能的,因为任何真实的历史记录都不可能把参与者和记录者(甚至包括研究者)的主观价值排除出去。这样一来,在历史研究中,那种常识性的用客观性来保证研究真实性的信条就崩溃了。为了达到历史研究的真实性,我们有必要重新检查科学研究的客观性原则是如何达到的,以及把它运用到历史研究方面是否可能。或者说,为了保证历史研究的真实性,我们应该遵循什么样的方法论。

## 13.2 客观性与真实性

即使在自然科学领域,也并不是一定能将研究对象视为不依赖于观察者(研究者)的独立存在。当作为被研究的对象不能独立于主体而存在,即外部存在离不开人的主体选择和建构时,这时主客观关系便如图 13.1 所示。<sup>[1]</sup> 早在 1980 年代,二阶控制论已证明这种被选择、被建构的外部存在,是图 13.1 所示的系统本征态。<sup>[2]</sup> 对于本征态而言,真实性就是操作系统经验的可重复性,它有两重含义:第一,作为观察者个人某一经验的可重复,它意味着观察者可以反复观察到某一种特定的现象,只要他进行某种特定的操作,就能进入他曾经进入过的某一种特定的环境。第二,不仅这一个观察者可以重复这一经验,任何其他观察者只要实现相同的条件,他们也能进入相同的环境,看到同样的东西。<sup>[3]</sup>

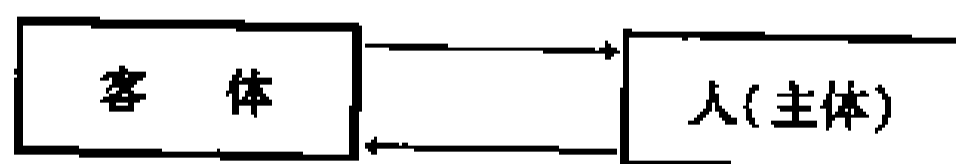


图 13.1 客体不能独立于主体存在时的主客观关系

[1] 金观涛:《系统的哲学》(北京:新星出版社,2005),页 40。

[2] Heinz Von Foerster, "On Constructing a Reality", in *The Invented Reality: How Do We Know What We Believe We Know? Contributions to Constructivism*, ed. Paul Watzlawick (New York: Norton, 1984).

[3] 金观涛:《系统的哲学》,页 62—63。

举一个例子,颜色是不能独立于观察者神经系统而存在的,但我们仍可判断“这一只乌鸦是黑的”是一句真实的陈述,甚至将黑乌鸦视为客观存在。该陈述之所以为真实(代表了可靠的经验),这是因为该观察的可重复性。谁要是不相信,我们即可把关在笼子里的乌鸦给他看一下,就能得到相同的结论。“尼斯湖有湖怪”和“这一只乌鸦是黑的”,两句陈述都是单称陈述,两者的本质不同正在于:前一个单称陈述是一个不可重复的经验,后一个则是可重复的经验。<sup>[1]</sup>

广义地讲,我们可以用如下受控实验原则来表达经验可靠性(真实性)的充分必要条件:“当我们控制可控变量 X 时(即实现条件  $X_1$ 、 $X_2$ 、 $X_3$ ……),必定可以观察到 Y。”显然,当我们想要 Y 发生,便只要去实现 X,因为 X 为可控变量,故这总是可以做到的。也即每当 X 实现,我们总是看到 Y 发生。这里,观察的可重复性保证了 Y 的真实性(虽然它不能独立于观察者的选择而存在)。在受控实验中,我们通常把 X 称为 Y 的原因;而将表达 X 和 Y 之间存在着这种确定性的关系 L 称为因果律。

我们可以证明,第一节所讲的用客观性(研究对象为不依赖主体的独立存在)来保证经验的真实性,只是受控实验原则的特例。<sup>[2]</sup>也就是说,用受控实验原则来鉴别经验的真实性,是比客观性更普遍的原则。这样一来,当研究对象和主体不可分离时,上一节所讲的用客观性方法,原则上可以用受控实验原则取代。其实,自然科学研究正是这样做的。在量子力学中,研究对象并不总是不依赖观察者的“客观”存在,这时正是受控实验原则保证了观察的真实性。在哲学上人们之所以会用客观性原则来等同真实性,除了不了解受控实验原则以外,或许还和客观性(objectivity)这个词本身的意义所带来的误解有关。objectivity 有对象的意思,即它是作为主体(subjectivity)的对立物存在,因而对其进行哲学和方法论抽象很容易被视作和主体无关。<sup>[3]</sup>

既然受控实验原则是比客观性原则更为有效地达到真实的方法,那么,我们能否将其运用到历史研究中,以代替兰克的方法呢?表面上看,这是不可能的。因为,所有历史事件只发生一次,其特点是不可能重复。我们认为,虽然历史事件是一次性的,不会重演,但是应该注意到历史事件是人的社会行动,它是在人的参与和控

[1] 金观涛:“奇异悖论”,页1—10。

[2] 金观涛:《系统的哲学》,页105—109。

[3] 在中文里似乎不存在这种误导。用“客观”译 objectivity 始于日文,1899年梁启超第一次将该译法引进中文世界。梁启超:“自由书”,页39。

制下发生的；而人的行动又是受到在价值目标支配下产生做某事的动机支配或影响；由众多参与者的行动合成为整个社会行动，这些社会行动在某种条件下演变为历史事件。从这一认识出发，我们认为，这就可以把受控实验原则引入历史研究，用于判断某社会行动是否发生以及是怎样发生的，也即可用于判断社会行动的真实性。

把受控实验原则运用到判断历史上发生过的社会行动的真实性，是什么意思呢？这就是我们在研究历史事件的记录时，必须去寻找导致该事件发生的支配参与者行动的普遍观念。研究支配历史事件的普遍动机和思想原因，实质上是研究者在自己心中重演该事件发生的过程，这一过程很类似于对受控过程做思想试验。

简言之，因为历史事件的核心是人的行动，人的行动受动机支配，动机又和价值系统与观念互相关联；也就是说，我们可以把分析人的行动动机和价值系统与观念如何引致事件的发生，看作与受控实验存在着同构性。动机和与动机相联系的价值系统或相应的观念，相当于受控实验条件中的 X（或 X 集中大部分元素）。因此，我们认为，受控实验判别真实性原则是可以用于历史研究的。这样，我们就可以得到如下重要定义：所谓历史事件的可重复性，并非真的是令该社会行动再发生一次，而是指后人对该事件的可理解性。

这里所谓的可理解性，是指历史学家通过理解支配该社会行动的观念（动机），把自己想象为当时的行动者（参与者），根据观念如何支配动机以及社会行动如何反作用于观念，设身处地想象整个事件的过程。由此，我们得到达到历史研究真实性的第一个普遍原则，这就是：当历史记录是人的行动或社会行动时，阐明支配该社会行动发生的价值系统和观念（包括行动后果如何反作用于观念），是呈现历史事件真相的前提。我们将其称为“拟受控实验原则”。我们注意到，柯林武德在谈到观念史研究的重要性时，虽然尚没有明确提到哲学高度，但他曾意识到这一点。他是这样讲的：“历史学家在他自己的心灵里重演他所叙述的那些行动者的所作所为的思想与动机；而任何事件的继续却不是历史的继续，除非它所包括的行动〔及其〕动机，至少在原则上，是能够这样加以重演的。”〔1〕

我们提出历史研究的“拟受控实验原则”，并用它代替原来历史研究的客观性方法，是因为任何历史研究都是研究者在思想上想象和理解（或称为仿真）曾经发

〔1〕 柯林武德(Robin G. Collingwood)著，何兆武、张文杰译：《历史的观念》（北京：商务印书馆，1997），页174。

生过的事件，而要达至这种理解的真实性的，就必须强调应重现历史事件的参与者和记录者的观念。

在现实生活中，无论侦探破案，还是人们在判断某人是否真的做过某事时，追溯动机和观念从来都是最基本的方法，而这一点恰恰在历史研究中没有得到足够的强调。它之所以会被忽略，这是因为当社会行动尚未变成历史时，人们对此司空见惯、熟视无睹。确实，在历史事件的参与者和目击者看来，那些支配重要行动的动机和观念是人所共知的常识，根本不必多说。支配重要行动的动机和观念是如此刻骨铭心，参与者认为它是永远不会被遗忘的，因此亦没有必要将其上升为某种判别社会行动是否真的发生过的原则。正如米歇列（Jules Michelet）所说：“没有任何东西，不论是人或事，将会遭到遗忘。凡一度存在者，即无从湮灭。牢墙未曾遗忘、地上铺砌之石块亦不曾遗忘，共同传递出喧嚣与讯息。”<sup>〔1〕</sup>然而，这些参与者没有想到的是，当社会行动转化为历史记录时，支配行动的动机和观念很少被记录下来，随着日常生活的改变，这些观念可能很难被后来的研究者理解。这样，无论观念和动机对于历史上的行动者是多么难忘，但在历史事件记录中却往往出现动机和观念的缺位。

本文正是试图从历史研究方法论的角度来证明上述“拟受控实验原则”的重要意义，并结合具体案例分析来讨论这一方法的应用。我们的探索是初步的，但相信这一方法是大胆、新颖、开放和充满挑战性的。

### 13.3 阐明事件背后的观念是呈现历史真相的前提

先举一些例子，来说明发现支配历史事件的观念是呈现真相的前提。读过中国通史的人都知道，在汉朝，每当出现日蚀、月蚀及各种天灾的时候，皇帝往往要下罪己诏，有时候还要杀大臣。东汉期间，正好是太阳黑子活动的异常期，灾异特别多。汉朝时曾制订一种历朝都没有的颇为怪异的规定：每逢发生大天灾，皇帝就会派侍中手持密令，带着十斗酒、一头牛，驾着马车到宰相家中，宣布皇帝要下令怪罪于他。然后，当皇帝的使臣上朝回复途中，宰相须上书告病。当侍中回到朝中，还没

〔1〕 怀特（Hayden V. White）著，刘世安译：《史元：十九世纪欧洲的历史意象》，上册（台北：麦田出版股份有限公司，1999），页207。

向皇帝复命时,尚书就应该把宰相自杀的消息报告皇帝。<sup>[1]</sup>在今天人们眼中,汉儒似乎丧失了理智。如果不是思想史研究揭示出汉代宇宙论儒学中独特的“天人感应”观念支配着该法令,后人读到上述的社会行动记录时,就不仅会认为其荒唐无稽,甚至会怀疑这些史料的可靠性(如果它们不是在正史中大量存在的话)。

汉朝离我们太远了,上述史料中,观念在社会行动中的缺位是否由于时间久远以及和当时史官记录的特殊方式有关?为此,我们就来看看性质完全不同、而且是刚刚过去的20世纪的例子。1958年,中国发生大跃进运动,当时的很多记录也是今天难以想象的。例如,据发行量遍及全国城乡的党报记载,中国粮食农作物的亩产量,起初说一万斤,很快又说有六万斤,最后竟说一亩地可以长十三万斤粮食,这已超出普通农民的常识。但为什么全国人民当时会相信这些报道是真实的,并敲锣打鼓地庆贺呢?更不可思议的是,1958年10月中旬的一天,湖北省当阳县跑马乡党委书记居然在群众大会上宣布:“11月7日是社会主义结束之日,11月8日是共产主义开始之日。”他说,在共产主义社会下,东西不分你我,于是老百姓就上街去拿商店的东西,小孩子也不分你的我的了。只保留一条:老婆还是自己的。但这位党委书记补充说:“不过这一条,还得请示上级。”<sup>[2]</sup>难道当事人真的相信一日之间就可以实现共产主义吗?在1958年的报刊中,既有大量这类社会行动的记录,亦有当时支配这类社会行动的观念记录(如中共中央指示和报纸社论),将两者综合起来才使研究者感到这些报道不可能是假的。但任何时候,社会行动记录给人的印象比观念记录要深刻得多,而且对观念的记录总不如对社会行动的记录详细。故今天很多人会视当时人的行为荒诞极了。

另一个例子或许更为典型。1966年文化大革命开始,北京的青年学生一片狂热,很多中学出现了学生打老师的现象。仅1966年8、9月,在北京被打死的就有1772人,被抄家的有33,695户。难以想象的是,很多打人的是十五、六岁的女孩子,平时成绩都很好,当时甚至会以打死人为光荣。<sup>[3]</sup>今天,支配中学生红卫兵打老师的观念已被社会遗忘。有关红卫兵打老师的史料(目击者回忆和死亡名单)主要记录了社会行动,而没有记录支配这些行动的观念。正因为如此,很多研究者不得不用今日的观念(如青春期性压抑或犯罪心理学)来解释红卫兵打老师的现象。事实

[1] 顾颉刚:《汉代学术史略》(上海:东方书社,1941),页37—38。

[2] 薄一波:《若干重大决策与事件的回顾》,下卷(北京:中共中央党校出版社,1993),页754—55。

[3] 王友琴:“1966:学生打老师的革命”,《二十一世纪》,总第三十期(1995年8月号),页37。

真是如此吗？如果不理解到底是什么样的观念和政治文化决定红卫兵有这样的社会行动，历史学家能认为自己已掌握到历史的真相吗？

对过去观念的健忘，是人类和社会的本性。观念被遗忘的程度和这种观念盛行的时间离我们的远近，并没有太大关系。其实，从汉代至大跃进和文革，那些在后人看来是怪异的行为，在当时不仅可以理解，甚至对于行动者来说是理所当然的。只是由于思想观念、动机发生了巨变，今天人们才对这些社会行动大惑不解，以致由于其不可理解性而怀疑其真的发生过。

因此，我们认为，为了恢复历史记录的真实性，今天历史学家要做的一项关键性的工作，就是寻找支配历史事件背后的观念，把历史记录还原成观念支配下发生的社会行动。不理解支配社会行动的观念和价值系统，就不能在研究者思考中理解这些社会行动是如何发生的，甚至不能判断某些记忆能否反映某一历史事件。在观念缺位的情况下，即使后人尽可能详尽地阅读历史事件的记录，也很难确定对它的解释是否符合真实。换言之，为了达到历史研究的真实性，除了应像自然科学研究和社会科学研究中，尽可能排除研究者用今日的观念和价值系统想象历史事件外，更重要的是去做另一件事情，这就是去认识当时支配历史事件发生的观念。这正是我们提出的“拟受控实验原则”。

由于任何社会行动都不可能完全地、完整地记录下来，历史学家就只能凭片断、部分的历史记录来复原该社会行动。正如柯林伍德指出的那样：“从来没有一个事实被完全确定过，但它可以逐步被确定；随着历史学家工作的深入，他们愈来愈了解事实，并且愈来愈有把握去驳斥一些歪曲事实的记载；但是，从来没有一种历史陈述能够揭示一个事实的全部真相。”〔1〕

在史学研究中有一普遍接受的预设：对该社会行动发生的原始资料收集得愈详尽和愈细，我们对它的认识也愈接近真实；也就是说，凭着不完全的资料，我们总是可以一步一步逼近真实的。现在，我们则认为这一预设不一定总是对的，因为，只要当我们不了解支配历史事件发生的核心观念，以致“拟受控实验原则”不能运用时，无论在原始资料和细节上获得多大进展，逼近真实都是不可能的。换言之，在历史研究中自觉地运用“拟受控实验原则”，就不仅可以理解韦伯在《宗教社会学》中提出的“理解方法”对历史研究的重要性，还可以得到一条判断历史学家能否找到

---

〔1〕 科林伍德(Robin G. Collingwood)：“历史哲学的性质和目的”，载张文杰等编译：《现代西方历史哲学译文集》(上海：上海译文出版社，1984)，页158。

历史真相的基本判据。

为了说明这一点,我们来看以下比喻。假定五百年后,打篮球这项体育运动已被人类遗忘。有位历史学家捡到一张记录了人们今天打篮球的有破损的 DVD 影碟;他只能通过该记录来认识打篮球这项活动。对他来说,历史记录的不完全性相当于 DVD 的损坏(影像模糊、某些片段和某些人看不到等)。又假定 DVD 的状况一切良好,可以播出球赛,但他不能清晰地看到全过程,只能看见人而看不到球。这种情况下,我们可以想象一下,这位未来的历史学家是如何看待打篮球呢?显然,因为研究者看不到球,运动员蹦蹦跳跳的行为就很难理解,好象在跳某种奇怪的集体舞。如果他能知晓两队球员在抢球、投篮进球是打篮球的目标,这样才能根据 DVD 记录的其他情节研究出篮球运动及其比赛规则。我们可以用这个例子来说明历史研究,看不到球即代表支配该社会行动的核心观念的缺失,也即不能运用“拟受控实验原则”。在这种情况下,即使对运动员个体行为研究得再仔细,如运动员身高、衣服,分析他每一个动作等,但如果无法判断运动员是在抢球(如在某种观念支配下的行动目的),当然也不能去复原被遗忘的球赛规则,我们能说这种研究逼近篮球运动这种真实吗?

今天人们用“超真实”这一术语,来描述那些和真实十分逼近的人工虚拟世界。虚拟世界在细节上和真实愈接近,本质上却离真实愈远,因为它造成一种幻觉,令人误以为找到真实,而实际上却是使人搞不清什么才是真实。今天,由于观念史研究远远落后于社会史,特别是观念史和社会史的分离,以致很多研究结果都属于“超真实”而非“真实”。

#### 13.4 观念史图像中的事件: 真实性的充分必要条件

综上所述,为了达到历史研究的真实性,研究者在处理有关人类行动的原始史料时,必须恢复人们记录事件时所缺失的观念。广义地说,因任何历史记录的真实性都不能独立于记录者(参与者)的观念,我们必须提出一个比今日历史学家所理解的“史实”更准确、更广泛的概念,才能把握历史研究的真实性。这个新概念就是观念史图像中的事件,其定义如下:某一事件被记录(被转述或被回忆)时,离不开记录者(参与者、回忆者或转述者)特定的价值取向和观念,只有还原缺失的原有观念,对史实记录的理解才是相对完整及可以判别真伪的。我们把历史记录中匹配

了相应观念的事件，称为“观念史图像中的事件”。

观念史图像中的事件可以分成两种基本类型：如果该事件记录仅仅和个人特有的观念有关，我们称之为个人观念史图像中的事件；当它和普遍观念或普遍存在的价值系统有关，则称之为普遍观念史图像中的事件。前者只是个体观念（心灵）史的一部分，仅对个别人成立；而后者则为普遍观念演化史中的群体图像。和处理一般史实不同，对于任何观念史图像中的事件，研究者必须首先阐明事件和观念的关系，才能认识该事件的真相以及判别史料是否可靠。

当我们去分析观念史图像中的事件与观念的关系时，存在着如下四种可能：

第一种情况是，该观念仅仅决定记录者为什么要记录该事件。这时，分析观念和事件的关系，只是去阐明为什么事件会被记录以及怎样被记录。例如路易十六在1789年7月14日的日记中恢复他当时的观念，就可以知晓为什么攻占巴士底狱这事件当时对他并不重要。

第二种情况是，寻找、恢复那些支配该事件（人的行动）的动机和决定动机思想观念，并视之为研究的重要因素。例如甲午战争是影响中、日、韩三国历史发展的重大历史事件，只有认识参与甲午战争各方的动机，并进入和这些动机不可分离的观念世界，才能认识甲午战争的爆发原因（本文将在后面展开较仔细的分析）。发现这些普遍观念，就是去寻找支配该事件展开的思想方面的原因。这样，该观念史图像中的事件不仅记录了事件的发生过程，还表达了该事件之所以会发生的思想原因。

第三种情况是，某些被恢复的观念，只是该事件发生后对参与者、记录者心灵的冲击下的反应。如果说第二种情况注重观念如何转化为行动，那么第三种情况则是研究事件对观念的反作用。即某事件、特别是重大事件发生后，对参与者（观察者和记录者）的心灵冲击，如何改变了他们原有的观念。这一点，我们需要稍微谈一下。

例如，谭嗣同在有关甲午战争的言论中涉及的观念。由于这些言论不是谭嗣同在甲午战争前所说，因此并不代表支配甲午战争发生的普遍观念，而是甲午战败导致原先普遍观念发生巨变后产生的新观念。人的行动受观念支配，该观念包含了对行动后果的预期。因此，行动所带来的后果对支配其发生的观念一定存在着反作用。当预期得到实现，行动者就会强化原有观念，并采取更为主动或自觉的行动；当预期没有实现，特别是后果大大出于行动者的意料之外时，行动后果会根据思想演变的内在逻辑产生新观念。该过程可表达如下：事件  $Y(Y_1、Y_2、Y_3、\dots)$  为



原初观念 X 实行的后果,根据思想演变的内在逻辑 L(2),Y 导致观念 X 演变为观念 Z。必须注意,Z 是由 X 和 Y 以及 L(2) 共同决定的。因此,完整地呈现这一类观念史图像中的事件,还必须研究引发事件的观念、观念的实行和观念实行导致的后果,研究者根据思想演变的内在逻辑将这一过程在自己的思想中推演,从而达至对 X 变成 Z 全过程的理解。我们将这一过程简称为理解重大事件对原有观念的反作用。

第四种情况是,在重大事件冲击下形成的新观念对事件(行动)的再描述和定位。梁启超所写的《戊戌政变记》就属于这一类。历史记录和科学记录及人类学观察的一个最大不同在于,当缺乏目击者或当事人对事件的记录时,历史研究必须利用转述者的描述或流传下来的史料。而任何转述者都会根据自己的理解对事件加以详略处理,在记录中留下他所信奉的价值系统印记。流传下来的史料,大多反映了记录及流传过程中普遍观念对事件的重构,甚至该事件已成为某种普遍观念系统符号的一部分。对于第四种情况,观念史图像中的事件的诸要素,即无论事件,还是观念以及两者的关系都可能是不真实的。但是,这并不是说该观念史图像中的事件在一切条件下均为虚假,亦不是说该史料对历史研究无意义。

举一个例子,在解释中国人接受马列主义时,最常引用的是“十月革命一声炮响,给中国送来了马克思主义”这一观点。该观点为一典型的观念史图像中的事件。表面上看,它属于第三种情况,即十月革命这一事件改变了中国人的普遍观念,但事实是否真的如此呢?众所周知,中国人接受马列主义可以从《新青年》杂志的思想转向反映出来。我们对《新青年》中提到的最重大事件进行了统计,发现在 1917 年十月革命爆发时,该刊很少提到俄国发生的革命;直到 1921 年起,《新青年》中提到“十月革命”的次数才开始领先并超过其他重大事件。也就是说,《新青年》知识群体是在接受了马克思主义、认同了走苏俄社会革命之路的观念支配下,才开始重视十月革命的意义。<sup>[1]</sup> 由此例可见,对于《新青年》知识群体而言,“十月革命”不能看作是他们接受马列主义的主要原因,应该说他们是接受了马列主义,并以这种普遍观念系统对俄国十月革命这一历史事件再定位之后,才看重“十月革命一声炮响”。而该定位一旦成立,对于以后的共产党人来说,“十月革命一声炮响,给中国送来了马克思主义”这一观念史图像中的事件,就不能说是虚假的了。因为

[1] 详见本书第十一篇文章:“五四《新青年》知识群体为何放弃‘自由主义’?——重大事件与观念变迁互动之研究”。

这不仅在想象中赋予十月革命作为马列主义传入中国的分水岭标志，而且对十月革命这一历史事件的反复讲述，确实也成为影响更多的中国人接受马列主义的原因。

因此，我们可以给出判别观念史图像中的事件是否为真实的充分和必要条件，这就是寻找和事件匹配的真实观念，并用“拟受控实验原则”判断观念和事件联系的可靠性。对于我们提到的两类观念史图像中的事件，我们暂且悬置个人性的一类；先从普遍观念史图像中的事件的真实性出发展开进一步讨论。

### 13.5 从亨佩尔覆盖定律讲起： 历史展开的模式和历史记忆

一旦理解上述判断历史陈述真实性的基本原理，我们就可以开始讨论历史研究的方法论了。我们面临的第一个问题是：历史解释必须遵循什么原则？或者说，什么样的解释才是符合历史真实性的？在方法论上，解释的模式必须从真实性判别法则导出。为了说明这一点，我们先来分析一下科学解释的模式。众所周知，对自然现象的科学解释只能是因果式的。例如，亚里士多德用目的论来解释自然现象，他用万物趋向自己的自然位置来解释运动；牛顿力学指出亚里士多德的理论是不科学的，科学解释必须是因果解释。为什么唯有因果解释才是科学的？这与判断经验可靠性的基本原则直接相关。事实上，正因为人只能用受控实验（观察在受控条件下的可重复性）来判别经验是否可靠（真实），这时鉴别现象 Y 为真实的前提是：控制条件 X 成立，并且规定 X 和 Y 关系的法则 L 成立。解释 Y 为什么出现，只能用 X 及 L 关系来说明，这就是因果律。所谓科学解释，实为对自然现象的发生作出符合真实的解释，它一定只能是因果式的（或以因果律为基本框架）。如果解释中涉及普遍模式（我们称之为自然规律），自然定律一定是以因果律为基础的。<sup>〔1〕</sup>

自 19 世纪到 20 世纪，随着科学规范向社会和人文研究渗透，因果律能否运用到历史研究中（即什么是一个在历史学中可以接受的解释），引起了历史学家和哲学家的普遍关注。鉴于因果解释的普遍性，不少哲学家认为历史解释亦应纳入科学解释的范围。这方面具有代表性的例子是 1942 年亨佩尔（Carl G. Hempel）在《历史中普遍定理的功能》（“The Function of General Laws in History”）中提出了著

〔1〕 金观涛：《系统的哲学》，页 80—84。

名的覆盖定律。他指出：在历史研究中，解释事件 Y 为什么发生时，通常是去追溯促使事件 Y 发生的另一事件 C（或事件组  $C_1$ 、 $C_2$ 、 $C_3$ ……），接着阐明 C 和 Y 之间联系的 L 的普遍有效性，<sup>〔1〕</sup>这样才算解释了历史事件 Y。这里，C 相当于原因，L 即为因果律，而 Y 则可被视为 C 和 L 带来的结果。这种对 Y 之所以发生的解释方法和自然科学中的因果分析完全一致。<sup>〔2〕</sup>

亨佩尔的覆盖定律在逻辑上似乎无懈可击，很多历史解释（特别是宏观研究和与社会科学有关的研究）运用的正是覆盖定律。但人文历史学家却认为这是犯了科学主义的谬误，因为历史事件大多是人在道德、价值支配下达到目的的过程；这时，目的论解释往往比因果解释更有效。而且如果历史展开的过程符合普遍的因果律，这无疑意味着存在历史发展的规律，明显有违于人的自由意志。直到今天，这两种意见各持一词，争论不休，历史学家无法回答历史解释是否符合因果律。究竟，问题出在什么地方呢？

我们只要根据受控实验和经验真实性之间的关系，上述的困难就可迎刃而解。由于历史研究中判断史料真实性的是“拟受控实验原则”，而并不是“受控实验原则”，这样，亨佩尔的覆盖定律在历史学中成立的前提，也就是拟受控实验鉴别经验真实性的原则成立。因而在历史研究中，当覆盖定律成立时，对历史事件的所谓因果解释，大多只是自然科学（有时亦包括社会科学如经济学、人口学等）因果律的有条件运用。即如果将事件 C 和事件 Y 联系起来的法则 L 是普遍有效的（或统计上成立），我们发现该法则大多是自然定律，要不就是社会科学中的统计相关性，而不是历史学自身领域中存在着因果关系。因为历史学研究人的活动，人有自由意志，人达到目的的行动并不符合自然规律的必然性。只有在相当简单的例子中，观念对事件及其结果没有或很少有影响的情况下，普遍因果律才是有效的，例如 C 为火山爆发，Y 为庞培城的毁灭。上述因果解释对历史上庞培城的毁灭提供了科学解释，但这只是自然科学法则在历史研究中的运用而已。

如前所述，历史研究中鉴别真实性依靠的是“拟受控实验原则”，即是把史实转化为观念史图像中的事件，并用事件的可理解性代替受控实验经验的可重复性。这样一来，当历史学家在心中重演观念和行动之间的关系，并将其作为鉴别史料真

〔1〕 这里，C 和 Y 可以是概率相关的。

〔2〕 Carl G. Hempel, "The Function of General Laws in History", *Journal of Philosophy* 39, no. 2 (1942): 35-42.

伪的基本原则时,也就形成了由该鉴别真实性原则导出的历史现象正确解释之模式。换言之,既然与受控实验相对应的是因果解释,那么,什么样的解释原则与拟受控实验相对应呢?它和科学因果律有什么不同,又在何种意义上和科学解释一致呢?

对于观念史图像中的事件,如要运用“拟受控实验原则”判别真假,就必须分析观念和事件之间的关系。我们在上一节中概括观念和事件的关系可分成四种,只有第二、第三种情况才和因果律相类似。在第二种情况中讲的是作为支配社会行动动机之观念如何导致社会行动[我们称为L(1)]。第三种情况是事件怎样改变观念[我们称为L(2)]。对于第二种情况,“拟受控实验原则”中的控制变量不是事件,而是观念和价值系统X,这时L(1)不是什么因果律,而是代表观念支配下动机转化为行动之过程。<sup>[1]</sup>换言之,此时历史学作为研究人如何行动的科学,对行动的解释只能将其视为在观念支配下达到目的的过程,亚里士多德的目的论似乎比因果律更自然。正因为如此,长期以来历史学家才会认为因果律不适用于历史研究。显然,如果历史研究只存在第二种情况,用“拟受控实验原则”分析观念史图像中的事件和观念的关系,便会和因果律风马牛不相及。人文学者大多据此得到因果律不适用于历史研究领域这一结论。如第三种情况,并不能化约为达到目的的过程。

所谓在第三种情况下运用“拟受控实验原则”,可以视为在历史学家心中推演社会行动如何影响支配该行动的普遍观念。它可以表达如下:事件Y( $Y_1$ 、 $Y_2$ 、 $Y_3$ ……)为原初观念X实行的后果,根据思想演变的内在逻辑L(2),Y导致观念X演变为观念Z。也就是说,在历史真实解释中存在着和因果律同构的L(2),它实际上是观念在事件冲击下变化所遵循的逻辑。在此,我们说L(2)和因果关系L同构,是指它们均为变量X和Y之间的恒定关系。但因果律L中的原因项(可控变量)和结果项均为事件,而L(2)中相当于原因项的为事件和原初观念,结果项则为观念,它代表了事件发生时观念变化遵循的逻辑。据此,我们得到一个重要推论,这就是如果历史解释中存在着独特的(类似于自然科学中的)因果法则,它便不是亨佩尔的覆盖定律,而是观念史图像中的事件对观念的反作用。我们称之为“历史解释中独特的因果律”。

为了说明这一点,我们来分析一个案例。1949至1952年中国大陆实行土地改

---

[1] 严格地说,第二种情况应表达为:在C条件下,行动者根据观念X,实现该观念之过程L(1)导致事件Y发生。C是外部条件,通常是不可控的变量。

革,没收地主的土地,分给贫苦农民,这一举措带来一连串后果。先是1953年实行粮油统购统销,由于粮油统购统销,导致了市场的萎缩,以及国家要利用农村基层干部加强控制自然村,以便获得足够的粮食,最后导致农业合作化高潮的来临,以及中国共产党放弃新民主主义。<sup>〔1〕</sup>上述历程环环相扣,其中哪些属于亨佩尔覆盖定律,哪些属于观念史图像中的事件对观念的反作用(即“历史解释中独特的因果律”)?

土改使农业经济中地主和富农的经济成分消失,导致自1952年底中国开始面临日益严重的城市商品粮供给危机(在中国传统农业经济中,城市商品粮主要由地主和富农提供,自耕农出卖商品粮比地主富农少得多),1953年实行粮油统购统销是对该危机的反应。在两个事实之间,土改导致商品粮供给危机的关系,这是基于(经济和社会科学中的)因果律。但到下一步,为了解决城市商品粮供给短缺,而采取统购统销政策,就并不是出于因果律,原因是解决商品粮危机和统购统销两者之间并没有必然关系,选择统购统销是由当时的意识形态决定的,和观念相联的自由意志发挥了关键作用。因为解决商品粮危机的办法很多,如保护自耕农,扩大农村市场经济(它会导致自耕农分化,新富农出现)等,但是如果采用上述方法就等于否定土改,与意识形态价值相违。根据新民主主义指导社会行动,只能实行统购统销。这里,与其说商品粮危机导致粮油统购统销是因果关系,不如说是人根据观念系统去实行意识形态规定的目标,即属于L(1)。也就是说,根据新民主主义社会建设蓝图,要铲除或限制封建地主和资本主义市场经济,采取扩大农村市场促使自耕农卖粮来克服商品粮危机的方法,并不符合新民主主义的价值方向,因而是不可能的。因此,统购统销实为新民主主义这一观念转化为社会行动的结果,这并不属于因果律范畴。

那么,粮油统购统销导致农产品市场萎缩、基层干部对农村控制强化(以致合作社取代互助组),最后使得中国共产党放弃新民主主义,把这些历史事件联系起来的,是不是因果关系呢?我们认为,粮油统购统销和农业合作化高潮的来临这两个事件中存在着部分因果关系;至于农业合作化导致中国共产党放弃新民主主义则不是出于因果律,二者的关系属于我们所说的“历史领域中独特的因果律”。为什么这样讲?

---

〔1〕 金观涛、刘青峰:“中国共产党为什么放弃新民主主义——五十年代初中国社会结构的巨变”,《二十一世纪》,总第十三期(1992年10月号),页13—25。

首先,作为原因项的农业合作化高潮(事件 Y),恰恰是我们前面讲的新民主主义观念(观念 X)支配人们作出选择的结果;这一实行的结果(事件 Y),也即农业合作化高潮,会对新民主主义观念(观念 X)发生冲击,其后果是中国共产党放弃新民主主义,接受社会主义建设蓝图(观念 Z)。这就是我们前面说的事件 Y 导致观念 X 演变为观念 Z 的过程。其背后是新民主主义这一观念展开的内在逻辑:当现实状况(农业集体化属于社会主义范畴)在生产关系和道德上比新民主主义蓝图更进步时,人们再也没有坚持新民主主义的理由。即为当事件 Y 发生时,新民主主义这一观念展开内在逻辑 L(2),决定了 X 变成 Z。该“历史解释中独特的因果律”刻画某一观念(新民主主义)实行的结果对观念的反作用:即根据 L(2),当 Y 出现时,导致 X 变成 Z(放弃新民主主义)。请注意,这种“历史解释中独特的因果律”,恰恰属于我们讨论观念史图像中的事件时的第三种情况。由此可见,“历史解释中独特的因果律”只存在于观念史领域,它不是符合亨佩尔所讲的覆盖定律,而只能是观念史图像中的事件对观念的反作用。

这样一来,我们可以得到一个重要结论:历史事件展开的模式,是观念转化为行动、行动再反作用于原先支配行动的观念的互为因果过程。<sup>[1]</sup> 为什么这样讲?观念史图像中的事件,事件和观念之间的四种关系,都代表了历史解释的模式。其中涉及历史真实展开过程的只是 L(1)和 L(2)。特别是 L(1)是可以和 L(2)互相耦合的,即 L(1)的结果恰好是 L(2)的前提,而 L(2)的结果恰好是 L(1)的前提时,这时只有 L(1)和 L(2)联合在一起才构成完备的解释。这是一条事件和观念互动的长链。

综上所述,如果用观念史图像中的事件来表达历史展开的真实过程,它实为观念转化为行动以及行动反作用于观念(展开原有观念或产生新观念)的互动。对个人如此,群体亦如此。历史记忆本质上是对这种互动过程(整体和片断)的记录。一方面,人在某种观念(价值系统)支配下参与或记录社会行动,形成历史记忆。凡是成为某种普遍公共历史记忆的,必定是和某一人群(国家、民族、族群)共同经历的事件相关,特别是人们在普遍观念支配下参与的事件;另一方面,人的行动特别是社会行动一旦发生,会反过来改变(或强化)人们参与该行动时的初始观念;当某一重大事件成为某一群体刻骨铭心、难以忘怀的过去时,该记忆常常会导致人们对

[1] 下面我们谈到互为因果过程时,着重的是因果关系中结果反过来作为原因。因该关系对达到目的过程和“历史解释中独特的因果律”耦合亦成立,故我们不再对 L(1)和 L(2)作严格区分。

原有价值系统的重塑,形成新的普遍观念,从而影响到下一步的社会行动。也就是说,构成真实历史记忆核心的是由观念转化为社会行动,社会行动的结果反过来改变或强化某种观念的互为因果链(我们简称为“互动链”)。必须注意,通常历史记忆还包括用现在(或历史记忆定形时)的观念系统对以前发生的事件的重构,它往往是对真实互动链的歪曲。我们在前面分析观念史图像中的事件的第四种情况,所揭示的观念和事件的关系就包含了这种可能,故历史记忆不一定是真实的。很多时候,意识形态和价值系统对过去的重塑、对某些事件的夸大和对另一些事件有意忽略、甚至虚构和神话化,但它们都成为历史记忆的组成部分。

### 13.6 观念史研究和数据库方法

基于上述讨论,我们可以对本文一开始提出的方法论问题作出回答,它包括历史研究的目的、自然科学(社会科学)方法可以在何种程度上运用到历史研究中,以及是否存在历史演变的长程结构(有无类似于自然规律的普遍模式)三个方面。

首先,历史研究既然以追求认识历史的真实为目的,它必然和文学叙事有着根本的不同,反而与科学求真存在着某种相似性。科学研究以发现新的事实和未知因果关系为目的,鉴别新事实(经验)和新因果律的核心方法是受控实验。而历史学家首先做的也是去发现新的史实,并对其真实性进行考订,但他们只能运用拟受控实验来判别过去事情的真实性;因此在思想史和观念史研究中,那些复原过去历史图画并鉴别史实的工作,就如考古学一样重要。

同样,与通过科学研究发现未知的因果关系类似,历史研究亦以揭示观念史图像中的事件中关系 $L(1)$ 和 $L(2)$ 为己任,这就是对历史进行解释。它存在两个不同的方面。因 $L(1)$ 是观念支配社会行动或意识形态目的付诸实践的过程,历史学家对该过程的研究主要不是新事实之发现,而是和人类遗忘作斗争,将过去的思想以及价值支配下的社会行动梳理清楚,并作出尽可能符合历史真实的解说。这既是对人类以往社会行动和思考经验的整理,亦是对重大历史教训的吸取,使其永远不会被遗忘;并在此基础上对过去进行反思。当然,这正是历史研究和科学研究的最大区别。

然而,一旦历史研究涉及社会行动对观念系统的反作用 $L(2)$ ,其意义和揭示 $L(1)$ 便有极大差别,反和科学比较接近。因 $L(2)$ 是“历史解释中独特的因果律”,对它进行探讨和科学研究中发现新的因果关系类似。在事件对观念反作用的研究

中,虽涉及事件,但揭示 L(2) 还主要属于思想史和观念史领域。<sup>[1]</sup> 它包括观念的起源和演化,以及观念和普遍动机关系的研究,如果说 L(1) 是研究历史事件如何发生,那么 L(2) 是探讨历史事件为什么发生,即历史之所以然。在科学研究中,具体的因果关系可以上升为普遍因果律,并从中发现自然定律。而在历史领域只有对“历史解释中独特的因果律”即 L(2) 的探讨中才存在类似的过程。也就是说,如果想在历史研究中发现解释历史普遍有效的法则(它必须是历史学独有而非自然法则和经济学法则),它只可能存在于观念史或思想演变的逻辑中,即属于哲学和观念史(思想史)的交叉领域。这也是至今历史学家相对忽略的领域。

那么,历史的展开是否存在某种模式? 如果有,它和自然规律有什么不同? 又如何研究? 我们先来看演化模式在对解释自然现象中的运用。在追踪某一现象的因果链时可以看到,在不同于单向因果关系的复杂情况时,其中存在着大量自为因果或互为因果的过程。复杂的自为因果和互为因果过程构成自组织系统或组织演化的原理,这主要发生在生命、生态演化等领域,其整体解释为系统论。系统论解释的基础虽仍然是因果律,但因各种因果关系互相耦合、组成复杂的自为因果和互为因果的网络,从而使得结构、稳态、系统自我维持、演化成为科学解释必不可少的内容。前面提过,在历史展开过程中,L(1) 的结果反过来成为 L(2) 的前提。对历史事件展开完整的解释一定涉及事件和观念互动的长链(它由观念的实行和实行后果对观念反作用组成),而 L(1) 和 L(2) 的结合正是与互为因果关系同构。所以,如果历史展开是有模式的话,也就可以用系统论方法加以研究。<sup>[2]</sup>

因为 L(1) 是人在价值支配下达到目的之过程,而 L(2) 为事件对观念的反作用,两者耦合虽和互为因果关系同构,但却有本质的不同,它包含人在试错中的学习和进步,以及对价值和社会行动的自觉。哲学家早就意识到这种差别。19 世纪黑格尔在《历史哲学》中,认为进步只在于历史展开过程中;20 世纪上半叶柯林武德强调“一切历史都是思想的历史”,注重的都是这一点。

综上所述,我们认为,在历史研究中,是可以探究历史发生和发展模式的,其核心是揭示事件或事件群(如洋务运动、文化大革命等)与观念互动链的结构,这是历史解释的核心;否则历史研究将变得支离破碎,丧失它作为人类对思想、价值系统实践进行反思的

[1] 请注意,社会对历史的整体性反思如何改变普遍观念,亦属于 L(2)。这里,导致观念改变的不是一具体事件,而是某一时段发生的所有事件。

[2] 金观涛、刘青峰:“论历史研究中的整体方法”,《知识分子》(纽约),春季号(1987),页 87—102。



功能。

但是,至今为止,有关历史展开的整体模式和结构的研究,大多还停留在哲学和观念史的思辨。无论是黑格尔的历史哲学,还是依照柯林武德的观念史,都没有做到将经验研究和思想分析、验证结合起来。而历史学不同于哲学,它必须以收集、鉴别和分析原始史料为基础,故历史展开模式和结构研究至今仍不被历史学家看重。特别是由于人们注意到19、20世纪建立在历史哲学和意识形态之上的大历史观,大多与史实不符,一直是被批判和解构的对象,因此,今日之历史研究领域,在大历史观和史料之间存在着一道似乎难以逾越的鸿沟。即使人们意识到大历史观的意义,但大多仍局限于空谈和想象,很难变成一种可以用史实检验的探索,因而被专业愈分愈细的历史学研究忽略甚至抛弃。而在鸿沟的另一边,史实研究因缺乏理论意义,开始丧失历史解释的功能。

我们能跨越这条鸿沟么?无论是探究历史展开的模式,还是把握观念与社会互动的结构,将理论分析与经验研究结合的关键,是用史实来展开观念与社会互动的长链,并检验其中各环节。观念与社会互动的长链由L(1)和L(2)耦合而成,对L(1)的经验研究中,最难的是找到支配社会行动的真实观念。而事件对观念的反作用研究,困难的亦是找出观念变化的轨迹。因为事件 $Y(Y_1、Y_2、Y_3、\dots)$ 为原初观念X实行的后果,当观念X弄清楚时,事件Y的研究便相对容易,但检验“根据思想演变的内在逻辑L(2),事件Y导致观念X演变为观念Z”则相当困难。然而,自20世纪哲学研究实现了语言学转向后,语言学和哲学的交汇产生了十分重要的成果。其中有一个基本观点成为学术界的普遍共识,这就是当某一种普遍观念在历史上存在过并转化为社会行动时,我们一定可以找到语言学的证据,因为任何观念的表达、流传(成为社会化的普遍观念)都离不开语言。无论是普遍观念转化为社会行动,还是社会行动反过来改变普遍观念,都可以通过表达有关观念的关键词的意义分析和使用次数统计来证实。

虽然有了这种共识,但是要跨越这道鸿沟仍是困难重重。障碍主要来自以下两方面:第一,由于语言学要求的是比历史学更大量、更具体、更可靠的证据,甚至是统计结果的证明,而以往的历史研究,学者只凭个人之力来搜集、研究分析史料,对一个观点的论证,使用数条或数十条史料就可以了;但如果要找到语言学的证据,则往往要用数百条,甚至成千上万条例证,才能做出较可靠的分析,这就大大超出了一两个人的记忆和分析能力的限度。第二,由于思想的传播和演变往往不是由单一语种就可以分析得到的,如西方思想史就涉及多种语言;那么,我们应该选

择哪一种语言,又选取什么时段作为研究范围,使得研究有更可靠的结果,就十分重要了。我们发现,中国近现代思想史的研究,为跨越这道鸿沟提供了可能性。

十几年前,我们就选择了中国近现代史,特别是中国思想由传统转变为现代形态作为研究对象。我们之所以认为在该领域中存在跨越鸿沟的可能,是因为上面所说的两个困难最容易在这一领域得到克服。首先,与中国社会的现代转型有关的普遍观念和社会行动的互动链,涉及时段不长,主要集中在1830至1930年代这一百年间;所涉语种主要是中文文献。原则上讲,这一百年的相关文献是可以穷尽的。更重要的是,自1990年代中期之后,随着大量历史和思想史文献的电子文本陆续出现,使研究者有可能建立某种专业数据库,从而使得通过关键词统计分析,来寻找历史上存在的普遍观念的出现及其变迁变得可以实行的,研究者可以用数据库方法对思想史假说(观念变迁以及“历史研究中特有的因果律”)进行经验检验。因此,我们可以说,今天中国近现代史(特别是观念史)研究,正在成为孕育和探索历史研究新范式的最佳场所。

自1997年开始,我们通过一系列大型研究计划,开始建立研究1830至1930年间中国政治思想变迁的专业数据库。该库从两千万字文献起步,逐步增加到一亿多字。虽然,这个数量级仍是不够的,但已大大超出了个体研究者所能掌握文献的限度。十年来,我们利用“数据库”通过关键词统计分析,研究中国近现代最重要的政治观念的起源、传播和普及。<sup>[1]</sup> 在研究过程中,我们体会到运用数据库方法存在着以往史学研究所欠缺的两个特点。

第一,和一般思想史研究不同,以往的思想史研究是以思想流派、代表人物的著作、言论为中心,而我们的研究则以某一时段相关文献中含有表达某一观念的关键词例句为中心。也就是说,不再以流派、人物、著作为分析单元,而以例句为基本单元。以往的思想史研究中,针对某一流派、人物的思想,不同的研究者往往有不同的解读,众说纷纭;而以例句为中心,对某一词汇在一个句子中的意义,研究者是可以达到共识的。也就是说,不同的研究者在分析同一个例句,并结合上下文阅读时,对该词的意义会得出大致相同的答案。这就带来一个以往研究中无法想象的结果,这就是观念史研究变得可以验证了,这是以往思想史和观念史研究不能做到的。

具体的分析步骤是,首先找出指涉某一观念(或事件)的关键词,它可以是一个

---

[1] 有关文章详见本书的上篇和中篇。

或一组；<sup>〔1〕</sup>接着利用数据库找出含有该词（或词组）的所有例句，并按不同年代的使用次数作出统计。原则上讲，对于计算机的处理能力来说，某一时代所有原始文献是可以穷尽的，一般情况下，处理的历史文献愈多、愈全面，愈能够得到更符合真实的结果。在此基础上，再对提出的所有例句进行意义分析，注重关键词的不同意义类型及这些不同意义在不同年代使用时的变化情况，统计不同意义类型在不同年代使用次数的变化，为观念在流传过程中的意义变化寻找语言学证据。最后，用上述经过分析的例句为基本素材，寻找支配事件发生的真实观念。从以上步骤可以看到，该方法的有效性，是建立在其快速处理超出个别研究者所能掌握的大量文献和可以验证这两点之上的。尽管计算机数据库在这一过程中发挥了极大的作用，但它仍然只是辅助性的。从选关键词开始，到以后的每一步，研究者的分析都起着主导作用。由于这一方法要求研究者去分析成千上万个例句，如同科学实验室分析大量数据一样，研究者在这一环节的工作甚为枯燥和艰辛，但又是不得不做的基础性数据处理工作。

第二，在完成大量数据处理和作出分析后，我们会把研究的重点放到观念史图像中的事件对观念间的互动分析上来，即 L(2) 上，去发现观念在外来冲击下变化所遵循的逻辑；而一旦做到这一点，L(1) 和 L(2) 怎样耦合就可以用经验证明。我们可以整体地抓住普遍观念转化为社会行动、社会行动又如何改变（反作用于）普遍观念的互动链。这样的分析是整合断裂碎片化的经验的研究，以便去寻找互动链的结构和模式。下面，我们会用具体案例来说明数据库方法对发现互动链的重要性。

### 13.7 寻找观念与事件之间的互动链

梳理观念和社会行动之间互动链的第一步、也最容易被忽略的一步是，对支配重大历史事件发生的普遍观念进行准确的定位。只有完成这一定位，才能理解该事件对普遍事件的反作用，使真实的观念和社会行动之间的互动链呈现出来。我们下面就以辛亥革命为例，说明这一定位对梳理观念和社会行动之间的互动链的重要性，以及如何利用数据库方法来做出这种定位。

---

〔1〕 找关键词时特别需要注意的是，由于语言变迁的关系，我们不能用今天常用的关键词来代替历史上对应该观念和事件的词汇，而是要从历史文献中寻找当时的用法。例如，今天的历史教科书多把 1894 至 1895 年的中日战争称为“甲午战争”，但当时很少有这个用法，而是用“中日战争”、“黄海大战”、“日清战争”等。

众所周知,发生于1911年的辛亥革命,是影响中国20世纪历史走向的最重大事件之一,它导致清王朝覆灭,结束了两千多年的帝制,建立了亚洲第一个共和国,即中华民国。那么,如何为支配这一重大事件发生的普遍观念定位呢?表面上看,支配辛亥革命的思想,无疑是革命观念的普及了。这类看法是早已写入历史教科书的定论,例如,把清王朝终结的历史看成是清末革命派对维新派和保皇派的胜利。但是,如果从观念史图像中的事件的角度来看,对于当时参与这一事件的大多数人来说,这样为这一重大事件定位是不是符合真实呢?我们通过数据库方法对主导辛亥革命的观念进行分析后,发现这一定论大可怀疑。正如我们前面分析“十月革命一声炮响,给中国送来了马克思主义”的说法一样,某一事件发生之观念背景,往往是事后给予的名称,或用今日的观念对其进行想象的结果,并不一定代表真实。

从事件发生的经过来看,辛亥革命的直接起因是铁路风潮,它本来只是一个地方反对中央的经济事件。1911年盛宣怀继唐绍仪成为邮传部尚书后,3月5日他与日本正金银行订立铁路公债借款一千万日元,4月份载泽与四国银行团订立整顿币制、兴办实业、推广铁路计划,借款五千万元,用国有铁路作为抵押。这样,5月5日给事中石长信疏陈商办铁路弊害,主张铁路干线国有,支路民营。5月8日奕劻的新内阁成立,盛宣怀作为邮传部长,决定执行铁路干线国有政策。5月9日皇帝上谕宣布,各省所有商办铁路收回由国家管理。

这一政策牵连最大的是四川和广东两省。因为1904年四川总督锡良奏请清廷批准绅商自行筹资修建成都到宜昌的铁路,当时绅士按占田多少强迫认购铁路租股,即凡有一亩田能收租的全是股东。<sup>[1]</sup>现在中央政府决定铁路干线国有化,直接损害绅士利益,于是出现了省谘议局与国家对抗的局面。四川绅士派出代表到北京,跪在地安门外,要求与摄政王对话,但是中央政府态度很强硬,将代表解回原籍。这时,四川绅士酝酿独立,于是中央政府派端方率湖北的新军人川镇压。湖北新军有第八镇和第十一混成协,共一万七千人。1911年8、9月间,调动九千新军人川,留守武汉的约八千人,其中半数与革命党有联系,这就为武昌起义提供了机会。农历八月初九(10月10日),爆发武昌起义。

起义军对外声明,他们毫无排外之意,主张以往条约仍然有效,将中国建立一个共和国。各国领使先后宣告中立。在起义二十天后,湖南、陕西独立,接着九江独立,广州将军凤山被刺,山西独立、云南独立、江西独立……整个南方相继独立,脱

[1] 周善培:《辛亥四川争路亲历记》(重庆:重庆人民出版社,1957),页10。

离清廷的管治。特别值得注意的是,发起独立的是各省的谘议局。

从以上过程来看,从事件的引发,到成功推翻清王朝的整个过程中,地方绅士起了关键作用。因此,早在1960年代末,就有学者指出,辛亥革命实为立宪派社会行动的逻辑延伸,忽略立宪派的主流观念,是不可能真正认清辛亥革命的原因的。<sup>〔1〕</sup>而立宪派一直是反对革命的,因此,支配辛亥革命发生的主流观念系统,似乎不应该是革命观念。

但是问题的复杂性在于,武昌起义的爆发,肯定和革命党组织对新军的渗透有极大关系,而排满革命一直是革命党所主张的。而且,一些历史学家强调谘议局之所以闹独立,是因为1910年后广大绅士开始倾向革命,故将他们的行动归为革命观念的传播所致亦不无道理。为了判断主导“辛亥革命”这一观念史图像中的事件背后的普遍观念是不是革命,我们必须引进词语判据。因为任何普遍观念的流传都离不开语言,如果辛亥革命真是以革命观念为背景的事件,绅士立宪派转向接受了革命观念,那么,应该可以从统计上发现当时的文献中,鼓吹革命观念、使用“革命”一词的次数大大增加。

但我们查询“数据库”1890至1911年“革命”一词的使用次数发现,1911年恰恰是“革命”一词使用的最低谷。<sup>〔2〕</sup>这一语言现象,与1910年至1911年间正好是革命党活动的低潮这一历史现象相吻合。<sup>〔3〕</sup>将两者结合起来,可以说将辛亥革命的发生归为革命思潮的支配,并没有很强的说服力。即“辛亥革命”作为观念史图像中的事件,支配其发生和展开的,主要不是革命而是别的观念。

那么,“辛亥革命”的命名又是如何作出的呢?“数据库”检索表明,这个提法最早出现在1912年梁启超的“罪言”一文中,他这样写道:“辛亥革命之役,易数千年之帝制以共和。”<sup>〔4〕</sup>在这个句子中,梁启超第一次使用了“辛亥革命”词组,该句子的准确意义是指推翻数千年帝制、建立共和;“之役”是指武昌首义之役,也即1911年10月10日那天武昌革命军起义及随后的战事。我们在前面已简述这一事件发生的过程,它是由绅士的护路运动,并利用省议会表达政治诉求,进而要求独立,清廷调兵镇压四川可能发生的民变,武昌空虚,革命军才能发动起义;首义发生后,主要不是通过战争,而是各省宣告独立而导致清廷垮台。也就是说,事件的前因后果

〔1〕 张朋园:《立宪派与辛亥革命》(台北:“中央”研究院近代史研究所,1969)。

〔2〕 详见10.4节。

〔3〕 李炳南:《辛亥革命起因之分析》(台北:正中书局,1987),页144,表4-1。

〔4〕 梁启超:“罪言”(1912),载《饮冰室文集之二十九》,第十一册,页89。

都是绅士政治力量起着主要作用,如此,我们就应该找出支配当时绅士的观念,才能为支配辛亥革命发生的观念定位。按照我们在第七篇文章中对共和主义的界定和讨论,<sup>[1]</sup>当时支配立宪派绅士观念的是共和主义,因此,我们说支配辛亥革命的观念是当时占社会主流的共和主义观念。

据此,我们把推动辛亥革命背后的主流观念定为共和主义,它是中西二分二元论意识形态展开的产物。所谓二元论意识形态是指,为了维护清朝统治和绅士参与改革的合法性,清廷和广大绅士将公共领域和家族领域分开,认为两个领域之间互不相干。这样可以在公领域引入西政西学,而在私领域维护儒家三纲五常的正统;其结果是广大绅士阶层积极投身于新政改革和预备立宪,革命观念的传播因之受到遏制。绅士阶层利用各级谘议局聚集政治力量,多次发起召开国会运动,要求成为立宪主体。绅士阶层的这些行动与革命无关,而是合法的政治斗争。正如我们在有关研究中指出的,以绅士为主体的立宪派在和中央利益不可调和时,中西二分二元论意识形态会使他们放弃君主立宪而倾向共和。<sup>[2]</sup>因此可以说,引发辛亥革命的正是由中西二分二元论意识形态价值系统导出的共和主义。

用共和主义而不是革命观念来看 1911 年的辛亥革命,最关键的是如何解释绅士及其政治势力对清廷的反叛。我们曾分析指出,在中西二分二元论意识形态中,儒家伦理仅在家族家庭等私领域有效,这样,就不能由“孝”推出“忠”;皇帝统治正当性只是基于习惯的权威。<sup>[3]</sup>王权的意识形态正当性在公共领域中大打折扣之后,一旦中央与地方发生利益冲突,君主立宪目标就自然被以绅士地方精英为主导的共和主义取代。辛亥革命实为清末省谘议局的绅士积极要求召开国会,发起一次又一次挑战清王朝的行动的逻辑延伸。也就是说立宪派并不需要接受革命观念,就可以支持颠覆中央王权的行动。一旦找到支配辛亥革命发生的主流真实观念,一条连续的观念和社会事件的互动链便显现出来。

如果把支配辛亥革命发生的主流观念视为革命,就很难发现该事件与之前和之后的事件间的联系,辛亥革命的发生只会意味着历史的断裂。而将支配辛亥革命发生的真实观念,还原为中西二分二元论意识形态背景下广大绅士接受共和主义,就会清晰地看到辛亥革命之前和民初重大事件之间的一致性。辛亥革命是立

[1] 详见 7.3 节。

[2] 我们曾论证,主导清末立宪和民初共和政治尝试的观念系统均为共和主义,详见 7.3 和 7.4 节。

[3] 详见 2.5 节。

宪运动的逻辑延伸,而民初的共和政治亦是中西二分二元论意识形态的付诸实践,这样清廷的立宪和民初的共和联成一整体,它们都是中西二分二元论意识形态支配下的社会行动。正因为如此,一旦共和尝试失败,二元论意识形态就要对民初政治的失序负起责任,人们就会质疑并进而否定中西二分二元论意识形态以及作为其载体的绅士阶层,这正是新文化运动爆发的思想原因。

总之,通过数据库方法我们发现如下的互动链:中西二分二元论意识形态付诸实践,导致清廷预备立宪和辛亥革命,该普遍观念实现的后果是建立民国及民初政治的失序;人们对这一后果的反思,引发了新文化运动,结果是用新的观念取代中西二分二元论意识形态。这样,就能把断裂的历史解释整合为一整体。在该互动链中,L(2)为共和失败引发观念系统的巨变,这正是我们说的某种普遍观念实行带来的后果对观念的反作用。在新文化运动爆发以及孕育新观念的逻辑中,存在着我们所讲的“历史领域中独特的因果律”。

### 13.8 “客观性”的新理解:超越不同的互动链

在辛亥革命的案例中,可以找到支配事件发生的主导观念。但是有些事件,会涉及持不同观念的参与群体;在不同参与群体所持的观念中,不存在一个主导观念。事件发生后,不同的群体对同一事件的记录、解读和反应也大不相同。这时,我们必须梳理出多条普遍观念与社会行动的互动链,才能把握住历史展开之整体。

1894年爆发的中日战争就是典型例子。众所周知,中日甲午战争,是由于中国和日本同时武装介入朝鲜东学党之乱的政治危机而引发的。它对中国思想界产生了巨大的影响,开启了中国的转型时代。其实,它对日本和朝鲜近代思想的冲击同样巨大,只是支配中、日、韩三国参战的普遍观念不同,战争结果对观念的反作用亦不同罢了。也就是说,将甲午战争与观念相匹配,实为三个观念史图像中的事件。在中、日、韩三国不同观念系统中,对甲午战争发生的原因,发生后三个系统对事件的记录、反应和解读,都遵循各自的逻辑展开,故存在三种不同的互动链。但它们同样代表真实的历史进程和记忆。

以中国为主体寻找互动链,第一步是寻找支配中国参与战争的真实观念(价值系统)。朝鲜历来是中国藩属,中韩关系一直被界定为天下秩序中的朝贡关系。1894年春,朝鲜东学党攻陷全州,当时代表大清驻守朝鲜的袁世凯向北洋大臣建议说,“其内乱不能自了,求华代戡,自为上国体面,未便固却”;而韩廷也发政府正式

照会说，“查壬午、甲申敝邦两次内乱，咸赖中朝兵士代为戡定”，再次请求清廷派兵“速来代戡”。〔1〕到该年六月，当中日两国出兵朝鲜时，东学党之乱已基本平定。日本为了留驻朝鲜，提出有关朝鲜属邦关系和内政改革的甲、乙两案，迫韩廷表态。这时李鸿章出于不能让韩廷否认宗属关系的考虑，给袁世凯发电讯稿说：“韩属华已千余年，各国皆知……如畏倭，竟认非华属，擅立文据，华必兴师问罪。”〔2〕由此可见，中国出兵朝鲜是以宗主国抚绥藩属惯例，意在维护天下秩序。

那么，我们是否能据此将促使中国卷入甲午战争的普遍观念界定为传统的天下观呢？事情并不那么简单。郭廷以早就发现，自同治中兴起，清廷朝野对国际关系的认识已发生了重大变化。〔3〕无论是1870年代左宗棠征新疆，还是1880年代的中法战争，中国将领的积极进取，都表明1860至1895年间清廷的外交政策已不能简单地用传统的天下观来解释。1882年以后，袁世凯在朝鲜俨如总理大臣，对朝鲜内政作全方位的干预，已超出传统天下观规定的宗藩关系。我们利用“数据库”关键词得出的统计分析指出：准确地讲，在洋务运动时期，支配清廷和儒臣的普遍观念，已不再是传统的天下观，而是一种以中国为中心的万国观。〔4〕

所谓以中国为中心的万国观，是指将经世致用精神注入传统的天下观，以克服传统天下观的闭关自守，形成了既维护传统宗藩关系，又运用国际法与西方打交道的更积极有为的外交政策。就把中国视为世界中心和对朝贡关系的维护而言，万国观和传统天下观相同：中国仍是万国的中心。因为万国观的核心价值仍是儒家伦理，朝鲜作为中国的周边藩属国家，清廷仍以传统天下秩序来界定其地位，这样，袁世凯处理朝鲜事务，从整体上来说是按天下观的宗藩原则。但是，按宗藩原则，宗主国不能过度干预藩国内政，而在朝鲜问题上，袁之所以不受限制，乃是出于万国观的积极有为心态。

今天，我们看当事人反省和追究甲午战败责任的文献时，除了熟知的对清廷无能的指责外，还有另一些过去较少提及的，当时就有人把战争爆发归咎于中国过分干预朝鲜内政。例如，张佩纶就认为袁世凯是诱发战争的“罪魁祸首”，他责斥说：“虽曰尊中朝，而一味铺张苛刻。视朝鲜如奴，并视日本如蚁，怨毒已深，冥然罔觉。”〔5〕

一旦找到支配中国参与战争的观念，甲午战争就可以和洋务运动联系起来。

〔1〕 林明德：《袁世凯与朝鲜》，页346、349—50。

〔2〕 林明德：《袁世凯与朝鲜》，页366—68。

〔3〕 郭廷以：《近代中国史纲》，上册，页182—87。

〔4〕 详见6.3节。

〔5〕 张佩纶：《涧于集书牍》，卷六，页10。转引自林明德：《袁世凯与朝鲜》，页394。



洋务运动作为中国传统社会推动国防现代化的努力,其指导思想也是儒学的经世致用。清廷意识到为了保护中国和东亚天下秩序不受冲击,对朝鲜的干预就必须比传统天下观更为积极主动。也就是说,中法战争、左宗棠平定新疆,与1880至1890年代表世凯驻朝期间对韩政的全面干预,这些发生在不同时间和地点的事件,存在着高度的一致性。正因为基于以中国为中心的万国观的领土意识和武装捍卫东亚残存的朝贡秩序同时成立,推行洋务运动的中国,必然会与企图向大陆扩张的日本发生激烈冲突,中日之战是不可避免的。

如果以日本为主体,处理该观念史图像中的事件,得到的会是另一条互动链。日本称甲午战争为“日清战争”。它在日本人的历史记忆中,远不如在中国具有传统和现代分水岭的性质,而只是明治维新后在琉球建新藩、进军台湾、征韩以及日俄战争等民族国家扩张过程中的一环,其支配思想可以称为日本特有的民族主义。什么是日本特有的民族主义?担任这场战争外交指导的陆奥宗光在1895年出版的《蹇蹇录》一书中说,战争是由“西欧之新文明与东亚之旧文明间之冲突”引起的。在中日交战之时,思想家内村鉴三就写了《征诸世界历史论日、支关系》一文,称日中两国是“代表新文明之小国”与“代表旧文明之大国”的关系,日本军事侵略行动被说成是“义战”。〔1〕明治维新后的日本,把中国和韩国视为落后甚至是征服的对象。1885年福泽谕吉在《脱亚论》中,就有“我乃于心中谢绝亚细亚之恶友者也”的名言;〔2〕所谓的亚细亚之恶友,“然今所不幸者,近邻有国,一曰支那,一曰朝鲜”;他深恐“以西洋文明眼光看来,由于三国地理相接,或将日本视若同类国家,而有意以对中朝之评价来教训我日本”。〔3〕

早在明治初年,日本就提出“征韩”的观念。征韩是由“神功皇后征伐三韩的传统与儒教中的华夷思想的传统混合而成”;又加以现代包装,说成是“虽言征伐,亦非胡乱征之,欲遵世界之公理”。〔4〕因此,支配日本征韩和挑起1894年中日战争的普遍观念存在高度同一性,即来自日本近代思想变构的日本东亚(或亚洲)主义。一方面,日本面对中、朝两国时以新文明自居,高人一等,但与当时西方以新文明自居的帝国主义不同,日本在建立民族国家的对外扩张中,并不如西方帝国主义那样

〔1〕 野村浩一著,张学锋译:《近代日本的中国认识:走向亚洲的航船》(北京:中央编译出版社,1999),页48。

〔2〕 野村浩一著:《近代日本的中国认识》,页110。

〔3〕 信夫清三郎著,吕万和等译:《日本政治史》,第三卷(上海:上海译文出版社,1988),页158。

〔4〕 信夫清三郎著:《日本政治史》,第二卷,页400—401。

注重国际法。另一方面,当面对西方时,日本又会以最先进的东方、黄种人的代表自居,强调亚洲价值和西方对抗。这时,日本就成为东方的中心,突出东洋与西洋的分野,形成19世纪后半叶日本的“亚洲主义”,要“建立一个经济、政治与文化上‘同质’的亚洲”。〔1〕从明治末年到大正初年,“日本国的天职”、“新日本的使命”成为日本政治精英的口头禅。“亚洲主义”作为日本特有的民族主义,是支配1870年代征韩至1894年与中国交战及一系列扩张行为的主流观念。

对于19世纪后半叶的朝鲜,“中日甲午战争”这一观念史图像中的事件,又对应着什么样的观念呢?表面上看,朝鲜摇摆在接受中国的天下观和承认国际法条约关系之间,其结果是把战火引到自己国土并沦为日本殖民地。右议政朴珪寿的态度十分典型,他一方面批判“藩国无外交”,主张摆脱中国的天下一家,积极与西方国家缔结外交关系;另一方面,又指日本有征韩论,想入侵朝鲜,主张以朝鲜是中国“属邦”的名义来阻止日本侵略。朝鲜之所以对中国天下观采取这种工具性的实用主义态度,是有其思想背景的。

早在明代,朝鲜已深受儒学影响,承认中国为天下中心,自称“小华”。但自清兵入关后,朝鲜士大夫认为中国已亡,视满清统治为夷狄,中国当然亦不再是天下的中心。而朝鲜因继承并维护了儒学正宗,符合儒学道德秩序的天道,自然是天下的中心。在这样的思想史脉络中,当面临全球化冲击,又夹在中国与日本之间时,在以朝鲜为道德秩序中心的观念视野下,无论国际条约还是对中国的朝贡都不具道德意义,两者反是争取朝鲜独立可利用的工具。我们称之为朝鲜独特的天下观。

当时,朝鲜开化党主张向日本学习,保守派却接受中国的朝贡秩序,表面上看,两者背后似乎不存在统一的普遍观念。但事实上,两派都是以本国政治为出发点,在处理与中国和日本的关系时,主导思想都是工具性的,即都是朝鲜独特的天下观。在1880年代,韩国高宗为摆脱变质的朝贡体制和袁世凯对内政的干涉,一直艰苦地推进自主独立外交,于是特别注重和日本及其他国家签订条约。朝鲜政府于1881年派遣六十二名官员赴日两个月进行考察;回国后,其中十二人出任政府要职,推进朝鲜近代化。〔2〕1884年甲申政变的主导人物,发动打倒“亲清派”的政变时,他们的第一条政纲就是“废止对中国的事大礼仪”。〔3〕另一方面,一旦在争取独立的过程中面临日本

〔1〕 盛邦和：“19世纪与20世纪之交的日本亚洲主义”，《历史研究》，第三期（2000），页128。

〔2〕 信夫清三郎：《日本政治史》，第三卷，页122—23。

〔3〕 郑容和：“从周边视角来看朝贡关系——朝鲜王朝对朝贡体系的认识和利用”，《国际政治研究》，第一期（2006），页83—84。

入侵的危险时,另一派会立即根据朝贡关系用中国来遏制日本。

朝鲜这种独特的天下观导致朝鲜在中国和日本的冲突中,扮演着举足轻重的角色。早在1876年,日本藉其船只在江华岛被袭击的事件,强迫朝鲜签订《江华条约》。该条约试图以承认朝鲜为自主之国,来否定中国的宗主权。该条约对朝鲜而言,有争取独立自主的意义。李鸿章为了牵制日本,一方面要求朝鲜自行公开声明为中国属邦,另一方面又介绍美、英、德等与朝鲜订约;他以为这样就可以令中韩的宗藩关系得到国际承认。<sup>[1]</sup>

1885年,日本派伊藤博文与李鸿章签订了《天津条约》,约中规定,朝鲜一旦发生变乱,双方在行文知照之后,均可出兵朝鲜,埋下了中日在朝鲜爆发军事冲突的导火线。<sup>[2]</sup> 1894年,朝鲜发生东学党之乱时,日本就是根据《天津条约》向朝鲜出兵的。这时,对日本侵占朝鲜心怀戒惧的韩廷,自然反过来根据朝贡关系要求清国代为戡乱。这一连串事件和观念互动的展开,决定了以中国为中心的万国观和日本民族主义无可避免在朝鲜半岛发生军事冲突。正如一位韩国学者指出的:“作为出兵理由的、出于朝贡体制的‘上国—属邦’观念,在近代公法体制支配的国际社会中并不能确保其正当性,由此招来了日本出兵的国际事件。在近代,没能自己克服前近代朝贡体制的朝鲜,惹起了作为邻居的‘朝贡体制’的代表势力和‘条约体制’的代表势力的冲突,只能自食其果。”<sup>[3]</sup> 这一分析,一语道破朝鲜引火烧身在某种意义上是其所持独特观念的结果。

在1894年的军事冲突中,由于支配三方参与的理据并不一样,战争后果在中、日、韩三国引发的反应也大不相同。对于日本而言,“日清战争”这一观念史图像中的事件和普遍观念的互动,反过来强化了日本特有的民族主义,增强了其向东北亚扩张的信心,这就导致了20世纪初的日俄战争。而日本打败俄国,又刺激日本20世纪上半叶在对外扩张道路上愈走愈远,最后发展到在建立所谓“大东亚共荣圈”的名义下,发动侵华和太平洋战争。

再看朝鲜。甲午战争后,朝鲜沦为日本殖民地,但是,朝鲜并没有因此而放弃争取民族独立和现代化的目标。为了对抗日本,我们前面分析过的韩国以儒学正统自居的优越性,非但没有被质疑,反而成为韩国民族认同的符号之一。

[1] 林明德:《袁世凯与朝鲜》,页13。

[2] 林明德:《袁世凯与朝鲜》,页384—85。

[3] 郑容和:“从周边视角来看朝贡关系”,页87。

中国的情况与日本和朝鲜都不同。甲午战败后,李鸿章赴日签订丧权辱国的《马关条约》时,曾对伊藤博文说:“由于此次战争,中国侥幸得以从长夜之迷梦中觉醒。”〔1〕他说的“长夜”和“迷梦”,是指中国两千年来基本行之有效的儒家社会组织蓝图,现在看来是非变不可了。思想史家张灏把甲午战败定位为中国转型时代的开始,引发了中国社会、思想和文化由传统向现代的全面转型。〔2〕

前面我们指出,以中国为中心的万国观是支配中国介入朝鲜,并与日本发生军事冲突的主要观念,为什么甲午战败这一事件反作用于万国观,会对中国造成如此巨大的影响呢?以中国为中心的万国观有两个前提:一是认为世界是由不同道德水准的国家组成的;二是中国儒家伦理在道德上优于世界万国。根据思想史内在逻辑,甲午战败使中国意识到自己不再是万国的中心,这就会导致对儒家伦理的优越性产生质疑。正因为中国不再是万国中心,对外开放、引进西方制度,就成为天经地义的事情。中国维新思潮随之澎湃,由此引发了1898年的戊戌维新。

综上所述,找到支配中国卷入甲午战争的真实观念,使我们可以发现一条普遍观念和社会行动之间的互动链,把甲午前和甲午后重大观念史图像中的事件联成一个整体。太平天国和两次鸦片战争对儒学的反作用是经世致用的兴起,中国传统的天下观变为以中国为中心的万国观。甲午战败宣告了万国观、也即洋务运动的失败,其思想意义在于证明了在民族国家竞争的现代化潮流中,儒家伦理是不可欲的。甲午战败后,中国出现了势不可挡的变法潮流,从此,中国进入了大变动的20世纪。

现在,我们对前面的讨论作一鸟瞰。本文一开始我们指出,学术研究的真实性通常是用客观性原则来保证的,即视研究对象和主体的观念系统无关,以及尽可能做到价值中立。但由于客观性原则对历史研究并无意义,故我们提出应该用拟受控实验的“真实性”取代“客观性”。接着我们证明,在历史研究中用拟受控实验的“真实性”原则,相当于去寻找支配重大事件发生的真实观念。为此,我们提出用观念史图像中的事件代替一般意义上的史实,以便将事件和与其相联的观念进行定位。

也就是说,为了达到历史研究的真实性,并不是排除历史记录中的主观性(将对象视为如同物那样的存在)就可以做到的,而是去寻找支配该事件发生的真实观念,并进一步分析该事件发生后又对该群体的观念产生了什么样的冲击,即它是如何改变支配该事件发生的普遍观念。由于改变了的观念系统通常又会影响人做出

〔1〕 陆奥宗光著,伊舍石译:《蹇蹇录》(北京:商务印书馆,1963),页132。

〔2〕 张灏:“中国近代思想史的转型时代”,《二十一世纪》,总第五十二期(1999年4月号),页29—39。

新的社会行动；新社会行动作为观念史图像中的事件，又会对刚形成的观念系统结构产生冲击，如此循环往复以形成一条互动链。

进而我们又指出，即使在同一重大事件中，对具有不同观念系统的不同参与群体，往往形成若干不同的互动链，它们都是历史真实的一部分。这样，为了寻找历史真实，我们不仅要研究涉及同一事件参与者的不同记录和表述，还必须分析不同参与者的普遍观念与社会行动互动形成的不同互动链。研究者可以从一条互动链走向多条互动链，一方面意味着比较研究方法的运用和成熟，另一方面亦是一种超越的历史视野的形成。读者或许已发现，从自身深陷在其中的单一互动链中跳出，在某种意义上正是排除自己所处的观念系统对研究对象的笼罩而达到价值中立。我们又回到客观性和价值中立原则上来了。这表明，并不是说价值中立和客观性原则对历史研究和建立正确的历史记忆没有意义，而只是应从全新的角度来对其进行定位。准确地讲，历史研究的客观性并不是排除历史事件背后的观念，而是通过寻找支配其发生的真实观念，以达到可以超越该观念，使其转化为反思的历史意识。<sup>〔1〕</sup>

2000年在加拿大成立的“历史意识研究中心”，指出研究“历史意识”和研究历史不同：当我们研究历史时，是在观察过去；而当我们研究历史意识时，则在研究人

---

〔1〕 就以历史记忆为例，既然真实的历史记忆是由所有参与者（和观察者）的普遍观念和社会行动互动链构成，我们就可以理解为什么每过一段时间往往会发生对历史记忆的重构了。不要忘记，人总是生活在某种普遍观念和价值系统中的，今日人们信奉的观念系统只是历史上形成观念和社会行动互动链之一环，这种互动无疑会不断持续下去而不会终结。

由于我们对什么是重要历史事件以及它们之间关系的看法，都和我们今天所信奉的普遍观念和价值系统存在着不可割断的联系，故当代人往往会根据今日价值系统重整历史事件和重构历史记忆。这不仅是因为新史料和新解释的出现，还是出于人们信奉价值系统的变化；也就是说，判断哪些事应归为重大历史事件也取决于不同时期人们的价值系统。这也是为什么每过一段时间，就要重新编写历史教科书。

这一切本无可非议，历史记忆作为人类知识和良知的一部分，总是随着普遍观念的演化而改变的。但是，我们必须意识到，从新的价值系统出发重新思考过去的观念和社会的互动链，目的是为了使得历史记忆向更为真实的方向迈进，而不是用今日的观念去取代过去盛行的观念。这里，建立真实的历史记忆有两重含义：第一，恢复历史上发生过的重大事件背后的真实观念和价值系统；第二，过去的观念和价值系统必须在今日的价值系统之下被审视。事实上，只有做到这两点，人类才能清醒地意识到自己生活在哪一种价值系统之中，才能发现过去和今日的局限。

在历史记忆中，今日成为过去的镜子，而真实的过去又成为今日的镜子。这种价值系统真实性的互映，只有通过真实历史记忆的探索才能得到。在这意义上，支配历史上重大事件背后真实观念的每一次恢复，同时亦都是某种进步。因为一方面，在今日观念的反思之下，总有过去被隐藏的方面被显现出来；另一方面，正是梳理普遍观念和社会行动之间的互动链以理解当代普遍观念如何形成，才可以有效地帮助我们认识当代价值系统存在的盲点。

们如何看待过去。科泽勒克(Reinhart Koselleck)认为,随着历史事件距离发生的时间愈来愈远,对其辩论也就愈客观,其历史意义也就愈益凸显出来。<sup>[1]</sup> 这里所说的历史意识,正是对历史记忆的“客观性”的追求。历史学家之所以能保证今日之历史意识超过昨天,这是因为立足于今日对互动链的认识,我们比昨日较不容易受当下价值系统的迷惑,在对支配过去重大事件背后的观念定位上,更具反思性。同样,所谓价值中立原则,也并不是我们在评价历史时超越一切价值取向(这是不可能的),而是把自己坚持的价值放到不同互动链相应的多种价值系统中,使我们信奉的价值系统成为一种可以对比的,并且具有自我反思能力的存在。观念史图像中的事件多元的真实性,使我们在任何时候都不会盲目地深陷在一种价值系统中不能自拔。

在对历史研究客观性原则重新定位时应指出,这一原则是认识到研究对象和主体的观念系统不可分离的情况下,研究者如何保证经验的可靠性(真实性),并在真实性前提下达到研究对象和研究者所信奉的价值系统、所持的观念最大限度的分离;正是依靠这种分离,我们才能实现对特定价值系统的超越和走出特定观念系统的束缚,以追求思想的自由。

显然,从这种客观性的新定位,我们可以提出另一个相关的问题:在何种条件下这种更为准确而复杂的“客观性”,可以简化为古典意义下的客观性?从观念史图像中的事件来看,它相当于如下一个问题:什么时候我们可以把与观念史图像中的事件不可分割的观念悬置起来,将历史事件当作不依赖主体的客观事实来处理?我们发现,与此相关的尝试促成了20世纪历史学中最具雄心的研究流派——年鉴学派的兴起。

### 13.9 与年鉴学派、后现代史学对话

从方法论上看,只要那些与历史事件匹配的观念,至今(或任何时候)不曾被忘却或从未消亡过,那么,就可以用同样的观念去理解该事件的发生,这类事件是可以当作和观念无关的事实来加以处理的。

事实上,历史学家处理某一大类历史档案,如市场物价波动、商号账目、海关进

---

[1] 萨勒(Sven Saaler):“日本的政治、回忆和历史意识”,《二十一世纪》,总第九十期(2005年8月号),页32—37。

出口、出入境报表、天灾、突发事件造成人命伤亡和经济损失、交通意外、运动场骚乱等,他们并不必深究记录者是在什么观念支配下将该现象记录下来的。这并不等于说,在记录者的背后是没有观念支配的(哪怕是例行公事、填表格)。社会科学家之所以认为这些事件发生的观念和动机可以忽略不记,是因为支配(记录)这些事件发生的普遍观念在历史上和今天相同或类似。也就是说,人为什么记录(以及参与)该事件可以放到今日所理解的意义世界中来想象,或者说与这些事件相匹配的观念从未缺失过。那么,一般来说,也就不存在恢复这些历史记录背后的真实观念的需要了。我们可以把这类历史记录当作独立于观念的存在,因而在研究中可以把观念悬置起来。这正如我们在前面所举的例子中,“黑色”虽不能独立于观察者的神经系统而存在,但对于一切视觉正常的人来说,神经系统和对象耦合时颜色感觉是相同的。这时把黑乌鸦当作不依赖于观察者的客观存在并没有什么不妥。

早在19世纪,为了在社会学研究中贯彻价值中立和客观性原则,涂尔干曾对社会行动作过类似的定义。他提出的所谓“社会事实”,必须是可以独立于主体和观念的(或可以从研究者和记录者的观念系统中剥离开来),如同物体那样的存在。<sup>[1]</sup>众所周知,正是这一类“社会事实”构成社会科学研究的对象,亦是鉴别社会科学理论真假的基础。显然,只要将观念史图像中的事件之观念视为一常数, $L(1)$ 即为亨佩尔定律。只要想一想经济学对“理性人”的预设,就可以理解经济学研究中为什么可以把观念悬置起来,经济学法则亦可以被表达为和观念史无关的。自涂尔干的学生布洛赫(Marc Bloch)开始,对历史上存在过的“社会事实”研究终于在法国史学界全面展开,形成了盛大的年鉴学派。年鉴学派的方法论理据,正是我们上面所说的,在处理某类历史记录文件时,历史学家可以忽略支配这类事件的观念或将其悬置起来。

年鉴学派有两大特点,第一个特点是将大量的经济、社会生活记录视为研究分析的对象。年鉴学派认为,只有把任何个别事件和记录放到社会环境中加以考察才能被理解。这里所谓的社会环境,主要指其发生的日常生活背景,特别是把它和当时普遍的社会生活以及自然现象相联系。换言之,年鉴学派把“社会事实”的核心界定为每个时代的日常生活,并通过处理大量这类历史档案来书写历史。

我们知道,无论几百年前的日常生活和今日有多大不同,作为日常生活核心的

---

[1] 迪尔凯姆(Émile Durkheim)著,狄玉明译:《社会学方法的准则》(北京:商务印书馆,1995),页23—35。

吃、穿、用，均服从同样的日常生活逻辑；特别是它和市场经济相联系时，大多是可以今日日常生活的逻辑来想象的（当然有时需用人类学田野方法来确认其真实性）。例如，中世纪的谷物交易今日当然不再存在，但左右其发生的各种因素仍然可以用今天的市场法则来判断。因此，在处理这类文献时，悬置记录者和研究者的观念，并不妨碍对历史作出真实的解释。

一旦把事件背后的观念悬置，在历史研究中发现的结构就与思想变迁关系不大了，这构成年鉴学派的第二个特点。这在勃罗代尔的著作中表现得最为典型。勃罗代尔指出在历史展开中的“长时段”、“中时段”和“短时段”，分别与“结构”、“局势”和“事件”相对应。其中，“结构”为长期不变或变化极慢的因素，如地理、生态、社会组织等；“局势”指人口消长、生产增减、工资变化等十几年和几十年变化的节奏；而“事件”为革命、地震等突发性事变。在“结构”、“局势”和“事件”三种历史时段中，“事件”转瞬即逝，对历史进程只起微小作用。<sup>〔1〕</sup>换言之，所谓历史展开的结构，只能存在于“长时段”（la longue durée）之中，“长时段”大多是市场经济法则和其展开的地理环境和气候的关系得到的统计规律。

年鉴学派碰到的最大挑战，是不能较好地处理重大事件对长时段模式的影响。举一个例子，穆罕默德建立伊斯兰教无疑只能算是一个历史事件，但却对全球政治、经济和文化产生了长时段的影响。又如，中国文化大革命亦是一国发生的大事件，但如果没有文化大革命改变中国人所持的普遍观念，就不会有中国的改革开放以及近三十年来经济的高速增长。显然，中国经济的高速增长，在勃罗代尔的历史模式中属于“局势”，而中国经济的起飞无疑是一长时段“结构”的一部分。但在这两个例子里，我们看到“事件”决定“局势”，甚至影响长时段。

其实，年鉴学派既然将观念悬置，当然亦不能处理事件改变观念所导致今后事件展开的长期思想背景的不同。正如美国学者派克（Harold T. Parker）指出的：“‘年鉴派’在改革一个大的社会跨越时间的历史方面没有取得什么成就。”<sup>〔2〕</sup>因为年鉴学派忽略了历史展开中的普遍观念与社会行动之间的互动链，这不仅导致年鉴学派在把握历史发展全过程方面显得不够说服力，而且也使得这一派的研究主要局限于经济史（其前提还是经济形态不变）和社会史。正如伊格尔斯（Georg G.

〔1〕 勃罗代尔（Fernand Braudel）著，承中译：“历史和社会科学：长时段”，载蔡少卿主编：《再现过去：社会史的理论视野》（杭州：浙江人民出版社，1988），页48—78。

〔2〕 伊格尔斯（Georg G. Iggers）、派克（Harold T. Parker）主编，陈海宏等译：《历史研究国际手册——当代史学研究和理论》（北京：华夏出版社，1989），页540。



Iggers)批评的那样：“就运用更为严谨的概念分析那些参与了特殊历史变革的有目的的人类行动而言，年鉴学派几乎无所作为。”〔1〕

1968年，在中国“文革”的影响下发生的法国“五月风暴”中，年鉴学派第二代领军人物勃罗代尔辞去《年鉴》杂志的主编一职，由勒高夫(Jacques Le Goff)和拉杜里(E. Le Roy Ladurie)接任。他们作为年鉴学派第三代核心人物，倾向于把历史事件看成间断性的孤立事件，修正老一代年鉴学派着重于寻找连续性的总体史学。传统政治史和人物史，以及新兴的心态史和历史人类学，日益活跃。在某种意义上讲，第三代年鉴学派研究取向的转变，是力图再次回到“社会事实”中被悬置的普遍观念，以及与人物活动密切相关的事件研究中来。从方法论上来看，年鉴学派创始之初把普遍观念从历史分析中排除出去，现在又想将其塞进失去灵魂的历史事件中，令该学派的发展陷于自我矛盾。方法基础的瓦解，以至于很多人不再把他们看成年鉴学派，而冠之以“新史学”的名号。在方法论的自我矛盾中，年鉴学派的影响力逐渐式微，而和新史学同步的后现代史学风靡一时，也就不足为怪了。

一旦意识到事件离不开记录者和参与者的价值系统，涂尔干式的“社会事实”不再是历史学主要处理的对象。历史研究开始竭力与经济学与社会科学划清界线。

1973年，美国历史哲学家怀特(Hayden V. White)的《史元：十九世纪欧洲的历史意象》(*Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*)一书的出版，标志着后现代史学的登场。因为任何史料(包括目击者的记录)都离不开观念和价值系统，过去的记录不可能是客观真实，而只是各种形式的文本；后现代史学出于这种看法，主张研究的第一步是解读作为文本的史料。怀特指出，要把这些文本变成历史，首先就要把它们组合成一部编年史，然后再把这部编年史转化为一种叙事，叙事的过程包括了论证、编织情节和进行解释。〔2〕

用1976年法国哲学家巴特(Roland Barthes)向世人宣布的“作者之死”的观点来看，不管作者的意图是什么，只有在原作者那里，文本才具有“一义性”；一旦作者死去，任何人在与文本相遇(encounter)时，都会以自己的文化背景和观念去解读该文本，创造属于自己的意义。也就是说，作者(或记录者)赋予作品的意义结构(或

〔1〕 伊格尔斯(Georg G. Iggers)著，赵世瑜、赵世瑜译：《欧洲史学新方向》(北京：华夏出版社，1989)，页85。

〔2〕 赵世瑜：“传说·历史·历史记忆——从20世纪的新史学到后现代”，载杨念群等主编：《新史学：多学科对话的图景》，下册(北京：中国人民大学出版社，2003)，页650。

表达的价值系统)对其他人(史学家或任何一个读者)不再成立。

基于上述的认识,后现代史学得到一个结论:以往史学研究中的“宏大叙事”或历史诠释,是毫无意义的。由于历史是过去发生的事情,我们根本无法再了解历史的真实;历史研究充其量所能做到的,如1999年怀特在杜兰大学作题为“作为预期之实现的历史”(History as Fulfillment)的演讲时表述的那样:“历史研究的一个目的当然是重构性的,但是这种重构只能在建构的基础上达成,而这些建构所具有的想象性的和诗性的成分绝不亚于理性的和科学的成分。”〔1〕

既然历史研究的过程和文学创作一样,历史论文和文学作品便没有本质的不同,即历史和小说(fiction)之间再不存在界限。换言之,从史料中我们无法肯定过去真的发生过什么,以及历史事件是怎样发生的。这样,历史研究只能像文学那样,通过细小、局部的故事来想象和了解过去发生的一切。福柯(Michel Foucault)甚至刻意避免使用“历史”两字,主张用知识的“考古学”(archaeology)或“系谱学”(genealogy)来取代“历史”。后现代史学虽赋予历史解释以前所未有的丰富性,并把观念史图像中的事件从“社会事实”的古典客观性笼罩下解放出来,但其结果却是取消了历史研究的意义。〔2〕

表面上看,上述的推理无懈可击,但它和历史学家的直觉相违背。问题出在哪里呢?根据前面的讨论,我们很容易发现,后现代史学完成了一系列的概念偷换,先把观念史图像中的事件中的普遍观念换成了个人持有的独特观念,进而再把观念转化为个人心灵感受和不可沟通的价值表达。我们在前面指出:观念史图像中的事件可以分成两种类型:如果该事件记录仅仅和个人观念有关,我们称之为个人观念史图像中的事件;当它和普遍观念或普遍存在的价值系统有关,我们则称之为普遍观念史图像中的事件。前者只是个体观念(心灵)史的一部分;而后者则为普遍观念演化史中的群体图像。当研究者认为个人比群体更重要,或普遍观念转化为社会行动可以被化约为个人观念转化为行动之和时(请注意,并不是任何情况都可

〔1〕 转引自林同奇:“与怀特谈他的后现代史学”,《二十一世纪》,总第九十期(2005年8月号),页115—24。

〔2〕 “历史”一词的拉丁文 hitoria 源于希腊文 istoria,一开始具有询问 inquiry 的意涵;后转化为询问的结果,变成知识的记载、纪录的同义语。15世纪后 history 的意义和作为想象事件的记录 story 分开,被视为“关于过去的有系统的知识”(organized knowledge of the past)。在维柯(Giambattista Vico)那里,过去的事件不再被视为特殊的历史,而是持续、相关的过程,甚至把 history 当作人类自我的发展。威廉士:《关键词》,页159—61。试问任何一种询问如果不是求知、求知不是认识真相,还有什么意义呢?一旦历史研究丧失真实性追求,而和 story 合流,无疑意味着自身的死亡。

以把社会行动化约为个人行动之和的),普遍观念史图像中的事件就变成个人观念史图像中的事件。

但是,即使是对于个人观念史图像中的事件,只要满足“拟受控实验原则”,它同样具有真实性。这样,仍然可以把一个个个人的观念与社会行动之间的互动链综合成普遍观念和社会的互动链,这正如用传记来验证普遍历史的真实性一样。后现代史学之所以可以用它否定历史解释的真实性,关键在于视个人持有的观念为不可沟通的。这实际上是把观念偷换成个人价值和感受而造成的误解。正如我们在导论中指出:观念和个人价值不同,它是用关键词表达的思想,具有可传播性和可理解性(公共性)。也就是说,正因为别人可以理解观念所表达的价值(即使是个人独特的价值),社会行动才有可能发生。这也是拟受控实验可以运用的前提。后现代史学从文学著作中作者在文本注入价值的“一义性”出发,认为拟受控实验不能运用,这恰恰是混淆了社会行动的记录和个人情感体验(文学创作)根本的不同。

金观涛在《系统的哲学》一书中曾明确区别了两种基本征态:一种只对个人可重复,它对应着个人的主观真实;另一种是操作系统经验对所有人的可重复性,它才是受控实验证明的真实性。<sup>[1]</sup> 显而易见,社会行动不是主观真实,主观真实只有在审美等个人活动中才存在。后现代史学是把审美活动中的主观真实套用到社会行动中来,才取消了对真实性的追求。正因为社会行动与个人审美等情感活动有本质差别,我们必须把社会行动的记录(如果它亦可称为文本的话)和个人审美活动的文本严格区别开来。巴特提出的“作者之死”以及作者文本的“一义性”,涉及的都是审美过程。对审美过程再严格的记录,都不一定具有公共性。<sup>[2]</sup> 这正是为什么同一文本对不同的阅读者会产生多义性的原因。而对于真实发生过的社会行动,它具有可理解性;即只要揭示支配其发生的观念,研究者就可以在思想上重演该过程,并将其和事件记录对照,以达到真实性之判定。

任何正常人都会有这样的体验:当普遍观念或意识形态具有生命力时,大多数人并不会怀疑它存在的意义,以及其转化为社会行动的真实性。例如,文化大革命期间,绝大多数中国人对毛泽东思想的崇拜衍生出来的一系列行动。一旦意识形

[1] 金观涛:《系统的哲学》,页70—73。

[2] 金观涛在《系统的哲学》一书中曾有一重要推论:并不是所有主观真实都具有公共性,可以成为其他人的主观真实的。这时对其他人来说,某人的主观真实和虚构便没有明确界线。参见金观涛:《系统的哲学》,页61—73。

态解魅,宏大历史叙事招人反感,人们会不由自主地用个人观念史图像中的事件取代普遍观念史图像中的事件。这时,普遍观念与社会行动之间的互动链就变成一部部个体的心灵史,特别是那些原先易被普遍观念转化为社会行动过程而忽略的个人历史。

这种现象正如伊格尔斯所指出的那样:“如果一个人希望使那些无名氏免于湮没无闻,就需要一种从概念上和方法论上对历史的新探究,以便不再把历史视为一个统一的过程,一个许多人都湮没不彰的宏大叙事,而将其视为一个伴随着许多个人中心的多侧面的流动。现在所关注的不是一个历史,而是多个历史,或者多个故事则更好。”<sup>[1]</sup>这一切本无可非议,但在方法论上讲,并不能由此得到普遍历史为虚假的结论。

总之,按我们提出的观念史图像中的事件来看,在处理史料时,年鉴学派和后现代史学正好对应着两种简单化的倾向:前者是把普遍观念当作与事件无关而悬置起来,史料被视为具有古典客观性的“社会事实”;后者则是放弃对价值系统的可理解性要求,将普遍观念还原成个人主观感受和价值体验。这样,史料的解读变为主观真实,事件不再具有可理解性(真实性)。针对这两种简单化倾向,我们认为,就需回到观念史图像中的事件之研究中来,不再对观念和歷史事件作古典客观主义和主观真实的曲解。

追求真实一直是历史学的目的,亦是一代又一代历史学家持之以恒的奋斗目标。只是由于对什么是历史真实的理解有差异,使得在20世纪的历史研究中,先是有坚持古典客观主义的年鉴学派,后是用主观真实的唯一性、多义性来取消客观性的后现代主义,这两派各领风骚数十年。但近十几年来,后现代史学也后继乏力。今天,或许是超越这两种对立的时候了。历史学家必须尽可能去还原支配历史事件发生的观念,只有通过追求历史的真实性,才能恢复历史研究的意义。我们在这十年研究探索中感到,把数据库方法引入历史研究,使得这种探索变得可以用术语演变来验证,从而使寻找历史的真实性变成可能。

或许,只有经历了观念决定论和经济决定论的破产,今天的人类才能知晓,历史既是人的自由意志展开,亦是人在追求目的过程中认识到人的能动性如何受到限制。正是两者之间永恒的张力造成了历史展开过程的不可预见性,使人类的心

[1] Georg G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge* (Hanover, N. H.: Wesleyan University Press, 1997), 103.

灵处于不断演进之中,它亦构成了历史研究独特的价值。这使我们想起康德的名言:“有两样东西,人们愈是经常持久地对之凝神思索,它们就愈是使内心充满常新而日增的惊奇和敬畏:我头上的星空和我心中的道德律。”<sup>〔1〕</sup>康德的这段话涉及“实然”和“应然”两大领域,我们不要忘记,唯有历史研究才能把这分离的两大领域联系起来。我们认为,新世纪的历史学家面对人类经历的过去,可以如同康德那样抱着敬畏和好奇,去寻找那条追求历史真理之路。

---

〔1〕 康德(Immanuel Kant)著,邓晓芒译:《实践理性批判》(台北:联经出版事业股份有限公司,2004),页195。

# 附录一

## “中国近现代思想史专业数据库” (1830 ~ 1930) 文献目录

### 说 明

一、附录一按“数据库”收录的六类文献：“报刊”、“档案”、“清代经世文编”、“论著”、“来华外人中文著译”和“晚清西学教科书”编排；同一文献如收入不同的文集或汇编，仅列本库所录入的版本。

二、每类文献大致按原出版年代或本库所用的重印版本所依据的版本年代排序，同时列明本库录入版本的出版资料；至于尚待考证出版年份的文献（如《小方壶斋舆地丛钞》部分著述）暂付阙如。

三、由于部分文献尚没有确实的出版时间，故作者依据“数据库”作出的某关键词按年代使用次数的统计，仍有极小的误差。

#### 一、报刊

《察世俗每月统记传》(1815—1821)，麻六甲：立义馆。

《东西洋考每月统记传》(1833—1838)，广州，出版资料不详；北京：中华书局，1997年影印本。

《六合丛谈》(1857—1858)，松江：上海墨海书馆；东京：白帝社，1999年影印本。

- 《格致汇编》(1876—1892),上海:格致书院;南京:古旧书店,1992年影印本。
- 《强学报》(1896),上海:强学会书局;上海:上海图书馆线装影印本。
- 《时务报》(1896—1898),上海:时务报馆;台北:京华书局,1967年影印本。
- 《实学报》(1897—1898),上海:实学报馆;北京:中华书局,1991年影印本。
- 《知新报》(1897—1901),澳门:知新报馆;上海:上海社科院出版社,1998年影印本。
- 《湘学新报》、《湘学报》(1897—1898),长沙:湘学报馆;台北:华文书局,1966年影印本。
- 《昌言报》(1898),上海:昌言报馆;北京:中华书局,1991年影印本。
- 《清议报》(1898—1902),横滨:清议报馆;台北:成文出版社,1967年影印本。
- 《国民报汇编》(1901),东京:励志会;台北:中国国民党中央委员会党史编纂委员会,1968年影印本。
- 《外交报汇编》(1902—1911),上海:普通学书室;台北:广文书局,1964年影印本。
- 《游学译编》(1902—1903),东京:游学译编社;台北:中国国民党中央委员会党史编纂委员会,1968年影印本。
- 《新民丛报》(1902—1907),横滨:新民丛报社;台北:艺文印书馆,1966年影印本。
- 《湖北学生界》(1903),东京:湖北留日学生同乡会;台北:中国国民党中央委员会党史编纂委员会,1969年影印本。
- 《浙江潮》(1903),东京:浙江同乡会;台北:中国国民党中央委员会党史编纂委员会,1968年影印本。
- 《江苏》(1903—1904),东京:江苏同乡会;台北:中国国民党中央委员会党史编纂委员会,1968年影印本。
- 《安徽俗话报》(1904—1905),上海:上海东大陆图书局;北京:人民出版社,1983年影印本。
- 《二十世纪之支那》(1905),东京:二十世纪之支那社;台北:中国国民党中央委员会党史编纂委员会,1968年影印本。
- 《国粹学报》(1905—1911),上海:国粹报馆;台北:文海出版社,1970年影印本。
- 《民报》(1905—1910),东京:民报编辑部;台北:中国国民党中央委员会党史编纂委员会,1969年影印本。
- 《洞庭波》(1906),东京:洞庭波杂志社;台北:中国国民党中央委员会党史编纂委员会,1968年影印本。
- 《汉帜》(1907),东京:洞庭波杂志社;台北:中国国民党中央委员会党史编纂委员

会,1969年影印本。

《云南》(1906—1911),东京:云南杂志社;台北:中国国民党中央委员会党史编纂委员会,1968年影印本。

《庸言》(1912—1914),天津:庸言报馆;台北:文海出版社,1971年影印本。

《甲寅》(1914—1915),东京:甲寅杂志社;台北:东方文化书局,1975年影印本。

《大中华》(1915—1916),上海:中华书局;台北:文海出版社,1978年影印本。

《新青年》(1915—1926),上海:上海群益书社;北京:人民出版社,1954年影印本。

《每周评论》(1918—1919),北京:每周评论社;北京:人民出版社,1954年影印本。

《新潮》(1919—1922),北京:北京大学新潮社;上海:上海书店,1986年影印本。

《少年中国》(1919—1924),北京:少年中国学会;北京:人民出版社,1980年影印本。

《向导周报》(1922—1927),广州:向导周报社;北京:人民出版社,1954年影印本。

《现代评论》(1924—1928),北京:现代评论社;长沙:岳麓书社,1999年影印本。

## 二、档案

故宫博物院编:《清代外交史料(嘉庆朝)》,北平:故宫博物院,1933;台北:成文出版社,1968年影印本。

——编:《清代外交史料(道光朝)》,北平:故宫博物院,1933;台北:成文出版社,1968年影印本。

——编:《筹办夷务始末(道光朝)》,北平:故宫博物院,1930;台北:国风出版社,1963年影印本。

——编:《筹办夷务始末(咸丰朝)》,北平:故宫博物院,1930;北京:中华书局,1979年影印本。

——编:《筹办夷务始末(同治朝)》,北平:故宫博物院,1930;台北:国风出版社,1963年影印本。

中央研究院近代史研究所编:《道光咸丰两朝筹办夷务始末补遗》,台北:中央研究院,1966。

——编:《清光绪朝中日交涉史料》,北平:故宫博物院,1933;台北:文海出版社,1963年影印本。

——编:《清光绪朝中法交涉史料》,北平:故宫博物院,1933;台北:文海出版社,1967年影印本。

——编:《清宣统朝中日交涉史料》,北平:故宫博物院,1933;台北:文海出版社,



1963年影印本。

北平外交史料编纂处:《清季外交史料(光绪朝)》,北平:故宫博物院,1934;台北:文海出版社,1963年影印本。

——:《清季外交史料(宣统朝)》,北平:故宫博物院,1934;台北:文海出版社,1963年影印本。

中国国家档案局明清档案馆编:《戊戌变法档案史料》,北京:中华书局,1958。

故宫博物院明清档案部编:《清末筹备立宪档案史料》,北京:中华书局,1979。

### 三、清代经世文编

贺长龄、魏源辑:《皇朝经世文编》,一百二十卷,道光七年(1827)刊本;台北:国风出版社,1963年影印本。

饶玉成辑:《皇朝经世文编续编》,一百十五卷,光绪八年(1882)双峰书屋刊本;台北:文海出版社,1987年影印本。

葛士浚辑:《皇朝经世文续编》,一百二十卷,光绪十四年(1888)刊本;光绪辛卯年(1891)上海广百宋斋刊本。

盛康辑:《皇朝经世文编续编》,一百二十卷,光绪二十三年(1897)刊本;台北:文海出版社,1972年影印本。

甘韩辑:《皇朝经世文新增时洋务续编》,四十卷,光绪丁酉年(1897)扫页山房石印本;台北:文海出版社,1972年影印本。

陈忠倚辑:《皇朝经世文三编》,八十卷,光绪二十四年(1898)上海书局石印本;台北:国风出版社,1965年影印本。

麦仲华辑:《皇朝经世文新编》,二十一卷,光绪二十四年(1898)上海大同译书局刊本;台北:国风出版社,1965年影印本。

宜今室主人辑:《皇朝经济文新编》,六十九卷,光绪二十七年(1901)上海宜今室刊本;台北:文海出版社,1972年影印本。

邵之棠辑:《皇朝经世文统编》,一百二十卷,光绪辛丑年(1901)上海宝善斋石印本;台北:文海出版社,1980年影印本。

何良栋辑:《皇朝经世文四编》,五十二卷,光绪二十八年(1902)刊本;台北:文海出版社,1972年影印本。

求是斋辑:《皇朝经世文编五集》,三十二卷,光绪二十八年(1902)上海宜今室刊本;台北:文海出版社,1987年影印本。

甘韩辑：《皇朝经世文新编续集》，二十一卷，光绪壬寅年（1902）商绛雪斋书局刊本；台北：文海出版社，1972年影印本。

王延熙、王树敏辑：《皇清道咸同光奏议》，六十四卷，光绪壬寅年（1902）上海久敬斋石印本；台北：文海出版社，1969年影印本。

金匱闕铸补斋辑：《皇朝新政文编》，二十六卷，光绪二十八年（1902）中西印书会刊本；台北：文海出版社，1987年影印本。

于宝轩辑：《皇朝畜艾文编》，八十卷，光绪二十九年（1903）上海官书局刊本；台北：台湾学生书局，1965年影印本。

#### 四、论著

阮元辑：《畴人传（初编）》（1799），收入《畴人传》，上海：商务印书馆，1955。下同。

罗士琳辑：《畴人传（续编）》（1840）。

诸可宝辑：《畴人传（三编）》（1886）。

关天培：《筹海初集》（1836），台北：华文书局，1969。

梁廷楠：《海国四说》（1846），北京：中华书局，1993。

——：《英吉利国记》（1846），台北：文海出版社，1978。

林针：《西海纪游草》（1848），长沙：岳麓书社，1985。

徐继畲：《瀛寰志略》（1848），上海：上海书店出版社，2001。

魏源：《海国图志》（1852），长沙：岳麓书社，1998。

罗森：《日本日记》（1854），长沙：岳麓书社，1985。

洪仁玕：《资政新编》（1859），上海：上海人民出版社，2001。

冯桂芬：《校邠庐抗议》（1861），台北：文海出版社，1971。

张德彝：《航海述奇》（1862），长沙：岳麓书社，1985。

——：《随使法国记》（1873），长沙：岳麓书社，1985。

——：《随使英俄记》（1877），长沙：岳麓书社，1985。

祁兆熙：《游美洲日记》（1865），长沙：岳麓书社，1985。

斌椿：《乘槎笔记》（1866），长沙：岳麓书社，1985。

——：《海国胜游草》（1866），长沙：岳麓书社，1985。

——：《天外归帆草》（1866），长沙：岳麓书社，1985。

志刚：《初使泰西记》（1870），长沙：岳麓书社，1985。

王韬：《漫游随录》（1870），长沙：岳麓书社，1985。

- :《弢园文录外编》(1874),上海:上海书店出版社,2002。
- :《扶桑游记》(1880),长沙:岳麓书社,1985。
- :《格致书院课艺》(1886—1893),上海:弢园。
- :《西学图说》(1890),收入《续修四库全书·子部天文算法类》。
- 李奎:《环游地球新录》(1876),长沙:岳麓书社,1985。
- 刘锡鸿:《英轺私记》(1876),长沙:岳麓书社,1985。
- 何如璋:《使东述略》(1877),长沙:岳麓书社,1985。
- :《使东杂咏》(1877),长沙:岳麓书社,1985。
- 郭嵩焘:《伦敦与巴黎日记》(1877),长沙:岳麓书社,1985。
- 黎庶昌:《西洋杂志》(1877),长沙:岳麓书社,1985。
- 李凤苞:《使德日记》(1878),长沙:岳麓书社,1985。
- 马建忠:《适可斋记言记行》(1878),台北:文海出版社,1974。
- 曾纪泽著,王杰成标点:《出使英法俄国日记》(1878),长沙:岳麓书社,1998。
- 徐建寅:《欧游杂录》(1879),长沙:岳麓书社,1985。
- 薛福成:《筹洋刍议》(1879),收入丁凤麟、丁欣之编:《薛福成选集》。上海:上海人民出版社,1987。
- :《庸庵文编》(1887),收入《续修四库全书·集部别集类》。上海:上海古籍出版社,1995。下同。
- :《庸庵文续编》(1889)。
- :《庸庵文外编》(1893)。
- :《庸庵海外文编》(1895)。
- :《出使英法义比四国日记》(1891),长沙:岳麓书社,1985。
- :《出使日记续刻》(1891),长沙:岳麓书社,1985。
- 郑观应:《易言》(1880),收入夏东元编:《郑观应集》。上海:上海人民出版社,1982、1988。
- :《盛世危言》(1893),沈阳:辽宁人民出版社,1994。
- 李筱圃:《日本纪游》(1880),长沙:岳麓书社,1985。
- 王之春:《谈瀛录》(1880),上海:艺文斋。
- 刘雨珍、孙雪梅编:《日本政法考察记》(1880),上海:上海古籍出版社,2002。
- 曾根啸云辑,王韬编纂:《法越交兵记》(1883),台北:文海出版社,1974。
- 傅云龙:《游历日本图经余纪》(1887),长沙:岳麓书社,1985。

- 康有为：《实理公法全书》（1890），收入朱维铮编校：《康有为大同论二种》。香港：三联书店，1998。
- 著，朱维铮、廖梅编校：《新学伪经考》（1891），香港：三联书店，1998。
- ：《日本书目志》（1897），收入姜义华、吴根梁编校：《康有为全集》。第三册。上海：上海人民出版社，1987。
- ：《孔子改制考》（1898），收入《康有为全集》。第三册。
- ：《大同书》（1898—1927），收入《康有为大同论二种》。
- ：《欧洲十一国游记二种》（1904），长沙：岳麓书社，1985。
- 著，汤志钧编：《康有为政论集》。北京：中华书局，1981。
- 黄遵宪：《日本杂事诗》（1890），收入钟叔河辑注校点：《日本杂事诗广注》。长沙：湖南人民出版社，1981。
- ：《日本国志》（1890），上海：上海古籍出版社，2003。
- 宋恕：《六字课斋卑议》（1892），收入胡珠生编：《宋恕集》。北京：中华书局，1993。
- 梁启超：《西学书目表》（1896），泉州：光绪二十三年（1897）经史阁本。
- 著，林志钧编：《饮冰室文集》。台北：中华书局，1978。
- 著，林志钧编：《饮冰室专集》。昆明：中华书局，1941。
- 陈婧：《治平通议》（1893），收入《续修四库全书·子部儒家类》。
- 崔国因：《出使美日秘国日记》（1893），长沙：岳麓书社，1985。
- 黄庆澄：《东游日记》（1894），长沙：岳麓书社，1985。
- 严复著，王栻主编：《严复集》。北京：中华书局，1986。
- 赫胥黎（Thomas H. Huxley）著，严复译：《天演论》（1896—1898），北京：商务印书馆，1981。
- 斯密（Adam Smith）著，严复译：《原富》（1902），北京：商务印书馆，1981。
- 斯宾塞（Herbert Spencer）著，严复译：《群学肆言》（1903），北京：商务印书馆，1981。
- 穆勒（John S. Mill）著，严复译：《群己权界论》（1903），北京：商务印书馆，1981。
- 甄克斯（Edward Jenks）著，严复译：《社会通论》（1904），北京：商务印书馆，1981。
- 穆勒著，严复译：《穆勒名学》（1905），北京：商务印书馆，1981。
- 孟德斯鸠（Montesquieu）著，严复译：《孟德斯鸠法意》（1904—1909），北京：商务印书馆，1981。
- 耶方斯（William S. Jevons）著，严复译：《名学浅说》（1908），北京：商务印书馆，1981。

- 王仁俊:《格致古微》(1896),收入《四库未收书辑刊》。第九辑。北京:北京出版社,2000。
- 陈炽:《庸书》(1894),收入赵树贵、曾丽雅编:《陈炽集》。北京:中华书局,1997。
- 谭嗣同:《仁学》(1896),收入蔡尚思、方行编:《谭嗣同全集》。北京:中华书局,1981年增订本。
- 唐才常著,湖南省哲学社会科学研究所编:《唐才常集》(1896),北京:中华书局,1980。
- 唐才常:《觉颠冥斋内言》(1897),收入《续修四库全书·集部别集类》。
- 江标编校:《沅湘通艺录》(1897),上海:上海商务印书馆,1935。
- 张学礼:《使琉球记》,小方壶斋舆地丛钞第十帙,收入王锡祺辑:《小方壶斋舆地丛钞》。上海:著易堂,光绪二十三年(1897);杭州:杭州古籍书店,1985年影印本。下同。
- 李鼎元:《使琉球记》,小方壶斋舆地丛钞第十帙。
- 陈其元:《日本近事记》,小方壶斋舆地丛钞第十帙。
- 王之春:《东洋琐记》(1879),小方壶斋舆地丛钞第十帙。
- 黄懋材:《西轺日记》,小方壶斋舆地丛钞第十帙。
- 张德彝:《随使日记》(1877),小方壶斋舆地丛钞第十一帙。
- :《使英杂记》(1879),小方壶斋舆地丛钞第十一帙。
- :《使法杂记》,小方壶斋舆地丛钞第十一帙。
- :《使还日记》(1880),小方壶斋舆地丛钞第十一帙。
- 李凤苞:《使德日记》(1878),小方壶斋舆地丛钞第十一帙。
- 曾纪泽:《出使英法日记》,小方壶斋舆地丛钞第十一帙。
- 钱德培:《欧游随笔》(1883),小方壶斋舆地丛钞第十一帙。
- 王之春:《瀛海卮言》(1891),小方壶斋舆地丛钞第十一帙。
- 沈纯:《西事蠡测》,小方壶斋舆地丛钞第十一帙。
- 李圭:《东行日记》(1876),小方壶斋舆地丛钞第十二帙。
- 陈兰彬:《使美纪略》(1878),小方壶斋舆地丛钞第十二帙。
- 沈敦和:《俄罗斯国志略》,小方壶斋舆地丛钞续编第三帙,收入王锡祺辑:《小方壶斋舆地丛钞续编》。上海:著易堂,光绪二十三年(1897);台北:广文书局,1967年影印本。下同。
- 王之春:《使俄草》,小方壶斋舆地丛钞续编第三帙。

- 管斯骏：《俄疆客述》，小方壶斋舆地丛钞续编第三帙。
- 马建忠：《朝俄交界考》，小方壶斋舆地丛钞续编第十帙。
- 金安清：《东倭考》，小方壶斋舆地丛钞续编第十帙。
- 崇礼：《奉使朝鲜日记》，小方壶斋舆地丛钞续编第十帙。
- 林则徐译：《华事夷言》（1844），小方壶斋舆地丛钞续编第十一帙。
- 何大庚：《英夷说》，小方壶斋舆地丛钞续编第十一帙。
- 萧令裕：《英吉利记》，小方壶斋舆地丛钞续编第十一帙。
- 魏源：《英吉利小记》，小方壶斋舆地丛钞续编第十一帙。
- 洪勋：《游历意大利闻见录》（1889），小方壶斋舆地丛钞续编第十一帙。
- ：《游历瑞典那威闻见录》（1889），小方壶斋舆地丛钞续编第十一帙。
- ：《游历西班牙闻见录》（1889），小方壶斋舆地丛钞续编第十一帙。
- 沈敦和：《英吉利国志略》（1894），小方壶斋舆地丛钞续编第十一帙。
- ：《法兰西国志略》（1894），小方壶斋舆地丛钞续编第十一帙。
- ：《德意志国志略》（1894），小方壶斋舆地丛钞续编第十一帙。
- 宋育仁：《泰西各国采风记》（1897），小方壶斋舆地丛钞再补编第十一帙，收入王锡祺辑：《小方壶斋舆地丛钞再补编》，上海：著易堂，光绪二十三年（1897）；杭州：杭州古籍书店，1985年影印本。下同。
- 林则徐：《四洲志》（1844），小方壶斋舆地丛钞再补编第十二帙。
- 邹弢：《万国风俗考略》（1897），小方壶斋舆地丛钞再补编第十二帙。
- 翦伯赞、刘启戈等编：《戊戌变法》，第二、三册。上海：神州国光社，1955。
- 张之洞：《劝学篇》（1898），收入陈山榜：《张之洞劝学篇评注》，大连：大连出版社，1990。
- 陈衍：《戊戌变法榷议》（1898），收入陈步编：《陈石遗集》，福州：福建人民出版社，1999。
- 苏舆编：《翼教丛编》（1898），上海：上海书店出版社，2002。
- 何启、胡礼垣：《新政真诠（初编至六编）》（1898），收入郑大华点校：《新政真诠：何启、胡礼垣集》，沈阳：辽宁人民出版社，1994。
- 林乐知（Young John Allen）、蔡尔康：《李鸿章历聘欧美记》（1899），长沙：岳麓书社，1985。
- 章炳麟：《馗书》（1901），上海：古典文学出版社，1958。
- 章太炎著，汤志钧编：《章太炎政论选集》，北京：中华书局，1977。

单士厘:《癸卯旅行记》(1903),长沙:岳麓书社,1985。

——:《归潜记》(1909),长沙:岳麓书社,1985。

戴鸿慈:《出使九国日记》(1905),长沙:岳麓书社,1985。

载泽:《考察政治日记》(1905),长沙:岳麓书社,1985。

刘师培:《攘书》(1911),收入李妙根编,朱维铮校:《刘师培辛亥前文选》,香港:三联书店,1998。

容因:《西学东渐记》(1915),台北:文海出版社,1974。

张枏、王忍之编:《辛亥革命前十年间时论选集》,北京:三联书店,1960—1978。

### 五、来华外人中文著译

高理文(Elijah C. Bridgman):《美理哥合省国志略》(1838),北京:中国社会科学出版社,1997。

玛姬士(Martinho José Marques):《新释地理备考全书》(1847),北京:中华书局,1991。

惠顿(Henry Wheaton)著,丁韪良(W. A. P. Martin)主译:《万国公法》(1864),北京:崇实馆。

丁韪良译:《公法会通》(1880),北京:北洋书局,1898。

——撰:《西学考略》(1883),收入《续修四库全书·子部西学译著类》。

傅兰雅(John Fryer):《冶金录》(1873),上海:上海古籍出版社,1995。

——口译,应祖锡笔述:《佐治刍言》(1885),南京:江南制造局原版。

赫士(Watson M. Hayes)编译,周文源述:《天文揭要》(1891),收入《续修四库全书·子部西学译著类》。

李提摩太(Timothy Richard):《列国变通兴盛纪》(1894),收入《续修四库全书·子部西学译著类》。

麦肯齐(Robert Mackenzie)著,李提摩太、蔡尔康译:《泰西新史揽要》(1896),上海:上海书店出版社,2002。

林乐知:《中东战纪本末》(1896),台北:广文书局,1972。

李天纲编校:《万国公报文选》。香港:三联书店,1998。

南怀仁(Ferdinand Verbiest)等:《西方要记》(约1662—1670),小方壶斋舆地丛钞第十一帙,收入王锡祺辑:《小方壶斋舆地丛钞》。上海:著易堂,光绪二十三年(1897);杭州:杭州古籍书店,1985年影印本。下同。

林乐知：《中西关系略论》（1876），小方壶斋舆地丛钞第十一帙。

丁韪良：《泰西城镇记美国》，小方壶斋舆地丛钞第十一帙。

艾约瑟（Joseph Edkins）：《土国战事述略》，小方壶斋舆地丛钞第十一帙。

李提摩太：《游历西藏记》，小方壶斋舆地丛钞续编第三帙，收入王锡祺辑：《小方壶斋舆地丛钞续编》。上海：著易堂，光绪二十三年（1897）；台北：广文书局，1967年影印本。下同。

戴乐尔：《亚东论略》，小方壶斋舆地丛钞续编第三帙。

培瑞（Divie Bethune McCartee）：《地球推方图说》，小方壶斋舆地丛钞再补编第一帙，收入王锡祺辑：《小方壶斋舆地丛钞再补编》，上海：著易堂，光绪二十三年（1897）；杭州：杭州古籍书店，1985年影印本。

阙名：《贸易通志》（1840），小方壶斋舆地丛钞再补编第十二帙，收入王锡祺辑：《小方壶斋舆地丛钞再补编》。上海：著易堂，光绪二十三年（1897）；台北：广文书局，1964年影印本。下同。

马礼逊（Robert Morrison）：《外国史略》（1843），小方壶斋舆地丛钞再补编第十二帙。

慕维廉（William Muirhead）：《地理全志》（1854），小方壶斋舆地丛钞再补编第十二帙。

裨理哲（Richard Quarteman Way）：《地球说略》（1856），小方壶斋舆地丛钞再补编第十二帙。

戴德江（Lyman Dwight Chapin）：《地理志略》（1897），小方壶斋舆地丛钞再补编第十二帙。

阙名：《万国地理全图集》（1897），小方壶斋舆地丛钞再补编第十二帙。

李提摩太：《三十一国志要》，小方壶斋舆地丛钞再补编第十二帙。

## 六、晚清西学教科书

（一）赫德（Robert Hart）編集，艾约瑟译：《西学启蒙》（1896），十六种，上海：图书集成印书局，1898年刊本。

《西学略述》，十卷；《格致总学启蒙》；《地志启蒙》，四卷；《地理质学启蒙》，七卷；《地学启蒙》；《格致质学启蒙》；《身理启蒙》；《动物学启蒙》，八卷；《化学启蒙》；《植物学启蒙》；《天文启蒙》；《富国养民策》；《辨学启蒙》；《希腊志略》，七卷；《罗马志略》；《欧洲史略》。



- (二) 张荫桓辑:《西学富强丛书》(1896),七十八种。上海:上海鸿文书局石印本。
- 项名达:《勾股六术》(1832),一卷。
- 哈司韦(Charles Haynes Haswell)辑,傅兰雅口译,江衡笔述:《算式集要》,四卷。
- 顾观光:《九数外录》(1874),一卷。
- 谢家禾:《衍元要义》,一卷。
- :《弧田问率》,一卷。
- :《直积回求》,一卷。
- 董佑诚:《割圆连比例术图解》(1819),三卷。
- :《椭圆求周术》,一卷。
- :《斜弧三边求角补术》,一卷。
- :《堆垛积术》,一卷。
- :《三统术衍补》,一卷。
- 布伦编辑,傅兰雅口译,徐寿笔述:《周髀知裁》,一卷。
- 白力盖辑,傅兰雅口译,徐建寅删述:《器象显真》(1871),四卷。
- 胡威立撰,艾约瑟口译,李善兰笔述:《重学》,二十卷。
- 田大里辑,傅兰雅口译,周郁笔述:《电学纲目》(1879),一卷。
- 璠挨德著,傅兰雅口译,徐建寅笔述:《电学》(1879),十卷。
- 韦而司(David Ames Wells)撰,傅兰雅口译,徐寿笔述:《化学鉴原》(1872),六卷。
- 蒲陆山(Charles Loudon Bloxam)撰,傅兰雅口译,徐寿笔述:《化学鉴原续编》(1874),二十四卷。
- 傅兰雅口译,徐寿笔述:《化学鉴原补编》(1879),六卷。
- 田大里辑:《化学材料中西名目表》,一卷。
- 著,傅兰雅口译,徐建寅笔述:《声学》(1874),八卷。
- 辑,金楷理口译,赵元益笔述:《光学》(1876),二卷。
- 《视学诸器图说》,一卷。
- 侯失勒约翰(John F. W. Herschel)撰,伟烈亚力译,李善兰删述,徐建寅续述:《谈天》,十八卷。
- 金楷理(Carl T. Kreyer)口译,华蘅芳笔述:《测候丛谈》(1877),四卷。
- 雷侠儿(Charles Lyell)撰,玛高温口译,华蘅芳笔述:《地学浅释》,三十八卷。
- 麦丁富得力编,林乐知口译,郑昌棫笔述:《列国岁计政要》,十二卷。

《光绪二十四年列国岁计表》，一卷。

冈本监辅、朱克敬：《万国总说》，三卷。

费利摩罗巴德(Robert Phillimore)撰，傅兰雅口译，俞世爵笔述：《各国交涉公法论初集》，四卷。

——撰，傅兰雅口译，俞世爵笔述：《各国交涉公法论二集》，四卷。

——撰，傅兰雅口译，俞世爵笔述：《各国交涉公法论三集》，八卷。

——撰，傅兰雅口译，俞世爵笔述：《各国交涉公法论校勘记》，一卷。(附《中西纪年》，一卷)

徐景罗译：《俄史辑译》，四卷。

麦高尔(Malcolm MacColl)辑著，林乐知、瞿昂来同译：《东方交涉记》，十二卷。

希理哈(Viktor Ernst Karl Rudolf Von Scheliha)撰，傅兰雅口译，华蘅芳笔述：《南北花旗战纪》(又名《防海新论》)，十八卷。

谢卫楼(Devello Zelotos Sheffield)：《万国通鉴》，四卷。

德麟、极福德同纂，舒高第、郑昌棧同译：《英国水师律例》，四卷。

士密德(Warington W. Smyth)辑，傅兰雅口译，王德均笔述：《开煤要法》，十二卷。

白尔捺(Edward Spon)辑，傅兰雅口译，赵元益笔述：《井矿工程》，三卷。

亚伦(Charles Howard Aaron)著，傅兰雅口译，应祖锡笔述：《银矿指南》，一卷。

阿发满(Frederick Overman)撰，傅兰雅口译，赵元益笔述：《冶金录》，三卷。

徐家宝译述：《炼钢要言》(附录试验各法)，一卷。

代那(James Dwight Dana)撰，玛高温口译，华蘅芳笔述：《金石识别》，十二卷。(附《金石识别中西名目表》[*Vocabulary of Mineralogy Terms*]，一卷)

蒲而捺(John Bourne)撰，傅兰雅口译，徐建寅笔述：《汽机必以》，十二卷。(附一卷)

白尔格(N. P. Burgh)撰，傅兰雅口译，徐建寅笔述：《汽机新制》，八卷。

亨利黎特撰，舒高第、郑昌棧同译：《炼石编》，三卷。

韦更斯(John Wiggins)撰，傅兰雅口译，赵元益笔述：《海塘辑要》，十卷。

傅兰雅、汪振声同译：《行军铁路工程》，二卷。

诺格德撰，傅兰雅口译，徐寿笔述：《匠海与规》，三卷。

傅兰雅口译，徐寿笔述：《造管之法》，一卷。

——口译，徐寿笔述：《回热炉法》，一卷。

——口译，徐寿笔述：《镕金类罐》，一卷。

——口译,徐寿笔述:《造硫强水法》,一卷。

——口译,徐寿笔述:《色相留真》,一卷。

——口译,徐寿笔述:《水衣全论》,一卷。

——口译,徐寿笔述:《坭聚致美》,一卷。

林乐知口译,郑昌棧笔述:《制肥皂法》,二卷。

——口译,郑昌棧笔述:《制油烛法》,一卷。

金楷理口译,徐华封笔述:《电学镀金》,四卷。

傅兰雅口译,徐华封笔述:《电学镀镍》,一卷。

——口译,徐寿笔述:《造玻璃法》,二卷。

——口译,徐寿笔述:《铁船针向》,一卷。

——口译,徐寿笔述:《机动图说》,一卷。

欧泼登(Emory Upton)著,林乐知、瞿昂来同译:《列国陆军制》,九卷。

斯拉弗司(Albrecht von Boguslawski)撰,金楷理口译,赵元益笔述:《临阵管见》,九卷。

储意比(Joseph Ellison Portlock)撰,傅兰雅口译,徐寿笔述:《营城揭要》,二卷。

巴那比、克理同撰,傅兰雅、钟天纬同译:《英国水师考》,一卷。

林默能撰,罗亨利、瞿昂来同译:《法国水师考》,一卷。

巴那比、克理同撰,傅兰雅、钟天纬同译:《美国水师考》,一卷。

拿核甫撰,舒高第、郑昌棧同译:《海军调度要言》,三卷。

裴路(Pownoll Pellow)原著,傅兰雅口译,徐建寅笔述:《轮船布阵》,十二卷。(附“卷首”和“卷附”)

利稼孙、华得斯辑,傅兰雅口译,丁树棠笔述:《制火药法》,三卷。

美国水师书院原书,金楷理口译,朱恩锡笔述,李凤苞删润:《兵船回法》,六卷。

傅兰雅口译,徐寿笔述:《回特活德钢回》,一卷。

布国军政局原书,金楷理口译,李凤苞笔述:《克虏伯回准心法》,一卷。

——原书,金楷理口译,李凤苞笔述:《克虏伯回说》,四卷。

——原书,金楷理口译,李凤苞笔述:《克虏伯回操法》,四卷。(附《克虏伯回表》,八卷)

(三) 求自强斋主人(梁启超)辑:《西政丛书》,二十六种。上海:慎记书庄,1897。

西洋肄业局译,沈郭和校订:《西学课程汇编》(1873),一卷。

史本守著，颜永京译：《肄业要览》（1882），一卷。

徐建寅译：《德国议院章程》（1882），一卷。

穆尼耶见惠编纂，丁韪良译：《陆地战例新选》（1883），一卷。

丁韪良著，汪振声译：《中国古世公法》（1884），一卷。

杨仁山原撰，钱学嘉增订：《光绪通商总核表》（1888），一卷。

顾厚焜编：《日本新政考》（1888），二卷。

康发达：《蚕务图说》（1889），一卷。

适可居士：《法国海军职要》（1891），一卷。

沈敦和、锡乐巴同译：《德国军制述要》（1895），一卷。

康有为：《四上书记》（1895），四卷。

布来德著，傅兰雅、徐家宝笔述：《保富述要》，二卷。

李提摩太：《生利分利之别》，二卷。

贝德礼著，李提摩太译，铸铁生述：《农学新法》，一卷。

花之安辑：《西国学校》，一卷。

徐建寅译述：《德国合盟纪事本末》，一卷。

玛体生著，傅兰雅、钟天纬同译：《工程致富论略》，十三卷。

——著，傅兰雅、钟天纬同译，汪振声校订：《考工纪要》，十七卷。

刘启彤译编：《法政概》，一卷。

——译编：《英政概》，一卷。

——译编：《英藩政概》，四卷。

钱学嘉：《中外交涉类要表》，一卷。

罗柏村（Robertson）著，傅兰雅、汪振声同译：《公法总论》，一卷。

《自强军洋操课程》，十卷。

《纺织机器图说》，一卷。

《农事略论》，一卷。

# 附录二

## 百个现代政治术语词意汇编

### 说 明

一、附录二共收 92 个中国近现代政治术语,由高超群先生整理,当代中国文化研究中心工作人员核校、编排;并有词汇目录,便于检索。

二、编排方式是依据本书讨论的十大基本观念,将词意相近或相关的术语按序分为十组。

三、每个术语的传统用法,皆选自汉语大词典编辑委员会、汉语大词典编纂处编纂,罗竹风主编:《汉语大词典》(上海:汉语大词典出版社,1997)中 1830 年前含该词例句,并与本书讨论内容相关的词意;而在分析 1830 年以后的词意时,则以“数据库”所收文献(参见附录一)为依据。主要术语大多分为 1895 年前、1895 至 1900 年、1900 至 1915 年和 1915 年以后四个时期,并分别列明不同意义及相关例句;有的术语则只简述几种意义并附例句。如对《汉语大词典》或其他著作中相关解释有异议或需要进一步阐释的,也加注说明。

四、为方便读者阅读及节省篇幅,例句出处一般只列作者、书名/篇名、发表时间、卷次和页码;重复引用时会加以简化,详细出版资料可参见附录一及参考书目。

## 目 录

(斜体数字为页码)

## 一 理性

1. 天理 491
2. 实理 493
3. 自然之理 494
4. 公理 495
5. 公例 498
6. 真理 499
7. 理性 501

## 二 公共领域

8. 公共 504
9. 公议 505
10. 公论 507
11. 公法 507
12. 公民 508
13. 国民 509
14. 天民 512
15. 人民 513
16. 立宪 513
17. 宪法 514
18. 宪政 516
19. 自治 517
20. 会议 519
21. 议会 520
22. 议院 520

## 三 权利

23. 权利 520
24. 利权 524
25. 自主之理 524
26. 自主之权 525
27. 主权 527
28. 人权 529
29. 公权 530
30. 私权 530
31. 义务 531

## 四 个人

32. 个人 532
33. 个人主义 533
34. 小己 534
35. 无赖 535
36. 么匿 535

## 五 社会

37. 群 536
38. 群学 537
39. 合群 539
40. 群众 539
41. 社会 540
42. 会 543
43. 私会 545
44. 公会 546

45. 社会主义 549

46. 社会学 550

## 六 民族国家

47. 天下 551
48. 国家 553
49. 万国 555
50. 世界 557
51. 世纪 559
52. 国际 559
53. 领土 560
54. 民族 560
55. 民族主义 563
56. 帝国主义 564
57. 民族帝国主义 565

## 七 民主

58. 民主 565
59. 民政 567
60. 民权 569
61. 共和 571
62. 合众 574

## 八 经济

63. 经世 576
64. 经济 577
65. 富强 580

66. 生计 581

67. 平准 582

68. 计学 582

## 九 科学

69. 科学 583

70. 格致 585

71. 知识 588

72. 常识 590

73. 迷信 591

74. 技术 592

75. 学校 593

76. 学堂 594

77. 进步 596

78. 进化 597

79. 生产力 597

## 十 革命

80. 革命 597

81. 改良 600

82. 改革 602

83. 反动 604

84. 竞争 605

85. 斗争 605

86. 阶级 606

87. 平等 608

88. 平行 610

89. 自由 611

90. 独立 614

91. 集产主义 614

92. 共产主义 615

## 一 理 性

## 1. 天理(tianli)

• 传统用法。(1)指天道、自然法则;(2)宋代理学家把儒家伦理看作永恒的客观道德法则,称“天理”。亦泛指道义;(3)天性。<sup>[1]</sup>

• 1830至1895年的主要用法。这个时期,“天理”多在传统意义上使用,指道德的根据,或泛指道义。如:“臣又尝剴切札谕各属,以地方官办理命盗案件。如有故勘致死……即使幸逃法网,天理必不能容。”(林则徐:“覆奏查办灾赈情形疏”〔道光十三年十月二十九日,1833〕,载盛康辑:《皇朝经世文编续编》,卷四十五,户政十七,荒政

中,页4871。)

《万国公法》中认为“上帝之法”与“天理”等同。如:“本唐氏门人有云:‘所谓法者,或自一人而出,或自数人公议而出,并有刑典,以令人遵守。是以性法,即天理,当称为上帝之法也。至各国之律法……所以称之曰法,特借字而已。’”(惠顿〔Henry Wheaton〕著,丁韪良〔W. A. P. Martin〕主译:《万国公法》〔1864〕,卷一,第一章第十节,页11。)

• 1895至1900年的主要用法。基本上沿用了过去的用法,但“天理”所涵盖的内容较以前丰富,一些来自西方的政治和伦理原则也被包含于其中。如:“侵人自由者,斯为逆天理,贼人道。

[1] 《汉语大词典》,页1345。

其杀人伤人及盗蚀人财物，皆侵人自由之极致也。故侵人自由，虽国君不能，而其刑禁章条，要皆为此设耳。”（严复：“论世变之亟”〔1895〕，载王栻主编：《严复集》，第一册，页3。）再如：“是故妇女之出门晋接，与自行择配二事，实为天理之所宜，而又为将来必至之俗。”（严复：“论沪上创兴女学堂事”〔1898〕，载《严复集》，第二册，页470。）

• 1900至1915年的主要用法。基本上沿用了过去的用法，“天理”的涵盖范围继续扩大。如：“自治之界说曰：自治之制天理也，公例也。操自由之权，顺自然之势，人不得而干涉之束缚之，此之谓自治。”（遁园：“论民族之自治”，《扬子江》〔1904〕，引自张枬、王忍之主编：《辛亥革命前十年间时论选集》，第一卷，下册，页954。）此外，“天理”与“人力”时常对举，“人力”有时被认为更重要。“说者谓日本甲午之役，依战胜公理，应得旅顺，而卒不能。因而知韩国受此困逼，实以弱肉强食之时，可恃者非天理也，惟人力耳。”（“论日本侵韩〔译英国六月分甫里报〕”，《外交报》，第五十六期〔1903年9月16日〕，引自《外交报汇编》，第六册，页433。）

此外，偶尔用来指与道德无关的客观规律。如：“原夫经济现象之为天理所左右，非如物理现象之为天理所左右

之易也。经济现象，且多少受人心之制驭。因竞争而受其左右者，事所常觐，见天理之俊验常难。”（太邱：“斥新民丛报驳土地国有之谬”，《民报》，第十七号〔1907年10月25日〕，页9。）

• 1915年以后的用法。1915年以后，“天理”较少为人使用，一般泛指道义。用于指普遍之理时，有时其道德含义较弱。如将“优胜劣败”称为“天理”，并将之等同于“公理”：“则此强国本优胜劣败之天理，兼弱攻昧之正义，灭其国而有之，谁曰不宜。德意志人谓德国之兼并世界为合乎公理，谓世界之被德国征服为光荣。语虽近夸，实含至理。”（刘叔雅：“欧洲战争与青年之觉悟”，《新青年》，第二卷第二号〔1916年10月1日〕，页4。）但这种用法很少见。

此外，旧的“天理”遭到批判：“名分主义的坏处：……是没有是非心，他们也常说是非两字……他们看尊卑是个‘天理’，卑辈若用了‘人欲’去同尊辈抗争……即是以欲伤理，已先错了，便该受罚，至于所以抗争的缘故，就不必问了！”（顾诚吾：“对于旧家庭的感想”，《新潮》，第一卷第二号〔1919年2月1日〕，页163。）原本合乎“天理”的行为，现在反倒不合“天理”了，如：“我以为我们今日若要作具体的贞操论，第一步就该反对这种忍心害理的烈女论。要渐渐养成一种舆论，不但不把这种行



为看作‘猗欤盛矣’，可旌表褒扬的事，还要公认这是不合人情、不合天理的罪恶；还要公认劝人做烈女，罪等于故意杀人。”（胡适：“贞操问题”，《新青年》，第五卷第一号〔1918年7月15日〕，页7。）

胡适曾在客观的自然规律的含义上使用“天理”：“科学律例是人造的……并不是永不变的天理，——天地间也许有这种永不变的天理，但我们不能说我们所拟的律例就是天理；我们所假设的律例不过是记载我们所知道的一切自然变化的‘速记法’。”（胡适：“实验主义”，《新青年》，第六卷第四号〔1919年4月15日〕，页344。）

• 其他。“天理堂”：魏源曾把基督教会翻译为“天理堂”，但不常用。“欧罗巴国……国中又有天理堂，选盛德宏才无求于世者主之。凡国家有大举动、大征伐，必先质之此堂，问合天理与否？拟以为可，然后行之。”（魏源：“大西洋各国总沿革”〔1852〕，《海国图志》，卷三十七，大西洋，中册，页1100。）〔1〕

## 2. 实理 (shill)

指真实的道理。〔2〕 在本“数据库”

中不常用，其使用次数的最高峰是1890年，康有为在《实理公法全书》中使用较多。最早见于1837年，“自上帝生民，未有若大清年间之教化。……弟仰皇上帝之垂顾，推广善道正教。愿诸国居民能知真道，且领实理矣。”（爱汉者：“史记和合纲鉴”〔道光丁酉年七月，1837〕，《东西洋考每月统记传》，页253。）

也用于指经过科学证实的道理。如：“但古今天文家，从未有窥见行星与太阳有分毫差乱者，此造化之妙也。近今之人用各法试之，甫能测度求其实理。”（傅兰雅〔John Fryer〕：“力储于煤说”，《格致汇编》，第一册〔1876年5月〕，页7。）这种用法最为常见。康有为在《实理公法全书》中认为“实理”之“实”有三种含义：“有实测之实。格致家所考明之实理是也。”“有实论之实。如古时某教如何教人，则人之受教者如何；某国如何立法，则人之受治者如何。其功效高下，皆可列为表，而实考之。”“有虚实之实。如出自几何公理之法则其理较实，出自人立之法则其理较虚。又几何公理所出之法，称为必然之实，亦称为永远之实；人立之法，称为两可之实。”（康有为：《实理公法全书·实

〔1〕 魏源这段话最早见于艾儒略(Julius Aleni)的《职方外纪》，卷二，欧逻巴总说(台北：台联国风出版社，1967)，页5091—94。在《职方外纪》中用来翻译基督教会的是“天主堂”，“天理堂”到底所指为何，还很难确定。

〔2〕 《汉语大词典》，页2127。

字解》[1890],收入朱维铮编校:《康有为大同论二种》,页5。)在该书中“实理”与“公理”含义相近。

指真实的情况。<sup>[1]</sup>如:“谕军机大臣等:着英奏设法筹办夷务,渐有条理一折,览奏俱悉。所谕夷使各条,正大得体,亦是实理,甚属可嘉。”(“廷寄答复英折著晓谕法使中国并未禁天主教”[1844年11月7日],引自故宫博物院编:《筹办夷务始末[道光朝]》,卷七十二,页1514—15。)

### 3. 自然之理(ziranzhili)

在本“数据库”中不常用,最早见于1833年,其使用次数的最高峰是1896年。指无须证明的普遍之理,一般指由自然现象引申出来的规律。如:“盖上者源也,下者流也。上者表也,下者影也。表端则影正,源洁则流清,自然之理也。”(爱汉者:“汉土帝王历代——西天古传历记·洪水之先”[道光癸巳年六月,1833],《东西洋考每月统记传》,页5。)

有时指经济事务中不以人的意志为转移的规律:“至于纹银载出加载,不可管束。设使银起价,所载人者繁多。落价,所载出者不胜数。此乃自然之理,则不可查禁也。”(爱汉者:“贸易”[道光戊戌年三月,1838],《东西洋考每

月统记传》,页344。)

或者指从人的本性引申出来的结果。如:“于此可见作事争先之理,皆由人之本性而来。凡事之假借,而不本自然之理者,止能行于暂时,不能经久。争先根于人之本性,故历久暂而不变也。”(傅兰雅口译,应祖锡笔述:《佐治刍言》,第四十一节,页8。)常用来指道德、学问的根据。

有时“自然之理”与名教分立,但这种用法不多见。如:“有天地自然之理,有人所立之义,人当深察。夫天地自然之理,不可以人所立之义自囿也。虽圣人亦有所不知不能。……格致气质之学,希天者也。束教圃习之士,希圣者也。希圣不如希天,名教不如自然。”(“达化斋日记”,《游学译编》,第八册[1903年6月10日],页5。)

常用于国际法领域,指国际法的根据和来源。如:“局外之旗,不能护敌国之货。战者之旗,不能使局外之货,变为敌货。此乃公法自然之理也。”(丁韪良主译:《万国公法》,卷四,第三章第二十二节,页51。)

1903年,有人指出“自然之理”就是“公理”:“公理者,自然之理。人心之所同会,不待试验,自然可知,而彼亦固自居于经验之外。其范围至广,其理普遍,无所不在也。”(君武:“弥勒约翰之

[1] 《汉语大词典》,页2127。

学说〔续三十号〕”，《新民丛报》，第三十五号〔1903年8月6日〕，页9。）

#### 4. 公理(gongli)

• 传统用法。指社会上公认的正确道理。<sup>〔1〕</sup>

• 1830至1895年的主要用法。1895年前，多用于国际交涉中，既指普遍之理，也指公共之理，多为传教士所使用。主要用法有三种。(1)指自然界的普遍之理。在本“数据库”中，最早见于1857年：“阿利斯多言平圆之动，为宇宙之公理。多禄氏从其说不疑，故作此繁重之法，以释平圆之理，以合诸星之行。”（伟烈亚力〔Alexander Wylie〕：“西国天学源流〔续九号〕”，《六合丛谈》，第一卷第十号〔1857年10月18日〕，页8。）主要由传教士用于介绍现代自然科学的著作中。

1877年，“公理”用于经济事务中：“总之天下之事，俱靠万物之公理。如顺万物之公理而做事，则合于天命，而其人必兴旺。如逆万物之公理而做事，则不合于天之意，其人何盼望能与天相争而强其理乎？”（傅兰雅：“贸易稳法”，《格致汇编》，第二册〔1877年8月〕，页8—9。）

(2)用于国际交涉，多指国际法的

根据，偶尔也指得到各国公认的、通行的原则、道理。前者如：“有公法美纳爵等，所著之书论古时罗马律法与现在公法之相关，俱凭天然公理，并邦交之道。故此论内可言其大略，查公法有天然之公理，为各国交涉所不可不守，凡守公法之国彼此俱为平等。”（罗柏村〔Robertson〕著，傅兰雅、汪振声同译：“论古今公法之沿革”，《公法总论》〔1880〕，收入求自强斋主人辑：《西政丛书》，页2。）这种用法多见于19世纪80年代以后。

(3)有时指普遍之理，与“天理”含义相近。有时指公共空间之理，其含义与“公论”相近。如：“从前民间举动，虽合公理，顺人心，苟与政府意见相背，小则斥为惑众，大则指为叛逆。……若设议院，则公是公非，奸佞不得弄权，庸臣不得误国矣。”（郑观应：“附论答某当道设议院论”，载《盛世危言》〔1893〕，页55。）

• 1895至1900年的主要用法。既指普遍之理，也指公共之理。主要用法有三种。(1)指普遍适用于中国和西方的道理，有时也指中国和西方共同接受、遵守的道理。前一用法较为多见。如：“夫理者天下之公理也，法者天下之公法也。无中西也，无新旧也。行之于

〔1〕《汉语大词典》，页768。

彼则为西法，施之自我则为中法矣。得之今日则为新法，征之古昔则为旧法矣。”（陈继伊：“论中国拘迂之儒不足以言守旧”，《知新报》，第五十四册〔1898年5月30日〕，页2。）

“公理”是政治、法律的正当性依据。如：“公理者，唐虞三代君民共有之权衡也。民宅于器曰公器，器舟于法曰公法，法权于心曰公心，心万于理曰公理。……故公理有止行其国者，英美是；有其国参差者，法、德、意、奥、日本是；有其国毫无公理者，俄、土是。”（唐才常：“论各国变通政教之有无公理”，史学第三，《湘学新报》〔1897年5月31日〕，页16、19。）

“公理”有时与“天理”混用，其含义极为接近。如：“朱晦庵之序《中庸章句》也，曰：‘……则天理卒无以胜人欲之私。必存养省察，使道心常为一身之主……’此与斯多噶……又若相合。……通而论之，中外古今言天人之际者，不外二家，一出于教，一出于学。教则以公理属天，私欲属人；学则以尚力属天，而尚德属人。言学者在在期于证实。”（严复译：“《天演论》手稿”，论十六，载《严复集》，第五册，页1472—73。）

（2）指公众所认可的道理、公论。“吾盖观今日五洲各国之大局……。凡无争竞之端者，事靡不成，国靡不治。非然者，其事必败，其国必亡。是何也？

曰：天下有一定之公理，人心有一偏之私见。顺其公理，泯其私心。而后可言兴利，可言除弊。”（邹永江：“说党”，载江标编校：《沅湘通艺录》〔1897〕，卷四，掌故，页170。）

（3）与道德关系不大的、正确的道理。如变法、优胜劣败、合群、进化等都是“公理”的体现。如：“且会也者，生人之公理不可无也。”（谭嗣同：《仁学》〔1896〕，载蔡尚思、方行编：《谭嗣同全集》，增订本，下册，页347。）又如：“故夫变者，古今之公理也。”（梁启超：“变法通议·自序”〔1896〕，载林志钧编：《饮冰室文集之一》，第一册，页1。）再如：“凭优胜劣败之公理，劣种之人，必为优种者所吞噬所腴削，日侵月蚀，日渐月灭，以至于尽，而世界中遂无复此种族。”（任公：“论变法必自平满汉之界始〔未完〕”，《清议报》，第一册〔1898年12月23日〕，页1。）

• 1900至1915年的主要用法。基本沿用了1895年以来的用法。主要用法有四种。（1）无须证明的普遍之理，多用于自然科学，有时也用于社会科学。如：“生计学公理，必生利者众，分利者寡，而后国乃不蹶。”“惟其早熟早老，故不得不早婚。则乙为因而甲为果。以早婚之故，所遗传之种愈益早熟早老，则甲为因而乙为果。社会学公理，凡生物应于进化之度，而成熟之期，

久暂各异。”（梁启超：“新民议”〔1902〕，载《饮冰室文集之七》，第三册，页111、107。）

（2）与道德关系不大的、正确的道理，主要指“优胜劣汰”的天演“公理”。1901年，梁启超就注意到了“优胜劣汰”不符合道德准则，但它是真实的，因此也是“公理”。“自有天演以来，即有竞争。有竞争则有优劣，有优劣则有胜败。于是强权之义，虽非公理而不得不成为公理。”（梁启超：“国家思想变迁异同论”〔1901〕，载《饮冰室文集之六》，第三册，页20。）但这种不得不把强权说成公理的用法并不太常见。也有人试图用“公例”、“公理”的区分来解决这个冲突：“总之，大同者，不易之公理也；而天演者，又莫破之公例也。公理不可刹那弃，而公例不能瞬息离。公理固可宝贵，而公例又非能避弃。当事者亦惟循天演之公例，以达大同之公理耳。”（君平：“天演大同辨”，《觉民》，第九、十期合本〔1904〕，引自《辛亥革命前十年间时论选集》，第一卷，下册，页874。）

（3）指平等、自由等价值准则及其根据，具有较强的道德含义。如：“案吾中国旧俗，父母得鬻其子女为人婢仆，又父母杀子，其罪减等。是皆不明公理，不尊重人权之所致也。”（梁启超：“卢梭学案”〔1901〕，载《饮冰室文集之六》，第三册，页102。）

“公理”具有普世的特征，常被认为可由科学常识推论得出。1907年后，无政府主义者正是以此作为新社会组织蓝图的根据。“科学公理之发明，革命风潮之澎湃，实十九、二十世纪人类之特色也。此二者相乘相因，以行社会进化之公理。盖公理即革命所欲达之目的，而革命为求公理之作用。……若新世纪之革命则不然。凡不合于公理者皆革之，且革之不已，愈进愈归正当。”（“新世纪之革命”，《新世纪》，第一期〔1907〕，引自《辛亥革命前十年间时论选集》，第二卷，下册，页976。）这种“公理”观批判“优胜劣汰”的强权“公理”观：“强者恃兵，富者恃财。有兵然后有强弱之分，有财然后有贫富之分。……是则富强二字，非惟为人之大敌也，且为公理之大敌。”（申叔〔刘师培〕：“废兵废财论”，《天义报》，第二期〔1907〕，引自《辛亥革命前十年间时论选集》，第二卷，下册，页900。）

章太炎认为“公理”与“天理”类似，但“天理”对人的束缚更大。他还指出这种“公理”并非来自公共的意志，而是某种个人信仰的学说，是普遍之理。他说：“骤言公理，若无害矣。然宋世言天理，其极至于锢情灭性，烝民常业，凡一切废弃之。而今之言公理者，于男女饮食之事，放任无遮，独此所以为异。若其以世界为本根，以陵藉个人之自主，其束缚人，亦与言天理者相若。彼

其言曰：不与社会相扶助者，是违公理；隐遁者，是违公理；自裁者，是违公理。其所谓公，非以众所同初为公，而以己之学说所趣为公。然则天理之束缚人甚于法律，而公理之束缚人又几甚于天理矣。”（太炎：“四惑论”，《民报》，第二十二号〔1908年7月10日〕，页2。）

（4）公共领域之理，指公共意志的体现。如：“公学应由公推才德俱优，位尊望重之绅为监督，管理一切事宜，并按季亲临考试一次，以觐教学之勤惰。”（“江西明达公学缘起”，《知新报》，第一百一十册〔1900年1月1日〕，页11。）又如：“严申洋烟、牌赌之禁，奖励忠信笃敬之人，务令各明公理，各存公德，各谋公益，讲求农工商业，劝勉节俭兴学。”（吴剑丰：“候选道吴剑丰条陈改良财政言路吏治学务陆海军警察等六事呈”〔光绪三十三年三月十三日，1907〕，引自故宫博物院明清档案部编：《清末筹备立宪档案史料》，上册，页197。）这种用法于1915年后很少出现。

• 1915年以后的用法。主要用法有两种。（1）指无须再证明的道理，多用于自然科学。如1920年梁启超写道：“几何公理所谓‘各分之和等于其全量’也。”（梁启超：“墨经校释”〔1920〕，载林志钧编：《饮冰室专集之三十八》，第十册，页61。）

（2）指平等、自由等价值准则及其

根据。新文化运动初期，主要与“强权”公理观相对立：“今之持强权之说者，以为此天演公理也。不知‘天择’之上，尚有‘人择’。天地不仁，故弱为强食。而人择则不然，人也者，可以胜天者也。吾人养老而济弱，扶创而治疾，不以其老弱残疾而淘汰之也，此人之仁也。”（胡适：“藏晖室札记：续前号”，《新青年》，第三卷第五号〔1917年7月1日〕，页5。）新文化运动后，“公理”常被认为是空话，没有什么实际用处：“巴黎的和会，各国都重在本国的权利。什么公理，什么永久和平，什么威尔逊总统十四条宣言，都成了一文不值的空话。”（只眼：“两个和会都无用”，《每周评论》，第二十期〔1919年5月4日〕，第3版。）这种用法在本“数据库”中更为常见。

• 其他。“公理家”：主要使用于1897至1903年，指研究普遍之理的外国人、哲学家等。如：“闻之公理家之言曰：权也者，合事与利言之者也。举天下之人，各事其事，各利其利，是谓人人有自主之权，是谓民权。”（陈继俨：“伸民权即以尊国体说”，《知新报》，第六十一册〔1898年8月8日〕，页2。）

## 5. 公例(gongli)

指普遍之理，一般的规律，侧重于指从具体案例中归纳得出的普遍规律。

在本“数据库”中,严复使用最多,占全部使用次数中的将近一半。

1895年前,主要有两种用法:(1)自然界普遍之理,主要用于传教士介绍现代自然科学的著作中。在本“数据库”中,最早出现于1877年:“向心吸力之公例,晓格致者无不知之。”(傅兰雅:“潮汐论”,《格致汇编》,第二册[1877年10月],页7。)(2)指得到各国承认的国际法惯例。最早出现于1872年:“嗣后该国如遣使来华换约,自应以礼接待。若仍续求改约,则是显违各国公例,应即不与接待矣。”(“大学士直督李鸿章奏日本续派使臣来津求改约情形折”[1872年7月5日],引自故宫博物院编:《筹办夷务始末(同治朝)》,卷八十六,页44。)这种用法较为常见。

1895年之后,继续沿用了上述两种用法。在国际法中更强调具体的惯例、规定,是与“正法”有别的“便法”。“公法有正法、便法。何义?曰:凡各国能自主而分所当为之事曰正法,有因各国交涉多年,渐生规利,稍为变通,是曰公例,亦曰便法。”(唐才常:“交涉学第四”,《湘学新报》[1897年6月30日],页34。)

更常用的是以下三种含义:(1)指具体的自然科学和社会科学的基本原理。如:“Economic Laws 何不可称计学

公例? Economic problems 何不可云食货问题? 即若 Economic Revolution 亦何不可言货殖变革乎?”(严复:“与梁启超书〔三〕”[1902],载《严复集》,第三册,页518。)

(2)指物竞天择的天演论等。如:“夫物竞天择,优胜劣败(此二语群学之通语,严侯官译为:物竞天择,适者生存;日本译为:生存竞争,优胜劣败。今合两者并用之,即欲定以为名词焉),此天演学之公例也。”(梁启超:“自由书”[1899],载《饮冰室专集之二》,第二册,页23。)在这个含义上,“公例”比“公理”更为常用,因为“公例”与道德关系较为疏远。

(3)当指无须证明、普适的规律时,常用“自然公例”。如:“此段所指之自然公例,即道家所谓道,儒先所谓理,《易》之太极,释子所谓不二法门;必居于最易最简之数,乃足当之。”(穆勒[John S. Mill]著,严复译:《穆勒名学》[1905],部丙,篇四,论自然公例,页276。)1905年,“公例”的使用次数达到最高峰,主要原因是严复《穆勒名学》的出版。此后,“公例”较少使用。

## 6. 真理(zhenli)

- 传统用法。最纯真的道理,佛教徒多用以指佛法。<sup>〔1〕</sup>

〔1〕《汉语大词典》,页801。

• 1830 至 1895 年的主要用法。主要为传教士使用，指宗教之理和经科学逻辑证实之理。如：“惟人能居仁由义，注存积善，真为自主。然欲成之，必信救主耶稣，曰：恒于吾道者，诚我门生也。如是可知真理，又真理将释尔，可为自主也。此是天下之正道，天下之定理矣。”（爱汉者：“自主之理”，〔道光戊戌年三月，1838〕，《东西洋考每月统记传》，页 246。）经科学逻辑证实之理的含义，则多出现于讨论“格致”的文章书籍中。如：“粤稽明朝万历前后，有英士名倍根者，官至吏部尚书，始立格学正法，以教人指明其路，初求达道以至真理。”（慕维廉：“格致新法总论”，《格致汇编》，第一册〔1877 年 3 月〕，页 14。）

• 1895 至 1900 年的主要用法。这段时期较少为人使用，多指经科学逻辑证实之理。如：“若哲学心学群学者，并所研究之客体，而亦非空也。虽然，此等无形之学科，其发明真理，固自不易。以故前此之治此业者，其所持论，自往往类于空漠无朕。”（梁启超：《自由书》，页 92。）

也有用作国际法根据的，但不太常见。如：“符以特亦云：如各国因惯行之事，而成为新法。倘与真理相反者，则不能谓之交涉公法。而为大坏人心风俗之事。苏阿累司云：所有论各国分所

当得之事，斯为真律法，乃近于天然之律法，比之国律法更为切近，所以不能不合于天然之公理也。”（费利摩罗巴德〔Robert Phillimore〕撰，傅兰雅口译，俞世爵笔述：《各国交涉公法论初集》〔1896〕，卷之一，收入张荫桓辑：《西学富强丛书》，第三十三款，页 4。）

• 1900 至 1915 年的主要用法。1903 年前后，“真理”的使用次数达到其第一个高峰。多指经科学逻辑证实之理。如：“达尔文新说之出于世也，耶稣教徒视之如仇，如数百年前反对地动说之故事，出全力以抗之。盖以其论与旧约《创世记》所谓上帝以七日造成人物之说不兼容也。虽然，真理者最后之战胜，彼等至今，已如反舌之无声矣。”（梁启超：“天演学初祖达尔文之学说及其略传”〔1902〕，载《饮冰室文集之十三》，第五册，页 18。）

也有用“真理”来指涉新道德的。如：“彼谓宗教之义，首于不欺。而崇信自繇，为人类不可夺之真理。故信奉皈依，乃一人本愿之事，断非他人所得干涉者。此后世宗教自繇幸福之所由来也。”（穆勒著，严复译：《群己权界论》〔1903〕，首篇，引论，页 9。）无政府主义者以“真理”为其理想社会的组织根据：“就科学言之，男女之相合，不外乎生理之一问题。就社会言之，女非他人之属物，可从其所欲而择交，可常可暂。就



论理言之,若夫得杀妻,则妻亦得杀夫;若妇不得杀夫,则夫亦不得杀妻;若夫得嫖,则妻亦得嫖,此平等也,此科学真理也。”(真:“三纲革命”,《新世纪》[1907],引自《辛亥革命前十年间时论选集》,第二卷,下册,页1020。)

- 1915年以后的用法。1915年后,“真理”的使用次数增加,多指科学真理。如:“所谓真理者,固何指乎。奥斯特伏博士之界说:则曰真理者,预言将来而能取证者也。”(青霞:“科学与宗教[译美国科学杂志盎特鲁兰雪洛原著]”,《大中华》,第一卷第七期[1915年7月20日],页8。)

也有用作“宗教之理”。如:“开会之日,学生四千人,群列坐场中,凝神听讲。……既已听讲,咸愿入圣经班,以研究耶教之真理,而探讨其所以福利国家裨益人民者。”(严桢:“艾迪氏之袁世凯观[译美国世界报艾迪原著]”,《大中华》,第一卷第十期[1915年10月20日],页8。)但这种用法不多见。

以“真理”为新道德的根据,这种用法较多见。如:“第二当排斥社会已成之道德,而尊行真理。不使不道德之道德,演成社会种种悲剧。不然,虽日言德育,而道德自身未有进步,德育乌有进步之可言。”(“通信[记者覆程师

葛]”,《新青年》,第二卷第一号[1916年9月1日],页9。)

## 7. 理性(lìxìng)

- 传统用法。(1)指涵养性情;(2)本性。<sup>[1]</sup>

- 1830至1895年的主要用法。1895年前,主要为传教士所使用,使用次数很少,多与“格致”相关。最早见于1877年:“倍根生于明嘉靖四十一年……彼建立一学,惟循乎理性与人常有之思虑,而阻凡有猜度假冒之事焉。于此,倍根著格学新法,其意芟刈荒芜而播益智之种,彼才以行此放胆之功。”(慕维廉:“格致新法总论”,页15。)

- 1895至1900年的主要用法。这一时期“理性”使用次数非常少。在本“数据库”中仅有两例,指本性。如:“有如格物以知万物之理性,化学以分万物之原质,天文以测三光之运旋。此三者谓之物理。”(李佳白:“创设学校议”[1895],载李天纲编校:《万国公报文选》,页579。)

- 1900至1915年的主要用法。这一时期的使用次数有所提高,主要用法有六种:

[1] 《汉语大词典》,页2388。

(1)指涵养性情。如：“故天下之女子，不学则已，学则必其可以适用，可以怡情，可以理性者。何则？彼未尝有国家之功令章程为之抑束矫揉也。”（斯密〔Adam Smith〕著，严复译：《原富》〔1902〕，部戊，篇一，论君王及合众国家之度支，下册，页638。）

(2)指讲道理。如：“揆诸理势，我若再闹，则俄必窥我情虚而愈肆恫喝。各国亦必怒我之不诚，而顿解约。从徇一俄而得罪各国，既违从众之议。强呢一业已离心、决无理性之俄，而激变实心为我、齐心为我之各国。使之亦与我离心。毋乃颠倒太甚，利害大悬。”（王之春：“安徽巡抚王之春来电二”〔光绪二十七年二月十三日，1901〕，引自故宫博物院编：《清光绪朝中日交涉史料》，卷六二，页1187。）这种用法并不多见。

(3)指与感情、感觉、本能相区别（甚至对立）的理智。如：“凡天然之景物，过于伟大者，使人生恐怖之念。想象力过敏，而理性因以减缩。其妨碍人心之发达，阻文明之进步者实多。”（梁启超：“地理与文明之关系”〔1902〕，载《饮冰室文集之十》，第四册，页113。）1903年，梁启超用“智能”来翻译康德（Immanuel Kant）的“理性”：“案康氏哲学，大近佛学，此论即与佛教唯识之义相印证者也。佛氏穷一切理，必先以本识为根柢，即是此意。……康氏乃分其检点哲学为二大部，著二书以发明之。

其一曰 Kritik der Reinen Vernunft 所谓纯性智慧之检点也（东人译为纯理性批判）。其二曰 Kritik der Praktischen Vernunft 所谓实行智慧之检点也（东人译为实理性批判）。前者世俗所谓哲学也，后者世俗所谓道学也。而在康氏则一以贯之者也。”（梁启超：“近世第一大哲康德之学说”〔1903〕，载《饮冰室文集之十三》，第五册，页51。）另外，使用“理性”时常与欲望相对立，如：“理性说者，以道德律为绝对的命令，压抑欲情，谨守绳尺。而行动云为，一一归于严肃。其主义盖全与快乐说相反背。”（云窝：“教育通论绪言〔续第七期〕”，《江苏》，第九、十期合本〔1904年3月17日〕，页11。）

(4)指逻辑和推理的能力。如：“培根科学之区分：（一）基于记忆力学科，即史学，政治史、宗教史、天然史。（二）基于想象力学科，即文学，诗歌。（三）基于理性学科，即哲学，物理学、纯正哲学（天然哲学）、伦理学、政治学（人类哲学）、天然神学、天启神学（天神哲学）。”（侯生：“哲学概论〔续前稿〕”，《江苏》，第四期〔1903年6月25日〕，页17。）

(5)强调“理性”是宗教、良知和道德的基础。如：“道德后起者也，而根本于自然。亘古迄今变其制事之规则，而不能变其宰物之真理。氏之真理非虚无所寄，常存于吾人理性之中。吾人之

知,即此理性之所发表者也。”(后素:“西洋伦理学[苏格拉第学说第一]”,《二十世纪之支那》,第一期[1905年6月3日],页2。)

(6)强调“理性”要经过历史或者实践的检验,才能成为真理。如:“虽然,宪法者,历史之产物也。吾人于前就理性方面立论,今则渐移而入历史。盖以历史乃理性之实现,是故理性苟不能以历史证之,不足为真理性也,不过幻想而已。”(张东荪:“论宪法之性质及其形式”,《庸言》,第一卷第十号[1913年4月16日],页10。)

这一时期,国人关于“理性”的讨论,多来自黑格尔(Georg W. F. Hegel)、康德和培根(Francis Bacon),尤其是前两者。因此,“理性”的用法中以第五种最为普遍。

• 1915年以后的用法。1915年后,“理性”的使用次数大大增加。主要用法有以下四种,其中第一和第三种使用次数较多。

(1)指逻辑和推理的能力,常与迷信、经验相对立。如:“举凡一事之兴,一物之细,罔不诉之科学法则,以定其得失从违,其效将使人间之思想云为一遵理性,而迷信斩焉,而无知妄作之风息焉。”(陈独秀:“敬告青年”,《新青年》,第一卷第一号[1915年9月15日],页6。)

(2)强调“理性”是宗教、良知和道德的基础。如:“真正的道德是有理性的,适于当时的,助社会进化的;决不是专守着死板板的具体条件,去范围一切。如此说来,种种陈腐遗迹,违背理性的伪善,必将渐渐天然淘汰,是无可疑的了。”(俞平伯:“我的道德谈”,《新潮》,第一卷第五号[1919年5月1日],页886。)

(3)指与感情、感觉、本能相区别(甚至对立)的理智。如:“人的精神作用,粗略说来,可分为理性情感两大宗。判断殊种文学的殊种价值,全就他对于这两种精神作用,引起的效果,作为标准。”(傅斯年:“怎样做白话文?”,《新潮》,第一卷第二号[1919年2月1日],页181。)

(4)强调“理性”要经过实践的检验。如:“这是詹姆士的新心理学的重要观念,从前经验派和理性派的种种争论都可用这种心理学来解决调和。……古人所说的纯粹理性和纯粹思想都是把理性和思想看作自为首尾自为起结的物事,和实用毫无关系,所以没有真假可说,没有是非可说,因为这都是无从证明的。现在说知识思想是应用的,看他是否能应用就可以证实他的是非和真假了。”(胡适:“实验主义”,页350—51。)

## 二 公共领域

### 8. 公共(gonggong)

• 传统用法。(1)公有的、公用的；(2)公众；(3)共同。<sup>[1]</sup>

• 1830至1895年的主要用法。(1)指共同拥有的。如：“姚嘉因有与胞弟姚六公共书馆一所，地处隐僻。”（颜伯焘：“闽浙总督颜伯焘等奏复审烟犯姚嘉案”〔1842年3月1日〕，引自郭廷以主编：《道光咸丰两朝筹办夷务始末补遗》，页4。）(2)共同。如：“凡有众人相聚成会，无论其会为大为小，必有公共之性情、公共之意见。则往来交接，彼此俱觉合宜。”（傅兰雅口译，应祖锡笔述：《佐治刍言》，页2。）有时用于中西之间。如：“夫西人之商政兵法、造船制器、及农渔牧矿诸务，实无不精。而皆导其源于汽学、光学、电学、化学，以得御水、御火、御电之法。斯殆造化之灵机，无久而不泄之理，特假西人之专门名家以阐之，乃天地闲公共之理，非西人所得而私也。”（薛福成：“西法为公共之理说”〔1890〕，载《庸庵海外文编》，卷三，页321。）这种用法多出现于1890年代。有时也指公众，但这种

用法不多见。

• 1895至1900年的主要用法。多用于指社会的、团体的、众人的。如：“泰西之为政也，有守经之党，有达权之党，而近今数十年来未尝有党祸者，由其正谊明道，而非迳言是争也。……盖其视所议之政为公共之政，公则以众为归也，所议之事为公共之事，公则以众为断也；惟其正谊明道故也。”（何启、胡礼垣：“新政安行”〔1898〕，《新政真诠四编》，收入郑大华点校：《新政真诠：何启、胡礼垣集》，页304。）又常用于社团、公司章程等。如：“总之通省学堂公共简要章程，约有数条：……此八条各学堂皆同，惟省城学堂所讲较深，外府较浅，县学堂又较浅。”（张之洞：“致总署”〔光绪二十四年七月十八日，1898〕，载翦伯赞、刘启戈等编：《戊戌变法》，第二册，页613。）

也有论者指出国家是“公共”的国家。如：“中国之民，不自知有国也，匪伊朝夕矣。其原因有二：……而民之受此压塞者，亦自伤卑贱，无裨于时，往往谓我辈之家，朝廷且不能保护，途人之国，我辈亦何必干预，既忘国为公共之称，复严庶人不议之禁，此无爱国心之原因二也。”（欧矩甲：“论政变为中国不亡之关系”〔1899〕，载《戊戌变法》，

[1] 《汉语大词典》，页764。

第三册,页158。)

• 1900至1915年的主要用法。多用于指社会、团体、众人。如:“中国的人本没有公共的观念,他们所说的公字,都是指着皇帝一个人说的。……所以共皇帝办事,叫做办公事,又叫做替公家办事。自己偶然有集会、结社,或是来干预地方上的事情,就都不能够了。做百姓的人既没有公共的事情做,那公共的观念自然愈弄愈没有了。”(白话道人[林懈]:“国民意见书·论合群”,《中国白话报》(1904),引自《辛亥革命前十年间时论选集》,第一卷,下册,页908。)国家事务也是公共事务,如:“政治者,国民公共之机揆也,而民贼专之。……是故中国之政治,为一人矣,而中国无政治。”(梁启超:“二十世纪之中国”,《国民报》,第一期[1901年5月10日],引自《国民报汇编》,页34—35。)

• 1915年以后的用法。仍用于指社会、团体、众人。如:“社会服务,诚为美风。惟国中公共事业,不甚发达。习惯未成,难以实举。”(“通信[记者覆陈蓬心]”,《新青年》,第二卷第三号[1916年11月1日],页8。)此外,多指

大众、全社会,与少数精英相对。如:“‘诗经’是中国古代的国民文学,无论一个贩夫走卒所著的诗都是非常精美,在德国只有歌德 Goethe 才做得出来。所以中国的诗是公共的,不是少数人的。”(王光祈:“旅欧杂感”,《少年中国》,第二卷第八期[1921年2月],页61—62。)也常用于指共同占有。如:“而且克里特(Crete)在地中海中的小岛的‘陀尼社会’(Doric Community)也老早就实行共产,这个岛上每一个社会都有公共财产,用公共奴隶耕种,每岁收入都分作‘宴乐俱乐部’(Dining-clubs)的伙食和政府开支之用。”(高一涵:“共产主义历史上的变迁”,《新青年》,第九第二号[1921年6月1日],页2。)1920年后,在本“数据库”中,有将近一半的用法是“公共租界”。

## 9. 公议(gongyi)

• 传统用法。指按公利标准而议论,或公众共同议论。<sup>[1]</sup> 在本“数据库”中,1895至1910年间使用较多,主要用法有四种。

(1)在传统意义上使用。如:“飭据司道公议,现在修造各台,添铸大炮。议于春、秋练习炮准,应用火药自需加

[1] 《汉语大词典》,页772。在传统文献中,“公议”多指朝廷或官府中百官包括文书往来的议论,如:“百官各敬其职,大臣论道于朝,公议日兴,而私利日废矣。”严可均辑:《全晋文》,卷四十七,重爵录(北京:商务印书馆,1999),页488。

增。”（关天培：“筹备生息长资练习以严守御奏稿〔总督主稿〕”，载《筹海初集》〔1836〕，卷四，页681。）1895年后，常用于士大夫成立的各种组织的章程中。如：“订简明章程，以期迅速集办，每事各有详细章程，举办以后，随时集议，如有弊，应兴应革，均由提调、董友公议删增，或每季一集，每年一大议，并核用款，稽勤惰，详稽论定，再行刊刻布告。”（张之洞：“上海强学会章程”，《强学报》，第一号〔1896年1月12日〕，页7。）

（2）指外国议会中的讨论。如：“国有大事，王谕相，相告爵房聚众公议，参以条例，决其可否。复转告乡绅房，必乡绅大众允诺而后行，否则寝其事勿论。”（徐继畲：“英吉利国”，《瀛寰志略》〔1843〕，卷七，页235。）

（3）指公共舆论。如：“薛焕误国殃民，较诸臣尤重。臣籍隶苏省，稔知该抚声名本属平常，逢迎何桂清而得显擢。公议所在，臣不敢稍安缄默。伏乞圣明干断，立予罢斥，则人心一快，士气毕伸，即夷情亦知敛迹。”（蒋超伯：“蒋超伯奏薛焕误国殃民请予罢斥折”〔1860年10月30日〕，引自故宫博物院编：《筹办夷务始末〔咸丰朝〕》，卷六十七，页2518。）有时指报纸上的议论。如：“设新闻馆以收民心公议及各省郡县货价低昂、事势常变，上览之得以资治术，士览之得以识变通，商农览之得

以通有无、昭法律、别善恶、励廉耻、表忠孝，皆借此以行其教也。”（洪仁玕：《资政新编》〔1859〕，页527。）此用法多见于1895年之后。

（4）在国际交涉中，指国与国之间共同商议或者约定的结果。如：“俄氏发氏另论公议常例二种。所谓公议者，即是诸国之盟约章程。夫盟约章程之有权者，惟在于立之之国，乃是特立，而非通行也。”（丁韪良主译：《万国公法》，卷一，第一章第九节，页8。）

新文化运动以后很少使用，多指共同商议。如：“但无政府主义者必定说：我们可以自由联合，公议生产事业，断不至有这样过剩或不足的情形发生。”（陈独秀：“社会主义批评〔在广州公立法政学校演讲〕”，《新青年》，第九卷第三号〔1921年7月1日〕，页10。）

• 其他。“公议院”，指议会。如：“议论确凿，人多快睹，新闻纸馆遂请之，欲其常有著作助印报中。后高氏遇公议院中名家，更加考求国政之事。一日院中倩高氏在大会内讲论国政，聚听者多。”（“高布敦记略”，《格致汇编》，第三册〔1881〕，页14。）

“公议堂”，也指议会。如：“西国以公议堂为政事之根本，既有议院，君不得虐民，而民自忠于奉上。”（郑观应：“议院下”〔1893〕，载《盛世危言》，页55。）此外，也有作“公议局”、“公议所”

等的。

### 10. 公论(gonglun)

传统用法。指公正或公众的评论。<sup>〔1〕</sup> 1895至1915年间使用次数较多,1905年是最高峰,1915年后较少使用。主要有以下三种用法。(1)指公众的评论。如:“于是土人服法兰西族也。然其总督擅作威福,专国弄权,窃封爵禄,自谓公也。自此以后,分地为列公侯之邦。彼此结衅,战斗不息……城邑兴隆,闾阎丰裕,至国公之权渐衰,由是民尚公论自主之理也。商贾操权,仇对国君,挺身出来,坚志不从命。”(爱汉者:“荷兰国志略”〔道光戊戌年二月,1838〕,《东西洋考每月统记传》,页327—28。)1895年后,常用来指报刊言论。如:“近年以来,官吏之仇报馆甚矣。屡次禁印行、禁售卖、禁阅读,捕主笔、捕馆东,数见不一见。究之报馆何尝能禁绝,公论何尝能泯没,毋亦枉作小人已乎。”(星客:“刘张二督致英沙侯电驳词”,《清议报》,第六十三册〔1900年11月12日〕,页15。)

(2)指公正、而非出自私利的评论。如:“臣等谨于二十七日集议,诸臣皆以大行皇帝功德懿铄,郊配断不可易,庙祔尤在所必行。直道不泯,此天下之公论也。”(曾国藩:“遵议大礼疏”〔道光

三十年,1850〕,载王延熙、王树敏辑:《皇清道咸同光奏议》,卷四十,礼政类大典,页2115。)1880年后,常用于国际交涉。如:“英船踞巨文岛,贵国照会各国后,英使言之统署。旋复追还照会,闻美允退还,日德二国均不肯退。此事各国当有公论,姑作宕笔俟。”(李鸿章:“附件二:李鸿章与朝鲜往复函件·复朝鲜国王书”〔1885〕,引自《清光绪朝中日交涉史料》,卷八,页164。)

(3)指科学定理。如:“凡相等重力直加于杆之两端(重力方向与杆成直角谓之直加),离中心等,力重各有令杆动之能,因适相等,必令杆定。”(胡威立撰,艾约瑟口译,李善兰笔述:《重学》〔1859〕,卷一,公论一,收入《西学富强丛书》,页2。)直到1910年前后,还有人这样使用。如:“其诀云何?曰:二名同意,则凡信于此名者,必信于彼名也。或云:二名同物,则可相代。此其例至简易,虽三尺童子当亦知之。政犹几何公论,谓二物各等于一物者,则二物自相等。”(耶方斯〔William S. Jevons〕著,严复译:《名学浅说》〔1908〕,页61—62。)但并不常见。

### 11. 公法(gongfa)

主要用法有以下五种:

(1)传统用法。指国法,在本“数据

〔1〕《汉语大词典》,页771。

库”中较少出现。如：“夫务农桑，奉公法，此民职也。”（邵辅：“制防渭南回族议”〔咸丰十年，1860〕，载盛康辑：《皇朝经世文编续编》，卷九十六，兵政二十二，剿匪四，页4084。）

（2）指国际法，这是本“数据库”中最常见的用法。1896年“公法”的使用次数达到顶峰，绝大多数是指国际法。最早见于1843年，“五公法者，但有人买卖违禁之货物，货与人正法照办。”（魏源：“夷情备采三”〔1843〕，《海国图志》，卷八十三，下册，页1993。）1864年，《万国公法》译出后，这种用法开始流行。该书“凡例”中这样阐释“公法”之“公”：“是书所录条例，名为《万国公法》，盖系诸国通行者，非一国所得私也。又以其与各国律例相似，故亦名为《万国律例》云。”（丁韪良主译：《万国公法·凡例》，页1。）1900年后，常作“万国公法”或者“国际公法”。

（3）与“私法”相对，指规范国家与个人关系的法律。如：“此规定个人对个人之法律，概名之为私法。个人对国家之法律，概名之为公法。公法私法之精细区别，虽或不只此，而其大端不外是也。”（冯邦幹：“法律平谈”，《新民丛报》，第四号〔1902年3月24日〕，页5。）这种用法多出现于1900年之后，1915年后最为常用。

（4）指科学定理。如：“推叠杆公法，以各杆力倚距连乘力，亦以各重倚距连乘重，二得数相等，则力重相定。无论各杆等不等，皆同。”（伟烈亚力：“重学浅说〔总论〕”，《六合丛谈》，第二卷第一号〔1858年2月14日〕，页14。）主要用于早期传教士的科学著作中。

（5）康有为在《实理公法全书》中的“公法”指普遍之法，但这种用法很少见。如：“有公推之公。盖天下之制度，多有几何公理所不能逮。无几何公理所出之法，而必凭人立之法者，本无一定，则惟推一最有益于人道者，以为公法而已。然众共推之，故谓为公推也。”（康有为：《实理公法全书·公字解》，页6。）

## 12. 公民(gongmin)

传统用法。指古代为公之民，或者谓君主之民，公家之民。<sup>〔1〕</sup> 在本“数据库”中最早见于1893年，指陪审员。“考泰西……审案时两造皆延律师驳诘。公选廉正绅士陪听，首曰公民，余曰议长。如案中人与绅士有一不合，尽可指名更调。律师互相论驳，以词穷者负。官得其情遂告公民，曰：‘此案本官已审得应犯某律，尔等秉公定之。’公民退议，各书其罪申覆，所见皆同即为判断；否则再审，以尽其辞。”（郑观应：“书

〔1〕《汉语大词典》，页764。



吏”，载《盛世危言》，页138。）1897年，宋恕也曾在这个意义上使用“公民”一词，但这种用法非常少见。

1897年，康有为的《日本书目志》中有名为《日本公民必携》的书籍。在本“数据库”中，中国人最早用“公民”来指国家成员的例句，出现在1899年：“议院一开；则用人之法必变，无论科甲之士，商贾之家，皆得为议员，但须由公民举。无责备无求全，而惟取其断事公正，忠爱君民，闻善必兴，行义必勇而已。”（何启、胡礼垣：“劝学篇书后”〔1899〕，《新政真诠五编》，页399。）

1900年后，“公民”的使用次数增多，于1902年达到顶峰。如：“夫今欧美各国，法至美密，而势至富强者何哉？皆以民为国故也。人人有议政之权，人人有忧国之责，故命之曰公民。……夫万国皆有公民，而吾国独无公民，不独抑民之资格，塞民之智能，遏民之才能，绝民之爱国，导民之无耻已也。”（明夷：“公民自治篇”，《新民丛报》，第五号〔1902年4月8日〕，页2、6。）清末新政中，曾开设“公民养成所”：“臣到任后，因调查乏员，先于法政学堂附设自治研究班……又由该局设立公民养成所，为武昌、汉阳两府试办自治之预备，业于上年四月开办，期以年终毕业。”（陈

夔龙：“湖广总督陈夔龙奏湖北第一年筹办宪政情形及第二年预备事项折”〔宣统元年闰二月十四日，1909〕，引自《清末筹备立宪档案史料》，下册，页769。）

新文化运动后，“公民”使用次数较少，常与“人民”混用。如：“袁世凯段祺瑞那时的威权不可说不大，今日曹锟的威权亦是人所共知；但是非请出几位乞丐的公民来表示他们的意思是人民的意思，不敢有所举动。唉！这就算民国主权在人民的一点表示！”（春木：“民国主权在人民的一点表示”，《向导周报》，第二十九期〔1923年6月13日〕，页216。）

### 13. 国民(guomin)

- 传统用法。指一国或藩封所辖的百姓。<sup>〔1〕</sup>

- 1830至1895年的主要用法。指外国的百姓。在本“数据库”中最早见于1833年：“国民之犹水之有分派，木之有分枝。虽远近异势，疏密异形，要其水源则一。”（爱汉者：“序”〔道光癸巳年六月，1833〕，《东西洋考每月统纪传》，页3。）魏源也曾用“国民”来称呼外国的百姓，如：“国民经营希利，算悉锱铢，亦多怀普济之意。崇奉世主耶

〔1〕《汉语大词典》，页1701。

稣之教，舍身捐财，以招教师，颂文劝世。”（魏源：“弥利坚国即育奈士迭国总记”〔1843〕，《海国图志》，卷六十，外大西洋，下册，页1667。）多为传教士所用，中国人一般写作“某国民人”。如：“两国通商已历一百余年之久，当此时间大清国家准英国国民人居住内地，俾得在彼贸易。”（“琦善又奏懿律称将暂觅地避暑片”〔1840年8月19日〕，引自《筹办夷务始末〔道光朝〕》，卷十二，页216。）指中国人时，多用“中国民人”，多见于外交文书中。如：“且中国民人有犯，即行立置重刑。尔等明目张胆，恣意为奸，又岂能曲从宽宥。必当一体按法惩办，以示天威。”（“廷寄邓廷桢等折著林则徐会同该督等追捕趸船搜拿烟馆”〔1839年3月12日〕，引自《筹办夷务始末〔道光朝〕》，卷五，页90。）

1895年前，中国人使用“国民”一词，除指外国人外，一般分指“国”与“民”。如：“而小钱禁令既严，制钱短少更甚。实于国民生计大有关系。……兹经臣详细讨论，亦以铁钱为利甚溥，与闽省尤属相宜。实目前裕国便民良法，亟宜变通改铸。”（吕佺孙：“请改铸铁钱疏”〔咸丰四年，1854〕，载《皇清道咸同光奏议》，卷三十八，户政类钱币，页2050。）

• 1895至1900年的主要用法。  
1898年之前，很少有用“国民”称呼中

国人的句子，多为外国人使用。如：“英法日德及中国等之国民，能不念利害之关系，任美国独得合并布哇，而擅其私哉。”（古城贞吉译：“泰晤士报论布哇”，《时务报》，第三十九册〔1897年9月17日〕，页33。）中国人中最早用“国民”来指中国人的是康有为，他在戊戌期间多篇奏折中都曾这样使用。如：“天下回首面内，想望更化之善治，肇应千载之昌期，在我皇上矣。其鼓荡国民，振厉维新，精神至大，岂止区区科举一事已哉？”（康有为：“请开学校折”〔戊戌五月，1898〕，载《戊戌变法》，第二册，页217。）再如：“今中国之形，与突厥同；中国之病，亦与突厥同……中国不亡，国民不奴，惟皇上是恃。”（康有为：“进呈突厥削弱记序”〔戊戌五月，1898〕，载《戊戌变法》，第三册，页7。）

戊戌变法以后，中国人开始认为国家是由“国民”组成。最早明确提出这一点的是梁启超：“中国人不知有国民也。数千年来通行之语，只有以国家二字并称者，未闻有以国民二字并称者。国家者何？国民者何？……国民者，以国为人民公产之称也。国者积民而成，舍民之外，则无有国。以一国之民，治一国之事，定一国之法，谋一国之利，捍一国之患，其民不可得而侮，其国不可得而亡，是之谓国民。”（梁启超：“论近世国民竞争之大势及中国前途”

[1899],载《饮冰室文集之四》,第二册,页56。)<sup>[1]</sup>

• 1900至1915年的主要用法。1903年,“国民”使用次数达到顶峰,此后直到1915年,使用次数都较多。1900年,《清议报》曾发表文章宣告中国国民创生:“于是欧美国民之风潮,簸荡而及我中土。中土国民之出现,今日为其时期矣。”(伤心人:“论中国国民创生于今日”,《清议报》,第六十七册[1900年12月22日],页1。)1901年,秦力山等人在日本创办了《国民报》杂志,在其叙例中写道:“中国之无国民也久矣。驯伏于二千年专制政体之下,习为佣役,习为奴隶。始而放弃其人权,继而自忘其国土,终乃地割国危,而其民几至无所附属。甲午大创而后,惊于外人之国力,憬然知其致此之有由也。于是英俊之士,动色相告,其目注而心营者,莫不曰民权民权。”(编者:“叙例”,《国民报》,第一期[1901年5月10日],引自《国民报汇编》,页1。)

但当时人们并不认为所有人都可以被称为“国民”。“国民”常与“奴隶”对举,如:“即同是一民也,而有国民奴隶之分。何谓国民?曰:天使吾为民,而吾能尽其为民者也。何谓奴隶?曰:

天使吾为民,而卒不成其为民者也。故奴隶无权利,而国民有权利。奴隶无责任,而国民有责任。奴隶甘压制,而国民喜自由。奴隶尚尊卑,而国民言平等。奴隶好依傍,而国民尚独立。此奴隶与国民之别也。”(“说国民”,《国民报》,第二期[1901年6月10日],引自《国民报汇编》,页8。)<sup>[1]</sup>“国民”有时也与“个人”并提,如:“国民者个人之集合体也。人人有高尚之德操,合之即国民完粹之品格。有四万万之伟大民族,又乌见今日之轻侮我者,不反而尊敬我畏儆我耶?”(梁启超:“论中国国民之品格”[1903],载《饮冰室文集之十四》,第五册,页5;另请参见本附录“个人”条。)

1905年前后,官方文书中也经常使用“国民”。如:“盖立宪政体,向无种族之别,拟请明诏海内,自今后无论满人、汉人,皆一律称为国民,不得仍存满汉名目,先化畛域之名,自足渐消相斫之祸。”(“暂署黑龙江巡抚程德全奏陈预备立宪之方及施行宪政之序办法八条折”[光绪三十三年八月十一日,1907],引自《清末筹备立宪档案史料》,上册,页257。)

[1] “数千年来通行之语,只有以国家二字并称者,未闻有以国民二字并称者。”梁启超的这种说法不准确,实际上,早在先秦典籍中,“国民”一词就曾被使用,指一国或藩封所辖的百姓,如:“令国民族葬。”参见《周礼注疏》,卷十七,春官宗伯第三,引自《十三经注疏》,第三册,页262。

• 1915 年以后的用法。1915 年后,使用次数有所减少。1922 年后开始增加,但常与其他词汇联用,如:“国民经济”、“国民革命”、“国民政府”、“国民党”等。如:“我们希望国民党领袖们努力号召全国人民的团体,促成此国民会议,并须努力使他们所主张的国民会议预备会急速在北京召集,更应极力反对军阀们拿什么各省军民长官会议来代替此会,执行此会职权。”(“中国共产党对于时局之主张”,《向导周报》,第九十二期[1924 年 11 月 19 日],页 766。)

• 其他。“国民主义”:一般指民主主义。如:“夫国民主义,则政治革命论之立脚点也。民族主义,则种族革命论之立脚点也。吾认国民主义为国家成立维持之必要,故主张政治革命论。吾认民族主义为国家成立维持之不必要,故排斥种族革命论。”(饮冰[梁启超]:“答某报第四号对于本报之驳论”,《新民丛报》,第四年第七号[原第七十九号][1906 年 4 月 24 日],页 31—32。)也有人将“国民党”视为“国民主义的党”。如:“在这些决议案中,充满了……‘在国民党各种工作中我们同志应努力工作’‘使其(指国民党)变成一个有组织能行动的党’‘我

们要使国民党真成为国民主义的党’这类文句,如果是一个懂得中国文的人,能说这些议决案是破坏国民党的铁证吗?”(独秀:“我们的回答”,《向导周报》,第八十三期[1924 年 9 月 17 日],页 674。)有时也指民族主义(nationalism),如:“虽说寿李两氏,在目的上讲起来同是信奉共产主义者,而寿氏和他的先驱者纳莎雷 Lassalle 一样,还怀着国民主义 Nationalismus 的思想,为德国帝国的统一之热心赞助者。”(田汉:“诗人与劳动问题[续]”,《少年中国》,第一卷第九期[1920 年 3 月],页 46。)

#### 14. 天民(tianmin)

传统用法。(1)指贤者。因其明乎天理,适乎天性,故称;(2)指人民、普通人。<sup>[1]</sup> 在本“数据库”中很少使用,主要有两种含义:

(1)指以天下为己任的贤者或者君王。如:“然就使其得如汉高明祖,亦必残害平民不可胜数,然后能创帝基,杀戮功臣,悍然不恤,然后能垂帝业。……唐之李密,明之广孝,深足为戒,以此知殿朵沉沉之叹,宫花缓缓之思,决不足以攫天民大人之心也。”(何启、胡礼垣:“新政变通”[1894],《新政真诠六编》,页 448—49。)再如:“夫自

[1] 《汉语大词典》,页 1336。

忧其身也,是之谓仁,是之谓人。忧其亲者,谓之孝子。忧其君者,谓之忠臣。忧其国者,谓之义士。忧天下者,谓之天民,墨子谓之任士,佛谓之菩萨。”(梁启超:“三先生传”,《知新报》,第三十四册[1897年10月16日],页4。)

(2)指去除了家庭及男女之别束缚的、进入大同世界的人,主要见于康有为的《大同书》中。他主张“去家界,为天民也”,多用于讨论男女平等问题,如:“窃谓女之与男既同为人体,同为天民,亦同为国民。同为天民,则有天权而不可侵之;同为国民,则有民权而不可攘之。”(康有为:《大同书》[1910],收入《康有为大同论二种》,页103、184。)

### 15. 人民(renmin)

传统用法。(1)指百姓、平民;(2)泛指人类。<sup>[1]</sup> 在本“数据库”中较为常用,多用于指百姓。最早见于1831年:“臣伏思汉夷交易,系属天朝丕冒海隅,以中原之货殖拯彼国之人民,非利其区区赋税也。”(邵正笏:“工科掌印给事中邵正笏奏广东贸易夷人日增桀骜请饬严定章程以戢夷志折”[道光十一年三月初八日,1831],引自故宫博物院编:《清代外交史料[道光朝]》,第四册,页435。)1895年后,使用次数逐渐

增多,1903、1906年为最高峰。其含义与“国民”相近,但远不及“国民”常用,政治含义也不如“国民”强烈,但这种区分并不很严格,两者也经常混用。林懈认为“国民”比“人民”要更高一层:“人民本来没有一定的地方,到后来大家据着一个国土……人人都有精神,人人都有力量,人人都有知识,能够把自己的国土守得牢牢固固,能够把国内的政事弄得完完全全,这便不愧为一国之民了,所以这般人民,就称他做‘国民’。‘人’比畜生是高一层的,‘人民’比‘人’又高一层的,直到‘人民’再进做‘国民’,那真是太上老君,没有再高的了。”(白话道人:“国民意见书·序论”,页893—94。)1915年后不再有这种差别。

### 16. 立宪(lixian)

• 1830至1895年的主要用法。很少使用,多用于介绍外国的政党等。在本“数据库”中,最早见于1879年:“明治……三年七月,竟废藩为县。各藩士族亦还禄秩,遂有创设议院之请。而藩士东西奔走,各树党羽,曰自由党、曰共和党、曰立宪党、曰改进党,纷然竞起矣。”(黄遵宪:《日本杂事诗》[1879],引自钟叔河辑注校点:《日本杂事诗广注》,页38。)

[1] 《汉语大词典》,页440。

● 1895 至 1900 年的主要用法。1900 年之前，使用次数不多。戊戌变法中，康有为上奏折“请定立宪”：“奏为请定立宪，开国会，以安中国，恭折仰祈圣鉴事：……春秋改制，即立宪法，后王奉之，以至于今。盖吾国君民，久皆在法治之中，惜无国会以维持之耳。”（康有为：“请定立宪开国会折〔代内阁学士阔普通武〕”〔1898 年 8 月〕，载汤志钧编：《康有为政论集》，卷一，上册，页 338。）

● 1900 至 1915 年的主要用法。1902 年后，“立宪”的使用逐渐增多，这与《新民丛报》的创办有关。如 1903 年有人总结道：“总括之，格致汇编也，命之曰制造；经世文续编也，命之曰洋务；盛世危言也，命之曰时务；时务报也，命之曰变法；清议报也，命之曰保皇；新民丛报也，命之曰立宪（此语似强）。”（“近四十年世风之变态”，《国民日报汇编〔选录〕》〔1903〕，引自《辛亥革命前十年间时论选集》，第一卷，下册，页 743。）因为立宪派和革命派的辩论，1906 年“立宪”的使用次数达到其最高峰。如：“若夫建设以后，则吾之政治革命论，以君主立宪为究竟。彼之种族革命论，以共和立宪为究竟。”（饮冰：“答某报第四号对于本报之驳论”，页 56。）

1906 年，严复撰文认为“立宪”“立名较为无疵”：“今日新名词……如立宪，其立名较为无疵，质而解之，即同立法。吾国近年以来，朝野之间，知与不知，皆谈立宪。立宪既同立法。则自五帝三王至于今日，骤听其说，一若从无有法，必待往欧美考察而归，然后为有法度也者，此虽五尺之童，皆知其言之谬妄矣。是知立宪、宪法诸名词，其所谓法者，别有所指。”（严复：“宪法大义”〔1906〕，载《严复集》，第二册，页 238。）1905 年后，也有清廷官僚在奏折中使用“立宪”，但不多见。1909 年后，官僚使用的次数才有所上升。

● 1915 年以后的用法。1916 年之后，较少使用，每年平均约二十至三十次，或有少至十余次者。如：“当康梁变政失败之后，士绅阶级……并不因此而完全站到平民阶级方面来。……代表士绅阶级的‘改良派’的策略，总是造作许多‘君主立宪’等的幻想，使民众暂时躲避‘困难的’革命道路。”（瞿秋白：“孙中山与中国革命运动”，《新青年》，不定期刊，第二号〔1925 年 6 月 1 日〕，页 6。）

## 17. 宪法(xianfa)

● 传统用法。（1）公布法令；

(2) 法典、法度；(3) 效法。<sup>〔1〕</sup>

• 1830 至 1895 年的主要用法。很少使用,主要用法有三种。(1)指普通的法典、法度。如:“古无律法,有罪,使司祝告神。……是皆余所谓方士法门也。刑于无刑,真太古风哉!至推古乃作宪法,后来用大明律,近又用法兰西律;然圉圉充塞,赭衣载道矣。”(黄遵宪:《日本杂事诗》,页 81—82。)1900 年后,这种用法还曾偶尔出现。(2)指历法,有时作“时宪法”。如:“罗士琳……少治经,从其舅江都秦太史〔恩复〕受举子业,已乃尽弃去。专力步算,博览畴人之书,日夕研求。数年,初精习西法,自撰言历法者曰:《宪法一隅》。”(“罗士琳〔易之瀚、沈龄、田普实〕”,载诸可宝辑:《畴人传(三编)》,卷第四〔1886〕,页 773。)这种用法很少见。(3)指国家的根本大法,所有其他法律的依据。如:“夫立君政治,除俄、土二国外……文明诸国无不从同。查日本宪法,系本其国之成法,而参以西法,中国亟宜仿行,以期安攘。……中国不能自强,由于上下离心。篇中拟立宪法,冀当轴者合群图治,以顺人心,虽

参用西法,实亦三代之遗规也。”(郑观应:“自强论”,载《盛世危言》,页 74。)1895 年之前,仅此一例。<sup>〔2〕</sup>

• 1895 至 1900 年的主要用法。1898 年之前,“宪法”有时指普通的法典,有时指根本大法。戊戌变法中,康有为提出制定“宪法”:“伏愿皇上因胶警之变,下发愤之诏,先罪己以励人心,次明耻以激士气……采择万国律例,定宪法公私之分;……如是则庶政尽举,民心知戴。”(康有为:“上清帝第五书”〔光绪二十三年十二月,1898 年 1 月〕,载《康有为政论集》,卷一,上册,页 207。)1899 年,梁启超的“各国宪法异同论”,是较早系统介绍“宪法”的文章。其中提到:“宪法者英语称为 constitution,其义盖谓可为国家一切法律根本之大典也。故苟凡属国家之大典,无论其为专制政体(旧译为君主之国),为立宪政体(旧译为君民共主之国),为共和政体(旧译为民主之国)似皆可称为宪法。虽然,近日政治家之通称,惟有议院之国所定之国典乃称为宪法。故今之所论述,亦从其狭义。惟就

〔1〕 《汉语大词典》,页 4375。

〔2〕 《日本国志》中曾三次提到“宪法”,两次指普通的法典,如:“日本……自古刑无专官,用刑则令物部司其事。亦无律法,及推古时上宫太子摄政,始作宪法十七条,后世以为造律之祖。”参见黄遵宪:“刑法志一”,《日本国志》,第八,卷二十七,页 279。另一处,含义则不太明确:“凡地方官,每年一度召集至京会议宪法,名曰:地方官会议。开会之日,国皇亲临,议长以特旨拣派,所议之事以多寡决从违焉。”参见黄遵宪:“职官志二”,《日本国志》,第五,卷十四,页 177。

立宪政体之各国，取其宪法之异同，而比较之云尔。”（梁启超：“各国宪法异同论”〔1899〕，载《饮冰室文集之四》，第二册，页71。）

• 1900至1915年的主要用法。1900年以后，“宪法”的使用次数明显增多，并分别形成了1906、1913年两个高峰。1900年，梁启超谈到“宪法”对一个国家的重要性时说：“宪法者何物也，立万世不易之宪典。……为国家一切法度之根源。……西语原字为 THE CONSTITUTION 译意犹言元气也。盖谓宪法者一国之元气也。”（梁启超：“立宪法议”〔1900〕，载《饮冰室文集之五》，第二册，页1。）1903年前后，出现了“宪法”出自国民公意的主张。如：“宪法者，以国民之公意立之，亦得以国民之公意废之，以国民之公意护持之，亦得以国民之公意革除之。是故宪法者，国民公意之眉目，而政府与国民所同受之约束也。”（湖南之湖南人〔杨笃生〕：“湖南新旧党之评判及理论之必出于一途”，《新湖南》〔1903〕，引自《辛亥革命前十年间时论选集》，第一卷，下册，页635。）

1905年后，清廷筹备立宪，大臣们的奏折中经常使用“宪法”。如：“各国制度，宪法则有钦定、民定之别，议会则

有一院、两院之殊。今朝廷采取其长，以为施行之则，要当内审国体，下察民情，熟权利害而后出之。大凡立宪自上之国，统治根本，在于朝廷，宜使议院由宪法而生，不宜使宪法由议院而出，中国国体，自必用钦定宪法，此一定不易之理。”（宪政编查馆咨政院：“宪政编查馆咨政院会奏宪法大纲暨议院法选举法要领及逐年筹备事宜折〔附清单二〕”〔光绪三十四年八月初一日，1908〕，引自《清末筹备立宪档案史料》，上册，页5976。）

1904年，严复指出“宪法”译法不确：“按宪法二字连用，古所无有。以吾国训诂言仲尼宪章文武，注家云宪章者近守具法。可知宪即是法，二字连用，于辞为赘。今日新名词，由日本稗贩而来者，每多此病。……但其名自输入以来，流传已广，且屡见朝廷诏书，殆无由改，只得沿而用之。异日于他处遇此等字，再行别译新名而已。”〔1〕（严复：“宪法大义”，页238—39。）

• 1915年以后的用法。1916年后，其含义没有太大变化，但较少使用。

## 18. 宪政(xianzheng)

立宪政体，或立宪政治的简称。

〔1〕 严复称：“按宪法二字连用，古所无有。”不确。“宪法”在先秦典籍中就曾多次出现过，如：“赏善罚奸，国之宪法也”（《国语·晋语九》）。参见《汉语大词典》，页4375。



1900年后使用次数增多,1906与1910年为最高峰,1915年之后很少使用。最早见于1887年:“二月……朕乃扩充誓文之意,更设元老院,以定立法之源;置大审院,以巩立法之权;又召集地方官,以通民情、图公益。渐建立宪政体,欲与汝众庶俱赖其庆,汝众庶其毋泥旧习、毋蹈轻进以翼赞朕旨。”(黄遵宪:“职官志二”,《日本国志》,第五,卷十四,页162。)1899年,梁启超指“宪政”为“立宪君主国政体”之简称:“宪政(立宪君主国政体)之省称,之始祖者,英国是也。英人于七百年前,已由专制之政体,渐变为立宪之政体。”(梁启超:“各国宪法异同论”,页72。)民主立宪政体也常称作“宪政”。如:“古之人希冀圣君贤相施行仁政,今之人希冀伟人大老建设共和宪政,其卑屈陋劣亦无以异也。”(陈独秀:“吾人最后之觉悟”,《新青年》,第一卷第六号[1916年2月15日],页4。)

### 19. 自治(zìzhì)

- 传统用法。(1)自行管理或处理;(2)修养自身的德性;(3)自然安治;(4)自营。<sup>[1]</sup>

- 1830至1895年的主要用法。1895年之前,使用次数不多,主要用法

有三种。(1)指修养自身的德性,常与“治人”对举。如:“宅门以内曰上房、曰官亲、曰幕友、曰家丁;头门以内曰书办、曰差役,此六项者,皆署内之人也。为官者欲治此六项人,须先自治其身。”(曾国藩:“劝诫州县四条[上而道府下而佐杂以此类推]”[1869],载葛士浚辑:《皇朝经世文续编》,卷十六,吏政一,吏论,页10。)有时用于国家,因此,“自治”也常被认为是“自强”的前提。(2)自行管理或处理,多指君主专权。如:“国家一百年间与瑞典国衅隙……因此百姓不悦,以摄权之世爵为倡祸。故变大统,定例,王为独主,自专自治。且天生蒸民,立君为亿兆之主,海内诸侯,莫不臣服,欣戴奉命,自从定议。”(爱汉者:“大尼国志略”[道光戊戌年六月,1838],《东西洋考每月统记传》,页381。)(3)自我管理,自我做主。在《万国公法》中,sovereign被译为自治自主之权,如:“第二章 论邦国自治自主之权”。自治也曾被用来翻译 self-government:“弱国相依赖于强国而得保护,不因而弃其自立自治之权,此公法之常例也。”(丁韪良主译:《万国公法》,卷一,第二章第十四节,页30。)1895年前,“自治”的主体为国家。

- 1895至1900年的主要用法。

[1] 《汉语大词典》,页5284。

使用次数有所增多,主要还是指修养自身的德性和国家的“自治之权”。1895年,严复用来指“民”的自我做主,如:“是故富强者,不外利民之政也,而必自民之能自利始;能自利自能自由始;能自由自能自治始,能自治者,必其能恕、能用絜矩之道者也。”(严复:“原强”[1895],载《严复集》,第一册,页14。)但这种用法不多见。

戊戌变法前后,“自治”的主体有时是公共团体,或者地方。如:“今宜尽裁河官,听沿河居民公举总董、分董自治,则不待用西人治水新法,而河患必立减十六七矣,余水亦然。”(宋恕:《六字课斋卑议[印本]·变通篇》,水火章第二十四[1897年6月],收入胡珠生编:《宋恕集》,上册,页145。)

• 1900至1915年的主要用法。这个时期,“自治”的使用次数大增,1903年为其高峰。绝大多数与“地方自治”有关,多用于主张完善中国传统以来的绅士自治传统。如:“且夫自治之制,天理也,自然之势也,无论如何专制之国,不能钳绝废止之也。凡民一家之中,听其父兄自治之,故古经名曰家君,而今律名曰家长。国法虽极密,亦万无代治及其家者,君权虽极专,亦未尝虑家权之分之者。”(明夷:“公民自治篇[续第六号]”,《新民丛报》,第七号[1902年5月8日],页1。)也有强调

个人权利与“自治”的关系的主张。1902年,梁启超一反此前对中国士绅自治的高度肯定,写道:“你说中国的自治制度,那里是和今日外国的自治制度一样吗?外国的自治,全从权利义务两种思想发生出来。所以自治团体便是国家的缩本,国家便是自治团体的放大影相。……中国能够这么着吗?中国的自治……如何能够生出民权来?他和民权原是不同的种子的。栽桃儿的种,想要收杏儿的果。这是做得到吗?”(梁启超:“新中国未来记”,[1902],载《饮冰室专集之八十九》,第十九册,页31—32。)

中国人的“自治”观念中较少“自主”的色彩。1903年,就有人注意到了“自主”与“自治”的区别:“自治与自主,绝然不同。自主兼有立法之权,自治则只有行政之形式而已。西语名自主为 autonomy,而自治则曰 self-government,其意亦绝不相同。中古之世,欧洲诸侯,皆有采邑,及伊太利之诸市府、德意志之自由市府,名为隶属中央政府,实皆有完全之自主权,俨然为中央之与国。与今日所称为自治团体,不可同日语也。”(耐轩:“自治制释义”,《江苏》,第四期[1903年6月25日],页2—3。)

• 1915年以后的用法。1916年后,使用次数急剧减少,常见的用法为

“联省自治”。

## 20. 会议(huìyì)

传统用法。指集会商议。<sup>〔1〕</sup> 在本“数据库”中主要有以下四种用法：(1)集会商议。多指官员大臣、或者国家间的商议。“查上年因御史章沅条陈，钦奉上谕：饬将夷船偷漏官银，夹带鸦片，严行查禁，妥议章程具奏。当经臣等会议各条陈奏，钦奉朱批：览奏均属周妥，实力奉行，日久不懈为要，钦此。”（李鸿宾等：“两广总督李鸿宾等奏遵旨查禁纹银出洋鸦片分销各弊并会议章程呈览折”〔十年五月初十日，1830〕，引自《清代外交史料〔道光朝〕》，第三册，页289。）1895年之后，出现了士绅、企业家之间的会议。如：“本银行办法均照西国在中国所设之银行……生意出入银钱，均归大班主政，买办辅之。遇有要事，应由总董会议签押，然后照行，以期周妥。”（“公议中国银行大概章程”，《湘学新报》〔1897年8月8日〕，页293。）

(2)外国议会的讨论。“每年各省官会议之际，统领将一年收支各项、言行各事和盘托出，以示于众，并本年示行各事，亦示之于各省官。若各省官散后，复有要事，统领不能决断，并与例有不符，统领则出示，召各省官复至议焉。”（高理文〔Elijah C. Bridgman〕：“国政三〔布政之大小官宪〕”，《美理哥合省国志略》

〔1838〕，卷之十五，页57）。

(3)指有组织地商议事情的集会。1900年后，出现了普通民众、学生的会议，但并不多见，更多地出现在新文化运动之后。1912年，梁启超撰文称中国没有“会议”传统：“共和政体既建，国家之意思行为，什九皆由会议决定之。会议何以可贵，以其人人得自由发表意见，人人得自由审择表决而已。既有此种自由，然后以少数服从多数，则会议之结果，庶得称为民意之反映。共和精神在是，政党内阁之根本观念亦在是矣。我国人自昔不惯用会议制度。会议之结果，率不外服从强者。在畴昔则显宦豪绅，出言莫违。军兴以来，则代以手枪炸弹。稍闻异论，攘臂辄试。虽今昔情状不同，而其以少数压多数则一也。”（梁启超：“中国立国大方针”〔1912〕，载《饮冰室文集之二十八》，第十册，页71。）

(4)一种常设的机构或者组织。如：“然吾人以为，与其由中央行政会议议定国民会议选举法，则不如直截了当应用众议院选举法为愈也。”（张东荪：“国民会议之主张”，《庸言》，第一卷第二十一号〔1913年10月1日〕，页5。）

1920年后“会议”的最常见用法为“善后会议”和“国民会议”。1925年，“会议”的使用次数达到顶峰。

〔1〕 《汉语大词典》，页3070。

## 21. 议会(yihui)

主要有以下两种用法：(1) 商议事件的集会，这个用法多用于 1895 年之前，不多见。如：“此一凶战仅出自法国家之意，其国中八十九郡，有七十八郡不欲战。然欲战之人，如痴者然，不知所谓，竟迫法以战。而英于此时情形正复相同，欧洲各国欲英设一议会，议散司迭发拿之约。英国家谓俄将全约交出与人公议，然后议会可设。”（麦高尔〔Malcolm MacColl〕辑著，林乐知〔Young John Allen〕、瞿昂来同译：《东方交涉记》〔1880〕，卷十二，收入《西学富强丛书》，页 313。）

(2) 指国会，立法机关。<sup>〔1〕</sup> 1870 年代之后使用较多。如：“惟爱尔兰陪邦，七百余年来久为英国统属。虽无别建君长，尚准另设上下两院。凡有议会，总须转奏英国主上，听其准驳。如此一政两途，析办多年。”（“附英使照会”〔1876〕，引自北平外交史料编纂处：《清季外交史料〔光绪朝〕》，卷七，页 148。）1895 年前，主要在西人著述和使臣日记中使用，此后使用较普遍。

## 22. 议院(yiyuan)

指国会，最早见于 1857 年：“乙卯

冬，俄罗斯人守西巴士多卜鲁。英法破其南城，俄人退扼北城，地狭，不能施堵御之方，乃请议和……至丙辰二月二十四日，和议乃成。撤舟师，休士卒，奏凯而旋，欧罗巴列国皆额手相庆。英国上下二议院，议劳其师，凡居者行者，皆录其功。”（伟烈亚力：“泰西近事纪要”，《六合丛谈》，第一卷第一号〔1857 年 1 月 26 日〕，页 8。）常与“议会”混用，但 1915 年前，其使用次数始终多于“议会”。如：“西国每邦（谓合盟国之各邦）每城，皆有议会，亦即此意也。……问：今日欲强中国，宜莫亟于复议院。曰：未也，凡国必风气已开，文学已盛，民智已成，乃可设议院。今日而开议院，取乱之道也。故强国以议院为本，议院以学校为本。”（梁启超：“古议院考”〔1896〕，载《饮冰室文集之一》，第一册，页 96。）后常作“上议院”、“下议院”、“参议院”、“众议院”等。

## 三 权 利

### 23. 权利(quanli)

- 传统用法。(1) 指权势和货财；(2) 指有钱有势的人；(3) 指权衡

〔1〕 马西尼认为，“议会”一词最早见于 1894 年黄庆澄的《东游日记》。参见马西尼：《现代汉语词汇的形成》（下文简称马西尼书），页 258。在“数据库”中最早见于 1876 年，在 1870 年代之后，这种用法较为常见（见正文所引例句）。

利害。<sup>〔1〕</sup>

• 1830 至 1895 年的主要用法。这一时期,多数仍在传统意义上使用,指“权势和货财”。如:“沙乃斯百里约往谈,因语及照覆新金山设立领事一件,立言亦极公允,而却非中国之本心。中国所争不在权利也,徒以新金山华民众多,时有口角辩论,应设立一领事以资料理,庶遇事有所统摄,不至淆然相为渎争。”(郭嵩焘:《伦敦与巴黎日记》,卷十八〔光绪四年三月廿二日,1878〕,页550。)

1864年,《万国公法》用“权利”来翻译 rights。如:“海氏以公法,分为二派:论世人自然之权,并各国所认,他国人民通行之权利者,一也;论诸国交际之道,二也。”(丁韪良主译:《万国公法》,卷一,第一章第十节,页9。)偶尔也用“权利”来翻译 privilege。如:“但余意国使,凡百之权利,皆然。盖所在之君,或不欲给,则不得争。盖君既明言,不从常例,安得以为默许?夫甘心乐从,始能默许。如非默许,则公法不得行焉。”(丁韪良主译:《万国公法》,卷一,第一章第六节,页5。)中国人最早用“权利”来指 rights 的是郑观应:“夫各国之权利,无论为君主,为民主,为君民共主,皆其所自有,而他人不得

夺之,以性法中决无可以夺人与甘夺于人之理也。”(郑观应:“公法”〔1875〕,载《郑观应集》,上册,页175。)

这个时期,“权利”绝大多数用来指国家或者个人的具体利益,多指法律或者条约规定所应享有的权益。如:“中国与西人立约之初,不知万国公法为何书。……自是以后,西人辄谓中国为公法外之国,公法内应享之权利,阙然无与。如各国商埠,独不许中国设领事官。而彼之领事在中国者,统辖商民,权与守土官相埒。”(薛福成:“论中国在公法外之害〔壬辰〕”〔1892〕,载《庸庵海外文编》,卷三,页327—28。)

偶尔也有提及“权利”的自主性,但常持否定态度。如:“论义理,则谓人受天地之命以生,各有自由自主之道;论权利,则谓君民、父子、男女,各同其权。浅学者流张而恣之。甚有以纲常为束缚,以道德为狭隘者。”(黄遵宪:“学术志一”,《日本国志》,第九,卷三十二,页341。)

• 1895 至 1900 年的主要用法。1898 年之前,“权利”多用来指具体的利益,多见于官方文书,特别是涉及对外事务的官书中。“按照原约,中国可派领事官一员,驻扎缅甸仰光。英国可派领事官一员,驻扎蛮允。中国领事官

〔1〕 《汉语大词典》,页2722。

在缅甸,英国领事官在中国,彼此各享权利,应与相待最优之国领事官所享权利相同。”(“中英续议滇缅〔商界〕务条约附款”,《时务报》,第三十七册〔1897年8月28日〕,页10。)这种用法有时会与指“权势和利益”的传统用法混淆。如:“西人于权利二字最重,辨认亦最清。故欲保本国之权利,必先夺彼国之权利。其夺人权利,厥有三法,而用兵不与焉:一在联婚姻;一在寻荒地;一在广商务。此三者皆西人视为开拓之良图,而政府视为秘策者。”(陈为镒:“西人开拓土地即防守国本证”,载《沅湘通艺录》,卷四,掌故,页157。)

1897年,康有为曾指出,“权利”就是“名分”：“泰西诸国并立,交际有道,故尤讲邦交之法,推而施及生民。应受之法,力既绌而不得尽伸,则不得折衷于理。观其议律,能推原法理,能推人性中之法,直探真源。所谓宪法权利,即《春秋》所谓名分也,盖治也,而几于道矣。”(康有为:《日本书目志》〔1897〕,卷六,法律门,收入《康有为全集》,第三册,页812。)

1898年戊戌变法后,用于强调个人或者群体自主性的“权利”使用次数逐渐增多。如:“西儒之言曰:侵犯人自由权利者,为万恶之最。而自弃其自由权利者,恶亦如之。盖其损害天赋之人道一也。夫欧洲各国今日之民权,岂生而已然哉?亦岂皆其君相晏然辟呬而授

之哉?”(梁启超:“爱国论”〔1899〕,载《饮冰室文集之三》,第二册,页76。)

这一时期,国人的“权利”观念还受到社会达尔文主义的影响,如:“诸君熟思此义,则知自由云者,平等云者,非如理想家所谓天生人,而人人畀以自由平等之权利云也。……康南海昔为强学会序有云:天道无亲,常佑强者。至哉言乎!世界之中,只有强权,别无他力。”(梁启超:“自由书”,页31。)

● 1900至1915年的主要用法。1900年后,“权利”的主要用法都指个人和群体的自主性而言,“权利”的正当性根据也不再是法律或者条约,“天赋人权”的观念得到了广泛传播。1901年5月10日,《国民报》登载了《美国独立宣言》,其中就有“各人不可夺之权利,皆由天授。生命自由及一切利益之事,皆属天赋之权利”的句子。(“美国独立檄文”,《国民报》,第一期〔1901年5月10日〕,引自《国民报汇编》,页93。)

1903年,首次出现了“个人权利”这样的用法:“何以谓养成法律思想也?人治国者无确定之权利,法治国者有确定之权利。夫有确定之权利者,则有维持平和自然之秩序;无确定之权利者,则无维持平和自然之秩序。故权利之思想浓挚,则以个人权利之伸张,助成国家之发达者,必不可不一轨于法。”

（“社会教育”，《游学译编》，第十一册〔1903年10月5日〕，页8。）

1902年，梁启超在《新民说》中特意强调了“权利”与“利益”不同：“譬如坠物于渊，欲佣人而索之，因预算其物值与佣值之相偿，是理之当然也，其目的在得物之利益也。争权利则不然，其目的非在得物之利益也。”（梁启超：“新民说”〔1902〕，载《饮冰室专集之四》，第三册，页33。）直到1913年，还有人强调“权利”与“利”的不同：“说者谓西洋人开口动言权利，与中国之言利者将毋同。顾权利二字，系‘Right’字之译语，与中文利字之义，稍有区别。利之字义，以金钱为唯一目的。……权利二字之义，所包者广，不仅金钱，且有时与金钱主义相抵触。而亦不得不谓之权利。……故中国人往往丧失权利，而博得金钱。西洋人则损失金钱，而换得权利。得金钱者固未尝不自鸣得意，得权利者乃窃笑于傍矣。”（王桐龄：“历史上汉民族之特性”，《庸言》，第一卷第二十三号〔1913年11月1日〕，页8—10。）

1902年，严复指出“权利”与 rights 并不完全对应，他主张译为“直”：“惟独 rights 一字……即苦此字无译，强译‘权利’二字，是以霸译王，于理想为害不细。……乃信前译之不误，而以直字翻 rights 尤为铁案不可动也。……譬如此 rights 字，西文亦有直义，故几何直线

谓之 rights cms，直角谓 rights angle，可知中西申义正同。……彼以物象之正者，通民生之所应享，可谓天经地义，至正大中。岂若权利之近于力征经营，而本非其所固有者乎？且西文有 born right 及 god and my right 诸名词，谓与生俱来应得之民直可，谓与生俱来应享之权利不可。何则，生人之初，固有直而无权无利故也。”（饮冰子：“饮冰室师友论学笺”，《新民丛报》，第十二号〔1902年7月19日〕，页7—8。）1914年，有人认为“权利”应当译为“理权”：“自希腊有正义即权力之说，表面之义方含权之意，而后世定其界说。有以法益为要素者，日人遂撷此二端译作权利。以之专为法学上用语，虽不完犹可说也。一经俗人滥用遂为攘权夺利武器矣，既不能禁通俗之用。何如慎其始而译为理权哉？”（胡以鲁：“论译名”，《庸言》，第二卷第一二号合刊〔1914年2月15日〕，页12。）

1903年，有论者著《权利篇》，指出“权利”的实质为“本分”：“权利之实质，即人之本分也。夫人生息于世，非徒有体质而已，必有当为与不当为之本分。当为者何也？……全其本性之事也。不当为者何也？即损害于人之事也。”（“权利篇”，《直说》〔1903〕，引自《辛亥革命前十年间时论选集》，第一卷，上册，页484。）

清末新政期间，大臣们也开始使用

“权利”的新含义。如：“又如平等，西国之所谓平等者有之矣，上自王公，下逮庶民，苟非奴隶，皆有自主权，其享受国民之权利维均。”（戴鸿慈：“序”〔1906〕，载《出使九国日记》，页297。）

• 1915年以后的用法。新文化运动以后，出现了“权利”的阶级划分，“权利”的主体也较少指“个人”了。如：“联合起来的第一步，应当赶紧组织国民党，集中我们的政治势力。要知道只有我们自己的力量能取得真正的权利。——权利不是天赋的，更不是军阀列强所能赐与的。现在的国民党，便是我们集中势力，运用势力的中心。”（巨缘：“国民党改造与中国革命运动”，《向导周报》，第四十九期〔1923年12月19日〕，页373。）同时，也出现了较为负面的、更接近传统用法的例句，如：“故革命成功以后，许多革命党人，反藉革命以谋个人权利，养成个人势力；一俟个人势力既成，反而推翻革命。”（“孙中山先生改组国民党之演说”，《向导周报》，第四十九期〔1923年12月19日〕，页379。）

#### 24. 利权 (lìquān)

传统用法。指爵禄和权柄。<sup>〔1〕</sup>泛指权益，尤其偏重于指与经济利益相关

的权利，其主体一般为国家，多用于中外经济交涉之中。如：“此外或尚有要求之事，无非上侵国家利权，下夺商民生计，皆可引万国公法直言斥之。盖各国均有保护其民，自理财赋之权。若使内地百姓不能自养，中国财赋不能自理，岂惟非与国和好之义，抑实背万国公法之例。”（李鸿章：“上谕总理衙门奏，豫筹修约事宜等因”〔1867年12月31日〕，引自《筹办夷务始末〔同治朝〕》，卷五十五，页1291。）1895年之后，使用次数逐渐增多，1892、1902年为两个高峰，1910年后很少使用。1904年开始，中国兴起了“收回利权运动”，至1910年达到高潮。这个时期，“利权”多在这种语境中使用。如：“两年以来，利权回收之论，洋溢于国中。争路争矿，言多于鲫。然曾未见一路之能自筑，一矿之能自开。”（饮冰：“杂答某报〔续第八十五号〕”，《新民丛报》，第四年第十四号〔原第八十六号〕〔1906年9月3日〕，页18。）

#### 25. 自主之理 (zìzhǔzhīlǐ)

多指个人权利的理据，偶尔用来指“国家主权”的理据。在本“数据库”中共出现50余次，其中36次出现在《东西洋考每月统记传》中，其中有一篇文章的题目即为《自主之理》：“英民说

〔1〕《汉语大词典》，页1010。



道：我国基为自主之理。愚问其义。云：自主之理者，按例任意而行也。所设之律例千条万绪，皆以彰副宪体。独其律例为国主秉钧，自帝君至于庶人，各品必凛遵国之律例。”（爱汉者：“自主之理”〔道光戊戌年三月，1838〕，《东西洋考每月统记传》，页339。）该文还区别了“自主之理”与“纵情自用”：“至于自主之理，与纵情自用迥分别矣。……我本生之时为自主，而不役人也。却人之情偏恶，心所慕者为邪也。故创制垂法，致弹压管束人焉。我若犯律例，就私利损众，必失自主之理矣。”（爱汉者：“自主之理”，页339。）

## 26. 自主之权 (zìzhūzhìquán)

• 1830 至 1895 年的主要用法。有三种用法：(1) 指君主的专制权力。如：“张先生……忽一日展卷内曰君德、臣忠、父慈、子孝、兄爱、弟敬，礼义章明。如此则近者亲之，远者归之。凡人君所以尊安者，贤佐也，佐贤则君尊、国安、民治。无佐，则君卑、国危、民乱。……忽报苏发令来拜……一见了，张笑道：学生昨日论英国政公会，莫非该国主操自主之权乎？”（爱汉者：“英吉利国政公会”〔道光戊戌年五月，1838〕，《东西洋考每月统记传》，页365。）但这种用法不常见。

(2) 指国家主权。《万国公法》中大量使用的“自主之权”，就是

sovereignty 的汉译。如：“至于自主之权，行于外者，则必须他国认之，始能完全。但新立之国，行权于已〔己〕之疆内，则不必他国认之。”（丁韪良主译：《万国公法》，卷一，第二章第六节，页18。）1895年前，这种用法最常见。如：“蒲使所言确实不差，深允所商，愿为存案。又谓北日耳曼百姓，愿与中国共笃友谊。盟主国君，均愿永顺輿情。中国本宜存自主之权，保通商之民。并劝中国当无内忧外患之时，开无涯之利，勤工通商，日益富强。布国必从和好相信办事之道，助中国自主之权。”（志刚：《初使泰西记》，卷三〔同治八年十二月二十七日，1867〕，页336。）

(3) 指个人权利，亦即 the right of self-government。如：“……赛乍奴赴狱行间，已〔己〕见前此奉置路旁己之石像，民皆争先拽而倒之。赛乍奴抵狱，即为人戕害。即此可见罗马民，一失其自主之权，即其日前之诸美德，亦尽丧失，而甘心下与奴隶为伍。”（艾约瑟译：《罗马志略》〔1886〕，卷九，罗马立帝之始，收入赫德〔Robert Hart〕編集：《西学启蒙》，页5。）中国士人有时也这样使用，如：“俄有党祸，由来已久。……至今守旧党已销声灭迹；维新党则通国皆然，即所谓希利尼党也。彼因俄为君主之国，小民无自主之权，故欲如法、美、西、比之民之得以自由，常思乘间一逞，改君为民主耳。”（薛福成：《出使

日记续刻》[1893]，卷八[六月十二日记]，页802。)1895年前，这种用法不常见。

康有为的《实理公法全书》中多处使用“人有自主之权”。如：“公法：人有自主之权。按：此为几何公理所出之法，与人各分原质以为人，及各具一魂之实理全合，最有益于人道。”(康有为：《实理公法全书·总论人类门》，页7。)

• 1895至1900年的主要用法。1895年之后，在官方文书，尤其是外交文书中，“自主之权”还多是指国家主权。此外，则多指个人权利，1898年，其使用次数达到最高峰。如：“西方之言曰：人人有自主之权，何谓自主之权？各尽其所当为之事，各得其所应有之利。公莫大焉，如此则天下平矣。”(梁启超：“论中国积弱由于防弊”，《时务报》，第九册[1896年10月27日]，页3。)

在和张之洞的论辩中，何启和胡礼垣认为“自主之权赋之于天”：“是故为国之大道，先在使人人知有自主之权。此不特为致治之宏规，亦且为天理之至当。盖各行其是，是谓自主。自主之权赋之于天，君相无所加，编氓亦无所损。庸愚非不足，圣智亦非有余。人若非作恶犯科，则此权必无可夺之理也。夺人自主之权者，比之杀戮其人相去一间耳。”(何启、胡礼垣：“正权篇辩[摘录

劝学篇书后 续前九十二册]”，《知新报》，第九十三册[1899年7月18日]，页5。)士人还认为个人的“自主之权”是国家“自主之权”的基础。如：“孔子曰：匹夫不可夺志。志者何？自由之志也。……善夫中村正直之言曰：国家所以有自主之权者，由于人民有自主之权。人民所以有自主之权者，由于有自主之志行。盖深知国家自强之大根原也。”(蔡孟博：“东京大同高等学校功课”，《清议报》，第三十二册[1899年12月13日]，页13。)

• 1900至1915年的主要用法。与1895年之后的用法大致相同，如：“总之人人有自主之权，为地球之公理文明之极点，无可訾议者也。若欲知其理之所以然，则诸家之说原书具在，其理甚精，可详考也。”(沈翔云：“覆张之洞书”，《黄帝魂[选录]》[1903]，引自《辛亥革命前十年间时论选集》，第一卷，下册，页766。)1905年之后，较少使用。

• 1915年以后的用法。1915年后很少使用，偶尔用到，基本上都是指个人权利。

• 其他。“自立之权”：与“自主之权”含义相近，指国家主权或个人权利。1899年，梁启超在为自立会的成立所写

的序中,说明自立会的“自立”是指个人权利。“西人之常言曰:国之所以有自立之权者,由于人民有自立之权。人民所以有自立之权者,由于其有自立之志与自立之行。”(任公:“自立会序”,《清议报》,第十六册[1899年5月30日],页5。)康有为在为自立军起义辩护时,则指出“自立”是指保全中国主权:“查唐才常‘大通勤王军布告’文,宗旨第一条曰:保全中国自立之权。其第二条曰:请光绪帝复位。则自立二字,属于中国,中国自立四字同读而以为会。唐才常[盖]悯于分割,虑为波兰、非洲,故务欲保全中国自立之权,以振厉国民之志,名义至显。今张之洞等[必]欲诬之,析其文义,去中国二字,但称自立,[若]于中国之内,别为自立之一党者。”(康有为:“驳后党张之洞于荫霖伪示”[1900年10月],载《康有为政论集》,卷二,上册,页447。)

## 27. 主权(zhuquan)

- 传统用法。(1)指君主的权力;(2)指有职权的官吏。<sup>〔1〕</sup>

- 1830至1895年的主要用法。(1)传统用法。如:“上与下不宜狎,狎则主权不尊,太阿倒持而乱生。上与下又不宜隔,隔则民隐不闻,蒙气乘辟而

乱又生。”(冯桂芬:“覆陈诗议”,《校邠庐抗议》[1861],上卷,页106。)但这种用法很少见。

- (2)指 sovereignty,最早见于《万国公法》。如:“治国之上权,谓之主权。此上权,或行于内,或行于外。行于内,则依各国之法度,或寓于民,或归于君。论此者,尝名之为‘内公法’,但不如称之为‘国法’也。主权行于外者,即本国自主,而不听命于他国也。各国平战、交际,皆凭此权,论此者,尝名之为‘外公法’,俗称‘公法’即此也。”(丁韪良主译:《万国公法》,卷一,第二章第五节,页17。)但对内之主权很少使用,中国士大夫通常只强调对外之主权,即主权的独立性。如:“臣又闻泰西通例有所谓均势之法。凡一国有意侵占小国土地,于邻国主权国势不无妨害者,他国得群起阻挠之,以遏其势,是谓均势之法。”(吴大澂:“督办宁古塔等处事宜太常寺卿吴大澂具陈法越事宜办法折”[1883],引自故宫博物院编:《清光绪朝中法交涉史料》,卷五,页323。)1895年之前,“主权”主要在这个意义上使用,与“君主的权力”的区分有时并不清晰。

- 1895至1900年的主要用法。1898年后,人们开始讨论“主权”的归

〔1〕《汉语大词典》,页299。

属问题,1899年,《清议报》连载了伯伦知理(Johann C. Bluntschli)的《国家论》,较为系统地介绍了西方国家观念的形成和变迁,这时“主权”作为最高政治权力的属性逐渐凸显。如:“合众政治之全国民,均握其国之主权,而不能自行之,必得代理者以托之也。君主政治,与贵族政治,其君主若贵族,皆握国之主权而自行之也。”(伯伦知理:“国家论〔卷三 国体〕”,《清议报》,第二十三册〔1899年8月6日〕,页2。)也有人提出了“主权”来自人民的主张:“国家之有主权,即代表人民之公共权也。权散于私民,则涣散而微小。归于统一,则强大而坚固。故不能不立一主权之国家。国家所主之权,国民所与之者也。”(蔡孟博:“东京大同高等学校功课”,页12。)

• 1900至1915年的主要用法。1900年之后,偶尔也会出现传统用法,官方文书中的“主权”多用于强调独立性,在士大夫的著述中广泛使用的则是人民主权说。1903年,“主权”的使用次数达到顶峰,即多用于人民主权。如:“有土地,有人民。以居于其土地之人民,而治其所居之土地之事,自制法律而自守之。有主权,有服从。人人皆主权者,人人皆服从者。夫如是斯谓之完全成立之国。”(梁启超:“少年中国说”〔1900〕,载《饮冰室文集之五》,第

二册,页9。)

但紧接着梁启超就对国家主权是在人民还是在政府提出了一些反思。如:“国家握独一最高之主权,而政府人民皆生息于其下者也。重视人民者,谓国家不过人民之结集体。国家之主权,即在个人。其说之极端,使人民之权无限。其弊也,陷于无政府党,率国民而复归于野蛮。重视政府者,谓政府者国家之代表也……故国家之主权,即在政府。其说之极端,使政府之权无限。其弊也,陷于专制主义,困国民永不得进于文明。故构成一完全至善之国家,必以明政府与人民之权限为第一义。”(梁启超:“论政府与人民之权限”〔1902〕,载《饮冰室文集之十》,第四册,页1。)

1904年前后,强调独立的“主权”使用次数一度又有所增加。如:“一国有一国的主权。现在世界上,没有个没主权的国度。主权是什么呢?就是在国内办理各项政事,都有自己做主的权柄,决不受别国的干涉。……若说起我们中国的主权来……已经被东西各国夺尽了。到了今日,我中国哪里还算得是一个独立自主的国家呢?”(三爱〔陈独秀〕:“亡国篇〔接十三期〕”,《安徽俗话报》,第十五期〔1904年11月7日〕,页1。)

1913年,《庸言》发表了马质的“主权论”,对“主权”作了较为全面的解释。“主权原语,在英文为萨威梭帖,在

法文为苏威稜德。……要不外一种品性词，非权力之谓，亦非权利之谓。……由此观之，主权一语，今日公法上用之者，实含有三种意义：一言国权之最高性，一言国权之行使，一言国家最高之地位。学者欲别此，当察其上下之文义，始无错误。欧洲人习用此一语，兼表三义，在吾国固不妨译作三语。然吾国沿用主权一语最久，更之亦觉不便，即以上述三项而言，统冠以主权二字，亦无大碍。”（马质：“主权论”，《庸言》，第一卷第十一号〔1913年5月1日〕，页1—2。）

• 1915年以后的用法。1915年之后较少使用，有时泛指自主的权力。强调国家“主权”对外独立性的用法明显增多，如：“我们更要敬告上海纳捐华人会诸君：要收回主权及排除租界虐政，只有大规模的民众示威可靠，和平请求或希望媚外的北京政府出来交涉，都是不济事的呵！”（独秀：“告上海纳税华人会”，《向导周报》，第三十期〔1923年6月20日〕，页222。）

## 28. 人权(renquan)

指人身权利和民主权利。最早出现于1897年：“西俗男女均权，……新闻报乃有五男争娼，共杀一妇烹而分食之异事。由彼教母夺人权一语启之，名教之精微乃不可议矣。”（宋育仁：《泰

西各国采风记》〔1897〕，收入王锡祺辑：《小方壶斋舆地丛钞再补编第十一帙》，页27。）1899年，梁启超提到了“天赋人权”：“而彼愚而自用之辈，混民权与民主为一途，因视之为蜂蚕、为毒蛇，以荧惑君相之听，以窒天赋人权之利益。”（梁启超：“爱国论”，页77。）1902年，梁启超在回答读者提问时，在《新民丛报》上指出“人权”和“民权”含义相同，对应right of man，并认为“人权”是更为恰当的翻译（参见本附录“民权”条）。但在实际使用中，“民权”与“人权”有所区别，正如1913年张东荪指出，“民权”指公权之积极状态而言，“人权”是指公权的消极状态（参见本附录“民权”条）。因此，“民权”的主体为人民，常与民主相联系，“人权”的主体为个人，常与自由相联系。如：“生民之初，天赋人权。人权者何？自由平等是已。夫既自由，则人人无服从之义务，安可受他人之支配？夫既平等，则人人无命令之权利，安可设社会之阶级？人民实权利之主体，权利实人民所固有。不待国家之许可，不须法律之规定，即应享受此真自由、真平等之权利，此自然之人权也。”（羲皇正胤：“南洋华侨史略〔承前〕”，《民报》，第二十六号〔1910年2月1日〕，页28—29。）

## 29. 公权(gongquan)

传统用法。指朝廷所赋之权。<sup>〔1〕</sup>  
在本“数据库”中主要有三种含义：

(1)指公有之权。如：“中国当道光之间，勉强行成，情形隔膜，误将税则加载约章。夫条约所载者，两国之公权也。太阿倒持，授人以柄。九州之铁，铸错竟成，非惟中国所未闻，抑亦西人所不及料矣。”（陈炽：“税则”，《庸书》〔1894〕，外篇卷上，载赵树贵、曾丽雅编：《陈炽集》，页81。）这种用法很少见。

(2)指政府权力。如：“或谓社会为私人之集合体，主权即为私人之集合权。其言谬甚。主权者公权非私权也。虽合无量数之私权，不能变其性质使成公权。”（梁启超：“政治学大家伯伦知理之学说”〔1903〕，载《饮冰室文集之十三》，第五册，页87—88。）这种用法也不多见。

(3)最常见的用法是指公民权，最早见于《日本国志》，“被剥夺公权者，自主刑满期之日，经过五年得因其品行情状开复以后公权。”（黄遵宪：“刑法志四”，《日本国志》，第八卷之三十，页312。）1900年后较为常用，“公权”多指国民的政治权利。如：“谓公权为公法上之权利，私权为私法上之权利。然公

法私法，以统治权关系为断。盖公法为统治权关系之法，而私法则为非统治权关系之法也。”（张东荪：“余之民权观”，《庸言》，第一卷第十二号〔1913年5月16日〕，页11。）

## 30. 私权(siquan)

在本“数据库”中较少见。最早见于《万国公法》，用来翻译 private rights 或者 personal rights。如：“君之私权，有时归公法审断。即如国君，私自置买继续基业等权，或与他国之君民有关涉者，则公法中，有一派专论此等权利也。”此外，private international law 被翻译为“私权”之法，如：“盖专指世人自然之权，及人人相待之当然，并各国所保护人民之私权也。故论者称之为私权之法。”（丁韪良主译：《万国公法》，卷一，第二章第三节，页17，第一章第十节，页9。）这种用法在“数据库”中最为常见，但1900年前很少这样使用。有时用于指个人私利，如：“中国历祀之革命，皆因私权私利而起，至因公权公利而起者无有也。以暴易暴，无有已时。”（奋翮生：“军国民篇〔续第七号〕”，《新民丛报》，第十一号〔1902年7月5日〕，页7。）偶尔也用于指自主之权，如：“约章者两国之公权也，税则者一国之私权也。中国通商之始，情形未熟，

〔1〕《汉语大词典》，页772。

英人阴谋以给我,盛气以劫我,令将税则,加载约章。于是私权变为公权,自主成为无主。”(梁启超:“论加税”[1896],载《饮冰室文集之一》,第一册,页104。)1915年后很少使用。

### 31. 义务(yiwu)

指政治上、法律上和道义上应尽的责任。最早见于1874年:<sup>[1]</sup>“昨本大臣特奉本朝来谕云:……兹闻清国以生番为属地,言论不置。然此义务,既誓我民,爰发我师,为天下所共知。事在必行,刻不可忽。着该公使即向该国政府,以明本朝心迹。并请确答复文缴回等因。”(“日本柳原前光来函”[1874年9月5日],引自《筹办夷务始末〔同治朝〕》,卷九十六,页2212。)

1895年后,“义务”的使用次数逐渐增多,1903年达到高峰。1902年,严复主张将 obligation 译为“义务”,duty 译为“责任”。(饮冰子:“饮冰室师友论学笺”,页8。)1903年,有人提出类似的想法:“人生此世,须发达其天禀之德性,严行其应尽之义务。小而一身一家,大而一国一种,皆须维持之,发达之,竭其本分(duty)以尽人之所以为人者是也。法律上之人格者,人生此世,必有种种行为,若权利(right)、若义务

(obligation)。凡此等行为,不能背于国家所定之法律者也。凡在法律范围之内者,则方有自由行动之权利。而对于国家,则仍负有义务者也。”(醉癸:“新名词释义”,《浙江潮》,第二期[1903年3月18日],页4。)1914年,有人主张将“义务”改作“义分”,“例如权利义务,犹盾之表里二面。吾国义字约略足以当之。……义务之务字含作为之义,亦非其通性也,何如译为义分。”(胡以鲁:“论译名”,《庸言》,第二卷第一、二号合刊[1914年2月15日],页12。)

1910年前,“义务”较偏重于道德上的含义。如:“义务是什么呢?是各人对于国家份内应当做的事体、应当担的责任。一国的人,上至皇帝,下至平民,各有当尽的义务。那一个不尽忠替国家办事,都是不尽义务。不尽义务,便是叛逆。”(中国人:“奉劝大家要晓得国民的权利和义务”,《安徽俗话报》,第二十一、二十二期合本[1905年9月13日],页2。)1911年后,法律意义上的“义务”使用较多。如:“人民对于国家之义务,其最大者,一曰纳税,一曰当兵。此二者实国家所持以生存发达之具。凡属国民,皆无所逃其责者也。而其所以必规定于宪法中者,尤有理由在焉。”(吴贯因:“宪法问题之商榷〔续

[1] 马西尼认为“义务”最早出现在1864年《万国公法》中(见马西尼书,页261),但在“数据库”所收录的《万国公法》中未检索到。

第八号]”，《庸言》，第一卷第十号〔1913年4月16日〕，页9。）

新文化运动以后，道德意义上的“义务”又有所增多。如：“明白了这个道德，‘义务’是什么，‘良心’是什么也都可以明白了。所谓义务，所谓良心，毕竟是社会的本能的呼声。然‘自己保存’的本能，‘种族蕃殖’的本能也有与此呼声同时发生的时候。”（李大钊：“物质变动与道德变动”，《新潮》，第二卷第二号〔1919年12月1日〕，页210。）“义务”有时也指不要报酬，但不多见。

## 四 个 人

### 32. 个人(geren)

- 传统用法。指那人、彼人，多指所爱的人。<sup>〔1〕</sup>

- 1895至1900年的主要用法。指一己，与individual对应。在本“数据库”中，1900年之前，“个人”仅使用了四次，最早见于1898年：“法国者，人勇地肥，富强冠于欧洲者也。……然法人轻佻，竞功名，喋喋于个人自由。内阁频行更迭，国是动摇。”（柴四郎著，梁启超译：“佳人奇遇”〔1898〕，载《饮冰室

专集之八十八》，第十九册，页185。）其余三次是在梁启超的《自由书》中使用。

另有两次为“各个人”。如：“今由条理上释不羁特立之义，则主权无限。究其极弊，外则废却一切义务，不顾万国公法；内则蹂躏各个人，并各团体之自由而不顾。是使人类复陷于古代之无政权也。”（伯伦知理：“国家论〔卷四接前册〕”，《清议报》，第二十九册〔1899年10月5日〕，页4。）

- 1900至1915年的主要用法。1900年之后，“个人”的使用次数逐渐增多，1903、1906年形成了两个高峰。“个人”常与国家、团体并提、对称。如：“重视人民者，谓国家不过人民之结集体。国家之主权，即在个人（谓一个人也）。其说之极端，使人民之权无限。其弊也，陷于无政府党，率国民而复归于野蛮。”（梁启超：“论政府与人民之权限”，页1。）

1903年，严复指出“个人”在中国并不常见：“或谓个人名义不经见，可知中国言治之偏于国家，而不恤人人之私利，此其言似矣。”（严复：“《群学肄言》译余赘语”〔1903〕，载《严复集》，第一册，页126。）

1906年前，“个人”常常和“国民”相伴随出现，此后，“个人”常常单独出

〔1〕《汉语大词典》，页636。



现。在国人看来，“国民”和“个人”是有较大区别的。“个人”是具体的、个别的、自然的；而“国民”是抽象的、集体的、法律的。在1915年之前，中国人试图用“国民”一面来取代和压制“个人”的一面。如：“个人之么匿体如是，积个人以为国民，其拓都体亦复如是。”（饮冰室主人〔梁启超〕：“中国人之缺点”，《新民丛报》〔1904〕，引自《辛亥革命前十年间时论选集》，第一卷，下册，页791。）再如：“盖一国士民德义之消长，影响于国家之盛衰隆替。故小学校本旨尤以道德教育及国民教育为最大主要之成分，道德教育在养国民之私德，以期具个人之德性。国民教育在养国民之公德，以期备国民之资性。”（云窝：“教育通论 绪言〔续第七期〕”，页12。）

• 1915年以后的用法。新文化运动期间，“个人”得到较多肯定。“社会是个人集成的，除去个人，便没有社会；所以个人的意志和快乐，是应该尊重的。”（陈独秀：“人生真义”，《新青年》，第四卷第二号〔1918年2月15日〕，页92。）1920年，“个人”的使用次数达到其最高峰。

新文化运动以后，“个人”也常指本人，较少用作“权利”主体，负面用法较常见。如：“本篇有两层意思。一是表示我不赞成现在一般有志青年所提倡，

我所认为‘个人主义的’新生活。一是提出我所主张的‘非个人主义的’新生活，就是‘社会的’新生活。”（胡适：“非个人主义的新生活”，《新潮》，第二卷第三号〔1920年4月1日〕，页467。）

### 33. 个人主义 (gerenzhuyi)

最早见于1900年，指以个人利益为重，而不顾团体和国家利益的主张。“然而不团众力，则一人之力薄且弱，犹不足以敌外力也。中国之病：曰离曰散，不相任睦，各竞其私。公利众事，无人过问。此所谓个人主义，最足以败害大局，故名虽四万万人，实各自为一人。”（佩弦生：“论中国救亡当自增内力”，《清议报》，第四十一册〔1900年4月10日〕，页3。）

此后在介绍西方的经济学、教育学以及尼采的主张时，也常常提到“个人主义”，常常与“社会主义”、“国家主义”相对应。1906年《新民丛报》翻译了一篇日本人的文章，专门讨论“个人主义”教育。“夫为个人主义教育之目的者，乃教育人使成人之事，即使人得纯粹完全之人性是也。……虽然……人不可为孤立的生存，必当有所属一定之团体。……故人之为人，于社会国家，必为一有用之人物。教育人使成人，不可不含此意味也。由是严格之个人主义之教育遂破，而社会主义之教育代之，占现代最有力之位置矣。”（八木

光贯著，光益译：“个人主义教育”，《新民丛报》，第四年第二十二号〔原第九十四号〕〔1906年12月30日〕，页6、7。）

1907年之后，“个人主义”有时在肯定的意义上使用，但总体来说负面的用法更常见。如：“谓人民各因其个人利害之故，而始参与国政，此不过十八世纪前个人主义之理想。近世国家主义大明。此说之缺点，稍有学识者能知之矣。”（梁启超：“中国国会制度私议”〔1910〕，载《饮冰室文集之二十四》，第九册，页54。）

1915年后新文化运动期间，“个人主义”获得较多肯定，其含义主要为肯定个人的自主要求，强调人的基本自由和利益。如：“西洋民族，自古迄今，彻头彻尾个人主义之民族也。……所谓人权是也。人权者。成人以往，自非奴隶，悉享此权，无有差别，此纯粹个人主义之大精神也。”（陈独秀：“东西民族根本思想之差异”，《新青年》，第一卷第四号〔1915年12月15日〕，页1、2。）

新文化运动以后，“个人主义”成为一种小资产阶级的意识形态：“不过游民无产阶级的均产主义，根本上是资产阶级的；他们内部决不会有无产阶级的集体主义，而只会有宗法社会式的‘头目制度’，夹杂着小资产阶级的个人主义。他们对于富人的嫉恨，实际上并不

适合他们取消贫富不均的理想，而终究是代表各个想自己变成富人的意识。”（瞿秋白：“孙中山与中国革命运动”，页9。）

#### 34. 小己(xiaoji)

- 传统用法。指一己，个人。<sup>〔1〕</sup>

- 1895至1900年的主要用法。指“个人”。在本“数据库”中，最早出现于1899年：“故我同胞忘大己大分之国家，而但知保小己小分之一人身家，人人但知自保。故我同胞，虽有五万万，实各为一人。”（“海外宜合公司以救君国演说”，《知新报》，第一百零八册〔1899年12月13日〕，页2。）但1900年之前，仅有此一例。

- 1900至1915年的主要用法。“小己”的广泛使用是从1903年严复翻译《群己权界论》开始的。严复区分了“国人”与“小己”。“盖国，合众民而言之曰国人（涵社会国家在内），举一民而言之曰小己。今问国人范围小己，小己受制国人，以正道大法言之，彼此权力界限，定于何所？”（严复译：《群己权界论》〔1903〕，首篇，引论，页3。）

在《群学肄言》中，严复还明确指出“小己”就是“个人”：“东学以一民而对

〔1〕《汉语大词典》，页1411。

于社会者称个人,社会有社会之天职,个人有个人之天职。或谓个人名义不经见,可知中国言治之偏于国家,而不恤人人之私利,此其言似矣。然仆观太史公言《小雅》讥小己之得失,其流及上。所谓小己,即个人也。”(严复:“《群学肄言》译余赘语”,页126。)

与“个人”相比,“小己”常常与“自由”、“权利”等连用,与“国群”、“大群”对称。如:“就教育之目的而论,指国家社会言之;就教育之作用而论,指小己之群性言之。以发达国群……为教育之目的,以养成国群份子之组织人格……为其作用也。己者何?浅言之,即各个人之自我也;深言之,即小己之个性也。”(刘显志:“论中国教育之主义”,《中国新报》[1907],引自《辛亥革命前十年间时论选集》,第二卷,下册,页890。)

在本“数据库”中,1915年前大部分“小己”都是严复使用。

• 1915年以后的用法。1915年后较少使用,并出现了负面的用法。如:“我想经济社会,的确是一天一天变化的;是一天一天进步的。一个时代之经济学说,必合于一个时代之经济社会。旧经济学家所根据的个人主义(有人译小己主义)私产制度,据我想来,一定是要改造的。”(刘秉麟:“经济学上之新学说”,《新潮》,第一卷第三号[1919年

3月1日],页382。)

### 35. 无赖(wulai)

1902年,欧矩甲主张用“无赖”来表达个人的独立,“无赖者,独立之精神也。凡人有依赖他人之性质,则不能奋起独立之精神,斯谓之奴隶;欲脱奴隶之籍,必须拔去奴隶之根,必须铲除依赖他人之性质。欲铲除依赖他人之性质,必须明吾为人,有顶天立地之能,非如禽兽待人而理。”(太平洋客[欧矩甲]:《新广东》[1902],引自《辛亥革命前十年间时论选集》,第一卷,上册,页302。)但这种用法极其少见。同年,有人对这种用法加以嘲讽。“无赖者,通行骂人语之最不堪者也。太平洋客之《新广东》乃为之下解释,转瞬间成一最可尊贵之徽号。嘻,才子舞文之笔,其贼人乃如是哉。”(忧患余生:“扞虱谈虎录”,《新民丛报》,第十四号[1902年8月18日],页5。)

### 36. 么匿(yaoni)

“么匿”是严复用来翻译 unite 的,常用于指“个人”,有时与“拓都”对称。如:“侯官严氏所译《群学肄言》,其云拓都者,东译所称团体也;云么匿者,东译所称个人也。”(梁启超:“新民说”,页119。)再如:“大抵万物莫不有总有分,总曰‘拓都’,译言‘全体’;分曰‘么匿’,译言‘单位’。笔,拓都也;毫,么匿

也。饭，拓都也；粒，么匿也。国，拓都也；民，么匿也。社会之变相无穷，而一一基于小己之品质。是故群学谨于其分，所谓名之必可言也。”（严复：“《群学肄言》译余赘语”，页126。）但“么匿”很少为人使用。

## 五 社 会

### 37. 群(qun)

• 传统用法。(1)特指羊相聚而成的集体，引申指其他同类动物聚集而成的群；(2)人群或者物群；(3)种类；(4)朋辈、亲族；(5)众人、群众；(6)合群、会合；(7)众、许多；(8)量词，用于成群的人或物。<sup>〔1〕</sup>

• 1830至1895年的主要用法。1895年之前，“群”还是作传统用法。如：“孟子曰：‘不嗜杀人者，能一之。’斯言也岂仅为七国发哉？曰：吾闻君者群也，王者民所归往也。”（陈虬：“大一统议”，《治平通议》〔1884〕，卷七，治平三议，页604。）<sup>〔2〕</sup>

• 1895至1900年的主要用法。1895年，严复在“原强”中用“群”来翻

译 society：“所谓群者，固积人而成者也。不精于其分，则末由见于其全。且一群一国之成之立也，其间体用功能，实无异于生物之一体，大小虽殊，而官治相准。”（严复：“原强”，页7。）同年，康有为也在这个意义上使用“群”：“夫挽世变在人才，〔成人才〕在学术，讲学术在合群，累合什百之群，不如累合千万之群，其成就尤速，转移尤巨也。”（康有为：“上海强学会序”〔1895年11月〕，载《康有为政论集》，卷一，上册，页169。）梁启超在1897年发表了《说群》一文，他在自序中写道：“启超问治天下之道于南海先生，先生曰：以群为体，以变为用。斯二义立，虽治千万年之天下可已。启超既略述所闻，作变法通议。”（梁启超：“说群自序”，《时务报》，第二十六册〔1897年5月12日〕，页1。）严复在《天演论》中也频繁在这个意义上使用“群”：“夫既以群为安利，则天演之事，将使能群者存，不群者灭；善群者存，不善群者灭。”（赫胥黎〔Thomas H. Huxley〕著，严复译：《天演论》，导言十三，制私，页32。）

此后，“群”的这个新用法迅速在士大夫中普及开来。1898年，广东成立了“群学会”。（梁启超：“戊戌政变记”

〔1〕《汉语大词典》，页5380。

〔2〕同样的用法，如“君者，群也”、“敬业乐群”等，在1894年之前和之后都曾出现，但我们认为其内涵是不同的，1895年之后“群”的这种用法与“社会”的含义相同，而不再是传统用法。

[1898],载《饮冰室专集之一》,第一册,页77。)也正是在这一年,“群”的使用次数达到了它的第一个高峰。

• 1900至1915年的主要用法。1903年,随着严复的《群学肄言》和《群己权界论》的出版,“群”的使用次数达到了它的顶峰,并远远高于其他年份。

1904年之前,“群”常常与“社会”混用。如:“吾国新译之社会学,推余杭章氏炳麟之群学为巨擘。”(“介绍新著”,《浙江潮》,第七期[1903年9月11日],页2;参见本附录“社会”条。)严复曾经分别过“群”和“社会”：“荀卿曰：‘民生有群。’群也者,人道所不能外也。群有数等,社会者,有法之群也。社会,商工政学莫不有之,而最重之义,极于成国。”(严复:“《群学肄言》译余赘语”,页125—26。)此后,“群”的使用次数迅速减少,1910年后,很少有人使用。

• 1915年以后的用法。1915年后很少使用,偶尔使用时,也常常与“社会”混用。如:“渊源孔德思想发生二派哲学家:(一)群学一派(sociologues)。用科学方法治人群社会,当然推孔德为始祖。”(李璜:“法兰西哲学思潮”,《少年中国》,第二卷第十期[1921年4月15日],页24。)

### 38. 群学(qunxue)

• 传统用法。指各种学派或学说。<sup>[1]</sup>

• 1830至1895年的主要用法。很少使用,指各种学派或学说。如:“既于群学言其简要易人之道,但所读之书篇第先后,尚虑学者未知所择,故更综而录之如左。”(梁启超:“读书分月课程”[1892],载《饮冰室专集之六十九》,第十五册,页4。)

• 1895至1900年的主要用法。1895年,严复用“群学”来翻译社会学,其后使用次数大大增加。如:“而又有锡彭塞者,亦英产也,宗其理而大阐人伦之事,帜其学曰‘群学’。‘群学’者何?荀卿子有言:‘人之所以异于禽兽者,以其能群也。’凡民之相生相养,易事通功,推以至于兵刑礼乐之事,皆自能群之性以生,故锡彭塞氏取以名其学焉。”(严复:“原强”,页6。)1899年,梁启超指出“群学”就是“社会学”：“日本自维新三十年来,广求智识于寰宇。其所译所著有用之书,不下数千种。而尤详于政治学、资生学(即理财学,日本谓之经济学)、智学(日本谓之哲学)、群学(日本谓之社会学)等。”(梁启超:“论学日本文之益”[1899],载《饮冰室文集之四》,第二册,页110。)

[1] 《汉语大词典》,页5382。

此外，“群学”有时还指各级各类学校。如：“善矣哉，日人之兴学也。明治八年，国中普设大学校。而三年之前，为师范学校以先之。师范学校，与小学校并立，小学校之教习，即师范学校之生徒也。数年以后，小学之生徒，升为中学、大学之生徒，小学之教习，即可升为中学、大学之教习。故师范学校立，而群学之基悉定。”（梁启超：“论学校四〔变法通议三之四：师范学校〕”，《时务报》，第十五册〔1896年12月25日〕，页1。）但这种用法很少见。

• 1900至1915年的主要用法。1903年，随着严复《群学肄言》的出版，“群学”的使用次数达到了其最高峰，并远远高于其他年份，但此后开始迅速减少。这个时期，“群学”主要指社会学。如：“《群学肄言》，非群学也，言所以治群学之涂术而已。”（严复：“《群学肄言》译余赘语”，页125。）

有时，“群学”也用于泛指社会科学。如1904年《美洲游学指南》一文中将College of Social Sciences称为群学院（卜技利大学留学生某述：“美洲游学指南”，《新民丛报》临时增刊《新大陆游记》〔1904年2月14日〕，页17。）再如：“治他学易，治群学难。政治者，群学之一门也。何以难？以治者一己与于其中不能无动心故。心动，故见理难

真。”（严复：“政治讲义”〔1905〕，载《严复集》，第五册，页1254。）

有时仍然用于指各种学派或学说，如：“论理学学者，或称为群学之钥，盖导人以用思用辩之公例也。记称学问思辩，此足以当之矣。苟未治此，则发一言，立一义，无往而不误谬。”（饮冰：“新出现之两杂志”，《新民丛报》，第四年第十六号〔原第八十八号〕〔1906年10月2日〕，页16。）刘师培还曾称humanism为“群学”：“惟群治之进，礼俗之源，探赜索隐，鲜有专家。斯学之兴，肇端哲种。英人称为sociology，移以汉字，则为社会学，与humanism之为群学者，所述略符。”（师培：“论中土文字有益于世”，《国粹学报》〔1908〕，引自《辛亥革命前十年间时论选集》，第三卷，页33。）

• 1915年以后的用法。较少使用，1920、1921年，李璜撰文介绍法国的哲学和社会学时，使用了“群学”来指称社会学：“述法兰西近代群学，不能不先说说孔德（Auguste Comte）（1798～1857）因为孔德是群学里一个创造人。群学sociologie这个名称，都是他取的。”（李璜：“法兰西近代群学”，《少年中国》，第二卷第四期〔1920年10月15日〕，页5。）但紧接着，他在《社会学与宗教》一文中就改用“社会学”一词（李璜：“社会学与宗教”，《少年中国》，第

三卷第一期〔1921年8月1日〕,页50。)

### 39. 合群(hequn)

传统用法。指和合群众,团结群众。<sup>〔1〕</sup> 在本“数据库”中多指民众结成的团体。如:“合群之义有三:言政则议院,言学则学会,言商则公司。”(徐勤:“拟粤东商务公司所宜行各事”,《知新报》,第二十四册〔1897年7月10日〕,页1。)再如:“合群之道,始以独立,继以自治,又继以群治。其中有公德……,有实力,有善法。”(“饮冰室师友论学笺〔水苍雁红馆主人来简〕”,《新民丛报》,第二十四号〔1903年1月13日〕,页3—4。)或者指团体之间的联合:“抑吾尝闻之:积人而成群,合群而成国,国之兴也,必其一群之人,上自君相,下至齐民,人人皆求所以强,而不自甘于弱;人人皆求所以智,而不自安于愚。”(严复:“《国闻报》缘起”〔1897〕,载《严复集》,第二册,页454。)这种用法多见于1895年之后。有人说:“甲午而后,合群之声,嚣然遍于中国。”(“四民公会”,《新民丛报》,第三十二号〔1903年5月25日〕,页1。)

也有指与集体融洽相处,或者成

群等用法,但不多见。如:“‘合群的自大’,‘爱国的自大’,是党同伐异,是对少数的天才宣战;——至于对别国文明宣战,却尚在其次。”(鲁迅:“随感录:三十八”,《新青年》,第五卷第五号〔1918年11月15日〕,页516。)又如:“合群的修养,是就与群众一同做事的材干说……我们的读书人,多少都有些书痴气,总不感觉合群的必要。这一则因为他原从不想做什么社会事业所以他无需乎群众;再则因为他看不来这些群众种种色色的怪相,所以他不屑与他们相周旋。”(恽代英:“怎样创造少年中国?〔上〕”,《少年中国》,第二卷第一期〔1920年7月〕,页14。)

### 40. 群众(qunzhong)

传统用法。指众人、民众,近代以来,其含义变化不大。<sup>〔2〕</sup> 1919年之前,使用很少,如:“人教之人必求表异于众,如承之于教会之前,而不承之于群众之地,是为耻教,耻教者心不诚,西士所不许也。”(王韬:“代上广州府冯太守书”〔1883〕,载《弢园文录外编》,卷十,页254)。1919年之后,使用次数迅速增多。五四运动之前,傅斯年总结了“群众”与“社会”的差别。“中国

〔1〕《汉语大词典》,页1509。

〔2〕《汉语大词典》,页5382。

一般的社会，有社会实质的绝少；大多数的社会，不过是群众罢了。凡名称其实的社会，——有能力的社会有机体的社会，——总要有个密细的组织，健全的活动力，若果仅仅散沙一盘，只好说是‘乌合之众’。……至于官署以外，官吏中所组织的团体，除去做些破坏的事情，不生产的事情，不道德的事情，也就没别事做了。只好称他群众了。又如工商界的组织，虽然比政界稍好些；然而同业的人，集成的‘行’，多半没能力的。又如近来产生的工商会，比起西洋的来，能力也算薄弱多了，——这仍然是社会其名，群众其实。”（孟真〔傅斯年〕：“社会——群众”，《新潮》，第一卷第二号〔1919年2月1日〕，页345—46。）但仅仅一年以后，罗家伦在总结五四一年以来学生运动的成果时，就认为：“发动群众运动，必定要一种极大的刺激。因为既然说到群众运动，当然是感情的作用多，理性的作用少。而感情的作用，尤赖乎极大的刺激。……唉！我谈了许久群众运动，其实我们那里真配说群众运动。请问北京除了我们两三万较有组织的学生而外，其余那里有一个群众？唉！似群众运动也得先有群众啦！”（罗家伦：“一年来我们学生运动底成功失败和将来应取的方针”，

《新潮》，第二卷第四号〔1920年5月1日〕，页854—55。）1925年，“群众”的使用次数达到最高峰，常用作“工农群众”、“劳动群众”等。

#### 41. 社会(shehui)

- 传统用法。(1)指春秋社日迎赛土神的集会；(2)由志趣相同者结合而成的组织和团体。<sup>〔1〕</sup>

- 1830至1895年的主要用法。1895年之前很少使用。主要有四种用法：(1)指集会。如：“又教中之人喜于多备彩旗灯烛，并诸色器具，各穿文绣衣服，持之周行于路，以为美观，宛如中国社会。”（裨理哲：《地球说略》〔1856〕，收入王锡祺辑：《小方壶斋舆地丛钞再补编第十二帙》，页12。）(2)指公司。如：“通商以后，商业大行，各立社会，监银、市场、卖茶、牙郎、头取、肝煎（皆商名，一首一从也），官室衣服，奢拟侯王。”（黄遵宪：《日本杂事诗》，页215。）(3)指人们为了某种目的而自行组织之团体。最早出现于1887年黄遵宪的《日本国志》，该书《礼俗志》共分十四类，其中最后一类就是“社会”。黄遵宪对“社会”的阐释是：“社会者，合众人之才力，众人之名望，众人之技艺，众人之声气，以期遂其志者也。”（黄遵

〔1〕《汉语大词典》，页4420。



宪：“礼俗志四”，《日本国志》，第十，卷三十七，页393。〕<sup>〔1〕</sup>（4）指由一定的经济基础和上层建筑构成的整体。如：“日本有论人类社会者，不知始于何时，曾著一说，名曰《人类社会变迁说》。”（薛福成：《出使日记续刻》，卷之三〔1892〕，页472—73。）

• 1895至1900年的主要用法。1895年后，“社会”使用次数有所增加。但1898年之前，多为日本人使用或者用于译自日本的文章中。其主要含义与1895年前相似，但指“集会”和“公司”的用法较少，多用于指人们为了某种目的而自行组织的团体。如：“西国之上下通情，得力于协会，亦称社会，而辅之以报馆。其大报馆类有博士主之，其博士律师等，又各以所操专门学业。集同业者，联为社会。皆有会所，今宜仿行其制。同会诸君，各擅专门，倘有心得，录出存记，随时汇刊成册，分送同人。”（陈继俨：“广州创设时敏学堂公启章程”，《知新报》，第五十三册〔1898年5月20日〕，页9。）指由一定的经济基础和上层建筑构成的整体的用法也较多。如：“野蛮之地，无社会者焉。及

文明渐开，微露萌蘖，久之遂成一社会。然则所谓社会，盖以渐积成者也。抑社会二字，本非我国古来惯用之熟语。而社会之实形，自古已有。”（古城贞吉译：“论社会”，《时务报》，第十七册〔1897年1月13日〕，页24。）

此外，“社会党”、“社会主义”等用法出现也较早。如：“西班牙国社会党人，密地埃儿安翼路，刺死西相得儿哈士地鲁氏，旋被擒获。”（古城贞吉译：“刺客就刑”，《时务报》，第四十册〔1897年9月26日〕，页25。）

• 1900至1915年的主要用法。1900年后，“社会”的使用次数迅速增加，并在1903和1906年形成了两个高峰。

在1904年之前，国人同时用“群”和“社会”来翻译society，并且常常混用。如：“社会者以和亲为植体，以竞争为利用者哉。……群以一种族成者，和亲之情必厚。和亲之情厚，则蕃滋易而有团合联结之心。群以多种族成者，竞争之力必大。竞争之力大，则长进易而有独立不羁之气。是固生类所同然，人

〔1〕 马西尼认为“社会”一词一直要到20世纪早期才传到中国，并认为黄遵宪在《日本杂事诗》和《日本国志》中用来指商人“协会”（马西尼书，页238），此说显然不确。黄遵宪在《日本国志》中最早将“社会”与society对应起来，1890年代后，有更多的人在这个意义上使用“社会”，如：“其博士律师等，又各以所操专门学业，集同业者，联为社会。皆有会所，如中国会馆。故国中凡有举作、议论、著述，属次等社会者，下议院皆周知。属上等协会者，上议院政府无不周知。”参见宋育仁：《泰西各国采风记》，页20。

群之公理矣。”(璩斋主人：“社会进化论序”，《清议报》，第四十七册〔1900年6月7日〕，页4。)再如《新民丛报》上发表的一首诗：“合群联社会，代表情公卿。”(振素庵主：“感怀十首即示饮冰子”，《清议报》，第四十七册〔1900年6月7日〕，页1。)1902年5月，梁启超在答读者问中认为，“社会学”之译名不妥。(“问答”，《新民丛报》，第八号〔1902年5月22日〕，页3；参见本附录“社会学”条。)但两个月之后，他在另一篇答读者问中就认为“社会”二字，将来一定会在中国通行。“社会者日人翻译英文 society 之语，中国或译之为群。……然社会二字，他日亦必通行于中国无疑矣。恐读者尚多误以为立会之意，故赘答于此。”(“问答”，《新民丛报》，第十一号〔1902年7月5日〕，页2。)

1903年一篇解释新名词的文章中，虽然肯定了“群”的译法更为“明晰”，但作者还是从众，用了“社会”这个译法。“吾人读英美文时，见有 society 一字者，日人译之曰社会，我国人译之曰人群。人群二字，其义较明晰。然数年来，沿用社会二字较多且较熟。”(酏癸：“新名词释义”，页2。)次年，另一篇解释新名词的文章，则干脆认为“群”的译法不妥。“社会……中国于此字无确译，或译为群，或译为人群。未足以包举全义，今从东译。”(“新释名一〔哲学

类〕”，《新民丛报》，第三年第二号〔原第五十号〕〔1904年7月13日〕，页3。)

1900年后，“社会”多用于指人们为了某种目的而自行组织的团体，或者由一定的经济基础和上层建筑构成的整体。前一种用法如：“泰西之社会，以人为单位。泰东之社会，以家为单位。盖家族政治，实东方之特色也。”(汤学智：“征文甲赏：管子传〔续〕”，《新民丛报》，第二十六号〔1903年2月26日〕，页20。)后一种用法如：“社会者何？二人以上之集合体，而为协同生活者之谓也。”(酏癸：“新名词释义”，页2。)再如：“社会者，众人协同生活之有机的有意识的人格之之浑一体也。”(“新释名一〔哲学类〕”，页1。)

革命党人曾经提出“社会革命”的主张，追求建立经济平等的社会：“今所言者社会经济组织上之革命而已，故可谓之狭义的社会革命……社会革命以阶级竞争为手段，及其既成功则经济上无有阶级，虽受富之分配较多者，亦与受少同等，不成为特别阶级，故绝不能言一阶级〔经济的〕握有政权，更不能言自此阶级移之彼阶级。”(县解：“论社会革命当与政治革命并行”，《民报》，第五号〔1906年6月26日〕，页23。)1907年前后，无政府主义者的社会革命观更为激烈地追求平等。如：“至社会主义，一言以毕之曰自由、平等、博爱、大同。欲致此，必去强权〔无政府〕，必

去国界〔去兵〕,此之谓社会革命。”(真民〔李石曾〕:“革命”,《新世纪丛书》,第一集〔1907〕,引自《辛亥革命前十年间时论选集》,第二卷,下册,页1000。)此后,“社会”的使用次数减少,一般用于指由一定的经济基础和上层建筑构成的整体。

• 1915年以后的用法。1915年后,“社会”的使用次数有所增加,并于1920年达到其最高峰。一般用于指由一定的经济基础和上层建筑构成的整体,也常用于“社会主义”、“社会学”、“社会科学”等词语中。如:“社会生活的问题,就是个人与社会之关系的问题。解决这个问题的两极端,一个是专制的国家主义,一个是个人的无政府主义。一个是资本主义,一个是布尔塞维克主义。”(何思源:“社会学中的科学方法”,《新潮》,第二卷第四号〔1920年5月1日〕,页648。)

#### 42. 会(hui)

• 传统用法。在用于指社会组织时,主要有三种含义:一是指某些团体或组织;二是指民间一种小规模经济互助形式;三是指民间朝山进香或酬神祈年时组织的集体活动。<sup>〔1〕</sup>

• 1830至1895年的主要用法。多用于指外国的社会、政治团体。如:“今土民结党,其会之名曰民友之会也。此人借爱民好治为国家出力,但王后禁之集会。”(爱汉者:“西班牙”〔道光丁酉年十月,1837〕,《东西洋考每月统记传》,页287。)再如:“教会共有五百余,每会建一座礼拜堂,每会约有八九百人,为掌教者则一人而已。其外亦有立仁会以济穷困残疾者焉。”(高理文:“美理哥合省国志略·新韩赛省”,《美理哥合省国志略》,卷首,页11。)

1870年代后,使臣常用“会”来称呼欧美的社会组织。1877年,郭嵩焘明确地用“会”来翻译 association, club, 以及 society。如:“是夕歌者数百人,聚听者万人。……询知此乐馆亦英都之一会。凡会皆名苏赛意地。前斯博得斯伍得处观电气灯,亦立一会,讲求实学,名罗亚尔苏赛意地,其倡首主持亦名尚书。罗亚尔苏赛意地尚书亦名和伯,是日曾一见之。”(郭嵩焘:《伦敦与巴黎日记》,卷五〔光绪三年二月,1877〕,页146。)又如:“印度茶商自来罗函称:‘布利蒂斯苏士尔申,今秋会于布利模斯,欲乞中国绿茶上品,陈列此会中。’询知布利蒂斯,英国旧名也;苏士尔申,译言会也,通英国言之,各种学艺及经纪,陈列品第,以资讨论,择贸易繁处,岁一为

〔1〕 《汉语大词典》,页3066。

会。”（郭嵩焘：《伦敦与巴黎日记》，卷十〔光绪三年七月，1877〕，页276。）《佐治刍言》中也曾对“会”有更深入的描述。如：“凡有众人相聚成会，无论其会为大为小，必有公共之性情，公共之意见。则往来交接，彼此俱觉合宜。若会中别有一种性情意见，止能合一二人或数十人，而不能与大众相合者，其会必因此渐渐离散……欧洲国内有此种城，能立自主之会于国政大有关系，于地方大有裨益……是以英国各城各会，设立章程，办理公事，平时似与国政无关，一旦国中有事，则各城俱能各自保护，其利益实为无穷。”（傅兰雅口译，应祖锡笔述：《佐治刍言》，页2、22。）

但在用于中国时，“会”多指会党等底层秘密组织。如：“厦门之天地会也，起癸丑二月，灭于冬。上海之小刀会刘丽川也，起癸丑八月，灭于乙卯正月。”（王韬：“粤逆崖略”〔1883〕，载《弢园文录外编》，卷六，页141。）

• 1895至1900年的主要用法。1895年后，士大夫组织“会”成为一股风潮。如：“近日风气渐开，凡近人会党之有益于政教，而非谋为不轨者，皆录人焉。如强学会、经学会、算学会、志学会、公会、农务会、戒缠足会。并于昔与同志所议之保华工会、兴商务会、幼学会、传孔教会、育婴会、养老会、女学会、孔教公法会，一切条例章程，亦附于

内。”（徐勤：“二十四朝儒教会党考序例”，《知新报》，第二十册〔1897年5月31日〕，页4。）其中尤以“学会”最受青睐。1896年，梁启超发表了《论学会》加以鼓吹论证。“群心智之事则曠矣，欧人知之，而行之者三：国群曰议院，商群曰公司，士群曰学会。而议院公司，其识论业艺，罔不由学。故学会者，又二者之母也。……学会起于西乎？曰：非也。中国二千年之成法也。……先圣之道，所以不绝于地；而中国种类，不至夷于蛮越，曰惟学会之故。学会之亡，起于何也？曰国朝汉学家之罪，而纪昀为之魁也。汉学家之言曰：今人但当著书，不当讲学。纪昀之言曰：汉亡于党锢，宋亡于伪学，明亡于东林。呜呼！此何言耶。……是以金壬有党，而君子反无党。匪类有会，而正业反无会。”（梁启超：“论学校十三”，《时务报》，第十册〔1896年11月5日〕，页1、2。）1897年，他还撰写了《南学会叙》，进一步阐述“学会”的重要性。“彼其有国也必有会。君于是焉会，官于是焉会，士于是焉会，民于是焉会。旦旦而讲之，昔昔而摩厉之，虽天下之大，万物之多，而惟强吾国之知，故夫能齐万而为一者，舍学会其曷从与于斯。”（梁启超：“南学会叙”，《湘学报》〔1897年12月14日〕，页1900。）

• 1900至1915年的主要用法。

1900年后,“会”很少单独使用,一般与其他词汇合用,如商会、国会等。有时指士大夫的组织,但更常用来指底层社会的组织。革命派的组织多以“会”命名,如同盟会、兴中会、光复会等。“这会怎么算得新中国的基础呢?诸君当知一国的政治改革,非藉党会之力不能。……原来我国当光绪壬寅以前,民间志士,所在多有纷纷立会救国。北京有强学会、保国会,湖南有南学会等,皆以强中国为宗旨。但实力未充,朝贵忌刻,不久即被禁解散。此后有保皇会兴于海外,响应者百余埠,声势最大。而各处革命之会,亦纷纷倡起。复有自明末以来即行设立之秘密结社,所谓哥老会、三合会、三点会、大刀会、小刀会等名目不一,虽皆顽迷腐败,然其团体极大,隐然为一国的潜势力。可畏革命党亦从中运动,徐图改良。但前举许多会,或倡自士大夫,或创自商人,或成于下等社会,宗旨既殊,手段亦异,流品淆杂,无所统一,因此不能大有所成。”(梁启超:“新中国未来记”,页6—7。)

• 1915年以后的用法。1915年后,“会”更少单独使用,常用于专门的、常设机构的名称,如委员会、总商会、总工会等。但有时也用作民间社会团体的名称,如筹安会、少年中国学会等。

“若最近杨度、孙毓筠、严复、刘师培、李燮和、胡瑛六先生,发起一筹安会,极言共和国体之弊,将研究解决国体之法。”(伍子余:“息党争〔致甲寅杂志记者〕”,《甲寅》,第一卷第九号〔1915年9月10日〕,页4。)

#### 43. 私会(sìhuì)

• 传统用法。指男女私下约会。<sup>〔1〕</sup>

• 1830至1895年的主要用法。使用极少,在本“数据库”中仅有四次。有两种用法:(1)指私下会面。如:“沟曰:你既无文凭,而我乃政府暨徐大臣所派会办委员,则我两人身分不可同日而语。今日你我既是私会,我又在官,你又在私,则不便与你谈公事。”(“担文与日状师克尔沃问答”〔光绪十二年八月十九日,1886〕,引自《清光绪朝中日交涉史料》,卷十,页187。)(2)指非官方组织。如:“吉洛弗言:‘招工会是一千八百七十年前禁买黑奴,日人因创为招工之议,设会经理,是为官局,而所用章程,仍然劫买黑奴之章程也。……此次设立之会又系各制造甘蔗厂立会经理,是为私会,而其根源实出一气。’”(郭嵩焘:《伦敦与巴黎日记》,卷廿五〔光绪四年十月,1878〕,页805。)

〔1〕《汉语大词典》,页4735。

• 1895 至 1900 年的主要用法。多用于指底层秘密组织，主要出现于 1895 年之后。1897 年，张坤德译有《中国私会》一文。其中写道：“中国私会，在在皆是。推原私会之起，大半因蔽政所致。官长贪暴，故百姓结成私会。为自获计。南省民各有族，族之人众势大者，凡人其族，即得邀其保护。而无族之处，则非结会成党不可。各处私会，于是乎起。”（张坤德译：“中国私会〔英国掌教与日报访事人问答节略〕”，《时务报》，第十七册〔1897 年 1 月 13 日〕，页 15。）梁启超也曾对“私会”抱同情态度：“外洋华民多设私会，各立名号，其类非一。不达时务者指为乱党，窃窃忧之，而无可如何。其迂者乃多方设法，思所以散之。不知国之所以立者，恃民情之固结而已。”（梁启超：“致伍秩庸星使书”〔1897〕，载《饮冰室文集之三》，第二册，页 6。）

• 1900 至 1915 年的主要用法。主要用于指底层秘密组织。如：“此私会何自起乎？曰起于在上者政治之不平，遂陷人民于不安之地，而不平之心生焉，不平之事出焉。……此俄罗斯虚无党，意大利灰炭党，欧美各国之无政府党之所由起也。其宗旨不可表白于

天下，其行为不可明着于人群，故谓之曰私会。以其行事秘密，誓不外泄，故又谓之秘密社会。”（太平洋客：《新广东》，页 293—94。）

• 1915 年以后的用法。1909 年之后，在本“数据库”中仅出现一次。“各分祠及各种私会之组织，大率模仿叠绳堂。三保庙则取叠绳堂之组织而扩大之。然而乡治之实权，则什九操诸叠绳堂之耆老会议及值理。”（梁启超：“中国文化史·社会组织篇”〔1927〕，载《饮冰室专集之八十六》，第十八册，页 60。）

#### 44. 公会 (gonghui)

• 传统用法。(1)指因公事而集会；(2)指因公事相会晤。<sup>〔1〕</sup>

• 1830 至 1895 年的主要用法。除偶见传统用法外，“公会”主要有以下四种用法：(1)指外国的议会。如：“吴道：国政之公会为两间房：一曰爵房，一曰乡绅房。在爵房独有公侯等世爵、并国之主教。在乡绅房有良民之优者、被庶民选择者。”（爱汉者：“英吉利国政公会”〔道光戊戌年五月，1838〕，《东西洋考每月统记传》，页 365。）

(2)指德意志关税同盟或德意志邦

〔1〕《汉语大词典》，页 770。

联。如：“巴威也拉（一作巴华里，又作拜焉），在日耳曼东南方，南北一千一百余里，东西八百余里，在列国中幅员最大，爵称王。户口四百七万余，公会应出兵三万五千六百，昔时尝与佛郎西结盟，以攻日主，都城曰慕尼黑（一作门古）。”（徐继畲：“日耳曼列国”，《瀛寰志略》，卷五，页152。）再如：“惟本署大臣奉命前来之时公会各国，均有国书，情愿照办。是以互换和约后，均须各送一本，始可交代，并无别意。”（“布国列总领事申陈〔一〕”〔1862年3月27日〕，引自《筹办夷务始末〔同治朝〕》，卷十三，页352。）

（3）指公司或者指法人团体。如：“近英新设公会，造电气秘机，自英至北亚墨利加，通线由海底潜达。会中本银分三百五十分，每分银四千两，计一百四十万两。现已经始，约今岁五月初旬藏事。英国用以邮传机事，岁发帑银五万六千两与公会，偿其利百分之四。若合众国欲用之，或亦酬银如其数。”（伟烈亚力：“泰西近事述略”，《六合丛谈》，第一卷第二号〔1857年2月24日〕，页9。）在《万国公法》中，“公会”被用来翻译 *bodies corporate*，即法人团体。如：“自主之国……其掌公土、公物之权本无限制，不但他国不得搀越，即己民亦不与焉。至疆内人民并民间公会之物，则管制之权亦不为他国所限，惟就本民论之，应听命于君上。”（丁韪良主

译：《万国公法》，卷二，第四章第一至三节，页66。）这种用法相对较少。

（4）指志趣相同者结成的组织或团体。《六合丛谈》曾刊出文章，介绍英国的“公会”：“泰西公会甚多，人以聚而事成，故必群议于此。有营财利者、有作游观者、有行善事者，善事有二：一保其身家，一拯其灵魂。欲拯灵魂，必有教训启导之事，此法英地颇多。……此外尚有无数公会，言不能尽，其意大抵爱人如己，己欲福而福人，仁者之道也。”（伟烈亚力：“公会记略”，《六合丛谈》，第一卷第八号〔1857年8月20日〕，页10。）多指商业或者宗教组织。中国人用来指民间组织，在本“数据库”中最早见于《资政新编》：“兴士民公会，富贵善义、仰体天父天兄好生圣心者，听其甘心乐助，以拯困扶危，并教育等件。至施舍一则，不得白白妄施，以沾名誉；恐无贞节者一味望恩，不自食其力，是滋弊也。宜令作工以受所值，惟废疾无所归者准白白受施。”（洪仁玕：《资政新编》，页535。）

● 1895至1900年的主要用法。1896年“公会”的使用次数达到高峰，并远远高于其他年份。主要是因为《各国交涉公法论集》中频繁使用，其含义多指议会。如：“英国家做此事后，英国各等人大议论之。国家公会议论得最重，并将交涉公法之理言之最详。……

上下两公会佩服国家所为者，人有大半，但上公会内有人驳之。又下公会定条程内，包括交涉公法之正道理。”（《各国交涉公法论三集》〔1896〕，卷十一，第一百六十六款，页283。）

1895年之后，“公会”多用于指商人组织或者士绅组织的民间团体。如：地图公会（“译印西文地图招股章程”，《时务报》，第一册〔1896年8月9日〕，页3）、译书公会（“上海新立译书公会章程”，《湘学报》〔1897年11月5日〕，页323）等。

• 1900至1915年的主要用法。多指由士绅、企业家等结成的团体。如：“余主张国民的立宪，而注意在开国会。略闻国中志士，颇有与余政见不谋而合者，则上海、安徽两处之近日发起国会期成会是也。此外如北京之宪政研究所，上海之宪政研究会及立宪公会，留学界之宪政公会及政闻社，留美商学界之宪政会，对于开国会皆为急激的主张。”（李庆芳：“中国国会议”，《中国新报》〔1908〕，引自《辛亥革命前十年间时论选集》，第三卷，页122。）欧矩甲曾这样描述“公会”：“公会者，其宗旨可表白于天下，其行为可明着于人群，公享其益，公着其利，故其会友最众。西国公会，指不胜屈，而其最大而显者，一曰国会，二曰议会，其他教会，学会，商会，工会，天文地理与及凡百术

业，莫不有会。……若夫我中国则何如？则公会无一，而私会遍天下也。”但他认为“公会”可由“私会”发展而成。（太平洋客：《新广东》，页293—94。）

此外，冯镜如曾试图组织“四民公会”，以突破士绅组织的束缚。“甲午而后，合群之声豁然遍于中国。强学会倡始于北京，而圣学会、南学会、保国会纷纷继起，然类皆士夫为之，未能合四民而结一大团体也。……洎乎今岁，事变益急。广西满洲之事，相继并起。各省电争，举国喧扰。上海绅商知非合大群则不足以应此大变也。于是有四民公会之设……而倡其事者则为冯君镜如。”（“四民公会”，《新民丛报》，第三十二号〔1903年5月25日〕，页1。）

• 1915年以后的用法。沿用了1900年以来的用法，多指同业公会，工商业同业者的联络机关，如银行公会、钱业公会等。有时也指工人的组织或者国际会议组织，如：“上海现在有个邮务公会，是五卅后邮务工人罢工的成绩，上海邮务工人有自己的广大的组织，此为第一次。这样的团体自然是邮政当局所视为眼中钉的。”（邦钺：“五卅后的上海邮务工人”，《向导周报》，第一百五十五期〔1926年5月30日〕，页1501。）

• 其他。“圣公会”：基督教教会



组织。如：“‘圣三一’学校，是一间英国人所办的学校——‘圣公会’所办的学校。”（“广州‘圣三一’学生宣言”，《向导周报》，第六十二期〔1924年4月23日〕，页500。）

#### 45. 社会主义 (shehuizhuyi)

在本“数据库”中，最早见于1896年：“英国名士威呢暗摩里是氏，以本月三日，遽尔易簪。距生千八百三十四年，享龄六十二。氏为近世社会主义（学派之名）之泰山北斗也，著书极富，名声藉甚，时人惜之。”（古城贞吉译：“硕儒讣音”，《时务报》，第十二册〔1896年11月25日〕，页217。）中国人中最早使用的是梁启超：“天下之变，实莫与之京也，而此祸亦势之不可避也。但尚有一缕之可望者，则在于仁人学者，能以国家社会主义，调和于贫富之间而已，于外实无别法也。”（梁启超译：“佳人奇遇”，页195。）1903年之前，除梁启超外，很少有其他中国人使用。

1903年后，“社会主义”多用于介绍社会主义思潮的论著中，但也有用来指一种与“个人主义”、“家族主义”等相对立，强调社会团体的作用、社会公德的重要性的理念。如：“我常熟不知有社会主义，自前教同盟发起，曾由会员运动建设城西小学校一，程度如公立小学校之寻常级焉。五月中全体会员议决解散教同盟，建设中国教育会常熟

支部之案，以期实施其事业，并议设体育部由教育支部及开智会会员组织之。常熟社会之现状，止有此点。”（初我：“常熟学界调查报告”，《江苏》，第四期〔1903年6月25日〕，页21。）这种用法常见于关于教育问题的讨论中，总体看来使用次数较少。

1905年后，随着立宪派和革命派的争论，“社会主义”的使用次数大大增加，并于1906年前后达到第一次高峰。如：“盖即最极端之社会主义，亦不能言一切资本国有。而梁氏所期之圆满社会革命论，不知其何所指也。若夫吾人之社会主义则不然，曰土地国有、曰大资本国有。”（民意：“告非难民生主义者〔驳新民丛报第十四号社会主义论〕”，《民报》，第十二号〔1907年3月6日〕，页56。）再如：“吾认社会主义为高尚纯洁之主义，且主张开明专制中及政治革命后之立法事业，当参以国家社会主义的精神，以豫销将来社会革命之祸。若夫社会主义中之极端的土地国有主义，吾所不取。今日以社会革命提倡国民，吾认为不必要。野心家欲以极端的社会革命主义与政治革命，种族革命同时并行，吾认其为煽动乞丐流氓之具。”（饮冰：“答某报第四号对于本报之驳论”，页65。）

新文化运动后，使用次数大大增加，与今日之用法大致相同。如：“他们的主义，就是革命的社会主义；他们的

党,就是革命的社会党;他们是奉德国社会主义经济学家马客士(marx)为宗主的;他们的目的,在把现在为社会主义的障碍的国家界限打破,把资本家独占利益的生产制度打破。”(李大钊:“BOLSHEVISM的胜利”,《新青年》,第五卷第五号[1918年11月15日],页444。)1921年使用次数有八百余次,达到其最高峰,其中使用最多的是《新青年》杂志,达六百余次。

#### 46. 社会学(shehuixue)

在本“数据库”中,最早见于1896年:“凡为仁学者,于佛书当通《华严》及心宗、相宗之书;于西书当通《新约》及算学、格致、社会学之书。”(谭嗣同:《仁学·自叙》,页293。)1900年之前“社会学”一词很少被使用。1902年,梁启超曾认为“社会学”之译名不妥:“日本所译诸学之名,多可仍用。惟经济学、社会学二者,窃以为必当更求新名,更望哲达有以诲之。”(“问答”,《新民丛报》,第八号[1902年5月22日],页3。)同年,章太炎翻译了日本人岸本能武太的《社会学》一书,他在自序中写道:“社会学始萌芽,皆以物理证明,而排拒超自然说。……美人葛通哥斯之言曰:社会所始,在同类意识,倣扰于差别觉,制胜于模效性,属诸心理,不当以生理术语乱之。……其后有岸本氏,卓而能约,实兼取斯、葛二家,其说以社会

拟有机,而曰非一切如有机,知人类乐群,亦言有非社会性,相与偕动,卒其祈向,以庶事进化,人得分职为侯度,可谓发挥通情知微知章者矣。”(章太炎:“社会学自序”[1902年7月],载汤志钧编:《章太炎政论选集》,卷一,上册,页170。)

除用于指 sociology 外,“社会学”有时指社会主义。如:“马尔克以为资本家者掠夺者也,其行盗贼也,其所得者一出于腴削动者以自肥尔。……马尔克此论为社会学者所共尊,至今不衰。”(费仲:“德意志社会革命家小传[未完]”,《民报》,第二号[1906年1月22日],页11—13。)梁启超还曾经因此讥笑孙中山:“(原文)解决的方法,社会学者(按:此语误。岂有倡民生主义之人,而不知 socialism 与 sociology 之分耶。抑笔记者之陋也。)兄弟所最信的,是定地价的法。”(饮冰:“杂答某报[续第八十五号]”,页28。)不过,在1902年,梁启超也曾有过类似的使用法:“《龚集·平均篇》云:‘至极不祥之气,郁于天地之间。郁之久乃必发为兵燹、为疫疠(中略)。其始不过贫富不相齐之为之尔,小不相齐渐至大不相齐,大不相齐则至丧天下。’此近世泰西社会学家言根本之观念也。”(梁启超:“论中国学术思想变迁之大势”[1902],载《饮冰室文集之七》,第三册,页96。)

## 六 民族国家

### 47. 天下(tianxia)

• 传统用法。古时多指中国范围内的全部土地；全国。<sup>〔1〕</sup>

• 1830至1895年的主要用法。

(1) 作为一个单纯的地理概念，一般指中国，通常暗含有符合儒学道德规范的政治秩序的意思。但有时“天下”会突破“中国”的界限，甚至指与中国无关的地区。如：“《万国〔地理〕全图集》又曰：……汉建始年间，有罗马国征服天下，犹太人亦归其权。”（魏源：“西印度之如德亚国沿革”〔1852〕，《海国图志》，卷二十六，西南洋，中册，页812。）

(2) 1895年前，在谈及外交问题时，常暗含有以中国为中心、以天道为根据的世界秩序的含义。如：“间尝观天下大局，中华为首善之区。四海会同，万国来王，遐哉勿可及已。此外诸国一春秋时大列国也。”（张斯桂：“万国公法序”，载丁韪良主译：《万国公法》，页1。）

(3) 传统天下观的发展和修正。1860年代以后，许多中国人明确意识到了世界局势的变化，中国虽已不是世界

中心，但士大夫们仍然相信通过努力，中国的中心地位会重新恢复。如王韬认为中国虽弱，但仍然为“天下之首”，而且终将变强。如：“中国天下之首也，尊无异尚，此古之通义，而非徒以口舌争者也。若夫盛衰之势，强弱之形，则自元黄剖判以来，原无一定，固不得借一时之盛，恃一日之强，而辄夜郎自大也。……故知中国有时而弱，然弱亦足久存；中国未尝无衰，然衰要有终极。盖彝伦所系，统纪所存，一旦圣君应运而兴，贤臣相辅为理，励精图治，上邀天眷，下顺輿情，则强者亦将失其强，而尊卑以明矣。势无陂而不平，道无往而不复，观诸上古之迹，验诸近今之事，当不河汉乎斯言。”（王韬：“中国自有常尊”〔1877〕，载《弢园文录外编》，卷五，页115—16。）

(4) “天下”有时也被认为是由众多平等的国家构成，指全世界。如：“惟因诸国之同居于天下，一若庶人之同居于一国焉。夫各国自制律法，而甘服之。诸国亦有律法，为各国所甘服者。”（丁韪良主译：《万国公法》，卷一，第一章第七节，页6。）中国人也曾这样使用，但大多用于与外国、特别是西方国家交涉的外交文书。如：“既经总理衙门照会法使，告以越南久列藩封，屡经中国用兵剿匪，力为保护，为天下各国

〔1〕《汉语大词典》，页1333。

所共知。今乃侵陵无已，岂能受此蔑视。”（“谕李鸿章左宗棠等法人侵我藩属着力筹防御”〔1883〕，引自《清季外交史料〔光绪朝〕》，卷三十五，页125。）

• 1895至1900年的主要用法。1895年之前的各种用法在这个时期继续沿用，但通常用于泛指全国。在用于对世界的描述时，其含义也有一些变化。如梁启超对华夷之辨的阐发，就表明中国作为天下中心的地位在士大夫心中进一步发生动摇。“春秋之治天下也，天下为公。选贤与能，讲信修睦。……由乎此者，谓之中国。反乎此者，谓之彝狄。痛乎哉！传之言也。曰然则曷为不使中国主之，中国亦新彝狄也。”（梁启超：“春秋中国夷狄辨序”〔1897〕，载《饮冰室文集之二》，第二册，页49。）更有论者更明确地提出“天下者万国之积”的说法，如：“夫王者藏于天下，诸侯藏于百姓，良贾藏于篋匱。然积市成邑，积邑成国，积国成天下。天下者万国之积也。”（徐崇立：“市”，载《沅湘通艺录》，卷二四，书文，页53。）1898年，“天下”的使用次数达到最高峰，并远远高于其他年份。

• 1900至1915年的主要用法。1900年后，“天下”的使用次数有所减少，其用法也出现变化。（1）在“天下”指涉国内政治秩序、民族认同时，其背

后所隐含的观念遭到怀疑和否定。1902年，梁启超批评中国人只知有“天下”不知有“国家”，“其误认国家为天下也，复有二因：第一由于地理者。……第二由于学说者。……此实吾中国二千年来之性状也。惟不知有国也，故其视朝廷，不以为国民之代表，而以为天帝之代表。彼朝廷之屡易而不动其心也，非愬也。苍天死而黄天立，白帝杀而赤帝来，于我下界凡民有何与也？”（梁启超：“新民说”，页21—22。）

（2）在世界观念中，“天下”也不再隐含某种道德秩序，而且中国不但不是中心，反而成为边缘。汪精卫对“亡国”与“亡天下”的重新解释，就带有较强的民族主义色彩：“要之，亡国与亡天下之别，其最著也。古以中国为天下，所谓亡天下，即亡中国之谓，而所谓亡国，即易朝之谓耳。”（精卫：“驳新民丛报最近之非革命论”，《民报》，第四号〔1906年5月1日〕，页31。）再如：“天下者，天下人之天下也。然今日则不啻为白种人所独有之天下，使有白种多数之国，集为一会，即可名为万国公会。使其会中有多数之人，主持一议，即可名为天下公议。”（“论第十四次国际议会会议”，《外交报》，第一百六十一期〔1906年11月20日〕，引自《外交报汇编》，第二册，页149。）官书中也开始承认这一点：“综观以上之所陈，则世界立

宪之大概,与日本立宪之情形,可以得矣。而奴才顾谓立宪可以固国体者何也?今天下一国际竞争之天下也。国际竞争者,非甲国之君与乙国之君竞争,实甲国之民与乙国之民竞争也。故凡欲立国于现世界之上者,非先厚其国民之竞争力不可。”(达寿:“考察宪政大臣达寿奏考察日本宪政情形折”〔光绪三十四年七月十一日,1908〕,引自《清末筹备立宪档案史料》,上册,页29。)

• 1915年以后的用法。1922年,梁启超总结了中国人由“天下主义”到“国家主义”的变化。“我国先哲言政治,皆以‘天下’为对象。此百家所同也。‘天下’云者,即人类全体之谓。当时所谓全体者未必即为全体,固无待言。……降及近世,而怀抱此种观念之中国人,遂一败涂地。盖吾人与世界全人类相接触,不过在最近百数十年间。而此百数十年,乃正国家主义当阳称尊之唯一时代。吾人逆潮以泳,几灭顶焉。”(梁启超:“先秦政治思想史”〔1922〕,载《饮冰室专集之五十》,第十三册,页154、3。)

1920年代之后,“天下”较少使用,其含义仅是指地理区域,一般指中国,有时指世界。

#### 48. 国家(guojia)

• 传统用法。(1)古代诸侯的封地称国,大夫的封地称家。也以国家为国的通称;(2)指公家,朝廷;(3)犹言“官家”,指皇帝;(4)诸侯卿大夫所受封地上的城邑;(5)京城、首都。<sup>〔1〕</sup>

• 1830至1895年的主要用法。在这个时期,主要是指朝廷或者政府。“近来两次谕旨皆曰:黜陟大权,朕自持之。亦皇上之意以为中无纤毫之私,则一章一服,皆若奉天以命德初,非自执己见,岂容臣下更参末议。而不知天视自民视,天听自民听。国家设立科道,正民视民听之所寄也。”(曾国藩:“敬陈圣德三端预防流弊疏”〔咸丰元年,1851〕,载《皇朝经世文续编》,卷十四,治体五,用人,页3。)

张德彝在日记中将royal译为“国家”：“先至官钱局,英名洛亚敏特。译:洛亚者,国家也;敏特者,钱局也。下车有总管费满达迎人。”(张德彝:《随使日记》〔1877〕,收入王锡祺辑:《小方壶斋舆地丛钞第十一帙》,页27。)同年,郭嵩焘也将nation、government翻译为“国家”,如:“其官阙曰明拍阿甫拍来森科非尔敏得。科非尔敏得者,国家也;明拍者,官员也。……便过画楼一

〔1〕《汉语大词典》,页1713。

观，洋语曰纳慎阿尔毕觉尔嘎刺里。纳慎者，国家也。”（郭嵩焘：《伦敦与巴黎日记》，卷五〔光绪三年二月，1877〕，页151、149。）

• 1895至1900年的主要用法。1895年之后，“国家”作为一个实体的用法逐渐增多，特别是在外交文献中。1897年，古城贞吉提到了主权与国家的关系，但不明确。“夫不问时之古今，不论洋之东西，国家大权，必在一人，或数人之手，以表发国家之意志，又藉以得行己之意志。苟分此大权赋与人民，则必有政党从此兴起也。”（古城贞吉译：“政党论”，《时务报》，第十七册〔1897年1月13日〕，页22。）1899年6月开始，《清议报》连载了伯伦知理的长文《国家论》，系统介绍了西方的国家观念。此后，中国传统的国家观遭到批判。如：“中国人……数千年来通行之语，只有以国家二字并称者……国家者，以国为一家私产之称也。”（哀时客：“论近世国民竞争之大势及中国之前途”，《清议报》，第三十册〔1899年10月15日〕，页1。）

梁启超还直截了当地主张“人民国家”：“使国家成为人民国家，则制造国魂之机器也。”（梁启超：“自由书”，页39。）而最主要的批评集中在中国人不分“朝廷”与“国家”，如：“译者曰：以朝廷为国家一语，实中国弱亡最大病源。

其故因天子自以人民土地为其私产，而举国之民，亦以人民土地为天子之私产。在上者夺民自立之权。夺之既久，民生长于压制之下，独立气全消灭矣。在下者不自有其权利，委而弃之，同于行路，爱国心全消灭矣。故吾常言欲救中国当首令全国人民知国家之为何物也。”（尾崎行雄：“论支那之运命〔支那处分案第二章〕”，《清议报》，第二十四册〔1899年8月16日〕，页14。）

• 1900至1915年的主要用法。1900年后，传统的国家观念受到更系统的批判，人民主权的观念也更广泛地传播。如：“是故吾国民之大患，在于不知国家为何物，因以国家与朝廷混为一谈。浸假而以国家为朝廷之所有物焉，此实文明国民之脑中所梦想不到者也。今夫国家者，全国人之公产也。朝廷者，一姓之私业也。”（梁启超：“中国积弱溯源论”〔1900〕，载《饮冰室文集之五》，第二册，页15—16。）

1905年后，在与革命派的辩论中，梁启超倾向于“国家主权说”：“吾向者下开明专制之定义曰：‘以所专制之客体的利益为标准。’斯固然也。然所谓客体，亦可析而为二。其一，即法人之国家；其二，则组成国家之诸分子（人民）也。故前哲学说之主张开明专制者，亦分为二。其一，则偏重国家之利益者，其他则偏重人民之利益者也。”

(梁启超：“开明专制论”〔1905〕，载《饮冰室文集之十七》，第六册，页23。)革命派则倾向于“国家人格说”：“盖如国家人格说所言，则君主不过国家之总揽机关。构成此机关之人，各国异其制：在法国、美国，则国法学上、政治学上，皆以国会为国家之总揽机关；在英国，则国法学上，以君主为国家之总揽机关，而政治学上，以国会为国家之总揽机关；在普国，则国法学上、政治学上，皆以君主为国家之总揽机关。”(精卫：“驳新民丛报最近之非革命论”，页9—10。)他们认为主权既不在君，也不在民。“国权之主体，国家也，非在君主，非在国民。”(精卫：“再驳新民丛报之政治革命论〔续第六号〕”，《民报》，第七号〔1906年9月5日〕，页8。)

1907年后，无政府主义主张“无国家”：“无政府主义非无稽之说也，蔽以一言，则无中心、无畛域已耳。无中心故可无政府，无畛域故可无国家。欲说明其理，非片言所能罄，故此篇仅主平等立论，以证特权制度之非。”(申叔〔刘师培〕：“无政府主义之平等观”，《天义报》〔1907〕，引自《辛亥革命前十年间时论选集》，第二卷，下册，页932。)

- 1915年以后的用法。新文化运

动以后，在共产党的论述中，“国家”成为阶级专政的工具。如：“国家是什么？国家就是统治阶级维持其统治的工具。国家是阶级社会里一种特殊的产物。”(“对于阶级斗争的讨论〔记者覆梁明致〕”，《向导周报》，第一百四十六期〔1926年3月17日〕，页1358。)

#### 49. 万国(wanguo)

- 传统用法。万邦；天下；各国。<sup>〔1〕</sup>

- 1830至1895年的主要用法。1895年前，“万国”用来指世界各国。如：“先来荷兰与惟理仪国为一体，因民人混乱，就分作为两国，国王两位治之。厥民彼此怀恨挟仇，极愿打仗。大英国与佛兰西国不准，却专务万国咸煊。”(爱汉者：“荷兰国事”〔道光癸巳年六月，1833〕，《东西洋考每月统记传》，页8。)1893年，郑观应论述了从“天下”到“万国”的变化。“公法者，万国之大和约也。中国为五洲冠冕，开辟最先。……其名曰有天下，实未尽天覆地载者全有之，夫固天下之一国耳。知此乃可与言公法。”(郑观应：“公法”，页108。)1864年后，使用最多的词汇是“万国公法”。

〔1〕《汉语大词典》，页5500。

• 1895 至 1900 年的主要用法。主要指世界各国,常用来翻译国际性组织的名称。如:“中国工艺之不讲,由于无法以董劝之也。董劝之策,其惟设赛工艺会乎!考英国博览会,始于乾隆二十年,前十年法国早已行之,不过赛书画针绣耳。嘉庆三年,巴黎第二次设会。咸丰元年,英会曰万国商务公会,西语名格拉得西比生,入观者必纳门费,是役得费五十万六千磅,他费不与焉。”(唐才常:“拟设赛工艺会条例”[1897],载湖南省哲学社会科学研究所编:《唐才常集》,卷一,页25。)

“万国”常与中国对举,指中国以外的其他国家。如:“天地有朕乎,吾乌乎知之。无朕乎,何以有今日。日与八星相吸相离,千万亿兆年不坠,曰惟摄力故。万国与中华,华离穆辑,相持千万年乃通,其必有离吸二力维之。”(唐才常:“论最古各国政学兴衰之理”,史学第二,《湘学新报》[1897年5月2日],页2013。)

1897、1898年使用次数达到最高峰,并远远超过其他年份。其中,1897年是因为《日本书目志》中有很多书名含有“万国”,如:《万国商业历史》、《万国商业史》[《商业全书》第八篇]、《万国商业地志》、《万国商业地理书》等。(康有为:《日本书目志》,卷九,商业门,页887。)

1899年,梁启超也写到了中国与

“万国”并立的时代特征。“嗟乎!往者不可追矣。今日地球缩小,我中国与天下万国为比邻。数千年之统一,俄变为并立矣。”(梁启超:“论中国与欧洲国体异同”[1899],载《饮冰室文集之四》,第二册,页67。)

• 1900 至 1915 年的主要用法。1900年后,使用次数大大减少。“万国”常用来翻译 universal、international 等词,如:“边沁又分研究法学之法为二。第一,地方法学(Local jurisprudence),第二,万国法学(Universal jurisprudence)。”(冯邦幹:“法律平谈[续第四号]”,《新民丛报》,第七号[1902年5月8日],页6。)再如:“殆一八六四年,万国劳动者同盟设立于伦敦,马尔克(Moic)为其首魁,于是平和的社会主义,泛滥全欧,有若洪水。‘万国劳动者其团结乎!’大声疾呼,以醒其寐々。”(梦蝶生:“无政府党与革命党之说明”,《民报》,第七号[1906年9月5日],页18。)

“世界语”最初也被翻译为“万国新语”。“巴黎留学生相集作《新世纪》,谓中国当废汉文,而用万国新语。盖季世学者,好尚奇觚,震慑于白人侈大之言,外务名誉,不暇问其中失所在,非独万国新语一端而已。”(太炎:“驳中国用万国新语说”,《民报》,第二十一号[1908年6月10日],页1。)1915



年后,被“世界语”取代。

- 1915年以后的用法。很少为人使用。

- 其他。“万国”也曾被日本用来指丹麦。“查丹国,即《瀛环志略》所纪之‘嗟国’,又名‘大尼’,日本译‘万国’,史记以为‘丁抹’,中国以为丹麦。”(崔国因:《出使美日秘国日记》,卷十六〔光绪十九年七月十六日,1893〕,页671。)

## 50. 世界(shìjìe)

- 传统用法。(1)佛教语,犹言宇宙。世指时间,界指空间;(2)世上,人间;(3)天下;江山;(4)指人们活动的某一领域或范围;(5)境界;(6)局面;(7)指时世;(8)指世道、社会风气;(9)指众人。<sup>〔1〕</sup>

- 1830至1895年的主要用法。多为传统用法。如:“我甚可怜人家经营计较慳吝,守获财钱,犹百千万年在世。虽然此繁华世界,转眼成空。人之心只事意其俄倾之欢矣。霎时也,不思死后之事。”(爱汉者:“煞语”〔道光癸巳年九月,1833〕,《东西洋考每月统记传》,页38。)再如:“昔希腊人号世界为

高斯马斯,言其次序井井也。罗马人号世界为门土士,言其奇巧可爱也。凡此皆有上帝之据焉。”(韦廉臣:“真道实证 上帝必有”,《六合丛谈》,第一卷第二号〔1857年2月24日〕,页4。)

有时指地球上所有地方,全球各国。最早见于1854年:“全世界中各国布棋,贤君英主,必不乏其人矣。先着鞭以奉行天道者,谁也?方今世界形势一变,各国君主当为天地立心、为生民立命之秋也。向乔寓合众国火轮而周游乎四海,有亲观焉者乎?若不然,请足迹到处,必以此道说各国君主,是继孔孟之志于千万年后,以扩于全世界中者也。”(罗森:《日本日记》〔1854〕,页36。)但这种用法不多见。

- 1895至1900年的主要用法。一般用来指地球上所有地方。如:“吾闻之公法家之言曰:凡世界之内,名之为国者,无论为强大、为弱小、为自主、为藩属,无不有自定税则之权。”(梁启超:“论加税”,《时务报》,第五册〔1896年9月17日〕,页4。)再如:“善夫烈士谭君嗣同之言也,曰:世界万国之变法,无不经流血而后成。中国自古未有因变法而流血者,此国之所以不昌也,有之请自嗣同始。”(梁启超:“清议报叙例”,载《饮冰室文集之三》,第二册,

〔1〕《汉语大词典》,页211。

页30。)

也有“世界大道”、“世界之公理”这样的用法,但不多见。如:“所谓自主平等者,天地公道也、世界大道也、人类正道也。人上不造人者天之道也,彼之所厚信也,而其子孙至今谓人上造人软。白人独为世界主,以垄断地球,此岂非私天地公道、私世界大道、私人人类正道乎?”(伯爵板垣:“论欧人欺侮异种为不合公理”,《知新报》,第五十八册[1898年7月9日],页6。)

戊戌变法以后,梁启超最先使用了“世界主义”一词:“任公曰:有世界主义,有国家主义。无义战非攻者,世界主义也。尚武敌忾者,国家主义也。世界主义,属于理想;国家主义,属于事实。世界主义,属于将来;国家主义,属于现在。”(梁启超:“自由书”,页39。)梁启超还指出“世界”是变动不居的,如:“夫世界者,变动不居者也。一国之形势,与外国之关系,亦月异而岁不同者也。”(梁启超:“自由书”,页39)。这里的“世界”是指自然界和人类活动的总和。

• 1900至1915年的主要用法。多用于指地球上所有地方。1903年“世界”的使用次数达到顶峰,并远远高于其他年份。

梁启超明确地指出“世界”指向“大同”的目标。“小康为国别主义,大同为世界主义。小康为督制主义,大同

为平等主义。凡世界非经过小康之级,则不能进至大同。而既经过小康之级,又不可以不进至大同。孔子立小康义以治现在之世界,立大同义以治将来之世界。”(梁启超:“南海康先生传”[1901],载《饮冰室文集之六》,第三册,页68。)

有人认为“世界主义”与“民族主义”相对立,足以亡国,如:“印度之亡,所谓世界主义者害之也。世界主义者,博爱之极称。爱极则不知有种族之分,不知种族之分,则不知有利害,利害之见短故促其亡。”(“江苏人之道德问题”,《江苏》,第九、第十期合本[1904年3月17日],页2。)梁启超更曾经明确地指“世界主义”就是“天下”。如:“夫在前古,海外大九州沟绝不通。所谓世界者,则禹域而已。当时罗马人亦以其交通所及之地谓世界,尽于此正与我同。而此伟大之世界主义,非久遂现于实。畴昔所谓国者,尽溶解于此世界主义中(即天下)而无复存,如是者二千年以迄于今。”(梁启超:“中国前途之希望与国民责任”[1911],载《饮冰室文集之二十六》,第十册,页19—20。)

• 1915年以后的用法。“世界”的含义没有什么变化,但人们对“世界主义”的态度发生了变化。如:“武者小路……的平等互助社会不是限于一县一国的。还想渐渐推广,打破国界,造

成世界大同的社会。”(涵庐:“武者小路理想的新村”,《每周评论》,第三十六期[1919年8月24日],第3版)。陈独秀说得更明确:“中国古代的学者和现代心地忠厚坦白的老百姓,都只有‘世界’或‘天下’底观念,不懂得什么国家不国家。如今只有一班半通不通自命为新学家底人,开口一个国家,闭口一个爱国;这种浅薄的、自私的国家主义、爱国主义,乃是一班日本留学生贩来底劣货。(这班留学生别的学问丝毫没有学得,只学得卖国和爱国两种主义。)”(独秀:“随感录[七八]:学生界应该排斥底日货”,《新青年》,第七卷第二号[1920年1月1日],页155。)

1920年代以后,“世界革命”的用法逐渐增多。如:“全世界人民——尤其是工农阶级和被压迫民族,要从资本帝国主义战争的恐怖世界中解放出来,惟有促成西方的社会革命与东方的民族革命携手并进,实现世界革命的企图。”(和森:“赔偿问题与帝国主义[续第十七期]”,《向导周报》,第十八期[1923年1月31日],页145。)

### 51. 世纪(shìjì)

传统用法。指纪录帝王世系的书。<sup>〔1〕</sup>在本“数据库”中,1896年,中国人开始使用“世纪”指一百年,为梁启

超、严复始用。如:“言其新政者,十九世纪史(西人以耶稣纪年自一千八百年至九百年谓之十九世纪),凡欧洲一切新政,皆于此百年内淳兴,故百年内之史最可观。近译《泰西新史揽要》即此类书也。”(梁启超:“变法通议·论译书”,载《饮冰室文集之一》,第一册[1896],页70。)再如:“复案:胜代嘉、隆、万历之世,于西国为十六世纪,晦盲既往,文明之运开。当是时,格物大家如柏庚、奈端、斯宾纳咤、赖伯摄子、洛克辈出,人具特识,家传异书。”(严复译:“《天演论》手稿”,论九,页1455。)此后,传统含义就很少见。1903年达到最高峰,并远远高于其他年份。偶尔指时代,如:“此等革命,乃旧世纪之革命,乃一时一事之革命,乃无进步之革命,乃图少数人权利之革命。若新世纪之革命则不然。凡不合于公理者皆革之,且革之不已,愈进愈归正当。故此乃刻刻进化之革命,乃图众人幸福之革命。”(“新世纪之革命”,页976。)多见于无政府主义者的著述,他们还创办了名为《新世纪》的杂志。

### 52. 国际(guójì)

最早出现于1897年,康有为的《日本书目志》中有关国际法的书名。次年,他在奏折中提到“国际公法”:“其

〔1〕《汉语大词典》,页212。

民法、民律、商法、市则、舶则、讼律、军律、国际公法，西人皆极详明，既不能闭关绝市，则通商交际势不能不概予通行。然既无律法，吏民无所率从，必致更滋百弊。”（康有为：“上清帝第六书”〔1898年1月29日〕，载《康有为政论集》，卷一，上册，页197。）1900年一篇文章提到“国际”一词来自日本。“英国政府非欲以宗主权问题讨议于共和国。今共和国虽自认为国际（日本以国与国相交曰国际）上之主权国，然毫无法律上与历史上之证据，安足取信哉？”（“英国杜国之主权问题”，《清议报》，第三十四册〔1900年1月31日〕，页8。）梁启超也认为“国际”来源于日语，但他将“国际”理解为交涉：“交通之道不一，或以国际（各国交涉，日本名为国际，取孟子交际何心之义，最为精善，今从之），或以力征，或以服贾，或以游历，要之，其有益于文明一也。”（梁启超：“论中国学术思想变迁之大势”，页13。）1900年后，“国际”的使用次数超过了“万国”，“国际法”和“国际公法”的使用次数也超过了“万国公法”，此后逐渐取代了“万国公法”。

### 53. 领土(lingtu)

指一国主权管辖下的区域。最早见于1897年：“东京日日新报云：日英条约与法国奥国同时妥协商定，以明治三十二年施行。当立约时，未得新藩履

任。故台湾交涉条例，尚属缺如。而此新约，于新领土地甚不适用。于统治一层，遂多纷纭。”（“新定台约”，《知新报》，第三十一册〔1897年9月17日〕，页16。）也见于《实学报》的一篇文章：“自台湾归吾领土，乃经帝国大学议会之协赞，即于科学上，特派遣适宜之人，将植物、动物、地质、人类学等调查。”（程起鹏译：“台湾植物之盛”，《实学报》，第九册〔1897年11月15日〕，页2。）1898年，梁启超也在现代意义上使用了“领土”一词。如：“而今法王则领土不满方里，其威严犹能与帝王抗拒者，其为教法之力乎？抑为先圣之遗德乎？”（梁启超译：“佳人奇遇”，页183—84。）1900年后使用较为普遍。

### 54. 民族(minzu)

一般用来指历史上形成的有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化上的共同心理素质的人的共同体。

- 1830至1895年的主要用法。1895年之前，“民族”很少使用，并没有和nation建立明确的对应关系，其含义不太明确。最早见于1837年：“昔以色列民族如行陆路渡约耳但河也，正渡之际，皇上帝尔主宰，令水涸犹干，江海亦然，则普天下之民，认皇上帝之全能，且尔恒敬畏之也。”（爱汉者：“论约书亚

降迦南国”〔道光丁酉年九月,1837〕,《东西洋考每月统记传》,页185。)又如:“哥斯建斗罗计长九百里……英人抚定其地……曰:‘彼其国法动辄杀人,此时皆改从英法矣,独苦其敝俗不易革。’问何故?曰:‘只如掠买黑奴,其地富家大族以此为生计……’曰:‘然则其民族尚犹混沌耶?’曰:‘然。英人亦以禁止掠买黑奴,抚定其地;而其地各小国亦乐倚附英人,以免他国之侵暴。所以设官而尹其民,皆保护生聚计耳。’”(郭嵩焘:《伦敦与巴黎日记》,卷十六〔光绪四年正月廿六日,1878〕,页482。)

王韬曾用于指日本的一个等级:“华族者,列于藩侯,世代有爵位于朝,似春秋时世禄之家。日本凡分三等:曰华族,曰士族,曰民族,以此别贵贱、区门第。”(王韬:“扶桑游记上”,《扶桑游记》〔1879〕,页198。)1883年,王韬也用到“民族”一词,但含义不明。“夫我中国乃天下之至大之国也,幅员辽阔,民族殷繁,物产饶富,苟能一旦奋发自雄,其坐致富强,天下当莫与颉颃。”(王韬:“洋务在用其所长”〔1883〕,载《弢园文录外编》,卷三,页68。)

用于中国时指人民和宗族。如:“臣闻江右闽粤,民多聚族而居。其族长乡正诚得端人为之,一族中匪类有所不容,地方官勾摄人犯,常赖其协捕。是以祠谱修明之处,其人民皎然难欺,

不特一方之民族无可假冒,而一乡之良莠无可掩藏。”(宗稷辰:“请实行保甲疏”〔咸丰元年,1851〕,载《皇清道咸同光奏议》,卷五十六,兵政类保甲,页2838。)类似用法也见于下面这个例句:“上古雅典民族分为四,称为约年四族。革雷将四族名色删除,视本族民俱敬尊其本族居长之贵家为大弊。故立定一法,将遵依生长四族何族为根之旧章,易以民生何坊为据之新式。”(艾约瑟译:《希腊志略》〔1886〕,卷三,第十四节,希腊志,收入《西学启蒙》,页5。)

“民族”的用法,或许与“人民族类”有关。1895年前,“民族”一词的13次使用中,有6次用于“某民族类”的词组中。如:“考德意志三字本非地名,乃一种人民族类之总称。盖欧洲之人分为三大类,曰罗马人种,曰希腊人种,曰德意志人种。德意志者,所以别乎罗马、希腊两种人而言之,不限以地也。凡欧洲中部北部人民,皆此一族,故奥地利、荷兰、比利时、瑞士,从前皆在德意志列邦之内。”(薛福成:《出使英法比四国日记》,卷二〔光绪十六年三月三日,1890〕,页118。)

● 1895至1900年的主要用法。1900年之前使用较少,且多为外国人使用,或者用于指外国。如:“土耳其帝国所治民族:一曰土耳其人,二曰阿刺比亚人,三曰希腊人,四曰亚儿米尼亚人,

五曰是拉母人，六曰亚儿把尼亚人。此六民族，其最要者也。”（古城贞吉译：“土耳其论”，《时务报》，第十一册〔1896年11月15日〕，页24。）

1898年，康有为上书主张合治满汉：“近者欧、美，尤留意于民族之治，凡语言政俗，同为国民，务合一之。近者日本以之，日本地与民数，仅比吾四川一省，而今强盛若彼矣。盖民合于一，而立宪法以同受其治，有国会以会合其议，有司法以保护其民，有责任政府以推行其政故也。”（康有为：“请君民合治满汉不分折”〔1898年8月〕，载《康有为政论集》，卷一，上册，页340。）同年，梁启超使用了“中国民族”一词：“当年洪杨以汉种之族，倡革命之义。振臂一呼，天下响应。盖将欲以复中国之民权，驱满族于塞外也。夫中国沉沦于满清，数百年于兹矣。暴君污吏，专夺擅虐，民生其下，难望更生。久而久之，幸而有洪杨者起，鸣满清之罪，倡自立之义，方望中国民族，从兹得以复见天日，自由独立于世界上。是不特汉族所欣幸，抑亦天下所欣幸焉。”（梁启超译：“佳人奇遇”，页167—68。）这些用法较明确地将“民族”与 nation 对应起来，应该是中国现代“民族”观念的最早源头。

• 1900至1915年的主要用法。  
1900年之后，中国人的“民族”观念开

始形成，一方面是对西方列强侵略的反应，继而是向其学习的结果。如：“今欧美列强，皆挟其方刚之膂力，以与我竞争，而吾国于所谓民族主义者，犹未胚胎焉。顽锢者流，墨守十八世纪以前之思想，欲以与公理相抗衡，卵石之势，不足道矣。……知他人以帝国主义来侵之可畏，而速养成我所固有之民族主义以抵制之，斯今日我国民所当汲汲者也！”（梁启超：“国家思想变迁异同论”，页22。）另一方面，是因为中国本身的民族问题，特别是异族统治这个因素。孙中山倡导的“民族主义”主要是从这个角度出发。“民族主义并非是遇着不同族的人，便要排斥他，是不许那不同族的人，来夺我民族的政权（大拍掌）。因为我汉人有政权才是有国。假如政权被不同族的人所把持，那就虽是有国，郅〔却〕已经不是我汉人的国了（拍掌）。我们想一想，现在国在哪里？政权在哪里？我们已经成了亡国之民了！”（民意：“纪十二月二日本报纪元节庆祝大会事及演说辞”，《民报》，第十号〔1906年12月20日〕，页3—4。）

1903年，“民族”的使用次数达到了最高峰，并远远高于其他年份。很多留学生在杂志上发表了多篇专门讨论民族问题的文章（如效鲁：“中国民族之过去及未来”，《江苏》，第四期〔1903年6月25日〕，页13—20；“民族主义”，《江苏》，第七期〔1903年10月20日〕，

页 11—21。)

• 1915 年以后的用法。1920 年代之后,在共产主义思潮中,民族运动被限定在无产阶级“世界革命”的框架内。“中国民族是全世界被资本帝国主义压迫者之一,中国民族运动也是全世界反抗资本帝国主义之一,所以此时我们的民族运动,已经不是封建时代一个闭关的单纯的民族运动,而是一个国际的民族运动,而是和全世界被压迫的无产阶级及被压迫的弱小民族,共同起来推翻资本帝国主义的世界革命之一部分;因为若不将资本帝国主义束缚全世界被统治被剥削者的锁链全部毁坏,他在世界上存在一天,任何被统治被剥削的无产阶级及弱小民族都不会得着自由。”(陈独秀:“列宁主义与中国民族运动”,《新青年》,不定期刊第一号[1925 年 4 月 22 日],页 50。)

### 55. 民族主义 (minzuzhuyi)

最早见于 1901 年:“数年以来,抱民族之主义,慨压制之苦痛,热心如浪,血泪如涌,挟其满腔不平之气,鼓吹其聪明秀丽、如笙如簧、梨花翻烂之笔,以与政府挑战者,颇不乏人。是报始创于辛丑……盖吾国开幕,民族主义之第一出至此始交排场。”(编者:“国民报汇编发刊词”,《国民报》,卷首[1901 年 8 月],引自《国民报汇编》,页 1。)再如:

“民族主义者,世界最光明正大公平之主义也。不使他族侵我之自由,我亦毋侵他族之自由。其在于本国也,人之独立;其在于世界也,国之独立。使能率由此主义,各明其界限以及于未来永劫,岂非天地间一大快事!”(梁启超:“国家思想变迁异同论”,页 20。)1903 年,有人将“民族主义”的界定说得更明确:“合同种异种,以建一民族的国家,是曰民族主义。……故曰民族主义者,对外而有界,对内而能群者也。”(余一:“民族主义论”,《浙江潮》,第一期[1903 年 2 月 17 日],页 3—7。)1905 年后,“民族主义”成为“三民主义”之一种,为革命党人大力鼓吹。如:“是故我民族在今日,当困心横虑,以求民族主义之能达。民族主义充达之日,即贵族政治颠覆之日。盖民族主义之目的,不仅在于颠覆贵族政治,然本实既拔,枝叶必尽。我民族而能实行此主义乎,可以决胡运之终穷也。”(精卫:“民族的国民〔其二〕”,《民报》,第二号[1906 年 1 月 22 日],页 17。)

1920 年代之后,“民族主义”与无产阶级的世界革命事业联系起来。“民族主义有两种:一是资产阶级的民族主义,主张自求解放,同时却不主张解放隶属自己的民族,这可称做矛盾的民族主义;一是无产阶级的民族主义,主张一切民族皆有自决权,主张自求解放,不受他族压制,同时也主张解放隶属自

己的弱小民族，不去压制他，这可称做平等的民族主义。蒙古人愿意脱离中国与否，我们应该尊重他们的自决权，用不着鼓动我们也并不曾鼓动这个，我们只反对一班人否认蒙古民族的自决权，硬说蒙古是中国的藩属，主张军阀政府出兵收蒙，因此我们主张蒙古人根据民族自决权，有独立反抗的权利。”（独秀：“我们的回答”，《向导周报》，第八十三期〔1924年9月17日〕，页674。）

## 56. 帝国主义 (diguozhuyi)

最早见于1899年梁启超的《自由书》：“畴昔谓国家恃人民而存立，宁牺牲凡百之利益以为人民者。今则谓人民恃国家而存立，宁牺牲凡百之利益以为国家矣。自今以往，帝国主义益大行，有断然也。帝国主义者，干涉主义之别名也。”（梁启超：“自由书”，页86—87。）1901年，梁启超区别了两种帝国主义。“十九世纪之帝国主义与十八世纪前之帝国主义，其外形虽混似，其实质则大殊。何也？昔之政府，以一君主为主体，故其帝国者，独夫帝国也。今之政府，以全国民为主体，故其帝国者，民族帝国也。”（梁启超：“国家思想变迁异同论”，页22。）

同年，《清议报》连载了长文《帝国主义》，说“帝国主义”是一个被广泛使用的名词：“帝国主义，近顷政治家、实

业家、爱国者凡百士庶说不离口之名词也。”（“帝国主义〔译国民新闻〕”，《清议报》，第九十七册〔1901年11月11日〕，页7。）文章认为：“人类之前途，非分裂而在结合，非割据而在统一。……吾人之所以称羨帝国主义者，即从宇宙之大法，世界之大势，极力发挥国民之特性，以贡献于人类之进步者也。”（“帝国主义〔译国民新闻 续前稿〕”，《清议报》，第一百册〔1901年12月21日〕，页4。）1915年前，“帝国主义”主要用来指西方的政治思潮变化，常常是中性的，有时还带有褒义。如：“故黄族之威，震于域外者，以汉为最。而博望始之，定远成之。二杰者实我民族帝国主义绝好模范之人格也。”（梁启超：“张博望班定远合传”〔1902〕，载《饮冰室专集之五》，第三册，页13。）

1915年后，“帝国主义”常常遭到批判。如：“然则所谓近世之文明国家者，其所务乃在残杀生民已耳。兵刑固杀，赋税亦杀也。帝国主义者，杀人主义也。殖民政策者，杀人政策也。”（欧阳季濂：“呜呼近世之文明”，《大中华》，第二卷第一期〔1916年1月20日〕，页4。）1921年后，“帝国主义”的使用次数大幅增加，1926年达到顶峰。如：“国民革命的原则是在‘打倒军阀，推翻帝国主义’。”（述之：“帝国主义对国民政府之态度与国民政府的外交问题”，《向导周报》，第一百八十期〔1926



年12月5日],页1883。)

### 57. 民族帝国主义 (minzudiguozhuyi)

指 national imperialism。1901年,梁启超使用了这一词汇。“今日之欧美,则民族主义与民族帝国主义相嬗之时代也。今日之亚洲,则帝国主义与民族主义相嬗之时代也。专就欧洲而论之,则民族主义全盛于十九世纪。而其萌达也,在十八世纪之下半。民族帝国主义,全盛于二十世纪。”(梁启超:“国家思想变迁异同论”,页19。)1903年,有人解释了这一名词的含义。“民族帝国主义者何?团结同一民族组织、同一国家之谓也。更进言之,则吸收本族,同化异族,使成一大国家是也。今世界列强,莫不持此主义。”(酏癸:“新名词释义[续第二期]”,《浙江潮》,第六期[1903年8月12日],页3。)1907年后基本不再使用。

## 七 民 主

### 58. 民主 (minzhu)

- 传统用法。指民之主宰者。<sup>[1]</sup>
- 1830至1895年的主要用法。“民主”的使用次数较少,主要有四种含

义:(1)传统用法,指君主。“[一千八百]二十二年九月,贝德路令巴西与葡萄牙分治而自成一国。十二月十二日,国会公议国例,以巴西为传代民主国。葡例无子可传女,巴西亦仍其例云。”(麦丁富得力编,林乐知口译,郑昌棧笔述:《列国岁计政要》[1875],卷之九,巴西国,巴王宗戚,收入《西学富强丛书》,页6。)

(2)指与世袭君主制相反的政治制度。最早见于《万国公法》。在《万国公法》中,“民主”主要用来翻译 republic,但有时也用来翻译 democracy。如:“瑞士……一千八百三十年而后,各邦之内治有所变,而其民主之权有增焉。”(丁韪良主译:《万国公法》,卷一,页38。)其英文原文为:“Since the French Revolution of 1830, various changes have taken place in the local constitutions of the different Cantons, tending to give them a more democratic character.” (Henry Wheaton, *Elements of International Law*, ed. Georg G. Wilson, 73) 1870年代以后,中国士大夫也在这个意义上使用“民主”。如:“法为民主之国,似乎入官者不由世族矣。不知互为朋比,除智能杰出之士,如点耶诸君。苟非族类,而欲得一优差补一美缺,翼翼乎其难之!”(马建忠;

[1] 《汉语大词典》,页3984。

“上李伯相言出洋工课书〔丁丑夏〕”〔1877〕，《适可斋记言》，卷二，收入《适可斋记言记行》，页7。）

(3) 民为主或者人民统治的国家制度。如：“夫阿美利坚……故英国流裔居之。后困于英之苛政，遂叛英自立，民主是邦，称为合众国。又称花旗国，因其国共分二十六省，放二十六金星于旗角，故名。亦名曰美国。”（张德彝：“布比法日记”，《航海述奇》〔1867〕，页570。）

(4) 指民选的政治领袖。最早见于1873年：“巴里闻各处失守，国君被俘，众议改为民政。……而民主执国政焉。君后问众‘可仍居巴里否？’众云‘不可’；遂携世子逃往比利时，寻又入英吉利。”（张德彝：“普法战事记”，《随使法国记》〔1873〕，页91。）

1895年之前，除了传教士的译著和使臣的日记，中国士人很少使用“民主”一词。“民主”大多是用来介绍外国的政体，指与世袭君主制相反的政治制度，一般作“民主之国”，主要是指法国、美国和瑞士等国。

• 1895至1900年的主要用法。1895年后，“民主”的使用逐渐增多，1897年出现了第一个高峰，中国士人开始把“民主”作为中国的政治改革目标之一。“民主”主要是指与世袭君主制相反的政治制度，如最早赋予“民主”以

强烈平等色彩的谭嗣同，就是在这个意义上使用“民主”的：“方孔之初立教也，黜古学，改今制，废君统，倡民主，变不平等为平等，亦汲汲然动矣。岂谓为苟学者，乃尽亡其精意，而泥其粗迹，反授君主以莫大无限之权，使得挟持一孔教以制天下！”（谭嗣同：《仁学》，页337。）

• 1900至1915年的主要用法。1900年，“民主”的使用次数迅速增加，1906年达到最高峰。1902年后，作为人民统治的“民主”使用次数增加。

1902年，梁启超将 Polity of Democracy 译为“民主政体”。“亚氏最有功于政治学者在其区别政体。彼先以主权所归或在一人或在寡人或在多人，分为三种政体：一曰君主政体 Monarchy；二曰贵族政体 Aristocracy；三曰民主政体 Polity of Democracy，此实数千年来言政体者所莫能外也。”（梁启超：“亚里士多德之政治学说”〔1902〕，载《饮冰室文集之十二》，第五册，页70。）

1906年，作为人民统治的“民主”使用次数超过了与世袭君主制相反的政治制度的“民主”。这主要是因为革命党人与立宪党人的辩论中，“民主”主要是在大众参与的含义上使用。如：“英国者民权发达之国也，即该报亦尝称为能行议院政党政治之实者也。然

英国固为君主立宪之国,法兰西虽民主立宪,而其国民之程度,固不如英人。若夫以政党之发达言,虽共和如美国,且犹不及。”(精卫:“再驳新民丛报之政治革命论[续第六号]”,页53。)

- 1915年以后的用法。新文化运动之后,“民主”主要是在大众参与的含义上使用。如:“一七八九年法兰西的革命是十八世纪一个大潮,其结果能将民主的精神布满各国。”(罗家伦:“今日之世界新潮”,《新潮》,第一卷第一号[1919年1月1日],页21。)

- 其他。“民主主义”:最早出现于1900年,强调大众参与。如:“自政治上以观十九世纪情形,则有民主主义之发达,与夫国民思想之盛大。”(“两世纪之大观[译东报]”,《清议报》,第五十九册[1900年10月4日],页1。)

“民主专制”:指民选领袖的独裁统治,如拿破仑、克伦威尔(Oliver Cromwell)等。如:“民主专制政体者,委一人为大统领,界以权力,使治国家。而不以议会为代表国民主权之主要机关者也。立共和政体,而民智民德有所不足者,每易变而为此。”(竞盒:“政体进化论”,《江苏》,第一期[1903年4月27日],页36。)

也曾用于指多数的专

制,但很少见。如:“且研究民主政体者,首须区别其为民主专制政体,抑为民主立宪政体。民主专制政体,以国民全体为唯一之机关以总揽统治权,斯其专断,与君主同。所异者,一人与多数人之区别耳。”(精卫:“驳革命可以生内乱说”,《民报》,第九号[1906年11月15日],页13。)

## 59. 民政(minzheng)

- 传统用法。指政事。<sup>[1]</sup>

- 1830至1895年的主要用法。偶尔有传统用法,多与“君政”、“王政”相对,指“民主政体”。最早见于1873年:“初七日,巴里闻各处失守,国君被俘,众议改为民政。遂于是日拟定各官……而民主执国政焉。”(张德彝:“普法战事记”,《随使法国记》,页91。)

多为传教士和使臣使用,如:“民政国之伯理玺天德实非国主,然其代国而行之时,则国主所享一切权利,自宜一体归之。”(丁韪良译:《公法会通》[1880],卷二,页4。)

- 1895至1900年的主要用法。“民政”的使用次数逐渐增多,主要使用者是中国士大夫,多指民主政体。1897年,梁启超用春秋三世说来论说“民

[1] 《汉语大词典》,页3985。

政”、“君政”的变迁进化。“博矣哉，春秋张三世之义也。治天下者有三世：一曰多君为政之世，二曰一君为政之世，三曰民为政之世。……民政世之别亦有二：一曰有总统之世，二曰无总统之世。”（梁启超：“论君政民政相嬗之理”，《时务报》，第四十一册〔1897年10月6日〕，页1。）1899年，梁启超区分了孟子的“民政”与西方的“民政”之间的区别。“孟子所言民政者，谓保民也、牧民也。故曰若保赤子、曰天生民而立之君，使司牧之。保民者，以民为婴也；牧民者，以民为畜也。……然其为侵民自由权则一也。民也者，贵独立者也，重权利者也，非可以干预者也，惟国亦然。”（任公：“饮冰室自由书”，《清议报》，第三十三册〔1899年12月23日〕，页5。）

有时也用作传统用法。康有为在戊戌变法期间，主张在地方设立“民政局”，“每道设一民政局……每县设民政分局督办，派员会同地方绅士治之，除刑狱赋税暂时仍归知县外，凡地图、户口、道路、山林、学校、农工、商务、卫生、警捕，皆次第举行。”（康有为：“上清帝第六书”，页216。）

• 1900至1915年的主要用法。1900年后，“民政”多与“军政”对举，指行政事务的一部分。如：“俄人于戊戌之春，继德而起，租借旅顺大连湾二

港……借口于保护利权，遂置关东总督，以统辖地方之军事民政，我政府无暇过问。”（“俄人改革满洲之地方官制”，《新民丛报》，第三十六号〔1903年8月21日〕，页3。）

也有仍然指“民主政体”的用法。如：“昔者法儒奢吕，著《民政与法兰西》一书。倡言君政民政之分，不在精神而在形式。英儒梅因和之，称其所言为政治学上一大进步。”（秋桐：“政本”，《甲寅》，第一卷第一号〔1914年5月10日〕，页10。）

• 1915年以后的用法。仍有用来翻译 democracy，但很少出现。如：“日本要靠着工商业的发达，将来才可变成一个工业民政的国家（an industrial democracy）。恶影响固然也是不免的，那最大的恶影响就是：拜金宗为各人的宗教，黄金为各人信奉的上帝。”（明生：“旅中杂感”，《每周评论》，第十九期〔1919年4月27日〕，第4版。）一般指国内行政事务的一部分。如：“上海新闻报电传：广东‘民政俄人鲍罗庭签字，军政加伦将军签字。’其实加伦将军早已回到北京，现在在广东签字的，是他用分身法呢，还是用扶乩的方法？”（实：“加伦将军的分身法”，《向导周报》，第一百二十九期〔1925年9月11日〕，页1190。）常用作“民政机关”、“民政局”等。

• 其他。“民政党”：指民主党，不常用。如：“民政党议员反对威尔逊总统政策，斥其懦弱，向两院提出警告美人勿乘武装商船议案。共和党议员群起反对。”（“时事日记·二 外国之部”，《大中华》，第二卷第三期〔1916年3月20日〕，页15。）

## 60. 民权 (minquan)

• 1830 至 1895 年的主要用法。指公民权 (rights of citizens)。在本“数据库”中最早见于 1878 年：“西洋政教以民为重，故一切取顺民意。即诸君主之国，大政一出自议绅，民权常重于君。”（郭嵩焘：《伦敦与巴黎日记》，卷十九〔光绪四年四月十八日，1878〕，页 576。〕<sup>〔1〕</sup>再如：“此系是年五月十三日所定之例，合盟新章，民权增大。民人可以任意移居随在，可以呈禀，可以印新闻，可以设制造大厂，可以招集公司，从前之律但混说民权。国家之准予民权与否，尚在未必，今有民议院可以保之。”（徐建寅译：“德国合盟纪事本末”〔1881〕，载《皇朝蓄艾文编》，卷六十二，外史三，页 32。）

这个用法或许来自《万国公法》中的“人民权利”。“若于他国之主权、贸易、征税、人民权利、内治、安泰、有所妨

害则不行。即如商人在此国卖货，许于他国交清。其货在此无禁，若在彼有禁，则该商不能在彼向买主追讨物价。”（丁韪良主译：《万国公法》，卷二，第二章第七节，页 28。）“人民权利”英文原文为 the rights and interests of its citizens。（Henry Wheaton, *Elements of International Law*, 125）

• 1895 至 1900 年的主要用法。1895 年后，“民权”的使用次数逐渐增多，特别是戊戌变法前后，“民权”成为维新派最具代表性的政治主张之一，1899 年为其第一次高峰。“民权”的含义近于民主权利 (democratic right)。如：“使人人各自事其事，人人各自有其权，于是乎命之曰民权。民权恶乎起？起于君之不事民事也。”（麦孟华：“论中国宜尊君权抑民权”，《时务报》，第二十一册〔1897年3月23日〕，页 2。）梁启超认为兴“民权”应先兴士绅自治的权利。“今之策中国者，必曰兴民权。兴民权斯固然矣，然民权非可以旦夕而成也。……欲兴民权，宜先兴绅权。欲兴绅权，宜以学会为之起点。此诚中国未常有之事，而实千古不可易之理也。”（梁启超：“论湖南应办之事”〔1898〕，载《饮冰室文集之三》，第二册，页 41、43。）

〔1〕 马西尼认为“民权”一词最早见于 1879 年的《日本杂事诗》（参见马西尼书，页 230），不确。

戊戌变法以后，反对变法的人通过批驳“民权”来攻击维新派。如：“考外洋民权之说所由来，其意不过曰国有议院，民间可以发公论、达众情而已，但欲民申其情，非欲民揽其权。译者变其文曰民权，误矣。近日摭拾西说者甚至谓人人有自主之权，益为怪妄。”（张之洞：《劝学篇·内篇》〔1898〕，正权第六，收入陈山榜：《张之洞劝学篇评注》，页57。）而梁启超也通过“民权”与“民主”的区别来为自己辩护。他辩称“民权”可以保障和加强“君权”。“吾恐法国一千七百八十九年之惨剧，将再演于海东西之两岛国矣。今惟以民权之故，而国基之巩固，君位之尊荣，视前此加数倍焉。然则保国尊皇之政策，岂有急于兴民权者哉。而彼愚而自用之辈，混民权与民主为一途。因视之为蜂虿、为毒蛇，以荧惑君相之听，以窒天赋人权之利益，而斫丧国家之元气，使不可复救。”（梁启超：“爱国论”，页77。）

• 1900至1915年的主要用法。多指公民权，使用次数较多。1902、1906、1913年为其高峰。1902年，有人致信《新民丛报》问：“中国近日多倡民权之论，其说大率宗法儒卢梭。然日本人译卢梭之说，多名为天赋人权说。民权与人权有以异乎？此两名词果孰当？”梁启超回答说：“民权两字其义实不赅括，乃中国人对于专制政治一时未

确定之名词耳。天赋人权之原字。……英文为 right of man……其意谓人人生而固有之自由自治的权利，及平等均一的权利。实天之所以与我，而他人所不可犯不可夺者也。然则其意以为此权者，凡号称人类，莫不有之。无论其为君为民也。……故以日本译语为当。”（“问答”，《新民丛报》，第六号〔1902年4月22日〕，页1—2。）但实际上，梁的解答并不确切，他所说的“人权”实际是“民权”，二者本不相同。1913年，张东荪区分了“民权”与“人权”，并指出“民权”是 the right of citizen。“是故民权与人权，实有不同之点。虽然此皆公权也，民权指公权之积极状态而言，人权指公权之消极状态而言。此其差异耳。……以欧文证之。民权为 the right of citizen。人权为 the right of man。惟 citizen 正译为市民，盖发源于希腊。希腊之住民，非尽有公权，乃仅市民有之耳。然此字或译为公民。”（张东荪：“余之民权观”，页2—3。）

1904年，严复将“民权”与“民主”（严复称庶建，即 democracy）联系起来。“夫如是之法度，实杂三制而成之，盖其中有独治，有贤政，而亦有庶建之民权也。方其制之始立也，亦能调一国之柄以底于和，未闻有媚嫉忿争之为梗。”（孟德斯鸠〔Montesquieu〕著，严复译：《孟德斯鸠法意》〔1904〕，上册，页

241。)在立宪派和革命派的争论中,“民权”常常被当作“民主”的同义词。如:“吾之目的,欲我民族的国民,创立民权立宪政体(普通谓之民主立宪政体)者也。故非政治革命、种族革命,不能达其目的。”(精卫:“驳新民丛报最近之非革命论”,页37。)

- 1915年以后的用法。1915年后,“民权”在本“数据库”中较少使用,多在关于“三民主义”的论述中使用。如:“近世各国所谓民权制度,往往为资产阶级所专有,适成为压迫平民之工具。若国民党之民权主义,则为一般平民所共有,非少数者所得而私也。于此有当知者,国民党之民权主义,与所谓‘天赋人权’者殊科,而唯求所以适合于现在中国革命之需要。盖民国之民权,唯民国之国民乃能享之,必不轻授此权于反对民国之人,使得藉以破坏民国。”(“中国国民党全国代表大会宣言”,《向导周报》,第五十三四期[1924年2月20日],页415。)

- 其他。“民权主义”:最早见于1901年:“当是时,民权主义,宜扫地尽矣。然而民权之生气,愈勃勃不可遏抑。拿破仑未蹶以前,不过风行于法国。暨其既蹶,欧洲列强之君主,反愈

不得高枕以卧。”(“说败”,《清议报》,第八十七册[1901年8月5日],页1—2。)后成为“三民主义”之一,如:“至于民权主义,就是政治革命的根本。……讲到那政治革命的结果,是建立民主立宪政体。”(民意:“纪十二月二日本报纪元节庆祝大会事及演说辞”,页5—6。)另外,又如:“民权主义,泛言之曰主权在民。然因主权行使之范围不同,民权遂有广狭之别。考诸近代,号称民治主义之立宪国家,其人民之参政机关则曰议会,其人民参政之行为则在选举代议士或官吏,所谓代议政体,其旨在斯。……识者乃益以人民创制复决罢免三种权利,使人民不必藉议会之提议而可创制,不必听议会之议决而可复决,不必俟议员官吏之任满改选或黜革而可由人民罢免,以济制度不完全之穷,民权之实,差以得保。”(“中国国民党党纲草案”,《向导周报》,第四十八期[1923年12月12日],页371—72。)

## 61. 共和(gonghe)

- 传统用法。指西周厉王出奔后,周公、召公共同执政,或者指共伯和代理政事。<sup>[1]</sup>

- 1830至1895年的主要用法。很少使用,初期多为传统用法。如:“厉

[1] 《汉语大词典》,页774。

王,为人暴虐无道。……王越戾虐,万民弗忍,乃相与畔袭。王奔彘不敢归。二相协和,共理国事,故称共和。”(爱汉者:“周纪”〔道光癸巳年十月,1833〕,《东西洋考每月统记传》,页44。)最早在现代意义上使用“共和”见于黄遵宪的《日本杂事诗》,该书两次提到“共和”,其一为诗句:“剑光重拂镜新磨,六百年来返太阿。方戴上枝归一日,纷纷民又唱共和。”另一次是在介绍日本的政党时:“明治……三年七月,竟废藩为县。各藩士族亦还禄秩,遂有创设议院之请。而藩士东西奔走,各树党羽,曰自由党、曰共和党、曰立宪党、曰改进党,纷然竞起矣。”(黄遵宪:《日本杂事诗》,页38。)

1887年,黄遵宪在《日本国志》中三次提到“共和”,一次指“共和党”,两次用来指当时日本主张开国会的政见,如:“为守旧之说者曰:以国家二千余载一姓相承之统绪,苟创为共和,不知将置主上于何地?”(黄遵宪:“国统志三”,《日本国志》,第一,卷三,页50。)1893年,薛福成将拿破仑在意大利北部建立的奇斯帕达共和国(republic cispadana)称为“共和之政”。“乾隆末年,法王拿破仑率师伐奥,遵亚尔伯山而东,所向披靡。奥属土之在意大利者,皆沦于法。遂逼维也纳,割埃奥尼诸岛及下国荷兰与法,割米兰、曼士亚、伦巴尔多,为西撒宾共和之政,法乃罢

兵。”(薛福成:《出使日记续刻》,卷之七〔1893〕,页754。)

康有为曾将《尚书·尧典》中,舜咨于四岳称为“四岳共和”。“《春秋》、《诗》皆言君主,惟《尧典》特发民主义。自‘钦若昊天’后,即舍嗣而巽位,或四岳共和,或师锡在下,格文祖而集明堂,辟四门以开议院,六宗以祀,变生万物,象刑以期刑措,若斯之类,皆非常异义托焉。故《尧典》为孔子之微言,素王之巨制,莫过于此。”(康有为:“孔子改制法尧舜文王考”〔1892〕,《孔子改制考》,卷十二,页338。)

• 1895至1900年的用法。1895年后,“共和”的使用次数增加,多用于译“共和党”、“共和国”。如:“美国将届选举民主之期,昔日共和、合众二党,又分为主金主银二党。”(古城贞吉译:“论金银涨落之由”,《时务报》,第六册〔1896年9月29日〕,页20。)

“共和”有时指贵族共和制。1896年,梁启超在与严复通信中指出古之“共和”与今之“民主”不同。“周厉无道,流之于彘而共和执政。国朝入关以前,太宗与七贝勒朝会燕飧皆并坐,餽械虏掠皆并分,谓之八公。此等事谓之君权欤?则君之权诚不能专也。谓之民权欤?则民权究何在也。故启超以为此皆多君之世,去民主尚隔两层。”(梁启超:“与严幼陵先生书”〔1896〕,



载《饮冰室文集之一》，第一册，页108—109。）严复曾用“共和”来指称 aristocracy，而将 democracy 译为“公产”、“合众”。“严复曰：欧洲政制向分三种：曰满那奔者，一君治民之制也；曰巫理斯托格拉时者，世族贵人共和之制也；曰德谟格拉时者，国民为政之制也。德谟格拉时又名公产，又名合众。希罗两史，班班可稽，与前二制相为起灭。虽其时法制未若今者之美备，然实为后来民治滥觞。”（梁启超：“论君政民政相嬗之理”〔1897〕，载《饮冰室文集之二》，第二册，页10。）“夫所谓统治者，或独具全权之君主；或数贤监国，如古之共和；或合通国民权，如今日之民主。”（严复译：《天演论》，导言十六，进微，页39。）〔1〕

1897年后，多指选举产生国家权力机关和国家元首的政体。1897年，唐才常用“共和”来译 republic。“希腊苦土人残暴，立一会曰希的里亚，一千八百二十一年，以共和政体告列邦，卒为自主国，此与普之立良民会同。西班牙……一千八百七十八年，国人群起唱自由，逼政府，逐女王，国人乃立共和政治，会党日盛。”（唐才常：“各国政教公

理总论”〔1897〕，载《唐才常集》，卷一，页78。）1898年，梁启超在“佳人奇遇”中，21次用了“共和”一词，其含义与 republic 大致相当。如：“时学士书生，有别说自立自由之利，倡道民政共和者。其抱才郁屈，及苦于贫困而思乱者，皆相和而煽动人心。势如满岸之涨，一时溃堤，不可收拾，欲壅塞之而反动激烈也。”（梁启超译：“佳人奇遇”，页6。）1899年，梁启超明确用“共和”代替“民主”来翻译 republic。“宪法者英语称为 constitution，其义盖谓可为国家一切法律根本之大典也，故苟凡属国家之大典，无论其为专制政体（旧译为君主之国）、为立宪政体（旧译为君民共主之国）、为共和政体（旧译为民主之国）似皆可称为宪法。”（梁启超：“各国宪法异同论”，页71。）

• 1900至1915年的主要用法。  
1900年之后，“共和”的使用次数迅速增加，在此期间，“共和”的传统含义极少出现。1905、1906年，在立宪党人和革命党人的争论中，“共和”被频繁使用，1906年达到其第一次高峰。如：“政治革命者，革专制而成立宪之谓也。无

〔1〕 直到1904年，严复还表示不同意用“共和”来翻译 republic。“五洲治制，不出二端，君主、民主是已。君主之国权，由一而散于万。民主之国权，由万而汇于一。民主有二：别用其平等，则为庶建，真民主也；用其贵贵贤贤，则曰贤政。要之，是二者于亚洲皆不少概见者也，东译姑以为共和。然共和见于周，乃帝未出震之时，大臣居摄之号，此与泰西公治之制，其实无一似者也。”参见孟德斯鸠（Montesquieu）著，严复译：《孟德斯鸠法意》，上册（北京：商务印书馆，1981），页21。

论为君主立宪，为共和立宪，皆谓之政治革命。苟不能得立宪，无论其朝廷及政府之基础，生若何变动，而或因仍君主专制，或变为共和专制，皆不得谓之政治革命。”（饮冰：“申论种族革命与政治革命之得失”，《新民丛报》，第四年第四号〔原第七十六号〕〔1906年3月8日〕，页6。）在他们的辩论中，“民主”与“共和”时常混用，但也有微妙差别，对此，汪精卫有明确的说明。“彼政府者，其对内政策，犹是防家贼之手段。其对外政策，犹是利用列强之嫉妒心。以其为异族专制政府故也。是其所处之地位，只能与国民为敌，不能与国民为助明矣。故吾不以改革之事望诸政府，而专望之国民，国民既能改革矣，则民权立宪当然之结果也。（所以不云共和立宪者，以共和一语，有广狭二义，其广义则贵族政治，亦色〔包〕含在内，故不用之。）”（精卫：“驳新民丛报最近之非革命论”，页28。）因此，实际上这个时期“共和”的含义与 democracy 更接近。

• 1915年以后的用法。1915年，因袁世凯称帝引起关于国体的大规模讨论，“共和”使用次数达到顶峰，与现代用法基本相同，多用作“共和国”，且加以一定限制，如“苏维埃共和国”、

“社会主义共和国”、“民主共和国”等。如：“中国共和政治所以如此流产底原因，一方面是革命的共和派没有专政底毅力和远见，急于和反革命的帝制派携手遂致自杀了；一方面是一般国民惑于调和底邪说，又误解共和以为应该给全国国民以自由权利连反革命的帝制派也算在内，反革命的帝制派得着了自由，共和政治那有不流产底道理。”（陈独秀：“国庆纪念底价值”，《新青年》，第八卷第三号〔1920年11月1日〕，页2—3。）

## 62. 合众(hezhong)

• 传统用法。（1）指聚合众人；（2）指拒众，抵御强敌；（3）指示众。<sup>〔1〕</sup>

• 1830至1895年的主要用法。常用作“合众国”，指联邦国，即 federation，如美国、瑞士、德意志等国。“米利坚合众国以为国，幅员万里，不设王侯之号，不循世及之规，公器付之公论，创古今未有之局，一何奇也，泰西古今人物能不以华盛顿为称首哉！”（徐继畲：“北亚墨利加米利坚合众国”，《瀛寰志略》，卷九，页291。）有时，以“合众”简称美国。如：“中国与合众官宪，在五港口遇有交涉事件，或会晤面商，或公文往来，务须两得其平等语。”（麦

〔1〕《汉语大词典》，页1508。

莲：“美使麦莲所递清折十一条〔崇纶等折片附件二〕”〔1854〕，引自《筹办夷务始末〔咸丰朝〕》，卷九，页344。）

偶尔也指其他民主国。如：“阿根廷合众国：……旧名拉不拉搭，本西班牙属地。后乃自立为民主国。一千八百五十三年五月，颁行国例，立伯理玺天德，柄国政。”（麦丁富得力编，林乐知口译，郑昌棧笔述：《列国岁计政要》，卷之九，亚美利加大洲，阿根廷合众国，页5。）

• 1895 至 1900 年的主要用法。主要有两种含义。（1）“民主”之意。如：“人之才能权理，不因等级而差，惟本于人类同等同权之理，以立政体，使民人皆得参预政治，是谓合众政治。”（伯伦知理：“国家论〔卷三 国体〕”，《清议报》，第二十三册〔1899年8月6日〕，页2。）常用来译美国的“民主党”：“美国统领定制四年一举。国有两党，一曰合众，一曰共和。各愿举其党人以任斯职，现任统领为苦尔若兰。乃合众党人，已历二任。”（古城贞吉译：“美国共和党宣论新政”，《时务报》，第三册〔1896年8月29日〕，页19。）

（2）指联邦。如：“数国联合，立一合众政府，内治其民，外与列国并立，能察全国之情状，而施政无不宜者，此合众之国也。联合各邦之权理，虽有限制，犹不失特立体裁者，此联邦之国也。

如千七百八十七年，北美合众国；千八百四十八年，瑞西盟约国；千八百七十一年，德国联邦是也。”（伯伦知理：“国家论〔卷一〕”，《清议报》，第十六册〔1899年5月30日〕，页9。）

• 1900 至 1915 年的主要用法。与 1895 年以来的用法基本相同。指民主政体。如：“罗马之立国也，其始为合众公产制，国势日张，浸假而强有力者篡之，变民主为君主，位号英拜勒尔。”（严复译：《原富》，部丁，篇七，论外属，下册，页503。）也指 federation。如：“邦域国家，有一统合众之分。一统，西文谓之 unitary。合众，西文谓之 federation。二者皆联合无数自治之地方，而总之以中央之政府，因之成一邦域。”（严复：“政治讲义”，页1276。）

• 1915 年以后的用法。较少使用，主要用于“合众国”，尤指美国。如：“美国帝国主义已经和许多国家有债权的关系，凡是太阳所照到的地方都飞扬着合众国的国旗，因为合众国的金子已经握着了全世界的霸权。”（觉奴：“今日的美国”，《新青年》，季刊第四期〔1926年5月25日〕，页59。）

## 八 经 济

### 63. 经世(jingshi)

传统用法。(1)指治理国事；(2)指阅历世事。<sup>〔1〕</sup> 19世纪60年代以后，西学也成为“经世”之学的组成部分。如：“臣查制器与练兵相为表里，练兵而不得其器，则兵为无用。制器而不得其人，则器必无成。西洋军火，日新月异，不惜工费，而精利独绝，故能横行于数万里之外。中国若不认真取法，终无由以自强。窃谓士大夫留心经世者，皆当以为身心性命之学。”（李鸿章：“筹议天津机器局片”〔同治九年十月二十六日，1870〕，载《皇清道咸同光奏议》，卷十六，洋务类通论，页837。）

1895年后，“经世”之学的范围更为丰富具体。如：“经世之学维何？曰舆地，曰测算，曰天文，曰格致，曰化学，曰地学，曰水师，曰种牧，曰制造，曰矿务，曰商务，曰外国文字，曰中国律例，曰中外史记，曰中外医学，曰各国公法条约。”（吴宗濂：“上某当道匡时策”〔光绪二十一年，1895〕，载《皇朝蓄艾文编》，卷三，通论三，页366。）

戊戌变法期间，“经世”的使用次数达到最高峰，多为维新派认为孔子、春

秋皆“经世”之学。如：“然近日风俗人心之坏，更宜讲求挽救之方。盖风俗弊坏，由于无教，士人不励廉耻，而欺诈巧滑之风成，大臣托于畏谨，而苟且废弛之弊作。而六经为有用之书，孔子为经世之学，鲜有负荷宣扬，于是外夷邪教，得起而煽惑吾民。”（康有为：“上清帝第二书”〔1895年5月2日〕，载《康有为政论集》，卷一，上册，页132。）他们认为“经世”就是将“中西公共之理”付诸实践，因此“经世”之学也应包含西学中的政法、历史诸学。如：“居今日而言经世，与唐宋以来之言经世者，稍异。必深通六经制作之精意，证以周秦诸子，及西人公理公法之书，以为之经，以求治天下之理；必博观历朝掌故沿革得失，证以泰西希腊罗马诸古史，以为之纬，以求古人治天下之法；必细察今日天下郡国利病，知其积弱之由，及其可以图强之道，证以西国近史宪法章程之书，及各国报章以为之用。以求治今日之天下所当有事，夫然后可以言经世。”（梁启超：“湖南时务学堂学约十章”，《时务报》，第四十九册〔1897年12月24日〕，页4。）此后，“经世”的使用逐渐减少。

此外，也用作“经世家”：初期指有某种政治理想的学者或者政治家，如：“综而论之，两汉经师，可分四种。……

〔1〕《汉语大词典》，页5667。

其二经世家,衍经术以言政治。所谓以禹贡行水,以洪范察变,以春秋折狱,以三百五篇当谏书。如贾谊、董仲舒、龚胜、萧望之、匡衡、刘向等其人也。”(梁启超:“论中国学术思想变迁之大势”,页50。)后多指关注实际事务的学者或者政治家,如:“协约既成,则彼英俄二强,冲突可免,疑念可释。……其在英国,则印度之边备,尝劳几多经世家战略家之筹议,或主增加,或主裁减,纷纷聚讼,靡有已时。今则增固不必,减亦无妨。”(“论英俄协约与日本之关系[译日本明治四十年九月二十九日东京日日新闻]”,《外交报》,第一百九十六期[1907年12月9日],引自《外交报汇编》,第九册,页31。)再如:“足证当时日君,非暴虐无道之人,而实富于谋略之经世家也。”(“日本与吕宋群岛交涉纪略[译日本明治二十七年十月东邦协会杂志]”,《外交报》,第一百八十六期[1907年9月2日],引自《外交报汇编》,第二十九册,页298。)

#### 64. 经济(jingji)

- 传统用法。(1)指经世济民;(2)指治国的才干。<sup>[1]</sup>

- 1830至1895年的主要用法。1895年之前,“经济”主要沿用了传统

用法。如:“为学之术有四:曰义理;曰考据;曰辞章;曰经济。义理者,在孔门为德行之科,今世目为宋学者也;考据者,在孔门为文学之科,今世目为汉学者也;辞章者,在孔门为言语之科,从古艺文及今世制义诗赋皆是也;经济者,在孔门为政事之科,前代典礼政书及当世掌故皆是也。”(曾国藩:“劝学篇示直隶士子”[1869],载《皇朝经世文续编》,卷二,学术二,儒行,页7。)1877年,郭嵩焘曾将 political 译为“经济之学”:“斯博得斯武得开示其会友单,略记其人数。……曰奇温斯,善言经济之学,洋语曰波里地科尔。”(郭嵩焘:《伦敦与巴黎日记》,卷五[光绪三年二月,1877],页149—50。)

但偶尔“经济”会较侧重于与 economy 有关的事务。如《西学略述》第八卷为“经济”,其下篇目为:富国、租赋、英征麦税始末、英征百货税则、富民、国债、钱制、河防、海防、法国经济始末、意国经济始末、筑路、船制、火车铁路。(艾约瑟译:“西学略述目录”,《西学略述》[1886],第八卷,收入《西学启蒙》,页1—5。)在一些与日本有关的著述中也有类似用法。如:“凡学校皆有规则,其教科之书必经文部省查验。现今小学需用者共一百七十四种:文部省官板五十八种、各官省官板二十八种、

[1] 《汉语大词典》,页5670。

私板八十八种。以地理书、史略为最多,其他则物理书、性理书、经济学、化学、农商学、算学、文法学、字学。”(黄遵宪:“学术志二”,《日本国志》,第九,卷三十三,页347。)这也是在本“数据库”中首次出现“经济学”一词。顾厚焜在《日本新政考》中也提到了《东京经济杂志》:“新闻纸之设,泰西盛行,日本仿之,几乎无府不刊,无县不刊,而东京尤盛。盖臣民猬集之地观者实繁有徒也。谨详考如左……《东京经济杂志》。”(顾厚焜编:《日本新政考》[1888],卷一,新闻考,收入《西政丛书》,页18。)

• 1895至1900年的主要用法。1895年后,“经济”一词的使用次数逐渐增多,到1898年达到其第一个高峰,其原因在于关于经济特科的讨论。这个时期“经济”多用于指经世济民或者指治国的才干。

1896年,日本人古城贞吉在《时务报》上的译文用到“经济学”一词,指economics。“故初习经济学者,当先排斥交易利益优者,而损失劣者之谬说,不留芥蒂于胸中也。”(古城贞吉译:“日本名士论经济学”,《时务报》,第十四册[1896年12月15日],页27。)<sup>[1]</sup>同年,梁启超也在论著中这样使用“经

济”：“华商之不敌洋商也。洋商有学，而华商无学也。彼中富国学之书（日本名为经济书）皆合地球万国之民情物产，而盈虚消息之。至其转运之法，销售之法，孜孜讨论，精益求精。今中国欲与泰西争利，非尽通其学不可。”（梁启超：“变法通议·论译书”，页71。）

但国人通常还是在传统意义上使用“经济”，如：“凡论一事，治一学，则必有其中之层累曲折。非人其中，不能悉也。非读其专门之书，不能明也。譬之寻常谭经济者，苟不治经术，不诵史，不读律，不讲天下郡国利病，则其言必无当也。”（梁启超：“论学校七〔变法通议三之七〕”，《时务报》，第二十七册[1897年5月22日]，页1—2。）1898年的经济特科，也是在这个意义上使用：“本年总理衙门，会同臣部，奏设经济常科。有内政、外交、理财、经武、格物、考工六事。”（“礼部议奏覆科场改试章程折”，《知新报》，第六十二册[1898年8月17日]，页6。）张之洞在《劝学篇》中也详细罗列了“中学经济”和“西学经济”所包罗的内容：“第一场试以中国史事，本朝政治论五道，此为中学经济。……二场试以时务策五道，专问五洲各国之政，专门之艺，政如各国地理、

[1] 马西尼认为：“1901年，在《译书汇编》上发表了《经济学史》一文，这可能是在题目上出现‘经济’这个词的第一篇经济学译文。”参见马西尼书，页223。从“数据库”来看，“经济”最早应该出现于1896年12月15日，《时务报》上发表古城贞吉所译的《日本名士论经济学》一文。

官制、学校、财赋、兵制、商务等类，艺如格致、制造、声、光、化、电等类，此为西学经济。”（张之洞：《劝学篇·外篇》，变科举第八，页128。）

• 1900至1915年的主要用法。1900年后，“经济”的现代含义多用于译文中，1902年后，中国人也开始使用，但严复和梁启超都认为此译法不妥。梁启超在《新民丛报》答读者问中指出：“惟经济二字，袭用日本，终觉不安。以此名中国太通行，易混学者之目。而谓其确切当于西文原义，鄙意究未敢附和也。”（“问答”，《新民丛报》，第八号〔1902年5月22日〕，页2。）再如：“计学，西名叶科诺密，本希腊语。叶科，此言家。诺密，为聂摩之转，此言治。言计，则其义始于治家。引而申之，为凡料量经纪撙节出纳之事，扩而充之，为邦国天下生食为用之经。盖其训之所苞至众，故日本译之以经济，中国译之以理财。顾必求吻合，则经济既嫌太廓，而理财又为过狭，自我作故，乃以计学当之。”（严复：“译斯氏《计学》例言”〔1902〕，载《严复集》，第一册，页97。）

但1902年后，“经济”的现代用法开始广泛流行，有论者写道：“名也者，不过一记号。使人习之而能解云尔。苟实难得其确译者，则无宁因之。如日本所通行之‘社会’‘经济’等字，虽沿之亦未甚为病也。”（“翻译与爱国心之

关系”，《新民丛报》，第二十五号〔1903年2月11日〕，页3—4。）同年，王璟芳也论证了以“经济”二字来翻译economy的合理性。“经济二字……从希腊语之Oikos romos 二字而出，Oikos者，家屋或地宅之意；Komos者，法则也，谓治家之法则。……吾国字训，经字作名辞解，法也，常也；作动词解，有治理之意。济，齐也。二字连用，殆本于经国济民，用之自秦始，包含富国强兵之事，为治国平天下之手段，意义辽阔，不专属于政治理财。近今用之，无稍变焉。日本用吾华文字之国也，始亦以经济为治国平天下之术，如太宰纯所著《经济录》，与吾国治平略等书相伯仲。驯至今日，所谓经济者一身一家，皆可适用。其意为俭约，为计算；于国为理财之政。西文由小推之大，日文由大通之小，变迁不同，意义尚可吻合。故日本径以经济二字，译英语之political economy，夫既明二字〔字〕沿用之新义，则此中之包含，可得而进论焉。”（王璟芳：“普通经济学〔续第一册〕”，《湖北学生界》，第二期〔1903年2月27日〕，页9—10。）

1902年后，“经济”的传统用法极少出现，同时也出现了“耗费少而收益多”、“指财力、物力”等含义。

• 1915年以后的用法。与1902年以来的用法大致相同。1918年后，使

用次数迅速增加。

### 65. 富强(fuqiang)

- 传统用法。指富足而强盛,或指使富足而强盛。<sup>[1]</sup>

- 1830 至 1895 年的主要用法。1840 年代以来,“富强”常用来描述外国国力强大。如:“是时英商船通行四海,日益富强。与佛郎西交兵,屡战胜。”(徐继畲:“英吉利国”,《瀛寰志略》,卷七,页 231。)

1860 年代后,许多人主张以“富强”为中国的目标。1861 年,冯桂芬第一次使用了“富强之术”一词,此后富强便常常与“仿效西法”、“采用西学”等相连。“愚以为在今日又宜曰鉴诸国。诸国同时并域,独能自致富强,岂非相类而易行之尤大彰明较著者。如以中国之伦常名教为原本,辅以诸国富强之术,不更善之善者哉。”(冯桂芬:“采西学议”,《校邠庐抗议》,卷下,页 69—70。)

“富强”的目标包含工商、国防两方面的内容。1880 年代以后,“富强”便明显地偏重于工商方面的含义。如:“然自来讲富强之术者,必富列于先,而强列于后。诚以国既富,斯能强。国既不富,强于何有?当此而欲使中国强,

必先使中国富。欲使中国富,必先振兴商务。余故曰商务之兴废,国家盛衰系之也。”(钱清臣:“问如何收回利权”,载王韬:《格致书院课艺》,戊子[1888],第三册,页 7。)19 世纪 90 年代以后,“富强之术”中开始包含政治组织方面的内容,是通过讨论富强之本来表达的。如:“乃知其治乱之源,富强之本,不尽在船坚炮利,而在议院上下同心,教养得法。”(郑观应:“自序”,载《盛世危言》,页 13。)

- 1895 至 1900 年的主要用法。1898 年,“富强”的使用次数达到了其最高峰。在这个时期,“富强”一词的使用最为普遍,主要指工商、政治、教育等方面的改革。如:“泰西富强之基,原于商务,目前所可仿行者,莫如铁路矿务两事。”(陈宝箴:“湖南巡抚陈宝箴折”[光绪二十四年四月二十六日,1898];载国家档案局明清档案馆编:《戊戌变法档案史料》,页 25。)再如:“是故富强者,不外利民之政也,而必自民之能自利始;能自利自能自由始;能自由自能自治始,能自治者,必其能恕、能用絜矩之道者也。”(严复:“原强”,页 14。)

- 1900 至 1915 年的主要用法。1900 年后较少使用,其中严复使用较多。“富强之术”的内容进一步拓展,如

[1] 《汉语大词典》,页 2108。



教育、立宪、地方自治等都被认为是国家富强的根本。如：“其民俗有聪强勤朴之风，其治体有划一整齐之象，其富强之效，虽得力于改良律法，精练海陆军，奖励农工商各业，而其根本则尤在教育普及。”（载泽等：“出使各国考察政治大臣载泽等奏在日本考察大概情形暨赴英日期折”〔光绪三十二年正月二十日，1906〕，引自《清末筹备立宪档案史料》，上册，页6。）在这个时期，“富强”不再是唯一的国家目标，“富强”本身的含义也不止于兵商，在表述国家目标时，常常和“文明”、“太平”等连用。如：“果使四百兆实业进步，将优胜富强，可以操券；而风俗民行，亦可望日进于文明。”（严复：“实业教育”〔1906〕，载《严复集》，第一册，页207。）

• 1915年以后的用法。“富强”很少使用。1919年以后，“富强”常用来概括清末的维新运动，多具批评性。如：“本来士绅阶级不但不肯革命，而且摧残革命，帮助反动势力；名说也要变法维新，要谋富强，而又反对下等社会握权，反对土地国有，平均地权，反对改善下等社会的生活。”（瞿秋白：“孙中山与中国革命运动”，页4—5。）

## 66. 生计(shengji)

传统用法。主要有以下五种：

(1)指产生计策；(2)赖以谋生的产业或职业，亦指维持生活的方法；(3)指资财，生活用度；(4)指保全生命的办法；(5)指生活。<sup>〔1〕</sup>

“生计”被用来指经济(economy)，在本“数据库”中最早见于1899年：“请言生计界，十六七世纪，重商学派盛行。所谓哥巴政略者，披靡全欧，各国相率仿效之，此为干涉主义之极点。及十八世纪重农学派兴，其立论根据地与卢梭等天赋人权说同出一源。斯密亚丹出，更取自由政策，发挥而光大之，此后有门治斯达派者，益为放任论之本营矣。”（梁启超：“自由书”，页87。）

1900年之后，梁启超对于“生计”的新用法产生了较大影响。1902年，他写了《生计学学说沿革小史》来介绍西方经济学说史。关于译名，他写道：“兹学之名，今尚未定，本编向用平准二字，似未安。而严氏定为计学，又嫌其于复用名词，颇有不便。或有谓当用生计二字者，今姑用之以俟后人。草创之初，正名最难。望大雅君子，悉心商榷。”（梁启超：“生计学学说沿革小史”〔1902〕，载《饮冰室文集之十二》，第五册，页2。）

1915年后，“生计”偶尔仍被用来指经济，但更常见的是恢复了其传统用法。如：“有许多事务，是很不人道的，然而他

〔1〕《汉语大词典》，页4703。

可以维持一般人的生计,就也叫他做职业。”(叶绍钧:“职业与生计”,《新潮》,第二卷第三号[1920年4月1日],页575。)

### 67. 平准(pingzhun)

传统用法。主要有两种:(1)指古代官府平抑物价的措施;(2)指平稳、公平、平衡。<sup>[1]</sup> 1902年,梁启超曾用“平准”来翻译 political economy,他认为:“按汉代平准之制,本所以吸集天下财富于京师,其事非为人群全体之利益,本不足以当 political economy 之义。虽然,单举平准二字,尚不失为均利宜民之意。且此二字出于《史记》,人人一望而解,而又不至与他种名词相混,然则径译之为平准学似尚不缪。由是日本所谓经济学家,则名为平准家,经济学者,则名为平准学者,经济界则名为平准界,经济社会为平准社会,经济问题为平准问题,施诸各种附属名词,似尚无窒碍。”(“问答”,《新民丛报》,第三号[1902年3月10日],页2)。但这个用法遭到严复的反对:“计学之理,如日用饮食,不可暂离。而其成专科之学,则当二百年而已。故其理虽中国所旧有,而其学则中国所本无。无庸讳也。……即如执事今易平准之名,然平准决不足以当此学。盖平准者,乃西京一令因以名官职。敛贱崇贵,犹均输常

平诸政制。计学之书,所论者果在此乎?殆不然矣。”(严复:“与新民丛报论所译原富书[壬寅三月]”,《新民丛报》,第七号[1902年5月8日],页4—5。)梁启超随后认为“平准”确有不妥:“平准二字之不安,鄙人亦自知之,故既弃去。”(“问答”,《新民丛报》,第八号[1902年5月22日],页2。)此后,以“平准”来翻译 economy 的用法就很少出现。

### 68. 计学(jixue)

• 1895至1900年的主要用法。最早使用“计学”的是严复,1896年他在《天演论》中用来翻译经济学。如:“晚近欧洲富强之效,识者皆归功于计学,计学者首于亚丹斯密氏者也。”(严复译:《天演论》,导言十四,恕败,页34。)但1900年之前,使用的人很少。

• 1900至1915年的主要用法。1902年,“计学”的使用次数达到顶峰,与《原富》的翻译和梁启超的《生计学学说沿革小史》有直接关系。在《原富》中,严复申明了自己这样翻译的理由:“计学者,制治经国之学之一支。其所讲求者二:一曰足民食,次曰富国用。……斯密氏计学界说如此,而后人病其浑说,著论说者希复用之。……其

[1] 《汉语大词典》,页1137。

所以为浑悦者,以嫌其与经济全学相混。(日本已谓计学为经济学矣)英儒宾德门经济界说,谓其术所以求最大之福,福最众之人。如用斯密氏之义,则足民一语必合德行、风俗、智力、制度、宗教、数者而言其说始备。顾计学所有事者,实不外财富消长而已,故曰浑也。又,足民富国者,本学之祈向,而所探讨论证者,财之理与相生相养之致也。而斯密氏独标所求,不言所学,故曰悦也。至译此为计学而不曰理财者,亦自有说。盖学与术异,学者考自然之理,立必然之例,术者据既知之理,求可成之功。学主知,术主行。计学,学也;理财,术也。术之名必不可以译学,一也。财之生分理积,皆计学所讨论,非理之一言所能尽,二也。且理财已成陈言,人云理财,多主国用,意偏于国,不关在民,三也。吾闻古之司农称为计相,守令报最亦曰上计。然则一群之财消息盈虚,皆为计事,此计学之名所由立也。”(严复译:《原富》,部丁,引论,下册,页347—48。)此后其使用次数急剧减少,1904年后便不太常用。梁启超虽然接受了严复的翻译,但他更常用“生计学”。(参见本附录“生计”条。)

• 1915年以后的用法。除梁启超等个别作者外,很少人使用。1920年,有

人指出“计学”、“生计学”已经变得“不易了解”：“譬如 economics 一名中文作‘经济学’,但中文‘经济’二字的原意,是作‘经邦济世’的解释(如开‘经济特科’之类),和所谓 economics 的原意差多了。然而现在‘经济学’这个名词用惯之后,大家说起来就知道是 economics; 没有钱用了,还知道说‘经济困难’;而提起‘依康老密’‘计学’‘生计学’种种名词来,反令人不易了解。”(“通信[志希覆熊子真]”,《新潮》,第二卷第四号[1920年5月1日],页838—39。)

## 九 科 学

### 69. 科学(kexue)

- 传统用法。科举之学。<sup>[1]</sup>
- 1895至1900年的主要用法。较少使用,指 science。最早见于1897年《日本书目志》所列举的书名中,如《科学入门》、《科学之原理》等。(康有为:《日本书目志》,卷一,理学门第二,页624。)同年,《实学报》上刊载的一篇译文中也使用了“科学”一词。“自台湾归吾领土,乃经帝国大学议会之协赞,即于科学上,特派遣适宜之人,将植物、动物、地质、人类学等调查。”(程起

[1] 《汉语大词典》,页4749。

鹏译：“台湾植物之盛”，页2。）梁启超还区分了“应用科学”和“纯正科学”：“论者或以直接有效用于实业之学科，谓之实学，反此者谓之空理空论。如机器、制造、矿学、电学、工程等应用科学，最有益于实业者，谓之实学。其他物理学、化学者，虽纯正科学，然以其为应用学之根柢，故亦谓之实学。至如哲学、心理学、群学等，专主理论，不依物质者，则动谓为空理空论。此实谬见也。”（梁启超：“自由书”，页92。）

● 1900至1915年的主要用法。1902年后，“科学”的使用次数逐渐增加，1903年达到它的第一个高峰。1902年，梁启超多次指出狭义的“科学”就是“格致”。“近四十年来之天下一进化论之天下也。唯物主义昌，而唯心主义屏息于一隅。科学（此指狭义之科学，即中国所谓格致）盛而宗教几不保其残喘。进化论实取数千年旧学之根柢而摧弃之，翻新之者也。”（中国之新民：“进化论革命者颌德之学说”，《新民丛报》，第十八号〔1902年10月16日〕，页1—2。）又如：“故安息时代之文明，大率带恐怖天象之意。宗教之发达速于科学（成一科之学者，谓之科学。如格致诸学是也。），迷信之势力，强于道理。”（梁启超：“地理与文明之关系”〔1902〕，载《饮冰室文集之十》，第四册，页113。）“科学”有时也包括社会科学。

1903年出现了“科学真理”的用法：“真正自由主义，在乎企图科学真理之胜利，打破古代一切之迷信。盖世界之舞台，夙已旋转，迷信之时代疾去。”（内明：“无神无灵魂说之是非如何”，《新民丛报》，第三十八、三十九号合本〔1903年10月4日〕，页3。）在中国人的用法中，“科学”从一开始就具有“正确”、“真实”的属性，而不是仅仅指一个逻辑体系。

1907年后，无政府主义者用“科学”来论证平等等价值的正当性，并以此来证实儒家伦理的虚妄，也正是他们最早把“科学”和“公理”联系乃至等同起来，出现了“科学公理”这样的用法。如对于祖先崇拜，他们认为：“于科学中，祖宗仅为传种之古生物耳，及其死则其功用已尽，复何神灵之有。……凡物愈古，其构造愈简单，其能力愈薄弱，此自然之公例。故于科学中，吾祖宗之程度，不及吾人，是正于迷信中之祖宗相反，于迷信中，皆谓吾之祖宗胜于吾人也。由是而见科学中与迷信中祖宗价值之相异矣。”（真：“祖宗革命”，《新世纪》〔1907〕，引自《辛亥革命前十年间时论选集》，第二卷，下册，页979。）再如：“就科学言之，男女之相合，不外乎生理之一问题。就社会言之，女非他人之属物，可从其所欲而择交，可常可暂。就论理言之，若夫得杀妻，则妻亦得杀夫；若妇不得杀夫，则夫亦不得杀

妻；若夫得嫖，则妻亦得嫖，此平等也，此科学真理也。……若顺于科学公理，人当本于构造与生理各从其欲，各为其所宜。”（真：“三纲革命”，页1020。）

• 1915年以后的用法。新文化运动期间，“科学”被用来检验“常识”和“信仰”。如：“凡此无常识之思惟，无理由之信仰，欲根治之，厥维科学。夫以科学说明真理，事事求诸证实。较之想象武断之所为，其步度诚缓。然其步步皆踏实地，不若幻想突飞者之终无寸进也。”（陈独秀：“敬告青年”，页6。）人们也常常用“科学”来指实用的技术。如：“欧洲近代物质文化的基础是自然科学，我们要创造中国的新物质文化也是须从研究科学入手。取法欧西，应用科学法则。依据实际生活，创造适宜中国民生的物质文化，使中国全体国民生计充裕，然后一切精神文化与社会状况才能发展进化。……中国旧学者每每轻视物质，是很谬误的。以致中国物质文化十余年来没有进步，农器工具依然是千年古物，街道居屋依然逼窄污暗、不合卫生，工艺实业全不发达。偌大的土地、偌大的天产，还要年报饥荒，民不聊生。这不是物质文化全未良善的原故么？”（宗之槐：“中国青年的奋斗生活与创造生活”，《少年中国》，第一卷第五期〔1919年11月

15日〕，页7—8。）

• 其他。“科学”的传统用法，即：科举之学，在本“数据库”中极少使用。如：“又如科学不能因其用科举学校之字，而谓经义试帖之属，皆即赛因士。太学题名与夫词科掌录中之诸公，亦不啻为笛卡儿、达尔文之前辈也。且所谓言者，盖谓其为统系的为论理的也。非于十二经中觅取片词，即可以为代表，即可以其为宗教之证书焉者也。”（欧阳仲涛：“宗教救国论”，《大中华》，第二卷第二期〔1916年2月20日〕，页5。）

## 70. 格致(gezhi)

• 传统用法。(1)指风格气韵；(2)“格物致知”的略语。<sup>〔1〕</sup>

• 1830至1895年的主要用法。主要有三种用法：(1)传统用法，指“格物致知”。如：“夫人情皆惮迂远，慕速化。古今理乱得失兴坏之故，大学格致诚正修齐治平之要，求之者数十年难窥闾奥，仍无当于进取之数。孰若缀缉肤辞，规闾时调，博清显于数年闲哉。”（薛福成：“选举论上〔甲子〕”〔1864〕，载《庸庵文外编》，卷一，页172。）

(2)泛指现代自然科学、技术。多为传教士使用。如：“所谓格致之有益

〔1〕《汉语大词典》，页2567。

于人而可施诸实用者，如天文、地理、算数、几何、力艺、制器、化学、地学、金矿、武备等，此大宗也。其余艺术尚有多端，笔难尽述，若欲求其精奥，各有专书可考。近数年来上海制造局新译西书，于格致之门类足称赅备。顾惟泰西格致之学，天文、地理、算数而外原以制器为纲领，而制器之中又以轮船为首务。”（徐寿：“格致汇编序”，《格致汇编》，第一册〔1876年2月〕，页1。）

（3）指物理学（制造之方），多为士大夫使用。如：“罗青庭来谈，语及法国学馆章程，大率分学有三：一曰数学，二曰化学，三曰格致。格致所包甚广，其中亦有数学（如测量机器分数），有化学（如物产皆有分化）。举凡重学、电学、光学、音学、热学，及凡机器之用，皆格致中事也。”（郭嵩焘：《伦敦与巴黎日记》，卷廿八〔光绪五年正月，1879〕，页888。）

上海格致书院曾以“中西格致异同”为论题，答者多以为中国格致之学重义理，而西学重物理。如：“中国格致之学，始见于大学一书。……故朱子补传一章……然所释者乃义理之格致，而非物理之格致也。中国重道轻艺，凡纲常法度、礼乐教化、无不阐发精微、不留余蕴，虽圣人复起，亦不能有加。惟物理之精粗，诚有相形见绌者。然自古至今，治乱安危之迹，恒系乎道之污隆，不系乎艺之轻重也。……历观以上诸儒之言，皆以格致主义理立说，而从未有及今之西学

者。然亦未尝无偶合之事也。”（王佐才：“第一问”，载《格致书院课艺》，庚寅〔1889〕，页36—37。）论者多以中国古代之算学、炼丹术等与西学比附。

有人认为以“格致”来翻译西学并不妥当。如：“所谓西学，盖工匠技艺之事也。易‘格致书院’之名，而名之曰‘艺林堂’。聚工匠巧者而督课之，使之精求制造以听役于官，犹百工居肆然者，是则于义为当。夫士苟自治其身心，以经纬斯世，则戎器之不备，固可指挥工匠以成之，无待于自为。奈何目此为格致乎？”（刘锡鸿：《英轺私记》〔1876〕，页28。）

■ 1895至1900年的主要用法。1895年后，“格致”的使用次数迅速增加，1897、1898年“格致”的使用次数达到最高峰，此后又急剧减少。

1895年后，“格致”通常用来泛指现代科学技术。如：“日本之女学约分十三科：一修身，二教育（言教授及蒙养之法），三国语（谓日本文），四汉文，五历史（兼外国史），六地理，七数学，八理科（谓格致），九家事，十习字，十一图画，十二音乐，十三体操。”（梁启超：“变法通议·论女学”〔1896〕，载《饮冰室文集之一》，第一册，页43。）但一般来说，其含义较偏重于物理学。如：“泰西之格致，悉为天然之公理，由人事之试验，渐推渐广以神其运用也。分而言之曰算法、几何、热、重、电、化、天文、地

理、声、光、汽、水、动植全体、医、农、测候、矿产等学。合而言之，皆一理之贯注。……盖算法几何，格致之楷梯也。天文地理，格致之大原也。兵农工商，格致之功用也。而其纲领旨趣，则不出热重电三学而已。”（“格致会通说”，《湘学新报》〔1897年8月18日〕，页1801。）严复曾经说过，力学就是格致：“是故欲治群学，且必先有事于诸学焉。非为数学、名学，则其心不足以察不遁之理，必然之数也；非为力学、质学，则不知因果功效之相生也。力学者，所谓格致七〔之〕学是也。炙〔质〕学者，所谓化学是也。”（严复：“原强”，页6—7。）他还曾将 *Physics and Politics* 翻译为《格致治平相关论》。“《天演论》中西译名对照表”，载《严复集》，第五册，页1403。）

“格致”有时还与“实理”、“公理”连用。如：“然则中国由今之道，无变今之俗，存亡之数，不待再计而可知矣。是以今日之政，于除旧，宜去其害民之智、德、力者；于布新，宜立其益民之智、德、力者。以此为经，而以格致所得之实理真知为纬。本既如是，标亦从之。本所以期百年之盛大，标所以救今日之陆危，虽文、周、管、葛生今，欲舍是以为术，皆无当也。仆之命意如此，故篇以《原强》名也。”（严复：“与梁启超书〔一〕”〔1896〕，载《严复集》，第三册，页514。）甚至有人提出“格致兴国”：“夫格致之学之益民，殊非浅鲜，纵使万语

千言，尚难备举，而可以一言括之曰：‘格致兴国。’盖诸国之由贫弱而致富强，罔不从格致来也。论修心于果报之事，格致中无大关涉，惟人生斯世，起居饮食，孰不欲尽善尽美，是所谓天性也。而其所以致此美善者，非格致不为功。至于万国公理，亦以格致为大纲，离乎格致，不能兴起新学。”（甘霖：“中国变新策”〔1896〕，载《戊戌变法》，第三册，页266。）严复也说：“而格致不精之国，其政令多乖，而民之天秉郁矣。”（严复译：《天演论》，论三，教源，页54。）

• 1900至1915年的主要用法。1900年后，“格致”的使用次数迅速减少。1902年，梁启超界定了“格致”的范围。“学问之种类极繁，要可分为二端：其一形而上学，即政治学、生计学、群学等是也。其二形而下学，即质学、化学、天文学、地质学、全体学、动物学、植物学等是也。吾因近人通行名义，举凡属于形而下学皆谓之格致。”（梁启超：“格致学沿革考略”〔1902〕，载《饮冰室文集之十一》，第四册，页4。）同年，梁启超撰文谈到“格致”与“穷理”的关系。“综论倍根穷理之方法，不外两途：一曰物观。……二曰心观。……此倍根实验派学说之大概也。自此说出，一洗从前空想臆测之旧习。而格致实学，乃以骤兴。……朱子之释大学也，谓必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理

而益穷之，以求致乎其极。……但朱子虽能略言其理，而倍根乃能详言其法。倍根自言之而自实行之，朱子则虽言之而其所下工夫，仍是心性空谈，倚虚而不征诸实。此所以格致新学，不兴于中国而兴于欧西也。”（梁启超：“近世文明初祖二大家之学说”〔1902〕，载《饮冰室文集之十三》，第五册，页4。）

1903年，章太炎指出用“格致”来指物理学是荒谬的。“科学兴而界说严，凡夫名词字义，远因于古训，近创于已见者，此必使名实相符，而后立言可免于纒缪。……其最可嗤鄙者，则有格致二字。格致者何？日本所谓物理学也。一孔之儒，见《礼记·大学》有格物致知一语，而郑君旧注与温公、阳明诸说，皆素所未知，徒见元晦有云穷致事物之理者，以此妄学本义，固无足怪；就如元晦所言，亦非以格竹为格物。徒以名词妄用，情伪混淆，而纒者更支离皮傅，以为西方声光电化有机无机诸学，皆中国昔时所固有，此以用名之误，而纒及于实事者也。”（章太炎：“论承用维新二字之荒谬”〔1903年8月9日〕，载《章太炎政论选集》，卷一，上册，页242—43。）此后，“格致”愈来愈不常用。

• 1915年以后的用法。很少使用，除非在谈到洋务时期的历史时，“格

致”又恢复了原来的用法。“《大学》结束一句，‘一是皆以修身为本’，格致诚正，只是各人完成修身工夫的几个阶级。齐家治国平天下，只是各人以已修之身去齐他治他平他。所以‘自天子以至于庶人’都适用这种工作。”（梁启超：“儒家哲学”〔1927〕，载《饮冰室专集之一百三》，第二十四册，页3。）

• 其他。“格致家”：指自然科学家。如：“格致家察世上万物，皆以数元质配合而成。元质者，独为一质，无他质杂其中也。元质之目，约六十有四，恒用者十三。”（韦廉臣：“真道实证 上帝必有”，《六合丛谈》，第一卷第二号〔1857年2月24日〕，页4。）1910年后不再使用。

## 71. 知识(zhishi)

• 传统用法。(1)相识的人，朋友；(2)结识、交游；(3)了解、辨识，或者辨识事物的能力。<sup>〔1〕</sup>

• 1830至1915年的主要用法。总体来说，用法变化不大。主要有三种含义。(1)是指人的一种先天能力。如：“难曰：若以知识为分于父母，则父母安始，追溯无尽，非如来藏而何？然如来藏者，彼岂能道其有始耶？于如来藏亦言无始，而必责万物以有始，亦惑矣。”（章

〔1〕《汉语大词典》，页4717。



氏学：“儒术真论”，《清议报》，第二十四册〔1899年8月16日〕，页4。）这种用法不多见，1900年之后更加少用。

(2)指人具有见识。如：“总之战胜而和，和可或亦可久。战不胜而和，微特和不可恃，即后此战亦不可恃。向者镇南关之捷，其前车也。夫和战大计，国家之安危系焉，仁廉一介武夫，知识粗浅，愚昧之见，冒死上言，伏祈裁察。”（唐仁廉：“广东陆路提督唐仁廉来电”〔光绪二十一年四月初八日，1895〕，引自《清光绪朝中日交涉史料》，卷四二，页814。）这种用法在大臣的奏折中很常见，但1900年之后便很少使用。

(3)与现代“知识”的含义相同，指人类认识的成果。如：“且学校不独在教士，兼所以教民。学问不独在一国之知，倒也包普天下焉。莫说礼乐射御书数艺等。就是……天地海理，医学草木万物之知识，各样技艺之长，所当务心思索。”（爱汉者：“论”〔道光癸巳年九月，1833〕，《东西洋考每月统记传》，页33。）1900年后，“知识”主要用于此意。

1907年，有无政府主义者认为“知识”应该是道德的基础。如：“道德本于行为，行为本于心理，心理本于知识。是故开展人之知识，即通达人之心理也；通达人之心理，即真诚人之行为也；真诚人之行为，即公正人之道德也。”（民〔李石曾〕：“无政府说〔书《民报》第十七号《政府说》后〕”，《新世纪》

〔1908〕，引自《辛亥革命前十年间时论选集》，第三卷，页162—63。）

• 1915年以后的用法。新文化运动初期，很多人也有类似主张：“教育高，知识富，则人之所见者远而阔，能周矚情势，详审利害。故其行为为自觉的，为自动的，不以社会习俗为准绳，不为腐旧礼法所拘囿。道德之进化，社会之革新，端赖此类之人。……近世欧美之进步，若民政政治，劳动保护，工业革新，何莫非利用新知识以进道德，采取新知识以救济社会上政治上经济上诸般固有之罪恶耶？”（陶履恭：“新青年之新道德”，《新青年》，第四卷第二号〔1918年2月15日〕，页97。）

1920年代之后，书本上的“知识”开始受到怀疑。如：“我们并不反对知识和教育，但是他们如果要得到知识，便要是得到一种与民众有利的知识；要得到与民众有利的知识，只有在民众中间去活动才能得到这部分最重要的知识；在书本子上是得不到什么的。”（国焘：“知识阶级在政治上的地位及其责任”，《向导周报》，第十二期〔1922年12月6日〕，页99。）而且，有时人们批评“知识阶级”没有常识。

此外，“知识阶级”、“知识分子”这些词开始流行。如：“现今中国知识阶级最大的罪孽，不是他们的知识不足为民众的指导；不是他们的道德不足为民

众的表率，他们最大的罪孽，是他们没有职业，不事生产——他们的脑里依旧保存着科举时代的‘出身’观念；以为一个人有了知识，知识就是他吃饭的权利。一个不劳动而有知识的人，应当由一般没有知识而劳动的人去供养他。”（宇文：“高等教育谈〔三〕——制度与观念”，《现代评论》，第二卷第四十六期〔1925年10月24日〕，页8—9。）

## 72. 常识(changshi)

在本“数据库”中，最早出现于1901年。1910年因梁启超发表了《说常识》达到高峰，并远远高于其他年份。主要有以下两种用法。（1）指对实际事务的见解和知识，与书本的、抽象的知识相对。如：“张何足以望李之肩背。……鸿章尝语人云：不图香涛作官数十年，仍是书生之见。此一语可以尽其平生矣。至其虚懦狭隘，残忍苛察，较之李鸿章之有常识有大量，尤相去霄壤也。”（梁启超：“中国四十年来大事记〔一名李鸿章〕”〔1901〕，载《饮冰室专集之三》，第二册，页81。）

（2）人所共有的普通知识。1902年，梁启超将其与common sense对应。如：“盎格鲁撒逊人……其守纪律循秩序之念最厚，其常识(common sense)最富，常不肯为无谋之躁妄举动。其权利之思想最强，视权利为第二之生命，丝毫不肯放过。”（梁启超：“新民说”，页

11。）1910年，他还指出这种译法来自日本。“常识者，释英语common sense之义。谓通常之智识也，孔子称庸德之行庸言之谨，庸即常也，故常识宜称曰庸识，或曰庸智。但以其义近奥，故袭东人所译之名名之。”（梁启超：“说常识”〔1910〕，载《饮冰室文集之二十三》，第八册，页1。）1914年，梁启超又指出“常识”与“良知”同义，就是“不学而知”，因此与学识不同，与common sense不同。“本文所谓良知，与宋明儒者所标举论争之良知有异。孟子曰：人之所不学而知者，其良知也。吾盖直取斯义以定今名。盖学识必待学而后知，此则不学而尽人能知者也。译以今语，亦可称为俗识。（以字义论，本可称为常识。但英文之common sense既已译为常识，不容相混。吾意则俗识与学识之调和，即常识也。）”（梁启超：“良知（俗识）与学识之调和”〔1914〕，载《饮冰室文集之三十二》，第十二册，页32。）

有时从科学的角度来看，“常识”是不可靠的。“如日常的起居饮食买卖交易等事，有时关于法律道德经济的练习，因为这点练习，我们就以为很有法律道德经济的科学知识；就不晓得这种知识是饮食起居所迫，不得不有的知识，是常识Vulgaire不是科学的知识。人类有这点常识，每每好拿来判断自然界事物，遂引起多少误谬。”（E. Durkhiem著，许德珩译：“社会学与社

会的科学(5)”,《少年中国》,第三卷第十期[1922年5月1日],页17。)

### 73. 迷信(mixin)

- 传统用法。指信仰神仙鬼怪。<sup>〔1〕</sup>

- 1895至1900年的主要用法。“迷信”在本“数据库”中最早出现于1897年:“英驻土耳其大使言曰:亚儿米尼亚富人,本不喜狂妄唱独立之说,诚恐刚暴无谋,奋激土人迷信宗教之心,遂以紊世局之静谧也。”(古城贞吉译:“论欧洲现情”,《时务报》,第十九册[1897年3月3日],页23。)1900年之前,“迷信”使用不足十次,多指信仰神仙鬼怪或者宗教。

- 1900至1915年的主要用法。1901年起“迷信”使用增多,并于1903年达到高峰。含义多指宗教迷信。如:“中国人迷信宗教之心,素称薄弱。……佛耶两宗,并以外教入中国。……耶教惟以迷信为主,其哲理浅薄,不足以履中国士君子之心也。……中国人惟不蔽于迷信也。故所受者多在其哲学之方面,而不在其宗教之方面。而佛教之哲学,又最足与中国原有之哲学相辅佐也。”(梁启超:“论中国学术思想变迁之大势”,页76。)1907年

前,“迷信”大多在这个意义上使用。

1904年,林懈将“尊君亲上”称为“宗教的迷信”。“第二学期破除宗教的迷信。中国人都是崇拜孔子的,孔子的说话都是叫人尊君亲上,把君民、官民的名分定得顶严,百姓有共皇帝或共官吏为难的,动不动就说他是乱臣贼子……这种宗教迷信一破,人家就敢放胆做刺客了。”(白话道人:“国民意见书·论刺客的教育”,页913。)将儒家伦理称为“迷信”,这种用法到1907年无政府主义兴起后,才较为广泛。如:“于迷信中,祖宗为神明,保佑子孙,永传血统。子孙感其恩德,族人畏其神灵,于是祭祀之,祷祝之,奉纸币纸帛,事死若生。故祖宗乃纯然一宗教上之迷信。”(真:“祖宗革命”,《新世纪》[1907],页979。)1907年后,“迷信”的使用次数逐渐减少。

1913年,严复论述了“科学”、“宗教”与“迷信”的关系,并指出后两者不可混淆。“且由是而知必科学日明,而后宗教日精,宗教日精由迷信之日寡也,宗教、迷信二者之不可混如此也。”(严复:“天演进化论”[1913],载《严复集》,第二册,页318。)

- 1915年以后的用法。1915年后,“迷信”的使用次数逐渐增加。新文化运

〔1〕《汉语大词典》,页6263。

动期间，“迷信”主要指国人迷信鬼神以及迷信传统。如：“我国人之迷信多矣：宗教之迷信也、做官之迷信也、风俗之迷信也、学说之迷信也。种种迷信，不一而足。而其迷信最久最深最不可遏止者，厥惟鬼神之迷信而已。”（徐长统：“论迷信鬼神”，《新青年》，第三卷第四号〔1917年6月1日〕，页2。）后一种用法最为常见。

新文化运动以后，“迷信”多用于泛指盲目的信仰崇拜，如对“自由主义”等的信仰：“若仍旧妄想否认政治是彻底的改造，迷信自由主义万能，岂不是睁着眼睛走错路吗？”（陈独秀：“谈政治”，《新青年》，第八卷第一号〔1920年9月1日〕，页5。）

#### 74. 技术(jishu)

传统用法。多指技艺、法术。<sup>〔1〕</sup> 在本“数据库”中指知识技能和操作技巧。最早见于1843年，1900年之前较少使用。“其国贡使自言与大秦国相邻……民居屋宇，略同中国。市肆多金银绫锦。工匠技术，咸精其能。”（魏源：“西印度西巴社回国沿革”〔1843〕，《海国图志》，卷二十三，西南洋，中册，页759。）

1895年之后，“技术”多用于指使用机器的技能和技巧。如：“特美国不仅以富见长也，其国人有知识者最多，其工艺技术亦最精。二者并进，并未缺一。”（张

坤德译：“论美国之富”，《时务报》，第六册〔1896年9月29日〕，页13。）有时也用于其他领域，如：“研究外交史，有直接之目的。其一曰练外交之技能。外交者，技术中之技术。今欲从学理上研究法则，其途未开。故舍实地熟练外，似无研究方法。”（日本法学博士有贺长雄撰：“外交史及其研究法〔译日本外交时报〕”，《外交报》，第三期〔1902年3月4日〕，引自《外交报汇编》，第一册，页13。）

1902年后，多指将科学运用于实践的能力和技巧。如：“因社会有种种之现象，亦即有社会之种种科学。若夫技术，则以人类社会实用之目的为其分类之标准，或合人类之需要，或应社会之要求，或按国家之机关，而有种种之技术。此实为学与术根本相异之处。”（梁启超：“初归国演说辞·莅北京大学校欢迎会演说辞”〔1912〕，载《饮冰室文集之二十九》，第十一册，页40。）再如：“科学是什么？科学就是研究自然现象（即社会现象也是自然现象之一），而所发现之原理原则。技术是什么？技术就是根据这种原理原则，用以改变自然现象，而所采取之各种手段。”（樊弘：“读了任陈二教授的改良大学刍议以后”，《现代评论》，第二卷第四十二期〔1925年9月26日〕，页17。）

〔1〕 《汉语大词典》，页3533。

## 75. 学校(xuexiao)

专门进行教育的机构。1895年前,“学校”多指科举学校,或者指养士储才之所。如:“夫自上帝降生民,则莫不与之以仁义礼智之性。奈何风俗颓败,异端惑世诬民充塞仁义者,又纷然杂出乎。故设庠、序、学、校,凡以为兴贤育才,化民成俗计也。”(爱汉者:“序”,页3。)

魏源曾用来指外国的教育机构。“英人到新国者三千余人。因人众,始分居新韩赛、罗底岛、缅甸等地,惟总名则曰新英吉利矣。前英吉利人至新方者,特欲得随意奉教,故一至后,即起殿堂以事上帝,设官职,立学校。”(魏源:“弥利坚总记上”[1843],《海国图志》,卷五十九,外大西洋,下册,页1623。)使臣也有这样的用法,如:“其学校:都内所设,曰师范,曰开成,曰理法,曰测算,曰海军,曰陆军,曰矿山,曰技艺,曰农,曰商,曰光,曰化,曰各国语,曰女师范,分门别户,节目繁多。全国大学区七,中小之区以万数,学生百数十万人。”(何如璋:《使东述略》[1877],页105。)

1895年前后,很多人提出改革“学校”的建议。1896年,由梁启超代拟的李端棻的奏折“请推广学校”,引起了关于学制和科举改革的讨论(李端棻:“请推广学校”[1896],载《皇清道咸同光奏议》,卷七,变法类学堂,页386。)1898年,戊戌变法期间,光绪曾有改革“学校”制度的打算,对李端棻的主张多

有采用。“前经降旨,开办京师大学堂……着各该督抚,督饬地方官,各将所属书院坐落处所,经费数目,限两个月详查具奏。即将各省府厅州县现有之大小书院,一律改为兼习中学西学之学校,至于学校等级,自应以省会之大书院为高等学,郡城之书院为中等学,州县之书院为小学,皆颁给京师大学堂章程,令其仿照办理。”(“上谕[八二]”[1898年6月19日],载《戊戌变法》,第二册,页34。)是年,“学校”的使用次数达到顶峰,并远远高于其他年份。

1900年后,清末新政开始,刘坤一、张之洞在他们的奏折中指出应效法日本。“今泰西各国学校之法,犹有三代遗意……日本高等学校亦分六门:一法科,二文科,三工科,四理科,五农科,六医科,每科所习学业,各有子目。其余专门,各有高等学校,查日本门目与中国情形较近。”(刘坤一、张之洞:“刘坤一张之洞奏条陈变通政治四端恳决意施行折”[光绪二十七年六月十一日,1901],引自《清季外交史料[光绪朝]》,卷一四七,页114—15。)1903年,《奏定学堂章程》颁布,癸卯学制开始实行。“学校”有了和今天学校大致相同的内涵,有人明确地将“学校”和 school 对应。“毅氏筹救弊之方,乃创为‘学校都市’ school city 之制。所谓学校都市者,使各学之学徒,自为市民之组织。由此市民,公撰市参事员,又由市参事员,公撰市长判事及其他行政吏司法吏。市署内之吏员僚属。”(“学校之自治政府”,

《新民丛报》，第三十六号（1903年8月21日），页4。）

1905年废除科举以后，“学校”也和科举完全脱离了关系。“光绪三十一年八月初四日谕旨，诏立停科举以广学校，并

妥筹办法。”（严复：“论小学教科书丞宜审定”〔1906〕，载《严复集》，第一册，页202。）

## 76. 学堂(xuetang)<sup>[1]</sup>

传统用法。有三种含义：(1)学校；

[1] 以下是“学校”与“学堂”用法的简单讨论。马西尼认为：“在日语影响下，此词〔学校〕完全取代了‘学堂’、‘书院’以及‘学塾’。”（马西尼书，页257）从“数据库”的统计来看，1900年之前，“学堂”的使用次数远远多于“学校”，1900年后两词的使用次数相差不大，在清末新政中，“学堂”还是清廷新学制中教育机构的正式名称，直到1912年民国确定以“学校”为教育机构的正式名称以后，“学校”的使用次数才超过“学堂”。

马西尼还认为：“〔《万国公报》〕从1893年起，‘学校’用来指欧洲的学校，‘学堂’仍用来指中国的学校”（马西尼书，页258），此说不确。“学校”与“学堂”都曾经用来指称日本和欧洲模式的现代学校，也同时用来指中国传统的学校，在《万国公报》中也是如此：“福君又于一千八百二十年，在瑞士国卢撒尔拿部另立学堂。留巴鲁伯管理基勒好学堂事，偕郎格打勒前往卢撒尔拿。但该处多系奉天主教之人，疑福君欲离散其教友，引入路得会，相戒勿往。故学堂不能大兴。”参见秀耀春、汪振声：“养蒙正轨·福若伯训蒙法”（1899），载李天纲编校：《万国公报文选》，页632。再如：“学校之兴，莫隆于三代，亦莫备于三代。其后世远年湮，风俗愈趋而愈下，人心愈乖而愈离。举所谓党庠术序之遗规，几令人有爱莫能传之感。”参见李佳白：“创设学校议”（1895），载《万国公报文选》，页578。

马西尼也认为：“梁启超用‘学校’来指日本和欧洲模式的现代学校，而‘学堂’、‘学舍’用来指中国传统的学校”（马西尼书，页258），此说不确。至少在1900年之前，梁启超在“学校”和“学堂”的使用上还没有出现马西尼所说的这种差别。如：“古者学校皆国家所立，教师皆朝廷所庸。故大戴七属，言学则任师。周官九两，言以贤得民。而学记一篇，乃专标诲人之术，以告天下之为人师者。”参见梁启超：“变法通议·论师范”（1896），载《饮冰室文集之一》，第一册，页35；又如：“西人学堂悉有专书，岁为一编，月为一卷，日为一课。小学有小学之课，中学有中学之课。专门之学，各有其专门之课。其为课也，举学堂之诸生无不同也，举国之学堂无不同也。”参见梁启超：“变法通议·论译书”，载《饮冰室文集之一》，第一册，页69。

“学校”与“学堂”常常混用，但也有细微分别。“学校”更为古典，与科举关系密切，“古者科举，皆出学校，学校制度而科举始废矣。……故科举合于学校，则人才盛。科举高于学校，则人才衰。有科举，无学校，则人才亡。”参见梁启超：“变法通议·论科举”，载《饮冰室文集之一》，第一册，页21、23。而“学堂”更为现代，与科举是对立关系。如：“现学堂科举，新旧并行，有特科，有常科，有府厅州县学，有大小中等高等学，有寓洋商籍小学，有士绅偶设算艺文字小学，有生员举贡进士，有学堂生员举人进士，又有特科出身译书出身，均应隶部另议。学校归入地方官考成，尤关吏课，至于祠祭所掌，亦宜增定。”参见蔡镇藩：“奏请审官定取以成新政折”（光绪二十四年七月，1898），载《戊戌变法》，第二册，页384。“学校”包含有道德培养的含义，而“学堂”侧重于西学，强调知识教育。如：“学校者，国民之制造所也，国风之渊源也，而国民职业之豫备校也。苟欲组织全体以军人乎？则当先自学校始。欲使将来国民有如何之起业心，如何之锻炼力，如何之军人气质精神，则当先知学校教育之方针莫若而后可。”参见百里：“军国民之教育”，《新民丛报》，第二十二号（1902年12月14日），页11。关于中国教育机构的兴废，曾有人这样论述：“三代育才兴能，悉由学校。自学校之法废，而书院之事起。因书院之规隘，而学堂之议兴。然则今之学堂，盖即宋元郡直省书院之制。今之学堂总办，亦即国子祭酒省会山长之任。”参见何通判（熙年）：“上张香帅言武备学堂事宜书（附呈条陈八则）”，《时务报》，第二十七册（1897年5月22日），页9。

(2) 命相家之术语,指人面近于耳门之前处;(3) 旧指儿童死者合葬处。<sup>[1]</sup> 在本“数据库”中,最早见于1833年,指外国学校。“马尼拉京城……大英国水师提督征服之。……有天主堂多,并寺僧修道的无数人,是班呀人的子孙,不归厥祖家,入马尼拉学堂。留心读书,安然一秩然。”(爱汉者:“吕宋岛等总论”〔道光癸巳年八月,1833〕,《东西洋考每月统记传》,页26。)中国使臣也常把外国的“学校”称为学堂。“马眉叔在巴黎政治学堂专习公法,其学堂肄业大纲,凡分五等:一、出使各国;二、国家机密政事;三、地方管理民事;四、户部征收赋税之事;五、总核出入款项。每岁户部、外部拔取其尤,以备录用。而在馆肄习者以两年为期,或专习,或全习,期于有成。”(郭嵩焘:《伦敦与巴黎日记》,卷廿三〔光绪四年八月,1878〕,页704—05。)

1860年代以后,中国新办的一些学习西方的教育机构也多以“学堂”为名,或者被视为“学堂”。如:“所有铁厂船槽船厂学堂,及中外公廨工匠住屋筑基砌岸一切工程,经日意格等觅中外殷商包办,由臣核定,计共需银二十四万余两。”(左宗棠:“〔一五六九〕奏”〔1866年12月30日〕,引自《筹办夷务始末〔同治朝〕》,卷四十六,页1115。)

人们常常把“学堂”与传统的“书

院”相比较。1895年后,多有论者提出改“书院”为“学堂”。如:“今中国各省书院义塾,制亦大备,乃于八股试帖诗赋经义而外,一无讲求,又明知其无用,而徒以法令所在,相沿不改……拟请特旨通飭各直省督抚……应先举省会书院,归并裁改,创立各项学堂……数年以后,民智渐开,然后由省而府而县,递为推广,将大小各书院,一律裁改,开设各项学堂。”(胡燏棻:“变法自强疏”〔光绪二十一年闰五月,1895〕,载《戊戌变法》,第二册,页289。)1898年,康有为上“请飭各省改书院淫祠为学堂折”,提出:“请改直省书院为中学堂,乡邑淫祠为小学堂,令小民六岁皆入学,以广教育,以成人才……”(康有为:“请飭各省改书院淫祠为学堂折”〔1898年7月3日〕,载《康有为政论集》,卷一,上册,页311。)此建议为光绪接受并在全国推行,同时在北京设立京师大学堂,因此,1898年“学堂”的使用次数达到顶峰,并远远高于其他年份。

1900年后,清末新政开始,清廷决定改革科举:“兹拟将科举略改旧章,令与学堂并行不悖,以期两无偏废,俟学堂人才渐多,即按科递减科举取士之额为学堂取士之额……十数年以后,奋勉改业者日多,株守沉沦者日少。”(刘坤一、张之洞:“刘坤一张之洞奏条陈变通

[1] 《汉语大词典》,页2251。

政治四端恳决意施行折”，页119。）1903年，《奏定学堂章程》颁布，癸卯学制开始实行，“学堂”成为新学制中教育机构的正式名称。有人将 school 翻译为“学堂”：“我于学校中见爱情最著者，其惟幼儿园乎。西人称之为爱学堂；Kind School，诚哉，其养成国民种种之爱情，无有过于此者也。”（“教育丛译四·录家庭学校”，《江苏》，第一期〔1903年4月27日〕，页96。）

“学堂”较侧重西学，尤其是格致、语言等。如：“应如李鸿章所奏大开学堂，一切格致、制造、舆地、法律，均为以术连经之事，尤应先倡官学，酌议进取之方，广译洋书，劝导士民，自相师法，则人材辈出，不穷于用。”（左宗棠：“拟专设海防全政大臣以一事权疏”〔1885〕，载《皇清道咸同光奏议》，卷五十一，兵政类海防，页2571。）民国建立以后，“学校”作为现代教育机构的正式名称得到国民政府的确认，“学堂”的使用愈来愈少。

## 77. 进步(jinbu)

传统用法。常作“得步进步”，指得寸进尺。<sup>〔1〕</sup>如：“应请旨饬下靖逆将军奕山等，向该夷严行诘问，究竟是否诚心乞抚，抑仍是得步进步之故智。俾各省有所遵循。”（裕谦：“钦差大臣两江总督裕谦奏英船有来浙之谣会督防剿

折”〔1841年8月17日〕，引自《筹办夷务始末〔道光朝〕》，卷三十一，页601）。也指向前行步。如：“国君立于三级下。司礼官胪传带见。使臣依次三进步，每步一鞠躬。协理恭赉国书，立于三使臣后。”（志刚：《初使泰西记》〔同治七年十二月十二日，1867〕，卷二，页308）。

在本“数据库”中，多用于指人或事物向前发展，比原来好。最早见于1866年：“今阿大臣询及中国目今大势，以及将来何如。不能不为切直之言。目前时势，较前稍有进步，而各国每有缓不济急之言。体谅之心，似觉减少。”（威妥玛：“说帖〔上折附件〕”〔1866年4月1日〕，引自《筹办夷务始末〔同治朝〕》，卷四十，页950。）1895年后使用次数逐渐增加。1902年，梁启超在《新民说》中，有一节题目就是“论进步”。其中写道：“夫天然之障，非人力所能为也，而世界风潮之所簸荡，所冲激，已能使吾国一变其数千年来之旧状。进步乎！进步乎！当在今日矣。”（梁启超：“新民说”，页60。）1903年，“进步”的使用次数达到顶峰。

新文化运动后，“进步”多指适合时代要求，对社会发展起推动作用。如：“我对于联省自治即联邦这个制度的本身，本来不反对；但是我以为……这种合乎民治主义的进步制度，决不是武人割据的退步制度可以冒牌的。”（独秀：

〔1〕《汉语大词典》，页6332。



“联省自治与中国政象”，《向导周报》，第一期（1922年9月14日），页2。）

### 78. 进化(jinhua)

指事物由简单到复杂、由低级到高级而逐渐演化。在本“数据库”中，最早使用“进化”一词的是康有为，1879年他的一首诗中有这样的句子：“世界开新逢进化，贤师受道愧传薪。”（康有为：“苏村卧病书怀”〔1879〕，载《康有为政论集》，卷一，上册，页20。）1895年，严复也使用了“进化”一词：“若徒取散见错出，引而未申者言之，则埃及、印度，降以至于墨、非二洲之民，皆能称举一二所闻，以与格致家争前识，岂待进化若中国而后能哉！”（严复：“救亡决论”〔1895〕，载《严复集》，第一册，页53。）1896年，严复翻译《天演论》以后，“进化”的使用次数逐渐增加。“由是而推之，凡人生保身保种，合群进化之事，凡所当为，皆有其自然者，为之阴驱而潜率，其事弥重，其情弥殷。设弃此自然之机，而易之以学问理解，使知然后为之，则日用常行，已极纷纭繁赜，虽有圣者，不能一日行也。”（严复译：《天演论》，导言五，互增，页16）。

### 79. 生产力(shengchanli)

指人类征服自然、改造自然的能力。表示人们在生产过程中对自然界的联系。在本“数据库”中，最早见于1899年：“奢

侈者何？不论生产力有形及无形……以无裨益于生存开化及生产力者，总谓奢侈。”（“奢侈论〔译太阳报第九〕”，《清议报》，第二十二册〔1899年7月28日〕，页6。）1902年，梁启超也使用了这个词语：“请言贫国而得差负者。（一）本国生产力衰微，全被外国之产业，侵蚀本国之市场，对于外国而纯立于‘债务者’之地位者。”（梁启超：“生计学学说沿革小史”，页47。）1918年后使用较多，如：“一切社会上政治的，法制的，伦理的，哲学的，简单说，凡是精神上的构造，都是随着经济的构造变化而变化。我们可以称这些精神的构造为表面构造。表面构造常视基础构造为转移，而基础构造的变动，乃以其内部促他自己进化的最高动因，就是生产力，为主动；属于人类意识的东西，丝毫不能加他以影响；他却可以决定人类的精神，意识，主义，思想，使他们必须适应他的行程。”（李大钊：“我的马克思主义观〔上〕”，《新青年》，第六卷第五号〔1919年5月〕，页530。）

## 十 革 命

### 80. 革命(geming)

• 传统用法。指实施变革以应天命。古代认为王者受命于天，改朝换代是天命变更，因称“革命”。〔1〕

〔1〕《汉语大词典》，页7192。

• 1830 至 1895 年的主要用法。1896 年之前，“革命”只见于 1887 年黄遵宪的《日本国志》：“五月盗刺参议大久保利通（以其变法专制故也。凶徒石川县士岛田一郎既就缚，犹自鸣得意曰：吾为国除害矣，先是明治二年参与横井平四郎为十津川乡士所要杀横井盖尝主张革命论者，兵部大辅大村益次郎亦遭刺杀。凶徒怀书自首，乃责其练习西洋兵法云）。”（黄遵宪：“国统志三”，《日本国志》，第一，卷三，页 12。）

• 1895 至 1900 年的主要用法。1896 年，古城贞吉介绍了欧洲的革命党人，指出他们的政治目标是“倡变民主”。“阿尔兰革命党人……其党徒之铁中铮铮，如梯能歆邻尔亚里鸦氏、啐呢司名希路等……盖梯能等，志在先灭伦敦，寻及法都，欲举欧洲尽变民主，始满其愿。”（古城贞吉译：“欧洲党人倡变民主”，《时务报》，第十册〔1896 年 11 月 5 日〕，页 29。）

戊戌变法之前，中国人都是在传统意义上使用“革命”一词，常见的是“汤武革命”，或者用于指外国、特别是法国的革命事件，且多有贬义，有时为中性。“逆君之贼，与国之所恶也。倡乱之民，天下之所诛也。今则自由之党，日本有之。革命之党，英国有之。以美利坚为藏身之固，以欧罗巴为致命之场。此异

于战国者六。”（何树龄：“论今之时局与战国大异”，《知新报》，第十二册〔1897 年 4 月 17 日〕，页 4。）

1898 年，梁启超在翻译《佳人奇遇》时将“革命”与自由、民权联系起来：“自三帝约神圣同盟，欧之大陆，皆被其强迫连合。盖同盟之意，欲扑灭自由民权，若其国有倡革命之举，布公议之政者，以同盟军征讨之。以故除英美之外，皆呻吟于抑压非道之治下。”（梁启超译：“佳人奇遇”，页 103。）1899 年，梁启超多次用到“经济革命”、“女权革命”、“宗教革命”等，其含义与 revolution 相同。如：“今日资本家之对于劳力者，男子之对于妇人，其阶级尚未去。故资本家与男子之强权，视劳力者与妇人尚甚远焉。故他日尚必有不可避之二事：曰资生革命（日本所谓经济革命）；曰女权革命。经此二革权，斯为强权发达之极，是之谓太平。”（梁启超：“自由书”，页 33。）也是在《自由书》中，梁启超用“革命党”称呼当时的革命派。同年，何启、胡礼垣也将革命派称为“革命之党”：“今试综观中国……且勤王之党，保皇之党，忠君之党，革命之党，孔教之党，既已潜滋暗长，延蔓外洋；而仇民之党，嫉外之党，正气之党，谣言之党，构衅之党，又复吉网罗钳，布于境内。和而不同，群而不党，风骨灭矣。”（何启、胡礼垣：“新政变通”〔1899〕，《新政真诠六编》，页 498—

99。)在同期的《知新报》上也多次提到“革命军”、“革命派”的动态。

• 1900 至 1915 年的主要用法。1899 年后，“革命”的使用次数开始增加。康有为在 1905 年写道：“于是辛丑以来自由革命之潮，弥漫卷拍，几及于负床之孙，三尺之童，以为口头禅矣。”（康有为：“物质救国论〔选录〕序”〔1905〕，载《康有为政论集》，卷二，上册，页 564—65。）

1900 年后，“革命”被用来指政治制度的变革，而且与“革命”的传统意义明确区分开。“是故有易姓而非革命者，如汉灭秦、魏灭汉、晋灭魏，驯至乎元灭宋、明灭元、清灭明，皆是也。有革命而不必易姓者，如日本自神武天皇以来，二千余年，皆一姓相传，专制为治。而明治维新之后，由专制政体改而为立宪政体是也。欧洲诸国……当其在百余年前，固多专制为治，而未有所谓立宪政体，君民皆治于法律之下者也。自拿破仑第一崛起之后，诸国之民，骚然变动。遂逼其平日之专制政体，改而为立宪政体。而君公贵人，仍多世袭罔替焉，此皆革命而不必易姓者也。”（树立山人：“尊革命”，《清议报》，第九十四册〔1901 年 10 月 12 日〕，页 17。）此后，在提到传统意义上的“革命”时，论者常常会加上限定语，如“狭义革命”、“野蛮革命”、“英雄革命”等。

1902 年，因为认识到传统意义上的“革命”与 revolution 的差别，梁启超主张用“变革”来翻译 revolution。“‘革’也者，含有英语之 reform 与 revolution 之二义。……Revolution 者……日本人译之曰革命。革命二字，非确译也。‘革命’之名词，始见于中国者，其在《易》曰：‘汤武革命，顺乎天而应乎人’；其在《书》曰：‘革殷受命’。皆指王朝易姓而言，是不足以当 revo.〔省文下仿此〕之意也。……Ref. 主渐，Revo. 主顿；Ref. 主部分，Revo. 主全体；Ref. 为累进之比例，Revo. 为反对之比例。……其前者吾欲字之曰改革，其后者吾欲字之曰变革。”（中国之新民：“释革”，《新民丛报》，第二十二号〔1902 年 12 月 14 日〕，页 1—2。）但这个主张并没有得到响应。

此外，1900 年后“革命”主要用于指民族革命和政治革命，常与“独立”、“自主”、“自由”、“国民”等词汇相联系。邹容的《革命军》中，第四章的题目是“革命必剖清人种”，第五章是“革命必先去奴隶之根性”，第六章是“革命独立之大义”。（邹容：《革命军》〔1903〕，引自《辛亥革命前十年间时论选集》，第一卷，下册，页 668、671、674。）

1903 年出现了“社会革命”：“法兰西之革命，何以谓社会的革命耶？社会学家有言社会进化有三级：家族制度为一级，封建制度为一级，平民主义为一

级。已进入平民主义后，将复有劳动社会之一级。二十世纪之社会，当为劳动社会主义。……法国大革命实平民确认其自有之权利之时代也。”（“纪十八世纪末法国之乱”，《游学译编》，第四册〔1903年2月12日〕，页34。）但很少使用。1905之后，随着《民报》的创刊，“社会革命”、“贫富革命”等概念作为革命派的重要主张被频繁使用。

1906年，开始出现“无政府革命”，1907年后使用次数大增。如：“是故无政府革命者，扫荡社会一切之阶级也。无政府革命后，则社会惟人耳。配合自由，婚姻无矣。享受共同，财产无矣。老吾老，天下皆吾老也；幼吾幼，天下皆吾幼也，无父子、夫妇、昆弟、姊妹之别，家族无矣。土地公有，特权消灭，国界无矣。人类平等，种色莫辨，种界无矣。”（民：“无政府说〔书《民报》第十七号《政府说》后〕”，页159。）

1903年，邹容在《革命军》中认为革命是“天演公例”：“革命者，天演之公例也。革命者，世界之公理也。革命者，争存争亡过渡时代之要义也。革命者，顺乎天而应乎人者也。革命者，去腐败而存良善者也。革命者，由野蛮而进文明者也。革命者，除奴隶而为主人者也。”（邹容：《革命军》，页651。）这种用法不常见，但1906年后得到无政府主义者的呼应。“进化者，前进而不止，更化而无穷之谓也。无一事一物不进

者，此天演之自然。苟其不进，或进而缓者，于人则谓之病，与事则谓之弊。夫病与弊皆人所欲革之者，革病与弊无他，即所谓革命也。革命即革去阻进化者也，故革命亦即求进化而已。”（真：“进化与革命”，《新世纪》〔1907〕，引自《辛亥革命前十年间时论选集》，第二卷，下册，页1041。）

• 1915年以后的用法。1920年之前，“革命”的使用次数较少，每年有500次左右，1921年之后，使用次数大增，1926年达到最高峰，有4200多次；并出现了“阶级革命”、“国民革命”等用法。新文化运动以后，“革命”常常用作修饰语，其含义为进步的、文明的、根本性的变革。如：“这次北京的政变及执政政府之设立，本含有革命的性质。我们女子正宜趁着这个革命的潮流来收回天赋我们的人权。”（杨袁昌英：“觉悟与时机”，《现代评论》，第一卷第九期〔1925年2月7日〕，页20。）再如：“消灭张作霖以完成革命的统一独立的中华民国。”（述之：“论奉系军阀之新进攻”，《向导周报》，第一百八十一期〔1927年1月6日〕，页1898。）

## 81. 改良 (gailiang)

• 1895至1900年的主要用法。在本“数据库”中，最早出现于1897年康有为在《日本书目志》提到的书名中，

如《日本酒改良实业问答》等。(康有为:《日本书目志》,卷八,酿造书,页883。)同年,《时务报》上也有人用到“改良”一词:“英国亦有二种教会,从事于传道,兼开病院于城内各处,以行博爱之术。此辈虽名为传道,其实则慨中国不振之甚,或欲改良社会,或寓意于政法之变革。故虽身为教士,而不知其实为策士、为说客、为经世家也。”(古城贞吉译:“北京外交情形”,《时务报》,第四十三册〔1897年10月26日〕,页20。)

戊戌变法期间,梁启超提出了“进种改良”的主张,成为反对变法者的攻击对象。“梁所著《孟子界说》,有进种改良之语,《春秋界说》九论世界之迁变,隐援耶稣《创世记》之词,反复推衍,此等异端邪说,实有害于风俗人心。……西人……言种之善者、灵者,不可与恶者、蠢者合,译者衍为进种改良,已失其本旨,康、梁乃倡为合种、保种之说,几若数千百万中国之赤子无一可以留种者,岂非瘖犬狂吠乎?”(叶德辉:“叶吏部与俞恪士观察书”,载苏舆编:《翼教丛编》〔1898〕,卷六,页177。)

1900年之前,“改良”常用于指技术、工艺上的改进。

• 1900至1915年的主要用法。  
1905年之前,“改良”主要用于社会风俗、工艺技术的改良,较少用于政治改

良。虽然张之洞将1901年开始的新政称为“改良”,但很少有其他人这样用。“今世变亟矣,朝野上下,幡然以改良为宗旨。乃者诏书数下。建学堂,创译局,駸駸乎进化之机至锐也。”(张之洞:“皇朝蓄艾文编序”〔1902〕,载《皇朝蓄艾文编》,卷首,页1。)

1905年后,“改良”较多用于政治变革。梁启超还首次明确了“社会改良主义”的主张。“大抵今日之欧美,其社会恶果日积日著……而其论所以救治之方者,亦言人人殊。虽然,要其大别,可以二派该之:一曰社会改良主义派。即承认现在之社会组织而加以矫正者也,华克拿、须摩拉、布梭达那等所倡者与俾士麦所赞成者属焉。二曰社会革命主义派。……社会主义学说,其属于改良主义者,吾固绝对表同情。其关于革命主义者,则吾亦未始不赞美之而谓其必不可行,即行亦在千数百年之后。”(饮冰:“杂答某报〔续第八十五号〕”,页46—48。)

1910年后,“改良”用于社会改造的次数增多。当同时谈及政治时,则多用“改革”。如:“中国今日,有为时势所要求,而相需最殷者二事焉:一曰改革政治,一曰改良社会。此二者其利害所关,皆亘于国民全体,故其当起而负责任者,非一二人所应有事,乃全国人所应有事也。”(柳隅:“《留日女学会杂志》题辞”,《留日女学会杂志》〔1911〕,

引自《辛亥革命前十年间时论选集》，第三卷，页833。）再如：“当清末造，不决与三数友人，聚谈于东京。愤政治改革之无术，乃欲先从事于社会改良，即所谓 Social Reform 者。”（张东荪：“中国之社会问题”，《庸言》，第一卷第十六号〔1913年7月16日〕，页1。）

• 1915年以后的用法。1921年前，“改良”还很少被批判，如胡适的名篇即以“文学改良”命名。（胡适：“文学改良刍议”，《新青年》，第二卷第五号〔1917年1月1日〕，页1—11。）此外，还有人认为，“革命”就是“进步改良”：“独秀先生惠鉴：窃自民国以来，革命革命，既已脍炙人口。然革命二字，究作何解。……仆犹以为未安，及读贵志有文学之革命一篇，返复讽诵，豁然心悟。遂妄定其义曰，革命者进步改良之谓也。”（“通信〔卓鲁顿致独秀〕”，《新青年》，第三卷第五号〔1917年7月1日〕，页6—7。）

1921年起，开始出现对“改良主义”的批判：“马克思主义一人议会主义的范围，立刻就由革命主义堕落到改良主义，失却了本来的面目。”（李达：“马克思还原”，《新青年》，第八卷第五号〔1921年1月1日〕，页7。）1922年，有论者阐明了“革命”与“改良”的分别：

“所谓改良与革命的分别是：改良只就现状的外表稍微加以修正；革命则把现状的根本完全取消，重新从根本另造一个社会……所以改良只是苟且敷衍的办法，便暂时把现状改头换面，而内病未去，迁延日久，必致为祸益深，必致离正道日远。马克思见到这个，所以才一点不提改良的办法。但凡真想社会变好的人，也必一点不信改良的办法。”（贝尔著，赭选译：“马克思学说之两节”，《新青年》，第九卷第六号〔1922年7月1日〕，页15。）

## 82. 改革 (gaige)

• 传统用法。（1）变革、更新；（2）谓革除恶习劣行；（3）谓删改诗文。<sup>〔1〕</sup>

• 1830至1895年的主要用法。“改革”出现次数较少，其含义为变动、更新。如：“据米人雅裨理云，此系五印度旧部落之名，自英吉利据印度后，有分析有改革，与此图不同。后见英人所刊五印度图，与米利坚图全不同，地名繁简亦异。地既属英，当就英图立说，以资考核。”（魏源：“印度各土君之国”〔1843〕，《海国图志》，卷二十，西南洋，上册，页709。）《万国公法》中将 modification 翻译为“改革”。如：“服化

〔1〕《汉语大词典》，页2903。

之国,所遵公法条例,分为二类:以人伦之当然,诸国之自主,揆情度理,与公义相合者一也;诸国所商定辨明,随时改革,而共许者,二也。”(丁韪良主译:《万国公法》,卷一,第一章第十一节,页12。)

• 1895 至 1900 年的主要用法。1895 年后,“改革”出现次数逐渐增多,1898、1899 年达到顶峰。其含义逐渐集中于制度的变革,洋务运动和戊戌变法都被称为“改革”,梁启超将前者称为“温和改革者”;“若如世之所谓温和改革者,宜莫如李张矣。不见李鸿章训练之海军洋操,所设之水师学堂、医学堂乎?不见张之洞所设之实学馆、自强学堂、铁政局、自强军乎?”(任公:“政变原因答客难”,《清议报》,第三册[1899 年 1 月 12 日],页 3。)

• 1900 至 1915 年的主要用法。1902 年,梁启超认为“改革”对应的英文为 reform(参见本附录“革命”条),“改革”常用来指具体制度的变革,如“官制”、“兵制”、“财政”等。

清廷推行的新政也曾被称为“改革”。如:“公历四月廿六日日本都新闻报载,接廿三日上海来电云,廿一日清政府曾降有改革上谕。其大意谓:两宫还幸在即,俟和议稍有端倪,即当大行改革。”(松雪主人:“读日本报论支那

改革上谕书后”,《清议报》,第七十七册[1901 年 4 月 29 日],页 12。)

1906 年有论者强调了“革命”和“改革”的区别。“然亦有当注意者,则革命与改革又不同。其政治大体之主义前后同一,而仅变动政治规矩、体裁则曰改革;变动大体之主义,而政务运转之外形如昔,则革命也。夫自其与改革之区别言,则变动政治之大体为政治革命,自其本质言则除暴去恶,去故取新,乃曰革命。”(梦蝶生:《无政府党与革命党之说明》,页 15。)

康有为认为中国人对于“革命”和“改革”的理解都不妥当。“夫由国为君有,革而为国为公有,此其政治大反至极也。夫革数千年专制之命,比之革一朝之命,其重大逾千万矣。苟通变而善其用,又可以无事行之,然改革之名词,古无可托,今无可译,于是大义暗而不明,而朝野之间,为之大乱,而中国遂几于亡矣。……今革命之名义,日本人译自《易》之革卦,汤、武革命之辞,在日本用之为改革之通名,无事不可称为革命。在中国用之,则专属征诛以为移朝易代之事。在今革者,则缘民族义专用为排满兴汉之名词,若以欧、美求国为公有之义论之,则皆非也。”(康有为:“救亡论[选录]”[1911 年 11 月],载《康有为政论集》,卷三,下册,页 665。)

• 1915 年以后的用法。“改革”的

使用领域更为广泛，常常用于习俗等；“社会改革”逐渐取代“政治改革”，占据主流地位。而“改革”与“革命”的区别更为明显，即“改革”是指渐进的、局部的变革。如：“从前是政治改革之失败。今日是社会改革之代兴。吾辈与旧日党人不同之点在此。”（王光祈：“政治活动与社会活动”，《少年中国》，第三卷第八期〔1922年3月1日〕，页5。）

也有称“辛亥革命”为“辛亥改革”者。如：“当辛亥改革之际，大清银行相率休业。南京政府曾有中国银行之设，未几南北统一。”（“选报”，《大中华》，第二卷第六期〔1916年6月20日〕，页5。）

### 83. 反动(fandong)

传统用法。主要有三种含义。(1)犹反复，谓与原来的行动相反；(2)指反对、反抗；(3)指相反的作用。<sup>〔1〕</sup> 在本“数据库”中，新文化运动前“反动”主要指相反的作用。如：“时学士书生，有别说自立自由之利，倡道民政共和者，其抱才郁屈，及苦于贫困而思乱者，皆相和而煽动人心。势如满岸之涨，一时溃堤，不可收拾，欲壅塞之而反动激烈也。”（梁启超译：“佳人奇遇”，页6。）也常作“反动力”。如：“西

人亦有言，革新之机，如转巨石于危崖，不动则已，动则其机势不可遏，必赴壑而后止。故最要者莫过于动力，有动力必有反动力。有反动力又必有其反动力之反动力，反反相续，动动不已，而大业成焉。”（梁启超：“自由书”，页59。）梁启超还曾用“正动”一词：“呜呼！玛加二杰，虽曰政敌。而玛党之举动，往往或以直接，或以间接，或以正动，或以反动，以助加富尔之成，此亦其一端也。君子观于此，而益叹大易同归殊途、一致百虑之语之不吾欺也。”（梁启超：“意大利建国三杰传”〔1902〕，载《饮冰室专集之十一》，第四册，页33。）

1905年后，出现了“反动”与“保守”相连的用法，其否定意义较为鲜明。如：“中国之改订官制，不独以虎头蛇尾而告终，且保守之反动力，愈增其势，而占优胜。吾辈于此，固屡为指摘其后矣。以彼出洋五大臣回国时之情势，比之今日反动风潮之汹涌，其间不及一载，而事象之反映，不啻相隔数十年。至于近时，保守反动之象，愈益显著。”（“论中国近行政策〔译日本明治四十年一月二十三日大阪每日新闻〕”，《外交报》，第一百七十三期〔1907年4月27日〕，引自《外交报汇编》，第五册，页146。）

1903年，有人从“进化论”的角度

〔1〕 《汉语大词典》，页4896。



解释“反动”：“进化学者之言曰：进化之轨道迂回曲折，不为直行线而为螺旋线。故方事物之进步，必有反动力以承其后，使之摧阻回荡，若甚退步者然。及出此反动之时期，则进步遂以骤长。”（蜕庵：“欧美各国立宪史论”，《新民丛报》，第三十二号〔1903年5月25日〕，页1。）1919年，罗家伦也有类似说法：“科学既然发达，无论在原动反动方面，政治社会总不能不有变更。反动方面不必说了，但就原动方面而论，则科学的发展。实在是对于旧式政治社会的极大攻击。”（罗家伦：“近代西洋思想自由的进化”，《新潮》，第二卷第二号〔1919年12月1日〕，页234。）

但直到1920年，陈独秀还在中性意义上使用“反动”一词。“所谓近代思潮是古代思潮底反动，是欧洲文艺复兴底时候发生的，十九世纪后半期算是他的全盛时代，现在也还势力很大，在我们中国底思想界自然还算是新思潮。”（陈独秀：“自杀论”，《新青年》，第七卷第二号〔1920年1月1日〕，页12—13。）1920年后，除梁启超等少数人之外，“反动”主要被当作一个负面的词汇使用，其含义为反对革命、反对进步。

#### 84. 竞争(jingzheng)

传统用法。指争竞、角逐。<sup>〔1〕</sup>常

为负面含义。1896年，严复翻译《天演论》以后，“竞争”具有了正面的、积极的含义，成为国人理解国与国之间、人与人之间关系的一个关键词；多用于国家之间。如：“夫今日在列大竞争之中，图保自存之策，舍变法外别无他图。此谈经济者异口而同词，亦老于交涉之劳臣所百虑而莫易。”（康有为：“上清帝第五书”〔光绪二十三年十二月，1897〕，载《戊戌变法》，第二册，页195。）再如：“夫竞争者，文明之母也。竞争一日停，则文明之进步立止。由一人之竞争而为一家，由一家而为一乡族，由一乡族而为一国。一国者，团体之最大圈，而竞争之最高潮也。”（梁启超：“新民说”，页18。）在讲到人与人之间的竞争时，多指经济竞争。1920年代后，一般用于“经济竞争”：“总之，在原则上自由竞争(libre concurrence)之有弊害，在现状下经济组织之不人道，我们都是很了然的。社会革命的注目，特别在经济的改革，使人人能获得机会上的平等，这也是我们及身便感觉到而深表同情的。”（李璜：“社会主义与个人”，《少年中国》，第四卷第一期〔1923年3月〕，页5。）

#### 85. 斗争(douzheng)

传统用法。主要有四种含义。

〔1〕《汉语大词典》，页4896。

(1)指争斗、搏斗；(2)指战争；(3)指争讼、争辩；(4)指竞争、竞赛。<sup>[1]</sup> 1920年之前很少使用，并多为负面含义。如：“且支那人之于宗族，其团结之力，有非他事所能拟议者。窃尝见乡邻斗争，互泄积怨，万人之族，一朝立尽。凡此等事，皆国民之顽风。”（“支那不可亡说〔承前〕”，《知新报》，第九十七册〔1899年8月26日〕，页3。）1920年后，使用次数大增，多指揭露、批判、打击。常用作“阶级斗争”，且多持肯定态度。“中国共产党在自己的责任上，很诚恳地向中国的劳动群众不断地说，劳农反对帝国主义和资本主义的压迫之斗争已临近了，这种斗争将永远把人类解放出来，将永远消灭一切的战争。”（“中国共产党第四次大会宣言”，《向导周报》，第一百期〔1925年1月28日〕页834。）

## 86. 阶级(jieji)

• 传统用法。(1)指台阶；(2)指尊卑上下的等级；(3)官的品位、等级；(4)阶段、段落。<sup>[2]</sup>

• 1830至1895年的主要用法。1895年前，“阶级”的现代用法还没有出现，主要有两种含义。(1)等级，一般

是指官员的品级。如：“其一曰严阶级，臣以为此治兵第一义也。昔宋太祖承五季积衰之后，习见将懦兵骄，尾大不掉，其弊总由戎行之不整。于是自上而下，痛加裁制，一节一级，铃束必严，用能所向有功，悉成劲旅。”（贺长龄：“遵议整顿兵政敬陈管见疏”〔1846〕，载《皇清道咸同光奏议》，卷四十八，兵政类兵法，页2299。）(2)阶段，阶梯。如：“回至鲁法博物院旁大院阅视气球，法人西华所制之大气球也。其帮办谛桑跌导至气球前。凿地深数丈，四周为阶级上下，皆木为之。”（郭嵩焘：《伦敦与巴黎日记》，卷廿一〔光绪四年六月，1878〕，页665。）

• 1895至1900年的主要用法。在本“数据库”中，最早在现代意义上使用“阶级”，是1899年的梁启超。与此同时，梁启超也接受了用经济地位来划分“阶级”的观念。如：“今日欧洲各国有强权之人，增于二百年前不知凡几矣。然则今日西人之强权发达已极乎？曰未也，今日资本家之对于劳力者，男子之对于妇人，其阶级尚未去。故资本家与男子之强权，视劳力者与妇人尚甚远焉。故他日尚必有不可避之二事：曰资生革命（日本所谓经济革命），曰女权

[1] 《汉语大词典》，页7418。

[2] 《汉语大词典》，页6955。

革命。”(梁启超:“自由书”,页33。)但1900年之前很少使用。

• 1900至1915年的主要用法。“阶级”主要用来指人们因不同的政治和经济地位所形成的不同集团。1905年之前,“阶级”主要是指政治上的等级。1905年后,出现了马克思主义“阶级”观念的介绍。如:“马尔克之意,以为阶级争斗,自历史来,其胜若败必有所基。彼资本家者,啮梁肉刺齿肥,饱食以嬉,至于今兹,曾无复保其势位之能力,其端倪亦既朕矣,故推往知来,富族之必折而侷于吾齐民,不待龟筮而瞭也。”(蜚伸:“德意志社会革命家小传[未完]”,页6。)

人们普遍认为中国历史上无所谓“贵族阶级”,但清朝的统治是贵族阶级的统治。如:“吾国之贵族阶级,自秦汉而来,久已绝灭,此诚政治史上一大特色(其元胡满清,以异种为制,行贵族阶级者,不足算)。今惟扑满,而一切之阶级无不平(美国犹有经济的阶级,而中国亦无之)。其立宪也,视之各国,有其易耳,无难焉也。”革命派还认为:“近世文明国家所病者,非政治的阶级,而经济的阶级也,于是而发生社会主义。”(汉民:“民报之六大主义”,《民报》,第三号[1906年4月5日],页10、11。)

1907年后,无政府主义者较为强调“男女阶级”。“故欲破社会固有之阶

级,必自破男女阶级始。所谓破男女阶级者,即无论男女,均与以相当之教养,相当之权利,使女子不致下于男,男子不能加于女,男对于女若何,即女对于男亦若何。如有女下男而男加女者,则女界共起而诛之,务使相平而后已。”(“《天义报》启”,《复报》[1907],引自《辛亥革命前十年间时论选集》,第二卷,下册,页819。)

• 1915年以后的用法。1920年后,“阶级”的观念主要秉承马克思主义。如:“故以我看来,中国完全是个无产阶级的国(大中产阶级为数极少,全无产阶级最多,半无产阶级——即中等之家——次之);中国的资本阶级就是五大强国的资本阶级(本国极少数的军阀财阀资本家附属于其中),中国的阶级战争就是国际的阶级战争。”(“通信:马克思学说与中国无产阶级”,《新青年》,第九卷第四号[1921年8月1日],页8—9。)此后,“阶级”的出现次数迅速提高,到1926年达到顶峰。中国共产党人开始宣传中国的“阶级”斗争:“所以我们在五卅连[运]动的经验里,可以的确的知道:不但国民革命的民族解放运动,本身是中国被压迫剥削的阶级反抗帝国主义的阶级斗争,而且民族解放运动的内部,无产阶级对于资产阶级的阶级斗争是必不可少的,亦是事实上必不可免的。这种斗争里如果

无产阶级胜利,便能使民族解放运动得着充分的发展;如果资产阶级得胜,那就中国民族的要求,民权的要求,都要被他们的妥协政策和私利手段所牺牲。”(秋白:“五卅运动中之国民革命与阶级斗争”,《向导周报》,第一百二十九期[1925年9月11日],页1185。)

### 87. 平等 (pingdeng)

• 传统用法。(1)佛教名词,意谓无差别。指一切现象在共性或空性、唯识性、心真如性等上没有差别;(2)相等。多指人们在社会、政治、经济、法律等方面具有相等地位,享有相等待遇;(3)平常,一般。<sup>[1]</sup>

• 1830至1895年的主要用法。主要有三种含义。(1)指没有等级差别。“侄至北亚墨理驾,兼走列邦。……该国无爵,民齐平等。惟赋性慧达,财帛繁多之主,大有体面焉。”(爱汉者:“侄外奉叔书”[道光丁酉年六月,1837],《东西洋考每月统记传》,页241。)再如:“法国官职视他国为简,不设官官,以其国主亦称统领,君民相视平等,故无所事朝仪也。”(郭嵩焘:《伦敦与巴黎日记》,卷十八[光绪四年三月,1878],页555。)

(2)指平行。如:“论曰:曩者闻方

慎监庵正(履亨)言:绘亭监副有是法,失传。因仿监副遗法,用平等线剖半圆径幕,为四小句股形。……用补监副之佚。”(“博启传”,载罗士琳辑:《畴人传(续编)》[1840],卷第四十八,页630—31。)这种用法较少见。

(3)指等级相同。如:“将来两国官员办公人等,因公往来,各随名位高下,准用平行之礼。佛喇晒大臣与中国无论京内京外大臣公文,往来俱用照会。佛喇晒二等官员与中国省中大宪公文,往来用申陈。中国大宪用札行。两国平等官员照相并之礼。其商人及无爵者,彼此赴诉俱用禀呈。”(耆英、程裔采、文丰:“两广总督耆英广东巡抚程裔采粤海关监督文丰奏酌定法国贸易条约折”[道光二十四年,1844年11月23日],引自《筹办夷务始末[道光朝]》,卷七十三,页1523。)

• 1895至1900年的主要用法。1895年,严复介绍了西方的“平等”观念,并将其与中国的“三纲”对举。“西之教平等,故以公治众而贵自由。自由,故贵信果。东之教立纲,故以孝治天下而首尊亲。尊亲,故薄信果。然其流弊之极,至于怀诈相欺,上下相遁,则忠孝之所存,转不若贵信果者之多也。”(严复:“原强[附《原强》修订稿]”,载

[1] 《汉语大词典》,页1136。

《严复集》，第一册，页31。）又如：“则如中国最重三纲，而西人首明平等；中国亲亲，而西人尚贤；中国以孝治天下，而西人以公治天下。”（严复：“论世变之亟”，页3。）

戊戌变法之前，一些新成立的学会也以“平等”作为其章程的主要内容。如：“本会中人，概以平等相视。无论学术之深浅，名位之尊卑，其相见皆行平等礼。”（“试办苏学会简明章程”，《实学报》，第三册〔1897年9月17日〕，页1。）

这时“平等”主要与“三纲”相对立，反对变法者也正是在这个意义上反对“平等”。“若然，则樊锥永宜屏绝，不准入会。盖平等邪说，自樊锥倡之也。人人平等、权权平等，是无尊卑、亲疏也。无尊卑，是无君也；无亲疏，是无父也。无父无君，尚何兄弟、夫妇、朋友之有？是故等不平则已，平则一切倒行逆施，更何罪名之可加，岂但所谓乖舛云乎？”（邵阳士民：“邵阳士民驱逐乱民樊锥告白”，载《翼教丛编》，卷五，页142。）

• 1900至1915年的主要用法。1900年后，“平等”的使用次数大幅增加，常常与“自由”连用，虽然仍常用于反“三纲”，但其侧重点在于反对政治专制。如：“三纲之说之中于人心也，已至于不可救药。以君为臣纲，而奴隶著于

政治。以父为子纲，而奴隶见于家庭。以夫为妇纲，而奴隶伏于床第。吾不知何物贱儒，为此谬说，且诬为圣人之制作，以蛊惑天下，此实奴隶之木本水源也。夫自由之国，无不平等。人与人平等，即国与国然后可以平等。”（公奴隶力山：“说奴隶”，《清议报》，第八十册〔1901年5月28日〕，页4。）1905年后，“满汉平等”逐渐为人们所关注，但关于“满汉平等”的讨论常常也是在政治平等的框架中论述的。如：“夫贵族政治，不平等之政治也。自来学者，有辩护专制政治者，而决无辩护贵族政治者。……乃不谓二十世纪中，四万万之民族，二百万方里之领土，巍然为东亚一大国者，其政治犹为贵族之政治。”（精卫：“民族的国民〔其二〕”，页2。）

1903年后，出现了“贫富平等”、“社会平等”等用法，但较少见。如：“世界苟大文明，还有娼妓乎？曰无。世界苟文明，则智识平等，贫富平等，有此两平等，则娼妓不废而自废。”（遯公：“《上海之黑暗社会》自序”，《国民日报汇编》〔1903〕，引自《辛亥革命前十年间时论选集》，第一卷，下册，页719。）1905年后使用“平等”稍多，如：“欧美各国善果被富人享尽，贫民反食恶果，总由少数人把持文明幸福，故成此不平等的世界。我们这回革命，不但要做国民的国家，而且要做社会的国家（大拍掌），这决是欧美所不能及的。”

(孙文：“《民报》周年纪念大会上的演说”，《民报》[1906]，引自《辛亥革命前十年间时论选集》，第二卷，上册，页539。)

1907年，无政府主义者关于“平等”的使用逐渐增多：“吾人确信人类有三大权：一曰平等权，二曰独立权，三曰自由权。平等者，权利义务无复差别之谓也；独立者，不役他人不倚他人之谓也；自由者，不受制于人不受役于人之谓也。此三权者，吾人均认为天赋。独立自由二权，以个人为本位，而平等之权必合人类全体而后见，故为人类全体谋幸福，当以平等之权为尤重。独立权者，所以维持平等权者也。惟过用其自由之权，则与他人之自由生冲突，与人类平等之旨，或相背驰，故欲维持人类平等权，宁限制个人之自由权。”(申叔：“无政府主义之平等观”，页918。)

• 1915年以后的用法。1915年后，“平等”主要用于讨论不平等条约、男女平等、阶级平等的问题；1920年，用于“男女平等”较多；1924年后，最常用的是“不平等条约”。

### 88. 平行(píngxíng)

传统用法。有四种含义。(1)畅流，平安前行；(2)谓高度等同；(3)平

等相待；(4)谓等级相当，不相隶属。<sup>[1]</sup>

在本“数据库”中，主要有两种含义：(1)为不相交。如：“地平规，经线也。此线自卯东至酉西，而经度在其上。其剖纬线为纬度，则距等圈。圈与地平平行东西线，剖经线为经度，则高弧线交于地平圈。”(“凌廷堪传”，《畴人传(续编)》，卷第四十九，页650。)这种用法在1880年代后成为“平行”最常见的用法。(2)与“平等”意近，指品级相当。如：“该领事忽求免用禀字，有事又欲派官传谕。诘其为呜咻代呈何事，一味含糊，竟赴城外投递并无禀字信函，谬妄已极。在臣一字之更，何关轻重。惟若听平行于疆吏，即居然敌体于天朝，体制攸存，岂容迁就。”(德克金布、邓廷桢、怡良：“广州将军德克金布两广总督邓廷桢广东巡抚怡良奏英巡船驶泊外洋谕逐回国折”[1838年9月15日]，引自《筹办夷务始末[道光朝]》，卷四，页68。)但这种用法不常见。

1864年，《万国公法》中曾用“平行”来翻译equality。“诸国本有平行之权，与他国共议时，俱用己之言语文字，尽可从此例者，不无其国也。”(丁韪良主译：《万国公法》，卷二，第三章第五节，页63。)1880年代后，这一含义逐渐不再使用。

[1] 《汉语大词典》，页1131。

## 89. 自由(ziyou)

• 传统用法。由自己作主;不受限制和拘束。<sup>[1]</sup>

• 1830 至 1895 年的主要用法。主要指自己作主。如:“李鸿章敢于误国,自矜有为有猷,懋官懋赏,口碑誉颂,骄气日盈。贵亲王事事优容,其跋扈之势,欲与南方自雄。自由自主,教外国人常不得意。”(“法国照会〔上折附件〕”〔1866 年 8 月 27 日〕,引自《筹办夷务始末〔同治朝〕》,卷四十三,页 1039。)

1879 年,黄遵宪在《日本杂事诗》中提到了“自由党”,还提到了美国的“民权自由之说”,应该是“自由”拥有现代含义的开始。“中古之时,明君、良相,史不绝书。外戚专政,霸者迭兴。源、平以还,如周之东君,拥虚位而已。明治元年德川氏废,王政始复古,伟矣哉中兴之功也。而近来西学大行,乃有倡美利坚合众国民权自由之说者。”(黄遵宪:《日本杂事诗》,页 36。)1887 年,他在《日本国志》也用到“自由”一词,并对之作了简单解释。“由是,西学有蒸蒸日上之势。西学既盛,服习其教者渐多,渐〔渐〕染其说者益众。……论义理,则谓人受天地之命以生,各有自由

自主之道。”(黄遵宪:“学术志一”,《日本国志》,第九,卷三十二,页 341。)

1880 年代,在《西学富强丛书》中“自由”开始广泛使用。如:“自耶稣后七百年,有法国著名者数人,书写文字,于欧洲各国大能激动人心,辩论当时教会之道规、国家法制、并百姓之风土人情,一一指明其弊,企望人之改正也。更欲革除苦累百姓条律,俾百姓多有自由之心,欲更变历代尊爵之承袭,俾有才德者得获官爵,并欲禁止为道逼迫之事,使人各凭己心拜主。”(谢卫楼〔Devello Zelotos Sheffield〕:《万国通鉴》〔1882〕,第四卷,西方近世代上,收入《西学富强丛书》,页 144。)

• 1895 至 1900 年的主要用法。戊戌变法之前,“自由”主要为严复、谭嗣同等使用,《时务报》上也常用来描述当时外国的政治和政党情况。严复指出西方人认为“人人各得自由”:“夫自由一言,真中国历古圣贤之所深畏,而从未尝立以为教者也。彼西人之言曰:唯天生民,各具赋畀,得自由者乃为全受。故人人各得自由,国国各得自由,第务令毋相侵损而已。侵人自由者,斯为逆天理,贼人道。其杀人伤人及盗蚀人财物,皆侵人自由之极致也。故侵人自由,虽国君不能,而其刑禁章条,要皆

[1] 《汉语大词典》,页 5279。

为此设耳。”（严复：“论世变之亟”，页2—3。）谭嗣同认为“在宥”是“自由”的转音，来自老庄。“地球之治也，以有天下而无国也。庄曰：‘闻在宥天下，不闻治天下。’治者，有国之义也；在宥者，无国之义也。□□□〔未辨〕曰‘在宥’，盖‘自由’之转音。旨哉言乎！人人能自由，是必为无国之民。”（谭嗣同：《仁学》，页367。）

戊戌变法后，张之洞指出“自由党”与英语 liberate 之间的对应关系。“至外国今有自由党，西语实曰‘里勃而特’。犹言事事公道，于众有益，译为公论党可也，译为自由非也。”（张之洞：《劝学篇·内篇》，正权第六，页57—58。）何启、胡礼垣则认为：“夫里勃而特，与《中庸》天命之谓性，率性之谓道，其义如一。性曰天命，则其为善可知矣。道曰率性，则其为自由可知矣。……里勃而特译为自由者，自日本始。虽未能尽西语之意，然以二字包括之，亦可谓能举其大由。自由二字而译为民权者，此必中国学士大夫，读日本所译书者为之，其以民权二字译里勃而一语，吾无闲然，独惜译之者于中外之理未能参究其同，阅之者或至误猜其意。”（何启、胡礼垣：“劝学篇书后”〔1899〕，《新政真诠五编》，页415—16。）

• 1900 至 1915 年的主要用法。

1900年后，“自由”主要指自主的权利。如：“自由者，权利之表证也。凡人所以为人者有二大要件：一曰生命，二曰权利。二者缺一，时乃非人。故自由者亦精神界之生命也。”（梁启超：“十种德性相反相成义”，《清议报》，第八十二册〔1901年6月16日〕，页3。）

对于“自由”，人们常常强调“团体自由”，而对“个人自由”充满警惕。“曾不审夫泰西之所谓自由者……无一役非为团体公益计，而决非一私人之放恣桀骜者所可托以藏身也。今不用之向上以求宪法，不用之排外以伸国权，而徒耳食一二学说之半面，取便私图，破坏公德，自返于野蛮之野蛮。有规语之者，犹敢腭然抗说曰：‘吾自由！吾自由！’吾甚惧乎自由二字，不徒为专制党之口实，而实为中国前途之公敌也。”（梁启超：“新民说”，页45。）

严复还曾把“自由”翻译为“自繇”：“或谓旧翻自繇之西文 Liberty 里勃而特，当翻公道，犹云事事公道而已，此其说误也。谨案：里勃而特原古文作 Libertas。里勃而达乃自由之神号，其字与常用之 Freedom 伏利当同义。伏利当者，无罣碍也，又与 Slavery 奴隶、Subjection 臣服、Bondage 约束、Necessity 必须等字为对义。……中文自繇，常含放诞、恣睢、无忌惮诸劣义，然此自是后起附属之诂，与初义无涉。初义但云不为外物拘牵而已，无胜义亦



无劣义也。……由、繇二字，古相通假。今此译遇自繇字，皆作自繇，不作自由者，非以为古也。视其字依西文规例，本一玄名，非虚乃实，写为自繇，欲略示区别而已。”（严复：“《群己权界论》译凡例”〔1903〕，载《严复集》，第一册，页132—33。）

康有为认为“自由”是己所不欲，勿施于人：“夫自由之义，孔门已先倡之矣，昔子贡曰：‘我不欲人之加之我也，吾亦欲无加之人。’不欲人加，自由也；吾不加入，不侵犯人之自由也。”（康有为：“物质救国论〔选录〕”〔1905年3月〕，载《康有为政论集》，卷二，上册，页572。）

• 1915年以后的用法。1917年前后，“自由恋爱”的使用次数较多。“爱情者，人生最要之元素也，极自由之模范也。希望、愉快之所由创作，人类命运之所由铸造。安可以局促卑鄙之国家宗教、及矫揉造作之婚姻，而代我可宝可贵之自由恋爱哉。”（〔美〕高曼女士著，震瀛译：“结婚与恋爱”，《新青年》，第三卷第五号〔1917年7月1日〕，页7。）

1920年代以后，“自由”被认为是一种阶级意识形态，陈独秀否定了“自由意志”的存在。“人态度即人生观之变迁与异同，在表面上看起来似乎完全是个人自由意志之活动；在一定范围

内，个人意志之活动，诚然是事实，而非绝对自由，因为个人的意志自由是为社会现象的因果律并心理现象的因果律支配，而非支配因果律者。”（陈独秀：“答张君劢及梁任公”，《新青年》，季刊第三期，页5。）同时，他认为“自由”就是一种放纵的生活态度。“有人觉得马克思主义太拘束，太严格了，罗素所主张的要自由些舒服些。诚然，世界上若没有严格主义的革命党出来推翻现制度，资产阶级的学者们，自然在思想上在生活上都觉得自由些舒服些。然而世界因此不自由不舒服的人就太多了！”（独秀：“自由舒服与革命”，《向导周报》，第七十二期〔1924年7月2日〕，页579。）

• 其他。“自由主义”：1899年，梁启超就使用了“自由主义”一词。“格兰斯顿则反是，不专执一主义，不固守一政见。故初时持守旧主义，后乃转而为自由主义。壮年极力保护国教，老年乃解散爱尔兰教会。初时以强力镇压爱尔兰，终乃倡爱尔兰之当自治。”（梁启超：“自由书”，页4。）1915年之前，有时指关于自由贸易的主张，有时与“个人主义”连用，与“集权主义”、“社会主义”对立。“自十八世纪中叶以后，个人自由主义，日盛一日。吾昔以为由干涉而自由，进化之原则也。既自由矣，则断无退而复返于干涉之理。及观近二

十年来世界大势之倾向，而不禁爽然以惊也，夫帝国主义也、社会主义也。一则为政府当道之所凭借，一则为劳贫民之所执持。其性质本绝相反也，而其实行之方法，一皆以干涉为究竟。故现代所谓最新之学说，駸駸乎，几悉还十六七世纪之旧，而纯为十九世纪之反动。”（中国之新民：“〔二十世纪之巨灵〕托辣斯”，《新民丛报》，第四十、四十一号合本〔1903年11月2日〕，页2。）

1920年之后，指资产阶级的一种意识形态。“帝制制度下，贵族地主商人，也能偷着几分自由，变成资本家，变成实业家。这种已经发财的大资产阶级……的政治思想，当然只能到所谓自由主义(Liberalism)。他不但不必一定要推翻帝制，而且已经站在上等阶级的地位，还可以利用已有的经济势力，压迫政府，使政府对他让步，使帝制政府轻轻的不知不觉的变成他的工具——君主立宪制度。”（瞿秋白：“列宁主义与杜洛茨基主义”，《新青年》，不定期刊第一号〔1925年4月22日〕，页85。）

#### 90. 独立(duli)

1900年前后，常常与“自由”连用，有时甚至混用。“菲律宾之独立即被勘平，杜兰斯哇儿之独立随被剿灭，此帝国主义之方盛，而自由之不敌也。……今亚、非二洲，正当非、杜事后，将来Independence(自由，又译曰独立)与帝

国主义之大争，其猛烈必百十倍于欧洲列国之革命也。”（“论帝国主义之发达及二十世纪世界之前途”，《开智录》〔1901〕，引自《辛亥革命前十年间时论选集》，第一卷，上册，页57—58。）1905年，严复特别强调两者其实不同：“罗马有贺勒休 Horatius，有黎恩尼达 Leonidas，皆以守城御敌之勇，见称自由干城。罗马有布鲁达 Brutus，英国有韩布登 Hampden，皆以抗命霸朝，亦膺此号。夫其号同矣，而其事则大异。夫以臣民而抗君上，与为将帅而御寇仇，此绝然两事者也。抗暴君污吏，谓之保护自由可也。御外国敌人，非保民之自由，乃争国之独立也。独立，西语曰 Independence，必不可与自由 Liberty 混。”（严复：“政治讲义”，页1281。）

#### 91. 集产主义(jichanzhuyi)

无政府主义者的主张。在本“数据库”中不多见，最早见于1906年：“至于急激的无政府主义，则其所主张者为共产主义、集产主义、破坏主义。三者主张大略亦同，不外以社会经济改革期无政府主义之实现，故又名社会的无政府主义。”（梦蝶生：“无政府党与革命党之说明”，页112。）次年，有论者介绍了“共产主义”与“集产主义”的区别：“共产主义论者，谓‘一切之财产资本，可为社会中人所共有，总社会之公权力可得支配之。’集产主义论者，则‘不认一切

权力之存在,不许稍有强制之性质,故主张财产资本非公有非私有说。’巴枯宁之过激说、麦喀氏之温和说互相冲突者,抑亦即此二说乎。”(无首:“巴枯宁传”,《民报》,第十六号[1907年9月25日],页5。)

## 92. 共产主义(gongchanzhuyi)

在本“数据库”中,1899年曾有人使用“共产之说”：“昔亚里士特德为拍拉图弟子,甚事拍拉图也,竭诚尽敬。及其论资生学(即日本所谓经济学),大驳拍拉图共产之说。”(李季:“东京大同高等学校功课”,《清议报》,第三十册[1899年10月15日],页12。)1901年,梁启超使用了“共产之论”一词:“先生之哲学,社会主义派哲学也。泰西社会主义,原于希腊之柏拉图,有共产之论。及十八世纪桑士蒙康德之徒大倡之,其组织渐完备,隐然为政治上—潜势力。先生未尝读诸氏之书,而其理想与之暗合者甚多。”(梁启超:“南海康先生传”,页73。)

在本“数据库”中,最早提到“共产主义”的也是梁启超:“柏拉图(Plato, 427—347 B. C.)尝著一书,名曰《共和国》(Republic)。虚构一大同理想之国家,以为大同之世,人不得有私财。一国所有,当为一国人之公产。其奴隶及外国人,则使为国服役。货财所出,分少许以给之。此实后世共产主义

(Communist)之权舆也。其尤可惊者,柏氏不徒倡共产而已,乃欲并妻子而共之。谓人不独妻其妻,不独子其子,货不藏己,力不为己,则奸淫不兴,盗窃不作,而世乃太平。”(梁启超:“生计学学说沿革小史”,页8。)

1903年,有论者较详细地介绍了“共产主义”的主张:“共产主义。是派创于法人罢勃(Baboeuf),其后劲则犹太人埋蛤司(Karl Marx)也,今之万国劳动党其见建也。其原理曰:土地与资本,生产之资也。若地主、若资本主,何需乎?土地、资本,离土地、资本主而依然存在也。若材[财]产基于先占,必至后起者无立锥地;若财产基于劳力,必至后起者无劳力地。且机械既盛,工金愈贬,彼劳力者,终无为地主、为资本主之日,故必废私有相续制而归于国有。”(大我:“新社会之理论”,《浙江潮》,第八期[1903年10月10日],页9。)同年,有论者把“共产主义”与中国传统的“均贫富”之说联系起来,并据此来理解和接受共产主义。“社会者何也?乃平民之代表词也。吾欲鼓吹革命主义于名为上等社会之人,而使之翕受,终不可得矣;吾乃转眼而望诸平民。且吾观察中国今日社会之内容及现象,有不能与欧洲比例,而当取欧洲尚未经历之经济革命,以为政治革命之引药线。盖我中国个人经济主义太发达,故不能具有政治思想;而下等社会之困难于经济,

类皆受上、中二等社会之压制，故共产均贫富之说，乃个人所欢欣崇拜，香花祝而神明奉者也。”（壮游：“国民新灵魂”，《江苏》，第五期〔1903年8月23

日〕，页7。）但这种用法不多见。

1905年后，立宪派和革命派都对“共产主义”的主张表示怀疑。1920年后，“共产主义”的使用次数迅速提高。

## 附录三

# 有关统计分析的讨论

本书所有的统计图表,都用一种最简单的计量方法作出,这就是关键词在各年的使用次数。这自然会带来一个问题:由于“数据库”中各年文献的总字数不一样多,有时甚至相差数倍,那么,对关键词各年使用次数的统计和比较还有意义吗?显然,更为可靠的统计方法是对统计结果作归一化处理,即统计该关键词在每年万字(或千字、或十万字)中的使用次数,这样,各年的比较才更有说服力。鉴于此,我们必须讨论两个问题:第一,归一化后的统计是否会较大地影响、甚或推翻本书的主要分析和结论?第二,为什么本书中没有采用经过归一化处理的数据做统计图表?

先谈第一个问题。在以下的分析和举例中,将会表明用关键词在各年文献使用的总次数作出的和用归一化作出的统计图表,虽然是不一样的,但由于我们是研究若干重要现代政治观念的起源和演变的,这一差别不会影响本书的分析和结论。

为了说明这一点,我们有必要分析一下本书使用统计图表的四种情况:

第一种,研究新观念传入(出现)的时间。由于绝大多数新观念是采用中文原有词汇来指涉的,我们是考察代表某一新观念的关键词,最早是在什么年代、在哪个例句中开始使用的;在引进新义后,该关键词在使用中又有哪几种意义类型?这些意义类型按年代的分布出现何种消长?

第二种,分析某一关键词的使用次数在何时超过另一个关键词,由此研究观念

的演变。这一类在我们的分析中使用相当多，如“真理”取代“公理”、“社会”取代“群”、“民主”取代“共和”等。

第三种，比较两个（或多个）不同关键词在某一时段中使用次数变化的类似性，也就是分析它们之间的相关性，并讨论相应观念的相关性。

第四种，从统计图表中找出某一关键词使用次数出现高峰的年份，分析讨论其原因，并考察它和重大历史事件的关系。

显而易见，每年文献的总字数不同不会影响前三种情况。第一种情况是寻找新观念最早出现的文献和例句，它与统计方法无关。第二、三种情况考察的是不同统计曲线的相互关系，归一化的处理也不会改变它们之间的相互关系。如某一年后，“社会”的使用次数超过“群”，将其换成万字中这些关键词的使用次数，并不会改变上述结论。只有第四种情况，也就是单一曲线的高峰分布方会受归一化的影响。

在受到归一化影响的第四种情况中，我们在引用图表进行分析时，重点是考察与关键词使用次数出现峰值的那些年代发生了什么重大事件（这些重大事件主要包括：洋务运动、甲午战争、戊戌变法、庚子事变、日俄战争、清末新政及预备立宪、辛亥革命和新文化运动），以及这些事件的发生对观念的影响。不论是赞成或反对这种观念，只要它们曾受关注并被广泛讨论，都可以在相应关键词的使用次数上反映出来。事实上，在第四种情况中，我们更多的是回到某一历史事件发生前后具体思想论争的分析中，因此，是否采用归一化处理并没有影响本书的分析和结论。也正因为如此，我们在讨论数据库方法在观念史研究的应用时，总是特别强调它只是辅助工具，实质性的结论仍是研究者凭史料分析得出的。

以下，我们可以用一个具体的例子，来比较未使用或使用归一化处理的统计图表的差异。如果用  $p$  表示各年每万字中某一关键词的使用次数，对于每一个关键词，我们可以作出  $p$  按年度分布的归一化曲线。为此，我们作出“数据库”各年文献字数统计附录三表（见后）。我们选取本书的图 2.1 为案例，该图是处理“国民”和“个人”两条曲线的，然后我们按附录三表提供的“数据库”各年文献总字数做归一统计，作出“国民”和“个人” $p$  值的分布图（图 14.1）。

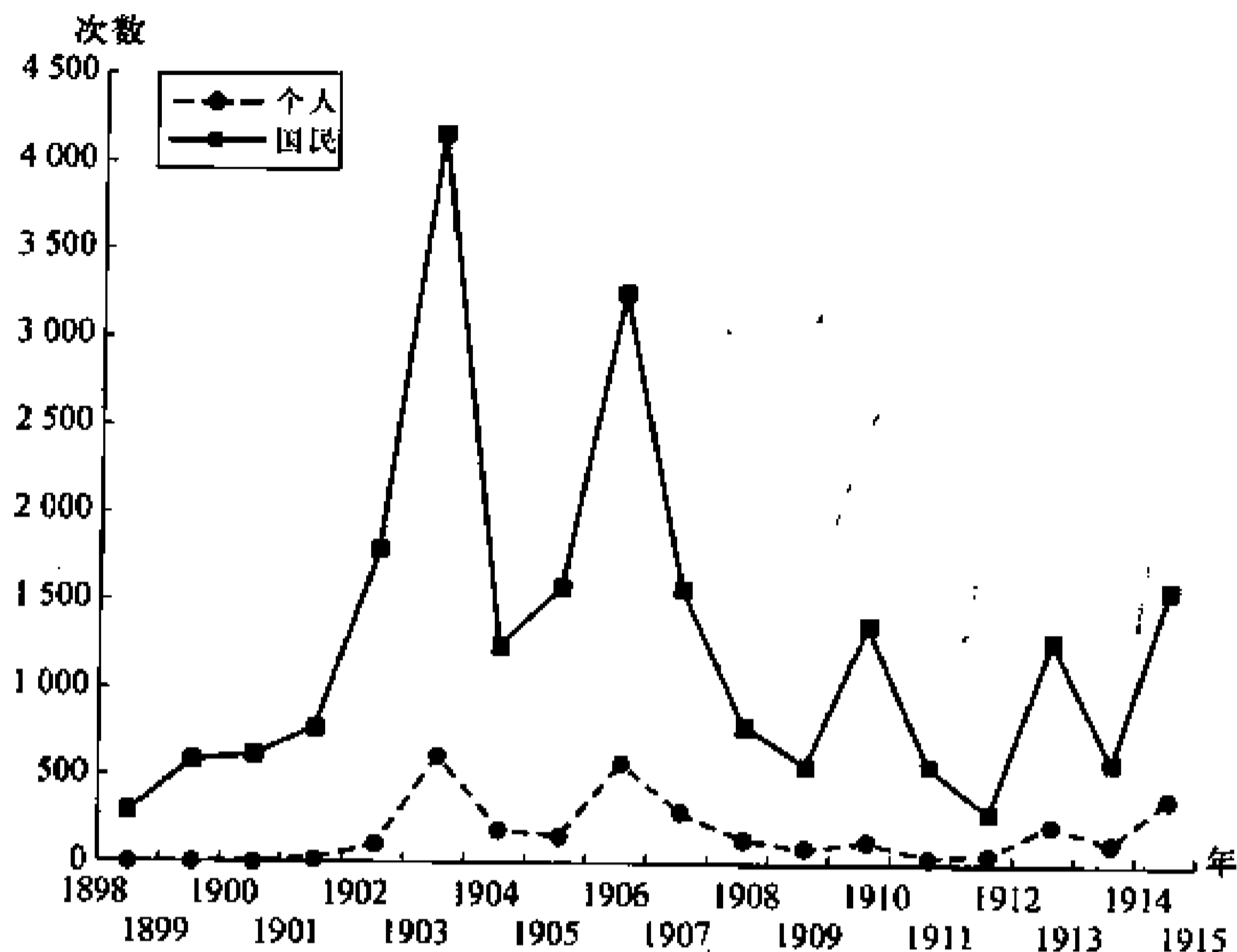
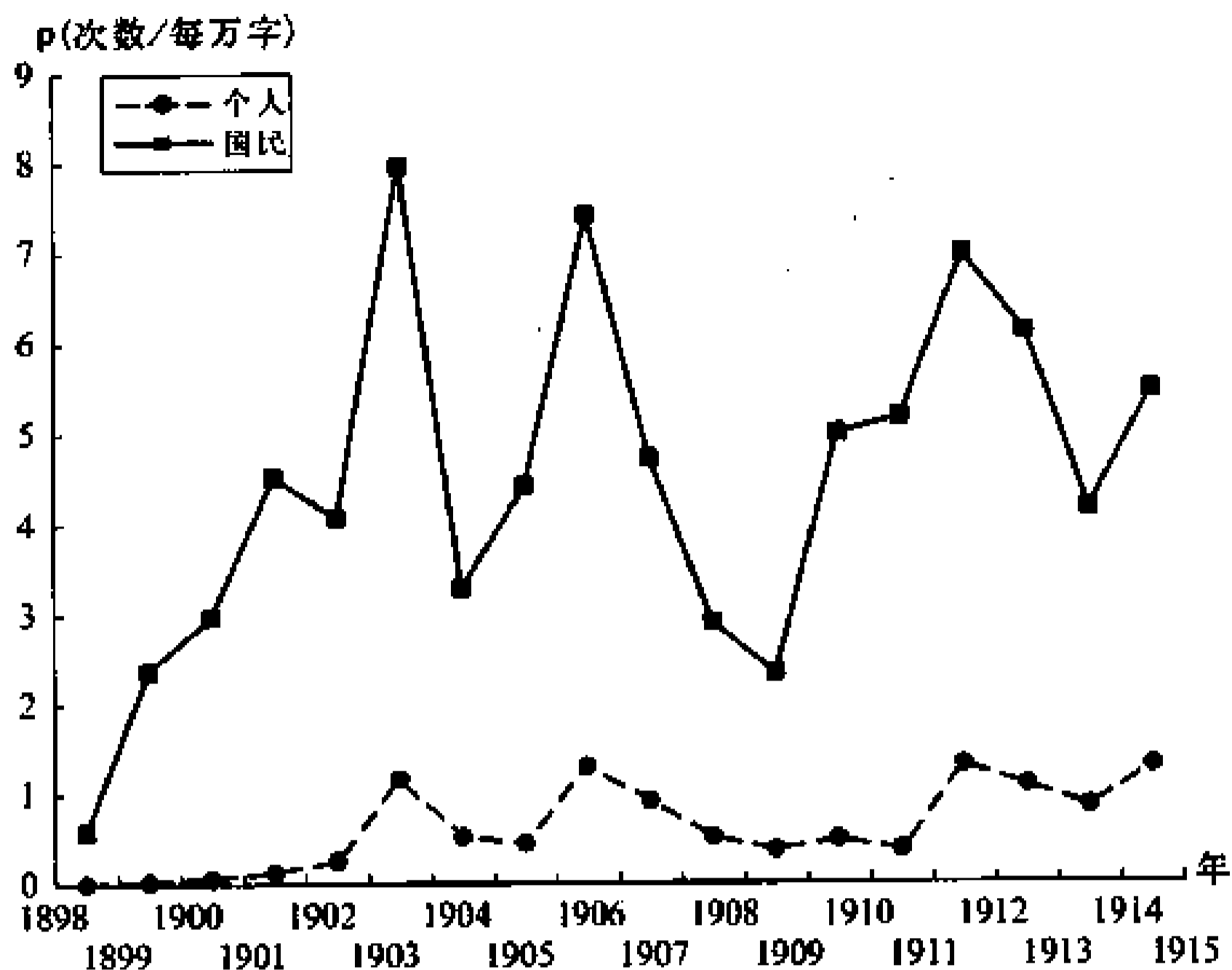


图 2.1 “国民”、“个人”在中国政治文化中的涌现(1898~1915)

对比图 2.1 和附录三图,很明显,无论使用哪种统计方法,1903 年和 1906 年都是这两个关键词的使用高峰,它们与个人是权利主体的观念被广泛接受有关。这说明从图 2.1 得到的分析仍然有效。但根据图 2.1,我们无法理解为何 1907 年后“国民”和“个人”这两个词的使用次数大为减少了,而经过归一化处理的附录三图,1912 年亦是两个关键词的高峰。附录三图提示我们,这个减少可能是因为以后年代的文献总字数少了。对照附录三表,1912 年的文献总字数确实比前后两年都少得多。

现在,我们可以回到前面提到的第二个问题,这就是为何没有用  $p$  分布图代替本书中的各年使用次数分布图? 根据以上分析,我们可以看到,针对我们的研究目标,两种统计方法差别并不大,不会影响内文的分析和结论。进一步说,在第一种情况,是寻找新观念的使用在某一篇文章中第一次出现的例句,如 1864 年《万国公法》用“民主”译 democracy 和 republic,这时用  $p$  即万字中使用次数是没有意义的。第二种和第三种情况,是研究取代或两个以上关键词的相互关系,这时  $p$  分布图和本书所用的方法是等价的。只有在讨论某一特定关键词的传播和普及时,用  $p$  分布图才是更合适的,如在上面对比图 2.1 和附录三图时,归一化方法更为合理。虽然是这样,但考虑到关键词的年使用次数的统计可以适用于我们所需的前三种情况,为了所有统计图表的一致性,我们在编定本书时,仍然用简单的年使用次数来做统计图表。



附录三图 “国民”、“个人”各年万字中的使用次数(1898~1915)

“数据库”的建库工程中,如何针对研究所需来选择入库文献,是一个更为基本的问题。这一点在方法论长文中我们已作出说明。我们总是先选择学界已公认的1830至1930年间,那些与政治社会思想有关的报刊、档案、文集中最有代表性的文献,然后再逐步扩充。在扩充的过程中,虽然我们也尽量注意各年的总字数问题,但文献的性质仍是第一考虑因素。到目前为止,虽然“数据库”中已有一亿两千万字,但各年文献的总字数相差仍很大,许多重要文献仍未收录。这反映出数据库这一新方法在应用于研究的过程中,随着库的不断完善、扩充,研究者也应不断对前期工作作出修订和改进。

事实上,归一化也是一种简单的统计方法。如果将来“数据库”所收的文献足够多,各年总字数也大致相近时,可以应用的统计方法将有很多,也可能会得出凭直观难以想象出的结果。这一有趣的探讨,只能留给更年轻的研究者去做了。我们相信,随着“数据库”所收的文献不断增加、功能的不断完善,它一定会令研究者得益更多。



附录三表 “中国近现代思想史专业数据库”(1830~1930)各年文献字数

年代	年总字数	年代	年总字数	年代	年总字数	年代	年总字数	年代	年总字数	年代	年总字数
1833	63 723	1849	67 270	1865	529 913	1881	775 947	1897	4 676 924	1913	2 107 096
1834	49 423	1850	140 871	1866	333 192	1882	709 852	1898	4 920 330	1914	1 402 069
1835	23 041	1851	134 339	1867	408 198	1883	844 650	1899	2 501 769	1915	2 891 134
1836	132 570	1852	519 282	1868	200 532	1884	1 123 700	1900	2 120 996	1916	2 535 034
1837	99 990	1853	98 571	1869	262 902	1885	730 718	1901	1 726 586	1917	639 893
1838	210 311	1854	203 554	1870	225 555	1886	1 530 234	1902	4 396 353	1918	982 698
1839	100 335	1855	80 727	1871	171 972	1887	1 744 461	1903	5 256 609	1919	2 033 288
1840	352 803	1856	132 019	1872	145 170	1888	520 002	1904	3 778 626	1920	2 740 191
1841	466 187	1857	228 526	1873	523 347	1889	389 174	1905	3 567 923	1921	1 660 121
1842	669 429	1858	427 344	1874	275 360	1890	757 939	1906	4 415 172	1922	1 433 790
1843	999 580	1859	439 618	1875	1 091 955	1891	1 064 529	1907	3 353 506	1923	1 410 045
1844	101 981	1860	558 404	1876	689 765	1892	827 570	1908	2 750 699	1924	1 290 763
1845	72 394	1861	433 078	1877	850 697	1893	628 666	1909	2 410 577	1925	1 936 726
1846	316 947	1862	356 367	1878	832 390	1894	1 067 467	1910	2 743 779	1926	2 444 339
1847	272 320	1863	358 985	1879	641 075	1895	1 513 955	1911	1 101 378	1927	2 000 802
1848	53 841	1864	362 547	1880	938 862	1896	1 985 723	1912	420 746	1928	920 256

# 附录四

## 导论及各篇文章的英文摘要 ( English Abstract )

### **Introduction**

We will give a brief account of our studies of the origins and transformation of ten basic concepts of “gonghe” (republicanism), “minzhu” (democracy), “quanli” (rights), “geren” (individual), “shehui” (society), “gongli” (axiom), “zhenli” (truth), “jingji” (economy), “geming” (revolution), “kexue” (science) in modern Chinese history with the use of our “Database for the Study of Modern Chinese Thought” (1830 – 1930) that consists of 120 million words. By drawing on these studies, we try to bring to attention the significance of database method and keyword analysis in the studies of the links between terminologies and significant historical events. Our findings yielded from this new approach challenge certain long-held beliefs. We discover that the modern transformation of Chinese thought can be periodized into three stages. The first stage was from 1840 to 1895 which was characterized by the selective absorption of modern Western thought by traditional Chinese thought. During the second stage, i. e. from 1895 to 1915, as the Western world was undergoing a period of nation-state establishment, the retreat of Confucianism from public realm

could only be found in the private realm of the clan, whereas the learning of Western thought took place in the public sphere, especially after 1900. The third stage was from 1915 to 1924 while the attempt to gain knowledge from the West suffered failures and setbacks that entailed a reconstruction of modern concepts like democracy, rights, and society from the Western world. Such a reconstruction gave birth to contemporary Chinese thought.

### **1. "Tianli" , "Gongli" , and "Zhenli" : Chinese Culture's Demonstration of and Criteria for Legitimacy from the Perspective of Intellectual History**

This essay aims at shedding a new light on the unique reasoning model in justification in Chinese culture and its transformation under the impact of the West. We try to achieve this goal by conducting meaning analysis of the concepts like "li" (reason), "tianli" (principle of nature), "gongli" (axiom), "zhenli" (truth) and frequency count of their appearance in Confucian classics and leading modern literature. The original meaning of the Chinese word "li" was "texture" or "orderliness", but it adopted the meaning of "arrangement" and "establishment" of moral order gradually. "Li" finally became a criterion for rationality or legitimacy in the process of justification or legitimization of certain political systems, institutions, behaviours, or social actions. This was a result of the fact that morals and ethics were regarded as the ultimate concern and that common-sense rationality played an important role in Chinese culture.

After Neo-Confucianism was fully developed in Song and Ming dynasties, "li" became a basis for the interpretation of cosmic order and a criterion for legitimacy of political systems, norms, and all social actions. From this development, we observe that the reasoning model in legitimization and justification in Chinese culture is quite different from that of rationalization in the West. When China was under the impact of the West and had to embark on her modernization, which can be viewed as taking up the Western way of rationalization (namely, the expansion of instrumental rationality), the interaction between traditional Chinese argumentational structure of legitimization

and Western rationalization was inevitable. The replacement of “tianli” by “gongli” in the late nineteenth century was a result of the ingression of the concept of modern Western legitimization into Chinese culture. Our analysis of the various meanings of the concept “gongli” from 1895 to 1915 reveals that the process of the ingression of Western rationalization into China was fluctuant. The replacement of “gongli” by “zhenli” after 1915 was an indicator of the emergence of modern Chinese argumentational structure of legitimization. In this essay, the concepts “zhenli”, “gongli”, “gongli” (principle), and “lixing” (rationality) that appear in five of the most representative journals are analyzed. It is found that the argumentational structure using “zhenli” as a criterion for legitimacy and the reasoning model in justification employed by traditional Chinese common-sense rationality share certain characteristics. This is one of the causes leading to Chinese intellectuals’ acceptance of Marxism-Leninism and is a foundation for legitimization in Chinese modernization movement in the twentieth century. This essay shows that in the process of Chinese modernization, the ingression of modern Western argumentational structure for legitimacy of institution into China was far more difficult than that of scientific knowledge or of Western institution per se. It is because such development was subject to the interaction between traditional Chinese argumentational structure of legitimization and Western rationalization; and the formation of modern Chinese culture was also shaped by this interaction.

## **2. On Confucian Public Sphere: A Study of the Modern Transformation of Chinese Society from the Perspective of Intellectual History**

This essay aims at investigating the origins of the modern Chinese concept of “gong” (public) by a quantitative study, in which the frequency of occurrence and meanings of terms like “gongli” (axiom), “guomin” (nationals), “shehui” (society) in important modern Chinese texts were quantitatively analyzed. This essay also seeks to answer the following question: did a public sphere similar to the West exist in China? We found that a special kind of public sphere constituted by representatives of the family (gentries) instead of individuals did exist in China’s modern transition. We

see it as a product of Confucian political culture in response to the impact of the West and call it “Confucian public sphere”. We believe that it was a particular type of public sphere which was different to the Habermasian model. A thorough study is of great importance to our understanding of the modernization of Asian societies.

### 3. Origins and Evolution of the Concept of Rights in Modern China

The concept of rights is the kernel and basis of modern liberalism and jurisprudence. It implies the legitimacy of the autonomy of the individual. This essay aims at exploring the process of the acceptance and the usage of the above concept in the formation of modern Chinese culture. We know that in Chinese the word “quanli” (rights) means both power and interest. And it is no coincidence that Late-Qing Chinese intellectuals’ awareness of the legitimacy of the autonomy of the nation (the community) actually came from their efforts to strengthen the nation’s power and protect its interests. This is why “quanli” was used to translate “rights”. From 1900 to 1915, the scope of the concept of autonomy was being so expanded that it now covered both the concept of the nation and that of the individual. During the period, the meanings of “quanli” were closer to the meanings of “rights” in the West than it had been before. In Chinese culture, the concept of legitimacy is closely connected with morals while political culture is inseparable from moral judgment. Therefore, it is hard for the Chinese to accept any notion that legitimacy is not an equivalent to morality. New Culture Movement (1915 – 1924) was the vital period that shaped the landscape of modern Chinese political culture. We choose *La Jeunesse* as the object of our case study in which the usage of the concept “quanli” was analyzed and categorized to provide necessary statistics. Then, a comparison was made of the usage of “quanli” in *La Jeunesse* with its usage in literature published in late Qing and the 1911 Revolution. The comparison shows that the concept “quanli” was getting more and more moralized and even became a new standard of morals. It was this evolution of meanings that caused some Chinese intellectuals as represented by the writers of *La Jeunesse* to accept Marxism-Leninism and reject liberalism.

The research methods we employed take the form of an analysis of both the

meanings of the keyword “quanli” and its statistics. And we place the result of this analysis within the context of intellectual history for studying the formation of modern Chinese political culture. In the study, we need to clarify the meanings of certain important concepts in different cultural value systems and explore their translations across cultures. The influence of significant historical events in modern Chinese history on the evolution of the meanings of these concepts is also a factor to be taken into account in the course of performing this study.

#### **4. The Origins, Transformation, and Form of the Chinese Concept of Individuality**

With the help of the database, this essay examines the formation and transformation of the Chinese concept of individuality through a keyword analysis of the terms “geren” (individual), “quanli” (rights), and “guomin” (nationals). We found that the Chinese’s acceptance of the Western concept of individuality was based on the individualization of national sovereignty and coincided with individual’s becoming the subject of rights. It was the product of the spread of Social Darwinism and the emergence of dualism of Chinese and Western learning from 1900 to 1915. During the New Culture Movement, this dualism of Chinese and Western learning was criticized and Social Darwinism was no longer seen as a universal principle. Therefore, the new generation of intellectuals began to accept the concept of individuality based on common sense, which was different to its Western counterpart. Today, this particular concept of individuality and individualism still dominate the mind of the Chinese.

#### **5. From “Qun” to “Shehui” and “Shehuizhuyi” : Transformation of Public Sphere in Modern China from the Perspective of Intellectual History**

This essay aims at investigating the formation and disappearance of public sphere by studying the evolution in the meaning of the terms “qun” (community), “shehui” (society), and “shehuizhuyi” (socialism) in modern Chinese history. In traditional

Chinese society, public sphere failed to come into existence though village autonomy did exist below the county level where the gentry had dominance. In the late nineteenth century, under the impact of the West, "qun" emerged out of various traditional political terms and became a guiding principle of the society. This phenomenon was closely related to the fact that some intellectuals adopted "Jinwen Jingxue" (the Modern Text School of Confucian classics) as a guideline for the 1898 Reform Movement. As the notion of reform was superseded by that of revolution, "shehui" took the place of "qun" and became the equivalent of the Western term "society". This marked the debut of public sphere in modern Chinese history, and the subsequent rise of socialism could be seen as the subordination of private realm to public realm. This heralded the expansion of state power and the intensification of bureaucratization in Chinese society in the early twentieth century. In this essay, we not only make use of the analytical method(s) of intellectual history but also draw on the study of linguistics. By employing quantitative analysis as our research method, we hope that this study can throw a new light on the formation of modern Chinese political concepts.

## **6. From "Tianxia", "Wanguo" to "Shijie": With a Discussion on the Origins of Chinese Nationalism**

The exact time of the disintegration of the traditional Chinese concept of "tianxia" (all under heaven) and the formation of late-Qing nationalism has long been an unsolved question in historical studies. With the database, we conducted frequency count and meaning analysis of certain terms like "tianxia", "guojia" (state), "minzu" (nation), "wanguo" (ten thousand countries), "shijie" (world) and "shiji" (century) from 1860 to 1915 and have two findings. First, from 1860 to 1895, most Qing scholar-officials' understanding of the world order was dominated by their China-centered "wanguo guan" (the concept of ten thousand countries), which was a variation of the earlier "tianxia guan" (the concept of all under heaven). This finding can help us better understand the causes of the 1894-1895 Sino-Japanese War. Second, late-Qing nationalism took shape in 1901. Its emergence was a product of the decentralization of "wanguo guan" after the 1894-1895 Sino-Japanese War. The

background to this transformation was cosmopolitanism, in which “tianxia” was replaced by “shijie”. Chinese nationalism was seen as a way to achieve cosmopolitanism from its very beginning. This finding can help us better understand the later forms of Chinese nationalism.

## **7. From “Gonghe” to “Minzhu” : China’s Selective Absorption and Reconstruction of Modern Western Political Concepts**

This essay discusses the introduction of the Western concept of democracy to China from the late nineteenth century to the first two decades of the twentieth century and the formation of the Chinese concept of democracy. It suggests that the modern Chinese concept of democracy underwent two formational phases. At the beginning, the traditional elite tended to interpret Western democracy in terms of republicanism. During the New Culture Movement, the new generation of intellectuals began a selective reconstruction of the notion of democracy, which resulted in the modern Chinese view of democracy characterized by popular participation and elections. By doing frequency count and meaning analysis of the terms “gonghe” (republicanism) and “minzhu” (democracy), this essay examines the roots of the replacement of the concept of republicanism by democracy from the perspective of intellectual history.

## **8. From “Fuqiang” to “Jingshi” and “Jingji” : The Transformation of the Principle of Social Organization from the Perspective of Intellectual History**

This essay aims at examining the internal causes of the May-Fourth intellectuals’ acceptance of Marxism-Leninism by analyzing the shift of the lexical meanings of the term “jingji” (economy) in modern China. The earliest meaning of the Chinese term “jingji” was “to rule the world and govern the people” or the ability of governance. It reflects a unique economic perspective that was embraced by Confucianism. In this perspective, society is no more than but a conglomeration of people whose interrelationship is organized by ethical norms. Under such principles for social



organization, the rearrangement of society's moral order is regarded as the only way to improve people's living standards. The adoption of the term "jingji" as the translation of "economy" (it can also be viewed as the borrowing of the Japanese term "keizai") in modern China has its root in the Confucian blueprint for social organization in which economic order is considered to be an extension of the moral order.

At the early stage of the New Culture Movement (1915 ~ 1919), under the influence of French Enlightenment, Chinese intellectuals accepted the Western liberal blueprint for social organization: society is formed by independent individuals whose interrelationship is governed by contracts. In the perspective of such a principle for social organization, economic order has no connection with moral order. It was also in this period that the term "jingji" became detached from morals and since then began to pick up the meaning with which we are familiar today. However, at the same period, China was faced with the failure of the introduction of the Western system of representative government. In addition, common people faced impoverishment, which was created by the first modernization movement that was launched simultaneously with the political reform in late Qing. These events acted as the catalysts of many intellectuals' abandonment of the liberal principle for social organization, which views the society as a group of individuals formed by the new morals and norms. This is the internal cause of the May-Fourth intellectuals' acceptance of Marxism-Leninism in the perspective of intellectual history.

Historical materialism and the surplus value theory are main components of Marxism. And, the surplus value theory is a derivative of the criticism of the Western liberal principle of social organization and explanation of the impoverishment of labors. Leninism carries the idea that society be formed by proletarian elites. This went well with the May-Fourth intellectuals' skepticism towards the Western liberal principle of social structure. In this essay, we try to trace the process of the transformation of Chinese intellectuals' economic perspective and May-Fourth intellectuals' acceptance of Marxism-Leninism through a quantitative analysis of the meanings of the term "jingji" and other relevant terms run in modern Chinese newspapers and journals, especially the eleven volumes of *La Jeunesse*. We found that the rise of Marxist economic determinism was closely related to Chinese intellectuals' return to the idea that society

be formed by ethical norms. The introduction of economic determinism appeared in three stages. The first stage was represented by the publication of the first five volumes of *La Jeunesse* (1915 – 1919), in which the term “jingji” became detached from morals and the term “shehui” (society) made its debut. It was also in this stage that the liberal principle for social structure was under the impact of the failure of introducing republicanism into China. The second stage was marked by the publication of volume 6 – 8 of *La Jeunesse* (1919 – 1921). This stage saw modern social structure greeted with considerable skepticism and the assimilation of historical materialism was accepted. Also, in this stage, intellectuals became aware of the difficulties of common people in making their livings and the impoverishment of labors and peasants. The last three volumes of *La Jeunesse*, namely, volume 9, quarterly, and irregular issues (1921 – 1926) were symbols of the third stage, in which the surplus value theory and Leninism prevailed. In this essay, by juxtaposing the process of May-Fourth intellectuals’ acceptance of economic determinism and the rise of Marxist economic determinism in the West, we try to explore the mechanism they shared and review the role that deep structure of traditional Chinese culture played in the acceptance of Marxism-Leninism.

## **9. From “Gewu zhizhi” to “Kexue” and “Shengchanli” : A Study of Knowledge Systems and Cultural Relationships from the Perspective of Intellectual History**

This essay examines the transformation of the function and structure of the knowledge system of Chinese culture by performing frequency count and meaning analysis of terms such as “gezhi” (gaining knowledge by studying of the principle of matters), “kexue” (science), “changshi” (common sense) and “jishu” (technology). With the database, we investigate the formation and structure of scientism in modern Chinese political culture. We also examine the differences between Chinese scientism and its Western counterpart.

First, we determined that the term “gezhi” was used to refer to “science” since the late Ming dynasty because of the emphasis on the integration of knowledge and morals by the Cheng-Zhu School of Neo-Confucianism and the formation of the modern

Chinese tradition. It was a manifestation of the common-sense rationality of Chinese culture. Second, the term “kexue” was originally used as the short form for “keju” (imperial civil service examination system) and “xuexiao” (school) in Chinese. The replacement of “gezhi” by “kexue” occurred between 1902 and 1905—the same period that the abolition of the imperial civil service examination system took place. We analyzed the reasons why these two events coincided from the perspective of intellectual history, finding that the Qing government had adopted a dualistic ideology that maintained a demarcation between China and the West. It used this ideology as the foundation of its abolition of the imperial civil service examination system and the launching of constitutional reform. This dualism resulted in the divorce of science from morals. Chinese intellectuals thus began to use the amoral “kexue” to denote “science”.

By doing frequency count and meaning analysis of “kexue”, “changshi” and other related terms, we found that as an important concept of modern Chinese culture that took shape during the New Culture Movement, “kexue” has been given two different meanings. First, as modern common sense, it was seen as the revival of a justification structure similar to that of the Cheng-Zhu School of Neo-Confucianism. This justification structure was used to determine the moral values from a knowledge system based on common-sense rationality. “Kexue” was used to attack superstition and served as the basis of a new ideology. Second, it was often used to refer to both science and technology and covered the contents of the Confucian concept of “jingshi zhiyong” (practical application of knowledge to govern the country).

We found that although the replacement of “gezhi” by “kexue” symbolizes the modern transformation of the knowledge system of Chinese culture (and its application) under the impact of the West, the relationship between the knowledge system and the new ideology (modern value system) remained isomorphic during the New Culture Movement. This proves that the positioning of the knowledge system and new ideologies (modern value systems) may vary according to the values of different civilizations while this positioning does not change with the modern transformation of knowledge systems and traditional cultures.

## 10. The Formation and Transformation of the Concept of Revolution in China

This essay presents a quantitative study aimed at investigating the formation and transformation of the concept of revolution. "Geming" (revolution) is an ancient Chinese term for the predestined cycles governed by "tiandao" (the way of heaven). During the Han dynasty, it was used to express dynastic changes. Before the 1898 Reform Movement, the Chinese concept of revolution was usually used in a negative sense. The abortive 1898 Reform Movement was seen as the failure of the Qing government's efforts to reform itself and the legitimacy of its rule was thus undermined. The concept of revolution began to gain momentum after the 1900 Boxer Uprising. The traditional Chinese concept of dynastic changes merged with the Western concept of revolution. This conceptual hybrid was seen as a justification for the overthrow of the Qing dynasty and the establishment of a new government. As the French Revolution and the Russian October Revolution were made known to the Chinese, the Western idea of revolution was incorporated into the traditional Chinese concept of revolution and the modern Chinese concept of revolution emerged. In addition to senses like radical change, progression, this Chinese concept of revolution was associated with the traditional notion of "tiandao", which distinguished it from its Western counterpart. In the new "tiandao", progression was seen as a principle of the cosmos and egalitarianism in place of Confucianism became the morality of the new age.

The use of revolutionism as the mainstay for China's social integration was based on two historical backgrounds. First, the Chinese revolutionism aimed at creating a modern society different to Western models after China's failure to learn Western democracy and republicanism. Second, the Chinese concept of revolution contained certain traditional senses. Revolutions in twentieth-century China inherently bore the nature of dynastic changes (for instance, establishment of a new government by the peasant revolution).

In the wake of the upheaval of the Cultural Revolution, Chinese intellectuals came to realize the necessity of bidding farewell to the revolution. As the Chinese bid farewell

to the revolution, the introduction of modern Western economic and political systems was once again placed in the forefront, but on the other hand, it also led to the disintegration of the new morality that took shape during China's modernization because such a morality was contained in the modern Chinese concept of revolution. In the late twentieth century, the fast growth of Chinese economy was accompanied by a general moral crisis.

### **11. Why Did the May-Fourth *La Jeunesse* Intellectuals Abandon "Liberalism" : A Study of the Interaction between Socio-political Events and the Transformation of Ideas**

How did socio-political events bring about changes in general concepts has been a blind spot and difficult area in the studies of the history of ideas? This essay illustrates how people's evaluations of certain socio-political events were influenced by general concepts. We found that database and quantitative methods are of great value in determining people's impression and opinion of an event. And we can also investigate the relationship between important socio-political events and general concepts by examining people's evaluations of events. In other words, we can study the interaction between socio-political events and general concepts by using the database approach. In order to have a better grasp of this interaction, in this essay we introduce a new concept that we call "the event in the panorama of the history of ideas". By using the case of the May-Fourth intellectuals' abandoning of liberalism, we demonstrate the value and potential of the database approach in the studies of the interaction of socio-political events and general concepts.

### **12. "Keju" and "Kexue" : A Case Study of the Connection between Social Events and the Transformation of Ideas**

By using the quantitative method of keyword analysis, this essay found that the replacement of the term "gezhi" (gaining knowledge by studying of the principle of matters) by "kexue" (science) coincided with the abolition of "keju" (the imperial

civil service examination system) in late-Qing China. Thus, we discovered how the replacement of the term “gezhi” by “kexue” was facilitated by the abolition of the imperial civil service examination system. During the early twentieth century, “kexue” was used as a short form for “fenke xuetang” (schools with different academic disciplines). When these modern schools and new educational system were about to take over traditional schools and old educational system, the abolition of “keju” was inevitable and “kexue” quickly became the translation for “science”. The case study presented in this essay shows that the creation of full-text databases and the adoption of the database approach are of great importance to the studies of the interaction between social events and general concepts.

### **13. On the Authenticity of History: Database Methods and Paradigm Shift in Historical Studies**

This essay argues that the objects of historical studies should not be seen as an objective being independent of the subject. The principle of objectivity in historical studies should be replaced by the principle of judging empirical reality. This principle is based on the following assumption: the essential prerequisite of understanding the truth of history is to restore the concepts that governed the way of thinking of the recorders and participants of a particular historical incident. In order to grasp the reality of history, in this essay we explain “the event in the panorama of the history of ideas” and the necessary and sufficient conditions for determining the realities of the events in the panorama of the history of ideas. Only by ascertaining the mechanism of the formation and transformation of concepts can we see the real picture of the history of ideas and achieve a scientific causality interpretation of history.

On one hand, history unfolds as concepts are materialized into actions. On the other hand, the formation and reformation of concepts are influenced by social events. Thus, there is an interaction between concepts and social events and it constitutes the real historical memory. Our pursuit of the objectivity of the historical memory and the principle of value neutrality of history memory is not intended to exclude the concepts behind historical events, instead it is aimed at finding out the underlying values of the

historical events, and producing a broader perspective by investigating the interaction between concepts and events, thereby transcending the viewpoints of individual participants.

In this essay we will discuss the significance of the database method in determining the actual concepts behind major historical events. We believe that a new paradigm is in formation for the studies of the modern transition of Chinese society. In this paradigm the database method is adopted to study the events in the panorama of the history of ideas. This essay also discusses two existing oversimplifications in the studies of historical events: 1. treating them as social facts with classic objectivity; 2. seeing them as the subjective reality. These two over-simplifications are respectively seen in the Annales School and postmodern history. Therefore, the application of our new database-aided research method may overcome the limitations of the Annales School and postmodern history. By using this new research method to go beyond the principles of causality and statistical relationship emphasized in the studies of natural sciences and social sciences, we may discover some new patterns in the cause of history.

# 参 考 书 目

## 一、中文部分

### 专著

《大清德宗景(光绪)皇帝实录》。台北:新文丰出版公司,1978。

《中国大百科全书》编辑委员会编:《中国大百科全书·社会学》。北京:中国大百科全书出版社,1991。

王利器校注:《盐铁论校注》。北京:中华书局,1992。

王家骅:《儒家思想与日本文化》。杭州:浙江人民出版社,1990。

王尔敏:《上海格致书院志略》。香港:中文大学出版社,1980。

王德昭:《清代科举制度研究》。香港:中文大学出版社,1982。

包默(Franklin L. Baumer)著,李日章译:《西方近代思想史》。台北:联经出版事业公司,1988。

布宁(Nicholas Bunnin)、余纪元编著,王柯平等译:《西方哲学英汉对照辞典》。北京:人民出版社,2001。

永瑛等总裁,纪昀等总纂:《四库全书总目提要》。台北:台湾商务印书馆,1968。

伊士顿(Stewart C. Easton)著,李迈先译:《西洋近世史》。台北:幼狮文化事业公司,1989。

伊格尔斯(Georg G. Iggers)、派克(Harold T. Parker)主编,陈海宏等译:《历史研究



- 国际手册——当代史学研究和理论》。北京：华夏出版社，1989。
- 著，赵世玲、赵世瑜译：《欧洲史学新方向》。北京：华夏出版社，1989。
- 休谟(David Hume)著，关文运译：《人性论》。北京：商务印书馆，1980。
- 著，关文运译：《人类理解研究》。北京：商务印书馆，1972。
- 朱震亨：《格致余论》，收入《四库全书·子部医家类》。第七百四十六册。上海：上海古籍出版社，1987。
- 朱熹撰，徐德明校点：《四书章句集注》。上海：上海古籍出版社、安徽教育出版社，2001。
- 撰，黎靖德编：《朱子语类》。台北：正中书局，1973。
- 编，陈郁夫导读：《近思录》。台北：金枫出版有限公司，1997。
- 编：《二程外书》，收入《四库全书·子部儒家类》。第六百九十八册。
- 编：《河南程氏遗书》。上海：商务印书馆，1935。
- 朱谦之：《革命哲学》。上海：泰东图书局，1921。
- 艾尔曼(Benjamin A. Elman)著，赵刚译：《经学、政治和宗族——中华帝国晚期常州今文学派研究》。南京：江苏人民出版社，1998。
- 艾儒略(Julius Aleni)：《职方外纪》。台北：台联国风出版社，1967。
- 伯林(Isaiah Berlin)著，陈晓林译：《自由四论》。台北：联经出版事业公司，1986。
- 伯瑞(John B. Bury)著，范祥焘译：《进步的观念》。上海：上海三联书店，2005。
- 吴廷嘉：《戊戌思潮纵横论》。北京：中国人民大学出版社，1988。
- 吕芳上：《革命之再起：中国国民党改组前对新思潮的响应，1914—1924》。台北：中央研究院近代史研究所，1989。
- ：《从学生运动到运动学生：民国八年至十八年》。台北：中央研究院近代史研究所，1994。
- 吕楠：《二程子抄释》，收入《四库全书·子部儒家类》。第七百一十五册。
- 李之藻等编：《天学初函》。台北：台湾学生书局，1965。
- 李炳南：《辛亥革命起因之分析》。台北：正中书局，1987。
- 李恩涵、张朋园等：《近代中国——知识分子与自强运动》。台北：食货出版社，1972。
- 李博(Wolfgang Lippert)著，赵倩等译：《汉语中的马克思主义术语的起源与作用：从词汇—概念角度看日本和中国对马克思主义的接受》。北京：中国社会科学出版社，2003。

- 李达：《社会学大纲》，收入《民国丛书·第一编》。第十四册。上海：上海书店，1989。
- 李剑农：《中国近百年政治史》。台北：台湾商务印书馆，1974。
- 李锐：《毛泽东的早年与晚年》。贵阳：贵州人民出版社，1992。
- 沈涛：《交翠轩笔记》，收入《续收四库全书·子部杂家类》。第一千一百五十八册。上海：上海古籍出版社，1995。
- 沃克(David M. Walker)著，北京社会与科技发展研究所组织翻译：《牛津法律大辞典》。北京：光明日报出版社，1988。
- 阮元校勘：《十三经注疏》。台北：艺文印书馆，1976。
- 亚里士多德：《政治学》，收入苗力田主编：《亚里士多德全集》。卷九。北京：中国人民大学出版社，1994。
- ：《家政学》，收入苗力田主编：《亚里士多德全集》。卷九。
- 周策纵著，周子平等译：《五四运动：现代中国的思想革命》。南京：江苏人民出版社，1996。
- 著，陈永明等译：《五四运动史》。台北：桂冠图书股份有限公司，1989。
- 周善培：《辛亥四川争路亲历记》。重庆：重庆人民出版社，1957。
- 林明德：《袁世凯与朝鲜》。台北：中央研究院近代史研究所，1984。
- 林美容：《汉语亲属称谓的结构分析》。台北：稻乡出版社，1990。
- 金观涛：《系统的哲学》。北京：新星出版社，2005。
- 金观涛、刘青峰：《中国现代思想的起源——超稳定结构与中国政治文化的演变》。第一卷。香港：中文大学出版社，2000。
- ：《开放中的变迁——再论中国社会超稳定结构》。香港：中文大学出版社，1993。
- ：《兴盛与危机——论中国社会超稳定结构》。增订本。香港：中文大学出版社，1992。
- 阿伦特(Hannah Arendt)著，竺乾威等译：《人的条件》。上海：上海人民出版社，1999。
- 信夫清三郎著，吕万和等译：《日本政治史》。上海：上海译文出版社，1988。
- 哈贝马斯(Jürgen Habermas)著，曹卫东等译：《公共领域的结构转型》。上海：学林出版社，1999。
- 威廉士(Raymond Williams)著，刘建基译：《关键词：文化与社会的词汇》。台北：巨

- 流图书公司,2003。
- 威廉斯(Raymond Williams)著,彭淮栋译:《文化与社会——1780年至1950年英国文化观念之发展》。台北:联经出版事业公司,1985。
- 柯林武德(Robin G. Collingwood)著,何兆武、张文杰译:《历史的观念》。北京:商务印书馆,1997。
- 胡春惠:《民初的地方主义与联省自治》。北京:中国社会科学出版社,2001。
- 胡渭:《洪范正论》,收入《四库全书·经部书类》。第六十八册。
- 胡适:《四十自述》。台北:远流出版事业股份有限公司,1988。
- 迪尔凯姆(Émile Durkheim)著,狄玉明译:《社会学方法的准则》。北京:商务印书馆,1995。
- 韦伯(Max Weber)著,刘援、王予文译:《宗教社会学》。台北:桂冠图书股份有限公司,1993。
- 桑兵:《晚清学堂学生与社会变迁》。台北:稻禾出版社,1991。
- 马西尼(Federico Masini)著,黄河清译:《现代汉语词汇的形成——十九世纪汉语外来词研究》。上海:汉语大词典出版社,1997。
- 高明士:《东亚古代的政治与教育》。台北:台大出版社,2004。
- 基托(Humphrey D. F. Kitto)著,徐宪翔、黄韬译:《希腊人》。上海:上海人民出版社,1998。
- 康德(Immanuel Kant)著,邓晓芒译:《实践理性批判》。台北:联经出版事业股份有限公司,2004。
- 张允侯等:《五四时期的社团》。北京:三联书店,1979。
- 张永堂:《明末清初理学与科学关系再论》。台北:台湾学生书局,1994。
- 张玉法:《清季的立宪团体》。台北:中央研究院近代史研究所,1971。
- 张佛泉:《自由与人权》。香港:亚洲出版社,1955。
- 张朋园:《立宪派与辛亥革命》。台北:中央研究院近代史研究所,1969。
- 梁启超:《清代学术概论》,收入朱维铮校注:《梁启超论清学史二种》。上海:复旦大学出版社,1985。
- 清高宗敕撰:《续通典》。上海:商务印书馆,1935。
- 许希特(Wolfgang Schluchter)著,顾忠华译:《理性化与官僚——对韦伯之研究与诠释》。台北:联经出版事业公司,1986。
- 许慎撰、段玉裁注释:《段氏说文解字注》。台北:宏业书局,1969。

——撰，段玉裁注：《说文解字注》。上海：上海古籍出版社，1988。

郭成棠：《陈独秀与中国共产主义运动》。台北：联经出版事业公司，1991。

郭廷以：《近代中国史纲》。香港：中文大学出版社，1989。

——编著：《近代中国史事日志》。台北：正中书局，1963。

郭颖颐著，雷颐译：《中国现代思想中的唯科学主义，1900—1950》。南京：江苏人民出版社，1995。

野村浩一著，张学锋译：《近代日本的中国认识：走向亚洲的航掬》。北京：中央编译出版社，1999。

陈元龙：《格致镜原》，收入《四库全书·子部类书类》。第一千零三十一至三十二册。

陈建华：《“革命”的现代性：中国革命话语考论》。上海：上海古籍出版社，2000。

陈卫平：《第一页与胚胎：明清之际的中西文化比较》。上海：上海人民出版社，1992。

陆奥宗光著，伊舍石译：《蹇蹇录》。北京：商务印书馆，1963。

麦金太尔(Alasdair C. Macintyre)著，龚群、戴扬毅等译：《德性之后》。北京：中国社会科学出版社，1995。

劳思光：《中国哲学史》。台北：三民书局，1984。

博兰尼(Karl Polanyi)著，黄树民等译：《巨变：当代政治、经济的起源》。台北：远流出版事业股份有限公司，1989。

彭明：《五四运动史》。北京：人民出版社，1984。

彭明辉：《晚清的经世史学》。台北：麦田出版社，2002。

斯当东(George T. Staunton)著，叶笃义译：《英使谒见乾隆纪实》。上海：上海书店，1997。

普塞(Michael Pusey)著，廖仁义译：《哈柏玛斯》。台北：桂冠图书股份有限公司，1989。

汤一介：《郭象与魏晋玄学》。武汉：湖北人民出版社，1983。

程颐：《伊川易传》，收入《四库全书·经部易类》。第九册。

程颢：《河南程氏遗书》，收入程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》。第一册。北京：中华书局，1981。

冯契主编：《哲学大辞典》。上海：上海辞书出版社，1992。

黄克武：《自由的所以然——严复对约翰弥尔自由思想的认识与批判》。台北：允晨

- 文化实业股份有限公司,1998。
- 黄宗羲:《明夷待访录》。上海:商务印书馆,1937。
- 黄福庆:《清末留日学生》。台北:中央研究院近代史研究所,1975。
- 杨家骆主编:《宋会要辑本》。台北:世界书局,1964。
- 叶保强:《人权的理念与实践》。香港:天地图书有限公司,1991。
- 实藤惠秀著,谭汝谦、林启彦译:《中国人留学日本史》。北京:三联书店,1983。
- 汉密尔顿(Alexander Hamilton)、麦迪逊(James Madison)著,程逢如等译:《联邦党人文集:关于美国宪法的论述》。北京:商务印书馆,1980。
- 汉语大字典编辑委员会编:《汉语大字典》。武汉:湖北辞书出版社;成都:四川辞书出版社,1987。
- 汉语大词典编辑委员会、汉语大词典编纂处编纂,罗竹凤主编:《汉语大词典》。上海:汉语大词典出版社,1997。
- 熊月之:《中国近代民主思想史》。上海:上海人民出版社,1986。
- :《西学东渐与晚清社会》。上海:上海人民出版社,1994。
- 熊彼得(Joseph A. Schumpeter)著,朱泱、孙鸿敞等译:《经济分析史》。台北:左岸文化事业有限公司,2001。
- 广东、广西、湖南、河南《辞源》修订组编:《辞源》修订本。香港:商务印书馆,1980~1984。
- 欧几里得(Euclid)著,利玛窦(Matteo Ricci)译,徐光启笔授:《几何原本》,收入郭书青编:《中国科学技术典籍通汇·数学卷五》。郑州:河南教育出版社,1993。
- 潘应祺:《几何赘说》。番禺:潘氏扈痛馆,1906。
- 卢梭(Jean-Jacques Rousseau)著,何兆武译:《社会契约论》。北京:商务印书馆,1980。
- 龙冠海、张承汉:《社会思想史》。台北:三民书局,1979。
- 戴震:《孟子字义疏证》,收入张岱年主编:《戴震全书》。第六册。合肥:黄山书社,1995。
- 薄一波:《若干重大决策与事件的回顾》。北京:中共中央党校出版社,1993。
- 赛班(George H. Sabine)著,李少华、尚新建译:《西方政治思想史》。台北:桂冠图书股份有限公司,1992。
- 怀特(Hayden v. White)著,刘世安译:《史元:十九世纪欧洲的历史意象》。台北:麦田出版股份有限公司,1999。

罗素(Bertrand Russell):“论历史”,罗素著,何兆武、肖巍、张文杰译:《论历史》。北京:三联书店,1991。

严可均辑:《全晋文》。北京:商务印书馆,1999。

苏云峰:《三(两)江师范学堂:南京大学的前身,1903—1911:近代中国高等教育研究》。台北:中央研究院近代史研究所,1998。

顾炎武撰,黄汝成集释:《日知录》。台北:台湾商务印书馆,1978。

顾颉刚:《汉代学术史略》。上海:东方书社,1941。

## 论文

“大美国事”,《万国公报》,同治十三年(1874)十月十二日。

“立宪纪闻”,《东方杂志》,1906年临时增刊《宪政初纲》,收入中国史学会主编:《辛亥革命》。第四册。上海:上海人民出版社,2001。

“列宁主义万岁”,《红旗》(北京),1960年4月16日。

“局外公法摘要”,《东方杂志》。第一卷第一期(1904年3月11日)。

“非十二子”,叶衡选注:《荀子》。台北:台湾商务印书馆,1966。

“为李给事让起覆尚书左丞兼御史大夫第四表”,董浩等编:《全唐文》。卷三百八十四。太原:山西教育出版社,2002。

“原道训”,刘殿爵等编:《淮南子逐字索引》。香港:商务印书馆,1992。

“班孟坚典引一首”,收入萧统选,李善注:《文选》。第四十八卷。香港:商务印书馆,1960。

“新书介绍”,《东方杂志》。第一卷第一期(1904年3月11日)。

“实践是检验真理的唯一标准”,《光明日报》,1978年5月11日。

“学界风潮愈闹愈大”,《晨报》,1919年5月20日。

“宪政编查馆会同民政部奏拟订结社集会律折(附片并清单)”,《东方杂志》。第五卷第四期(1908年5月)。

于式枚:“出使德国考察宪政大臣于式枚奏考察宪政谨议办法宗旨折”,《政治官报》。第三十七号(1907年12月1日)。

土屋英雄:“梁启超的‘西洋’摄取与权利——自由论”,狭间直树编:《梁启超·明治日本·西方》。北京:社会科学文献出版社,2001。

毛泽东:“新民主主义的宪政”,《毛泽东选集》。第二卷。北京:人民出版社,1969。

——:“实践论”,《毛泽东选集》。第一卷。北京:人民出版社,1970。

- ：“论人民民主专政”，《毛泽东选集》。第四卷。北京：人民出版社，1970。
- 王友琴：“1966：学生打老师的革命”，《二十一世纪》（香港中文大学·中国文化研究所）。总第三十期（1995年8月号）。
- 王宏斌：“戊戌维新时期的‘群学’”，《近代史研究》（北京）。第二期（1985）。
- 王尔敏：“清季学会汇总表”，《晚清政治思想史论》。台北：台湾商务印书馆，1992。
- 方维规：“‘议会’、‘民主’与‘共和’概念在西方与中国的嬗变”，《二十一世纪》（香港）。总第五十八期（2000年4月号）。
- 北京大学档案馆整理，陶英惠著：“蔡元培与五四爱国运动”，[www.dag.pku.edu.cn/erjimb/pageshow.asp?articleid=594](http://www.dag.pku.edu.cn/erjimb/pageshow.asp?articleid=594)。
- 白永瑞：“中国现代史上民主主义的再思考：一九二〇年代国民会议运动”，中华民国史料研究中心编：《一九二〇年代的中国》。台北：中华民国史料研究中心，2002。
- 皮锡瑞：“论孔子成春秋不能使后世无乱臣贼子而能使乱臣贼子不能无惧”，《经学通论·春秋》。香港：中华书局，1961。
- 石元康：“二种道德观——试论儒家伦理的型态”，刘述先编：《儒家伦理研讨会论文集》。新加坡：东亚哲学研究所，1987。
- 列宁：“无产阶级革命和叛徒考茨基”，中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编：《列宁全集》。第二十八卷。北京：人民出版社，1965。
- 朱维铮：“从《实理公法全书》到《大同书》”，《求索真文明：晚清学术史论》。上海：上海古籍出版社，1996。
- ：“晚清汉学：‘排荀’与‘尊荀’”，《求索真文明：晚清学术史论》。
- 艾尔曼著，赵刚译：“中国文化史的新方向：一些有待讨论的意见”，《台湾社会研究》（台北）。总第十三期（1992）。
- 著，蒋劲松译：“从前现代的格致学到现代的科学”，《中国学术》（北京）。第二辑（2000）。
- 余英时：“名教危机与魏晋士风的演变”，《中国知识阶层史论·古代篇》。台北：联经出版事业公司，1980。
- 何冠彪：“顾炎武、黄宗羲、王夫之人祀文庙始末”，《汉学研究》（台北）。第九卷第一期（1991）。
- 吴稚晖：“一个新信仰的宇宙观及人生观”，丁文江、张君勱等：《科学与人生观——“科学与玄学”论战集》。第二册。台北：问学出版社，1977。

- 吕实强：“巴黎和会冲击下国人的反应(1919)——兼论五四运动的本质”，张启雄主编：《“二十世纪的中国与世界”论文选集》。上册。台北：中央研究院近代史研究所，2001。
- 李大钊：“圣人与皇帝”，《李大钊文集》。下册。北京：人民出版社，1984。
- 李陈顺妍：“晚清的重商主义运动”，《中央研究院近代史研究所集刊》(台北)。第三期。上册(1972)。
- 李泽厚：“启蒙与救亡的双重变奏”，《中国现代思想史论》。北京：东方出版社，1987。
- 李竞能：“论清末西方资产阶级经济学的传入中国”，《经济研究》(北京)。第二期(1979)。
- 杜兰(Alain Touraine)：“文革是一场反社会运动”，《二十一世纪》(香港)。总第三十六期(1996年8月号)。
- 汪晖：“‘赛先生’在中国的命运——中国近现代思想中的‘科学’概念及其使用”，《学人》(江苏)。第一辑(1991)。
- 周昌龙：“五四时期知识分子对个人主义的诠释”，《汉学研究》(台北)。第十二卷第二期(1994)。
- 林同奇：“与怀特谈他的后现代史学”，《二十一世纪》(香港)。总第九十期(2005年8月号)。
- 林和生：“科玄论战与胡适‘科学的人生观’”。北京：中国科学院科技政策与管理科学研究所硕士论文(未刊稿)，1991。
- 林则徐：“拟颁发檄谕英国国王稿”，中山大学历史系中国近代现代史教研组研究室编：《林则徐集·公牍》。北京：中华书局，1985。
- 丘浚：“设学校以立教五”，黄训编：《名臣经济录》，收入《四库全书·史部诏令奏议类》。第四百四十三至四十四册。
- 金永植著，王道还译：“中国传统文化中的自然知识——中国科学史研究中的一些问题”，《史学评论》(台北)。第九期(1985)。
- 金耀基：“关系和网络的建构：一个社会学的诠释”，《二十一世纪》(香港)。总第十二期(1992年8月号)。
- 金观涛：“中国文化的常识合理精神”，《中国文化研究所学报》(香港)。新第六期(1997)。
- ：“中国近现代经济伦理的变迁——论社会主义经济伦理在中国的历史命运”，



- 刘小枫、林立伟编:《中国近现代经济伦理的变迁》。香港:中文大学出版社,1998。
- :“奇异悖论——证伪主义可以被证伪吗?”,《自然辩证法通讯》(北京)。总第六十期(1989)。
- :“革命观念在中国的起源和演变”,《政治与社会哲学评论》(台北)。第十三期(2005)。
- :“唯物史观与中国近代传统”,《二十一世纪》(香港)。总第三十三期(1996年2月号)。
- 金观涛、刘青峰:“‘科举’和‘科学’——重大社会事件和观念转化的案例研究”,《科学文化评论》(北京)。第二卷第三期(2005)。
- :“中国共产党为什么放弃新民主主义?”,《二十一世纪》(香港)。总第十三期(1992年10月号)。
- :“中国个人观念的起源、演变及其形态初探”,《二十一世纪》(香港)。总第八十四期(2004年8月号)。
- :“五四的另一种图像”,国立政治大学文学院编:《五四运动八十周年学术研讨会论文集》。台北:国立政治大学,1999。
- :“五四新青年群体为何放弃‘自由主义’?——重大事件与观念变迁互动之研究”,《二十一世纪》(香港)。总第八十二期(2004年4月号)。
- :“反右运动与延安整风”,《二十一世纪》(香港)。总第四十期(1997年4月号)。
- :“天理、公理和真理——中国文化‘合理性’论证以及‘正当性’标准的思想史研究”,《中国文化研究所学报》(香港)。新第十期(2001)。
- :“近代中国‘权利’观念的意义演变——从晚清到《新青年》”,《中央研究院近代史研究所集刊》(台北)。第三十二期(1999)。
- :“从‘天下’、‘万国’到‘世界’——晚清民族主义形成的中间环节”,《二十一世纪》(香港)。总第九十四期(2006年4月号)。
- :“从‘格物致知’到‘科学’、‘生产力’——知识体系和文化关系的思想史研究”,《中央研究院近代史研究所集刊》(台北)。第四十六期(2004)。
- :“从‘经世’到‘经济’——社会组织原则变化的思想史研究”,《台大历史学报》(台北),第三十二期(2003)。
- :“从‘群’到‘社会’、‘社会主义’——中国近代公共领域变迁的思想史研究”,

《中央研究院近代史研究所集刊》(台北)。第三十五期(2001)。

——：“绅士公共空间在中国”，《二十一世纪》(香港)。总第七十五期(2003年2月号)。

——：“试论中国式的自由主义——胡适实验主义和戴震哲学的比较”，刘青峰、岑国良编：《自由主义与中国近代传统》。香港：中文大学出版社，2002。

——：“试论儒学式公共空间：中国社会现代转型的思想史研究”，《台湾东亚文明研究学刊》(台北)。第二卷第二期(2005)。

——：“论历史研究中的整体方法”，《知识分子》(纽约)。春季号(1987)。

——：“历史研究的客观性——论观念史图像中的真实”，《新史学》(台北)。第十八卷第一期(2007)。

阿伦特著，刘锋译：“公共领域和私人领域”，汪晖、陈燕谷主编：《文化与公共性》。北京：三联书店，1998。

布罗代尔(Fernand Braudel)著，承中译：“历史和社会科学：长时段”，蔡少卿编：《再现过去：社会史的理论视野》。杭州：浙江人民出版社，1988。

哈贝马斯著，汪晖译：“公共领域”，汪晖、陈燕谷主编：《文化与公共性》。

——著，曹宪东译：“公共领域的社会结构”，汪晖、陈燕谷主编：《文化与公共性》。

姜义华：“彷徨中的启蒙——《新青年》德赛二先生析论”，《文史知识》(北京)。第5期(1999)。

科林伍德(Robin G. Collingwood)：“历史哲学的性质和目的”，张文杰等编译：《现代西方历史哲学译文集》。上海：上海译文出版社，1984。

胡适：“《科学与人生观》序”，丁文江、张君勱等：《科学与人生观》。第一册。

——：“我国之‘家族的个人主义’”，《胡适留学日记(一)》。台北：远流出版事业股份有限公司，1986。

——：“答陈独秀先生”，《胡适文存二集》，收入《民国丛书·第一编》。第九十四册。

范岱年：“唯科学主义在中国——历史的回顾与批判”，《科学文化评论》(北京)。第二卷第六期(2005)。

韦伯(Max Weber)：“以学术为业”，韦伯著，冯克利译：《学术与政治——韦伯的两篇演说》。北京：三联书店，1998。

孙中山：“遗嘱”，《孙中山选集》。下卷。北京：人民出版社，1956。

岛尾永康：“汉语科技词汇的中日交流与比较”。第三届国际中国科学史讨论会论

- 文。北京：中国科学院主办，1984。
- 徐光台：“明末清初西方‘格致学’的冲击与反应：以熊明遇《格致草》为例”，台湾大学历史学系编：《“世变、群体与个人”：第一届全国历史学学术讨论会论文集》。台北：国立台湾大学历史学系，1996。
- ：“儒学与科学：一个科学史观点的探讨”，《清华学报》（台北）。新第二十六卷第四期（1996）。
- 耿云志：“清末资产阶级立宪派与諮议局”，中华书局编辑部编：《纪念辛亥革命七十年学术讨论会论文集》。第二册。北京：中华书局，1983。
- 张东荪：“由内地旅行而得之又一教训”，《时事新报》，1920年11月5日，收入蔡尚思主编：《中国现代思想史资料简编》。卷一。杭州：浙江人民出版社，1982。
- 张堂铸：“周作人与个人主义”，《鹅湖月刊》（台北）。第二十卷第七期（1995）。
- 张灏：“中国近代思想史的转型时代”，《二十一世纪》（香港）。总第五十二期（1999年4月号）。
- ：“中国近代转型时期的民主观念”，《二十一世纪》（香港）。总第十八期（1993年8月号）。
- ：“中国近百年来的革命思想道路”，《张灏自选集》。上海：上海教育出版社，2002。
- 盛邦和：“19世纪与20世纪之交的日本亚洲主义”，《历史研究》（北京）。第三期（2000）。
- 郭廷以、刘广京：“自强运动：寻求西方的技术”，费正清（John K. Fairbank）主编，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年》。上卷。北京：中国社会科学出版社，1985。
- 陈子龙：“凡例”，徐光启：《农政全书》，收入任继愈主编：《中国科学技术典籍通汇》。郑州：河南教育出版社，1994。
- 陈少白：“兴中会革命史要”，陈锡祺主编：《孙中山年谱长编》。上册。北京：中华书局，1991。
- 陈弘毅：“权利的兴起：对几种文明的比较研究”，《法治、启蒙与现代法的精神》。北京：中国政法大学出版社，1998。
- 陈旭麓：“戊戌时期维新派的社会观——群学”，《近代史研究》（北京）。总第二十二期（1984）。
- 陈良佐：“从《格物粗谈》来看宋明间的‘格物致知’”，杨翠华、黄一农主编：《近代中

- 国科技史论集》。台北：中央研究院近代史研究所，1991。
- 陈学霖：“欧阳修‘正统论’新释”，《宋史论集》。台北：东大图书公司，1993。
- 陈独秀：“我们为什么要做白话文？”，《晨报》，1920年2月20日。
- 黄克武：“《皇朝经世文编》学术、治体部分思想之分析”。台北：国立台湾师范大学历史研究所硕士论文，1985。
- ：“民国初年孔教问题之争论（1912—1917）”，《国立台湾师范大学历史学报》（台北）。第十二期（1984）。
- 恽代英：“未来之梦”，《恽代英文集》。上卷。北京：人民出版社，1984。
- 沟口雄三：“中国与日本‘公私’观念之比较”，《二十一世纪》（香港）。总第二十一期（1994年2月号）。
- 万俊人：“美国当代社会伦理学的新发展”，《中国社会科学》（北京）。第三期（1995）。
- 贾谊：“六术”，王洲明、徐超校注：《贾谊集校注》。北京：人民文学出版社，1996。
- 廖平：“公羊春秋补证后序”，郑振铎编：《晚清文选》。卷下。北京：中国社会科学出版社，2002。
- 赵世瑜：“传说·历史·历史记忆——从20世纪的新史学到后现代”，杨念群等主编：《新史学：多学科对话的图景》。下册。北京：中国人民大学出版社，2003。
- 赵利栋：“1905年前后的废科举、学堂和士绅阶层”，《二十一世纪》（香港）。总第八十九期（2005年6月号）。
- 刘青峰：“文化革命中的新华夏中心主义”，《二十一世纪》（香港）。总第十五期（1993年2月号）。
- 刘青峰、金观涛：“19世纪中日韩的天下观及甲午中日战争的爆发”，《思想》（台北）。第三期（2006）。
- 刘望龄：“1896—1906年间中国留日学生人数补正”，陈锡祺等：《辛亥革命论文集》。广州：广东人民出版社，1980。
- 刘广京：“晚清人权论初探——兼论基督教思想之影响”，《新史学》（台北）。第五卷第三期（1994）。
- 蔡仁坚：“中国科学教育的先驱——颜习斋”，项维新、刘福增主编：《中国哲学思想论集（清代篇）》。第五册。台北：牧童出版社，1978。
- 蔡少卿：《中国秘密社会》。杭州：浙江人民出版社，1989。
- 郑容和：“从周边视角来看朝贡关系——朝鲜王朝对朝贡体系的认识和利用”，《国

- 际政治研究》(北京)。第一期(2006)。
- 鲁迅：“文化偏至论”，《鲁迅全集》。第一卷。北京：人民文学出版社，2005。
- 萧统：“令旨解二谛义”，刘殿爵等编：《梁昭明太子萧统集逐字索引》。香港：中文大学出版社，2001。
- 萨勒(Sven Saaler)：“日本的政治、回忆和历史意识”，《二十一世纪》(香港)。总第九十期(2005年8月号)。
- 苏云峰：“张之洞的中国官僚系统民主化构思——对张之洞的再认识”，《近代中国史研究通讯》(台北)。第八期(1989)。
- 苏轼：“代吕申公上初即位论治道二首·道德”，段书伟、赵宗乙主编：《苏东坡全集》。卷三十四。北京：燕山出版社，1998。
- 龚自珍：“论私”，夏田蓝编：《龚定盦全集类编》。台北：文海出版社，1972。
- 谭嗣同：“报唐才常书”，蔡尚思、方行编：《谭嗣同全集》。增订本。上册。北京：中华书局，1981。

### 计算机数据库

- 《汉达古文献数据库》。香港：香港中文大学中国文化研究所古文数据库中心，1998。
- 《汉籍电子文献(二十五史)》。台北：中央研究院，1999。

## 二、日文部分

- 片山淳吉：《物理阶梯》，收入日本科学史刊行会编：《明治前日本科学史总说·年表》。东京：日本学术振兴会，1978。
- 佐藤亨：《幕末·明治初期语汇の研究》。东京：樱枫社，1986。
- 沈国威编著：《“六合丛谈”(1857—58)の学际的研究：付“语汇索引”影印文本》。东京：白帝社，1999。
- 武部善人：《太宰春台》。东京：吉川弘文馆，1997。
- 金观涛、刘青峰：“历史の真实性を论ず——データベース方式および历史研究のモデルチェンジ”，加加美光行编：《中国の新たな发现》。东京：日本评论社，2008。
- 柳父章：《翻译语成立事情》。东京：岩波书店，1982。

酒井忠夫：“中国史上の道教と迷信批判”，牧尾良海博士颂寿纪念论集刊行会编：《牧尾良海博士颂寿纪念论集：中国の宗教・思想と科学》。东京：国会刊行会，1984。

森时彦：《生计学 and 经济学之间——梁启超的 political economy》。日本：京都大学人文科学研究所，2000。

铃木修次：《日本汉语と中国：汉字文化圏の近代化》。东京：中央公论社，1981。

福泽谕吉：《文明论の概略》。东京：岩波书店，1875。

斋藤毅：《明治のことは：东から西への架け桥》。东京：讲谈社，1977。

### 三、英文部分

#### 专著

Allen, Robert., ed. *Chambers Encyclopedic English Dictionary*. Edinburgh: Chambers, 1994.

Ashley, William J. *An Introduction to English Economic History and Theory*. New York: A. M. Kelley, 1966.

Bobbio, Norberto. *Democracy and Dictatorship*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

Borgatta, Edgar F., ed. *Encyclopedia of Sociology*. Vol. 2. 2d ed. New York: Macmillan Reference USA, 2000.

Butterfield, Fox. *China: Alive in the Bitter Sea*. London: Coronet Books, 1983.

Brinton, Crane. *Ideas and Men: The Story of the Western Thought*. New York: Prentice-Hall, 1950.

Brown, Harold I. *Rationality*. London and New York: Routledge, 1988.

*Chambers's Encyclopaedia*. Vol. XI. New rev. ed. London: International Learning Systems Corporation Limited, 1973.

Chen, Fong-Ching, and Guantao Jin. *From Youthful Manuscripts to River Elegy: The Chinese Popular Cultural Movement and Political Transformation 1979 - 1989*. Hong Kong: The Chinese University Press, 1997.

Chow, Tse-tsung. *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960.

- Cohen, Jean L., and Andrew Arato. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, Mass. : The MIT Press, 1992.
- Collingwood, Robin G. *The New Leviathan, or, Man, Society, Civilization, and Barbarism*. London: Clarendon Press, 1944.
- Cranston, Maurice W. *What Are Human Rights?*. London: The Bodley Head, 1973.
- Dahl, Robert A. *On Democracy*. New Haven: Yale University Press, 1998.
- Dworkin, Ronald. *Taking Rights Seriously*. London: Duckworth, 1977.
- Greenleaf, W. H. *The British Political Tradition*. Vol. 1, *The Rise of Collectivism*. London: Routledge, 1988.
- Habermas, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, Mass. : The MIT Press, 1989.
- Hsü, Immanuel C. Y. *China's Entrance into the Family of Nations: The Diplomatic Phase, 1858 - 1880*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1960.
- Iggers, Georg G. *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*. Hanover, N. H. : Wesleyan University Press, 1997.
- Lin, Yu-sheng. *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era*. Madison: University of Wisconsin Press, 1979.
- Lukes, Steven. *Individualism*. Oxford: Blackwell, 1973.
- McLeish, Kenneth., ed. *Key Ideas in Human Thought*. New York: Facts On File, 1993.
- Nathan, Andrew J. *Peking Politics, 1918 - 1923: Factionalism and the Failure of Constitutionalism*. Berkeley: University of California Press, 1976.
- Pye, Lucian W. *The Spirit of Chinese Politics: A Psychocultural Study of the Authority Crisis in Political Development*. Cambridge, Mass. : The MIT Press, 1968.
- Weintraub, Jeff, and Krishan Kumar, eds. *Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- Wheaton, Henry. *Elements of International Law: With a Sketch of the History of the Science*. Philadelphia: Carey, Lea & Blanchard, 1836.
- Rankin, Mary B. *Elite Activism and Political Transformation in China: Zhejiang Province, 1865 - 1911*. Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1986.
- Reardon-Anderson, James. *The Study of Change: Chemistry in China, 1840 - 1949*. Cambridge; N. Y. : Cambridge University Press, 1991.

- Rowe, William T. *Hankow: Commerce and Society in a Chinese City, 1796 - 1889*. Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1984.
- Sandel, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Schwarcz, Vera. *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Schwartz, Benjamin I. *Chinese Communism and the Rise of Mao*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1952.

### 论文

- Chan, Wing-tsit. "The Evolution of the Neo-Confucian Concept Li as Principle." 《清华学报》。新第四卷第二期(1964)。
- Chen, Joseph T. "The May Fourth Movement Redefined." *Modern Asian Studies* 4, no. 1 (1970).
- Foerster, Heinz Von. "On Constructing a Reality." In *The Invented Reality: How Do We Know What We Believe We Know?: Contributions to Constructivism*, ed. Paul Watzlawick. New York: Norton, 1984.
- Gillespie, Michael A. "The Theological Origins of Modernity." *Critical Review* 13, no. 1-2 (1999).
- Hempel, Carl G. "The Function of General Laws in History." *Journal of Philosophy* 39, no. 2 (1942).
- Huang, Philip C. C. "'Public Sphere'/'Civil Society' in China? The Third Realm between State and Society." *Modern China* 19, no. 2 (1993).
- . "The Paradigmatic Crisis in Chinese Studies: Paradoxes in Social and Economic History." *Modern China* 17, no. 3 (1991).
- Isaac, Jeffrey C. "Republicanism Vs. Liberalism? A Reconsideration." *History of Political Thought* 9, no. 2 (1988).
- Jansen, Marius B. "Konoe Atsumaro." In *The Chinese and the Japanese: Essays in Political and Cultural Interactions*, ed. Akira Iriye. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Jin, Guantao, and Qingfeng Liu. "From 'Republicanism' to 'Democracy': China's



- Selective Adoption and Reconstruction of Modern Western Political Concepts (1840–1924).” *History of Political Thought* 26, no. 3 (2005).
- . “On the Authenticity of History: Database Methods and Paradigm Shift in Historical Research.” In *New Challenges and Perspectives of Modern Chinese Studies*, ed. Shinichi Kawai. Tokyo: Universal Academy Press, Inc., 2008.
- Jin, Guantao, Hongye Fan, and Qingfeng Liu. “The Structure of Science and Technology in History: On the Factors Delaying the Development of Science and Technology in China in Comparison with the West since the 17th Century (Part One).” In *Chinese Studies in the History and Philosophy of Science and Technology*. Vol. 179, *Boston Studies in the Philosophy of Science*, ed. Fan Dainian and Robert S. Cohen. Dordrecht, Boston: Kluwer Academic Publishers, 1996.
- . “Historical Changes in the Structure of Science and Technology (Part Two, A Commentary).” In *Chinese Studies in the History and Philosophy of Science and Technology*. Vol. 179, *Boston Studies in the Philosophy of Science*.
- Rankin, Mary B. “The Origins of a Chinese Public Sphere: Local Elites and Community Affairs in the Late Imperial Period.” *Etudes Chinoises* 9, no. 2 (1990).
- Rowe, William T. “The Public Sphere in Modern China.” *Modern China* 16, no. 3 (1990).
- . “The Problem of ‘Civil Society’ in Late Imperial China.” *Modern China* 19, no. 2 (1993).
- Sunstein, Cass R. “Beyond the Republican Revival.” *Yale Law Journal*, no. 97 (1988).
- Svarverud, Rune. “The Notions of ‘Power’ and ‘Rights’ in Chinese Political Discourse.” In *New Terms for New Ideas—Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*, ed. Michael Lackner, Iwo Amelung and Joachim Kurtz. Leiden: Brill, 2001.
- Swart, Koenraad W. “‘Individualism’ in the Mid-Nineteenth Century (1826–1860).” *Journal of the History of Ideas* 23, no. 1 (1962).
- Ullmann, Walter. *The Individual and Society in the Middle Ages*. London: Methuen & Co Ltd., 1967.
- Wakeman, Jr. Frederic. “The Civil Society and Public Sphere Debate: Western Reflections on Chinese Political Culture.” *Modern China* 19, no. 2 (1993).

- Wang, Gungwu. "Power, Rights and Duties in Chinese History." *The Australian Journal of Chinese Affairs*, no. 3 (January 1980).
- Wilson, George G. "Henry Wheaton and International Law." In *Henry Wheaton, Elements of International Law*. Buffalo, N. Y.; William S. Hein and Co., Inc., 1995.
- Wollheim, Richard. "Democracy." *Journal of the History of Ideas* 19, no. 2 (1958).
- Yu, Ying-shih. "The Radicalization of China in the Twentieth Century." *Daedalus* 122, no. 2 (1993).