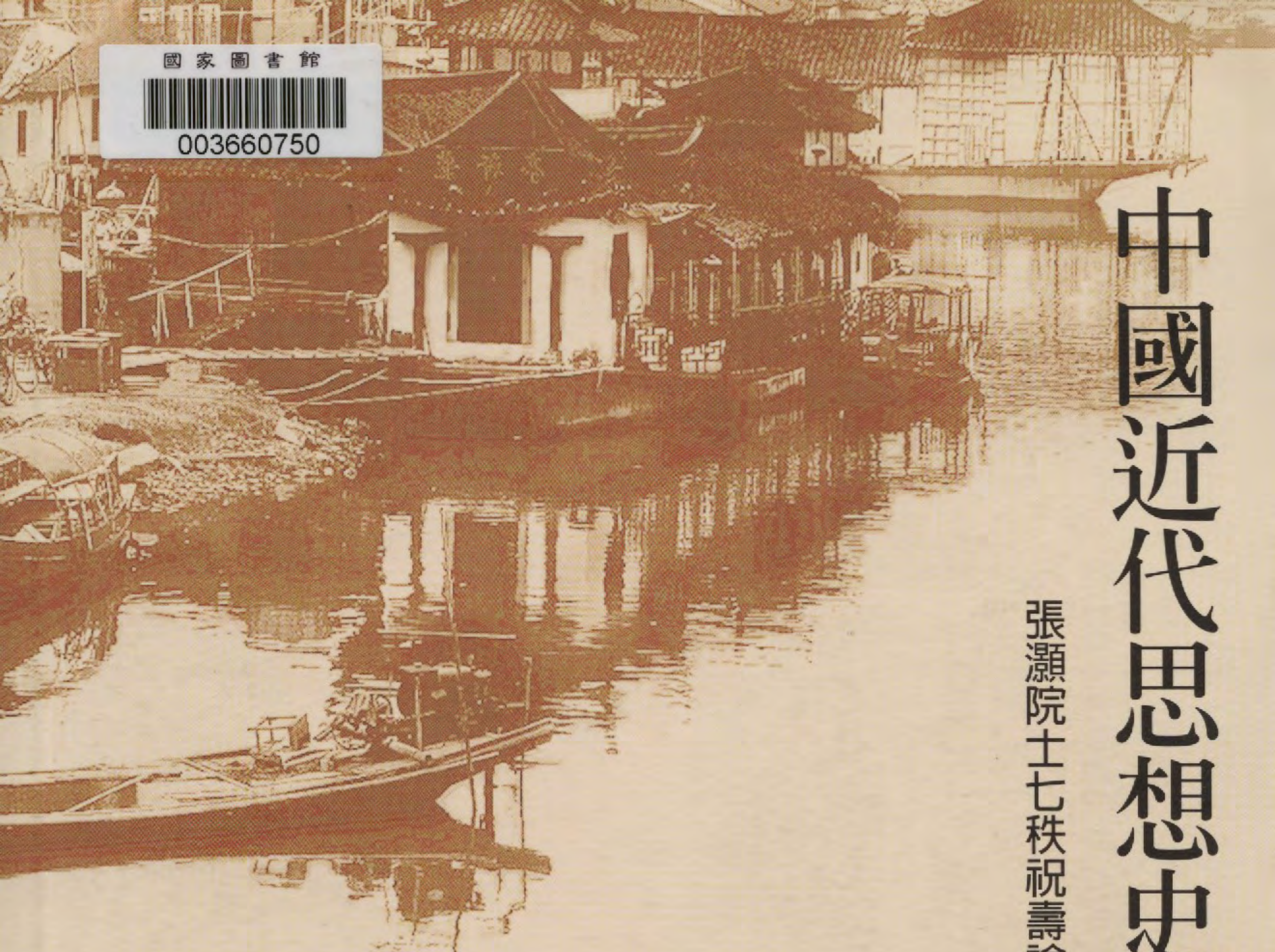


國家圖書館



003660750



中國近代思想史的

轉型時代

張灝院士七秩祝壽論文集

王汎森等◎著

聯經

時代的探索



本書探討了世界人文傳統中的軸心時代，從世界文化史的角度對軸心時代的歷史意義提出看法；也討論了近現代思想與文化的變遷過程、族群解紐的危機與困境、轉型時代中國烏托邦主義的興起。對戊戌維新與五四運動作了新解，也對中國近百年來的革命思想道路作了回顧。

烈士精神與批判意識—— 譚嗣同思想的分析



譚嗣同在中國近代史上，是一位有特殊歷史意義的思想家。他的一生只活了36年，而他出現在歷史舞台上，雖然只有3、4年的時間，卻留下了光彩的事跡和深遠的影響。本書透過譚嗣同一生的行跡和作品，刻畫出他的思想發展和心路歷程。內容包括譚嗣同的性格、身世與環境，以及心路歷程之宗教心靈的湧現、影響和變化等。

幽暗意識與民主傳統



自由主義珍視人類的個人尊嚴，堅信自由與人權是人類社會不可或缺的價值。但它同時也正視人的罪惡性和墮落性，從而對人性的了解蘊有極深的幽暗意識。本書把西方自由主義和幽暗意識之間的關係作了整理和介紹，同時以此為借鏡，希望對傳統儒家的人性論和政治思想作釐清和反省。

中國近代思想史的轉型時代

王汎森等◎著



序

一、

2005年4月30日，我應邀前往香港科技大學參加「張灝教授榮退學術座談會」，雖然座談會只有半天時間，但在會前會後的閒談中，有不少張先生的門生故舊紛紛提議應該出版一本張先生七十歲祝壽論文集，並推我負責其事。

當時幾位與聞其事的朋友商量要以一個比較特別的方式來纂輯這本論文集，也就是放棄「盍各言爾志」的徵稿方式，改採議題比較集中的作法，當時就商定以張先生的文章〈中國近代思想史的轉型時代〉一文中所提及的種種主題作為對話的依據。因為這篇文章涉及的層面很廣，年代斷限確定——即1895至1925年——也就是甲午戰爭以後，一直到五卅運動、「主義時代」的來臨；我們決定就個別主題約一位曾經在相近領域作過研究的學者撰寫論文。大部份文章都在交稿期限內收到，不過也有幾篇延遲了相當長的時間，使得編輯工作頗有拖延，但整體而言整個過程相當順利。

本書共有十五篇文章，分成三大類，基本上是照著張灝先生〈中國近代思想史的轉型時代〉（以下簡稱〈轉型時代〉）中所提到的相關主題的順序編排下來。此外也有幾篇文章稍稍軼出原先想定的主題，我們也盡可能作了適當的安排。

二、

張灝先生以「1895-1925」作為「轉型時代」，我認為這是他多年以來深思熟慮的結果。講授近代思想史的朋友恐怕有一個共同的經驗，從鴉片戰爭一路講過來，每一個階段都有新的變化，尤其是1860年代以後，幾乎每年都

國家圖書館



003660750

有新東西，然後一直變到20世紀。問題是在這紛紜萬狀的變化中，其快慢強弱及寬狹深淺並不容易區分。黃宗羲在《明儒學案》序中說明代心性之學太過發達，每個人都講一套，看不出大分別來，他用「黃茅白葦」一望皆是來形容，而黃宗羲最重要的工作是在這茫茫一片中識認出各家的「宗旨」，分出學派的不同，並加以綜合及論斷。黃宗羲的工作當然有不盡滿人意之處，但是沒有這部學案，研究明代思想史便有不知從何下手之感了。張先生把「轉型時代」斷在1895年至1925年，並由許多方面來加以論證，也是在「黃茅白葦」一望皆是的思想狀態中，提供一個可用的架構。

我個人教近代思想史多年，觀察1840年以來的變化，完全同意如果以思想變化的劇烈度、深刻度、傳播的廣度三個標準而言，1895至1925年確實稱得上是近代思想的轉型時代。由於甲午戰敗對當時中國人的刺激太大，所造成的變化非常劇烈，層面也非常之廣泛，以個人的生命歷程(life course)為例，許多人對人生道路的安排、職業軌跡(career pattern)的設計都產生劇烈變化，關於這一點，我曾經提議進行「人群學」(prosopography)研究計劃，將近代人物年譜或傳記中，1895前後生命軌跡的重大改變作一統計，必能比較清楚地看出這個年代的重要性。¹他們有的放棄蟲魚鳥獸的考據之學，有的放棄八股文，有的開始狂熱渴求西學，不一而足。這一類因時代的刺激而轉弦易轍的例子真是難以計數，也是在這個時代，放棄科舉考試、不事功名，從自古以來相沿不變的人生軌跡甌脫出來者逐漸增多，官方功令的力量吸引不住他們了，他們成爲改變近代中國的「自由流動資源」(free floating resources)。

再以具里程碑意義的思想文獻及關鍵性行動的出現爲例：1895年嚴復刊〈世變之亟〉及〈救亡決論〉，康有爲公車上書、開「強學會」，1896年譚嗣同在南京完成《仁學》，嚴復初譯《天演論》，康有爲撰《孔子改制考》，梁啓超撰《變法通義》，且與人合刊「時務報」於上海，1897年，譚嗣同、梁啓超等創「南學會」於湖南，康有爲至京師上書陳事變之亟，1898年，張之洞刊

1 類似的「人群學」研究計劃也可以放在五四時期或「主義時代」興起這幾個時間點上，一樣可以看出重大的轉折。

《勸學篇》，嚴復始譯《原富》、《群學肄言》，擬上呈萬言書，接著發生戊戌政變，六君子被殺，康、梁出走……，一幕又一幕，也都是以1895年為重要分界點。

我推測張先生是以「主義時代」的興起為「轉型時代」的下限，因此可以定在聯俄容共的1924年，可以定在五卅慘案的1925，也可以定在北伐開始的1926年；張先生把它定在1925年，是因為在五卅運動中，「黨」的動員與「主義」的宣傳等形式都集中展現了。「主義時代」興起之後，原先那種充滿危機與混亂，同時也是萬馬爭鳴的探索、創新、多元的局面，逐漸歸於一元，被一套套新的政治意識形態所籠罩、宰制，標幟著「轉型時代」的結束。

以上是我對「轉型時代」何以定在1895至1925年的理解。以下我想略為說明本書各篇文章的安排。我將約略介紹〈轉型時代〉一文的大旨(有時不可避免地襲用原文)，再提到本書相應的各章。

本書的第一部份是「思想知識的傳播媒介」。〈轉型時代〉一文一開始便指出「思想知識的傳播媒介」及「思想的內容」兩部份的轉變，前者主要的變化有二，一為報刊雜誌，新式學校及學會等制度性傳媒的湧現，一為新的社群媒體——知識階層的出現。

如果沒有大量的新式傳播媒介出現，思想的變化當然不大可能擴大影響範圍，並深入一般群眾，〈轉型時代〉一文中指出：「1895年以前，中國已有近代報刊雜誌的出現，但是數量極少，而且多半是傳教士或者商人辦的。前者主要是有關教會活動的消息，後者主要是有關商業市場的消息。少數幾家綜合性的報紙，如《申報》、《新聞報》、《循環日報》，又都是一些當時社會的「邊緣人士」，如外國人或者出身買辦階級的人辦的，屬於邊緣性報刊(marginal press)，影響有限。」在1895年之後，報刊數量激增，而且主持者由邊緣人變為士紳階層，由「邊緣性報刊」，變為「菁英的報刊」。關於這個問題，本書收錄了李仁淵〈思想轉型時期的傳播媒介：清末民初的報刊與新式出版業〉。除了報刊雜誌外，新式出版事業出現，有三大書局之稱的商務、中華、世界書局都是在轉型時代成立，而它們廣泛散佈新意識與新思想的一個重要管道，即是替新式學校印制各種教科書。沙培德(Peter Zarrow)的〈啓

蒙「新史學」——轉型期中的中國歷史教科書〉是以歷史教科書為例，說明這一現象下，新式印刷出版機構所編寫之教科書如何造成歷史教育在功能目標上的改變。

〈轉型時代〉一文提到，1895以後教育制度大規模改變，「首先是戊戌維新運動帶來興辦書院與學堂的風氣，設立新學科，介紹新思想，1900以後，繼之以教育制度的普遍改革，奠定了現代學校制度的基礎。一方面是1905年傳統考試制度的廢除，同時新式學堂的普遍建立，以建立新學制與吸收新知識為主要目的。當時大學的建立在新式學制中的地位尤其重要。它們是新知識、新思想的溫床與集散中心。」本書中孫慧敏的〈新式學校觀念的形成及影響〉討論新式學校觀念的形成，而范廣欣的〈從鄭觀應到盛宣懷——轉型時代中國大學理念走向成熟〉，則以鄭、盛二人為例討論其大學理念從構想到實踐的形成。

〈轉型時代〉一文中以1895以後「學會」大興為例說明新社群媒體——知識階層(intelligentsia)的出現，本書則有許紀霖〈重建社會重心——現代中國的「知識人社會」〉。

本書的第二部分是「思想內容的變化」。文中首先提到在1895之後出現文化取向的危機，最顯著的危機是「傳統政治秩序在轉型時代由動搖而崩潰，……使得中國人在政治社會上失去重心和方向，自然產生思想上極大的混亂與虛脫」，尤其是「普世王權」的崩潰，「不僅代表政治秩序的崩潰，也象徵基本宇宙觀受到震撼而動搖」，同時與宇宙觀結合在一起的一些儒家基本價值也受到侵蝕而逐漸解體。

〈轉型時代〉進一步提到，傳統文化的主體——以禮為基礎的規範倫理與以仁為基礎的德性倫理，在1895之後皆因衝擊而動搖，三綱之說被嚴厲抨擊，《大學》中所強調的三綱領八條目——也就是「大學模式」——解紐。「這模式包括兩組理想：(1)儒家的人格理想——聖賢君子；(2)儒家的社會理想——天下國家。所謂解紐，是指這兩組理想的形式尚保存，但儒家對理想所作的實質定義已經動搖且失去吸引力。」張先生舉梁啟超《新民說》及劉師培《倫理學教科書》為例，說明「聖賢君子的人格理想」與儒家修身觀念中

「工夫」的一面的分離，「儒家德性倫理的核心思想的基本模式的影響尚在，但這模式的實質內容已經模糊而淡化。」王汎森的〈從新民到新人——近代思想中的「自我」與「政治」〉，即是在這個框架下的進一步討論。

〈轉型時代〉中討論了「精神取向的危機」：在傳統意義架構動搖之後，人們必須重建生命意義的架構，因此紛紛走向佛學，或提出「人化的宗教」、「新宗教」等，不一而足。爲了討論相關問題，本書中有葛兆光的〈孔教、佛教或耶教——1900年前後中國的心理危機與宗教興趣〉。

張文中提到新思想論域時提到「轉型時代制度性的傳播媒介促成了公共輿論的產生，這種輿論內容極爲駁雜，各種問題都在討論之列」。他接著提到當時報刊雜誌中使用的新文體、新語言、新詞彙，而這些詞彙有的是西文直接譯來，更重要的是轉借日文的翻譯。在討論日本詞彙像海潮般輸入中國，並大幅改變人們的意識世界的現象，本書有沈國威〈時代的轉型與日本途徑〉。

張文提到當時中國的危機意識形成了一種特殊的三段結構：「(1)對現實日益沈重的沈淪感與疏離感；(2)強烈的前瞻意識，投射一個理想的未來；(3)關心從沈淪的現實通向理想的未來應採何種途徑。」在「對未來理想社會的展望」中，張先生提到從甲午以來，民族國家觀念是一個核心成份，但是同時也有以大同理想爲代表的各種烏托邦主義，五四時代亦復如此，民族主義與世界主義交纏不清；本書中羅志田的〈理想與現實——清季民初世界主義與民族主義的關聯互動〉一文即是對相關問題的討論。在談到「由現實通向理想未來的途徑」中，張先生提到一種稱之爲「歷史的理想主義」的世界觀，「這個新的歷史觀主要是由西學帶來的演進史觀，把歷史看作是朝著一個終極目的作直線的演進」，故本書中有王東杰的〈「反求諸己」——晚清進化觀與中國傳統思想取向(1895-1905)〉。

張先生在〈轉型時代〉中同時提到一種「以政治爲本位的淑世精神」，一種高度的「人本意識」，「認爲人的思想與意志是改造外在世界的動力」，所以直線向前發展的歷史觀念所形成的強烈的歷史潮流感並不能排斥「人的自動自發的意識與意志」的強大力量，在這個方面，王汎森有關「自我」與「政治」的文章中對此也有些許的討論。當然轉型時代新的思想領域中非常重要

的一部份是民主思想，故本書中收錄了黃克武的〈近代中國轉型時代的民主觀念〉。

在本書第二部份中，還收入三篇文章，分別是陳平原的〈有聲的中國——「演說」與近現代中國文章變革〉，陳建華的〈1920年代「新」、「舊」文學之爭與文學公共空間的轉型——以文學雜誌「通信」與「談話會」欄目為例〉，潘光哲的〈中國近代「轉型時代」的「地理想像」(1895-1925)〉。表面看來，它們所討論的主題與張先生的文章似有出入，但事實上，陳平原關心近代中國傳播文明三利器之一的「演說」，如何與「報章」、「學校」結盟，促成了白話文運動的成功，並實現近現代中國文章的變革；陳建華的文章則關心1920年代「新」、「舊」文學之爭與文學公共空間的轉型，它們都與〈轉型時代〉一文中對新文體、新文學的討論有關，所以收在這裏。至於潘光哲討論近代「地理想像」之大變化，自然也可被視為是轉型時代種種新論域中的一環。

本書的第三部份收入了丘為君的〈轉型時代——理念的形、意義，與時間定限〉一文。作為張先生的弟子，丘為君長期關心張先生「轉型時代」觀念的形成，所以該文是一篇研究「轉型時代」的「論述形成」(discourse formation)的文章。他從張先生的各種相關著作中勾稽出張先生的「轉型時代」概念，至少經過四期的發展。

第一期是將「轉型時代」定義為辛亥之前的中華帝國最後二十年左右，即是1890年至1911年，代表性著作是1971年出版的《梁啟超與中國思想的過渡，1890-1907》(*Liang Chi-chao and Intellectual Transition in China, 1890-1907*)。第二期是正式確立1895年的甲午戰爭為「轉型時代」的起點，「轉型時代」的概念由1890年至1911年修正為1895年至1911年，在這方面，代表性的作品是〈晚清思想發展試論——幾個基本論點的提出與檢討〉(1978)。

第三期是「轉型時代二十五年說」的出現，「轉型時代」由晚清延伸進入民初，由甲午到「五四」，代表性作品是〈形象與實質——再認五四思想〉(1990)。第四期是正式確立「轉型時代三十說」，「轉型時代」定義為1895年至1925年，代表性的作品收錄在《時代的探索》中的論文(若干先前發表過的論文，在此書中，多將「轉型時代」的下限由1920年修正為1925年)。

就時代劃分而言，第一、二期可以歸類為「轉型時代晚清說」，第三、四期則向下延伸進入「五四」時期，成為「轉型時代晚清民初說」。

三、

以上是冒著簡化的危險，對〈轉型時代〉一文與各篇文章的關係所作的介紹。在本書形成的過程中，我主要是負責集稿，潘志群學弟則依據出版社所適用之標準統一各篇文章的格式、核對引文有疑義處、並進行加註人物生卒年等工作。聯經出版公司的林載爵發行人、方清河先生、沙淑芬小姐都提供了許多幫助，特此致謝。

最後我希望代表本書的作者們說幾句話：本書的作者們雖然不一定是張先生的門生，但都希望藉這個難得的機會向張先生表達隆重的敬意。

王汎森謹識

於中研院史語所

目次

序.....王汎森 i

第一部 思想知識的傳播媒介

李仁淵

思想轉型時期的傳播媒介——清末民初的報刊與新式出版業.....3

沙培德(Peter Zarrow)

啓蒙「新史學」——轉型期中的中國歷史教科書.....51

孫慧敏

「新式學校」觀念的形成及影響.....81

范廣欣

從鄭觀應到盛宣懷——轉型時代中國大學理念走向成熟.....105

許紀霖

重建社會重心——現代中國的「知識人社會」.....137

第二部 思想內容的變化

王汎森

從新民到新人——近代思想中的「自我」與「政治」.....171

葛兆光

孔教、佛教抑或耶教——1900年前後中國的心理危機與宗教興趣.....201

沈國威

時代的轉型與日本途徑 241

羅志田

理想與現實——清季民初世界主義與民族主義的關聯互動 271

王東杰

「反求諸己」——晚清進化觀與中國傳統思想取向(1895-1905) 315

黃克武

近代中國轉型時代的民主觀念 353

陳平原

有聲的中國——「演說」與近現代中國文章變革 383

陳建華

1920年代「新」、「舊」文學之爭與文學公共空間的轉型——以文學雜誌「通信」與「談話會」欄目為例 429

潘光哲

中國近代「轉型時代」的「地理想像」(1895-1925) 463

第三部 其他

丘爲君

轉型時代——理念的形成、意義，與時間定限 507

第一部

思想知識的傳播媒介

思想轉型時期的傳播媒介

——清末民初的報刊與新式出版業

李仁淵

哈佛大學歷史與東亞博士班

勤勉的讀者現正閱讀一篇論文。在讀者的預期當中，這篇文章該以白話文寫成，也就是此文誦讀起來應與日常口語相差無幾。儘管文章的修辭策略有別，這篇文章不會有太多展現作者學養的冷僻古字，相反的，文章的語法相當歐化。在字詞上，「和製漢語」(わせいかなご)幾乎成爲文章的主幹，許多翻譯過來的名詞常常附上原文(主要是英文)。讀者們已習慣在行文看到不同的字母符號，更別說源自印度的阿拉伯數字大眾早就習以爲常。

這篇文章採用現代的標點符號標點斷句，段與段之間間隔清楚。引用他人著作時會加上註腳，註腳通常位於書頁邊緣或章節最末，與正文明顯隔開。書本每頁有頁碼、有目錄，甚至有索引，以方便讀者有效率的找到需要的內容。由於採用活字或電腦排版，書本內方塊字字體相同、標準整齊。最被廣泛使用的字型是明朝開始大量使用，而在19世紀末參考日本活字定型的宋體字。書本以堅固耐用的洋裝裝訂，攜帶方便。從排版、印刷到裝訂，讀者手上這本書是由機器大量製成的，而非手工製成的工藝產品。

大量生產的結果是諸讀者手上同一版次的書基本相同，讀者們不再需要自行校對或考據。如果遇到想看的書，我們會先想到可以在哪裡買到或借到

一本一模一樣的書，而不是想僱人或自己去抄寫它。經由商業出版，讀者可以相信眼前文本的「來源」，不僅只對應一個作者，也對應一家出版機構，甚至某層級的政府組織。假使一模一樣的文本從屬於不同的作者，便有一方為剽竊，假使一模一樣的書籍為不同出版機構所出版，便有一方為侵權。當我們經由各種可能管道，接著端坐書桌前、或等不及地在電車上，打開這本新到手的書籍或期刊的時，我們期待的是一篇經由署名作者撰寫的全新作品，我們期待從中得到新資訊，而不是數十年、乃至數百年前就出現過的內容。

如果不考慮數位傳播的話，讀者看到此文的管道，主要不是經由定期出版的報紙期刊，便是經由書本的形式。諸位讀者多半有固定閱讀的報紙期刊，或者在圖書館閱覽、或者在書店購買，或者訂閱後郵寄到家。無論是研究成果、新聞評論或者是產品資訊，讀者們預期在報紙期刊中看到定期更新的即時訊息。期刊之外，讀者亦可從書本中看到這篇文章。這些書籍由出版社出版，以商品的形式販售，而可在各大書店中買到。書本的版權頁上透露出書本作為商品的資訊：出版者、出版日期，乃至於定價，也就是這個產品在市場上的建議價值。許多書籍背後還會有不同的編碼，例如ISBN(International Standard Book Number)、國家圖書館分類號或者其他國家主管機關的核准編號。這些不起眼的數字提醒了讀者，手上這本小書背後牽連著一個更龐大的政治與商業機構。

諸讀者已熟悉以這樣的方式，經由閱讀書籍與報刊，取得資訊與知識，從中發展自己的思想、認識他人的世界。換句話說，吾人之思想見聞，很大部分建立在這個閱讀與接受的過程，而吾人之意見與發現，也可透過書刊出版的方式向大眾傳播。今日個人可接受來自世界各地的思想資源，或者可將一己之見傳布宇內，莫不與此知識交換與傳播的體系相關連。然而從歷史的角度出發，我們不禁好奇，此與當代社會制度、個人行動思考緊密連結的傳播體系，究竟是如何建立的？有甚麼樣的特點？並且對現代社會的形成有怎麼樣的影響？

在西洋史與近來對中國出版與印刷文化的研究中，知識傳播的各個環節，包括印刷、出版、閱讀，不但被歷史化，同時也被問題化。如果我們追溯當代知識傳播的體系，很明顯地，從19世紀到20世紀初，是中國近代傳播

模式形成的關鍵時代，諸如白話逐漸壓倒文言成爲主流知識語言、期刊等各種新出版形式的引入與擴散、結合資本主義與機械製造的新式出版業等等，幾乎都在這個時期逐步建立，成爲現今知識傳播的主要模式。到這個時期，人們，尤其知識分子的閱讀世界，比起他們的前幾個世代，都與當代的我們具有更多共同點，有更近似的思想來源。換言之，所謂當代的知識傳播模式可說是逐步建立於19世紀末到20世紀初這段「思想轉型期」。

如同張灝先生在〈中國近代思想史的轉型時代〉¹一文指出，19世紀末到20世紀初的30年間是中國思想轉型的時代，同時亦是訊息傳播模式劇烈變動的時代，諸如期刊報紙、新式出版業、新式學校與教育系統、學會等，均在這個時期蓬勃發展。同時，知識階層的定位亦隨之變迭，一個獨立於政權之外、不以科舉制度定義的知識階層逐漸形成。他們以各種新興傳播媒介作爲結合彼此的基礎，從而與社會其他群體的關係也發生改變。這些社會階層上的變動，又與思想層次上的變動相互呼應：舊的思想資源、文化模式無法適用於變動中的新社會關係，更多新知識、新領域以各種方式輸入調和，以切合並提供新社會關係的思想基礎。這個在轉型時期所建立的新模式，毋寧讓知識流通方式與當代更爲接近。

然而，當我們將「轉型」、「變化」當作前提時，首先遭遇的問題必然是究竟何者爲「新」？我們可以從哪些層面來定位這些新的因素，從而形成概念化的討論，並且找出推動這些「新」與這些變化的動力？其次，什麼是「制度化的傳播媒介」？它包含哪些成分，我們可以從哪些角度來分析它？由於近年來關於清末民初傳播媒介上的研究成果豐富，在新聞史、文學史、思想史、藝術史、社會史、文化史、中外交流史等各個領域都有重要的進步。本文擬從這些既有的研究出發，將近代傳播模式的分成傳播文本、傳播形式、技術、經濟、政治、社會與思想七個層面，試圖從各個不同層面中觀察其整體性的轉變。

1 張灝，〈中國近代思想史的轉型時代〉，《二十一世紀》，第52期(1999.4)，頁29-39。該文收入張灝，《時代的探索》(台北：中央研究院·聯經，2004)，頁37-60；後亦收入陳弱水、王汎森主編，《思想與學術》(北京：中國大百科全書出版社，2005)，頁303-307。本文以收入於《時代的探索》之版本為準。

傳播文本：白話取代文言

透過文字、圖像、聲音等符號組成文本，意義得以成爲訊息，而在社會中傳遞。在清末民初這段時間，文本構成上的變化包括：與日常會話相近的白話文逐漸在各領域取代書面的文言文；從歐美與日本翻譯過來的新詞句被大量應用，並影響了中文的字彙與句構；標點、段落、腳註與各種符號(包括外國字母與阿拉伯數字)的原則逐漸標準化，並且被大眾所採用；圖像在傳達訊息上被運用的更爲廣泛，在功能上也有所變化。這些文本構成上的變化，與傳播形式、科技等社會條件的變化息息相關，而同時也影響了知識的構成與傳達。而在其中影響最大的，莫過於是白話文成爲主流的印刷文字。

白話作爲書寫文字，甚至以各種複製技術將之出版，並非19世紀後方有的產物。Victor Mair認爲，西元2世紀翻譯佛經時，便開始在譯文中雜揉白話成份，6世紀以來的變文更影響了後世書面白話語在文學上的發展²。在宋代雕版印刷逐漸普及，以及明末商品經濟的發展之後，包括其他宗教文獻(如寶卷)，禪宗影響到儒家的「語錄」，到通俗小說或戲劇³，都曾採行白話作爲書寫與印刷的語言。其他如外交使節的對話紀錄、口供，以及遼金元等征服王

2 Victor H. Mair, *T'ang Transformation Texts: A Study of the Buddhist Contribution to the Rise of Vernacular Fiction and Drama in China* (Cambridge: Harvard University, Council on East Asia Studies, 1989); Victor Mair, "Buddhism and the Rise of the Written Vernacular in East Asia: The Making of National Languages," *The Journal of Asian Studies*, 53:3(1994), pp. 707-751.

3 關於語錄體見：Judith Berling, "Bringing the Buddha Down to Earth: Notes on the Emergence of *Yülu* as a Buddhist Genre," *History of Religions*, 27:1(1987), pp. 56-88; Daniel K. Gardner, "Modes of Thinking and Modes of Discourse in the Sung: Some thoughts on the *Yülu* ('Recorded Conversation') Texts," *Journal of Asian Studies*, 50:3(1991), pp. 574-603. 關於白話小說與戲劇見：Patrick Hanan, *The Chinese Vernacular Story* (Cambridge: Harvard University Press, 1981); Wilt L. Idema, *Chinese Vernacular Fiction: the Formative Period* (Leiden: F. J. Brill, 1974); Robert E. Hegel, *Reading Illustrated Fiction in Late Imperial China* (Stanford: Stanford University Press, 1998).

朝的部分文書，也都常採行白話紀錄。到了19世紀之後，更有傳教士在中國創辦的刊物以方言出版，以及部分商業報刊對白話出版的嘗試⁴，儘管無論是西洋傳教士或商人，在19世紀中葉綜合白話與期刊形式的嘗試，僅是個別出現，都未能取得較持久的成功。

然而在戊戌變法之後，一波影響更大的白話出版風潮方漸次展開。從啓蒙「志士」或地方士紳創辦的白話報刊與宣傳品⁵，商業性的報刊書籍，到20世紀初期由官方開辦的白話出版品⁶，這些白話出版品，或者是全為白話、或者是附有白話附張，或者是刊登有白話文章，然都將更接近日常語言的白話付諸出版印刷。根據多年前不完整的統計，清末民初光是白話期刊便有一百七十餘種⁷，而方漢奇編的《中國新聞事業通史》則稱在1912年之前中國發行的白話報刊有兩百多種⁸。到了五四白話文運動之後，白話出版無論在數量跟範圍上都更為增強，不僅只在宣傳性的報刊文字上採用白話，正式的官方文告、專業的學術研究，也都使用白話出版印刷。如果說傳統中國的白話出版僅限於在較俚俗、非主流的種類，五四之後的白話出版已成爲主流，反而是文言出版品成爲懷舊的對象。

19世紀末開始的白話出版風潮，未嘗不可視爲中古時期佛教影響以來，

4 如1871年在上海創辦的週刊《聖書新報》(The Bible News)以上海方言出版、1874年創辦於福州的《小孩月刊》亦常間有福建方言。幾乎同時申報館也在1876年發行「專為民間所設，故字句俱如尋常說話」的《民報》。

5 前者如《警鐘日報》、《大公報》的白話內容或白話附張，後者著名者如裘廷梁《無錫白話報》、項藻馨《杭州白話報》、包天笑《蘇州白話報》等等。

6 這些官方的白話出版品遍布全國，如1905年《北洋官報》、《四川官報》附的「白話淺說」，1906年由山西官方的晉報局出版《山西白話演說報》，以及各種地方政府開辦的白話報、俗話報、演說報。

7 蔡樂蘇，〈清末民初的一百七十餘種白話期刊〉，《辛亥革命時期期刊介紹》V(北京：人民出版社，1987)，頁493-546。

8 方漢奇編，《中國新聞事業通史》第1卷(北京：中國人民大學出版社，1992)。以上兩種估計都就報刊而言，然而何為「白話報刊」認定標準不一。如前所述，有些報刊全為白話，有些報刊只有部分是白話。有些地方型的白話報刊發行時間很短，有些則曾經改名。此外近來史料發掘益多，白話報刊的數量應只會較之前估計的增長。

中國書寫文字的第二次轉化⁹。Victor Mair認為西元2世紀以來，佛教文獻援引白話口語入文字的因素很多。首先，為表達全新的佛教思想，慣用以書寫的文言文有不足之處，故需要發明新詞彙、使用新文法。許多佛經的翻譯者，運用文言文的能力也未必足夠，而在譯文中混和漢語口語與梵語的因素。其二，佛教的口傳傳統(如經中常見的「如是我聞」、「佛說」)影響了漢文文本形成，而許多白話文本則更是口授演說的手寫稿。對於口傳訊息，直接將口語化為文字可以較精確的保留原貌，這也是許多外交使節對話採用白話記述的原因。其三，由於傳道的目的，用較粗淺的文字記述可以得到較好的傳播效果。如許多變文就以粗淺而接近白話的文字記載，稍識文字者便可識讀。受到變文影響的白話小說、戲劇，乃至寶卷，也具有同樣的目的¹⁰。

如果我們比較19世紀末的語文變革與受佛教影響的中古語文變革，兩者有許多共同的因素。第一，翻譯的風潮實與此時白話文體的改變互相影響。為了傳達西方的新觀念，不僅許多翻譯自日文的「新名詞」滲入日常使用的中文¹¹，甚至中文白話的文法本身——如梵文對中古白話文的影響——也產生變化。語文交流的結果首先在對本身中國文字構成的反省。一如佛教翻譯促成了中國聲韻之學等各種學問、增進對中文本身的認識¹²，受到西洋文字的衝擊，以西洋文字為對照的中文文法之追尋也從晚清開始。從馬建忠(1845-1900)的《馬氏文通》、晚清開始的漢字拼音的實驗，到民國之後的漢語語言學，都對「中文是什麼」的概念有比較過後的新解，而五四時期暢行

9 張灝，〈中國近代思想史的轉型時代〉，頁55。

10 Mair, "Buddhism and the Rise of the Written Vernacular in East Asia: The Making of National Languages." 書寫白話如何從宗教領域拓展到其他範圍是另一個值得探究的問題，而雕版印刷在九世紀後逐漸廣泛運用是否對白話書寫有所影響，亦是重要但尚未完全開發的題目。

11 關於新名詞的影響近來討論已多，而我所好奇的，是否這些新名詞，如同佛教的例子，是先進入正式書寫的中文，然後再成為日常口語的中文。這方面的遞嬗演變，仍待更仔細的研究。

12 陳寅恪，〈四聲三問〉，《金明叢稿初編》(北京：三聯書店，2001)，頁367-381(原發表於《清華學報》，第9卷第2期[1934])。竺家寧，〈佛教傳入與等韻圖的興起〉，《國際佛學研究》，創刊號(1991)，頁251-262。

的「歐化」中文便可說是受到西方文法影響的白話文。

爲了傳達域外新思想，固然有如同嚴復(1853-1921)、林紓(1852-1924)這樣的古文大家，然而大部分的翻譯則是日漸語體化，從清末的文白交雜，到五四時期幾乎都以白話爲主。如同早期佛經翻譯語言加入白話因素，在晚清，非僅傳教士傳譯的文獻文體淺白，後來進行翻譯者的留學生、開明士人等，除少數例外也大都採用較粗淺的文字。此外，如同許多佛教的語體白話文起先常是在邊境或域外等主流文化影響較弱的地方產生，而後逐漸被主流士人廣爲接受，有以白話出版通俗小說與理學語錄；晚清的白話語體，最早也多在域外(如日本)或租界等地發展，最後爲主流知識分子(五四時期)所採用，而所涉及的文類，也從西洋政治、思想，到幾乎所有嚴肅與不嚴肅的文章。

第二，西洋「演說」的口語傳統在清末受到重視也與白話文體的轉變相關連。演說在清末以來成爲交換意見、傳達新思想的重要途徑¹³。公開演說在中國一方面有宣講、說書等傳統根源，另一方面在此時又加入西方因素，如傳教士在街頭公開演說傳教¹⁴，後又從日本等帶回開會程序與「演說術」等聚眾演說的方式。無論是在張園開會議論國是，聯絡士人；或者在茶樓中以說書的方式宣導新知，開化群眾，演說的重要性頗爲晚清新派士人所看重。然而演說雖然即時易懂，但限制在不能保存、傳播範圍有限，且演說內容各地不一，恐遭扭曲，未必可傳達一致的進步理念。因此口語傳播常與文字傳播互相配合，各取其利。許多士人聚會的演講詞常在隔日就以白話的方式刊登在報紙上，成爲報刊中的白話稿；而許多白話報則是以「白話演說報」的名目出現，當作演說的基準稿件，讓識字的人演說給不識字的人聽，而非純然只當作閱讀的文本。這些白話演說報，或者普通出版品中的白話文章，便是讓粗識字者解說給不識字者聽，甚至出現專門的講報處，由熱心的「志士」

13 關於晚清重視演說的風潮與實踐，見李孝悌，《清末的下層社會啟蒙運動，1901-1911》（台北：中央研究院近代史研究所，1992），頁84-135。

14 見王爾敏，〈清廷《聖諭廣訓》之頒行及民間之宣講拾遺〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第22期(1993)，頁255-277。

向大眾講演報中內容¹⁵。這些書寫下來的「白話講稿」，無論是實際演說過的講稿，或者是用來當作演說基礎的講稿，都拓展了白話寫作的範圍。

第三，在清末民初的白話出版中，最強烈的性格莫過於其傳道的目的。這些白話出版品的出版者不同(革命分子、啓蒙志士、地方士紳、出版商、地方官員)，意圖也不同(灌輸革命思想、啓迪民眾、商業利益、宣傳政府政策)，但共同的目的是將訊息傳播的範圍推廣到識字不多的一般民眾，尤其是將新學、新思想推廣到士紳以外的階層，使之文明開化。如1897年《無錫白話報》創辦人、曾任舉人後大挑知縣的裘廷梁(1857-1943)尚未辦白話報時，便造訪《時務報》館，對汪康年(1860-1911)提出建議。他說：「諸君子創開報館，曾未及歲，每期銷至萬四千冊，可謂多矣，然猶不逮中國民數萬分之一。」「以無錫言之，能閱《時務報》者，士約二百分之九，商約四五千之一，農工絕焉。推之沿海各行省，度不甚相遠。其力足以購報，才足以購報者，罔不購閱之矣，自今以往，閱報之人所曾無幾矣。」也就是說，有才有力可以閱讀像《時務報》這種報刊的人都買了，但也不過是這樣的人數。但是中國人念過書的不少。他估計「商之子弟盡人而讀之，工之子弟讀者十七八，農之子弟讀書者十五六，少者一二年，多或三四年、五六年、七八年、年十三日而後改就他業。」這些略通文字的人，如果「增設淺報」，則可以讓他們也通中西知識，「俾天下之爲商、爲工、爲農及書塾中年幼子弟，力足以購報者，皆略通中外古今及西學之足以利天下，爲大開風氣之助。」¹⁶於是士農工商四民皆得閱報。雖說《時務報》未能採納他的建議另立淺報，然裘廷梁在1898年回無錫辦《無錫白話報》，在報中刊出〈富國策〉、〈泰西新史攬要〉、〈日本變法記〉等講變法的文章，並在無錫糾合鄉紳組成白話學會，繼續與白話推動其啓蒙理念¹⁷。

15 李孝悌，《清末的下層社會啓蒙運動，1901-1911》，頁66-70。

16 〈裘廷梁致汪康年書〉，《汪康年師友書札(三)》(上海：上海古籍出版社，1986)，頁2625-2626。

17 同樣的努力在政治刊物上更明顯。如1903年《俄事警聞》發刊時向大眾徵稿，欲喚起國民注意東北俄事。其徵稿說明針對不同的群眾，規定了不同語體。如告村塾師、各省紳董、道學者、候補官、幕友、新聞記者、書局編譯、「吃洋飯者」等就該用文言，

綜上所述，晚清時期的語文變革包含了三種因素，其一是與域外語言的接觸往來，其二是口語傳播的影響，其三是傳播特定思想，使之廣及其他階層的企圖。而此變革的影響則可分思想與社會兩個層面來評估。

文本構成與思想之間的關聯性在中古與近代的兩次語體變革上都有清楚的展現。佛學與其不拘傳統的文字原本即提供逃脫正統倫常的空間，David Gardner亦注意到，宋儒所運用的、近似日常會話的語錄體，提供了一種新舊雜揉的論述模式，得以超越經典註疏的拘束，提供更自主的、具有創造性的詮釋。文字的權威性降低，而給聖師的口傳心授更大的信心¹⁸。這種受禪宗影響的文體，毋寧創造了一個儒家範圍內、更自由，更注重個人體驗的思想憑藉。同樣地，晚清以來的文體變革，也與當時的思想轉型相互增強。以更淺白的文字闡述外來的新思想，其效果無非是打破原有的界線，讓更多人可以站在同樣的基礎上參與思想論爭。文字通達的說服力是思想傳播的重要憑據，如梁啟超(1873-1929)等後生晚輩也可憑藉動人的新民體而讓其言論得到極大的注目，「無論其所言為精為粗，為正為偏，而凡居亞洲者，人人心目中莫不有一梁啟超」¹⁹。當下的最新思想可以藉由各種程度不同的白話轉寫，傳達到以往所無法達致的階層，而產生更廣更速的影響力。如「天演」、「國富論」、「科學」等觀念都在白話報刊或刊登在一般報刊的演講稿上化為更粗淺的文字，普及更多讀者。另一方面，為求普及淺白，思想的複雜度在轉寫的時候被降低簡化，如未必所有人都讀過嚴復由英文翻譯、以古文寫成的《天演論》全本，但許多人都經過各種轉寫知道天演論的簡化版本，而可將天演掛在口邊。各式各樣簡化、轉衍的新思想薈萃，以前所未有的速度傳遞，結

(續)

對於工、商、農、兒童、婦女、各省富民、捐官者、闊少、會黨、馬賊、乞丐、娼優、盜賊、出家人、無業游民、江湖術士等人，則是用白話，對某些群體則要採用方言。而在「普告國民」這個項目則是「文白」兩體都針求。而其所謂的「國民」，便包括了以上廣及社會各階層、使用不同語言的群體。見《俄事警聞》，1903年12月15日。

18 Daniel K. Gardner, "Modes of Thinking and Modes of Discourse in the Sung: Some thoughts on the *Yühu* ('Recorded Conversation') Texts."

19 孫寶瑄，《忘山廬日記》(上海：上海古籍出版社，1983)，頁563。

果之一是僅有少數人信仰的奇論也可以迅速得到許多讀者。不僅思想變遷之快，且「激烈」本身便可成爲一種「好處」。

然而與淺白同時的另一個趨向卻是「精確」。如同古文比駢文適合解義、文白交雜又比過於古雅的古文適合演繹佛家、理學等新概念，更接近自然語言，而減少書口隔閡的白話文，更適合用以解說新世界。隨著許多白話用字的標準化，以及在文法上對外借鏡，對白話論說精確的要求大爲提高。白話寫作非僅只是「我手寫我口」，而是經過一套規則規範過的口語書寫。清晰的標準白話不僅正適合用以描述此時湧進的各種社會與自然科學上的新觀念，並且回過頭形塑一套更求定義嚴謹的論說方式。這些參雜大量翻譯名詞、強烈情感、清晰說理的文字，更有利於從根本的語言上建構新的思考模式，打破舊有的思想束縛。

如果從社會的層面來看，晚清語言變革最大的影響或者是「民族語言」概念的形成。如同域外語言和與域外的交流對「官話」或「國語」形成的影響²⁰，晚清以來的語文變革更促成「統一的民族語言」的概念²¹。在民國國語運動之前，晚清許多論說已有發端，如《警鐘日報》1904年的社說〈論白話報與中國前途之關係〉一文中可看出白話與國語之間的連帶關係。文中認爲白話報刊有兩項優點。其一是「救文字之窮」，讓數倍於士大夫的「農工隸卒」也可受報界影響。其二是「救演說之窮」，透過白話報演說可以突破一鄉，推行極遠。時人對白話報的效用也有兩項疑慮。一是「方言不應」，認爲白話報多用官音，通於省會而不通於方言各異的僻縣，因而收效有限。然而論者以爲，各地語言殊異正對國民相互之愛力大有障礙；應該透過白話報，先用一省的官話統一省紛歧的方言，接著再統一全國的語言。二是認爲白話報「用字太繁」，文言一句，白話需三句來鋪陳。論者則認爲文言簡而奧是因爲古代竹帛繁重，故成書還需許多註解，然現在印刷術發達，這點既可克服，又何

20 Mair, "Buddhism and the Rise of the Written Vernacular in East Asia: The Making of National Languages", pp. 725-730.

21 然而這裡要提醒是，本文所欲強調的是民族語言的「概念」在此時形成，而並非在此時一個統一的民族語言業已出現。

必泥古²²。這篇論說一方面指出白話介於文言與演說之間的優點，更表達出藉由與古代不同的先進印刷技術與傳播媒介統一全國語言，進一步團結全國國民的意圖，而這種「統一」的工作，惟有白話文本搭配新式的傳播媒體方能達成。

這點很容易讓人想起 Benedict Anderson 《想像的共同體》(*Imagined Communities*)中所說的，由於印刷術與商業的結合，使得介於「神聖語言」(sacred scripture)拉丁文與紛歧的地方方言之間的民族語言成爲主要印刷語言，而此印刷語言一方面破壞了神聖語言的神聖性，另一方面使得更大一群人得以溝通聯絡，並因之標準化，成爲行政語言以及民族意識之著附²³。當然19世紀晚期的中國與近代早期的歐洲有許多差異之處²⁴，然而相似的一點是，他們同樣採用更口語、更接近民眾的語言，來取代具有權威性的書寫文字，成爲糾合群體的統一語言，從語言上建立個體與群體、國民與國家間的情感聯繫。藉由這種可以讓最多民眾參與的語言，政治與社會的基礎從掌控文字流通的專制王權，轉變爲以國民爲主體的民族國家。

除了白話在不同類型的出版上取代言言文之外，清末民初諸多傳播文本上的變動都有類似的「簡化」與「標準化」走向。如印刷文本在19世紀之前或者未標點未分段、或者不同文本採行標準不一的標點方式，然而從19世紀末到20世紀初，逐漸取法西洋或日本，透過排版讓各種印刷文本有較爲統一的標點分段方式，讓文字更清晰準確、更容易閱讀²⁵。諸如此類的發展，都讓閱讀與傳播的性質有很大的轉變，成爲一種大眾化的實踐。人人都可以是讀書人，則知識階層對於文字的掌控便不再專斷。

22 〈論白話報與中國前途之關係〉，《警鐘日報》，1904年4月26日。

23 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1991[1983]), pp. 37-46.

24 例如：1. 西方背景的商業性(印刷品市場)與中國此時的政治性；2. 拉丁文具備的宗教性與政教衝突的背景與文言文在政治權威與文化思想上的角色；3. 文字特質的不同：拼音文字與方塊字，以及中國此時大量借用之外來詞彙與文法；4. 歐洲各國分立，而中國處於一統政權，但面對整合入國際社會的壓力；5. 文字背後的思想資源。這幾點是討論中西異同時不能不注意到的。

25 關於標點，見袁暉等，《漢語標點符號流變史》(武漢：湖北教育出版社，2002)。

白話與文言並非兩種截然不同的文字。然而如果我們將各種白話程度不同的書寫文字，視作處於一端是文言、一端是白話的光譜中的話，我們不禁要提問，何以有這樣的光譜出現？這種分別的意義何在？如果光譜的一端是以文字記載的純粹口語的話，那麼光譜的另外一端是什麼？什麼是「純粹的文言」？這種「語」與「文」之間、「言說」與「書寫」的差異起因為何？是否反映出書寫與文字在傳統中國思想與社會中的特性（如文字所代表的權威性）？而在此時，當語與文之間的差異快速縮小，評量文字品質的標準也大幅改變之後，文字語言在思想與社會中扮演的角色、發揮的功能，是否有所不同？當表徵世界的符號系統產生巨大的變化，世界豈可能不動如山？

讓人驚奇的是，這樣巨大的轉變竟然在短短的30年間達成。1890年代初的書籍，由於石印等技術的影響，與1800年代的書籍在文本構成上已有些許不同，但在大體上沒有基本差異。然而如果我們拿起一本1920年代市場上常見的新書，其文本構成，無論是白話、修辭、標點或版式，已經跟1890年代的之前書籍更可以清楚的區分出來。如同在1918年，昔日新學旗手嚴復抱怨當前風氣「斯文墜地，即平常詞翰，且亦光怪陸離，其句讀均用新文法，不止翻譯之文辭費意晦而已。其極優可讀者，尙未見也。」²⁶ 這樣的轉變分隔開來的不僅是閱讀時的觀感，而更是一種心態的轉變，從文本構成上對外來資源的通盤接受，以及對一種以文言文寫成的過往正統思想的拋棄。就算要重提孔孟之道，也不免要以從日本漢字轉譯過來的和製漢語來討論，甚至附以西方語文加以詮釋。而當我們以不同的方式來書寫、來構成我們的文本，我們的心態便已經與過往有所不同。30年間世界已以另外一種語言秩序來運轉、讀者以另外一種語言來認識世界；當認識世界的基礎一但改變，便難以再復古、回到過去的世界。

傳播形式：期刊的興起

26 嚴復，〈與熊純如書〉，《嚴復合集》第7冊（台北：辜公亮基金會，1998），頁1134。

不同的訊息文本可以經由不同的傳播形式加以散布，而不同傳播形式的特性，則影響了此訊息在社會中的傳播效應，包括普及程度、持久程度、準確程度與可信程度。例如很長一段時間雕版開印的書本在中國是文字訊息最主要的傳播形式，其普及與準確的程度可能均較手抄本來的高，尤其在複製圖像訊息上；而近年來資訊科技的發達讓網際網路成爲重要的訊息傳播形式，網路傳播特性對訊息傳播模式的影響，將會是未來歷史學家不可避免的課題。清末民初這段時間書寫、印刷文字的變化與中古以來受佛教影響的文字變化，最明顯的差距在於此間文字轉變之速、範圍之廣，非之前任何時期可以比擬，而造成此差距的主要原因之一，莫過於在此時期文字變化與新型的傳播形式的配合，其中最明顯者，則是「期刊」這個新的出版形式與新文本之間的配合。諸如翻譯體、白話文、石印畫或攝影，各種新型態的文本，無不在不同程度上透過報刊加以傳布，而更擴大其影響力。

或許我們可以從對此形式的定義來探究其歷史意義。雖然我們不免使用現今的概念範疇，來看待另一個歷史時空中的概念範疇，然而就是在這種比較評估之下，我們得以更瞭解兩端。如果我們要爲「報刊」下一簡要定義的話，透過與其他出版形式比較，報刊或許可定義爲「以固定時間間隔大量發行之印刷品」。

這個定義可以分爲三部分。「固定時間間隔」意即代表此出版形式具有的時效性。「大量發行」則在說明這種出版形式並非兩固定端持續的書信往來，而具有一對多的特性。「印刷品」則表示了報刊是印刷文化(print culture)之下的出版形式。在各種報刊之內或許有所變異，但以上可視爲其基本之原則。例如以「固定時間間隔」來說，短至每日發行的日報、長至每年發行的年刊，都可爲期刊之各種型態。雖有些期刊或許未能持續發行，只發行一二次便休刊，然而他們在發行之始都有欲使之固定出版的設計。就「大量發行」而言，有些期刊發行人數較小、流傳範圍較狹，有些期刊僅在部分範圍流通(如組織內部刊物)，但足以與一對一之訊息往來作區別。就「印刷品」而言，期刊可能爲活字鉛印、可能是石印(如《點石齋畫報》)、也可能是木刻(如早期江南的地方性期刊多有採用木刻者)，但都是印刷技術下的產品。

這三項定義同時也暗示了期刊此一出版形式的主要特質。「固定間隔」暗示了期刊縱然提供的訊息有別，但旨在提供隨時而變的訊息，而無時效性的訊息非為主要，並且暗示了一支支持固定發行之機構，諸如報社、出版社、學會、商社等等。「大量發行」則意味著期刊這種出版形式具有相當程度的公開性，表現在內容上則是提供公共的、而非私人性的訊息。或者反過來說，期刊其實亦賦予其刊載訊息公共性。如皇家密辛、私人緋聞，刊載在期刊上則具備了公共性，成為公眾談論的話題。「印刷品」則強調了其與訊息複製技術的關聯。便是因為可以大量、快速的複製文字與圖像訊息，這些資訊才可在固定時間間隔的壓力之下大量的發行。

如果以此為定義，西方形式的中文期刊在19世紀上半葉便已出現²⁷，傳教士所創辦的宗教宣傳刊物率先發行中文期刊，也率先將各種期刊的形式引入中國本土。1815年基督教倫敦布道會教士米憐(William Milne, 1785-1822)在麻六甲創辦月刊形式的《察世俗每月統計傳》(*Chinese Monthly Magazine*)，而早期在廣州、澳門、麻六甲相當活躍的傳教士馬禮遜(Robert Morrison, 1782-1822)便花了很多心力從事中文印刷，對後繼的傳教事業影響很大²⁸。1833年荷蘭布道會教士郭實臘(或郭士立, Karl Friedrich August Gutzlaff, 1803-1851)在廣州創辦《東西洋考每月統計紀傳》(*Eastern Western Monthly Magazine*)月刊，首次在中國本土發行期刊。

在19世紀中葉之前，宗教刊物是將各種傳播形式引進中國的最主要媒介，諸如鉛活字印刷之期刊(1853年香港《遐邇貫真》)、首先使用「雜誌」這個詞彙作為期刊之名、週刊(1865年廣州《中外新聞七日錄》)、白話期刊(1871年上海《聖書新報》[*The Bible News*])、兒童期刊(《小孩》)、科學期刊(1876年上海《格致匯編》[*Chinese Scientific Magazine*])等都是由傳教士首先引進中國。然而受限於傳教的目的，儘管宗教刊物在內容與形式都站在調

27 關於19世紀前期的報刊出版，見卓南生，《中國近代報業發展史：1815-1874(增訂版)》(北京：中國社會科學出版社，2002)。此書訂正了許多對早期報刊史對19世紀前期報刊錯誤的敘述。

28 蘇精，《馬禮遜與中文印刷》(台北：學生書局，2000)。

和的立場，其影響力仍僅限於沿海一帶，且除了1868年創辦之《中國教會新報》以外²⁹，多半維持不久。宗教刊物始終必須扮演一個「告訴中國人甚麼」的外國角色，只能是在中國傳達西方文化的外人，因此儘管經過許多世俗化、中國化的努力，引進了各種新的傳播形式，這些宗教性刊物仍是「傳達者」，而不能形成具公共角色的「代言人」。

傳教士所創辦的刊物與商人所創辦的商業刊物間最大的不同點，便是商業報刊以營利為目的，非以宣傳為要務。如同白瑞華(R. S. Britton)描述申報的創辦人美查(Ernest Major, 1841-1908)，「他(美查——筆者註)不以出版為宣傳，除了辦一份讓他們會買會讀的報紙外，不覺得有使命感要提供中國人些什麼。」³⁰為了要讓讀者會買會讀，商業報刊一方面得成為「讀者的報刊」，另一方面便得培養出有閱讀報刊習慣的讀者。這些前提讓19世紀末開始興盛的中文商業報刊，採取了許多嶄新的策略，而在以上海為主的沿海地帶形成了另一種傳播與閱讀的文化。

最早的商業報刊多為中國外文刊物的中文版³¹，以報導商業訊息(包括船期、貨價、商情、廣告)為主。如上海第一份中文商業刊物，字林洋行(Pickwood and Co.)在1861年開始發行的《上海新報》，起初亦以提供商業訊息為主³²，而後逐漸擴充篇幅，加強論說與新聞的比重，並且開放讀者投稿。這樣的趨勢在1872年《申報》與《上海新報》的競爭中更加明顯。價錢較低、出刊更頻、僱用本地編輯、注重本地社會新聞、立場上與本地讀者一致的《申報》³³，

29 1874年更名為《萬國公報》(*Chinese Global Magazine*)。

30 Roswell S. Britton, *The Chinese Periodical Press* (Taipei: Ch'eng-wen, 1966 [1933]), p.63.

31 關於晚清沿海口岸外文報紙見Frank H. H. King and Prescott Clarke, *A Research Guide to China-coast Newspaper, 1822-1911* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965). 這些服務當時中國口岸外國人社群的外文報刊，及其對中文商業報刊的影響，一直都沒有完整的研究出現。

32 「大凡商賈貿易，貴於信息流通。本館印此新報，所有一切國政軍情，市俗利弊，生意價值，船貨往來，無所不載。」見〈本館謹啟〉，《上海新報》，1862年6月24日，第45號。

33 《上海新報》的編輯是原先便有編輯報刊經驗、且中文較佳的傳教士，而《申報》則聘用本地的文人擔任編輯。這使得雖然兩分刊物均由洋行出資，然《申報》卻更能接

在八個月內就讓經營超過十年的《上海新報》被迫收攤，並且在銷量上快速拓展。到1881年時，銷量從開始的800份拓展到每期2000份左右，到1887年，更達到每期7000-8000份³⁴。在之後1882年字林洋行捲土重來創辦的《字林滬報》、以及1893年加入的《新聞報》，這些外資的商業報刊無不以《申報》為範，採取同樣的商業經營策略。

商業報刊藉著報導戰情、軼聞、狐鬼、域外奇事等各種可以吸引讀者目光的訊息，在沿海一帶建立起具有閱讀報刊習慣的群體。如在蘇州的包天笑(1876-1973)八、九歲時正值中法戰爭(1884-1885)，「一見《申報》來了，我們總要請父親給我們講許多戰爭新聞與故事。」十二三歲時，則是在《點石齋畫報》「每逢出版，寄到蘇州來時，我寧可省下了點心錢，必須去購買一冊。」到了甲午戰爭(1894-1895)時，「上海報紙上連日登載此事」，使得「中國的年青讀書人是不問時事的，現在也在那裡震動了。」³⁵ 儘管這些報刊未必以傳播新學為任務，然也讓他的讀者得有接觸新訊息的管道。包天笑回憶，他「常常去購買上海報來閱讀，雖然只是零零碎碎，因此也略識時事，發為議論，自命新派。也知道外國有許多科學，如什麼聲、光、化、電之學，在中國書上叫做『格物』，一知半解，咫聞尺見，於是也說：『中國要自強，必須研究科學』。」而對「省下點心錢」買的《點石齋畫報》則讓他對「外國的什麼新發明，新事物……像輪船、火車，內地人當時都沒有見過的，有它一編在手，可以領略了。風土、習俗，各處有什麼不同的，也有了一個印象」³⁶。

然而，儘管商業報刊在某些地方吸引了好奇的讀者，對官方與主流士人來說，這些報刊不過是域外商賈與沿海莠民的小把戲。如宋恕(1862-1910)所批評：「海道大通，閱年五十，交易諸區，報館漸立。然主館莫非他族，執筆蓋鮮通儒。體例陋俗，訪錄蕪雜，談中說外，寡切多浮。」其時由外人陋士在「交易諸區」所編纂的報刊在宋恕這樣的文人眼中實是雜蕪浮濫，只有「使

(續)

近讀者。

34 徐載平、徐瑞芳編，《清末四十年申報史料》(北京：新華出版社，1988)，頁73。

35 包天笑，《釧影樓回憶錄》(台北：龍文出版社，1990)，頁126、134、160。

36 同上，頁160、134。

我邊海秀民，粗知域外之皮毛，略曉區中之情偽」這點上「則亦與有功焉」³⁷。而參與報刊編輯的士人，不僅非「通儒」，以官方的角度來看，他們甚至是「斯文敗類」與「江浙無賴士人」³⁸。

報刊這種形式為士人階層廣泛運用，並將其影響範圍推展到江南或沿海口岸以外的地方，當始於戊戌變法時期的報刊出版風潮。受到《時務報》的鼓舞，從1896到1898年間，中國各省份新報競出，且常與學會相連結。從上海、天津到陝西、貴州，都有士人所主導的學會與報刊³⁹，甚至彼此連結支援。這些報刊不講究商業營運，募集得來的資本難以維持報刊長久出版，但其影響範圍卻超出外資的商業報刊。士人不僅從這個新的傳播形式獲取訊息，更主動利用這種形式來發表自己的意見。

在這個時期，報刊這種出版形式被視為是變法革新中的重要環節，與民主議會等並列。報刊在此時被賦予政治角色，其關鍵便是在於報刊溝通群眾的特性。如同嚴復等人在天津創辦的〈《國聞報》緣起〉中所說：「(各報)雖復體例各殊，宗旨互異，其於求通之道則一也。」⁴⁰而梁啟超在《時務報》影響甚大的名文〈論報館有益於國事〉開頭中更清楚的說道：「覘國之強弱，則在其通塞而已。血脈不通則病，學術不通則陋，……惟國亦然：上下不通，故無宣德達情之效，而舞文之吏因緣為奸；內外不通，故無知己知彼之能，而守舊之儒乃鼓其舌。中國受侮數十年，坐此焉耳」。而要去塞求通，「報館其導端也」⁴¹。在這裡的「通」實有兩種層次，其一是「上下通」，其二是「內外通」。「上下通」其實指的是讓地方士紳與下層官僚的意見可以直接越過層

37 宋恕，〈《自強報》序〉，收錄於胡珠生編，《宋恕集》（北京：中華書局，1993），頁257-258。

38 姚公鶴，《上海閒話》，（上海：上海古籍出版社，1989），頁128。

39 戊戌時期的學會與報刊眾多，在此不一一臚列。專書見張玉法，《清季的立憲團體》（台北：中央研究院近代史研究所，1971）；湯志鈞，《戊戌時期的學會和報刊》（台北：台灣商務印書館，1993）。

40 〈《國聞報》緣起〉，《國聞報彙編》（台北：文海出版社，1987），頁3。

41 梁啟超，〈論報館有益於國事〉，轉引自張靜廬編，《中國出版史料補編》（北京：中華書局，1957），頁161。

級遠隔傳達給中央權威知道。「內外通」則是著重中國與外界的訊息流通。兩者均表現出土紳階層對國內的社會秩序、與國外的世界秩序，都有了與以往不同的想像。在對報刊重新定位的同時，士人也重新調整自己的角色，由中央賦予的名位不是唯一的權力源頭，由報刊集結起來的公共意見也可以讓他們產生影響力，成爲另一種權力的來源。

在戊戌變法時期，由於士紳主動的採行報刊這種形式，以支持其政治意見，這種新興的傳播形式逐步取得在主流社會中的正當性。在戊戌變法之後的短暫頓挫之後，1900年代之後，不同目的的期刊競出，拓寬了期刊形式在中國社會轉型中的角色。政治流亡分子與留學生在海外出版的政治期刊，從上海租界散布各地，一方面將最新的域外政治思想源源不絕地傳入中國，另一方面藉由期刊的辯論交鋒激起新的論戰場域；而由這些在海外編輯的刊物所奠下了的基礎，隨後被國內知識分子與學生接下，成爲社會改革的主要動力。地方士人在內地創辦的啓蒙刊物將域外進步思想以通俗化的方式傳進地方社會，深化了新思想的影響範圍，也改變了士人與地方社會的文化／社會聯繫。商業化的小報、畫報與文藝期刊在嘻笑怒罵之間展現乃至誇張了現下的社會變化，儘管未必抱持如同政治期刊的進步立場，同樣讓其未必親逢其變的讀者在閱讀間經歷了思想文化的變動，而這些化成文字圖像的變動成爲讀者日常生活的一部分。組織性的期刊成爲糾合次級團體的重要憑藉，無論是職業團體、同鄉會、公會、政治遺民或是學生、婦女，即使分散各地，仍可以形成其團體認同。傳遞專業知識的科學與學術期刊改變了「做學問」的方式，將西方的學術體制與規範引進中國。如果說從19世紀末到20世紀初，中國無論在政治、社會、思想、文化上都有程度不一的變動，定期在全國各地大量刊發、爲不知名眾多讀者閱讀的各類報刊，可說是散布這些變動的重要推進器。

如果就傳播形式的特質而言，定期出版的報刊與以往各種形式，最大的區別是它讓所傳播的訊息具有與以往不同的時間性。對傳統的中國讀者來說，經由不斷翻刻、傳鈔的過程，書本中的訊息並不具有明顯的即時性，反而長久以來，文字，無論刻在石板或開雕成書，很大的目地即是保存訊息的

原貌，使其超越時間、穩定不變。刊刻成書的目的是爲了能流傳千古，使文字永久保存。由於文字的時間性不強，不同時期的評改、引用、註疏、補正可以不需分別的並列，甚至不一定需要與正文區別。讀者從書上得到的訊息，可能是千年前的經典，亦可能是近人的論著，書中所闡述發揚的，是無時間性的道理，連結諸讀者的，是書中文字所反映出來的、無時間性的宇宙秩序。

然而就定期發行的報刊而言，每次發行都跟隨著當時的日期，與上次、下次的發行則以連續性的數字序列串連在一起。報刊本身便具有強烈的時間感，跟隨不同的發行時間間隔，其訊息有著不同的即時性。每日出刊的報紙是壽命週期最短的出版品，一日過後便已嫌舊，雖有懷舊者保存，多半失卻當作訊息載體的價值，成爲普通的包裝紙。對晚清的讀者而言，這種即時性的訊息就是「新聞」與「新學」。「新學」之所以成「新」，除了來自不同以往的「新」來源之外，便是經由報刊即時的更新與傳布。讀者渴望從此新形式讀到的，不是復古、返古的真理⁴²，而是與時而變、時時更新的當代思潮、時事新聞、最新的科技與商業情報⁴³。

與即時性緊密相關的就是當代性。無論是新聞、新學還是新流行，這些藉由報刊散布的訊息與當下的現實世界緊密關聯。世界的變動藉由定期刊出的文字圖像傳達到讀者的眼前。假使以往的學者藉由閱讀經典、出版集論和古往今來的學術傳統對話，如今新知識分子藉由報刊回應當下的思潮與現實的社會；假使以往的讀者藉以消閒的是閱讀可以在任何時空背景底下的才子佳人、狐精妖鬼，如今讀者從報紙和文藝期刊中的社會新聞與時事諷喻中得到娛樂：誘妻戲子、北里名花與腐敗官場。如果說報刊訊息的即時性提供了

42 當然晚清民國亦有利用報刊這種形式以復古者，然此時的復古乃出自於對新思潮的反響，其意義與之前的復古已有不同。此時的復古多放在比較的時間(古/今)與文化(中/西)框架底下，時間感亦與傳統的復古有異。

43 這裡要強調的是，這些訊息傳布的變化，也不是一有報刊，讀者的心態便立刻改變，而是經由持續的學習與調適，方形成如是的閱讀心態。如晚清讀者起初閱讀報刊時，仍有積久成卷、再當成一般書籍合而觀之者。然而讓人注目的是，這種心態的轉變似乎很快，很短的時間之內，晚清讀者便可養成閱讀按時出版的報刊的習慣，跟隨這種新的出版形式。

「新學」的來源，報刊訊息的當代性便是晚清士人通曉「時務」的管道。經由接受報刊的新形式，晚清士人同時亦將目光從「古典」轉移到與身邊的現實社會更相關的「新學」與「時務」。

在即時與當代之外，報刊的第三種特性在於其組織性的特質。與其他形式的出版相較，爲了要持續且定期的出版，報刊出版需要的是規律而理性化的出版模式，更穩定、更制度化的組織。無論藉由商業組織、官方或政治組織、學術組織、職業團體、同鄉會或自發性的地方組織，集眾人文字、固定時程出版的期刊需要更具組織性的機構力量。無論是機關刊物或者爲了發行情刊而成立機關，晚清期刊的早期發展常伴隨著會社組織，如洋行、學會、革命黨、留學生聯誼會、印書館或官署，而也因爲這種組織性，持續供給新訊息的期刊在結合團體、形成認同上，要比其他傳播形式來得成功。

朝向新學與時務是報刊對士人在思想上的影響，在社會層次上，報刊成爲士人陶鑄新認同的憑藉。如果說在科舉制度下的士人，其集體認同部分是建立在閱讀經典、彼此連結在由書中文字反映出來的，融合儒家思想與帝國階序、無時間性的宇宙秩序，晚清民國的士人的認同則可建立在持續地閱讀報刊上。報刊一方面輸入了西方最新的社會、國族、民主觀念，成爲新認同凝聚的概念基礎，一方面提供讀者社會文化變動的臨場感，讓其認同與社會現實緊密連結，而又以定期出版，持續不斷的與讀者相確認。相較於儒家經典與政治威權，新認同參雜了西方新學的成份；相較於無時間或返古的秩序，新認同加入濃厚的現實感，諸如國際時局、民族危難、或無產階級的苦難；相較於科舉制度，報刊亦提供另一種持續性的、維持認同的制度化力量。

技術：印刷文化與印刷的機械化

從期刊此傳播形式在中國的發展過程，我們可以看到一種外來的新傳播形式進入一個新社會，並非單純的橫向移植，而需要與既有的社會文化調和，且不停的與當地的社會變化產生互動。傳播形式是一種概念化的分類與歸結，然而要論及該形式在特定社會中的發展與影響，必不能離開該社會的實

際社會條件。傳播模式不僅要在這些層次中定位，亦必須從傳播模式與這些不同層次之間互動往來間，方可更瞭解此轉型時期各類變遷的複雜性，而將此轉型投入到更巨觀的課題之內。

「技術」向來被視為是研究傳播媒介的重點。在西洋史的研究中，印刷術的發明對近代西方文明的影響是持續已久的課題⁴⁴。受到西方學者的影響，中國印刷與造紙技術的研究亦有豐碩的成果。早期中國研究者對書籍的研究多集中在印刷與造紙兩項技術的發明與傳播上⁴⁵，其共同的預設是：由於印刷術的發明與運用，大幅增進了文本複製的速度，大量製造的書本不僅改變了訊息傳播的模式，也在思想與社會層次上產生相當的影響力。此論點是否成立或許仍需要辯論，而技術的發明運用與歷史變化之間的因果關聯也需要更多資料來佐證⁴⁶。然而儘管如此，不可否認的是，技術上的發明創新雖不必然立刻改變了整體的傳播模式，卻常常鋪就了轉變的條件⁴⁷。

就晚清民初來說，許多技術是從傳教士或商業機構的途徑傳入中國，如石印(lithography)與珂羅版(collotype)。前者在19世紀初由傳教士馬理遜等人

44 在此列出影響最大的兩本名著：Lucien Febvre and Henri-Jean Martin, *L'apparition du livre* (Paris: Éditions A. Michel, 1958). (英文本：Lucien Febvre and Henri-Jean Martin, *The Coming of the Book: the Impact of Printing 1450-1800*, trans. by David Gerard [London: N.L.B., 1976])，以及Elizabeth L. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformation in Early Modern Europe*. 2 vol. (Cambridge: Cambridge University of Press, 1979).

45 此取向影響最大的三本著作為：T. F. Carter, *The Invention of Printing in China and Its Spread Westward* (New York: Columbia University, 1925); Tsien Tsuen-hsuei, "Paper and Printing," in Joseph Needham, ed., *Science and Civilization in China Vol.5, Chemistry and Chemical Technology, Part I* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); 張秀民，《中國印刷出版史》(上海：上海人民出版社，1989)。

46 如歐洲印刷術帶來的影響是否如此立即而直接？何以雕版印刷早在唐代已經開始運用，卻未若其歐洲對照組一般造成同樣的效果？何以在印刷術發明之後，手抄本仍然扮演很重要的角色？

47 另一個我們切身感受到的例子是網路科技對當代的影響。當然網路產生怎樣的影響力仍需要仔細評估，且任何「影響」都可以找出「不被影響」的反例，如同印刷與手抄的辯論一般。然而仔細評估並不代表可以忽視網路科技在近代傳播模式轉變中的關鍵角色。

在中國東南沿海開始運用，由於此技術可用以縮印書籍，在19世紀中末起，被上海書商如掃葉山房等大量用以印刷價格低廉的小開本辭典、通俗小說與文集。這些價格低廉的石印書籍，讓經濟不寬裕的讀者也可購買。珂羅版則是在19世紀末由上海的天主教會開始用來印製聖母像，由於其效果逼真，後被利用來複製古書字畫，對古代文物的保存有相當影響力⁴⁸。

然若要歸結晚清以來各類複製技術對訊息傳播的影響，最明顯且最重要的，莫過於印刷出版的機械化(mechanization)。許多研究都指出，在晚清之前雕版印刷由於較低廉的人力、原料成本，使中國的印刷品長期以來較歐洲更為普及，而更早達到商品化的程度⁴⁹。然而即使明末以來印刷品便十分普及，但在晚清之際印刷與西方傳入的機械技術結合之後，更大量的印刷品以更快的速度生產、更低廉的價格行銷，其造成的普及程度仍與之前有很大的差別。中國自明末之後，書本或許已經不是奢侈品，但對一般讀者而言，即使是通俗小說仍常是可遇而不可求。在各種重印書籍的序言中可以屢屢看到，現今看起來很普遍的書，當時人們是如何驚喜地發現一部刻本或抄本，而將之傳鈔付梓。然而從19世紀後半葉以來，大量廉價的印刷本可以在市場上買到，許多以往珍稀的書篇都可輕易的到手。

中國的印刷技術，到帝國晚期已有相當程度的分殊。固然有製作精良、價格昂貴的書本，但也有以一般讀者為對象的，僱用較便宜的刻工、使用較便宜的紙張的粗製本⁵⁰。然而雕版印刷縱有各種方法可以壓低成本(如重複使用一塊刻版以節省木料費用)，仍有其限制所在，例如一塊雕版可印刷的數量有限，刷數過多會讓版片磨損，刷印出來的品質讓人難以接受，又如雕版印

48 關於石印與珂羅版的發展見：蘇精，〈中文石印，1825-1873〉，《馬禮遜與中文印刷出版》，頁171-189；賀盛鼎，〈三十五年來中國之印刷術〉，收入於張靜廬編，《中國近代出版史料初編》，頁257-285。

49 如Chow Kai-wing, *Publishing, Culture, and Power in Early Modern China* (Stanford: Stanford University Press, 2004), pp. 19-56.

50 Chow Kai-wing, *Publishing, Culture, and Power in Early Modern China*, p. 43. 又如麻沙本與福建的商業出版，見Lucile Chia, *Printing for Profit: The Commercial Publishers of Jianyang, Fujian (11th-17th centuries)* (Cambridge: Harvard University Asia Center, 2002).

刷從開版到刷印時時需要人力操作，就算人力低廉，其效率也有所限制。活字印刷機帶來的最大改變，便是以機器代替手工，大大降低了每件印刷品所需要的成本與時間。

當我們談論西方機械帶給中國在經濟生產、交通運輸上的衝擊時，我們不能忽略印刷技術也在同樣的趨勢中機械化，對印刷品的生產過程帶來巨大轉變。19世紀中葉，印刷機便讓王韜(1828-1897)與《點石齋畫報》的畫者大感驚異，到了20世紀初，日本製的活字印刷機經由上海轉售到中國各地，不僅是文化發達的江南城鎮，甚至河北、湖南、陝西、四川等地，都有開明志士要購進新式印刷機⁵¹。購進這些印刷機器的原因最初幾乎都是爲了開辦期刊⁵²。傳統的雕版印刷難以順應期刊的要求，只有晝夜可印兩萬餘張的東洋新式「腳踏印書機」⁵³可達到期刊定期出版的要求⁵⁴。

從雕版到活字印刷機不僅是技術的轉變，同時也代表印刷品功能與性質上的轉變。對以雕版爲主的印刷文化來說，雕版的主要好處之一便是可以不斷的重印，因此只要保存版片，書籍便可以一再印行。由於刻板與開印的成本相對而言不高，除了木板、紙張、墨水等原料外，主要花費便是熟練的刻版與印刷工人。對文集的諸作者來說，將其文稿送至印書坊便可成書，保存

51 宋育仁在四川托上海汪康年買石印鉛印機器。〈宋育仁致汪康年書一〉，《汪康年師友書札(一)》，頁543。葉爾愷在陝西上海汪康年買石印、活字印刷機。〈葉爾愷致汪康年、汪詒年書十三、十六〉，《汪康年師友書札(三)》，頁2472、2474。河北保定在1903年有人從日本購進印刷機、但苦於無人會用。〈編譯局之印刷事業〉，《國民日日報》1903年9月25日。1904年湖南常德有人欲辦報，托友人從日本購進印刷機。〈沅報開辦〉，《警鐘日報》，1904年2月26日。

52 除以上諸例外，英華亦爲籌辦《大公報》赴上海購置印刷機器。英華著，方豪編，《英斂之先生日記遺稿》(台北：文海出版社，1974)，頁423-478。

53 〈孫淦致汪康年書一〉，《汪康年師友書札(三)》，頁1431。

54 早期期刊有以雕版刷印者，然而很快雕版便不敷使用。以包天笑創辦的《勵學譯編》與《蘇州白話報》來說，由於這兩份刊物分別是月刊與旬刊，熟練的刻字店尚可以趕上其發行速度，然而由於期刊不停出版，累積下來的木版量很大，久之貯存這些版片便成爲出版人的重大負擔。對於《蘇州白話報》這種最多發行七百至八百份、發行量不大的刊物來說，雕版尚可以適用。但對於發行量更大、出版間隔更密集的商業日報來說，傳統的雕版印刷顯然無法負荷。見包天笑，《釧影樓回憶錄》，頁197-202。

文集的版片相當於保存了個人著作再次印行的機會，相當於是對此書的「所有權」。這些版片也成爲許多作者用以流傳後世的傳家寶。然而在機器印刷的時代，以期刊(尤其是日報)來說，「過期」的期刊價值便大打折扣，因此「重印」期刊鮮少在出版者的考量之內。這意味著印刷品的即時性是技術轉變的因素之一。其次，對機器印刷而言，在此形態草創之初，印刷機器顯然是較大的成本。在成本的考量之下，集中資金、較大規模的出版顯然較符合利益，並可壓低每份印刷品的成本。因此，集中在主要城市的大型印刷廠顯然較城郊鄉村的印書坊更有競爭力。再者，由於印刷方式的改變，個人與其作品的關係亦有所不同。印刷廠用以保存作品的版模需要機械與複雜的程序方能重製，顯然不是作者個人可以掌握。與其擁有版片，作者聲稱對其作品之所有權的方式是透過更抽象的協議與合約——無論這個抽象的權利有沒有被一個更大的權力機關所保護。這也就意味著，當文本從作者手中、經由複製技術然後抵達大眾面前的過程當中，有更多的社會力量介入其中，包括資本集中的商業組織、以及越來越強大的國家與政府。第四，雕版印刷在帝國晚期分殊化，固然有製作精良有如手工藝品的書籍供富有的達官貴人購買收藏，但也有極其粗製濫造的印刷品讓大眾選購，無論是宗教出版品、通俗戲曲小說或日用類書，這些廉價的印刷品是當時一般民眾主要的閱讀材料。然而在機器印刷引進之後，標準化的大量生產一方面增加了印刷品的流通量，另一方面卻是讓不同印刷品間的品質差距較以往縮小。印刷品的品質差距固然存在，然而生產門檻的提高讓最低品質的印刷品也不至於過於粗劣，而最主要流通於市場的印刷品，品質也有所提昇。這意味著機械化的複製技術提供一個更均質的傳播文本，在印刷品的稀有度降低同時，文本訛誤的程度也較小。

經濟：印刷資本主義與商業出版

當技術涉及到生產與交換的層面時，便不僅只是純粹的技術問題，而與經濟的面向不可分離。單以技術轉變來觀察晚清傳播模式的變遷時，會遭遇許多難以解決的問題，例如西方的活字印刷機早在19世紀初就被傳教士所引

進，在中國，活字印刷也不是如此罕見的印刷技術，何以到20世紀初方壓倒式的取代雕版印刷⁵⁵？石印與機械式的活字印刷機在1870年代就以在上海一帶風行，石印技術尤大量用以印製字典、時文與通俗小說，然而為何二、三十年間僅局限於上海，到20世紀後這些機械技術方傳達到各省區？

Benedict Anderson在廣為引用的名著*Imagined Community*中引入「印刷資本主義」(print capitalism)的觀念。他認為印刷技術與資本主義經濟方式的結合一方面是民族主義的源頭之一，另一方面也是將此源於西方的概念送抵全球的憑藉。非但形成民族語言，印刷資本主義也讓分散各地的眾人可以想像身處於同一共同體，而透過資本主義的全球性擴張，對國族群體的想像亦為西方以外的國家所接受⁵⁶。印刷技術與資本主義的結合的確可以解釋晚清以來傳播模式轉變中的一面，並且將此課題拉高到另一個層次，即在西方資本主義本質性的擴張之下，西方的技術、生產型態、生活模式，乃至思想文化，透過新式的傳播模式改變了西方以外的世界。經由報刊、小說，以及之後的廣播、電影、電視等，源自西方的「現代性」在經濟擴張外亦改易了當地的文化想像。這種隱含「現代性」概念的論述架構一方面突顯了傳播模式在此變遷中扮演的重要角色，另一方面也提供了一個比較的空間，即將中國從十九世紀以來的轉變放在一個全球性的架構來理解，如同美洲殖民地、印度、非洲、東南亞、日本等，都處於相近的浪潮之下。中國不僅不是一個特例，且在比較中國與其他區域(如日本)接受西方傳播模式過程之異同當中，更可加深對中國與他方的瞭解。

這種可將物質跟文化兩個層面連結起來的解釋架構有其難以抗拒的吸引力，也的確可以劃清許多之前研究者未能深究的部分，然而研究者也應該將

55 關於這點，我認為雕版印刷與活字印刷的差別，尚不如手工印刷與機械印刷的差別來的大；之所以採用活字的方式主要是為了順應西方的印刷機器。以往印刷史的研究似乎過把焦點集中在雕版與活字的差別，而未能強調出採用活字是為了使用西方依活字原則發明、而後為日本人改良的印刷機器。

56 Benedict Anderson, *Imagined Community*. 上述概為此書的節要，然亦須注意本書涵攝的更多細節不是上述簡單數句可以敘盡。

任何架構的前提條件與解釋效力在不是全盤否定其理論價值之下提點出來。無論是否出自民族情感的反彈或是反身思考下的結果，現代性的架構很容易被詮釋為單向性的西方向中國的灌輸與中國被動的接受。儘管關於此觀點的反思從七零年代至今未曾歇止，而「單向輸入」、「挑戰回應」的解釋過於簡化也成為共識，當代學者使用現代化理論作為解釋架構時仍不免帶有疑慮，不免要受到化約、本質化或忽略中國傳統脈絡的批評。然而就傳播模式的改變這個課題來說，縱然關於傳統傳播模式的性質與新式傳播媒體之間的交融相斥、中國社會文化對西方貨品與思維的接受抗拒當然要有更仔細的、歷史化的討論，但不可否認的是，與西方的交流互動確是這些變化的主要原因之一，除卻這個因素，我們很難想像這些變化發生的可能性。

在晚清以來傳播模式的變化當中，經濟因素是不可忽略的一面，尤其當這些傳播的載體，如期刊、書本等，多半需要透過一定的經濟機制在社會中交換，方能達到「傳播」的效果。對研究中國書籍史的學者來說，一項重要的論點是晚明由於市場經濟的發達，書籍商品化的結果是擴大印刷品影響的範圍⁵⁷。這些在市場中交易的書籍，讓文本得以以更自由的方式流通，在某些層面上可以突破舊有政治、社會場域對於思想文化的限制⁵⁸。而在晚清時期，資本主義式的市場經濟是否亦提供了這些新式印刷品一個突破以往限制的流通空間？

商業因素確在新式傳播媒體的初期發展上甚為重要。由傳教士率先引進的期刊形式與各種印刷形式僅在中國海疆流通，轉徙間歇，而未能形成更強大的傳播機制。而最早立定腳跟，常態化的新式出版機構，則是由外商洋行

57 Chow Kai-wing, *Publishing, Culture, and Power in Early Modern China*; Lucile Chia, *Printing for Profit* 以及 Cynthia Brokaw and Chow Kai-wing (eds.), *Printing and Book Culture in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 2005). 這些論著大多強調(或暗示)晚明是中國印刷文化的重要時期。

58 從這個觀點來看，對於書籍的研究似乎可以成為聯絡政治經濟史與思想文化史之間的橋樑，然而這些假設都需要更多且更深入的實證研究。

在19世紀中葉之後，挾帶著更強大的經濟資本所建立的⁵⁹。以期刊來說，更是從提供商業訊息到本身成爲商品。眾所皆知，1870年代由英商美查在上海創立的申報館、點石齋印書館、圖書集成印書局等出版機構，不但運用新的印刷技術、新的出版形式，同時也採用新的經營模式。並非是說商業出版在中國不曾存在，而是美查的諸出版機構是商業經營與新技術、新形式成功的結合，運用新技術與新形式的特質達到其商業目的⁶⁰。假使說商業出版者爲了順應當地顧客興趣，將這些新的出版媒介換上一個更可親的面貌，調和新媒介之形式與內容在新環境中的扞格，讀者們也從購買這些商品中調整了他們對這些媒介的看法，從日常生活的反覆實踐當中達到概念的轉置。

20世紀以來更發達的商業機構成爲出版主流，商務印書館、文明書局、中華書局等，其所出版的「商品」也從教科書、新學書籍、學術書籍到一般各種出版品。從早期的洋行、印書館，到現在的新書局，外界的經濟因素都顯而易見。外國資金，無論是歐美或日本，在早期出版業建立時都扮演重要角色，而同時這些外資也帶來了西方的經營方式與股份公司架構。主要的商業出版初期多集中在外國租界，無論是香港、上海或天津。這些萬商雲集、貨物進出的通商大港爲早期新式出版的基地。由於對商品化的書籍有市場需求，以大量、快速生產印刷品爲目的的印刷機方被引進；而引進機械化的印刷之後，印刷品大量生產、書刊的商業性質更爲顯明，各類不同出版品的市場則漸次創成擴大。在這樣商業擴張之下，出版品方隨著中國經濟的發展傳

59 以往的研究或有將「西方」視爲一不變的抽象概念，而忽略了「西方」所具有的歷史性。例如19世紀初期馬禮遜時代的「西方」、19世紀中期美查時代的「西方」、20世紀初期商務印書館時代的「西方」當然是很不一樣的。當學者們抗議中國被視爲停滯的帝國、而忽略其歷史演變時，亦不能忽視學者們對西方的想像與描述也常常脫離歷史情境。在進行中西交流的長時段比較研究時，如何掌握雙方的動態互動是一項必須注意的課題，尤其19世紀以來西方的變遷是如此迅速，單純的把西方當成技術與思想的「提供者」，只會再次落入既有的區分架構。

60 例如石印的特點之一在可以更細緻的傳達圖像，運用在商業目的上即是聘請名家印製能吸引觀眾目光的畫報，將其營業的範圍拓展到識字不多的階層。期刊的特點則在與時更新，而《申報》便利用這個特點提供讀者切身相關的新聞訊息，甚至成爲文人墨客酬唱往來的場所。

抵各地，改變了各地的傳播模式。

商業跟新式出版之間往往關係密切。對資本主義的運作來說，掌握商業訊息毋寧是很重要的，因之順應而生的許多商業快報，最初目的便在傳送各種商業訊息。而當這些從海外引進的出版形式逐漸有利可圖，本身成爲商品之後，更多商業機構參與競逐，調整出版的形式與內容使之可被更多的消費者接受，一個更商業化的傳播空間即在其他社會機制的掌控之外逐步形成。另一方面，這些傳播工具也進一步影響了商業文化的形塑——最明顯的例子莫過於報刊上的商品廣告如何影響群眾的消費文化⁶¹，更不用提當代的購買行爲是如何與各種傳播媒體密切相關，例如報紙上的奶粉廣告宣傳的衛生與強國的觀念、與其後排斥下層乳母隱含的階級觀。

在以往以政治事件爲框架的研究進路底下，商業書刊常常被忽略，認爲其內容重複、內容記事係屬枝微末節，不若政治書刊重要。商業書刊被忽視的同時，其實也是忽視晚清以來新式傳播的擴張，其實一大部分是機械化技術與商業經營結合下的結果⁶²，而書刊之所以可發揮更大的傳播功能，便是被當成商品在市場中交換。書刊在這個時期被製造出來的目的不是只爲了保存文本，而更在使之廣爲流傳；如果不被當成商品在市場中交換，多半書刊便失去其被製造出來的理由。因此如果我們不知道書刊在商業化市場中被當成物質來交易的流轉過程，便很難徹底知曉刊載在書刊上的、負載思想或精神的文本，是如何地讓讀者所閱讀、令讀者爲其中刊載的內容所影響。也就

61 黃克武，〈從申報醫藥廣告看民初上海的醫療文化與社會生活〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第17期(1988)，頁141-194；Barbara Mittler, "Foreigners and Chinese in a City of Advertising — Shanghai 1860s-1910s," in *City Life in Jiangnan: from Late Imperial to Early Modern China*, 中央研究院歷史語言研究所明清的城市文化與生活計畫主辦, Harvard University, October(2006), pp. 6-7; 以及李歐梵對上海廣告的討論, Leo Ou-fan Lee, *Shanghai Modern: the Flowering of a New Urban Culture in China, 1930-1945* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).

62 關於中國近代商業營運與印刷技術的結合，見Christopher A. Reed, *Gutenberg in Shanghai: Chinese Print Capitalism, 1876-1937*(Vancouver, B.C.: University of British Columbia Press, 2004).

是說，如果我們要瞭解晚清民國新式傳播業影響範圍，便不能不對整個書刊市場的運作機制、跟隨經濟變遷而成立且擴張的過程有所瞭解。

政治：政治文化與公共領域

對商業出版品既有的分析，多以集中在物質與消費文化為主，而關於報刊及新式出版業對政治方面的影響，則多集中在幾項較富政治性的出版品，立場明顯者如《新民叢報》、《甲寅》以及各種革命報刊與小冊，較不明顯者如《時報》或《東方雜誌》。然而如果我們將新式出版影響的層次從文本直接傳達出來的訊息，擴大到文本傳輸運作的方式的話，無論商業出版或政治性的出版都在同一個範圍之內塑造出一個時期的政治文化(political culture)⁶³。

所謂的政治文化重點並不在於某種特定主義、特定政治制度的施行採用，而是在廣義的政治運作型態，諸如統治者與被統治者如何定位彼此的關係，政治決策如何產生與施行，政治意見如何形成、如何產生效果，政治相關事務對大眾或特定群體的意義等，都是政治文化中的各個環節。從這個角度來看，不僅是顯性或極端的政治訊息，各種傳播媒體都在形塑當代政治文化上具有影響力。以晚清民初這個時期來說，許多商業出版未必有清楚或原創性的政治意見，但它們確實在不同層面改易了廣義的政治文化。

舉例而言，甲午戰爭前後在報紙報導以外，有大量相關書籍出版⁶⁴。這些由商業書局出版、採用石印或鉛印等技術印行的出版品，即時地將戰爭訊息化為商品在市場間流傳，讓戰爭這等國家大事，從遠在天邊的騷動，變為切身可聞的消息。流傳的相關戰爭訊息被集中出版、戰爭細節與處置經過被詳加記載流通，更多人可以在市場上買到這些訊息，可以觸發感想、可以發為討論。在更確切的意識形態傳入之前，「國家大事」與群眾之間的關係已經

63 政治文化的概念見Keith M. Baker, *Inventing the French Revolution: Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*(Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

64 見阿英，〈甲午中日戰爭書錄〉，收於張靜廬編，《中國近代出版史料初編》，頁115-133。

發生改變。邊疆戰事不是皇帝的家務事，而是「我們國家」與國際社會中另一個「國家」之間的衝突。一個群體的自身定位常常要取決在與其他群體之間的交際互動，尤其是衝突之下造成的危機感更能激起一種不同以往的認同。然而這種危機感如何「造成」、如何讓群體成員感受到？這必須依靠更有效率的傳播工具。

假使說申報等出版機構出版的戰情報導仍具有相當政治性的話，從晚清興起的眾多文學類型亦可以看出政治文化的遷易。晚清眾多的文學類型實乃跟隨著各類新式出版品而發生，革命報刊、商業報刊、文學報刊、小報以及新式出版社發行的小說單行本，都是各種文學類型誕生的根據地。除了梁啟超所倡言的政治小說之外，其他文學類型也常具備程度不一的政治性。晚清熱鬧一時，主要刊載在商業報刊、文學期刊與小報上的譴責小說，嘲弄官僚、中央要員、新派人物，乃至革命分子，揭露其貪污腐敗、光怪陸離之處。其所表達的不僅是對當前政治情勢的厭棄失望，更進一步的是他們將「議論時政」的文化延伸到更枝微末節，同時也更感同身受。當政治的黑暗透過小說的誇大描寫變成人人所談論取笑的談資話餘，儘管沒有提出任何實踐的方向，曩昔政治與群眾的距離卻因之縮短，政治威權具有的神聖性、非日常性也逐步陵夷。受國外同樣類型影響、主要刊載在文學期刊上的科幻小說，在騁其幻想超越時間空間之際，亦也附有衝決網羅的政治想像。在未來或者另一個空間(月球、地底)創建一個新的政治秩序，本來就代表著對現狀的不滿與改革的企求。儘管只是想像，然而擁有想像的能力卻常是發動變革的前提。如果知道晚清科幻小說的域外淵源本具有政治企圖⁶⁵，我們將不會驚訝吳趸人(1866-1910)的科幻小說《新石頭記》與康有為的政治著作《大同書》描繪著如此相似的未來世界。無論是小說或是專著，兩者同樣都顯現出一種烏托

65 法國大革命之前已有政治意圖濃厚的科幻小說，見Robert Darnton, "Utopian Fantasy," *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France* (New York: Norton, 1995), pp. 115-136. 而晚清科幻小說的源頭，無論是先由傳教士所翻譯的《百年一覺》(*Looking Backward: 2000-1887*, 或譯作《回頭看紀略》，美國作家Edward Bellamy在1888年所出版)或是諸如黑岩淚香等人所著日本科幻小說，其政治意圖也都十分濃厚。

邦式理想的政治態度。所不同的是作為前進高蹈的政治論說，《大同書》全貌要到民國後方為大眾所見，而吳趸人的《新石頭記》卻早已在發行廣泛的報刊中讓眾多讀者讀到⁶⁶。

如果要評估政治性著作與商業出版品在政治文化上的影響力，後者挾其廣大流通程度雖影響方式較隱微，影響層面卻可更深遠，尤其我們考慮到政治性著作往往需要較高的智識門檻、且並非所有人都對政治性的出版品有興趣，而商業化出版品將各種政治概念轉化成更可親的方式流傳，或者是有意的二手傳播，或者是無意的轉述挾帶，其讀者更多，影響力常常更為深遠。如同不是所有人都有機會、且有能力可以讀懂嚴復翻譯的《天演論》或《社會通詮》，但有更多讀者透過機制化的新式傳播工具，可以從小說中知道「天演」這個名詞，從商業報紙的議論當中體會「社會」這個概念。

不僅在於傳播政治論述，在實踐上新式出版業也揭櫫了另一種政治事務的運作模式。藉由公開的意見交換，各讀者間得以在一個較開放的空間中平等地討論公共事務。報刊出版的公開性提示了另一種組織運作、意見凝集的可能性。舉例而言，甚至在被認為是最末流的小報也暗示了更前衛的政治文化。1897年《遊戲報》選舉花魁，主持人李伯元(1867-1907)公開宣言：「本報創行特開花榜之議，即大登告白於報首，謂本屆花榜系仿泰西保薦民主之例，以投函多寡為定。甲第之高下、名次之前後，皆是此為衡，本主人不參一毫私意焉。」⁶⁷ 結果選足三甲一百四十人，授予狀元、探花、傳臚等封號。這次活動展現一種奇特的混雜性。一方面是為妓女評等此等不入主流的活動，卻給予妓女士人所嚮、國家取士之本的科舉頭銜。展現對科舉大業的執迷之時，同時也展現對此制度的輕侮嘲弄。另一方面是士人之間的狎暱之行，卻採用仿自泰西的選舉方式，強調此過程的公開無私。當選舉制度尚未在中

66 王德威著、宋偉杰譯，《晚清小說新論：被壓抑的現代性》（台北：麥田出版社，2003），頁348-367。關於《大同書》的成書，參考朱維錚，〈從《實理公法全書》到《大同書》〉，《求索真文明：晚清學術史論》（上海：上海古籍出版社，1996），頁231-258。

67 李伯元，〈遊戲主人擬舉行選芳會議〉，《李伯元詩文集》，收入薛正興主編，《李伯元全集》（南京：江蘇古籍出版社，1997），第5卷，頁85。

國政治上施行之前，卻已用來選拔名妓。這展現出一種政治文化上的變化，公眾事務，即使是花魁選拔，也必須採用公開、平等的民主票選制度，不該由一己私意來操控。而這樣的民主選拔，則可以透過報刊這樣的傳播媒體來實踐。

以往論及晚清新式傳播媒體與政治文化之間的關係時，最常用以與 Jürgen Habermas 資產階級公共領域 (bourgeois public sphere) 的概念相提並論⁶⁸。若比較晚清民初的傳播媒介與近代西歐的公共領域，共同點概在逐漸出現了官方勢力之外的批判空間，此空間鬆動了傳統專制政權的權威性，這也是用以定義「公共領域」的幾個特質之一。這個空間同樣是由一些新的機制，主要是傳播媒體，構築而成。然而從西歐的研究出發，觀察晚清言論空間的發展，至少可以讓我們思考以下幾點：1. 西歐近代公共領域的形成與公民社會傳統、資產階級興起密切相關，而中國晚清民初由傳播媒體轉型形成的言論空間，其背後的社會基礎為何？2. 定義西歐公共領域的要點之一在於「獨立性」，即獨立於政治威權之外，在中國晚清帝制與民初軍閥底下，傳播媒介與官方的關係為何？3. 西歐資產階級公共空間背後的思想基礎常可上溯到希臘羅馬的政治哲學及公民社會 (civil society) 的傳統 (不管是不是後來所建構的)，中國此時的公共空間其思想來源為何？從這政治、社會、思想等三個層次出發，當可讓我們更清楚中國此時公共空間的起源、基礎、型態、目的以及結果。

相較於西歐公民社會傳統與後來興起的資產階級，中國社會的主體則是

68 Jürgen Habermas, *The Structure Transformation of the Public Sphere*. trans. By Thomas Burger (Cambridge: Polity Press, 1992). 相關討論如 Barbara Mittler, *A Newspaper for China? Power, Identity and Change in Shanghai's New Media (1872-1912)* (Cambridge: Harvard University Asia Center, 2003); Joan Judge, *Print and Politics: 'Shibao' and the Culture of Reform in Late Qing China* (Stanford: Stanford University Press, 1996); Rudolf Wagner, "The Early Chinese Newspapers and the Chinese Public Sphere," *European Journal of East Asian Studies* 1:1 (2001), pp. 1-33. 不同歷史脈絡理論橫向移植之不可行早已是常識，然並不代表源自不同歷史脈絡的概念性比較必然會走向削足適履。相反地，不同時間、不同空間之相似現象的比較確是在概念化之初尋找切入點、並加深分析深度的重要台階，反而是過於著重無法比較的獨特性、忽視既有研究成果、不尋求跨時、跨地比對，更可能陷入自身的史料循環，或局限於敷衍陳說，不能對所研究的時段有更超越的詮解。

士人與其構築的士紳社會，而在晚清民初傳播媒介的變遷與言論空間的形成當中，士人，而非資產階級，扮演著決定性的角色。最主要的差別可以從新式出版業的發展史當中看出來。當新式商業出版——新出版形式、新技術與資本主義經營方式的結合——挾帶外資在沿海租界建立起根據地時，對主流的統治階層來說，無論在政治上、社會上或思想上，這些報刊與出版品都處於邊緣位置，局限在租界，其所傳達的意見並未受到廣泛的重視。很明顯地，新式傳播媒體開始形成跨地域的言論空間，且對全國性事務產生影響力，是在戊戌變法之後，官僚士紳利用這些媒介作為發聲的工具之後。無論是變法時期的《時務報》、《國聞週報》，留日學生或流亡政客創辦的《新民叢報》、《遊學譯編》，上海「志士」創辦的《警鐘日報》、《大陸報》，乃至於後續的《大公報》、《時報》、《東方雜誌》等重要的輿論媒體，都有士人或新知識分子的參與。他們不僅自己創辦出版社⁶⁹，在更商業的出版社，如商務印書館、中華書局等，也有士人與知識分子的加入。以士人階層為基礎的言論空間，其與西方資產階級最大的相異處之一，便在其具有的士人特性。

假使理想上的西歐公共領域是資產階級獨立於教士、貴族與國王的自由主義批判空間的話，基於士紳階層與統治者的連帶關係，晚清言論空間獨立性的發展必然要考慮當時各階層之間的互動變化，細察新式傳播媒體在官方與士人發生的功用，及雙方對待此公共領域之態度的轉變。而這些轉變，又是否有其歷史延續性、是否進一步牽引出什麼樣的發展。以往學者看待新式傳播媒體與官方之間的關係時，最常採用的觀點是以數個報案與查禁事件來說明官方(或者說專制王權)對新式傳播媒體必然的敵對態度，然而這樣的觀點似乎預設了立場，而忽略了其間更細緻的權力關係。

首先，既然言論空間的主體為士人、而士人在理想上其地位是由官方權威所認定，何以這些言論空間會站在官方的對立面？是什麼因素削弱了士人與官方的連結，而造就可以有獨立於政府之外的言論，而新式傳播媒體又在其中發

69 如1898年維新派的廣智書局、1902年廉泉創辦的文明書局、1904年狄葆賢創辦的有正書局、1908年鄧實的神州國光社等。

揮什麼作用？我們可以看到至少在戊戌變法時期，主要革新刊物的言論，並沒有要跟整個帝國體制站在另一邊，那又是在甚麼樣的情況下，此分離的態勢才開始越來越清楚？其次，不僅在更多時候，所謂「官方」與「士人」與其說是站在對立面，還不如說是處於連續面，甚至所謂的「官方」，其核心與邊界也未必十分清楚，我們何以假定中央與地方的各級官員，會對這些新媒體採取同樣的態度？尤其當中央與地方的利益產生衝突時，其對媒體的立場是否也會有所不同？我們應該留意到，很多時候對出版與期刊的政策走向，常常牽涉到不同層級官員間的權力衝突，不僅止於是啓蒙知識分子對抗中央的單一關係。

第三，同樣不能忽略的是，我們不能以現代國家的觀點來看待清王朝，而要體認到所有政策的效果仍需經過實際執行這個層面。因此不是引用官方下達封禁的命令，便代表有實際封禁的效果出現。官僚體制的惰性從來是帝國的重要問題，而對新式出版機構形成的網絡，不僅無專職管理的機構，更沒有直接控制的管道。更多時候，官方並沒有辦法阻礙禁書的通行，而幾個可以指出來的「報案」，與其說是常態，是否更有可能是特殊事件？第四，亦常常被忽略的是，至少從20世紀的最初幾年開始，從地方督撫到中央部會再到省縣機構，各級官方機構逐漸開始開辦官報、成立官方出版部門⁷⁰。這些部門多參考民間出版機構、採用當時新式傳媒的形式，欲與民間相競爭。而在1910年代的最後幾年，清政府亦開始以日本為模範，制定報律、出版律與版權法規。儘管未及實施，但也展現了欲劃定範圍加以規範與保護的走向⁷¹。從封禁、競爭到規範，其政策走向的結果是否逐步讓新式出版機構從無從定義的擾亂者，到賦予其存在之正當性，與官方間的和拒互動的結果是讓此言論空間的範圍更加清楚確定？最後則是歷史延續性的問題。晚清政府與新式

70 關於官報，請參見：陳新段、史復洋，〈近代公報類期刊簡介〉，中國社會科學院近代史研究所文化史研究室編，《辛亥革命時期期刊介紹》V（北京：人民出版社，1987），頁579-602；陳新段、史復洋，〈辛亥革命時期的教育類期刊〉，《辛亥革命時期期刊介紹》V，頁547-548；關於官書局，請參見：淨雨，〈清代印刷小紀〉，《中國近代出版史料二編》，頁342-344。

71 王學珍，〈清代報律的實施〉，《近代史研究》，第87期（1995），頁77-91。

傳媒之間的關係，是否與其前的文化政策可有相比擬的地方？是單純的歷史重複或在性質上已有改變？更重要的是，如果將晚清政府與新式傳媒間的關係單向地描述為專制王朝政權對啓蒙知識分子的壓制，那我們怎麼將媒體的角色與王朝傾覆之後的民國做連結？是否從帝制到共和，官方與媒體之間的關係有所斷裂，抑或延續的層面較多？

如果我們從更宏觀的角度來看，新式媒體與官方之間的關係，正可放入歷代政治權力對文化生產之介入的脈絡中來看。無論是文字獄、地方官員查禁小說、或是各種政權的宣傳與動員，面對的均是類似的問題，即政治勢力如何從生產與傳播的過程介入文化訊息的流通。藉由這樣的介入，政治權力得以在象徵層次上施展，建立其權力的正當性。如此，在晚清民初面臨的問題即是，訊息傳播的方式起了變化，政治威權要重新與新的文化流通模式建立關係，而政治——文化關係的變動與新關係的形成，則必然牽涉到社會階層與群體的變遷與重組。

社會：從士人到知識分子

如果根據資本主義與印刷技術結合印刷資本主義說法，把全球性的經濟擴張作為單一因素來解釋傳播模式的轉型，其所遭遇到的問題相當明顯。即資本主義擴張的腳步與傳播媒體的發展不能相侔，商業出版在很長時間僅能侷限一隅。即使美查成功的引進商業出版的模式，然而要在《申報》創辦的十年後，1882年《字林滬報》創刊，上海才出現了第二份可以與《申報》競爭的中國商業報刊。而在1895年以前，全中國在上海與香港以外，也沒有出現第三個中文商業出版市場。而儘管在這些華洋交界的通商大邑商業出版可以站穩腳步、並達到某種程度的言論交流，如前引述，不但官方認為這些江浙無賴文人的言論不足掛齒，就算是浙東出身的宋恕也認為這些言論寡切雜蕪。在一方面，新形式出版品被進一步商品化固然是其在此時期的重要發展，另外一方面書本報刊本身亦有特質讓其不等同於其他商品。亦即，相較於其他商品雖有可能在消費時產生文化意義，傳播媒體之所以有消費價值，

便是在他們的主要目的即在負載文化意義。如同一斤砂糖與另外一斤砂糖之間的差別，便與這本書與另外一本書之間的差別不能並論⁷²。因此，在討論傳播媒體的轉變時，其所負載與傳遞的文化意義，與其文化意義之所以可以傳遞與負載之社會脈絡，是讓其討論之豐富性更勝於其他商品的緣故。

商業化的出版品並不必然會成爲意見、知識與思想交流的媒介。新式出版品要成爲意見與思想溝通的橋樑、形成一個更廣大的空間、發揮結構上的影響力，則需要社會上操控文化的主流階層加入。這樣的轉變從戊戌變法之後明顯加速，愈來愈多的士人、知識分子投入新式出版事業，這些新式出版品傳達的意見與思想亦在社會上產生更大的影響力，而終成爲政治、社會、文化運動的推動力量。以往的新聞史家慣常使用「文人辦報」來描述這樣的轉變，認爲這譜系從王韜、梁啟超一直到張季鸞(1888-1941)的文人們懷抱著理想，進入報業或出版業，從而針砭時政，進一步形成進步的輿論力量。這樣的論說方式固然明顯地簡化了新式傳播媒體的發展脈絡，另一方面也忽略了其後的社會背景——例如無法解釋眾多不那麼具有「理想性」、不是思想先驅，而投入新式出版業的文人們——而不能做出更深入的探討。何以士人會選擇投入這些新式傳播媒體？士人投入新式媒體對個人或總體結構來說會有什麼樣的意義？其與其他階層之間的關係是否會有所改變？這些都是「文人辦報」所無法解釋的問題。

在科舉時代，士人階層的權力基礎來自中央政府。理想上士人之定位是來自其知識資本、政治資本與社會資本之轉化。透過科舉制度，士人以其掌握文化符號的能力取得政治權力的認可；經由政治權力給予的特權，士人得以在地方社會累積其社會資本；而這些社會資本又會幫助其下一代繼續累積其知識資本。這種轉化是中央政權與地方士人聯繫之關鍵。由於中央政權在轉化中佔據核心環節，是中央政權透過科舉制度給予地方士人政治認可，而讓士人獲得社會地位之保障。這樣的模式在理想狀況下可以套合進帝國的縱向階序運作，而超出此循環的士人，便被認爲是不走正道。縱然人們仍可能

72 此譬喻來自 Benedict Anderson, *Imagined Community*, pp. 34-35.

有許多選擇，然而無論是紹興的周作人(1885-1968)或蘇州的包天笑，都認為儘管士人子弟可以當醫生、做塾師、成幕友、習錢業，但仍只有科舉是正途，其他選擇不過是岔路罷了⁷³。

這樣的理想型態雖說是穩定社會結構的重要機制，然實際施行上卻並非沒有遭到挑戰，特別在18世紀末葉以降，種種問題從不同方向衝擊這個結構⁷⁴。如果我們重新看待戊戌變法的衝擊，除了可以見到期刊、出版、學會等媒介首次與全國性的政治活動連結之外，同時可以見到的是這場活動的階層性：一方面仍牽涉到國家大員間的政治利益衝突，另一方面大量的中下層官僚與士紳也透過不同的方式參與其中，而這些士紳之所得以參與國事，便是通過與報刊出版的結合。透過「中國紳宦主持，不假外人」的《時務報》以及各地學會、報刊中，士紳的言論可以在這些新式出版品中看到：他們抱怨晉升的管道擁塞、意見無法上達，期望「求通」以報刊為言道，認為拯國之危急必須先得通中外並通上下。這樣的主張與其說是要改變帝制，還不如說是想要建立與中央權威直接溝通的管道，在問題重重的體制底下找尋士紳自己的出路。

然而「求通」的下一步便是「成群」。戊戌時期與《時務報》並稱的《國聞報》在其緣起解釋個人與群體、國家之間的關係時便說：「積人而成群，各群而成國。國之興也，必其一群之人，上自君相，下至齊民，人人皆求所以強而不自甘於弱，人人皆求所以智而不自於愚，夫而後士得究古今之變……；農得盡地利之用……；工得講求藝事探索新理……；商得消息盈虛操計奇

73 周作人與包天笑對士人出路的描述見：包天笑，《釧影樓回憶錄》，頁14-15；周作人，《知堂回想錄》（台北：龍文出版社，1989），頁64-65。

74 例如人口大量增加，讓大量參與科舉的生員幾乎沒有進一步晉升的機會；上升的捐官名額讓許多人感到名器浮濫，這也使舉業逐漸失去其畫限的力量。與此同時沿海地帶商人興起，挾其經濟力量逐漸在地方事務中扮演重要角色，儘管多數商人尊重科舉制度，然而四民的界限已經模糊。19世紀以來由於地方官僚行政效率不彰，在維持地方秩序的前提之外，士紳更大程度地主掌了包括軍事、財政等地方事務，而與中央的依存關係更加疏離。中央的權威在歷經財政問題、對外戰爭失利等影響下是否有所下降仍很難評量，但顯見的是地方督撫的權限逐漸擴張，取得前所未有的權力。這些演變對這一群掌握文化資源，期望循科舉管道讓中央政府授予名位的士人來說，毋寧都是不利的發展。

羸……。」而如何能讓四民皆強、國群興旺呢？「今日謀吾群之道將奈何？曰：求其通而已。」《國聞報》認為「求通」而謀群之自強的工作，需經由報刊達成，「閱茲報者，觀於一國之事，則足以通上下之情；觀於各國之事，則足以通中外情。上下之情通，而後人不自私其利；中外之情通，而後國不私其治。人不自私其利，則積一人之智力以爲一群之智力，而吾之群強；國不私自其治，則取各國之政教爲一國之政教，而吾之國強。」⁷⁵從閱讀「每日續印之報」與「十日合印之彙編」等定期出版的印刷品中，讀者得以通上下中外之情；一旦上下中外之情通，四民都可成士，個人與國家就可以去其私利，爲公眾之福祉、群體之強盛貢獻心力。

從「求通」到「成群」，可以見到士人對自身的定位在論述層次上已有改變。在對內的層次上，導入群的概念之後，士人與其他三民都屬於同樣的群，以同樣基礎爲一個更大的集體做出貢獻。之前士與民的區別或許取決在官方授予的名位、或者落實在掌握不同的文化資源、而產生得以身爲士人的自我認同。然而在成群的概念底下，更被強調的是各階層之間共同性、跨越四民的集體認同。這樣的集體認同暗示了兩種關係的變化。對下而言，身爲「中間社會」的士人，其職責之一便是啓蒙群眾，使之成爲國民。假使以往士人對「百姓」的教化內容是忠義孝友或因果報應，而實際上灌輸了一種上下階層關係的話，20世紀初期之後的啓蒙士人所要向百姓宣導的，卻是國家民族、科學民主，要啓迪這些民眾使他們變成跟我們一樣的「國民」。對上而言，如果以往士人是在階序關係關係中抬頭向上、遙望金字塔尖端的皇帝的話，如今轉向民眾的士人相對而言便背對了君主。從忠君轉向愛國，即暗示了士人得在中央權威之外建立權力基礎。就算啓蒙士人未必對皇帝制度有意見，然而此時論述的轉化，不僅可視爲是士人社會基礎長久以來的轉變趨勢，同時也是更進一步地從理論上轉離君權思想。假使帝國基礎的士人已逐漸掉過頭去，國家大典也將難以維繫。

在對外的層次上，士人對世界秩序的想像也有所不同。化民成群的目的

75 〈《國聞報》緣起〉，頁3-6。

是爲了強國救國，而所謂強國救國，則是在一個以民族國家爲單位的國際秩序之下比較後的結果。換言之，士人認識了本朝之外的國際社會，而其中各個國家競爭求生存；要與之競爭，便先要求取國內各階層的共同性，糾合成一民族國家，方得以與世界各國站在同樣的地位適存其間。這一方面可說是民族國家概念全球性擴散的結果，但對中國的士人來說，也意味著皇帝不再是世界權力的最終來源，惟有集合國民的民族國家方能帶領中國走出困境。士人居於其中，自然覺得喚醒國魂是其重任。

然而，要完成這樣的公共性論述，在實際層面上有兩個限制。一種限制是橫向的、地域上的。晚清言論空間與西洋公共領域在發生原因上，主要的不同點之一是：晚清的言論空間是移植來的，且深具政治性，因此在發展之初特別仰仗諸如租界與海外等特殊地帶。在上海以外的地方，一方面沒有足夠繁榮的商業經濟支持，另一方面亦遭受政治力量的干預。第二種限制是縱向的、社會階層上的。晚清的言論空間另一項特色在於士人所扮演的主導角色；然而士人以外大部分的民眾對此空間的接受性都不夠，而缺乏操作文化符號的能力是這些群眾無法接近言論空間最主要的因素。這兩項限制對公共言論空間的完整性與正當性來說有所妨害，同時也阻礙了民族國家的陶鑄。

爲了突破這兩項限制，新的傳播媒體是其憑藉。在戊戌變法時期，聯絡士人是報刊出版的重要任務。藉由出版業的聯繫，相隔遙遠的革新士人建立起一種認同關係。假使傳統的人際關係必須在縱向的階序關係中定位、而在同一階序中的往來有僅憑藉私人的交誼往來的話，由報刊等傳播媒體在此時建立起的網絡可說是一種突破階層的、橫向的公共關係。在平等的立足點上，個人可以發揮自己的言論，從中建立群體的認同。而1900年代以來，由士人所主導的新式傳播媒體，在社會階層的角度上有兩種明顯的新走向。其一是突破地域限制，從租界擴散到省區、一直到地方社會，這顯現在1900年後各地有不同規模的報刊、出版社成立，閱報處、圖書館等也紛紛出現⁷⁶。在此之前，新式出版機構多集中在港澳、上海與海外；在1900年之後，從文化較

76 李孝悌，《清末的下層社會啟蒙運動，1901-1911》。

發達的江南、華南，直到東北、華北、西南各省，都有類似機構出現⁷⁷。這些機構在地方上的興辦，出版形式上固然很大部分是模仿自從上海帶進來的海外出版品，但在社會基礎上則在相當程度繼承了各地地方社會中士人的文化事業。這也是新式傳播媒體之所以可以突破商業上限制、傳播到中國各地的原因，即在其是依附在固有的士紳社會基礎之上。另外一個方向則是朝向中下層士人、乃至於一般民眾傳布。這顯現在各種新式媒介配合上新式文本在此時的廣泛運用，諸如白話報、畫報、教科書、宣傳小冊等。在文本構成上採用較易大眾瞭解的方式(如白話、標點、圖像)；在媒介上則結合報刊等新的形式。這些都表現出一種共同的趨向，即是讓文化掌握能力較弱的人群亦可透過這些媒介接觸(或更好地把握)這些概念。

從這些出版品在理論與實踐上的轉變，士人自身社會定位的變化愈加顯明。在帝國晚期的理想模式中，士人是介於官與民之間的橋樑。雖然中國各地地方社會的情形有很大的變異，但大致而言，地方精英優勢之維持，有很大一部分仰仗於與官方之間的聯繫。官方權威及於地方的程度不一(在統治技術有限之下，在邊境與核心地區就有很大的差別)，但就最基層的官僚而言，多相當需要地方士紳的配合；而就地方精英而言，則經由科考取得士紳的身分以及相伴而來的特權，甚至成爲帝國官員、統治階層的一分子，藉由中央權威的特許與認可，爲其在地方保留優勢的支配位置。因此在理想上紳與官的支援合作，官藉由紳的協助來執行其地方統治，紳藉由官的認可來維續其支配位置，是中央統治地方、維持帝國穩定的重要制度，以地方精英的角度出發，他們也需要穩定的地方秩序來維持其既有的支配性。士紳欲「媒介」、「聯絡」的對象從上層官員轉移到下層群眾，其整體的權力關係已逐漸有所

77 舉例而言，根據史和等人編《中國近代報刊名錄》的登錄狀況，1815-1898年間，西南地區(四川雲貴)僅有4種期刊創刊，而且都集中在戊戌變法期間，而1899-1911年之間，西南地區則有71種期刊創刊。同樣的，華北地區(北京、直隸、河南、山東)在1815-1898年間有18種期刊創刊，其中14種集中在1895-1898這三年間；然而從1899-1911年之間，華北創刊的期刊有243種。據史和等編，《中國近代報刊名錄》(福州：福建人民出版社，1991)。數字為筆者自己統計。

改變，更加切斷與官方、中央的關聯或依賴，從與官方同一陣線，到以群眾、國民作為權力的基礎來源。

從科舉廢除、士人與官方的臍帶正式割斷之後，假使我們面向過去，士人的地位在國家社會間逐漸被邊緣化，而軍人、商人等階層則更趨向政治社會之核心⁷⁸。對許多士人來說，毋寧是生路斷絕⁷⁹。假使我們面對未來，這樣的趨向對士人來說亦是一種解放，令其一定要在變遷迅速的現代社會中找尋出路，或者從士人轉變成知識分子。同樣需要掌握文化符號的能力，就業於傳播媒體、在出版社或報社服務、在報紙期刊上寫小說、發表意見，可說是一條轉轍的路徑。固然對有理想、有野心的士人來說，新式出版是其大顯身手的園地，藉著這條管道，他們可以達到另一種累積政治、社會資本的目的。然而對有文化能力，卻有沒有其他資本可以轉向他途的士人來說，新式出版亦可成為另一種容身之所，亦可從中發展生涯、另起爐灶。思想是否靈便、觀念是否逞新，便成為其晉身的憑藉⁸⁰。我們尤其可以看到，在進入民國之後，新式傳播媒體更加地制度化，而成為知識分子的大舞台。不僅知識分子用以定位的社會基礎已經與以往的士人有所不同，其閱讀與思想的世界也全然改變。

思想：接受與散布

研究晚清以來的思想史時很難不注意到兩點問題。其一是域外的思想因

78 關於這個時期士人地位的轉變與邊緣化，見余英時，〈中國知識分子的邊緣化〉，《中國文化與現代變遷》（台北：三民書局，1992），頁33-50；王汎森，〈近代中國知識分子自我形象的轉變〉，《臺大文史哲學報》，第56期（2002），頁1-28；羅志田，〈近代中國社會權勢的轉移：知識份子的邊緣化與邊緣知識份子的興起〉，《權勢轉移：近代中國的思想、社會與學術》（武漢：湖北人民出版社，1999），頁191-241。

79 如劉大鵬的感嘆：「甫曉醒來心若死灰，看得眼前一切，均屬空虛」、「同人皆言科考一廢，吾輩生路已絕，欲圖他業以謀生，則又無業可托，將之如何」、「同人之失館者紛如，謀生無路，奈之何哉。」見劉大鵬，《退想齋日記》（太原：山西古籍出版社，1990），頁146、147。

80 如包天笑的例子，見李仁淵，〈新式出版業與知識份子：以包天笑的早期生涯為例〉，《思與言》，第43卷第3期（2005.9），頁53-105。

素涉入更多，翻譯、引介、調和、重解都成爲思想活動的重要部分；其二是據以研究思想史的材料擴大，期刊、報紙、小冊等都成爲重要的材料。如果前者意味的是思想接受的方式改變，後者或許便是思想散布方式的改變。

透過從域外引進的傳播形式，各種域外的思想資源也隨之傳入。域外因素對中國思想的影響在晚清之前所在多有，如中古透過佛經翻譯傳入的佛教因子，晚明清初與天主教士的交流尤其在科學技術上有所影響；然而，19世紀晚期與此前不同的地方是，這時候的西方思想，是藉由新式傳播媒介作爲管道，即時而大量的傳入中國。

學者對晚清以來思想大家中的域外成份已有相當的重視，尤其注意到了翻譯問題⁸¹、日本扮演的中介角色⁸²、概念與新詞語的流傳與轉化⁸³、期刊在傳輸域外思想中的重要性⁸⁴，這些豐富的研究都強調了「思想來源」的轉變。各種新式媒介爲當時讀者開了一條渠道，域外資源因而得以源源不絕的輸入。諸讀者閱讀的材料從經典訓詁考證，轉向各類域外著作的譯本、期刊刊登的文章、報紙上的社論⁸⁵。當閱讀的材料不同，用以定義世界的各種詞語、概念、理論不同時，腦中的思想很難不跟著改變。隨著資訊流傳的速度加快，不管是囫圇吞棗，或者只是呼呼口號，中國思想界幾乎同步地與世界最新的思想概念

81 如黃克武，《自由的所以然：嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判》（台北：允晨文化，1998）、巴斯蒂（Marianne Bastid），〈中國近代國家觀念溯源——關於伯倫知理《國家論》的翻譯〉，《近代史研究》，第100期（1997），頁221-232。

82 如鄭匡民，《梁啟超啟蒙思想的東學背景》（上海：上海書店出版社，2003）；狹間直樹編，《共同研究 梁啟超——西洋近代思想受容と明治日本》（東京：みすず書房，1999）；王汎森，〈戊戌前後思想資源的變化：以日本因素為例〉，《二十一世紀》，第45期（1998），頁47-54。

83 如Lydia Liu, *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity--China, 1900-1937* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1995); 陳建華，《「革命」的現代性：中國革命話語考論》（上海：上海古籍出版社，2000）。

84 如潘光哲，〈開創「世界知識」的公共空間：以《時務報》的譯稿為例〉，發表於「近代中國的知識建構，1600-1949」國際學術研討會（台北：中央研究院近代史研究所，2004年11月25-26日）。

85 如《忘山廬日記》中，孫寶瑄在1898年之後，報刊新書成爲他最主要的讀物與思想來源，其所閱讀的報刊幾乎遍及當時的主要刊物。

交流起伏。這種即時的傳播，讓此時中國的思想內容具有強烈的外來性質。

外來性也構成了中國此時的言論空間與西歐資產階級公共領域在思想內容上的差異。西歐資產階級公共領域的理性批判空間所遵循的原則與其思想內容息息相關，這些原則部分可說是來自各機制運作的特性，如平等、民主、理性，部分則可追溯更遠久的哲學傳統⁸⁶。然而中國此時言論空間的思想內容很大一部分則是移植而來，與西方公共領域的思想基礎多有不同。首先是外來思想與中國固有思想的交流互涉。中國知識分子試圖用中國傳統思想資源去解釋、理解西洋思想，例如以清議的傳統去理解言論自由，一方面是爲了合理化接受西洋思想資源的舉動，一方面也利用原有的思想資源對西洋思想可以有所限制、揀選、轉化成中國可以接受的方式。其次，中國言論空間對西洋思想的演進至少有兩樣大前提，一樣是解決士紳本身社會轉型時遭遇的困境，一樣是解決國家「危急存亡」的問題。因此，此時西洋思想的引進很大部分是在原有「思想—政治—社會」的秩序破壞之後，尋求另一種新的思想基礎。在這種前提下，相較於自由主義或普世經驗，西洋思想中的某些成份特別被凸顯出來。雖然西方資產階級式的自由主義或個人主義也複製到中國的言論空間中，但是背後總有一股幽靈呼籲著對自由的節制、個人對群體的奉獻；雖然有反抗專制威權、民主自由的呼聲，但最後仍指向的是建立一個單一民族的、富強團結的國家。往復於接受西方自由的理念，以及面對西方的壓力求取國家之生存的矛盾間，中國言論空間的運作一方面接受西方移植過的理論，如講求言論自由、立下理性有條理的章程、力求言論的合理性，另一方面卻也同時充斥著國族(或種族)之激情、對政治異己者的強烈排擠。國家存亡、種族富強的議題高於其他任何言論，自由民主與科學理性的理念本身不是目的，而是強國強種的途徑。

傳播媒介一方面影響了人們讀什麼、接受什麼文本，另一方面則是影響人們怎麼說，怎麼製造文本。人們的思想加入了不同原料，同時也以不同方

86 Roger Chartier, *The Cultural Origins of the French Revolution*, translated by Lydia G. Cochrane (Durham: Duke University Press, 1991), pp. 16-17.

式產出。如果我們的研究對象是譚嗣同、康有為、梁啟超、章太炎(1869-1936)、劉師培(1884-1920)等，他們刊載在報刊或小冊中的文章是我們的重要材料；如果要研究諸如民主、天演、無政府主義、國粹等個別思潮，我們也不可能錯過諸如《新民叢報》、《民報》、《甲寅》、《新青年》等刊物。換言之，比較晚清以來思想史與之前的思想史研究，最大的差別之一是報刊等新式出版品成爲知識分子發表思想的主要園地，我們不得不把報刊當成思想史研究的重要材料。

報刊媒體、刊行之演講辭與由新式出版社發行的專門著作，這些新增的材料顯現許多不同於以往的特性。報刊新書的發行是即時的，見諸報端的文字可能是作者將昨日飯後苦思的結果記錄下來且發送出去；另一方面，報刊新書透過商業發行流通範圍也更爲廣大，我們很難想像在街角買到戴震(1723-1777)或焦循(1763-1820)昨日或上個月的研究心得，但我們可以在散布各處的新書店中買到不認識的作者的最新思想結晶。思想家的想法即時而公開的公諸於世，此過程也影響他們如何構築自己的思想。

這些特性讓因之散布的思想有幾個趨向。第一，這個時候的思想更趨向討論當代的問題，其思想內容與現實更爲相關。由於新式媒體即時傳播的結果，讓其內容更須跟上現實的演變，因此就算是討論經典或哲學問題，其現實關懷更爲明顯、其態度更爲入世。第二，由於一時的思想便可得到紀錄、加以傳播，使得思想更新汰換的速度更加快速，思潮更替變化多端。作者一讀新書便可將其想法付諸出版，並有廣大的公共讀者可能提出回應，而激發更多對話。這些都使得思潮變動的速度加快，而少數幾人的思想也可以迅速傳播，例如天演論、無政府主義、馬克思主義等影響當代思想的重要概念，都是由少數人以新式媒介上加以引介而迅速得到流傳。第三，由於各種思想(即使只是少數人的思想)都可能經由此途徑放大，而內容又要吸引讀者的現實關注，激烈的、極端的想法因此可以得到較以往更多的迴響。幾句駭人的危言警句可以經由報刊書本反覆引用，而當讓人印象深刻的文句屢屢出現(即使覆頌的不過是少數固定的一群人)，則這文句本身似乎也成爲真理。第四，更多不同類型的出版品以不同方式向不同讀者提供內容，在讀者基礎擴大之

下，思想被反覆的以不同文字、不同文體敘述。其結果一則是思想散播的幅度較以往廣大，另外也讓同樣思想在散播時的變異程度提高、更傾向淺薄化。舉例而言，除了嚴復以古雅文字寫成的引介之外，讀者們可以從時事社論的援引、報刊連載的小說、啓蒙報刊的白話改寫、畫報上的漫畫，乃至啓蒙士人編寫印發的歌本中知道「物競天擇，適者生存」的概念。眾讀者們未必對西洋哲學有深刻的瞭解，但可以從各種媒體中得知不同版本、或有扭曲的「簡化天演論」。

由於傳播媒體的功效讓能參與文本發受的基礎擴大，而文本傳送轉收的頻率變高，使得思想傳播接受的過程甚至要與追溯思想的源頭一樣重要。便是因爲每次經由媒介轉送都會因其脈絡而有修正扭曲，因此在討論思想的內容或思想在社會上的影響時，都不可能忽略層層轉遞的過程。如果要研究晚清民國的演化思想，達爾文(Robert Charles Darwin, 1809-1882)或斯賓塞(Herbert Spencer, 1820-1903)的原文如何或許不那麼重要，更重要的或許是嚴復透過翻譯表達出什麼樣的思想，報刊書本如何詮釋轉述，時人透過哪些管道得知這樣概念並運用在哪些領域、激發哪些想法，這些經過轉譯的思想如何影響人們的心態。

更進一步地說，晚清民國時期透過新式出版品的傳播，思想與社會更加緊密連結、理論與實踐更加接近。在思想理論的那邊，高蹈與庸俗的區別不再那麼遙遠，思想更靠近群眾、更具實踐性，乃至個人「思想」與大眾「心態」的界限越加模糊不清。而在社會實踐的那邊，社會集體行動更容易被思想所影響、指導。透過媒介宣傳，思想成爲社會動員的重要工具。儘管儒家思想透過長期政治與社會機制運作，而得以成爲群眾心態中的一部分，但我們很難想像高深的經學理學、宋學漢學可以立即地動員下層民眾。然而晚清以降，愈加建制化的現代傳播網絡，從報刊乃至廣播、電視，讓各種思想可以成爲人民的行動指導。群眾可以不需要了解民主的真諦、馬克思主義的要義、國家族群的理論背景，但仍可以因此產生行動：發動示威、反抗家庭、掀起革命。

傳播模式轉型的歷史意義

張灝先生在〈中國近代思想史的轉型時代〉一文中，指出了1895-1925年間中國知識界經歷的重大變動。一是思想傳播方式的改變，包括各種制度性傳播媒介大量出現，以及新的知識群體、現代知識階層的形成；一則是思想內容上的變化，其變化包括兩個層面：文化取向危機與新的思想論域。在這些變化之下，這個時代可以說「是中國思想文化由傳統過渡到現代、承先啓後的關鍵時代。」⁸⁷ 在這篇短文中，張灝先生勾勒出幾個中國近代思想史的研究方向。其一是思想內容與社會條件之間的互動關係。這兩個發生在同一個時期、分屬社會與思想領域的重大轉變，實則互相牽連。而中國思想文化從傳統到現代的轉變，實可包含此兩種不同層次的變化。其次是點出了訊息傳播模式這此變遷中的重要地位。諸如報刊雜誌、新式學校與學會等制度性媒介，不僅改變了知識階層的組成，更也對思想內容產生影響。思想的傳播模式與思想內容本身有著互動關係。換言之，若要瞭解近代中國思想文化的變化，傳播媒介所扮演的角色將是必須掌握的重要關鍵。

訊息傳播對於思想與社會的影響是日益受到重視的主題。就思想的層次而言，個人的思維需化為文字言說，經由不同的媒介加以散布與流傳，方具備有集體性的社會意義、可產生實際的影響力，成為可以研究之「思想」。否則則為個人腦內的心智活動，無法成為史家研究的對象。對研究者而言，研究者也必須體認到，我們是透過傳播媒介在觀察當代或過去的思想文化。這些媒介亦非總是透明中立，在思想文化傳播的過程當中，媒介的過程亦影響了思想內容本身。因此若不考慮媒介的因素，難免有忽略思想文化之動態性質的危險，對思想文化之變遷做出過於簡化的詮釋。

而在社會的層次而言，若我們將社會視為人類意識與行動的集體呈現的話，傳播媒介是塑造此集體性的基礎之一。諸如政教威權、民族意識、階級

87 張灝，〈中國近代思想史的轉型時代〉，頁37。

團體等，均需透過對不同傳播模式之控制或運用，來結合其團體、或排斥其他社群。換言之，透過資訊之傳遞或阻絕，群我關係與群際關係方得以界定。這個取向反映在西方1960年代至1980年代的社會理論研究上。無論是探討中產階級對政治威權批判空間之興衰的Jürgen Habermas，或是研究民族意識之形成與散布的Benedict Anderson，均不約而同的將傳播媒介視為是影響其歷史進程的重要因素。無論是建立於報刊、咖啡店、俱樂部之上而獨立於政治威權之外的公共領域、或是藉由印刷書籍形成的民族語言與藉由小說報紙傳播的民族意識，均與傳播模式之變遷息息相關⁸⁸。

更進一步的說，傳播媒介的角色正是思想與社會之間的接榫點。抽象的概念與意識形態透過媒介的傳播在社會中獲得實踐，從而從思想產生行動；受社會條件影響的傳播模式亦左右了思想的形成，不同的表達與傳播形式構築了思想生成的條件。舉例而言，民主立憲與種族革命兩種思想在清末透過在政論刊物上的交鋒蓄積了付諸實踐的動力；而這兩種思想在中國的形塑，亦透過新式的傳播媒體自海外以翻譯的形式輸入，若這些傳播媒體沒有足夠的社會結構支撐，這些新思想也無由傳播。傳播媒介的重要之處便是在它的樞紐性質，介於無形的思想文化與有形的社會經濟之間，一端是個人，一端是群體；是言說，亦同時是行動。

本文嘗試由從不同層次來分析晚清民初傳播媒介的整體性變遷。訊息文本與載體形式構成了媒介的主體，而此主體又要在其特定社會脈絡底下與各種社會機制——包括技術、經濟、政治組織與社會階層等——相互作用，方發揮其媒介的效用。抽象的思想內容，即透過以文本與傳播形式構成的媒介，得在社會中傳遞，在各種不同層面中產生影響力。此結構性的變動實是各環節緊緊相扣，難以分割。而欲對晚清民國整體的思想或社會的變遷有進一步的瞭解，便不能忽略傳播媒介所扮演的角色，以及轉型時代中思想與社會間關係的變化。

88 從新聞、傳播史的視角對於兩人之評述見：Michael Schudson, "News, Public, Nation," *American Historical Review*, 107:2 (April 2002), pp. 482-486.

啓蒙「新史學」

——轉型期中的中國歷史教科書

沙培德(Peter Zarrow)

中央研究院近代史研究所研究員

清末民初的中國史學無疑經歷了急劇的變化，甚至被視為「思想由傳統過渡到現代」的過程¹。然而，這期間的改變幅度，或許有點言過其實了。以新的歷史教科書為例，歷史書寫和傳統之間有著連續的一面，同樣也有著不連續、斷裂的一面；在內容、方法上，以及在出版的制度結構上，也和過去的截然不同。在史觀上，新的歷史教科書拋棄了傳統的歷史觀，反映了新的歷史觀，也描繪出中國在世界中的位置。綜合來說，新的歷史教科書要求以國家為主體，符應「新史學」的需要。因此，新制學校重在培養具有「愛國思想」的「新國民」。這是從晚清以來到辛亥革命，新制學校著重的方向。這種在清末最後十年所形成的新的歷史觀，即使到辛亥革命後，也沒有——至少沒有立即——發生根本的變動，只不過加入了當代史的篇幅。

學者對於晚清史學的巨大改變，已多許有細緻的檢驗²。在此無法概括這

1 張瀨，〈中國近代思想史的轉型時代〉，《時代的探索》（台北：中央研究院·聯經，2004），頁37。

2 通論作品可參閱：許冠三，《新史學九十年：一九〇〇》（香港：中文大學出版社，1989）；羅志田主編，《20世紀的中國：學術與社會—史學卷》（濟南：山東人民出版社，2001）；

些研究成果，但要注意的是以下幾點：第一，「國家」的興起成爲首要的歷史主題。第二，進步的線性史觀。第三，社會達爾文主義成爲解釋歷史發展的一個要素。另外，尤其是在1920年代之前，科學史觀和史料批評蔚爲風潮。梁啓超(1873-1929)在1902年所寫的重要宣言〈新史學〉，代表的不僅是他個人的觀點而已³。梁啓超否定傳統史學的價值，甚至認爲代表傳統史學的「正史」不算是「歷史」，因爲二十四史不過是「二十四姓之家譜而已」。梁啓超認爲，任何形式的傳統史學無法掌握，也無法促進國家的進步。梁啓超「新史學」主要是在於對傳統史學的批判，而不在於提出一種理想的史學面貌。儘管如此，他呼籲「新史學」應提高人民的品質，歷史家必須對國家的發展提出解釋。

本文針對從晚清至民初，一般學校通用的歷史教科書所做的初步研究，而非知識分子或是專業史家所主張「新史學」。由於教科書樣本並不完全，免不了會有以偏概全的論斷。雖說不同的作者，對教科書必然會有不同的見解，但是，至少在某種水平上是允許我們去下一個假設性的結論。同時，這也讓我們有機會，在不依靠完整的教科書下，還是可以有一些新的發現。接著，我會針對不同的教科書進行個別討論，並提出相關歸納。

知識菁英的理念能夠快速地進入教科書，這在今天看來，是很不可思議的。儘管當時的傳統私塾用的還是《三字經》、《四書五經》，但新思潮已經在

(續)

王汎森，《古史辨運動的興起：一個思想史的分析》(台北：允晨文化，1987)；胡逢祥、張文建，《中國近代史學思想與流派》(上海：華東師範大學出版社，1991)；Q. Edward Wang, *Inventing China Through History: The May Fourth Approach to Historiography* (Albany: State University of New York Press, 2001). 另請參閱本文註3。

- 3 梁啓超，〈新史學〉，《飲冰室合集》(北京：中華書局，1996)，文集卷9，頁1-32。對〈新史學〉的相關討論，請參閱黃進興，〈中國近代史學的雙重危機：試論「新史學」的誕生及其所面臨的困境〉，《中國文化研究所學報》，第6卷(1997)，頁263-284；王也揚，〈康、梁與史學致用〉，《近代史研究》，第80期(1994)，頁204-218；王汎森，〈晚清的政治概念與「新史學」〉，羅志田主編，《20世紀的中國：學術與社會—史學卷(上)》，頁1-30；Peter Zarrow, "Old Myth into New History: The Building Blocks of Liang Qichao's 'New History'," *Historiography East and West*, 1:2(December 2003), pp. 204-241; Xiaobing Tang, *Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity: The Historical Thinking of Liang Qichao*(Stanford: Stanford University Press, 1996), pp. 46-79.

新制學校及知識分子當中傳佈開來了。在我們所處的當代，學校方面對於最新的學術成果多傾向排斥態度，一部分原因是官方太過保守，另一部分原因則是新理論太過複雜、多變。1980年代在美國掀起的「文化論戰」，討論的話題就是圍繞著，在一個國家歷史發展中，要怎麼做才能把好的一面和壞的一面同時教給小孩，才不會造成小學和中學無法站在同一個知識層次上，接收知識菁英的論點。相較之下，清末民初，這樣一個變化萬千的時代，或許要比其他時代，更能夠接受新的知識觀念。

晚清的教育改革，受到民族主義知識分子的極大關注，致使清廷在1902年開始著手改革。正如張灝先生所指出的，此時的出版業和新制學校如雨後春筍般，在1900年以後快速地成長，並都注入了民族主義⁴。這種現象，在晚清時不一定和排滿革命有關，到了民初時也不必然與全盤西化論有關，但一定和主張「富強」的國家主義，以及主張提升國民水準的平民主義有關。簡單講，就是在於創造具有政治參與能力的中國公民。教育自然是達成以上目標的重要環節。從制度上來看，新制學校和出版業從根本上造就了一批全新的讀者：不是通曉《史記》、《通鑑》等傳統史學經典的文人，而是在城鎮學校裡受教育的年輕學子。另一方面，知識分子對於「愛國公民」總有不同的定義，對於如何教育國家未來的主人翁，也常有不同的意見，甚至時相矛盾。這些都反映在教科書內容上。

某種程度而言，反映在教科書中的矛盾，可以被視為現代性的標誌。現代國家要求的是具有權利和義務觀念的公民，這些主要是通過學校教育的手段去培養的。除此之外，在更高層次上，學校教育還負有培養國家認同的大任，因為公民權有賴於認同的建立。但是，什麼人才是「中國人」？對面臨政治文化危機的中國來說，要如何教育年輕的一輩？「過去」要如何才能變得有用？固然有各種不同的媒介可以回應這些問題，但最重要的載體，還是歷史教科書。

由此，清末民初的歷史教科書，反映的是民族主義知識分子的理念。教

4 張灝，〈中國近代思想史的轉型時代〉，頁38-40。

科書必須通過出版審查，取得政府的核可，才能在一般學校使用。有關出版審查這部分需要更進一步的研究，但大體而言，此時的歷史教科書，並不需特別擔負政治宣傳的任務⁵。這可能是因為清朝學部特別重視修身教科書和中文讀本的道德教育，而把歷史、地理視為較客觀的學科所致。另外，私人出版的教科書也沒有納入規範，就當時的官方教育系統而言，確有執行上的困難。主要出版社發行的教科書當然會依循著晚清學部和民初教育部的規範，不過，要符合官方的標準，其實也並非難事。一般來說，教科書作者大都只是專注於「事實」的記述，盡量避免涉及道德性的批評或政治化的論述。這並非說此時的歷史教科書缺乏政治意涵，或者這些作者忽略其中所隱含的意涵，正由於歷史問題涉及政治敏感，歷史教科書又是用來形塑現代中國公民的有力工具，如此必然存在著緊張關係。我們從教科書當中可以看出這一點。然而，此時的歷史教科書，卻試圖掩蓋這種緊張性，轉而強調知識菁英對培養公民自覺的共識。

總而言之，清末民初在歷史教科書上呈現的道德真空，正好和傳統史學強調道德價值的一面，形成強烈的對比。清末民初的教科書作者，有時也會對某個政治決策，進行有限度的「褒貶」，但並未試圖把歷史放進某個道德框架來理解。儘管如此，與傳統史學明顯不同的是：近代有些歷史教科書，試圖從國家目的論的立場出發，宣傳中國的「進步」，有時甚至用社會達爾文的框架來解釋歷史的變遷。

不過，教科書作者運用平鋪直敘的政治描繪，往往無法突顯出「進步」的面向。雖說歷史應是一個民族的歷史，但是在歷史教科書裡，卻很難發現這個「民族」的存在，往往只聚焦於某些政治領袖，特別是帝王將相，其次是某些在思想或藝文方面有重要貢獻的文化人物。儘管清末民初的歷史教科書，在敘述結構、教法，乃至採用機構，都和過去的截然不同，但大部分的內容還是一樣。例如，新的歷史教科書還是花了很大的篇幅，在描述朝代的

5 關曉紅，《晚清學部研究》（廣州：廣東教育出版社，2000），頁375-385；王建軍，《中國近代教科書發展研究》（廣州：廣東教育出版社，1996），頁158-190。

興亡上。其結果是重新確認了傳統的「正統」觀點，即使作者不用政權正當性的詞彙(例如「天命」、「正統」)，但是仍無法跳脫這種傳統概念。往往在按照朝代順序的排列下，無形中承認了政權演替的正當性。在辛亥革命以後所寫的歷史教科書裡，「中華民國」本身並不意味和過去的斷裂，而是被視為長期政治變遷中最新發展的一環。教科書作者，特別在敘述政治事件的時候，發現「進步」並不容易找得到。換句話說，教科書強調的是一個個的「事實」(政治事件)，以致見樹不見林，忽略了整體的歷史趨勢。中國史要如何斷代，也沒有一定的標準和共識。例如，挪用歐洲歷史中的「上古」、「中古」與「近代」的分期，只是徒增混淆而已。

新式學校的起源

所謂的「西式教育」，指開設西學課程的學校，最早的起源可以追溯到19世紀的傳教士和維新人士。不過，全國性的大眾教育系統，要等到20世紀初才逐漸成形。在清廷開始推行新政(1902)之際，首次把教育列入施政重點。隨著1904年學堂章程的出爐，一些學校陸續獲得官方認可而成立⁶。各府規定設立中學堂，各縣設立小學堂。義務教育和普及教育的目標逐步達成。儘管新式學堂並非全然遵循官方規定的課程；儘管學生人數的增加並非從改革或關閉私塾而來；儘管建立新學堂所需的土地和經費，常是經由沒收廟宇或增

6 中國近代教育的早期發展，可參考舒新城編，《近代中國教育思想史》(上海：上海書店，1932)；熊賢君，《千秋基業：中國近代義務教育研究》(武漢：華中師範大學出版社，1998)；李國鈞、王炳照編，《中國教育制度通史》(濟南：山東教育出版社，2000)，第6、7卷；毛禮銳、沈灌群編，《中國教育通史》(濟南：山東教育出版社，1988)，第4卷；英文著作可參考Sally Borthwick, *Education and Social Change in China: The Beginnings of the Modern Era*(Stanford: Hoover Institution Press, 1983), pp. 87-127; Marianne Bastid, "Servitude or Liberation: The Introduction of Foreign Educational Practices and Systems to China from 1840 to the Present," in Ruth Hayhoe and Marianne Bastid, eds., *China's Education and the Industrialized World*(New York: M.E. Sharpe, Inc., 1987), pp. 3-20; 以及 Hiroshi Abe, "Borrowing from Japan: China's First Modern Educational System," in Ruth Hayhoe and Marianne Bastid, eds., *China's Education and the Industrialized World*(New York: M.E. Sharpe, Inc., 1987), pp. 57-80.

稅的手段而來，甚至常因此而引發抗議。但是，學校數目與學生人數確實大為增加。過去歷史學者似乎低估了新式教育的推行⁷。

不管學校和學生的實際數目如何，鎖定特定主題和特定年齡層的近代教科書，在1890年代還不多見，到了大約1906年時，卻暴增了好幾倍。這意味著一種由學生和老師閱讀共同題材所形成的新的「文本群」(textual community)已經出現⁸。遲至1906年，教科書已經有多種選擇，學校可以從一大堆教科書中，挑選合用的教材(例如，高級小學堂中國史；又如，中等學堂物理)。這也意味著教科書編輯的多樣化和標準化。從各種出版社發行的各種版本，或者同一個出版社刊印不同版本的教科書，除了顯示出在題材上有不同選擇之外(這點本文將以中國歷史教科書作深入分析)，也表現出教科書之間的共通點。當時教科書的出版巨擘商務印書館在1897年時還只是一個小小的印刷廠，隨後拓展到翻譯市場，1903年更相中教科書的發展潛力⁹。商務印書館的編輯群，包含不少各專業領域的的領導人物，關注於提升國人的文

7 Elizabeth VanderVen, "Village-State Cooperation: Modern Community Schools and Their Funding, Haicheng County, Fengtian, 1905-1931," *Modern China*, 31:2(April 2005), pp. 204-235.

8 James V. Wertsch, *Voices of Collective Remembering*(Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002), pp. 27-29, 62-65. 歷史學家從事教科書內容研究的較少，參閱 Frances FitzGerald, *America Revised: History Schoolbooks in the Twentieth Century*(New York: Vintage Books, 1980). 中國近代教科書研究，可參考：王建軍，《中國近代教科書發展》(廣東：廣東教育出版社，1996)；鄒振環，〈試論晚清近代地理學教科書的編纂〉，上海圖書館歷史文獻研究所編，《歷史文獻》，第5卷(2001)，頁273-308；Yvonne Schulz Zinda, "Propagating New 'Virtues'—'Patriotism' in Late Qing Textbooks for the Moral Education of Primary Students," in Michael Lackner and Natascha Vittinghoff, eds., *Mapping Meanings: The Field of New Learning in Late Qing China*(Leiden: Brill, 2004), pp. 685-710; Joan Judge, "Meng Mu Meets the Modern: Female Exemplars in Early Twentieth-Century Textbooks for Girls and Women," 《近代中國婦女史研究》，第8期(2000)，頁129-177；以及Robert Culp, "China—The Land and Its People: Fashioning Identity in Secondary School History Textbooks, 1911-37," *Twentieth-Century China*, 26:2(April 2001), pp. 17-62. 討論中國歷史教科書的，請參閱：田中比呂志，〈創られる伝統：清末民初の国民形成と歴史教科書〉，《歷史評論》，第659期(2005.3)，頁42-56；鄭之書，〈清末民初的歷史教育〉，(台北：國立台灣師範大學歷史研究碩士論文，1991)，頁181-245。

9 張人鳳，〈商務《最新教科書》的編纂經過和特點〉，《編輯學刊》，第3期(2005.9)，連結網址如下：<http://www.cp.com.cn/ht/newsdetail.cfm?iCntNo=601>。

化水平，並期望透過教育來解決中國的問題。1904年，商務出版的「最新教科書」系列，獲得了極大利潤。該系列以科目區分，由簡而繁，每一節課的設計，都配合清朝頒佈的學堂章程(以歷史課為例，初等小學堂每週上一個小時，高等小學堂和中等學堂則是每週兩個小時)。

教科書代表「官方知識」，因為教科書乃經過政治和知識菁英的認可，成為形塑年輕一輩的教育基礎。當然，菁英所設想的目標，並非都能達成。普通教育、義務教育以及按時作息的正式教育，都只是官方的理想，不管在19世紀的西方或在20世紀初期的中國，都是如此。教科書本身告訴我們的是，當時的菁英分子希望傳達給年輕一輩的是什麼，但並非就代表這些學生真的就學到這些東西，也不代表他們真的就是(像教科書所寫的)這麼想。對晚清知識分子來說，國史是一項重要的課題。它不僅在傳統學術上備受重視，也是在新世界中面臨帝國主義的競爭時的重要法寶，可以把國家未來的主人翁，融入社群之中，或者更正確地說，各自融入不同層級的社群之中：包括了地方性的，中華民族的、大清帝國的，乃至全人類的社群。

無論如何，歷史教科書身負培養愛國精神的重責大任，即使實際內容仍保留彈性。學部要求教科書必須強調國史：「宜取開國以來列祖列宗締造之艱難，創垂之宏遠，以及近年之事變，聖主之憂勞，外患之所由乘，內政之所當亟，捐除忌諱，擇要編輯，列入教科。」學部以此來達到「忠君」的目標，「務使全國學生每飯不忘忠義，仰先烈而思天地高厚之恩，睹時局而深風雨飄搖之懼，則一切犯名干義之邪說皆無自而崩。」以歷史研究的目的而言，這和傳統的史料編纂根本沒有什麼不同，都是用來吸取教訓、傳達道德訓誡的。儘管了無新意，不過，能按照年代，有順序地把歷史教導給學生，也算是一種創新。特別是晚清流行的「新史學」，無疑影響了有關官員以及教科書的作者。總之，「新史學」要求的是，把中國當作主體，按照時間脈絡，將它的發展表現出來。

值得探討的是：清末民初的歷史教科書，正如James Wertsch研究俄羅斯教科書時所提出的，係運用了一種「結構敘述模式」(schematic narrative

template)¹⁰。James Wertsch提出，結構敘述是指利用同一種架構，把不同的故事串連起來。這些基本模式，並非放之四海皆準的普通原型，而是植根於特殊的文化遺產。以中國來說，朝代興衰的循環，就提供了教科書作者這樣的模式。雖然沒直接提到「朝代循環」這個詞彙，但中國歷史的敘述方式不外是：一開始時，好的皇帝和官員，締造了偉大的帝國和文明，但最後因為暴君或昏君的繼位，叛亂和外患趁機而起。朝代的興亡不斷重複，為遠古聖王至清朝的中國歷史提供了這樣一種「敘述模式」。晚清的教科書作者，即使意識到19世紀的清朝正值衰亡，也無法直言不諱。不過，衰亡的證據，還是被輾轉寫了出來。到了民初，歷史教科書終於可以比較直接、明白地交待清朝的衰亡。這是當然的，因為這時候的清朝已經滅亡了，不需要再用暗示的口吻。此外，民初的教科書，也沒有否定清朝政權的合法性，這是因為朝代循環的敘述方式所致；而且，和其他朝代比起來，也沒有對清朝的腐敗與無能多做譴責。清朝完全符合了「興亡」的敘述架構。而中華民國的建立，在相當程度上，也符合這個敘述架構。

就這種敘述方式而言，興亡的標準，並不在於道德。「中國」在此作為朝代循環的歷史舞台，以共同的文化維繫著不同的朝代。但教科書作者卻從未明確地點出，中國人或漢人的認同到底是什麼。這是因為認同的議題，早已排除在朝代循環的敘述結構之外，沒有討論的必要。晚清的教科書作者，雖不明顯，但至少都把每個正統王朝視為「中國」。當作者們注意到清朝以及早期等非漢族政權時，並沒有把「非漢族」等同於「非中國人」。一般而言，民初的作者也是同樣寫法。或許這是因為中華民國基於五族共和，主流的教

10 參閱James V. Wertsch, *Voices of Collective Remembering*(Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002), pp. 60-62. Wertsch認為，蘇聯前後的教科書，使用了一種叫做「克敵致勝」(triumph over alien forces)的敘述架構(該書頁93)。這種架構包含了四種連續的情節包含了四種連續的故事情節，不斷重複：首先是承平時期的俄國，然後是外寇入侵，接著，危機、苦難接踵而至，最後，俄國克敵致勝。Garagozov發現這種敘述架構也可以套用在沙俄時期的歷史書寫上，相關討論請參閱 R. R. Garagozov, "Collective Memory and the Russian 'Schematic Narrative Template'," *Journal of Russian and East European Psychology*, 40:5(September-October 2002), pp. 55-89.

科書也就沒有去強調辛亥革命時主張的「漢族」成分。不過，民初的教科書作者，的確把新成立的共和國，視為朝代循環的下一個合法政權。

然而，要把繁複的歷史情節省略掉，除了朝代循環的敘述方式，其實還是有其他辦法。譬如說，只要講某某將軍背叛某某皇帝，或某某大臣忠心耿耿、死而後已，或者某某皇帝成功地對抗外夷的侵略。這是一種「重複主題」(repeating motifs)的敘述方式。對教科書來說，什麼樣的朝代可以被稱為盛世呢？最重要的就是，是否達到中央集權；還有，風俗習慣是否統一。再來，保疆衛國是一定要的，有時甚至要把夷狄趕出邊界，並且進行拓疆大業。不過，只要領土沒有減少，即使不拓邊，教科書也通常把這個朝代視為承平狀態。一個朝代強不強盛，教科書在此採用的，不是道德的判斷標準，而是符合現實的平鋪直述。

歷史的目的

1906年，學部頒發了新式學堂的教育目標。這份文件一方面倡言改革，另一方面批評極端的改革派。正是後者讓學部傷透腦筋。這份文件並不以為西方提供了壞的榜樣，而是當時有些國人未能恰當地了解西方。對學部而言，普通教育畢竟能教導人民忠於國家、並反對革命的「異端」，同時也是動員民眾以強化國家的手段¹¹。

學部甚至認為，只有依據中國國情和風俗習慣，才能建立適當的政策。政教的維持，有賴於「忠君」和「尊孔」的傳統觀念。而當時最迫切的，還要維繫「尚公」、「尚武」和「尚實」的基本原則¹²。儘管東西方的政體不同，但都同樣是建立在尊君之上。學部還舉了新崛起的德國和日本當例子，說德國的學校教育，特別強調帝國的統一，而日本的興起也是因為其學校教育特別強調天皇萬世一系；同樣地，「深仁厚澤」的清朝，一定也可以透過教育來

11 璩鑫圭、唐良炎編，《中國近代教育史資料彙編：學制演變》（上海：上海教育出版社，1991），頁534-539。

12 同上，頁535。

達到忠君的目的。

對學部而言，「尚公」、「尚武」與「尚實」是發揚「尊孔」與「忠君」的關鍵。而在課程安排上，此三者提供了更為當下的建校目標，「尚公」是爲了創造出堅忍不拔、威武不屈的人民¹³。學部宣稱，學校透過修身、倫理、歷史、地理等科，「無不啓合校生徒之感情，以養其協同一致之性質。故愛國合群之理，早植基於蒙養之初，是即孔子之教弟子孝弟謹信、而進之以泛愛親仁也。」（〈學部奏請宣示教育宗旨折〉，光緒三十二年〔1906〕）。透過教育的過程，乃是要重新提振正值衰微的「國學」。

學生七歲開始接受正式教育，一年級到五年級是初等小學堂，六年級到九年級是高等小學堂，十年級到十三年級是中等學堂（職業學校和師範學校亦然）。高等學堂提供更多專門預備課程，從十四年級到十七年級，最後進入大學堂或通儒院¹⁴。初等、高等小學堂和中學堂，除強調修身和經典的研習（兼重讀寫句讀功夫），還修習地理、算數、科學、體育、繪畫、工藝，以及歷史等課程。高等小學堂和中等學堂提供比較專門的科學和職業課程（例如農業和商業）。中等學堂和高等學堂，除了基本課程外，還提供法律、財政與外語等課程。

歷史課程在這個教育系統內，到底扮演何種角色？縱使學部原本的設計，是以四書五經與倫理課程爲中心，其他像歷史、政治、科學等課程，原先是擺在第二位，但是新課程的重要性卻與時俱增¹⁵。那麼，歷史課程是否爲一門獨立知識的學科？還是倫理課程的一個分支？歷史課程當然是用來發揚道德訓誡、培養愛國情操的。歷史的目的，在於傳達「聖主賢君重大美善之事」，讓學生知道「本朝」的列聖德政，「以養國民忠愛之本源」¹⁶。至於「國民」效忠的對象，到底是朝廷還是國家？學部壓根兒都沒想到這是個問

13 同上，頁536。

14 本文以初等小學的教科書研究為主，其他未及詳盡之處，請參考商務印書館，〈第七類目錄〉，《大清新法令》（北京：商務印書館，1909）。

15 Ruth Hayhoe, "Cultural Tradition and Educational Modernization: Lessons from the Republican Era," in Ruth Hayhoe, ed., *Education and Modernization: The Chinese Experience* (Oxford: Pergamon Press, 1992), pp. 51, 71 n.11.

16 璩鑫圭、唐良炎編，《中國近代教育史資料彙編：學制演變》，頁295。

題，更遑論這之間可能出現什麼衝突。學部用了「國民」一詞，卻不知道這是個新概念。除「國民」之外，學部還提到另一個詞彙——「國家」：「具有愛同類的知識，將來成人後即為愛國家之根基。」¹⁷

初等小學的頭兩年，先講鄉土的歷史、鄉賢名人事蹟，藉以培養希賢慕善之心¹⁸。同時，要在牆上懸掛一幅歷代帝王統系表，讓學生自然而然地記憶起來。有意無意地，這些規則，把地方和中央(朝廷)聯繫了起來，讓學生在生根鄉土的同時，也和那個較遠的、抽象的政治共同體聯繫上了。三、四年級，開始認識某些朝代和帝王的歷史。五年級的歷史課程，包括了清朝開國大略、仁政列聖的事蹟。地理課程也是從認識地方開始。一、二年級，講授鄉土的道里建置、山水與地方先賢的祠廟遺跡。三年級開始，講授本縣、本府、本省的地理山水，以及全國地理大概。四年級則關注中國的幅員、大勢及名山大川。到五年級時，則同時探討中國與鄰國¹⁹。藉此設計，學生可以瞭解中國在世界上的位置，所謂的全世界，就是一系列邊界的組合。學部似乎假定了現代的愛國主義，可以透過歷史與地圖所界定的疆域，培養從愛鄉土進而愛國家的情操。

高等小學堂特別重視黃帝、堯、舜以來的歷史興衰。歷史課程用來明白傳達道德訓誡，「俾知列聖德澤之深厚，以養國民自強之志氣，忠愛之性情。」中學歷史先講述中國史，「當專舉歷代帝王之大事，陳述本朝列聖之善政德澤，暨中國百年之內之大事。次則講古今忠良賢哲之事蹟，以及學術技藝之隆替，武備之弛張，政治之沿革，農工商業之進境，風俗之變遷等事。」²⁰這些讀完之後，才讀亞洲各國歷史，最後是歐洲史和美國史。總之，在這階段的歷史課程，是用來讓學生知道中國的歷史，以及其他各種文化的不同來源。這樣，學生就會了解為什麼有些國家強盛，有些國家衰弱。換言之，此種歷

17 同上，頁294。

18 程美寶，〈由愛鄉而愛國：清末廣東省鄉土教材的國家話語〉，《歷史研究》，第4期(2003)，頁68-84。

19 商務印書館，〈第七類目錄〉，7:2，頁5a-6a。

20 同上，7:1，頁73。

史課程的最終目的，就是作為道德訓誡，培養國民之志氣²¹。

值得注意的是，中學階段的讀經課程，要比修身課程，更具歷史性。《春秋》、《左傳》、《周禮》，都提供有用的經世知識。《左傳》用的是武英殿讀本，《周禮》用的是《周官精義》，「講周禮，宜闡發先王制度之善，養民教民諸政之詳備，與今日情形相類，可效法者。」²² 小學階段的地理課程，也在培養學童的愛國心。隨著年級增高，地理概念的學習愈趨複雜，但培養愛國情操的目標仍是不變²³。

日本在中國歷史教科書起的示範作用不容小覷²⁴。受過良好漢學訓練的日本明治史家，於1880年代開始從事國史寫作，包括中國史和日本史。清末歷史教科書作者像柳詒徵(1879-1956)，就直接採用日本的模式，其他的中國作者，或多或少也都受到日本的影響。其中，最重要的影響就是建立國家通史的概念，而不是某一個斷代的歷史。對中國來說，通史的概念雖非新的，但是在清末民初愛國主義的氛圍底下，卻賦予了一個嶄新的角色：歷史成為建國的工具。在這種情況下，這個歷史寫作的模式是誰提供的都不要緊，重要的是，中國的作者從此以後有了中國自己的觀看角度。

本文以下區分為三部分來檢驗教科書在面對中國古代起源、秦帝國以迄明亡、清朝以及中華民國等各個階段時，如何處理有關王朝的建立、崩解以及認同的主題。

認同問題：起源

如果專就「中國人」、「中國文化」與「中國文明的起源」三個面向來說，

21 商務印書館，〈第七類目錄〉，7:1，頁74。

22 同上，7:1，頁72b-73a。

23 同上，7:1，頁81b；7:1，頁74a。

24 李孝遷，〈清季支那史、東洋史教科書介譯初探〉，《史學月刊》，2003年第9期，頁101-110。另請參閱Q. Edward Wang, "Narrating the Progress of the Nation: A Comparative Study of New Style History Textbooks in Modern China and Japan"(unpublished manuscript, 2006)。

就會發現清末民初的歷史教科書，暗示了「國家」多少是和王朝、政府有所區別的，並且會與時進化。此外，聖王創造文明的故事，也成爲建國故事的一部分。這樣的晚清歷史教科書，反映出當時的兩種知識傾向：第一是對「新史學」的興趣，期望把國家納入演化的架構；第二是中國民族「西來說」，假設漢族並非源自於中土，而是幾千年前輾轉從中亞東遷過來的。經過著名學者章炳麟(1869-1936)和劉師培(1884-1920)的宣傳，漢族的前身巴克民族(Baks)，最初是出現在美索不達米亞，經過一段時間之後，才流浪到中亞，最後在領袖黃帝帶領下，大約西元前三千年左右進入中原。接著，黃帝打敗土著蚩尤，蚩尤的部下一部分南遷，變成苗族的祖先，另一部分在巴克民族的統治下，成爲奴隸。後來，巴克的名字演變成「漢」，黃帝就成爲中國漢族的祖先²⁵。

晚清的歷史教科書，都是從起源的故事開始講起。而且，討論的不是世界或全人類的起源，而是某個生物種族的起源。對這些教科書來講，有一群人打從古代就住在黃河、長江流域及其周圍平原、丘陵，佔領的地方就叫做「中國」。有一本教科書叫做《小學讀本史》，試著從人體學、人形學，以種族的詞彙來定義中國人²⁶。說中國人是黃種的一支，稱爲「中國種」，和日本人、韓國人、韃靼人(蒙古人)等都是黃種。所謂「中國種」，就是開創中國的人，他們自稱爲「華人」，「初居北嶺之北，敷化於黃河之濱，後繁衍於江淮，遂達於南海。」這樣說來，「中國」其實是一個空間概念：從北邊平原移徙過來的一群人。那要到什麼時候，中國才具備了歷史的概念呢？應該就是當這群人開始定居在黃河流域，逐漸向中南部遷徙的時候。「華人學術，專重文字。士大夫講學，惟務文藝。所奉教法有三：曰儒，曰佛，曰道。有文學者皆崇儒，無學之民或奉佛，或奉道，或兼奉佛道。」《小學讀本史》這本教科書，

25 劉師培，〈攘書〉，《劉師培全集》，第2卷(北京：中共中央黨校出版社，1997)，頁1-17。另見沈松僑，〈我以我血建軒轅——黃帝神話與晚清的國族建構〉，《台灣社會研究集刊》，第28期(1997.12)，頁1-77。羅志田，〈包容儒學、諸子與黃帝的國學：清季士人尋求民族認同象徵的努力〉，《台大歷史學報》，第29期(2002.6)，頁87-105。

26 《小學讀本史》(上海圖書館古籍文獻庫)，頁4a-5a。

通過種族、地理和文化來定義中國的認同。

姚祖義的《最新高等小學歷史教科書》，一開頭先講天地演化的故事，說天地渾沌，盤古和三皇五帝繼起²⁷。這本教科書跟從司馬遷的說法，肯定天皇、地皇、人皇對人類文明的貢獻，發明火和教人建造居室。不過，姚祖義的重點，並不在於這些故事的內容，而是古代世界如何從部族或村莊，演進到日後統一的國家，總地說來，中國先後被十四個王朝所統一²⁸。這些王朝，從唐虞夏以下，中間經過分裂，最後傳承至清。姚祖義怎麼去區分正統王朝並不重要，重要的是，他給了學生一種國家認同，這種認同係依附在統一的帝國之上。因此，清朝和蒙古人統治的元朝，都是當然的正統，更重要的是，分裂或混亂朝代的人們，也仍然具有中國的認同，不過，統一的王朝顯然更有助於認同的形成。

另有一些教科書，開頭的一頁就從「中國的起源」開始。黃帝是公認的中國始祖。如前所述，有些教科書指出，土著是從西和西北方向，向中國境內遷徙。錢宗翰的《繪圖中國白話史》提到，中國人是從西北地方搬到黃河沿岸的²⁹。一開始，幾百人聚成一堆，每堆都有一個酋長，後來從許多酋長裡面，出現了一個最高領袖，那就是黃帝。黃帝在黃河以北、長江以南建立了一個國度，這就是中國君主的開始，「黃帝是我們中國人的頭一個祖宗」，他造字、造車又造船。錢宗翰把所有的文明創造，都歸功於黃帝，認為黃帝之前，土著部族(出現在其他版本的敘述中)可能已具備了狩獵、生火，乃至農業的技術，但還不是統一的民族；黃帝之後，中國才開始建立國家。

黃帝被當作是中國起源或中國人的祖先，並非只有錢宗翰一人。丁寶書(1865-1935)的《蒙學中國歷史教科書》指出，漢族原先是從西北方遷徙到黃河流域的，隨著人口的繁殖，各個部落各自擁戴自己的酋長，進行漁獵、耕織及醫療的活動。這是一個只有酋長，而無君主的時代³⁰。至於黃帝，根據

27 姚祖義，《最新高等小學中國歷史教科書》(上海：商務印書館，1904)，第1冊，頁2a。

28 《最新高等小學中國歷史教科書》，第1冊，頁1a。

29 錢宗翰，《繪圖中國白話史》(1906)，頁1a。

30 丁寶書，《蒙學中國歷史教科書》(上海：文明書局)，頁1a。

丁寶書的描述，「其後酋長中，有黃帝征服諸部落，拓疆土於長江南北，見聞多而智識愈廣，遂作文字、製舟車，定中國統一政治之基。」³¹ 丁寶書的黃帝，同樣也是文字、車船的發明者，政治統一的奠基者。換句話說，在黃帝之前，「漢人」的認同即使存在，也因為缺乏顯著的特徵，而看不出來和其他部族的不同。同樣地，在趙鈺鐸的《高等小學歷史課本》，中國人是從西方東遷而來的「華種」，從黃河上游次第繁殖到黃河沿岸，「分眾部落，各戴酋長。厥後，文明日進，疆土日廣，此民族遂享世界之榮名。故中國至今稱中華。」³² 對姚祖義來說，黃帝所代表的意義，就是當他以武力征服相互侵暴的諸侯之後，所建立的官制以及各種文治便民的措施，如六書、甲子、曆算、貨幣、育蠶等³³。同樣地，民初由商務印書館出版的《本國史》，把黃帝放在五帝的第一個³⁴。黃帝不但是繼盤古氏、燧人氏、神農氏之後的文化英雄，同時也是中國的創建者。根據這本教科書，黃帝的事蹟比其他早期的人物要多得多，而黃帝軍事上的功績更使他成為「天子」。

有的教科書在講文明演化以及國家建制時，並不去特別強調黃帝的角色。晚清的《小學讀本史》雖記載了三皇五帝的傳說和發明成就，但作者卻指出，這些傳說是不可靠的³⁵。「太皞(伏羲)始創八卦，造書契，制嫁娶，結網罟，養犧牲。……炎帝(神農)始造耒耜，教民耕稼，嘗百草，製醫藥，教民日中為市。……黃帝始作器用，作貨幣，作舟車，制衣冠，營城邑，命倉頡制文字……元妃嫫祖教民育蠶。」教科書所記載的這些發明，連同居室、生火、衣服等，都是華夏有別於蠻夷的特徵。華夏的領袖因此被尊為「聖」。不過，這本教科書也指出，文明的創造並非出自一人或一世：「或經數百人之考察而成於一人，或積數十世之變革而便利於一旦。」³⁶

31 《蒙學中國歷史教科書》，頁1b。

32 趙鈺鐸，《高等小學歷史課本》（上海：中國辭書公司，1907-10），頁1a-b。

33 《最新高等小學中國歷史教科書》，第1冊，頁2b-3a。

34 趙玉森、蔣維喬編纂，《中學校用共和國教科書本國史》（上海：商務印書館，1926 [1913]），頁4。

35 《小學讀本史》，頁10a-b。

36 同上，頁10b-11a。

《小學讀本史》的這種觀點，可說是把中國的芸芸眾生，轉化為歷史進步(至少是史前進步)的動力。文明乃經累世建立而成。根據《小學讀本史》的追溯，要等到華人來到中土之後，才出現比較有組織的政體。華人最初是從北邊來的，沿著河流向東移徙，逐漸向南開拓領土、攘斥四夷。慢慢地，城邑建立起來了，最後變成一個分爲九州的「大帝國」。《小學讀本史》雖和其他教科書不同，特別強調堯舜以前的歷史「邈不可考」，但也和其他教科書一樣，傳達了類似的政治認同。

當然也有教科書在推崇三皇五帝的同時，也重新強調黃帝的重要。富光年在《簡易歷史課本》裡的敘述方式頗有演化的味道：中國是從草昧進入文明，從一個低等部族，經過演化後，發展成一個水平較高、較複雜的社會組織。上古是無「君主」的時代，只有單純的「酋長」。然後，酋長當中比較強而有力者，成爲所有酋長的領袖，「帝王」之號就是起源於此。他是這麼說的：「我國太古荒遠難稽。自伏羲氏造書契，神農氏長醫藥，人事始有可紀。至黃帝軒轅氏興，滅蚩尤、劃井田、推算述，爲人生利用計者尤力，遂爲黃族之祖。唐虞三代之帝王，皆其苗裔。」³⁷ 另一位作者趙鈺鐸，對黃帝的認同更強而有力。他認爲伏羲和神農不過是「部落之酋長」，儘管他們發明了很多東西³⁸。只有黃帝才稱得上是雄才大略，驅逐苗族，向南開疆拓土，將部落擴張爲真正的政治組織。黃帝因此被人民尊爲第一位「天子」，「酋長政治一變而爲君主政治，漸立國家之基。」³⁹

清末民初歷史教科書關於「起源」的集體記憶，並非只以黃帝爲唯一的代表人物。黃帝以下的堯舜，除了是唐、虞的建國者之外，本身也是理想政治的典型。歷史教科書，透過堯舜的善行與禪讓，將之塑造成帝王道德的典範。此外整治洪水的故事則聯繫到第三位聖王的典範——大禹。在錢宗翰簡潔的敘述下，堯一心一意爲百姓做事，並且制訂了曆法⁴⁰。民初由胡朝陽、

37 富光年，《簡易歷史課本》（上海：商務印書館，1906），頁1a。

38 《高等小學歷史課本》，頁1b-2a。

39 同上，頁2b。

40 《繪圖中國白話史》，頁1b。

江起鯤所執筆的教科書，說「我國始祖」是在五千年前，跟著盤古從西方來的⁴¹。在他們筆下，黃帝只是建立文化政治的眾多領袖之一。實則要到堯才正式肇建國家，至少開始使用國號。不過，這兩位作者還是肯定黃帝的功業，認為他打敗了苗族，拓展了中國的領土。這種關於起源神話的敘事結構，一方面關注文明的組成，另一方面則強調個人的道德。例如對堯舜禪讓的描述是這樣的：等到堯年紀大了，聽說舜很孝順，就試試他，想把位子讓給他。在錢宗翰看來，舜不只是個勤於任事的君主，還能拔善黜惡，當他發現自己的兒子不適任時，就把位子傳給了勤奮整治洪水的大禹。大禹治水的故事，雖然好像又回到了起源的神話。不過經過錢宗翰的描繪，這神話卻具有著自然主義的風格⁴²。

有的教科書記載了較多的細節，並小心翼翼地提醒讀者說，相關史料相當稀少，但是仍將起源神話的洪水主題與一般治理政事的成就結合起來⁴³。民初的教科書作者趙玉森和蔣維喬(1873-1958)也繼續宣稱，「帝堯施仁德、勤政治，而天下太平。」⁴⁴在晚清的丁寶書筆下，堯具有「大聖之君德」⁴⁵；在趙鈺鐸筆下，堯是「仁德」、儉樸的聖王⁴⁶。堯舜持續進行軍事上的征服⁴⁷。並且發明天文和曆法⁴⁸。這些豐功偉蹟當然不僅是朝代肇建者的傳統標誌，同時也是文明建構的基石。舜的美德描寫得比堯的詳細，虞舜顯然必須證明其有治國之才，而不只是在私德上「克諧以孝，使不至姦」而已，在《小學讀本史》裡特別羅列關於舜「相堯攝國事」的種種治功：從「巡狩四嶽」、「同

41 胡朝陽、江起鯤，《民國初等小學教科書(原版增訂)第一簡明歷史啟蒙前編》(上海：新學會社，1923 [1909])，頁4-5。

42 《繪圖中國白話史》，頁1b-2a。

43 不少教科書作者注意到，堯舜以後的記載比較可靠。不過，普遍認為從堯開始，比較可靠的歷史。參見：富光年，《簡易歷史課本》，頁1a。

44 趙玉森、蔣維喬，《本國史》，頁4。

45 《蒙學中國歷史教科書》，頁2a。

46 《高等小學歷史課本》，頁2b。

47 《簡易歷史課本》，頁1a。

48 《小學讀本史》，頁11b；《蒙學中國歷史教科書》，頁2a。

律度量衡」到定五刑、平定三苗，不一而足⁴⁹。至於治理洪水的傳說，當然跟禹比較有直接關係，但是如果不是舜，禹也不會被派去治水。也正因為大禹治水的卓著功業，舜才將帝位禪讓給他。

清末的歷史教科書多少暗示中國的認同，至少部分是建立在「種族」上。其核心族群是漢人(或稱「華人」)。民初的教科書繼續推廣這種觀點，但強調所謂的「中國人」是民族融合的結果。《本國史》如此描述：「中國人種自有歷史以來，即以種種之關係，以種種之組織，聯合而為一偉大國民之團體」⁵⁰。「漢種」當然是構成「中國人」的主要人種，即便是後來移居到中原的民族，種族上的差異並未完全消失。儘管如此，「民國肇興，所有域內人民，一切平等。無種族階級宗教之區別，繼今以往，畛域胥融，同盡國民之能力以鞏固其偉大之團體。」⁵¹《本國史》的作者還說，黃帝之後，便逐步進入民族融合的階段；換句話說，「起源」的主題和「發展」的主題同樣重要。堯的時代是民族融合的第一階段，此時部落之間為強化合作而組成聯盟。到了春秋戰國時代，進入了第二階段民族間彼此交混，「互採文明，成為新社會之組合」。在第三階段，匈奴與漢朝的鬥爭，鼓舞了中國境內各民族的統一以共禦外侮。隨著中國疆界的擴大，匈奴逐漸被「同化」。最後，到了第四階段，此時，五胡的崛興與匈奴勢力再起，對中國文化帶來了新的挑戰。結果是，某些傳統文化從此消失，但是「精神上言之，則大部分皆大受激刺，大受感觸，而相為搏掄，相為化合，於是吾族之發達，又增進一步。」⁵²民初教科書對於古代中國的討論，並未否定中國人起源的重要性，但起源的故事在相當程度上被複雜化了。《本國史》試圖去傳達「我國各民族發展能力」的努力⁵³。換句話說，中國人種和中國文化，都是透過混融得到發展。《本國史》的論點，隱含了社會達爾文主義的形式，以競爭作為歷史的部分原動

49 《小學讀本史》，頁12a-b。

50 趙玉森、蔣維喬，《本國史》，頁2。

51 同上，頁2-3。

52 同上，頁48-50。

53 同上，頁106。

力。然而，不同民族之間的競爭，在此並非意味著「不是你死就是我亡」的零和之戰。相反的，競爭導向同化。不過同化還是有限制的。中國仍然還是和週遭民族有明顯的不同。

認為中國人不是黃帝的純正血統，這種觀念還是脫離不了漢族為中心的一元史觀。民初的教科書作者，主張中國人口有百分之九十都是「漢人」。然而，這種主張在種族與文化上，複雜化了「漢人」的內涵。「漢人」不是從「本質」上被定義，而是從歷史過程被定義。同時，「中國人」不只是漢人而已：中國人以漢人為主，而且和週遭的「他者」區別開來，但是並不同於漢人。這種觀點顯然是和官方「五族共和」的意識形態相容的。然而，民初的教科書像清末的一樣，仍是以中國人的古代起源，來定義今天的中國人認同。

世襲王朝

平治洪水的大禹，在群眾記憶裡無疑是創建中國文明的聖王之一。清末民初教科書為了彰顯他治水的功業，說他「決九川至海」，充滿神話色彩。至於他所開啓的世襲王朝(dynastic state)，不同教科書處理的手法則相當分歧。禹對世襲王朝的貢獻無庸置疑。姚祖義說他「立貢法，復九州，鑄九鼎」，建立了統治機構⁵⁴。至於啓之襲位，趙鈺鐸說，是臣民擁戴禹的兒子繼位，因而建立了君主世襲之制⁵⁵。有些教科書則指出，是禹原本決定立啓為天子的。無論如何，君主世襲制度自此開始。富光年注意到，禹開闢的疆土雖遠過堯舜，但人們對禹德行的評價卻變低了⁵⁶。並認為這就是為什麼禹被稱為「王」，而不被稱為「帝」的原因。這種看法，顯然是少數，例如《小學讀本史》的說法就不是這樣：「不稱帝而稱王，王亦至尊之號也。自後三代之君皆稱王。」⁵⁷ 教

54 《最新高等小學中國歷史教科書》，第1冊，頁3b-4a。另請參閱《小學讀本史》，頁13a-b。

55 《高等小學歷史課本》，頁3b。

56 《簡易歷史課本》，頁1a-b。

57 《小學讀本史》，頁13a。

科書作者鮮少對君主世襲，作出道德評判。如果禹的兒子啓賢能而得位，那禹的孫子太康，則因無道而失國⁵⁸。少康中興，恢復了夏朝。總計，夏朝共傳承了十七位王，享祚四百多年。但終究傳到暴虐的夏桀時，被商湯所推翻。

教科書如此描述第一個王朝，是爲了接續往下的歷史敘述。就像趙鈺鐸所說，「以天下傳子自夏禹始，而伐暴救民自商湯始。」⁵⁹這並非暗示湯有損於道德，而是夏桀無道失卻民心⁶⁰。湯仁惠而有智勇，有些教科書並未把他描述成一個軍事征服者，而是獲得其他諸侯的支持，被尊奉爲「天子」⁶¹。

周朝也是被教科書用興亡的敘述架構來處理，周朝在經歷過長期衰微之後，秦朝繼起，漢朝旋即又代秦而起，如此這般更替，直到清朝。本文限於篇幅，必須省略掉教科書所談到的某些細節。但是清末民初教科書的這種興亡循環的敘述架構，到底具有什麼意義呢？如何定義「中國」的概念？就我的檢驗，沒有一本教科書曾對「中國人」下過明確的定義（除了提到早期文化或文明的發展之外），乃至王朝的正統性，或對歷史發展的反思。教科書以平鋪直敘的政治敘事筆法，聚焦於宮廷政治、中外關係、軍事武功、以及反抗活動等等，有時以總結當時學術、宗教或藝術的發展作爲點綴。此外，重複敘事的比率很高。像是宮廷內鬥，特別是宦官和女后干政，雖不是每個朝代都會發生，但往往危及到王朝的存續⁶²。在談及周代君主時，會品評他們的德行，畢竟周朝算是中國歷史的黃金時代⁶³，但是，談及周朝以後的皇帝時，

58 《小學讀本史》，頁13b；《簡易歷史課本》，頁1b；胡朝陽、江起鯤，《第一簡明歷史啟蒙前編》，頁7b。

59 《高等小學歷史課本》，頁3b。

60 《最新高等小學中國歷史教科書》，第1冊，頁2b。

61 《繪圖中國白話史》，頁2b-3a。《小學讀本史》，頁14a-b。

62 《高等小學歷史課本》，頁14b-15a；《簡易歷史課本》，頁5b-6a, 7b；趙玉森、蔣維喬，《本國史》，頁25-26、29-31、63-64、116-117、122-123。

63 清末民初的教科書都把東周當作黃金時代，最特別的就是劉師培的《中國歷史教科書》（《劉師培全集》，第4冊，頁275-370〔1906〕）。劉師培以六經古籍爲基礎，作爲完整的參考資料，重新述說中國從起源到周朝建立的故事。劉師培是黃帝傳說的首席擁護者，但是他的教科書強調西周的封建具有半民主的特質。他的作品通過《國粹學報》和其他出版品，而廣爲人知，就是不知道當時有哪些學校使用他的教科書版本。關於這部分，請參考袁英光、仲偉民，〈劉師培與《中國歷史教科書》研究〉，《華東師範大

則傾向專注於政治分析。例如，趙鈺鐸沒有用道德尺度來衡量秦始皇(259-210B.C.)，而是從政治良窳的角度：認為秦始皇加在人民身上的重擔，導致他死後的叛亂⁶⁴。由胡朝陽、江起鯤執筆的民初教科書，重新評價秦始皇的暴政，總結說他的統治為「厲行專治，不恤民命」⁶⁵。但這樣的評語，還比不上對夏桀、商紂的嚴厲。尤有進者，秦的滅亡不是因為秦始皇的暴虐(即道德問題)，而是其措施不當激起民變所致(即政治問題)⁶⁶。顯然民國歷史教科書的作者仍延續晚清的進路，採用非道德判斷來審視秦以後的歷史發展。

以政治來講，哪個朝代最有成就呢？漢、唐的盛世應該是最典型的，另一方面，元、明兩朝也展現了強大的軍事力量。歷史教科書衡量政治成就的標準是，對內而言必須統一，對外則必須維持邊境安全。元朝雖然不是漢人建立的朝代，但是它的軍事成就，維持了至少一世紀之久⁶⁷。蒙古帝國結束了中原紛亂之局(儘管他們在一定程度上正是亂源之一)，也因而獲得了王朝的正統性。晚清教科書當然有政治的考量，肯定會削弱其對元朝身為異族統治的批評。即使清廷已經奄奄一息，也不容許有這樣的批評存在。但即使民國時期的教科書也不僅注意到元朝領土橫跨歐亞，而且也強調元朝「頗參用我國舊制」⁶⁸。如果像漢唐那樣的朝代才是盛世，那麼撇開種族問題不論，元朝肯定符合這個標準。實際上，教科書也提及元朝施行種族政策，歧視漢人，因此不受漢人的擁戴。在僅僅維持一百多年之後，元朝內部的分裂導致了它的衰亡。教科書肯定元朝，並非單純因為它出色的軍事成就，而是元朝成功地建立了橫跨歐亞的大帝國，並且促進了商賈往來與東西交流⁶⁹。教科書對元朝滅亡的描述，是爲了符合朝代循環的敘述模式：由於皇帝無能(這個

(續)

學學報(哲學社會科學版)》，1998年第4期，頁67-75。劉師培的觀點在民國時期持續造成影響，請參考趙玉森、蔣維喬的《本國史》，頁38。

64 《高等小學歷史課本》，頁11b-12a；《簡易歷史課本》，頁4a。

65 胡朝陽、江起鯤，《第一簡明歷史啟蒙》，頁15b。

66 趙玉森、蔣維喬，《本國史》，頁21。

67 《簡易歷史課本》，頁11a-b。

68 胡朝陽、江起鯤，《第一簡明歷史啟蒙前編》，頁39a。

69 《蒙學中國歷史教科書》，頁47a-b；《簡易歷史課本》，頁11a-b。

問題元朝特別嚴重，因為元朝缺乏一個制度化的繼承制度)、政治貪污腐敗、過多的苛捐雜稅，導致人民不安。民國初年由胡朝陽、江起鯤執筆的教科書，的確是以「漢族復興」來說明元朝的滅亡⁷⁰；不過，重點還是在於明朝建立了新的統一。民國的另一本教科書《本國史》指出，朱元璋(1328-1398)早就著手奠立「統一之基」⁷¹。

元朝之外，教科書作者對於那些能夠保衛邊疆的朝代，也都給予很高評價。這當然隱含了作者的現實意涵。像丁寶書這樣會比較明白提出歷史判斷的作者頗不尋常。他批判秦始皇焚天下圖書，使政治學術大壞，但也肯定這位皇帝擴張領土、保種衛族的貢獻⁷²。對丁寶書來說，如果西周代表中國歷史上最完美的政府，那麼如此完美的政府在以後再也不可能出現了。儘管秦始皇開始所施行的中央集權極為嚴酷，但是卻至少能保疆衛土。有些教科書，強調東周時期儒家所讚賞的「霸主」，理由都是因為這些霸主成功地「攘夷」，保衛疆土。同樣地，漢武帝(156-87B.C.)的軍事成就雖然留給後代不少問題，但是在丁寶書筆下，這位皇帝打敗匈奴，「以保種族、以揚國威」⁷³。當他討論到輝煌但稍有缺陷的唐代時，丁寶書也肯定唐高宗(628-683)是爲了「衛種族、張國威」，而向外征伐⁷⁴。

清末民初的歷史教科書並未嘗試去追溯，「中國」的概念是否超越了王朝。根據現行民族主義的理論，王朝國家是一種向心式的階層體系(centripetal hierarchies)，代表了和現代的國家想像完全不同的世界觀⁷⁵。而且中國的王朝具有先天不穩定的結構，似乎欠缺支撐現代民族主義所預設的本質主義與連續性。儘管如此，教科書作者仍試圖灌輸愛國精神，這既是作者的冀望，也和其當時官方訂定的課程目標一致。王朝國家既沒有去除古代所建立的準種

70 胡朝陽、江起鯤，《第一簡明歷史啟蒙前編》，頁40a。

71 趙玉森、蔣維喬，《本國史》，頁90。

72 《蒙學中國歷史教科書》，頁10a-b；《繪圖中國白話史》，頁9b。

73 《蒙學中國歷史教科書》，頁16a；《簡易歷史課本》，頁4b。

74 《蒙學中國歷史教科書》，頁30b。

75 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*(London: Verso, 1991).

族認同，也沒有去除認同的文化——文明基礎。構成國家基礎的土地和人民——中國這塊土地一開始被一群人所征服，然後又由後代擴張而成——構成了王朝國家興衰起落的舞台。對某個朝代的認同(認為自己是「漢人」、「明人」的想法)，是鋪覆在其他許多認同上的一層身份認同。在晚清，這種對「國家」認同的探索，既是問題——知識分子試圖分辨各種認同孰先孰後，也是現代民族認同的一個來源。不論是有意無意，世襲王朝影響了歷史意識的形成，而歷史意識則是民族認同的核心。本文接下來將針對「認同」此一構成晚清時期歷史教科書的理論預設，進行討論。並在結論中思考在民初時期歷史教科書理論預設的意涵。

作為現實存在的滿清

眾所周知，晚清知識分子建構民族主義時，必須處理清朝身為「異族」的問題⁷⁶。排滿主義清楚直截的訴求，已為革命派所大力宣揚。不過這種排滿思想並不代表主流的意見。主流的意見要複雜得多。不論如何，晚清教科書不能鼓吹排滿主義。既然無法隱藏或否認滿清是「異族」的事實，只好把清朝放進更廣義的中國民族主義來看。教科書曾經遵循傳統史學，把同為異族的元朝，列為正統王朝。和其他朝代一樣，教科書對元朝也是有褒有貶。《小學讀本史》說，蒙古人和土耳其人一樣，皆屬韃靼種，兩者都源自古代的匈奴，以畜牧為業⁷⁷。丁寶書說蒙古人本是遊牧民族⁷⁸。教科書作者認為蒙古人征服了中國，或許這是因為蒙古人取得中國的方式——軍事征服，和其他朝代沒有什麼不同。從這個角度看來，明朝的建立就不是「復興」，而是另一種征服：元末大亂，朱元璋憑藉軍事而起(同樣的歷史發展模式)。就此而論，

76 最近的研究包括 Edward J. M. Rhoads, *Manchus and Han: Ethnic Relations and Political Power in Late Qing and Early Republican China, 1861-1928*(Seattle: University of Washington Press, 2000).

77 《小學讀本史》，頁5b-6a。

78 《蒙學中國歷史教科書》，頁44a。

明朝的重要性，不在於今天史家所強調的經濟或文化的繁盛面，乃在於它不斷受到的外在壓力與本身的衰弱，清朝遂得以興起，取而代之。如果民初史家把元朝的統治視為異族征服，然後把明朝視為漢人政權的復興，而把清朝視為另一個異族征服的話：那就是基於種族／民族認同的邏輯。

晚清歷史教科書對清朝統一中國的記載，如同其他朝代一樣，都是以軍事征服中國。不過，教科書也講得很清楚，說明朝的滅亡，是明朝內部自己先解體，清軍不過是入關掃除滅明的流寇和宮廷內亂；儘管明朝長久以來受到北邊遊牧部族的威脅，還有東邊倭寇的侵擾⁷⁹。或許晚清教科書試圖要降低滿洲施壓於明朝的重要性，但他們並未完全忽略（民國時期的歷史教科書把韃靼視為明朝面臨的問題之一，並置於「寇盜之交侵」的標題下⁸⁰；即便如此，滿清征服中國，還是在明朝內部崩潰之後）。由此可見，一般的教科書都認為，明朝之亡係起於內部黨爭（以及宦官干政），終因流寇蜂擁而亡，而此時，在東北的愛新覺羅氏已逐步統一了女真與鄰近各部族⁸¹。滿族從朝鮮至遼東半島的擴張過程中，也包括與明朝軍隊一定程度的戰鬥，到了1640年代，已有入主中國，取明而代之之勢。但是教科書在記載這段史事時直接表明：明思宗（1610-1644）在李自成（1606-1645）攻陷北京時就自縊了。不論明亡的實際情況為何，這種敘述符合王朝循環的模式。換句話說，教科書作者這麼做，不是在替清朝宣傳，也不是把征服當作對明朝友善的表示（像清代在17世紀所作的一些宣傳那樣）。相反地，清軍入關顯示的是一種軍事佔領，也代表一種秩序的恢復。清軍在吳三桂（1612-1678）的協助下順利入關，消滅了李自成，並移師南下。他們隨即面對南明遺民的抵抗，接著是三藩的叛亂，以及鄭氏在台灣威脅。教科書把聖祖（1654-1722）、世宗（1678-1735）、高宗（1711-1799）三帝視為聖明君主，趙鈺鐸強調這些君王不但成功地平定反抗勢

79 《蒙學中國歷史教科書》，頁54a-55a；《簡易歷史課本》，頁13b。

80 趙玉森、蔣維喬，《本國史》，頁117。

81 《高等小學歷史課本》，頁13a-b。《蒙學中國歷史教科書》，頁54a-55b；《簡易歷史課本》，頁13a-14a。

力，並且政治清明，革除明朝弊政⁸²。到18世紀，國庫充盈，人民富庶。丁寶書特別強調清廷對新疆土的拓展與征服：「聖祖、世宗、高宗之世，我之威令，遠振四方。而文物亦稱極盛。」⁸³

《小學讀本史》接受種族的分析，但是主張滿洲已逐漸同化。「滿洲種」原是東胡的一支，但自從入關後，他們的儀節習俗已與漢人無異。「蓋以二種之良，同沐國家天地陶鈞之化，垂三百年，宜乎風斯同，俗斯一矣。故大清更億萬斯年，一切滿若漢之色目，必將改而革之。從乎權則分，立乎經則合，一張一弛，先後聖人，各因自然，無成心也。」⁸⁴ 儘管強調文化比種族重要，但面對滿漢在政治上的不平等，教科書也不得不承認，同化有其限度。「中國為宇內舊邦，開創迄今數千年，異姓更王，興亡相踵。統一中國者凡十四代。」大清的「正統性」就從這而來⁸⁵。這種朝代興亡，周而復始，歷數千年，從未間斷。

教科書在講清朝怎麼興起的時候，講的當然都是正面的（至於殘暴的一面，強取豪奪、屠殺流放之事，自然不會提到）。等到19世紀以後，面對逐漸衰敗的清朝，教科書又是怎麼描述的呢？會不會為了清朝的面子，而故意省略跳過？還是藉此鼓動愛國情操？到底是怎麼說的？中國的悲慘境遇又是歸咎於誰？

以丁寶書的教科書為例，該書描寫得簡短扼要，首先列出內亂，暗示內亂是清朝衰落的起點：「白蓮教之亂」後，「我國日形多事矣」⁸⁶。很多作者都說，乾隆晚期已經由盛轉衰了。當時英國輸入的鴉片比過去還多，朝廷除了禁止，別無他法。丁寶書則說，鴉片戰爭引發了「長髮賊之亂」（太平天國），因為「鴉片之役，我所以示弱於人」，清廷被迫開埠，並割讓香港，洪秀全（1814-1864）才會附會基督教，起兵造反。內亂還沒平定，英法聯軍攻入北京，文宗皇帝（1831-1861）逃往熱河。正當朝廷終於弭平太平之亂，俄羅斯又乘機

82 《高等小學歷史課本》，頁13b-14a；《簡易歷史課本》，頁14b-16b。

83 《蒙學中國歷史教科書》，頁58b。

84 《小學讀本史》，頁5b。

85 同上，頁7a。

86 《蒙學中國歷史教科書》，頁60b-69a。

而起。丁寶書強調藩屬國(東南亞、朝鮮、琉球)的喪失，視之為對中國的直接打擊。這點和現代民族主義者的觀感很不一樣。丁寶書的教科書戛然而止於1895年中日甲午戰爭的失敗，以及戰後西方強租中國港灣。不只台灣永久割讓，隨後俄、法、德、英等國也都垂涎蠶食中國領土。丁寶書的教科書就寫到這裡，並沒有多做評論。

其他教科書作者多以冷靜、客觀的筆調，描述較多生動的細節。趙鈺鐸講完乾隆時期的豐功偉業之後，直接跳到鴉片戰爭，除了歷數領土的喪失，還特別註明清朝被索賠的金額：第一次鴉片戰爭賠償了兩千一百萬兩白銀，第二次鴉片戰爭一千六百萬兩，甲午戰爭賠給日本兩億兩(另加上三國干涉歸還遼東半島的三千萬兩)，以及隨後因義和團亂所引發的八國聯軍，更賠了高達四億五千萬兩⁸⁷。趙鈺鐸在寫外患入侵的時候，沒有提到任何有關內亂的問題。從英國發動第一次鴉片戰爭之前，到列強迫中國開埠，奪取中國藩屬(越南、朝鮮)，侵奪中國領土，都沒有談到內亂。儘管趙鈺鐸像丁寶書一樣，避免從道德或戰略的角度去討論這個問題，但是列強侵略的野心不容置疑。列強為何要入侵中國，這不是趙鈺鐸關心的重點，儘管他有提到日本對朝鮮早有野心。而學生在讀了課本之後，也會毫無疑問地認定列強侵略中國是為了維持在華的商業利益，企圖他們試圖從販賣鴉片中獲利。趙鈺鐸所敘述的歷史事件超過了丁寶書所討論的事件。丁寶書以甲午戰爭來結束中國歷史，趙鈺鐸的敘述繼續一直到日俄戰爭，並特別強調中國在日俄戰爭中保持中立，但戰爭的結果是「滿洲仍歸中國，然大權則入日本矣。」⁸⁸ 中國的前景似乎不被看好，不過，在教科書的最後一課，趙鈺鐸還是語帶樂觀作結：庚子後，有識之士力主立憲救國(雖然他對具有爭議性的1898年戊戌變法避而不談)，而日本打敗俄國更肯定了立憲政府的效能。緊接著，中國馬上就要預備立憲，趙鈺鐸這樣以為「大權統於朝廷，庶政公諸輿論。我國前途之幸福，其基於此乎。」⁸⁹

富光年也是從英國輸入鴉片的事件開始寫起清朝的衰落(當然並未明白

87 《高等小學歷史課本》，頁14b-16b。

88 同上，頁17b。

89 同上，頁18a。

用「衰落」這類的詞彙)。描寫完鴉片戰爭後，又回過頭來提及平定多時的白蓮教亂⁹⁰。等到19世紀中葉，內憂加上外患。富光年對清朝挫敗的描述，和其他作者差不多，唯獨另闢專章討論1898年的戊戌變法。雖然未加論斷，但他表明光緒皇帝(1871-1908)受到甲午戰敗的刺激，力圖自強，「會康有為疏請變法，遂見任用，並擢新進諸臣。繼而皇太后訓政，責康有為謀逆，盡罷黜新政。」不久，拳亂發生，亂後清廷轉而推行第二次變法：「新政」⁹¹。這位教科書作者也因此樂觀地作結：廢除傳統八股文考試，並承諾推行立憲，「中國振興之機，或在是焉。」另一位教科書作者姚祖義，多從清朝官方的立場出發並強調忠君的觀念，在他筆下，19世紀中國像是一幅淒婉的畫像。他在最後一課裡也樂觀地認為，新的教育政策實施之後，「由是雪恥自強，海內望治焉。」⁹²

教科書對清朝的討論，怎麼形成對中國的認同呢？直言不諱過去半世紀以來國家所遭遇的失敗，顯然傳達了一種「國恥」的意識(當時很多人用這個詞)⁹³。皇帝逃往熱河、西安的景象，實在令人難堪。但是，關鍵不在於清朝身為異族的統治者，而在於他統治上的無能。王朝國家的本質賦予清朝所需的正統(至少隱含在夏禹和秦之後的歷史敘述裡是如此)。清的功業——前所未有的領土、人口規模及繁榮程度——並沒有被遺忘；但更重要的是，「白種」帶來的威脅，這一點激發了對愛國精神的正式討論。中國統治者無庸再擔心是匈奴、東胡，還是韃靼。因為現在的情況是，誠如丁寶書在其序言中所論，黃種必須要合力對抗白種，才能生存下去。同樣地，《小學讀本史》主張滿洲人已逐漸同化，也有許多歷史教科書指出，很多朝代(偉大的唐朝就是)都是經過民族融合而成的，這些民族都屬於黃種。這些教科書作者暗示說，很像立憲派的看法，因中國的不同人種必須統一起來，痛下決心進行政治改革，才能夠面對西方(也就是白種人)的新興威脅。

90 《簡易歷史課本》，頁17b-18a。

91 《簡易歷史課本》，頁21b-22a。

92 《最新高等小學中國歷史教科書》，第4冊，頁63a。

93 《小學讀本史》，頁3b。另請參考Paul A. Cohen, "Remembering and Forgetting National Humiliation in Twentieth-Century China," *Twentieth-Century China*, 27:2 (April 2002), pp. 1-39.

結論

丁寶書的前言，提綱挈領地列舉其政治目地，這在晚清教科書當中並不多見。他坦承各學堂所用的教科書，大都借用自日本編的支那通史、東洋史要。他說「近歲以來，各學堂多借東邦編述之本，若支那通史、東洋史要，以充本國歷史科之數。」並強調，中國人必須要發展出自己的「歷史觀點」，否則，國人將會「忘其祖國所自來」⁹⁴。丁寶書說，只有「以我國人述我國事，如孫子述父祖之德行，凡予族姓，庶聞而興起，念厥先締造之不易，而以護恤保存，為人人應盡之義務乎。」在此以兩種時間觀來看待中國歷史。歷史一方面是循環的，丁寶書強調中國歷史，在分與合之間來回循環：這樣他可以把當時中國面臨歐洲人入侵的威脅也放在一個歷史學架構。不過，歷史另一方面又是演化的，「歷史者，敘過去進化之現象，為未來進化之引線。非僅紀三千年之事實已也」。丁寶書明白指出他編這部教科書的目的是以「進文化、改良社會」為主。因此他特別留意影響世界局勢的種種發展，同時也「繪製聖哲儀容，使印入兒童腦髓，為他年步趨之目的」，希望讓學生能在耳濡目染中效法先聖先賢的道德楷模。

丁寶書對比過去的歷史是漢族和非漢族之間的競爭，而現在則是黃種和白種的競爭。儘管他寫歷史的目的，明顯是為保種衛國，但他的世界觀並非零和的鬥爭，反而是種良性的競爭。他力主中國開放，吸收外國的文明。他對中國歷史的理解，使他深信各文明國家如果都能同樣強盛，那麼就不會有被壓迫的一方。各國文明彼此交流並有一定程度的競爭，會促使雙方進步。面臨歐洲帝國主義的優勢，屈居弱勢的中國必須吸收先進的歐洲文明，才能抵抗帝國主義的侵略。中國學童必須學習到，開放中國並發達實業。必須教導他們實用的商業技能，讓國家走上富強⁹⁵。丁寶書的觀點，屬於典型的改

94 《蒙學中國歷史教科書》，頁1a。

95 同上，頁2a-b。

革派，並且多少代表了晚清時期許多教科書作者的共同想法⁹⁶。

民初的歷史教科書繼續強調政治認同的歷史根源。商務印書館出版的《本國史》就強調「注重於疆域之沿革，民族之融化，朝代之遞嬗」⁹⁷。這不是以新民國的立場去否定過去，相反地，是意味對過去的接受。因此，近代中國的認同也和朝代循環產生連繫；民初的教科書也和清末的一樣，都以朝代循環作為敘述的架構⁹⁸。可以說，不管是辛亥革命前還是辛亥革命後，歷史教科書都在試圖定義中國，也試圖找出中國「進步」的證據。當然，在政治領域中，朝代循環所代表的時間觀(循環)，和進步的時間觀(直線)是不同的。理論上，朝代循環仍可以允許在政治制度上有進步的表現，但是教科書卻很難傳達這樣的觀念。教科書比較容易傳達的是，思想和藝術上所積累的進步。《本國史》就以「臚述文明進化之狀況」作為主要目標之一⁹⁹。該書的確也在思想、哲學、藝術、宗教、習俗，以及工藝、農業和經濟上著墨甚多。

歷史課本是從起源與發展迄今的狀況來描述「中國」。晚清教科書作者有意把國族建構的理想加進歷史，儘管他們並沒有像民國時期教科書那樣清楚一致¹⁰⁰。不過，如果說清朝末年的新制教育注意到了梁啟超等人注重時事的訴求，但歷史課程仍然著重個人的行為事蹟：帝王將相，以及孔子等幾位少數的思想家。作為集體的中國人在哪？誰才是那些被一再標榜的中國人，或者「國民」(而「國民」一詞有時也與「公民」意涵有所含混)？教科書中的人民通常是指芸芸眾生，是歷史的接受者，而非歷史的創造者。此外，各個朝代的「進步」究竟何在？大多數的教科書在討論思想和文化的章節中，展示的是某種累積的成績，雖然有時並未明言¹⁰¹。但是，受限於朝代興亡的敘述模式，對國家進化的論述並沒有太大的空間。因此，清末民初的教科書沒

96 丁寶書(1866-1935)在1902年建立文明書局。

97 趙玉森、蔣維喬，《本國史》，頁1。

98 胡朝陽、江起鯤，《第一簡明歷史啟蒙前編》，頁1a：「本書於歷代興亡關係為注意……。」

99 趙玉森、蔣維喬，《本國史》，頁1-2。

100 請參閱田中比呂志，〈創られる伝統：清末民初の国民形成と歴史教科書〉，《歴史評論》，第659期(2005.3)。

101 有一些教科書也討論風俗習慣：參見《小學讀本史》，頁54a-61a。

辦法完成「新史學」的夢想，而把國家民族變化為歷史的主題。新的教科書基本上仍沿著官樣編年史書的文風。儘管如此，就是因為教科書用一種「結構敘述模式」，即朝代的興亡不斷重複，來歸納中國的歷史事件，所以王朝國家開始代表中國歷史的連續性。至少「新史學」可以算是半成功，而不管國家進步或阻滯，中國人的認同基於這種國家理想(state ideal)。

晚清教科書當然並未挑戰到當時官方所代表的正統，但整體而言，仍強烈暗示清朝必須要能保衛國家，才會贏得人民的愛戴。大部分的教科書作者依然對未來滿懷希望。教科書的寫作，傳達了作者對歷史價值的信念，以及如何教育中國未來的主人翁。到了民國初年，這些根本目標並未改變。即便時至今日，有些目標也未嘗改變。因此，清末民初成為歷史教育的轉型期：從涵養官員從事政治決策，轉變成培養國家未來公民對政治、文化和種族上的認同。當然，所謂「傳統」與「現代」的歷史書寫間並沒有絕對的分野。正如前面所論，教科書作者要把「中國」放進歷史主題當中，或要強調中國的「進步」，或是去界定歷史和國民的關係時，皆非易事。初步的研究業已指出歷史教科書反映了當時許多緊張衝突。然而，在1900至1920年之間，歷史書寫在內容與出版環境上，都發生了根本的改變。從傳說中的起源直到今天，強調朝代循環的「中國史」，成為學校課程的一環。

教科書在民國建立後，從辛亥革命講到袁世凱(1859-1916)的掌權、中國參與第一次世界大戰、日本帝國主義的崛起，以及張勳(1854-1923)的復辟運動¹⁰²。但是歷史書寫並未在辛亥革命以後發生根本的改變，反而是在很多地方有所延續。在教科書的研究上，1905年科舉考試的廢止，以及新制學校的建立，都是構成「轉型時期」的重大事件。在這段期間，一種新的、通俗化的歷史出現，教導「中國人」面對問題，儘管只能從五千年的文化遺產去尋找解決方案。當然，面對問題並不能保證「轉型時期」會因此而結束。

102 例如，胡朝陽、江起鯤，《第一簡明歷史啟蒙前編》，頁55a-59a。

「新式學校」觀念的形成及影響

孫慧敏

中央研究院近代史研究所助研究員

張灝先生在〈中國近代思想史的轉型時代〉一文中指出，新式學校(尤其是大學)既是新思想、新知識的孕育溫床與傳散管道，又是「新的社群媒體」——現代知識階層賴以活動或生活的組織；新式學校在1895至1925年之間的大量湧現，因此可說是中國近代思想史的轉型時代中最重要的變化之一¹。張先生言簡意賅的點明新式學校在轉型時代中所發揮的觸媒作用，及其作用如何因為數量的激增而擴大，但張先生並沒有告訴讀者：什麼是「新式學校」。

1912年1月19日，才剛在十天前成立的南京臨時政府教育部，發布了一道〈普通教育暫行辦法通令〉，該通令的第一條明定：「從前各項學堂，均改稱為學校」²。法國學者巴斯蒂夫人(Marianne Bastid)是極少數曾對這道命令加以詮釋的學者之一。在她看來，這道命令只是南京臨時政府彰顯新舊政權差異的政治動作，並未發揮實質的教育改革效果³。筆者則認為這道命令揭示了一項久

1 張灝，〈中國近代思想史的轉型時代〉，收入氏著，《時代的探索》(台北：中央研究院·聯經，2004)，頁37-60。

2 朱有瓚，《中國近代學制史料》，(上海：華東師範大學出版社，1990)，第3輯，上冊，頁1。

3 Marianne Bastid, *Educational Reform in Early 20th-Century China*, trans. Paul J. Bailey

被忽略的劇變：在此之前，「學堂」顯然被認為是和「學校」不同的一種建置；然而在此之後，「學校」則成為「學堂」的同義詞。這樣的變化當然不是在一夕之間形成，也不可能因為一紙命令而完成。拙文因此嘗試透過重新檢視「新式學校」觀念的形成與制度化的過程，指出它之所以能在轉型時代中大行其道的思想脈絡，以及這項思想劇變對中國知識人乃至一般大眾所造成的影響。

一、與「舊學校」並存的「新教育」

自漢武帝(156-87B.C.)興太學起至清末學制改革前所實施的學校制度，是一套以儒學為內涵，以成賢成聖、化民成俗為理想，以培養吏才為目標的政治制度、教育制度與官吏選拔制度。在具體的空間規制上，學校也不只是個授業傳道的課室，而是一個兼具祭祀與教育功能的「廟學」⁴。歷代政府一方面透過興建學校、舉行學禮，表現自身對儒學的崇奉，彰顯自身政權的正當性；另一方面則經由教學、行禮、考試等活動，傳散官方的意識形態，培養官方所需的統治人才⁵。

中國歷代政府雖亦曾為法律、曆算、書法及繪畫等學問設立專門的學館，但這些學館的「學校」屬性並不確定⁶。在清代，專門人才的培訓工作，基本

(續)

(Ann Arbor: Center for Chinese Studies The University of Michigan, 1988), p. 84.

- 4 黃進興指出，早在三國初期，曹魏政府已在孔廟中附設學館，此可視為廟學制的雛形；高明士則認為廟學制的成立，應以北魏孝文帝於489年(太和13年)在學校內建置孔廟為起始。這項空間規制在唐代已趨於普遍化，且一直沿用到晚清。黃進興，〈權力與信仰：孔廟祭祀制度的形成〉，收入氏著，《優入聖域：權力、信仰與正當性》(台北：允晨文化公司，1994)，頁196。高明士，〈唐代廟學制的實態及其特質〉，收入《多賀秋五郎博士古稀紀念論文集——アジア教育と社会》(東京：不昧堂，1983)，頁62。
- 5 關於中國學校制度的源起與運作，參見高明士，《唐代東亞教育圈的形成—東亞世界形成史的一側面—》(台北：國立編譯館中華叢書編審委員會，1984)，頁227-245。
- 6 在唐代，只有律、書、算三學隸屬於國子監，至於醫學則是在太醫院轄下。在宋代，當變法派當政時，律、書、算、畫、醫等專門學館，全部由國子監管理，而變法派一失勢，醫學即被併入太醫局，算學歸史館，書、畫二學歸翰林院，只有律學仍在國子監轄下。李弘祺，《宋代官學教育與科舉》(台北：聯經，1994)，頁101-115。

上是由用人機關負責，如由太醫院培訓醫生，由俄羅斯文館培訓俄文翻譯人員等，唯有曆算人才的培訓工作，是由國子監轄下的算學負責。清代曆算人員的培訓工作，原本也是由欽天監負責，但由於欽天監內各派天文家自1660年代中西曆法之爭爆發後，便持續進行慘烈的互鬥⁷，清廷因此不得不考慮在欽天監外另設算學人才培育機構的可能性。1713年康熙皇帝(1654-1722)成立蒙養齋算法館纂修算法、律呂書籍時，已經招收了一些學生在館內學習⁸。1734年，雍正皇帝(1678-1735)因為注意到算術能力對官員處理錢糧銷算事務的重要性，進一步在八旗官學中增設算法教習，並要求所有學生一律研習⁹。但這項措施在1738年即告終止，代之而起的是兼收八旗子弟、舉貢生童、世業子弟的算學。新成立的算學雖然就設在欽天監附近，教學目標也再度回到培訓欽天監人員的老路，但由於算學在行政上隸屬國子監，學生的分發、任用則由吏部負責，欽天監因此沒有直接干涉算學事務的權力¹⁰。

算學的個案既是一個特例，因此當恭親王奕訢(1833-1898)在1862年正式向清廷提出建立京師同文館的計畫時，並沒有採取算學模式，使同文館接受國子監的管轄；而是根據其他專門學館的前例(特別是性質比較接近的俄羅斯

7 黃一農，〈清初欽天監中各民族天文家的權力起伏〉，《新史學》，第2卷第2期(1991.6)，頁75-108。

8 韓琦指出，算法館的成立，除了有牽制欽天監勢力的考量之外，也可能是受到法國皇家科學院前例的啟發。愚意以為算法館畢竟只是一個臨時性的編書機構，將之與建制化的欽天監或科學院相比擬，似乎不是很恰當。韓琦，〈康熙時代的數學教育及其社會背景〉，《法國漢學》叢書編輯委員會，《法國漢學·第八輯(教育史專號)》(北京：中華書局，2003)，頁442-443；韓琦，〈格致窮理院與蒙養齋——17、18世紀之中法科學交流〉，《法國漢學·第四輯》，(北京：中華書局，1999)，頁302-324。

9 《清世宗憲皇帝實錄》(北京：中華書局，1986)，卷131，頁698，雍正十一年五月辛巳朔條。《大清會典事例》(北京：中華書局，1991)，卷1102，頁1037，〈國子監·官學規制·算學〉條。

10 《清高宗純皇帝實錄》(北京：中華書局，1986)，卷81，頁280-281，乾隆三年十一月戊寅條。Catherine Jami, "Learning Mathematical sciences during the Early and Mid-Ch'ing," in *Education and Society in Late Imperial China, 1600-1900*, ed. Benjamin A. Elman and Alexander Woodside (Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press, 1994; Taipei: SMC Publishing Inc, 1996), pp. 223-256.

文館)，將同文館定位為總理衙門內部的外語人才培訓機構¹¹。這樣一來，同文館便成為入仕的雜途，而同文館出身的官員也將被視為官場中的雜流。

相形之下，當李鴻章(1823-1901)於1863年創立上海同文館時，雖然自稱是依循京館前例，但實際上則聽從幕僚馮桂芬(1809-1874)的建議，將該館置入「學校」體制之中¹²。根據該館章程的規定，該館監院的直屬長官是上海縣學的教諭；學生肄業期滿並經考驗合格後，即可獲得上海縣學附生的功名，取得參加科舉考試的資格。更重要的是，上海同文館宣稱將採取中西兼修的課程原則，館中並供奉孔子像，全院師生就和其他各地學校一樣，在每月朔望行禮致祭。這些措施一方面顯示李鴻章等人對儒學本位的強調，另一方面則使新設的同文館和既有的學校、科舉制度建立了接榫點，為該館學生保留躋身正途的機會¹³。

選擇自外於學校體系的北京同文館，很快就發現自身的發展瓶頸。奕訢在1866年時失望地指出，京館學生雖然還算認真學習，但由於「年幼學淺」，所以連在將洋文翻譯成中文時，都有寫作上的困難，實在不能期待他們能在短期之內習得更精深的西學。奕訢因此主張設立天文算學館，招考具有貢生或舉人以上功名的士人入館研習¹⁴。為了提高正途士人入館學習的意願，北京同文館除聲稱將提供免費住宿、飲食與津貼之外，還承諾會提供成績優良學生更加暢通的任用與升遷管道¹⁵。只是此議一出，立刻招致以倭仁(1804-1871)為首的衛道人士嚴厲抨擊。

11 〈同治元年七月二十五日(1862.8.20)總理各國事務奕訢等摺〉，朱有瓚編，《中國近代學制史料》(上海：華東師範大學出版社，1983)，第1輯，上冊，頁6-9。

12 馮桂芬不僅是上海同文館的倡建者，也是該館的首任監院。關於馮桂芬對上海同文館的貢獻，參見熊月之，《馮桂芬評傳》(南京：南京大學出版社，2004)，頁136-146。

13 〈同治二年四月二十九日(1863.6.15)江海關道詳南洋通商大臣李鴻章(附章程)〉，朱有瓚編，《中國近代學制史料》，第1輯，上冊，頁217。

14 〈同治五年十一月初五日(1866.12.11)總理各國事務奕訢等摺〉，朱有瓚編，《中國近代學制史料》，第1輯，上冊，頁13。

15 〈同治五年十二月二十三日(1867.1.28)總理各國事務奕訢等摺〉，朱有瓚編，《中國近代學制史料》，第1輯，上冊，頁17。

倭仁等人對於是否為天文算學建立專館並不十分堅持，他們所力爭的是天文算學館不應招收正途人員入學。這樣的觀念在山東道監察御史張盛藻的奏摺中表達得最為清楚：

臣以為設立專館，只宜責成欽天監衙門考取年少穎悟之天文生、算學生，送館學習，俾西法與中法互相考驗。至輪船、洋槍，則宜工部遴選精巧工匠或軍營武弁之有心計者，令其專心演習，傳受其法，不必用科甲正途官員肄習其事，以養士氣而專責成¹⁶。

張盛藻明顯受到「君子不器」觀念的影響，認為不應將中國最優秀的人才，投注於天文算學或軍械製造這類技藝之事上。何況絕大多數的正途人員對這類知識都毫無基礎，因此不如招收已有若干基礎的天文生、算學生、工匠、武弁等，讓他們與正途人員各習其業、各司其職，成效可能更加顯著。

當然，倭仁等人最擔憂的並不是西學的傳習成效，而是京館所許諾的利祿誘因，會不會讓天文算學館成為正途士人眼中的終南捷徑，導致舉國上下「變而從夷」的結果。京館主事者在籌設天文算學館的過程中，固然從未公開質疑中學的價值，也未要求改變科舉考試的內容；而在論證西學的必要性時，也只是反覆強調「天文算學亦儒者所當知」，可見他們仍然肯定中學作為學問根本的地位。但倭仁等人卻憂心忡忡的認為，當中學只是基礎學問，西學才是致用干祿之道時，西學凌駕中學將是必然的趨勢¹⁷。誠如劉廣京(1921-2006)所指出的，在天文算學館之爭中，改革派人士既缺乏足以與「夷夏之防」、「義利之辨」議題相抗衡的思想資源，又無法獲得慈禧太后(1835-1908)的支持，因此無法順利推動他們的計劃。自此之後，直到戊戌變法前夕，二十多年間，再也沒有任何一所官辦西學教育機構宣稱將以貢生、舉人為主

16 〈同治六年正月二十九日(1867.3.5)掌山東道監察御史張盛藻摺〉，朱有瓛編，《中國近代學制史料》，第1輯，上冊，頁551-552。

17 〈同治六年二月十五日(1867.3.20)大學士倭仁摺〉，朱有瓛編，《中國近代學制史料》，第1輯，上冊，頁552-553。

要招生目標¹⁸。

另一方面，有些西學提倡者則對滬館刻意與學校、科舉制度連結的作法，提出商榷意見。例如1870年，時任直隸總督的曾國藩(1811-1872)，就在看過已更名爲廣方言館的滬館新章程後批示：

每月初一、十五既課試西學，初八、二十四等日又間考經史時文，恐其用志既紛，轉荒本業，似與第二條專門肄習之法，稍有未符。只可姑懸此格，以待能者，不必盡人而繩之。即十五條請賞舉人，亦不必令其一體會試，此與帖括自屬分途，不必責其兼長也¹⁹。

在曾國藩看來，太強調中西兼習，爲學生保留參加科舉考試的機會，可能會影響西學的傳習成效。他認爲廣方言館與其不切實際的強求學生兼長中西，不如承認西學與帖括分途的現實，然後全力爲學生爭取福利與出路，這樣才是比較務實的做法²⁰。

在洋務運動期間，中西學分途發展可說是時人的共識，也是絕大多數官辦西學教育機構主事者所採取的經營策略。不過，他們並未因此回歸京館最初所採取的專館模式，而傾向取法滬館模式，將他們所經營的機構定位爲初階的學館。「學堂」這樣一個原本用來指稱義學、私塾等初階教育機構的名詞，則逐漸成爲西學教育機構的統稱。

18 劉廣京，〈變法的挫折——同治六年同文館爭議〉，收入氏著，《經世思想與新興企業》（台北：聯經，1990），頁403-418。

19 〈同治九年五月初六日(1870.6.4)直隸總督曾批〉，朱有瓚編，《中國近代學制史料》，第1輯，上冊，頁235。

20 1881年成立的廣東西學館，甚至規定學生在入學後五年內不准參加科舉考試。〈光緒七年五月十三日(1881.6.9)江海關道稟南洋大臣劉(附擬西學章程)〉，朱有瓚編，《中國近代學制史料》，第1輯，上冊，頁480。

二、從「學堂」到「新式學校」

「學堂」與「學校」既有西學與中學之分，又是兩道不同的入仕途徑，彼此之間自然涇渭分明。但我們應當更加注意的是：時人認為與學堂相對應的中學教育機構並不是學校，而是書院，因此當中學與西學應由分途走向一途的主張，在甲午戰後成為教改言論的主軸以後，首先遭受衝擊的也不是學校，而是書院。對維新運動及新政時期的言論界影響甚鉅的鄭觀應(1842-1922)，在1895年刊行的《盛世危言》十四卷本中，已對當時的書院教育提出嚴厲的批判。他不僅對當時書院大都絕口不談天文、曆算、格致之學的風氣表示不滿，更對書院放任學生散居里巷，僅以課試衡量自學成果的教育方式大加抨擊²¹。鄭觀應所指出的這兩項缺失，在甲午戰後立刻成為書院改革的重點。如張之洞(1837-1909)自1896年起展開的兩湖書院改制工作，即以增設時務及西學課程，實施全體住校、按日講課制度為核心²²。

甲午戰後的改革派人士對於先前的學堂教育也有許多批評，其中最重要的一項，就是認為學堂教育的目標太過褊狹。如梁啟超(1873-1929)批評既有學堂所學不過「語言文字之淺、兵學之末」，以致所成極其有限²³。李端棻(1833-1907)則在著名的〈請推廣學校疏〉中強調，新設學堂不只須教授各國語言文字、天文、算學、輿地、格致、農商、製造、時事、交涉等知識，還應教授中國經、史、子書，並讓學生熟悉本朝掌故，這樣才能培育出領略「治國之道、富強之原」的人才²⁴。1897年成立的湖南時務學堂，可說是此種學

21 夏東元編，《鄭觀應集》(上海：上海人民出版社，1982)，上冊，頁245-246。

22 蘇雲峰，《張之洞與湖北教育改革》(台北：中央研究院近代史研究所，1976)，61-66。

23 梁啟超，〈變法通議·學校總論〉，《梁啟超全集》(北京：北京出版社，1999)，第1冊，頁20。

24 李端棻，〈請推廣學校疏〉，鄭振鐸編，《晚清文選》(上海：上海書店，1987)，頁574。有些研究者相信，梁啟超是這份奏摺的捉刀者，但並未說明其根據。蘇雲峰著、吳家瑩編校，《中國新教育的萌芽與成長(1860-1928)》(台北：五南圖書出版公司，2005)，頁117；Timothy B. Weston, *The Power of Position, Beijing University, Intellectuals*,

堂理想的初步實驗。該學堂所招收的學生多是「兼習」西學的士人²⁵，且無論在教學內容還是教學方法上，都呈現兼採書院、學堂之長的特色²⁶。

甲午戰後的改革派人士除了要求增設學堂、改革書院以外，也越來越重視學堂與書院之間的分工關係。洋務運動時期陸續建立的官辦學堂，通常都是因為某些政府機關對某類人才的現實需要而開辦，學堂與書院之間雖有專業之別，卻無分工關係。儘管早在1870年代已有傳教士提出倣行歐美學制的建議²⁷；張之洞在1889年籌辦公法學堂時，更已察覺現行體制「糜費多而收效遲」的弊端，但他並未提出全面改革的意見，只是變通性的商請福州船政學堂、上海廣方言館及廣東同文館，考選英國語文、算學程度較高的學生到公法學堂肄業²⁸。直到甲午戰後，建立體系化的學堂制度，才成為改革派人士關注的焦點，而東鄰日本根據歐洲經驗所建立的「学校(がっこう)」制度，則是他們主要的參考範本。

隨著「学校」觀念與制度的引進，一種以學堂與書院為主要指涉對象、以教學活動為主要關懷的「學校」觀念逐漸成形。語詞上的巧合，使這項觀念與制度的引介者可以更便利的將之與中國古代經典裡的記載相附會，但這樣一來，卻也促使引介者開始思考現行學校制度的合理性。如梁啟超在〈變

(續)——

and Chinese Political Culture, 1898-1929(Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2004), p. 27.

25 李玉統計，時務學堂先後舉行過5次招生考試，正式錄取中文內課生81人，外課生24人，其中兼習西文者67人。見李玉，〈湖南時務學堂學生人數考〉，《近代史研究》，2002年第2期，頁307-312。

26 梁啟超在應聘後曾如此向友人陳三立、熊希齡陳述自己對教務的規劃：「超之意，欲兼學堂、書院二者之長，兼學西文者為內課，用學堂之法教之；專學中學不學西文者為外課，用書院之法行之。」梁啟超，〈1897年致陳三立、熊希齡〉，《梁啟超全集》，第10冊，頁5911。張灝先生對〈湖南時務學堂學約〉的分析，更清楚的指出其中所承載的理學思想與書院精神傳統。Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907*(Cambridge: Harvard University Press, 1971), pp. 80-95.

27 黃昭弘，《清末寓華西教士之政論及其影響——以萬國公報為主的討論》(台北：宇宙光出版社，1993)，頁27-35。

28 〈光緒十五年十月十八日(1889.11.10)張之洞增設洋務五學片〉，朱有瓚編，《中國近代學制史料》，第1輯，上冊，頁521。

法通議·學校總論》一文中，便宣稱中國古代經典早已對新式學校制度有所論述：

〈大學〉一篇，言大學堂之事也；〈弟子職〉一篇，言小學堂之事也；〈內則〉一篇，言女學堂之事也；〈學記〉一篇，言師範學堂之事也。

進而抨擊現行的學校制度根本無法繼承古代聖王的遺志：

國有大學，省有學院，郡縣有學官，考其名猶夫古人也，視其法猶夫古人也，而問其所以為教，則曰制義也、詩賦也、楷法也，不必讀書通古今而亦能之，則中材以下，求讀書求通古今者希矣²⁹。

梁啟超的內兄李端棻更在1896年向清廷提出一套以新代舊的學制構想：

府、州、縣學，選民間俊秀子弟年十二至二十者入學，其諸生以上欲學者聽之。……省學選諸生年二十五以下者入學，其舉人以上欲學者聽之。……京師大學選舉、貢、監年三十以下者入學，其京官願學者聽之³⁰。

李端棻所要提倡的府州縣學、省學與大學，其實都是學堂或經過改制的書院，但他並不像梁啟超及其他維新志士那樣，採用「學堂」或「小學校」、

29 梁啟超，〈變法通議·學校總論〉，《梁啟超全集》，第1冊，頁18。這種以歐美學制附會中國三代古制的論述策略，很可能也是受日本思潮影響的結果。汪婉指出，1893年赴日考察的黃慶澄，已經注意到「三代之學滅於中土、存於歐美」的言論在日本學界盛行的現象，並對此提出嚴厲的批判。汪婉，《清末中國對日教育視察の研究》（東京：汲古書院，1998），頁40-41。

30 李端棻，〈請推廣學校疏〉，鄭振鐸編，《晚清文選》，頁574。

「中學校」、「大學校」之類的新名詞，而是使用「府州縣學」、「大學」等既有詞彙。李端棻的學制構想不只保留了固有學制中的名詞，也承襲了固有學制中的若干特質，如將學校的設立完全視為政府的職責，及以學堂所在地地方行政位階作為學堂層級區分標準等等。即使李端棻在其建議中並未提及如何處理固有學校，然而可以想見的，這套構想一旦付諸施行，各地原有的府、州、縣學以及中央的太學，都難逃被取代或被整合的命運。

負責評估李端棻建議的總理衙門，雖然肯定學堂興辦工作的重要性，但對李端棻將學校與學堂混為一談的論述方式則不表贊同。在呈給光緒皇帝(1871-1908)的報告中，總理衙門不僅刻意避免混用「學校」與「學堂」二詞，還針對學堂全由官辦一點，提出商榷意見。總理衙門強調，李端棻所要推廣的「學堂」，就和書院或學塾一樣，既可由官府興辦，也可由民間集資辦理。政府固然應當扮演倡導、鼓勵的角色，但如果地方人士「自安僻固，無意講求」，那麼政府大費周章的遍設學堂，也只是徒然浪費資源而已³¹。總理衙門的回應或許不無推托之意，但它確實呈現出時人對日本「学校」觀念的另一種接受方式——透過語詞的區隔，使新傳入的觀念自成系統地發展。

在1898年的維新運動中，康有為向光緒皇帝提出徹底仿行泰西學制的建議。他在7月3日上呈的奏摺中說：

今既罷棄八股，而大學堂經濟常科皆須小學、中學之升擢，而中學、小學直省無之，莫若因省府州縣鄉邑公私現有之書院、義學、社學、學塾，皆改為兼習中西之學校。省會之大書院為高等學，府州縣之書院為中等學，義學、社學為小學。方今創辦伊始，亦無高等學，凡有諸學略備者為中等學，粗知圖算、輿象、語言、文字、政律者為小學，但以學規經費為等級，不論郡邑鄉落，不論公私官民³²。

31 總署，〈議覆李侍郎推廣學校摺〉，鄭振鐸，《晚清文選》，頁577。

32 〈康工部奏請飭各省改書院淫祠為學堂摺〉，《知新報》，第63冊(光緒二十四年七月十一日)，頁7。

康有為認為學校就是從事教育的地方，因此無論它們所使用的名稱是書院、義學、社學還是學塾，也不管它們是由官方設立還是由民眾捐資辦理，都是「學校」的一份子。此外，康有為用來區分學校層級的標準，也不再是學校所在地的地方行政層級，而是教學內容與經費設備的整備程度。從這兩方面來看，康有為的學校觀念顯然已比李端棻更加「西化」。

康有為的建議隨即成為政府的施政方針。光緒皇帝在隨後發布的上諭中，命令各省督撫立刻進行轄下大小書院的改制事宜，同時並應督導民間自辦的義學、社學，儘速展開課程改革：

即將各省府廳州縣現有之大小書院，一律改為兼習中學西學之學校。至於學校階級，自應以省會之大書院為高等學，郡城之書院為中等學，州縣之書院為小學。皆頒給京師大學堂章程，令其仿照辦理。其地方自行捐辦之義學、社學等，亦令一律中西兼習，以廣造就。……至於民間祠廟，其有不在祀典者，即著由地方官曉諭民間，一律改為學堂，以節糜費而隆教育³³。

不過，光緒皇帝似乎並未完全接受康有為的學校觀念。他將中國現有的教育機構區分為兩大部分：一是官府可以直接控制的書院，一是民間捐辦的義學、社學與祠廟。二者雖都必須進行課程改革，卻只有前者才可以成為「學校」。這樣的區別究竟有何意義？光緒皇帝在上諭中並未加以解釋。筆者懷疑，光緒皇帝可能還是認為學校並不只是教育機構，而取士功能的有無，或許就是官府設立的學校與民間捐辦的學堂之間最重要的差別所在。

光緒皇帝在上諭中提出的新學校觀念並未獲得推廣，各地官府新成立的兼授中西學機構因此大都仍以學堂為名。維新運動失敗後，書院全面改制的

33 朱壽朋纂，《光緒朝東華錄》（台北：文海出版社，1963），頁4075-4076，光緒二十四年四月甲辰條；頁4108，光緒二十四年五月甲戌條。這道上諭在《光緒朝東華錄》中出現過兩次，由於四月甲辰日與五月甲戌日都是二十二日，因此很可能是編者的失誤所致。

計劃雖然立刻中止³⁴，但既有的學堂仍持續運作，新學堂的興辦工作也持續在進行當中。就連在維新運動中定案的京師大學堂興辦計畫，也並未因為戊戌政變的發生而作罷³⁵。換言之，戊戌政變後的清廷只是阻斷學堂教育主流化的趨勢，並未扼殺學堂教育的生機。

1901年新政運動展開後，光緒皇帝在維新運動中所設定的兩大教改目標：全面實施中西兼習的教育、從速仿行日本學校制度，更立刻成為清廷的施政重點。除了繼續完成維新運動的未竟之業外，新政時期的學制規劃者也開始認真面對教育行政體系疊床架屋的問題。1901年10月27日，新任管學大臣張百熙(1847-1907)向清廷提出一項小規模的整合計畫。他主張將總理衙門所轄的同文館改隸京師大學堂，完成學堂體系的內部整合；然後將京師大學堂改隸國子監，並更名為「大學」，使學堂體系和學校體系在行政上也能合而為一。他的前一項建議很快就獲得批准，後一項建議則遭到擱置³⁶。這個結果顯示清廷還是無法接受將學堂與學校等而視之的觀念。

張百熙並未因此放棄整合學堂與學校體系的想法。他在1902年8月進呈欽定學堂章程的奏摺中指出，即將建立的學堂體制，才是真正能夠體現中國古代學制意義的「學校」：

及隋設進士科以來，士皆殫精神於詩賦、策論，所謂學校者，名存而已。故今日而議振興教育，必以真能復學校之舊為第一要圖³⁷。

34 關於維新運動時期的書院改革成效，見李兵，《書院與科舉關係研究》（武漢：華中師範大學，2005），頁276-279。

35 關曉紅指出，京師大學堂興辦計畫的定案，原本就是守舊勢力在阻撓其他更激進的改革方案的過程中，用以敷衍光緒皇帝的一項措施。見氏著，《晚清學部研究》（廣州：廣東教育出版社，2000），頁37-38。京師大學堂儘管順利成立，但在戊戌政變後的政治氛圍中，其處境確實十分艱難。參見Timothy B. Weston, *The Power of Position, Beijing University, Intellectuals, and Chinese Political Culture, 1898-1929*, pp. 34-39.

36 王學珍、郭建榮主編，《北京大學史料》（北京：北京大學出版社，1992），第1卷，頁50-51。

37 〈遵擬學堂章程摺〉，多賀秋五郎，《近代中國教育史資料》（台北：文海出版社，1976），清末編，頁127。

不過，張百熙並未在名義問題上多作爭辯，而是從制度層面著手，使學堂能夠兼具現行學校的祀孔、訓士功能。《欽定學堂章程》規定，各級學堂全體師生，應在每學期始業日、結業日、孔子誕辰、仲春仲秋上丁釋奠日、每月朔日，舉行祀孔儀式；並在每月朔日的集會中，宣讀《聖諭廣訓》一條³⁸。這些規定在1904年頒行的《奏定學堂章程》中不但都獲得保留，且更加具體、詳細³⁹。

藉由宣揚學堂制度與古代學校理想之間的契合性，強化學堂對現行學校儀式活動的實踐，新學制的推動者與規畫者成功建構出以學堂制度取代現行學校制度的可能性。1905年12月，中國歷史上第一個統管全國各級學堂的中央機構——學部，終於在改革派人士的千呼萬喚下成立⁴⁰。雖然當時業務「愈形清簡」的禮部並未被裁撤，但清廷卻決定將京師文廟與辟雍的奉祀工作納入學部的職責範疇⁴¹，以日本學校制度為範本的學堂制度，從此實質取代中國固有的學校制度。不過，終清之世，絕大多數的人還是習用「學堂」一詞，來指涉這類與他們原先所知道的「學校」不同的新建制。直到辛亥革命後，「學堂」一名才隨著覆亡的清政權一同走入歷史。

三、新式學校興辦熱潮的湧現

張灝先生注意到，1949年以前成立的大專院校中，有五分之四的學校創

38 〈欽定大學堂章程〉、〈欽定高等學堂章程〉、〈欽定中學堂章程〉、〈欽定小學堂章程〉，見多賀秋五郎，《近代中國教育史資料》，清末編，頁144-145、154-155、163-164、175-176。

39 〈各學堂管理通則〉，多賀秋五郎，《近代中國教育史資料》，清末編，頁380-382。

40 關於學部從醞釀到成立過程，參見關曉紅，《晚清學部研究》，頁27-87。

41 〈奏定學部官制暨歸併國子監改定額缺事宜摺〉，多賀秋五郎，《近代中國教育史資料》，清末編，頁418。在今日台灣，根據國民政府在1928年制定公布的《內政部組織法》第十條規定，孔廟管理與奉祀事務則是內政部民政司的職責。參見《全國法規資料庫》，（該電子資料庫網址如下：<http://law.moj.gov.tw>）。

立於轉型時代，其中包括21所著名的大學與思想重鎮⁴²。但高等教育並非唯一出現快速成長的領域。轉型時代中的新式學校，無論是在類科或數量上，都有大幅度的增加。

政府人才需求的多元化，是晚清新式學校發展的契機；但學校教育必要性的提高，則是新式學校類科與數量大幅增加的基礎。李鴻章在1863年創設上海廣方言館時曾說，如果中國政府能夠加緊培育翻譯人才，將西人有關「推算之學、格物之理、制器尚象之法」的各種書籍一一譯出，以中國人的智巧聰明，一定很快就能通曉「一切輪船火器等巧技」⁴³。當時的李鴻章顯然相信，只要祛除語文上的障礙，中國讀書人就能像過去一樣，透過閱讀、自修的方式，獲取各種西學知識。

李鴻章和其他洋務派大臣很快就認識到，有些知識並無法單靠閱讀自修的方式獲得，而必須透過建制化的教育機構來傳播及發展。1870年，李鴻章在和曾國藩聯名建議清廷選派聰穎子弟到外國學校學習的奏摺中指出：「西人學求實濟，無論為士、為工、為兵，無不入塾讀書。共明其理，習見其器，躬親其事，各致其心思巧力，遞相師授，期於月異而歲不同。」⁴⁴在曾、李二人看來，技術性知識的研習者之所以必須入學讀書，是因為學校除了可以教導他們一般知識人所應具備的為人處事之道以外，還可以提供實際操作、演練的設備，讓他們的學習不致流於紙上談兵；另一方面，師生齊聚、互相切磋的環境，也有助於技術層次的不斷提升。

甲午戰後，士人研習西學的風氣漸盛，雖然除了語文之外，絕大多數的士人都是以閱讀翻譯書籍的方式，進行無系統的自學⁴⁵，但他們多認為這只

42 張灝，〈中國近代思想史的轉型時代〉，頁39-40。

43 〈同治二年二月初十日(1863.3.28)江蘇巡撫李鴻章奏〉，朱有珮編，《中國近代學制史料》，第1輯，上冊，頁215。

44 曾國藩，〈擬選聰穎子弟出洋習藝疏〉，鄭振鐸編，《晚清文選》，頁84。

45 以時任翰林院編修的蔡元培為例，他在光緒二十二年(1896)二月上旬，便先後閱讀了《電學源流》、《電學綱目》、《電學入門》、《電學問答》、《化學啟蒙初階》、《量光力器圖說》、《聲學》、《井礦工程》、《開煤要法》等書。蔡元培，《蔡元培文集》(台北：錦繡出版公司，1995)，第13卷，日記(上)，頁35-36。

是過渡時期的權宜做法。無論是技術性的知識還是理論性的知識，最好都能在學校中進行有系統的學習，如此不僅可以提高學習的效率，也比較容易掌握所習知識的脈絡。

晚清新興的「四民皆士」論是激發新式學校興辦熱潮的另一思想動力。這類言論的興起，可能與晚清盛行的商戰觀念有密切的關係⁴⁶。論者倡言士人不應以應舉、仕宦為唯一的事業目標，農、工、商業者也應入學研習、開發專門知識與技術。如鍾天緯(1840-1900)在1890年前後呈給湖廣總督張之洞的〈擴充商務十條〉，即以相當欣羨的口吻，陳述西方國家四民皆士的現象：「西國之儒者，不徒抱詩書、談仁義而已也。有商中之士，有工中之士，有農中之士，皆著書立說，自成一家，日出其新法。」⁴⁷薛福成(1838-1894)在1893年撰寫的〈振百工說〉一文中更指出，泰西工業家「必兼士之事」，因為他們常須「讀書數萬卷，試練數十年」，才能創造出偉大的產品⁴⁸。甲午戰後，梁啟超則在〈變法通議·學校總論〉中，直指中國貧弱的原因，正在「四民不士」⁴⁹。在「四民皆士」觀念的影響下，新式學校不再侷限在培育政府部

46 關於商戰觀念及其與工商教育發展的關係，參見王爾敏，〈商戰觀念與重商思想〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第5期(1976.6)，頁83-86。王汎森認為曾國藩在1870年時所說西人無論為士、為工、為兵「無不入塾讀書」一語，已具有「四民皆士」論的雛型，愚意則以為，對曾國藩及其同時代的士大夫來說，「入塾讀書」是否就是決定士人身份的判準，恐怕還有商榷餘地。王汎森，〈近代知識份子自我形象的轉變〉，《台大文史哲學報》，第56期(2002)，頁7。

47 鍾天緯，〈擴充商務十條〉，鄭振鐸編，《晚清文選》，頁170。

48 薛福成，〈振百工說〉，薛福成，《薛福成全集》(台北：廣文書局，1963)，「海外文編」，第3卷，頁16-17。

49 梁啟超說：「士者，學子之稱，夫人而知也。然農有農之士，工有工之士，商有商之士，兵有兵之士。農而不士，故美國每年農產值銀三千一百兆兩，……而中國只值三百兆兩。工而不士，故美國每自創新藝，報官領照者，二萬三百十事，……而中國無聞焉。商而不士，故英國商務價值二千七百四十兆兩，……而中國僅二百十七兆兩。兵而不士，故去歲之役，水師軍船九十六艘，如無一船，榆關防守兵幾三百營，如無一兵。……矧于士而不士，聚千百帖括、卷摺、考據、詞章之輩，于歷代掌故，瞭然未有所見，于萬國形勢，瞢然未有所聞者，而欲與之共天下，任庶官，行新政，御外侮，其可得乎？」梁啟超，〈變法通議·學校總論〉，《梁啟超全集》，第1冊，頁18。

門所需的人才，而逐漸擴及民間所需的農、工、商業人才，新式學校的類科與數量因此進一步增加⁵⁰。

「人無不學」則是清末民初教育改革論者最嚮往的境界。1896年，翰林院庶吉士龔心銘在為林樂知(Young John Allen, 1836-1907)所譯的《文學興國策》一書作序時感慨地說：

夫中國之學，取民之秀者，升之膠庠。有男學而無女學，且以為秀者宜學，愚者可不學；士可學，百工可不學。噫！隘已。泰西大書院、普學院，文全學備，科第可出其中。餘若高等學堂、中等學堂，既有男學，復有女學；且秀者學，愚者亦學，百工亦莫不有學⁵¹。

龔心銘指出，在中國既有的教育體制之下，絕大多數的民眾都無法獲得心性的陶冶與知識的提升，他因此主張中國應當參考林樂知所介紹的美國經驗，摒除性別、智能、職業的限制，使所有民眾的才性都能得到合宜的發展。隨著社會有機體論及各種各樣的改造國民論的流行，普及教育理想的影響力更是與日俱增，如何推動強迫性的初等教育，也成為清末民初教育主管機關及教育界人士最關心的課題之一⁵²。

清廷在1904年初頒布的《奏定學堂章程》，本身就是一套龐大的興學計畫。根據張之洞等人的規畫，各省督撫應至少在省城辦成一所高等學堂、一所優級師範學堂和一所實業學堂，未來則希望能進一步辦成一所大學堂。此

50 根據清廷在1907年所做的統計，當時全國已有137所實業學堂，學生8693人。清·學部總務司，《光緒三十三年份，第一次教育統計圖表》（台北：中國出版社，1973），頁31-32。關於清末民國時期實業教育的發展，參見邱秀香，〈追求富國裕民：清末民初中國實業教育研究(1904-1922)〉（台北：國立政治大學歷史研究所博士論文，2004）。

51 龔心銘，〈文學興國策序一〉，森有禮編；林樂知、任廷旭譯，《文學興國策》（上海：上海書店，2002），頁1。

52 關於改造國民論與新式教育發展的關係，參見Paul Bailey, *Reform the People, Changing Attitudes Towards Popular Education in Early 20th-Century China* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990)。

外還應督飭各府州縣至少設立一所中學堂、一所初級師範學堂、一所高等小學堂和二所初等小學堂，並鼓勵各地紳富捐資興辦中學堂與小學堂⁵³。民國成立以後，蔡元培(1868-1940)主持下的教育部，更試圖進一步加強學校的普及度。1912年9月頒布的〈小學校令〉規定，初等小學校應普及至城、鎮、鄉的層次，最低限度應由數鄉聯合設立一所初等小學校。高等小學校則應普及至縣的層次，但如城、鎮、鄉有成立高等小學校的意願，政府也樂觀其成⁵⁴。除了頒布法令以外，轉型時代的政府也建立了一套由中央到地方的教育行政體系，來推動他們的興學計畫⁵⁵。

新思潮的影響與上級政府的督促，使各地官員與紳商紛紛加入興學運動。羅志田指出，即使有些地方官只是做些表面工夫來應付上級政府的興學要求，但這些動作還是會發揮棄舊從新的效果。例如山西太原縣令在1906年春天命令境內各蒙館「改名」為學堂，雖然他並未要求塾師們作任何實質的改革，但這項命令還是被學生家長視為舊學大勢已去的指標，太原縣內的蒙館學生紛紛改入新式學校，許多蒙館因此停辦⁵⁶。晚近李世眾更指出，興辦學堂也是地方官及士紳爭奪地方公共資源的手段。在地方政府財源不足的情況下，清廷授權地方官徵用公款、徵收新稅來興辦學堂，這樣一來，一些不肖官吏便有了上下其手的機會。原本負責管理公款的士紳，為了保有管理權，往往會選擇響應政府的興學政策。而其他的士紳則會以興辦新學堂為由要求分潤，於是出現「(賢者)因興學而爭款，不肖者又因霸款而托於興學」的怪

53 〈大學堂章程〉、〈高等學堂章程〉、〈中學堂章程〉、〈高等小學堂章程〉、〈初等小學堂章程〉、〈優級師範學堂章程〉、〈初級師範學堂章程〉、〈實業學堂通則〉，多賀秋五郎，《近代中國教育史資料》，清末編，頁227、270、278-279、288、298、325、390。

54 〈小學校令〉，多賀秋五郎，《近代中國教育史資料》，民國編(上)，頁142。

55 關於清末學部統籌各地學務發展的成果，見關曉紅，《晚清學部研究》，頁344-374。關於地方教育行政體系如何結合士紳的力量，推動新式教育的發展，見劉正偉，《督撫與士紳：江蘇教育近代化研究》(石家莊：河北教育出版社，2001)，頁144-200、210-234。

56 羅志田，《權勢轉移：近代中國的思想、社會與學術》(武漢：湖北人民出版社，1999)，頁179。

現象⁵⁷。就在這樣錯綜複雜的動機驅使下，一所又一所的新式學校陸續在中國各地成立。

民國成立以後，新式學校的興辦熱潮並未消退，只是重點有所轉移。據統計，1912至1916年之間，小學教育的規模便有將近40%的成長。此後由於政治混亂、兵災頻仍，各地政府所能獲得的教育經費越來越有限，到1920年代初，即使是在教育經費相對寬裕的浙江省，也有不少官立小學面臨停辦的命運⁵⁸。1920年前後的初等教育雖然呈現衰退狀態，但在高等教育部門則出現一波新的興學熱潮。北京大學的改革、交通大學的成立及清華學校的改制，都在這段期間發生。廣東、奉天、山東、四川各省也陸續展開省立大學的興辦工作。除此之外，在北京、上海、天津等都會地區，還成立了許多品質良莠不齊的私立大學⁵⁹。這股高等院校興辦熱潮就和清末的興學潮一樣，是在各種不同考量的驅動下發生，除了發展學術文化、爭奪政治資源以外，1905至1916年之間初等教育興辦熱潮下培育出的小學畢業生，將在這段時間陸續完成中學教育，他們對高等教育的需求，更是促使高等教育部門不得不有所擴張的重要因素。

四、興學理想的社會影響

轉型時代的興學理想，一方面是要透過新式學校培育出能使中國躋身現代國家之林的優秀人才，另一方面則希望全面提升中國的國民素質。但對中國民眾而言，新式學堂對他們最立即而直接的影響，卻是經濟負擔的增加。

57 李世眾，《晚清士紳與地方政治——以溫州為中心的考察》（上海：上海人民出版社，2006），頁257-300。

58 阿部洋，《中國近代學校史研究》（東京：福村出版株式會社，1993），頁217-242。

59 金以林，《近代中國大學研究，1895-1949》（北京：中央文獻出版社，2000），頁42-97。趙承福主編，張書丰著，《山東教育通史·近現代卷》（濟南：山東人民出版社，2001），頁85-100。蘇雲峰，《從清華學堂到清華大學（1911-1929）》（台北：中央研究院近代史研究所，1996），頁22-27。王東杰，《國家與學術的地方互動——四川大學國立化進程（1925-1939）》（北京：三聯書店，2005），頁23-53。

羅志田指出，由於有些官員在執行興學工作時不恤民力，一味追求學堂門面的舖張華麗，立意良好的學堂興辦工作，因此被許多民眾視為「苛政」⁶⁰。阿部洋更指出，1904-1911年間，各地至少發生了150件以上的毀學暴動，其中又以浙江、江蘇兩省的毀學案件最多。而民眾之所以憤而打毀學堂，主要都是為了抗議地方官紳對他們的經濟榨取⁶¹。

新式學校講究課程的多樣化，對師資及教學設備的要求，也比舊日學塾來得高⁶²，在國家無力提供學費補貼的情況下，民眾就讀新式學校的費用自然要高出許多，不少經濟弱勢家庭對新式學校因此望之卻步，舊式學塾則因此可以在教育政策的不斷打壓之下，獲得繼續存在的空間。轉型時代的教育行政當局自知無力改變舊式學塾存在的社會基礎，只能轉而向學塾經營者施壓，透過舉辦塾師考試、要求塾師按照初等小學辦法添置設備、安排課程，儘量縮小學塾與新式小學之間的差異⁶³。然而，即使到了1950年初，在僻遠的徽州水嵐村，一位15歲左右的少年詹慶良，還是過著與他一、兩百年前的先輩沒有多大差別的學塾生活：

有我水嵐村人問我：今年是讀《大學》還是讀《中庸》？學中的功課是做那種題目呢？我便回他說：抄錄早晨及昨晚所讀的書，再加上先生所寫解釋。大約過了清明，校中又不同了，還要加上夜下單日溫書、雙日學寫書信呢⁶⁴。

60 羅志田，《權勢轉移：近代中國的思想、社會與學術》，頁184-185。

61 阿部洋，《中國近代學校史研究》，頁161-213。

62 《奏定學堂章程》規定，初等小學堂至少必須設有修身、讀經、中國文字、歷史、地理、格致、算術及體操課程，此外可視地方情形加設圖畫、手工等隨意科目。章程規畫者承認，這樣的課程內容已經超出單一教師所能通教的範疇，因此規畫了「專科正教員」的職缺，負責圖畫、體操、手工等科的教學工作，但這樣的設計也提高了小學堂的人事經費需求。〈初等小學堂章程〉，多賀秋五郎，《近代中國教育史資料》，清末編，頁305。

63 洪喜美，〈近代私塾學校化——以江蘇為例的探討〉，《國史館館刊》，復刊第25期（1998.12），頁76-85。

64 王振忠著、李玉祥攝，《水嵐村紀事，1949年》（北京：三聯書店，2005），頁244。

新式學校所採取的集眾教育形式，則使那些經濟比較寬裕的家長有所疑慮。中華書局創辦人陸費逵(1886-1941)在1913年時即為文指出新式學校的四項弊端：

聚無數氣血未定之男女，有一頑劣，便足引壞無數，一也。寄宿人眾，舍監疏乎，胡言亂語，甚至同性相姦，二也。……執事人員或言談笑謔，或宿娼妓、吃花酒，皆足導學生於淫，至女校執事人與學生有暗昧情事，或本因漁色而辦學，其罪更不容誅矣，三也。……華服敷粉，競尚修飭，主其事者，不惟不加禁抑，或更以身作則，此風女校極盛，男校亦不免焉⁶⁵。

本身曾經留學美國的穆湘玥(1876-1943)，在1914年回國以後，也以「小學課程太繁雜，廢除經書，專重課本，學制不甚適用，校風亦漸壞」為由，選擇以延師課讀的方式來教育他的兩個小孩⁶⁶。從若干回憶錄看來，不少家長已以中西兼習的原則，為子弟延聘教師。父親在家開設學塾的杭立武(1903-1991)回憶，他的父親除了親自教他中文課程之外，還聘請了當地的郵政局長來教他英文⁶⁷。1924年自清華學校畢業的金開英(1902-1999)回憶，他在17歲以前從來沒有進過學校，而是和兩位表兄弟一起在家讀書。他們一共請了三位坐館教師，一位教中文，一位教英文、數學，另一位則教物理與史地⁶⁸。在學歷已然成為新成功階梯的時代，這些拒絕讓孩子上小學的中上階層父母，通常還是會送孩子進中學、大學，乃至出國留學。從這個角度來看，他

65 陸費逵，〈論近日風化之壞及其挽救之法〉，《中華教育界》，第2卷第4期(1913.4)，頁46。

66 穆湘玥，《藕初五十自述》(台北：龍文出版社，1989)，頁52。

67 王萍訪問、官曼萍紀錄，《杭立武先生訪問紀錄》(台北：中央研究院近代史研究所，1990)，頁2。

68 陸寶千訪問，黃銘明紀錄，《金開英先生訪問紀錄》(台北：中央研究院近代史研究所，1991)，頁23-25。

們拒絕讓自己的孩子上小學的做法，或許也不只是擔心孩子「近朱者赤、近墨者黑」，因為他們顯然相信，自己為孩子安排的初等教育，可以讓孩子在未來的升學競爭中更順利地脫穎而出。

轉型時代中的興學理想強調教育應當按步就班、循序漸進。清末的壬寅·癸卯學制、民國時期的壬子·癸丑學制及壬戌學制，對各級學校修業時間的規畫雖然多所不同，但差別其實非常有限。如清末學制規定初小5年、高小4年，中學5年，壬子·癸丑學制將之改為初小4年、高小3年、中學4年，壬戌學制則改為小學6年、初中3年、高中3年。若從完成中學教育的角度來看，在清末至少須費14年，1912年以後只需11年，1922年以後則需12年。但轉型時代中的政府卻經常為了建立新機關、辦理新業務，而在正規教育之外，開辦各式各樣的速成教育管道，以應一時之需。另一方面，許多學生也相當積極地尋求各種能夠迅速取得高等學歷的管道，不少民間興學者因此經常以具有政治背景的校董為號召，興辦各種虛有其表的大學或專門學校，為那些追求速成者廣開方便之門。

在「四民皆士」的觀念影響下，轉型時代中的興學理想，一方面希望社會上各行各業的人都能接受學校教育，另一方面則希望各行各業的人在接受學校教育後，仍然可以回到各行各業中發揮所學。然而早在1910年代初，教育學者黃炎培(1878-1965)已經注意到，許多人一旦受過學校教育，就不願再從事原來的農、工、商職業。他憂心忡忡地指出，長此以往，中國恐將陷於「學校普而百業廢」的絕望境地⁶⁹。

1928年，曾經痛切指陳「四民不士」之弊的梁啟超，在兒子梁思成(1901-1972)即將學成歸國時，為他作了這樣的就業規畫：

論理，學了工程回來當教書匠，是一件極不經濟的事，……我本來不十分贊成，朋友裡頭丁在君、范旭東都極反對，都說像你所學問，

69 黃炎培，〈學校教育採用實用主義之商榷〉，田正平、李笑賢編，《黃炎培教育論著選》（北京：人民教育出版社，1993），頁19。

回來後應該約人打伙辦個小小的營業公司。若辦不到，寧可在人家公司裡當勞動者，積三兩年經驗打開一條生活新路。……你若打算過幾年吃苦生涯，樹將來自立基礎，只有在人家公司裡學徒弟⁷⁰。

梁啟超認為工科畢業生理應到實務界工作，但他也了解，對一個剛剛學成歸國的工科畢業生而言，集資創業不僅相當困難，風險也相當高，因此不如先到他人公司任職，累積經驗。不過，梁啟超終究還是沒有讓留學歸國的兒子去「學徒弟」，而是安排他到東北大學創辦建築系，並在「建築事業極發達，而工程師無一人」的奉天，成立了建築師事務所，從此開始亦工亦士的生涯⁷¹。

對農、工、商科畢業生而言，讀書人的傳統職業——仕宦，當然還是具有很強的吸引力。1928年初，作家包天笑在德國學習電子工程的兒子包可永，在家書中說：「此間同學中學成回國者，各投異路，有在上海者，有在奉天者，大概一在政府，二在大公司工廠，三則教書，四為進口洋行，境遇各不同。」⁷²包可永原本就是由德商西門子公司上海分公司選派出國培訓的儲備人才⁷³，因此他在1929年回國後，很快就成為西門子公司上海分公司的職員。1931年10月，他的同窗好友徐學禹(1903-1984)被任命為上海兵工廠購料科長，當時並傳出，他的另一位同學，時任漢陽兵工廠副廠長的楊繼曾(1898-1993)，可能會被任命為上海兵工廠副廠長，包可永因而頗有離開西門子公司的念頭，但他的父親在得知消息後卻寫信勸誡他：「勿見異思遷，更不可輕離西門子。雖世變無常，而技術、學問終為人寶。」在父親的期勉下，包可永繼續留在西門子公司負責電信業務，直到1934年他被任命為上海電報局局長為止⁷⁴。

晚清的四民皆士論者原本期待新式學校培育出的「農中之士」、「工中之

70 〈1928年5月4日致梁思成〉，《梁啟超全集》，第10冊，頁6292。

71 〈1928年5月8日致梁思成〉，《梁啟超全集》，第10冊，頁6294。

72 包公毅，《釧影樓日記》（上海圖書館藏手稿），1928年1月31日條。

73 〈西門子電氣廠派送學生赴德〉，《申報》，1921年11月5日，14版。

74 包公毅，《釧影樓日記》，1931年10月6日條。

士」與「商中之士」，能夠成爲中國農、工、商業的研發尖兵，但從包可永及其同學的個案中可以看到，那些在新式學校體系中受過良好訓練的農、工、商科畢業生，主要可能還是被政府部門吸收，成爲「農中之仕」、「工中之仕」與「商中之仕」。這固然是因爲當時的中國社會仍十分缺乏讓他們一展所長的環境，但這樣的結果其實也再度呈顯出新式教育與中國社會之間的嚴重脫節。

五、結論

學堂原本是一個用來指稱初階教學機構的名詞，但在洋務運動期間，卻有越來越多的官辦西學教育機構開始自名爲學堂，從而使學堂成爲西學教育機構的統稱。這個名稱一方面突顯了這類機構的教學功能，另一方面則標誌著這類機構在中國教育體系中的卑微位置。

甲午戰後中西兼習風氣的興起，改變了西學知識的位階，學堂的地位因此明顯提升。甲午戰後的改革派人士，除了要求政府增設學堂以外，更認爲政府應當參考歐日教育制度，充實學堂的教學內容，發展以學堂爲核心的教育體系。這項教育改革計畫原先只影響書院的存廢，但由於在吸收日本經驗的過程中，引進了日本的「学校」制度，本來可以置身事外的廟學體系，卻意外地捲入這場教育制度改革運動中。

清末的學堂教育提倡者，一方面積極倣行外國教育制度，另一方面則努力宣揚學堂與中國古代學校理想之間的契合性，並加強學堂的禮制與訓士功能，使學堂成爲兼具日本「学校」與中國學校特質的「新式學校」。在此過程中，學堂不僅逐漸成爲士人的學習場所，還成爲授予士人身分的機構。

在四民皆士與普及教育的觀念影響下，清末民初的新式學校制度規劃者，不再將學校定位爲仕宦人才的儲備所，但大多數的就學者卻還是希望透過接受學校教育，取得晉身仕途的敲門磚。而在社會經濟條件尚未成熟的情況下，許多在新式學校中受過良好訓練的農、工、商科畢業生，也只能藉由成爲「農中之仕」、「工中之仕」與「商中之仕」一展所長。

從鄭觀應到盛宣懷

——轉型時代中國大學理念走向成熟

范廣欣

香港科技大學歷史學博士

一、引言

1. 中國大學理念走向成熟

張灝先生指出從甲午戰爭前後到1920年代是中國近代史上的轉型時代，在此期間中國經歷了一系列深重的危機，也經歷了一系列的制度創新和嘗試，兩方面的影響都一直影響到今天¹。本文主要探討的是轉型時代中國早期大學的創建，在我看來這便標誌著中國大學理念的成熟。回顧這段歷史可以發現，中國大陸目前最有影響的大學均是在轉型時代奠定基礎，西方大學制度的引進，集中反映了中國傳統文化所面臨的困境已經不能通過自我調適來獲得解決，也反映了中國人在近代化之路上邁出了關鍵一步，大學培養出來的專業知識份子將取代士大夫的歷史地位。

進入正題之前必須指出，大學理念的起源在中國先於大學制度的建立。近代大學不是中國歷史和文明自身的產物，因此引入近代大學制度之前，中國人必須對其有基本的認識；換言之，近代大學的建立必須以大學理念的初

1 張灝，〈中國近代思想史的轉型時代〉，《二十一世紀》，1999年4月號。

步形成爲前提。早期漢文文獻關於西方或日本大學的第一手資料，主要包括出洋中國人的所見所聞以及在華傳教士的介紹，其中對大學理念並沒有許多系統而理論的表述，但是我們可以發現中國人對大學的印象大致有一個從模糊到清晰，再從具體到抽象的過程，逐漸形成幾個重要的基調。在我看來，這就意味著中國大學理念的萌芽²。相應的，中國大學理念的成熟則要求有人對早期文獻作一些整理的工作，歸納總結出一些有關近代大學的一般規律，並且在此基礎上形成建設中國大學的主張，也需要有人接納、理解、分享這些主張，在具體的建校過程中把這些主張付諸實施，看它們是否可行，是否需要調整和豐富。下文希望告訴大家，在中國大學理念從萌芽走向成熟的過程中起到關鍵作用的是兩個人：鄭觀應(1842-1921)和盛宣懷(1844-1916)，儘管他們兩位都不是作爲教育家而青史留名。前者通過寫作《易言》和後來更有影響的《盛世危言》，逐步綜合出洋中國人和傳教士的各種聲音，提出自己創辦中國大學的構想。後者在1895年建立中國第一所國立大學北洋大學堂³，從1896年開始又投入南洋公學上院⁴的籌辦，率先把鄭觀應的主張從理想變爲現實。具體地講，我認爲盛宣懷爲創辦北洋大學堂和南洋公學上院所作的規劃和努力便標誌著中國大學理念走向成熟。

此處需要作一點澄清的工作。早在1881年《萬國公報》便刊出林樂知(Young John Allen, 1836-1907)的文章〈振興中華布道事業〉，提出布道事業最

2 具體討論請參見：Cheung Chan Fai and Fan Guangxin, "The Perception of Foreign University and the Origin of the Idea of the University in China: 1866-1895," 未刊論文，宣讀於2006年4月香港浸會大學舉行的國際學術會議 "University and Enlightenment: Historical Perspectives on Higher Education in China and the World."

3 北洋大學堂於民國以後，先後改名爲國立北洋大學校和國立北洋大學，是現在天津大學的前身。籌辦過程中盛宣懷和直隸總督王文韶分別提議命名爲天津中西學堂和西學堂。何時正式定名爲北洋大學堂有爭議，不過建校開始社會上乃至校方、官方便稱其爲北洋大學堂或天津大學堂。見北洋大學—天津大學校史編輯室，《北洋大學—天津大學校史資料選編》，頁3、19、20；王杰，〈關於北洋大學的幾點考證〉，《天津大學學報(社會科學版)》，第6卷第3期(2004.7)，頁222-223。

4 南洋公學爲一多級學校，其中上院相等於大學，後來發展爲交通大學，是今天西安交通大學和上海交通大學的前身。

重要的三點工作之一便是「設立教會大學」⁵。1890年代前後，一些著名教會學校開始延長學習年限，增設大專課程。1890年開始聖約翰書院便已提供大學課程，到1895年已經有首屆大專畢業生⁶。爲什麼不說1895年以前中國大學理念已經走向成熟呢？原因有二，其一，主要的教會大學，包括基督教(新教)大學和天主教震旦大學都是在1900年以後的20年內發展起來，天主教輔仁大學則是1925年才開辦，其二，更重要的原因是，在國民政府要求教會大學「立案」之前，教會大學實際並不是中國大學，它們的建立依賴於教育上的治外法權，大部分教會大學是在外國註冊立案，所以其創立主要是把在西方國家行之有效的模式搬到中國的土地上來，而毋須另外發展一套中國的大學理念⁷。另外，1898年京師大學堂的建立也不能認爲是代表了中國近代大學理念的成熟。京師大學堂的辦學有太多的歷史包袱，實際上是處於舊太學與新大學的過渡階段。而北洋大學堂從1895年創建之初，便是一所名正言順的西學學堂，學校的一切設置，皆以美國著名學府哈佛大學和耶魯大學爲藍圖，旨在全面系統地學習西學⁸。到清朝滅亡爲止，京師大學堂連一個本科生也沒有培養出來，而北洋大學堂剛有法科畢業生九名，工科畢業生三十五名。從建校到抗戰初期，歐美許多著名大學研究院規定：承認北洋大學的學士學位，畢業生可免試直接進入研究院攻讀碩士、博士學位⁹。如果說北洋大學堂的主要貢獻在於奠定近代工科和法科高等教育，那麼南洋公學上院的目標便在於爲中國培養外交學、政治學、商學等高級的社會科學人才，雖然這一目標最終並未完全實現，但是盛宣懷等人畢竟爲其實現作了長期的規劃和努力；另一方面，中國本土學問在南洋公學的理念裏面也得到更多重視。因此我認爲北

5 朱維錚，〈導言〉，李天綱編校，《萬國公報文選》（香港：三聯書店，1998），頁11。

6 霍益萍，《近代中國的高等教育》（上海：華東師範大學出版社，1999），頁176-177。
聖約翰書院開設大學課程，一說自1892年始，見金以林，《近代中國大學研究》（北京：中央文獻出版社，2000），頁100。

7 金以林，《近代中國大學研究》，頁105-106。

8 北洋大學—天津大學校史編輯室，《北洋大學—天津大學校史》（天津：天津大學出版社，1990），頁53。

9 金以林，《近代中國大學》，頁18、32、33。

洋大學堂和南洋公學(上院)的創校及辦學理念，彼此有互補的作用，兩者結合起來，從學科上講比較豐富全面，中學和西學之間也更為平衡，標誌著中國大學理念走向成熟。

2. 從鄭觀應到盛宣懷

盛宣懷籌辦北洋大學堂和南洋公學時，受到來自不同方面的影響，因此創校及辦學理念不盡相同，有時表面上看來甚至有衝突。比如創建北洋大學堂最重要的幫手是傳教士出身的美國教育家丁家立(Charles Daniel Tenney, 1857-1930)，盛氏在給直隸總督王文韶(1830-1908)的有關稟文指出，學堂章程便是與丁家立「考究再三」才擬定¹⁰。丁家立被任命為北洋大學堂總教習(相當於後來的教務長)，實際上主管學堂達十一年之久。在此之前，他於1886年在天津創辦中西書院，有人認為這是「外國人在中國開辦的不帶宗教色彩的第一所學校」，擔任北洋大學堂總教習後便停辦中西書院，全力投入新校的創建¹¹。實際上，1881年林樂知在上海籌辦中西書院時，便強調採用西方學制，信教自願，中西之學並重¹²。我更傾向認為這兩所中西書院是同一運動前後延續，儘管在組織上未必有聯繫，都是為了培養既受過良好西方教育，又能在中國現存體制中獲得上升機會的人才。實際上不僅是在華傳教士及其合作者，某些有洋務經驗的官僚，也提出要培養兼通中西之學的人才，後來便發展為「中學為體，西學為用」的方針。光緒二十二年(1896)在盛宣懷之前擔任津海關道的周馥(1837-1921)便曾計畫在天津設立博文書院，教授中西

10 盛宣懷，〈盛宣懷稟直督王文韶〉，收入夏東元編著，《盛宣懷年譜長編》(上海：上海交通大學出版社，2004)，頁491。本文中盛氏原文均引自《年譜長編》，一來其中保存許多未刊材料，二來夏先生對各種已刊材料十分熟悉，注意彼此校對，因此形成較為完善的版本。文字、斷句，偶爾有些疏忽，我已經根據盛宣懷《愚齋存稿》(台北：文海出版社影印，1963)校對改正，不再一一注明。

11 王玉國，〈丁家立與北洋大學堂〉，《天津大學學報》(社會科學版)，第5卷第1期(2003.1)，頁72。

12 見林樂知，〈設立中西書院啟〉，〈中西書院課程規條〉，沈毓桂，〈西學必以中學為本說〉，收入李天綱編校，《萬國公報文選》，頁491-494，515-517。

有用之學，卻因為經費難籌而半途而廢。盛氏辦北洋大學堂便是利用了博文書院的房屋¹³。可見盛宣懷創辦北洋大學堂除了他個人多年的洋務經驗可以依靠，還得益於當時日益成熟的中西之學並重的風氣，這是他最初把籌畫中的學校稱為中西學堂的原因。再有，早年留學西方的中國人也為興辦新式大學提供了知識和人才的準備，盛氏在前述稟文中指出，他除了打算請丁家立擔任總教習，還打算分別請伍廷芳(1842-1912)和蔡紹基(1859-1933)擔任頭等學堂和二等學堂總辦¹⁴。伍廷芳是香港首位華人大律師，留學英國倫敦林肯法學院，而蔡紹基則是當年跟隨容闈(1828-1912)赴美留學的幼童之一，畢業於耶魯大學。需要指出的是，雖然盛氏屬意以中西學堂為名，可是他同丁家立商訂的頭等學堂(相當於大學)課程卻完全是以西學為重，中學為輔，他找的幫手從丁家立到蔡紹基也都是西學出身，北洋大學—天津大學校史的編者認為北洋大學堂的辦學宗旨是「西學體用」¹⁵，並非全無道理(這一點下文再作詳細討論)。這或許是直隸總督王文韶上奏朝廷把校名改為「西學學堂」的原因之一。

與此不同，盛宣懷辦南洋公學最得力的幫手是何嗣焜(1844-1901)，後者對傳統的經史、政書和西方政治學均有探討，相應地，在南洋公學上院的設想中，中學的位置明顯抬高，「中體西用」成為辦學方針¹⁶。培養目標也從北洋的技術及法律專才轉為擅長內政、外交和理財的政治家¹⁷。

如何看待北洋大學堂和南洋公學理念的差異？如何把兩者結合起來探討走向成熟的中國大學理念？我們必須跨越兩校創辦的特殊歷史和地理條件，追溯它們共同的淵源，畢竟兩所學校有共同創辦者：盛宣懷。無論丁家立還是何嗣焜，與盛氏相交的時間都不算長：1892年盛氏被任命為津海關道，才與開辦中西書院並兼任美國駐天津副領事事的丁家立接觸，更直到甲午戰爭

13 盛宣懷，〈盛宣懷稟直督王文韶〉，收入夏東元編著，《盛宣懷年譜長編》，頁490-491。

14 盛宣懷，〈盛宣懷稟直督王文韶〉，收入夏東元編著，《盛宣懷年譜長編》，頁492。

15 北洋大學—天津大學校史編輯室，《北洋大學—天津大學校史》，頁13，53。

16 《交通大學校史》編寫組，《交通大學校史》(上海：上海教育出版社，1986)，頁12-21。

17 盛宣懷，〈南洋公學章程〉，收入夏東元編著，《盛宣懷年譜長編》，頁569。

前後才與何嗣焜共事。他是基本形成了自己的辦學想法以後，才尋求丁、何二人的支持。我認爲對盛氏有關想法的形成最重要和最持久的影響除了他本人的洋務經驗，便是來自鄭觀應。從1870年代起鄭觀應與盛宣懷便開始了長期的合作，夏東元先生曾經這樣描述鄭觀應與盛宣懷的關係：「從本質上說，鄭把盛看作是他們的『商戰』主張的實現者，盛則把鄭看作是他近代工商業的得力幫手。」¹⁸「商戰」對與鄭觀應和盛宣懷都是涵義十分豐富的核心觀念，建設新式教育(包括大學)某種程度上講可以包含在其中。另外，鄭觀應對盛宣懷來說恐怕不僅是實踐中的得力幫手，也是出謀劃策的重要謀士。就本文關心的問題而言，可以說盛宣懷充當了鄭觀應建設中國大學主張的實現者，而鄭觀應也爲盛宣懷的具體辦學活動出謀劃策。檢查二人有關創辦大學及其他新式學校的主張我們既可以看到許多內在的契合，又可以發現許多外在的聯繫。最重要的是，在此基礎上我們可以認識到北洋大學堂和南洋公學的理念不僅不矛盾，而且相互補充，形成一個統一的整體。下文將首先梳理鄭觀應對西方大學理念的認識和建設中國大學的主張，再通過盛宣懷的有關稟文和奏摺重建他對北洋大學和南洋公學的基本構想，從而揭示他們兩人在這一問題上的思想聯繫，展現中國大學理念從萌芽走向成熟的過程。

二、鄭觀應對近代大學的認識和建設中國大學的主張

鄭觀應對近代大學的認識和建設中國大學的主張集中見於他最負盛名的代表作《盛世危言》，此書最重要的版本有三個，即1894年的五卷本，1895-1896年(具體時間有爭議)的十四卷本，和1900年的八卷本。下文主要討論五卷本和十四卷本，因爲這兩個版本的出現或者早於盛宣懷創辦北洋大學堂，或者差不多與之同時。在此之前，有必要介紹1880年三十六篇《易言》和1882年二十篇《易言》的有關章節，因爲在鄭觀應看來，他寫作諸種政論文章是一個前後承接的連續過程，通過比較《易言》和《盛世危言》可以看出他對相

18 夏東元，《鄭觀應》(廣州：廣東人民出版社，1995)，頁122。

關問題的反覆思考。

1880年出版的三十六篇《易言》有兩篇文章涉及西方學校教育。其一是〈論考試〉，指出西學的特點是實事求是，學以致用，與職業訓練相連，要求以此為依據改革科舉考試，並且相應地改革學校制度。據我所知，這是近代史上第一次有人提出仿照西方建立小、中、大三級學校制度，遠遠早於1895年以後傳教士和維新人士的呼籲。原文指出在省會除了「小學堂」以外，還要設立「書院」，以精通西學的人士或歸國的留學生為教師，在京都則開辦「大書院」，成績優異的畢業生授以官職，有發明創造的則授以專利。「大書院」根據我們的研究是1890年代以前中國人翻譯西方大學的通用術語¹⁹。因此，「小學堂」、「書院」和「大書院」分別指的是西方的小學、中學和大學。文章還指出本國創辦了三級學校制度便沒有必要送幼童出洋留學，很明顯是針對當時幼童出洋的爭論²⁰。但是這並不意味著鄭氏對幼童出洋持批評的態度，我們可以在《羅浮侍鶴山人詩草》中發現其真實想法。1898年出版的《詩草》有一首詩送給首倡幼童出洋的容閱，寫道：「諸生海外將成曲，底事吳兒換別腔。」小註指明：「肄業美國學生已獲進步，為吳子登奏請撤回，因噎廢食，功敗垂成，殊可惜也。」²¹他不是對幼童出洋的問題（比如中文根基不好）毫無覺察，卻不願意因此放棄。1909年再版時，增加了一首題為〈贈美國肄業諸生並容沅浦鄭容階兩教習〉的詩，事過境遷，就更不必隱晦：「諸生游學將成業，公使何因促返槎，翻羨東瀛佳子弟，日新月盛愧吾華。」小註：「日本肄業歐美子弟日新月盛望之感愧。」²²在他看來國家支持教育與否直接決定民族競爭的結果，不禁為失去的時機感到焦慮。他提出以回國留學生擔任新

19 Cheung Chan Fai and Fan Guangxin, "The Perception of Foreign University and the Origin of the Idea of the University in China: 1866-1895".

20 以上見夏東元編，《鄭觀應集》（上海：上海人民出版社，1982），上冊，頁104-106。

21 鄭觀應，〈贈駐美國副使容純甫觀察〉，《羅浮侍鶴山人詩草》，收入夏東元編，《鄭觀應集》（上海：上海人民出版社，1988），下冊，頁1255。

22 鄭觀應，〈贈駐美國副使容純甫觀察〉，《羅浮侍鶴山人詩草》，收入夏東元編，《鄭觀應集》，下冊，頁1255。

辦學校的教師，也就是想充分利用他們的長處，不致荒廢。《詩草》中還有一首題為〈中日變法志感〉，一方面讚揚日本「選招佳子弟，負笈到西鄰，學優歸故國，升遷作元臣」，一方面感慨中國「肄業美國者，廢為閒散人。所學非所用，強弱此中分」²³。利用歸國留學生辦新式學校，成為鄭觀應的一條基本思路，也被盛宣懷所吸收。後來，蔡紹基等四名留美幼童，便先後擔任北洋大學堂的主要管理者。

緊接著〈論考試〉便是附錄〈論洋學〉，其實是介紹西方學制，為前一篇提供依據。主要內容是對德國傳教士花之安(Ernst Faber, 1839-1899)所著《德國學校論略》(出版於1873年)的改寫，系統介紹德國繁複發達的各級學校，也結合了早期出洋人士的一些記錄，比如指出美國學校「學以序分，不容躐等」的辦學原則，也就是說上學必須按部就班，循序漸進，不能越級。對於大學的介紹相當具體，指出大學提供精英教育，主要考慮是學生的能力和興趣，而不是能否交得起學費。學生必須有中學程度，考試優異才能進入大學。大學的校長必須名望出眾、才識兼優。大學內各種圖書、設施一應俱全。綜合大學分四科，包括經學(神學)、法學、智學(包括文、理等各基礎學科)和醫學。鄭氏對神學沒什麼興趣，儘管花之安原著討論非常詳細，而著力介紹其他三類實用之學。他對各種專業學院的興趣甚至比綜合性大學更濃，反映了他對技術和實業的特別愛好。他也指出大學教育受到國家重視，由教育部統一管理。最後，他反省洋務運動中所辦各種學堂的教訓：並沒有培養國家所急需格致(自然科學)、製造和律例的專業人才，處處還是要依賴洋人。在此基礎上提出建議，翻譯洋書，興辦學校，以外國專家和歸國留學生為教師²⁴。易惠莉指出，這一建議是源自林樂知在《萬國公報》發表的〈強國利民略論〉中的言論²⁵。

一般認為1882年出版的《易言》二十篇，比較謹慎，文字上作了一些刪

23 鄭觀應，〈贈駐美國副使容純甫觀察〉，《羅浮侍鶴山人詩草》，收入夏東元編，《鄭觀應集》，下冊，頁1274。

24 夏東元編，《鄭觀應集》，上冊，頁106-109。

25 易惠莉，《鄭觀應評傳》(南京：南京大學出版社，1998)，頁161，注釋2。

減，但是我們所關心的內容，卻不盡如此，而是有進有退，表現在〈論洋學〉篇改名為〈西學〉，由附錄升為正文，而且置於〈考試〉篇之前；〈考試〉篇則變得收斂，不再要求興辦西式學校，而是改革舊書院的課程，增加學習西學的特別科目。其中按照個人興趣，選擇專業的提議，明顯是受了出洋人員對西方大學有關觀察的影響。鄭觀應還提出，成績優秀的學生可以送到同文館或總理衙門考試，名列上等的或者公派到「外國大書院」（即大學）留學，或者授以職位。他認為在本國學校制度尚不完善時，出國留學尤為必要，派遣剛剛成年的人出國既可以杜絕幼童出國的弊端，又容易克服語言障礙。以後盛宣懷無論是辦北洋大學堂還是南洋公學，都非常在意準備經費，保送優秀學生出國留學。20世紀初，美國一半以上的中國公費留學生來自北洋²⁶。

1894年的五卷本《盛世危言》對轉型時代中國思想的大變動，起到了推波助瀾的作用。與《易言》相比，一個重要的特點是有關興辦西式學校的內容，上升為全書最重要的主題之一。在《易言》中，有關篇章處在全書的中段位置，並不突出，然而在《盛世危言》中，〈學校〉篇緊接在全書綱領性的〈道器〉篇之後，然後是相關的〈西學〉、〈女教〉、〈考試〉、〈藏書〉諸篇，一向被論者關注的〈議院〉篇則還在〈藏書〉之後。江蘇布政司鄧華熙（1826-1917）向光緒皇帝推薦《盛世危言》，強調西方立國之本在學校和議院，兩者並重，先提的卻總是學校²⁷。雖然有他的傾向，卻不能認為是違背了鄭氏的原意。鄭氏的自序概括西學本源「在議院上下同心，教養得法」，似乎先議院，後教養，但是具體闡述時，最不厭其煩的卻是教育問題：「興學校，廣書院，重技藝，別考課，使人盡其才……凡司其事者，必精其事，為文官者必出身自仕學院，為武官者必出自武學堂。有升遷而無更調，各擅所長，名副其實。與我國取士之法不同。」²⁸所謂仕學院和武學堂都是花之安《德國學校論略》中的名目，強調是專業訓練。在〈道器〉篇最後鄭氏提出他的

26 金以林，《近代中國大學研究》，頁17。

27 夏東元編，《鄭觀應集》，上冊，頁226。

28 同上，頁233-234。

理想：「設大、小學館以育英才，開上、下議院以集眾益」，也還是把西式學校放在開議院之前。所謂大、小學館，我認為是概括西方的大、中、小學三級學校制度，在中國傳統裡，只有大學和小學之分，大致相當於高等教育和基礎教育的分別，所以中國人習慣上還會把西方學制中的中、小學合稱為小學。這是盛宣懷提交創辦北洋大學堂的建議時仍把頭等學堂(相當於大學)稱為大學堂，二等學堂(相當於預科或中學)稱為小學堂的原因。

鄭觀應在五卷本〈學校〉篇中首先回顧三代發達的多級學校制度，指出分階段、分年限學習是其主要特徵。十四卷本中又補充道三代學校的目的在於培養治理國家的人才。以上恰恰是鄭氏眼中西方學制的特點。十四卷本還指出後世書院取代學校(官學)卻缺少規章制度和系統的教學，重科舉輕實學，逐漸由培養人才轉變為禁錮人才。接下來讚揚泰西各國保存了三代遺風，先概述花之安《德國學校論略》的有關內容，與《易言》三十六篇本〈論洋學〉大致相同，再引述李提摩太(Timothy Richard, 1845-1919)《七國新學備要》對小、中、大三級學校制度的介紹²⁹，指出到了大學階段就精益求精，經常有創新發明。與《易言》三十六篇〈論考試〉對大學生創造發明，申請專利的期待正相符合，進一步強化了大學教育與實業，與專業技術相聯繫的看法。結論部分也與〈論洋學〉相同，要求吸取洋務運動所辦學堂的教訓，翻譯西方有用之書，頒行學校，培養本國人才³⁰。

十四卷本在〈學校〉正文之後增加了幾篇附錄，首先是《德國學校規制》也是基於花之安的《德國學校論略》，特別之處在於：一、介紹德國學制有四等，即國學、公學、民學和教學，其中「官督民辦，經費半由國帑半由民捐者，曰公學」，盛宣懷創辦南洋公學肯定是受到這篇文章的影響！二、這篇文章沒有介紹德國的綜合大學，而是把其中的醫學院單獨抽離出來，與其他專業學院並列，很明顯反映了作者對所謂專業實用之學的重視。三、文中特別引用了李善蘭(1811-1882)為《德國學校論略》所寫的序言，強調德國學制的

29 1889年以〈新學〉為名，發表於《萬國公報》，1892年出版單行本。

30 夏東元編，《鄭觀應集》，上冊，頁252-254。

特點是「無地無學，無事非學，無人不學」。另有〈英、法、俄、美、日本學校規制〉系統介紹三級學校制度，而尤以大學為重點，可以說是對先前來自各種管道的大學知識的系統總結。對英國牛津、劍橋的介紹便與1870年以來中國外交官的出使日記可以彼此照應，比如認為牛津以語言文字為主，而劍橋以自然科學為主。值得注意的是通才與專家之間的張力也在對牛劍的介紹中第一次浮現。對法國學制的介紹，便突出了在教育上的中央集權。俄國則一方面也是相當專權，類似法國，另一方面重視興學，改變落後狀況。對美國的介紹則重在國家給予優秀的貧窮大學生津貼，或者獎學金。總的來講，鄭氏認為西方大學重視培養實用的專業人才，而忽略其中彼此的差異：比如英美學校就相當重視博雅教育。接下來介紹日本學校種類繁多，尤以東京帝國大學首屈一指，分法、醫、工、文、理五科，學生讀書勤懇，考試嚴格。傳統的西方大學，如《德國學校論略》所述，是分經（神學）、法、智、醫四科，沒有工科，日本大學的學科設置，是考慮了時代的特點和國家的需要，後來北洋大學堂也是循此思路，先辦了對國家最實用的法、工兩科。另外，北洋大學堂與京師大學堂相比，最大的特點也在於學風嚴謹，考試嚴格。鄭氏最後的結論是，廢除科舉，興辦新式學校，才能奠定富強之基³¹。

在十四卷本所增加的篇末附言中，鄭觀應大段引用盛宣懷寫給直隸總督王文韶關於創辦北洋大學堂的稟文，希望以盛宣懷為榜樣，各省開辦西式學校，規模更大，培養更多的人材。當時盛氏才剛剛創辦北洋不久，看來二人保持著密切的聯繫，就此問題應該有頻繁的討論³²。鄭觀應充分肯定盛宣懷開創之功，同時認為北洋的規模還不夠，考慮上下文，應該是指北洋一開始還沒有立即開辦專門學，而且科目設置只有工程和法律。

1900年八卷本把〈學校〉分為上、下兩篇，其中上篇對日本的大學有更多的介紹，反映日本模式的影響已經慢慢滲透進來，但是並沒有改變鄭觀應直接向西方學習的基本傾向。他對西方學制有進一步的概括，強調大、中、

31 夏東元編，《鄭觀應集》，上冊，頁255-261。

32 同上，頁263-264。

小學都有固定的年限，等級越深，科目越多，分班教學，「依次遞升，不容躐等」。認為中國應該設教育部，統一管理教育，各州縣遍設小學、中學，各省設高等大學，「由淺入深，不容躐等」。鄭觀應對於大學的一貫想法是，大學是三級學校制度的頂端，是為國家培養高級人才的地方。不同的是在1880年出版的《易言》中，他只建議在京都建立大學，隨著形勢的發展，覺得這樣做還不夠，必須在各省建立大學，考慮到當時北洋大學堂已經建立起來，並且卓有成效，南洋公學上院也在積極籌備中，他改變主張也就可以認為是為南洋和北洋論證存在的合理性。至於辦學的次序，他提出「泰西工藝院急於文學院」，我們從中也許可以看到北洋和南洋都不辦文學院的原因³³。

《盛世危言》中的〈西學〉篇，與二十篇《易言》不同，不再滿足於轉述西人著作，介紹西方學制，而比較多地闡述自己的理解，具有某種總結的性質。在我看來最重要的是結論：

學校者人才所由出，人才者國勢所由強，故泰西之強強於學，非強於人也。然則欲與之爭強，非徒在槍炮戰艦也，強在學中國之學，而又學其所學也。今之學其學者，不過粗通文字語言，為一己謀衣食，彼自有其精微廣大之處，何嘗稍涉藩籬？故善學者必先明本末，更明所謂大本末而後可。以西學言之：如格致製造等學其本也，語言文字其末也。合而言之，則中學其本也，西學其末也。主以中學，輔以西學³⁴。

關於學校、人才和國勢之間的密切關係，再沒有比引文中第一句話講得更清楚直白了，這也是鄭觀應和盛宣懷共同分享的信念，在他們的文字中會以不同的形式反覆出現。強調中西並重，一方面反映的是基本的文化認同，另一方面也反映了鄭氏所鼓吹的西學中源的觀點。最有價值的是所謂本末和

33 夏東元編，《鄭觀應集》，上冊，頁265-267。

34 同上，頁276。

大本末的說法，在第一個層次上系統地學習西學，必須堅持以格致製造（理、工）為本，以語言文字為末，在更深的層次上，堅持以中學為本，西學為末。北洋和南洋的辦學恰好是對這一主張的實踐：北洋大學堂在辦學過程中始終強調語言文字只是出發點，目的是為了系統地學習西方的科學技術以及法律知識，這是第一個層次；南洋公學一開始便強調中學為體，西學為用，便是第二個層次，兩者互相配合，缺一不可。值得注意的是鄭觀應並沒有為中學規定具體的內容，按西學中源的說法，中學和西學從來就不是割裂的，而是有內在的聯繫，所以這一說法與當權派提出的中體西用有微妙的區別，不是為了捍衛某種固定的學說，或者既得利益，而是為了在辦學過程中堅持基本的立場，即為誰服務的問題。

如果說〈學校〉篇解決了學制的問題，結論是應該完全仿造西方，建立三級學校制度，那麼〈西學〉篇便致力於探討教學的內容，鄭觀應的意見不僅為北洋大學堂和南洋公學的實踐提供了理論基礎，也開創了一個時代，人們將越來越多地討論本土學問在現代學校中的位置，比如哪些可以進入大學的學科體制，如何安排。

〈考試〉篇開始從理論進入實踐，上篇主要討論科舉制的改革，鄭觀應建議設立中西兩科，先考中學，包括經史、時事、案例以及詩文（十四卷增），不考八股文，再考西學，三場分別考自然科學、天文地理和醫藥農學，考官須有大學文憑，作為精通西學的保證；如果八股文不能廢除，也要求在八股文之外，加學一門有用的學問。他還希望能夠特設專科，考試西學。後來，朝廷接受嚴修（1860-1929）的建議，開經濟特科，源頭即在於此。與科舉改革相適應，要求在各省省會建設西學書院，優秀的學生送到京都大學堂考試，考試方法可以靈活變通，鼓勵發明創新。小註特別指出：

查各國京師俱有大學堂，各精一藝、各專一業者，非比我國同文館教習只通算學、天文、地理、各國言語文字而已。或謂同文館如外國小、中學塾，非大學堂也。嘗考日本自其王公大臣出洋遊歷，返國後，即廣設大、小學堂。

在鄭觀應看來大學堂(即大學)的標誌就是專業教學，在此之前我們看到他已經用西式學校否定了傳統書院，此處他又進一步用大學否定了以同文館為代表的洋務運動諸學堂，認為只有中小學的水平，很明顯，在中國大學理念的產生是轉型時代的特殊產物，包含著對先前所有辦學經驗的反思和超越。鄭觀應進一步指出高材生可以公派出國留學，成績出眾，回國以後便授以官職。他認為選派中學有基礎，通古今，識大體的人出國留學，便可以杜絕當年幼童出洋的弊端。他還是痛惜當年把所有幼童全部撤回，指出如果選擇品學兼優者入讀大學，四年以後便能夠掌握一門專業，報效國家³⁵。

〈考試〉下篇便不談科舉，而是直接表達他的理想，即改學宮書院為西方式的三級學校。簡單來說，在各州縣設小學，各府、省會設中學，在京師設大學。分文、武兩類。其中文類又再分六科：文學、政事、言語(除語言文字外，還包括法律、外交)、格致(自然科學)、藝學(天文、地理、測算、製造)和雜學(包括商務、開礦、稅則、農政、醫學等)。前三科來自所謂孔門四科，只是不包括德行，後三科是對西學的概括。這反映了鄭氏在學科設置上中西融合並重的考慮，也是把本土學問結合入西式學制的早期嘗試。相比之下，北洋大學堂所設置的專業主要是工礦及法律，在鄭氏六科中只佔藝學、雜學和言語三科，鄭觀應嫌它規模有限，也就不奇怪了。鄭氏指出新式學校必須分班教學，嚴格考試決定升降，請精通中西學問的人為教師，詳細規定課程，成績優異的人可以從小學、中學一直升到大學，升學考試由朝廷官員和大學校長共同負責——對大學校長地位的尊重，一來是受了花之安《德國學校論略》的影響，也符合明清以來對國子監祭酒可以在政治中起到積極作用的想像。這一藍圖就比《易言》中所描述的更為具體和豐富。鄭氏認為這樣做有如下的好處：一、把學宮和書院改為西式學校，不必另籌經費和場地，可以善用資源；二、按專業分科，符合不同人的個性，可以成就人才；三、嚴格考試可以分辨優劣；四、可以通過翻譯西書，把西學轉化為中學。這樣

35 夏東元編，《鄭觀應集》，上冊，頁291-296。

便能培養人才，富國強兵³⁶。把學宮書院改爲新式學校是一個影響深遠的建議，引發了此後一系列關於學制的討論，1896年刑部左侍郎李端棻(1833-1907)上〈請推廣學校摺〉正式提出改書院爲學堂，1898年光緒帝(1871-1908)接受康有爲(1858-1927)的建議，改現有大小書院爲兼中西學之學堂。千年的書院傳統從此絕矣！

通過以上的篇章，鄭觀應建設以大學爲頂端的三級學校的思路已經清楚。他在《盛世危言》中有關商務的幾篇討論更讓我們明白他的辦學主張與「商戰」的關係，在他看來，商務的發展依賴於專門學校，培養精通格致、製造和商務之學的人才，依賴於商法的完備³⁷。這是西方的有關專業學院對他的影響大於綜合性大學的原因。盛宣懷顯然是受他觀點的影響，因此北洋大學堂便以工科爲主，法科爲輔，法科內又重視通商條約和國際法的學習。南洋公學上院則一開始便提出要兼習商務，後來更試圖發展爲高等商務學堂。

從《易言》到《盛世危言》我們梳理了鄭觀應創辦西式學校、尤其是大學主張的來龍去脈。從他的有關信件、爲上海格致書院所出的考題和詩作中，我們可以更多瞭解他對近代大學的印象和建設中國大學的具體考慮。比如他1896年以後給盛宣懷的一封信便強調必須早開專門之學，工業大學尤爲當務之急³⁸。他在1893年和1894年爲格致書院所出的考題，便反映出他對辦學過程一些問題的細緻考慮，比如經費的由來、辦學的地點、採用的模式（在學制和課程上學習哪個國家）以及留學問題³⁹。《羅浮侍鶴山人詩草》則保留了許多他早年的看法，之前已經介紹過他有關幼童出洋的詩，以下再分析幾首有關大學的詩。1898年版《詩草》收錄一首標題很長的詩，名爲〈水陸師學堂各藝大書院博物會機器製造廠棲流工作所皆富強始基 急宜並辦 賦此志感〉，從一開始就是講大學：

36 夏東元編，《鄭觀應集》，上冊，頁299-301。

37 同上，頁607-608，626。

38 夏東元編，《鄭觀應集》，下冊，頁176-177。

39 同上，頁214-215。

泰西大書院，富強之所基。肄業分數途，中各有名師。機器求新巧，討論日孜孜。心裁果獨出，國家與維持。專利若干歲，他人莫做為。於國有大益，定例獎厚資。日新而月盛，百物足自資。人材從此出，習俗可轉移。工商日益旺，府庫餘度支。器不向外購，求能塞漏卮……曩曾請當軸，並建勿遲遲……若不嚴策勵，寧免他族欺？不才陳此議，相期貢丹墀⁴⁰。

這首詩直言大學是富強的根基，大學的基本特徵是分專業教學，名師薈萃，與實業和科技創新緊密相連。國家與教育以及科技創新互相支持，教育落後就會導致在民族競爭中失敗。1909年版該詩標題改爲〈泰西各藝專門大書院博物會機器廠養貧工作所皆富強始基 余於戊寅年籌賑條陳當軸 未行書此志感〉⁴¹。根據這個說法，鄭觀應早在1878年左右即已上書朝廷大員，建議仿建西方大學。那麼，他在1880年版《易言》裡的〈論考試〉篇中提出建設西式三級學校的主張，也就顯得其來有自了。另有〈答黃幼農、黃花農、蔡毅若、岑馥莊觀察論時事〉，肯定是寫於甲午戰爭之前，與《盛世危言》的基本傾向一致，原文在「群黎須教養，義塾開萬千」（基礎教育）之後，緊接的便是：

更建大書院，聘彼名師傳。程式仿英法，所學貴精專。人才日蔚起，製造萬物全。變政如彼德，外侮自泯焉。富強從此卜，商戰共籌邊。

此處明確建議開辦大學，聘請外國教授，學制仿造英國和法國，重視專業教育。後者尤其耐人尋味，先前大部分中國人（主要是士大夫）對英國印象最深的都是牛津、劍橋，而牛劍是以博雅教育出名的，所以鄭觀應心目中的榜樣一定不是牛劍，而是英國的所謂「商務學堂」、「格致學堂」和「工藝學

40 夏東元編，《鄭觀應集》，下冊，頁1257。

41 同上，頁1279。

堂」，他在《盛世危言》〈商務〉篇和給京師大學堂督辦孫家鼐(1827-1909)的信中曾一再提及⁴²。對中國大學的建設產生實際影響的不是士大夫對外國大學的觀察，而是鄭觀應這樣的洋務知識分子的觀點。法國則長期以高等專業學院為主，綜合大學不發達，反而契合鄭觀應的要求。在鄭氏的觀念中，大學與國家富強和商戰緊密相連，因此他重視的是實用學科，文化傳承和人文教育即使有位置也是次要的。

至此可以對鄭觀應的大學理念作如下總結：一、在他看來，大學是西方三級學校制度的頂端，為國家培養高級的精英人才，他充分肯定西方學校的種種制度和發達設施，肯定專業分科、分班教學、循序漸進、由淺入深的教學方法，認為相比之下傳統的書院缺少規章制度和正規系統的教育。二、他始終把創辦大學與國家富強和民族競爭緊密相連，期望國家能夠設立教育部，積極地管理和支持教育，介入大學從收生考試到公派留學的全過程，同時鼓勵紳商捐資辦學。三、他始終把大學的實用教育和專業教育放在第一位，要求大學教育為實業和商戰服務，在他看來以此為中介才能實現國家的富強。因此他認為大學的特點和優勢就在分專業教學，而對博雅教育興趣不大。他對實用科目尤其是自然科學、工業製造、法律和商務特別重視，儘管他也為本土學問結合入西方學制作了開拓性的嘗試。四、他認為大學收生應該根據考試成績，以學生的興趣和能力為主要考慮，而不受身分(尤其是經濟能力)限制⁴³。

三、盛宣懷籌辦北洋大學堂和南洋公學的構想

早期出洋中國人的大學印象和在華傳教士的介紹，經過鄭觀應的總結和揚棄形成一套系統的觀念。他的大學理念和辦學主張通過《盛世危言》廣泛

42 夏東元編，《鄭觀應集》，上冊，頁608；《鄭觀應集》，下冊，頁177。

43 他在《盛世危言》的〈女教〉篇中雖然提到西方有女子入讀大學的情況，卻並沒有提出在中國大學招收女生。他所看中的女子教育，還是要培養好女兒、好妻子和好母親。創辦大學是為國家培養急需的人才，招收的學生還是以男子為對象。

傳播，他個人也積極地通過書信和詩文宣傳自己的看法。比如他幾番寫信給當時京師大學堂督辦孫家鼐，提出自己的建議。毫不誇張地說他的文字影響了許多士大夫、官員和維新人士對教育問題的基本判斷，李端棻改書院為西式學校的奏摺、嚴修設立經濟特科的奏摺都應該在此脈絡下才能得到充分理解。從京師大學堂的創立和晚清學制的頒布，我們也可以看到鄭觀應的影響。然而受他影響最直接、與他分享最多共同經驗和主張的，還是盛宣懷。

前文介紹鄭觀應、盛宣懷共事幾十年，彼此之間有親密的個人關係和頻繁的交流。反映鄭觀應大學理念和辦學主張最具體的《盛世危言》和《羅浮侍鶴山人詩草》，盛宣懷均有仔細閱讀。夏東元的《盛宣懷年譜長編》收錄光緒二十一年三月十四日(1895.4.8)盛宣懷寫給鄭觀應的私信，提到：「承賜《盛世危言》四部，展誦之下，萬分欽佩……弟擬將大著分送都中大老以醒耳目，乞再寄二十部，如能因此一開眼界，公之功亦巨矣。」⁴⁴按鄭觀應的習慣，成書之前他就會把有關手稿寄給友朋，所以盛宣懷應該不是此時才第一次讀到鄭氏的有關意見。當時正值中國軍隊在甲午戰爭中一敗塗地，痛定思痛之際，看到全書的規模，才使他萬分欽佩，希望這一著作能夠得到朝廷的重視，挽救國家危亡。五月十五日(1895.6.7)盛宣懷再致信鄭觀應，答應幫助他分送書籍給朝廷官員，告訴他：「《盛世危言》一書，蒙聖上飭總署刷印二千部，分散臣工閱看，倘能從此啓悟，轉移全局，公之功豈不偉哉！」⁴⁵五月二十日(1895.6.12)鄭觀應回信：「拙著乃一時忠憤，刊以問世，自愧擇焉不精，語焉未詳，忽蒙聖上飭總署刷印二千部，分散臣工閱看，真慄愧無地。惟祝當道採擇施行，認真奉辦，於大局不無裨益。仍期箴規時賜，免滋隕越，是所至禱。」⁴⁶兩人都為光緒皇帝要求總理衙門印刷《盛世危言》兩千部分發給官員而感到興奮不已。鄭觀應還請求盛宣懷繼續給他多提意見。這說明鄭觀應的著作其實也可能吸收了盛宣懷的某些看法。前文也提過，鄭觀應在為十

44 夏東元編著，《盛宣懷年譜長編》，頁474。

45 同上，頁484。

46 同上，頁485。

四卷本《盛世危言·學校》篇新寫的附言中，大段引用盛氏創辦北洋大學堂的稟文，文字幾乎完全一樣，但是他卻不清楚這所學校的名稱。可見他是從私人管道看到該文，而未見過它的官式標題。完全可能盛氏在正式呈交該文之前，便曾經交給鄭觀應徵求他的意見，甚至請他幫助修改。

至於《羅浮侍鶴山人詩草》，有不少詩作是贈給盛宣懷，或者感激他的知遇之恩，互相勉勵，或者向他提出建議，其中就有興辦學校的內容。1896年盛宣懷向朝廷上了他第一個重要的奏摺，指出練兵、理財和育才是自強的三大要素。鄭觀應也為此賦詩，認為以上都是當今的急務⁴⁷。可見他們志同道合，有頻繁的互動。盛宣懷為1909年版《詩草》作序，讚揚鄭觀應：

海國聞見，殫洽於胸。痛吾國商戰不競，日以挽利權、塞漏卮、辟富源、創實業策勵同志，強聒當軸。所呈進《盛世危言》一書，天子嘉嘆，海內傳誦。宣懷……與陶齋（作者註：即鄭觀應）共事最久，相知亦最深。陶齋屢以佳什投贈，比更出其全帙見示。其於中西政教道藝，同光以來時事得失，人才消長之故，一篇之中三致意焉⁴⁸。

這一段話概括了兩人之間的親密關係，也說明從具體的篇章到全書盛宣懷都讀過，他也注意到其重點之一就是講人才的教育。前文提到根據鄭觀應的回憶，他在1878年也就是在三十六篇《易言》出版之前，便向朝廷大員提出了仿建大學的建議，而且有詩為證，一開始便講「泰西大書院，富強之所基」。1878年他正在與盛宣懷合作辦理籌賑公所，盛氏與李鴻章兩代交誼，關係非比尋常，完全可能他是透過盛宣懷介紹向李鴻章上書。

下文希望梳理盛宣懷的有關稟文和奏摺，探討他創辦北洋大學堂和南洋公學的構想，發掘鄭觀應和盛宣懷大學理念的內在聯繫，也希望揭示在具體的辦學過程中，盛宣懷對鄭觀應的主張作了那些調整和豐富。光緒二十一年

47 以上分別見夏東元編，《鄭觀應集》，下冊，頁1296、1326、1328。

48 夏東元編，《鄭觀應集》，下冊，頁1247。

七月(1895.9)盛宣懷稟告直隸總督王文韶，建議創辦北洋大學堂，表示在經費和教師上均有充分準備。他首先回顧前任津海關道創辦博文書院的失敗嘗試，肯定其培養人才，兼通中西有用之學的宗旨，同時指出「空言易，實行難，立法易，收效難」，一開始便表明他是要把長期討論的辦學觀念通過具體的努力付諸實踐。他建議設立頭等、二等學堂各一所，為中國的新式學校建設開創先例。指出頭等學堂學制四年，致力於專業教育，相當外國的大學堂(即大學)，二等學堂也是四年，相當於外國的小學堂(實際是預科或中學程度)，提供基礎教育。學制上「以次遞升」，「不能躐等」。完全是鄭觀應的原話。頭等學堂四年畢業，成績優異便公派出國留學，或者委派與洋務相關的官職。經費來自天津海關所收的開平煤稅、米麥進口稅和盛氏控制的輪船、電報兩局捐款。

關於管理人員，盛氏提出「必須遴選，深通西學，體用兼備之員總理，方不致有名無實」，以此為標準，打算請伍廷芳、蔡紹基分別為頭等學堂和二等學堂總理(總管行政事務)，美國人丁家立為總教習(總管教學)。天津大學—北洋大學校史的編者，從以上引文概括出「西學體用」的說法，作為北洋大學堂的辦學宗旨，未免有斷章取義之嫌。「體用兼備」可以理解為對西學本末都有瞭解，也可以瞭解為通曉中體和西用，原文用來直接講總理的人選，並非講辦學宗旨。但是觀察稟文所附頭等和二等學堂章程，便可發現北洋大學堂的教學的確是以西學為主，中學為輔，而且教西學也不限於語言文字，而是比較深入討論的科學技術和法律規範，講「西學體用」雖然沒有堅實的文字根據，卻也並非空穴來風。

頭等學堂章程比較引人注意的有如下幾條：第一條便強調分門別類，表明其目標便是鄭觀應期待已久的「專門之學」。第四條指出挑選教師和學生最為重要，然後分別介紹師生兩方面的安排：教師簽約四年，以便考察，學生第一年功課完成以後，再決定是否按照原定課程表繼續學習普通科目，也可以根據學生的資質，決定專業方向。早期出洋的中國人，很多都注意到西方大學因材施教，學生按興趣選科的特點。鄭觀應也把它寫入《盛世危言》。至此，終於轉變為中國學校的制度。第七條提出要準備經費，供四年以後選派

畢業生出國留學。這便把鄭觀應公派學有根基的青年學子出國留學的主張納入了正式的人才培養計畫，像日本、中國這樣缺少近代教育傳統的國家要想奮起直追，後來居上，就必須這麼做，別無選擇。第八條提出要額外撥款購買機器式樣和圖書資料。前者是為深入學習工業製造所準備，扭轉洋務運動以來中國關鍵技術總是依賴外人的局面，後者力圖使北洋學生總是能接觸到西方學術最前沿的資訊。北洋側重工科，學校創立以後，各項理工設備，均參照美國名牌大學，儘量從美國購置，僅西方雜誌一項，經常保持一百餘種，而且均為世界理工權威學術期刊⁴⁹。最後兩條指出學堂漢文教育主要是為學生補課，因為早期學生主要來自廣東上海等通商口岸，有西學根基，但是中文卻不好，內容上不叫學生寫八股文，而是寫策論，重視經濟實學，也就是傳統所謂經世致用之學。

從課程設置上看，前三年主要是自然科學、基礎工程學和英文⁵⁰，第四年則增加了兩門社會科學的課：萬國公法和理財富國學(經濟學)。專門學分為五門：工程學、電學、礦務學、機器學和律例學。前四門統屬工科，與盛宣懷所辦實業密切聯繫，比如電學之下包括電報課程，便可以為盛氏所辦電報局培養專業人才。至此，完全符合鄭觀應優先創辦工業大學，為商戰服務的構想。律例學專業的設置則有些複雜。該專業的課程包括大清律例、各國通商條約和萬國公法等。各國通商條約當然與實業和商戰有關。萬國公法，也就是國際法的學習，主要是為國家培養外交人才。開辦有關大清律例的課，更是本土學問進入西方大學體制的重要嘗試。三門課的設計，結合到一起考慮，其用意尤其值得咀嚼。我以為是包含有改革本國法律制度使其符合現代精神和通商需要，在此基礎上廢除治外法權的用意。理由有二：其一，鄭觀應雖然沒有在《盛世危言》有關辦學諸篇提到類似主張，卻在給孫家鼐的信中建議速開法政學堂，收回治外法權⁵¹。其二，我在天津圖書館見到民初出

49 北洋大學—天津大學校史編輯室，《北洋大學天津大學校史》，頁56。

50 唯一例外，是第一年有一門課「各國史鑒」，應該是學習一點世界史。

51 夏東元編，《鄭觀應集》，下冊，頁183。

版的《北洋大學校季刊》，其中法科類多篇文章都在討論治外法權，可見這是法科學生長期關心的問題。無論如何，律例學專業的開辦已經超越了《盛世危言》諸篇原先的設想，大學的學科設置從為實業服務發展到也為國家的政治外交服務。與西學相比，中學處於次要位置。從課程設置，從洋教習和華人教習的人數比例以及待遇差異都可以看出來⁵²。

總的來講，在北洋大學堂，受到重視的都是需要專門知識的應用學科，缺少對包括自然科學在內的基礎學科的深入探討和理論研究，人文學科更被忽略，無論是西方精神文明還是中國自己的文化傳統均未得到足夠的關注。日本東京帝國大學辦有文、理、醫、法、工五科，後來又增辦農科，北洋大學堂只辦法、工兩科，連比較實用的醫科也沒有，也許相比之下，北洋更加目的明確地是要服務於集體的事業，即國家的富強，而不是為了人民個體的生命福祉，這也說明中國第一所大學的創辦，既不是按照西方大學傳統的四分法(神學、法學、醫學和文學)，也不是仿造新興的日本模式，而是根據有限的資源和迫在眉睫的需要而設計。

儘管在課程設計上顯得比較功利而且規模有限，北洋大學堂的創辦在學制上則完全根據美國的模式，奠定了中國近代大學的基礎。當時的兩江總督劉坤一(1830-1902)聽到消息，便發電報給盛宣懷，提出要仿照北洋大學堂章程在南方辦學。到1896年春南洋公學的籌辦便拉開序幕⁵³。

雖然1896年10月以後盛宣懷從津海關道上離職，便長駐上海，對北洋大學堂的具體事務很少過問，他還是相當關注其基本辦學原則不受干擾。光緒二十三年十二月(1898.1)盛宣懷發電報給直隸總督王文韶和繼任津海關道李岷琛(?-1912)，反對後者將60名學生該學法、德、日三國文字的打算。首先指出北洋原有的規劃(從二等學堂到頭等學堂，按年遞升，畢業以後再出國留學)「取法於西，不容紊亂」，批評先前中國辦學的缺陷便在於「學無次序，

52 以上稟文和章程有關內容，見盛宣懷，〈盛宣懷稟直督王文韶〉，收入夏東元編著，《盛宣懷年譜長編》，頁490-495。

53 夏東元編著，《盛宣懷年譜長編》，上冊，頁506、513。

淺嘗輒止」，他的觀點用鄭觀應的術語概括即「不容躐等」。接著強調政策的穩定連貫和商人的經費支持是北洋辦學成功的保證。他批評李氏的建議反映出對北洋大學辦學宗旨根本不瞭解：北洋大學堂與以前的同文館不同，學習語言文字是工具而不是目的，最後是爲了培養高層次的專業人才，應付國家迫在眉睫的需要。而且改學它國語言，便必須另聘師資。他的結論是如果照李氏的做法，「此堂隳廢，即在眼前，爲天下笑」。最後，他也針對李氏在天津當地擴招學生的想法，指出原先希望在南方多招學生，是因爲南方新式基礎教育比較發達，收生必須嚴格，「此係育才要政，是不可稍有徇情，南省求情者皆不收錄也。」⁵⁴ 這封電報說明循序漸進、由淺入深和專業教育是盛氏辦大學的基本原則，他也非常看重獲得政府政策的連續支持和商人的捐款。合格師資是他辦學的優先考慮。他挑選學生，看中學業基礎，期望在全國範圍內遴選精英，而不受人情和地域因素的干擾。

光緒二十二年九月十四日(1896.10.20)盛宣懷受命督辦鐵路總公司，並獲專摺奏事特權。二十五日(1896.10.31)他便上了人生中第一個重要的奏摺〈條陳自強大計摺〉。開篇指出練兵、理財和育才是自強三大端，其中理財是練兵的前提，育才又是理財和練兵的前提。然後依次闡述他對三者的意見和建議。「育才」部分首先宣稱西方學校制度符合中國古代的理想：

西國人才之盛，皆出於學堂，然考其所為，學堂之等，入學之年，課程之序，與夫農工商兵莫不有學，往往與曲台之禮，周官之書，左傳公羊之傳，管墨諸子之說相符。蓋無人不學，無事不教，本三代學校之制……。

其中很明顯是滲透了西學中源的觀念。同時也概括了他對西方學制的基本認識，比如「學堂之等」指的便是大、中、小三級學校制度，「農工商兵莫

54 盛宣懷，〈寄直督王夔帥津關道李少東觀察岷琛〉，收入夏東元編著，《盛宣懷年譜長編》，頁592-593。

不有學」指的是教育的實用性和專業性，與具體職業相連，「無人不學，無事不教」則是來自李善蘭為花之安《德國學校論略》所寫的序。

接著便提出具體建議：先在全省設省學堂一所，「教以天算、輿地、格致、製造、汽機、礦冶諸學，而以法律、政治、商稅為要」，同時設立武備學堂。新式學校的建立，必須以科舉制的改革為導向，因此他建議專設一科考西學（大概相當於後來所謂經濟特科），使新式學校的畢業生有躋身仕途的機會，這樣便能鼓勵學校發展，培養出國家需要的大量人才⁵⁵。

明眼人可以看出，以上內容基本是對鄭觀應在《盛世危言》中表述的有關論點的簡寫。其中將西方學制與三代理想對號入座是取自〈學校〉篇，而具體建議則大體取自〈考試〉上篇；穩妥起見，他還不敢根據〈考試〉下篇立刻向朝廷提出廢除科舉，創辦西方式三級學校的主張，畢竟就教育而言，鄭觀應是思想者，而盛宣懷是實幹家，後者必須更多考慮具體困難，注意循序漸進。值得強調的另一點是，在課程設置上，盛宣懷獨特的考慮開始浮現出來。理科和工科是鄭觀應原本強調的重點，北洋大學堂的專業設計大體上體現了這一點，只是增加了法科，而此處盛宣懷第一次提出「以法律、政治、商稅為要」，便偏離了原先的方向，構思中的南洋公學的辦學重點第一次出現。也許更有深遠意義的是，「政治」作為一個獨立的學科概念出現了，而在北洋大學堂章程中大致相當的內容仍是納入傳統的術語「經濟」之中，而且並不怎麼重視。兩者有本質的區別，「經濟」背後是經世致用的觀念，依賴的是傳統的經史學術，處理的大致是傳統官僚體制中遇到的問題，而「政治」是對“politics”一詞的翻譯，依賴的資源和處理的問題都不同，這一替代說明對西學的吸收已經進入了中國傳統的核心領域，不能不認為是轉型時代的特殊產物。

同日盛宣懷還上了〈請設學堂片〉，建議設立達成館（即速成班），希望在短期內培訓出國家急需的外交人才。反省外交人才為何始終不夠時，盛氏認為「孔孟義理之學未植其本，中外政法之故未通其大」是根本原因。他針對

55 盛宣懷，〈條陳自強大計摺〉，收入夏東元編著，《盛宣懷年譜長編》，頁537-540。

的是同文館的教學，把注意力主要放在語言文字上，既缺少中學根基，也缺少西學的專業知識，就外交而言，主要是政治和法律。後來〈南洋公學章程〉介紹辦學宗旨：「以通達中國經史大義，厚植根底為基礎，以西國政治家，日本法部、文部為指歸。」⁵⁶ 我們從盛氏此處的反省，已經可以看到其源頭。盛氏建議在北京和上海兩地各設一達成館，選取已經學有所成的人，專門進修法律、公法、政治和通商之學，三年以後擔任使館隨員，乘機到外國大學留學，再經過三年回國，委以重任。經費仍由盛氏控制的輪船、電報兩局捐款。他還建議把上海達成館設在籌辦中的南洋公學之內⁵⁷。這樣他便可以一方面獲得政府的支持和商人的捐款，一方面把辦學的主動權掌握在自己手中。朝廷接受了盛宣懷的建議，並且表示經費可以由戶部統一撥給。於是，盛氏再上〈籌建南洋公學及達成館舍片〉，強調上海達成館「實與南洋公學相輔而行」，因為達成館專學的政法、外交等科，將來可以發展為南洋公學的一個專業。他也仍然建議上海達成館和南洋公學的經費均由輪船、電報兩局捐款。他指出：「西國各處學堂，類由官民紳商協力所成，其要在通一國之才力物力，以辦一國之事，故政出大公，而事無不舉。」⁵⁸ 同時尋求政府的支持和實業的參與，是盛氏辦學過程中的基本堅持，他本人亦官亦商，便成為兩者互動的樞紐。這一點是他特殊的身分決定的，來自先前辦洋務企業的經驗，也符合當時中國的國情。

1897年4月南洋公學師範院率先開學，何嗣焜在給盛宣懷的信中指出：「達成館頗難舉行，恐當消納於師範之中」⁵⁹。以後達成館也一直沒有開成。但是，關於達成館的討論一開始便與南洋公學未來的走向連在一起，影響了南洋公學理念的形成。

56 盛宣懷，〈南洋公學章程〉，收入夏東元編著，《盛宣懷年譜長編》，頁569。

57 以上關於達成館的內容見盛宣懷，〈請設學堂片〉，收入夏東元編著，《盛宣懷年譜長編》，頁542。

58 盛宣懷，〈籌建南洋公學及達成館舍片〉，收入夏東元編著，《盛宣懷年譜長編》，頁559。

59 該信收在夏東元編著，《盛宣懷年譜長編》，頁568。

經過反覆考慮，光緒二十四年四月(1898.6)，師範院開學一年多以後，盛宣懷才覺得時機成熟，正式上〈籌集商捐開辦南洋公學摺〉，向朝廷報告他的完整構想，並附章程。其實，《南洋公學章程》早在1896底便已擬訂，1897年8月更在《萃報》刊發⁶⁰。所以有關思路最遲在1897年8月已經成形。以下希望結合奏摺和章程，對盛宣懷籌辦南洋公學的理念作一簡單分析。

奏摺最重要的內容首先在於提出「西學爲用，必以中學爲體」的辦學方針。這不僅是對鄭觀應在《盛世危言》〈西學〉篇中提出的「本末」和「大本末」主張(「以西學言之：如格致製造等學其本也，語言文字其末也。合而言之，則中學其本也，西學其末也。主以中學，輔以西學。」)的回應，更是吸取了北洋大學堂辦學過程中的經驗教訓。原文指出：

今日禮失而求諸野，講西學，延西師，學堂之規模近似矣。然臣前年創設天津頭二等學堂，旁求教習，招選學徒，大抵通曉西文者，多懵于經史大義之根底；致力中學者，率迷於章句咕嚕之迂途……。

總之，兼通中西之學的人才難得。然而要更好爲國家前途服務，兩者卻缺一不可：西學不好，便不足以解決中國面臨的迫在眉睫的實際問題，中學不好，在中國社會上發揮才能便會受到很大限制，更容易喪失本民族的立場。鄭觀應已經考慮到這些問題，卻並沒有提供具體的解決方案。盛宣懷的解決方法是建立一所多級學校，先辦師範院，「延訂華洋教習，課以中西之學」，再辦外院(附屬小學)、中院(中學)，最後等條件成熟再開辦上院(大學)，循序漸進，自己培養合格的生源乃至師資⁶¹。南洋公學對中學的重視表現在，除了同北洋大學堂一樣設洋總教習，公學還設華總教習一名，上院除設專門洋教習四名、華人洋文教習四名，還設漢教習四名，很明顯教師的配備更爲

60 夏東元編著，《盛宣懷年譜長編》，頁568。

61 以上引文見盛宣懷，〈籌集商捐開辦南洋公學摺〉，夏東元編著，《盛宣懷年譜長編》，頁612-613。

平衡，華人和中學的地位都提高了⁶²。另外，從〈公學章程〉看，各分院之間不是平行關係，而是以上院為歸宿，比如外院和中院完成學業以後便獲得升學資格，直到上院畢業才給與文憑⁶³。所以可以說南洋公學是以一所大學部為頂點和歸宿的多級學校。

其次，乘朝廷在1898年初准嚴修奏開經濟特科之機，提出對南洋公學的獨特構想：

環球學校如林，大率形上形下，道與藝兼。惟法蘭西之國政學堂，專……教出使、政治、理財、理藩四門，而四門之中皆可兼學商務，經世大端，博通兼綜。學堂系士紳所設，然外部為其教習，國家於是取才。臣設立南洋公學，竊取國政之義，以行達成之實，於此次欽定專科，實居內政、外交、理財三事⁶⁴。

法蘭西國政學堂即今天所翻譯的法蘭西政治學院(the École Libre des Sciences Politiques)，專門為法國政府訓練管治精英，曾經和盛宣懷在輪船招商局共事，後來為他所排擠的馬建忠(1845-1900，創辦復旦公學的馬相伯[1840-1939]之弟)，便曾在該校學習國際法。盛宣懷對法蘭西政治學院的知識，從何而來，暫時不得而知。但是他對法國式專業教育的欣賞，卻在鄭觀應那裏可以找到共鳴。法國高等教育，自拿破崙以來便以各種高等專業學院發達，培養各方面的精英人才，同時缺乏綜合性大學而聞名。有趣的是，普法戰爭以後，法國人越來越認識到德國式綜合大學的優越之處，改革呼聲越來越高，而這時開始考慮創辦自己的近代大學的中國人卻為法國式的專業教育所吸引。這也許是因為中國傳統教育思想一直推崇「通人」，卻對專業注意不夠，構成了中國邁向近代社會的瓶頸，像鄭觀應、盛宣懷這樣搞洋務、辦

62 見盛宣懷，〈南洋公學章程〉，夏東元編著，《盛宣懷年譜長編》，頁570。

63 夏東元編著，《盛宣懷年譜長編》，頁570。

64 盛宣懷，〈籌集商捐開辦南洋公學摺〉，夏東元編著，《盛宣懷年譜長編》，頁613。

實業的人更加深有體會。

盛氏指出國政學堂提供的訓練，包括出使(外交)、政治(內政?)、理財(經濟學)、理藩(殖民地管理?)四門，同時都可以兼學商務，認為經世大端都包括在內了。前文已經闡述了「政治」作為獨立學科進入中國學制討論的意義。此處同時使用「政治」和「經世」兩個術語，似乎表示傳統和近代觀念的共存。其實不然。「政治」可能只取狹義，指的是內政。而「經世」原先宗教層面的內容已經掏空，又加入「商務」這樣新鮮的成分(經世是儒家士大夫的立場和責任，而商業則向來被儒家輕視)，其實是用傳統的術語表達近代的觀念，即廣義的政治。這正是轉型時代的特色。〈公學章程〉第一章(設學宗旨)第二節明確指出：「其在公學始終卒業者，則以專學政治家之學為斷。」⁶⁵可見公學所設各科統稱「政治家之學」，恰好證明了以上論斷。他還乘機宣揚一貫的觀點，認為民間力量和政府力量在辦學過程中互動，是為國家培養人才的良方。同時不忘強調，以國政學堂為榜樣辦學，可以包容朝廷批准興辦(卻尚未辦成)的達成館，也能配合最近出臺的開辦經濟特科的國家政策。經濟特科包括內政、外交、理財、經武(軍事及其相關學科，如測量)、格物(理科)、考工(工科)六類⁶⁶。盛氏認為南洋公學所辦課程將覆蓋內政、外交、理財三類。對照北洋大學堂章程，不難發現，北洋所提供的課程，除法律外，大概可以歸入後三類。北洋大學堂和南洋公學互補合作，便形成一個包括主要實用學科的完整體系。我認為，這一點決非巧合，而是盛氏的精心設計。他反覆考慮的是辦學體系的完善。他等待的是與朝廷有關政策配合，畢竟獲得政府支持一直是他辦學的前提，而且經濟特科開設以後，南洋公學師生便在體制內獲得上升的機會。這是〈公學章程〉雖然要求學生不參加學堂外的各級(科舉)考試，卻規定經濟特科除外的原因⁶⁷。

至於經費，仍然主要出自輪船招商局和電報局兩局的捐款。〈公學章程〉

65 盛宣懷，〈南洋公學章程〉，夏東元編著，《盛宣懷年譜長編》，頁569。

66 關於經濟特科的來龍去脈，請參見李冬君，《中國私學百年祭：嚴修新私學與中國近代政治文化繫年》(天津：南開大學出版社，2004)，頁67、70-71、77-79。

67 盛宣懷，〈南洋公學章程〉，收入夏東元編著，《盛宣懷年譜長編》，頁570。

第一章第一節便開宗明義：「西國以學堂經費，半由商民所捐，半由官助者為公學。今上海之設，常費皆招商、電報兩局眾商所捐，故定名曰南洋公學。」

⁶⁸盛氏還特別指出要為譯書和送畢業生出國預留額外款項。鼓勵師生翻譯西方有用書籍和公派學生出國留學，變成學校長遠規劃的一部分，恐怕是中國早期創辦大學的特色⁶⁹。相應地，〈公學章程〉專門設立兩章，分別講藏書、譯書和送本科畢業生出洋留學的問題。在盛氏看來，譯書對師範院和中上兩院的學生來說，既是他們翻譯課程實習的需要，也是一種社會服務⁷⁰。這是對鄭觀應譯書主張的進一步發展。

儘管南洋公學上院遲遲未能建立，後來還因應實際情況的變化改變了原來設定的方向，但是其辦學理念，從基本原則，到具體步驟，乃至許多細節，在有關章程和奏摺中均已得到詳細而清楚的表述。與先前北洋大學堂的辦學理念，結合起來，便構成一個大致完備的系統。這兩所大學的籌辦，涉及許多理論和實際問題的公開討論，主事者有意識地開創先例，其章程廣泛傳播，不能不對此後其他早期中國大學的創辦和官方學制的頒定起到示範作用。如果以學校章程作為辦學理念的集中體現，從時間上說，北洋大學堂和南洋公學章程的擬訂和發表，比京師大學堂早，從內容上說，〈京師大學堂章程〉在我看來，也並沒有增加更多的東西⁷¹，從可操作性上說，到〈南洋公學章程〉公開發表時，北洋大學堂已經運作近兩年，南洋公學師範班也辦起來，所以章程有實踐的依據，而〈京師大學堂章程〉一開始反映的是文人(梁啟超)的理想，其後則因為政治形勢的變化未能真正貫徹⁷²。所以，可以肯定地說北洋大學堂和南洋公學的籌辦便標誌著中國大學理念終於從萌芽走向成熟。

68 夏東元編著，《盛宣懷年譜長編》，頁569。

69 盛宣懷，〈籌集商捐開辦南洋公學摺〉，夏東元編著，《盛宣懷年譜長編》，頁613。

70 盛宣懷，〈南洋公學章程〉，夏東元編著，《盛宣懷年譜長編》，頁570。

71 比如大學同時兼辦中小學和師範，應該就是受南洋模式的影響。

72 有關〈京師大學堂章程〉的討論，請參見霍益萍，《近代中國的高等教育》，頁52-55。

四、結論

以上分別討論了鄭觀應建設中國大學的主張和盛宣懷對北洋大學堂、南洋公學的具體構想，大致可以得出如下結論。盛宣懷對鄭觀應的繼承表現在三個方面：一、盛宣懷完全接受鄭觀應只有廢除科舉，興辦西式學校，才能培養人才，實現國家富強的看法，完全肯定西方大學發達的管理制度和教育設施，尤其信奉鄭觀應所反覆強調的循序漸進、不容躐等的教育原則。他在北洋大學堂的學科設置中重視與實業相連的應用學科，而把語言文字的訓練只當作工具，抓住了西學之本末，在南洋公學的籌辦中強調中西兼備，尤其要以中學為根基，堅持民族的本位，更是回應了鄭氏所謂大本末的問題。另外，因為認識到與西方的差距，他們都把公派畢業生出國深造作為大學教育的延續。二、盛宣懷同鄭觀應一樣，堅持大學教育要為國家利益服務，國家應該支持大學的創辦和發展，他的危機感只有更強，希望通過辦大學，培養出急需的外交和科技人才，挽救國家的危亡。他們都認為大學教育的發展可以提高中國工商業在商戰中的競爭力，與此相應工商業也應該向大學教育提供經費。三、兩人都認為大學教育是要培養實用的專業人才，而對素質教育和博雅教育不太關心。這是為什麼他們都對分科學院比綜合大學更感興趣的原因。

盛宣懷對鄭觀應的超越，主要體現在除了實業以外，他還有很敏銳的政策眼光，有全局性的政治關懷。前者表現為，他在辦學過程中，總是千方百計爭取國家的支持，與國家的有關政策相配合，為新學校及其師生在現存體制中找到位置。他堅持把上海達成館與南洋公學拉在一起，等到開經濟特科才上〈開辦南洋公學摺〉都是證明。這也是中國的現實情況決定的。一部中國大學史證明，政治環境和政治氣候的改變往往是一所大學興衰的決定性因素。因此，對辦學者來說，必須密切注意國家政策，及時調整學校發展的計畫，爭取與之相適應。後者表現為他對法律、政治等學科的特殊興趣。北洋大學堂律例科的課程設計便結合了本土和外交的考慮，而不限於商務，南洋

公學更明言要培養政治家，涉及面一步步從技術而制度，從外交而內政。盛宣懷1896年以後隨著官銜提高，越來越捲入現實政治，扮演越來越重要的角色，因此探討其辦學理念，不能把當他主要當作實業家來考慮，也不能因為批評他保守，跟不上維新變法的激進潮流，而忽略他為提高國家管治的近代化水平所作的思考；以往研究的誤區即在於此。另外，盛宣懷還在實踐中認識到，大學除了國家性（為國家利益服務，受國家支持），還有某種地方性（因應地方特色發展）。他為南洋公學定位時，便多次提到上海在中外交通中的特殊地位。至於不同大學各有專長，而又互補合作的觀念，也是在籌辦兩所大學的過程中逐漸浮現。鄭觀應沒有類似的經驗，所以也不可能考慮得那麼具體。

重建社會重心

——現代中國的「知識人社會」

許紀霖

華東師範大學歷史系教授

在漫長兩千年的古代歷史之中，中國士大夫作為四民之首，曾經是社會與國家的中樞，在朝輔助帝王共治天下，在野作為地方精英領導民間社會。士大夫階層成為最有影響、舉足輕重的社會重心。那麼，到了近代以後，當傳統士大夫逐漸自我演變為現代知識分子以後，其社會政治影響究竟是上升了，還是下降了？是繼續成為社會的重心，還是被社會邊緣化了？關於這些問題，近年來學界有不少討論。其中，最有影響的當數余英時先生的〈中國知識分子的邊緣化〉一文¹，他所提出的20世紀的中國知識分子不斷被邊緣化的看法，得到了相當多的認同和回應²。余先生的看法固然有其道理，道出了20世紀中國知識分子下行的一般趨勢，不過，我們也要注意，這一下行趨勢，並非知識分子的全盤潰敗，相反地，現代知識分子比較起傳統士大夫，

1 余英時，〈中國知識分子的邊緣化〉，《二十一世紀》，1991年8月號。

2 關於對知識分子的邊緣化問題，比較有價值的進一步研究有：王汎森，〈近代知識分子自我形象的轉變〉，王汎森，《中國近代思想與學術的系譜》（台北：聯經，2003）；羅志田，〈近代中國社會權勢的轉移：知識分子的邊緣化與邊緣知識分子的興起〉，載羅志田，《權勢轉移：近代中國的思想、社會與學術》（武漢：湖北人民出版社，1999）。

在文化上的影響力不僅沒有下滑，反而有很大的提升。

張灝先生在〈中國近代思想史的轉型時代〉一文中指出：「現代知識分子就其人數而論，當然不能與傳統士紳階層相比，但他們對文化思想的影響力絕不下於士紳階層。……轉型時代的知識分子，在社會上他們是游離無根，在政治上，他們是邊緣人物(余英時的話)，在文化上，他們卻是影響極大的精英階層。所以要瞭解現代知識分子，一方面我們必須注意他們的政治邊緣性和社會游離性，另一方面也要注意他們的文化核心地位。」³事實上，這兩種趨勢在歷史上乃是同時發生的：一方面是社會政治地位的下降，另一方面是文化影響力的提高。爲什麼這兩種看起來似乎是悖論性的現象會同時發生？個中又有什麼樣的內在關聯？爲什麼掌握了輿論權力的中國知識分子，最後依然被邊緣化？——這些問題，正是本文所要討論的。

一、從「士紳社會」到「知識人社會」

傳統的中國社會，是一個以士大夫爲中心的「四民社會」。「四民社會」如梁漱溟先生所說，乃是一個倫理本位，職業分途的社會⁴。士農工商這四大階級，形成了以儒家價值爲核心的社會分層。與歐洲中世紀的封建社會不同，四民社會的等級分層，是上下之間有流動的社會分層，作爲社會中心的士大夫階級，通過制度化的科舉制度從社會中選拔精英，保證了精英來源的開放性和競爭性，也維持了社會文化秩序的整合和穩定。

士大夫階級，在古代中華帝國，是帝國王權制度與社會宗法制度相互聯繫的中樞和紐帶。其表現爲兩個方面：其一，士大夫階級所信奉的道統——儒家價值觀既是帝國官方的政治意識形態，也是宗法家族社會共同的文化傳統；其二，士大夫階級(亦稱爲士紳階級)一身兼二任也，在朝廷輔助君王統

3 張灝，〈中國近代思想史的轉型時代〉，張灝，《時代的探索》(台北：中央研究院·聯經，2004)，頁43。

4 參見梁漱溟，《中國文化要義》，第5章與第8章；該書收入中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》(濟南：山東人民出版社，1990)，第3卷。

治天下，在鄉野為道德表率和地方精英領導民間。以士大夫階級為重心，古代中國的社會與國家渾然一體，表現出有機的整合。

明代以後，這一以士大夫為中心的四民社會慢慢發生了一些變化，隨著江南經濟的發展和繁榮，商人的地位開始上升，雖然還是在士之下，但已經在農工之上。到了晚清，由於鎮壓太平天國和抵抗外國列強的需要，出現了地方士紳領導的私家軍，本來一直被壓抑的軍人集團在亂世之中脫穎而出，漸漸成為左右中國政局的重要力量。伴隨著軍人和商人地位的上升，士農的位置急劇滑坡，特別是士大夫的核心位置，受到了嚴峻的挑戰。在激烈的社會大動盪之中，「四民社會」逐漸解體。

不僅「四民社會」解體了，而且士大夫階級也被徹底顛覆了。其中最重要的事件，乃是1905年科舉制度的廢除。在傳統的「四民社會」之中，士大夫雖然不是世襲的貴族，具有階級的開放性和流動性，但士大夫具有法律和文化規定的各種特權和威權，是禮治社會的精英和領袖。晚清以來所發生的「三千年未有之變局」，對於士大夫而言，無疑是自春秋戰國以後的第二次禮崩樂壞時代，其所賴以生存、發展的社會文化秩序處於不斷的解體之中。而科舉制度的廢除，乃是士大夫與過去那個賴以安身立命的文化與制度發生斷裂的轉折點所在。傳統的秩序崩盤了，新的秩序尚待建立，在這歷史的第二次禮崩樂壞時代，士大夫以自己的思想和實踐參與瓦解著舊的秩序，同時又被舊秩序拋離到社會，再次成為流落民間的自由流動資源⁵。

讀書人成為社會的遊士，並非自1905年以後起，事實上，在科舉廢除之前，日益擴大的科舉規模已經造成了大量過剩的功名人士，而洋務運動和軍事地方化所帶來的城市社會結構的變化，恰恰給這些無法向傳統仕途發展的讀書人以新的拓展空間：買辦、商人、出版家、律師、醫生、幕僚、軍人等等。即使沒有功名，通過這些職業，一個讀書人也同樣有可能通往權力的高

5 根據陳寶良的研究，由於明代生員人數的大幅度增加，而仕途依然狹窄，遊士化傾向在明中葉以後就開始出現；不貢秀才或者做塾師，或者當儒醫，或者做幕僚，或者經商，或者成為通俗文化的創作者。參見陳寶良，《明代儒學生員與地方社會》（北京：中國社會科學出版社，2005），頁325-326、頁499。

層。報人出身的王韜(1828-1897)、買辦出身的鄭觀應(1842-1922)和幕府出身的薛福成(1838-1894)，都是成功的例子，而到了晚清，他們已經不再是個案，而是相當具有普遍性的現象了。

晚清的知識分子游士化，與春秋戰國時代不同的是，這次不是從宗法封建政治關係中，而是從帝國和家族秩序中游離出來，成爲下移到民間的遊士。卡爾·曼海姆(Karl Mannheim, 1893-1947)指出：近代以後，「知識分子從『上流社會』中解放出來，發展成爲或多或少與其他階層相分離的階層，以及從所有社會階級中得到補充，導致了自由的智力和文化生活的驚人繁榮。」⁶雖然知識分子失去了國家所賦予的功名，失去了法律上的政治和社會的特權，但他們依然不是一般的平民，而是特殊的平民，依然是社會的精英，在這禮崩樂壞的大時代裡，充滿了憂患意識和「以天下爲己任」的使命感。梁啟超(1873-1929)在《新民說》中說：「今日談救國者，宜莫如養成國民能力之爲急矣。雖然，國民者其說養之客體也，而必更有其能養之主體。……主體何在？不在強有力之當道，不在大多數之小民，而在既有思想之中等社會。」⁷

梁任公所說的「既有思想之中等社會」，指的就是從帝國和家族秩序中游離到民間的知識分子們所組成的社會。這些知識人，雖然成爲了職業各不相同的遊士，但他們並非互相隔絕的一盤散沙，而是有著一個緊密聯繫的社會文化網絡。這樣的社會文化網絡，我稱之爲「知識人社會」(intellectuals society)⁸。

「知識人社會」大約在19世紀末、20世紀初晚清年間出現，到民國初年

6 卡爾·曼海姆(Karl Mannheim)著，張旅平譯，《重建時代的人與社會：現代社會結構的研究》(北京：三聯書店，2002)，頁83。

7 梁啟超，《新民說·論政治能力》，《梁啟超全集》(北京：北京出版社，1999)，第2冊，頁732。

8 “intellectuals”一詞在中國一般翻譯爲「知識分子」。但余英時先生認爲所謂「分子」在中國的語境中含有貶義，「把『人』變爲『分子』會有意想不到的災難性的後果」；他強烈主張用「知識人」一詞代替「知識分子」(參見：余英時，《士與中國文化》[上海：上海人民出版社，2003]，新版序頁2)。不過，在中國的語境中，知識分子這一概念已經成爲約定成俗的一般概念。本文爲行文方便，在談到“intellectuals society”時，用「知識人社會」；在談到“intellectuals”，則用「知識分子」。二者的內涵是相同的。

發展成型。差不多在張灝先生所說的「轉型時代」(1895-1925)間發展起來。如同中國的知識分子從傳統士大夫自我演化而來那樣，「知識人社會」的產生並非平地起樓，而是與傳統的「士紳社會」有著歷史的血脈聯繫。所謂的「士紳社會」(gentry society)這一概念，最早由費正清(John King Fairbank, 1907-1991)提出⁹，按照卜正民(Timothy Brook)的描述，「士紳社會」是一個有獲得功名的精英主宰的社會，它處於由地方行政官代表的公共事務領域與個人及其家族的私人領域之間¹⁰。士紳與士大夫，指的是同樣一群人，他們在傳統中國都是享有國家功名的讀書人，有著共同的儒家價值觀，共同的文化趣味和社會地位。當說他們是士大夫時，更多指的是他們在帝國內部的官僚職能，當說他們是士紳的時候，更多指的是他們在鄉村社會作為地方精英的公共職責。概而言之，漢唐時代的儒生們走的是往政治發展的上行路線，更多地體現為帝國的士大夫，而宋明以後由於佛教和理學的內在轉向，士大夫們從單一的上行路線轉而下行，注重民間的教化職能，從士大夫變為士紳。這些士紳雖然具有科舉考試所正式賦予的國家功名，但他們的權威更多地來自民間，來自儒家文化傳統所形成的威權¹¹。由於傳統中國的政治權力只達到縣一級，在地方權力與鄉村社會之間，有很大的權力真空，這一權力真空正是由地方士紳們所填補，形成一個具有自治性質的「士紳社會」。瞿同祖指出：「士紳是與地方政府共同管理當地事務的地方精英，與地方政府所具有的正式權力相比，他們屬於非正式的權力。……他們是惟一能合法地代表當地社群與官吏共商地方事務參與政治過程的集團。這一特權從未擴展到其他任何社群和組織。」¹²

9 費正清(John King Fairbank)著、薛絢譯，《費正清論中國》(台北：正中書局，1995)，頁104-106。

10 卜正民(Timothy Brook)著，張華譯，《為權力祈禱：佛教與晚明中國士紳社會的形成》(南京：江蘇人民出版社，2005)，頁21。

11 關於士紳的權威論述，參見：費孝通著，惠海鳴譯，《中國紳士》(北京：中國社會科學出版社，2006)，頁14-19。

12 瞿同祖著，范忠信等譯，《清代地方政府》(北京：法律出版社，2003)，頁282-283。

宋明以後，在政治權力之外所出現的「士紳社會」，具有三個顯著的特點。其一，這一社會具有相當的自主性。作為「士紳社會」中的精英，士紳們是一個具有共同價值標準、文化趣味、社會身分和法律特權的社會階層¹³。他們自身通過科舉、書院、講學等方式結合成一個內部的關係網絡，擁有共同的文化資本，壟斷了古代中國的知識資源——在中國這樣一個禮治社會之中，文化和知識是最重要的權威來源。其二，「士紳社會」與中國基層社會有著非常內在的密切結合，鑲嵌在鄉村的家族宗法關係和城市的地域、鄰里關係之中，通過鄉約、鄉學、社倉、賑災、調解以及舉辦各種公共事業，士紳在鄉村的公共生活和私人生活中扮演了不可缺少的地方精英角色。而在明清時期，隨著城市商業化的成熟，一批中上階層的士紳移居城市，他們又在城市的公共生活中繼續鄉村社會的精英角色，有些研究者將由這些士紳所主導的城市生活視作為中國式的「紳士管理型的公共領域」¹⁴。其三，「士紳社會」雖然具有自主性格，在管理城鄉基層社會之中也具有自治的性質，但並不意味著與國家權力完全分離，相反地，中國的「士紳社會」與歐洲的「市民社會」不同，士紳們與國家權力有著經常性的密切互動，不僅他們的士紳身分來自於國家賦予的功名，而且作為國家與民眾之間的中介性精英，在一些情況下是國家權力向基層展開的非正式的延伸，在另一些情況下，又是作為鄉土利益的代表，與國家進行利益博弈的討價還價者¹⁵。

到19世紀中葉，借助平定太平天國叛亂的機會，地方士紳的權力從地方性的社會文化事務，擴展到擁有全國影響的政治軍事領域。隨著朝廷中央權力的逐漸衰落，地方士紳在新政和自治的制度化名義下，進一步擴展權力的基礎，終於在辛亥革命中成為最大的獲利者。晚清是「士紳社會」權力擴張

13 參見周榮德，《中國社會的階層與流動：一個社區中士紳身分的研究》（上海：學林出版社，2000）。

14 參見羅威廉（William T. Rowe），〈晚清帝國的「市民社會」問題〉；瑪麗·蘭欽（Mary Rankin），〈中國公共領域觀察〉。兩文皆載諸：黃宗智主編，楊念群等譯，《中國研究的範式問題討論》（北京：中央編譯出版社，2003）。

15 參見瞿同祖，《清代地方政府》，頁326-330。

的登峰造極，同時也因爲其過於政治化而自我瓦解：一部分士大夫直接轉化爲政治權力而失去民間的身分，而另一部分士大夫則在新式的建制之下蛻變爲新式的知識人。在清末民初年間，傳統的「士紳社會」漸漸自我轉型爲一個「知識人社會」。

「士紳社會」與「知識人社會」的最大區別首先是其主角的不同：從傳統的士紳易爲現代的知識分子。何爲傳統士紳，何爲現代知識分子？自然我們可以這樣區分：前者有功名，基本是傳統教育出身，而後者接受的是新式教育，以學校的文憑代替了科舉的功名，然而，從歷史的演化來說，二者之間並沒有一條明晰的界限。大致而言，晚清一代讀書人，如康有爲(1858-1927)、梁啓超、譚嗣同(1865-1898)、嚴復(1853-1921)、章太炎(1869-1936)等，是從士大夫到知識人過渡的一代，而到五四，陳獨秀(1879-1942)、胡適(1891-1936)、魯迅(1881-1936)，再加上更年輕的傅斯年(1896-1950)、顧頡剛(1893-1980)、聞一多(1899-1946)等，則是比較純粹意義上的第一代知識分子了——儘管作爲第一代，依然繼承了傳統士大夫的許多精神和文化遺產¹⁶。

比較起身分和文化背景的轉換，「知識人社會」與「士紳社會」更重要的區別在於其內部建制的變化。劉易斯·科塞(Lewis Coser, 1913-2003)說：「只有近代社會提供了制度化條件，使一個具有自我意識的知識分子群體得以產生。」¹⁷張灝先生在〈中國近代思想史的轉型時代〉中指出：晚清以後，在城市社會之中，漸漸出現了使現代知識分子得以形成的制度性媒介，這就是學校、傳媒和結社。張灝將這三者稱之爲基礎建構(infrastructure)，即「知識人社會」得以憑藉的三個基礎性的公共網絡¹⁸。1890年代以後，隨著新式的學堂、傳媒和社團的出現，出現了一個「知識人社會」。這一「知識人社會」居於國家(上層的国家權力)與社會(下層的市民社會)之間，其中的角色不再

16 關於中國知識分子的代際演化，參見許紀霖，〈20世紀中國六代知識分子〉，載《中國知識分子十論》(上海：復旦大學出版社，2004)。

17 劉易斯·科塞(Lewis Coser)著，郭方等譯，《理念人》(北京：中央編譯出版社，2001)，頁5。

18 張灝，〈中國近代思想史的轉型時代〉，張灝，《時代的探索》，頁37-42。

是傳統士紳，而是現代知識分子，其職業和身分是多元的：教師、編輯、記者、出版人、自由撰稿人等等。他們不再像士紳階層那樣有統一的意識形態，也不再具有國家科舉制度所認同的正式身分。但正是這些職業與身分多元的現代知識分子，共同形成了一個知識生產、流通的文化交往網絡。

傳統中國是一個以儒家德性為中心的禮治社會，傳統士大夫之所以在政治上和社會上有影響，不僅因為他們是禮治秩序中的道德表率，而且還掌握了禮治背後的道德價值的解釋權。這些道德價值具有超越的意義，是天的意志之體現。天德賦予人間心靈秩序和政治秩序之正當性權威，但天之意志在中國通過「二重權威」的方式得以展現：一方面是帝國的王權作為天子秉承天意實現政治的統治；另一方面，具有內在善性的心靈也有可能直接與天命相通，為天地立心¹⁹。中國的士大夫們通過個人的心性修養所擁有的，正是那種以天理為中心的道德解釋權。

晚清以後，在西方科學思想的催化和中國思想傳統內部發酵的雙重因素之下，傳統的天理觀逐漸演變為科學的公理觀，以道德為中心的規範知識逐步讓位於以科學為中心的自然知識²⁰。而能夠掌握、控制這一新的科學知識的生產、流動和消費整個過程的，正是從傳統士大夫那裡蛻變而來的現代知識分子。現代的社會是一個以知識為中心的社會，知識取代宗教和道德成為社會正當性的來源，也同時成為政治、文化和社會權力的淵源。知識的再生產，就是權力的再生產，知識分子在生產知識的同時，也不斷強化著他們的文化權力。

在整個知識的生產和流通過程之中，學校和傳媒是兩個最重要的核心環節。知識分子因為控制了傳媒和學校這兩項核心資源，晚清以後使其在文化和輿論上的影響力，比較起傳統知識分子，有過之而無不及。這些掌握了知識和輿論生產、流通權力的知識分子，本身又是組織化的，形成各種知識分子的社

19 關於「二重權威」的論述，參見張灝，《幽暗意識與民主傳統》（台北：聯經，1989），頁45-53。

20 關於中國思想史上從天理觀到公理觀的轉變，參見汪暉，《現代中國思想的興起》（北京：三聯書店，2004），頁1395-1409；關於從規範知識到自然知識的變化，參見費孝通，《中國紳士》，頁34-44。

團共同體。於是，借助學校、傳媒和社團這三個重要的建制性網絡，具有多種身分和職業的知識分子形成了一個替代傳統「士紳社會」的「知識人社會」。

二、「知識人社會」的公共網絡：學校、社團與傳媒

晚清的思想家們如梁啟超、譚嗣同等，都將學堂、報紙和學會，看作是開發民智和社會改革的三個最重要的途徑²¹。雖然他們不曾意識到這是即將出現的「知識人社會」的基礎性建構，但已經將之視為新式士大夫得以施展社會影響的重要管道。梁啟超、譚嗣同的想法並非移植於西方，也不是憑空產生，而是來自於晚明的歷史遺產。前面說過，宋明以後，士大夫的重心下移，從廟堂轉移到民間，在基層形成了一個「士紳社會」。在「士紳社會」之中，各級士紳們通過各種方式互相串連，形成了多個區域性乃至全國性的交往網絡。到明代，這一士大夫的交往網絡已經發展到了空前的規模。明季士大夫的書院林立，講學成風，士大夫們的結社也蔚成規模²²。晚明的東林黨、復社這些士大夫群體之所以對朝野擁有影響，乃是擁有書院、講學和結社這些公共交往的網絡。

鑒於晚明士林氣焰過於囂張，清廷統治者吸取教訓，嚴禁士大夫結社、自由講學和民間的書院，清代的士氣歸於沉寂。到了晚清，當內憂外患接連而起，中央王權逐漸式微之時，康有為、梁啟超、譚嗣同這些在野士人試圖重新擔當挽救危亡的使命，賦予他們思想靈感的，首先不是域外的新學，而是明代先人留下的歷史遺產。

從功能的意義上說，學校、報紙和結社，既是現代中國的公共網絡，也

21 早在1896年，梁啟超在〈變法通議〉和〈論報館有益於國事〉中，就詳細討論了學校、學會和報紙的重要性，譚嗣同在〈湘報後敘下〉中明確表達了同樣的觀點，認為覺醒士民之道有三：一是創學堂，改書院，二是學會，三是報紙。

22 參見謝國禎，《明清之際黨社運動考》（北京：中華書局，1982）；呂妙芬，《陽明學士人群體：歷史、思想與實踐》（台北：中央研究院近代史研究所，2003）；小野和子著，李慶、張榮湄譯，《明季黨社考》（上海：上海古籍出版社，2006）；羅宗強，《明代後期士人心態研究》（天津：南開大學出版社，2006）。

是中國特殊的公共領域。現代中國的公共領域，與以市民社會為基礎、以資產階級為基本成員的歐洲公共領域不一樣，其在發生形態上基本與市民社會無涉，而主要與民族國家的建構、社會變革這些政治主題相關。它們從一開始就是以新式士大夫和知識分子為核心，跳過歐洲曾經有過的文學公共領域的過渡階段，直接以政治內容作為建構的起點，公共空間的場景不是咖啡館、酒吧、沙龍，而是報紙、學會和學校。在風格上缺乏文學式的優雅，帶有政論式的急峻²³。而這一切，恰恰與明代士大夫的書院、講學與結社有著非常密切的歷史和精神聯繫。現代中國「知識人社會」的公共網絡，只有放在中國的歷史文化脈絡之中，才能理解其特殊的發展形態。

首先來看學校。中國的文化重心在歷史上曾經有多次遷移。在春秋戰國時代，文化的重心在私學，先秦的諸子百家都有自己的私家學校，以吸引門生。到兩漢時期，文化的重心轉移到太學，五經博士與帝國的官僚政治有著緊密的結合。魏晉南北朝貴族門閥崛起以後，文化中心轉移到了世族，在黑暗混亂的中世，那些世家大族保留了中國文化的燎原火種²⁴。唐宋以後科舉制度確立，雖然科舉吸引了芸芸學子，但許多有識之士痛感科舉制度害人，無法培養出儒家所期望的有德性、又有經世能力的人才，他們將三代的學校理想化，並按照這樣的理想開設書院。書院成為宋明時代的文化重心。然而書院再繁榮，也畢竟有限，它並沒有被建制化，雖然是士大夫公共交往的網絡，但並非國家正式體制的一部分。只要有科舉，一般讀書人就會捨書院、奔仕途而去。有清一代，書院墮落為科舉的附庸，而文化世家特別是江南的文化家族成為學術文化的重心²⁵。直到1905年科舉制度廢除以後，學校才最

23 參見許紀霖，〈近代中國的公共領域：形態、功能與自我理解〉，《史林》，2003年第2期。

24 關於魏晉時代士族與文化的關係，參見田餘慶，《東晉門閥政治》（北京：北京大學出版社，2005），頁270-278；唐長孺，〈東漢末期的大姓名士〉，收入氏著《魏晉南北朝史論拾遺》（北京：中華書局，1983）。

25 關於清代的文化家族與學術文化的關係，艾爾曼(Benjamin Elman)作了很好的研究，參見他的《從理學到樸學：中華帝國晚期思與社會變化面面觀》（趙剛譯。南京：江蘇人民出版社，1995）；艾爾曼著，趙剛譯，《經學、政治和宗族：中華帝國晚期常州今

終替代科舉，成爲國家建制所承認的精英培養的正式機構。從此，學校的文憑、特別是海外留學獲得的洋文憑，替代了科舉的功名，成爲通向政治、文化和社會各種精英身分的規範途徑。

在一個非民主的社會之中，精英是在社會中處於支配性地位的人物。在傳統中國，察舉制度、九品中正制和科舉制度先後成爲國家建制中的精英選拔機制。科舉廢除之後，雖然不再有類似科舉那樣規範的精英選拔制度，但社會逐漸形成了一些非制度性的共識，將海外留學生和國內名牌大學出身的，視爲上流精英。

胡適在〈領袖人才的來源〉一文中說：「在我們這個不幸的國家，千年來，差不多沒有一個訓練領袖人才的機關。貴族門閥是崩壞了，又沒有一個高等教育的書院是有持久性的，也沒有一種教育是訓練『有爲有守』的人才的。五千年的古國，沒有一個三十年的大學！」²⁶ 胡適的這段話道出了一個事實：從古代到近代，中國文化的重心有一個從家族到學校的大轉移。無論是太學時代，還是科舉時期，學在官府，衡量文化和精英的標準也在朝廷，士人的獨立性有限，哪怕有儒家的精神道統，也只有少數人才抗得住。宋明士人如此重視書院，原因亦在此。六朝隋唐時期士人之所以比較有力量，文化燦爛，乃是有世家大族的支撐，明清時期尚能保持一點學脈，也與文化家族有關。

晚清以後，傳統家族逐漸衰落，但書院挾著歐風美雨的威力搖身一變爲現代的學校，成爲文化生產的重心。1904年的「癸卯學制」和1912年的「壬子·癸丑學制」兩次學制的大改革，奠定了現代中國學校的基本建制，從此，知識分子改變了依附於王權政治的歷史，開始有了真正屬於自己的獨立職業空間。新式知識分子的職業化，帶來了兩個悖論性的趨勢。第一個趨勢是學校使得知識分子無論在身分上，還是心態上都獲得了獨立，不再像過去那樣依附於朝廷王權，這一次的獨立不僅是精神上的獨立，僅僅靠一脈道統支撐自己，而是有了一塊實實在在的社會地盤，有了自己獨立的建制化資源。讀

(續)

文學派研究》(南京：江蘇人民出版社，1998)。

26 胡適，〈領袖人才的來源〉，《獨立評論》，第12號(1932.8.7)。

書人自魏晉南北朝以後，再一次疏離仕途，獲得了相對於王權的自由。但這一次，憑籍的不是門閥世家，而是學校——是真正屬於知識人自己的社會建構。儒家追求了兩千年的學統，到了20世紀終於找到了學校這一肉身，精神的靈魂終於獲得了安身立命之地。

在近代中國，不須說教會大學和私立大學，即使是國立大學，國家權力的干預亦相當有限，大學有相當的自主性。大學的自主性又基本掌握在教授手中。學校擁有自身的文化標準和精英選拔標準。由於學校掌握了知識生產的核心權力，又將這套文化標準推廣到社會，通過對商業精英、政治精英、知識精英和技術精英的培養，以現代的學統為網絡，建立起一個遍佈全國的精英網絡，從而擁有了現代社會獨一無二的文化權力。

但獨立又是一把雙刃劍，它也帶來了另外一個趨勢：獨立以後的知識分子越來越游離於社會。當學院裡的知識分子以隔離的智慧，以學術為志業的時候，也就將自我放逐於社會之外。學院裡的知識分子，可以與鄉村沒有關係，與所在的城市沒有聯繫，也可以與政治隔離。從這個意義上說，他們是一種自我的邊緣化。不少成為象牙塔人的知識分子，當成為某個專業的專家學者之後，不必再有社會擔當。特別在亂世之中，如同魏晉時代的名士一般，清談學術以自得，到1930年代，以國立大學和教會大學為中心，逐漸形成了一個半封閉的文化貴族。

傳統的精英網絡是以宗法血緣和地域關係為核心的。到了現代社會，由於原來的宗法家族系統的解體，精英的地域流動和社會流動加速，精英的關係網絡認同轉而以共同的教育為背景，特別是學校出身為中心。比較起同鄉、同宗，校友更有一種內在的凝聚力，共同的師長關係、共享的校園文化和人格教育，使得校友之間有著更多的共同語言和感情認同。雖然傳統的血緣和地緣關係內在地鑲嵌在現代學統關係之中，然而到1920至1930年間，一個以現代學統為中心的等級性精英網絡基本形成。

在一個非民主社會之中，精英是社會中處於支配性地位的人物。在傳統中國，察舉制度、九品中正制和科舉制度先後成為國家建制中的精英選拔機制。而科舉廢除之後，雖然不再有類似科舉那樣規範的精英選拔制度，但社

會逐漸形成了一些非制度性的共識，將海外留學生和國內名牌大學出身的，視爲上流精英。科舉社會搖身一變爲文憑社會。

在等級性的文憑社會之中，處於核心地位的，是留洋歸來的留學生，其中歐美留學生處於金字塔尖，留日學生其次。處於第二層次的是諸如清華大學、北京大學、交通大學、中央大學以及燕京大學、聖約翰大學等位於國內的名牌學府畢業生。第三層次則是一般的公立和私立大學出身的學生，最後一個層次是遍佈全國的師範院校和專科學校畢業生。其中，上一個層次的畢業生通常在下一層次學校任教，逐漸形成了一個層次鮮明的師生網絡。這一以學統爲中心的知識人網絡，替代了傳統的以科舉和書院爲核心的同年、同門關係網絡，滲透到行政官僚、商業金融、知識生產和公共傳媒各個系統之中，具有不可替代的文化權力。

中國二千年以儒家爲中心的文官政治傳統，使得政治不得不借助文化象徵符號，才能獲得其合法性。中世的士族門閥，憑藉的是世家大族本身所擁有的文化優勢，近世轉爲官僚政治以後，科舉出身又成爲士大夫最重要的文化象徵資源。晚清科舉廢除之後，文化象徵資源便出自文憑和學問。五四時期少年中國學會的領袖之一曾琦(1852-1951)在五四時期這樣說，從前鄙視學問的政黨，「現在因受戰後潮流的震動，也漸漸的知道『學問勢力』不可侮了。」²⁷ 在民國年間，雖然政權掌握在新舊軍閥手中，但從中國政治傳統來看，槍桿子裡面出政權，卻未必擁有政治的正當性。除了張作霖(1875-1928)等個別土匪出身的軍閥之外，大部分北洋和國民黨軍閥對讀書人還是相當尊重，並爭相延攬人才，以獲得士林精英的好感。近代中國的大學，有點像戰國時代齊國的稷下學宮。稷下學宮也是國立的，是齊宣王(350?-301B.C.)爲了爭取霸業養的人才，但那些「不治而議論」的稷下先生們，一方面自由講學，一方面自由議政，與秦的博士們不一樣，他們不是吏，而是師，與君王不是君臣關係，而是在師友之間²⁸。

27 曾琦，〈留別少年中國學會同人〉，《少年中國》，第1卷第3期，頁54。

28 參見余英時，〈古代知識階層的興起與發展〉，氏著《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，1987），頁56-67。

同樣，在民國頭二、三十年，由於權力中心像戰國年代那樣一直不穩定，各路政治勢力紛紛禮賢下士，招徠人才。不要說政治勢力，連杜月笙(1888-1951)這樣的江湖幫會人物，都注意私門養客，善待文人。特別是1930年代以後，國民政府的用人逐漸改變過去延用私人的混亂局面，開始講究學歷和文憑，海外留學生和國內名牌學校出身的知識分子，在國民政府內部比例越來越高²⁹。

學校是「知識人社會」的中心，經過大約近半個世紀從洋學堂到現代大學的新式教育，到1930年代前後，中國開始形成了一個半封閉的知識精英階層。這一精英階層的標誌是受過國內外大學的高等教育，擁有現代大學的文憑。之所以稱爲半封閉，乃是因爲雖然從理論上來說，新式高等教育對所有階級開放，但由於其成本比傳統的科舉教育高得多，不是一般的貧寒弟子所能承受。在傳統的科舉之中，由於考試科目比較簡單，即使對底層讀書人未必形成致命的障礙³⁰。科舉從某種意義上說是反門第的，是門第的敵人。然而，晚清以後興起的新式教育增加了教育的成本，無論是聲光化電，還是人文博雅教育，無論是學費，還是素質成本都非常高，尤其是出國遊學或者進國內的名牌大學，只有家境比較好的才能負擔。而過去，家族承擔了讀書人的成本，也期待著中舉以後的回報。然而，五四以後，家族意識在農村逐漸式微，新式教育產生的人才也未必會給家族帶來實際利益，因此能夠遊學海外或受到名校教育的，多是殷實人家。貧困家庭的，只能上地方的師範學校，被排斥在主流精英層之外，這些師範生或者作爲地方精英在鄉間施展影響，或者流落到上海，成爲城市的波希米亞人，或者甘於社會邊緣，變爲主流體制的反叛者。

新式教育的門第化趨勢，到民國年間已經十分嚴重，竺可楨(1890-1947)

29 根據統計，民國初年國會議員和兩大政黨的重要黨員和職員都是留學生，但留日居多；而在國民黨政府內閣官員中，留美的超過留日的。1948年198位國民黨大員中，留美34人，留歐22人，留日32人。在學界，留學生也占了可觀的比重。到1936年，中國專科以上學校教職員44%是留學出身。參見王奇生，《中國留學生的歷史軌跡》（武漢：湖北人民出版社，1992），頁200、214、271。

30 關於新式教育的成本問題，參見：羅志田，〈數千年中大舉動：科舉制的廢除及其部分社會後果〉，《二十一世紀》，2005年6月號；羅志田，〈科舉制廢除在鄉村中的社會後果〉，《中國社會科學》，2006年第1期。

在1936年出任浙江大學校長後指出：「今日高等教育，幾全為中等階級以上子弟所獨享。中人之產，供給子弟畢業高中已甚艱辛，至於大學學生，每年非三四百元，不敷應用。即如江蘇富庶甲於全國而據該省統計，居民每年收入在90元以下者，占66%，浙江尚不及此數。則因經濟關係，不能享受高等教育之子弟，實占全數90%以上。埋沒人才，至為痛惜。」³¹而外出留學的，階級分野更嚴重。由於官費留學逐年減少，有實力到國外尤其是英美留學的，大都是富家弟子³²。據統計，1946年度留學生考試錄取生的家庭職業中，商人占32%，家居16%，官員14%，教師、醫生13%。這四項加以來占三分之二³³。

近代的文化家族研究表明，凡是能夠躋身上層精英階層的，大都是文化世家，即三代以上有功名，有一定經濟實力，書香門第，世代相傳。事實上，即使在明清的科舉制度下，仕途的真正優勢者也是那些文化世家，這些文化世家特別是居於開風氣之先的沿海一帶文化世家，到晚清民國的新式教育背景下，比之傳統的科舉教育擁有更明顯的優勢，繼續傳承下去，如浙江吳興的錢氏文化家族就是一個典型的例證³⁴。不過，現代的知識生產主體已經從傳統的文化家族轉移到了大學。大學不僅生產知識，而且通過等級化的文憑，參與了社會階層的生產與再生產。一定的大學畢業生總是與一定的社會階層有著固定的、制度化的聯繫，葉文心的研究表明：晚清、民國期間上海的不同層次的大學所培養的學生，與社會的分層制度有關，頂尖的教會大學聖約翰大學培養的是金融、工商業的上流人士，復旦公學、中國公學等私立大學的畢業生更多地進入中產階級的隊伍³⁵。

31 竺可楨，〈浙江大學設置公費生〉，《申報》，1936年5月9日。

32 參見周榮德，《中國社會的階層與流動：一個社區中士紳身分的研究》，頁44。

33 王奇生，《中國留學生的歷史軌跡》，頁171。

34 丘巍曾經研究過浙江吳興的錢氏家族，從第一代的錢振倫、錢振常兄弟中式進士，到第二代的錢玄同、第三代的錢三強，構成了一個從傳統士大夫家族向現代知識分子家族的完整脈絡。參見丘巍，〈吳興錢氏家族研究〉（杭州：浙江大學歷史系博士論文，2005年，未刊稿，收錄於中國優秀博碩士學位論文全文數據庫，該電子資料庫網址如下：<http://ckrd.cnki.net/grid20/Navigator.aspx?ID=2>）。

35 參見Wen-hsin Yeh(葉文心), *The Alienated Academy: Culture and Politics in Republican*

大約到1930年代，以國立大學和教會大學為中心，中國社會之中漸漸形成了一個半封閉的學術貴族階層，他們大都出身於文化世家，在海內外接受過良好的新式教育，其中很多人留學海外的留學生。他們有很高的工資收入³⁶，有著比收入更體面的文化地位和社會地位。他們學兼中西，談吐文明，教養深厚，對西方和中國的高級文化和文化傳統有著深刻的瞭解和體驗，在融合中西文明的基礎上形成了一個現代的精神貴族傳統。這一新式知識貴族不必像過去那樣依賴家族門閥或王朝官學，他們有了大學這一獨立的生存空間和文化空間，在這塊與世隔絕的象牙塔中，握有相當的自主權。

大學內部的學者們不屑與政治與社會共舞，保持著精神貴族高傲的冷漠，但是，近代中國的大學畢竟淵源自古代的學校傳統，不僅是純粹的知識和現代人才的生產場所，同時也是公共輿論的空間。這一傳統來自於傳統士大夫對三代學校的想像，並且試圖將學校理解為一個代表公論、制約王權的士大夫公共機構。為晚清和民國的知識分子所再三致意的黃宗羲的「學校」論，就為現代的大學提供了歷史的自我理解。黃宗羲所設想的「學校」，是獨立於皇權和官僚的公眾輿論機構，是「天下是非」的仲裁之地。其領袖與成員的產生，不是由朝廷選派產生，而是由士大夫通過自身的公議推舉和更換。「學校」是民間的，但又對權力中心擁有制度性制約，每月初皇帝必須率領文武百官到「學校」，像弟子一般坐在下面，聽取「學校」的學長講學，該學長由「當世大儒」擔任，地位與宰相相等，政治若有缺失，可以當著皇帝和宰相的面，直言批評。天下之是非，不是產生於朝廷，而是學校，「天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自為非是，而公其非是於學校。」³⁷

這一東林書院式的學校範式，在中國公共領域的歷史建構之中，曾經發生了非常革命的作用。但民國以後按照西方的學科體制所建立起來的大學體

(續)

China, 1919-1937(Harvard East Asian Monographs 148, Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, 1990).

36 關於1930年代大學教師的工資收入，參見馬嘶，《百年冷暖：20世紀中國知識分子生活狀況》（北京：北京圖書館出版社，2003），頁65-163。

37 以上有關黃宗羲的思想，均見《明夷待訪錄》中的「學校篇」。

制，爲了保持大學純粹的學術傳統，防止過於政治化、意識形態化，公共領域的功能有所削弱。蔡元培(1868-1940)、蔣夢麟(1886-1964)、胡適幾任北大校長，都對大學的過於政治化有所警惕。不過，作爲傳統士大夫的精神傳人，他們希望大學所培養的人才，不僅是有現代的知識，同時也有以天下爲己任的擔當精神。大學雖然不直接生產公共輿論，代表公共良知，卻有責任爲公共輿論和公共良知提供知識的基礎和理性的能力。

「知識人社會」的第二個網絡是社團。大學爲現代知識分子所提供的是知識生產的基本生存空間，但知識分子的組織化和社會文化實踐，卻是通過各種社團而實現的。

根據閻步克的研究，傳統中國的士大夫除了士族這一社會基礎之外，還有士林這一公共空間。在東漢年間，士林有兩個中心：一是以跨地域的太學爲中心，二是以大名士的個人聲望爲號召，成爲各地士人的凝聚中心，形成士大夫的交往網絡³⁸。不過，傳統的士大夫是一個具有共同價值觀、文化趣味和社會身分的階層，雖然在歷史上由於地域、利益和經學內部學派的差別，分爲不同的群體，但長期的「君子群而不黨」的觀念和王權對士人結社的限制，使得士大夫階層無法以建制化的方式組織起來³⁹。不過，宋代以後，朋黨的觀念有所改變。歐陽修(1007-1072)說：「君子以同道爲朋，小人以同利爲朋」⁴⁰。明中葉以後，東林黨自認代表天下輿論，他們通過書院網絡，形成了一個迥異於傳統朋黨的有著共同政治信念的同志式團體。晚明的士大夫結社成風，形成了對抗朝廷的非常大的民間壓力⁴¹。從各方面來說，晚清所繼承的正是晚明的精神遺產，士大夫結社又起狂瀾，梁啟超在《變法通議》中說：「今欲振中國，在廣人才；欲廣人才，在興學會」⁴²。根據張玉法的統計，從強

38 參見閻步克，〈帝國開端時期的官僚政治制度——秦漢〉，該文載於吳宗國主編的《中國古代官僚政治制度研究》（北京：北京大學出版社，2000），頁76。

39 參見陳寶良，《中國的社與會》（杭州：浙江人民出版社，1996）。

40 歐陽修，《歐陽文忠公集》，卷17。

41 參見小野和子，《明季黨社考》；謝國禎，《明清之際黨社運動考》。

42 梁啟超，《變法通議》，《梁啟超全集》（北京：北京出版社，1999），第1冊，頁28。

學會封閉到戊戌政變之前，全國成立的重要學會有62個，發起者基本上都是新式士大夫⁴³。

值得注意的是，現代的知識分子的社團是在儒家文化傳統崩潰的大背景下發生的。當士大夫所共同擁有的思想框架解體，在新式知識分子內部，首先發生的就是意識形態的分裂。一方面，知識分子通過結社而自我組織起來，形成了政治權力無法控制的士林，另一方面，這一士林由於缺乏共同的宇宙觀、價值觀和知識背景，又分裂為互相衝突的意識形態團體。現代知識分子通過結社組織起來，又因為結社而相互衝突、自我分裂，成為同時出現的悖論性的現象。

現代中國知識分子的共同體，基本上以各種政治和文化的意識形態為基本分野，比如五四時期的新青年、新潮社、改造派、學衡派和少年中國學會等。但是，也可以發現在那些知識分子社團內部，傳統的地域和現代的學緣關係同時發揮著重要的凝聚作用，比如新青年早期群體基本上都是安徽籍的知識分子，國家主義派的核心成員曾琦、李璜(1895-1991)等都是四川人；現代評論派的核心是留英學生，學衡派的主要成員都出身於哈佛等。現代的意識形態認同、現代的學緣關係與傳統的血緣、地緣關係地相互鑲嵌，構成了複雜的人際交往網絡。

現代中國的知識分子社團，或許是受到傳統的「君子群而不黨」的影響，他們很少以正式的團體名義出現，通常以同人刊物為中心，形成一個鬆散的、志同道合的同仁共同體。從五四時期到1940年代，胡適組織過多個同仁共同體，都是以同仁刊物為中心：1920年代的《努力週報》、1930年代的《獨立評論》、1940年代的《獨立時論》⁴⁴。之所以不願正式結社，而以同仁刊物為中心，乃是因為胡適等人對政治的態度是一種「不感興趣的興趣」，不是具體的政治參與，而是通過公共的輿論影響社會和政治。

43 張玉法，《清末的立憲團體》（台北：中央研究院近代史研究所，1971），頁199-206。

44 《獨立時論》不是一份刊物，而是一本系列文集。是1945年以後胡適手下的一批北大自由主義同仁相約，為各報紙刊物寫稿，最後結集出版，形成團體的影響。

知識分子社團的輿論影響，通過公共傳媒得以實現，而公共傳媒是「知識人社會」中，除了學校之外最大的公共網絡。

現代傳媒不僅控制了知識的傳播與消費，而且生產與再生產現代社會的公共輿論，而後者正是公共權力的合法性來源。現代中國的公共輿論，無疑是報紙、雜誌、書籍這些現代傳媒的產物，按照哈貝馬斯(Jürgen Habermas)的經典論述，它們是現代社會的公共領域。中國的公共領域，假如與歐洲的歷史比較，有許多非典型的形態，甚至可以判定其不成為公共領域。不過，假如將其放在中國自身的歷史脈絡裡面來看，可以發現其自有淵源所在。公共傳媒雖然是到近代才出現的，但作為政治合法性基礎的公共輿論，卻是歷史悠久。如今被稱為公共輿論的，在傳統中國叫做清議，它是士大夫的專利。士大夫的清議傳統，最早恐怕是春秋時代的「鄉校」，那是貴族社會中眾人議政的公共空間。子產(580?-522B.C.)不毀「鄉校」，乃是對古代清議的一種尊重⁴⁵。戰國時期齊國創立的稷下學宮，那些被君王養起來的稷下先生「不治而議論」或「不任職而論國事」，也是一種清議。秦代所設的博士，其職掌是「通古今，承問對」，與「不治而議論」大體相同⁴⁶。到西漢年間，清議傳統表現為鄉議，乃是察舉制度下考察選拔地方精英進入政治系統的基本依據。到東漢年間，大批士大夫雲集京城，在太學裡面議論國是，這些太學生的言論形成了對朝廷壓力非常之大的清議。清議乃是與朝議相對，可以視為民間的批判言論⁴⁷。東漢的清議就其批判性而言，足與現代的公共輿論媲美，然而由於太學依然是在王權體制之內，太學生的身分亦官亦民，民間的色彩打了一些折扣。到明代中晚期，王學講學之風的盛行、東林書院的崛起、使得真正意義上的民間清議出現了。各地紛紛出現的書院、講會和結社，正是明

45 據《左傳》記載，子產對「鄉校」表現出統治者的寬容：「夫人朝夕退而遊焉，以議執政之善否。其所善者，吾則行之。其所惡者，吾則改之，是吾師也，若之何毀之？」（《左傳·襄公三十一年》）。

46 參見余英時，〈中國知識人之史的考察〉，《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，2003），頁611。

47 參見陳寶良，《中國的社與會》，頁35、56。

季士大夫清議的建制化基礎。趙園在《明清之際士大夫研究》一書中分析說，清議強調的是言論的合道德性，往往突出其非官方性質，清議是由士人議論構成的言論場。雖然清議不能等同於士論，但「在輿論的造成中，士的主導作用是顯而易見的——『民論』接受『士論』的『導向』」⁴⁸。

在明代，清議也叫公論，很接近現代的公共輿論。之所以被稱為公論，乃是因為在激進的王學左派們看來，君主不能代表公，只代表一家一姓王朝之私。而公論者，出自人心之自然，所以君主不能奪匹夫之思想。匹夫之想法，乃真誠之見，是天下是非的標準⁴⁹。如東林黨領袖顧憲成(1550-1612)所說：「是非者，天下之是非，自當聽之天下」⁵⁰。士大夫的公論，被看作是維繫人心之本和國家之元氣，士大夫最應在清議上著力。如果士大夫不主持清議，那麼清議就必出於匹夫匹婦之心，游談處世之口⁵¹。明代中後期是民間士大夫最活躍的時期，也是公共輿論最囂張的年代，「處士橫議，品核公卿」，成為晚明的一大景觀。

晚明士大夫的精神遺產到晚清被重新發揚光大，書院演化為現代的學校制度，講學變遷為現代的傳媒，而結社光大為現代的知識分子社團。這些都是「知識人社會」得以形成的制度化條件。其中最重要的革命性事件，乃是公共傳媒的出現。明季王學士人的講學，還是局限在士人圈裡面，儘管有面向民眾的講會，亦有限。然而，晚清所出現的以報紙為中心的公共傳媒，以前所未有的現代傳播方式，將本來僅僅屬於士林內部的清議，放大為影響全國的公共輿論。

現代公共傳媒的出現，與印刷文化有著密切的關係。近代報紙的前身是邸報，有研究表明，明末士大夫的結社與邸報大有關係。邸報成為社會輿論、

48 參見趙園，《明清之際士大夫研究》（北京：北京大學出版社，1999），頁209、212-213。

49 參見溝口雄三著，林右崇譯，《中國前近代思想的演變》（台北：國立編譯館，1994），頁8-9、242。

50 顧憲成，《顧端文公遺書·自反錄》。

51 參見溝口雄三，《中國前近代思想的演變》，頁243；小野和子，《明季黨社考》，頁27。

形成天下的中介⁵²。到了晚清，邸報逐漸演變成爲民間的《京報》，由民間的書坊印製。由官方的邸報到民間的報紙，其影響從中上層的士大夫，逐漸向民間的一般知識公眾擴張。之所以如此，乃是與不斷改進的印刷業提供了技術基礎有關。報紙的出現，使得分散在各地的士人們有可能從聚合爲現代的公眾，形成一個「想像的輿論共同體」。

查爾斯·泰勒(Charles Taylor)認爲：公共領域有兩種形態：主題性的公共空間和跨區域的公共空間。前者是指區域性的集會，公眾們以共同關心的主題聚集在一起，那是一個有形的空間，比如沙龍、酒吧、廣場、街道、學校、社團等等。而跨區域的公共空間，則是包括報紙、雜誌、書籍和電子傳媒在內的公共傳媒，它們是一個無形的、想像性的輿論共同體，以共同的話題將分散在各地乃至全世界的陌生人，結合爲一個現代的公眾。按照查爾斯·泰勒的看法，公共領域的參與者不一定是哈貝馬斯所說的資產階級，而是一群有著共同主題的陌生人群。他們形成了想像的共同體，是現代社會想像的一部分⁵³。

在晚清中國，當出現了《申報》、《新聞報》這樣的公共傳媒，特別是1896年出現了《時務報》這樣以輿論爲中心的現代公共領域之後⁵⁴，以公共輿論爲中心的「知識人社會」才擁有了可能性基礎。報紙不僅傳播現代知識，也是事實真相和公眾輿論的生產者。現代的公共輿論從其自我理解來說，從傳統的清議演化而來，但清議只是在士大夫階層內部，並不是面對社會公眾的。而現代的公共輿論是意識形態，對社會公眾有著直接的動員作用，影響非過去的清議所能比肩。

所謂的社會公眾，並不是一個客觀的、固定的存在，他們是被現代傳媒

52 參見王鴻泰，〈社會的想像與想像的社會：明清的信息傳播與「公眾社會」〉，載陳平原等編，《晚明與晚清：歷史傳承與文化創新》（武漢：湖北教育出版社，2002），頁133-145。

53 參見Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries* (Durham and London: Duke University Press, 2004)。

54 根據作者本人的研究，《時務報》的誕生可以視爲中國公共領域出現的標誌性事件，參見許紀霖，〈近代中國的公共領域：形態、功能與自我理解〉，《史林》，2003年第2期。

和公共輿論建構起來的，是一群流動的、臨時的、想像性的人群，比如閱讀公眾、戲劇公眾、文學公眾等⁵⁵。參與公共輿論的知識精英在大多數的時候，其實並不與大眾直接接觸，他們只是通過公眾而影響大眾。與宋明時期的士紳不同，近代中國知識分子的啓蒙其實並不是直接面對底層民眾，而是通過傳媒所連接起來的知識公眾，是在特定的公共空間之中所聚集起來的各個階層的知識人。而這些公眾即報紙的讀者，通常是底層的士紳和新式知識分子。與此相對應，全國的大報、地方性報紙以及面向基層的白話小報。形成了一個等級性的傳媒網絡，它們各自面對的公眾也是不同的，這一公眾中的大部分，其實就是中國的「知識人社會」中的等級性網絡。啓蒙者與被啓蒙者，都處於一個相對的位置，全國性大報的讀者，可能是地方報紙的作者，而地方報紙的讀者，又可能成爲家鄉小報的作者——公眾就這樣一層層蔓延展開，形成一個以上海和北京爲中心、以中大城市爲中介、最後遍佈全國城鄉的知識分子公眾網絡。而這一網絡，正是通過公共傳媒的「想像的輿論共同體」建構起來的。

錢穆(1895-1990)先生說：中國士紳的影響一在清議，二在門第⁵⁶。到了現代，清議演變爲公共媒介和公共輿論，門第嬗變爲學校和文憑。無論是公共輿論還是學校出身，都成爲現代社會公認的建制化力量。知識分子也通過傳媒和學校，構建了一張等級性的、遍佈全國的文化權力網絡。而知識分子的各種社團和同仁刊物，則成爲這張文化權力網絡的網結點。這些網結點似乎沒有中心，彼此聯絡的人脈網絡也各有交叉，卻使得這張文化權力網絡實實在在地形成爲一個整體，同時又互相對抗、平衡和互相抵消。不管如何，這一正在崛起的「知識人社會」，其在現代中國社會獲得的文化影響力，是過去難以想像和比擬的，從晚清到1930年代，達到了一個空前絕後的程度。傳統中國政治的「二重權威」之中知識分子所擁有的道統權威，如今因爲擁有了相對獨立的學校、傳媒和學會這三大「基礎建構」，而變得空前的強大，令掌握槍桿子的軍閥、把持政權的政客官僚、擁有金錢的財團和握有底層勢力

55 參見卡爾·曼海姆，《重建時代的人與社會：現代社會結構的研究》，頁80-81。

56 錢穆，〈再論中國社會演變〉，載於氏著《國史新論》（台北：東大圖書公司，1989）。

的秘密社會，都對知識分子不得不有所借重，奉為上賓。

現在的問題在於，既然近代中國知識分子的輿論影響和文化權力如日中天，空前膨脹，為什麼他們最終還是無法成為社會的重心，衰敗下來呢？

三、為何重建社會重心失敗？

從晚清到民國，知識分子在社會的影響力，大致經過兩個階段，一個階段是19世紀末到1920年代末，是知識分子影響力的上升時期，知識分子借助大學、傳媒和各種社團的公共網絡，與城市資產階級一起建構了一個可以足以與中央權力平行抗衡的民間社會。第二階段是1930年代初到1940年代末，是知識分子影響力的下降時期。關於前一個階段的情況，前兩節已經有較多的論述。而1930年代以後之所以影響力開始下降，與政治權力的變化有關。在晚清，由於清廷在各種內憂外患之中權力逐漸衰落，地方勢力日益崛起以及上海等通商口岸城市多種政治權力的並存，社會重心不斷下移。民國的頭二十年，北洋政府和繼之而起剛上臺的國民政府忙於軍閥內戰，缺乏權力中心，顧及不了社會的自主發展。1930年代以後，隨著蔣介石(1887-1975)的南京國民政府一一擊敗各路軍閥，中央權力穩固，也開始加強對社會各個領域的滲透和控制，特別是1940年代以後，政府以戰時集權的名義，控制更加嚴密。雖然戰後的一段時間，知識分子的輿論影響一度強勁反彈，但終究曇花一現，最後，曾經是那樣生氣勃勃的「知識人社會」，被戰爭、內戰和革命所徹底摧毀。

1932年在「九一八」事件周年之際，胡適寫了一篇〈慘痛的回憶與反省〉，文中以沉痛的口吻，反省了中國為什麼近代以來如此不中用，民族自救運動屢屢失敗的原因。胡適指出，其中一個大困難「就是我們的社會沒有重心」。日本明治維新以後一直沒有失去社會重心，但在中國，「我們把六七十年的光陰拋擲在尋求一個社會重心而終不可得。」⁵⁷ 在傳統中國，士大夫是中國社

57 胡適，〈慘痛的回憶與反省〉，《胡適文集》（北京：北京大學出版社，1998），第5卷，頁382。

會和政治的中樞，近代以後的知識分子通過學校、媒體和社團的力量，試圖重建社會的重心，之所以功虧一簣，不是僅僅用外部政治權力的變化便可解釋的。我們要追問的是，近代以後知識分子不再成爲社會重心的內部原因究竟是什麼？與士大夫到知識分子的自我轉型，有什麼內在的關聯？

我們在上文已經分析過，在科舉制度廢除以後，在從士大夫向知識分子轉型的歷史過程中，同時出現了兩種相反的趨勢：一是知識分子的中心化，社會的重心從鄉村轉移到城市，知識精英大批城居，他們控制了教育和傳媒這兩個重要的知識和信息平臺，擁有了獨立的知識空間和文化空間，並通過批判性的公共輿論，使知識分子的文化權力達到了前所未有的高峰。與此同時出現的，則是知識分子的自我邊緣化。正是獨立，使得現代知識分子失去了傳統士大夫與地方社會和國家政治的那種內在的制度性聯繫，他的文化權力變得虛擬起來，僅僅以一種話語的方式而存在。無論是對社會的啓蒙，還是對政治權力的影響，都是如此。由於不再擁有與社會和國家的體制性聯繫，又缺乏市民社會的有力支撐，現代中國知識分子的公共領域，雖然曾經不可一世，最終卻孤軍作戰，淪爲邊緣。

在傳統中國，士大夫不僅與地方社會和帝國政治有著內在的制度性聯繫，而且其內部由於有共同的儒家宇宙觀、價值觀和倫理觀，士大夫集團也形成了一個意識形態的共同體。然而，科舉制度廢除之後，知識分子雖然組成了一個擁有文化權力的「知識人社會」，卻出現了一種內外斷裂的局面：在其外部，獨立了的現代知識分子與中國社會逐漸分離，失去了文化之根和社會之根；而在其內部，因爲失去了共同的信仰、價值和意識形態，知識分子不再是一個統一的群體，不僅意識形態發生了分裂，而且城市精英與鄉村精英之間也失去了有機的聯繫⁵⁸。

到19世紀末，隨著沿海通商口岸城市的崛起，大量的新式學堂在城市出

58 關於晚清城市知識分子與農村精英的疏離，楊國強有非常精彩的研究，參見楊國強，〈20世紀初年知識人的志士化與近代化〉，載於許紀霖編，《20世紀中國知識分子史論》（北京：新星出版社，2005），頁162-173。

現，無論要接受新式教育，還是謀求新的發展空間，士紳們都不得不往城市遷移。知識精英的城居化成爲一個不可扭轉的趨勢。如前所述，傳統士紳之所以有力量，乃是紮根於土地，與世家大族和地方網絡有著密切的血肉聯繫。晚清以後，精英大量城居化，移居城市以後的知識精英，逐漸與農村發生了文化、心理乃至關係上的疏離。有研究表明，在城市發展的新式文化家族對宗族和家鄉的認同感日益淡泊，比如吳興的錢氏家族中的第二代錢玄同就是如此。即使是留在鄉村的士紳，也大量移居縣城，對村莊事務不再關心⁵⁹。

以城市爲中心的現代知識精英，特別是海外歸來的頂尖精英，談起西方來，如數家珍。講到中國農村，卻一無所知，可以說是面向海外，背對鄉村。晏陽初(1893-1990)批評說：「一般留法留美留英的博士，沒有認識到中國的問題是什麼，空口講改革，沒有到實際的生活中去做工作，所以終於找不著實際問題。」⁶⁰一般知識分子來到城市以後，就不願再回農村，早在五四期間，李大釗已經注意到這個問題，他說：「一般知識階級的青年，跑在都市上，求得一知半解，就專想在都市上活動，卻不願回到田園；專想在官僚中討生活，卻不願再去工作。久而久之，青年常在都市中混的，都成了鬼蜮；農村中絕不見智識階級的足跡，也就成了地獄」。李大釗(1889-1927)號召青年「趕緊收拾行裝，清結旅債，還歸你們的鄉土」⁶¹。不過，好不容易走出鄉村的知識分子，還回得去嗎？即使願意回去，也困難重重。1930年代吳景超(1901-1968)在談到知識分子下鄉難的問題時說，鄉村中缺乏容納知識分子的職業，鄉下也缺乏研究學問的設備，鄉村中物質文化太低，不能滿足知識分子生活程度上的需要，而最親近的家庭宗族、親戚朋友也都不希望他回鄉。

59 參見丘巍，〈吳興錢氏家族研究〉，頁19；鄧若華，〈二十世紀前期常熟地方精英考察〉（上海：華東師範大學歷史系碩士論文，2004年未刊稿）。以上兩文均收錄於「中國優秀博碩士學位論文全文數據庫」（網址：<http://ckrd.cnki.net/grid20/Navigator.aspx?ID=2>）。

60 晏陽初，〈農民抗戰與平教運動之溯源〉，《晏陽初全集》（長沙：湖南教育出版社，1989），第1卷，頁536。

61 李大釗，〈青年與農村〉，朱文通等整理編輯，《李大釗全集》（石家莊：河北教育出版社，1999），第3卷，頁181-183。

這些都是知識分子不肯下鄉的原因⁶²。

即使像梁漱溟(1893-1988)、晏陽初、陶行知(1891-1946)這些致力於鄉村建設、鄉村教育的知識分子，也不再像當初士紳們回到故里那種水乳相融的感覺，對農民來說，這些城市讀書人是外在於鄉村生活的外面人，無論是他們的知識、語言，還是生活方式和趣味，都與農民們隔隔不入。傳統士紳與宗法鄉村的文化一體化已經蕩然無存，剩下的只是難以跨越的文化隔閡和城鄉斷層。難怪當年梁漱溟要感歎：我們搞了多年的鄉村建設，「號稱鄉村運動而鄉村不動」⁶³。

科舉制度廢除以後，大批士紳流向城市，鄉村的「士紳社會」開始解體。同時，也使得本來比較明確的地方精英身分，也變得曖昧起來。地方精英指的是地方舞臺上具有支配力的個人和家族。它比士紳的概念大得多，具有較多的異質性，包括有功名的士紳，也包括馬克斯·韋伯(Max Weber, 1864-1920)所說的長老，以及各種職能性精英，如紳商、商人、士紳經紀人，以及民國時代的教育家、軍事精英、資本家、土匪頭領等。

在這裡，我們可以看到，科舉廢除以後的地方精英，已經從過去比較同質的紳士階層蛻變為多元化的異質群體，而且不同的省份、地域中的地方精英差異非常大，有些地區還是傳統的士紳，有些地區商人占了相當的地位，而有些地方是有能力維持地方秩序的強人。在江南地區，承繼江南士大夫文化的歷史慣性，科舉廢除以後的江南地方士紳雖然不一定都有功名，但社會要求他們要有比較高的文化修養：詩書琴畫、文物鑒賞等，才是獲得體面的重要標誌⁶⁴；在雲南地區，傳統的鄉紳還是存在，但大地主和地方政客替代了舊式學者⁶⁵；而在河南地區，民國時期的地方精英主要是一些有能力領導地方民團抗擊土匪的人，而不再是受過教育、有財富的人。他們高度依賴暴力的力量。張信對河南的研究表明：民國以後地方的權力從傳統的精英那裡，轉移到

62 吳景超，〈知識分子下鄉難〉，《獨立評論》，第62號(1933.8.6)。

63 梁漱溟，〈我們的兩大難處〉，《梁漱溟全集》，第2卷，頁573。

64 參見鄧若華，〈二十世紀前期常熟地方精英考察〉。

65 參見周榮德，《中國社會的階層與流動：一個社區中士紳身分的研究》，頁5。

了具有不同個人背景、有能力利用當時動盪不安的社會局勢增強其在共同體內部影響力的人物手中。而地方自治為這些新精英的崛起提供了適當的機會⁶⁶。

科舉廢除以後的地方精英，雖然與傳統的士紳有千絲萬縷的歷史文化聯繫，但已經發生了很多變化，根據鄧若華對江蘇常熟地區20世紀前半期地方精英的研究，發現民國的地方精英與傳統士紳相比較，他們的精力開始注重於對財富地位的追求，而不是提高自己的品行和修養；地方精英開始職役化，更多地向國家權力滲透；他們從原先由士紳們主持的慈善、教育領域中退出，將這些公共的職能讓給地方權力；最後，上層的地方精英們的活動精英們也基本局限在縣城，對基層鄉村沒有興趣，與鄉村的關係慢慢淡化⁶⁷。巴林頓·摩爾(Barrington Moore, 1913-2005)在《民主與專制的社會起源》(*Social Origins of Dictatorship and Democracy*)一書中指出：「如果貴族領主和農民一道生活在農村，導致農民起義的可能性便會大為減少。」⁶⁸ 當無論是城市精英，還是地方精英，都紛紛放棄基層農村的時候，那裡便成爲了革命的溫床。

當大批精英從農村轉移到鄉村，失去了傳統的社會文化之根，是否意味著他們在城市重新找到了新的存在基礎？從現代知識分子所擁有的學校、傳媒和學會這些公共建構而言，可以這樣說。然而，正如我們前面已經分析過的，知識分子一方面獲得了前所未有的獨立，另一方面也意味著他們有可能游離於社會而存在，不僅對於農村生活如此，在城市生活中也是如此。雖然學校和傳媒是知識分子影響社會最重要的空間和渠道，但由於它們自身的性質，知識分子與城市的關係卻變得虛擬起來，從實體化轉爲話語化。

北京是現代中國的學術中心，是國立大學、教會大學最集中的城市。在這些著名的大學裡面，雲集了中國大部分優秀的學者。五四以後，大學勢力之強，無論是北洋軍閥還是南京政府，都不得不刮目相看。然而大學是學院

66 張信著，岳謙厚、張瑋譯，《二十世紀初期中國社會之演變：國家與河南地方精英，1900-1937》（北京：中華書局，2004），頁295-297。

67 參見鄧若華，〈二十世紀前期常熟地方精英考察〉。

68 巴林頓·摩爾著，拓夫等譯，《民主和專制的社會起源》（北京：華夏出版社，1987），頁369。

的象牙塔，大學教授與北京民眾的社會生活其實是不相干的。老北京，是一個典型的二元社會，一元是全國性的「知識人社會」，另一元是本土的地方社會，這兩個社會之間基本沒有什麼聯繫，學院精英與地方精英也相互脫節。到1930年代，大學校園裡逐漸形成了一個文化貴族，他們與農村隔離，也與身邊的這個城市不相干。直到盧溝橋的炮聲才打破了象牙塔裡面的平靜。當北大、清華的教授們隨著難民的隊伍向南方撤退，他們才真正走近社會，走近民眾。當聞一多等師生們徒步從長沙到昆明，組建西南聯合大學的時候，一路上所看到的底層民眾生活讓他們震撼不已。但此時戰爭卻削弱了學院自身的力量，「知識人社會」開始走下坡路了。

真正與城市社會發生聯繫的，是上海的知識分子。民國時期的上海與北京不同，國立大學只有交通大學、同濟大學、暨南大學等有限的幾所，而教會大學、私立大學、民營報紙和出版業卻十分發達，是全國的傳媒中心和出版中心。以民間的教育、報業和出版為基礎的上海「知識人社會」與滬上的地方社會有著千絲萬縷的聯繫，本身就是後者的一部分。這一格局來自晚清的傳統。自從上海開埠以後，在黃浦江畔，就出現了一個紳商階級，以張謇為代表的江南士紳，亦紳亦商，他們以地方自治為契機，形成了上海城市的地方精英。民國以後，傳統的紳商階級逐漸為新式資產階級所取代，而士大夫階級也演化為現代知識分子。但上海的知識分子，比北京的成分複雜得多，除了大學教授、文化人之外，還有報業、出版業人士、律師、醫生和各類專業人士等等。他們以各種行業協會、社會團體的方式組織起來，並且與商界、金融界和工業界發生了密切的關係。最有名的是張謇(1853-1926)、黃炎培(1878-1965)為領袖的江蘇省教育會，在辛亥革命和五四運動之中，聯合上海的資產階級，在晚清和民初的政治中發生過重大的影響。

在1920至1930年代的上海，上海的知識界與商界、青紅幫聯合，已經形成了一個有序的城市精英網絡，知識分子的文化權力背後有經濟和社會權力的支持。最典型的是，1932年一二八戰役中成立的上海地方維持會(後改為上海地方協會)，會長是執媒體牛耳的《申報》老闆史量才(1880-1934)，副會長是上海商會會長王曉籟(1886-1967)和青紅幫領袖杜月笙，秘書長則是前江

蘇省教育會會長、著名文化和社會活動家黃炎培。這些地方名流有知識分子，有實業界人士，也有黑社會領袖。他們周旋於中央權力與各種政治勢力之間，借多元權力的孔隙，控制了上海的地方社會。

不過，上海這一城市社會與傳統的鄉村社會還是有區別的。在鄉村社會之中，士紳始終是主角，但在現代的城市精英之中，核心已經讓位於資產階級了。資產階級成爲上海這個城市的英雄，像史量才這樣的報業大王，既是知識分子，又是資產階級，沿承晚清紳商的傳統，具有亦紳亦商的雙重身分。

在歷史上，士大夫們之所以力量，除了掌握文化權力之外，乃是有世家大族和宗法地方勢力作爲社會的後盾。近代以後，知識分子有了自己獨立的學校、媒體和社團，但這些文化權力需要尋找新的社會基礎。士大夫自命爲「中等社會」的中堅，但也意識到要與其他「中等社會」的力量，特別是商人階級結合，才能真正有力量。清末的楊篤生(1871-1911)說，在中等社會中，「唯自居於士類者成一大部分，而出入於商與士之間者附屬焉，出入於方術技擊與士類者附屬焉。而主持全省之議論思想者，惟士林而已」⁶⁹。士大夫自然是「中等社會」的中心，但也需要團結「中等社會」中的其他階層：紳商、軍人和自由職業者。「中等社會」是一個以士大夫爲中心的複雜的社會實體⁷⁰。雖然在上海，知識分子與資產階級結成了有限的同盟，但就整體而言，並不成功。抗日戰爭勝利以後，以知識分子爲主體的中間力量一度如日中天，但內戰一爆發，他們就失去了仲裁和制衡的力量。儲安平(1909-1966?)在《觀察》中檢討說：近代的民主政治可說是一種以中產階級爲骨幹的政治。近代以來，中國的知識階級雖然居於領導地位，士影響至遠且久，但在組織及持久上，總覺較爲消極。「要中國有健全的民主政治，先得使中國有一個有力的中產階級。這個中國的中產階級現在正在締造之中。」⁷¹

69 楊篤生，《新湖南》，載張枬、王忍之編，《辛亥革命前十年間時論選集》（北京：三聯書店，1960），第1卷，頁629。

70 參見《陳旭麓文集》（上海：華東師範大學出版社，1996），第1卷，頁414-415。

71 儲安平，〈知識分子、工商階級、民主運動〉，《儲安平文集》（上海：東方出版中心，1998），下集，頁49。

在現代中國，不僅知識分子弱，而且資產階級更弱。中國的資產階級不像歐洲那樣，是在自治城市的傳統中發展出來，從其產生的一開始，就帶有官僚資本的印記，即使以後轉化為民間資本，也與國家的權力有著千絲萬縷的聯繫。民國以後所出現的上海地方精英同盟，到日本侵華戰爭爆發，就受到戰爭的毀滅性打擊，江浙資產階級和青紅幫勢力內遷到西南之後，從此一蹶不振，只能仰賴政府過活。中國的「中等社會」，無論是知識分子也好，資產階級也好，一毀在戰爭之中，二毀在內戰手裡，到1940年代後期，雖然借助國共之間暫時的力量平衡，迴光返照，但比較起抗日戰爭之前，內壤全然空了。一葉孤舟，如何挽狂瀾於既倒！最後終究曇花一現，江河日下，無可奈何地被邊緣化。

知識分子不僅與社會外部斷裂，而且其內部也發生了斷裂。在傳統中國，士紳階層有一個龐大的社會網絡，他們以科舉制度為基礎，有共同的儒家價值觀，形成了一個由全國名流、地方名流和基層名流三個等級的流動網絡⁷²，這一網絡在晚清以後發生了內部斷裂，在城市，士紳階層蛻變為現代知識分子，在農村，士紳階層雖然依然有其影響，但也被漸次崛起的其他精英集團所稀釋。更重要的是，城市的知識分子階層與農村的精英階層，如同現代的城鄉關係一般，區隔為兩個互相獨立的精英共同體，雖然從個體而言可以在兩個集團之間流動，但從整體來說，無論從學校出身、知識結構和文化趣味，還是各自所借助的社會關係來看，分解為兩個互相脫節的群體。

即使在新式知識分子內部，當儒家不再是共同的價值觀之後，就再也沒有出現過一個可以替代的公共意識形態。在五四時期，知識分子們朦朧地形成了一段時間的新文化聯盟之後，1920年代以後很快地就分裂了，分裂為各種各樣的主義和流派。在傳統士大夫之中，每個時代雖然也有不同的流派，比如宋學和漢學、古文經派和今文經派等，但基本知識結構和價值觀念是相通的，擁有一個共同的知識框架。然而，現代知識分子內部的斷裂，最主要

72 參見孔飛力(Philip Kuhn)著，謝亮生、楊品泉、謝恩煒譯，《中華帝國晚期的叛亂及其敵人》(北京：中國社會科學出版社，1990)，頁4-5。

的是失去了共同的知識框架，不同時代、不同背景的知識糾纏在一起，形成了知識階層內部種種的衝突和緊張。

問題不僅是意識形態的分裂，在一個階級衝突、政黨衝突的大時代裡，知識分子又被嚴重政治化了，逐漸從獨立的「傳統知識分子」蛻變為政治附庸的「有機知識分子」。1930年代以後，知識分子力量的下降，與此有密切關係。在此之前，知識分子以「中等社會」自命，儼然是一獨立的中流砥柱，不屑成為任何階級的附庸。1930年代以後，國民黨的權力在加強，城市知識分子與資產階級聯盟力量在減弱。到1940年代，戰爭和內戰全然摧毀了民間資本和文化權力的社會基礎之後，失去了資產階級支持的知識分子，被夾在兩股非此即彼的黨派力量之間，被迫進行政治選擇。戰後中國知識分子最悲哀的，莫過於此。

最具諷刺意義的是，戰後從美國回國出任北大校長的胡適，試圖重建被戰爭破壞了的學統體制，制訂了一個《爭取學術獨立的十年計劃》。當胡適興致勃勃地將這個計劃拿到北大教授會上討論時，卻受到了同事們普遍的冷遇，大家談的不再是學術，都是吃飯問題。向達(1900-1966)教授諷刺說：「我們今天愁的是明天的生活，那有功夫去想十年二十年的計劃？十年二十年後，我們這些人都死完了！」⁷³ 為饑餓和內戰所激化了的知識分子無心學術，逐漸政治化，並深刻地捲入到黨爭之中。1946年底制憲國民大會的召開，成為知識分子非左即右的最後選擇，民主同盟內部決裂，胡適、張君勱(1887-1969)等人向右轉，更多的知識分子向左轉，逐漸失去了「知識人社會」自身的空間。到1940年代末，知識分子普遍地黨派化，大學衰落，學術跟著政治走，媒體圍繞著黨派轉，文化權力屈從於政治權力。「知識人社會」衰落了，無論是大學，還是公共傳媒和文人社團，深陷黨爭而不自知。晚清以後建立起來的知識學統完全崩潰，最後被革命的政統所取代。

73 胡適日記1947年9月23日，載《胡適日記全編》（合肥：安徽教育出版社，2001），第7卷，頁682。

1913年，當中華民國剛剛成立不久，梁啟超撰文呼籲中國須有中堅階級⁷⁴：

必有少數優異名貴之輩，常為多數國民所敬仰所矜式，然後其言足以為重於天下，而有力之輿論出焉。夫有力之輿論，實多數政治成立之大原也。……國中必須有少數優秀名貴之輩，成為無形之一團體，其在社會上，公認為有一種特別資格，而其人又真與國家同休戚者也，以之，夫然後信從者眾，而一舉手一投足皆足以為輕重。

從梁啟超到胡適，兩代讀書人都熱烈地期望知識分子能夠「成為無形之一團體」，「統率多數國民」。從19世紀中葉到20世紀中葉，整整一個世紀之中，在一片風雨飄搖的內憂外患之中，在中國歷史上第二次禮崩樂壞的大亂世裡，中國的知識分子被拋到社會上，建立起自己的「知識人社會」。他們試圖以自己的知識權力和輿論影響力重建社會重心。這個「知識人社會」是自由的，也是獨立的，但其根基是不牢固的。它一方面失去了與鄉村社會和城市社會的有機聯繫，另一方面與政治的制度性關聯也是脆弱的。更重要的，無論是學院，還是媒體，都缺乏體制性的保障。近代中國的知識分子，不僅在身分上依然是自由浮動的遊士，在心態上更是沒有安頓下來，總是要依附在某個階級、黨派或社會政治力量身上。近代中國的「知識人社會」是一個奇跡，是一座建立在沙灘上的象牙之塔，當戰爭、內亂和革命紛至沓來時，終究倒了。曾經輝煌過，卻沒有熬過亂世。

2006年7月改定於上海麗娃河畔

74 梁啟超，〈多數政治之實驗〉，《梁啟超全集》，第5冊，頁2599-2600。

第二部

思想內容的變化

從新民到新人

——近代思想中的「自我」與「政治」

王汎森

中央研究院歷史語言研究所研究員

一、

在近代思想轉型的時期，「自我」始終是一個重要的課題。「自我」是一個範圍非常廣、非常複雜的問題，在這篇短文中，我想談的主要是在近代思想轉型時期，「自我塑造」或「自我完善」的文化及它所形成的心理特質：怎樣才可以稱為「人」？怎樣才可以稱為良善的「自我」？自我完善的傳統方式如何一步一步消褪、並轉變成一種新的型式，以及這種轉變與近代政治、社會變動的關係。另一方面，近代中國「自我」的觀念，往往把自我完善的過程當作是步步向上提升的階梯，這與儒家思想、尤其是宋明理學有相近似之處，但是其中也有顯著的差異，近代思想中的「自我」，不再受傳統禮法道德之限制，其內容是開放的、是無限可能的向上主義(possibilism)，所以本文也將討論在後來各種意識型態的競爭日趨激烈時，良善「自我」的定義為何

隨著不同的意識型態而不斷改變其定義¹。

張灝先生在《梁啟超與中國思想的過渡，1890-1907》(*Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907*)中已指出，梁啟超運用宋明理學的思想資源來塑造一個現代行動者的現象²。在張先生的〈中國近代思想史的轉型時代〉中³，他指出改良派的梁啟超(1873-1929)與革命派的劉師培(1884-1919)，都受了很多傳統儒家修身觀念的影響，但同時，傳統聖賢君子的人格成份則日趨淡薄⁴。這種修身觀念與聖賢君子的理想逐漸滑開的現象相當值得注意，它不但使得自我完善的傳統方式失去力量，而且對轉型時代社會政治等層面產生過重大的影響。

此處要先指出的是，在近代以前儒家修身的觀念與聖賢君子的人格理想是一元而不可分割的，即使在內容方面有過細部的修正或變化，但是很少人懷疑或根本挑戰它的一元性。從近代日記等私人文件，我們可以看出，在轉型時期之前，傳統儒家的修身觀念與聖賢君子的理想，基本上仍然維持比較穩定的地位。從清代後期，思想界出現了一種「自然人性論」的傾向，某種程度肯定人們的物質慾望，但是它並未徹底地改變舊的格局。

促成上述那種「滑離」、「修身」與「理想」形成二元架構的現象的因素很多，傳統道德規範日漸受到質疑及現代「國家」、「社會」觀念的崛起，恐怕是最為關鍵的。

從晚清以迄1920年代，有兩波運動與自我的塑造有關。第一波以梁啟超

1 不過，這裡必須強調一點：本文中所討論的種種有關「自我」的新特質，並未發生在所有人身上，即使是當時的新派人物，也不一定都有相似的特質。在最初它可能只是少數人的觀念，後來慢慢成為轉動時代的核心思想，並逐步擴散其影響。

2 Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907*(Cambridge: Harvard University Press, 1971), chap. 9.

3 張灝，〈中國近代思想史的轉型時代〉，收入氏著《時代的探索》(台北：聯經，2004)，頁37-60。

4 張灝，〈轉型時代在中國近代思想史與文化史的重要性〉，《張灝自選集》(上海：上海教育出版社，2002)，頁115。

的「新民說」爲主，其影響非常深遠⁵，討論者比較多。它關心如何塑造新的「民」，這新的「民」是國民，是脫離奴隸狀態的現代「國民」。第二波是「新人」，它沒有像《新民說》那樣的里程碑式的文獻，但各種零星的文獻很多，現代學者的討論亦復不少⁶。譬如說，我們如果仔細留意新文化運動前後的各種文字，便常會發現他們提到「人」這樣的字眼時，往往以加上“ ”或「 」的方式來定義他們心目中理想的“人”。它的意思是我們現在存在的狀態，只是暫時的「人」，是向上進步的一個階段而已。新的「人」，加上引號的“人”，才是自我完善的、理想的「新人」。我們比較可以確定的是，新“人”的心理特質形成了巨大的驅動力量，促使一代青年們自問理想上的「我」應該如何認知這個世界，理想上的「我」應該追求何種價值。

「新民」要把老大的中國民族改造成爲新鮮活潑的民族，把自私自利的人民塑造成現代的「國民」：「苟有新民，何患無新制度，無新政府，無新國家。」⁷在晚清，「國民」被廣泛的的輿論設定爲一種資格、一種身分、一種應該極力追求的正面目標，這方面的例證非常之多，此處僅舉晚清一部小說《學究新談》爲例。其中到處充斥著這樣的對話：「你不要替他過謙，將來都是國民哩」、「這班後生，果真做得國民，也自能轉弱爲強的」⁸。

梁啟超的「新民」觀中，「新民」是現代「國民」、「公民」，有公德、時時存著爲群體、爲國家的觀念。「新民」有種種心理特質，胡適(1891-1962)《四十自述》中回憶說，梁氏所提倡的這些心理特質深深地改變一代青年，「(梁啟超認爲中國)所最缺乏最須采補的是公德，是國家思想，是進取冒險，是權利思想，是自由，是自治，是進步，是自尊，是合群，是生利的能力，

5 參考胡適《四十自述》。此外，「新民學會」的名字即是一例。

6 注意到「新民」與「新人」的學者，如劉再復，〈近百年來中國三大意識的覺醒及今日的課題〉，《歷史月刊》，第110期(1997.3)，頁78-89；袁洪亮，《中國近代人學思想史》(北京：人民出版社，2006)。

7 梁啟超，《新民說》(台北：中華書局，1978)，頁2。

8 吳蒙，《學究新談》，在王孝廉等編輯，《晚清小說大系》(台北：廣雅，1984)，第19冊，頁46、74。

是毅力，是義務、思想，是尚武，是私德，是政治能力……其中如〈論毅力〉等篇，我在二十五年後重讀，還感覺到它的魔力。」⁹

梁啟超對宋明理學相當熟悉¹⁰，所以他在談到人的「自我塑造」時常常援借宋明理學中對人內心世界中各種層次的分別。他在《新民說》中講到人的內心世界中分幾十層，要克去低下層次，提升到超越的層次，要「自勝」，要區別「兩我」，並隨時從物質的、俗鄙的「我」，提升到精神的、超越的「我」¹¹。有時候，他也要求人們分別自己內心的狀態，究竟是「有意識的」或「無意識的」¹²。梁氏在《新民說》中還提出一個相當具有概括性的概念「第二世界」——說「蓋丈夫之所以立於世者，莫不有第二之世界，以爲其歸宿之一故鄉。」¹³也就是說歷史上的大丈夫是能從流俗的「第一世界」拔升，過渡到理想中的「第二世界」的人。「新民」之塑造，也一樣有賴於從流俗自拔，形成一種必要的張力，丟掉流俗的、日常的第一世界，向「第二世界」提升。不過這裡要強調：「第二世界」的內容一直在變，梁啟超的看法只是其中一種而已。

在《新民說》、《德育鑑》中，梁啟超廣泛地援用明代王學右派的思想家所發展出的、非常精細的心理鍛練，用來刻劃一個行動者所應有的心理質素¹⁴。不過，他與宋明理學家不同，他把對羣、團體、國家的奉獻¹⁵，而不是聖賢君子的理想，提升爲道德之極致。所以自我完善的方式與舊士大夫已經不同。

梁啟超在撰寫《新民說》的初期，對傳統道德批判甚力，認爲相對於團

9 胡適，《四十自述》，季羨林主編，《胡適全集》（合肥：安徽教育出版社，2003），第19冊，頁61。

10 梁啟超在新民說的時代，仍非常痛恨漢學，傾向理學。

11 梁啟超，《新民說》，頁142、53、46。

12 梁啟超，《新民說》，頁60。

13 梁啟超，《新民說》，頁26。

14 參考我的〈中國近代思想中的傳統因素：兼論思想的本質與思想的功能〉，《學人》，第12期（1997），頁1-28。

15 梁啟超說「其最初一念之愛國心，無不為絕對的純潔的，此盡人所同也。」梁啟超，《新民說》，頁138。

體的「公德」而言，它們都是一些私德，可是愈到後來，他愈強調傳統道德的部份，說：「維持吾社會於一線者何在乎？亦曰：吾祖宗遺傳固有之舊道德而已。」¹⁶

劉師培的《倫理教科書》是《新民說》之後，比較系統地討論相似問題的名著。劉氏顯然受到梁啟超「國民」、「公德」、「公共心」等觀念之影響。《倫理教科書》分成一、二兩冊。第一冊著重討論傳統德目，第二冊偏重建立「社會倫理」。不過劉師培不像梁啟超那樣一開始即截然劃分「私德」與「公德」，並把傳統道德一律貶為「私德」。

劉師培一再強調一種邏輯關係，即完善自我即所以完善社會、國家，保全社會即所以保全自己¹⁷。所以該書第一冊的敘述策略是先追究各種德目在宋以前及宋以後內容之不同。宋以前的仍然多少可以施用於現代，而宋以後的扭曲與窄化，則是應當被批評甚至被唾棄的。衡量的標準有兩個：是否符合平等的、「對待」之倫理精神，及是否合乎「公共心」¹⁸。

在第二冊一開始劉師培很清楚地表示：「中國人民數載以前不知社會倫理為何物。」又說「中國古籍於家族倫理失之於繁，於社會倫理失之於簡，今編此書於家族倫理多矯古說之偏，於社會倫理，則增補前人所略。」他批評家族倫理，提倡社會倫理，認為中國「以社會之倫理皆由家族倫理而推，而一群之公益不暇顧矣。」儘管如此，我們仍可以看出，劉氏認為舊道德倫理仍有「創造轉化」之可能，如果充份擴充舊道德、舊禮儀的社會意義，並作相當的調整，也可能出現「社會倫理」。如他說：「故欲行社會倫理，亦必自正身始」，「合同族之力以互營公益」¹⁹。

儘管劉氏為舊道德倫理與「社會倫理」留下一些溝通的道路，但我們仍然可以看出前面所提到的那種修身觀念與其最終理想滑開來的痕跡。是「社

16 梁啟超，《新民說》，頁132。

17 劉師培，《倫理教科書》，在《劉申叔先生遺書》（台北：京華書局，1970），第4冊，頁2338。

18 劉師培，《倫理教科書》隨處提出這類看法，如頁2310、2314、2329、2336、2337。

19 劉師培，《倫理教科書》，頁2349、2323、2336-2337、2341、2332。

會」「國家」，而不是聖賢君子的理想，才是修身工夫之究竟，他說：

己身為國家社會之身，非一己所克私。若戕賊己身，使國家、社會少一盡義務之人，其有負國家社會，罪莫大焉²⁰。

他一再強調國家的重要，如說「蓋以國家較家族，國為重」，所重視的是「民」與「國」之關係，所欲培養的是「國民公共觀念。」在《教科書》第二冊的結尾，他甚至歸納說欲行社會倫理，必需要有「黨」——「故欲人民有公德，仍自成立完全社會始。欲成立完全社會，貴於有黨，黨也者，萬物之公性情也……蓋各國均以黨而興，則欲興中國亦不得諱言朋黨……必先自民各有黨始，然民各有黨，又必自事各有會始，事各有會，庶對於社會之倫理可以實行矣。」²¹所以推到極點，自我完善的極致是以「黨」來建立「完全社會」。

劉師培與梁啟超不同，他不像梁啟超那樣乞靈於宋明理學，把心分成幾個層次，並力求自我超越。但劉氏相信舊道德倫理更有向「社會倫理」過渡的潛力。

梁、劉兩種論旨，在清末有相當的代表性，他們一位是改良主義者，一位是革命家，但都不約而同地以「造國民」為其「修身」工作之根本歸宿。不過，在晚清也有像章太炎(1869-1936)、魯迅(1881-1936)那樣比較關注「個人」的思想家。而章太炎等人大約和後來新文化運動時期講「個人」的關聯比較多些。

二、

在新文化運動時期，青年極力批判傳統，舊道德與舊倫理都在嚴厲指責之列，人的覺醒，個人解放是突出的主題。此時一方面是不再像《新民說》

20 劉師培，《倫理教科書》，頁2320。

21 劉師培，《倫理教科書》，頁2327、2336、2349。

或《倫理教科書》那樣，認為在塑造「新民」時，傳統的修身觀念仍有不可抹殺的地位；另一方面是「新人」取代「新民」，成為關心的焦點。

由「新民」到「新人」的轉變很值得注意。這並不是說「國民」的思想已經失去力量，事實上「國民」已經沈澱成爲一種底色（譬如「國民性」的討論仍然非常熱門，即是一例）。想釐清「新民」與「新人」的變化之因並不容易。新文化運動前後的思想界是一個調色盤，西方自由民主思想、無政府主義、各種社會主義思想都在這個調色盤中，它們「雜糅附會」，形成一些極含混複雜的色調，恐怕只有極少數在西方受過長期教育的人方能區分彼此，至於一般青年，則往往不能道其所以。

主要是受西方民主自由思想的影響，新文化運動提倡人的覺醒，人的解放，人的文學，人的宗教……，人們思索著如何從傳統的禮法道德、風俗習慣等層層束縛解放出來，成爲西方現代文化標準下所定義的「人」。

但是此處我還想特別提到，無政府主義及激進社會主義的深刻影響。民初以來思想界，尤其是民國四、五年左右，對現實政治社會的徹底失望，卻又不知最終希望之所在，青年群起趨向無政府主義。許許多多思想言論皆受其影響，即使連胡適介紹的易卜生主義，其實也帶有濃厚的無政府色彩，在無政府主義及激進的社會主義影響下，由個人到全人類之間所有的組織與階級——包括家庭、國家等——都在打破之列。人要成爲一個「真正」的人、個體的人，才算是“人”。

特別值得注意的是這個時期的國家觀的轉變。在《新民說》時代，鼓吹人們成爲健全的現代「國民」，但是此時受到兩種因素的影響，對「國家」與「世界」，往往游疑不定；隨著不同的語境及時代環境的變化，而在兩者之間往復挪移，其中較爲激進的則往往將「國家」當成批判、鄙棄的偶像²²。第一是無政府主義、社會主義的影響。第二是第一次世界大戰之後，人們對德意志帝國的鄙棄。一時之間人們言論中多以棄「國家」爲崇高（雖然他們內心

22 關於「國家」與「世界」，參考本書羅志田〈理想與現實：清季民初世界主義與民族主義的關聯互動〉一文。

深處的狀態不一定如此)。這方面的言論相當多，早在1915年《新青年》第一卷中，高一涵(1885-1968)即已發表〈國家非人生之歸宿論〉²³，陳獨秀(1879-1942)的〈偶像破壞論〉中斬釘截鐵地說「國家也不過是一種騙人的偶像。」²⁴傅斯年(1896-1950)在《新潮》中發表之〈《新潮》之回顧與前瞻〉中，倡議「我」到「人類」之間一切的「階級」，包括家族、地方、國家，都是偶像²⁵。五四的社團中更充滿類似言論，認為理想的青年「都是不應該帶有愛國色彩的。」²⁶這林林總總的材料都說明了「新民」、新「國民」的理想，至少在表面上，隨著對「國家」的激烈批判，而被對「新人」的興趣所取代。新人是「人類中的一個人」²⁷，而不是「國家」中的一個「民」。

第三個值得注意的元素是「進化」思想。進化思想在近代中國的影響無遠弗屆，它使得人們普遍認為未來是無限開放，無限可能的，「人」的究極狀態亦復如此。現在的「人」只是達到未來真正的「人」之間的一個階段性狀態而已，所以「新人」是無限可能的，為了成為「完全的人」，必須成為「新人」；但這「新人」究竟是什麼狀態，便言人人殊了。

由於新文化運動中對舊道德禮法施以體無完膚的批評，所以在塑造「新人」的論述中，傳統的自我完善方式，或是前面提到的那個逐漸滑離的二元架構的成份消褪了，而國家的理想，也被其他的內容所取代。這個時候，一個理想的「新人」，應該如何自我完善，應該具有那些心理特質，應該追求那些理想，都起了微妙的變化。

在以下的討論中，我是藉由一批措詞，去捕捉這一代青年的心理特質。措詞與概念的升降，常常是把握一個時代思想動向的入手處，也是推測一代

23 《新青年》，第1卷第4期(1915.12)，頁1-8。

24 陳獨秀，〈偶像破壞論〉，任建樹等編，《陳獨秀著作選》(上海：上海人民出版社，1993)，第1卷，頁392。

25 傅孟真先生遺著編輯委員會編，《傅斯年全集》(台北：聯經出版事業公司，1980)，第4冊，總頁1209。

26 〈毛澤東給蕭旭東蔡林彬并在法諸會友〉，《新民學會資料》(北京：人民出版社，1980)，頁146。袁洪亮前引書中列舉了一些這方面的資料，請參考。

27 趙帝江、姚錫佩編，《柔石日記》(太原：山西教育出版社，1998)，頁104。

心理特質的重要根據。當我們想起新文化運動時，會很自然地浮現一堆與自我有關的措詞。在這篇文章中，我所討論的幾個核心措詞，分別是「人」、「人生」、「無意識的」、「有意識的」、「自然的」、「人爲的」、「向上的」。值得注意的是，在晚清，這幾個詞彙已經出現，但它們的大流行是在民國，尤其是新文化運動以後。

三、

新派人物較常使用這些措詞，但並不表示傾向保守的人不使用它們。這些措詞大多是一些有關心理狀態的形容詞，它們往往是在文章中一閃而過，語意模糊，並未細加定義或深入討論。爲了廣泛引用一些文句來說明這個歷史現象，所以以下的引文不免零碎，在此要先向讀者致歉。

在傅斯年早期的文章，加了引號的「人」這個用法不時出現²⁸，在五四青年中，“人”的表述屢見不鮮，有時候是提出自己最新的定義，如《浙人》中間什麼才算“人”，接著說「惟具有奮鬥精神、獨立精神、互助精神的『平民』，才算作『人』。」²⁹有的是以“人”作爲社團的宗旨，如覺悟社的宗旨是「求適於『人』的生活。」並說「覺悟」無邊無止，「進化」無窮³⁰。有的宣示他們的任務是縮短「舊人」變「新人」的時間，如帶有無政府主義色彩的「新人社」，它的社名代表著這個時期追求成爲「新人」的思潮。「新人社」有一份〈新人約〉，說該社的第一任務是在縮短「舊人」變「新人」的時間，「使他由無限的將來，變成有限並且是極小限度的將來」，最終希望做到消滅

28 如他在〈白話文與心理改革〉中說：「我們與其說中國人缺乏『人』的思想，不如說缺乏『人』的感情；我們與其說俄國近代文學中富有『人』的思想，不如說他富有『人』的感情。」傅孟真先生遺著編輯委員會編，《傅斯年全集》，第4冊，總頁1183。

29 中共中央馬克思、列寧、恩格斯、斯大林著作編譯局研究室編，《五四時期期刊介紹》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1979），第2集，上冊，頁442。

30 分見張允侯等著，《五四時期的社團》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1979），第2冊，頁313、302-303。

「你、我、他」的隔閡³¹。

當時青年認為完整的「人」是打引號的“人”，他們在內心中形成一種二元式的結構，並將之自然化下來，“人”天經地義地應該追求新思潮——沒有加“ ”的人則是尚未到達真正的“人”的境界。在中國思想史上，凡是到了重新定義「人」的時候，往往是思想產生重大變化之時³²。新文化運動時代提到人時，加上“ ”號，即表示不承認當時中國人是真正的人，而只是向著人的狀態，正待向上進化的一個階段而已。這個“ ”所蘊含的對現實狀態的不滿，產生了重大的驅動力，代表著對人之所以為人的文化的、社會的、政治的各方面的重新檢討定義，而企求轉變成為「新人」。這個理想「新人」的定義是五花八門的，我們已經非常熟悉，譬如要有自主的意識，要進取競爭，要有開放創新、科學的精神等等³³，此處所要討論的是其中的一些過去人們比較少注意的面相，人要成為“人”，他的心理特質是「有意識的」、「人為的」、「向上的」。

不過，我要強調，「有意識的」、「人為的」、「向上的」並不一定與“人”同時出現，但它們都與廣義的“人”的自我完善的議題分不開。

自然的 v.s. 人為的

首先我要談到的是人們心中處處區分「自然的」與「人為的」對立。

「自然的」與「人為的」對立顯然受到當時中國人所理解的進化論的影響。「自然的」一詞應略加分疏：在近代中國，文學、藝術方面嚮往自然，希望貼近自然或研究描述大自然；但是在人事方面，則鄙薄「自然」。在這裡，「自然」是指不經反思、未經自覺，保持現狀的，甚至是預定的、命定的生活狀態。在西方進化式思考中，人是自然的一部份，暗示人的有限性，被環境決定的可能。進步主義則強調對自然的征服，人可以透過自為的努力去克

31 中共中央馬克思、列寧、恩格斯、斯大林著作編譯局研究室編，《五四時期期刊介紹》，第2集，上冊，頁409。

32 如韓愈的〈原人〉、宗密的〈原人論〉、顏元的〈原人〉。

33 袁洪亮，《中國近代人學思想史》，第五章。

服自然。但在近代中國兩者顯然混合在一起，一方面講「天行」與「人治」相反相成，另一方面是有意無意間突出「人治」的部份；在亡國滅種的危機中，人們在「天行」與「人治」的複雜槓桿中，突出「人爲」努力的重要。對此，嚴復(1853-1921)的《天演論》有關鍵性的影響，在這一本影響力奇大無比的小書中，〈導言〉第四篇的標題就是「人爲」，它告訴人們自然是被「人爲」所克服的。細讀過《天演論》的人，會發現問題不是那樣簡單，該書雖然處處講「自然」與「人爲」之對立，並且宣揚一種由「自然」到「人爲」的過程，不過它也爲「自然」留下一定的空間。「人爲」並不能夠憑空而爲，必須要依恃「自然」，「人爲」才可能成功，故說「天擇者，擇於自然，雖擇而莫之擇」，又說「皆有其自然者，爲之陰驅而潛率」，故不能完全背逆「自然之機」，否則雖有聖者，「不能一日行也」³⁴。

通貫《天演論》的主旋律便是「人治」與「天行」相反而相成的情形，「人治之所以有功，即在反此天行之故」，「天人之際，其常爲相勝」，「天人勢不相能」，「天人互爭之境」。在書末，他強調「今者欲治道之有功，非與天爭勝焉，固不可也。」³⁵此處「天行」是自然的，而「人治」是「人爲的」，而且書中也處處批判黃老的「自然」是要不得的，它舉了許多例子(如園丁墾殖花園)，說明「人爲」或「人治」可以征服「自然」。這樣一本書所留給人們一種印象，天不是判官，天是與人競爭的，宋明以來奉爲最高的「天理」反而不是主宰。

「自然」與「人爲」相對的觀念在晚清已經頗見流行(如梁啟超〈天演學初祖達爾文之學說及其傳略〉)。新文化運動前後所盛行的從「自然」到「人爲」的思考方式，是演化論與進步主義的結合。在這個思考方式之下，「自然」與「人爲」勢不兩立，「人爲」不必依靠自然，「人爲」可以憑空而起，人的理智能力有多高，它就可以到達多高。新文化運動時所講的「自然」，不是指大自然，而是一種相承數千年的「自然而然」的人生的態度。

34 分見嚴復，〈導言六：人擇〉，《天演論(上)》(台北：商務印書館，1977)，頁3、16。

35 分見嚴復，〈導言六：人擇〉，《天演論(上)》，頁16-17、15、48。

依照我的初步觀察，這種在內心中將一切人文現象分爲「自然的」與「人爲的」，並預設理想上應該從「自然的」發展爲「人爲的」思考方式，影響到許多方面。

新文化運動期間，李大釗(1889-1927)在〈東西文明根本之異點〉說，東西兩個文明的根本不同處，即在於「一爲自然的，一爲人爲的」³⁶，在〈美與高〉中，他又說，影響一國民族性有兩大端，一是「境遇」，一是「教育」，「境遇」屬乎自然，「教育」基於「人爲」³⁷。他又引日本早稻田大學教授北聆吉的話說西方人「對於自然，不能漠不關心，純取觀望之態度，不能融合其自我於自然之中，以與自然共相游樂，其視自然爲自我發展之憑基，非自我產生之嫡母。自然者，可以克服之障礙也。」³⁸

胡適在1919年2月出版《中國古代哲學史》中說，中國自古以來的哲學家都崇拜「天然」，老、孔、莊、孟，皆是如此，「大家都以爲凡是『天然的』都比『人爲的』好，後來漸漸把一切『天然的』都看作『真的』，一切『人爲的』都看作『假的』，……只有荀子極力以爲『人爲的』比『天然的』更好」³⁹，而胡適當然是站在荀子這一邊的。他的重「人爲」輕「天然」的主張在當時有相當大的影響。

模模糊糊感覺到應該和「自然」採取敵對狀態的，可以再舉瞿秋白(1899-1935)的例子。不過他只是清楚地感覺到西方文明是以自然爲敵的，但並不就認爲中國文明即是「自然的」，而認爲中國只是與「自然」漠不相干的「路人」。1921年，瞿氏在《赤都心史》中的〈自然〉一文中引泰戈爾(Rabindranath Tagore, 1861-1941)的話說，希臘人視「自然」爲敵，印度人視「自然」爲友，俄國人視自然爲鄰人，中國視自然爲路人，「偶然同道而行，即使互相借助，始終

36 李大釗，〈東西文明根本之異點〉，朱文通等整理編輯，《李大釗全集》（石家莊：河北教育出版社，1999），第3卷，頁40。

37 李大釗，〈美與高〉，朱文通等整理編輯，《李大釗全集》，第2卷，頁611。

38 李大釗，〈東西文明根本之異點〉，朱文通等整理編輯，《李大釗全集》，第3卷，頁50。

39 胡適，《中國古代哲學史》（台北：商務印書館，1978），頁34-35。

痛癢漠然。」他語意不十分清楚地說，這是「未見目的，從容不迫，無所警策，行道蹣跚，懶於移步」，他說「未來的黃金世界，不在夢寐，而在覺悟。」⁴⁰似乎是在說最終應該覺醒，不是以自然為「鄰人」，而應以自然為敵，才能構築未來的「黃金世界」。

新派人物如此說，調和派的杜亞泉(1873-1933)在〈靜的文明與動的文明〉上也運用這兩個對立的概念分析東西方，他說「西洋社會，一切皆注重於自然。西洋人以自然為惡，一切以人力營治之，我國久則以自然為善，一切皆以體天意遵天命循天理為主。」⁴¹所不同的是李大釗等人堅持中國必須要從「自然的」發展到「人為的」，而杜亞泉認為沒有必要，東西方文明是性質的不同，不是程度的不同，「自然」與「人為」兩種文明皆有其存在之合理性，「凡社會中之各個人，皆為自然存在者，非擾亂社會，不失其存在之資格。」⁴²

討論文化的問題如此，討論到政治組織的問題時，亦運用此「自然」與「人為」對立的概念。胡漢民(1879-1936)不能算是五四青年，但他在討論政治的文章說，斯賓塞一派的政治學說什麼都聽其「自然」，把「人為」看得很輕，所以會變成極端的保守主義，又說呂邦(Gustave Le Bon, 1841-1931)認為德意志的「國民心性」是「人為」的創造⁴³。胡漢民深受呂邦之影響，在討論問題時常常引用呂邦之說以為佐證，而他在論證了兩種不同的政治學說之後，也主張作為一個現代國家應該要由「自然的」進到「人為的」。

新派人物當然也面臨了有力的反抗。但是反對的人往往也認可「人為的」「自然的」這兩種劃分，前面提到的杜亞泉，藉著強調東西文明是「性質」之異，而非「程度」之異，進而指出「自然的」與「人為的」這兩種文明可

40 瞿秋白，《赤都心史》三十六〈自然〉一文，收入於《民國叢書》五編「歷史地理類」第80冊(上海：上海書局，1996)，頁123-124。

41 杜亞泉，〈靜的文明與動的文明〉，許紀霖、田建業編，《杜亞泉文存》(上海：上海教育出版社，2003)，頁339。

42 許紀霖、田建業編，《杜亞泉文存》，頁338-344。

43 胡漢民，〈呂邦的《群眾心理》〉，蔡尚思主編，《中國現代思想史資料簡編》(杭州：浙江人民出版社，1982)，第1卷，頁564-570。

以並存，但是更激烈的反對者則認為「人爲」的是壞的，「自然」的才是好的。深受無政府思想影響的朱謙之(1899-1972)，在一本論點相當奇特的書《一個唯情論者的宇宙觀及人生觀》中，主張建立一個「宇宙觀的政治系統」，要培養「宇宙的國民」。他主張以「真情」作為政治的基礎，大家只管發展真情的自由，不要「人爲法」來拘束他。朱氏主張各人自主自治，自由組合，然後聯合，「以次至於成爲自由組織」的大同世界。他對於法治制度，全然加以否定，並把「人爲法的組織」和「情的組織」——「自然法的組織」對立起來，痛斥「人爲法的組織是萬惡之源」。主張要倒轉過來提倡「情的組織」——「自然法的組織了」，「須知只有這自然法的組織底下的政府，是『好政府』了，只有這自然法的組織底下的政治是『好政治』。」⁴⁴

前面所提到的是「自然」與「人爲」對立在文化、政治、社會組織等範圍產生的區分作用。其實，這種無處不在的區分，深入到當時青年內心中的反覆掙扎，我覺得傅斯年的〈自然〉一詩相當能表現這種自我內在的對立。

這裡必須對這一首詩的背景略作些說明。在新文化運動時期，傅斯年這位五四遊行的總指揮，在短短的幾個月中寫了幾十首白話詩，其中大部份的技巧及意境都不算高明，但是這些詩因爲無拘無束，所以不像《新潮》中那些板起臉孔來說話的文章，所以更自由、更無拘束地表達一個青年內心的掙扎，而〈自然〉正是他這一個時期的最後一首白話詩，大概也是傅斯年一生公開發表的最後一首白話詩。當時傅斯年正在上海滄洲旅社等船去倫敦留學，也是他揮別民國八年一月《新潮》創刊以來二百多個日子中，發表幾十篇文章猛烈攻擊傳統，極力介紹西洋新知的文章之後。當他稍爲平靜下來，他似乎出現了一種對立，一種矛盾，對傳統的或西方的，「自然」的或「人生」的(這時候所謂「人生」是指擺脫傳統的生活而得到一種新的生命境界，是西方的生活理想與方式)，搖擺不定。當時傅斯年當然是堅決站在西方反東方，站在「人生」反「自然」的，但是在滄洲旅社的這一刻，他猶疑了。他在〈自然〉中寫道：

44 朱謙之，《一個唯情論者的宇宙觀及人生觀》，收入於《民國叢書》第一編「哲學·宗教類」(上海：上海書局，1989)，第九講「政治哲學」，頁141-142、145-146。

究竟我還是愛自然重呢？

或者愛人生？

他倆常在我心裡戰爭，弄得我常年不得安貼，

有時又覺得後一個有理，

有時覺得前一個更有滋味。

雖然有滋味，總替他說不出理來，

雖然說不出理來，總覺得這滋味是和我最親切的——

就是我的精神安頓的所在。

……

從我幾千年前的遠祖，直到了我，無數的被你攝魂去了。

明明白白知道和你親切要演一齣悲劇，

然而多少年代的藝術家，為你嘔了無數心血，

億萬萬的「有趣味者」，遭了億萬萬場大劫，

結果還是一場大失敗，

眼看那「有所為」，「有目的」，求善人生的鄙夫，

一天一天的開拓起來，

……

人生啊！我的知識教我信你賴你！

自然啊！我的知識教我敬你遠你！

……

前面的光明啊！我陷在這裡了！快引個路兒⁴⁵！

詩的一開始便點出「自然」「人生」兩種思路的對立，並坦白承認即使他不容他人有辨駁餘地的提倡「人生」，但事實上在他內心深處這兩者「常在我心裡戰爭，弄得我常年不得安貼」，覺得「一個有理」、「一個更有滋味」。有

45 原刊於《新潮》，第2卷第3號(1920.2)，後收入傅孟真先生遺著編輯委員會編，《傅斯年全集》，第7冊，頁225-228。

理的是「人生」，是當時中國應該走的路；而「有滋味」的是過去那種「自然」的生活方式，「雖然有滋味，總替他說不出理來」，雖然說不出理，卻總覺得是和他「最親切的」，是「精神安頓的所在」。但是這種生活是無用的、不能「遂生成業」的——「可見遂生成業未必就是安頓一人的一生的」，也就是「遂生成業」與「安頓人生」是互相矛盾的。有「趣味」的自然的生活，在現實世界的殘酷競爭中是最沒用的，所以他要問「你爲什麼不能說明你自己來？」而且是帶悲劇色彩的，所以它的顏色「是悲淒的，終日流淚」，「從我幾千年前的遠祖，直到了我，無數的被你攝魂去了」，而且和它親近即要「演一齣悲劇」，是「遭了億萬萬場大劫」，「結果還是一場大失敗」。相反的，西方「人生」那種「有所爲」、「有目的」的「求善人生的鄙夫」，卻「一天天的開拓發達」。所以在一番反省後，他仍決定選擇信賴「鄙夫」們的「有所爲」的「人生」，而遠離「自然」；也就是放棄他所熟悉的傳統，選擇西方的道路。

在這首詩中，「自然」的是他自己以及他那代表青年所熟悉所親近的東西，是延續傳統而未經反省的習慣及心理。在那個否定傳統歷史文化的時代，這種自然而然的習性是負面的，是無意識的生活，「無所爲」、「無目的」，所以不配稱作「人生」。正面的的是有意識的、反思過的生活或行爲方式，用他詩中的話，是「有所爲」、「有用的」的人生。

從前面的討論可以看出兩點：第一、新派與反對他們的人都相當程度地認可「自然」與「人爲」是兩個有用的分析範疇。第二、新派人物認爲「自然」的狀態是不好的，「人爲」的狀態才是好的，是值得追求的。「自然」是舒服的、是中國人的，而西方是人爲的、矯揉的；自然的是承襲現狀的，人爲是想改變現狀的；自然的秩序是未經反思的，人爲的秩序是理性建構的；自然的狀態是夢寐的，人爲的狀態是覺悟的。而處在當時的中國，應該走「人爲的」一路。

無意識的 v.s. 有意識的

在新文化運動之前，已經有人敏感地指出他那個時代是由「無意識時代」轉爲「批評時代」的時期。黃遠庸(1884-1915)在《遠生遺著》中說：

中國今日，蓋方由無意識時代以入於批評時代之期……篤舊守故者，方在不識不知順帝之則⁴⁶。

「無意識」的狀態是不好的，「有意識」的狀態是好的；「無意識」的是不識不知、順帝之則，是受習俗或傳統的影響，是約定俗成的；而有意識的是反思的、批判的，是運用理性擘劃建構的；「無意識的」是落後的，而「有意識」是理想的。從整個國家到自我的塑造，都應該由「自然的」過渡到「有意識的」。

談「有意識的」與「無意識的」之區別，當然要先了解「意識」一詞由何而來。中國古書中並不乏「意識」一詞，如《史記》中的「寡所意識」，佛經中常提到「意識」，宋明理學中也常使用「意識」一詞；但是近代意義下的「意識」一詞，是從日本傳來的心理學名詞⁴⁷，早在1907年王國維(1877-1927)譯《心理學概論》時，便已有專章介紹「意識與無意識的關係」。在新文化運動時期，心理學是一門顯學，傅斯年、汪敬熙(1897-1968)、吳康(1897-1976)、羅家倫(1897-1969)等皆頗醉心於心理學，傅斯年早在民國八、九年間即已為新潮叢書寫了〈心理分析導引〉⁴⁸，《新潮》中也有這方面的文章⁴⁹，1920年下半年羅素(Bertrand A. W. Russell, 1872-1970)訪華，講「心的分析」，心理學遂大為流行。不過這個時期所重視的是行為心理學及佛洛伊德學說。佛氏的特點是將意識的層面推回到無意識的層面上，並指出最後獲得控制權的，是人的無意識作用，而不是理性⁵⁰。然而當時中國青年重視的不是無意識的作

46 黃遠庸，〈新舊思想之衝突〉，《遠生遺著》(上海：商務印書館，1984)，卷1，頁156。

47 Lydia Liu, *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity—China, 1900-1937*(Stanford: Stanford University Press, 1995), p. 310.

48 傅斯年，〈心理分析導引〉，傅孟真先生遺著編輯委員會編，《傅斯年全集》，第4冊，總頁1260-1300。

49 如1920年9月《新潮》2卷5號汪敬熙的〈心理學之最近的趨勢〉一文，頁889-902。此處用的是台北東方文化書局1972年景印本，頁碼係重印版所編的總頁碼。

50 汪敬熙〈心理學之最新趨勢〉上說：「總之，心理學之最近的趨勢有二：一則漸漸懷疑於研究意識之不當，而傾向以行為為研究對象之勢，日益顯著。」《新潮》，第2

用，而是主張“人”應該要由「無意識」到「有意識」。

「有意識的」是在每一件事情上問「我為什麼是要這樣做」，是希望社會關係、政治組織乃儘可能是人們運用理智思維及自由意志所創設的。譬如說黃遠庸在〈鑄黨論〉一文中極力鼓吹中國應鑄造政黨，以人爲的力量去構作政治團體，問到理由是什麼，他就一句話交代過去：「蓋超然無黨之說爲無意識。」⁵¹

在日常生活行爲方面，如辛亥革命那一年，葉聖陶(1894-1988)還在蘇州草橋中學讀書，因爲革命事起，而同學紛紛離校回家。葉氏批評這些同學碰到事情就紛紛回家避禍，是「無意識的」⁵²，「有意識」的舉動應該是像他那樣，留在學校，研究局勢，然後決定採取積極的行動。新文化運動時期，葉聖陶的中學同學顧頡剛(1893-1980)尖銳批評他的舊家庭，寫了〈對於舊家庭的感想〉，說舊家庭的面目雖然不同，但是「無論如何，總不能發生意識，和我們的精神感情有個交互聯絡的地方，做有商有量的共同生活」，故主張有意識地改造舊家庭⁵³。

民國九年，在杭州一師求學的陳範予(1901-1941)寫下幾段文字，有一段說一生一死之循環，「真是無意識之極了」；另一段談到孔子誕辰，學校放假，說孔子的道德與學說既然不能適用，何必「放無意識的假呢」⁵⁴？前面一段講生死循環是「無意識」，大概是說不能覺悟人生真正的意義，而只流轉於生死循環中，是一種無意識的生活；而講孔子誕辰放假的一段，顯然是認爲，既然孔子的思想學說已經不適合現代社會，則一仍舊慣地放假，是「無意識」的舉動。

在政治方面，我們注意到梁啓超在晚清已經區分「有意識地」形成現代

(續)

卷第5期(1920.9)，頁893。至於當時有關佛洛伊德無意識之說，參傅斯年〈心理分析導引〉，傅孟真先生遺著編輯委員會編，《傅斯年全集》，第4冊，總頁1260-1300。同時參考了林基成，〈佛洛伊德在中國之傳播(1914-1925)〉，《二十一世紀》，1991年第4期，頁20-31。

51 黃遠庸，〈鑄黨論〉，《遠生遺著》，卷2，頁94。

52 葉聖陶著、樂齊編，《葉聖陶日記》(太原：山西教育出版社，1998)，頁25。

53 顧誠吾(顧頡剛)，〈對於舊家庭的感想〉，《新潮》，第1卷第2期(1919.2)，總頁158。

54 陳範予著、坂井洋史整理，《陳範予日記》(上海：學林出版社，1997)，頁239。

國家與「自然的」因襲舊的王朝之不同，而其最終理想的當然是希望國人「有意識地」成立現代國家。梁氏《新民說》中討論到「進步」時提倡「破壞」，這是大家所知道的，但是還有更深入的一層，即梁氏區分出「有意識之破壞」與「無意識之破壞」，兩者分別是很清楚的，「有意識的破壞」是在一個有規劃的未來的情形下「破壞」，「無意識的破壞」則是普通的殺人放火。討論到戰爭，陳獨秀有一篇文章中，要人們區分出「有意識的」和「無意識的」戰爭，說「吾國民第一所應覺悟者，歐洲戰爭、無意識者極少，故戰後而不改革進步者亦極少」。他認為中國的戰爭大多是無意識的⁵⁵。

在社會組織方面，傅斯年在分別「群眾」與「社會」兩者之不同，關鍵處就在是不是過著「有意識的生活」：

舊社會的狀況，只是群眾，不算社會，並且沒有生活可言……中國社會的裡面，只是散沙一盤，沒有精密的組織、健全的活動力，差不多等於無機體。中國人卻喜歡這樣群眾的生活，不喜歡社會的生活——這不就簡直可說是沒有生活嗎？就是勉強說他算有生活，也只好說是無意識的生活。你問他人生真義是怎樣，他是不知道，你問他為什麼我叫做我，他是不知道……⁵⁶。

當時人們常引用的法國社會學家呂邦，也強調群眾「永遠是無意識」的。在文學革命方面，以當時最具代表性的人物胡適為例，他說「有意的」或「無意的」是關鍵分別。有意識的生活是時時反思的生活，新青年們用這個標準評判古今文學。譬如「尼姑思凡」一劇，傅斯年指出它不再是一齣淫戲，他說尼姑跑下山去，不過是「別尋一個有意識的生活罷了」⁵⁷。在白話文學運動之前，中國早已存在不少白話作品，但胡適認為其中有「有意」的和「無意」

55 梁啟超，《新民說》，頁60。

56 傅斯年，〈戲劇改良各面觀〉，傅孟真先生遺著編輯委員會編，《傅斯年全集》，第4冊，總頁1085。

57 傅孟真先生遺著編輯委員會編，《傅斯年全集》，第4冊，總頁1087。

的區別。《胡適文存》二集的〈五十年來中國之文學〉中，便從傳統的白話文學作品選出幾部，說它們「都是有意的作品」，而判斷其他同樣用白話表達的東西為「都是無意識的衝動」⁵⁸。胡適說南宋、元代以來，白話文學的作品就相當多，但不算是一種革命，白話文學革命是「有意的」作為，而不是自然的⁵⁹。所以問題不在表面的樣態，而是內在的狀態，過去白話文學的作品再多，也不表示它已經是一種「有意識」的產物，所以即使表面上看來合乎現代的標準，事實上也是沒有意識的，民國六年以來的「文學革命」，則是一種有意識的主張⁶⁰。胡適為《海上花列傳》所寫的〈序〉中，稱美作者韓邦慶(1856-1894)的書是吳語文學的第一部傑作，那是因為他見到《石頭記》用京話寫作成功，故決定「用蘇州話作小說，這是有意的主張，有計劃的文學革命」⁶¹。

他們在討論「科學」時，所持的態度亦復如此。傅斯年在分別新文化運動之前的「科學」與新文化運動以後的「科學」也有同樣的思維。他說如果是有意識地提倡科學，那是一種運動，也是新文化運動之所以不同於晚清以來的科學活動之處。這多少也說明了一件事，在新文化運動之前(1915年)，中國科學社已經發行了《科學》雜誌，而且這個雜誌前後持續卅五年，每年十二期，字數大約二千餘萬，但是談論近代科學運動的人卻不大提到他們，而總是以新文化運動的「賽先生」為始，其分別即在於後者是「有意識的」提倡。

58 胡適，〈五十年來中國之文學〉，《胡適文存》第2集；季羨林主編，《胡適全集》，第2卷，頁262。

59 胡適，《白話文學史·引子》，季羨林主編，《胡適全集》，第11卷，頁219。

60 胡適說：「這五十年的白話小說史，仍舊與一千年來的白話文學有同樣一個大缺點，白話的採用，仍舊是無意的，隨便的，並不是有意的。民國六年以來的「文學革命」便是一種有意的主張……譬如乾隆以來的各處匪亂，多少總帶著一點「排滿」的意味，但多是無意識的衝動，不能叫做有主張的革命。」胡適，〈五十年來中國之文學〉，《胡適文存》第2集，季羨林主編，《胡適全集》，第2卷，頁262。

61 胡適，〈海上花列傳序〉，《胡適文存》第3集，季羨林主編，《胡適全集》，第3卷，頁520。然而國語還不曾得全國的公認，國語也還不曾得大家的公認，這是因為什麼緣故呢？這裡面有兩個大原因，一是科舉沒有廢止，一是沒有一種有意的國語主張。胡適，〈五十年來中國之文學〉，《胡適文存》，第3集，季羨林主編，《胡適全集》，第2卷，頁328。

在生活態度方向，胡適在民國八年的一篇〈新生活〉中，一開始就問：「那樣的生活可以叫做新生活呢？我想來想去，只有一句話。新生活就是有意思（識）的生活。」又說：「諸位，凡是自己說不出『爲什麼這樣做』的事，都是沒有意思（識）的生活。反過來說，凡是自己說得出『爲什麼這樣做』的事，都可以說是有意思（識）的生活。」⁶²「我們希望中國人都能做這種有意思（識）的新生活。其實這種新生活並不十分難，只消時時刻刻問自己爲什麼這樣做，爲什麼不那樣做，就可以漸漸的做到我們所說的新生活了。」⁶²這裡的「有意思」即「有意識」。胡適本人處處想展現「有意識」與「無意識」的區別，譬如對於母親喪禮的改革，他在〈我對於喪禮的改革〉上說：「況且古代的遺制到了今日，應該經一番評判的研究。看那種遺制是否可以存在，不應該因爲他是古制就糊糊塗塗的服從他。我因爲尊重良心的自由，不願盲從無意識的古制故決意實行短喪。」⁶³在支持或反對某種主張時，胡適也要求人們區分「有意識」與「無意識」。在《新青年》七卷一號〈宣言〉中，胡適主張：「我們因爲要實驗我們的主張，森嚴我們的壁壘，寧願歡迎有意識有信仰的反對，不歡迎無意識無信仰的隨聲附和。」⁶⁴《國民雜誌》「喚醒無意識之大多數國民。」⁶⁵《蕪湖》分半意識與全意識之覺醒⁶⁶。某種行爲是否「有意識」，也成爲一種屈敵人於下風的理論武器。如1920年胡適與蔣夢麟(1886-1964)批評以罷課作爲抗爭武器會養成依賴群眾的惡心理、會養成逃學的惡習慣、會養成「無意識」的行爲的惡習慣⁶⁷。

62 胡適，〈新生活〉，《胡適文存》，第1集，季羨林主編，《胡適全集》，第1卷，頁688-689。

63 胡適，〈我對喪禮的改革〉，《胡適文存》，第1集，季羨林主編，《胡適全集》，第1卷，頁683-684。

64 胡適，〈本誌宣言〉，《新青年》，第7卷第1期(1919.12)，頁4。

65 張允侯等著，《五四時期的社團》，第2冊，頁25。

66 中共中央馬克思、列寧、恩格斯、斯大林著作編譯局研究室編，《五四時期期刊介紹》，第2集，上冊，頁481。

67 胡適、蔣夢麟，〈我們對於學生的希望〉，《孟鄰文存》(台北：正中書局，1954)，頁223。

在道德方面，此處我只舉俞平伯〈我的道德談〉中的話為例，他說：

人類所以要講道德，必先有個目的，這目的就是人生的幸福，但卻不是部份的，暫時的，是全體的，永久的。人生以幸福為目的，所以道德的作用只是有意識的向善，所謂善者必須以意識作引導，雖說似善事，而實無意識可言的，總不在善的範圍⁶⁸。

「無意識」地作善事，不在善的範圍，要有意識地、反思過的善行，才在善的範圍中。

紀爾茲(Clifford Geertz, 1926-2006)說，每個群體不只在政治及經濟上競爭，同時也競爭對於真理、正義、美、道德、事物的本質的定義⁶⁹。這多少可以用來說明當時的情況，凡不是符合我所主張之思想者，乃「不完全之人」，乃「無意識的」，乃「自然的」，非「人為的」。譬如葉聖陶在辛亥那一年，譏刺頭上仍然留著辮子的人說「此種人無以名之，只得謂之不完全之人耳。」⁷⁰又如惲代英(1895-1931)說「情」是無意識的，欲(志)是有意識的⁷¹，也是在作區分，定下優劣之分。這一類例子相當之多，是這形形色色的區分與重新定義，構成了「自我認知的框架」，無處不發揮其作用。

「自然的」生活 v.s. 「向上的」生活

一種模糊的「向上」意識充斥在此時青年的文字間，與它對立的是一種「自然的」生活。而所謂「自然的」生活，大致是指一種對由來已久、或普遍肯定的傳統人生道德價值規範的遵從或信仰的態度(至少在根本上並不反對之)。傅斯年常說「向上的生活」，「新民學會」中規定新友入會的三個條件

68 《新潮》，第1卷第5期(1919.5)，總頁886。

69 Clifford Geertz, "The Politics of Meaning," *The Interpretation of Culture* (New York: Basic Books, 1973), p. 316.

70 葉聖陶著、樂齊編，《葉聖陶日記》，頁57。

71 中央檔案館等編，《惲代英日記》(北京：中共中央黨校出版社，1981)，頁80-81。

是「(一)純潔。(二)誠懇。(三)向上」。對「毫無向上之要求者」，不再認為會員⁷²。毛澤東(1893-1976)給蕭旭東(1894-1976)、蔡林彬(1895-1931)及新民學會在法諸會友的信中也強調會友所必具的品質，第一是「互助互勉」，第二是「誠懇」，第三是「光明」，第四是「向上」⁷³。新民學會會員蔡和森與向警予(1895-1928)在法國談戀愛時，合寫一本名為《向上同盟》的小冊子，由這個書名可見「向上」思想對他們的意義。⁷⁴「向上」的思想顯然受進化思想影響⁷⁵。少年中國說，加入互助團的人「原亦是向上加盲從而來的。」⁷⁶但是「向上」是向往何處，則又言人人殊，《新時代》說「向上」是「發被動的求學為自動的求學。」⁷⁷《共進》則說「鮮明向上之主義」，是指民主主義⁷⁸。

在思想傳統相對穩定的時代，「人」是一個非常確定的概念，而且從未有人質疑「人」是什麼、「人生」是什麼。儒家的「人」是一個道德的人，性惡派即使認為人生而惡，其善者偽也，但也同意人具有向上的道德本能。在中國思想史上兩句被認為最能體現儒家對「人權」的主張的名言——「天地之性人為貴」及「人為萬物之靈」，這裡的「人」都強調的是道德的人。

經過新文化運動的洗禮之後，青年們顯然不滿意傳統定義的「人」，他們對於「人」是什麼、「人生」是什麼，產生了前所未有的懷疑，而且認為合格的「人」與「人生」是中國人從未達到的，是一種需要努力才可以達到的目標。

72 〈新民學會會務報告〉第2號，在《新民學會資料》，頁20。

73 《新民學會資料》，頁151。

74 蕭瑜，《毛澤東前傳及毛澤東行乞密辛》（台北：李白出版社，1989），頁83。本書原書名應為 *Mao Tse-Tung and I Were Beggars* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1959)，然中文書名各家不一；此處權以台北的李白出版社1989年版之書名為準。

75 凌霜在〈本志宣言〉說：「證明物種的向上進化。」張允侯等著，《五四時期的社團》，第4冊，頁184。

76 中共中央馬克思、列寧、恩格斯、斯大林著作編譯局研究室編，《五四時期期刊介紹》，第1集，上冊，頁246。

77 中共中央馬克思、列寧、恩格斯、斯大林著作編譯局研究室編，《五四時期期刊介紹》，第2集，上冊，頁32-33。

78 中共中央馬克思、列寧、恩格斯、斯大林著作編譯局研究室編，《五四時期期刊介紹》，第2集，上冊，頁505。

所以這個時期人們講到「人」時，總是加上“ ”，或說是「不完全之人」⁷⁹，或是說「人」是大疑問，表示那不是一個我們熟悉的狀態。⁸⁰

他們認為，為道德而生的人生觀脫離了人的生活現實。傅斯年說過去「以為人為道德而生——為聖人制定的道德而生」是大錯的，故他責備說：「他們都不是拿人生解釋人生問題，都是拿『非人生』破壞人生，都是拿個人的幻想，或一時壓迫出來的變態，誤當作人生究境。」⁸¹ 想要成為真正的「人」，就必須拿「人生」看「人生」，過真正的「生活」，那不是現成的，而是一個需要努力才能造成的目標。而「人」或「人生」之究竟，基本上是以西洋作為模範的，所以前面所談到過的傅斯年的那一首詩中，把「人生」當作中國人所無，而西洋人所專有。傅斯年又說：「個人是人類向著『人性』上走的無盡長階上一個石級，只要把這一級的職分盡了，那普遍的價值永不消滅。」⁸² 這兩段話反映了當時青年內心的一種傾向，即認為向「人」的階梯上有許多級要爬，所以在日常生活中內心隨時要有「向上」的意識，最後真正達到「人性」時，便體現一種普遍永不消滅的價值。當時談各種問題時，是否合乎「人」的標準的問題隨時出現（「人的文學」即是一例）。

我們一路說到這裡，發現當時人相當清楚地主張「人為的」，放棄「自然的」；主張「有意識的」，放棄「無意識的」；主張「向上的」，過「人」的生活，達到真正「人」的境界。但是對於那個目標的內容是什麼，卻各說各話。

在傳統禮法秩序不再具有規範力量的時代，“人”的大疑問使得「生活」究竟是什麼這個最簡單的問題，成了最大的苦惱，“人”成為等待某些新東西填充的容器。這種心理特質造成一種莫大的驅動力，使人們尋找新的「大經

79 葉聖陶著、樂齊編，《葉聖陶日記》，頁57。

80 趙帝江、姚錫佩編，《柔石日記》，頁31、62、71。如傅斯年，〈白話文學與心理的改革〉，傅孟真先生遺著編輯委員會編，《傅斯年全集》，第4冊，總頁1183。

81 傅斯年，〈人生問題發端〉，傅孟真先生遺著編輯委員會編，《傅斯年全集》，第4冊，總頁1244-1245。

82 傅斯年，〈隨感錄〉，傅孟真先生遺著編輯委員會編，《傅斯年全集》，第4冊，總頁1189。

大法」，它與1920年代的政治革命及主義狂熱形成了一種「選擇的親和性」(elective affinity)。

稍為歸納前面的討論，可以發現從新文化運動到1920年代，“人”、人爲的、有意識的、向上的，是一種完善的「自我」的共同義，但是它們所指向的目標卻隨著理想之不同而分裂，它們可以約略分成兩期。前期由「人」到“人”，主要是指人生的、文學的、藝術的、哲學的、道德的、風俗，以從舊社會與舊禮教解放爲主；第二期是政治的、社會的、主義的。兩者當然不能截然二分，而且常常雜糅在一起、出現在同時期一個人身上。兩期之間比較合適的劃分，大概以五四前後，當時政治革命、社會革命逐漸取代文學、倫理，成爲青年追求的新目標爲界。

此時人們認爲一個完整的新「人」是能堅確服膺一種主義的，是能過一種嚴肅紀律的組織生活以從事革命事業，是能「向上」追求光明世界、建立黃金社會的人。「向上」青年與「進步」青年逐漸成爲同義詞。以下我將引幾條資料說明之。

以陳範予爲例，在日記中表示應該提倡新道德，要改單方面的爲雙方面的道德。他說「總是舊道德是雙方面的，新道德是改單方面爲雙方面的分別」。要抱持「公益公法」，要講勇敢，要講自存、自信、自決。同時要能追求「光明」，建立黃金世界。要從事「光明的事業」，「我們今已覺悟決向光明路上走，做一個二十世紀的人，做新思潮的人」，「講的是今後中國的光明」。陳範予又說「要有組織，才有紀律，才可做事。」⁸³

「人」是要有信仰、有主義。傅斯年說，「沒主義的不是人，因爲人總應有主義的，只有石頭、土塊、草、木、禽獸、半野獸的野蠻人是沒靈性，因而沒主義的。」⁸⁴ 又說「見理不明，因而沒主義可說；志行薄弱，因而沒宗

83 分見陳範予著、坂井洋史整理，《陳範予日記》，頁153、52、77、84、173、178、201、188。此處需加說明的是，本文引用《陳範予日記》一書所刊之「總是舊道德是雙方面的」一語(該書頁153)，其所謂「雙方面的」一詞，疑有誤(應為「單方面的」)。

84 傅斯年，〈心氣薄弱之中國人〉，傅孟真先生遺著編輯委員會編，《傅斯年全集》，第5冊，總頁1574。

派可指」，即使是談俄國文學之大放異采，談當時中國的文學革命，傅斯年都以是否有「主義」，決定其是否能成功⁸⁵。不過傅斯年當時所講的主義未必即是俄國的主義。

在那極度光明的未來、那個無限美善的新社會，與青年們無限渴切的「向上」的意願之間，缺乏一個橋樑，或是一個可以到達的路徑。新文化運動掏空了傳統，創造了一個極度興奮緊張的心理結構，卻沒有確切地告訴人們下一步應該怎麼走。未來是一個太過開放而令人有些苦惱的問題，於是人們渴望抱住一些確定的東西，如果有一種「主義」能說服人們，成為引路標，青年們常常就要跟著前進，尤其是如果這種主義不但應許一個理想、一個未來，還有整套具體可行的辦法達到那個光明的新社會，就更好了。1920年11月，毛澤東給羅璈階(1896-1995)的信上說中國壞空氣太深太厚，要造成一種有力的新空氣，「我想這種空氣，固然要有一班刻苦勵志的『人』，尤其要有一種為大家共同信守的『主義』。」⁸⁶“人”應該信守什麼「主義」呢？1920年11月7、8兩日，連著有陳望道(1891-1977)在《民國日報》的《覺悟》副刊上及邵力子在同一副刊上的兩篇文章，反駁張東蓀(1886-1973)、舒新城(1893-1960)的主張資本主義救國。陳、邵認為應該選的是另一種主義。邵力子說，「而要使中國人得著『人的生活』，一定非先有一種主義不可。」⁸⁷而且一定要在社會主義下才能使人們得著「人的生活」，「人的生活」應兼顧精神及物質兩方面，而只有社會主義才能，資本主義下的社會是罪惡的淵藪。在1920年代，由“人”到擁抱「社會主義」這樣一條思路更為清楚。以《柔石日記》為例，1928年12月，他寫著「中國人素來沒有信仰」，「中國革命之失敗就在這一點」。然後可以看到他由早先所信持的個人主義，人道主義漸漸轉向真正的「主

85 傅斯年，〈白話文學與心理的改革〉，傅孟真先生遺著編輯委員會編，《傅斯年全集》，第4冊，總頁1179、1181-1182。

86 毛澤東，〈致羅璈階信〉，毛澤東著、中共中央文獻研究室等編，《毛澤東早期文稿：1912.6-1920.11》（長沙：湖南出版社，1990），頁554。

87 邵力子，〈再評東蓀君底〈又一教訓〉〉，傅學文編，《邵力子文集》（北京：中華書局，1985），頁438。

義」，也就是「社會主義」「共產主義」⁸⁸。

值得注意的是，這種看似對當時中國「人」的狀態的極端不滿意，這種在內心中區分出兩種截然劃分的境界，這種將「人」定義為無限可能，當往上一階一階爬到最後真正達到「人性」時，可以實踐「普遍而永不消滅」的真理的心態，加上張灝先生所說的儒家思想中原有的「人極意識」的影響，塑造出一種「人的神話」。一方面是對自己的現狀極端鄙夷不滿；另一方面是認為真正的“人”的狀態不只我們所能想到的這些，我們所熟悉的，只是人的初級狀態，而真正好的狀態是無限開放的，永遠不能知道其極限的境界。這種心理結構建構了一個無限龐大的未來神話。未來理想的世界是「人為的」，是靠人的理智建構出來的，人的理智有多高，所建的世界就可以有多高，所以一方面是極端賤視自己所處的社會為骯髒、墮落，另一方面極力歌頌未來、人為構作的「黃金世界」⁸⁹。

在人為的、有意識的、向上的等心理特質之下，對於社會、生活及政治制度的構思。一方面是認為從亙古以來所遺留下來的，或是當時之現狀，是屬於「自然而然的」，是不好的；另一方面是認為好的必定是人為的，必然是「理性」有意識地構作而成的新社會⁹⁰。「造」字成為很常見的字眼：

脫離了舊社會的範圍，另向山林高曠的地方，組織一個真自由真平等的團體，……造成一個組織完美的新社會⁹¹。

88 姚錫佩，〈前言〉，趙帝江、姚錫佩編，《柔石日記》，頁7。

89 如葉聖陶講「決非黃金世界吾人神聖自由之權利也」，見葉聖陶著、樂齊編，《葉聖陶日記》，頁12。

90 但那樣的理想的社會機構究竟是什麼，不同人仍是言人人殊的，離現實社會的遠近，也是各有不同。其中有兩個現象，一是即使要肯認現在的社會與制度，也是要有意識地反思過的；另一種是，即使要採看來最自然的無政府狀態，也需要是經過人為的努力才可能達成。

91 中共中央馬克思、列寧、恩格斯、斯大林著作編譯局研究室編，《五四時期期刊介紹》，第1集，上冊，頁243。

生活在現代的青年，……要造一種新生活⁹²。

瞿秋白說中國「無社會」，故要人爲地、有意識地去造成種種新的社會組織。毛澤東少年文稿中不斷提到「爲有意識的有組織的活動」以便「造一種湖南文明于湖南領域以內」，「暫時只有努力造邦」，「政治改良一途，可謂絕無希望。吾人惟有不理一切，另闢道路，另造環境一法。」⁹³從「造」湖南國，到最後「造」新人，「造」新中國。

前面提到過，梁啓超在《新民說》中提到「人爲的」時，是指要去掉「皇朝」，構建「國家」。過了十幾年，新文化運動一代想「人爲的」構作的，卻是去掉梁啓超式的「國家」，改爲造一種理想的新社會。這種新社會的輪廓不是很穩定，一開始是各地的新村，後來當新村紛紛以失敗收場之後，則自信滿滿地轉向「造」一個全國或全人類的新社會：

只希望廣東成為世界上一個模範的「新國」⁹⁴。

洗出一個嶄新光明世界⁹⁵。

將來有一個新社會出現⁹⁶。

組織一個世界大新村⁹⁷。

而且要很快地達到把整個的世界在最短的時間，徹底的重新造過。

92 張允侯等著，《五四時期的社團》，第2冊，頁342。

93 分見毛澤東〈致陶毅信〉、〈湖南改造促成會覆曾毅書〉、〈「全自治」與「半自治」〉、〈致向警予信〉，毛澤東著、中共中央文獻研究室等編，《毛澤東早期文稿：1912.6-1920.11》，頁466、488、526、548。

94 陳獨秀，〈答皆平〉一文所附皆平寄給陳獨秀的書信，收入陳獨秀，《獨秀文存》（合肥：安徽人民出版社，1987），頁822。

95 李大釗，〈階級競爭與互助〉，朱文通等整理編輯，《李大釗全集》，第3卷，頁287。（此處嚮往一個道德社會）

96 王光祈，〈工讀互助團〉，蔡尚思主編，《中國現代思想史資料簡編》，第1卷，頁460。

97 瞿秋白，〈讀美利堅之宗教新村運動〉，《瞿秋白文集》（北京：人民出版社，1987-1998）「政治理論編」，第1卷，頁5-9。

結論

以上的討論大約涵蓋了1900年以迄1920年代主義崛起的時代。在文章一開始時我便提到在這一段時期中，「新民」與「新人」是兩個明顯可辨識的階段，在這兩個階段中，人的自我完善的傳統方式發生了深刻的變化。

在第一個階段，一個「新民」的自我完善方式，是逐漸趨向二元化的，他一方面是胡適所提到的公德、勇敢、冒險、進取、毅力……，但是同時我們也看到梁啟超大量地援用宋明理學中的修身觀念，而且在發表《新民說》的後期，梁啟超又重新拾回「私德」的部份，認為它們也是一個現代國民所不可缺的。但是聖賢君子的人格理想淡薄了，一切都是爲了「國家」，爲了培養現代的「國民」、「公民」。劉師培的《倫理教科書》，內容雖然與梁啟超的《新民說》有所不同，但是我們也同樣看到自我完善的傳統方式讓位給一種「修身」與「理想」逐漸二元化的傾向。

在「新人」的階段，我們看到幾種微妙的變化。在構思「自我」時，人們實際上不可能完全擺脫傳統的修身觀念，但至少言說的層面，則它們已經悄悄地讓位給一些新的內容，「有意識的」、「人爲的」、「向上的」，成爲自我完善的過程中常見的觀念。單個的，不受各種規範約束的“人”，而不是一切以「國家」爲歸宿的「民」，成爲「自我」的理想狀態。怎樣定義完全的「人」，誰來定義完全的「人」，充滿著游疑性、複雜性。受英美自由民主思想洗禮的「人」、崇尚「各盡所能，各取所需」，人人絕對自由、絕對平等的“人”等不一而足。從「新民」到「新人」之間，經歷了一種由偏重群體(國家)到偏重個體的轉變。在1920年代大革命時期，理想的「新人」又轉變爲以「組織」、「團體紀律」爲依歸，其中有一個主要的發展線索：即經過新文化運動及社會主義思潮的洗禮，使得「理想青年」、「進步青年」傾向追求一個個體得以充分解放而又平等的「新社會」(不管是「各盡所能各取所需」、勞心者與勞力者平等，或社會分配平均)，他們嘗試過無政府主義的道路，譬如建立帶有烏托邦色彩的各種新村，卻都很快地發現這些道路走不通；於是其中許多人

轉向「主義·黨·軍隊」三位一體的所謂「新型力量」，希望靠組織、紀律的力量來達到建立「新社會」的理想，一旦這個理想的新社會建立了，每個「新人」都可以得到自由、平等的新生活。在這樣一個曲折、但卻又符合邏輯性的發展過程中，新「人」走向一種更強的集體性，人們往往認為能擁抱「主義」、能過嚴格紀律的團體生活者，才是完全的「人」。向上的、進步的青年，每每以能有主義、能服從紀律、能為改造社會的理想而奉獻，作為「自我完善」的最高目標。

孔教、佛教抑或耶教？

——1900年前後中國的心理危機與宗教興趣

葛兆光

復旦大學歷史系教授

引言：1900年前後中國的宗教興趣

西洋曆法上的時間，和思想文化史上的時間，有一些意外的巧合。19、20世紀之交，不僅僅有震驚世界的義和團事件，那一兩年間，中國發生過太多的變故，也就在這個時候，好像很多原本取向未必相同的文化人，突然不約而同地都萌生了要尋找某種宗教來拯救人心的衝動。

有的衝動明顯受到海外的直接啓迪。在這一年，文廷式(1856-1904)到日本，他與高楠順次郎(1866-1945)、大內青巒(1845-1918)、南條文雄(1849-1927)、前田慧雲(1857-1930)等日本佛教界的著名學者談話以後，覺得在西潮洶湧的東方，佛教應該重新崛起，也是在這一年寫的《獨逸哲學與佛學之比較》裡，他把佛教思想和西方哲學一一比較，覺得即使在哲學上，佛教也絲毫不遜色於西洋¹。這一年，蔡元培(1868-1940)則在日本學者井上圓了

1 文廷式，《文廷式集》(北京：中華書局，1993)，下冊，《東遊日記》，頁1164-1173；

(1858-1919)的影響下，特意半編半譯地寫了〈佛教護國論〉，說宗教是「明人與人相接之道者也，國無教，則人近禽獸而國亡」，他回顧中國的歷史，覺得秦漢以來，儒教和佛教一次又一次地墮落，「是以孔、佛並絕，而我國遂為無教之國，日近於禽獸矣」，所以中國應該學習日本的東本願寺，提倡一個有知識、身體健康、立志護國的佛教，以孔、佛合一來抵抗西方強勢，保護中國文化之存在²。

這不是文廷式和蔡元培兩個人偶然的孤明先發，當時，不少人都開始讀佛書談佛理，而且不僅僅是夏曾佑(1863-1924)、沈曾植(1850-1922)、張爾田(1874-1945)等原本就對佛教有興趣的人³。因為《蘇報》案而入獄的章太炎(1869-1936)也在這一年由於夏曾佑等人的勸說，真正埋頭讀佛經，終於相信「釋迦玄言，出過晚周諸子不可計數，程朱以下，尤不足論」，而且在讀佛經的時候，「參以康德、蕭賓柯爾之書，益信玄理無過《楞伽》、《瑜伽》者」⁴。李鴻章(1823-1901)的侄女婿、開辦過金粟齋譯書處的晚清名人蒯光典(1857-1910)，也對佛教相當熱情，一直到很多年以後，包天笑(1876-1973)還回憶起這一年即光緒二十六年(1900)，他和王小徐(1870?-1948)、汪允中(1873-1918)到蒯光典家，看到蒯光典「頗研究佛學，常和我們談佛學，他常讚歎佛學是廣大圓融的。……他不管你懂不懂，總是娓娓不倦地講下去」⁵。這

(續)

又同書下冊〈獨逸哲學與佛學之比較〉十二則，頁953-956。

- 2 蔡元培著，高平叔編，《蔡元培全集》(北京：中華書局，1984)，第1卷，頁105-107。
- 3 夏珪，〈夏先生穗卿傳略〉稱「時內典由日本東渡，如窺基《唯識》、嘉祥《三論》、光寶《俱舍》，皆中土久佚之書，先生皆盡見之，與嘉興沈子培曾植、同邑張孟劬爾田談佛，昕昕不倦……」。載《史學月報》(北平：燕京大學歷史系)，第3卷第2期(1940)，頁143-144。
- 4 湯志鈞等，《章太炎年譜長編》(北京：中華書局，1979)，卷2，頁198。王汎森指出，章太炎由斥佛而入佛的轉變，就是在《蘇報》案入獄時，並指出他最早提到佛教，大約是在光緒二十三年(1897)，但在〈變法箴言〉中仍是批評士人「娛樂於禪學以日銷其骨鯁」，1899年作〈茵說〉時仍認為佛、莊不如儒，並作《公言》批評譚嗣同，但是，在獄中時反覆讀《瑜伽師地論》時，則改變了看法。請參見王汎森，《章太炎的思想》(台北：時報，1992)，頁37-38。
- 5 包天笑，《釗影樓回憶錄》(香港：大華出版社，1971)，頁212。

種佛學談論似乎成了時尚的風氣，奇怪的是，就連志在宣傳基督教的西洋人好像也很敏感，《中西教會報》就在這一年的復刊六十四冊上，異乎尋常地刊登了韋廉臣(Alexander Williamson, 1829-1890)、慕維廉(William Muirhead, 1822-1900)、易靈悟、季理斐(Donald MacGillivray, 1862-1931)等人寫的好幾篇關於佛教的論文，似乎察覺到這一風氣的蔓延⁶。

當然，也有對佛教不抱幻想而寄希望於西洋宗教的人。1900年，除了來華傳教的西洋人像明恩溥(Arthur Henderson Smith, 1845-1932)寫了〈耶穌聖教有益於中華說〉之外，一向固執的中國士大夫也開始鬆動自己的立場。在這一年，周馥(1837-1921)承命辦理京師順直教案後，頗受震驚，便讓李剛己(1872-1914)收集各種資料，對西洋教進行重新說明，包括它的教派、傳教、教規、條約、章程等等八項，最後，他坦率地承認西洋宗教「其勸善懲惡，較之釋道二氏之教，尤為切實」。他一方面批評士大夫「不暇究其設教之由，輒囂然醜詆為異類，嚴斥為邪說」，一方面批評中國人袒護自己的宗教，說「緇流羽衣，遍行各行省而莫之怪，胡獨於西教而疑之斥之耶？」⁷有這個特別的想法，是因為他對中國宗教不太信任，在前此寫的〈儒佛辯〉這一篇文章裡面，他就批評佛教徒和道教徒並不能真的「無愛無憂」，因為佛教道教早已經違背了原來的超越精神，即「視百年如一日，齊窮通為幻影，而一以至道醞釀於胸中，則率理而行，進退綽然，簞瓢陋巷，至樂自在其中」⁸。這一想法並不是他一個人有，早一年(1899)，一個叫做顧鳴鳳(1873-?)的人，就在一篇文章中建議皇帝乾脆降旨，把基督教的宗旨「曉諭中國士民，並將《新約》一書削其蕪雜，存其精義，頒行天下，編入《四庫》集部，以示與孔教並行不悖之意」。他覺得，西洋宗教彷彿一劑藥方，可以去毒、益神、慎藥、攻邪、防癰、驅疫、培元、補氣，讓「愚懦者讀之，可以生仁愛之心，強暴者讀之，可以戢兇橫之氣，西人聞之，亦群服我國之大公無私，方將低首下氣，敬服

6 《中西教會報》(復刊第64冊，光緒二十六年三月初二日〔1900.4.1〕)。

7 周馥，《教務紀略》(南洋官報局印本，光緒三十一年〔1905〕)，卷首。

8 周馥，《周愨慎公全集》(民國十一年1922，秋浦周氏刻本)，第8冊《文集》一。

之不暇。」⁹

要麼是佛教，要麼是耶教，難道在這些原本浸淫於儒家多年的文人的心目中，佔據古代中國觀念世界中心的儒家學說已經土崩瓦解了麼？也沒有。應該說，在19、20世紀之交，在中國，雖然有少數人寄希望於佛教和耶教，但覺得傳統儒家真的應該拋棄的人還是很少，倒是很多人心底裡覺得，可以用孔教來回應西潮的。畢竟薰染儒家經典的時間太久，在這個還抱著一線希望的時候，如果讓他們徹底拋開儒家學說，大多數還不能接受，無論是激進者還是保守者。激進者如梁啟超(1873-1929)，他在〈復友人論保教書〉(1897)中雖然接受西洋人的說法，覺得有宗教、半有宗教和沒有宗教，就是開化、半開化、未開化，也把儒家中國看成是「半教之國」，但是，他還是覺得應當建立保教公會，以保存中國自己的宗教。所以，當第二年德國人毀壞孔子像的消息傳到他耳裡的時候，他就相當激動地斥責西洋人，「明則蔑吾聖教，實隱以嘗我人心。若士氣不揚，人心已死，彼即遍毀吾郡邑文廟，即焚毀吾四書六經，即昌言攻吾先師，即到處迫人入教。若人咸畏勢，大教淪亡，皇上孤立於上，誰與共此國也……若大教既亡，綱常絕紐，則教既亡，而國亦隨之」¹⁰。保守者如王先謙，在1901年他60歲的時候，他寫了〈重刊景教碑文紀事考證後序〉，覺得各種洋教沒有什麼新鮮玩意兒，他以女媧搏黃土爲人比附《摩西記》，以《淮南子》比附火祆教，「竊試論之，敬天之理，今古全同，福善禍淫之訓，上帝有赫之歌，詩書略陳之以垂世戒，……行萬世而

9 顧鳴鳳，〈問近年中華民教不和之案層見疊出……〉(己亥)，載《訥齋叢稿》(宣統三年〔1911〕刻本)中《念護池館文存》文一。

10 梁啟超，〈呈請代奏查辦德人毀壞聖像以伸公憤稿〉，載夏曉虹編，《飲冰室合集·集外文》(北京：北京大學出版社，2005)，頁31。1899年5月13日，他在日本東京舉行的日本哲學會春季大會上的演說〈論支那宗教改革〉承認：「宗教者，鑄造國民腦質之藥料也」，也對佛教的態度有所變化，然而他仍然堅持，孔子的儒家學說是中國最好的宗教，應當復興這一古學。並且借用了佛教的道理，調和二者，希望兼容地達到「華嚴法界，事事無礙，事理無礙」，載《梁啟超全集》，第1冊(北京：北京出版社，1997)，頁263。一直要到1902年寫〈保教非所以尊孔論〉以後，才「再也不為孔教代言」，見森紀子〈梁啟超の佛學と日本〉，載狹間直樹編，《共同研究：梁啟超——西洋近代思想受容と明治日本》(東京：みすず書房，1999)，頁202。

無弊者，唯我孔子之教」¹¹。

可是，如果孔教是中國的倫理基礎和精神支柱，洋教彷彿不共戴天，如果自己原來就有這樣的宗教信仰和精神力量，根本不需要向外尋找精神力量；那麼，爲什麼這個時候會突然興起另外重新尋找宗教的熱情呢？爲什麼既非傳統中國的儒家，也非純粹西方的耶教，更不是土生土長的中國道教¹²，而是來自印度的佛學，在這個時候被特別看中並逐漸在知識階層中興盛起來呢？

一、建立國教：恪守在傳統之內

有一段舊事似乎可以重提¹³。

光緒十九年、也就是1893年，在美國芝加哥召開萬國博覽會之際，同時也召開了一個萬國宗教會議(World Parliament of religions)。據說，當時有一個芝加哥的律師Charles C. Bonney建議，不僅僅要設立關心物質文明的博覽會，而且應當設立關於「人」和「心」的宗教會議，這一會議便是根據他的建議而召開的。當時的亞洲，日本佛教界有釋宗演(1860-1919，臨濟)、土宜

11 王先謙，《清王葵園先生先謙自定年譜》(台北：台灣商務印書館，1978)，頁348。

12 順便可以說到的是，在19、20世紀之交，傳統中國的道教，始終沒有成為人們關注的資源，這是一個值得討論的問題。雖然後來也有少數人把希望寄託在道教身上的，不過這樣的人很少，這裡的原因大概有三方面，一是道教在清代衰落已甚，沒有傑出的宣傳者和實踐者可以成為有力的象徵；二是道教過多地介入世俗社會生活，並以齋醮符咒等等，把自身變成士紳所不喜的「巫術」或「迷信」；三是它本身過於「中國」的理論和方法，缺乏可以進一步轉化和解釋的空間。正如張爾田所說的那樣，在一般的士紳心目中，「道教最偽，講黃白鉛汞之說者，神仙家也，講采補內丹之說者，房中家也，講水火匡廓者，周易之支裔也，講三塗五苦者，佛書之濫觴也，講符錄齋醮者，巫覡之流派也，皆非道家也」。張爾田，《孱守齋日記》，載《史學年報》，第2卷第5期(1938)，頁356。

13 我所看到的論著中，較早提起此事的是陳熙遠，〈宗教——一個中國近代文化史上的關鍵詞〉，載《新史學》，第13卷第2期(2002.12)；村田雄二郎，〈東アジアの思想連環——清末中國の「宗教」概念受容をめぐって〉，載三谷博編，《東アジアの公論形成》(東京：東京大學出版會，2004)，頁233-237。

法龍(1854-1923, 真言)、蘆津實全(1850-1921, 天臺)、八淵蟠龍(真宗)、野村洋三(翻譯)組成了佛教代表團出席, 而當時作為中國代表參與的, 並沒有中國宗教人士, 倒有一些來自中國的西洋人, 像京師大學堂總教習W. A. P. Martin(1827-1916, 漢名: 丁韞良)、J. T. Headland、Dr. Whitney、H. Blodget(1825-1903, 漢名: 白漢理)等, 唯一的中國人是公使館二等參贊彭光譽¹⁴, 他在會上發表了中文長達54頁的〈說教〉¹⁵。據會議報告書記載, 本應代表中國卻沒有到會的還有兩個人¹⁶, 一個是上海孔憲和, 其論文為〈儒論〉, 一個是鎮江李葆元, 他的論文是〈道教論〉¹⁷。其中, 特別值得注意的是彭氏, 他的身分, 暗示著他的意見代表了中國政府, 而他的論文對宗教的界說, 也代表了當時中國一般士大夫的觀念。他對西文“religion”一詞, 以「教」字翻譯並作了辨析, 他同時指出, 英文字書中的「爾厘利景為教人順神、拜神、愛神、誠心事真神之理」, 這與中國的儒家合政、教為一, 皆從天子出的「禮教」不同, 近世西國學者說孔子、儒家非「爾厘利景」(religion), 這是正確的。但是, 他又指出, 說中國沒有宗教卻是不對的, 他認為孔子之儒是「學」, 而此前的巫祝以及後來的佛教道教, 卻的確是「教」, 而他自己「學為儒, 未嘗學為巫」。

這件事情很有意思。至少在1893年, 儒家在中國士人心目中的地位還是

14 他生於1843年, 在這一年是51歲, 福建崇安人, 監生起家, 同治五年(1866)捐官為刑部郎中, 1886年隨張蔭桓到美國, 光緒十九年(1893)回國。

15 前引陳熙遠文已經說明, 其中文本曾於光緒二十二年(1896)由總理各國事務衙門據阿美利嘉初行本、同文館重印本校勘刊行, 而英文本題為*Confucianism*; 由容揆翻譯, 收入John Henry Barrows所編*The World's Parliament of Religions*(Chicago: The Parliament Publishing Company, 1893), 我沒有看到英文本, 下面引述皆據中文本。

16 據〈儒論〉之末李提摩太的識語, 其實這兩人並不是出席會議的代表, 而是《萬國公報》就此徵文的獲獎者。見《萬國公報》(台北: 華文書局影印本)第54次, 光緒十九年六月(1893.7), 第21冊, 頁13714。

17 這兩篇文章由李提摩太翻譯的英文本收在報告集中, 上海孔憲和的〈儒論〉基本上是一篇站在傳統中國立場上讚揚儒家的文章, 而鎮江李葆元的〈道教論〉則歷敘道教歷史與知識後, 對道教頗有批評, 《萬國公報》第55次, 光緒十九年七月(1893.8), 第22冊, 頁13780。

屹立不搖的，道教卻不那麼景氣，所以，另一個作者李葆元希望道教能夠「救其弊而扶其衰」，像耶穌教一樣「聚眾講求，解釋其義」，而耶教雖然有些上升勢頭，但並未成爲大話題¹⁸。顯然，在這個叫彭光譽的官員心目中，中國好像還不是很需要「宗教」，中國有孔子之學說，孔子之學說也不像西洋人理解的那樣，是一個「爾厘利景」，而是一種「學說」。

不過，兩三年以後就不同了。張灝先生在〈中國近代思想史的轉型時代〉中說，經歷了1894年海戰的慘敗和1895年馬關條約的刺激，由於精神取向方面出現危機，人們「必需對生命重建意義架構」加以認真的思考¹⁹。因此，有人開始覺得中國也需要宗教了，一個觀念上的原因是，在國力上需要「自強」，在精神上需要「自振」，當時人判斷，中國「猶以一羊處群虎之交，曾不足以累其牙爪，然而不遽動者，群雄角立未有所歸，故艱於發難，……我苟能自振，則西人之於我，亦猶其與日本耳」²⁰，那麼，怎麼「自振」呢？兩邊看看，西洋越來越富強，西洋有宗教，東洋越來越富強，東洋也有宗教，要想中國也富強起來，讓西洋人像對待日本人一樣對待我，除了物質上的堅船利炮之外，還要精神上的果毅剛強。所以，需要有一個作爲精神主心骨的宗教，而且最好是新的宗教，這也是當時人根據西洋情況得來的所謂有宗教即有「文明」的新觀念，宋恕(1862-1910)在《六字課齋津談·宗教類第十》中就說到，「無教者，禽獸之世界也。堅守舊教者，初開之世界也，好從新教者，文明之世界也」²¹，這話和蔡元培(1868-1940)說的「國無教，則人近禽獸而國亡」如出一轍，都覺得需要宗教了。

不過，通常在中國進行變制更新時，中國文化人都會在熟悉的傳統中尋

18 《萬國公報》，第55次，在發表〈道教論〉之後，還發表了一篇來稿〈聖道有關國家盛衰論〉，對儒家、道教、佛教都有所批評，覺得只有耶教可以拯救國家，但這只是《萬國公報》編者選登出來的，不能看成是當時的普遍思想。第22冊，頁13815。

19 張灝，〈中國近代思想史的轉型時代〉，張灝《時代的探索》（台北：中央研究院·聯經，2004），頁51。

20 汪康年，〈中國自強策〉上，原載《時務報》光緒二十二年(1896)八月初一，收入《汪穰卿遺著》（民初排印本），卷1，頁1上。

21 宋恕，《宋恕集》（北京：中華書局，1993），頁79。

覓資源，所以，人們習慣地返身在自家倉庫裡尋找這個「宗教」，於是，首先是使儒家成爲孔教，而要保住固有的歷史和傳統、原來的國家和民族，好像還是要守住這個自己的宗教。所以，「保種」、「保國」和「保教」之間彷彿《紅樓夢》裡面說的那樣，「一榮俱榮，一損俱損」。張之洞(1837-1909)等人曾經說，「中華所以立教，我朝所以立國者，不過二帝三王之心法，周公孔子之學術」，這是國家、君主、文化的基礎，所以，他在《勸學篇》中說，「保種必先保教，保教必先保國。種何以存？有智則存。智者，教之謂也。教何以行？有力則行。力者，兵之謂也。故國不威則教不循，國不盛則種不尊」²²。不止是張之洞，文化人也如此，他們從東洋和西洋的歷史裡似乎也發現，東洋人和西洋人就是保住了自己的宗教，發揮了真正的傳統精神，才有今天的強大和輝煌。後來很迷戀佛教的宋恕，當時在給朋友的一封信裡曾明白地說，當下應當做的事情，就是恢復傳統聖賢之教：

下走竊以爲，圖拯神州，不必改教也，復教而已。海東之所以臻此文明者，由有山鹿義矩、物茂卿諸子倡排洛閩之偽教，以復洙泗之真教也，海西之所以臻此文明者，由有味格力弗、路德、東盈黎、菲立麥蘭敦諸子倡排教皇之偽教，以復基督之真教也。東西之事，復教之明效也²³。

因此，在19世紀的最後十年，尤其是甲午海戰以後戊戌變法之前的那幾年裡，很多人都覺得，應當首先依據固有傳統建立宗教，所以，人們漸漸不再像前兩年的彭光譽那樣，堅持不承認儒家是宗教了，倒是希望把儒家當作

22 苑書義等編，《張之洞全集》（石家莊：河北人民出版社，1998），第12冊，頁9708。

23 宋恕，〈致夏穗卿書〉，寫於1895年5月，《宋恕集》，上冊，頁528。按：夏曾佑主張改教，他認爲自荀子、王莽、宋儒、明儒一代代的淆亂，所以孔子原來有的「君民並主與民主」、「性善」、「言必稱堯舜」的習慣就消失了，變成了帝王之學（《宋恕集》，頁530-531）。

宗教，把孔子當作教主，以此來重建民族自信和民族精神²⁴。其中，後世最有名的就是1898年康有為的〈請尊孔聖為國教立教部會以孔子紀年而廢淫祠摺〉²⁵。在一貫以儒家學說為基本意識形態的中國，這種想法當然根深柢固，在光緒二十六年(1901)，有一個人在《申報》上發表一篇論文，叫做〈書擬興聖教後〉，覺得中國孔子之教很了不起，只是古代限於瀛海環繞，不能走向世界，結果西方人到中國來，反而大修教堂，「奉行其所謂天主耶穌等教，鐸音宣布遍於僻壤遐陬」，因此希望孔教要走出去²⁶。到光緒二十九年底，榮慶(1859-1917)、張之洞和張百熙(1847-1907)在釐定〈學務綱要〉中，就非常明確地提出中小學堂要「注重讀經以存聖教」，原因是——

外國學堂有「宗教」一門，中國之經書，即是中國之宗教。若學堂不讀經書，則是堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子之道，所謂三綱五常盡行廢絕，中國必不能立國矣。學失其本則無學，政失其本則無政，其本既失，則愛國愛類之心亦隨之改易矣，安有富強之望乎²⁷？

24 關於這一方面的輿論，可以看(1)《強學報》，第2號(1896.1.17)所載的〈毀淫祠以尊孔子議〉，按，《強學報》是康有為等辦的刊物，在上海出版，只有兩期，但顯示出來其特色為尊孔以崇本源，兼辟異端(楊、老等)。(2)秦順周煥樞的〈大建素王教會議〉及續篇，分兩期連載於《利濟學堂報》之第6、第7冊(1897.4.4, 1897.4.20)。(3)《知新報》，第130冊(1900.12.6)卷首的〈儒教宗旨述序〉；《經世報》，第2冊(1897.8)；(4)陳虬〈論尊孔教以一學術〉，《實學報》第7、第8冊(1897.10.26, 1897.11.5)及「實學通論」欄中連載的吳縣孫福保的〈衛教〉；(5)《東亞報》(*Eastern Asia News*)，第1期(1898.6.29)日本橋本海關譯〈孔子創造天地論〉(譯世界十大宗教論)，和第2期(1898.7.9)番禺韓文舉〈大地宜奉孔教主紀年議〉；(6)梁啟超在日本橫濱創刊並主持的《清議報》第11冊(1899.4.10)卷首「本館論說」，無涯生〈勸各地立祀孔子會啟〉等等。

25 載麥仲華編《南海先生戊戌奏稿》(宣統三年〔1911〕，刊本)。但有人認為，這篇東西是後來的偽作，參看黃彰健《戊戌變法史研究》(台北：中央研究院歷史語言研究所專刊第54種，1970)中的討論。

26 《申報》(上海書店影印本，1985)，1901年10月17日，第69冊，頁283。

27 〈學務綱要〉，引自舒新城編，《中國近代教育史資料》(北京：人民教育出版社，1961)，

這裡把「保教」、「保國」放在「富強」之前，就如同張之洞「中體西用」一樣，暗示著應付變局的策略，仍然要限制在傳統內，否則就會失去根本²⁸。

二、半隻腳踏出傳統：重新發現「中國」的佛教

不過，在1895年以後，另外一種思想潛流在漸漸發酵，特別是當改革的願望一次次落空，傳統資源在洶湧而入的東洋、西洋大潮下，變得手足無措的時候，也有人開始希望在傳統之內，儒家學說之外，尋找一種更加有效的宗教資源來應付變局。於是，原本在有清二百五十年間始終在士大夫生活世界中處於邊緣狀態的佛教，開始進入一些士大夫視野的中心。有趣的是，這個本來是產自印度的宗教，這個時候卻被當作自家的東西，而在這個「錯認他鄉是故鄉」的誤會中，中國士大夫開始把半隻腳從傳統內越向了傳統外。

很多論著在回溯佛教復興的歷史時，常常按圖索驥，把它追溯到魏源(1794-1857)和龔自珍(1792-1841)，這大概有兩方面的原因，一是歷史學需要「追根尋源」地書寫譜系的習慣，使人們回顧清代自改革歷史時，看到晚清以前有兩個對佛教有興趣的重要人物，因此便不假思索地把他們與晚清佛學復興連綴起一個脈絡來，卻並不考慮它們之間是否真的有歷史關聯，也不考慮他們之間背景、思路和解釋的差異²⁹。二是由於梁啟超在影響很大的《清代學術概論》中把龔、魏放在這一環節上：「晚清思想之解放，自珍確與有功焉，光緒間所謂新學家，大率人人皆經過崇拜龔氏之一時期，初讀《定庵文集》，若受電然」，「龔、魏為『今文學家』所推獎，故今文學家多兼治佛學」。

(續)

上冊，頁202-203。又，《申報》1903年1月8日〈五續湖廣總督張宮保湖北巡撫端督軍會奏鄂省籌建大學堂〉之「防流弊第八」中亦有此語，見第73冊，頁103。

28 關於這一問題，亦可參看桑原鷺藏，〈支那の國教問題〉，載《桑原鷺藏全集》(東京：岩波書店，1968)，第1卷，頁35-54。

29 張灝在〈晚清思想發展試論——幾個基本論點的提出與檢討〉提出，「佛教思想方面也有它內部的演變，在嘉、道年間，魏源、龔自珍的佛教思想大部分來自淨土宗，而光緒後期，佛教思想在中國知識分子間的復蘇，主要是受唯識宗的影響」。載《中央研究院近代史研究所集刊》，第7期(1978.6)，頁476-477。

於是，龔、魏是今文學，今文學兼治佛教，佛教傾向影響了思想解放中的晚清今文家即新學家，新學家的改革激起佛教復興，這種因果關係就成了一個自然而然的連續思路³⁰。其實，晚清的佛學復興運動，和龔、魏未必有太大的關聯。像近代佛學史上關鍵性人物楊文會(1837-1911)就不是受魏、龔啓發，而是病中讀《大乘起信論》而進入佛學世界的³¹，而康有爲的學佛經歷中也沒有龔、魏的痕跡，他是在光緒五年(1879)讀書於西樵山時開始接觸佛教書籍³²，梁啟超則是1891年在萬木草堂受康有爲的影響，才開始與佛學書籍接觸，直到1895年以後與譚嗣同(1865-1898)、夏曾佑、汪康年(1860-1911)等交往，才真正進入佛學³³，而譚嗣同則是受到康有爲與楊文會的兩方影響，才「閉戶養心讀書，冥探孔佛之精奧，會通群哲之心法，衍繹南海之宗旨」³⁴；至於章太炎，他真正學佛學則是在1897年入獄後，由於受了夏曾佑和宋恕的影響，讀《瑜珈師地論》³⁵，而宋恕之佛教興趣，則是因爲幼年多病，又受到其內兄中頌、陳仲舫的影響才開始的³⁶，這裡似乎都看不到龔、魏的直接影響，倒很多是來自當時社會背景的刺激。

30 梁啟超，《清代學術概論》，第二十二、三十節，此處引用的是朱維錚校注本，《梁啟超論清學史二種》（上海：復旦大學出版社，1985），頁61、81。

31 除了他在同治五年(1866)主持刻印過魏源的《淨土四部經》，並寫了一篇泛泛地讚揚的跋文以外，再也沒有什麼證據可以證明龔、魏與他的思想聯繫，但是很多研究者都沿襲梁啟超的論述思路，把龔、魏到楊文會聯繫起來。參見黃依妹(釋慧嚴)，〈今文學家龔自珍と魏源の佛教信仰〉，《東方學》，第81輯(1991)，頁116-128；唐文權，〈楊文會與清末佛教革新運動〉，《中國文化》，第11期(1995)。

32 見《康南海自編年譜》（北京：中華書局，1992），頁9。

33 巴斯蒂(Marianne Bastid-Bruguiere)，〈梁啟超與宗教問題〉，載《東方學報》（京都：京都大學人文科學研究所），第70冊(1998.3)。

34 見梁啟超，《譚嗣同傳》，蔡尚思、方行等編《譚嗣同全集》（北京：中華書局，1998增訂本）附，頁553。又，《譚嗣同全集》中〈上歐陽中鵠〉之十說到，自己是從楊文會那裡得到這些啟發，因為自己既不為君、不為民，又不為友，「無所皈依，殆過去生中，發此弘願，一到人間，空無依倚之境，然後乃得堅強自慎，勇猛精進」，頁468。

35 見王汎森，《章太炎的思想》（台北：時報，1985），頁37-38。

36 見宋恕，〈六字課齋津談·宗教類第十〉、〈六字課齋卑議·印本自序〉，《宋恕集》，頁78、158。

很多傳統並不直接影響於現實，很多歷史也未必如河流一樣前後一定綿延，歷史和傳統彷彿儲藏十八般兵器的「倉庫」，很多典籍與人物，其實也只是些有待重新詮釋和包裝的「資源」，這些倉庫裡的兵器平時「刀槍入庫，馬放南山」，要看情勢是否急需，才會打開使用，而裡面的資源，則彷彿是一些療時的「藥方」，這些藥方什麼時候再度被翻出來，主要是看當時的社會病情。佛教這個「古時丹」在這個時候被翻出來重新使用，其實是因為這個時代儒家學說，看上去好像已經不足以應付這社會的重重危機³⁷。

儒家好像的確不行了。這個過去似乎是大逆不道的預感，在當時可能是人人意中皆有，而大多數人口中卻無的東西。但是，在這個世紀之交，卻終於有人直白地說出來了。如果說，前引周馥、顧鳴鳳說得還是半遮半掩，那麼，說得最清楚的，是光緒二十八年(1902)美國人謝衛樓(Devello Zeletos, 1841-1913)在《萬國公報》上發表的一篇論文，它徹底指出儒家學說在這個大變化時代的根本缺陷，這一分析至今看來還罕見地深刻。他說，儒家學說有六大問題，第一是拜物、拜聖賢、拜先祖，「乃使人制於鬼，子制於父，婦制於夫，……與西學自由自主之意如何相敵」，這是說缺乏近代西方的自由觀念，與西方「自由」觀念相抵觸；第二是用理氣性命來解釋一切，如朱子「或論人性，或論物理，究不能謂其考察盡致也」，可是「西學所以益人者，非僅在於其所學，亦在深悉其為學之法」，這是批評儒家和理學在社會和人類問題上的非知識傾向；第三是儒家總是試圖對天地追究其終極的「道」和「理」，甚至把這個「天道天理」推至種種虛幻的領域，比如堪輿、星學、相學、陰陽奇門，這種虛妄，是實學的敵人，然而「西學專務真實……必須攻破虛學，方能於中華學術大有裨益」，這是批評儒家與科學的對立；第四是，儘管歷史證明人性惡，但儒家持人性善的說法，「令人忽其性中之偏私」，這樣，雖然總是教化，世風卻總是不好，這是批評儒家缺乏以制度和法律來建立秩序；

37 關於這一點，參見葛兆光，《七至十九世紀中國的知識、思想與信仰——中國思想史(第二卷)》(上海：復旦大學出版社，2000)之〈導言〉第二節「歷史記憶、思想資源與重新詮釋」，頁19-33。

第五是儒家崇拜天才的聖人，對於外來的新學問都要以聖人言論相比附，「相近者存之，稍遠者棄之」，所以對於新的西學，總是不能得到「純全適用」者，這是批評儒家傳統中不能堅持理性而崇拜古人的陋習；第六是儒家對於自然天地，總是用一種理氣相感的說法進行解釋，「此說不但與基督教不合，且與太西諸實學不合」，所以如果學習西方新學，卻「為儒教理氣之論所縛，終不能得其美善之果效矣」，這是從根本上指出儒家學說的反科學趨向。

結論非常激烈，也幾乎囊括了後世對儒家學說不適應現代社會的所有批評。他說，現在的中國朝廷如果總要堅持「中學為體西學為用」這樣的策略，簡直是大謬不然，結果就是竹籃打水一場空。怎麼辦？他的結論暗含的就是拋開傳統的儒家學說，因為一方面，「太西新學，乃新體質，若以儒教為本，而接於其上，雖亦得其汁漿，而所結之果究非舊儒之果，仍為新學之果」，另一方面，也只有把基督教和新學同傳於中國，才能既有新學之實效，又有聖賢收拾人心的結果³⁸。

從種種文獻中重建當時的普遍心情，體會當時的紛紜議論，我察覺到，當時人們急於尋找宗教資源，大概有兩方面原因，第一，為了回應西方宗教和科學，需要一個對新知具有解釋和回應力量的宗教，這是因為面對西潮尤其是科學技術的衝擊，人們需要接受這些可以富國強兵的知識，又需要能夠在理解和接受的時候有一定的心理鋪墊和知識資源，而儒家學說似乎因為它缺乏這一方面的資源而不能勝任；第二，為了尋找國家的秩序基礎和激發民族的精神力量，需要有一個可以鼓舞人的宗教信仰，這是因為從東洋和西洋傳來的消息中，好像他們日漸強盛都是因為有宗教精神的支持，而反觀中國好像處在精神萎靡和心靈疲弱的狀態中，儒家這種過於熟悉的學說和思想，似乎太強調服從和因循，沒有向外的競爭力，又不足以以其「陌生」的刺激，喚起人們的警覺和緊張，因此不能成為新的精神力量³⁹。所以，拋開儒家這種激烈態度和想

38 謝衛樓，〈論基督教於中國學術更變之關係〉，載《萬國公報》，第166卷（光緒二十八年十月〔1902.11〕），影印本第34冊，頁21333-21340。

39 張灝先生已經指出佛教思想的刺激性，「晚清思想尚有一種形態，其對網常名教所造成的撼動不下於前者……超越一切狹隘的群體意識與界域觀念而放眼觀察人類，追求

法，就是因為1895年以後，中國真實地面臨了「兩千年來未遇之巨變」⁴⁰。

巨變刺激相當深，焦慮好像在文化人心中普遍存在。周錫恩(1853-1900)在〈奉洪文卿師書〉這封信中說，他痛心疾首的是，光緒前半期的文化人總是「猶執尊攘之舊說，自尊而卑人，……目不睹輪車電線之利，身未親鐵船洋炮之害，謬謬然談皇古而語仁義」⁴¹，他覺得，這種外面的衝擊日甚一日，而內部的反應卻依然如故的狀況，真讓人憂心如焚。而一個曾當過翰林院編修、時任陝西學政的葉爾愷(1864-1937?)，居然緊張到寫信給朋友說，「縱觀中外情形，敢斷言曰：中國不亡，必無天理！」⁴²就連張之洞在學部成立時，也曾經說，聖教存亡實在令人焦慮，「私衷憂懼，非止一日，非止一端，危險已到七八分，補救已甚不易」⁴³。僅僅十幾二十年間，中國人尤其是文化人的心態竟然發生了如此之大的變化，難怪有人說是「大變局」。在這一「大變局」中中國文化人陷入了有史以來少見的心理危機和文化困境，因此，也激活了他們半隻腳踏出傳統，另尋思想資源的欲望。

正如張灝先生在《梁啟超與中國思想的過渡，1890-1907》中指出的那樣，那個時代「一部分中國士紳意識到十九世紀末中國面臨的挑戰不僅是一個社會政治問題，而且是一個宗教與文化問題，因此，除了保護中國作為一個社會政治實體這一問題外，還必然產生如何保留中國文化認同的問題」⁴⁴。譚嗣同說過，這個大清國不能不改變了，在需要改變的「學」、「政」、「教」三者，覺得最難的是「教」，而在這個「教」的問題上「中外各有所囿，莫能折

(續)——

真理的一種思想傾向」，見張灝，〈晚清思想發展試論——幾個基本論點的提出與檢討〉，頁483。

40 關於「變局」的議論，可以參考吳萬頌〈薛福成對洋務的認識〉一文中的摘引，載周陽山、楊肅獻編，《近代中國思想人物論——晚清思想》(台北：時報，1980)，頁424-425。

41 周錫恩，《傳魯堂遺書八種》所收《傳魯堂文集》(武昌：民國四年羅田王氏刊本)，卷2，頁12。

42 上海圖書館編，《汪康年師友書札》(上海：上海古籍出版社，1986)，第3冊，頁2487。

43 張之洞，〈致京學部榮尚書〉(光緒三十一年十一月十四日辰刻發)，載苑書義等編，《張之洞全集》，第11冊，頁9436。

44 張灝，《梁啟超與中國思想的過渡，1890-1907》(南京：江蘇人民出版社，1993；中譯者：崔志海、葛夫平)，頁81。

衷」⁴⁵。你如果把傳統儒家作為宗教，可儒家並不能應付眼前的困境，你如果把外來的耶教當作來自西方的證明，卻也不易在中國落地生根，所以，他想到了佛教，「為孔教者，鄙外教之不純，為外教者，即笑孔教之不廣，二者必無相從之勢也。二者不相從，斯教之大權，必終授諸佛教。佛教純者極純，廣者極廣，……極地球上所有群教群經諸子百家，虛如名理，實如格致，以及希夷不可聞見，為人思力所僅能到，乃至思力所必不能到，無不異量而兼容，殊條而共貫。」⁴⁶按照他的想像，佛教這個既可以應付外來文明，又勉強可以算是本國資源的宗教，因為它可以包容和涵蓋各種新舊知識、思想和信仰，就成了當時少數士紳矚目的焦點，這就是晚清佛學興趣開始復蘇的歷史背景。

當然，晚清士紳之所以會找到佛教這種思想資源而不是其他的思想資源，除了這種危機刺激下的歷史背景之外，還有其他的具體原因。

三、鄧書燕說：對日本近代佛教的誤讀

一個很重要的原因，居然是中國人對日本明治維新過程中佛教作用的誤讀⁴⁷。

1894年以後，中國的敗戰使很多人產生刻骨銘心之痛，而日本的迅速崛起，則使很多人驚訝又羨慕。很多人痛感，昔日的先生不得不效法今日的學生。在19、20世紀之交，日本成了中國最重要的模仿對象。1899年，宋恕給他的朋友寫信就說：「今之日本，文明之度勝中國，非但億兆之與一比例也」，他這麼偏激的理由是，日本一年出的新書就有二萬五千種，而中

45 譚嗣同，《仁學》二(四十一)，蔡尚思、方行編，《譚嗣同全集》，頁354。

46 《仁學》二(三十九)，《譚嗣同全集》，頁289、以及頁349-350。按：這段話在給歐陽中鵠的信中也再次提到，可見經過譚氏反復深思。見《上歐陽中鵠》之十，頁464。

47 以下三節的分析，修改並參用作者舊文〈論晚清佛學復興〉、〈西潮卻自東瀛來——日本東本願寺與中國近代佛學的因緣〉，載《葛兆光自選集》（桂林：廣西師範大學出版社，1997），以及〈從無住處立一切法——戊戌前後知識人的佛學興趣及其思想史意義〉，載《二十一世紀》，總第45期（1998.2）。

國的古書不過萬餘種，「尚不及日本一年所出之數」⁴⁸。稍早些，裘廷梁和他的妹妹在用白話寫成的《日本志略》中也說，日本「從此以後……萬萬不會受到別國的欺侮」，他這麼肯定的原因是「凡歐洲所讀的書，日本人沒有不讀的」⁴⁹。所以，那個自認為很通洋務的顧鳴鳳就建議，中國自強應該以日本為師，因為世界變化太快，西洋學問也在不斷進步，而華人學西文「年長舌硬，如喉音、齒音、舌音等字，多半難肖其音」，而日文則不同，「中日兩國既屬同文，華人之學東文，較學西洋語言文字事半功倍」，而日本自從維新後，西方的有用書籍「均經譯為東文，大稱美備」，所以，還不如捨遠求近。可見「譯西書不如譯東書」絕不僅僅是張之洞和梁啟超的個人意見⁵⁰。

豔羨心情加上簡易途徑，在當時中國知識階層一些人心裡生出了一個很奇特的「東洋觀」：我們在學日本，但又不是學日本，而是在學西方，或者簡單地說，我們只是把日本當做學習西洋的橋樑或窗口。因此，在當時的中國，儘管口頭上對日本不服氣，但心底裡對日本傳來的種種消息卻極受重視，看到東鄰有什麼政治舉措，就連忙琢磨揣測，聽說日本有什麼文化變化，就有人分析研究。當時日本的任何消息，在中國都會引起連鎖反應，有時候，甚至把一些道聽途說也很當真地模仿，雖然會有鄧書燕說的奇效，但有時也會出現畫蛇添足的現象，其中之一就是關於佛教的消息⁵¹。

其實，當時日本佛教正處在一個很微妙的時期，正如許多日本學者所指出的那樣，自從江戶時代佛教成為統轄宗教的國教以來，便不斷腐化，富有生氣的思想漸漸消失，而墮落成爲儀式性的、實用性的宗教，因此，一直受到神道與儒教的左右夾擊。明治初年，天皇頒布「祭政一致」的布告和「神佛判然」的命令以後，日本的佛教更縮小了它在政治與思想上的影響力。清同治十二年、即日本明治六年(1873)，專程訪問北京的日本僧人小栗棲香頂

48 〈與孫仲愷書〉，《宋恕集》，下冊，頁695-697。

49 載《白話叢書》（清華大學圖書館藏清末刊本）。

50 顧鳴鳳，〈三十年來吾華人崇尚各種西藝……〉，收入《訥齋叢稿》（宣統三年刻本）之《念護池館文存》文二。

51 葛兆光，〈西潮卻自東瀛來——日本東本願寺與中國近代佛學的因緣〉。

(1830-1905)也對中國僧人本然承認說，「方今日本，佛法外盛，內實大衰」⁵²。也正因為如此，在內外的壓力下，日本佛教內部也逐漸生出一種要自我改革的動力，如井上圓了、清澤滿之(1863-1903)、大內青巒、石川舜台(1842-1931)以及村上專精(1851-1928)等人所代表的佛教新勢力(尤其是淨土真宗系)，就逐漸呈現出三大取向：一是堅守佛教在近代社會中的精神救贖，凸顯佛教在國家建設中的推動作用；二是特別注意用西洋的哲理和科學，來重新闡釋和宣揚佛教思想；三是在與西洋文明尤其是基督教的競爭中，不斷調整自身的定位⁵³。大體上，在明治年間日本佛教處於相對困境時，他們一方面以「民族主義」的方式，與明治政府取得協調，如大谷光瑞(1876-1948)、前田慧雲在這一時期對日本軍國主義的支持⁵⁴，一方面以「世界主義」的立場在海外開拓佛教的領地，如明治時期派遣留學僧人到歐美學習科學知識與哲學思想，派遣傳教人員到亞洲各國傳播日本佛教的思想和宗旨⁵⁵。其實，這些都是日本佛教為爭取生存而作的努力。

但是中國文化人對於日本佛教卻彷彿是霧裡看花，他們只是從表面上看

52 小栗棲香頂〈北京說話〉，見陳繼東，〈1873年における日本僧の北京日記〉附錄，載《國際教育研究》(東京：東京學藝大學)，第20號(2000.3)，頁23。

53 關於明治時期的日本佛教，可參見辻善之助，《日本佛教史研究》(東京：岩波書店，1984)，第4卷，《日本佛教史の研究續編》下，頁27；宮本正尊，《明治佛教の思潮——井上圓了の事績》(東京：佼成出版社，1975)；家永三郎，〈日本の近代化と佛教〉，《講座近代佛教》(京都：法藏館，1961)，第2卷，《歷史編》，頁11。櫻井匡，《明治宗教史研究》(東京：春秋社，1971)。

54 參見家永三郎，〈日本の近代化と佛教〉，《講座近代佛教》，第2卷「歷史編」，頁16-17。

55 關於日本佛教在明治時期在歐美的活動，參看天岫接三，《禪僧留學事始》(京都：花園大學禪文化研究所，1990)；櫻井匡，《明治宗教史研究》，頁89；關於明治時期日本佛教在亞洲的策略，可參見池田英俊，《明治の新佛教運動》(東京：吉川弘文館，1976)；道端良秀，〈日本佛教の海外布教——特に中國布教について〉，載《講座近代佛教》(京都：法藏館，1961)，第5卷《生活編》；特別是東本願寺一系列的活動，參看木場明志、桂華淳祥，〈東本願寺中國布教史の基礎的研究〉，載《大谷大學真宗總和研究所紀要》(京都：大谷大學，1987)；木場明志，〈近代における日本佛教のアジア傳道〉，載日本佛教研究會編《日本の佛教》(京都：法藏館)第2種。

到，日本佛教好像還很興盛。因為那一時期，日本佛教(尤其是京都的淨土真宗一派)在中國內地滲透相當深入，在中國不僅有許息庵、沈善登(1830-1902)、張常惺、蔣文虎、童傳本等地方名賢與東本願寺一派的松林孝純、松江賢哲有極密切的關係，連當時中國的一流學者、居士和僧人如俞樾(1821-1907)、楊文會和寄禪(八指頭陀，1851-1912)，都與他們交往甚多⁵⁶，不僅淨土真宗一派的著作曾廣為流傳，而且各種日本佛教學術研究著作，如姊崎正治(1873-1949)、村上專精、井上圓了、高楠順次郎的撰述，也逐漸傳入知識階層，在上海、蘇州、杭州都陸續出現了日本佛教的所謂「別院」或「學堂」。儘管有一些中國士紳對日本佛教的意圖相當警惕，把日本佛教的擴張看成是日本帝國的擴張，對於日本佛教組織在中國建立寺院和宣講教義，中國文化人常常站在民族主義的立場，並不那麼贊同⁵⁷。可是，更多急切追求富強的文化人，透過日本日益強盛的表相，卻誤讀了日本佛教的消息。在一些羨慕日本富強、憂慮中國積弱，又喜歡佛教道理的中國文化人眼中，近

56 《東本願寺上海開教六十年史》(上海：東本願寺上海別院，1937)，頁57-59。

57 最早如楊文會，就對日僧幻人的《法華經性理會解》提出過尖銳的批評，還給他的日本朋友南條文雄寫信，委婉地表示自己反對日本佛教滲透的意思，見《等不等觀雜錄》(南京：金陵刻經處本，出版年代不詳)卷5〈與釋幻人書〉一、二；又，卷8〈與日本南條文雄書〉第二十二。杭州士人項藻馨在給汪康年的信中，則詳細地記述了杭州知識階層抵抗日本東本願寺的伊藤賢道在當地開設別院和學堂，和日本佛教利用強勢欺壓中國官府、誘惑中國僧人的過程，他說，「釋氏學堂可開，而斷不能使日僧主持，日本釋氏學堂可准其成立，而又不能以中國寺院改建，外教傳播中國，已成種種棘手之交涉，又添一日本教徒，將來何堪設法？」見項藻馨，〈致汪康年〉，《汪康年師友書札》，第3冊，頁2236。收信的汪康年則在光緒三十三年(1907)六月十五日的《京報》上公開寫了一篇〈論日本僧人至中國傳教之非〉，措辭尖銳地表示自己的疑慮和警覺：「吾不知日本屢以在吾國宣傳佛教為要求，果何意也？」他說，如果是宣傳佛教，那麼中國佛寺很多，不必日本人來說三道四，如果另有目的，那麼目的又是什麼？日本僧人到各地總是找地方官要求傳教，又總是找外務部說要傳播佛教，汪康年暗示，日本僧人顯然另有目的，見《汪穰卿遺著》卷3，頁23下-24上。當然還有另一種人，並不把日本佛教當一回事，像那個創辦過《白話報》的裘廷梁和他的妹妹，在《日本志略》中就從中國的經驗想像日本，說早年日本的讀書人都愛看佛經，「但佛教的書，都是些空話」，等到近代不讀佛教的書而改讀西洋的書，才漸漸強盛起來，見《白話叢書》所收《日本志略》，頁8、頁9。

代日本對佛教的尊重和寬容，日本佛教近代思想立場的調整，佛教與科學哲學的融通，都被當作日本近代化的動力而誤讀，因此，重新振興佛教，也被當成了中國社會變革的一個藥方。他們以為，中國如果復興佛教，那麼，也一定會像日本一樣迅速強大起來。如果說，楊文會在〈觀未來〉中所說的「支那之衰壞極矣」，只有佛教可以啓發世人，「欲醒此夢，非學佛不爲功」，還只是對中國佛教的呼籲，爲了強調社會價值而把佛教與改革聯繫起來，那麼，孫寶瑄(1874-1924)在讀了《明治新史》以後的感歎：「日本維新改法，而於釋氏一教未嘗廢之……及後學校規模大定，而內典亦設一課，卒使佛學大興」，便反映了很多文化人的觀念，他們從日本經驗中似乎確鑿地證實了，佛教可以作爲社會改革的力量⁵⁸。興起佛教，不僅可以像日本一樣變法維新，而且還可以使民眾博愛，因而做到像日本一樣社會有序，政治昌明。曾經覺得應當恢復傳統之孔教的宋恕，在給他的老師俞樾的信中就大發感慨，說日本佛教大盛，佛學成爲大學課程、梵文有人精心研究、各種古本紛紛刊印、講演很多學報如林，所以，很少有人去歸依基督教。他的結論是，「雖曰政修，抑亦佛教之昌使然……政修基於博愛，博愛基於感佛」，因爲信佛就能使人少一些殘忍之心，人無殘忍之心就可以使政治昌明⁵⁹。他在給日本南條文雄的信中說，佛教比儒學和基督教理想境界高明，特別是華嚴、法相，理想又高，持論又通，可是，中國佛教已經斷絕很久了，「幸得貴土名師相續至今，一線光明，今漸大放」⁶⁰，所以，他覺得，應當把日本佛教那一線光明引到中國來普照華夏⁶¹。

58 孫寶瑄，《忘山廬日記》，光緒二十四年(1898)十月二十五日，上冊，頁278。

59 宋恕，〈又上俞師書〉，《宋恕集》，上冊，頁558。

60 宋恕，〈致南條文雄〉，《宋恕集》，上冊，頁615。

61 這種思路一直到很晚依然餘音不絕，像太虛在他的名文〈中興佛教寄禪和尚傳〉中就說：「日本勃興，實佛教為原動力。」文載《海潮音文庫》(上海：佛學書局，1931)，丙編，《佛學足論》第五種。甚至一直到1930年代，還有人從日本文部省登記佛教徒四千一百餘萬人這一點得出結論，日本之所以能夠富強起來，是因為日本人勤勞、節儉，而之所以如此，又是因為他們「皆受佛教之陶鑄，其教義安於儉約故也」。曾寶蓀，《曾寶蓀回憶錄》(長沙：岳麓書社，1986)後附聶其傑附識二，引昆山教育局長潘吟閣文。

那麼，日本佛教給予中國士紳最重要的啓示是什麼呢？顯然，一方面是以宗教促進國家的富強，一方面是以宗教刺激民眾的信心。

要知道，曾是國教的日本佛教各宗，本來就有王法爲本、興禪護國、鎮護國家的傳統，在明治時期，爲彌合佛教與政權的裂縫，爭取生存空間，日本佛教更是以開發邊地、傳教工礦、興辦慈善事業、隨軍出征海外等方式出現，使得日本佛教迅速從出世間轉向入世間，在民族國家的建設過程中佔有一席之地，特別是井上圓了等人對佛教的重新解釋，更強化了佛教的世間意義，從明治十八年(1885)到二十三年(1890)，他陸續出版了《哲學新論》、《真理金針》、《宗教新論》、《佛教活論》等著作，一方面呼籲知識的教育，一方面呼籲宗教的振興，在他看來，宗教的振作要靠國家，國家的富強要靠宗教，「宗教之隆替與國家之盛衰相伴隨，則吾人必應爲國家改良佛教，期望其隆昌」，所以他認爲，在佛教來說，應該提出來的，一是闡明佛教與科學哲學的一致性，一是佛教「護國愛理」的意義⁶²，這樣，佛教就從根本上改變了過去含混懵懂思維形式和不管世事的人生態度，而成爲日本近代民族國家建設的重要資源。

佛教也可以刺激民眾信心。在當時，除了一部分當政的實用派人士和清醒的洋務派人士更看重機器、火砲、法律、制度等具體的變制革新外，甲午以來，相當多文化人都開始看重精神層面的自我振作，正是因爲這一緣故，他們對日本佛教當時的一個重要思想極有興趣，這就是關於佛教「發起信心」意義的強調和對佛教社會作用的重新定位。在19世紀末、20世紀初，井上圓了、姊崎正治、村上專精、大內青巒等人的著作曾經在中國知識階層中十分流行，日本佛教的這一思路顯然曾經啓發過一大批中國知識人。例如1897年6月，宋恕在〈佛教起信篇稿〉中，就希望以佛教鼓舞和糾正人心，因爲佛教的社會意義和知識價值，一是「節殺」，二是「立界」，三是「源點」、四是「中

62 井上圓了，《教育宗教關係論》（東京：哲學書院，1893），頁16。井上氏的著作在中國被翻譯的數量很多，影響也最大，熊月之在《西學東漸與晚清社會》（上海：上海人民出版社，1994）便指出，井上的著作在1906年以前就有十幾種被譯成中文（該書頁657）。

判」，五是「他觀」，六是「實斷」⁶³。而一直十分關注日本動向，並習慣轉手於日本學界的梁啟超，也在1902年寫的〈論佛教與群治之關係〉中稍稍轉變了他對於儒家學說的固執立場，說孔教是「教育之教」，而佛教才是「宗教之教」，前者「主於實行，不主於信仰」，而後者才能「悲智雙修，自初發心以迄成佛，恒以轉迷成悟為一大事」，他覺得「信仰問題，終不可以不講」，此文中心，就是在說明(一)佛教信仰是智信而不是迷信，(二)佛教信仰是兼善而不是獨善，(三)佛教信仰是入世而不是出世(「小之可以救一國，大之可以度世界」)，(四)佛教信仰是無限的而不是有限的，(五)佛教信仰是平等的而不是差別的，(六)佛教信仰是自力的而不是他力的。所以，他接受譚嗣同的說法，覺得「佛學廣矣大矣深矣微矣」⁶⁴。而到了日本又讀過不少日本佛教新著的章太炎(1869-1936)，則在1906年的〈東京留學生歡迎會演說辭〉中更明確聲稱，「佛教的理論，使上智人不能不信，佛教的戒律，使下愚人不能不信，通徹上下，這是最有用的」，他認為，單純念誦阿彌陀佛為愚民設教的淨土宗並不可提倡，但是，華嚴宗有「普度眾生」之意，「在道德上最為有益」，法相宗說「萬法唯心」之旨，最能啟發信心，「要有這種信心，才得勇猛無畏、眾志成城」⁶⁵。

所以，讀當時知識界中人的日記、筆記、遊記就可以看到，一個個文人到東鄰去，都要問一問佛教的事情，一半是在那裡尋一尋失落的舊夢，

63 宋恕，〈佛教起信篇稿〉，見《宋恕集》，上冊，頁268-269。其中，節殺是減少殺戮，立界是確立道德倫理標準，源點是分清文明與野蠻，實斷是以實際檢驗。

64 梁啟超，《飲冰室合集》(北京：中華書局重印本，1992)文集第4冊。差不多同時，梁啟超在1902至1903年〈新民叢報問答〉中又提到，日本維新的先導者，都是王學大師，或王學鉅子，而「王學與禪宗，本相出入，故當時諸學者亦得力於禪宗，而日本佛學最盛，維新之功，方外人助力固不少」，見夏曉虹編，《飲冰室合集·集外文》(北京：北京大學出版社，2005)，頁86。按：高振農稱梁氏對佛學的興趣來源之一，是政治失意時覺得沒有出路，想逃避現實，轉向佛學，恐怕是誤解，又說對佛學的興趣是對新文化運動深感不滿，想用佛學對抗，這更是沒有根據，因為梁氏對佛教的興趣早在十九世紀末就有，而且他一直是以佛學作為振奮精神和建立群治的資源的。高振農，《佛教文化與近代中國》(上海：上海社會科學院出版社，1992)，頁114。

65 1906年講演，文載《佛學論叢》(上海：大法輪書局，1945)，第1輯。

一半是在那裡探一探振興的風向，而沒有到日本的文人，則在隔岸打探日本的消息，有時是讀日本佛教的著作，有時是和日本來華的僧人交談，這些消息給中國知識階層的啓示，刺激了中國晚清佛學的復興。

四、「格義再格義」：以佛教對西洋科學作新解釋

晚清宗教興趣的再度興盛，除了誤讀日本佛教消息之外，還有一個直接的原因，是來自西洋新知識的衝擊和理解西洋新知識的需要。譚嗣同曾經提到，他在上海、天津等地看到西洋新學新術，感到相當震撼(包括生物化石、算器、照相術、治心免病法、輪船、鐵路、電線、開礦等等)，同時也提到在京諸學佛人如吳雁舟、夏穗卿、吳小村(1848-1900)等等，和「耶穌教中人，宗旨亦甚相合，五大洲人，其心皆如一轍，此亦一奇也。於是重發大願，晝夜精持佛咒，不少間斷」⁶⁶。在這裡，他把佛教當作和耶教一樣的宗教，他覺得，這可以用來應付這些令人驚心炫目的西洋新學新術。

光緒二十三年十二月，按照新曆已經是1898年初，孫寶瑄(1874-1924)一邊讀《天演論》，發現中國和西洋的哲理真是大有分別，一邊讀《百法明門論》、《唯識三十論》、《成唯識論》等佛教經典，覺得佛教真的是了不起。初七這一天，他約了章太炎一起討論，在說到新的西洋科學證明蚊生水中是「水中微生物所變，故謂化生」，而非卵生或濕生的時候，他特意引了《楞嚴經注》一段，說「濕以合感，化以離應」，「離者，即以此化彼之謂也，合者，當為兩種質相配而成」，他覺得，西洋科學和佛教經典真的是若合符節，於是批評一直壟斷了知識世界的宋儒「講空理多……反近於詞章」⁶⁷。顯然，他把佛教當作了理解新知識的工具和背景。

毫無疑問，要理解一種新思想和新知識，總得有一個原有的思想和知識作為理解背景，可是，傳統中國以血緣親情為思考基點的道德觀念、以

66 譚嗣同，《上歐陽中鵠》之十，蔡尚思等編，《譚嗣同全集》，頁461。

67 孫寶瑄，《忘山廬日記》(上海古籍出版社，1983)，頁155-157。

體驗終極意義為最高目的的格物觀念，以維護秩序為基本內容的宇宙觀念構成的儒家學說，以及經史子集為載體的傳統中國人文知識，似乎並不能提供一個完整和全面地理解西洋思想的基礎。儘管以「上帝」解“God”，用「格物」說“science”，初起時是「權宜方便」，可是，當西洋知識和思想有如大潮洶湧衝擊的情勢下，什麼宇宙星雲、什麼血液循環、什麼細菌細胞、什麼火車電報，就有些像佛教所說的「不可思議」，加上意識心理、本質現象、形式邏輯、三段論式，用傳統儒家的資源和漢語固有的語詞一一追究下去，則彷彿圓柄與方鑿，怎麼也格格不入。百般無奈下，他們想到了另一個勉強也算是自家資源的佛教，這個半是來自「西方」、半是已經「中國」的宗教，彷彿真的像譚嗣同《仁學》所說的，「佛能統孔、耶」，可以「極地球上所有群教群經諸子百家，虛如名理，實如格致……無不異量而兼容，殊條而共貫」⁶⁸。

晚清好佛學的人，幾乎都是趨新之士大夫，他們從日本的迅速崛起中讀到一個消息，獲得一個啓示，似乎佛教也不是那麼保守，信仰佛教也可以近代化，佛教除了可以在社會領域起到催人奮進的作用外，在科學和哲學這兩個讓中國人汗顏的領域中，原來與西學也頗有相通之處⁶⁹，於是他們發現，要理解西洋思想，原來看上去不大好懂的梵典佛經，倒是一個很好的中介，用已經理解的佛學來理解尚未理解的西學，的確也是一個好辦法。比如西洋那種複雜繁瑣的邏輯，可以用同樣複雜繁瑣的因明學來比擬，比如西洋對於人類心理的精細分析，可以用同樣分析人類意識的唯識學來理解，西洋人對於宇宙浩瀚是通過天文望遠鏡和物理學計算來認識的，我們沒有這些知識和工具，但靠了佛教恣肆汪洋的想像，也算是差不多明白，西洋人對於微觀世界是依據顯微鏡和生物之學來觀察的，我們的老祖宗沒留下這些名堂，但是從佛經中挖出來的想像和比喻，可以幫助我們解釋這種不可眼見為實的現

68 分見《仁學》自敘與卷2，載蔡尚思等編，《譚嗣同全集》，頁289、349-350。

69 參看葛兆光，〈西潮卻自東瀛來——日本東本願寺與中國近代佛學的因緣〉，載《葛兆光自選集》。

象。有人批評中國人有一種好把西洋的發明都說成是中國老祖宗早已有之的習慣，其實，你說他不那麼想像又怎麼理解那些經驗中從未有過的東西？在那種新知洶湧而來的時候，比附幫助理解，這就彷彿魏晉人以玄學解佛教叫「格義」，那時西來的佛教就像後來的西學，儘管經過了中亞人的轉譯和介紹，也還是得經過「格義」，透過借用老子、莊子的那一重比附和解釋，中國人才知道佛教說的是什麼⁷⁰。

這一次，晚清人也以佛學格西學之義。先是用佛教說法去領會科學，本來，中國自有一套解釋自然現象的話語，這套話語直到晚清依然通行，如光緒六年(1880)，理學家賀瑞麟(1824-1893)在解釋「日食月食」時還在說，「皆是陰盛之故，金鼓之聲，是發越陽氣，便是助陽」，回答「地震」時又說，「此陰盛而不能安其所也」⁷¹；而另一個叫虞景璜(1862-1893)的讀書人在論及星辰時還在說，「星之精光，脫則下降，人受之則為異人，物受之則為異物」⁷²；就連那個思想很新，學到不少西洋新名詞的顧鳴鳳，到了光緒二十六年(1900)也就是19世紀的最後一年，在解釋動物只能釋放二氧化碳而植物能釋放氧氣時，還是引了《詩經》「其葉肺肺」作依據，說這是因為動物的肺在內，而植物的肺在外，「其肺何在？即筋紋肌理是也」⁷³。不過，就在這些年中，這種似是而非的話漸漸不那麼能讓人信服了；但是，人們又到那裡去尋找理解的知識背景？

正是在這種急需解釋資源的背景之下，佛教引起了人們的關注，早在光緒十年(1884)，康有為在海幢、華林閱讀佛典，就曾聯想到西洋人所說的顯微鏡下的圖景和光電的速度⁷⁴，光緒十五年(1889)宋恕在七寶寺的陰雨霏霏裡讀《華嚴》和《寶積》，也心有所悟，就用佛經與歐羅巴新說相證，寫了〈印

70 關於「格義」，參見陳寅恪，〈支愨度學說考〉，載陳寅恪，《金明館叢稿初編》（上海：上海古籍出版社，1980）。

71 《清麓遺語》，卷1，頁2。

72 虞景璜，〈睡餘錄〉，載《澹園雜著》（民國排印本）卷6，頁9。

73 顧鳴鳳，〈論植物能吸收炭氣方養氣之理〉，收入其《訥齋叢稿》（宣統三年刻本，1911）之《念護池館文存》文二。

74 康有為，《康南海自編年譜》（北京：中華書局，1992），頁12。

歐學證），說明佛之「無量日月」、「風輪持地輪」、「人身八萬蟲」，就是西洋人在望遠鏡和顯微鏡下看到的天體和細菌⁷⁵。稍後，文廷式(1856-1904)《知過軒日抄》裡記載他讀到《阿毗達磨集異門足論·三法品》中「電光喻心」一則，曾高興地認為「余謂心與電為類，此說可證」⁷⁶；而譚嗣同〈上歐陽中鵠〉之十中更明白地說，「佛之精微，實與吾儒無異……格致家恃器數求得諸理，如行星皆為地球，某星以若干日為一歲，及微塵世界，及一滴水有微蟲萬計等，佛書皆已言之」⁷⁷。所以，當孫寶瑄在1898年聽從陳睿卿的話，用十天看完了《華嚴經》後，便歡喜地發現，原來佛教裡面什麼都有，「所謂技藝，無論天算、格致、化學、質學(自注：如地火水風四字，包括西學無限)、光學、聲學、醫學、農學、工學、礦學及種種技能，包括無遺」。從佛經中尋求解釋，他認為西學中所說的星團、星氣、螺旋白雲、天河諸星，就是《華嚴經·世界品》所說的「或作江河形，或作回轉形」，而西學裡說到的地球外有大氣層，就是《華嚴經·如來出現品》中的「風輪持水輪，水輪持地輪」，而佛教說的地獄之中極熱，就是地殼中熱度不下三千度的地心。就連男女媾精而生育這樣的事情，傳統中國人只會說「父精母血稟天地陰陽之氣」，而被西洋人用科學看到「精中有微生物曰精蟲」，孫氏也會聯想到佛教的《大論》「身內欲蟲，人和合時，男蟲白精如淚而出，女蟲赤精如吐而出」，不免感慨「佛書中已先有之」⁷⁸。

接著，晚清人又以佛教義理來比附西洋哲學和心理學，我們今天似乎對那個時代知識階層的哲學水平不太瞭解，對他們那種吸收外界知識的熱情也估計不足。其實，19世紀末期，那些文化人是很關心外面世界的，特別是在甲午與戊戌之後，裘廷梁在光緒二十四年(1898)創辦《白話叢書》，就介紹過許多西方的人與事，像美國的歷史、日本的革新，甚至法國的中國學家茹蓮、桑德立，顧鳴鳳不僅編有《泰西人物志》，介紹了西洋「名儒」如孟德斯鳩

75 宋恕，〈六字課齋津談·九流百氏類第十一〉，《宋恕集》，上冊，頁85。

76 《文廷式集》，下冊，頁952。

77 《譚嗣同全集》(增訂本)，頁464。

78 孫寶瑄，《忘山廬日記》，頁165、182、184、395、503。

(Charles Louis de Secondat Montesquieu, 1689-1755)、霍布士(Thomas Hobbes, 1588-1679)、邊沁(Jeremy Bentham, 1748-1832)、斯賓塞(Herbert Spencer, 1820-1903)、康德(Immanuel Kant, 1724-1804)、費息特(John Gottlieb Fichtel, 1762-1814)、黑格爾(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831)等等，而且還作了《歐洲各國人物考》⁷⁹。不過，在那個時候，似乎人們對複雜的西洋哲理並不能理解，所以，他們所作的《名儒志》只是像寫人物的生平傳記，對其學說則幾乎沒有辦法描述。可是譚嗣同卻試圖用佛教思想來理解西洋哲理的宇宙論，以佛教之說來理解西洋的醫學心理學，以佛教想像來擬測西洋科學和技術，幾乎是全面揉合西洋之說與佛教之說。譚嗣同的《仁學》，據他自己說是受吳雁舟的囑託，一來暢演佛教宗風，二來敷陳變法大義⁸⁰，而《以太說》則從「以太」顯用於浪、力、質、氣，又一轉拉上佛教的「法界」、「虛空」、「眾生」，已經顯示出一種以佛教之說解釋西洋之學的趣向⁸¹。到了世紀之交，文廷式的筆記裡，就開始用佛陀來揣摹堪度(康德)，用龍樹來比擬萊普尼仔(萊布尼茲，Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716)，用馬鳴來想像士批諾楂(斯賓諾沙，Baruch de Spinoza, 1632-1677)，更以佛教經典來解讀不拉度(柏拉圖)的《會話篇》⁸²。而章太炎讀了《瑜伽師地論》和《楞伽經》，就會「參以康德、蕭賓柯爾之書」⁸³。到了更晚些時候，梁啟超在譯介康德的學說時，也要引述佛教唯識學，使中國人以佛教的「真如」來思考康德的「真我」，以佛教的「無明」來理解康德的「現象之我」，因為在他看來，「康氏哲

79 顧鳴鳳，《泰西人物志》，收入《訥齋叢稿》。

80 譚嗣同，〈致汪康年〉三，《譚嗣同全集》(增訂本)，頁493。

81 譚嗣同，〈以太說〉，《譚嗣同全集》(增訂本)，頁432-434。梁啟超在1902-1903年〈新民叢報問答〉中提到，譚嗣同的《仁學》中關於「以太」二字，「出於傅蘭雅所著《治心免病法》中。當時先生亦頗好此書，……先生當時宗教之思想極盛，欲會通孔、佛、耶而為一，而所得力者，尤在佛學」，載夏曉虹編，《飲冰室合集·集外文》，頁89-90。

82 《文廷式集》，下冊，頁953-956。

83 《章太炎年譜長編》，第2卷，頁198。

學大近佛學」⁸⁴。直到1916年梁漱溟(1893-1988)寫《究元決疑論》，還在說「東土學術，凡百晦塞，卓絕光明，唯在佛法，瞰彼西方，曾不足數，云何摩尼在裡而行乞於遠」，覺得佛教相宗之說與西學中的康德、穆勒的「可知」、「不可知」論相似⁸⁵，這個時代的知識階層無暇細細考慮，也不必細細考慮它們是否真的有理路上可以互相比較之處、還是僅僅意思上的相近或相似。

「且借佛學解西學」，先不論它對或不對，至少這麼一來，西學的好多哲學與科學知識是被弄明白了，他們恍然大悟，西方人說的原來是這些名堂！守舊的人固然可以更加守舊地說，「彼西學也，佛學之餘緒耳」，但是趨新的人則可以從中得到新的啓迪，原來，我們這個現象世界和幾千年傳統的說法並不一樣，相反，西洋科學實測出來的宇宙面目竟然與佛教那些不可思議的說法有共同之處，西洋自誇的精妙哲理居然也可以用佛教的詞語如此這般地理解和解釋，這儘管是「格義」，但很有效，可見佛教並不像過去所想像的那麼「一無所用」。正因為如此，像康有為、文廷式、譚嗣同、吳嘉瑞、宋恕、汪康年、夏曾佑、梁啟超、章太炎、胡惟志、孫寶瑄、沈曾植等等中國最出色的思想者，都不約而同地開始關注佛教⁸⁶，於是，在19

84 梁啟超，〈近世第一大哲康德之學說〉，載《飲冰室合集》，文集十三。

85 梁漱溟，《究元決疑論》，見《中國佛教思想資料選編》（北京：中華書局，1987-1990）第3卷第4冊，頁601。但到了1920年代，他又不贊成復興佛教，因為他覺得不合時宜，他覺得中國當時的第一路向是解決物質生活的滿足，第二路向是滿意的內心生活，最後才到印度式的徹悟，所以他覺得現在復興佛教，「只是把佛教弄到鄙劣糊塗為止」，並斥責當時佛教的努力，其實信仰者是「私劣念頭」，佛徒是「乘世界不好的機會，引逗人出世思想」，「我反對佛教的倡導，並反對佛教的改造」，「假使佛化大興，中國之亂便無已」，見梁漱溟，《東西文化及其哲學》（上海：商務印書館，1922），頁209-210頁、202。

86 孫寶瑄，《忘山廬日記》，光緒二十三年(1897)三月二十八日日記，記載他們一群喜歡佛教的朋友，常常在一起聚會，「丙申秋(1896)，海上集同志七子，曰吳雁舟(嘉瑞)、曰譚甫生(嗣同)、曰宋燕生(恕)、曰梁卓如(啟超)、曰汪穰卿(康年)、曰胡仲遜(惟志)、曰孫仲愚(寶瑄)，其人多喜圓教，志遊覺海，一日皆於光學中現身」(頁94)，這最後一句的意思，在光緒二十四年(1898)八月二十三日得知譚嗣同死訊後寫的詩中，再次提到，是當時曾一起照了一張相片(頁263)。光緒二十九年(1903)二月十八日，他在日記中又提到，當時「同遊海上，聚談甚樂」(頁617)。

世紀末、20世紀初，中國的佛教在西潮拍岸的激盪時期，居然出現了一線復興的希望。

五、從無住處立一切法：瓦解對傳統的固執

當時，新傳入的西學、再度進入文化人閱讀中心的諸子之學，以及重新引起人們興趣的佛學都有影響，在一個一直是固守一種唯一和絕對的政治意識形態的國家中，任何一種有異於主流傳統的思想資源由邊緣進入中心，都有可能給人們帶來心靈的震動或激動。其中，佛教對他們是有相當的刺激的，特別是大乘佛教在討論關於宇宙本質時，那種不斷瓦解固定視角和固執立場、向原初之處追問根本依據的方式，在在瓦解著固有思想與文化的唯一合理性。梁啟超說，康有為「潛心佛典，深有所悟」，他悟到的就是，要「冥心孤往，探求事事物物之本原」，而本原並不是固有的傳統思想與觀念，因為這些思想與觀念也是後起的，含有「我執」的偏見，就像他後來在《大同書》裡說的那樣，現實世界關於「國界」、「級界」、「種界」、「形界」、「家界」、「業界」、「亂界」、「類界」、「苦界」等等的虛幻「分別」，是引起諸苦之源，那麼，思想世界中那種固守一種立場，以為只有它才是天經地義的想法也只是虛妄，也是造成諸苦之源。

這種思路在譚嗣同《仁學》中則以這樣的說法表達出來，他說，人應當拋開各種局限的固執的知見，「轉業識而成智慧，然後『一多相容』、『三世一時』之真理乃日現乎前」⁸⁷，沒有任何固定的、唯一的、永恆的意識形態與政治制度，「昨日之天地，物我據之以為生，今日則皆滅，今日之天地，物我據之以為生，明日則又滅，不得據今日為生，即不得據今日為滅，故曰，生滅即不生不滅也」，這段有些繞口的話，正是中國佛教最流行的說法，唯一的真實是「空」，「空」是超越與涵蓋了現象世界的假有與心靈世界的真無的，真正唯一的本原是超越一切的絕對，它不是此也不是彼，不是有也不是無，

87 譚嗣同，《仁學》一(十七)，見《譚嗣同全集》(增訂本)，下冊，頁318。

不是過去，也不是現在，現象世界的各種「有」是從其緣起而言的，本來「無」是從它的因緣而言的，彼此高下之分只是一種「執」，所以絕對與本原的真正理解，應該是「不有不無」、「亦有亦無」和「非此非彼」、「即此即彼」，這種思想的意義就是爲了讓人不執著於一種思想。根據這種思路推下去，沒有什麼是一定要固守的，也沒有任何一種思想是天經地義的，人們應當追問到終極處，而在這一終極處反觀，那些過去看似天經地義的東西，就失去立腳點了。這正如譚嗣同所說的「遍法界、虛空界、眾生界，有至大之精微，無所不膠粘，不貫恰，不管絡，而充滿一物焉」，而這個作爲一切建立的根本，是「目不得而色，耳不得而聲，口鼻不得而臭味，無以名之」的東西，只有在這個基礎上，「法界由是生，虛空界由是立，眾生由是生」⁸⁸，也正是在這種一切都在同一起點的終極處，有了絕大的思想的自由空間。雖然他把它稱作「以太」(ether)，但從其思路與概念的使用看，其實就是佛教的「空」，舉一個佛教中最有名的例子，《維摩詰經·觀眾生品第七》中有一個步步進逼的追問，追問者問：「善不善孰爲本？」答：「身爲本。」又問：「身孰爲本？」答：「欲貪爲本。」三問：「欲貪孰爲本？」答：「虛妄分別爲本。」四問：「虛妄分別孰爲本？」答：「顛倒想爲本。」五問：「顛倒想孰爲本？」答：「無住爲本。」六問：「無住孰爲本？」答：「無住則無本。」於是說到結論，就是「從無住本，立一切法」⁸⁹。

「從無住本，立一切法」，從這一思路往前推進，結論就是諸法平等，無有高下⁹⁰。於是，佛學復興不僅是給當時思想界提供一種單純的資源，而且

88 譚嗣同，《仁學》一(一)，見《譚嗣同全集》(增訂本)，頁293。

89 《維摩詰經·觀眾生品第七》，《大正藏》(台北：新文豐出版公司影印本)，頁248。

90 很多學者都看到譚氏思想的一個重要處即「平等」，如梁啟超在1902年寫的那篇〈論佛教與群治之關係〉中，就說到佛教信仰「乃平等而非差別」，並引譚嗣同的《仁學》為說，稱「瀏陽一生得力在此」。王樾〈晚清思想的批判意識對五四反傳統思想的衝擊——以譚嗣同的變法思想為例〉就指出，譚之《仁學》的思路是「仁——通——日新——平等」，該文收入：中國古典文學研究會主編，《五四文學與文化變遷》(台北：學生書局，1990)。這裡只需要指出，這個「平等」不只是說人類地位的平等，也包括了思想系統的多元平等。

在理論上把過去擁有至高地位的意識形態話語霸權顛覆了，給思想提供了一個批判、整合和重建的新基點⁹¹。前引梁啟超《康有為傳》說，康有為「最得力於禪宗，而以華嚴宗為歸宿」，於是，「冥心孤往，探求事事物物之本原」，而在《清代學術概論》中又說，譚嗣同《仁學》「治佛學之唯識宗、華嚴宗，用以為思想之基礎」，這「本原」和「基礎」二詞頗有意思，在這個「皆空」或「唯識」的基礎上確立思想，本來彷彿在天花板上起樓，在虛空中作畫，但是，在一個意識形態和思想學說已經被經典系統和政治權力確立了兩千多年的國家中，唯其如此，才可以消解權威的籠罩，重新確立一個可以兼容多種思想的「本原」和「基礎」。所以，宋恕在1897年寫的〈佛教起信篇稿〉中說，天地間「一切事，莫不先空而後實。理想為空中空，理論為空中實，私律為實中空，公律為實中實。空者為實者因，實者為空中果，理想為理論因，理論為私律因，私律為公律因，果則逆是」⁹²。用佛教的觀點看，一切天經地義的東西，其實本來都並沒有真實的和無疑的依據，相反，世間一切思想與學問，也都沒有高下等級的絕對分別，固執於某一種傳統的固有的思路，顯然是刻舟求劍或劃地為牢。同一年，孫寶瑄依照這一思路又指出，「愚謂居今世而言學問，無所謂中學也，西學也，新學也，舊學也，今學也，古學也，皆偏於一者也」⁹³。而顧鳴鳳在《念護池館文存》裡也有一篇寫於1897年的〈五教平議〉，按照他的說法，「儒教所轄，僅僅亞洲，地球比例，十分之一」，所以應該承認「五教消長，亙古如斯」⁹⁴。這似乎是一股潮流，連大學者沈

91 皮嘉佑在1898年對「平等」一詞進行闡釋時就說，「夫平等之說，導源於墨子，闡義與釋氏，立法於泰西」，這個說法雖然並不一定對，但它正好指明了晚清諸子學、佛學和西洋思想對主流意識形態的地位的瓦解。見《湘報類纂》，甲集，卷上，頁7。

92 作於1897年，《宋恕集》，上冊，頁268。這個說法似乎後來他一直堅持著，1905年，宋恕察覺到傳統中國那種對唯一合理學說的固執，已經構成了思想的蛻化，「今以六籍授受之重，付諸八股焚坑之餘，宜乎講者奄奄無聊，聽者昏昏欲睡」，所以主張「孔佛耶穌，同歸仁恕，所不同者，皆其形式」，宋恕〈上東撫請奏創粹化學堂議〉，《宋恕集》，上冊，頁372。

93 孫寶瑄，《忘山廬日記》，頁80。

94 收於《訥庵叢稿》（清宣統三年刊本）中，頁9-10，。

曾植(1850-1922)也不例外，據李栩灼回憶，精通佛學的沈氏也說過，「心物、真妄、新故、今古、有無、是非、善惡，相待而著，非有定也，而今學士皆固執其成見焉」這樣的話⁹⁵。

還有一個很有趣的例子，樊錐(1872-1906)曾手訂邵陽南學會分會章程，主張放棄原來的嚴格的道德和倫理標準，主張「人人平等，權權平等」。這曾經激起《翼教叢編》的編者蘇輿(1874-1914)的激烈反駁，他在〈駁南學分會章程條議〉中說，「蓋平等邪說，自樊錐倡之也。人人平等，權權平等，是無尊卑親疏也。無親疏，是無君也……」，但是，後來的譚嗣同的「四無論」（「天下治也，則一切眾生，普遍成佛。不惟無教主，乃至無教，不惟無君主，乃至無民主，不惟渾一地球，乃至無地球，不惟統天，乃至無天」）、章太炎的「五無論」，都似乎透露出瓦解一切的佛教般若學的意味，西方泊來的無政府主義，假平等之名破壞一切制度性的舊約束，東方原有的般若學，則同樣以空觀瓦解一切固定和固執的保守，兩者恰好在當時歷史環境中很奇妙地結合起來，形成衝擊力量，並使改良變成革命。

我無法斷定佛教思想究竟在支持他們變法思想的過程中起了多少直接作用，不過我相信佛教對於宇宙的那種理解，對瓦解他們中原有的「執」上會有相當意義，至少，在這種基礎上，思想有了「超越一切狹隘的群體意識與界域觀念」的可能，知識也有了拒絕唯一體系的可能。多種知識與思想的自由選擇和因時制宜都有了合理性依據。西洋的制度，回教的思想，佛教的知識，都擁有同樣的權利，也面臨同樣的辯難，如文廷式就因此對孔孟之學有了一定的懷疑，甚至懷疑儒家「不言生之前，死之後」，主要是「欲民安於不知」⁹⁶；而同樣的懷疑則出現在孫寶瑄的筆下，在光緒二十年(1894)一月二十八日的日記中，他也說，「輪回」這種思想，「吾雖不能斷其必有，又安能保其必無邪？佛老之言，精澹奧妙，要非聰明絕頂者不能為」⁹⁷；宋恕則

95 王遽常，《沈寐叟先生年譜》（台北：商務印書館，1982，王雲五主編，《新編中國名人年譜集成》，第17輯），頁48。

96 文廷式，《旋鄉日記》，載《文廷式集》，下冊，頁773。

97 孫寶瑄，《忘山廬日記》，頁37-38。

在光緒十五年(1889)就以「佛經中之說可與歐羅巴新說相證者」，作《印歐學證》兩卷，對宇宙的無限、地球自轉與大氣說、細胞學說等等給予來自佛教經典的解釋⁹⁸，更代表了那個時代人心目中普遍的脫離主流意識形態，另外尋求知識背景與經典支持的取向。

六、廟產興學與破除迷信：左右夾擊下的佛教

不過，在19世紀末、20世紀初的那幾年，儘管在一批知識分子中，作為精神力量和學說資源的佛學漸漸受到歡迎，作為宗教信仰群體的佛教，卻仍然沒有太大的起色，仍然是舉步維艱。在那些年裡，它受到兩方面的夾擊，一是由康有為和張之洞倡議而得到朝廷上下一致支持的「廟產興學」，這從經濟基礎上對佛教釜底抽薪，古代中國一以貫之的「毀淫祀，建學校」的儒家傳統，借了「近代化」的面目捲土重來，改變著過去一直默契而穩定的國家與宗教關係。一是士紳受到傳統的儒家理性主義和近代的科學理性主義兩方面影響，對佛教的批判風潮似乎越演越烈，過去「不語怪力亂神」和「敬鬼神而遠之」的傳統，憑藉了近代西方科學的力量，把佛教置於「迷信」的位置，這把佛教放在了追求富強的現代性的對立面。

首先看「廟產興學」⁹⁹。在中國，宗教與政府的關係始終是不平等的，

98 宋恕，〈六字課齋津談·九流百氏類第十一〉，一說作於1895年，《宋恕集》，頁85。

99 我所看到關於「廟產興學」這一課題的研究，最早是水野梅曉《支那佛教近世史の研究》（東京：支那時報社，1925）中「清末の排佛」一節，但相當簡略。較詳細的研究是牧田諦亮，〈清末以後における廟產興學と佛教教團〉，載其《中國近世佛教史研究》（京都：平樂寺書店，1957），頁253-284。他認為，明清時代佛教教團地位一落千丈，才引出這樣的結果，並引用天野元之助《支那農業經濟論》的數據指出，晚清時鎮江金山寺占有數萬畝、江蘇宿遷極樂寺有二十萬畝、常州天寧寺佔有揚子江蘆地一萬三千畝等等，以說明晚清時代困頓的政府進行寺產興學的必然性。他還說明，這種風波在民國政府時代仍然延續，如1929年南京政府第一次教育大會上中央大學教授邵爽秋關於「沒收寺產以充教育基金」的方案和所建立的「廟產興學運動促進會」等等，就相當震撼佛教界。又，關於清末「廟產興學」研究，又有張曼濤編《中國佛教史論集（七）民國佛教篇》（台北：大乘文化出版社，1978）。關於民國時期繼續「廟產興學」

宗教必須在政府控制下，因而，「廟產興學」對於佛教的打擊，主要是凸顯了朝廷(政府)與佛教(宗教)之間過去彼此和睦和平衡關係的根本變化，也導致佛教教團在政治和經濟上的窘境。光緒二十四年(1898)五月二十二日，康有為在〈請飭各省改書院淫祠為學堂摺〉中提出了一個建議，希望「改諸廟為學堂」，他說到，他的家鄉廣東，「鄉必有數廟，廟必有公產」，建議「改諸廟為學堂，以公產為公費」，雖然這裡所說的「廟」並不專指佛寺，但是必然殃及佛門，按照康有為的說法，這是「上法三代，旁采西例」，既有祖宗的傳統，又有列強的證明，當然這一建議很有力量¹⁰⁰。更為重要的是六月七日，張之洞通過黃紹箕(1854-1908)給光緒皇帝(1871-1908)進上他針對當時國家危機而精心寫的《勸學篇》，其中「設學第三」中說到，「方今西教日熾，二氏日微，其勢不能久存。佛教已際末法中半之運，道家亦有其鬼不神之憂……可以佛道寺觀改為之。今天下寺觀，何止數萬，都會百餘區，大縣數十，小縣十餘，皆有田產，其物業皆由布施而來，若改作學堂，則屋宇田產悉具，此亦權宜而簡易之策也」，接著又說，「方今西教日熾，二氏日微，其勢不能久存，佛教已際末法中半之運，道家亦有其鬼不神之憂，若得儒風振起，中華

(續)

之歷史，可以參看侯坤宏，〈國史館典藏《內政部檔案》有關民國佛教史料之分析〉，該文刊載於東吳大學歷史學系主編的《史學與文獻》(台北：東吳大學，2001)，第3冊，頁316-324。此外，美國學者Holmes Welch在其相當早期的著作：*The Practice of Chinese Buddhism, 1900-1950*(Mass: Harvard University Press, 1963)中也有極簡略的討論；關於這一課題，近來中國大陸學界已經開始有了一些研究，如王雷泉〈對中國近代兩次廟產興學風潮的反思〉，載《法音》，1994年第12期；耿敬，〈廟產興學運動及佛教界的回應〉，載《五臺山研究》，2003年第2期；劉成有、梅海子，〈廟產興學與佛教革新〉，載《徐州師範大學學報(哲學社會科學版)》，第30卷第3期(2004.5)；賀金林，〈清末僧教育會與寺院興學的興起〉，載《安徽史學》，2005年第6期；吳林羽，〈清末廟產興學及其社會反應〉，載《濟南大學學報》，2005年第3期。比較可惜的是，一，資料方面尚嫌簡單，需進一步開拓，二，缺乏與日本佛教近代歷程的比較，三，沒有明確地把它放在國家與宗教關係的大脈絡下進行分析。

100 〈杰士上書匯錄〉，載於黃同明等編，《康有為早期遺稿述評》(廣州：中山大學出版社，1988)；又見於《中國近代史資料叢編·戊戌變法(二)》(上海：神州國光社，1953)，頁221。此轉引自：清華大學歷史系編，《戊戌變法文獻資料繫日》(上海：上海書店出版社，1998)，頁771-772。

義安，則二氏亦蒙其保護矣」。他的建議是，一，寺廟的十分之七改爲學校；二，寺廟田產等十分之七以供學堂；三，使用廟產總額呈報朝廷，給予嘉獎，不願受獎之僧道，可以移獎其親爲官¹⁰¹。據說，當時光緒皇帝同意這一建議，需要記住的是，就是在三天以後的六月十日，開始了轟動而又悲壯百日維新。

在光緒皇帝親政的短暫時代，未必真正實施了這個建議，由於戊戌變法失敗，西太后(1835-1908)曾一度下令停止廟產興學，也曾經要求各地廢學堂而復書院¹⁰²，各地官員與士紳也有徘徊觀望，「或甫擬章程，而並未興創，或紛然聚議，而仍未實行」，暫時延緩了這一政策的施行。但是，這只是主觀上護衛著作爲主流意識形態和傳統知識的儒家教育，對於佛教卻並未有任何庇佑，反而在打擊佛教上有著加速度的趨勢，自此國家與宗教之間的關係，終於發生了根本的變化。

從後來的資料裡面可以看到，維新失敗以後，廟產興學風潮卻並沒有完全止息，當西太后於1901年重新頒布變法詔書，廢除八股，科舉改考策論，在省、府、州、縣建學堂之後，當年就有人在《申報》上寫了〈毀寺廟以充學堂經費議〉和〈毀寺廟以爲學堂說〉¹⁰³，引用王逋《蚓庵瑣語》所載康熙六年(1667)禮部題奏，說當時大小寺廟宮觀就有7萬9622處，僧道就有14萬193人，兩百年來這個數字更龐大，雖然中國當時很貧窮，但如果能夠把這些寺產當學校，能夠讓這些人從事生產，「不數月而鼓歌弦誦」，大可改變中國的面貌。第二年，又有人想起唐宋時代以來政府的慣用方法，於是建議政府換個做法，以度牒出售方式要求佛教捐資助學，他們說，全國僧道尼姑十來萬人以上，如果每一紙度牒可賣洋銀若干元，那麼各省都有相當可觀的收入。

101 據徐致祥等《清代起居註冊(光緒朝)》(台北：聯合報文化基金會國學文獻館，1987)載上諭，說《勸學篇》「持論平正通達，於學術人心大有裨益」，頁30929。

102 這種開倒車的做法受到很多民間的批評，甚至受到官方一些士大夫的抵制，比如1900年，江南高等學堂曾經被改爲兩江學堂，《申報》(上海：上海書店影印本，1985)光緒二十五年八月十六日報導說，「剛中堂秉節蒞江寧，效上以裁撤學堂爲事，峴帥明知事難挽救……乃虛與委蛇，任其撤裁，事後始另籌款項，設法再辦」，第63冊，頁137。

103 《申報》，1901年12月18日，第69冊，頁665。

而江蘇興化縣令即要求佛教以廟產「酌提三成作學校之用」，也得到兩江總督的贊許，支持他抽拔廟產一萬畝充公¹⁰⁴，一直到光緒三十二年(1906)四月二十二日，朝廷仍然奏准《奏定勸學所章程》，「查明本地不在祀典廟宇鄉社，可租賃為學堂之用」。牧田諦亮曾經指出，此後，民國二年頒布的《寺院管理暫行規則》、民國四年頒布的《管理寺院條令》、民國十八年頒布的《寺廟管理條例》(後因僧侶抗議而改為《監督寺廟條令》)等等，均延續這一思路。毫無疑問，對於處理佛教寺產的這一建議背後，是儒家學者尤其是「循吏」如文翁等人自漢代以來「毀淫祀而興學校」傳統的延續，可是，在這個西潮湧來的時候，這一傳統舊方略卻有著另外一種近代性的意義，而這一時期的這一建議，對佛教幾乎是一個滅頂之災。

宗教和政府之間的關係，一直是一個相當重要和敏感的問題。一方面，古代中國不像中世紀歐洲那樣，有一個可與君權並立的神權，宗教始終在朝廷力量的控制之下，因此政府對於宗教的任何政策改變，都對宗教有致命的影響；另一方面，近代中國也不像明治日本那樣，宗教有自我轉型以適應國家政治變化的能力，相反，宗教應對政治相當被動和無力¹⁰⁵。因此，廟產興學對於佛教的打擊，遠遠超過明治日本「神佛判然令」之後對佛教的衝擊。其實，這一運動的興起，絕不是康有為、張之洞少數人的想法，由於當時人

104 〈興學有款〉，載《大公報》(北京：人民出版社影印本，1983)，1902年9月10日。

105 與日本明治時期之頒布神佛判然令比較，光緒二十二年下詔興學，往往由地方士紳主其事，但事情常常很亂，因為，那時清帝國政府並不像日本一樣有控制力，故而大亂，而日本是為加強中央集權(皇權與神權)，收繳佛教本山、支寺由於「檀家制度」而得到的分別統管理民戶之權力，以民族國家主義之神道教取代佛教，因為佛教勢力在德川時代頗大。但是，中國雖然也是以消弱佛教為目標，但卻是以科學與文明之目標來取代宗教，而中國佛教之勢力實際遠不如日本，故並不存在同樣的集權效果與民族主義影響。關於日本明治佛教這一方面，簡略的論述，可以參看王俊中，《東亞漢藏佛教史研究》(台北：東大圖書公司，2003)中所收〈救國、宗教抑哲學〉一文中「十九世紀後半日本宗教發展大勢」一節(該書頁196-201)。另外，具有方法性的綜述資料，請參看：孝本貢，〈近現代〉，特別是「近現代佛教史の研究と諸主題」、「國家與宗教」等節的討論(頁62-70)，該文收入：日本佛教研究會編，《日本佛教の研究法——歴史と展望》(京都：法藏館，2000)。

都很悲觀地判斷，「佛法已際末法中衰之運，其勢不能久存」，因此，就像「廢物利用」一樣，很多人都不約而同想到了佛教資源的新用途¹⁰⁶，像譚嗣同就說過，「今之寺觀廟宇，多而且侈，使悉廢之，不惟財無虛擲，人無遊手，而其雲構崇閣，亦可為議院學堂諸公所之用」，這一想法可能是當時士紳中的普遍想法，連小說裡面都有反映¹⁰⁷。至於這種想法，是否受到過日本的啓發，現在尚不可知。但是我注意到，早在若干年前，即光緒七年(1881)《花圖新報》第十一卷上，就有「改廟餘聞」一條，記載著「日本以寺廟之無益於人，故將寺院七百餘所，驅逐其僧，改作別用，今中國寺院不下數萬，安得如日本之盡改別用，以節民財乎？」¹⁰⁸

再看「破除迷信」。古代中國以儒家學說為思想主軸的士大夫，一方面延續著儒家對於佛教和道教的天然歧視，一方面接受來自西方關於科學與宗教對立的新觀念，始終對佛教有一種偏見。在他們的理解世界中，佛教不僅僅是社會中「不事生產」的「蠹蟲」，對於國家追求富強的目標有害，而且以因果報應、念佛崇拜之類無影之談，使民眾拒絕可以導致富強的科學。這種議論相當多，但很難辨明其來自儒家的舊說法，還是來自西方的新觀念。像前引1901年所撰之〈毀寺廟以為學堂議〉，就指出那時的寺廟道觀，一是養了很

106 如劉光蕡(古愚)〈改設學堂私議〉(《煙霞草堂遺書》第十五種，蘇州全陵思過齋刻本，1919-1921；有康有為庚申1920年序)就說：「西人以有教化之國為文明，無者為野蠻，其教化，指國家設立教民之學校，非謂天主耶穌等宗教也，向謂中國為半文明之國，以中國教士而不教民，近則直以野蠻目中國。若我鄉村遍設學堂，……彼安能以無教侮我？」

107 《玉佛緣》第五回(1903年原刊《繡像小說》，載阿英編，《晚清小說叢鈔》〔北京：中華書局，1982〕)小說一卷，記載當時官方紳士出錢齋僧迎接玉佛，便引了幼如之的話說：「現在財政困難，辦學堂沒經費，練水陸軍沒經費，開製造廠沒經費，開鐵路沒經費，倒是造佛寺有經費，齋和尚有經費，諷經禮懺有經費。說也不聽，勸也不醒，這些大老官的膏血，服服帖帖被和尚、道士、醫卜星相吸去……依我之意，只索把天下寺院燒了，叫那些和尚道士沒托足之處，少一個和尚，就少了一條蠹蟲，你道好不好？」(頁471)，在第六回(頁472)又引陳子虛的話說，最好的辦法是多開女學堂，「叫那些信和尚的人自悟其非」。

108 《花圖新報》(上海：清心書館，光緒七年二月)，頁109。

多不耕不織之人，導致風俗大壞，「若能一律毀除，則宇宙自茲清晏」，二是叢林古剎已經不再是清靜道場，而是藏汙納垢、窩藏婦女、聚眾賭博的地方，如果清除，能正本清源；三是僧道善於騙人，「假託鬼神，昌言禍福，詭譎百出」，民眾在此耗財，如果清除，「足為利民之一助」¹⁰⁹。就連很贊成佛教重建的蔡元培，在1900年寫的〈佛教護國論〉中，雖然接受日本井上圓了的思想，覺得佛教可以用真理護國家，可以因理學哲學為宗教，但是他也抨擊佛教原來為了取悅君主和民眾，「造為布施功德之說，附以委巷不經之事，以求容於世之愚夫婦也，爾後與扼於利祿之愚儒同」，所以建議「刪去念經拜懺之說」¹¹⁰。而同樣贊成佛教可以「發起信心，增進國民的道德」，覺得它的理論可以「使上智人不能不信」的章太炎，也覺得必須清除它的雜質，因為它最有影響的淨土信仰，卻「是愚夫愚婦所尊信的」，只是追求「現在的康樂，子孫的福澤」，而且和「燒紙、拜懺、化筆、扶箕種種可笑可醜的事」混在一起¹¹¹。

這大概是士大夫階層中很流行的看法，就連在小說中也同樣流露出來。比如，光緒十二年(1886)文廷式(1856-1904)在《旋鄉日記》中還對佛教的輪迴說甚有感悟，覺得是治民的良方，「孔孟之學，蓋不言生之前，死之後，欲民之安於不知耳，不必定謂無輪回無知覺也」¹¹²。但是不到二十年，這種說法便不再有市場，署名壯者的小說《掃迷帚》第二回就說，鬼神是信不得的，「俗話說得好，『疑心生暗鬼』，可知鬼神二字，是由疑心生出來的，方今格致日明，不出百年，中國士民將無一談鬼神之說者」¹¹³，他們把西方的科學用了中國的格致一詞對應，又把這個被宋儒凸顯的「格致」看成是破除鬼神

109 《申報》，1901年12月18日，第69冊，頁665。

110 蔡元培，〈佛教護國論〉(1900)，蔡元培向日本佛教那裡學到的宗教自強方法，一是刪去念經拜懺等方式，二是設各類學校，三是提倡體操和軍訓，四是雖禁肉食為遠大理想，但近日仍可開放肉食，五是將來雖可能「純以靈魂交接，無借乎肉體」，但目前可不禁娶妻。載《蔡元培全集》(北京：中華書局，1984)第1卷，頁105-106。

111 章太炎，〈演說錄〉，引自張枏、王忍之編，《辛亥革命前十年間時論選集》(北京：三聯書店，1980)，第2卷上冊，頁450。

112 《文廷式集》，下冊，頁772-773。

113 1903年《繡像小說》原刊，收入阿英編《晚清文學叢鈔》小說一卷，頁395。

迷信的利器，在驅逐「迷信」的時候，把佛教也捎帶了進去。頤瑣《黃繡球》第十三回「論鬼神善破迷信，拜觀音假託荒唐」先引黃通理的話說：「和尚尼姑迷信的是菩薩，究竟他們也不過借著菩薩誑騙衣食，哪里有什麼信，有什麼迷？我們中國人，也不但和尚尼姑，都是迷信鬼神，如今正要破去世界上的這些迷信，豈可還用那神道設教的法子，再把《封神傳》、《西遊記》的影響，造起因證起果來？」下面黃繡球更說，中國人很少有真的迷信，如果真的有沉湎其中的真迷信，「移到做正經事講正經學問，便成了個百折不撓、自強獨立的大丈夫，奇女子」。所以，他覺得「鬼神只是與人相同，全憑一個道理，做人的道理，應該愛國愛種，愛己愛物，做鬼神的，自然也應該愛國愛種，愛己愛物」。這話說得黃通理非常佩服，覺得「勝如聽宋人所講的一篇語錄，比那講陰陽二氣、良知良能清楚得多」¹¹⁴。

但是，從菩薩鬼神的崇拜中走出來，卻又走到對西方所謂「進化」或者宋儒所謂「理」的崇拜中去，平雲《孤兒記》第四章記載，「老人曰：『……統覽世界，人天之競如此，芸芸眾生，庶不外為服與所服二端。苟不能強橫，捨死亡，別無他策。國種興亡，亦同此理，是知強權世界，此中人又安能背此而自生。……彼信教之徒，動言性惡，是亦大有至理。顧既爾爾，而猶欲言補救，亦胡能者，殆唯天帝耳。然天帝究亦何有？當孺子受鞭撲呼救時，有誰聞者？』」¹¹⁵ 這個時候，他們很容易地就把「宗教」的「信」簡單地一下子全部拋開，而把背後挾了「科學」的「理」全數擁抱。

「清代之季，物極而變，識微之士，張皇幼眇，咸以群治之弗整，由於教旨之弗昌，思欲躋之於儒佛互用之塗，接槩其義以號天下。十年以來，手梵文口大乘者蜂起，彬彬雅雅，不懈益奮，蓋學術風氣之又將一轉矣」¹¹⁶。儘管佛學在那些年裡成了知識階層的新潮流，但詭異的是，佛教卻沒有因此興盛起來，在中國舊的儒家傳統和新的西洋新潮的合力下興起的廟產興學使

114 1905年《新小說》二卷刊，收入阿英編《晚清文學叢鈔》小說一卷，頁254。

115 1906年小說林社原刊，收入阿英編《晚清文學叢鈔》小說四卷，頁510。

116 張相，〈佛學大綱·序〉，載於謝無量，《佛學大綱》（上海：中華書局，1936年十一版〔1916初版〕），卷首。

佛教失去了國家的庇護，破除迷信使佛教失去了士紳的信任，而這種沒有宗教背景的佛學興趣，也使當時的佛學熱，僅僅成爲一些上層士大夫知識分子中的思想資源，卻不能真正進入生活世界成爲社會力量，這也許是現代中國思想與文化的歷史宿命。

尾聲：下一個是耶教嗎？

1900年的夏天，《申報》在不起眼的地方發布了一條題爲〈湘行西教〉的消息說，「昔年湘中士氣振厲，凡天主、耶穌二教，從未越洞庭湖以南，乃邇來風氣大開，福音會堂已建至五十餘所，入教者實繁有徒」¹¹⁷。雖然在這之前，已經有人感歎西洋宗教傳布日廣，但是，越過洞庭湖，仍然彷彿是一個重大的象徵，象徵著西洋宗教不僅在沿海傳播，而且開始深入內地，進入湖南更是一個信號，因爲晚清的湖南，本來是自振作自改革的重鎮，「在要求變法改革的聲浪中，湖南一隅興起了他省無法比擬的革新氣象，甲午戰後，……由全國的守舊中心，一變而爲維新的積極推動者」¹¹⁸，一旦湖南被天主教基督教席捲，當然就是中國文化大變遷的重要象徵。

可是，難道對洋人之洋教沒有疑惑麼？在科學席捲一切浩浩蕩蕩的大勢中，東方的宗教搖搖欲墜，西洋的宗教能夠僥倖生存並興盛嗎？1902年，梁啟超雖然已經不那麼堅持儒教，但仍然對西人的宗教進行抨擊，說「西人所謂宗教者，專指迷信宗仰而言，其權力範圍乃在軀殼界之外，以靈魂爲依據，以禮拜爲儀式，以脫離塵世爲目的，以涅槃天國爲究竟，以來世禍福爲法門」，比起中國的孔子學說「無迷信無禮拜」來，實在差得太遠¹¹⁹，而章太炎也說，「那基督教，西人用了，原是有益，中國用了，卻是無益」，爲什麼？章太炎覺得普通中國民眾信教，常常只是爲著實用目的之假信仰，會使基督教成爲

117 《申報》，第63冊，頁81。

118 林能士，《清季湖南的新政運動(1895-1898)》(台北：國立台灣大學出版委員會出版、國立台灣大學文學院發行，1972；本書列入國立台灣大學文史叢刊第38號)，頁1-2。

119 梁啟超，〈保教所以尊孔論〉，載《梁啟超全集》(北京：北京出版社，1999)，頁766。

「偽基督教」，而上層有知識的人又很難產生信仰，因為在理論上說，它的內容中有很多崇拜和迷信，「謬妄可笑不合哲學之處，略有學問思想的人，決定不肯信仰」¹²⁰。在傳統「不語怪力亂神」的儒家學說中浸淫太久，中國士大夫常常對「宗教」中的「崇拜」或「迷信」很不屑，這讓他們覺得這是愚夫愚婦的玩意兒，這個見解甚至在小說裡面也流露出來。王濬卿《冷眼觀》第二十回「晴川格兩次宴嘉賓，黃花滂一番談騙術」說：「如今那些講西學的人，不是嘗笑我們為迷信神權嗎？何以外國人又十分相信上帝呢？難不成他們的上帝是一種非怪非妖，非人非畜，所謂姜子牙的坐騎四不像去冒充的麼？倘也是鬼神一流人物，竟連打官司都要去借重他，做升降禍福的大主宰，豈不是比我們中國人平日不燒香，臨時抱佛腳的那般宗旨，還要加倍迷信麼？可笑一般新學界種子，就閉口咋舌，不去同人家駁詰了呢。就照從前舊社會裡那些《太上感應篇》上什麼禍福無門，惟人自招，說起來也不過是千篇一律，勉人家自己去做好事，做好人，何嘗有半點權柄操在鬼神手裡呢？若要因為後世幾個靠佛穿衣賴神吃飯的不肖僧道巫祝，便竟把曆古大聖人作俑，神道設教的一番防微杜漸苦心，都連根辜負了，豈不是又成了因噎廢食的那種局面麼？」¹²¹

那麼，需要宗教的中國，在20世紀初葉，又該信仰什麼宗教，來治療和撫慰自己的心靈，安然渡過這個大變動時期的心理危機呢¹²²？

2006年5月17日完稿於北京藍旗營

2006年7月1日修訂於香港城市大學

120 章太炎，〈演說錄〉，引自張枬、王忍之編，《辛亥革命前十年間時論選集》，第2卷，上冊，頁449。

121 1907年小說林社原刊，收入阿英編《晚清文學叢鈔》小說四卷，頁210。

122 在寫完此文一年以後看最後校樣時，讀到Vincent Goossaert的“1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?”可供參考；該文刊載於：*The Journal of Asian Studies*, 65:2(May 2006), pp. 307-335.

時代的轉型與日本途徑

沈國威

日本關西大學外國語教育學研究科教授

引言：新知識引介的「途徑」問題

19世紀末至20世紀初的二十餘年間，是近代中國的社會轉型期。「這是中國思想文化由傳統過渡到現代，承先啓後的關鍵時代」¹。時代的轉型基於一整套新知識的獲取，而新知識需要與之相適應的話語表述。就漢語而言，這一短暫期間內發生了有史以來最巨大的變化，這些變化主要表現在：民族共同語完成了由南京官話向北京官話的轉變；建立了口語文體；獲得了一套表述新知識的抽象詞彙和科技術語²。詞彙層面的變化是漢語這種孤立語發生變化的根本動因。漢語近代詞彙體系建構的努力可以追溯到16世紀末的西方來華傳教士的翻譯活動——宗教的及其他啓蒙、科技圖書的翻譯，完成於20世

1 張灝，〈轉型時代在中國近代思想史與文化史上的重要性〉，收入《張灝自選集》（上海：上海教育出版社，2002），頁109-125。而當時最流行的詞語則是「過渡時代」。

2 對於漢語詞彙的演變，王力指出：「佛教詞彙的輸入中國，在歷史上算是一件大事，但是，比起西洋詞彙的輸入，那就要差千百倍。」王力，《漢語史稿》（北京：中華書局，1958），頁516。

紀初的日製新詞譯詞的流入。可以說日語詞的大量流入對漢語近代詞彙體系建構的最終完成發揮了決定性的作用。

柯文(Paul A. Cohen)在談及進入20世紀後，傳教士對中國的政治、社會的影響急劇減弱的情況時說：「第二個原因，肯定也是更有決定性的原因，是出現了另一個可供選擇的途徑(也是大多數中國人更容易接受的途徑)以獲得關於非中國的外部世界的情報」³。

柯文所說的另一個可供選擇的途徑顯然是指日本途徑，19世紀末西方傳教士及其所掌握的媒體已不再是中國人獲得外部世界知識的唯一渠道了。而任達(Douglas R. Reynolds)則力圖在自己的著作中驗證「『可供選擇的途徑』的開通和它的驚人後果」。任達認為這一途徑「絕非只向中國提供『訊息』，隨著訊息而來的，就是方針、具體實施和協助訓練」⁴。至於日本途徑對中國造成的影響，任達甚至指出：「中國在1890年至1910年間，思想和體制的轉化都取得令人注目的成就。但在整個過程中，如果沒有日本在每一步都作為中國的樣本和積極參與者，這些成就便無從取得。」⁵

「日本途徑」按照字面的理解是指經由日本傳入中國的信息通路，但是實際上這個術語指的是這樣一個歷史事實：19世紀末至20世紀初的這一段時間裡，成千上萬的留學日本的中國人、在中國各類學校擔任教師的日本人(以下簡稱為日本教習)和大量的譯成中文的日本書籍，將一整套近代的新知識(主要是來自西方的)傳入中國。

近代以降是西學東漸的時代，知識流向的總趨勢是由西向東。我們可以簡單地勾勒這段歷史：中國先有16世紀末耶穌會士入華傳教，後有19世紀初新教傳教士入華傳教。構成西學主要內容的天文、地理、幾何等知識的介紹

3 費正清(John K. Fairbank)編，《劍橋中國晚清史》(北京：中國社會科學出版社，1985，中譯本)，上卷，頁634。柯文(Paul A. Cohen)所列舉的第一個原因是傳教士本身逐漸與政治問題拉開距離。參見任達，《新政革命與日本：中國，1898-1912》(南京：江蘇人民出版社，1998；中譯者：李仲賢)，頁12。

4 任達，《新政革命與日本：中國，1898-1912》，頁12。

5 同上，頁7。

則是傳教的副產品，或爲了實現傳教這一目的的敲門磚。鴉片戰爭以後（1842），中國門戶洞開，西方的宗教的和其他知識，在傳播的層面，不再有任何限制。傳教士在香港、廣州以及後來的寧波、上海等地的出版事業得到了更大的發展。同時，江南製造局翻譯館、京師同文館等官方翻譯機構也翻譯出版了大量西方的書籍。日本在江戶時代（1603-1867）中期，通過荷蘭語的書籍吸收西方新知識的「蘭學」興起，其主要內容爲醫學、化學等。江戶時代，雖然來華耶穌會士的著述的流入受到了嚴格的限制，但是這些書仍然是蘭學家最重要的知識源泉之一。1859年日本放棄閉關鎖國的政策，中國出版的漢譯西書、英華辭典等大量傳入日本。截至明治初期爲止，中國的漢譯西書等是日本接受西方新知識的一個重要途徑，可以稱之爲「中國途徑」。明治中期以後（1885年以後），一方面，日本完成了獨自接受西方新知識的歷史轉變；另一方面，停滯不前的中國社會已經無法繼續向日本提供新的西方知識，中國途徑遂告終止。中日甲午海戰中，中國戰敗，日本第一次成爲中國的榜樣。這一事實應該包含以下兩個層面的理解：「日本模式」即，像日本的明治維新那樣，進行由上至下的改革；「日本途徑」即，通過日本引進西方新知識。事實上，這兩方面都需要建立一條由日本至中國的知識通道。然而，如下文所述，甲午前後，在中國「日本途徑」是不存在的，關於日本的知識幾乎是空白，也沒有人注意到通過日本獲得西方知識的可能性。

甲午之後的短短幾年內，日本途徑迅速建立。這毫無疑問得益於漢字的存在。漢字爲傳播新知識的書籍在東亞域內流通準備了必要的條件，漢字使漢字文化圈內的知識共享成爲可能。但是，我們必須認識到：漢譯西書對於日本人（或朝鮮半島的讀者）與日本書對於中國人，意義並不完全一樣。日本的精英層具有深厚的漢學素養及吸收外域文化的好奇心；而中國的士子在甲午之前或甲午之後的一段時間裡，對於日本書既沒有閱讀的願望，也不具備閱讀的能力。日本途徑正是在這樣的歷史條件下建立的。但是，迄今爲止我們習慣於只把日本途徑當作特定時間、空間下引進西方知識的一種特殊現象，強調經由日本傳入的知識本源在於西方，而對「途徑」的各個側面——建立的時間、機制、社會之反應、通過日本途徑傳入的知識的具體情況以及

途徑對知識本身可能產生的各種影響等，研究的力度尚嫌不足。

近年來關於東方如何容受西方近代文明的問題，語言領域的研究者更加注重以下兩點：第一，漢字在接受西方新概念並以詞語的形式加以表述(即詞彙化)的過程，其機制與特點；第二，西方和東方以及漢字文化圈域內互動的視角。上述兩者均包含著知識流動的途徑問題。在這方面的研究上，日本的荒川清秀以地理學的術語為例，對自利瑪竇(Matteo Ricci, 1552-1610)開始的西方地理學知識、概念傳入中國，再由中國進入日本；甲午之後又從日本回流中國並擴散到漢字文化圈其他國家、地區的史實進行了深入的探討⁶。內田慶市也以伊索寓言的東漸及漢譯為事例，對歐、中、日三方互動的實際情況進行了考察⁷。

所謂「途徑」在柯文和任達的原著中使用的是“channel”，這個英語詞的意思是信息流動時經由的通路。而漢語的「途徑」還可以與“route”或“road”等相對應，由此可知其意義範圍要更廣泛一些，亦可以表示人員的交往和物品的流通。實際上，包括任達的研究在內，關於留學生、日本教習等已經有極為豐富的研究成果。而本文更側重於從知識的流動和語言接觸角度討論「途徑」的問題，主要考察「日本途徑」開通前後的一些情況及其在語言層面對中國社會近代轉型的影響。這些歷史事實的廓清對於中日兩國在接受西方新知識上的特點具有重要意義。

一、中國近代的譯書

中國在進入20世紀之前，幾乎沒有具有現代特徵的學校教育，外語學習和國外留學也微不足道。國人懂外語的極少，直接閱讀西方書籍的情況至少在20世紀之前是不多的，譯成中文的書籍和用中文出版的報刊等是傳播西方知識的主要手段。西書的翻譯可以追溯到16世紀末來華的耶穌會士，但是時

6 荒川清秀，《近代日中学術用語の形成と伝播》(東京：白帝社，1997)。

7 内田慶市，《近代における東西言語文化接触の研究》(大阪：関西大学出版部，2001)。

至19世紀初，包括收入《四庫全書》的數種在內，耶穌會士的著述幾乎不再有讀者。新教傳教士來華後，掀起了第二輪西書漢譯的高潮。與耶穌會士相比，出版中文雜誌、編纂漢外辭典是新教傳教士出版活動的一大特點。儘管在以世界概況為內容的書籍中，對西方的政治制度等有所涉及，但是從總體上看，宗教性書籍和科學啓蒙讀物是傳教士譯述的主要部分。至於翻譯方法，耶穌會士所確立的西人口述，中人筆錄的方法，也為新教傳教士所繼承。這種口述、筆錄分工的譯書方法一直在江南製造局翻譯館等政府翻譯機關使用，直至19世紀末，中國的知識分子始終沒有形成一個懂外語的翻譯群體。這一點與「面對橫文」「抗顏強譯」的日本蘭學家的翻譯態度大相逕庭⁸。如此，在翻譯之目的、內容之選擇、譯詞創造、語言表述上就不得不處於被動的地位。馬建忠(1845-1900)在1894年批評這一時期譯書的內容說⁹：

近今上海製造局、福州船政局與京師譯署，……即有譯成數種，或僅為一事一藝之用，未有將其政令治教之本原條貫，譯為成書，使人人得以觀其會通者。

康有為(1858-1927)也指出¹⁰：

-
- 8 「橫文」即西文。沈國威，〈日本的蘭學與近代漢字新詞的創制〉，《中國學術》，第23期(2007)。
- 9 〈擬設繙譯書院議〉，張靜廬輯注，《中國近代出版史料·初編》(上海：上雜出版社，1953)，頁29-34。當然，1894年上海、北京的官方譯書機關已經不能正常發揮作用。馬的建議亦是在這種背景下提出的。
- 10 代楊深秀上的奏片，《戊戌變法檔案史料》(北京：中華書局，1958)，頁446。由於是奏摺，康不得不在表面上將翻譯內容選擇失誤的責任推給具體的執行者。其實，對翻譯內容有影響力的正是曾國藩等。參見，王揚宗，〈江南製造局翻譯書目新考〉，《中國科技史料》，第16卷(1995)第2期，頁3-18。康有為後來在《戊戌奏稿》中把這段話改為：「昔者大學士曾國藩開製造局於上海以譯書，於今四十年矣。其天津、福建、廣州亦時有所譯。然皆譯歐美之書，其途至難，成書至少；既無通學以主持之，皆譯農、工、兵至舊非要之書，不足以發人士之通識也。徒費歲月，糜巨款而已。」語氣變得格外嚴厲。

同治時大學士曾國藩，先識遠見，開製造局，首譯西書，而奉行者不通本原，徒譯兵學醫學之書，而政治經濟之本，乃不得一二。

1890年代以後，中國的國際環境愈發險惡，更多的人認識到「泰西之強，不在軍兵炮械之末，而在其士人之學，新法之書」的道理¹¹。人們開始對翻譯方法、翻譯內容進行反思。馬建忠在上述文章中建議設置翻譯書院，培養譯才，大譯西書。馬提議的翻譯內容有三：一，各國的時政：議院的記錄、外交公文、條約等；二，國家治理方面的書籍：行政、軍事、經濟等；三，國外大學的教科書類。從外交事務方面的內容放在第一位上看，馮還未能完全擺脫實用上的考慮。馬建忠還對口述筆錄的翻譯方法提出尖銳的批評¹²：

轉請西人之稍通華語者為之口述，而旁聽者乃為彷彿摹寫其詞中所欲達之意，其未能達者，則又參以己意而武斷期間。蓋通洋文者不達漢文，通漢文者又不達洋文，亦何怪夫所譯之書皆駁雜迂訛，為天下識者所鄙夷而訕笑也。

爲了培養譯才，馬建忠提議：選長於漢文，年近二十而天資絕人者，(中略)果能工課不輟，用志不紛，而又得諄諄善誘者之指示，不過兩年，洋文即可通曉，然後肆力於翻譯，收效必速。顯然，馬建忠過於樂觀了。後來主張譯日本書的人則說學好西文非五、六年不可。

1896年，梁啟超(1873-1929)在《時務報》上連載長文〈譯書〉¹³，就西書翻譯的「擇當譯之本、定公譯之例、養能譯之才」的三個方面對馬建忠提起的翻譯問題進行了更詳細地闡發。他的譯書應以「西人之所強」的內容爲主的觀點，顯然受到他的老師康有爲的影響。

11 康有爲，〈《日本書目志》自序〉，《康有爲全集》(上海：上海古籍出版社，1992)，第三集，頁584。

12 〈擬設繙譯書院議〉，張靜廬輯注，《中國近代出版史料·初編》。

13 《時務報》，1897年第27、29、33期。收入《飲冰室文集》時改題為〈論譯書〉。

康有為於1879年遊香港初識西方，1882年途經上海時「大購西書」，「自是大講西學，始盡釋故見」¹⁴。隨著對西方的進一步了解，康有為愈加認識到了西書的重要性，同時，對當時漢譯西書的現狀和內容也就越來越不滿意。康有為試圖另闢蹊徑，即不借助西人，獨自翻譯西書。1886年(光緒十二年丙戌)，他請友人張延秋向張之洞(1837-1909)轉達他的成立民間譯書局的建議。他在《自編年譜》中這樣寫道¹⁵：

時張之洞督粵，春間令張延秋編修告之曰：「中國西書太少，傅蘭雅所譯西書，皆病醫不切之學，其政書甚要，西書甚多新理，皆中國所無，益開局譯之，為最要事」。

康有為批評西書太少，已經譯出的又都是不重要的。康提出要譯西政書。對於康有為的建議，「張香濤然之，將開書局托吾與文藝閣任其事，既而不果。吾乃議以商力為之，事卒不成」¹⁶。政治上當道者感覺不到必要性、迫切性，商業上又似乎無利可圖，事情便不了了之了。可以說，康有為仍是最早提出翻譯西政書的中國人之一。康有為要比最早接觸西方的其它人，更具有洞察力。例如，林則徐(1785-1850)翻譯了西方的報紙、雜誌；魏源(1794-1857)、徐繼畲(1795-1873)等根據西人提供的材料編纂了《海國圖志》、《瀛環志略》。但是他們的出發點都是了解「夷情」「師夷長技」，還不具備從文化、制度層面的向西方學習的意識。提議在上海建立同文館的馮桂芬(1809-1874)亦是如此。馬建忠在上述〈擬設翻譯書院議〉中也認為：西人之所以敢悍然不顧，胡作非為，乃是「欺我不知情偽，不知其虛實也」，他把建翻譯書院培養人才的目的放在譯西書以通外情上。而梁啟超的文章〈譯書〉則是以「兵家曰：知己知彼，百戰百勝」的老生常談開頭的。

14 康有為，《康南海自編年譜》(北京：中華書局，1992)，頁11。以下簡稱為《自編年譜》。

15 康有為，《自編年譜》，頁14。

16 同上。

甲午大敗之後，康有為愈發認識到中國軍事上的慘敗其主要原因就是知識的落後。康有為反覆強調：所以，中國要想富強只有講求西學，獲取新知識。但是要吸取新知識，又不能指望數以萬計的中國士子直接去讀西書，於是只剩譯書一途。康有為在《日本書目志》的〈自序〉中這樣寫道¹⁷：

泰西百年來諸業之書萬百億千，吾中人識西文者寡，待吾數百萬吏士識西文而後讀之，是待百年而後可，則吾終無張燈之一日也。故今日欲自強，惟有譯書而已。

1895年，強學會成立，其任務之一就是譯印圖書。康在代張之洞擬的〈上海強學分會序〉中說¹⁸：

嘗考講求西學之法，以譯書為第一義。……欲令天下士人皆通西學，莫若譯成中文之書，俾中國百萬學人人人能解，成才自眾，然後可給國家之用。

包括強學會在內，這時要譯的書還是西書一邊倒，日本幾乎不在中國人的視野之內。例如在馬的建議中完全沒有提及日本書，儘管戰爭已經迫在眉睫，他只在文中指出「今也倭氣不靜」而已。沒有日本知識這一結論同樣適用於那些領風氣之先的知識份子，如鄭觀應(1842-1922)、王韜(1828-1897)等。在他們的著作中我們也找不到對明治維新以後的日本做的實質性的介紹¹⁹。造

17 康有為，〈《日本書目志》自序〉，《康有為全集》，第三集，頁584。

18 張靜廬輯註，《中國近代出版史料·初編》，頁38。

19 也許馮桂芬算是一個例外，他的下面這段經常被引用的話被評價為「近代中國學習日本思想的先導」(劉學照、方大倫，〈清末民初中國人對日觀的演變〉，《近代史研究》，1989年第11期，頁124-143)：

「前年，西夷突入日本國都，求通市，許之，未幾，日本亦駕火輪船十數，徧歷西洋，報聘各國，多所要約，諸國知其意，亦許之，日本蕞爾國耳，尚知發憤為雄，獨我大國將納汙含垢以終古哉。」(《校邠廬抗議·製洋器議》)

成這種情況的根本原因在於沒有日本書，因此也就無從獲得關於日本的信息和知識。

二、來自日本的信息與知識

本文的「信息」是指那些零散的、新聞性的消息，知識是指有系統的、完整的信息積累。中日一衣帶水，自古以來交往頻繁，但是在信息知識的交流上一直處於不平衡的狀態。對此，黃遵憲曾不無遺憾地寫道²⁰：

《山海經》已述倭國事，而歷代史志，於輿地風土，十不一真。專書惟有《籌海圖編》，然所述薩摩事，亦影響耳。（夾注略——作者註）唐人以下，送日本僧詩至多，曾不及風俗。日本舊已有史因海禁嚴，中土不得著於錄，惟朱竹垞收《吾妻鏡》一部，故不能詳。士大夫足跡不至其地，至者又不讀其書，謬悠無足怪也。宋濂集有《日東曲》十首，《昭代叢書》有沙起雲《日本雜詠》十六首，宋詩自言問之海東僧，僧不能答，亦可知矣。起雲詩僅言長崎民風，文又甚陋。至尤西堂《外國竹枝詞》，日本止二首。然述豐太閣事，已謬不可言。日本與我僅隔衣帶水，彼述我事，積屋充棟；而我所記載彼，第以供一噓，余甚惜之。

日本歷史學家渡邊三男亦在《游歷日本圖經：本文と索引》（1975）的序

（續）

但是，西夷並沒有突入日本國都；馮後面的議論亦與史實有出入：1859年冬日美修好通商條約締結之際，日本政府派遣代表團乘坐美軍艦Powhatan號赴美換文，同時以護衛名義派遣咸臨丸隨行。咸臨丸1860年起航，同年歸航，福澤諭吉是該船乘員之一。1861年，日本剛剛結束閉關政策，改革還沒有起步，並無「駕火輪船十數徧歷西洋」的事實。當然，我們毋寧為馮桂芬的敏感所折服。1874年去世的馮，似乎沒有時間對明治維新發表見解。關於馮的信息來源，我們將在後面的章節言及。

20 黃遵憲原著，鍾叔河輯注校點，《日本雜事詩廣注》（長沙：湖南人民出版社，1981），頁238。

中指出²¹：

對於中華文化的吸收，日本人傾注了極大的努力，與此相反，中國人對日本的研究幾乎沒有，從這一點上看不得不說是單方向的。尤其是對日本的語言、日本固有文字的關注和理解極少。儘管通過日人撰寫的漢文文獻，中國人不費舉手之勞即可窺視日本和日本文學。

不知日本有不易了解的一面，更有不想了解的一面。「不讀其書」的一個重要原因是沒有書。近代之前日本書幾乎沒有流入中國，《解體新書》等蘭學譯書對中國均毫無影響。明治以後，一些中國人在日本訪書，搜尋中國已經逸失不傳的古籍。這甚至成了駐外公使、視察官員的一項重要工作，如傅雲龍(1840-1901)在《遊歷日本圖經》中為此花費了大量筆墨，與時代的緊迫感形成巨大的反差。而這些中國書與日本知識無涉。

進入19世紀後，出於傳教的目的，西人進入南洋後就開始注意收集有關日本的信息。麥都思(Walter H. Medhurst, 1796-1857)利用收集來的資料，編纂了*An English and Japanese, and Japanese and English Vocabulary*(1830)為以後赴日本傳教做了語言上的準備²²。衛三畏(Samuel W. Williams, 1812-1884)等也利用日本漂流難民學習日語，了解日本的情況。在傳教士們主辦的雜誌上來自日本的消息成爲一個重要的項目。

近代第一種中文雜誌《察世俗每月統記傳》(1815-1822)，以及《東西洋考每月統記傳》(1833-1838)上已經出現了關於日本的簡短消息；《遐邇貫珍》(1853-1856)與《六合叢談》(1857-1858)開始對日本進行定期的報導。《遐邇貫珍》除了定期報導日本消息以外，還連載了羅森(?-1900)的《日本日記》，

21 大友信一等編，《游歷日本圖經：本文と索引》(東京：笠間書院，1975)。沈國威，《近代日中語彙交流史》(東京：笠間書院，1994)，頁79。

22 加藤知己等編，《幕末の日本語研究：W.H.メドハースト英和・和英語彙——複製と研究・索引》(東京：三省堂，2000)。

全文漢譯了日美親善條約²³。《六合叢談》開設了「日本近事」的專欄，並全文翻譯了日美通商條約，關於日本的報導量大大增加²⁴。瑪高溫(Daniel Jerome MacGowan, 1814-1893)的《中外新報》(1854-1861)也是日本消息的提供者²⁵。上述雜誌停刊後，《教會新報》(1868-1874)、《中西聞見錄》(1872-1875)相繼創刊，開始報導明治維新以後日本的消息。例如《教會新報》於1872年6月第22、29兩期連載長文〈擬泰西人上日本國君書〉，以外臣某上書日本國君陛下的方式向日本提建議。文中寫道：

貴國之民無安陋泥古之習，有遷善改過之風，加以陛下寬仁御眾，虛懷容物，寸善必取不論彼我，一長必收無分中外，文藝則彬彬日盛，智巧則駸駸日進，……日本頗有歐羅巴之氣象，東洋諸國莫能及也。

文中讚揚日本大布新政，開創議院，延請西士培育人才，發展工業、交通、通訊，鼓勵留學，向西方開放市場等改革措施。同時對日本仍在執行的禁止基督教政策提出了嚴厲批評，說：如不除西教之禁，日本「雖汲汲學歐洲之治化技藝而絕不能進於真正歐洲之治化技藝」。而一旦知上帝，則日本將為「亞細亞第一富強之國」，各國當「刮目相待」。文章表現出對維新後的日本現狀有較深的了解，文中所使用的讚美之詞「開化日新」更是當時日本最流行的詞語。

韋廉臣(Alexander Williamson, 1829-1890)的訪日紀錄〈東洋載筆〉也是

23 松浦章、內田慶市、沈國威編著，《遐邇貫珍の研究》(大阪：関西大学出版部，2004)；

中譯本題名為《遐邇貫珍研究》(上海：上海辭書出版社，2007)。

24 沈國威編著，《『六合叢談』(1857-58)の学際的研究》(東京：白帝社，1999)；中譯本書名為《六合叢談研究》(上海：上海辭書出版社，2006)。

25 但1858年以後由應思理接任主編，出版遂不定期。在《遐邇貫珍》、《六合叢談》兩雜誌停刊後的一段時間裡，《中外新報》成了傳教士唯一的媒體。瑪高溫曾於1859年訪問日本，馮桂芬的不正確的日本消息應該來自瑪高溫。該雜誌1858年以前的部分逸失，不見館藏；1858年以後的部分有日本幕府出版的複刻本可以利用。

一篇值得注意的文章²⁶，文章對日本及其明治以後的變化做了較詳細的介紹：

島之大者有四，小者約有三千，……人民三千萬，性敏而勤勇而喜鬪，中華同治六年日本……群臣乃迎其皇帝登位，野渡改名東京，以來至於今，日本國悉效西洋語言文字，格物，火輪舟車，鐵路電報，以及諸凡便宜機器等，日精一日。

韋氏對日本的近代學制建設尤為關心，用較大的篇幅介紹了大學設立的經過及其課程設置內容的詳細情況。

以上兩篇是《教會新報》中篇幅較大的關於日本的文章，除此以外還有大量的新聞報導。例如，1873年11月號曾報導日本聘請法國人貝士喇(Gustave Emile Boissonade, 1825-1910)協助制定刑法，聘期五年，年薪萬元銀洋云云。

丁韞良(William Martin, 1827-1916)於1872年在北京創辦了《中西聞見錄》(1872-1875)，四年36期雜誌中僅「日本」一詞就出現350次以上，對日本，尤其是產業、教育方面做了較詳細的介紹。

這些報導表現了傳教士對日本的關心，也暗含著希望中國走日本的改革之路的希望。丁韞良於1880年經由日本回美國休假，回中國後著《西學考略》。他在卷上中對日本，尤其是教育方面的情況做了介紹。丁氏說：在打開國門，與外國交往方面，日本曾經以中國為「先路之導」；而現在，「群島莫不連以電線，其輪船郵政局等亦稱繁庶，城邑郊野無不設立學校，以振興格致測算等藝；以強弱而論，則較咸豐九年余初至之時，殆不可同日而語」²⁷。

《西學考略》於1883年由總理衙門刊刻。然而，對於傳教士媒體上的日本信息，包括那些提倡變革的人在內，國人給予的關注明顯不夠。在當時影響頗大的鄭觀應的《易言》並沒有較好地反映日本的新變化。1860年代以後，

26 英文名為“Progress in Japan”，連載於1874年8月第1、8、15、22期。文中的「野渡」即江戶(えど，Edo)的音譯。

27 《西學考略》(同文館聚珍版)，五葉下至六葉上

去日本休假、訪問，或利用太平洋航線前往美國時經由日本的人增多。如李圭(1842-1903)經由日本去美國參加萬國博覽會，歸程取路歐洲，環地球一週，遂著《環遊地球新錄》。書中有李氏在日本的見聞，他一方面介紹說：「竊謂日本一國，當咸豐初年，仍是大將軍柄政，君位幾同虛設，國勢極不振。近年崇尚西學，效用西法有益之舉，毅然而改者極多。故能強本弱幹，雄視東海，而大將軍遂不專其國政。」但他同時又抱怨「惜乎變朔望、易冠服諸端，未免不思之甚也」²⁸。李圭並沒有按照旅行的時間順序排列他的見聞，而是將日本部分放在下卷。這樣，這部當時頗有影響的書似乎也沒有引起國人對日本的注意²⁹。可以說在甲午之前的一段時間裡，日本信息的來源主要是傳教士等西方人士的媒體³⁰。

海禁大開之後，海外知識通過各種渠道湧入中國，惟獨日本信息較少，究其理由可以歸納為兩點，主要原因無疑是對日本的輕視；同時，一個不可忽視的原因是，對日語認識的不正確，沒有及時培養譯才³¹。

中國人一直沒有把日語作為一種外語來看待，京師同文館成立十餘年沒有培養日語人才，首任駐日公使何如璋(1838-1891)竟認為中日同文，不需要日語翻譯人員，只得帶了三名英語翻譯赴任³²。到日本後又發現「日本文字顛倒，意義乖舛」，精熟日語的中國人極少，「東學繙譯最難其選」，「只得暫

28 李圭，《環遊地球新錄》，收入鍾叔河主編，《走向世界叢書》(長沙：岳麓書社，1985)，頁323。

29 1880年代以後，清政府多次派遣官員考察外國，日本也在其中，但是反饋的信息並沒有起到應有的作用。

30 1872年4月創刊的《申報》，其早期的日本信息來源也主要是西人的報刊、雜誌。鄭翔貴在分析了1872年至1894年的關於日本的報導後指出：「早期《申報》的對日認識，對維新變法思想的產生沒有太大的影響」。引自氏著《晚清傳媒視野中的日本》(上海：上海古籍出版社，2003)，頁109。

31 關於西方的信息，雖然也不是國人主動地去獲取，但是有傳教士代勞。而日本方面，自己不去獲取就一切無從談起了。

32 黃慶澄在他的《東遊日記》中說：「初，中國與日本立約時，以中、東本同文之國，使署中無須另立譯官。」

覓通事二名」³³。繼任公使黎庶昌(1837-1897)赴任後即以「使署理署需用東文繙譯」為由，提出「招致學生設館肆習」日文³⁴，設於使館內的東文學堂遂於光緒八年九月開設。但是培養的情況似乎並不理想，翻譯人才短缺的情況甚至到了戊戌維新的前夕仍沒有得到改善³⁵。《時務報》創刊時汪康年(1860-1911)請在東京使館任職的查雙綏代為尋覓日文翻譯，查回信說³⁶：

曠代物色翻譯一節，我國通中西文者，尚不乏人，(上海一區，不難物色)通中東文者，實不易覓。(署內東文翻譯已不敷用。)刻下略通東文諸君，或在總署，或辦交涉事宜，在中國者無論矣。此間能通東語者尚夥，精者亦不過四五人，而能通東文者無人焉。(東文較西文即難，若翻譯法律諸則尤難。)

最後《時務報》的「東文報譯」欄只好請日本人古城貞吉(1866-1949)擔當翻譯³⁷。

33 〈使日何如璋等奏分設駐日本各埠理事摺〉(光緒四年十一月十五日)，《清季外交史料全書(六)》(北京：學苑出版社，1999)，第14卷，頁1020-1021。亦參見容應萸，〈戊戌維新與清末日本留學政策的成立〉，收入王曉秋主編，《戊戌維新與近代中國的改革——戊戌維新一百週年國際學術討論會論文集》(北京：社會科學文獻出版社，2000)，頁311-327。「通事」一般指口語翻譯，書面語能力較差，所以有「只得」之說。

34 〈總理各國事務衙門奏遵議在日所招東文學生畢業後應如何待遇片〉(光緒十年七月初五日)，《清光緒朝中日交涉史料》，第5卷。參見容應萸前引論文。

35 黃慶澄在《東遊日記》中談及東文學堂的設置及1893年的情況時說：「嗣以彼此文字往來仍多隔闕，因設東文學堂，旋廢之，前李伯星使來始復興焉。內有監督官一人，中、東教習各一人，學徒五、六人。」

36 汪康年著、上海圖書館編，《汪康年師友書札》(上海：上海古籍出版社，1986-1989)，頁1277。()中為原文夾注。

37 沈國威，〈欧化国家を目指せ：情報発信基地としての19世紀日本——日本新聞の中国語訳を通して見る近代日中語彙交流〉，《財團法人松下國際財團研究助成，研究成果報告書》(1998)。整個十九世紀國人似乎始終也沒有認識到翻譯必須由母語的人去做的道理。另，1896年6月，新任駐日公使裕庚從上海、蘇州招考了13名學生來日本留學。《時務報》延聘日語翻譯也正在此時。可旁證查氏使館並無譯才。

甲午之前以及其後的一段時間裡對日語本身具有深刻認識的是黃遵憲(1848-1905)，黃說維新以後的日本職制章程條教號令「概用和文(即日本文以漢字及日本字聯綴而成者也)」³⁸。是第一個明確地將日語當作外語的記述，其《日本國志·學術志二》更反映了他對日語語言性質的深刻了解；而梁啟超的《和文漢讀法》，從語言的角度看，則對讀日本書並無實質性的幫助³⁹。

三、日本圖書的流入及利用

日本的或經由日本的知識之不存在，實際反映在日本書籍流入的情況上。日本書何時開始進入中國？杉田玄白(1733-1817)等用漢文翻譯出版《解體新書》，其目的之一就是給中國人讀⁴⁰。但是，與日本人搜購中國圖書的熱情相比⁴¹，中國士子對日本書籍可以說是毫無興趣。日本明治以後有數種日本訪書記，主要記錄了在日本搜尋中國已經逸失古籍的活動，並無購買新學

38 《日本國志》凡例，()中為原文雙行夾注。在傅雲龍等人的報告書中均將日語稱為「方言」。

39 參見沈國威，〈黃遵憲的日語；梁啟超的日語〉，《或問》，第11號(2006)，頁137-148。

40 參見沈國威，〈日本的蘭學與近代漢字新詞的創制〉，《中國學術》，第23期(2007)。杉田玄白說：用漢文撰寫，可通諸國。《和蘭醫事問答》(原刊於1795年，收入國書刊行會編《文明源流叢書(第2)》[東京：國書刊行會，1915]，頁391。原文為日文，筆者譯)又說：「竊思是書或有幸傳至中國，為其時著想，遂以漢文譯出」，日本人可用假名閱讀(同上，頁400)。大槻玄澤之孫，清修(號如電)也在其祖父文集《磐水漫草》的跋文中寫道：「曾聞。杉田先生之譯定《解體新書》。意在執和蘭實驗說。一洗醫風。然不翻以國文。而漢文記之。如彼。仰亦有說。醫家皆奉漢法。苟非革其根底。則不能果其志。其譯用漢文。望傳之支那。而警覺彼土醫林也。後年。英國合信氏。著全體新論。亦此意。先生先之。殆百年。可謂遠且大矣。(《磐水存響》[1912]，頁127-128。原文為漢文。)亦參見舒志田，〈《全體新論》と《解體新書》の語彙について〉，《或問》，第8期(2004)，頁17-34。

41 柳原前光在上海購買圖書等事可參見：陳力衛，《和製漢語の形成とその展開》(東京：汲古書院，2001)，頁285-304；遣歐使團經過香港時前往英華書院購買《遐邇貫珍》、《六合叢談》等雜誌，參見沈國威編著《『六合叢談』(1857-58)の学際的研究》，頁38。日本向中國訂購進口漢譯西書的情況，參見：沈國威等，《近代啓蒙の足跡》(大阪：関西大学出版部，2002)。

書籍的記錄⁴²。在上海擔任時務報翻譯的古城貞吉1896年底回國省親後返滬時代農學會購置了大量農學書籍，葉瀚(1861?-1933)致函汪康年希望能得到更詳細的信息⁴³。由此可知，在當時的中國獲得日本圖書的商業性渠道尚未建立，只能通過個人關係購買。第一次使日本書籍得到全國性矚目的是康有為編著的《日本書目志》。

康有為何時開始注意日本書的呢？康有為在〈進呈日本明治變政考序〉(收入《戊戌奏稿》)中說：

昔在聖明御極之時，琉球被滅之際，臣有鄉人商於日本，攜示書目，臣託購求，且讀且駭，知其變政之勇猛，而成效已著也。臣在民間，募開書局以譯之，人皆不信，事不克成，及馬江敗後，臣告長吏，開局譯日本書，亦不見信。

文中的「琉球被滅」云云，是指1875年琉球被實際併入日本，當時康有為僅十八歲，託人購買日本書籍並閱讀之說似不可驟信⁴⁴。康有為的《自編年譜》光緒二十二年丙申(1896)條下可見：「自丙戌年(1886)編日本政變記，披羅事蹟，至今十年。」也就是說，康有為在1886年就已經開始關注日本的變法維新，收集圖書資料，編纂《日本變政考》了。康有為在《日本書目志》的〈自序〉中又說⁴⁵：

42 著《日本國志》的黃遵憲，其故居的藏書中亦僅有日本漢籍數種，而沒有新學內容的書籍。儘管不能完全排除逸散、丟失等的可能性，但是黃購入的新學書不多恐怕是事實。參見上垣外憲一，〈黃遵憲記念館所蔵の日本漢籍について〉，該文收入：國際日本文化研究センター編，《中国に傳存の日本關係典籍と文化財》(京都：國際日本文化研究センター，2002；該書列入《國際シンポジウム・第17集》)，頁247-252。

43 《汪康年師友書札》(上海：上海古籍出版社，1986-1989)，頁2578。

44 黃彰健，《戊戌變法史研究》(台北：中央研究院歷史語言研究所，1970)，頁570-572，台灣的黃彰健指出，這個奏稿是康有為事後偽托的，多有與事實不符之處。但是我們也必須承認這些所謂「偽」折，反映了某些康早已形成的觀點、主張。

45 自序未署日期，但是梁啟超在《時務報》第45期(光緒二十三年十月二十一日[1897.11.15])上發表了〈讀《日本書目志》後〉，其中引述了康有為的自序。據此

日人之禍，吾自戊子(1888)上書言之，曲突徙薪，不達而歸，欲結會以譯日書久矣，而力薄不能成也。

這裡所說的「上書」，即是1888年的〈上清帝第一書〉，其中有「日本崎嶇小島，近者君臣變法興治，十餘年間，百廢具舉，南滅琉球，北闢蝦夷，歐洲大國，睨而不敢伺」的表述⁴⁶，言及日本的明治維新及其變化。這說明康對日本的情況是有所了解的。雖然目前沒有可資佐證的更詳細的史料，但是筆者認為康有為接觸日本圖書在1880年代中期以後是一個較合理的推斷。康有為從傳教士媒體和其他出自中國人之手材料中了解到日本的變化⁴⁷，開始收集有關資料著手撰寫《日本變政考》。但是甲午之後，康有為在上清帝第二書(公車上書)、第三書、第四書，以及成立強學會的有關文獻中⁴⁸，都沒有言及日本書和日本書的翻譯問題。筆者認為這顯然是對國內反日輿論的考慮，實際上康有為在1895年底即已形成了以日本的明治維新為榜樣，推動中國的變革的想法⁴⁹。為此，從日本，或通過日本獲取新知識的問題提上了日程。

1897年初康有為在桂林發起組織聖學會，連續致函梁啟超，商議在廣西設學、譯書、辦報、築路。但是，梁啟超回信對後三項表示反對，梁認為：

日本書同文幾半，似易譯於西文，然自頃中國通倭文者不過數人。超以近日《時務報》、《知新報》、《農會報》所請日本翻譯艱難情形觀之，而知日本書之不易譯矣。今所最可恃者，謂速聘日人到澳，會同門人學習為翻譯書之用，然而超知其必不能成也。

(續)

可以判定康有為的自序早於上述日期。

46 《康有為全集》，第一集，頁360。

47 康有為在《桂學問答》中提及顧厚焜的《日本新政考》(1888)，表明他很注意日本的情況。

48 如〈強學會序〉(1895)、〈上海強學分會序〉(1895)，《中國近代出版史料初編》，頁34-44。

49 關於康有為由「托古改制」轉變為「日本模式」的時間問題，可參閱鄭海麟，《黃遵憲與近代中國》(北京：三聯書店，1988)，頁269-275。

從梁啟超的回信中可知，康有為在1896年底之前已將譯書的內容從西書轉移至日本書並開始為此做各種準備了。《日本書目志》的編纂就是一項具體的工作。最遲於1898年春出版的《日本書目志》⁵⁰，按現在的眼光來看也是一個大型的圖書目錄，共收錄日本圖書七千餘種。康有為在《日本書目志》的〈自序〉中對編纂目的做了如下的說明：

購求日本書至多，為撰提要，欲吾人共通之。因《漢志》之例，撮其精要，剪其無用，先著簡明之目，以待憂國者求焉⁵¹。

康在這裡對譯書，尤其是譯日本書的必要性和好處做了充分的闡述：

凡此諸學，中國皆無其書，必待人士之識泰西文字然後學之。泰西文字非七年不可通，人士安得盡人通其學？不待識泰西文字而通其學，非譯書不可，譯書非二十行省並興不可。

即二十行省盡興而譯之矣，譯人有人矣，而吾國岌岌，安得此從容

50 關於此書的刊行時間諸說紛紜，《康有為全集》第三集的「編校說明」考證：光緒二十四年三月三十日申報的大同譯書局新出各書的廣告中，列有《日本書目志》，可知，春天既已刊行。張伯楨編《萬木草堂叢書目錄》曾提到書目志於戊戌八月毀板，這也說明書目志在1889年秋季之前已經刊行。另《自編年譜》光緒二十三年(1897)項下見：「是冬，幼博(康廣仁)在上海大同譯書局刻孔子改制考、春秋董氏學、日本書目志成」(該書頁36)。而該書的〈自序〉在1897年秋季前已經在《時務報》同人之間傳閱，參見注43。

51 但是怎樣評價《日本書目志》所起的作用，我們還需要做謹慎的分析。康在《日本書目志》中的「提要」使我們不得不懷疑康有為是否真的購入了如他所說的那樣大量的日本書，他是否閱讀過這些書？因為提要的內容往往與所論的圖書毫無關係，只不過是康有為對書名望文生義，藉以發揮自己的一系列關於變法、改革的主張而已。另外，《日本書目志》刊行後馬上被毀版，流傳不廣，似乎影響有限。儘管如此，《日本書目志》第一次向中國介紹了日本圖書的詳細情況，尤其是按照日本書肆圖書目錄的分類方式編排的該書，為讀者提供了一個嶄新的知識分科體系。《日本書目志》無疑對翻譯日本書起到了推波助瀾的作用。參見：沈國威，〈康有為とその《日本書目志》〉，《或問》，第5號(2003)，頁51-68。

之歲月？(中略)

日本之步武泰西至速也，姑自維新至今三十年而治藝已成。(中略)吾今取之至近之日本，察其變法之條理先後，則吾之治效可三年而成，尤為捷疾也。且日本文字猶吾文字也，但稍雜空海之伊呂波文十之三耳。泰西諸學之書其精者，日人已略譯之矣，吾因其成功而用之，是吾以泰西為牛，日本為農夫，而吾坐而食之。費不千萬金，而要書畢集矣。

康有為的主張可以簡單歸納如次，即，要變法圖強必須講求西學；欲講求西學，非譯書不可；但是西文難通，時不我待，故可取之日本；中日同文，且西學精華之書已經譯畢，較易利用。康有為的這些主張直接影響到他周圍的人。1897年7月，梁啟超在〈譯書〉一文的末尾寫道⁵²：

日本與我為同文之國。自昔行用漢文。自和文肇興。而平假名片假名等。始與漢文相雜廁。然漢文猶居十六七。日本自維新以後。銳意西學。所繙彼中之書。要者略備。其本國新著之書。亦多可觀。今誠能習日文以譯日書。用力甚少。而獲益甚鉅。

從上下的行文看梁的這一段話難免唐突之感；「譯書」文中提到名字的日本書也可以在《日本書目志》中找到，不難想像康有為的言論以及其所收集的日本書對梁啟超的文章起了決定性的作用。至此，日本書的翻譯問題第一次提到了中國公眾面前。然而作為推行日本書翻譯的具體機構，即在廣西設立譯局的設想不果，1897年大同譯書局在上海成立後，康有為的譯書計畫才有了付諸實現的可能性⁵³。梁啟超在〈大同譯書局敘例〉中把譯書局的宗旨規定為：

52 《時務報》，1897年第27、29、33期。收入《飲冰室文集》時改題為〈論譯書〉。

53 康有為在〈自序〉中說，「嗚呼！使吾會成，日書盡譯，上之公卿，散之天下，豈有割台之事乎？」可見其對譯日本書的重視和緊迫感。同時，他又把譯日本書一事看得太簡單。他說，數年間，可盡譯之。但是大同譯書局成立一年多，並沒有出日本書。

聯合同志，創為此局。以東文為主，而輔以西文；……至舊譯希見之本，邦人(即日本人，筆者註)新著之書，其有精言，悉在採納。

在這裡，「以東文為主，而輔以西文」的翻譯方針第一次得到了確立。進入1889年後，康有為在代楊深秀(1849-1898)上的奏片中更直接向朝廷建議⁵⁴：

日本變法，已盡譯泰西精要之書，且文字與我同，但文法稍有顛倒，人人可為譯書之用矣。若少提數萬金，多養通才，則一歲月間，可得數十種。若籌款愈多，養士愈眾，則數年間，將泰西日本各學精要之書，可盡譯之。

康有為顯然過於樂觀，以為在短時間內可以解決翻譯人才問題。說明到此時，康對日語還沒有實質性的認識。康有為還給譯日本書加上了濃重的實用主義的色彩。《日本書目志》自序中已見「以泰西為牛，日本為農夫」的說法，最初可能有策略上的考慮，但是他在後來又多次重申了這種觀點。例如1911年公開發表的〈進呈日本明治變政考〉中可見：

若因日本譯各書之成業，政法之成蹟，而妙用之，彼與我同文，則轉譯輯其成書，比其譯歐美之文，事一而功萬矣。彼與我同俗，則考其變政之次第，鑑其行事之得失，去其弊誤，取其精華，在一轉移間。……今我有日本為鄉導之卒，為測水之竿，為探險之隊，為嘗藥之神農，為識途之老馬，我盡收其利而去其害，何樂如之，譬如作室，歐美繪型，日本為匠，而我居之也，譬如耕田，歐美覓種，

54 《戊戌變法檔案史料》(北京：中華書局，1958)，頁446。而在《戊戌奏稿》中則見：「請在京師設譯書局，妙選通人主之，聽其延闢通學，專選日本政治之佳者，先分科程並譯之。不歲月後，日本佳書，可大略皆譯也。日本與我同文也，其變法至今三十年，凡歐美政治、文學、武備新識之佳書，咸譯矣。……譯日本之書，為我文字者十之八，其成事至少，其費日無多也。」

灌溉，日本鋤艾，而我食之也。

康有為的論調為日後日本途徑的邊緣化留下了伏筆。儘管如此，康有為的「事一而功萬」，成為日本途徑建立的主要動機。在「鑑其行事之得失，去其弊誤」的幌子下，學習日本的主張得到了正當化。

如此，我們可以說，到1896年前半年為止，還幾乎沒有人公開提出日本書的翻譯問題，例如在孫家鼐(1827-1909)的〈官書局開設緣由〉、〈官書局奏開辦章程〉中都沒有提到日本⁵⁵。但是，同年秋，《時務報》創刊，第三期始開闢東文報譯欄，中國的讀者開始正式面對日本信息的接受問題。康有為在1896年底、1897年初開始大力推進日本書的翻譯。經過1897年的準備，在1898年康的譯日本書「事一而功萬」已經成為中國社會的共識。甚至在總理衙門的奏章中也出現了如下的提案⁵⁶：

至日本明治以來，所譯書極多，而由東譯華，較譯自西文尤為便捷，應請飭下出使大臣，飭查日本所譯西書，全數購寄，以便譯印。

對於翻譯日本書，有人反對說：日本的「各種學問未必遽及西人，其譯出東文各書，亦不能盡西人之長」，所以「各種西學，則必以步趨泰西為要，蓋取法乎上，僅得乎中。我學西人，遂未能遽過西人，然果能如西人，便可以勝東人。若學東人，非止不能勝西人，且將不能及東人乎。況東人所譯各書，難保無錯誤脫略之處，我又將何法以正之耶」⁵⁷。東學取自西學是翻譯

55 張靜盧輯注，《中國近代出版史料·初編》，頁44-49。

56 〈改譯書局為譯書官局摺〉，張靜盧輯注，《中國近代出版史料·補編》（北京：中華書局，1958），頁51。

57 〈戶部員外郎恩裕片〉，國家檔案局明清檔案館編，《戊戌變法檔案史料》，頁458-459。當然，反對向日本學習只是藉口，恩裕所反對的是一切外來的知識。而嚴復則在〈與外交報主人書〉一文中指出：「吾聞學術之事，必求之初地而後得其真，（中略）即日本之所勤苦而僅得者，亦非其所固有，此不必為吾鄰諱也。彼之去故就新，為時僅三十年耳。今求泰西二三千年孳乳演迤之學術，於三十勤苦僅得之日本，雖其盛有譯著，

日本書的正當性和必要性受到訐難的主要理由⁵⁸，但是，至1898年底，隨著張之洞《勸學篇》的廣泛流傳，中國人在接受來自日本的知識上的心理障礙已基本清除，剩下的只是由誰來翻譯的問題了。

四、中日知識流向的逆轉

1885年，福澤諭吉(1835-1901)發表「脫亞論」，作為一個文化事件，這表明日本開始擺脫中華文化的窠臼，不再需要向中國吸取知識了；而從事情的反面看，中國也沒有可以繼續提供給日本的新知識了。兩年後，黃遵憲完成《日本國志》修改稿，這標誌著中國人系統地導入日本知識的開始。中日之間知識的流向發生了逆轉。

清政府與日本互換使節以後，訪問日本的中國人增多，但是從文字的層面接觸日本的絕無僅有；足跡至其地，又讀其書的第一人是黃遵憲。黃遵憲利用日本的書籍完成了《日本國志》，從文本生成的角度看《日本國志》包括徵引、譯述和翻譯三部分。所謂徵引就是直接利用那些用漢文撰寫的日本文獻；譯述是指那些既不是徵引，也不是嚴格意義上的翻譯的部份，是黃遵憲對原文資料進行整理，選擇取捨的結果，其間加入了作者自己的理解。而對於《日本國志》中存在的大量翻譯部分迄今為止我們給予的注意似乎不夠。較早言及《日本國志》翻譯問題的是法學史學者李貴連。他指出《日本國志·刑法志》是明治十三年(1880)公布的《治罪法》、《刑法》的中文翻譯⁵⁹。通

(續)

其名義可決其未安也，其考訂可卜其未密也。乃徒以近我之故，沛然率天下學者群而趨之，世有無志而不好學如此者乎？侏儒問徑天高於修人，以其愈己而遂信之。今之所為，何以異此。」(原載《外交報》1902年第9、第10期，收《嚴復文集編年》一，頁276)

58 梁啟超在1899年的〈論學日本文之益〉中針對：「或問曰：『日本之學從歐洲來耳，而歐學之最近而最精者，多未能流入日本；且既經重譯，失真亦多』」的責難，反駁說「日本於最新最精之學，雖不無欠缺，然其大端固已粗具矣」。梁的反駁顯得蒼白無力。

59 李貴連，〈近代初期中國法律的變革與日本的影響〉，收入劉俊文、池田溫主編，《中日文化交流史大系·法制卷》(浙江：浙江人民出版社，1996)，頁184-220。《治罪法》即《刑事訴訟法》。

過法律原文與譯文的比較，關於「刑法志」，我們大致可以作如下結論⁶⁰：

- 一、刑法志為嚴格意義上的翻譯。所謂「嚴格」是相對傳教士口述，中國士子筆錄的漢譯西書方式，和嚴復的《天演論》式的譯述而言的。
- 二、譯文比較準確，幾乎沒有明顯的誤譯。
- 三、由此可見譯者對漢語，日語都有較深的造詣；也有相當程度的法律知識。

對於譯文中存在的少量誤譯情況，其原因似乎並不完全在日語能力上。我們更感興趣的是：是誰在1881年前後，就能幾乎完美無缺地翻譯日語的法律文本？黃遵憲居日時間尚短，還不足以應付這樣的日語文獻。包括〈刑法志〉在內，黃遵憲對《日本國志》的譯者情況，沒有做任何交待，是否為當時中國駐日使館的翻譯人員亦不得而知⁶¹。關於〈刑法志〉另外一個需要給予注意的是夾注部分。同《日本國志》的其他部分一樣，〈刑法志〉由大字的正文和小字的雙行夾注組成。大字的正文即《治罪法》和《刑法》的條文，小字夾注部分是對正文的內容和語詞所做的解釋。從字數上講，夾注幾乎與正文相當。迄今為止的研究中，這些夾注被當作黃遵憲對上述兩法的解讀和詮釋。例如，李貴連認為是黃遵憲將「疑難不易理解之條款，逐條做注，闡發其義」⁶²。但是，把夾注部分當作黃遵憲的解釋顯然是不正確的。「刑法志」的夾注是對法律原文從法理、定義、術語的角度進行說明的部分，有很多夾注明顯是針對當時的日本讀者的。同時從夾注中大量的法理說明的部分看，黃遵憲具備如此豐富的西方法律知識是難以令人信服的。日本於明治十三年

60 沈國威，〈近代日本書中譯之濫觴——黃遵憲《日本國志》〈刑法志〉〉（關西大學亞洲文化交流中心第四次研究會發言材料，2005）。

61 著手編輯《日本國志》的黃遵憲對日本友人「譯新聞紙布令者，有其人乎？」的提問回答道：「此間本有翻譯馮姓者為之，然僕觀之，不譯亦知其事也。通西人語言文字者多，通日本語言文字者少。」似乎對馮姓翻譯的語言能力（至少是書面語言的能力）不太滿意，黃並沒有從他那裡得到實質性的信息。鄭子瑜、實藤惠秀編校，《黃遵憲與日本友人筆談遺稿》（東京：早稻田大學東洋文學研究會，1968），頁256。

62 李貴連，〈近代初期中國法律的變革與日本的影響〉，收入劉俊文、池田溫主編，《中日文化交流史大系·法制卷》。

(1880)五月頒布了《治罪法》和《刑法》，正式實施是在明治十五年(1882)一月。爲了推動新法律的普及，法律專門家們爲上至法官，檢察官，律師；下至一般平民百姓準備了各種各樣的啓蒙性讀物。短短的幾年內出版了近百種諸如《治罪法講義》、《刑法釋義》等書名的參考書。這些讀物的形式一般爲逐條列出法律條文，然後加以解釋。黃遵憲是利用了這種參考書完成「刑法志」翻譯的，原書中的解釋部分被譯作了夾注。那麼黃遵憲究竟利用了哪一種參考書？黃遵憲於1882年初離開日本，所能利用的參考書應該在此之前。經過初步核對，負責兩法制定的村田保(1843-1925)所著的《刑法注釋》、《治罪法注釋》是黃遵憲使用的主要原文文本⁶³。

〈刑法志〉的翻譯過程、方法的廓清是一個有待解決的問題。翻譯底本的確定會幫助我們完成這一工作。在現階段，我們可以說的是：之所以能在如此短時間裡、如此準確地完成「刑法志」的翻譯與漢字同形詞的大量存在是分不開的。

在黃遵憲之後，駐日使館的姚文棟(1852-1929)於1883年出版了《琉球地理志》。⁶⁴本書由〈琉球地理小志〉(照日本明治八年官撰地書譯出)、〈琉球立國始末〉、〈琉球形勢大略〉、〈沖繩島總論〉(以上三篇譯日本人中根淑稿)、〈琉球新志自序〉(錄日本人大槻文彥稿——原文爲漢文，故姚文棟曰「錄」，下篇同。筆者注)、〈琉球志後序〉(錄日本人重野安繹稿)、〈琉球小志補遺〉(姚文棟自撰)、〈琉球說略〉(日本學校教科書)等部分組成，姚對原始材料做了詳細的說明，這表明他已經明確地樹立了翻譯意識⁶⁵。

63 這類參考書中解釋部分常常是法律正文的數倍，〈刑法志〉只是節譯了其中一部分。

〈刑法志〉的夾注中也包含著一些黃遵憲的理解和誤解。從中我們可以了解黃的法律知識和他的關心點。兩個法律的夾注中只在「刑法」裡有兩條三處，即第358條，第387條出現了「中國」的字樣，應該是譯者針對中國的情況所加的評論。內容是關於破產者的法律責任和佯裝破產，隱匿財產的問題。李貴連在論文中以第387條的夾注為例證，斷定〈刑法志〉的夾注是黃「逐條做注，闡發其義」。

64 哈佛燕京學社圖書館藏本。下文括號中的文字是姚的原文。

65 顧厚焜在其所著《日本新政考》(劉雨珍、孫雪梅編的《日本政法考察記》[上海：上海古籍出版社，2002])，便錄有顧厚焜的《日本新政考》的〈例言〉(參見原書卷1，

儘管黃遵憲早在1881年的翻譯實踐中就向我們展示了日本文獻利用的可能性，但是，在此後很長一段時間內沒有人去繼續實現這一可能性。日文中譯的歷史上值得特別提起的是距此15年後的《時務報》「東文報譯」欄。

汪康年於1896年8月創辦《時務報》，設「東文報譯」欄，正式向中國社會提供來自日本媒體的信息，擔任該欄翻譯的是日本人古城貞吉。古城於1896年7月受聘來上海主持「東文報譯」欄，除了1896年底至1897年初的短暫回國省親外，直到1897年底古城都在上海從事翻譯工作。「東文報譯」從第三期開始至1898年8月《時務報》69期停刊，共出59期，總翻譯量超過40萬字。日本人在漢語的語境中完成翻譯工作是「東文報譯」的一個重要特點。在翻譯內容的選定、譯文潤色、譯詞選擇上，梁啟超等與古城有過互相切磋⁶⁶。「東文報譯」的意義還在於使來自日本的信息獲得了與西方信息相等的地位，其它各報紛起效之，使原本缺少的翻譯人才更加緊張⁶⁷。於此同時，農學社東文學社培養了樊炳清(1876-1931)、王國維(1879-1927)等人。留日學生在進入20世紀以後才逐漸成爲翻譯活動的主體。

(續)

頁3)中寫道：「日書半用漢文，半用本國文。其用漢文書又復文義倒置。日文錯雜，驟閱頗難明晰。是編考訂字義則賴同理王茂才筆鉞摒擋其事，辦正文法，則藉繙譯沈生忠銘金生城山之力居多。」首次給出了翻譯人員的名字。

66 關於東文報譯的翻譯地，以前一直認爲是古城在東京譯好後寄到上海來，見閻小波，《中國早期現代化中的傳播媒介》(北京：三聯書店，1995)，頁68。其實從日本寄稿是在1897年春季以後，「東文報譯」欄遂多次脫期。參見沈國威，〈歐化国家を目指せ：情報発信基地としての19世紀日本——日本新聞の中国語訳を通して見る近代日中語彙交流〉，《財團法人松下國際財團研究助成，研究成果報告書》(1998)。沈國威，〈關於古城貞吉的《滬上銷夏錄》〉，《或問》，第8號(2004)，頁155-160。梁啟超等在《時務報》上的文章中，關於日本的某些信息，以及用詞與當時的或來自黃遵憲的材料均不同，應與古城提供的信息有關。

67 梁啟超在1897年3月給康有為的信中說：「超自頃常勸此數處報館，謂不必驚多備翻譯之名，無寧多聘一二通英文者，多譯英文之為得也。」丁文江、趙丰田編，《梁啟超年譜長編》(上海：上海人民出版社，1983)，第1冊，頁79。

五、新知識的「載體」——日語借詞

1898年秋，百日維新失敗，康梁亡命日本。但是這些政治上的重大挫折卻並沒有減緩日本途徑開通的速度。繼使館招募的13名留日學生之後，大批的中國人東渡日本留學；大量的日本教習在中國各類學校執教；譯自日語的書籍占據了出版市場的主要部分，尤其是教科書幾乎是日本譯本的獨家天下。日本途徑成爲引入新知識的主要通道。在知識的傳播上，語言是主要載體，而詞彙則是語言最基本的構成要素。與日常生活方面的知識不同，西方近代新知識主要是借助書面語傳播的。留學生口頭使用、日本教習的口授最終都需要還原爲書面語言。所謂的書面語言，在當時主要有三種主要形式，一，書籍，包含報紙、雜誌等；二，在各類學校中使用的教科書；三，辭典，包含各類專業術語辭典。伴隨著日本途徑的開通，大量的日語新詞、譯詞流入漢語。我們將這些詞語稱之爲「日語借詞」⁶⁸。由於日語借詞的流入，漢語迅速完成了語言的近代化進程。在1903、1904年，中國人已經可以通過漢語接觸各種所需要的西方新知識了。在一些新式學校裡，採用日本教習和中國譯員共同上課的方式，儘管這種傳譯的精度非常不平衡，但是漢語被作爲教學語言這一點是一個不容否認的事實。

日語借詞是借形詞，即原封不動地借用原詞形。漢字的存在使借形成爲可能。借形詞不需要音譯詞那樣挑選漢字進行音轉寫，因此也就不會由於方言不同造成不同的詞形；也不需要像義譯詞那樣花費時間去建構新詞。但是，這種便利性是以犧牲詞義的準確轉移爲代價的。就是說，這些日語詞原封不動地搬入漢語後，我們無法保證中國的讀者也能按照日語中的意義去理解和使用這些詞。但是，以漢字形式出現的日語借詞使日文書的中譯至少在外觀形式上成爲可能⁶⁹。

68 沈國威，〈譯詞と借詞〉，《或問》，第9號(2005)，頁103-112。

69 黃遵憲的〈刑法志〉就是一個例子。大量的法律名稱、官職名等未經翻譯直接使用。

可以說，當時很多日語借詞還只是一些「值」尚未確定的符號而已。然而，正是這些符號提供了討論問題的可能性，借助這套符號新知識得以呈現在我們面前。符號的實際意義是在使用中逐漸代入的。讓我們以文野概念的導入為例，看一看作為符號的日語借詞的情況。

中國傳統的文野觀雖然也有禮儀、制度方面的因素，但是更加重視空間的地理位置。新教傳教士來華以後，對於由於地理上的原因而被稱為「夷」極為不滿。例如，郭實臘(Charles Gutzlaff, 1803-1851)等在著述中反覆宣揚西方在文化上的優越性。其文野的基準放在了基督教福音化的程度上。而理雅各(James Legge, 1815-1897)在《智環啓蒙塾課初步》中則介紹了當時歐美最流行的文野觀。即根據知識、制度等的發展程度將人類社會分為野蠻、半開、文明的三種階段。其後，慕維廉(William Muirhead, 1822-1900)的《地理全志》、丁韞良的《萬國公法》都對這種西方的進化的文野觀有所涉及。但是中國還不具備接收這種文野觀的社會環境，在當時的漢語文獻中使用「教化、向化、蠻、野、野番、蠻野、野蠻」等詞語來討論文野的問題。一直到19世紀末，術語仍無法統一，中西理解各異。中國的作者一直把野蠻、文明理解為禮儀的存在與否，因此中國只需要在「用」的層次做一些調整。而在西方人等的文章中，中國已經淪為「野」的或「半開」的國家。反觀日本，明治初期，福澤諭吉在自己的著作中介紹了西方進化的文野觀。在《文明論之概略》中福澤又分別用「文明」「野蠻」去對譯“civilization”和“barbarian”。福澤的譯詞選擇是受了中國漢譯西書的影響。福澤的譯詞通過辭典等在日本普及，同時代的啓蒙家們又為「文明、野蠻」這一語義場準備了：進步、進化、退步、退化、歷史、發展、開化等一套相關詞語，完成了進化論的引介。在中國關於西方文野觀的這些詞語最早見於《時務報》的文章，正是這套詞語的存在才使梁啓超有可能在《新民說》中討論社會進化和其他歷史問題。

在這裡我們還需要對辭典做一些論述。近代漢外辭典編纂中有一個特殊的現象，即到清末為止，與譯書的規模相比，中日辭典的數量和質量均極不

(續)

當然，我們也無法期待當時的讀者能夠真正理解其內容。

相稱。較大型的辭典只有《東中大辭典》（上海：作新社，1908年，1480頁）、《普通專門科學日語辭典》（司克熙等編，出版地等不詳，1908年，470頁）等數種，作用似乎有限。但是，當我們把視野擴大到其他辭典類時，就可以發現日本的辭典的影響力之大。英漢辭典，如《華英音韻字典集成》（1902）、《英華大辭典》（1908）、*English and Chinese Dictionary*（官話，1916）；漢語辭典，如《辭源》（1915）、《辭海》（1936），以及各類專業辭典的編纂，都是在最大限度地參考日本同類辭典的基礎上完成的。辭典的作用與翻譯書籍、教科書均有所不同。辭典是意義的基本參照點，使自我學習成爲可能。明治初期，來華傳教士編纂的英華辭典曾對日本產生過較大的影響，這種影響表現在一般詞彙和英語知識的提供上。而日本辭典對漢語的貢獻主要有兩點，一是提供了一套抽象詞彙和專業術語；二是，幫助漢語和外語之間建立了對譯的關係。在《辭源》、《辭海》等漢語詞典中，很多新詞、譯詞也都附有外語的原詞，這說明建立對譯關係在當時是極爲重要的。即使那些直接譯自西文的書籍，由於上述的辭典有大量日本的因素，所以日本的影響也是不可避免的。但是，辭典的意義是脫語境的，而沒有語境的新詞，其意義也常常是不明確的。《辭源》「說略」說：「癸卯甲辰之際，海上譯籍初行，社會口語驟變，報紙鼓吹文明法學哲理名辭稠疊盈幅然行之內地則積極消極內籀外籀皆不知爲何語」。這表明啓蒙的精英層與民眾在語言上發生了嚴重的隔閡，語言的社會功能受到了損害。但是同時，人們也正是使用這些不知爲何義的詞語吸收新知識的。

五四前後（1919），漢語基本上完成了向現代漢語轉變的過程，實現了「國語」化，即，近代民族「國家」賴以維繫的語言。所花費的時間，與日本大致相等。日語的介入加快了漢語演化的步伐。同樣的現象也發生於朝鮮半島。

結語：日本途徑留給了我們什麼？

辛亥革命的勝利排除了「日本模式」的可能性，明治維新最終沒能成爲中國的榜樣。五四以後，從留學、譯書方面看，日本途徑也漸漸失去了20世紀初的興盛；日本對中國的侵略更奪走了人們對日本乃至日本知識的好感。

在相當長的時間裡，日本途徑淡出了人們的視野。不可否認日本途徑一開始就具有某種功利性的因素存在。關於這一點連日本途徑的首倡者們都直言不諱地加以承認，康有為梁啟超都有此類言說⁷⁰。

在短暫的興盛期間，日本途徑給我們留下了什麼？這是一個需要從不同的學科領域進行探討的問題。僅從語言的角度來說，通過日本途徑，漢語得到了數以千計的新詞、譯詞，或者說現代漢語詞彙體系中有數以千計的語詞，在生成過程中與日語發生過某種關係。這些詞語無論在數量上還是詞義的重要性上，都是其他種類的外來詞所無法比擬的。作為近代詞彙史研究的課題，我們需要對現代漢語中的日語借詞做出一個較全面的把握。關於具體詞彙的考證，劉正琰等編的《漢語外來詞詞典》(1981)為我們提供了一個良好的基礎；馬西尼以及拙著中也有日語借詞詞源考證的部分。2002年出版的《日本國語大辭典增訂版》從日語的角度對五百餘條漢字新詞、譯詞做了初步的溯源工作；但是，日語借詞的全貌還有許多尚未釐清之處。作為第一步，在劉正琰《漢語外來詞詞典》的基礎上編輯一本較全面的《日語借詞詞典》是必要的。

同時，除了詞彙史的問題以外，我們還必須面對一個更深層的思考：近代的新知識是以日語借詞為載體引入的，直接利用日本譯詞，省卻了譯詞製作的時間，但勢必留下某些日語的影響——該如何評價這種影響？任達認為：「雖然現在資料並不齊全，然而人們不妨大膽地認為，在一定程度上，詞語本身塑造並規限了人或社會的思想世界，在這方面，日本對塑造現代中國的貢獻，差不多是無法估量的。」⁷¹

王彬彬則問道：「由於我們使用的西方概念，基本上是日本人替我們翻譯的，在中國與西方之間，也就永遠地隔著一個日本。不知這說法，是否能成立？」⁷²

70 例如康有為的〈《日本書目志》自序〉、梁啟超的〈論學日本文之益〉、〈東籍月旦〉等。

71 任達，《新政革命與日本：中國，1898-1912》，頁138。

72 王彬彬，〈隔在中西之間的日本——現代漢語中的日語「外來語」問題〉，收入：賀雄飛，《守望靈魂：《上海文學》隨筆精品(第2輯)》(北京：中華工商聯合出版社，2000)。

本文無意在此深入討論所謂「沃爾夫假說」(Sapir-Whorf hypothesis)的問題。從語言的本質上看，對上述問題，我們的回答是否定的。就像儘管日本使用漢字去描寫世界，但是在日本和世界之間並不隔著中國一樣，中國和西方之間也不必永遠地隔著一個日本。這是因為外來詞語在融合進目的語的過程中要進行體系上的調整、重組，每一個詞都必須成為詞彙體系中的一員。在重組之後的詞彙體系中，外來詞在意義、用法、價值取向上都反映了本語言的特點。即如漢語中的「自由、民主、社會、個人」等詞語所表達的內涵既不完全等於西方的相對概念，也與日本有異。通過檢點這種不同之處，我們有可能從中發現引介西方新概念的過程中，中國語境中發生的異化現象及其原因。尤其對那些時代的關鍵詞，這種考察是必不可少的。這也正是跨學科視角下的近代詞彙史日語借詞研究的意義之所在。

其他參考文獻

盛邦和，《黃遵憲史學研究》（南京：江蘇古籍出版社，1987）

孔祥吉，《康有為變法奏議研究》（瀋陽：遼寧教育出版社，1988）

鄭海麟，《黃遵憲與近代中國》（北京：三聯書店，1988）

王寶平，《清代中日學術交流の研究》（東京：汲古書院，2005）

劉雨珍，〈《日本國志》前言〉，《日本國志》（上海：上海古籍出版社，2001，影印本）

Federico Masini, *The Formation of Modern Chinese Lexicon and Its Evolution Toward a National Language: The Period from 1840 to 1898* (Berkeley: University of California, 1993). 中譯本書名為《現代漢語詞彙的形成——十九世紀漢語外來詞研究》（上海：漢語大詞典出版社，1997；中譯者：黃河清）

黃遵憲，《日本國志》（上海：上海古籍出版社，2001；影印本）

吳振清等整理，《黃遵憲集》（天津：天津人民出版社，2003）

《日本立法資料全集(別卷)》（東京：信山社，1999）

理想與現實

——清季民初世界主義與民族主義的關聯互動

羅志田

北京大學歷史系教授

近代中國面臨西潮衝擊，經過幾十年的中西學戰，越來越多的中國讀書人在無意之中被西人改變了思想方式，從自認居於世界文化的中心，視洋人為野而不文的「夷狄」，到主動承認西方為文明而自認野蠻，實際退居「世界」的邊緣，甚至以為中國尚未「進入」世界¹。如梁啟超後來所說：「今日世界作何趨勢？我國在世界現居何等位置？將來所以順應之以謀決勝於外競者，其道何由？此我國民所當常目在之而無敢荒豫者也。」²

中國讀書人真正開始意識到中國在世界的定位已由文變野，大約是在甲午中日戰爭之後；其大致還能在彷徨中相對平靜地努力探尋中國在世界的位置³，更多是在「九一八」國難深重以前。或可以說，日本的前一次侵略真正

1 參見羅志田，〈學戰：傳教士與近代中西文化競爭〉，收入其《民族主義與近代中國思想》（台北：東大圖書公司，1998），頁119-147。

2 梁啟超，〈中國立國大方針〉（1912），《飲冰室合集·文集之二十八》（北京：中華書局，1989年影印本），頁40。

3 此所謂平靜是相對於後來國難深重時而言，即讀書人還能有一些較長遠的思考和探索；若就時人的心態而言，卻是充滿了焦慮和緊迫感。

警醒了尚處於「酣睡」狀態的中國人，而其後來的全面侵略又使一切顯得「迂遠」的思想和行爲被暫時束之高閣。兩次日本侵略之間的三十多年，恰好是近代中國思想最重要的轉型時代⁴。

李文森(Joseph R. Levenson, 1920-1969)曾說，近代中國思想史在很大程度上就是將「天下」縮變爲「國家」的進程⁵。這個說法影響了很多人，如唐小兵先生就說他關於梁啟超(1873-1929)歷史思想的專書就是在討論這一縮變的影響⁶。其實過去的「天下」一詞本具廣狹二義，分別對應著今日意義的「世界」和「中國」⁷，大致即錢穆(1895-1990)所說的「心胸之知」和「耳目之知」⁸。如果側重昔人思考的重心，說近代中國有一個從「天下」轉變爲「國家」的進程或大致不錯⁹；倘若側重思考的對象，恐怕更多是一個從「天下」轉變爲「世界」的進程¹⁰。

4 張灝先生把1895至1925年這一時段界定為中國近代思想史的轉型時代，參見其〈中國近代思想史的轉型時代〉，收入氏著《幽暗意識與民主傳統》(北京：新星出版社，2006)，頁134-152。

5 Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate*(Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1968), vol. 1, p. 103.

6 Xiaobing Tang, *Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity: The Historical Thinking of Liang Qichao*(Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1996), p. 2. 這當然是一個半帶客氣的表述，該書所論遠不止此。

7 參見邢義田，〈天下一家——中國人的天下觀〉，收入劉岱總主編，《中國文化新論·根源篇》(台北：聯經，1981)，頁425-478；羅志田，〈先秦的五服制與古代的天下中國觀〉，《學人》，第10輯(1996.9)。

8 錢穆，〈國與天下〉，《晚學盲言(上)》(該書收入《錢賓四先生全集》[台北：聯經，1998])，第48冊)，頁418。

9 即使時人思考的重心，也呈現出日益外傾的趨勢，甚至一度出現把中國問題的解決寄託於外在變化的樂觀期望。其中一個顯例是1918年歐洲結束之後那幾個月對巴黎和會的嚮往，參見羅志田，〈六個月樂觀的幻滅：「五四」前夕的士人心態與政治〉，《歷史研究》，2006年第4期。

10 梁啟超即曾說，「今日之天下，自美、法等國言之，則可謂為民政之世；自中、俄、英、日等國言之，則可謂為一君之世；然合全局以言之，則仍為多君之世」。蓋各國基本還是各私其私，故「五洲萬國，直一大酋長之世界焉耳」。梁啟超，〈論君政民政相嬗之理〉(1897)，《飲冰室合集·文集之二》，頁11。他後來更明言「吾國人稱禹域為天下，純是世界思想」。梁啟超，〈中國立國大方針〉，《飲冰室合集·文集

這是一個重大的範疇轉變。晚清朝野不僅逐漸承認並接受取「天下」而代之的「世界」，更努力想要融入這個「世界」，並以此為國家民族追求的方向，出現了國家目標外傾這一根本性的近代大轉變¹¹。從知識和認知的層面看，今日自然地理意義的「世界」和由人類各族群、各社會、各國家組成的「世界」，對很多晚清中國人而言是個並不熟悉的「新詞彙」¹²。「世界」在時間上的後起提示著它在空間上也更多是外在的，「進入」世界，改善中國在世界的位置，或為中國在世界確立一個更好的位置，成為近代士人持續探索和努力的目標。

一、外在的「世界」

傅斯年(1896-1950)後來說：「中國人從發明世界以後，這覺悟是一串的：第一層是國力的覺悟；第二層是政治的覺悟；現在是文化的覺悟，將來是社會的覺悟。」¹³傅先生所用的「發明」二字寓意深刻，那一層層的「覺悟」多少都因「發明世界」而來，而「覺悟」的一次次深入正揭示出其所伴隨的彷徨與努力之艱辛。

甲午中日戰爭大概可以說是傅斯年心目中第一層覺悟的結束和第二層覺悟的開始，從那以後，中國士人不僅接受了外在「世界」的存在，並日漸深入地感受到，無論是否願意，中國皆難以置身世外。康有為在公車上書中便反復以「一統垂裳之勢」和「列國並立之勢」進行對比¹⁴。稍後梁啟超形象地指出：「今日地球縮小，我中國與天下萬邦為比鄰，數千年之統一，俄變為

(續)_____

之二十八》，頁39。

11 參見拙文〈天下與世界：清末士人關於人類社會認知的轉變〉，待刊稿。

12 因此，「世界」也是構成張灝先生所說的轉型時期「新思想論域」中「新語言」的一部分。參見其〈中國近代思想史的轉型時代〉，《幽暗意識與民主傳統》，頁147。

13 傅斯年，〈時代與曙光與危機〉(約1919)，中央研究院歷史語言研究所藏傅斯年檔案。

14 康有為，〈上清帝第二書〉，收入中國史學會編，《戊戌變法》(上海：神州國光社，1953)，第2冊，頁140。

並立矣。」¹⁵所謂「地球縮小」，便是一種「耳目之知」；但中國與萬邦由「統一」而變為「並立」，卻也是「心胸之知」。

新的認知也帶來新的使命，如梁啟超於1900年給康有為(1858-1927)的信中所說，不改變數千年之腐敗，「中國萬不能立於世界萬國之間」¹⁶。到1902年，他更提出，「凡一國能立於世界，必有其國民獨具之特質」云云¹⁷。類似表述當時相當流行，可以說中國不能不「立國於世界」已成共識，具有歧義的只是如何做到這一點。梁氏本人還相對樂觀，以為「合世界史通觀之」，則上世史和中世史之學術思想，「我中華第一也；惟近世史時代，則相形之下，吾汗顏矣」。不過，近世史尚在進行之中，「又安見此偉大國民不能恢復乃祖乃宗所處最高尚最榮譽之位置，而更執牛耳於全世界之學術思想界者」¹⁸？

但梁啟超也不能不承認，「以今日論之，中國與歐洲之文明，相去不啻霄壤」¹⁹。他注意到，「今世之著世界史者，必以泰西各國為中心點」，連新興的「日本、俄羅斯皆擯不錄」。這是因為，「過去現在之間，能推衍文明之力以左右世界者，實惟泰西民族，而他族莫能與爭」。雖然西人也承認中國文明是世界文明最初發生的源頭之一，但其並不能像當時泰西文明那樣左右世界。20世紀是中國文明與泰西文明相會合之時代，將來「中國文明力，未必不可以左右世界，即中國史在世界史中當占一強有力之位置」。但這只是「將來所必至，而非過去所已經」。若就當下言，則不能不接受中國史「在世界史以外」的現實²⁰。

梁氏雖在說歷史，其實已經言及未來；他之心中所思，或許就在當下。換言之，豈止中國史、就是中國本身多半也「在世界以外」。他後來論魏源

15 梁啟超，〈論中國與歐洲國體異同〉(1899)，《飲冰室合集·文集之四》，頁67。

16 梁啟超，〈致南海夫子大人書〉，光緒二十六年四月一日，丁文江、趙豐田編，《梁啟超年譜長編》(上海：上海人民出版社，1983)，頁235。

17 梁啟超，〈新民說〉(1902)，《飲冰室合集·專集之四》，頁6。

18 梁啟超，〈論中國學術思想變遷之大勢〉(1902)，《飲冰室合集·文集之七》，頁2。

19 梁啟超，〈論中國與歐洲國體異同〉，《飲冰室合集·文集之四》，頁66-67。

20 梁啟超，〈中國史敘論〉(1901)，《飲冰室合集·文集之六》，頁2。

(1794-1857)的《海國圖志》和徐繼畲(1795-1873)的《瀛環志略》說，「中國士大夫之稍有世界地理知識，實自此始」²¹。而中國士大夫對「世界」認識的某些歧異，無形中也反映在兩書之中。那兩本書有一個差別，即《海國圖志》不包括中國，而《瀛環志略》則把中國置於其中。直到今日，中國人認知中「世界」仍常常體現出這樣的歧異傾向：在嚴格的界定裡，中國當然是世界的一部分；然而，很多時候人們所說的「世界」卻未必包括中國。

近代中國人認知中「世界」的含義處於不斷變化之中，但其核心或主宰仍大致維持，即今日稱爲「西方」的那些歐美民族和歐美國家²²。就此而言，「世界」或更直接地繼承了晚清人言說中「外人」或「外國」的主要指謂。其文化意味非常明顯，但卻不全是種族的。蓋中國人試圖進入的「世界」不僅不包括「亞、非、拉」的主要地區，白種的東歐通常也不包括在內，如波蘭就常作爲亡國的負面象徵被提及。而日本則處於一個波動的位置，不時進出於這一外在的「世界」²³。

從這一視角看，「世界」對中國而言主要是外在的，而中國對「世界」而言也更多是「化外」的。正因這「世界」基本爲「他人」(the other)所「構建」並控制，故中國必須先「進入」，然後才談得上改善地位。清季士人就是在這樣一種曲折複雜的窘境中試圖釐清中國與「世界」的關係，爲舒解或突破這一尷尬的緊張關係，中國讀書人提出了各式各樣充滿想像力的見解和主張。

主張「思必出位」的康有爲就曾提出一種以不齊爲齊的世界觀，梁啟超於1901年介紹說，康氏據公羊家三世之說，將據亂世和升平世謂爲小康，而太平世則爲大同。「小康爲國別主義，大同爲世界主義」。孔子「立小康義以

21 梁啟超，《中國近三百年學術史》(1923-1924)，《飲冰室合集·專集之七十五》，頁323-324。

22 參見Don C. Price, *Russia and the Roots of the Chinese Revolution, 1896-1911* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974), pp. 12-13.

23 對晚清中國人而言，日本更多扮演著成功「進入世界」的榜樣，故民國時日本已成為「列強」的當然成員；但在文化上，日本在「世界」中的地位仍不穩固，關於日本民族善於模仿、也只能模仿的西方言說在中國的長期流傳，就最能提示這一點。

治現在之世界，立大同義以治將來之世界」；故「世界非經過小康之級，則不能進至大同」。然而當時中外差距極大，這一進程未免與「現在之實際」有所「衝突」。康氏乃創造性地提出「三世可以同時並行」的方式來解決此問題，即將原來依時間順序展開的據亂、升平和太平三世轉化到同一時段的空間之中，且允許其並存，「或此地據亂，而彼地升平；或此事升平，而彼事太平；義取漸進，更無衝突」²⁴。

不知這一變通是否受到佛家「三世一時」觀念的啓發²⁵，就今文經學而言已是石破天驚的出位之思，然也確實有助於解釋時人認知中「文明」與「野蠻」並存於「世界」之中這樣一種發展不均衡的多元現象。尤其三世「同時並行」的思路使「小康為國別主義，大同為世界主義」這一歷時性的進程變為一個可以是共時性的概念，不僅「天下」平順地過渡到「世界」這一現代對應觀念，作為「世界」一部分的中國其實又在「世界」之外的兩歧性「現實」也可以理解，而最終會進至大同的遠景又對目前地位欠佳的中國有些鼓勵作用。

但是，據康有為後來的申論，據亂世是「內其國而外諸夏」，升平世則「內諸夏而外夷狄」，太平世已無夷狄，「天下內外大小若一」，此中外皆然。「內其國者，專言國家學者也」，故國家間競爭殺戮極為慘烈。至西人以國際聯盟求列國之和平，則進入「內諸夏」的升平世；惟「歐美人互相提攜而擯斥他種」，對於「野蠻小國，教化未立，政體未具，則不能一視同仁而欺凌之」，即所謂「外夷狄」。只有美國總統威爾遜提倡的國際大同盟，「令天下各國，無大無小，平等自由」，不復有「夷狄」，才真是「太平之實事，大同之始基」²⁶。

24 梁啟超，〈南海康先生傳〉（1901），《飲冰室合集·文集之六》，頁84-85。

25 關於佛學對康有為的影響，參見Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1987), pp. 24-25, 56-57.

26 本段與下段，「康有為致陸徵祥書」，〈康南海最近之言論(二)〉，《晨報》，1919年1月12日，6版。按康氏口中的「國際聯盟」當為一般所說的「協約國」(Triple Entente)，而其所謂「國際大同盟」才是另一些人所說的「國際聯盟」(League of Nations)。

既然區分升平世和太平世的一個重要標準在於是否存在非我同類的「夷狄」，亦即今日西人常說的「他人」，則凡因教化、政制等因素視他人為「夷狄」，仍只是升平世。而「中國受列強侵凌，其不平等自由，蓋亦甚矣！吾國人之深怒大憤，蓋亦久矣」！若中外之間不能平等，「則國際永久之和平必不得成」。在康有為此時的世界版圖之中，「諸夏」已是歐美，而中國雖未必是「野蠻小國」，然亦在被歐美欺凌歧視之列，大致屬於「夷狄」一邊，最多不過是「準夷狄」或「半野蠻」而已²⁷。

這是近代中西文野互易的典型寫照，而遠近大小若一的太平世畢竟太遙遠，則中國渴望進入世界以成「諸夏」之一員的迫切已躍然紙上。解決此問題的一個早期設想，即梁啟超提出的中西文明「結婚」之說。先是梁在其所著《孟子界說》中提到西人有「進種改良」之說，而湖南時務學堂學生易鼎（1874-1925）撰〈中國以弱為強論〉，提出合種通教的建議（即以中西整體通婚方式一舉改變種族文化），葉德輝（1864-1927）就認為易鼎此說是為「迎合長官」（按，梁為時務學堂教習）²⁸。稍後梁氏確實據「兩異性相合者，其所得結果必加良」這一「生理學之公例」，提出歐美的泰西文明和中華的泰東文明在20世紀實行「兩文明結婚」，則「西方美人必能為我家育甯馨兒，以亢我宗」²⁹。

鄧實（1877-1951）也依據同樣的「生物學家之言」發揮梁的主張說，應混合東洋文明和西洋文明，以「結東西洋兩文明並蒂之花，亭亭樹立於天表」。這一新生文明是「二十世紀以後天地之上惟一文明」，而且是「無東洋無西洋」也「無優劣」之分的「世界文明」。他承認20世紀是東西兩文明「爭存之時代」，且「西洋文明如花似錦」，發展下去則「勢將駕東洋文明而上之」；但他並不

27 按依據中國以文野分夷夏的傳統，既然「文明」的標準已改變，則更「文明」的歐美成為「諸夏」，也是順理成章的事。而梁啟超在〈論中國宜講求法律之學〉一文中，便明言以今日之中國與泰西比，「中國固為野蠻」；但若與黑人、紅人等種族相比，則「則中國固文明也」（《飲冰室合集·文集之一》，頁94）。

28 葉德輝，《郇園書劄·與劉先端黃郁文兩生書（光緒二十四年）》（長沙：中國古書刊印社，《郇園全書》匯印本，1935），頁6。

29 梁啟超，〈論中國學術思想變遷之大勢〉，《飲冰室合集·文集之七》，頁4。

主張「保守東洋之文明而拒西洋文明之輸入」，而希望以「驟進富強」的日本為榜樣，以「兩大文明結婚」的方式產生出一個無所謂東西之別的「世界文明」³⁰。

這樣一種苦心營造的超越未來多少是爲了必須改變自己的當下主張正名，而天演論則給鄧實以正當化的武器，他說：「宇內群治之進退，一以其民智之高下爲伸縮。執數千年相沿之道德以範圍今日文明世界之新群，則於其群內必大相忤。知其相忤，則更求一適宜之新道德，而後可以順吾群而安吾群。」中國也不能「外全球進化之公例」，其「將來之群治」只能走「與外群交通、改變其舊道德」之路³¹。

要成爲「今日文明世界」之中的新群，就不能不改變固有的舊道德，這當然是不那麼對等的「婚姻」。但無中無西的未來「世界文明」也給予主張保存國粹的鄧實以超越自身認同的立場，他分析中西政治差別說：中國實行的是「君相主治」的「專制政體」，最多「不過成一治一亂之局」；而歐美實行的是「人民自治」的「共和立憲政體」，可以達成「一治不復亂之世界」。鄧實明言：「世界之民，其欲食太平安全之幸福，登文明花錦之舞臺，其必用後說。」自稱「尤愛吾東洋祖國之文明」的鄧實之所以能選擇歐美政體，其立足點便是那「世界之民」的虛擬認同³²。

在時人的各種選擇中，「世界史」中擯而不錄的日本以其能「驟進富強」而融入「世界」的成功，成爲不少中國士人試圖效法的楷模，日本主張歐化的「文明派」和國粹主義都有中國人追隨³³。而中國與日本同在的「亞洲」也曾一度成爲界定外在秩序的一個範疇。梁啓超便曾依據這新來的空間知識

30 鄧實，〈東西洋二大文明〉，《壬寅政藝叢書·政學文編》（台北：文海出版社，影印本），卷5，頁185-186。

31 鄧實，〈論中國群治進退之大勢〉，《癸卯政藝叢書·政學文編》（台北：文海出版社，影印本），卷7，頁128-129。

32 鄧實，〈自治論一〉，《壬寅政藝叢書·政學文編》，卷3，頁161。

33 羅志田，《國家與學術：清季民初關於「國學」的思想論爭》（北京：三聯書店，2003）。關於日本的國粹主義，參見：詹森(Marius B. Jansen)，《日本及其世界：二百年的轉變》（香港：商務印書館，1987；柳立言譯），頁1-35。

把中國史分爲三段：第一上世史，「自黃帝以迄秦之一統，是爲中國之中國，即中國民族自發達自爭競自團結之時代也」；第二中世史，「自秦一統後至清代乾隆之末年，是爲亞洲之中國，即中國民族與亞洲各民族交涉繁賾競爭最烈之時代也」；第三近世史，「自乾隆末年以至於今日，是爲世界之中國，即中國民族合同全亞洲民族與西人交涉競爭之時代也」³⁴。

在此國史三段論中，「國家」和「世界」這些新概念成爲梁啓超的解讀歷史的重要概念工具；但他顯然是秉承通過詮釋歷史而認識現狀的傳統，其分析雖有著明顯的「倒放電影」的想像意味，然以「世界之中國」來概括近世史，則甚有所見。雖然這一階段未必就早到乾隆末年，若用於指謂清季民初這段轉型時期，卻相當妥帖。進入民國後，梁氏更明確提出「使中國進成世界的國家爲最大目的」這一口號³⁵，直接因應著中國被西方主導的「世界」體系外在化的現實。

如張灝先生所說，轉型時代讀書人多具有「一種強烈的前瞻意識」，其中既含有「強烈的民族主義」，也包括「以大同理想爲代表的各種烏托邦主義」³⁶。除有其禦外甚至排外的抗議一面外，近代中國民族主義從一開始就有著嚮往「超人超國」的重要特色，與世界主義有著相通之處，並長期處於互動之中³⁷。若過於強調民族主義與世界主義那對應甚至對立的一面，並以之解釋近代中國，至少是有偏差的，還可能是南轅北轍。兩種「主義」的關聯互動是轉型時期讀書人共同關注的一個焦點，也明顯反映在梁啓超思想的發展演變之中。

二、梁啓超在世界與中國之間的徘徊

梁啓超曾多次論及中國從先秦時代即有發達的國家主義和世界主義，但

34 梁啓超，〈國家思想變遷異同論〉，《飲冰室合集·文集之六》，頁11-12。

35 梁啓超，〈中國立國大方針〉，《飲冰室合集·文集之二十八》，頁76。

36 參見張灝，〈中國近代思想史的轉型時代〉，《幽暗意識與民主傳統》，頁149-150。

37 說詳羅志田，〈近代中國民族主義的史學反思〉，《學術思想評論》，第10輯(2003.1)，頁328-389。

他也一度對戰國以後「吾中國人之無國家思想」深感懊惱。他在〈新民說〉中分析說，戰國以前，「地理之勢未合，群雄角立，而國家主義亦最盛」。但爭城爭地對民生造成的嚴重傷害使有道之士皆思矯正，孔子作《春秋》，便「務破國界，歸於一王，以文致太平」。其餘先秦諸子，「雖其哲理各自不同，至言及政術，則莫不以統一諸國為第一要義」，遂使國家主義終絕，造成中國人長期缺乏國家觀念的結果³⁸。

在同年所著〈論中國學術思想變遷之大勢〉一文中，梁氏較全面地說，上古時代中華民族就產出「國家觀」和「世界觀」這兩種觀念，「國家觀衍為法家，世界觀衍為陰陽家」，兩皆與齊國相關。「自管子首以國家主義倡於北東，其繼起者率以建國問題為第一目的」；故「《管子》一書，實國家思想最深切著明者也」。後來國家思想為法家所延續，秦「控山谷之險，而民族強悍，故國家主義亦最易發達」。在梁啟超列舉的五項「先秦學派之所長」中，第一就是「國家思想之發達」；而第三則是「世界主義之光大」，從老子、孔子、墨子到鄒衍，都在研究「平天下」這一大問題³⁹。

稍後劉師培(1884-1919)論周末學術，所見與梁氏相近。他認為周末擅長之哲學有三，一是天演學派，一是樂利學派，一是大同學派，後者即「指所謂世界主義」。劉氏說，「儒家之道，以貴公為本，以一貫為歸」。而一貫「即通達之謂」，分為內外通、上下通、人我通三者。不僅儒家之公羊家言此，墨家、道家，以至於名家、雜家、農家等，皆循類似理念以「發明大同學派者也。惟法家、縱橫家排斥大同之說」，因為這兩家「皆持國家主義、君主主義，故與世界主義相背而馳」⁴⁰。

大約從1899年起，梁啟超在論及現實問題時，開始明確偏向民族主義或國家主義一邊。他說，「有世界主義，有國家主義」。像春秋無義戰、墨子非攻之學一類，即屬世界主義；而那些「尚武敵愾」者，則是國家主義。惟「世

38 梁啟超，〈新民說〉，《飲冰室合集·專集之四》，頁18-21。

39 梁啟超，〈論中國學術思想變遷之大勢〉，《飲冰室合集·文集之七》，頁21-22、31-32。

40 劉師培，〈周末學術史·哲學史序〉，收入《劉申叔先生遺書》（南京：江蘇古籍出版社影印，1997），頁515-517。

界主義，屬於理想，國家主義，屬於事實；世界主義，屬於將來，國家主義，屬於現在」。他自認從前有「清談誤國之罪」，現在「中國岌岌不可終日，非我輩談將來、道理想之時」，當改倡切近現實的國家主義。不過，「吾中國人之國家主義，則雖謂之世界主義可也」。蓋「今日世界之事，無有大於中國之強弱興亡者」。故「支那問題，即不啻世界問題；支那人言國家主義，即不啻言世界主義」⁴¹。可以看出，雖然梁氏在兩主義中有明確的傾向性，但這兩主義仍在他心中縈繞不離。

所謂言國家主義即不啻言世界主義的另一面，或即言世界主義亦不啻言國家主義。譚嗣同(1865-1898)在《仁學》中提出「仁以通為第一義」。而通之義又「以『道通為一』為最渾括」。他所謂「通之四義」之一即是「中外通」，要從一身而通於一家一鄉一縣一國以至於全球，達到「異域如一身」的境界，而實現「有天下而無國」的「地球之治」。重要的是，「無國則畛域化，戰爭息，猜忌絕，權謀棄，彼我亡，平等出」，結果是「雖有天下，若無天下」⁴²。這樣一種沒有畛域的「平等」境界，當然是公羊家所謂「遠近大小若一」的太平世之體現，但對清末士人來說，更直接的是掩去了外強中弱的人我之別。梁啟超序《仁學》說：「仁者，平等也，無差別相也，無揀擇法也，故無大小之可言也。」⁴³可謂知音。

這些觀念與康有為尚未公開發表的大同主張相近，稍後梁啟超說他昔年曾領受康氏大同思想，惟「近者又專馳心於國家主義」，對康氏此類思想「久不復記憶，故遺忘十而八九」。則其此前的「清談誤國」，當受康有為大同觀的影響。他在同一文中更明確說，康氏的基本思想「固可以施諸中國，但其

41 梁啟超，〈自由書·答客難〉(1899)，《飲冰室合集·專集之二》，頁39。

42 譚嗣同，《仁學》，收入蔡尚思、方行編，《譚嗣同全集(增訂本)》(北京：中華書局，1981)，頁291-293、296-297、367。參見張灝，《烈士精神與批判意識——譚嗣同思想的分析》(台北：聯經，1988)，頁116-117。

43 梁啟超，〈《仁學》序〉，收入《譚嗣同全集(增訂本)》，頁373-374。按梁啟超在甲午後戊戌前論及未來大同世界時，最愛引用《易經》「見群龍無首吉」一語，便相當能反映這一心態。

最缺點者有一事，則國家主義是也。先生教育之所重，曰個人的精神，曰世界的理想。斯二者非不要，然以施諸今日之中國，未能操練國民以戰勝於競爭界也」⁴⁴。這是在發揮其前文的見解，即中國的現實已「岌岌不可終日」，不能再空談將來的理想，而應側重於尚武敵愾的國家主義⁴⁵。

類似這樣在理想與現實的緊張中選擇後者在當時較為流行，鄧實曾選擇「世界之民」的虛擬認同，但他對世界主義的前途並不那麼肯定。他注意到，在20世紀的歐洲，「忽發露一光明奇偉之新主義焉，則社會主義(即世界主義)是也」。此主義「首唱於思想最高尚之法蘭西人聖西孟，漸枝幹於英、德、奧、意，聚點潛伏於俄羅斯，其目的欲打破今日資本家與勞動者之階級，舉社會皆變為共和資本、共和營業，以造成一切平等之世界」，是「思想最高尚之主義」。但社會主義目前僅含苞欲放，也可說是一「烏托邦之主義焉耳。二十世紀以後之狀態，社會主義能取國家主義摧倒而代之乎，抑國家主義將永永年代乎」，仍前途未卜。而「今之世界，國家主義之世界也」⁴⁶。

在鄧實看來，儘管未來可能是「人人平等、國國平等」的世界主義「極治之世」，但「盛行於二十世紀」的則是「國家主義而已。國家主義者，一國人皆愛其國，即一國所以生存於世界上之要素也」。19世紀的西方盛行平民主義，故「重個人而輕國家」，如今國家主義大興，已改「重國家而輕個人」。在面臨國與國之競爭時，宜採用新興的國家主義⁴⁷。鄧實是國學保存會的要角，但他提倡的兩種「主義」都來自西方，則其試圖保存的「國粹」顯然已經退隱。另一方面，他雖對社會主義、世界主義充滿希望，畢竟視為將來的

44 梁啟超，〈南海康先生傳〉，《飲冰室合集·文集之六》，頁83、66。

45 晚年思想重心稍轉的梁啟超重溫這一思想歷程說：康有為三十年前的《大同書》之理想，「與今世所謂世界主義、社會主義者多合符契」。而譚嗣同《仁學》之政論，也「歸於『世界主義』」。其主張「春秋大一統之義，天地間不當有國也」；故「不可自言為某國人，當平視萬國，皆其國，皆其民」。而梁氏自己到日本後「漸染歐、日俗論，乃盛倡偏狹的國家主義，慚其死友矣」。梁啟超，《清代學術概論》，朱維錚校訂(上海：上海古籍出版社，1998)，頁81、94。

46 鄧實，〈論社會主義〉，《癸卯政藝叢書·政學文編》，卷1，頁96-97。

47 同上，頁94-95。

理想⁴⁸，當下仍不能不順應西方潮流，側重國家主義。

不久梁啟超進而強調說，「所謂博愛主義、世界主義，抑豈不至德而深仁也哉！雖然，此等主義，其脫離理想界而入於現實界也，果可期乎？此其事或待至萬數千年後」也。他提出，「競爭者，文明之母也。競爭一日停，則文明之進步立止」。即使到「大同以後，不轉瞬而必復以他事起競爭於天國中；而彼時則已返為部民之競爭，而非復國民之競爭，是率天下人而復歸於野蠻也」。故「今世學者，非不知此主義之為美也。然以其為心界之美，而非歷史上之美。故定案以國家為最上之團體，而不以世界為最上之團體」。所以，「國也者，私愛之本位，而博愛之極點；不及焉者野蠻也，過焉者亦野蠻也」⁴⁹。

梁啟超後來說：「我國人向來不認國家為人類最高團體，而謂必須有更高級之團體焉，為一切國家所宗主，即所謂天下。」故中國思想中所謂政治，「非以一國之安寧幸福為究竟目的，而實以人類全體之安寧幸福為究竟目的。此種廣博的世界主義，實我數千年來政治論之中堅」⁵⁰。將此語和上面的引文對比，益可見梁氏在清季「專馳心於國家主義」大概也是一種針對中國現實的「調適」⁵¹。而其所謂中國人之國家主義或即世界主義一語雖有特定的界說，仍提示出兩者在他心目中的關聯。正因此，梁氏總試圖以某種方式將兩者並聯起來，前引他以「世界之中國」來概括中國近世史即是一例，後來他還有多次申述。

頗受梁啟超影響的楊度(1874-1931)稍後即提出「世界的國家主義」一

48 他也曾說，今日文明發達「趨勢方盛，非達於社會進步極端之天則不止；歐美近日所盛行之民族主義、國家主義，猶是過渡時代之一波折耳」。中國雖後起，若棄中國舊道德而走歐美新路，也可能「雄飛大地、呈種種之新道德新倫理以照耀世界」。鄧實，〈論中國群治進退之大勢〉，《光緒癸卯政藝叢書·政學文編》，卷3，頁130。

49 梁啟超，〈新民說〉，《飲冰室合集·專集之四》，頁17-18。按此所謂「心界之美」與「歷史之美」的對應，或即是李文森那著名的「歷史與價值」衝突說的一個出處。

50 梁啟超，〈國際聯盟與中國〉(1918)，夏曉虹輯，《飲冰室合集·集外文》(北京：北京大學出版社，2005)，頁743-744。

51 關於梁啟超的調適思想，參見黃克武，《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》(台北：中央研究院近代史研究所，2006年再版)，其中頁63-64、170-171也論及上段引文。

說，認為當時世界各國競爭主要落實在軍事和經濟層面，主張以「經濟的軍國主義」方式「立國於世界」⁵²。他隨後撰寫長文〈金鐵主義說〉，一開始便討論當時「中國所處之世界」，然後詳論他所謂的「世界的國家主義」。楊氏以為：「今日有文明國而無文明世界。今世各國對於內則皆文明，對於外則皆野蠻；對於內惟理是言，對於外惟力是視。故自其國而言之，則文明之國也；自世界而言之，則野蠻之世界也。」從歷史看，各文明國之所以能致此文明，皆「由於列國並立，外患迫切，非極力以治其內則不足以圖存」；故先「以外之野蠻迫為內之文明」，繼「以內之文明發為外之野蠻」⁵³。

這樣一種先「極力治內」以圖存，然後「發為外之野蠻」的思路，與漢武帝(156-78B.C.)的「外攘夷狄，內修法度」；或諸葛亮(181-234)的「外結好孫權，內修政理，天下有變」則如何如何；以及宋李綱(1083-1140)「內修政事，外禦強敵」等主張大體接近，但已用新的理論為之正名，並整合其表述，而特別強調物質生產的進步是軍事的基礎。楊度認為，中國也應當遵循世界各文明國所經歷的發展道路。故其「所謂世界的國家主義」，既非「中國之昔人謂中國為世界」，也不是「如各國之以中國為世界各國之中國」，而是「欲以中國與各文明國並立於此野蠻世界中，而無不適於生存，有優勝而無劣敗之國」。

可以看出，楊氏希望最終達成「有優勝而無劣敗之國」的境界這一點，與近代許多持「世界主義」者立場相近；針對各國欲「以中國為世界各國之中國」的現實威脅，他實際接受國可文明而世界不必文明的現狀，並提出大家都通過內文明而外野蠻的方式來實現「並立於野蠻世界」的目標，則與傳統的「大同」及一般意義的「世界主義」均相去甚遠。同時，楊度據甄克思(Edward Watrous Jenks, 1833-1903)的蠻夷社會、宗法社會、軍國社會之三階段理論定「宗法社會為民族主義，軍國社會為國家主義」，依據這一與人類社

52 楊度，〈《中國新報》序〉(1907)，《楊度集》(長沙：湖南人民出版社，1986)，劉晴波主編，頁210。

53 本段與下兩段，楊度，〈金鐵主義說〉，《楊度集》，頁218-220。

會進化層級相銜接的說法，國家主義比民族主義更進步，而其提倡的「世界的國家主義」又比適應一般軍國社會的國家主義更為進步。故其口中的「國家主義」也與當時一些人所說的有些距離，尤其與後來的「國家主義派」所說的國家主義大不同(詳後)⁵⁴。

後梁啟超於1912年發表〈中國立國大方針〉一文，第一節標題就叫做「世界的國家」。他重申「今世界以國家為本位，凡一切人類動作，皆以國家分子之資格而動作者」。而其所謂「世界的國家」，大致就是指能夠成功競存於世界的國家。梁氏主張通過實行保育政策以強化人民與國家關係、通過政黨內閣以求得強有力政府，以這樣的方式達到使中國進成「世界的國家」之最大目的。蓋今後「世界平和戰亂之機，惟中國筦之」。中國若自安，「則列強固可以拱手聽我所為」；中國若內亂，則列強必藉詞干預，終「以吾國之擾亂延致世界之擾亂」。所以，「今後之中國，勢必須藉政治之力，將國民打成一丸，以競於外；將使全國民如一軍隊之軍士，如一學校之學生，夫然後國家之形成，而國際上乃得占一位置」。換言之，「能建設一完全之國家，以立於平和之世界，夫然後可以為世界之主人」⁵⁵。這也就是他所說的要認清「今日世界作何趨勢」以及「我國在世界現居何等位置」，然後「順應之以謀決勝於外競」之道。

基本上，「國家」和「世界」已成為當時讀書人通過詮釋歷史以認識中國現狀的重要概念工具。不過，那時學人所說的「國家觀」或「國家主義」，更多或是指先秦列國中一國的「國家」，與後來基本建立在西方民族國家觀念基礎上的「國家」未必同義。然而他們當時所謂「世界主義」之所涉，則基本與後來所說的「世界」相近。如梁啟超所指出的，不論古人已知的地理範圍如何，其「理想固以全世界為鵠」也⁵⁶。

54 因此，楊度雖使用「世界的國家主義」這一詞彙，與他人所論之「世界主義」和「國家主義」都有相當的距離，也不是一般意義上二者的簡單結合，不宜逕從其字面意義去理解。

55 梁啟超，〈中國立國大方針〉，《飲冰室合集·文集之二十八》，頁39-78。

56 梁啟超，〈論中國學術思想變遷之大勢〉，《飲冰室合集·文集之七》，頁32。

從上述梁氏的論述看，他所說的「世界」更多是「天下」的同義詞；且這對概念的可以互換在其心目中是長期延續的，越到後來越明顯。如他曾不滿康有為重視「個人的精神」和「世界的理想」，而最缺乏切合中國現實的國家主義；後來又說中國人在國家之上的世界思想和國家之下的地方、個人思想皆甚發達；這裡的「世界」與「天下」都是互換的概念。而傅斯年在1919年則提出：「我只承認大的方面有人類，小的方面有『我』，是真實的。『我』和人類中間的一切階級，若家族、地方、國家等等，都是偶像。」⁵⁷ 只要把傅先生所說的「人類」更換為梁啟超所說的「天下」或「世界」，則梁氏在清季所斥責者，到「五四」前後恰成爲青年學生心目中的正面價值。

「個人」和「世界」乃是新文化運動的兩大主流，最能與時俱進的梁啟超很快也順應著當時中外的思潮演變而轉變。第一次世界大戰結束後，梁啟超遊歷歐洲年餘，從國際聯盟的設置看到世界主義與國家主義的調和，進而提倡建設一種「世界主義的國家」。這時他主張「國家是要愛的」，但「不能拿頑固偏狹的舊思想當是愛國」。而是要「一面不能知有國家不知有個人，一面不能知有國家不知有世界」；當「托庇在這個國家底下，將國內各個人的天賦能力儘量發揮，向世界人類全體文明大大的有所貢獻」⁵⁸。

這在梁啟超個人而言可是一個大逆轉，他在清季曾指責中國人沒有國家思想，即因「知有天下而不知有國家」和「知有一己而不知有國家」。可知這兩點是他向來所關注的，如今卻強調既要知有國家，更要知有個人和世界，幾乎完全反其道而言之。這固然和歐戰結束後西方自身的反省對中國讀書人的警醒相關聯，也與稍早中國新文化運動中興起的國內思潮相呼應。

觀念轉變後的梁啟超重新審視先秦思想時，世界主義傾向得到進一步強調，而此前與世界主義並列的國家主義被大大淡化。他再次強調「中國人則自有文化以來，始終未嘗認國家爲人類最高團體，其政治論常以全人類爲其

57 傅斯年，〈《新潮》之回顧與前瞻〉（1919.9），《新潮》，第2卷第1號（1919.10），上海書店1986年影印本，頁205。張灝先生已注意到傅斯年的這段話，參見其〈中國近代思想史的轉型時代〉，《幽暗意識與民主傳統》，頁150。

58 梁啟超，〈歐遊心影錄〉，《飲冰室合集·專集之二十三》，頁21。

對象」；故其「目的在平天下，而國家不過與家族同為組成『天下』之一階段」。所以，中國「先哲言政治，皆以『天下』為對象」，成為一種「百家所同」的「時代的運動」。他引《公羊傳》解釋《春秋》第一句「元年春王正月」說，其「紀年以魯國，因時俗之國家觀念也；而正月上冠以一『王』字，即表示『超國家的』意味」。不僅「儒家王霸之辨，皆世界主義與國家主義之辨」；其餘道家、墨家，也都有明顯的「超國家主義」色彩⁵⁹。

從梁啟超的心路歷程看，他在清季先是傾向「清談誤國」的大同思想，繼而「專馳心於國家主義」，進入民國後再偏向於「超國家」意味的世界主義；那種掙扎於「國家」和「世界」之間，時常不能不選擇其一，又總想將二者連接在一起的緊張，最能體現張灝先生所說的轉型時代思想的「兩歧性」。類似的心態同樣反映在其他許多士人身上，且延續到民初更為顯著。

張先生在探索五四思想的開闊性和豐富性時指出，「以中國當時的國勢環境而論，幾乎每一個知識分子都多多少少是一個愛國主義者」。而「民族主義有別於愛國主義」，五四新思潮的一個特色恰是「刻意超越民族意識的世界主義」⁶⁰。後者承續著甲午以來「以大同理想為代表的各種烏托邦主義」，包括無政府主義和世界主義等⁶¹。這樣一種思想「兩歧性」的基礎，或即因「中國」與「世界」部分是由「天下」所轉出；而康有為把歷時性的「三世」變為共時性，也使得兩歧的思想得以托身。

三、五四思想的兩歧性

的確，清季民初的中國讀書人雖因不斷的國恥和思想的西化而服膺西方近代民族主義，但最終還是暗存一種「道高於國」的觀念，總嚮往一種在民族主義之上的「大同」境界。若不刻意強調「民族主義」和「愛國主義」的

59 梁啟超，《先秦政治思想史》（1922），《飲冰室合集·專集之五十》，頁2、154-155。

60 張灝，〈重訪五四——論五四思想的兩歧性〉，收入其《幽暗意識與民主傳統》，頁200-226，特別是頁221-226。

61 張灝，〈中國近代思想史的轉型時代〉，《幽暗意識與民主傳統》，頁150。

學理區別，稍寬泛地使用民族主義一詞⁶²，則他們中很多人都是國難深重時便訴諸民族主義，事態稍緩又徘徊於各種接近「大同」的「超人超國」學說之間。基本上，近代中國士人在述說民族主義時，未嘗須與忘記在此之上的大同；而其在述說世界主義或其他類似主義時，也往往在表達民族主義的關懷。

胡適(1891-1962)在留學期間形成他所謂的「世界大同主義」，就是一例。他那時給大同主義或世界主義所下的英譯名詞有二，一為“Cosmopolitanism”(今譯「世界主義」)，一為“Internationalism”(今譯「國際主義」)。可知胡適在一開始時概念並不十分肯定，後來才逐步發展確立。他在晚年口述其自傳時，就特別注意把他所說的「世界主義」與「國際主義」區分開⁶³。國際主義在詞義上當然沒有世界主義那麼超越，更注重各自之國，這正是胡適的世界主義一開始就有的特點。

胡適當年雖已多讀西書，在中文表述上仍明顯受到梁啟超的影響。他曾說，「羅馬所以衰亡，亦以統一過久，人有天下思想而無國家觀念」；他也曾說西方古代的世界主義者「知有世界而不知有國家」；這些用語都是典型的「梁筆」。稍後他乾脆將其大同主義命名為「世界的國家主義」，此語雖是楊度曾使用的，大體或也出自梁啟超之「世界的國家」，更與梁此後的「世界主義的國家」心心相通。他給自己尊奉的世界主義所下的定義即是：「世界主義者，愛國主義而柔之以人道主義者也。」⁶⁴

62 昔年之學人若非進行專門的學理論述，遣詞用語常較隨意。如胡適對其所謂「狹隘的民族主義」始終有所保留，但對「國家思想」一詞卻基本贊同地使用。他在1931年的《四十自述》中盛贊梁啟超《新民說》之「最大貢獻在於指出中國民族缺乏西洋民族的許多美德」，其中所缺之一便是「國家思想」。然在他的英文自傳中有基本相同的一段敘述，其「國家思想」的英文對應詞恰是“nationalism”。參見胡適，《四十自述》(上海書店影印1939年版)，頁106-108；胡適自傳條目，*Living Philosophies*(New York: Simon & Schuster, 1930；我所用的是1942年重印本)，p. 247。

63 《胡適日記全編》(合肥：安徽教育出版社，2001；曹伯言整理)，1914年11月4日，第1冊，頁518；《胡適口述自傳》，頁55。

64 與他對所謂「狹隘的民族主義」持保留態度相類，胡適對「愛國主義」也常在依違之間。1916年9月中國局勢不佳，胡適在日記中明言，「我自命為『世界公民』，不持狹義的國家主義，尤不屑為感情的『愛國者』」，本不必過憂；然對祖國危難不能忘懷，

提倡國家主義的李璜(1895-1991)後來說，世界上人無論中西，「都沒有不愛護其國的」。那些口談「世界主義的，看見己國不安，或是稍受國際上的刺激，便立刻煩悶起來」⁶⁵。中日「二十一條」事件前後胡適的心態便是一個最佳的例證⁶⁶。現今研究民族主義的論著已多，效忠(loyalty)問題是不論哪一流派的民族主義都不可不處理的。傾向於世界主義的近代中國讀書人多是所謂魚與熊掌兼得派，當其不得不在「世界」與「民族國家」之間進行選擇時，選擇忠於「世界」的雖不能說沒有，實在少之又少；但世界主義又是他們始終不能忘懷者，故常常徘徊於兩者之間。

這樣的思想「兩歧性」在五四運動前後波動得相當厲害，五四前兩三年可能是「海通」以來中國讀書人最把自己和世界聯繫在一起的時候，而巴黎和會的結果卻使其大為失望，世界主義和民族主義的對立面也得到彰顯。彭一湖(1887-1958)在五四學生運動當時即說：「我是一個最愛世界主義最愛人類主義的人，原來世界主義有時候和國家主義不相容，人類主義有時候和民族主義不相容，我既然愛世界主義愛人類主義，自然把國家主義民族主義看的輕了。」但他認識到「人類的進化沒有達到超國家超民族的程度」，故不能「只重理想不顧事實」，還是要「相對的主張國家主義主張民族主義」⁶⁷。

歐戰的結果表明當時「正是國家主義民族主義正旺盛的時候」，在「全世界全人類都講國家主義民族主義的時代」，若「一國一民族單獨提唱什麼世界主義人類主義，那就真危險了」。倘若「你打破國界，人家就會拿他國家的勢力來取而代之；你打破民族界，人家就會拿他民族的勢力來漸滅你」。彭氏雖自詡「愛世界愛人類的人」，但終不能不承認「在實際上我仍是一個國家主義者民族主義者」，因為在當時提倡世界主義、人類主義不僅是「不識時宜」，

(續)——

故作詩述其憂國之情，發誓祖國有難時將體現其愛」。參見羅志田，《再造文明的嘗試：胡適傳》(北京：中華書局，2006)，頁93-97。

65 李璜，〈國民教育與國民道德〉(1923)，收入《國家主義的教育》(台北：冬青出版社，1974年再版)，頁61-62。

66 參見羅志田，《再造文明的嘗試：胡適傳》，頁97-108。

67 本段與下段，一湖，〈國恥紀念感言〉，《晨報》，1919年5月7日，6版。

而且等於把世界的一部分人類拱手「讓人家蹂躪殄滅」，其結果恰是不愛世界不愛人類。他痛苦地說，自己「一方面極愛的是世界主義人類主義，卻一方面不能不講國家主義民族主義，真正是一個極大的矛盾」。

費覺天看了彭一湖的文章，便想用一種「世界的國家主義」來調和這矛盾。他說，從表面看，「既主張世界主義，則無國家；既主張國家主義，則不能大同。二者不能同時並存，所以有點矛盾」。但他所謂「世界的國家主義，即是以國家主義求世界大同」；與偏於消極的「自衛的國家主義」和意在征服世界的「侵略的國家主義」都有所不同，是以「打破軍國，掃除強權，以為實行大同之基礎」。亦即「一面防範被人征服，一面來打破軍國，庶軍國主義可以絕跡，庶離大同實現的日子近」。這樣一種「國家主義，不但不是破壞世界主義，乃建設世界主義；不但不是擾亂和平，乃建設永久和平」；所以叫做世界的國家主義⁶⁸。

費氏試圖以「打破軍國，掃除強權」來實行大同，基本是在復述楊度的主張，蓋要「掃除強權」，不能不取楊氏所說的「野蠻」手段。故其所謂「世界的國家主義」，從名目到內容，大體皆本楊度的學說（但未援引楊度的社會三段論）。而其處理的仍是梁啟超所說的理想和現實的衝突，他也像梁氏當年一樣主張先關注目前的現實，即「國家」本身。由此可見，儘管國內國外的政治情勢都有較大的改變，面對這樣一種理想和現實之間的緊張，民初士人的思慮和言說大致仍未超出清季的範圍⁶⁹。

五四後中國民族主義的一面確有增強的趨勢，但世界主義的影響仍相當有力。廖仲愷(1877-1925)在1920年1月1日發表〈中國和世界〉一文說：「今

68 費覺天，〈世界的國家主義〉，《晨報》，1919年5月12日，5版。

69 直到1936年，竺可楨還說，列強對中國「可說是抱著『兩重標準』的觀念來任意行動」。當時的國際關係是，「弱國要受公法的限制、不平等條約的束縛，而強國就可不必」。中國人現在「完全可以明白，國際間還絕對談不到公道與和平」，國際關係仍是「只有強權沒有公理」。因此，「我們盡可祝望將來世界的和平，而在今日則應確信國際間只有武裝才能將和平」。竺可楨，〈大學教育之主要方針〉，《國風》（南京），第8卷第5期（1936.5），頁147。

天是中華民國的形式成立後第八年周年的紀念日，也是世界大同的元旦。」他所說的「世界大同」，顯然是指國聯的成立。把國聯與「世界大同」相提並論，是幾個月前從康有為、梁啟超到李大釗(1889-1927)等人的共見⁷⁰，多數人在目睹巴黎和會的結果後已對國聯所代表的理念大失所望，廖氏卻仍視之為「世界大同」的開始，很能提示世界主義的餘波依然不弱⁷¹。

余家菊(1898-1976)後來也回憶說，他1922年出國留學時，國人仍「醉心於世界和平」，對威爾遜在巴黎和會的失敗，「世人終覺其為偶爾小挫，難阻進化潮」。他自己對「公理戰勝」的夢想也至少持續到1921年，那年四月他女兒出生，取名傳弭，其年譜說，「時歐戰初息，人懷和平之想，因錫以弭字，寓弭兵之意」。待他至歐洲後則觀感大變：「我親眼看見弱小民族的困苦，親眼看見各國民性的差異，親眼看見各國國民意識之發揚，親眼看見各國之劍拔弩張。」於是「和平的幻想，大同的迷夢，都粉碎了」。那時才「感覺到中國國民必須樹立自尊心，中國國家必須強盛才能自保」，從此走上國家主義之路⁷²。

而前引梁啟超在歐遊之後強調既要知有國家，更要知有個人和世界的主張更是世界主義仍有相當影響力的顯例，也表明傅斯年試圖排斥個人和人類之間一切層次的話語有相當的代表性。後來李璜、余家菊等國家主義者為了證明和捍衛國家主義，長期與世界主義和個人主義爭辯。不過，他們的戰鬥基本是防衛性的，即其很少主動向這兩個主義進攻，更多是說明國家主義與此二者並無衝突，而且更適合於當時的中國。

或因其視角的獨特，在歐戰後逐漸興起的國家主義派都很注重中國當時的非國家主義傾向。與楊度據甄克思的蠻夷社會、宗法社會、軍國社會之三

70 參見羅志田，〈六個月樂觀的幻滅：「五四」前夕的士人心態與政治〉，《歷史研究》，2006年第4期。

71 當然，廖氏的民族主義傾向也甚強，他並指出，「我們中國在這世界裡天然的地位上，決不是叨光世界人類的慶祝的」。他甚至認為中國只要自己進一步努力，就「有世界救主之資格」和「做世界大同之樞紐」。參見廖仲愷，〈中國和世界〉，收入尚明軒、余炎光編，《雙清文集》（北京：人民出版社，1985），上卷，頁350。

72 余家菊，《余家菊（景陶）先生回憶錄》（台北：慧炬出版社，1994），頁220、261、136。

階段理論定「宗法社會爲民族主義，軍國社會爲國家主義」不同，國家主義派所說的「國家主義」就是西文的“nationalisme”或“nationalism”。他們認爲該詞一般譯作「民族主義」不妥當，容易強化人和種族之意，而淡化「一定領土相當主權的重要意義」，所以要譯作「國家主義」⁷³。故下文凡引自國家主義派的言說，其「國家主義」就是一般所說的「民族主義」。

後來的研究者多注意到五四運動後民族主義趨勢的增強，國家主義者當時則看到相反的傾向。李璜等人注意到，清季官定的國家教育宗旨，是忠君、尊孔、尚公、尚實、尚武五項；而民國元年新頒教育宗旨，仍不忘「以軍國民主義垂示國人」，這「兩個教育宗旨均含有國家主義的彩色」。1919年議定的教育新宗旨是「養成健全人格，發展共和精神」，則「由國家主義的教育而趨向平民主義」，但至少還有「共和精神」在；到1922年又頒佈新教育標準共七項，除「注意國民經濟能力」一項多少還有點國家的意思，餘所關注者爲個性、平民、生活、地方等；已全然不考慮「用教育確定國體」和「用教育以綿延國命」的功能了⁷⁴。

國家的教育宗旨應當如何是另一回事，至少教育界在五四後呈現出淡化民族主義的傾向，大致是不錯的。陳啓天(1893-1984)說：「自從五四運動以來，一切教育的材料均起了一個大大的改變：人人以爲有國家彩色的教材太狹隘，不如採用含有世界彩色的教材；紀述戰事的教材太慘酷，不如採用歌頌平和的教材較合人道；培養愛國思想的教材太危險，不如培養文化理想的教材可讚賞。」他認爲這些想法「固含有一部分的真理」，然未免「矯枉過正」和「理想過高」，無助於「度過國家目前的難關」⁷⁵。

73 參見李璜，〈國民教育與國民道德〉(1923)，收入《國家主義的教育》，頁71；李璜，〈國家主義正名〉(1924)，收入《國家主義論文集》(台北：中國青年黨黨史會影印，1983)，第1集，頁25-28。

74 李璜、余家菊，〈《國家主義的教育》·序〉，頁1；陳啓天，〈國家主義與教育〉(1924.1)，收入《國家主義論文集》，第1集，頁158。

75 陳啓天，〈國家主義與國民教育的改造〉(1924.9)，收入《國家主義論文集》，第1集，頁175。

換言之，當五四學生們因巴黎和會的刺激而轉偏向民族主義之時，教育界還在因應此前新文化運動和歐戰掀動的思潮。陳氏的主張本與五四學生的新動向相近，可是他卻感覺到因五四運動而起的強烈阻力。部分可能因為一般人眼中此前嚮往世界主義和如今傾向民族主義的都是同一群人，更可能是陳氏觀察到一個帶有「禮失求諸野」意味的現象，但他卻將此歸因於中心區域所形成的新「禮」之影響。水中已經投下了新的巨石，而此前投下的石塊所激起之漣漪還在蕩漾；兩次漣漪在視覺上可能是連接的，前者遂被一些人視為是新石塊所造成。這樣一種波動不息的繁複層次雖是歷時性的，表現出來卻像是共時性的，因而也常被認知為共時性的。

陳啓天再次提到理想與現實的疏離，說明梁啓超先前指出的矛盾仍在延續。與此相類，國家主義者也始終在應對梁啓超曾指出的國家之下的地方、宗族、個人思想和國家之上的世界思想。李璜就提出，「今日恰是國家主義正開始發展的時候」，也是中國人「正離開家的生活而初入國的生活的時候」，家族道德雖「曾在一時代生過好結果」，但「今日國民的生活用不著」了；「世界主義中的太平大同」可以作為將來的希望，但今日還不是「要求實現的時候」。然而多數中國人並未「把國民的精神生活系在國字上面」，此前「主張仍舊維持家族道德」，今日又「主張世界主義」，不是落後便是超前，一樣都是「時代觀念的謬誤」⁷⁶。

余家菊也對五四後「近數年來各處的地域主義皆甚發達」和個人主義甚囂塵上的現象表示不滿，他說，「自生自存之欲望本是生命之根源，誰也不能否認其正當」，但若「只知自生自存而不知與人同生同存」，則「只受其害而不見其利」。中國今日「內亂迭生，外侮紛乘，想求自生自存而不於同生同存中去求，也就真正是南轅而北轍」。故「要調節地域主義與個人主義之橫流，

76 李璜，〈國民教育與國民道德〉，收入《國家主義的教育》，頁70。不論李璜是否在復述梁啓超的主張，他的見解與梁氏在清季提倡國家思想時所說「國也者，私愛之本位，而博愛之極點，不及焉者野蠻也，過焉者亦野蠻也」（梁啓超，〈新民說〉，《飲冰室合集·專集之四》，頁18），基本是一個意思。

莫如提倡全國之同生同榮」⁷⁷。李璜進而說：「國家主義的道德便是要將家族道德之義推而廣之：愛己愛家的精神本來不錯，不過在二十世紀的今日，要其能安身立命以保妻子，則非善推其思以愛護國家不行。」⁷⁸

而國家主義針對最多的還是世界主義。李璜強調，「愛世界與愛國是一個道理，不愛其國，未有能愛世界者」⁷⁹。余家菊也說，中華「民族底根性，確實是最能容受世界主義的」。但不能「因世界主義之故，遂欲打破民族之樊籬」。他以威爾遜(Thomas Woodrow Wilson, 1856-1924)既提倡民族自決又發起國際聯盟為例說，「世界主義與民族主義本可並行不悖」；蓋「世界為擴展線，民族為出發點；世界為集團，民族為份子。份子盡可並立，不必相擾；集團固為總體，而份子仍有個性。所以世界大同，仍可容忍份子之獨立；而份子之獨立，亦無妨於世界之大同」。現在「不必顧慮民族主義是否違反世界主義，且努力使自己底民族在世界上站得住」，才是最關鍵的⁸⁰。

值得注意的是，五四後「國家主義」之名顯然不那麼受歡迎，以至於陳啟天「為免除與習慣見聞之國家主義相混淆而發生誤解計」，而冠以「新」字，名為「新國家主義」；其實他所論述者在概念上並無改變，仍是其他國家主義派同人所說的「國家主義」。陳氏並一一論證其「新國家主義」不僅不與世界主義、和平主義、人道主義、國際主義、社會主義、個人主義、平民主義等相違背，且根本是上述主義的「基礎」，至少也「與之相輔」⁸¹。他所述及的這些主義中，有相當部分是屬於「超人超國」範疇者⁸²。

不過，這些說明仍皆是防衛性的，都不曾正面挑戰世界主義。直到1928

77 余家菊，〈國慶日之教育〉(1923)，收入《國家主義的教育》，頁89-90。

78 李璜，〈釋國家主義〉(1924)，收入《國家主義論文集》，第1集，頁16。

79 李璜，〈國民教育與國民道德〉，收入《國家主義的教育》，頁62。

80 余家菊，〈民族主義的教育〉(1922)，收入《國家主義的教育》，頁3-4。

81 陳啟天，〈國家主義與中國前途〉(1924)，《國家主義論文集》，第1集，頁37、41-46。

82 對一些清季民初學人而言，「社會主義」和「人道主義」都是「世界主義」的同義詞，如鄧實在〈論社會主義〉一文中便明言社會主義「即世界主義」(文載《癸卯政藝叢書·政學文編》，卷1，頁96-97)；後者可參見蔡元培〈在清華學校高等科演說詞〉(1917.3)，《蔡元培全集(3)》，頁27。

年，信奉三民主義的胡漢民(1879-1936)還在論證「世界主義是民族主義的理想，民族主義是世界主義的實行」。他解釋說：「世界主義如果不從民族主義做去，則世界主義終歸是理想，不能實行；要實行，就要瞭解世界主義是從民族主義發生出來的根源，而從根源上著手去實行，才能達到世界主義的理想。」⁸³ 這樣一種拉近世界主義和民族主義的持續努力，最能說明五四時代的思想「兩歧性」延續了較長時間。

那時提倡「國民文學」的創造社成員鄭伯奇(1895-1979)則有意與國家主義有所區隔，他以爲，「歷史上的偉大人物是一國民精神的支配者」，國民文學家要「在這已死了的人物中發現國民靈魂，而把它們再現出來」。但他針對陳啓天的主張解釋說，「國民文學絕對不是利用藝術來鼓吹什麼國家主義或新國家主義的」，它「與國家主義毫無必然的關係，而提唱國民文學更不一定要贊成國家主義」。另一方面，國民文學與世界文學也無衝突：「我們是世界市民，我們是Cosmopolitans，這是我們的理想；我們是中國人，是漢人，這是現實。」既然「是個中國人，他便要觀照中國人的生活，感觸中國人的性情，關心中國人的運命」，所以真正的文學家自會走上「國民文學」之路⁸⁴。

鄭氏所說的「國民」是英文“nation”或“national”之義，他關於作「世界市民」只是「理想」，而身爲「中國人」則是「現實」這一說法，仍是梁啓超在清季反復申述的見解。「理想」可以是迂遠的，而「現實」則不可逃避，這是鄭伯奇提倡國民文學的基礎。而其力圖區隔國民文學與國家主義的關聯，卻表示仍堅持要作「世界市民」的理想，最能表明新文化運動時甚囂塵上的世界主義之影響力仍未衰歇。

錢穆後來提出，中國人在義和團之後失去自信，「是中國民族命運此後一死生絕續的最要關鍵」。更由於「民族主義喪失了，又尙未到甘願做殖民地亡

83 胡漢民，〈三民主義的連環性〉，收入郎醒石編，《革命與反革命》（上海：民智書局，1928），頁272-281。

84 鄭伯奇，〈國民文學論(上)〉，《創造週報》，第33號(1923.12.23)，頁3、5；〈國民文學論(下)〉，《創造週報》，第35號(1924.16)，頁7。

國奴的心地，則必然要轉向世界主義」⁸⁵。其實一般中國老百姓似未見向世界主義的轉變，這裡說的多半是那些知識精英。他們的民族主義情感，或應說是潛藏而不是喪失，但其中一些人自信不足又不願亡國，因而以世界主義來淡化中外認同的心路歷程，大致是存在的。

從胡適提倡「世界的國家主義」，到那些尊奉國家主義、民族主義之人試圖拉近與世界主義的距離，再到鄭伯奇等明顯偏向「國」的一邊卻要區別於國家主義派，更強調其有作「世界市民」的理想，都提示著兼顧民族主義和世界主義的思想「兩歧性」恐怕超越了「五四」時代而向其前後延伸。儘管兩歧的程度隨時代、環境和個人的差異而有輕重之別，尤其不同的人有不同的側重；很多徘徊彷徨於其間的讀書人似乎又有意識地儘量設法微妙地保持住這一兩歧性，而很少徹底偏向一邊（這裡當然有外在的「世界」未必接納中國「世界民」的因素，詳後）。

四、「跳進世界流去」

由於中國實際被「世界」體系外在化，故中國人「加入世界」的願望分外迫切。相關的建言、質疑和爭辯絡繹不絕，構成非常有特色的思想氛圍。其中一個較有影響的觀念，便是世界潮流勢不可擋，不能不預作因應的準備⁸⁶。一些趨新者仍在衝破鎖國精神，主張至少先在思想上進入「世界潮流」；相對保守者也承認西方文化已成爲世界文化，不妨先「全盤承受」，再圖東方文化的「翻身」。在此「走向世界」的進程中，既有伴隨渴望的實際努力，也有半帶一廂情願的詮釋。

85 錢穆，《中國思想史》（香港：新亞書院，1962），頁297。

86 關於席捲而來的「世界潮流」阻擋不住的最有代表性的表述，當然是羅家倫的〈今日之世界新潮〉（《新潮》，第1卷第1號〔1919.1〕，頁19-23）；這基本已成共識，連安福系的《公言報》也說「其來如疾風，當者為之披靡；其速也如流電，遠邇無所不居；浩浩乎，滔滔乎，莫之能禦」。參見白堅，〈論危險思潮敬告為政者與將帥〉，《公言報》，1919年6月27日，2版。

民國建立後，胡適在其1914年7月的《留學日記》中收有「時事畫四十五幅」，其中一幅是荷蘭一家報紙登出的，畫有一室，室中有成年人物四個，代表美國等世界共和國家，另一半大女孩葡萄牙(1910年成爲共和制)正爲成年女性巴西所愛撫；而門口則走進一個著中式服裝的小男孩，引起各方之注意和歡迎，表明新中國以民國身分進入了世界共和國家之林。胡適將此圖名之爲「世界共和國歡迎新中國之圖」⁸⁷。此畫很有一點象徵意義，顯示中國開始被「世界」正式接納，或已成爲梁啓超所說的「世界的國家」。

但這幅畫是否真像胡適所說那樣「世界爭載之」，或尙存疑。畫者恐怕有些獨特的見解，尤其先成爲共和國的成年女性巴西對半大女孩葡萄牙的愛撫頗有些特別的意味：在共和道路上走在宗主國前面的殖民地反過來撫慰此前的宗主國，多少也帶有某種「後殖民」風格，未必反映實際主宰「世界」的西方當時普遍接受的觀念。對中國人而言，上述「世界」的接納恐怕也更多是願望的表述，「進入」世界仍是一個得到持續強調的方向性目標；這意味著很多人在意識上仍未「進入」世界。

陳獨秀(1879-1942)在1915年創刊《青年》雜誌時，以〈敬告青年〉一文宣示雜誌的六大宗旨，其第四項即專門闡發「世界的而非鎖國」的意義。他說，當今世界「海陸交通，朝夕千里。古之所謂絕國，今視之若在戶庭。舉凡一國之經濟政治狀態有所變更，其影響率被於世界」；而「投一國於世界潮流之中」，也面臨著危亡與競進兩種可能。由於「萬邦並立，動輒相關」，故在「今日而言鎖國閉關之策，匪獨力所不能，亦且勢所不利」。若仍欲以「特別歷史國情之說」來對抗世界潮流，即「有鎖國之精神，而無世界之知識。國民而無世界知識，其國將何以圖存於世界之中」⁸⁸？

這裡直接針對的正是梁啓超所說的「凡一國能立於世界，必有其國民獨具之特質」這一清季流行觀念，而「鎖國之精神」會影響「圖存於世界」是那時

87 胡適並說：「此圖亦極有名，世界爭載之。」《胡適日記全編》，第1冊，1914年7月12日，頁337(圖在該書頁360)。

88 陳獨秀，〈敬告青年〉(1915)，《陳獨秀著作選》(上海：上海人民出版社，1993；任建樹等編)，第1卷，頁409。

不少士人共同的擔憂。傅斯年就看到了中國要投入「世界潮流」的困窘，即「中國現在的時代被他的前因支配」著。他比喻說，「現在的中國人遠遠的望著了曙光，然而身上穿著袁世凱的祭服，要去跳進世界流去」。傅氏以為，進行中的時代對中國而言「是試驗中國人群的活動力最後的一次」、也是「唯一的一次」試驗；「中國人是不是、能不能為世界的一部分」，都看這一次的表現⁸⁹。

「跳進世界流去」一語形象地表述出時人願望的迫切，蓋若「外中國於世界思想潮流，直不啻自絕於人世」。故傅斯年當時最關心的，一是「當代思想之潮流如何」？二是「中國在此思想潮流中位置如何」？在弄清當時世界文化發展的階段和現代思潮的走向，以及「中國情狀去現代思潮遼闊之度」以後，最主要的問題便是探尋合適的方術以「納中國於(現代世界)思潮之軌」，並「漸漸導引此『塊然獨存』之中國同浴於世界文化之流」⁹⁰。

這基本仍在復述梁啟超所關注的「今日世界作何趨勢」、「我國在世界現居何等位置」、以及將來如何「順應之以謀決勝於外競」的問題，但態度的輕重緩急和取向的側重已有所不同，傅先生似乎提出，進入世界是一種全面的努力，至少可以先在思想上進入「世界潮流」。他的同學顧頡剛稍後也說，「我們雖是做的中國史，也必使他在世界史中得到相當的關係和位置」⁹¹。這也不僅是論治學方法，必與梁啟超曾指出的中國史「在世界史以外」的現實及其想要讓「中國史在世界史中占一強有力之位置」的宿願共觀，才能理解其心曲之指向。

他們的另一北大同學張煊的文化立場相當不同，但他也提出，「歐化」和「國故」都是材料，若以造紙為喻，「將來之新文明為新紙，國故猶敗布，歐化猶破紙」，兩者皆是造新紙所不可棄者。張煊說，「在世界學術方面觀之，與其得一抄拾歐化之人，毋寧得一整理國故之人。抄拾歐化，歐化之本身不加長也；整理國故以貢諸世界學術界，世界反多有所得」。且歐美各國「非不

89 傅斯年，〈時代與曙光與危機〉(約1919)，中央研究院歷史語言研究所藏傅斯年檔案。

90 傅斯年，〈《新潮》發刊旨趣書〉，《新潮》，第1卷第1號(1919.1.1)，頁1。

91 顧頡剛，〈中學校本國史教科書編纂法的商榷〉，《教育雜誌》(台北：台灣商務印書館，1975年影印本)，第14卷第4號(1922.4)，頁19661。

研究他國之學說，特因歷史上有特別關係，終不去己說之根株，不過借外說以補己說之不足耳」。且「將來世界之文明」必為東西洋文明「配合而產生」，故「今日東西洋之文明，當然處於對等地位」⁹²。

張煊的目的或者是想爭國故與歐化的平等地位，但他關於「國故」和「歐化」皆是製造「將來之新文明」之材料的觀點，無意中卻透露出他同樣具有相當強烈的「面向未來」的傾向，只不過他眼中的「世界」是包含中西的，故「新」與「西」尚有距離。而其北大同學毛子水(1893-1988)卻連這一點也不能接受，他認為「東洋文明和西洋文明，無論在程度上面或在分量上面，都不是立於對等地位的」。儘管「將來世界的文明，不能驟然完全除去東洋文明的痕跡」，但在那世界文明裡，他也不認為「中國古代的文明能夠有什麼大影響」。這樣，張煊想要在世界上為中國的「『國』和『故』爭一個地位」就不可能成功⁹³。

可知毛子水認知中的「世界」與「歐化」或「西方」基本相等，故「新」與「西」不是一致也是走向一致的。他確抓住了張煊的目的，所謂「國」的地位，大致也就是中國在世界上究竟處於一個什麼位置及時人希望中國應該處於什麼樣的位置；而「故」的地位則多半意味著傳統在「現代」裡應否占一個地位及占一個什麼樣的地位；兩者在當時又是緊密關聯和相輔相成的⁹⁴。但張煊其實隱去了一個重要問題，即現在的世界文明是否同時包括東西洋文明呢？

民初被認為是「東方文化派」代表的梁漱溟(1893-1988)承認，當時世界已「完全是西方化的世界」，而「東方各國，凡能領受接納西方化而又能運用的，方能使它的民族、國家站得住；凡來不及領受接納西方化的，即被西方化的強國所佔領」。他關心的是「東方化可否翻身成爲一種世界文化？如果不

92 張煊，〈駁新潮國故和科學的精神篇〉，《國故》，第3期，頁1-3。

93 毛子水，〈〈駁新潮國故和科學的精神篇〉訂誤〉，《新潮》，第2卷第1號(1919.10)，頁37、44-45。

94 關於雙方的辯論，參見羅志田，《國家與學術：清季民初關於「國學」的思想論爭》，頁225-256。

能成爲世界文化則根本不能存在」。若其「僅只使用於中國」，則算不得翻身；要東方化「同西方化一樣成一種世界的文化」，才可以算是翻身。但當下的現實是，西方文化已成爲世界文化，「無論世界上哪一地方人皆不能自外」，所以梁氏主張對於西方文化先要「全盤承受」⁹⁵。

就世界已西方化，而西方文化已成世界文化一點看，張煊、毛子水和梁漱溟的見解其實相類，但一般視爲西化象徵的胡適則不能同意，他說，「世界是一個很大的東西，文化是一種很複雜的東西」，世界上的文化「不能沒有時間上和空間上的個性的區別」。若「明白了民族生活的時間和空間的區別，那麼，一種文化不必成爲世界文化，而自有他存在的餘地。米飯不必成爲世界化，而我們正不妨吃米飯；筷子不必成爲世界化，而我們正不妨用筷子；中國話不必成爲世界語，而我們正不妨說中國話」⁹⁶。將胡適和梁漱溟、張煊的見解態度對看，才能認識和理解五四思想的「兩歧性」已達到什麼樣的程度，或也更能領會胡適提倡和推動「整理國故」那不言的隱意。

張東蓀(1886-1973)到1934年底說，「中國以後要競立世界各國之林，當然除了走上民族國家主義這一條路是別無辦法的」。然而「凡民族國家主義無不寶貴其國的自己文化。中國的固有文化既不能和西方文化媲美，則如何喚起其人民對於舊文化的愛護心呢」？若「對於固有的舊文化不能使其再發生新芽，而只是把外來的新種移植進來，則中國的民族性便無法養成」。故他以爲，「『整理國故』所負的使命實在很大」，但卻「不能望之於只瞭解舊學的人；因爲我們必須以民族國家主義爲標準來估量一切，當然要屬望於新學有根本的了」。只是後者也必須看到中國文化「有價值的方面」，不能「認中國的東西件件都不如人」⁹⁷。

95 梁漱溟，《東西文化及其哲學》，《梁漱溟全集》（濟南：山東人民出版社，1989），第1卷，頁332-333、338。

96 胡適，〈讀梁漱溟先生的《東西文化及其哲學》〉，《胡適文存二集》（上海：亞東圖書館，1924），卷2，頁61-84。

97 張東蓀，〈現代的中國怎樣要孔子？〉，原載《正風半月刊》，收入羅榮渠主編，《從西化到現代化》（北京：北京大學出版社，1990），頁408-409。

胡適那時正是說「中國的東西件件都不如人」的一個代表人物，他也不曾接受整理國故是養成中國民族性的說法，但他把整理國故視為再造中華文明的一個步驟，顯然有著更為深遠的思慮。正如張灝先生所說：「五四思想的氛圍是受到各方的氣壓的衝擊。世界主義與民族主義，伴著理性主義與浪漫主義、懷疑精神與宗教精神、個人主義與群體意識，都在那裡回旋激蕩，造成當時五光十色、撲朔迷離的思想氣氛。」⁹⁸

這樣的「思想氣氛」是持續的，當梁啟超在民初說「一面不能知有國家不知有個人，一面不能知有國家不知有世界」時，他是在闡述一個正面的目標；而曾經服膺國家主義的聞一多(1899-1946)後來也說，「我始終沒有忘記除了我們的今天外，還有那二三千年的昨天；除了我們這角落外，還有整個世界」⁹⁹。但他的立意則是要批判自己的「昨天」而走向「世界」，這在很大程度上反映了那一時代及其前後許多中國讀書人的共同心態。

上述新文化人的表述中可見一個非常有意思的共性，他們都把與世界相關的「新知識」視為進入世界的一個必要條件。張之洞(1837-1909)當年就說，閱報可使「一國之內如一家，五洲之人如面語」¹⁰⁰。稍後也有人注意到：「今也輪船、鐵路、電線之道通，而地球之面積日形縮小，渺滄海於一粟，視異邦若比鄰。」¹⁰¹這或許是通過鐵路、電線等具體事物來申述前引梁啟超所說的「今日地球縮小，我中國與天下萬邦為比鄰；數千年之統一，俄變為並立」。

但這「並立」卻不是靜止的，錢鍾書(1910-1998)後來說：「『走向世界』？那還用說，難道能夠不『走向』它而走出它嗎？哪怕你不情不願，兩腳彷彿拖著鐵鐮和鐵球，你也只好走向這世界，因為你絕沒有辦法走出這世界，即

98 張灝，〈重訪五四——論五四思想的兩歧性〉，《幽暗意識與民主傳統》，頁223-224。

99 聞一多，「致臧克家」，1943年11月25日，《聞一多全集(12)》（武漢：湖北人民出版社，1993），頁380-382。

100 張之洞，《勸學篇·閱報》，《張文襄公全集(4)》（北京：中國書店影印，1990），頁574。

101 未署名，〈義和團有功於中國說〉，《開智錄》，《辛亥革命前十年間時論選集》，卷1下，頁59。

使兩腳生了翅膀。」這是一種互動：「中國『走向世界』，也可以說是『世界走向中國』」，卻未必是主動選擇的互動：「咱們開門走出去，正由於外面有人推門，敲門，撞門，甚至破門跳窗進來。」¹⁰² 後者才是不論情願與否也不能不「走向世界」的一個重要推力。馬克思(Karl Heinrich Marx, 1818-1883)和恩格斯(Friedrich Engels, 1820-1895)曾說：

資產階級，由於一切生產工具的迅速改進，由於交通的及其便利，把一切民族甚至最野蠻的民族都卷到文明中來了。它的商品的低廉價格，是它用來摧毀一切萬里長城、征服野蠻人最頑強的仇外心理的重炮。它迫使一切民族——假如他們不想滅亡的話——採用資產階級的生活方式；它迫使他們在自己那裡推行所謂文明制度，即變成資產者。一句話，它按照自己的面貌為自己創造出一個世界¹⁰³。

只要把文中的「資產階級」換成西方，就基本符合近代中國所面臨的處境，而這段話中「萬里長城」的出現更隱喻著中國正是那被改變的「一切民族」中的一個代表。受馬克思主義影響的伍啟元後來斷言：「蒸汽機和火輪船已把整個世界打成一片，我們再休要夢想我們可以離開世界而生存，我們可以超出帝國主義的世界而獨立。」他指出：「站在整個世界的立場來說，無疑地中國已是國際資本主義經濟制度下的一個構成者了。」故中國「現代社會變革的一大特徵」即「國際資本主義者依照自己的模型改造中國」。結果，「中國學術思想的推移，總逃不出世界思想巨流的激蕩」¹⁰⁴。

伍啟元是在表述其學術研究的結果，也揭示了當時人士的心態。蔡元培(1868-1940)稍早即說，「世界的大勢已到這個程度，我們決不能逃在這個世

102 錢鍾書，〈序〉，鐘叔河，《走向世界：近代中國知識分子考察西方的歷史》（北京：中華書局，2000），頁2。

103 馬克思、恩格斯，《共產黨宣言》，《馬克思恩格斯選集》（北京：人民出版社，1972），第1卷，頁255。

104 伍啟元，《中國新文化運動概觀》（上海：現代書局，1934），頁175、11、25-26。

界以外」，只能「隨大勢而趨」¹⁰⁵。而曾經被視為「玄學鬼」的張君勱(1887-1969)也於1934年提出，「科學」曾使世界人類進步大受益處，則「中國幾千年來不知求真、不知求自然界之知識的國民，可以拿來當做血清劑來刺激我們的腦筋，來趕到世界文化隊內去」。雖然他的目的還是借「科學」來「復興中國的學術」¹⁰⁶，但其想要「趕到世界文化隊內去」的願望，基本是傅斯年所說「跳進世界流去」的翻版，非常形象地反映出很多中國讀書人迫切的心聲。

本來近代中國已出現了國家目標外傾這一根本性的大轉變，被西方主導的「世界」體系外在化的現實既使渴望「進入世界」成爲一個持續努力的目標，也常讓人感覺到「世界」對中國的排拒，形成一種「亡天下」的憂慮；而蔡元培所說的「我們決不能逃在這個世界以外」又提示出「進入世界」還有被迫的一面，即來自「世界」方面的同化壓力。中國或許正在被世界體系納入而成爲其「一個構成者」，卻仍未能成爲梁啓超所謂成功競存於世界那種「世界的國家」，故「走向世界」的努力還必須繼續下去。面臨這樣的多層次緊張，清季民初的讀書人似乎不能不用盡辦法以維持民族主義與世界主義兼容的思想兩歧性。

在國家民族「進入世界」顯得遙遠之時，與那種先在思想上進入世界潮流的取向相類，一些士人也曾試圖在心態上主動變成「世界人」。然而正如前引鄭伯奇所說：「我們是世界市民，我們是Cosmopolitans，這是我們的理想；我們是中國人，是漢人，這是現實。」在理想與現實之間如何維持一種「中國人」和「世界人」兼具的兩歧狀態，既是不少讀書人揮之不去的煩擾，也成爲他們主動爭取的願景¹⁰⁷。

105 蔡元培，〈黑暗與光明的消長〉，《蔡元培全集(3)》，頁218。

106 張君勱，〈人生觀論戰之回顧〉，《東方雜誌》，第31卷第13期(1934.7.1)，頁7。

107 不過，當年嚮往作「世界人」者基本處於一種試圖消解中外認同的心態，他們中大多數仍堅持生活在中國這一地域。到20世紀後期中國經歷了「封閉」又「開放」之後，一般人那種中國在「世界」體系之外的感覺仍然甚強，而既要作「中國人」又想作「世界人」的兩歧狀態逐漸消失；多數人已放棄了成爲「世界人」的夢想，少數人則以各種方式移民成爲實在的歐美人。具有詭論意味的是，當初嚮往作「世界人」者其實民族主義傾向較強(雖呈現出或隱或顯之狀)，到了許多人現實地不再爭取成爲「世界人」

五、中國人與世界人

清季士人在溝通中外以實現天下一家方面曾提出不少充滿想像力的主張，既有以中西整體通婚方式一舉改變種族文化的「進種改良」之說，也有讓中華文明與泰西文明「結婚」而產生出「無優劣」之分的「世界文明」之說，而彼時的中國無政府主義者則提倡廢中文而使用萬國新語，從而以最簡捷快速的方式與「世界文明」並駕齊驅，實現世界一家¹⁰⁸。

不過當時也有人指出，各種新交通工具使「地球之面積日形縮小」，視異邦若比鄰，這的確是「亙古未有之新景」，正可據「萬國之公法，博愛仁義，以達世界文明之目的。使普天率土，彈丸莫非公國，匹夫莫非公民。國民皆公，其享世界公權」。然而所謂「文明國」偏偏「利其炮，堅其船，下眾暴寡、強凌弱之方針，施屋人社、墟人國之政策」。故「有國民之責任者，莫不勃然奮發，攘臂興起」，揭獨立旗，鼓自由鐘¹⁰⁹。

這裡的「公民」，即其他一些人所說的「世界民」；由於「文明國」不以「世界文明」為目的，嚮往「世界民」的被欺凌者遂不得不選擇與其相對應的「國民」認同。魯迅(1881-1936)在1908年總結說，當時存在的兩大主張是：「一曰汝其為國民，一曰汝其為世界人。前者懼以不如是則亡中國，後者懼以不如是則畔文明。尋其立意，雖都無條貫主的，而皆滅人之自我，使之混然自別異，泯於大群。」尤其後一派強調，若不「同文字也、棄祖國也、尚齊一也」，便「不足生存於二十世紀」¹¹⁰。

問題的關鍵是，作為「生存於二十世紀」必要條件的「文明」恰與「中國」處於對立的地位，中國人其實沒有多少選擇的餘地。當然，對於被「世

(續)

之時，對歐美的崇拜反而達到了新的高度。這些只能讓專家去探討了。

108 參見羅志田，《國家與學術：清季民初關於「國學」的思想論爭》，頁170-175、190-191。

109 未署名，〈義和團有功於中國說〉，《開智錄》(1901)，《辛亥革命前十年間時論選集》，卷1下，頁59。

110 魯迅，〈破惡聲論〉(1908)，《魯迅全集(8)》(北京：人民文學出版社，1981)，頁26。

界」擯於化外的中國人來說，「世界人」其實也是一種曲線的民族主義，它不僅意味著中國人「棄祖國」，同樣要求強勢一方的歐美也「棄祖國」；天下既成一家，「外患」便轉為「內憂」；大家無認同，不復有彼此強弱之分，也不必再有文明與野蠻的擔憂，倒真是接近太平世那種「遠近大小若一」的境界了¹¹¹。

到五四前夕，魯迅進而提出，「現在許多人有大恐懼；我也有大恐懼。許多人所怕的，是『中國人』這名目要消滅；我所怕的，是中國人要從『世界人』中擠出」。他以為，不論「國粹」是否存在，「『中國人』這名目，決不會消滅；只要人種還在，總是中國人」。但若「想在現今的世界上，協同生長，掙一地位，即須有相當的進步的智識、道德、品格、思想，才能夠站得住腳」。有時「『國粹』多的國民」反更困難，因為太強調自身的「粹」，就「難與種種人協同生長，掙得地位」。若以保存「中國人」的特色為目的，就可能「要從『世界人』中擠出」。而他的大恐懼在於：「中國人失了世界，卻暫時仍要在這世界上住。」¹¹²

實際住在這世界之上，卻仍未必「進入」世界，或隨時可能有「從『世界人』中擠出」的危險，這裡的確有一股極具詭論意味的張力。怎樣因應那若即若離的「世界」，是民初讀書人最覺尷尬的心結。在這樣的心態下，再來思考梁啟超提出的「我國在世界現居何等位置」以及將來怎樣「順應之以謀決勝於外競」的大問題，答案就會很不同。清季曾在「亡中國」和「畔文明」之間徘徊的魯迅到民初做出了明確的選擇：中國若「不革新，是生存也為難的，而況保古」。故「我們目下的當務之急，是一要生存，二要溫飽，三要發展」¹¹³。因為「世界雖然不小，但彷徨的人種，是終竟尋不出位置的」¹¹⁴。

爲了不再彷徨，錢玄同(1887-1939)提出一種「進入世界」的簡易方式。他強調，「我確信現在一般人所謂『西方文化』、所謂『西洋學問』的便是全

111 前引梁啟超序《仁學》說「仁者，平等也，無差別相也，無揀擇法也，故無大小之可言也」，就是這一心態的典型表述。

112 魯迅，《熱風·隨感錄三十六》(1918.11)，《魯迅全集(1)》，頁307。

113 魯迅，《忽然想到》(1925.4)，《魯迅全集(3)》，頁44。

114 魯迅，《熱風·隨感錄五十四》(1925.3)，《魯迅全集(1)》，頁344-345。

世界人類的文化、的學問；這文化、這學問，和我們活人的生活極有關係」，更是中國青年學子特別應該研究的¹¹⁵。他進而斷言：「中國現在的新文化，就是『現代的世界文化』」¹¹⁶。錢氏的思路相當簡明：既然西方文化是世界文化，而西化後的中國便等於加入了世界，世界文化遂一轉而成爲中國新文化，則中國人似乎也就成爲「世界人」了。

而錢玄同所謂「活人的生活」更是新文化人當年所特別強調者，所針對的是「死人的文化」，即背負在中國人身上那沉重的傳統包袱。儘管民初仍有人主張「開新而不棄舊」，魯迅卻堅決反對這樣的「二重思想」。他以爲，「要想進步，要想太平，總得連根的拔去了『二重思想』」¹¹⁷；並以易卜生(Henrik Johan Ibsen, 1828-1906)所說的“All or nothing”(魯迅自己的翻譯是「全部，或全無」)一語，形象地表述了時人認知中現代與傳統、世界與中國的整體性對立¹¹⁸。

前引傅斯年所說時人身著袁世凱(1859-1916)的祭服也隱喻著同樣的對立：歷史或傳統被視爲負擔，實際阻礙著想要「跳進世界流去」的中國之努力。而「傳統」又表現在很多方面，一些稍年長的人關於脫去祭服的主張還更徹底：與錢玄同等人相近，魯迅便主張「漢文終當廢去；蓋人存則文必廢，文存則人當亡」¹¹⁹。作爲「傳統」載體的中國「文字」已影響到「中國人」之存廢，是當時不少新文化人物的實際思慮。他們根本認爲，既存「文化」或「傳統」已在阻礙作爲「國家」或「民族」的中國之生存和發展，遑論進入「現代的世界文化」¹²⁰。

115 錢玄同，〈林玉堂《國語羅馬字拼音與科學方法》附記〉，《晨報副刊》，1923年9月12日，3版。

116 錢玄同，〈漢字革命與國故〉，《晨報五周年紀念增刊》，1923年12月1日，頁30。

117 魯迅，《熱風·隨感錄五十四》(1919.2)，《魯迅全集(1)》，頁344-345。

118 同上，頁336-337。他自己的譯文見其〈在現代中國的孔夫子〉，《魯迅全集(6)》，頁313。

119 魯迅致許壽裳，1919年1月16日，《魯迅全集(11)》，頁357。

120 這是魯迅等新文化人當年反覆強調的一個重點，後來成爲李文森詮釋近代中國的一個主題，參見Joseph R. Levenson, *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1967), and *Confucian China and Its Modern Fate* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1968)。

當想要進入的「世界」和既存的「中國」實際對立並形成一種零和的(zero-sum)關係時，不能不做出選擇的「中國人」心態並不輕鬆。魯迅自己雖然做出兩害相權取其輕的選擇，但以「棄祖國」為代價而求「生存」顯然是非常勉強的，試圖不再彷徨的他恐怕終其生都處於彷徨之中。五四後魯迅曾輯錄一些舊派挖苦新派的言論，其中一條是：「你說中國不好。你是外國人麼？爲什麼你不到外國去？可惜外國人看你不起。」¹²¹這真是道出民初許多提倡世界主義之人的窘境：他們的確願意把西方當作「世界」，可是西人未必視其為同類，這個「世界」沒把他們看作「世界公民」。中國的世界主義者很難真正進入他所嚮往的「世界」，往往只能作中西之間的邊緣人。

前引鄭伯奇所說想要做「世界市民」的理想和「我們是中國人」的現實便充分體現出身爲中國「世界民」的無奈。周作人(1885-1967)也有著類似的困惑，他回憶說，自己從庚子義和拳時起「堅持民族主義者計有十年之久，到了民國元年這才軟化。五四時代我正夢想著世界主義，講過許多迂遠的話」¹²²。當時他「因爲對於偏狹的國家主義的反動」而「養成一種『世界民』(Kosmopolites)的態度」¹²³，後來則發現世界大同「原來只是理想，若在事實上則統一的萬國語之下必然自有各系的國語」，恐怕也只有「各國民於國語以外再習萬國語」才可以達到「天下書同文」的理想¹²⁴。這類試圖讓世界主義與民族主義共存的願望，表述出許多民初知識分子的共識。

到1923年，周氏「仍然不願取消世界民的態度，但覺得因此更須感到地方民的資格」。他自謂仍「輕蔑那些傳統的愛國的假文學，然而對於鄉土藝術很是愛重：我相信強烈的地方趣味也正是『世界的』文學的一個重大成分」；否則便是「『拔起了的樹木』，不但不能排到大林中去，不久還將枯槁了」¹²⁵。

121 魯迅，〈論辯的魂靈〉，《魯迅全集(3)》，頁29。

122 周作人，〈元旦試筆〉，《雨天的書》；收入《周作人全集》(台北：藍燈文化公司，1992)，第2冊，頁345。

123 周作人，〈《舊夢》序〉，《自己的園地》；收入《周作人全集》，第2冊，頁84。

124 周作人，〈國語改造的意見〉，《藝術與生活》；收入《周作人全集》，第3冊，頁605。

125 周作人，〈《舊夢》序〉，《自己的園地》；收入《周作人全集》，第2冊，頁84。

再到1925年元旦，他宣布：「我的思想今年又回到民族主義上來了。」因為「民國根基還未穩固，現在須得實事求是，從民族主義做起才好」。他雖然聲明這是「為個人的生存起見主張民族主義」，而不是「如那些宗教的愛國家所提倡」的「因為是國家所以當愛」；但堅持要「表明我思想之反動」，希望「人家不要再恭維我是世界主義的人」¹²⁶。

從周作人這時序清晰的思想徘徊和演變可以看出，他對「國家」始終有幾分保留，而其對「個人」、「地方」及「世界」的側重很容易讓人想起前引傅斯年的態度，這也是梁啟超從清季起就反覆斟酌的秩序關係。嚮往作「世界民」的周作人明言其「回到」的民族主義正是針對「世界主義」，也就揭示出他所謂「思想之反動」與其最終想要將中國排到世界這一「大林」中去的目標密切關聯。畢竟世界大同只是「理想」，而世界由各民族國家所構成才是「現實」；且對中國而言還是一個需要努力爭取才能實現的「現實」。

周作人隨後在《語絲》中說，「我們已經打破了大同的迷信，應該覺悟只有自己可靠」。他感到「可惜者，中國國民內太多外國人耳」。劉半農(1891-1934)讀到此語，以為這是使他「最愜意的一句話」。他說，「我在國外鬼混了五年，所得到的也只是這句話。我在兩年前就有把這話說出的意思，但恐一說出，你就第一個罵我(因那時你或尚未打破大同的迷信)」。現在他可以放肆直言：「我們雖然不敢說凡是『洋方子』都不是好東西，但是好東西也就太少。至少也可以說：凡是腳踏我們東方的，或者是眼睛瞧著我們東方這一片『穢土』的，其目的決不止深入地獄超度苦鬼」¹²⁷。

對於這樣一種明顯「排外」的民族主義傾向，錢玄同很不贊同。他自稱也有類似周作人那樣「只有自己可靠」的覺悟，但這「自己便是指個人獨有的『我自己』而言，不是指中國人共有的『我們中國』。中國國民內固然太多外國人，卻也太多中國人」。他表示「可以相對的贊成」打破大同的迷信，因

126 周作人，〈元旦試筆〉，《雨天的書》；收入《周作人全集》，第2冊，頁345。

127 劉半農，〈給啟明的信〉(1925)，收入《錢玄同文集》，第2卷(北京：中國人民大學出版社，1999)，頁134-135。

爲他雖「相信大同的世界將來必有實現的一日，現在自然還只在文人和學者的著作中。既然目下還未能實現，則暫時不去迷信它，自無不可」。但他同時提出一個修正案，即「還應該打破國家的迷信」。錢氏明言，「我也愛中國，但我所愛的中國，恐怕也和大同世界一樣，實際上尙未有此物，這便是『歐化的中國』」，而不是當時「有些人要『歌頌』、要『誇』的那個中國」¹²⁸。

周、劉、錢三位《新青年》同人的轉變與堅持，是五四思想「兩歧性」的鮮明體現；他們關於中國國民之中到底是太多「外國人」還是太多「中國人」的譬喻，特別能體現不同觀察視角所見的不同側面。三人其實也都像梁啟超一樣認識到世界主義只是一種遙遠的理想，與中國當下的現實需要有較遠的距離。不過周、劉二位已開始質疑「洋方子」，而錢玄同則仍寄望於建設一個「歐化的中國」。但他之所以要堅持「歐化」，也因為若反對「洋方子」，便似乎站在了新文化人的對立面一邊。

後來王新命(1892-1961)等十教授的本位文化建設宣言說：「中國政治的形態、社會的組織、和思想的內容與形式，已經失去它的特徵。由這沒有特徵的政治、社會、和思想所化育的人民，也漸漸的不能算得中國人。所以我們可以肯定的說：從文化的領域去展望，現代世界裡面固然已經沒有了中國，中國的領土裡面也幾乎已經沒有了中國人。」從其下文可知，這裡所謂「文化的領域」也更多是世界範圍的，而並非僅是中國範圍的。所以他們一再說：「在文化的領域中，我們看不見現在的中國了。」甚至「中國在文化的領域中是消失了」¹²⁹。

王新命等人的文化定位和思想傾向當然與《新青年》同人相去甚遠，他們看到的情形比周作人所見更爲嚴重，即世界已經沒有了中國，而中國的領土裡也幾乎沒有了中國人。但他們並不像錢玄同所說的那樣反對「洋方子」，反而明言：「我們在文化上建設中國，並不是拋棄大同的理想；是先建設中國，

128 錢玄同，〈寫在半農給啟明的信的後面〉(1925)，《錢玄同文集》，第2卷，頁125-129。

129 本段與下段，王新命等，〈中國本位的文化建設宣言〉(1935)，收入羅榮渠主編，《從西化到現代化》，頁399、402-403。

成爲一整個健全的單位，在促進世界大同上能有充分的力。」換言之，他們希望中國人「既要有不閉關自守的度量，也要有不盲目模仿的決心」。最終通過文化建設「使中國在文化領域中能恢復過去的光榮，重新占著重要的位置，成爲促進世界大同的一支最勁最強的生力軍」。實際上，這些人不過是希望在「世界」上已經消失了的中國重新「加入」世界、找到自己的「位置」而已。

這樣一種「本位文化」建設主張提示出民初中國思想界一個非常值得注意的現象：即使相對保守者也並不特別「抱殘守缺」，他們往往先對西方文化有所退讓。或可以說，以某種方式進入「世界文化」是當年各種不同流派思想者的一個共同願望。如梁漱溟也與錢玄同一樣認爲西方文化是世界文化，他甚至願意中國先以西化的方式加入世界，然後再思考東方文化未來的「翻身」問題。這基本上仍近於梁啓超等人的一貫思路，即先顧及民族國家的現實，然後再說世界大同之理想。只不過尊西趨新的新文化人是爲了「中國人」的生存和發展而嚮往西方文化，而梁漱溟等則是爲了將來「東方文化的翻身」而不能不先「全盤承受」西方文化。

六、餘論

傳統的「天下」概念在近代一分爲二，而其含義的豐富性也部分轉換到新來的「世界」之上。清季人基本上已確立中國是世界之一部分的觀念；然而在人們的認知裡，中國又逐漸成爲「世界」之外的一個「國家」。至少對民初之人而言，「世界」的兩面性是明顯的：它在地理意義上既可以是包括中國的、也可能是不包括中國的；在相當一段時間裡，或許後者還更普遍。當「世界」實際指謂著歐美列強時，它又已未必是「天下」概念那廣義的一面，而是天地間非中國的那一部分。

近代轉型時代裡一個重要的轉變是，在前二十年中爲很多讀書人喜聞樂道的「中學爲體、西學爲用」被此後的「中西文化競爭與融合」所取代¹³⁰；

130 余英時先生說，胡適提出的「重新估定一切價值」的態度把中國如何現代化的問題從

梁漱溟那本《東西文化及其哲學》一時引起眾多反響，就是一個代表。其間思考和表述的轉變是明顯的，後者所反映的關懷仍與前者相近；民初的「開新而不棄舊」主張大致仍是「中體西用」觀的一種新表述，不過「中學為體」顯然已被淡化，甚至成為某種「理想」，被「現實」需要推向遙遠的未來。

當初「中體西用」的主張本是應付取代「夷夏」關係的新出「中外」之局，而「中學不能為體」的結果當然與以西方為中心的「世界」壓倒中國相關。康有為所見的歐美為「諸夏」而中國近於「夷狄」的景象清晰地反映出近代人認知裡文野中西的互易，也烘托出中國渴望進入世界以成「諸夏」之一員的迫切心情。而「進入」世界的持續要求又進一步提示出「世界」那不言的隱義——它根本是以西方為中心的，且往往是一個不包括中國的地理區域或文化空間¹³¹。

一方面是西方要按照自己的面貌創造一個「世界」，另一方面中國也出現了國家目標外傾這一根本性的近代大轉變，故中國通過重新定位自身與世界的關係而「走向世界」，這一進程呈現出非常明顯的由被動轉向主動的趨勢，並越來越積極地參與到世界事務之中去¹³²。進入民國之後，「世界」本身也日益成為士人的一個思想工具，特別在處理當時許多人感到困惑的中西新舊之

(續)

張之洞等人關懷的科技和政制的層面「正式提升到文化的層面，因而突破了『中體西用』的思想格局」。參見余英時，《重尋胡適歷程：胡適生平與思想再認識》（台北：聯經，2004），頁180-188，引文在頁186。

131 這類見解是持續的，較早的一個代表是徐中約關於十九世紀中後期清廷外交的研究，見Immanuel C. Y. Hsü(徐中約), *China's Entrance into the Family of Nations: the Diplomatic Phase, 1858-1880*(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960). 最近的一個例子是徐國琦先生在論證中國的民族主義是國際化的民族主義(internationalist nationalism)一說時，曾著重討論清末尤其民初中國如何努力進入世界(entry into the world)或加入世界(join the world)。參見Xu Guoqi, "Internationalism as Nationalism: China during 1895 and 1919," in C. X. George Wei and Xiaoyuan Liu (eds), *Chinese Nationalism in Perspective: Historical and Recent Cases* (Westport, CT: Greenwood Publishing Group, 2001), pp. 101-120. 不過，徐先生的本意不一定想要強調「世界」是一個不包括中國的地理或文化區域。

132 參見Rebecca E. Karl, *Staging the World: Chinese Nationalism at the Turn of the Twentieth Century* (Durham, NC: Duke University Press, 2002), passim, particularly pp. 195-201.

間的時空關係問題方面，起到了異乎尋常的作用。

民初的新文化人創造性地發展了「世界」這一新概念，其時間意義常強於其空間意義，故與民初另一流行詞彙「現代」也多能替換使用；與此相類，「現代」對於民初人甚至一些今人都不僅具有時間意義，也包括空間意義，即指謂著「西方」（我所討論的更多是一種約定俗成的「認知」，而非嚴格的詞義界定）。這樣，「世界」常代表「新」的未來，而中國則更多象徵著「舊」的過去；空間上的「世界」雖約等於「歐美」而未必包括「中國」，但只要時間上「現在」的中國割斷與「已死的」歷史的聯繫而認同於「正在生長」的「世界」，便可以成為想像中的「未來世界」之一部分；那裡不再有空間的中西之分，大家都「正在生長」因而是可能平等或正走向平等的成員¹³³。

這樣一種充滿想像意味的時空互動，在某種程度上給了新文化人一種相對超越的地位；或者說，他們常常通過時空換位給自己營造一個超越古今、中外二元對立的超越地位；時間上的「現在」使它們輕易超越空間上的中西對立，而空間上的「世界」又使他們隨時可跳出（中國）「古代」的籠罩。雖然這樣的時空換位基本是在「精神」而非「物質」領域裡進行（以歐美為中心的「世界」往往無意接納甚至不那麼平等對待以「世界民」自居的中國人），但仍給新文化人以超乎尋常的自我批判能力，使他們可以激烈反傳統且公然認同於西方而沒有多少內心不安，因為他們正在為中國再造文明，面向著一個光明的未來。

清季人已普遍感覺到理想與現實的衝突，梁啟超於1901年論康有為的「哲學」，有一節的題目便是「理想與現實之調合及其進步之次第」。康氏提出「三世可以同時並行」的方式，就是要解決他的很多理想「與現在之實際」之間的全面衝突¹³⁴。類似的緊張和衝突也延續到「五四」時期，甚至以後；

133 其實中國人自己內心仍不認為中西平等，故中國還要全面向西方學習，以「進入」世界。類似思路的延續力非常強，直到21世紀的今天，我們的言說中還相當流行中國的「文學」或中國的什麼「進入世界」的說法，而學校系統中講授的「世界史」、「世界經濟」等仍不包括中國部分。

134 梁啟超，〈南海康先生傳〉，《飲冰室合集·文集之六》，頁84。

而試圖以「調和」或其他方式衝破或化解各種如網一般糾結纏繞的矛盾，同樣是持續的努力。中國讀書人的想像力在此得到了充分的發揮，清季的三世並行和民初的時空移位都是典型的體現。

或許這樣通過時空移位而轉換身分認同並不實在，但確實有助於時人化解古今與中西之間的緊張。未來世界那種接近「遠近大小若一」的願景不論怎樣虛幻，多少融化了當下不包括中國之「世界」帶來的「他人」感覺，故近年說得熱鬧的人我之別理論對新文化人的詮釋能力是相對有限的。曾有相當數量的讀書人試圖選擇「世界民」這一認同，他們其實希望消解甚或取代在世界上不那麼理想的「中國人」的認同。

國家目標外傾的「中國」面對著未必積極接納中國的「世界」，伴隨著無數層次的尷尬和緊張。有心人大概都在思考梁啟超提出的「我國在世界現居何等位置」以及將來怎樣「順應之以謀決勝於外競」的大問題。儘管不同的人可能有很不同的答案，魯迅所說的「世界雖然不小，但彷徨的人種，是終竟尋不出位置的」卻代表了相當一部分人的共識。然而，不論當年的讀書人在心態上多麼嚮往「世界」，一到「現實政治」的領域，他們得到的教訓往往是「世界」的確是一個外在的區域¹³⁵。而中國在世界之外的「現實」也凸顯了「中國」與「世界」的對立，使「世界人」的認同和世界主義的嚮往日益趨於虛懸，可望而不可及，造成相當一部分曾經的世界主義追隨者明確轉向民族主義¹³⁶。

隨著「九一八」後國難的一步步深重，越來越多的新文化人逐漸轉向民族國家的立場，其餘繼續站在世界主義立場上反對「狹隘」民族主義之人則

135 入江昭即曾用「世界政治中遠東的隔絕」來表述中國是國際政治中一個特殊「例外」的現象，參見Akira Iriye, *After Imperialism: The Search for a New Order in the Far East, 1921-1931* p. 88.

136 本文已論及周作人對自己的轉變做出了公開表態；早年傾向世界主義的傅斯年雖未明言，其實變得民族主義傾向甚強。參見Wang Fan-sen(王汎森), *Fu Ssu-nien: A Life in Chinese History and Politics*(Cambridge, New York : Cambridge University Press, 2000), p. 71.

漸感困難。但救亡的迫切反而在一定程度上抒解了民族主義和世界主義之間的緊張，中國成爲英美蘇等大國的盟國以及後來治外法權的取消等發展，在很大程度上滿足了士人「走向世界」的願望；抗戰後期在昆明等地重現的五四反傳統思潮，或即建立在此基礎之上。然讀書人能在國家民族處於危機時批判傳統，多少仍要通過中西新舊之間的時空換位來調適。

思想的「兩歧性」甚至「多歧性」其實貫穿於整個轉型時期，甚至延續到後來。如張灝先生所說，世界意識與民族主義雜揉混合是那個時代思想潮流的特色，儘管當年的士人大都不同程度地傾向於某種民族共同體的理念，但他們的世界觀是以普世秩序爲重心的；民族國家並非其終極目標，不過是走向世界大同的途中車站而已¹³⁷。當然，絕大多數讀書人也基本接受了梁啟超在「理想」和「現實」之間先側重現實的主張，民族主義仍是理解他們言行的重要概念工具。對那個時代的讀書人而言，民族與世界兩主義既有對立的一面，也有相通之處，並長期處於互動之中；需要回到他們所在的時代背景和社會情狀之中¹³⁸，以更開放也更多元的取向去認識和詮釋。

137 Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911*, p. 184.

138 回到立言者所處之milieu去認識和理解昔人的思想，是張灝先生在*Chinese Intellectuals in Crisis*一書中所提倡的取向。傅斯年在1920年代一篇未發表的殘稿中也曾主張，「要把一句話，一篇文，一段故事懂得透徹圓滿了，必須於作這言者所處的milieu了曉，否則字面上的意思合起來不成所謂」。這是一件「甚難的事」，但卻是不能不遵循的取徑。傅斯年的殘稿大概是爲一本普及字母書所寫的序言。原件藏台北中研院史語所傅斯年檔案，該所整理人士代命名爲「作者、環境與其它」，並大致確定文章約撰寫於1923或1924年。

「反求諸己」

——晚清進化觀與中國傳統思想取向(1895-1905)*

王東杰

四川大學歷史系教授

1895年2月，嚴復(1853-1921)在一篇討論「世變」的文章中指出，近代中國所遇到的問題，並非「一朝一夕」而成，而是根源於中西文化價值取向的差異。其中，又以歷史觀的不同最爲重要：「嘗謂中西事理，其最不同而斷乎不可合者，莫大於中之人好古而忽今，西之人立今以勝古；中之人以一治一亂、一盛一衰爲天行人事之自然，西之人以日進無疆，既盛不可復衰，既治不可復亂，爲學術政化之極則。」¹

在嚴復的描述中，中國歷史觀存在兩個不同的層面。在價值論的層次上「好古而忽今」，將理想懸於遠古的「三代」，不無退化意味；在歷史變化「規律」的層次上，相信治亂興衰的循環論。然而，歷史觀不僅是看待既往的方式，也是看待現實和未來的方式。不管是退化論還是循環論，一旦與厚今而求進的西式歷史觀相遇，便立即不堪一擊，終致「不能與外國爭一旦之命」。

* 文稿曾承羅志田、章清、許紀霖等先生批評指正，劉世龍先生在資料上予以幫助，謹此致謝。文中錯誤由本人負責。

1 嚴復，〈論世變之亟〉，收在王棻主編，《嚴復集》（北京：中華書局，1986），第1冊，頁1。

故爾，欲與外人爭勝，必須首先改變中國人的歷史觀念。

此論對時人顯然極具說服力。此後大約不到十年時間，進化就已成爲中國思想界中一些活躍人物及其追隨者們不言自明的「公理」和口頭禪。整個20世紀，這一信仰雖有時遭受現實的挫折，但基本上仍成爲近代中國最核心的信仰之一²。

近年來，已開始有學者對進化觀在近代中國的確立過程及其廣泛影響進行了較爲系統的探討³。這些成果揭示出，進化論的思想意義更多地在於它展示了一個美好的未來，從而爲中國人提供了一條疏離於沉淪的現實並走向未來的道路。其次，進化論的引入，是建立在近代中敗西勝的現實基礎上，且因樹立了勝優敗劣的價值觀而強化了西方文化在中國的優勢地位，進而推動了20世紀中國文化向西走和激進化的趨勢。

這些觀察自然不錯。不過，也應注意的是，時人既主動向對手學習，即意味著在他們心中尚存中國能夠由敗而勝的希望。昔扁鵲見蔡桓公，病癒危而辭愈烈；及至病在骨髓，則一言不發，望而卻走，或也可在一定程度上說明近代一些猛批中國傳統的思想家的心態。1907年，嚴復在爲英斂之(1866-1926)《也是集》所寫的序中說：「今夫謀國之士，同診疾之醫，惟所遇之猶可以生，故其詞滋危，其說彌厲；若明知其無可爲力，則戚者失聲，疏者卻走，又奚嗶然負建鼓以求亡子爲？」⁴正是典型的「愛之深而責之切」。

胡適(1891-1962)曾說：他接觸到達爾文(Charles Robert Darwin, 1809-1882)、斯賓塞(Hebert Spencer, 1820-1903)的學說，便「很容易的與幾個中國

2 強調進化觀念的主導地位，並不意味著近代中國思想中並無異質觀念的存在。事實上，即使在當代民間思想中，基於歷史上改朝換代經驗的循環論思考方式依然影響深遠，不少人仍以此「模型」描述20世紀中國政治格局的變化。

3 目前系統研究近代中國思想中的進化觀念的著作有James Reeve Pusey, *China And Charles Darwin*(published by Council on East Asian Studies, Harvard University, 1983)；王中江，《進化主義在中國》(北京：首都師範大學出版社，2002)；吳丕，《進化論與中國激進主義》(北京：北京大學出版社，2005)。這些著作對於進化論在中國的傳播、運用及其與各種思潮的關聯都做了詳細的討論。

4 嚴復，〈《也是集》序〉，收在王栻主編，《嚴復集》，第2冊，頁246。

古代思想家的自然學說聯了起來」⁵。李濟(1896-1979)則云：「記得小時初讀嚴幾道所譯的《天演論》，最欣賞的是譯文的聲調鏗鏘。」⁶這些回憶與通常強調的進化論對近人競爭意識的啓發多少都有一些距離，表明讀者對此觀念接受的多元性。另一方面，它們也提示出進化觀念能為中國人順利接受，固因其揭示了時代問題並提示了解決方案，但也和傳統中某些具體取向有關。這些來自過去的思想資源，使中國人在面向未來的過程中，對進化論的理解亦有與其西源不盡相同的特點。當然，除了明確地回向傳統尋找理據的公羊三世說外，時人多非有意為此。但他們在大規模接觸西學之先，已先有充分的中學訓練，故在自覺與不自覺間傳承著一些已定型的文化觀念，在歷史觀的方向性轉變中體現出有因有革的內在脈路。儒家經典中強調面對問題而自省的「不怨勝己者，反求諸己而已矣」(《孟子·公孫丑上》)；及積極進取的「為仁由己」(《論語·顏淵》)的取向；對近代中國進化觀念的影響尤為明顯。對於這一更為「中國」的面相，前人似尚注意不夠，此處即欲就此問題略加發揮，以為拾遺之助⁷。

曹聚仁(1900-1972)曾說：「幾乎每一個上一輩文人，都說他們讀到《天演論》的嚮往之情。」⁸但正如自己也說過類似話的胡適所云，「嚴先生的文字太古雅，所以少年人受他的影響沒有梁啓超的影響大」⁹。當時不少人接受進化觀念，恐怕都更多地是通過報章雜誌的介紹(而後者又在很大程度上受到日本進化思想的影響)。就此而言，20世紀初一度以報人自居的梁啓超(1873-1929)，在這一觀念傳播的過程中，或較嚴復更為重要。因此，本文以梁啓超為敘述線索，或可代表時人的一些共相。

5 胡適，〈我的信仰〉，收在歐陽哲生編，《胡適文集》(北京：北京大學出版社，1998)，第2冊，頁12。

6 李濟，〈人之初〉，《考古瑣談》(武漢：湖北教育出版社，1998)，頁27。

7 在這方面，仍是嚴復被關注得較多。除了史華茲(Benjamin Schwartz)的《尋求富強：嚴復與西方》(南京：江蘇人民出版社，1990；葉鳳美譯)外，較為全面性的考察可見余英時，《嚴復與中國古典文化》，收在氏著《現代危機與思想人物》(北京：三聯書店，2005)，頁104-121。

8 曹聚仁，《文壇五十年》(上海：東方出版中心，1998)，頁87。

9 胡適，〈四十自述〉，收在《胡適文集》，第1冊，頁71。

一、起步未久的競爭

中國人接受進化的觀念並不自嚴譯《天演論》始，此前有關進化論的一些觀念就已在流傳，惟多處於零星狀態，未像嚴譯一樣產生強烈的衝擊力¹⁰。另一方面，自1890年代中期，康有為(1858-1927)已開始將公羊春秋「三世」古義闡發為歷史的單線進化觀。這一追求「進步」的思路到底是康有為自發的認識，還是受了嚴復的啓發，說有不同。但即使康有為發明此義在他讀到嚴譯之前，仍不能確認這一思想未受「西學」的影響。不過，在具體的內容和思路，公羊三世說無疑更多地取自中國傳統的思想資源。

回向中國古典尋求理論依據和援據西來學說(不管在細節上有多少變化)的取向差異，實際上反映了雙方對中西文化價值估計的不同。嚴復與梁啟超關於中西歷史上有無民主的一次討論便透露了這方面的信息。1896年，梁啟超在〈古議院考〉一文中，將上古一些制度比附為「議院」。不久，嚴復寫信給梁啟超提出異議。梁氏回信一方面表示這種「引中國古事以證西政」的做法正是自己最討厭的，承認此說「訛謬」；另一方面又對嚴復所說「中國歷古無民主，而西國有之」的話表示不以為然，云：「西史謂民主之局，起於希臘羅馬。啟超以為彼之世非民主也。若以彼為民主也，則吾中國古時亦可謂有民主也。」按照公羊三世說，「據亂之世則多君為政，升平之世則一君為政，太平之世則民為政。」因此，「民主之局，乃地球萬國古來所未有，不獨中國也。」從西學證據看，「地學家言土中層累，皆有一定，不聞花崗石之下有物跡層，不聞飛龍大鳥世界以前復有人類。惟政亦爾。即有民權之後，不應改有君權。故民主之局，乃地球萬國古來所未有，不獨中國也。」¹¹ 按嚴譯《天

10 關於嚴譯之前中國的進化觀念，參考馬自毅，〈進化論在中國的早期傳播與影響——十九世紀70年代至1898年〉，《中國文化研究集刊》，第五輯(1987)；佐藤慎一，〈「天演論」以前の進化論——清末知識人の歴史意識をめぐって——〉，《思想》，第792號(1990.6)。

11 梁啟超，〈與嚴幼陵先生書〉，收在《飲冰室合集》(北京：中華書局，1989)，第1

演論》初譯稿開篇即謂：「地學之家積驗各種僵石，知動植萬品，率皆遞有變遷」云云¹²。其時梁啟超已讀到這一稿本，此處的引用極可能受了此段啟發。具體論點剛好相反的雙方均以之作爲立論的依據，已經預示了進化論在近代中國思想語境下的彈性。

細看下文可知，梁啟超對於民主乃世界古來所未有一句致意再三，其實並不著意於這一問題本身。他關注的乃是中西歷史的差距問題。蓋如果西人早自古希臘羅馬時代已有民主，而中國迄今尙無，豈非已在歷史的跑道上相差過遠，只能瞠目其後？西人民主不但不能追溯到希臘羅馬時期，且其走上興盛之路，亦不出百年而已。這樣一來，中國就不至於太落後：「苟自今日昌明斯義，則數十年其強亦與西國同，在此百年內進於文明耳。故就今日視之，則泰西與支那，誠有天淵之異，其實只有先後，並無低昂。而此先後之差，自地球視之，猶旦暮也。」¹³

中西原本差不多而迄今相差亦不太大的看法，並非在與嚴復書中首發。早在1896年，梁啟超就據李提摩太(Timothy Richard, 1845-1919)的《泰西新史攬要》的記述表示了同樣的意見：「泰西治國之道，富強之原，非振古如茲也。蓋自百年以來焉耳。」自拿破崙戰爭以後，「歐洲忽生動力，因以更新。至其前此之舊俗，則視今日之中國無以遠過」。因此，西人看似先進，其實也只是剛剛開始起跑不久而已。吾人如能像西人一樣「幡然而變」，則「不百年間」亦能「淳然而興」¹⁴。反之，西人雖文明，離文明的極點仍然相去遙遠。梁啟超根據康有爲的判斷說：「地球文明之運，今始萌芽耳。譬之有文明百分，今則中國僅有一二分，而西人已有八九分，故常覺其相去甚遠。」一二分距離八九分固然甚遠，但站在一百分的立場上看，則差距實在甚小。因此，「匪

(續)

冊「文集之一」，頁108。本文引用的梁啟超文字，均來自《飲冰室合集》，下不一一註明。

12 嚴復，〈《天演論》手稿〉，收在王栻主編，《嚴復集》，第5冊，頁1414。

13 梁啟超，〈與嚴幼陵先生書〉，頁109。

14 梁啟超，〈變法通義〉，第1冊，「文集之一」，頁6。

直黃種當求進也，即白種亦當求進也。」¹⁵

文明程度並無精確的計量標準，一二分和八九分的差別看似精確，實際仍是模糊而可以伸縮的。這在一定程度上代表了近代中國不少人的共同認知。直到1918年，吳稚暉(1865-1953)在《新青年》上發表文章，論「今日歐美的物質文明」非「西學」也，「乃是人類進化階級上應有的新學」時還說，「科學理想」已在世界上普及，「不過在這發腳的時節，西方人已經直接的應用在科學與機器，我們止間接的應用在漢學考據」。但這也關係不大，「早晚應用起來，或者一千五百年後的『未來黃帝』還生在東方。那麼，現在初期的發腳，東西相差一百搭八十年，六千年後的人類當然無所感知，看做我們同時發腳罷了。」¹⁶

不久，梁啟超對中國在「三世」中所處地位的估計稍有不同：「據亂世之治群多以獨，太平世之治群必以群。」中國乃以「獨術」治群，西人則以「群術」治群。據此，中國已自「一君為政」的升平世降到了「治群多以獨」的據亂世，與西人的差距進一步拉大。不過，如以「三世說」的最終理想為準，則西人去道猶有一間。蓋「有國群，有天下群。泰西之治，其以施之國群則至矣。其以施之天下群則猶未也。」¹⁷

不惟如此，如放在全世界歷史進程的格局內看，至少在政體方面，中國是與英國同類的：「今日之天下，自美、法等國言之，則可謂為民政之世。自中俄英日等國言之，則可謂為一君之世。然合全局以言之，則仍為多君之世而已。……嗚呼，五洲萬國，直一大酋長之世界焉耳。《春秋》曰：『末不亦樂乎！堯、舜之知君子也。』《易》曰：『見群龍無首，吉。』其殆為千百年以後之天下言之哉！」¹⁸ 那時的梁啟超認定英國是當時世界上最強大的國家之一(漸為美國超出，但仍較法國先進)，中國既能與英國處在同一階段，而

15 梁啟超，〈與嚴幼陵先生書〉，頁109。

16 吳稚暉，〈補救中國文字之方法若何〉，收在氏著《國音國語國字》，第2集(台北：傳記文學出版社，1970)，頁180。

17 梁啟超，〈說群序〉，第1冊，「文集之二」，頁2。

18 梁啟超，〈論君政民政相嬗之理〉，第1冊，「文集之二」，頁11。

超前於「全局」的多君之世，可知也並不算落後到哪裡去，而「群龍無首」的極樂世界尚需等到「千百年之後」。

進一步，文明與野蠻、進步與落後本是相對而言的。「世界之進無窮極也。以今日之中國視泰西，中國固為野蠻矣。以今日之中國視苗黎猺獞及非洲之黑奴、墨洲之紅人、巫來由之棕色人，則中國固文明也。以苗黎諸種人視禽獸，則彼諸種人固亦文明也。然則文明野番之界無定者也，以比較而成耳。今泰西諸國之自命為文明者，庸詎知數百年後，不見為野番之尤哉！」¹⁹ 在這裡，梁啟超將人種進化放在一個「先後」比較的序列中，且暗示後來可以居上，無疑意在使中國人從目前的野蠻狀態下通向一個更文明的未來。

當然，這並不意味著文野之分是沒有意義的：「文明野番之界雖無定，其所以為文明之根原則有定。有定者何？其法律愈繁備而愈公者，則愈文明。愈簡陋而愈私者，則愈野番而已。今泰西諸國非不知公之為美也，其仁人君子，非不竭心力以求大功也。而於國與國、家與家、人與人，各私其私之根原不知所以去之。是以揆諸吾聖人大同之世，所謂至繁至公之法律，終莫得而幾也。故吾願發明西人法律之學，以文明我中國；又願發明吾聖人法律之學，以文明我地球。文明之界無盡，吾之願亦無盡也。」²⁰ 文野之界無定而原則有定，國人乃可尋此方向而進。

在梁啟超看來，中國之敗是在歷史進化過程中的暫時現象，而非最終的競爭結果。他指出，世界上一切物種的進化，無不遵循著自劣而優的道路：「追原有生物之始，同是劣種而已。而其後乃能獨有所謂優種，以別異於群劣種而戰勝於他種者，何也？數種相合，而種之改良起焉。所合愈廣，而其改良愈盛，而優劣遂不可同年而語矣。」優劣乃後天差異，完全可以改變。若「以黃色人種與白色人種相較，其為優為劣，在今日固有間矣。至其末後之戰，勝敗如何，則未能懸定也。」因此，關鍵的勝負不在「今日」，而在未來（「末

19 梁啟超，〈論中國宜講求法律之學〉，第1冊，「文集之一」，頁94。

20 梁啟超，〈論中國宜講求法律之學〉，頁94。

後之戰」)²¹。

此時已有不少人逐漸開始接受西人文明而中國野蠻的判斷。不過，中國文化中存在著的夷夏之辨允許「夷狄」可以進而為「華夏」、「野蠻」進而為「文明」，也反過來承認由華夏退而為夷狄的可能²²。雖然包括嚴復在內的時人多以為西人已經到了「一治不再亂」的境界，為之豔羨不已，故對其歷史中「退化」的一面著意不多，梁云西人有在將來變為野蠻的可能性，也主要是「世界進化不已」一句的邏輯推論。但熟習《春秋》的他將不同種群的差別放在後天的競爭序列中，顯然受到這一更具開放性的中國傳統觀念影響。其中，「今泰西之自命為文明者」一句之「自命」二字，尤堪玩味，自是針對西人文明論中種族主義色彩而發。不過，這段話更重要的意義仍然落實在中國。蓋只要進化之門沒有關閉，中國便仍有希望。

梁啟超在運用文野可變論的同時，也不忘記把「苗黎猺獞及非洲之黑奴、墨洲之紅人、巫來由之棕色人」拿來與中國對照，並在此比較中為中國尋到一個可上可下的位置。類似的看法亦可在1903年發表在《大陸》上的一篇不署名文章裡讀到：「吾見世之論中國人者，動曰野蠻也，暗弱也，固陋也，埃及、印度、土耳其人之流亞也。此等謬悠之論，殊不足以定中國人之價值。夫中國人之地位誠劣，然引埃、印、土等人種為比擬，則未免流於極端。蓋彼等不惟無國民之資格，亦且無個人之資格，……若中國人則個人之資格甚優，其所以屢受外界之殊創奇辱，而無一人憤起以自立者，則以國民資格薄弱之故也。」²³ 這些言論體現出時人在反對種族歧視的同時，也部分接受了種族主義觀念，不過，其針對的主要還是將中國過分野蠻化的危險。蓋黑、紅、棕種人已為白人所滅，消失在歷史的舞臺上，而中國主權尚基本完整，危局便不至不可收拾。劣而不甚劣，通過「改造」而進化才分外地有必要且

21 梁啟超，〈變法通義〉，頁78、77。

22 羅志田，〈夷夏之辨的開放與封閉〉，《中國文化》（北京：三聯書店），第14輯（1996），頁213-224。

23 〈中國之改造〉，收在張枬、王忍之編，《辛亥革命前十年間時論選集》（北京：三聯書店，1960。以下簡稱「《時論》」），第1卷，上冊，頁420-421。

有可能。

1901年，已經因為變法失敗而流亡的梁啟超寫了〈過渡時代論〉一文，指出這是一個「希望」與「危險」並存的時代，延續了進化相對論的思路²⁴。不久，楊度在一段從詞彙到思路都明顯受到梁氏影響的文章裡，對此做了更為清晰的表達：「今日外人之呵我中國也，不曰老大帝國，則曰幼稚時代。我國之人，聞而惡之。嗚呼！此無足怪也，過渡時代之現象則然也。……夫天下萬事萬物之進化，何一非老大與幼稚兩現象後先相禪以成之者耶？又何一非老大與幼稚兩現象同時並立以成之者耶？推之歐洲各國而皆然，推之日本亦何莫不然？」因此，中國如能「乘此迎新去舊之時而善用其老大與幼稚，則一變而為地球上最少年之一國，夫豈難耶？」如是，「則今日之以老大與幼稚號我者，我等雖長奉之以為達爾文所謂進化之代名詞可也。」²⁵

另一方面，王爾敏先生注意到，19世紀中葉以來，受到時變刺激，不少學者借助於邵雍(1011-1077)的「元會運數」之說解釋世局之變，形成了獨特的「運會說」，並將時人相關言論詳列一表²⁶。惟其中未提及康有為的「地運說」，而此說實在一定程度上強化了那一時期梁啟超對中國未來的信心。1897年，梁氏在一篇宣布中國即將強盛的文章裡引述了這一說法：

吾聞師之言地運也：大地之運，起於昆侖。最先興印度，迤西而波斯，而巴比倫，而埃及。渡地中海而興希臘沿海股，而興羅馬意大利。循大西洋海岸迤北興西班牙、葡萄牙，又北而興法蘭西，穿海峽而興英吉利。此千年以內，地運極於歐土，洋溢全洲。其中原之地，若荷蘭，若瑞士，若德意志，則咸隨其運之所經，而一一淖起。百年以內，運乃分達。一入波羅的海迤東以興俄，一渡大西洋迤西以興美。三十年來西行之運，循地球一轉，渡大東洋以興日本。日

24 梁啟超，〈過渡時代論〉，第一冊，「文集之六」，頁27-28。

25 楊度，〈《遊學譯編》敘〉，《時論》，第1卷，上冊，頁247-249。

26 王爾敏，〈近代知識分子應變之自覺〉，收在氏著《中國近代思想史論》（北京：社會科學文獻出版社，2003），頁343-353。

本與中國接壤，運率甚速。當渡黃海、渤海與中國。而北有高麗，南有臺灣，以為之過脈。今運將及矣。東行之運，經西伯利亞達中國。十年以後，兩運並交。於是中國之盛強，將甲於天下。昔終始五德之學，周秦儒者，罔不道之。其幾甚微，其理可信。此固非一孔之儒，可以持目論而非毀之者也。以人事言之則如彼，以勢言之則如此。嗚呼，西人雖欲犬馬我，奴隸我，吾奚懼焉！吾奚餒焉²⁷！

大約在同一時期(光緒二十三年三月二十二日)，孫寶瑄(1874-1924)也在日記裡運用了氣運說預言民主時期的到來：「三代之君皆稱王也。王之先則有五帝，帝之先則有九皇，皇之前則稱民。三代而下，其君又莫不稱帝也，則是王之後又有帝矣。今歐亞諸大邦皆稱皇，是帝之後復有皇矣。地球不久盡變為民主，是皇之後復有民矣。名號者，至微末事，而足以覘大地終始之氣運」²⁸。

或者正是由於「地運說」或「氣運說」的理路太過近於「終始五德之學」，而與漸漸興起的科學觀念鑿柄不合，梁啟超很少提及此說。不過，在1902年討論世界大勢的一篇文章中，梁啟超提到五年前美國吞併夏威夷事件的影響時說：「前此美國勢力，全發揮於歐洲，固由其民族相切近，亦由大西洋為文明之中心點。美國東部先發達，職此之由。今則文明之中心移於太平洋，故美國文明，亦日趨於西部。」其經營菲律賓，便是這一過程中的一步驟²⁹。這裡並未直接稱引康說，文章的基調也遠不如前樂觀，但仍可看到「地運說」的影子。

其實嚴復也是運用類似觀念的一人。他在1895年說：「夫世之變也，莫知其所由然，強而名之曰運會。運會既成，雖聖人無所為力，蓋聖人亦運會中之一物。既為其中之一物，謂能取運會而轉移之，無是理也。」³⁰ 運會說與進化論均帶有決定論色彩。因此，這一傳統的歷史觀在已經接受了進化觀念

27 梁啟超，〈論中國之將強〉，第1冊，「文集之二」，頁16。

28 孫寶瑄，《忘山廬日記》（上海：上海古籍出版社，1983），上冊，頁91-92。

29 梁啟超，〈論民族競爭之大勢〉，第2冊，「文集之十」，頁22。

30 嚴復，〈論世變之亟〉，頁1。

的人們那裡並未完全死亡，至少一度是可以相通的。

二、「競於理」與「競於力」

進化論對於競爭的強調在中國引發的諸多影響之一，就是使此前已隱藏在不少人觀念中的重力尚武傾向得以明朗化³¹。不過，競爭的形式可以是多樣的，並不一定要訴諸「力」，相反，在這一觀念剛被引入的一段時間內，不少人試圖將競爭與「理」連在一起。嚴復本人就相當強調判斷「民種」高下當依據「民力、民智、民德」的綜合標準，並進而提出「浚智慧，練體力，厲德行」的全面進化途徑³²。隨著20世紀初中國思想界日趨激進，嚴氏更爲強調「德」在競爭中的重要性。1906年，他宣布「西人所最講、所最有進步之科，如理化、如算學。總而謂之，其屬於器者九，而進於道者一。」然「社會之所以爲社會者，正恃有天理耳！正恃有人倫耳！」³³ 1907年，他再次指出：「國與國而競爲強，民與民而爭爲盛也，非以力歟？雖然，徒力不足以爲強且盛也，則以智。徒力與智，猶未足以爲強且盛也，則以德。是三者備，而後可以爲真國民。及其至也，既強不可以復弱，既盛不可以復衰。」³⁴ 因此，真正的競爭是合德、智、體三者而言的，並不徒賴「力」之一端。

1902年，梁啟超本人在討論斯巴達歷史時有感而發，說：「立於生存競爭優勝劣敗之世界，豈惟智力之爲急，抑體力亦特重也。」³⁵ 這番話其實與他此前的觀念並不一致。戊戌時期，梁啟超已基本認爲「力」在世界競爭中漸趨式微：「吾聞之春秋三世之義：據亂世以力勝，升平世智力互相勝，大平世

31 參考羅志田，《再造文明的嘗試——胡適傳(1891-1929)》(北京：中華書局，2006)，頁21。

32 相關論述請參考：王爾敏，〈德、智、體、群四育的緣起〉，收在氏著《中國近代思想史論續集》(北京：社會科學文獻出版社，2005)，頁139-140。

33 嚴復，〈論教育與國家之關係〉，《嚴復集》，第1冊，頁167-168。

34 嚴復，〈《女子教育會章程》序〉，《嚴復集》，第2冊，頁252-253。

35 梁啟超，〈斯巴達小志〉，第6冊，「專集之十五」，頁9。

以智勝。」近百年來，「歐羅巴之眾，高加索之族，藉制器以滅國，借通商以辟地，於是全球十九，歸其統轄。智之強也。世界之運，由亂而進於平。勝敗之原，由力而趨於智。故言自強於今日，以開民智為第一義。」他相信：「世界之進化愈盛，則恃力者愈弱，而恃智者愈強。」³⁶

梁啟超將世界進化解理解為由力爭到智爭的過程，與嚴復強調合力、智、德於一體的思路頗為近似，而當時抱有類似意見的人也還不少。梁啟超即曾引用唐才常(1867-1900)的話：「西人以動力橫絕五洲也。通商傳教，覓地布種，其粗跡也。其政學之精進不已，駸駸乎突過乎升平，無可懼也，無可駭也。乃天之日新地球之運，而生吾中國之動力也。」³⁷此處雖云「動力」，而實以「政學」為本。唐氏又追溯上古以來的人禽競爭、人種競爭史，發現「群」與「智」乃爭勝之本，進而提出強種三術：「以開通強，以智學強，以仁群強。彼以種來，我以種往，士商雜選，網羅四張，是謂開通。格致既辟，天人斯窮，政法律例，機牙肆應，是謂智學。平一國權，平萬國權，大同之軌，於斯萌芽，是謂仁群。」其中，「開通」與「智學」二術「英美德法日本庶幾行之，仁群則未也」，至「中國則無一焉」。不過，其時中國「開通」之機已露，「如繼之以智學，終之以仁群」，則「凡有血氣，同我太平，甯強之足云？」³⁸

1897年，皮錫瑞(1850-1908)在長沙南學會的演講中，也提到競爭「以智不以力」的觀念：「今紅種、黑種為白人剪滅殆盡，……惟白人獨盛」，固「由於強弱不同，實由於智愚迥異。」蓋「紅種、黑種皆野蠻不知學問，雖性情獷悍，能以力強，不能以智強，故雖竭力與白種爭，終為白種所剪滅。強以智，不以力。」按此標準，黃種人處在白人與紅黑人種之間：「我黃種之人，聰明才力，不在白種之下。凡白種所能為之事，黃種無不能者。東洋一切製造，皆能仿效西人。今中國亦有能仿西人製造者。中國人出洋學習，其智慧多為西人推服。然中國雖有此智慧，未能講求開通，智者自智，愚者自愚，

36 梁啟超，〈變法通義〉，頁78。

37 梁啟超，〈說動〉，第1冊，「文集之三」，頁39。

38 唐才常，〈各國種類考自敘〉，收在鄭振鐸編，〈晚清文選〉（北京：中國社會科學出版社，2002），下冊，頁120-121。

其智者足與白種抗衡，其愚者亦與紅種、黑種相去不遠。」³⁹由於中國人智愚分化嚴重，故整體上不能與西人爭勝，然也尚不至為西人剪滅殆盡，因此是希望與危機並存，進退皆有可能，端賴人為。

世界競爭已主要成為「智」的競爭，學習的重要性也就不言而喻。當時最為流行的看法之一就是強調「學能進種」。張鶴齡(1867-1908)云：「夫天下之政，則天下之學而已矣。……政以保邦，而學能進種也。進種之效，能使頑者化，固者通，劣者純，陋者文。如果木之植，經園工之移接，而果實繁大，與原種迥殊。又如育蠶之法，察其病惡，加之厘剔，而繭絲一律純美。學之益於人生亦如是矣。」⁴⁰章太炎亦(1869-1936)曰：「不學，則遺傳雖美，能蘭然成就乎？」⁴¹張鶴齡使用的「園藝」的比喻及章太炎對於「遺傳」的看法，恐怕都更多地受到嚴譯的啟發，表明在「力」之外，時人對於進化論的接受與理解還有一條「學」的道路。

清季人愛說的「學戰」一詞，也可放在這一思路下理解：「二十世紀學界之風潮，不得不汲汲於進化。何也？處生存競爭之世，利害之烈莫甚於學戰」，故「學界不進化，即合秦始皇、成吉思汗、拿破倫為一人，不能橫行一步。」⁴²是則進化已主要體現在「學」的方面，學界之責可謂大矣。嚴復亦曰：「名、數、質、力，四者皆科學也，其公例通理，經緯萬端，而西政之善者，本斯而起。故赫胥黎氏有言：『西國之政，尙未能悉准科學而出之也，使其能之，其治且不止此。』中國之政，所以日形其絀，不足爭存者，亦坐不本科學，而與公例通理違行故耳。」⁴³

在失敗之後能向對手學習，也就將競爭的主動權操於我手，迎頭趕上便不

39 皮錫瑞語載在《湘報類纂》，乙集，卷下，頁13。此處轉引自王爾敏，〈清季學會與近代民族主義的形成〉，《中國近代思想史論》，頁185。

40 張鶴齡，〈學豫篇〉，收在《晚清文選》，卷下，頁126。

41 章太炎，《尙書·族制》，此處引用出自徐規，《尙書詳注》（上海：上海古籍出版社，2000），頁318。

42 雲窩，〈教育通論(節錄)〉，《時論》，第1卷，下冊，頁551。

43 嚴復，〈論教育書〉，《時論》，第1卷，上冊，頁107-108。

是不可能。梁啟超在討論歐洲文藝復興以來的歷史時說：「前此數千年之進化，何以如此其遲；後此數百年之進化，何以如此其速？其間必有一關鍵焉。」而此關鍵點就是馬丁·路德(Martin Luther, 1483-1546)、培根(Francis Bacon, 1561-1626)、笛卡兒(René Descartes, 1596-1650)等提出的新思想。因而中國如欲進步，必先「自新」。「自新有道，必自學始」⁴⁴。可知這裡說的「自新」，就是主動向西人學習之意，而仍是允許野蠻的「夷狄」通過後天的努力進而為文明。

另一方面，世界進化日趨於文明的局勢使得中國人在國際上占有越來越舉足輕重的地位，也為中國反敗為勝提供了可能。1899年，梁啟超指出，與此前的國際競爭通常採取戰爭的形式不同，馬上將要到來的「二十世紀，為經濟上競爭革命之時代，此有識者之公言也。而經濟上競爭之大權，實握於勞力工人之手」。白種人的勞資關係日益緊張，「非有外力以調劑之，他日之決裂，有不勝其禍者。而當此調劑之任者為誰？則我中國人種是也。」隨著「中國四百兆人之資本勞力插入於全世界經濟競爭之場，迭相補助，然後畸輕畸重之間，不至大相懸隔。而社會(即人群)上之危險，乃可以免。此乃二十世紀全世界一大進化之根原，而天運人事所必不可避者也。然則此進化之關鍵，惟我中國人種得而掌握之。我中國人，顧可輕量乎？」⁴⁵

中國人在經濟方面獨具特長乃是時人共識之一。1903年發表在《大陸》上的一篇文章說：「夫以中國物力之足，人工之厚，而無應用高尚之科學以濟之，中國之所以僅成今日之中國也。然其於治生之道，研究之不遺餘力，此其所以於人類社會競爭之舞臺上猶能占最高資格之由來也。識者謂世界趨勢，由兵力界之競爭一變而為經濟界之競爭；然則彈雨硝風之慘象已去，而金屬之氣將彌滿太空。其拔孤先登者，非在富於生產力之國度，老於經濟術之國民乎！」中國人之「經濟能力為個人之優者」，「而在國民則其資格不無缺欠」，遂在「生

44 梁啟超，〈近世文明初祖二大家之學說〉，第2冊，「文集之十三」，頁1。

45 梁啟超，〈論中國人種之將來〉，第1冊，「文集之三」，頁53。

存爭競場裡」表現不佳。因此，使其由「個人」變為「國民」至為重要⁴⁶。這一思路還是強調政治的重要性，但世界進入經濟競爭階段也無疑為中國提供了新的契機。

中國人潛意識中總有將「力」歸為野蠻的傾向，智鬥以「文」化「野」，就高級了許多。梁啟超在競爭中更多地看到「智」而非「力」，恐即與此取向有密切關係。說到「文」，就更是中國人的強項，發揮空間極大，並不限於「智」了。唐才常於梁啟超重視的「智爭」之外，提出了「仁群」的重要性。孫寶瑄更在1898年初的一段日記裡，將講「爭」的天演論與講「仁」的三世說結合起來，形成了更為清晰的思路：「天演家有爭存之說，故今之持論者多以爭為人之美德。曰不爭則治化不進，聰明不開。又謂世無大同，大同則平等，平等則無爭，無爭則所謂世界毀於均平散力矣。余曰不然。爭有三等：爭力、爭智、爭仁。爭也者，求免也，前進也。據亂之世，爭立求免於弱，進以強也。小康之世，爭智求免於愚，進以慧也。大同之世，爭仁求免於私，進以公也。爭之極，歸於無爭，何散力之有焉！且爭者，與貪得而行劫者異也，圖存以自立而已。據亂世，惟強者存，故爭於強；小康時，惟智者存，故爭於智；大同時，惟仁者存，故爭於仁。」⁴⁷

孫寶瑄也是《天演論》初譯稿的讀者之一，此處所云「爭力、爭智、爭仁」與嚴復的德、智、體兼備的競爭說頗有相通之處。但嚴復的「德」主要意指「民德」，故有「真國民」之說，且德、智、體三者並無階段的區分。孫寶瑄抱有超國家的大同之理想，故以「仁」作為競爭的最高境界。梁啟超雖然沒有明確提出「爭仁」的說法，而於大同理想仍是念茲在茲：「孔子之言性也，有三義。據亂世之民性惡，升平世之民性有善有惡，亦可以為善可以為惡。太平世之民性善。……西人近倡進種改良之學。他日此學極盛，則孔子性善之教大成矣」⁴⁸。

46 〈中國之改造〉，頁417、419。

47 孫寶瑄，《忘山廬日記》，上冊，光緒二十三年十二月十四日條，頁158-159。

48 梁啟超，〈讀孟子界說〉，第1冊，「文集之三」，頁19。

在公羊三世說的觀照下，西人「進種改良之學」已非「力爭」的手段，而成爲實現人性普善之理想的工具，離原意不啻南轅北轍。進一步，梁氏在前引文中所說，中國聖人提出大同世界的理想，已爲西人指示了進化的方向，從而成爲「文明我地球」的利器。蓋按照「內其國外諸夏」、「內諸夏外夷狄」、「遠近大小若一」的進化三階分，「秦以前據亂世也，孔教行於齊魯。秦以後迄今升平世也，孔教行於神州」。今世則西人東來，「自此以往，其將爲太平世乎？」⁴⁹ 中國文化對於人類進化提供的是方向，而西人提供的是手段，兩者相較，自然是前者重於後者。況且，西人未來所向已在孔子預言中：「大同之義，有爲今日西人所已行者，有爲今日西人所未及行，而可決其它日之必行者。」⁵⁰ 這至少意味著在理想的層面上，中國人較西人更爲進步。有此自信，中國文化在輸入西人文明的同時亦可以向西人輸出文明，「學」和「教」兩面均是主動，頗有後發制人的意味。

在較「爭力」更先進的「爭智」和「爭仁」的層次上，中國人並不劣於西人，反比西人超前。這使中國人在疏離於充滿危機的現實的同時，能夠面向一個更光明的前途。嚴復對孔子學說並不像梁啟超那樣信心十足，對中國文化的估計也較低，但也在《天演論》的案語中指出：「至於今日，若僅以教化而論，則歐洲中國，優劣尙未易言」⁵¹。看其下文表揚的先進的西人與日人的民性，均偏於「質」而非「文」。雖然他對於文野強弱之關聯的認識要複雜得多，此處更多強調的是「文弱」的一面，故覺「未易言」，然其躊躇不定或也正是不服輸心態的流露。因而，嚴復後來反覆強調的「智育重於體育，而德育尤重於智育」⁵²，恐就不僅僅是一時針對，其內心深處恐確保有濃厚的道德關懷。

庚子事變之後，中國的危機較前更甚。梁啟超在越來越受到日本思想影響的同時，得君行道的理想也愈益渺茫。這些都使他對形勢的估計越發嚴峻，對競爭的急迫感也日益增強。1901年他還說中國是一「過渡時代」，到了1902

49 梁啟超，〈新學偽經考敘〉，第1冊，「文集之二」，頁62。

50 梁啟超，〈讀孟子界說〉，頁18。

51 嚴復，〈天演論〉案語，《嚴復集》，第5冊，頁1390。

52 嚴復，〈論教育與國家之關係〉，《嚴復集》，第1冊，頁167。

年就表示「今日歐美所謂文明，皆過渡時代之文明也」；而「若中國者，則又並過渡時代而未能達者也。」⁵³這固然有可能是由於身為報人，寫作時急於脫稿，未能前後照應的緣故，但也可看出他心中的緊張和彷徨。

隨著言論重心越來越偏向於民族主義，「仁」的重要性在梁啟超那裡也日趨淡化，《新民說》發表以後，三世理論幾已在他筆下消失。他曾將嚴復所譯「物競天擇，適者生存」與日本所譯「生存競爭，優勝劣敗」加以組合，創造出「物競天擇，優勝劣敗」一語，「欲定以為名詞焉」⁵⁴。按兩語實際所指差不多，但表述有異，梁啟超合而為一，筆削之中蓋有深意存焉。「適者生存」重在「適」，就價值而言更具彈性。誠如梁啟超自己所說：「昔天演學者通用語，皆曰物競天擇，優勝劣敗。而斯氏(斯賓塞——作者註)則好用『適者生存』一語。誠以天下事無所為優，無所為劣。其不適於我也，雖優亦劣；其適於我也，雖劣亦優。」⁵⁵比較起來，「優勝劣敗」一詞的價值判斷色彩就要濃厚得多了。然而，梁氏明知區分「適」與「不適」的重要性，但仍取「優勝劣敗」一詞。因「此必至之勢，不必諱之事也。如以為罪乎？則宇宙間有生之物，孰不爭自存者，充己力之所能及以爭自存，可謂罪乎？夫孰使汝自安於劣，自甘於敗，不伸張力線以擴汝之界，而留此餘地以待他人之來侵也。」⁵⁶

進一步，超國家的大同理想不但不可能實現，抑且由文明之極點一變而為「野蠻」：「夫競爭者，文明之母也。競爭一日停，則文明之進步立止。由一人之競爭而為一家，由一家而為一鄉族，由一鄉族而為一國。一國者，團體之最大圈，而競爭之最高潮也。若曰並國界而破之，無論其事之不可成。即成矣，而競爭絕，毋乃文明亦隨之俱絕乎？況人之性非能終無競爭者也。然則大同以後，不轉瞬而必復以他事起競爭於天國中。而彼時則已返為部民之競爭，而非復國民之競爭。是率天下人而復歸於野蠻也。」蓋「國也者，

53 梁啟超，〈政治學學理摭言〉，第2冊，「文集之十」，頁66、68。

54 梁啟超，〈放棄自由之罪〉，《自由書》，第6冊，「專集之二」，頁23。

55 梁啟超，〈記斯賓塞論日本憲法語〉，《自由書》，頁101。

56 〈放棄自由之罪〉，頁24。

私愛之本位，而博愛之極點，不及焉者野蠻也，過焉者亦野蠻也。」⁵⁷這其實即是孫寶瑄1898年初日記裡批判過的言論，而彼時的梁啟超仍是大同理想的信仰者，此處態度則顯然大異。

事實上，這並非梁啟超一個人的轉變。那一時期，「力即理也」的說法頻繁出現在報章雜誌中：「吾儒者之言，謂論理不論力。庸詎知所據之力，即所據之理，更無力外之理乎？」⁵⁸「西哲之常言曰：『兩平等相遇，無所謂權力，道理即權力也；兩不平等相遇，無所謂道理，權力即道理也。』今日歐洲各國之自為交，與其交於他洲之國，則二者之區別也。」⁵⁹宋教仁(1882-1913)更有《漢族侵略史》的撰述。重「力」的「優勝劣敗」觀在中國越來越具有說服力⁶⁰。

不過，就在同一時期，梁啟超筆下仍然延續著此前的一些基本看法。如文明世界乃智的競爭：「在動物至野蠻世界，其所謂強者全屬體力之強也。至半文半野世界(又有稱為半開世界)，所謂強者體力與智力互相勝也。文明世界，所謂強者即全屬知力之強也。」⁶¹因此，人類競爭的形式仍是越進化而越和平：「英國鴻哲斯賓塞曰『凡人群不外兩種。一曰尚武之群，二曰殖產之群。……其在前古野蠻時代，以戰爭為常，以平和為偶。其生產機關，不過為武備機關而設，……故可命為尚武之群。其在挽近開明時代，以平和為常，以戰爭為偶。其武備機關，不過為生產機關而設，……故可命為殖產之群。』今日則全世界赴於開明之時也，故凡立國於天地者，無不以增殖國富為第一要務，而日演無形之競爭以鬥於市場。」⁶²據此，以戰爭為常與以和平為常便分別對應著野蠻與文明。梁啟超引用斯賓塞此說，下意識裡恐仍潛藏著重

57 梁啟超，〈新民說〉，第6冊，「專集之四」，頁18。

58 張鶴齡，〈彼我篇〉，收在《晚清文選》，卷下，頁122。

59 楊度，〈《遊學譯編》敘〉，頁255。

60 關於康有為的轉變，參考羅志田，〈物質救國：走向「文明」的康有為〉，收在氏著《二十世紀的中國思想與學術掠影》(廣州：廣東教育出版社，2001)，頁8-13。

61 梁啟超，〈論強權〉，《自由書》，頁30。

62 梁啟超，〈格生計學學說沿革小史〉，第2冊，「文集之十二」，頁2。

文輕武的觀念⁶³。

進言之，儘管「爭」的觀念已在中國思想界成爲優勢，「不爭」仍被不少人認爲不可放棄的理想。1901年，《清議報》上發表一篇不署名的文章，一方面承認「競爭者，天則也」，另一方面又以競爭無極，則世界無序，提出「秩序也者，乃競爭之無極範圍內所立之太極界也。文明云者，乃即其秩序之極界擴展於至大之謂。」作者指出，「最文明之世，萬有皆列於秩序之中而已」，此正「我漢族歷古以來」的理想。然而，「四千年來講秩序之學而無成，乃僅存秩序之虛裊，」且「轉以此虛裊之秩序，隘其競爭之域，而爲講競爭者所敗」。故生於今日，不能不順應競爭的「天則」。然而，「秩序者，太極也，亦天則也」，仍須放在心上，方可日進文明⁶⁴。這仍是「論理不論力」的儒者之道。1903年，《大同日報》的發起者在闡釋其意旨時更指出了「行事」與「用心」的區別：中國雖處據亂世，仍不可放棄大同理想。「君子之用心，則以大同爲歸；君子之行事，則以據亂世爲用」⁶⁵。競爭乃一時之手段，不爭方是最終之目標。

當時的中國人是因爲不能不爭才去講爭，內心的認同仍在道義。故一旦知道了西人還有社會主義、無政府主義一類講「理」的說法，便立刻風行。即使是彼時專講民族主義的人，也仍多取西人更具超越性的「理」而非赤裸裸的「力」。1904年，《江蘇》雜誌一篇文章云：「言愛國者，首推歐洲。歐洲之史，進步之史也。非唯歐人愛之，吾亦愛之。然而，吾愛之而不能發達之使如歐人之自愛者何也？則以吾國歷史、土地之不同使然也。祖宗之血質、社會之習慣、個人之感情，即使我以不能愛吾國而兼愛其它，則吾之愛吾國也不得

63 黃克武提出，梁啟超雖對歷史法則中惡的因素有所體察，但「還是相信人類有能力建立起一個以公理爲基礎的社會」。見氏著《一個被放棄的選擇——梁啟超調適思想之研究》（北京：新星出版社，2006），頁93。梁啟超思想中的傳統成分及其與達爾文主義的區別，見該書頁101-102。

64 〈無極太極論〉，《時論》，第1卷，上冊，頁37-38。

65 〈大同日報緣起〉，《時論》，第1卷，上冊，頁367。

不專。」⁶⁶ 歐人之史是「進步」的歷史，故而可愛，然自己的愛國心卻使愛他國之心不能「發達」；中國之史自不如西人「進步」，故也不甚可愛，然愛之卻「不得不專」。不過，如使中國亦「進步」，則可使「愛國」與「愛進步」合而為一。並不專屬於某一民族的「進步」為中國的民族主義帶來了生機。

三、天行與人事

中國由升平世降而為據亂世，由過渡時代退轉為「過渡時代猶未達」，梁啟超對中國的形勢的估計日趨嚴峻，進化之路也似乎變得愈加艱難，但「愛國心」的要求卻使其雖弱而不可斷絕。作為這種心態的反映，進入20世紀以後的梁啟超的論說重心越來越多地放在了「希望」方面。但愈講「希望」的重要性，愈提示著其內心中危機感在加劇。

要討論這一內容，必須首先注意到近代中國進化觀中的另一個問題，即人在歷史的進化中能否有為？如果能，其參與歷史發展的空間和作用又有多大？用當時人所用術語來說，即是天行與人事的關係問題。

嚴復說，斯賓塞之「大旨在於任天，而人事為之輔」，赫胥黎「亦什九主任天之說者」；獨於《天演論》一書有異，強調必須在天行之外，持之以人治。一般認為，嚴復是更偏向於斯賓塞的。不過，他也對「任天」說可能帶來的誤解有著清晰的認識，特意指出：「曰任自然者，非無所事事也。」⁶⁷ 蓋進化雖是時勢所趨，但花落誰手並不確定：「運會所趨，豈斯人所能為力。天下大勢，既已日趨混同，中國民生，既已日形狹隘，而此日之人心世道，真成否極之秋，則窮變通久之圖，天已諄諄然命之矣。繼自今，中法之必變，變之而必強，昭昭更無疑義，此可知者也。至變於誰氏之手，強為何種之邦，或

66 〈民族精神論〉，《時論》，第1卷，下冊，頁840。按此段羅志田先生已先注意到，唯論述重心略異。見〈近代中國民族主義的史學反思〉，收在氏著《二十世紀的中國思想與學術掠影》，頁83。

67 嚴復，〈天演論〉，頁1393。

成五裂四分，抑或業歸一姓，此不可知者也」⁶⁸。就此而言，進化是可以也應該由人主動爭取到的⁶⁹。

嚴復譯述「天演論」的一個主要目的就是推動變法，而這已經意味著人在歷史變革中是一積極因素。在這一意義上，嚴復對他所喜愛的老子學說加以了新的詮釋：「物之極也，必有其所由極；勢之反也，必有其所由反。善保其強，則強者正所以長存；不善用其柔，則柔者正所以速死。彼《周易》否泰之數，老氏雄雌之言，固聖智者之妙用微權，而非無所事事俟其自至之謂也。無所事事俟其自至者，正〈太甲〉所謂『自作孽，不可活』者耳」⁷⁰。天道迴圈並非束手以待之謂，能否由弱轉強如何全賴人的活用。顯然，嚴復對循環論的擔憂並不在於它是一種歷史觀，而是在於它作為一種人生態度對現實的可能的危害。他在1898年指出，循環史觀使得中國人不相信國家有亡種之禍，從而無所事事。蓋根據循環論的邏輯，「縱世運有盛衰，而天運循環，互為雄雌，亡國且不必然，何所謂滅種者？」若果如此，「則吾輩與彼，均可式食式飲而聽天下事之自至。」但問題顯然並不這樣簡單⁷¹。

事實上，歷史循環論在當時思想界的語境中並非一味消極。1895年春夏之間，夏曾佑(1863-1924)在致宋恕(1862-1910)的信中說：「晦蒙否塞，長夜不暘，萬事淩夷，遂有今日，大有繼紅人、棕人、黑人之勢，可懼哉！可懼哉！然而天道迴圈，往而必返。觀有儒教以來，素王之道淆於蘭陵，蘭陵之道淆於新師，新師之道淆於偽學。剝極於有明，其變已窮，於是而有顧、閻、戴、惠諸君講東京之學，而於是又有莊、劉、龔、戴諸均講西京之學。昔之往而益遠者，今且返而益近，而大道之行、三代之英，將在此百年間矣。此

68 嚴復，〈救亡決論〉，《嚴復集》，第1冊，頁50。

69 事實上，嚴復在〈論世變之亟〉中，將中國的歷史觀描述為古之「聖人」「牢籠天下、平爭泯亂」的治國策略造成的，這也獲得了梁啟超的認可。但細思可知，將歷史發展歸之於某些人有意設計的結果，在思路與康有為的「孔子改制」說頗有異曲同工之處，其實與重「天擇」的天演論不無衝突。

70 嚴復，〈原強〉，《嚴復集》，第1冊，頁12。嚴復此處所云之「太甲」，指的應是《尚書·太甲》。

71 嚴復，〈有如三保〉，《嚴復集》，第1冊，頁79-80。

非人之所能爲也。」⁷² 相信天道迴圈的夏曾佑此時對未來的估計充滿信心，絕無因此而無所事事之意，倒更近乎後來梁啟超所說的「以復古求解放」。

不過，嚴復的擔心也顯然並非空穴來風。與嚴復發表此論同一年，梁啟超在一次演說中指出，甲午以來，士大夫議論風氣與往昔大異，多數人已意識到中國有亡國危險。然而，在行動方面，此輩憂國者之無所事事與嚴復所觀察到的並無二致：「及求其所以振而救之之道，則曰天心而已，國運而已。」梁啟超斷言，中國之亡，不亡於貧、弱、外患、內訌，「而實亡於此輩士大夫之議論、之心力也。」他指出，「今中國病外感耳，病噎膈耳，苟有良藥，一舉可療。而舉國上下，漫然以不可治之一語，養其病而待其死亡。昔焉不知其病，猶可言也。今焉知其病而相率待死亡，是致死之由，不在病而在此輩之手，昭昭然也。……蓋天下無論何種人，皆可教皆可用。惟此死心塌地，一齊放倒，知其不可而不爲者，雖聖賢末由而化之。」⁷³ 梁啟超在此以人之有爲的「心力」對治諉過於「天心」的「放倒」，可以明顯看出傳統儒學與佛學中積極進取一面的影響；而「天下無論何種人，皆可教皆可用」一語，尤具「性善論」色彩，實與社會達爾文主義對人性的估計不同。

另一方面，相對於日譯的「生存競爭」，嚴譯的「物競天擇」顯然更強調「天」的決定性。然當時整個思想界從嚴譯中讀到更多的恐怕還是「人」。爲嚴譯作序的吳汝綸(1840-1904)即云，嚴復譯是書，「蓋謂赫胥黎以人持天，以人治之日新，衛其種族之說，其義富，其辭危，使讀者怵焉知變，於國論殆有助乎？」⁷⁴ 按吳氏在文中已明言赫氏之說與前此之天演學者「大歸以任天爲治」的取向不同，而且顯然知道嚴復更贊同斯賓塞的「任天」論，但吳文仍著力於「人」的一面，可知吳氏的意向所在。1898年初，孫寶瑄初讀該書的印象亦是：「《天演論》宗旨，要在以人勝天。世儒多以欲屬人，而理屬天，彼獨以欲屬天，而理屬人。以爲治化日進，格致日明，於是人力可以阻

72 夏曾佑，〈答宋燕生書〉，收在胡珠生編，《宋恕集》，上冊(北京：中華書局，1993)，頁530-531。原注略去。

73 梁啟超，〈保國會演說詞〉，第1冊，「文集之三」，頁27、28。

74 〈吳序〉，嚴復，《天演論》，頁1318。

天行之虐，而群學乃益昌大矣。否則，任天而動，不加人力，則世界終古爭強弱，不爭是非，為野蠻之天下。其說尤精。」⁷⁵ 孫寶瑄讀出來的大義，雖可能更近赫胥黎本意，而與嚴復譯意實相徑庭，蓋即以己意讀之，自然別有會心。

問題是，何以眾多的讀者皆從一部講「天擇」的著作中讀出「人事」？蓋因當時的中西競爭形勢太不利於中國，苟欲有所改進，則人力必須勝此「天行」。在那個時候，梁啟超尚可樂觀地估計中國之病尚輕，「苟有良藥，一舉可療」。及戊戌與庚子兩次事變之後，再這樣樂觀也難，「未來」、「理想」、「希望」一類的概念乃在他的言論中佔據了越來越重要的位置。早在1900年，他就宣佈：「理想者，天下之最大力量者也。其力能生出種種風俗、種種事業。」⁷⁶ 這句話確定了他在此後數年內議論的基本方向，他在歷史上看到的處處是「理想」的力量：意大利建國三傑之所以能夠百折不回，終成正果，亦是因為他們的理想所造。「人人心目中有祖國，而祖國遂不得不突出不湧現。」⁷⁷ 就此而言，「心力」才是進化的真正動力，也是人類進化的重要指標：「文明人何以有宗旨？宗旨生於希望，希望生於將來。……愈文明則將來之希望愈盛。」⁷⁸ 文明的標誌已由「智」與「仁」變為「希望」，此時梁啟超所觀察到的中國社會情緒之低落可見一斑。因此，作為先覺之人，最重要的任務就是在民眾中喚起這種力量：「世界之所以長不滅而日進化者，賴有造新風氣之人而已。」⁷⁹

梁啟超小時即常被教導「汝自視乃如常兒乎？」⁸⁰ 故他在20世紀初雖有意識地張揚國民思想，骨子裡仍時不時流露出「非常人也」的心態，且要求

75 孫寶瑄，《忘山廬日記》，上冊，光緒二十三年十二月初四日條，頁155。

76 梁啟超，〈中國積弱溯源論〉，第1冊，「文集之五」，頁14。

77 梁啟超，〈意大利建國三傑傳〉，第6冊，「專集之十一」，頁57。

78 梁啟超，〈論教育當定宗旨〉，第2冊，「文集之十」，頁53。

79 梁啟超，〈國民十大元氣論〉，第1冊，「文集之三」，頁63。

80 梁啟超，〈三十自述〉，第2冊，「文集之十一」，頁16。

諸如留學生之類的人物「不得以尋常人爲比例而自諉」⁸¹。在他的眼中，進化的原動力是由少數精英開啓的：「世界既未至『一切眾生皆成佛』之位置，則安往而得一文明極樂之地？彼迷而愚者，既待救於人，無望能造新世界焉矣。使悟而智者，又復有所歆於他界，而有所厭於儕輩，則進化之責，誰與之任也？……彼歐美數百年前，猶是一地獄世界，而今日已驟進化若彼者，皆賴百數十仁人君子住之而莊嚴之也。」⁸²

「造新風氣」、「造新世界」之類的用詞，也提示了那一時期興盛一時的佛教影響。相對於同時代的眾多思想家，佛教在梁啟超的論述中並不佔有太醒目的地位，但無疑也爲他提供了非常重要的思想資源。因果論經與進化論銜接，頻繁出現在他的筆端：「天下之理，不外因果。不造因則斷不能結果，既造因則無有不結果。」⁸³甚而言之，因果論較進化論更切實際：「佛之說因果，實天地間最高尚完滿博深切明之學說也。近世達爾文、斯賓塞諸賢言進化學者，其公理大例，莫能出此二字之範圍；而彼則言其理，而此則並詳其法。」⁸⁴因果論不但解釋了中國劣敗之所從來，也提供了轉劣爲優的具體方案：「一國之所以腐敗衰弱，其由來也非一朝一夕。前此之人，蒔其惡地，而我輩今日刈其惡果。然我輩今日非可以諉咎於前人而以自解免也。我輩今日而亟造善因焉，則其善果或一二年後而收之，或十餘年後而收之，或數百年後而收之。造善因者遞續不斷，而吾國遂可以進化而無窮。造惡因者亦然。前此惡因既已蔓茁，而我復灌溉而播殖之，其貽禍將來者，更安有艾也。」⁸⁵

因果論也強化了梁啟超早有的勝敗觀念。他表示，勝敗作爲後果只是相對於前因而言，種因則必可得果，端視機緣成熟與否：「淺見之徒，偶然未見其結果，因謂之爲敗云爾。不知敗於此者或成與彼，敗於今者或成於後，敗於我者或成於人。盡一分之心力，必有一分之補益。故惟日孜孜，但以造因

81 梁啟超，〈敬告留學生諸君〉，第2冊，「文集之十一」，頁21。

82 梁啟超，〈論佛教與群治之關係〉，第2冊，「文集之十」，頁48。

83 梁啟超，〈成敗〉，《自由書》，頁2。

84 梁啟超，〈論佛教與群治之關係〉，頁51。

85 梁啟超，〈論佛教與群治之關係〉，頁49-50。

爲事，則他日結果之收成，必有不可量者。若怵於目前，以爲敗矣敗矣，而不復辦事，則遂無成之一日而已。」⁸⁶ 故中國勝負，決不可「怵於目前」，而應著眼於未來。

從「造因」的角度講，言論鼓吹亦是人事的一部分：「世界之有完全國家也，自近世始也。」泰西國家觀念「果爲完全否乎，吾不敢知。雖然，以視前者，則其進化之跡粲然矣。……雖曰天演日進之公理，不得不然。然所以講求發明而提倡之者，又豈可緩耶？」⁸⁷ 進化雖是「公理」之「不得不然」，但人對這一過程的「講求發明」也指示了進化的方向：「前人以爲黃金世界在於昔時，而末世日以墮落。自達爾文出，然後知地球人類，乃至一切事物，皆循進化之公理，日赴於文明。前人以爲天賦人權，人生而皆有自然應得之權利。及達爾文出，然後知物競天擇，優勝劣敗，非圖自強，則決不足以自立。……是故凡人類智識所能見之現象，無一不可以進化之大理貫通之。……此義一明，於是人人不敢不自勉爲強者爲優者，然後可以立於此物競天擇之界。無論爲一人爲一國家，皆向此鵠以進。」⁸⁸ 就此而言，對於進化論的認知本身有助於歷史的進化過程。「既知其果之所必至，又知其果之所從來，則常能造善因以補助之，使其結果日趨於至善。學術之有助於進化，其功在是。」⁸⁹

梁啟超並不否定天的作用，而是指出人若能識此公理，即可利用之以「進種」。這和嚴復對於「聖人」的看法也是一致的：聖人亦「運會」中之一物，然其之所以爲聖人者，「特知運會之所由趨，而逆睹其流極。唯知其所由趨，故後天而奉天時；唯睹其流極，故先天而天不違」⁹⁰。「知其所由趨」看似被動（「後天」），卻可一變而爲主動（「先天」）。人力之用蓋在乎此。

梁啟超又以英國的憲政制度爲例，表明進化雖是「自然」所趨，亦靠人力所造：「英人常自誇於天下曰：『我之民權，自然發生之民權也。』嘻，此

86 梁啟超，〈成敗〉，頁2。

87 梁啟超，〈國家思想變遷異同論〉，第1冊，「文集之六」，頁12。

88 梁啟超，〈論學術之勢力左右世界〉，第1冊，「文集之六」，頁114。

89 梁啟超，〈地理與文明之關係〉，第2冊，「文集之十」，頁106。

90 梁啟超，〈論世變之亟〉，頁1。

言信耶！以云非自然也，則民族進化之定例，何一非由野蠻之自由，以進入於野蠻之專制。由野蠻之專制，以進入文明之自由。雖謂凡今世有民權之國，其發達皆由自然可也。以云自然也，則所謂民權者，何國非經百數十年之呻之嚙之哭以達之，擲百千萬人之汗之淚之血以易之，而英國其亦安能免也？」⁹¹ 天行是通過人力現實的，沒有後者，前者亦無從寄託。1904年，一位留日學生也暗示，進化乃是必然的結果，但人的作為至少能夠影響到進化的速度：欲實現民權自由，必知其「真義」，「與其實行之方法順序」。否則，「雖公理終不可滅，吾國民終有進於光明世界之一日，而為民權自由之鄉願，遲我數十年進化之期，則某所深恫也。」⁹²

不過，在某些場合中，「天」與「人」似又被梁啟超放入一種對立的關係中考慮。在1902年的《新史學》中，他表示「進化」只是針對人類社會才有意義的：「宇宙間之現象有二種：一曰為循環之狀者，二曰為進化之狀者。」從天然的立場上看宇宙，「則見其一成不變，萬古不易，故其體為完全，其象如一圓圈」；從社會的立場上看宇宙，「則見其生長而不已，進步而不知所終。故其體為不完全，且其進步又非為一直線。或尺進而寸退，或大漲而小落，其象如一螺線。」⁹³ 進化主要是對人類社會而言的，其結果更多地依賴於人的努力；若任其自然，必然會陷入治亂循環的圈子。

1903年發表的一篇不署名文章也表達了類似的看法：「物質之存恃天然力，天然力者振古如斯者也。……且物質者，以循環為公例，無機物變化而為有機，有機物破壞而又復於無機。物質不滅，豈能相避，遂燮然並列於世界。人群則不然。其消長生滅，皆人為之跡，而其公例，又有進步而無循環，有變動而無停滯，是以其所為，苟不與外力相應，則其形式必不能永存而不滅，要以數之多寡、勢之強弱決之。」⁹⁴

既然如此，則人事進化乃是與天爭勝的結果：「人以一身立於物競界。凡

91 梁啟超，〈新英國巨人克林威爾傳〉，第6冊，「專集之十三」，頁6-7。

92 攻法子，〈敬告我鄉人〉，《時論》，第1卷，下冊，頁497。

93 梁啟超，〈新史學〉，第1冊，「文集之九」，頁7。

94 〈論外交之進化〉，《時論》，第1卷，上冊，頁326。

境遇之圍繞吾旁者，皆日夜與吾相爲鬥而未嘗息者也。」而人也無時不處在與天行相競之中：「人治者，常與天行相搏，爲不斷之競爭者也。天行之爲物，往往與人類所期望相背，故其抵抗力至大且劇，而人類向上進步之美性，又必非可以現在之地位而自安也。於是乎人之一生，如以數十年行舟於逆水中，無一日而可以息。」⁹⁵

實際上，嚴譯《天演論》已以治園爲例，指出了類似現象的存在。一方面，人治可以改換天然，將荒地變爲園林；但另一方面，如不加以人力「護葺」，則不一二百年「青青者又戰勝獨存，而遺其宜種矣」。就此而言，「人擇」乃與「天擇」相對，其意義在「濟天工之窮也」。不過，人力「亦彼蒼所賦畀」，「所謂運智慮以爲才，制行誼以爲德，凡所異於草木禽獸者，一一皆秉彝物則，無所逃於天命而獨尊。由斯而談，則雖有出類拔萃之聖人，建生民未有之事業，而自受性降衷而論，固實與昆蟲草木同科」。一言以蔽之，則「人治天行，同歸天演」⁹⁶。不過，嚴復仍對赫氏書中過重「人治」的一面不以爲然，而從斯賓塞說，謂進化即在「天演」中：「天惟賦物以孳乳而貪生，則其種自以日上」⁹⁷。

因此，梁啟超筆下循環之「天行」與進化之「公理」並不矛盾。他關注的重心主要在如何行動的問題，故多著眼於人力的張揚，而循環論所隱涵的人不能亦無可作爲的推論正是最應警惕的。梁啟超云：「我中國土非不廣，人非不眾，而百姓愁苦，財用不興。彼蚩蚩者習而安之，莫知其所由然。或以爲是天運循環，莫之爲而爲，莫之致而至。任其自然，而剝極將有必復之時也。及一讀生計學之書，循其公例，而對照於世界之大勢，有使人瞿然失驚汗流浹背者。」⁹⁸

歐榘甲(1869?-1912)也有類似的觀察。他說，中國人常常恃天而行，「一曰由天吩咐，二則曰天道循環，彼盛必有衰，我衰必有盛，徐以待之而已。」

95 梁啟超，〈新民說〉，第6冊，「專集之四」，頁48、96。

96 嚴復，〈天演論〉，頁1332、1333。

97 嚴復，〈天演論〉，頁1351。

98 梁啟超，〈格生計學學說沿革小史〉，第2冊，「文集之十二」，頁2-3。

然而天道無情，「故恒視其人能自立與否爲斷」，以「長養」或「摧滅」之。「然則天者，不獨不可恃，且須有以禦之，乃可以生存。禦之如何？亦曰自立而已矣。」根據達爾文的物競天擇說，「萬物皆爭自存」。「夫爭自存者，爭自立也。不能自立，即不能自存，即爲他人所滅，即爲天所棄。諸君，諸君，即不欲自立，獨欲自存否乎？夫欲自存，則惟信自己，天無可恃也。」⁹⁹

這些議論和嚴復對循環論的批評如出一轍，與頻繁出現於清季思想議論中的「事在人爲」一詞，在在提示著那一時期流行的進化思想背後的進取精神，而這又與早已存在於中國傳統文化中的一些重要取向息息相關。余一所云之「天下事皆人爲而已。英雄去人若此其未遠也」¹⁰⁰，彷彿是「舜何人也，予何人也，有爲者亦若是」（《孟子·滕文公上》）一語的注釋。受到清季國粹主義影響的陶成章（1878-1912）也說：「近世歐化東漸，吾國文化幾爲所掩。……取彼所長，以補我所不逮，合爐鼓鑄，化成於我，普博淵泉而時出之，則日後文明之統一者，又安知非我東洋。事在人爲。」¹⁰¹此處的「有爲」更是與中國文化的自信心聯在一起的。蓋吾國文化雖暫時處於劣勢，然只要「我」取長補短，即可後來居上，「統一」世界文明。其中「化成於我」四字尤值注意。只要以「我」爲主，則外來文化仍可化爲「我」有。由落後到超前，亦掌握在「我」的手中。這正是典型的「爲仁由己」。

「爲仁由己」的另一面即是「厚責於己」，這也是清季進化思想中一個常見主題。1903年發表於《湖北學生界》中的一篇文章說：「物必先腐也而後蟲生之」，國亡亦然¹⁰²。梁啟超說：「凡一國之存亡，必由其國民之自存自亡，而非他國能存在之能亡之也。」¹⁰³楊度（1874-1931）的一段話更可說是「不怨勝己者」一語的身體力行：「嗚呼，白人之所得，今已如此，再舉黃河、揚

99 太平洋客（歐榘甲），〈新廣東〉，《時論》，第1卷，上冊，頁280-281。

100 余一，〈民族主義論（節錄）〉，《時論》，第1卷，下冊，頁486。

101 陶成章，〈中國民族權力消長史〉，收在湯志鈞編，《陶成章集》（北京：中華書局，1986），頁268。

102 〈論中國之前途及國民應盡之責任〉，《時論》，第1卷，上冊，頁461。

103 梁啟超，〈論中國人種之將來〉，頁48。

子江、西江三流域以奉之，則謂全球爲其私產，亦誰敢曰不然者？」雖然，「吾不怪夫彼之得之者，猶以爲優勝劣敗之公例宜如此也。吾獨怪我數千年文明繁盛之民族，至今日而盡舉祖宗立足之地，拱手以讓人，曾不少顧惜也。」¹⁰⁴

「天演公例」既不可違，怨天尤人當然於事無補，「反求諸己」才是真正的解決之道。值得一提的是，從這裡的「不怪夫彼之得之者」，到後來轟轟烈烈的反帝運動，中國人心態顯然發生了一個大變化。近年學界多著眼於闡發晚清與「五四」的關聯，固然不錯，而此處的現象說明，問題的另一面也不可忽略。

反過來，按照同樣的思路，國既「自亡」，當然可以「自存」。一位留日學生說：「亡印度的人，是印度自己，敗中國的人，亦是中國自己。我自己能夠敗，我必定自己能夠興。……我雖已成了八、九十歲的老人，但是我的年歲，仍同那外國一樣，不過他有少年的精神，我無少年的精神罷了。如今必定快快備起藥來，拿病醫好，使我精神復原，免去滅亡，也是很容易的事體。」¹⁰⁵大致在同一時期讀過《天演論》的胡適的回憶也可說明這一問題。他曾說自己早年接受了老子「不爭」的教導，到了美國後發現，在那裡「似乎無一事一物不能由人類智力做得成的。我不能避免這種對於人生持有喜氣的眼光的傳染，數年之間，就漸漸治療了我少年老成的態度。」他並稱之爲「這種樂觀的人生哲學」是他離開中國後「所學得的最大事情」。¹⁰⁶這裡的描述與本文所引同一時代裡並未到過美國卻同樣具有「無一事一物不能由人類智力做得成」氣概的人們感受不大相同，表明了同一觀念接受者原本具有多元的取向。不過，在另一處地方，胡適也曾說自己當時愛的是老子的「自勝者強」一句話，「所以取了個別號叫『希強』，又自稱『期自勝生』」¹⁰⁷。彷彿未出國前已有「樂觀」的態度。這恐怕一方面與他自幼所受理學訓練有關，另一方面亦與彼時整個思想界向上的精神不無關聯。

104 楊度，〈《遊學譯編》敘〉，頁258。

105 君衍，〈法古〉，《時論》，第1卷，下冊，頁532-533。

106 胡適，〈我的信仰〉，頁14、15。

107 胡適，〈四十自述〉，收在《胡適全集》，第1冊，頁71。

既然中西競爭之差別最終可以被歸結為「精神」和「心力」的不同，則一旦發奮，情勢自然不同。章太炎在1906年東京留學生歡迎會上的演說稱：「近來有一種歐化主義的人，總說中國人比西洋人所差甚遠，所以自甘暴棄，說中國必定滅亡，黃種必定剿絕。因為他不曉得中國的長處，見得別無可愛，就把愛國愛種的心，一日衰薄一日。若他曉得，我想就是全無心肝的人，那愛國愛種的心，必定風發泉湧，不可遏抑的」¹⁰⁸。亦可由這一角度理解。同樣，梁啟超在戊戌前對中西競爭狀況的樂觀估計，在20世紀初的時論中仍屢屢見到：「歐美列強，今日之見象，因已進化；然以理推之，則所占地位，乃進化之初階而非進化之極點，雖至貧弱之國，猶可起而追之。」¹⁰⁹而中國「苟善自為，匪獨可存，且將盛大。」¹¹⁰

另一方面，庚子以後，思想界日益對政府和上層階級失望，開始將目光轉向下層民眾。這種新眼光也為進化提供了新的保證。梁啟超曰：「古之天下所以一治一亂如循環者何也？恃英雄也。其人存則其政舉，其人亡則其政息。即世界藉英雄而始成立之說也。故必到人民不倚賴英雄之境界，然後為真文明。」¹¹¹故雖進化的原動力多出自少數精英，而「興民權」才是一治不再亂的根本途徑。下層人民在過去的政治舞臺上無所表現，一旦登場，則可使中國從「老大」的狀態下解放出來，煥發新的活力。1901年發表在《國民報》的一篇不署名文章設問道：「中國至二十世紀，而欲言興，毋乃晚矣？」作者指出，其實不然。蓋「列強之所以擒之縱之威之脅之者，政府也，官吏也；政府官吏而外，我同胞之國民，固非列強所能盡擒之縱之威之脅之者也。」因此，我國民一旦興起，「知今日之政府官吏，為列強所擒之縱之威之脅之之具，必不足恃以圖存也，則二十世紀之中國，方將新發現之地球，轟隆颯舉

108 章太炎，〈東京留學生歡迎會演說辭〉，收在湯志鈞編，《章太炎政論選集》（北京：中華書局，1977），上冊，頁276。

109 梁啟超，〈教育通論（節錄）〉，頁551。

110 〈審勢篇〉，《時論》，第1卷，上冊，頁104。

111 梁啟超，〈文明與英雄之比例〉，《自由書》，頁86。

之勢，列強方屏息斂足莫敢正視，支那大陸何至於亡！」¹¹²

四、餘論

胡適云，晚清進化論「像野火一樣，延燒著許多少年人的心和血。」但與此同時，閱讀《天演論》的人「很少能瞭解赫胥黎在科學史和思想史上的貢獻。他們能瞭解的只是那『優勝劣敗』的公式在國際政治上的意義。」¹¹³《天演論》的讀者實在無須深入認知其學理背景，蓋其說服力正體現在其作為「口頭禪」能夠「延燒」少年人的「心和血」亦即梁啟超所云「心力」的能量，而不是「赫胥黎在科學史和思想史上的貢獻」。

對於清季進化論的信仰者來說，這一從歷史中抽象出來的理論必然指向現實領域，而論者所特別喜歡強調的進化論的「未來」取向，其實也須經過「今日」才能「變現」。因此，在強調「理想」和「希望」之重要性的同時，對當下的關注亦是清季進化論一個重要特徵。楊度云：「舉自有人類以來變遷進化之往跡，而論其成敗之因果者，歷史家之言也，過去之事也；推人類所關係之理想以至無窮者，哲學家之言也，未來之事也。而間於二者之間，則為現在。現在之世界何等世界也？舉天下之各民族群起而相競爭，觀其誰優誰劣誰勝誰敗，以待天演之裁判之世界也，而又數千年文明繁盛之支那人種存亡生死之關頭也。」¹¹⁴故進化的關鍵不在過去或未來，乃在目前。《湖北學生界》的辦刊宗旨之一即是「專就目前說法。」蓋前此之中國「則瘡潰癰決，癥結畢現」，毫無可愛，後此之中國則依賴今日作為。故「中國之存亡關鍵在於今日。今日欲存中國即中國存矣，今日而欲亡中國即中國亡矣。」¹¹⁵

這種著重當下的觀念一方面扭轉了回向「三代」的舊式歷史評價體系，另一方面也強化了「反求諸己」的思考方向。1903年發表在《遊學譯編》上

112 〈二十世紀之中國〉，《時論》，第1卷，上冊，頁66、67。

113 胡適，〈四十自述〉，頁70。

114 楊度，〈《遊學譯編》敘〉，頁258。

115 張繼煦，〈敘論〉，《時論》，第1卷，上冊，頁439。

的一篇不署名文章說：

於萬世之中而有我之一生，於百年之中而有現在之一日，橫盡虛空，山河大地，一無可恃，而可恃惟我；豎盡來劫，過去未來，一無可據，而可據惟目前。昨日之所謂是，今日之所謂非，不得執昨日之是又為今日之是也；是也今日之所謂是，明日之所謂非，不得執今日之是以為明日之是也。情隨地而變，理隨境而移，要在以吾心之明，時時判斷之，時時更變之，而後能應於天下之大勢，而日日進步¹¹⁶。

只有「我」與「目前」才是真實不虛的境界，「日日進步」亦只有在此境界中才有意義。作者這番話真有「天上地下，惟我獨尊」的氣象。1913年12月13日毛澤東(1893-1976)在湖南第四師範學校預科「修身」課筆記中記下了「橫盡虛空，山河大地一無可恃，而可恃惟我」、「豎盡來劫，過去未來，一無可據，而可據惟目前」二語，與此文一字不差¹¹⁷。按其時毛氏正受教於楊昌濟(1871-1920)，而楊氏乃《遊學譯編》的作者之一，故毛這段話可能正是從他那裡轉手而來¹¹⁸。

同一天，毛澤東還在課堂筆記中記道：「哲學家之言曰：人以未來為重，或曰以現在為重，此頡德、楊朱所以背馳於東西而不相謀也。然而，為學之道則不能不重現在。何也？某氏有言曰，以往之事追悔何益，未來之事豫測何益。求其可據，惟在目前，有目前乃有終身。」學者多注意到梁啟超所受頡德(Benjamin Kidd, 1858-1916)「犧牲現在以利將來」的「未來主義」進化

116 〈教育泛論〉，《時論》，第1卷，上冊，頁403。

117 毛澤東，〈講堂錄〉，收在中共中央文獻研究室、中共湖南省委《毛澤東早期文稿》編輯組編，《毛澤東早期文稿》（長沙：湖南出版社，1990），頁601-602。

118 王汎森先生在〈中國近代思想中的傳統因素——兼論思想的本質與思想的功能〉一文中已注意毛澤東「橫盡虛空」一句，惟以為係改寫朱熹語。收在氏著《中國近代思想與學術的系譜》（台北：聯經，2003），頁158。

論的影響，而此處則明確指出了另一條以「現在」為重的進化取向，或亦是楊昌濟所述。與前引楊度語合觀，大概表示了清季湖南留日學生一定程度的共識。進一步，毛澤東的筆記中又將「重現在」析為「兩要義」。一是「貴我」，具體言則是「求己、不責人」。二是「通今」¹¹⁹。前引「可恃惟我」、「可據惟目前」兩條，分別即是這兩大要義的詮釋。

「貴我」、「通今」的取向也和進化論把價值觀念「歷史化」的思路有關。進化論者在推動變革思潮的同時，宣布世界上並無歷久不變的價值觀，每一觀念的功過均應視其在具體時空中的作用而定。梁啟超在介紹重商主義時說，這一思想雖有其弊，然其「於生計界之進步，大有裨益，固歷歷不可掩矣。而後世攻之者，視同蛇蠍。此其論與攻擊專制政體者無異也。夫專制政體在今日文明之國，固不容留此遺孽，而當人群結合力未鞏固之時代，則又安可少也。」同樣，「重商主義，在十六世紀以後之歐洲，誠不免阻生計界之進步，若移植於今日之中國，則誠救時之不二法門也。」¹²⁰經過「歷史化」的整理後，所有思想均被放進特定歷史環境下考慮，已無超語境的是非標準了。但與此同時，「吾心之明」作為判斷是非的標準卻有著被「絕對化」的趨向，與時人好講的「心力」頗有相通之處，在一定程度上提示了其與心學一路思想的內在關聯¹²¹。

余英時先生曾云：「中國史學思想的一個基本特點是強調人力在歷史中的中心作用」，而「天」是「透過人來進行的」¹²²。張灝先生指出，這種帶有「人本意識」的歷史觀念使得中國轉型時期的知識分子對「演化史觀」的瞭解與西方「很不同」：「一方面他們接受歷史向前直線發展的觀念，因而常常有很強烈的歷史潮流感；另一方面他們並不認為這歷史潮流會排斥人的自動自發

119 毛澤東，〈講堂錄〉，頁601。

120 梁啟超，〈格生計學學說沿革小史〉，第2冊，「文集之十二」，頁19、21。

121 關於心學對近代中國思想界的影響，特別是「心力說」，請參考王汎森先生的〈中國近代思想中的傳統因素——兼論思想的本質與思想的功能〉，頁152-159。

122 余英時，〈中國史學思想反思〉（關韻媚譯），收在氏著《人文與理性的中國》（上海：上海古籍出版社，2007），頁403、408。

的意識與意志。相反地，他們常常認為歷史潮流只有透過由人的意識產生的精神動力才能向前推進，這或許是受傳統天人合一宇宙觀不自覺的影響。」¹²³實際上，嚴復他選取「天演」一詞作為囊括人治、天行於一體的“evolution”一詞的譯名，心中未始沒有這種「天人合一」觀念的影子。

人的作用在此思想中又有兩種不同表現，一是對人主觀能動性（「心力」）的發揮，一是對向對手學習的主動性的強調（這又與文野可變的預設有關係）。後者受到前者的影響，又產生出一種類似於心學與禪宗裡直截簡易的風格，要求「直指人心」，迅速進步。按，“evolution”一詞運用到社會歷史領域時，實有與“revolution”（革命）相對的意義，特指那種「漸進的發展」、「有計劃的改變」¹²⁴。然而，由於對人力在進化過程中作用的強調，這一概念在中國已與「革命」聯繫起來。1904年，孫中山（1866-1925）即批評保皇黨人的漸進論云：「我們中國先是誤於說我中國四千年來的文明很好，不肯改革，於今也都曉得不能用，定要取法於人。若此時不取法他現世最文明的，還取法他那文明過渡時代以前的嗎？我們決不要隨天演的變更，定要為人情的變更，其進步方速。兄弟願諸君救中國，要從高尚的下手，萬莫取法乎中，以貽我四萬萬同胞子孫的後禍。」¹²⁵

1908年，孫中山進一步提出「天然進化」與「人事進化」的區分。當時，一位立憲論者「平實」在與孫氏的辯論中，提出時勢即自然，而「合天地人皆以自然為歸」，按照進化之自然，中國尚不能革命。孫中山則將人事與自然為二，指出時勢一詞乃「歷史之時代」才有者，意指「人事變遷之態度」也。他抓住「平實」所說「將人群家國之事，無不納於天演自然之中」一語，譏諷說：「爾於天演下加多『自然』二字，以為爾之說可完，而不知『天演』二

123 張灝，〈中國近代思想史的轉型時代〉，收氏著《時代的探索》（台北：中央研究院，聯經，2004），頁59-60。

124 雷蒙·威廉斯（Raymond Williams），《關鍵字：文化與社會的辭彙》（劉建基譯，北京：三聯書店，2005），頁159-161。

125 孫中山，〈在東京留學生歡迎大會上的演說〉，收在《孫中山全集》（北京：中華書局，1981），第1冊，頁281-282。

字之原文爲“Evolution”。此字有數意，兵式操演之『演』亦名曰“Evolution”。譯者乃海軍學生出身，慣於操演之事，先入爲主，故譯“Evolution”爲『天演』。……其實，“Evolution”在赫胥黎之書應譯爲『進化』乃合，譯爲『天演』則不合；以進化一學，有天然進化、人事進化之別也。若曰天然『天演』、人事『天演』則不合也，因人事進化與天然進化有相因的，亦有相反的也。」¹²⁶

孫中山自以爲有資格嘲笑嚴復這種「半吊子」的西學，而著意將時勢歸爲人事，蓋在爲「人事進化」(革命)留下餘地。1928年，胡適在文學領域裡重複了類似的觀點：「歷史進化有兩種：一種是完全自然的演化；一種是順著自然的趨勢，加上人力的督促。前者可以叫做演進，後者可叫做革命。演進是無意識的，很遲緩的，很不經濟的，難保不退化的」。而革命可以縮短自然演進的趨勢。蓋革命也者，「不過是人力在那自然的緩步徐行的歷程上，有意的加了一鞭」¹²⁷。胡適所謂革命即是人力進化的結果，有意無意間呼應了孫中山20年前的言論，可知此一取向影響甚深。實際上，對人事在歷史中作用的強調，也正是近代思想日趨激進化的重要原因之一。

但是，細讀可知，胡適在此雖然明確「革命」的重要性，議論的重心卻在表明，革命乃是順應自然趨勢而非人的主觀意志的結果。換言之，張揚人力並不意味著人就可以決定歷史的前景。中國的進化論者仍然認可，在歷史的發展背後自有一種趨勢，是人所無法違抗的。1902年，梁啟超甚至曾經表達過一種黑格爾式的歷史觀：「苟非時勢之所趨迫，雖孔子釋迦，必不能煽動一人。時勢即已趨迫，而偶爾借一二人之口以道破之。彼一二人，直時勢之傀儡而已。使無此一二人，亦必有他之一二人。眾生芸芸，安所往而不得爲傀儡。雖然，彼一二人固傀儡也，而時勢則神聖也。」¹²⁸ 雖然這番話是對「當道者」所說而別有意旨，但他在多數情況下主張進化有階不可「躐等」，前提顯然也是「時勢」之「神聖」性。

126 孫中山，〈平實尚不肯認錯〉，收在《孫中山全集》，第1冊，頁384-385。

127 胡適，〈白話文學史〉，收在《胡適文集》，第8冊，頁151。

128 梁啟超，〈敬告當道者〉，第2冊，「文集之十一」，頁32。

但關鍵是，將「時勢」歸諸人事的孫中山同樣認可歷史趨勢的存在。惟這一趨勢具體到每一件事上，到底指向何處，只能是見仁見智。胡適在文學革命中看到是二千年來「歷史進化的趨勢」，反對白話文的嚴復則在1919年云：「此事全屬天演。革命時代學說萬千，然而施之人間，優者自存，劣者自敗，雖千陳獨秀，萬胡適、錢玄同，豈能執其柄？則亦如春鳥秋蟲，聽其自鳴自止可也。」¹²⁹顯然以為「歷史進化的趨勢」是在另一邊。

歷史必然性的概念或者更多地來自西土，惟在中國的古典觀念中也並非稀見。一度風行的「運會說」，明顯是站在傳統思想立場上對於變局的因應。余英時先生指出，傳統中國史學在側重於人力因素的同時，也認識到「自然或超个人的力量在歷史过程中也發揮着作用」¹³⁰。強調「事在人為」並不一定意味著「人定勝天」。孔子既說「知其不可而為之」，也說「知天命」。羅貫中在《三國演義》中所云「謀事在人，成事在天」及晚清以降曾頗為流行的曾國藩所說「但問耕耘，莫問收穫」，也均帶有這一觀念的印記。

不過，中國傳統用來描繪歷史中「不得不然」的力量的概念「天」或「勢」並無歷史目的論的含義¹³¹。也就是說，這種在人力之外而為人所無法控制的力量並不必然導向一特定的目標，而常常只是歷史循環過程的一部分，進化論的必然性則是通向一個更美好未來的。實際上，這也是它對於近代中國人的吸引力之一。正如有人所說的：「吾悲夫吾國人志短氣促，坐視人獨立自由，而已永無見天日之望也。吾又喜夫政體進化為天下之公理，願獲幸福為人類之恆性，而冀吾國人之莫能外也。」¹³²進化既是「公理」，則中國亦「莫能外」；然而，這一「公理」也要靠人的爭取才能變為現實，否則就永是「希冀」而已。反之，人只要努力去「耕耘」，最終必定有「收穫」。這比過去那種沒有方向性卻決定最終「成事」與否的「天」，顯然令人感到有把握得多。

嚴復在赫胥黎和斯賓塞之間更偏重於後者的原因或也在此。按赫氏在書

129 嚴復，〈與熊純如書〉，《嚴復集》，第3冊，頁699。

130 余英時，〈中國史學思想反思〉，頁407。

131 同上，頁407-408。

132 競庵，〈政體進化論〉，《時論》，第1卷，下冊，頁543-544。

中〈演惡〉一篇云：「以天演言之，則善固演也，惡已未嘗非演」，如「必謂隨其自至，則民群之內，惡必自然而消，善必自然而長，吾竊未之敢信也」。嚴復案云：「通觀前後論十七篇，此為最下」。蓋倘照赫氏邏輯，善亦演，惡亦演，則歷史自身實無進化可言。況且赫氏又「以物競為亂源，而人治終窮於過庶」，則「太平為無是物也」，必陷入一治一亂的循環境地，這是嚴復不能認同的。反過來，「斯賓塞則謂事遲速不可知，而人道必成於郅治」，使歷史的光明前途更有保障，當然也就「豎義至堅，殆難破也」¹³³。換言之，當嚴復在斯賓塞和赫胥黎間加以褒貶取捨的時候，心中恐怕同樣潛藏著「吾國人之莫能外」於進化「公理」之外的希冀吧。

133 〈天演論〉，頁1392、1350。

近代中國轉型時代的民主觀念

黃克武

中央研究院近代史研究所研究員

前言：轉型時代的詞彙競爭與文化想像

中國近代思想史的轉型時代(1895至1925年前後)是中國思想文化由傳統過渡到現代的關鍵時代。其中一個重要的特徵是在新興傳播媒體之中，使用新的詞彙與新的文體(無論是白話文、梁啟超(1873-1929)文白夾雜的「新民體」，或所謂「解放的文言文」)所構成的新語言，來討論一些大家所關心的問題，如中西文化之關係、未來國家與社會的形式、民主與自由的意義、革命與改革的途徑、新時代的人格典型等，因而促成新思想論域的出現。

新詞彙、新語言所形成的新論域雖然打著「新」的旗幟，卻是在一個「傳統思想與『西學』交互影響的脈絡」中迂迴反覆，逐步地推陳而出新，並非翻開嶄新的一頁，直接進入一個新時代。在此過程中，源於傳統的思維方式，影響到國人對西方思想的認識與詮釋，因而展現出中西之間一部分衝突誤會，一部分交融互釋的思想狀態。例如在轉型時期，儒家的道德理想主義與西方近代的啓蒙思潮的理想主義混合爲一；儒家的經世理念、天人合一的宇宙觀、傳統中應然與實然相結合的思維模式，則影響到人們對西方演進史觀

的認識¹。

林紓(1852-1924)與嚴復(1853-1921)這兩位近代翻譯大家正是此一文化交融時代之產物。林紓翻譯了許多西方文學名著，如小仲馬(Alexandre Dumas, 1824-1895)的《巴黎茶花女遺事》；嚴復則介紹了西方自由主義、資本主義、演化理論與邏輯思想，其中赫胥黎(Thomas Henry Huxley, 1825-1895)的《天演論》、彌爾(John Stuart Mill, 1806-1873)的《群己權界論》等書影響十分深遠。他們兩人為福建同鄉，也是好友，並且都與新興傳播媒體，如商務印書館等關係密切，並由該館出版了許多他們的翻譯作品。在兩人的譯作中，均使用「富於彈性」、收容了大量新詞彙的「古文」，來表達西方的思想或反映西方社會、情感的文學作品，隨著兩人譯著的廣泛流通，此文體對當時人們發揮了不小的影響²。兩人比較不同之處是林紓是透過別人口譯³，再寫成文字，嚴復則是留學英國，並熟稔英文與西方文化，能直接閱讀英文作品。

這樣一來，嚴復顯然要比林紓更能精確地掌握外文，並從事翻譯，然而即使是以嚴復所具備的學術背景，他在譯介新思想時也面臨了許多問題。其中最困難者要屬「語彙不足」的困境。當時表達新觀念的新語彙有兩個主要的來源，一是從西方傳教士的書刊中所創造的新詞彙，一是當時留日學生從日本引進的日譯新名詞，雙方或採音譯，或從中國古典著作中汲取靈感來創造新詞，且兩者之間互有交流。值得注意的是當時許多詞彙的翻譯仍未固定，同一詞彙的不同翻譯名詞在相互競爭之中，而人們對於透過新語彙所認識的新思想，擁有很大的「文化想像」空間⁴。

1 張灝，〈中國近代思想史的轉型時代〉，《時代的探索》（台北：中央研究院·聯經，2004），頁59-60。

2 胡適即表示年輕時讀了大量林紓與嚴復的翻譯作品，他早年所寫的古文，在敘事文方面受林紓影響，說理文則受嚴復、梁啟超的影響。胡頌平編著，《胡適之先生晚年談話錄》（台北：聯經，1984），頁297。

3 這種翻譯方式在晚清還有一些例子。例如章炳麟在光緒二十四年七、八月《昌言報》（台北：文海出版社，1987）上所翻譯的〈斯賓塞爾文集〉，即是「湘鄉曾廣詮採譯，餘杭章炳麟筆述」。

4 見王中江，〈中日文化關係的一個側面：從嚴譯術語到日譯術語轉換及其緣由〉，《近

想像空間的產生與翻譯時所遭遇到的困難有直接的關係。無論在中國或在日本，翻譯語中「誤用」、「濫用」的情況很多⁵。以日本來說，當時許多與自由、民主思想相關的辭彙，在翻譯上都遭遇到困難。例如，以“society”(社會)的翻譯為例，日本啓蒙思想家福澤諭吉(1835-1901)最早將“society”一詞譯為「交際」、「人間交際」，卻不為人們所接受；中村正直(1832-1891)在翻譯彌爾的 *On Liberty* 時則將“society”譯為「仲間」、「仲間連中」，意指日本共同體中的「伙伴」、「朋友」，或一群人，但他又怕讀者不瞭解，因此又補充說明「即是政府」⁶。中村正直將「社會」等同於「政府」顯示在明治初期，要瞭解政府之外的一個「生活空間」的概念，確實困難。將“society”譯為今日通用的「社會」一詞，從明治初期開始，要到明治中期以後才固定下來⁷。“Rights”(權利)一詞的翻譯也是如此。福澤諭吉將“rights”譯為「通義」，但此一翻譯並未被人們所接受。日人將“rights”譯為「權」、「權利」要到1868年西周(1829-1897)翻譯出版《萬國公法》以後，至明治中、晚期，才逐漸地固定下來。他參閱了丁韞良(William Alexander Parsons Martin, 1827-1916)的中譯本，使用「權」、「權利」來翻譯“rights”，而普遍為人們所接受，並由留日學生再

(續)

代史研究》，1995年第4期，頁141-154。王中江引用王國維的看法，認為嚴譯術語為日譯術語所取代，除了社會背景之外(如大量留日學生)，亦有語言上的因素，「嚴復……喜用『單字』譯西學新術語……日譯術語的一個重要特點，就是多用複合詞表示，與單音詞相比，複合詞更能準確地表達術語的意義」，見頁153-154。羅志田，〈抵制東瀛文體：清季圍繞語言文字的思想論爭〉，《歷史研究》，2001年第6期，頁57-74。文中談到當時官方嘗試阻止日譯漢語的流通。如1903年《奏定學堂章程》中「新定學務綱要」：「日本各種名詞，其古雅確當者固多，然其與中國文字不宜者，亦復不少。近日少年習氣，每喜於文字間習用外國名詞諺語，如團體、國魂、膨脹、舞臺、代表等字，固欠雅馴；即犧牲、社會、影響、機關、組織、衝突、運動等字，雖皆中國所習見，而取義與中國舊解迥然不同，迂曲難曉；又如報告、困難、配當、觀念等字，意雖可解，然並非必需此字，而舍熟求生，徒令閱者界說參差，於辦事亦多窒礙。」該段引文見《東方雜誌》，第1卷第3期(1903)，頁64。

5 柳父章，《翻譯とはなにか》(東京：法政大學出版社，1985)，頁6-11。

6 同上，頁128-131。

7 同上，頁153-155。

傳回中國⁸。然而西周同時將“power”(力量)也翻譯為「權」。這顯示西周對基於自然法的“rights”與基於人爲之法的“power”，不加區別。此種混淆一直保留在今日將“rights”與“power”翻譯為讀音相近的「權利」與「權力」之上⁹。

在此種語彙混淆的情況下，嚴復不但批評國人譯介日譯的西書(當時稱爲「東學」)¹⁰，也對日譯的漢語新詞有所不滿，常常企圖鑄造不同詞彙與之競爭，但另一方面又不得不使用一些已經部分的約定俗成的日譯新名詞。這樣的語言狀況很清楚地表現在他的翻譯作品中。例如，他不欣賞日人將“society”譯爲「社會」，另行翻譯爲「群」(未被人們所接受)；他不喜歡日人將“rights”譯爲「權利」，認爲是「以霸譯王」(無論「權宜」或「權謀」都具有負面的意義)¹¹，將西方一個具有正面意義的詞譯爲一個帶有負面意義的詞，因此另行譯爲「直」，如「天直」、「民直」(亦未被人們所接受)；有趣的是他反而常將“interests”(利益)譯爲「權利」。再者，他接受日人以「自由」來翻譯“liberty”與“freedom”¹²，但覺得自由之內涵乃實有所指，並非空言，因此他將「由」

8 同上，頁78。

9 柳父章，《翻譯とはなにか》，頁80-81。

10 嚴復對於透過日譯本譯介西方學說的「東學」深表不滿。例如在光緒三十一年(1905)底寫給曹典球的信中大力抨擊東學：「大抵翻譯之事，從其原文本書下手者，已隔一塵，若數轉為譯，則源遠益分，未必不害，故不敢也。頗怪近世人爭趨東學，往往入者主之，則以謂實勝西學」。嚴復，《嚴復集》(北京：中華書局，1986)，頁567。又如張相文於1902年曾翻譯日人何禮之所譯之法國孟德斯鳩著《萬法精理》，嚴復不滿意張相文的譯本，說該書「大抵不知而作，曩以己意，誤己誤人」、「無條不誤」，因而另譯《法意》。《嚴復集》，頁942。王慶成等編，《嚴復合集》(台北：財團法人辜公亮文教基金會，1998)，第5冊，頁47。張相文之子張星煊在為其父撰寫年譜也說「此書侯官嚴復亦自英文譯成漢文，名曰《法意》。對於日本譯本及自日文譯成之漢文本頗多吹毛求疵之處。文人相侵，自古通病。」見〈泗陽張沌谷居士年譜〉，張相文，《南園叢稿》(台北：文海出版社，1968)，卷5，頁2391-2392。

11 劉禾研究《萬國公法》的翻譯指出“right”一詞在國際法的實踐之中本來就具有「霸」的性質，這樣一來具有負面意義的「權利」一譯詞其實是配合“right”的意涵。Lydia H. Liu, *The Clash of Empire: The Invention of China in Modern World Making* (Cambridge: Harvard University Press, 2004), p. 131.

12 此一翻譯最早出現可能是在1862年堀達之助(1823-1894)所編輯的《英和對譯袖珍辭書》之上，見柳父章，《翻譯語成立事情》(東京：岩波書店，1982)，頁180。

改爲古字的「繇」（具體地指涉一種絲線），將“liberty”譯爲「自繇」，此一譯語也沒有被人們所接受。

在嚴復的譯作中還有一個表現出詞彙翻譯未固定現象的是，他並不重複使用單一的辭彙來翻譯同一個字，而常常依據上下文來作調整。例如他將“rights and interests”合併翻譯爲「權利」；如上所述他又將“interests”翻譯爲「權利」；他也把“constituted rights”翻譯爲「權利」。根據筆者的考察當彌爾所稱的“rights”是一種源於自然或不可讓渡之意時，嚴復傾向於翻譯爲「天直」、「民直」；然而當“rights”與“interest”合用，而具有個人利益之意涵時，他則採用「權利」¹³。這些例子都顯示在轉型時期詞彙翻譯具有高度的不固定性，這些不固定的辭彙也反映新思想在當時論域中流動、游移，並衍伸出不同的討論方向。

這種中西交雜的語言與思想特徵使我們在處理近代中國思想史時，必須注意西方觀念與中國人所理解的西方觀念之間的差異，以及差異的演變，並探索各種差異形成的可能原因。這樣的差異不但表現在時代的思潮之上，如「民主」、「科學」、「進化論」、「自由主義」、「個人主義」、「社會主義」等在中國所經歷「中國化」的變化¹⁴，也可以從單一的翻譯詞彙從創發、相互競爭、直到部分被取代，部分發展爲建立穩定對等關係的語言變化中，充分地彰顯出來。

上述從詞彙翻譯來瞭解近代中國的思想變化是近年來學術研究的一個新方向，且已有一些重要的研究成果¹⁵。此一取向的基本觀點是將語彙、思想

13 見拙著，《自由的所以然：嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判》（上海：上海書店出版社，2000），頁165-167。

14 如金觀濤與劉青峰在《毛澤東思想與儒學》（台北：風雲時代，2006）中即企圖表明「共產黨文化……在某些方面與儒學同構」，以及「傳統是如何左右中國式社會主義意識型態的演變」，頁10、22。

15 如 Lydia H. Liu, *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity--China, 1900-1937* (Berkeley: University of California Press, 1996). Michael Lackner, Iwo Amelung, and Joachim Kurtz, eds., *New Terms for New Ideas: Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China* (Leiden: Brill, 2001).

與新知識、新學科的翻譯過程歷史化，它不強調由新詞彙的翻譯「形成」了新語言，再「構成」了新論域，而注意到新論域的出現其實是與詞彙翻譯、觀念形成的過程密切交織在一起。換言之，翻譯並非有如字典那樣指涉不同語言之中詞彙間單純的對等關係，而是跨文化、跨語際、跨領域的實踐，牽涉到至少兩國文化、兩種語文、兩種文化符碼的交流溝通(有時甚至是三、四種語言與文化)，此一溝通過程包括理解、誤會、投射、挪用等。因此只有深入地研究此一過程，才能了解新思想論域的重要內涵。

本文將以轉型時代有關民主思想的譯介為中心，探討近代中國知識分子如何在中西思想中篩選、取捨而分別引介「盧騷主義」(Rousseauism)與「彌爾主義」(Millsianism)的民主觀念，再形成兩種不同的近代中國民主傳統。其中「高調的」盧騷主義聲勢浩大，並與傳統觀念結合為激進的革命論，成為近代中國民主思想之主流，一直到今日仍發揮強大的影響力；而從嚴復、梁啟超開始譯介的「低調的」彌爾主義，則顯得與中國思想界格格不入，只能造成有限的影響。再者，嚴、梁所代表的中國彌爾主義傳統，一方面與主流的盧騷主義有共通之處，另一方面亦批判主流觀念，而有其獨特的想法。本文將剖析兩者交互關係、思想異同，及其在近代思想史上的意義。

西方兩種民主傳統：彌爾主義與盧騷主義

近代中國的民主思想是由西方引進，因此我們在討論其發展之前，要討論西方兩種不同的民主傳統：一是彌爾主義，一是盧騷主義¹⁶。誠如筆者曾指出的：近代中國所引進的主流民主思想傾向於接受盧騷主義的民主觀念，卻與彌爾主義的民主觀念格格不入，而此一取捨涉及中國傳統主流的思想觀念與盧騷主義之間的親近性¹⁷。

16 這兩者即是張灝所謂的「低調的民主觀」與「高調的民主觀」，見張灝，〈中國近代轉型時期的民主觀念〉，《時代的探索》，頁62-65。

17 黃克武，〈清末民初的民主思想：意義與淵源〉，收入：中央研究院近代史研究所編，《中國現代化論文集》(台北：中央研究院近代史研究所，1991)，頁363-398。

那麼彌爾主義與盧騷主義究竟有何不同？西方學者在開始討論民主發展時，並不加以類型化，只探討歷史上各種不同的民主觀念。較早注意到民主思想內在之歧異者可能是黑格爾(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831)。根據Charles Taylor的研究，黑格爾曾敏銳地指出在西方民主思想中存有一種「功利主義的、原子式的社會工程」(utilitarian, atomistic social engineering)，以及一種「經由實現共同意志達成絕對的自由」(the drive to absolute freedom through the realization of the general will)之間的對立¹⁸。

其後Joseph Schumpeter(1883-1946)在1943年所出版的《資本主義、社會主義與民主》(*Capitalism, Socialism and Democracy*)一書，也討論到與彌爾主義、盧騷主義有關之概念，並批判與盧騷主義密切相關的烏托邦思想¹⁹。根據Schumpeter，人們所表達的政治觀點不一定是理性的，也不一定形成一個表達共同福祉的統一性的意志。如他所說的：「對不同的個人與群體來說，共同福祉必定是意味著不同的東西。」²⁰再者，無論在何種政治體制之下，人民並無法自己來統治自己。因此民主只是以自由選舉來分配政治權力的一種方法罷了：

民主並不是，也不可能是指人民自己治理自己。民主只是意指人們有機會接受或拒絕將要統治他們的人。……從這一方面來看或許我們可以說民主是政治家之治²¹。

如果上述的觀點才是民主政治實際的意涵的話，Schumpeter認為：探討民主政治的未來走向時，必須要處理如何從此一「淒涼的」(bleak)實際狀況

18 Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 130.

19 Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1976).

20 Ibid., p. 251.

21 Ibid., pp. 284-285.

中，獲致最佳之結果。此一觀點和彌爾所強調的設計一個能在最大程度上，以立法方式保障個人自由之政治體制的想法十分配合。這樣一來，Schumpeter的觀點有助於建立一種彌爾主義的民主傳統，此一傳統有別於盧騷所強調的民主，可以實現人們的共同意志與全民福祉的觀念²²。

我們不確知羅素(Bertrand Russell, 1872-1970)是否受到Schumpeter的影響，但他開始區別「洛克傳統」與「盧騷傳統」。Jacob Leib Talmon(1916-1980)也區別了「自由民主傳統」與「極權民主傳統」。F. A. Hayek, Charles E. Lindblom, John Dunn, Claus Offe 與 Ulrich K. Preuss等學者則以類似的方式，區別「英美的自由傳統」與「法國的共和傳統」²³。

上述這些有關「美國傳統」、「法國傳統」或者「自由傳統」與「共和傳統」的區別與本文所說的彌爾主義、盧騷主義的區別是完全配合的²⁴。彌爾主義與盧騷主義的區別可以視為是環繞著個人自由、政治權力、知識與道德，而採取不同的觀點。

盧騷主義認為這四者可以融合在一起。換言之，根據此一觀點，如果人們具有道德與知識，而且如果他們可以採取直接選舉的方式，推舉領袖，施行統治，那麼統治者的政治權力就可以和人們所擁有的自由、道德與知識融合在一起，此即人民作自己的主人，而表達全民意志的民主政治。再者，如孫中山所說，並在近代中國廣為人們所接受的一個類似的想法是，如果一個具有道德、智慧的菁英分子握有政治權力，他可保證讓每一個人享有真正的自由與平等²⁵。後者雖有較強的菁英主義的色彩，然其基本精神仍源於盧騷主義。

彌爾主義的思想家，包括彌爾本身在內，認為此一融合是一個很危險的

22 Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, pp. 250-268; 269-283. David Held, *Models of Democracy* (Cambridge: Polity Press, 1987), pp. 168-185.

23 Claus Offe and Ulrich K. Preuss, "Democratic Institutions and Moral Resources," in David Held, ed., *Political Theory Today* (Stanford: Stanford University Press, 1991), pp. 152-153.

24 在中文學界中如蕭公權、李澤厚等人的作品中也談到類似的區別。

25 山田辰雄教授稱之為「代行主義」，並認為代行主義包含了民主化的可能性。見山田辰雄，〈序論—現代中國における代行主義の傳統について〉，《歴史のなかの現代中國》(東京：勁草書房，1996)，頁1-9。

烏托邦。他們特別擔心「多數的暴力」，或者少數的人(統治者)將一己之私偽裝為共同福祉，來追求個人利益。在他們的眼中，此一危險尤其表現在法國大革命期間的雅各賓主義(Jacobinism)之上。因此彌爾主義的思想家不強調盧騷式融合的理想，他們所追求的是在道德陰暗的歷史過程中，以漸進調適的方法，建立一個可靠、能幹並對人民負責任的政府，再盡可能地以立法的方式保障範圍最廣的個人自由，並孕育健全的民間社會來討論政策的得失，監督政府施政。

彌爾主義對盧騷主義融合理想的質疑主要是建立在兩種悲觀主義之上：人性論與知識論的悲觀主義。這兩者不一定有邏輯上的關連，但在西方歷史上卻大致在同一時間出現。人性論的悲觀主義即是張灝在《幽暗意識與民主傳統》一書中所深入討論的西方民主傳統中的「幽暗意識」。西方的幽暗意識與基督教「原罪」觀念，以及亞里斯多德(Aristotle, 384-322B.C.)至柏克(Edmund Burke, 1729-1797)以來反烏托邦、強調政治不能道德化的保守主義的政治傳統有密切的關係。亞里斯多德在 *Politics* 一書中將所有的政治制度分為六種，他覺得第一種與第二種最好，其他都是「錯誤的」。他認為：「談到普通的國家，他們大概沒有辦法實行最好的憲法。」所以在該書中，亞里斯多德主要討論如何維持或修改根本上是「錯誤」的政治制度²⁶。柏克則強調歷史、文化的連續性，他認為現行的體制是在歲月中不斷成長進步，而逐步成熟的一個有機體。對他來說，如果缺乏此種連續性，一個社會無法維繫其整合性，並有效地追求人類普遍性的目標。以英國來說，她的社會、政治秩序中雖有一部分或有瑕疵，但在整體上卻是完善的。因此柏克認為一個合理的變革方式是調適性的逐步改良，而非激烈的暴力革命，立刻建立一理想政體。他並從此一觀點批判法國大革命。至於基督教原罪的觀念與民主制度之關聯，美國宗教思想家尼布爾(Reinhold Niebuhr, 1892-1971)在《道德的人與

26 Ernest Baker, tr., *The Politics of Aristotle*(Oxford: Oxford University Press, 1950), p. 181. Thomas Metzger, "Developmental Criteria and Indigenously Conceptualized Options: A Normative Approach to China's Modernization in Recent Times," *Issues and Studies* 23:2(1987), pp. 19-81.

不道德的社會》(*Moral Man and Immoral Society*)中有很清楚的闡釋。他提出「雙重人性觀」的看法，認為人一方面有原罪，另一方面有為善去惡的能力。民主制度即企圖發展一套制度規範，來防範人們或是因為原罪，或是因為在群體生活中失去自主性的道德判斷，所產生的罪惡行為。從雙重人性論的角度，他指出：「人行正義的本能使得民主成為可能，人行不義的本能使得民主成為必要。」²⁷

在此背景下，近代西方的自由主義者對人類的墮落性與罪惡性均有深刻的體認²⁸，他們認為人類、尤其是統治者，傾向於自私自利，如阿克頓爵士(Lord Acton, 1834-1962)所說：「權力使人腐敗，絕對的權力使人絕對的腐敗。」(“Power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely.”)又如美國漢彌爾頓(Alexander Hamilton, 1755-1804)所說：「我們應該假定每個人都是會拆爛汙的癩三，他的每一個行為除了私利別無目的」。如果讓本質上很壞的人掌握政治權力，他們怎麼可能具有智慧與道德，來從事政治，並追求大眾共同的福祉呢？彌爾主義者因而企圖以制度制衡，來抵銷個人私欲，實現公益。

第二種悲觀主義是「悲觀主義的認識論」，認為有關道德或政治上的議題，人類很難建立客觀的知識，只有相互競爭的意見。Karl R. Popper(1902-1994)或許首次使用「悲觀主義的認識論」的概念。他在1960年代早期開始用知識論上樂觀主義與悲觀主義的對照，來指涉真理比較明顯與真理比較不明顯的觀念。然而 Popper 並不利用這組概念來描寫歷史上對知識的看法，而是用來做哲學評估。他認為和他所謂的「批判的理性主義」相比較，悲觀主義的認識論與樂觀主義的認識論都是錯誤的。再者，Popper 只將此一概念運用在西方思想之上，而並未用來分析不同文化中對知識的不同態度²⁹。

27 張灝，《時代的探索》，頁232。

28 張灝，《幽暗意識與民主傳統》(台北：聯經，1990)，頁5-18。Arthur O. Lovejoy, *Reflections on Human Nature*(Baltimore: Johns Hopkins Press, 1961). Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness: A Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defence*(New York: Scribner's, 1944).

29 Karl R. Popper, "On the Sources of Knowledge and of Ignorance," *Conjectures and*

從悲觀主義認識論出發，彌爾主義思想家認為政治權力不可能與客觀的公共福祉聯繫在一起。這樣一來，民主應該將焦點放在保障個人自由，使之避免受到很可能會誤用政治權力、或宣稱為道德正義化身，實際上卻追求一己私利之政治家的威脅。

彌爾對於人類「易犯錯性」(fallibility)的強調，即反映此種悲觀主義的認識論。眾所周知，彌爾利用此一觀念來強調容忍的必要性³⁰。他說：「在人類心靈不完美的情況之下，爲了獲致真理，我們需要各種不同的意見。」(“In an imperfect state of the human mind the interests of truth require a diversity of opinions.”)³¹ 當然，在這方面彌爾並不一致，他對知識的獲得也表現出樂觀的一面。他看到真理的累積會促使文明世界的形成，並導致人類的進步。然而，他有關自由的根本觀念，無疑地是建立在悲觀主義認識論之上，亦即進步依賴知識的累積，知識的累積則依靠最大程度的個人自由，因爲唯有自由的辯論與不同意見之間相互的競爭，才能使人們辨明何者爲真理、何者爲人類易錯性所導致錯誤的觀念，再從其中追求進步。上述兩種(人性論與知識論)的悲觀主義，是彌爾主義中的核心概念，使之批判盧騷主義，並建立起不同的民主傳統。因爲此一傳統特別強調個人自由，也有人稱之爲西方自由民主傳統(liberal-democracy)。

兩種樂觀主義與近代中國民主思想的特徵

如果說西方的彌爾主義民主傳統是奠立在兩種悲觀主義之上的話，近代

(續)

Refutations: The Growth of Scientific Knowledge(London: Routledge and Kegan Paul, 1992[1963]), pp. 3-30.

30 除了彌爾之外，在西方有許多思想家都強調容忍與人類易犯錯性(fallibility)之關聯性，例如Nicolas of Cusa, Erasmus, Montaigne, John Locke, Voltaire, Bertrand Russell, 與F. A. Hayek. 見Karl R. Popper, “On the Sources of Knowledge and of Ignorance,” *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, p. 16.

31 John Stuart Mill, *On Liberty and Other Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p. 52.

中國從西方所引進的民主思想之主流則傾向於奠基於兩種樂觀主義之上：人性論的樂觀主義與知識論的樂觀主義。此一傾向使國人較易於接受盧騷主義，而與彌爾主義有所隔閡。

人性論上的樂觀主義也就是張灝所指出近代中國知識分子缺乏「幽暗意識」的現象。在儒家思想影響下，無論是孟子(372-289B.C.)的「性善論」或荀子(313?-238B.C.)的「性惡論」，都樂觀地堅信人有體現至善而成爲聖賢、完人的可能。誠如張灝先生所指出的，從軸心時代開始，中國思想「強調人的本質(essence)與現實(reality)之間的區別，而人的本質是超越天的內化……然而，儒家並無根本惡(radical evil)的想法，它相信本質會在惡被徹底根除後朗現」³²。因此有如西方基督教傳統那樣「正面的透視與直接的彰顯」的幽暗意識難以出現，而「聖王」與「德治」思想則十分流行³³。

至於指出近代中國思想具有樂觀主義認識論的特點，則是墨子刻(Thomas A. Metzger)教授的重要貢獻，他的近著《太平洋風雲》(*A Cloud Across the Pacific*)即是從認識論來剖析中西政治理論的差異與衝突的根源³⁴。根據墨氏所謂樂觀主義的認識論，是指相信人類有關道德或政治議題，可以得到客觀的知識。這一種認識論是一個普遍的現象。在西方，無論是基督教、啓蒙運動，或者上述盧騷主義的民主傳統，都傾向樂觀主義的認識論。墨氏根據Richard H. Popkin與Alasdair MacIntyre的研究指出，在西方較爲獨特之處是透過「認識論的大革命」，建立起一個悲觀主義認識論或懷疑主義的傳統³⁵。

32 張灝，《時代的探索》，頁165。

33 張灝，《幽暗意識與民主傳統》，頁27。

34 Thomas A. Metzger, *A Cloud Across the Pacific: Essays on the Clash between Chinese and Western Political Theories Today* (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 2005).

35 Richard H. Popkin, "The Skeptical Origins of the Modern Problem of Knowledge," in Norman S. Care and Robert H. Grim, eds., *Perception and Personal Identity* (Cleveland: The Press of Case Western Reserve University, 1969), pp. 3-24; Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984 [1981]).

西方悲觀主義的認識論可以追溯到希臘時期，而伴隨著資本主義、工業化與民主化的發展，出現所謂「認識論的大革命」。此一革命的代表人物是笛卡兒(René Descartes 1595-1650)、休謨(David Hume, 1711-1776)、康德(Immanuel Kant, 1724-1804)、尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900)、韋伯(Max Weber, 1864-1920)、波普(Karl Popper, 1902-1994)等人，他們共同強調人類心靈無法獲得有關宇宙本體的形上智慧，並由此導引出有關自然、歷史與道德、政治實踐的法則。更有甚者，任何企圖將政治、道德規範奠基於客觀知識的嘗試，都是很成問題的。根據墨氏，在中國不會出現此一認識論的革命，因此中國知識界的主流是樂觀主義的認識論。在近代中國知識分子普遍地認為「先知先覺」的菁英分子可以充分掌握有關事實與道德的原則，並將這些原則形成一個體系，然後用此一體系創造一個道德與理性的「大同」社會。

當然知識論上的樂觀與悲觀是一個分析性的概念，任何的知識論都夾雜了這兩方面，但是中國知識分子在知識論上的樂觀與西方自休謨以來的悲觀主義認識論形成重要的對照，並影響到中國知識分子對西方自由、民主觀念的認識。

有關知識論與政治觀點之間的聯繫，墨氏的看法與Charles E. Lindblom的觀點相配合。Lindblom注意到在不同文化環境之下，不同的知識論與政治觀點之間的關係。他建立起兩種有關政治組織的型態：一種是共產主義社會，一種是自由民主社會。他強調兩者之間根本的區別是「智識能力在社會組織上的角色」(the role of intellect in social organization)。他認為第一種類型是以知識與理想來指導社會，如共產社會即高懸平等、人道、共產的理想，作為施政方針；而第二種類型則對人類的知識能力較為悲觀，就如同彌爾所說的，人類有易犯錯性。如果根據單一領導所設計的施政方向，會有陷入專制社會的危險。自由民主社會的制度設計主要即是為了避免專制對個人自由的威脅。雖然Lindblom是從社會學而非哲學的角度所做的分析，但他的觀點充分顯示西方彌爾主義的自由民主傳統在知識論上強調人類不易獲得有關道德與政治的共識，因此自由民主制度的設計，包括民間社會的理念、充分溝通討論、容忍異己的想法(也包括「妥協」的觀念)，都與知識論上的悲觀傾向有

密切的關係³⁶。

從墨子刻與 Lindblom 的觀點來看，中西民主思想之間有重要的差異。在西方盧騷主義與彌爾主義的傳統都很興盛，而兩者之間互相競爭、彼此制衡。盧騷思想受到許多的批判與反省。英國學者柏林對盧騷思想的批判很有代表性。他認為在盧騷模式的民主觀念中，大眾決定的重要性要超過個人的願望，這樣一來，人民的主權，會很容易地摧毀個人的主權。因此對柏林(Isaiah Berlin, 1909-1997)來說，此一模式，最後帶有專制的意涵(*tyrannical implications*)³⁷。

然而在中國兩種民主傳統之間的競爭卻不激烈，評判盧騷的觀點是很例外的。更有甚者，許多中國思想家將盧騷思想與固有民本思想、革命觀念結合在一起，又強調盧騷思想中「公共意志」的觀念，卻忽略其重視個人的一面³⁸。這種中國式的盧騷主義獲得大多數人們的認同，使20世紀中國成為余英時所謂一個不斷革命的「激進化」(*radicalization*)的時代³⁹。相對而言，從嚴復、梁啟超(1873-1929)開始引介、建立的彌爾主義傳統，一方面只得到少數人的肯定，另一方面又產生很多誤會。自由民主體制在近代中國的命運，有如殷海光(1919-1969)所說，是「先天不足，後天失調」⁴⁰。

樂觀主義認識論還影響到容忍異己的民主心態的建立。如果說在西方悲觀主義認識論是論證「容忍」、「妥協」精神的重要基礎的話，這種容忍精神是奠立在「我可能錯，你可能對」的觀點之上。相對來說，樂觀主義的認識論則易於產生「黑白對立」、「你死我活」的鬥爭精神。

在近代中國思想界，彌爾傳統的弱勢與盧騷傳統的興盛，除了與人性論與知識論上的原因(缺乏幽暗意識、缺乏悲觀主義認識論)有關之外，還涉及

36 Charles E. Lindblom, *Politics and Markets: The World's Political-Economic System*, pp. 247-260.

37 Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), pp. 162-164.

38 有關盧騷思想在近代中國的接受狀況與變遷，見顏德如，《梁啟超、嚴復與盧梭社會契約思想》(長春：吉林人民出版社，2003)。

39 Ying-shih Yu, "The Radicalization of China in the Twentieth Century," *Daedalus* 122:2 (1993), pp. 125-150.

40 殷海光，《中國文化的展望》(香港：大通書局，1981)，頁291。

許多彼此相關的內在、外在的因素。如在救亡的危機感之下知識分子革命精神高漲，企圖依賴一個有效的主義(或思想體系)，推翻舊體制、建立新政府，而盧騷思想，以及後來的馬克斯主義，十分配合此一心態，彌爾主義所主張的漸進改良、肯定傳統與現狀，則與此抵觸⁴¹。再者，與彌爾主義密切相關的資本主義、民間社會(或譯市民社會)在中國得不到充分的肯定與發展。又誠如我在嚴復自由思想的研究中所指出的，嚴復並不完全了解彌爾環繞悲觀主義認識論的推理，因而無法將彌爾有關自由理論中很細緻的推理，以很有說服力的方式引介到中國來。同時他又依賴儒家、道家、墨家對群己關係的認識，來批判彌爾主義中強調個人主義的一面。這些因素都影響彌爾主義傳統在中國的命運。

在上述情形之下，近代中國的民主思想表現出一些重要的特徵。大約自鴉片戰後至清末民初，例如19世紀中期的思想家魏源(1794-1857)、梁廷楠(1796-1861)、馮桂芬(1809-1874)、鄭觀應(1842-1922)、王韜(1828-1897)，一直到何啓(1859-1914)、胡禮垣(1847-1916)等，以及19世紀後期的人物如嚴復、康有爲(1858-1927)、孫中山(1866-1925)、譚嗣同(1865-1898)、梁啓超等，對「民權」與「民主」的看法都表現出一些共通的認知⁴²。他們對民主思想的共同看法包括：

(一)民主就是中國古代「民本」或「貴民」理想之實現。

(二)民主包括一些新的政治程序與制度，如議院、政黨、憲法、三權分立、地方自治等⁴³。

41 這一點涉及柏克式保守主義在中國的命運。為何此一政治上的保守主義觀點在近代中國不能興盛？其原因十分複雜。其中一個可能的因素是在近代中國，保守主義政治哲學所尊重的「現狀」(status quo)，或說權力與財產的制度性架構，並不像英國那樣，被認為是一個「莊嚴、宏偉的結構」(magnificent structure)。反而大多數中國人都認為當時國內正處於弊病叢生而積弊已深的悲慘狀態。在此情況之下，一個肯定現狀的政治哲學，很難受到人們肯定。

42 熊月之，《中國近代民主思想史》(上海：上海人民出版社，1986)。

43 黃東蘭在有關近代中國地方自治的研究中指出，源於西歐的近代地方自治制度經由明治日本傳入中國的過程中，發生了一些變化，其中最大的變化是中國是從傳統的「上

(三)民主是一個道德上完美的政治、社會體系。民主不但可以「將個人從代表思想與體制桎梏的既有社會政治秩序中解放出來」，而且可以達到政治領袖與政府官員和人民之間的溝通，可以開言路、通上下之情。再者，民主不但可以達成內部的和諧，而且形成整體的團結。所以個人的自由可以犧牲，但群體要得到完全的自由。同時它可以形成一個「大公無私」的政府，此一政府由賢人組成，可以貫徹「仁」或「大同」的道德理想，同時完全不存在私利、特權或維護既得利益。換言之，民主所代表的道德秩序，很弔詭地具有兩方面的功能，一方面使個體解放，另一方面又能結合解放的個體，塑造無私無我的人類共同體⁴⁴。

(四)民主是基於對於世界的完整而可靠的認識。因此民主與科學密切相關，民主的社會中包含了對西方科技的掌握。同時民主化所依據的不僅是道德理想，它也是以一個可以回答宇宙論、認識論、本體論、倫理、歷史、政治等問題的整體理論為基礎。

(五)民主是歷史的潮流，只要順此潮流，最後終將實現。

(六)民主理想與政治現狀有所衝突。因此民主的實現包含知識分子的使命感，要用他們所了解的正確理論來改造世界。

除了極少數的例外，20世紀中國民主思想的主流即是上述以人性論與認識論的樂觀主義為基礎，並充滿了轉化精神與烏托邦色彩的中國式盧騷主義的民主觀念。在此一觀念之下，近代中國知識分子多半將民主理想化(此即張瀨所謂「德先生」變成了「德菩薩」的現象)⁴⁵，認為民主是完美的政治理想，代議制度可以充分反映民意，而且一旦真正實行「真正的」民主制度，可以

(續)

下懸隔」、「官民懸隔」等議題所延伸關懷之上，討論自治與官治之關係，認為自治是「在官治之外輔助官治」。在此情況之下，清末的自治紳董和地方官的關係，在很大程度上是傳統官紳關係的延續。這就是下文第三個特點所討論到以民主來「通上下之情」的問題。這樣一來西方的「新」制度在引介進入中國過程中即與源於傳統的視野交織在一起。黃東蘭，《近代中國の地方自治と明治日本》(東京：汲古書院，2005)，頁363。

44 張瀨，《時代的探索》，頁206。

45 張瀨，〈五四運動的批判與肯定〉，《幽暗意識與民主傳統》，頁145。

立刻解決所有的問題。他們也主張用暴力革命的方式，推翻滿清專制，實現民主。墨子刻的研究證明20世紀中、後期，西方民主思想和海峽兩岸民主思想的根本分歧在於中國知識分子(無論是台灣的楊國樞，還是北京的李強)往往將西方的自由主義、民主觀念理想化：中國自由主義者覺得民主是個絕對的目標，按照這個目標民間社會與政治核心到某種程度會分別化，民間社會與政治核心的道德水準會愈來愈高；國民會自己統治自己，而中國(或台灣)會完全實現富強，這個目標的來源是理性與世界歷史的潮流，而誠意地實行此一目標的政治核心具有充分的能力實現此一理想，而且民主化之後，社會上不會引起道德共識或思想紛紜的危機⁴⁶。總之，以兩種樂觀主義為基礎的近代中國民主思想成為20世紀中國烏托邦思想、革命精神的一個重要的理論支柱，也是多數知識分子的重要信念。

近代中國民主思想與「意識本位的歷史發展論」

上述的民主觀無疑結合了儒家固有的道德理想與盧騷主義，其中將民主視為一種無法抗拒的「潮流」，以及知識分子在此過程中的關鍵性角色，代表了一種新的對宇宙、歷史與天人關係的看法，這種看法也就是張灝先生所謂「意識本位的歷史發展論」。根據此一觀點，人們一方面相信歷史發展有本身的動力，但另一方面「並不認為這歷史潮流會排斥人的自動自發的意識與意志；相反地，他們常常認為歷史潮流只有透過由人的意識產生的精神動力才能向前推進」⁴⁷。意識本位的歷史發展論具有中西思想的淵源，它受到西方進步史觀，以及嚴復在《天演論》、《社會通詮》等書中所介紹的演化史觀的影響；同時又將之與中國傳統思維模式結合在一起⁴⁸。

46 Thomas A. Metzger, *A Cloud Across the Pacific*.

47 張灝，〈中國近代思想史的轉型時代〉，頁60。

48 有關達爾文主義在中國發展與變化，請見James R. Pusey, *China and Charles Darwin* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983). 王中江，〈進化主義在中國〉(北京：首都師範大學出版社，2002)。

首先我們應注意到西方啓蒙運動影響之下出現進步史觀，18世紀之後西方學者很普遍地認為歷史是一個不斷進步的直線發展過程，人類文明會因累積而臻於至善。如孔德(Auguste Comte, 1798-1857)、馬克斯(Karl Heinrich Marx, 1818-1883)、彌爾等人都肯定這種線性發展的歷史觀。至19世紀中葉，達爾文(Charles Robert Darwin, 1809-1882)又提出演化史觀，強調「適者生存，自然淘汰」，並演變為斯賓塞(Herbert Spencer, 1820-1903)的「社會達爾文主義」，將達爾文的理論用來說明人類社會的發展。

很多人都認為嚴復透過《天演論》將達爾文的「物競天擇，適者生存」的進化論思想或斯賓塞的「社會達爾文主義」介紹到中國，對中國近代社會變革起了重要推動作用。這樣的解釋雖大致正確，然忽略了嚴復透過翻譯在達爾文、赫胥黎、斯賓塞思想之間細緻的取捨，以及同一文本的原文與譯本，乃處於截然不同的文化脈絡之中。赫胥黎原書的主旨是在批判達爾文與斯賓塞的觀點。赫胥黎認為，雖然自然界存在著弱肉強食的殘酷現實，但在人類社會卻不可以完全遵從「叢林法則」，應該依賴倫理原則「以物不競為的」⁴⁹。這一辯論源於19世紀末期英國思想史中，關於倫理力量與自然法則之關係，以及「拉馬克原則」是否成立、政府職能應積極推展還是消極限制、人類未來是光明還是黑暗的論爭⁵⁰。

《天演論》在中國的焦點則不在上述的論爭，而在思索國人要如何應變、圖強的現實考量，並將赫胥黎文本中悲觀的傾向轉為樂觀的傾向⁵¹。嚴復同

49 這是赫胥黎在《天演論》(台北：台灣商務印書館，1987)，〈導言六：人擇〉中的一個重要觀念，嚴復很精確地翻譯出此一想法，「天行人治，常相毀而不相成固矣。然人治之所以有功，即在反此天行之故。何以明之？天行者，以物競為功，而人治則以使物不競為的」，頁16。

50 拉馬克原則主張後天的形質可以遺傳，斯賓塞支持此一觀點，赫胥黎則徵引魏斯曼(August Weismann, 1834-1914)，反對此一觀點。在政府職能的議題上，斯賓塞從個人主義的角度，主張限制政府職權，赫胥黎則強調「治功」，他以「花園」比喻文明，認為花園與「叢林」有所不同，必須依賴園丁的精心設計與細心照料。以上有關《天演論》的觀點受到王道還先生未刊稿的啟發，不敢掠美。

51 James R. Pusey, *China and Charles Darwin*, pp. 163-164.

意斯賓塞所謂物競天擇適用於人類社會，而且進化是一個不可避免的一種緩慢、累積的過程，不能越級而行⁵²；但是他覺得斯賓塞太強調自然的力量（即所謂「任天為治」），而不夠重視個人自由，或者說個人意志在天演過程中所扮演的角色。他接受赫胥黎對斯賓塞的修正，以為人的能力雖源於天，個人的自由與努力實際上扮演著更重要的角色，可以突破自然的限制，與天爭勝，而創造新局，因此天人之間是相互衝突的。換言之，嚴復同意天行與人治一方面「相反相毀」，另一方面則出於同源，所以「天行人治，同歸天演」。這樣的想法在吳汝綸（1840-1904）為《天演論》所寫的〈序〉有清楚的表達：

赫胥黎氏起而盡變故說，以為天不可獨任，要貴以人持天，以人持天，必究極乎天賦之能，使人治日即乎新，而後其國永存，而種族賴以不墜，是之謂與天爭勝，而人之爭天而勝天者，又皆天事之所苞，是故天行人治，同歸天演……嚴子之譯是書……蓋謂赫胥黎氏以人持天，以人治之日新，衛其種族之說，其義富，其辭危，使讀者怵焉知變，於國論殆有助乎？⁵³

總之，嚴復在翻譯此書的過程中一方面同意自然有難以抗拒的力量，另一方面則發揮了赫胥黎反對弱肉強食的叢林法則，肯定倫理原則，並進一步推演到認為「人治可以對抗天行」，最終得出了「自強保種」的結論。再經過吳汝綸序言的闡發，「自強保種」成為《天演論》的最根本意義，並在20世紀初引發了舉國瘋狂的閱讀潮流。

然而上述中國式的天演論不但是嚴復在西方思想中的取捨，他也受到固

52 有關斯賓塞觀點對嚴復的影響，張灝先生有精闢的分析，他指出「（嚴復）政治上的漸進主義與思想上的激進主義均源於他的基本的社會達爾文主義的看法，這主要是他閱讀斯賓塞哲學來的」。Hao Chang, "Intellectual Change and the Reform Movement, 1890-8," *The Cambridge History of China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), Vol. 11, Part 2, p. 298.

53 吳汝綸，〈序〉，《天演論》，頁1-2。

有經世理念、天人合一宇宙觀的影響。因而使得從他所開始引介，進而在中國發揮巨大影響的演進史觀，不但不接受西方那樣的「任天爲治」歷史決定論、肯定赫胥黎所提倡的倫理法則，而且比赫胥黎更強調人爲努力在歷史演變中所扮演的關鍵角色。

上文曾談到民主的實現包含知識分子的使命感，這種使命感直接源於傳統儒家的經世思想，認爲知識分子應該有一份顧炎武所謂的「救世」情懷，投身政治，以改造污濁沉淪的世界。這是一種充滿政治積極性的使命感，表現於大家常常聽見的「國家興亡，匹夫有責」、「士大夫以天下爲己任」等觀念之上。這種政治積極性與使命感隱含了一個對人的主觀意識與精神的信念，認爲人的思想與意志是改造外在世界的動力。

誠如張灝先生所說的，這種人本意識與演進史觀結合，使得演進史觀在中國往往含有一種特殊的歷史意識，一方面他們接受歷史向前直線發展的觀念，因而常常有很強烈的歷史潮流感；另一方面他們並不認爲這歷史潮流會排斥人的自動自發的意識與意志。相反地，他們常常認爲歷史潮流只有透過由人的意識產生的精神動力才能向前推進。

張灝先生又很敏銳地指出中國式的演進史觀又與傳統天人合一宇宙觀，亦即相信「天的意志只有透過人心才能顯現」的觀念結合在一起。這樣一來，「使人覺得這世界觀所展現的價值與理想不只是人的主觀意識的投射，而且是植基於宇宙的演化與歷史潮流的推進」、「轉型時代的知識分子以歷史潮流代替天意，同時保留了傳統對心的信念，其結果是一種近乎主觀意識決定論的觀念。我們可稱之爲意識本位的歷史發展論」⁵⁴。

在嚴復思想之中，無論是經世思想或傳統天人觀念對他認識歷史、宇宙變化的影響都很明顯。嚴復大量的譯著都帶有強烈救國、救民的使命感。嚴復在與梁啟超討論《原富》一書之翻譯時，清楚地說明自己以翻譯西書來救國的願望：

54 張灝，〈中國近代思想史的轉型時代〉，《時代的探索》，頁60。

不佞生於震旦，當十九、二十世紀之交會，目擊同種阡危，剝新換故，若巨蛇之蛻蛻(生物學家言蛇蛻最苦)，而末由一藉手，其所以報答四恩，對敷三世，以自了國民之天責者，區區在此，密勿勤劬，死而後已⁵⁵。

同時他又借用宋朝邵雍(1011-1077)所提出的「運會」觀念來說明歷史變局的產生是出於天地之間「氣機」的運轉，人類無法與之抗拒、或逆其道而行，但是能夠順勢而推展，以肆應時代的變化。嚴復強調聖人所扮演的角色不是「轉移運會」，而是：「特知運會之所由趨，而逆睹其流極。唯知其所由趨，故後天而奉天時；唯逆睹其流極，故先天而天不違」⁵⁶。此種將歷史潮流感與知識分子使命感結合在一起的想法，正是吳汝綸所謂「天行人治，同歸天演」，表現出以人本主義反歷史決定論的歷史意識。

近代中國主流的民主思想不但奠基於兩種樂觀主義之上，也與這種具有高度人本精神的宇宙觀、歷史觀結合在一起，因而產生了一種積極精神來徹底地轉化現實世界。

近代中國民主觀念的支流—嚴復、梁啟超與中國式的彌爾主義

嚴復對民主的看法與上述受到盧騷主義影響，並具轉化精神的民主觀有不少的共同處。他認為民權或民主就是孟子貴民精神的展現，也是實行一些西方所採行的新的制度如憲法、選舉、議會、地方自治等；民主與科學的關係是嚴復所接受的；民主包括知識分子的使命感、新民和嚴復主張十分配合；嚴復也相信民主為一世界潮流，最後終將實現。這些地方一方面表現出嚴復思想與盧騷主義的親近關係，另一方面也顯示儒家思想的預設與19世紀中葉以來知識分子的民主觀對嚴復的影響。

55 見嚴復，〈與新民叢報論所譯原富書〉，《新民叢報》，第7號(1902)，頁111-112。

56 嚴復，〈論世變之亟〉，《嚴復集》，頁1。

但是嚴復的民主觀念與上述的模式仍有很重要的歧異，其中最重要的是嚴復思想中調適的取向，以及他對種族主義、烏托邦主義的批判。雖然嚴復對於民主也有一些非常樂觀的看法(例如民主可以使統治者「欲為不仁而不可得」；民主有可能「使五洲而有郅治之一日」等)，然而他的思想顯然較不具烏托邦色彩。他多半不將民主美化為能解決一切問題的萬靈丹，或說一個完整的體系，也不認為民主可以立即實現國家富強、天下太平、世界大同等高遠的理想；在清末維新派知識分子倡言大同之際，嚴復卻罕言大同⁵⁷。嚴復也批評盧騷思想，懷疑盧騷式的國民自治與暴力革命；同時他對柏克的保守思想與英國劍橋大學自由主義傳統的思想家摩利(John Morley, 1838-1923)等人的重視，在中國近代思想史上也很例外⁵⁸。在群己關係方面，嚴復亦較上述模式更為強調個人自由。他說民主制度的目的在保障個體自由，所以「自由為體，民主為用」。這些方面則反映出嚴復思想之中具有較強烈的調適性、彌爾主義的色彩，因而與近代中國主流思潮所具有以轉化為基調的盧騷主義

57 清末維新派思想家多具有「大同」思想，並將大同與西方傳入的新的理想，或是民主、平等、地方自治，或是社會主義等，結合在一起，因而表現出烏托邦的理想主義。其中不但包括大家所熟知的康有為與胡禮垣，還有黃遵憲、麥孟華、唐才常、宋恕、陳虬、孫寶瑄等人。汪榮祖，〈晚清變法思想析論〉，《晚清變法思想論叢》(台北：聯經，1983)，頁50-57；〈胡禮垣的大同思想〉，《晚清變法思想論叢》(台北：聯經，1983)，頁177-194。林啟彥，〈清末維新派知識分子的大同思想〉，《思與言》，第36卷第1期(1998)，頁39-70。

58 近代中國大多數知識分子都仰慕法國思想家盧騷，強調「天賦人權」、「公意」、打倒舊體制，但卻少有人認真探究英國保守主義者柏克針對革命、反傳統思潮所提出的質疑。柏克的《法國革命論》一書要到1990年代末期，才出現第一個中譯本。中譯者何兆武指出：「盧梭的天賦人權論曾經是我國民主革命的一個極重要的思想來源，這個法國大革命的先驅理論在20世紀初期曾在我國得到大力的宣揚。相形之下，對於法國大革命持反對態度的保守派理論(例如柏克和他的《法國革命論》)卻不大為人所重視，很少有人加以介紹和研究。這可以說明思想文化的移植也是有選擇性的，是要適合於本國的氣候和土壤的。」在此情況之下，嚴復批判盧騷、肯定柏克是很例外的。筆者目前正依賴北京國家圖書館發現的一本嚴復手批John Morley所著*Burke*一書來研究此一問題。嚴復在著作中多次提到Morley，如「英人摩利之言曰：『變法之難，在去其舊染矣，而能擇其所善者而存之』」(《嚴復集》，頁560)、「英人摩理有言：『政治為物，常擇於兩過之間』」(同前，頁633)。

民主觀念有所不同。

嚴復的彌爾主義的自由民主思想也表現在批判晚清革命派的種族革命與一次大戰期間西方狹隘的民族主義、愛國精神之上。1904年，嚴譯甄克斯(Edward Jenks, 1861-1939)的《社會通詮》(*A Short History of Politics*)問世，該書將人類社會依進化程度分爲“savage society”(草莽社會，嚴譯爲「蠻夷社會」)、“patriarchal society”(宗族或酋長社會，嚴譯爲「宗法社會」)，與“modern (political) society”(現代社會、政治社會，嚴譯爲「國家社會」或「軍國社會」)。甄氏以爲人類社會是依序而進：草莽社會是古代狃獠未啓之世；宗族社會是以種族(race)爲基礎，重視群體團結，而排斥他種；現代社會則是由於人口、財富的增加，以及軍事技術的進步，因而出現以領土(territory or locality)爲基礎，並享有主權(sovcreignty)的現代國家，在政治方面，隨著法制的演進，現代社會之中國家的治權轉移到國民之手，而有由代表組成的議院、少數服從多數的選舉，與政黨制度的出現⁵⁹。

嚴復將上面的說法理解爲：蠻夷社會以「圖騰」來區別人我，「凡文明之所享，皆蠻夷之所乏」；宗法社會以「族群」來區別人我，「夫宗法社會，以民族主義爲合群者也」，「宗法社會之籍其民也，以人而不以地」；而「軍國社會」則是以「國民」來區別人我，「一切治權，義由地起，所重者邦域，而種姓爲輕」、「期人人自立」、「以一身徑受國家之約束法制者也」⁶⁰。以此標準來看中國社會，嚴復說「支那固宗法之社會，而漸入於軍國者。綜而覈之，宗法居其七，而軍國居其三」⁶¹。所以他大力反駁當時革命黨人所主張的排滿、排外的「民族主義」，明白地說「民族主義，將遂足以強吾種乎？愚有以決其必不能者矣」⁶²；在他看來，無論是排滿或排外都是落後的宗法時代的做法，不足以「救亡」、「利國」，爲了因應新時代的來臨，應宣傳建立「軍國

59 Edward Jenks, *A History of Politics* (London: The Macmillan Company, 1900), pp.70-72, 138, 151.

60 嚴復譯述，甄克斯著，《社會通詮》(上海：商務印書館，1935)，頁59, 64, 108。

61 同上，頁15。在頁108嚴復也說「中國社會，宗法而兼軍國者也」。

62 同上，頁108。

社會」所需要的，以「國民」觀念為中心的國家認同，並實行地方自治與主權在民的民主制度。後來章炳麟(1869-1936)撰〈《社會通詮》商兌〉一文，嚴厲批評嚴復的觀點⁶³。嚴、章之分際可以視為「國民的國家主義」(civil nationalism)與「種族的國家主義」(racial nationalism)之不同⁶⁴。

辛亥革命成功後，國內種族問題稍稍解決，革命派的觀點也從反滿改變為「五族共和」。然而嚴復仍一貫地批判狹隘的種族主義、民族主義與愛國主義。他在為何嗣五之歐戰紀念冊上所題的詩句⁶⁵，清楚地表達從人道主義的觀點，批判因狹隘的民族主義、愛國思想所導致的戰爭。他的詩句是：「由來愛國說男兒，權利紛爭總禍基」，在詩句之後嚴復有一段很長的案語：

自愛國之說興，而種族之爭彌烈，今之歐戰其結果也。英有看護婦名迦維勒者，在比於扶裏創夷，雖仇敵不歧視，嗣緣英俘之逃，以嫌疑被法，臨命告監者曰：「吾有一語，煩告人間。」監者曰：「何語？」則曰：「愛國一言，殊未足以增進人道也。」語已，受槍而死。夫愛國之義，發源於私，誠不足以增進人道……。⁶⁶

嚴復所引述的故事是英國的Edith Cavell(1865-1915)的事蹟。她在歐戰期間服務於比利時紅十字會所主持的醫院時，因協助傷患逃往中立區，被德國人判死刑，她在被槍斃之前曾說：“Standing as I do in view of God and Eternity, I realise that patriotism is not enough, I must have no hatred or bitterness towards

63 章炳麟，〈《社會通詮》商兌〉，《民報》，第12號(1907)，頁1-24。

64 此一區別源於John Hutchinson的*The Dynamics of Cultural Nationalism: the Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation State*(London: Allen & Unwin, 1987)，該書將民族主義分為「政治的民族主義」(political nationalism)與「文化的民族主義」(cultural nationalism)。前者重視以個人權利為基礎的政治認同，每個人以公民之角色作為群體之一員；後者則主要是以個人作為一個有機體之成員的義務感，來形成對群體的認同。

65 何遂(1888-1968)，福建閩侯人，字敘甫，也作敘父。陸軍大學二期畢業，曾任黃埔軍校教育長、軍長、航空署長、立法委員、國大代表。歐戰時曾奉命觀戰歐陸。

66 《嚴復集》，頁404。

anyone.”⁶⁷ 這一則新聞顯然讓嚴復深有所感，才寫下「愛國愛國一言，殊未足以增進人道也」。然而嚴復雖批判狹隘的愛國主義，這並不表示他不具有愛國情懷，他只是從人道主義的角度批判「愛國」的弊端。換言之，嚴復一方面追求中國的富強與文明，另一方面則提醒國人狹隘的民族主義所具有的侷限。很多人都指出歐戰之後引起國人高度的文化自覺，如梁啟超、梁漱溟(1893-1988)等人，一方面看到西方文明的缺陷，另一方面則引起對自身文化的信心⁶⁸。嚴復的反省則與此種文化民族主義有所不同，他看到愛國精神引發國家與國家之間殘酷的戰爭或內戰，乃人類歷史上最可悲之事；因此唯有以人道主義所具有的超越精神，才能突破狹隘的愛國意識。這樣的觀點與他反對種族革命，以及他所秉持的彌爾主義下「國民的國家主義」認同，以及宗教思想有直接的關係⁶⁹。總之，在把調適性的觀點與人道主義、民主理想、個人自由、國民認同等結合在一起的方面，充分顯示嚴復傾向彌爾主義的自由民主思想在近代中國思想界是很特殊的。

梁啟超的思想與嚴復所開創的、近代中國彌爾主義的調適傳統，有不少類似之處。有關兩人之間交往與思想互動，在拙著〈嚴復與梁啟超〉一文有詳細的敘述，在此不再贅述⁷⁰。無論如何，大約自1903年以後，梁啟超的思想很清楚地表現出與嚴復思想的類似性。梁啟超一方面受彌爾主義傳統影響，強調以民主制度保障個人自由；另一方面，和嚴復一樣，他受到傳統群己觀念的影響，並不認為社會秩序、國家安危與個人的自由與尊嚴有所衝突，

67 試譯如下：「站在上帝與永恆之前，我了解到愛國主義是不夠的，我必須對每個人都沒有憎恨與酷烈。」

68 丘為君，〈戰爭與啟蒙：「歐戰」對中國的啟示〉，《國立政治大學歷史學報》，第23期(2005)，頁91-146。

69 嚴復的人道主義精神也受到他的科學觀與宗教觀之影響。嚴復反對物質主義與實證主義式的科學觀念，並具強烈的宗教信仰。這方面的分析請見拙作，〈民國初年上海的靈學研究：以「上海靈學會」為例〉，刊於《中央研究院近代史研究所集刊》，第55期(2007)，頁99-136。

70 黃克武，〈嚴復與梁啟超〉，《台大文史哲學報》，第56期(2002)，頁29-68；亦收入張廣敏編，《嚴復與中國近代文化》(福州：海風出版社，2003)，頁237-271。

這樣的觀點筆者稱爲「非彌爾主義對個人自由的強調」(non-Millsian emphasis on individual liberty)⁷¹。

梁啓超無疑地肯定追求國家富強，以抵抗帝國主義的侵略。爲了達成此一目的，中國需要具有民德、民智與民力的現代國民，實現民主制度，包括政黨制度、自由選舉等，再由人們組成有如「民間社會」那樣監督政府的機制，並給予人們政治、經濟、宗教、思想的自由。這樣一來，梁啓超和嚴復一樣，強調群與己之間的「界」的觀念，並以此設定個人的權利與義務，以及政府對個人管制的限度。

然而，在梁啓超的眼中，以「界」爲核心的制度同時規範著國家與個人。當然他和彌爾(與嚴復)一樣，同意當處於國家危機的情況之下，國家安全要比個人自由來得重要。所以梁啓超並沒有將國家富強的目標置於個人自由之上，也沒有將個人自由當作實現國家富強的工具。對他而言個人自由具有根本的價值與意義，他的看法與強調國家、群體至上的想法，很不相同。

梁氏的民主觀無疑地也要求徹底改造國民性格，但他的思想卻具有比較強烈的調適性格。這主要在於梁氏與許多近代中國知識分子不同之處在於他對人性黑暗面有深刻的體認，換言之，他比較具有張灝所說的「幽暗意識」。梁啓超認爲人在本性之中具有無法鏟除的「惡」的一面，順此發展必然會陷入動亂與鬥爭，所以在任事之時，常因所處的地位與利害關係，而在不自覺之中做出違背道德之事，尤其在從事革命運動之時，最易腐化。由於人性之中這種特質，使他了解到政黨政治就是要使自私的政客能彼此競爭，而在互相制衡之中，促進群體的公益，這一種對西方政黨政治的深入認識，是很特殊的。他又反對不切實際的社會福利政策(所謂的「仁政」)，主張實行較爲符合資本主義精神的經濟制度，以提高生產動機，培養自力更生的奮鬥精神，這方面的意見也與他對人類私心的體認，有密切的關係。由於社會是由充滿了私欲的個人所組成，因此他認爲歷史是一個善惡交雜的過程，其本質是漸

71 黃克武，《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》(台北：中央研究院近代史研究所，2006[1994])，頁32-33。

進的，至於未來是否能夠實現大同的理想，梁氏抱著十分悲觀的態度，他說這可能是千百年之後的事，而一旦達到大同，又會因為人類競爭的本性，「不轉瞬而必復以他事起競爭於天國中」⁷²，於是大同又變為野蠻時代。梁氏從人性黑暗面的體認所形成的調適思想，可以證明近代中國思想並非完全傾向樂觀，也不能說完全不具有幽暗意識。

總之，梁啟超的政治思想深受彌爾主義影響，而具有調適性、保守性的性格。筆者在〈梁啟超的學術思想：以墨子學為中心之分析〉一文曾嘗試提出任公思想的九個特點⁷³，它們是：

第一、在學術上梁啟超主張融合古今中外的學說，而搏成一適合國情的新思想，而在此過程中，每一個個體要從事評估與調和的工作。換言之，知識的取得是一個奮鬥的過程，要「淬厲其所本有而新之」與「採補其所本無而新之」，其中沒有一個現成而完美的真理體系，可以作為改變社會的絕對指南。同時，任公也自覺地了解到，自己的評估能力與知識是有限的，所以對於他人要採取開放的態度，使學術能在相互指正之下逐漸累積、進步；然而任公以其有限的評估能力，來看各種不完美的思想體系之時，卻沒有變成一個相對主義者，他反而將這一種對知識的看法與人文主義的理想結合在一起。

第二、知識的內涵不僅包括「科學」，也包括「非科學」的知識。

第三、人類的的生活不僅有科學所處理的物質的方面，也有超越科學的精神的方面，而尋求精神生活與物質生活的協調是很重要的。

第四、宗教，尤其是佛教，不但有一套周密的本體論，可以幫助我們了解宇宙與歷史，也洞悉人類精神的本質。

第五、所有這些不同的知識結合在一起，有助於澄清人類生活的目標，以及提供達成目標之方法。

第六、在追求目標的過程中，個人與群體是一樣地重要，兩者也應相互

72 梁啟超，《新民說》（台北：台灣中華書局，1978），頁18。

73 黃克武，〈梁啟超的學術思想：以墨子學為中心之分析〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第26期（1996），頁41-90。

調和，而達到不偏於己也不偏於群。任公所強調的「個性中心之『仁的社會』」的觀念，是今日受許多人肯定的一個理想。

第七、爲了讓每一個人追求道德目標，避免自私自利，必須要採用不同的說法，使之認識正確的群己關係，這些說法包括儒家的道德理想、墨子兼愛與「利人即所以利己」的觀念、佛教的各種理論等，甚至也應參考日人加藤弘之與英人彌爾對邊沁功利主義的修正與發揮等。

第八、在文化修改與政治改革上，梁啓超傾向於依據歷史傳統與現實狀況，追求逐步的改良，而不主張以革命手段打倒一切，重新建立一個新的秩序。

第九、這也意味著一種「權」、「實」並用的態度，因此在政治上，梁啓超主張追求自由與民主，但在國民程度還不到一定的水準之前，不應貿然實行民主政治；在經濟上，他則傾向以資本主義的方式發展實業、獎勵生產，反對在當時立即實行馬克斯式的共產主義。

上述綱要式的九點或許可以視爲梁啓超思想的特點，作者認爲任公一生之中吸收了東、西方的各種知識，因而表現出複雜多變的面貌，但在多變的表層下仍展現出這些不變之處。

嚴復與梁啓超的自由民主思想可以代表近代中國「低調的」彌爾主義的傳統。然而他們兩人的思想只能算是支流，在「高調的」盧騷主義盛行，或余英時所謂的激進化、不斷革命的20世紀，這兩人的思想均被批評爲保守、落後，成爲「一個被放棄的選擇」。在清末民初以來中國思想界中可以歸屬於（或比較接近於）彌爾主義思想系譜的學者，只有胡適（1891-1962）、章士釗（1881-1973）、（早期的）李大釗（1889-1927）、杜亞泉（1873-1933）、李劍農（1880-1963）、殷海光等少數的人⁷⁴。

74 周陽山、楊肅獻編，史華慈等著，《近代中國思想人物論：自由主義》（台北：時報出版公司，1980）。有關當代中國自由主義的發展與自由主義與新左派的辯論，見任劍濤，《中國現代思想脈絡中的自由主義》（北京：北京大學出版社，2004）。

六、結論

誠如許多學者所指出的，20世紀中國歷史的核心問題是如何建立近代的國民與國家，轉型時期所譯介的民主觀念在此過程中扮演著重要的角色。近代中國史的一條主軸即是反抗專制、暴君、貪污、腐敗，建立一個孫中山所謂民有、民治、民享的民主共和國；並完成從帝國「臣民」到民國「國民」的轉變。人們相信一旦建立了一個「真正的」民主制度之後，可以實現個性解放、國家富強與民族統一(或獨立建國)。此一政治理想直至今日仍鼓舞著海峽兩岸人們無比的熱情。

本文嘗試釐清西方民主觀念傳入中國的過程。筆者認為轉型時期知識分子所譯介的西方民主觀念有以下幾個特點。第一、當時所譯介的民主思想並非單一的概念，而至少包括了兩種不同的類型：一是比較高調的盧騷主義(黑格爾與馬克斯的民主觀也屬於此一類型)，一是比較低調的彌爾主義。這兩個類型傳入中國的過程中都出現「中國化」的現象，或多或少都與一些源於傳統的觀念，如民本思想、大公無私、貫通觀念(通上下之情)、群己關係、大同理想等交織在一起，又結合了自嚴復以來所傳入以「意識本位的歷史發展論」為基礎的演化論與進步史觀，認為民主發展歷史潮流只有透過由人的意識產生的精神動力才能向前推進。

第二、在西方歷史上盧騷主義飽受彌爾主義的批判與制衡，然而近代中國民主思想卻以盧騷主義一枝獨秀，彌爾主義只發揮了有限的影響，上述孫中山所謂民有、民治、民享的民主共和國就是盧騷主義的具體呈現。此一思想上的抉擇與中國知識界對人性與知識的看法密切相關。西方的彌爾主義奠基於悲觀主義的人性論與知識論之上，此即張灝所謂的「幽暗意識」與墨子刻所謂「悲觀主義的認識論」、「懷疑主義的思想傳統」；近代中國主流的民主思想卻是奠基於兩種樂觀主義之上。這也使得近代中國所理解的民主具有烏托邦的色彩，它不是一個缺陷比較少的制度，而是一個完美的理想與歷史發展的必然趨勢。此一烏托邦色彩使近代中國的盧騷主義與激進的革命論一拍

即合，造成20世紀中國「激進化」的歷史進程。

第三、嚴復與梁啟超所開創的調適性的中國彌爾主義的傳統受到上述主流論述的影響，但同時他們也批判盧騷主義中的烏托邦傾向與革命派所主張的激進手段和族群認同。近代中國調適性的彌爾主義傳統所揭櫟者乃以人道主義為核心的「國民認同」，強調以教育的方式培養具備「民德」、「民智」、「民力」的現代國民；在群己並重的前提下重視個人的價值；梁啟超思想中甚至還具有某種程度的「幽暗意識」，並主張發展「民間社會」。近代中國「低調的」彌爾主義傳統雖然不如「高調的」盧騷主義傳統來得有影響力，然就思想內涵而言，實不容忽略。誠如張灝先生所說，「年輕時代受了五四的影響，多年來我對民主的看法常常是高調的：民主不是國家富強的良藥，就是道德理想的體現。但長久在西方國家對民主運作的觀察，以及看到中國近代民主道路的坎坷，已使我無法再抱持高調的民主觀。……我一直深感在中國談民主，常常需要一個低調的民主觀，才能穩住我們的民主信念。」⁷⁵ 今日如何在中國建立一個健全的民主制度仍是人們努力追尋的目標，無論在中國大陸內部，或邊緣的地區，如台灣、港澳、蒙古、西藏、新疆等地，人們都期待能藉著中國的民主化，來解決長期的紛爭，並消解民族主義所造成的緊張局面。在此過程中，深入地反省西方民主觀念傳入中國後所發生的變化，以釐清民主觀念的複雜內涵，應有其意義。

75 張灝，〈幽暗意識的形成與反思〉，《時代的探索》，頁233。

有聲的中國

——「演說」與近現代中國文章變革

陳平原

北京大學中文系教授

1927年2月，魯迅(1881-1936)在香港發表演說，題為〈無聲的中國〉。此文重提十年前的「文學革命」，用決絕的口吻斷言：「我們此後實在只有兩條路：一是抱著古文而死掉，一是捨掉古文而生存。」在具體論述時，魯迅用了個形象的比喻：此乃「有聲的中國」與「無聲的中國」的對決。若用古文寫作，「所有的聲音，都是過去的，都就是只等於零的」；而惟有「大膽地說話，勇敢地進行，忘掉了一切利害，推開了古人，將自己的真心的話發表出來」，才可能催生出一個「有聲的中國」¹。

在魯迅眼中，所謂「有聲的中國」，就是不再「將文章當作古董」，而是「思想革新」與「文字改革」並舉，「用活著的白話，將自己的思想，感情直白地說出來」。談論「民族」與「聲音」之間的關係，這裡有象徵的成分(如「人是有的，沒有聲音，寂寞得很」)；但也包含五四新文化人的共同立場：輕文辭而重言語。從「聲音」的角度探討文言、白話之利弊，思考現代民族國家的命運，以及如何看待漢字這個「我們的祖先留傳給我們的可怕的遺

1 魯迅，〈無聲的中國〉，《魯迅全集》(北京：人民文學出版社，1981)，第4卷，頁11-15。

產」，接著魯迅的「話頭」，可進一步拓展的路徑很多，這裡僅從晚清以降鬧得沸沸揚揚的「演說」入手。本文著重討論的是，作為「傳播文明三利器」之一的「演說」，如何與「報章」、「學校」結盟，促成了白話文運動的成功，並實現了近現代中國文章(包括「述學文體」)的變革。

談及晚清與「五四」時期之獨立思考、自由論辯，研究者多喜形於色，追慕不已。那些充溢於文壇學界以及政治社會的「自由辯論」²，既體現在「口頭」，也落實在「筆端」。但當你翻閱學者們的著述，其引證史料，不是報刊文章，就是書籍檔案，至於當初那些激動人心的「聲音」，早就被拋落到九霄雲外。若能真的「回到現場」，史家當然承認「口說」的重要性；只是因技術緣故，在錄音、錄像設備出現之前，我們只能更多地依賴「立字為據」。

文字壽於金石，聲音則隨風飄逝。但不管是思想啓蒙、社會動員，還是文化傳播、學術普及，「巧舌如簧」的功用，一點也不亞於「白紙黑字」。明白這一點，我們不該忽視那些以各種因緣而存留在紙上的聲音——儘管其在「轉譯」的過程中，不可避免地有所「損耗」與「變形」。

關注那些轉瞬即逝的聲音，既是後世史家的責任，也是當事人的期待。光緒二十八年(1902)，梁啓超借政治小說《新中國未來記》馳騁想像：六十年後，中國人在南京舉行維新五十周年慶典，同時，在上海開大博覽會，不只展覽商務、工藝，而且演示學問、宗教；「各國專門名家、大博士來集者不下數千人，各國大學學生來集者，不下數萬人，處處有演說壇，日日開講論會，竟把偌大一個上海，連江北，連吳淞口，連崇明縣，都變作博覽會場了」。博覽會場中最大的講座，公推博士三十餘人分類演講中國政治史、哲學史、宗教史、財政史、風俗史、文學史等，其中又以全國教育會會長孔覺民老先生演講的「中國近六十年史」最為精彩³。

2 周谷城在〈「五四」時期的自由辯論〉一文中，簡要評說五四時期在文學、史學、哲學、政治等四個方面的「自由辯論」，結尾是：「『自由辯論』，即在近日的學術界，仍值得提倡，故特舉出於此。」參見：《周谷城史學論文選集》(北京：人民出版社，1983)，頁411-415。

3 飲冰室主人，《新中國未來記》，第一回，刊載於《新小說》，第1號(1902.11)。

喜歡談論「演說」，將其作為「新學」的象徵，這在晚清小說中比比皆是。只不過其他小說家，並不都像梁啟超那樣對「演說」持全面肯定的態度。若李伯元(1867-1906)《文明小史》第二十回「演說壇忽生爭競，熱鬧場且賦歸來」、吳蒙《學究新談》第二十七回「言語科獨標新義，捐助款具見熱心」，以及署名「屢叟」者所作之《學界鏡》第四回「神經病詳問治療法，女學堂歡迎演說詞」⁴，對於時人之追趕時髦、熱衷於「演說」，便不無嘲諷之辭。如此都市新景觀，有人正面表彰，斷言此乃建立現代民族國家的必要手段；有人熱諷冷嘲，稱其為晚清最具特色的「表面文章」。但無論如何，借助於演說，「西學」得以迅速「東漸」，這點沒有人懷疑。

所謂「孔覺民演說近世史」，速記生從旁執筆，於是有了《新中國未來記》，這當然只是「小說家言」。但「演說」之於維新大業以及現代民族國家的重要性，在梁啟超的這一預言／寓言中，卻是得到了暢快淋漓的呈現。不妨就從這裡落筆，依次討論盛行於近現代中國的「演說」，對於開啓民智、普及知識、修繕辭令、變革文章以及傳播學術的意義。

演說之於「開啟民智」

談及在近代中國發揮巨大作用的「演說」，不妨以「古樹新花」視之。說「古樹」，那是因為，高僧大德講說佛經、說書藝人表演故事，確係古已有之；至於「新花」，則是指晚清方才出現的在公眾場合就某一問題發表自己的見解，說服聽眾，闡明事理——這後一個「演說」，乃舶來品，源於日語，意譯自英語的“public speech”。

將學校、報章、演說並列為「傳播文明三利器」，如此時尚的晚清話語，發明權歸日人犬養毅(1855-1932)；而在三利器中突出渲染「演說」的功用，

4 李伯元，《文明小史》，1903-1905年連載於《繡像小說》，1906年商務印書館出版單行本；吳蒙《學究新談》，1905-1906刊《繡像小說》，第47-71期；屢叟，《學界鏡》，1908刊於《月月小說》，第21-24號。

則屬於梁啟超的精彩發揮：「大抵國民識字多者，當利用報紙；國民識字少者，當利用演說。」⁵ 日本人演說成風，創於明治思想家福澤諭吉(1835-1901)；而近代中國演說風氣的形成，則康梁師徒大有貢獻。

戊戌變法失敗，流亡日本的梁啟超，對於世人不解「演說」乃「風氣驟進」的原動力，大發感慨：

我中國近年以來，於學校、報紙之利益，多有知之者；於演說之利益，則知者極鮮。去年湖南之南學會，京師之保國會，皆西人演說會之意也。湖南風氣驟進，實賴此力，惜行之未久而遂廢也。今日有志之士，仍當著力於是⁶。

這裡所說的「京師之保國會」以及「湖南之南學會」，在梁啟超的《戊戌政變記》中多有提及：「戊戌三月，康有為、李盛鐸等同謀開演說懇親之會於北京，大集朝士及公車數百人，名其會曰『保國』」；康有為「又倡設強學會於北京，京朝士大夫集者數十人，每十日一集，集則有所演說」；南學會「會中每七日一演說，巡撫、學政率官吏臨會，黃遵憲、譚嗣同、梁啟超及學長□□□等，輪日演說中外大勢、政治原理、行政學等，欲以激發保教愛國之熱心，養成地方自治之氣力」⁷。

戊戌變法功敗垂成，但借演說中外大勢，「欲以激發保教愛國之熱心，養成地方自治之氣力」，卻日漸成爲晚清志士乃至整個社會的共識。稍爲排列晚清眾多提倡演說的文章，以及各地如何開展演說的新聞報導，當能明白這一「利器」當年所發揮的巨大作用。

早在1901年出任南洋公學特班總教習時，蔡元培(1868-1940)就著意培養

5 梁啟超，〈飲冰室自由書·傳播文明三利器〉，《飲冰室合集·專集》，第1冊(上海：中華書局，1936)。

6 梁啟超，〈飲冰室自由書·傳播文明三利器〉，《飲冰室合集·專集》，第1冊。

7 梁啟超，《戊戌政變記》第三篇第二章〈政變之分原因〉、附錄一〈改革起原〉、附錄二〈湖南廣東情形〉，《飲冰室合集·專集》，第1冊，頁70、126、137-138。

學生們的演說能力。據特班生黃炎培(1878-1965)追憶：「師又言：今後學人，領導社會，開發群眾，須長於言語。因設小組會，習爲演說、辯論，而師自導之，並示以日文演說學數種令參閱。又以方言非一般人通曉，令習國語。」⁸

1902年的《大公報》上，刊有〈說演說〉一文，稱今日開淪民智最有效之三物，分別爲譯書、刊報和演說，而後者「惟先覺之士能見之而流俗不暇察也」。而若論上下溝通之便捷，「死文字斷不及生語言」，這也是「後起愛國之賢不可不講演說之術」的原因。至於作者堅稱「必有一律通行語言以爲演說之器用」⁹，正與蔡元培「令習國語」的思路相通。只要記得章太炎(1869-1936)在北大講演，「因學生多北方人，或不能懂浙語，所以特由錢玄同爲翻譯」；以及梁啟超特別得意於因夫人指教，「得諳習官話，遂以馳騁於全國」¹⁰，就能明白晚清提倡「演說」者，爲何特別在意各地方言的限制。

1904年，秋瑾(1875-1907)撰〈演說的好處〉，稱報紙之外，「開化人的知識，感化人的心思，非演說不可」。接下來，秋女士具體論證演說的五大好處：「第一樣好處是隨便什麼地方，都可隨時演說。第二樣好處，不要錢，聽的人必多。第三樣好處，人人都能聽得懂，雖是不識字的婦女、小孩子，都可聽的。第四樣好處，只須三寸不爛的舌頭，又不要興師動眾，捐什麼錢。第五樣好處，天下的事情，都可以曉得。」¹¹ 這直截了當的「五大好處」，基本上涵蓋了晚清關於演說功用的表彰。此後關於演說的提倡，更多地進入具體的操作狀態。

1905年的《新小說》上，連載周桂笙(1862-1926)的「知新室新譯叢」，其中有一則〈演說〉，提及「演說一道，最易動人」，「其狀殆如吾國之說書」。

8 黃炎培，〈吾師蔡子民先生哀悼辭〉，陳平原、鄭勇編，《追憶蔡元培》（北京：中國廣播電視出版社，1997），頁115。

9 〈說演說〉，刊載於《大公報》，1902年11月5日。

10 參見：周作人，《周作人回憶錄》（長沙：湖南人民出版社，1982），頁520；丁文江、趙豐田編，《梁啟超年譜長編》（上海：上海人民出版社，1983），頁252。

11 秋瑾，〈演說的好處〉。此文初刊《白話》雜誌第1期(1904.9)，因錯字甚多，這裡用的是校正本，見《秋瑾集》（上海：上海古籍出版社，1979年新1版），頁3-4。

但傳統的「說書」與新起的「演說」之間，實有天壤之別：「一則發表意見，就事論事，一則抱守陳腐，徒供笑謔，宗旨不同，智愚斯判。」正因此，作者對演說家提出很高的道德標準和技術要求：「然在西國演說極難，非有新理想、新學術，必不足以饜聽者之望。而其民之智識，又大都在普通以上，不若說書之可以隨意欺人也。故演說之人，平日既有習練，臨時尤有預備，而不敢輕於發言。凡有可以取悅聽者之意者，無不燦蘇張之舌，為委曲之談，蓋將以博聽者之鼓掌歡迎也。是故登臺者，每兢兢惟恐不能得台下人之歡心，若優伶之必以喝彩為榮者，殆亦演說家之通病歟。」¹²

當「以演說代教授」成為社會共識，「遍設白話演說所」也日漸落實之時¹³，如何培訓演說人才，成了學界關注的重心。於是，有了宋恕(1862-1910)撰於1906年的〈創設宣講傳習所議〉。為了減少社會對「演說」作為舶來品的反感，宋平子(1862-1910)曾曲為辯解，稱此乃「唐以前之常語」，並非日本新名詞¹⁴。這種古已有之、於今為烈的「演說」，需要進行專門的訓練，因此，傳習所之設，迫在眉睫：「今海外民主政體及君主立憲政體之國，演說皆極發達，而皆特有演說之學以造就演說之人材。……今節下既熱心提倡宣講一事矣，則必宜遠法孔門設言語科，近師外國習演說學之意，創設宣講傳習所以造就宣講之人材，而後宣講之事業庶幾其可望稍興也。」¹⁵

晚清志士之提倡新學，最有效的策略，莫過於強調此舉乃「上法三代，旁採泰西」。所謂「遠法孔門設言語科，近師外國習演說學之意」，正是同樣的招數。既然是世界潮流，且又有本土淵源，「演說」的迅速推廣，一點都不令人驚訝。晚清的最後十年，從最激進的無政府主義，到相對溫和的改良群治，從可以肆無忌憚謾罵清廷的日本東京，到天子腳下說話不能不多有禁忌

12 上海知新室主人，〈知新室新譯叢·演說〉，《新小說》，第20號(第2年第8號，1905.9)。

13 〈論中國宜遍設白話演說所〉，《順天時報》，1905年8月25日。

14 「伏查『宣講』二字之義，即日本之所謂『演說』。今我國頑固士大夫尚多憎聞『演說』二字，彼輩不知『演說』二字見於《南北史》，為唐以前之常語，而謬指為日本之新名詞，可謂不學之甚矣。」

15 〈創設宣講傳習所議〉，《宋恕集》(北京：中華書局，1993)，上冊，頁415-416。

的帝都北京，到處都留下了演說家矯健的身影。

1907年，張繼(1882-1947)與劉師培(1884-1919)夫婦在東京成立社會主義講習會，前後舉行過21次專題演講，每次聽眾數十到百人不等，主要講題是無政府主義、社會主義、中國百姓生活狀況等¹⁶。對於無政府主義思想的傳播，這些系列演說以及相關雜誌《天義報》的刊行，起了決定性的作用。同年，《益森畫報》第五期上刊出一幅〈廝役演說〉，說的是位於京師西四牌樓毛家灣的振儒女學堂門口，「一女生僕人，年五十餘，初十傍晚，在該堂門首對各家父兄及僕人演說『閱報之益』，津津有味，頗能動聽」。記者感歎的是「演說不奇，出自廝役則奇」；我則驚訝於作者竟如此敏感，將同為新學象徵的「讀報」與「演說」，置於「女學堂」門前，徹底落實了梁啟超「傳播文明三利器」的設想。

除了個人的即興發揮，晚清演說的主要場所，是各種民間社團的集會。張玉法在《清末的立憲團體》一書中，輯得國內各地及海外各埠的民間社團共668個¹⁷，而桑兵綜合李文海、Bastid、朱英等人的考證，認定晚清各類社團已達二千有餘¹⁸。這麼多社團，開展活動時，無論身處國內還是海外、都市還是鄉鎮，「演說」都是必不可少的主課。此類演說，有同人之間切磋技藝的，但主要功用還是「喚起國民思想，開通下流社會」¹⁹。

「蘭陵憂患生」撰於1909年的《京華百二竹枝詞》，其中有這樣一首：「所開宣講紙新聞，迷信捐除問幾分。每月逢三土地廟，香花士女眾如雲。」詩後自注：「宣講所、新聞紙，極力開通智識，破除迷信。而土地廟香火，較前

16 參見楊天石輯，〈社會主義講習會資料〉，《中國哲學》，第1輯(1979)、第9輯(1983)，以及王汎森，〈反西方的西方主義與反傳統的傳統主義——劉師培與「社會主義講習會」〉，見氏著《中國近代思想與學術的系譜》(石家莊：河北教育出版社，2001)，頁197-219。

17 其中商業類265，教育類103，政治類85，學術類65，外交類50，農業類、風俗類各26，青年類、藝文類各17，宗教類6，工業類、慈善類各4。參見：張玉法，《清末的立憲團體》(台北：中央研究院近代史研究所，1971)，頁90-144。

18 參見桑兵，《清末新知識界的社團與活動》(北京：三聯書店，1995)，頁274。

19 〈練習演說會之發達〉，《警鐘日報》，1904年11月9日。

尤甚，令人不能索解。」將宣講(演說)與報章並列，沒有錯；但將其功用局限在「破除迷信」，則未免狹隘了點。比如上海的演說，就不是這個架勢。《新中國未來記》第五回描寫兩名士黃克強、李去病來到上海的張園，現場觀摩這裡的演說：講的是俄人在東三省如何蠻橫，北京政府如何軟弱，針對列強瓜分中國的野心，我同胞該怎樣反抗。這其中，「也有講得好的，也有不好的，也有演二、三十分鐘的，也有講四五句便跑下來的」，「通共計算，演過的差不多有二十多位」²⁰。在詩人及小說家眼中，國內的演說之風，雖不盡如人意，畢竟開了個好頭。

討論迅速崛起於晚清的「演說」，必須厘清其與「宣講」與「說書」的關係，方能明白此一「新舊雜陳」的啓蒙手段，如何有效地促成了其時的政治革命與社會改良。

說「如今最於開通風氣有力量的，就是演說」，那是假定演說真的能「對著眾人發明真理」。可實際情況並非全然如此，就像《大公報》文章所警示的：「講的稍有個宗旨不正，好者弄成一個從前初一、十五宣講聖諭的具文，壞者結成一個尋常說書場兒的惡果。」²¹

傳統中國的思想教化，自有一套獨特的制度設計。如明太祖(1328-1398)於洪武二十七年(1394)設立「里老人」制，四年後頒佈《教民榜文》，其第十九條規定，每鄉每裡各置木鐸一個，於本裡內選年老殘廢或瞽目者，令小兒牽引持鐸循行本裡，直言叫喚，勸人行善，詞曰：「孝順父母，尊敬長上，和睦鄉里，教訓子孫，各安生理，毋作非爲。」這就是所謂的聖諭六言。入清，有《康熙聖諭》以及雍正帝(1678-1735)的《聖諭廣訓》，都是強調傳統倫理道德的宣講²²。這也能解釋為何清廷並不全盤反對演說，除兄弟和睦孝順父母外，地方自治等各項新政也都需要有人宣講；否則，窮鄉僻壤的小民百姓

20 (飲冰室主人)，《新中國未來記》第五回，刊載於《新小說》，第7號(1903.9)。

21 〈敬告宣講所主講的諸公〉，《大公報》，1905年8月16日。

22 這段文字，乃根據李孝悌《清末的下層社會啟蒙運動，1901-1911》(石家莊：河北教育出版社，2001)頁65-66內容摘要而成；另外，本節的論述，受氏著第四章「宣講、講報與演說」的啟發，特此致謝。

何從知曉？政府對於方興未艾的「演說」，真是又愛又怕，既希望宣傳新政，又想杜絕「一切偏激之談」。可這，基本上是一廂情願。反過來，革命黨或維新志士，也不願意新興的「演說」很快落入宣講聖諭的老套。於是，提倡演說者，不能不格外關注其中蘊涵的「新思想」：「因為這演說一道，不專在乎口才，總要有學問，有見識，有新思想，才可以登臺演說。……要不然，竟仗著能說，說出來不但不能開民智，或者倒須閉民智。」²³事實也是如此，只有當話題涉及國計民生乃至世界大勢時，演說方能吸引求知欲強且富有政治激情的年輕人。

至於演說與說書之間的糾葛，更是個有趣的話題。傳統中國，說書以及演戲，乃是民眾獲取知識陶冶性情的重要途徑。借助動人心弦的故事情節，傳播特定的思想觀念與倫理道德，此舉為晚清的維新志士所積極借鑒。梁啟超之提倡小說界革命，看中的正是「小說有不可思議之力支配人道」；批判「舊小說」誨淫誨盜，讚賞「新小說」覺世新民，骨子裡依舊是「文以載道」²⁴。有「專欲發表區區政見」的政治小說²⁵，又有在劇場中大聲疾呼的「言論小生」，你怎麼能要求「演說」與「說書」徹底劃清界限呢？當然，一講故事，一重言論，二者不難區隔。問題是，在群情激憤的特定語境裡，「人人都能聽得懂」且「最易動人」的演說，跳出專門設置的講壇，闖入小說、戲劇、說書等藝術形式，一點都不奇怪。或者說，這正是當事人所刻意追求的效果。舉個例子，1906年的《北京畫報》上，曾刊出一幅〈戲園子進化〉，上面題有：

排演新戲，最能感動人，最能改風俗。閏四月初四、初五、初六三天，廣德樓玉成班主田際雲，開演《惠興女士傳》（這齣戲是辦理匡

23 參見〈說宣講所〉，《敝帚千金》，第2冊(1905.9)。關於《大公報》附張《敝帚千金》，參見杜新豔〈白話與模擬口語寫作——《大公報》附張《敝帚千金》語言研究〉，夏曉虹等著，《文學語言與文章體式》（合肥：安徽教育出版社，2006），頁379-410。

24 參見拙著《二十世紀中國小說史》（北京：北京大學出版社，1989），第1卷，頁1-8；《小說史：理論與實踐》（北京：北京大學出版社，1993）。頁227-242。

25 參見飲冰室主人，〈新中國未來記·緒言〉，《新小說》，第1號(1902.11)。

學會的時候，特意排出來的)。並且每人戲價加五百錢，入國民捐。是日特約請彭君翼仲、王君子貞，合本館主人張展雲，登臺演說。新戲沒開場的時候，先由三人演說。每說一段，滿園的人，都一齊拍手。並且鴉雀無聲，聽的極其入神。……如果各班戲子，都排新戲，演新戲都帶演說，中國的人，一定開化的快了²⁶。

此舉當時影響很大，《大公報》及《順天時報》上，都有相關報導²⁷。既然演說可以提升新戲的道德水準，新戲又能釀造演說的情感氛圍，二者珠聯璧合，何樂而不為？

演說作為一種聲音，再精彩，再催人淚下，也都是轉瞬即逝。如何擴大演說的接受面，在沒有錄音設備的年代，最理想的方案，莫過於儘量將聲音轉化成文字。秋瑾除了建議成立演說練習會，更希望「又把演說的話刻了出來，把大家看了，可以曉得些世界上的世情、學界上的學說」²⁸。劉師培的思考更為切實：演說若想「推行於極遠」，最好的辦法便是與白話報刊結盟：

中國自近世以來，演說之風，雖漸發達，然各省方言參差不一，方隅既隔，解語實難。且演說之設，僅可收效於一鄉，難以推行於極遠，是演說之用，有時而窮。若白話報之設，雖與演說差殊，然收效則一²⁹。

同樣講究淺俗易懂，同樣為了傳播新知，在白話報刊上設立「演說」專

26 〈戲園子進化〉，《北京畫報》，第3期，光緒三十二年(1906)四月。

27 參見李孝悌，《清末的下層社會啟蒙運動，1901-1911》，頁109，以及夏曉虹，〈舊戲臺上的文明戲——田際雲與北京「婦女匡學會」〉，《現代中國》，第5輯(2004.12)。

28 秋瑾，〈演說的好處〉，《秋瑾集》，頁4。

29 〈論白話報與中國前途之關係〉，《警鐘日報》，1904年4月25-26日。此文刊諸「社說」欄，未署名，之所以斷為劉師培作品，參見〈劉師培生平和著作繫年〉，李妙根編，《劉師培論學論政》(上海：復旦大學出版社，1990)，頁484。

欄，這是一個「雙贏」的局面。

也幸虧是秋瑾、劉師培等人將聲音轉化為文字的不懈努力，我們今天談論晚清的「口語啓蒙」，才有了足夠的人證物證；否則，很難避免「口說無憑」之譏。「演說」與報刊、書局結盟，最初只是爲了擴大接受面；日後竟能左右白話文運動的發展，甚至影響文章體式的變革，那可是始料未及的。

演說的諸面相

猶如晚清無數新生事物，「演說」之提倡，首先是找到恰當的追摩目標。榜樣有遠有近，《新小說》與《順天時報》的說法，便各自有所側重：

演說一道，最易動人。故歐美特多，分門別類，幾於無一處，無一業，無演說。晚近日本學之，亦幾於無一聚會，無演說。甚至數人之會，亦必為之³⁰。

我東鄰之日本，在今日已躋於一等強國之地位。當維新之始，其國之偉人，若木戶孝允、大久保利通，皆提倡演說以喚醒國民。我國而欲自強也，則須開人群之智識；欲開人群之智識，則須教育之普興；欲教育之普興，則以白話演說為基礎也可³¹。

明治時代的日本，其演說風氣的養成，乃歐風東漸的產物，故《新小說》從歐美說起，此思路沒錯；對於晚清的中國人來說，他們之所以「提倡演說以喚醒國民」，最切實的榜樣是日本，故《順天時報》專講東鄰的經驗，當然也可以——更何況，《順天時報》本來就是日本人開辦的。

不過，講日本經驗，與其推崇木戶孝允(1833-1877)和大久保利通(1830-1878)，還不如表彰福澤諭吉。後者最早將英文的“speech”譯成「演說」，並

30 上海知新室主人，〈知新室新譯叢·演說〉，《新小說》，第20號(第2年第8號，1905.9)。

31 〈論中國宜遍設白話演說所〉，《順天時報》，1905年8月25日。

從明治六年(1873)起連續四年在慶應義塾與社友一起進行針對「演說」的專門訓練；這種「口頭論政」的嶄新形式，一改傳統通過文牘實現「上意下達」的政治運作。在這個意義上，「『演說』這一新媒體不僅改變了語言，也給都市空間的外觀帶來很大變化，成爲『明治』這一新時代的一種象徵」³²。

在福澤諭吉的《勸學篇》中，有一則〈論提倡演說〉，也像中國人那樣，從「正名」入手：

演說一語，英文叫作“Speech”，就是集合許多人講話，即席把自己的思想傳達給他們聽的一種方法。我國自古沒有聽說有過這種方法，只有寺院裡的說法和演說差不多。在西洋各國，演說極爲盛行，上自政府的議院、學者的集會、商人的公司、市民的集聚，下至冠婚喪祭、開店開業等瑣細的事情，只要有十個人以上集合在一起，就一定有人說明集會的主旨，或發表個人生平的見解，或敘述當時的感想，養成當眾發表意見的風氣³³。

在具體辨析演說的功用時，福澤兵分兩路：一是「口頭敘事會讓人自然產生興趣」；一是「談話演說在治學上的重要性」³⁴。前者指向文學，後者關注學問，著重點在「口頭」而非「淺俗」。在福澤看來，提倡演說，並非只是爲了開啓民智，《勸學篇》第十七篇〈論人望〉提及學習語言的重要性³⁵，《文

32 參見小森陽一著、陳多友譯，《日本近代國語批判》（長春：吉林人民出版社，2003），頁30、41。

33 福澤諭吉著、群力譯，《勸學篇》（北京：商務印書館，1984），頁65。

34 「比如用文章敘述出來不大使人感興趣的事情，一旦改用語言說出，則不但容易瞭解，而且感人至深，古今有名的詩歌都屬於此類」（《勸學篇》，頁66）、「換句話說，就是借觀察、研討、讀書等方法搜集知識，借談話交換知識，並以著書和演說為傳播知識的方法。」（《勸學篇》，頁67）。

35 「近來社會上演說會很多，可以聽到有益的事情，誠屬有利，如言語通俗流暢，則演說者和聽眾雙方均感便利。」（《勸學篇》，頁98）

明論概略》第一章則談到如何鼓勵不同觀點互相碰撞³⁶，所有這些，都屬於知識者的自我修養，或曰「自我啓蒙」。不難看出，福澤諭吉對於演說的想像，與絕大部分晚清志士有很大差異。

演說者不該總是居高臨下，必須學會反躬自省。如此重思想、善學習、能反省的演說者，在清末民初，並非全然沒有；只是以往我們過於強調對下層百姓的「口頭啓蒙」，而忽略了演說可能存在別的面相。比如，談及演說，我們更關注其在政治史上的意義，而漠視其在學術史上的貢獻。福澤諭吉所設想的「演說」如何有利於學問的形成與展開，在晚清以及當世，便都很少被提及。

李孝悌《清末的下層社會啓蒙運動，1901-1911》設立專節，討論「演說的內容」，其中包括「勸戒纏足」、「勸戒鴉片」、「特殊事件」（如1905年中美華工禁約風潮、1907年的江北大水災）、「鼓勵蠶桑、實業」、「時局與愛國」、「與新政有關者」、「與軍隊、警察有關者」、「革命宣傳」等八類³⁷。所有這些，未涉及任何學術文化的傳承，屬於政治宣傳或社會動員，針對的是不識字或文化水平不高的民眾。實際上，還有另外一種「演說」，同樣值得關注，如章太炎的東京講學（1906-1910），以及創辦《教育今語雜誌》（1910），以「淺顯之語言」系統地「演述各種學術」。此類演說或「擬演說」，針對的並非粗通文墨者，而是有較高文化水準的「讀書人」。隨著新式學堂的迅速擴大，此類帶有學術普及與文化交流性質的演講，得到了很好的推廣。

任鴻雋（1886-1961）曾提及在東京聽章太炎講《說文》、《莊子》以及「中國文學史」：「倘能把他的講話記了下來，可以不加修改，便是一篇絕好的白話文章」；「可惜他寫成古文以後，失掉了講時的活潑風趣」³⁸。幾十年後的

36 《文明論概略》第一章「確定議論的標準」中，談到在鼓勵不同觀點互相碰撞方面，報章與演說所起作用：「有識之士所以特別重視人民議會、社團講演、交通便利、出版自由等，也就是因為它有助於人民的接觸。」見福澤諭吉著、北京編譯社譯，《文明論概略》（北京：商務印書館，1982），頁5-6。

37 參見李孝悌《清末的下層社會啓蒙運動，1901-1911》，頁114-150。

38 任鴻雋，〈前塵瑣記〉，任鴻雋著，樊洪業、張久春選編，《科學救國之夢——任鴻雋文存》（上海：上海科技教育出版社·上海科學技術出版社，2002），頁708。

回憶，不免有些錯漏，加上作者獨尊白話，混淆了兩種文體的不同功能。但有一點任鴻雋說得對，講課和著述，口氣及效果相差甚遠。與章太炎東京講學密切相關的，既有專門著述《國故論衡》，也包括「講義」性質的《章太炎的白話文》。

閱讀《章太炎的白話文》，即便對書中各文的來龍去脈不甚了然，單憑直覺，也很容易將這些與太炎先生平日著述風格迥異的文章，與「講義」掛起鉤來。至於書中各文，到底是演說的紀錄，還是演講的底稿，抑或是「擬演說」的文章，一時很難判斷。但可以肯定的是，這些文章都以潛在的「聽眾」為接受者。文章使用白話，有雜誌體例的制約，但隨意性很強的插話以及借題發揮，則與太炎先生平日著述之謹嚴大異其趣，倒是與其講課之生動活潑十分吻合。

不管你持什麼樣的政治立場，也不管你的學術思路如何，進入新式學堂，你就不可能像朱熹(1130-1200)等理學家那樣「坐而論道」；你只能在一定的學科體系中，介紹某一專門化的知識。對比康有為的《萬木草堂口說》和梁啟超的《中國近三百年學術史》，你很容易明白，變化了的，不僅僅是其傳授的學業，更包括「講學」這一形式。現代中國文人學者中，有不太擅長演說，主要以著述面對讀者的³⁹；但更多的是兼及聲音與文字，如康有為、蔡元培、章太炎、梁啟超、劉師培、魯迅、周作人(1885-1967)、胡適(1891-1962)、陶行知(1891-1946)、梁漱溟(1893-1988)、朱自清(1898-1948)、聞一多(1899-1946)等，都有不少精彩的「演說」傳世。因此，談論晚清以降的文人學者，專門著述固然重要，那些隨風飄逝或因各種因緣殘留在紙面上的「演說」，同樣值得我們關注。

1912年元月，蔡元培出任中華民國首任教育部長，當即通電各省都督，促其推行以演說為中心的社會教育：

社會教育，亦為今日急務，入手之方，宜先注重宣講。即請貴府就

39 如柳亞子在晚清文壇很活躍，但因口吃，極少演說；嚴復、王國維學問好，也偶有講稿傳世，但遠不及文章精彩。

本省情形，暫定臨時宣講標準，選輯資料，通令各州縣實行宣講，或兼備有益之活動影畫，以為輔佐⁴⁰。

同年6、7月間，蔡元培派人籌辦「以利用暇晷，從事學問，闡發理術，宏深造詣為目的」的「北京夏期講演會」。此一「由教育部邀請中外專門學家分別擔任各種科學」的系列講演，涉及人文、社科、自然、軍事等門類，包括嚴復講授「進化天演」、章太炎講授「東洋哲學」、許壽裳(1883-1948)講授「教育學」、魯迅講授「美術略論」等⁴¹。

不妨就以魯迅為例，探討現代中國的文人學者，到底是如何兼顧「演說」的政治性與學術性的。魯迅自稱，「我曾經能講書，卻不善於講演」⁴²。前者大概指的是1920年代在北大講授「中國小說史」（包括出版《中國小說史略》），以及在廈門大學講授「中國文學史」（包括撰成《漢文學史綱要》）；後者則諷喻上海十年的諸多演講「大可不必保存」。之所以不保留，並非找不到原始記錄稿，而是因為：

而記錄的人，或者為了方音的不同，聽不很懂，於是漏落，錯誤；或者為了意見的不同，取捨因而不確，我以為要緊的，他並不記錄，遇到空話，卻詳詳細細記了一大通；有些則簡直好像是惡意的捏造，意思和我所說的正是相反的。凡這些，我只好當作記錄者自己的創作，都將它由我這裡刪掉⁴³。

可見，所謂「不善於講演」，在魯迅，與其說是謙詞，不如理解為反諷。其實，晚清以降，書院改為學堂，學校裡的教學活動，不再以學生自修、而是以課堂講授為中心。這麼一來，所有的大學教授，多少都得學會「演

40 高平叔，《蔡元培年譜長編》，上冊（北京：人民教育出版社，1996），頁402。

41 參見高平叔，《蔡元培年譜長編》，上冊，頁450-451。

42 參見〈《集外集》序言〉，《魯迅全集》，第7卷，頁5。

43 〈《集外集》序言〉，《魯迅全集》，第7卷，頁5。

說」——不管是在課堂上，還是校園以外。魯迅之登臺演說，從早年的不太成功，到晚年的大受歡迎，既得益於其文壇領袖地位的確立，也與演說技巧日漸嫻熟不無關係。

1912年6、7月間，時任教育部社會教育司第一科科長的魯迅，在北京夏期演講會連續講授《美術略論》。演說效果如何，讀魯迅日記，可知大略情形。第一次「聽者約三十人，中途退去者五六人」；第三次「聽者約二十餘人」；第四次「初止一人，終乃得十人」⁴⁴。四次演講，只有第二次沒記錄聽眾的反應。魯迅記日記，歷來很簡略，可這回連有多少人中途退去，他都記下來了，可見觀察之細緻，以及作者對此事之在意。你可以想像，空空如也的會場，只有一個聽眾，那是何等尷尬的局面；好在聽眾逐漸增加，這才讓演講者鬆了口氣。

十多年後，已經成爲一代文豪的魯迅，北上探親，順便應邀在北京大學演講。在給許廣平(1898-1968)的信中，魯迅這樣描述聽眾的精神狀態：

下午到未名社去，晚上他們邀請我去吃晚飯，在東安市場森隆飯店，七點鐘到北大第二院演講一小時，聽者有千餘人，大約北平寂寞已久，所以學生們很以這類事為新鮮了⁴⁵。

雖語帶調侃，但看得出來，作者其實很得意。未名社的李霽野(1904-1997)日後撰寫回憶文章，提及宴請席間，魯迅談起他在南方各地講演，雖語言不通需要翻譯，但很受青年歡迎，「這使先生在精神上感到很大的快慰」；而演講結束後，「我們談到這種熱烈歡迎的情形，魯迅先生告訴我們，南方的青年比北方的更熱情，常常把他抬起來，拋上去，有時使他頭暈目眩才罷手」⁴⁶。

沒有材料證明魯迅接受過「演說學」方面的專門訓練，但從1926年在廈門大學的演說，我們可以斷言，起碼從那時起，魯迅已經很好地掌握了廣場

44 參見魯迅，《壬子日記》，《魯迅全集》，第14卷，頁6-10。

45 魯迅，《兩地書》，《魯迅全集》，第11卷，頁308。

46 參見李霽野，〈回憶魯迅先生·魯迅先生兩次回北京〉，《李霽野文集》（天津：百花文藝出版社，2004），第2卷，頁29-30。

演說的技巧。身為專門教授中國文學史的國文系兼國學院教授，「論理應當勸大家埋首古籍，多讀中國的書」，可魯迅反其道而行之，竟然以〈少讀中國書，做好事之徒〉為講題，博得「暴風雨似的拍掌聲，連續響了好久」⁴⁷，一點都不奇怪。細讀魯迅日記，不難發現，他做演說，多在半小時左右（偶有一小時的），這就與正規的課堂教學活動拉開了距離。連續兩小時的言辭轟炸，對於教師與學生來說，都是個嚴峻的考驗。而三、四十分鐘的演說，則更容易排兵佈陣，只要出奇招，經營好兩三個小高潮，這講演就篤定成功了。魯迅最後十年的演說，記錄下來，往往是雜感而非論文——如〈幫忙文學與幫閒文學〉，訣竅就在這裡。

晚清以降，隨著新教育的迅速擴張，學者們的撰述，很容易在專著、演說、教科書三者之間自由滑動。專著需要深入，教科書講究條理，演說則追求現場效果，魯迅很清楚這其間的縫隙。查有記載的魯迅演講達五十多次，可收入《魯迅全集》的只有16篇，不全是遺失，許多是作者自願放棄——或因記錄稿不夠真切，或因與相關文章略有重複⁴⁸。但只要入集，即便是演說，也都大致體現了魯迅思考及表達的一貫風格⁴⁹。在政治與學術之間，魯迅保持了「必要的張力」——既反對學院派的「為學術而學術」，也不希望將文學／思想／學術方面的演說，弄成純粹的政治宣傳。

晚清以降的「演說」，可以是思想啓蒙，可以是社會動員，也可以是文化傳播或學術普及；更重要的是，這四者並非截然對立，而是存在著互相轉化的可能性。意識到這一點，我們談論近現代中國蔚為奇觀的「演說」，有必要引入教育體制、白話文運動、述學文體等一系列新的維度，而不再局限於如何「開啓民智」。

47 參見朱金順輯錄，《魯迅演講資料鉤沉》（北京：北京師範大學中文系刊本，1979），頁16-19。

48 參見魯迅，〈《集外集》序言〉，以及朱金順，《魯迅演講資料鉤沉》與馬蹄疾，《魯迅講演考》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，1981）。

49 參見拙文〈分裂的趣味與抵抗的立場——魯迅的述學文體及其接受〉，《文學評論》，2005年第5期。

演說與學堂之關係

在《新中國未來記》中，梁啟超曾暢想維新五十周年大祝典，「處處有演說壇，日日開講論會」，演說者是各國專門名家，聽眾則是大學生。如此堅定不移地將「演說」與「學堂」相勾連，此舉大有深意。實際上，晚清以降，「演說」事業的迅速推進，學校確實是關鍵的一環。

一方面，演說之所以被關注與提倡，很大程度是因其可以作為學堂的補充；另一方面，學堂裡的專業訓練，又使得演說的內容及技巧大為提升。在這個意義上，二者互為因果，難解難分。就像梁啟超設想的，學校、報章、演說三者同為傳播文明之利器，只是因國家窮，民眾識字少，只好更多地依賴演說。就因為演說淺俗，人人能聽懂，按《順天時報》的說法：「是補學校之所未備，報章之所未及，其莫要於白話演說乎！」⁵⁰這一點，連山西巡撫趙爾巽(1844-1927)也都認同。早在1902年，趙曾上奏摺，縱論如何廣行教化以開民智：「學堂之效，必在十年以後，不如白話演講之力，敷陳甚淺，收效彌多。」⁵¹ 政治立場迥異，對於「教化」的想像千差萬別；但將演說作為學堂的補充或替代，這一點，倒是得到晚清士人的高度認同。

「演說」需要學問，需要激情，也需要一定的技巧，並不是誰想說都能說好的。周桂笙連載於《新小說》上的「知新室新譯叢」，「皆平日讀外國叢報時，摘譯其小品之有味者，而拉雜成之」，每則筆記後面，均有代表譯者意見的「檢塵子曰」。《演說》一則的「檢塵子曰」是這樣的：「乙巳六月以後，抵制美約事起，各社會之演說者無虛日。試往聆之，則今日之演說於此者，明日復演說於彼。屢易其地，而詞無二致，如移置留聲器然。不知視此為何如也。」⁵² 這與《文明小史》、《學究新談》、《學界鏡》等小說對於演說風氣

50 〈論中國宜遍設白話演說所〉，《順天時報》，1905年8月25日。

51 參見李孝悌，《清末的下層社會啟蒙運動，1901-1911》，頁95-96。

52 參見知新室主人「知新室新譯叢」中的〈弁言〉及〈演說〉，《新小說》，第20號。

的譏諷，倒是若合符節。演說是個好東西，但演說並不容易，需要訓練，需要學習。在這方面，學堂負有不容推卸的責任。

據黃炎培追憶，作為南洋公學特班的中文總教習，蔡元培引領他們「成立演說會，定期輪流學習演說」⁵³。朱有瓚主編《中國近代學制史料》收錄有南洋公學「演說會」的資料，可惜沒註明年月，無法判定其與蔡、黃之關係。在演說會的「會章緣起」中，有這麼一句：

演說乎！演說乎！永永萬年，眉壽無極，與吾新中國終始，是吾所望也，亦學生之光彩也⁵⁴。

如此激動人心的「吶喊」，稍微誇張了些，但卻很能顯示那個時代新式學堂裡師生們的趣味與使命感。

差不多與新世紀的曙光同步，各種新式學堂裡，紛紛成立了演說會，開展演說方面的研究與訓練。既有校長們的身體力行，也有學生們的自發組織，各方合力的結果，終於使得校園內外的演說水準，得以迅速提升。這裡借鉤稽相關史料，描述早年復旦、南開、清華以及北大(京師大學堂)的演說活動，看看在20世紀最初的20年間，演說是如何成為校園生活裡最為亮麗的風景。

1902年，馬相伯(1840-1939)在上海創立震旦學院，章程裡就提到設寬敞的演說廳；第二年3月，學院正式開學，當即開展了制度化的演說活動⁵⁵。1905年，馬相伯因反對傳教士控制震旦學院，另外創立復旦公學，其章程明確規定：「每星期日或星期六下午開演說會，校長及校員、教員登堂演說」，而學生們也必須練習「聚散之儀文，辯論之學術」；具體做法是：「先由一人登臺講演，然後輪流推舉學生中一二人加以批評，使他們各人發揮自己的意見，

53 黃炎培，《八十年來》，見朱有瓚主編，《中國近代學制史料》，第1輯(上海：華東師範大學出版社，1986)，下冊，頁537。

54 參見朱有瓚主編，《中國近代學制史料》，第1輯，下冊，頁544。

55 參見宣炳善，〈大學演講與自我啟蒙〉，《書屋》，2005年第8期。

互相觀摩」⁵⁶。事隔多年，馬相伯回憶起當初如何召集全校學生開講演會，教會學生們演說的技巧，「如分段，如開始怎樣能抓住聽眾，結論怎樣能使人對於他的演說獲得具體的瞭解」，頗為得意⁵⁷。對於馬校長作為演說家的風采，早年學生于右任(1879-1946)曾有精彩的描述：

先生於星期日，必集諸生於大會堂，或討論時政，或啟沃新知，輒歷一二小時不倦。……蓋先生於演說最擅勝場，常能以談諧之意態，調劑其端莊嚴肅之精神，故聽者咸聲入心通，相悅以解。以余所見演說家，能兼科學分析與文學情感之長，使每一問題皆生動活潑，不感枯寂者，實以先生為第一人⁵⁸。

知道演說的重要性是一回事，真的喜歡演說又是另外一回事；不僅喜歡，而且擅長，那就更難得了。馬相伯之注重學生口頭表達能力的訓練，每週日舉行演講會，一人登臺演說，眾人參與評議，這既有耶穌會的傳統，也包含了中國書院講學的意味⁵⁹。

另外一個喜歡且擅長演說的校長，可舉出私立南開中學(1904年起)、南開大學(1919年起)的創辦人張伯苓(1876-1951)。1909年11月16日的《大公報》上，曾專門報導張伯苓率領南開私立第一中學堂的學生，在天津西馬路宣講所舉辦第二次通俗演說會，晚上7點開始，11點結束，除慷慨激昂的政治演說外，還放映了歐美及日本風景名勝的幻燈片，據說聽眾有千人之多。學生能上街演說，與平日的訓練有關。南開中學早年學生、後來長期在南開大學擔

56 參見《復旦公學章程》第十六章「演說規則」(朱維錚主編，《馬相伯集》，上海：復旦大學出版社，1996)及馬相伯，〈關於震旦與復旦種種〉，朱有珮主編，《中國近代學制史料》，第2輯(上海：華東師範大學出版社，1987)，上冊，頁714。

57 參見朱維錚主編，《馬相伯集》，頁1110、1151。

58 于右任，〈追念相伯夫子並略述其言行〉，《國民公報》，1939年11月26日。

59 參見復旦大學校史編寫組，《復旦大學志》(上海：復旦大學出版社，1985)，第1卷，頁29。

任領導職務的黃鈺生(1898-1990)，曾深情地回憶張伯苓校長是如何鼓勵學生參加演說活動的：

就這樣，在張校長的積極鼓勵之下，演說活動開展起來了。各班在自己課室裡練習演說，學生社團組織，也把演說當作一項重要活動，有全校性的演說比賽，優勝者得獎。全校性的演說會，也組織起來了。我們敬愛的周總理當時就是演說會的會長，我是會員⁶⁰。

至於校長本人，每到週三第五、六節課，便召集全校師生，在大禮堂裡演說：「起初聲調低緩，漸漸地昂揚起來，高亢沉重，表情也隨之奮發。」⁶¹據另外一個老學生、日後成為台灣中央研究院院長的吳大猷(1907-2000)回憶，張校長的演說很有特色：「他是很自然地『訓話』，題材順口出來，莊中有諧，從來不講空洞大話。」⁶²

作為留美預備學校起家的清華(1911年清華學堂開辦，第二年改名清華學校；1929年更名為國立清華大學)，對於演說課程的重視，在當時的中國，無出其右者。學校裡不但安排了演講教練，配備了專門課本，還要求學生從中等科四年級起，必須練習演說三年。校園裡，於是活躍著各種練習演說與辯論的學生社團，如英文方面的「文友會」、「英語演說辯論會」、「得而他社」，國語方面的「達辭社」、「辭命研究會」、「國語演說辯論會」等。此外，學校還設立了專門的演說辯論委員會，負責定期舉辦校內以及校級的演講比賽⁶³。

花那麼大的工夫訓練學生的演說能力(從文辭、結構、語速、聲調，到手

60 黃鈺生，〈早期的南開中學〉，申泮文主編，《黃鈺生同志紀念集》(天津：南開大學出版社，1991)，頁39。

61 參見南開大學校史編寫組，《南開大學校史》(天津：南開大學出版社，1991)，頁37。

62 吳大猷，〈十年的「南開」生活〉，《國立南開大學》(台北：南京出版社有限公司，1981)。

63 參見蘇雲峰，《從清華學堂到清華大學(1911-1929)》(台北：中央研究院近代史研究所，1996)，頁301-309。

勢、眼神以及心理素質)，是否值得，當時以及後世，均有人提出質疑。這裡不妨以聞一多作為個案，略加評說。從1912年入學，到1922年赴美，聞一多在清華園裡度過了十年光陰。在這期間，受當時學校氛圍的感染，聞也積極投身演說訓練。日記中，多有練習演說的記載，以及擔心落人後的表白；直到有一天，功夫不負有心人，聞方才如釋重負：「演說果有進步，當益求精至。」⁶⁴ 雖在演說課程上投入很多精力，聞一多對於清華之過分關注口頭表達能力，其實不太以為然⁶⁵。二十幾年後，作為西南聯大教授的聞一多，積極投身昆明的民主運動，在不同場合，面對不同聽眾，即席演講，揮灑自如，這個時候，早年清華打下的底子，終於還是發揮了作用。

當然，談論「演說」與「學堂」之關係，最有名的，還屬京師大學堂師生之因東三省事「鳴鐘上堂」。1903年蔓延全國的拒俄運動，各地學堂多有捲入，媒體上更是充盈著各種抗議活動的報導以及各色人等的演說詞⁶⁶；京師大學堂因其特殊地位，具有指標性的意義，甚至可以說是直接開啓了日後綿延百年的「鬧學潮」⁶⁷。

1903年5月3日的《大公報》上，有一則〈記京師大學堂學生拒俄事〉，詳細報導京師大學堂的師生如何因東三省事「鳴鐘上堂」：「先由范助教演說利害，演說畢，全班鼓掌，有太息者，有流涕者」；接下來，各學生登臺演講，思籌善策⁶⁸。值得注意的是，這回的學生運動，既有傳統的伏闕上書，也有演說、通電等新鮮的社會動員手段。而這與學校平日的訓練不無關係。帶頭

64 聞一多，〈儀老日記〉，《聞一多全集》（武漢：湖北人民出版社，1993），第12卷，頁413。

65 參見顏浩，〈千古文章未盡才——《聞一多演講集》序言〉，《現代中國》，第7輯（2006.6）。

66 參見楊天石、王學莊編，《拒俄運動》（北京：中國社會科學出版社，1979）；桑兵，《晚清學堂學生與社會變遷》（上海：學林出版社，1995），第二章·第三節：「以拒俄為中心的學潮高峰」。

67 正如蕭超然等《北京大學校史》（北京：北京大學出版社，1988）所說的：「京師大學堂的拒俄運動，是北京大學歷史上發生的第一次政治性群眾運動，是北大學生運動的開端」（頁31）。

68 參見北京大學校史研究室編，《北京大學史料》（北京：北京大學出版社，1993），第1卷，頁573。

上書管學大臣請代奏拒俄書的師範館學生俞同奎(1876-1962)，為紀念北大創辦五十周年，撰寫了〈四十六年前我考進母校的經驗〉，其中講到：「當年我們的政治常識，都是偷偷摸摸，由片紙隻字禁書中得來，自然不甚充足。但是對於朝政得失，外交是非，和社會上一班風俗習慣的好壞，都喜歡研究討論。有幾位特別能演說的同學尤喜作講演式的談話。每天功課完畢，南北樓常開辯論會，熱鬧非常。高談闊論，博引旁徵，有時候甚至於爭辯到面紅耳赤，大有諸葛亮在隆中，抵掌談天下事的風度。」⁶⁹

「演說」本身並無黨派色彩，只是一種互相溝通以及表達思想觀念的手段。可在專制社會裡，此等獨立思考、自由表達，已經構成對於絕對王權的巨大挑戰。難怪事後朝廷一再下令，嚴禁學生立會演說。先是光緒二十九年(1903)十一月，張百熙(1847-1907)等制訂《學務綱要》，指斥「近來士習浮囂，或騰為謬說，妄行干預國政；或糾眾出頭，抗改本堂規條」，並於「各學堂管理通則」中專列「學堂禁令」；後又有光緒三十三年十二月六日(1908.1.9)的〈學部為遵旨不許學生干預國家政治、聯盟糾眾、立會演說等知照大學堂〉，其中特別說明：「不准干預國家政治及離經叛道，聯盟糾眾、立會演說等事，均經懸為厲禁。」⁷⁰

如果只是「開啓民智」之類無關宏旨的宣講，或者學堂裡關於文辭、結構、語速、手勢的講求，不曾引起公眾的廣泛關注以及政府的大力彈壓，「演說」不可能成為政治史或文化史的研究對象。而實際上，不僅僅是1903年的拒俄運動，更包括1919年的五四運動等，凡有學潮的地方，演說都在發揮巨大的作用。甚至可以說，沒有「演說」這麼一種思想啓蒙以及社會動員的特殊手段，就不可能有現代學潮的風起雲湧、五彩斑斕。

可是，反過來，我們不能將校園內外的演說，全都與政治抗議聯繫在一起。實際上，在政治宣傳之外，還有學問的傳播；在思想立場之外，還有辯

69 俞同奎，〈四十六年前我考進母校的經驗〉，見陳平原、夏曉虹編《北大舊事》(北京：三聯書店，1998)，頁24。

70 參見舒新城編，《中國近代教育史資料》(北京：人民教育出版社，1961)，上冊，頁209；北京大學校史研究室編，《北京大學史料》，第1卷，頁580。

論的技巧；在正義感之外，還有平等心。而所有這些內在的張力，在五四時期北京大學的兩個學生社團「雄辯會」與「平民教育講演團」那裡，都得到了充分的呈現。

「學藝」還是「事業」

五四時期活躍於北京大學的眾多社團中，有兩個是以「言說」為主攻方向的，一是發起於1917年12月的雄辯會，一是創立於1919年3月的平民教育講演團。歷經沉浮，八十年後的今日，後者聲名如日中天，前者則很少為人關注。這裡試圖勾勒兩個社團的基本面貌、思想資源以及發展趨勢，並將其對照閱讀，目的是凸顯「五四」那代人的文化姿態與思維方式。選擇作為一種論述策略的「雄辯」或「講演」，不只受制於擬想讀者（聽眾），而且牽涉一系列重大命題：如學校與社會、思想與行動、懷疑與信仰、對話與獨白、邏輯與立場、精英與大眾等。而所有這些，深刻影響著「五四」以後中國知識者的歷史命運，也讓我們對於「演說」在新式學堂裡的發展前景，有了新的視野與解讀方式。

為紀念校慶，1920年12月17日的《北京大學日刊》上，專門載文介紹本校的「學生生活及活動」。「關於學藝方面者」，共開列了21項，如音樂研究會、畫法研究會、哲學研究會、新潮社、英文演說會、雄辯會等；「關於事業方面者」，則有平民夜校、平民教育演講團、學生銀行等。其中對於「雄辯會」是這樣描述的：「暫分國語、外國語兩部；以修繕辭令、發展思想為宗旨。每月開演說會一次，每學期開雄辯比賽大會一次。」關於「平民教育講演團」的介紹則是：「其宗旨在以通俗講演之方法，增進平民之智識，及喚起其自覺心」；「定期講演每月四次」，另有不定期演講。都是演說，可擬想的聽眾不同：一局限於校園，一走上社會。也正因此，學校分得很清楚，前者屬於自我修養的「學藝」，後者則是負有社會責任的「事業」。二者幾乎同時並存於北大校園，到底是互相補充平等競爭，抑或水火不相容？這裡牽涉到「演說」的不同功能及宗旨，值得認真鉤稽。

1919年3月22日的《北京大學日刊》上，刊出兩則佈告：一是平民教育講演團定於第二天在馬神廟理科校長室開成立大會，「除報告及選舉外，並籌商一切進行辦法」，後附「本團團員錄」（共39名）；一是校方「為獎勵英文演說，增進辯才起見」，擬定章程、提供獎金，並確定每年五月間開演說賽會⁷¹。相對於「平民教育講演團」的邊界清晰、旗幟鮮明，北大校園裡熱衷於演說競賽的個人和團體，則顯得面目模糊——單在1917至1926年間，比較活躍的就有雄辯會、辯論會、英文演說會、國語演說會等。

1917年12月16日，「北京大學雄辯會」開成立大會，修訂章程，選舉職員，並請論理學教授章行嚴(1881-1973)演說。三天後，北大雄辯會正式公布章程，稱「本會以修繕辭令發展思想為宗旨」，分國語、外國語兩部，每部分若干小組，除平日訓練外，每學期舉行一次雄辯大會⁷²。此後，《北京大學日刊》上，不時有雄辯會的通告以及相關活動的報導。而1918年1月17日《北京大學日刊》上所載北京大學雄辯會國語第一支部細則，讓我們對其活動方式有了更為詳盡的瞭解。該支部的活動分演說、辯論二種；會員均需練習演說及辯論；兩星期舉行一次常會，每次常會指定演說者二人，辯論者六人；請教員作為評判員；演說題目自選，辯論題目由評判員指定⁷³。

演說的狀態容易想像，辯論又是如何進行的呢？1918年1月27日午前十時，在法科第一教室召開的辯論會，題目為「科學與宗教之消長」，正方主張「科學日進而宗教日衰」。正反方各有三人上場，分主辯、第一助辯、第二助辯，按理論、言詞、態度、複辯四項評分，其中態度、複辯兩項不分上下，差別在理論與言詞。正、反方的成績是185對155、160比110，最後，正方以505比415分取勝⁷⁴。同年5月，還有另外一次辯論，論題是「最後之勝利在強

71 參見〈平民教育講演團廣告〉及〈英文演說獎金條例〉，均見《北京大學日刊》，1919年3月22日。

72 〈雄辯會開會〉，《北京大學日刊》，1917年12月19日。

73 〈北京大學雄辯會國語第一支部細則〉，《北京大學日刊》，1918年1月17日。

74 〈雄辯會佈告·北京大學法科雄辯會國語辯論成績表〉，《北京大學日刊》，1918年2月5日。

權抑在公理」，是否還是正方取勝，不得而知。

1919年3月14日《北京大學日刊》刊〈改組雄辯會之提議〉，稱根據陳啓修(1886-1960)等提議，北大雄辯會改組為北京大學辯論會，理由是：

仲尼設教，立言語之專科；子產會盟，藉辭令以安鄭。蓋闡揚學術，折沖壇坫，言辭之重，自古已然，而於今為甚。同人等有鑒於斯，前本練習辭令發展智識之宗旨，有北京大學雄辯會之組織。只以才力薄弱，時期過短，故規模雖具，而發展未遑⁷⁵。

因會長西渡留學，「為免虎頭蛇尾之譏」，重訂章程，定名為「北京大學辯論會」，依舊「以闡揚學理、修飾辭令為宗旨」，「每兩周開常會一次，專為會員練習辯論時間」。但邀請校長當會長、教職員當幹事，加上「本會於適當時間與他校舉行聯合辯論會」⁷⁶，這樣的設計，已不全然是學生社團的規模，似乎更多體現校方的意願。

五四運動爆發，辯論會發表公告，「於學潮未平靜以前暫行停止練習」。說是「凡我會員，為國奔走，心神交瘁，無暇及此」固然可以，但更直接的原因，恐怕是疾風驟雨般的群眾運動，與校園裡優雅的練習辭令、切磋學問格格不入。因此，只能期待「學潮漸平，會員等得於憂患之餘，復睹弦歌之盛」⁷⁷。

與辯論會(雄辯會)在學潮中暫停活動恰好相反，平民教育講演團則因五四運動的爆發，而得以大展宏圖——不僅不斷徵招新團員，尋找演說場所，還走向鄉鎮，盡可能擴大聽眾範圍。1921年9月29日《北京大學日刊》上，刊有講演團總務幹事朱務善(1896-1971)所作的〈北京大學平民教育講演團緣起及組織大綱〉，其中提到：

75 〈改組雄辯會之提議·公啟〉，《北京大學日刊》，1919年3月14日。

76 《北京大學日刊》於1919年3月14日刊出〈改組雄辯會之提議〉；同年4月22日《北京大學日刊》上刊有〈辯論會開成立會紀事〉。

77 參見《北京大學日刊》1919年10月22日所刊〈辯論會啟事〉，以及《北京大學日刊》於同年11月13日刊出的〈辯論會通告第三號〉。

(平民教育講演團)創辦不久，頗著成效。轟動一時之「五四」、「六三」運動，本團團員曾盡力奔走呼號，竭力宣傳，頗有以促醒社會之自覺，而引起同情。至於「鄉村講演」尤為有力，蓋此種講演，能於最短時間內使大多數鄉民得受少許常識，並能助長其興趣⁷⁸。

「以增進平民智識，喚起平民之自覺心為宗旨」的北京大學平民教育講演團⁷⁹，正式成立於1919年3月，最初社員39人，多為國民社和新潮社同人，後不斷有人加入。據統計，前後有157位北大學生參與活動，其中甚至包括性格溫和且明顯不善言辭的俞平伯、朱自清等⁸⁰。這個五四時期十分活躍的學生團體，其活動在《北京大學日刊》上多有報導；更因其主要骨幹為北京共產主義小組成員，其工作日後理所當然地受到史家的強烈關注⁸¹。

1919年3月8日《北京大學日刊》上，刊有〈北京大學平民教育講演團徵集團員啓〉：

蓋聞教育之大別有二：一曰以人就學之教育，學校教育是也；一曰以學就人之教育，露天演講、刊發出版物是也。共和國家，以平民教育為基礎。平民教育，普及教育也，平等教育也。……顧以吾國平民識字者少，能閱印刷品出版物者，只限於少數人，欲期教育之

78 朱務善，〈北京大學平民教育講演團緣起及組織大綱〉，《北京大學日刊》，1921年9月29日；另見王學珍等主編《北京大學史料》，第2卷（北京：北京大學出版社，2000），下冊，頁2611。

79 參見〈北京大學平民教育講演團簡章〉，《北京大學日刊》，1919年3月7日。

80 1919年5月3日《北京大學日刊》所刊〈平民教育講演團啟事〉，稱新加入團員中有俞平伯；1920年3月19日《北京大學日刊》上的〈平民教育講演團分組單〉中，第四組成員包括朱自清。俞平伯的生性沉穆不善言辭，可謂人所共知；至於朱自清，雖長期在中學、大學教書，同樣不以演說見長。參見曹聚仁《文壇三憶》（北京：三聯書店，1999），頁36；吳組緝，〈佩弦先生〉，郭良夫編，《完美的人格》（北京：三聯書店，1987），頁167。

81 參見蕭超然，《北京大學與五四運動》（北京：北京大學出版社，1986），頁106-114；彭明，《五四運動史（修訂本）》（北京：人民出版社，1998），頁228-230。

普及與平等，自非從事演講不為功。

這與十幾年前梁啟超「大抵國民識字多者，當利用報紙；國民識字少者，當利用演說」的說法，何其相似乃爾。

平民教育之展開，不僅因國民識字少，還是講演者道德自我完善的需要。1917年入北大國文門、結業後轉入哲學系學習的鄧康(鄧中夏，1894-1933)，既是平民教育講演團的主要發起人，又帶頭成立了「北京大學馬克斯學說研究會」，成為早期中國共產黨人，其對於講演團的自我定位，便另有一番天地。在1920年6月的一次演講中，他給出的題目是「我們為什麼要來講演？」，副標題便是答案——「謀大學教育之普及」⁸²。「平民教育」，對於演講者和聽眾來說，同樣重要；換句話說，這不僅僅是你們的事情，也是我們的事情。如此內外呼應，方才促成了北大平民教育講演團的巨大成功。

可惜的是，當初回盪在京城內外的眾多激動人心的講演⁸³，早已煙消雲散。今天，我們無法獲知鄧康等人講演的具體內容。其實，「聲音」短暫，不如「文字」傳之久遠，這個問題，當事人早就意識到，只是因學生社團經費拮据，印刷講演集的規劃無從落實。據〈平民教育講演團開第三次常會紀略〉稱，會議討論的事項就包括：「為講者及聽者免除扞格起見，發行講義」、「為普及京外起見，發行講演集」⁸⁴；半個月後登載的〈平民教育講演團啟事〉，也有：「講演員如恐方言名辭，不易為聽眾所曉，可作成講義，交由本團代為油印。」⁸⁵但講演團的活動，主要靠的是「本團團員應納常年金現幣一元，願特捐者聽」⁸⁶，這就決定了其經費的嚴重短缺。1922年3月22日《北京大學

82 〈平民教育講演團報告〉，《北京大學日刊》，1920年6月22日。

83 相關史料，參見王學珍等主編，《北京大學史料》，第2卷，下冊，頁2601-2612，以及王學珍等主編《北京大學紀事》（北京：北京大學出版社，1998）一書之1919至1923年部分。

84 〈平民教育講演團開第三次常會紀略〉，《北京大學日刊》，1920年3月16日。

85 〈平民教育講演團啟事〉，《北京大學日刊》，1920年3月30日。

86 參見〈北京大學平民教育講演團簡章〉，《北京大學日刊》，1919年3月27日。

日刊》刊有〈北大平民教育講演團常年大會紀事〉，提及會上再次討論如何籌集「印刷講演錄款項」。相對來說，將講稿送白話報紙發表，還比較簡單；出版專門的講演集，確實不太容易。所謂「暫向學校借洋五十元辦理之」，因至今未見實物，我很懷疑是否真的落實⁸⁷。

花開花落，大學校園裡，年年新人換舊人，再活躍的學生社團，也都很容易「神龍見首不見尾」。即便我們找出一兩則相關啓事，依然無法改變「講演團的活動究竟終於何時，已不可考」的局面⁸⁸。大致而言，1923年以後，平民教育講演團基本上停止活動；若偶有，也屬於「餘音嫋嫋」了。

隨著政治局勢的相對緩和，作為「事業」的平民教育講演團漸行漸遠；相反，作為「學藝」的雄辯會—辯論會—國語演說會等，其活動仍在繼續，且逐漸活躍起來。

1922年4月21日，北大舉行演說競賽大會，由英文系主任胡適主持，東南大學教授陶行知、燕京大學教授博晨光(Lucius Chapin Porter, 1880-1958)、莊士敦等任評判員。評判的標準有三：思想方面，演說者必須有話說，不要找話說；組織方面，演說詞之理論及文法上的構造，必須合乎邏輯；技術方面，說話自然，態度之表現須與其演辭之內容一致。獲得第一名的是英文系三年級學生熊訓啓。在隨後舉行的華北專門學校演說會上，熊以〈職業的國會代替省城的國會〉為題，代表北大參賽；結果是南開和北大優劣不分，合得一二獎，清華得第三獎⁸⁹。

這是英文演說競賽，國語的呢？據1925年3月10日、15日《晨報》，還有同年3月16日《北京大學日刊》報導，華北六大學舉行國語辯論會，經過一番激烈競逐，北大的正組、反組均大獲全勝⁹⁰。而此前此後，在《北京大學日

87 與此相類似，辯論會刊行雜誌的計劃(參見《北京大學日刊》於1919年10月22日刊出的〈辯論會啓事〉：「擬自本學期起，除練習辭令之外，並發行雜誌一種，以便互相討論而為學術上之磋磨。」)似乎也落了空。

88 參見蕭超然，《北京大學與五四運動》，頁114。

89 參見王學珍等主編《北京大學紀事》，上冊，頁96-97。

90 〈北大國語演說會、北大國語辯論會啓事〉，刊載於《北京大學日刊》，1925年3月16日。

刊》上，與這些競賽消息交叉出現的，便是各種演說會簡章，以及如何聘請教授指點辯論演說之術⁹¹。眼見那個與一場政治運動緊密相連的平民教育講演團逐漸退出歷史舞臺，作為大學教育的一個組成部分，各種各樣的演說訓練及比賽(國語的，英文的)，則得以在大學校園裡長期存留。時至今日，所謂「闡揚學理、修飾辭令」，也還是不同政治／文化立場的人都能接受的練習演說的「宗旨」。

史家周策縱(1916-2007)在論及新文化運動興起後，「新知識分子發起的大眾教育運動」時，特別強調「學術性和普及性的講演」。前者指向杜威(John Dewey, 1859-1952)、羅素(Bertrand Russell, 1872-1970)以及美國教育家保羅·孟祿(Paul Monroe, 1867-1947)、德國哲學家漢斯·德里斯赫(Hans Driesch, 1867-1941)等，這些人在華的講演稿或登於報刊，或彙集成書，對中國知識界影響甚大；後者則是北大學生廖書倉、鄧中夏、羅家倫(1897-1969)、康白情(1896-1954)、張國燾(1897-1979)、許德珩(1890-1990)等人於1919年3月23日創立的「平民教育講演團」，該團成員在城市和鄉村作了無數次講演，一直活動到1923年⁹²。在這個論述框架中，雄辯會等不值一提，因其不過是學校教育的有機組成部分。

我承認異軍突起的平民教育講演團在現代史上的貢獻，但同時也不想抹殺當年北大及其他院校訓練演說和辯論的意義。後者看似平淡無奇，但它形成一種風氣，在讀書作文之外，格外看重口頭表達。這一現代社會對於大學師生的要求，影響極為深遠。所謂「辯論」，不同於獨白性質的「演說」，主要針對的是同道，承認事情具有多種可能性⁹³，對話中包含著挑戰與反省，

91 1924年11月21日《北京大學日刊》上刊出〈北大國語演說會簡章〉，聲明「本會以練習語言交換知識為宗旨」，會期每週五舉行一次，聘請導師「以指導演說及辯論之進行」；1925年12月1日《北京大學日刊》上載有〈雄辯會通告〉：本月4日午後7時在二院大講堂開講演大會，由陳啟修、燕樹棠、高一涵等講授辯論演說之方術及理論，歡迎全體會員及校內同學參加。

92 參見周策縱著、周子平等譯，《五四運動：現代中國的思想革命》(南京：江蘇人民出版社，1996)，頁262-264。

93 亞里斯多德稱：「我們只討論有兩種可能的事情。至於那些在過去、現在或將來都沒

強調學理與邏輯。如此尊重對手、自我質疑，更多屬於精英們的自我啓蒙。

如果說「開啓民智」是爲人之學，那麼，「闡揚學理、修飾辭令」則屬於爲己之學。在思想史的背景下談論「爲人」還是「爲己」，就好像「治國」「修身」到底哪個優先一樣，很難有明確的結論。只是因已有的歷史敘述普遍關注前者，欣賞演說者的救世情懷，而忽略了其政治激情背後那個「居高臨下」的姿態，我才反過來提醒注意對話性質的「辯論」——不一定叫「雄辯會」，各大學校園裡，類似的練習演說／辯論的團體很多，其對於大學生思維及表達的潛在影響，不該被小覷，更不該任其在思想史／文化史上永遠失蹤。

確實，「辯論」不如「演說」氣勢磅礴、暢快淋漓，面對的是同道，而非亟待教誨的下層百姓，必須有更多學理方面的考量，只能「一方面」、「另一方面」，而無法「一言以蔽之曰」。在這個意義上，「演說」容易走上社會，「辯論」則始終只能局限在大學校園。但無論是「爲人」還是「爲己」，「演說」還是「辯論」，都牽涉口頭表達，都必須講求辭令。還記得《新中國未來記》第三回「論時局兩名士舌戰」嗎？如此長篇論辯，借用平等閣主人（狄平子，1872-1941）的批語：「拿著一個問題，引著一條直線，駁來駁去，彼此往復達四十四次，合成一萬六千餘言，文章能事，至是而極。」⁹⁴所謂「駁來駁去」的技巧，是需要長期訓練的，並非一蹴而就。

前面已經提到，蔡元培教南洋公學特班生演說時，曾「示以日文演說學數種令參閱」，可到底是哪些演說學著作，黃炎培沒說。倒是蔡元培任主筆的《警鐘日報》，曾在1904年連續刊登廣告，推薦鐘觀浩譯日人岡野英太郎的《演說學》：「惟書中圖畫精緻，繪聲繪色，於學演說者裨益不鮮。」⁹⁵可惜目前

（續）

有另一種可能的事情，沒有人拿來討論。」引自羅念生譯《修辭學》（北京：三聯書店，1991），頁26。現代中國史上的「辯論」與「演說」，其差異正在於此。有沒有對手，允不允許駁難，涉及到開口說話時的心境與姿態。大部分情況下，居高臨下的啟蒙者，不允許、也沒提供多種選擇的可能性。

94 平等閣主人，〈《新中國未來記》第三回總批〉，《新小說》，第2號（1902.12）。

95 參見1904年4月20至22日《警鐘日報》。另外，同年4月25日，《警鐘日報》又刊出了六折優惠的「《演說學》折價券」，稱「開通社會風氣，以演說之力為最大，是書圖說詳明，頗便學者」。

所知國內外圖書館收藏的鐘譯《演說學》，只有1920年代穗、滬刊行的本子。但無論如何，翻閱眾多20世紀上半葉國人所刊演說學著作⁹⁶，我們起碼可以大膽斷言：「演說」已經成爲現代中國極爲重要的社會／學術／文化活動。

五、文章體式的革新

晚清以降迅速崛起的「演說」，不僅僅是社會／學術／文化活動，作爲一種知識傳播方式，甚至深刻影響了中國的文章變革。這裡所說的「文章」，是傳統意義上的，不局限於詩歌散文小說，更包含學術著述。就像陳源表彰胡適的考據文章，朱自清稱頌胡的長篇議論文價值，都是注意到了近現代中國文章變革的這一大趨勢。

陳源(1896-1970)在〈新文學運動以來的十部著作〉中，首先推舉的是《胡適文存》，而不是常人特別讚許的《嘗試集》或《中國哲學史大綱》，理由是，「明白清楚」構成了「他的說理考據文字的特長」。陳甚至稱：「《胡適文存》卻不但有許多提倡新文學的文字，將來在中國文學史裡永遠有一個位置，他的《水滸傳考證》《紅樓夢考證》也實在是絕無僅有的著述。」⁹⁷ 至於朱自清，在指導年輕人閱讀《胡適文選》時，也專門指出：「他的散文，特別是長篇議論文，自成一種風格，成就遠在他的白話詩之上。」在朱自清看來，胡適的論文，採用的是「標準白話」，且講究情感、對稱、嚴詞、排語、比喻、條理；

96 童益臨編，《演說學講義》（關東印書館，光緒三十三年〔1907〕）；岡野英太郎著、鐘觀誥譯，《演說學》（廣州：文明書局，1923）；岡野英太郎著、鐘觀誥譯，《演說學》（上海：國光書局，1925）；汪勵吾，《實驗演說學》（上海：人生書局，1928）；徐松石編著，《演講學大要》（上海：中華書局，1928）；楊炳乾編，《演說學大綱》（上海：商務印書館，1928）年；余楠秋著，《演說學ABC》（上海：ABC叢書社，1928）；郝理思特(R.D.T.Hollister)著、劉奇編譯，《演說學》（上海：商務印書館，1930）；程湖湘編，《演講學》（上海：商務印書館，1933）；徐松石編著，《演講學大要》（上海：中華書局，1935，「初中學生文庫」本）；余楠秋著，《演說學概要》（昆明：中華書局，1941）；任畢明著，《雄辯術》（桂林：實學書局，1943）；任畢明著，《談話術》（桂林：實學書局，1945）；任畢明著，《演講·雄辯·談話術》（桂林：實學書局，1946）。

97 陳源，《西滢閒話》（上海：新月書店，1931，第3版），頁335-336。

「他那些長篇議論文在發展和組織方面，受梁啟超先生等的『新文體』的影響極大，而『筆鋒常帶情感』，更和梁先生有異曲同工之妙。」⁹⁸這裡討論白話文學的成功，舉的卻是胡適的長篇論文，表面上有點錯位，實則大有見地。

正如黎錦熙(1890-1978)在為錢玄同立傳時所說的，五四新文化運動初期，胡適發表白話詩「算是創體，但屬文藝」；而「規規矩矩作論文而大膽用白話」，對於當時的讀書人，「還感到有點兒扭扭捏捏」⁹⁹。面向讀書人而非下層民眾的《新青年》，積極提倡並帶頭使用白話，挑戰的正是這種不成文的「規矩」。只有在此背景下，才能理解劉師培在《中國白話報》上「述學」(1904)¹⁰⁰以及章太炎等創辦《教育今語雜誌》(1910)的意義；也才能理解《新青年》同人為何熱心於四處演講、北京大學何以成立「以修繕辭令、發展思想為宗旨」的雄辯會，還有各地學堂為什麼設立演說課程或組織演講比賽。即便幾十年後，在「報紙新聞副刊乃至普通著作」之外，白話作為學術語言，能否用於寫碑撰史，依舊被人質疑¹⁰¹。

說到五四新文化人的貢獻，論者一般沿用胡適的分析框架，稱其不同於晚清白話報刊或字母運動的提倡者之處，在於「沒有『他們』、『我們』的區別」，認定「白話並不單是『開通民智』的工具，白話乃是創造中國文學的唯一工具」¹⁰²。這一總體判斷，時至今日，仍大體有效。問題在於，晚清人對

98 〈《胡適文選》指導大概〉，《朱自清全集》(南京：江蘇教育出版社，1988)，第2卷，頁209、299。

99 參見黎錦熙《錢玄同先生傳》，此傳撰於1939年，現收入曹述敬著《錢玄同年譜》(濟南：齊魯書社，1986)作為附錄；此處引文見曹著(頁171)。

100 如刊《中國白話報》第5期的〈中國理學大家顏習齋先生的學說〉、第6期的〈黃黎洲先生的學說〉、第7期的〈王船山先生的學說〉等。

101 錢穆在《中國史學名著》(北京：三聯書店，2004)裡提到：「此刻白話文應用範圍，其實也尚只在報紙新聞副刊乃至普通著作之類。如要寫一傳記，白話文反不易寫。如要寫一碑文，用白話，實不甚好。有時連日常應用文字也不能純粹用白話，不得不轉用簡單的文言。若我們要來寫一部歷史，如《中華民國史》之類，單就文體論，便有大問題」(該書頁97)。

102 胡適，〈五十年來中國之文學〉，《胡適古典文學研究論集》(上海：上海古籍出版社，1988)，頁153。

文章的區分，除了日後備受譏諷的「我們」和「他們」，還有不太為人注意的「學術文」（論學、論政）與「文藝文」（敘事、抒情）。

晚清以降，述學之文同樣面臨自我更新的使命。實現這一使命的，主要通過兩個途徑，一是嚴復、梁啟超、王國維(1877-1927)等新學之士所積極從事的輸入新術語、新語法乃至新的文章體式，藉以豐富漢語的表達能力。這一努力，符合百年中國「現代化進程」的大趨勢，一直受到學界的重視。可還有一條蜿蜒曲折的小路，比如章太炎、梁啟超、劉師培、蔡元培以及魯迅、胡適等，面對新的讀者趣味和時代要求，在系統講授中國文化的過程中，提升了現代書面語的學術含量，為日後「白話」成為有效的述學工具，作出了獨特的貢獻。

回過頭來，反省學界對五四白話文運動的論述，可以有幾點修正：第一，《新青年》同人在提倡白話文時，確實多以明清章回小說為標本；日後講授「國語文學」，也都追溯到《水滸傳》等。可所有這些「溯源」，都指向「文藝文」（或曰「美文」），而不是同樣值得關注的「學術文」。第二，白話文運動成功的標誌，不僅僅是「國語的文學，文學的國語」；述學文章之採用白話，尤其是長篇議論文的進步，也是至關重要的一環。第三，晚清興起、五四後蔚為大觀的演說熱潮，以及那些落在紙面上的「聲音」，包括演講的底稿、記錄稿、整理稿，以及模擬演講的文章，其對白話文運動和文章體式改進的積極影響，不容低估。第四，創造「有雅致的俗語文」，固然「以口語為基本，再加上歐化語，古文，方言等分子，雜糅調和」¹⁰³；可這個「口語」，不限於日常生活語言，還應包括近乎「口頭文章」的「演說」¹⁰⁴。

也有學者注意到五四文學革命中周作人思想的特殊性，提及其〈國語改造的意見〉和〈國語文學談〉等文，「其實不過是像清季人一樣主張分工：文章語重提高而口語重普及」。此說不無道理，但將其與劉師培的〈論文雜記〉或趙啟霖(1859-1935)的〈詳請奏設存古學堂文〉相比擬，似乎有欠斟酌¹⁰⁵。

103 周作人，〈《燕知草》跋〉，《永日集》（上海：北新書局，1929）。

104 參見拙著《觸摸歷史與進入五四》（北京：北京大學出版社，2005），第四章〈學問該如何表述——以《章太炎的白話文》為中心〉。

105 參見羅志田，《裂變中的傳承》（北京：中華書局，2003），頁276-278。

原因是，作為五四新文化人，周作人心目中的「國語」，毫無疑問是以白話為基石；即便寫文章追求「用字更豐富，組織更精密」，也「全以口語為基本」。如此「獨尊白話」，在周作人，是從不動搖的。只是對於時人將「白話」等同於「口語」、「俗語」或「民間的語言」，周大不為然，這才轉而強調民間使用的日常語言「言詞貧弱，組織簡單，不能敘複雜的事情，抒微妙的情思」。以現代人的口語為基本，「採納古語」、「採納方言」、「採納新名詞」，經過一番錘煉與改造，催生出合格的「現代的國語」。這一「把古文請進國語文學裡來」的思路，明顯不同於劉、趙之區分文白、讓文言承擔「保存國學」與「精詣之文學」的重任¹⁰⁶。

文言白話之爭，幾乎貫穿整個20世紀的中國¹⁰⁷。在我看來，所謂「現代國語」的形成，不僅牽連民族國家想像，還涉及區域文化、大眾傳媒、教育體制、文學類型等。就連「演說」的迅速崛起，也都跟「國語」的成熟不無關係。除了前面提到的以「白話」述學的重要性，還包括「白話」更適合於作為記錄演說的文體。

1922年章太炎在上海講學，有三種不同的記錄整理本——《申報》的摘要本、張冥飛(1894-1937?)的文言本以及曹聚仁(1900-1972)的白話本。在「本埠新聞」版摘要介紹章太炎每回的講演內容，這已經是天大的面子，實在不好苛求。真正需要認真比較的，是張、曹二本。張書錯漏百出，亂加按語，封面上還赫然寫著「長沙張冥飛、浙江嚴伯梁批註」，難怪章先生極為憤怒¹⁰⁸。至於年僅21歲的曹聚仁，其記錄整理本為何能得到一代大儒章太炎的賞識，曹的解釋是：第一，「章師的餘杭話，實在不容易懂」，只有像曹這樣「對於

106 參見周作人，〈國語改造的意見〉及〈國語文學談〉二文，均收入《藝術與生活》（上海：群益書社，1931）。

107 參見拙文〈當代中國的文言與白話〉，《當代中國人文觀察》（北京：人民文學出版社，2004），頁121-146。

108 據太炎先生晚年弟子沈延國稱：「又先師曾諭延國云，昔在江蘇教育會演講，曹聚仁所記錄（即泰東書局出版的《國學概論》），錯誤較少；而另一本用文言文記錄的，則不可卒讀。」參見：沈延國，〈章太炎先生在蘇州〉，陳平原、杜玲玲編，《追憶章太炎》（北京：中國廣播電視出版社，1997），頁394。

他的方言並不感到困難的人」，才沒有理解的障礙；第二，在杭州一師念書時，曹已經讀過《國故論衡》和《檢論》，熟悉章太炎的學術思路，「又從單不庵師那裡知道足夠的關於今古文家爭執知識」，因此，記錄稿才可能「沒有錯過一句話，一個人名，一個地名」¹⁰⁹。

這兩點都很在理，可我還想補充第三點：因曹聚仁使用的是白話，更能傳達太炎先生講演時的語氣與神態。對比張冥飛那蹩腳的本子，你會發現，章太炎很有個性的語言，以及許多精彩的表述，全被現成的套語弄得面目全非。有方音的緣故，也有學識的原因，即便全部「聽懂」，以張冥飛的文言文水平，也絕難達意。

這裡出現一個重大的難題：講演者使用的是白話（即便章太炎這樣的古文大師也不例外），如果用淵雅高深的文言來記錄、整理，不是絕對不可能，但必須經過一番傷筋動骨的改造。以至經過「文言」這個模子出來的「講演」，很可能盡失原先的風采與神韻。在表情達意方面，文言自有其長處，但絕對不適合於記錄現場感很強的「講演」。偶爾也有例外的，如學過速記的羅常培（1899-1958），在北大念二年級（1918）時，「用功的重心放在劉師培先生的中古文學和中古文學史上。在講堂要把他的『口義』用速記記錄，回家後又逐字逐句地翻譯成文言」——這就是日後廣泛流傳的《漢魏六朝專家文研究》和《文心雕龍講錄》¹¹⁰。如此「翻譯」，即便成功，也都不是「原汁原味」。在某種意義上，學者的公開講演，以及將講演稿整理成文或成書，不管他主觀上是否贊成白話詩文，都是在用自己的學識與智慧，來協助完善白話的表達功能；換句話說，都是在「贊助白話文學」。假如此說成立，那麼晚清以降蔚然成風的「演說」，對於推廣白話文，功莫大焉¹¹¹。

109 參見曹聚仁，〈章氏之學〉，章太炎主講、曹聚仁記述，《國學概論》（香港：學林書店，1971），頁175；曹聚仁《中國學術思想史隨筆》（北京：三聯書店，1986），頁55-56頁。

110 參見羅常培，〈自傳〉，《學人自述》（杭州：杭州大學出版社，1998），頁268。

111 參見拙文〈學術講演與白話文學——1922年的風景〉，《中國大學十講》（上海：復旦大學出版社，2002），頁135-184。

晚清興起的演說之風，確實有利於白話文的自我完善，以及「現代國語」的生產與成熟。除此之外，還深刻影響許多作家的思路與文風。演講自有演講的風采，一如文章的千變萬化；或和風細雨，或雷霆萬鈞，各具面目，也各有千秋。有經驗的讀者都明白，「口若懸河」與「夢筆生花」不是一回事，適合於講演的，不見得適合於閱讀。一場主賓皆大歡喜的講演，抽離特定時空，很可能不知所云。相反，一篇精彩的專業論文或小說散文，即便由高明的演員朗讀，也不見得能吸引廣大聽眾。這一點，亞理斯多德(Aristotle, 384-322B.C.)的《修辭學》說得很清楚：「比較起來，作家的演說在論戰場合顯得淡薄；而演說家的演說，儘管口頭發表很成功，拿在手上閱讀，卻顯得很平凡，其原因是由於這種演說只適合在論戰場合發表；所以適合於口頭發表的演說，不在口頭發表，就不能發揮它們的效力，而且顯得笨拙。」¹¹² 儘管亞理斯多德對「筆寫的文章」與「論戰的演說」二者風格的區分，有其特殊含義(前者指典禮演說，後者指政治演說和訴訟演說)，所謂口頭發表的「演說」無需精確，更適合於表現性格與情感，還是很有道理的。

演說不同於專業著述，突出的是大思路，需要的是急智、幽默、語出驚人。如果用最簡要的語言來描述，「演說」的特點大致包括：表達口語化，故傾向於暢快淋漓；說理表演化，故追求語不驚人死不休；追求現場效果，故受制於聽眾的趣味與能力；蔑視理論體系，需要的是豐富的高等常識；忌諱「掉書袋」，故不能過於深奧，更不能佶屈聱牙。而所有這些，都將影響文壇乃至學界的風氣。

「演說」一旦入文，釀成了現代中國文章的兩大趨勢，一是條理日漸清晰，二是情緒趨於極端。原先以典雅淵深著稱的文章，如今變得直白、淺俗，「卑之無甚高論」，這一點很好理解；更值得關注的是，演說之影響文章，使得表述趨於誇張，或尖刻，或奇崛，全都劍走偏鋒。熟悉演講的人都明白，臺上臺下，能否成功互動，十分要緊。演講者固然借助語言、手勢以及身段在調動聽眾的情緒，而聽眾通過拍掌、跺腳、噓聲乃至走人等，同樣達成對

112 亞里斯多德著、羅念生譯，《修辭學》(北京：三聯書店，1991)，頁189。

於演講者的誘惑，使得其身不由己，往聽眾的趣味靠攏。在這個意義上，所謂的「現場效果」，是演講者與聽眾共同營造出來的。

對於演講者來說，現場的氛圍，構成巨大的壓力。在十人、百人、千人、萬人的場合演說，聲調、語速、手勢全都不一樣；總的趨勢是，人越多，手勢越誇張，長句變短句、短句變單詞（這裡還得考慮麥克風放大尾音的影響）。在群眾集會上演說，很難有冷靜平和的思考與表達，往往是調子越唱越高，上得去，下不來。值得注意的是，這種「現場感」與「聽眾的壓力」，很可能一直延續到書齋，滲透在你的思維以及筆墨之中。

1917年12月16日，在北大雄辯會的成立會上，章士釗應邀做了專題演說，討論「調和論」之是非功過：

無論何種題目，兩極端之說，最易動聽；一經折衷，便無光彩。……調和論者必就甲說而去其乖戾之氣，就乙說而去其偏宕之言。不知甲乙之說所以能存，正以其乖戾偏宕。今欲去其所以存立之基礎，而強之入我無聲無臭之範圍，其事之難，有如登天¹¹³。

章本想論述的是「調和之妙用」，可因「先生演說甚長，未克全錄」，單看發表出來的部分，更容易記得的，反而是「極端之說」。說者無心，聽者有意，學生於此，很容易領悟到演說的訣竅。

這確實也是經驗之談。演說需要條理，需要智慧，需要幽默感，過於理性、穩健、縝密，其實是不合適的。某種意義上，演說與雜文相通，應該說狠話，下猛藥，借題發揮，激情奔放，甚至不惜使用「語言暴力」。

不管你是左翼還是右翼，也不管你是否反感「宣傳家文字」，只要你選擇廣場演說，以平民百姓或年輕學子為擬想讀者，必定趨於「激烈」，而不可能「調和」。書生氣的條分縷析，遠不及尖刻的嘲諷或激進的口號吸引人。既然熟諳演說中「兩極端之說，最易動聽」，轉而為文，你可以想像，對於傳統

113 〈章行嚴先生蒞雄辯會演說紀要〉，收入《北京大學日刊》，1917年12月20日。

中國講求溫柔敦厚的文風，將造成何種挑戰與衝擊。

以「演說」為「著述」

現代中國日漸興盛的「演說」，其影響不僅及於「文章」，還擴展到「學問」。學問該如何表述，面對專家還是大眾，追求專深還是普及，這裡面大有講究。

五四新文化運動中，蔡元培、張謹(1882-?)、陳寶泉(1874-1937)、湯爾和(1870-1940)等大學校長，曾感歎近年士風日敝、民俗日偷，而關鍵就在於學術消沉；希望教育界負起責任，於是發起「學術講演會」：

同人鑒於此，特仿外國平民大學之例，發起此會，請國立高等學校各教員以其專門研究之學術，分期講演，冀以喚起國人研究學術之興趣，而力求進步¹¹⁴。

「學術講演會」的具體地點，在教育部會場、北京高師和北大法科禮堂。原先刊出的廣告，第一講是章士釗的「論理學」，後因章臨時外出，改為陳大齊(1886-1983)的「現代心理學」¹¹⁵。在此後的三個月裡，除了上述二題，還舉辦過如下的系列講演：社會與教育(陶履恭，1888-1960)、燃料(王星拱，1887-1949)、墨翟哲學(胡適)、天文學(高魯，1877-1947)、放射性化學(俞同奎，1876-1962)、教育學(鄧萃英，1886-1972)、生物與人生哲學(李煜瀛，1877-1947)、社會與倫理(康寶忠，?-1920)、電子相對論(何智傑)、政治學(陳啓修，1886-1960)、園藝與害蟲學(夏樹人)等。如此規模的「學術講演」，在讓大學走向社會的同時，也讓「演說」承擔起傳播高等學問的責任。

大學教授們不再只是針對社會問題發言，而是努力向公眾傳播自己所擅

114 〈學術講演會啟事一〉，《北京大學日刊》，1918年2月20日。

115 〈學術講演會特別啟事〉，《北京大學日刊》，1918年2月22日。

長的專門知識。這麼一來，如何有效地演說「學問」，在此後的半個多世紀裡，受到學界以及社會的共同關注。當學者們不再滿足於「口說」，將「講壇」搬到了紙上，所謂的「著述」風格，便不可避免地發生嬗變。

如果採用的是傳統的講學形式，以解讀經典為中心(如《復性書院講錄》)¹¹⁶；或因職責所在，演說時學術性不是很強(如《蔡子民先生言行錄》)¹¹⁷，那麼，將其言談記錄下來，相對來說還是比較容易的。但若講授的是專深的學問，要實現從「聲音」到「文字」的轉化，難度可就大多了。

這就牽涉到晚清的另一個新生事物——速記法。梁啟超特別推崇的日本政治小說《經國美談》，正是矢野龍溪(1850-1931)採用口述筆記的形式完成的；「同時他在卷尾附錄了一篇名為〈論速記法〉的文章，向《經國美談》的讀者介紹了『速記法』」¹¹⁸。對於《清議報》能及時地譯介「以稗官之異才，寫政界之大勢」的《經國美談》，梁啟超十分得意，在《本館第一百冊祝辭並論報館之責任及本館之經歷》中特別予以表彰¹¹⁹。一年後，梁撰《新中國未來記》發表，第一回中有如下一段：

卻說自從那日起，孔老先生登壇開講，便有史學會幹事員派定速記生從旁執筆，將這《中國近六十年史講義》，從頭至尾錄出，一字

116 馬一浮，《復性書院講錄》(南京：江蘇教育出版社，2005)除總綱性質的〈開講日示諸生〉、〈學規〉、〈讀書法〉、〈通治群經必讀諸書舉要〉外，主體部分按原典《論語》、《孝經》、《詩》、《禮》、《洪範》、《易》來展開閱讀與闡釋，不受現代學科分類體系的制約。

117 1920年新潮社編輯刊行的《蔡子民先生言行錄》，被視為蔡先生思想學說「最好的結集」(參見周作人〈記蔡子民先生的事〉和高平叔〈《蔡子民先生傳略》敍言〉，載陳平原、鄭勇編《追憶蔡元培》，頁32-36、頁287-290)。此書共收文84則，大致可分為三類：演說40則，文章21則，序跋及書劄23則。演說占主導主體(包括〈勞工神聖〉、〈以美育代宗教說〉、〈就任北京大學校長演說詞〉等)，但專業性不強。集中不少演說，除注明登壇時間，還有何時修訂成文。

118 參見小森陽一著、陳多友譯，《日本近代國語批判》，頁110-111。

119 〈本館第一百冊祝辭並論報館之責任及本館之經歷〉，《清議報》，第100冊，1901年12月21日。

不遺。一面速記，一面逐字打電報交與橫濱新小說社登刊¹²⁰。

如此強調「速記」，明顯受《經國美談》的啓發。所謂「一字不遺」，當然過於誇張；但速記的出現，使得「演說」之成爲「著述」，平添了許多可能性。

談論中文速記，一般從蔡錫勇(1847-1898)說起。京師同文館畢業後，蔡在駐美使館任參贊期間，對當時美國流行的「快字」感興趣；回國後，參考美國凌士禮(David Philip Lindsley, 1834-1897)的速記法，撰成《傳音快字》一書，於光緒二十二年(1896)在武昌刊行。到了清廷推行新政，設置咨政院，開會時亟需速記員，於是召蔡的兒子蔡璋進京，創辦速記學堂，並將其父的《傳音快字》改編爲《中國速記學》，於1913年正式出版¹²¹。此後，不同的速記法紛紛面世，並被運用到實際生活中，對學術文化的整理以及思想的傳播，發揮了很大作用。

速記法的形成與推廣，對於「演說」之從聲音轉爲文字，確實大有助益。但這中間，陷阱依然很多——即便速記員訓練有素，還有口音差異，以及話題的專業性等。一般的社會動員或知識普及比較好記，倘若是「學術講演」，可就沒那麼輕鬆了。

章太炎晚年曾拒絕刊行未經自己審定的講演稿¹²²，就是擔心記錄有誤，以訛傳訛。此舉並非多餘，謂予不信，請看北大校長蔡元培的經歷。《新青年》第三卷第一號的「通信」欄裡，收有蔡元培致《新青年》記者函：

《新青年》記者足下：鄙人歸國以來，偶在會場演說，事前既無暇

120 飲冰室主人，《新中國未來記》，第一回，刊於《新小說》，第1號(1902.11)。

121 參見葛繼聖，〈中國速記應用的歷史、現狀、問題及建議——紀念中文速記創始一百周年〉，《廣西大學學報》，1996年第4期。

122 湯炳正稱：「當時，應全國學術界的要求，每一門課講畢，即將聽講記錄集印成冊。先生以精力不給，付印前皆未親自審校。因此，在聽講記錄出版時，他堅決反對署上自己的名字。」見〈憶太炎先生〉，陳平原、杜玲玲編《追憶章太炎》，頁462。

預備，事後亦不暇取速記稿而訂正之。日報所揭，時有訛舛，以其報僅資一閱，即亦無煩更正。不意近日在政學會及信教自由(會)之演說，乃為貴雜誌所轉載，勢必稍稍引起讀者之注意。其中大違鄙人本意之點，不能不有所辨正¹²³。

蔡元培自稱信奉引力說及進化論，可報載他在信教自由會的講稿，竟闖入一大段「宗教家反對進化論者之言」，讓他實在不能容忍。至於「政教會演說報紙所載有漏脫，有舛誤，尚無增加之語」。其中「最為舛誤者」，蔡開列了十條，逐一辨正。

此信讓既是北大文科學長、又是《新青年》主編的陳獨秀(1879-1942)狼狽之至，趕緊以「記者」名義附言：「本志前卷五號，轉錄日報所載先生演說，未能親叩疑義，至多訛誤，死罪死罪。今幸先生賜函辨正，讀之且愧且喜。記者前論，以不貴苟同之故，對於先生左袒宗教之言，頗懷異議。今誦賜書，遂爾冰釋。」¹²⁴ 引領學界風騷的《新青年》尚且如此，其他報章的情況可想而知。

正是有感於此，後人為慎重起見，不太敢用報刊上的演說資料。可完全放棄這些口述實錄文獻，又實在可惜。若方豪(1910-1980)編《馬相伯先生文集》，其〈凡例〉的第一則稱：「本書所收以先生親自撰著之文字為限，其為先生口述，他人筆錄或代作者，如先生生前各報刊登之談話、語錄、講詞等，一概不收。」¹²⁵ 嚴守邊界，寧缺毋濫，固然是好事；但對於研究者來說，我還更喜歡半個世紀後朱維錚所編篇幅劇增的《馬相伯集》¹²⁶。

不再滿足於固守書齋的現代中國學者，開始走出校園，面對公眾，就自

123 「通信」，《新青年》，第3卷第1號(1917.3)。〈蔡子民先生在信教自由會之演說〉及〈蔡子民先生之歐戰觀——政教會歡迎會之演說〉二文，刊《新青年》，第2卷第5號(1917.1)。

124 「通信」，《新青年》，第3卷第1號(1917.3)。

125 方豪，〈《馬相伯先生文集》，凡例〉，《馬相伯先生文集》(北平：上智編譯館，1947)。

126 朱維錚編，《馬相伯集》(上海：復旦大學出版社，1996)。

已熟悉的專業發表公開演講，而且借用速記、錄音或追憶等手段，將「口說」變成了「著述」。對於此類不夠嚴謹專深、但也自有妙用的「大家小書」，到底該如何評價？

倘若速記者聽得懂方言，有較高的文字修養，也能大致理解演講的內容，這種情況下，速記稿還是可信的。當然，正式出版前，需要演講者做一番仔細的修訂。1922年商務印書館初版的《東西文化及其哲學》，封面署的是「梁漱溟講演，陳政、羅常培編錄」。爲什麼這麼署，不外是突出速記者的成就與責任。在〈自序〉中，梁漱溟稱：「這是我今年八月在山東濟南省教育會會場的講演，經羅君莘田替我紀錄出來，又參酌去年在北京大學講時陳君仲瑜的紀錄而成的」；「在別人總以爲我是好談學問，總以爲我是在這裡著書立說，其實在我並不好談學問，並沒在這裡著書立說，我只是說我想說的話。」¹²⁷更有意思的是，這部現代學術史、思想史上的名著，連序言的落款都是「中華民國十年十月二十二日漱溟口說陳政記」，可真是徹底的「口說」了。但這並不妨礙其成爲一代名著。賀麟(1902-1992)在《五十年來的中國哲學》中，就曾給予此書高度評價：「在當時大家熱烈批評中西文化的大潮流中，比較有系統，有獨到的見解，自成一家言，代表儒家，代表東方文化說話的，要推梁漱溟先生在一九二一年所發表的《東西文化及其哲學》一書。」¹²⁸

以「演說」爲「著述」，不是完全不可行，除了演說前的殫精竭慮以及演說中的超常發揮，還依賴以下三點：一是需要好的記錄稿，二是需要作者認真修訂，三是需要讀者轉換閱讀眼光。對此，舉三本書，略作說明。

1932年，周作人應沈兼士(1887-1947)的邀請，到輔仁大學作系列演講。因其平日所思所感，別有會心，「既未編講義，也沒有寫出綱領來，只信口開河地說下去就完了」。看過鄧恭三(1907-1998，即日後成爲著名歷史學家的鄧廣銘)的記錄稿後，周大爲稱奇：「不但絕少錯誤，而且反把我所亂說的話整

127 梁漱溟，〈《東西文化及其哲學》自序〉，《東西文化及其哲學》(北京：商務印書館，1987)。

128 賀麟，《五十年來的中國哲學》(瀋陽：遼寧教育出版社，1989)，頁9。

理得略有次序」。於是，將講稿交北平人文書店刊行。表面上，作者姿態很低，一再謙稱此書「只是臨時隨便說的閒話，意見的謬誤不必說了，就是敘述上不完不備草率籠統的地方也到處皆是，當作談天的資料對朋友們談談也還不妨，若是算它是學術論文那樣去辦，那實是不敢當的」。可接下來的這句話，可見作者並非真的那麼謙卑：「我的意見並非依據西洋某人的論文，或是遵照東洋某人的書本。」單是「這講演裡的主意大抵是我杜撰的」¹²⁹，便可知作者的立意與抱負。在眾多關於此書的評論中，錢鍾書(1910-1998)的意見最值得重視。錢對周說有所批評，但還是承認：「這是一本小而可貴的書，正如一切的好書一樣，它不僅給讀者以有系統的事實，而且能引起讀者許多反想。」¹³⁰稱周書「有系統」，實在有點勉強；但要說引起「許多反想」，那倒是真的——時至今日，此書還在被人閱讀、批評、引證。

1961年，應香港某學術機構的邀請，錢穆(1895-1990)就「歷史研究法」這一總題作了八次演講。作者稱：「這次一連八講，由於時間所限，所講總嫌空泛膚淺，又是語焉不詳。我不能站在純歷史、純學術的立場來講話，有時不免帶有情感，隨便空說，請諸位原諒。」¹³¹此講演集，先由葉龍記錄講辭，再經錢穆本人整理潤飾，1961年刊行於香港，1969年在台北重版。到了為台北版作序，錢穆開始自得起來，提醒「讀者勿忘我此八番講演之主要意義所在」。所謂「近人治學，都知注重材料與方法。但做學問，當知先應有一番意義」，明顯有所指。在錢穆看來，主流學者只講研究方法，不考慮歷史背後的文化與意義，並非理想的學術境界¹³²。

同樣是在香港，同樣是為非本專業的學生講課，牟宗三(1909-1995)講的是中國哲學。牟說得沒錯，在總共12小時的系列演講中，「想把中國哲學的特質介紹給社會上公餘之暇的好學之士，當然是不很容易的」。可成書時，作者顯然頗為得意，其〈小序〉相當有趣，值得大段引錄：

129 周作人，《中國新文學的源流》（北平：人文書店，1934，訂正三版），頁1-3。

130 中書君，〈中國新文學的源流〉，《新月》，第4卷第4期(1932.11)。

131 錢穆，《中國歷史研究法》（北京：三聯書店，2001），頁147。

132 錢穆，〈《中國歷史研究法》序〉，《中國歷史研究法》。

本講演並無底稿。在講述時，托王煜同學筆錄。口講與自己撰文不同，而筆錄與講述之間亦不能說無距離。如果我自己正式撰文，也許比較嚴整而詳盡。但有這個時間限制的機會，也可以逼迫我作一個疏略而扼要的陳述。這也自有其好處。而王君的記錄也自有其筆致。換一枝筆來表達，也自有其新鮮處。順其筆致而加以修改，也覺得與我的原意並不太差。緊嚴有緊嚴的好處，疏朗也有疏朗的好處。是在讀者藉此深造而自得之¹³³。

好一個「疏朗也有疏朗的好處」，一下子點到問題的關鍵，也說透了學術演講之所以吸引人的奧妙。至於「順其筆致而加以修改」，更是道盡此類文章或著述的特點。

周、錢、牟三書，都是「小而可貴」。惟其篇幅小，講者(作者)不能不有所捨棄；也正因此，面貌更加清晰，鋒芒也更加突出。所謂「雖非著述之體，然亦使讀者誦其辭，如相與警歎於一堂之上」¹³⁴；不以嚴謹著稱，但「疏略而扼要」，「能引起讀者許多反想」。在一個專業化成爲主流、著述越來越謹嚴的時代，此類精神抖擻、隨意揮灑、有理想、有趣味的「大家小書」，值得人們永遠懷念¹³⁵。

比起「文字的中國」來，「聲音的中國」更容易被忽略。引入隨風飄逝的

133 牟宗三，〈《中國哲學的特質》小序〉，《中國哲學的特質》（台北：台灣學生書局，1962年初版，1987年第六次印刷）。

134 錢穆《中國史學名著》（北京：三聯書店，2004）一書〈自序〉，稱「此稿乃一年之講堂實錄」：「亦有前後所講重複，並有一意反覆申明，辭繁不殺，此稿均不刪削。亦多題外發揮，語多誠勸，此稿乃保留原語。雖非著述之體，然亦使讀者誦其辭，如相與警歎於一堂之上。」

135 近年風氣大變，喜歡閱讀「演講稿」的大有人在。若北京的三聯書店推出「三聯講壇」，「以課堂錄音為底本，整理成書時秉持實錄精神，不避口語色彩，保留即興發揮成分，力求原汁原味的現場氛圍」（〈緣起〉），便博得讀書界一片叫好聲。至於像《錢仲聯論清詩》（魏中林記）那樣，「其中，評騭先賢時人詩文人品，思想言論，或褒或貶，『隨口而談』，『思至語出』，為存原貌，並未刊落」（〈錢仲聯先生跋語〉，《學術研究》，2004年第1期），更是為廣大讀者所喜聞樂見。

「演說」，不僅是爲了關注晚清以降卓有成效的「口語啓蒙」，更希望借此深入瞭解近現代中國的文章風氣以及學術表達。

附記：本文初稿於2005年4月28日在北京大學英傑交流中心舉行的「東京大學論壇2005AT北京大學」（人文社會科學）「亞洲視野中的中國學」上宣讀；二稿於2006年1月20日在韓國成均館大學召開的「東亞近代言語秩序的形成與再編」國際學術研討會上發表；三稿提交給東京大學主辦的「近代東亞的知識生產與演變」國際學術研討會（2006年7月21日）。與會者的評議及提問，使我的思考得以不斷深入，特此致謝。2006年8月16日，定稿於京西圓明園花園。

1920年代「新」、「舊」文學之爭

與文學公共空間的轉型

——以文學雜誌「通信」與「談話會」欄目為例

陳建華

香港科技大學人文學部助理教授

前言

中國現代文學史上有兩樁文學出版方面「新」、「舊」易手的公案，向來是「正典」(canon)書寫的範例。一是1921年初，商務印書館因其「八大期刊」之一的《小說月報》銷量下降而思有所更張。其時新文學運動方興未艾，遂請沈雁冰(即茅盾，1896-1981)擔任主編。茅公於是大刀闊斧實行「革新」，頓時門庭改換，幾使之成爲「文學研究會」的會刊，卻激進地推行了五四新文學路線。文學史家唐弢(1913-1992)如此評價：「對這個具有十多年歷史的文藝刊物進行了全面的革新，沉重地打擊了封建舊文學，促進了新文學的發展。」¹另一樁是《申報·自由談》十多年來一向由周瘦鵑(1894-1968)主編，在1932年底，改換爲黎烈文(1904-1972)。黎氏也由是改弦易轍，一面倒轉向

1 唐弢主編，《中國現代文學史簡編》(北京：人民文學出版社，1984)，頁168。

新文學，至近時仍有學者大加稱道：「一掃鴛鴦蝴蝶的舊氣，打出『進步』和『近代化』的旗幟，拉開『自由臺』的幕布，演出了一系列中國文化史上精彩紛呈的好戲。」²不過《自由談》之所以得名，其最「精彩」的「好戲」，多半是因為魯迅(1881-1936)的加入。如學者所稱道的，魯迅利用「自由談」，以「投槍」般的雜文同施行「白色恐怖」的國民黨展開鬥爭，不僅表明他在政治上已轉向馬克思主義的批判立場，也給《申報·自由談》披上了「進步」的光環。

雖是一份小說雜誌，一個報紙副刊，卻不尋常。在上海文壇上是數一數二的「老字號」，背後的資本雄厚，分別是雜誌報紙界牽頭的，編輯方針一向穩健，面向廣大的讀者市場。兩者「革新」的共同點都是從「舊」派落到「新」派手中。1950年代之後，大陸的文學史書寫被納入官方「革命」話語，而對這兩個事件的詮釋，無不以為標誌著新文學的勝利，舊文學的衰亡而退出歷史的舞臺。更不消說像周瘦鵑等所謂「鴛鴦蝴蝶派」也被定了性，貼上「反五四逆流」的標籤。他們的文學活動與作品皆遭到排斥，對於1921年之前的《小說月報》或1932年前的《申報·自由談》不屑一顧，好像不曾存在過一樣。

自1980年代末以來由於「重寫文學史」活動的開展，「鴛鴦蝴蝶派」獲得重新評價。今天回顧這兩件公案，當然也換了一付眼光。如果在當時的歷史脈絡裡來看現代中國印刷資本主義與新、舊文學之間的關係，頗耐人尋味。藤井省三在《魯迅〈故鄉〉閱讀史》一書中認為，在1920、1930年代「五四」的白話革命成功，正合乎安德森(Benedict Anderson)所說的印刷資本主義對於民族「想像共同體」(imagined communities)發揮了建制功能。尤其是1920年代初國民政府強制推行白話，像魯迅的小說〈故鄉〉進入共和國教科書，直接傳達了現代鄉國的烏托邦想像。然而從總體上看，這類轉向屬個別事件，相形之下，舊派所占的「灰色地帶」要廣闊得多。不光是《小說月報》和《自由談》各有不短且可觀的「舊」歷史，而在1920、1930年代，以「消閒」為

2 張雲初編，《中國大實話：申報自由談》(西安：陝西師範大學出版社，2001)，頁1。

宗旨的雜誌、副刊和小報仍層出不窮，與都市的繁華相始終³。不無弔詭的是，像《小說月報》和《自由談》的轉向雖是個別，卻極具象徵意義，不啻讓新文化佔據了兩個「制高點」，暗示出印刷資本主義與高調、激進思潮之間的曖昧而複雜的關係。

對於清末民初文學與文化的研究，近時學者傾向於多種「文學現代性」(literary modernities)的取向，在「文學場域」中觀察眾多思潮、社團與刊物之間互相爭奇鬥妍，各自開拓自身的「公共空間」⁴。這樣的取向是更合乎民國時期的歷史現實的，尤其1920年代中，儘管連年內戰，國是鼎沸，但共和立憲政體的架子還在，政府對新聞、出版的干涉有一定的限度，印刷資本在民族主義與世界主義之間尚有較多迴旋的餘地。像《小說月報》和《自由談》的轉向固然代表老牌印刷資本的文化選擇，即順應「新」潮，積極參與國族想像的文化生產，然而這些僅是企業方針的內部調整，使其出版物更具多樣性，總體上仍不失為商業上的正常運作。

從具體歷史出發，李歐梵先生曾在〈公共空間的開創〉一文中對於民國初期《申報·自由談》作了分析，指出那些「遊戲文章」對時政和權貴們冷嘲熱諷，所表達的不外乎日常普通的「民意」，正發揮了「批評」的功能。而「遊戲」風格不僅起掩護作用，更蘊涵著某種滋養「公民」意識的文學趣味。相比

3 據統計，1920、1930年代上海出版的消閒雜誌幾近60種，見范伯群主編，《中國近現代通俗文學史》(南京：江蘇教育出版社，2000)，頁607-610。上海的小報更不計其數，據李楠所見，上海圖書館藏1920、1930年代小報近三百種。見《晚清、民國時期上海小報研究——一種綜合的文化、文學考察》(北京：人民文學出版社，2005)，頁339-365。

4 參王德威著、宋偉杰譯，《被壓抑的現代性：晚清小說新論》(台北：麥田出版，2003)。書中對晚清文學「現代性」的發掘，打破了長期來獨尊「五四」的局面。所謂「沒有晚清，何來五四」，為探討中國文學的多元現代性提供了理論資源。賀麥曉(Michel Hockx)《風格問題》(*Questions of Style*)一書對於民國時期的文學社團與文學雜誌的研究提出新的研究「範式」：新、舊文學處於共存、競爭的狀態。他把代表「舊派」的文學雜誌如《眉語》、《遊戲雜誌》等和「五四」新文學的《新青年》、《小說月報》(1921年之後)放在一起作「平行閱讀」(horizontal reading)，從比較中描述這些社團及雜誌的異同。見Michel Hockx, *Questions of Style: Literary Societies and Literary Journals in Modern China, 1911-1937* (Leiden: Brill, 2003), p. 5.

之下，1930年代魯迅在《自由談》上的雜文，大多曲筆而糾纏於個人意氣，失卻了「公共空間」的意義⁵。鴛鴦派文學一般被視為「通俗」文學，難得被納入思想史、文化史的領域中加以討論，而李先生此文打破雅俗之界限，在方法論上有啓示性。的確，如果進一步對照1920年代中《自由談》，這一點或許可以看得更清楚。作為主編的周瘦鵑幾乎天天以「三言二語」對於從總統、國會議員到軍閥的指名道姓的諷刺或抨擊，這跟我們所認識的鴛鴦派大異其趣，而那樣的「言論自由」，在現代中國也可算是「黃金時代」吧。魯迅的「偽自由書」不僅由於政治條件變得惡劣所致，也是他自己不願同「理性」妥協的緣故。

在〈中國近代思想史的轉型時代〉一文中，張灝先生指出，自清末以來的轉型時代，報章雜誌、學校與自由結社這三者互相影響，彼此作用，遂使新思想得到空前迅速的傳播。這些輿論媒體所體現的「政治參與和理性批判意識」，在相當程度上代表了哈貝馬斯(Jürgen Habermas)式的「公共領域」的出現⁶。本文擬在1920年代初新舊文學爭論的背景中，聚焦於幾種文學雜誌的欄目，如新派《小說月報》中的「通信」欄、舊派的《星期》和《半月》中的「談話會」等，由此透視當時文學公共論壇的眾生相。對它們從話語內容到操作方式作比較分析，說明新、舊文學話語在體現「政治參與和理性批判意識」方面的程度及兩者之間交鋒、衝突和消解的形態。本文著重指出，在久遭遺忘的鴛鴦派「談話會」傳統中體現某種「公共使用理性」的性質，然而在1920年代中這一傳統走向萎縮，這不僅受到五四強勢話語及國家力量的壓制，也由其難以逾越民族主義底線的自我刪檢所致。

《自由談小說特刊》與「新」、「舊」文學之爭

1921年1月《小說月報》改版，宣言成立「文學研究會」，高調打出「為

5 李歐梵，〈「批評空間」的開創——從《申報》「自由談」談起〉，《二十一世紀》，第19期(1993.10)，頁39-51。

6 張灝，〈中國近代思想史的轉型時代〉，《時代的探索》(台北：中央研究院·聯經，2004)，頁40-41。

人生的藝術」的旗幟。研究會的發起人有北大教授周作人(1885-1967)、朱希祖(1879-1945)，甚至包括軍政界名人蔣百里(1882-1938)。北京有總會，各地設分會。作為一個文學社團，其排場前所未有，咄咄逼人的氣勢連新文化同人也受不了，甚至被郁達夫(1896-1945)指責為「壟斷文壇」。改版也確實徹底，幾乎清一色刊登文學研究會同人的作品。這對於上海的舊派文人尤感刺激：本來在《新青年》、《新潮》上鼓吹的新文學運動，卻挾勢南下，頃刻之間占了他們的衣食之具，這當然引起恐慌，新舊文學之爭一觸即發。

王曉明指出，文學研究會含有強烈的「自居為中心」與「主流」的「全局意識」，且具有「全局性的戰略運作思路」⁷。這個「全局意識」，就會員們文學身分的倫理取向而言，含有強烈的「道統」意識，然而「文學」通過外來「新名詞」的包裝，被建構為與整體改造「國民性」的方案相聯繫的現代話語系統。一系列具體主張包括系統介紹西洋文學，用歐化語改造中國語法，統一翻譯譯名及譯法，提倡「自然主義」等。其根本目的，如茅盾所表述的，在於使文學體現科學、人道和進步等普世價值的「時代精神」。確實，此時的《小說月報》大力推進了五四「文學革命」，卻沒有朝向開放和多元，相反的，茅盾等人以中心自居，一邊把文學建構成某種整體性的龐然大物，一邊處處設限，追求秩序，在文學現代性的名義下執行「排斥」(exclusion)機制，而首先遭到排斥的就是被他視作「黑暗勢力」的「禮拜六派」。

在《小說月報》改版的同時，周瘦鵑在其主編的《自由談》上新闢了每週一期的「自由談小說特刊」，也是一派革新氣象。每期介紹一位西洋小說家，一連介紹了二、三十個，如巴爾札克(Honoré de Balzac, 1799-1850)、左拉(Émile Zola, 1840-1902)、雨果(Victor Hugo, 1802-1885)、斯特林堡(August Strindberg, 1849-1912)、愛倫·坡(Edgar Allan Poe, 1809-1849)、莫泊桑(Guy de Maupassant, 1850-1893)、托爾斯泰(Leo Tolstoy, 1828-1910)、高爾基(Maksim Gorky, 1868-1936)、康拉特(Joseph Conrad, 1857-1924)等，有的還是

7 王曉明，〈一份雜誌和一個「社團」——重評五四文學傳統〉，《二十世紀中國文學史論》(上海：東方出版中心，2003)，上卷，頁192-194。

中國人聞所未聞的。看上去是商業上的良性競爭，但有心人看來卻有唱對台之嫌，事實上新舊之間的分歧很快顯了出來。在舊派作家當中，對西洋文學瞭解得最多的大約是周瘦鵑了，1917年出版的《歐美名家小說叢刊》收入50篇翻譯小說，得到在教育部作評審的魯迅的褒獎。當初商務和茅盾在策劃改革《小說月報》時，先設《小說新潮》欄作招徠，發表了周翻譯的一篇法國小說。此時茅盾已心存芥蒂，認為「〈畸人〉之被周瘦鵑選中而且加以吹噓，正因為其內容是『禮拜六派』一向所喜愛的所謂『奇情加苦情的小說』」⁸。

《小說特刊》反映了「舊」派對五四新文學運動的一種反應、一種視角。由周瘦鵑領頭逐個評論西洋小說家，他的同人們發表了大量文章，討論小說的理論和歷史、批評小說創作。主要通過介紹西方小說理論來促進本土小說的改革，這是當時的風氣，和新文學並無兩致。如張舍我(1896-1867)〈短篇小說泛論〉一文討論小說定義，即以《新青年》上胡適的〈論短篇小說〉作為出發點，而進一步根據西文，把“short story”(短篇小說)放到“tale”(故事)、“novel”(長篇小說)和“novelette”(中篇小說)的類型譜系中加以界定。他們關注新文學的進展，也肯定其成績，如小松(即趙孟原，1912-?)認為：「冰心女士作〈超人〉短篇，結構大佳，寫愛字在情在理，絲絲入扣，令人悠然神往。」⁹至於像鳳兮〈我國現在之創作小說〉一文更像是沿著新文學的思路。該文認為「章回小說」不是「長篇小說」，也不屬「創作」，在價值取向上已脫離了舊派：「故以嚴格言，我國非無創作小說，惟足當創作而無愧者，蓋亦鮮矣。且我國創作小說，祇短篇而止，長篇則未之而聞也……魯迅先生〈狂人日記〉一篇，描寫中國禮教好行其吃人之德，發千載之覆，洗生民之冤，此篇殆真為志意之創作小說，置之世界諸大小說家中，當無異義。」¹⁰

稱道魯迅或冰心(1900-1999)不等於認同新文學，事實上新舊之間的一個深刻分歧是周瘦鵑等人未把「小說」變成「大說」。尤其在茅盾的《小說月報》

8 茅盾，《回憶錄》，《茅盾全集》，第34卷(北京：人民文學，1997)，頁174。

9 《申報》，1921年5月22日，14版。

10 《申報》，1921年2月27日，14版。

上，「小說」被放大成「文學」或「文化」，成爲救國之具。而《小說特刊》的小說論述並無系統可言，且大多出自感性。典型如周瘦鵑的說法：「小說之佳者，其魔力不弱於美女子，每令人傾心相愛，不忍捨去。」¹¹這一「美女子」的比喻，頗典型地反映了舊派的小說美學，如在六月份刊出徐絜的〈《禮拜六》之花〉一文，把復刊不久的《禮拜六》雜誌比做「解語花」，而每位作者的文字風格也各以花來形容，如王鈍根是「富貴花」，周瘦鵑是「杜鵑花」等¹²。當然這是五四諸公最看不慣的地方，當時魯迅就在《晨報副刊》上發表〈名字〉一文，說對於報刊雜誌上那些「花憐」、「鴛精」之類署名的文章，他是一概不看的¹³。

其實周氏重視小說的教育功能，也提倡「多作愛國小說，以深刻之筆，寫壯烈之事，俾撥國人之心弦，振振而動，而思所以自強強國之道」¹⁴。但同樣強調小說的「消閒」性，其夫子自道：「小說可以療愁，爲效殊神。秋中多感，百端交集，小樓聽雨，每邑邑不樂，出一二名家小說讀之，則鬱悶爲展，穠愁自蠲，正不必別覓療愁方也。」¹⁵在他那裡，小說是一種職業性的寫作，跟都市的消費機制密不可分，所謂「愛國小說」是眾多類型中的一種，鴛蝴派小說的基本功能不僅如林培瑞(Perry Link)所說的在於舒解都市現代性帶來的壓力，也如哈貝馬斯所說的資產階級陶冶自我的教養之具。

在對新文學作回應時，值得注意的是周氏等人已經不無吊詭地使用了「新舊」的概念。周瘦鵑說：

小說之新舊，不在形式而在精神，苟精神上極新，即不用新附號，不用她字，亦未始非新。反是，則雖大用她字，大加新附號，亦不

11 《申報》，1921年2月20日，14版。

12 《申報》，1921年6月19日，14版。

13 風聲(筆名)，〈名字〉，《晨報副刊》(1921.5.7)。收入《魯迅全集》，第8卷(北京：人民文學出版社，2005)，頁123-24。

14 「自由談之自由談」，《申報》，1921年7月3日，14版。

15 「自由談之自由談」，《申報》，1921年1月9日，14版。

得謂為新也。設有一腦筋陳舊之舊人物於此，而令其冠西方博士之冠，衣西方博士之衣，即目之為新人物得乎？吾故曰小說之新舊不在形式而在精神也¹⁶。

周氏不贊同「新附號」（即新式標點符號），也不喜歡劉半農（1891-1934）發明的「她」字，因而一直使用「伊」字，到1940年代才改過來。不認同新文學的「形式」，說到底是不願完全放棄文言和傳統文化。所謂「不用她字，亦未始非新。」則意味著他自認為「舊」，卻能代表「新」的「精神」。對他來說，字面上「新」或「舊」似乎並不重要，然而事實上在五四那裡，所謂「新」已經含有歷史進化的意識形態，已是一種「政治正確」的強勢話語。對周氏而言，既疏離於進化史觀，對於那種「新」自然不加認同，只是不可能預見到後來的惡果：一旦自認為「舊」，從此被釘在歷史的恥辱柱上。

鏡性的〈小說應當改造了〉一文說：「新派的文字，就崛然的起來，他的毅力，他的勇敢，他的責任，都是使吾們狼驚奇讚歎的。」但是作者認為新派不能一味講「破壞」，而要講「建設」。「急性的改革的功效，大概沒有慢性的改革為宏大。所以吾個人的主張，是承認現在時代，新文學是不完全適用的，應當折衷，但是對於現代社會，也應當下一種猛烈的攻擊。」¹⁷這篇文章雖然措詞曖昧，在大方向上可說是同情、肯定了新文學，而要求「折衷」，其實是要要求新派能包容舊派，不要全盤否定。有意思的是，在同一版面，周瘦鵬在左下角的補白「自由談之自由談」中寫道：

小說之作，現有新舊兩體，或崇新，或尚舊，果以何者為正宗，迄猶未能論定。鄙意不如新崇其新，舊尚其舊，各阿所好，一聽讀者之取捨。若因嫉妒而生疑忌，假批評以肆攻擊，則徒見其量窄而已。

16 《申報》，1921年5月22日，14版。

17 《申報》，1921年3月27日，14版。

這裡周氏的「舊派」立場更爲明確，即訴諸市場機制，主張自由競爭，而在具體策略上走新舊相容的路線。如在二月份登刊了一則〈小說界消息〉，宣告復刊的《禮拜六》「內容大加改革，新舊兼備」¹⁸。所謂「新舊兼備」，主要是指白話和文言並駕齊驅。然而這在茅盾看來是：「禮拜六派中有人在『趕潮流』，足以迷惑一般的小市民，故而其毒害性越大。」¹⁹

《小說特刊》站在舊的立場上對於新文學的批評，儘管溫和，甚至不乏同情，但事實上捲入了新舊之爭，如周氏說：「若因嫉妒而生疑忌，假批評以肆攻擊，則徒見其量窄而已。」話中有刺，已有所指。此時新舊雙方，確切地說是在文學研究會與禮拜六派之間，已經唇槍舌劍，越罵越凶。先是《晶報》刊出袁寒雲(1890-1931)〈辟創作〉一文，明確指斥《小說月報》「非驢非馬」，在「文法」、「圈點」上「學外國的樣」，因而犧牲了「我國優美高尚的文字」²⁰。袁寒雲是袁世凱(1859-1916)次子，在上海作寓公，是舊派的精神領袖。《晶報》是滬上的流行小報，由余大雄(?-1938)主編，以作風潑辣著稱。在文學研究會方面，反擊最激烈的要數鄭振鐸(1898-1958)，他在《文學旬刊》上罵舊派爲「文丐」。到次年袁寒雲又在《晶報》上刊出〈小說迷的一封信〉，語言更爲不堪，說《小說月報》品質低下，「臭」不可聞，連醬鴨店老闆都不要拿它來包食物²¹。鄭振鐸也不示弱，又在《文學旬刊》上乾脆罵舊派爲「文娼」²²。這期間兩邊各有人馬投入筆仗，只是從鄭、袁之間的惡言相向可見爭論的逐步升級及其火爆程度。

《小說特刊》到1921年8月便中止。周瘦鵑在告白中說，出了30期，「雖曰無功，亦云無過，舍我執筆最勞，論文多精意。其他諸子，亦能就事論事，不越規範。」²³所謂「就事論事，不越規範」，特意說明他的低調，《小說特

18 同上，1921年2月13日，14版。

19 茅盾，《回憶錄》，《茅盾文集》，第34卷，頁208。

20 《晶報》，1921年7月30日。

21 同上，1922年8月12日。

22 《文學旬刊》，1922年9月11日。

23 《申報》，1921年8月7日，18版。

刊》未意氣用事，同人們如謙謙君子，在爭論中有所自律，似乎也來自報紙的約束，即受制於行業的「規範」。其時罵戰已經開始，且涉及周氏本人，而《申報》作為一張大報，理應有所顧忌。

周氏早早收篷，大約是想及早抽身為好，事實上他本人已成為新派的攻擊目標。就在六月間，《文學旬刊》發表鄭振鐸〈思想的反流〉一文，攻擊《禮拜六》「本來是純粹中國舊式的，卻也時時冒充新式」，其矛頭直指周瘦鵑，說他的小說〈父子〉宣揚封建道德，缺乏醫學常識，「想不到翻譯〈紅笑〉、〈社會柱石〉的周瘦鵑先生，腦筋裡竟還盤據著這種思想。」²⁴緊接著《文學旬報》又出現郭沫若(1892-1978)的〈致鄭振鐸先生信〉：「先生攻擊《禮拜六》那一類的文丐是我所願盡力聲援的，那些流氓派的文人不攻倒，不說可以奪新文學的朱，更還可以亂舊文學的雅。」²⁵郭氏在日本學過醫，當然更有理由嘲笑〈父子〉的描寫不科學，由是說周氏是「不理解近代精神的作家」。

1922年7月《小說月報》刊登茅盾〈自然主義與中國現代小說〉一文，對新舊文學作了總結性的批評。此文高屋建瓴，以左拉式的「自然主義」作為文學現代性的終極標準，批評舊派小說缺乏科學性與文學性。茅盾晚年回憶當時撰寫此文的動機：「文章的結論認為，『禮拜六派』今天對小市民仍有廣泛影響，成為當前以文學為先鋒的新文化運動的前進道路上最大的障礙，非先『剷除這股黑暗勢力』不可，而要使新文學能發展，使其讀者除青年學生外，也吸引小市民階層，則提倡自然主義，在當前是必要的。」²⁶毫不奇怪，批判也著實落在周瘦鵑頭上。舉周在《禮拜六》上的短篇小說〈留聲機片〉為例，認為他中了「拜金主義」的毒，缺乏科學觀察和藝術良心。茅盾問道：這樣的作品「連描寫都沒有的，也算得是小說麼？」²⁷既算不上是「小說」，幾乎就把周逐出了「文學」的殿堂。對於周氏不無悲哀的是，他不憚以「舊」自命，以為能代表「新」，然而正所謂「名不正，言不順」，在新派那裡，無

24 《文學旬刊》，第4號(1921.6.10)。

25 同上，第6號(1921.6.30)。

26 茅盾，《回憶錄》，《茅盾文集》，第34卷，頁208。

27 〈自然主義與中國現代小說〉，《小說月報》，第13卷第7期(1922.7)。

論是茅盾還是鄭振鐸、郭沫若，都不約而同地要打掉他那個「新」。的確，經過這回論爭，周被永遠套上「舊」的帽子，上面刻著「落後」和「反動」。

強勢話語：《小說月報》的「通信」欄目

原先《小說月報》有過「本社函件最錄」欄目，刊登讀者來信及編者回答，討論文學上的問題。茅盾接手之後，開闢了「通信」欄，那是從《新青年》借來的，經過了一番躊躇。先是在《小說月報》第二期上，增設「通訊」一欄，登刊了周作人的〈翻譯文學書的討論〉。後來到第六期，「最後一頁」曰：「我們承讀者不棄，時常來信討論質難；前幾期因為一則登不下，二則記者少暇，所以不曾多登。從第七期起，將選可資大家討論的來信覆信一概登出，其來問記者關於文學上的信，也在此詳細解釋答覆。」但第七期未能如期推出，又在「最後一頁」上呼籲：「因為有許多受時間拘留的先生們常常來信反對語體文的歐化，所以我們極希望大家來討論（請以書信式），我們當一律在本報通信欄內發表——不贊成與反對；但不根據討論正規而作題外謾罵的書信，卻不能刊出。」

經過一番策劃，從第九期起正式推出「通信」，即為「語體文歐化討論」。到1922年「通信」討論的範圍不斷擴大，議題包括「文學作品有主義與無主義」、「小說月報的名稱」、「自然主義的論戰」、「譯名統一與整理舊籍」及「怎樣提高民眾的文學鑒賞力？」等。這些課題與雜誌中刊登的理論文章相配合，無不圍繞「文學」這一觀念而展開；事實上雜誌本身被構築成爲一個包括創作、批評和文學史研究的話語場域。其中「通信」欄發揮了特殊功能：經過設計和導向明確的來往書信有時更直接反映出編輯意圖，更重要的是傳達出一種代表民族「想像公共體」的年輕而憤激的呼聲。據李憲瑜的研究，《新青年》雜誌的「通信」欄也對一系列「五四」的重要議題展開討論，參加最多的是青年學生，直接發出要求社會改革的激進聲浪，但不久該欄目由「公共論壇」轉變成「自己的園地」，成爲五四同人之間的對話場所，甚至由於「爭

論激烈，傷了和氣」，而那些純學理的討論也減弱了欄目的社會性²⁸。相比之下，《小說月報》的「通信」欄沒有這種情況，但它始終為一種單一的聲音所主導，貫穿在經過篩選的讀者來信中，而回答問題的是唯一的「記者」——「雁冰」。

一封讀者來信說：「我們承認《小說月報》是中國新文學運動的先驅。」²⁹所謂「先驅」，說得確切點，是《小說月報》沿著「五四」的反偶像、烏托邦路向，集中而系統地展開了「文學進化」的論述。茅盾聲言：「要醫中國文學上的『沉疴』，須從翻譯外國文學作品入手。」³⁰這「沉疴」的比喻重現了自晚清以來救亡圖存的危機意識，首先要求與自身文化傳統決裂；「文學」被視作民族解放的寓言，以之負載中國問題的整體解決之道，甚至訴諸「語言的暴力」，在這個意義上含有那種非理性的「批判意識」。「通信」欄是一個風景爛漫的窗口，反映了一種「革新」的迫切要求，在單聲道中不乏弦外之音，蘊涵著「政治參與」的欲望。然而在中國文學現代性的訴求中，以「否定」作為出發點，在烏托邦式的未來許諾中，卻含有強烈的「排斥」機制，遂造成「通信」這一公共論壇的特徵。

從翻譯外國文學作品「入手」，目的是把中國文學納入世界文學的軌道，包括「歐化」中國語言、使「文學」成為現代知識體系等課題。有的讀者提議先整理本國原有的白話語法，再用外國語法作參考，茅盾否定了這提議，認為中國語法本身不完全，即使整理也還是不完全，因此「我覺得現在創作家及翻譯家極該大膽把歐化文法使用」。茅盾主張文學創作必須要有理論和批評的指導而極力提倡「自然主義」，因為它是最新、最科學的，代表著「文學進化」：「中國的新文學一定要加入世界文學的路上——那麼，西洋文學進化途中所已演過的主義，我們也有演一過之必要；特是自然主義尤有演一過之必要，因為它的時期雖短，他的影響於文藝界全體卻非常之大。我現在是這

28 李憲瑜，〈「公共論壇」與「自己的園地」——《新青年》雜誌「通信」欄〉，載陳平原、山口守編，《大眾傳媒與現代文學》（北京：新世界出版社，2003），頁266-281。

29 《小說月報》，第13卷第11號（1922.11）。

30 同上，第13卷第1號（1922.1）。

樣的確信著，所以根本地反對不提倡什麼主義的八面光的主張。」³¹ 中國文學只要把自然主義「演一過」，就邁入了進化之途，這種想法不免天真。他對「自然主義」的理解，卻遵循一種簡單的歷史發展的線性邏輯，所謂「浪漫派是古典派的反動，而自然派又是浪漫派的反動，……這些主義之所以不得永生，一則因為『時代精神』變換了，一則因文藝本身盛極而衰故有反動，……科學方法已是我們的新金科玉律，浪漫主義文學裡的別的原素，絕對不適宜於今日，只好讓自然主義先來了。」³² 其實所謂「文學進化」也是矛盾的觀念重構，在他看來古典派和浪漫派被歷史淘汰而不宜提倡，然而對於許多20世紀歐洲的文學運動，當然比自然主義更新、更現代，他卻無法接受。

就「排斥」機制而言，無論中西可謂一視同仁，其中倫理價值起根本的制衡作用。文學研究會同人在討論翻譯問題時，更關心的是哪些作品該譯，哪些不該譯，考慮到社會的需要，更重要的是考慮到對於青年的影響，在未來的文化遠景中力圖建立某種秩序而作出整合與規制。茅盾同意周作人的主張，應當暫緩翻譯外國古典作品，但他提出把研究人員和一般民眾區分開來。比如俄國作家阿志巴綏夫(Mikhail Petrovich Arstysbashev, 1878-1927)的小說，茅盾認為那種個人的、虛無主義的表現，會對青年有害，因此不宜介紹。然而對於研究者來說，則不必有所限制。這樣對於啓蒙者與被啓蒙者的區分，也明顯體現在有關「民眾文學」的討論中。茅盾說：

民眾文學的意思，並不以民眾能懂為唯一條件；如果說民眾能懂的就是民眾藝術，那麼，謳歌帝王將相殘民功德，鼓吹金錢神聖的小說，民眾何嘗看不懂呢？所以我覺得現在一般人看不懂「新文學」，不全然是不懂「新式白話文」，實在是不懂「新思想」³³。

31 同上，第13卷第2號(1922.2)。

32 《小說月報》，第13卷第4號(1922.4)。

33 同上，第13卷第1號(1922.1)。

這裡強調「新文學」與「新思想」，聽來並不新鮮，包括上面中國文學「沉疴」的提法，都令人想起梁啟超(1873-1929)。當初在鼓吹「詩界革命」和「小說界革命」時，梁氏要求文學為中國「輸入歐洲真精神」，尤其對《水滸》、《紅樓》之類的舊小說大加誅伐，指斥其「含有毒性」，成為「中國群治腐敗之總根源」。「小說界革命」之後，小說界風起雲湧，小說創作配合政治改良運動，振奮了一陣，然而到1915年，境隨時遷，都市的大眾文學興起，如《禮拜六》等雜誌公然以「消閒」為號召，梁氏遂發表〈告小說家〉一文，痛斥「什九則誨盜與誨淫」、「直接阬陷全國青年子弟使墮無間地獄」的「小說文學」³⁴。現在在茅盾這裡，歷史的境況何其相似。在下面一段話裡，他對「民眾」抨擊之激烈程度，令人震驚：

文學裡含有平民的精神或文學民眾化，乃是可能而且合理的事，但若想叫文學去遷就民眾——換句話說，專以民眾的賞鑒力為標準而降低文學的品格以就之——卻萬萬不可！我們第一要曉得文學民眾化云者，並非是叫文學屈就民眾的嗜好，第二要曉得民眾的賞鑒力本來是低的，須得優美的文學作品把他們提高來——猶之民眾本來是粗野無識的，須得教育的力量把他們改好來³⁵。

在當時語境裡，茅盾既把「剷除」「禮拜六派」看作頭等任務，我們便不難明白所謂「粗野無識」的「民眾」在很大程度上指的是擁護「禮拜六派」的「小市民」讀者。但與梁啟超不同的是，梁反對「小說文學」中的惡劣傾向，並非斷然否定那些「消閒」雜誌，他的〈告小說家〉即刊登在陳蝶仙(1879-1940)主編的《中華小說界》上。而對茅盾來說，不僅要改造這樣的「民眾」，更須把那些消閒雜誌連根拔掉。

上面茅盾這段話見於1922年8月的「通信」欄裡，其時《小說月報》剛刊

34 〈告小說家〉，《中華小說界》，第2卷第1期(1915)。

35 《小說月報》，第13卷第8號(1922.8)。

出他的〈自然主義與中國現代小說〉，正當他對「禮拜六派」展開全面攻擊之時。在同一「通信」欄裡，一位叫王桂榮的來信：

《月報》自改革後，日臻完美，這的確是幼稚的中國文壇上的好現象，我們何等的受惠呵！不過我們放眼一觀四周黑暗勢力，卻又大大的起了恐慌呢！我在上海時，心中常存著「上海是萬惡的地方」一個觀念，所以對於這類黑幕派小說火高焰盛的情形，毫不足怪；但是這次赴通、寧、錫、蘇……等處去參觀教育，到處可以看見什麼《禮拜六》、《快活》、《半月》……等等的惡魔，迷住着一般青年——以學校中的青年為最；這惡魔的勢力真厲害呵！陷阱遍地，黑暗中摸索的人們，何等危險而可怕！

對於〈自然主義與中國現代小說〉一文，茅盾自覺得意：「這篇文章，義正詞嚴，不作人身攻擊，比之稱他們為文丐，文娼，或馬路文人者實在客氣得多。」³⁶ 然而王桂榮這封信咒罵《禮拜六》等為「惡魔」，當然不比「文丐」、「文娼」遜色。它出現在「通信」欄中，與茅盾的文章一起好似演出一齣絕妙的雙簧戲，操縱其間的還是茅盾本人。可注意的是這封來信的話語及認知方式，典型的出自五四「絕望」的一代，尤其是像「陷阱遍地，黑暗中摸索的人們，何等危險而可怕」那樣近乎煽情的表述，與前面「四周黑暗勢力」相呼應，如果稍加注意，在「惡魔的勢力」之後略作停頓，其批判的對象已轉向整個社會。憤慨而激進的語調，蘊藏著民族解放的要求，也伴隨著非黑即白的思維模式和翻天覆地的鬥爭哲學，與茅盾的「大轉變時代何時來呢？」的呼喚有神理相通之處。

這種情緒激烈的、含有整體批判的來信對於文學公共空間具有內在的顛覆性，而在《小說月報》所竭力建構的「文學」語境中，其理想的激進主義更披上一層普世的色彩，帶有正義的道德律令。在「通信」欄中出現這種「五

36 茅盾，《回憶錄》，《茅盾文集》，第34卷，頁208。

四」進步青年的呼聲，其意義非同尋常。它標誌著如藤井省三所說的「新文學」讀者群，正在不斷的成長；早先在被學者稱為「思想變遷史」的《新青年》的「通信」欄中已有過出色的演習³⁷，而在《小說月報》的「通信」欄中，則成爲一種「時代精神」的展示。的確，日漸活躍的、極具進取的新文學讀者群，以及像《小說月報》的「通信」欄作爲編者與讀者之間的「民主」形式，對於雜誌界形成了挑戰與壓力。

「通信」欄中有不少有關《小說月報》改名問題的討論。讀者已覺察到雜誌遠遠超出「小說」的涵義，有的來信說：「我們既知《小說月報》裡的材料，實包含著文學，小說，詩歌，戲曲……歸納起來，只是一種『文化』……所以我們總起來看《小說月報》的名稱，與其改爲《文學月刊》，不如改爲《文化月刊》。」³⁸對於這類質疑，茅盾表示他確實要朝「文學」的方向加以革新，也完全贊同把雜誌改爲《文學雜誌》，但暗示一時改不了，是因爲商務方面不同意改。值得注意的是這個話題不斷重複，這類讀者來信不斷刊登，達六七次之多，其實通過這樣的重複，正展示了新文學讀者群，以及茅盾與他們分享對於「文學」或「文化」的興趣，是與新文學的遠景密切聯繫在一起的。

據茅盾自己的說法，在發表〈自然主義與中國現代小說〉之後，商務方面因他在文中攻擊了「禮拜六派」而受到舊派的壓力，以至他被迫辭職。問題可能更爲複雜，當時茅盾依照共產黨組織上的指令，以《小說月報》爲掩護，然而他對該雜誌的「全面革新」，卻隱含政治傾向。至少在商務眼中，不合其經營方針，遂形成衝突。自1923年起《小說月報》改由鄭振鐸主編，「通信」欄目繼續了一年，變成一種編者與讀者之間的純屬技術性的問答，完全失去了茅盾時期的那種「問題意識」。這不僅是鄭的個人興趣不同，恐怕也是受到約束所致。到1924年開始這一欄目也就中止了。辭職之後，茅盾仍在商務工作，不無反諷的是他主動提出標點林紓(1852-1924)的翻譯小說《撒克遜

37 參李憲瑜，〈「公共論壇」與「自己的園地」——《新青年》雜誌「通信」欄〉，頁267-68。

38 《小說月報》，第13卷第8號(1922.8)。

劫後英雄略》。這到底是向舊派妥協，還是根據黨組織的指示作更好的潛伏，在他的回憶錄裡就沒有交代了。

運用理性：「星期談話會」欄目

從來大陸的現代文學史皆津津樂道1920年代初在五四新文學的迎頭痛擊之下，鴛鴦派一蹶不振，好像一旦新文學興起，這類「逆流」就自然潰敗了（當然對於新舊文學之爭隻字不提）。即使如劉心皇的《現代中國文學史話》轉述王平陵（1898-1964）的話，當新文學對禮拜六派「展開有計劃的攻勢」時，「禮拜六派的作家們，自信有堅強的陣容，在讀者群中已建立了潛在的力量，最初是採取不理不睬的態度，聽其自然的發展。」³⁹所謂「不理不睬」並不符實際情況，卻說明歷史已久遭沉埋。1980年代起，鴛鴦派重見天日，有關這場爭論的資料不斷發見，被壓抑的聲音由是浮出地表⁴⁰。儘管如此，疏漏仍然難免，如上文提到的周瘦鵑的《自由談小說特刊》反映了舊派對新派的最初反應，彌足珍貴。此外如包天笑主編的「星期談話會」，作為爭論的一個環節，其重要性更不容忽視。

包天笑（1876-1973）屬資深作家，早在1908年為《時報》撰寫時評，鼓吹地方自治，積極促進清廷推行憲政。1912年創辦《婦女時報》，在打造都市時尚方面已啓先機；1917年又辦《小說畫報》，提倡白話寫作，也走在新文學之前。這些都可說明包氏的創意與魄力。1922年3月他創辦《星期》週刊，至次年1月停刊，共出了50期。顧名思義，《星期》幾乎是《禮拜六》的姊妹篇，也以消閒為

39 劉心皇，《現代中國文學史話》（台北：正中書局，1982），頁31。

40 魏紹昌先生的《鴛鴦蝴蝶派研究資料》初版於1962年（上海：上海文藝出版社），可說是開山之作。書中僅收入五四作家批評鴛鴦派的文章，在當時條件下可以理解。1984年芮師和、范伯群等編《鴛鴦蝴蝶派文學資料》（福州：福建人民出版社）始收入不少鴛鴦派方面的文章。1997年袁進主編《鴛鴦蝴蝶派散文大系》（上海：東方出版中心），全書（共八冊）之中的《藝海探幽》一冊專收該派論述文學的文章，包括1920年代初與新派論爭之文。

宗旨，在語言上新舊兼顧，如「投稿簡章」曰：「本刊歡迎投稿文體以白話為主，但筆記小品亦酌用文言之稿。」既迎合新文學運動，卻不排斥「文言」，面向開放。值得注意的是一開始即出現「星期談話會」欄目，其〈緣起〉曰：

閱者如有所聞見，有所感想，咸可於是欄發表。文不必長，每條百餘字，或數十許字足矣。範圍可勿拘，政事文學，雋詞妙語，以及社會短聞，名人軼事等等，皆可借此尺幅，作無量數閱者之談話室⁴¹。

在形式上「星期談話會」直接淵源於民國初年由王鈍根(1888-1950)主持的《申報·自由談話會》，筆者曾撰文指出「自由談話會」是一個讀者來信的公共空間，涉及政治和社會廣泛日常的問題，具有自由討論的性質，就其普通讀者的涵蓋面而言，很大程度上代表了民意。尤其在袁世凱蹂躪共和政體而走向專制、另一方面孫中山(1866-1925)號召「二次革命」之時，「談話會」聲稱「輿論中立」，對兩者都加以批評，實即表達了民族資產階級維護立憲政治、發展生產力的願望，而那種嬉笑怒罵的文風，與「遊戲文章」的風格相一致，與其說出於自我保護，毋寧是蘊涵著一種公民意識，即明確反對過激而訴諸某種理性的言行方式⁴²。

「星期談話會」也崇尚「諷刺」文風，如欄目主持者畢倚虹(1892-1926)說：「近時出版物，可抨擊者不少，亦只得如佛家之不可說不可說耳，『星期談話會』一欄，偶以短詞雋語，略示諷刺，似尚不為人刺目。」⁴³其關乎「政事」方面的批評，如蕁波說：「今政府財匱，搜羅至關餘、鹽餘、郵餘等等以為抵押品，國民何不搜羅『官餘』以裕國庫？數恐不在關餘、郵餘下。」⁴⁴所謂「官餘」指政府官僚的錢庫，不免指涉貪官污吏，但國民能「搜羅」「官餘」，

41 《星期》，第1期(1922.3.22)。

42 陳建華，〈《申報·自由談話會》——民初政治與文學批評功能〉，《二十一世紀》，第81期(2004.2)，頁87-100。

43 《星期》，第3期(1922.4)。

44 同上，第2期(1922.3)。

豈不亂套？但在修辭上「搜羅」含有上行下效的戲擬意味。當時共和政體四分五裂，軍閥連年混戰，百姓苦不堪言。如清波說：「今之國中，非操戈矛者，不能做強盜資格，大盜更須有多量之戈矛。我輩安分小百姓，只好做戈底犧牲，矛頭螻蟻耳。」另如去惡寫道：

嘗見里巷中有捉賊者，群呼「捉賊」，賊亦呼「捉賊」。捉賊者以為賊亦捉賊者，縱去不問，而賊因此得逍遙事外。今者國民均詬詈軍閥，以為軍閥之足以蠹國殃民，而我嘗見軍閥之通電，亦詬詈軍閥之「蠹國殃民」，人讀其電文，竟忘此即蠹國殃民之軍閥也，此與賊之大呼「捉賊」，又何以異⁴⁵？

罵軍閥為「大盜」，或揭露他們「賊喊捉賊」的伎倆，固是小百姓發牢騷，卻也在行使批評的權利。對於社會的急速變化及新舊文化的衝突，如言及女子教育等，不免反映出某種舊派的困惑。有趣的是吟秋談到女子的「胸部」，覺得中國「西婦以胸部擴張為美觀，……我國女子，適成相反，以胸部狹扁為美觀，故衡用緊身馬甲裹束縛之，實則於生理大為有害。」作者由是大惑不解：「革履新裝，事事從西，而惟此點獨反者，何歟？」⁴⁶這一條顯得思想開放，也是著眼於國民體質的改造。後來周瘦鵑主編的《紫羅蘭》雜誌專搞了一期「解放束胸運動號」，即進一步體現了這個想法，刊出照片以展示西婦的「胸部擴張之美觀」，提倡女子的胸部解放。

「星期談話會」涉及政治和文化的並不多，大部分討論關乎文學，又另增「小說雜談」欄目，更緊密介入新舊文學之爭。大多讀者對於勢頭猛烈的五四新文學運動表現出難以理解和接受，也含有文化上的焦慮。畢倚虹說：「此兩三年中，杜甫、李白的詩價遠不及易卜生的《娜拉》劇本值錢。」⁴⁷既說

45 《星期》，第5期(1922.4)。

46 《星期》，第17期(1922.6)。

47 《星期》，第1期(1922.3)。

明新文學的社會影響，也頗為典型地代表了舊派的觀感。許多讀者來信對於《小說月報》的「語體文歐化」及「自然主義」的主張不以為然。有的從一般讀者立場上說看不懂新文學或外國翻譯小說，因此覺得沒有必要加以提倡。有的認為：「我們中國人的言語，並沒有什麼的不好，又是簡潔，又是靈活，何必一定要學外國人說話呢？」⁴⁸ 有的批評那些「新人物」口口聲聲高唱「愛國」，「而對於本國語言文字，則時加鄙薄，通信談話，惟外國是尚」，因此質問他們「愛國之道又如何？」⁴⁹ 這些言論明確捍衛本土文化，含有舊傳統失落的恐懼，甚至帶有狹隘的國粹主義傾向。

爭論的焦點是語言問題。從今日的立場看，有些觀點不失先見之明。較為普遍的是指出白話「拖沓」的弊病；有的批評創作的觀念化傾向：「今之新小說家所撰的創作，即寫一個僮夫，一個村農，也滿嘴裡都是哲學名詞，和妓女滿嘴裡的詞章，一樣的不合情理。」⁵⁰ 較突出的是無虛這個讀者，認為對於「歐化語」之類新文學主張，不應當「不明究竟，輒復盲從」⁵¹。他提出「新小說要新他的意思，不可取新他的形式」⁵²。這就呼應了周瘦鵑的「小說之新舊不在形式而在精神」的提法。無虛要求白話小說借鑒古詩的長處，也應當「言簡意賅，能以最少字數，敘述最複雜的情事」⁵³。由此他稱讚了《自由談小說特刊》中有關「詩的小說」的提議，即同樣要求運用古典文學的資源來豐富白話表達之意。

與批評白話「拖沓」的弊病相關，有一點觸及文學的主體問題，很值得重視。如馬二說：

白話文字貴能簡練，最怕拖沓，而最易犯的毛病正是拖沓。……胡

48 《星期》，第1期（1922.3）。

49 《星期》，第11期（1922.5）。

50 《星期》，第6期（1922.4）。

51 《星期》，第11期（1922.5）。

52 《星期》，第19期（1922.5）。

53 《星期》，第7期（1922.4）。

適之說：「白話文學有什麼說什麼。」這句話流弊極多。假使有一位崇奉胡先生這句話的人，要想描寫街巷中吵嘴的一件事情，卻把那些污穢不堪的字面都填滿了紙上，不知胡先生還能承認他是一個白話文學的作者不能⁵⁴。

同一期中聖勞也提到：「做小說往往有描摹下流社會之口吻者，偶一為之，以存今世下流社會之真相，亦無不可。若一開口，便是下流社會口吻，則做小說人，勢非變為下流社會人不可。」眾所周知，胡適(1891-1962)斷然把白話稱作「活文學」，而把文言稱作「死文學」，這當然引起舊派不滿。在這裡所謂「下流社會」的提法包含階級偏見，而馬二和聖勞所關注的是文學趣味。有趣的是1980年代之後文學批評界對於白話問題的世紀性反思往往集中到「拖沓」的弊病，也往往把胡適視為始作俑者⁵⁵。但我覺得在馬二和聖勞的批評中，更具灼見的是他們看到在白話的絕對主體中所含有的「反知主義」傾向。從文化政治的角度看，自「五四」之後，白話與群眾運動之間存在某種「政治正確」的關係。這一點在毛澤東(1893-1976)的〈在延安文藝座談會上的講話〉中發揮得最為透徹，即把「革命群眾」的語言作為文學的主體，直至「文化大革命」都貫穿了這條紅線。

「星期談話會」是舊派立場，對新文學有褒有貶。他們不時點到《文學旬刊》、《小說月報》及其「通信」欄，對於高調而專斷的文學研究會頗有微詞，但避免謾罵或人身攻擊，如提到沈雁冰說「不敢恭維」，提到鄭振鐸也至多說他「未免自信心太盛」而已。另一方面他們一致讚美冰心的文字清新優美，有的同意胡適的《西遊記》研究等。值得注意的是那些主張新舊調和、甚至批評舊派自身的言論，如伊涼認為：

54 《星期》，第10期(1922.5)。

55 見 Chen Jianhua, "The 'Linguistic Turn' in 1990s China and Globalization," in Q. S. Tong, Wang Shouren, and Douglas Kerr, eds., *Critical Zone 1: A Forum of Chinese and Western Knowledge* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2004), pp. 119-138.

現在中國新舊文壇，如同南北對壘，各不相下，其實都各有是，有不是。我勸兩方面不要盛氣，各研究人家的是，與自己的不是出來。更望中立的學者，來捨短取長，產出一個調查派來⁵⁶。

最值得注意的靈蛇的言論，自由跨越於新舊之間。他說：「做小說先以主義為眼，是做不好的。」他認為作家「並沒有什麼主義橫互在胸，只憑他的經驗和學識寫去，便成為絕世妙文」。又說：「完全採用自然主義，是教導民眾的服從環境，流弊甚大。」很顯然這些批評都是針對茅盾的。另一方面像伊涼一樣抱調和態度：「新派小說作者抱著勇往直前的態度，只知道創造新的小說，舊派小說不屑一顧，與舊派小說作者肆口詆誚新派小說，犯的弊病是一樣的。」⁵⁷

靈蛇是更開放的，對於茅盾等人所介紹的新浪漫派或未來派藝術，認為「是進步的、是入世的、是積極的」⁵⁸。在稱讚冰心時說「歐化的語調，未嘗不可以學」。又說：「我很希望舊派作者從速覺悟，改良一下，也希望新派作者，不必矯枉過正。」⁵⁹其實要求新派「不必矯枉過正」，已含有認同其大方向之意，而要求舊派「從速覺悟」，其口氣也頗為嚴厲。值得注意的是，靈蛇的言論刊登在7月裡的《星期》上，而同一月的《小說月報》發表了茅盾的〈自然主義與中國現代小說〉一文，則顯示其「剷除」舊派「這股黑暗勢力」的決心，等於拒絕與舊派對話。事實上在文學研究會方面，鄭振鐸早就表明新舊之間決無「調和」的可能⁶⁰。

在新舊論戰中，「星期談話會」可說是審慎而充分地表達了舊派的文學立場，即維護本土文化，慮及文化傳統的現狀與前途，而不滿新文化當中唯新或唯西是從的傾向。一般來說他們就事論事，注重經驗和感性，不高談主義，好處是對於新舊不一刀切，反而有開放的襟懷，其實這種思維方式是更為現

56 《星期》，第11期(1922.5)。

57 《星期》，第19期(1922.7)。

58 《星期》，第18期(1922.7)。

59 《星期》，第19期(1922.7)。

60 見〈新舊文學的調和〉，《文學旬刊》，1921年6月10日。

代的。更重要的是他們的言說方式，大多持存疑、討論的語調，不僅受到商業規範及文士優雅傳統的約束，其中還具備某種資產階級的公民意識。

私人領域：「半月談話會」欄目

1921年3月《禮拜六》復刊，王鈍根(1888-1950)和周瘦鵑爲主編。9月間周退出而自起爐灶，創辦了《半月》雜誌，直到1925年11月停刊。「半月談話會」始於1922年9月，既取名「談話會」，從周瘦鵑與包天笑、王鈍根的深刻淵源來說，無疑自承譜系，含有自由批評討論的意味；且在雜誌辦了一年之後才開闢「半月談話會」，似乎也是跟進包氏的「星期談話會」。但可怪的是「半月談話會」的討論和批評既不涉及時政，也遠離於新舊文學之爭，卻成爲一種同人間的聊天室，既未與《星期》同調，對於他的《自由談小說特刊》來說，也是一種逆轉。

造成這一轉折的有內因、也有外因。一個突出現象是在茅盾發表了〈自然主義與中國現代小說〉之後，將近1922年年末時，新舊文學爭論告一段落，主要在舊派方面已經偃旗息鼓，對於新派不再作正面遭遇。正如有的學者注意到，此時鴛鴦作家們「保持了出奇的沉默」⁶¹。這與其是由於茅盾等人的攻擊，不如說受到更爲強勢的政治與文化壓力所致。即正當新舊酣戰之際，民國政府正密鑼緊鼓地推動「國語運動」，自1920至1923年一再頒佈命令，先在小學後在中學高中將「國文科」改爲「國語科」，同時令白話進入「共和國教科書」，由此文言失去主流地位，而新文學運動也因此受惠如虎添翼。這對於以維護文言作爲理論支柱的舊派來說，不啻是釜底抽薪，使他們失去了理論依據⁶²。

王風在〈文學革命與國語運動之關係〉一文中細述了胡適、錢玄同(1887-1939)等《新青年》同人如何一邊提倡「文學革命」、一邊積極參與教育部所領導的「國語運動」的情況。該文深刻觀察到「改『國文』爲『國語』」，

61 樂梅健，《通俗文學之王——包天笑》（上海：上海書店出版社，1999），頁184。

62 見黎錦熙，《國語運動史綱》（上海：商務印書館，1934），頁107-122。

是文學革命和國語運動合流的最大成果，同時也是確立白話地位最關鍵的一環」⁶³。當1923年全國高中也改「國文」為「國語」時，「國語運動」可說是大功告成，對於舊派來說大勢已去。事實上新舊雙方的力量懸殊是顯而易見的，《小說月報》的革新本身便佔據上流，意味著印刷資本與大學資本的聯手，這期間商務印書館在迫不及待地準備新的國語教科書，以圖搶佔市場。1921年茅盾說：「西洋各國國語成立的歷史，都是靠著一二位大文學家的著作做了根基，然後慢慢地修補寫正，成了一國的國語文學。中國的國語運動此時為發始試驗的時候，實在極需要文學來幫忙。」⁶⁴ 這段話透露出新文學運動與國語運動之間的親密關係，只是實際上是「國語運動」幫了新文學的忙。不是後面國家力量的操作，無論他的文學理論怎麼普世高妙，恐怕也收效甚微。

從內因方面說，在新舊之爭中周瘦鵑就打算有所突破。1921年7月《自由談小說特刊》刊出他的〈說消閒之小說雜誌〉一文，表示辦雜誌要堅持走「消閒」路線，像英國的《海濱雜誌》(*The Strand Magazine*)或《倫敦雜誌》(*The London Magazine*)一樣，能面向大眾，另一方面部分地接受了新派的「專研文藝」的主張，「常思另得一種雜誌，於徒供消閒與專研文藝間作過渡之橋，因擬組一『半月』雜誌，以為嘗試。」確實，《小說特刊》於8月停刊，《半月》便在9月問世。與同時期消閒雜誌如《禮拜六》、《遊戲世界》、《紅雜誌》、《紅玫瑰》等相比，它獨創一格，不光刊登文學作品，也不光追求娛樂，而有意切入都市文化，打造時尚景觀。《半月》組織了不少專號，如《家庭號》、《愛情號》、《兒童號》、《離婚問題號》、《娼妓問題號》等，皆以「小家庭」(the nuclear family)為中心，涉及個人與社會的種種問題。周氏號稱不斷「花樣翻新」，如開闢「婦女與裝飾」、「半月家庭菜單」、「上海社會的新寫真」等欄目，都與都市日常生活相關。另闢「影戲場」討論和批評新興的電影工業，「婦女俱樂部」發表女作家作品，還組織「兒童照片比賽」，或是「趣問趣答」，請讀者

63 王風，〈文學革命與國語運動之關係〉，陳平原、王德威、商偉編，《晚明與晚清：歷史傳承與文化創新》（武漢：湖北教育出版社，2002），頁612。

64 沈雁冰，〈新文學研究者的責任與努力〉，《小說月報》，第12卷第2期（1921.2）。載於《茅盾文藝雜論集》（上海：上海文藝出版社，1981），頁28。

討論「一男子同時可戀愛兩女子否？」之類的問題。

經過1920年代初新舊文學爭論之後，舊派幾等同弱勢文化，意識形態上越來越成爲政治不正確。1922年9月出現的「半月談話會」，對於舊派來說，標誌著某種轉折，與「自由談話會」或「星期談話會」相比，意味著文學公共空間的收縮。尤其是周瘦鵑，在論戰中已被新派批得傷痕累累，此時不得已保持沉默，卻堅持走自己的既定路線，專注於內部自身的完善。「半月談話會」取一種守勢，密切配合《半月》自身的宗旨，通過讀者來信或同人間的討論和批評，顯示趣味的分享，凸顯雜誌關注都市文化的亮點。而凸顯的方式是美學化的，看得出從內容到形式都精心策劃，發表的不是筆記式的片言斷簡，而是長短不等風格化的文章，因此「半月談話會」本身是一個窺視雜誌風景的亮麗窗口。

小說批評的作品當然是以發表在《半月》上的爲主，讀者來信有讚美，也有商榷；有的寄自南京或廣州，說明雜誌無遠弗屆。批評時常出自同人手筆，如馬鵑魂的〈品蘭小語〉對於周瘦鵑的小雜誌《紫蘭花片》中的作品逐篇評點，在提供閱讀要領，也旨在培養一種欣賞習慣，表明文學閱讀應當是輕鬆而優美的，具有陶養自我的功能。如把《紫蘭花片》形容爲「嬌小玲瓏，仿佛一個情竇初開的好女郎，嫵媚裡帶著天真，又像一朵含苞未放的白玫瑰。近萼處泛著微紅，輕籠淡雪，冷豔淒香，足使人見了迴腸蕩氣，無限低徊」⁶⁵。這樣的吹噓近乎肉麻，卻概括出雜誌的美學特徵，那是軟性的、情色的，白話流利而不歐化，更與概念化的「主義」絕緣。

所謂「好女郎」的修辭是富於誘惑的，暗示了同人之間的親昵關係，事實上這也體現在一般讀者與《半月》作者之間。如某讀者說：「瘦鵑的『鵑』字，可以改作『娟』字。後來瘦鵑自己也很情願變作女兒。我想瘦鵑這一來，不妨把瘦鵑的『瘦』字也改一改，改作『秀』字。」⁶⁶他們喜歡在作者的名字上作文章，互相間開些雅謔的玩笑，像把「瘦鵑」變成「秀娟」，卻模糊了

65 《半月》，第2卷第11號(1923.2)。

66 〈滑稽名字話〉，《半月》，第2卷第22號(1923.7)。

性別界限。本來舊派作者的名字就是花啊鳥啊之類的，如胡亞光在〈滑稽名字話〉中把嚴芙孫讀做「猢猻」，也模糊了身分認同⁶⁷。在集體分享「滑稽」時，這些作家似乎自甘平庸，拉近與讀者的距離，傳遞著那種普世的同情價值，而模糊身分的戲謔也是一種愛無疆界的隱喻。李海燕在一篇論文中把早期鴛鴦派小說的「傷感」特徵與哈貝馬斯的「文學公共空間」理論相聯繫，認為那種「傷感」蘊涵著普世人性與倫理價值，構成某種資產階級的「愛的社群」(the community of love)⁶⁸。如果這是民國初期的情況，那麼在《半月》上的「愛的社群」就不再是傷感的，而是歡愉的喜劇性的，映射出對都市前景的樂觀展望。正如新文學在建立自己的讀者群體，舊派也是如此，而經過新派的批評之後，《半月》似乎故意逆流而上，乾脆發揮「文人」特色，使文學走向商品化。

把雜誌比作情人，是一種從《禮拜六》就開始的銷售策略，在《半月》那裡更有所發展。其封面由胡亞光設計，每期總是一幅彩色的時髦女郎畫，內室的裝飾富有品味，畫面與印刷都堪稱精良，在同類雜誌中首屈一指。讀者可以窺視她的獨處，滋養的狂想中不光是美女，更是都市「小家庭」的黃金夢。在雜誌的流通中衍生出新的傳說，有關資產階級的「愛的社群」的形成。如讀者俞夢花說，自從他得到《半月》之後，封面上的「妙齡女郎」便成為他的「娉娉婷婷的好姊姊」，在寂寞中得到安慰，甚至「再也不想出那祖父的酒席了，再也不願意和母親到花園裡去踏月唱歌了」⁶⁹。有意思的是這發生在一個人倫關係和諧的家庭中，《半月》卻開闢了一種屬於個人隱私的閱讀空間。這種愛的表徵也成為小家庭的黏合劑。如濮殘菊來信說，他是個打工仔，買不起《半月》，只能望洋興嘆，而他的未婚妻卻每次將雜誌寄給他。他說：「就中不但長進我個人的學問，並且足以增高我倆的愛情熱度。飲水思源的思想，《半月》有功於我倆的愛情著實不小咧。」⁷⁰《半月》有別於純粹

67 《半月》，第2卷第16號(1923.4)。

68 Haiyan Lee, "All the Feelings That Are Fit to Print: The Community of Sentiment and the Literary Public Sphere in China, 1900-1918," *Modern China*, 27:3 (July 2001), pp. 291-327.

69 〈我愛半月〉，《半月》，第2卷第1號(1922.9)

70 〈半月與我們倆的愛情〉，《半月》，第2卷第16號(1923.4)。

的商品，而含有文化意義，正如作者們孜孜不倦地從古籍中找出出典，咀嚼一番新意，或輪流擔任「半月文虎」的欄目，引用古典詩詞，將半月兩字嵌入謎面。當然博學也是文人的特性之一，而雜誌的品牌伴隨著本土文化傳統及倫理價值。「半月談話會」除了談小說，也談電影、美術、攝影等，與雜誌的文化取向相一致。特別是張南冷的〈雜誌評話〉和王受生的〈印刷話〉兩文，從印刷技術和美術設計等方面品評各種消閒雜誌，並對雜誌文化作一種歷史的追溯，其中含有對都市文化及自身歷史與現狀的認識⁷¹。

作為舊派批評政治和文學的傳統，「半月談話會」反映了舊派文學公共空間的挫折。實際上自1920年代初之後，舊派在意識形態上受到進步史觀與民族主義的壓制，在文化上成為弱勢。儘管如此，他們堅持走向都市主義，在方式上更靈活，如新舊相容，使用雙語，及創造武俠、偵探等新的文學類型，訴諸通俗與大眾。其文學消閒的立場必然與愈益高漲的革命形勢或民族主義產生矛盾。有一回周氏在《半月》上表示，有讀者寄信給他，勸他在「中國內憂外患」之時，不要「插身」在「陶然會」中吃吃喝喝。「陶然會」是大東書局內部的同事聚餐會。他回答說：「我正爲了生在這個國家，生在這個時代，納悶得很，因此加入陶然會中，陶然陶然。如今這位先生要我爲青年表率，替國家做些事業，那我可敬謝不敏咧。」⁷²這樣的回答顯然不合潮流，某種程度上卻透露出雜誌本身的傾向。

隱身「讀者」：《小說世界》的「編者與讀者」欄目

對周瘦鵑加以規勸的那種「讀者」，我們並不陌生，在上文提到的《新青年》和《小說月報》中都出現過。這類讀者深明民族大義，迫切要求變革現狀，指斥《禮拜六》之類的小說雜誌，口氣慷慨激昂，含有無可爭辯的道德

71 張南冷，〈雜誌評話〉，《半月》，第2卷第2號(1922.9)；王受生，〈印刷話〉，《半月》，第2卷第5號(1922.10)。

72 周瘦鵑，〈陶然會第十一次聚餐報告〉，《半月》，第3卷第9號(1924)。

正義。從周的例子來看，其近乎憤激的反應也是受到壓力之故。事實上這樣的讀者不在少數，且對舊派雜誌造成某種壓力。這裡再舉幾個雜誌之例，並結合白話對於建構現代中國的文化政治略作討論。

在茅盾革新《小說月報》之後，商務方面另外新辦《小說世界》週刊，刊登的大多是舊派如林紓、包天笑、李涵秋(1874-1923)等人的作品。茅盾在《回憶錄》中因此事大罵新任商務主管的王雲五(1888-1979)「卑鄙無恥」，說他背地裡與舊派勾結。其實商務這麼做，一面投資於新文化，一面是應時，因為舊派小說仍有市場，還是出於商業上的考量，並非完全袒護舊派。《小說世界》自1923年1月開張，由葉勁風主編，後來由胡寄塵(1886-1938)繼任，至1929年12月停刊。甫見世，《晨報副刊》即出現唐俟的〈關於《小說世界》〉一文，指斥《小說世界》這類東西不過是「蠅飛鳥亂，可以什麼都不理的」。其實唐俟即魯迅。在新舊之爭中，此老不時暗中阻擊舊派，如上文提到的〈名字〉一文即是，而這一次抨擊《小說世界》，也是替茅盾打抱不平。

《小說世界》的一個奇特現象是，讀者來信特別活躍，或確切地說，是雜誌對讀者來信的處理方式。在4月裡葉勁風在「編輯瑣話」說到：「自《小說世界》出世，收到幾百封信」，提出增加「通信」欄和加強「編輯瑣話」等要求。編者說一時還難以辦到，希望今後努力云云。回答不令人滿意，然而編者在努力，不斷開闢新的管道，除了原先的「編輯瑣話」之外，增加了「編者與讀者」和「交換」欄，到1924年又增設「通信」和「通訊」欄。這些欄目互相參差，平均每期總有兩三個欄目，如此重視與讀者溝通，在同類雜誌中可謂絕無僅有。但細察之，這多半是形式上的，欄目雖多，而常以篇幅有限為藉口，每期限於一兩頁，至多三頁。內容大多空洞，甚至對於如何蓋圖章之類的事加以討論。「交換」欄刊登讀者的讀後感，一般是對於雜誌或某作者某小說的溢美之詞，以至後來有讀者說：欄內刊布的「不是說《小說世界》怎樣的完美，便是說《小說世界》怎樣的精緻，說來說去無非是恭維的話頭。這類文字非但沒有研究文藝、發表心得的價值，反而使讀者見了覺得無謂。」⁷³

73 《小說世界》，第4卷第11期(1923.12)。

儘管爲新派鄙視，《小說世界》卻是「舊貌加新顏」⁷⁴，葉勁風本人也不新不舊。稿源上依賴舊派，但不一味追逐遊戲消閒，如一位讀者說它「比旁的小說雜誌純潔些，但沒有精緻作品，不脫小說界裡勢力範圍的惡習」⁷⁵。所謂「純潔些」，是相對其他舊派雜誌而言，而「惡習」云云，其立腳點已是在新文學方面了。在另一位讀者眼中，《小說世界》的「內容有的關於理科、地理，有的關於修身、歷史，有的關於傳記、算術，有的關於手工、圖畫，有的關於樂歌、遊戲等」⁷⁶。這樣的內容在教育界有市場，據「編者與讀者」欄披露的一次調查，上海中學師範的學生，幾乎每人定一份《小說世界》，各小學教師喜歡用雜誌的附刊作獎品。編者又聲稱，約在雜誌開辦後半年間，「所接的稿件，約有五千餘封。頭三個月，每天平均接到十五件；近三個月每天平均約五十件。」根據列舉的一長串名單，這些稿件寄自各地，包括北京大學、齊魯大學、南洋大學、香港大學等地，大多是頂尖的學府⁷⁷。

這些調查和說法難免有自我標榜之嫌，藉以做廣告，但也反映了某些實情。像《小說月報》一樣，《小說世界》也是商務的出版物，發行管道全國暢通，卻更爲通俗，更因它半新不舊，能左右逢源，吸引新舊兩方的讀者，因此來信甚多，也能夠理解。編者說：「我們平均每日至少要發幾十封答函。」⁷⁸來信多是一回事，在那些欄目中是否得到真實反映的是另一回事，即便如此，從「編者和讀者」欄裡多少可看到新舊觀點的碰撞。編者說：「有的讀者問爲何不用新式標點，同時又寫信要求我們取消新式標點。對於這一類的事，我們只得擱置起來。」編者似乎不願在新舊之間辯一個是非曲直，各打五十大板了事。然而他又解釋道：「我們對於國內藝術的前途，抱一個積極奮進的

74 參見湯哲聲關於《小說世界》「舊貌加新顏」的描述，見范伯群主編，《中國近現代通俗文學史》，頁612-616。湯注意到「編者和讀者」等欄目，指出「《小說世界》的編輯打破了避而不見的狀態」，一般的消閒雜誌確是「避而不見」。這一點還是由《小說月報》而來。

75 《小說世界》，第4卷第8期(1923.4)。

76 《小說世界》，第3卷第1期(1923.7)。

77 《小說世界》，第2卷第12期(1923.6)。

78 《小說世界》，第3卷第8期(1923.8)。

主義，我們所注意的是精神。不管他是新體裁、舊體裁、新標點、舊標點，我們只要承認他們有藝術的價值，至少有可研究的價值的作品，我們就刊登出來。我們以為藝術的新舊完全不在乎形式上。」⁷⁹所謂新舊不在「形式」而在「精神」的說法，當然是舊派的理論。這種辯護聽上去是低調的，但編者又不願得罪新派。問題還沒有完，數月之後，葉勁風又說：「有的讀者以為我們裡面用新標點的，是新派小說，用舊圈點的是舊派小說。這或者是一點小誤會罷。文字的新舊，一點也不在乎標點上，用新舊標點，完全是在乎各作者的習慣。……總之我們的希望，是巴不得這份出版物，能夠將我國文字的新精神，都吸收了攏來。世界都新了，我們也很願意跟著進步呀，我們為什麼要做一個落伍者呢！」⁸⁰看來葉氏陷入某種困境，又提出新舊問題，顯然讀者仍揪住不放，而編者欲罷不能，又不能解決。像林紓的來稿不可能用新標點，他不可能改變，而另一方面用「進步」之類的話來安撫新派。

有一個插曲，多少對舊派不利。1923年底，《小說世界》附送一張票，要求讀者填上什麼是喜歡的題材。後來編者說，結果使他大為驚訝，因為百分之九十九的票贊成多增加些「世界瞭望台」欄目與「諷刺畫」的比例。這兩類本來是他忽視的，或許讀者還反映了什麼要求，葉氏決定把好幾種長篇小說都暫停發表，已經預定好的計畫因投票的關係，都推翻了。

餘論：現代國家建構與白話文化政治

舊派雜誌一般都有編輯按語，不設「通信」欄目，但它們也受到來自「讀者」的壓力，反應的態度和方式各有不同。1922年5月，由周瘦鵑與趙苕狂合編的《遊戲世界》在「編輯瑣話」中預告：「下期起，我們採取了大多數讀者的意見，作為本位，大大的改革一下。」果然在下一期上首先對目錄作了明顯改革，一些具舊文化色彩的欄目如「趣海」、「諧林」、「藝府」、「餘興」等

79 《小說世界》，第3卷第1期(1923.7)。

80 《小說世界》，第5卷第1期(1924.1)。

就被取消了。這一「改革」確實不小，取消這些舊欄目不僅減弱了「遊戲」成分，更主要的是文言改成了白話。這也可看作是順應「讀者」的要求而移向新文學的例子。與此相對照，嚴獨鶴(1889-1968)主編的《紅雜誌》就不一樣。1923年8月雜誌開頭有編者〈對於讀者的話〉，說編者和作者都在努力改進，不僅「在編制上刷新」，也有「新作品和讀者相見」。但接著口氣一轉說：「如有不完滿的地方，依舊很歡迎讀者誠意的指教，至於那些盲目的批評，和無謂的謾罵，只有仍當他們是廢話，一概不理睬咧。」這裡《紅雜誌》顯然繼續消閒方針，對於「讀者」的態度頗為強硬。有趣的是所謂「編制上刷新」，指的是原來的目錄包括「遊戲欄」、「短篇小說」與「長篇小說」三類，從這一期開始，「遊戲欄」消失了。仔細一看，這些遊戲作品還在，只是被插入「短篇小說」與「長篇小說」兩類中，其篇目用小一號字體來標明。儘管這一「刷新」是表面文章，但也頗具象徵性。從文言到白話的轉型，1922、1923年是關鍵時刻。由於「文學革命」與「國語運動」的雙管齊下，造成舊派在文學論爭中的失語。此後「新」、「舊」含義被進一步意識形態化，分別等同「進步」和「落後」甚或「反動」，也意味著舊派在民族國家現代化的進程中被邊緣化。從大環境來說，無論情願不情願，舊派拗不過潮流，白話的政治正確也早就產生。正是在嚴獨鶴主編的《新聞報》副刊《快活林》上，有過一次自動的「編制上刷新」。《新聞報》是上海最老牌的報紙之一，據說銷量超過《申報》。顧名思義，《快活林》以消閒為宗旨，居首的欄目一向是「諧著」，即遊戲文章。但在1919年6月至8月間，正當「五四」運動發生不久，民族激情高漲之際，《快活林》的「諧著」被新增「談話」欄所代替，即意味著書寫語言被口語所代替。為「談話」欄寫稿的是周瘦鵑，發表了一系列白話短文。到8月之後，大約運動稍平息，《快活林》故態復萌，又恢復了「諧著」的首席地位。這種情況如黎錦熙在《國語運動史綱》中指出的，五四運動發生後，白話小報一時間「突然發生至四百種之多，日報的附張，大多取消了舊式濫調的詩文或優伶娼妓的消息，改登新文藝和國語的譯著。」⁸¹《快

81 《國語運動史綱》，頁72。

活林》的欄目改動也是大潮裡的小浪花，在民族危機面前，遊戲消閒都不得不退避三舍。只是到了1920年代受到新文化的打壓，改得有點不情願，在改革中有抵抗，卻也不無自我刪減的成分。《快活林》在1932年「一·二八」事變後，即自動改爲《新園林》，即因爲國難深重，表示與「消閒」劃清界線了。

最後我想提及的一點是，從文言到白話的「語言轉折」可說是現代中國最重要的文化變遷之一，而在白話之於民族國家建制的文化政治中，斷斷續續地貫穿著一條紅線：其起源於五四運動的遺產，即在於動員群眾、發動運動的魔力；「運動」由此成爲歷史開展的重要形式，「群眾」被尊爲歷史敘述的主體，白話被賦予某種政治權威。從1930年代瞿秋白(1899-1935)等人提倡「大眾語」到1940年代的延安整風，無不以「革命」和「群眾」的名義，將白話作爲政治鬥爭的武器，結果卻造成知識份子自身的邊緣化。唐小兵在〈暴力的辯證法——重讀《暴風驟雨》〉一文中，以周立波(1908-1979)爲例，分析了他如何在創作《暴風驟雨》這一經典「革命小說」的過程中，以毛澤東文藝思想爲指導，深入生活，與「革命群眾」打成一片，「學到了各種各樣的活的知識和活的語言」。該文精闢地指出，《暴風驟雨》「開創了一種新的寫作方式，一種實質上否定了寫作行爲本身的寫作方式」。換言之，白話與知識主體之間發生了錯位，最經典的莫過於小說中描寫群眾鬥爭的場面。一片火山般爆發的「打倒」之聲不啻是對於「暴力語言」的衷心禮讚。對於小說家而言，這是歷史進步的最佳展示⁸²。

余英時先生在〈中國知識份子的邊緣化〉一文中勾畫了中國傳統「士大夫」如何轉化爲現代「知識份子」而淪爲「邊緣化」的歷史趨勢，發人深省⁸³。這一的歷史趨勢或與「白話」的文化政治密切相關。由本文所述，茅盾以啓蒙者自居，排斥「民眾」不遺餘力，在竭力確立白話的至尊地位之時，卻培養了「暴力語言」，從「通信」欄中「惡魔」的謾罵中便見端倪。富於諷刺的是，大多五四知識份子到頭來被斥爲「不齒於人類的狗屎堆」，被「踏上一隻

82 《二十一世紀》，第11期(1992.6)，頁80-91。

83 余英時，〈中國知識份子的邊緣化〉，《二十一世紀》，第6期(1990.10)，頁15-25。

腳」、「永世不得翻身」。賀麥曉(Michel Hockx)認為，在1920年代五四把鴛鴦派斥為「文丐」富於象徵意味，此後現代「文學場域」(the literary field)形成新舊雅俗之分野：前者提倡「嚴肅」文學，後者失落了「文人」身分而走向「通俗」⁸⁴。這是一方面的事實，迄今為止，儘管鴛鴦派被重新評價，但所謂雅俗的二元邏輯仍在延續，其藝術價值上仍被視作「二流」，甚至被斥為「媚俗」，而他們的政治和文化立場卻未得到應有的重視。值得注意的是，在新舊文學論爭中，舊派已覺察到白話的主體問題，可謂已得其先機。事實上如「星期談話會」體現出某種公共理性，即使在文化上失勢之後，堅持文言與白話並用，延續了「文人」的優雅傳統。如周蕾在《婦女與中國現代性》一書中指出，鴛鴦派一向受到排斥，「並不僅因為它是不道德和沒用的，而且還因為它出乎意料地實行著企盼良久的民主社會改革：把閱讀能力廣泛地普及大眾。」⁸⁵ 她的書中對於鴛鴦派的「民主社會改革」語焉不詳，但這一見解頗富灼見。即從該派「普及大眾」的語言策略來看，正蘊涵著「民主社會改革」的精神。

84 Michel Hockx, "Playing the Field: Aspects of Chinese Literary Life in the 1920s," in Michel Hockx, ed. *The Literary Field of the Twentieth-Century China* (Surrey: Curzon, 1999), pp. 61-78.

85 周蕾，《婦女與中國現代性——東西方之間閱讀記》（台北：麥田，1995），頁90。

中國近代「轉型時代」的「地理想像」(1895-1925)*

潘光哲

中央研究院近代史研究所助研究員

夏敬渠(1705-1787)的《野叟曝言》是清代著名的「才學小說」之一¹，是他個人才情的具體表現。在夏敬渠汪洋恣肆的想像裡，非僅主角文素臣自己功業崇隆，他的友朋也是際遇不凡。像是文素臣的好友之一景日京便「領

* 本文為國科會專題計畫：《「知識倉庫」、「思想資源」與「概念變遷」：晚清士人的閱讀世界(II)》(計畫編號：NSC92-2411-H-001-073)補助成果之一，謹致謝忱。又，本文初稿發表於：中央研究院近代史研究所學術討論會(台北，2006年10月5日)。發表時，得到羅志田教授與近代史研究所前輩同仁汪榮祖、沈松僑、張啟雄、黃克武、沙培德、林滿紅教授的指教，開我智竅；復陸續承蒙王汎森、桑兵、許紀霖、孫江與狹間直樹等學界前輩友朋之助，或提出剴切之見，或提供資料之助力，惠我良多，謹此特致謝悃。一切文責，當然仍由作者自負。

1 本文引用的版本是：夏敬渠，《野叟曝言》(長春：長春出版社，1993)；關於《野叟曝言》的研究成果甚眾，例如：王瓊玲，《夏敬渠與野叟曝言考論》(台北：台灣學生書局，2005)、黃進興，〈《野叟曝言》與孔廟文化〉，收入氏著《聖賢與聖徒》(台北：允晨文化，2001)，頁243-258；餘不詳舉。

兵航海」西行，「征伏歐羅巴洲二十餘國，建國號曰大人文國」，還讓「意大利、亞波而、都瓦爾、依西把尼亞，各率附屬小國，降伏大人文國主，受其節制。俱秉天朝正朔，亦如中國之制，除滅佛老，獨宗孔聖。頒下衣冠禮制，用夏變夷」²。待得進入20世紀，市面上則出現了陸士諤(1877-1944)的《新野叟曝言》(1909年初版)³，「故事新編」，述說文素臣的子裔文初作為多才多藝的發明家，發明了可以遠征到金星、木星的「飛艦」之後，奉了皇上聖旨，先「牛刀小試」一番，擔任征歐大元帥，出征歐洲，振鬮西行，不過一晝夜就到了歐洲，瞬即橫掃無敵，讓全歐洲七十二國爭先投降。隨後，文初更完成了「不可能的任務」，征服了月球和木星，不僅中國的黃龍國旗飄揚在月球上，木星更成了中國的殖民地⁴。夏敬渠和陸士諤的小說家言，好似荒誕不經，那種將自己步履從來未可及之的遙遠異域，納為己身臣屬之土的意欲，卻是躍然紙上。固然，夏敬渠和陸士諤因身處時代不同，他們吹奏的兩闕狂想曲所展現的思想涵義，亦不可等量齊觀；卻可想見，當小說家在無限寬廣的想像空間裡自由馳騁的時候，仍自有其知識憑藉，特別是既存的地理學知識，正是他們融鑄真假逞其幻思文采的思想動力之根源。

考究這股推動夏敬渠和陸士諤揮灑巧想幻思的知識與思想潮流，自然和「西潮東漸」的大背景密切相關。自17世紀以降，耶穌會教士帶來的(由西方建構的「現代」)地理知識，已曾引發相當的知識震撼與爭辯⁵。在18世紀大

2 夏敬渠，《野叟曝言》，第147回，「五百道賜符三男同降，七十國獻壽六寶齊歸」，頁1815。

3 關於陸士諤的研究，尚稱繁眾，參見田若虹，《陸士諤小說考論》(上海：上海三聯書店，2005)；餘不詳舉。

4 筆者尚未可得見《新野叟曝言》原著，本文引述，分別參考林健群，〈晚清科幻小說研究〉(嘉義：國立中正大學中國文學研究所碩士論文，1998)，頁194-195；以及田若虹，《陸士諤小說考論》，頁65-73。

5 如關於「地圓說」的爭辯，自17世紀起綿延不絕，參見祝平一，〈跨文化知識傳播的個案研究：明清之際地圓說的爭議，1600-1800〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第69本第3分(1998)，頁589-670；至於耶穌會教士帶來的地理知識引發的影響，亦可參見鄒振環，《晚清西方地理學在中國——以1815至1911年西方地理學譯著的傳播與影響為中心》(上海：上海古籍出版社，2000)，第1章〈明末清初西方地理學漢文書籍

清帝國對外擴張的過程裡，來自西方的地理知識即為帝國擴張之所需，如康熙與乾隆年間分別竣工的《皇輿全覽圖》與乾隆《內府輿圖》，便是傳教士的功勞⁶。在帝國擴張的歷程裡，以各式各樣的地理文字資料和圖像視覺表述來界定其子民與領土範圍的成果(如《皇輿全覽圖》或是《蠻獠圖說》和各種「采風圖」等)，也紛紛問世⁷。各種官修《方略》陸續纂修⁸，也是炫耀帝國武功之盛的表現，可以視為「地理帝國主義論述」(geo-imperialist discourse)的張本⁹；流風所及，19世紀上半葉各種關於現今中國邊疆事務的大量私家著述

(續)

與新知識點的引入)；其餘文獻繁多，此處無法一一列舉。

- 6 孫喆，《康雍乾時期輿圖繪製與疆域形成研究》(北京：中國人民大學出版社，2003)，頁37-62(本書述論清代康雍乾時期繪製的輿圖與大清帝國疆域形成的關係甚詳密，但研究思路不免受環境限制，頗有以現今之地理觀念評價前人之意味)。
- 7 參見Laura Hostetler, *Qing Colonial Enterprise: Ethnography and Cartography in Early Modern China* (Chicago: University of Chicago Press, 2001), esp. pp. 208-209; 她主要以大清帝國對現今中國西南地區的擴張為例進行探討，中西對比，指出大清帝國與同一時期的歐洲民族國家之海外殖民擴張的作為，可謂異曲同工；惟筆者對其使用漢語(原始)材料之略有瑕疵而立是論，甚有保留，但須承認頗受其論說啟發。至如鄧津華借鏡E. Said的「想像地理」(imagined geography)論述，述說大清帝國將台灣納為版圖之後出現的大量文字與圖像成果，展現大清帝國擴張的另一面向，則與Laura Hostetler可稱同調；Emma Teng, *Taiwan's Imagined Geography: Chinese Colonial Travel Writing and Picture, 1683-1895* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004)；當然，Laura Hostetler和鄧津華之研究思路，與近來美國的「中國研究」學界倡言「新清史」的研究路向，企圖從世界史進程來理解大清帝國的「帝國主義」("Qing imperialism")，不可或離，綜合諸家研究成果的述說，可以參見Joanna Waley-Cohen, "The New Qing History," *Radical History Review*, 88(Winter, 2004), pp. 193-206; 另亦可參看：歐立德(Mark C. Elliott)，〈滿語檔案及新清史〉，《文獻足徵：第二屆清代檔案國際學術研討會》專題演講稿(台北：國立故宮博物院，2005年11月4日；該文電子版網址如下：<http://npmhost.npm.gov.tw/tts/ching/0510all.pdf> [檢索日期：2006.7.28])，本文不詳論。
- 8 清代各種官修《方略》的簡要書目，參見李宗侗，《中國史學史》(台北：中國文化大學出版部，1979 [新一版])，頁162-163；牛海楨，〈清代官修西北邊疆史志述論〉，《圖書與情報》，2000年第2期。
- 9 「地理帝國主義論述」一辭，取自Morag Bell, Robin Butlin, and Michael Heffernan edited, *Geography and Imperialism, 1820-1940* (Manchester: Manchester University Press, 1995), p. 7; 本書共收文十一篇，主要從英、法等國的個別(組織、人物、出版品等)具體例證，述說西方地理知識的成長和歐洲帝國主義的擴張(與解殖)歷程兩者之間的互動；宏觀

問世，固可視為考據學風與經世思想的結合反映¹⁰，更是展現帝國榮光的歷史書寫¹¹。約略與此同時，伴隨著基督教傳教士重啓傳播「福音」的浪潮，各式各樣的地理知識與資訊，也鋪天蓋地襲來¹²。大約在1830、1840年代，中國士人自己也開始(以傳教士提供的資訊為取材來源之一)纂輯述說世界地理和世界局勢的作品，如魏源(1794-1857)的《海國圖志》(1842年首度出版，

(續)

言之，地理知識的成長和歐洲帝國主義的擴張固然相輔相成，但也不是那樣理所當然，兩者之間涵蘊了錯綜複雜的關係，「地理帝國主義論述」之形塑與流變，亦復如是。惟即如是書收錄Robin A. Butlin所作之“Historical Geographies of the British Empire, 1887-1925”一文所示，在19世紀末、20世紀初大英帝國問世的各式各樣的歷史地理學叢書，非僅卷帙浩繁，其內容和意涵，則是複雜之至，既有教育宣傳的作用／意義，也包括宣揚種族優越論的觀念，更與帝國的商業利益、政治、軍事目的掛鉤(*Geography and Imperialism*, pp. 151-188)，筆者自是無意以西方的論述／觀察成果與大清帝國的各種官修《方略》相比擬。

- 10 彭明輝，《晚清的經世史學》(台北：麥田出版，2002)，頁27-61；不過，他對這些私家著述象徵的意義，以從「元史學」到「西北史地」再到「邊疆史地」的演變歷程為探討主軸，並舉略幾部代表著作(如張穆的《蒙古遊牧記》、何秋濤的《朔方備乘》等)進行詮釋；在筆者看來，這道詮釋主軸，不免「弱水三千，我只取一瓢飲」的闕憾，如嚴如煜對「苗疆」的述論成果：《苗防備覽》(清嘉慶二十五〔1820〕年序刊本)，亦可視為同類之著述，也就是說，「西北史地」與「西南史地」應該同時並存(當然，還另有「東北史地」、「東南史地」的可能，不詳引述)。即賢如陳寅恪，嘗謂「以家世因緣，獲聞光緒京朝勝流之緒論。其時學術風氣，治經頗尚公羊春秋，乙部之學則喜談西北史地」，見陳寅恪，〈朱延豐《突厥通考》序〉，收入氏著《寒柳堂集》，頁144；本文引用的版本是：《陳寅恪先生文集(一)》(台北：里仁書局，1981〔影印〕)，亦不免此憾。如果要建構晚清「邊疆史地」的概念架構來為這些著述定位，首先就得改變既存的歷史敘事的邏輯。
- 11 即如龔自珍聲言，「今蔥嶺以內，古城郭之國，既有成書，而蒙古……縱橫萬餘里，臣妾二百年，其間所設施，英文鉅武，與其高山異川，細大之事，未有志」，故擬撰《蒙古圖志》(但因火而未成)，見龔自珍，〈《蒙古圖志》序(道光元年〔1821〕)〉，《龔自珍全集》(北京：中華書局，1959)，頁305-308；而如張穆〈《蒙古遊牧記》自序〉謂因「本朝新聞之土」，「莫不各有纂述，以明封畛而彰盛烈，獨內外蒙古隸版圖且二百餘載，而未有專書」，故擬著手於此書之纂著，「閱者手此一編，亦足以仰窺聖神功化之萬一矣」(引自：盛康，《皇朝經世文續編》，卷88上)。其他著述的類似用意，尚需詳細引述討論，另俟他稿。
- 12 參見鄒振環，《晚清西方地理學在中國——以1815至1911年西方地理學譯著的傳播與影響為中心》；郭雙林，《西潮激蕩下的晚清地理學》(北京：北京大學出版社，2000)。

此後更陸續增補)¹³ 與徐繼畬(1795-1873)的《瀛寰志略》(初刻於1848年)¹⁴，就是箇中名著。各式各樣相關的地理文本，源源不絕，同時並起，千奇百怪的大千世界與不可思議的知識，迎面撲來。由於地理知識的成長和變遷，既對源遠流長的「知識世界」的內部結構提出了挑戰¹⁵；那些外在於中國的世界與國家，也成爲知識的對象(an object of knowledge)¹⁶，各式各樣的探索述說，絡繹而生。可以說，隨著地理知識的增減更易而引發的「地理想像」¹⁷，

13 魏源《海國圖志》，最先為50卷，於道光二十二年(1842)，亦即鴉片戰爭甫結束即出版，經增補為60卷，於道光二十七年(1847)再刊，咸豐二年(1852)復擴增為100卷刊行，即今日一般所見之版本(王家儉，《魏源年譜》[台北：中央研究院近代史研究所，1967]，頁132-134)。

14 徐繼畬自1843年起意著書以明瞭域外世界，曾草成《輿圖考略》，後再改纂為《瀛寰考略》，最後勒為《瀛寰志略》，1848年初刻於福州(參見陳存恭，〈徐繼畬事略及其《瀛寰志略》〉，收入任復興[主編]，《徐繼畬與東西方文化交流》[北京：中國社會科學出版社，1993]，頁8-9)。

15 例如，《尚書·禹貢》的歷代注釋(特別是中國西北、西南區域的地理注釋)，固然已經知曉利用後來的地理知識和文獻資料，惟「注釋斷不敢駁經」，只能「想方設法地彌合古代的傳說以遷就經典的錯誤」。待得各式各樣的新地理知識的大量湧現，「經典」原來不容置疑的權威性，實即遭遇前所未有的挑戰。參見葛兆光，《七世紀至十九世紀中國的知識、思想與信仰》(上海：復旦大學出版社，2000)，頁621-624。

16 即如D. R. Howland以日本作為中國士人的知識對象(an object of knowledge)如何形成範疇為個例，具體闡述十九世紀問世的那些與日本相關的地理文本，如何成為當時士人理解世界之依據，也對他們世界觀的變換(a shift in worldview)有何等影響，見D. R. Howland, *Borders of Chinese Civilization: Geography and History at Empire's End* (Durham, NC: Duke University Press, 1996)。

17 「地理想像」(geographical imagination)，借用自David Harvey的論說，他取法C. Wright Mills的《社會學想像》(*The Sociological Imagination*)，指陳「地理想像」(他亦用「空間意識(spatial consciousness)」一辭)對於城市規劃的概念性意義。David Harvey指出，「地理想像」「能使個人得以確認空間與地點在自己的生命史上的角色，使他可以對目視所及的空間環境和自己發生關聯，使他能夠確認個人與組織之間的具體事務，是如何受到把它們隔離開來的空間的影響。它可讓他去確認自己與四鄰，自己與領域所及(territory)，或者(用街頭幫派的語言)，自己與「地盤」(turf)之間的關係。無論他當下身處何方，它可以使他判斷在其他地區(在其他人的「地盤」上)的事件與己身的相關性——如判斷共產主義向越南、泰國和寮國的進軍，是否與己有關。它也可以使他能夠有創意地仿倣和利用空間，能夠理解其他人創造的空間形式的意義」，見David Harvey, *Social Justice and the City*(Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973), pp.

讓近代中國的思想及觀念世界，得到了無限寬廣的變化空間。

然而，在1895年以前的歲月裡，那些可以具體表現人們的「地理想像」的物質基礎，基本上還是局限在傳統的範疇裡，王錫祺(1855-1913)纂輯的《小方壺齋輿地叢鈔》，可稱集其大成¹⁸，但他們仍屬書本形式，即為一例¹⁹。相形之下，從1895年至1920年初前後大約25年的時間，是中國思想文化由傳統過渡到現代、承先啓後的關鍵時代，在思想知識的傳播媒介領域方面，也展現了突破性的巨變，報刊雜誌做為「制度性傳播媒介」的表現之一，不僅報導國內外的新聞，並具介紹新思想及刺激政治社會意識的作用，影響深遠²⁰。

(續)

24-25; 當然，“geographical imagination”亦有自身的概念形成史，本文不擬詳探，參見：“geographical imagination”，in: R. J. Johnston edited, *The Dictionary of Human Geography* (Oxford: Blackwell Publishers, 2000), pp. 298-301; 就具體個案言，即如Susan Schulten所述，因為政治、文化與社會需求，會形成了關於地理和空間的新概念，它們又回過頭來影響了歷史與文化。以某種空間結構概念來區分我們生活的世界，既可以確證歐亞大陸之所在，亦可用來建立第一、第二與第三世界的認知架構。藉助於現代科技，地理知識當然打破了過往的迷思或真假難辨的認知，可以具體明確地指出某個地方之所在，當然也就建立了所謂超歷史的真實(transhistorical truth)——好比說，台灣是個島嶼。人們沒有辦法親臨其境，地理知識就是可以讓人認識和想像某個地方的憑藉(因此可以說，科學，就是讓「真正的」地理知識在公眾生活裡「正當化」的主要憑藉/依據)。她以19世紀末期以降至1950年美國崛起為世界霸權的歷程，說明美國地理學界(與地理組織，如國家地理學會[National Geographic Society])如何為因應/滿足現實需求(其中當然也免不了商業利益，如地圖的「消費」、學校地理教科書的競爭)，在生產地理知識(與各級學校裡的地理課程內容)方面的變化，以及美國公眾的回應，參見Susan Schulten, *The Geographical Imagination in America, 1880-1950* (Chicago: University of Chicago Press, 2001); 但是，Susan Schulten並未引用David Harvey之作。

18 參見潘光哲，〈王錫祺(1855-1913)傳〉，收入郝延平、魏秀梅(主編)，《近世中國之傳統與蛻變——劉廣京院士七十五歲祝壽論文集》(台北：中央研究院近代史研究所，1998)，頁395-425。

19 當然，筆者無意否認《申報》、《萬國公報》等早期報刊的作用與地位；然而，即如李仁淵的解說，早在1895年以前，新式的傳播媒介(包括技術與形式)都已經引進中國，卻未在社會結構與文化思想上有相對的回應，參見李仁淵，《晚清的新式傳播媒體與知識份子：以報刊出版為中心的討論》(台北：稻鄉出版社，2005)，第1章。

20 張灝，〈中國近代思想史的轉型時代〉，原刊《二十一世紀》，第52期(1999.4)，收入氏著，《時代的探索》(台北：中央研究院·聯經，2004)，頁37-60。

在這個「轉型時代」，大量出現的報刊雜誌則正是生產與表現「地理想像」的最主要載體，不但確證與轉化中國既有的地理知識，更將中國與世界聯結起來，從而提供源源不絕的認知想像動力。「天涯若比鄰」，足可震驚一時的大事，迅即為人們共知同曉，也就是說，在現代新聞傳播的過程裡，總會出現「把國外的事務國內化」(domesticating the foreign)的現象。當然，在這個「國內化」的過程之中，無可避免地會受到國內文化社會意識型態的編碼，以自己的觀念和語彙來解讀、認識形形色色的外國新聞²¹；同樣的，人們透過這些「制度性傳播媒介」所表達的「地理想像」，往往形成真實和想像雜揉並陳的「第三空間」²²。總言之，在中國近代「轉型時代」呈現的「地理想像」，實是五彩斑斕，誘發的歷史結果更是繁複多樣。

二、

在中國近代的「轉型時代」裡，「制度性傳播媒介」做為生產、表現「地理想像」的最主要載體²³，也有巨大的變化。特別是資訊生產流通的廣度與

21 參見Michael Gurevitch, Mark R. Levy and Itzhak Roeh, "The Global Newsroom: Convergences and Diversities in the Globalization of Television News," in Peter Dahlgren and Colin Sparks(eds.), *Communication and Citizenship: Journalism and the Public Sphere* (London: Routledge, 1991), pp. 206-207; 當然，本文主要以電視新聞的報導為論述對象而指陳這種趨向，本文借用其論述，無意深究其論述涵括之全面樣態。

22 這是後現代地理學家Edward W. Soya的識見，大體言之，Soya認為所謂「第三空間」，即為具體、實質的第一空間("First place"/concrete materiality of spatial forms)和認知、再現的第二空間("Second place"/representations of human spatiality in mental or cognitive forms)的混合與延伸，成為真實和想像兼具(real-and-imagined/"realandimagined")的另類空間意識(an Other form of spatial awareness)，參見Edward W. Soya, *Third Space: Journeys to Los Angeles and Other Real and Imagined Spaces* (Oxford: Blackwell Publishers, 1996), pp. 8-16; 參考漢譯本：索雅(著)，王志弘、張華蓀、王珮民(譯)，《第三空間：航向洛杉磯以及其他真實與想像地方的旅程》(台北：桂冠圖書，2004)，頁9-20。

23 研究閱讀出版史之名家Roger Chartier強調，涉足此一領域的研究者，不能只注意所謂的文本，還要重視讀者群(從歷史的與社會的角度)接近／取得這些文本的途徑，沒有物質條件的支持，讀者(或聽眾)不可能接近文本，閱讀文本的過程和它如何為讀者得

速度，較諸先前大幅提升，故任何重大事件往往迅速引發多樣的迴響。

例如，1898年春天的唐才常(1867-1900)，正在長沙肩負編輯《湘報》的工作，那也正是大清帝國講求變法推動「新政」的熾熱時分。唐才常始終筆耕不輟，宣講世界大勢，為改革變法維新的時代風潮張目。只是，僻處在長沙的唐才常，已然可以多方尋書覓報，既擴張自己的「思想資源」，也強化了自己立論暢說的說服力²⁴，像他旁徵博引，聲言當時「湖南新政」的局面竟然廣受日本方面的注意，而日本政教社創辦的《日本人》裡的言論²⁵，也成為他鼓動湖南同鄉的依據：

才常又見日人新出一報，名其端曰《日本人》(以日本人三字名報，甚奇)，所言多中國事。其臚中國名大臣，則首督部張公、撫部陳公，稱陳公振湘政，尤津津不一二談，又從而幟之曰湖南黨。自餘則豔稱南海康工部門下諸君為獅子吼。於是湖南之名重五洲，泰西泰東則莫不引領望之，曰振支那者惟湖南，士民勃勃有生氣，而可俠可仁者惟湖南。唐才常喟然而嘆曰：微日本言，吾幾忘吾湘人之大有為至於如此，吾幾忘吾湘人之受撫部賜與一時揀世君子恢張能力以存種教之功至於如此²⁶！

(續)

到的形式，自是密切相關，參見Roger Chartier, "The World as Representation," in Lynn Hunt, and Jacques Revel, eds., *Histories: French Constructions of the Past* (New York: The New Press, 1995), pp. 550-551.

- 24 關於研究唐才常汲取的知識與其思想之關聯的先驅文獻，可以參考陳善偉，〈翻譯與政治：唐才常的西學知識與政治思想〉，《中國文化研究所學報》，新第9期(1999)，頁235-248。
- 25 關於政教社與《日本人》的專著研究，可以參考中野目徹，《政教社の研究》(京都：思文閣出版，1993)、佐藤能丸，《明治ナショナリズムの研究——政教社の成立とその周辺》(東京：芙蓉書房，1998)。
- 26 唐才常，〈論興亞義會〉，《湘報》，第65號(1898.5.20)；唐才常徵引的《日本人》的言論，即佐藤宏，〈支那朝鮮の真相を説きて同国を改造するは日本人の責なる所以を論ず〉，《日本人》，第63號(1898.3.20)。

回到歷史原來的場景，可能正是政教社成員之一的佐藤宏以《時務報》經理汪康年(1860-1911)為仲介，將《日本人》寄到《湘報》編輯部²⁷，遂讓唐才常有機會讀到上面這段文字。然而，政教社以《日本人》為觸媒，和大清帝國治下投身於報刊事業的士人結交，並不是日本報刊界偶一為之的罕見個例。當時比《湘報》發行人更大，影響更為廣泛的《時務報》，更是幅輳所集。《時務報》館經理汪康年與日本報刊界聯絡，顯得興致昂然。汪康年曾將《時務報》的縮印本寄給《大阪朝日新聞》，請其代為推廣，《大阪朝日新聞》也刊出介紹《時務報》的文稿，雙方儼然有意合作²⁸；在近代日中關係史上佔有一席之地「東亞同文會」，參與其創建工作的白岩龍平(1870-1942)，既寄奉《日本人》給汪康年，也推動《中外時論》和《時務報》的交換工作，並在日本代售《時務報》²⁹。汪康年與日本往來密切，以致友人如山本憲(1852-1928)，為了報答獲贈《時務報》的情誼，甚至於主動投寄他閱讀《朝日新聞》的「摘譯」文稿³⁰；當「東亞同文會」的機關報之一《亞東時報》在上海創刊(1898年6月25日)，汪康年本人則為之撰〈《亞東時報》敘〉³¹，表達支持之意；彼時方甫辭卸《湘報》編輯工作，離開長沙的唐才常，也參與了《亞東時報》的創辦工作，「為報務牽纏，幾無暇晷」³²。至於就《時務報》而言，它刊登了各式各樣譯稿，都以外國

27 〈佐藤宏函(三)〉，上海圖書館(編)，《汪康年師友書劄》(上海：上海古籍出版社，1986)，第4冊，頁3326-3327。

28 原文是：「貴報館之聲價，敝紙曩者紹介之於世，載在二月念三日紙上，若夫博售之，敝邦人使其隨時展讀，亦不為兩國聯合之端邪。」見〈大阪朝日新聞函〉，該函已收入《汪康年師友書劄》，第4冊，頁3289。

29 〈白岩龍平函(一)〉、〈白岩龍平函(二)〉，《汪康年師友書劄》，第4冊，頁3319-3320。

30 〈山本憲函(五)〉，《汪康年師友書劄》，第4冊，頁3296；山本憲投寄的文稿，應該是：山本憲，〈朝鮮辭俄國陸軍教習及度支部顧問官本末〉(附編／時務報館譯編續集)，《時務報》，第61冊(光緒二十四年四月初一日〔1898.5.20〕)，景本第5冊，總頁4153-4156；本文引用的《時務報》版本是《強學報·時務報》(北京：中華書局，1991〔景印〕，全5冊)。

31 翟新，《東亞同文會と中国：近代日本における對外理念とその実践》(東京：慶應義塾大學出版會，2001)，頁74。

32 參見陳善偉，《唐才常年譜長編》(香港：香港中文大學出版社，1990)，下冊，頁555。

報刊為「眼睛」來觀照世界，是人們理解認知世局變異的憑藉³³，它仰仗之訊息來源，更是繁複多樣，如《時務報》刊出58篇「路透電音」（即今日所謂「路透社[Reuters Telegram Company]新聞」）³⁴，做為大英帝國最關鍵的資訊掮客（the information broker）的路透社³⁵，在1889年時便開始提供關於「中國與印度的特別服務」³⁶，《時務報》選譯其消息，良有以也³⁷。然而，就《時務報》刊佈的1706篇譯稿來說，多達682篇來自日語報刊（比例達39.98%），舉凡日本當時重要的報刊，如《時事新報》、《東京日日新聞》、《國民新聞》、《大阪朝日新聞》、《東京日日新聞》、《日本新報》、《讀賣新聞》、《東邦協會會報》、《太陽雜誌》、《國家學會雜誌》、《東京經濟雜誌》、《地球雜誌》等，都是《時務報》譯稿的取材對象。列名為《時務報》「東文繙譯」的日本人古城貞吉（1866-1949）提供的譯稿³⁸，更多達571篇，居《時務報》諸譯者之首。由此可見，日文報刊實是《時務報》譯稿的最重要來源。

如果放寬觀察視野，近現代中國報刊從日本取材者，報刊業者與日本有密切關係者，實不知凡幾。在20世紀上半葉中國報界擁有獨特地位的《大公報》，自1902年6月17日創刊初始，也屢屢利用日本報刊的資料，提供關於世界大勢的新聞資訊。以1902年7月16日《大公報》的「譯件」部分為例，刊載

33 參見潘光哲，〈開創「世界知識」的公共空間：《時務報》譯稿研究〉，《史林》，2006年第5期（2006.10），頁1-18。

34 在《時務報》全帙69冊裡，第32、34、45冊未載「路透電音」；自第62冊起則由「中外電音」欄取代。

35 參見Simon J. Potter, *News and the British World: The Emergence of an Imperial Press System, 1876-1922* (Oxford: Oxford University Press, 2003), p. 88.

36 參見Asa Briggs and Peter Burke, *A Social History of the Media: From Gutenberg to the Internet* (Cambridge: Polity, 2002), p. 138.

37 關於「路透社新聞」導入中國及其傳播情況的簡述，參見胡道靜，《新聞史上的新時代》（上海：世界書局，1946），〈報壇逸話·路透社在中國〉，頁49-52；其他新聞史著作的敘述（如曾虛白〔主編〕，《中國新聞史》〔台北：國立政治大學新聞研究所，1966〕，頁565-567），大多依胡道靜本文而裁剪成篇，不再一一徵引。

38 據沈國威考證，從1896年夏天到1897年底的大部分時間，古城貞吉都在上海逗留，擔任《時務報》「東文繙譯」的工作，見沈國威，〈關於古城貞吉的《滬上銷夏錄》〉，《或問》，第8號（2004.10），頁155-160。

14則新聞，來自日本報刊的資訊即達8則，分別取材於日本的《大阪朝日新聞》(2則)、《國民新聞》(3則)、《萬朝報》(3則)；1902年9月3日《大公報》的「譯件」，刊載13則新聞，7則取自日本的《東京日日新聞》。20世紀中國存在時間最長久的大型綜合雜誌《東方雜誌》，是另一例證。創刊未幾的《東方雜誌》，即從日本《國民新聞》、《東方協會會報》等報刊取材³⁹；下逮1910年代，亦復如是。僅以1919年7月15日出版的《東方雜誌》第16卷第7號而言，便刊布多篇取材自日本的譯稿：

譯者	篇名	出處
高勞	〈美人及美國論〉	《實業之日本》 ⁴⁰
善齋	〈西伯利亞政界之波瀾〉	《東京日日新聞》 ⁴¹
君實	〈俄國過激派統治之內容〉	日本《太陽雜誌》 ⁴²
君實	產業組織之統一主義	日本《新時代雜誌》 ⁴³

彼時正是「五四」新文化運動時期的高潮時分，做為當時最具代表刊物的《新青年》，引介「新思潮」，即屢屢泉源於日本的報刊。如李大釗(1889-1927)的〈戰後之婦人問題〉(《新青年》，第6卷第2號〔1919年2月15日〕)，基本上便是山川菊榮(1890-1980)的〈一九一八年と世界の婦人〉(原刊日本《中外》1919年2月號)之翻譯⁴⁴。《新青年》也登有直接譯自日本報刊的文稿，例如日本一代「漢學」名家桑原隲藏(1871-1931)的〈中國學研究者之任務〉

39 例如：〈論歐洲外交之變遷(錄甲辰第三號外交報譯日本國民新聞)〉，《東方雜誌》，第1卷第3號(1904.5.10)、〈論日俄戰爭足以正政論之謬(譯日本明治三十七年九月東方協會會報)〉，《東方雜誌》，第2卷第2號(1905.3.30)；餘不詳舉。

40 譯稿依據之原文，尚莫得詳。

41 譯稿依據之原文，尚莫得詳。

42 原文應即：某露國通，〈露國過激派統治の內容〉，《太陽》雜誌，第25卷第3號(1919.3)。

43 原文應即：阿部磯雄，〈產業組織の統一主義〉，《新時代》，第2卷第12期(1918)；本資料檢索自網路資料庫「明治・大正・昭和前期雜誌記事索引データベース」，該條檢索後所得網址如下：<http://www.annex-net.jp/ks1/detail.php?id=48798>(檢索日期：2007.2.26)。

44 石川禎浩，《中國共產黨成立史》(東京：岩波書店，2001)，頁44。

譯稿問世後⁴⁵，胡適(1891-1962)讀之，乃大生感懷，對桑原主張「採用科學的方法」研治「中國學」，頗有同感，對桑原聲言「中國籍未經『整理』，不適用於用」，也大發感懷⁴⁶；日後胡適倡言「整理國故」，嘗倡說要「下一番真實的工夫」，讓「國故」成爲「有系統的」學問⁴⁷，其思緒所及，則是一脈相承。顯然，在胡適的思想世界裡，關於「整理國故」的主張與論說，日本方面的影響，自是一股潛流⁴⁸。

即使是學生輩創辦的刊物如《新潮》，刊布之文稿，亦有取材於日本報刊者，如譚鳴謙(即譚平山，1886-1956)即從日本《太陽雜誌》取材，譯出〈勞働問題之解決〉一文⁴⁹。同一時期正努力圖謀革命事業之再起的國民黨人，

45 桑原隲藏(原作)，J. H. C生(中譯)，〈中國學研究者之任務〉，《新青年》，第3卷第3號(1917.5.1)；按，原稿註記：本文原見日本《太陽》雜誌，1917年3月號；經查，本文即桑原隲藏，〈支那學研究者の任務〉，原刊《太陽》雜誌，第23卷第3號(1917.3)，收入《桑原隲藏全集》(東京：岩波書店，1968)，第1冊，頁589-606。

46 這是胡適於1917年6月自美返國道經東京時的紀錄，原文是：「在東京時，虞裳言曾見《新青年》第3卷第3號，因同往買得一冊。舟中讀之。……有日本人桑原隲藏博士之〈中國學研究者之任務〉一文，其大旨以爲治中國學宜採用科學的方法，其言極是。其所舉歐美治中國學者所用方法之二例，一爲定中國漢代『一里』爲四百米突(十里約爲二英里半)，一爲定中國『一世』爲三十一年。後例無甚重要，前例則歷史學之一大發明也。末段言中國籍未經『整理』，不適用於用。『整理』即英文Systematize也。其所舉例，如《說文解字》之不便於檢查，如《圖書集成》之不合用。皆極當，吾在美洲曾發願「整理」《說文》一書，若自己不能爲之，當教人爲之。又如《圖書集成》一書，吾家亦有一部，他日當爲之作一『備檢』。」見胡適，《胡適留學日記》(台北：台灣商務印書館，1980〔台五版〕)，第4冊，頁1166。

47 原文是：「中國的國故書籍，實在太沒有系統了。……我很望諸君對於國故，有些研究的興趣，來下一番真實的工夫，使它成爲有系統的。」見胡適，〈研究國故的方法〉，《東方雜誌》第18卷第16號(1921.8.25)，收入《胡適演講集(三)》，《胡適作品集》，第26冊(台北：遠流，1986)，頁1-4(這是胡適於1921年7月底在南京大學及南京高師暑期學校講的演講)。

48 桑兵已注意到這方面的情況，參見桑兵，〈胡適與國際漢學界〉，收入氏著，《國學與漢學：近代中外學界交往錄》(杭州：浙江人民出版社，1999)，頁182以下。

49 譚鳴謙，〈勞働問題之解決(譯自日本太陽雜誌)〉，《新潮》，第1卷第4號(1919.4.1)，頁601-609；原文應即堀江婦一，〈勞働問題の解決(財政經濟時論)〉，《太陽》雜誌，第25卷第2號(1919.2)。

也重行步上接觸馬克思社會主義思潮的衢道⁵⁰，來自日本的書籍報刊，則猶如指南針一般，如戴季陶(1891-1949)主編的《星期評論》刊載這個主題的文章，參照《新社會》、《批評》、《社會主義研究》、《改造》等日語雜誌新聞而寫成者，更是繁多難數⁵¹。

此外，就資訊流通的速度而言，新聞消息的傳遞速度，與科學技術的發展，實是息息相關。以大英帝國為例，1850年代從不列顛本島到澳洲的新聞傳播，要三個月之久；即使後來到了1860年代使用蒸汽輪船了，兩地之間，仍需45天⁵²。不過，在1850年時，英、法之間首先搭起了海底電纜，開創了讓新聞在世界快速傳播的可能空間，此後十年，更建立了海底電纜的環球體系。就大英帝國而言，這項工程大大改變了帝國的核心與邊陲之間的空間關係，各式各樣的資訊，可以在幾個小時甚至幾分鐘裡散播開來，讓人們可以想像自己就是某個國族共同體(national community)的成員，維繫了帝國認同。即時的新聞，讓那些即便是出生成長生活於帝國領地的人，也會覺得自己同各種帝國事務與政治運動有著密切的關係⁵³。在東亞地區的情況方面，日本的電信事業既提供了經濟活動裡迅速傳達情報的效果⁵⁴，也讓日本新聞媒體可以廣為利用⁵⁵，甚至於在1877年「西南戰爭」的新聞報導戰裡，電信更是大起作用⁵⁶。在中國的相關場景方面，電報對晚清政府體制及政治局勢

50 關於國民黨人在「五四」新文化運動時期重行接觸馬克思主義及其他社會主義思潮的一般狀況，參見呂芳上，《革命之再起》(台北：中央研究院近代史研究所，1989)，頁266-322。

51 石川禎浩，《中國共產黨成立史》，頁56-57。

52 參見Simon J. Potter, *News and the British World: The Emergence of an Imperial Press System, 1876-1922*, p. 27.

53 參見Simon J. Potter, *News and the British World*, p. 28.

54 參見藤井信幸，〈明治前期における電報の地域的利用狀況——近代日本と地域情報化——〉，《年報・近代日本研究》，第12期(1990.11)，頁138-156。

55 參見里見脩，〈通信社の發達——國內通信から國通信への摸索——〉，收入有山輝雄、竹山昭子(編)，《メディア史を学ぶ人のために》(京都：世界思想社，2004)，頁139。

56 參見石井寛治，《情報・通信の近代史：近代日本の情報化と市場化》(東京：有斐閣，1994)，頁108-109。

已深有影響⁵⁷，如1910年湖南長沙「搶米暴動」的訊息亦賴電信傳達，讓清廷得以迅速發動鎮壓⁵⁸；1911年武昌事起後，革命黨人也利用電報傳遞訊息，是促成「辛亥革命」成功的潛在動力之一⁵⁹。

凡此可見，報刊雜誌等傳播媒介在中國近代的「轉型時代」裡，固然是生產、表現「地理想像」的最主要載體；仔細分疏起來，資訊生產流通的廣度與速度，愈形提昇，特別是日本以其地利之便，則好似「看不見的手」，提供了相當的動力來源⁶⁰。因此，如果能夠注意報刊雜誌上的各式文獻的資訊來源、取材依據，也重視資訊生產流通過程的物質條件與基礎，應可深化我們對「地理想像」在這個「轉型時代」之多重樣態的認識與理解。

三、

57 參見千葉正史，〈情報革命と義和団事件—電気通信の出現と清末中国政治の変容—〉，《史学雑誌》，108編1號(1999.1)，頁65-92、千葉正史，〈清末における電奏・電寄諭旨制度の成立—清朝政治体制への電気通信導入をめぐる—〉，《東洋史研究》，第64卷第4号(2006.3)，頁711-740。

58 石川禎浩，〈長沙大搶米の“鎮壓”與電信〉，收入：中華書局編輯部(編)，《辛亥革命與近代中國——紀念辛亥革命八十周年國際學術研討會論文集》(北京：中華書局，1994)，上冊，頁503-519。

59 謝俊美，〈情報傳達と辛亥革命——盛宣懷と中國電報局をあわせて論ず——〉，收入孫文研究会(編)，《辛亥革命の多元構造——辛亥革命90周年国際學術討論会(神戸)——》(東京：汲古書院，2003)，頁70-89。

60 當然，來自於歐美報刊和通訊社提供的訊息，也應該具有同樣的作用。簡言之，1871年起，上海、香港與歐洲之間的有線電報接通，中國報紙開始刊登以電訊傳遞的新聞(方漢奇〔主編〕，《中國新聞事業通史》〔北京：中國人民大學出版社，1992〕，第1冊，頁417)；《申報》則於1882年2月23日首先刊登利用中國的電訊傳遞的新聞稿(見徐載平、徐瑞芳，《清末四十年申報史料》〔北京：新華出版社，1988〕，頁62)，1884年初問世於廣州，只存世不到一年的《述報》則引用日報所譯的西字報消息來報導「俄國深謀」(李磊，《述報研究：對近代國人第一批自辦報刊的個案研究》〔蘭州：蘭州大學出版社，2002〕，頁120)；傳教士林樂知(Young John Allen)主導下的《萬國公報》亦屢譯載西方報刊的消息；隨意翻閱1890年代的《申報》，且可得見已刊有各式各樣的外電譯稿。茲題涉及廣泛，暫未可詳言，謹此附注，以待博學有心之士。

正是各式各樣的「制度性傳播媒介」讓人們對地球其他區域的大事，可以迅速回應，也能與世界思想潮流同波共舞，不僅開啓了「地理想像」的無限可能空間，引發的迴響更是千樣萬態。正如張灝教授所提到的，在這個「轉型時代」裡，汲引世界思想潮流及其回應的態勢，促生了「新的思想論域」，人們面對相同的問題，討論熾烈，更使用新的語言進行論述，視野所望，論說所及，卻又自出機杼。因此，這方「新的思想論域」的構成光譜，實在是繽紛多彩。

藉著各種傳播媒介，人們對世界各國現實情勢的認知與理解，繁複多樣，可以拓延的「地理想像」空間，固是寬廣無垠，更也形塑共同的認知／思想基底。例如，正是對他國異域的既成樣態存有共識，便打下了人們可以分潤共用的「時空壓縮」(time-space compression)的思想基底，普遍認為能夠將異國他邦「最新」、「最好」的學說制度，在「最短」的時間裡取「拿來主義」之手段，創制立法，「畢其功於一役」，遂可改造中國。如1901年春，孫中山(1866-1925)與美國《展望》(*The Outlook*)雜誌記者林奇(G. Lynch)談話即表示，他的抱負就是發動一次有如三十年前日本所發生的革命，希望在中國實現「日本化」，並認為「日本人用了三十年才辦到的事，我們最多用十五年就能辦到」⁶¹。1905年，孫中山對東京留學生講演亦如是言：

日本維新須經營三十餘年，我們中國不過二十年就可以。蓋日本維新的時候，各國的文物，他們國人一點都不知道；我們中國此時，人家的好處人人皆知道，我們可以擇而用之。他們不過是天然的進步，我們這方纔是人力的進步⁶²。

至於孫中山的《實業計畫》，更可以說是企圖以國家力量進行「空間生產」

61 孫中山，〈惠州起義經過及革命前途的展望〉(譯文·1901年春在橫濱與展望雜誌記者林奇談話的報導)，《國父全集補編》(台北：中國國民黨黨史委員會，1985)，頁176-179。

62 孫中山，〈中國應建設共和國〉(1905年8月13日在日本東京富士見樓對留學生演講)，《國父全集》(台北：中國國民黨黨史委員會，1973)，第2冊，頁193-197。

(the production of space)在近代中國的第一套完整表述⁶³。與孫中山可稱同調的各式論述，在20世紀中國的歷史進程裡，不絕如縷，中共建國後曾以「超英趕美」為誓，發動「大躍進」狂飆熱潮，爾後又舉起「四個現代化」的標語口號，都是例證。

亦且，世界其他角落發生的大事，透過各等「制度性傳播媒介」的傳遞，讓人們即使足不出戶，生平亦未臨其地，卻還是可以激起多重聯想，展現出中國和世界好似密不可分的態勢，促生出一種嶄新的全球意識(consciousness of a new globality)⁶⁴。像《東方雜誌》主編陶惺存(1870-1920)在指陳今後雜誌界職務之一「當以世界大勢為標準」的文脈裡便說：

因交通機關愈益發達，各國人民往來日益頻繁，凡一種現象、一種主義，其傳布之速，迥非十年前可比。如各種新傳染病之流行，尤

63 「空間生產」一辭，仿自Henri Lefebvre的名著：Henri Lefebvre, translated by Donald Nicholson-Smith, *The Production of Space* (Cambridge: Blackwell, 1991); 就發展序列的後進國類似的表現樣態而言，與孫中山《實業計畫》的規劃理想可稱同調者，不勝枚舉，如當原來稱為「江戶」的東京被選取為近代國家的首都，即將武士離去後已趨荒廢的「町」經由規劃建設，如開展「銀座煉瓦街計畫」要將之建設為「開化之街」(“開化の街”)，進行「市区改正」、推動「官庁集中計畫」等等，從而創造了現代東京(參見：藤森照信，《明治の東京計畫》〔東京：岩波書店，1982〕)；只是，在國土開發的過程裡，為追求效率而發動的「空間網路化」(“空間のネットワーキング[networking]化”)和讓每一空間都能享受其服務而開展的「空間均質化」(“空間の均質化”)等等面向，看似理所當然，實踐之際，總會受到現實各種條件的制約——如受地方豪強的抵制，需與之周旋協調乃至鎮壓等等——因此未必「水到渠成」(參見：水内俊雄，〈近代日本の国土空間の生産をめぐる計画化思想とその実践——地方利益と都市利益の相克〉，收入山室信一〔責任編集〕，《空間形成と世界認識》，《岩波講座・「帝国」日本の学知》，第8卷〔東京：岩波書店，2006〕，頁195-234)。因是，就近代中國史的脈絡而言，計畫以國家力量推動進行「空間生產」的事業，「紙面作業」看似宏偉壯觀，其間可能涉及的各種糾葛，應是繁雜難言，史學工作者如可轉換視角，應可說出許多故事，本文未可涉及矣。

64 參見Rebecca E. Karl, *Staging the World: Chinese Nationalism at the Turn of the Twentieth Century* (Durham, NC: Duke University Press, 2002), p. 12; 不過，她認為，這種嶄新的全球意識從19世紀中葉以來即開始在中國成形。

其顯著者焉。各國人民之起居飲食習慣既不同，體格強弱亦互異；然流行病一來，一切不顧。以此例之，則其他事物之可以流行者，亦豈能以地域之隔絕、文化程度之相懸，謂可閉門拒絕，置之不理耶⁶⁵？

正是在認定中國和世界不可或分的情境之下，當時論斷「世界大勢」的議論，層出不窮；並藉以思索中國的前景——或可名之曰「託洋改制」。如「歐戰」爆發，隨即成爲眾所關注的焦點，思想菁英如陳獨秀(1879-1942)便即聲言，歷經「歐戰」，「一九一六年歐洲之形勢、軍事、學術、思想，新受此次戰爭之洗禮，必有劇變，大異於前」⁶⁶。就中國而言，其影響所在，甚至連小說家將眼光投注在下層民眾的時候，都會帶上一筆，像是描寫「歐戰」竟讓上海港畔的苦力身受其害，「歐洲又鬧起什麼戰事來了，洋行也關門了，海船也停駛了。土貨又不能出口，洋貨又不能進來，弄得我們這班苦力抱著滿身的力氣，卻換不來一個錢使用」⁶⁷，極盡悲情。顯然，這篇小說的作者與讀者，對那迢遙異域的戰事會對中國產生莫大影響，都有共識；只是，小說家的筆鋒所及，更要喚起讀者對下層民眾亦莫可例外的關注之情。等到1918年11月「歐戰」結束的消息傳來，中國迴響熱烈⁶⁸，蓋中國雖然號稱參戰，其實只派出勞工「助陣」⁶⁹，竟也位居「戰勝國」之列，「歐戰」告終之訊息遂成「喜報」，正如梁啓超(1873-1929)的觀察：

65 景藏，〈今後雜誌界之職務〉，《東方雜誌》，第16卷第7號(1919.7.15)，頁4。「景藏」係斯時新任《東方雜誌》主編陶惺存，見王奇生，〈新文化是如何運動起來的——以《新青年》為視點〉，《近代史研究》，2007年第1期，頁32。

66 陳獨秀，〈一九一六年〉，《青年雜誌》，第1卷第5號，頁1-2(文頁)。

67 企翁，〈歐戰聲中苦力界〉，原刊：《小說海》，第3卷第7號，上海中國圖書公司和記1917年版，收入吳組緝、端木蕻良、時萌(主編)，《中國近代文學大系1840-1919·小說集》(上海：上海書店，1995)，第9冊，頁955-961。

68 關於「歐戰」在中國的迴響，參見丘為君，〈戰爭與啟蒙：「歐戰」對中國的啟示〉，《國立政治大學歷史學報》，第23期(2005.5)，頁91-146。

69 相關述論，參見：陳三井，《華工與歐戰》(台北：中央研究院近代史研究所，2005〔1986〕)。

喜報傳達以來，官署放假，學校放假，商店工廠放假，舉國人居然得自附於戰勝國之末，隨班逐隊，歡呼萬歲，采烈興高，熙如春釀⁷⁰。

特別是讀書人沉浸在這波「喜浪」之中，尤爲之「狂」，在各式報刊上都有展現⁷¹，當時還是留學生的張奚若(1889-1973)，收到胡適寄來的《新青年》等刊物，即謂《新青年》等報刊聲言「公理戰勝強權，以後世界將永遠太平，令人嘆其看事太不critical」，實在「未免蹈混事實與希望爲一之弊」⁷²。身處海外之人，或許難能測想鼓動這波「喜浪」的動力來源究竟何在。蓋正若胡適後來的回憶，「停戰的電報傳出之夜，全世界都發狂了，中國也傳染著了一點狂熱」，究其實際，這樣的「狂熱」，原來乃是：

不免有點「借他人之酒杯，澆自己之塊磊」。我們大家都不滿意於國內的政治和國際的現狀，都渴望起一種變化，都渴望有一個推動現狀的機會。那年十一月的世界狂熱，我們認作一個世界大變局的起點，也想抓住它作為推動中國社會、政治的起點，同時我們也不免都受了威爾遜大總統的「十四原則」的麻醉，也都期望這個新世界可以使民主政治過平安日子⁷³。

「無風不起浪」。顯然，在胡適等精英階層此等「狂熱」心態的背後預設，

70 梁啟超，〈對德宣戰回顧談〉(1918年)，收入夏曉虹(編)，《飲冰室合集·集外文》(北京：北京大學出版社，2005)，頁730。

71 關於讀書人(士人)群體對於「歐戰」結束的迴響，可以參見羅志田，〈「六個月樂觀」的幻滅：五四前夕士人心態與政治〉，《歷史研究》，2006年第4期(2006.8)，頁105-124。

72 見〈張奚若致胡適(1919年3月13日)〉，中國社會科學院近代史研究所中國民國史研究室(編)，《胡適來往書信選》(香港：中華書局，1983)，頁32。

73 胡適，〈紀念「五四」〉，原刊《獨立評論》，第149號(1935.5.5)，收入張忠棟、李永熾、林正弘(主編)，劉季倫、薛化元、潘光哲(編輯)，《現代中國自由主義資料選編——②「五四」與學生運動》(台北：唐山出版社，1999)，頁27-28。又，本引文之「塊磊」一詞，疑應為「塊壘」。

正是中國的現實處境及其改變的可能性，和世界局勢與其變化實是密切相連，世界格局的變易，必然影響中國，是帶動了這波「喜浪」的根源。

在這個「轉型時代」裡，人們都認為中國和世界未可或分，展現出來的思想光譜自是五彩繽紛。例如，1910年10月葡萄牙革命爆發，成立了共和國，消息傳來，斯時正在「立憲」與「革命」之間儼然必須做出抉擇的中國思想界，便是「各自表述」，各有想像。立場傾向於「立憲」的《國風報》的論者，聯想到的是「國民之能力」與「立憲」的關係：

今日環球之中，何一非立憲之國，然其盛衰治亂，迥相懸絕者，則視其國民之能力所以運用此憲政者為如何，固非謂一襲立憲之名，即可長治久安而不敝也⁷⁴。

站在「革命」這一邊的戴季陶，雖未可公然倡言「反滿革命」，卻提醒讀者要以葡萄牙「共和」之速成為借鏡：

嗚呼！葡萄牙僅以四十八小時而共和成，吾國變法數十年，而國會尚未開，吾國民其不愧死乎？雖然，二十世紀，人道昌明之時代也，世界潮流共注於是，吾國人心果未死，則來日方長，終有能達立憲之一日也。拭目俟之⁷⁵。

宋教仁(1882-1913)對於葡萄牙革命的結果，亦是心有戚戚焉，乃撰〈葡國改革之大成功〉一文，聲稱「葡國政治腐敗達於極端」，「國王無道」，「葡人遂大起革命」，至1911年5月「新政府制定共和憲法，設立議會」，革命成功，從而盛讚葡萄牙是「近史革命史上之模範哉」⁷⁶。當革命黨人的武裝起事行

74 元瑜，〈葡萄牙革命記〉，《國風報》，第1年第25期(1910.10.13)，頁97-100。

75 戴季陶，〈葡萄牙革命記〉，原刊《民立報》(1910.11.5-1910.11.8)，收入：唐文權、桑兵(編)，《戴季陶集》(武昌：華中師範大學出版社，1990)，頁136-140。

76 宋教仁，〈葡國改革之大成功〉，原刊上海《民立報》，1911年9月25、28日，收入中

動屢屢遭挫之際，宋教仁還以葡萄牙爲例證，來擘擬自己的革命策略，以爲效法葡萄牙、土耳其的「中央革命」，「聯絡北方軍隊，以東三省爲後援，一舉而佔北京，然後號令全國」是發動革命的最佳策略；至如在長江流域各省同時大舉然後北伐，或是在邊隅之地發動，「進據邊隅，以爲根據，然後徐圖進取」，則都無如此策之善⁷⁷。當然，日後辛亥革命成功，未必與宋教仁擘擬之革命策略有直接的關係，但卻顯示了既有的異域經驗，如何激發了如宋教仁這樣的革命家的靈感⁷⁸。

由此可見，這樣一場發生在迢遙異域的革命，所啓發的意義，雖然因人而異，但是，不論各方之詮解有何等南轅北轍的差異，彼此關懷交涉，卻共有所集，都以中國國族之現實命運與未來前景爲慮。蓋在這個「轉型時代」裡，國族命運更被形容爲處於危如懸絲之勢。前此對於世局的變動，也激起無數迴響，官僚士紳屢屢以諸如「奇變」、「世變」、「大變」、「奇局」、「變局」、「創局」等等詞彙抒發他們的感知所在⁷⁹。從這個階段開始，由於大量資訊湧現，慘遭「瓜分」、「亡國」的恐懼夢魘，則揮之不去。像唐才常就從上海《字林報》和《萬國公報》等報刊知曉英、俄計謀「蠶食」、「剖分」中國的計策，心爲之懼：

(續)

國國民黨黨史委員會(編)，《宋教仁先生文集》(台北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1982)，上冊，頁443-447。

77 原文是：「上策爲中央革命，聯絡北方軍隊，以東三省爲後援，一舉而佔北京，然後號令全國，如葡、土已事，此策之最善者也。中策在長江流域各省同時大舉，設立政府，然後北伐，此策之次者也。下策在邊隅之地，設秘密機關於外國領地，進據邊隅，以爲根據，然後徐圖進取，其地則或東三省或雲南或兩廣，此策之又次者也。」，見徐血兒(天復)，〈宋先生教仁傳略〉，收入徐血兒(等著)，《宋漁父》(民立報館，1913)，頁3-4；本文引用的版本是：徐血兒(等著)，《宋漁父》，《民國叢書》第3編，第84冊(上海：上海書店，1991)。

78 關於宋教仁的革命策略之研究成果甚眾，如田中比呂志，〈宋教仁の「革命」論〉，《歷史學研究》，第609號(1990.8)，頁1-16、頁33；餘不詳舉。

79 參見王爾敏，〈近代中國知識分子應變之自覺〉，收入氏著，《中國近代思想史論》，頁381-439；其餘研究述說，不詳舉證。

上海《字林報》曰：「俄早定蠶食中國之計，滿洲、蒙古及北五省，必將據為己有，我英與俄將樂締同心，任其佔據朝鮮，更計取中國八省地，英即剖分揚子江兩岸地，直抵四川、西藏、雲南」(按上年《萬國公報》載英人葛洪論，亦同此說)⁸⁰。

當「英日同盟」的消息傳來，論者看見日本《時事新報》刊有一圖，畫著「英、日兩大神」，「倚輪持戟」，中國與韓國則如受英、日兩國保護的孩童，因而發出感慨：「吾遂為英、日膝下一弄兒以自足乎」⁸¹？振作興起之情，躍然紙上。

帝國主義列強在中國競逐的消息，層出不窮，聲聲入耳，令識者實是膽顫心驚：

亡國破家之禍，日懸於四萬萬人心目之間，而懼我之為波蘭，懼我之為印度，懼我之為埃及、羅馬……⁸²。

蓋除了報刊資訊之外，當時以異國他族慘遭亡國滅種之痛為主題的歷史書寫，更大量面世⁸³，其意義所在，正是以彼等之經驗為對照項，非僅析論

80 唐才常，〈各國猜忌實情論證〉，原刊《湘學報》，第21-23號(1897.11.5-1897.11.24)，收入湖南省哲學社會科學研究所(編)，《唐才常集》(北京：中華書局，1980)，頁122。

81 原文是：「此約發布後數日，日本之《時事新報》刊繪一畫圖，為英、日兩大神之像，倚輪持戟，而保護中、韓兩孩童於其膝下。嗚呼！吾國人見此圖者，當有如何之慨感乎？吾遂為英、日膝下一弄兒以自足乎？」，見佚名，〈英日同盟論〉，原刊《中外文獻策論匯海》，收入王萍(主編)，《近代中國對西方及列強認識資料彙編》，第5輯(台北：中央研究院近代史研究所，1990)，第2分冊，頁1324-1325。

82 書樓，〈教育會為民團之基礎〉，《江蘇》，第3期(1903.5)「社說」，頁6；本文引用的版本是羅家倫(主編)《中華民國史料叢編》(台北：中國國民黨中央委員會黨史史料編纂委員會，1968〔影印初版〕)。

83 關於這一主題最稱詳密之研究，當推俞旦初，〈中國近代愛國主義與「亡國史鑒」〉，收入氏著，《愛國主義與中國近代史學》(北京：中國社會科學出版社，1996)，頁242-259；本段以下未註出處者，皆引自本文，不一一註出。

導致此等悲劇之因素，藉以汲引教訓，更鋪陳各色國族亡滅之後必得品嚐的悲慘滋味，從而呼籲鼓舞人們奮然而興。如1903年出版的《杭州白話報》刊有「黃海鋒郎」的《世界亡國小史》，目的即是「把世界亡國的事跡演成一部小史」，希望讀者能夠「把那亡國過去的事跡，比較中國現在的情形，才好抖擻精神，造就未來的中國」。「作新社」則在1904年譯刊了《朝鮮史略》，即取朝鮮為「前車之鑒」：

東方弱國，朝鮮為最，然其政治風俗之腐敗，與中國彷彿相似，故亟譯之以紹介於我國，俾知朝鮮積弱，已有岌岌不可終日之勢。我中國人直亟讀之，藉為前車之鑒。

餘如印度、波蘭、埃及、菲律賓等國的亡國史述，亦充斥於當時的報刊出版界，傳播既廣，論者憂心忡忡於中國會步上和諸國相同的悲慘命運：

我今日即不外鑒於當世，而自念亡國為奴之慘，與其甘心俯首以順受之，而必不能免；何如併力一心，翻然變計，共謀圖存，而尚可為……⁸⁴。

此等著述面世，引發的迴響是多面向的。如唐才常說，梁啟超撰有《波蘭滅亡記》，彼之用心正是「將以砭中國之愚頑，而亟圖自異於波蘭也」，因此思索著如何才能和滅亡波蘭的「元兇」俄羅斯帝國聯盟？相較之下，唐才常主張應該「與英日聯盟」，做為解決中國困境的「治標」方案⁸⁵。

這樣的著述固然蘊涵豐富的思想意義，對於往昔大清帝國時代創生出來

84 〈二十世紀之中國〉，《國民報彙編》，「時論」，頁38；引用的版本是羅家倫(主編)《中華民國史料叢編》(台北：中國國民黨中央委員會黨史史料編纂委員會，1968〔影印初版〕)。

85 唐才常，〈論中國宜與英日聯盟〉，《湘報》，第23號(光緒二十四年三月十一日〔1898.4.1〕)，《唐才常集》，頁148-153。

的「地理帝國主義論述」則也會進行再生產的活動。例如「殷鑑社」編印的《近世亡國史》⁸⁶，對於那些原來是大清帝國的「藩屬」之地，而自19世紀中葉起陸續成爲帝國主義殖民領地的區域，始終有「故地」之思。像是對於越南成爲法國支配之殖民地，作者既感嘆傷感中國會不會也步上同樣的道路，更希望中國「奮飛」、「進步」，終可成「獨立之邦」：

記者曰：往昔野蠻人之亡人國也，以戰爭；今之文明國之亡人國也，以政略。戰爭有形，而禍僅至於亡國；政略無形，而禍乃至於滅種。越南之亡，距今不過二十餘年耳，而其受禍已若此。若再閱數十年，慘狀又當何如耶。嗚呼！君家死喪，無人灑淚，蒼茫痛比鄰。吾哀越南，吾不得不轉而哀。數十年來，越南祖國之中國，願其從此奮飛，力圖進步，勿再蹈因循玩泄之故，習庶能免陸沉之患，而爲獨立之邦也夫⁸⁷。

可是，作者則又視越南爲中國之舊領，強調這片土地對中國國防的重要性：

記者曰：越南爲中國舊封，自秦以降，郡縣千餘年、藩屬千餘年。人種、風俗、習慣、文字，無一不被化於中國（證據事實頗多，他日將專書詳言之）。實滇粵之門戶、海南之重鎮也。甲申一役，竟甘心拋棄宗主權，讓彼萬里外之碧眼紫髯法蘭西人，享有其地。嗚呼！使秦皇漢武有靈，當亦痛哭！九原哀越南，漢族之不幸，而歎十八省同胞之不肖也。迄今二十餘年來，風雲日亟，十州三島（俱越地名）既已王氣銷沉，而金馬碧雞又聞烽煙告警，西南阡危，大局何堪設

86 《近世亡國史》（上海：殷鑑社，1911）。

87 同上，頁75-76。

想，願我政府亟起而直圖之，勿貽噬臍之悔也可⁸⁸。

同樣的，緬甸等地成爲帝國主義之所屬，也會對中國的國家邊域安全帶來影響：

嗚呼！緬甸失，而雲南邊外諸土司危；哲孟雄、尼泊爾失，而西藏之風雲急。雪山高聳，難拒碧眼胡兒；潞水南流，滴盡英雄血淚。金樓白象主有靈，覩其故宮禾黍，亡國遺黎，當亦淒然泣下也。莽莽西南，天荆地棘，風景不殊，河山易主，新亭之痛，所由來乎！我神州之健兒，其猛勇奮興，力雪國仇，勿墮天漢之聲名也可⁸⁹。

在作者的心目中，這等「易主」之「河山」，乃是「神州之健兒」應當「猛勇奮興」，「力雪國仇，勿墮天漢之聲名也可」的對象，竟儼然視那方土地爲中國國族必應擁有之領土，納爲打造現代國族想像時不可或缺的空間。就此一面相而言，這種對於中國國族應該支配的空間範圍開展的「地理想像」，在「轉型時代」裡顯露出一些新的樣態。

四、

在傳統中國的思想架構裡，中國處於所謂「世界秩序」的核心地位。這樣的觀點，不過是個被建構出來的神話⁹⁰。然而，在中國被迫和西方國家開始密切互動的19世紀，支配人心的則是這樣的觀念和過往與「蠻狄」交往的「歷史經驗」。隨著中國士人逐漸瞭解世界局勢，逐漸知道中國不過也只是世界諸多國家之一，並不特居優越地位；中國固然物盛地廣，「蠻夷之邦」卻同

88 《近世亡國史》，頁36-37。

89 同上，頁90。

90 楊聯陞，〈從歷史看中國的世界秩序〉，收入氏著，《國史探微》（台北：聯經，1983），頁1-19。

樣也是繁庶廣博。對於外在大千世界的存在的認知，對其面貌的瞭解，讓中國人在因應世局的變易之際，添加了許多豐富的「思想資源」，其導生的結果，相當多樣⁹¹。即如張灝教授所說的，在這個「轉型時代」裡，中國在嶄新的「世界秩序」架構之下找尋和建構自我定位，尤其展現出劇烈的變化，必須重行繪製一張簇新的「認知地圖」(cognitive map)⁹²。

就觀念的變化來說，中國原先並不太重視「主權」和「領土完整」等這些西方的觀念，所注重的反而是綱常禮教與政治體制可否仍依其舊；到了民國以後，朝野之間則不斷出現「修約」以收回主權等等的呼聲⁹³。蓋人們已經普遍知曉，中國實非居天下之中的核心地位，不過只是天下萬國之一邦，因此必須遵守既存世界秩序的遊戲規則，像易鼎(1874-1925)便將「一切制度悉從泰西，入萬國公會，遵萬國公法」視為理所當然，因為如此始可「毅然自立於五洲之間」，讓「各國知我勵精圖治，斬然一新，一引我為友邦」⁹⁴。即使帝制已去，共和肇建，參與「海牙保和會」之類的世界性組織活動⁹⁵，則始終一貫，正展現中國意欲加入「世界社群」(the world community)的努力⁹⁶。甚至連小說家也指陳中國應該成為和現代民族國家一樣的國家：「三百年

91 這方面的討論文獻很多，總論式的成果，例如郝延平、王爾敏，〈中國中西觀念之演變，1840-1895〉，收入費正清(John King Fairbank)、劉廣京主編，張玉法主譯，《劍橋中國史·晚清篇》(台北：南天書局，1987)，下冊，頁153-216、王爾敏，〈十九世紀中國士大夫對中西觀念之理解及衍生之新觀念〉，收入氏著，《中國近代思想史論》，頁1-94、鍾叔河，《走向世界：近代中國知識分子考察西方的歷史》(北京：中華書局，1985)；餘不詳舉。

92 參見張灝，〈中國近代思想史的轉型時代〉，氏著，《時代的探索》，頁51-52。

93 羅志田，〈帝國主義在中國：文化視野下條約體系的演進〉，《中國社會科學》，2004年第5期，頁192-204。

94 易鼎，〈中國宜以弱為強說〉，《湘報》，第20號(光緒二十四年三月初八日[1898.3.29])；當然，易鼎是文尚有倡言「黃人與白人互婚」之「同種」等其他意見，在湖南地區亦引發激烈思想衝突，本文不詳論。

95 唐啟華，〈清末民初中國對「海牙保和會」之參與(1899-1917)〉，《國立政治大學歷史學報》，第23期(2005.5)，頁45-90。

96 徐國琦指出，從20世紀初始之交，縈繞中國人心懷未止的事，便是怎麼以平等之一員加入世界社群(the world community)，參見Xu Guoqi, *China and the Great War: China's*

老大帝國，忽成獨立之邦；四百兆黃種同胞，共進文明之域」⁹⁷。特別是中國飽嚙帝國主義侵略的兵鋒，屢屢遭挫之後，人們知道中國雖號稱「大國」，卻是名不符實，如楊度(1874-1931)即慨然而嘆曰：

今地球上以大國被稱者十數，而中國居其一。雖然，以中國之大言之，固有非各國所能及者，若以言乎富與強，則反在各國下數等⁹⁸。

尤有甚者，在人們的認知裡，中國非僅不可稱為「大國」，實際上弱劣不堪。孫中山便創造了「次殖民地」這個「新名詞」⁹⁹，聲言中國是比「緬甸、安南、高麗」還要悲慘的「次殖民地」：

緬甸、安南、高麗不過是一國的殖民地，只做一個主人的奴隸，中國是各國的殖民地，要作各國的奴隸¹⁰⁰。

孫中山及其領導的國民黨則宣誓，要讓中國不再處於這等「次殖民地」

(續)

Pursuit of a New National Identity and Internationalization (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), p. 1.

97 春駟，《未來世界》，第25回；本書原來連載於《月月小說》，第12-24號(1907.10-1908.12)；本文引用的版本是：春駟，《未來世界》，收入董文成、李勤學(主編)，《中國近代珍稀本小說》(瀋陽：春風文藝出版社，1997)，第10冊，頁547-548。

98 楊度，〈《中國新報》敘〉(1907.1.20)，收入劉晴波(編)，《楊度集》(長沙：湖南人民出版社，1986)，頁208。

99 原文是：「中國現在不只是全殖民地，比全殖民地的地位還要低一級。我就這個情形，創立一個新名詞，叫中國是『次殖民地』。」見孫中山，〈中國內亂之因〉(1924年11月25日在神戶東方飯店對東京大阪神戶國民黨歡迎會演講)，《國父全集》，第2冊，頁760。

100 原文是：「中國受列強的壓迫，失去了國家的地位，不祇是半殖民地，實在已成了次殖民地，比不上緬甸、安南、高麗。緬甸、安南、高麗不過是一國的殖民地，只做一個主人的奴隸，中國是各國的殖民地，要作各國的奴隸。」，見孫中山，〈民權主義第二講〉(1924年3月16日講)，《國父全集》，第1冊，頁90；孫中山的相關述說甚眾，不一一詳舉。

的地位：

本黨領有歷史的使命，為中國之獨立與自由而奮鬥。三十年來，努力欲使中國脫離次殖民地之地位，以與各國平等共存於世界¹⁰¹。

類似的論說與思惟模式：對中國在世界體系裡的地位做出某種判斷，進而提出實際行動所應該努力的方向，在此後中國的政治舞台上，層出不窮。

在這個「轉型時代」裡，對於國族奄有之疆界¹⁰²，則能仰仗比較精確的地圖，做出可稱精確的述說；前此未必能夠以明確界線來認知國族疆土的情態¹⁰³，基本上已不復存。只是，論者確證考訂國族疆界變易之餘，對疆域之失喪，往往感懷良多：

國界係據現時而言，在清代國初時，並不如是，且不與英、日、俄、法諸強國領土毗連。當時疆域之廣，實比今日多三分之一，迨歐力東漸，清政失綱，陵夷至於季年，屬國淪亡，藩籬盡撤，重以外交不振，劃界失地，日蹙百里，沿海租借，橫肆要求，歷百餘年之變遷，始釀成今日之局。今溯其最初疆域，再述屬國之亡，然後將最近界務之變遷，分國詮次，庶幾前後境域，一目了然，國人之覽茲篇，其亦不能無今昔之感也乎¹⁰⁴。

101 〈中國國民黨對中俄協定宣言〉(1924.7.14)，《國父全集》，第1冊，頁896；其餘述說，不一一詳舉。

102 參見：黃東蘭，〈清末·民國期地理教科書の空間表象——領土·疆域·國恥〉，《中國研究月報》，第59卷第3号(2005.3.25)，頁25-27。

103 舉例而言，對於西藏、哲孟雄之間的疆界，清廷要到1898年之後始可有精確的認識，參見玉井陽子，〈國界爭議與地圖繪製——清朝對西藏、哲孟雄邊境的地理認識〉，收入胡春惠、薛化元(主編)，《中國知識分子與近代社會變遷》(台北：國立政治大學歷史學系，2005)，頁681-699。

104 蘇演存，《中國境界變遷大勢考》，〈序〉(自署撰述繫年為「民國四(1915)年冬月」)；本文引用的版本是：蘇演存，《中國境界變遷大勢考》，《近代中國史料叢刊》，第17輯(台北：文海出版社，1968)。

前此大清帝國國勢如日中天之時擴張所得之土地，還被視為中國應該佔有的「疆域空間」。如政治立場與梁啟超親近，後來雙方更結秦晉之好的林長民(1876-1925)，就將蒙古獨立視為「令人憤惋的事」，認為這是「俄國從中作祟」的結果，「俄帝國如此，便是勞農政府也何嘗沒有侵略野心」？但是，當中國「內地各省自相戕殺，自相紛擾的時候，我國民恐怕忘卻邊陲數萬里的領土了」¹⁰⁵，林長民把蒙古看成是中國理所當然的疆域。而且，這些土地淪失的歷史，還被納入「國恥」的歷史書寫的脈絡，並透過教育體制將這等理念傳遞給新生一代。如1916年中華書局出版的《國文教科書》即有述說「國恥」的專章，將緬甸、安南(越南)、朝鮮等藩屬之喪失，台灣、澎湖、香港之割讓，旅順、大連之租借，視為「國恥」之一部，也製作了諸若「中華國恥圖」之類的地圖，以特別的顏色將「失地」標示出來¹⁰⁶。這樣的手法，儼然製作、生產了一種獨特的「疆域意識形態」(territorial ideology)¹⁰⁷，可以被轉化為政治動員的有效工具。

在這等「疆域意識形態」的支配下，諸如「中國神聖不可侵犯的國土／領土」的論說樣式，意欲「重光故土」的想像思惟，也一一衍生展現。

例如，陳獨秀將目光朝向下層人民，使用白話寫作，意欲開展啟蒙之業，惟則所欲傳達的正是諸如此類的意念，他既闡明與現代民族國家相符合的構成原理：「國家要有一定的土地」、「國家要有一定的人民」、「國家要有一定的主權」¹⁰⁸，更聲言：

土地、利權、主權三樣，被外國佔奪去了就算是亡國。我們中國已經滅亡的現象，正是這三樣呀。

105 林長民，〈蒙事說略〉，《努力週報》，第13期(1922.7.30)，版3。

106 黃東蘭，〈清末·民國期地理教科書の空間表象——領土·疆域·國恥〉，頁30-37。

107 「疆域意識形態」(territorial ideology)一辭，引自：Malcom Anderson, *Frontiers: Territory and State Formation in the Modern World* (Cambridge: Polity Press, 1996), pp. 34-35.

108 陳獨秀，〈說國家〉，原刊《安徽俗話報》，第5期(1904.6.14)，收入任建樹(等編)《陳獨秀著作選》(上海：上海人民出版社，1993)，第1卷，頁55-57。

在陳獨秀看來，香港、台灣等地都是「我們中國神聖不可侵犯的國土」，卻居然「睜著眼睛讓外洋各國佔了」¹⁰⁹，正是將諸方土宇做為國族「象徵性空間」(symbolic space)的思惟表現¹¹⁰。日後1919年「五四運動」期間，上街頭遊行示威的學生，扛起的大纛，更彰明昭著地宣誓：「中國的土地可以征服，不可以斷送」(這是羅家倫〔1897-1969〕擬就的口號)，也是同類意識的流露。歷經傳承延衍，「中國神聖不可侵犯的國土／領土」之類的口號，至今仍在華人的言論世界佔有相當市場。

聲言中國國族擁有「神聖不可侵犯的國土／領土」，既可號召抗禦外來之侵略，保守既有之疆宇；其思想邏輯推演所至，也很容易走向下一步，呼籲「重光故土」，「還我河山」；想像擴張之所及，泛濫無涯，甚且走得更遠，希冀建立由中國「霸權」支配的世界新秩序。在這等思惟趨動之下，歷史(與歷史人物)的書寫詮釋，也產生了變化，岳飛(1103-1142)、文天祥(1236-1283)等被型塑為「抗禦外族」的民族英雄，而張騫(195-114 B.C.)與班超(32-102)等則被標舉為「宣揚國威」的民族英雄¹¹¹，陶成章更撰有《中國民族權力消長史》(1904年)，不啻編寫了一部中國「民族英雄」的點將錄，如趙武靈王(340-295 B.C.)、秦始皇(259-210 B.C.)、漢武帝(156-87 B.C.)、唐太宗(599-649)、明成祖(1360-1424)是「開拓疆土、撻伐異族、武功顯赫之大帝王家」，張騫、班超是「開通西域、尋覓新地、陸地旅行之大冒險家」，鄭和(1371-1433)是「巡歷西洋、駛入紅海、威服諸島之大航海家」等等，都是「世界莫能及」的英偉豪傑。¹¹²以晚清時期思想樣態多樣、變遷無常的劉師培(1884-1919)為例，他便曾吹奏出這樣一闕「狂想曲」，非僅要「盡復侵地」，

109 陳獨秀，〈亡國篇·第一章·亡國的解說〉，原刊《安徽俗話報》，第8期(1904.7.27)，《陳獨秀著作選》，第1卷，頁68-69。

110 「象徵性空間」(symbolic space)一辭，引自沈松橋，〈江山如此多嬌——1930年代的西北旅行書寫與國族想像〉，《台大歷史學報》，第37期(2006.6)，頁148。

111 參見沈松橋，〈振大漢之天聲——民族英雄系譜與晚清的國族想像〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第33期(2000.6)，頁1-77。

112 陶成章，《中國民族權力消長史》，收入湯志鈞(編)，《陶成章集》(北京：中華書局，1986)，頁213。

收回「淪喪」的土地，更聲言「中國人」將會「統一」地球：

吾遠測中國之前途，逆料中國民族之未來，吾惟有樂觀……吾所敢言者，則中國之在二十世紀必醒，醒必霸天下。地球終無統一之日則已耳，有之，則盡此天職者，必中國人也……中國其醒乎，則必盡復侵地，北盡於西伯利亞，南盡於海，建強大之海軍，以復南洋群島之中國固有之殖民地。遷都於陝西，以陸軍略歐羅巴，而澳美最後亡¹¹³。

一般小說家言，則和思想家的狂想，異曲同工。署名「碧荷館主人」者，在1908年出版的《小說林》發表《新紀元》，巧思所騁，漫無涯際，非僅想像在美國的華工建立了「西中華共和國」，迫使美國必須與歐洲「聯合反華」，然而，中國則與歐洲聯軍的大戰連連告捷，終於逼使歐洲各戰敗國簽署和平條約，割地賠款，設立租界，彼時乃為西曆2000年，中國的新紀元，於焉開始¹¹⁴。在小說家的想像世界裡，帝國主義在中國之所為者，都遭受「以彼之道，還諸彼身」的命運。類似的思惟，亦嘗見之於教科書，如邵伯棠(1870-1911)編著的《高等小學論說文範》(上海會文堂書局出版，1912年)，有〈民氣說〉一篇，主張要將日本變成中國的「公園」：

彼乃區區島國耳，竟敢存席捲神州之野心，異日必將冀除彼土，以為吾族之公園¹¹⁵。

113 劉師培，〈醒後之中國〉，原刊《醒獅》，第1期(1905.9.29)，收入朱維錚、李妙根(編)，《劉師培辛亥前文選》，「中國近代學術名著」本(北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998)，頁67-72。

114 王德威(著)，宋偉杰(譯)，《被壓抑的現代性：晚清小說新論》(台北：麥田出版，2003)，頁390-936。

115 原文未見，引自砂山幸雄的日譯：「彼の區區の嶋国，猶時に神州を席捲せんとする野心を存せば異日必ず彼土を冀除して吾族の公園とさんとす」，見砂山幸雄，〈支那排日教科書批判の系譜〉，《中国研究月報》，第59卷第4号(2005.4.25)，頁2-3。

這等揚言中國應當「席捲寰宇」或是「以鄰為奴」的思惟和想像，既是中國飽嚙帝國主義苦痛滋味的「洩恨」之舉，也具體顯示當時「地理想像」成爲形塑國族主義意識形態不可或缺的構成元素。

五、

只是，近代中國的思想世界實在是多樣繁複，這個「轉型時代」展現的「地理想像」樣態，絕對不會只局限於國族主義意識形態支配的範疇。正如張灝教授所說的，在這個「轉型時代」裡展現出強烈的「前瞻意識」，它是一種「雙層建構」，人們矚望的常常不僅是一個獨立富強的民族國家，同時也是一個烏托邦式的理想社會。可以說，人們對於理想世界的建構，在「普遍主義」和「特殊主義」之間，始終來回無已。像是1890年代中末期倡言變法維新的士人，固然心憂於國族前景，理想所至，也超越國族範疇。他們對未來中國以至世界的理想圖像，所構思的面向實在非常多樣，「有佛家式的極樂世界，有道家式的無政府桃花源，也有吸取西方民主社會平等的人權觀念而注重人民自治的共和世界，亦有主張打破種族與文化界限謀求萬國混同的統一世界，更有要建立一個有高度物質文明基礎的均產世界」¹¹⁶。愛羅先珂(Vasilii Eroshenko, 1890-1952)的世界語運動(the Esperanto movement)引進中國得到熱烈的迴響，固可視爲文化國際主義(cultural internationalism)的具體表現之一¹¹⁷，也充分反映人們企望可以超越國族界線的心態。

蔡元培(1868-1940)於1904年2月起在《俄事警聞》上發表〈新年夢〉，大發「夢想」，也是個例證。蔡元培既要對中國做出全面的改造，也要讓世界成爲中國改造的對象。蔡元培主張，要進行中國國內土地和人口等方面的調查，然後區劃建築各種交通、生產和公共設施。每人七歲以前受扶養，七歲到二

116 參見林啟彥，〈戊戌時期維新派的大同思想〉，《思與言：人文與社會科學雜誌》，第36卷第1期(1998.3)，頁39-70。

117 參見Akira Iriye (入江昭), *Cultural Internationalism and World Order* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1997), pp. 76-77.

十四歲受教育，二十四歲到四十八歲做職業，職業分體力勞動和腦力勞動兩種，四十八歲以後是休養的時候。每人一日內做工八小時，飲食談話遊戲八小時，睡眠八小時。一個人出多少力，就有多少享用，不出力的，就沒有享用。這種「新法」由各地選舉的議員通過後，透過宣傳和模範村的示範作用，眾皆同贊。有個別設法阻撓的人，由地方議會斷定其有罪，送個狀子到裁判所去，一經判決，即用電擊死。統計從北到南，受死刑的也不過一、二百人。這樣「不到一年竟做到全國一心」，一切事情都如水到渠成，如心如意地進行下去。但是，其他國家反對新法，派兵來攻，結果異國的海陸軍都被中國打敗，中國遂收回了租界，帝國主義在中國的勢力範圍亦不復存。各國只好同中國講和，於是設立了「萬國公法裁判所」，編練「世界軍」，「國中除員警兵外，不得別設軍備」，各國遂能和平相處。這時中國文明的事業達到極頂，講共和，講平等，風俗道德上再也沒有什麼姓名，都是號數編的，也沒有君臣、父子的名目；然而一切事務很有條理，幼有所教，老有所養，病有所醫；也沒有了夫婦的名目，兩人合意了，光明正大的在公園裡訂定，應著時候到配偶室去。最初還訂了強姦的律，懶惰的罰，後來竟沒有人犯了，就把這些也去掉，裁判所也撤了。國內的語言統一了，又造一種新文字，一學就會，又用著言文一致的文體著書印報，宣傳中國「頂新的學理，頂美的風俗，無論那一國的人都喜歡看」。這樣一來，「不到六十年，竟把這個新法傳遍五洲了」，最後各國商量，召開大會，取消國界，廢除「萬國公法裁判所」和「世界軍」，只「立一個勝自然會」，「大家協力的同自然爭」，「要叫雨晴寒暑都聽人類指使，更要排馭空氣，到地球上殖民，這才是地球上人類競爭心的歸宿」¹¹⁸。在蔡元培構想的「美麗新世界」裡，中國還是居於核心位置，是創造一切美好的發動機，卻也不能否認，他追尋企望的夢想，確實蘊涵著「普遍主義」的思想素質。

當然，人們開展「地理想像」的思想活動，即便有「狂想」的一面，卻也不見得都是「無的放矢」，特別是在各式資訊傳達迅速的情勢下，人們看待、

¹¹⁸ 引自蔡建國，《蔡元培與近代中國》（上海：上海社會科學院出版社，1998），頁231-234。

思考事情的時候，總會從比較寬廣的世界格局著眼，嘗試在既存的思想架構、潮流、和現實體制裡找尋「希望空間」。

例如，當現代意義的人類學知識在19世紀末葉被引入中國以來，世界人種可分「蒙古」、「高加索」等五類，以膚色分，則有白、黃、紅、黑、棕等五類，這樣的觀念，普遍為士人接受¹¹⁹，也導引出世界將會處於「黃種」和「白種」對立競爭格局的認識。像章太炎(1869-1936)早即指稱「黃人」與「白人」「相通」之後，竟造成「震旦病」的結果，特別是中國正面臨「蠶食於俄羅斯」的危機，所以他主張「既修內政」，「外暱日本」，「以禦俄羅斯」，方可使「黃人有援，而亞洲可以無蹟」¹²⁰。稍後楊度在和日本人嘉納治五郎(1860-1938)對談時也同樣指出，「敝國之存亡，實亞洲之存亡，黃種之存亡也。全球盡歸白種，貴國其能獨免乎」¹²¹？都展現了強烈的「黃種」與「白種」之間處於此等競爭對立格局的意識。尤其在19、20世紀之交，來自西方的「黃禍論」(Yellow peril)，甚囂塵上¹²²，「黃禍論」的「幽靈」也盤旋在東亞大地之上，在日本方面便嘗引起激烈的批判回應，如森鷗外(1862-1922)與吉野作造(1878-1933)，都曾起而駁之¹²³，桑原隲藏更謂：

119 參見石川禎浩，〈近代東アジア“文明圈”の成立とその共通言語——梁啓超における「人種」を中心に〉，收入狹間直樹(編)，《西洋近代文明と中華世界：京都大学人文科学研究所70周年記念シンポジウム論集》(京都：京都大学学術出版会，2001)，頁25-40；其餘研究成果甚眾，不詳舉。

120 章炳麟，〈論亞洲宜自為唇齒〉，《時務報》，第18冊(光緒二十三年正月二十一日〔1897.2.22〕)，收入湯志鈞(編)，《章太炎政論選集》(北京：中華書局，1977)，上冊，頁5-6。

121 楊度，〈支那教育問題〉(1902.10.21-1902.11.5)，《楊度集》，頁55。

122 關於「黃禍論」的若干原始資料已譯為漢語，匯為一編，甚為便利：呂浦、張振鵬(編)，《黃禍論歷史資料選輯》(北京：中國社會科學出版社，1979)。相關研究甚眾，筆者涉閱所及，日本學界的這兩部專著，述說甚為細密：橋川文三，《黃禍物語(增補版)》，收入《橋川文三著作集》，第10冊(東京：筑摩書房，2000)；飯倉章，《イエロー・ペリルの神話：帝国日本と「黄禍」の逆説》(東京：彩流社，2004)。餘不詳舉。

123 飯倉章，《イエロー・ペリルの神話：帝国日本と「黄禍」の逆説》，頁104-110。

白禍是存在的事實，黃禍則非。被視為黃禍起源的日本人與支那人，連保護各自的權利的能力都沒有，焉能有迫害白人的可能¹²⁴。

就中國來說，孫中山有《中國問題的真解決——向美國人民的呼籲》之作(1904年)¹²⁵，以美國人為訴求對象，呼籲美國援助他的革命事業，便駁斥了「黃禍論」，強調未來理想的中國，不會是「對全世界的一個威脅」¹²⁶。至於當時的報刊如《東方雜誌》也有專文述論，感慨「黃禍論」乃是「特為中國發耳」，但是中國「仍寂然不動」，「終無夢醒之一日矣」¹²⁷。除了言論界與菁英分子對「黃禍論」有所反應之外，「黃禍論」在中國還被通俗化，引入小說家言，如徐念慈(1875-1908)以「東海覺我」為筆名，筆耕不輟，作品之一〈新舞台〉，即言之曰：

近日徧傳黃禍之說，即黃種人將膨脹而加禍于白種人之謂也¹²⁸。

以「吳門天笑生」為筆名撰文營生的包天笑(1876-1973)，撰〈碧血幕〉，亦謂：

124 引自橋川文三，《黃禍物語(增補版)》，《橋川文三著作集》，第10冊，頁79。

125 孫中山的《中國問題的真解決——向美國人民的呼籲》，原來是單行本的英語著作：Sun Yat-sen, *The True Solution of the Chinese Question* (《國父全集》，第5冊，頁111-121)，於1904年8月31日在美國聖路易(St. Louis)完稿，部分文字由王寵惠撰寫，是年底被譯為漢語〈支那問題真解〉，在日本以漢英語合本形式發行(見陳錫祺[主編]，《孫中山年譜長編》[北京：中華書局，1991]，頁317)。

126 孫中山對「黃禍論」的看法，參見羅福惠，〈孫中山先生怎樣對待“黃禍”論？〉，《華中師範大學學報(人文社會科學版)》，2001年第2期，頁5-11。

127 谷音，〈辨黃禍之說(本社撰稿)〉，《東方雜誌》，第2卷第2號(1905.3.30)，頁32-35；《東方雜誌》仍持續刊出相關之作，如高勞，〈支那革命之成功與黃禍(譯西報)〉，《東方雜誌》，第8卷第10號(1912.4.1)，頁61-62、錢智修，〈黃禍論(節譯勃蘭德J. O. Bland原著)〉，《東方雜誌》，第9卷第2號(1912.8.1)，頁40-44；不詳引述。

128 東海覺我，〈新舞台(三)二十世紀之斯巴達國〉，《小說林》，第5期(丁未年[1907]七月)，頁31(文頁)。

黃禍之論，喧騰於歐、美兩洲，巴黎、倫敦、柏靈、華盛頓一班新聞記者，本其愛國強種之熱誠，逞其地闊天空之議論，他說白人是天之驕子，是地球上之主人翁，把這個主義鼓吹起來。一面便厭棄黃種，說他道德敗壞，風俗窳陋，政治廢弛，人民卑污；一面又猜忌黃種，道他一朝發達，便是箇醒獅，便是個佛蘭金仙……¹²⁹。

既然「黃種」與「白種」間的對立抗爭格局，被視為勢之所趨，「聯同抗異」以圖存求生的思路，好似順理成章。復以當時日本的「亞細亞主義」(アジア主義)¹³⁰之論述和行動大張，謀尋足可抗衡西方帝國主義的出路，被認為可稱同道之謀，更在一時之間提供了相當的鼓動泉源。

就日本的脈絡而言，持「亞細亞主義」立場之士，立意各異，流派多樣，諸般論述與行動，更是錯綜複雜。中國士人和輿論則卻混而視之，多稱曰「興亞會」，期待為中日民間人士聯合挽救危局並可進而振興東亞的聯盟¹³¹，況且

129 吳門天笑生編述，〈碧血幕(第二回)泣同胞演壇三尺淚·結團體嬌鳥一群花〉，《小說林》，第7期(丁未年〔1907〕十一月)，頁15(文頁)。

130 關於日本「亞細亞主義」的研究成果，自以日本學界為眾，繁多難盡，筆者涉閱所及，自以下三篇主要從整體歷史脈絡開展述說之作，受益良多：三輪公忠，〈アジア主義の歴史的考察〉，收入平野健一郎(責任編集)，《日本文化の変容》，《日本の社会文化史：総合講座》，第4冊(東京：講談社，1973)，頁385-462；平石直昭，〈近代日本の「アジア主義」——明治期の諸理念を中心に〉，收入溝口雄三(等編)，《近代化像》，《アジアから考える》5(東京：東京大学出版会，1994)，頁265-291；並木頼寿，〈近代の日本と“アジア主義”〉，收入浜下武志(等執筆)，《アジアの「近代」：19世紀》，《岩波講座世界歴史》，第20卷(東京：岩波書店，1999)，頁269-290。相關專著亦眾，如河原宏，《近代日本のアジア認識》(東京：第三文明社，1976)，以相關人物之述說為主軸，指陳日本「亞細亞主義」做為日本之「自我認識」的意義，言簡義賅；植村邦彦的新著《アジアは〈アジア的〉か》(京都：ナカニシヤ出版，2006)，則出以更廣的視野，探討「亞細亞」理念在人類思想文化界各種錯綜複雜的樣態，如述說「亞細亞」理念在法國啟蒙思想、英國經濟學、德國歷史哲學的各個思想脈絡的呈現，也討論了諸如「亞細亞生產方式」和日本「亞細亞主義」的意涵與影響，甚有啟沃。餘不詳舉。

131 桑兵，〈「興亞會」與戊戌庚子間的中日民間結盟〉，《近代史研究》，2006年第3期，頁41。

日本的「亞細亞主義」團體致力向中國發展，也得到中國士人的回應，如「亞細亞協會」即得鄭觀應(1842-1922)、鄭孝胥(1860-1938)等之助力，於1898年在上海成立(至於其他類似組織，不詳述)¹³²。約略同時，日本宣揚「亞細亞主義」相關主張的作品，也在中國流傳，如被認為是日本「大陸浪人」先驅者之一的樽井藤吉(森本藤吉，1850-1922)以漢語寫成的《大東合邦論》(1893年出版)¹³³，原來在日本未得好評，不料中國與朝鮮都有熱烈的迴響¹³⁴。梁啟超稱是書乃「東方自主之長策」，囑門人「因其義，正其文」，推出中國版¹³⁵，蔡元培讀之，深表欽贊，認為此書的「宗旨在合朝鮮為聯邦，而與我合縱以禦歐人。引繩切事，傾液羣言，真傑作也」¹³⁶。「戊戌政變」後流亡日本的梁啟超，再啟筆墨生涯，創辦《清議報》，也展現聯絡日本，放眼亞

132 狹間直樹，〈初期アジア主義についての史的考察(5)第三章亞細亞協會について〉，《東亞》，第414号(2001.12)，頁60-65；本文為狹間直樹教授考察日本「亞細亞主義」相關團體的系列作品之一，諸文述說甚為細密，俱刊《東亞》，不詳一一舉列；承京都大學箱田惠子博士協助覓印，謹致謝悃。

133 關於樽井藤吉及其《大東合邦論》的研究甚眾，例如旗田巍，〈大東合邦論と樽井藤吉〉，收入氏著，《日本人の朝鮮觀》(東京：勁草書房，1969)，頁51-59、鈴木正，〈解説・東洋社会党の創設者——樽井藤吉〉，收入田中惣五郎(著)，鈴木正(編集・解説)，《東洋社会党考》(東京：新泉社，1970)，頁301-335、細野浩二，〈「大東合邦」構想と「併韓」の構図——西欧列強と清朝中国の間の樽井藤吉——〉，《史觀》，第107冊(1982.10)，頁168-179；餘不詳舉。

134 樽井藤吉在《大東合邦論》的〈再版附言〉說，他的這部書在日本國內甚受冷落，被視為無一讀價值之書，不料在中國和朝鮮卻都得到迴響，梁啟超在上海予以翻印，北京《順天時報》亦對彼之主張表示贊同；朝鮮方面，印出一千餘部尚猶不足，抄寫之數則更不可得知(見平石直昭，〈近代日本の「アジア主義」——明治期の諸理念を中心に〉，頁289〔註11〕)。當然，《大東合邦論》再版是1910年的事，正值「日韓併合」之際，樽井藤吉已大幅刪改《大東合邦論》的內容，顯現之思想內容亦大相逕庭矣，本文不詳述，參見旗田巍，〈樽井藤吉の朝鮮觀——朝鮮併合の前夜——〉，氏著，《日本人の朝鮮觀》，頁60-69。

135 梁啟超，〈《大東合邦新義》序〉(1898年)，夏曉虹(編)，《飲冰室合集·集外文》，頁15-16。

136 蔡元培，〈日本森本芳丹《大東合邦論》閱後〉(1898.9.8)，收入中國蔡元培研究會(編)，《蔡元培全集》(杭州：浙江教育出版社，1997)，第1卷，頁226-227；至於蔡元培還指出此一版本有增刪之處，不詳述。

洲的心緒，〈橫濱清議報敘例〉開列的四項宗旨，其半與此有關：一是「交通支那、日本兩國之聲氣，聯其情誼」，一是「發明東亞學術以保存亞粹」。

革命黨人的眼光，也瞄向這方天地。如章太炎前即主張「外暱日本」，待他流亡日本，視野愈廣，尤與亞洲他國志士往來密切，遂於1907年4月在東京和同志張繼(1882-1947)等人，與印度的保什等人相結合，發起組織「亞洲和親會」，聲言要「以互相扶持，使各得自由獨立為旨」，各國之間應該彼此共襄革命之舉，「若一國有革命事，餘國同會者應互相協助」¹³⁷，它的活動，應使參與者可以發現並營構出一部文化共用的歷史(a history of cultural sharing)，或可視為建立區域政治連帶關係的前提¹³⁸。同屬革命隊伍的朱執信(1885-1920)更想像著要超越太平洋海域，將蓄勢待發的20世紀新強權美國，也納入結盟的目標：

中國今日欲求友邦，不可求於美、日之外。日本與中國之關係，實為存亡安危兩相關聯者，無日本即無中國，無中國亦無日本。……中國於日本，以種族論為兄弟之國；於美國，以政治論又為師弟之邦；故中國實有調和日、美之地位，且有其義務者也。……夫中國與日本，以亞洲主義，開發太平洋以西之富源，而美國亦以其門羅主義，統合太平洋以東之勢力，各遂其生長，百歲無衝突之虞。而於將來，更可以此三國之協力，銷兵解仇，謀世界之和平¹³⁹。

在朱執信的觀照詮釋裡，中國與日本應當以「亞洲主義」來「開發太平洋以西之富源」，正如美國應以「門羅主義」來「統合太平洋以東之勢力」一

137 參見周佳榮，〈章太炎論印度民族獨立運動——清末一個國粹主義革命家的亞洲觀〉，收入氏著，《新民與復興：近代中國思想論》（香港：香港教育圖書公司，1999），頁207-227（不過該文將「亞洲和親會」成立的時間，誤植為1906年4月〔頁215〕）。

138 這是Rebecca E. Karl的詮釋，參見：Rebecca E. Karl, *Staging the World*, p. 170.

139 朱執信，〈中國存亡問題〉，收入《朱執信集》（北京：中華書局，1979），上冊，頁312；按，本文係朱執信受孫中山之命而作，亦多被視為孫中山之作品。

般，這樣說來，「亞細亞主義」可以被想像轉化為「門羅主義」在亞洲的翻版。

然而，日本方面自居於「亞細亞盟主」、「亞細亞復興領導者」之思惟，始終不絕，更可以轉化為日本帝國主義擴張的口號¹⁴⁰，中國首當其衝，遭殃受禍，也讓人們在「特殊主義」與「普遍主義」之間徘徊難決，苦心嘗試尋求調和「國族主義」和「世界主義」的解釋架構。

留學日本的大大釗(1889-1927)，始終關注日本言論界動向，對東瀛論客在日本《中央公論》雜誌發表〈何謂大亞細亞主義〉一文¹⁴¹，提出「大亞細亞主義」來抗衡「大西洋主義」，雖表贊同：「對於大西洋主義，而揭大亞細亞主義之旗幟為對立之抗拒，亦屬當然之反響」，但是，在他看來，這種「大亞細亞主義」則「當以中華國家之再造，中華民族之復活為絕大之關鍵」¹⁴²。大大釗毫不客氣地批判日本的「亞細亞主義」是「大日本主義的變名」，是「併吞中國主義的隱語」，相形之下，他主張的是「新亞細亞主義」：

亞細亞人應該共倡一種新亞細亞主義，以代日本一部分人所倡的「大亞細亞主義」。這種新亞細亞主義，與浮田和民氏所說的也不相同。浮田和民主張拿中、日聯盟作基礎，維持現狀；我們主張拿民族解放作基礎，根本改造。凡是亞細亞的民族，被人吞併的都該解放，實行民族自決主義，然後結成一個大聯合，與歐、美的聯合鼎足而三，共同完成世界的聯邦，益進人類的幸福¹⁴³。

140 如福沢諭吉早在1880年代即有視日本應為「亞細亞盟主」的論說，大川周明則有《復興亞細亞の諸問題》之作(1922年)，主張日本應該是「亞細亞復興」的「領導者」，參見植村邦彦，《アジアは〈アジア的〉か》，頁158-163、頁211-213；相類述說(和行動)甚眾，不一一詳述。

141 應即若宮卯之助，〈大亞細亞主義とは何ぞや〉，《中央公論》，第32年4月號(1917.4)。

142 大大釗，〈大亞細亞主義〉，原刊：《甲寅日刊》，1917年4月18日，收入《大大釗全集》，第2卷，頁107。

143 大大釗，〈大亞細亞主義與新亞細亞主義〉，原刊《國民雜誌》，第1卷第2號(1919.2.1)，《大大釗全集》，第2卷，頁270。

李大釗後來更解釋說，自己「主張的新亞細亞主義是為反抗日本的大亞細亞主義而倡的，不是為怕歐美人用勢力來壓迫亞洲民族而倡的」，蓋以「亞細亞境內亞人對亞人的強權不除，亞細亞境內他洲人對亞人的強權絕沒有撤退的希望。亞細亞境內亞人對亞人的強權打破以後，他洲人的強權自然歸於消滅」。況且「新亞細亞主義」是「適應世界的組織創造世界聯合一部分的亞細亞主義」，「壓迫亞人的亞人，我們固是反對，壓迫亞人的非亞洲人我們也是反對；壓迫非亞洲人的非亞洲人，我們固是反對，壓迫非亞洲人的亞人，我們也是反對」。是故，李大釗聲言曰：

新亞細亞主義……不是背反世界主義的潮流，乃是順應世界主義……強權是我們的敵，公理是我們的友。亞細亞是我們劃出改造世界先行著手的一部分，不是亞人獨佔的舞台¹⁴⁴。

在李大釗的論述裡，「新亞細亞主義」以國族為起始點，更應當在「普遍主義」的架構裡進行理解與實踐。與李大釗視「強權」為仇讎，追求以「公理」為判準的「世界主義」相同，孫中山也預示「強權」和「公理」終不免一戰：

將來白人主張公理的和黃人主張公理的一定是聯合起來，白人主張強權的和黃人主張強權的也一定是聯合起來。有了這兩種聯合，便免不了一場大戰，這便是世界將來戰爭之趨勢¹⁴⁵。

然而，在孫中山的思想世界裡，即使已然超越了國家種族的界線，提出了「強權」和「公理」分立對抗的二元架構，用以詮釋人類文化的前景；然

144 李大釗，〈再論新亞細亞主義：答高承元君〉，原刊《國民雜誌》，第2卷第1號(1919.11.1)，《李大釗全集》，第3卷，頁76。

145 孫中山，〈民族主義第一講〉(1924年1月27日講)，《國父全集》，第1冊，頁14。

而，孫中山並未掙脫「東方」、「西方」二元對立的思想格局，他在同一時分對「亞細亞主義」的詮釋，便是例證。

整體來說，面對日本不斷地擴張她在中國的政治、經濟利益，孫中山卻頻頻言及「亞細亞主義」，一方面乃是意欲喚醒日本人「亞細亞主義」的原初意義，另一方面則旨在使日本在「亞細亞主義」的語境裡，與他的革命發生連帶關係¹⁴⁶。孫中山在1924年訪日，於神戶發表的著名演講：〈大亞洲主義〉¹⁴⁷即有此意。孫中山認為，「大亞洲主義」實際上「就是東方文化和西方文化的比較和衝突問題」，所以可以提出類型對比：「歐洲(西方)文化」是以「武力壓迫人的文化」，因此是「霸道的文化」，「講霸道是主張功利強權」；相對的，「東方(亞洲)文化」則是「要人懷德的文化」，因此是「王道的文化」，「講王道是主張仁義道德」。對比之下，兩種文化的實踐層面也大不相同：「講仁義道德，是由正義公理來感化人，講功利強權是用洋槍大砲來壓迫人」。孫中山認為，日本「既得到了歐美的霸道的文化，又有亞洲王道文化的本質」，是以，日本「對於世界文化的前途，究竟是做西方霸道的鷹犬，或是做東方王道的幹城」，實在有待「日本國民去詳審慎擇」¹⁴⁸。在孫中山的想像裡，「西

146 參見孫江，〈近代中國的「亞洲主義」話語〉，收入：中國社會科學院近代史研究所(編)，《近代中國與世界：第二屆近代中國與世界國際學術討論會論文集》(北京：社會科學文獻出版社，2005)，頁45-46。

147 關於孫中山在1924年發表這場講演的相關資料(包括日本輿論的反應)等等，已匯為一帙，利用甚便：陳德仁、安井三吉(編)，《孫文·講演「大アジア主義」資料集：1924年11月日本と中国の岐路》(京都：法律文化社，1989)。

148 原文是：「從根本上解剖起來，歐洲近百年來是什麼文化呢？是科學的文化，是注重功利的文化。這種文化應用到人類社會，只見物質文化，只有飛機炸彈，只有洋槍大炮，專是一種武力的文化。歐洲人近有專用這種武力的文化來壓迫我們亞洲，所以我們亞洲便不能進步。這種專用武力壓迫人的文化，用我們中國的古話說就是「行霸道」，所以歐洲的文化是霸道的文化。但是我們東洋文化向來輕視霸道文化。還有一種文化，好過霸道的文化，這種文化的本質，是要仁義道德。用這種仁義道德的文化，是感化人，不是壓迫人，是要人懷德，不是要人畏威。這種要人懷德的文化，我們中國的古話就說是「行王道」。所以亞洲的文化，就是王道的文化。……大亞洲主義……就是文化問題，就是東方文化和西方文化的比較和衝突問題。東方的文化是王道。西方的文化是霸道。講王道是主張仁義道德，講霸道是主張功利強權；講仁義道德，是由正

方」與「東方」的特質所在，可以被化約為「西方霸道」／「東方王道」的二元架構，兩者對立頡抗，無能調和，沒有「第三條路」，非得擇一不可，「大亞洲主義」遂而浮出地表，正是足可用與「西方霸道」抗爭的武器。孫中山的「大亞洲主義」論說，未可突破「特殊主義」的樊籬，用「王道」這一傳統的儒家政治概念注解「亞細亞主義」，可以說是製作出一個新的「亞細亞主義」樣本，影響深遠，日後的滿洲國政權就打出了「王道主義」的招牌，並將之附會為儒家的思想和孫中山的遺教¹⁴⁹。

在中國近代的「轉型時代」裡，「地理想像」的表現，固然有超越國族主義的層面，卻未必能夠掙脫其網羅，總在「普遍主義」和「特殊主義」之間巡遊往來，躊躇莫決。然而，在現實世界裡，帝國主義(特別是日本帝國主義)的侵略行動持續不斷，國族危機日深，國族主義意識形態終究還是吞匯諸流，獨秀群峰，視國族為絕對真理，尊尚崇拜，往往使人獻身無悔。

六、

在近代中國的「轉型時代」裡，中國和世界未可或分，是人們的共識。中國和世界之關係所在的闡釋視角，更是廣闊多元，展現出來的「地理想像」自是多彩繽紛。只是，即便詮解各異，卻有一致的交集，即最終以國族為念。所以，人們對於中國國族在世界秩序裡的地位，對於中國國族應該支配控制

(續)

義公理來感化人，講功利強權是用洋槍大砲來壓迫人。……我們講大亞洲主義，……就是為亞洲受痛苦的民族，要怎樣才可以抵抗歐洲強盛民族的問題。簡而言之，就是要為被壓迫的民族來打不平的問題。……行霸道的國家，不只是壓迫外洲同外國的民族，就是在本洲本國之內，也是一樣壓迫的。我們講大亞洲主義，以王道為基礎，是為打不平……我們現在所提出來打不平的文化，是反叛霸道的文化，是求一切民眾和平解放的文化。你們日本民族既得到了歐美的霸道的文化，又有亞洲王道文化的本質，從今以後對於世界文化的前途，究竟是做西方霸道的鷹犬，或是做東方王道的幹城，就在你們日本國民去詳審慎擇」。見孫中山，〈大亞洲主義〉，陳德仁、安井三吉(編)，《孫文·講演「大アジア主義」資料集》，頁72-80。

149 參見孫江，〈近代中國的「亞洲主義」話語〉，頁48。

的空間範圍，開展出各式各樣的想像述說。另一方面，這個「轉型時代」展現的「地理想像」，既能以寬廣的世界格局為著眼點，可以拓展出來的「希望空間」，也能突破國族主義意識形態的支配，涵括了超越「特殊主義」的內容，建構「普遍主義」的理想世界。然而，由於現實情境的制約，人們也總是在「普遍主義」和「特殊主義」之間徘徊躊躇，莫衷一是。

總而言之，在這個「轉型時代」的地理想像，既是人們對中國自身處境之認識所及的展示，也顯現了人們對中國與世界之關係的理解的多樣性。由於諸方論者各自的認識能力與思想場域互有差異，各自開展的想像空間，寬狹不一，所繪製的「認知地圖」，也處於不斷塗抹擦拭的過程。因此，「地理想像」創造的乃是真實和想像雜揉兼存的「第三空間」，既真又假，且綿延相續，曾無已時。

第三部

其 他

轉型時代

——理念的形、意義，與時間定限

丘為君

東海大學歷史系教授

概括地看，業師張灝教授的學術心力主要灌注於下列三點：一、近代中國的「轉型時代」(the transitional era of modern China)；二、以「經世思想」為核心的儒學義理結構；三、儒學與自由民主(liberal democracy)之間的問題。關於第一點，這主要是延續先生1971年出版的、本於哈佛大學的博士論文《梁啟超與中國思想的過渡，1890-1907》(*Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907*)¹。對這一方面的討論，詳見下文。

第二點主要是指以「前轉型時代」之晚清為中心的儒學義理結構研究。

1 *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971). 中文譯本《梁啟超與中國思想的過渡，1890-1907》，係由江蘇人民出版社(南京)在1993年印行。有關先生的學術成就，這只是基本的概括介紹，事實上他後來也非常注意「軸心時代」(Axial age)問題。關於這方面，先生發表有：“Some Reflections on the Problems of the Axial-Age Breakthrough in Relation to Classical Confucianism,” in Paul A. Cohen & Merle Goldman(ed.), *Idea Across Cultures: Essays on Chinese Thought in Honor of Benjamin I. Schwartz*(Cambridge: Harvard University Press, 1990), pp. 17-31; 〈從世界文化史看樞軸時代〉，《二十一世紀》，2000年4月號，頁4-16。

在這方面，他以「修身」與「經世」兩項來分析儒學的內部結構。先生於1974年在美國《清史問題》(*Ch'ing-shih wen-t'i*)上發表深具原創性與高度理論化的〈論新儒學中的經世理想〉(“On the Ching-shih Ideal in Neo-Confucianism”)，探討經世觀念之界義與內涵問題。他指出，經世思想的開展係以修身思想作為前提，經世觀念的基礎是修身觀念。其次，他描繪出經世觀念的兩項重要特徵：帶有「實用」(pragmatic)或「功效」(utilitarian)色彩的經世精神(practical statesmanship)以及具有道德色彩的經世精神(moral statesmanship)²。先生於1983年在中央研究院近代史研究所「近世中國經世思想研討會」中，另發表〈宋明以來儒家經世思想試釋〉一文，進一步闡明經世思想的內涵。他指出，經世觀念的內涵至少可以從三個層次去理解。首先，經世觀念強調了儒家入世的「價值取向」，這種「價值取向」明顯地區別了儒家與道教或佛教等文化系統的根本理想與價值。其次，經世觀念的形上基礎是「治體」(或稱「治道」)，它主要強調儒家係在以入世為關懷的前提上，進而要求建立一個和諧的政治社會秩序。第三，是與「治體」這一觀念緊密相連的「治法」概念，強調以客觀的規章制度，去實現「治體」的理想³。

至於第三點「儒學與自由民主之間的問題」，主要反映的是先生作為一個心懷故土的知識份子，對自身所經歷的奇特與巨變的時代之反省。關於這一方面，以〈幽暗意識與民主傳統〉及〈超越意識與幽暗意識——儒家內聖外王思想之再認與反省〉兩文最具代表性⁴。〈幽暗意識與民主傳統〉主要藉由「比較宗教」(comparative religion)與「比較文化」(comparative culture)的途

2 Chang Hao, “On the Ching-shih Ideal in Neo-Confucianism,” in *Ch'ing-shih wen-t'i*, 3:1 (1974).

3 張灝，〈宋明以來儒家經世思想試釋〉，《近世中國經世思想研討會論文集》(台北：中央研究院，1984)。關於先生與當代學者對經世問題的討論，可參見丘為君與張運宗，〈戰後台灣學界對經世問題的探討與反省〉，《新史學》，第7卷第2期(1996.6)，頁181-231。

4 兩文俱收於張灝，《幽暗意識與民主傳統》(台北：聯經，1989)一書。關於先生為何提出「幽暗意識」的觀念，其形成的時代背景為何，參看張灝，〈幽暗意識的形成與反思〉，收入氏著《時代的探索》(台北：中央研究院，聯經，2004)，頁229-236。

徑，探討西方基督教傳統與中國儒家思想對人性問題的看法以及民主制度建立的問題。先生指出，基督教是以人性的沉淪和陷逆為出發點，著眼於生命的救贖。儒家思想以成德的需要為其基點，對人性作正面的肯定。他認為，儒家人性論有兩面性：肯定人性成德之可能，但同時又強調現實生命缺乏德性，是昏暗的、陷溺的，因而需要淨化、提升。換言之，基督教因為相信人的罪惡性是根深蒂固，因此不認為人有體現至善之可能。而儒家的幽暗意識，在這一點上始終沒有淹沒它基本的樂觀精神，因為不論成德過程如何艱難，人仍有體現至善並變成「完人」(morally perfect man)的可能⁵。

至於〈超越意識與幽暗意識——儒家內聖外王思想之再認與反省〉一文，則是從政治思想的角度，來分析儒家人文傳統的核心觀念「內聖外王」在人格理想層面的現代意義和價值。他指出，「內聖外王」代表儒家特有的一種道德理想主義——聖王精神，即政治統治的正當性必須本於道德。聖王精神有兩種特徵：超越意識與幽暗意識。所謂「超越意識」，是指任何人若能發揮本身的、天賦的善端，都可以與超越的天(the transcendental Heaven)，形成內在的契合——即到達理想但具有神秘主義意義的「天人合一」境界⁶。至於「幽暗意識」，是指儒家思想中的某種自發性思維，其正視人性與生俱來的陰暗面與社會深植的黑暗勢力，並有意識地以此警惕自身⁷。

本篇短文無法全面探討張灝先生在上述三個學術面向上所發展出影響深遠的成就，以及三者各自與彼此之間極為繁複的理論架構與關連性，在此只能侷限在較小的範圍內，討論他廣為學術界所稱道的近代中國的「轉型時代」研究。在這方面，先生除了以獨到的眼光與先鋒性的角色，引領海內外學術界正視「轉型時代」、視其為近代中國轉變的重要關鍵；另外更重要的是，他

5 張灝，〈幽暗意識與民主傳統〉，收於《幽暗意識與民主傳統》(台北：聯經，1989)，頁19-28。

6 張灝，〈超越意識與幽暗意識——儒家內聖外王思想之再認與反省〉，見《幽暗意識與民主傳統》，頁36。

7 張灝，〈超越意識與幽暗意識——儒家內聖外王思想之再認與反省〉，見《幽暗意識與民主傳統》，頁56。

還在典範的意義上，深耕此一時期、獨力示範出多種傑出研究——包含傳統的儒學、外來的西學，以及兩者間由於交流與衝突所引發的諸多複雜問題。這裡，我特別想討論下述議題：首先是，先生如何發展他的「轉型時代」理念？它是一次成形？或是歷經不同時期的發展？如果是屬於後者，那麼這些轉折有什麼意義？另外，「轉型時代」的理論特徵為何？這些特徵具有什麼樣的學術價值與貢獻？最後，我想討論關於「轉型時代」的時間定限問題，即「轉型時代」應該從何時正式計起？至何時才算正式結束？

一、

張灝先生最早提出「轉型期中國」（「轉型時代」）理念之處，應該是他1971年出版的《梁啟超與中國思想的過渡，1890-1907》一書⁸。作者在〈前言〉開宗明義地指出，此書係藉由清末具有深遠影響力的知識分子梁啟超的思想轉變，來探討1890年代中期到1900年代中期這一近代中國思想轉變最具關鍵的時期⁹。必須指出的是，先生這裡所謂的「轉型期」，是指1890年至1911年前後。

《梁》書撰寫的背景為1960年代，此一時期的美國學術界普遍受到有二元論特徵的「現代化理論」（modernization theory）影響。現代化理論視具有特殊主義（particularism）性質的「傳統」（tradition）與帶有普遍主義（universalism）性格的「現代性」（modernity）乃對立的兩種現象，認為非理性主義的「傳統」讓位於理性主義的「現代」乃天經地義之事。這一理論背後基本上隱含著這一看法：作為具有普世價值的現代化之所以在19、20世紀的非西方世界裡發展緩慢或甚至困難重重，其主要障礙是來自帶有唯心主義或泛道德主義性質的「傳統」。在西方的主流漢學界看來，帶有宗教意味之禁欲主義（asceticism）特徵的儒家學說，是明顯地與強調世俗化（secularization）的現代性衝突。因

8 Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907*.

9 Ibid., p. 1.

此，近代中國的現代化過程，在西方學者看來，便是一個批判傳統與捍衛傳統這一不斷折衝間的「去儒家化」革命過程。借用現代化理論支持者李文遜 (Joseph R. Levenson, 1920-1969) 的話來說，近代中國力圖擁抱現代化卻又大力排斥現代性的奇特現象，是一個「爲了加入西方而對抗西方的革命」(a revolution against the West to join the West)¹⁰。

《梁啟超與中國思想的過渡，1890-1907》的寫作是在上述這樣的學術氛圍中完成的。先生在「西方中心論」當道的漢學背景下，大膽地挑戰了「現代化理論」論述¹¹。他主要是從儒學的內部入手，分析晚清的儒學發展(例如漢學與宋學之間的關係，儒學與佛學的交涉等)，以及儒學在晚清代表性知識份子中(例如康有爲、梁啟超與譚嗣同等具有強烈社會參與意識的改革家)，扮演什麼樣的角色。這一用西方學界所理解的學術詞彙與運用高度規範的方法論所完成的紮實研究，打破了現代化理論「傳統蒼白」的神話。《梁》書明確指出，以儒家爲核心的中國傳統，並非像現代化理論家所宣稱的那樣簡化與僵化。先生透過以梁啟超爲中心的經驗研究證實，儒家思想其實是一個極其繁複、生機淋漓的哲學體系。儒家思想的核心部分固然有帶濃厚道德主義色彩的「修身」哲學，但也具有與西方現代性相契的社會參與 (social participation) 思想——經世觀念¹²。先生的研究闡明，晚清思想不僅受「西方

10 轉引自 Paul Cohen, *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past* (N.Y.: Columbia University Press, 1984), pp. 78-79.

11 張灝先生這一「反潮流」的研究取徑，應該是受到其哈佛大學博士論文指導教授史華慈 (Benjamin I. Schwartz) 的影響。史華慈教授在1972年春發表過 "The Limits of 'Tradition versus Modernity' as Categories of Explanation: The Case of the Chinese Intellectuals," *Daedalus* 101 (Spring 1972) 一文。

12 先生對現代性與「西方衝擊說」的批評，以及對儒家傳統內部複雜性的反省，可以參見〈晚清思想發展試論——幾個基本論點的提出與檢討〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第7期(1978)，頁475-476。〈傳統與現代化——以傳統批判現代化，以現代化批判傳統〉，收於牟宗三等著、周陽山編，《中國文化的危機與展望》(台北：時報文化，1982)，頁191-208；本文又收於《幽暗意識與民主傳統》。Hao Chang, "Intellectual Radicalism and the Quest for Meaning: The Decades of 1890's," *Proceedings of the International Conference on Sinology, Section on Thought and Philosophy*, 中央研究院國際

的衝擊」，也受到「傳統的衝擊」¹³。

必須指出的是，張灝先生在1971年出版的《梁啟超與中國思想的過渡，1890-1907》一書中，雖然正式標舉了「轉型期」的概念，但並未具體明定「轉型期」的時間點。之所以如此，主要是因為本書係以梁啟超早期的思想發展為中心，因此探討重點主要為甲午前後的晚清思想界。他將「轉型時代」延伸至包含民國時期的1920年代，是後來的事。雖然如此，先生後來在1978年發表的〈晚清思想發展試論——幾個基本論點的提出與檢討〉一文裡¹⁴，便能具體地為「轉型期」劃出起點。他說：

自五口通商以來約有半個世紀，西方文化對晚清文化的沖擊限於沿江沿海的商埠中的工商階級和政府中少數負責辦理所謂「洋務」的官吏，除此之外，其影響，對於絕大多數的士大夫而言，是極微小的。易言之，在一八九五年以前，士紳階級仍然大多數生活在傳統的思想世界裡¹⁵。

由上可知，1895年以後，中國的士紳階級大多數已無法只活在儒家傳統的思想世界裡，而必須正視外來的西學的意義與價值。

為什麼西學能在1895年以後開始深入中國的知識界？根據先生的見解，這種轉變得利於下列三項新式傳播媒介的出現：一、舊書院的改制和新學堂的設立；二、學會的設立；三、由士紳階級所主辦的報紙¹⁶。新式學堂設立的結果，是將西學帶進由士紳主辦的教育機構。創辦學

(續)

漢學會議論文集(台北：中央研究院，1981)，p. 392. Hao Chang, *Chinese Intellectual in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911* (Berkeley: University of California Press, 1987), pp. 2-3.

13 關於這一論點更詳細的說明，可以參見先生的〈晚清思想發展試論——幾個基本論點的提出與檢討〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第7期(1978)。

14 張灝，〈晚清思想發展試論——幾個基本論點的提出與檢討〉。

15 同上，頁479。

16 張灝，〈晚清思想發展試論——幾個基本論點的提出與檢討〉，頁480-481。

會是甲午到戊戌三年間士大夫間的新風氣，其宗旨主要在傳播西學。至於辦報，甲午以前，辦報者多為傳教士或商埠中有商業背景的知識份子，其輿論不為士紳階級所重視，影響層面小。甲午以後則不然，報紙多為士紳階級的知識分子所主辦，同時具有高度政治社會意識¹⁷。

新式傳播媒介雖然造就了西學在1895年後逐漸深入中國的知識界，但這並非張灝先生論斷「轉型時代」起源的唯一理由；他將1895年視為「轉型時代」的起點，主要更因甲午後中國思想界內部起了重大的變化。在先生看來，這種思想界的巨大變化，不純粹來自於此時期拜新興媒體推波助瀾之賜而興的西學所產生的「量」變，而是以康梁為首所揭櫫的激進改良主義發酵下的「質」變。這種「質」變的出現，主要與康梁等人引進西方自由主義的基本概念有關；其以「救亡意識」為訴求的政治社會活動中，宣揚自由、平等、權利和民主等自由主義價值，由此撼動建立在「君／臣」、「父／子」、「夫／妻」等二元權威體制之上的綱常名教，及從中衍伸的傳統秩序¹⁸。

從思想史的角度為1895年定調後，近代中國在鴉片戰爭以降的發展，就不是一成不變的美式「西力衝擊說」(theory of impact-response)或左派的「封建殖民說」所能含括解釋的¹⁹，而具有了發展的層次可言：1840到1895是近代思想大變局的序幕，而1895至1911年則是近代思想大變局的正式揭幕²⁰。至此，先生似乎有意將「轉型時代」的起點，由1890年延後為1895年²¹。

17 同上。

18 同上，頁481-482。

19 美式的「西力衝擊說」，主要以哈佛學派的費正清教授為代表。關於這方面的討論與批評，可參見Paul A. Cohen, *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*, pp. 3-53. 左派的「封建殖民說」，是指以1840年鴉片戰爭以後至1949年人民共和國成立的約110年的中國近代史為「半封建半殖民」。關於此一歷史分期的討論，可以參看胡繩，〈中國近代歷史的分期問題〉與〈中國近代史緒論——中國近代史講座〉，兩文俱收於《胡繩全書》第2卷(北京：人民出版社，1998)，頁153-165以及頁206-232。

20 張灝，〈晚清思想發展試論——幾個基本論點的提出與檢討〉，頁484。

21 他後來對1895年在中國近代思想史上的意義做出更具體的說明。1895年以前，中西接觸雖然日趨頻繁，但西方文化的衝擊基本上是局限於「用」的面向(科技與制度)，對

二、

將「轉型時代」定義為1895年至1911年之間，不只在先生1970年代的著作中逐漸清晰化，也在撰寫於1980年代初期、後於1987年出版的《中國知識份子的危機意識》(*Chinese Intellectual in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911*)一書裡再次獲得確認²²。

《中國知識份子的危機意識》是先生繼《梁啓超與中國思想的過渡，1890-1907》一書後的重要著作。從比較的角度來看，後者主要是以梁啓超為中心，來討論與分析1890年代中期到1900年代中期這一近代中國思想轉變最具關鍵的時期。《中國知識份子的危機意識》所處理的議題比《梁啓超與中國思想的過渡，1890-1907》更為複雜、難度也更高。它基本上以康有為(1858-1927)、譚嗣同(1864-1898)、章太炎(1869-1935)，以及劉師培(1884-1919)這四位「轉型時代」代表性知識份子為中心，分析他們在中國傳統受到西力史無前例之挑戰的背景下，其世界觀(Weltanschauung)與人生觀(Lebensanschauung)的變化與意義。

先生以《梁啓超與中國思想的過渡，1890-1907》一書崛起於美國的學術界，並在華人學術圈獲得肯定。相對於此書，《中國知識份子的危機意識》到目前為止，似乎還未獲得海內外學術界的正視。本文無法在此仔細討論這本論著的重要學術創見，而只能針對本篇所提出的問題——「轉型時代」予以討論。

(續)

中國文化的「體」震撼不大。但是到了甲午以後，情勢丕變，中國文化之「體」大受激盪。見張灝，〈轉型時代在中國近現代思想史與文化史上的重要性〉，《當代》，第101期(1994.9)，頁90。

22 Hao Chang, *Chinese Intellectual in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911* (Berkeley: University of California Press, 1987). 本書中譯本《危機中的知識份子——尋求秩序和意義》，已於1988年由山西人民出版社(太原)出版。我這裡用《中國知識份子的危機意識》，主要是因為此書名係先生自己所翻譯，見《烈士精神與批判意識——譚嗣同思想的分析》(台北：聯經，1988)一書的〈前言〉。

大體而言，先生在1980年代中期時，研究重心還在晚清，職是之故，他基本上將「轉型時代」定位於1890至1911年之間。因此他在《中國知識份子的危機意識》一書的〈謝辭〉中說，大約15年前，他曾經做了一個關於中國「轉型世代」(transitional generation)思想變遷的研究。先生指出，所謂「轉型世代」，是指1895至1911年這一段期間，而此書則是重訪那個世代²³。在本書結論處，作者也再度聲明，這本論著是在檢查「轉型世代」四位知識份子的思想²⁴。

「轉型世代」與「轉型時代」(「轉型期」)是兩個接近的、可以互換的概念。但先生在《中國知識份子的危機意識》裡提到「轉型世代」時，是指1895至1911年之間；而定義「轉型期」(transitional era)時，則認為是1890年至1911年²⁵。顯然，在先生的心目中，「轉型期」的時間點有兩類，廣義的說，是指1890年至1911年；狹義地看，則是指1895至1911年。必須指出的是，他在稍後以中文出版的《烈士精神與批判意識——譚嗣同思想的分析》一書裡，提及「轉型時代」時，則明確指出是1895至1911年，採用狹義的定義²⁶。

《中國知識份子的危機意識》是先生學術生涯中的重要分水嶺。大體而言，他在1987年出版此書後，研究重點逐漸由晚清向下延伸、進入民國時期。雖然先生在1988年曾出版關於晚清思想家譚嗣同的著作《烈士精神與批判意識——譚嗣同思想的分析》，但事實上，如作者所指出，本書是英文著作《中國知識份子的危機意識》的副產品²⁷，而不是延伸出去的新領域。值得一提的是，先生將研究重點由晚清向下延伸至民國時期(以及甚至在後來進入人民

23 Hao Chang, *Chinese Intellectual in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911*, "Acknowledgments". 先生這裡所謂先前關於「轉型世代」的研究，即是指 *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907*.

24 Hao Chang, *Chinese Intellectual in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911*, p. 181.

25 Ibid., p. 1.

26 他說：「譚嗣同生長的時代是十九世紀的最後四十年，他的思想由成熟到發揮影響的時期也正是中國文化在近代進入一個轉型的時代(1895-1911)」。見張灝，《烈士精神與批判意識——譚嗣同思想的分析》，頁4。

27 請見張灝《烈士精神與批判意識——譚嗣同思想的分析》一書的〈前言〉。

共和國時期)，並非爲了結束了晚清思想的研究；事實上，他是擴大了討論的領域、放寬了歷史的視野。我們從他後來發表的多篇關於「轉型時代」的著作來考察，例如〈中國近代轉型時期的民主觀念〉與〈轉型時代中國烏托邦主義的興起〉等等，便可以看出此一趨勢²⁸。

三、

先生在1980年代以後日漸將研究旨趣下延至民國時期，其中尤以對「五四」的討論最重要。關於這方面，比較具有代表性的要屬〈五四運動的批判與肯定〉與〈形象與實質——再認五四思想〉兩文²⁹。1986年發表的〈五四運動的批判與肯定〉指出，「五四」知識份子在當時所面臨的問題很多，但中心問題只有一個——「如何重建中國文化」？先生宣稱，對「五四」知識份子來說，「如何重建中國文化」並不是一個抽象的理論問題，也不是一個書齋裡的學術問題，而是時代所帶給他們的一個迫切而實際的問題³⁰。

「五四」知識份子要如何重建中國文化？在先生看來，那個世代選擇了兩條途徑：一、科學與民主；二、反傳統主義³¹。關於前者，「五四」知識份子認爲要重建中國文化，就必須向西方現代文明學習，而科學與民主則被他們認定是西方現代文明的精華³²。至於後者，先生分析道，「五四」知識份子認爲要重建中國文化，除了需要積極地、熱烈地接受西方現代文明，另一方

28 這兩篇論文俱收於張灝，《時代的探索》。

29 〈五四運動的批判與肯定〉，《當代》，創刊號(1986.5)，頁48-60。〈形象與實質——再認五四思想〉，收於韋政通等著，《自由民主的思想與文化——紀念殷海光逝世二十週年學術研討會論文集》(台北：自立晚報出版，1990)。〈形象與實質——再認五四思想〉後來改為〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，收入張灝，《時代的探索》，頁105-139。

30 張灝，〈五四運動的批判與肯定〉，《當代》，創刊號(1986.5)，頁48。

31 同上，頁50-53。

32 同上，頁50。

面，還要徹底地否定中國傳統文化³³。從世代比較的角度出發，先生對比了「五四世代」與「前五四世代」的差異。他解釋說：「五四」以前，對大多數知識份子而言，中國傳統並不是一個單純的整體，裡頭有其複雜性，其中包括許多不同的學派和思潮（例如漢學與宋學之爭、古文與今文之爭，以及儒佛之爭等等）。「五四」以後，知識份子一方面將中國傳統視為一個單一的整體而與西方近代文明對立起來——即這兩種文化之間只有矛盾抵觸而不能融合匯通；另一方面，知識份子又將西方近代文明簡化為科學與民主兩個要素³⁴。作者最後歸結到，儘管「五四世代」對時代的認識有這樣的限制，但他們要「重新發現人」與「重新估定一切價值」的嘗試，在今天看來，仍然深具意義³⁵。

基本上，本篇並沒有提到「轉型時代」的概念，因為它主要並非從這個角度來檢討「五四」。雖然如此，就本文的主要議題「如何重建中國文化」來看，它事實上是與「轉型時代」的核心概念——傳統的崩潰與重建——相連接的。試以先生在1989年發表的〈傳統與近代中國知識份子〉一文中的說法加以說明：

五四是由傳統過渡到現代文化的轉捩點，而五四是以激烈的反傳統主義為其特徵，因此造成一種印象；五四以後，在激烈的反傳統思想的衝擊之下，傳統發生文化斷層³⁶。

這裡所宣稱的「五四是由傳統過渡到現代文化的轉捩點」，所謂「轉捩點」，事實上就是指「轉型時期」的意思。換言之，先生已經逐漸擴大「轉型時代」的時間範圍，由晚清的最後約15年左右，下延至「五四」時期。不過，

33 同上，頁52。

34 張灝，〈五四運動的批判與肯定〉，頁52。

35 同上，頁53-54。

36 張灝，〈傳統與近代中國知識份子〉，《歷史月刊》，1989年5月號，頁44。後收於《幽暗意識與民主傳統》，頁172。

下延到「五四」時期的哪個年代？是《新青年》雜誌出版的1915年³⁷？還是「五四運動」爆發的1919年？抑或是更晚的「五卅慘案」、「省港大罷工」，與「國民革命軍」正式組建的1925年³⁸？先生似乎尚未對此加以明確地解釋。

四、

雖然〈五四運動的批判與肯定〉一文沒有正面討論「轉型時代」的概念，但先生在1990年發表的關於「五四」的另一篇論文〈形象與實質——再認五四思想〉（本文後來經過若干修訂，更名為〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，收入《時代的探索》）³⁹，則具體地回應了「轉型時代」的問題。〈形象與實質〉比〈五四運動的批判與肯定〉一文晚四年出版，不過兩篇具有互補的性質，可視為姊妹作。

〈形象與實質——再認五四思想〉主要論旨是在檢討「五四」思想中的一些對立發展的趨勢，即作者所謂的「兩歧性」⁴⁰。本文首先批判時下對「五四」的幾個耳熟能詳的看法——民主、科學、民族主義與反傳統主義等。它反駁道，「五四」事實上是由幾個不盡相同的思想運動所組成：一、1915年由

37 《新青年》雜誌原名《青年雜誌》，1915年9月15日在上海創刊。《青年雜誌》從1916年第2卷第1號起改為《新青年》。

38 1925年5月30日，約有二千多名學生在上海租界發動遊行示威，反對日本紗廠資本家槍殺工人領袖，並號召國人收回租界。結果英國巡捕向群眾開槍，打死十多人傷數十人，全國市民皆感憤慨莫名，各地紛紛罷工和罷課抗議，是為「五卅慘案」。「五卅慘案」發生後，香港的工會在共產黨人蘇兆征及鄧中夏等人的組織下，於6月19日開始號召工人在香港罷工，參與者接近二十萬人。在廣州，沙面英租界的華工亦同時響應，拒向英商及領事館提供服務。除了抗議「五卅慘案」，並要求收回租界及廢除不平等條約。是為「省港大罷工」。關於這些事件更詳細的說明，可參見目前在網路世界裡相當著名的百科全書網站Wikipedia(維基百科)的相關詞條解釋。

39 張灝，〈形象與實質——再認五四思想〉，收於韋政通等著，《自由民主的思想與文化——紀念殷海光逝世二十週年學術研討會論文集》（台北：自立晚報出版社，1990），頁23-57。〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，收入張灝，《時代的探索》，頁105-139。

40 張灝，〈形象與實質——再認五四思想〉，頁24。〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，頁106。

陳獨秀創辦《新青年》所發起的思想文化改造運動；二、1917年由胡適和陳獨秀所倡導的「新文學運動」；以及，三、1919年5月4日由北大學生運動所引發的民族主義運動⁴¹。

〈形象與實質〉在批判了這種對「五四」的「制式」看法後，提出了關於「五四」幾個具有兩歧性特徵的「實質」面向：一、理性主義與浪漫主義；二、懷疑精神與「新宗教」；三、個人主義與群體意識，以及四、民族主義與世界主義。

關於「理性主義與浪漫主義」方面，指的是「五四」一方面從「懷疑」的角度批判傳統與迷信，提倡西方近代文明主流價值的科學方法；另一方面又從「信仰」的角度，去歌頌意志力，用一種抽象的「無限奮進」的精神，去追求政治社會的烏托邦。先生指出，「五四」的理性主義承襲著歐洲「啓蒙運動」精神，對於人類的前途抱持高度樂觀，認為隨著理性的開展，人類可以化蠻荒為文明，轉苦難為光明，從而建立一個完美的社會。至於浪漫主義，先生認為它並不始於「五四」，而是源於「轉型時代」的初期，這一時期的知識份子領袖，其文字思想常常閃耀著熾熱的感情。「五四」繼承此一浪漫情懷並加以發揚光大，其結果便是一個情感奔放、熱血沸騰的「狂飆五四」。⁴²

至於「懷疑精神與『新宗教』」方面，是指「五四」在西方啓蒙運動和浪漫主義的雙重影響下，對迷信神力和神權的中國傳統文化產生反動，轉而強調回歸「人的自主性」——即由「神本」回到「人本」。但這種以懷疑精神為動力的「人化」趨勢，在高度的樂觀主義與激進主義的驅使下，往往不自覺地流為「人的神化」現象——新宗教。先生指出，人一旦神化，可能出現幾種現象：第一、就人的理想而言，「人的神化」易於產生烏托邦的幻想——「人世天堂」指日可待。「人世天堂」的自信，讓人願意走向政治狂熱，進而造成「新宗教」；「後五四時期」的「共產主義天堂」的信念，便是源於此理念。

41 張灝，〈形象與實質——再認五四思想〉，頁23-24。〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，頁105-106。

42 張灝，〈形象與實質——再認五四思想〉，頁24-31。〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，頁106-113。

第二、就人的群體而言，「人的神化」易於造成「群體意志的絕對化」；「後五四時期」的「無產階級專政」、「民族意志至上論」現象便是此一理念的呈現。第三、就個人意志而言，「人的神化」會驅使英雄豪傑變成魔鬼巨靈，思想醞釀於「五四」時期的毛澤東便是最佳寫照⁴³。

所謂「個人主義與群體意識」，是指「五四」知識份子領袖一方面在自由主義的前提下鼓吹「個性解放」，使個人從傳統的羈絆中解放出來；另一方面，他們卻又宣揚群體意識，主張將個人完全融入一個以愛為基礎的大同社會。先生宣稱，個人主義與群體意識相伴而來的雙重傾向，是「轉型時代」（從甲午到五四）一開始就有的特徵，並非「五四」所獨有。不過他指出，「五四」的群體意識不純粹是李澤厚先生所謂帶有民族主義意味的、相對於「啓蒙」的「救亡」概念；它不能限於民族救亡和國家富強等觀念。「五四」的群體意識帶有一種「社會有機體」的思想，主張群體為主、個人為輔；認為個人的價值在於是否能對社會群體有所貢獻。亦即，個體只有作為群體的一部分時，才有價值，自身並無獨立而終極的價值⁴⁴。

最後是關於「民族主義與世界主義」問題。如所周知，民族主義是甲午以來的中國知識份子的共同關懷，是近代中國發展的主流價值。但是「新文化運動」主要刊物《新青年》所鼓吹的思想，其民族主義的聲浪卻是相當低沈的。《新青年》裡的确不乏愛國主義的聲音，但在先生看來，愛國主義與民族主義並非等同，因為後者係指以民族國家作為終極關懷。在這一方面，先生指出，「五四」領導人物的思想深層部分，多半帶有世界主義的成分。他分析道，「五四」領導人物的世界主義傾向源於兩方面：一是他們所十分熟悉的傳統思想——不論是儒家或道家還是佛家，都是以天下為視野、以全人類為關懷。另一是在「五四」時代發生影響的國際思想人物如杜威、羅素、馬克思、托爾斯泰、泰戈爾等。因此不論是胡適或陳獨秀，毫無疑問都是愛國主

43 張灝，〈形象與實質——再認五四思想〉，頁31-45。〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，頁113-127。

44 張灝，〈形象與實質——再認五四思想〉，頁45-50。〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，頁127-132。

義者，卻不全然是民族主義者⁴⁵。

〈形象與實質——再認五四思想〉是張灝先生研究生涯中具有代表性的文字，我在上頭過於簡化的摘要，實不足以彰顯這篇論著內容的豐富性與深刻性。從比較的角度來看，本篇的價值其實不下於〈論新儒學中的經世理想〉或〈幽暗意識與民主傳統〉等論著。這篇重要論文至少反應兩種意義，首先，它給「五四學」指出了一個新的研究方向。其次，先生頭一次正式將「轉型時代」由晚清(1890-1911)，延伸至「五四」時代。

關於前者，「五四」研究在現代的進程中受到兩種限制：一是「五四學」的代表性研究者的「現代性」(modernity)視野。這種研究取徑將「五四」視為現代的事件——一種帶有激進反傳統主義與反帝國主義的社會行動，不認為與中國傳統思想內部有太多的牽涉。關於這方面的代表性看法，可參看廣為海內外所熟知的周策縱《五四運動史》(*The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*)，與後出的舒衡哲(Vera Schwarcz)《中國啓蒙運動：知識分子與五四遺產》(*The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919*)⁴⁶。周策縱《五四運動史》的涵蓋時間為1917至1921年，其重點雖然在具體描述1919年5月4日的「五四學生運動」事件，但基本上，本書主要在探討以完成國家獨立、個人解放和中國現代化三大目標之民初(1917-1921)思想與政治社會運動⁴⁷。舒衡哲於

45 張灝，〈形象與實質——再認五四思想〉，頁50-54。〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，頁132-136。

46 Chow Tse-tsung, *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China* (Stanford: Stanford University Press, 1967). Vera Schwarcz, *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919* (Berkeley: University of California Press, 1986).

47 Chow Tse-tsung, *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*, pp. 1, 358-359. 本書底本為周策縱先生於1948年辭去國民政府總統府主席侍從秘書工作、赴美留學，於1955年在University of Michigan (Ann Arbor)所完成的博士論文。1956年周先生轉往哈佛大學東亞研究所任職，利用六、七年時間，將論文改寫成目前我們看到的名著《五四運動史》。此書出版後，獲得西方學者與人士的重視，其讀者中包含了羅素夫人(Dora Black Russel)，而《大英百科全書》也因此增列了「五四運動」一條，

1986年出版的《中國啓蒙運動：知識分子與五四遺產》，是繼周策縱《五四運動史》後，有關民初「五四」啓蒙運動最完整與最全面的論著之一。作者主要凸顯兩點：第一、中國啓蒙運動的特殊性；第二、強調「學生代」（例如《新潮》派）所扮演的啓蒙角色及其在近代中國的持續影響性。

另一個是「左派史學」的「階級論」視野。這一派的研究取徑將「五四」視爲近代中國的開端。基本上，這是一種變形的「現代化理論」，將傳統與現代兩極化，將繁複的傳統簡化爲單一的整體。關於這方面的看法，可以舉華崗《五四運動史》爲代表⁴⁸。

〈形象與實質——再認五四思想〉則從「五四」思想領袖的思想內部出發，不僅探討他們從西方近代思想獲取的資源與特質，更深掘其傳統思想成分，以及這些思想成分對他們日後的社會行動所造成的影響。必須指出，先生不是一個傳統主義者，事實上他還曾批判過那些過份強調傳統主義對現代之影響的論點⁴⁹，認爲忽視「轉型時代」的重要特質——傳統與現代的雜揉，將無從理解那個時代思想的基本特徵。換言之，此文從晚清（或者更精確地說，從「轉型時代」）的視野來探討「五四」，是爲日漸衰頹與流於機械解釋的「五四學」，注入了活水，開啓了另一個「五四學」研究的契機。例如王德威先生在〈沒有晚清，何來五四——被壓抑的現代性〉中的主要論點，便是與張灝先生的見解相呼應⁵⁰。

（續）

由周氏執筆。參見蔡振念，〈海外傳經心事違——我所認識的周策縱先生〉，該文載諸刊行於美國的雜誌《大漢風》，第96期（1988.12），頁12-13。

48 例如他說：「五四運動是在俄國十月革命直接啟發下發生的，而第一次世界大戰爲其最近的孕育時期。五四運動的最大特點，就是中國人民革命從此成爲無產階級世界革命的同盟軍，而不再是資產階級世界革命的同盟軍，亦即中國革命的性質，由舊民主主義革命發展成爲新民主主義革命。」參見：華崗，《五四運動史》（上海：新文藝出版社，1953）。

49 例如他便曾批評過他的好友墨子刻（Thomas A. Metzger）過份強調宋明儒學裡的「道德理想主義」對近代中國知識分子的影響性。見張灝，〈傳統與近代中國知識份子〉，收於《幽暗意識與民主傳統》，頁179-181。

50 王德威說：「有關中國文學現代化的問題，近年已屢屢被提出討論。五四文學革命的典範意義，尤其引起眾多思辨。而其中最值得注意的，當是晚清文化的重新定位。傳

與此關連的，是本文的另一個重要意義：先生頭一次正式將「轉型時代」由晚清延伸至「五四」時代。在此之前，「轉型時代」通常是指1890至1911年之間的晚清時期，並未下延進入民國時期。1980年代，當他的研究旨趣由晚清轉入民初以後，「轉型時代」便由晚清的最後15年，延伸了10年左右，成為清末民初的25年期間。也就是，「轉型時代晚清說」發展成「轉型時代清末民初說」。他如此論道：

所謂轉型時代是指甲午至五四(1895-1920)大約25年的時間。在這一段時間裡，兩種思想危機開始湧現。一方面是民族救亡的危機意識。從甲午至五四，中國的政治秩序由一個大一統的帝國瓦解為軍閥的割據，國家名存而實亡。同時，外來的侵略在這二十五年間，也進入空前劇烈的階段；由以往間歇性列強侵略變成連續性的侵略。中國被瓜分成殖民地的危險，迫在眉睫⁵¹。

這裡，先生明確了「轉型時代」橫亘清末民初的理由，即是，「轉型時代」是由兩大危機意識所具體出來的。除了上頭引文中所提到的、容易理解的政治危機意識，另一個則為他所謂的與傳統有關的「取向危機」。

所謂「取向危機」是由三種危機意識所凝聚成的。最重要的危機意識乃導源於儒家傳統核心思想的解紐。此處的核心思想是指儒家價值觀的基本結構和以天人合一為本位的宇宙觀的思想組合。儘管在

(續)

統解釋新文學的『起源』，多以五四為依歸：胡適、魯迅、錢玄同等諸君子的努力，也被賦予開山宗師的地位。相對的，由晚清以迄民初的數十年文藝動盪，則被視為傳統逝去的尾聲，或西學東漸的先兆。過渡意義，大於一切。但在世紀末重審現代中國文學的來龍去脈，我們應可重識晚清時期的重要，以及其先於、甚至超過五四的開創性。」收於王德威，《如何現代，怎樣文學？》(台北：麥田，1998)，頁23。

51 張灝，〈形象與實質——再認五四思想〉，頁33-34。〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，頁116。

這核心結構解體之後，儒家的個別價值，如仁、義、禮、智和忠、孝、節、義，仍然有意無意地對行為有其影響力和控制性。但是由這些個別價值組成的基本價值模式如修身、經世、三綱等，則已受到嚴重的侵蝕而逐漸失去其威信與效用。這種思想解紐所產生最直接的後果是基本價值取向的動搖，間接的後果是文化認同取向和終極意義取向的失落⁵²。

作為理解「轉型時代」特徵之重要理論的「取向危機」(orientation crisis)概念，在1971年出版的英文著作《梁啟超與中國思想的過渡，1890-1907》一書裡，還未得到發展。但是到1987年出版的《中國知識份子的危機意識》中，則成為主要論旨(在本書裡，他是用“crisis of orientation order”此一字眼。我這裡採用“orientation crisis”，是精簡先生的詞彙，但意義是一樣的)⁵³。關於此一關鍵性理念的發展與意義，下文還會討論，但大體而言，先生關於「轉型時代」的「取向危機」觀念，在1980年代中期已經得到闡明。因此雖然他那時的精力主要是灌注在晚清思想的研究中，但一旦轉入民初的探討後，他發現此一解釋模式對作為「轉型時代」一部分的「五四」依然有效。

五、

至此，張灝先生「轉型時代」的理念大抵發展完備了，剩下的只是時間定限的修正而已。在這樣的背景下，我們終於在1994年看到他總結其有關「轉型時代」研究的意見、完整呈現對「轉型時代」正式看法之論文的出現：〈轉型時代在中國近現代思想史與文化史上的重要性〉(以下簡稱〈轉型時代〉)。

根據作者，「轉型時代」的深刻意義，在思想知識的傳播媒介以及思想內

52 張灝，〈形象與實質——再認五四思想〉，頁33-34。〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，頁116。

53 參看 Hao Chang, *Chinese Intellectual in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911*, p. 8.

容本身等兩方面起了鉅大變化。前者主要表現在兩點上：一、制度性傳播媒介的大量湧現：新式報刊雜誌、新式學校，及學會等；二、新的社群媒體，即現代知識階層(intelligentsia)的出現⁵⁴。後者也有兩個重要現象不容忽視：一、中國在「轉型時代」產生前所未有的取向危機；二、中國知識界與文化界逐漸形成一套新的思想論域(intellectual discourse)，深遠地影響了20世紀中國政治與思想的發展⁵⁵。

關於「制度性傳播媒介」的論點，上文已說明，在先生於1978年出版的〈晚清思想發展試論——幾個基本論點的提出與檢討〉一文⁵⁶，已充分表達過，這裡並無太多改變。至於「新的社群媒體」方面，指的是意見領袖角色由士紳轉為知識分子的變化。他指出，在中國傳統社會結構中，士紳與桑梓鄉土關係密切，為地方領導菁英；另一方面，他們也透過科舉之途而晉身國家官僚，與聞國事。但是到了「轉型時代」，由於科舉廢除與制度性傳播媒介大量湧現，新式知識份子開始出現，士紳的影響性逐漸沒落。與士紳保守安定的特質不同，新式知識分子多半脫離農村、寄寓於大城市。他們由於生存環境的變化，容易受到外來文化的衝擊，經常要掙扎徘徊於中西文化之間。職是之故，他們在文化認同上有強烈的游移性與曖昧性，成了中國社會中的游離分子、不安定的現象⁵⁷。

除了外部意義的「思想知識的傳播媒介」產生前所未有的變化，內部意義的思想內涵也發生鉅大變化：「取向危機」與新的思想論述。在〈轉型時代〉

54 張灝，〈轉型時代在中國近現代思想史與文化史上的重要性〉，《當代》，第101期(1994.9)，頁86。「知識階層」是我依照此一英文字詞“intelligentsia”的改譯，先生原先用的字眼是知識分子。按：“intelligentsia”其實是指「知識階層」的意思。必須指出的是，先生在後來出版的〈中國近代思想史的轉型時代〉一文中，便將“intelligentsia”的中譯詞由「知識分子」改為「知識階層」，該文刊載於香港的《二十一世紀》，1999年4月號，頁29。

55 張灝，〈轉型時代在中國近現代思想史與文化史上的重要性〉，頁86。

56 張灝，〈晚清思想發展試論——幾個基本論點的提出與檢討〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第7期(1978)。

57 張灝，〈轉型時代在中國近現代思想史與文化史上的重要性〉，頁88-89。

中，「取向危機」這個意義繁複的概念，首次得以中文做出具體與相對清晰的說明。先生分析道，「轉型時代」的「取向危機」包含三個面向：道德取向危機、文化認同危機，與意義取向危機。在1990年發表的〈形象與實質——再認五四思想〉那裡，「取向危機」觀念的曾經被精簡地描述⁵⁸，這裡則得到更為充分的說明。

張灝先生論道，所謂「道德取向危機」，是指維持中國傳統社會的儒家倫理體系，在「轉型時代」受到空前衝擊。他認為，儒家倫理有兩個重要支柱：以禮為樞紐的規範倫理，以及以仁為樞紐的德性倫理。屬於規範倫理意義的「三綱五常」價值系統，在清末民初所引進的西方民主、平等與自由等思潮衝擊下，遭受到徹底崩潰的命運。至於屬於德性倫理意義的「內聖外王」理想人格與實現「世界大同」為目的之理想社會建構（兩者主要彰顯於《大學》的「三綱領」與「八條目」）⁵⁹，其衝擊雖然不若規範倫理來得大，但也僅存形式，實質定義則已根本動搖，失去控制人心的力量⁶⁰。

至於「文化認同危機」，意指中國知識分子在「轉型時代」兩大潮流——帝國主義與民族主義——激盪下，產生的文化認同焦慮。一方面，中國知識分子在帝國主義之西方文化霸權的現實下，對自我文化無力有效面對西方挑戰，產生了挫折感與失落感。另一面，他們又在民族主義的激勵下，批判西方與反對歐美文化。中國近代知識份子這種「理智上接受西方文化，感情上仍然眷戀中國文化」（根據Joseph R. Levenson的說法），即是，既需要西方又反對西方的糾結現象，造成了這裡所謂的「文化認同危機」⁶¹。

最後是關於「意義取向危機」。這是指中國文化獨有的「天人合一」宇宙

58 張灝，〈形象與實質——再認五四思想〉，頁33-34。〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，頁116-117。

59 《大學》中的「三綱八目」是宋儒朱熹關於儒家理想人格「內聖外王」的論點。他認為「三綱」是「明明德、新民，止於至善」。而「八目」則是指「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國，平天下」。

60 張灝，〈轉型時代在中國近現代思想史與文化史上的重要性〉，頁90。

61 同上，頁91。

觀，在此一時期解體所帶來的危機。先生宣稱，中國文化同其他高級文化一樣，自「軸心時代」(Axial Age, 800-200B.C.)以來便自成一個意義系統(order of meaning)⁶²，其文化諸核心價值對於世界觀與人生觀，即宇宙人心等根本問題，自有獨特的闡述與解釋。但在西學的衝擊下，此一意義系統在「轉型時代」相繼解體⁶³。

「轉型時代」在思想內容的變化上，除了有「取向危機」的特徵外，另外值得注意的是，中國知識界與文化界隨著語言變化(即「去文言化」的發展)與思想變化(即激烈化的發展)的交互作用，逐漸形成一套新的思想論域。先生認為這一新的思想論域，主要是圍繞在危機意識而展開的。他指出，知識分子的危機意識，就結構而言，可以看出明顯的「三段式構造」：現實的憂患感、對美好未來的期盼，以及由黑暗邁向光明未來的途徑。

「現實的憂患感」是指自對現實之黑暗的感受——甲午以後，中國知識份子普遍察覺到，此一現實的黑暗，與傳統的社會與文化制度有密切關係。「對美好未來的期盼」，是指中國知識分子一方面對現狀悲觀不滿，另一方面，卻又對未來理想社會的實現，抱持著樂觀的憧憬。至於「由黑暗邁向光明未來的途徑」，是指晚清所出現的改革與革命兩條由「黑暗邁向光明」的不同途徑；中國知識分子普遍相信，意志與信心可以改變中國當下的悲慘現象，透過改革與革命，國家社會的命運是可以被改變的，光明的未來是可以被期待的。⁶⁴

在這篇宏觀的論文中，先生正式提出「轉型時代三十年說」，將「轉型時代」由先前的清末民初的二十五年，向下延伸五年成爲三十年，修正了先前的「轉型時代二十五年說」。他宣稱：

所謂轉型時代，是指1895年至1920年代初期前後大約三十年的時間。這是中國的思想文化由傳統過渡到現代，是承先啟後的關鍵時

62 關於「軸心時代」的理念與影響，請參看張灝，〈世界人文傳統中的軸心時代〉，收於《時代的探索》，頁1-26。

63 張灝，〈轉型時代在中國近現代思想史與文化史上的重要性〉，頁91。

64 同上，頁91-93。

代⁶⁵。

雖然這裡還未具體說出「轉型時代」的時間下限為1925年，而只是模糊地說「1920年代初期前後」，但按照「前後大約三十年的時間」推算，先生的意思的確是指向1925年這個日期。必須指出的是，「轉型時代三十年說」其實在前一年(1993)發表於香港的〈中國近代轉型時期的民主觀念〉一文裡，已經出現過了。在那裡他說：「所謂轉型時代是指1895年至1925年代前後大約三十年的時間。這是由傳統過渡到現代思潮承先啟後的關鍵時期」⁶⁶。關於「轉型時代」的時間定限，1994年的〈轉型時代〉一文，顯然是確認1993年〈中國近代轉型時期的民主觀念〉裡的想法，儘管先生對此改變並未做出特別的聲明。

「轉型時代三十年說」是否自1994年〈轉型時代〉完成後，便從此確立了？恐怕還不是。我們看先生五年後於香港《二十一世紀》上發表的、與本文語義結構接近的〈中國近代思想史的轉型時代〉(1999)一文時，便可以發現他對「轉型時代」下限還未做出最後確認：

所謂轉型時代，是指1895～1920年初期前後大約二十五年的時間，這是中國的思想文化由傳統過渡到現代、承先啟後的關鍵時代⁶⁷。

此處明顯地將「轉型時代」的下限再次拉回先前所說的「轉型時代二十五年」。那麼，「轉型時代三十年說」到底何時才定調？根據我初步的觀察，應該是在2003年出版的〈轉型時代中國烏托邦主義的興起〉一文裡。他說：

本文烏托邦一詞用得很寬泛，它是指一種以完美主義的理想來憧憬與期待未來的社會。準此而論，烏托邦意識在中國現代知識分子之

65 同上，頁86。

66 張灝，〈中國近代轉型時期的民主觀念〉，《二十一世紀》，1993年8月號，頁11-18。

67 同上，頁29。

間是相當的普遍，它在二十世紀中國主要思想流派中亦有重要地位。本文旨在探尋烏托邦主義在轉型時代(1895-1925)興起的過程，因為現代中國政治思想的發展都植根於這段時期⁶⁸。

因此，在隔年(2004)由聯經出版公司(台北)所出版的論文集《時代的探索》裡，「轉型時代三十年說」遂告確立，文集裡先生較早期的「轉型時代二十五年說」，陸續修訂為1895至1925年的「轉型時代三十年」⁶⁹。

六、

總結地看，張灝先生的「轉型時代」概念，至少經過四期的發展，有過四重轉折。

第一期是將「轉型時代」定義為辛亥之前的中華帝國最後二十年左右，即是1890年至1911年，代表性著作是《梁啟超與中國思想的過渡，1890-1907》(1971)。第二期是正式確立1895年的甲午戰爭(或者更精確地說，甲午戰敗)為「轉型時代」的起點，「轉型時代」的概念由1890年至1911年修正為1895年至1911年，在這方面，代表性的作品是〈晚清思想發展試論——幾個基本論點的提出與檢討〉(1978)。

第三期是「轉型時代二十五年說」的出現，「轉型時代」由晚清延伸進入民初，由甲午到「五四」——1895年至1920年，代表性的作品是〈形象與實質——再認五四思想〉(1990)。最後，第四期是正式確立「轉型時代三十年說」，「轉型時代」定義為1895年至1925年，代表性的作品是收錄在《時代的探索》中的論文(若干先前發表過的論文，在此書中，多將「轉型時代」的下限由1920年修正為1925年)。

68 張灝，〈轉型時代中國烏托邦主義的興起〉，《新史學》，第14卷第2期(2003.6)，頁1。

69 這些修訂並非完美無缺，有些地方還是漏掉更正。例如〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉中談到「轉型時代」，便仍然是用「轉型時代二十五年說」，見《時代的探索》，頁116。

就時代劃分而言，第一、二期可以歸類為「轉型時代晚清說」，第三、四期則是向下延伸進入民初的「五四」時期，成為「轉型時代晚清民初說」。

① 黃一農，《中國清季時局——〈清史稿〉》，（上海：上海古籍出版社，1997年），頁100。
 ② 黃一農，《中國清季時局——〈清史稿〉》，（上海：上海古籍出版社，1997年），頁100。
 ③ 黃一農，《中國清季時局——〈清史稿〉》，（上海：上海古籍出版社，1997年），頁100。
 ④ 黃一農，《中國清季時局——〈清史稿〉》，（上海：上海古籍出版社，1997年），頁100。

中國近代思想史的轉型時代

2007年12月初版

定價：新臺幣580元

有著作權・翻印必究

Printed in Taiwan.

著者 王汎森等

總經銷 聯經出版事業股份有限公司

台北市忠孝東路四段555號

編輯部地址：台北市忠孝東路四段561號4樓

叢書主編電話：(02)27634300轉5226

發行所：台北縣新店市寶橋路235巷6弄5號7樓

電話：(02)29133656

台北忠孝門市：台北市忠孝東路四段561號1樓

電話：(02)27683708

台北新生門市：台北市新生南路三段94號

電話：(02)23620308

台中門市：台中市健行路321號

電話：(04)22371234 ext. 5

高雄門市：高雄市成功一路363號

電話：(07)2211234 ext. 5

郵政劃撥帳戶第0100559-3號

郵撥電話：27683708

印刷者 世和印製企業有限公司

叢書主編 沙淑芬

校對 方策

封面設計 蔡婕岑

行政院新聞局出版事業登記證局版臺業字第0130號

本書如有缺頁，破損，倒裝請寄回發行所更換。

ISBN 978-957-08-3222-8 (平裝)

聯經網址：www.linkingbooks.com.tw

電子信箱：linking@udngroup.com

國家圖書館出版品預行編目資料

中國近代思想史的轉型時代/

王汎森等著. 初版. 臺北市: 聯經總經銷.

2007年12月(民96)

544面; 17×23公分.

ISBN 978-957-08-3222-8 (平裝)

1. 學術思想 2. 近代哲學 3. 中國

112.707

96023249

本書簡介

張灝院士在〈中國近代思想史的轉型時代〉等文章中指出：1895至1925年是近代思想史的轉型時代；在思想知識的傳播媒介或是思想內容方面，皆有突破性的劇變。就前者而言，報刊雜誌、新式學校、學會等制度性的傳播媒介大量湧現，同時新的社群媒體——「知識階層」(intelligentsia) 出現了。在思想內容方面，除了有文化取向危機，同時也產生新的思想論域 (intellectual discourse)。本書是從上述的框架及議題出發，請各相關領域的專家，就個別論題進行探討，希望比較全面地呈現近代思想轉型期的複雜風貌。

聯經網址：

www.linkingbooks.com.tw



- 李仁淵：思想轉型時期的傳播媒介——清末民初的報刊與新式出版業
- 沙培德：啓蒙「新史學」——轉型期中的中國歷史教科書
- 孫慧敏：「新式學校」觀念的形成及影響
- 范廣欣：從鄭觀應到盛宣懷——轉型時代中國大學理念走向成熟
- 許紀霖：重建社會重心——現代中國的「知識人社會」
- 王汎森：從新民到新人——近代思想中的「自我」與「政治」
- 葛兆光：孔教、佛教抑或耶教——1900年前後中國的心理危機與宗教興趣
- 沈國威：時代的轉型與日本途徑
- 羅志田：理想與現實——清季民初世界主義與民族主義的關聯互動
- 王東杰：「反求諸己」——晚清進化觀與中國傳統思想取向(1895-1905)
- 黃克武：近代中國轉型時代的民主觀念
- 陳平原：有聲的中國——「演說」與近現代中國文章變革
- 陳建華：1920年代「新」、「舊」文學之爭與文學公共空間的轉型——以文學雜誌「通信」與「談話會」欄目為例
- 潘光哲：中國近代「轉型時代」的「地理想像」(1895-1925)
- 丘為君：轉型時代——理念的形成、意義，與時間定限

ISBN 978-957-08-3222-8



9 789570 832228