

香港中文大學中國文化研究所  
當代中國文化研究中心專刊(九)

# 觀念史研究： 中國現代重要政治術語的形成

金觀濤、劉青峰 著



## 致 謝

在本論文集即將付印之際，我們感慨萬千。雖然，這是十年來我們用「中國近現代思想史專業數據庫」(1830-1930) (以下簡稱「數據庫」) 研究中國近現代史觀念演變的主要論文的匯編，但是，正如我們在不同場合多次說過的那樣，這是一項探索性很強的研究工作，如果沒有研究經費的持續投入，如果沒有在不同時期、由不同人員組成的研究小組的共同努力，這一論文集的結集出版幾乎是不可能的。因此，我們以下的感謝，篇幅雖然已經相當長，但仍可能有缺漏。

首先，要感謝資助如下一系列研究計劃的機構：1997年香港研究資助局 (RGC) 資助的：“A Quantitative Study of the Formation of Certain Modern Chinese Political Concepts (CUHK4001/97H)”；2000年蔣經國國際學術交流基金會資助的：“An Intellectual Historical Study on the Origins and Development of Liberalism in Modern China, 1736-1927 (RG018-D-99)”；2002年4月香港中文大學資助的：“Data Mining for the Quantitative Database of La Jeunesse: Research of the Interactions between the Changes in Political Concepts and Important Incidents during the New Culture Movement”；2002年香港研究資助局資助的：“A Quantitative Study of China’s Selective Absorption of Modern Western Ideas and the Origins of Certain Key Concepts (1840-1915) (CUHK4006/02H)”；2004年蔣經國國際學術交流基金會資助的：“Confucian Traditions and Politico-cultural Transformation of China, Japan and Korean in the Nineteenth Century: A Comparative Study (RG019-P-03)”；2004年香港中文大學Direct Grant for Research (2004-2005) 資助的：“The Formation and Transformation of Chinese Nationalism in the Perspective of History of Ideas (1840-1924)”；特別是2006年香港研究資助局資助為期兩年的：“A Computer-Aided Quantitative Study of the Interaction between Social Events and the Transformation of Modern Chinese Political Concepts (1830-1924) (CUHK4554/06H)”，本論文集可以說是這項研究計劃的最後成果。這幾個研究計劃均由金觀濤擔任研究主持人 (principal investigator)、劉青峰作為主要合作者；此外，先後參與這幾個課題的合作者還有：



上海社會科學院熊月之教授、日本關西大學沈國威教授、台灣國立暨南大學周昌龍教授、台灣中央研究院近代史研究所張壽安教授、日本京都大學森時彥教授、韓國延世大學白永瑞教授。在此，我們要再次感謝上述資助機構的持續資助和合作者的無私奉獻。

1997年得到香港研究資助局資助後，我們旋即與復旦大學歷史系章清教授組成研究小組，展開了第一階段的研究。我們選擇了新文化運動中最具代表性的思想流派、團體或政黨的十二種雜誌，按統一規格，對每個期刊作出規範性意義分析。當時，復旦大學歷史系的師生擔任期刊研究的人員包括：張謙《甲寅》，孫青《新潮》，唐雲松《每週評論》，汪乾明《嚮導週報》，章紅《建設》，黎建軍《星期評論》，金燕《少年中國》，趙文斌《努力週報》，孫青、曲偉《現代評論》，楚永全《解放與改造》，苑學武《醒獅》；在香港中文大學，則是由當代中國文化研究中心的戚立煌先生和吳嘉儀小姐承擔《新青年》的分析。在這一階段，除周成海先生、屈大成先生曾短期參加過查證文獻外，黃庭鈺小姐繼吳嘉儀小姐成為得力的研究助理。除了感謝以上所有早期參與研究計劃的人員外，還特別要說一下戚立煌先生。戚先生長期在中國大陸從事文史研究工作，退休後來到香港，主動申請參與我們的研究計劃。當時，「數據庫」尚未建或初建尚未可使用，他以深厚的文史功力和認真負責的精神，帶領研究小組中的年輕同事，用傳統方法一絲不苟地分析例句。讀者可以在本論文集看到，差不多每種關於《新青年》的分析統計，都是由他做出的。2005年，近70歲的戚先生依然是中大籃球隊的活躍成員，但卻因一次醫療事故而去世，令我們深感意外和痛心。

在完成了第一階段的研究後，我們意識到，基於個別研究者的分析，研究結果總是會出現個體性差異。為了使觀念史研究有更可靠的基礎，我們意識到必須要依靠全文錄入電子文本作為分析對象，因此，必須建立電腦數據庫。2001年初，劉青峰開始策劃建立「數據庫」；當時，我們尚不清楚這是一個多麼龐大的系統工程。但是，十分幸運，我們在以下三方面都得到富有成效的支持與配合。

先說系統設計。2001年決定建立「數據庫」時，恰好北京工業大學電腦學者孟大志教授在中國文化研究所參與古文獻電子計劃，「數據庫」最早的設計構思就是與他商議決定的；他的學生張丙奇先生和陸薇小姐則承擔了編寫程式的工作。由於當時估計「數據庫」所收文獻最多不過是幾千萬字，到2003年，這一初始設計就很不適用了，查詢速度和文獻導入都出現問題，系統設計遂成為計劃實施的瓶頸。恰好，這年夏天我們結識了合肥中國科技大學年輕的黃勇和黃磊兄弟。從那時至今，黃勇先生就成為「數據庫」系統的總設計師。黃勇先生有豐富的電腦應用程式設計經驗，但要了解並按

照史學研究者的需要來編程，對他來說也具有很大的挑戰性。從那時起，黃勇先生負責重新設計並不斷改進系統的各項功能，以及解決系統運作中發生的各種故障。中國文化研究所的電腦技術員李潔兒小姐，也在系統設計的各個階段，一直熱情協助我們解決技術溝通、測試等問題，默默做出奉獻。

再說入庫文獻的選擇。1999年夏，吳通福先生作為金觀濤和中文大學哲學系合帶的博士研究生來到中大。1970年代出生的人中，他是一個極之少見的、自小就熟讀傳統經典並對明清儒學文獻十分熟悉的年輕人。2001年，建庫工程啟動後，由通福負責文獻收集和標引是再恰當不過的了。在決定第一批約七百萬字入庫文獻目錄時，復旦大學朱維錚教授和姜義華教授也分別提供了寶貴意見。2002年通福順利通過博士論文答辯後，又留中國文化研究所工作兩年，擔任研究助理和博士後研究員。2004年夏，吳通福博士到江西財經大學就任教職，仍繼續參與文獻收集和分析工作。也就是在這年春天，一個偶然的機會下我們結識了魚宏亮博士。魚博士是在北京大學歷史系修讀古代文獻專業的，令我們意外的是，一般說來，選擇這一專業的人不會對高科技感興趣，但魚博士恰恰是一個例外。2004年夏天起，宏亮以他在古文獻和電腦數據庫兩方面的知識，參與建庫工程，成為研究團隊的重要成員，負責文獻與系統管理兩方面的工作。在黃勇與宏亮的很好配合下，系統功能做出兩次大幅度改進。

在建庫工程中，除了系統設計和文獻收集處理外，還有大量瑣碎繁雜的行政事務，如與分散在不同城市的合作者或機構、公司之間簽訂並履行合約，保持日常聯絡，大量來往數據、圖片文檔的收發驗收及管理，課題報告的準備和總結等等。這些事務，先後由當代中國文化研究中心的黃庭鈺小姐、陳美真小姐、葉子菁小姐擔當管理。她們的敬業和認真細心的工作態度，保證了建庫工程的順利進行。此外，林立偉先生以他良好的中英文訓練，協助做了大量翻譯工作；增田真結子小姐曾協助了日籍文獻的調研；林翠盈小姐、陳露君小姐則在文秘方面作出支援。除葉子菁小姐至今仍擔任「數據庫」的行政管理工作以外，我們沒有忘記並感謝以上幾位已先後轉職的同事。

2006年9月，最新一個研究計劃展開之時，我們就決定利用擴大至一億兩千萬字的「數據庫」來驗證並重新檢視早期和中期發表的論文；同時還要運用「數據庫」，對我們已做過的中國近現代十大觀念研究所涉及的近一百個政治術語做一簡單整理。這兩項工作，不僅是出於完成本課題的需要，也是用我們初步總結出的方法論，對我們自己的研究工作作出驗證。一年來，高超群先生和魚宏亮博士與我們組成研究小組，投入了這一艱鉅的挑戰。超群負責做例句分析和統計，他每天要面對並處理從「數據庫」中

提取的數千甚或上萬條含關鍵詞的例句；宏亮除了日常文獻和系統管理工作外，每當發現問題，就要及時利用「數據庫」或從原始文獻中查找解決。他們日復一日地從事這種枯燥、但又是最基本的分析整理數據工作，使得我們可以在此基礎上重新改寫這些論文。與此同時，超群還完成了九十餘個相關政治術語詞意分析的編寫，作為本論文集的附錄二。

最後，本論文集的編輯出版，還要特別感謝當代中國文化研究中心的其他幾位同事。由於本論文集涉及的文獻量相當大，圖表也很多，校對、編輯和排版工作量就非一般文章了。每當我們改定一篇文稿，就由朱敏翎小姐、張志偉先生細心編輯，再由張素芬女士一絲不苟地排版製圖。用這種流水作業方式，他們在編輯《二十一世紀》每期稿件之餘，完成了本論文集的編排。因此，可以說，這本論文集不僅是我們在當代中國文化研究中心工作時期與合作者的研究心得，也同時凝結着我們對先後與我們共事的同事之間相處的美好記憶。

金觀濤、劉青峰

2008年4月於香港中文大學

# 目 錄

致謝 .....	ix
導論：為甚麼從思想史轉向觀念史？ .....	1
<b>上篇：理論探索 .....</b>	<b>25</b>
一 「天理」、「公理」和「真理」 ——中國文化合理性論證以及正當性標準的思想史研究 .....	27
二 試論儒學式公共空間 ——中國社會現代轉型的思想史研究 .....	69
<b>中篇：觀念變遷和術語 .....</b>	<b>97</b>
三 近代中國權利觀念的起源和演變 .....	99
四 中國個人觀念的起源、演變及其形態初探 .....	147
五 從「群」到「社會」、「社會主義」 ——中國近代公共領域變遷的思想史研究 .....	175
六 從「天下」、「萬國」到「世界」 ——兼談中國民族主義的起源 .....	221
七 從「共和」到「民主」 ——中國對西方現代政治觀念的選擇性吸收和重構 .....	247
八 從「富強」、「經世」到「經濟」 ——社會組織原則變化的思想史研究 .....	283
九 從「格物致知」到「科學」、「生產力」 ——知識體系和文化關係的思想史研究 .....	319
十 革命觀念在中國的起源和演變 .....	357

下篇：方法論 .....	391
十一 五四《新青年》知識群體為何放棄「自由主義」？ ——重大事件與觀念變遷互動之研究 .....	393
十二 「科舉」和「科學」 ——重大社會事件和觀念轉化的案例研究 .....	411
十三 歷史的真實性 ——試論數據庫新方法在歷史研究的應用 .....	425
附錄一 「中國近現代思想史專業數據庫」(1830—1930) 文獻目錄 .....	463
附錄二 百個現代政治術語詞意彙編 .....	479
附錄三 有關統計分析的討論 .....	573
附錄四 導論及各篇文章的英文摘要 (English Abstract) .....	577
參考書目 .....	589

# 圖表目錄

圖1.1	「公理」、「公例」的使用次數(1860-1915)	54
圖1.2	「公理」+「公例」及「真理」的使用次數(1860-1930)	62
圖2.1	「國民」、「個人」在中國政治文化中的湧現(1898-1915)	82
圖2.2	「經濟」、「立憲」和「共和」的使用次數(1860-1915)	85
圖3.1	「權」、「權利」的使用次數(1864-1915)	112
圖3.2	「利權」、「權利」的使用次數(1864-1915)	114
圖3.3	「權利」、「個人」的使用次數(1864-1915)	127
圖3.4	「權利」、「義務」的使用次數(1864-1915)	130
圖3.5	《新青年》中個人、群體和國家「權利」的使用次數	141
圖5.1	「群」、「社會」的使用次數(1860-1915)	190
圖5.2	清末知識份子政治性社團成立年代分布(1895-1911)	205
圖6.1	「天下」、「民族」和「國家」的使用次數(1860-1915)	237
圖6.2	「萬國」、「世界」和「國際」的使用次數(1860-1915)	241
圖6.3	「世界」、「世紀」的使用次數(1860-1915)	243
圖7.1	「民主」、「民政」的使用次數(1864-1915)	257
圖7.2	「民主」、「共和」的使用次數(1864-1925)	263
圖7.3	《新青年》中「共和」、「民主」的使用次數	272
圖7.4	《新青年》中「民主」、「民治」和「德謨克拉西」的使用次數	278
圖8.1	「富強」、「經世」和「經濟」的使用次數(1860-1915)	299
圖8.2	《新青年》中「經濟」、「社會」、「階級」、「社會主義」和「帝國主義」的使用次數	310
圖9.1	「博物」、「格致」的使用次數(1860-1895)	328
圖9.2	「科學」取代「格致」的歷程(1894-1915)	335
圖9.3	《新青年》中「技術」、「製造」、「工業」和「生產力」的使用次數	355

圖10.1	「革命」在中國傳統文化中的意義結構 .....	359
圖10.2	「革命」及「維新」(含「改革」、「改良」)的使用次數(1890-1926) .....	374
圖10.3	「革命」、「平等」和「獨立」的使用次數(1890-1927) .....	378
圖11.1	《新青年》中「世界大戰」、「法國大革命」、「十月革命」、「華盛頓會議」 和「巴黎和會」的使用次數 .....	400
圖12.1	「學校」、「學堂」的使用次數(1860-1924) .....	418
圖13.1	客體不能獨立於主體存在時的主客觀關係 .....	428
圖14.1	「國民」、「個人」各年萬字中的使用次數(1898-1915) .....	575
表1.1	漢代和漢代以前文獻中「理」字的典型用法 .....	33
表1.2	漢代和漢代以前文獻中「理」字的意義分類統計 .....	35
表1.3	《莊子注》和《四書章句集注》中「理」字的用法 .....	38
表1.4	《佐治芻言》中「理」字的用法 .....	45
表1.5	《新青年》等五種雜誌中「公理」的意義分類統計 .....	57
表1.6	《新青年》等五種雜誌中「公例」的意義分類統計 .....	59
表1.7	《新青年》等五種雜誌中「真理」的意義分類統計 .....	61
表1.8	《新青年》等五種雜誌中「理性」的意義分類統計 .....	65
表2.1	自漢至清中葉十三種文獻中「公」字的不同含義及使用次數 .....	77
表3.1	道德化程度及其相應的觀念和觀念系統 .....	106
表3.2	《鹽鐵論》中「權利」的用法 .....	107
表3.3	《萬國公法》中「權利」的用法 .....	109
表3.4	「權利」、「利權」的用法(1883-1900) .....	113
表3.5	「權利」的用法(1901-1911) .....	120
表3.6	《新青年》中「權利」的意義 .....	134
表4.1	「個人」的意義分類統計(1898-1915) .....	156
表4.2	「個人」、「國民」和「個人主義」的用法(1900-1915) .....	158
表4.3	《新青年》中「個人」的意義分類統計 .....	167
表5.1	「群」在古代文獻中的用法 .....	186
表5.2	「群」在古代文獻中的意義分類統計 .....	187
表5.3	《辛亥革命前十年間時論選集》中「群」、「社會」的用法(1901-1904) .....	192

表5.4	《新青年》中「社會」、「社會主義」的使用次數 .....	213
表5.5	《新青年》中「社會主義」的詞義類別及評價 .....	214
表7.1	「民主」的意義分類統計 (1864-1915) .....	253
表7.2	《新青年》中「民主」及其相關詞彙的意義分類統計 .....	277
表7.3	《新青年》作者使用「民主」及其相關詞彙時的價值取向 .....	280
表8.1	四種清代經世文編中「自強」、「富強」、「經濟」和「生計」的 使用次數及典型例句 .....	294
表8.2	《新青年》中「經濟」的意義分類統計 .....	308
表9.1	1910年梁啟超對「常識」和「專門學識」的區分 .....	340
表9.2	《辛亥革命前十年間時論選集》中「常識」的用法 .....	344
表9.3	《新青年》中「常識」的用法 .....	345
表9.4	《新青年》中「科學」的詞意變化 .....	352
表10.1	二十五史和十三經中「革命」的用法舉隅 .....	359
表10.2	「革命」的意義分類統計 (1896-1911) .....	366
表10.3	《新青年》中「革命」的意義分類統計 .....	381
表11.1	《新青年》中所提及的十一項大事 .....	398
表14.1	「中國近現代思想史專業數據庫」(1830-1930) 各年文獻字數 .....	576



# 導論：為甚麼從思想史轉向觀念史？

如果思想史需要接受經驗的檢驗，那麼便只能以觀念史作為自己的基礎。甚麼是觀念？觀念史研究方法和思想史有甚麼不同？本論文集力圖通過對中國當代觀念形成的考察來表達如下信念：我們正在穿過語言的叢林，抓住歷史洪流中變遷的思想。

## 一 破碎的萬花筒：中國當代思想之謎

今天中國人有一種不知往何處去的文化迷惘，造成文化失落的重要原因是我們不知道自己從哪裏來。我們要理解中國當代思想狀況，就必須去研究其形成過程。然而，當代中國文化的獨特性卻在於：它是一系列意識形態變遷及解構的產物。今日盛行的價值系統，本是建立在1980年代啟蒙思想及其退潮之上；而80年代啟蒙運動的興起，則源於對二十世紀革命意識形態的批判和反思，它又是1970年代毛澤東思想解構的結果。回顧二十世紀中國，自鄒容吹響革命號角拉開歷史幃幕，革命意識形態足足統治中國達八十年之久。中國經歷了「國民革命」、「共產主義革命」和「無產階級文化大革命」後，革命意識形態終於解體。今天的年輕人，對爺爺輩經歷共產主義理想幻滅的痛苦，對父輩經歷階級鬥爭和文革後的沉痛反思，已毫無感覺。大多數年輕人或滿足於專業追求，或沉浸在消費社會中尋求刺激，再沒有歷史的沉重包袱。確實，當一個龐大、長期籠罩一切社會生活領域的思想體系解體時，在社會對思想的普遍冷漠中，人們已沒有興趣去關注思想文化如何暗中變遷及其整體結構瓦解後的殘存形態。

對於上述過程，思想史研究者常有「城頭變幻大王旗」的感慨；而我們則更喜歡用打爛的萬花筒作比喻。兒童時看萬花筒，每轉一個角度，就會出現千變萬化、色彩斑斕的圖案；如果打碎萬花筒，倒出來的是一堆有色碎片。當革命意識形態有效時，正如巨型萬花筒在轉動，圖景氣象萬千，不斷組合出魅力世界。告別革命意識形態正如

萬花筒被打碎，魅力世界消失了，人們對價值理念完全失去興趣。但作為思想史研究者，卻必須去考察萬花筒中的景象是如何出現的。萬花筒中的圖像雖然有趣，卻是由一些固定的碎片組合而成的。沒有這些碎片，就不可能建構意識形態，亦不會發生意識形態的迅速變遷。要理解革命意識形態解體後的思想形態，最可行的方法是考察那些組成思想體系的基本要素，即那些經歷了一次又一次意識形態建構和解構、仍然存在而且相對穩定的思想碎片。在中國當代文化中確實有這樣的東西嗎？如果存在，它又是甚麼呢？

我們發現，這些作為意識形態瓦解後的思想碎片不僅存在，而且其形態是相當穩定的，只是人們熟視無睹、習以為常罷了。它們就是當代中國人用於理解現代世界和社會的基本觀念。意識形態是建立在一組基本觀念之上的思想系統，正是這些基本觀念建構了二十世紀國、共兩黨不同的意識形態，並在1920年代以後指導着中國人的大規模社會實踐；而意識形態的解體，並不意味着組成系統的基本觀念的消失。舉幾個例子。「告別革命」的說法，只不過反映出革命在現實生活中的重要性（它在人們心目中所佔的地位）發生巨大變化（這是革命意識形態解構的結果）；但革命觀念（對革命是甚麼的理解）本身，在今日與二十世紀上半葉的差別並不大。其他中國人熟悉的觀念，如個人、權利、社會等，也不是如此麼？

也就是說，意識形態的解體，使得對某種觀念在當下的價值評判（重要性）可能發生一百八十度大轉變，但對該觀念的核心意義和功能的理解並沒有隨之而大變。意識形態的解體，在很多時候只是觀念之間關係的變化。以科學觀念來看，今天中國領導人講的科學發展觀，是用科學來論證經濟發展的正當性，這與馬列主義和毛澤東思想用科學來論證革命的正當性，與1920年代新知識份子建立科學的人生觀相比較，變化的只是科學論證的對象，而不是對科學本身是甚麼以及對它的功能的理解。也就是說，上述種種重要觀念的核心價值和功能，從新文化運動到今天仍保持了它們的相對穩定性。

總之，意識形態作為社會制度正當性基礎以及指導社會行動的綱領，是建立在一組普遍觀念之上的。意識形態的解構，意味着其整體意義的消失（當然有時也包括某些觀念的變化），但其組成要素大多仍然存在。嚴格地講，所謂觀念系統的解體，只是組成意識形態的基本觀念的重要性排序和它們之間的關係的變化，以及用這種關係來論證的意義系統之消失。作為其組成要素的觀念則被游離出來，繼續在生活中起重要作用。為了認識意識形態的形成，以及其解構後的中國當代思想狀況，就有必要研究這些觀念碎片。這樣，我們就必須實現研究視野的轉換——這就是從思想史轉向觀念史。

## 二 觀念是甚麼？

顧名思義，所謂觀念史就是去研究一個個觀念的出現以及其意義演變過程。但是觀念 (idea) 又是甚麼呢？「觀念」一詞最早源於希臘的「觀看」和「理解」，在西方十五世紀就用該詞表達事物和價值的理想類型 (ideal type)，也指人對事物形態外觀之認識；十七世紀後涉及構思過程。<sup>1</sup> 其實，只要驅除西方柏拉圖主義 (Platonism) 和德國觀念論 (German Idealism) 給它蒙上的神秘外衣，「觀念」並不難定義。簡單說來，觀念是指人用某一個 (或幾個) 關鍵詞所表達的思想。細一點講，觀念可以用關鍵詞或含關鍵詞的句子來表達。人們通過它們來表達某種意義，進行思考、會話和寫作文本，並與他人溝通，使其社會化，形成公認的普遍意義，並建立複雜的言說和思想體系。

一旦觀念實現社會化，就可以和社會行動聯繫起來。我們知道，任何社會行動都涉及普遍目的的合成，需要眾人進行價值和手段的溝通。沒有普遍觀念，由個人的行動組織成社會行動是不可思議的。弗耶利 (Fouillé) 曾這樣描述觀念與社會行動的關係，他說：觀念是「我們的感覺和衝動所呈現出的知覺形式；每個觀念不僅涵蓋一種智力行為，而且涵蓋知覺和意志的某種特定的方向。因此，對於社會亦如對於個體一樣，每個觀念均為一種力量，這種力量愈加趨向於實現其自身的目的」。<sup>2</sup> 這裏，講的正是普遍觀念在組織、協調各種人實現自己目的 (行動之動機) 方面不可缺少的功能。在某種意義上講，社會行動可以視為觀念的實現。

綜上所述，我們可以從如下兩個層面進一步明確「觀念」的定義。第一，因為觀念是用固定的關鍵詞表達的思想，它比思想更確定，可以具有更明確的價值方向。與觀念相比，思想顯得較為抽象、含混，它可以純粹是思想者的體驗和沉思默想；觀念則必須是可以用相應關鍵詞或含該詞的句子來表達。因此，任何觀念的起源、社會化和演化，也就是表達該觀念的相應關鍵詞的起源、傳播和意義變化。當然，思想亦離不開語言，但它和語言 (特別是關鍵詞) 的關係遠不如觀念明確簡單。以往，思想史研究主要是以某一人物、某一著作或某一流派的分析為基礎；而且，因思想和語言之間的關係不那麼明確，不同的研究者對同一文本的分析，往往會得出相差很大的結論。觀

1 威廉士 (Raymond Williams) 著，劉建基譯：《關鍵詞：文化與社會的詞彙》(台北：巨流圖書公司，2003)，頁167。

2 轉引自伯瑞 (John B. Bury) 著，范祥燾譯：《進步的觀念》(上海：上海三聯書店，2005)，頁1。

念則不同，它在社會化後具有普遍意義的確定性。正因為如此，人們可以憑藉若干觀念建立社會化的意識形態。

第二，因觀念比思想具有更明確的價值(行動)方向，它和社會行動的關係往往比思想更直接。很多社會行動如革命、改良、立憲、啟蒙，可以視為以某一個或幾個觀念指導下產生的。或者說，在社會行動中，觀念是可以事先被行動者想像(在心裏預演或計劃)或事後被理解的，因此，有不少觀念可以視為社會行動的組成部分。

一旦搞清「觀念」的定義，我們就可以討論它和意識形態的關係了。在政治思想研究中，通常把社會制度正當性的根據和指導社會行動的思想體系稱為「意識形態」。人類生活中的社會行動十分龐雜，而要將各種社會行動互相協調，組織成整體的改造社會的行動，其前提是需要把各種不同的社會行動的觀念整合起來，互相協調，形成某種具有整體結構的觀念系統。這種觀念系統，就是意識形態。具有整體結構的意識形態，可以指向更高層次的目標，轉化為大規模改造社會的行動。只有在這一角度來看，才能理解意識形態的形成，以及它和改造社會的社會行動之間的關係。

由此可見，觀念是組成思想體系(意識形態)的基本要素。這一點，甚至可以在「意識形態」的詞源上得到證明。從構詞法上看，「意識形態」(ideology)這個詞的本意就是觀念學，即和觀念系統形成或有關觀念推演邏輯的學問。這樣一來，研究某種政治意識形態，便首先需要剖析該意識形態是由哪些基本觀念構築而成的。此後，還需要認識該意識形態中各種觀念之間獨特的關聯方式，也就是理解意識形態的內容和結構以及其正當性論證模式。而意識形態的解體，亦意味着組成它的各種觀念游離出來，成為各自獨立的碎片。

眾所周知，中國人是在新文化運動後期接受馬列主義，進而將馬列主義中國化，後來演變成毛澤東思想。1976年毛澤東去世、文化大革命結束，毛澤東思想開始解體。只有了解當年中國人是憑藉着哪些重要觀念，來建構馬列主義、毛澤東思想這些中國現代意識形態，才能理解這些意識形態的變遷及其解構以後的中國思想狀態。那麼，組成這些意識形態的主要觀念是甚麼呢？不同的人可能有不同的說法，但我們認為，下列觀念是中國現代政治思想的最基本要素，它們包括：科學、民主、真理、進步、社會、權利、個人、經濟、民族、世界、國家、階級、革命、改良、立憲等等。困難的是我們如何在流變的大千世界中把握它們，特別是這些觀念如何起源、演變，並在最後可以互相整合，形成宏大的革命意識形態？

### 三 關鍵詞研究和數據庫方法

我們認為，觀念作為意識形態的組成要素，比意識形態更基本。這樣，只有釐清觀念的起源，才能理解意識形態的形成和演變。觀念作為用關鍵詞表達的可社會化的思想，研究其形成，就必須去探討表達該觀念的關鍵詞的出現，並分析其在不同時期的意義。這是一項相當基礎性的經驗研究。在以往的研究中，研究者主要是通過思想史來認識觀念，大多依靠公認的重要文本（主要是個別思想家和代表性著作），來分析某一時期某些觀念的形態，這樣，觀念史只是思想史的分支。一直到1990年代，隨着歷史文獻向數碼化的方向發展，情況才發生變化。原則上講，研究者可以通過建立包括過去所有文獻的專業數據庫，採用數據挖掘（data mining）方法，把表達某一觀念所用過的一切關鍵詞找出來，再通過核心關鍵詞的意義統計分析來揭示觀念的起源和演變。從此，觀念史就可以從思想史研究中分離出來，成為思想史研究的經驗基礎。過去十年，我們一直在進行有關觀念史研究的嘗試，並認為它與以往的思想史研究有如下差別：

第一，研究的基本單位不再是文章和人物，而是句子。我們知道，以往思想史研究中，分歧最大的是如何選擇代表人物的代表著作，以及正確解讀文本，從中抽象出觀念（思想）的理念形態。由於對代表人物的代表著作選擇的差異，再加上文本解讀本身的複雜性，使得研究者在如何理解歷史文本方面有着極大的分歧，解釋可以是比較任意的。也就是說，以往的研究方法帶來了不可判定性。現在，我們的研究基本單位不是文章，而是文章中含有某一個關鍵詞的句子。雖然，在很多時候判斷某一關鍵詞在某一句話中的意義時，必須去看上下文，但根據句子來判斷某一關鍵詞的意義，具有相當大的客觀性；而且，從句子來區分關鍵詞有多少種意義類型，比從代表人物的代表性文章來判斷其觀念形態要準確得多，這就使得以句子為中心的觀念史研究的可靠性大為提高了。

第二，以往，以人物和代表著作為研究的基本單位，局限了討論範圍，很難提供對該觀念如何起源、是否普遍、是否流行的檢驗。如果以句子為基本單位，就可以將數據庫中某一歷史時期使用該關鍵詞的所有句子搜尋出來，在對數以千計甚至是數以萬計的句子分析中，抽取關鍵詞的意義類型，並分析這些意義類型中哪些、在哪一時段是普遍使用的以及如何變化。由於分析對象是確定的句子，觀念演變就成為可驗證的。需要指出的是，雖然，由於存在文獻導入多寡、研究者判句時的理解等問題，仍可能產生誤差，但總的來看，研究結果並不會因為研究者的不同而出現很大的歧義。

只要承認上述兩個簡單前提，一種和以往思想史（觀念史）研究不同、以關鍵詞分析為中心的研究方法就可以初步確立了。根據我們的經驗，運用這一方法分為如下幾個基本步驟。

首先，是尋找和選取表達某一觀念的關鍵詞，<sup>3</sup>並利用數據庫檢索這些詞彙，統計其按年代的使用次數。接着，是提取所有相關例句，再由研究者解讀每一個例句，以確定該關鍵詞按年代分布的各種意義類型及變化。第三步，研究者以此作為基本素材，再做出分析研究。當涉及觀念跨文化傳播時，除了必須注意該觀念在原有文化中關鍵詞的意義演變外，還必須分析中文裏用於表達外來觀念的關鍵詞的原意，研究人們何時以及為何要用該詞表達新觀念。如果該詞是翻譯時新造的詞彙，則需分析該觀念在何時傳入以及定名和普及的過程。在研究表達外來觀念的關鍵詞時，不論是使用中文原有詞彙還是新造詞彙，都必須比較該關鍵詞的意義在歷史上的變化；確定某一時段其主要意義以及分析它們與相關傳統觀念的差異。除此以外，還可以通過對文本深度挖掘出的其他數據，如文本所涉的人物、事件、學說、徵引文獻等，建立規範性意義分析的數據庫，研究上述變項對觀念變化的影響。

必須指出，在上述幾個研究步驟中，電腦只是在前兩個技術性環節發揮作用，它能按年代快速提取大量文獻中研究者所需的例句。在整個研究過程中，最重要的仍是研究者能否有效地利用挖掘出的大量數據，結合歷史背景和文本結構分析，概括出某一時代某一普遍觀念的理想類型，這依然是思想史研究的基本方法。換言之，如何對統計分析結果作出更為細緻深入的解釋梳理，從而勾勒出觀念演變的線索，仍然要依賴研究者的創造和綜合能力。不斷擴充數據庫文獻的總量和改進系統功能，始終只是研究的輔助工具。運用數據庫方法的貢獻，主要表現在觀念史研究從此可以突破以往用個別代表人物和代表著作的局限，並使得思想史研究成為可以檢驗的。

#### 四 實證研究的發現：當代觀念形成的三階段

自從1993年出版《開放中的變遷——再論中國社會超穩定結構》一書以後，我們就轉入中國近現代思想史研究，並於2000年完成了《中國現代思想的起源——超穩定結構與中國政治文化的演變》（第一卷），該書的討論範圍只及於1895年。在寫作這本書的過

---

3 選取關鍵詞時，要重視歷史上是用甚麼詞，它往往與當今通用的詞不一樣。

程中，我們就意識到，要理解中國現代思想，如果不弄清組成現代思想的基本觀念，就如同只看房子而不看地基。而要理解甲午後中國思想的變遷，特別是五四新文化運動中馬列主義和三民主義這兩種新意識形態的形成，首先便要梳理作為革命意識形態要素的那些當代基本政治觀念的形成。因此，我們開始投入以關鍵詞為中心的中國近現代政治術語研究。

1997年，我們提交的「中國現代政治觀念起源的計量研究」課題計劃獲得香港研究資助局 (RGC) 資助。從此，在一系列研究計劃推行中，我們開始了利用數據庫方法、以關鍵詞為中心的中國近現代觀念起源和演變的研究。<sup>4</sup> 在過去十年中，我們建立了從晚清到新文化運動約含一億兩千萬字文獻的「中國近現代思想史專業數據庫」(1830-1930) (以下本論文集均簡稱「數據庫」)，發表了包括「科學」、「民主」、「權利」、「社會」、「公理」、「經濟」、「革命」等關鍵詞的相關觀念的研究。<sup>5</sup> 從這一系列實證研究中，我們得到如下兩個發現：

第一，如果撇開意識形態的建構和解體，僅僅考察一個個政治觀念的內涵，當今中國人理解的這些政治觀念的意義，與它們在新文化運動後期形成後幾乎沒有甚麼變化，故我們可以把它們稱為中國當代政治觀念。這無疑證明本論文集一開始所指出的，當代中國人的觀念不過是馬列主義和三民主義這兩種意識形態除魅、解體後游離出來的碎片。但是，如果追溯新文化運動前這些現代觀念的傳入和意義演化的過程，這就會涉及我們以下要談的第二個發現。

第二，所有中國當代政治觀念的形成，幾乎都經歷了三個階段。第一階段是十九世紀中葉以後的洋務運動時期，其特點是用中國原有的政治文化觀念對西方現代觀念的意義進行選擇性的吸收；如西方現代觀念和中國傳統觀念無意義相重疊之處，即該觀念是全新的，因此常出現對該觀念的拒斥。第二階段是從甲午後到新文化運動前的二十年(1895至1915年)，這是中國人以最開放的心態接受西方現代觀念的一個時期。大量中國傳統文化中原來沒有的現代新觀念，都是在這一階段傳入的；而以前經選擇性吸收的某些現代觀念，在這一時期也比十九世紀引入時更接近西方原意，我們把這一時期稱為學習階段。第三階段則是新文化運動時期，特別是1919年以後，可以看到中國人對所有外來觀念的消化、整合和重構，將它們定型為中國當代觀念。這些觀念趨於定型，形成了中國特有的現代意義，其意義大多與第二階段不同；有的觀念甚至

4 這一系列研究計劃見本論文集「致謝」。

5 有關「數據庫」的說明參見本論文集附錄一，「中國近現代思想史專業數據庫」(1830-1930) 文獻目錄；而本論文集則是在過去十年發表的相關主要論文的基礎上修訂而成。

回到與第一階段相近的意義和結構，也就是說重構產生了中國式的現代觀念，並在這些觀念基礎上，建構了現代中國主要的意識形態。

我們是通過多個關鍵詞的研究，逐步發現並慢慢確認了這兩個發現的。本論文集所收論文，以及通過對九十餘個相關政治術語的意義分析所做的驗證，都可以證明存在這三個階段。我們之所以說是新發現，是因為它不同於以往長期慣用的思想史分期。以往，學者常常把中國現代化進程分為器物層面向西方學習（洋務運動）、制度層面向西方學習（從戊戌變法到立憲共和）、價值層面向西方學習（新文化運動）三階段。這種分期方法把思想觀念的變化集中放在新文化運動時期。但是，我們的研究表明，西方現代觀念的引入，從十九世紀中葉就開始了，並經歷了三階段演化。現代性起源於西方，在現代化過程中，學習西方現代觀念（現代性）是極為重要的。對於中國，學習只不過是夾在三個階段中間的一環。時至今日，沒有人不承認新文化運動對中國二十世紀思想演變的決定性意義；這正如西方的現代性研究，不能繞過啟蒙運動和法國大革命一樣。我們認為，更重要的是，作為啟蒙的新文化運動，其真正意義不是原來想像的價值層面的全盤西化，而是對學習結果的重構，使其變成中國式的現代觀念；並用它們建構新的道德意識形態。通過上述研究，我們認為，理解中國當代觀念的形成，需要更為宏大的歷史視野。

有趣的是，我們在《中國現代思想的起源》一書中曾提出中國歷史上有兩次對外來文化的大規模融合，並曾比較魏晉南北朝時期和晚清兩次外來文化的衝擊，指出兩次都曾經歷了「外來衝擊導致原先道德意識形態不可欲」、「意識形態更替」、「社會整合對意識形態的塑造」三個階段。<sup>6</sup> 通過對現代關鍵詞的研究，我們發現，第二次融合和第一次融合的最大不同在於：必須把現代性學習包括進去。我們認為中國當代政治觀念形成的三階段，正刻畫了現代性學習和意識形態更替之間的聯繫。這樣一來，以關鍵詞為中心的觀念史研究，可以說是從微觀的、經驗的角度，對《中國現代思想的起源》的宏觀分析進行檢驗；而且只有基於這樣的研究，我們才可以對新文化運動作出新的定位。

## 五 以「權利」、「個人」為例看三階段說

或許，以代表性的觀念變遷為例來說明以上三階段會比較容易理解。眾所周知，權利（rights）觀念，是現代性的基礎，也是中國傳統文化所缺失的。因此，它完全是

---

6 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源——超穩定結構與中國政治文化的演變》，第一卷（香港：中文大學出版社，2000），頁51-56。



一個從西方引入的新觀念。該觀念在洋務運動期間傳入中國時，如同許多外來觀念一樣，最初中國人是通過對rights意義的選擇性吸收來理解的。這十分典型地表現在用舊詞「權利」來表達right的意義。

眾所周知，西方現代權利觀念含義豐富，除了指法律上規定的權益外，其主要意義是自主性為正當，主體大多指個人。而中文裏「權利」一詞早在先秦時期就在使用，其原意為權力、利益或權衡；它與西方「正確」、「理應如此」等具有正當性含義的right差別極大。為甚麼中國人一開始要選用「權利」來翻譯rights？「權利」這個關鍵詞最早與rights對應，是出現在總理衙門印行的《萬國公法》(*Elements of International Law*)中，被賦予現代含義進入中國政治語彙。這充份地反映了選擇性吸收機制。十九世紀中葉，世界資本主義全球化向東亞擴張，中國面對西方堅船利炮的衝擊，兩次鴉片戰爭後，緊接着爆發全面邊境危機。清廷被迫推行洋務運動，並且於1864年不得不引進與外國打交道的《萬國公法》。

對照《萬國公法》英文原文，當可發現中譯本有大量個人自主性為正當以及國家權利來源於個人權利的論證，但中譯本卻完全忽略這些討論。《萬國公法》中譯本中，「權利」一詞的意義主要是指國家的合法權力和利益，並沒有與個人自主性相關聯。這是因為《萬國公法》的翻譯和發行，是為了中國官員在與外國打交道時維護本國的利益和權利，行為主體是國家，沒有引進個人觀念的必要，故只選擇了rights中的法定權利和利益這些含義。或者說，這是用中國傳統權利觀對西方現代觀念進行「格義」或選擇性吸收的結果。<sup>7</sup>

「權利」這一關鍵詞頻頻使用是在甲午之後。例句統計分析表明，1900年前，包含「權利」這一關鍵詞的所有例句所涉及的權利主體，絕大多數均為國家和官方機構，少數是私營公司，「權利」仍被限定在國家權力與利益的軌道上。那麼，甚麼時候起「權利」開始具有超越法律之外的個人自主性為正當的含義呢？這個轉變發生在1900年前後，它與個人觀念這一全新的外來觀念引進中國聯繫在一起。

如前所說，當某些新觀念的意義在傳統中國完全沒有，甚至不能用價值逆反進行想像時，選擇性吸收機制表現為對該觀念的漠視；只有學習階段開始時，它才在中文世界裏出現。個人觀念在這一階段引入，就是典型的一例。「個人」一詞在中文裏雖早已使用，但它不是政治語彙，也沒有今天一般被理解的意思。「個人」成為新的政治術語是一件大事，意味着西方現代價值的核心理念individual進入中國。Individual原意為分割

---

7 詳見3.3節。

整體得到的最小單位(不能進一步分割的東西)，用這個關鍵詞指涉個人，意味着社會有機體觀念的瓦解：唯有個人才是自然權利的最後擁有者，亦即個人成為組成社會的基本單位以及社會契約論的興起。<sup>8</sup> Individual理念對於把社會視為家國同構有機體的儒學是不可理解的，故在十九世紀，在中文裏從無和它對應的關鍵詞。

1900年前後，用「個人」翻譯individual開始被中國知識份子接受，意味着學習階段的來臨。正是在這一時期，個人成為權利主體，個人自主不僅被認為是正當的，而且是國家獨立自主的前提。<sup>9</sup> 例如有這樣明確的說法：「一部分之權利，合之即為全體之權利；一私人之權利思想，積之即為一國家之權利思想。」<sup>10</sup> 這句話反映出中國人在這一時期所理解的權利觀念，相當接近西方rights的原意。統計甚至可以直接表明「權利」與「個人」兩詞的使用次數分布在1901至1909年間的類似性與同步性(參見圖3.3)。換言之，正因為中國接受了個人觀念，才能學習、接受西方自然權利觀念。

然而，這種類似於西方擁有權利自我的個人觀念流傳並不持久。在新文化運動時期，在一元論思維模式支配下，中國人對權利觀念和個人觀念都進行了重構；從此，個人和權利觀念與西方拉開距離，變成中國式的。權利觀念經過重構，1919年後中國當代的權利觀念的一個鮮明特徵，是群體的權利壓倒個人權利，個人權利在某些情況下具有負面的含義。一旦權利觀念中最核心的個人自主為正當的理念受到壓抑，中國當代權利觀念在某些方面就又回到十九世紀下半葉的意義，指的權力和利益，不再包含無可質疑的正當性；但當它與道德發生關係時，就被賦予儒學中履行義務才享有權利的結構。這種權利觀念一直維持到二十世紀末，故在今天中國人心中，權利被理解為個人須盡了某種義務才能享有的權益。由於它一直與個人能力有關，至今尚有中國人不能劃清權利和權力這兩個觀念的界線。<sup>11</sup> 與權利觀念變化同步，個人觀念亦被重構。擁有權利的個人轉化為意識形態的或建構關係的個人，這就是今天中國人熟悉的個人觀念。<sup>12</sup>

社會觀念不也是如此嗎？在西方用society指涉人生活在其中的組織是近代的事，它和公共空間興起同步。社會是一現代觀念，它的出現是人們意識到社會是由個人根據契約自行組織起來的。<sup>13</sup> 1900年前，社會觀念傳入中國時，被稱為「群」，代表了中國

8 詳見4.3節。

9 詳見3.6節。

10 梁啟超：〈新民說〉，載林志鈞編：《飲冰室專集之四》，第三冊(昆明：中華書局，1941)，頁36。

11 詳見3.8節。

12 詳見4.7節。

13 詳見5.2節。

傳統(例如今文經學)對西方現代觀念的選擇性吸收。<sup>14</sup>「社會」壓倒並最後取代「群」去指涉society，則意味着學習過程對選擇性吸收的取代，它發生在1904年前後。當時，「社會」不僅是指人類生活在其中的組織之總稱，還是個人通過各種契約形成組織的別名，故1905至1915年亦是中國社會觀念最接近西方的時期。<sup>15</sup>新文化運動期間社會主義思潮興起，對前一階段由學習機制引進的西方現代社會觀念進行重構。新文化運動後，「社會」不再用於表達協會(個人根據某一目的自行形成之組織)。<sup>16</sup>這樣的例子可以一個一個的列舉下去。也就是說，我們研究過的若干中國當代重要政治觀念的形成，幾乎都經歷了「選擇性吸收」、「學習」、「創造性重構」三個階段。

## 六 語言學的證據：新名詞現象

「三階段」的普遍存在，甚至在現代漢語的形成中留下痕迹。這些年來，我們研究中國當代政治術語起源時常常感到，許多語言學現象都和觀念變遷模式有關。其中最明顯的是，中國在接受西方現代觀念時用音譯作為新名詞的數量相當少，大多數是採用中國文化中中原有的詞彙注入新意義來表達外來觀念，這種現象可以稱為舊詞新意。

一般說來，要用本文化中的固有詞彙去準確表達外來觀念是十分困難的，最簡單的方法是用音譯詞。其實，用音譯詞表達西方觀念早在明末已經出現。<sup>17</sup>在1885年出版的《佐治芻言》(*Political Economy*)這本介紹自由主義經濟學的著作中，economy也是直接音譯為「伊哥挪謎」。<sup>18</sup>但如同其他許多音譯詞一樣，它始終沒有被中國人接受。在自然科學術語中，科學史家早就注意到中國這一不同於其他非西方文明的特點。我們要問的是，既然中國傳統文化特別注重正名和名實相符，為甚麼對外來觀念一開始使用的音譯名，大多都沒有在中國扎根，最後大多仍以中文裏原有的詞彙來定名？

14 詳見5.3節。

15 詳見5.5節。

16 詳見5.7節。

17 如艾儒略(Julius Aleni)把西方哲學稱為「斐錄所費亞之學」。參見李之藻等編：《天學初函》，第一冊(台北：台灣學生書局，1965)，頁31。

18 傅蘭雅(John Fryer)口譯，應祖錫筆述：《佐治芻言》(南京：江南製造局原版，1885)，第一百五十六節，頁33。

對此現象，語言學家作了不少研究。我們認為，從思想史來看，這與中國接受西方現代觀念經過上述的三個階段有關。我們前面已講到，在第一階段主要是用對中國原有觀念的格義，來選擇性逼近相應西方近現代觀念的部分意義，這樣，最方便的做法就是用中文裏原有的詞來指涉西方近現代觀念。

其中，最典型的例子是用「民主」指涉democracy。該翻譯最早也是見於丁韞良(W. A. P. Martin) 1864年主譯的《萬國公法》。中譯本中，democratic republic被譯為「民主之國」。<sup>19</sup> 在漢語裏，複合詞「民主」由「民」和「主」兩個字組成，在不同的構詞法中，其意義完全不同。「民主」一詞中「民」和「主」可以有兩種構詞法，一種是偏正結構，其意為民之主；另一種是主謂結構，意為「民為主」或「民作主」。構詞法不同，詞意剛好相反。<sup>20</sup> 古代文獻中的「民主」，均是第一種構詞法下的意義，即民之主，「民主」是帝王的別稱。<sup>21</sup> 在儒家倫理規定的等級制度中，皇帝是民之主；而民作主則是有違倫常等級的。顯然，《萬國公法》用「民主」指涉democracy，是翻譯和潤色者的創造。只要把「民主」一詞中「民」和「主」轉變為主謂結構，「民主」就會由「民之主」的意思變成「民作主」，和原來意義正好相反，實現了「民主」一詞從傳統意義向現代意義轉化。其背後的機制一目了然，這就是西方現代政治制度被視為和中國傳統政治制度完全相反的事物。

值得注意的是，在十九世紀，「民主」除了有「民之主」和「民作主」這兩種意義外，還有第三種含義，這就是民選的最高統治者。這第三種用法，介於「民之主」和「民作主」之間，構詞法屬傳統偏正結構，意義則是現代的「民作主」。如有這樣的例句：「適值美國更換民主之時，美商以公舉總統兩人。一主用金，一主金銀並用，未知大權究歸誰手。」<sup>22</sup> 這是一個頗為奇特的用法。在中國傳統道德價值一元論的思維模式中，如果用價值逆反去想像和中國傳統世襲君主制相反的事物，那就是「民作主」，這樣，西方民主制也可以被想像為由人民選舉最高統治者。有這種民選領袖制度的國家，在十九世紀多被稱為「民主國」。由於該階段對西方觀念認識不準確，所以，這時往往會

19 詳見7.2節。

20 馬西尼(Federico Masini)著，黃河清譯：《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)，頁172-73。

21 如《文選》中有這樣的話：「肇命民主，五德初始」。蔡邕注為：「民主者，天子也。」〈班孟堅典引一首〉，收入蕭統選，李善注：《文選》，第四十八卷，符命(香港：商務印書館，1960)，頁1067。

22 葛顯禮：〈光緒二十二年通商各口華洋貿易情形總論〉(1896)，載于寶軒輯：《皇朝蓄艾文編》，卷三十三，稅則一(台北：台灣學生書局，1965)，頁2654。

出現一詞對應多個同類型西方觀念的現象。例如，在十九世紀使用「民主」一詞時，曾包含democracy和republic兩種不同意義。又如「格致」一詞在十九世紀後期同時指涉science和technology，這些都是一詞對多義的表現。

只有當學習階段的來臨，二十世紀初在對西方現代政治思想的大量翻譯和引進之中，人們才普遍意識到如果採用中文裏古已有之的名詞來指涉西方觀念，無可避免會把中文原意投射到西方觀念，往往帶來望文生義的問題。因此，在第二階段，出現了用多個中文詞彙翻譯同一西方近現代觀念、或區別該觀念不同層面含義的現象，也即多詞對一義。如「民主」與「共和」同時使用，指涉西方現代政治制度。又如「格致」和「科學」同指science、「民直」和「權利」並用等等。這一現象在對economy的翻譯上更為突出，在第一階段是將其納入富強，顯然「富強」不能表達economy的準確含義，故第二階段出現用多個詞彙，如「生計」、「國計」、「財經」、「財政」、「經濟」等來翻譯相應的西方觀念。<sup>23</sup> 其中「財政」是舊有詞，和economy差別相當大。在1902年有人問《新民叢報》「財政學」的翻譯問題時，編者是這樣回答的：「若必欲以我國古名詞名泰西今事理，恐亦不能確切無遺憾」；而主張「夫我中國即無固有之名詞以冠之，亦不妨創一新名詞。如泰西近今有新發明之事理，即創一新字以名之也。」<sup>24</sup>

在第二階段，一旦用多個不同詞彙去表達同一西方近現代觀念，在語言學上必定表現為大量新名詞的湧現（其中有不少是來自日本的新詞）。「新名詞」這個關鍵詞也是最早出現在世紀之交，這正是學習階段展開的證明。多詞對一義，固然對準確表達西方現代觀念有利，但又會帶來新的問題，這就是用詞混亂以致人們不能準確把握觀念。<sup>25</sup> 事實上，這一問題要到第三階段才被克服。因為只要對第二階段學習結果進行重構，把西方相應觀念在諸多方面進行處理，融合為中國式的新觀念，就會造成如下兩個後果：其一，再次出現用一個確定的關鍵詞表達該現代理念；其二，該關鍵詞的本來意義被新一代人遺忘。

事實不正是如此麼？五四後「民主」取代「共和」，「經濟」壓倒「生計」等等都是明顯的例子。在第三階段及其後，第二階段的多詞對應同一現代觀念的現象不再存在。在第三階段，由於這些觀念有了明確的新含義，也就發生術語的固定化現象。今天，中國人熟悉的表達西方現代觀念的詞彙，大多是新文化運動時期對西方相應現代觀念重

23 詳見8.5節和8.6節。

24 〈問答〉，《新民叢報》，第十一號（1902），頁3。

25 參見葉景莘：〈中國人之弱點〉，《庸言》，第一卷第十一號（1913），頁1-2。

構的結果，這些政治術語至今仍在使用；但其中不少詞彙的中文原意，則被完全忘卻了。今天還有多少人知道「民主」在中文裏本指皇帝，「主權」是指皇帝的權力，「科學」本意是科舉學校的簡稱呢？只有去查漢語大辭典才能發現：「經濟」本是儒學經世濟民之才能，而「革命」是指改朝換代，「個人」則指你所愛的人！

## 七 觀念的整合：「科學」和「真理」

必須指出，據我們已有的研究，雖然差不多所有當代政治觀念的形成都經歷了選擇性吸收、學習和創造性重構三個階段，但每種觀念在中國當代思想中的作用並不是一樣的。其中，大多數只是為建構新意識形態提供了觀念要素，而某幾個觀念則對新意識形態的形成特別重要。它們因涉及中國人的常識理性及合理性判定標準，起到整合其他觀念、建立新意識形態的重要功能。「科學」和「真理」兩詞所對應的觀念就是如此。

關於科學觀念和新意識形態的關係，學術界早有大量討論。這些研究都揭示，無論是1920年代社會主義的辯論、1923年的人生觀大論戰，還是30年代的社會史討論，科學都是檢驗理論是否成立的最終判據。主導二十世紀中國政治發展的新意識形態，特別是馬克思列寧主義，都聲稱是以科學為基礎的。思想史研究者往往把中國當代文化對科學的注重，稱為科學主義 (scientism)。<sup>26</sup> 然而，我們認為，如果僅停留在用科學主義來解釋科學觀念在新文化運動中建構道德意識形態的功能，還是不夠的。例如，在西方，可以用唯物論科學主義與經驗論科學主義的分別來對應着馬克思主義和自由主義；<sup>27</sup> 而在中國，以胡適為代表的自由主義者也是用唯物論反對玄學，力圖建立科學物質的人生觀。<sup>28</sup> 也就是說，中國式的自由主義者和馬列主義者一樣，都是信仰唯物論科學主義的。

我們認為，要理解中西科學觀的差異，就應該追溯中西理性觀，包括最終合理性判據的不同。我們在《中國現代思想的起源》一書中曾指出：自宋明理學興起後，儒家

26 范岱年：〈唯科學主義在中國——歷史的回顧與批判〉，《科學文化評論》，第二卷第六期(2005)，頁27-40。

27 郭穎頤著，雷頤譯：《中國現代思想中的唯科學主義，1900-1950》(南京：江蘇人民出版社，1995)。

28 金觀濤、劉青峰：〈試論中國式的自由主義——胡適實驗主義和戴震哲學的比較〉，載劉青峰、岑國良編：《自由主義與中國近代傳統》(香港：中文大學出版社，2002)，頁176。

倫理就被納入「理」的論述之中，「理」是社會行動的正當性根據。無論是作為條理的「理」，還是作為天理或實理的「理」，它們都是建立在常識合理和人之常情之上的。<sup>29</sup> 我們曾把這種不同於西方理性的中國傳統社會的理性精神，稱為常識理性。<sup>30</sup> 從此以後，當儒生發生何為天理之困惑時，都會回到以常識為核心的求知活動，即「格物致知」（格致）作為體悟天理的第一步，因此格致才受到普遍重視。明末清初當西方科學剛剛傳入中國時，就被稱為「格致」，並一直承擔着儒學中格致的功能。<sup>31</sup>

「科學」一詞在中國古已有之，其意義為「分科之學」。在傳統社會，「分科之學」和八股取士相聯繫，「科學」亦是科舉學校的簡稱，它和西方science沒有關係。從明末到晚清三百年間西方科學技術傳入以來，都毫無例外地被稱為「格致」，正代表中國文化對西方科學技術觀念的選擇性吸收。那麼，甚麼時候、為甚麼中國人用「科學」代替「格致」指涉science？我們發現，這是發生在1900年前後。1905年，「科學」終於壓倒「格致」。這一取代，在制度上的原因是廢科舉辦新式學堂，<sup>32</sup> 在思想上則是由於學習階段的展開。<sup>33</sup>

與科學觀念興起差不多同步的，是對「理」論述之變化。1900年後，一個新詞被廣泛作為正當性根據，就是「公理」。「公理」有兩重含意，一是普遍之理，二是公共領域之理。在中國傳統社會，儒家倫理是普遍之理，但不是公共領域之理，故「公理」一詞極少使用。「公理」在二十世紀初的大量使用，意味着公共領域和私領域的分離，亦是向西方工具理性學習的象徵。

然而，正是在新文化運動時期，我們再次看到表述理性關鍵詞的轉變。大約在1920年代以後，「公理」這個詞的適用範圍縮小到數學和自然科學領域，一般與社會行動正當性無涉。作為社會行動正當性根據的，是另一個詞——「真理」。真理和公理不同，它不僅僅是公共領域之理，而且是公領域和私領域都適用之理；「公理」是萬古不變的，「真理」卻是具體流變的。「真理」代替了「公理」，標誌着公共領域和私領域的再一次打通，表明那種與終極關懷分離之「理」向傳統一元論結構回歸，我們稱之為現代常識理性的形成。<sup>34</sup> 與此同時，科學觀念亦被重構，獲得了如格致在儒學中的地位，

29 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》，頁138-53。

30 金觀濤：〈中國文化的常識合理精神〉，《中國文化研究所學報》，新第六期（1997），頁457-71。

31 早在明末，士大夫已經用「格致」一詞來概括西方科學知識。參見徐光台：〈儒學與科學：一個科學史觀點的探討〉，《清華學報》，新第二十六卷第四期（1996），頁369-91。

32 詳見12.2節和12.3節。

33 詳見9.4節和9.5節。

34 詳見1.5節和1.6節。

被視為是認識社會正義和道德的基礎。也就是說，科學觀念具備了建構道德意識形態的功能。在結構上它和格致體悟天理相同，但具有現代的內容。

「科學」具有格致功能是和「真理」取代「公理」同步，這一現象意味着，中國現代常識理性形成了，並且成為中國當代文化的深層結構。認識這一點，對理解當代中國思想文化總體面貌至關重要。因為在新文化運動後期，幾種影響力最大的意識形態，如馬列主義、三民主義、毛澤東思想，以及中國式自由主義，無一不是依靠中國的現代常識理性來建構的當代觀念系統，並從現代常識（經科學解釋的常識）和現代人之常情來論證這些觀念系統的合理性。

在《中國現代思想的起源》一書中，我們曾指出：傳統文化中，用常識理性重構道德意識形態有四種基本模式，它們分別為程朱理學、陸王心學、宋明理學第三系和戴震哲學。<sup>35</sup>而二十世紀用現代常識理性建構新道德意識形態，亦存在着與傳統同構的四種基本類型，它們是馬列主義、三民主義、毛澤東思想和新自由主義。新文化運動後期，知識份子接受馬列主義之過程中，現代科學常識和經典書本在論證意識形態正當性時，都具有關鍵性的作用，即存在着類似於程朱理學的隱結構。而五四後的新自由主義者和馬列主義者一樣重視現代常識和書本知識、主張從科學推出人生觀，但因否定普遍之規律（理）的存在，故成為常識個人主義者，其思維深層模式和戴震哲學類似。無論在徘徊於國、共兩黨之外的中國式自由主義者身上，還是在道德意識形態解體後盛行的常識個人主義思潮中，我們都可以看到戴震式的常識具體主義的影子。<sup>36</sup>

## 八 社會行動：「共和」、「民主」和「革命」

觀念通常是把思想和社會行動聯繫起來的結紐，而把一個個觀念互相整合起來的觀念系統（意識形態），則發揮引導和協調社會行動的功能，使社會行動能夠實現意識形態所規定的目標。在中國近現代觀念變遷的三個不同階段，大體可以看到不同的社會主流觀念在主導着社會行動。

在十九世紀後半葉，中國人用自己熟悉的觀念系統對西方現代思想作選擇性吸收，西方現代觀念往往被納入儒學框架，所有引進的西方現代觀念都必須通過儒家意

35 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》，頁153-58。

36 金觀濤、劉青峰：《試論中國式的自由主義》，頁167-200。



識形態，才可以與社會行動發生聯繫。我們可以看到，洋務運動時期與社會行動有關的萬國、富強等觀念，無不如此。這就是洋務被納入儒學經世致用的準確含義。

1894至1895年的甲午戰爭粉碎了中國人把現代性納入儒學的實踐，又經歷了百日維新流產和庚子事變的慘痛教訓，到1901年，清廷宣布改革。這時，形成了我們稱之為中西二分二元論的意識形態，儒學終於在相當程度上退出公共領域。一方面，在家族內部和原有的社會整合中，儒家倫理仍然有效，維持着紳士對鄉村和家族的統治和君臣關係；另一方面，在公共領域，西方現代價值成為正當性基礎。這就是為甚麼向西方學習的階段來臨的原因。因此，在第二階段，由西方引進的現代觀念，可以在公共領域直接與社會行動發生聯繫。例如經濟觀念推動重商主義，出現大量新式民營經濟實體；社會觀念普及，意味着結社、集會的合理化。這一時期紳士公共空間蓬勃發展，出現大量政治、經濟和文化社團；伴隨着廢科舉和分科新式學堂興起，科學觀念被接受；民族觀念則推動中華帝國向現代民族國家的轉化。

民主和共和這兩個現代政治觀念與社會行動的關係，正反映出上述變化。在洋務運動時期，即第一階段，「民主」對應着democracy和republic兩個觀念，它和社會行動無直接聯繫。到了學習階段，理解到「民主」和「共和」兩個觀念的差別，我們可以看到與士大夫普遍社會行動直接聯繫的是「立憲」、「共和」，而不是「民主」。為甚麼會這樣？

西方democracy一詞源於希臘文demokratia，它是由demos（人民）和kratos（權力、統治）兩個詞聯綴而成，意為人民支配或統治。而「共和」來自於拉丁文res publica，其原初的意思是公共事情（物），十七世紀之前常用來指涉國家（state or commonwealth）；此後其含義是指有別於世襲君主制的政治制度。<sup>37</sup> 共和政治或共和主義（republicanism）意味着國家事務從君主的家庭私事中分解出來，成為公共事務。換言之，「民主」主張人民作主或大眾支配，「共和」則強調參政者的道德，主張私領域和公共領域的分離。在中西二分的二元論結構中，作為道德精英的紳士階層對全民參政的「民主」並沒有興趣。在他們看來，清廷預備立憲，就是把現代政治作為公共領域的事務從皇帝的私人事務中分離出來，使他們可以積極參與共和主義的立憲和代議制度的建構。由此可以理解，為甚麼紳士階層普遍拒斥民主而熱衷共和。

也正是在這種意義上，我們可以說辛亥革命不是革命，而是共和主義的實現。1912年亞洲第一個共和國——中華民國建立，中國出現系統引進西方民主憲政之嘗試，

---

37 *Chambers's Encyclopaedia*, vol. XI, new rev. ed. (London: International Learning Systems Corporation Limited, 1973), 610.

當時中國曾四次制訂憲法，存在着兩大政黨三百多個小黨，學習西方政治制度一時蔚為風氣。所有這一切均是在共和主義旗幟下進行的。但是民初的共和政治嘗試卻是失敗的，中國出現嚴重的社會整合危機。中西二分二元論意識形態必須為民初政治無序和軍閥割據負責。學習階段結束，近現代觀念變化的第三階段新文化運動來臨。

對共和主義的否定，導致建立代議制的共和政治訴求被主張普羅大眾參政的民主取代。從詞彙使用上看，則為新文化運動中發生了指涉西方現代政治制度關鍵詞的變化，這就是「民主」凸顯出來並取代了「共和」。在其背後，正對應着新文化運動時期中國人對西方民主觀念的重構。<sup>38</sup> 從此，「民主」和西方民主觀迅速拉開了距離，它不再必然地和憲法、代議制相聯繫。無論是民粹主義、選舉主義、「民主專政」，還是如文革大民主那種崇拜聖王，我們都可以在十九世紀「民主」的含義中找到它們的倒影。在十九世紀出版的麥都思 (Walter H. Medhurst) 的《英漢字典》(*English and Chinese Dictionary*) 裏，democracy的中文解釋是：「眾人的國統，眾人的治理，多人亂管，小民弄權」。<sup>39</sup> 當時士大夫用「民主」來表達和中國傳統政治相反的制度，同時認為該制度在中國不可行，對其普遍持負面否定的態度。只要把十九世紀對民主的評價顛倒過來，即把負面轉變為正面評價，就看到中國當代民主觀的形成機制。中國傳統思維深層模式對西方現代政治思想的重構一目了然。

民主取代共和觀念，並不意味着它立即轉化為社會行動。因為民主觀念被整合到國共兩黨意識形態中，有不同的定位。在共產黨意識形態中，民主被定義為有階級性的，當下而言，無產階級首先要奪取政權。而在國民黨三民主義中的民主，被推到軍政、訓政和憲政三階段中的最後一個階段。但對國、共兩黨來說，首要的社會行動都是動員革命。二十世紀中國是革命空前狂熱的年代。1924年「國民革命」興起後，國民黨建立了三民主義的黨國。中共則通過共產革命，最後在1949年實現了中國社會的整合。為甚麼說二十世紀的革命潮是觀念系統整合後對應的社會行動？這可以通過革命觀念意義重構來說明。

從詞源上考察，古文「革」字上為「卅」，下為「十」。其含意是「三十年為一世而道更」，即「革」是指某種到一定時間必定發生(周期性)的更替。<sup>40</sup> 「命」的意思為(君主)

38 詳見7.4節。

39 轉引自方維規：〈「議會」、「民主」與「共和」概念在西方與中國的嬗變〉，《二十一世紀》，總第五十八期(2000年4月號)，頁51。

40 許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》，第三篇下(上海：上海古籍出版社，1988)，頁107。

用口下令，以形成某種秩序，<sup>41</sup> 即「命」的意義在某種程度上和英文order相當。「革」與「命」兩個字的聯用，是表達某種秩序或天命的周期性變化。<sup>42</sup> 根據天人合一的思維模式，儒學所主張的倫常等級由宇宙秩序導出，天命周期性變化對應着人間等級制道德秩序周而復始地重建，故天道周期性變化亦意味着王朝更替的不可抗拒性。

「革命」既然對應着天道循環，透過推翻腐敗的、不道德的政府，重建符合儒家意識形態的政治秩序，因此，在傳統中國社會，「湯武革命」的意義就是給出這類改朝換代的正當性。革命觀念在中國近現代思潮中的湧現，始於戊戌變法失敗以及此後發生的一系列事件，顯示出清王朝的腐敗無能，出現改朝換代的要求。1903年，少年鄒容寫出氣勢磅礴的《革命軍》，獲得社會極大反響，意味着在激進知識份子心目中，清廷已成為腐敗、無能、賣國的象徵，中國只有先改朝換代才能抵抗西方衝擊，革命遂成為激進知識份子的共識。正如陳天華所說：「現政府之不足與有為也，殆已成鐵據。……不革命而能行改革，烏頭可白，馬角可生，此事斷無有也。」<sup>43</sup>

革命呼聲在民間興起的同時，也正值學習階段來臨、清廷開始推行新政。發人深省的是，在清廷推行預備立憲的幾年，「革命」一詞不僅很少使用，而且在主流社會常常是帶貶義的。<sup>44</sup> 我們看到，在中西二分二元論框架中，「革命」一詞除了表達改朝換代外，也開始學習西方revolution的其他各種意義。到新文化運動時期，同樣出現對經學習後的革命觀念之重構，它由國、共兩種新道德意識形態推出，革命終於成為新道德意識形態改造社會之象徵，具有至高無尚的正當性。

正因為新文化運動對革命觀念的重構，一方面，使它具有傳統改朝換代的隱結構。這就表現國、共兩黨在爭奪中國政權時，總是把對方的道德腐敗作為取而代之的理據。另一方面，兩黨的革命目標雖然都是追求平等和取消一切差別（這與中國的大同

41 《禮記·祭法》云：「大凡生於天地之間者皆曰命」，這樣「命」亦用於表示某種上天給予的秩序。所謂天命和性命都從天所賦予的這一層含意中引出。參見《禮記注疏》，卷四十六，祭法第二十三，引自阮元校勘：《十三經注疏》，第五冊（台北：藝文印書館，1976），頁798。

42 一談起中國傳統革命觀念，人們很容易望文生義。如從獸皮去毛成革來理解「革」，把「命」直接理解為性命。這樣似乎中國傳統革命觀中已有現代「革命」一詞中革某人或某階級命的將暴力合法化的含義。其實中國傳統革命觀的暴力含義來自於改朝換代，而不是今日中文語境中革某人的命。

43 思黃（陳天華）：〈論中國宜改創民主政體〉，《民報》，第一號（1905），引自張枬、王忍之編：《辛亥革命前十年間時論選集》，第二卷，上冊（北京：三聯書店，1978），頁124。

44 詳見10.4節和10.5節。

理想有內在關連)的新道德，但由於國、共兩黨其他意識形態主張上的差異，轉化為兩黨的不同社會實踐。中國共產黨革命成功、掌握政權以後，仍強調繼續革命，終於演變成無產階級文化大革命。

如上所說，在這種中國式當代革命觀念所具有的意義中，無論是推翻舊王朝、建立符合道義的新社會，還是用鬥爭去達到取消一切差別的道德新境界，都打上中國傳統文化的印記，是西方作為完美社會的共產主義所不可能有的。毛澤東發動無產階級文化大革命，正是要堅持大躍進和三面紅旗，他認為有必要通過每一個人「在靈魂深處爆發革命」，來防止修正主義對道德理想的破壞。事實上，也正是文革的災難，使中國人追求道德烏托邦理想破滅，革命人生觀也隨之解魅。從此，革命作為主宰二十世紀中國社會動員和行動的功能，讓位於改革。革命意識形態解體後，作為組成其要素的當代觀念游離出來，獨立地和社會行動發生關聯，組成了中國當代思想文化的景觀。

## 九 為新文化運動重新定位

前面的論述主要是談中國當代思想形成的三階段，至此，我們想談一下把第三階段的新文化運動定位為繼選擇性吸收、學習階段後的消化重構，有甚麼意義。以往，無論是用啟蒙還是全盤反傳統主義來談新文化運動的性質，都指出中國文化大傳統的斷裂。但根據我們的研究，這種定位並不那麼準確。而我們提出的三階段說正是揭示在中國現代思想形成的過程中，傳統並沒有斷裂。當然，這並不是說觀念沒有更新，中國的現代觀念與傳統有極大差異。我們的研究是揭示中國人在特有的理性結構支配下，重構外來現代觀念時注入了傳統因素，使它們變成中國式的現代觀念。重構說正能彰顯與斷裂說的差異。

重構說的另一個意思是指出所謂新文化運動的全盤反傳統主義反對的，主要的並不是宋明理學，也不是清代實學，而是中西二分的二元論意識形態。在甲午戰敗到五四運動的二十餘年間，無論是清廷推行新政、預備立憲，還是民初的共和，這種二元論是學習西方工具理性和現代思想、實現傳統文化的現代轉型的基本框架。但是，民初共和嘗試卻帶來政治秩序大混亂，這樣，在尋找、反省引進西方政治制度失敗的思想責任時，批判矛頭就必然指向在私領域保護舊紳士階層的政治、文化權力和道德精英地位的二元論。

既然新文化運動反傳統的前提，是破除二元論，提倡一元論，而中國傳統文化恰恰是一元論，這就導致一個思想結構與內容互相矛盾的現象：新文化運動雖然在思想內容上全盤反傳統，進行啟蒙，但其思維模式卻是恢復了傳統的道德價值一元論。正因為中國現代常識理性形成之後，由西方引進的所有現代觀念，大多都被中國傳統一元論思維模式重構，形成中國式現代觀念，也就是我們所說的中國當代政治觀念，因此，我們說新文化運動並沒有造成中國文化大傳統的斷裂，只是舊瓶裝新酒，外來觀念好比是新酒，中國傳統文化結構則是舊瓶。

據此，我們可以對新文化運動重新定位。新文化運動作為全面塑造當代中國思想的一場重要思想文化運動，是中國第二次對外來文化大規模的融合中的一個必不可少階段。以大歷史眼光來看，如同魏晉至隋唐完成對佛學的融合，佛學被中國文化消化、重構，成為中國文化的要素那樣，這種基本模式在中國走向現代社會的第二次大規模融合外來文化時重現。這再一次顯示出中國文明自身發展的獨特性和連續性，在人類文明史上也是相當罕見的，可能意味着多元現代性的存在。如果從第一次融合歷經數百年來看，十九世紀中葉開始的第二次融合，至今也不過才一百多年，新文化運動作為這一過程中的一個重要階段，對它的定性可能為時尚早。

但是，我們認為，新文化運動作為啟蒙的旗幟，引入重構現代性價值，對中國社會和文化的現代轉型具有無可替代的重要性。每當人們在現代化過程中遇到阻礙時，都會重新檢討新文化運動，這也就是為甚麼它是一個魅力無窮的常青課題。另一方面，我們的研究還表明，至今人們對中國式現代觀念本身仍是盲目的、缺乏反思意識的；對中國文化深層思維模式如何重構現代觀念，缺乏應有的研究和清理。正因為如此，新文化運動的啟蒙任務，在中國至今仍沒有完成。

## 十 關於本論文集

最後，我們將結合自身研究歷程來談談本論文集。

文革發生時，我們都是北京大學學生。現實中的殘酷鬥爭與理想的差距，使我們陷入極大的幻滅苦悶。用當時的語言來說，就是中國封建專制社會的所有弊病都在現實生活中呈現出來。在新文化運動中，我們的爺爺輩曾高舉啟蒙大旗，大無畏地批判中國傳統文化，他們是多麼了不起的一代。但是，他們並沒有完成啟蒙的歷史使命，以致於我們在青春時代，再一次痛切地體驗到「封建」思想是那樣頑固地支配現代中國

人的思想和行為。正因為有這種慘痛經歷而達致的社會共識，才会有1980年代中國的第二次啟蒙。作為新文化運動精神的追隨者，我們在1980年代以再啟蒙為己任，積極投入文化建設事業。但不幸的是，中國二十世紀兩次偉大的思想啟蒙運動，或是未完成，或是被迫中斷了。

從我們年輕時代的思考算起，時至今日，三十多年過去了，我們先後完成的三本主要著作：《興盛與危機——論中國封建社會的超穩定結構》(1984)、《開放中的變遷》(1993)和《中國現代思想的起源》(2000)，無一不是試圖回答我們在文革時期開始思索的問題。至今，又一個十年過去了。這是一個漫長而孤獨的探索過程，至今尚未看到盡頭。表面上看，十年來，我們是在做咬文嚼字式的知識考古，但對我們來說，始終是為了要更清楚地回答那些產生於文革時期對中國文化自身的困惑。

過去十年的探索過程是既緊張而又迷人的，研究尚是初步的。我們也在反問自己：我們根據觀念群變遷模式提出的中國近現代思想史分期正確嗎？它需要更多的證據。但有一點是無可懷疑的，即隨着電腦處理大量文獻中所蘊含的豐富資訊和技術的進展，在二十一世紀，觀念史這一最晦暗、最迷人的史學領域將出現重大突破。在不斷接受持續擴大的數據庫檢驗這一點上講，觀念史第一次使社會思想的研究具有科學假說的性質。其實，本論文集的編寫本身就是一個檢驗過程。

我們最早的論文是根據當時只有兩千萬字左右的「數據庫」寫成，中期論文寫作則依據三千至七千萬字的「數據庫」；當我們決定編本論文集時，「數據庫」已擴充到一億兩千萬字。<sup>45</sup>我們要看一看，「數據庫」文獻量擴大數倍以後，是否會推翻我們根據兩千多萬字文獻分析所得到的結論。一年多來，我們與高超群先生和魚宏亮博士組成的研究小組，用擴充了的「數據庫」重新考察這些論文。除了《新青年》的部分圖表以外，我們用更新了的「數據庫」對關鍵詞重新做出統計和分析圖表，又用這些新數據來檢驗論文的觀點和分析是否準確。令人欣慰的是，我們發現，這些論文的主要觀點和論述仍然成立，並進一步確信我們提出的三階段說是有根據的。這說明這些論文目前已通過初步檢驗。

為了讓有興趣的讀者也可以檢驗，我們把各篇論文首次發表的出處一一列出。只要將本論文集和論文剛發表的原初形態作此較，讀者就可以發現「數據庫」擴大的痕迹。這就是我們根據大量新的例句和統計分析，對個別以前忽略的現象或局部的錯誤作出了修正，又補充了某些新的發現，例如以往我們沒有注意到「民政」一詞在十九世紀

---

45 參見附錄一。

與democracy對應，這次改寫也增加進去了。此外，我們在開始編本論文集時，就決定要利用「數據庫」，追蹤本論文集涉及的與十個重大觀念相關的近一百個關鍵詞的意義演變軌迹，這一工作由高超群先生來承擔。這不僅是為了再一次考察本論文集的基本觀點，而且我們相信它對中國思想史研究者也是十分有用的參考資料。<sup>46</sup>

在本論文集最前面的「致謝」中，讀者可以看到一個長長的名單。事實上，如果沒有一系列研究計劃的支持，沒有人員雖然不斷流動但始終存在的研究小組，單憑研究者個人，我們是不可能採用數據庫方法來追溯中國當代觀念的起源的。因此，本論文集在某種意義上是集體研究的共同成果。我們認為，數據庫方法引入觀念史研究的意義，就是要使得晦暗不明的分析陳述變得可以驗證。從這個意義上看，今後在這一方向上的研究，無論是深化我們的觀點，或者是挑戰、甚或是推翻我們的見解，都是在開拓這一方法的應用。在此意義上，論文集的出版僅僅是一個開始，我們期待着後繼者做出更多研究。

最後，我們還想指出，如果研究者對研究對象缺乏自己特有的問題意識，這種研究都會是蒼白、無趣的。今天，對中國文化建設方向的迷茫，或多或少都與自覺、不自覺地壓抑思想活力和反思意識有關。因此，我們期待這項看來很具體的研究工作，有助於中國文化自我反省意識的成長。

---

46 參見附錄二，百個現代政治術語詞意彙編。





## 上篇：理論探索

韋伯 (Max Weber) 把現代化歸為理性化，哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 則認為傳統社會的現代轉型緣於公共空間的興起。本篇所收兩篇文章，是從觀念史研究角度提出中國傳統社會現代轉型過程中不同於西方的理性化以及儒學式公共空間的興起，並考察韋伯和哈貝馬斯兩種理論的普適性。

第一篇文章是研究「理」和「理性」在中國的起源和意義的歷史變遷。我們發現，自古以來中國文化作為正當性最終根據的「理」就和西方不同，一直以常識理性 (即常識和人之常情) 為合理性標準和正當性論證結構。在十九世紀末到二十世紀頭十五年，曾出現過類似於西方工具理性的二元論理性主義，但它並不是穩態的。新文化運動中，傳統常識理性轉化為現代常識理性，成為中國當代社會正當性標準對政治制度和社會行動的合法性論證的根據。

第二篇文章揭示在以儒學為政治文化的中國傳統社會向現代轉型過程中，其公共空間形態和西方以個人為本位 (私的基本單元) 的形態有相當大差別，我們稱其為以家族 (或父權制家庭) 為本位的儒學式公共空間；並勾畫出儒學式公共空間自十九世紀末興起並在 1920 代表落的過程。我們用儒學式公共空間的理論假說，提出中國思想轉型的三個階段：「近代」是將現代化納入儒學的經世致用時期 (1830-1895)，「現代」是學習西方現代制度建立民族國家時期 (1895-1915)，「當代」是學習失敗和重構觀念時期 (1915-1930)。其中「當代思想」既是對現代思維模式的批判，亦是對西方引進現代觀念之重構。儒學式公共空間這一假說可以有助於理解東亞社會現代化的種種特點，特別是中國當代社會和思維方式的形成。



# 一 「天理」、「公理」和「真理」

## ——中國文化合理性論證以及正當性標準的思想史研究

一個多世紀來，現代性研究之所以不能進入更深層面，一個重要原因是我們不能脫離西方理性主義來探討合理性和正當性問題。正如人不能靠拉頭髮將自己提起來，如果不存在另一個支點，我們是不可能知道不同的理性主義以及不同於西方的合理性論證模式的。

### 1.1 中文裏指稱合理性詞彙的變化

1918年，第一次世界大戰結束。當協約國戰勝德國的消息傳到北京，中國知識份子曾上街遊行，歡呼「公理戰勝強權」。如果審視這一歷史事件背後的思想史含義，就會發現五四知識份子的用詞有點怪異，與二十世紀初相比發生很大變化。眾所周知，進化論風靡十九、二十世紀之交的中國思想界，「公理」常常指稱物競天擇、弱肉強食的進化論；而在社會達爾文主義的主流語境中，強者生存，強權本身就代表公理。五四時期，強權和公理的對立，反映當時「公理」的意義已悄悄地改變。<sup>1</sup> 如果進一步追蹤「公理」一詞的使用，則可以發現一個更值得注意的文化現象：20年代末，「公理」一詞在報刊政治言論中日趨少見，它更多地成為純粹自然科學和數學的常用詞彙，而在

---

\* 本文曾以〈天理、公理和真理——中國文化「合理性」論證以及「正當性」標準的思想史研究〉為題發表在香港中文大學《中國文化研究所學報》，新第十期（2001），頁423-60。古文獻意義分析的諸表均由吳通福博士整理，《新青年》等現代文獻諸表則由戚立煌先生和吳嘉儀小姐檢索統計做出，特此說明。我們做該項研究時尚未建立「數據庫」，此次主要是修訂了小標題和增加例句和文字，並加入從「數據庫」中檢索「天理」、「公理」和「真理」三個詞的統計圖。

1 「公理戰勝強權」這一口號在五四時期是如此普遍，以致於1918年12月在北京創刊的《每週評論》將「主張公理，反對強權」作為其辦刊宗旨。該刊將平等、自由視為公理，把強權定義為侵害平等自由。

政治和社會生活中，另一個詞——「真理」興起，取而代之成為權力正當性來源和普遍道理的代名詞。「真理」這個詞來自於佛教用語，所謂「真理虛寂，惑心不解」。<sup>2</sup> 中國傳統文化只有在佛教的觀念中，「理」才有真假之分。一直到新文化運動時期，蔡元培和胡適等知識份子仍用「真理」一詞指涉宗教領域中的論說。<sup>3</sup> 那麼，為甚麼新文化運動以後，「真理」會取代「公理」一詞？其背後的思想史含義又是甚麼？

其實，從比較思想史角度分析，中文將「理」當作正當性和合理性的代名詞，本身就是意味深長的。西方用於表達正當性的詞legitimacy源於拉丁文legitimus，其意義為依法行事或法制根據。法律背後的精神是理性(reason)，而用於表達理性和合理性(rationality)這兩個詞均出於拉丁文ratio，其意義為人運用概念、判斷和推理的能力，它有別於感覺、意志、情緒等心理活動。<sup>4</sup> 而「合理性」這個詞的拉丁文rationari原意為想和計算，通常用於那些和達到某種目的過程中選擇的理由及邏輯(或計算)有關的領域。<sup>5</sup>

而中文的「理」在歷史上則沒有上述含義。早在春秋戰國時代的文獻中，「理」已頻頻使用。「理」字在中文裏的本源意義，是指物質組織紋路。《說文解字》云：「理，治玉也。」徐鍇在《說文解字繫傳》說：「物之脈理惟玉最密，故從玉。」也就是說，理是人們從觀察玉的條理而來，並用於指涉一般物質紋路。《易·繫辭上》有這樣的說法：「仰以觀於天文，俯以察於地理。」孔穎達疏云：「地有山川原隰，各有條理，故稱理也。」「條理」、「紋路」又可引申為管理、整理乃至疆界劃分。《毛詩》云：「疆理天下」、「我疆我理」，鄭玄箋：「疆，畫經界也。理，分地理也。」從《易·繫辭下》中「理財正辭，禁民為非曰義」，可見「理」當作動詞用時，其意思大多為整理，使混亂的事物變得有秩序。「整理」可以看作是將事物條理化，而條理化還意味着溝通與和順。《易·說卦》曾這樣論證：「發揮於剛柔而生爻，和順於道德而理於義。」這裏「理」的意義與「順」同，「順」也有溝通的意思。根據「條理」和「整理」可以導出醫治、治理、法紀、道德秩序、名份、容止、道理；而從溝通有關的意義中又可以進一步引出理睬、溫習等用法。

2 蕭統：〈令旨解二諦義〉，載劉殿爵等編：《梁昭明太子蕭統集逐字索引》(香港：中文大學出版社，2001)，頁28。

3 例如蔡元培在信教自由會的一次演說中有這樣的話：「然宗教真理，乃因研究而愈顯。」他在演說文中將天演稱為公理。參見蔡子民：〈蔡子民先生在信教自由會之演說〉，《新青年》，第二卷第五號(1917年1月1日)，頁1。又例如胡適把基督教稱為真理：「而於耶穌所傳真理，則皆視為具文。」胡適：〈藏暉室笥記〉，《新青年》，第五卷第一號(1918年7月15日)，頁70。

4 馮契主編：《哲學大辭典》(上海：上海辭書出版社，1992)，頁1410。

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

值得注意的是，在中文「理」的二十多種意義裏，<sup>6</sup>沒有一種是接近西方ratio意義中與達到目的的理由、計算有關。這自然就引出一個問題：中國人為甚麼要用「理」這個字代表合理性？進一步我們還可以問：用「理」作為正當性判據並進行合理性論證，是否意味着中國文化的理性化過程與西方不同？

在西方，把理性作為正當性的根據有着漫長的歷史。早在西塞羅 (Marcus T. Cicero) 和古羅馬法典中，法律被看作是一種「與個人無關的理性 (impersonal reason)」。<sup>7</sup>此後，這一看法被吸納入基督教有關自然法的傳統中。用理性作為政治權力以及一切社會行動正當性和合理性的根據，則是較近代的事情，人們將這一過程稱為理性化 (rationalization)。正如帕累脫 (Vilfredo Pareto) 所說，理性化實際上是「人對自己行為正當性進行論證」；而在任何一種合理性論證之中，必定存在着合理性根據 (人們常稱之為正當性論證的前提) 和推導規則兩個不可化約的要素。<sup>8</sup>因此，所謂理性化，實際上是用某種合理性標準和普遍規則，對社會制度、行為規範的正當性進行論證，並對宇宙秩序作出解釋。

韋伯 (Max Weber) 曾從社會學角度討論過理性化，他將理性化等同於近代理性主義的形成，並區分了三種理性主義。首先，理性主義是指一種透過計算來支配事物的能力。這種理性主義乃是經驗及技能的結果，可以說是廣義的科學—技術的理性主義。其次，理性主義是思想層次上意義關聯的系統化，這也可稱為形而上學—倫理主義的理性主義。最後，理性主義還代表了一種有系統的生活態度，它是意義關聯及利害關係制度化的結果，可稱之為實際的理性主義。<sup>9</sup>顯然，韋伯有關理性主義的第一重意思，正是指社會行動中合理性標準的確立。韋伯是用西方ratio的原有意義，概括近代以來計算與科學成為反思社會行動的標準這一現象。而第二、第三種理性主義，所講的正是上述合理性標準在思想與社會層面的運用，人們用某種推理規則將不同思想領域貫穿起來，藉以論證生活方式和制度的正當性。正因為如此，在韋伯那裏理性化幾乎可以等同於現代化。哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 把這一層意思講得更清楚，他

6 參見漢語大字典編輯委員會編：《漢語大字典》(武漢：湖北辭書出版社；成都：四川辭書出版社，1987)，頁1115-16。

7 賽班 (George H. Sabine) 著，李少華、尚新建譯：《西方政治思想史》(台北：桂冠圖書股份有限公司，1992)，頁189。

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

9 許希特 (Wolfgang Schluchter) 著，顧忠華譯：《理性化與官僚——對韋伯之研究與詮釋》(台北：聯經出版事業公司，1986)，頁3。

將理性化視為文化層面和社會制度層面不盡相同的合理性標準的互動和整合，<sup>10</sup> 是一個將合理性標準推廣到文化、經濟、政治制度和所有社會行動中的過程。

綜上所述，我們可以把理性化分成兩個基本環節來考察。第一個環節是合理性標準的形成，它包括正當性論證中有普遍意義的公共前提之發現，而且這種論證前提又被普遍接受。通常對社會制度和政治權力正當性論證，是意識形態的功能。這樣，理性化意味着人們可以用某種標準考察意識形態是否正當。因此可以把理性化的第一環節稱為超越意識形態的合理性標準之形成。第二個環節是將這種合理性標準貫穿於人們社會行動和制度正當性論證中，成為反思與建構觀念系統(意識形態)的普遍動力。它是運用某種普遍規則和合理性標準對觀念系統各個領域進行論證的過程，亦是人類思想和行動各個領域合理性標準的統一。如果從上述兩方面來理解理性化，那就蘊含着如下的可能性：由於在不同的文化系統中，觀念和行為的合理性標準是不同的，只要建立了某種超越意識形態的合理性標準，並自洽地貫穿於社會行動和制度之中，都可以看作實現了理性化。也就是說，不同文明可能存在着不同的理性化進程。

長期以來，由於某些社會學家把理性化等同於現代化，而且只有西方社會現代化的機制才得到透徹的研究，故大多數學者一談起理性化，立即想到的是和ratio有關的合理性標準的建立和擴張。雖然，文化研究者承認不同文化中可能有不同的合理性標準，但不同於西方理性化的過程並沒有得到充分地研究。

歷史上，中國早在春秋戰國時期，「理」已開始用於判別社會行動(和言論)是否屬於正當。秦漢以後，「理」成為論述管理、治理正當性和普遍秩序的代名詞。宋明理學的誕生，進一步使得「理」成為貫穿於宇宙論、社會秩序和個人道德等一切領域的最終合理性的代名詞，它既是文化合理性標準，又是政治制度合法性根據。也就是說，從春秋戰國到宋明時期，中國文化經歷了一個不同於西方的理性化過程。這樣一來，中國文化理性化的研究，不僅可以揭示理性化過程依賴於文化價值的一面，還有助於了解不同文化的理性化進程是如何互相影響的。因為到十九世紀中期以後，中國社會在西方衝擊下開始被迫向現代轉型，在現代化過程中，西方意義下的理性化也開始不斷滲入中國文化原有的合理性結構中。在語言學上，它表現為指稱合理性的詞彙的不斷變化。本來，宋明理學用於指涉合理性最終標準的詞是「天理」，到十九世紀末，它才被「公理」壓倒，五四時期「公理」又被「真理」取代。本文力圖通過「理」在各個歷史時期

---

10 普塞(Michael Pusey)著，廖仁義譯：《哈柏瑪斯》(台北：桂冠圖書股份有限公司，1989)，頁39-82。

的意義變化，特別是以中國近現代「天理」、「公理」和「真理」三詞的意義統計分析，揭示中國文化理性和近代轉型的合理性標準的變化，並探討這種變化與五四時期中國左翼知識份子接受馬列主義的內在聯繫。

## 1.2 「理」：從條理、道理到形而上之理

在西方，理性成為正當性論證的前提，是從探討法律基礎開始的。中國正當性論證標準的確立，則與此不同。上一節中，我們已指出，早在春秋時期，具有物質組織紋路含義的「理」字開始用於描寫秩序和溝通。條理本來就可以理解為混亂中看到的秩序，只要稍加抽象，變為描寫人的行動，其意義會向兩個方向轉化。一是指涉人使事物變成有秩序的能力和過程。「理」作為動詞，其意義為整理、管理、治理，甚至代表醫病。另一個方向是順與通。物質的紋路代表其組成部分的相通，也可引申為溝通和溝通者。《楚辭·離騷》有這樣的句子：「解佩纕以結言兮，吾令蹇脩以為理。」句中「理」指進行溝通的媒人。語言文字代表溝通的條理化，就是「順」，表示某種話語言路之通順。由此我們可以看到，由於「理」字的特殊根源，在中國用於表達合理性之前，已經具有溝通的意思了。在西方從溝通角度來論證合理性，要等到二十世紀才出現。這表明「理」作為中國文化的合理性根據，一開始就同西方存在着巨大的差別。

由文字通順很容易進一步推出理解和論述的前後一致。值得注意的是，中文「言之成理」這個成語，包括文字通順和敘述不互相矛盾兩層意思，指某種言說有道理。在春秋戰國的文獻中，「理」除了表達條理、整理和某種秩序外，已用於表示論說的言之成理，並指涉道理。例如《易·坤·文言》中有這樣的句子：「君子黃中通理。」孔穎達疏：「黃中通理者，以黃居中，兼四方之色，奉承臣職，是通曉物理也。」這句話表明，具體的事物之理轉化為理解的通理。

必須指出的是，在春秋戰國時期，「理」雖然同時用來表達「秩序」和言說符合「條理」，有時甚至直指「道理」，但「理」字尚沒有成為正當性和合理性的最後根據。自春秋戰國開始，中國文化將道德視為終極關懷，道德逐漸成為判別人的行為和社會行動是否正當的根據。道德規範的建立有利於形成社會秩序，這就使得代表秩序的「理」很容易和道德建立聯繫；但當時政治秩序尚沒有被普遍認為是道德的延伸，用道德來論證政治權力正當性只限於儒家哲學家。因此，春秋戰國時代「理」當作「道理」用時，與今

天中文裏代表合理性判斷不同，它大多只代表言論有條理和溝通意義。這方面一個最典型的例子是荀子對諸子的批判。荀子曾這樣論證：

縱情性，安恣睢，禽獸之行，不足以合文通治；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾，是它蠶、魏牟也。忍情性，褻裕利跂，苟以分異人為高，不足以合大眾，明大分；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾，是陳仲、史鱗也。不知壹天下建國家之權稱，上功用，大儉約而侵差等，曾不足以容辨異，縣君臣；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾，是墨翟、宋鈞也。<sup>11</sup>

值得注意的是，荀子在批判它蠶、魏牟、陳仲、史鱗、墨翟、宋鈞時，多次用到「持之有故，言之成理」這樣的句子，但和今天「言之成理」一般用於表示贊成與肯定不同，荀子的意思是否定的，指其「足以欺惑愚眾」。也就是說，當時「言之成理」，至多只說明言說符合條理，但不足以證明其正確。<sup>12</sup> 漢代以後儒家成為官方意識形態，政治秩序普遍被看作道德秩序的延伸，隨着「罷黜百家，獨尊儒術」，士大夫紛紛用道德的合理性來論證政治權力的合法性。這樣，本作為秩序和溝通意義的「理」，也就被賦予道德含義了。一方面，作為秩序的「理」具有理分、禮和倫理規範的意義；另一方面，在言說和溝通中，「道理」愈來愈多同道德論證相聯，「理」也就成為中國文化合理性的根據。例如，賈誼說：「德有六理。何謂六理？道、德、性、神、明、命，此六者德之理也。」<sup>13</sup> 《淮南子》更乾脆把無形者稱為「一之理」，並用它來統稱「天理」、「地理」和「人理」。<sup>14</sup>

分析一下春秋戰國到秦漢時代「理」字的意義變遷，就可以看出「理」如何從代表秩序和溝通，演變為代表禮和倫理道德價值。表1.1收錄了漢代和漢以前最重要的經典文獻中包含「理」字的典型例句，可以看到「理」的意義大致可分為十三種基本類型，表1.2則表明這十三種基本意義類型在這些重要經典中出現的次數。

11 〈非十二子〉，載葉衡選注：《荀子》（台北：台灣商務印書館，1966），頁8。

12 近現代中文裏，「持之有故，言之成理」具肯定的意義。如要表示否定，一般要加上「所謂」、「貌似」這種限定。例如嚴復在批評陸王格物說時這樣論證：「向壁虛造，順非而澤，持之似有故，言之若成理。」參見嚴復：〈救亡決論〉，載王叔主編：《嚴復集》，第一冊（北京：中華書局，1986），頁44。

13 賈誼：〈六術〉，載王洲明、徐超校注：《賈誼集校注》（北京：人民文學出版社，1996），頁311。

14 〈原道訓〉，載劉殿爵等編：《淮南子逐字索引》（香港：商務印書館，1992），頁6。



表1.1 漢代和漢代以前文獻中「理」字的典型用法

文獻	例句	意義簡析
《易傳》	窮理盡性以至於命	道理
	俯以察於地理	紋理
《尚書》	變理陰陽	和調、調理
《毛詩》	迺疆迺理 止基迺理	整理區分
	則陰陽失其道理矣……則萬物失其道理矣 (《毛詩·六月·序》)	條理秩序
《周禮》	陽也者稊理而堅……陰也者疏理而柔 軸有三理 三色不失理	紋理
	水屬不理孫	水流通順
	使親疏、貴賤、長幼、男女之理皆形見於樂	和道德倫理有關
《禮記》	百工咸理	操作、從事
	必絕其理	紋理(肉的紋理)
	始理男事	由治玉引申為(得到)治理、料理等
	天子理陽道……國家理治	整理、治理
	星辰理焉	條理秩序
	理發諸外	操行、儀表
	命理瞻傷、察創、視折、審(斷)決	和法律有關(法官)
	人之所以群居和壹之理盡矣	道理
《春秋左氏傳》	行理之命無月不至	和溝通有關
	叔魚攝理	和法律有關(法官)
	先王疆理天下……今吾子疆理諸侯	整理、使正確
《孝經》	居家理	和道德有關
《孟子》	稽大不理於口	利賴
	金聲也者，始條理也；玉振之也者，終條理也。 始條理者，智之事也；終條理者，聖之事也	條理秩序
	謂理也、義也，故理義之悅我心	道理
《荀子》	然後出於辭讓、合於文理而歸於治 井井兮其有理也	條理秩序
	情性者，所以理然不取舍也	區分
	有益於理者立之，無益於理者廢之…… 有益於理者為之，無益於理者舍之	由治玉引申為治理、料理

表 1.1 (續)

文獻	例句	意義簡析
	福事至則和而理，禍事至則靜而理	道理
	則足以見鬚眉而察〔膚〕理矣 形體、色理以目異	紋理
《莊子》	德，和也；道，理也	道理
	夫子貪生失理 順之以天理	條理秩序
	萬物殊理，道不私	萬物之理(形而上)
《呂氏春秋》	命理瞻傷察創	和法律有關(法官)
	理(寒)〔塞〕則氣不達	紋理、順
	理奚由至	由治玉引申為治理、料理等
	理勝義立則位尊矣 將〔以〕教民平好惡、行理義也	明辨是非 和道德有關
《賈誼新書》	人主義而境內理矣 為人臣者〔功〕〔助〕君理之	由治玉引申為治理、料理
	德生於道而有理，守理則合於道， 與道理密而弗離也	和道德有關
	調和而成理謂之音	和調秩序
《淮南子》	生氣乃理	和調、調理
	動靜循理	道理
	精神盛而氣不散則理	條理秩序
《春秋繁露》	在於說仁義而理之	分理
	若元氣之流皮毛腠理也 體有空竅理脈……而人乃爛然有其文理	紋理
	故聖人異治同理也	道理
	是故內治反理以正身 萬物靡不得其理矣	和道德有關 條理秩序
《鹽鐵論》	功大而理順	操行、儀表
	統理六國	由治玉引申為治理、料理等
	夫拙醫不知脈理之腠 扁鵲攻於腠理 屠者解分中理	紋理
	度功業而無〔斷〕〔繼〕成之理	條理秩序
	不能伏節死理	道理

資料來源：《漢達古文獻資料庫》(香港：香港中文大學中國文化研究所古文資料庫中心，1998)。

表1.2 漢代和漢代以前文獻中「理」字的意義分類統計

文獻	次數	意義	紋理	由治玉 引申為 治理、 料理等	條理 秩序	區分、 分理、 整理、 使正確	和 法律 有關	和 溝 通 有 關	和 道 德 有 關	和 調 、 調 理	操 行 、 儀 表	道 理	操 作 、 從 事	順	利 賴	總計
《周易》	2	3	0	0	0	0	0	0	0	0	3	0	0	0	0	<b>8</b>
《尚書》	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	<b>1</b>
《毛詩》	0	0	2	5	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	<b>7</b>
《周禮》	5	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	<b>6</b>
《儀禮》	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	<b>0</b>
《禮記》	1	5	2	2	1	12	0	1	8	1	0	0	0	0	<b>33</b>	
《春秋左氏傳》	0	0	0	3	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	<b>5</b>
《春秋公羊傳》	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	<b>0</b>
《春秋穀梁傳》	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	<b>0</b>
《孝經》	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	<b>1</b>
《爾雅》	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	<b>0</b>
《論語》	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	<b>0</b>
《孟子》	0	0	4	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	1	0	<b>7</b>
《老子》	0	2	1	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	<b>4</b>
《荀子》	3	18	37	1	0	0	13	0	0	33	0	0	0	0	0	<b>105</b>
《莊子》	1	0	7	0	0	0	7	1	0	21	0	0	0	0	0	<b>37</b>
《呂氏春秋》	4	4	0	0	2	0	20	0	0	42	0	0	0	0	0	<b>72</b>
《賈誼新書》	0	19	4	0	0	0	48	0	0	23	0	0	0	0	0	<b>94</b>
《淮南子》	1	18	14	4	7	0	7	4	0	39	0	0	0	0	0	<b>94</b>
《春秋繁露》	5	9	9	1	2	0	6	0	0	46	0	0	0	0	0	<b>78</b>
《鹽鐵論》	3	15	5	0	4	0	0	1	1	11	0	0	0	0	0	<b>40</b>

資料來源：《漢達古文獻資料庫》。

從表1.1、表1.2中可見，「理」字在秦漢之前的文獻中並不常用。在儒家經典的「五經」之中，幾乎沒有用過「理」字。<sup>15</sup>《孟子》提到「理」有7次，其中和道德有關的只有2次。這說明當時「理」既不代表「禮」，也沒有進入道德論證的視野。《荀子》使用「理」字最多，共105次；其中同倫理道德有關的只有13次，佔總數的12%；「理」最重要的意義

15 陳榮捷在“The Evolution of the Neo-Confucian Concept Li as Principle”一文中曾對「理」字的意義變遷作了梳理。他指出儒家五經之中，沒有出現「理」字，《老子》中也沒有出現「理」字，並討論了從春秋到宋明「理」意義複雜化之過程。參見《清華學報》，新第四卷第二期（1964），頁123-49。

是指條理和秩序，出現37次，佔35%。《呂氏春秋》中和倫理道德有關的「理」字開始增加，多達20次，佔總數的28%，而且「理」具有愈來愈明確的正當含義。例如《呂氏春秋·離謂》云：「理也者，是非之宗也。」《呂氏春秋·知分》甚至這樣論證：「此皆天之容物理也，而不得不然之數也。」「理」開始具有某種必然性，人不可違抗。到了漢代，「理」字不僅被廣泛運用，而且頻頻出現在儒家文獻中。這時，雖然「理」字同樣具有原先代表秩序、溝通、物質紋路等眾多含義，但指涉道理並和倫理道德有關的用法驟增，成為「理」的主要意義。例如在《賈誼新書》中，「理」出現了94次，其中48次和倫理道德有關，23次是特指論述中有道德含義的道理，兩者共佔76%。而在《春秋繁露》中，「理」出現了78次，和倫理道德有關的雖只有6次，但用於包含道德論證道理的卻達46次。這種趨勢形象地顯示出「理」從一個代表秩序和溝通的字，演變成社會秩序合法性論證中與道德相關的詞。在漢代，道德成為政權合法性基礎，最明顯的例子是「正統」的出現。「正統」作為統治者正當繼承之義，代表了統治權力的正當性，一些研究者用 legitimacy 來翻譯「正統」。但正如陳學霖所指出的，中西權力正當性標準是不同的。西方 legitimacy 背後是法理；而中國「正統」背後的理據是道德，故正統實為合道性。<sup>16</sup>

在漢代「理」的道德化並普遍成為正當的代名詞，是因為社會秩序和道德秩序合一，「理」既然代表了秩序，也就會與倫理道德重疊並成為正當性根據。但兩者互相重疊相交，並不意味着一個從另一個推出，即「理」獲得道德含義並不等於理比道德更基本。由於道德生成秩序，可以認為道德等同於理，但道德意識形態本身並不是從理推出的。也就是說，理尚沒有成為超越意識形態的正當性最終來源。道德論證的基礎是形而上學，要從「理」推出道德，「理」就必須具有形而上學的意義。而漢代以前，只有在莊子的論述中，「理」才有形而上的意義，但又同倫理道德無關。<sup>17</sup> 漢代官方意識形態為宇宙論儒學，天人感應學說為其代表。在天人感應的宇宙秩序中，天與人同構對應。人必須去模仿天的道德，為天子服務。但天的道德只是把人的道德意志映射到天上，並非來自超越宇宙論儒學（官方意識形態）的形而上學。由此，在漢代「理」雖然成

---

我們的統計可對陳榮捷的部分論點提出證據，也糾正了一些說法，提供一幅從春秋到漢代「理」意義變化的較完整的圖畫。另外，戴震也說道：「曰：《六經》、孔、孟之言以及傳記群籍，理字不多見。」參見戴震：《孟子字義疏證》，收入張岱年主編：《戴震全書》，第六冊（合肥：黃山書社，1995），頁154。

16 陳學霖：〈歐陽修「正統論」新釋〉，載《宋史論集》（台北：東大圖書公司，1993），頁133-35。

17 「道德」這個詞雖來自《老子》，但在老莊哲學中，並沒有今天我們所了解的意義，而是指「情意我」。參見勞思光：《中國哲學史》，第一卷（台北：三民書局，1984），頁211。

為正當性和道德的代名詞，但用前述理性化的兩個環節來分析，漢代文化並沒有實現真正的理性化。<sup>18</sup>「理」成為超越意識形態的反思標準，是魏晉南北朝以後的事。

湯一介的研究指出，從漢到魏晉，中國哲學發生了從宇宙論到本體論的轉化。<sup>19</sup>從魏晉南北朝開始，形而上學成為道德的基礎。<sup>20</sup>隨着魏晉南北朝宇宙論儒學解體，崇尚老莊的玄學成為社會主流思想。這一時期，社會秩序和門閥政治的合法性基礎雖仍是綱常名教，但作為道德基礎和終極關懷卻是老莊哲學。士大夫「玄禮雙修」，意味着官方意識形態出現了類似二元論式的分裂，即名教作為政治制度合法性基礎，仍起着意識形態的功能，但道德的無為、自然已成為與名教並存、甚至高於名教的超越層面。早在莊子用「天理」來描述「天道」時，「天理」作為宇宙規律已被提高到超越具體現象的形而上層面。到魏晉南北朝時期，「自然」和「名教」被分成兩個層面，這就導致「理」從道德意識形態中分離出來，超越意識形態的合理性根據終於出現了。

### 1.3 「天理」及中國文化的常識理性

在《中國現代思想的起源》一書中，我們曾指出作為超越道德意識形態的合理性判斷的常識理性，出現在魏晉南北朝時期，但用這一合理性作為最後判斷來反思重構整個道德意識形態，卻必須等待宋明理學的成熟。<sup>21</sup>也就是說，從魏晉到宋明，中國文化經歷了一個不同於西方現代化的理性化過程。它表現為形而上的「理」作為正當性最終標準之確立，並用「理」來統一觀念系統與社會制度正當性的論證。有甚麼證據可以說明魏晉南北朝時期，「理」已具有超越道德意識形態的意義，並成為正當性之最後根據呢？通常，任何觀念的重大變化都會在語言上留下痕迹；分析魏晉南北朝文獻中「理」字的用法，可以發現其意義與漢以前不同。為此，我們選擇當時最有代表性的文獻——郭象的《莊子注》作統計研究，並與宋代朱熹的《四書集注》作出比較。

18 這方面的明顯證據是漢代天人感應學說與迷信盛行，在相當多的漢儒心目中，天是有感情、意志的，自然反常和災異是上天對君王失德的警告。我們認為這是因為合理性標準沒有獨立於意識形態，也沒有成為解釋宇宙現象的基礎。參見金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》，頁30-31、62。

19 湯一介：《郭象與魏晉玄學》（武漢：湖北人民出版社，1983），頁71。

20 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》，頁71-72。

21 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》，頁115-58。

利用表1.2的意義分類方法，我們統計了郭象《莊子注》和朱熹《四書集注》中「理」字各種意義，得到表1.3，其結果十分有趣。首先《莊子注》中，「理」字出現了152次，比起《莊子》中「理」字的使用次數多得多（在《莊子》中「理」字只出現了37次）。從表1.3左側可見，在《莊子注》中「理」字用法基本集中在言說中，即道理這一欄；「理」用於表示條理、秩序和調理等意義總共只有7次，而用於表達紋理、整理這些具體指涉幾乎不存在。這與漢代或以前「理」的具象性（即主要用於表達條理、整理、秩序）形成了巨大差異。也就是說，「理」的意義變得抽象化，並主要集中到合理性論證之中。

「理」的抽象化意味着合理性標準的形而上學化。只要我們對代表道理這一欄的意義再進行細分，這種差異就更清楚。《莊子注》中道理一欄的「理」字中，指涉形而上意義的達94次，佔總次數的62%，而與道德有關的僅有13次，佔總次數的8.6%；而兼有形而上意義和與道德論證有關的「理」有20次，佔總次數的13%。這表明「理」基本上是作形而上意義使用的，用它來推出道德倫理的傾向已經出現，但並不普遍。這一點構成了《莊子注》和《莊子》中「理」的意義的最大差別。在莊子的著作中，「理」雖具有形而上意義，但與道德論證無關。這一統計分析頗為形象地表明合理性根據是如何在意識形態後設層面形成的。

表1.3 《莊子注》和《四書章句集注》中「理」字的用法

次數及 例句 意義	魏晉郭象《莊子注》			宋朱熹《四書章句集注》			
	內篇	外篇	雜篇	大學章句	中庸章句	論語集注	孟子集注
由治玉引申為治理、料理等	0	0	1；例句：理錐刀之末也	0	0	3；例句：非有所存而自不亡，非有所理而自不亂	2；例句：凡治字而理物之義者，平聲；為己理之義者，去聲
條理秩序	6；例句：天下之物未必皆自成也，自然之理，眾有須冶鍛而為器者耳	0	0	1；例句：凡傳文雜引經傳，若無統紀，然文理接續，血脈貫通	1；例句：淡簡溫綱之襲於外也，不厭而文且理焉	2；例句：其聞夫子之言，默識心融，觸處洞然，自有條理	3；例句：條理，猶言脈絡，指眾音而言也
領會	0	0	0	0	0	1；例句：凡看《論語》，非但欲理會文字，須要識得聖賢氣象	0
和調、調理	1；例句：音急情盡，則和聲不至而氣息不理	0	0	0	0	1；例句：《詩》以理性情	0

次數及 意義 例句		魏晉郭象《莊子注》			宋朱熹《四書章句集注》			
		內篇	外篇	雜篇	大學章句	中庸章句	論語集注	孟子集注
道 理	天地萬物之理(形而上)	46; 例句: 依乎天理, 推己性命	25; 例句: 神順物而動, 天隨理而行	23; 例句: 物理無窮, 故知言無窮, 然後與物同理也	6; 例句: 所謂致知在格物者, 言欲致吾之知, 在即物而窮其理也	3; 例句: 子思引此詩以明化育流行, 上下昭著, 莫非此理之用	29; 例句: 義者, 天理之所在; 利者, 人情之所欲	30; 例句: 人、物之生, 同得天地之理以為性, 同得天地之氣以為形
	社會道德倫理(義理事理)	4; 例句: 雖死生窮達千變萬化, 淡然自若, 而和理在身矣	6; 例句: 故五親六族、賢愚遠近, 不失分於天下者, 理自然也	3; 例句: 夫事由理發, 故不覺	1; 例句: 至善, 則事理當然之極也	4; 例句: 以天下之大聖行天下之大事, 而其授受之際, 丁寧告戒不過如此, 則天下之理, 豈有以加於此哉	40; 例句: 故不好犯, 豈有逆理亂常之事	41; 例句: 仁者, 心之德, 愛之理
	言之成理(思想言論之理據)	12; 例句: 推理直前而自然與吉會	1; 例句: 泯然與正理俱往	4; 例句: 反守我理, 我理自通	0	1; 例句: 擇乎中庸, 辨別眾理, 以求所謂中庸	10; 例句: 程子曰, 佛氏之言, 比之楊墨, 尤為近理	7; 例句: 似也, 言所為近有理, 可以言
	常識合理(自然之理)	0	0	0	0	2; 例句: 而平常之理, 乃天命所當然, 精微之極致也	1; 例句: 蓋貴人賤畜, 理當如此	4; 例句: 天下之理, 其善者必可欲, 其惡者必可惡
	兼有形而上之理和道德倫理	10; 例句: 則理雖萬殊而性同得, 故曰「道通為一也」	8; 例句: 令萬理皆當者, 非為義也, 而義功見焉	2; 例句: 而窮理至命, 因所以為至人之道	0	9; 例句: 知天、知人、知其理也	47; 例句: 凡言道者, 皆謂事物當然之理, 人之所共由者也	49; 例句: 所謂率性, 循天理是也
利賴	0	0	0	0	0	0	1; 例句: 理, 賴也。今按《漢書》無理, 《方言》亦訓賴	
總計	79	40	33	8	20	134	137	

我們在《中國現代思想的起源》一書也曾詳細討論過：從魏晉到隋唐，「自然合理」是如何從道德意識形態中獨立出來，成為反思宇宙秩序和社會行動的最後根據。「自然合理」表現在宇宙秩序解釋方面，就是視常識為不可懷疑的合理性判據；表現在人的社會行動上即是肯定人之常情合理，並將其視為道德感情之基礎。我們將之稱為中國文化中常識合理精神或常識理性的建立。<sup>22</sup> 只要文化系統中出現超越意識形態的合理性最終標準，並用它來反思觀念系統，重構道德意識形態也就會成為不可阻擋的趨勢。

22 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》，頁100-13。

早在魏晉南北朝時期，一經出現「自然合理」，便產生改造名教的訴求，這就是當時所謂的「緣情制禮」。<sup>23</sup> 然而，用「理」對儒家道德意識形態進行再反思，即「形而上的理」和「常識合理」對意識形態的大規模重構和展開，則要等到隋唐以後宋明理學的興起。

程明道和程伊川力圖把整個道德哲學建立在理之上，這一努力終於在朱熹龐大的理學體系中得以實現。理學成為官方意識形態，不僅意味着整個儒家道德哲學和倫理規範統統可以從形而上的天理推出，天理世界的建立還實現了宇宙秩序合理性標準與社會行動合理性標準的統一。研究表1.3魏晉和宋代兩部重要著作有關「理」字的用法，就可以發現「理」的意義發生了微妙變化。這種意義變化，為常識合理和形而上的合理性判據如何論證道德意識形態，提供了語言學上的證據。

表1.3右側部分為朱熹《四書集注》中「理」字出現次數的統計。作為儒學原始經典的四書，極少用「理」字；而朱熹的注解中「理」字居然出現了299次，朱熹幾乎用「理」來論證一切。對比《四書集注》和《莊子注》中「理」字的各種意義，可以看到一個共同點，這就是用於表達紋理、條理、秩序等具體事物方面的用法已極少。這標誌着「理」的抽象化和成為意識形態論證中正當性的根據。《四書集注》中「理」字的用法與《莊子注》最大的不同，可以從「道理」這一欄進一步細分而顯示出來。《莊子注》中的「道理」大多屬於形而上意義，用於論證道德為合理的用法不佔多數。而在《四書集注》中，純形而上學的「理」出現了68次，只佔23%，用於道德論證特別是從形而上根據來論證道德的共有130次，佔總數的43.5%，而且其中有7次直接指涉常識（這是《莊子注》中所沒有的）。這表明，在朱熹的論述中，「理」不僅具有超越道德意識形態的合理性最終標準的意義（這一點和《莊子注》相同），而且它還用於指涉常識，表明「理」具有常識合理的意思。

更重要的是，在《四書集注》中，「理」的主要意義是形而上的，它是道德意識形態正當性的根據。也就是說，在宋明理學中，超越道德意識形態的合理性標準已經形成，以及用它來反思（論證）整個觀念系統和社會制度正當性這兩個環節均已實現。根據文化系統理性化的定義，理學的普及標誌着中國文化的理性化。從此，「天理」成為中國傳統文化的正當性的代名詞。朱熹的《四書集注》有大量分辨「天理」「人欲」的論說，並要證明「天理人欲，不容並立」。朱熹還用「天理」來重新定義儒家若干核心道德，例如：「禮者，天理之節文，人事之儀則也」；「仁者，無私心而合天理之謂」；「義者，天理之

23 余英時：〈名教危機與魏晉士風的演變〉，載《中國知識階層史論·古代篇》（台北：聯經出版事業公司，1980），頁358-67。



所宜」；「道者，天理之當然，中而已矣」；「性者，人所受之天理；天道者，天理自然之本體，其實一理也」；「性即天理，未有不善者也」；「法者，天理之當然者也。」<sup>24</sup>

常識理性所主導的理性化，不僅可以說明宋明理學形成後中國文化呈現出的種種特點，<sup>25</sup> 而且揭示了一種不同於西方現代化的理性化案例。對比宋明理學和西方近代理性主義，我們可以看到，無論是合理性最終標準還是論證結構，兩者均存在着如下重大差異。

首先，西方理性主義合理性標準強調形式法規、法律和計算，而宋明理學則注重常識和人之常情為合理。前者的出現意味着用科學定律解釋自然現象，改造世界以及法治和科層組織的建立；而後者則代表注重教化天下。在對待宇宙秩序方面，中國人的理性，如韋伯所說，是主張順應世界而不是改造自然。其次，西方理性主義對於基督教終極關懷而言，只具有工具性意義，合理化導致工具理性的擴張。中國合理性終極標準雖然也屬形而上學層面，但它是道德的基礎，始終同終極關懷——道德緊密相聯。直至今日，中國人都很難理解，為甚麼現代化和合理化只是屬於工具理性。第三，從合理性論證過程來看，西方的理性化意味着二元論理性主義成為西方近代文化的主流，它是現代化的巨大推動力。雖然在二元論理性主義中的歐陸一系也存在着建構一元論意識形態的可能，但它同道德意識形態並沒有直接聯繫（十九世紀末、二十世紀初西方法西斯主義和馬列主義的興起，只是二元論理性主義面臨危機的結果）。而中國文化的理性化則與現代化沒有直接關聯，但始終是重構道德意識形態的深層動力。

比較中國文化常識理性精神與西方理性主義的差別不是本文的重點，有興趣的讀者可參閱有關的專門論文。<sup>26</sup> 本文重心是研究近代中國文化獨特的理性結構與西方近代理性主義之間的相互影響。我們發現，當中西這兩種理性主義互相碰撞時，由於受衝擊的一方只能從自身的合理性論證結構來理解另一種理性主義，這使得西方近代理性主義傳入另一種文明時，它被接受的程度和形態，必然會受到原有文化的合理性論證結構的制約。由於現代化與西方意義下的理性化密切相關，這樣，我們可以從西方理性主義與中國傳統常識理性結構的相互影響，來考察中國現代化獨特的歷程，以及中國文化現代轉型的意義結構。

24 以上例句見於朱熹撰，徐德明校點：《四書章句集注》（上海：上海古籍出版社、安徽教育出版社，2001），頁60、404、84、22、91、384、442。

25 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》，頁129-62。

26 金觀濤：《中國文化的常識合理精神》，頁457-72。

## 1.4 洋務運動時期對公共之理的漠視

十九世紀中葉，在西方衝擊下中國被迫開始防衛現代化，這就是長達三十年的洋務運動，亦稱自強運動。所謂「防衛現代化」，是指以防衛西方文明入侵為目的，以國防現代化為起點，逐步引進西方現代科技和政治經濟制度的過程。顯而易見，為了使引進的西方事物和制度在本國生根，必須證明其具有正當性。世界歷史上，至少有四個由於國防現代化的需要而推動社會由傳統向現代轉化的例子，這就是普魯士、日本、中國和奧托曼帝國。<sup>27</sup> 一般認為，歷史上較為成功的防衛現代化，普魯士和日本是其中的兩例。這兩個現代化後進國都在引進西方器物制度的同時，較順利建立了相應的合理性論證，完成了文化現代轉型。然而，縱觀中國的洋務運動，我們卻看到另一種現象：雖然中國也辦起兵工廠，建立現代海軍，並引進了西方器物，但要引進以西方理性主義為特徵的合理性論證結構卻十分困難。

中國文化正當性論證既然以「理」為合理性標準，那麼，向西方學習要具備合理性，就意味着必須要超越原有合理性的最終標準——天理，去尋找並承認中西共同普遍之理。在中文裏，公共普遍之理可用「公理」一詞來表述。這樣，要引進西方理性主義，似乎應該是對公理的推崇。因此，要找出有關現象的語言學證據，我們可以查閱「數據庫」文獻中「公理」一詞的使用情況。查詢結果顯示，洋務運動時期主要是西方傳教士介紹西方科技知識的中文著述才使用「公理」一詞，士大夫文獻很少使用。也就是說，士大夫似乎尚未意識到還有一種普適於中國和西方的普遍之理。

但是，深一步的分析可以看到，即使在某些場合，人們不得不去表達超越國界和文化的公共之理時，也大多不用「公理」這個詞。最典型的例子是1864年翻譯的《萬國公法》。這是國際法的第一部中文譯作。全書開頭是討論國際法的根據，指出某種超越國界的法律為正當，必定是以跨國界超種族的合理性標準為前提。《萬國公法》敘述了西方各派法理學觀點，指出國際法（公法）的來源只可能是兩個，一是來自上帝的自然法，二是基於各國簽訂和公認的協議。非常值得注意的是，雖然該書在實際上把公共之理作為公法的基礎，但在文字上卻不用「公理」一詞。書中把來自上帝的自然法稱為「天理」、「性理」和「自然之理」，而將基於各國公認的協議稱為「常例」，稱「公法出

27 金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷——再論中國社會超穩定結構》（香港：中文大學出版社，1993），頁104-105。

於常例」。<sup>28</sup>顯然，「常例」實際上就是指「公例」、「公理」，但為甚麼丁韪良和譯著的中文文字潤色者並沒有使用這兩個詞呢？

其中原因是耐人尋味的。我們發現，這與中國文化合理性論證結構直接相關，這就是在中國傳統常識理性結構中，最普遍的理——天理，是和公理相矛盾的。首先，從語義學角度分析，「公共」具有兩層意思，一是代表共同的、普遍的；另一層意思是指涉個人和家庭之外的領域。通常，這兩重含義互相交叉，共同蘊含在「公共」這個詞中。在「公共」的第一層意義中，「普遍」往往是指超出個人和家庭之外，對所有人適用。這樣，「公理」既是公共普遍之理，也是超越個人和家庭之外領域的理。而在儒家文化中，最普遍和重要的是父子關係，如程伊川說：「父子之愛，本是公。」<sup>29</sup>朱熹也說：「父子相隱，天理人情之至也。」<sup>30</sup>這就帶來一個潛在的矛盾：在公私領域劃分上講，父子關係屬於「私」的範圍，但是由於它是整個人倫道德社會秩序的基礎，代表了最普遍的道德秩序，因此父子關係又是中國文化中的公共、普遍之理的基礎。也就是說，在中國文化合理性論證結構中，由於社會秩序被看作家庭關係的延伸，社會正義是由個人道德、家庭倫理推出，這樣，引進另一種代表公共之理的「公理」，就可能顛覆天理。

在詞意上看，「公」的這種內在矛盾也十分明顯。中文裏「公」字除了代表公共之外，還具有公正、公平、平等的含義。《說文解字》引《韓非子·五蠹》篇云：「自環者謂之私，背私者謂之公。」（今本《說文》「厶」字下引韓非云：「自營為厶。」「公」字下引韓非云：「背厶為公。」與《韓非子》文稍異。）「公」字解為「平分也」，「私」字解為「姦也」，其意義有鮮明的好壞價值評判。即公作為私的否定，具有平均分配和平等的價值取向。這樣，公共之理也可以代表平等、平均之理。應該指出，同樣是使用中文「公」字，它在中文和日文的意義及對應的觀念是不一樣的，這對我們理解中國文化的現代轉型很重要。溝口雄三曾論證，日本的「公」的觀念就沒有平等、平均的含義，僅僅代表了超越個人和家庭之外的領域。<sup>31</sup>

28 《萬國公法》在第一章釋義明源中，將公法的基礎歸為公義，它這樣論證：「但萬國既無統領之君……，亦無公舉之有司……，倘求公法，而欲恃一國之君操其權，一國之有司釋其義，不可得矣。……欲知此公法憑何權而立，惟有究察各國相待所當守天然之義法而已。……其所謂性法者，無他，乃世人天然同居當守之分，應稱之為天法，蓋為上帝所定，……公法出於常例。」參見惠頓（Henry Wheaton）著，丁韪良主譯：《萬國公法》（京都：崇實館，1864），頁1-2、5。

29 朱熹編：《河南程氏遺書》，第十八（上海：商務印書館，1935），頁257。

30 朱熹：《論語集注》，收入《四書章句集注》，頁171。

31 溝口雄三：〈中國與日本「公私」觀念之比較〉，《二十一世紀》，總第二十一期（1994年2月號），頁85-97。

綜合上述兩方面的意義，「公」在代表中國政治文化主流價值的儒家觀念中極具正面意義，公正、公平、大公無私等等；但儒家對公正、公平的理解，恰恰是指分配應符合倫常等級、而非平均(古代文獻中「公」的意義分析，見表2.1)。相反，如果要強調社會公共之理與個人家庭之理的不同，通常是以價值上認同取消家庭、反對倫常等級為前提的。這就是為甚麼在反對儒家的老莊和道家學說中，才會把「公」視為「天道」和「天理」。既然，強調公共領域之理在中國傳統文化中可能具有反對原有社會秩序和主流價值的含義，這樣，「公理」在某些情況下，可能與主張愛有差等和長幼有序的儒家倫理的「天理」處於對立狀態，這就導致士大夫很少使用。直到十九世紀洋務運動時期，「公理」一詞仍很少出現在士大夫著述中。這一時期，士大夫堅持任何社會制度的正當性必須從個人道德和家庭倫理導出，而不認同從法律和公共領域角度來確立現代政治經濟制度的合理性。

洋務運動既名為洋務，為了讓引進西方事物獲得正當性，就不得不將其寄生於中國傳統的常識理性中。我們可以從當時對西方自由主義的介紹，來分析這一現象。1860年代，西方自由主義政治經濟學說開始傳入中國，其中，英國傳教士傅蘭雅(John Fryer)翻譯的《佐治芻言》最有代表性。這本書在甲午時期對最重要的思想家康有為、梁啟超、章太炎等人都有很大影響。<sup>32</sup> 該書力圖從人人有自主之權這一西方現代社會基本原則出發，來論證市場經濟和相應政治制度的合理性。單從內容方面講，《佐治芻言》不僅談到西方民主政治和自治，還用極大篇幅談到資本、公司、股份，討論了私有制和市場調節。書中不止一次談到政府不應該干預經濟，提出從商是國家富強之道；甚至使用了西方現代經濟學的音譯「伊哥挪謎」一詞。<sup>33</sup> 但是，這本論證西方自由主義政治經濟制度合理性的著作，在翻譯為中文時所使用的詞彙，往往為了迎合士大夫的理解，而令原意走了樣。《佐治芻言》全書好像是在說中國傳統社會的市場經濟和仁政，並以此證明相應制度為合理的論說，它將一切歸為中國人熟悉的「自然之理」。表1.4為《佐治芻言》中「理」字的典型用法。這些「自然之理」幾乎毫無例外地指涉經濟生活中的常識和人之常情。《佐治芻言》用中國人接受的常識和人之常情來說明各種合理性(包括人爭取個人利益的合理和國家不必干預經濟)，這是將西方現代經濟政治制度的合理性寄生於中國文化常識理性結構的典型案例。

32 熊月之：《中國近代民主思想史》(上海：上海人民出版社，1986)，頁113。

33 該書第一百五十六節云：「此章所用伊哥挪謎字樣，係希臘古時人語，按是字希人訓為治家之法，近人則以節省之意釋之，其見解不無小異，然細參希人語意，亦以節儉為治家之本，是近人所訓，仍本之古義也。因特合古今兩義，拈此字以為是書之目，亦以別此章與前章有不同之處也。」參見傅蘭雅口譯，應祖錫筆述：《佐治芻言》，頁33。

表1.4 《佐治芻言》中「理」字的用法

例句	意義簡析
可見國家酬庸之典，與斯人貴賁之情，皆天地間自然之理也。	用人之常情推國家酬庸之典
使之世守餘業，弗墜家聲，世世相傳，自然之理也。	用人之常情證明遺產合理
擄掠人民，以為奴僕，若此者皆非自然取利之理也。	用人之常情批評擄掠人民不合理
於此可見作事爭先之理，皆由人之本性而來，凡事之假借，而不本自然之理者，止能行於暫時，不能經久。	人之常情為社會制度的基礎
凡國內百姓，其精力強壯，知識明白者，不能不出己力，以為衣食居處之資，……此天性自然之理也。	用人之常情論證按勞分配和私有制
尤出天理人情之外，皆非本學問所敢與知也。 往往專求利己，不顧其事有害於人，既能求得錢財，終非天理人情之正。 必先明其天然之理，……	天理人情是一切學問的基礎
不能明萬物公共之理，或明知其理又故犯其章程，亦與禽獸無異。	公共之理為章程之基礎，人能認識理，這和禽獸不同
凡做工之人，所得工資，即歸本人享用，此為自然之理。	用人之常情證明私有制和國家不干預市場為合理
人應得產業所生之利，此為天然之理。 此種租錢，不必由國家律法所定，其理出於自然，如水之就下也。	用自然之理證明私有制和國家不干預市場為合理
其言似乎不均，然仔細思之，亦是自然之理。	自然之理為合理性最後根據
故工人多而工價亦賤，此自然之理也。	用自然之理說明市場調節
以來求利，皆有自然之理，非立法所能預定也。	用人之常情說明人的求利心為合理
貿易以取利，自然之理也。	用自然之理證明貿易合理
振作商務，可使國中富饒，此為自然之理。	用自然之理證明從商是國家富強之道

事實上，從屬於常識理性的中國經濟倫理結構，雖然承認人獲利動機之合理，也在相當程度支持私有制和市場經濟，但其前提是不與儒家倫常等級相矛盾。傳統常識和人之常情合理的首要功能，是用於論證以三綱五常為主的道德秩序合理，並強調任何經濟分配和制度安排必須與倫常等級相一致。在這種論證結構中，個人求利和市場經濟只是一個配角；種種新制度至多只是傳統仁政的一部分。<sup>34</sup> 洋務運動時引進的西方事物只能局限於器物層面，正是因為在士大夫眼中這些西方器物可以成為推行仁政的工具。換言之，防衛現代化只能被視為傳統儒學經世致用的一部分。一旦要引進西

34 金觀濤：〈中國近現代經濟倫理的變遷——論社會主義經濟倫理在中國的歷史命運〉，載劉小楓、林立偉編：《中國近現代經濟倫理的變遷》（香港：中文大學出版社，1998），頁1-44。

方物質文明所依託的政治制度和價值觀念，就會與儒家倫理所注重的傳統社會結構相衝突，洋務也就會遭到暴風驟雨般的反對而難以展開。<sup>35</sup>

西方理性主義論證被納入傳統常識理性的另一個例子，是對西方科學技術的定位。科學是西方現代理性主義的重要合理性標準，但在二十世紀前，西方傳入中國的科學技術知識一直被稱為「格致」。「格致」是「格物致知」的簡稱，它為儒學「八條目」中「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」的前兩條。從合理性論證結構來看，「八條目」綜合了人認識道德的合理性，並將其推廣至家庭、社會乃至世界的連串過程。格物致知的目的是從天地萬物之理中認識道德倫理，用此來修身並推動經世致用。當道德倫理的內容已確立，格致的功能是用認知來強化對儒學天理之體悟，以純化向善的意志和實現道德目標的能力。也就是說，當儒家倫理和社會秩序尚未解體之時，作為格致的科學只有邊緣價值。學習科學並非為了認識和改造世界，而是經世致用的一部分。這正是洋務運動時期西方科學技術在中國士大夫心目中的位置，在後面的文章我們會作進一步的討論。

在防衛現代化過程中斥拒引進西方事物制度的合理性論證，是洋務運動不可能涉及制度層面以致失敗的內在原因之一。1894年爆發了中日戰爭，中國的慘敗宣告了洋務運動的破產。在嚴峻的亡國威脅下，清廷和廣大知識份子終於認識到，如果不全力引進西方政治經濟制度，中國只有死路一條。政治經濟制度的現代化改革，前提是論證其正當性。這時，西方現代理性主義的合理性論證才開始進入中國文化，西方現代理性主義和中國傳統常識理性的互相影響，也進入第二階段。在這一階段，我們可以看到士大夫力圖超越中國傳統的天理觀，去認同、接受更普遍的中國和西方共同之理，並用它來作變法的基礎。1896年「公理」一詞終於在社會思想中凸現出來（參見圖1.1）。

## 1.5 「公理」的勃興、意義類型及其不穩定性

「公理」一詞古已有之，例如《三國志·吳書》中有這樣的提法：「競言豔及選曹郎徐彪，專用私情，愛憎不由公理。」<sup>36</sup>但正如我們已論證的，由於公共之理與天理有潛在矛盾，歷史上信奉儒學的士大夫甚少使用這個詞。我們檢索了《漢達古籍資料庫》所收

35 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》，頁247-56。

36 《新校本三國志》，卷五十七，吳書十二，張溫，引自《漢籍電子文獻（二十五史）》（台北：中央研究院，1999）。

二十六種由先秦、兩漢至魏晉南北朝的文獻資料，其中「公」字出現的次數很多，但卻很少見「公理」一詞。

1895年以前，「公理」一詞很少為人使用，其主要出現在《格致彙編》中，指自然界普遍之理，用於表達自然科學定律；偶爾亦用於經濟事務中。使用該詞的多是傳教士；<sup>37</sup> 偶爾亦有中國士大夫使用此詞，但很罕見。這表明當儒學同時作為私領域和公領域（即社會政治制度）正當性基礎時，「公理」是不可能廣泛使用的。甲午戰敗之後，「公理」頻頻使用，「公理」主要指中西公共之理，頻頻出現在上諭和大臣的奏摺之中。<sup>38</sup> 1900至1915年間「公理」的內涵進一步具體化為進化論和個人權利，這是一種明顯不同於私領域儒家倫理之理。

「公例」是和「公理」同義的另一個表達普遍之理和公共領域之理的詞。「公例」的意義有二，一與「公理」同，是指自然界普遍定律，甲午前亦主要出現在《格致彙編》中；<sup>39</sup> 二是指國際法條例。<sup>40</sup> 這兩個詞彙的微妙差別，僅在於「公例」有從案例中歸納出普遍之理（例如法規）的意思。<sup>41</sup> 和「公理」一樣，甲午前當儒家倫理佔據公私兩領域時，它很少為人所用。「公例」是隨國際法變成公理，特別是隨《天演論》（*Evolution and Ethics*）風行而普及的。

「公理」在士大夫用語中的凸現大約是1895年甲午戰敗以後的事。據我們看到的資料，除新教傳教士外，最早將「公理」引入士大夫政治語彙中的是何啟、胡禮垣、梁啟

37 這一時期「公理」一詞主要集中在《格致彙編》中。如下面例句：「依萬物公理，凡兩體熱度不同，彼此相切，則熱者傳其熱於冷者，至兩體同熱而止。」參見傅蘭雅：〈格致略論〉，《格致彙編》，第一冊（1876年8月），頁2。「公理」一詞還在算學、化學衛生論、潮汐致日漸長論、延年益壽論等出現。用於經濟的可見〈貿易穩法〉，《格致彙編》，第二冊（1877年9月），頁7-8。

38 例如國際法被稱為公理。梁啟超曾這樣論述：「以公理（人與人相處所用謂之公理）公法（國與國相交所用謂之公法，實亦公理也）為經，……以西人公理公法之書輔之，以求治天下之道。」參見梁啟超：〈上南皮張尚書書〉，載林志鈞編：《飲冰室文集之一》，第一冊（台北：中華書局，1978），頁105。在這句話中，「公理」、「公法」並用，並明確指出公法「實亦公理也」。早在1864年總理衙門出版的《萬國公法》中，國際法被譯為公法，但尚未使用「公理」一詞，而用自然之理作為國際法的根據。國與國關係是最早被確定為既不屬於私亦不屬於國家的領域之規則，即某種意義上的公共領域的規範。故國際法作為中西公共之理，亦是公共領域之理引進西學之理的開始。

39 例如下述句子：「向心吸力之公例，曉格致者，無不知之。」參見傅蘭雅：〈潮汐論〉，《格致彙編》，第二冊（1877年10月），頁6。

40 見如下例子：「英法公例向不能出地中海。」參見張之洞：〈司經局洗馬張之洞奏要盟不可曲從宜早籌禦侮摺〉（光緒五年十二月初五日，1879），引自王彥威纂、王亮編：《清季外交史料（光緒朝）》，卷十八（台北：文海出版社，1963），頁345。

41 參見本文注53對二詞的說明。

超、康有為和宋恕等。<sup>42</sup> 康有為在《實理公法全書》中提到「幾何公理」，並力圖用它來推出人類社會普遍的公法。在《實理公法全書》中，康有為這樣解釋「公」和「公法」：

有公眾之公。如此書乃公眾之書是也，以其非一人之書也。……有幾何公理之公。一、二、四、八、十六、三十二，是也，所謂一定之法也。從幾何公理所推出一定之法，乃公法之一端。……有公推之公，蓋天下之制度，多有幾何公理所不能逮。無幾何公理所出之法，而必憑人立之法者，本無一定，則惟推一最有益於人道者，以為公法而已。然眾共推之，故謂公推也。<sup>43</sup>

這裏，康有為明確區分出「公」的兩重含義，一是指超越個人的普遍性；二是公共。如文中提到的「公推之公」、「眾共推之，故謂公推」，都與公共空間直接相聯。據我們看到的文獻，這似乎是中國士大夫第一次用公共之理來論證社會制度和法律的正當性。<sup>44</sup> 今天學術界尚不能斷定《實理公法全書》寫於何時，由於內文提到1891年的法國人口統計數據，故一般認為該書寫於1891年後，但應在甲午之前。<sup>45</sup> 在該書中，康有為雖然把幾何公理作為人類公法之最後基礎，但同時認為可由幾何公理推出之公法太少，他最後還是將實理作為人類社會理想制度的根據。事實上，作為一種普遍思潮，「公理」一詞在奏摺、報刊言論中真正湧現並成為政治社會制度合法性根據，應該是在甲午戰爭以後。<sup>46</sup>

42 例如，何啟、胡禮垣1894年的《新政變通》中說：「公事當以公理為斷」。參見何啟、胡禮垣：《新政變通》，《新政真詮六編》，收入鄭大華點校：《新政真詮：何啟、胡禮垣集》（瀋陽：遼寧人民出版社，1994），頁461。宋恕也用過「公理」：「自公理漸晦，俠風大開」，參見《六字課齋卑議（初稿）·相及章第十》（1892年4月），收入胡珠生編：《宋恕集》，上冊（北京：中華書局，1993），頁8。他講的是中國古代的情況。

43 康有為：《實理公法全書》，收入朱維錚編校：《康有為大同論二種》（香港：三聯書店，1998），頁6。

44 康有為用幾何公理作為合理性論證中正當性最後根據，是受到《幾何原本》的推理方法影響，而他使用「公理」一詞卻不是沿襲以往的譯本。我們檢查了徐光啟和李善蘭前後翻譯的《幾何原本》，發現這兩個中譯本均無運用「公理」一詞，而採用「公論」。參見歐幾里得（Euclid）著，利瑪竇（Matteo Ricci）譯，徐光啟筆授：《幾何原本》，收入郭書青編：《中國科學技術典籍通彙·數學卷五》（鄭州：河南教育出版社，1993），頁1151-1500。直到1906年潘應祺的《幾何贅說》，仍沿用「公論」一詞；並在《例言》中多次提到「窮理、義理、所以然之理」，並未用「公理」一詞。參見潘應祺：《幾何贅說：六卷》（番禺：潘氏廬癡館，1906）。

45 朱維錚：《從〈實理公法全書〉到〈大同書〉》，載《求索真文明：晚清學術史論》（上海：上海古籍出版社，1996），頁236。

46 在1895年前，公法是指國際法。到1895年後，社會制度、法律都屬於公法；國際法從公法中獨立出來。如在1904年的日俄戰爭中，已明確有「本國人均須遵照國際法之原則與所頒之規條認真奉行，以完公正中立之義」這樣的說法。參見《局外公法摘要》，《東方雜誌》，第一卷第一期（1904年3月11日），頁3。



梁啟超的〈變法通議〉，是用「公理」作為變法之根據的。他曾指出，「公理」是西方近世概念，繼承了希臘羅馬的學術傳統，並這樣概括西方從理學發展到公理的歷史：

泰西自希臘強盛時，文物即已大開，他里斯等七人，號稱七賢，專以窮理格物之學，提倡一世。而額拉吉來圖、梭格拉底、拍勒圖、什匿克安得臣、知阿真尼、雅里大各、德謨吉利圖、阼士阿士對等，先後以理學名。亞力斯多德爾、比太哥拉、歐幾里得、提馬華多而司諸人，闡發物理，所著各籍，玄深微妙，近世格致家言皆祖之。其後果魯西亞士、白分道弗等，以匹夫發明公理。為後世公法之所祖。故欲通西學者，必導原於希臘羅馬名理諸書。<sup>47</sup>

另外，梁啟超還強調：「公理有固然，非夫人之為也。」<sup>48</sup>「公理」作為公共普遍之理，有其客觀根據，不是人為構想出來的。進一步，梁啟超認為「公理」包括了中國倫理道德，甚至是天理。他在解釋「有禮義者謂之中國，無禮義者謂之夷狄」這句話時，指出「禮者何，公理而已」；並引用清朝焦里堂、凌次仲以禮代理來論證。<sup>49</sup>梁啟超把禮歸為公理，公理是一種更為普遍的包括中西古今的道德。

從康梁如何使用「公理」一詞，反映出甲午後「天理」向更普遍的公共之理的跳躍。但也應看到，〈變法通議〉和《實理公法全書》所提倡的「公理」，實際上以三世說為根據，它是經過創造性轉化的今文經學的有機組成部分。從正當性論證結構來看，將「天理」置換為中西公共之理，並不能有效引進西方制度的正當性論證。隨着戊戌維新的失敗，康有為的今文經學迅速消亡，並沒有成為變法的理論根據。這裏，需要指出康梁在思想上沒有克服的一個障礙。中國傳統政治文化是以儒學道德哲學為基礎，而西方近代政治經濟制度正當性根據並非僅僅是道德。西方現代性背後最重要的價值——個人權利是一種不完全等同於道德的正當性，是不可能用向善的意志來加以論證的。<sup>50</sup>用道德的合理性很難理解弱肉強食的競爭、市場經濟中的私有產權，以及形式法規高於道德價值的合理性。因此，無論怎樣擴大中國傳統之理的內涵，只要它是道德式的，就無法完全包容西方現代政治經濟制度的正當性論證。而超越合理性論證的道德

47 梁啟超：〈變法通議·論譯書〉（1896），載《飲冰室文集之一》，第一冊，頁71。

48 梁啟超：〈變法通議·自序〉（1896），載《飲冰室文集之一》，第一冊，頁1。

49 梁啟超：〈論中國宜講求法律之學〉（1896），載《飲冰室文集之一》，第一冊，頁93。

50 詳見3.2節。

屬性，就需打破中國傳統常識理性以道德為核心的論證結構。這一條件要到庚子事變之後才具備。

使「公理」真正獲得不等同道德意義的正當性，始於嚴復翻譯《天演論》，雖然嚴復本人並不喜歡用「公理」這個詞，在《天演論》中很少使用「公理」一詞，如談演繹法時，指出「外籀云者，據公理以斷眾事者也」，<sup>51</sup>即公理是演繹的根據。再如在書的末尾：「大抵中外古今，言理者不出二家，一出於教，一出於學。教則以公理屬天，私欲屬人」。<sup>52</sup>這表明嚴復避免把物競天擇稱為「公理」。他更願意用「公例」來指涉進化論原理。<sup>53</sup>

由於嚴復稱進化論為「公例」，「公例」在很多場合也就成為「公理」的代名詞。1898年出版的《天演論》中，「公例」這種求變的普遍之理，也即公理的內涵，較大地偏離了道德定位，具有個人獨立、利己爭勝、個人權利、強權等含義，它們被用於論證國家富強、個人自主和市場經濟的正當性。這也就是簡化為「物競天擇，適者生存」的社會達爾文主義。庚子事變之後，1901年清廷推行新政，1905年清廷宣布預備立憲，西方憲政和各種政治慣例成為清廷考察和引進之對象，對西方制度的合理性論證正是指其為公理。當時「公理」不僅是激進的海外留學生的口號，而且也是清廷立憲所依據的理論根據。1908年章太炎曾這樣形容「公理」被官方民間上下一致推崇的盛況，他說：「昔人以為神聖不可干者，曰名分。今人以為神聖不可干者，一曰公理，二曰進化，三曰惟物，四曰自然。」<sup>54</sup>

綜合來看，「公理」、「公例」在1895至1915年間的文獻中，大約有四種典型的意義類型，<sup>55</sup>可簡述如下：

第一類，「公理」代表公共普遍之理，它超越中國原有天理的普遍之理，是中國和西方共同之理；「公理」是西方繼承古希臘羅馬文化的近代發明。後一點，我們在本節引

51 嚴復：〈譯《天演論》自序〉，載赫胥黎(Thomas H. Huxley)著，嚴復譯：《天演論》(北京：商務印書館，1981)，頁ix。

52 嚴復譯：《天演論》，論十六，群治，頁92。

53 在中國近代思想史上，「公例」常與「公理」通用，其實這兩個詞的準確含義並不相同。公例雖然也是某種公共普遍之理，但它強調從具體事例中抽出，和歸納法相聯；而公理與演繹法相聯繫。嚴復曾明確地給「公例」下過定義，他說：「公例者，所以據既然之事，而逆知來者之為何也。」參見耶方斯(William S. Jevons)著，嚴復譯：《名學淺說》(北京：商務印書館，1981)，頁4。這裏「公例」為一具有普遍意義之事實，普遍之理可以從這個事實中抽出，它本身不是抽象之理。因此「公理」應來自「公例」，一旦強調「公理」必須用歸納法來推出，用「公例」比「公理」就更準確些。

54 太炎：〈四惑論〉，《民報》，第二十二號(1908年7月)，頁1。

55 本文初刊時尚未使用「數據庫」，此次則從「數據庫」中挑出「公理」例句，本節有較大修改調整。

梁啟超在〈變法通議〉的例句已很有代表性。1895年後引進西學取得了正當性，而「公理」的意義正是指中西普遍之理。如1897年《時務報》刊登的〈重譯富國策〉一文中，就指西方經濟學「亦即天下古今之公理也」。<sup>56</sup> 這種論述方法在當時文獻中很常見。

第二類，是利用中國傳統天理來談「公理」。例如梁啟超有這樣的論述：

有禮義者謂之中國，無禮義者謂之夷狄。禮者何，公理而已（以理釋禮，乃漢儒訓詁，本朝之焦里堂、凌次仲大闡此說）。義者何，權限而已（番禺韓孔菴先生有義說專明此理）。今吾中國聚四萬萬不明公理不講權限之人，以與西國相處。<sup>57</sup>

這一類又包括改變和不改變「天理」的內容兩種情況。如反對君主制、主張變革的唐才常，1897年撰文說：「公理者，唐虞三代君民共有之權衡也」。<sup>58</sup> 強調不變的，如也有人直白地說：「孔子即公理也」。<sup>59</sup> 在這兩種情況下，「公理」都具有中國「天理」原有論證結構，即它具有客觀的道德倫理屬性，是從常識歸納得到等等。

第三類，「公理」、「公例」偏離道德領域，它或用於指涉「物競天擇，適者生存」的社會達爾文主義，或用來代表強權、個人權利、群體自主性、自治等，「公理」不再等同於道德的正當性。如唐才常在1898年說：「夫善變者有國之公理，日新者進種之權輿。」<sup>60</sup> 又如，梁啟超說：

蓋弱肉強食，優勝劣敗，天演之公例也。……自由之快樂，非奴隸所能知；今可易之曰：民權之公理，非奴隸所敢言。<sup>61</sup>

第四類，「公理」用於代表新道德，或道德化極強的社會道義。如視平等為公理，稱革命為公理。在這一類中，大多數「公理」為原有儒家倫理的否定或價值逆反，如破壞、絕對自由、衝決網羅等，例如：「種種不平等，種種沒公理，以致人生在世萬分

56 通正齋生譯述：〈重譯富國策（續第十六冊）〉，《時務報》，第十九冊（1897年3月3日），頁6。

57 梁啟超：〈論中國宜講求法律之學〉，頁93。

58 唐才常：〈論各國變通政教之有無公理〉，史學第三，《湘學新報》（1897年5月31日），頁16。

59 夷白：〈平說〉，《新民叢報》，第三年第二十二號（原第七十號）（1905年12月11日），頁5。

60 唐才常：〈論熱力（下）〉，載湖南省哲學社會科學研究所編：《唐才常集》，卷一（北京：中華書局，1980），頁145。

61 梁啟超：〈二十世紀之中國〉，《國民報》，第一期（1901年5月10日），引自《國民報彙編》，頁34、37。

苦惱」。<sup>62</sup> 又如，二十世紀初民族主義是一種新道義，也被稱為「公理」。楊篤生在《新湖南》的一篇文章中，利用社會達爾文主義稱帝國主義為民族主義之根柢，緊接着又將民族主義視為符合人生之公理和天下之正義的新道義，他說：

今日地球諸國，所謂陵厲無前者，帝國主義也，而此帝國主義，實以民族主義為之根柢，……故民族主義者，生人之公理也，天下之正義也。有阻遏此主義使不得達者，臥薪嘗膽，矛炊劍浙，冀得一當而已矣，公理然也，正義然也。<sup>63</sup>

當然，「公理」的以上四種意義類型並不是絕對的，常常有意義混雜的中間類型，本文就不一一舉例了。

從思想史的內在理路分析，「公理」之所以在1901年後成為清廷推行新政和預備立憲時引進西方政治經濟制度的根據，除了社會達爾文主義賦予它不完全等同於道德的內容外，更主要是因為庚子事變後，中西二分的二元論成為官方意識形態。結果導致傳統常識理性論證結構斷裂，從而使得西方現代理性主義可以部分地得以確立。所謂二元論意識形態，是指將傳統個人道德、儒家倫理與公共領域之理（包括宇宙秩序）劃分成兩個互不相干的領域，從而打破了社會領域的「理」必須從個人和家庭倫理導出的結構。它是清廷既想保持自己權力，又想進行改革所導致的非意圖結果。在傳統的常識理性結構中，社會公共領域之理是從儒家道德推出，西方公共空間之理和儒家倫常等級不相容。如要克服這種內在的衝突，唯有將社會公共空間與個人家庭倫理劃分成兩個不相干的領域。這樣，在私領域傳統儒家倫理仍然維繫君權、紳權和族權的合法性，而在社會公共領域則可用來自西方的理支持新政和立憲。我們在《中國現代思想的起源》一書中，曾詳細討論庚子事變後官方意識形態是將中學和西學視為互不相干的二元論，及其對社會思想的各種影響。<sup>64</sup> 而從正當性論證角度看，這種二分法無疑有助於引進西方現代理性主義，公理終於成為向西方學習現代化改革的理據。于式枚十分生動地形容過當時朝廷上下競效西法，這與洋務運動時期對「公理」的拒斥完全相反。他這樣寫道：

62 白話道人（林懈）：〈國民意見書·論刺客的教育〉，《中國白話報》（1904），引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第一卷，下冊，頁915-16。

63 湖南之湖南人（楊篤生）：〈湖南新舊黨之評判及理論之必出於一途〉，《新湖南》（1903），引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第一卷，下冊，頁632。

64 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》，頁345-55。

光緒初年，故侍郎郭嵩燾嘗言西法，人所駭怪，知為中國所固有則無可驚疑。今則不然，告以堯舜湯文武周孔子之道，漢唐宋明賢君哲相之治，則皆以為不足法，或競不知有其人。近日南中刊佈立憲，立憲頌詞，至有四千年史掃空之語。惟告以英德法美之制度，拿破倫華盛頓所創造，盧梭邊沁孟德斯鳩之論說，而日本之所模仿，伊藤青木諸人訪求而後得者，則心悅誠服，以為當行。前後二十餘年，風氣之殊如此。<sup>65</sup>

新政時期，對相當一部分主張改革官員和紳士而言，中體西用中作為西學的用，與終極關懷的體不甚相干，西方現代化只是某種工具。<sup>66</sup> 當時，不僅是士大夫言「公理」，甚至親貴大臣、地方官員，在官方文書中，也都要援「公理」為接引西政的根據。如奕劻表揚「各督撫臣，公忠體國，力任艱難」，指他們「事事準諸公理，以求通上下之情」。<sup>67</sup> 張仁黼在奏摺中說：「東西各國三權分立，其立法一權莫不寄諸議院，故能順乎民情，合乎公理，而裁可之權仍在君主，既採輿論之公，亦無專斷之弊。」<sup>68</sup> 但是，他們都尚未意識到，這種二元論官方意識形態的出現，使得中國傳統常識理性結構發生了合理性論證的斷裂。

值得注意的是，這種斷裂帶來甚麼樣的影響和變化？這就是「公理」一詞，在中國的政治文化術語中只是一個過渡詞彙，也就是說，它是不穩定的。

讓我們看一下「公理」、「公例」在這一時期的使用次數變化情況。根據「數據庫」，我們得到以下的分布圖。<sup>69</sup> 圖1.1清楚地表明，「公理」、「公例」兩詞的使用，是在1895年後迅速達至高峰的，這反映出甲午戰敗對中國朝野思潮大轉向的巨大作用，中國需要

65 于式枚：〈出使德國考察憲政大臣于式枚奏考察憲政謹議辦法宗旨摺〉，《政治官報》，第三十七號（1907年12月1日），頁9-10。

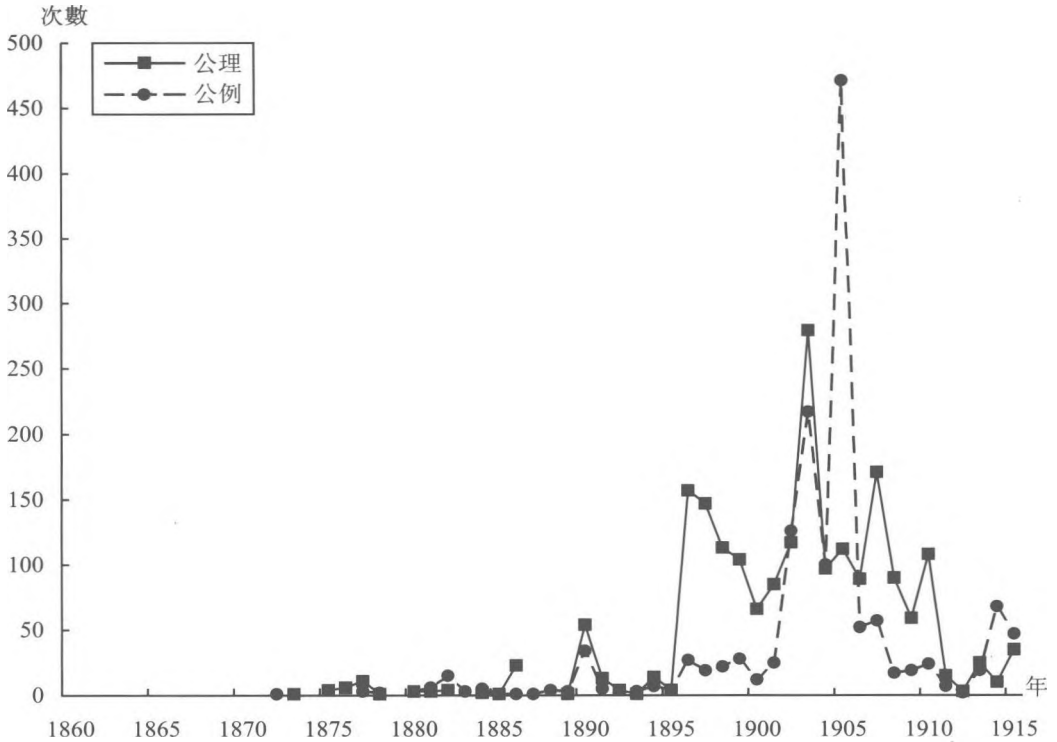
66 人們常把「中體西用」說成是洋務運動的指導思想，其實「中體西用」這種說法出於甲午後張之洞的《勸學篇》，他把體和用劃分成兩個不同領域的傾向。該傾向在1900年後大大強化，變成二元論意識形態，而洋務運動對待西學的態度是將其納入「經世致用」的範圍。在當時最激進的著作《盛世危言》中，鄭觀應都沒有用中體西用，而是主張「中學其本也，西學其末也。主以中學，輔以西學」。參見鄭觀應：《盛世危言》（瀋陽：遼寧人民出版社，1994），頁30。

67 奕劻：〈總司核定官制大臣奕劻等奏續訂各直省官制情形摺（附清單）〉（光緒三十三年五月二十七日，1907），引自故宮博物院明清檔案部編：《清末籌備立憲檔案史料》，上冊（北京：中華書局，1979），頁505。

68 張仁黼：〈大理院正卿張仁黼奏修訂法律請派大臣會訂摺〉（光緒三十三年五月初一日，1907），引自《清末籌備立憲檔案史料》，下冊，頁834。

69 此圖為新增加的。

圖 1.1 「公理」、「公例」的使用次數 (1860-1915)



為大變革找尋新的合理性論證基石。甲午後傾向於變法的知識份子主要是用中西公共之理，來作為引進西方現代政治經濟制度的根據。配合在十九、二十世紀之交興起的社會達爾文主義思潮，以及日俄戰爭的衝擊，新政立憲的展開，「公理」、「公例」兩詞在1904至1906年前後出現了另一高峰，但到1911年以後就迅速下降了。以上統計趨勢，也可以形象地表明「公理」在中文裏使用很短時間後，便變為一個不常用的詞彙了。

事實上，二元論意識形態是清廷和士紳既不得不引進西方制度，又要保持自己統治特權的產物。無論是中西二分的二元論，還是將「公理」放到不完全等同於道德的位置，都不是有意識的。這樣，不僅革命派和激進知識份子不認同二元論意識形態，立憲派在對「公理」進行合理性論證時，也會不由自主地運用傳統常識理性結構。也就是說，由於「公理」潛在的道德化傾向，即使對社會達爾文主義和權利等觀念，人們都經常用道德合理性加以論證；至於平等、革命等新道義，其論證方式更幾乎毫無例外地屬於中國人熟悉的常識合理結構。例如1905年汪精衛在進行要不要種族革命辯論時，曾先用歸納法得到民族同化之「公例」，然後從這「公例」推出排滿民族革命的正當性。<sup>70</sup> 顯

70 精衛：〈民族的國民〉，《民報》，第一號（1905年11月26日），頁1-31。

然，汪精衛歸納的對象屬於社會常識，而得到的「公理」屬於新道義（道德）。這種從常識求「公例」的推理，正是中國傳統的用常識合理來論證道德合理的基本結構。這樣一來，我們可以得到一個推論：只要清廷和有政治經濟特權的立憲派被打倒，中國知識份子把進化論和種種新科學知識當作現代常識，與西方二元論理性主義類似的合理性論證結構也將不復存在；中國不得不再次面臨現代化正當性論證的全新局面。

此外，還需要指出，將社會公共空間與儒家倫理劃分成兩個不相干的領域，僅僅是清廷和立憲派的觀點；對於主張排滿的革命派和廣大海外激進的留學生，他們並不一定要認同中西二分的二元論。這時「公理」除了蘊含社會達爾文主義和中西公共之理外，還有更複雜的含義。如我們在上文中所述，「公理」本來就具有顛覆儒家綱常、主張平等和平均的傳統內容，既然革命派認為推翻現有政治社會秩序是中國現代化的前提，他們自然接受「公理」所具的反對儒家倫理內容，即他們心目中的「公理」作為普遍的公共之理，除了認同進化論外，還具有平等、衝決羅網的革命等意義。例如鄒容主張：「革命者，天演之公例也。革命者，世界之公理也。」<sup>71</sup> 與此類似，不僅衝決羅網的革命同天演並列為公理，一個無差別、絕對均平、道德高尚的社會大同，也同天演、公理相聯，即「當事者亦惟循天演之公例，以達大同之公理耳」。<sup>72</sup> 無論是平等、衝決羅網的革命，都代表了某種新道德境界，而大同則意味着這種崇高道德理想在全世界實現，無政府主義的鼓吹者都十分熱衷於談公理。

上述分析表明，西方理性主義之所以能夠部分納入中國近代社會制度改革的正當性論證結構，其重要前提是，中西二分的二元論意識形態把公共領域與儒家倫理劃分為兩個不相干的部分，公共領域之理才能脫離傳統常識理性結構的引力場，西方某些不完全等同於道德的正當性（如個人權利）才可以作為合理性標準。這樣，在私領域，論證儒家倫理的判據仍然是傳統的常識和人之常情，而在公領域引進西方政治經濟制度和個人權利的正當性，則基於不等同於傳統常識的西方新知。西方現代理性主義合理性標準從傳統常識理性結構中擺脫出來的標誌之一，是「科學」與「格致」劃清界線。正是在這一時期士大夫不再將「科學」稱為「格致」，作為分科之學的「科學」獲得獨立地位。但是必須指出，二元論意識形態並不是中國傳統文化有意識理性化的產物，而是清廷和保守的士大夫既要堅持自己權力和既得利益，又不得不改革所造成的非意圖結果。因為這種二元論並不符合中國人的傳統推理方式，就帶來另一個潛在結果：西方

71 鄒容：《革命軍》（1903），引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第一卷，下冊，頁651。

72 君平：〈天演大同辨〉，《覺民》，第九、十期合本（1904），引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第一卷，下冊，頁874。

現代理性主義的引進是不穩定的。我們可以在以下的分析中看到，如果用一元論的思維方式，將公理理解為一種新道德的力量，就遠比將公理視為不等同於道德的正當性，力量更為強大；同時，正當性將會被再次納入一元論式的論證結構。

## 1.6 「真理」的意義：現代常識對「理」的選擇

1915年，新文化運動的序幕揭開。從知識社會學角度分析，新文化運動和知識份子群體變化密切相關。1915年恰恰是清廷廢科舉大規模引進西方現代教育的十年之後，新一代知識份子成長起來，成為文化的主體。<sup>73</sup> 新知識份子人數是傳統士紳的十倍，他們和清廷統治以及傳統士紳的種種特權並無直接關係，他們不會認為有必要將儒家倫理與社會公共之理劃成兩個不相干的領域。我們在《中國現代思想的起源》一書中曾經討論過，所謂新知識份子全盤反傳統的前提正是對新政時期二元論意識形態的否定。<sup>74</sup> 無論是陳獨秀的「倫理覺悟是吾人最後之覺悟」，還是吳虞認識到忠是孝的延長以及皇帝專制與家長制同構，均表明知識份子重新將個人道德、家庭與社會領域和宇宙論整合起來。隨着二元論的消亡，接近西方現代理性的論證結構也不得存在，其後果就是公理、權利等一系列觀念的道德內容不斷強化。

在清廷推行新政和預備立憲時期，公理潛在的道德化傾向雖然強大，但畢竟不能把主張弱肉強食、個人爭權利的社會達爾文主義完全納入道德領域。隨着辛亥後引入西方民主政治的失敗，以及社會達爾文主義不再時興，「公理」迅速變為道德的代名詞。我們統計了《新青年》、《新潮》、《每週評論》、《嚮導週報》、《少年中國》五種雜誌中「公理」和「公例」這兩個詞的用法，發現「公理」一詞有四種意義，一為物競天擇，適者生存；二為來自數理、幾何邏輯之理；三為道德和正義，表達自由、平等和強權對立；四為來自西方的普遍公共之理。這四種意義中哪一種佔主導地位呢？表1.5是這五種雜誌中，「公理」不同用法的次數統計。《新青年》中和社會達爾文主義相關的「公理」只佔總數的21%，其餘含義基本都是道德（包括來自西方的理）。《新潮》中「公理」一詞出現很少，其主要意義是數學、幾何邏輯和道德；指涉物競天擇的只有3次。而《每週評論》、《嚮導週報》中，「公理」幾乎百分之百指涉道德正義。《少年中國》的傾向也完全一樣。這說明新文化運動時期「公理」一詞主要的意義是用於指涉道德和社會正義。

73 金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷》，頁217-25。

74 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》，頁354-55。



表1.5 《新青年》等五種雜誌中「公理」的意義分類統計

次數 雜誌	類別	不完全等同於道德的正當性		道德(自由、平等 與強權對立)	來自西方普遍 之理，一般意義
		天演、社會 達爾文主義等	數理、幾何、邏輯		
《少年中國》					
卷一		0	1	5	1
卷二		1	1	5	0
卷三		1	0	4	0
卷四		0	2	5	3
小計		2	4	19	4
《嚮導週報》					
		0	0	4	0
		0	0	4	0
		0	0	11	0
		0	0	2	0
小計		0	0	21	0
《每週評論》					
		0	0	10	0
		0	0	22	0
		0	0	37	1
小計		0	0	69	1
《新潮》					
		1	8	5	0
		2	0	1	0
小計		3	8	6	0
《新青年》					
卷一		0	0	1	1
卷二		3	0	3	1
卷三		5	0	7	0
卷四		2	0	1	1
卷五		0	0	6	5
卷六		0	0	9	2
卷七		3	0	3	8
卷八		0	0	2	1
卷九		0	0	1	0
季刊		0	0	0	0
不定期刊		1	0	1	0
小計		14	0	34	19

新知識份子除了將「公理」等同於新道德外，和傳統士紳另一個差別是他們從小就接受西方現代科學教育。牛頓力學、進化論、物質的原子分子說這些西方科學，對於傳統士紳可以算作不同於傳統常識的新知，但對新知識份子而言，這些科學知識不折不扣地是現代常識。現代常識對道德的建構機制，在他們那裏再次顯示出來。「科學」一詞在新文化運動中的意義分析表明，這一概念在相當多場合等同於現代常識；而用於否定儒家倫理、批判軍閥紳士的，恰恰是訴諸於他們不了解現代常識。<sup>75</sup>

這方面一個有趣的例子，是新文化運動時期「公例」和「公理」這兩個詞的使用在語境上不再完全等同。知識份子用「公例」這個詞時，更多地想到具體的實例，更注重從經驗事實中歸納出一般原理，即「公例」比「公理」更注重用常識來論證「理」。這表明新文化運動時期已開始運用現代常識作為合理性論證的根據，這使得「公例」和「公理」的意義相分離。「公例」與用於表達一般抽象的或道德原則的「公理」不同，它着重於指稱那些由具體事例得出的普遍性原則。表1.6為新文化運動期間前述五種雜誌中「公例」一詞不同類型意義的出現次數，我們看到「公例」一詞除了用於指涉社會達爾文主義外，其絕大多數含義為從具體人事、物理、科學中抽出的一般規律，這清楚地表明現代常識對「理」的論證已經開始。

一旦「公理」主要指涉道德和正義，而且某一種「理」是否正當必須從現代常識來論證之時，「理」是否和現代常識一致就分外重要了。當存在着不止一種「理」時，現代常識對「理」的鑒別過程必定需要在正當性論證中體現出來。本來，「理」是正當性的最終根據，現在與現代常識符合才是正當性的根據。這種對「理」作限定的內在需求恰恰同當時的世界潮流合拍。1918年第一次世界大戰結束，資本主義的深重危機使知識份子普遍懷疑十九世紀公共之理——社會達爾文主義、市場經濟和自由主義——的合理性；於是新知識份子就運用現代常識對「理」作出鑒別並重新論證，這反映在合理性指稱的變化上，代表西方公共之理的「公理」不再具有最終的合理性，一個代表與現代常識符合的新詞湧現出來，並成為合理性的最終判據，這就是「真理」。

在中文裏「真理」這個詞古已有之，它由「真」和「理」兩個字組成。《說文解字》把「真」字看作人的形變，認為它同人成仙得道有關。<sup>76</sup>「真」字在春秋戰國時期已獲得其

75 金觀濤、劉青峰：〈五四的另一種圖像〉，載國立政治大學文學院編：《五四運動八十周年學術研討會論文集》（台北：國立政治大學，1999），頁809-43。

76 《說文解字》「真」字下云：「僂人變形而登天也。」段玉裁注云：「此真之本義也。經典但言誠實，無言真實者。……非倉頡以前已有真人乎？引申為真誠。」參見許慎撰，段玉裁注釋：《段氏說文解字注》（台北：宏業書局，1969），頁274上。

表1.6 《新青年》等五種雜誌中「公例」的意義分類統計

次數 雜誌	類別	不完全等同於道德的正當性		道德(自由、平等 與強權對立)	來自西方普遍 之理，一般意義
		天演、社會 達爾文主義等	科學、數理、 幾何、邏輯		
《少年中國》					
卷一		3	6	3	2
卷二		0	1	0	2
卷三		0	0	0	6
卷四		0	0	1	0
小計		3	7	4	10
《嚮導週報》					
		0	0	0	2
		0	0	2	0
小計		0	0	2	2
《每週評論》					
		3	0	0	0
小計		3	0	0	0
《新潮》					
卷一		2	1	1	2
卷二		0	2	0	1
卷三		0	5	0	1
小計		2	8	1	4
《新青年》					
卷一		3	1	2	2
卷二		3	4	0	4
卷三		6	2	2	0
卷四		3	0	0	0
卷五		4	1	0	0
卷六		3	5	0	9
卷七		0	1	0	6
卷八		2	1	0	2
卷九		0	0	2	1
季刊		0	4	0	11
不定期刊		0	0	0	0
小計		24	19	6	35

確切的思想史含義，《莊子·秋水》云：「謹守而必失，是謂反其真」。「真」字被用於指涉不受人為干擾的自然狀態，特別指不做作的心靈，它是道家所主張的自然之理的另一個代名詞。我們知道，自從「理」成為中國文化合理性標誌以來，自然之理並不同道德合理性對立。宋明理學中「天理」的確切含義是包含自然合理的。<sup>77</sup> 既然「真理」的內涵已由「天理」包括，就無特別強調它的必要。故「真理」這個詞最早是被佛教廣泛引用，用於表示不同於儒學天理的虛寂空幻之理。正因為如此，一直到清代，正統的儒生在進行道德合理性論證時並不常用這個詞；較常用的是「真實」、「真正」等詞，它們用於表達符合事實、不偏離道德和名實相符等意思。事實上，一直到新文化運動早期，「真理」一詞還保持着清代的意義，與今天中文裏的用法不盡相同。在相當多場合，「真理」一詞用於表達宗教理念、文學作品是否反映生活真相，其出現次數遠比「公理」少（參見圖1.2）；只是在新文化運動中，合理性標準產生了變化才促使「真理」獲得今天的含義。

新文化運動中，「真理」一詞除了泛指正當性外，還有六種意義：一為來自科學、邏輯之理；二是文學、美學所代表的生活之真實；三是宗教之理；四為新文化、文明；五為道德正義，如自由、平等、人道、人權等；六為新道德在社會制度上的投射——社會主義和共產主義。這六類實際上可以歸為真實、真相之理和道德正義兩大類。我們統計了前述五種雜誌中不同意義的「真理」的使用次數，其結果是耐人尋味的。從表1.7可見，《新青年》前三卷「真理」一詞的意義中，還可以看到「真理」用於表達宗教義理和文學美學的用法與表達科學邏輯的次數旗鼓相當。到1918年（第四卷）後，情況就完全不同了。「真理」除了用於表達它是道德和一般正當性的最後根據外，在真實之理這一項，它主要用於指涉科學和邏輯。這一傾向在《新潮》、《每週評論》和《少年中國》中表現得更為明顯，「真理」用於直接指科學、邏輯的，佔了真實之理含義的絕大多數，顯示出現代常識對真理的肯定。「真理」這個原用於表達和「天理」不同的另一種「理」的詞彙，終於從描述生活真象、宗教義理的傳統含義中擺脫出來，成為代表科學常識肯定的真實之理的代名詞。

77 在新文化運動時期，「天理」一詞已不大使用，在《新青年》、《嚮導週報》、《每週評論》、《少年中國》、《新潮》五種雜誌中共出現了37次。這些殘存的「天理」有一個明確的意義核心，就是自然合理。這表明自然合理的含義一直隱含在「天理」之中。即使「天理」一詞因其主要意義被否定而不用，人們在表達自然合理之義時，仍可能運用「天理」一詞。

表1.7 《新青年》等五種雜誌中「真理」的意義分類統計

次數 雜誌	類別	真實、真相之理					道德正義		正當 之理
		一般	指科學、 邏輯	指宗教	指文學、 美學	進化、 新文明	自由、平等、 人道、人權	社會(共產) 主義	
《少年中國》									
卷一		14	14	3	33	5	3	6	34
卷二		7	13	22	4	6	2	4	68
卷三		1	8	10	1	1	8	10	21
卷四		2	21	0	15	2	5	1	14
小計		24	56	35	53	14	18	21	137
《嚮導週報》									
		0	0	0	0	0	1	0	1
		0	0	1	0	0	1	0	1
		0	0	0	0	0	3	1	2
		0	0	1	0	0	0	1	5
		1	0	0	0	0	0	1	4
小計		1	0	2	0	0	5	3	13
《每週評論》									
		0	2	0	1	0	1	0	11
		1	3	0	0	0	0	0	4
小計		1	5	0	1	0	1	0	15
《新潮》									
卷一		1	44	2	4	20	5	0	69
卷二		6	11	8	0	17	6	0	38
卷三		2	13	1	0	1	0	0	9
小計		9	68	11	4	38	11	0	116
《新青年》									
卷一		0	2	2	2	1	2	0	3
卷二		5	1	3	1	1	0	0	10
卷三		2	4	2	4	2	3	0	8
卷四		7	6	2	0	0	1	0	12
卷五		11	5	1	0	1	24	3	20
卷六		11	11	0	4	3	9	2	66
卷七		2	0	0	0	2	8	5	29
卷八		7	1	0	1	2	5	1	13
卷九		11	4	5	0	1	1	1	24
季刊		10	8	1	0	0	2	1	36
不定期刊		1	0	0	0	0	1	5	7
小計		67	42	16	12	13	56	18	228

圖 1.2 「公理」+「公例」及「真理」的使用次數 (1860-1930)

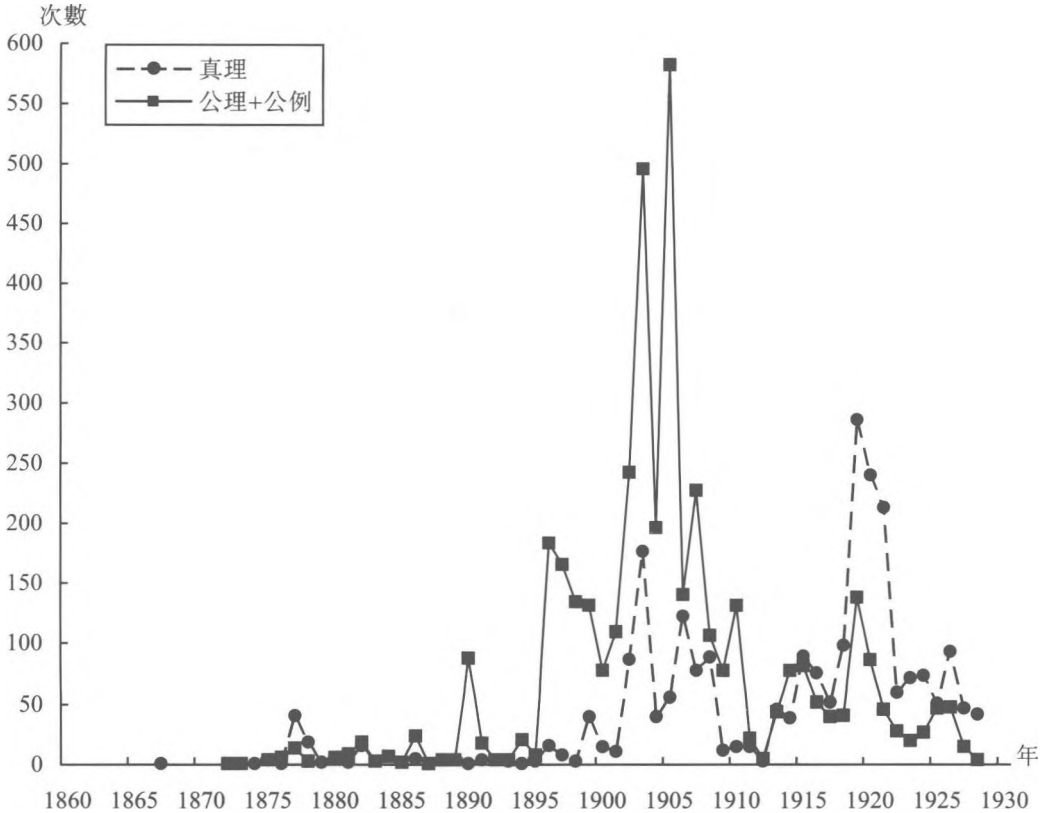


圖 1.2 為「公理」+「公例」和「真理」這些詞在「數據庫」中出現次數的統計。從中可以十分明顯看到，1910 年前，「真理」一詞使用的次數還遠低於「公理」、「公例」這兩個詞的總體次數。1918 年後，「真理」使用次數遠遠超過「公理」、「公例」之和，成為正當之理的代名詞。

## 1.7 實踐是檢驗真理的唯一標準與中國當代正當性論證的結構

作為合理性的最終根據，「真理」和「理」與「公理」有微妙的差別。「真理」強調普遍之理必須被科學事實證明，用常識來鑒別「理」這一特點在「真理」的內涵中十分重要。而知識和公認之科學事實是在變化中的，隨着時代的變化，人們所認同的常識也會不同。<sup>78</sup>

78 例如在五四時代分子原子論和物質論是某種現代常識。而到了二十世紀 80 年代，生態學、系統論則成為當時知識份子的常識，這種新常識是五四知識份子不可能具有的。

這樣，也就不存在永恆不變之真理。而在傳統社會，「天理」雖然從常識抽出（必須符合常識），但傳統的常識是不變的，故傳統的天理強調「天不變道亦不變」。「公理」是公共之理，它被視為近代的發明，是立足於人類認識世界的進步。但公理一經發現，往往也具有永恆的意義。必須注意，將「變」作為「真理」和將「真理」看作是可變的，這是兩種完全不同的意思。例如甲午後，「日新」和「變」成為「公理」，「公理」是變法的理論基礎，「變」為「公理」的內容，而以這一內容為特徵的「公理」如天演進化本身則是永恆的、不變的。而真理是可變的，則強調其本身也是可變的。新文化運動時期，進步被當作真理；真理隨着時代變化而改變，也就成為人們的共識，即「理」的可變性第一次得到了強調。也就是說，與「天理」、「公理」相比，「真理」具有可變性和不斷受客觀事實（變動的常識）檢驗這兩個特點。「真理」的這兩個特點明確地表現在它被接受為合理性最終判據的過程之中。縱觀圖1.2，1916年後「真理」就多於「公理」。根據表1.7，我們還發現《新青年》雜誌中「真理」一詞出現次數有兩個高峰，第一個高峰在1919年（第六卷），另一個高峰在1923至1924年間（季刊）。這兩個高峰相應着新文化運動時期兩次有關真理的討論。

第一次討論就是真理變化觀的確立。在《新青年》中強調真理是可變的例句，大多出現於1919年後。事實上，真理的可變性被知識份子廣泛接受，一開始表現為他們認同西方的實驗主義。胡適對實驗主義真理觀的介紹就是這方面的代表，他論證道：

實驗主義絕不承認我們所謂「真理」就是永永不變的天理；他只承認一切「真理」都是應用的假設，假設的真不真，全靠他能不能發生他所應該發生的效果。……真理不過是對付環境的一種工具；環境變了，真理也隨時改變。<sup>79</sup>

實驗主義真理觀為了凸出真理的可變性，將其稱為「假設」；胡適還將其道德屬性定義為「有效」，以同真理作為假設相匹配。顯然，把具有道德屬性之真理說成有效和有用，這無疑偏離了道德作為應然的本質。第二個高峰則是對這種偏差的糾正。它以馬列主義者對實驗主義真理觀的批判為代表。瞿秋白強調真理的客觀性和作為道德的階級屬性。他指出，雖然事實是變化的，但真理必須符合事實卻是互古不變的。他這樣論證：

某種意見是真理——並不因為他對於我們有益；這種意見對於我們有益——卻因為他是真理，換句話說，就是因為他切合於客觀的現實世界。客觀的現實世界

79 胡適：〈實驗主義〉，《新青年》，第六卷第四號（1919年4月15日），頁344-45。

確是變易不息的，我們因此要求科學的真理——確定的真理，求此變易之中「不易」。<sup>80</sup>

這裏，瞿秋白雖然沒有使用「實踐檢驗真理」這樣的詞句，但二十世紀大多數中國知識份子所信奉的真理觀已得到了初步的表達。因為瞿秋白所謂的「真理」須切合客觀的變易的世界，絕不單是指自然科學理論必須接受實踐檢驗不斷發展，還包括了某種社會道德理想。即強調道德理想的可變性應不斷受事實檢驗，實踐是檢驗真理的標準已呼之欲出了。

正是這種一元論式的現代常識理性論證思維模式，促使中國知識份子親和馬列主義。從內容上講，為了和世界由物質組成這一現代常識相匹配，唯物論和唯物史觀被證明是符合歷史事實的真理，與其相應的正當的政治經濟制度已不是自由主義所能涵蓋，在當時的反映是學習蘇聯列寧主義政黨專政和計劃經濟。同時，與真理所具有的「反對一切不平等特權」、「革命」等新道德內涵相對應，科學和新事實對時代真理之肯定，意味着從現代常識和現代人之常情來論證道德正當性結構之形成。1923年的科玄大論戰，標誌以科學真理為合理性最終標準的合理性論證，開始貫穿於社會行動各個領域（政治、經濟、人生觀）。此後不久，馬列主義和三民主義這兩種新意識形態成為政治和社會行動正當性的根據。這種一元論式以道德為核心的合理性論證結構和西方二元論式的理性主義完全不同，中國現代理性主義不能歸為西方近代以來的理性主義！

分析「理性」一詞在當時報刊中的運用，是否可以為五四後中西理性主義的不同發展路徑找到語言學上的證據？在現代漢語中，「理性」這個詞用來表達與感情、感覺、直覺、本能相對立的理智。統計五四時期「理性」一詞用法的典型例句表明，「理性」這個詞具有三種意義：第一，它代表了與感情、感覺、本能相區別（甚至對立）的理智；第二，它指涉科學（數理和邏輯）；第三，它用來作為宗教、良知和道德的基礎。我們知道，西方理性主義同時具有這三種意義，而在中國又是如何呢？表1.8為《新青年》、《新潮》、《每週評論》、《嚮導週報》、《少年中國》五種雜誌中，「理性」一詞在這三種意義上的分類統計。《嚮導週報》和《每週評論》這兩個政治、時評性雜誌很少使用「理性」一詞；而「理性」在《少年中國》、《新潮》、《新青年》三種雜誌出現的次數均約有二百次左右，但意義內涵卻隨着不同的意識形態傾向而大相逕庭。屬於馬列主義陣營的《新青年》

80 瞿秋白：〈實驗主義與革命哲學〉，《新青年》，季刊第三期（1924年8月1日），頁15-16。



表1.8 《新青年》等五種雜誌中「理性」的意義分類統計

次數 雜誌	類別	西方意義下的理性			總次數
		與感情、感覺、 本能對立	科學(數理、邏輯)	宗教、良知、 道德基礎	
《少年中國》					
卷一		17	3	0	
卷二		38	2	53	
卷三		41	1	18	
卷四		12	15	16	
小計		108 (50%)	21 (10%)	87 (40%)	<b>216</b>
《嚮導週報》		5 (100%)	0	0	<b>5</b>
《每週評論》		11 (73%)	0	4 (27%)	<b>15</b>
《新潮》					
卷一		45	8	8	
卷二		11	3	95	
卷三		11	1	18	
小計		67 (34%)	12 (6%)	121 (61%)	<b>200</b>
《新青年》					
卷一		10	5	4	
卷二		8	0	2	
卷三		8	1	1	
卷四		2	3	2	
卷五		0	0	2	
卷六		17	2	13	
卷七		18	5	18	
卷八		11	3	6	
卷九		18	7	4	
季刊		8	0	2	
不定期刊		16	0	0	
小計		116 (59%)	26 (13%)	54 (28%)	<b>196</b>

幾乎僅在談到與感情、本能對立時才使用「理性」一詞；在討論科學、道德基礎時用「理性」一詞不多，「理性」的意義基本集中於訴諸它同感情、直覺的對立。而在非馬列主義傾向的《少年中國》和《新潮》這兩種雜誌中，「理性」才具有兩種較普遍的含義。特別是認同西方自由主義的《新潮》對「理性」一詞的運用，基本上類同於西方歐陸理性主義立場，把理性視為道德、宗教和良知的基礎(佔總數的61%)。這種譜系分布說明中國知

識份子認同馬列主義後僅僅接受理性和感情、本能不同這一重含義，而不把它看作道德和科學的基礎，自然會排斥西方理性主義。因此，五四後隨着新意識形態霸權的確立，西方現代化的理性主義論證也在中國消失了。

中國真理觀的常識合理性結構，不僅有助於1920年代新意識形態的確立，而且成為推動二十世紀意識內容變化甚至解構的內在力量。這方面最明顯的例子，莫過於毛澤東思想取代五四時期傳入的馬列主義。1942年中國共產黨通過延安整風樹立了毛澤東思想的權威。這次思想整風運動的重點之一，是對真理標準的闡述，也即推翻了五四後期中共蘇聯留學生對馬列主義的解釋，建立了中國化的馬列主義。值得注意的是，強調真理的可變性和它必須不斷受客觀事實(常識)檢驗，正是毛澤東用於論證自己理論為正當的基本結構。毛澤東在〈實踐論〉中再三強調「真理的標準只能是社會實踐」。他這樣論證：「人類認識的歷史告訴我們，許多理論的真理是不完全的，經過實踐的檢驗而糾正了它們的不完全性。」<sup>81</sup> 據此，以王明為代表的蘇聯留學生所引進的馬列主義不僅是不完全的、教條的，而且在很多方面是錯誤的。通過以〈實踐論〉和〈矛盾論〉為哲學基礎，毛澤東建立了一個統治中國大陸的意識形態體系。

本文的重點不是分析毛澤東思想的結構以及它同50年代後中國急風暴雨式的思想改造運動之間的關係，我們要指出的是：毛澤東用真理的可變性和它必須不斷自我改變形態以便與人類社會實踐經驗符合，來推翻蘇聯留學生主張的馬列主義教條，但這種論證結構也蘊含着顛覆毛澤東思想自身的可能性。文革後，中國大陸再次出現關於真理標準的大討論。1978年，實踐是檢驗真理的唯一標準，被用於推翻僵化的毛澤東思想教條和論證改革開放的合理性。該文宣稱：「任何思想、理論，即使是已經在一定的實踐階段上證明為真理，在其發展過程中仍然要接受新的實踐的檢驗而得到補充、豐富或糾正。」<sup>82</sup> 據此，堅持毛澤東思想的「兩個凡是」受到批判。用這種真理的發展觀，既可否定文化大革命，又肯定了改革開放的合理性。真理標準的大討論是中國80年代思想解放運動和啟蒙思潮的開始。事實上，正因為當代中國文化中真理的可變性和必須與改變了的常識符合的特點，80年代的中國知識份子才可能接受證偽主義的科學觀和庫恩(Thomas S. Kuhn)有關科學範式的觀念。直到今天，1978年真理標準討論中確立的真理觀，仍是鄧小平理論和中國社會主義市場經濟正當性的基礎。

81 毛澤東：〈實踐論〉，載《毛澤東選集》，第一卷(北京：人民出版社，1970)，頁269。

82 〈實踐是檢驗真理的唯一標準〉，《光明日報》，1978年5月11日。

縱觀「理」字含義在近現代中國變遷的過程，特別是從洋務運動、清廷新政、預備立憲和五四以後確立中國當代正當性論證結構這一百多年歷史，我們可以得到一個令人吃驚的結論。我們曾分析過宋明理學所進行的正當性和合理性論證顯然不同於西方的理性化，這表明中國文化有着獨特的理性結構。而通過對「天理」、「公理」、「真理」三個詞彙的研究則顯示，這種合理性論證結構在現代化衝擊下具有極大的內穩定性：在洋務運動時期，它盡可能把西方事物納入自己的論證結構；清末新政、預備立憲時期，巨大的外來衝擊表面上似乎破壞了這種結構，不得不用中西二分法納入西方理性主義；但隨着西方衝擊力進一步加大，中國知識份子現代常識之形成，傳統的常識理性被現代常識理性代替之後，現代常識理性又成為中國現代化事業的合理性基礎。也就是說，在西方現代化的衝擊下，中國文化並沒有改變自己正當性論證的推理結構。雖然用於正當性論證的詞彙不斷變化，由「天理」、「公理」到「真理」幾個詞的意義變化和替代可以看出，中國文化的現代轉型是通過建立與傳統論證結構類似的現代常識理性結構，來實現政治經濟和社會制度的正當性論證的。

由此，我們可以引出另一個問題，既然現代化在某種意義上是理性化，而理性化又與正當性論證結構有關，那麼，中國文化由傳統向現代轉型存在着不同於西方的理性主義的正當性論證結構，這是否可以視為多重現代性的表現？簡而言之，中國文化「理」的意義變遷，是否證明了多重現代性存在？由於我們研究的範圍和尺度都太狹窄，尚不足以對上述命題作出判斷，但有一點卻是無疑義的：在文化價值日益個人化，經濟學、社會學和政治學成為社會研究主流的今天，思想史研究仍然具有不可取代的意義。



## 二 試論儒學式公共空間

### ——中國社會現代轉型的思想史研究

在一寒冷的冬日，一群刺蝟緊靠一起，藉着彼此的體溫保暖，但隨即感覺身上之芒刺相刺痛，因而分離開來。又為了取暖，牠們再度緊靠在一起，身上的芒刺再次相磨割。牠們於是輾轉於挨凍與刺痛之間，直到發現彼此保持一適當距離，纔能相互容忍，相安無事。

叔本華 (Arthur Schopenhauer)

#### 2.1 公共空間與中國社會的現代轉型

1989至1990年代初，發生了震驚世界的中國學生民主運動和隨之而來的社會主義陣營解體。當時，某些西方學者注意到，公民社會 (civil society) 曾對東歐當代社會政治制度民主化發生過重要作用，由此引發出有關中國社會是否也存在公共空間的激烈學術爭論。<sup>1</sup> 在西方，公共空間的成長和公民社會的興起同步，是民主政治的起源。<sup>2</sup> 然而，一旦把公共空間理論用於研究中國社會變遷，歷史學家就發現自己處於十分尷尬的境地。

羅威廉 (William T. Rowe) 研究了十八、十九世紀漢口地區的紳士、商人自行組織的各種團體，認為這些組織類似於西方前近代的公共空間；而中國早已存在「公論」

---

\* 本文曾以〈試論儒學式公共空間：中國社會現代轉型的思想史研究〉為題發表在《台灣東亞文明研究學刊》，第二卷第二期 (2005)，頁175-205；收入本論文集時作了較多修訂和增補。

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

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

和「公議」，與哈貝馬斯的公共理性討論相近。<sup>3</sup> 蘭金 (Mary B. Rankin) 以浙江地區的案例，來探討中國公共空間的起源，特別是在十九世紀下半葉的擴張。<sup>4</sup> 但魏斐德 (Frederic Wakeman, Jr.) 不同意上述看法。他通過分析中國前近代民間組織的性質和社會功能，指出明清以來紳士和商人形成的各種民間社會，不僅沒有西方前近代公共空間對抗國家的獨立自主性，反而是依附於國家政權的；也不能把十九世紀下半葉太平天國以後，由紳士、商人為主體的民間組織，說成是公共空間在中國的發展。<sup>5</sup> 鑒於中國歷史上民間社會的特殊性，黃宗智也認為哈貝馬斯提出的公共空間概念不適用於中國。他提出另一種論述，就是把明清以來以紳士為主體的縣以下自治以及紳商形成的各種團體，稱為介於國家和社會之間的第三領域；並用這一不同於西方公共空間的第三領域的變遷，來解釋中國近現代社會，如二十世紀後半葉農業合作化和集體所有制企業等的發生和特點。<sup>6</sup>

黃宗智的解釋頗具啟發性，但仍不能回答有關中國社會現代轉型的機制問題：它究竟是一個向西方學習的過程，還是被中國社會、文化本身結構所支配？即我們在何種意義上看待中國現代社會形態的本土起源？事實上，如果我們完全忽略向西方學習的機制，就不可能完整自洽地解釋一百年來中國近現代的歷史進程。就以黃的第三領域說為例，其最大的理論困難，是不能解釋二十世紀初從清廷宣布實行預備立憲到五四前這一段時間中國社會的變遷。因為，當時在系統學習西方政治社會制度的過程中，中國建立了現代民族國家，確實形成了和西方類似的公共空間。

上述討論顯示，運用公共空間理論來解釋中國社會現代轉型時，所面臨的方法論困境。一方面，如歷史學家發現的那樣，套用西方公共空間觀念既不能分析中國前近代民間社會的性質，說明它和中國社會現代轉型的關係，亦不能幫助我們認識當代中國民間社會；另一方面，如果我們承認現代社會起源於西方，那麼，非西方傳統社會

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

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

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

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

的現代化，包括中國社會現代轉型，也正是在外來衝擊下從學習西方開始的。類似於黃宗智提出第三領域、以中國為中心的史觀，雖然某些解釋更貼近中國，但如果迴避或忽略處理中國傳統社會在現代轉型過程中向西方學習的機制，也缺乏令人信服的說服力。

我們認為，中國社會現代轉型中學習西方的過程是與本土文化不斷互動的。實際上，正是這兩者共同支配着中國社會的現代轉型。為了克服上述的理論困境，這就有必要在研究中根據中國文化和社會的特殊性，驗證相應的西方理論有效性的限度；思考是否能提出同時包容西方和中國經驗的、有關公共空間的更普遍模式。

按照公共空間理論，它的形成依賴於個體之間理性的公共討論和將私合成公共的機制。這樣，在我們研究中國問題時，解決如下問題就成為克服困難的關鍵：中國前近代有沒有類似於西方的公共意識？西方的私的觀念和理性主義是怎樣進入中國？它們在傳入過程中是否被中國傳統文化重構？顯然，這是比從制度層面分析學習西方過程更為困難的問題。羅威廉在論戰中已意識到這一點。<sup>7</sup> 換言之，十多年前的討論之所以難以深入，主要困難在於思想史方面。

本文力圖通過「數據庫」中有關「公論」、「公議」、「公理」、「國民」、「社會」等關鍵詞的統計分析和意義變化之計量研究，重新檢討中國是否存在公共空間；並以西方近代政治觀念和中國傳統政治文化互動為線索，討論基於儒學基本價值的儒學式公共空間，是如何在十九世紀末和二十世紀初形成，從而揭示儒學式公共空間的興起和衰亡與中國社會現代轉型的關係。

在本文中，我們將按以下三方面逐步展開有關討論。首先，從分析中國傳統政治文獻中「公」這個字的意義出發，討論中國傳統社會公共意識的結構，並探索它與西方前近代公共理性的同和異。接着，我們提出「儒學式公共空間」這一概念並分析其思想史上的源頭，指出儒學式公共空間在東亞社會現代轉型中的重要意義。但本文僅着重探討十九世紀末到二十世紀頭二十年儒學式公共空間在中國的形態，我們稱之為「紳士公共空間」，它是士大夫學習西方共和政治的基礎。第三，分析並指出清末民初的儒學式公共空間，並沒有為憲政和民主政治提供穩定的文化架構，當代中國政治文化正是在學習過程失敗、重構西方現代思想中形成的。隨着儒學式公共空間在中國的特殊形態——紳士公共空間的解體，中國發生了批判紳士公共空間的新文化運動。此後，

---

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

具有儒學隱結構的新意識形態興起，中國形成了與西方極權主義不完全相同的現代社會結構。

## 2.2 中國傳統文化中的公共意識

根據哈貝馬斯對「公共空間」的定義，它是指社會生活中這樣一個領域：這個領域中，作為私人的個人凝聚在一起而成為公眾，可以形成公共意見這樣的事物。<sup>8</sup> 也就是說，近代「公共空間」有兩重含義：第一、它是指國家和私人（包括家庭）以外的領域；在這個領域中適用的價值和規則不同於私領域。第二、公共空間是將「私」合成「公」的場所；個人的意見和利益（私領域的利益或選擇）可以通過理性的討論，合成為公共意見和利益。我們將以上兩點稱為「公共空間」理論的基本要點。從觀念上分析這兩個要點，現代公共空間的出現，必須滿足如下三個前提：首先，要區分公共領域和私人領域，特別是那些既在家庭事務以外、又不屬於國家範圍的新領域，並在觀念上能明確意識到這一領域的存在（以下簡稱為「條件一」）。其次，主導這個新領域的價值和規範（公共理性）必須與私領域不同（以下簡稱為「條件二」）。再次，必須承認私人領域的正當性和相應價值（以下簡稱為「條件三」）。只有這樣，才可能通過理性討論把私人領域的價值和選擇合成為公共選擇，並將此作為社會行動（包括政治制度）正當性的基礎。如果我們從公共空間的角度來討論中國傳統社會的現代轉型，就必須考察中國是否具備上述公共空間形成的三個條件。

要研究中國傳統社會是否有公共領域，首先要分析民眾是否具備公共意識。這就要從分析中國「公」的觀念入手。我們在第一篇討論有關「公理」一詞的文章中，已簡單分析了「公」字的意義，而本文則從與公共領域相關的角度來考察「公」和「私」的意義。在中文裏，「公」字含意為，背（八）私（厶）為公，即公是對私的否定。因此，討論「公」的含意必須先分析「私」。「私」歷來有兩重含意，一是指個人的私情、私心，如「以私害公，非忠也」（《左傳》）；二是指從更大領域中劃出的那一部分，正如韓非所說的：「自環者謂之私，背私者謂之公，公私之相背也。」（《韓非子·五蠹》）「自環者謂之私」，就是指劃出的一部分。相對於天下、公家而言，家庭、個人都是其中劃出的一部分，它是指個別的或特殊的，也指私領域。

8 Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*.



既然「公」的定義主要由對「私」的否定來界定，而對私的否定又可能存在着從價值上否定和從領域上否定兩種不同方式，因此也就規定了「公」的兩類意義。從價值上來看，作為無私的「公」，其意義是指公平、公正，如：「天公平而無私，故美惡莫不覆；地公平無私，故小大莫不載。」（《管子·形勢解》）在領域上看，「公」是指普遍性、共同、公有的。最著名的句子是：「大道之行也，天下為公。」這第二類意義又可以進一步細分為兩種：一是作為對代表個別性之「私」的否定，這就是普遍性；二是對代表領域之「私」的否定，這就是公共性。由此可見，「公」的意義除了表達公開外，其主要意義是對私的否定。而對私的否定，原則上已包含着將公共領域和私領域區分開的可能，即「公」表達對私價值上的否定，以及普遍性和公共性；通常還指公共領域，也就是家庭以外的領域。

為了驗證以上對「公」字的字義分析得到的猜想，我們檢查了漢以前《尚書》等十四種最重要經典中「公」字的意義。請注意，以下十四種儒學典籍後面的括號中，有兩個數字，前一個數字是「公」字在該文獻中使用的總次數，後一個數字是其意義與「私」對立的「公」的次數。以下為統計結果：《尚書》(1,1)，《毛詩》(3,3)，《周禮》(9,9)，《禮記》(25,24)，《左傳》(5,4)，《孟子》(3,3)，《荀子》(32,9)，《墨子》(1,1)，《老子》(1,0)，《莊子》(5,2)，《管子》(42,29)，《商君書》(7,7)，《韓非子》(54,43)，《呂氏春秋》(36,18)。<sup>9</sup>由此可見，在秦漢以前的早期經典中，雖然諸子使用「公」字時對其意義偏好有所不同，但除《管子》、《呂氏春秋》、《荀子》外，「公」在其他經典文獻中的意義，絕大部分均是指與私對立，即用對「私」的否定來界定「公」。這表明在漢帝國建立以前，中國文化在觀念上已實現將公共領域與私領域的區分。

上述分析極易得到如下印象：中國文化不僅早就在觀念上把公共領域和私領域區分開來，而且一直存在着既在家庭之外亦不屬於國家的領域。歷代國家官僚機構的末梢是縣，特別是明清以來，縣以下基層社會主要是依靠紳士和家族自治來管理。因此可以說，在中國傳統社會中，存在着既不同於個體、家庭的私領域，又有別於國家官僚政治的民間社會（或可稱為公共領域）。此外，兩千年來為統治合法性提供基礎的是儒學，儒學一直把家庭倫理視為終極合理的價值。這樣，在傳統中國思想觀念中，作為家庭、家族和個人之間的私領域，在一定範圍內具有無可懷疑的正當性。因此，粗粗一看，中國早就具備公共空間成立的條件。這也是一些學者認為中國前現代存在公共空間的原因。

9 此統計由吳通福博士做出，謹此說明並致謝。

但是，中國傳統社會的公共領域，顯然又不是哈貝馬斯所說的近代意義上的公共空間。問題出在甚麼地方呢？有不少人認為，這是由於中國缺乏對個人利益和個別性為正當（肯定私）的觀念（即缺乏條件三）。但是，近來的研究表明，自明清以來，中國人對私相當注重，這又特別表現在肯定個人欲望和個別性等方面。例如，龔自珍在其名篇〈論私〉中，清晰地論證「大公無私」這種說法不符合儒學基本精神。<sup>10</sup> 在這篇只有一千字左右的短文中，「私」字就出現了近三十次，包涵並肯定了「私」這個觀念在各個層面的含義。既然中國古代已有區分公和私兩個領域，並且肯定私具有正當性的觀念，也就是說具備了條件一和三，那麼，為甚麼又沒有產生西方「公共空間」的觀念呢？

為此，我們特別有必要較準確地闡明西方「公共」這一觀念。在西方政治思想中，「公共」觀念來自於公共事物（res publica），它由遵守共同法律並具有共同利益的社群（community）所規定，它不單具普遍性，更重要的是強調不同於私領域的價值和規則。<sup>11</sup> 這種公的觀念投射到政治層面，就是共和主義與共和國。在西方政治思想史中，無論是古希臘羅馬的共和理念還是近代共和主義，其共同點都是強調公共領域價值規則必須和私領域區別開來（具備條件一和條件二）。在規範上，它表現為承認以公共理性為基礎的法律和公共規則的普遍性，在價值上則用注重參與公共事務的美德，來界定參與者不同於私人的身份——公民。也就是說，西方政治文化的公共意識是由兩方面規定，一方面，「公」代表了不同於個別性的普遍性；另一方面，「公」也必須同時代表超越個人和家庭（家族）之外的公共領域相應的價值觀（不同於私領域道德的公共領域之理）。有了這樣的思想傳承，再加上近代注重私的正當性（條件三），才會產生「公共空間」的現代公共意識。

由此看來，中國傳統政治觀念中並不缺乏條件一和三，而是缺乏條件二，即沒有把公共領域價值規則和私領域之理嚴格區別開來。我們認為，缺乏條件二的原因是漢

---

10 龔自珍首先從「天有閏月」、「夏有涼風」、「冬有燠日」，證明代表最大的「公」的天道除了具有普遍性外，還有特殊性和個別性，從而證明天地有「私」。這裏「私」純粹是指個別性。龔自珍明確意識到儒家倫常的基礎是家庭領域和個人對個人之關係（如忠、孝、貞節），由此論證忠君、孝悌、貞節均為一種個人對個人的感情，證明儒家倫理的基礎是個別性的人際關係，他將其稱為「私」。龔自珍認為私是公的基礎，沒有私也就無所謂公。這裏作為個別性之「私」構成了私人領域，私的正當性即為對私人領域存在之肯定。參見龔自珍：〈論私〉，載夏田藍編：《龔定盦全集類編》，卷五（台北：文海出版社，1972），頁108。

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

代以來形成了家國同構的社會體制，而在思想文化方面則可歸為儒家政治意識形態的成熟。儒學把公共領域看作家庭(家族)的放大，特別是強調忠孝同構。例如愛國被等同於忠君，而對君臣關係價值「忠」的正當論證，又是從父子關係的「孝」推出。孝是私領域價值，忠孝同構不但沒有明確區分公共領域和私領域的價值和規範，反而把家庭倫理原則廣泛運用於公共領域，其後果是私領域價值和公共領域價值互相混淆，這就破壞了公共領域價值必須有別於私領域價值這一現代公共空間成立的必不可少的前提。

自從儒學成為官方意識形態後，以家庭道德規範為核心的「禮」成為社會的普遍規範，必須指出，禮同時適用於公共和私人兩個領域。於是，中國傳統政治文化中，不同於私領域的公共普遍之理長期處於被壓抑的地位。我們在第一篇文章中，曾指出古代經典文獻很少使用「公理」一詞，來證明這一點。公理即公共之理。「公共」自古以來有三重含義，一是公用的、公有的；二是公眾；三為共同。<sup>12</sup> 其中前兩重含義與public意義相當，第三重意義為普遍性，即公共之理既是普遍的道理，同時亦必須是公共領域之理。統計分析發現，中國傳統社會極少用「公共之理」來指稱作為社會組織的原則，這是為甚麼？因為它和儒家倫理不合。<sup>13</sup> 「孝」作為儒學核心價值，無疑是最普遍之理。但「孝」是私領域的理，不屬於公共領域。故在儒家經典文獻中，雖然偶爾有人用「公理」來指普遍之理，但是因為「公理」不能涵蓋孝這一本質上屬於私領域之理，所以人們更喜歡用「天理」和「實理」來表達儒家倫理。我們統計了《四庫全書》中有關詞彙的出現次數，發現「天理」出現了17,500餘次，「實理」出現了2,100餘次，而「公理」只有772次。<sup>14</sup>

換言之，「公理」一詞在古代之所以不常用，是因為儒生在使用時會明顯感受到它不能表達將私領域和公共領域打通的社會組織原則。父子之愛本來是屬於私人領域的事，是私；但孝道又是儒家倫理的核心和出發點，是最普遍的道德秩序，由它推出

12 漢語大詞典編輯委員會、漢語大詞典編纂處編纂，羅竹風主編：《漢語大詞典》(上海：漢語大詞典出版社，1997)，頁764。

13 如下議論是典型例子：「是非曲直，世之公理，獨臣子於君父，不得計是非曲直，所謂天下無不是的父母，春秋弑君三十六，而弑父者三，文二年楚世子商臣弑其君額，襄三十年蔡世子般弑其君固，昭十九年許世子止弑其君賈，被弑三人，皆兼君父，許止進藥而藥殺，非真弑者。」參見皮錫瑞：《論孔子成春秋不能使後世無亂臣賊子而能使亂臣賊子不能無懼》，載《經學通論·春秋》(香港：中華書局，1961)，頁26。

14 詳見1.4節。

忠，維繫大一統帝國。因此，孝是不可能僅僅被視為私領域的道德規範。所以，程伊川曾說：「父子之愛本是公。」<sup>15</sup>這裏「公」不僅具普遍性，而且還是公共領域的價值。把國家視為家庭家族的同構體，也就是將父權制家庭倫理推廣到家族以外的政治生活中。在公共社會事務上，忠的價值一旦被當作孝的延伸，公共領域的政治合法性根據亦會被私人化。由此可以看到，在儒家的公共意識結構中，忠、孝這兩個普遍的核心價值，在價值上和普遍性上都是屬於「公」；但在領域上，孝和忠卻都是一人對另一人的關係，其公共意識是和私人領域意識混同不可分的。由於儒家的公共意識具有這種特點，使得在中國傳統政治文化中，很難在觀念上劃清國家、政府與皇帝、皇帝家族之間的界線，亦不可能產生國民和公民概念。

一旦認清儒學公共意識的結構，我們就可以回答為何中國一直存在國家、家庭之外的第三領域，但它又不可能是公共空間的原因了。近年來，有關中國傳統社會結構中民間社會的形態及其與政府關係的研究相當多，大多是從組織層面指出它既不同於國家又處於家族之外，一直在中國傳統社會發揮重要功能。但從政治思想史來看，支配這些民間社會活動的觀念，並不是有別於私領域的公共意識，故它不可能演變成近代意義上獨立於國家的市(公)民社會。這些民間社會的活動一旦和政治領域交叉，公共事務就要以家族和王權為本位，忠孝同構使得公共領域價值和私領域價值混淆。在忠孝被等同於大公的觀念系統中，對抗國家屬大逆不道，而在「禮教」規範之下，家族之私的合成和忠君並無矛盾。也就是說，中國不可能將同家族利益和朝廷利益相矛盾的公共規範和意識視為正當。我們可以從「公議」和「公論」這兩個詞的用法來說明這一點。

「公議」是常用詞，如前所說，「公議」之「公」是指普遍性，而非公共領域之「公」。故中國傳統社會之「公議」大多用於朝廷廟堂，<sup>16</sup>朝廷在選拔人才時也依賴公議。<sup>17</sup>而在家族內部，符合儒家倫理之關係和議論亦稱之為公。「公論」一詞也很常用，多指公

15 朱熹編：《河南程氏遺書》，第十八，頁257。

16 在古代文獻中「公議」經常和「朝廷」聯用，例如下面的用法：「臣之頑固，猶知不可，況天下僉論，朝廷公議乎？」（為李給事讓起覆尚書左丞兼御史大夫第四表），載董誥等編：《全唐文》，卷三百八十四（太原：山西教育出版社，2002），頁2317；又如：「夫眾未有不公，而人君者，天下公議之主也，如此，則威福將安歸乎？」蘇軾：〈代呂申公上初即位論治道二首·道德〉，載段書偉、趙宗乙主編：《蘇東坡全集》，卷三十四（北京：燕山出版社，1998），頁1855。

17 如《宋史》云：「未滿歲，有歸志，乃陳十要道：以為用人而不自用；以公議進退人才。」（《新校本宋史》，卷三百八十二，列傳第一百四十一，黃中，引自《漢籍電子文獻（二十五史）》）。

認的結論，往往出現在「自有公論」的詞組中。<sup>18</sup> 分析例句可以發現，無論是公議還是公論，都必須受制於禮教，即以儒家倫理為判斷是非好壞的標準。一旦士大夫的行為、紳士鄉村自治和非經濟的公共活動越出禮教，就被認為是不正當的，中文有專門形容詞：「結黨營私」。這樣，雖然公論和公議是理性的，但不可能為公共空間的形成提供必不可少的思想前提。

### 2.3 以家族為本位的公共空間之構想

既然儒學的「家」「國」、「忠」「孝」同構壓制了公共意識和公共規範的成長，使得中國傳統社會發達的民間社會不能演變為近代公共空間，那麼，從邏輯上講，只要在儒學內部打破忠孝同構的框架，儒家政治文化就有可能成為公共空間的文化基礎。在中國傳統思想發展的歷史中，是否出現過這樣的可能性呢？為此，我們統計了自漢代到明清十三種最重要文獻中有關「公」字的意義的不同類型，得到表2.1。

表2.1 自漢至清中葉十三種文獻中「公」字的不同含義及使用次數

次數 \ 意義	公正	公開場合	和私對立	如何認識和達到公共性	公共性	普遍性
陸賈《新語》(前200年)	1	0	1	0	0	0
賈誼《新書》(前175年)	0	0	4	0	0	0
《春秋繁露》(前140年)	0	0	3	0	0	1
郭象《莊子注》(290年)	0	1	12	0	0	0
《周易正義》、《尚書正義》(653年)	4	0	6	2	0	0
張載《正蒙》(1050年)	0	0	6	0	0	2
朱熹《四書章句集注》(1170年)	2	0	38	1	0	4
王陽明《傳習錄》(1500年)	0	0	1	0	0	13
黃宗羲《明夷待訪錄》(1663年)	0	0	2	0	4	0
王夫之《讀通鑿論》(1680年)	5	13	95	4	2	56
戴震《孟子字義疏證》(1776年)	1	0	0	0	0	0
紀昀等《四庫全書總目提要》(1785年)	41	3	34	0	0	139

\* 表2.1由吳通福博士做出，謹此說明並致謝。

18 下面是典型例句：「祖有功，宗有德，天下後世自有公論，不以揀擇為嫌。」朱熹撰，黎靖德編：《朱子語類》，卷九十(台北：正中書局，1973)，頁3643-44。

從表2.1可見，在明末清初以前，「公」字的意義大都只限於表達公正、公開以及在價值上與私對立；當它用於指涉普遍之理時，講的是忠孝，而不是有別於家庭倫理之外的公共之理。而只是在明末清初王夫之和黃宗義的著作中，「公」才既用於表達公共領域之理，又是普遍之理。換言之，除了明末清初這一短暫歷史時期外，由於忠孝同構，「公」這個詞只用於表達不同於私的價值和普遍性，而不能用於指涉公共領域。明末清初發生了甚麼？我們曾經討論過，清兵入關使得很多儒者認為，程朱理學必須為亡天下負責，一時出現反思程朱理學和陸王心學的潮流，其中最值得注意的是氣論對儒學之重構。當強調理在氣中時，統一的天理會隨氣的不同而分裂。在新流派中曾出現忠孝不同構的思想，其後果是使得「公」用於表達公共領域之理。忠孝同構的破壞，使得公共空間所必需的條件二得以成立，從而使中國政治思想中有可能出現儒學式公共空間的設想。<sup>19</sup>

在明末清初批判程朱理學、重構儒學理論體系的思想演變潮流中，王夫之和黃宗義分別提出兩種不同的氣論，都衝擊了忠孝同構的儒家倫理。其中，特別值得一提、與本文論題關係最密切的，是黃宗義的《明夷待訪錄》。在中國思想史上，《明夷待訪錄》以批判皇帝家天下，主張「天下為主、君為客」而聞名。長期以來，思想史研究者將其歸為儒家民本思想的創造性發揮；但我們認為《明夷待訪錄》之所以重要，是因為它提出了一種以家族為本位的公共空間構想。黃宗義並沒有反對以孝為核心的儒家倫理，故《明夷待訪錄》仍是儒學文獻；但黃宗義運用「理在氣中」的哲學，把儒家倫理的有效性限定在同氣、即同血緣的人群中。他分析指出，君臣之間並無「子分父之身而為身」這種不可改變的血緣關係，因而不同氣，故由孝推不出忠。一旦忠孝不同構，忠即不屬於儒家倫理核心價值，其正當性即發生動搖，當然也不再是社會和國家的組織基礎了。因此，皇帝也就不再處於最高的倫常等級，他與臣民的關係也就不能類同於父子關係，而只是分工不同而已。<sup>20</sup>

既然國家不再是家族的同構放大，那麼，甚麼是家族以外公共領域的組織原則呢？黃宗義對此沒有講明，但在〈原君〉篇中，他曾借對三代理想君王的描繪來說明其基礎。首先，他強調「有生之初，人各自私也」，肯定了人各自利的正當性，即私的合理性。他認為，由於從事家族以外的公共事務對個人（和家族）並無直接好處，以致很多人不願意當皇帝。他認為這是許由、務光不願當君王，以及堯舜禪讓的理由。這

19 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》，頁164-93。

20 黃宗義用拉大木來比喻君臣關係。參見黃宗義：〈原臣〉，載《明夷待訪錄》（上海：商務印書館，1937），頁3-5。

裏，理想君王已不再是道德楷模，他們和正常人一樣，是關心自己家庭正當私利的社會成員。<sup>21</sup> 然後，他把三代政治定義為「興天下之公利」和「除天下之公害」的公共事務，國家就是為了達到這一目的而設。

顯而易見，只要國家和公共領域組織原則不再建立在以忠孝為基礎的家庭倫理之上，國家組織就應該和家族組織不同。《明夷待訪錄》大部分內容都在論述這些區別，並將中國歷代政治弊病都歸為皇帝的家天下，即把國家視為一家一姓所有而帶來的災難。但必須指出，《明夷待訪錄》基於反對忠孝同構、批判皇帝家天下而產生的政治理念，並不能等同於西方現代市民社會的公共空間。西方現代市民社會的公共空間以個人為本位，是個人利益、意見合成公共利益、公共意見的場所。而黃宗羲心目中的私，並不是指獨立的個人，而是一個個家族，參與者是紳士，他們是家族的代表，大多具有族長、地主和道德（知識）精英三重身份。由此，我們可以把《明夷待訪錄》想像中的這種以家族為本位、以紳士為代表制的公共空間，稱為紳士公共空間，它是儒學式公共空間在中國的表現形態。黃宗羲並無具體說明這種儒學式公共領域如何組成，他只是指出，它應該發揮學校的議政和監督功能。學校作為讀書人和士大夫的公共場所，通過公議參與朝政。學校也成為有中國特色的某種政治公共領域。

紳士公共空間高度強調士人（讀書人）對儒家倫理及家族利益的代表性。從身份代表這一意義上講，它十分類似於哈貝馬斯在討論西歐中世紀封建等級制度時所講的，在每個等級在宮廷政治中，都有自己代表的所謂代表制公共領域。但是，我們所討論的紳士公共領域和哈貝馬斯的代表制公共領域有一個根本不同。哈貝馬斯認為，西歐封建制度中，各個等級既不屬於「私」，亦不屬於「公」，<sup>22</sup> 這種代表制的公共領域就不可能是一個將私合成公的場所。而中國紳士公共空間由家族代表組成，家族屬於私領域，因此當紳士組成公共領域時，卻意味着由私合成公的機制可以實現，這一點恰恰與現代市民社會公共空間類似。因此，西方中世紀代表制公共領域尚沒有現代公共空間的性質，而紳士公共空間卻有可能是市民社會公共空間在中國本土的源頭，特別可以成為中國引進西方現代社會組織形態的載體。到二十世紀初，當紳士公共空間轉化為社會實踐時，中國社會出現了學習西方共和主義的現代轉型，並建立了現代民族國家——中華民國。

21 黃宗羲：〈原君〉，載《明夷待訪錄》，頁1-3。另詳見3.5節。

22 哈貝馬斯（Jürgen Habermas）著，曹衛東等譯：《公共領域的結構轉型》（上海：學林出版社，1999），頁7。

## 2.4 紳士公共空間與「公理」、「國民」和「社會」等新術語

黃宗義的《明夷待訪錄》在中國被忽略了二百多年之久，要等晚清在西方衝擊下不得不進行政治改革時才獲得重視。值得注意的是，黃宗義當時被廣大知識份子推為中國的盧梭 (Jean-Jacques Rousseau)，而且在大力推行預備立憲的1908年，清廷居然把這位明遺民入祀文廟。<sup>23</sup> 眾所周知，盧梭在政治思想史上以寫《社會契約論》(Du Contrat Social) 而聞名，社會契約論把國家和任何社會組織視為個人之間契約的結果。黃宗義被稱為中國的盧梭，一方面意味着公共領域的組織原則不再由儒家倫理(而由類似於黃宗義提出的構想)決定，另一方面亦表明社會契約論在二十世紀初得到普遍認同。但我們必須意識到，盧梭的《社會契約論》中訂契約的主體是個人，而《明夷待訪錄》所肯定的「私」則為家族，兩者不能相提並論。黃宗義之所以被當作是中國的盧梭而備受推崇，是因為他提出的類似於儒學式公共空間構想，在晚清可能可以作為中國社會現代轉型的理想載體。

為甚麼以儒學為政治制度正當性基礎的社會，其現代轉型需要儒學式公共空間作為載體呢？這是因為，必須證明引進西方現代政治經濟制度的正當性並得到朝野認同。但西方現代社會的正當性原則，往往又是和儒學矛盾的。為了化解衝突，就需要有某種過渡性載體，它既能保持原有社會組織及其合法性，又能論證引進西方現代社會組織原則為正當。而儒學式公共空間恰恰是這樣的載體。

在第一篇文章中，我們已論述了中西學二分的意識形態是在1900年庚子事變以後形成的，它是清王朝推行新政和預備立憲的思想基礎。<sup>24</sup> 而結合本文討論公共空間問題，這種中學西學二分的二元論意識形態發揮着重要功能，即把儒家倫理和公共領域之理分開，令其適用範圍不同。這樣一來，儒學仍然是清廷和社會精英擁有權力的合法性來源，但它只在私領域(家族內部或原有社會關係中)有效，而在公共領域則可以引進西方現代價值，為學習西方現代社會制度提供正當性論證。<sup>25</sup> 只有這樣，清廷依

23 何冠彪：〈顧炎武、黃宗義、王夫之入祀文廟始末〉，《漢學研究》(台北)，第九卷第一期(1991)，頁71-89。

24 參見1.5節。

25 十分有趣的是，西方議院最早被稱為「公議院」。1880年，傅蘭雅等曾這樣寫道：「其公議院按時會集議事，商定所有公共之益」。參見羅柏村(Robertson)著，傅蘭雅、汪振聲譯：〈論會議公法以息兵爭〉，《公法總論》，收入求自強齋主人(梁啟超)輯：《西政叢書》(上海：慎記書莊，1897)，頁9。



靠傳統社會精英階層自上而下推動的現代化改革，才能在引進西方現代政治經濟制度的同時，不致損害統治者和社會精英的權力和利益。應當看到，清末新政改革期間，被認為是正當的必須受保護的「私」，主要是家族而不是家族內的個人；在家族外的公共領域，作為社會的基本細胞、家族代表的士紳，也是政治、社會、商業、教育各領域最活躍的階層。這一時期，雖然西方的社會組織原則契約論和個人觀念廣泛傳播，並用以作為新政的合法性論證，但實際上，參加立約的主要限於作為家族代表的紳士。這樣一來，在公共領域推行各項新事物的主要並不是獨立的個人，個人尚沒有獨立於家族和儒家倫理。當代表「私」的有效單位不是個人而主要是家族代表時，引進將私合成公的西方現代社會組織原則，形成的商會、學會和諮議局，只意味着紳士公共空間的繁榮。<sup>26</sup> 這種儒學式公共空間，並不是哈貝馬斯所指的公共空間。也就是說，它更像把《明夷待訪錄》的設想付諸實踐。

為甚麼可以說，清末立憲改革形成的公共空間本質上是儒學式（黃宗羲式）的而不是哈貝馬斯式的呢？在二十世紀最初十年，中國的公共意識發生了大變化，這就是忠與孝的斷裂。當時，孝道仍是普遍推崇的價值，寫進新式中小學修身教本；但在公共領域，很少再提到忠君。在公共領域引進的西方現代價值，正是寄居在忠孝斷裂的結構（中西學二分的意識形態）之上的。另外，某些可以反映公共意識變化的政治術語，如在我們第一篇文章已論及的「公理」、「公例」成為合理性論證詞彙的同時，「國民」和「個人」兩詞也凸現出來。

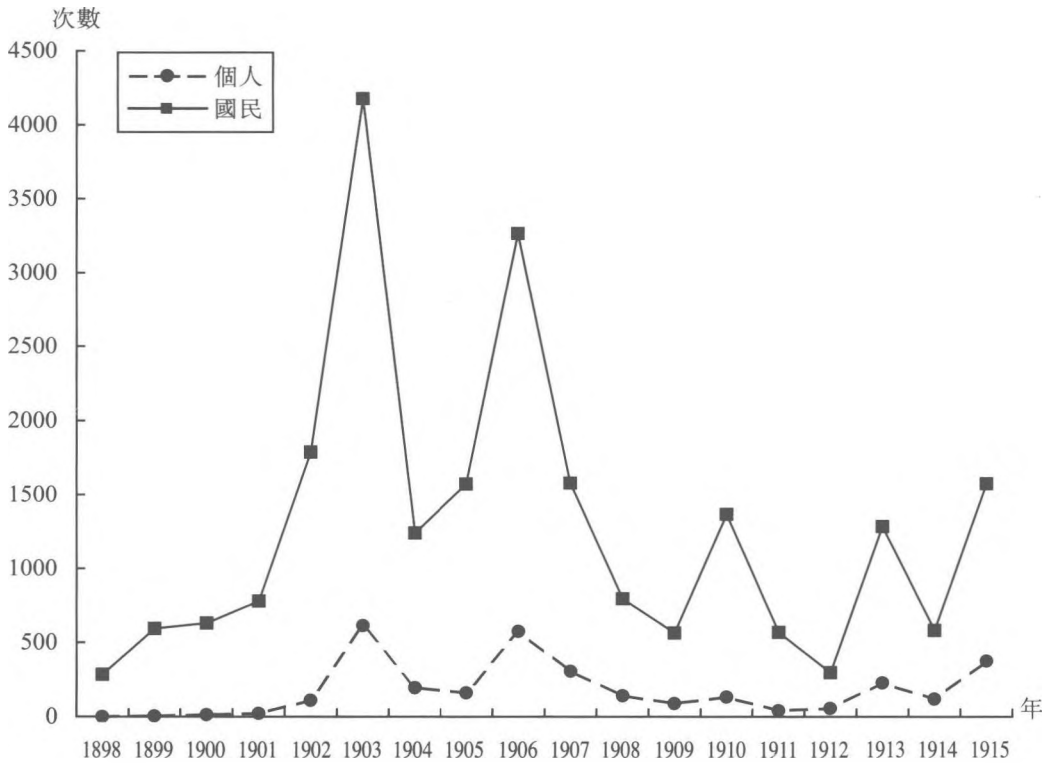
對照圖2.1和圖1.2，正是隨着「公理」、「公例」的普遍使用，「國民」、「個人」也成為最常用的詞彙。這也意味着，人們從進化論特別是個人爭權利的正當性出發，來推演出更為普遍的公共領域之理時，國家主權自然會被視為由個人權利合成的，民族國家意識遂應運而生。<sup>27</sup> 也就是說，一旦「公理」和「公例」成為現代公共意識的載體，紳士公共空間即成為建立現代民族國家的工具。梁啟超將這種公共意識稱為「公德」，並系統論述它同建立現代民族國家之間的關係。他指出，儒家倫理所規範的五倫都是私德，中國人的道德意識「偏於私德、而公德殆闕」。他認為，私德成就個人，公德成就國家：「人群之所以為群，國家之所以為國，賴此德焉以成立也。」<sup>28</sup> 在中國傳統社會，每個人的角色由儒家倫理規定，既沒有個人觀念，亦無國民意識。在二十世紀頭十年，

26 金觀濤、劉青峰：〈紳士公共空間在中國〉，《二十一世紀》，總第七十五期（2003年2月號），頁32-43。

27 詳見1.5節。

28 梁啟超：〈新民說〉，第五節，論公德，頁18。

圖2.1 「國民」、「個人」在中國政治文化中的湧現 (1898-1915)



公德作為代表公共領域的現代意識，意味着對西方個人觀念之接受以及國民意識之呈現。國家也就被認為由國民組成。

學術界過去曾一度認為，「國民」一詞是由日本傳入中國，<sup>29</sup> 其實，魏源早在《海國圖志》中已使用「國民」一詞。<sup>30</sup> 甲午前，其意思多指外國人民，當時流行着「英國國民人」、「法國國民人」等說法。「國民」作為「某國民人」的統稱，甚至出現在官方文獻中。<sup>31</sup>

29 「數據庫」檢索表明，1830年代的《東西洋考每月統記傳》和魏源的《海國圖志》（1843年與1852年二種版本）中，「國民」一詞皆甚多見。因此，日本的「國民」一詞也很可能是來自中國。

30 《海國圖志》中有這樣的句子：「道光二十七年，民叛，國王逃避於英國，國民又自專制，不復立君矣。」參見魏源：〈佛蘭西國總記下〉，《海國圖志》，卷四十二，中冊（長沙：嶽麓書社，1998），頁1217。魏源在講日本時也用過「國民」一詞：「日本國本係三嶼……國民掘地道甚巧……國民承父之職，歷來不變」。參見魏源：〈日本島國〉，《海國圖志》，卷十七，上冊，頁620。

31 洋務運動時期外交文獻中，不時出現這樣的句子：「華民有赴領事官控告巴國民，在中國者，領事官亦應一體勸息」。參見李鴻章：〈直督李鴻章奏巴西修約情形摺（附條約及節略）〉（光緒七年閏七月初十日，1881），引自《清季外交史料（光緒朝）》，卷二十六，頁490。

實際上，洋務運動期間「國民」大多用於指涉外國人，極少出現用來指涉中國人的例句。這種國民觀，實為儒學在經世致用取向下形成的萬國觀的一部分。<sup>32</sup> 檢索「數據庫」可以看到，把中國人稱為「國民」發生在甲午後。這意味着「國民」越出儒學經世致用的範圍，成為民族國家的組成單位。更準確地說，「國民」作為公共意識的一部分，是1900年中西二分二元論意義形態形成後的事；用其指涉中國人，則表明當時人們已認識到國家主權是由國民權利合成。我們可以看到當時有這樣的論述：「國民者與國家本為一物」，並用英文注出：NO STATE NO NATION。繼而進一步講述了國民通過契約和公共意志組成國家：「蓋國家者，成於國民之公同心。」甚至用了西方共和國 (*res publica*) 的音譯：「而名之曰列波埔律 (REPUBLICO)。」<sup>33</sup> 換言之，「國民」凸顯的歷史軌迹和「公理」相同，證明中國人擺脫王權的現代國家意識，也是寄生在忠孝斷裂結構之上的。

在西方，現代民族國家的形成是和公共空間同步發展的過程。當獨立個人通過公共意志和權利的讓渡來合成主權時，形成的現代組織是國家；當個人視契約組成為了實現某一目的的組織時，對應的組織是 *society* (社會) 或公共空間。故阿倫特 (Hannah Arendt) 曾用 *society* (社會) 的興起，來代表西方傳統社會之現代轉型。她指出，一個既非私人、又非公共的社會領域的興起，嚴格說來是一個比較晚近的現象；從起源上說，它是隨着近代而出現的，並且在民族國家中獲得了自己的政治形態。<sup>34</sup> 因此，在西方用 *society* 來指涉人類生活在其中的組織時，實際上是公共空間形成在語言學上的證據。十多年前學術界在討論中國是否存在市民社會時，最大的困惑是在中文裏找不到和 *civil society* 相對應的詞。其實這個詞是存在的，這就是「社會」。

「社會」一詞在中文裏古已有之，原意是集會，後用於指涉人們根據某些目的自行形成之組織，如秘密結社。1856年「社會」最早被用於指外國的集會。<sup>35</sup> 1896年張蔭桓在奏摺裏就用過「社會」一詞。<sup>36</sup> 1897年亦有人提到「社會」，意思均為家族國家之外為

32 有關討論可詳見本論文集第六篇文章：〈從「天下」、「萬國」到「世界」——兼談中國民族主義的起源〉。

33 傷心人：〈論中國國民創生於今日〉，《清議報》，第六十七冊 (1900年12月22日)，頁2。

34 詳見5.2節。

35 如下面例句：「……又教中人喜於多備彩旗燈燭，並諸色器具，各穿文綉衣服，持之周行於路，以為美觀，宛如中國社會一般。」禕理哲：《地球說略》，收入王錫祺輯：《小方壺齋輿地叢鈔再補編第十二帙》(台北：廣文書局，1964)，頁11。

36 他這樣寫道：「無論國家官員私民公司社會各名目賦課若何，均當豁除所有金銀各種洋錢」。張蔭桓：〈全權大臣張蔭桓奏日本商約刪駁請即定議畫押摺(附日本商約原送條款並改定條款各一件)〉(光緒二十二年六月初六日，1896)，引自《清季外交史料(光緒朝)》，卷一二一，頁328。

某種目的自行形成之組織。<sup>37</sup> 因「社會」一詞的意義和society同，故在中國亦可以「社會」的廣泛使用表達公共空間的形成。在中文裏，「群」和「社會」是用於指涉家族和國家之間那些領域的兩個詞。我們曾系統討論過「社會」和「群」的意義差異，指出「社會」是一個可以表達紳士公共空間的關鍵詞。<sup>38</sup> 本文並不展開有關討論，而只是從公共空間的角度來看「社會」是如何興起的。

我們查詢「數據庫」中「群」和「社會」這兩個關鍵詞在1860至1915年間使用次數的情況可以看到，1895年之前，這兩詞的使用次數相當少。另一個現象是，一開始「群」的使用次數遠高於「社會」。「社會」這個詞大約在1895年後的政治文獻中才出現。在《日本國志》中，黃遵憲有四處論及「社會」，並將其和「共和黨」、「立憲黨」並列。<sup>39</sup> 這是在現代公共空間意義上使用「社會」一詞的最早例句。1902至1903年左右，「群」和「社會」兩詞的使用次數不相上下；自1904年後「社會」的使用次數明顯遠超過「群」（參見圖5.1）。這一時期正對應着大量商會、學會等自主的社會組織（協會）日趨活躍，它們是根據某一目的形成之組織，是國家和家庭之外的某種公共領域，可以視為紳士公共空間的典型表現。換言之，和西方一樣，「社會」一詞的普及，可以視為紳士公共空間興起在語言學上留下的痕迹。

## 2.5 從新政、立憲到共和

從1901年清廷推行改革到1915年的新文化運動，中國努力學習並引進西方現代政治經濟制度，大致說來歷經以下三個階段：第一個階段從1901到1906年，稱為新政；第二階段是1906到1911年的預備立憲；第三階段是辛亥革命及其後的共和政治嘗試。我們發現，在時間上這三階段正好和前面所討論的紳士公共空間出現相一致，並且上述三個階段恰好是由紳士公共空間展開內在邏輯所決定的。

37 例如以下句子：「恐人之能群其學也，則禁民不得立社會矣。」黎祖健：〈駁龔自珍論私下〉，《知新報》，第二十七冊（光緒二十三年七月十一日，1897），頁2。

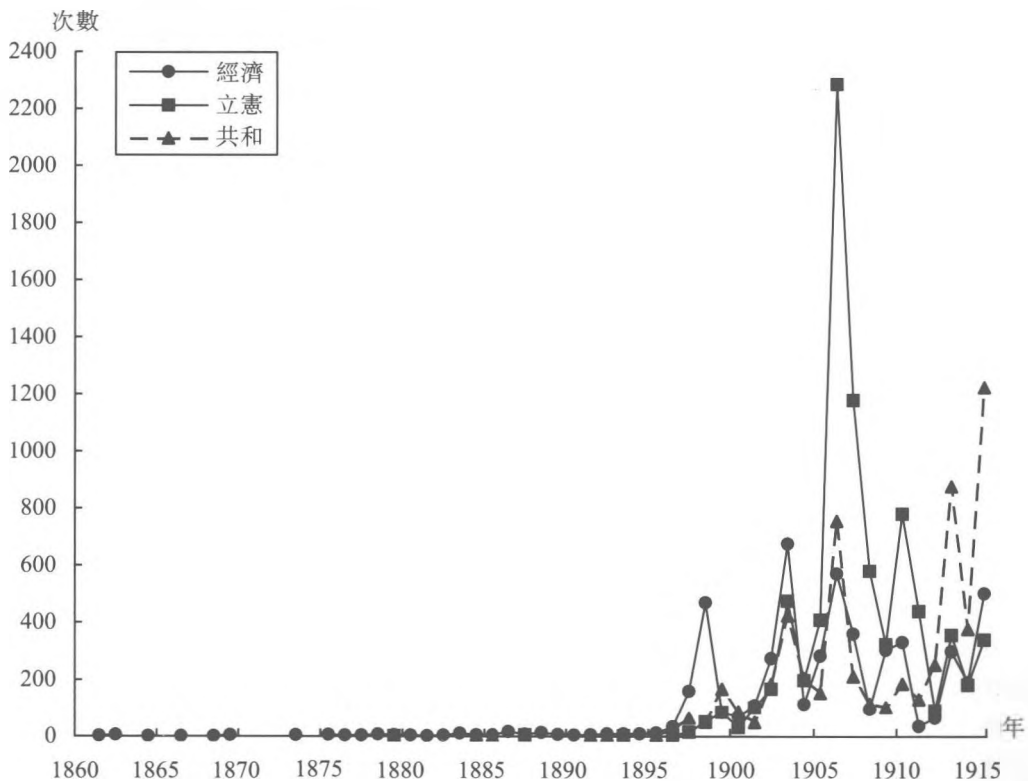
38 有關討論可參見本論文集第五篇文章：〈從「群」到「社會」、「社會主義」——中國近代公共領域變遷的思想史研究〉。

39 例如有一處這樣寫道：「社會者，合眾人之才力，眾人之名望，眾人之技藝，眾人之聲氣，以期遂其志者也。其關於政治者曰自由會，曰共和黨，曰立憲黨，曰改進黨，曰漸進黨。」參見黃遵憲：〈禮俗志四〉，《日本國志》，第十，卷三十七（上海：上海古籍出版社，2003），頁393。

如果僅僅從改革內容分析，很難看出上述三階段有甚麼共同點，第一階段鼓勵民辦企業的重商主義、興辦新式教育和廢除科舉，與第二階段的政治改革性質大不相同；特別是1911年爆發的辛亥革命推翻清王朝後，似乎很難把民初政黨政治視為立憲運動的延續。然而，如果我們分析改革者的身份，就可以發現，這三個階段存在着內在的同一性，就是這一連串的改革都是由紳士(特別是接受部分西方現代教育的城市化紳士)所推動，而且改革都沒有觸動在私領域(家族組織)、地方事務中紳士的權力和地位。既然二十世紀初期中國政治現代化可以歸為紳士公共空間之展開，那麼，改革內容的重點，除了官方的意圖和政策外，也取決於紳士對甚麼是最重要的公共事務的認識。事實上，新政、立憲和共和三個階段之演變，正是直接與紳士階層公共意識的發展相聯繫。為了用核心關鍵詞的統計分析來刻畫晚清公共意識的展開，我們統計了「經濟」、「立憲」和「共和」三個關鍵詞自1860至1915年的使用次數，其分布如圖2.2所示。

從圖2.2可見，由這三個關鍵詞形成的三個高峰，正好對應着上述三個階段。「經濟」代表儒學式公共空間公共意識的初現，「立憲」和「共和」分別代表第二和第三階段的公共意識。我們先分析一下以「經濟」為中心的第一階段。

圖2.2 「經濟」、「立憲」和「共和」的使用次數(1860-1915)



我們在前面指出，公共意識在中國傳統文化中的形成，必須以儒家倫理退卻到私領域(家族內部)為前提。在儒學傳統中，經濟活動從來被認為是經世致用的一部分，即理財和經商必須以不損害儒家倫理為準繩。在二十世紀頭幾年，由於劃開了公私兩個領域，私人辦企業、理財的富國強兵等經濟活動便最早獲得獨立於儒家道德的意義，成為最重要的公共事務。新政中引進現代市場經濟的重商主義，正是在新式的公議(公共理性討論)中成為國策的。民營企業第一次在道義上壓倒官辦和官督商辦企業，也正是意味着這種公共意識在紳士公共空間的初現。清廷頒布獎勵興辦民營企業紳士的條例，是根據他們投資多少授與相應的功名，<sup>40</sup> 這在傳統儒學觀念下是不能想像的。與民營企業同步成長的，是商會、學會、新式學堂和紳士辦的報紙。正是在公共理性討論所形成的新的公論中，清廷也開始從新學堂畢業生中選拔官員，並終於在1905年宣布廢除科舉制。

在此，必須花少許筆墨討論用「經濟」指涉economy的含義。表面上看，作為「經世濟民」簡稱的「經濟」帶有極強的儒學色彩，似乎不能用這一關鍵詞的普及來代表清末公共意識的初現。事實上，這個用語的矛盾性或許可以用其特殊的思想史歷程來解釋。日本比中國更先用「經濟」譯economy，這是因為儒學在日本的發展與中國不同。早在江戶時代，「經濟」就開始與儒家倫理相分離。<sup>41</sup> 而在中國，在清廷推行新政之前，張之洞在《勸學篇》中區分了「中學經濟」和「西學經濟」，<sup>42</sup> 其目的是想把儒家倫理和西方制度劃分成兩個不相干的領域，economy是西學經濟的重要部分。二十世紀初紳士公共空間的出現，實現了這種分離，以「經濟」來表達的公共意識，伴隨着公共領域中大量活躍的民營經濟事務。

以商會、協會和學堂以及報刊言論為主的紳士公共空間，為甚麼到1906年會進一步染指政治領域，出現紳士廣泛參與的預備立憲運動？這就取決於公共意識的變化了。我們在前面論述過，紳士公共空間的公共意識是寄生在忠孝斷裂的基本結構之上的，忠不再是政治領域的最高標準了，那麼，甚麼時候出現取代忠的公共意識，就很重要了。公共意識從經濟拓展到政治，最直接的原因是受1905年日俄戰爭的刺激。在日俄戰爭中，君主立憲的日本打敗了帝制俄國。這在清廷和廣大紳士看來，無疑是君

40 李陳順妍：〈晚清的重商主義運動〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第三期，上冊(1972)，頁207-21。

41 參見8.1節。

42 張之洞：《勸學篇·外篇》，變科舉第八，收入陳山榜：《張之洞勸學篇評注》(大連：大連出版社，1990)，頁127-28。

主立憲制優越於君主專制的證據。正如當時出版的《東方雜誌》所說：「及甲辰日俄戰起，識者咸為之說曰：『此非日俄之戰，而立憲專制二政體之戰也。』……，亦恍然知專制昏亂之國家，不足容於廿紀清明之世界，於是立憲之議，主者漸多。」<sup>43</sup> 大臣紛紛上書主張立憲，五大臣出洋考察後也認為立憲有利中央和百姓。正因為立憲成為清廷、儒臣和紳士的公共意識，清廷終於在1906年宣布十二年後改為君主立憲政體。故1906年後以預備立憲為目標的政治改革，是紳士公共空間展開的第二階段。

所謂立憲，是把國家視為由國民組成，國家主權來自國民公意和國民個人權利的讓渡。當皇帝作為國民公意代表時，皇帝是立憲主體；當皇帝不能代表國民公意時，立憲主體便為國民。西方君主立憲，存在着德國和英國兩種模式。清廷則取日本模式，以皇帝為立憲主體。在紳士公共空間中，有選舉權的只限於紳士階層，當時的國民實為家族代表的紳士，紳士公共空間投射到如何建立民族國家層面，就是以紳士為立憲主體。因此，立憲運動一開始就存在着皇帝和紳士兩個主體，正是這兩個主體之間日益尖銳的衝突，導致了清王朝的崩解滅亡。

眾所周知，推翻清朝的辛亥革命的誘因是鐵路風潮，它是紳士經濟利益與中央利益不可調和的產物。<sup>44</sup> 從紳士公共空間角度看，鐵路風潮發生時兩個立憲主體的衝突已公開化，發生過數次大規模的紳士議員要求召開國會的請願運動，立憲派對清廷已極為不滿。在中國傳統社會，以紳權為代表的地方利益和中央王權發生衝突，是靠能橫貫公私兩領域的儒家意識形態來解決矛盾的。而在二十世紀初中西二分的二元論意識形態中，儒家倫理被限定在家族內部私領域，不能向公共領域投射，即由孝推不出忠，這大大削弱了中央王權的正當性。這樣，一旦紳士階層所代表的地方利益和王權發生不可調和的衝突時，王權再也不能用意識形態力量壓服地方紳士。武昌首義後不長時間內，各省紛紛宣布獨立，接受共和政體，便是這個歷史脈絡下的產物。

民國初年的政黨政治，是紳士公共空間展開的第三階段。在第三階段的公共意識和第二階段有甚麼不同呢？第三階段的意識形態仍然是中西二分式的二元論，這一點和第二階段是一樣的，差別僅在於儒學所佔的領域大小。在新政與預備立憲階段，王權還存在，儒家倫理退到私領域，只包括維護原有家族和君臣關係的等級秩序。在

43 〈立憲紀聞〉，《東方雜誌》，1906年臨時增刊《憲政初綱》，轉引自中國史學會主編：《辛亥革命》，第四冊（上海：上海人民出版社，2001），頁12。

44 金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷》，頁145。

第二階段因立憲主體的衝突，紳士的公共意識不斷發展，君主和君主制不再享有傳統的政治權威。到辛亥後，公共意識已不再接受皇帝了。袁世凱稱帝失敗，就是這種公共意識的體現。當時，梁啟超作著名長文〈異哉所謂國體問題者〉，堅決反對袁世凱退回到君主立憲。梁啟超說，辛亥革命前他一直反對革命，並不贊同立即實行共和政治；但一旦實行了共和，就不可能退回去。他說，這正如廟裏菩薩被扔到茅坑裏，是不可能再放到原位讓人崇拜供奉的。在梁啟超起草的〈代段祺瑞討張勳復辟通電〉中，這一觀點表達得更清楚。梁稱君主制是「欲以一姓威嚴，馴服億兆」，即君王的家天下不再具有正當性。<sup>45</sup> 由此可見，民初的政黨政治和「捍衛共和」，本質上是紳士公共意識發展到公開否定君主權威的一個自然結果。由於第二、第三階段立憲主體相同，因此在政治上，我們可以把紳士公共空間背後的公共意識統稱為共和主義。

## 2.6 儒學式公共空間和學習機制

根據上面分析，我們可以看到，紳士公共空間並沒有在中國建立起穩定的政治秩序。正如我們在前面所論述，紳士公共空間建立在中西二分意識形態之上，儒家倫理被限定在家族內部即私領域，推不出王權的正當性。這樣君主的統治依靠只是習慣性權威，在兩個立憲主體的衝突中，中央王權必然被紳士高漲的參政意識所顛覆，可見君主立憲制度是不穩定的。那麼，紳士建立的共和制度又如何呢？因為在紳士公共空間中，無論是公共領域之公德，還是私人領域的私德，都還大講道德，而不重視工具理性和形式法規，這樣就不可能形成程序優先的共識。如果公共空間只注重個人（或私）的權利和道德，而沒有法治傳統所維繫的公共規範（程序優先），共和制度亦不可能是穩定的。

事實上，在這種相信道德內容高於形式法規的意識支配下，議會政治必然愈搞愈亂。民初議會中不同黨派打架、買選票、不服從選舉結果，這些還算事小，而憲法無權威、軍隊國家化的失敗則事大，它導致了嚴重的社會整合危機。當時軍隊失去控制，各派軍人常常打着「有道伐無道」的旗號互相征戰。而在儒家意識形態退出公共領域、價值日益多元的社會中，對甚麼是有道、甚麼是無道，不可能有統一的想法；因此，中國出現了軍閥和槍桿子稱霸的天下。袁世凱稱帝失敗後軍閥割據的出現，正是

45 梁啟超：〈代段祺瑞討張勳復辟通電〉，載《飲冰室文集之三十五》，第十二冊，頁18。



紳士公共空間不能建立有效秩序的必然結局。<sup>46</sup> 紳士公共空間的不穩定性，會導致人們重估其在社會現代轉型中的意義，其後果是中西二分二元論意識形態被顛覆。

那麼，是否在所有以儒學為正當性根據的傳統社會中，儒學式公共空間都是不穩定的、只能在社會現代轉型過程中曇花一現呢？事實上，在中國以家族為本位的紳士公共空間不能形成穩定的政治秩序，並不是意味着所有儒學式公共空間都不能。眾所周知，自宋明理學消化佛教後，儒學即成為中、日、韓三國共同的政治文化。東亞三國社會在現代轉型過程中，都出現過儒學式公共空間。日本通過明治維新建立了穩定的君主立憲國家。如果將日本和中國的儒學式公共空間作一比較，就可以看到中日兩國儒學式公共空間的不同形態。除了中日的「私」的單元不同外，最大的區別還在於公共意識的差異。早在江戶時代，日本儒學已實現不同領域中理的分離，對天皇之忠和國家理性，以及對大名之忠，是互相斷裂的。在日本，儒學式公共空間的公共意識由徂徠學和國學奠定，徂徠學高度重視法治，國學和對天皇之忠則有效支持着對天皇的認同；故日本可以通過學習西方現代政治經濟制度確立穩固的君主立憲政體。在本文中，我們不打算展開中日對比的詳細討論，但是我們要強調的是：儒學式公共空間在東亞各國有着不同的形態，日本正因為儒學式公共空間的存在，使其學習西方政治經濟制度實行社會現代轉型比中國早而且迅速。

1915年左右在中國開始的新文化運動，正是對紳士公共空間失敗的回應。新文化運動因新一代知識份子對民初政治失望而引發，他們反對和否定的，正是那種代表紳士利益的中西二分的二元論意識形態。否定中西二分的二元論，在思想結構上來看，就是主張中學西學統一、私領域之理和公共領域之理統一的一元論；在思想內容上看，就是在私領域反對儒家倫理，而在公共領域拋棄共和主義。新文化運動以全盤反傳統著稱，所謂全盤反傳統主義所針對的，既非宋明理學，亦不是清代實學，而是紳士公共空間的政治文化——中西二分的二元論意識形態。正是新文化運動，把倫理的覺悟稱為最後的覺悟，使個人獨立觀念深入家庭。在私領域，孝道和父權制家族組織被視為專制的根源，儒家倫理被稱為奴隸的道德；在公共領域中那種強調精英治國的共和觀念，亦被主張平等和大眾參與的民主所取代。

46 民初中國軍隊的私人化（即只服從軍事統帥而不服從國家），常被視為軍閥割據的原因。我們可將其和湘軍和淮軍這樣由紳士自行建立的武裝相比，表面上看，湘軍和淮軍只服從軍事統帥，亦是私人化的軍隊，但並沒有發展成軍閥割據的局面。其關鍵在於湘軍和淮軍的主帥是儒臣，忠君觀念使得儒將服從皇帝，從而使這些軍隊牢牢地被朝廷控制。因此如果從思想上找原因，民初軍閥割據是因為在中西二分的意識形態中，只保留了對將領私人忠誠之儒家倫理，缺乏服從憲法的公共意識。

新文化運動否定中西二分的二元論的全盤反傳統主義，帶來一個頗為奇特的後果，這就是在內容上反對儒家倫理的同時，在思想深層結構上回歸儒學天人合一和道德價值一元論的大傳統。否定中西二分的二元論必定導致重估前一段學習過程中引進的所有西方觀念，並且用一元論思維對這些觀念進行消化和重構。我們可以看到，正是在新文化運動中，與全盤反傳統並行不悖的，是「個人」和「權利」觀念的重構，<sup>47</sup> 是科學主義的勃興，是經濟決定論和社會主義的興起，亦是類理學意識形態論證模式對革命烏托邦的肯定，以及與戴震哲學同構的一元論自由主義取代了嚴復、梁啟超式的自由主義。<sup>48</sup> 中國開始了一個對十九世紀以來引進的西方觀念批判地吸收、消化和重構的新時代。

本文不擬展開這些問題的全面討論，僅僅研究和公共空間相關的思想意識的變化。首先，否定儒家倫理對私領域的主宰，導致中國人思想大解放，個人得以脫離家庭獲得真正的獨立，從此社會被視為由個人而不是由家族組成。新文化運動中青年思想得到解放，在行動上，他們在婚姻、兩性關係上的大膽嘗試，並組織各種社團，實行某種新生活方式。但是，這些後來被稱為「五四青年」的思想和行為，只不過是曇花一現，到1920年代就開始衰落並最終在中國完全消失。為甚麼會這樣？簡單地說，這是因為大部分五四青年很快轉變為革命青年，被吸納到大革命的政治洪流中去了。從思想史角度來檢討，一個重大原因是公共領域和私領域再次被打通，兩者服從統一的價值和「理」。中西二分意識形態的一個重要功能，是劃分公共領域和私人領域，認為它們各自服從不同的價值；使得學習西方現代社會制度可以順利進行，公共空間得以建立。人們一旦否定中西二分意識形態，也就取消了這兩個領域的分界，不僅意味着現代化學習機制的失敗，而且重返傳統天人合一結構，從此，由私合成公的機制再不可能存在，公共空間亦在中國喪失社會轉型和整合的功能。

這時為了實現社會整合，只能強調並不斷擴張公共領域的道德價值，但新道德的形成即意味着私人領域和個人隱私受到壓抑或取消，甚至私的正當性會隨公共價值膨脹而被顛覆。在新文化運動後期，隨着權利和個人觀念重構的完成，革命烏托邦和以科學真理為名義的新意識形態興起，人們普遍接受私領域之價值應該服從更崇高的社會革命目標，青年們紛紛加入新興的兩個列寧式政黨。中國歷史也就進入了一個國、共兩黨試圖重建現代中國的新時期。

47 見3.10節和4.6至4.7節。

48 參見金觀濤、劉青峰：〈試論中國式的自由主義〉，頁167-200。

## 2.7 對西方現代思想的重構：中國當代政治思想和社會形態

正是在新文化運動期間，隨着公共領域和私領域界線的逐漸消失，左翼新知識份子相信公共領域和私領域應該服從統一的理。<sup>49</sup>這時，「公理」一詞開始退出政治領域，另一個新興詞彙——「真理」興起，成為政治制度正當性的基礎。真理和公理的最大不同在於，公理作為公共領域之理，不能等同於私領域的理；而真理卻同時涵蓋了公共領域和私領域，它既是政治經濟制度正當性的根據，亦是個人道德和人生觀的基礎。<sup>50</sup>所以，我們可以把「真理」取代「公理」這種政治術語的轉變，看作是政治文化中打通公共領域和私領域的價值在語言學上的證據。

「真理」這個詞最早是佛教用語，表示不同於儒學天理的虛寂真正之理。儒生在用「真理」這個詞的時候，除了主要是強調理的真實性之外，還用於表達個人信仰，如具有佛學或宗教意義之理。在十九世紀中前期，新教傳教士介紹基督教時，也常常用「真理」一詞，如1838年的《東西洋考每月統紀傳》在談基督教時曾用「真理」一詞。士大夫魏源在《海國圖志》中也是這樣使用的；<sup>51</sup>其後在《格致彙編》中，也指去除假象、認識自然界之真相。<sup>52</sup>到十九、二十世紀之交，中國學者仍在傳統意義上使用「真理」。<sup>53</sup>一直到新文化運動早期，「真理」一詞還保持着偏重於宗教、倫理色彩，與今天中文裏的用法不盡相同。例如在相當多的場合，「真理」一詞用於表達個人宗教信仰、文學作

49 這方面最著名的例子是陳獨秀用進化論來批判儒家倫理，認為家庭倫理和個人道德也應隨時代不同而處於不斷演化之中。新文化運動前，社會達爾文主義只是公共領域之理，儒家倫理在私領域有效，使得不能用進化論否定儒家倫理。

50 有關討論可詳見本論文集第一篇文章。

51 魏源在談到耶穌時亦用「真理」：「死海之北有加利利湖，即教主耶穌在此宣講真理，多醫疾病，不時顯聖。」參見魏源：〈南都魯機國沿革〉，《海國圖志》，卷二十八，中冊，頁850。

52 例如慕維廉(William Muirhead)在談及培根(Francis Bacon)的科學認識論時多次用「真理」：「粵稽明朝萬曆前後，有英士名培根者，官至吏部尚書，始立格學正法以教人，指明其路，初求達道，以至真理」。參見慕維廉：〈格致新法總論〉，《格致彙編》，第一冊(1877年3月)，頁15。

53 1896年譚嗣同在衝決網羅意義下使用過「真理」：「苟不以眼見，不以耳聞，不以鼻嗅，不以舌嘗，不以身觸，乃至不以心思，轉業識而成智慧，然後『一多相容』，『三世一時』之真理乃日見乎前，任逝者之逝而我不逝，任我之逝而逝者卒未嘗逝。真理出，斯對待不破以自破。」譚嗣同：《仁學》，收入蔡尚思、方行編：《譚嗣同全集》，增訂本，下冊(北京：中華書局，1981)，頁318。1903年劉師培在批判三綱五常時，亦用過「真理」：「宋時儒者之最謬者如呂坤。父雖不慈，子不可以不孝，君雖不仁，臣不可以不忠……真理不明，莫此為甚。」劉師培：《攘書·罪綱篇》，收入李妙根編，朱維錚校：《劉師培辛亥前文選》(香港：三聯書店有限公司，1998)，頁42。

品是否反映生活真相之認識，很多時候真理還是指私領域之理。隨着紳士公共空間被否定，真理適用範圍大大擴張，其意義迅速越出宗教、文學、自然科學和私領域，成為正當性最普遍的根據。

從圖1.2可見，1895年前「公理」+「公例」和「真理」的出現次數都不多，而在甲午後，特別隨着社會達爾文主義傳入中國，「公理」開始大量被使用並壓倒「真理」，到1903年達到前所未有的高峰，在新文化運動前「公理」+「公例」的使用次數都遠遠高於「真理」。新文化運動後，兩詞的使用次數逐步顛倒過來。既然公共領域之理和私領域之理不再有區別，而「真理」是代表公私兩個領域的普遍、共同之理，新文化運動後，表達公共領域之理的「公理」和「公例」兩詞，就顯得多餘了，從此在中國日常用語中消失。今日「公理」這個詞只在自然科學特別是數學中運用，意義為邏輯系統中的公理或幾何公理。<sup>54</sup> 在《新青年》後期，「真理」往往是指馬克思主義的社會發展規律、政治社會正當性基礎，真理是社會革命追求的目標。新文化運動後期，中國思想界爆發科學與人生觀問題的大論戰，科學派大獲全勝，科學成為人生觀的基礎。這意味着個人價值也必須從統一的公共之理——科學——推出來，這是革命人生觀興起、個人主義被集體主義壓倒的前奏。<sup>55</sup> 從此以後，在中文世界裏「真理」成為公共領域和私領域唯一的正當性基礎。

與「公理」退出政治思想的同時，亦是公共空間以及有關其它觀念的消亡。例如，「社會」再也沒有協會的意思；「公議」和「公論」這兩個詞在五四後也很少為人使用了。十九世紀「公議」曾被用於翻譯西方議會的討論，「公議」和「公論」也被運用於指涉國際輿論和公共領域的討論；到辛亥革命後，「公議」的意義逐漸合併到「議會」和「會議」這兩個詞之中。<sup>56</sup> 1919年以後「議會」的使用次數亦開始減少。1920年代後，唯有「會議」一詞成為中國政治文化中最常用的術語。「會議」在中國傳統社會就是一個常用詞，我

54 我們在2.2節指出，「公論」在歷史上用於表達公認之理或公認之結論。這一意義一直延至十九世紀下半葉，「公論」用於社會事務，大多指公共領域公認之理，如國際法和公共理性。在五四新文化運動前，幾何與邏輯公理亦稱為「公論」，這又回到十九世紀「公理」的主要意義：科學上的普遍之理。

55 五四時期馬列主義和自由主義都認同科學人生觀，認同統一的真理適用於公共領域和私人領域。自由主義和馬列主義的分歧在於：馬列主義承認普遍真理的存在，而以胡適為代表的自由主義把真理視為個別的，具體而特殊的；普遍之理作為共相只是一個名稱。自由主義通過否定真理的普遍性來捍衛個別性，使個人價值可以免於受公共領域普遍之理對個人選擇之強制，這構成了具有中國特色的自由主義。這方面的詳細討論，可參見金觀濤、劉青峰：〈試論中國式的自由主義〉，頁167-200。

56 西方議會的討論在十九世紀就被稱為「公議」，議會被稱為「公議局」或「公議所」。「公議」一詞在中國二十世紀初普遍和「公論」並用，並用於指政黨政治議論。辛亥以後，參議院的決定也被稱為「公議」。「議決」、「會議」、「公議」三個不同的詞，常用以表達公共理性討論及其結果。

們發現它幾乎毫無例外地被用於指稱宮廷和政府召開的正式會議。但在紳士公共空間的繁榮時期，它亦經常用於指涉參議院開會和民間進行的議事。一旦公共空間不再存在，會議又恢復傳統社會的意義結構。

我們可以用「國民會議」一詞的消亡來代表「會議」指涉對象的轉變。正如白永瑞所指出的，1923年頗具聲勢的國民會議運動，是由左派領袖陳獨秀倡導的，也被孫中山和國民黨接受，成為國共合作之基礎；國民會議運動的本意，是想整合當時自發性的社會各界組織，來追求中國的統一，以取代缺乏正當性的北洋軍閥政府。<sup>57</sup> 但是，這種訴求已不太可能實現了。因為，在1920年代，這種在五四期間於獨立個人基礎上形成的公共空間，已遠不如剛剛在政治生活中崛起的國民黨和共產黨來得強大，也缺乏對年輕人的吸引力。到1920年代中期，國共合作，提出打倒軍閥政權。從中國二十世紀歷史發展看，在公共空間十分弱小或消失的情況下，整合社會就只能依靠新道德意識形態和黨國。而最後統一中國的也正是靠黨國體制，國民會議不是淪為一黨獨大和專政之下的政治協商會議，就是名存實亡。

另一個有意思的現象是「國民革命」的興起。「國民革命」這四個字中，「國民」是民族國家的主體，而「革命」則是用暴力實現國家政權的更替（主權擁有者的改變），「國民革命」原意是指國民通過革命成為國家主權擁有者，也就是推翻現政權以建立真正的現代民族國家。1925年，孫中山在其著名的政治遺囑中稱：「余致力國民革命，凡四十年，其目的在求中國之自由平等」，明確表明國民革命即為建立和西方各國平等的現代民族國家。<sup>58</sup> 問題是，早在1911年中華民國建國時，中國就已經成為現代民族國家了，那麼，「國民革命」在1924年以後的凸顯究竟又是甚麼意思呢？

這表明，當時的社會共識是：在二十世紀頭二十年中，在紳士政治公共空間中推行的各種政治秩序，均不能實現中國社會整合；這樣，只有再一次提倡國民革命、建立民族國家。孫中山在遺囑中講「革命尚未成功」正是此意。以陳獨秀為代表的共產黨人的政治主張與國民黨不盡相同，但同樣認為有再一次發動國民革命的必要性，他說：「以武力排滿的辛亥革命，失去了國民革命的真面目。國民革命的目的物——外國帝國主義者與國內軍閥——因而虐焰愈熾」。<sup>59</sup> 可見，國民革命再起的背後是讓公領域的價值（革命意識形態）進入私（家庭和個人）領域，採用黨國體制去實現社會整合。

57 白永瑞：〈中國現代史上民主主義的再思考：一九二〇年代國民會議運動〉，載中華民國史料研究中心編：《一九二〇年代的中國》（台北：中華民國史料研究中心，2002），頁12。

58 孫中山：〈遺囑〉，載《孫中山選集》，下卷（北京：人民出版社，1956），頁921。

59 陳獨秀：〈二十七年以來國民運動中所得教訓〉，《新青年》，季刊第四期（1924年12月20日），頁18。

國共兩黨無論在社會基礎和政治主張上都有很大分別，但兩者都是列寧式政黨。列寧式政黨要求全體黨員絕對服從統一的意識形態，也即各自認同的真理。因此，國共之爭，也可以視為不同的意識形態(真理)之爭。一旦黨國體制完成政治上的統一，如1949年後的中國大陸，任何民間組織或活動只要與政治相關，一定要接受官方意識形態指導，或納入和政府合作的軌道；民間社會的大小和活動範圍，完全取決於官方意識形態對社會控制和滲透的程度。這是一個沒有民間社會和私人空間的超級官僚社會。只有當意識形態解魅，民間社會才能出現及發展。但是，即使在1980年代中國思想解放運動中最活躍的民間文化團體，都不得不謀求與官方作某種形式的合作，以取得生存與活動空間。因此，它們尚不是真正意義上的現代公共空間。<sup>60</sup> 1990年代至今，中國也出現了一些非官方民間組織，但它們的成立和活動，也要受到官方嚴密監控。

時至今日，中國經濟高速增長近三十年後，出現了大量不完全受制於官方的民間資本，但是，仍然沒有出現百年前那種活躍的民間社會，尚不存在一個在政治和經濟領域都發揮重要作用的獨立階層。當然，這一方面是因為當局並沒有放鬆經濟活動以外的控制，另一方面，根據我們對公共空間的討論，如果不能在政治思想上區分公共領域之理和私領域之理各自遵循不同的理，那麼，就如中國傳統社會那樣，民間社會的擴張並不等於公共空間的成長，很多時候只是私領域的擴大和以新形式出現。例如今日中國人把黨國之外的社會想像成一個關係共同體。而「私」合成「公」的機制，只能依靠市場和選舉主義，與公共理性討論無緣。縱觀今日中國民間社會的眾生相，無論是家族公司，還是民間文化組織，以及非政府組織(NGO)，其靈魂和文化只要不是官方意識形態的延長，就只能到私領域之理或其變構中找資源，如依靠親戚、同鄉、同學、熟人，甚至江湖義氣建立關係網。相比之下，公共規範的力量，無論在今日中國大陸還是台灣都是軟弱的。

## 2.8 結論：中國社會現代轉型分期的再思考

如果把現代性的本質視為注重個人和私的正當性，社會和國家為個人之間契約的產物，並注重把個人選擇合成公共選擇的機制和渠道，那麼，立足於把私合成公的公

---

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

公共空間，對現代社會的成長無疑具有高度重要性。既然公共空間是傳統社會實現現代轉型的必經之途，那麼，我們討論儒學式公共空間在中國的出現和衰落確實是意味深長的。首先，儒學可以用家族之私代替個人之私，從而使得中國存在不同於西方的以家族為本位的公共空間的可能性。儒學式公共空間作為西方現代衝擊下中國社會學習西方現代政治經濟制度的仲介，在建立現代民族國家學習西方現代觀念方面曾發揮重要作用。然而，也正因为儒學式公共空間不能實現社會整合，中國社會的現代轉型和大多數現代化後進社會的現代化不同，其過程是由儒學式公共空間形成前（將現代化納入儒學的經世致用）、建立民族國家（儒學式公共空間的形成）、學習西方失敗後的社會重構三個階段組成，與其相應的社會思想演變亦分成近代、現代和當代三個時期。

我們提出這種以佔主導地位的政治思想來劃分中國近代、現代和當代，與以往人們的歷史分期有很大差別。學者通常把1840年鴉片戰爭使中國面臨不可抗拒的西方現代化衝擊，作為中國近代的開始。但是如果檢視1840至1895年這半個世紀佔主導地位的思想，當不難發現它恰恰是儒學的經世致用。清初，經世致用因批判宋明理學空疏而起，雖然在清朝太平盛世期間不再盛行，但到十九世紀初又再次興起，以應付嚴峻的社會危機。太平天國農民大起義就是被信奉經世致用的儒臣和紳士鎮壓下去的；繼之而起的洋務運動，亦是以儒學經世致用來指導中國實行防衛現代化。事實上，1840到1895年的思想基調，可以用以儒學經世致用為主導應付種種危機以及與全球化接軌來界定。因經世致用思潮始於明末清初，這樣一來，從思想史來分辨中國近代的起點，就不應局限於十九世紀的鴉片戰爭，而應從明末清初形成的中國近代經世致用傳統算起。

我們把1895年甲午戰敗至1915年，視為中國的現代。為甚麼中國的現代是從甲午戰敗開始？從佔社會主導政治思潮的角度來看，甲午戰敗意味着洋務運動的失敗，也即將現代化納入儒學經世致用的虛妄。從此，中國朝野思想出現大轉向，開始全面學習和引進西方現代思想和社會制度。談到這二十年時，必須注意兩點。第一，要在中國學習和引進西方社會制度，就必須改變正當性觀念。在中國傳統社會，儒學為社會制度提供正當性論證，如要改變正當性觀念，就必須在某種程度上放棄儒家的意識形態。第二，學習西方社會制度的改革，是由清廷和社會精英（紳士）自上而下推行的。儒學是清廷和紳士統治的合法性根據，部分地放棄儒學，會導致社會統治階層某些權力的喪失。表面上看，這兩點是互相矛盾的。實際上，該時期思想是同時滿足這兩個要求的，我們稱之為中西二分二元論意識形態的形成。所謂中西二分是指儒學退出公

共領域，僅在家族內部和原有社會關係中有效；而在公共領域則全面學習西方價值，將其作為引進西方現代政治制度的正當性根據。

二元論的功能一方面是以私領域的儒學作為中國的認同符號，另一方面，在公共領域全面引進西方國民、權利的觀念，以建立現代民族國家為目標。這一時期，無論在思想文化上，還是在政治社會制度上，都是一個學習西方現代價值的最開放階段。在中西二分的二元論佔主導階段，中國思想呈現很特殊的現代思想風貌。這種思想的實踐，即為儒學式公共空間的展開。我們前面談過，它又可以分為清末新政、立憲和民初共和三個階段。在這二十年中，中華帝國迅速變化，並在1911年建立了現代民族國家——中華民國。但中華民國建立後，並沒有建立起穩定的現代政治秩序。中國社會在急驟的現代化過程中，發生了嚴峻的社會整合危機。於是中國人把批判的矛頭指向紳士階層和他們信奉的中西二分的二元論意識形態。這就進入了我們所說的中國當代。

1915年爆發新文化運動，在否定中國現代思想的基礎上形成了當代思想。在這裏，我們想強調指出，在十九世紀末到五四新文化運動之間，存在過短暫的二十年，這二十年的思想結構是類似於西方現代思想的，這也是我們稱其為「中國的現代」的原因。故五四以後的思想準確定位，應該是「中國的當代」。當代思想是建立在對現代的批判和重構之上的。對現代的批判，在結構上回到儒學一元論思維，但同時，則又消化、吸收和重構現代思想中學習西方的成果，而形成了左右二十世紀中國直至今天的基本觀念。因此，中國人至今仍然生活在五四時期形成的當代思想中。換言之，中國當代思想是頗為獨特的，既不是傳統的，但在結構上又與傳統類似；也不是西方的，因一切由西方引進的現代價值都經過重構，以致以西方政治術語為主調的當代論述，表達了連西方人也難以理解的意義。

我們認為，在過去的歷史分期中，學者忽視了1895至1915年這二十年的特殊性，也沒有注意到新文化運動至今中國主流思潮的連續性。我們是從儒學式公共空間的研究，發現中國現代思想的重要性，並且重新對中國近現代作出分期，這正是從觀念史研究中國社會現代轉型的意義。也許，人們會對這種分期提出種種質疑，但如果讀者有耐心讀完這本論文集，就會看到每一篇論文，結合不同但又是十分重要的現代政治術語關鍵詞研究，都在揭示着這種分期的有效性。



## 中篇：觀念變遷和術語

本篇共收八篇文章，都是以關鍵詞（重要政治術語及其相關詞彙）意義的統計分析來揭示中國當代觀念的起源、演變和定型過程。

首先，我們考察了作為現代性基石的權利和個人觀念，這兩個觀念都是中國傳統文化中所缺失的。我們發現，它們被引進中國時都經歷了「中國傳統思想對西方現代觀念的選擇性吸收」、「對西方現代觀念新意義的學習」和「用中國深層思維模式對外來新觀念的重構」三個階段，從而使這兩個來自於西方現代價值的全新觀念保存了儒學傳統的某種思維模式。

令人驚奇的是，以上現象並不是孤立的。諸如民主、科學、社會、經濟、民族主義這些當代中國人用於建構意識形態的重大觀念，亦莫不如此。觀念演變的三個階段是如此明確，以致我們可以用不同時期盛行的術語來標識它。如當代民主觀的形成，反映在「民主」取代「共和」；五四後科學主義的形成乃是一個從「格致」到「科學」的過程；而從「群」到「社會」以至「社會主義」的詞語演化，則維妙維肖地刻畫了中國人在近現代不同時期對社會的理解；從「經世」到「經濟」則反映了社會組織藍圖的變遷；中國人當代獨特的民族主義亦可以從「天下」、「萬國」到「世界」的語言變化中找到軌跡。

最後一篇文章是討論對二十世紀中國歷史影響最大的革命觀念。「革命」在中國傳統思想中是指改朝換代，它由大動亂和用儒學重新整合社會兩個環節組成。在中國二十世紀的國民革命和共產革命中，儘管意識形態是現代的，但也存在類似的兩個環節。中國社會現代化過程至今尚未完結，傳統社會超穩定系統結構的幽靈是否會再次顯現？



### 三 近代中國權利觀念的起源和演變

如果我們想找到一個詞能清楚地反映中西現代思想的巨大差異，這個詞就是「權利」。中國人經常把「權利」和「權力」混為一談；在西方則存在另一種混淆，這就是「權利」和「正確」互相糾纏，只有哲學家才意識到必須將它們嚴格區別開來。對權利觀念在不同文化中的比較研究，應該成為理解現代性的重要出發點。

#### 3.1 從嚴復對「權利」的翻譯講起

1896年嚴復在翻譯《天演論》時，曾用「權利」一詞表達英文中的rights，<sup>1</sup>但當時他就感到用「權利」翻譯rights是有問題的，或許用「直」更為妥當。在英文詞源中，自九世紀起至今，right的核心意義均為「直」和「尺度」，<sup>2</sup>從中可引出正當的含義。而中文「權利」這個詞，無論「權」還是「利」均無正當這種價值判斷。1902年嚴復明確地指出：用「權利」來翻譯rights，是以霸譯王；經過深思熟慮，他肯定地說：「而以直字翻Rights尤為鐵案不可動也」；主張將rights譯為「民直」或「天直」。<sup>3</sup>在彌爾(John S. Mill)的*On Liberty*中譯本《群己權界論》中，嚴復在不同場合分別將rights譯為「民直」、「天直」和「權利」，以準確表達英文rights的複雜內涵。<sup>4</sup>一百年過去了，嚴復對rights的翻譯並沒有為中國

---

\* 本文曾以〈近代中國「權利」觀念的意義演變——從晚清到《新青年》〉為題發表在《中央研究院近代史研究所集刊》，第三十二期(1999)，頁213-60。在收入本論文集時，我們利用「數據庫」補充了若干圖表，對某些觀點和文字作了相當大的補充或修改。

1 嚴復譯：《天演論》，論十七，進化，頁93。

2 張佛泉：《自由與人權》(香港：亞洲出版社，1955)，頁70-71。

3 嚴復：〈與梁啟超書(三)〉，載《嚴復集》，第三冊，頁519。

4 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：允晨文化實業股份有限公司，1998)，頁169。

人所接受。為甚麼今天中國人用「權利」來代表rights？表面上看，這似乎只是一個翻譯用詞的問題。但是只要我們去考察「權利」這個詞在過去一百年中意義的變化，並將它同rights的意義在西方語境中的演變作比較，就可以發現它的使用和中國文化深層結構有關。研究「權利」的翻譯，有助於揭示中國文化在近現代轉型中是如何選擇性吸收以及重構西方理念的。

眾所周知，「權利」在西方文化中有兩個層面的意義，第一個層面是法律的，即是指那些合法的權力和利益；第二個層面是將具體的權益上升為自主性，並認為其「正確」或「正當」，right這個詞帶有強烈的「理應」、「正當」這些明確的價值判斷。<sup>5</sup> 早在十九世紀，布拉德利 (Francis H. Bradley) 就指出，right在英文中原意為尺度 (rule) 或合符尺度 (如直線)，並由此引申出「正確的結論」等意義。這個詞也有「責任」(obligation)、「合法性」(legitimacy)、「正當性」(justification) 等價值指向。柯林武德 (Robin G. Collingwood) 指出，在西方語境中right作為形容詞，「正確無誤」(straightness) 的含意是如此強烈，以至於「對的時間」(right time) 是指與格林威治天文台標準時計相符合的時間。<sup>6</sup> 將這兩層意義綜合起來，「權利」可用個人自主性來定義，其含義為「個人的自主行為為正當」。例如，當人們強調擁有權利時，是注重每個個人獨立自主的正當性，並不涉及這些行為在道德上是好是壞。只要這些行為不損害他人利益 (不違反法律和公共規則)，人就有權做這些事。

今天西方政治學家在界定權利時，經常談到權利的規範性，甚至認為它有道德屬性，並把自由主義的政治哲學也歸為倫理學。但是必須注意，今天政治學家在討論權利的道德屬性時，道德的定義已與我們通常所說的不同。根據康德 (Immanuel Kant) 的定義，道德是「向善的意志」；而今天政治學家所討論的權利的道德屬性，大多屬於麥金太爾 (Alasdair C. Macintyre) 所說的「規則的道德」(Morality of rules)，<sup>7</sup> 其道德定義與傳統使用的定義不同。因此，如果我們固守康德對道德的定義，那麼就可以說，權利的規範性和道德不同，即「權利既不是道德的，亦非『不道德』(immoral) 的」。<sup>8</sup>

5 Right一詞的一個意義是rectitude(正直)。在大多數情況下，它幾乎是與right的另一個內容entitlement (應得權益) 混用的。直至二十世紀，政治學家才指出它們之間的混淆。參見Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (London: Duckworth, 1977)。

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

7 石元康：〈二種道德觀——試論儒家倫理的型態〉，載劉述先編：《儒家倫理研討會論文集》(新加坡：東亞哲學研究所，1987)，頁232-50。

8 張佛泉：《自由與人權》，頁166。

鑒於權利所訴諸的正當性是不等同於道德的，我們可以稱將權利看成是不等同於道德的正當性。其實，只有將權利看成不等同於道德的正當性，才能彰顯出現代社會的組織原則。所以，哈貝馬斯等西方思想家高度重視個人自主為正當這一概念，認為它是現代性的本質。一旦對權利概念的認識出現價值偏差，如將其理解為帶有某種強制性的傳統道德，就很可能出現價值理念上滑向極權主義意識形態的可能性。

我們可以設想一下，如果權利這一觀念不是一種不等同於道德的正當性，又會變成甚麼樣子？顯然，當權利所包含的自由平等變成古典意義下的道德，即使權利的具體內容不變，由此引出的推論和社會制度運作原則也會和自由主義衝突。道德作為一種向善的意志，具有權利觀念不可能有的如下兩個特點：第一，道德是應然，它反映在社會制度上，就是把那些代表道德價值的社會視為道德理想國。由此可以根據道德原則藍圖來設計社會，它的實施極易轉化為烏托邦社會工程。第二，道德是一種善，反對這種道德價值就是不善，不道德和破壞道德是應該受譴責的。如果把這種觀念和社會制度對應，本來屬於工具性的處於不斷試錯中的某種制度，就會和道德規範畫上等號；而對不道德之譴責也極易變成迫害不同政見的人，有可能趨向於取消個人自由的專制或極權政府。

可見，一旦權利道德化，現代自由社會就會變質，在某種程度上會退回到傳統社會組織形態或成為極權主義。令人深思的是，從追求自由平等轉化為認同革命道德，以至最後形成黨國體制，這恰恰是中國近代思想和社會變遷的重要脈絡之一。這樣一來，研究一百多年來中國人如何使用「權利」這一詞彙，就可以揭示「權利」的意義在不同時代的演變，這有助於發現中國現代思想如何拒斥西方自由主義、接受馬列主義的內在理路。

本文將利用「數據庫」，考察「權利」觀念如何引進中國及其意義的演變，來透視西方自由主義在中國的命運，並探討決定這一命運的思想史方面的因素。為了展開這一分析，我們有必要先討論一下權利這一代表不等同於道德正當性的理念，在西方是如何形成的，並以此作為討論中國文化近代如何從自身意義結構接受西方觀念的背景。

### 3.2 不等同於道德的正當性的起源

早在古希臘哲學和羅馬法中，就有類似於「權利」的詞。當時它的意義是指在某種前提下特許做的事。在價值上，權利和「正確」、「正義」相聯繫，但它是一個純粹的法

律概念，<sup>9</sup> 其意義為法律保護的權力和利益(可做的事情)；並無今日具有的「自主性」、「自由」之含義。<sup>10</sup> 「權利」這個詞被引入歐洲語言，大約是在十四至十五世紀。<sup>11</sup> 據伯林(Isaiah Berlin) 考察，像個人私隱權這種代表自主性的觀念在西方出現，最早不會超過十六世紀。<sup>12</sup> 也就是說，權利一開始作為一個純法律概念，演化到後來個人自主性為正當這一理念，經歷了漫長的過程。西方思想史家在研究這一演變過程時，大多重視如下兩個環節：一是基督教世俗化的貢獻，如唯名論革命主張唯有個體才是真實的，使得自然法轉化為自然權利，及後宗教改革進一步將其和自主性相聯。<sup>13</sup> 另一個環節，是啟蒙運動如何有助於確立天賦人權。而我們認為，有一個因素長期以來尚未引起足夠重視，這就是文化系統如何對道德進行論證。

傳統社會的人生活在由等級和身份組成的關係網中，不可能有個人自主性為正當這樣的理念。而在近代打破人的等級、解除傳統束縛的社會轉型過程中，人們肯定自由、平等這些價值時，又極易將其視為一種具有向善意志的新道德。我們認為，權利從一個純法律概念(自然法)轉化為不等同於道德的正當性，除了唯名論視社會有機體為虛妄(個人觀念出現的前提)外，另一個重要前提是人們意識到「正當」(對某種行為的肯定)與「應該」是不同的。「應該」不僅意味着認同該行為是「善」的，而且在其背後還存在人的向善意志。那麼，人在何種社會條件下會意識到肯定某種行為(或規範)而同時又不將善的意志指向它呢？這只有在道德基礎論證失敗時才會發生。

西方文化大傳統中道德有兩大來源，一個是對上帝的信仰，這是希伯萊傳統；另一個是注重求知的精神，這是古希臘傳統。基督教在其發展過程中吸收和消化這兩種傳統，形成了西方傳統文化特有的道德論證結構。一旦社會發生轉型，例如市場經濟的發展，主權國家的出現，需要論證個人自由、平等這些新價值的合理性時，上述兩種傳統基本上是無能為力的。對上帝的信仰至多只能維繫傳統的道德，隨着社會的世俗化，由基督教提供的傳統道德逐漸退到家庭和私人空間；至於新的行為規則的建立，

9 沃克(David M. Walker)著，北京社會與科技發展研究所組織翻譯：《牛津法律大辭典》(北京：光明日報出版社，1988)，頁774。

10 葉保強：《人權的理念與實踐》(香港：天地圖書有限公司，1991)，頁23-24。

11 陳弘毅：〈權利的興起：對幾種文明的比較研究〉，載《法治、啟蒙與現代法的精神》(北京：中國政法大學出版社，1998)，頁118-19。

12 伯林(Isaiah Berlin)著，陳曉林譯：《自由四論》(台北：聯經出版事業公司，1986)，頁238-39。

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

不可能將其視為上帝和人之間的立約。另一方面，由於知識本身無所謂好壞，只有真假之分，所以由知識來證論自由、平等這些新價值的合理性，就會碰到實然不能推出應然這一邏輯困難。於是隨着市場經濟發展，像自由這種新價值，也很難成為一種新道德。正是在這一背景下，不等同於道德的正當性才順利地成長起來。麥金太爾考察了啟蒙運動以來西方道德基礎論證的歷史，他有一個驚人而重要的發現，這就是十七世紀後直至今日，西方所有道德基礎的論證都是失敗的。<sup>14</sup> 我們認為，西方近現代對道德基礎論證的失敗和不等同於道德的正當性的形成，實為同一件事的兩個方面。

個人權利作為一種不等同於道德的正當性，歷史上主要是在英國逐步發展起來的。思想史家常常津津樂道如下事實：自十六世紀以來，英國思想家開始主張限制政府的權力，特別是保證個人自由、避免受任何權力集中可能帶來的威脅。格林利夫 (W. H. Greenleaf) 稱其為極端自由主義 (Libertarianism)。<sup>15</sup> 1688年英國的光榮革命，可以視為這種價值理念在政治領域中的成熟。彌爾頓 (John Milton) 的《論出版自由》 (*A Speech for the Liberty of Unlicensed Printing*) 和洛克 (John Locke) 的《政府論》 (*Two Treatises of Civil Government*)，均是這方面最具代表性的著作。在十八、十九兩個世紀中，這種自由的理念進一步擴張到經濟領域，表現在自由貿易、商業和有關勞動階層等各個方面的討論。如斯密 (Adam Smith) 的「天賦自由」 (natural liberty) 概念，彌爾 (James Mill) 主張市場經濟是體現自由價值的論證，以及邊沁 (Jeremy Bentham) 提出的功利主義 (主張有利於個人的行為也有利於社會)，都是這方面典型的例子。然而問題的實質在於：為甚麼恰恰是英美的經驗主義傳統，成為孕育不等同於道德的正當性——權利這一理念的溫牀呢？

如果我們撇開十六、十七世紀英國有助於個人權利觀念成長的獨特政治和經濟條件，僅僅從思想內部尋找原因，就可以發現，英美經驗主義思想比歐陸理性主義，更不利於對個人自由和平等這些新價值作出道德性論證。也就是說，對新價值道德論證的無效，乃是不等同於道德的正當性成熟的文化條件。在歐陸，笛卡爾 (René Descartes) 把那種來自於科學的幾何式推理的清晰思想方式作為自明的理性，從理性可以推出上帝的存在，也可以建構人類道德的原則。在英國，思想家們卻把道德基礎歸為信仰，不屬於理性，即認為人類的理性不足以發現宗教真理。他們認為上帝的存在和道德的

14 麥金太爾 (Alasdair C. Macintyre) 著，龔群、戴揚毅等譯：《德性之後》 (北京：中國社會科學出版社，1995)，頁48-79。

15 W. H. Greenleaf, *The British Political Tradition*, vol. 1, *The Rise of Collectivism* (London: Routledge, 1988), 15-28.

基礎並非理性所能證明，僅能建基於信仰，而信仰只能用來支持人們早已熟悉的傳統道德，它們和自由平等這些新價值無關。這樣，這些新價值要存在，就只能是一種不等同於道德的正當性。

今天，思想史家在討論英國經驗主義的起源時，十分強調是因為不能從理性推出道德的信仰主義，促使了懷疑論在英國的成長。十七世紀後，這種二元論信仰主義和皮洛懷疑主義 (Pyrrhonism) 結合，把一種知性上的謙卑灌輸到人類心靈中去。<sup>16</sup> 我們認為，隨着懷疑論成為英國經驗主義的重要成分，英國啟蒙思想家終於發現，要給自由、平等這些新價值以道德論證是不可能的。他們很早便認識到應然和實然之間的斷裂。這方面，休謨 (David Hume) 最為典型。他清楚地意識到，實然不能推出應然，他曾這樣論證：「在我所遇到的每一個道德學體系中……不再是命題中通常的『是』與『不是』的連接，而是沒有一個命題不是由一個『應該』或一個『不應該』聯繫起來的，……對於這種似乎完全不可思議的事情，即這個新關係如何能從完全不同的另外一些關係中推出來，應當列出理由加以說明」。<sup>17</sup>

懷疑論者一旦意識到由關於事實的知識推不出「應然」，那麼，理性就不能成為道德論證的根據了。因為在他們看來，理性至多是人指向求知的意志。由於實然和應然之間存在不可逾越的鴻溝，使得人的認知意志無法與自由、平等這些價值整合在一起。故麥金太爾將休謨發現實然和應然之間的不可推導性，稱為道德論證運動的墓誌銘。<sup>18</sup> 確實，正是休謨成為從懷疑論角度論證權利是一種不等同於道德的正當性的集大成者。例如，他把這種懷疑論推衍到政治方面，提出如果沒有政府，人們可能會過得更好。<sup>19</sup> 這種態度，一直貫穿到邊沁和其他英國自由主義哲學家的思想中。懷疑主義一方面用信仰作為基督教的基礎，盡可能保持它不受科學革命和政治變革的影響，但同時並不把來自數學和科學的理性作為道德論證的基礎。這時，自由、平等自然被理解為一種和自主性有關的、不等同於道德的權利。

縱觀西方近現代思想史，我們可以發現，只要人們不是那麼清醒地意識到道德論證失敗，權利一旦超出法律含義，轉變為普遍價值時，就很容易滑向某種新道德。這方面，歐陸理性主義的發展就是明顯例子。歐陸理性主義者普遍相信理性和人的感情

---

16 包默 (Franklin L. Baumer) 著，李日章譯：《西方近代思想史》(台北：聯經出版事業公司，1988)，頁79-80。

17 休謨 (David Hume) 著，關文運譯：《人性論》(北京：商務印書館，1980)，頁509。

18 麥金太爾：《德性之後》，頁72。

19 休謨 (David Hume) 著，關文運譯：《人類理解研究》(北京：商務印書館，1972)。



應該是道德的基礎。德國哲學家力圖用理性推出道德，而法國啟蒙思想家則更喜歡用人的感情來論證道德的合理性。他們並無英國經驗主義那種道德論證失敗的認識。即使他們也發現實然與應然有別，甚至實然不能推出應然，但理性的追求可以含混地看作趨向普遍規則的意志，它可以和道德聯繫起來。這樣，當他們把自由、平等這些價值看作是從理性或感情推出時，就很容易滑到一種道德論證，即把它們納入人的向善意志。在這種思想結構中，權利不僅代表正當，還帶有某種應然和善即道德的性質。例如彌爾在《論自由》中指出，法國式的自由是平等為先的自由，這裏平等首先被理解為一種道德價值，而不僅僅是權利。又例如，盧梭把自由分為自然的自由和政治自由，政治自由是人的一種新道德。伯林將自由分為積極自由與消極自由兩種，認為歐陸理性主義所認同的自由更接近於積極自由，它有別於英美強調免於別人干預的消極自由。為甚麼自由有積極與消極之分？我們認為，積極自由的本質是把自由看作具有主體性，並強調應該去實現自由這種價值。這種自由已被等同於善，而追求自由則是一種向善的意志。人的意志指向善恰恰是道德的基本結構。因此積極自由之所以不同於消極自由，乃是因為它比消極自由具有更強烈的道德色彩。

一般來說，道德注重應然，即強調人的義務。積極自由既然把人在法律許可下的自主性視為一種應然，應然自然也包括人的義務。這樣，在積極自由的理念中，人為社會盡義務是他享受權利的前提。此外，當權利僅僅用以刻畫人的自主性為正當時，並不要求人一定有能力可以實現權利所規定的各項內容。而一旦權利(或自由)道德化，道德要求其內容為人之可欲，即可以實現的，人們就會認為人的權利一定是人人都可以做到，如果人沒有經濟能力實現法律賦予他的權利時，就會認為權利是虛妄的。進一步，把每個人向善的意志集中起來，就是公共意志。公共意志作為向善意志的普遍化，也是一種道德。這樣一來，社會制度作為公共意志的表現，當然也就等同於新的道德。在盧梭那裏，社會公義既是公共的大我，又是全體人結合而成的公共人格和道德，它既是國家，又是公民。<sup>20</sup> 民主則被認為是一種實行了新道德理想的制度；而法律的行使，應該有助於人類的道德化。<sup>21</sup> 這就構成了張灝所說的高調民主，它有別於英美自由主義將民主視為一種保護個人權利制度的低調民主觀。<sup>22</sup> 而一旦把社會制度作為道德價值的實現，必定包含着用理想原則來設計的含義，它極易轉化為道德理想國。

20 盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 著，何兆武譯：《社會契約論》(北京：商務印書館，1980)，頁24-25。

21 伊士頓 (Stewart C. Easton) 著，李邁先譯：《西洋近世史》，卷一 (台北：幼獅文化事業公司，1989)，頁344。

22 張灝：〈中國近代轉型時期的民主觀念〉，《二十一世紀》，總第十八期 (1993年8月號)，頁12-13。

表3.1 道德化程度及其相應的觀念和觀念系統

道德化程度	低	中	高
觀念	權利 消極自由	強調義務的權利 積極自由	平等 公共意志
觀念系統	英美經驗主義	歐陸理性主義	民粹主義 無政府主義 共產主義

因此，我們可以根據自由、平等這些理念中所包含的道德價值成分多少（即對向善意志強調程度的不同），將相應的觀念和觀念系統作出分類（見表3.1）。隨着權利這一觀念中所蘊含的道德成分增加，出現權利道德化之增強，個人權利和消極自由也就變為積極自由和強調義務的權利。進一步將積極自由道德化，個人權利完全轉化為平等，自由也就變成號召人們參與解放事業的一種公共意志，與其相應的觀念系統便接近民粹主義、無政府主義和共產主義。

### 3.3 國際法與西方權利觀念的傳入

十九世紀，西方現代觀念傳入中國，中國人為甚麼要用「權利」一詞來翻譯rights？這與「權利」在中國傳統文化中的意義直接相關。我們知道，中文裏「權」和「利」兩個字連用，一般主要有兩種意思，一是指權勢和貨財；另一是作為動詞使用，意思是權衡利害。早在《荀子·勸學》中就有這樣的用法：「君子知夫不全不粹之不足以為美也……是故權利不能傾也，群眾不能移也。」其中「權利」就是指權勢與貨財。「權利」也有權衡利害的意思，如《商君書·算地》：「夫民之情，樸則生勞而易力，窮則生知而權利。易力則輕死而樂用，權利則畏法而易苦。」到漢代，典籍頻頻出現「權」、「利」二字聯用，其含義也大多是指權勢與貨財。其中，專門討論國家權力、利益與儒家道德關係的著作《鹽鐵論》便有十一處使用「權利」（見表3.2），<sup>23</sup> 其意義均為權勢和利益。

23 據王利器注《鹽鐵論》云：「『權利』，本書習用常語，就是權勢、利益的意思。」王利器還徵引了《史記》中數次使用「權利」的例句，也都是權勢與利益之義。參見王利器校注：《鹽鐵論校注》，上冊（北京：中華書局，1992），頁69。

表3.2 《鹽鐵論》中「權利」的用法

出處	例句
卷一〈禁耕第五〉	夫權利之處，必在深山窮澤之中，非豪民不能通其利。 今放民於權利，罷鹽鐵以資暴彊，遂其貪心，眾邪群聚…… 故權利深者，不在山海，在朝廷；一家害百家，在蕭牆，而不在胸臆也。
卷一〈復古第六〉	此詩人刺不通於王道，而善為權利者。
卷三〈輕重第十四〉	禮義者，國之基也，而權利者，政之殘也。
卷四〈貧富第十七〉	故古者大夫思其仁義以充其位，不為權利以充其私也。
卷六〈散不足第二十九〉	間者，士大夫務於權利，(怠)於禮義；故百姓仿效，頗逾制度。
卷六〈水旱第三十六〉	方今之務，在除饑寒之患，罷鹽、鐵，退權利，分土地，趣本業，養桑麻，盡地力也。
卷十〈雜論第六十〉	或上仁義，或務權利。 知權利可以廣用，而不知稼穡可以富國也。 桑大夫據當世，合時變，推道術，尚權利，辟略小辯。

資料來源：《漢達古文獻資料庫》。

漢以後，「權利」的主要用法仍是泛指權勢和利益。這表明，或許除了「權利」一詞外，古人找不到更合適的詞來表達在某種條件下特許的權力和利益這一意義。我們認為，近代中文裏之所以用「權利」譯rights，是為了表達rights在法律含義中對國家或個人的權力和利益兩方面的界定。

長久以來，人們相信最早以「權利」譯rights的是明治時代的日本，後來留日中國學生將這種譯法帶回中國。<sup>24</sup> 但近年的研究證明這種說法是有問題的。柳父章發現，在明治初期十分流行的《英和對譯袖珍辭書》(1862)和《佛語明要》(1864)中有關right的翻譯，並非今日「權利」這兩個漢字。<sup>25</sup> 據劉廣京考察，中文裏用「權利」一詞譯rights比日文書刊還要早，它最先出現在1864年由清政府總理衙門斥資刊印的《萬國公法》一書中，<sup>26</sup> 而該書於翌年傳入日本。<sup>27</sup> 佐藤亨指出，《萬國公法》傳入日本對日本近代詞彙

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

25 柳父章：《翻譯語成立事情》(東京：岩波書店，1982)，頁151-72。

26 劉廣京：〈晚清人權論初探——兼論基督教思想之影響〉，《新史學》，第五卷第三期(1994)，頁6。

27 熊月之：《西學東漸與晚清社會》(上海：上海人民出版社，1994)，頁318。

的形成有重要影響。<sup>28</sup> 1868年西周在翻譯rights時，曾根據《萬國公法》的中文本，將其定為「權」和「權利」，<sup>29</sup> 從而使「權利」一詞的用法在日本得以普及。

我們檢索「數據庫」也證明，以「權利」譯rights，確實是《萬國公法》最早且多次使用的。該書出版後，「權利」成為重要的政治用語，並對中國現代權利觀的形成發揮了重要作用。因此，如果我們想對中國權利觀念的傳播有更清晰的了解，就必須找出《萬國公法》譯者為甚麼選擇以「權利」來譯rights，並分析1860年代後「權利」一詞在中國政治文獻中的詞義變化。

《萬國公法》是十九世紀中葉十分著名的國際法教科書；<sup>30</sup> 由美國傳教士丁韋良譯成中文，數名中國學者參加文字潤色。<sup>31</sup> 1864年清廷總理衙門將其刊印，發給各級政府供有關官員參考，這件事本身就極具象徵性。第一，西方權利觀念最早通過國際法著作傳入中國，表明權利的法律屬性是首先被意識到的。這也證明前面提到的中文裏用「權利」對應rights的理由成立。第二，當時中國政府剛剛大致平定太平天國大動亂，展開了學習西方的洋務運動；由官方首次出版國際法著作，無疑代表中國意識到西方衝擊的來臨，不得不把全球化納入自己的天下秩序中。<sup>32</sup>

根據「數據庫」檢索，「權利」一詞在《萬國公法》一書裏出現81次，其含義全都是法律性的，指合法的權力和利益（見表3.3），而「權」字出現760多次，指有權做某事，還包含了「自主」、「權利」和「權力」等多重意義，其主體多為國家。此後的西方法律書籍翻譯者明確意識到「權」的含混性，有意用「權利」對應rights。<sup>33</sup> 《萬國公法》等法律著述，用代表權力和利益的「權利」來翻譯rights的法律意義，除了不包含「正當」這樣的意思外，其餘大致符合rights的原意。

但是我們不能忘記，在傳統中國，正當性極為牢固地和儒家道德相聯，特別是由於對甚麼是正當的權力和利益，中西文化有不同理解。在西方，法律為權力的正當性

28 佐藤亨：《幕末・明治初期語彙の研究》（東京：櫻楓社，1986）。

29 柳父章：《翻譯語成立事情》，頁151-72。

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

31 丁韋良主譯：《萬國公法·凡例》，頁1。

32 劉青峰、金觀濤：〈19世紀中日韓的天下觀及甲午戰爭的爆發〉，《思想》，第三期（2006），頁107-28。

33 1880年《公法會通·凡例》第八條曾說明：「公法既別為一科，則應有專用之字樣。故原文偶有漢文所難達之意，因之用字往往似覺勉強。即如一『權』字，書內不獨指有司所操之權，亦指凡人理所應得之分，有時增一『利』字，如謂庶人本有之權利，云云。此等字句，初見多不入目，屢見方知為不得已而用之也。」丁韋良譯：《公法會通》（北京：北洋書局，1898），頁2。

表 3.3 《萬國公法》中「權利」的用法

出處	例句
第一卷，頁4	虎野以國使之權利，皆出於公議。……國使之權利，分為二種：或本於天性而不可犯，或本於常例而隨可改者。
第一卷，頁9	海氏以公法分為二派：論世人自然之權，並各國所認他國人民通行之權利者，一也；論諸國交際之道，二也。
第一卷，頁17	君之私權有時歸公法審斷，……則公法中有一派專論此等權利也。……蓋有權利與他國君民有關涉也，公法即有一派專論人民之私權。
第一卷，頁19	諸國之公法，不審戰者理之曲直，助之之國攻敵，即可享交戰之權利。……彼此俱用一切交戰權利，如封港、捕拿、禁物、……其得用此權利與否，必視其本國與外國早立之盟約如何而定。
第一卷，頁29	吾儕與之交戰、講和，與他國無異，故當以他國自主之權利歸之。……他國亦不可因此遂不以自主之權利歸之也。
第一卷，頁32	准波蘭另有國法權利。
第一卷，頁33	盟內各邦權利一歸均平。眾邦應允。
第二卷，頁10	各國為己保護何等權利，亦可保護友國何等權利也。
第二卷，頁17	凡自主之國，制律定己民之分位、權利等情，並定疆內……。
第二卷，頁18	而各國之權利不得均平，有是理乎？
第二卷，頁19	或以己民本有權利外人不得同享者，有之。
第二卷，頁23	自主之國……皆可制律，以限定人權之權利、分位等事。
第二卷，頁24	第一種，乃限定人民之分位、權利也。本國律法制己民之分位、權利者，……並可以土著之權利授之。……均得享其住家、入籍之地所有通商之權利。……則英所允准美民之權利，該人亦可享之。雖因事暫歸故土，尤不失其權利也。
第二卷，頁27	如於他國並其人民之權利無所妨害，……若於他國之主權、貿易、徵稅、人民權利、內治安泰有所妨害，則不行。
第二卷，頁31	必因其獲罪以廢使臣之權利也。……即為擅棄國君所許之權利。
第二卷，頁32	外國兵旅過某地，……應得何等權利。
第二卷，頁48	而削其為民之權利，但此議亦不直行於他國之自主者。
第三卷，頁6	其駐筭外國，權利與在本國等。
第三卷，頁9	前有法國欽差經過日耳曼地界被殺，越克甫云，此事固為兇殺，並非犯國使之權利也。
第三卷，頁10	小國之人即擒送英國，此不為犯國使之權利也。
第三卷，頁11	或准額外賜以權利，但領事等官不與分萬國公法所定國使之權利也。
第四卷，頁4	二者或就敵人、或就局外，均得交戰之權利。
第四卷，頁20	但於疆場之上奪來貨物，或攻入城池而得其貨者，則皆不得恃此權利倖免。
第四卷，頁34	准城內人民遵自己教規，享自己權利。

重要根據，而中國傳統文化則一直把儒家道德倫理作為正當權力和利益的基礎。例如在前述《鹽鐵論》十一個例句中，「權利」除了在一般意義上指涉權勢與利益之外，大多與「王道」、「仁義」對立時使用。也就是說，在討論國家或個人權勢和經濟利益時，不能脫離儒家倫理。特別是漢代以後，權力和利益的正當性愈來愈明顯地與儒家倫理而不是法律掛鉤。即在中國政治文化大傳統中，儒家倫理是政治權力的合法性基礎，正當的經濟利益也不應該同倫常等級秩序矛盾。<sup>34</sup> 因此我們可以說，在中國傳統政治文化中，合法的權力和正當的利益應該就是符合儒家倫常的權力和利益。這種觀念一直延續到清末，康有為仍將符合春秋大義的權力和利益稱為「權利」，他這樣論證：「《春秋》有臨一家之言焉，有臨一國之言焉，有臨天下之言焉，自臣民身家之權利義務，與國家君相之權利義務，天下萬國之權利義務，皆規定焉。權利義務者，《春秋》、莊生謂之道名分也。令人人皆守名分，則各得其所矣。」<sup>35</sup> 正因為中西文化對正當性的理解存在着基本差異，當權利超出其具體內容轉向普遍價值時，就會立即呈現出不同的演變方向。

法律意義下的權利只要沒有進一步賦予道德含義，從合法的權力和正當的利益，很容易推出權力和利益的擁有者在某種範圍內的自主性為正當的理念。例如一個國家享有國際法給與的正當權力與利益，這也意味着它在有關領域中有自主之權。同樣，基於個人通過法律組織成社會的原則，個人享有法律給與的正當權力與利益，也意味着個人在法律限定下的自主性為正當。換言之，在西方rights只要越出法律領域，很容易轉化為權力和利益的主體的自主性為正當的觀念。而在中國，既然正當性一開始就是來源於道德，法律意義下的權力和利益便很難和普遍的正當性對應。

只要對比《萬國公法》和其英文文本，就可以看到中國人很難把法律意義下的權利和法律以外的自主性聯繫起來。《萬國公法》英文本實際上是有關國際法理論的著作，但中譯本中有關論述和理論分析多被略去，或改用儒學倫理中有關「理」的敘述；而核心詞right的翻譯也相當困難。在中國文化中，「權利」從法律含義轉化為普遍價值時，存在着兩個基本障礙：第一，合法的權力和利益很難表達為個人或群體的自主具有最終正當性，即中國人不容易將法律意義的權利上升為自主性，並具有普世

34 金觀濤：〈中國近現代經濟倫理之變遷〉，頁7-10。

35 康有為：〈刊布春秋筆削大義微言考題詞〉（1913年3月21日），載湯志鈞編：《康有為政論集》，卷三，下冊（北京：中華書局，1981），頁807。

的正當性；第二，即使中國人意識到自主性為正當是普遍價值，它也是一個道德概念，因此權利很容易道德化。

### 3.4 十九世紀「權」、「權利」和「利權」的使用

在十九世紀，並不是沒有人用中文宣傳人人有自主權利的觀念。早有學者指出，自主性觀念最早是受到基督教（嚴格說是新教）的影響。<sup>36</sup> 我們通過「數據庫」檢索顯示，最早向中國人介紹個人自主這一觀念的，是德國傳教士郭實臘（Karl Friedrich August Gützlaff）主編的《東西洋考每月統記傳》。這是中國第一本近代意義上的雜誌，1833年在廣州創刊，該刊宣揚自主之理必基於基督教信仰。<sup>37</sup> 值得注意的是，雖然該刊多次使用「自主之理」、「人人自主」、「自主之權」等詞組來表達天賦人權的觀念，但是並沒有用「權利」一詞來表達普遍的自主性。直到1864年《萬國公法》中譯本刊行，「權利」一詞才明確用於翻譯rights，但與自主性對應的主要限於國際法和法律範圍。我們考察「數據庫」中1895年之前約五百個使用「權利」的例句發現，其中二百餘次是出現在翻譯西方法律著述中，另有二百多次出現在處理外交事務的公文和使臣的出使日記中。這反映出，甲午戰敗前，權利觀念被嚴格地局限於法律、特別是與國際法等外交事務相關的領域內，並沒有與普遍的自主性觀念建立起聯繫。

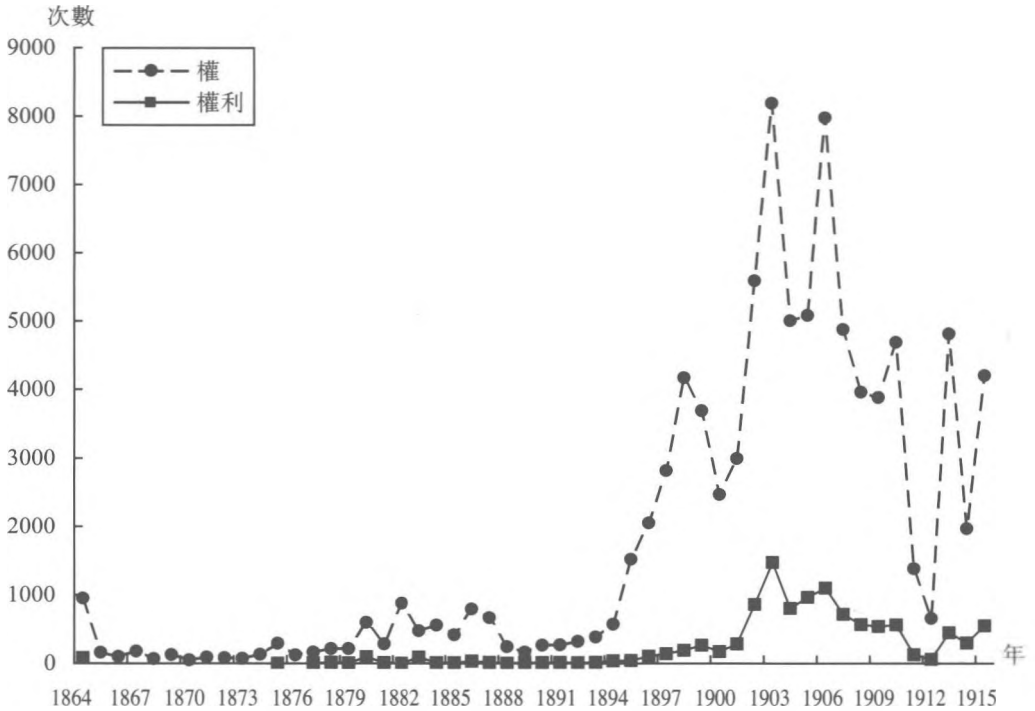
當時，表達與rights相關的詞彙除了「權利」外，還有「權」。「權」多與其他字詞連用，組成一詞或詞組，其中，除了用「有某某之權」表達「權利」外，「自主之權」、「自立之權」等詞組也曾於1880年代後頻頻使用。因此，在某種意義上講，「權」是二十世紀之前中文裏用於表達可以超越法律之外的自主性之關鍵性術語。我們用「數據庫」統計了「權」和「權利」這兩個詞使用次數的按年分布，得到圖3.1。

從圖3.1可見，1895年前「權利」和「權」這兩個詞的使用次數相當少，十分形象地反映自主性為正當在中國文化中尚未受到關注。甲午後，「權」的使用次數急增，並在1898年達到第一個高峰。相比之下，「權利」使用次數的增加沒有那麼猛烈。為甚麼

36 劉廣京：〈晚清人權論初探〉，頁1-23。

37 其典型例句如下：「雖謂操自主之理，其言妄也。惟人能居仁由義，注有積善，真為自主。然欲成立，必信救主耶穌曰，恆於吾道者，誠我門生也。如是可知真理，又真理將釋爾，可為自主也。」參見愛漢者：〈自主之理〉（道光戊戌年三月，1838），《東西洋考每月統記傳》，頁340。

圖 3.1 「權」、「權利」的使用次數(1864-1915)



甲午戰爭之後，中文文獻中「權」這個詞突然冒升起來？為此，我們需要查閱一下1897至1900這三年間，是甚麼人、在甚麼情況下、甚麼意義上使用「權」和「權利」的。查看例句發現，「權」的使用，再也不局限於翻譯西方法律書籍了，使用者也變得多元化，很多是中國官員和士紳。該時期有關「權」的大約13,000次使用中，「利權」有900多次；「權利」700多次；「權力」600多次；「自主之權」300多次；「主權」400多次；「國權」400多次；「民權」800多次；「君權」200多次，這些詞的使用約佔總數的三分之一。也就是說，自主性為正當的理念開始受到廣泛的重視。然而有一點仍與1895年前相同，這就是使用「權」和「權利」這兩個觀念時，絕大多數仍是在談國家、政府如何解決外務問題。換言之，自主性為正當因國家自主意識的覺醒而凸顯。

既然代表自主意識之「權」在甲午年後驟增，為甚麼「權利」增加不那麼快？「權利」和「權」不同，它是一個較為嚴格的法律概念。用它表達自主性為正當，在某種程度上意味着認識到自主性為不等同於道德的正當性，它所需要的條件在甲午後國家自主意識勃興時尚未出現。我們可以用「利權」和「權利」的統計來說明這一點。表3.4為「權利」和「利權」這兩個術語，在當時最重要政治文獻中的用法之例句。從中明顯可見，「利權」一詞主要指國家保護經濟利益，如礦業、航運、進出口等方面利益；而「權利」則主



表 3.4 「權利」、「利權」的用法 (1883-1900)

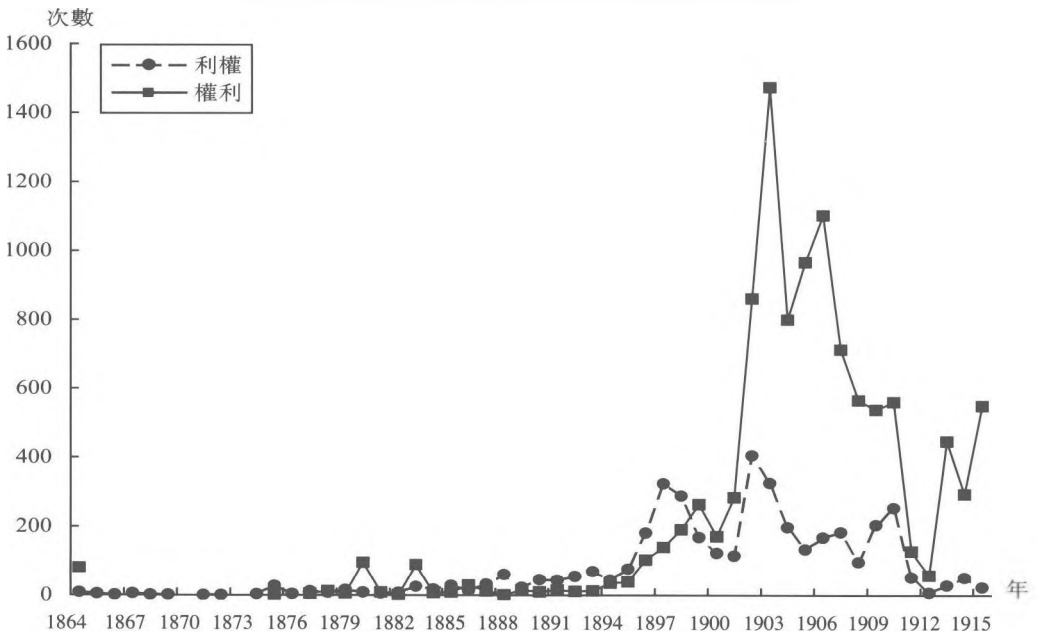
文獻	例句	意義簡析
丁韋良譯：〈論各國往來禮節〉(1883)，《皇朝經世文續編》，卷一百五	自主之國無論大小，權利均等方合公法。然因國勢懸殊，交際之間遂分尊卑。	國際法中的國家自主權利。
李鴻章：〈津滬電線辦有成效請招商接辦推廣疏〉(1883)，《皇朝經世文續編》，卷一百九	惟欲收我中國自主之權利，必當竭力籌維勸集巨資……	國家的經濟自主權利。
黃遵憲：《日本國志》(1887)，第九	論義理，則謂人受天地之命以生各有自由自主之道；論權利，則謂君民父子男女各同其權。	基督教中的天賦人權觀。
	考泰西之學，其源蓋出於墨子，其謂人人有自主權利，則墨子之尚同也。	指西方權利觀本於墨子。
張蔭桓：〈使美張蔭桓奏視察古巴華僑片〉(1889)，引自《清季外交史料(光緒朝)》，卷八十	古巴一島自蒙恩旨設官後，華人重覲天日，各得自主權利感沐皇仁。	中國保護海外僑民權利。
薛福成：〈察看英法兩國交涉事宜疏〉(1890)，《皇朝經世文三編》，卷七十二	收權利而銷外侮。	權利對國家的重要性。
〈北洋大臣來電一〉(1894)，引自《清光緒朝中日交涉史料》，卷十四	此次請援中國，亦係我國自用之權利也，與朝日條約毫無遠礙；本國但知遵守朝日定立條約認真舉行且我國外治內交向由自主亦為中國之素知……。	國家權利。
〈北洋大臣來電一〉(1894)，引自《清光緒朝中日交涉史料》，卷十五	然則，韓須行護持自主獨立之權利，並向我政府亦有遵守條約之責。	國家權利。
沈曾植：〈總署章京沈曾植呈日約將次開議密陳事宜以備採擇文(附旨)〉(1895)，引自《清季外交史料(光緒朝)》，卷一一六	所定洋藥進口章程……彼即自行刪去是關稅釐金，彼固知為我自主權利……	國家的經濟自主權利。
總理衙門：〈奏覆請講求商務摺〉(1895)，載《戊戌變法》，第二冊	至於洋商僅完正子兩稅，便可暢行無阻，利權較華商為優。	利權指經濟利益。
〈上諭(九)〉(1896)，載《戊戌變法》，第二冊	馬關商約，於華民生計，大有關礙，亟宜設法補救，以保利權。	利權指國家經濟利益。
盛宣懷：〈條陳自強大計摺(附請設銀行片)〉(1896)，載《戊戌變法》，第二冊	立法既善於中國之票號錢莊，而國家任保護，權利無旁撓，故能維持不敝。	權利泛指國家權力，亦含經濟利益。
康有為：〈上清帝第五書〉(1898)，載《康有為政論集》，卷一	波斯盡去權利，尤存舊封。	權利指國家權力。

表 3.4 (續)

文獻	例句	意義簡析
羅長禔：〈呈請代奏應詔陳言疏〉(1898)，載《戊戌變法》，第二冊	中國現在鑄幣，專以抵制外洋，……雖不必遽獲奇贏，亦決不至多有虧折，實挽回利權之急務也。	利權指國家經濟利益。
〈上諭(二〇六)〉(1896)，載《戊戌變法》，第二冊	乃近年出口之數銳減，若非極為整頓，恐愈趨愈下，益無以保此利權。	利權指國家經濟利益。
〈上諭(二二五)〉(1898)，載《戊戌變法》，第二冊	至絲茶為商務大宗，近來中國利權，多為外人所奪。	利權指國家經濟利益。
康有為：〈上清帝第六書〉(1898)，載《康有為政論集》，卷一	有盡取其利權一舉而亡之者，緬甸是也。……有收其利權而後亡之者，印度是也。有握其利權而徐分割而亡之者，土耳其、埃及是也。	利權指國家經濟利益，暗含政治權力。
	一曰法律局。外人來者，自治其民，不與我平等之權利，實為非常之國恥。	權利指國家權力。
康有為：〈覆依田百川君書〉(1899)，《知新報》，第八十四冊	而上於是乎幾幾廢矣，幸恭邸力諫乃止。迨膠、旅繼割，政權利權，紛紛輪失。	將利權和政權相區別，可見利權為國家經濟利益。
譚嗣同：〈報唐佛塵書〉，載《戊戌變法》，第二冊	或售礦之權歸省局，辦礦之權歸縣局，……或權利皆歸縣局；……欲祛將來之軼葛，礙不能不與縣局以自主之全權也。所謂權利皆歸縣局也。	在此明確將權利和自主之全權等同起來，其主體為國家的省和縣。

\* 詳細出版資料參見本論文集附錄一。

圖 3.2 「利權」、「權利」的使用次數(1864-1915)



要是指國家在政治、外交和經濟等方面的自主權。圖3.2顯示1900年前這兩個關鍵詞使用次數相差不遠，即「權利」和「利權」的地位相當，大多都指權益本身。這表明「權利」和「權」不同，仍在相當程度上被限定在法律與外交範圍。也就是說，1900年以前，人們仍大多從國家和法律的角來談「權利」。作為法律上正當性的「權利」與作為國家政治經濟利益之「權利」，尚沒有被普遍地等同於不等同於道德的正當性。

### 3.5 第一次人權和主權關係的爭論

上一節的統計分析證明，十九世紀用「權利」表達不等同於道德的正當性有兩方面的困難。首先，國家和群體自主為正當，並不意味着個人自主性為正當。因為權利的主體可以是國家亦可以是個體。這是甲午後用「權」來表達國家自主時，「權利」一詞的使用次數沒有同步增長的原因。從表3.4中的例句也可以看到，大約在1880年代初，士大夫談外交事務時才開始用「權利」和「權」等詞。顯而易見，在中國各種具體的政治權利、經濟權益蒙受損失時，為了維護本國權利，中國官員已掌握了《萬國公法》，這就有助於他們把維護具體的政治經濟權益轉化為國家自主性意識。正是在1880年代中國發生全面邊疆危機的情況下，中國官員開始運用國際法維護自主權利。薛福成在1890年提出的「收權利而銷外侮」，則很清楚地表達了「權利」或「權」這種內涵。

甲午戰敗無疑全面促使自主意識越出國際法和外交。正因為如此，1897至1900年間本來與「權利」同義的「自主之權」開始勃興。例如，1897年談到為土貨、洋貨定釐金時，清政府在回答中說：「各國多方齟齬，尚未定局；且釐金為我自主之權。洋貨可免，土貨未能一律全免。」<sup>38</sup> 又如，士大夫奏議中有這樣的言論：「中國有自主之權，戶部總天下之賦」。<sup>39</sup> 必須注意，當時使用「自主之權」一詞來表達自主性為正當時，其主體大多仍是指國家而不是個人。<sup>40</sup>

38 總署：〈總署議覆盛京卿條陳摺（並恭錄 諭旨）〉，《時務報》，第十八冊（1897年2月22日），頁6。

39 楊宜治：〈楊通政（宜治）奏請仿造金銀錢摺（附戶部咨總署片、總署覆戶部片）〉，《時務報》，第四十二冊（1897年10月16日），頁8。

40 當時亦有把個人視為「自主之權」的主體之言論，但大多在介紹外國制度時使用：「然而西人之言曰：彼國行民主法，則人人有自主之權。自主之權者，各盡其所當為之事，各守其所應有之義，一國之政悉歸上下議院，民情無不上達。」參見王仁俊：〈王幹臣吏部《實學平議》〉（1898），載蘇輿編：《翼教叢編》，卷三（上海：上海書店出版社，2002），頁58。

當然，這並不是說，1900年之前，沒有人用「權利」一詞來談個人自主性為正當。表3.4的例句中，出使日本的黃遵憲在1887年的兩個例句就是證明。黃遵憲不想讓西方專美權利的觀念，他認為這種觀念來源於墨子。儘管黃遵憲為人人具有自主性加了許多中國因素，但這畢竟是中國士大夫用「權利」一詞正面來談個人權利，應該說是相當超前意識的。這樣的例句十分罕見。這也表明，士大夫在理解國家自主和個人自主時，一直存在着鴻溝。

用「權利」表達超越法律之外普遍的自主性為正當的另一個障礙，是儒學以道德為社會制度正當性根據的思維模式。分析一下1890年代初康有為所著的《實理公法全書》如何談權利觀念就可以看到，即使如康有為這樣思想解放的士大夫，也很難脫離傳統的儒學道德論證模式。《實理公法全書》言明：「主旨便是依人人自主之權來討論中國的倫理和制度」，並以幾何公理為類比，論證人人有自主之權。值得注意的是，康有為並沒有用「權利」一詞，而是用「人各分原質以為人，及各具一魂……」之實理，來推出人人有自主之權。<sup>41</sup> 在中文裏，「實理」一詞屬於道德範疇，人人有自主之權當然也是一種道德。康有為把「實理」和「公法」聯用作為書名，或許反映出他試圖用中國的道德為最終合法性根據，來協調作為公法的人人自主的觀念。而他不用「權利」而用「權」，也許反映出士大夫心目中，把來自國際法的「權利」一詞用於表達自主性為普遍正當，存在某種障礙。

這兩種思想方面的困難，十分集中地表現在中國知識份子關於國家主權和人權關係的思考中。戊戌變法前後，張之洞與何啟、胡禮垣之間發生了一場關於中國是否應該引進「人人有自主之權」的大辯論，雙方都多次使用「自主之權」一詞，反對和支持的立場十分鮮明。這是中國歷史上首次人權問題的大辯論。分析一下雙方在辯論中的言論理據，就可以很清楚地看到，十九世紀末正統和非正統的中國知識份子各具有甚麼樣的權利觀念，以及二者之間所關注的共同問題。

張之洞在著名的《勸學篇》中，一方面強調國家自主之權，但另一方面堅決反對人人有自主之權。他指責「近日摭拾西說者甚至謂人人有自主之權，益為怪妄」。因為在他看來，「中國所以為中國」是因為有三綱五常，「故知君臣之綱，則民權之說不可行也；知父子之綱，則父子同罪免喪廢祀之說不可行也；知夫婦之綱，則男女平權之說不可行也。」他認為「民權之說，無一益而有百害」，倡民權會導致「子不從父，弟不尊

---

41 康有為：《實理公法全書》，頁7。

師，婦不從夫，賤不服貴，弱肉強食」，從而使社會秩序解體。張之洞從三綱五常，也即儒家意識形態的社會組織藍圖出發，認為人人有自主之權會導致社會組織解體、國權喪失。<sup>42</sup>

和張之洞針鋒相對，1899年改革派思想家何啟和胡禮垣在〈勸學篇書後〉中，大談「自主之權，賦之於天，君相無所加，編氓亦無所損」；剝奪人的基本權利與殺死其人相去不遠：「奪人自主之權者，比之殺戮其人，相去一間耳」。<sup>43</sup> 那麼，何啟、胡禮垣又是如何論證人人有自主之權是君權、官權和國權的基礎呢？他們給「權」以一個新定義，將其解釋為：「夫權者，非兵威之謂也，非官勢之謂也。權者，謂所執以行天下之大經大法，所持以定天下之至正至中者耳。執持者必有其物，無以名之，名之曰權而已矣。」<sup>44</sup> 這裏「權」被視為一種和「天道」相似的東西。他們還進一步把人人有自主之權看作中國古代《易》、《書》、《詩》反覆教導的哲理，認為「權之用者，情理之謂也」。這樣，從「人人有自主之權」來看三綱五常，只是「為人父者所為，有合於情理，其子固當順而從之」。<sup>45</sup> 何胡二氏在反駁張之洞指提倡人人有自主之權會導致天下大亂的論調時，說他「是直欲以一人之偏私齷齪，而忘卻天下之大道為公也」。<sup>46</sup>

值得注意的是，儘管張之洞與何啟、胡禮垣的立場和觀點針鋒相對，但他們的出發點是相同的。他們都是從中國是否能抵禦列強，來評判人人有自主之權這一價值的好壞。張之洞從「蓋惟國權能禦敵國，民權斷不能禦敵國」出發，<sup>47</sup> 認為應加強國家主權、否定民權；而何啟、胡禮垣則認為，「人人有權，其國必興；人人無權，其國必廢」，<sup>48</sup> 「是故為國之大道，先在使人人知有自主之權」。<sup>49</sup> 這也就是我們前面提到的第一個思想障礙：對中國人來講，國家主權具有正當性，並不意味着個人權利也是正當的。

42 張之洞：《勸學篇·內篇》，頁57、35、56、57。

43 何啟、胡禮垣：〈勸學篇書後〉(1899)，《新政真詮五編》，頁419。

44 何啟、胡禮垣：〈勸學篇書後〉，頁397。

45 何啟、胡禮垣：〈勸學篇書後〉，頁414。

46 何啟、胡禮垣：〈勸學篇書後〉，頁406。

47 張之洞：《勸學篇·內篇》，頁58。

48 何啟、胡禮垣：〈勸學篇書後〉，頁412。

49 何啟、胡禮垣在論辯中這樣論述：「是故為國之大道，先在使人人知有自主之權，此不特為致治之宏規，亦且為天理之至當。蓋各行其是，是謂自主。自主之權，賦之於天，君相無所加，編氓亦無所損，庸愚非不足，聖智亦非有餘，人若非作惡犯科，則此權必無可奪之理也。奪人自主之權者，比之殺戮其人，相去一間耳。」參見何啟、胡禮垣：〈勸學篇書後〉，頁419。

也就是說，他們都不是從無功利的非道德高度來談權利觀念。同樣是道德化的論述，只不過張之洞否定民權是基於維護傳統舊道德，而何啟、胡禮垣則主張把個人自主視為一種新道德，國家主權與民權是相互依存的。正統派和維新派之爭正好反映出第二個思想障礙：他們都是從是否有利國家強盛來看個人權利的，都難以避免權利的道德化、工具化；個人自主之權並沒有被視為一種不等同於道德的正當性。

張之洞從「人人有自主之權」不符合、並將破壞儒家倫理等級秩序出發，鮮明地反對個人權利觀；他認為那種把「人人有自主之權」看成和儒家倫理等級秩序互相一致的觀點，在邏輯上並沒有說服力。故何啟、胡禮垣和康、梁等維新人士，在批駁張之洞時，就顯得不那麼十分理直氣壯了。他們都要再三表明自己也是維護儒家倫理的，並力圖證明個人權利與儒家倫理不矛盾。由此可見，戊戌變法前後，無論是保守派還是改革派，都沒有放棄來自儒學的傳統社會組織藍圖。這時，把人權視為主權的基礎是不可能的。

我們知道，張之洞的《勸學篇》是為了對抗康有為的變法理論而作，受到清廷的大力肯定並由官方廣為傳播，影響力極大，可以說是當時的主流；而何啟、胡禮垣等是在海外駁議，他們是異端，對國內士大夫影響相對就不那麼大了。要克服接受西方權利觀念的這兩個障礙，將權利視為不等同於道德的正當性，不單要有社會思潮大轉向，而且還需要官方意識形態的改變。這一鉅變，正好發生在二十世紀頭一兩年。

### 3.6 「權利」用於表達自主性為正當的前提：社會組織藍圖的改變

根據上一節的分析，阻礙將「權利」視為不等同於道德的正當性的兩個障礙，均來自於儒家的社會組織藍圖。我們知道，在儒家意識形態中，社會被想像為建立在綱常倫理之上的道德共同體。道德是統治的正當性基礎，亦是各種權力的來源。「主權」在中文裏的原意是指皇帝的權力，而皇帝之所以可以代表國家擁有主權，則是因為他處於倫常等級之首。在這張社會組織藍圖中，主張國家獨立自主（維護主權）必須加強皇帝權力和忠君觀念，而非提倡個人的自主性。國家主權和個人權利（自主性為正當）處於完全對立的狀態。

甲午後，變法思潮興起，中國士大夫開始提倡政治制度改革與合群自強。但是必須指出，當時人們所認同的社會組織藍圖並沒有發生根本改變。保守派堅持儒家社會組織藍圖，改良派力圖通過儒學創造性轉化來為政治改革尋找合法性；即使如我們上節所提及的那些最了解西方的知識份子，也沒有改變把社會建立在道德之上的思維模式。

但是，戊戌變法流產和庚子事變對朝野的巨大衝擊，最終使得十九世紀將權利視為不等同於道德的正當性之障礙克服了。1900年，也即中國的庚子年，正月清廷還在懸賞十萬嚴緝康梁；同年，清廷用義和團排外對抗西方，全民反洋教運動升溫不久，星火燎原的義和團失控，八國聯軍攻陷大沽口；慈禧太后挾德宗被迫出逃西安。在列強懲辦禍首的要求下，保守派土崩瓦解。清廷和廣大士大夫普遍意識到，不改革中國就只有死路一條。庚子年的十二月，也即1901年初，清廷下詔變法。詔書仍有指康有為的新法乃為亂法、不是變法的文字，來為清廷主導的變法正名。但從詔文的內容來看，清廷也意識到中國必須學習西方的社會政治制度。這樣，在朝野都要學習西方、推動變法的背景下，拉開了二十世紀中國鉅變的大幕。中國在改革中由傳統的帝國轉化為現代民族國家。

在建立民族國家的過程中，必然出現社會組織藍圖的鉅變。顯然，一旦儒家倫理不再是國家主權的基礎（甚至進一步退出公共領域），阻礙「權利」和自主性等同的各種障礙便不再存在。這一變化正是發生在庚子事變以後清廷宣布新政時期。正是在1900至1911年這十一年中，「權利」一詞成為最常用的政治文化詞彙。圖3.2清晰地顯示，「權利」一詞的使用次數從1899年開始終於超過「利權」，並從1902年以後大大高於「利權」。這反映出中國人開始普遍用「權利」一詞來表達自主性（國家、群體和個人自主）為正當。它不僅涵蓋了西方rights的法律和個人普遍價值兩方面的意義，甚至可以說，相對來講，該時段也是中國知識份子對「權利」的了解最接近於西方rights的原意的時期，對權利觀念的理解在相當程度上已接近一種不等同於道德的正當性。

為了說明這一變化，我們分析了1901至1911年間的報刊言論，列舉有關「權利」一詞用法的五十多個典型例句，並根據其上下文中的意義，將它們分為表3.5 (A)、3.5 (B)、3.5 (C)、3.5 (D) 所示四種最基本的類型，代表了這時期人們對「權利」意義的新理解。

表3.5 (A) 第一種類型中，「權利」的意義為個人的自主性；「權利」主體不再限於國家和群體，而更多地是指個人。我們發現，在這一時期用「人人有自主之權」來表達個人自主性為正當的用法明顯減少，直接用「權利」一詞表達個人自主性為正當的用法大大增加。這說明中國人對西方rights一詞的理解，開始同時具備法律和普遍個人價值兩方面的內容。人們將個人權利看作天賦，是不可以剝奪的。

表3.5 (B) 第二種類型中，是從物競天擇原理來證明爭權利為正當。由於捍衛個人自主性有利於競爭，於是競爭權利被認為可以促進國家進化和富強。當時進化論風靡中國思想界，視物競天擇、競爭為天道。有人甚至從弱肉強食來論證自主性是天然合

表3.5 「權利」的用法 (1901-1911)

## (A)「權利」與個人自主性

作者及出處	例句	意義簡析
任公(梁啟超)：〈十種德性相反相成義(續第八十二冊)〉，《清議報》，第八十四冊(1901)	故人而無利己之思想者，則必放棄其權利，弛擲其責任，而終至於無以自立。	權利基於利己思想，是人的自主性。
〈說國民〉，《國民報》，第二期(1901)	何謂權利？曰：天之生人也，既與以身體自由之權利，即與以參預國政之權利。	個人權利為天賦。
	故權利者，暴君不能壓，酷吏不能侵，父母不能奪，朋友不能僭，夫然後乃謂之國民之真權利。……無權利者，非國民也。	權利是個人的自主性，是正當的。
中國之新民(梁啟超)：〈新民說六〉，《新聞叢報》，第六號(1902)	形而上之生存，其條件不一端，而權利其最重要也，故禽獸以保生命為對我獨一無二之責任，而號稱人類者，則以保生命保權利兩者相倚……苟不爾者，則忽喪其所以為人之資格，而與禽獸立於同等之地位。	在此權利的意義是生存所必須的自主性。由於權利和形而上生存有關，故有無「權利」是人與禽獸的分界。
中國之新民：〈新民說十〉，《新聞叢報》，第十號(1902)	為一私人者，無論士焉、農焉、工焉、商焉、男焉、女焉，各自自堅持權利思想為第一義。國民不能得權利於政府也，則爭之，政府見國民之爭權利也，則讓之。	權利為個人的自主性，必須努力爭取。
	天生人而賦之以權利，且賦之以擴充此權利之智識，保護此權利之能力。	個人權利為天賦。
〈權利篇〉，《直說》，第二期(1903)	夫權利思想，即愛重人我權別之謂。我不侵害人之權利，人亦不侵害我之權利。……不容少須假借，不准退委揖讓，是權利思想之大旨也。	權利的本質為個人的自主性。
	夫人生活於天地之間，自有天然之權利，父母不得奪，鬼神不得竊而攘之。	個人權利是神聖不可侵犯的。
	人之權利，各有畛域，而不可以互相侵害。	人有生存權。
	權利之實質，即人之本分也。……本分即權利之實質，權利因本分而生。	權利實質是人的本分。
大我：〈新社會之理論〉，《浙江潮》，第八期(1903)	權力者，權利也，現存之權利，皆外至者也。予之權利，神與國家、與自然，皆不能與予。予之有權利耶，否耶，唯一之裁判，我而已。	個人權利為自主性；權利與權力混用。
鄒容：《革命軍》(1903)	自格致學日明……，自世界文明日開……，自人智日聰明，而人人皆得有天賦之權利可享。	人人享有天賦權利。



作者及出處	例句	意義簡析
	各人不可奪之權利，皆由天授。	個人權利為天賦。
	生命自由，及一切利益之事，皆屬天賦之權利。	天賦權利包括生命、自由和個人利益。
白話道人(林懈)： 〈國民意見書〉，《中國白話報》(1904)	凡國民有出租稅的，都應該得享各項權利。這權利叫做自由權，如思想自由、言論自由、出版自由。這些自由權，我們都應該享受的。	個人權利包括思想自由、言論自由、出版自由。
竹莊：〈論中國女學不興之害〉，《女子世界》，第三期(1904)	男女同生天地間，同有天賦之權利，同有爭存之能力。 吾國女子，正宜奮發其爭存之能力，規復天賦之權利，以掃除依賴男子之劣根性，……	男女同有天賦權利。 權利意義為個人獨立自主，無依賴性。
丁初我：〈女子家庭革命說〉，《女子世界》，第四期(1904)	苟無權利，即為人奴；苟非自由，即為天囚。	無權利，則為奴隸。
亞盧(柳亞子)：〈哀女界〉，《女子世界》，第九期(1904)	夫權利云者，與有生俱來，苟非被人剝奪，即終身無一日之可離。	權利為自主性，不可被他人剝奪。

(B)「權利」與競爭

作者及出處	例句	意義簡析
任公：〈十種德性相反相成義〉，《清議報》(續第八十二冊)，第八十四冊(1901)	蓋西國政治之基礎在於民權，而民權之鞏固，由於國民競爭權利寸步不肯稍讓。	國民競爭權利使得民權鞏固。
中國之新民：〈新民說六〉，《新民叢報》，第六號(1902)	權利何自生？曰：生於強。彼獅虎之對於群獸也，酋長國王之對百姓也，貴族之對平民也，男子之對女子也，大群之對於小群也，雄國之對於孱國也，皆常佔優等絕對之權利。非獅虎酋長等之暴惡也，人人欲伸張己之權利而無所厭，天性然也。是故權利之為物，必有甲焉先放棄之，然後有乙焉能侵入之。	從競爭論證權利的合理性，爭權利導致競爭；權利被認為是一種不等同於道德的正當性。
	權利者常受外界之侵害而無已時者也，故亦必常出內力之抵抗而無已時，然後權利始成立。抵抗力之厚薄，即權利之強弱比例差，……	權利和競爭有關；權利和抵抗力成正比。
	夫權利之競爭，亦若是則已耳。為國民者協力各盡其分內競爭之責任，則侵壓自不得行，……	競爭權利才能抵抗侵壓。
	權利競爭之不已，而確立之保障之者厥恃法律。	權利、競爭要依據法律。

表 3.5 (續)

作者及出處	例句	意義簡析
	夫是以動力與反動力相搏，而大爭起焉，此實生物天演之公例也。當此時也，新權利新法律之能成就與否，全視乎抗戰者之力之強弱以為斷，而道理之優劣不與焉。	用生物競爭的天演之公例，論證新權利的形成；權利為不等同於道德的正當性。
〈權利篇〉，《直說》，第二期 (1903)	權利思想，偉乎大矣！當此生存競爭之世，權利為競爭之利器，君權赫日無時，列強雄雄來日方多，我國民無權利以抵抗之，地球狹小，其將何以托足耶？	權利為競爭之利器。
	權利之作用何也？曰競爭，曰強制。競爭者，富強之兆也。……夫生此天演界中，能爭自存者優，不能爭自存者劣。……謙讓者實為弱者劣者之基礎也，茫茫膏壤，將為白人之殖民地，嗚呼悲矣！	權利的功能在於競爭，只有競爭才能富強，免於成為白人殖民地。
	……權利之定義，可章然明矣。今更為一大斷語以總之曰：權利者，人人為全其本性，以與他人競爭而強制他人者也。	權利本質是人為全其本性與他人競爭。
張繼煦：〈絃論〉，《湖北學生界》，第一期 (1903)	雖然，競爭風潮之所趨，惟甘為傀儡，任客之所為，故權利為人所侵耳；若因機利導，……競爭之不遺餘力者，夫豈知適以助吾之進化耶？	論證權利、競爭和進化之間的關係。
亞特：〈論鑄造國民母〉，《女子世界》，第七期 (1904)	吾今願二萬萬同胞，……抖擻精神，改造性質，使千百年前已失之權利，一旦競爭而恢復之。	用「競爭」來追求權利。

## (C) 國家「權利」與個人「權利」

作者及出處	例句	意義簡析
中國之新民：〈新民說六〉，《新民叢報》，第六號 (1902)	國民者，一私人之所結集也；國權者，一私人之權利所團成也。	國家權利由私人權利結集而成。
	國家譬猶樹也，權利思想譬猶根也。其根既撥……而必歸於槁亡，……	權利思想是國家的基礎。
	欲使吾國之國權與他國之國權平等，必先使吾國中人人固有之權皆平等，必先使吾國民在我國所享之權利與他國民在彼國所享之權利相平等。	只有個人權利平等，才有國家權利的平等。
	一部分之權利，合之即為全體之權利；一私人之權利思想，積之即為一國家之權利思想。	國家權利為個人權利合成的，權利思想源於個人權利觀。

作者及出處	例句	意義簡析
〈教育泛論〉，《遊學譯篇》，第九冊(1903)	夫個人之權利，即全體權利之一分子也，一人失其權利，則全體之權利已失其一分矣。若相牽相制，馴致人人皆失其權利，則全體之權利，遂蕩盡無餘矣。	國家權利是由個人權利組成的，無個人權利則無國家權利。
大我：〈新社會之理論〉，《浙江潮》，第八期(1903)	國民者，不論州與村，異其眾寡，皆可自主，……有自治之權利。	國民有自主權利。
漢駒：〈新政府之建設(續前期)〉，《江蘇》，第六期(1903)	立國於世界者，萬不可無一國國民之政府。……有政府而本群之權利可以進拓，……	政府是國民的。
亞盧：〈中國立憲問題〉，《江蘇》，第六期(1903)	論者亦知大地各國君主立憲之政體何自成乎？人心發奮，群思愛護祖國要求權利，……	愛國而要求權利。
鄒容：《革命軍》(1903)	自由獨立國中，所有宣戰、議和、訂盟、通商及獨立國一切應為之事，俱有十分權利與各大國平等。	獨立國的權利與各大國平等。
	各人權利，必須保護，……建設政府，而假以權，專掌保護人民權利之事。	政府必須保護個人之權利。
	無論何時，政府所為，有干犯人民權利之事，人民即可革命，推倒舊日之政府，……更立新政府，以求遂其保權之心，豈非人民至大之權利，且為人民自重之義務哉？	政府干犯人民權利，人民即可革命，推倒政府。
自然生(張繼)：〈讀「嚴拿留學生密諭」有憤〉，《蘇報》(1903年6月10、11日)	觀我權利，則所謂保護國家權力之兵權，所謂保護安寧生命之法權，所謂保護國民膏血之財產權，而今皆安在哉？	將權利分成兵權、保護生命權和財產權。
〈論朝廷欲圖存必先定國是(錄六月二十六日時報)〉，《東方雜誌》，第一卷第七期(1904)	效歐美之良法，師日本之成規，訂立憲法，布告天下，咸使聞知，以制限主治者之威權，以保護被治者之權利。	限制統治者威權，保護國民權利。
精衛(汪兆銘)：〈民族的國民(其二)〉，《民報》，第二號(1905)	自箇人權利觀之，專制必不認人民之自由，故國家對於箇人，祇有權利，而無義務；箇人對於國家，祇有義務，而無權利；若立憲，則國家與箇人，皆有其權利，有其義務者也。	只有立憲，才能使國家、個人皆有權利和義務。
飲冰(梁啟超)：〈答某報第四號對於本報之駁論〉，《新民叢報》，第四年第七號(原第七十九號)(1906)	……而私法上相約者之一方，或不履行所約之義務，而他方有可以強迫使履行之權利者，則以其權利由法律所規定，而法律則有國家之權力在其後也，故強制之權利，實自國家來也。	國家制定並維護法律，可強制履行權利。

表 3.5 (續)

作者及出處	例句	意義簡析
精衛：〈駁《新民叢報》最近之非革命論〉，《民報》，第四號(1906)	上海罷市事件，在欲主張國際上之權利，……國際觀念，本於國觀念家者也(此句應為「本於國家觀念者也」——引者註)，……然觀其(指罷市商人)能由箇人權利觀念，而進於國家權利觀念，則知其必能由渾括的主張，而進於條理主張也。	主張國際之權利，本於國家觀念，而國家權利基於個人權利觀念。
夢蝶生(葉夏聲)：〈無政府黨與革命黨之說明〉，《民報》，第七號(1906)	國家與社會之區別，以強制力之有無定也。故個人之服從國家者，亦以其有強制力也。蓋苟無強力之國家，則人民權利自由無保障。	國不強，人民無權利自由。

## (D)「權利」與道德

作者及出處	例句	意義簡析
中國之新民：〈新民說六〉，《新民叢報》，第六號(1902)	權利思想之強弱，實為其人品格之所關，……貪目前之苟安，計錙銖之小費者，其勢必至視權利如弁髦，此正人格高下垢淨所由分也。	認為權利思想是同個人道德高下相關。
	大抵人生之有權利思想也，天賦之良知良能也。	權利來自良知。
湖南之湖南人(楊篤生)：〈新湖南〉(1903)	夫二人(指王先謙、葉德輝)之所爭者，個人之私權私利也。爭個人之私權私利，而遂至犧牲湖南人之公權公利以從之，……	每人爭私權私利，將犧牲公權公利。
	而公德發達如曉日之升於天，公權牢固如磐石之根於地，……是故個人權利主義者，非個人權利主義，實公德之建築場也。	個人權利主義建立在公德之上。
亞盧：〈哀女界〉，《女子世界》，第九期(1904)	必如論者所言，將中國男子亦在不能有權之列，而翻怪獨夫民賊僅奪國民之公權，而不奪其私權，為放任太過矣。	權利分為公權和私權。
思黃(陳天華)：〈論中國宜改創民主政體〉，《民報》，第一號(1905)	吾儕以為中國國民可享完全之權利也。……苟一日者皆明國家原理，知公權之可寶，而義務之不可不盡，群以義務要求公權，懸崖墜石，不底所止不已……	國民享有權利，以義務要求公權。
精衛：〈民族的國民〉，《民報(其二)》，第二號(1905)	公權云者，以構成國家機關之資格而獲之權利也；私權云者，以箇人之資格而獲之權利也。人民於一方為構成家之分子，於他方有自由獨立之人格，其權利義務，悉規定於國法，……	界定何為公權和私權。
孫文演說，引自民意：〈紀十二月二日本報紀元節慶祝大會事及演說辭〉，《民報》，第十號(1906)	因一切謀生利益，盡被資本家吸收，貧民雖有力量，卻無權利去做。	孫中山指貧民一切謀生利益，盡被資本家吸收，而無權利。

\* 詳細出版資料參見本論文集附錄一。

理的。顯然，弱肉強食不可能是道德的，這表明當時權利觀念在某種程度上具有不等同於道德的正當性含義。

表3.5 (C) 第三種類型中，人們不再把國家自主權看作與個人權利相對立的了。相反，認為人之所以要有個人自主性，是出於國家獨立自主的需要；如果無個人自立，國家不可能具有爭取獨立自主的力量。而且部分激進知識份子論證這一點時，甚至直指滿族人的專制。當時亦出現了指國家權力過大會損害個人自主的看法，但這種觀點不佔主流地位。

表3.5 (D) 第四種類型中，主要是從公德和私德的關係來談權利觀念。當時，梁啟超將道德分成公德與私德，將權利也分為公權和私權。我們可以看到，權利觀念雖然仍有道德化傾向，但它與中國傳統道德已明顯不同。這證明十九世紀中國人認識「權利」為一種不等同於道德正當性的障礙，在二十世紀初被克服了。這自然產生一個問題，到底是甚麼思想方面的原因促使清廷和中國士大夫認識到「權利」是一種不等同於道德的正當性呢？

### 3.7 個人觀念、公共空間和建立民族國家

我們切不可忘記，將權利視為不等同於道德的正當性，是以1900年庚子事變給朝野上下以巨大的心靈震撼為前提的。此次事件中，西方列強被義和團運動中中國人用血肉之軀來抵擋槍炮的犧牲精神驚呆了，列強之間相互協調利益，對中國採取了各國利益均沾之「門戶開放」政策。另一方面中國開始推行了自上而下的改革。當時即使是思想最保守的士大夫，也接受了全面改革政治經濟制度的主張。兩年前大力反對興民權、辦議院的張之洞，在庚子事變後也致電劉坤一等人，主張「西法最善者，上下議院互相維持之法也」，甚至主張一種各州縣長官由紳民民選的制度。<sup>50</sup>

然而，自上而下的改革碰到一兩難的悖論。一方面，推行政治經濟改革和引進西方政治經濟制度，就必須對新的政治經濟制度進行正當性論證，無論是君主立憲還是開議院，都必須承認某種程度的民權。這樣，把儒家倫理作為整個政治權力合法性來源就不再是合適的了。但另一方面，儒家意識形態又是清廷和紳士統治權力的正當性

50 蘇雲峰：〈張之洞的中國官僚系統民主化構思——對張之洞的再認識〉，《近代中國史研究通訊》，第八期（1989），頁181-84。

來源，是不能放棄的，由當權者推行學習西方的改革，又必須堅持儒家綱常名教。解決兩難的唯一方法就是採用我們在第二篇文章中所論述的，把中學和西學分成兩個不同領域的二元論。二元論作為官方意識形態，是在庚子事變後發生的。在二元論意識形態中，儒家倫理退出公共領域，只在私領域(家族和原有社會關係中)有效；在公共領域中，西方現代觀念和制度被視為中西公共之理，即公理。也正是在這一時期，權利觀念在公共領域的合理性論證中被人們接受。

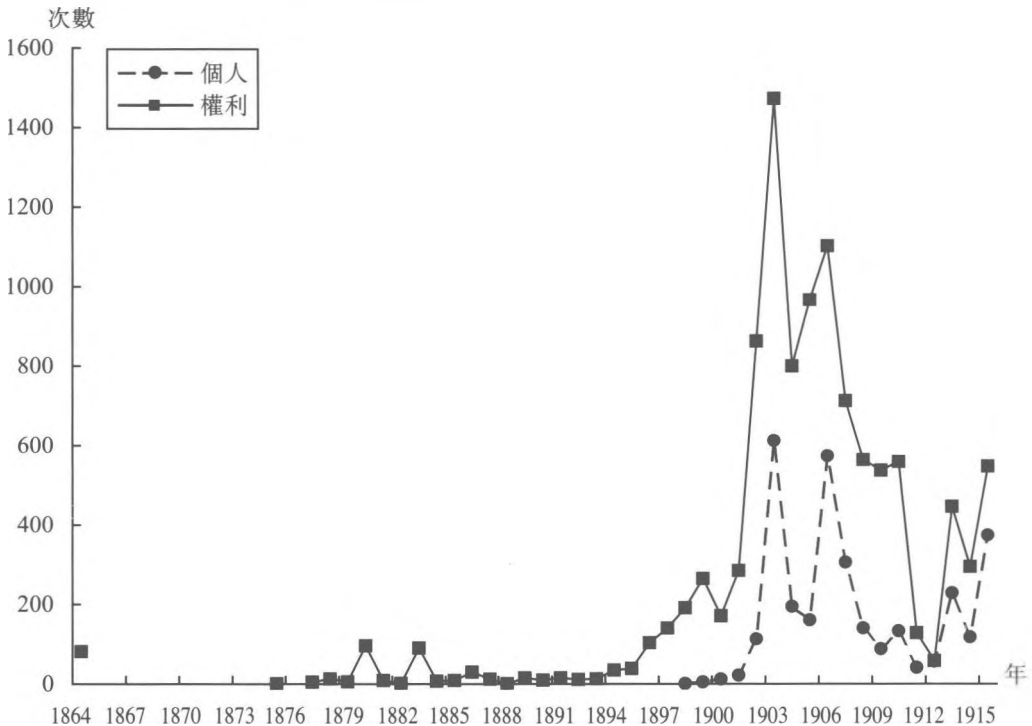
這裏，把西學和儒家倫理看作二元並存的思想模式發揮了重要作用。一方面，它引導人們把儒家道德和憲政價值的基礎分解成兩個不相干的領域。傳統道德因退到私領域中，不再是整個政治制度合法性的基礎。這樣，在推行新政的公共領域，使用西方觀念作為評判的標準，權利觀念作為憲政的基本價值根據，也就獲得了某種不等同於道德的正當性。雖然，這種中國式的二元論與我們前面談及西方促使不等同於道德正當性誕生的經驗主義二元論，在本質上是不同的，但同樣地重要的、也很有意思的是，政治制度道德論證的失敗，有助於權利觀念的確立。

另一方面，正因為儒家倫理部分退出政治社會制度(公共)領域，人們才不得不用新的價值來填補儒家道德退縮所導致的價值真空。這時，公共領域的價值可以明顯和私領域不同。例如，知識份子紛紛從進化公理(物競天擇)來論證競爭的正當性，並進一步指出個人權利觀念是有助於競爭的，並從個人權利來推出國家權利。公共領域的價值真空導致大量西方現代價值的進入，如個人觀念開始確立。在這一時期，可以發現「權利」和「個人」這兩個詞緊密使用的相關性。我們已在表3.5(B)和(C)中列舉了有關例句；圖3.3顯示的「權利」和「個人」使用次數的相關性，亦印證了這一點。

值得注意的是，用「權利」表達自主性是和個人觀念與社會契約論引進中國同步發生的。1902年梁啟超在《論政府與人民之權限》一文中，明確提出「國家之主權，即在個人」，並接着專門注明「謂一個人也」；<sup>51</sup> 個人觀念也迅速被當時的精英階層接受，並在1903年成為廣泛使用的政治用語。我們將在下一篇文章中詳細討論個人觀念和社會契約論傳入的關係，本篇只談與權利觀念相關的內容。

51 梁啟超：《論政府與人民之權限》，載《飲冰室文集之十》，第四冊，頁1。根據日本學者考察，梁啟超寫這篇文章，很可能受中村正直翻譯彌爾的 *On Liberty* 一書的影響。這個名為《自由之理》的日譯本將 *individual* 譯為「各個人」。換言之，「個人」一詞在日本的出現，也可能與其成為權利的主體有關。見土屋英雄：《梁啟超的「西洋」攝取與權利——自由論》，載狹間直樹編：《梁啟超·明治日本·西方》(北京：社會科學文獻出版社，2001)，頁120-55。

圖 3.3 「權利」、「個人」的使用次數(1864-1915)



請注意表3.5的(A)、(B)、(C)、(D)四種類型中的例句，「個人」一詞大多在「國民」論述中出現。何為國民？國民是組成民族國家的基本單元；個人觀念正是因為國民擁有權利而引進中國的。這說明公共領域中的個人一旦從儒家倫常中擺脫出來，立即變成獨立自主的個人。正是在這一過程中，「權利」成為個人自主性的代名詞。而國家權利是由個人權利合成的，如1902年梁啟超所說：「國民者，一私人之所結集也；國權者，一私人之權利所團成也。」<sup>52</sup> 也就是說，社會契約論破天荒地被視為中國的社會組織藍圖。由此可見，儒家倫理退出公共領域所導致的一系列鉅變：先是公共領域組織原則的真空，接着是自主性觀念的確立，隨之而來的是社會契約論變成個人權利和國家權利之間的橋樑；中國人在學習建立民族國家過程中，終於接受了權利為不等同於道德的正當性。

從圖3.3可見，從1900至1911年間，「權利」一詞的使用次數有兩個高峰，第一個高峰是1903年，另外一個是1906年。這兩個高峰顯示了現代權利觀念的形成和民族主義

52 梁啟超：〈新民說〉，頁39。

以及建立民族國家的關係。1903年發生拒俄運動，激進的學生在抗議俄國侵佔中國東北時，認為必須發動排滿革命才能維護國家自主，排滿民族主義是從個人權利推出國家權利的催化劑。1905年日俄戰爭爆發，日本打敗俄國，在中國士大夫眼中這是立憲優於帝制的明證，於是模仿日本建立君主立憲的民族國家勢不可擋。緊接着，使用「權利」一詞的第二個高峰是1906年。該年清廷宣布預備立憲，紳士開始積極推動以立憲建立民族國家的過程。由個人（國民）組成民族國家，對紳士來說，意味着由他們這些家族利益和權力的代表自行組織起來，建立學會、商會、諮議局，成為國民國家的代表，我們稱之為紳士公共空間。<sup>53</sup> 清廷主張由君主充當立憲主體，而廣大紳士則要求更大的參政權力，自己成為立憲主體。故隨着紳士公共空間的出現，發生一次又一次紳士要求開國會的請願運動，伸張他們的政治權利。

### 3.8 二十世紀初中國權利觀念與西方的差別

與十九世紀中國人用權力與利益來理解rights相比，二十世紀初中國全面引進西方的權利觀念，可以說是一個最接近西方英美現代思想的時期。然而，即使當時有不少人從天賦人權來談權利，仍然與西方的權利觀念有很大差異。首先，很多人把追求權利，看成新民、新道德，把維護個人權利看成是促使中國強盛的工具。這是因為，學習西方觀念的正當性，是在挽救中國危亡的大格局中獲得的。當然，學習和選擇性吸收不同，是把本來中國不存在的價值理念引進中國。然而我們必須意識到，因為學習展開的前提是中西二分的二元論，這種架構必定對所引進的權利觀念產生影響，使其和西方的權利觀念有別。

第一個重大不同，是「權利」和「力量」仍劃不清界線。最近有學者指出，「權利」和「權力」這兩個詞彙在中文裏的互相混淆，是由於《萬國公法》中同時用「權」來譯power和rights而造成。<sup>54</sup> 必須指出的是，在1900年前，兩者混淆是不足為奇的。因為「權利」在中文的本來意義是合法的權力與利益，其中自然包含了力量和權威之含義。但令人詭

53 詳見2.4節和2.5節。

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



異的是，到了二十世紀初，中國人認同的權利觀念已與西方的理解相當接近時，仍有人把「權利」與「權力」等同，以「權利」一詞來指稱權力（見表3.5 (A) 例句）。甚至到了今天，某些著名的政治人物的言論中，也會出現用權力來講權利，或對兩個觀念不加區分。

為甚麼即使在中西方對權利觀念的理解最接近的時期（1900至1915年），中國人對權利之理解仍與西方rights有別、仍潛含着力量和權威之意？除了上面提到的學習心態之外，另一個原因是來自於社會達爾文主義對中國現代權利觀念之再塑造。

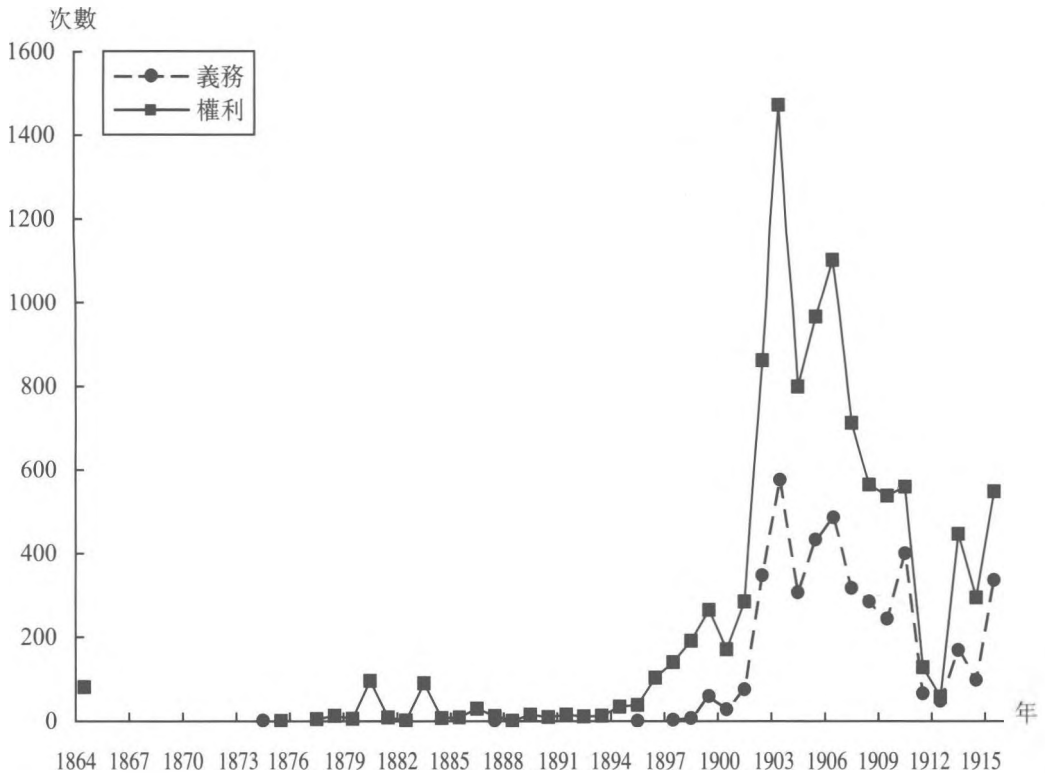
十九世紀，社會達爾文主義曾在西方盛極一時，不僅經濟自由主義思想中有相當多社會達爾文主義成分，當時亦有西方思想家用社會達爾文主義解釋權利，如德國學者耶林 (Rudolf von Jhering) 所著的《權利鬥爭論》 (*Der Kampf ums Recht*)。社會達爾文主義在中國思想界產生了遠比西方更大的影響。<sup>55</sup> 但在西方，無論社會達爾文主義影響多大，作為西方政治思想主流，權利和強權競爭一直有着明確的界線；權利並沒有和權力混同。而中國人卻難以辨明權利和權力之間的分別，除了因為中國傳統文化並沒有傳統宗教信仰中天賦人權的觀念外，最重要的是中西二分二元論是把進化論、權利觀當作公理來接受的，對此，我們在第一篇文章中已作出專門討論。當強調公理和私領域之理不同、以及它具有不等同於道德的正當性時，極易忽略權利所具有的規範屬性。在相當多人心目中，既然弱肉強食的生存競爭是不可抗拒之宇宙規律，它也是論證政治制度為正當的根據，那麼，當人們用它來證明只有每個人必須在競爭中自強不息、國家才能獨立時，力量和能力也就自然地與個人權利觀念聯繫在一起，甚至有人認為強權即正義，如有這樣的言論：「世界無所謂天賦之權利，只有強者之權力而已〔已〕」，<sup>56</sup> 雖然，當時也有人不贊同並強烈批評與強權聯繫在一起的權利觀念，但這種聲音在這一時期並不佔主流，是罕有及微弱的。

中西權利觀念的第二個基本差別，表現在對權利和義務關係的理解方面。在西方，自然權利論強調個人權利是先於義務的。雖然也有些西方思想家認為，權利與義務是同一概念的兩種表達，但西方主流思想並不視義務為個人自主的前提。而在二十世紀初，中國人接受西方個人權利觀念時，並沒有真正理解和接受自然權利觀，這樣，

55 例如梁啟超在其著名的〈新民說〉中，第八節專門討論權利思想，亦介紹了《權利戰鬥論》，梁啟超將其譯為《權利競爭論》。參見〈新民說〉，頁32。

56 〈國家文明野蠻之界說（錄上海蘇報）〉，《新民叢報》，第二十二號（1902年12月14日），頁2。

圖 3.4 「權利」、「義務」的使用次數 (1864-1915)



中國人在理解權利和義務的關係時，無一例外主張人有權利即有義務，甚至視盡義務是享有權利之前提。圖3.4為「權利」和「義務」兩詞的使用次數。「義務」這個詞在1899年以前很少使用，<sup>57</sup>而在1900至1914年間，「義務」一詞的使用次數遽增，其次數雖沒有「權利」那麼多，但兩者的分布曲線形態卻相當接近。

「權利」和「義務」使用次數同步的趨勢表明，中國在學習西方權利觀念的過程中，個人雖成為權利的主體，但中國人對權利和義務的關係的理解仍不同於西方。分析例句也可以發現，「義務」一詞常常是在論述個人和國家關係時，與「權利」一起使用的。例如，當時有人對大批蜂擁而至的新觀念、新名詞進行釋義，其中，對權利和義務之間的關係是這樣界定的：

57 1887年，黃遵憲在《日本國志》中用過兩次，也是1895年之前中國人使用僅有的兩次。另1874年，《籌辦夷務始末》中有兩例，是日本大使的來函。在1900年之前，「義務」使用過將近70次，且大多是在1899年。

Duty以盡人之所以為人者是也，法律上之人格者。人生此世，必有種種行為。若權利Right，若義務Obligation，凡此等行為，不能背於國家所定之法律者也。凡在法律範圍之內者，則方有自由行動之權利。而對於國家，則仍負有義務者也。蓋義務者，權利之因也；權利者，義務之果也。二者，其關係極密切；不能離一而得一者也。<sup>58</sup>

為甚麼中國人認為盡義務是獲得權利的前提？為甚麼視兩者互為因果？深究其背後的思維模式，仍是出於儒學的深層結構。當時，人們批評中國傳統文化，很強調儒家倫理所規定的尊尊親親等級秩序，是太重義務而輕權利。如有人這樣講：「做君的就有這樣無限的權利，國民沒有絲毫自主之權」，<sup>59</sup>主張應該反其道而行之，認為個人既然有必須履行的義務，那麼就必然應有可享有的權利。我們認為，這種權利和義務不可分割、互為條件的思路，極像儒家倫理中不同等級身份道德規定中的互惠關係。換言之，雖然個人權利是作為與儒家倫理相對立的觀念傳入中國，但是在討論個人和國家關係時，儒家倫理互惠的深層結構仍在起作用：個人不盡義務則不配享有權利。這就使得作為公理的權利觀，仍具有某種道德屬性。這表明，即使當中國知識份子認識到個人權利是一種不等同於道德的正當性，但用道德來論證權利的模式，依然極頑固地存在着。

梁啟超是二十世紀初中國言論之驕子，是個典型的二元論者。他在1902年日本橫濱出版的《新民叢報》上，以「中國之新民」為筆名，長篇連載〈新民說〉。梁啟超指出，中國人的道德意識雖然很早便很發達，但表現在生活中卻「偏於私德，而公德殆闕」。他認為，君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友，都是「一私人對於一私人之事」，因此與此相關的道德只是私德；在中國傳統道德中缺乏維護公共事業如國家、群體利益的公德。梁啟超論證道，私德並非不善，而是不足；要救中國，就必須建立公德。但公德不能代替私德；公德成就於社會國家，私德成就了個體。根據這一分析，他引進西方重知識、重權利、重民族、重國家等現代意識，認為它們正是中國人必須確立之公德。<sup>60</sup>他還將權利看作建立公德的場所。在談到中國人缺乏權利觀念時，早在1899年

58 斟癸：〈新名詞釋義〉，《浙江潮》，第二期（1903年3月18日），頁4。

59 中國人：〈奉勸大家要曉得國民的權利和義務〉，《安徽俗話報》，第二十一、二十二期合本（1905年9月13日），頁3。

60 中國之新民：〈新民說〉，《新民叢報》，第一至十一號，第三十八至四十一號，第四十六至四十八號（1902-1903）。

梁啟超就引用西儒之言：「……萬惡之最，而自棄其自由權利者……」<sup>61</sup>而在〈新民說〉中，他也痛心地說：

顧所最痛者，其禍乃延及於國家全體而不能救也。國民者一私人之所結集也；國權者，一私人之權利所圍成也。故欲求國民之思想、之感覺、之行為，捨其分子之各私人之思想、感覺、行為，而終不可得見。其民強者謂之強國，其民弱者謂之弱國。其民富者謂之富國，其民貧者謂之貧國。其民有權者謂之有權國，其民無恥者謂之無恥國。夫至以無恥國三字成一名詞，而猶欲其國之立於天地，有是理耶？有是理耶？<sup>62</sup>

也就是說，梁啟超一直是從能否令國家立於天地間來強調個人權利的。我們把這種二十世紀初接受權利觀念的主流，即從強調國家為權利主體，而認識到國家要強盛必須立足於爭個人權利，稱為國家權利觀的個體化。

這說明，二十世紀初雖然中國知識份子對權利的了解有了長足進步，但思想基礎卻不牢固。因為對於許多士大夫而言，二元論心態只是清廷被迫進行改革，同時又要保持自己權利這種張力的副產品。權利道德化的潛在傾向仍然十分強大。無論是把爭個人權利當作國家獨立自主的動力，還是視權利為必須人人奮發有為努力爭取的目標，權利或多或少被等同於某種新道德。

在權利道德化的思路下，人們很自然地會問：在「有權利思想，而無權利能力」<sup>63</sup>的情況下，又該如何處置？還會進一步問一個不能迴避的問題：「……餓死，還要講甚麼權利？還要講甚麼自由？」<sup>64</sup>如果權利道德化，那麼其所規定的內容必須是人人可以做到的，否則，窮人無經濟實力就等於無權利。這說明，中國在接受西方權利時的道德化傾向，一開始就存在着轉化為革命烏托邦的可能。

二十世紀初士大夫在一定程度上承認權利是一種不等同於道德的正當性，這是與當時在部分領域保存儒家倫理不被西方價值顛覆連繫在一起的。一旦學習西方現代政治制度失敗，中西二分二元論就會被否定，學習心態一掃而空。這時，對政治制度正

61 梁啟超：〈愛國論〉，載《飲冰室文集之三》，第二冊，頁76。

62 梁啟超：〈新民說〉，第八節，論權利思想，頁38-39。

63 佛蘇：〈論責任心與名譽心之利害（續第七十八號）〉，《新民叢報》，第四年第八號（原第八十號）（1906年5月8日），頁20。

64 楚元王：〈論立憲黨〉，《民報》，臨時增刊《天討》（1907年4月25日），頁133-34。

當性的論證又變成道德論證，權利也不再是不等同於道德的正當性，而被視為一種新道德了。任何道德都必須滿足可欲性要求，當權利的一些內容（特別是經濟要求）不是人人可欲時，權利就會被視為階級特權，不再具備正當性。這時，中國人對權利的認識，會再次重返十九世紀的傳統結構。1915年當引進西方現代政治失敗、共和幻象破滅時，上述過程便發生了，這就是新文化運動對權利觀念的重構。

### 3.9 權利道德化的後果：從自由主義到社會主義

1915年陳獨秀辦起《青年雜誌》，吹響了新文化運動的號角。在新文化運動中，中國文化結構最重大的變化，是全盤顛覆儒家倫理。中國知識份子在心態上出現了一個全盤西化的短暫時期。正是在新文化運動的前期，自由主義曾成為佔主導地位的思潮。那麼，新文化運動期間，以《新青年》為代表的左翼中國知識份子群體，又是如何理解權利觀念呢？為此，我們統計了《新青年》雜誌各卷運用「權利」一詞共1,048次，並對該刊不同時段如何使用「權利」一詞，進行意義分析，做出表3.6。可以發現《新青年》所載文章對「權利」一詞的使用，不僅與辛亥前的意義有很大差異，而且在該刊的不同階段其含義和價值取向也是不同的。

在表3.6《新青年》雜誌中「權利」一詞的意義分析一欄中，我們沿用表3.5的分類：(A) 自主性相關、(B) 與競爭相關、(C) 國家與個人權利、(D) 與道德相關，並特別增加了從經濟地位（包括由此派生的教育權等）不平等角度來使用「權利」的(E)類，分別標示出來；未分類的，則注明意義。

從表3.6可見，「權利」使用得最多的意義仍為個人獨立自主，這一點與表3.5 (A) 相似。但是，只要從上下文研究使用「權利」這個詞的語境就可以發現，表3.6中一半以上的例子，都與新道德有關，即權利作為個人自主性，往往是一種與綱常名教對立的新道德。

新文化運動開始時，社會思潮大變，社會達爾文主義被拋棄，人們在反省共和制未能為中國帶來良好的政治秩序時，有人認為這是因為「競爭權利過甚，爭權奪利」；<sup>65</sup> 康有為為更指當時的政客「以一二人爭權利之私，遂禍我億兆之國民」。<sup>66</sup> 這種思潮轉向

65 鯁生：〈共和政治論〉，《甲寅》，第一卷第十號（1915年10月10日），頁6。

66 康有為：〈續撰不忍雜誌自序〉（1917年10月），載《康有為政論集》，卷三，下冊，頁1014。

表3.6 《新青年》中「權利」的意義

作者及出處	例句	意義簡析
陳獨秀：〈敬告青年〉（第一卷第一號，1915年9月）	等一人也，……絕無奴隸他人之權利，亦絕無以奴自處之義務。奴隸云者，古之昏弱對於強暴之橫奪而失其自由權利者之稱也。……忠孝節義，奴隸之道德也，……以其是非榮辱聽命他人不以自身為本位，則個人獨立平等之人格消滅無存。	權利含義是自主性；自主性為一種和奴隸道德相對立的新道德。 (A)、(D)
陳獨秀：〈法蘭西人與近世文明〉（第一卷第一號，1915年9月）	法蘭西革命以前，……視人類之有獨立自由人格者，唯少數之君主與貴族而已。其餘大多數之人民，皆附屬於特權者之奴隸。無自由權利之可言也。……	權利含義是自主性和平等。(A)
高一涵：〈共和國家與青年之自覺〉（第一卷第一號，1915年9月）	顧自由要義，首當自重其品格。……然欲尊重一己之自由，亦必尊重他人之自由，以尊重一己之心，推而施諸人人，以養成互相尊重自由權利之習慣。此謂平等的自由也。	尊重自由權利，為平等的自由是新道德。 (A)、(D)
陳獨秀：〈今日之教育方針〉（第一卷第二號，1915年10月）	近世歐洲文明進於中古者，……國家主義既盛，漸趨過當，遂不免侵害人民之權利。……真國家者，犧牲個人一部分之權利，以保全全體國民之權利也；偽國家者，犧牲全體國民之權利，以奉一人也。	國家權利與個人權利的關係；反對犧牲全體國民之權利，以奉一人。(C)
高一涵：〈共和國家與青年之自覺〉（第一卷第二號，1915年10月）	損社會以利一己者固非，損一己以利社會者亦謬。……以之保護小己之自由權利，俾得以自力發展其天性，進求夫人道之完全。質言之，蓋先有小己，後有國家。非先有國家，後有小己。為利小己，而創造國家，則有之矣。為利國家，而創造小己，未之聞也。……吾輩青年，正當努力以與舊習俗相戰，……而自由權利二者，即為發揚能力之梯階。務須互重權利，互愛自由，……一己之天性，完全發展。即社會之一員，完全獨立。	個人獨立自主的權利 (A)；先有小己，後有國家(C)；認為個人權利並非因為為國家爭權利需要而產生，這與辛亥革命前人們對個人權利的看法有很大差別。
李亦民：〈人生唯一之目的〉（第一卷第二號，1915年10月）	去苦而就樂，亦乃人性之自然，天賦之權利。吾人所當自為主張者也。……忠孝節義，全非植根於汝身，由身外之人課汝以片面之義務。……自由意志毫無發展之餘地。如知之也，其速決汝大方針，曰：「為我」，以進於獨立自主之途。	去苦而就樂是天賦權利，取決於個人意志的自主性(A)，是有別於屈從他人的忠孝節義的新道德。(D)
高一涵：〈近世國家觀念與古相異之概略〉（第一卷第二號，1915年10月）	向也，國家剝奪人權，……今也，國家一視同仁，凡屬人類，均享人權，……人之身體，為享有權利之主，不得視同器皿，附屬於人。……夫國為人而設者也，國家權利，即以人民權利為根基。自由人格，全為蘄求權利之梯階，而權利又為謀達人生歸宿之憑藉。……今者國	權利的意義是個人獨立自主性，國家的權利以人民個人權利為基礎，故國家必須保護個人權利。而在中

作者及出處	例句	意義簡析
	<p>本在民之理，大闡明於西方，舉國家全力，保護人民之權利。……(中古)公私兩法，無所區分。領土權視同物權，為國王之所私有，國王權力，即其家族權利焉。(近世)公法私法，畫然判分。公共權利，一變而為公共義務。……自由、平權、人格、權利，在他國視為天經地義，傾國家全力以保護之者，在吾國必視為離經畔道，傾國家全力以剷除之。</p>	<p>國，國家則鑷除個人權利。(C)</p>
<p>高一涵：〈民約與邦本〉(第一卷第三號，1915年11月)</p>	<p>國家之存，專以保護人民權利為職務。……人民對於不良政府之革命權，……已允為道德上之權利矣。……夫人民對於國家可犧牲其生命，捐棄其財產，而不得自毀其自由，斲喪其權利。</p>	<p>國家專以保護人民權利(C)；對於不良政府之革命，是人民道德上之權利。(D)</p>
<p>高一涵：〈共和國家與青年之自覺〉(第一卷第三號，1915年11月)</p>	<p>青年自覺之道，首在練志。……而幸福、安寧、自由、權利，乃可獲得，乃可常保，此則立志之用也。</p>	<p>權利的有無與立志聯繫起來。(D)</p>
<p>高一涵：〈國家非人生之歸宿論〉(第一卷第四號，1915年12月)</p>	<p>國家得要求於人民者，可犧牲人民之生命，不可犧牲人民之人格；……人格為權利之主，無人格則權利無所寄，無權利則為禽獸為皂隸而不得為公民。……吾人愛國之行為，在擴張一己之權利，以撐拄國家。犧牲一己之權利，則反損害國家存立之要素，兩敗俱傷者也。</p>	<p>權利意義為自主性，它是個人人格道德(A)；愛國行為是擴張一己之權利，以撐拄國家。(C)</p>
<p>羅佩宜：〈讀者論壇——論生活上之協力與倚賴〉(第二卷第二號，1916年10月)</p>	<p>惟是率私奉公必有其界，若或衣租食稅，漫無制防，惟務競小己之權利，謀司枋之尊榮，則與協同為治之義已乖。</p>	<p>權利意義為個人利益，官員不能只競小己之權利。(D)</p>
<p>記者：〈國內大事記——借款交涉〉(第二卷第三號，1916年11月)</p>	<p>共和復活，度支驟漲，政府窮於應付，擬向五國銀團商借第二次善後大借款一萬萬元。……故此項借款，無論如何，關係殊至重要，損失權利無論矣。</p>	<p>權利含義為國家經濟利益。</p>
<p>楊昌濟：〈治生篇〉(第二卷第四號，1916年12月)</p>	<p>欲得有事權以伸其行道濟時之志，則可投身於政界，服官者義務也，非權利也……夫當兵亦如服官，乃國民之義務，非可視為私人之權利者也。</p>	<p>權利與義務的關係。</p>
<p>光昇：〈中國國民性及其弱點〉(第二卷第六號，1917年2月)</p>	<p>自由有表裏兩面，……而自積極方面言之，為權利自由思想，即權利思想，由人格主義而來，人格者即法律上能享權利盡義務之主體也。……然自國家主義言之，彼曰權利，而吾曰仁義；彼曰競爭，而吾曰禮讓。</p>	<p>權利為積極自由，主體是獨立人格(A)；「權利」與中國禮讓舊道德對立。(D)</p>

表 3.6 (續)

作者及出處	例句	意義簡析
陳獨秀：〈對德外交〉 (第三卷第一號， 1917年3月)	而自弱者，被征服者之吾人之地位論之，當然不承認彼強者征服者有天賦之權利，而竭力與之抗爭。	不承認強者有征服弱者的天賦權利。(E)
梁華蘭：〈女子問題——女子教育〉(第三卷第一號，1917年3月)	所謂男女教育平等者，非教育種類之平等，乃教育人格之平等也。……男子能受教育上之尊榮及權利；女子亦能受同等之尊榮及權利。此所謂教育平等也。	男女權利包括受教育權的平等基於人格平等。(A)
高一涵：〈近世三大政治思想之變遷〉(第四卷第一號，1918年1月)	近世乃知人民之權利自由，由法律所賦予。	權利自由由法律賦予。(A)
陳獨秀：〈再問東方雜誌記者〉(第六卷第二號，1919年2月)	功利主義之所謂權利，主張所謂最大多數之最大幸福乃民權自由、立憲共和中重要條件。	用功利主義看權利，提出它是最大多數之最大幸福。(A)、(E)
高一涵：〈斯賓塞爾的政治哲學〉(第六卷第三號，1919年3月)	斯(賓塞)氏所以反對國家就因為想保全自然權利。……斯氏所說的權利是自然的權利，是從天賦得來，在未有社會以前，已經有了的。……盧梭也是這樣說。	自然權利觀。(A)
周作人：〈日本的新村〉(第六卷第三號，1919年3月)	體弱的人，如甚麼工都不能做，便不勞動也可以的，……各人有這樣的權利，便只因各人在勞動上，已經盡了義務，而且各人又都替不幸的鄰人，代為勞動了；所以無代價的給與，毫不奇怪。	從各盡所能看沒能力做工的體弱者的權利(E)和義務；無代價互助。
唐俟：〈我們現在怎樣做父親〉(第六卷第六號，1919年11月)	他們的誤點，便在長者本位與利己思想，權利思想很重，義務思想和責任心卻很輕，以為父子關係只須「父兮生我」一件事，幼者的全部，便應為長者所有。	批評道德重父權。(D)
胡適：〈「新思潮」的意義〉(第七卷第一號，1919年12月)	向來教育是少數「讀書人」的特別權利，於大多數人是無關係的，故文字的艱深不成問題。近來教育成為全國人的公共權利，人人知道普及教育是不可少的。	教育不是少數人的特權，而是全國人民的公共權利。(E)
陶履恭：〈遊歐之感想〉(第七卷第一號，1919年12月)	向來的代議，固然是代表人民，但只可以代表消費者的利益，不能代表生產者的利益。現在那許多勞動者一生專從事製造，要想保護擴張他們生產者的權利，在現在的國會是不能辦的。	保護生產者的權利。(E)
陶履恭：〈歐美勞動問題〉(第七卷第二號，1920年1月)	……此外還有那些有工作能力而無人僱用的和那無工作能力的都要求他們工作的權利。……知道只有勞動者是生產者，所以勞動者自身應該有相當的權利，操縱生產，操縱與他們生命有密切關係的工業。	有能力而無人僱用和無工作能力的人的權利觀。(E)



作者及出處	例句	意義簡析
高一涵：〈對於「治安警察條例」的批評〉（第七卷第二號，1920年1月）	原來法律上所承認的權利，並不是憑空結撰的，是拿對於社會所盡的義務換來的。	權利與義務的關係。
周作人：〈新村的精神〉（第七卷第二號，1920年1月）	人人有生存的權利，所以應該無代價的取得衣食住。	權利為分配平等，人有天賦生存權。(A)、(E)
陳獨秀：〈馬爾塞斯人口論與中國人口問題〉（第七卷第四號，1920年3月）	假令人口過剩是造成貧困的唯一原因，……也沒有理由專門要限制下層貧民。上流富裕階級就有孳生的權利，他們的這種權利是從那裏來的？又何至主張貧民沒有生存權，又何至說沒有得父母財產的人沒有吃飯的權利，好比宴會裏未請的賓客沒有入座的權利一樣呢？	從生存權推出人有吃飯的權利；從階級觀念看權利的負面價。(E)
王星拱：〈奮鬥主義之一個解釋〉（第七卷第五號，1920年4月）	所以我和不良的社會奮鬥，一方面是為我爭生存的權利，一方面是為我爭「應該服務社會」的義務。	爭生存權，即爭為社會服務的義務。(E)
陳獨秀：〈勞動者底覺悟〉（第七卷第六號，1920年5月）	第一步要求還是討飯吃，必須到了自己做飯吃的時候，油鹽柴米菜蔬鍋灶碗碟等，都拿在自己手裏，做工的人底權利，才算穩固。	生存吃飯權是勞動者的最起碼的權利。(E)
陳獨秀：〈上海厚生紗廠湖南女工問題·(14)上海《時事新報》侯可九君「告穆藕初先生」〉（第七卷第六號，1920年5月）	假使拿了生活最低額的八元大洋一月的工資，去做每天十二小時的牛馬工作，還要寫一張賣身式的志願書，束縛得他緊緊的，難道不是把他們的做人權利取消嗎？	工人已喪失做人的權利。(E)
知恥：〈通信——勞動問題〉（第八卷第一號）（1920年9月）	工人應當要求有「受教育的權利」，熱心勞工問題者，應當鼓吹「工人有要求受教育的權利」。……無論何人應該有受教育的權利，……	工人、人人有受教育的權利。(E)
孫伏園記：〈杜威博士講演錄——社會哲學與政治哲學〉（第八卷第一號，1920年9月）	權利是甚麼？是在行為的規定當中，有權力可以這樣做。……所以權利就是全社會的勢力在法律背後允許他這樣做的一種權力。……每種權利，都連帶着義務。……有權利而不履行義務，就沒有所謂權利。……權利的三種分別：第一，個人的權利，或曰天賦的權利；第二，公民的權利；第三，政治的權利。……這些個人所有的權利，是社會國家所公認的。所以個人在法律政治上的自由，便是種種權利的總數。	個人權利是天賦人權，是受代表全社會的法律保護(A)；權利與義務不可分離。

表 3.6 (續)

作者及出處	例句	意義簡析
陳獨秀：〈國慶紀念底價值〉(第八卷第三號，1920年11月)	只可惜……多數人得不着幸福固屬當然(上面曾說過共和政治不能造成多數幸福)，……自由權利與幸福還是為最少數人所獨佔。	權利只為少數人獨佔，權利是不平等的。(E)
(俄)波哈蓮著，震瀛譯：〈俄羅斯研究：俄國「布爾塞維克主義」和勞動的女子〉(第八卷第五號，1921年1月)	蘇維埃政府和革命，貢獻全體工人，用手工和腦力來創造，……便是幫忙他們創造人類生存的價值。他們協助的權利和義務，沒有甚麼男女區別。	在蘇聯，做到了男女權利平等。
李達：〈討論社會主義並質梁任公〉(第九卷第一號，1921年5月)	我並不主張利用遊民實行革命。但是勞動者不幸失業而成遊民，若有相當的團體訓練，何以絕對不許他們主張自身的權利。	失業勞動者有革命的權利。(E)
高一涵：〈共產主義歷史上的變遷〉(第九卷第二號，1921年6月)	……文明國家所有的私有財產，都是法律賦予社會中某階級壟斷別階級生產結果的權利。……勞動者應該享受自己勞動結果的全部，由這第二個原則發生出來的權利，便是「全勞動收益權」，……如果勞動者要實行這種權利，那麼，財產制度便不能不改變了。	資本主義社會的階級壟斷維護私有權，必須改變財產制度來保障勞動者的權利。(E)
區聲白、陳獨秀：〈討論無政府主義〉(第九卷第四號，1921年8月)	凡是祇享權利而不盡義務，或是祇顧一己之自由而侵犯他人之自由，都是叫做個人主義。……如日本之不許朝鮮獨立，祇顧一己之權利，以侵犯他人之權利方算個人主義。	把無政府主義者追求權利不盡義務看作個人主義，侵犯了他人權利；權利與義務的關係。
存統：〈馬克思底共產主義〉(第九卷第四號，1921年8月)	據馬克思底意見，一切權利，都是有產階級社會的殘滓，勞動全收權也是一樣。……這個叫做「平等權利」的權利，實在是對於不平等的勞動的不平等的權利。……還有別的種種差別；……如果要想避免這些弊害，那麼我們就可以知道：「權利」不是平等的，實在是不平等的。……在主張有權利的時候，是沒有平等的；一切權利，都是不平等的權利。	權利是有階級性的；一切權利，都是不平等的權利，所謂權利只是有產階級社會的殘滓。(E)
高一涵：〈省憲法中的民權問題〉(第九卷第五號，1921年9月)	凡是十七十八兩世紀中政治家所要求的權利和憲法上所規定的權利，通同可以叫做「政治的基本權」。……「營業自由」，「居住遷徙自由」種種權利，規定在憲法之上，使他們都成為神聖不可侵犯的東西。……以上種種自由權利，都是「政治的基本權」。……既然是中產以上的階級所要求的，……必定要有相當的財產，相當	十七、十八世紀權利觀念規定的那些「政治的基本權」，只是中產以上階級享有的；按馬克思的觀點，勞動者有權享用自己產品

作者及出處	例句	意義簡析
	<p>的職業，相當的技能的人纔能夠享受——這都是非享受高等生活的人不能有的權利。……自馬克斯以來，……因此便有人主張「凡是勞動者生產的東西，都應該完全歸勞動者自己享用」，由這個原則上發生出來的權利，就是「全勞動收益權」。……當共產制度沒有採用之先，應該以法律來保障那些得不到生存資料的人。詳細說來：就是法律上應該承認未成丁的人有受教養的權利，承認衰老殘疾失掉勞動能力的人有受救濟的權利。……在私產制度之下，如果想救濟失業的弊病，法律上應該承認凡有勞動能力的人都有要求勞動機會的權利。</p>	<p>權利，法律應保護沒有或喪失勞動能力的人的權利和要求勞動機會的權利。(E)</p>
<p>周佛海：〈自由和強制，平等和獨裁〉(第九卷第六號，1922年7月)</p>	<p>資本階級所爭得的自由和平等，乃是他們一階級底自由平等……他們有企業的自由，有貿易的自由……有剝削勞動者的自由，……別的階級所有的權利，他們盡都有了。</p>	<p>權利是有階級性的，資產階級霸佔了別階級的權利。(E)</p>
<p>記者：〈中國社會主義青年團第一次全國大會紀略〉(第九卷第六號，1922年7月)</p>	<p>民主革命的勝利，我們無產階級雖可以得着些自由與權利，然而不能得着完全的解放。</p>	<p>自由和權利不是無產階級最後解放的目標。</p>
<p>瞿秋白：〈世界的社會改造與共產國際〉(季刊第一期，1923年6月)</p>	<p>資產階級既獨佔「贏餘價值」，在客觀的經濟結構上，他若放棄此權利，他自身就不能存在……</p>	<p>資產階級不會放棄霸佔贏餘價值的權利。(E)</p>
<p>周佛海：〈社會之現在與將來〉(季刊第二期，1923年12月)</p>	<p>甚麼叫生存權？就是社會的成員，對於社會主張自己生存的權利。……資本主義的社會……貧民沒有受社會周濟的權利。……但在社會主義社會之下則不然。……各個人當然有向社會主張生存的權利。社會須維持其各成員的生存，乃是社會的義務，各成員受社會的維持，乃是他們的權利。……老幼殘疾都有要求扶養的權利。</p>	<p>社會有義務維持其各成員的生存權。(E)</p>
<p>周佛海：〈生產方法之歷史的觀察〉(季刊第三期，1924年8月)</p>	<p>但是農奴雖然當做賤民，任領主自由虐待殺戮，然而他們對於土地，有幾分權利，是被承認的，這就是他和奴隸不同的要點。</p>	<p>用階級觀點看農奴與奴隸的差別在於，前者有土地權。(E)</p>
<p>蔣光赤：〈在偉大的墓之前〉(不定期刊第一號，1925年4月)</p>	<p>十月革命轟然一聲，把俄羅斯境內東方之弱小民族的鎖扣完全解去，……十月革命後他們纔能享得民族平等的權利，他們纔能得到抬頭的機會。</p>	<p>十月革命賦予弱小民族平等的權利。(E)</p>

也反映在《新青年》中。《新青年》雜誌中，只有極個別有關「權利」的例句和競爭有關。表3.5 (B) 中權利與競爭緊密相關的一類，在表3.6中幾乎不存在了，即人們再也不把權利看作一種由物競天擇所規定的不等同於道德的正當性。

參照表3.5 (C) 談個人權利和國家權利的例句，在表3.6所列《新青年》雜誌的例句中，仍有很多言論是討論這一問題的，但其討論的重點和邏輯卻與新文化運動前有很大差別。在表3.5 (C) 中，新文化運動前，大多是從國家的自主性來推出個人必須自主；而在《新青年》中，卻多運用社會正義來自個人道德的模式；也即個人獨立自主既然成為新道德，那麼，國家自主性必須建立在個人自主性之上。還可以看到，在該刊早期，新知份子很少從國家獨立自主來推出個人權利的合理性；相反，認為個人獨立自主比國家獨立自主更重要，於是很多人都強調，國家權利過大會侵害個人權利，自由主義色彩很強。但這種推理的根據，不是西方對消極自由的注重，而是將自主性視為一種新道德。

在表3.5 (D) 「權利」與道德相關的例句中，只有孫中山討論民生主義時，談到人無經濟能力時如何保障其權利。這種類型的用法，在表3.6 (D) 中大大增加了；而且愈到新文化運動後期就愈多。這說明隨着當作奴隸道德的儒家倫理被拋棄，衝決羅網的自由和個人自主性，也被認為是一種可以取代傳統道德的新道德。

為甚麼新文化運動時期，「權利」的意義發生這麼大的變化？我們在第一和第二篇文章中已分析指出，新文化運動時期，特別是受袁世凱、張勳先後復辟帝制的刺激，知識份子的普遍心態是反對中西二分的二元論，重返道德一元論。無論是陳獨秀的「倫理覺悟是吾人之最後覺悟」，還是吳虞把儒學的孝道看作專制政治的基礎，其內在邏輯都是把個人道德看作政治制度合法性的根據，也即恢復了傳統的用道德討論政治基礎的結構。錢玄同講得十分形象：「自洪憲紀元，始如一個響霹靂震醒迷夢，始知國粹之萬不可保存」。<sup>67</sup> 李大釗也講過類似的心態變化，為發現儒家倫理和帝制復辟之間存在聯繫而震撼。<sup>68</sup> 按理說，儒家倫理與皇帝制度之間的關係，是自古以來人人皆知的事實，錢玄同和李大釗之所以感到震撼，這是因為五四前普遍存在二元論心態。「權利」意義之所以出現鉅變，這是因為五四知識份子重返一元論，道德再成為政治制度合法性的基礎。

這種心態的轉變，也扭轉了二十世紀初引進權利觀念時主要把它作為十分正面的價值，也即對權利觀念的評判發生了一個大轉向，出現大量對「權利」的負面評判。

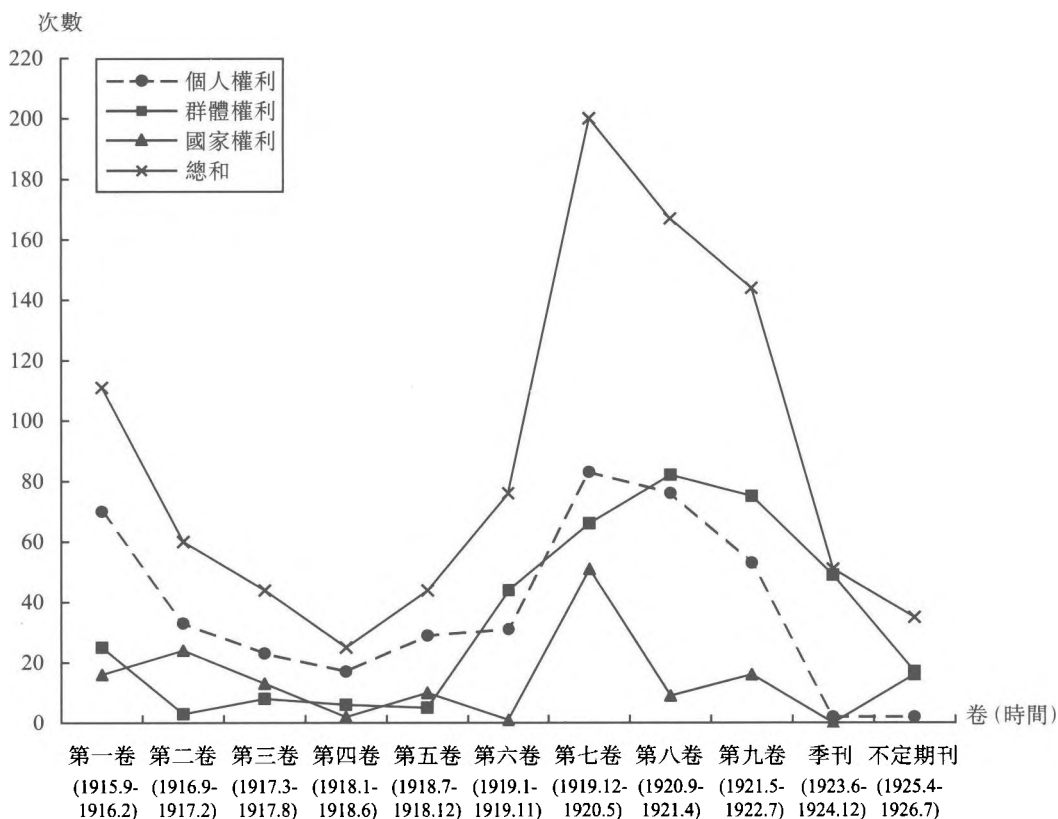
67 錢玄同：〈保護眼珠與換回人眼〉，《新青年》，第五卷第六號（1918年12月15日），頁627。

68 李大釗：〈聖人與皇帝〉，載《李大釗文集》，下冊（北京：人民出版社，1984），頁95。

1919年前「權利」一詞具有正面價值，它同時包含英美經驗主義和法國啟蒙思想對自由的想法，即自主性與積極自由並存。1919年巴黎和會對中國的不公，引發了愛國青年的政治抗議遊行，這就是著名的五四運動。當時報刊言論中，揭露列強是「各國都重在本國的權利，甚麼公理、甚麼永久和平」，<sup>69</sup> 實質是「保障一國的強盜權利」，「拿着弱小民族的自由、權利、作幾大強盜國家的犧牲」；<sup>70</sup> 「權利」一詞與「強盜」聯繫在一起，權利被認為是不平等和虛妄的，評價十分負面。

《新青年》在1919年轉向大力宣傳馬克思主義，認為權利是有階級性的，權利往往被視為自私和負面的價值。用經濟決定論來看，談權利，首先要主張人的生存權、吃飯權利，經濟分配的不平等被視為權利的不平等，這一類的例句在表3.6中大為增加。1920年，陳獨秀從個人經濟地位的不平來看權利觀念，他說：「……何至說沒有得父母

圖 3.5 《新青年》中個人、群體和國家「權利」的使用次數



69 隻眼：〈兩個和會都無用〉，《每週評論》，第二十期（1919年5月4日），第3版。

70 常：〈秘密外交與強盜世界〉，《每週評論》，第二十二期（1919年5月18日），第2版。

財產的人沒有吃飯的權利」，「卻許無事的富人有這種權利」，從而質疑「富裕階級就有孳生的權利，他們的這權利是從那裏來的？」<sup>71</sup> 左翼知識份子從廣大貧苦人民有無吃飯權，從人的經濟地位不平等以至於有人無法做到他有權做的事，開始對自由主義持懷疑態度。高一涵是五四前期最重要的自由主義鼓吹者，但他在1919年後的言論中（參見表3.6），已明確地用人有無經濟能力來評價權利的可行性，顯示他從自由主義向社會主義的轉變。陳獨秀和高一涵的言論和思想轉變，在《新青年》知識群體中很有代表性。

此外，我們還可以考察《新青年》中「權利」一詞主體的變化，來描繪新文化運動時期權利觀念的重構過程。圖3.5為《新青年》各卷中「權利」一詞的不同主體（個人、群體和國家）的使用次數，從中可以看到，在第五卷（1918年12月）之前，權利的主體幾乎全都是個人，權利主體是國家或群體的句子非常罕見。這說明當時主要還是接受西方的天賦權利概念的。第六卷（1919年）之後，以國家或群體為權利主體的用法呈現顯著上升趨勢，不過在第七卷（1920年6月前）中個人權利的使用次數還是多於集體權利。但到了第八卷（1921年5月前），集體權利的使用次數開始高於個人權利和國家權利。而在《新青年》成為共產黨機關刊物後，「權利」一詞的使用愈趨減少，這是因為在馬克思主義階級觀點看來，權利觀念是虛妄的。

### 3.10 中國當代權利觀念的形成及其對自由主義理論的意義

縱觀1860至1924年大半個世紀「權利」一詞意義變遷的三個階段，可以發現中國接受西方權利觀念存在着頗為獨特的機制。1860至1900年是第一階段，在這個時期，中國人沒有改變本身的倫理價值觀和社會制度的正當性論證，只是為我所用地吸收西方權利觀念中有關法律方面、特別是國際法的內容。「權利」一詞主要被理解為國家或個人的權力和經濟利益；這正是以「權利」一詞譯rights的原因。在1900至1915年來臨的第二階段，儒家倫理退到家族內部和私領域，中國在公共領域全面引進包括權利觀念在內的西方現代政治思想。這一時期，不少人從天賦人權，也即不同於於道德的正當性來理解和鼓吹「權利」，其意義最接近於西方；我們稱之為學習時期。1915至1924年的新文化運動時期是第三階段。由於學習西方政治制度的失敗，中國出現全盤反傳統主

71 陳獨秀：〈馬爾塞斯人口論與中國人口問題〉，《新青年》，第七卷第四號（1920年3月1日），頁7。

義。隨着儒家倫理被拋棄，中國知識份子重返道德價值一元論，個人權利成為一種新的道德。也是在這一時期，西方個人權利觀念被中國傳統儒家道德論證方式重構，我們稱之為重構機制。因權利的內容在現實中不能為所有人實現，最終導致左翼知識群體拒絕把個人權利作為一種普遍價值。權利觀念經中國文化深層思維模式重構之後，形成了不同於西方的當代中國權利觀。這時，「權利」不再強調個人自主性，而再次用於指涉權力和利益，其意義或多或少有點類似於第一階段。由此可見，西方權利觀念傳入中國，並非一個簡單的學習過程，也不能說完全取決於中國文化對其選擇性吸收，而是由政治概念與社會事件的互動並重構所塑造。

如我們上面分析的，中國文化的深層結構對中國當代權利觀念的形成也起到潛在的重要作用，因此，這種重構過的觀念比意識形態更具活力和持久性。我們知道，新文化運動後，中國人用新的意識形態去改造社會，但二十世紀末國共兩黨的兩種意識形態的相繼解魅，對於中國權利觀念並沒有造成很大的影響。中國人始終生活在他們自己所理解的當代觀念世界之中。我們想要指出的是，雖然個人權利這一現代性的核心價值產生於西方社會，它隨着現代化和全球化的浪潮也傳播到世界各國；但必須注意到，不同文化在接受西方權利觀念時，其傳統文化和深層結構顯然會選擇性地吸引甚至重構權利的內容，以合乎自己的道德觀念和思維模式。本文分析討論的中國當代權利觀的形成，即為解剖這一重構過程的範例。

我們之所以特別強調不同文化對外來觀念的重構過程，是想要證明，同一個西方觀念被不同文化重構後，原有觀念會發生不同的變化；不理解這一變化，就很難理解不同文化在使用相同政治術語時，可能隱含的意義差異。更重要的是，自由主義中有關國家主權和個人自主性一致的結論正在受到挑戰。今天，無論對中國還是西方，關於究竟應該怎樣界定權利的本質，國家主權和個人權利哪一個更為基本，特別是權利與道德之間有甚麼關係，學術界仍在爭論之中。

當代政治思想面臨最嚴重的困境是：作為現代市場社會正當性基礎的自由主義已遠遠趕不上社會發展的需要。而且，現代化愈是發展，社會愈是傾向用法律來取代道德，其後果是法律規範背後形成愈來愈大的價值真空。為了克服現代社會的道德危機，社群主義對自由主義展開了猛烈的批評，<sup>72</sup> 愈來愈傾向於把權利看作是一種道德。在自由主義內部，也在致力重構西方政治哲學的道德基礎。麥金太爾甚至高度重視

72 麥金太爾：《德性之後》，頁75。

亞里士多德哲學，力圖解決應然和實然之間的斷裂。<sup>73</sup> 特別是近幾十年來，西方有關權利研究的一個基本趨勢是，政治學家和倫理學家很少再把十九世紀將權利視為不等同於道德正當性的論述絕對化，有人甚至主張將權利視為「應然」(what ought to be)。<sup>74</sup> 這時，回顧一下中國文化如何接受西方權利觀念並對其創造性重構的歷史經驗，是意味深長的。

權利這一自由主義核心觀念在中國傳播的歷史證明，只要權利道德化，哪怕它是一種不同於傳統的新道德，在某種情況下，就會出現《新青年》早期那種將個人權利視為反對傳統的個人解放，可以把個人權利置於國家之上的傾向。這種觀念雖然是屬於自由主義的，但是權利的道德化是一把雙刃劍，它將人權這種普世性價值迅速傳播的同時，又可能為自由主義轉向社會主義和革命烏托邦鋪平道路。問題的關鍵在於，權利一旦成為新道德，權利規定的各項內容一定要可欲，它必須是人人可做到的；既然人人權利平等，那麼，權利所包含的各項內容也應該是人人可以享有；而人享有權利的基本前提是人人有吃飯的權利，也即生存權。

《新青年》雜誌從自由主義轉化為馬列主義的過程中，一個起過重要作用的因素正是有關生存權的討論。1920年3月《新青年》曾出版一期討論人口問題的專號。當時，知識份子之所以對人口問題感興趣，是因為廣大勞苦人民沒有飯吃，而馬爾塞斯(Thomas R. Malthus)作為一個保守的自由主義者，力圖用人口過剩來解釋貧困原因。<sup>75</sup> 馬爾塞斯堅持消極自由立場，認為人並沒有要求社會救濟之權。而孔多塞(Condorcet)等哲學家不同意馬爾塞斯的說法，主張人的生存權。回顧《新青年》雜誌對西方人口論和生存權爭論的介紹，我們至今仍可以感到當時人們對問題的了解是多麼深刻。例如，有人指出西方人權說的奠基者佩恩(Thomas Paine)一方面堅持人有吃飯的權利，但同時又贊同馬爾塞斯的說法，存在着理論上的自我矛盾。<sup>76</sup> 而陳獨秀更是強烈地意識到自由主義無法解決生存權問題，而贊同馬克思主義，主張勞動者不僅有吃飯的權利，而且有支配勞動成果的全權。<sup>77</sup>

---

73 Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 174; 萬俊人：〈美國當代社會倫理學的新發展〉，《中國社會科學》，第三期(1995)，頁148-50。

74 Maurice W. Cranston, *What Are Human Rights?* (London: The Bodley Head, 1973).

75 陶孟和：〈貧窮與人口問題〉，《新青年》，第七卷第四號，頁1-7。

76 T. S.：〈人口論底學說變遷〉，《新青年》，第七卷第四號，頁1-39。

77 陳獨秀：〈馬爾塞斯人口論與中國人口問題〉，《新青年》，第七卷第四號，頁1-10。



相比於五四時代，今天西方自由主義已有了長足的發展。但是關於人的生存權和自主性的關係，至今仍是理論家棘手的難點。無論是海耶克 (Friedrich A. von Hayek) 的《自由秩序原理》(*The Constitution of Liberty*)，還是羅爾斯 (John Rawls) 的《正義論》(*Theory of Justice*)，在訴諸人的自主性和創造性這一古典自由主義基石時，一方面肯定社會契約和市場機制，另一方面也不能迴避市場機制解決不了的問題。因為，一旦市場社會中出現有一部分人找不到工作、或相當多的人貧困到沒有飯吃的危機時，現代社會訴諸獨立個人通過契約讓渡部分權利，來組成社會和國家的自由主義理論大廈，也不能不為之動搖。因此個人權利觀念這一現代性的基石，對與之相關的理論仍處於開放性的探索中。在這一過程中，來自中國社會現代轉型的歷史經驗，無疑具有重大的啟示意義。



## 四 中國個人觀念的起源、演變及其形態初探

如果沒有鏡子，我們很難知道自己是甚麼樣子的。同樣，沒有對現代社會組織之想像，作為抽象觀念之「個人」也不可能從複雜的人際關係網中分離出來。但是人對合理社會之想像是一面哈哈鏡，「個人」在裏面只得到扭曲的反映。因此，中國當代個人觀念深藏着社會從傳統向現代轉型的秘密。

### 4.1 中文「個人」一詞的意義及個人觀念的產生

1907年，魯迅曾這樣談「個人」一詞的傳入：「個人一語，入中國未三四年，號稱識時之士，多引以為大話，苟被其謚，與民賊同。」<sup>1</sup> 這段話透露了兩重含義：第一、「個人」這個詞是1904年前後由外國引入；第二、當時這個詞的意義在正統士大夫心目中相當負面。中文裏，「個人」一詞古已有之，本用來指某一個特定的個體，如「我個人」、「那個人」、「幾個人」；在文學作品、特別是詩詞戲劇中較常用，是指自己所愛的人。例如陳亮的名句：「個人如畫，已作中州想」，這裏的「個人」即所愛之人。因此，魯迅這段話的準確含義應該是：二十世紀前中國沒有現代意義上「個人」一語。那麼，甚麼是現代意義的「個人」呢？在西方政治思想中，個人 (individual) 為現代性的核心觀念，它是權利的主體，是社會組織的基本單位。因此考察個人觀念在中國的起源，就要探討「個人」在甚麼時候被視為權利主體和社會組織的基本單元，特別是它何時被用作 individual 的譯名。

---

\* 本文曾以〈中國個人觀念的起源、演變及其形態初探〉為題發表在《二十一世紀》，總第八十四期（2004年8月號），頁52-66；收入本論文集時，擴充了文字，增加了統計分析表和例句意義分析表。

1 魯迅：〈文化偏至論〉，載《魯迅全集》，第一卷（北京：人民文學出版社，2005），頁51。

「數據庫」檢索發現，現代意義上的「個人」一詞，最早出現在1898年戊戌變法失敗後，梁啟超流亡日本期間翻譯的小說《佳人奇遇》中：「法國者，人勇地肥，富強冠於歐洲者也。……然法人輕佻，競功名，喋喋於箇〔個〕人自由。內閣頻行更迭，國是動搖。」<sup>2</sup> 分析該例句中「個人」之意義，今日看來雖已有權利主體之內涵，但是用於指法國人太輕佻、太強調個人自由，動搖國是，用法是負面的。由此可見，當時思想最前衛的知識份子都沒有接受西方的現代個人觀念。

歷史上，雖然早在十九世紀上半葉，1830年代出版的《東西洋考每月統記傳》中，傳教士就經常用人人自主之理來表達西方現代個人權利觀念，但並沒使用「個人」一詞。在其後相當長一段時間中，中國都沒有接受西方個人觀念。1885年出版的《佐治芻言》，是第一系統地論述西方自由主義經濟原理的中文譯著，原著是英國錢伯斯兄弟(William & Robert Chambers) 1852年編輯出版的教育叢書之一種。《佐治芻言》的英文本一開頭就論述了自主之個人如何組成社會，而在中譯本《佐治芻言》中，individual被譯為「人」，society被譯作「會」，社會組織機制則譯為「自然之理」；自由主義社會組織原則被修改為類似於儒學的說法：「一國之治，其原皆始於家」；而“Individual Rights and Duties”則被譯為「論人生職分中應得應為之事」。<sup>3</sup> 這說明，individual很難用中文詞彙準確表達，並被士大夫理解和接受。

一般認為，「個人」作為現代政治語彙，是1884年在日本定名，<sup>4</sup> 然後由日本傳入中國。姑且不論真實過程是不是這麼簡單，我們應注意到，在individual定名為「個人」之前，中國已用形形色色的詞來翻譯它了。普遍用於表達個人觀念的，除上面提到的「人」(「人人」)之外，還有「私」、「己」(「小己」)、「獨」和「個人」等，加上偶爾使用的其他譯名，五花八門，總數遠在五種以上。「人」在中文裏主要含義是指每一個人，「獨」意義更多是「獨立」、「單獨」，所以這兩個詞的意義與individual比較都有偏差，故不可能流行。在剩下的「己」、「私」和「個人」三個詞中，一開始它們是同時使用的。如嚴復用「小己」，梁啟超則較喜歡用「個人」。1902年梁氏明確說「國家之主權，即在箇人」，

2 柴四郎著，梁啟超譯：〈佳人奇遇〉，載《飲冰室專集之八十八》，第十九冊，頁185。

3 傅蘭雅口譯，應祖錫筆述：《佐治芻言》，頁1-4。

4 據柳父章考察，1862年出版的《英和對譯袖珍辭書》將individual譯為「一體」、「一物」或「獨」。令梁啟超受到啟發的中村正直的《自由之理》(1872)，將individual譯為「各個人」之同時，還有「人民個個」、「人民一個」、「自己一個」等譯法；1875年西村茂樹在《明六雜誌》上寫〈西語十二解〉時，還把individual譯為「一身之身持」，而福澤諭吉則用「人」來譯individual。柳父章認為，日本要到1884年後才用「個人」譯individual。參見柳父章：《翻譯語成立事情》，頁23-42。

並在「箇人」這個詞下注明「謂一箇人也」，<sup>5</sup> 十分明確地表達了西方的個人權利觀念。有趣的是，這個時間正好符合本文一開始引用魯迅的那段話。

因此，在考察西方個人觀念傳入中國時，我們需要回答的第一個問題是，為甚麼中國人在1900年後最終是使用「個人」一詞，而不是其他術語與individual相對應？它在思想史上有甚麼意義？本文將考察與individual相對應的「個人」一詞在中國近代思想史中的起源及演變，進而討論個人觀念在現代中國的幾種形態。在展開討論之前，我們有必要簡單回顧一下西方individual觀念的起源。

## 4.2 指涉社會組織基本單元的詞彙：「公民」、「君子」和「個人」

Individual一詞來自拉丁文individuus，其本意為不可分割的。波埃修斯 (Boethius) 在翻譯希臘文「原子」一詞時，用它來表達單一、特定的不可以進一步分割之實體。<sup>6</sup> 但用individual這一指涉「原子」的詞彙來描述一個人，是相當晚近的事情。研究指出，這一過程發生在十六世紀以後，即西方現代社會誕生之際。<sup>7</sup> 這說明，用individual來表達個人觀念，起源於尋找社會組織最小單元的過程。

我們知道，不論中西的傳統社會，都是由氏族聯盟、部族、家族、家庭等更細小的單元組成的。表面上看，只要把組成社會的各部分(如部落、家庭)進一步細分，最後一定會落實到不可以進一步分割的最小單元——一個人。但是，在西方近現代社會產生之前，並沒有把社會組織看成由一個個「個人」組成的觀念。這說明，如何規定社會組織的最小單位，取決於人們心目中合理的社會組織藍圖。在不同時代，隨着人們對合理社會組織原則理解的不同，對甚麼是組成社會整體的最小單位，認識可以有很大差異。個人觀念的出現與西方現代社會形成的同步，揭示了個人觀念起源的第一個前提：它是人們在現代社會組織原則興起之時，尋找社會組織的最基本單位時意識到的，即個人觀念乃是現代社會組織藍圖的一部分。

5 梁啟超：〈論政府與人民之權限〉，載《飲冰室文集之十》，第四冊，頁1。

6 布寧 (Nicholas Bunnin)、余紀元編著，王柯平等譯：《西方哲學英漢對照辭典》(北京：人民出版社，2001)，頁491。

7 Edgar F. Borgatta, ed., *Encyclopedia of Sociology*, vol. 2, 2d ed. (New York: Macmillan Reference USA, 2000), 1302.

甚麼是現代社會組織藍圖？為了說明這一點，我們先來分析現代社會產生之前的種種社會組織藍圖，從而梳理出個人觀念起源的條件。古希臘社會組織藍圖是城邦，組成城邦的基本單元為公民。在亞里士多德的政治學中，嚴格給出了公民的定義。城邦被定義為一個政治共同體，其組織原則規定參與這個政治共同體的人，不僅是居住在本地的人，他還必須具有理性和參與政治的能力。在古希臘和羅馬社會，唯有公民才具有這種能力。婦女、兒童、奴隸因不具備理性，因此他們不是公民；外鄉人及沒有居所和足夠財產的人，不具備自我立足、獨立參與統治之能力，故亦不稱為公民。公民被單純地歸為參與法庭審判和行政統治的人。<sup>8</sup> 這樣，公民只能是合法而自足的家庭統治者，也就是家長。正如基托 (Humphrey D. F. Kitto) 所說，古希臘「社會是家庭的聚合，每個家庭都有它自己責任重大的領袖」。他甚至將希臘式「國家」泛稱為一個由男性親屬組成的集團。<sup>9</sup>

可見，根據古希臘社會組織藍圖找到的最小單位是家庭。家庭內部屬於私人領域，其組織方式不屬於古希臘城邦 (或共和國) 組織原則的描述範圍；公民作為家庭代表參與公共活動組成城邦，意味着從私人領域步入一個和私人事務無關的政治領域。公民沒有從公共 (政治) 領域撤退的權利，一旦離開公共領域，公民就沒有意義。換言之，古希臘和羅馬之所以沒有或不需要個人觀念，是因為家庭內部組織在公共事務中不具正當性。以這種社會組織原則尋找最小單元時，是不可能發現個人的存在。

那麼，是不是說只要家庭內部組織及其事務具有正當性，就可以產生個人觀念呢？問題並不是這樣簡單。如果將中國傳統社會組織藍圖和古希臘對比，可以得到個人觀念誕生條件更為準確的描繪。和古希臘社會組織藍圖類似，儒學也認為只有少數精英可以參與政治統治，他們亦有自己的名稱，那就是「君子」。<sup>10</sup> 但是，同樣是作為家族 (家庭) 的代表，君子與公民有極大差別。古希臘的家庭與城邦被劃分為兩個不同領域，家庭內部關係不屬於社會組織原則。相反，儒學把國家的組織原則看成是與家族 (家庭) 組織原則同構；家庭雖在領域上屬於非公共的部分，但儒學把孝這種屬於私

---

8 亞里士多德：《政治學》，收入苗力田主編：《亞里士多德全集》，卷九 (北京：中國人民大學出版社，1994)，頁56。

9 基托 (Humphrey D. F. Kitto) 著，徐衛翔、黃韜譯：《希臘人》 (上海：上海人民出版社，1998)，頁153-54、295。

10 在中文裏「君子」一詞有三種來源：一為統治者和貴族男子，二為有才德之人，三是妻子對丈夫之稱呼。可見「君子」在詞義上合家長、道德精英和參政之統治者三重意義於一身。參見廣東、廣西、湖南、河南辭源修訂組編：《辭源》，修訂本，第一分冊 (香港：商務印書館，1980)，頁486。

領域的父子倫理關係，推廣為普遍的社會價值，這就是對皇帝的忠，它在領域上也屬於「公」，即把一個個家族凝聚成大一統帝國。

既然家族屬於儒學社會組織藍圖，為甚麼對國家的組成部分——家族(家庭)的進一步劃分，卻找不到個人呢？關鍵在於，儒家倫理打通了公私兩個領域的價值，並規定了尊卑的倫常等級秩序，每一個人都處於這種倫常等級網中而不能獨立出來；組成社會的是倫常等級，而不是一個個「個人」。例如男子對君稱臣，對父稱子，對妻稱夫，對弟稱兄，自稱為己。每一個人只有通過倫常等級這張社會關係網，才能將自己定位。在這種結構中描述某一個人，得到的只能是特定關係的稱謂，而不可能想像存在平等而獨立的個人。反映在語言學上，中國人親戚關係的稱謂是世界各種語言中最為複雜、精密的。早在西元前二至三世紀，《爾雅·釋親》中列出宗族、母黨、妻黨及婚姻所及之親屬稱謂就有八十七個。清代梁章鉅的《稱謂錄》中，輯古今文獻中所用親屬稱謂達到一千個。<sup>11</sup>

也就是說，在中國傳統社會，只有作為道德主體和倫常關係載體的人，並沒有作為權利主體和社會組織基本單元的「個人」。根據中國傳統社會的例子，我們可以得知個人觀念起源的條件，這就是社會有機體的解體，人從道德倫常關係和各種有機的社會聯繫中解放出來。從觀念史來看，這有待於現代社會組織藍圖的形成。

### 4.3 現代社會組織藍圖和自我代表的個人

據以上分析，我們可以理解，在西方，為何individual一詞指涉個人並作為政治術語的顯現始於十七世紀，這是因為現代社會組織藍圖正是在這一時期趨於成熟。無論是笛卡爾、霍布斯(Thomas Hobbes)，還是洛克，都把個人視為自然權利的主體，而社會無非是個人為了滿足自己目的、用契約(法律亦可以視為某種契約)形成的組織。根據社會契約論，尋找其基本組織單元，只能找到個人。只有在契約社會中，個人如同原子一樣，作為不可進一步分割的實體，是先於社會存在的。而社會契約論的出

11 林美容研究過中國人的稱謂關係，發現其結構上最重要的特點，是任何一種親屬稱謂人和被稱謂的人結構上的不對稱性，即在漢語中我對你如何稱呼，和你對我如何稱呼是完全不同的。這就使得每一個人在親戚稱謂關係網中都是獨特的，不可能從中抽象出平等而普遍存在的個體。參見林美容：《漢語親屬稱謂的結構分析》(台北：稻鄉出版社，1990)，頁292。

現，是基於各種等級制社會有機體觀念的瓦解，個人（而非群體）成為自然權利的最終主體的結果。

西方個人權利來自於自然法。但是在十四世紀之前，自然法所規定的自然權利之主體並不是個人，而是處於不同等級中的「種」與「屬」。在中世紀，國家是由處於等級制中不同類型的人組成的，自然法（也包括人為法）所規定的權利義務，對社會中不同的階層是不同（不平等）的。<sup>12</sup> 中世紀的社會結構，正如韋伯所指出的：各式各樣的行業和社會等級是按天命註定的，其中每一種都被分派了神所期望的，或為客觀世界的規範所確定某種特定的和必不可少的職責，因此，不同的倫理義務都與人們各自的地位連在一起。<sup>13</sup> 在這種理論中，各式各樣的職業、各等級被比作一個有機生物體的組成部分，有機體之組成單元為普遍的「種」和「屬」；將這個人和那個人區別開來的，是他所屬的「種」和「屬」的性質（共相），而非「個人」性質。

近年的研究指出，十四世紀後唯名論思潮對經院哲學之顛覆，是現代性的神學起源。因為，唯名論認為唯有個體才是真實的，而經院哲學中來自亞里士多德哲學的新柏拉圖主義式的「種」和「屬」，它們作為共相，只是一個名稱，不是實在。這樣一來，將封建社會視為一個上帝設計的理性有機體的說法也就不再成立。權利的主體亦不再屬於「種」和「屬」，只能落實到不可進一步分割的個人身上。吉利斯皮（Michael A. Gillespie）曾詳細論述過這種來自唯名論的本體論個人主義（Ontological Individualism），如何促使實驗科學之興起，並在形成個人權利和privacy等近代觀念，以及直接引發十七世紀的宗教改革等方面，對西方現代思想形成所產生的重要影響。<sup>14</sup>

由於個人成為自然權利的最終主體，個人擁有權利和表達權利，就成為西方個人觀念的核心。所以，西方個人觀念也可概括為將人視為「自我代表的個人」（The Self-Representing Individual）。<sup>15</sup> 而自我代表的個人觀念的確立，必定是與現代社會組織藍圖緊密相聯的。因為傳統社會是一個有機體，雖然也有各種契約，但這些契約只是輔助性的。當社會有機體解體時，只能把契約作為組成社會的根本機制，這時尋找社會組織的基本單元便得到個人，而且是自我代表的個人。故在社會契約論這種現代社會組織

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

13 韋伯 (Max Weber) 著，劉援、王子文譯：《宗教社會學》（台北：桂冠圖書股份有限公司，1993），頁298。

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

15 參見Edgar F. Borgatta, ed., *Encyclopedia of Sociology*, 1302-1306。二十世紀自我代表的個人觀念進一步演變成自我表述的個人，自我表述的個人觀雖對自我代表的個人觀有所發展，但個人權利仍是西方個人觀念的核心。



藍圖產生以前，作為有機體的社會肯定比個人更重要。現代社會組織藍圖出現後，個人和社會哪一個更重要便變得不好確定了。個人觀念的普及導致個人主義的興起。

所謂個人主義，是一種認為個人比社會更重要的思潮。斯沃茨 (Koenraad W. Swart) 指出，個人主義 (individualisme) 這一術語發明於1820年代的法國，隨着托克維爾 (Alexis de Tocqueville) 著作的翻譯而進入英語世界。一開始，法國學者在使用 individualisme 一詞時指出，如果把個人看得比社會更重要，就會導致利己主義盛行和政治解體；「個人主義」在法國明顯是一貶義詞。<sup>16</sup> 事實上，對個人主義的理解和態度，直接緣於對現代社會組織藍圖的評價。由於不同國家對自由主義社會組織藍圖有不同的理解，個人主義的含義也不盡相同。盧克斯 (Steven Lukes) 曾詳細論證過十九世紀法國、德國、英國和美國的個人主義觀念的巨大差異。如果說，在法國個人主義意味着一種個人利益至上對社會帶來傷害，那麼在德國它則充滿了浪漫主義色彩，表示了對個人主體性和創造性的高度讚揚，甚至具有尼采 (Friedrich W. Nietzsche)、叔本華所主張的「超人」色彩。而在英美，經驗主義的自由主義一直是十九世紀政治思想的主流，「個人主義」一詞則具有正面的價值，代表了對自由、民主和資本主義經濟的肯定。<sup>17</sup> 而「個人主義」和「社會主義」、「共產主義」等詞幾乎是同時流行則表明，對自由主義社會組織藍圖的懷疑、否定，與馬克思主義、無政府主義思潮的興起有着內在聯繫。

綜上所述，西方現代個人觀念 (自我代表的個人) 的起源，植根於社會有機體觀念的解體、個人成為自然權利的主體和社會契約論的興起，它是西方文明的特殊產物。在這一意義上，討論現代個人觀念是怎樣在中國起源這一命題是張冠李戴。中國文化中現代個人觀念的形成，首先取決於向西方學習的過程。而中國能否成功地引進西方個人觀念，則依賴於中國文化對個人權利和社會契約論的接受。

#### 4.4 西方個人觀念引進中國

只要儒家社會組織藍圖一日尚未解體，中國知識份子只能用儒學來理解西方現代社會組織機制，要他們接受個人觀念是不可能的。甲午前對西方自由主義著作的翻譯充分說明了這一點。

16 Koenraad W. Swart, “‘Individualism’ in the Mid-Nineteenth Century (1826-1860)”, *Journal of the History of Ideas* 23, no. 1 (1962): 77-90.

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

1895年甲午戰敗，人們普遍認識到如果再固守儒家提供的社會組織藍圖，中國就有可能亡國。也就是在十九、二十世紀之交，中文裏出現了個人與社會這兩個新觀念，但在戊戌前它們的意義並沒有明確地對應英文的individual和society。這與當時大多數中國知識份子尚沒有認識到個人權利的重要性和接受社會契約論直接相關。那時，主張維新變法的士大夫曾設想過一種能將君王、大一統政府、紳士鄉村自治和家族更有效地整合起來，使國家具有更大動員力的社會組織形態，「群」正是他們使用的指涉這種社會的代名詞。

甲午後緊接着發生了流產的戊戌變法和1900年庚子事變，此後中國開始自上而下學習西方現代社會制度的歷程。1901年清廷被迫推行新政，1906年宣布實行預備立憲，力圖建立現代民族國家。民國初年引進西方共和制，在二十世紀最初的短短十多年間，中國出現全面學習西方現代制度的高潮。我們發現，正是在這一過程中，中國知識份子接受了individual和society這兩個觀念，與西方類似，其背後正是現代社會組織藍圖（個人是權利的最終主體和社會契約論）的引進。1900年起，由個人自願形成的組織——結社、協會和集會高度繁榮，「社會」一詞作為結社協會之簡稱，很快取代了「群」。社會觀念的確立需要兩個基本要素，一是現代社會組織藍圖中的契約論，另一個就是個人作為權利主體的觀念。我們將在下一篇文章中詳細討論從「群」到「社會」的演變，而本文則主要討論個人觀念。

我們曾在上一篇研究中國權利觀念的文章中指出，早在十九世紀下半葉，「權利」一詞已頻頻出現於外交和政治文獻中，其意義絕大多數是指國家（或某公司）的政治權力和經濟利益，甲午後，自主性因國家主權意識更加凸顯而高漲；「權利」和個人自主性開始建立聯繫。但一直要等到1900年後，「權利」和「個人」才呈現出強烈的相關性，這兩個詞的使用次數曲線變化趨勢即可證明這一點（參見圖3.3）。這說明，中國接受現代西方的個人觀念、並用「個人」來翻譯individual，首先是和意識到個人為權利主體、特別是個人權利為不等同於道德的正當性直接相關的。

請注意表3.5 (A) 用「權利」表達「自主性為正當」的典型例句，其中很多句子都提到一個詞：「國民」。何為國民？國民是組成民族國家的成員。從中我們可以看見中國接受個人觀念的另一個重要因素：認同個人自主觀念，是為了把中國建成可以自立於世界之林的現代民族國家。為了分析「國民」與「個人」之間的邏輯聯繫，讓我們再看一下圖2.1「國民」和「個人」的使用次數，兩條曲線的高度同步表明：1900至1915年間「個人」、「國民」與作為不等同於道德正當性之「權利」這三個觀念互相聯繫，是同時確立

的。其實，與此同步形成的還有「社會」觀念，將圖5.1和前面這些圖作一比較即能發現這一點。何為社會？社會是由個人為達到某種目的（根據契約）而形成的組織，正如國民立約建立現代民族國家一樣。正因為是社會契約論把「國民」、「社會」和「個人」聯繫在一起、成為現代國家，故該時段亦是社會契約論的傳入期。進一步講，1900年起士大夫對「民約論」的注重及推介，是因為儒家意識形態從國家和公共領域退卻到私領域，放棄忠孝同構的結果。這樣，才可能在公共領域引進西方現代觀念和制度。一句話，正是這一時期，社會契約論開始成為建立現代民族國家的藍圖。<sup>18</sup>

根據社會契約論，國家主權來自每個個人權利的讓渡。據此，中國知識份子終於認識到國家獨立自主和個人獨立的關係，即如果個人或社會團體沒有爭權利和獨立自主之能力，國家又怎麼可能獨立自主？1901年，梁啟超曾這樣論述：

今世之言獨立者，或曰拒列強之干涉而獨立，或曰脫滿洲之羈輓而獨立。吾以為不患中國不為獨立之國，特患中國今無獨立之民。故今日欲言獨立，當先言簡人之獨立，乃能言全體之獨立，先言道德上之獨立，乃能言形勢上之獨立。<sup>19</sup>

為了驗證梁啟超這種見解是否具有普遍性，即國家主權的個體化導致中國知識份子接受個人觀念，我們分析了「數據庫」有關例句中「個人」一詞的用法，並按其七種意義類型做出表4.1（其中+、○、-分別代表人們使用該意義時的價值取向：正面、中性或負面）。第一種類型為用「個人」代替以往「己」和「私」及「本人」等用法；第二、三種類型中「個人」一詞用於作為權利主體，主張個人獨立、自由、平等，並訴諸個人價值的正當性；第四種類型是指家庭中的個人；第五種類型的「個人」是用於與社會、國家對稱，即把個人看作社會組織之單元；第六、七種用法是指個人主義和個人無政府主義。

從表4.1可見，在「數據庫」的文獻中，1901年以前，極少人使用「個人」一詞，1902年突然由1901年的22次增加到110次。「個人」一詞與西方individual明確相對應，也發生在1900至1902年間，表明個人觀念在1902年開始普及。統計還表明，到1915年，「個人」一詞共使用了3,173次，其中，第一類型佔19%，第二種類型佔16%，第三種類型佔14.6%，第四種類型佔1.45%，第五種類型佔40.6%，第六種類型佔6.7%，第七種類型

18 詳見3.7節。

19 任公：〈十種德性相反相成義〉，《清議報》，第八十二冊（1901年6月16日），頁2。

表4.1 「個人」的意義分類統計(1898-1915)

分類 評價	一 個人(一般代替 一己、小己、 私人、本人等)			二 個人為權利主 體			三 個人獨立、自 由和平等的正 當性(人格尊嚴 等)			四 個人(與家庭、 家族)並提、對 稱			五 個人與群體(社 會、公眾團體、 政府、國家、 民族、世界人 類)並提、對稱			六 個人(利己)主 義			七 個人無政府主 義(極端、絕對 自由主義、享 樂主義)			合計	
	+	○	-	+	○	-	+	○	-	+	○	-	+	○	-	+	○	-	+	○	-		
1898						1																	1
1899													5										5
1900							1	1			4		1						5				12
1901		2	1			1							2	13					3				22
1902		14			7	21	1	1	4				13	17	27			3	2				110
1903		44	37		46	49		36	40	1	7	10	44	227	61			5	5				612
1904		27	3		4	33		1	7		3		4	88	16			5	3				194
1905		27	3			41			30					47	5			5	2				160
1906		77	16		3	51	14	51	36	3		1	8	184	28			44	20		30	8	574
1907		60	3		2	43		6	24	1		1	5	100	4	7	26	10	7	6			305
1908		28	9		1	29		19	14				6	26	1	4			1		2		140
1909		26	1		1	13		4	1					40	2								88
1910		34	8			29		3	10					46	1				2				133
1911		7	2			3			15			1		13									41
1912		4	2			12			11	3				12	10				2				56
1913		48	9		2	25	9	1	23	9			2	49	33			4	14				228
1914		20	4			28	1		23				2	34				1	3	2			118
1915		79	9		2	35		2	81		8	9	2	105	7	7	22	5				1	374
合計		497	107		68	412	27	125	320	17	18	26	2	92	1,001	195	19	117	76	7	38	9	3,173

\* 表4.1由高超群先生做出，謹此說明並致謝。

佔1.7%。也就是說，表達個人權利、個人獨立自主和個人與群體的第二、三、五這三種類型，佔了70%以上。由於這三種涵義和西方individual觀念是一致的，因此可以說，這一統計顯示出1900至1915年間，中國知識份子在使用「個人」一詞時，相當接近於西方現代的個人觀念。

那麼，這是否意味着，在新文化運動前十五年間(1900至1915年)，中國人接受的個人觀念已和西方現代個人觀念完全一致呢？為此必須進一步研究中國學習西方現代思想的文化基礎。

## 4.5 1915年前中國的個人觀念

我們曾指出，1900至1915年主導中國的官方意識形態是中西二分的二元論。<sup>20</sup>「個人」、「社會」和「權利」等觀念，都是在這種中西二分二元論的意義結構中被接受的，它們只在公共領域有效，而不能進入家族、家庭等原由儒家意識形態規範的領域。這就造成了個人觀念在引進中國之初，與西方現代政治思想中的個人觀念有結構性的差異。在西方，個人作為權利主體是在公共領域和私領域普遍成立的。但在中國，個人權利主要是在個人參與公共事務(如參與政治、經濟、教育等活動)時才有效。在處理私人關係時，特別是家族內部事務，個人權利觀念與儒家倫理出現矛盾，兒子對父親並不能講個人權利，在親戚和朋友之間談個人權利亦是十分可笑的事。

1902年梁啟超發表〈新民說〉，十分清楚地表達了中西二分二元論意識形態的基本理念。在該文的論述邏輯中，梁啟超把道德分成公德和私德，儒家倫理屬私德，權利屬於公德，它們互不相干。由於每一個人必須兼備公德和私德，這樣，人也就被分成「公人」和「私人」。<sup>21</sup>把「個人」進一步區分為「公人」和「私人」，自然不是指individual可以分成更小的部分，而是指一個人在公私不同領域存在兩種狀態。在家族組織中，每個人仍是倫常關係的載體，而不是作為權利主體的個人。中國這種只適用於家族以外公共領域的權利個人觀，無疑有別於西方的「自我代表的個人」。

上述思想模式亦表現在當時對國民和個人關係的認識中。梁啟超曾這樣論述：「個人之么匿體如是，積個人以為國民。」<sup>22</sup>這裏，國民被理解成民族國家主體；其中「么匿」一詞，是指組成總體的單位，這樣國民必由個人組成，個人為公領域之「國民」落實到最小單位時而被發現。嚴復也有類似說法：「種散而為族，族散而為家；家分而為個人，為小己，則今日文明社會之本位么匿也。」<sup>23</sup>既然個人是國民的載體，國民素質必定是由個人素質來決定的：「箇人強箇人弱，則國民必隨而強弱；箇人善良箇人腐敗，則國民必隨而善良腐敗也。此箇人為因國民為果之說也。」<sup>24</sup>而且個人的公德和私德亦決定了國民的公德和私德：「養國民之私德，以期具個人之德性」；「養國民之公德，以

20 詳見1.5節和2.4節。

21 梁啟超：〈新民說〉，第五節，論公德，頁12。

22 飲冰室主人：〈新大陸遊記〉，《新民叢報》臨時增刊(1904年2月14日)，頁192。

23 甄克思(Edward Jenks)著，嚴復譯：《社會通詮》(北京：商務印書館，1981)，頁17。

24 梁啟勳：〈國民心理學與教育之關係〉，《新民叢報》，第二十五號(1903年2月11日)，頁2。

期備國民之資性」。<sup>25</sup> 在討論權利時，也把權利分為公私兩部分：「公權云者，以構成國家機關之資格而獲之權利也；私權云者，以箇人之資格而獲之權利也」。<sup>26</sup> 確立個人之公權即意味着中國人有立憲的能力，能建立現代民族國家，正如汪精衛所說：「然觀其能由箇人權利觀念而進於國家權利觀念，……夫能進於條理的主張，則我國民之能力大可恃矣。而當此摸倣作用滔滔進行之際，去其阻力而予以佳境……目的之必達可決也。吾持是標準以觀察種種方面，敢信我國民終有民權立憲之能力也。」<sup>27</sup>

我們利用「數據庫」做出表4.2，給出「個人」的例句和簡單意義分析。從表4.2可見，「個人」常和「國民」聯用，但「國民」一詞無一例外，都是在公領域中使用，特別是在談到建立新型民族國家時出現的。而「個人」作為「國民」之載體，它只在公領域為正當，在私領域則和儒家倫理矛盾，故「個人主義」除中性使用外，往往是要受到限制，甚至是必須加以批判的；只有在1915年開始批判儒家倫理時，「個人主義」才獲得高度正面的評價。

表4.2 「個人」、「國民」和「個人主義」的用法 (1900-1915)

作者及出處	例句	意義簡析
佩弦生：〈論中國救亡當自增內力〉，《清議報》，第四十一冊 (1900年4月10日)	中國之病，曰離曰散。不相任睦，各競其私；公利眾事，無人過問。此所謂個人主義，最足以敗害大局。故名雖四萬萬人，實各自為一人。歐西合國民之全力以馳突個人，此固逆料吾之萎靡而不敢與抗者也。	中西比較指出，中國的個人主義(負面意義)造成全民離散、軟弱，所以不敵西方合全體國民之力。
〈從容就義〉，《清議報》，第六十五冊 (1900年12月2日)	唐才常之弟唐才中，九月初被捕於湖南。自供為自立會頭目，無他言。而臨刑時則意氣揚揚，談笑自若。可謂國民中能盡個人應盡之責者矣。	讚揚唐才中為國民中能盡個人應盡之責者。
美國遊學生嚴錦榮：〈遊檀香山日記〉，《清議報》，第九十六冊 (1901年11月1日)	為國民者亦有三法：一是甘為奴隸服從社會之法；一是力拒之法；一是流血求是之法。此等責任，地球上人人應有之事。如無此等責任者，不得謂國民。蓋人人皆有國家，國家是一大社會也。	只有對國家盡責，才可成為國民；國家是一個大社會。
梁啟超：〈新民說〉 (1902)，載《飲冰室專集之四》，第三冊	歐美各國統治之客體，以個人為單位Unit；中國統治之客體，以家族為單位。	西方國家統治以個人為單位，中國以家族為單位。

25 雲窩：〈教育通論 緒言(續第七期)〉，《江蘇》，第九、第十期合本(1904年3月17日)，頁12。

26 精衛：〈民族的國民〉，《民報》，第二號(1906年1月22日)，頁4-5。

27 精衛：〈駁新民叢報最近之非革命論〉，《民報》，第四號(1906年5月1日)，頁32-33。

作者及出處	例句	意義簡析
梁啟超：〈論立法權〉(1902)，載《飲冰室文集之九》，第四冊	且立法權屬於民，非徒為國民個人之利益而已，而實為國家本體之利益。何則？國也者，積民而成。	國家由國民個人組成；立法權屬於民，為國家本體利益。
梁啟超：〈論政府與人民之權限〉(1902)，載《飲冰室文集之十》，第四冊	重視人民者，謂國家不過人民之結集體；國家之主權，即在箇人，謂一箇人也。其說之極端，使人民之權無限，其弊也。陷於無政府黨，率國民而復歸於野蠻。	過份強調國家主權在個人，會陷於無政府，而令國民復歸於野蠻。
梁啟勳：〈國民心理學與教育之關係〉，《新民叢報》，第二十五號(1903年2月11日)	蓋箇人智，則人格之國民必智；箇人愚，則人格之國民必愚；箇人強箇人弱，則國民必隨而強弱；箇人善良箇人腐敗，則國民必隨而善良腐敗也。此箇人為因國民為果之說也。	個人為國民的載體，個人素質決定了國民素質。
〈論中國合群當自地方自治始〉，《湖北學生界》(《漢聲》)第七、八期(1903年9月21日)	夫國家者箇人之積固也。然人群之進化，必由部民而進為國民。	國家由個人組成；國民是由民部進化而來的。
〈中國之改造〉，《大陸》，第三、四、八期(1903)，引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第一卷，上冊	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，……	中國個人品質甚優，但國民資格薄弱。
〈國民教育論(國民新聞)〉，《遊學譯編》，第五冊(1903年3月13日)	今言其大旨，曰個人曰國民。無非養成個人與國民，適合今日生存競爭之性格。……個人之為善良人物，即國民之為偉大事業，蓋莫不注意國家，莫不欲使國家成強大之結果。	欲使國家成強大，就要養成個人與國民，適合今日生存競爭之性格。
丁初我：〈女子家庭革命說〉，《女子世界》，第四期(1904)，引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第一卷，下冊	欲造國，先造家；欲生國民，先生女子。政治之革命以爭國民全體之自由，家庭之革命以爭國民個人之自由，……	政治革命是爭國民全體之自由，家庭革命是爭國民個人之自由。
雲窩：〈教育通論緒言(續第七期)〉，《江蘇》第九、第十期合本(1904年3月17日)	道德教育及國民教育為最大主要之成分。道德教育，在養國民之私德，以期具個人之德性；國民教育，在養國民之公德，以期備國民之資性。	把國民的道德教育分為兩部分：私德上，個人有德性；公德上，具備國民資性。

表 4.2 (續)

作者及出處	例句	意義簡析
江口辰太郎講演： 《教育目的論》(湖南中路師範學校講義)， 《新民叢報》，第三年第十九號(原第六十七號)(1905年4月19日)	國民為國家之原子，個人為國民之分子。人人以國家之分子自任，與各分子相聯絡，則組織成一完全之國家。西洋謂中國不能興教育者，以中國個人之自信太甚。	國民為國家之原子，個人為國民之一分子；中國個人之自信太甚。
咀雪：《論托辣斯之利害》，《新民叢報》，第三年第二十一號(原第六十九號)(1905年5月18日)	Industrial history is the record of industrial……個人 Individual 之企業，組合 Partnership 之企業也。	「個人」一詞後標明其英文 individual。
精衛：〈民族的國民〉，《民報》，第一號(1905年11月26日)	國民云者，法學上之用語也。自事實論以言，則國民者構成國家之分子也。蓋國家者團體也，而國民為其團體之單位，故曰國家之構成分子。自法理論言，則國民者有國法上之人格者也。自其箇人的方面觀之，則獨立自由，無所服從；自其對於國家的方面觀之，則以一部對於全部，而有權利義務，此國民之真諦也。此惟立憲國之國民惟然。專制國則其國民奴隸而已，以其無國法上之人格也。	立憲國家的國民為組成國家的單位；國法保護有自主性的個人權利；國民對國家有權利及義務；專制國家的國民為奴隸，無自主人格。
精衛：〈民族的國民(其二)〉，《民報》，第二號(1906年1月22日)	公權云者，以構成國家機關之資格而獲之權利也；私權云者，以箇人之資格而獲之權利也。人民於一方為構成國家之分子，於他方有自由獨立之人格，其權利義務，悉規定於國法，以公理言，宜皆平等，無參歧也。	權利分為公權、私權；國法規定了每一個自主個人有同樣的權利義務。
飲冰：〈申論種族革命與政治革命之得失〉，《新民叢報》，第四年第四號(原第七十六號)(1906年3月8日)	夫吾所主張，固認滿洲為已同化於我民族，間有一二未同化者，而必終歸於同化。故一旦立憲而行自由競爭，則惟有國民箇人之競爭，而決無復兩民族之競爭。	中國立憲而行自由競爭，只有國民個人之競爭，而不是滿漢兩民族之競爭。
精衛：〈駁新民叢報最近之非革命論〉，《民報》，第四號(1906年5月1日)	國民之全體及其箇人，皆非統治權之目的物。蓋國民非奴隸，乃人格者，為權利義務之主體。其服從統治權，乃義務之主體，非統治權之目的物，明甚也。在民權國，國民全體，為國家之最高總攬機關；其非統治權之客體，固不待言。	在民權國，國民為權利義務之主體；其全體，為國家之最高總攬機關。



作者及出處	例句	意義簡析
	然觀其能由箇人權利觀念而進於國家權利觀念，則知其必能由渾括的主張……夫能進於條理的主張，則我國民之能力大可恃矣。而當此摸倣作用滔滔進行之際，去其阻力而予以佳境……目的之必達可決也。吾持是標準以觀察種種方面，敢信我國民終有民權立憲之能力也。	學習模仿西方，由個人權利觀念而進於國家權利觀念，中國國民可有立憲能力。
仲遙：〈最近世界大勢論〉，《新民叢報》，第四年第十一號（原第八十三號）（1906年7月21日）	自覺者在於一人，則為箇人之真宰；在於國民，則為共同之良知使其民族果為一團體乎？則此自覺心，必足為莫安其國家之基礎。	國民國人的自覺心和良知，是國家的基礎。
仲遙：〈社會主義論〉，《新民叢報》，第四年第十七號（原第八十九號）（1906年10月18日）	狹義的社會主義何自起？曰、以經濟上不平等故。廣義的社會主義何自起？曰、以矯正個人主義（即經濟上不平等）及狹義的社會主義之流弊故。	狹義的和廣義的社會主義，是為了糾正某種經濟上的不平等。
與之：〈論中國現在之黨派及將來之政黨〉，《新民叢報》，第四年第二十號（原第九十二號）（1906年11月30日）	其在一國之中，則以本黨為主體；其在一黨之中，則以自已（己）為主體。充其所至，仍不外於個人主義。個人主義發達之至極，而國家亦隨以亡。	個人主義發達之至極，國家亦隨以亡。
死灰：〈國民勢力與國家之關係〉，《雲南》，第三號（1907年1月12日）	故有人類而後有社會，有社會而後有國家；個人以社會而生存，國家以社會而存在。是國家與個人，皆賴之以為增進人道幸福之機樞。蓋以構成國家與社會之分子，均以個人為單位。	個人是構成國家與社會的基本單位。
社員：〈孟子〉，《雲南》，第三號（1907年1月12日）	何則為我者個人主義也。個人主義者，不知有民生主義……	為我的個人主義者，不知有民生主義。
精衛：〈雜駁新民叢報（續第拾壹號）〉，《民報》，第十二號（1907年3月6日）	以彼滿人之地位，無論為箇人計、為全族計，皆不能不出於排漢之一途。……夫滿洲之團體，與其箇人，利害相同。故滿人雖持箇人主義，亦固有裨於其族。惟漢人既明知滿漢利害相反，猶必持箇人主義，以為滿之佞、漢之賊，則非惟自絕於漢人，抑亦見鄙於滿人耳。	滿人出於共同利害而持個人主義；如漢人也持個人主義，就成為滿之佞、漢之賊。

表 4.2 (續)

作者及出處	例句	意義簡析
鐵厓(雷昭性)：〈中國立憲之觀察與歐洲國會之根據〉，《民聲》，第一、二期(1910)，引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第三冊	蓋彼既以國家為國民之國家，國家之一切權能為國民之所固有，而凡定法皆以國民之總意思為一定之機關，而使國民中之個人服從於總意思，故國民可以自為其國之統治者。	國家之一切權能為國民之所固有；國民通過立法可以自為國家的機構；這樣國民中的個人才會服從全體。
梁啟超：〈論國民宜亟求財政常識〉(1910)，載《飲冰室文集之二十一》，第七冊	淺見者流，以謂個人所負之義務為數至纖，豈必計校。豈知洪者纖之積，而個人之利害。合之乃即國民全體之利害也。	個人私利的合成為全體國民的利益。
梁啟超：〈憲政淺說〉(1910)，載《飲冰室文集之二十三》，第八冊	然則國家之目的果安在？曰，其第一目的，則其本身(即國家全體)之利益是也。其第二目的，則其構成分子(即國民個人)之利益是也。	國家的目的，一是國家自身的利益；二是構成國家的國民個人的利益。
梁啟超：〈中國立國大方針〉，《庸言》，第一卷第一號(1912年12月1日)	今專制則既去矣，自今以往，遂能取得完全國家資格與否？此實全世界人所未能決答之疑問也。個人主義昌，其妨國家成立者一；地方感情勝，其妨國家成立者二。	推翻專制的中國能否取得完全國家資格？中國的妨礙因素是個人主義和地方主義等等太強。
章太炎：〈中華民國聯合會第一次大會演說辭〉(1912年1月3日)，載《章太炎政論選集》，卷三，上冊	婚姻制度宜仍舊，惟早婚則應禁。其納妾一事，於國民經濟，個人行為，諸多妨害，……	納妾對於國民經濟，個人行為，諸多妨害。
梁啟超：〈說幼稚〉，《庸言》，第一卷第八號(1913年3月16日)	稚子則惟知有具體的小我，而抽象的大我，絕非所喻，故稚子之心理實極端個人主義之標準也。故幼稚之國民，捨箇人主義外更無他物也。以故稚子最不能群。	幼稚之國民，只知極端個人主義，所以難以組織起來。
梁啟超：〈多數政治之試驗〉，《庸言》，第一卷第十二號(1913年5月16日)	程度劣下之國民而政本非自多數出者，微天之福，幸而遭值個人之優秀者居君相之位，則國家可以意外獲無上之尊榮。程度劣下之國民，而政本復出於多數，則惟有坐聽國家流轉於惡道。	如國民大多是程度劣下之輩，只有讓個人之優秀者居君相之位，才有利於國家；聽任多數則會敗壞國家。

作者及出處	例句	意義簡析
張東蓀：〈國民之聲〉，《庸言》，第一卷第二十號(1913年9月16日)	惟今日之國會，非為國民之真信託者。故總統及行政官等之管理者，若有所反對，仍可訴之於全體人民。以得其最後之裁判也。	批評當時的國會，非為國民之真信託者。
李亦民：〈人生唯一之目的〉，《新青年》，第一卷第二號(1915年10月15日)	英吉利所重者，個人自由之私權也。……曷若順人性之自然，堂堂正正，以個人主義為前提，以社會之義為利益個人之手段，必明群己之關係，然後可言合群；必明公私之權限，然後可言公益也。	順人性之自然談個人主義(正面)和爭個人利益，才能明群己關係，明公私權限。
陳獨秀：〈今日之教育方針〉，《新青年》，第一卷第二號(1915年10月15日)	真國家者，犧牲個人一部分之權利，以保全體國民之權利也。偽國家者，犧牲全體國民之權利，以奉一人也。	偽國家者，犧牲全體國民之權利，以奉一人。
陳仁：〈民國原論〉，《大中華》，第一卷第七期(1915年7月20日)	社會之意志，為由個人結合的國家之意志。離乎自然人，即不能發動。故曰國家之主權，以人民之意志為基礎也。蓋謂國家之主權，由人民公共為國家所發動之意志而形成之也。且亦非漫指無組織之人民之公共意志，而以為國家之主權也。	國家之主權是以人民之意志為基礎；個人是自主的自然人。主權是由人民公共意志而不是散漫無組織的意志所構成。
陳獨秀：〈東西民族根本思想之差異〉，《新青年》，第一卷第四號(1915年12月15日)	西洋民族以個人為本位，東洋民族以家族為本位。西洋民族，自古訖今，徹頭徹尾個人主義之民族也。……舉一切倫理道德政治法律，社會之所嚮往，國家之祈求，擁護個人之自由權利與幸福而已。思想言論之自由，謀個性之發展也。法律之前，個人平等也。個人之自由權利，載諸憲章，國法不得而剝奪之，所謂人權是也。人權者，成人以往，自非奴隸，悉享此權，無有差別。此純粹個人主義之大精神也。……東洋民族……宗法社會，以家族為本位，而個人無權利。……國家組織，一如家族。……自古忠孝美談，未嘗無可泣可歌之事。然律以今日文明社會之組織，宗法制度之惡果蓋有四焉：一曰損壞個人獨立自尊之人格；一曰窒礙個人意思之自由；一曰剝奪個人法律上平等之權利；……一曰養成依賴性，戕賊個人之生產力。東洋民族社會中種種卑劣不法慘酷衰微之象，皆以此四者為之因。欲轉善因，是在以個人本位主義，易家族本位主義。	用「純粹個人主義之大精神」來概括西洋民族的以個人為本位；東洋民族以家族為本位的宗法制度有四大惡果，都是壓迫個人獨立人格和自由；糾正之法是以個人本位主義易家族本位主義。

現在，我們可以回答本文開始時提出的問題了，即十九、二十世紀之交曾使用過多個表達個人觀念的詞語，為甚麼在1900年後，最終與individual相對應的是「個人」，而不是其他詞呢？我們知道，「己」和「私」是傳統社會對自己的稱呼或指個人利益，它們在公和私兩個領域中通用；但隨着中西二分二元論的盛行，這兩個詞就更適合表達私領域的自己。公領域的個體是國民之載體，因此必須用一個原來和私領域的「己」和「私」不同的詞來表達它。何況引進individual是與權利觀念緊密結合在一起的，作為權利主體的「個人」，主要在公共領域中適用而尚未進入私領域。這樣用「己」和「私」翻譯individual就不甚適當了。所以，在二十世紀初，知識份子寧可接受「個人」這個在儒學傳統政治術語中不常用的詞來翻譯individual。

必須指出的是，這種基於中西二分二元論的個人觀是不穩定的。從該時期「個人主義」一詞的使用可看出這一點。表4.2第一個1900年的例句，是在現有的「數據庫」文獻中最早使用「個人主義」一詞的。其意義相當負面，指中國人太追求個人私利而造成離和散，以致國家不能振興。梁啟超也是在這層意義使用「個人主義」的，他說：「故稚子之心理實極端個人主義之標準也。故幼稚之國民，捨箇人主義外更無他物也。以故稚子最不能群。」<sup>28</sup> 但是，這種負面評價個人主義的用法，在新文化運動初起時來了個大顛倒。表4.2最後一個例句，是引自運動領袖陳獨秀的著名文章，<sup>29</sup> 十分正面地肯定了個人主義的價值。他說西洋民族是「徹頭徹尾個人主義之民族」，他用「純粹個人主義之大精神」來讚揚之，並揭示這種個人主義的內涵是爭取個人自由平等的權利；而東洋民族以家族為本位的宗法制度有四大惡果，都是壓迫個人獨立人格和自由；因此，陳獨秀毫不含糊地提倡糾正之法，即以個人本位主義易家族本位主義。它意味着只要中西二分二元論被否定，中國人接受的個人觀念必定隨之發生鉅變。

#### 4.6 對西方現代性之重構：常識個人觀念

在二十世紀頭十五年中，紳士階層活躍並主導了中國政治、經濟和文化各公共領域，他們信奉一種中西二分的二元論，在私領域仍保留儒家倫理的正當性，以維護本階層的特權。而民國建立後，民初共和政治愈搞愈亂，紳士階層的代表梁啟超曾檢討

28 梁啟超：〈說幼稚〉，《庸言》，第一卷第八號（1913年3月16日），頁7。

29 陳獨秀：〈東西民族根本思想之差異〉，《新青年》，第一卷第四號（1915年12月15日），頁1-2。

說：「今專制則既去矣，自今以往，遂能取得完全國家資格與否？此實全世界人所未能決答之疑問也。個人主義昌，其妨國家成立者一」。<sup>30</sup> 他認為，如果一個國家有「程度劣下之國民，而政本復出於多數，則惟有坐聽國家流轉於惡道」，而由「優秀者居君相之位」，才是國家之福。<sup>31</sup>

梁啟超發表這些言論時，已屆新文化運動前夕。新式教育培育出的新知識份子已經不能同意這種將中國政治弊病歸為個人主義的觀點了。胡適在1914年6月7日的日記中曾寫道：「西人之個人主義以個人為單位，吾國之個人主義則以家族為單位，……西方之個人主義，猶養成一種獨立之人格，自助之能力，若吾國『家族的個人主義』，則私利於外，依賴於內，吾未見其善於彼也。」<sup>32</sup> 胡適認為，個人主義無所謂好壞，只是由於中國的個人主義實質是「家族的個人主義」，使人過份依賴家族，這就導致中國人缺乏獨立人格和自助能力。也就是說，儒家倫理在私領域對家庭之主宰，其後果是中國人喪失個人自主性，表現在公共領域，就是國民性出了問題；家族本位才是造成中國問題的原因。這也正是新文化運動中新一代青年的普遍觀點。新知識份子提倡以個人獨立於家庭來反對儒家倫理，陳獨秀將其稱為「吾人最後的覺悟」。在新文化運動中，中西二分二元論意識形態受到徹底批判，在二元論基礎上引進的所有西方現代思想均不得不重新接受檢查，正是在這一時期，中國的個人觀念也被重構。

新文化運動中，隨着中西二分的二元論被拋棄，全面批判儒家倫理，使得本來主要在公共領域有效的個人觀念一下子進入家族(家庭)和私人領域，個人觀念在公共領域和私領域都確立了其正當性。那麼，是不是可以說中國在新文化運動時期的個人觀念更接近西方呢？問題不是這麼簡單。這從對個人主義的評價即可看出，新文化運動初期倡導的個人主義作為正面價值，出現的時間並不長，此後，個人主義在中文裏基本上一直是一個負面用語。

新文化運動開始時，西方世界爆發了第一次世界大戰；1918到1919年一戰結束前後，華盛頓會議、巴黎和會等一系列國際會議對中國的不公正，引發了五四愛國政治運動，這一切對新文化運動思潮的發展產生了重大影響。社會達爾文主義已受到廣泛批判，世界大戰被認為是帝國主義發動的弱肉強食戰爭。這種形勢下，1919年後對西方個人觀念的重構，是由兩種互相矛盾的動力所推動：一方面，新知識份子顛覆了儒

30 梁啟超：〈中國立國大方針〉，《庸言》，第一卷第一號(1912年12月1日)，頁3。

31 梁啟超：〈多數政治之試驗〉，《庸言》，第一卷第十二號(1913年5月16日)，頁4。

32 胡適：〈我國之「家族的個人主義」〉，載《胡適留學日記(一)》(台北：遠流出版事業股份有限公司，1986)，頁225-27。

家倫理是家族和個人事務的最終根據這一大傳統，他們認同個人是先於家庭和社會的存在，在這方面較接近西方現代自由主義。但另一方面，既然個人獨立已成為現代常識，那麼，激進派新知識份子就會用這一現代常識來考察包括個人權利在內的所有新觀念的意義。因為在現實生活中，窮苦人在經濟上不僅沒有富人那樣的權利，甚至難以獲得起碼的維生條件，這樣又如何談個人自主性？新文化運動後期，正是從個人經濟地位的不平等，質疑個人權利的道德屬性，甚至否認其具有最終的正當性，並認定個人權利是有階級性的，視超階級的權利為虛妄。<sup>33</sup> 這樣一來，社會契約論便喪失了基礎。中國知識份子所認同的現代社會組織藍圖也與西方自由主義拉開了距離，其後果是形成中國當代獨特的個人觀念。

為了展示新文化運動時期「個人」一詞的意義演變，本文選取《新青年》這一最具代表性的雜誌作為分析樣本。沿用表4.1對「個人」一詞的意義分類統計，考察該詞在《新青年》雜誌各卷中不同類型用法的次數，得到表4.3。對比這兩個表，可以探討新文化運動時期《新青年》知識群體的個人觀念及意義演變。

我們來對照表4.1和表4.3「個人」各類意義佔總次數的比例。在表4.3中，第一種類型佔總次數的32.7%，大大增加了比重；第二種類型佔14.9%，第三種類型大為減少，只佔5.3%，第四種類型佔1.4%，第五種類型佔33.1%，第六種類型佔9.6%，第七種類型佔1.5%。也就是說，最能代表西方個人觀念的第二種（個人為權利最終主體）和第三種（個人獨立、平等的價值），在《新青年》中的比重都減少或大為減少了。但第一種用法的比重則大為增加，幾乎佔了所有用法的三分之一，如再加上第五種用法，共佔65.8%。這反映出，在《新青年》中，作為表達自己的「個人」和社會組織單元的「個人」，成為「個人」的主要意義類型，這與當今中文「個人」一詞的用法是相當一致的。

另外，具體分析《新青年》中含「個人」的例句，也可以發現「個人」原有的幾種意義都在使用，但使用時所針對的對象和評價，卻發生了某種變化。新文化運動前很強調個人獨立與國家獨立的一致性，但很少有人用個人權利批判儒家倫理。運動開始的早期，在談到個人權利和國家獨立關係時，人們便開始否定儒家傳統了。如陳獨秀在〈一九一六年〉一文中說：「尊重個人獨立自主之人格，……個人之人格高，斯國家之人格亦高；個人之權鞏固，斯國家之權亦鞏固」，接着馬上指出「而吾國自古相傳之道德政治」與其相反，並說「儒者三綱之說，為一切道德政治」的根源。<sup>34</sup> 他在1917年批評「蓋孔教

33 詳見3.8節。

34 陳獨秀：〈一九一六年〉，《新青年》，第一卷第五號（1916年1月15日），頁3。

表4.3 《新青年》中「個人」的意義分類統計

分類 評價	一 個人(一般代 替一己、小 己、私人、 本人等)			二 個人為權利 主體			三 個人獨立、 自由和平等 的正當性(人 格尊嚴等)			四 個人(與家 庭、家族) 並提、對稱			五 個人與群體 (社會、公 眾團體、政 府、國家、 民族、世界 人類)並提、 對稱			六 個人(利己) 主義			七 個人無政府 主義(極端、 絕對自由主 義、享樂主 義)			八 合前二、三 兩項(不能 判定者)			合計
	+	○	-	+	○	-	+	○	-	+	○	-	+	○	-	+	○	-	+	○	-				
第一卷 1915.9-1916.2	3	4	4	15			4			2	1		12	4	1	10	2					4			<b>66</b>
第二卷 1916.9-1917.2	9	5	7	20			16			2			27	6	5	10	1	2				2			<b>112</b>
第三卷 1917.3-1917.8	7	12	2	6		3	6			2	1		8	20	5	5	2					1			<b>80</b>
第四卷 1918.1-1918.6	30	16	5	17	2		6						27	9	6	6						4			<b>128</b>
第五卷 1918.7-1918.12	15	21	5	12		1	3			1	1		11	8		3									<b>81</b>
第六卷 1919.1-1919.11	34	46	4	25	2	2	12		1		1	3	32	26	11	5	11	8	1						<b>224</b>
第七卷 1919.12-1920.5	48	61	19	46	6		10	3		1		3	45	82	10	11	19	8				5			<b>377</b>
第八卷 1920.9-1921.4	13	47	17	34	7		10	1	5	1			13	25	25	2	3	17				6			<b>226</b>
第九卷 1921.5-1922.7	7	21	10	14	9	4	1	4	2			3	11	29	12			20			24				<b>171</b>
季刊 1923.6-1924.12	11	28	15	11	3	2	1				1		20	20	25	2	2	4				1			<b>146</b>
不定期刊 1925.4-1926.7		1	8	2					1				1	2	3			4				1			<b>23</b>
合計	<b>177</b>	<b>262</b>	<b>96</b>	<b>202</b>	<b>29</b>	<b>12</b>	<b>69</b>	<b>8</b>	<b>9</b>	<b>9</b>	<b>5</b>	<b>9</b>	<b>207</b>	<b>231</b>	<b>103</b>	<b>54</b>	<b>40</b>	<b>63</b>	<b>1</b>			<b>24</b>	<b>24</b>		<b>1,634</b>

\* 表4.3由戚立煌先生做出，謹此說明並致謝。

不適現代日常生活之缺點」時，指出「個人獨立主義，乃為經濟學生產之大則」，而「中土儒者，以綱常立教，為人子為人妻者，既失個人獨立之人格，復無個人獨立之財產」，這樣就使得現代經濟無從談起。<sup>35</sup> 他大談「吾國欲圖世界的生存，必棄數千年相傳之官僚的專制的個人政治，而易以自由的自治的國民政治也」。<sup>36</sup>

在新文化運動前期和中期，個人獨立和個人自由是破除舊道德的利器，具有正面價值；但到新文化運動後期，《新青年》對個人自由已出現相當負面的評價了。1924年，陳獨秀在科玄論戰中批判張君勱時，曾指「張先生倘不拋棄玄學家以個人自由意志為社會變遷之根本動因的謬見」。<sup>37</sup> 這裏，個人自由意志被視為是一種謬見，已變為一個很負面的、必須批判的對象了。分析一下「個人主義」一詞在《新青年》中的使用情況，亦證明了上述趨勢。我們在前面已指出，新文化運動前，「個人主義」大多是在中性或者負面意義上使用的，但在《新青年》早期，陳獨秀毫無保留地提倡個人主義。直到1920年他仍在為「個人主義」辯護：「我以為戕賊中國人公共心的不是個人主義，中國人底個人權利和社會公益，都做了家庭底犧牲品。」<sup>38</sup> 但一年後，他對「個人主義」的看法來了個一百八十度大轉彎，他斥責說：「中國人民簡直是一盤散沙，一堆蠢物，人人懷着狹隘的個人主義，完全沒有公共心，壞的更是貪賄賣國，盜公肥私。」<sup>39</sup> 對個人自由和個人主義態度的轉向原因，乃在於個人權利不再具有普世的無可質疑的正當性。勞苦大眾終年辛苦，卻不得溫飽，可見權利的階級性；於是，把個人自由放在第一位的個人主義成了一種小資產階級的意識形態，正如瞿秋白說：「他們……夾雜着小資產階級的個人主義。他們對於富人的嫉恨，實際上並不適合他們取消貧富不均的理想，而終究是代表各個想自己變成富人的意識。」<sup>40</sup>

陳獨秀作為《新青年》的發動者和精神領袖，早期用個人權利觀、個人獨立這些西方價值來批判傳統舊道德，後期卻將其作為一種負面價值；其言論轉變反映了《新青年》知識群體的價值轉向，即由早期宣揚自由主義轉變為馬克思主義的信奉者、實踐者。特別有意思的是，新文化運動後期，《少年中國》曾刊文反省批判五四以來個人主義的種種表現，以勾畫整個轉向過程。我們可以看到如下描述：

35 陳獨秀：〈孔子之道與現代生活〉，《新青年》，第二卷第四號（1916年12月1日），頁3。

36 陳獨秀：〈吾人最後之覺悟〉，《新青年》，第一卷第六號（1916年2月15日），頁3。

37 陳獨秀：〈答張君勱及梁任公〉，《新青年》，季刊第三期（1924年8月1日），頁5。

38 陳獨秀：〈新文化運動是甚麼？〉，《新青年》，第七卷第五號（1920年4月1日），頁5。

39 獨秀（陳獨秀）：〈卑之無甚高論〉，《新青年》，第九卷第三號（1921年7月1日），頁3。

40 瞿秋白：〈孫中山與中國革命運動〉，《新青年》，不定期刊第二號（1925年6月1日），頁9。



我國自五四運動以來之最大特徵為個人主義之昌行。反對舊禮教也，批評舊學術也，此個人主義之見於文化者。打破家庭也，自由戀愛也，此個人主義之見於婚姻者。……買賣總統也，擁兵自橫也，此個人主義之見於政治者。劫車奪印也，綁票勒錢也，此個人主義之見於兵匪者。……個人主義實當今時代之驕子乎？然個人主義善用之則為國家生機之所萌；不善用之則為國家禍源之所伏，吾人不可不明辨之而加以修正也。<sup>41</sup>

事實上，對個人權利和個人主義的否定，是中國知識份子接受馬列主義等道德意識形態的一個前提，即個人權利和個人主義是比道德意識形態更基本的觀念。從以上分析，我們得到一個結論：新文化運動以後，當代中國的個人觀念是一種不同於西方的個人觀念，我們稱它為一種「常識的個人觀」。

#### 4.7 當代中國的個人觀：意識形態化的個人或建構關係的個人

甚麼是常識的個人觀？它與西方現代個人觀念相比有甚麼獨特性？應該指出，在個人獨立和由個人組成社會這一基本出發點上，當代中國的常識個人觀念與西方的個人觀念是一樣的，這就有別於中國傳統社會從倫常等級界定的人，故屬於現代觀念。當代中國的常識個人觀與西方個人觀念最大的不同在於，權利不再是個人觀念不可缺少的核心，或者說個人不是用權利主體來界定的。我們知道，個人權利觀念是建構西方現代理論大廈的基礎，基於個人權利為正當推出的現代社會組織藍圖只能是社會契約論；當代中國個人觀念在這一點上不同於西方。在中國，社會契約論缺乏正當性，那麼，常識的個人又如何組成社會？

事實上，1920年代以後，契約論在中國不再盛行，那麼，當代中國人心目中合理的中國式現代社會組織藍圖又是怎樣的呢？我們在第一篇文章中指出，現代常識理性是當代中國人合理性論證的最終根據；而本文討論的當代中國個人觀念，正是屬於常識理性的一部分。從邏輯上講，與常識個人觀相應的社會組織藍圖可能有兩種形態。第一種，是從現代常識或現代人之常情推出某種普遍的新道德意識形態，個人作為實

41 陳啟天：〈新國家主義與中國前途〉（原名〈何謂新國家主義〉），《少年中國》，第四卷第九期（1924年1月），頁8-9。

現這種道德的載體。這樣，國家和社會即被視為是建立在新道德準則（認同新意識形態）的整體，與此相關的社會組織機制是整體主義的。第二種，可以是從否定存在普遍道德法則出發，認為道德只存在於具體的人際關係中。這樣，就不可能用普遍的道德新意識形態來組織社會，社會被想像為由一個個個人組成的人際關係網，而個人是建構各種人際關係的中心。在這兩種形態中，個人權利觀念都不強，法律和普遍規範（不同形態的契約）也都退居相當次要的地位。

為了說明這兩種中國現代社會組織藍圖的可能組成方式，我們先分析一下形成國共兩黨的黨國模式前的另外兩種類型。這就是新文化運動中十分活躍的無政府主義者和自由主義者對合理社會組織原則的看法。從主張個人權利和自由來說，這兩者都信奉個人主義。照理說，個人主義者是不可能認同社會為道德共同體這種整體主義的社會組織原則、或視社會為有機體的。但學術界早已注意到，新文化運動時中國知識份子推崇的個人主義，與二十世紀頭十年不同。<sup>42</sup> 而我們認為，五四時期個人主義者所認同的社會組織藍圖，只有無政府主義和自由主義兩種形態。

中國的無政府主義者也把個人看得比家庭、社會和國家更重要，但在他們組成的各種新村中，在規範個人行為方面，主要依靠小團體制定的道德約束。這時，不論無政府主義者怎樣推崇個人主義，社會組織藍圖只能是由個人組成的道德共同體。有關中國無政府主義的研究已很多，我們這裏只簡單引用周作人對個人主義的看法：「我所說的人道主義，並非世間所謂『悲天憫人』或『博施濟眾』的慈善主義，乃是一種個人主義的人間本位主義。這理由是，第一，人在人類中，正如森林中的一株樹木。森林盛了，各樹也都茂盛。但要森林盛，卻仍非靠各樹各自茂盛不可。」<sup>43</sup> 首先，他用森林比喻社會，樹木代表個人。森林由樹木組成，樹木健康當然是森林茂盛的前提，但周作人特別強調森林茂盛，即作為生態環境對每棵樹的作用。這是一種常識推理的方法。而他所謂的人間本位主義有兩層意思：一、個人是組成社會的基本單元；二、個人是某種新道德的載體，是生活在某種道德氛圍中。無政府主義者相信，憑藉個人的道德品性而建立良好的互助關係，就可以建構各盡所能、各取所需的社會，政府管理和法律強制是沒有必要的。該思維模式雖然取消了政府角色，但小社團仍是一個道德共同體。

42 例如周昌龍以魯迅、周作人、胡適三人為代表，把五四個人主義分成三種基本類型。參見周昌龍：〈五四時期知識份子對個人主義的詮釋〉，《漢學研究》（台北），第十二卷第二期（1994），頁63-80。

43 周作人：〈人的文學〉，《新青年》，第五卷第六號（1918年12月15日），頁578。

另一種社會組織藍圖為五四以後自由主義者所信奉，胡適的社會觀即為其代表。胡適認為道德是具體的，普遍道德原則(主義)只是一個名稱，不是真實的存在。那麼，社會只能是由具體人際關係組成的大網，他曾這樣形容作為人際關係網的有機體：「個人造成歷史，歷史造成個人，這是縱剖面的社會有機體。從橫截面看來，社會的生活也是有機的，個人造成社會，社會造成個人；社會的生活全靠個人分工合作的生活，但個人的生活，無論如何不同，都脫不了社會的影響」。在同一篇文章中，他把這種由一個個個人聯繫起來的整體稱為「大我」，並認為它自古以來就存在並且是不朽的。<sup>44</sup> 胡適宣稱，追求大我的不朽(這也是一種道德)是他的宗教。出於這樣的社會組織理念，胡適認為，一個社會人際關係網是否能達致至佳的狀態，即社會能否良好地運作，取決於一個個具體個人(即社會關係的建構者)的道德水平。因此，他主張改造社會必須從個人着手，只要好人主政，就可以建立好人政府，政治即得到改良。這種社會組織原則同樣也不那麼重視、強調法律和規範的地位。

從周作人和胡適如何論證各自心目中合理社會的例子中，可以看到，他們都把社會視為由獨立個人組成，都不重視社會契約論。這表明中國現代個人觀念，儘管其形態可能有所不同，但都有別於西方。二者差別僅在於：一種把常識的個人視為道德實踐者，用普遍道德原則整合社會；另一種因否定普遍法則，把常識的個人視為關係建構者。新文化運動中不管思想流派如何眾多，但社會組織藍圖只有上述兩種。

新文化運動後期出現的國共兩黨這兩股強勢政治力量，二者的社會組織藍圖與無政府主義是一脈相承的，只不過把小團體中的道德約束，推廣至政黨內部，甚至全社會。我們把由意識形態承擔者來組成政黨和國家中的個人，稱為「意識形態化的個人」，或者說黨國的個人。為甚麼作為新道德意識形態載體的個人是黨國的個人呢？這是因為，現代中國是由個人組成社會，而個人已不再是儒家倫理下依靠家族的自然載體，這樣，如果要依靠某種新道德把個人凝聚成主導社會的力量，就必須通過認同新道德意識形態的列寧主義政黨，入黨即意味着成為這種意識形態共同體的成員。列寧主義政黨通過黨軍、黨國、黨天下實現社會整合，將全社會轉化為服從統一道德意識形態的整體。因國家是通過個人對道德意識形態的認同而組成，其最終目的被描述為保障組成社會的絕大多數人的長遠利益。我們可以在國共兩黨的黨章中，看到這些信條。

---

44 胡適這樣寫道：「個人的一切功德罪惡，一切言語行事，無論大小好壞，一一都留下一些影響在那個『大我』之中，一一都與這永遠不朽的『大我』一同永遠不朽。」胡適：〈不朽——我的宗教〉，《新青年》，第六卷第二號(1919年2月15日)，頁100、104。

歷史上，也正是國共兩黨取代了新文化運動中的各種政治思想派別，成為主導二十世紀中國發展的政治勢力。我們還可以看到，由於常識個人觀缺乏獨立的個人權利這一價值核心和privacy的內容，無論是國民黨、民進黨統治下的台灣，還是1980年代意識形態解魅後的中國大陸，市場經濟和民主制度可以具有某種正當性，只是因為它們可以有效地激發經濟發展；即它們只是在工具意義上被中國人接受的，而不是從個人自主性這一最終價值推出。同樣，持這種常識個人觀念的中國知識份子，也可以接受一黨專政甚至極權主義，只要這一切是為了絕大多數人的長遠利益。

我們把胡適一類否定普遍規則、認為道德是具體的自由主義者所持有的個人觀，稱為「建構關係的個人」。他們拒絕用新道德意識形態來整合社會，但因為同樣忽視社會契約論，作為常識的個人主義者，他們很強調現代社會由私人關係組成，並可以藉個人的努力不斷拓展；建構關係網意味着個人能動地改造世界。

常識個人觀念的這兩個層面貌似對立，實際上卻是互相依存，同時並存於當代中國人的意識中。中國人可以在這兩個層面中自由轉換。當道德意識形態失去魅力，曾信奉列寧主義政黨意識形態的成員，可以很自然地變為常識個人主義者。另一方面，當中國現代常識個人主義者承認普遍規律、並臣服於意識形態和普遍道義之下，他們就會成為意識形態化的個人。但是，建構私人關係網的個人仍存在於運作層面，其表現為把建立上下關係與橫向關係，作為個人升遷的重要手段，即建立私人關係網的個人成為意識形態化的個人的必要補充。

其實，社會學家在檢討當代中國人的個人與社會觀念與西方的差別時，已發現了我們上面所概括的常識個人觀念特徵。例如巴特菲爾德 (Fox Butterfield) 在1980年代就這樣說道：

我開始懂得，中國人在對其心理世界進行組織時採取了一種完全不同於西方人的方式。我們傾向於把人視為個體。誠然，我們也對我們所認識的人與不認識的人作出某些區分，但從根本上說，我們有一套對所有的人都適用的行為準則。……另一方面，中國人則本能地將人分成兩類：一類是他們與之已有固定關係(即中國人所謂的「關係」)的，另一類則是沒有關係的。這些關係就像一根根看不見的線，把中國人緊緊串連在一起……從更廣泛的意義上講，關係也可以解釋這個擁有十億人口的國家是如何保持其凝聚力的。<sup>45</sup>

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

金耀基也曾從兩個方面分析了當代中國把個人組織起來的關係網。他認為，今天中國的親密人際關係，即使在家族內部也是基於一個個具體的個人，這一點不同於日本。更重要的是，個人之間的關係不僅限於原有的親戚、朋友、熟人，而且是具有建構性的，能通過個人關係的建構不斷拓展。其次，現代中國人除了重視建構私人關係外，還有一表面上看來與此完全矛盾的人際關係觀念，這就是關係的迴避主義和承認普遍主義的合理性。當代中國建構關係的個人在拓展私人關係以推動他所要達到目標的計劃時，會十分警覺避免過份地陷於這種人情關係所帶給他的不便和阻礙。事實上，正因為當代中國人有迴避關係和認同普遍主義的另一面，<sup>46</sup> 黨國體制、市場規則可以通行無阻。金耀基對中國當代個人關係的研究，揭示的正是常識個人觀念兩個層面之間的聯繫。由此我們可以理解，無論是台灣走向民主化還是中國大陸的改革開放，為甚麼在社會制度層面上總是黨國和自由化並存，官式空洞的意識形態和以私人關係組織起來的民間社會和家族企業並存。

在二十世紀的歷史展開中，這兩個層面的個人觀以及相應的社會組織藍圖亦是在不斷轉換之中的。新文化運動前期，新道德意識形態尚未形成，建構關係的個人觀和自由主義社會組織藍圖一度佔主導地位。但隨着新道德意識形態的形成，意識形態化的個人和相應的社會組織藍圖凸顯出來。表4.3顯示，《新青年》雜誌中「個人」一詞的使用在1921年後明顯減少，而對「個人主義」的評價在1919年前為正面居多，1920年後則明顯傾向負面。我們查閱了同期共產黨機關刊物《嚮導週報》中「個人」一詞的用法，發現該雜誌中，有關「個人主義」的評價同樣是負面的，而在使用「個人」一詞時，其意義幾乎等同於傳統「本人」、「私人」的用法。這無疑表明，1922年秋以後，左傾和加入列寧式政黨的知識份子對「個人主義」的看法已發生鉅變。

胡適曾以1923年為界，把中國思想狀況分為兩個階段。在此之前，知識份子一直浸潤在注重個性解放的思潮中，個人主義佔上風；1923年起，個人主義開始被集體主義壓倒。這裏，所謂集體主義實為意識形態化的個人觀和相應社會組織藍圖。儘管自1923年後國共兩黨成為主導中國政治舞台的勢力，黨國模式成為壓倒一切的社會組織藍圖，但對於那些不認同黨國意識形態的知識份子，仍可以在生活作風和心態上保持常識個人主義。周作人自提倡新村失敗之後，就從積極提倡個人主義轉變為注重自我

---

46 金耀基：〈關係和網絡的建構：一個社會學的詮釋〉，《二十一世紀》，總第十二期（1992年8月號），頁143-57。

生活情趣、韻味和以「玩」為工作的心態。<sup>47</sup> 1930年代後，這種注重個人生存狀態的個人主義，成為很多文人知識份子逃避政治意識形態的生活方式。

## 4.8 小結

個人觀念是現代性的核心。在西方，現代個人觀念的誕生是和個人權利的確立與社會契約論緊密相聯的。而中國個人觀念的形成，經歷了向西方學習和現代常識理性對學習結果重構兩個不同的階段。沒有學習階段，中國傳統文化不可能獨立產生現代個人觀念。但緊接着學習階段，是中國文化對西方個人觀念的重構，其後果是形成不同於西方個人觀念的中國式常識個人觀念。

在某種意義上講，重構是把西方現代觀念納入中國傳統文化的深層結構，使它們和中國特有的常識理性相一致。令人驚奇不已的是，對西方個人觀念重構形成的常識個人主義，在結構上是十分類似於中國近代傳統中的常識具體主義。我們曾通過比較胡適實驗主義和戴震哲學的同構，來討論有關問題。<sup>48</sup> 本文不可能就中國常識個人觀念中的近代傳統思想資源展開討論，只是想指出，明末清初以來在西方衝擊下形成的中國近代傳統，制約着知識份子對西方現代思想的吸收和重構。在中國現代思想向當代思想轉化的二十世紀頭二十年，王夫之、黃宗羲、戴震、龔自珍等人的哲學和思想主張，再次被發現並受到高度重視，就可說明近代傳統參與了中國現代文化的形成和當代思想的塑造。

本文分析指出，中國當代個人觀念和西方是不同的。我們認為，至今中國人仍持這種個人觀念。這裏，我們並沒有對這種個人觀作出評價，只是試圖表明，中國當代思想形成的歷史進程，並不如人們想像得那麼簡單。長期以來，人們大多指出五四新文化運動的全盤反傳統及其導致中國文化傳統斷裂，而沒有重視並認真審視中國現代常識理性在新文化運動中所發揮的塑造中國當代思想文化的潛在作用。而我們的研究則試圖揭示，對於一個古老文明的現代轉型，決不能忽視其特有的理性結構和文化意義傳承的潛在影響。我們對中國常識個人觀念的分析，只是其中一個命題而已。

47 張堂錡：〈周作人與個人主義〉，《鵝湖月刊》，第二十卷第七期（1995），頁6-13。

48 金觀濤、劉青峰：〈試論中國式的自由主義〉，頁167-200。

## 五 從「群」到「社會」、「社會主義」

### ——中國近代公共領域變遷的思想史研究

正如魚不知道自己生活在水中那樣，長期以來人並不知道自己生活在「社會」之中。「社會」意識的出現，是同傳統人際關係網的解體以及人可以自行組織起來相聯繫的，它是文化現代轉型的一部分。

#### 5.1 從人們用甚麼來指涉「社會」談起

1896年，當戊戌維新思潮正在蘊釀之際，士大夫在時論、奏摺中紛紛使用「群」這個字。他們用「群」指涉「社會」(society)，「社會學」也被稱為「群學」。但是，如果我們考察「群」在中文裏原有的含義，就會發現這種用法是頗為奇怪的。「社會」(society)原有兩重意思，一是指由人形成的各種組織，它常用於作為人類生活在其中的各種組織的總稱；<sup>1</sup>第二重意思為家庭之外的公共領域，具有人自行結合形成組織的含義。據《漢語大字典》和《辭源》等辭書，「群」在古文中除了當量詞外，共有十種以上的解釋，它們包括「三個以上的獸畜相聚而成的集體」、「朋輩」、「種類」、「會合」、「集團」、「和好」、「隨俗」、「泛指多數」、「眾多」、「親戚」等。<sup>2</sup>這十多種意義中，最常用的意義是泛指多數，其中和「社會」有關的意思是「會合」、「集團」。這裏雖然表達了個體集成眾，隱含了個人形成組織之過程，但並沒有公共領域的意思。這就產生一個問題，為甚麼甲午以後中國士大夫要用「群」來指涉「社會」，從而使「群」成為中國歷史上第一個勉強用於表達「社會」和公共空間的用語？

---

\* 本文曾以〈從「群」到「社會」、「社會主義」——中國近代公共領域變遷的思想史研究〉為題發表在《中央研究院近代史研究所集刊》，第三十五期(2001)，頁1-66；收入本論文集時作了較大修訂，簡化了例句表，增加了論述中的例句和分析。

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

2 《漢語大字典》，頁3134-35。

更有趣的現象是，在中國近現代史上用「群」來指涉「社會」的時間相當短暫，流行時間不到十年。正如圖5.1所示，自1896年「群」凸顯並開始用來指涉society後，雖然「群」的使用次數在1903年達到前所未有高峰，但從那一年開始，「社會」一詞的使用次數就始終多於「群」的使用次數，從此以後，「社會」取代了「群」。在這一變化背後，正是當時報刊文章中鋪天蓋地使用「社會」一詞。本文的重點不是考察「社會」這一詞彙的翻譯和傳播過程，而是從觀念的內在演化來討論「社會」一詞在二十世紀的普及以及其意義。首先，我們碰到的問題是：為甚麼恰恰是在1903年以後，「社會」會取代「群」一詞？其內在的思想史意義又是甚麼？

我們知道，「社會」一詞原意是「春秋社日迎賽土神的集會」；後來，其意如《舊唐書·玄宗紀上》所說：「禮部奏請千秋節休假三日，及村閭社會」，用來指涉「村民集會」。<sup>3</sup> 它後來進一步演變為志趣相同者結合的團體之義，<sup>4</sup> 如程頤在〈明道先生行狀〉所說：「鄉民為社會，為立科條，旌別善惡，使有勸有恥。」<sup>5</sup> 據近人研究，1875年，日本政論家福地櫻痴將society譯為「社會」，1887年黃遵憲在《日本國志》中把這種用法帶到中國。<sup>6</sup> 在《日本國志》中，黃遵憲提到：「社會者，合眾人之才力，眾人之名望，眾人之技藝，眾人之聲氣，以期遂其志也。」<sup>7</sup> 這裏，「社會」正是指志趣相同的個人結合成某種團體，也就是說日本明治時代使用的「社會」，正是中文的本來含義。

甲午後，中文裏的「社會」主要是中國士大夫使用，其中有時是用來翻譯日本人的作品。1900年後，留日學生的使用次數開始增加，「社會」一詞的使用也隨之更為廣泛和普及，所以，也可以說正是他們將這種用法帶回了中國。在1902年就有人指出：「社會者，日人翻譯英文Society之語。中國或譯之為群。此處所謂社會，即人群之義耳。此字近日譯日本書者多用之。」<sup>8</sup> 換言之，中國人用「社會」指涉society，是受到日本的影響。<sup>9</sup> 這種看法固然有其道理，但我們認為，一個民族接受或拒絕使用某一詞彙，

- 
- 3 《中國大百科全書》編輯委員會編：《中國大百科全書·社會學》（北京：中國大百科全書出版社，1991），頁272。
  - 4 廣東、廣西、湖南、河南《辭源》修訂組編：《辭源》，修訂本，第三分冊（香港：商務印書館，1982），頁2263。
  - 5 程頤：〈明道先生行狀〉，載朱熹編，陳郁夫導讀：《近思錄》，卷九，治法（台北：金楓出版有限公司，1997），頁98。
  - 6 陳旭麓：〈戊戌時期維新派的社會觀——群學〉，《近代史研究》，總第二十期（1984），頁163。
  - 7 黃遵憲：〈禮俗志四〉，《日本國志》，第十，卷三十七，頁393。
  - 8 〈問答〉，《新民叢報》，第十一號（1902年7月5日），頁2。
  - 9 馬西尼：《現代漢語詞彙的形成》，頁238。



往往取決於其內部因素，因此還必須去深究為甚麼中國人會接受這個詞。例如，當時日本留學生曾從日文中引進「株式會社」（有限公司）和「馬鹿」（指人糊塗）等詞，但這些詞並沒有被中國人普遍接受。更何況「社會」一詞在十九世紀末士大夫心中，已有其明確含義，它主要用於指涉民間的秘密結社。秘密結社原來就被稱為「社會」，如《宋會要輯本》所稱：「近又有姦猾，改易名稱，結集社會。」<sup>10</sup> 清代秘密結社極為盛行，數量之多為歷代之首，達三、四百個，其中絕大多數出現在十八世紀後。<sup>11</sup> 這樣，在晚清知識份子心目中，「社會」這個詞差不多等同於下層百姓秘密結社，這同西方society一詞的意思有着相當大的差距。那麼，為甚麼二十世紀初人們又會接受本來指涉秘密結社的「社會」一詞來翻譯society呢？

另外一個值得重視的現象是，「社會」一詞在中文裏的廣泛使用，幾乎是和「社會學」和「社會主義」的傳入同步發生的。<sup>12</sup> 1897年《時務報》接連刊登日本人古城貞吉的文章，其中頻頻使用現代意義下的「社會」一詞，甚至有〈論社會〉一文。<sup>13</sup> 即日本用「社會」一詞泛指人類一切組織，早已為中國知識份子所知曉，但當時中國知識份子除了在傳統意義上使用「社會」一詞外，大多只是在談論公司及引進西方社會學說時才用到這個詞。<sup>14</sup> 如1896年譚嗣同在《仁學》談到「社會學」：「於西書當通《新約》及算學、格致、社會學之書」，<sup>15</sup> 他並沒有單獨使用「社會」一詞。梁啟超在1898年就曾用過「國家社會主義」一詞，<sup>16</sup> 亦談及「社會」，但當時他使用的「社會」實際是指「社會學」。<sup>17</sup> 又如1899年唐才常這樣寫道：「若大日本志士所欲餉遺於中國者，則專以政治學、經濟學、哲學、

10 楊家駱主編：《宋會要輯本》，第一百六十五冊（台北：世界書局，1964），頁6551。

11 蔡少卿：《中國秘密社會》（杭州：浙江人民出版社，1989），頁7。

12 「社會主義」一詞早在1896年就出現在《時務報》上，參見古城貞吉譯：〈碩儒訃音〉，《時務報》，第十二冊（1896年11月25日），頁27；「社會學」最早出現在《仁學》中，參見譚嗣同：《仁學·自敘》，頁293。根據「數據庫」統計，1896年前「社會」的使用還只是偶然的、零星的，此後則變得連續化和普遍化。

13 在該文中，「社會」已明確用來指涉人類組織，並指出它在不斷進化之中。參見古城貞吉譯：〈論社會〉，《時務報》，第十七冊（1897年1月13日），頁23-24；第十八冊（1897年2月22日），頁28。

14 例如「聯結社會……由是社會日興」，這裏「社會」是指公司。參見麥孟華：〈公司 民義第二（續第三十冊）〉，《時務報》，第三十四冊（1897年7月29日），頁2。

15 譚嗣同：《仁學·自敘》，頁293。

16 梁啟超譯：〈佳人奇遇〉，頁195。

17 梁啟超這樣寫道：「願我人士讀生理心理倫理物哲學社會神教諸書」。參見梁啟超：〈讀日本書目志書後〉，《時務報》，第四十五冊（1897年11月15日），頁3。

社會學為汲汲。」<sup>18</sup> 這裏，「社會」也是在談及「社會學」時出現的。士大夫雖然偶爾也使用「社會」來指涉團體，但大多數是指學會等民間社團，如1898年軍機大臣世鐸等在議覆康有為提出的新政條陳時指出：「立十二局以任其事，大都皆日本之新事而中國可以酌行者」，這十二項新政是：「曰學校，曰郵政，曰武備，……曰法律，……曰稅計，……曰農商，……曰造幣，……曰遊歷，……曰鐵路、曰礦務、……曰工務，……曰社會」，其中「社會」就是對應着「將來各省學校如林，漸摩既熟，然後勸諭民人立會講求，因勢利導，自然事半功倍」，<sup>19</sup> 也即「立會」這種民眾結社訴求。

1898年《清議報》創刊時，《清議報敘例》有如下文字：「輒近百餘年間，世界社會，日進文明，有不可抑遏之勢。」這裏雖已經在現代意義上使用「社會」一詞了，<sup>20</sup> 但在1900年及其後不長的時間，「社會」一詞的使用與前幾年的情況變化不大。知識份子在談及中國社會組織時，仍較喜歡使用「群」；「社會」一詞多指志趣相同的個人結合成某種團體，或者指人類生活在其中的組織及其整體；有時作為「社會學」、「社會主義」、「社會黨」、「社會倫理」等翻譯名詞的附帶物。例如梁啟超在《清議報》出版一百冊祝辭中，曾五次運用「社會」一詞，一次用「他社會」指涉外國，兩次作為形容詞和專有名詞，如「社會進化論」、「社會黨人」，還有兩次指人類生活在其中的組織及其整體。<sup>21</sup> 有時，「社會」一詞就是指「社會主義」。例如《說國民》中有這樣的句子：「若者外國工人，有立會、演說、開報館、倡社會之說者，我國有之乎？」<sup>22</sup> 這表明「社會」代替「群」是直接同「社會學」、「社會主義」、「社會黨」這些外來詞及其所指涉的新知識、新概念的普及有某種關係。

西方早在十七世紀就已普遍使用「社會」(society)一詞，它是市場經濟和公共空間形成的產物。而「社會主義」一詞是自拉丁文socialis(社會的)蛻變而來，雖然在詞義上與「社會」同源，但在思潮上卻代表了對市場經濟的反動和個人主義之批判。據考察，「社會主義」一詞最早在意大利出現，時間為1803年，其意義同後來的用法並無關係。現代意義下的「社會主義」一詞，是英國人歐文(Robert Owen)與羅貝克(John A. Roebuck)

18 唐才常：〈日人實心保華論〉，載《唐才常集》，卷一，頁193。

19 世鐸等：〈軍機大臣世鐸等摺〉(光緒二十四年六月十五日，1898)，引自中國國家檔案局明清檔案館編：《戊戌變法檔案史料》(北京：中華書局，1958)，頁10-11。這裏，「社會」指學習日本明治維新時人們自行組織的會和學會等。

20 《清議報敘例》，《清議報》，第一冊(1898年12月23日)，頁1。

21 參見任公(梁啟超)：〈本館第一百冊祝辭並論報館之責任及本館之經歷〉，《清議報》，第一百冊(1901年12月21日)，頁1-8。而在《新民說》中，指涉society時，梁啟超使用「社會」一詞約60次，「群」約200次。參見《新民說》，頁1-162。

22 《說國民》，《國民報》，第二期(1901年6月1日)，引自《國民報彙編》，頁13。

在英國曼徹斯特討論問題時提及。<sup>23</sup> 可見「社會主義」一詞的興起是十九世紀批判資本主義和市場經濟思潮的產物。也就是說，西方「社會」的普及比「社會主義」早二百年。為何中國接受「社會主義」和用「社會」指涉society時間差距如此接近，這無疑亦是一個思想史研究必須面對的問題。

研究中國的現代轉型，無疑要涉及中國近代公共空間的形成以及「公」和「私」等觀念的流傳。以往對這一問題的研究，多集中於社會史方面，相關的思想史研究，近年來也開始受到重視。<sup>24</sup> 與這些研究不同的是，本文側重於分析「群」、「社會」和「社會主義」三個詞彙在二十世紀初出現的時間順序和使用情況，透過計量統計和觀念意義分析相結合的研究方法，來釐清它們所代表的觀念乃至價值取向。威廉斯(Raymond Williams)在討論1780至1950年英國社會和思想變化時，曾經用「工業」、「民主」、「階級」等詞作為繪製思想變遷地圖的據點。<sup>25</sup> 而在本文中，我們也正是力圖通過觀念史角度，對「群」、「社會」、「社會主義」這三個關鍵詞的意義考察，來理解中國近現代公共領域變遷的過程。

## 5.2 「社會」和「公共空間」

為了剖析二十世紀初中國人用「社會」代替「群」來指涉society的原因，並揭示「社會主義」思潮的傳入在思想史上對中國公共空間的影響，我們必須概述一下「社會」一詞的普遍使用與公共空間形成的關係。據阿倫特考察：

「社會的」(social) 一詞起源於羅馬，而在希臘語言或者思想中卻沒有一個相對應的詞。……拉丁語中對societas一詞的運用最初則帶有明顯的，儘管是有限的政治涵義；它指的是為了一個明確目標而組織起來的人與人之間的聯盟，例如人為了統治他人或者犯罪而組織起來。<sup>26</sup>

23 龍冠海、張承漢：《社會思想史》(台北：三民書局，1979)，頁303。

24 Jeff Weintraub and Krishan Kumar, eds., *Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy* (Chicago: University of Chicago Press, 1997).

25 威廉斯(Raymond Williams)著，彭淮棟譯：《文化與社會——1780年至1950年英國文化觀念之發展》(台北：聯經出版事業公司，1985)，頁xiii-xxi。

26 阿倫特(Hannah Arendt)著，竺乾威等譯：《人的條件》(上海：上海人民出版社，1999)，頁19。

亞里士多德和西塞羅所用的*societas*，意指公民形成的政治公共體。由於政治參與是古代公民必須盡的義務，他們不具有從政治領域撤退之權利，故直到近代隨着Civil Society的形成，「社會」這個詞才開始具有如下兩重內涵：第一，它明顯指涉越出個人和家庭範圍、形成市場、沙龍等組織和新人際關係的過程。當這種新關係為公共團體時，它蘊含着把個人組織成公共團體的意思。第二，當這個公共團體是由人自願組成時，意味着社會存在將「私」合成「公」的機制，這時社會作為一個領域，包含了將「私」合成「公」的場所；它本身可以在家庭與國家之外，是一個既非私人又非公共的領域。在古代和中世紀西方社會中，這樣的領域是不存在的。正如阿倫特所說：

私人生活領域與公共生活領域的區分，對應於家庭領域與政治領域的區分，而至少從古代城邦興起以來，家庭領域和政治領域就一直是作為兩個不同的、分離的領域而存在的。<sup>27</sup>

換言之，

一個既非私人又非公共的社會領域的興起，嚴格說來是一個比較晚近的現象，從起源上講，它是隨着近代開始的，並且在民族國家中獲得了自己的政治形態。<sup>28</sup>

而哈貝馬斯將近代這種處於個人和國家之間的社會領域稱為「公共空間」。簡而言之，正因為「社會」一詞具有自覺地把人組織成某種團體或公共空間的意識，雖然人類自古以來就生活在某種組織之中，但由於這些組織（家庭和政治組織）的形成過程並沒有在人的意識之中，它也不是個人自願形成之公共空間，故用「社會」一詞來指涉人類生活在其中的組織及其整體是近現代的事，它是現代性的表現。

我們知道，市場經濟的發展促使人們意識到，人可以為達到經濟目的組成公司、商團，即自行組織起來。而且在市場交易中，每一個買者和賣者都可以用個人身份加入，表達個人的需求和可以提供的服務，但在整體上它們卻成為公共的需求和服務。市場最早產生了一種將個人需求和供給合成為公共的需求與供給的機制；只要市場經濟成為經濟結構的主導形態，在經濟方面私人領域和公共領域就會被打通。因此我們

27 阿倫特著，劉鋒譯：〈公共領域和私人領域〉，載汪暉、陳燕谷主編：《文化與公共性》（北京：三聯書店，1998），頁62。

28 阿倫特：〈公共領域和私人領域〉，頁62。

可以理解，為何在市場經濟不甚發達的古希臘沒有「社會」一詞，而在市場經濟發達的羅馬帝國則有「社會」一詞，當時「社會」在相當普遍的程度用於指涉商人組織。由於古羅馬時期「社會」一詞同商業風險之間關係如此緊密，以至於阿奎那(Thomas Aquinas)仍然認為，只有「在投資者分擔風險的地方」，亦即只有在合夥人形成一個真正聯盟的地方，商賈之間的「真正的societas」才可能存在。<sup>29</sup> 但是，僅僅有市場經濟並不足以使人們用「社會」來指涉人類生活在其中的組織，因為「社會」這個詞的普遍使用，意味着「社會」所蘊含的意義不僅要適用於經濟，還必須適用於政治、文化組織，即人可以根據某種目的自行組織起來；將私人需求和意見合成為公共需求的機制，也已在政治和文化領域出現，並成為主導組織形態。這就是所謂傳統社會的現代轉型，即「公共空間」的誕生。

近年來，理論界普遍意識到公共空間的形成和社會現代轉型之間的內在聯繫。現代化除了指市場經濟成長之外，還必須包括公共空間的形成。哈貝馬斯將公共空間理解為集中形成公眾和私人的領域，在那裏「像公共意見這樣的事物可以形成」。<sup>30</sup> 這裏，公共空間所強調的正是將私人意見和需求合成為公共意見的機制。而民主制度本質上也是一種將個人選擇綜合成普遍的公共政治選擇，即民主化只是公共空間在政治上的普遍實現而已。哈貝馬斯曾系統地從市場經濟發展，以及公眾如何從宮廷臣僕和文學藝術的愛好者、觀眾、聽眾演變過來，來討論西方十七世紀公共空間的形成過程，<sup>31</sup> 並分析十八、十九世紀，英、法、德公共領域的理想類型。<sup>32</sup> 其實，公共空間趨向成熟的過程，正是西方現代社會形成的步驟。因此，我們可以說，正是隨着現代社會代替傳統社會，人們開始用「社會」一詞來指涉自己生活在其中的組織形態。換言之，「社會」一詞在西方的普遍使用，可以看作是現代社會形成過程在人類思想和語彙中留下的痕迹。那麼，對於中國又是否適用呢？

十分有趣的是，自明代以來，「社會」這個詞就有由志趣相同者結合而成組織的意思，<sup>33</sup> 其意義與西方大致相同。中國傳統社會是由上、中、下三個層次結合而成：上

29 William J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory* (New York: A. M. Kelley, 1966), 419.

30 哈貝馬斯(Jürgen Habermas)著，汪暉譯：〈公共領域〉，載《文化與公共性》，頁125。

31 哈貝馬斯著，曹衛東譯：〈公共領域的社會結構〉，載《文化與公共性》，頁137-50。

32 哈貝馬斯：《公共領域的結構轉型》，頁35-47。

33 如《金瓶梅詞話》第三十八回曰：「觀境內所屬州郡，各立社會，行結耀依耀之法」。轉引自《漢語大詞典》，頁4420。

層為以王權為核心的大一統政府，我們通常稱其為國家組織；中層為紳士在鄉村的自治，它將政府對鄉村的管理職能放大；而下層為宗法家族組織。<sup>34</sup>「國家」這個詞實際上最大程度地包容了上述三個層次組織的特點。「國家」包含着「國」和「家」兩個字，所謂「諸侯稱國，大夫稱家」、<sup>35</sup>「天子建國，諸侯立家」，<sup>36</sup>或孟子所云：「天下之本在國，國之本在家」。<sup>37</sup>「國」和「家」這兩個字已包含了三個層次中的兩個。表面上看，紳士的鄉村自治是國家之外的民間「社會」，它似乎有人自行組織起來的國家和家庭之外的公共空間的含義。但是在中國傳統社會三層次結構中，縣以下的紳士鄉村自治只是上層組織（大一統政府）和基層組織（家族）的聯接體，紳權只是王權的放大；紳士自行組織起來並形成公共意見，在這種結構中只具有輔助性功能。<sup>38</sup>目前學術界認為，在1900年以前，紳士自治的民間社會只是某種國家和家庭之外的第三領域，並沒有公共空間的性質。<sup>39</sup>因此這三個層次的組織原則上都不具有「社會」一詞所涵蓋的意義。而「天下」則表達了一個以華夏為中心的道德等級的世界秩序，與「社會」的含義差距更遠。這樣，在二十世紀之前，「社會」這個詞主要用來表達諸如民間集會、下層秘密結社這些自行組織起來的團體，而不是我們今天使用「社會」一詞的意義。

十九世紀中葉在西方衝擊下，中國社會被迫開始現代轉型，它是一個從國防現代化開始慢慢影響到整個社會結構變遷的過程。一般來說，傳統社會的現代轉型包括市場經濟發展、民族國家和公共空間的形成，用「社會」這個詞來指涉現代組織形態是具有某種必然性的。但是一個民族用甚麼詞來指涉其生活組織形態，還取決於傳統社會現代轉型之過程。

十九世紀下半期，中國是從抵禦西方衝擊開始意識到現代化的必要性。顯而易見，抵禦外來衝擊的首要步驟是加強內部組織性，將個人凝聚為集體的力量，特別是

34 金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷》，頁28-32。

35 《周禮注疏》，卷第二十一，春官宗伯第三，引自《十三經注疏》，第三冊，頁321。

36 《春秋左傳注疏》，卷第五，桓公二年，引自《十三經注疏》，第六冊，頁97。

37 《孟子注疏》，卷第七，離婁章句上，引自《十三經注疏》，第八冊，頁127。

38 金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷》，頁51。

39 William T. Rowe, "The Public Sphere in Modern China", *Modern China* 16, no. 3 (1990): 309-18; Philip C. C. Huang, "The Paradigmatic Crisis in Chinese Studies: Paradoxes in Social and Economic History", *Modern China* 17, no. 3 (1991): 320-21.

強化國家對基層民眾的動員力。而在中國傳統社會三個層次中，政府組織只到縣為止，國家和政府的組織力和動員能力必須通過紳士鄉村自治為中介，才能下達到家庭和個人。在這種結構中，國家和個人之間因家族的隔離是難以相通的。甲午戰爭以後，士大夫普遍認識到中國之所以積弱，在社會組織上的問題是由於上下不通；政府動員能力的微弱，由「家」組成「國」的機制鬆散，促使士大夫思考把個人、家庭、國家三個層次緊密結合的辦法。當時「社會」一詞在一開始並不能刻畫士大夫所追求的現代組織形態，而另一個詞「群」卻從傳統語彙中凸顯出來，成為士大夫用於指涉「社會」的代名詞。

### 5.3 「群」與今文經學

在中國傳統政治語彙中，特別是儒家經典中，「群」是一個常用詞。它的主要意思是多數和個體集成眾。表面上看，用「群」來指涉「社會」是將個體集成眾的意義抽出來並加以發揮，用它來表達「社會」這個詞中將個人組織成團體的意思。但在中文裏，「會」比「群」更能準確地表達個人自覺地組織成團體。

1870年代後，使臣常用「會」來稱呼歐美的社會組織。1877年，郭嵩燾就曾明確地用「會」來翻譯association、club，以及society。如：「是夕歌者數百人，聚聽者萬人。……詢知此樂館亦英都之一會。凡會皆名蘇賽意地。前斯博得斯伍得處觀電氣燈，亦立一會，講求實學，名羅亞爾蘇賽意地，其倡首主持亦名尚書。羅亞爾蘇賽意地尚書亦名和伯，是日曾一見之。」<sup>40</sup>再如：「印度茶商白來羅函稱：『布利諦斯蘇士爾申，今秋會於布利模斯，欲乞中國綠茶上品，陳列此會中』。詢知布利諦斯，英國舊名也；蘇士爾申，譯言會也，通英國言之，各種學藝及經紀，陳列品第，以資討論，擇貿易繁處，歲一為會。」<sup>41</sup>1885年傅蘭雅翻譯的《佐治芻言》中也多次用「會」來指涉個人組織成團體，甚至將society譯成「會」，還系統地討論了自主的個人如何結成社會組織的過程。書中這樣論證：「今有若干人聚成一會，或成一國……」、「若以立會之常理論之，則必使各人皆能認真作事」。<sup>42</sup>到甲午前後，「學會」、「商會」、「農會」這些詞在政治術語中頻頻出

40 郭嵩燾：《倫敦與巴黎日記》，卷五（光緒三年二月，1877）（長沙：嶽麓書社，1985），頁146。

41 郭嵩燾：《倫敦與巴黎日記》，卷十（光緒三年七月，1877），頁276-77。

42 傅蘭雅口譯，應祖錫筆述：《佐治芻言》，第十二節，頁3。

現，用於表達知識份子、商人和農民自行組織起來的團體。與此同時，在戊戌維新時期，中國出現了一個「合群」運動，「群學」得到了廣泛的傳播。<sup>43</sup> 士大夫們常常以「群學」作為「會」的理論根據，如梁啟超1896年在〈變法通議·論學會〉中說「士群曰學會」，<sup>44</sup> 而《強學報》1896年第一號上刊登的一篇文章的題目就是〈論會即荀子群學之義〉。<sup>45</sup>

士大夫喜用「群」，關鍵在於「群」和「會」有微妙的不同。這兩個詞都有指由多個人聚集或形成組織之意，但是在中文裏，「群」比「會」具有更多的政治含意。《白虎通》、《韓詩外傳》皆訓君為群。梁啟超曾這樣論證：「記曰，能『群』焉謂之君，乃古之君民者，其自號於眾也。」<sup>46</sup> 歐榘甲在戊戌百日維新前講得更清楚：

今夫合質點而成體，合族類而成國，合眾民而成君。君也者，民之積也，君與民一體也，故能群民謂之君，民所歸往謂之王。<sup>47</sup>

在這個論述中，不僅描述了人合成「群」只不過是質點合成體、族成為國的一部分；另一方面還刻畫出君王在「群」中的核心地位。也就是說，在十九世紀末知識份子心目中，「群」的意義與中國傳統社會觀、道德觀和宇宙觀是一致的，它代表了普遍天道。當時士大夫立「會」時，最常引用的經典根據，就是《論語》中的「以文會友」，因此「會」與講學的傳統興衰有關，其政治含義相對較少。

1898年譚嗣同在〈治事篇〉中高度肯定由個人組成的學會，他說：「大哉學會乎！所謂無變法之名而有變法之實者此也。」由於他是從變法的政治意義來肯定學會的，所以，〈治事篇〉第九是「群學」。<sup>48</sup>

由此可見，甲午後士大夫強調「合群」和「群學」，除了包含個人聚合成集體的意義外，主要想表達試圖打通中國社會原有三個組織層次，特別是廣大紳士團結在有為君王周圍，加強社會動員能力，形成強有力整體的意思，「群」和「君」之間的關係也得到高度強調；作為家庭、家族代表的士大夫的作用，也得到高度強調。要表達這些理念，「群」比「會」顯然更為適當。嚮往和提倡「群學」，多少是十九世紀末鼓吹維新變法的士大夫和

43 王宏斌：〈戊戌維新時期的「群學」〉，《近代史研究》，第二期（1985），頁240-49。

44 參見梁啟超：〈變法通議·論學會〉（1896），載《飲冰室文集之一》，第一冊，頁31。

45 參見〈論會即荀子群學之義〉，《強學報》，第一號（1896年1月12日），頁3-4。

46 梁啟超：〈說群序〉，載《飲冰室文集之二》，第二冊，頁3。

47 歐榘甲：〈論大地各國變法皆由民起〉，《時務報》，第五十冊（1898年1月3日），頁1。

48 譚嗣同：〈壯飛樓治事十篇〉，第九，群學，載《譚嗣同全集》，增訂本，下冊，頁444。



知識份子的某種創造。而在西方，「社會」用來指涉市場經濟中的組織，社會的發展與君王的權力通常互相矛盾，它的形成意味着傳統家庭組織和政治組織的鬆動或解體。

我們之所以說戊戌時期士大夫使用「群」時已經做出了某種創造，是因為其所使用並強調的「群」的意義，與該詞在古代文獻中的使用有了很大變化。表5.1為古代文獻中「群」字的典型例句，從這些例句我們可以歸納出「群」在經典文獻中的七種意義類型。而表5.2則是我們根據「群」的七種意義類型，統計它們在經典文獻中出現的次數。從表5.2可見，漢代及之前，「群」的主要意義是泛指多數和會合組成集團之意，而其中同「君王」有關的極少。但到戊戌變法前後，主張改革的士大夫強調君能合「群」，這實際上是對傳統「群」的意義進行選擇性的強調。另一方面，用「合群」來表達上下相通的組織形態，也是從「群為人會合為集團」的意義中演繹出來的。這種演繹之所以為士大夫接受，同當時強調闡發微言大義的今文經學有着微妙聯繫。

翻閱甲午戰爭前後士大夫的言論，可以發現「群」和「群學」的理論根據大多來自於荀子，特別是荀子將人和禽獸的本質差別規定為人可以結成「群」，而「君者，善群也」更是被廣泛徵引。<sup>49</sup> 嚴復曾以此作為用「群」翻譯society的根據。他這樣論證：

斯賓塞爾者……則宗天演之術，以大闡人倫治化之事。號其學曰「群學」，猶荀卿言人之貴於禽獸者，以其能群也，故曰「群學」。<sup>50</sup>

譚嗣同對荀子的話更作了微言大義的發探：

荀子曰：「人之所以異於禽獸者，以其能群也。」是則但為人之智力所能為，而禽獸所不能為者，無不可以學而學，會而會，且通為一學一會也。<sup>51</sup>

他在這裏力圖將學會的合法性從荀子言論中推出。事實上，正因為「群學」既有經典為根據，又可以用今文經學闡發微言大義的精神發探出整套變法的理論，所以才受到康

49 荀子曾這樣論證：「人有氣有生有知亦且有義，故最為天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬為用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則彊，彊則勝物，故宮室可得而居也。……故人生不能無群，群而無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物，故宮室不可得而居也，不可少頃舍禮義之謂也。……君者，善群也。」《荀子·王制》，卷五，頁7-8。

50 嚴復：〈原強（附〈原強〉修訂稿）〉（1895），載《嚴復集》，第一冊，頁16。

51 譚嗣同：〈壯飛樓治事十篇〉，第九，群學，頁443。

表5.1 「群」在古代文獻中的用法

文獻	例句	意義簡析
《尚書大傳》	於是四方諸侯率其群黨	泛指多數及眾多意
《韓詩外傳》	群天下之英傑(而)告之以大道	會合
《周禮》	凡官府都鄙群吏之出財用	泛指多數及眾多意
《儀禮》	主人於其群私人不答拜	泛指多數及眾多意
《禮記》	吾離群而索居亦已久矣	朋輩意
《大戴禮記》	禽獸群居	三個以上獸類聚成之集體
《戰國策》	聚群弱而攻至強也	泛指多數及眾多意
《逸周書》	侯能成群謂之君	社會集團意，和君王能力有部分關係
《吳越春秋》	願空國、棄群臣、變容貌、易姓名、執箕帚、養牛馬以事之	泛指多數及眾多意
《越絕書》	群臣無恭之禮、淫佚之行	泛指多數及眾多意
《東觀漢紀》	見群豕皆白	三個以上獸類聚成之集體
《漢官六種》	天地宗廟群神五時之服	泛指多數及眾多意
《山海經》	群巫所從上下也	泛指多數及眾多意
《穆天子傳》	天子四日休(於)群玉之山	泛指多數及眾多意
《古列女傳》	王田不取群	三個以上獸類聚成之集體
《晏子春秋》	群臣皆欲去禮以事君	泛指多數及眾多意
《商君書》	輩輩成群	集團意
《文子》	君必執一而後能群矣	會合，和君王能力有關
《孫子》	若驅群羊	三個以上獸類聚成之集體
《吳子》	群臣莫能及	泛指多數及眾多意
《尉繚子》	群下者支節也	三個以上獸類聚成之集體
《呂氏春秋》	其所以使群臣者亦有轡	泛指多數及眾多意
《賈誼新書》	所以體貌群臣而厲其節也	泛指多數及眾多意
《春秋繁露》	君者，不失其群者也	與君主有關
《說苑》	羊群而不黨	三個以上獸類聚成之集體
《新序》	足己而群臣莫之若者亡	泛指多數及眾多意
《淮南子》	游牝別其群	種類意
《鹽鐵論》	眾邪群聚	集團意
《孔子家語》	自後群弟子及魯人處墓如家者	泛指多數及眾多意
《燕丹子》	群臣皆呼萬歲	泛指多數及眾多意

表5.2 「群」在古代文獻中的意義分類統計

次 數 文獻	用法	三個以上獸類 聚成之集體， 泛指物群意	泛指多數 及眾多意 集團意	會合及人 群、社會	親戚意	種類意	朋輩意	與君(主) 有關
《尚書大傳》		0	8	0	0	0	0	0
《韓詩外傳》		1	27	2	0	0	0	1
《周禮》		0	55	0	0	0	0	0
《儀禮》		0	6	0	0	0	0	0
《禮記》		4	11	8	1	1	1	0
《大戴禮記》		1	6	4	0	0	0	0
《戰國策》		0	62	1	0	0	0	0
《逸周書》		1	17	7	0	0	0	2
《吳越春秋》		0	48	0	0	0	0	0
《越絕書》		0	12	0	0	0	0	0
《東觀漢紀》		2	42	8	0	0	0	0
《漢官六種》		0	42	0	0	0	0	0
《山海經》		0	7	3	0	0	0	0
《穆天子傳》		2	6	0	0	0	0	0
《古列女傳》		2	11	0	0	0	0	0
《晏子春秋》		0	15	3	0	0	0	0
《商君書》		1	3	5	0	0	0	0
《文子》		2	12	4	0	0	0	1
《孫子》		1	0	0	0	0	0	0
《吳子》		0	3	0	0	0	0	0
《尉繚子》		1	0	0	0	0	0	0
《呂氏春秋》		0	52	6	0	0	0	1
《賈誼新書》		2	19	1	0	0	0	1
《春秋繁露》		0	30	7	0	0	0	2
《說苑》		7	50	1	0	0	0	0
《新序》		2	47	1	0	0	0	0
《淮南子》		5	51	7	0	1	0	0
《鹽鐵論》		1	17	3	0	0	0	0
《孔子家語》		0	12	1	0	0	0	0
《燕丹子》		0	1	0	0	0	0	0

\* 表5.1和5.2由吳通福博士和吳嘉儀小姐根據《漢達古文獻資料庫》檢索做出，謹此說明並致謝。

梁的大力提倡。1896年梁啟超寫〈說群〉，力圖系統闡述變法理論，他在〈說群序〉開篇即說：「啟超問治天下之道於南海先生。先生曰，以群為體，以變為用。斯二義立，雖治千萬年之天下可已。」<sup>52</sup> 他並將「樂群」寫入〈湖南時務學堂學約〉，當作立志維新變法志士的行為規範。<sup>53</sup> 換言之，「群」用於指涉「社會」，在某種意義上，可以說也是知識份子用今文經學建構指導變法的意識形態的一部分。<sup>54</sup>

#### 5.4 「社會」取代「群」原因之一：社會組織藍圖的變化

1898年戊戌變法的失敗，士大夫依靠光緒皇帝實行變法的希望落空，今文經學對普遍政治話語的塑造能力也隨即喪失了。人們意識到不能用強化中國原有各層次組織，特別是君王和臣民、家庭的上下相通來增強抵抗西方衝擊的能力。也就是說，甲午戰敗、戊戌變法流產，使得人們對儒家倫理提供的社會組織藍圖是否能令中國繼續立足於世界產生了疑慮。隨着人們心目中理想的社會組織形態發生鉅變，也就必須重新考慮用「群」來指涉「社會」是否合理了。特別對於激進革命派知識份子而言，清廷代表了保守專制，改變中國必須依賴民間各種自發力量。這樣，在他們的言論中，用來描繪把個人組織起來的詞彙「會」日益顯得重要，成為指涉「社會」的過渡性詞彙。

我們先來看一下十九世紀出現的「公會」、「私會」兩個詞。「公會」一詞最早出現在1834年：「大英國倉廩實，真可謂興隆之際，其公會理國之事」，<sup>55</sup> 「公會」是指英國國會。而「私會」中文本意是指男女私下約會，<sup>56</sup> 但在十九世紀中期後出現新的意義，如

52 梁啟超：〈說群序〉，頁3。

53 梁啟超：〈湖南時務學堂學約〉，載《飲冰室文集之二》，第二冊，頁27。

54 雖然「荀學」是晚清今文經學的組成部分，但荀子和維新思潮的關係是頗為複雜的。譚嗣同等因反對君主專制而批判過荀學，故梁啟超曾指出戊戌維新時，曾出現一個排荀運動。梁啟超：《清代學術概論》，收入朱維錚校注：《梁啟超論清學史二種》（上海：復旦大學出版社，1985），頁1-88。但正如朱維錚所說，當時批判荀學和反對荀子是不同的，而且晚清「排荀」與「尊荀」是同時存在的。參見朱維錚：〈晚清漢學：「排荀」與「尊荀」〉，載《求索真文明》，頁333-50。因此，從荀子的某些言論闡發的微言大義推出群學，顯然和利用今文經學來為改革製造理論根據存在着內在聯繫。

55 愛漢者：〈新聞之撮要〉（道光甲午年二月，1834），《東西洋考每月統記傳》，頁92。

56 參見《漢語大詞典》，頁4735。

郭嵩燾在介紹歐洲情況時說：「德國畢斯馬克立法嚴禁私會」，<sup>57</sup> 又如1895年《泰西新史攬要》中介紹「往往有民間之私會大為國患，今奧國全無私會」，<sup>58</sup> 「私會」多是指外國的民間秘密結社的不正當組織，具強烈貶義。

「私會」也用於指中國的民間秘密組織，如1897年《時務報》有如下的敘述：「人聞孫文之被拘禁也。又聞傳言其入私會也，……中國私會，在在皆是。……官長貪暴，故百姓結成私會，為自護計」，「白蓮會者，亦一有權力之私會也」。<sup>59</sup> 1900年，有外人議論：「義和團者，實中國各省私會之流；數見不鮮，無足為怪」。<sup>60</sup> 到1902年歐榘甲寫作的《新廣東》中，大量使用「私會」一詞，其意仍指中國基層群眾的秘密結社，但他實現了對「私會」評價由貶到讚的轉換。他指出「萬國人民，皆有公會私會」，而在帝王專制的中國「公會無一，而私會遍天下」；並認為在中國唯一能推動進步的是私會，他說：「機會何在？曰在私會。私會何在？曰在中國內外」。他根據秘密會黨推動變革促進中國自立的邏輯，認為只有依靠「私會」才能建立「公會」，即中國的國會和政黨。他是這樣論證的：

蓋今日之秘密會黨，能改革進步，以從豪傑之命，即異日中國國會議會各公會之起點，政黨之始基也，豈特可以及外國之私會，且可以升為萬國之公會矣，……<sup>61</sup>

此外，歐榘甲還一反中國傳統士大夫把基層秘密結社看作是由「人類不齊，流品最雜」的「無賴」為主的觀念，對「無賴」大加稱讚，他寫道：「或者曰：此私會也，人類不齊，流品最雜，為納污藏垢之巢窟，……世俗鄙之為無賴，曰是烏可與有為哉。余曰非也。無賴者，獨立之精神也。」<sup>62</sup> 他認為「無賴」就是不依賴他人，最具獨立精神的人。據「數據庫」查詢，「私會」在這幾年的使用次數也達到高峰。「私會」原來之所以被視為不正當，是因為它有違於儒學社會組織藍圖，一旦該藍圖受質疑，「私會」和「公

57 郭嵩燾：《倫敦與巴黎日記》，卷廿七（光緒四年十二月二十日，1879），頁866。

58 麥肯齊（Robert Mackenzie）著，李提摩太、蔡爾康譯：《泰西新史攬要》，第十七卷，奧地利阿國（亦名奧斯馬加）（上海：上海書店出版社，2002），頁305。

59 張坤德譯：〈中國私會（英國掌教與日報訪事人問答節略）〉，《時務報》，第十七冊（1897年1月13日），頁15。

60 〈英員抒論〉，《知新報》，第一百二十七冊（1900年9月24日），頁35。

61 太平洋客（歐榘甲）：《新廣東》，引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第一卷，上冊，頁308。

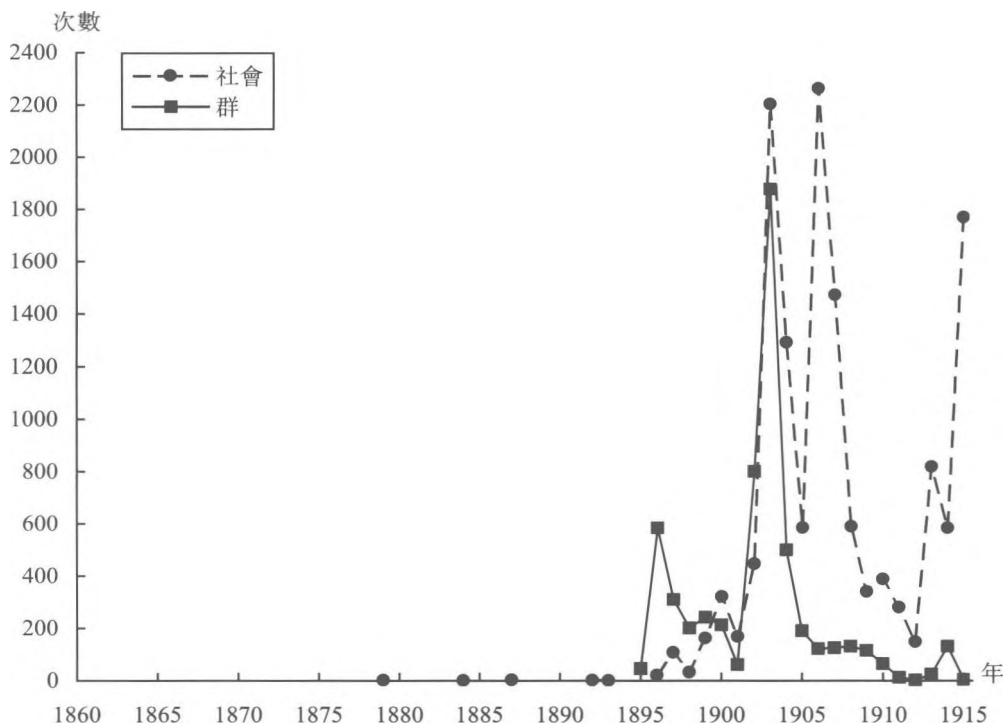
62 太平洋客：《新廣東》，頁302。

會」就沒有區別的必要了，也就很自然產生如下想法：「一曰改良義興本黨（義興公司）之組織，由私會而升為公會，由民黨而進為政黨。」<sup>63</sup>

在某種意義上講，「私會」取得正當性是和當時革命思潮的勃興有關。眾所周知，晚清革命思潮崛起於1902年，正如歐榭甲在《新廣東》中說：「統中國私會無不以滅滿扶漢為目的」。<sup>64</sup>一旦用於指涉「會黨」和秘密結社的「私會」獲得了指涉society的正當性，「私會」這詞在1903年後也就不常用了，1910年後更幾乎不用了。而「公會」一詞雖然在1903年後一直很常用，但不斷窄義化，並最終獲得了現代漢語中的主要意義，即指各類維護自己權益的同業（或同鄉）組織，如銀行公會、勞動公會、商船公會、紡織總公會等。1903年後，「私會」不常用了，「公會」也逐步有了其固定的含意。

我們根據「數據庫」做出1860至1915年「群」和「社會」的使用統計圖5.1，從中可以看到，1903年「社會」一詞的使用達到史無前例的高峰，此後，「社會」一詞的使用次數就

圖 5.1 「群」、「社會」的使用次數 (1860-1915)



63 〈大同日報緣起(摘錄)〉，引自〈秘密結社之機關報紙〉，《新民叢報》，第三十八、三十九號合本（1903年10月4日），頁13。

64 太平洋客：《新廣東》，頁298。

始終多於「群」的使用次數。「社會」被廣泛用於指稱人類生存在其中的某種基本組織結構，這也就是該詞在現代漢語中的基本意義。例如，這一年有報刊言論說：「夫社會為個人之集合團也」，<sup>65</sup>個人是組成社會的基本單位的觀念已很明確；又有「世界人類，必群居而不能孤立。其聚處之方，內則為家庭，外則為社會」，<sup>66</sup>人們也清楚地意識到「社會」是指家庭以外的組織；還普遍接受了社會進化觀念，社會早於家庭和國家而存在：「試置吾人於沖積層時代，……其時但重母系，不知父系，既無家，安有國，然而社會之雛形已具矣。」<sup>67</sup>

除了前一階段與「社會」一詞相關的「社會學」、「社會主義」等仍大量使用外，一些有關社會分層的詞彙也大量使用，如按分工和職業來劃分的「農民社會」、「職工社會」、「軍人社會」<sup>68</sup>等等，還有按身份和經濟教育程度劃分的「上流社會」、「中流社會」、「下流社會」或「上等社會」、「下等社會」等，亦頻頻出現在報刊文字中。<sup>69</sup>

上面，我們給出了「社會」取代「群」的一般描述，並用統計圖表來反映這一趨勢。這是不足夠的，還需要考察當時不同思想傾向的派別是如何使用這兩個詞。先考察激進派的使用情況，我們選擇了張枬、王忍之編的《辛亥革命前十年間時論選集》作為考察對象。據編者所說，該文集選載的文章除了是當時較有名和對後來影響較大之外，主要是直接集中地反映「資產階級、小資產階級……觀點的論文」。<sup>70</sup>這裏，所謂資產階級和小資產階級，主要指戊戌後反清革命派和激進維新派知識份子。我們以該文集為樣本，分析這一時期這兩類人士的言論中，是如何使用「社會」和「群」的。表5.3列出了1901至1904年間，該文集中使用這兩個詞彙的例句。

我們發現，從「群」到「社會」的用詞變化，主要發生在1901至1904年間。1901年「社會」一詞甚少出現，人們主要用「群」來指涉society；而1902年「社會」一詞開始增多，與「群」混用；1903年「社會」的使用次數已多於「群」；而1904年雖然「群」仍在使用的，但已

65 〈中國之改造〉，《大陸》，第三、四、八期（1903年2，3，7月），引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第一卷，上冊，頁418。

66 雲窩：〈教育通論（緒論）〉，《江蘇》，第三期（1903年6月25日），頁11。

67 大我：〈新社會之理論〉，《浙江潮》，第八期（1903年10月），頁1。

68 中國之新民：〈俄羅斯革命之影響〉，《新民叢報》，第三年第十三號（原第六十一號）（1905年1月20日），頁5。

69 戊戌前，「上流社會」、「下流社會」主要在譯文中使用，很少用來指中國的情況。

70 〈編輯說明〉，載《辛亥革命前十年間時論選集》，第一卷，上冊，頁1。

表5.3 《辛亥革命前十年間時論選集》中「群」、「社會」的用法 (1901-1904)

作者及出處	例句	意義簡析
梁啟超：〈過渡時代論〉，《清議報》，第八十三冊 (1901)	就狹義言之，則一群之中，常有停頓與過渡之二時代，…… 一群中人，各備一德，組成團體，互相補助，……人群進化，級級相嬗，譬如水流，前波後波，相續不斷，……	用「群」指社會 (society)。
梁啟超：〈十種德性相反相成義〉，《清議報》，第八十二、八十四冊 (1901)	合群云者，合多數之獨而成群也。以物競天擇之公理衡之，則其合群之力愈堅而大者，愈能佔優勝權於世界上，……吾中國謂之為無群乎，彼固屍然四百兆人經數千年聚族而居者也。……各省中所含小群無數也；……四民中所含小群無數也。然終不免一盤散沙之誚者，則以無合群之德故也。合群之德者，以一身對於一群，常肯絀身而就群；以小群對於大群，常肯絀小群而就大群。夫然後能合內部固有之群，以適外部來侵之群。…… 彼不識群義者不必論，即有號稱求新之士，日日以合群呼號於天下，…… 蓋國民未有合群之德，欲集無數之不能群者強命為群，有其形質無其精神也。故今日吾輩所最當講求者，在養群德之一事。 獨與群對待之名辭也。人人斷絕依賴，是倚群毋乃可恥？常絀身而就群，是主獨無乃可羞？……由前之說，是合群為獨立之賊；由後之說，是獨立為合群之賊。……曰獨立反面依賴也，非合群也；合群之反面營私也，非獨立也。……譬之物質然，合無數阿屯而成一體，合群之義也；每一阿屯中皆具有本體所含原質之全份，獨立之義也。若是者謂之合群之獨立。 然則其道何由？亦曰知有合群之獨立，則獨立而不軋轢；……	用「群」指社會 (society)；「獨」與「群」本是相對的詞，現用原子組成物質討論「獨」和「群」的關係。
〈無極太極論〉，《上海普通學報》(1901)	而講群學者則必以愛其同類為鵠的。	「群學」的目的。
任公(梁啟超)：〈本館第一百冊祝辭並論報館之責任及本館之經歷〉，《清議報》，第一百冊 (1901)	凡欲造成一種新國民者，……恆須借他社會之事物理論，輸入之而調和之，…… 美國大統領之被刺與南美之爭亂也，由貧富兩級太相懸絕，而社會黨之人從而乘之也，……	「社會」出現在「他社會」、「社會黨」等術語中。



作者及出處	例句	意義簡析
〈說國民〉，《國民報》，第二期(1901)	若者外國工人，有立會、演說、開報館、倡社會之說者，我國有之乎？曰無有。	「社會」指社會主義。
〈中國滅亡論〉，《國民報》，第二、三、四(1901)	而欲如法之民主黨、德之社會黨、俄之虛無黨，可以與政府相持不下者，…… 以詐行誠，則合群之道備焉，……	「社會」用於「社會黨」術語中。
中國之新民(梁啟超)：〈新民說三〉，《新民叢報》，第三號(1902)	公德者何？人群之所以為群，……人也者，善群之動物也……。人而不群，禽獸奚擇？而非徒空言高論曰：「群之！群之！」 ……人人相善其群者，謂之公德，…… ……享權利而不盡義務。人人視其所負於群者，如無有焉。人雖多，曾不能為群之利，而反為群之累，…… 群之於人也，國家之於國民也，其恩與父母同。蓋無群無國，……而此身將不可以一日立於天地。故報群報國之義務，有而〔血〕氣者所同具也。苟放棄此責任者，……而皆為群與國之蝥賊！…… 道德之立，所以利群也。故因其群文野之差等，而其所適宜之道德，亦往往不同。而要之以能固其群，善其群，進其群者為歸。 (專制之治，在古代為至美，然移之於文明開化之群，則為至惡，……)有益於群者為善，無益於群者為惡。……然則吾輩生於此群，生於此群之今日，……以求所以固吾群、善吾群、進吾群之道。……(今世士大夫談維新者，……愛群愛國愛真理之心未誠也。……)公德之大目的，既在利群，而萬千條理，即由是生焉。	大量使用「群」講公德；用「群」指社會(society)。
中國之新民：〈敬告我同業諸君〉，《新民叢報》，第十七號(1902)	人性固不能盡善，凡庶務之所以克舉，群治所以日進，…… 若相率為從容模稜之言，則舉國之腦筋皆靜，而群治必以沉滯矣。	「群治」指社會治理。
中國之新民：〈敬告當道者〉，《新民叢報》，第十八號(1902)	凡人之思想，莫患夫長困於本社會，苟使之入他社會而與之相習，則雖中下之材，其思想亦必一變。	用「社會」指society；「社會」出現在「他社會」術語中。
中國之新民：〈釋革〉，《新民叢報》，第二十二號(1902)	人群中一切有形無形之事物，無不有其Ref. [Reform]，亦無不有其Revo. [Revolution]，不獨政治上為然也。 革之云者，必一變其群治之情狀，而使幡然有以異於昔日。其事物本不善，有害於群，有窒於化，……	用「群」指society。

表 5.3 (續)

作者及出處	例句	意義簡析
楊度：〈遊學譯編 敘〉，《遊學譯編》， 第一冊(1902)	試於我國學術界中，求一能為國民開自由之路索，……為 人群增進化之達爾文者誰乎？ 吾讀歐洲近世史，見其賢豪輩出，類能與數千年之舊學、 今社會之現行，獨立挑戰，以求必得之優勝。……然生計 革命、女子革命，尚為社會上一大問題；……	「群」和「社會」同時使 用，都是指society。
太平洋客(歐策甲)： 《新廣東》(1902)	公會者，其宗旨可表白於天下，其行為可明著於人 群，…… 此俄羅斯虛無黨，……其宗旨不可表白於天下，其行為不 可明著於人群，故謂之曰私會。…… 一曰聯秘密社會。……以其行事秘密，誓不外洩，故又謂 之秘密社會。此秘密社會也者，與國中公會實為表裏，為 陽陰，……	重新論述「公會」和 「私會」、「秘密社會」 的差別，認為兩者互 為表裏。
章炳麟：〈哀焚書第 五十八〉，《煊書》 (1902)	今夫血氣心知之類，惟人能合群，群之大者，在建國家、 辨種族。	用「群」指society，和 建國相聯繫。
〈論外交之進化〉， 《外交報》，第五十四 期(1903)	國者，人類之群之進化者也。而人者，又物質之群之進 化。凡群之進化，恆與其所以為群者之進化為比例。 雖然，自物體之文明，而始有物體之群。其群又非一蹴而文 明也，其進化之歷史，與物體同。國者，群而有文明之形 式者也，……是其群之意識，一以其質點之意識為其礎。	「群」指某一類，「人 類之群」為society，國 為society進化。
黃遵憲：〈水蒼雁紅 館主人來簡〉，《新民 叢報》，第二十四號 (1903)	其對於政府不知有權利，實由對於人群不知有義務 也。……合群之道，始以獨立，繼以自治，又繼以群治， 其中有公德，…… ……吾考中國合群之法惟族制稍有規模，……吾以為講求 合群之道，當用族制相維相繫之情，……再參以西人群學 以及倫理學之公理、生計學之兩利，政治學之自治，使群 治明而民智開民氣昌，……	「群」為society；中國 傳統是「族制」，應結 合西人的公理促使社 會治理的進步。
兩塵子：〈近世歐人 之三大主義〉，《新民 叢報》，第二十八號 (1903)	自有史以來，人類事業之繁劇，社會之變革，未有若近百 餘年者也。 經濟社會，非以多數勞働者，供少數資本家之使役乎？	「社會」為society，出 現「經濟社會」一詞。

作者及出處	例句	意義簡析
〈大同日報緣起(摘錄)〉, 引自〈秘密結社之機關報紙〉, 《新民叢報》, 第三十八、三十九號合本(1903)	其逃於海外者, 或以頭顱之聲價, 見重於社會, …… 雖近世各國社會之風潮, 貧富遠絕, 資本家與勞工之衝突, ……而社會主義起於其間, …… 民族主義尚不暇及, 何論於社會主義、大同理想哉? …… 中國有立憲政體, 社會風潮自然洶湧而至, ……	「社會」為society; 「社會主義」從「社會」論述中出現。
中國之新民: 〈論俄羅斯虛無黨〉, 《新民叢報》, 第四十、四十一號合本(1903)	故績學青年, 輕盈閨秀, 變職叢, 易服裝, 以入於農工社會, ……俄羅斯之上等社會與下等社會, 其思想溝絕不通, 殆若兩國然。彼虛無黨常以人民之友自揭橥者也, 而與之表同情者, 仍在上中等社會, …… 故以近世社會主義者流, 以最平等之理想為目的, 仍不得不以最專制之集權為經行, ……	「社會」用於「(上中下)等社會」和「社會主義」中。
〈列強在支那之鐵道政策(讀賣新聞)〉, 《遊學譯篇》, 第五冊(1903)	而舉人群生活之勢力, 專歸於政府之權能, 捨政府之權能以外, 更無所謂民族社會之活動能力; ……	在同一句中, 「群」與「社會」都是指society。
〈勸同鄉父老遣子弟航洋遊學書〉, 《遊學譯篇》, 第六冊(1903)	故貧者不能自存, 而富者亦不能自保, 一國之社會, 無周轉方便活潑之觀。 歐美文明, 可以改良中國社會之風尚者, 固所當學者也。	「社會」為society; 倡學歐美。
〈教育泛論〉, 《遊學譯篇》, 第九冊(1903)	……立於社會之中, 即有社會之關繫。……無時無社會之關繫, 相生相養, 相維相制。……無社會, 無國家, 則無家庭, 無個人。……社會之現象如何, 此不可不知者一; ……社會之待我者如何, 此不可不知者二; ……我之對社會應如何, 此不可不知者三。夫既不能於國家與社會之間, …… 欲改良風俗, 不可不注意於社會教育。……大地各國變法, ……社會教育之有效, 自古已然矣。今當民族競爭之世, ……以圖國民之統一, 而要不能不以社會教育為其先驅。 ……宗教也, 學術也, 社會也, 國家也, 推其所由始, 察其所由成, ……無不基於人類利己(己)之一心。	「社會」指society; 討論社會、國家、家庭和個人之間的關係。
〈民族主義之教育〉, 《遊學譯篇》, 第十冊(1903)	支那民族經營革命之事業者, 必以下等社會為根據地, 而以中等社會為運動場。是故下等社會者, 革命事業之中堅也, 中等社會者, 革命事業之前列也。故今日言革命教育者, 必在兩等社會。此兩等社會之教育事業, 不在家庭教育, 不在學校教育, 而在社會教育。是故言革命教育者, 惟有社會教育之可言也。	「社會」指society; 多用「(上下中等、秘密、勞動、軍人)社會」, 並認為「下等社會者, 革命事業之中堅也」。

表 5.3 (續)

作者及出處	例句	意義簡析
	支那之勞働社會、軍人社會，大半出入於秘密社會之間，而以軍人社會、勞働社會與秘密社會相為援引，則自成不可拔之根據。故擔任下等社會革命教育者，不可不聯絡三種社會構成其統一之機括，而增進其活動之形勢。	
張繼煦：〈敘論〉，《湖北學生界》，第一期(1903)	歐洲政治人群之進化，何一非斯賓塞、達爾文之精神鼓蕩而驅使者乎？…… 知外人之協以謀我也，則不得不合群以圖抵制；…… ……所謂官吏、吏胥，非社會之一份子乎？官吏溺職，吏胥助虐，非社會腐敗之現象乎？吾社會而果有政治思想、自治能力也。……	「群」、「社會」同指 society。
李書城：〈學生之競爭〉，《湖北學生界》，第二期(1903)	染數十代社會涼薄之風，重箇人不重合群，則無博愛心；…… 下等社會之中，識字者蓋寡，……愛國之心何繇而起？學生介於上等社會、下等社會之中間，為過渡最不可少之人。上等社會既誤於前，崩潰決裂，俱待繼起者收拾之。……前途茫茫排山倒海之偉業，俱擔荷於今日學生之七尺軀，則對上等社會所負之責任重也。下等社會為一國之主人，……今日之學生，即下等社會之指向鍼也，則對下等社會所負之責任重也。	「群」、「社會」同指 society；「下等社會為一國之主人」。
〈權利篇〉，《直說》，第二期(1903)	因人之不能孤立獨行也，於是家族、有社會、有國家以扶持之。家族、社會、國家，非別物也，由人之團結而成者也。由前而論，人為家族、社會、國家之母，無人則彼無以立；由後而論，家族、社會、國家為人之母，無此而人無以存。夫家族、社會、國家，既為人人共有之物，而人之於家族、社會、國家，即有應盡之義務，以維持於其間，否則家族、社會、國家不得一日存，…… 斯賓塞爾曰：「知此一個人，即可知社會及凡百現象云；蓋社會之諸現象，皆不過個人本性發表於外界之影象也。」	「社會」指 society；談個人與家族、社會、國家的關係。
余一：〈民族主義論〉，《浙江潮》，第一期(1903)	勝敗見而死生存亡之機決，於是數群之內，有其智力強者，則能群同族以造一組織體，以禦他群。他群絀，其組織之善焉者則勝其絀者焉，…… 故曰民族主義者，對外而有界，對內而能群者也。	「群」、「社會」同指 society。

作者及出處	例句	意義簡析
<p>大我：〈新社會之理論〉，《浙江潮》，第八期(1903)</p>	<p>沖積層時代……但重母系，不知父系，既無家，安有國，然而社會之雛形已具矣。……故其目的物，舍社會安寄進步以外無他冀也。……準乎是，則知社會者，本有共和政之性質，而決不含帝政、王政、貴族政之元素；準乎是，則知政治者，本可以社會機關之力溶解之，而置政治於社會問題之內。是故健全之國家，必無萎敗之社會；而萎敗之社會，決不能造健全之國家。</p> <p>不見十九世紀中之新社會乎，革命之荒神，為爛爛之炯眼，戛戛之足音。……夫社會之演新改良，……</p> <p>今試觀我社會十年中之現象，舊社會退步之速，與新社會進步之速，不可持鑿計。……然則社會者，民族主義之領土也，……</p> <p>報館者，社會言論之機關、世界之明鏡也，……夫社會過程之公則二：曰糅雜各文明之質素而同化之，……曰文化之型式印於人心，……兼是二者，則新社會之基礎定，而其發展由此矣。……若我社會，殷助周徹，共產制度閱千餘年，……</p> <p>社會主義者，將以增人間之福祉而消除其厄難也，……故名之曰社會主義，名其社員曰社會黨。……今社會主義之披靡歐美，為雷奔電掣山摧海嘯之奇觀者，非共產主義與極端民主主義之二大現象乎？</p> <p>曰離社會主義而言自由，特權之壟斷也，不義也；離自由而言社會主義，奴隸制度也，野蠻也。</p>	<p>談社會進步；談社會主義與自由的關係。</p>
<p>飛生：〈近時二大學說之評論〉，《浙江潮》，第八期(1903)</p>	<p>政府者民之代表也，代表其群者必其賢智之過於其群者也。使其組織之順序，果能合乎群治之公例，則未有不可為治，未有不可漸致於強者也。</p> <p>夫社會者國家之母也，則社會改良，國家自能變易面目。何以百年來政治之改革，痕跡顯然，而社會改良則至今尚百口沸騰而莫得其端倪也。</p>	<p>「群」與「社會」共用，指society。</p>
<p>競齋：〈政體進化論(緒論)〉，《江蘇》，第一期(1903)</p>	<p>政治者，社會最大之組織，求有以達吾人棲息於此社會之目的者也；吾人之目的在幸福，而社會之究竟為極樂，此進化家所唱道，……</p>	<p>「群」與「社會」共用，指society。</p>
<p>競齋：〈政體進化論(續第一期)〉，《江蘇》，第三期(1903)</p>	<p>欲達此莫大之目的(民主共和國——引者注)，必先合莫大之大群；而欲合大群，必有可以統一大群之主義，使臨事無渙散之憂，事成有可久之勢。</p>	<p>「群」與「社會」共用，指society。</p>

表 5.3 (續)

作者及出處	例句	意義簡析
壯游：〈國民新靈魂〉，《江蘇》，第五期(1903)	一切社會之組織，皆當以軍人之法律布置之；……其四曰社會魂。社會者何也？乃平民之代表詞也。吾欲鼓吹革命主義於名為上等社會之人，……蓋我中國箇人經濟主義太發達，故不能具有政治思想；而下等社會之困難於經濟，類皆受上、中二等社會之壓制，……社會黨者，歐洲今日之神聖法團也，……	「社會」乃平民之代表詞。
漢駒：〈新政府之建設(緒論)〉，《江蘇》，第五期(1903)	凡無國之民、無主之國，……而不能自立其群於天地；……夫至私意制成之律例王法，……則人群之權利自由人格性命不足貴；…… 橫瞰歐美之光明政局，旁探近代之革新歷史，注目於其社會，……因此而個人之權利自由保，社會之安寧固，不公不平之一舉動滅。……全社會束縛於名分大防之內，復罔論法律！……彼方之構造此法治國也，莫不由先破專制治國而成。……而能自伴社會以次第進化者也。	「群」與「社會」共用，指society；中西社會的差異在於法治和專制。
湖南之湖南人(楊篤生)：《新湖南》(1903)	故人生而欲保護其自由權，及增進其自由權，故不能無群，群之始成於所謂民約者，此國家所由成立之原理也。改造社會者，不能仍舊社會而組織之，則必破壞舊社會而滌蕩之。 諸君在於湖南之位置，實下等社會之所托命而上等社會之替人也。提挈下等社會以矯正上等社會者，惟諸君之責；破壞上等社會以卵翼下等社會者，亦為諸君之責。	「群」與「社會」共用，指society；破壞舊社會，須「破壞上等社會以卵翼下等社會」。
鄒容：《革命軍》(1903)	當有政治法律之觀念，……一曰，養成相親相愛，愛群敬己，盡瘁義務之公德。一曰，養成個人自治，團體自治，以進人格之人群。 外國……有立會演說，開報館，倡社會之說者。 今日之中國，實無教育之中國也。吾不忍執社會上種種可醜可賤可厭可嫌之狀態，……	「群」與「社會」共用，指society；「社會」代表「社會主義」。
〈讀新譯甄克思《社會通詮》有感〉，《外交報》，第七十一期(1904)	民生有群，群必有治，…… 宗法社會之民，未有不樂排外者，此不待教而能者也。……夫民族主義非他，宗法社會之真面目也。	「群」與「社會」共用，指society；中國是宗法社會。
中國之新民：〈中國歷史上革命之研究〉，《新民叢報》，	數千年歷史上，求所謂中等社會之革命者，捨周共和時代國人流王於彘之一事，此後蓋闕乎未有聞也。……故中等社會，常以本身利害之關係，故奮起而立於革命之場。	周共和，是中等社會的革命；黃巾闖獻是下等社會的革命。

作者及出處	例句	意義簡析
第四十六至四十八號 合本(1904)	吾見夫所欲用之以起革命之多數下等社會，其血管內皆含黃巾闖獻之遺傳性也；……	
飲冰室主人(梁啟超)：〈中國人之缺點〉，《新民叢報》臨時增刊《新大陸遊記》(1904)	吾中國社會之組織，以家族為單位，不以個人為單位，所謂家齊而後國治是也。……且其所以維持社會秩序之一部分者，僅賴此焉。 吾觀全地球之社會，未有凌亂於舊金山之華人者，此何以故？	中國社會以家族為單位，不以個人為單位。
覺佛：〈墨翟之學說〉，《覺民》，第七期(1904)	而我國社會學家第一偉人墨子，…… 社會學家曰：「有人群而無組織，不可以言社會。……人群無以團結，謂之無社會。」墨子社會學，其宗旨曰兼愛，所以組織人群，以成新社會者也。組織新社會，在統一，而欲統一莫如法律，公德者人群中之無形法律也。…… 兼愛主義者，社會主義也。我既為社會之一份子，則必當竭誠盡瘁，盡一份之責任於社會中。國家者，社會之集合體也。故有新社會，斯有新國家；有愛群之公德，斯有社會。	「群」與「社會」共用，指society；墨子是我國社會學家第一偉人。
激烈派第一人(劉師培)：〈論激烈的好處〉，《中國白話報》，第六期(1904)	況且中國的事情，沒有一樁不該破壞的，家族上的壓抑，政體上的專制，風俗、社會上的束縛，沒有人出來破壞，是永遠變不好的。	倡破壞、打破各種社會約束。
白話道人(林懈)：〈國民意見書·論合群〉，《中國白話報》(1904)	現在明白的人，沒有一個不說合群，……講了大半天，那群力還是不能合，……這是甚麼緣故呢？ 第一樁是上流社會共下流社會不聯絡。……現在中國的讀書人，都是以上流社會自命的，凡不讀書的人，……都說他是下流社會。…… 第二樁是下流社會共上流社會不聯絡。那上流社會既然看輕下流社會，這下流社會平日沒有讀過書，……更不曉得那上流社會的學問知識到底到甚麼地步，……不敢共上流社會比肩。但是這下流社會共上流社會不聯絡的緣故，……一是看上流社會太重。……這下流社會共上流社會就永遠聯絡不來了。	「群」與「社會」共用，指society；中國不能做到合群，是因為上流社會與下流社會不聯絡。
白話道人：〈國民意見書·論刺客的教育〉，《中國白話報》(1904)	教全國中、下等社會，……自製炸藥，自配毒藥，那刺客的風氣，就更容易提倡了。 刺客的好處……可以保人類的幸福，促社會的進化。	倡刺客精神可促社會進化。

表 5.3 (續)

作者及出處	例句	意義簡析
	<p>俄國虛無黨首領巴枯寧也說道：「我們要舉這不平等的社會，投在爆裂彈中」。……倘能夠將以上阻止社會進化的各種有力有勢的人物，一人給他一刀吃吃，那社會的進化，也不曉得有多少快的速率了。</p> <p>「凡溺殺槍殺之事，皆合於正理，不惟無罪，反有功於社會。蓋社會之苦惱，以殘忍之行，始能洗去。」(法國羅拔士比言)</p>	
<p>亞特：〈論鑄造國民母〉，《女子世界》，第七期(1904)</p>	<p>試考察世界文明國中，……一切社會人物，無不有驚天動地之女傑，以扶助於其間。</p> <p>今中國一切種種社會，一奴隸世界也。吾欲洗除奴性，……以與舊社會爭勝。</p> <p>歐美諸國，女學校林立於都會，……以造成一種有功國家社會之事業。</p>	<p>倡女學，以與舊社會爭勝。</p>

\* 表5.3原為吳嘉儀小姐做出，此次刊出時我們做出較大的調整、訂正。

被「社會」一詞拋離。從此以後，「社會」一詞高度普及，而「群」的使用逐步消亡。也就是說，從表5.3的例句分析和圖5.1的關鍵詞計量統計，可以得出一致的結果，互相印證。

從表5.3還可以看到，當時「社會」一詞常與其他詞組合成新名詞，如「(新) 舊社會」，「(上、中) 下等社會」，「(經濟、軍人、工商) 勞動社會」、「秘密社會」、「奴隸(宗法) 社會」和「社會黨」、「社會主義」等術語。<sup>71</sup> 在革命派看來，由於下層社會人數遠比上層社會為多，所謂：

蓋世界雖至文明之國，其國民之階級，必愚者十百而智者一二，貧者十百而富者一二，下流社會之人數必倍蓰於上流社會。<sup>72</sup>

雖然下層社會地位低下，但他們卻是推動革命、改造中國的主力軍，於是可以得出以下結論：

71 「數據庫」檢索也表明，「秘密社會」、「下層社會」、「下流社會」等的使用大多集中在1902至1906年這個時段。

72 雲窩：〈教育通論(緒論)〉，頁8。



支那民族經營革命之事業者，必以下等社會為根據地，而以中等社會為運動場。是故下等社會者，革命事業之中堅也，中等社會者，革命事業之前列也。<sup>73</sup>

甚至可以推出：「支那之勞働社會、軍人社會、大半出入於秘密社會之間」。<sup>74</sup> 這樣，「下等社會」也就被賦予可以成為創造「新社會」主要力量的意義，而他們的革命對象則是腐朽的「舊社會」。<sup>75</sup> 對於革命派而言，理想社會組織背後的精神是一清二楚的，那就是推翻皇帝專制、掃平少數民族貴族統治，甚至是打破綱常。

既然這一由「下等社會」擔負的革命目標是建立一個新社會，新社會必有其精神，有人將其稱為「社會魂」，並明確以它代表平民利益：「……社會魂。社會者何也？乃平民之代表詞也」。<sup>76</sup> 而要伸張「下等社會」的利益，就要提倡平等價值和秘密結社的精神。這樣，「社會主義」就不僅包含了權利平等、經濟的平均，甚至涵蓋了秘密結社的基本精神——四海之內皆兄弟。歐榭甲在《新廣東》中曾高度讚揚下層秘密「社會」成員「尚義氣、剗姓界，入會皆稱手足兄弟，頗有四海皆兄弟之義，可謂平等之極矣。」<sup>77</sup> 最早的《共產黨宣言》(*Manifest der Kommunistischen Partei*) 譯本中，也是用「四海之內皆兄弟」來譯「全世界無產者聯合起來」的。「社會主義」作為「社會」的道德靈魂，開始隨着「社會」觀念的普及在革命派知識份子心中激蕩。以平等為其核心價值的「社會主義」，也就被當作「新社會的主義」。於是，「社會主義」隨着嚮往新社會的主義(道德價值)而興起。

由於平等所對應的目的是掃平儒家倫理的綱常等級，中國傳統中反儒家的道家和墨家遂得到高度評價。墨子的「兼愛」、「尚同」被等同於「社會主義」，有人論證說：「墨子社會學，其宗旨曰兼愛，所以組織人群，以成新社會者也。」「兼愛主義者，社會主義也。」<sup>78</sup> 老子的學說也可以說是衝決羅網的重要根據。<sup>79</sup>

這裏，特別值得一提的是無政府主義的言論。劉師培指出：「西人以個人對於公眾者為倫理，中國以個人對於個人為倫理。……由個人之倫理推而至於家族之倫理。及

73 〈民族主義之教育〉，《遊學譯編》，第十冊(1903年7月)，頁7。

74 〈民族主義之教育〉，頁9。

75 大我：〈新社會之理論〉，頁1-13。

76 壯游：〈國民新靈魂〉，《江蘇》，第五期(1903)，頁7。

77 太平洋客：〈新廣東〉，頁308。

78 覺佛：〈墨翟之學說〉，《覺民》，第七期(1904年6月)，引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第一卷，下冊，頁868、866。

79 〈廣解老篇〉，《大陸》，第九期(1903年8月)，頁431。

契敷五教，則又由家族之倫理推而至於社會國家之倫理。然儒家所言之倫理，私恩為重，公德為輕，以對社會國家之倫理皆由家族而推，故與西人之學不同。」他則要從古代禮制中解讀出「君與臣平等」，父子之間、夫妻之間「同尊卑」的「平等之精詣」。<sup>80</sup>鑒於傳統勢力太強大，他主張要破壞一切：「況且中國的事情，沒有一樁不該破壞的，家族上的壓抑，政體上的專制，風俗、社會上的束縛，沒有人出來破壞，是永遠變不好的。」<sup>81</sup>

從以上分析我們可以看到，在「社會」取代「群」這一語言轉換現象的背後，包含着主張社會革命，甚至有反對儒家倫理之意。二十世紀之初，新思潮伴隨着大量新名詞出現在報刊言論中，當時就有人指出：「自平等、自由、博愛、公益等之名詞出現於吾社會，老師耆舊既驚為初聞，引與為敵。而一二儂薄之子，或以臆說謬解藉便其私，於是公德之利益未見，而私德之藩籬先破。」<sup>82</sup>他們明確指出，新名詞之爭，乃新舊道德之爭；而反對者也感到新觀念將破壞中國人的私德，即儒家倫理。

## 5.5 「社會」取代「群」原因之二：紳士公共空間的興起

僅僅用革命黨的興起和今文經學的衰亡來解釋「社會」取代「群」的因由，顯然是很不夠的。因為革命知識份子的言論影響雖然相當大，但晚清主導國內社會變革的，仍是清廷新政後活躍於政治舞台的廣大紳士和官僚。這些人的思想在1900年後也發生巨大轉變，成為推動和參與各種政治、經濟、文化教育變革的主力。究竟，他們又是如何看待「群」和「社會」差別的呢？

十分有意思的是，在1902年《新民叢報》一則與讀者問答中，編者的一段文字十分典型地反映出士大夫的傾向。該問答如下：

答：社會者，日人翻譯英文Society之語，中國或譯之為群。此處所謂社會，即人群之義耳。此字近日譯日本書者多用之，已幾數見不鮮矣。本報或用群字，或用社

80 劉師培：《攘書·罪綱篇》，收入《劉師培辛亥前文選》，頁40-41。

81 激烈派第一人：〈論激烈的好處〉，《中國白話報》，第六期（1904），引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第一卷，下冊，頁888。

82 公衣：〈國民之進步賦〉，《江蘇》，第二期（1903年5月27日），頁6-7。

會字，隨筆所之，不能劃一。致淆耳目，記者當任其咎。然社會二字，他日亦必通行於中國無疑矣。恐讀者尚多誤以為立會之意。故贅答於此（本社）。<sup>83</sup>

短短一段話傳達了很多信息。第一、當時「群」和「社會」都用作society的譯名，常常混用；第二、「社會」一詞是由譯日本書而在中文裏多見並使用起來的；第三、編者很有把握地預見了「社會」二字，「他日亦必通行於中國無疑矣」。

《新民叢報》有關「社會」一詞的預言，很快在1903年實現了。該刊雖然是梁啟超等流亡日本期間創辦的維新知識份子刊物，但對國內影響力很大。因為同一時期清廷推行新政，維新改革已成為國內社會的主流思想。我們在第二篇文章中曾分析了庚子事變以後，清廷和廣大紳士也意識到，不變法中國一定亡國。他們一方面堅持綱常名教和王權的合法性，另一方面推動新政和預備立憲等經濟政治改革。為了使得西方的憲政、民權不衝擊他們統治的合法性基礎——儒家綱常，清廷官僚和大部分紳士不得不將個人道德和家庭倫理與西方價值劃分為兩個互不相干的領域。也就是說，1900年以後正是基於中西二分二元論意識形態，學習西方現代社會制度取得了正當性。在引進西方政治經濟制度過程中，廣大紳士接受了西方society的觀念。我們可以稱之為紳士公共空間的形成。

一般來說，在中國傳統社會中，由紳士發起的民間組織如果基於非親族紐帶，常被界定為「私」而遭到禁止；而那些基於親族關係的社會組織則受到官方鼓勵。<sup>84</sup> 因此可以說，1895年以前紳士民間社會的形態和西方近代的公共空間完全不是同一回事。但1895年以後，中國迅速出現了大量以紳士為主體的商會、學會和各類不是基於親族關係的社會團體。特別是1900年後在二元論意識形態支持下，社會作為家庭以外的公共領域，是從事各項新政事業的紳士和官僚的活動空間，在這個新的公共空間中推行學習西方制度和經濟活動，可以不再受制於儒家倫理的約束。在公共領域，是服從普適中西的公理和公例，也即可以合法地引進西方理論和制度，可以合法註冊社團。就在「公理」和「公例」取替了傳統的「天理」「實理」的同期，<sup>85</sup> 「社會」這一帶有西方理念的新詞，取代了更多具有傳統政治色彩的「群」。

83 〈問答〉，《新民叢報》，第十一號（1902年7月5日），頁2。

84 艾爾曼(Benjamin A. Elman)著，趙剛譯：〈中國文化史的新方向：一些有待討論的意見〉，《台灣社會研究》，總第十三期（1992），頁1-25；《經學、政治和宗族——中華帝國晚期常州今文學派研究》（南京：江蘇人民出版社，1998），頁19。

85 詳見1.5節。

1900年以後，無論紳士在城裏辦商會、學校，還是建立諮議局、國會，各種組織均是紳士自行辦理或以紳士為主體，它們的產生代表紳士自行組織起來的過程，「社會」一詞無疑可以極為方便地成為概括各式各樣「會」的總稱。也就是說，紳士可以反對革命，可以不同意「社會主義」，但對自行組織社團的肯定，卻促使他們承認「社會」一詞的合理性。

在推行新政期間，紳士組織的各種社團是如此之多，迫得官府不得不在法律上定出這些社團的合法地位。1908年憲政編查館會同民政部曾上奏摺，要求清廷制訂法律，肯定紳士結社自由，在有關奏摺中，對「社」和「會」兩個字作出明確解釋。該奏摺在講述西方結社集會之風如何有利於進步後，曾這樣論證：「經久設立則為結社，臨時講演則為集會，論其功用實足以增進文化裨益治理……」該奏摺請求清廷除了禁止秘密結社外，對其餘結社集會都應提倡。而清廷則在相應的上諭中將結社集會簡稱為「社會」。上諭中還有如下文字：

近來京外庶僚從政之餘，多有合群講習之事。此次修訂結社集會律，擬請嗣後現任職官於其職務外，有親蒞各社會研究政治學術者，亦為律之所許，……<sup>86</sup>

這裏有兩點特別值得注意的信息：一是當時紳士官員結社集會已十分普遍，上諭把結社集會簡稱為「社會」；第二，清廷明確允許現職官員在履行公務之外，可以參加這些社團學會的研究活動。當然，官方這種遲來的立法，是承認現實中已大量存在並以紳士為主體積極活動的各類社團。

雖然，早在甲午後第一次結社高潮之際，關心國是的士人為這類新型社團尋找合法性時，就指中國古已有之。如梁啟超曾說：「學會起於西乎？曰非也，中國二千年之成法也。」<sup>87</sup>但正如王爾敏分析的那樣，清末社團完全不同於傳統社會中的文人組織，即「自無所謂沿襲」。他指出這些有章程、有宗旨、有專門旨趣、會員繳納會費的新型社團，本質上「實襲西洋體制」。王爾敏還除去類似於「同盟會」等以革命為宗旨的團體，列表給出1895至1911年成立、由知識份子（紳士）組成的148個維新社團組織，並總結這些學會的宗旨是：「於文化觀點，極尊尚儒術經學；護衛本位文化。於政治

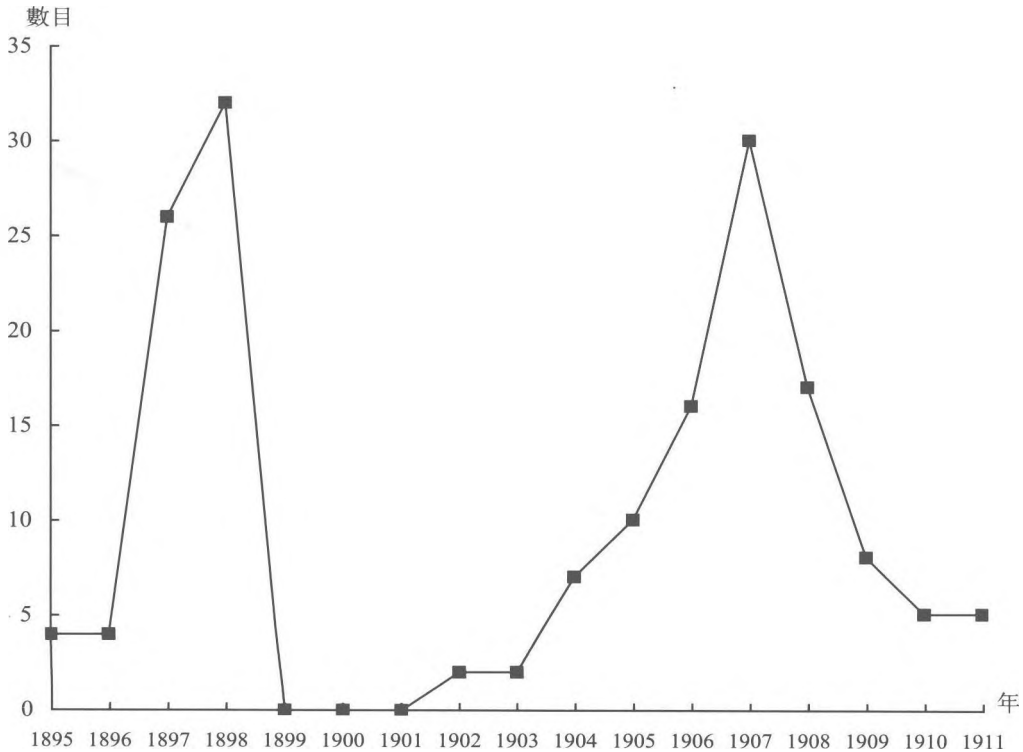
86 〈憲政編查館會同民政部奏擬訂結社集會律摺（附片並清單）〉，《東方雜誌》，第五卷第四期（1908年5月），頁229、230。

87 梁啟超：〈變法通議·論學會〉，頁31。

態度，則尚變法，求富強，重經世致用。於學術理想，則講究格致之學，推廣西方知識，而有興辦學堂，創設圖書館博物院之熱忱。於社會風氣，則崇質簡，務實際，尚平等，並倡禁鴉片纏足等陋習。」<sup>88</sup> 從這些宗旨可以看到，清末那些不同於激進革命派的維新紳士的政治傾向和主要活動內容，而其背後的理念正是中西二分二元論意識形態。

我們根據這項研究做出圖5.2。從中可以明顯看到知識份子自行組織起來的政治社團存在兩個高峰期。第一個高峰在戊戌變法時期，有61個團體；第二個有高峰的時期為清廷宣布新政以後，共出現87個組織。張玉法也曾統計了1904年局部解除戊戌黨禁後成立的社團，列出重要的有668個。其中，最多的頭三類為：商業類(265個)，教育類(105個)，政治類(85個)；政治類的數目與王爾敏做的研究大致相同。<sup>89</sup>

圖5.2 清末知識份子政治性社團成立年代分布(1895-1911)



資料來源：王爾敏：〈清季學會彙表〉，載《晚清政治思想史論》(台北：台灣商務印書館，1992)，頁134-65。

88 金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷》，頁96。

89 參見張玉法：《清季的立憲團體》(台北：中央研究院近代史研究所，1971)，頁144。

圖5.2中，第一個高峰是「學會」的勃興，其正當性根據是「群學」。正如1896年梁啟超所論述的：

國群曰議院，商群曰公司，士群曰學會。而議院公司，其識論業藝，罔不由學，故學會者，又二者之母也。<sup>90</sup>

而第二個高峰則明顯刻畫着以各式各樣「結社集會」為標誌的紳士公共空間的出現。這種新型社團的活躍，必定會促使原有社會整合模式的解體。本來，在中國傳統社會三層次整合中，紳士在縣以下自治的主要功能是將政府與家族聯繫起來。但在二十世紀頭十年，隨着新政和預備立憲的推行，城市化的紳士和他們組織種種的公司與協會，使得這一中間層次大大擴張，並出現了與國家對抗的可能性。所謂辛亥革命實為擴張的紳權對王權的顛覆。<sup>91</sup>

需要指出的是，紳士作為當時中國公共空間最活躍的社會力量，他們的文化理念是出於中西二分二元論的，用「社會」指涉society和激進革命派雖然相同，但其背後的價值指向卻不同。我們在上節中談到，革命派在運用「社會」一詞時，大多主張把平等作為「社會魂」，他們同時認同「社會主義」和社會革命。而立憲派卻把「社會」背後的精神定位於市場組織和紳士公共空間，他們並不一定接受經濟平等和「社會主義」，也反對破壞和社會革命。他們更多地把社會視為個人根據法律和契約形成的共同體。

嚴復在論述何謂社會時曾論證過，「群」與「社會」的差別在於：社會是有法之群。他說：「荀卿曰：『民生有群。』群也者，人道所不能外也。群有數等，社會者，有法之群也。」<sup>92</sup> 嚴譯在《社會通詮》(A Short History of Politics)中有這樣的按語：「嚴復曰：中國社會，宗法而兼軍國者也。故其言法也，亦以種不以國。」<sup>93</sup> 這裏有兩點值得注意：第一，嚴復把現代「社會」定義為「有法之群」；第二，他認為中國傳統社會是宗法社會，在中國人看來，法是「以種不以國」，並沒有普遍適用價值。因此，中國要由宗法社會進入現代社會，法制建設就相當重要了。該看法十分典型地代表了新政立憲時期，維新派士大夫對如何推動中國社會進步改良的理解。清末十年，大至國家和省的

90 梁啟超：〈變法通議·論學會〉，頁31。

91 金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷》，頁140-46。

92 嚴復：〈譯餘贅語〉(1903)，載斯賓塞(Herbert Spencer)著，嚴復譯：《群學肆言》(北京：商務印書館，1981)，頁xi。

93 嚴復譯：《社會通詮》，頁115。

立憲、制訂各種法律，小至訂立各種具體法規和條例，都是當時公共領域中最为突出的日常事件，如《東方雜誌》每期都有專欄公告這些新的法律法規。

也就是說，紳士階層在改革中國的手段上，更強調培育國民公德和法律的制度建設，這與清廷官員的想法大致能夠配合。如清廷重要官員戴鴻慈曾出使九國，一方面，他認識到，在西方的「自由」乃「人人於其權利範圍之中」，而平等乃「上自王公，下逮庶民，苟非奴隸，皆有自主之權」，「而非以爵位之貴賤論也」。這說明他已了解到個人權利是現代社會的基礎。但另一方面，他又強調西方「無男婦老少，其於一切社會之交際，相待以信，相接以禮，守法律，顧公德，跬步皆制限焉」。<sup>94</sup> 也就是說，學西方，是要學他們的「守法律，顧公德」，而非打破綱常禮教的革命。這十分形象地表達了清廷和推行新政和預備立憲的紳士所持中西二分二元論的觀點。

但是，紳士所理解的「社會」是存在於中西二分的二元論框架中的。個人權利和契約法律僅在家族以外有效，家族內部的組織原則仍是儒家倫理。故他們所理解的社會觀念和西方不盡相同，因此不能套用西方公共空間理論來分析這一時期的所有社會現象。如很多士大夫仍把社會視為由有公德的國民組成的有機體。梁啟超就持這樣的看法，他這樣論述：「群學公例，必內固者乃能外競。一社會之與他社會競也，一國民之與他國民競也，苟其本社會本國之機體未立之營衛未完，則一與敵遇而必敗，或未與敵遇而先自敗」。<sup>95</sup> 梁啟超這種把社會仍視為有機體的看法，在當時是相當普遍的。如一篇為新名詞釋義的文章中說，「凡有機體之物，其全體與其各部分協力分勞，乃能成長。……部分與全體，其相互之影響甚切密。社會之形，正復如是。又凡有機體必有生殖，有成長，有代謝機能，而社會皆備之，故曰社會者有機體也。」<sup>96</sup>

對於社會有機體來說，破壞是危險的，只能改良。正因為如此，梁啟超反對革命。至於如何實現中國內部改良，梁啟超特別強調要從道德入手。他說：「所謂破壞前之建設者，建設此而已！苟欲得之，捨道德奚以哉？」<sup>97</sup> 在他看來，如孔子那樣的個別精英的道德表率作用，可以教化社會千百年：「一聖賢一豪傑出，而千百年後猶受其感化，而社會之幸福賴之」，<sup>98</sup> 這亦是對紳士作為道德精英的作用的肯定。對於民眾，則要提倡國民公德的養成。《新民叢報》有一篇文章談到社會與國民性養成的關係時說：

94 戴鴻慈：〈序〉，載《出使九國日記》，頁296-97。

95 梁啟超：〈新民說〉，第十八節，論私德，頁130。

96 社員：〈新釋名一（哲學類）〉，《新民叢報》，第三年第二號（原第五十號）（1904年7月13日），頁2。

97 梁啟超：〈新民說〉，第十八節，論私德，頁131。

98 梁啟超：〈余之死生觀〉（1904），載《飲冰室文集之十七》，第六冊，頁8。

「國民者，由社會之大熔爐中所鑄造以出者也。社會如器，國民如水。水從器之方員，而國民從社會之模型者也。」<sup>99</sup> 在維新派看來，國民性的養成受制於社會，這樣，國民公德的培育就需要與社會改良齊頭並進、相輔相成。

但在激進知識份子看來，立憲也好，人人守法的國民資格培育也好，對於有亡國滅種危機的中國來說，都來不及了。1903年，章太炎在反駁立憲派時指出：「若夫維新，則必以立憲為始基；立憲則必以人人能守自治之法律」，立憲要求「人人能有擔任憲政之資格」，「為舉國所同認」；但是「今以數千年遺下懦弱疲玩之社會性質，俯首屏息於專制政體之下」，中國人尚未「進於光明偉大立憲國之國民」，「而中國之亡，已亟不能待」。<sup>100</sup>

到1906年，《民報》和《新民叢報》就中國是否應開展社會革命而展開大論戰。孫中山把「社會主義」界定為民生主義，並將實現土地國有和經濟平等之革命稱為「社會革命」；朱執信和汪精衛也多次鼓吹政治革命和社會革命必須在中國同時進行。而梁啟超等則不認同社會革命，反對在中國推行「社會主義」。他甚至嘲笑孫中山混淆了「社會學」和「社會主義」這兩個不同的概念。<sup>101</sup>

表面上看，這一爭論只是說明梁啟超與同盟會之間在政治上的分歧，其實政治分歧的根源除了要不要排滿革命外，根本還在於建立一個甚麼樣的理想社會。梁啟超支持開明專制，認同紳士作為社會精英；而激進的革命派則鼓吹到平民、會黨中去，<sup>102</sup> 視紳士為腐朽力量，甚至是平民之公敵，<sup>103</sup> 主張建立一個代表平民利益、能避免西方資本主義弊病的新社會。換言之，從1906年開始的有關是否需要社會革命之爭，在某種意義上，正是反映了立憲派和革命派對「社會」背後精神的理解存在重大差異。理解這種差異，對我們認識「社會主義」思潮與二十世紀中國公共空間變化趨勢之間的關係十分重要。

99 百里：〈軍國民之教育〉，《新民叢報》，第二十二號（1902年12月14日），頁15。

100 章太炎：〈駁革命駁議〉（1903年6月12-13日），載湯志鈞編：《章太炎政論選集》，卷一，上冊（北京：中華書局，1977），頁230。

101 梁啟超在〈雜答某報·社會革命果為今日中國所必要乎〉一文的〈附駁孫文演說中關於社會革命論者〉中，對孫中山所說「解決的方法，社會學者，兄弟所最信的，是定地價的法」，有如下按語：「按此語誤，豈有倡民生主義之人，而不知Socialism與Sociology之分耶，抑筆記者之陋也。」《新民叢報》，第四年第十四號（原第八十六號）（1906年9月3日），頁28。

102 反：〈去矣，與會黨為伍！〉，《新世紀》，第四十二期（1908年4月11日），引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第三卷，頁188-91。

103 〈紳士為平民之公敵〉，《河南》，第四期（1908年5月），引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第三卷，頁302-305。



## 5.6 公共空間存在的思想文化條件

上述分析表明，1905年前後，以立憲派為代表的中國知識份子對「社會」一詞的接受是由於紳士公共空間的形成。紳士公共空間既是家庭以外的公共領域，又代表了人按某種目的組織起來；這種對「社會」的理解，與西方近現代society的含義相當接近。然而我們必須看到，兩者的含義雖然接近，但西方的公共空間和紳士公共空間背後的支援意識存在着微妙的差異。在西方，公共空間作為將「私」合成「公」的場所，其前提是對個人(私)自主性的尊重和保護。由於私人領域是一種穩定而堅固的存在，只要公共空間存在，國家權力就受到監督，公共領域不會壓倒私人領域。而中國紳士知識份子卻並不了解「社會」與保護私隱權、私人領域之間的關係。在中國，「私」之所以受到保護，是因為中西二分二元論意識形態，而且被保護之「私」是家族，而非個人。

顯而易見，如果在將私人事務結合成公共事務的過程中，出現了私人領域或個人自主性範圍的不斷萎縮，「社會」最後只能代表「公」，成為國家的代名詞，那麼它也就不再具有打通公共與私人領域的功能。而公共空間的本質恰恰在於將「私」合成「公」，它一定要是一個既非屬於國家又非私人的領域。因此公共空間存在的首要前提，是對私人領域的保護，使其不會因公共領域的形成、特別是國家權力的擴張而消失。

這一過程在西方公共空間成長的歷史中是十分明顯的。由於在經濟活動中個人財產代表了最早受保護的私人領域，社會的起源一開始便緣於保護私有財產。阿倫特指出，當社會剛剛進入公共領域時，它被裝扮成一個財產所有者的組織。這種內在聯繫甚至反映在「國家」這個詞的詞源上。Commonwealth在某種含義上卻是指共同財富(common wealth)。<sup>104</sup> 然而，一般公共空間的形成僅僅依靠對私有財產保護是不夠的，它需要在私人領域的保護上超出經濟之外而進入人類一般事務之中。

歷史上，市場經濟和私有財產自古就存在，但公共空間卻要等到十七世紀之後才形成，其原因正在於個人權利觀念要等到十七世紀後才真正成熟。伯林指出，像隱私權這樣的觀念在西方出現最早不會超過十六世紀。<sup>105</sup> 麥金太爾發現西方十七世紀普遍發生道德基礎論證的失敗，而我們則討論過西方道德基礎論證失敗是不等同於道德的正當性確立之重要前提，它使得個人權利成為英美經驗主義的核心觀念。<sup>106</sup> 事實上，

104 阿倫特：〈公共領域和私人領域〉，頁96。

105 伯林：《自由四論》，頁238-39。

106 詳見3.2節。

只有西方權利自由主義成為「社會」背後的支援意識，才會有意識地保護個人自主性和私人領域，這時作為公共空間的「社會」才可能穩定地確立起來。

和西方相比，「必須保護私人領域」這種觀念在中國向來十分淡薄。中國傳統社會中個人和家庭(家族)構成了「私領域」，國家是「公」領域；由於儒家意識形態把國看成家的放大，忠和孝的等同使得家庭領域和國家領域是相通的。除了注重孝和家庭倫理外，儒家倫理中不存在其他保護私領域不受國家和公領域侵犯的機制。<sup>107</sup> 1900年後，以紳士為主體的公共空間出現，本質上是西方衝擊下的特殊產物，其前提是儒家倫理與西方引進價值的二元論式的分裂。當時在廣大紳士心目中，儒家倫理仍然是家庭和個人道德(私人領域)的合法性根據，而「憲政」、「民權」等西方理念成為政治經濟改革等一系列公共事業的指導思想。從思想史角度分析，這種保護個人和家庭價值不受公共領域侵犯的，是把儒家倫理和西方價值看成互不相干的二元論心態，它是清廷和紳士在引進西方制度時又想保護自己權利不受損害的非意圖結果。<sup>108</sup>

梁啟超在〈新民說〉中明確將「公德」與「私德」分開，無疑是想為這種二元論提供理論基礎。但是無論知識份子作出甚麼樣的理論建構，當二元論是建立在對統治利益和特權維護之上時，只要紳士公共空間不能建立穩定的政治秩序，二元論就是不穩定的。而一旦這種二元論心態被否定，知識份子又將個人道德、家庭倫理與社會正義打通，那麼隨着公共領域價值、特別是國家權力的擴張，私人領域必定萎縮。換言之，一方面以紳士為主體的公共空間是脆弱不穩定的，另一方面在整個文化結構中不存在保護私人領域的機制，這樣，代表國家的價值就有可能侵蝕家庭和整體私人領域，使得「私」完全在「公」的壓迫之下。

1915年開始的新文化運動，在某種意義上講，正是信奉一元論的新知識份子對具有二元論心態的紳士之批判和取代。它明顯分成兩個階段：從1915至1919年是第一階段，其主調為批判儒家倫理，新知識份子代替城市化的紳士成為政治文化的主體；1919至1924年為第二階段，在這一時期新意識形態興起。<sup>109</sup> 發人深省的是，這兩個階段正好刻畫了國家吞沒私人領域的歷史步驟。即在新文化運動的第一階段，紳士公共空間解體了，由於二元論被批判，在廣大新知識份子心目中，個人道德、家庭倫理和

107 表面上看，「子為父隱」似乎是一種抗拒家庭倫理受到法律干預的機制。但是在中國傳統社會，將私人家庭領域和國家聯繫起來的，主要是倫理意識形態，而不是法律。

108 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》，頁232-34、347-443；具體分析詳見2.4和2.5節。

109 金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷》，頁232-33。

社會正義再次打通成為一個整體，保護私人領域不受公共價值侵犯的機制不復存在。這樣，在新文化運動的第二個階段，隨着知識份子認同新意識形態，新的公共價值就可以不斷擴張，吞沒家庭和個人，中國出現了一個新意識形態稱霸整個社會、家庭，乃至個人領域的新時期。

1917年張勳復辟，在某種意義上意味着辛亥革命後城市化紳士建立共和政治的破產。它激起了整個知識界對紳士公共空間的合理性與可能性的反思。陳獨秀和康有為關於民主的大論戰就是代表。康有為鑒於共和政治帶來普遍混亂和一系列社會危機，認為中國應放棄共和制度回到君主立憲。而陳獨秀則認為當時共和政體失敗是因為它不能代表真正的民主，儒家倫理和紳士封建意識必須對此負責。<sup>110</sup> 儘管陳獨秀和康有為的意見針鋒相對，但否定當時紳士為主體的公共空間的觀點卻是一致的。

由於民初議會政治的失敗，從1919年開始「民主」取代了「共和」，而且中國知識份子對「民主」一詞的意義進行了再塑造。「共和」一直和紳士公共空間政治訴求相聯，而「民主」是民作主。1919年之前，「民主」有着明確的含義，它是和君主制對立的西方代議制政治，而且知識份子對這個詞的使用大多是正面的。1919年後，「民主」被定義為「平等」、「民治主義」和「工人政治」等新含義，而且人們愈來愈多賦予代議制民主負面評價。<sup>111</sup> 中國知識份子對民主觀念理解的轉變，正反映了紳士公共空間被新知識份子唾棄。社會主義由是興起了。

如前所述，清末革命派激進的社會觀，背後的價值理念就有社會主義成份。但當時社會主義只是上千種形形色色的主義之一，1919年後社會主義興起，卻是社會觀念被一元論新道德意識形態主宰的前兆。「主義」原意為儒學中「謹守仁義」，後轉化為「主旨」或符合某一種道德價值的基本主張，<sup>112</sup> 該詞在日本明治時代被用來指涉貫徹某一價值的普遍性理論，<sup>113</sup> 後來這種用法傳入中國，表達各種政治經濟主張背後的價值趨向。「數據庫」統計表明，1915年前「主義」一詞共使用了約15,000次。在幾百種形形色色的主義中，總使用次數在100次以上的有十一種。它們分別是：「民族主義」（約1,100多次）、「社會主義」（約900次）、「帝國主義」（約700次）、「國家主義」（約600次）、「孟祿」或「門羅主義」（約200次）、「國民主義」（約200次）、「自由主義」（約200次）、「無政府主

110 陳獨秀：〈駁康有為共和議〉，《新青年》，第四卷第三號（1918年3月15日），頁190-211。

111 詳見7.4和7.5節。

112 參見《漢語大詞典》，頁298。

113 李博（Wolfgang Lippert）著，趙倩等譯：《漢語中的馬克思主義術語的起源與作用：從詞彙一概念角度看日本和中國對馬克思主義的接受》（北京：中國社會科學出版社，2003），頁119。

義」(約200次)、「民生主義」(約200次)、「個人主義」(約100次)、「共和主義」(約100次)。值得注意的是：「民族主義」、「社會主義」、「帝國主義」和「國家主義」四個關鍵詞的使用次數相差不遠(「社會主義」出現高峰是在「民族主義」之後)。和這四種主義相比，其他任何一種特定主義的使用次數都相對少很多。在1912至1915年間，對「主義」的界定亦更趨分散和多元，「國家主義」一度出現最多。因此，「社會主義」在1919年後以雷霆萬鈞之勢興起，一時壓倒其他種種主義，是極不尋常的。

## 5.7 「社會主義」的勃興

關於社會主義興起的原因，已有很多討論，但以往思想史研究者比較忽略它和「社會」背後價值的關聯。正如我們在前面討論過，「社會」觀念背後本來就存在着兩種不同的價值取向，一種是對應紳士公共空間的意識，另一種是認同平民價值的「社會主義」。當紳士公共空間佔主導地位時，「社會主義」是受壓制的；一旦紳士公共空間解體，其價值取向被否定，「社會」背後的社會主義價值意識就會浮現出來。也就是說，從思想史內在邏輯來看，紳士公共空間的解體對社會主義的凸顯起了推波助瀾的作用。

思想史家在分析1919年後社會主義勃興的原因時，大多將其歸為第一次世界大戰顯示了資本主義的危機以及新知識份子把蘇聯看作學習的榜樣。這當然是不錯的。但我們更注重從思想史內在理路分析。我們認為，社會主義價值一直是由兩種價值取向合成的：一個是平等(特別是經濟平等)，另一個是不以西方現存的社會為學習榜樣。在清末立憲派和革命派有關是否需要社會革命的大論戰中，社會主義之所以是革命派的旗幟，這是因為他們既認同平等價值，又要求中國經濟發展應盡可能避免資本主義的弊病。而1919年以後社會主義思潮的勃興，實際上正是平等和反對西方現存社會制度這兩種價值的再次匯合。1919年前的全盤反傳統運動早已使平等成為被廣泛認同的最基本的價值。巴黎和會則促使中國人放棄以西方作為現代化榜樣。兩種價值匯合的契機終於在1919年成熟。因此從思想史內在理路看，1919年後，社會主義思潮正是清末革命派有關「社會」背後價值理念的復甦、放大和進一步發展，而反對紳士公共空間則為這一過程中不可忽略的一環。

我們統計了《新青年》雜誌各卷中「社會」和「社會主義」兩個詞出現的次數，參見表5.4。可以看到，1919年之前，「社會主義」一詞的出現甚為稀少，總共才有34次，它只是在某些特殊政治團體表達自己的政治主張時偶爾提及；而「社會」一詞共出現了1,936次。

表 5.4 《新青年》中「社會」、「社會主義」的使用次數

卷(時間)	總篇數	社會			社會主義		
		篇數	次數	平均每篇 次數	篇數	次數	平均每篇 次數
第一卷(1915-1916)	297	54	316	6	6	9	2
第二卷(1916-1917)	242	73	317	4	5	6	1
第三卷(1917)	233	85	495	6	5	6	1
第四卷(1918)	177	48	375	8	1	1	1
第五卷(1918)	325	74	433	6	3	12	4
第六卷(1919)	250	85	1,243	15	19	104	5
第七卷(1919-1920)	252	95	1,547	16	21	93	4
第八卷(1920-1921)	279	120	1,688	14	60	410	7
第九卷(1921-1922)	245	87	2,015	23	45	685	15
季刊(1923-1924)	118	55	1,946	35	37	423	11
不定期刊(1925-1926)	103	32	757	24	25	164	7
<b>總數</b>	<b>2,521</b>	<b>808</b>	<b>11,132</b>	<b>14</b>	<b>227</b>	<b>1,913</b>	<b>8</b>

\* 表5.4由戚立煌先生和吳嘉儀小姐做出，謹此說明並致謝。

1919年這一年，「社會主義」一詞的使用次數發生突變，猛增至104次。1921至1922年間增至最高峰，達685次，這正是中國共產黨成立的年代。也就是說，「社會主義」成為和「社會」一樣常用的政治詞彙，幾乎征服了所有政治流派。1920年前後，連軍閥政客都以談「社會主義」為時尚，「今日社會主義的名辭，很在社會上流行，就有安福派的社會主義。」<sup>114</sup>

上述對「社會主義」關鍵詞的引用及意義分析，是以《新青年》為個案的。那麼，是否可以說社會主義是新文化運動後期最普遍、最重要的思潮呢？我們曾分析過新文化運動中十二種代表不同思想流派的重要期刊——答案是肯定的。除了創刊及停刊時間較早的《甲寅》(1915年5月至1915年10月)外，在《新潮》、《少年中國》、《每週評論》、《嚮導週報》、《星期評論》、《建設》、《努力週報》、《解放與改造》、《醒獅》、《現代評論》中，「社會主義」都是使用次數較多的關鍵詞。令人感興趣的是，在以青年知識份子為主體的《少年中國》，「社會主義」使用次數高達594次，遠高於左傾激進的《每週評論》(56次)和共產黨理論刊物《嚮導週報》(343次)；而國民黨的理論刊物《建設》，「社會主義」也是出現最多的關鍵詞之一。

114 李大釗：〈再論問題與主義〉，《每週評論》，第三十五期(1919年8月17日)，第1版。

表5.5 《新青年》中「社會主義」的詞義類別及評價

類別	評價	卷(時間)	第一卷 1915- 1916	第二卷 1916- 1917	第三卷 1917	第四卷 1918	第五卷 1918	第六卷 1919	第七卷 1919- 1920	第八卷 1920- 1921	第九卷 1921- 1922	季刊 1923- 1924	不定期刊 1925- 1926
一般社會主義	+		3	4	3	1	0	20	6	206	131	80	17
	○		2	1	2	0	3	13	38	44	200	162	12
	-		0	0	0	0	0	0	0	19	0	14	4
極端／急進社會主義	+		0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
	○		1	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0
	-		1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
自由／平等／民主社會主義	+		2	0	0	0	0	0	1	2	0	0	0
	○		0	0	0	0	0	0	0	0	2	0	2
	-		0	0	0	0	0	0	0	0	3	0	1
國家／帝國社會主義	+		0	1	0	0	0	0	1	0	4	2	0
	○		0	0	0	0	0	1	4	0	4	0	0
	-		0	0	1	0	0	0	3	4	11	3	0
革命／第三國際／馬列／科學／無產階級社會主義	+		0	0	0	0	9	43	0	56	93	83	91
	○		0	0	0	0	0	18	14	0	0	0	0
	-		0	0	0	0	0	3	1	0	0	0	0
改良／第二國際／機會主義／和平社會主義	+		0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
	○		0	0	0	0	0	0	0	0	0	4	0
	-		0	0	0	0	0	0	0	9	15	5	2
基爾特／行會／同業／工團社會主義	+		0	0	0	0	0	0	3	19	0	0	0
	○		0	0	0	0	0	0	14	4	5	0	0
	-		0	0	0	0	0	0	1	0	112	0	0
俄國／蘇俄／蘇維埃／蘇聯／勞農／勞動社會主義	+		0	0	0	0	0	0	7	32	44	42	20
	○		0	0	0	0	0	0	0	6	5	2	0
	-		0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
空想／烏托邦／無政府社會主義	+		0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0
	○		0	0	0	0	0	0	0	1	1	0	0
	-		0	0	0	0	0	0	0	2	13	7	0
歐美的社會主義	+		0	0	0	0	0	0	0	2	1	0	0
	○		0	0	0	0	0	0	0	1	3	2	2
	-		0	0	0	0	0	0	0	0	4	4	2
其他形形色色的社會主義	+		0	0	0	0	0	2	0	0	20	8	1
	○		0	0	0	0	0	4	0	1	0	2	0
	-		0	0	0	0	0	0	0	1	13	3	10

\* 表5.5由戚立煌先生做出，謹此說明並致謝。

社會主義勃興不僅是平等和不以西方代議制為學習榜樣兩種價值的疊加，還是社會觀念被納入一元論道德意識形態的象徵。為此，有必要深入考察一下《新青年》雜誌中「社會主義」一詞所蘊含的意義分類，及對其價值評判的統計。在表5.5中，我們用+、○、-分別表示人們在運用「社會主義」一詞時所具有的正面、中性和負面態度。

從表5.5可見，仍保持公共空間含義的社會主義觀念如基爾特社會主義、自由民主的社會主義，以及修正的、議會的社會主義主要出現在1919至1921年間，其使用次數並不多；1921年後，它們已完全成為被批判的對象。在1919至1926年間，除了革命的社會主義、馬克思的(科學的)社會主義和俄國的社會主義獲得正面評價，並一直保持很高的使用次數外，其它形形色色的社會主義(包括一般社會主義)的評價均由正面變為中性，甚至負面。這意味着革命的、俄國式的科學社會主義成為社會主義思潮的主流。這表明，社會主義的意識形態(科學社會主義或民生主義)征服了中國左翼知識份子。社會觀念在一元論道德意識形態籠罩之下，意味着用新道德意識形態整合社會，其後果一定是代表意識形態的公共價值膨脹，它會不斷侵佔私人領域，導致私人領域一步步地萎縮。這正是新文化運動以後半個世紀的中國社會結構變化的方向。

眾所周知，在二十世紀的頭十年，甚至在新文化運動早期，「個人獨立」和「科學」、「民主」一起成為社會廣泛認同的價值。從此，「個人」和「個體主義」成為中國現代文化的重要成份。即使在1919年前後，知識份子也還在高度張揚個性解放和個人主義。但是，隨着國共兩大政黨成為左右中國政治的主導力量，原先十分活躍的政治社團就日漸萎縮了。1919年後，紳士階層已退出中國政治舞台，二十世紀頭十五年中那些以他們為主體的政治社團，也就隨之煙消雲散。即使是那些主張個人主義的激進派新知識份子的政治社團，例如盛極一時、形形色色的工讀互助團和無政府主義社團(它們是中國共產黨的策源地之一)，也都如曇花一現，很快沉寂下去。

新文化運動哺育的知識份子具有很強的個人主義，為甚麼他們不能防止國家壓倒私人領域？如果從思想史上分析這些社團不穩定的原因，我們認為，普遍公認的社會觀念被納入一元論新道德意識形態是一個重要原因。如前所述，在二十世紀初期，中國現代的社會觀念的形成階段，就存在着一個重大缺失——缺乏強有力保護私人領域的觀念和制度設計。中國和西方的現代社會觀念的這一重要差別所帶來的缺失，在社會觀念被納入新道德意識形態時也就充分暴露出來。

本來，在社會主義思潮中，就存在着公共價值侵蝕私人領域的可能性，例如極端社會主義者主張消滅私有制，使得自古以來保護私人領域的第一重防線得以摧毀；又如二十世紀西方極權主義政體均以某種形式的「社會主義」為官方意識形態。而在所有極

權主義社會中，都是用公共價值壓迫私人領域，進而吞噬公共空間。但是，我們必須意識到，在西方，社會主義思潮的興起和公共空間並不存在直接的對立關係。相當多的社會主義流派主張重建公共空間，例如民主社會主義和馬克思主義修正派都力圖把議會民主和社會主義價值結合起來。英國基爾特社會主義更是構想了一個取消政府、依靠行業協會建構新社會的藍圖，社會仍然被想像成某種公共空間。西方之所以存在反對私有制的公民社會理念，是因為保護私人領域的觀念是如此堅不可摧，十七世紀後，它早已脫離經濟領域進入人類一般事務，人權和經濟平等不但不矛盾，反而是共存的。而中國人接受個人權利為正當卻和社會達爾文主義有關，它在某種意義上恰好成為清末知識份子將儒家道德與社會制度劃分成兩個不同領域的副產品。隨着紳士公共空間解體，權利迅速等同於道德，1919年後，由於經濟不平等，個人權利被認為是虛妄的。<sup>115</sup> 這樣一來，1919年後，在中國勃興的社會主義思潮中便很少有重構公共空間的含義。

1927年南京國民政府確立，國民黨率先用三民主義整合中國社會。即使這種整合不那麼成功，但這種新意識形態統治和一黨專政使得30年代中國社會的公共空間遠遠小於五四時期。當時私有產權和市場經濟雖然存在，但它們已不具有意識形態的合法性，必須服從民生主義的指導。市場經濟中形成的組織和公共意見團體、黨派均在一黨專政的控制之下。1949年，共產黨在大陸實現中國社會的再整合，社會的公共空間進一步縮小。由於國家官僚機構比傳統王朝大兩個數量級，直接延伸到每一個鄉，中國歷史上一直存在於縣以下的民間社會破天荒地消失了，每一個自然村，以至家庭和個人都在國家直接控制之下。1957年後，市場和私有財產權的消失使得中國成為一個不存在公共空間的超級官僚社會。<sup>116</sup>

## 5.8 社會主義的悖論：反社會的社會運動

五四以後半個世紀，私人領域的萎縮直接表現在「社會」這個詞的意義變化之中。新文化運動前，「社會」有三重含義：一是泛指人類在其中生活的一般組織；二是人按照某種目的結成聯盟（自行組織起來），它有時指公共空間（在這個意義上，「社會」必定

115 詳見3.8和3.9節。

116 金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷》，頁411-436。



是個人家庭和國家之外的領域)；三為社會分層。新文化運動以後，公共空間的逐步消失直接衝擊了原有「社會」含義中的第二重意義，當第二重意義解體時，也就影響到第三重意義，其後果是「社會」這個詞所表達的內容大大狹窄化了。

眾所周知，西方society不僅用於指涉人類一般組織，還用於表達各種專業協會和個人按某種目的自行組織起來的種種系統。在新文化運動前，「社會」最常用的意義之一就是指涉「人按照某種目的結成聯盟」。例如嚴復在1909年出版的《名學淺說》中將trades-unions譯為「工聯社會」。<sup>117</sup>而在新文化運動後，在成熟的中國現代白話文中，「社會」卻只用於指涉人類生活在其中的一般組織，已不再具有「人按照某種目的結成聯盟」的意思。我們再也看不到五四前「職工社會」、「農民社會」、「軍人社會」等類似的用法。今天已沒有人用society指涉農民協會、科技協會、醫學學會、商會等社團組織。在現代漢語中，「協會」和「會」是不可以和「社會」混用的。隨着「社會」不再用於表達人根據某種目的和行業自動組織起來的過程，原先由此派生出來的表示社會分層之含義，如「上等社會」、「下等社會」、「中等社會」這種用法也基本消失。

本來在「社會」三個層次的意義中，國家通過公共空間和家庭以外的公共領域相聯。公共空間的消失，使得這時國家明顯與「民間社會」脫離了關係，由於歷史的慣性，「社會」仍然用於指涉人類總體組織並包含國家，但在現實中，「社會」不再包含國家、只剩下家庭和國家之外領域的含義。由於國家代表了公，而私人領域是在公的價值壓迫之下，家庭和國家之外的領域也就失去存在的正當性。

「社會」含義的狹窄化，同時也意味着它的抽象化和空洞化。在原有的「社會」三重含義中，它們互相結合既表達了人類的一般政治經濟組織狀態，也蘊含着形形色色的具體過程，它表現在「社會學」這個詞的豐富多重含義中。社會學作為研究社會的學問，它必須包括具體社會組織研究和人類社會一般演化規律兩個方面。一旦公共空間和人自行組織過程從「社會」的含義中抽掉，作為同時涵蓋這兩個方面的社會學也失去了意義，這時「社會」作為人類組織的總稱只是一種空洞抽象的存在。一般社會演化規律更不是社會學所能揭示的。這正是新文化運動後社會學在中國學術界的命運。

在20、30年代，社會學曾經是中國知識份子最看重的學科，甚至一開始闡述馬克思主義和歷史唯物論的著作都是以社會學研究為名義出現的。<sup>118</sup>但只要公共空間不再

117 嚴復譯：《名學淺說》，頁105。

118 這方面典型例子參見李達：《社會學大綱》，收入《民國叢書·第一編》，第十四冊（上海：上海書店，1989）。該書為中國第一部描繪了馬克思主義整個體系的著作。

受關注，社會學是不可能具有生命力的。到了40年代，馬列主義和三民主義已從社會學中分離出來，成為高於社會學的理论體系。1949年後，隨着歷史唯物論和馬克思主義的關於社會一般發展理論成為官方意識形態，階級論成為社會科學的主要方法，社會學被打成資產階級的偽科學，乾脆被取消了近三十年之久。

除了「社會」含義在現代漢語中狹窄化外，該詞詞義的另一個值得注意的變化是，在1949至1980年的中國大陸白話文中，當「社會」用於指涉家庭和國家之外領域時，往往明顯具有貶義。例如「黑社會」、「社會閑散人員」、「社會青年」等特定俗語，其貶義是很明顯的。人們已失去結社的自由，更不要談發起共產黨允許之外的社會運動了。這對社會主義中國，似乎構成一種反諷。

在西方，社會主義運動是社會運動的重要組成部分，不僅工會、社會黨屬於公共空間，社會主義運動的主流也始終是為工人和為社會謀利益。其普遍的公共利益均是由個體的私人利益綜合而成的。而中國的「社會主義」和公共空間卻互相排斥。我們在上面提到，中國國共兩黨都是採用黨國體制。這種體制下，意識形態認同可以合法地壓制私人領域價值，取消一切在政治訴求上不同於本黨意識形態目標的社團存在的合法性；即使是人們被允許成立某種非政治性的社團組織，它們也都不可能把私人領域綜合成公共領域，因此也不再具有公共空間性質。在中國，社會主義制度的確立不僅意味着市場在國家控制之下，超級官僚機構還深入社會每一個角落，並將任何一種非官方民間組織變成其附庸，連民主黨派、工會和婦女組織都不例外。

事實上，正因為中國現代意識形態在價值上排除了私人領域，在這種意識形態指導下的群眾運動即使是自發的，甚至可以是反對超級官僚機構為目標，它也不可能將私人領域綜合成公共目標，因而也具有反社會的性質，其典型例子就是文化大革命。表面上看，文化大革命中的群眾運動反對蘇聯式的共產主義模式，力圖摧毀修正主義的官僚機構，實行巴黎公社式的大民主，但由於在毛澤東的反修防修理論中，「鬥私批修」是重要的口號，形象地表達反修防修，就必須完全排除私人領域，一個人只有狠鬥私心一閃念，才能批判修正主義。正因為這種性質，有的學者才提出文革中的群眾運動，本質上乃是反「社會」運動。<sup>119</sup>

在文化大革命中，不僅「社會」常常具有貶義，甚至連黨、國家這些在中國社會主義實踐中興起的組織都失去了以往的道德光輝，取而代之的是跟隨着偉大領袖幹革命

---

119 杜蘭 (Alain Touraine)：〈文革是一場反社會運動〉，《二十一世紀》，總第三十六期 (1996年8月號)，頁28-33。

的億萬革命群眾。如果將「群眾」一詞在文革凸顯出來和戊戌變法時期對「群」的注重作一對比，其意義在七十年歷史中似乎走了一個圓圈又回到原點。戊戌變法時知識份子所渴望的組織結構，似乎在文革中得到了某種實現：億萬群眾團結在具有道德感召力的領袖周圍、形成對抗西方的巨大力量。具有諷刺意味的是：戊戌維新時期用「合群」所代表的理想社會，是希望把民間組織與國家官僚組織融為一體；而文化革命中的億萬革命群眾則成為掃蕩一切民間社會的力量。這表明，由於中國文化中一直不存在保護個人和私人領域的觀念和機制，這使得公共空間在中國出現變異，走了一條與西方不同的道路，不僅是中西極權主義形態不同，其現代性也是有着巨大的差異，揭示這種差異，無疑是今後比較思想史研究的任務。



## 六 從「天下」、「萬國」到「世界」

### ——兼談中國民族主義的起源

「萬國」是靜止的，「世界」是流變的。二十世紀初「世界」取代「萬國」意味着某些萬古不變的原則從此失效，也是中國傳統國家觀念向現代民族國家觀念轉變的表徵。

現代性是建立在三個基本價值之上的，一是工具理性，二是個人權利，三是民族主義。我們在前面的文章已討論了中國現代常識理性、個人權利觀和社會觀念的形成及特點，本文則涉及中國的民族主義。民族主義的基礎是認同，它和文化深層結構的關係錯綜複雜。本文並不直接討論晚清民族主義及其形成之後在不同時期的形態，只側重考察在傳統天下觀轉化為現代國家觀念的過程中，萬國觀在十九世紀後半葉的興起及其在思想史上的意義。這是以往研究中國民族主義問題時被忽略的一個重要環節。

#### 6.1 判斷傳統天下觀解體時間的困難

在研究中國近現代民族主義時，必然要涉及傳統的天下觀是在甚麼時候解體的問題。學術界大多傾向於把這個時間定為甲午戰敗後的1895年。既然中國近代民族主義出現在甲午後，那麼，甲午前盛行的應該仍是傳統的天下觀。但這一定位並不能解釋1860至1895年期間清廷的外交思想。郭廷以早就指出，自同治中興起，清廷朝野對國際關係的認識已發生了重大變化。<sup>1</sup> 我們通過關鍵詞統計分析亦發現了這一點。例如

---

\* 本文曾以〈從「天下」、「萬國」到「世界」——晚清民族主義形成的中間環節〉為題發表在《二十一世紀》，總第九十四期（2006年4月號），頁40-53；原文礙於篇幅所限，未能展開更深入的討論，收入本論文集時增補了相當多的例句及分析和論述。

1 郭廷以：《近代中國史綱》，上冊（香港：中文大學出版社，1989），頁182-87。

1860年後，使用「夷」這個詞的次數急驟減少；「各國」一詞不僅為傳教士使用，也成為士大夫對外國的稱呼；而「列強」一詞則要到1898年以後才出現。術語的變化，表明了觀念的改變。當十九世紀60年代中國開展洋務運動時，其外交政策已不是傳統華夷之辨所能概括的了。

一般說來，傳統天下觀具有開放和封閉兩種行為模式。當中國在政治經濟上相當強大時，主導天下觀的華夏中心主義可以是對外開放的。唐朝鼎盛時期，不僅有數十萬外國商人在中國居住，還允許外國人入朝做官。但當中國政治經濟力量衰落時，主導天下觀的華夏中心主義就會趨向封閉，嚴於防範以夷變夏。無論開放的還是封閉的華夏中心主義，外夷只是教化、防範或武裝征服的對象；中國對藩屬國的內部事務並不特別關心，而外夷也不必是認知的對象。十八世紀末，清廷尚把英國使節馬戛爾尼 (George Macartney) 視為外夷的態度和行為，就是十分典型的案例。<sup>2</sup>

到洋務運動時，這種情況發生了極大改變，士大夫不僅大量出版和閱讀介紹西方各國史地的新書，而且清廷也開始接受國際法作為處理國與國關係的準則。無論是1880年代因越南問題引起的中法戰爭，還是1894年因朝鮮問題引起的中日戰爭，特別是袁世凱駐兵朝鮮、甚至左右其內部政策，這些都是在中國歷史上從未有過的。雖然，李鴻章一再代表清廷宣布朝鮮的內政與外交均聽由自主，中國既不干涉、亦不負責，似乎承認朝鮮是主權獨立的國家；但在行動上，中國卻積極干預周邊國家的事務，甚至不惜對外國開戰。這種干預，有點類似於近代國際關係中宗主國對隸屬國 (vassal state) 之控制，這與中國傳統天下觀明顯拉開了距離。<sup>3</sup>

正因為1860年代的中國外交政策已不能用傳統天下觀來解釋，有的學者認為，1839年鴉片戰爭的實質，是十九世紀上半葉在全球化衝擊下西方現代國際秩序和中國主導下東亞的另一種國際秩序的衝突；而1858年《天津條約》的簽訂，則意味着中國加入西方國際社會 (family of nations)。<sup>4</sup> 根據這種觀點，1860年後中國傳統的天下觀已

2 參見斯當東 (George T. Staunton) 著，葉篤義譯：《英使謁見乾隆紀實》(上海：上海書店，1997)。

3 李鴻章、袁世凱對朝鮮的態度徘徊在傳統天下觀的藩屬關係和近代國際法規定的宗主國和屬國的關係之間。清廷一方面遵循國際法，口頭上承認朝鮮與美日等國簽訂的條約，但是在實際行動中，支配清廷的並不是現代國家主權觀念，而是更注重中國宗主國的地位和面子，這又是和傳統天下觀頗為相像的。參見林明德：《袁世凱與朝鮮》(台北：中央研究院近代史研究所，1984)，頁381-94。

4 Immanuel C. Y. Hsü, *China's Entrance into the Family of Nations: The Diplomatic Phase, 1858-1880* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960).

經解體，但由於中華帝國尚沒有出現民族國家觀念，這立即引起另外一個問題：這一時期取代傳統天下觀的又是甚麼呢？換言之，在判別天下觀解體時間上，我們實際上碰到一個根本的歷史分期問題：究竟中國的現代始於1840年還是1895年？

從社會結構內部轉型看，1895年更符合事實。張灝指出，中國社會的轉型時期始於1895年。<sup>5</sup> 但若從對外關係來說，1840年說似乎亦有道理。因此，我們必須從中國如何認識及處理國際秩序的角度，對1860至1895年這三十五年間的中國進行定位，才能了解甲午戰爭爆發的重要思想原因，並進而解釋為何甲午戰敗會成為中國現代思想興起的轉折點，由此梳理出晚清民族主義的形成過程。

本文依據「數據庫」，考察「天下」、「萬國」、「國家」、「民族」、「世界」等一系列表達國家認同和民族主義相關的關鍵詞的使用、傳播及其意義變化的過程，試圖揭示隱藏在這些變化背後的思想史內涵。

## 6.2 家國同構和華夏中心主義

儘管有關傳統天下觀的研究已十分豐富，但結合本文論題，我們仍需要簡單討論一下為甚麼傳統天下觀中沒有民族國家的地位，這就涉及到中國傳統社會對國家的理解。為此，有必要分析中文裏「天下」和「國家」兩個詞彙及它們對應的重要觀念。

「天下」一詞在中文文獻中很早出現。周代將周天子統治的範圍稱為「天下」，在孔孟時代它就有道德秩序的含義，「天下」的意義可以用天道（道德政治）所實行的範圍來概括。<sup>6</sup> 而「國家」一詞是由「國」和「家」兩個漢字組成，國家也可稱為「家國」。至今，中國人仍把state稱為「國家」，並沒有覺得這有甚麼不妥。但在西方語境中，把作為私領域的「家」和「國」聯用來表達state，是不可思議的。在語言學的背後，隱藏着中國文化對state的獨特定義。歷史上「國」與「家」這兩個字組成「國家」一詞之過程，是和家國同構體同步形成的。

5 張灝：〈中國近代思想史的轉型時代〉，《二十一世紀》，總第五十二期（1999年4月號），頁29-39。

6 在孔子和孟子言論中，「天下」被明確賦予道德內涵。例如，孔子曰：「天下有道，則庶人不議。」《論語注疏》，卷第十六，季氏第十六，引自《十三經注疏》，第八冊，頁147；孟子云：「天下有道，小德役大德，小賢役大賢；天下無道，小役大，弱役強。斯二者，天也。順天者存，逆天者亡。」《孟子注疏》，卷第七，離婁章句上，頁127。這裏，「天下」既有國家之意，也代表了建立道德秩序的範圍。

「家」的本意是人的居所，特別指室內；而「家」的另一意思是家庭和家族，<sup>7</sup> 這兩重意義本來就有私人領域的含義。在周代天子治下的制度安排中，諸侯封地管治範圍，大的稱為「邦」，小的稱為「國」；而大夫的食邑稱為「家」。<sup>8</sup> 到戰國時期，隨着大夫地位不斷上升，諸侯的「國」和大夫的「家」的含義更加接近，差別僅在於範圍大小。<sup>9</sup> 隨着周天子統治的衰落，諸侯國紛紛爭雄，輪流稱霸天下，「國家」一詞就開始興起。

「家」與「國」二字連用為「家國」或「國家」，意味着在中國人的意識中，國家是整合所有家族之政治實體。秦漢之際，建立大一統帝國，「天下」和「國家」兩個詞幾乎同時成為state的指稱。即「國家」成為實行天道的範圍，從此「天下」和「國家」成為同義語，它們往往可以互換使用，或者說「天下」是從「國家」來獲得自己的定義的。在西漢，儒學被確立為官方意識形態，對皇帝的忠被視為家庭倫理中孝的合理延伸；儒學把國看作家的同構放大，從而使得國和家一樣，成為儒家倫理的載體。皇帝的統治範圍，既是「朕即國家」的政治實體，也是士大夫施展政治抱負的天下。從漢代起，「國家」指朝廷或政府，<sup>10</sup> 這一意義一直沿用到晚清。也就是說，儒家意識形態是中國傳統社會大一統王朝的正當性根據，用「國家」指涉state的意義是：在儒學的忠孝同構的社會組織原則下，將一個個宗族(家)整合起來，建立起以皇權為中心的大一統帝國，天下和國家是指那些實現了儒家倫理的地區。我們可以看到，這種國家觀念是以儒家道德秩序為基礎的。

在中國傳統社會，「天下」和「國家」都是常用詞，意義也相類似。至於「國家」和「天下」的差別，顧炎武在明清之際所提出的「亡國」與「亡天下」之辨，講得十分清楚：「有

- 
- 7 「家」指一門之內共同生活的人，如《呂氏春秋》中有「吳人應之不恭，怒殺而去之。吳人往報之，盡屠其家。」《呂氏春秋》，卷十六，先識覽第四，六曰察微，引自《漢籍電子文獻(諸子)》。
- 8 《周禮》中有「大宰之職，掌建邦之六典，以佐王治邦國」之句，鄭玄注曰：「大曰邦，小曰國，邦之所居，亦曰國。」《周禮注疏》，卷第二，天官冢宰第一，頁26。《周易》「師」卦中有「開國承家，小人勿用」之句，孔穎達疏：「若其功大，使之開國為諸侯，若其功小，使其承家為卿大夫。」《周易兼義》，卷第二，引自《十三經注疏》，第一冊，頁36。又如，《論語·季氏》云：「丘也聞有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安。」《論語注疏》，卷第十六，季氏第十六，頁146。其中「有國有家者」指的是諸侯與大夫。
- 9 《孟子·離婁上》：「人有恆言，皆曰天下國家，天下之本在國，國之本在家，家之本在身。」趙岐注：「國諸侯之國，家謂卿大夫家。」《孟子注疏》，卷第七，離婁章句上，頁127。「國家」也有寫作「邦家」的例子，如《尚書·商書》有「俾予一人，揖寧爾邦家」之句，孔穎達疏：「言天使我揖安汝國家。國，諸侯；家，卿大夫。」《尚書注疏》，卷第八，商書，湯誥第三，引自《十三經注疏》，第一冊，頁113。
- 10 孔穎達的解說中有「會值國家有巫蠱之事」之語(即漢武帝時期的「巫蠱之禍」)，其中「國家」指西漢王朝。《尚書注疏》，卷第一，尚書序，頁12。



亡國，有亡天下。亡國與亡天下奚辨？曰易姓改號，謂之亡國；仁義充塞，而至於率獸食人、人將相食，謂之亡天下。」<sup>11</sup> 也就是，亡國是指某一姓之朝廷的滅亡，而亡天下則是指道德秩序蕩然無存；「天下」較虛化，更強調道德秩序。因此，我們談到傳統中國的國家觀念時，必須和「天下」聯繫起來一起考察。

因為中國傳統天下觀背後存在實現儒家倫理的地區或應該由天道統治的領域這樣的觀念，所以它具有以下三個特點：

第一，天下是普世的。家國同構體是一個沒有固定邊界、甚至亦無確定民族為依託的集合。國是以皇帝家族為政治核心，行政上是中央集權政府，其末梢為縣；而家及宗族是最廣泛的社會基層組織或基本單元。只要某一地區接受儒家倫理，宗族成為社會組織的基本單元，納入家國同構的政治共同體，鄉間的紳士就能將其和遙遠的王權聯繫起來，接受統一文官政府的治理。這樣建立的國家，可以沒有固定的邊界，其統治範圍可大可小。理論上，凡任何實現儒家倫理的地域、民族，都可以納入這一家國同構的道德共同體。又由於道德倫理是普世的，人種、語言等區別並不具有本質意義，外夷只要學習儒家道德文化，即所謂以夏變夷，亦能納入這一沒有邊界的共同體，成為華夏的一部分。這就使得儒學所主張的國家具有世界主義傾向。也就是說，作為儒家倫理載體的國家，原則上可以涵蓋全人類，即為天道實現範圍——天下。這種觀念是普遍適用的，包括中國和其他各國都可以被視為實現儒家道德秩序的政治單元，這就是「世界」可以被稱為「天下」的原因。

第二，天下為一按道德高低劃分的等級秩序。天下既然作為儒家道德秩序統治範圍，必定可以根據接受儒家道德的程度分成若干等級。完全接受儒家倫理的地區已納入中央王朝的郡縣制，作為禮儀之邦是天下的中心。那些正在接受儒家倫理的地區，其道德水平比中央王朝低一等。對這些地區，雖不能將家族作為社會組織的基本細胞，進入現行郡縣制管理，但中央王朝可以通過冊封將其想像為接受郡縣制，為此，這些地區必須對中央王朝實行朝貢。對那些道德水平更低的地區，中央王朝可以接受他們的朝貢，但不對其進行冊封；他們是教化的對象。至於那些完全不了解、不接受儒家道德的地區，則處於天下之外，是微不足道的夷。換言之，天下「是以中國為中心所構築的同心圓政治秩序。這個秩序，藉禮的親疏原理，展開中國與四夷的關係。」<sup>12</sup>

11 顧炎武撰，黃汝成集釋：《日知錄》，卷十三，正始，第三冊，下冊（台北：台灣商務印書館，1978），頁41-42。

12 高明士：《東亞古代的政治與教育》（台北：台大出版社，2004），頁61。

在這種同心圓等級結構中，天下是以中國為中心的。外國根據道德水平高低，分成夷和藩，處在天朝帝國的周圍。由於世界是以華夏為中心的天下，而不是由民族國家組成的集合，故中國的天下觀亦可稱為「華夏中心主義」(Sinocentrism)。

第三，天下作為一道德共同體，主權只是由道德共同體的最高領袖皇帝行使的權力。換言之，天下觀中並沒有國家主權的地位。這也構成了儒學國家觀和基督教國家觀的巨大差別。早在中世紀，西方國家觀念就與立法權緊密相聯，「國家」可以用主權擁有者來定義，西方現代民族國家觀念就是在把國家等同於主權這一基礎上發展起來的。

從第二個特點來看，傳統中國的「天下」在用於表達世界不同地區和國家時，具有十分鮮明的道德尊卑含意。例如，第一次鴉片戰爭時期，名臣林則徐在〈擬頒發檄諭英國國王稿〉中這樣說：「洪惟我大皇帝撫綏中外，一視同仁，利則與天下公之，害則為天下去之，蓋以天地之心為心也。」<sup>13</sup> 其中「天下」一詞的用法，說中國大皇帝居高臨下，「撫綏中外，一視同仁」，華夏中心主義心態表露無遺。又例如1864年出版的《萬國公法》序中有這樣的話：「問嘗觀天下大局，中華為首善之區，四海會同，萬國來王，遐哉勿可及已〔已〕。」<sup>14</sup> 王韜是最早主張向西方學習的士大夫之一，但他仍有很強的尊卑觀念。1877年，他在一篇文章中說，中國雖弱，但「中國天下之首也，尊無異尚，此古之通義，而非徒以口舌爭者也」，這是因為中國「蓋彝倫所繫，統紀所存，一旦聖君應運而興，賢臣相輔為理，勵精圖治，上邀天眷，下順輿情，則強者亦將失其強，而尊卑以明矣。」<sup>15</sup>

從理論上看，既然天下觀的重心在於是否實現儒家倫理，那麼實現儒家道德秩序的能力亦成為支配天下觀的內在因素。一般說來，外夷是因道德水平低下而有別於華夏，他們也就只能是中央王朝的教化、防範和征服的對象。在這種天下觀主導下，對夷狄的認知及干預夷狄內部事務，都並不那麼重要。然而，當儒生的治國平天下道德實踐在現實中遇到重大挫折，面臨亡國亡天下的危機時，為了增強自身事功能力的需要，儒生就必須去了解天下各地的情況，學習各方面的知識。這時，對夷狄的認識就會被納入天下觀的視野，導致傳統天下觀的變異。

13 林則徐：〈擬頒發檄諭英國國王稿〉，載中山大學歷史系中國近代現代史教研組研究室編：《林則徐集·公牘》（北京：中華書局，1985），頁125。

14 張斯桂：〈萬國公法序〉（1863），載丁韞良主譯：《萬國公法》，頁1。

15 王韜：〈中國自有常尊〉，載《弢園文錄外編》，卷五（上海：上海書店出版社，2002），頁116。

歷史上，明王朝的覆沒曾對宋明理學造成極大衝擊，顧炎武把清兵入關稱為「亡天下」。我們曾指出，明末清初儒生因道德秩序的天崩地裂，意識到程朱理學的嚴重缺陷，曾作出重構儒學的嘗試；而這些對程朱理學的反思，孕育了中國近代傳統，經世致用思潮就是中國近代傳統的重要組成。因清王朝仍用程朱理學作為官方意識形態，經世致用和中國近代傳統長期被壓抑。直至十九世紀中葉，中國受到不可抗拒的西方文明衝擊，特別是在鎮壓席卷半個中國的太平天國動亂中，經世致用和中國近代傳統才重新凸顯出來。<sup>16</sup>

我們認為，1860年以後士大夫對國際關係的理解之所以和傳統天下觀不同，正是源於經世致用和中國近代傳統對天下觀的改造。當儒臣和士大夫把經世致用的目標從對付內部動亂轉向抵抗西方衝擊時，立即造成了傳統天下觀的轉化。眾所周知，1840至50年代中國面臨深重的外患和內亂，這就是第一次鴉片戰爭和太平天國起義，它們促使經世致用思潮的興起，並取代傳統程朱理學成為官方意識形態。也就是說，雖然十九世紀上半葉，傳統的天下觀仍是主導政府官員和士大夫的正統觀念，但信奉經世致用的儒臣在鎮壓大動亂後促成同治中興，傳統的天下觀念終於在洋務運動中發生了某種變化。

### 6.3 經世致用和與國際接軌：萬國觀的出現

1860年代，清廷平定太平天國亂事之際，正好趕上世界資本主義的大擴張時期。當西方用武力和民族國家體制下的國際條約體系來對付中華帝國時，必定和中國傳統的天下秩序產生衝突，其後果是中國在十九世紀60到80年代面臨的全面邊境危機。當時，在西北疆，沙俄先後於1862、1864、1871、1881和1884年，強迫清政府簽訂一系列不平等的邊境條約和章程。在西南疆，英國企圖從緬甸擴張勢力到雲南，借馬嘉理 (Augustus R. Margary) 被殺事件，在1876年強迫中國訂立《煙台條約》(亦稱《滇案條約》)，1890年又簽訂《印藏條約》。同期，1883年年底法國在中越邊境挑起中法戰爭，於1885年與中國簽訂《中法會訂越南條約十款》。在東南海疆，日本於1874年借琉球船民海難事件入侵台灣，同年10月與中國簽訂《中日北京專約》，並於1879年武力吞併琉球。所謂建立國際條約體系，正是以西方為中心的民族國家秩序對中華天下秩序的蠶食。

16 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》，頁237。

在1860年代開始的全面邊境危機衝擊下，中國官員和紳士才開始認識到中國置身的世界格局已發生極大變化。1872年，李鴻章針對內閣學士宋晉指「製造輪船，糜費太重；請暫行停止」的奏議，指出：「臣竊維歐洲諸國，百十年來，由印度而南洋，由南洋而東北，闖入中國邊界腹地。……合地球東西南朔九萬里之遙，胥聚於中國，此三千餘年一大變局也」，他進一步說：「士大夫囿於章句之學，而昧於數千年來一大變局，狃於目前苟安，而遂忘前二三十年何以創鉅而痛深。」<sup>17</sup> 在這種危機意識支配下，如何在與外國的不可避免的衝突中維護本國權益，也就成為中國官員和紳士不得不面臨的極為實際的現實問題。1860年代以後，中國開始了以經世致用為特色的洋務運動。在這一時期，經世致用原則也貫徹到處理對外關係的準則和方式中。我們把這種經世致用改造了的傳統天下觀，稱為以中國為中心的萬國觀。

為了說明萬國觀與天下觀的異同，有必要先來分析一下「萬國」與「天下」這兩個詞的差別及使用情況。「萬國」一詞在中文裏古已有之，周代用於指涉「封建諸侯」。<sup>18</sup> 秦漢之後，「萬國」一詞的使用次數遠少於「天下」和「國家」，也極少和二詞共用、混用，這種情況一直延續到元代。

雖然元朝統治時間不長，但由於蒙古族的軍事征服遍及歐亞大陸，給中國的政治視野帶來了巨大變化。元代文獻中的「萬國」開始超越中國，用於指涉外國。我們可以看到這樣的論述：「蓋謂天壤之間不啻萬國，國各有俗，驟使變革，有所不便，故聽用本俗，豈以不拜天子之詔而為禮俗也哉？」<sup>19</sup> 明初的鄭和下西洋，特別是明末傳教士大批來華、中西文化交流出現高峰以後，「萬國」一詞已明確對應着世界各國，如：「萬曆時，其國人利瑪竇至京師，為《萬國全圖》，言天下有五大洲。第一曰亞細亞洲，中凡百餘國，而中國居其一。第二曰歐羅巴洲，……」<sup>20</sup> 在這幅全球圖景中，世界分為五大

17 李鴻章：〈奏輪船未可裁撤摺〉（同治十一年二月三十日，1872），引自故宮博物院編：《籌辦夷務始末（同治朝）》，卷八十六（台北：國風出版社，1963），頁27-28。

18 《周易》「乾」卦的卦辭中有「首出庶物，萬國咸寧」之語（《周易兼義》，卷第一，頁11）；在「比」卦的象辭中這樣記載：「象曰：地上有水，比。先王以建萬國、親諸侯。」孔穎達疏：「建萬國謂割土而封建之，親諸侯謂爵賞恩澤而親友之。萬國據其境域，故曰建也；諸侯謂其君身，故云親也。」（《周易兼義》，卷第二，頁37）很清楚，「萬國」是指周天子所封的各諸侯國。

19 參見《新校本元史》，卷二百九，列傳第九十六，外夷二，安南，引自《漢籍電子獻（二十五史）》。《元史》雖為明初宋濂等人編纂，但從實際的政治過程來看，是由於元代版圖極大的變化，改變了傳統的萬國觀念。

20 參見《新校本明史》，卷三百二十六，列傳第二百一十四，外國七，意大利亞，引自《漢籍電子獻（二十五史）》。

洲，中國不過是在萬國中居其一而已。但直到十九世紀前，這幅世界圖景並沒有對傳統天下觀構成衝擊，天下觀仍是支配清廷官員思想和行為的至上準則。在清代文獻中，在經世致用成為儒學主流思潮之前，「萬國」一詞使用不多，大多出現在《萬國全圖》一類的書名中，在儒臣官式文本中就更少使用了。

我們利用「數據庫」作出統計，在整個十九世紀，「天下」一詞的使用次數一直遠遠高於「萬國」，大了不止一個數量級，以致很難在同一個圖中比較這兩個詞彙的使用情況。1900年以前，「天下」一詞的年使用次數常常以千次計，「萬國」一詞在1870年代以後才開始較多使用，但也不過是從數十次增加到數百次而已（有關統計可參見圖6.1和圖6.2）。<sup>21</sup> 這一現象說明了，直到1900年以前，傳統天下觀的華夏中心主義並沒有解體；以中國為中心的萬國觀，不過是傳統天下觀的某種修正或變異。已有研究者指出，十九世紀的經世史學已明顯具有包括世界各國在內的萬國觀念。<sup>22</sup> 而我們認為，如果把魏源在1840年代寫《海國圖志》視為經世致用對傳統天下觀改造的開始，那麼，1864年清廷總理衙門將《萬國公法》刊印並下達各級政府，以便他們可根據國際法處理世界事務，則標誌着傳統天下觀已發生重大變異。《萬國公法》1836年出版後轟動一時，立即被譯成各種文字並不斷再版。<sup>23</sup> 它被世界各國高度重視，反映出當時以西歐為中心的全球民族國家新秩序已經開始形成。而它被中國官方譯為中文刊行，則象徵着中國開始將全球化中的世界納入儒學視野，並在與外國打交道時引入了突破傳統天下觀的指導行為的新準則。

為甚麼說以中國為中心的萬國觀，是經世致用對傳統天下觀的改造？首先，傳統天下觀一方面基於「天不變、道也不變」的觀念，來維持華夏中心主義永久的優越性；另一方面還把想像的等級秩序強加給現實世界，而在經世致用思想指導下，必須實事求是地承認世界格局的變化。沒有這個前提，就不可能把全球化納入中國的視野。我們前面引用了1870年代李鴻章的一個摺子，他已認識到中國正面臨三千年未有之變局，他指責那些不去正視現實的腐儒，只會陷中國於挨打受侮辱的境地。早在1860年代初，馮桂芬就將當時的世界局勢比喻成中國的春秋戰國時代，他說：「今海外諸夷，

21 雖然「天下」常用來指中國，與「萬國」的含義並不完全相同，但即便考慮到這一差別，兩者之間使用次數的差距依然非常大。

22 彭明輝：《晚清的經世史學》（台北：麥田出版社，2002）。

23 George G. Wilson, "Henry Wheaton and International Law", in Henry Wheaton, *Elements of International Law* (Buffalo, N.Y.: William S. Hein and Co., Inc., 1995).

一春秋時之列國也，不特形勢同，即風氣亦相近焉。」<sup>24</sup> 董恂在《萬國公法》譯序中，也從「塗山之會，執玉帛者萬國」引出《萬國公法》的必要。<sup>25</sup>

而正視這變動之大局的第一步，就是要放下華夷尊卑的身段，去了解外國事物，學習各方面的新知識；這時，對夷狄的認識就會被納入萬國觀的視野。林則徐和魏源是第一批先知先覺者。早在1840年代，魏源就呼籲不能再把外國視為夷狄，有識之士應該積極去了解這些國家。他說：「誠知夫遠客之中，有明禮行義，上通天象，下察地理，旁徹物情，貫申今古者，是瀛寰之奇士，域外之良友，尚可稱之曰夷狄乎？聖人以天下為一家，四海皆兄弟。故懷柔遠人，賓禮外國，是王者之大度；旁咨風俗，廣覽地球，是智士之曠識。」<sup>26</sup> 到1860年代，介紹域外史地類的書籍大量出版，外國事務已成為中文讀書界的關注對象。

此外，以中國為中心的萬國觀，不再如傳統天下觀那樣強調「王天下」的和平與閉關自守，也不僅只停留在認識層面，而是更着重行動與實效方面，這表現在《萬國公法》成為中國官員與西方各國打交道捍衛本國利益的工具。我們可以從1860至1890年代的外交文獻中看到，儒臣在處理國際關係時，除了引用儒家經典作為根據外，《萬國公法》也是最經常被引用的文獻。

1876年，李鴻章與日本駐華大使森有禮在談到朝鮮問題時的一段對話，就是一個很生動的例子。對談中，日方指責說：「日本兵船至高麗海邊取淡水，他便開礮傷壞我船隻」，李鴻章回答：「查萬國公法，近岸十里之地即屬本國境地，日本既未與通商，本不應前往測量，高麗開礮有因。」森大臣則說：「中國日本與西國可引用萬國公法，高麗未立約，不能引用公法。」李再答：「雖是如此，但日本總不應前往測量，是日本錯在先；高麗遽然開礮也不能無小錯。日本又上岸毀他的礮台、殺傷他的人，又是日本的錯。」<sup>27</sup> 可見，當時談到國際糾紛時，判斷是非的標準是《萬國公法》；而《萬國公法》只適用於有自主權的國家。

24 馮桂芬：〈重專對議〉，載葛士濬輯：《皇朝經世文續編》，卷一百四，洋務四，邦交一（上海：廣百宋齋，1891），頁1。

25 1864年，董恂在〈萬國公法序〉中這樣寫道：「塗山之會，執玉帛者萬國，維△（某）氏宅△（某）土，其詳弗可得聞已。顧或疑史氏侈詞，不則通九州外數之。今九州外之國林立矣，不有法以維之，其何以國？」董恂：〈萬國公法序〉，載丁韋良主譯：《萬國公法》。文中的典故來自《禹貢》，講大禹治水到會稽之時大會諸國的事情。序中也講到顧炎武曾經懷疑當時萬國的數量。

26 魏源：〈國地總論下〉，《海國圖志》，卷七十六，下冊，頁1889。

27 李鴻章、森有禮：〈照錄李鴻章與森有禮問答節略〉（光緒二年正月三十日，1876），引自《清季外交史料（光緒朝）》，卷五，頁93。

引《萬國公法》為標準來談國際事務，在1870年以後相當普遍，甚至有官員公開要求西方國家參與評判東亞問題。例如，1877年閩浙總督何璟、福建巡撫丁日昌在一奏摺中談到日本阻止琉球國向中國進貢時，強調琉球向來是中國的藩屬，指出「琉球向隸藩屬」，日本「不應阻貢」，中國使臣應「與之剴切理論，並邀集泰西駐日諸使，按照萬國公法與評直曲」。<sup>28</sup>

綜上所述，萬國觀從以下兩方面修正了傳統天下觀：第一，承認世界格局已大變，中國只是萬國之中的一國，而且是被西方列強欺侮的一國；第二，與外國打交道的行為準則和方式也發生了變化。而只有從天下觀轉變為萬國觀，才可能以《萬國公法》作為解決國際糾紛的準則。在十九世紀，思想敏銳的士人就已經認識到這一點。如1893年鄭觀應在談到《萬國公法》時，先指出「公法者，萬國之大和約也」，接着就談到國內士人要理解並接受《萬國公法》，就需要完成從把中國視為天下到視為萬國之一國的轉變。他說，中國雖「為五洲冠冕，開闢最先」，但中國皇帝的「其名曰有天下，實未盡天覆地載者全有之，夫固天下之一國耳。知此乃可與言公法。」<sup>29</sup>

但是還應該強調，這種變化並不意味着儒學的天下觀發生了本質的改變。因為，中國近代傳統和經世致用只是儒學強化事功的變異，其價值核心仍是綱常名教。這樣，以中國為中心的萬國觀和傳統天下觀的差別僅在於：萬國是中國必須認知和打交道的對象，即經世致用使天下觀變得更積極有為，並強調和國際接軌，但並沒有改變華夏中心主義的本質。就拿中國官紳常常使用的《萬國公法》來說，它是被官方首先刊印的，這說明在1860年代官方意識已變化為萬國觀；但只要比較一下中文本和英文原著的差別，就可以清楚看到中國是如何理解和接受這本著作的。

*Elements of International Law*對國際法的理論基礎有相當嚴密的論證，基本上是一部法理著作。但《萬國公法》卻以描述西方處理國際事務的歷史事件為主。這一點與十九世紀中葉介紹西方的中文著述，如徐繼畲的《瀛寰志略》和魏源的《海國圖志》是相同的，即有關國際法的論述淹沒在大量介紹世界地理政治、各國政事歷史敘述中。*Elements of International Law*有幾百頁，原書有大量的理論論證，但中譯本《萬國公法》將這些理論論述大大簡化或一語帶過，無法省略的法理，則盡可能採用儒學的觀念來表達。國際法創始人格勞秀斯(Hugo Grotius)有意識地把國際法建立在自然法的基礎

28 何璟等：〈閩督何璟等奏琉球遣使入貢日本梗阻請旨辦理摺(附上諭)〉(光緒三年五月十四日，1877)，引自《清季外交史料(光緒朝)》，卷十，頁194。

29 鄭觀應：〈公法〉，載《盛世危言》，頁108。

上，但《萬國公法》則採用理學術語「性法」作為自然法的譯名。這一譯名，典型地反映出國際法被理解為儒家倫理基本原則在國際事務中的運用，也即《萬國公法》之所以可以作為合理性標準，是因為它符合儒家性理。因此，很多士大夫在談《萬國公法》時，都先要指明它是本着儒家性理的。直到十九世紀末，這一說法仍被沿用。如1896年御史陳其璋談到各國都不能不服從《萬國公法》，是因為：「況公法一書，本性理而定。既有諸國不能改之語，則我持公法，即可知各國之不能不從。」<sup>30</sup>

另外，以中國為中心的萬國觀並沒有放棄傳統天下觀的華夷之辨。名儒廖平的言論極為典型。他一方面把全球化浪潮中的民族國家爭雄比喻為春秋戰國：「方今中外交通，群雄角立，天下無道，政在諸侯」，同時也了解國際法的功能，大講「今之萬國地法」的世界地理和「朝聘盟會，各國條約會盟國際公法」；但廖平的目標仍是以夏變夷，他主張「立綱常以為萬國法，孝教也」，要「內本國，外諸夏，內諸夏，外夷狄，用夏變夷，民胞物與，天下一家之量」。<sup>31</sup>

就連王韜這樣思想十分開放的士人，仍不能突破傳統把中國視為天下中心的華夏中心主義。王韜1877年撰文指許多人仍不了解當時的「分離之象，天將以此而變千古之局」；他認為，與「泰西各國」相比，中國「其所不足者，武備之精，機變之巧」而已，到今天「漸無畛域之分，彼之所能，我亦效之，我之所短，彼則授之」，如戰艦、火炮、機器、開礦以及火車輪船通標電線，「一切可以無遠弗屆，無微不通者，莫不紛紛則效，以速其成」。由此，他大膽呼籲：「凡今日之挾其所長以凌制我中國者，皆中國之所取法而資以混一土宇也。」王韜之所以敢於提出向敵國學習，是因為他的出發點仍是「綱常則互古而不變」。他認為世界各國的發展，造成了「各域一隅，各長一方，不復知有聖教，三綱淪而五常斃」；而當時「六合將混而為一者，乃其機已形，其兆已著」，「一旦聖人出而四海一」，就可定於中國的「大一統之尊也」。<sup>32</sup> 所以，我們認為洋務運動時期以中國為中心的萬國觀，雖然已認識到世界局勢大變，中國應以積極態度「師夷之長技」，但是，仍然只不過是對傳統天下觀的修正。

我們可以這樣概括以中國為中心的萬國觀：就中國為世界道德秩序中心而言，萬國觀同程朱理學的天下觀並無本質不同；差別僅在儒臣更積極有為地去了解外國，並

30 陳其璋：〈請與各國訂明同列萬國公法疏〉（光緒二十二年二月十二日，1896），載《皇朝蓄艾文編》，卷十三，法律，頁1254。

31 廖平：〈公羊春秋補證後序〉，載鄭振鐸編：《晚清文選》，卷下（北京：中國社會科學出版社，2002），頁275。

32 王韜：〈六合將混為一〉，載《弢園文錄外編》，卷五，頁114-15。



接受國際法作為和西方各國交往的規範，其目的是在天下秩序中捍衛中國在東亞殘存的中心地位。

儘管萬國觀並沒有突破天下觀，但是，我們也不能不看到，正由於從十九世紀60、70年代起，中國官員和紳士就不斷利用《萬國公法》與外國打交道、評判國際事務是非，在這一過程中，到十九世紀末，中國的國家自主意識也大為增強了。沒有這種國家自主意識，就不可能有二十世紀初中國追求建立民族國家的努力。例如，我們前面曾引用1896年御史陳其璋的同一奏摺中，他說：「臣嘗閱萬國公法，持論不偏，每遇各國公論，皆引此書以為斷。並云公法之意，乃世人之法，各國不可不服，無論何人何國皆可恃以保護」，「我既不能屏絕外交，自不能不用公法」，「嗣後不得視中國在公法之外；一切事件均照公法而行。如此，則各國不能私行其志，而我自有之權，我得而主之，彼不得而操之。自強之道實基於此矣」。<sup>33</sup> 從這段言論已可見民族國家意識的萌芽。這表明，在天下觀轉變為民族國家觀念的過程中，以中國為中心的萬國觀是極為重要的一個環節。

## 6.4 甲午戰敗：萬國觀的去中心化

那麼，這種萬國觀是在甚麼時候、經過甚麼樣的重大歷史事件衝擊，而被中國人放棄了呢？眾所周知，十九世紀末期，對中國而言最重大的歷史事件就是1894至1895年間的中日甲午戰爭。我們曾有專文，從比較中、日、韓三國的天下觀內涵來討論中日甲午戰爭的爆發原因，<sup>34</sup> 有興趣的讀者可以參看；本文則主要從中日甲午戰爭如何衝擊了萬國觀的角度展開討論。

在上一節中我們提到，1860至1895年間中國經歷了全面邊境危機。在東亞，從1870年代起，日本積極擴張領土，目標是琉球和朝鮮。面對日本咄咄逼人的進逼，清廷一方面利用國際法與之周旋，另一方面對藩屬朝鮮採取了比傳統天下觀更為積極主動的干預。1882年，清廷通過外交方法解決俄國佔領伊犁問題，從此新疆改為中國的行省，歸陝甘總督兼轄。這是中國首次利用國際法通過外交手段收回部分領土，無疑大大強化清廷積極干預藩國以捍衛東亞天下秩序的信心。也就是說，萬國觀背後的儒

33 陳其璋：〈請與各國訂明同列萬國公法疏〉，頁1253、1254。

34 劉青峰、金觀濤：〈19世紀中日韓的天下觀及甲午中日戰爭的爆發〉，頁107-28。

學經世致用原則，決定了清廷徘徊在傳統天下觀和近代國際法之間；而清廷對藩屬朝鮮的積極干預，必然會導致與力圖向亞洲大陸擴張的日本發生激烈衝突，中日之戰是不可避免的。

1894年爆發中日甲午戰爭，主要原因當然是日本作為新興民族國家的擴張野心；但就中國方面看，是和萬國觀取代傳統天下觀有關的。因為萬國觀是以中國為中心，這就要求捍衛東亞殘存的天下秩序，朝鮮的事當然不能置之不理；更何況朝鮮臨近京師地區，直接影響其安危，比越南更重要。1882年朝鮮發生事變，吳長慶代韓戡亂，二十三歲的袁世凱隨軍東征，正是在干預朝鮮內政中，初露鋒芒，誘擒大院君，紮營三軍府，此後並為朝鮮代練新軍。1884年，親日派金玉均、朴泳孝勾結日人，發動甲申政變。袁世凱又斷然決定帶兵入宮，拯救韓王，恢復李熙政權。此後，袁與主張「聯俄制日」的李鴻章內外呼應，積極強化中國對朝鮮的宗主權。袁在朝鮮的地位，儼然如「監國大臣」，控制朝鮮的內政與外交，「韓人稱之為『袁總理』」。在袁世凱主持韓政十餘年中，「朝鮮事無鉅細，凡與所謂宗主權稍有關係者，袁氏無不積極加以干涉」。史家在討論袁世凱干預朝鮮內政時曾有這樣的評論：「此次派兵乃自元朝以後中國干預韓政最積極的表現……，同時可說是中國改變對韓政策的轉捩點，此後，中國的朝鮮政策乃驟轉積極。」<sup>35</sup>

這也是為甚麼甲午戰敗後在反省和追究戰爭責任時，有不少人歸咎於中國過份干預朝鮮內政。如張佩綸就認為袁世凱是誘發戰爭的「罪魁禍首」，他責斥說：「雖曰尊中朝，而一味鋪張苛刻。視朝鮮如奴，並視日本如蟻，怨毒已深，冥然罔覺。」<sup>36</sup>張佩綸用「如奴」、「如蟻」來形容袁世凱對朝日兩國的飛揚跋扈，雖為斥責之辭，但也離實際情況不遠。我們認為，甲午戰爭的爆發，不能僅僅歸咎於袁世凱的個性和年少氣盛，以及李鴻章對外政策的失誤，而實際上這是在萬國觀指導下，中國面對全球化衝擊時，捍衛自身在東亞中心地位的一種必然選擇。

中日戰爭以中國的慘敗結束，中國不但不能再控制支配朝鮮事務，而且與日本簽訂了喪權辱國的《馬關條約》，即使在東亞，也不能再奢談甚麼以中國為中心了。我們稱這種變化是萬國觀的去中心化。甲午戰敗，一方面意味着東亞殘存的天下秩序徹底崩潰，也證明依靠儒學經世致用來達到富國強兵、立足於世界民族國家之林目的之虛妄。其後果是士大夫開始懷疑儒家倫理的可欲性，並導致中國文化正當性觀念產生鉅

35 林明德：《袁世凱與朝鮮》，頁100、139、385-87、384。

36 張佩綸：《澗于集書牘》，卷六，頁10。轉引自林明德：《袁世凱與朝鮮》，頁394。

變，中國傳統社會現代轉型也從此開始加速了。我們曾指出，1895年以後三十年間，中國政治思想經歷了西方法國大革命前後二百年的鉅變，幾乎所有外來觀念都被納入中國近代傳統的結構，成為中國普遍接受和改造過的現代思想。<sup>37</sup>

我們在上面已分析指出，以中國為中心的萬國觀有兩個前提，一是認為世界是由不同道德水準的國家組成；二是中國儒家倫理在道德上優於世界萬國，因此是以中國為中心。甲午戰敗的一個直接後果，就是朝野士大夫對儒家倫理優越性和儒家提供的社會組織藍圖產生了懷疑，中國也不再處於用道德教化世界的至高無尚地位，也就是說，華夏中心主義從此解體。但是，這並沒有改變萬國須要以某一種文明模式為中心的心態，只不過西方列國(包括學習西方成功的日本)的社會制度和文化的(甚至包括道德)都可能比中國優良，是中國全面學習效法的榜樣。其後果是中國不再成為萬國之中心，對外開放、引進敵國制度，也就成為天經地義。

最能反映甲午後去中心化的萬國觀具有很強世界主義性質的現象，是去敵國的留學熱潮。黃海大戰中，中國敗於敵國日本，如果民族主義勃興，戰敗理應激發仇視日本的民族情緒，但當時卻出現了朝野一致向日本學習、學生大量留學日本的狂潮，<sup>38</sup> 中國出現了前所未有最大規模的留學生運動。<sup>39</sup> 這些留日學生大多並非學習自然科學，而是修社會科學、軍事、政治、法律，其中政法佔了絕大多數。<sup>40</sup>

與甲午後萬國觀去中心化同步，變法思潮勃興；不久，1898年戊戌政變流產，流亡日本的中國維新人士開始反省傳統天下觀、思考甚麼是國家。1899年6月開始，《清議報》連載伯倫知理(Johann C. Bluntschli)的長文〈國家論〉，系統介紹西方的國家觀念。有人開始批判中國傳統的國家觀：「中國人……數千年來通行之語，只有以國家

37 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》，頁276。

38 早在洋務運動中，中國已派留學生去西方，但是當時留學生學習的只是科學技術和造船，而非西方制度文化；人數不多，幾十年中一共只有二百人左右。參見吳廷嘉：《戊戌思潮縱橫論》(北京：中國人民大學出版社，1988)，頁325。甲午戰敗後，僅1896至1911年幾年間留日學生總數就超過兩萬人，1905至1906年有據可查的人數達八千人以上。參見劉望齡：〈1896-1906年間中國留日學生人數補正〉，載陳錫祺等：《辛亥革命論文集》(廣州：廣東人民出版社，1980)，頁333；實藤惠秀著，譚汝謙、林啟彥譯：《中國人留學日本史》(北京：三聯書店，1983)，頁451。

39 Marius B. Jansen, "Konoe Atsumaro", in *The Chinese and the Japanese: Essays in Political and Cultural Interactions*, ed. Akira Iriye (Princeton: Princeton University Press, 1980), 107-23.

40 黃福慶：《清末留日學生》(台北：中央研究院近代史研究所，1975)。

二字並稱者，……國家者，以國為一家私產之稱也。」<sup>41</sup> 也有人批評中國人不分「朝廷」與「國家」，〈論支那之運命〉一文的譯者指出「以朝廷為國家一語，實中國弱亡最大病源。其故因天子自以人民土地為其私產」，「在上者奪民自立之權，奪之既久，民生長於壓制之下，獨立氣全消滅矣。在下者不自有其權利，委而棄之，同於行路，愛國心全消滅矣，故吾常言欲救中國當首令全國人民知國家之為何物也。」<sup>42</sup>

十九世紀最後兩三年，中國的國家觀念急遽轉變。就在「國家之為何物」的討論中，「民族」一詞也開始常用了。根據「數據庫」檢索結果，該詞在十九世紀文獻中極少使用，最早是1837年使用該詞的例句：「昔以色列民族如行陸路渡約耳但河也，正渡之際，皇上帝爾主宰，令水涸猶乾，江海亦然。」<sup>43</sup> 而從其他含「民族」的例句來看，該詞在使用時，多指外國，偶而也指中國的眾多民族。如1883年，王韜曾這樣寫道：「夫我中國乃天下之至大之國也，幅員遼闊，民族殷繁……」<sup>44</sup>到1895至1899這四年間，「民族」一詞雖已較多出現，但仍然無法與使用次數數以千計的「天下」、「國家」相提並論。考察這近百次「民族」用法的意義，除有數次指古代蒙古、滿族外，差不多均指外國，亦即和十九世紀中葉的用法差不多。為了統計「天下」、「國家」和「民族」三詞之間的消長，我們用「數據庫」做出圖6.1。

從圖6.1可見，在1895至1899這四年間，「天下」這個詞的使用達到歷史上從未有過的高峰，而「國家」一詞的使用，也是在1895年後突然增加了，「民族」一詞的使用則到1900年後才開始出現井噴之勢。1900年以後，「天下」一詞的使用次數急遽減少，「民族」一詞急遽增加，這在十九世紀是難以想像的。1905年，正是實行現代立憲制的日本戰勝沙皇制的俄國，中國將其視為專制不敵立憲；次年清廷即宣布預備立憲，開啟了建立現代民族國家的歷程。我們還可以看到，在二十世紀「國家」一詞的使用一直高於「天下」，並成為現代漢語常用語。「民族」一詞也有了新的含意。1898年戊戌政變後，梁啟超曾用「中國民族」一詞，他寫道：「……久而久之，幸而有洪楊者起，鳴滿清之罪，倡自立之義，方望中國民族從茲得以復見天日，自由獨立於世界上。是不特漢族所欣

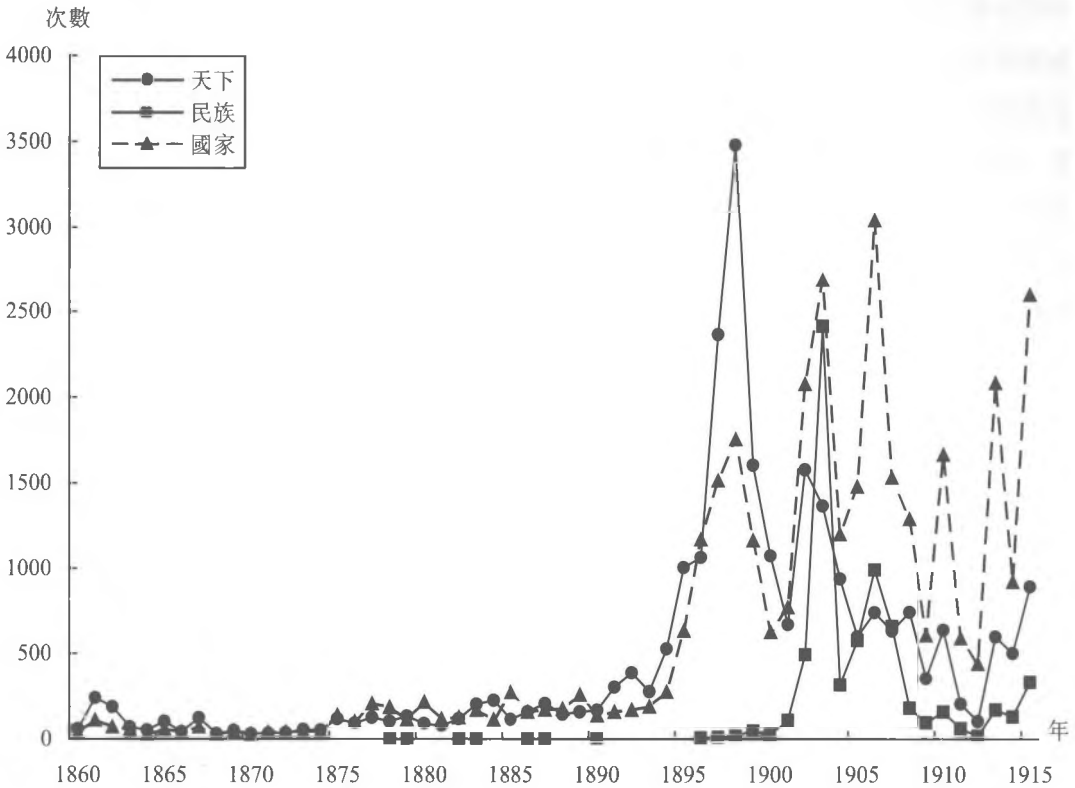
41 哀時客：〈論近世國民競爭之大勢及中國之前途〉，《清議報》，第三十冊（1899年10月15日），頁1。

42 尾崎行雄：〈論支那之運命（支那處分案第二章）〉，《清議報》，第二十四冊（1899年8月16日），頁13。

43 愛漢者：〈約書亞降迦南國〉（道光丁酉年九月，1837），《東西洋考每月統記傳》，頁271。

44 王韜：〈洋務在用其所長〉，載《弢園文錄外編》，卷三，頁68。

圖 6.1 「天下」、「民族」和「國家」的使用次數 (1860-1915)



幸，抑亦天下所欣幸焉。」<sup>45</sup> 這應該是中國人最早使用「民族」來表達現代民族觀念的，但當時類似的說法極為罕見。在十九世紀，也尚未使用「民族主義」一詞。而1900年正是這幾個重要觀念發生根本變化的轉折點。

## 6.5 二十世紀民族國家觀念的形成和民族主義： 「世界」取代「天下」、「萬國」

只有認識到華夏中心主義解體所導致的萬國觀的去中心化，以及在此基礎上的進一步變異，才能理解二十世紀中國民族主義形成的獨特性。首先，在這種去中心化的萬國觀念中，國家為一道德共同體觀念是可以和儒家倫理分離的。這樣，中國近代傳

45 梁啟超譯：〈佳人奇遇〉，頁167-68。

統的結構才有可能參與現代思想的塑造，如革命烏托邦成為新終極關懷，並可以再次和國家觀念結合，以形成新華夏中心主義。第二，在新道德意識形態形成並將國家視為新道德實現之前，國家只能用主權擁有者來界定。二十世紀頭十五年，是中國民族主義開始勃興、學習西方建立現代民族國家的時期。也就是說，繼萬國觀去中心化之後，清廷確立了中西二分二元論意識形態，儒家倫理退到私領域，不能規範公共領域的社會制度，當然也不再和世界秩序有關，它只能作為中國人的認同符號。這時，在公共領域，國家被定義為個人權利之集合，即國家主權是個人權利讓渡的產物，儒家倫理和文化認同規定了讓渡權利共同體的規模，該共同體就是中國民族。事實上，引進民族主義建立現代民族國家正是在這一時段（1900至1915年）發生的。

1900年，梁啟超指出傳統天下觀之弊害，他說：「是故吾國民之大患，在於不知國家為何物，因以國家與朝廷混為一談」，他尖銳地批評說：「此實文明國民之腦中所夢想不到者也」。既然天下觀應被文明國民所唾棄，那麼，國家又是甚麼？國家又是誰的呢？梁啟超接着說：「國也者，積民而成。國家之主人為誰？即一國之民是也。」<sup>46</sup> 由此可見，破除天下觀，追求建立以國民為主體的民族國家，是接受民族主義觀念的前提。

那麼，中國的民族主義是甚麼時候產生的呢？從「數據庫」檢索結果可見，「民族主義」一詞最早見於1901年的《國民報》，編者在發刊詞中說：「數年以來，抱民族之主義，慨壓制之苦痛，熱心如浪，血淚如湧，挾其滿腔不平之氣鼓吹，其聰明秀麗，如笙如簧，粲花翻爛之筆，以與政府挑戰者，頗不乏人。」<sup>47</sup> 1903年，有人將民族主義的界定說得更為明確，它是「合同種異異種，以建一民族的國家，是曰民族主義。……故曰民族主義者，對外而有界，對內而能群者也。」<sup>48</sup> 二十世紀初最有分量的合理性論證詞彙「公理」，也用於論證民族主義：「故民族主義者，生人之公理也，天下之正義也。」<sup>49</sup>

1901年梁啟超就認識到，民族主義是實現國家現代轉型的不可缺少的要素。他在談到西方民族帝國主義時說：「凡國而未經過民族主義之階級者，不得謂之為國」，雖然他反對「貿然以十九世紀末之思想為措治之極則。」<sup>50</sup> 但他同時主張：「故今日欲抵當

46 梁啟超：〈中國積弱溯源論〉（1900），載《飲冰室文集之五》，第二冊，頁15-16。

47 編者：〈國民報彙編發刊詞〉，《國民報》（1901年8月），引自《國民報彙編》，頁1。

48 余一：〈民族主義論〉，《浙江潮》，第一期（1903年2月17日），頁3、7。

49 湖南之湖南人（楊篤生）：〈湖南新舊黨之評判及理論之必出於一途〉，《新湖南》（1903），載《辛亥革命前十年間時論選集》，第一卷，下冊，頁632。

50 梁啟超：〈國家思想變遷異同論〉（1901），載《飲冰室文集之六》，第三冊，頁22。

列強之民族帝國主義，以挽浩劫而拯生靈，惟有我行我民族主義之一策。」<sup>51</sup> 他認為，中國那些「頑鋼者流，墨守十八世紀以前之思想，欲以與公理相抗衡，卵石之勢，不足道矣。」<sup>52</sup> 1902年，他清楚地定義了民族主義的內涵和作用：「自十六世紀以來（約三百年前），歐洲所以發達，世界所以進步，皆由民族主義Nationalism所磅礴衝激而成。民族主義者何？各地同種族，同言語，同宗教，同習俗之人，相視如同胞，務獨立自治，組織完備之政府，以謀公益而禦他族是也。」<sup>53</sup>

梁啟超在1902年說：「故今日欲救中國，無他術焉，亦先建設一民族主義之國家而已。以地球上最大之民族，而能建設適於天演之國家，則天下第一帝國之徽號，誰能篡之？」<sup>54</sup> 梁啟超雖然仍對天下第一之中華帝國抱有光榮的夢想，但他所描繪的未來中國，已不再是天下觀的中國，而是「適於天演」的民族國家了。

據「數據庫」顯示，「民族國家」一詞最早出現於1902年，1903年一段談德國為甚麼能後來居上的言論中得到了較為詳細的論證：「曰民族主義，曰民族國家。惟民族的國家，乃能發揮其本族之特性；惟民族的國家，乃能合其權以為權，合其志以為志，合其力以為力；蓋國與種相劑者也。國家之目的，則合人民全體之力之志願，以謀全體之利益也。」<sup>55</sup> 在二十世紀初的大反省思潮中，人們清醒地認識到，必須要由專制政體進化到民族國家，才能令中國自立於世界之大舞台，即有了很明確的建立民族國家的意識。下面一段話甚具代表性：

雖然民族之政治能力常有優劣焉，能由專制政體而進化於民族國家者，則能優勝；不能由專制政體而進化於民族國家者，則常劣敗。能由專制政體而進化於民族國家之人種者，即能建設世界國家之主人翁也；不能由專制政體而進化於民族國家之人種者，必俯首聽命於優勝者之指揮、而不得拔幟先登於世界國家之舞台焉。<sup>56</sup>

在上面這段話中，特別值得注意的是，包含民族國家的既不是「天下」，也不是「萬國」，而是一個新詞「世界」。正是在1900年以後華夏中心主義解體、民族主義在去中心

51 梁啟超：〈新民說〉，頁4-5。

52 梁啟超：〈國家思想變遷異同論〉，頁22。

53 梁啟超：〈新民說〉，頁3-4。

54 梁啟超：〈論民族競爭之大勢〉（1902），載《飲冰室文集之十》，第四冊，頁35。

55 余一：〈民族主義論〉，頁5。

56 〈國家學上之支那民族觀〉，《遊學譯編》，第十一冊（1903年10月5日），頁12-13。

化的萬國觀中迅速凸顯的過程中，「世界」和「世紀」這兩個代表着變動的秩序和時間觀念的新詞，開始在中文裏逐漸常用了。為甚麼「世界」和「世紀」會在這一關頭興起？這是因為，無論是「天下」還是「萬國」，都和中國傳統「天不變、道亦不變」的永恆秩序相聯繫；而當國家不再有永恆的道德尊卑等級，由民族國家組成的整體一定是變動不已的，故取代天下和萬國觀的，是以「世界」命名、與「世紀」經常聯用的新社會組織藍圖。

從梁啟超的一段言論中，我們可以觀察到「世界」一詞與「民族主義」聯用的語境。梁啟超是這樣說的：「民族主義者，世界最光明正大公平之主義也。不使他族侵我之自由，我亦毋侵他族之自由。其在於本國也，人之獨立；其在於世界也，國之獨立。使能率由此主義，各明其界限以及於未來永劫，豈非天地間一大快事！」<sup>57</sup> 事實上，自從民族國家觀念建立之後，「天下」已較少為人使用，其含義僅是指地理區域。後來，梁啟超這樣總結了中國人由天下主義到國家主義的變化：「我國先哲言政治，皆以『天下』為對象。此百家所同也。『天下』云者，即人類全體之謂。當時所謂全體者未必即為全體，固無待言」；他在該文一開始就指出這種天下主義已過時了：「降及近世，而懷抱此種觀念之中國人，遂一敗塗地。蓋吾人與世界全人類相接觸，不過在最近百數十年間。而此百數十年，乃正國家主義當陽稱尊之唯一時代。吾人逆潮以泳，幾滅頂焉。」<sup>58</sup>

為了考察「世界」對「萬國」的取代過程，我們做出圖6.2。參看圖6.1，「民族」一詞的第一個高峰亦開始於1901年。也就是說，1901年及其後「民族」一詞的使用高峰正代表着中國民族主義形成的過程，其時段約在1901至1908年間。再將該統計和圖6.2中「萬國」、「世界」和「國際」三個詞出現次數變化相比較，就得到一個有趣的發現，這就是民族觀念勃興的整個時段（1901至1908年）與「世界」一詞的使用高峰相吻合。從圖6.1、圖6.2還可以看到，早在1899年也就是「民族主義」出現之前，「世界」的使用次數就超過了「萬國」。也就是說，雖然去中心化的萬國觀本身不指向民族主義，但去中心化的萬國觀直接促進了「世界」觀念的形成。那麼，「世界」一詞所代表的社會組織藍圖，究竟和萬國觀有甚麼不同呢？

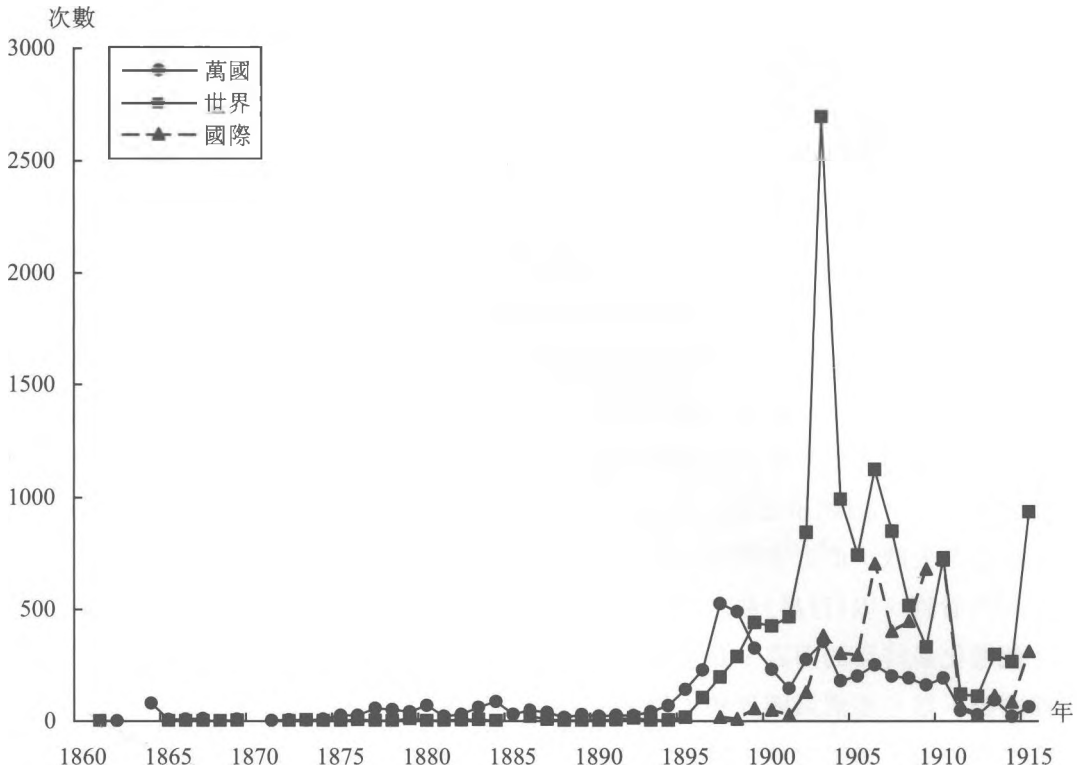
首先，萬國觀作為天下觀的變異，雖可以和儒家倫理分離，但始終不能擺脫天下觀中宇宙秩序不變的觀念，即是靜態的萬國觀。而「世界」一詞本出自佛教，《楞嚴經》云：「何名為眾生世界？世為遷流，界為方位。汝今當知，東、西、南、北、東南、

57 梁啟超：〈國家思想變遷異同論〉，頁20。

58 梁啟超：〈先秦政治思想史〉（1922），載《飲冰室專集之五十》，第十三冊，頁154、3。



圖6.2 「萬國」、「世界」和「國際」的使用次數(1860-1915)



西南、東北、西北、上、下為界，過去、未來、現在為世。」「世界」一詞包含了時間和空間兩個因素，並強調其流變的性質。中文古文獻中，也曾用「世界」指涉時世、眾人、局面。<sup>59</sup>「世界」和「天下」的最大差別，是「天下」是不變的宇宙(道德)秩序，即與天道相關聯，而「世界」則用於表達變化中的事物和人類時局。<sup>60</sup>

正因為萬國觀蘊含宇宙秩序不變的理念，《萬國公法》中的自然法才會被譯為「性法」。「世界」是流變的，不可能存在不變的「世界法」。<sup>61</sup>而在流變的宇宙秩序和社會

59 如《朱子語類》，卷三七中說：「如湯放桀，武王伐紂，伊尹放太甲，此是權也；若日日時用之，則成甚世界了。」參見《漢語大詞典》，頁211。

60 我們可以用王韜的論述為代表：「天蓋欲合東西兩半球聯而為一也，然後世變至此乃極，天道大明，人事大備。閒嘗笑邵康節元會運數之說為誕誕，今而知地球之永，大抵不過一萬二千年而已。始闢之一千年，為天地人自無而有之天下；將壞之一千年，為天地人自有而無之天下。其所謂世界者，約略不過萬年，前五千年為諸國分建之天下，後五千年為諸國聯合之天下。蓋不如此，則世變不極，地球不毀，人類不亡。」參見王韜：《答〈強弱論〉》，載《弢園文錄外編》，卷七，頁168-69。

61 據「數據庫」顯示，「世界法」這種用法只出現過一次。

組織藍圖中，表現在術語上是「世界」取代「萬國」，這時，用體現永恆不變「性法」的「萬國公法」來指涉國際規範，就不再適合妥當了。1899年後「世界各國」和「萬國」雖然並用，但前者有逐漸取代後者之勢；<sup>62</sup>「萬國公法」亦被稱為「國際法」。據「數據庫」考察，「國際法」最早出現在1897年康有為的《日本書目志》中，次年他在奏摺中也提到「國際公法」。<sup>63</sup>1901年後「國際法」的使用次數開始超過「萬國公法」，並在1905年後大大領先；到1906年，「萬國公法」的使用次數只有「國際法」的三十分之一左右了。這表明民族主義確實產生於1901年後流變和演化的社會組織藍圖之中。

「世界」作為流變和演化的觀念取代萬國觀時，也正是社會達爾文主義在中國盛行之際。這樣，「世界」所指涉的社會組織藍圖在現實方面必定注重進化和進化機制，即「世界」是在進化中日新月異、萬象更新，<sup>64</sup>如1899年梁啟超的言論：「凡一切有機之生物，……並生存於世界中，而各謀利己，即不得不相競爭，此自然之勢也。若是者名之為生存競爭，因競爭之故，於是彼遺傳與境遇，優而強者，遂常佔勝利，劣而弱者，遂常至失敗，此亦當然之事也，若是者名之為優勝劣敗。」<sup>65</sup>

我們看到，以「世界」命名的流變社會組織藍圖包含着兩種互相矛盾的價值。一方面，就進化最終目的而言，是追求一個萬國差別消失、平等的大同世界；它不僅反對民族國家，甚至要消滅國界和人與其他物種的界限，是一種比去中心化的萬國觀更徹底的世界主義。另一方面，就進化過程而言，它訴諸進化機制，親和物競天擇的社會達爾文主義。在這一層面，各國爭自主、爭權利、求富強，就不僅是合理的，而且是不可缺少的。<sup>66</sup>當國家主權重要性不斷上升，成為國家定義不可分割的成分時，就產生了為國家主權提供正當性的民族主義。中國民族主義恰恰是在這種互相矛盾的價值理念中興起的。

62 我們可以看到下面句子：「蓋今日世界各國，以商務競爭，使中國人無雜居之權利。」參見〈記橫濱華商會議所開會事〉，《清議報》，第二十四冊（1899年8月16日），頁6。

63 「國際法」一詞參見康有為：《日本書目志》，卷六，收入姜義華、吳根樑編校：《康有為全集》，第三冊（上海：上海古籍出版社，1987），頁803；「國際公法」一詞參見康有為：〈上清帝第六書（應詔統籌全局摺）〉（光緒二十四年正月初八日，1898），載翦伯贊、劉啟戈等編：《戊戌變法》，第二冊（上海：神州國光社，1955），頁200。

64 梁啟超提到：「今日之世界，新世界也。思想新，學問新，政體新，法律新，工藝新，軍備新，社會新，人物新。凡全世界有形無形之事物，一一皆闢前古所未有，而別立一新天地。」參見梁啟超：〈滅國新法論〉（1901），載《飲冰室文集之六》，第三冊，頁32。

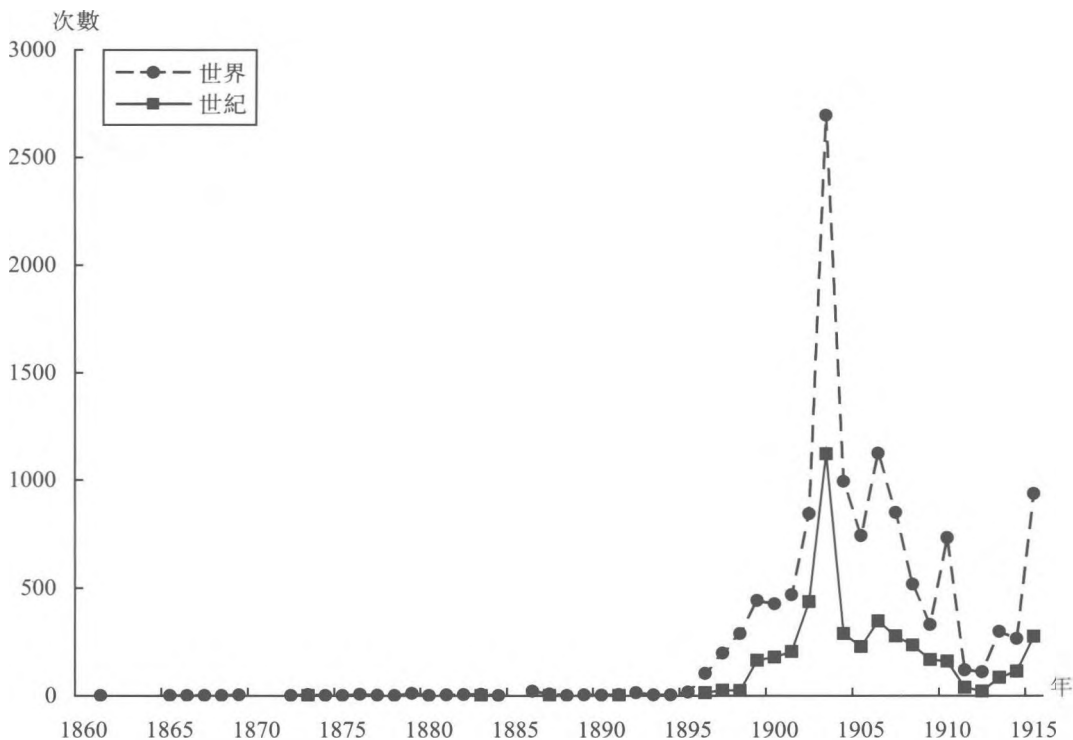
65 梁啟超：〈自由書〉（1899），載《飲冰室專集之二》，第二冊，頁32。

66 例如下面的論述：「於文治進化之公理，……亦有所不合。惟以伸國民自由之權，助國家自立之氣。」參見〈支那不可亡說（承前）〉，《知新報》，第九十六冊（光緒二十五年七月十一日，1899），頁3。

如果我們翻閱最早介紹民族主義的文獻(1901至1903年)，還可以發現另一個值得注意的現象：有關民族主義的論述除了與「世界」一詞聯用外，「世紀」一詞也常常同時出現。如下面一些論述：「近日論者，謂十九世紀民族主義之大發達。」<sup>67</sup>「我中國固世界競爭之中心點也，十九世紀歐洲各國由民族主義進而為民族帝國主義。」<sup>68</sup>「互十九世紀二十世紀之交，有大怪物焉。……今日者，民族主義發達之時代也。而中國當其衝，故今日而再不以民族主義提倡於吾中國，則吾中國乃真亡矣。」<sup>69</sup>

「世紀」原是基督教所採用的紀年，我們有興趣的是，在以上專門介紹民族主義的文章中，「民族主義」和「世紀」聯用時，和「世界」所指涉的新社會組織藍圖、進化機制又有甚麼樣的內在關聯？圖6.3是「世界」和「世紀」兩詞的使用次數統計。從中可見，在1914年前「世紀」和「世界」的使用次數分布曲線是同步的，也就是說「世紀」作為一個新觀念，一開始只是進化機制納入「世界」的結果。

圖6.3 「世界」、「世紀」的使用次數(1860-1915)



67 雨塵子：〈論世界經濟競爭之大勢〉，《新民叢報》，第十一號(1902年7月5日)，頁6。

68 〈論中國之前途及國民應盡之責任〉，《湖北學生界》，第三期(1903年3月)，頁1。

69 余一：〈民族主義論〉，頁1-2。

我們至今尚不能斷定是日本還是中國最早把百年稱為「世紀」，但「世紀」一詞在中文裏古已有之，是指帝王紀年；在十九世紀上半葉，在中文裏仍是傳統意義。<sup>70</sup> 一直要到甲午後，1896年梁啟超在〈變法通議〉中，用春秋三世來說明「世界之運，由亂而進於平」的變化時，才第一次明確將「世紀」定義為人類歷史進化中的百年單位。他這樣寫道：「西人以耶穌紀年自一千八百年至九百年謂之十九世紀，凡歐洲一切新政，皆於此百年內淳興，故百年內之史最可觀。」<sup>71</sup> 由此可見，正因為「世界」將隨時間而進化的觀念注入到去中心化的萬國觀中，一個表達世界在本質上是時間性的新詞——「世紀」才會被廣泛使用。圖6.3表明，用「世紀」來指涉百年，幾乎是跟「世界」成為政治術語（開始代替「萬國」）同時發生的。

這樣一來，以百年為演化單位的重大現象必定是用「世紀」來表達的。民族主義正是這一類現象，故民族主義最早出現在「世界」和「世紀」的語境中，實為進化機制對社會組織藍圖的界定。也就是說，只有在生存競爭和國力進步中來展望未來百年中的世界，民族國家和民族主義才是必不可少的。<sup>72</sup>

## 6.6 簡短的討論

本文通過對「天下」、「萬國」、「民族」、「世界」和「世紀」等關鍵詞的統計分析，試圖勾畫中國民族主義的起源和國家認同形成這一充滿張力過程的一個細部。甲午前，在中文文獻中「世界」一詞基本上仍是沿襲傳統用法，即指現世社會狀態，而且並不常用；隨着萬國觀的去中心化，一種新的社會組織藍圖正在形成，這就是：「萬國」在競爭互動中演化，最後達到世界大同。1895年後，「世界」一詞的使用次數急驟增加，終於在1898年後超過「萬國」，1903年後甚至超過「天下」。正當「世界」超過「萬國」之際，「國家」這個關鍵詞的使用從此也超過「天下」；「民族」一詞的使用次數則隨「國家」而急

70 1835年，《東西洋考每月統記傳》仍在帝王紀年意義下使用「世紀」一詞：「帝王世紀曰顓頊，生十年而佐。……史之失，在於輕信而多疏；世紀之失，在於牽合而附會。」參見愛漢者：〈論歐邏巴事情〉（道光乙未年五月，1835），《東西洋考每月統記傳》，頁172。

71 梁啟超：〈變法通議·論譯書〉，頁70。

72 梁啟超提到：「今日欲提倡民族主義，使我四萬萬同胞強立於此優勝劣敗之世界乎。」參見梁啟超：〈新史學〉（1902），載《飲冰室文集之九》，第四冊，頁7。

增。到1903年，「民族」和「國家」的出現次數相差無幾，則意味着當時視物競天擇為公理的普遍觀念對國家主權的肯定，這導致中國民族主義的誕生。

然而我們不要忘記，在中國現代這種有關「世界」價值系統中形成的民族主義，始終只具有工具性和階段性意義。只要民族主義達到動員目的，或不再以社會達爾文主義為進化公理，世界大同這種道德理想就會掩蓋民族主義，中國甚至可以再次成為世界新道德的中心，這就是文化革命的以中國為世界革命中心的新華夏中心主義。<sup>73</sup> 文化革命後，中國人認識到革命烏托邦的虛妄，新華夏中心主義解體，中國才在對外開放中承認自己是民族國家中的一員。

當二十一世紀到來之際，隨着中國國力日益強盛，在中國大陸思潮中出現國家主義和狹隘民族主義的傾向，這並不足為奇；但由個別學者鼓吹以中國天下觀和文化來整合未來國際秩序的可能性，卻是值得我們反思。確實，中國傳統文明和智慧，一定可以為人類未來發展提供豐富的思想資源，但在挖掘這些資源時，也應充分重視歷史已經給我們的啟示。十九世紀下半葉到二十世紀，從早已被歷史拋棄的萬國觀到文革中的新華夏中心主義，中國已嘗試過天下觀種種變構的結果，最終是1980年代的對外開放，才導致三十年來中國的快速發展。十九世紀的廖平和王韜盼望中國再次崛起，成為可以為萬國立綱常的中心，是出於他們以儒家為核心的中華文明是世界最獨特、最高尚的文明的堅定信念。帶點諷刺性的是，一百多年過去了，這種信念在二十一世紀初的中國大有再現之勢。也許此時重讀韋伯在〈以學術為業〉（“Wissenschaft als Beruf”）這篇演講中的一段話是有意義的。該文一方面極力讚揚那些「曾像燎原烈火一般，燃遍巨大的共同體」的不同文明的傳統精神力量，另一方面也提醒我們，這些傳統不可能成為現代社會的組織力量，他說：「如果我們強不能以為能，試圖『發明』一種巍峨壯美的藝術感，那麼就像過去二十年的許多圖畫那樣，只會產生一些不堪入目的怪物。」<sup>74</sup>

73 劉青峰：〈文化革命中的新華夏中心主義〉，《二十一世紀》，總第十五期（1993年2月號），頁55-59。

74 韋伯（Max Weber）：〈以學術為業〉，載韋伯著，馮克利譯：《學術與政治——韋伯的兩篇演說》（北京：三聯書店，1998），頁48。



## 七 從「共和」到「民主」

### ——中國對西方現代政治觀念的選擇性吸收和重構

經過一個半世紀的探索、失敗和徬徨，今日站在新世紀門檻上的中國人發現，民主仍然是朦朧的政治理想。

#### 7.1 中國當代民主觀形成的新視野

二十世紀中國民主的發展為何步履維艱？政治思想史研究者對此有兩種不同的解釋。第一種看法是將其歸為中國傳統文化與民主理念不合。白魯恂 (Lucian W. Pye) 曾把民國初年引進西方共和政治令中國陷入權威危機，稱為「共和幻象」；他認為西方民主制度無法在中國生根的原因與中國傳統政治文化的阻礙有極大的關係。<sup>1</sup> 這種解釋的缺失，在於未能看到新文化運動對於塑造現代中國政治文化所發揮的重要作用。中國當代政治思想是在新文化運動時期形成的，正如林毓生指出，全盤反傳統是新文化運動最重要的特點，諸如父權制度和儒家倫常等級思想等中國傳統文化，均被攻擊和唾棄。<sup>2</sup> 既然傳統已在新文化運動中被全盤拋棄，為何新文化運動後民主深根仍是那麼困難？

---

\* 原文為英文，請參見 Jin Guantao and Liu Qingfeng, "From 'Republicanism' to 'Democracy': China's Selective Adoption and Reconstruction of Modern Western Political Concepts (1840-1924)", *History of Political Thought* 26, no. 3 (2005): 467-501。林立偉先生將其譯為中文，特此致謝。收入本論文集時，在中文譯稿上做出較大修訂，增加了英文稿未收入的中文文獻和例句分析。

1 Lucian W. Pye, *The Spirit of Chinese Politics: A Psychocultural Study of the Authority Crisis in Political Development* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1968).

2 Yu-sheng Lin, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison: University of Wisconsin Press, 1979).

於是，有人就以新文化運動的研究為基礎，提出了另一種見解來說明中國民主發展困難的原因。舒衡哲 (Vera Schwarcz) 把新文化運動稱為中國的啟蒙，她指出，當時的中國知識份子以科學和民主來反傳統。<sup>3</sup> 余英時把五四知識份子親和馬克思主義，歸因於他們對科學的信仰，並用知識份子的激進化和邊緣化來解釋五四後的中國政治發展。<sup>4</sup> 長期以來，科學和民主被認為是新文化運動的旗幟，是在全盤反傳統主義中確立的兩種新價值。然而，當我們宏觀檢視新文化運動以後的歷史發展時，就會看到科學和民主這兩種新價值在中國的命運是不同的。二十世紀中國的科技和經濟發展迅速，但民主發展卻困難重重。為甚麼民主與科學同為新文化運動的核心價值，命運卻如此不同？舒衡哲認為，五四後中國所面臨的危機，迫使中國人為了救國而去擁抱集體主義，因而壓抑了作為民主理念基石的個人主義。<sup>5</sup> 李澤厚把這種現象概括為「救亡壓倒啟蒙」。<sup>6</sup> 自1990年代以來該觀點幾乎成為中國知識份子的主流看法。但是一個重要的問題至今卻鮮有人探究，這就是：在新文化運動時期，民主和科學這兩種價值的重要性果真是否完全相同的嗎？

直到今天，學術界人士大多仍不假思索地認為，科學和民主是新文化運動中同時樹立的兩面大旗。其主要根據是陳獨秀在《新青年》改名三周年時的一段名言：「本誌同人本來無罪，只因為擁護那德謨克拉西 (democracy) 和賽因斯 (science) 兩位先生，才犯了這幾條滔天的大罪，要擁護那德先生，便不得不反對孔教、禮法、貞節、舊倫理、舊政治。要擁護那賽先生，便不得不反對舊藝術、舊宗教。」<sup>7</sup> 這裏，民主和科學被認為是與傳統中國文化相對立的新價值，並具有同等的重要性。

這看來已成為定論，而我們的研究正是從質疑這一定論開始的。我們發現上述觀點只是陳獨秀等重要代表人物的看法，並不一定具有普遍性。普遍觀念傳播離不開詞彙，我們簡單統計了新文化運動期間若干最有影響力的刊物中「科學」和「民主」兩詞的使用次數，並分析其意義，其結果就大大出人意料。例如，在五四時期最具影響力的《新青年》雜誌中，「科學」一詞共出現了1,658次，而「民主」有1,067次，加上「德謨克

3 Vera Schwarcz, *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919* (Berkeley: University of California Press, 1986), 107.

4 Ying-shih Yu, "The Radicalization of China in the Twentieth Century", *Daedalus* 122, no. 2 (1993): 125-50.

5 Vera Schwarcz, *The Chinese Enlightenment*.

6 李澤厚：〈啟蒙與救亡的雙重變奏〉，載《中國現代思想史論》（北京：東方出版社，1987），頁25-41。

7 陳獨秀：〈本誌罪案之答辯書〉，《新青年》，第六卷第一號（1919年1月15日），頁10。



拉西」、「德先生」，則共有1,283次，即約為「科學」出現次數的四分之三；如果再把和民主觀念直接相關的「民治」（253次）、「民權」（105次）和「平民主義」（20次）等詞加入，總數才與「科學」相當。值得注意的是，「科學」一詞在所有出現的情況中，其詞義均是正面的；反之，在使用「民主」的千餘次中，接近一半是作為負面詞使用的（參見表7.3）。

《新青年》後期「民主」一詞多用作負面引用，是否與該刊的政治傾向有關？我們再考察其他幾種政治思想傾向不同的雜誌後發現，這與當時雜誌的思想傾向是否接受馬克思主義，關係並不那麼大。如《每週評論》出版於1918至1919年間，當時馬克思主義的影響力還很小，在這本以時評為主的雜誌中，「科學」出現了110次，而「民主」只有37次。在《少年中國》這本五四時期包容知識份子群體最廣的雜誌中，「科學」一詞出現了2,249次，而「民主」只有287次。《新潮》是北大學生響應《新青年》號召而創辦的雜誌，其宗旨始終是提倡自由主義。像「社會主義」這樣的詞彙在《新青年》中極多，但在《新潮》卻很少運用。這表明該刊排拒馬列主義、堅持自由主義的政治立場。《新潮》雜誌中「科學」一詞頻頻出現，達917次，而「民主」（加上「德謨克拉西」）只有159次。由此可見，即使在自由主義思潮風行的新文化運動時期，「民主」也遠不及「科學」那麼重要。

上述簡單統計分析表明，「科學」使用次數不僅多於「民主」，更重要的是「科學」無一例外的是正面價值，而「民主」則往往是負面價值。這就向研究者提出了一系列新問題。首先，民主與科學同為新文化運動所提倡的新價值，何以前者的重要性不如後者？眾所周知，新文化運動發生在民初政治混亂、兩次復辟帝制時期；張灝曾指出，中國知識份子在學習西方政治思想的過程中，所偏重的是共和主義而不是民主思想。<sup>8</sup>那麼，更準確的提問應該是，為甚麼民國初年中國引進西方共和主義會失敗？據此，我們可以進一步追問：五四時代確立的現代中國民主觀念，是否與引進共和主義失敗有關呢？

本文採取關鍵詞研究方法，利用「數據庫」，對與「民主」、「共和」相關的句子作出意義分類統計，從而確定這兩個詞彙所對應的觀念在不同時期的意義變化，來回答上面一系列問題。為了了解共和、民主這些西方政治思想在傳入中國的過程中如何與中國的傳統政治思想互動，從而塑造了中國今天的民主觀念，我們先從十九世紀西方民主、共和觀念的傳入開始討論。

8 張灝：〈中國近百年來的革命思想道路〉，載《張灝自選集》（上海：上海教育出版社，2002），頁300。

## 7.2 十九世紀西方民主觀念的傳入以及「民主」一詞的四種意義

在研究民主與共和概念的跨文化傳播時，我們首先必須回答的問題是：中國為甚麼會採用「民主」這個詞來翻譯democracy？這不是僅僅關乎用甚麼詞的問題，因為一個社會普遍用某個詞表達外來觀念，是受其特定歷史情景和深層文化結構所制約的。

我們先來看一下「民主」一詞在中文裏的本意。「民主」在先秦文獻中就已使用，其意思是民之主，也即最高統治者，是帝王的別稱。例如，「天惟時求民主，乃大降顯休命於成湯」；<sup>9</sup>「天命文王，使為民主。」<sup>10</sup>又如：「齊君之語偷。臧文仲有言曰：民主偷必死。」<sup>11</sup>《文選》中有「肇命民主，五德初始」的說法，蔡邕注為：「民主者，天子也。」直到十九世紀，「民主」的這一意義仍被沿用。而西方democracy一詞起源於希臘文demokratia，它是由demos（人民）和kratos（權力、統治）兩個詞聯綴而成，意為人民支配或統治，也即民作主。顯而易見，中文裏「民主」的民之主與democracy的民作主，兩者意義正好相反。這自然就產生一個問題：中國為甚麼要用一個意義相反的詞來翻譯democracy呢？

為了追溯用「民主」來翻譯democracy的起源，我們通過「數據庫」檢索發現，用「民主」指涉democracy，最早見於美國傳教士丁韪良主譯的《萬國公法》。該書為不少西方政治術語確定了中文對應的詞彙。有研究者認為，《萬國公法》中的「民主」本是指republic，用它表示democracy是誤譯。<sup>12</sup>事實上，這種看法不完全正確，「民主」一詞在《萬國公法》中使用了18次，並不是全都和republic對應，它有時也用於翻譯democratic republic，甚至表達democratic character。<sup>13</sup>

9 《尚書注疏》，卷第十七，周書，多方第二十，頁256。

10 《尚書注疏》，卷第十五，周書，洛誥第十五，頁230。

11 《春秋左傳注疏》，卷第二十，文公十七年中，頁350。

12 馬西尼：《現代漢語詞彙的形成》，頁54。

13 例如《萬國公法》第二章第九節「內變外敵並至」有如下一段話：「此等大變，與國之存亡相涉者，或係內叛外征並至，而後有盟約，以堅固改革之也，即如一千七百九十七年間，荷蘭七省有變，法國征之，而其王家黜焉，於是易其法，而改作民主之國。」參見丁韪良主譯：《萬國公法》，卷一，頁20。其原文為：“Thus the House of Orange was expelled from the Seven United Provinces of the Netherlands, in 1797, in consequence of the French Revolution and the progress of the arms of France, and a democratic republic substituted in the place of the ancient Dutch constitution.” 參見Henry Wheaton, *Elements of International Law*, 33。「民主」用來譯democratic character，如：「瑞士……一千八百三十年而後，各邦之內治有所變，而其民主之權有增焉。」丁韪良主譯：《萬國

在漢語裏，複合詞「民主」由「民」和「主」兩個字聯用而成。在不同的構詞法中，意義可以完全不同。馬西尼的研究指出，古文獻裏的「民主」，一種為偏正結構，意義是民之主；另一種是主謂結構，意義為民主之，也即民作主。他認為，「民」與「主」構詞法變化為主謂結構，意味着「民主」一詞從傳統意義向現代意義轉化，它是傳教士和《萬國公法》潤色者的創造。<sup>14</sup> 然而，我們的問題是：為甚麼《萬國公法》要採用意義早已固定為民之主的「民主」一詞，來翻譯與其意義正好相反的democratic character？必須注意，這個選擇（特別是突然改變構詞法）相當奇怪。因為通常在容易出現意義混淆和矛盾時，人們會不願意使用該詞。

我們認為，《萬國公法》將中國傳統的「民主」轉換成主謂結構，使「民主」意義正好相反，顯示了中國文化特有的認識西方的機制。這就是，從一開始就把包括現代政治制度在內的西洋事物，視為和中國傳統文化、制度完全相反的新奇事物。「民主」在中國古代文獻中一直保持民之主的意義，其原因正在於儒家倫理所規範的中國傳統政治思想中，皇帝因處於倫常等級之首，是民之主。如果把「民主」理解為民主之，這不僅有違倫常等級，還是對原有社會秩序的顛倒。由於民主觀念剛進入中國時，不曾與中國傳統社會的制度安排相聯繫，將其視為與中國相反的制度，並沒有不妥。《萬國公法》在對西方政治制度作區分時，就曾用了「君主之」、「民主之」這樣的表述。兩千多年來，中國傳統社會是由不同王朝的皇帝君臨天下的帝國，不可能談民主之。故《萬國公法》中主謂結構之「民主」只適用於描述西方某種政治制度。換言之，用「民主」譯democratic character或democratic republic，從一開始就是「君主之」的對立物。

到1870年代，「民主」一詞出現了另一種意義，這就是指稱不同於傳統世襲君王的國家民選領袖。例如《萬國公報》中以下一段介紹美國大選的文字：「美國民主，曰伯理璽天德，自華盛頓為始已百年矣。例以四年換舉，或者在位深得民望者再行接位四年也曾見過。即現今美皇古難得，也已續接四年，是兩次也。而古君在位惠及民茲逢更舉之期，民照又欲再舉古君四年為美主，據云古君已力辭不受矣。」<sup>15</sup> 在這短短一段文字中，對president一詞，分別用了「民主」、「伯理璽天德」、「美皇」和「美主」四個詞彙來

《公法》，卷一，頁38。其原文為：“Since the French Revolution of 1830, various changes have taken place in the local constitutions of the different Cantons, tending to give them a more democratic character ...” 參見Henry Wheaton, *Elements of International Law*, 73。

14 馬西尼：《現代漢語詞彙的形成》，頁172-73。

15 〈選舉民主〉，《萬國公報》（同治十三年十月十二日，1874），頁440。

翻譯，都是用於指稱美國總統。<sup>16</sup> 用語的混亂，十分傳神地表明傳教士和士大夫，無法用一個適當的詞來表達中國人無法想像的民選最高統治者的困惑，最後不得不將其稱為「民主」。這種用法在1870年代以後被士大夫接受並採用，一直沿用到二十世紀初。如十九世紀末一篇談到商貿問題的文獻，介紹背景時說：「適值美國更換民主之時，美商以公舉總統兩人。一主用金，一主金銀並用，未知大權究歸誰手。與其急行購辦，受虧耗於將來，莫若稍作徘徊。」<sup>17</sup> 美國的總統選舉也就稱為「選舉民主」，如1896年《時務報》中有這樣的句子：「美國將屆選舉民主之期，昔日共和合眾二黨又分為主金主銀二黨。主銀黨之氣焰甚熾，幾有鼓動輿情之勢。」<sup>18</sup>

這樣，我們可以把十九世紀「民主」一詞細分為如下四種含義：第一種意義是民之主，是指皇帝，即中文裏的原有用法，也即傳統意義；第二種意義是民主之，其意義是人民支配和人民統治；由這種意義引申出第三種意義，即指與世襲君主制相對立的政治制度，常用「民主之國」、「民主國」、「民主黨」這一類詞組來表達；第四種意義是指外國的民選最高國家領袖，除了民選與中國不同之外，其意也為民之主。因為第四種用法是將西方民主觀納入中國傳統思維模式，中國人較容易理解。故在採用該用法時，有時直接把「民主」一詞置於人名之前，如以下句子：「北美洲民主林肯，與南美連兵數年。」<sup>19</sup> 又如：「仁俊讀西史而歎曰：華盛頓拿破崙，民主中之傑出者也。」<sup>20</sup>

為甚麼在西方民主觀念傳入中國時，會出現令人覺得奇怪的第四種意義？我們發現，這也許和中國人的思維方式有關。中國歷代都是皇帝君臨天下，士大夫很難理解民主之 (rule by the people) 是甚麼意思。在傳統文化裏固有意義的影響下，中國人接受了用「民主」來指稱西方民選產生的最高統治者，也就可以從這個角度來理解不同

16 以「總統」譯president，這個譯法可追溯到十九世紀末。為甚麼當時要以幾個不同的詞來表達president，而不是簡單以一個「總統」譯之？我們尚未對這過程做出考察。在古漢語裏，「總統」一詞可作動詞，解「總聚統理」。如：「太師、太傅、太保，是為三公，蓋參天子，坐而議政，無不總統。」《新校本漢書》，卷十九上，百官公卿表第七上，引自《漢籍電子文獻(二十五史)》。又如：「於是亮為右將軍，行丞相事，所總統如前。」《新校本三國志》，卷三十五，蜀書五，諸葛亮，引自《漢籍電子文獻(二十五史)》。而用作名詞的「總統」往往指統兵將領。因此，也許在《萬國公報》的譯者心目中，「民主」比「總統」更適合用來翻譯指稱民選最高領袖的president，因為後者容易引起混淆。

17 葛顯禮：〈光緒二十二年通商各口華洋貿易情形總論(造冊處稅務司)〉，載《皇朝蓄艾文編》，卷三十三，稅則一，頁2654。

18 古城貞吉譯：〈論金銀漲落之由〉，《時務報》，第六冊(1896年9月27日)，頁20。

19 唐才常：〈交涉學第四(續)〉，《湘學新報》(1897年7月29日)，頁44。

20 王仁俊：〈實學平議〉，《實學報》，第十三冊(1897年12月24日)，頁5。

於中國傳統政治的由人民支配的政治。但是，如果主要從民選這一角度來理解民主，那麼，這種民主觀念就往往忽略民主政治的代議制和憲法，便很容易將democratic republic或democracy簡化為民選國家元首。換言之，在儒學民本主義深層結構中實現民作主，就只能是大眾選舉民之主。

為了研究中國人如何接受西方民主觀念，便必須對「民主」一詞的各種意義進行統計分析。我們利用「數據庫」把「民主」的上述四種意義在清中葉以迄新文化運動的使用次數，以及人們在某一意義下使用該詞時的價值取向（即對它是正面使用記為+、中性使用記為○，負面使用記為-）做出統計，得出表7.1。

表7.1 「民主」的意義分類統計(1864-1915)<sup>21</sup>

分類 評價 年份	君主			民主之或人民統治			和世襲君主制相反的政治制度			民選領袖			合計
	+	○	-	+	○	-	+	○	-	+	○	-	
1864								18					<b>18</b>
1867					1			3					<b>4</b>
1873								2			1		<b>3</b>
1875					5			28					<b>33</b>
1876					1			5					<b>6</b>
1877					1			6	1				<b>8</b>
1878							2	11	1		1		<b>15</b>
1879							5	3					<b>8</b>
1880								9			1		<b>10</b>
1881								10					<b>10</b>
1882								21					<b>21</b>
1883								10					<b>10</b>
1884								3					<b>3</b>
1885								23	2				<b>25</b>
1886		1			1			22					<b>24</b>
1887					2			22			1		<b>25</b>
1888								9					<b>9</b>
1889				6				2					<b>8</b>
1890								16					<b>16</b>
1891								7			2		<b>9</b>

21 1864年以前，「民主」一詞極少使用；1830至1863年間，「民主」一詞在我們所分析的文獻中只出現過兩次，兩次都是意指皇帝；所以本表從1864年《萬國公法》出版開始統計。此外，「民主」在用作一些專有名詞的組成部分時（約有160次），如「民主黨」，並不計算於此表中。

表 7.1 (續)

年份	君主			民主之或人民統治			和世襲君主制相反的政治制度			民選領袖			合計
	+	○	-	+	○	-	+	○	-	+	○	-	
1892		4			1			20					<b>25</b>
1893								48					<b>48</b>
1894								14			1		<b>15</b>
1895								117			39		<b>156</b>
1896				12		1	11	72	3		7		<b>106</b>
1897		5				64	29	155	7	2	13		<b>275</b>
1898						66	20	84	22		9		<b>201</b>
1899		2					12	60	5		31		<b>110</b>
1900				6			2	30	11		1		<b>50</b>
1901				30			15	87			1		<b>133</b>
1902				1	15		6	211			3		<b>236</b>
1903				52		10	34	153			8		<b>257</b>
1904					10	11	9	411			1		<b>442</b>
1905				16	8	20		77	1		1	22	<b>145</b>
1906				58	52	54		114	1		2		<b>281</b>
1907				13	19	3		49	2		1		<b>87</b>
1908				7	12			40					<b>59</b>
1909						22		132					<b>154</b>
1910				8		3		78	1		1		<b>91</b>
1911						31		9	2		9		<b>51</b>
1912						10		43					<b>53</b>
1913						2		186			1		<b>189</b>
1914								39				5	<b>44</b>
1915				10	24	1		157				33	<b>225</b>

\* 表7.1由高超群先生做出，謹此說明並致謝。

從表7.1可以清楚地看到，不同於傳統意義的第二種意義——民主之(即人民統治)，和由此衍生出來的第三種意義——指稱和世襲君主制相反的西方政治制度的使用次數最多，並且都是在1864年以後隨國際法傳入才出現的。而人們在使用該詞時，又以中性介紹為主，但負面評價也逐漸增多，特別是在1900年以後。換言之，將「民主」理解為和中國傳統政治相反的制度，一直是該詞的主要意義，而且大多數作者是把該詞作為中性詞使用的。此外，第四種含義即民選領袖，最早出現在1873年，1895年為該意義使用的高峰，多達39次。與前面兩種含義類似，在十九世紀，「民主」的民選領

袖這種意義絕大多數也是中性使用；只是在1900年以後，出現了其否定性含義使用的高峰。這與第二、第三種意義也是在1900年以後負面評價增多的現象是一致的。

為甚麼1895年會出現民主第四種意義的高峰？1900年以後中國開始全方位學習西方，包括全面引進西方的政治制度，但為甚麼反而會出現對「民主」負面評價增多的現象呢？要理解表7.1所示的民主觀念意義變化，就必須分析所有例句，並將文本和社會背景相聯繫進行考察。

在十九世紀70年代以後，有不少遊記或出使外國的文字開始介紹西方史地、民主制度，「民主」一詞大量出現在這類例句中。表7.1顯示，1895年「民主」一詞的使用次數大增；但也就是在這一年，該詞的負面使用也開始增加。事實上，這一現象並不難理解。甲午戰敗導致儒家社會組織藍圖備受質疑，中國人對西方那種和中國相反的政治制度頓時興趣倍增，有人主張模仿，有人堅決反對。例如對民主表示肯定的譚嗣同提出：「方孔之初立教也，黜古學，改今制，廢君統，倡民主，變不平等為平等，也汲汲然動矣。豈謂為苟學者，乃盡亡其精意，而泥其粗迹，反授君主以莫大無限之權，使得挾持一孔教以制天下！」<sup>22</sup> 而保守派士人葉德輝則認為：「西人有君主，有民主，君有君之史，民有民之史。中國自堯舜禪讓以來，已成家天下之局，亦以地大物博，奸宄叢生，以君主之，猶且治日少亂日多，以民主之，則政出多門，割據紛起，傷哉斯民，不日在瘡痍水火之中哉！」<sup>23</sup> 在他看來，用「政出多門」的民主制來治理「地大物博，奸宄叢生」的中國，只會陷中國於水深火熱之中，故必須否定。

從這些例句還可以看到，1896至1900年間，中國接受民主第三種含義，和西學中源說有密切關係。例如，那些肯定民主制度的人，要把它說成是三代的大同：「孔子告以何事於仁，必推之於堯舜。誠以舜堯為大同之君，地球民主之鼻祖也。」<sup>24</sup> 針對那些認為「民主之制，犯上作亂之濫觴」的保守派人士，陳熾亦說：「我惡西人，我思古道，禮失求野，擇善而從，以漸復我虞、夏、商、周之盛軌」，<sup>25</sup> 他把民主看成是中國失去的古禮，學民主，可以令中國回到三代之盛，以西學中源加以化解。梁啟超也說過類似的話：「顧以為中國歷古無民主，而西國有之，啟超頗不謂然。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

22 譚嗣同：《仁學》，頁337。

23 葉德輝：《葉吏部〈輜軒今語〉評》，載《翼教叢編》，卷四，頁80。

24 黎祖健：《駁龔自珍論私上》，《知新報》，第二十六冊（1897年7月29日），頁251。

25 陳熾：《〈盛世危言〉陳序》（1893），載《盛世危言》，頁10。

主也。]<sup>26</sup> 事實上，正因為把民主視為古已有之的制度，民主的第四種含義（民選最高統治者）在1895年才出現高峰。

根據統計分析，我們還可以發現「民主」一詞最後能成為democracy的譯名的原因。1860年代democracy尚未有固定的中文譯名。羅存德(William Lobscheid)的《英華字典》(*English and Chinese Dictionary: With the Punti and Mandarin Pronunciation*, 1866)將democracy譯為「民政」，並解釋為：「民政，眾人管轄，百姓弄權」；<sup>27</sup>《萬國公法》中使用了「民主」，「民主之國」也常稱為「民政之國」。用「民政」指民主，又見於1873年張德彝在談到巴黎局勢時說：「初七日，巴里聞各處失守，國君被俘，眾議改為民政。」<sup>28</sup>又如李鴻章與日本駐華官員森有禮的對談中，有這樣的問句：「日本是民政之國，抑君主之國？」<sup>29</sup>也就是說，甲午前「民政」幾乎與「民主」並用，都是西方現代政治的代名詞。眾所周知，「民政」一詞，在中國傳統社會是「為民之政」的簡稱，它包括「八政」即「食、貨、祀、司空、司徒、司寇、賓、師」，<sup>30</sup>都是很瑣碎具體的事務。用「民政」來翻譯democracy，不如用「民主」那麼顯得和中國傳統政治制度對立，故甲午前相當多士大夫喜歡使用「民政」。<sup>31</sup>那麼，甚麼時候、為甚麼「民主」壓倒「民政」呢？

圖7.1是「民主」、「民政」兩詞的使用次數統計。從中可見，1895年前，「民主」和「民政」這兩個詞作為democracy的譯名，使用次數都不多。<sup>32</sup>甲午後，當儒家倫理受到懷疑，中國人開始找尋新的社會組織方式之際，民主觀念才開始普及，「民主」的使用也出現第一個高峰，正是在這一時段，「民主」壓倒「民政」，成為democratic republic和democracy的代名詞。該時期「民主」一詞的含義，主要為第三種意義，即指西方民主制度。由此可見，價值逆反把西方現代政治看為和中國政治相反的制度，在民主傳入中國的過程中起了關鍵作用。

1903年梁啟超曾清晰地分析中國「民政」的實質是「牧民」，完全不能與強調民權的西方民主政治相提並論，他以問答方式寫道：「或問曰：『孟子者，中國民權之鼻祖

26 梁啟超：〈與嚴幼陵先生書〉(1896)，載《飲冰室文集之一》，第一冊，頁108。

27 轉引自方維規：〈「議會」、「民主」與「共和」概念在西方與中國的嬗變〉，頁51。

28 張德彝：《隨使法國記》(長沙：嶽麓書社，1985)，頁64。

29 李鴻章、森有禮：〈照錄李鴻章與森有禮問答節略〉，頁93。

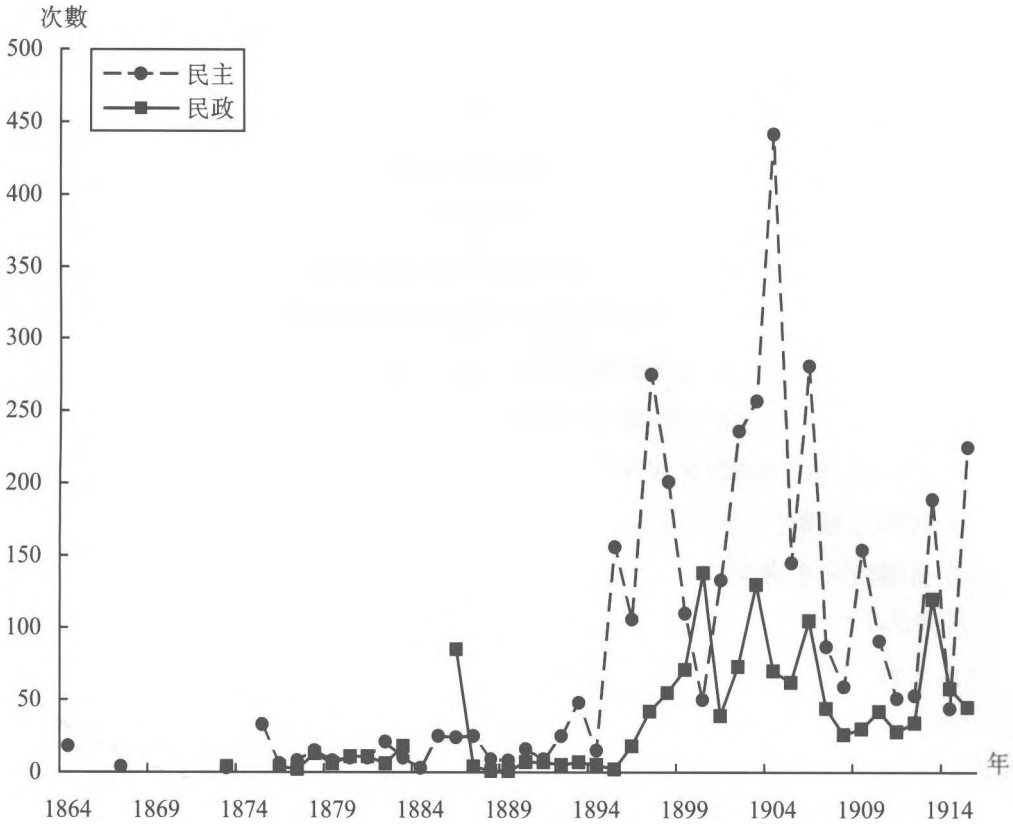
30 胡渭：《洪範正論》，《四庫全書·經部書類》，第六十八冊(上海：上海古籍出版社，1987)，頁12-13、34。

31 1881年日本出版的《哲學字彙》亦用「民政」譯democracy，可能也是受中國影響。

32 1886年，「民政」使用次數較高，是由於《西學啟蒙》叢書中，《歐洲史略》、《希臘史略》、《羅馬史略》等常用其來譯democracy。



圖7.1 「民主」、「民政」的使用次數(1864-1915)



也；敢問孟子所言民政，與今日泰西學者所言民政，同乎異乎？」曰：『異哉異哉。孟子所言民政者，謂保民也、牧民也』；「牧民者，以民為畜也」；而在西學中則是「民也者，貴獨立者也，重權利者也，非可以干預者也，惟國亦然。」<sup>33</sup> 這樣，1900年後，雖然也曾出現「民政」使用次數多於「民主」的現象，但「民政」一詞的意義，大多已不用於指民主政體，而是恢復了其傳統意義，即和「軍政」相區別之「民政」，它是古代「民政」一詞意義的延長和發揮，和今日中文裏民政部之「民政」意義大致相同。因此，「民政」在1900年以後的使用也和本文的研究主題無關。「民主」壓倒「民政」這一現象說明，中國人更願意把democracy理解為與中國傳統政治秩序相反的事物。

將表7.1和圖7.1互相對照，可以發現，當「民主」在1904、1906、1909、1913年再次出現高峰時，其意義和甲午前的第一、二個高峰有微妙的不同。如果說，甲午後引

33 任公：〈飲冰室自由書〉，《清議報》，第三十三冊（1899年12月23日），頁5。

起人們興趣的是「民主」的第三種含義，1900年後引起廣泛爭論的則是「民主」的第二種含義，即人民支配、民眾的政治參與。二十世紀初，激進革命派主張以革命手段推翻滿清王朝，這時，全民參與、伸張民權的人民統治主張凸顯，民主之（第二種含意）獲得正面評價。與他們對立的清廷和立憲派，也在這個意義上使用「民主」，但他們卻是堅決反對全民參政，這是第二種意義（包括肯定和否定）使用次數增加的原因。

值得注意的是，在批判「民主之」的言論中，少數有遠見的知識份子看到「民主之」會導致「民主專政」。甚麼是「民主專政」？競齋是這樣解釋的：「人民既以治權委一人」，「一切對於民之責任，皆大統領負之。故眾望隆盛之時，大統領無事不可為，其成力往往不減專制君主。此民主專制之稱所由來也。」<sup>34</sup> 1904年梁啟超在談到美國「政治家貪黷之原因」時，指其「非民主之弊」，「亦民主之弊」，其政治之最大缺點是「市政之腐敗、選舉之頻數」。<sup>35</sup> 他在翻譯波倫哈克 (Conrad Bornhak) 的《國家論》時，認為大眾參政會導致民主專制：

波氏又曰：因於習慣而得共和政體者常安，因於革命而得共和政體者常危。請言其理。夫既以革命之力，一掃古來相傳之國憲，取國家最高之目的，而置之於人民仔肩之上矣。而承此大暴動之後，以激烈之黨爭，四分五裂之人民，而欲使之保持社會勢力之平衡，此又必不可得之數也。……爭奪之極，……非更有獨立強大之主權，則終不能以奠定。……於是乎民主專制政體，應運生焉。……民主專制政體之所由起，必其始焉有一非常之豪傑，先假軍隊之力，以攬收一國實權。……此篡奪者之名，無論為大統領為帝王，而其實必出於專制。……故彼新主權者，常得行長官之強權。不寧惟是，議院之所恃以對抗於彼者，賴憲法明文之保障耳。而彼自以國民驕子之資格，可以隨時提出憲法改正案，不經議會，而直求協贊於國民。權利之伸縮，悉聽其自由。故民主專制政體之議院，實伴食之議院也。其議院之自由，則貓口之鼠之自由也。<sup>36</sup>

這是中國知識份子最早理解到民粹政治有可能導致「民主專制」的災難。

34 競齋：〈政體進化論（緒論）〉，《江蘇》，第一期（1903年4月27日），頁37。

35 飲冰室主人：〈新大陸遊記〉，頁220。

36 梁啟超：〈政治學大家伯倫知理之學說〉（1903），《飲冰室文集之十三》，第五冊，頁83-84。

由此，我們可以看到，除了前面所說的否定「民主」第二種意義外，二十世紀初還出現對「民主」第四種意義的否定。梁啟超在〈開明專制論〉中指出，中國民智未開，尚不具備民主立憲的國民資格，「民作主」往往會引起大亂，結果是民選統治者進行專制。這裏的「民主專制」就是「民之主」的專制。<sup>37</sup> 這段話刻畫了「民作主」導致大動亂的可能性，只能由民選統治者實行專制獨裁統治以避免亡國。其中的「偉大專制民主」，就是指民選國家元首。康有為以法國為例這樣論述：「數十百萬革命軍之流血，以成就一羅伯卑爾之專制民主；合數千萬良人之流血，以復歸於一拿破崙之專制君主」；<sup>38</sup> 談到印度，他有如下議論：「若夫革命民主之說，則萬里文明古印度之亡，已為吾覆轍也」，「故自由革命民主自立之說，皆毒溺中國之藥者也，其萬不可從，不待言也。」<sup>39</sup> 甚至朱執信當時也有過類似的論述：「充公等之所望成矣，取中央政府而代之矣，而其結果則正如波倫哈克之說，謂最初握權者為無資產者之下等社會，而此後反動復反動皆當循波氏所述之軌道而行，其最後能出一偉大之專制民主耶，則人民雖不得自由而秩序猶可以恢復，國猶可以不亡，若無其人耶則國遂永墜九淵矣。」<sup>40</sup> 總之，對民主專政的憂慮導致對「民主之」的否定，這種議論一直延續到1915年，該年也是對「民主」第四種意義否定之高峰。

我們之所以要側重分析對「民主」第四種含義的否定意見，這是因為該含義作為「民主」的現代意義和傳統意義之融合，是人們用傳統社會對皇帝的要求來衡量民選最高當權者。只要忽略個人權利以及西方民主中的代議制和憲政，該含義即會顯現。我們在後面將指出，新文化運動以後，因為引進西方代議制失敗，導致對西方民主觀進行重構，使第四種含義成為中國當代民主觀的重要成份。

值得注意的是，在二十世紀前五十年中，「民主」第二種意義，即民主之或人民支配，與第四種意義一樣，在使用時也多具負面含義。我們知道，這十五年正是清政府推行預備立憲和民國初年的政黨政治肇始，西方現代代議制政治成為廣大紳士學習的對象，但為甚麼當時出現了大量負面評價「民主」的言論？可見，以「民主」一詞代表的民主觀念，不一定是當時政治改革的指導思想。那麼，甚麼才是清末民初引進西方政治制度的思想理念呢？為此，我們必須分析另一個政治詞彙——「共和」。

37 梁啟超：〈開明專制論〉，《新民叢報》，第四年第三號（原第七十五號）（1906年2月23日），頁1-48。

38 明夷（康有為）：〈法國革命史論〉，《新民叢報》，第四年第十三號（原第八十五號）（1906年8月20日），頁22。

39 康有為：〈物質救國論〉（1905年3月），載《康有為政論集》，卷二，上冊，頁574。

40 縣解（朱執信）：〈論社會革命當與政治革命並行〉，《民報》，第五號（1906年6月26日），頁22。

### 7.3 二十世紀初對西方政治制度的學習：共和主義的引進

如前所述，《萬國公法》曾用「民主」一詞來粗略對應republic和democracy兩個觀念。在西方republic和democracy代表了兩種不同的思想脈絡，它們有不同的詞源和演變歷史，也對應着不同的政治理念。十九世紀中葉，中國人對此不甚了了。Democracy的詞義是人民支配，自古希臘城邦衰落後，這個詞在相當長時間中很少使用，在拉丁文文獻中也不常見。<sup>41</sup> 在漫長的中世紀，西方人一直在談共和國，即res publica。拉丁文中res publica的意思是公共事情(物)，在十七世紀之前常用來指涉國家(state or commonwealth)。此後，西方常用republicanism(共和或共和主義)來代表有別於世襲君主制的政治理念。<sup>42</sup> Republicanism這個政治術語的普遍使用，意味着國家事務從君主的家庭私事中解放出來，成為公共事務。與世襲君主制相區別而言，republicanism的意義和democracy相近，這恐怕是《萬國公法》用「民主」來翻譯republic和democracy兩個詞的理由。但這種翻譯忽視了英文中兩個詞的重大差別——在西方古典政治哲學裏，democracy意謂由大多數人民來統治；而republicanism注重的是公共事務，相較之下，除了自治、政治自由、平等、公民等含意外，它還包括愛國主義和德行。<sup>43</sup>

換言之，republicanism和democracy有兩大差別。第一，republicanism比democracy更着重公民在參與政治事務時的道德；第二，republicanism強調公領域與私領域的區分。它視政治為一種有別於私領域活動的公共事務。<sup>44</sup> 由於republicanism強調參政者的道德水平，因而更容易落入精英主義的引力場。<sup>45</sup> 在中國傳統政治文化中，政治為道德的延伸，參政是道德精英——儒生、君子的特權；所以當二十世紀初引進西方新政治體制勢在必行時，在未經新文化運動洗禮的知識份子中，「共和」顯然比「民主」更

41 Richard Wollheim, "Democracy", *Journal of the History of Ideas* 19, no. 2 (1958): 225-42.

42 *Chambers's Encyclopaedia*, vol. XI, 610.

43 Jeffrey C. Isaac, "Republicanism Vs. Liberalism? A Reconsideration", *History of Political Thought* 9, no. 2 (1988): 349-77.

44 Cass R. Sunstein, "Beyond the Republican Revival", *Yale Law Journal*, no. 97 (1988): 1539-90.

45 美國的共和主義並不具有精英主義的含義。麥迪遜將「共和政體」定義為「採用代議制的政體」，這與民主政體是有差別的，而「民主政體」則「是由少數公民親自組織和管理政府的社會」。參見漢密爾頓(Alexander Hamilton)、麥迪遜(James Madison)著，程逢如等譯：《聯邦黨人文集：關於美國憲法的論述》(北京：商務印書館，1980)，頁48-49。但達爾(Robert A. Dahl)則認為：「這種區分缺乏歷史依據。」參見Robert A. Dahl, *On Democracy* (New Haven: Yale University Press, 1998), 16。

有市場。雖然當時革命派、激進派和改良派都使用「共和」一詞來表達他們的政治理想，但出於精英意識，紳士階層更注意區分「民主」和「共和」兩詞的意義。

用於表達republicanism的中文詞彙「共和」，與「民主」一樣古老。其最常引用的出處有兩個。一是《史記·周本紀》：「召公、周公二相行政，號曰『共和』。」<sup>46</sup> 另一個是：「由共伯和代理政事」。<sup>47</sup> 在這兩例中，「共和」都是指一種皇帝缺位時的上層貴族精英統治。一直到十九世紀，中文都在沿用「共和」的這一意義。如在1830年代出版的《東西洋考每月統記傳》中，對比中外古代歷史時，有這樣的句子：「召公、周公二相以太子靖幼，相與和協共理國，號曰共和。」<sup>48</sup> 到1880年代，在儒臣的奏摺中仍在傳統意義上使用「共和」一詞，如：「願皇太后俯會親賢，深惟國計，用醇親王之忠誠，以肩其巨，用恭親王之諳練，以理其繁。或以參預內政，或以懷柔外交，庶於共和夾輔之道，不無裨益。」<sup>49</sup>

那麼，是甚麼時候開始用「共和」來譯republicanism的呢？根據日本學者的研究，最早這樣使用「共和」的是明治維新前的日本。1845年箕作省吾在翻譯荷蘭地理學著作《坤輿圖識》時，就應如何翻譯republiek向大槻磐溪請教。漢學素養甚深的大槻根據中文裏「共和」的意義，建議把republiek譯成「共和政治」。這裏我們看到，日本用中文「共和」一詞翻譯西方民主政體，源於蘭學的傳入。<sup>50</sup> 「共和」這個與西方代議政治相對應的詞在日本的普及，是福澤諭吉在明治維新早期的貢獻。<sup>51</sup> 在1870至1880年間日本的自由民權運動中，「共和」是與專制相對立的。一般認為，中國人用「共和」譯republicanism是受日本影響。

「數據庫」的文獻檢索表明，最早在現代意義上使用「共和」一詞的是熟悉日本的黃遵憲。1879年他在《日本雜事詩》介紹日本明治維新時期的政黨時，使用了「共和黨」一詞：「明治……三年七月，竟廢藩為縣。各藩士族也還祿秩，遂有創設議院之請。而藩士東西奔走，各樹黨羽，曰自由黨、曰共和黨、曰立憲黨、曰改進黨，紛然競起矣。」<sup>52</sup> 1887年，他在《日本國志》中除了使用「共和黨」一詞外，也單獨使用「共和」：「為守舊之

46 《新校本史記》，卷四，周本紀第四，引自《漢籍電子文獻（二十五史）》。

47 《漢語大詞典》，頁774。

48 愛漢者：〈周紀〉，《東西洋考每月統記傳》（道光戊戌年八月，1838），頁404。

49 鄧承修：〈戶科掌印給事中鄧承修奏〉，引自故宮博物院編：《清光緒朝中法交涉史料》，卷十三（台北：文海出版社，1967），頁14。

50 齋藤毅：《明治のことは：東から西への架け橋》（東京：講談社，1977），頁114-16。

51 福澤諭吉：《文明論の概略》（東京：岩波書店，1875）。

52 黃遵憲：《日本雜事詩》，引自鍾叔河輯注校點：《日本雜事詩廣注》（長沙：湖南人民出版社，1981），頁38。

說者曰：以國家二千餘載一姓相承之統緒，苟創為共和，不知將置主上於何地？」<sup>53</sup> 其中「共和」是指日本當時主張開國會者的政見，也即republicanism。在1895年前的中文文獻中，由「共和」一詞所組成的「共和黨」、「共和國」、「共和之政」，都是偶然出現的，總次數不多，<sup>54</sup> 人們大多仍使用「民主」及其相關詞組。這時，也沒有把「民主」和「共和」區別開來。

1896年嚴復在翻譯《天演論》時，曾用「數賢監國」簡單四個字給出republicanism的含義，他是這樣說的：「夫所謂主王者，或獨具全權之君主；或數賢監國，如古之共和；或合通國民權，如今日之民主。」<sup>55</sup> 嚴復相當清楚地給出了君主制、共和與民主的差別。當然，他用「數賢監國」來解釋republicanism，並不那麼全面。但嚴復做出這樣的論述也表明，甲午後，中國知識份子意識到必須把「共和」與「民主」相區別，而且「共和」一詞在被賦予現代意義之始，就含強調精英治國的意念。正因為如此，那些希望引進西方政治制度的維新紳士，對「共和」一詞情有獨鍾。這正是在十九、二十世紀之交中國思想大轉型之際，原來不常使用的「共和」一詞突然廣受青睞的原因。

為了考察「民主」與「共和」兩詞使用情況的消長，我們利用「數據庫」做出圖7.2。從中可見，1864至1925年間「民主」與「共和」兩詞的使用次數變化趨勢可分為三個階段。第一階段是1895年前，在這段時期，由於「民主」已同時包含了democracy和republicanism兩種意義，「共和」極少為人使用。人們在表達與世襲君主制相對立的政治制度時，只使用「民主」一詞，「共和」因而成為多餘的詞彙。1895至1901年則為第二階段，此時社會精英開始意識到必須把「共和」與「民主」區別開來，儘管「共和」一詞的使用次數仍不及「民主」，但已驟然增加。1901年後為第三階段，此時引進西方政治社會制度勢在必行，清政府開展政治經濟全面改革，大張旗鼓地引進西方政治社會制度。在此背景下，「共和」的使用次數開始超過「民主」。對第三階段「共和」的使用情況又可細分為四個高峰期，分別是1903、1906、1913和1915年。特別在1906和1915這兩年，「共和」的使用次數都遠遠多於「民主」，為甚麼會出現這一現象呢？我們先來討論1906年的情況。

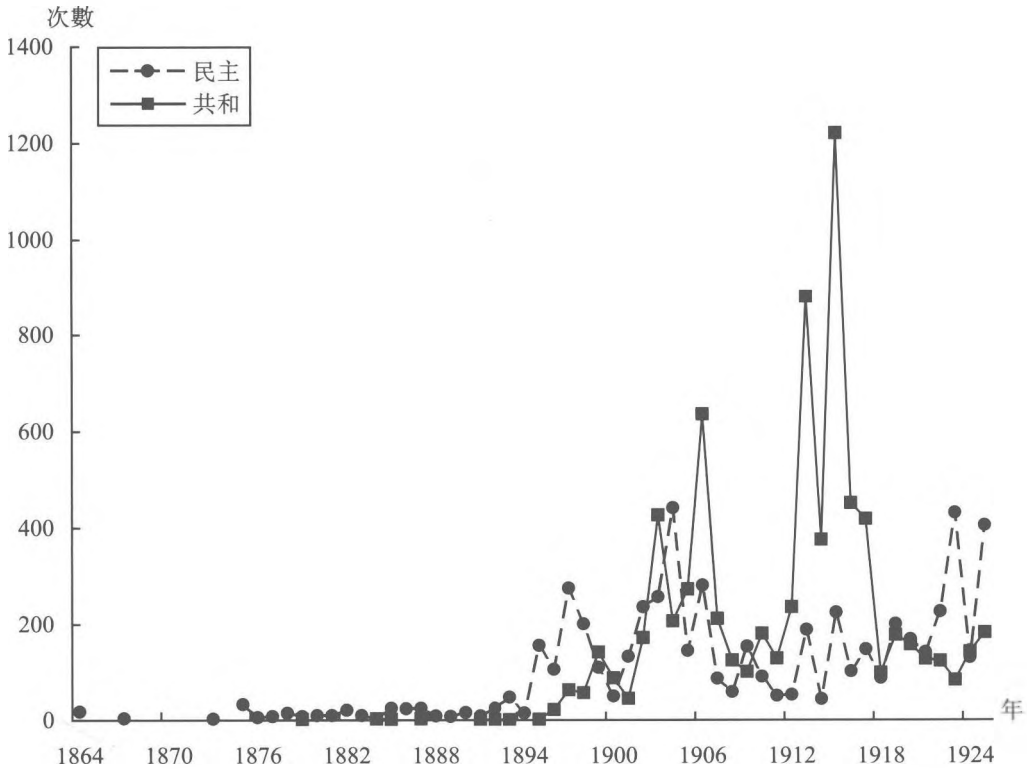
1905年日俄戰爭剛剛結束。在日俄戰爭中，日本和俄國各自投入了幾十萬兵力，爭奪中國東北地區（特別是旅順港）。積弱的中國政府對於俄日兩國在自己領土上交戰

53 黃遵憲：〈國統志三〉，《日本國志》，第一，卷三，頁41。

54 如：「遂逼維也納，割埃奧尼諸島及下國荷蘭與法，割米蘭、曼士亞、倫巴爾多，為西撒賓共和之政，法乃罷兵。」參見薛福成：《出使日記續刻》（1893），卷七（長沙：嶽麓書社，1985），頁754。因1880年代，使用現代意義的「共和」並不限於和日本有關之文獻，故今日尚不能判定中國用「共和」譯republic是否來自於日本。

55 嚴復譯：《天演論》，導言十六，進微，頁40。

圖7.2 「民主」、「共和」的使用次數(1864-1925)



顯得無可奈何，只能宣布中立。戰爭的結果是實行君主立憲制的日本戰勝實行帝制的俄國，此事對中國朝野造成的思想衝擊極為巨大。因為在士大夫眼中，這場戰爭似乎證明了君主立憲制比帝制優越。日俄戰爭之後，從朝廷到社會上下冒起一片支持立憲改革之聲。1905年末，清廷派五大臣出國考察，準備引進西方君主立憲政體。由此引發海外《新民叢報》和《民報》的大辯論，正是在這場大辯論中，「共和」一詞的使用次數如異軍突起，遠遠把「民主」拋在後面。我們只要分析辯論雙方對「共和」一詞的使用，就可以看到辯論是在共和主義框架下進行的。

但在分析辯論中有關「共和」的討論之前，必須先簡單說明當時代表主流政治思想的另一個重要關鍵詞——「立憲」。從圖2.2可見，當時「立憲」一詞的使用次數遠高於「民主」和「共和」。也就是說，官方改良派和積極參政的紳士階層最多使用的是「立憲」一詞，而不是「共和」，更不是「民主」。本文不打算展開對「立憲」一詞的意義分析，但是，有必要交代為甚麼我們可以把立憲派的思想也歸為共和主義。

我們在本節一開始就指出，共和主義與民主有兩個基本差別。第一，前者更強調參政者要具備一定的政治品質，第二是強調區別公共和私人領域，將政治視為公共領

域的事務。這兩個特點恰恰是指導政治改革的官方思想(即中西二分的二元論意識形態)所具有的。在中西二分的二元論意識形態中，儒家倫理被視為只在私領域內部有效，而政治是屬於公共領域的事務；而一旦憲政被納入中西二分的二元論意識形態，無論對參政者儒家道德精英地位的注重，還是主張公共領域事務與私領域的分離，立憲主張和共和主義都相當接近。同時，也必須注意，在西方政治思想中，共和主義反對君主世襲，是不能和君主立憲混淆的。而在中西二分的二元論意識形態中，由於公私兩個領域的割裂，不能從儒家倫理推導出忠君，皇帝所依靠的只是習慣權威而已。也就是說，君主制並非必然地蘊含在中西二分的二元論意識形態中。這樣，一旦以國民代表身份參與立憲政治活動的紳士階層和清廷發生不可調和的利益衝突，他們在一夜之間就會轉而支持廢除君主的共和制。我們曾在第二篇文章指出，這正是辛亥革命爆發的原因。因此，只要在中西二分的二元論意識形態框架中學習西方憲政，無論是立憲派還是激進派，本質上都可以看作是共和主義者。所以，我們認為從清廷宣布預備立憲開始，佔主導地位的政治思想就是共和主義，立憲派和革命派以及有關政治的種種爭論，均可以歸為不同類型的共和主義之間的分歧。

現在，我們可以理解，為何「共和」一詞是當時各個政治派別的常用詞。雖然各派在使用該詞時的理念差異極大，並為此展開激烈爭辯，但只要分析各派對共和的看法，就能發現爭論的核心問題是中國實現共和政治是否要求國民具有某種相應的道德水準？如需要，中國人當時是否具備該種道德水準？又可以用何種方式、多少時間，才能使中國人具備這種道德水準？也就是說，當時的爭論是在共和主義的框架中進行的。

我們先來看梁啟超的觀點。需要指出的是，康有為和梁啟超的政治思想是有差別的。與康有為始終如一的主張君主立憲、反對共和不同，梁啟超在戊戌政變失敗流亡之初，就主張共和。他撰文告諸君自己的政治主張是：「可以追共和之郅治，臻大同之盛軌。」<sup>56</sup> 其後，他的思想雖有變化，但是從他1902年發表〈新民說〉提出類似於中西二分二元論的思想來看，他對精英政治的強調和主張公私二分，可以被視為共和主義者。同年，他在介紹孟德斯鳩(Montesquieu)的理論時，也明確認識到，共和政治所要求的道德品質既不是作為私德的儒家倫理，也非革命所能造就，他這樣寫道：「共和國尚德，是也。而其所謂德者，非如道學家之所恆言，非如宗教家之所勸化，也曰愛國家尚平等之公德而已。」換言之：「專制之國，其元氣在威力；立憲之國，其元氣在名

56 梁啟超：〈戊戌政變記〉(1898)，附錄二，〈湖南廣東情形〉，載《飲冰室專集之一》，第一冊，頁141。



譽；共和之國，其元氣在道德。」<sup>57</sup> 此後，他更進一步說明共和主義所必須具備的道德，不僅是不同於、甚至是相反於中國的傳統儒家倫理道德的，他說：「共和國民應有之資格，我同胞雖一不具，且歷史上遺傳性習適與彼成反比例。」<sup>58</sup>

革命派以推翻皇權、實現共和為革命目標。他們認為共和所需要的品質可以通過排滿革命造就。孫中山在1903年的言論中便把共和視為中國古已有之的善政，他說：「共和者，我國治世之神髓，先哲之遺業也。」又說：「勿謂我國民無理想之資，勿謂我國民無進取之氣，即此所以慕古之意，正為富有理想之證據，亦大有進步之機兆也。試觀僻地荒村，舉無有浴胡虜之惡德而消滅此觀念者，彼等皆自治之民也。」他明確地認為中國國民具有共和之資質，並指出共和也有利於革命：「且夫共和政治，不僅為政體之極則，且以適合於中國國民之故，而又有革命上利便者也。」因此，他要創建共和：「惟有行此迅雷不及掩耳之革命之一法」。<sup>59</sup> 同年，鄒容發表著名的《革命軍》，高呼「中華共和國四萬萬同胞的自由萬歲！」<sup>60</sup>

梁啟超則堅決反對革命。他指出：「行此政體而能食其利者，必其人民於共和諸德具足圓滿」，而中國民眾尚不具備實行共和的國民資格。他認為革命派主張用革命來實現共和，培育共和所需的道德和秩序，只會引起國家危難，他還說：「因於習慣而得共和政體者常安，因於革命而得共和政體者常危。」正因為如此，他同時坦率承認自己曾醉心於共和是不切實際的，他這樣說：「吾十年來所醉所夢所歌舞所尸祝之共和，竟絕我耶。吾與君別，吾涕滂沱。」為甚麼要與共和訣別？他說是出於自己愛祖國、愛自由、愛共和之心，不忍見「吾祖國吾自由而斷送於汝（指共和）之手」。他再三嘆曰：「共和共和，吾不忍再污點汝之美名，使後之論政體者，復添一左證焉以詛咒汝。吾與汝長別矣。」<sup>61</sup> 梁啟超認為共和會給中國帶來災難，因此根據中國國情，他認為共和不及立憲：「吾遊美國，而深歎共和政體實不如君主立憲者之流弊少而運用靈也。」<sup>62</sup> 而立憲又不及開明專制，據此，梁啟超在1905年發表〈開明專制論〉。

1906年，梁啟超在《新民叢報》上以決斷的語氣說：「本報論文最要之點曰，今日中國萬不能行共和立憲制。而所以下此斷案者，曰未有共和國民之資格。」在他看來，

57 梁啟超：〈法理學大家孟德斯鳩之學說〉（1902），載《飲冰室文集之十三》，第五冊，頁22-23。

58 梁啟超：〈政治學大家伯倫知理之學說〉，頁85。

59 〈孫逸仙與白浪庵滔天之革命談〉，《黃帝魂》（1903），引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第一卷，下冊，頁749-50。

60 鄒容：《革命軍》（1903），頁677。

61 梁啟超：〈政治學大家伯倫知理之學說〉，頁77、83、86。

62 飲冰室主人：〈新大陸遊記〉，頁100。

中國人的「共和資格必非可以一二十年之力養成之，且尤非可於內亂倥傯時養成之。」梁啟超據此得出開明專制的合理性：「吾既確信共和立憲之萬不能行，行之則必至於亡國。而又信君主立憲之未能遽行，行之則弊餘於利，而徒讀憲政之神聖。然則為今日計，舍開明專制外更有何塗之從。」<sup>63</sup> 在「數據庫」所收1905年的文獻中，僅梁啟超一個人使用「共和」就多達131次，佔總共273次的48%。

在主張共和革命的革命派看來，康、梁的言論是為滿清張目。《民報》一篇署名「記者」的文章，痛斥康有為，說他「既不懂政治學，自然不識立憲。然而他偏偏要講立憲」，「如今說立憲的人，卻把來與共和政體並舉。好像立憲便不是共和，共和就非立憲。不曉得共和立憲，也是立憲一種。就世界而論，這種政治尤為高尚」，認為康有為的「世界立憲，惟有君主，更無共和」，只不過他是因為「我講立憲，才不得罪滿洲」而已。<sup>64</sup> 汪精衛撰文反駁梁啟超的革命將引起內亂論點，斥梁啟超「妄談法理」，指梁既認為「中國國民無為民主立憲國民之資格而已」，又「承認我國民有立憲的共通精神」是自相矛盾的。接着，汪精衛以梁啟超的論證邏輯來談民主立憲的合理性，他是這樣推論的：「然則該記者何以又主張君主立憲？然該報記者必曰：可以開明專制為君主立憲之豫備；則吾亦曰可以國民約法為民主立憲之豫備。然則該記者與吾相異之點，不過彼以立憲之事業望之滿洲；我以立憲之事業，望之國民耳。」<sup>65</sup>

事實上，革命派所主張的共和立憲，在某種程度上還蘊涵着大眾參與政治的訴求，本用「民主」更為合適。汪精衛曾這樣解釋道：「共和與民主，意義範圍不同，然論者所謂共和，即指民主。故此文亦往往用共和二字，當解為狹義的共和即民主也。」<sup>66</sup> 也就是說，當時革命派清醒地意識到，他們主張的共和，實為民主，只不過討論既納入共和主義框架，故撰文時往往用「共和」一詞。我們在前面曾分析指出，在十九世紀中後期「民主」一詞遠比「共和」常用，是因為「民主」一詞有時包含着「共和」。二十世紀初「共和」凸現，在1905年後壓到「民主」，但革命派在使用「共和」時常含有民主之意，此為十多年後「民主」再次壓倒「共和」的伏筆。

63 飲冰：〈答某報第四號對於本新報之駁論〉，《新民叢報》，第四年第七號（原第七十九號）（1906年4月24日），頁1、7、48-49。

64 記者：〈記戊戌庚子死事諸人紀念會中廣東某君之演說〉，《民報》，第一號（1905年11月26日），頁80。

65 精衛：〈希望滿州立憲者盍聽諸（續第三號附駁新民叢報）〉，《民報》，第五號（1906年6月26日），頁35-36。

66 精衛：〈駁革命可以生內亂說〉，《民報》，第九號（1906年11月15日），頁14。

如果說圖7.2顯示的1906年「共和」使用高峰緣於清廷預備立憲導致的共和主義大辯論，那麼1913年以後「共和」的大量使用則是對應着辛亥革命後對共和政治的反省。眾所周知，1911年辛亥首義，廢止了兩千年之久的君主制，建立了亞洲第一個共和國，可以說，實現了革命派的目標。但中國實行共和制才一兩年，就出現政治亂象。1913年康有為指出：「夫名為共和，而實則共爭共亂；號為共和，而必至分爭分裂；號為博愛，而慘殺日加酷烈；號為自由，而困苦日不聊生；號為平等，則大將中將勳位金章，多如鯽焉。」他悲嘆：「嗚呼！共和共和，此則一年中共和之所積，其反影之著象矣。」<sup>67</sup> 梁啟超乾脆稱其為幻象：「共和宣布亘一年，政象不加善，而泯芬反遠過於其舊。於是國中憂深思遠之士，漸有疑共和之不吾適者。而外人旁觀擬議，方且目笑存之，謂共和之在我國，不過一時幻象。」<sup>68</sup> 這是最早指出中國的共和徒具其名，實為幻象的言論。

1914年初，袁世凱解散國會、廢約法，獨攬大權，形同皇帝。到1915年，楊度等發起籌安會，要求實行君主立憲制，而民意代表也全票支持袁世凱登基稱帝。就在這種要求變更國體的大背景下，再次爆發中國應該倒退回帝制，還是捍衛共和的大辯論，「共和」的使用又一次達至高峰。

在袁世凱稱帝問題上，康梁都持反對意見。袁世凱一稱帝，康有為即在〈請袁世凱退位電〉這樣說：「夫共和非必善而宜於中國也，然公為手造共和之人，自兩次即總統位，〔兩次〕宣布約法，信誓旦旦，渙汗大號，皆曰吾力保共和，誓不為帝」，現居然要登帝位，實在是背信棄義，匪夷所思；康有為說袁世凱已當上民國大總統，膽子也太大，「遍考地球古今萬國之共和國，自拿破崙叔侄外，未有總統而敢改為帝者。」<sup>69</sup> 可見，連康有為這樣一貫反對共和的人都不能接受袁世凱稱帝。

而梁啟超在1915年初就指出：「夫復辟論之顯悖國體，毫無價值。」<sup>70</sup> 袁世凱稱帝後，他發表討袁檄文，與蔡謨共謀反袁。如前所述，梁啟超在辛亥革命前一直反對通過革命來達致共和，他反對之原因，如前引文他自陳是出於對共和主義之愛護；現在，一旦袁世凱想要復辟帝制，他立即成為既成現實的共和制度的堅定捍衛者。梁啟超反對復辟帝制的理據，要比康有為深刻得多。他用投入茅廁之土木神像無法再受到人們的崇敬作為比喻，來說明君主在共和革命後不可能重建權威，故退回到君主立憲是虛妄的。

67 康有為：〈蓄亂〉（1913年5月），載《康有為政論集》，卷三，下冊，頁872。

68 梁啟超：〈憲法之三大精神〉，《庸言》，第一卷第四號（1913年1月16日），頁2。

69 康有為：〈請袁世凱退位電〉（1916年3月），載《康有為政論集》，卷三，下冊，頁936。

70 梁啟超：〈政治之基礎與言論家之指針〉，《大中華》，第一卷第二期（1915年2月20日），頁240。

他說：「歷史習俗上一種似魔非魔之觀念，以保其尊嚴。……譬諸范雕土木偶，名之曰神」，一旦「投諸溷淪，經旬無狀，雖復舁取以重入殿龕，而其靈則已渺矣。」<sup>71</sup>他指出君主制下，皇帝依靠的是習慣的權威，一旦被推翻，就再難恢復其往日的威權了。

梁啟超、蔡謬反對帝制得到廣泛響應，袁世凱雖登基卻當不成皇帝，數月後病亡。值得注意的是，在1915年變更國體的辯論中，章太炎從5月起，7月、9月連續在《甲寅》雜誌上發表〈復辟平議〉、〈共和平議〉、〈帝制駁議〉三篇捍衛共和的長文，也是該年最多使用「共和」的文章。需要指出的是，同樣是承認共和制帶來諸多問題，同樣是反對國體變更，但章太炎與康、梁的立場大不相同。他把當時反對共和的人分為兩類，一類是如他一樣以往相信共和的人，「一旦見之事實而不如其所期，則頓失望，失望則忿疾，忿疾則指責過當矣。吾家太炎，即其一也」，但是他認為這並不是對共和失望，而是因為「共和二字，本為吾國人所不習，行之而不能無弊」；另一類為「夙不主張共和者」，他們「息息欲著其先見之明，指陳不信己者事後之過失以為快者」。同時，章太炎也大批梁啟超的開明專制論，他說：「嘗議共和者，大抵以此種政體為與吾國程度不相應。則愚有權以質論者曰，何者始得謂應也。此可卜其不易之答案曰，開明專制。」<sup>72</sup>

由此可見，無論哪一種觀點，都承認民初共和政治的失敗，從而引發對民初共和主義政治的眾說紛紜的批評與反省。正是在這股反省共和制為甚麼受到復辟帝制威脅的思潮中，陳獨秀創辦了《青年雜誌》，拉開中國新文化運動的序幕；數月後他在改名為《新青年》的第一期雜誌上發表著名文章，把反思引向對儒家倫理的批判。在新文化運動中，共和主義被拋棄，「民主」興起，並最終取代了「共和」。

## 7.4 共和政治失敗和新文化運動狂飆

探討民國初年共和政治嘗試失敗的原因，一直是中國近代政治及思想史研究的熱點。我們認為，中國學習西方共和政制困難重重，其深層原因乃是中國共和主義本身的缺陷。如前所說，指導清末民初的共和追求的意識形態是中西二分二元論；日俄戰爭後，清廷宣布預備立憲；但隨着立憲過程的推進，紳士階層反對清廷作為立憲主體的政治意識日益強烈，而要求以紳士為主的國會作為立憲主體。這樣，以國會形式代

71 梁啟超：〈盾鼻集·異哉所謂國體問題者〉（1916），載《飲冰室專集之三十三》，第九冊，頁94。

72 秋桐：〈共和平議〉，《甲寅》，第一卷第七號（1915年7月10日），頁16。

表的紳權就和清廷王權發生激烈衝突，其後果是1911年辛亥革命的爆發。表面上清廷是被革命黨滲透的新軍所推翻，實際上，更在於眾多立憲派政治精英對清王朝的背叛，省諮議局在各省宣布獨立中發揮了關鍵作用。<sup>73</sup> 民國建立後，廣大紳士主張地方分權，是反對袁世凱稱帝的主要社會力量。也就是說，無論是清廷預備立憲，還是民初共和政治，都是在中西二分二元論意識形態框架中進行的。在這種意識形態支配下，對於一向偏重家庭和個人道德而不注重程序的紳士來說，很難理解甚麼是程序優先於「善」，這就不可避免地導致各種政治勢力以「有道伐無道」的名義破壞公共規範，憲法由是缺乏權威，約法也無道德約束力。其結果是政府無法建立良好的政治秩序。

另外，我們曾在論述清末至民初政治改革對中國社會結構的衝擊時指出，紳士積極參與的新政、立憲等現代化事業，包括新式經濟、教育、組織諮議局參政等活動主要是在城市進行，隨着紳士活動的重心離開鄉村轉向城市，人才和資金也向城市流動，導致中國城鄉斷裂，農村日益陷於無序的凋敝狀態，整個社會面臨日益嚴重的整合危機。這一危機在辛亥後更加明顯，軍閥勢力乘虛而入，爭奪地盤和中央權力，混戰不已。<sup>74</sup> 換言之，實行共和主義帶來的混亂，還有着社會結構方面更深層的原因，這就是紳士公共空間無法實現中國社會的整合與現代轉型。<sup>75</sup>

而我們在第二和第五篇文章中也論證過，中國的紳士公共空間不同於現代西方的公共空間，其組成單位不是個人，而是家庭和家族。紳士是作為家族代表參政的，建立的共和國表面上是國民國家，但絕大多數國民並無參政資格。<sup>76</sup> 紳士階層是這種意識形態的受益者，他們在私領域享有權威，在現實生活中也依然是傳統儒家倫理的代表。這樣一來，對共和主義的質疑，必定導致對紳士公共空間及其背後中西二分二元論意識形態的否定。一旦否定二元論回到一元論，儒家倫理就必須為共和政治失敗負責。

73 金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷》，頁140-46。

74 金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷》，頁167-88。

75 詳見2.6節和5.6節。

76 早在1909年清廷下令在全國各地設立諮議局（地方議會組織）時，規定只有傳統士人或具有相應資格者才具有選舉權。在全國二十一省的1,643名議員中，80%具有傳統功名，進士佔4.35%，舉人21.27%，貢生28.72%，生員34.78%。參見耿雲志：《清末資產階級立憲派與諮議局》，載中華書局編輯部編：《紀念辛亥革命七十周年學術討論會論文集》，第二冊（北京：中華書局，1983），頁1186、1189。當時全國紳士為數145萬人，正好與有資格參加選舉的登記選民167萬人大致相近。參見李恩涵、張朋園等：《近代中國——知識份子與自強運動》（台北：食貨出版社，1972），頁123-75。民國初年仍是紳士階層主政，他們是推動共和政治的中堅，但人數卻在不斷減少，1919年前後只剩下70至80萬人。而新式教育培養出來的新知識份子人數已達上千萬人。

這樣，對民初共和政治失敗的大反省，就勢必引發批判儒家倫理的全盤反傳統主義。這就是新文化運動。<sup>77</sup> 1990年代中國大陸學界在批判激進主義、清理全盤反傳統主義缺失時，對新文化運動的評價由以往的全面肯定轉向懷疑、甚至是否定。而我們認為，這種理論上的搖擺，是由於沒有看到中國的共和主義是根植於紳士公共空間和中西二分二元論意識形態中的。不否定紳士公共空間和中西二分二元論意識形態，就無法從民初共和主義失敗的困境中走出來。換言之，如果看不到紳士公共空間不能完成中國社會現代轉型和全盤反傳統之間的邏輯聯繫，也就不能理解為甚麼新文化運動的興起有其不可辯駁的正當性和邏輯必然性。

就在康梁反對袁世凱稱帝之際，陳獨秀在《新青年》發表了歷史名篇〈吾人最後之覺悟〉，預示着新文化運動全盤反傳統主義風暴的來臨。陳獨秀正是從反省民初共和失敗作為其立論出發點的。他說：「辛亥之役，共和告成」，但「三年以來，吾人於共和國體之下，備受專制政治之痛苦。自經此次之實驗，國中賢者，實愛共和之心因以勃發」。接着，他這樣發問：「然自今以往，共和國體果能鞏固無虞乎？立憲政治果能施行無阻乎？以予觀之，此等政治根本解決問題，猶待吾人最後之覺悟。」<sup>78</sup> 眾所周知，陳獨秀所說的吾人最後之覺悟，是倫理的覺悟。

陳獨秀對共和失敗原因的分析，和當時從共和主義內部批評時局明顯不同。針對於康有為既反對袁世凱稱帝、同時又提出要推崇孔教，陳獨秀一針見血地指出：「曾經通電贊成共和之康先生，一面又推尊孔教」，這「不啻主張專制國之祀華盛頓與盧梭。推尊孔教者而計及抵觸民國與否，是乃自取其說而根本毀之耳」；陳獨秀進一步論述道：「孔教與帝制，有不可離散之因緣」。<sup>79</sup> 他認為，中國如要剷除帝制，就必須訴諸倫理的覺悟，這就是必須與作為帝制思想基礎的孔教劃清界線。

為甚麼紳士贊成共和的同時可以尊孔，而陳獨秀卻認為「孔教與帝制，有不可離散之因緣」？關鍵在於出發點不同，紳士相信中西二分的二元論，而陳獨秀為完全突破這

77 儘管有西方學者認為共和制度的失敗，是與列寧式政黨的興起有關（參見Andrew J. Nathan, *Peking Politics, 1918-1923: Factionalism and the Failure of Constitutionalism* [Berkeley: University of California Press, 1976]），但中國學者早就注意到共和失敗與五四反傳統思想之間的關係。例如，胡春惠指出民國時期政治混亂的直接原因，是民眾要求直接參與政治的呼聲愈來愈高。參見胡春惠：《民初的地方主義與聯省自治》（北京：中國社會科學出版社，2001）。袁世凱復辟失敗與反儒家運動之間的關係，也是史家關注的焦點。參見黃克武：〈民國初年孔教問題之爭論（1912-1917）〉，《國立台灣師範大學歷史學報》，第十二期（1984），頁197-223。

78 陳獨秀：〈吾人最後之覺悟〉，《新青年》，第一卷第六號（1916年2月15日），頁2。

79 陳獨秀：〈駁康有為致總統總理書〉，《新青年》，第二卷第二號（1916年10月1日），頁3。

盛行十多年的二元論立場，回到道德價值一元論。他所謂的最後覺悟，正是指出不能把儒家倫理視為和公共領域無關的私德。這樣，陳獨秀就能一下子跳出君主制和共和制之爭的是非問題，直指孔教是帝制的思想根源。他說：「袁世凱之廢共和復帝制，乃惡果非惡因，乃枝葉之罪惡，非根本之罪惡。若夫別尊卑重階級、主張人治、反對民權之思想之學說，實為製造專制帝王之根本惡因。吾國思想界不將此根本惡因剷除淨盡，則有因必有果。無數廢共和復帝制之袁世凱，當然接踵應運而生。」<sup>80</sup> 據此，陳獨秀得出結論：「所以我們要誠心鞏固共和國體，非將這班反對共和的倫理文學等等舊思想，完全洗刷得乾乾淨淨不可，否則不但共和政治不能進行，就是這塊共和招牌，也是掛不住的。」在這裏，陳獨秀把批判鋒芒直指前十五年在政治生活中扮演主角的、包括創立共和的紳士，他說：「數年以來，創造共和再造共和的人物，也算不少。說良心話，真心知道共和是甚麼，腦子裏不裝着帝制時代舊思想的，能有幾人？」<sup>81</sup> 陳獨秀的言論激起極大的社會響應。

陳獨秀的言論之所以能有那麼大的社會動員力，這是因為反對紳士公共空間和中西二分二元論意識形態的社會基礎已經形成。1900年後當紳士公共空間順着「經濟」、「立憲」、「共和」展開自己的歷程之時，<sup>82</sup> 新一代知識份子出現了。這些受新式教育培育出來的新青年，不再屬於紳士階層。在他們看來，推翻帝制之後仍然由紳士階層壟斷政治和文化是不可接受的。故當民初共和政治面臨危機之時，新知識份子階層立即發起批判紳士階層和儒家倫理的新文化運動，從此成為中國政治舞台的主角。新知識份子群體不約而同地擁護陳獨秀，他們一方面把批判矛頭直指儒家倫理，另一方面強烈反對紳士階層對政治的壟斷。於是，在掀起全盤反傳統潮流的同時，必然提出主張全民參政的民主訴求，「民主」遂取代了「共和」。

雖然從圖7.2已顯示出1919年以後「民主」取代「共和」的大趨勢，但為了探討新文化運動期間「民主」取代「共和」的機制，我們還必須以一份雜誌為代表進行更深入的研究。我們選擇《新青年》雜誌作為分析樣本，除了因為它代表了此後主導中國政治思潮的主流以外，《新青年》亦是「數據庫」中唯一一份出版時間橫跨十年（即涵蓋整個新文化運動時期）的雜誌，其他雜誌的刊發時間太短，缺乏《新青年》的連續性，無法用來作深

80 陳獨秀：〈袁世凱復活〉，《新青年》，第二卷第四號（1916年12月1日），頁2。

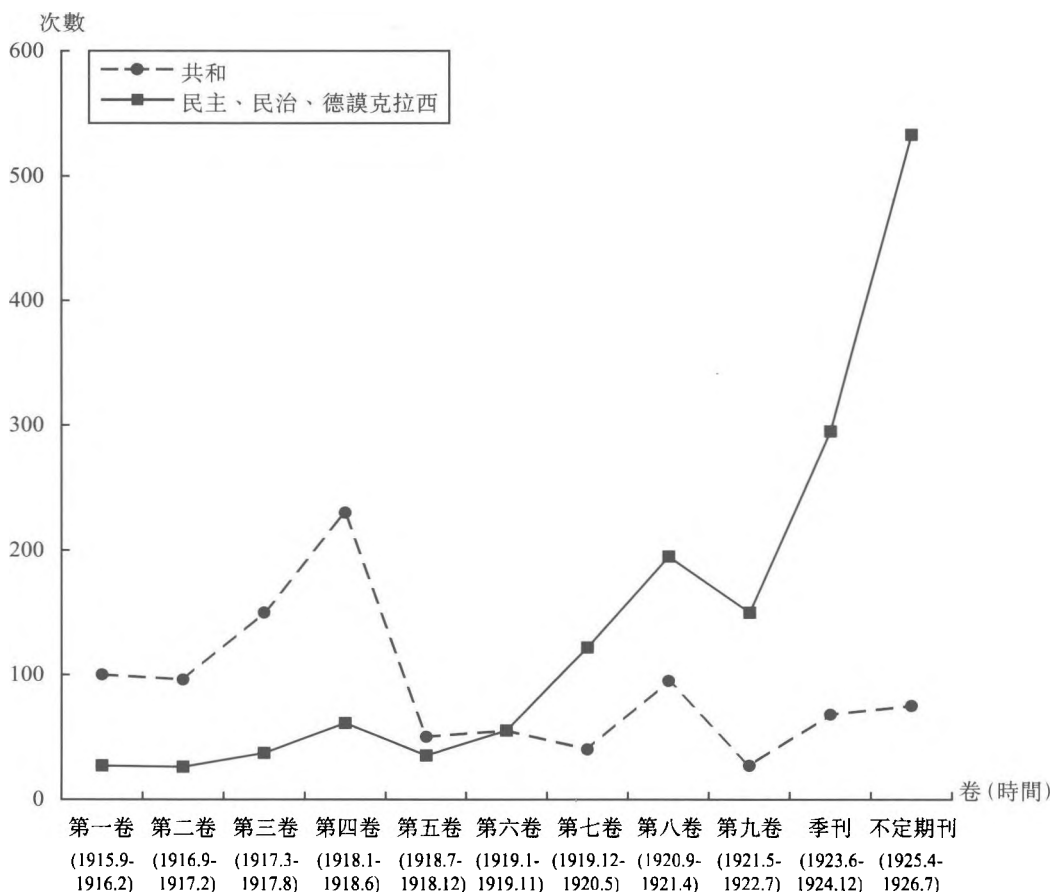
81 陳獨秀：〈舊思想與國體問題（在北京神州學會講演）〉，《新青年》，第三卷第三號（1917年5月1日），頁2。

82 詳見2.5節。

入分析。更重要的是，在1919年「民主」取代「共和」是普遍現象，與《新青年》變為中國共產黨機關刊物無關。在另外幾份重要刊物中，1919年前「共和」的使用次數也都多於「民主」，而在1919年發生突變之後，「民主」的使用次數大都多於「共和」。<sup>83</sup> 故從《新青年》雜誌的言論分析得出的結論較具有普遍意義。

圖7.3為《新青年》各卷中「共和」與「民主」（包括「德謨克拉西」和「民治」）兩個詞的使用次數統計。從中我們可見，在新文化運動前期，「共和」一詞使用次數多於「民主」，這與「共和」在1905年後凸現並在1911年後主導中國政治話語的方向是一致的。但1918年

圖 7.3 《新青年》中「共和」、「民主」的使用次數



83 比如，「民主」一詞在《甲寅》中只出現過158次，「共和」則有1,117次。在《大中華》裏，「共和」出現523次，「民主」只有170次。1919年後情況逆轉。比如，「共和」在《新潮》中只出現25次，「民主」則有90次。在《少年中國》裏，「共和」出現91次，「民主」則為287次。



7月至1919年11月間發生了一個大轉折。之後，「共和」的使用率逐漸減少。反之，「民主」的使用次數愈來愈多，並最終超越了「共和」。究竟在這一年多中發生了甚麼事情？這些事件與「民主」取代「共和」又有甚麼關係呢？

眾所周知，這段時間發生了最著名的五四運動。引發五四運動的直接原因是《凡爾賽和約》消息傳到北京，大批學生不滿和約內容而到天安門遊行抗議。不少學者十分重視《凡爾賽和約》對當時中國人政治觀的影響，<sup>84</sup>即巴黎和會沒有保障中國權益，令中國知識份子意識到這些西方國家其實都很自私自利。這種覺醒在中國知識份子間催生了一股民族主義情緒。對西方共和政治的幻想破滅，使他們轉而將希望寄託於俄國革命，五四青年對民主的追求實為這種價值轉向的一部分。我們認為，這種廣為人接受的解釋大致不錯，但尚不夠深入，並不能完全回答「民主」取代「共和」的問題。因為《凡爾賽和約》對中國權益的侵害，與十九世紀列強與中國簽訂的一系列不平等條約相比，並不見得更為嚴重和屈辱，但並沒有令當時的中國知識份子放棄視西方為政治發展的楷模。因此，我們還需要從思想史內部演變的邏輯來找原因。如果回到文獻和例句中看，我們就可以發現，「民主」取代「共和」更深層的原因還是民初共和政治的失敗。

如圖7.3所示，「共和」一詞的使用次數在急降前，曾於1918年1月至6月達到高峰。這一高峰產生的背景，是當時知識界就共和政治而展開的一場辯論。該辯論的背景是1917年7月張勳擁溥儀復辟帝制。如果說袁世凱稱帝在知識份子心目中已意味着共和幻象之破滅，那麼，張勳復辟則是繼洪憲帝制後對追求民主共和的中國知識份子的再一次沉重打擊。就在張勳復辟前後，1917年康有為發表〈共和平議〉、〈覆大隈侯爵書〉、〈與徐世昌書〉和〈致馮國璋電〉等多篇鮮明反對民主共和制、鼓吹虛君共和的文章。康有為從當時政治的無序、經濟窘困、腐敗叢生和外交失敗來批評民初政局，認為這是民主共和的惡果。他說民國以後無人敢批評民主共和與專制無異：「吾國自壬子以後，改國體為民主共和，無人敢議之者。其有不言民主共和，而他及者，即視若悖逆，有若昔日帝國之言民主，視為叛亂焉。蓋吾國之學者，皆染中國帝制之餘風，雖心醉共和，而實行專制若此。」<sup>85</sup>

作為康有為的論敵，陳獨秀在批判康有為觀點前先說敬重他的為人，他說：「人以張康實行復辟而非之，愚獨以此而敬其為人，不若依違於帝政共和自相矛盾者之可

84 比如，參見Chow Tse-tung, *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960), 92-94。

85 康有為：〈共和平議（選錄）〉（1917年12月），載《康有為政論集》，卷三，下冊，頁1050。

鄙。」陳對康的敬重，是因為康與嚴復一樣，坦承自己尊孔、尊君的邏輯一致性，他說：「袁世凱祀天，嚴復贊同之。及袁世凱稱帝，嚴復亦贊同之。其事雖非，其自家所主張之理論，固一致貫徹未嘗自陷矛盾，予人以隙。」但陳獨秀提出相反的主張：「張康雖敗，而共和之名亦未為能久存，以與復辟論相依為命之尊孔論，依舊盛行於國中也。孔教與共和乃絕對兩不相容之物，存其一必廢其一。此義愚屢言之，張康亦知之。故其提倡孔教必掙共和，亦猶愚之信仰共和必排孔教。蓋以孔子之道治國家，非立君不足以言治。」<sup>86</sup> 陳獨秀的邏輯簡明有力：對那些仍信奉二元論、自相矛盾的舊紳士們說：你們不是也要捍衛共和嗎？但你們信奉的儒家倫理，才是造成帝制的「根本惡因」；而我們——新一代知識份子就是要把儒家倫理這根本惡因「剷除淨盡」。

1918年3月，陳獨秀在《新青年》上發表長文〈駁康有為共和平議〉，<sup>87</sup> 在這篇著名的政論文章中，陳獨秀旗幟鮮明地批駁康有為的主張，高揚民主的價值。他們兩人對共和民主理念的爭論，正是1918年「共和」與「民主」兩詞使用次數達到高峰的背景。在陳獨秀的文章中，「民主」一詞出現了55次，其中54次是引自康有為的文章，另一次是用來表達西方政治制度。在兩人的文章中，「民主」都是用來表示「君主」的對立物，即該詞在辛亥革命前的意義，但康、陳二人對民主的評價卻完全相反。在他們的文章中，經常可見「民主共和」與「虛君共和」兩個對立的詞組。

「虛君共和」是紳士用來指稱君主立憲制的用語，早在1911年梁啟超就用這個詞來稱呼英國的君主立憲。民國初年，「虛君共和」成為君主立憲的同義詞。在西方人看來，把君主立憲制等同於共和政體是不可思議的，因為共和本身是否定君主制的。但中國士紳對西方共和主義的接受，是建基於政治精英主義之上的，因此在他們眼中，君主立憲與共和政體之間的分野並不太大。而在康有為看來，人們往往只看到一些不同的政治詞彙，但同一名詞往往對應着不同的政體，他說：「共和、立憲、專制之名，始於亞理多德，今則不能以三名盡之矣」，他舉例指出：「蓋同為專制，有帝王酋長之專制，如古代是也；有立憲開明之專制，若德、俄是也；有民主獨裁之專制，若爹亞士、袁世凱是也。同為立憲，有普、日欽定之憲法，有英、意、比君民共主之憲法，有美、法、瑞民主憲法是也；同為共和，有美、法、葡總統制之共和，有瑞士議長之共和，有英、意、比、荷等國之虛君共和是也。有名同而實迥異者，若爹亞士、袁世凱之民主是也。」而他提出的「虛君共和」，就好像「英、意、比、荷等國之

86 陳獨秀：〈復辟與尊孔〉，《新青年》，第三卷第六號（1917年8月1日），頁1-2。

87 陳獨秀：〈駁康有為共和平議〉，《新青年》，第四卷第三號（1918年3月15日），頁190-211。

君，垂拱無為，同於木偶，名雖虛君，實則偶神，只可編入共和制中，萬不能編入民主制中。」<sup>88</sup>

康有為的「虛君共和」主張，激起新知識份子群體的巨大反感，他要把君主制納入共和制，並明確地說「萬不能編入民主制中」。從詞彙上看，這也造成了兩個頗為有趣的後果：其一，「虛君共和」這個詞組代表着復辟帝制的主張，使得「共和」這個詞失去了清末反對君主制的意義；其二，如前所述，直到辛亥革命前，「民主」一直不是中文裏常用的政治詞彙；但在此時，它多次出現在「民主共和」詞組中，這時，「民主」是指與君主制鮮明對立的政治術語，特別是有別於君主立憲的西方現代政治制度。民主與共和這兩個現代政治觀念雖有重要差別，但兩者自十九世紀下半葉傳入中國以來，在大多數知識份子眼中，往往是「民主」之中有「共和」，「共和」之中有「民主」的。無論是十九世紀「民主」的用法，還是二十世紀頭十餘年「共和」的用法均是如此，現在則必須把民主看作和共和有本質區別的政治制度。

總之，民初政治搞得一團糟，共和政治的失敗導致共和主義被否定。在觀念上，也迫使民主與共和劃清界線。隨着共和主義被拋棄，與其相關的原則，如代議制、以憲制約束政府干預私人事務等，均遭到質疑。1919年後，「民主」終於成為學習西方政治的主要代號；而「共和」一詞，除了它是現代國家的代名詞、保存在中華民國的英文譯名和中華人民共和國的國號之中，其他場合就甚少使用了。新文化運動中，「民主」一詞的普及並取代「共和」是意味深長的。正是在這一過程中，「民主」被重新定義，形成了中國當代民主觀。民初共和政治的破產，以及新文化運動對以舊紳士為代表的不平等舊倫常等級的批判，促使大眾參政和社會主義的平等觀興起，這些與精英政治相反的要素成為中國現代民主觀的主要內涵。我們認為，如果從思想史內部演變的機制來看，這才是中國知識份子接受馬列主義的內在原因。

## 7.5 「民主」意義的變化：從「人民統治」到「民主專政」

對共和主義的否定如何導致民主觀念的重構？為此，我們必須分析二十世紀初中國的民主共和觀的意義結構。如前面提到的，從十九世紀末到二十世紀初，中國現代民主概念有和世襲君主制相反的現代政治制度、人民統治和民選國家領袖三重含義。西方共和觀念傳入中國後，人們還意識到在現代民主制度中，必須包括對政府權力的

88 康有為：〈與徐世昌書〉（1917年7月7日），載《康有為政論集》，卷三，下冊，頁993。

憲政約束。雖然這一點從未在民初政治中落實，但我們可以把五四前民主共和觀念歸為如下四點：一、民選國家元首；二、大眾參與；三、代表制（不過當時人們接受的代議制是傳統儒家道德精英主義和西方代議制的混合物）；四、對政府權力的憲政約束。

一般說來，「民主」對應着前兩點，而「共和」則蘊含着後兩條。1919年之後，隨着「共和」的消聲匿迹，代表制和憲政制衡也從中國現代民主觀中大大淡化，只剩下第一、二兩條。必須指出的是，中國民主共和觀念中對於參政者道德的強調，原本是共和觀念的基本元素，而民主與共和的割裂，令完整民主觀的意義結構也隨之粉碎。這就造成了一種真空狀態，使另外一些新的元素得以攙入，必須為民主概念創造新的價值基礎。伴隨着這個價值重塑過程的，是日漸高漲的反精英主義和反父權制度思潮。結果，與民主觀念相關連的價值，就變成是一些更為激進的追求平等的元素。這樣，批判儒家倫理及破除其等級制度，成為新文化運動時期民主概念的主要特點。

中國共產黨創始人、新文化運動領袖之一的李大釗就明確指出：「政治上民主主義 Democracy 的運動，乃是推翻父權的君主專制政治之運動，也就是推翻孔子的忠君主義之運動。」<sup>89</sup> 當時民主的核心價值是政治和經濟上的平等主義，它已與共和理念相區別。這種民主觀念強調大眾參與人民統治，忽視憲政的建立，「人民統治」的理念因此就意味着多數人統治。如果排除了代議制，要實現多數統治就只有兩種方式：一是由全民直接統治（文化大革命時的大眾參與概念與此直接相關）；二是由代表普遍道德價值和公共意志的意識形態政黨實行專政（毛澤東的人民民主專政概念即源於此）。

從1980年代到今天，不斷有人指出「民主」一詞在五四時期具有極大的含混性和歧義性。<sup>90</sup> 例如，當時家長制被視為不民主，而破除家庭關係也被視為民主。更多的，民主等同於平民主義和社會主義。李大釗甚至把反對帝國主義、反對任何「大……主義」，都視為民主。<sup>91</sup> 更奇怪的是，陳獨秀居然把白話文稱為文學的德謨克拉西。<sup>92</sup> 如果我們不去細緻分析五四時期「民主」的含義，就很難了解中國當代民主觀念是如何被重構的。

為了梳理「民主」一詞在新文化運動期間意義的變化，我們統計分析了《新青年》雜誌中一些與民主相關的詞彙，如「民主」、「民治」、「德謨克拉西」，它們在該刊中主要對應着四種意義；我們再按卷作出分類統計，得出表7.2。從表7.2可以看到，「民主」在

89 李大釗：〈由經濟上解釋中國近代思想變動的原因〉，《新青年》，第七卷第二號（1920年1月1日），頁51。

90 姜義華：〈徬徨中的啟蒙——《新青年》德賽二先生析論〉，《文史知識》，第5期（1999），頁8-17。

91 李大釗：〈庶民的勝利〉，《新青年》，第五卷第五號（1918年11月15日），頁436-38。

92 陳獨秀：〈我們為甚麼要做白話文？〉，《晨報》，1920年2月20日。

表7.2 《新青年》中「民主」及其相關詞彙的意義分類統計

意義 用詞 卷(時間)	與君主制對立 (民作主)			民主黨或資產階級 民主派			民主專政或 無產階級專政			多重意義的民主		
	民主	民治	德謨克 拉西	民主	民治	德謨克 拉西	民主	民治	德謨克 拉西	民主	民治	德謨克 拉西
第一卷 1915.9-1916.2	8	0	0	15	0	0	1	0	0	3	0	0
第二卷 1916.9-1917.2	6	4	0	15	0	0	0	0	0	0	1	0
第三卷 1917.3-1917.8	7	1	0	23	0	0	0	0	0	5	1	0
第四卷 1918.1-1918.6	55	1	0	0	0	0	0	0	0	2	3	0
第五卷 1918.7-1918.12	1	7	0	0	6	0	0	0	0	13	8	0
第六卷 1919.1-1919.11	9	2	0	19	0	0	1	0	0	10	8	6
第七卷 1919.12-1920.5	8	9	0	8	1	0	1	0	0	9	83	3
第八卷 1920.9-1921.4	6	0	0	54	18	22	1	0	0	28	53	13
第九卷 1921.5-1922.7	9	3	0	60	0	5	6	1	6	49	4	7
季刊 1923.6-1924.12	0	0	0	91	14	35	4	0	1	114	18	18
不定期刊 1925.4-1926.7	0	0	0	354	6	69	6	1	21	66	0	10
合計	<b>109</b>	<b>27</b>	<b>0</b>	<b>639</b>	<b>45</b>	<b>131</b>	<b>20</b>	<b>2</b>	<b>28</b>	<b>299</b>	<b>179</b>	<b>57</b>

\* 表7.2由戚立煌先生和吳嘉儀小姐做出，謹此說明並致謝。

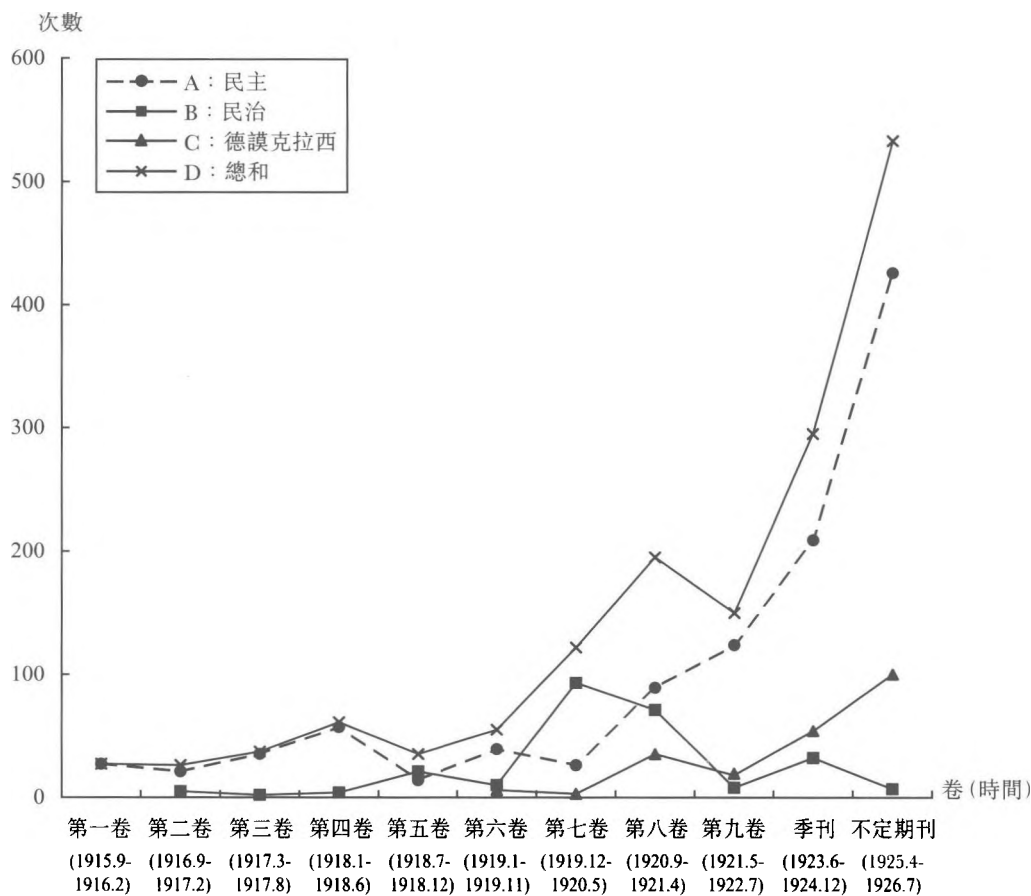
1919年前有以下相當明確的定義：大眾參與、人民統治、和君主制相反的現代西方政治制度，其意義變得含混是發生在1919年之後。「民主」一詞歧義性最大的情況，集中發生在1919年12月以後，而這正是共和政治被否定，開始對民主概念的價值內容進行重新定位導致的結果。1925年後，在《新青年》中的「民主」多用於指稱資產階級民主制度和政黨，而多重含義的「民主」已大為減少。換言之，「民主」業已被重新定義。

我們可以從語言的角度剖析民主意義的重構過程。由於1919年前「民主」一詞有其確切意義，所以，民主觀念的重構，就促使知識份子尋找另一個詞來表達它。胡適

發現「民主」一詞並未蘊含杜威 (John Dewey) 的經濟平等觀念，所以他代之以「民治主義」，<sup>93</sup> 這個詞其後也為陳獨秀沿用。1920年後，人們又覺得中文用「民主」表達民主觀念有問題，所以又傾向用音譯的「德謨克拉西」和「德先生」。由此可以看到，1919年又出現了用於表達民主的新詞彙，而這正是民主觀念的重新定義在語言上的體現。分析《新青年》中與民主相關的詞彙，可以看到民主觀念如何被重構。

在圖7.4中，曲線A、B、C分別代表「民主」、「民治」和「德謨克拉西」的使用次數，曲線D則是三者的總和，代表民主觀念的總使用次數。有趣的是，曲線D的三個高峰，

圖7.4 《新青年》中「民主」、「民治」和「德謨克拉西」的使用次數



93 胡適曾在文章中交替使用「民治主義」和「德先生」兩詞。參見胡適：〈新思潮的意義〉，《新青年》，第七卷第一號（1919年12月1日），頁5-12。後來，他在翻譯杜威題為「社會哲學與政治哲學」的演講時，再次使用「民治主義」一詞。參見高一涵記：〈杜威博士講演錄——社會哲學與政治哲學〉，《新青年》，第七卷第三號（1920年2月1日），頁117-32。

分別對應着民主三種特定意義的使用高峰。對照圖7.4和表7.2可看到，第一個高峰出現在1917年下半年和1918年上半年，而這個時期與君主制對立和人民統治是「民主」一詞最普遍的意義。這也是「民主」與「共和」分道揚鑣的時期。第二次高峰是1920年1月至1921年4月，這個高峰出現的原因是中國知識份子對「民治」和「德謨克拉西」的興趣愈來愈大。此時「民治」與「德謨克拉西」具有多重意義，如平等主義、與君主制對立和人民統治。第三個高峰是從1925年開始，這一高峰代表中國民主觀念的重構完成。分析「民治」這個詞的用法會發現，它的意義增添了兩個新內容，即無產階級專政和民主專政。因此，這三個高峰對應着新文化運動時期民主觀念的重構過程。

民主觀念的重新定位也即對西方政治思想的重構。無產階級多數統治的概念，是透過對資產階級實行專政來實現的。表7.3為《新青年》雜誌作者使用與民主相關詞彙時的價值取向。<sup>94</sup> 很明顯，1920年前《新青年》雜誌作者對於民主的看法差不多毫無例外是正面的；但1920年後，開始出現對民主的負面評價，中共建黨之後，《新青年》是中國共產黨的機關刊物，此後，該刊使用「民主」多用於批判資產階級民主和社會民主黨。否定資產階級假民主，就等同於肯定無產階級專政，這正是民主意義在第三次高峰的內涵。對照表7.3中第三個高峰時期「民主」的正面和負面使用情況，就會看到1923年6月後，負面使用的情況(620次)大大多於正面(64次)，這意味着民主專政終於在民主多重含義中凸現出來。而民主專政正是中國共產黨的民主觀念的重要內容之一。

必須指出的是，《新青年》變為共產黨機關刊物後，雖然不能代表中國政治思潮中的全部民主觀念，但是，我們認為，仍然有必要對該刊的民主理念做一個系統考察。在1924年後，《新青年》中的「民主」已具有民主專政的意義，如頻頻提到「無產階級民主」、「民主的狄克推多」和「德謨克拉西專政」這些詞組，但尚沒有將「民主」和「專政(獨裁)」直接聯用。為甚麼會這樣呢？我們在前面討論二十世紀初「民主」的四種含義中，有一種是指民選最高統治者，當時就開始有「民主專制」一詞，其意義指由民選最高統治者實行強人專制，一直到批判袁世凱時，仍在這一意義上使用「民主專制」一詞。但隨着新文化運動後期「民主」的原有意義被遺忘，《新青年》也停刊之後，1930年代以後，「民主專政」成為中國共產黨的常用政治術語。1940年毛澤東在《新民主主義的憲

---

94 我們所謂的「價值取向」，是指作者在使用與民主相關的詞彙時所持的態度(正面、中性或負面)。例如，陳獨秀在反駁康有為的民主觀時引用了康有為文章的說話。康氏在自己的文章中，對民主是持負面態度的，但陳獨秀引康氏的說話去反駁他，因此在陳氏的批評文章中，對於與民主相關的詞彙是持正面態度的。

表7.3 《新青年》作者使用「民主」及其相關詞彙時的價值取向

卷(時間)	用詞	+				○				-			
		民主	民治	德謨克 拉西	小計	民主	民治	德謨克 拉西	小計	民主	民治	德謨克 拉西	小計
第一卷 1915.9-1916.2		6	0	0	6	19	0	0	19	2	0	0	2
第二卷 1916.9-1917.2		4	5	0	9	16	0	0	16	1	0	0	1
第三卷 1917.3-1917.8		10	2	0	12	25	0	0	25	0	0	0	0
第四卷 1918.1-1918.6		57	1	0	58	0	3	0	3	0	0	0	0
第五卷 1918.7-1918.12		14	14	0	28	0	7	0	7	0	0	0	0
第六卷 1919.1-1919.11		16	10	5	31	23	0	1	24	0	0	0	0
第七卷 1919.12-1920.5		13	91	3	107	13	1	0	14	0	1	0	1
第八卷 1920.9-1921.4		11	35	12	58	43	36	1	80	35	0	22	57
第九卷 1921.5-1922.7		17	3	11	31	32	2	2	36	75	3	5	83
季刊 1923.6-1924.12		10	4	17	31	74	14	2	90	125	14	35	174
不定期刊 1925.4-1926.7		7	1	25	33	47	0	7	54	372	6	68	446
合計		<b>165</b>	<b>166</b>	<b>73</b>	<b>404</b>	<b>292</b>	<b>63</b>	<b>13</b>	<b>368</b>	<b>610</b>	<b>24</b>	<b>130</b>	<b>764</b>

\* 表7.3由戚立煌先生和吳嘉儀小姐做出，謹此說明並致謝。

政)中，正式為「民主專政」正名，毛澤東把「幾個革命階級聯合起來對於漢奸反動派的專政」，稱為「新民主主義憲政」。<sup>95</sup>

此外還須指出，「民主專政」同極權主義的一黨專政是有差別的。表面上看，五四時期的「無產階級狄克推多」直接來自列寧和蘇聯文章的翻譯，但在中國這個詞還具有對多數人實行道德教化的含義。這在1949年毛澤東論述「人民民主專政」時表達得一清二楚。毛首先從中國近代史的痛苦經驗教訓中指出資產階級民主是假民主，多數統治必須是人民對反動派進行專政；然後指出，「人民民主專政」，或曰「人民民主獨裁」，

95 毛澤東：〈新民主主義的憲政〉，載《毛澤東選集》，第二卷(北京：人民出版社，1969)，頁691。



是剝奪反動派的發言權；只給人民不給反動派選舉權。但是，當人民中出現不同的或錯誤的政見時又如何辦呢？毛澤東特別指出，這就要去說服和教育人民。<sup>96</sup> 也就是說，人民民主專政既包括了對反動派的專政，也暗含着對人民的道德教化，「教育改造」是人民民主專政的組成部分。

為甚麼中國共產黨的民主觀念會朝向人民民主專政的方向發展？在否定共和之後，必須為民主引進新的價值內涵，結果這些價值包含追求大多數人的利益和經濟平等。共和主義中所強調的兩點：公共道德和防止政治對私領域的干預被視為無效，而重新強調大眾參與，甚至是大眾對個人私領域的干預。此外，在做不到民選國家元首的情況下，代表大多數人民利益的政黨，如共產黨，其最高領袖可以被視為公意的代表，並負有教育和教化人民的責任。所有這些觀念匯聚起來，使得「民主」意義發生變化，在負面使用時，用於批判資產階級民主；在正面使用時，指稱人民民主專政。

當然，如果不把俄國十月革命和五四知識份子的民族主義思想納入視野，我們所勾畫的新文化運動時期，《新青年》左翼知識群體對中國民主觀念重構的圖畫，仍是不完全的。但觀念意義本身的變化研究，在很多時候比思想史、社會史分析更令人印象深刻。在中國共產黨術語中，原本多重含意的「民主」在1924年後逐漸窄化，最終變成指涉「人民民主專政」，這是令人驚異的現象。現代中國民主觀念的形成，顯示概念在變化的過程中，存在着某種循環式的怪圈：某種政治概念在其發展過程中，可能會返回它的原初形態。「民主」在中文裏的傳統意義，是為人民謀福祉的君主專制統治；當現代西方政治制度介紹到中國後，接着「民主」演變成帶有民選元首和人民統治的含意；經歷共和政治的興衰後，「民主」又被用於指稱人民民主專政。儘管「民主專政」的意義已不同於梁啟超所描繪的民選領袖專制統治，但人民民主專政的概念發展到文革時期的無產階級全面專政，成為一個人專制統治，依然令人想起「民主」在傳統中國文化中的原初意義。

此外，我們還可以簡略看一下國民黨統治解體後台灣的情況，這是另一個極端的例子。台灣實現政黨輪替，固然是向民主邁出極其可貴的一步，但是不少人仍視全民選舉為民主的主要意義，而忽略民主制度的建設，造成民粹主義泛濫。我們可以從中國百多年現代化過程中對西方共和與民主概念的選擇性吸收和重構的過程中看到，中國固有的傳統思想一直潛在地在這一學習西方政治思想的過程中扮演着重要角色。它也為現代政治思想發展提供了一個獨特的歷史經驗，這就是在民主觀念中，共和與民主是互相依存的。如果把這兩個概念截然分開，也許會帶來想像不到的結果：「民主」的意義或者從民主變為人民民主專政，或者被簡單化地等同於全民選舉。

96 毛澤東：〈論人民民主專政〉，載《毛澤東選集》，第四卷（北京：人民出版社，1970），頁1364-66。



# 八 從「富強」、「經世」到「經濟」

## ——社會組織原則變化的思想史研究

一百五十年來，經濟決定論的認識一直處於迷霧中，它或者被認為是科學主義的歷史決定論，或者被理解為某種物質決定論。其實，經濟決定論的興起意味着人類對社會組織原則認識之改變，歷史上它是對現代社會危機的一種回應。

### 8.1 「經濟」一詞所包含的歷史悖論

在西方近現代政治文化傳入中國的過程中，有兩個例子最能反映文化對翻譯的巨大影響。一個例子是將science譯為「格致」，另一個則是將economy譯為「經濟」。「格致」是格物致知的簡稱，用於指涉science，明確表示將西方意義下的認知，納入儒學修身八條目的軌道。「經濟」一詞的中文本意是經世之才幹或經世濟民，是儒生常用的詞彙，用它來指涉economy，同樣刻畫了西方經濟科學如何道德化、成為類似於儒學經世致用和道德理想國追求的一部分。然而，十分有趣的是，這兩種譯法在中國近代的命運完全不同。1901年清廷推行新政掀起了中國社會第一次現代化高潮，在大規模引進西方制度的前提下，很多重要的價值和觀念開始與儒家倫理劃清界線，如「個人」、「權利」、「社會」、「公理」等詞的普遍使用。正是在這一時期，知識份子不再使用「格致」而改用「科學」來指稱science。<sup>1</sup>但是，「經濟」這個詞的用法的變遷過程，恰恰與「格致」相反。

早在洋務運動初期，西方現代經濟學已經傳入中國，1885年出版的《佐治芻言》就是一本鼓吹自由主義經濟學的著作。在這本書中，economy音譯為「伊哥挪謎」。<sup>2</sup>

---

\* 本文曾以〈從「經世」到「經濟」——社會組織原則變化的思想史研究〉為題發表在《台大歷史學報》，第三十二期（2003），頁138-87；收入本論文集時作了較大修訂。

1 詳見9.5節。

2 傅蘭雅口譯，應祖錫筆述：《佐治芻言》，第一百五十六節，頁33。

1895年之前，「經濟」主要沿襲了傳統的用法，如1883年王韜在一篇文章中說：「王君述撰等身，於文多經濟之作，生平尤邃於經學，大抵皆從閱歷憂患中來。」<sup>3</sup> 鄭觀應在《盛世危言》中，曾系統地論述中國為了達到富強的目標，就必須引進西方的政治經濟制度。經濟是該書討論得最多的議題，但鄭觀應在使用「經濟」這個詞時，其意義仍是傳統的經世濟民，他寧可將學習西方經濟事務歸納在「商戰」和「商務」的名目之下。<sup>4</sup>

在甲午後洶湧澎湃的戊戌維新運動中，1896至1902年間，嚴復開始着手翻譯重要的西方經濟學著作，他把斯密 (Adam Smith) 的《國富論》(*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*) 一書書名譯為《原富》，可以說是相當準確地抓住該書的實質。在1896年嚴復所譯的《天演論》中，他並沒有將economy譯為「經濟」，而是創造了「計學」這個詞。嚴復認為日本用「經濟」譯economy過於籠統概括，而儒學的經世濟民是不能用來指涉西方經濟科學的。<sup>5</sup> 梁啟超也曾明確指出：「惟經濟二字，襲用日本，終覺不安。以此名中國太通行，易混學者之目。」<sup>6</sup> 但是，嚴復和梁啟超的批評，並未能抵擋住用「經濟」譯economy的潮流。

確實，早在日本江戶時代，「經濟」一詞在使用時就已經淡化了道德色彩；最早用「經濟」來翻譯economy的，是在明治維新時期的日本。<sup>7</sup> 但值得注意的是，在大量留日學生把「經濟」一詞帶回中國之前，張之洞在《勸學篇》中已用「西學經濟」來泛指現代工商軍事等才幹。<sup>8</sup> 1901年清廷開始實行新政，宣布開設「經濟特科」，在科舉考試中選拔精通中國和西方事務(包括經濟學)的人才。<sup>9</sup> 在1905年「經濟」成為economy的固定譯名前，我們曾看到「經濟」一詞頻繁使用。為甚麼就在「格致」演變為「科學」的同時，

3 王韜：《普法戰紀》代序，載《弢園文錄外編》，卷八，頁197。

4 鄭觀應：《盛世危言》，頁238-66。

5 嚴復指出，日本將economy譯為「經濟」，中國譯為「理財」，「……則經濟既嫌太廓，而理財又為過狹。自我作故，乃以計學當之。雖計之為義，不止於地官之所掌，平準之所書，然考往籍，會計、計相、計偕諸語，與常俗國計、家計之稱，似與希臘之轟摩較為有合，故《原富》者，計學之書也。」斯密 (Adam Smith) 著，嚴復譯：《譯事例言》，載《原富》，上冊(北京：商務印書館，1981)，頁7。

6 梁啟超：〈問答〉，《新民叢報》，第八號(1902年5月22日)，頁2。

7 據日本學者的研究，早在太宰春台的《經濟錄》中，經濟這一觀念雖然仍帶有少量的儒家道德實踐意義，但已具有重商主義內容，與近代西方economy的內涵相當接近。參見武部善人：《太宰春台》(東京：吉川弘文館，1997)。太宰春台是徂徠的學生，我們知道早在徂徠學中已具備將國家政治和道德分離之構想，因此在日本最先用「經濟」指涉economy是完全可以理解的。

8 張之洞：《勸學篇·外篇》，變科舉第八，頁128。

9 《大清德宗景(光緒)皇帝實錄》，卷四百八十二，第九(台北：新文豐出版公司，1978)，頁4439。

「伊哥挪謎」和「計學」卻被「經濟學」取代了？表面上看，這正好證明了在這一段時間日本著作的翻譯，對中國知識份子使用的現代用語帶來的巨大影響；但是如果我們進一步去探討中國文化接受外來觀念的思想史內部因素，就可以發現兩者的意義是不同的。

由「格致」變為「科學」，意味着有關自然界的學術研究和儒家倫理脫離關係，它是一個譯名非道德化之過程。「經濟」一詞的情況則不同。甲午前，「經濟學」的中文譯名十分多樣化，而大多並不具備道德含意，如「伊哥挪謎」、「理財學」、「富國學」等；但隨着現代化的展開，帶有濃厚道德含意的「經濟」一詞逐漸取代了「富國學」，成為economy的譯名，這個譯名反映了某種觀念的道德化過程。為甚麼在清廷新政實行的過程中，以上兩者會呈相反的趨勢？顯然，這涉及到思想史內部未曾注意的問題。

本文通過「數據庫」考察economy的中文譯名術語的變化，以及相關詞彙的計量分析，並對照西方經濟學、社會主義思潮和馬克思主義經濟決定論興起的過程，來探討近代中國知識份子心目中社會組織原則的幾番轉變，進而解讀現代漢語用「經濟」譯economy的思想史意義，以及在新文化運動時期激進知識份子接受馬克思主義經濟決定論的機制。

## 8.2 生計與「經濟學」

在探討社會組織原則變化和馬克思主義的經濟決定論傳入中國的關係之前，我們有必要花少許筆墨討論一下西方經濟學和馬克思主義經濟決定論興起的思想史過程。

首先必須指出，在西方傳統思想中長期存在經濟生活和政治活動無關的看法，這是十九世紀經濟決定論興起後難以想像的。考察economy這個詞的本來意義，就可以說明這一點。在西方，economy一詞來源於古希臘，其原意是指家計(oeconomia)。亞里士多德在《家政學》一書中明確指出，它是與城邦政治學不同的另一門學問——oikonomika。在該書一開頭，亞里士多德就指出家政學和政治學的不同。他認為這個不同首先表現為「家政學先於政治學而產生」，而且「家政學有別於政治學，正如家庭之別於城邦」。他進一步指出：「政治學涉及眾多的統治者，家政學只涉及唯一的管理者。」<sup>10</sup>

10 亞里士多德：《家政學》，收入《亞里士多德全集》，卷九，頁289。

既然家政學先於政治學，似乎很容易得出經濟是政治活動之前提的看法；但亞里士多德並不這樣認為。他十分明確地將家計限定在家庭之內，把家庭生計活動與家庭以外的政治活動劃分為兩個不相干的領域。亞里士多德指出：「財產是家庭的一個部分，獲得財產的技術是家務管理技術的一個部分。」<sup>11</sup> 與此同時，他否定家庭以外的經濟活動的正當性。他這樣論證：

有兩種致富方法，如前所述，一種為家務管理的一個部分，另一種是零售貿易；前者是必須的、體面的，而由交換構成的後者則應受到指責，因為它是不自然的，而且它採用的是一種從他人處獲利的方式。<sup>12</sup>

可見，亞里士多德把正當的經濟活動嚴格限定在家庭範圍內，其功能是維繫家庭存在；超出家庭之外的經濟活動被認為是不自然，甚至是不道德的，它自然也不可能與政治活動有甚麼關係。這正是古希臘時代被普遍認同的社會組織原則。阿倫特曾將這種社會組織原則概括如下：「根據希臘人的思想，人類的政治組織能力不僅不同於家(oika)和家庭為軸心的自然關係，而且還直接地與之相對立。城邦的興起意味着除了他自己的私人生活以外，人還接受了第二種生活，即政治生活(bios politikos)。」<sup>13</sup> 到了中世紀，雖然希臘羅馬式的城邦政治生活已不再存在，但政治領域和家庭生計領域仍是互不關涉的。

眾所周知，與西方明顯不同，中國傳統社會將國家看作家庭的放大，家庭和國家(政治)從未被明確分成兩個互不相干的領域。在這種社會組織方式中，人們清楚意識到政治文化和家庭生計的互相依賴關係。梁啟超早就注意到，在眾多學科中，唯獨生計(經濟)學這門學科在古代中國比西方發達。他認為早在秦漢時期，關於稅收、理財、鹽鐵、貨幣，中國就有比古希臘羅馬更豐富的論述。<sup>14</sup>

我們考察一下中文裏「經濟」這個詞的來源和意義，也很容易發現它和西方指涉的家政不同。歷代「經濟之學」、「經濟」等詞，或用於指涉經世濟民，或用於指涉治國才

11 亞里士多德：《政治學》，頁8。

12 亞里士多德：《政治學》，頁22-23。

13 阿倫特：《公共領域和私人領域》，頁57。

14 梁啟超比較先秦與希臘兩者思想時，把「生計(economy)問題之昌明」視為中國先秦學術優於希臘之長處。梁啟超：《論中國學術思想變遷之大勢》(1902)，載《飲冰室文集之七》，第三冊，頁32。

幹，如《朱子語類》中有如下句子：「陸宣公奏議末數卷論稅事，極盡纖悉。是他都理會來，此便是經濟之學。」<sup>15</sup> 又如沈濤所云：「〔施彥士〕……著有《海運芻言》，論海運始末利害甚悉，儒生之有真實經濟者。」<sup>16</sup> 「經濟」作為「經世濟民」的縮寫，無論用於指涉人的活動還是人的才幹，都包含着如下環節：首先是「經世」，它的意思是落實儒家倫常所規定的道德規範，建立一種與之相符的、整合社會各層次的秩序；「濟民」則指在社會整合過程中解決百姓生計。在傳統中國，政府應推行仁政，以解決億萬家庭的生計問題，而這又取決於社會是否建立了正常的道德秩序。任何生計危機和民眾的流離失所，都可以歸結為理想道德秩序被破壞。

上述道德政治籠罩下的經濟觀之所以能在中國傳統社會長期發揮作用，是由於儒學提供了頗為獨特的社會組織原則：一個正當的社會必須是根據倫常等級和相應道德規範組織而成的。我們曾論證過，自秦漢帝國建立以後，中國傳統社會是由上、中、下三個層次整合而成。上層是以王權為核心的大一統官僚機構，中層是縣以下紳士鄉村自治，下層為宗法家族組織。這三個層次能夠良好整合，則是依靠儒家意識形態的功能。<sup>17</sup> 儒家倫理將「忠」看作「孝」的延伸，「國」是「家」的同構放大，並主張由信奉儒家倫理的知識精英對鄉村實行統治。這種社會整合方式使得整個社會被理解為一個根據君臣、父子等綱常等級組成的有秩序結構。只要人人依照儒家倫理原則行動（即做到所謂「理分」），就能形成井然有序的社會。而要維繫這種倫常等級秩序，就必須人為地創造或維繫一系列經濟條件，如自耕農為國家提供足夠的稅源，地主經濟保證紳士對鄉村的自治，族田提供宗族家庭教育和公共活動的種種費用等。在這種由倫常等級組成的社會圖像中，只要綱常等級規定的道德秩序良好存在，經濟活動就能自動運行並維繫社會的穩定。<sup>18</sup>

在中國歷史上，也經常出現社會生計問題，但在一般情況下政府和家族通常都能有效地運用調控手段解決這些困難。<sup>19</sup> 這些調控手段的失靈，大多發生在一個王朝末期。那時，土地兼併嚴重、吏治腐敗、農業凋敝、商業和城市病態繁榮；失去土地的

15 朱熹：《朱子語類》，卷一百三十六，歷代三，頁5216。

16 參見沈濤：《交翠軒筆記》，卷一，收入《續修四庫全書·子部雜家類》，第一千一百五十八冊（上海：上海古籍出版社，1995），頁571。

17 金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷》，頁27-32。

18 金觀濤：〈中國近現代經濟倫理的變遷〉，頁7-13。

19 例如政府在糧荒出現時進行救濟，或在豐年時收購糧食在荒年時低價賣出，並通過紳士和家族組織、義倉等民間自助方式救濟。參見金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷》，頁54、51、35。

農民無以維生，終於爆發改朝換代的大動亂。<sup>20</sup> 根據由儒家倫理提供的社會組織原則，正常的秩序等同於道德規範之實現；而社會危機特別是民眾生計出現困境的原因，則是由於君王失德、官僚機構腐敗和政府沒有實行仁政，即社會秩序偏離了儒家理想的道德倫理秩序。<sup>21</sup> 因此，解決生計問題的方法必定是經世濟民，它是一種重整社會道德秩序的手段。這裏，道德倫理始終是「因」，而生計問題是「果」；經濟生活由道德政治決定。

### 8.3 在經濟決定論的背後：對現代社會組織原則的批判

從思想史上講，西方要到十七世紀前後才發現經濟和政治、道德之間的關係，它與現代社會興起同步。現代社會與傳統社會的本質區別在於，現代社會被視為由獨立的個人根據契約而組成，我們稱其為現代社會的組織原則。現代社會組織原則是建立在人的自然權利（個人自主性為正當）這一核心價值之上。隨着十七世紀個人權利觀念在西方興起，社會組織逐漸被想像為由獨立自主的個人根據契約組成。個人讓渡部分權利形成政府的公共權力，這是政治統治合法性的根據；而獨立的個人以自己擁有的產品（或勞動力）與他人交換，以解決生計問題，構成了市場經濟的正當性。隨着啟蒙運動的展開，到十八世紀，人們普遍接受這一現代社會組織原則。在這種組織原則中，社會是由人根據某種目的（商業的、政治的、文化的）自行組織起來的系統，需要注意的是，這正是「社會」這個詞的本來意義。<sup>22</sup> 這恰好可以解釋，阿倫特指出的經濟學作為生計之科學的誕生，與「社會」的興起是同時發生的原因。<sup>23</sup>

這時，經濟學的內容就不再是如同家政學那樣，僅僅探討家庭式的管理和分配財富，而需要首先說明整個社會如何分工，個人向社會提供的物質和勞務與個人需求的關係。也就是說，市場機制使得社會分工和交換成為經濟學研究的主要對象。阿倫特曾這樣論證經濟學從家計學中脫胎出來之過程：

20 金觀濤、劉青峰：《興盛與危機——論中國社會超穩定結構》，增訂本（香港：中文大學出版社，1992），頁92-96、115-18。

21 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》，頁32-40。

22 參見本論文集第五篇文章：〈從「群」到「社會」、「社會主義」——中國近代公共領域變遷的思想史研究〉。

23 阿倫特：〈公共領域和私人領域〉，頁74。



現在家庭的日常事務必須由一個龐大的、全國性的家政管理機構來進行管理。與這一新發展相應的科學思想不再是政治科學，而是「國民經濟學」，或「社會經濟學」，或 *volkswirtschaft*，所有這一切都意指一種「集體家政管理」。眾多的家庭按照經濟的要求組織在一起，形成一個超人的家庭。我們把這個家庭的集合稱之為「社會」。<sup>24</sup>

十八世紀西方現代社會形成，經濟學亦隨之成熟。1776年斯密的《國富論》出版，被公認為是經濟學這門學科正式誕生的標誌。熊彼得 (Joseph A. Schumpeter) 在談到如何讀這部經濟學專著時說，千萬不要忘記斯密是將其經濟學建立在那個時代普遍認同的哲學基礎上的，他指出斯密認為自己是天賦自由原則的最早發現者。<sup>25</sup> 確實，《國富論》的整個哲學基礎是個人權利和契約論，它的迅速普及，是現代社會組織原則如何孕育現代經濟學的最佳例證。現代社會組織原則中，合理的經濟、政治制度以及自由主義意識形態均從個人權利推出，人的政治和經濟乃至文化關係都來自於個人權利和契約，其表現形式為市場經濟、民主政治和自由主義意識形態。這裏，經濟、政治和自由主義意識形態三者雖然互相關聯，但現代社會組織原則作為一種應然社會之藍圖，在應然世界中講經濟生活決定政治、意識形態是沒有意義的。因此在現代社會組織原則中，並不存在經濟決定論。

經濟決定論是十九世紀的意識。為甚麼要到十九世紀經濟決定論才出現？歷史上，經濟決定論是和資本主義社會發生日益嚴重的社會生計問題聯繫在一起的。博蘭尼 (Karl Polanyi) 指出，自從英國工業革命以來，發生了社會貧富兩極化的現象，財富快速增長與大量貧民出現同步。1785年，英國公布了保護貧民最低生存權的《斯賓翰連法》(*Speenhamland Act*)。但這一濟貧法不僅沒有解決貧困問題，反而因阻礙勞動力市場的形成而致使貧困化更趨嚴重。十九世紀初，幾乎所有的社會思想家都被以下悖論所困惑：為甚麼在社會財富總量不斷增長的同時，社會大部分人卻會貧困到無法維持生計的地步呢？<sup>26</sup> 正是在對貧困根源的考察以及提出不同的理論解釋和對策的背景下，產生了西方十九世紀自由主義經濟學和馬克思的經濟決定論兩種互相對立的學說。

24 阿倫特：〈公共領域和私人領域〉，頁62。

25 熊彼得 (Joseph A. Schumpeter) 著，朱泱、孫鴻敞等譯：《經濟分析史》，卷一 (台北：左岸文化事業有限公司，2001)，頁194-95。

26 博蘭尼 (Karl Polanyi) 著，黃樹民等譯：《鉅變：當代政治、經濟的起源》 (台北：遠流出版事業股份有限公司，1989)，頁169-201。

對貧困問題的反思，迫使人們思考現代社會組織原則的合理性。如果在這一層面上回答為甚麼現代社會中大多數人難以維持自己生計的問題，邏輯上只有兩種可能性：一種是認為因沒有徹底貫徹現代社會組織原則所致，即工人貧困化是自由市場機制不完善的結果；另一種則是從批判市場經濟出發，質疑現代社會組織原則。博蘭尼詳細地討論了第一種可能性。他指出，自湯生 (William Townsend) 的《濟貧法研究》(A Dissertation on the Poor Laws) 開始，到馬爾薩斯 (Thomas R. Malthus) 的《人口論》(Essay on the Principle of Population)，再到社會達爾文主義的盛行，經濟學的市場法則逐漸被看作類似於生物學界那樣的自然規律，自由放任的市場經濟是萬能的。這樣一來，《斯賓翰連法》被廢除，終於形成勞動力市場。<sup>27</sup> 十九世紀經濟自由主義只不過是力圖不斷細化和完善現代社會組織原則。

博蘭尼還指出，十九世紀貧困問題的出現，使得「李嘉圖與黑格爾從相對的角度發現了一個社會 (society) 的存在，這個社會不是受國家之法律支配的，反而是國家受到社會本身之律則的支配。」<sup>28</sup>

貧困問題的出現，促使馬克思發展出經濟學的另一個方向，這就是把貧困根源歸為市場機制本身，即市場實現的分配是不公正的。馬克思指出，在市場出賣勞力的工人之所以貧窮，是因為他們生產的剩餘價值被資本家佔有，這就是剩餘價值論。一旦剩餘價值論成立，它就會如此質疑個人權利和社會契約論的正當性：當自由的個人在市場中難以維持生計時，個人自主性還能作為社會制度正當性的最終來源嗎？

本來，在啟蒙思想中，平等包含在權利之中，它與個人自主性並不對立。而在馬克思看來，資產階級政府廢除濟貧法，用強硬的政治手段來建立勞動力市場，維護自由經濟，正好證明了資本主義社會所有上層建築無非是維護資本家利益的資產階級法權。由於生產力和生產方式被認為是一切政治制度和價值系統 (包括個人權利觀念) 產生之基礎，這就自然而然地推出經濟決定論。由經濟決定論出發，可進一步推導出歷史唯物論，即歷史上一切階級社會中都存在不同形式的不合理剝削制度。必須注意的是，歷史唯物論有兩個組成部分，一是強調經濟活動 (物質生產和生活) 是政治和上層建築的基礎，這只是對經濟、政治和意識形態實然關係的描繪，尚未涉及合理社會的組織原則；二是剩餘價值論，它否定了自十七世紀以來被公認的現代社會組織原則。

27 博蘭尼：《鉅變》，頁203-53。

28 博蘭尼：《鉅變》，頁203。

一旦不承認個人權利(自主性)是政治、經濟制度正當性的最後根據，把平等價值視為應該高於個人自主性，那就必須重新界定甚麼是現代社會組織原則了。

西方思想史有上述發展過程，那麼，中國知識份子接受馬克思主義經濟決定論，是否也有類似於西方思想史這樣的前提？如果有，它與中國傳統文化，特別是中國社會現代轉型的歷史條件又有甚麼關係？本文正是從近現代中國知識份子如何翻譯economy一詞的歷史考察中，試圖從這個特殊角度勾勒出這一思想演變的線索。

#### 8.4 從「富強」、「經世」到「經濟」

當1860年代中國開展洋務運動時，正值西方自由主義經濟學影響力如日中天，以及馬克思主義經濟決定論形成的時候，但當時兩者對中國士大夫似乎都沒有帶來甚麼影響。如前所述，1885年西方傳教士將介紹西方自由主義經濟學的著作*Political Economy*譯成中文版《佐治芻言》。該書使用了大量有關經濟學的詞彙，如「合同」、「資本」、「公司」、「銀行」、「股份」等，今天仍在使用；<sup>29</sup> 並將西方現代經濟學音譯為「伊哥挪謎」。但是甲午前，很少有人知曉「伊哥挪謎」為何物。<sup>30</sup> 正如熊月之指出的，《佐治芻言》的廣泛傳閱是在甲午之後，在此之前並沒有對操辦洋務的官員產生思想衝擊。<sup>31</sup> 有學者統計，1898年前中國出版的有關西方經濟學的書有十二種二十六冊，其中直接談經濟學原理的譯本只有兩種四冊，它們的確沒有引起國人太多重視。<sup>32</sup>

洋務運動時期朝野對西方經濟學的冷漠，原因是多方面的，但也反映了當時士大夫仍然固守由儒家倫理規定的組成社會的基本原則。在他們看來，以市場、經商和興利為主要內容的洋務經濟活動，是與儒家經濟觀(如不與民爭利、重農輕商)互相對立的。洋務運動被大多數儒臣和士大夫稱為「自強」。<sup>33</sup> 「自強」一詞很明確地揭示出土大夫向西

29 參見傅蘭雅口譯，應祖錫筆述：《佐治芻言》，第一百七十五至一百七十七節，等等。

30 1880年代，王韜的變法議論中頻頻出現「公司」、「保險公司」等詞，可以想見這些詞在當時香港和上海的商界已經在使用。但在王韜的著作中，似乎沒有用過「伊哥挪謎」。

31 熊月之：《西學東漸與晚清社會》，頁517-19。

32 參見李競能：〈論清末西方資產階級經濟學的傳入中國〉，《經濟研究》，第二期(1979)，頁68-75。

33 郭廷以、劉廣京：〈自強運動：尋求西方的技術〉，載費正清(John K. Fairbank)主編，中國社會科學院歷史研究所編譯室譯：《劍橋中國晚清史，1800-1911年》，上卷(北京：中國社會科學出版社，1985)，頁531。

方學習的目的，這就是不反對引進西方器物和發展國防現代化，但它不能與儒學的基本價值相矛盾。洋務運動除了重視國防現代化之外，另一方面還特別強調與民休息，以恢復太平天國動亂中被破壞的農業生產。當時清議派對辦洋務的批評，大多指向其急於施行富國強兵之策，指其可能會加重民眾負擔和干擾傳統社會秩序。在當時有關富強和商戰的議論中，也可以看到有少數士大夫已經意識到傳統的經世致用之學不足以抵抗西方衝擊。他們主張將經商、興利作為國策，加入經世致用之中，但仍未將其提高到社會組織原則層面。在洋務運動中，強調與economy有關事務時，僅是指富強而已。

「富強」這個詞在中國傳統文化中早已有之，但因與儒家社會組織原則相矛盾，故時有貶意。<sup>34</sup> 明末出現的經世思潮中，已經有正面使用「富強」一詞的例子。<sup>35</sup> 直至晚清西方衝擊真正來臨時，「富強」作為一個常用關鍵詞出現在對西方現代國力的描繪中，富強觀念才開始獲得正面意義。如在徐繼畲的《瀛寰志略》和魏源的《海國圖志》中都提及西方的富強。<sup>36</sup> 1861年，似乎是馮桂芬最早把「富強之術」納入經世致用之中，認為它也應是「經濟」的一部分。<sup>37</sup> 迨至1879年，薛福成在《籌洋芻議》中已明確提出「富強」的目標。<sup>38</sup>

- 
- 34 如在《周官新義》提要云：「安石之意，本以宋當積弱之後而欲濟之以富強，又懼富強之說必為儒者所排擊」。永瑤等總裁，紀昀等總纂：《四庫全書總目提要》，卷十九，經部，禮類一（台北：台灣商務印書館，1968），頁366；又如「民眾財豐，則反擅其富強益為不順。是小人大有則為害，又大有為小人之害也」。程頤：《伊川易傳》，卷一，收入《四庫全書·經部易類》，第九冊，頁211。
- 35 如《皇明經世文編》的主要編輯者之一陳子龍即認為當時「天下之大患在於國貧」，故須「修兵農而極富強」。參見陳子龍：〈凡例〉，載徐光啟：《農政全書》，收入任繼愈主編：《中國科學技術典籍通彙》（鄭州：河南教育出版社，1994），頁345。
- 36 如下述例句：「是時英商船通行四海，日益富強。與佛郎西交兵，屢戰勝。」參見徐繼畲：〈英吉利國〉，《瀛寰志略》，卷七（上海：上海書店出版社，2001），頁231；又如：「英吉利不產鴉片，亦不食鴉片，而坐享鴉片煙之利，富強甲西域。」參見魏源：〈英吉利國廣述下〉，《海國圖志》，卷五十三，中冊，頁1464。
- 37 馮桂芬在〈采西學議〉中這樣論證：「中國多秀民，必有出於夷而轉勝於夷者，誠今日論學一要務矣。夫學問者，經濟所從出也。太史公論治曰法後王（本荀子），為其近己而俗變相類，議卑而易行也。愚以為在今日又宜曰鑒諸國。諸國同時並域，獨能自致富強，豈非相類而易行之尤大彰明較著者。如以中國之倫常名教為原本，輔以諸國富強之術，不更善之善者哉。」馮桂芬：〈采西學議〉，《校邠廬抗議》，卷下（台北：文海出版社，1971），頁151-52。
- 38 如薛福成謂：「為中國今日計，宜因其機而導之，師老子『善勝不爭』之訓，守孫武『知彼知己』之謀，略細故而昭大信，使之無隙可乘，中國乃得以其暇講求一切富強之具，事固大可為也，時亦大可乘也。」薛福成：《籌洋芻議·邊防》，收入丁鳳麟、王欣之編：《薛福成選集》（上海：上海人民出版社，1987），頁531。

王韜是最早到過西方遊歷的中國知識份子之一，他明確認識到富強與經世的差別，也意識到儒家的經世致用不足以應付西方的衝擊。他在香港出版的《循環日報》上曾發表一系列文章鼓吹變法，變法的內容有「除弊、興利、尚簡、設領使、練水師、設電線、製戰艦、辦鐵路」等等。但王韜並未使用「經濟」一詞指涉這些經濟活動，而是在頻頻提及這些洋務事項時，不斷論證「富強」之道理。<sup>39</sup> 王韜之所以這樣用詞，原因很清楚：「富強」作為富國強兵的簡稱，它和經世濟民不同，是把學習西方放到重要位置，包括發展工商和市場經濟，不再實行傳統的重農抑商、與民休息政策等等。雖然王韜的主張對洋務運動沒有實質性影響，但他的著作和鄭觀應的《盛世危言》，在甲午後對戊戌變法及維新思潮卻產生了巨大的推動作用。

值得注意的是，無論是王韜還是鄭觀應，都沒有將富強提高到社會組織原則層面。因為一旦在社會組織原則層面討論富強，立即就會碰到它與儒家倫理是甚麼關係的問題。王韜似乎意識到這種衝突，但他用對中國政府並未實行重農而只知徵賦的批評，巧妙地迴避開了這一問題。<sup>40</sup> 鄭觀應很清楚富與強之間的關係，他說：「國非富不足以致強，亦非強不足以保富。富與強固互相維繫者也。」<sup>41</sup> 他提出的「商戰」只不過是在肯定儒家倫理為社會組織藍圖前提下的一種與西方國家相處的國策，他還援用西學中源說和符合三代法度來證明富強在中國的正當性。<sup>42</sup> 因此，我們認為，洋務運動時期，大多數士大夫之所以用「富國策」來指涉economy的具體內容，而不採用「經濟」一詞，一方面有譯名傳播的問題，另一方面也是緣於在中文裏「經濟」的本來含義與economy有重大差異並互相排斥。也就是說，當洋務被納入經世致用時，士大夫所提倡的經濟活動和重視工商與西方市場意義的「經濟」並不完全一致。

39 我們考察了王韜在《弢園文錄外編》中的用詞，可以發現其中「洋務」一詞出現了26次，「富強」出現了37次。而「經濟」在全書只出現過10次，均為經世濟民或有關能力的傳統含意。

40 王韜曾這樣為「富強」與「重農輕商」的矛盾作辯護：「即其所言農事以觀，彼亦何嘗度土宜，辨種植，闢曠地，興水利，深溝洫，洩水潦，備旱乾，督農肆力於南畝，而為之經營而指授也哉？徒知丈田徵賦，催科取租，縱悍吏以殃民，為農之虎狼而已。」王韜：〈興利〉，載《弢園文錄外編》，卷二，頁36。

41 鄭觀應：〈盛世危言後編·自序〉，載夏東元編：《鄭觀應集》，下冊（上海：上海人民出版社，1988），頁10。

42 鄭觀應有相關言論如下：「不知我所固有者，西人特踵而行之，運以精心，持以定力，造詣精深，淵乎莫測。」參見鄭觀應：〈西學〉，載《盛世危言》，頁29。「頗與三代法度相符」一說，另見《易言·論議政》，收入《鄭觀應集》，上冊（上海：上海人民出版社，1982），頁103。

《皇朝經世文編》是晚清儒學經世致用的典型文獻，我們統計了其中四種文獻中「自強」、「富強」、「經濟」和「生計」四詞的用法和使用次數，做出表8.1。由其中例句可見，十九世紀上半葉文獻中的「富強」尚有負面意義；大約自1888年起，《皇朝經世文續編》開始用「富強」指涉洋務中有關現代economy方面的事務；一直到1901年出版《皇朝經世文統編》中，「經濟」一詞在使用中一直保持其儒學經世濟民的原意；而1897年以前「富強」一詞的使用次數都比「生計」少。由此可見，在以儒學社會組織原則為主導的文化中，富強始終和經世不那麼協調，亦不可能將economy譯為「經濟」。

表8.1 四種清代經世文編中「自強」、「富強」、「經濟」和「生計」的使用次數及典型例句

出處	關鍵詞	自強	富強	經濟	生計
賀長齡、魏源輯： 《皇朝經世文編》 (1826)		使用次數：4 例句：「沿海官設礮樓，民修村堡，團練壯勇，均固本自強之計，次第施行，其利可數十年。非如一時戰伐之功，兵撤而事變旋生也。」嚴如煜：〈沿海礮堡說〉(卷八十三)	使用次數：27 例句：「朕承乾在位十有五年。每覽先王之典，經綸百氏，儲蓄既積，黎元永安，爰暨季葉。斯道陵替，富強者並兼山澤，貧弱者望絕一廛，致令地有遺利。」顧炎武：〈墾田均田〉，《日知錄》(卷三十一)	使用次數：33 例句：「觀其十五年之經濟，乘得為之時，優之以才，濟之以剛，猛鷲而立功名，一時廷臣，無出其右。」林潞：〈江陵救時之相論〉(卷十四)	使用次數：113 例句：「國家累洽重濡，醞釀學生，獻版歲倍，人浮於地，貧萬於富。天子無然履堯舜其病之虞，內籌八旗生計，歲徙數百戶屯田實邊，而直省民有能均財若土自相養，分縣官憂者，吏得上聞請獎，着為令，以風示天下。」魏源：〈廬江章氏義莊記〉(卷五十八)
葛士濬輯：《皇朝經世文續編》(1888)		使用次數：73 例句：德國「北連丹、馬、瑞典、瑞威諸國，四鄰環視，約縱連橫而德則屹然稱雄於其間，設非君臣勵精圖治孜孜焉以求自強之道。」馮國士：	使用次數：35 例句：「諭旨派員查勘並議辦法，臣等查閱李鴻章所奏章程十六條，頗為詳明。竊思英之新金山、美之舊金山、俄之悉畢爾，莫不淘挖金礦以為	使用次數：29 例句：「四曰義理，曰考據，曰辭章，曰經濟。義理者，在孔門為德行之科，今世目為宋學者也」。曾國藩：〈勸學篇示直隸士子〉(卷二)	使用次數：86 例句：「而其分歸鄉里，各謀生計，遇有調遣，或製造鍋帳，或整理器械，或安頓家口，或雇倩頂替，非數日不能成行」。湖南巡撫卞寶第：

	〈德國陸軍槍隊操 法序〉(卷一百九)	富強之計。」唐炯： 〈遵議漠河金廠開 辦事宜疏總署王大 臣〉(卷二十六)		〈謹陳酌改營制藉 節餉需管見疏〉(卷 六十四)
盛康輯：《皇朝經世 文編續編》(1897)	使用次數：40 例句：「中國與泰西 交涉以來，見其鐵 艦輪船槍礮之利， 設廠製造以圖自 強。」趙元益：〈備 荒說〉(卷四十四)	使用次數：35 例句：「聞歐洲各 國，以商務為本， 上下一心，盡力保 護，……所以商民 踴躍，日臻富強。」 趙元益：〈備荒說〉 (卷四十四)	使用次數：49 例句：「《皇朝經世 文編》百二十卷鉅 典宏規於斯焉，萃 言經濟者宗之。」 盛康：〈皇朝經世 文編續編〉(卷首)	使用次數：139 例句：「蘇省被難 以來，弁丁輾轉流 離，無復生計。一經 克復，勢且環求調 劑，安得閒款給此 閒人，若不及今裁 汰，直國家一大累 矣。」馮桂芬：〈裁 衛屯議〉(卷四十七)
邵之棠輯：《皇朝經 世文統編》(1901)	使用次數：286 例句：「從來治國 者欲求自強必先求 自富。目前中國之 天下，西北則宜加 意於農務，東南則 宜留心於商務，而 商務之中尤莫利於 鐵與棉花。」佚名： 〈采煉鋼鐵紡紗織 布議〉(卷九十二)	使用次數：507 例句：「可知又言 以福建而論必不能 富強於江南浙江廣 東也，乃江南浙江 廣東每省止准設一 馬頭，而福建一省 獨必添一馬頭，以 媚之此所不解」。 佚名：〈白門原約 二則中西紀事〉(卷 四十七)	使用次數：97 例句：「朝廷既欲 特開經濟之科，簡 拔真才將見風行草 野抱才之士，不致 委棄好學之士，得 所率循人才固無虞 不振矣」。佚名： 〈興礦務以開利源 論〉(卷八十九)	使用次數：164 例句：「吾知自此 而後，河南礦務必 將日異月新，局中 煉鋼之盛必更取之 無盡，用之不竭， 而且可以添增無數 工人，於小民生計 更為大有裨益，誠 所謂一舉而數善 備焉。」佚名：〈論 中國製造日精〉(卷 八十八)

\* 詳細出版資料參見本論文集附錄一。

1895年甲午戰敗後，廣大儒生驚覺中國已面臨三千年未有之變局，如果不把建立現代國家放在首位，就有亡國亡種的危機。這時，中國傳統社會組織藍圖才首次受到衝擊。要成為一個能抵禦西方衝擊的現代國家，就必須富國強兵，學習西方現代工業，發展商品經濟，這些思想開始成為社會共識。一旦社會組織藍圖發生改變，富強也就不再與經世致用互相矛盾了。從表8.1可見，1901年出版的《皇朝經世文統編》中，「富強」的使用次數高達507次，大大高於「生計」和「自強」。在「富強」高度凸顯的同時，

也就不可避免地要找另一個詞代替「富強」來指涉economy。甲午以後，「經世」這個詞的使用次數開始快速增加，表明經世致用有了新的意義，我們將在下一節再展開有關討論。在十九、二十世紀之交，「經濟」這個詞也開始作為economy的譯名出現了。從思想觀念轉變來看，這一方面是由於甲午後中國人重視學習日本經驗；<sup>43</sup> 另一方面，也意味着與economy有關的學問，到這時才進入包含社會組織原則的意識形態層面。

從譚嗣同和張之洞如何使用「經濟」一詞，我們可以看到該詞的過渡形態及強調傳統意識形態的含意。1896年，譚嗣同描述了「各國經濟家」的活動時，說他們孜孜然於商務，但都「卒莫得其要領」；在譚嗣同看來，這個要領就是「均貧富」。顯然，他是用儒家經世思想來解讀西方各國經濟家的活動，而不是從求利來分析的。<sup>44</sup> 可見他使用「經濟家」一詞仍有傳統經世的含義。我們再看看洋務重臣張之洞是如何使用「經濟」一詞，他在《勸學篇·外篇》「變科舉第八」中頻頻論證「經濟」，文中這樣寫道：「近今數十年，文體日益佻薄，非惟不通古今，不切經濟，並所謂時文之法度、文筆而俱亡之。」接着，他針對時弊，談到科舉制度改革，他將「中國史事，本朝政治論」稱為「中學經濟」，而將「各國之政」（包括各國「地理、官制、學校、財賦、兵制、商務」）和「專門之藝」（包括「格致、製造、聲光化電」）統稱為「西學經濟」。張之洞將此項建議比作當年歐陽文忠以策論代詩賦，謂「歐公之欲以策論救詩賦，猶今之欲以中西經濟救時文也」。但他還強調，在考試中，「其雖解西法，而支離狂怪顯悖聖教者，斥不取」，<sup>45</sup> 其中神聖不可侵犯的「聖教」，就是儒學。由譚、張二氏的用法可見，「經濟」一詞的內涵較前擴大了很多，但其道德理想主義的內核未變。

「經濟」一詞與儒學的內在關聯，是與明清以來的學問分類相連繫的。「經濟」有時和「學術」並列，包括經學和天道等內容，「學術」則為器物衣食等日用；有時以「經濟」

43 1896年，日本人古城貞吉在《時務報》上撰文用到「經濟學」，其含義為economics。參見古城貞吉譯：〈日本名士論經濟學〉，《時務報》，第十四冊（1896年12月15日），頁27。同年，梁啟超也在論著中提到日本人的「經濟學」或「經濟書」。

44 1896年譚嗣同曾這樣寫道：「環地球各國之經濟家，朝夕皇皇然，孜孜然，講求處置此事之法，而卒莫得其要領。以目前而論，貧富萬無可均之理，不惟做不到，兼恐貧富均，無復大有力者出而與外國爭商務，亦無復貧者肯效死力，國勢頓弱矣。然無論百年千年，地球教化極盛之時，終須到均貧富地步，始足為地球之一法。故嗣同於此礦不欲令一商家龍（壘）斷其利，亦不欲分入於官，而歸諸一縣之公事，亦隱寓均貧富意矣。」譚嗣同：〈報唐才常書〉，載《譚嗣同全集》，增訂本，上冊，頁250。

45 張之洞：《勸學篇·外篇》，變科舉第八，頁127-28。



與「經學」作為二門。<sup>46</sup> 這兩種分類表明「經濟」除了包含實踐知識和才能外，還必須和天道（社會組織原則）有關。顯然，張之洞這種「中學經濟」、「西學經濟」的用法不是來自日本，而是對明清以來儒學中「經濟」這個詞的意義的創造性發揮。而張之洞特意要區分「中學經濟」和「西學經濟」，隱含着把儒家倫理和西方價值分割為兩個層面的思想萌芽。<sup>47</sup> 在張之洞看來，在西方文明衝擊下，中國社會雖然是根據儒家倫常道德組織起來的，綱常名教是清廷統治的合法性基礎，但有為的儒臣要在當時的大變局之下施展經世濟民的抱負，就必須具有中西兼通的知識技能和治國才幹。這裏，學習西方現代知識和事務亦是和社會組織原則有關的某種「經濟」。我們認為，「經濟」一詞內涵的擴大並包含了大部分西學，是該詞成為economy最後譯名的過渡狀態。

與張之洞明確劃開「中學經濟」和「西學經濟」的分界，以及在科舉中納入西學內容的做法不同，康有為提出的三世說有意識地改變了儒家意識形態的社會組織原則，但他仍使用「經濟」一詞的傳統用法，來為變法找根據。例如，他說：「夫今日在列大競爭之中，圖保自存之策，捨變法外別無他圖。此中外談經濟者異口而同詞，亦老於交涉之勞臣所百慮而莫易。」<sup>48</sup> 康有為在這裏把主張變法的人稱為「經濟者」。1898年，何啟、胡禮垣連續寫了〈勸學篇書後〉和〈康說書後〉兩文批判張之洞和康有為，他們指出：「今或以中學為體，西學為用，中學為本，西學為末，中學為經濟，西學為富強，

46 《五經總類》提要曰：「明張雲鸞撰。雲鸞字羽臣，號泰巖，無錫人。崇禎初嘗以所輯《經書講義》獻之闕下。此編復取五經及《周禮》、《孝經》之語，分門排比，共為七十二類，釐上下二集。自跋謂大要不外經濟、學術兩端，上集為經濟，下集為學術。今案其目次，以天道、地道、君德、臣德、聖學等為經濟，而以衣服、飲食、器用、宮室、草木、鳥獸等皆入之學術。未為允協。然雲鸞此書，不過為舉業之用，本不為經義立言，亦無足深論。今退置類書類中，庶核其實焉。」《四庫全書總目提要》，卷一百三十八，子部，類書類存目二，頁2866。這種將學問分類的作法似乎相當普遍，例如同卷的《古今好議論》提要又云：「明呂一經編。一經字子傳，號非庵，吳縣人。崇禎辛未進士，官至河南提學副使。是書輯漢、唐以下迄於明季諸儒議論，分經學、經濟二門。經學為類二十有二，經濟為類二十有四，共五百五十六則，蓋以備場屋策論之用者也。」《四庫全書總目提要》，頁2866。

47 長期以來，張之洞的「中學為體，西學為用」被簡單地理解為以「體用」關係來分中西。實際上張之洞明確指出：「中學為內學，西學為外學，中學治身心，西學應世事。」參見張之洞：《勸學篇·外篇》，會通第十三，頁159。這裏把「內」和「外」、「道德」與「富國強兵」分成兩個層面，與「體用」具有的一元論結構已有不同了。

48 康有為：〈上清帝第五書〉（1898年1月），載《康有為政論集》，卷一，上冊，頁208。

皆於其理有未明也」。<sup>49</sup> 我們感興趣的是這句話中「經濟」和「富強」二詞的用法。顯然，從句中若干對舉中可見，「經濟」對應着「為體」、「為本」的中學。

梁啟超又是如何使用「經濟」一詞的呢？他中西兼通，同時在傳統意義和現代意義上使用該詞。例如，1898年他在〈讀孟子界說〉一文中這樣說：「孟子言井田，為大同之綱領。……井田之意，真治天下第一義矣。故孟子一切經濟皆從此出。」<sup>50</sup> 這裏，「經濟」仍是沿用傳統用法，但他已把井田提高到「治天下第一義」，「經濟」是實現大同理想的方法。梁啟超對「經濟」一詞的這種用法，代表了改革派用今文經學的公羊春秋重構社會組織原則的嘗試。也許，正是這種修改傳統「經濟」一詞背後道德價值內容的做法，才使日後中國知識份子接受日本用「經濟」來翻譯economy。同時，他也了解日本如何使用「經濟」一詞。1899年梁啟超在展望新世紀時說：「二十世紀，為經濟上競爭革命之時代」，但他同時認為，「而經濟上競爭之大權，實握於勞力工人之手」。<sup>51</sup> 這裏，「經濟」一詞背後的大同價值已開始指向提倡勞工階層掌握經濟大權的社會主義了。

## 8.5 「民生主義」和「經濟學」

上面，我們列舉並分析了幾位著名知識份子在十九世紀末如何使用「經濟」一詞，但是如果想要分析當時人們選擇用甚麼新名詞來指涉economy，與他們心目中社會組織原則的關聯，也就是說，要揭示譯名與思想演變的關係，僅僅考察個別人士如何翻譯economy是不夠的。為此，我們就需要去統計較長時段、覆蓋面較廣的文獻中人們普遍使用的術語的轉化情況。圖8.1是根據「數據庫」做出的「富強」、「經世」和「經濟」三詞按年代的使用次數消長圖。

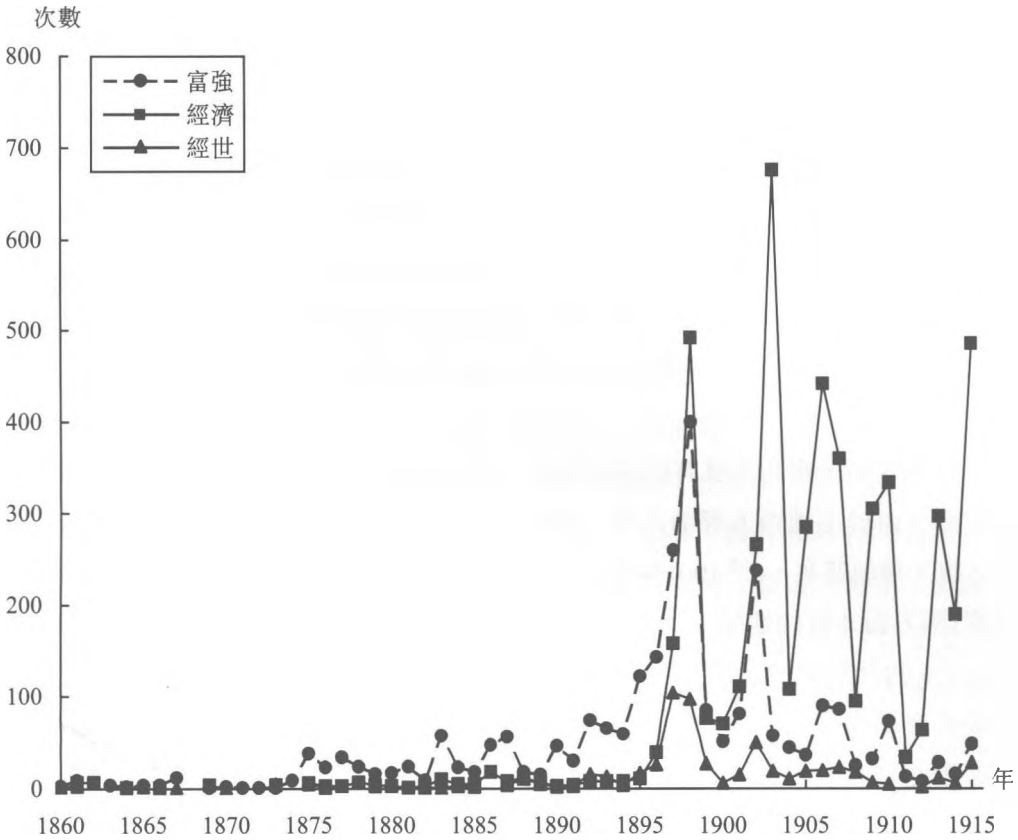
從圖8.1可見，1895年之前雖然「富強」一詞的使用次數一直遠多於「經世」和「經濟」，但整體來看，這三個詞的使用次數都不算太多；突變發生在1895年甲午戰敗後，三個詞的使用次數都突然增加。其中，「富強」使用最多，反映其獲得高度重視。

49 何啟、胡禮垣：〈康說書後〉，《新政真詮四編》，頁270。

50 梁啟超：〈讀孟子界說〉，載《飲冰室文集之三》，第二冊，頁19。

51 梁啟超：〈論中國人種之將來〉，載《飲冰室文集之三》，第二冊，頁53。

圖8.1 「富強」、「經世」和「經濟」的使用次數 (1860-1915)



接着，我們可以看到「經世」一詞凸顯，這或許反映了人們追求對經世致用的新理解。隨着「經世」一詞在1897年的使用達到前所未有的高峰，「經濟」一詞使用次數急增，終於在1898年後和「富強」相當；在1902年當該詞明確與economy對應後，使用次數就大大超過「富強」。以上趨勢表明，當士大夫所認同的社會組織原則為儒家意識形態所規定時，人們只能用「富強」來指涉與西方economy有關的活動，並將富強視為與儒學經世濟民不矛盾的國家政策。只有儒家意識形態受到普遍質疑，使用與新社會組織原則相關的「經濟」一詞來指涉economy，才會成為普遍潮流。「經濟」通過「經世」取代「富強」，就是這種思想大轉向的語言學證據；也正是在這種思想轉向背景下，經濟學開始興起。

圖8.1只是為思想轉變和術語使用關係提供了宏觀圖像，我們還需要具體分析推動新政和立憲的紳士以及革命派在接受「經濟」所代表的新觀念時的不同途徑，這樣才可以進一步理解為甚麼當時會採用「經濟」來指涉economy。

1900年的庚子事變使清廷意識到利用義和團式的人民戰爭，去抵抗西方衝擊是虛妄的；而為了保國、保種、保教，中國就必須學習西方的政治經濟制度。在儒家意識形態中，宇宙論和社會制度都是以儒家倫理為中心的，現在既要引進西方價值，又要維護清廷和儒臣統治權力的合法性基礎——儒家倫理，唯一的辦法是採取張之洞在《勸學篇》中提出的將西學與中學劃分為兩個不相干的領域的辦法：<sup>52</sup> 儒家綱常名教屬於中學是「體」，西學是「用」，學習西方不能損害中學這個「體」。上述中學西學二分的二元論意識形態，是清廷實行新政和預備立憲的思想基礎。在某種意義上說，張之洞的思想代表了1900年後清廷和從事新政及推動立憲的士大夫的觀念，即他們用「經濟」指涉economy，是出於對經世濟民的新理解，在某種意義上說也是張之洞「西學經濟」的延伸。

早在1899年，報刊上就有這樣的議論：「按中國地大人眾，而歲之所入，乃不能與日本相敵。由於不通西人經濟之學、理財之法也；羅掘無術，乃至賣官鬻爵，卒亦飽虎狼之腹，無政甚矣。」<sup>53</sup> 1901年清廷宣布開設「經濟特科」，選拔具有「中學經濟」和「西學經濟」兩方面才幹的儒生。<sup>54</sup> 當時「經濟」的內容極廣，為甚麼最後「經濟」這個詞會作為economy的代名詞呢？首先，新政是從獎勵現代工商開始的。廣大紳士辦商會成為紳士公共空間勃興的最初階段，故新式經濟一開始就以economy作為其主要內容。另一個原因在於推行新政必然導致很多專門領域從「經濟」中分化出來。例如人們很快便發現，屬於傳統科舉變種的「經濟特科」，並不能解決現代化急需大量人才的問題。1905年，清廷不得不廢科舉，從新學堂和在西方留學生中選拔官吏。這樣，新式學堂、西式練兵等就從廣義的「經濟」中劃分出來。隨着人們普遍接受中學與西學互不干擾的二元論觀念，那些專業領域明確的事務也就不斷從廣義的「經世濟民」中脫離出來。

52 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》，頁347、373、232-34。

53 可以發現，這裏的「經濟之學」中「經濟」一詞已對應着economics。無罪居士譯：〈聞戒錄〉，《清議報》，第二十六冊（1899年9月5日），頁8。

54 1898年，貴州學政嚴修請設經濟特科。1月27日定經濟特科及歲舉法，命中外保薦堪與特科者。7月13日，命三品以上京堂及各省督撫、學政舉堪與經濟特科者。10月9日，懿旨復鄉、會試及歲、科考舊制，罷經濟特科。1901年6月3日復詔開經濟特科，命中外舉堪與試者。1903年7月10日，御試經濟特科人員於保和殿。參見《新校本清史稿》，卷二十四，本紀二十四，德宗二，光緒二十四年戊戌春正月庚寅、五月丁丑、八月乙巳、光緒二十七年四月丁酉、光緒二十九年閏五月己亥，引自《漢籍電子文獻（二十五史）》。中國近現代一些著名政治家、文人和實業家，如張謇、孫詒讓、羅振玉、繆荃孫、梁士詒、楊度、張一鶚等，大都與經濟特科有關。參見郭廷以編著：《近代中國史事日誌》，第二冊（台北：正中書局，1963），頁1173、1184。

「經濟」從龐雜的「經世」剝離，很類似於「科學」從「格致」脫胎而出。這一時期，大量西方自然和社會科學著作被翻譯成中文。在十九世紀，西方科學長時間被歸為「格致」，而在二十世紀初中西二分的二元論意識形態中，再把有關自然現象的學問歸為儒學修身「八條目」中就顯得十分可笑了。1905年以後，「格致」一詞終於被指涉分科之學的「科學」一詞取代，後來「科學」成為二十世紀中國現代漢語最重要的術語之一。同一年，具現代意義的「經濟」一詞也開始被廣泛採用。

1905年日俄戰爭結束，清廷和廣大儒臣目睹俄國敗給日本，在他們的觀念中，這是君主制不敵君主立憲制的鐵證。隨着預備立憲成為清廷政治改革的目標，西方政治學和憲法也成為必須專門考察的項目，這就是五大臣出洋考察的背景。本來「經濟」經創造性詮釋後，包括了「整肅吏治、改科舉、辦學堂、練新軍、譯西書、整頓稅制、節財政、鼓勵工商」這些內容，用今天的話講，可以歸為政治改革、軍事改革、經濟改革、教育改革、科技改革五大類。到1905年，政治、軍事、教育和科技四大類都變成專門領域，從廣義的「經濟」中獨立出去，這樣就只剩下「理財、稅收、節用、獎勵工商業」等屬於「經濟」一類了。當然，嚴格說來「設電線、建鐵路、辦私人公司」等現代經濟活動與儒家倫理（中學）關係不大，但是在中國傳統文化中，這類社會公益經濟事務一向也屬於「經世濟民」的一部分。對照當年魏源編的《皇朝經世文編》，屬於今天我們所謂經濟類的文章（如戶政和工政）多達909篇，佔總篇數的百分之四十。<sup>55</sup>也就是說，在二元論意識形態中，現代工商和廣義的「經世濟民」可以有某種對應關係。隨着二元論意識形態的普及和現代化的推行，「經世濟民」包含的內容不斷狹窄化，最後，國內那些積極參與清廷各項新政活動的紳士們接受「經濟」作為economy的譯名，就是很自然的事了。

我們再來看一下激進改良派和戊戌政變後流亡海外的知識份子以及反清革命團體使用「經濟」一詞的情況，他們主要是採用了前述日本的翻譯，用「經濟」指涉economy。但如前述譚嗣同最先使用「經濟家」、梁啟超用「經濟」一詞來談孟子和井田的大同理想來看，二人在使用「經濟」一詞時，都帶有很強的道德色彩；只不過是其道德內涵有所變化。1900年以後，知識份子頻頻使用「經濟」一詞，與譚嗣同一脈相承，「經濟」的意義中也包含嚮往平等和大同道德境界，以及推崇分配平等，這並不是個別現象。如

55 黃克武：《〈皇朝經世文編〉學術、治體部分思想之分析》（台北：國立台灣師範大學歷史研究所碩士論文，1985），頁8-9。

1901年梁啟超在《清議報》一篇文章中說：「二十世紀世界之三大問題有三：一為處分中國之問題，二為擴張民權之問題，三為調和經濟革命之問題」，並對「經濟革命」特別作了注解：「曰貧富不均所起之革命，日本人譯為經濟革命。」<sup>56</sup> 又如雨塵子在文章中說：「經濟社會，非以多數勞動者，供少數資本家之使役乎？」他主張把「平等」用於「人的生計」，這就是反對資本家的「經濟革命」。<sup>57</sup> 他還用平等價值考察國與國的關係，就是指控帝國主義的經濟侵略：「帝國主義，因經濟之競爭而行於列國也」。<sup>58</sup> 在這些例句中，「經濟」這個詞似乎是中性詞彙，用於指涉西方現代經濟觀，但同樣包含着把分配平等作為理想經濟制度的新價值取向。

我們在第五篇文章中，分析「社會」和「社會主義」這兩個術語時曾指出，「社會」這個詞是在1902年反清革命思潮興起時盛行，該詞一開始使用就與嚮往平等的社會主義有關，甚至「社會」一詞有時就用於表達「社會主義」。<sup>59</sup> 恰好也是在1902年，「經濟」和「社會」兩個詞，幾乎是同時開始在現代意義上使用並廣泛流行的。與「社會」一開始就有追求平等價值的社會主義意義類似，革命派知識份子接受日譯名詞「經濟」也有追求經濟平等的潛在價值。例如，1905年孫中山在《民報》發刊詞中提出用民生主義來解決經濟問題，他指出：「世界開化，人智益蒸，物質發舒，百年銳於千載，經濟問題繼政治問題之後，則民生主義躍躍然動。二十世紀不得不為民生主義之擅揚時代也。」<sup>60</sup> 從此，「經濟」一詞的使用與有關「社會主義」、「民生主義」的論述密切相聯，頻頻出現在《民報》的各種議論之中。這說明，如果我們看到代表革命派社會觀的「社會」一詞具有「社會主義」價值取向，那麼，代表革命派經濟觀的「經濟」一詞的價值，也可以說是「民生主義」。

由上述分析可以看到，無論是清廷和辦新政的紳士用「經濟」指涉現代工商，還是革命派和改良派接受日本用「經濟」翻譯economy，二者的價值取向雖然並不一致，但其背後有着共同的思維模式。這一模式就是，在接受外來觀念時，仍然把道德作為社會組織的重要原則。這正表明中國在接受現代西方各種觀念時，都受到中國傳統文化深層結構的制約。在下面的論述中，我們將會分析即使儒家意識形態轉型甚至解體，這

56 任公：〈本館一百冊祝辭並論報館之責任及本館之經歷〉，頁8。

57 雨塵子：〈近世歐人之三大主義〉，《新民叢報》，第二十八號（1903年3月27日），頁2。

58 雨塵子：〈論世界經濟競爭之大勢〉，《新民叢報》，第十一號（1902年7月5日），頁6。

59 詳見5.1節。

60 孫文：〈發刊詞〉，《民報》，第一號（1905年11月26日），頁1。

種把社會生計和分配視為道德延長的思維模式仍然存在，制約着二十世紀中國對經濟活動的定位。

## 8.6 紳士公共空間和「生計學」

我們曾提出1900年後正是中學西學二分的意識形態的形成，促使清廷和城市化紳士在家族內部和原有社會整合架構中堅持儒家倫理，而在公共領域引進現代市場經濟和西方政治制度，中國由是出現了公共空間。我們將這種以家族為單元的公共空間稱為紳士公共空間。<sup>61</sup> 人們或許會問：在中學西學二分的意識形態中，與economy有關的活動大多屬於與儒家倫理無關的西學，那麼將西方economy仍歸為擴大了的經世濟民，使用「經濟」一詞也只不過是語言學的歷史慣性，似乎和推行新政的士大夫所信奉的社會組織原則沒有緊密的聯繫。

我們認為，在中西二分的意識形態中，社會組織原則也根據中學和西學分裂為不同形態。儒家意識形態(中學)維護着紳士在家族內的權力和原有政治秩序的合法性，故在家族內部以及舊有社會組織架構中，社會組織原則仍為儒家倫理所主導。在紳士公共空間的實踐中，大多數城市化紳士認同的社會組織原則是公德，仍將道德作為社會組織原則，這樣，家族生意和城市化紳士辦公司這類活動，也可以用傳統的「經濟」來指稱。另一方面，在家族和原有權力關係之外的公共領域，社會組織原則由西學規定，採取自由主義傾向的社會組織原則，新型經濟活動是按西方式的管理來經營。當時，紳士公共空間也是分為家族內外有別的兩個領域，對內仍然是以儒家倫理為準則；在家族以外的領域，這時社會組織原則可以有兩種取向：一種仍是基於道德(它是不同於儒家倫理的公德)，另一種是基於法律和契約。第二種取向十分類似於西方現代社會組織原則。在第二種傾向支配下，有關社會分工、現代市場制度研究的學問，就不能歸為作為道德延長的「經濟學」了。

事實上，不少知識份子一開始並不太接受「經濟」作為economy的譯名。當時，對應economy的中文術語五花八門，如「計學」、「生計學」、「平準」、「食貨」、「富國策」、「理財學」等等。相對於「經濟」一詞，這些詞在中文裏更少道德色彩。最早於1896年嚴復翻譯《天演論》時，就明確用「計學」與economics相對應，他說：「晚近歐洲富強之

---

61 參見1.5節和2.4節。

效，識者皆歸功於計學，計學者，首於亞丹斯密氏者也」；<sup>62</sup> 並且從詞源上說明為甚麼要用「計學」來譯economics。<sup>63</sup> 而梁啟超愛用「生計學」，並寫有〈生計學學說沿革小史〉一文。<sup>64</sup> 如前所述，嚴復因嫌「經濟」太籠統而一直用「計學」來翻譯economics；又如《東方雜誌》在一些經濟類的書籍廣告中，為了怕引起讀者的誤解，不得不對日譯經濟教科書《經濟通論》的「經濟」一詞另作說明。<sup>65</sup> 後來，高一涵和楊昌濟將economics稱為「生計學」。<sup>66</sup> 直到1918年傅斯年仍然把economics稱為「計學」。<sup>67</sup> 很多人這樣用詞，正是想力圖避免「經濟」一詞在中文裏原有的經世道德涵義。

由於在使用「經濟」一詞時受制於其原有的經世道德涵義，而「生計」或「計學」則較少含道德色彩，隨着西方自由主義的傳入，特別是盧梭《社會契約論》的傳入，展現出一幅由具有天賦權利的自主之個人根據契約組成社會的藍圖，那些接受自由主義社會組織原則或具有自由主義意識的知識份子，便更願意用「生計」這個中性名詞來指涉economy，用「生計學」譯「經濟學」。梁啟超的思想經常搖擺，分析他如何使用「經濟學」和「生計學」兩個術語，很能說明上述現象。

我們前面已引述，梁啟超曾用大同解釋孟子的井田制，一度採用日本翻譯而使用「經濟」一詞。但是，1902年梁啟超突然反對用「經濟」一詞，主張將economics譯為「生計學」，而將economy稱為「生計」，「國民經濟」被稱為「國計」、「國民生計」。但過不了多

62 嚴復譯：《天演論》，導言十四，恕敗，頁34。

63 「計學，西名葉科諾密，本希臘語。葉科此言家，諾密為聶摩之轉，此言治、言計，則其義始於治家。引而申之，為凡料量經紀摶節出納之事；擴而充之，為邦國天下生食為用之經。」參見嚴復：〈譯事例言〉，載《原富》，上冊，頁7。

64 梁啟超：〈生計學學說沿革小史〉，載《飲冰室文集之十二》，第五冊，頁1-61。

65 1904年《東方雜誌》推介日譯經濟教科書《經濟通論》時，在廣告上不得不作如下說明：「我云財政，日本云經濟，實同一義，是書先論經濟之綱要沿革，次論生殖，次論交易，次論分配，終論消費，體用兼備。」參見《東方雜誌》，第一卷第一期（1904年3月11日），「新書介紹」部分。說明當時日譯「經濟」一詞，特別是作為書名，很容易使那些只知道經濟傳統含義的讀書人混淆，所以要加以說明。而到1915年前後，大量有關經濟的文章出現，介紹西方各國國力、民生種種，再也看不到類似上述的說明文字。

66 在《新青年》中「生計學」這個詞一共出現了10次，它們分別來自高一涵的〈共和國家與青年之自覺〉（《新青年》，第一卷第二號）、〈讀梁任公革命相續之原理論〉（《新青年》第一卷第四號）、楊昌濟的〈治生篇〉（《新青年》第二卷第四號）和張國仁等的〈平民生計社宣言及簡章〉（《新青年》第五卷第五號）等數篇文章。

67 傅斯年指出：「中國學人，每不解計學上分工原理」。參見傅斯年：〈中國學術思想界之基本誤謬〉，《新青年》（1918年4月15日），第四卷第四號，頁330。



久，他又轉而採用「經濟」一詞，再後來又放棄之。整個過程反反覆覆，梁啟超的用詞似乎混亂不堪。森時彥的研究發現，梁啟超翻譯economy一詞有以下幾個階段：1902年5月前為摸索期，1902年5月至1906年3月為使用「生計」時期，1906年3月至1910年2月為使用「經濟」時期，1910年2月至1912年10月為回歸「生計」一詞時期，1912年10月以後為「經濟」、「生計」二詞並用時期。<sup>68</sup> 我們檢索了「數據庫」所收梁啟超的著述，證實了森時彥對梁啟超在不同階段使用economy的中文譯名的變化大致是成立的。而我們通過統計分析認識梁啟超幾次轉變術語的原因，則有助於從economy中文的翻譯角度，解析中西二分二元論意識形態所認同的公共領域社會組織原則的兩種不同思想取向。

梁啟超第一次轉換用詞的原因十分清楚，這就是他所認同的社會組織原則發生了變化。1902年梁啟超承認個人權利意義，他在〈盧梭學案〉一文中，曾高度讚揚國家應是由具有獨立自主個人組成這一原則。<sup>69</sup> 〈新民說〉是梁啟超的代表作，表明他在這一時期的自由主義思想傾向。在自由主義社會組織藍圖中，社會生計與道德關係不大，用「經濟」指涉economy就不合適了。這時，他大量使用「生計學」來談economics。那麼，為甚麼到1906年梁啟超幾乎又完全放棄「生計學」這個譯名？從歷史上看，當時梁啟超與同盟會主辦的《民報》發生了就中國要不要實行社會革命的大論戰，他最早大量使用「經濟」這個詞的，正是〈駁某報之土地國有論〉一文。<sup>70</sup> 《民報》在表達土地國有化、民生主義和社會革命等主張時，經濟平等是一項重要內容。梁啟超則在反駁文章中，系統闡述了不同意土地國有化和民生主義的主張。顯然，梁啟超為了令辯論中雙方使用語言統一的需要而採用「經濟」一詞，但這只是原因之一。

如果我們再分析一下梁啟超從1902到1906年的思想變化脈絡，則可以看到更深層的原因。就在梁啟超與《民報》辯論要不要推行民生主義之前，他曾在《新民叢報》（1906年1月25日、2月8日、2月25日、3月25日）發表〈開明專制論〉長文，力圖論證《民報》所主張的社會革命、民權立憲統統行不通，中國只能實行開明專制。其整個論述的根據是自由主義社會組織原則不切實際，指出它從來沒有在西方社會轉型過程中推行，

68 森時彥：《生計學和經濟學之間——梁啟超的political economy》（日本：京都大學人文科學研究所，2000）。

69 此文明確肯定盧梭「邦國因人之自由而立」之論斷，謂盧梭「凡棄己之自由權者，即棄其所以為人之具也」為「旨哉言乎」，並以其契約論為「深切著明」、「鐵案不移」。梁啟超：〈盧梭學案〉，載《飲冰室文集之六》，第三冊，頁97-110。

70 梁啟超：〈駁某報之土地國有論〉，載《飲冰室文集之十八》，第六冊，頁1-55。在該文中，「經濟」一詞共出現143次。

更無法在中國當前推行。在某種意義上講，〈開明專制論〉的發表意味着梁啟超已成為一個國家主義者。我們認為，從主張甚麼樣的社會組織原則而言，這無疑意味着梁啟超回到和推行新政紳士一致的立場，即社會權力架構被認為是依靠道德精英組成，西方工商也被歸為經創造性詮釋的「經濟」。梁啟超是否因為對社會組織模式看法的改變而放棄「生計學」，並接受流行的以「經濟」翻譯economy，這還需進一步證明。但梁啟超採納「經濟學」這一用法，是在發表〈開明專制論〉一文之後，恰恰反映出以「經濟」取代「生計」是與他的思想轉變有密切的關係。

1910年以後，梁啟超又放棄使用「經濟」，重新將economy譯為「生計」。這次轉變的原因十分清楚：這就是梁啟超組織政聞社，他的立憲主張與清廷再次發生分歧。這一時期，他在社會問題上的自由主義立場較為鮮明，介紹西方政黨、憲法，並從自由主義社會組織藍圖來論證國家稅收、借款、公債和市場機制等問題，再一次影響到他對economy的譯名的使用，捨「經濟」而用「生計」。

梁啟超作為二十世紀前十年間最具影響力的思想家、輿論界的言論驕子，他在不同時期交替使用「生計」或「經濟」兩個詞，可以反映出以下兩個要點：第一，在中國思想劇烈變動的時期，中文詞彙使用的變化是以深刻的內在思想變化理路為根據的；第二，辛亥前，大多數從事公共空間實踐、信奉中學西學二分意識形態的紳士和士大夫，仍將公共領域的社會組織原則歸為道德（如公德），這也許是現代漢語中用「經濟」譯economy的思想史原因。

## 8.7 新文化運動時期社會組織藍圖的鉅變

1915年開始的新文化運動，極大地改變了中國知識份子所認同的社會組織藍圖。運動開始之時，最早受到衝擊和掃蕩的，正是把社會視為由儒家倫理組織起來的思想。兩千年來，科舉制是以農村戶籍為單位的，這一制度培育了在外居官的政府官員和在鄉的士紳階層，他們是把政府運作延伸到基層的紐帶。自1905年清廷廢科舉，從新學堂中選拔官吏後，數以千計的新學堂興起，成為大量培育新知識份子的生產基地。到新文化運動開展時，新學堂培養出來的知識份子數量已遠遠超過傳統士紳，而受新式教育影響的人數迅速增長到以百萬計。<sup>71</sup> 新知識份子因其成長經歷與在傳統大家庭裏受教育的舊士紳不同，個人和個人獨立成為他們認同的基本價值。

71 金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷》，頁217-21。

根據「數據庫」統計，「個人」這個詞在《新青年》中一共出現了1,600多次，與「科學」、「權利」、「自由」等幾個詞的使用次數大致相當，個人獨立更是當時響徹雲霄的口號。在個人獨立這種價值取向，社會被設想成由獨立個人組成的組織。當時個人獨立不僅是各種文章論述的主題，也是翻譯和文學作品中最重要的價值取向。根據「數據庫」統計，《新青年》第一卷共有296,000字，其中與個人獨立、自由主義社會組織藍圖有關的文章就有約96,000字，佔了32%。特別值得指出的是，在《新青年》第一、二卷中，高一涵寫了多篇介紹西方政治哲學的重要文章。這些政治哲學文章均圍繞着一個中心：強調社會由獨立個人根據契約組成，政府國家的權力來自於自主個人自願交出的部分權利。梁啟超的〈開明專制論〉受到點名批判。雖然，《新青年》所提倡的自由並不同於英美經驗主義的自由，而是盧梭的具有道德含義的公共意志以及社會契約論，但在中國近現代思想史中，從沒有一個時期像新文化運動時期那樣，西方自由主義社會組織原則如此明確地展現並得到廣泛認同。

我們在前面的分析中指出，二十世紀前十年，「經濟」一詞往往帶有道德含義，其意義大多是指涉與政治、宗教文化不同的另一種社會行動類別。但在新文化運動早期，「經濟」一詞的含義出現了某種微妙的差別，這就是「經濟」這個詞不再具有明顯的道德含義。

我們抽取了《新青年》雜誌中三千多個有關「經濟」一詞的例句，經分析它們大致可以分成十一種意義類型，分別為：經濟獨立、經濟平等、馬克思主義經濟、經濟原理、國民經濟、經濟力、經濟領域、個人經濟、經世濟民、生計狀況、對經濟主義的批判。表8.2顯示了這十一種意義類型在各卷的使用次數。從表8.2明確可見，1915至1918年（即《新青年》前五卷），作者使用「經濟」一詞時，其所反映的經濟觀所具有的傳統道德文化色彩相當少。例如，其中明確指涉「經世濟民」傳統含義的只有4次，表達經濟平等和馬克思主義（社會主義）經濟觀的亦不多。這一時期，「經濟」一詞絕大多數指涉人和社會的生計，或生產能力以及節儉之意，它是一個有別於政治、文化、宗教的另一種社會行動類別。

值得注意的是，正當新知識份子認同自由主義社會組織原則不久，經濟決定論也開始興起了，它代表着新文化運動中社會主流思潮的轉向。一般認為，這是因為當時社會主義和馬列主義大規模傳入中國。從表8.2可見，1919年以後（即《新青年》第六卷開始），「經濟」一詞的使用主要集中在介紹馬克思主義經濟觀的文章中。毫無疑問，對第一次世界大戰的反思促使中國知識份子接受馬列主義。但如果我們從思想史內部分析，就可以看到經濟決定論的興起是接受馬克思主義的前提。這樣，我們自然可以進一步追問：中國知識份子接受馬列主義究竟和他們認同的社會組織原則變遷有沒有關係？長期

表8.2 《新青年》中「經濟」的意義分類統計

意義	經濟獨立與個人、國家經濟獨立有關(包括經濟不獨立、奴隸經濟等項)	經濟平等、社會經濟平等、分勞配工待遇有關(包括經濟不平等、經濟侵略、壓迫、殖民地經濟)	馬克思主義經濟			經濟原理(包括個人、組織、社會的經濟行為是否合理計算)	國民經濟(包括國家、政府的經濟行為，如政策、計劃等)與國家獨立、強大發展有關)	經濟力(經濟能力、勢力、動力、國力、生產力、物力……，包括競爭、互助合作)	經濟領域	個人經濟(自由主義經濟、私有經濟)	經(世)濟(民)的思想、能力等	社會經濟生活狀況(個人、群體、家庭生活的狀況及經濟關係)	對「經濟主義」和「經濟派」的批判]	共計
			歷史唯物主義原理	資本主義經濟分析、批判	社會主義經濟									
第一卷 1915.9-1916.2	1	6	0	0	0	0	4	0	31	1	0	6	0	<b>49</b>
第二卷 1916.9-1917.2	10	3	0	0	0	2	11	7	23	0	3	3	0	<b>62</b>
第三卷 1917.3-1917.8	4	5	0	0	0	13	0	3	14	0	0	7	0	<b>46</b>
第四卷 1918.1-1918.6	6	0	0	0	0	21	0	0	11	0	0	23	0	<b>61</b>
第五卷 1918.7-1918.12	5	5	7	3	3	19	2	0	15	0	1	9	0	<b>69</b>
第六卷 1919.1-1919.11	4	11	220	71	3	48	16	18	31	0	1	57	0	<b>480</b>
第七卷 1919.12-1920.5	38	43	48	21	18	31	47	48	98	15	0	65	0	<b>472</b>
第八卷 1920.9-1921.4	14	29	40	13	79	19	38	57	51	6	0	37	0	<b>383</b>
第九卷 1921.5-1922.7	22	25	168	22	79	10	48	26	37	8	0	55	0	<b>500</b>
季刊 1923.6-1924.12	13	34	155	106	214	9	49	22	85	3	0	114	12	<b>816</b>
不定期刊 1925.4-1926.7	8	21	72	131	315	21	43	38	47	4	0	119	15	<b>834</b>

\*表8.2由戚立煌先生做出，謹此說明並致謝。

以來這個問題一直被忽略。我們在前面已討論過馬克思主義經濟決定論在西方興起的思想史過程，其重要原因是廣大勞動人民在市場社會無法維持生計，它導致對現代社會組織原則的批判及否定。那麼，新文化運動中是否也發生過類似的思想轉變呢？

如果把馬克思主義視為西方現代社會危機的思想產物，那麼中國接受馬列主義的過程，則就可以歸為對於由清末新政開啟的社會現代轉型失敗的反思。從政治實踐看，袁世凱稱帝是學習西方共和政體失敗之象徵；從經濟上看，二十世紀頭十餘年間現代經濟的高速成長，特別是城市化的快速發展，居鄉紳士的經濟和政治、文化活動重心向城市轉移，人才和資金向城市聚集。我們曾把這一現象稱為紳士城市化。從社會結構來看，這一變化非同小可。它致使中國傳統社會三層次組織結構發生斷裂，農村隨着社會精英的退出而逐漸失序；地主在農村擁有的資金財富也流向城市，造成了城鄉的斷裂和農村的日益貧困化。由此帶來嚴重的社會整合問題，到二十世紀20年代，中國已淪為飢餓之邦。<sup>72</sup>

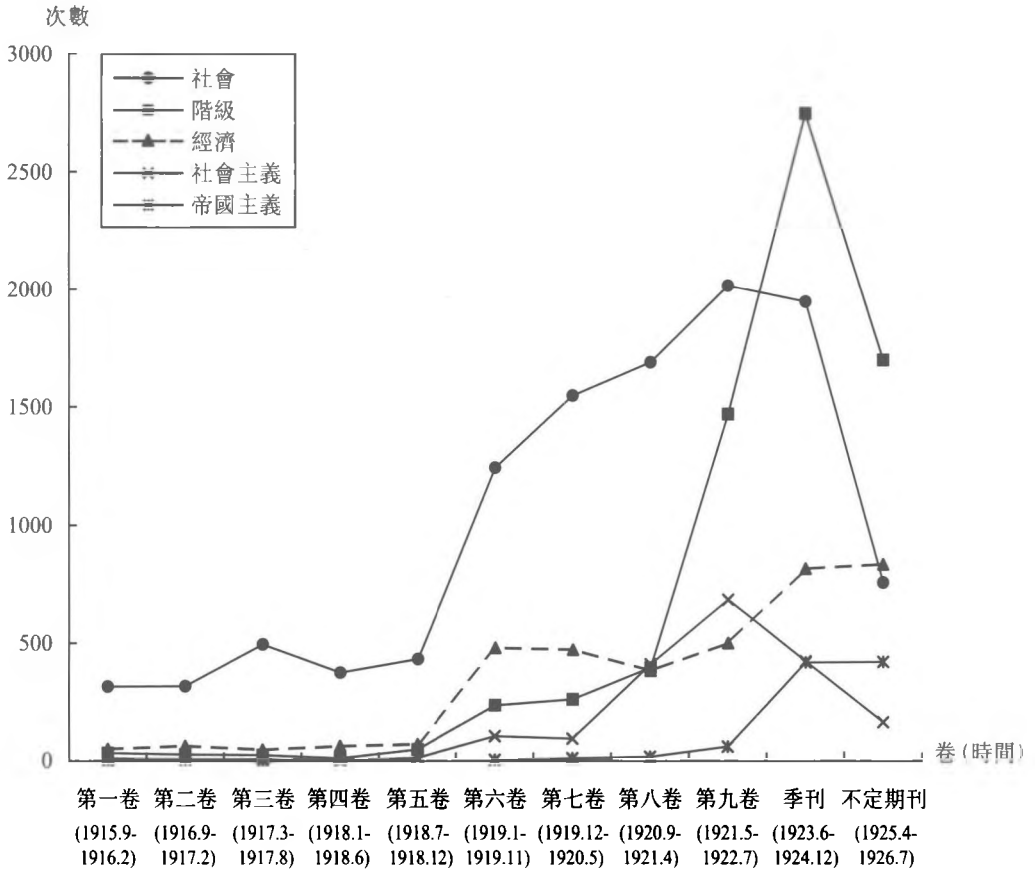
新文化運動後期，不僅工農大眾無法維持生計，日益增多的知識份子也碰到生計困難。正如十九世紀西方工人的生計困境促使理論家反思個人自主性是否失去意義一樣，中國也出現了類似於西方十九世紀發生過的對現代社會組織原則的否定，其表現是《新青年》由法國式啟蒙思想轉向馬克思經濟決定論。十分有趣的是，用「經濟」譯economy的過程記錄了中國知識份子在二十世紀初對社會組織原則的認識；分析新文化運動中「經濟」一詞使用的語境，同樣可以有助於找到人們所認同的社會組織原則變遷的證據。這說明，雖然甲午後用「經濟」指涉economy，是由於士大夫將道德作為社會組織原則，但即使這種翻譯被人們普遍接受，只要社會組織原則發生變化，原有譯名的意義也必定不同了。經歷過新文化運動，「經濟」一詞與道德脫離關係，具備了今天中文裏「經濟」這個詞的基本內涵。

## 8.8 接受馬克思主義經濟決定論前提之一： 共和嘗試失敗和對民主的再定義

為了宏觀考察《新青年》知識群體接受馬克思主義經濟決定論的過程，我們選擇了「經濟」、「社會」、「社會主義」、「階級」、「帝國主義」這五個詞，統計它們在《新青年》各卷中的使用情況，得到圖8.2。

72 金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷》，頁207。

圖8.2 《新青年》中「經濟」、「社會」、「階級」、「社會主義」和「帝國主義」的使用次數



首先，從圖8.2可見，1919年是一個明顯的分水嶺，可將《新青年》雜誌分為兩大階段。1919年前的五卷，上述五個詞的使用次數都不多，而且除「社會」外，其餘各詞的使用次數均變化不大。《新青年》思想轉向發生在1919年後的六卷，從這時開始這五個詞的使用次數不僅大為增加，而且變化幅度也極大。與馬克思主義相關的「社會主義」、「帝國主義」和「階級」這三個詞在《新青年》早期的使用次數不多，正好說明在新文化運動早期，社會主義思潮並無太大影響，知識份子大多認同類似於自由主義的社會組織原則。其中很有意思的是「帝國主義」一詞的使用。雖然《新青年》創刊時已爆發第一次世界大戰，但「帝國主義」一詞使用次數一直相當少。直到1919年後，特別是《新青年》變為共產黨機關刊物之後，這個詞的使用次數才迅速增加。這表明對帝國主義的批判主要是在巴黎和會後，特別是在接受了列寧帝國主義論之後。「階級」一詞也是在《新青年》變為共產黨機關刊物之後，使用次數才大幅增加。

我們再回到「經濟」一詞在《新青年》雜誌中使用情況的分析。從圖8.2可以看到，「經濟」一詞使用的變化趨勢大致可分為以下三個時期：第一個時期為前五卷（1915年9月至1918年12月），該詞使用次數很少；第二個時期為第六、七、八卷（1919年1月至1921年4月），它是「經濟」出現次數第一個高峰之呈現；第三階段為第九卷、季刊和不定期刊（1921年5月至1926年7月），是使用「經濟」一詞的第二個高峰。再對照表8.2，可以看到「經濟」一詞在這三個時期使用時上下文的意義也有明顯不同。第一個時期談「經濟」時，大多指一個與政治、文化不同的領域。而在第二個時期用「經濟」一詞時，有308次是在討論歷史唯物論時使用的，其中用於批判資本主義經濟有105次，談社會主義經濟有100次。特別在第六卷，使用「經濟」和歷史唯物主義有關的達220次，佔總數的45.8%。到第三個時期，使用「經濟」一詞時，用於批判資本主義、鼓吹社會主義的約有867次，大大超過談歷史唯物論時使用該詞的395次。我們認為，這三個階段（兩個高峰）正好刻畫了馬克思主義經濟決定論是如何傳入中國的，並可以揭示否定自由主義社會組織原則與經濟決定論興起的關係。

我們先來看第一階段。如前所說，第一階段知識份子主要認同法國啟蒙思想，經濟決定論尚未興起。但在這同一時期，介紹唯物論也是《新青年》前五卷的重要內容。如前五卷有大量篇幅連載翻譯和介紹赫克爾 (Ernst Haeckel) 的《宇宙之謎》 (*Die Welträthsel*，在《新青年》中譯為《世界之謎》)。我們曾論證過唯物論與中國近代傳統中的氣論有着深層聯繫，<sup>73</sup> 並認為應該重視以下兩個要點，第一，中國人特別容易接受西方唯物主義觀念，是由於自明清以來形成的近代傳統發揮了潛在的巨大作用；第二，唯物論並不一定邏輯地指向唯物史觀。長期以來，思想史研究者往往把經濟決定論等同於唯物史觀，唯物史觀來自唯物論，即經濟決定論被歸為某種物質決定論。但從《新青年》前五卷所反映的自由主義社會組織藍圖與唯物論並存的情況來看，馬克思主義經濟決定論並不一定是將唯物主義用於歷史研究的必然結果。五四時期以胡適為代表的中國自由主義者也認同物質世界觀，是唯物論的信徒，但他們一直拒絕唯物史觀。這說明，唯物論必須與另一個要素結合，才能導致唯物史觀，這就是對自由主義社會組織原則的否定。

新文化運動中，最先衝擊自由主義社會組織藍圖的是民初西方共和主義的失敗。我們第七篇文章中，專門討論了反省共和主義失敗與新文化運動興起的關係。共和

73 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》，頁346-55。

一直為民初城市化紳士所提倡，共和主義因強調參政者的精英資格，一直具有精英政治色彩，它與紳士公共空間繁榮同步，而民初政局日益混亂意味着引進西方共和主義的失敗，其後果是導致對現代社會組織原則的懷疑。我們曾論證過，「民主」取代「共和」不僅意味着民主與共和的對立，也是重新界定民主的含義。<sup>74</sup> 參照圖7.3對「共和」、「民主」、「民治」和「德謨克拉西」等有關民主詞彙的使用統計可見，《新青年》前五卷中「共和」的使用次數多於「民主」，而1919年正好是「共和」衰落、「民主」興起的轉折點。

我們也曾分析了圖7.3中「民主」使用的三個高峰，刻畫了民主意義的如下變化：「民主」在第一個高峰的主要意義是與「君主」對立，代表了西方代議制政治；在1919年後的第二個高峰中，「民主」的主要意義不再是西方代議制政治制度，而其內容多是「民治主義」甚至是「工人政治」；表明平等成為《新青年》知識群體最普遍的道德追求。「民主」的第二個高峰，正對應着前述《新青年》中「經濟」一詞在1919年後出現的第一個使用高峰；「經濟」一詞又大多是用於談歷史唯物論，可見，《新青年》知識群體對平等的追求，與他們接受馬克思主義歷史唯物論之間的某種聯繫。「民主」第三個高峰的出現時間和「經濟」第二個高峰同時，這時「民主」的主要含義已是批判資產階級，主張無產階級民主專政了。<sup>75</sup>

以上分析表明，引進西方共和主義失敗後，中國激進知識份子改變了對民主價值內涵的認識，原代表西方代議制政治制度的「民主」，變為以追求平等價值為主導的民治主義和無產階級的民主專政。在對民主再定義的過程中，否定西方自由主義的社會組織原則。我們可以看到，1919年是以《新青年》為代表的激進知識份子放棄自由主義的社會組織原則的關鍵年代，認同經濟決定論的條件成熟了。

## 8.9 接受馬克思主義經濟決定論前提之二： 社會生計困境和工讀互助團的失敗

上一節中，我們指出《新青年》中「經濟」一詞的使用可分為三個階段，並討論了1919年是一個轉折點。現在，我們再來分析第二階段，也即《新青年》第六、七、八三卷中，該詞的使用情況。在第二階段出現了「經濟」使用次數的第一個高峰。再對照

74 詳見7.4節。

75 詳見7.5節。



表8.2可以看到，「經濟」一詞大多出現在介紹馬克思主義經濟決定論的論述中。需要指出的是，馬克思經濟決定論包含經濟基礎決定上層建築（唯物史觀）和剩餘價值論兩個部分。在這一階段知識份子使用「經濟」一詞時，主要限於討論唯物史觀，而不是剩餘價值論。這表明中國知識份子是先接受唯物史觀，到第三階段才認同剩餘價值論的。

最典型的例子是李大釗在《新青年》發表的〈我的馬克思主義觀〉一文，該文是中國早期系統評述馬克思主義理論基礎的著名文獻。在該文中，李大釗全盤肯定唯物史觀，但對剩餘價值論則持懷疑態度。他認為馬克思的經濟理論體系存在着內在的邏輯矛盾，他這樣寫道：

昂格思在資本論第二卷的序文中曾說，這個矛盾，Ricardo已經看出而未能解釋，Rodbertus也曾注意而未能解決，至於馬氏，在他的經濟學批評裏，已經解決過這個問題，而在資本論第三卷始完全與以解答。故解釋「平均利潤率的謎」在馬氏書中是一個最著名的點，而因為解釋此謎的原故，把他的「勞工價值論」幾乎根本推翻。他的學說本身，發生一絕大矛盾，故又是一個最大弱點。<sup>76</sup>

為了揭示馬克思剩餘價值理論的內在矛盾，李大釗分析了「平均利潤率之謎」。最後他得出如下結論：

由馬氏的平均利潤率論看起來，他所說的生產價格——就是實際賣價——和他所說的價值全非同物。但於價值以外，又有一種實際賣價，為供求競爭的關係所支配，與生產物品所使用的工量全不相干。結果又與一般經濟學者所主張的競爭價值論有甚麼區別？物品的實際價格既為競爭所支配，那勞工價值論就有根本動搖的危險。勞工價值論是馬克思主義的基礎，基礎一有動搖，學說全體為之震撼。這究不能不算是馬克思主義的一大遺憾。<sup>77</sup>

李大釗的觀察相當敏銳，他接受了馬克思主義經濟決定論的唯物史觀部分，但出於理論邏輯一致性的要求而對剩餘價值論尚有保留。令人遺憾的是，自1922年之後，再也沒有人重視李大釗發現馬克思資本論的第三卷和第一卷存在着自我矛盾的論斷

76 李大釗：〈我的馬克思主義觀（下）〉，《新青年》，第六卷第六號（1919年11月1日），頁616。

77 李大釗：〈我的馬克思主義觀（下）〉，頁619。

了。李大釗的見解還表明，唯物史觀在中國的傳播，在某種程度上可以是價值中立的。但是，如果馬克思理論體系中缺乏剩餘價值論，它就無法對當今資本主義體系進行有力的批判，馬克思主義的經濟決定論也不可能轉化為改造社會的力量。

正是在這第二階段，中國民眾生活日益貧困，社會普遍出現生計危機，受到新知識份子的關注。從表8.2可見，正是從《新青年》第六卷開始，人們在描述社會生計狀況、家庭處境時使用「經濟」一詞大大增加。從內容上看，《新青年》第六、七、八這三卷中，有關中國工人生計的社會調查佔了相當大的比例，反映出這一知識群體重視並關注工農群眾極為艱難困苦的生活境遇。1920年3月《新青年》第七卷第四號，是關於人口論和馬爾薩斯主義的專號。馬爾薩斯人口論與馬克思主義理論旨趣大不相同，但也是西方社會科學家對十九世紀貧困問題的一種解釋。《新青年》出版關於人口論的專號，意味着該知識群體的理論視野拓寬到對西方十九世紀如何討論貧困問題。

另外，從1920年代初中國思想界的社會主義大論戰可以看出，知識份子是如何從探討社會生計困境，一步步走向認同剩餘價值論理論的。這場論戰由張東蓀發表〈由內地旅行而得之又一教訓〉一文引起，<sup>78</sup> 該文直截了當地指出中國貧困問題的嚴重性。張東蓀與梁啟超的立場一樣，主張用基爾特式的社會主義來改造中國，即在中國先發展資本主義現代經濟，然後以平等這種價值來規定社會分配原則，糾正資本主義弊病。這種見解只是發現並承認社會的貧困和不公，但並沒追究現代社會出現貧困問題的原因。當時，知識界正在熱烈討論第一次世界大戰和西方週期性經濟危機的原因。社會主義討論立即引起《新青年》作者群的熱烈回應，<sup>79</sup> 接着就對貧困原因這個問題進行了一次觀念大清理。就當時的形勢和知識份子的知識資源而論，最能對所有有關貧困問題作出全面解答，並可以解釋第一次世界大戰原因的，似乎就是馬克思主義的剩餘價值論。

1921年陳獨秀在總結社會主義大論戰時，正是應用了剩餘價值論來解釋上述難題的。資本家對剩餘價值之榨取，既可以解釋工人的貧困；剩餘價值變為國際資本，也說明了為何有帝國主義之間的戰爭。<sup>80</sup> 今天當我們讀到陳獨秀這篇不長的分析文章時，會驚歎他對當時中國和世界形勢的解釋力，由此可以想像這種解釋對已經信仰唯

78 張東蓀：〈由內地旅行而得之又一教訓〉，原載《時事新報》，1920年11月5日，收入蔡尚思主編：《中國現代思想史資料簡編》，卷一（杭州：浙江人民出版社，1982），頁616。

79 陳獨秀：〈關於社會主義的討論〉，《新青年》，第八卷第四號（1920年12月1日），頁1。

80 陳獨秀：〈社會主義的批評〉，《新青年》，第九卷第三號（1921年7月1日），頁5。

物史觀的知識份子的震撼。陳獨秀本人就是這批知識份子的代表。1920年前，陳獨秀雖然接受唯物論，認同唯物史觀，但並不是一個馬克思主義者，自從他接受上述解釋後，立即投身到反抗資本主義世界體系的革命中，成為中國共產黨的創始人。<sup>81</sup>

此外，《新青年》第六、七、八卷的思想趨勢，還揭示出知識界關注的另一個熱點，這就是討論新村運動和工讀互助團為甚麼失敗。二十世紀初直到新文化運動初期，無政府主義十分盛行。青年知識份子信奉由平等、自主、自律的個人根據契約，組成社會團體乃至於自我管理社會。他們坐言起行，紛紛實踐這一組織原則，模仿日本新村運動的各種小團體和自助新村，一時蔚為風氣。從研究各種青年新村和工讀互助團的組織章程可以發現，一方面，工讀互助團規定每個成員都是獨立自主的，另一方面又強調，每人必須參加勞動，將其工資收入或勞動所得平均分配給其他成員。參加工讀互助團的青年過着半工半讀的共產主義生活。但是，實驗的結果是所有工讀互助團都因各種原因、特別是經濟入不敷出，而不能維持下去。

人們不禁會問：為甚麼工讀互助團會失敗？像陳獨秀等較有社會經驗的知識份子也覺得很奇怪，為甚麼一般工人和小職員尚能靠自己勞動維持家計，而比他們知識更多、能力更強的青年學生卻不能？通曉馬克思剩餘價值學說的戴季陶，在一開始就斷定工讀互助團必定失敗。他根據馬克思剩餘價值學說指出，資本家佔有工人的剩餘價值，工人的工資比他實際勞動創造的剩餘價值要低得多，而參加工讀互助團的學生即使在單位時間中創造出較多價值，但在市場經濟中，也是無法與工人競爭的。學生被迫根據工人勞動力的市價出賣自己勞動和產品，這樣，半工半讀的學生當然無法維持自己的生計。<sup>82</sup>用馬克思主義政治經濟學作出的這種解釋可謂無懈可擊，迅速被青年學生接受。

從圖8.2也可以看到，《新青年》第八卷「經濟」一詞的使用次數比第七卷少，但「社會主義」、「社會」、「階級」這些詞彙的使用次數都遠遠多於第七卷。這一趨勢也印證了我們上面的分析，即《新青年》知識群體反思新村運動、工讀互助團和參與社會主義大論戰是第八卷的重要內容，反思的結果是接受馬克思的剩餘價值論和階級論。

工讀互助團的失敗對五四青年產生巨大刺激，使他們認識到：在資本主義市場經濟(或帝國主義世界秩序)中，靠個人組織理想平等的小社會是行不通的，如果想使這

81 一些學者指出，陳獨秀是從1920年春開始變成一個馬克思主義者的。他們提出的證據正是在這一時期陳獨秀用剩餘價值論來分析上海厚生紗廠工人的經濟狀況和指導工人運動。參見郭成棠：《陳獨秀與中國共產主義運動》(台北：聯經出版事業公司，1991)，頁132-33。

82 戴季陶：〈工讀互助團與資本家的生產制〉，《新青年》，第七卷第五號(1920年4月1日)，頁8-9。

種用獨立個人平等地組織起來的社會團體維持下去，就必須摧毀整個資本主義世界體系。換言之，不是他們的道德理想出現問題，而是這種理想無法在不合理的現存制度中實現。正因為這種思想淵源，1920年後工讀互助團的個人主義得以徹底地改造，變成共產黨組織的溫牀。

### 8.10 剩餘價值論、列寧主義和唯生產力論

從《新青年》第九卷開始，「經濟」一詞的使用次數再度出現新的高峰，這時馬克思主義的剩餘價值論成為最熱門的話題。由第九卷、季刊和不定期刊組成的第三階段，是《新青年》知識群體普遍接受馬克思主義剩餘價值論和列寧主義的時期。

《新青年》第九卷的內容，有關剩餘價值論的論說和介紹蘇聯計劃經濟的文字佔了極大比例。在對蘇聯和馬克思主義的介紹中，列寧的觀點被大量引用，革命知識份子從認同馬克思主義走向接受列寧主義。列寧主義與馬克思主義主要區別在於如下兩方面：第一，列寧根據剩餘價值論來論證資本主義進一步發展必然導致壟斷，推出帝國主義是資本主義最後階段和帝國主義之間爆發世界大戰的必然性、民族解放運動的合理性；第二個要點是共產革命必須由無產階級先鋒隊領導，強調列寧主義政黨和無產階級專政是向共產主義過渡中不可超越的歷史階段。

《新青年》季刊和不定期刊為中國共產黨成立後所辦的刊物，其宗旨是宣傳中國列寧主義政黨奪取和掌握政權的理論、方針和政策，馬克思經濟決定論所規定的社會組織藍圖開始轉化為實踐。季刊和不定期刊在用剩餘價值論來論證帝國主義是垂死的資本主義這一系列著名論斷的同時，開始鼓吹世界革命和列寧主義政黨建黨的組織原則，對蘇聯政治和經濟作了大量介紹。由上述分析可見，在新文化運動後期，以《新青年》為代表的激進知識份子接受馬列主義，是從批判市場不能實現公平分配開始，並以平等分配為價值核心，來重構合理的經濟制度，然後再來論證與這種經濟制度相配合的政治制度的正當性。在行動上，則要以俄為師，推翻資本主義，建立由共產黨一黨專政的國家，實施中央指令式的計劃經濟。這種新型社會模式，迅速取代了二十世紀頭二十年代議制政治和市場經濟，成為共產黨的行動綱領。

在蘇聯，列寧主義政黨的一黨專政造就了政治學者所謂的極權主義政體，這是西方近現代史上從未有過的事物。在中國建立黨國體制，對於中國激進知識份子而言，一方面是學習既不同於中國傳統社會、又反對西方帝國主義的全新蘇俄模式，可以實

現中國人大半個世紀以來追求中華民族富強、自立於現代世界強國之林的理想；另一方面，從某種意義上而言，不論自覺或不自覺，他們塑造的社會組織模式又有點像回到了大傳統的政治模式，即由道德精英掌握政治權力，按照某種理想社會組織藍圖提供的道德規範來組成社會。除了否定市場機制，用平等這種新道德取代傳統道德之外，只不過傳統社會的道德精英紳士階層由中國共產黨先鋒隊代替，儒家的大同理想變為共產主義。在向共產主義過渡的社會主義階段之所以要實行無產階級專政，其理據或多或少也可以看到二十世紀初梁啟超提出「開明專制論」的影子。

只有理解到這一點，我們才能認清為甚麼二十世紀50年代實行新民主主義以迄70年代末推行改革開放前，類似於經世濟民的深層結構會再次支配中國共產黨的經濟觀。應該承認，無論從具體內容上看，或是從計劃經濟的實踐形勢來看，中國共產黨的經濟觀與傳統的經世濟民兩者都有極大差別，這也是我們在談到兩者之間的連繫時用了「類似」和「深層結構」兩個重點詞的原因。

眾所周知，馬列主義中的道德決定論是隱形的，道德決定論不表現在意識形態的內容上。在意識形態上，馬列主義高度強調上層建築由經濟基礎決定，主張生產力和生產關係決定了政治、道德和文化。要改造舊中國，建立新社會，就必須先從經濟上徹底打倒舊結構，建立新的經濟基礎和生產關係。但是在打倒和破壞了舊結構之後，又如何建立新的經濟分配制度呢？這時，平等這一道德價值成為經濟分配的核心。由於建立全新的經濟制度（包括分配原則），是由列寧主義政黨的國家各級官員來安排和實現的，這樣列寧主義政黨成員的利益必定捲入其中。因此，在蘇聯這種隱形的價值決定論轉化為黨對經濟利益的支配，其實行過程中造就了「新階級」，與馬克思一開始的平等原則背道而馳。

在中國，道德決定論有着比西方和蘇聯更為強大的傳統，隱形的道德決定論在中國的社會主義實踐，則可以導致中國共產黨的經濟觀在特定的歷史條件下納入傳統經世濟民的基本結構。當然，這並不是說中國又回到傳統社會。中國現代社會是經濟制度和政治結構、意識形態道德價值之間複雜互動的結果。我們說回到傳統經世濟民的結構，只是就經濟分配和道德價值關係而言。經世濟民的現代展開使得中國共產黨的經濟行為不僅與極權主義不同，也與蘇聯大相逕庭。

在奪取全國政權前後不長的一段時間，新民主主義曾是中國共產黨的經濟觀，但是很快就被放棄了。<sup>83</sup> 因為與共產黨建立深入農村基層的超級官僚機構相一致的經濟

83 金觀濤、劉青峰：〈中國共產黨為甚麼放棄新民主主義？〉，《二十一世紀》，總第十三期（1992年10月號），頁13-25。

結構，已不是新民主主義經濟，而是幹部控制農業生產和黨支部深入工廠中間的合作化和社會主義經濟。<sup>84</sup> 此後，毛澤東推行人民公社和大躍進這種不同於蘇聯計劃經濟的群眾運動式經濟活動，其結果是大躍進導致的災難以及意識形態對其失敗的反應把中國推向文化大革命。在這整個過程中，經濟分配是嚴格地根據意識形態的道德價值規定的。當時中國的分配已相當平均，但在意識形態道德價值看來，分工所導致的等級差別仍屬資產階級法權。一直要到文革後毛澤東思想解體，支配經濟觀的意識形態消失之後，隱形的道德決定論就很容易轉化為真正的經濟決定論。二十世紀70年代末，中共開始推行改革開放，唯生產力論成為官方意識形態，政治掛帥變為經濟掛帥。由那時到現在的三十年中，執政黨不問姓社姓資，意識形態問題被懸置；經濟發展和增長速度成為考察各級幹部的最主要指標。

本文不可能詳細展開中國經世濟民式的道德決定論大傳統，是如何在中共社會主義改造和建設中起作用的討論，有興趣的讀者可以參看有關論文，<sup>85</sup> 我們想指出的是，直至今日為止，現代人如何看待經濟與政治、宗教文化的關係，仍然取決於人們普遍認同的社會組織原則，以及從這一藍圖來分析生計危機的原因及尋找解決辦法。自由主義經濟學和馬克思主義經濟學，都是從這一萬花筒中折射出來的圖像。而在近代中國，無論是基於唯生產力論的所謂中國特色的社會主義，還是那種認為只有生產力充分發展（即首先確立市場制度不可動搖的地位使中產階級充分壯大）才能搞民主的觀點，都不過是印入中國現代人思想深處的經濟決定論的新翻版。這表明，中國對現代社會組織原則認識的歷史，自始至終都是與如何理解經濟與政治、意識形態的關係聯繫在一起的。

本文是以關鍵詞「富強」、「經世」再到「經濟」為中心，分析討論中國傳統的經世濟民如何演變為經濟決定論，揭示其背後社會組織藍圖如何起作用。也就是說，我們的研究正是尋找中國社會組織原則變化在語言學中留下的軌跡，為思想史研究提供較為可靠的經驗證據。如何從思想史上理解現代中國的形成，不僅對中國思想有意義，而且有助於認識西方自由主義和馬克思主義的複雜關係。從這個意義上講，從關鍵詞來研究中國思想史在人文社會科學中具有不可取代的重要性。

84 金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷》，頁411-36。

85 金觀濤：〈中國近現代經濟倫理的變遷〉，頁1-44。

# 九 從「格物致知」到「科學」、「生產力」

## ——知識體系和文化關係的思想史研究

只有從中外文化融合的長程模式出發，才能真正理解五四以後中國思想的科學主義。中國文化第一次大規模融合佛教產生了常識理性和理學；第二次融合始於十九世紀，從「格致」到「科學」的演變歷程，保存着兩次融合同構的歷史記憶。

### 9.1 意識形態更替的語言學痕迹

1902年，梁啟超完成〈格致學沿革考略〉一文，<sup>1</sup>從此以後，梁啟超很少再用「格致」來指涉「科學」，他欣然接受正在興起的science譯名改變的大潮流，用「分科之學」的「科學」來取代「格致」。<sup>2</sup>如果將1607年徐光啟翻譯《幾何原本》前六卷作為西方科學傳入中國的開始，到梁啟超寫〈格致學沿革考略〉，用「格致」指涉科學在中國已有約三百年的歷史。<sup>3</sup>這自然產生一個問題，為甚麼1902年後中國知識份子要放棄「格致」這一用於翻譯science的因襲已久的用語？

思想史研究者通常將其歸為科學在文化系統中定位的轉變。「格致」是《大學》「八條目」中前面兩條的簡稱，如果用「格致」來指涉科學，就很容易賦予科學知識以某種建構

---

\* 本文曾以〈從「格物致知」到「科學」、「生產力」——知識體系和文化關係的思想史研究〉為題發表在《中央研究院近代史研究所集刊》，第四十六期(2004)，頁105-55；收入本論文集時作了部分修訂。

1 梁啟超：〈格致學沿革考略〉，載《飲冰室文集之十一》，第四冊，頁3-14。

2 梁啟超在1902年寫作的〈論希臘古代學術〉一文中，明確將「格致」稱為「科學」：「亞氏又明哲學與科學，中國所謂格致學之類」。參見梁啟超：〈論希臘古代學術〉，載《飲冰室文集之十二》，第五冊，頁63；此外，在〈論中國學術思想變遷之大勢〉一文中，他還多次用「科學的精神」、「實用科學」、「近世科學哲學」、「科學家」等詞組，參見梁啟超：〈論中國學術思想變遷之大勢〉，頁99-104。

3 早在明末，士大夫已經用「格致」概括西方科學知識。參見徐光台：〈儒學與科學〉，頁369-91。

道德意識形態的功能；相反，用「科學」取代「格致」則意味着科學知識與儒學劃清界線，標誌着知識系統的專門化及其在文化中非道德化的定位，它是十九世紀末西方衝擊下中國文化和社會現代轉型的結果。<sup>4</sup> 但是，在二十世紀頭二三十年，科學主義又確實曾對中國新道德意識形態的建構發揮了重要作用。也就是說，在語彙上看「科學」取代「格致」，是為了劃清求知與道德的界線，但與此同時，「科學」又更廣泛地具備「格致」的功能。有的學者注意到上述的矛盾，認為這表明二十世紀中國的思想革命在某種程度上只不過是一種語言幻覺。<sup>5</sup>

這樣，更深一層的問題就提出來了：既然五四新文化運動中科學仍具有格致的文化功能，那麼，為甚麼1902年以後中國知識份子紛紛拋棄「格致」，而採用「科學」作為science的譯名呢？我們認為，「科學」取代「格致」意味着中國知識系統的現代轉型，與儒家意識形態中的「格致」劃清界線；但是，中國的新知識系統又具有某種與儒家論證方式類似的結構，這種思維模式成為接受馬列主義的前提。換言之，「科學」取代「格致」並不是語言幻覺，而是意識形態由儒家更替為馬列主義在語言上留下的印痕。

本文採用以關鍵詞為中心的研究方法，考察「科學」取代「格致」的過程，揭示隱藏在這一術語取代過程中的思想史內涵。我們將通過分析「數據庫」中「格致」、「科學」及與其相關詞彙的意義內涵的變化，特別是對《新青年》雜誌中「科學」一詞的計量分析，試圖刻畫中國現代科學觀念如何在中西文化交匯中形成，以及其特點和文化功能，從而揭示中國包括科學在內的現代知識系統形成與意識形態更替的關係。我們的研究將表明，二十世紀中國文化雖然實現了現代轉型，但在知識系統和終極關懷的關係上，仍受到傳統結構的制約。

## 9.2 格致的功能：窮理和經世

如果宏觀地審視近代西學東漸的歷程，就不難發現，最早向中國介紹西方文化的是明末耶穌會教士。照理說，傳教才是他們到來中國的目的，但最值得注意的是，西

4 艾爾曼(Benjamin A. Elman)著，蔣勁松譯：〈從前現代的格致學到現代的科學〉，《中國學術》，第二輯(2000)，頁1-43。

5 汪暉：〈「賽先生」在中國的命運——中國近現代思想中的「科學」概念及其使用〉，《學人》，第一輯(1991)，頁49-123。



方文化卻主要是通過傳教士所引介的科學技術知識來影響中國士大夫的。據熊月之列出的〈西學東漸大事紀〉，從1552至1895年譯為中文的重要西方書籍有169種，其中自然科學著作達82種，佔48.5%。<sup>6</sup> 儒家文化是以綱常名教為核心的倫理道德系統，而如何看待求知活動的價值，則取決於儒家道德哲學的結構。從先秦到清朝兩千多年間，儒學的基本結構發生過幾次變化，因而在不同歷史時期，儒學對科學技術的態度也隨之改變。我們認為，在明末，西方自然科學之所以比宗教、社會文化思想更能吸引儒家士大夫，其中一個重要原因是，在明末清初儒學內部有一種求變的動力，這就是對理學空疏的批判和重實學的轉向，而西方科技知識恰好能符合儒生這種內在追求。

一般說來，儒生需通過讀經和研習經典來了解聖人的教導，並結合修身實踐來認識道德內涵。顯然，這種出於修身目的而對書本的注重，不同於古希臘以求知為目的而追求科技知識。那麼，人們又應何理解中國古代科學技術的發達呢？我們以往的一項研究指出，由於建立大一統帝國的需要，中國必須制訂統一曆法、興修水利和重視通訊技術；而且，將各項技術運用到治國平天下是儒生的責任，也即經世；所以，中國傳統社會科技水平相當高，主要體現於技術發達。<sup>7</sup> 而儒生對知識的興趣主要用「博物」來表達。在「博物」的名目下，可以包容視為科學技術知識的大量內容。在宋代之前，博物與儒家倫理的交叉，主要發生在對三代制度即禮的層面，正如孔穎達在《禮記正義·序》所說：「博物通人，知今溫古，考前代之憲章，參當時之得失，俱以所見，各記舊聞。」<sup>8</sup> 禮是制度化的道德規範，換言之，在理學成熟之前，博物和儒家倫理交叉面相當有限。科技知識和「聞道」（即認識道德是甚麼），尚沒有建立直接聯繫。

這一點十分典型地反映在宋以前對「格物致知」的理解中。鄭玄將《大學》「八條目」中的「格」訓為「來」、「物」訓為「事」，並強調人在格物時，「其知於善則來善物，知於惡

6 熊月之：《西學東漸與晚清社會》，頁737-68。

7 我們曾對中國科學技術的成就作過統計，發現技術發明佔科技成果的80%以上，而且這些技術大多和大一統帝國有關，我們稱之為「大一統技術」。Jin Guantao, Fan Hongye, and Liu Qingfeng, "The Structure of Science and Technology in History: On the Factors Delaying the Development of Science and Technology in China in Comparison with the West since the 17th Century (Part One)", "Historical Changes in the Structure of Science and Technology (Part Two, A Commentary)", in Fan Dainian and Robert S. Cohen, eds., *Chinese Studies in the History and Philosophy of Science and Technology*, vol. 179, *Boston Studies in the Philosophy of Science* (Dordrecht, Boston: Kluwer Academic Publishers, 1996), 137-64; 165-83.

8 孔穎達：《禮記正義·序》，引自《十三經注疏》，第五冊，頁3-4。

深則來惡物。」<sup>9</sup> 其意思是，「格物致知」只是人的善惡道德價值對事物善惡的某種選擇，至多表現出人通過對具體事物的認識來理解道德，而與追求自然界的知識相關甚少。我們曾利用網上文獻庫檢索了先秦兩漢至魏晉南北朝的重要儒學文獻，十分驚奇地發現，「格物」、「致知」這兩詞僅僅出現在《大學》中；而由「格物」、「致知」兩詞聯用而產生的「格致」一詞，居然一次都沒有出現。這說明在宋以前，「格物」、「致知」在經典文獻中，並不是常用詞彙。

宋明理學成熟後，儒學的基礎和結構發生了很大的變化。常識理性成為中國文化的深層結構，而且程朱理學從宇宙秩序推導出儒家倫理的合理性。<sup>10</sup> 人倫道德被當作宇宙秩序的一部分，認識體悟道德的修身活動，除了讀經、注經外，還必須認識宇宙秩序。在常識理性指導下，認知活動形成一種符合於常識類比和遵循常識邏輯（理性）的知識體系。這樣，從常識外推的「窮理」活動表現出與科學認知某種相近的性質。<sup>11</sup> 一般認為，最早把「格致」等同於「窮理」的是程伊川，他這樣論述：「格物窮理，非是要窮天下之物，但於一事上窮盡，其他可以類推。……所以能窮者，只為萬物皆是一理，至如一物一事，雖小，皆有是理。」<sup>12</sup> 這裏反映出一種重要而普遍的思想方法，即認為由於存在天地萬物統一的理，這樣，由常識外推就可以由一具體事物的理達到理解天下萬物之理，這就是格物皆可以窮理的意義。

朱熹把「格物」進一步定義為「零細說」，而「致知」是「全體說」。雖然他強調「致知格物只是一事，格物以理言，致知以心言」，但畢竟強調了要致知首先要去窮理。這就使得揭示一事一物之理的認知活動，在某些時候成為認識道德、特別是體悟天道的前提。朱熹對認知過程的注重，無形中增加了科學知識在文化系統中的重要性。朱熹繼程伊川之後系統地論述了窮理和格物的關係：

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以《大學》始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之

9 《禮記注疏》，卷六十，大學第四十二，頁983。

10 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》，頁139-46、159-60。

11 金觀濤：〈中國文化的常識合理精神〉，頁457-70。

12 程顥：《河南程氏遺書》，卷第十五，載程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，第一冊（北京：中華書局，1981），頁157。

久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。<sup>13</sup>

此外，朱熹認為窮理也是知無不盡的過程：「推極吾之知識，欲其所知無不盡也。格，至也。物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。」<sup>14</sup> 格致這種認知活動具有如此重要的功能，它也就成為修、齊、治、平的前提，即「物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。」<sup>15</sup> 這樣，原則上一切知識都可納入程朱理學的框架。例如，摘錄五代《物類相感志》內容的書被標為《格物叢談》；<sup>16</sup> 元代朱震亨撰寫的《格致餘論》本是醫書，但醫學作為生活中不可或缺的知識，也可被視為格致。《四庫全書》的編纂者在該書的「提要」中寫道：「古人以醫為吾儒格物致知之一事，故特以是名書。」<sup>17</sup> 「醫」只不過是「吾儒格物致知之一事」，可見格物致知可包容各門各類的知識。了解「格物致知」在儒學中的這一定位，有助於理解為甚麼明末士大夫把science譯為「格致」。

更重要的是，程朱理學賦予「格致」認知活動濃厚的道德意義。十分有意思的是，這一特色也可以從「知識」一詞的含義變化上反映出來。宋以前，「知識」一詞主要是釋家使用，士大夫使用「知識」一詞時，作為名詞時大多指「朋友」；到宋代開始有了變化，朱熹是這樣使用該詞的：「且如人，頭圓象天，足方象地，平正端直，以其受天地之正氣，所以識道理，有知識」；<sup>18</sup> 「人各有個知識，須是推致而極其至。不然，半上落下，終不濟事，須是真知。」<sup>19</sup> 這些句子中的「知識」一詞已具有今天人們所理解的意義。本文不擬深究朱熹如何使用「知識」與「格致」兩個觀念，只是想指出，宋代「知識」一詞進入儒家文獻是十分值得注意的。因為西方science來自拉丁文scientia，意為知識，指涉那些思考性的認知活動；<sup>20</sup> 而scientia出現在西方經院哲學中，則意味着認知活動和終極關懷建立起關係。宋以後，儒學的理和氣的自然觀將原作為博物一部分的中國

13 朱熹：《大學章句》，引自《四書章句集注》，頁8。

14 朱熹：《大學章句》，頁5。

15 朱熹：《大學章句》，頁5。

16 陳良佐：〈從《格物叢談》來看宋明間的「格物致知」〉，載楊翠華、黃一農主編：《近代中國科技史論集》（台北：中央研究院近代史研究所，1991），頁1-18。

17 朱震亨：《格致餘論》，收入《四庫全書·子部醫家類》，第七百四十六冊，頁637。

18 朱熹：《朱子語類》，卷四，性理一，頁105。

19 朱熹：《朱子語類》，卷十八，大學五或問下，頁626。

20 威廉士：《關鍵詞》，頁346。

古代自然科學知識整合成一個體系，<sup>21</sup> 在某種意義上可以說，這同樣表明知識系統被納入儒學以道德為終極關懷的基本結構中。

程朱理學成為明清官方正統思想之後，追求知識與儒家終極關懷的第二個交叉面——經世致用的聯繫也隨之凸顯出來。所謂經世，是指儒生在現實生活中要落實儒家道德秩序，建立一個符合儒家道德理想的世界，並解決種種有關政治、軍事、經濟民生等問題。隨着程朱理學和陸王心學的普及，特別是由於明朝亡天下，儒生在對宋明理學的反思中，普遍意識到理學薄弱的實踐能力是導致中國衰弱的重要原因，經世致用也就被視為一個嚴重問題而提出來。明末清初，科學技術知識和各類實用知識，作為經世必備的技術，也就有意識地被包含在儒生經世能力的培養和鍛煉之中。例如，顧炎武為了實踐其經世致用的思想，一生都從事調查研究。顏習齋為了培養學生的經世能力，在漳南書院開設「習講堂」、「文史科」、「經史課」、「武備課」，教授「禮、樂、書、數、天文、地理、五子兵法、水學、工業、象數」等。該學校甚至擁有一間星象觀察室，或許已裝置歐洲傳來的望遠鏡，李約瑟 (Joseph Needham) 稱其為十七世紀最進步的學校。<sup>22</sup>

綜上所述，由於格物致知具有窮理和經世兩個目標，儒生求知所達到的知識體系也可以分為兩個部分：一是通過窮理而達到對宇宙秩序和萬物普遍之理的認識，可以稱為廣義的理論知識，或程朱理學所說的「天理」；二是與實用相關的種種知識，它通過經世致用與儒家倫理相聯繫。這兩部分統一在儒家的格物致知中。

需要指出的是，在西方知識傳統中，科學和技術本屬於兩個範疇，由兩個完全不同的術語science和technology來指涉。前者扎根於古希臘主智理性主義，後者則來自於工匠傳統。<sup>23</sup> 兩者互相聯繫是近代的事情。對於儒學來說，窮理和經世都是道德修身的一部分；這樣，當儒生將西方科學技術知識納入自己的視野時，雖然窮理親和於科學理論，而經世更多指向實用技術，但兩者均屬於儒家道德倫理的範疇，故中國士大夫引進西方現代知識系統時，可以用統一的「格致」來指涉它們，不需要把科學和技術明確地定義為兩個部分。

21 金永植著，王道選譯：〈中國傳統文化中的自然知識——中國科學史研究中的一些問題〉，《史學評論》，第九期 (1985)，頁59-92。

22 轉引自蔡仁堅：〈中國科學教育的先驅——顏習齋〉，載項維新、劉福增主編：《中國哲學思想論集 (清代篇)》，第五冊 (台北：牧童出版社，1978)，頁173。

23 Technology的字根為希臘文tekhne，意指一種技藝或工藝。在十八世紀初的西方，technology的基本定義是「對於技藝的描述，尤其是對機械的器械的描述」。參見威廉士：《關鍵詞》，頁399。

換言之，只要中國人在一元論的道德意識形態框架中處理知識系統，就沒有必要像西方傳統那樣把科學和技術兩者嚴格區分開來，用兩個完全不同的詞來指涉。另一方面，一旦天道不明，或當西方衝擊來臨，中國出現道德意識形態的重構或更替時，推動知識系統建立的兩種動力的差別就會顯現出來。當道德意識形態重構時，窮理需求空前高漲，它便主要指向理論知識；而一旦道德目標明確，展開經世時，就主要是引進實用技術。窮理和經世可以構成兩種性質不盡相同的建立知識系統的動力，它們各自親和於西方科學或技術。下面，我們即以術語變化為考察線索，討論這兩種中國文化的內部動力是如何制約着西方科技傳入中國，從而塑造中國現代的科學技術觀。

### 9.3 「格致」的狹義化：從「格物窮理」到「製造」

我們在前面已指出，明末清初是西方科學知識傳入中國的第一個高潮，當時士大夫沿用「格致」來泛指西方現代科技知識。為甚麼這一現象恰恰發生在明末，而不是更早或更晚？從外部找原因，科學史家常將其歸為西方哥白尼革命和傳教士第一次大規模來華；從中國文化內部來講，則可以看作宋明理學成熟後儒學對西方科技知識的親和。學界曾討論過，宋明理學的哪一系在接引西方科技過程中的作用更為重要。有的學者認為，陽明心學創造了西學得以輸入和傳播的文化氛圍。<sup>24</sup> 但王陽明將儒家道德的基礎歸為良知，我們曾考察《傳習錄》中「良知」一詞的意義，發現它並沒有「知識」的含義，僅僅是指形而上的本體與作為情感和人之常情之道德心。另有學者認為，在相當程度上，程朱理學對窮理的認識與南懷仁所說「理在物中」、「以數言理」相一致，體現了「科學即理學」的精神。<sup>25</sup> 徐光台在以熊明遇《格致草》為個案的研究中發現：熊明遇雖然沒有脫離程朱理學對格致的了解來接受西方科技知識，但他明顯對程朱理學持批判態度。<sup>26</sup> 由此可見在這一問題上眾說紛紜。所以，簡單地認為宋明理學某一系的

24 陳衛平：《第一頁與胚胎：明清之際的中西文化比較》（上海：上海人民出版社，1992），頁59-67。

25 張永堂：《明末清初理學與科學關係再論》（台北：台灣學生書局，1994），頁17-30、56-74、195-206、216-33。

26 徐光台：〈明末清初西方「格致學」的衝擊與反應：以熊明遇《格致草》為例〉，載台灣大學歷史學系編：《「世變、群體與個人」：第一屆全國歷史學學術討論會論文集》（台北：國立台灣大學歷史學系，1996），頁235-58。

格致觀更親和接受西方科技知識都是有問題的。那麼，究竟應如何分析明末清初儒學親和西方科技知識的內部動力呢？

眾所周知，明王朝衰落和滿人入主中原，對士大夫來說，是有如天崩地裂的重大衝擊；我們認為，宋明理學在這一衝擊下曾出現重要變構，而士大夫對西方科技的接受和儒學的重構直接有關。從思想史內部講，明末清初，一方面陸王心學和程朱理學孰是孰非的爭論，促使有識之士重新思考甚麼是真正的天道；對道德基礎的探求，使得窮理的求知活動得到普遍的注重；西方傳教士帶來的自然科學知識，正是在這場窮理即體悟何為天理的活動中，引起了士大夫的興趣。另一方面，明亡天下意味着經世致用的失敗，為了提高儒生的事功能力，士大夫自然會認識到西方科技的實用價值。也就是說，一直要到明末清初，儒生明確意識到理學和心學的缺陷而被迫重構時，吸收外部思想資源就成為必要，格致之學才會勃興，成為廣泛引進西方科技知識的載體。而明末清初西方科技被譯作「格致」，正可作為其標誌。所以，接引西方科技知識的中國文化內部的基礎，並不單純是陸王心學或程朱理學；而只有不滿程朱理學、但依然遵循程朱理學道德推導模式的儒生，才有可能將西方科技作為格致的一部分。我們曾將明末清初儒生針對宋明理學的缺陷而對儒學之重構，稱為中國近代傳統。<sup>27</sup> 西方科技傳入的第一次高潮正是在中國近代傳統形成之際。

由以上分析可見，西方科技知識第一次進入儒學視野，是由於其在相當大範圍內可以迎合當時儒生論證體悟「天道」和「經世致用」的道德實踐活動的需要。西方傳教士對此也有相當明確的了解，而有意識地利用西方現代知識來傳教。如艾儒略把西方哲學（他使用中文音譯「斐錄所費亞之學」）明確定名為「格物窮理」的「理學」。<sup>28</sup> 需要特別指出的是，明末清初儒生用「格致」來指涉傳教士帶來的西方科技時，該詞指涉範圍很廣，既包括窮理所必需的廣義理論知識，如天文、數學、物理，也涵蓋經世所需的實用知識，如各種技藝，甚至是水文和博物。即「格致」既指科學，也指技術；既指涉自然科學，也不排除歷史、地理、政治和經濟知識。今天我們讀熊明遇的《格致草》、游藝的《天經或問》、梅文鼎的「易學」和「象數」，以及王錫闡的著作，都能發現明末清初著作中的「格致」一詞，在指涉西方科學技術時所包含學科的廣泛性。

隨着清朝太平盛世的來臨，程朱理學作為官方意識形態的地位得到鞏固，中國近代傳統也受到壓抑。由於社會對重構道德意識形態和經世致用的需求弱化，明末清初

27 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》，頁163-202。

28 《天學初函》，第一冊，頁31。

的窮理經世之學在民間轉化為考據樸學，格致也變為類似於博物的學問。值得注意的是，宋代以前博物很少被歸為格致，但到清初時，既然原屬於博物的各種科技知識已被格致涵納，也就不可能從格致中退出。其後果是格致與博物的界線變得難以劃分。我們可以看到，這一時期「格致」名下的書籍，包含着大量考證和記錄種種實用技術和事物的類書。康熙年間，陳元龍撰《格致鏡原》一書，詳細考訂了乾象、坤輿、身體、冠服、宮室、飲食、布帛、舟車、朝制、珍寶、文具、武備、禮器、樂器、耕織器物、穀、蔬、木、草、花、果、鳥、獸、水族、昆蟲等三十類事物，完全是博物百科類書。作者之所以不用「博物志」之類的書名，而將其稱為《格致鏡原》，是因為作者認為考訂事物原委屬於格致。正如作者解釋書名時所說：「凡類書所以供翰墨備考訂也。是書則專務考訂以助格致之學。每記一物，必究其原委、詳其名號、疏其體類、考其製作，以資實業界。」<sup>29</sup>

西方科技知識傳入中國的第二個高潮，興起於十九世紀下半葉。如果將第二個高峰與明末清初的第一個高峰作比較，其最大不同在於第二個高峰主要由經世致用的需求所推動。當時清王朝正面臨內外交困的危機，一方面是以太平天國為代表的內部社會動蕩，另一方面是鴉片戰爭後的中國已不可能再關上大門，置身於現代潮流之外。正是在鎮壓太平天國動亂的過程中，經世致用成為士大夫的主流意識。這樣，十九世紀初新教傳教士帶來的西方科技知識才再次進入士大夫的視野；特別是與槍炮火藥關係緊密的化學知識，首先從博物之學中凸顯出來。

傳教士合信 (Benjamin Hobson) 1855年出版的《博物新編》，最早將西方現代化學知識介紹進中國，但該書並沒有用「化學」一詞來指涉chemistry。西方學者在1990年代初指出，1868年丁韞良在為北京同文館編的教材《格物入門》中，首次運用「化學」一詞。<sup>30</sup>但沈國威的研究指出，早在1857年《六合叢談》上已有「化學」一詞。<sup>31</sup>我們用「數據庫」檢索，馮桂芬在1861年也已使用「化學」一詞來指涉與chemistry相關的學問。<sup>32</sup>這兩個年代都早於1868年。更值得注意的是，馮桂芬和徐壽等都深明經世致用的意義，將有關軍械、彈藥的科技知識綜合在「化學」這種經世學問之中了。1860年代開展的洋務運

29 陳元龍：《格致鏡原》，收入《四庫全書·子部類書類》，第一千零三十一冊，頁2。

30 James Reardon-Anderson, *The Study of Change: Chemistry in China, 1840-1949* (Cambridge, N.Y.: Cambridge University Press, 1991), 34-35.

31 沈國威編著：《「六合叢談」(1857-58)の學際的研究：付「語彙索引」影印文本》(東京：白帝社，1999)，頁95-116。

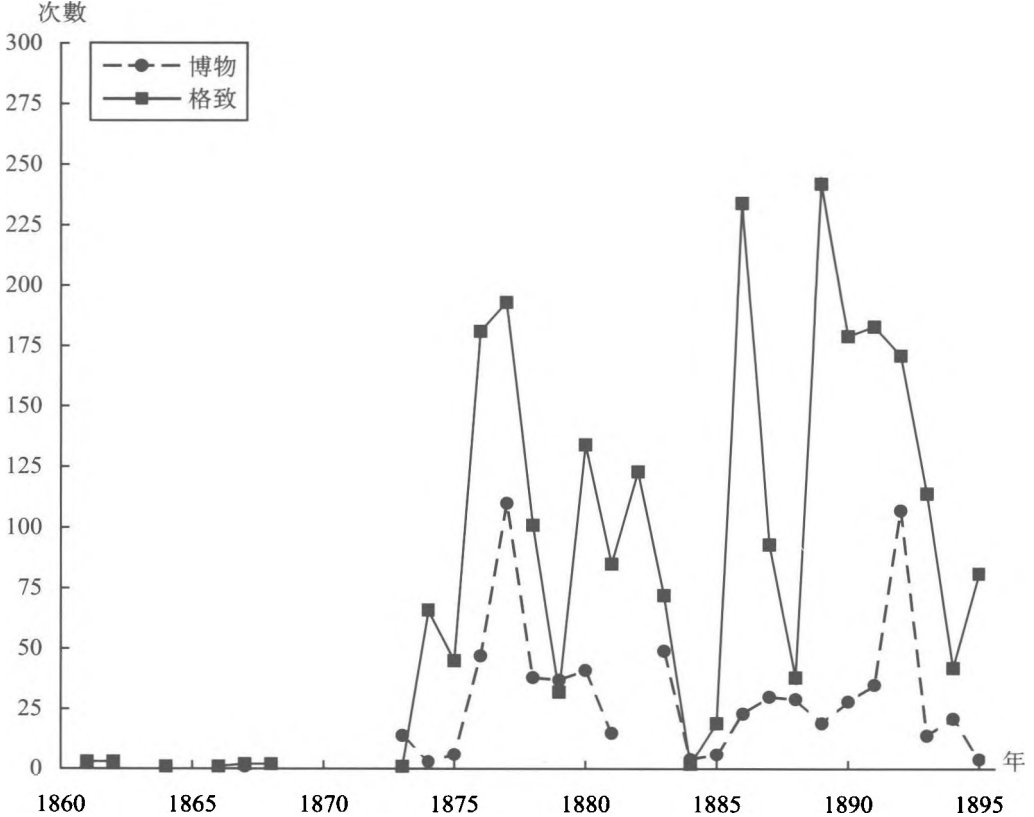
32 馮桂芬：〈采西學議〉，《校邠廬抗議》，卷下，頁147-53。

動，無論是翻譯大量西方科技著作，還是派留學生到西方，都屬於富國強兵甚至是加強海防國策的一部分。所以我們說，洋務運動和經世致用思潮是中國積極接受西方科技知識的內在動力。

1895年前，由經世致用需求推動的西方科技傳入有如下三個特點：

第一，經世致用推動「格致」再度興起之初，仍殘留着「博物」的痕迹。1850年以前，介紹西方科技知識大多冠以「博物」之名。為了考察「博物」和「格致」兩個詞使用的情況，我們根據「數據庫」做出圖9.1。正如圖9.1所表明的，「格致」這個詞大量使用是在1870年以後，這正是發生在洋務運動時期。我們還可以看到「格致」在1870年代末以前和「博物」同步，是包含「博物」的涵意的。最典型的事例，是1870年代中期上海格致書院的設立。上海格致書院是中國最早的科學研究和教育機構，然而分析這所書院的成立過程，可見它本是為了陳列西方新式儀器和圖書而設立的，以促進中國士大夫多了解西方。當時恰逢英國科學博物館作擴大設計，興建一大規模科學館 (Science

圖 9.1 「博物」、「格致」的使用次數 (1860-1895)





Museum)，內置最新科學儀器，舊的則轉送上海格致書院。<sup>33</sup> 因此，上海格致書院更類似於科學博物館，而非學校或研究所。

第二，國防現代化所需要的西方科技，主要是與船堅炮利相關的製造技術的原理和知識。這樣，「格致」的內容大多限於如彈道計算、重學和化學反應等和製造有關的物理和化學原理。這就致使再度凸顯的「格致」一詞，其意義比明末清初大大狹窄化。我們分析含「格致」一詞的例句可以發現，1830至1895年「格致」一詞的用法，已不再包括天文和數學；1880年以後「格致」更從「博物」中脫離出來，其意義主要指物理及製造。特別隨着傳教士和國人辦的科學刊物及格致書院成立，「格致」一詞頻頻使用時，不再和「博物」呈相關性。1893年以前，「格致」一詞的使用，大量出現在格致類書名和「格致書院」、「格致家」這類專用名詞中。也許，傳教士在他們所辦機構和雜誌、科學著作中，仍然想保持「格致」在明末清初涵蓋自然科學各門學科的含義。<sup>34</sup>

但在當時辦洋務、習科技的士大夫心目中，難以避免把「格致」等同於製造之理和實用技術。如王韜在〈原學〉中談到格致，將其與律曆並列，所涉及的都是器物，如千里船、指南車、霹靂炮和琥珀製電之原理。<sup>35</sup> 《清會典》記錄同文館課程，分「外國語言文字、天文、輿圖、算學、化學和格致」，「格致」已與其他學科相並列了。雖然動物、植物學也歸為格致類，但嚴格說來，「格致」由七門課組成，分別是「力學、水學、聲學、氣學、火學、光學、電學」。<sup>36</sup> 這七門課均是作為製造基礎的物理學（包括部分化學原理）。也就是說，1870年以前，「格致」在中國士大夫心目中差不多等同於物理學。值得一提的是，這一時期中國對「格致」的理解影響到剛剛開始明治維新的日本，在日文中「格致」幾乎就是指物理學。<sup>37</sup>

33 王爾敏：《上海格致書院志略》（香港：中文大學出版社，1980），頁15-16。

34 這方面一個典型例子是《格致彙編》的內容和英文譯名。《格致彙編》於1876年2月創刊時，英文名稱為 *The Scientific Magazine*，1877年其英譯名改為 *The Scientific and Industrial Magazine*。參見王爾敏：《上海格致書院志略》，頁31-32。

35 王韜：〈原學〉，載《弢園文錄外編》，卷一，頁3。

36 熊月之：《西學東漸與晚清社會》，頁306。

37 日本在江戶時代已開始出現將知識和道德分離之傾向，明治維新前已將窮理之學等同於研究事物之理；將「格致」意義狹窄到指涉 physics，則可能是1850年代受中國影響所致。由於甲午後中國士大夫對「格致」定義迅速擴大，對日本將「格致」等同於物理學反而感到奇怪。例如章太炎這樣寫道：「其最可嗤鄙者，則有『格致』二字。格致者何？日本所謂物理學也。」參見章太炎：〈論承用「維新」二字之荒謬〉（1903年8月9日），載《章太炎政論選集》，卷一，上冊，頁242。孫江曾與我們討論過這一問題。他認為，日本從未用「格致」來指稱「科學」，而是用「格物窮理」來泛指

第三，由於洋務運動中經世致用的主要目的有二：一是恢復太平天國波及地區被破壞的社會秩序；二是實現國防現代化，抵抗西方列強，所以，雖然當時西方經濟學、政治學等社會科學已傳入中國，但它們與儒學經世關係不大，當然也就與格致無關。我們也注意到在這一時期，西方法律制度在國際法層面上引起官方注意，如1864年出版的中文本《萬國公法》，在相當程度上為上層儒臣知曉並運用，這也是因為國際法屬於外交層面的事，和內部社會政治制度無涉。也就是說，將西方科技納入經世致用軌道帶來的另一個後果是：「格致」所涉及的西方科學是狹義的，它並沒有包括西方十九世紀正在蓬勃興起的社會科學。

#### 9.4 甲午後「格致」的新義及「科學」的呈現

甲午戰敗宣告了洋務運動的失敗，中國面臨亡國滅種的危機，知識份子開始普遍覺醒，懷疑儒家倫理是否能代表天道，變法維新成為舉國上下一致的訴求。變法維新的首要前提，是論證學習西方制度的合理性，即為改變制度尋找合法性根據。這就是要發現中西共同之理。我們發現，正是在這一時期，一個新詞「公理」或其同義詞「公例」，開始出現在士大夫的政治語彙中，並逐步取代傳統的「天理」和「實理」。<sup>38</sup>「公理」或「公例」取代「天理」，則意味着政治制度的合法性從中國傳統的理向中西共同之理的轉化。知識份子要救國保種，就必須去「窮」中西公共之「理」。1896年，嚴復譯《天演論》，他說：「近二百年，歐洲學術之盛，遠邁古初，其所得以為名理、公例者，在在

---

「科學」，但「格致」又具體指稱「物理」。在「科學」這個總稱出現前，日本有專指具體自然科學領域的名詞，比如，物理學和化學的前身分別是「窮理學」和「舍密」。「窮理」一詞很明顯來自儒學，蘭學傳入時即有。明治元年（1868）福澤諭吉的《訓蒙窮理圖解》一書出版後，類似名稱的讀物大量出現，逐漸成為流行語。明治三年，日本建立大學制度，設立了「窮理學」科目，可見，人們認識到其重要性，雖然其時還沒有人能夠教授這個課程。此前（1869），日本設立大學的宗旨裏有「西洋的格物窮理開花日新之學」等等。當時一度曾使用過「格物學」一詞，意同物理學。1872年，片山淳吉所著之《物理階梯》（文部省刊〔1872〕，收入日本科學史刊行會編：《明治前日本科學史總說·年表》〔東京：日本學術振興會，1978〕，頁154-55）出版後，「物理」一詞開始被普遍使用。孫江還認為，「科學」沒有前身，是獨立出現的。他曾查閱日本洋學史辭典，發現沒有「格致」詞條。因此我們有理由認為，日本將「格致」等同於「物理」，可能是受到中國用法的影響。

38 參見本論文集第一篇文章：〈「天理」、「公理」和「真理」——中國文化合理性論證以及正當性標準的思想史研究〉。

見極，不可復搖。」<sup>39</sup> 1900年，他在《〈原富〉按語》中說：「格致之事，一公例既立，必無往而不融渙消釋。」<sup>40</sup> 他把「格致」與「公例」聯用，極好地反映出這種論證方式。

正因為尋找中西公共之理的需要，「格致」一詞，除了於洋務運動時在經世意義下強調實用的一面之外，人們也開始注意其窮理功能了。戊戌變法時期，梁啟超為了培養變法治國人才，在湖南開辦時務學堂。在《湖南時務學堂學約》中，他這樣論述「窮理」和「格致」的關係：

瓦特因沸水而悟汽機之理，奈端因蘋果落地而悟巨體吸力之理，侯失勒約翰因樹葉而悟物體分合之理，亞基米德之創論水學也，因入浴盤而得之……西人一切格致製造之學，衣被五洲，震輓萬國，及推原其起點，大率由目前至粗極淺之理，偶然觸悟，遂出新機。<sup>41</sup>

梁啟超這段話透露出兩重含義：第一，他認為，瓦特發明蒸汽機、牛頓發現萬有引力、阿基米德發現浮力原理，以及西方的一切科技發明，都可由日常道理推導出來。梁的推理邏輯是「大率由目前至粗極淺之理，偶然觸悟，遂出新機」，仍不外於程朱理學中將常識推衍類比來窮萬物之理的模式。關於這一點，我們將在後面作詳細討論。第二，梁啟超所講的「格致」仍然是和製造之學相關的物理，即仍是對「格致」的狹義理解，梁無非賦予它窮理的功能而已。

確實，這一時期「格致」一詞的用法，絕大多數仍集中在製造、技藝、聲、光、化、電、物理等學科，以及以「格致」為名的各種書籍報刊、學校和社團名稱中，這些內容顯然不能涵蓋西學中社會科學的內容。甲午後，士大夫強烈感到有必要引進西方制度，也就有必要賦予西學合法性、甚至先進性。這樣，就有兩種途徑：一是擴大「格致」的內涵；二是「格致」與其他新名詞組合，兩者都可以使「格致」包涵廣義的西學。

如嚴復在《天演論》中指「物競天擇，適者生存」是「公理」、「公例」，稱之為「集格致之大成」。<sup>42</sup> 在《原富》中，他指「格致家philosophers, men of speculation」，<sup>43</sup> 「格致家」

39 嚴復：《譯〈天演論〉自序》，載嚴復譯：《天演論》，頁ix。

40 嚴復：《〈原富〉按語》，載《嚴復集》，第四冊，頁871。

41 梁啟超：《湖南時務學堂學約》，頁26。

42 嚴復譯：《天演論》，導言一，察變，頁5。

43 嚴譯在《原富》云：「夫以機代工，則為之者疾，夫人而知之矣。然機之所以成，不必由執其工者。製造之師，以造機為專業，一機成，家以之富，故竭其耳目心力為之。格致家者，不奮手足之烈，專以仰觀俯察學問思索為功，故於物力陰陽，獨具先覺之智。」原編者注云：「格致家philosophers, men of speculation。」嚴復譯：《原富》，上冊，頁8。

也就是集自然科學和社會科學於一身的哲學家。在嚴復看來，「格致」包含的學科甚廣，他在《群學肄言》中說：「夫格致之學，凡有三科：玄科一也，間科二也，著科三也。」<sup>44</sup> 這是第一種方法。此外，為了擴大「格致」的內涵，嚴復的另一個做法是把「格致」與「西學」聯用。他在1895年的〈救亡決論〉中，先擬一位詰難者發問：「如今先生論救亡而以西學格致為不可易，夫格致何必西學？」他答曰：「西學格致，非迂途也，一言救亡，則將捨是而不可。」<sup>45</sup> 這裏的「西學格致」，主要是指西方科學。

綜上所述，甲午後因「格致」內容的狹義化，不能涵蓋中西公共之理，這時就出現了兩個趨勢，一是擴大「格致」的意義，使其涵蓋窮理、經世以及西學各個方面。例如戊戌以後，除了「格致家」一詞大多指科學家外，「格致」也有了今天「科學」的意義，如梁啟超在說道：「吾有以闢君之學，泰西格致之理，導源於希臘」，<sup>46</sup> 又說「故當時日耳曼諸邦哲學、歷史、格致、政治諸學大盛」，<sup>47</sup> 其中「格致」的意思也就是今日之科學。當時，在新學堂的課程設置中，「格致」也多指科學。最有趣的是在1898年的一篇文章中，有「乃數十年來，印度以新法焙茶，而中國之利權奪；歐美以格致養蠶，而中國之土物衰」之語，<sup>48</sup> 其中「格致養蠶」就是我們今天白話的「科學養蠶」；「科學」對「格致」的取代已呼之欲出。

另一個趨勢，就是另選新詞來對應西方科學技術，這個新詞就是「科學」。「數據庫」中最早在現代意義上使用「科學」一詞的，是康有為1897年的《日本書目志》，其中有《科學之原理》和《科學入門》等書名。<sup>49</sup> 但是我們必須意識到，十九、二十世紀之交，雖然「科學」開始和「格致」並用，例如，我們在本文開始引用梁啟超1902年的那篇著名論文〈格致學沿革考略〉中，就有這樣的句子：「倍根常曰格致之學，必當以實驗為基礎；又曰，一切科學，皆以數學為其根。實為後世實驗家之祖。」<sup>50</sup> 但此時「科學」遠遠未如「格致」那樣常用。那麼，為甚麼甲午後「科學」沒有立即取代「格致」呢？

44 在這裏，嚴復所說的「玄科」是指抽象科學，含名學和數學；「著科」包括天文、地質、動植；「間科」包括力、質。參見嚴復譯：《群學肄言》，國鈞第九，頁170。

45 嚴復：〈救亡決論〉，載《嚴復集》，第一冊，頁43、46。

46 梁啟超：〈適可齋記言記行序〉，載《飲冰室文集之一》，第一冊，頁132。

47 梁啟超：〈自由書〉，頁6。

48 〈論中國變政並無過激〉，載翦伯贊、劉啟戈等編：《戊戌變法》，第三冊，頁301。

49 康有為：《日本書目志》，卷一，理學門第二，頁624。

50 梁啟超：〈格致學沿革考略〉，頁8。

以往，學術界是從中日文化互動的角度來回答這個問題的，即「科學」一詞是甲午後大量留日學生從日本帶回來的。因為「科學」這個詞最早是日本學者西周在1874年《明六雜誌》第二十二號〈知說〉一文中提及的，其意義是分科之學。<sup>51</sup> 日本將「科學」明確與science對譯的，是1881年出版的《哲學字彙》；而且「科學」一詞在日本廣泛使用是在明治後期。我們用「數據庫」檢索也可以印證，1900年前，「科學」一詞尚很少為人使用；而在有限的使用中，康有為確實是最早也是最多用「科學」指涉science的人，除了《日本書目志》外，他的戊戌奏摺就提到「外求各國科學，以研工藝、物理、政教、法律，則為通方之學」。<sup>52</sup> 我們還注意到，幾乎和康有為同時，章太炎也曾在1898年用「科學」一詞指涉science。<sup>53</sup> 而梁啟超使用「科學」一詞則是在1899年他流亡日本以後。<sup>54</sup> 如果上述考證大致正確，康、章用「科學」譯science只比日本晚不到二十年，而且是在大量留學生回國之前。

在中文裏，「科學」這個詞古已有之，如宋代陳亮在〈送叔祖主筠州高要簿序〉中曾這樣寫道：「自科學之興，世之為士者往往困於一日之程文，甚至於老死或不遇。」這裏「科學」是指「科舉之學」。<sup>55</sup> 這種用法一直延續到清末。十九世紀末、二十世紀初的士人學者，應該是熟悉「科學」本為「科舉」、「學校」之簡稱的。直到1916年，還有中國學者在這一傳統意義上使用「科學」一詞，如歐陽仲濤在〈宗教救國論〉中說：「日人譯製名詞，不能不沿用吾國故語。然而，一名既成，既別為新義，「科學不能因其用科舉學校之字，而謂經義試帖之屬，皆即賽因士」。<sup>56</sup> 顯然，這一針對譯名的議論，就是針對那些熟悉「科學」為「科舉」意義的傳統學人而發的。正因為「科學」與「科舉」在中文

51 島尾永康：〈漢語科技詞彙的中日交流與比較〉，第三屆國際中國科學史討論會論文（北京：中國科學院主辦，1984）。

52 康有為：〈請廢八股試帖楷法試士改用策論摺〉（1898年6月17日），載《康有為政論集》，卷一，上冊，頁271。

53 章太炎說：「景教者，諸科學之所輕，其政府亦未重也，縱之以入支那，使趨於相殺毀傷。」章太炎：〈憂教第五十〉，載《廬書》（上海：上海古典文學出版社，1958），頁132。

54 如1899年梁啟超撰文中：「每章分政治史、宗教史、工藝技術史、文學哲學科學史、社會史、等門」之句。梁啟超：〈東籍月旦〉，載《飲冰室文集之四》，第二冊，頁92。

55 《漢語大詞典》，頁4749。

56 不妨引全一些：「日人譯製名詞，不能不沿用吾國故語。然而，一名既成，既別為新義，不容利用考據詞章之術，望文而牽合。比如經濟不能因其用經國濟民之字，而謂大學衍義、文獻通考之屬，皆即葉科諾密士，書目答問中所列經濟家，亦即亞丹斯密之徒也。又如科學不能因其用科舉學校之字，而謂經義試帖之屬，皆即賽因士。」參見歐陽仲濤：〈宗教救國論〉，《大中華》，第二卷第二期（1916年2月），頁5。

裏有對應關係，那麼在二十世紀初廢科舉、興辦新式教育之前，士大夫用指涉「科舉」的「科學」來譯science應該是有障礙的。日本用中文的「科學」譯science也不是沒有道理，它也是基於「科學」有分科之學的含義，又因為日本並沒有引進中國的科舉制，這也就可以理解為甚麼用「科學」一詞指涉science首先在日本普及。換言之，中、日兩國都同樣存在用分科之學來譯science的機制，但由於中國存在科舉制度，使得士大夫在二十世紀前不可能廣泛接受用「科學」一詞譯science。

甲午後，除了「科學」和「科舉」兩詞容易混淆外，另一個阻礙「科學」取代「格致」來譯science的因素是意識形態。在十九、二十世紀之交的重構儒家道德意識形態以指導改革的思潮中，今文經學在引入西學潮流中扮演了重要角色。在今文經學中，「格致」具有建構道德意識形態的功能。最具代表性的是：「格致」中原有的一個側面——「格古今之事」，在這一時期高度凸顯，它具備「科學」不可能包含的意識形態意義。

據此，我們還可以理解，為甚麼當時西學中源說會成為普遍思潮。早在明末清初，西方科學技術剛納入格致之學時，就曾出現指西方科學源於中國古代思想的說法，所謂禮失求諸野。甲午後，西學中源說更與考據學結合，其代表性例子是《格致古微》一書的流行。該書作者王仁俊從《易經》、《詩經》、《史記》、《漢書》、《荀子》、《管子》及各種文集筆記中摘舉了近二百條，來證明天算等二十一個方面的西學知識源於中國。<sup>57</sup>就連張之洞的《勸學篇》也脫不了西學中源的話題。<sup>58</sup>這說明，既然科技知識在道德意識形態中佔據特殊位置，用甚麼詞彙來指涉它也就和意識形態直接相關。這一點對理解日後「科學」為何取代「格致」極為重要。

## 9.5 「科學」取代「格致」

從1902年起，中國出現了一股放棄「格致」而改用「科學」的潮流。以嚴復為例，1900年前他把science譯作「格致」或用音譯，但1902年他在《原富》一書中有這樣的句

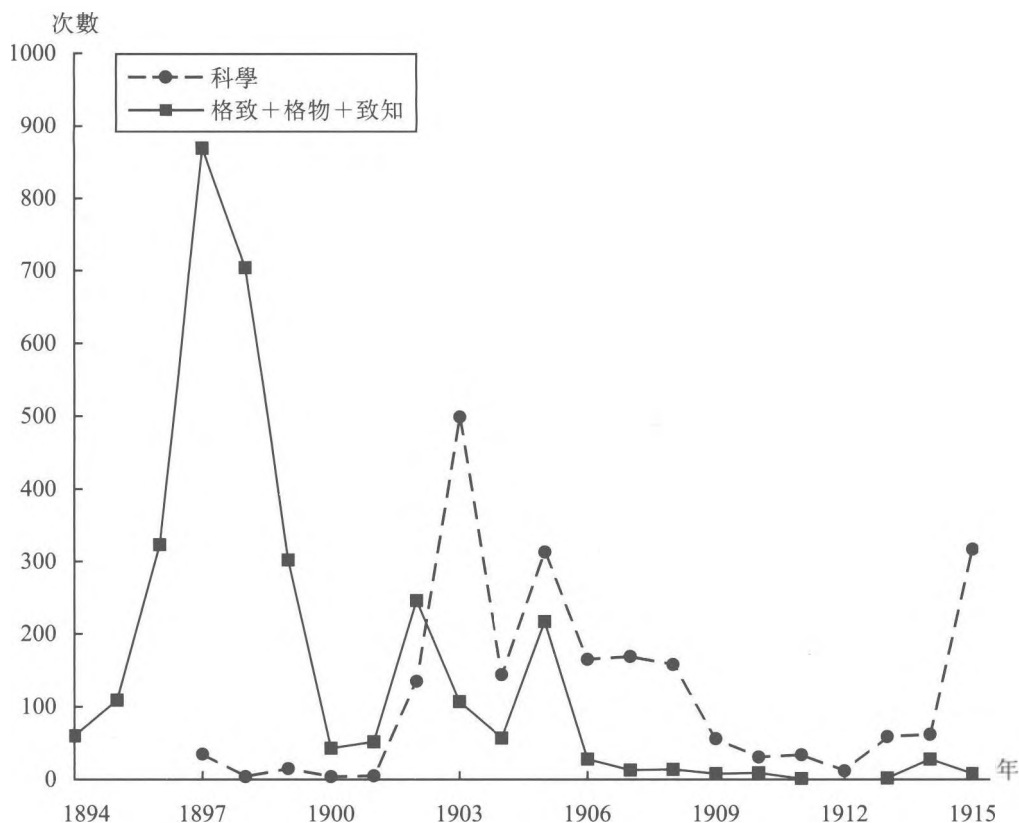
57 熊月之：《西學東漸與晚清社會》，頁718。

58 《勸學篇》中，張之洞在論述了群經與格致、化學、農學、開礦、工商、武備、體操等等的相關性後，總結說：「凡此皆聖經之奧義，而可以通西法之要指。其以名物文字之偶合、瑣瑣傳會者，皆置不論。（若謂神、氣、風、霆為電學，含萬物而化光為光學之類。）然謂聖經皆已發其理、創其制，則是，謂聖經皆已習西人之技，具西人之器，同西人之法，則非。」參見張之洞：《勸學篇·外篇》，會通第十三，頁157。

子：「科學中一新理之出，其有裨益於民生日用者無窮。」<sup>59</sup> 句中「科學」一詞明確指稱 science。1903年，還有人專門分析「科學」這一新名詞的來源：「科學者何，所謂形下之學也。科學二字，為吾國向所未有，蓋譯自英文之沙恩斯Science；英文之沙恩斯，又出於拉丁之沙倭Scio，沙倭云者，知之謂也。」<sup>60</sup> 文中明確指出「科學」是一由英文翻譯而來的新詞。為了考察「科學」取代「格致」的趨勢，我們統計了1894至1915年間報刊言論中這兩詞的使用次數，得到圖9.2。

從圖9.2可見，「科學」取代「格致」大致可分為以下三個階段：第一階段為1894至1900年，「格致」的使用次數遠遠多於「科學」；第二階段為1901至1905年間，這兩個詞都普遍使用，可稱之為並用時期；第三個階段為1906年前後，「科學」完全取代了「格致」。其中，1906年又可視為一個轉折點，「格致」的使用次數從此大大減少。另一個值

圖9.2 「科學」取代「格致」的歷程(1894-1915)



59 嚴復譯：《原富》，下冊，頁624。

60 《論文學與科學不可偏廢》，《大陸》，第三期(1903)，引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第一卷，上冊，頁413。

得關注的重要現象是，即使在「科學」和「格致」並用的時期，也極少出現「科學」等同於「格致」的用法。這表明，當時人們是相當清楚地了解這兩個詞的詞意差別。在戊戌變法時期，梁啟超仍然用程朱理學講格致、康有為用公羊春秋講變法，都未脫出儒學框架。但不出幾年間，亦即1900年後，「科學」的意義與儒家倫理基本上就沒有甚麼相關了。1906年以後，「格致」不再和「科學」並存，其消亡之徹底和迅速，實在令人吃驚。

為甚麼「科學」取代「格致」呈現出這三個階段的變化？值得注意的是，1901年正好是清廷宣布實行新政。新政最重要的舉措，是改變傳統科舉制度、興辦新式教育；1901年清廷頒布〈學堂選舉鼓勵章程〉，更把新式教育畢業生和科舉功名作出對應，獎掖新式教育人才；1905年9月正式廢除傳統科舉制度。<sup>61</sup> 這裏，無論是「科學」與「格致」共用，或科舉制度與從新式學堂選拔人才同步，還是1905年「科學」取代「格致」，在時間上都與廢科舉相對應，可以證明「科學」取代「格致」並非偶然，而是有其社會制度和思想史方面的重要原因。從語言學上講，這也可以證明前面提到的「科學」一詞在中文因其具有「科舉」與「分科之學」兩種意思的混淆，是阻礙中國人用「科學」指涉science的重要原因。這種混淆隨着科舉制的廢除而被消除，從此，「科學」一詞可以無歧義地廣泛使用了。

從來，支配着語言使用的是普遍觀念，這使我們有必要去探索廢科舉和「科學」取代「格致」同步的更深層原因。1905年以後，無論是海外革命派、改良派，還是國內從事新政和推動立憲的紳士，紛紛採用「科學」指涉science，是與社會普遍觀念和官方意識形態的鉅變直接相關的。為了揭示這種相關性，必須進一步了解「科學」一詞在不同年代使用時的意義內涵及其變化。為此，我們統計了1900至1916年間「科學」一詞的用法，發現其用法絕大多數(90%以上)是泛指或特指現代意義的科學(如近世科學、科學刊物、科學社團、科學史、科學精神、科學方法、科學家等)；在某些場合，也泛指社會人文科學(包括文、史、哲及政治學、社會學等)；而「歷史科學」、「政治科學」、「社會科學」、「人文科學」這類詞組出現的時間較晚。<sup>62</sup> 值得注意的是，二十世紀頭幾年，

61 王德昭：《清代科舉制度研究》(香港：中文大學出版社，1982)，頁168、174-75、245；郭廷以編著：《近代中國史事日誌》，第二冊，頁1153。

62 這四個詞組，最早出現的是1903年的「歷史科學」。「是為單純的歷史科學」之句，參見劉成禺：〈史學廣義內篇〉，《湖北學生界》，第一期(1903年1月29日)，頁2；「兼注意於政治科學」之句，參見〈論英俄之於西藏〉，《外交報》，第二百零期(1908年2月26日)，引自《外交報彙編》，頁416；「社會科學之學理」用法，參見葉景莘：〈學理與經驗〉，《大中華》，第一卷第五期(1915年5月20日)，頁2；最晚的是「人文科學」，「心理學是所謂的人文科學(Sciences morale)之基礎」之句，參見雷鮑(Tb. Ribot)原著，余家菊譯：〈心理學研究法〉，《少年中國》，第四卷第八期(1923年12月)，頁9。



「科學」用於指涉各種實用技術知識的例句非常少；除海外革命派和無政府主義者外，國內學者使用時也很少用於反對綱常、主張平等或建立公德等方面。<sup>63</sup> 這表明這些年間，除了個別的言論外，「科學」一詞基本上是價值中立的，它與道德價值（終極關懷）呈二元分裂狀態。

為甚麼這一時期大多數知識份子都持科學和儒家倫理無關的見解？我們認為，這與當時廣大從事新政的紳士的心態直接相關。一方面，儒家倫理是他們統治鄉村、參與政治的正當性根據，他們必須堅持對儒家倫理的認同；另一方面，他們參加新政的活動內容又是引進西方科技、教育和政治經濟制度；為了在引進西方科技和政治經濟制度時不衝擊儒家倫理，就必須把科學技術、西方政治經濟制度看作與道德倫理無關。這樣，紳士可以在盡可能保持原有權力結構不變的前提下，在公共領域引進西方社會制度。我們將之稱為中西二分的二元論心態。<sup>64</sup>

其實，早在戊戌變法期間，一些務實的士大夫已有這種類近的二元論心態。張之洞的《勸學篇》就是這方面的代表作。他把「中學」稱為「內學」，「西學」則屬於「外學」，認為「中學治身心」、「西學應世事」。<sup>65</sup> 他雖然有「中學為體、西學為用」的定位，但也承認二者是兩個互為補充、可以並存的層面。在這種二元論心態下，經世致用也出現了兩個發展方向。張之洞將「中國史事、本朝政治論」稱為「中學經濟」，而西方「政如各國地理、官制、學校、財賦、兵制、商務等類，藝如格致、製造、聲、光、化、電等類」統稱為「西學經濟」。<sup>66</sup> 西方科技知識無疑屬於西學經濟，而西學經濟因為與傳統儒家倫理沒有直接關係，所以張之洞強調，雖然「《中庸》天下至誠，盡物之性，贊天地之化育，是西學格致之義也」，但他也清楚地了解西學的格致和《大學》「八條目」的格致並不相干，他說：「《大學》格致與西人格致絕不相涉，譯西書者借其字耳。」<sup>67</sup>

1900年庚子事變後，把綱常名教和西學看作可以共存的二元論，成為清廷和廣大士紳共同認同的官方意識形態。本來，在程朱理學中儒家倫理和宇宙秩序是相通為一

63 無政府主義者的言論，如〈三綱革命〉中，以「科學真理」來對應「宗教迷信」，並列舉二者的內容：「(甲) 宗教迷信 (一) 君為臣綱，(二) 父為子綱，(三) 夫為妻綱。綱領者猶統轄之意也，是臣、子、妻皆被統轄者也。(乙) 科學真理 (一) 人人平等，(二) 父子平等，(三) 男女平等。以真理言之，孰有統轄之權，孰有服從之義，故一切平等。」真：〈三綱革命〉，《新世紀》，第十五、十七、二十、二十三期(1907)，引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第二卷，下冊，頁1016。

64 詳見1.5節和2.4節。

65 張之洞：《勸學篇·外篇》，會通第十三，頁159。

66 張之洞：《勸學篇·外篇》，變科學第八，頁128。

67 張之洞：《勸學篇·外篇》，會通第十三，頁156。

體的，儒家道德和家庭倫理與社會組織密不可分；在這種社會結構中，「窮理」和「經世」都以實現儒家倫理為最終目標，但1900年後，一旦把儒家倫理與宇宙秩序和引進西方政治經濟制度劃分成兩個互不相干的領域，「窮理」和「西學經世」就可以與儒家倫理無關了，「格致」這個儒學術語也就喪失了使用意義。因此，「科學」取代「格致」，實際上意味着中國知識系統脫離儒家道德倫理的軌道。

## 9.6 現代常識的形成

西方現代科學興起的標誌，是science從經院哲學中分離出來，無論是韋伯所謂的工具理性的興起，還是現代知識系統的形成，其基本特徵都是知識系統和終極關懷呈二元分裂狀態。雖然中國知識份子終極關懷的內容和西方不同，但從它和知識系統二元分裂這一意義上講，新文化運動前十五年，大體可以認為，「科學」一詞所指涉的知識系統和西方現代知識系統是一致的。而中國的傳統知識系統，特別當它處於儒學籠罩之下時，是一種以現世道德倫理為核心價值的知識系統，「格致」既包括科學理論，也通過經世和實用技術相關聯。中國士大夫不需要區分科學和技術，可以統稱為「格致」。一旦儒家終極關懷和知識系統呈二元分裂狀態，實用技術也就不再與科學知識混同了。正因為如此，1915年以前，「科學」的內涵中用於特指實用技術所佔的比例很少。正是在這一時期，西方自然科學和多種社會科學理論知識系統無選擇性地大量、快速傳入中國。<sup>68</sup>

但從思想史來看，這種二元分裂的知識結構在中國卻是不穩定的。關鍵在於：知識系統和終極關懷（儒家倫理）二元分裂的現象，是中西二分二元論意識形態所造成的非意圖結果。二元論意識形態能否保持穩定，還要取決於它指導的改革能否實現中國社會的現代轉型。我們曾將中西二分二元論指導的改革稱之為紳士公共空間。紳士公共空間的失敗，導致否定中西二分的二元論意識形態。1915年，新文化運動因紳士公共空間失敗而引發，新知識份子拋棄中西二分的二元論意識形態，其後果是重返將知識系統和人生觀整合的一元論。<sup>69</sup>

68 學術界早就注意到，1900年後中國對西方科學的翻譯和引進和1900年前有本質的不同。首先，二十世紀上半葉平均每年翻譯量是十九世紀下半葉的15倍。其次，1850至1899年翻譯的著作70%為純粹與應用科學，在1902至1904年間該比例降為32%，1912至1940年進一步降為25%；即人文社會科學的翻譯比重明顯增加了。參見James Reardon-Anderson, *The Study of Change*, 85。

69 參見本論文集第二篇文章：〈試論儒學式公共空間〉。

此外，從思想史內部來講，我們曾經論述過，自宋明理學形成之後，常識理性成為中國文化的深層結構，儒家倫理之所以合理，是因為它可從常識和人之常情推出；常識和良知（人之常情）是道德意識形態合理性的最終基礎。<sup>70</sup> 在二十世紀初的中西二分二元論意識形態中，並沒有改變道德倫理建立在常識之上的結構。科學之所以和儒家倫理不相干，這是因為科學知識尚沒有被普遍認為是一種新常識。這樣，只要隨着科學教育的普及，科學知識轉化為常識，傳統常識與科學知識之間的鴻溝就會立即消失。一旦現代常識理性形成，其後果不僅是成為顛覆儒家倫理的利器，而且也會破壞知識系統和道德價值的二元分裂狀態。

為了討論1900至1915年間，中國接受以科學為標誌的現代知識體系，在科學知識轉化為現代常識之後，現代中國人的推理模式，是否仍然如傳統那樣以常識和良知（人之常情）為最終基礎，我們考察了「數據庫」文獻中1875至1915年間「常識」、「良知」、「知識」、「迷信」四個詞語的意義。

先來看「知識」一詞。我們在前面已談到該詞的傳統用法，而從「數據庫」提取的1900年後含「知識」一詞的例句中可以看到，「知識」的用法與現在已一樣了。如這樣的句子：「惟吾之所謂知，非有具體之觀念之謂，必抽象研究各得其真確之知識之謂也。」<sup>71</sup>

再來看「迷信」一詞。在中文裏，該詞是指信仰神仙鬼怪。<sup>72</sup> 酒井忠夫認為，十九世紀傳教士和太平天國文獻中有「迷妄」、「迷癡」等詞，而無一使用「迷信」；「迷信」在1850年代始出現於近代中國文獻中。<sup>73</sup> 從「數據庫」文獻可見，最早使用「迷信」一詞的，是1897年古城貞吉的一篇文章。<sup>74</sup> 在1900年之前，極少有人使用「迷信」一詞。這是因為在傳統社會儒家倫理中，知識系統建立在常識之上，常識本身有遏制迷信的功能。從孔子的「敬鬼神而遠之」和「不語怪力亂神」，歷代正統儒生都拒絕迷信，亦少談迷信，故「迷信」一詞不常用。到二十世紀初，西方新知之所以被認可，一個重要原因是，科學可以用於反對宗教和迷信。如最早是梁啟超這樣談到「迷信」和「科學」的：「科學之力日

70 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》，頁138-62。

71 漢民：〈民報之六大主義〉，《民報》，第三號（1905年4月5日），頁2。

72 《漢語大詞典》，頁6263。

73 酒井忠夫指出：「傳教士和太平天國的文獻裏，不少是攻擊宗教、信仰的內容，但是幾乎沒有一處用過『迷信』一詞」，又說「迷信一語被普遍使用是在近代中國」。酒井忠夫：〈中國史上の道教と迷信批判〉，載牧尾良海博士頌壽記念論集刊行會編：《牧尾良海博士頌壽記念論集：中國の宗教・思想と科學》（東京：國會刊行會，1984），頁160。

74 見「奮激土人迷信宗教之心」之語。古城貞吉譯：〈論歐洲現情〉，《時務報》，第十九冊（1897年3月3日），頁23。

盛，則迷信之力日衰」。<sup>75</sup>正是隨着「科學」一詞的大量使用，「迷信」作為其對立面而被同時提及。這正是「迷信」一詞在1900年後不斷被使用的原因。

再來看「常識」一詞。眾所周知，「良知」是陸王心學中道德倫理的最終根據；而「常識」一詞，查閱古代文獻就可以知道，它遠不如「良知」一詞那樣常用。在「數據庫」文獻中，是梁啟超於1901年最早使用「常識」一詞的；<sup>76</sup>翌年也是只有梁啟超和嚴復數次使用該詞，總共約十餘次，如梁啟超在〈新民說〉中談到「盎格魯撒遜人之尤優於他條頓人者何也？」他認為是「其守紀律循秩序之念最厚，其常識Common sense最富，常不肯為無謀之躁妄舉動。」<sup>77</sup>此處更列出「常識」對應的英文。1910和1915年，梁啟超曾寫過兩篇關於常識的專文。在第一篇〈說常識〉中，梁啟超為了論證常識對養成具有道德心和判斷力的國民的重要性，他特別區分了經學、史學、數理、法律、政治等各門學科中的專門學識和常識（參見表9.1）。

表9.1 1910年梁啟超對「常識」和「專門學識」的區分

學科	常識	專門學識
經學	粗解其章句，摘記其格言，以為治身淑世之本。	窮極微言大義，博考名物訓詁，以羽翼孟荀而是正許鄭者。
歷史	知中外各國歷代興廢之跡，撮舉其大事之始末，略諳其名人之傳記。	網羅放失舊聞，推求前因後果，通古今之變，成一家之言。
文學	舉吾心所言，能悉達之於人。	摘豔屈宋，薰香班馬。
數學	知加減乘除比例開方。	補奈端之理，糾梅戴之式。
地理	知各國之位置沿革，明著名都會之大勢。	諳悉五大部洲民俗物產之異同，舉其道里阨塞所在。
政治	人民參政權，略知國家之性質、功用，明各種政體之概要，而察其與國利民福關係之淺深。	論列古今之得失，評騭各國之異同。
法律	立憲異於專制，窺法意之崖略，明本國法制之綱要。	舉各國法典之條文，剖古今法理之聚訟。
天文	歌白尼地動說。	知星躔之度數。
生物	達爾文言淘汰進化。	知物類之名目。
物理	重力。	奈端之理。

資料來源：梁啟超：〈說常識〉（1910），載《飲冰室文集之二十三》，第八冊，頁1-6。

75 梁啟超：〈保教非所以尊孔論〉（1902），載《飲冰室文集之九》，第四冊，頁53。

76 「與李齊名者，則張之洞也。……較之李鴻章之有常識有大量，尤相去天壤也。」梁啟超：〈中國四十年來大事記（一名李鴻章）〉（1901），載《飲冰室專集之三》，第二冊，頁41。

77 梁啟超：〈新民說〉，頁11。

梁啟超用以上標準，檢查了當時中國的知識界。他發現中國一般官吏宿儒，只有本國常識，對現代科學和世界之常識（這些是我們說的現代常識）則一無所知；而外國留學生雖有世界和新知的常識，卻無中國常識。最後他驚呼：「由此言之，則謂全國四萬萬人，乃無一人有常識焉可也。」<sup>78</sup> 梁啟超發現了當時新舊學者所具備的常識完全不同，鮮明地刻畫了新文化運動前（1900至1915年間）中國傳統常識與現代知識系統（科學）呈二元分裂的狀態。

梁啟超第二篇有關常識的專文是〈良知（俗識）與學識之調和〉。<sup>79</sup> 我們姑且先談文章標題中的「良知」一詞。「良知」是儒學的常用詞，其意義在二十世紀變化不大；我們則用「人之常情」來解釋「良知」的意義。1900年後，當大量科學新知如潮水般湧入中國時，照理說，「良知」一詞理應少用了；但不然，該詞仍然相當常用。當然，這與梁啟超的個人偏好有關，他在1905年寫的〈德育鑑〉一文中，就成百次使用「良知」一詞。<sup>80</sup> 但是，更值得注意的是，梁啟超在談科學新知時，從一開始就不排除「良知」，反而用「良知」來論證一些重要西方價值的合理性，如：「大抵人生之有權利思想也，天賦之良知良能也。」<sup>81</sup> 「孟氏（孟德斯鳩——引者註）之學，以良知為本旨。以為道德及政術，皆以良知所能及之至理為根基。……法之精神……正吾人之良知所當有事也。」<sup>82</sup> 「陽明之良知，即康德之真我；其學說之基礎全同。」<sup>83</sup> 「刻刻在學校習科學，刻刻提醒良知」；<sup>84</sup> 「然革命者，人人普通之良知」；<sup>85</sup> 「故政黨者，多數政黨員之良知之結晶體也。」<sup>86</sup> 「故良知及科學之三大仇敵，即惡念、無知識、怠惰三者。」<sup>87</sup> 從以上例句可以看出，在論證權利、道德、革命、政黨等西方觀念時，「良知」和科學一樣，同是合理性的判據之一。

78 梁啟超：〈說常識〉，載《飲冰室文集之二十三》，第八冊，頁5。

79 梁啟超：〈良知（俗識）與學識之調和〉（1915），載《飲冰室文集之三十二》，第十二冊，頁32-33。

80 梁啟超：〈德育鑑〉（1905），載《飲冰室專集之二十六》，第六冊，頁1-102。

81 梁啟超：〈新民說〉，頁38。

82 梁啟超：〈法理學大家孟德斯鳩之學說〉，頁19。

83 梁啟超：〈近世第一大哲康德之學說〉（1903），載《飲冰室文集之十三》，第五冊，頁63。

84 梁啟超：〈德育鑑〉，頁39。

85 鐵郎：〈二十世紀之湖南〉，《洞庭波》，第一期（1906年10月18日），頁14。

86 太炎：〈駁神我憲政說〉一文中引政聞社語，《民報》，第二十一號（1908年6月10日），頁9。

87 赫克爾（Ernst Haeckel）著，馬君武譯：〈赫克爾之一元哲學：續前號〉，《新青年》，第二卷第三號（1916年11月1日），頁1。

再回到梁啟超〈良知(俗識)與學識之調和〉一文。該文強調，俗識必須經過學識(科學)的解釋才有意義。例如，石頭沉於水而木葉浮於水，這是來自經驗之常識，只有經重力之解釋，二者才能統一起來。他深感當時中國人只講經驗，而沒有將這些經驗經過學識之解釋。<sup>88</sup> 這篇文章表明梁啟超不滿中國傳統常識和現代科學知識處於互不相關的分裂狀態，並試圖調和二者。但他沒有意識到，正因為有這種斷裂才能維持當時的二元論意識形態，使得儒家倫理和現代知識系統(科學)不致互相衝突。一旦現代科學知識變為常識，而中國人以常識和人之常情為推理的論證模式維持不變，現代常識就會成為道德倫理的基礎；其結果就是現代常識會顛覆儒家倫理，指向建構新的道德意識形態。我們知道，就在梁啟超發表這篇文章的1915年，陳獨秀辦起《青年雜誌》，揭開新文化運動的序幕。

必須注意的是，那種把傳統常識與西方科學知識二元分裂的心態，是梁啟超那一代、包括從事新政的紳士所特有的，至於1890年後出生的新一代就完全不同了。1901年清廷宣布推行新政，實行教育改革，學校雖規定有修身和經學課，但西方科學、社會政治經濟知識也佔了相當大部分的內容。當時的教科書，不僅把重力、天演等科學原理與識字聯成一體，而且在相當程度上引進了西方政治經濟知識。也就是說，新一代知識份子所認同的常識，正是梁啟超所說的經過科學解釋的現代常識。正如熊月之所指出的：

對於中國知識界來說，三十年前，八大行星之說，地層構造學說，還被視為玄之又玄、高深莫測的新學；二十年前，化學元素之說，萬有引力之說，還只有少數學者能夠理解，十年前，自主自由之說，反對纏足之說，還被視為洪水猛獸。到二十世紀初，這些都已經變成童蒙教科書的內容，成為任何一個有文化的人都必須了解的知識和道理。二三十年光陰，新學已成常識……。<sup>89</sup>

本來，傳統常識和人之常情是儒家倫理合理性的基石，如孟子曾用水往下流的自然現象來說明人心向善。而生活常識和現代科學知識結合變成現代常識，情況就不同了。胡適15歲在上海澄衷學堂讀書時，針對孟子曾用水往低流的常識說明人心向善的倫理信條，用牛頓力學來批評孟子不懂科學：「不知道水有保持水平的道理，又不知道地

88 梁啟超：〈良知(俗識)與學識之調和〉，頁32-33。

89 熊月之：《西學東漸與晚清社會》，頁671-72。

心吸力的道理」，「水無上無下，只保持他的水平，卻又可上可下，正像人性本無善無惡，卻又可善可惡。」<sup>90</sup> 由此可見，現代常識可以成為顛覆儒家倫理最猛烈的武器。

## 9.7 現代常識對儒家倫理的顛覆

必須注意，新文化運動是在清廷推行新政、特別是廢科舉改用新式教育十幾年後發生的。而十年恰恰是培養一代新知識份子所必需的時間。清末有功名的紳士總數約為144萬，即使到1900年前後，知識階層基本上仍以舊紳士為主體。但自從1905年廢科舉後，新學堂學生數量如爆炸般增長。據桑兵的統計，新學堂從1904年的4,222所，到1909年增為52,348所，增加了12倍；學生數目由1905年前的258,873人，到1909年增至1,638,844人。<sup>91</sup> 也就是說，到1909年，新知識份子在數量上已超過傳統紳士。1912年，新學堂在校人數達300萬，更是傳統紳士總數的兩倍。<sup>92</sup> 1919年，據當時北京政府公布的數據，全國在校學生總數已達450萬。<sup>93</sup> 周策縱認為，從1912到1917年的五年間，中國大約有550萬在校或畢業的學生，在五四運動開始時，受過新式教育影響的人數更多達1,000萬。<sup>94</sup> 而舊式紳士是一個人數只會減少不會增多、正在不斷消亡的群體，到1919年，他們總人數只剩下70至80萬。因此可以說，新文化運動開始時，作為文化反思者的知識階層已發生了本質的改變，即由城市新式學堂培養出來的新知識份子佔絕大多數。<sup>95</sup>

雖然新知識份子接受新式教育，他們的知識體系基本屬於現代，但道德推理模式往往仍受常識理性支配，上述胡適論心性善惡即是極佳一例。由於他們認同的常識已變為必須經科學解釋的現代常識，一旦他們成為中國文化的主體，也就意味着常識理性的現代化，現代常識成為判斷倫理道德是否合理的終極標準。不同於清末推動立憲新政的紳士，新知識份子沒有必要把終極關懷與知識體系劃分為兩個不相干的領域。

90 胡適：《四十自述》（台北：遠流出版事業股份有限公司，1988），頁59-60。

91 桑兵：《晚清學堂學生與社會變遷》（台北：稻禾出版社，1991），頁156-58。

92 金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷》，頁128-29。

93 呂芳上：《從學生運動到運動學生：民國八年至十八年》（台北：中央研究院近代史研究所，1994），頁4。

94 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518。

95 金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷》，頁129。

這樣，一旦他們用現代常識來考察儒家倫理，便會立即發現舊道德與現代常識理性不相容，其後果是對儒家倫理的顛覆。

為了對比兩代知識份子如何運用「常識」一詞，我們選取了兩種具代表性的文獻，第一種是代表主要接受舊式教育的紳士革命派、維新派言論的《辛亥革命前十年間時論選集》；第二種是新文化運動中代表激進主流思潮的《新青年》，分別做出表9.2和表9.3。

從表9.2選自《辛亥革命前十年間時論選集》的例句可以看到，1903至1911年間，在使用「常識」一詞時，人們之所以提倡常識，是因其大致有如下六種功能：(1)「常識」對

表9.2 《辛亥革命前十年間時論選集》中「常識」的用法

作者及出處	例句	意義簡析
雨塵子：〈近世歐人之三大主義〉，《新民叢報》，第二十八號(1903)	夫國家由幼稚而至長成，由衰弱而至強盛，其間皆有必經之階級，而況此無數大主義，又國民必要之常識而不可缺者歟！ 其教育之主義，皆與人異，國家以低廉之教育普及人民，人民皆有常識，知以其愛身命財產者愛國，故可結合不渙。	國民必須有常識才會愛國。
孫文：〈發刊詞〉，《民報》，第一號(1905)	抑非常革新之學說，其理想輸灌於人心，而化為常識，則其去實行也近。	常識是實行理想的基礎。
梁啟超：〈暴動與外國干涉〉，《新民叢報》，第四年第十號(原第八十二號)(1906)	而一般人民所受之教育，所具之常識，與夫習於法治之程度，非我所能望其肩背也。	法治程度取決於人民的常識。
凡人：〈開通學術議〉，《河南》，第五期(1908)	是道不全、德不備、無包羅萬有之常識，即無普通之人格。	常識是人格的基礎。
〈敘例〉，《國風報》，第一期(1910)	然則健全之輿論，果以何因緣而始能發生乎？竊嘗論之，蓋有五本： 一曰常識：常識者，謂普通學識人人所必當知者也。……則人或折以共信之學理，或駁以反對之事例，斯頃刻成齏粉矣。此坐常識之不足也。 七曰旁通：吾言輿論之本，首舉常識。夫常識者，非獨吾有之而可以自足也。輿論之成，全恃多數人良知之判斷。常識缺乏，則判斷力何自生焉？	從常識來談何為建全的輿論。常識是人人當知的，是學理和人具有判斷力的前提。
佛掌：〈中央集權發微〉，《克復學報》，第二期(1911)	……二人中，屬於親貴，以其天潢貴胄，信之於朝廷，是否有軍事之學問，軍事之閱歷，軍事之常識，皆非計也。	滿清親貴不一定有軍事常識。

\* 表9.2原為吳嘉儀小姐做出，此次刊出時我們做出較大的調整、訂正。



表9.3 《新青年》中「常識」的用法

作者及出處	例句	意義簡析
陳獨秀：〈敬告青年〉，第一卷第一號(1915年9月)	當今淺化之民，有想像而無科學。……其想像之最神奇者，莫如「氣」之一說，……試遍索宇宙間誠不知此「氣」之果為何物也。凡此無常識之思維，無理由之信仰，欲根治之，厥維科學。	淺化之民無(現代)常識，唯有科學能根治之。
高語罕：〈青年與國家之前途〉，第一卷第五號(1916年1月)	國民之責任，……首須具有政治常識。……國家之強盛，固在少數優秀分子，而多數國民之普通知識，尤為立國之要素。故無論何人，……則水平線上之政治常識，必不可缺也。	具備起碼的政治常識，為國民首要責任。
陳獨秀：〈新青年〉，第二卷第一號(1916年9月)	夫發財本非惡事。……惟中國式之發財方法，不出於生產殖業，而出於苟得妄取，甚至以做官為發財之捷徑。獵官摸金，鑄為國民之常識；為害國家，莫此為甚。	做官發財是國民的舊常識，為害國家甚烈。
陳獨秀：〈駁康有為致總統總理書〉，第二卷第二號(1916年10月)	吾今所欲言者，乃就原書中，指陳其不合事實、缺少常識、自相矛盾之言，以告天下，以質之康先生。	指康有為缺少常識。
〈通信(譚致陳獨秀)〉，第二卷第五號(1917年1月)	吾國萬般之不進化，莫不緣孔老為之厲階。至今縉紳先生中，尚不乏非議共和國體者，即其驗也。……(觀許多無常識之議員，贊成孔教或孔道可知。)	議員贊成孔教是因為無(現代)常識。
錢玄同：〈《嘗試集》序〉，第四卷第二號(1918年2月)	明清以來，歸有光、方苞、姚鼐、曾國藩這些人拚命做韓、柳、歐、蘇那些人的死奴隸。……分明是自己做的，偏要叫做「古文」。但看這兩個字的名目，便可知其人一竅不通，毫無常識。	作古文、做古人奴隸的人毫無(現代)常識。
湯爾和：〈三焦——丹田〉，第四卷第五號(1918年5月)	吾國學術思想尚在宗教玄想時代，故往往於歐西科學所證明之常識，尚復閉眼胡說。此為國民根本之大患，較之軍閥跋扈，猶厲萬倍……	中國學術多為無(現代)常識之胡說。
唐俟：〈我之節烈觀〉，第五卷第二號(1918年8月)	不節烈的女子如何害了國家？……以上是單依舊日的常識略加研究，便已發現了許多矛盾。	節烈觀不符合常識。
獨秀：〈隨感錄：三〉，第四卷第四號(1918年4月)	國人最大缺點，在無常識；新聞記者乃國民之導師，亦竟無常識至此，悲夫！	慨嘆中國人無常識。
陶履恭：〈論自殺〉，第六卷第一號(1919年1月)	民國之人所效忠的是民國，不是民國的政府。……一個人絕不能為人民的政治機關殉死的。這是政治上的常識。因為東方人習於孔孟的政治哲學，伏在專制政體下長久了，所以把政府和國家都分不清。	孔孟政治哲學不符合(現代)常識。
張崧年：〈男女問題〉，第六卷第三號(1919年3月)	在吾意，真即是自然，自然即是真；即真，即自然。美善視此。這本不過常識；但科學、科學的哲學，都栽根在常識思想。	科學、科學的哲學均植根於常識。
臘狄客(Karl Radck)著，張秋人譯：〈列甯論〉，季刊第二期(1923年12月)	他(列寧)不僅知道俄羅斯底實情，而且非常明白。……我往往驚駭列寧之儲有英國人所說的常識。……他底常識何值我們稱賞？不過至於政治家而有常識，那就偉大了。 偉大的政治家必須具備(現代)常識。	偉大的政治家必須具備(現代)常識。

\* 表9.3由戚立煌先生和吳嘉儀小姐做出，謹此說明並致謝。

建立愛國心和國民意識十分重要；(2)「常識」是政治和法律意識的基礎；(3)「常識」是普及理想的前提；(4)「常識」有助於人格和進化；(5)「常識」是各種學理及推理的基礎，故必須加以普及；此外，(6)指滿清親貴不一定有「常識」。表9.3《新青年》雜誌中「常識」一詞，除了包括上述幾種含義外，還多了三層新意義：(7)必須用科學新知替代舊常識；(8)指孔孟之道、三綱五常不符合常識；(9)偉大領袖如列寧等人是有常識的。這說明新一代知識份子所擁有的常識已不是傳統紳士的常識，而是一種與現代知識系統融合、特別是符合科學解釋的現代常識。

在上一節中，我們討論了新文化運動前「常識」、「良知」、「迷信」、「知識」四詞的用法，現在，我們簡單討論一下《新青年》雜誌中這四個詞的使用情況。我們發現，值得注意的有兩點。一是《新青年》中「知識」和「迷信」的使用次數一直多於「常識」和「良知」，這表明這一知識群體相當重視新知識系統及其所具有的反迷信功能。第二，《新青年》前五卷「良知」與「常識」一詞的使用次數相差不多，但第六卷即1919年以後，「良知」就很少使用了，而「常識」的使用次數則變化不大。這一用語變化，也符合現代漢語的趨勢，即「良知」漸漸不用了，而「常識」則是一個常用詞。結合我們前面提到的，1900年前，「良知」是一個常用詞，而「常識」是1900年以後出現的新詞。我們在這裏不打算展開為甚麼「常識」取代「良知」的討論，只想簡單指出，關鍵在於儒家倫理是建立在傳統常識和良知之上，只要去分析有關「良知」的例句，就可以發現它一直和儒家倫理緊密相聯；而新道德卻只能從現代常識推出，和良知無關。這樣，隨着新道德意識形態取代儒家倫理，良知這一觀念就變得多餘了。

在《新青年》前五卷中，我們還可以看到人們企圖給「良知」注入新意義的努力。如馬君武在翻譯赫克爾的著作時，用「良知」翻譯「理性」，他在「良知」一詞後面加上括號，說明「Vernunft或譯『理性』，前後均同」；<sup>96</sup>胡適則用「良知」一詞譯「直覺」(Intuition)，<sup>97</sup>但是他們的翻譯沒有得到大多數人認同。這是由於良知和知識系統不相干的觀念，已成為當時的共識。隨着良知和現代常識分道揚鑣，良知也就不再能夠成為新道德的基礎。<sup>98</sup>

96 赫克爾：〈赫克爾之一元哲學〉，頁5。

97 胡適：〈藏暉室笥記(續前號)〉，《新青年》，第二卷第六號(1917年2月1日)，頁4。

98 其實早在新文化運動開始前幾年，嚴復就對良知能否成為道德基礎提出懷疑。例如，1913年嚴復曾這樣論述：「夫民彝日用之常，所謂善惡是非，自其彰明較著者言，雖在蚩氓，不知蓋眇。即在疑似之際，使其人第本良知，以為斷決，其違道不至甚睽法律之事，亦如此耳。」參見嚴復：〈「民可使由之不可使知之」講義(癸丑仲秋丁祭在國子監演講)〉，載《嚴復集》，第二冊，頁328。

陳獨秀認為道德包括了元知和推知，那些作為推知的習慣和知識都是進化的產物，從根本上否定了良知作為新道德基礎的可能性。他這樣論證：

吾國儒生，往往以道德為不可變易之物，故有天不變道亦不變之言。而不知道德與良知不同。良知者，吾心本有之元知，不假推理之作用，而自顯其功能，此謂之不變，可說也。道德則包元知推知二作用而同有之。有本心所自有者，謂之元知。有習慣所養成者，謂之推知。故道德之為物，……自他方面觀之，則又為一群演進之大法。<sup>99</sup>

我們再看1918年《新青年》刊登的一篇文章，作者是這樣批判張勳復辟的：「且王陽明之『良知』當下即是，不更求之格物窮理，其謬誤所極不可勝道。……如張勳之徒，其良知但知復辟為好，而即即行，知行合一者也。」<sup>100</sup> 這句話的意思是，張勳本着他未經新知識（即現代常識）洗禮的「良知」和知行合一的原則，才會搞出復辟鬧劇。可見，良知作為儒家倫理的基礎，而與新時代道德無多大關係，從新文化運動開始就逐步不再成為道德論證的出發點了。而「常識」一詞的意義十分固定，而且均為正面使用，因為現代常識常是「科學」的代名詞。從「數據庫」大量文獻例句中我們可以看到，「常識」一詞與各種指涉某一領域的詞彙，如「政治」、「文學」、「生計」、「經濟」、「教育」、「史學」、「國學」、「法律」、「軍事」、「國民」、「公民」等等聯用，組成詞組。可見，「常識」與「知識」、「科學」一樣，常被作為論證的依據，涉及面十分廣泛。也就是說，常識具有某種建構新道德意識形態的功能。

## 9.8 現代知識體系對新道德意識形態的建構

新文化運動一開始，陳獨秀就高舉倫理覺悟是吾人之最後覺悟的大旗，指出倫理制度不能逃離進化規律的支配，一個時代有一個時代的道德。隻手打倒孔家店的老英雄吳虞，則直接批判孝道是皇帝專制的基礎。在這些新文化運動主將眼裏，個人道德、家庭倫理與社會制度再也不是兩個不相干的層面。這樣，新文化運動前流行將道

99 常乃息：〈記陳獨秀君演講辭〉，《新青年》，第三卷第三號（1917年5月1日），頁2。

100 張壽朋：〈文學改良與孔教〉，《新青年》，第五卷第六號（1918年12月15日），頁612。

德倫理和現代知識系統分成兩個領域的觀點，也就自然地被否定了。隨着二元論意識形態被否定，也就開始了在現代常識理性主導下的、由新知識體系來建構新道德意識形態的過程。新道德意識形態的建構由如下三個依次相扣的環節組成：第一，建立符合現代科學知識系統（現代常識）的宇宙論；第二，從宇宙普遍之理中推出社會發展規律；第三，根據社會發展規律推出新道德。

新文化運動中，最先實現的是現代知識系統取代常識理性所依據的傳統常識，人們開始從現代科學常識來推演新的普遍之理。那麼，從當時的知識系統（現代常識）中，可以得到一種甚麼樣的最普遍的「理」呢？顯而易見，十九世紀科學知識促使哲學中形成了物質的進化的世界觀，這種科學唯物論哲學，是由赫胥黎、丁達爾(John Tyndall)及埃米爾(Emil Pu Dois-Reymond)等人提出的，其代表性哲學著作為赫克爾主張物質一元論的《宇宙之謎》(*Die Welträthsel*)。無論是胡適、陳獨秀還是吳稚暉，都相信萬物由「物質」構成。因此早在1916年9月《新青年》創刊不久，就開始連載馬君武翻譯赫克爾的這部著作，書名定為《世界之謎》。1917年起，陳獨秀親自翻譯了《世界之謎》第一章，並用物質一元論批判當時盛行的靈學思潮。<sup>101</sup>

相信物質一元論的中國新知識份子，很快就要用唯物論哲學來論證新社會制度的正當性根據。既然世界是由物質組成的，並處於不斷進步之中，如何認識社會發展規律和社會組織原則，就取決於如何看待進步法則。這裏存在着兩種可能：第一，如果把進步機制等同於達爾文進化論，那麼社會進步是基於個體的進步，進步就必定是點滴改良式的；這種觀點在社會組織原則上親和西方自由主義。第二，如果把呈單線式的進步機制視為普遍法則，社會制度的進步就不能是依靠個體的進步和點滴改良，而是必須實現根本變化和革命。這種進化機制和物質世界觀的結合就是唯物史觀。唯物論的基本原理是物質決定意識，而唯物史觀的核心是經濟決定論。由唯物論走向唯物史觀必須有兩個前提：一是把經濟等同於物質；二是用革命的發展觀代替達爾文進化論。<sup>102</sup> 根據唯物史觀，社會制度和道德都是隨着經濟（生產力）的不斷發展而進步，與第二種進步機制相應的社會普遍之理為馬克思主義。

101 陳獨秀：〈科學與基督教〉，連載於《新青年》，第三卷第六號（1917年8月1日），頁1-5；第四卷第一號（1918年1月15日），頁56-61。

102 馬列主義認為，唯物史觀只是物質決定意識這一原理在人類社會生活中的一種應用。然而在事實上，嚴格地講，用唯物論是推不出經濟決定論的。胡適在同陳獨秀的爭論中，曾一針見血地指出這一點，他強調從存在決定意識並不能邏輯地導出經濟決定論。參見胡適：〈答陳獨秀先生〉，載《胡適文存二集》，收入《民國叢書》，第一編，第九十四冊，頁41-44。

建構新道德意識形態的第三個環節，是從社會遵循的普遍之理推出新的個人道德。自從「科學」取代「格致」，如何在科學基礎上建立一種新的人生觀，一直是中國新知識份子熱衷探討的課題。早在1918年(五四運動前)，陳獨秀就認為，「我們個人雖是必死的，全民族，不容易死的」。<sup>103</sup> 胡適在批評了傳統三不朽的人生觀只屬於少數人後，主張社會不朽才是新的終極關懷。<sup>104</sup> 傅斯年在《新潮》雜誌創刊號就提出建立科學人生觀的重要性。<sup>105</sup> 在唯物史觀確立霸權地位之前，自由主義者和馬克思主義者曾共同努力，尋找一種建立在物質進化自然觀之上的新人生觀。但我們看到，與馬克思主義者相比，五四自由主義者並沒有建立一種明確而又有說服力的新道德。例如，在1920年代初發生的「科學與人生觀」大論戰中，吳稚暉寫了一篇長達七萬字的文章，論證何為科學的人生觀，但他只是用物質一元論嘲諷那些不能用物質證明的觀念。<sup>106</sup> 胡適為這場大論戰作總結時指出，雖然大多數人都贊同人生觀應是科學的，但他們都沒有指出科學的人生觀是甚麼。於是胡適開列出他運用歸納法從科學中抽出的十條科學人生觀，後人稱為「胡適十誠」。

如果我們分析一下「胡適十誠」就可以發現，從第一到第三條，是指從天文學和地質學推出時間和空間都是無限的，以論證萬物運行演變皆出於自然；第四、第五條，是從生物學知識歸納出物競天擇，它否定上天有好生之德，證明人是動物的一種；第六到第八條認為，科學證明一切社會、歷史的變化和心理、道德原則均可以從科學中得到解釋；第九條認為物質是運動的，可以有生命的；只有第十條指出，「小我」會死，而「大我」不朽。<sup>107</sup> 這十條中，除了第十條和道德價值尚有點關係外，其餘九條都和新道德的內容沒有直接關聯。正如一位研究者所指出的，胡適這十條來自於湯姆生(J. Arthur Thomson)主編的《科學大綱》(*Outline of Science*)的章目和小標題。<sup>108</sup> 「胡適十誠」和《科學大綱》一樣，充其量只是倡導一種科學的人生觀，而不是新道德的具體原則，所以缺乏社會動員的力量。

103 陳獨秀：〈人生真義〉，《新青年》，第四卷第二號(1918年2月15日)，頁91。

104 胡適：〈不朽〉，《新青年》，第六卷第二號(1919年2月15日)，頁96-105。

105 傅斯年：〈人生問題發端〉，《新潮》，第一卷第一號(1919年1月1日)，頁5-17。

106 吳稚暉：〈一個新信仰的宇宙觀及人生觀〉，載丁文江、張君勱等：《科學與人生觀——「科學與玄學」論戰集》，第二冊(台北：問學出版社，1977)，頁489-654。

107 胡適：〈《科學與人生觀》序〉，載丁文江、張君勱等：《科學與人生觀》，第一冊，頁25-27。

108 林和生：〈科玄論戰與胡適「科學的人生觀」〉(北京：中國科學院科技政策與管理科學研究所碩士論文，1991)。

事實上，晚清以來，革命志士和激進知識份子早就形成了以革命人生觀為核心的新道德。自譚嗣同開始，以衝決羅網、追求打破各種規範和差別的絕對平等，被視為新的道德楷模。這種革命人生觀以平等為核心價值，以造反、革命和鬥爭作為實現道德理想的必要手段，備受晚清以來激進知識份子推崇。我們可以把這種革命人生觀看作是一種新道德。這種新道德的普及，需要克服兩個困難：第一，如何證明取消一切差別的理想境界是科學的？第二，必須有一套規定人們在現實生活中推行其信條的切實可行辦法。

這兩個困難一直到1920年代辯證唯物主義世界觀成熟後，才有可能解決。首先，辯證唯物主義和唯物史觀是論證共產主義社會合理性的哲學，共產主義作為人類社會五階段進化模式中的最高等級，其科學性與真實性毋庸置疑。中國激進知識份子接受共產主義理想後，晚清以來追求取消一切差別、規範的道德境界，也就不必再依附於「以太」或佛教的涅槃，因為共產主義理想是可以由現代知識體系證成的一種科學的、先進的新道德。其次，馬克思主義的階級鬥爭學說指出，在現實社會中，為了達到理想境界，就必須投入改造舊世界的階級鬥爭。階級鬥爭不僅是促使社會進步的動力，而且從事階級鬥爭也是一種自我改造的修身方法。1923年前後，大批年輕學生加入共產黨，很多革命青年正是因為馬列主義可以使革命烈士精神合理化和現實化而相信馬列主義的。<sup>109</sup> 毛澤東本人就是典型例子，他在青年時代把「與天奮鬥其樂無窮，與地奮鬥其樂無窮，與人奮鬥其樂無窮」當作人生信條；而馬列主義則向他證明這種人生目標是科學的，這無疑使他極為震撼。階級鬥爭或相應的鬥爭人生觀能被科學證明，是他轉變為馬列主義者的關鍵因素。<sup>110</sup>

## 9.9 類理學的意識形態建構模式

長期以來，學術界把上述現代知識系統對新意識形態的建構歸為科學主義，即視馬列主義傳入為唯物論科學主義不斷發展的結果。眾所周知，在西方，馬克思主義基

109 金觀濤：〈唯物史觀與中國近代傳統〉，《二十一世紀》，總第三十三期（1996年2月號），頁53-61。

110 毛澤東曾這樣回憶他變成馬列主義者的經過：「記得我在1920年，第一次看了考茨基著的《階級鬥爭》，陳望道翻譯的《共產黨宣言》，和一個英國人作的《社會主義史》，我才知道人類有史以來有階級鬥爭，階級鬥爭是社會發展的原動力，初步地得到認識問題的方法論。可是這些書上，並沒有中國的湖南、湖北，也沒有中國的蔣介石和陳獨秀。我只取它四個字：『階級鬥爭』老老實實地來開始研究實際的階級鬥爭。」參見李銳：《毛澤東的早年與晚年》（貴陽：貴州人民出版社，1992），頁114。

於唯物論科學主義，經驗論科學主義則親和自由主義，據此，五四時期自由主義的代表人物如胡適，亦被定位為經驗論唯科學主義的代表人物。<sup>111</sup> 但這種定位與事實並不完全相符。由於中國的科學主義和西方不同，當時，無論是自由主義者還是馬克思主義者都相信唯物論科學主義，兩者的分歧，僅在於對進化論的具體看法，以及在唯物論哲學之上應該建立一種甚麼樣的科學人生觀。在科學與人生觀大論戰的早期，自由主義者和馬列主義者並肩作戰，聯手反對玄學派，對唯物論的認同是兩派聯合之基礎。正因為中國科學主義並無經驗論和唯物論之明顯差異，故在科學與人生觀大論戰中，科學派大獲全勝。據郭穎頤統計，1920年代書店裏充斥「人生觀」一類的書籍，其中大多數都企圖綜合人生和科學這兩個概念，各種選集約有50至250種之多。<sup>112</sup>

自由主義和馬列主義的分歧是發生在科學與人生觀大論戰的後期，自由主義者因相信進化論而拒絕革命人生觀。而從思想史內部來檢討中國自由主義未能戰勝馬列主義的原因，除了自由主義提不出新道德外，另一個原因是，在這場大論戰之前，馬克思主義者與研究系在有關社會主義的大論戰中取得上風，令唯物史觀建立霸權地位，人們普遍相信，可以從唯物論邏輯地推導出唯物史觀。<sup>113</sup> 也就是說，在幾次重要的思想論戰中，中國的馬克思主義者完成了科學常識對新道德的建構。因此，我們認為，中國的科學主義之所以不同於西方的科學主義，正因為它存在着中國特有的、用現代常識理性建構新道德意識形態的隱形模式。確實，1919年前後，隨着現代知識體系的確立，科學獲得了無可懷疑的地位，科學主義成為二十世紀中國的主流思潮。

為了探討中國科學主義的特質，分析科學在現代常識理性中具有建構和實踐新道德的功能，我們考察了《新青年》雜誌中「科學」一詞的用法，並分析它的意義內涵在新文化運動前期和後期的變化。在《新青年》雜誌中，「科學」一詞使用了1,658次，「科學」這個詞彙在例句中的意義大致可分為表9.4所示的二十五種類型。這二十五種類型除了

111 郭穎頤：《中國現代思想中的唯科學主義，1900-1950》，頁70。

112 郭穎頤：《中國現代思想中的唯科學主義，1900-1950》，頁13。

113 1920年李大釗在介紹唯物史觀時，曾指出唯物史觀有四種名稱：一是歷史之唯物的概念，二是歷史唯物主義，三為歷史之經濟的解釋，四是經濟決定論。他認為這四種說法中，前兩種為泛物質論而不可取，第四種有命定論之流弊，故用經濟史觀最為妥當。參見李大釗：〈唯物史觀在現代歷史學上的價值〉，《新青年》，第八卷第四號（1920年12月1日），頁1-6。這表明，一直到1920年，李大釗還沒有承認唯物論可以推出唯物史觀，他只是從中國式進化理念出發來接受這一新學說。但在1923年後我們再也看不到類似的言論了。愈來愈多人將唯物史觀等同於唯物主義在歷史中的運用，甚至很少再有人用經濟史觀來稱呼歷史唯物主義。

表9.4 《新青年》中「科學」的詞意變化

意義類型	卷(時間)												總計
	一 (1915.9- 1916.2)	二 (1916.9- 1917.2)	三 (1917.3- 1917.8)	四 (1918.1- 1918.6)	五 (1918.7- 1918.12)	六 (1919.1- 1919.11)	七 (1919.12- 1920.5)	八 (1920.9- 1921.4)	九 (1921.5- 1922.7)	季刊 (1923.6- 1924.12)	不定期刊 (1925.4- 1926.7)		
1. 與迷信、神學、宗教、非理性對立	5	11	19	26	38	16	10	13	26	1	0	<b>165</b>	
2. 與傳統思想對立	0	5	5	2	7	0	3	0	0	5	0	<b>27</b>	
3. 與玄學、烏托邦對立；重客觀證據	3	1	0	4	5	5	3	7	1	15	0	<b>44</b>	
4. 證明物質世界(唯物論)	3	3	3	6	12	8	20	11	0	16	0	<b>82</b>	
5. 科學(思維)方法：歸納、綜合	2	2	1	0	0	0	2	1	0	0	0	<b>8</b>	
6. 科學(思維)方法：演繹、分析	0	0	1	1	0	1	8	5	0	1	0	<b>17</b>	
7. 與人生、道德、價值觀有關	3	5	6	0	1	0	19	8	3	24	0	<b>69</b>	
8. 與馬列主義、階級革命相關	0	0	0	0	0	53	2	38	34	64	57	<b>248</b>	
9. 實用、實驗、技術、應用科學	11	36	4	8	18	70	50	18	9	9	5	<b>238</b>	
10. 等同於常識、知識、新學	0	1	3	2	8	5	6	4	1	2	4	<b>36</b>	
11. 科學方法：等同於「合理」、「有效」	1	1	11	0	0	2	4	11	2	3	0	<b>35</b>	
12. 探求公律、假設、推論、邏輯、因果；科學律例是變化的	1	0	0	1	6	13	15	3	7	4	0	<b>50</b>	
13. 與文學藝術、道德法律相區別	2	8	7	18	11	18	14	16	15	6	1	<b>116</b>	
14. 將文學、小說、戲劇歸為科學	0	3	4	0	2	1	10	2	0	0	0	<b>22</b>	
15. 自然科學	2	13	1	3	10	12	19	12	6	20	0	<b>98</b>	
16. 社會科學	0	1	1	0	0	0	23	4	3	51	2	<b>85</b>	
17. 天文學	1	0	0	0	0	0	1	0	1	0	0	<b>3</b>	
18. 生物、人類、醫學	5	10	0	0	3	5	3	3	9	4	0	<b>42</b>	
19. 經濟科學	0	0	0	0	0	1	1	0	0	0	0	<b>2</b>	
20. 數學、物理學、數理學；純科學	0	0	0	0	0	4	7	5	3	6	0	<b>25</b>	
21. 化學	0	0	0	0	0	0	2	0	0	0	0	<b>2</b>	
22. 歷史科學	0	0	0	0	0	0	0	2	0	0	0	<b>2</b>	
23. 等同真理、文明、理性、進化	11	7	5	7	5	10	19	21	17	11	0	<b>113</b>	
24. 科學無國界、科學世界主義	0	0	1	4	0	0	4	0	0	2	0	<b>11</b>	
25. 科學一般(指稱)	5	3	14	8	4	15	32	14	14	9	0	<b>118</b>	
總計	<b>55</b>	<b>110</b>	<b>86</b>	<b>90</b>	<b>130</b>	<b>239</b>	<b>277</b>	<b>198</b>	<b>151</b>	<b>253</b>	<b>69</b>	<b>1,658</b>	

\* 表9.4由戚立煌先生做出，謹此說明並致謝。



反傳統、科學方法、和物質世界觀論述有關、等同於常識這些用法外，主要集中在以下四種意義：首先是與迷信、非理性、幻想對立，代表了科學知識的理性化功能；第二種意義是指分科之學，主要指各種理論；第三種意義是實驗和實用技術，憑藉它可以增加國力；第四種意義是指馬列主義或科學社會主義。

讓我們分析一下《新青年》中「科學」一詞中有關實用技術、反迷信、馬列主義和社會科學這四種主要意義。很明顯，其中反迷信是承接二十世紀頭十年的用法。值得注意的是，我們在前面已指出，新文化運動之前，「科學」一詞已較少包括實用技術，相當接近西方近現代science的意義，但《新青年》在使用「科學」一詞時，常常同時指涉科學理論和技術，又與「格致」相類似。這表明知識系統和終極關懷二元分裂狀態的終結。因為，在一元論道德意識形態中，科學理論和技術都和道德價值相聯，因此可以用同一個詞來指涉它們。從此之後，中國人在使用「科學」一詞時，往往是既指理論，也指技術。

我們可以根據表9.4的統計，來分析討論《新青年》中「科學」一詞中有關實用技術、反迷信、馬列主義和社會科學這四種主要意義，在新文化運動不同階段有甚麼變化。從表9.4最後一行統計「科學」在《新青年》每卷中使用的總次數可以看到，「科學」一詞的使用次數分布明顯有三個高峰，第一個高峰是第二卷，第二個高峰是第六、七卷，第三個高峰是季刊。在第一個高峰中，「科學」一詞的意義主要是指實用技術、分科之學和反對迷信三種，最多的含義為實用以及和有關國力強弱的技術。第二個高峰出現在1918至1921年間，「科學」主要具有分科之學(社會科學)、實用技術、反對迷信和馬列主義這四種意義，使用次數最多的是分科之學，其中社會科學佔了相當比重。第三個高峰是1922至1925年，這時「科學」只剩下社會科學與馬列主義兩種主要成份，實用技術和反迷信的成份都大量減少。

可見在「科學」一詞的用法中，反迷信意義大量減少，意味着現代常識已成為中國當代文化的基礎，中國的現代常識理性已形成，它本身就具有抑制迷信的功能。在第三個高峰，「科學」的內涵變為以馬列主義和社會科學為主，則表明馬列主義這種新道德意識形態成為《新青年》知識群體的信仰，「科學」和馬克思列寧主義劃上等號，馬列主義本身就是科學的頂峰。而「科學」一詞所包含的實用技術意義銳減，則表明信仰馬列主義的中國知識群體找到了新的話語體系。

在馬列主義和自由主義分道揚鑣之前，中國大多數新知識份子都相信科學人生觀。而科學實驗和實用技術都可作為科學人生觀的實踐，因此，以科學人生觀為核心的知識系統，可以接受用同一詞彙——「科學」來指涉理論知識和實用技術兩個部分。

一旦馬列主義成為信仰，革命人生觀成為生活準則，相應的道德實踐就主要是階級鬥爭和生產鬥爭（實踐），而科學實驗和技術也就退居其次，並且必須用另外的術語來定義。我們發現，《新青年》後期，隨着「階級」和「階級鬥爭」成為最普及的術語，另一些新詞如「工業」、「生產」和「生產力」也凸顯出來，成為馬列主義者現代科學知識體系的一部分。

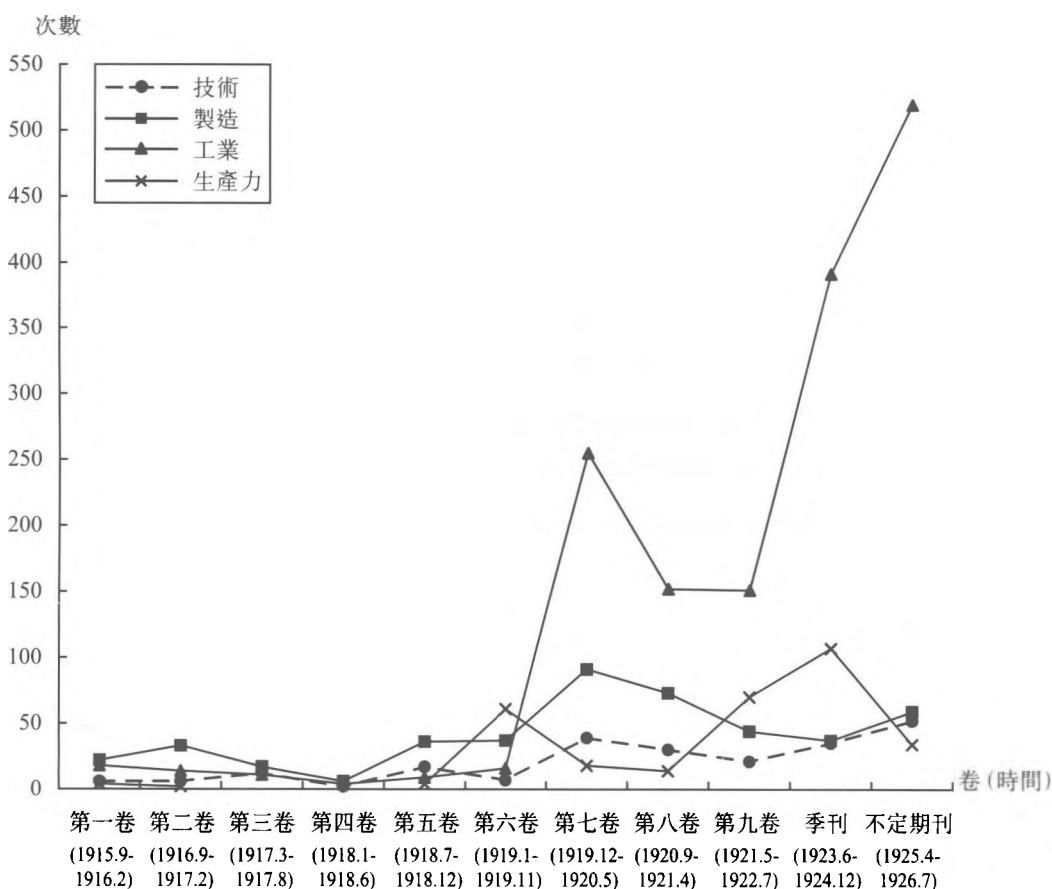
為了作出比較，我們利用「數據庫」統計了新文化運動以前（1874至1915年）「技術」、「製造」、「工業」、「生產力」等詞的使用情況，一個很明顯的趨勢是，「製造」一詞的使用次數一直遠高於「技術」，前者的使用在甲午後達到前所未有的高峰。例如，在1894年「製造」一詞使用了123次，「技術」僅3次；1895年，「製造」使用了283次，「技術」則沒有被使用；1896年，「製造」一詞使用了461次，「技術」僅8次。「技術」一詞雖古已有之，但在思想文獻中一直很少使用，其原因並不難理解，因為1900年前所有實用技術知識被納入「格致」一詞內；而作為經世致用的格致，其最主要的實踐就是製造各種新式器物，特別是船堅炮利的技術，它主要體現在「製造」上。在這一階段，「生產力」一詞很少使用。

我們再來看一下「技術」、「製造」、「工業」和「生產力」四個詞在《新青年》雜誌各卷中的使用情況，得到圖9.3。從圖9.3可見，「技術」這個詞的使用次數仍然很低，而「工業」這個詞在1915年前的使用次數是低於「製造」的，但自1919年壓倒「製造」；隨後的使用一直在迅速增加，1921年後更邁向前所未有的高峰。隨着「工業」一詞的勃興，「生產力」一詞使用亦日益增加。

對比這四個詞在1915年前的使用情況，可以清晰地看出，當馬列主義成為《新青年》群體的信仰之後，「生產力」與「階級鬥爭」一起成為這一知識群體最常用的術語。階級鬥爭和生產活動既是社會發展的基本動力，也代表了新道德意識形態在實踐活動中的展開。毛澤東曾把新意識形態的道德實踐分為三大類：階級鬥爭、生產鬥爭和科學實驗。實際上，在二十世紀的中國共產黨文化中，要求知識份子改造思想，其必經之途，就是要他們參加階級鬥爭和生產鬥爭，而科學實驗並不那麼重要。只有等到1970年代末期，文化大革命結束、毛澤東思想解體，作為先進生產力的科學技術的重要性才再一次凸顯出來，成為論證改革開放新國策的知識基礎。

上述《新青年》中「科學」一詞的意義統計分析（表9.4）還表明，從思想史內部演化模式來看，中國知識界接受馬列主義，與其說是由於類似西方唯科學主義的知識傾向，還不如說更類似於常識理性對程朱理學的論證，只不過所憑藉的常識不再是古典的常識，而變為現代常識。從論證結構上看，理學的合理性論證，是從知識性常識合

圖 9.3 《新青年》中「技術」、「製造」、「工業」和「生產力」的使用次數



理開始，由常識自然觀推出包羅自然宇宙秩序和人世間理想社會形態人際關係，這就是天理；綱常名教是合理等級秩序的體現，它規定了人倫道德的具體內容。《新青年》知識群體接受馬列主義，同樣是先用現代常識推出宇宙論——唯物主義，再證明唯物史觀是科學的，由唯物史觀論證共產主義是人類社會的最終歸屬，而獻身於這一事業的人必須建立革命人生觀。我們有理由相信，馬列主義雖是外來思想，但五四知識份子對馬列主義的接受，卻是受到常識理性支配的中國傳統思維模式制約，即利用類似程朱理學論證道德的模式，以現代科學知識體系的常識，去建構一套新的道德意識形態。

五四以後隨着新意識形態的變化，中國人對科學的理解在不同時期並不完全相同。在此，我們不可能詳細討論新文化運動以後中國知識份子的科學觀內容。但我們要強調的是，直到當前，中國人在使用「科學」這一語彙時，仍包含着技術、先進生產

力等在西方science中沒有的含義。也就是說，「科學」意義的擴大及其道德意識形態的功能，又回到了類似於傳統的「格致」。

在西方，現代科技知識和終極關懷的二元分裂是工具理性興起的典型表現，故現代知識系統的建立是工具理性擴張的結果。而中文術語從「格致」到「科學」的演變，意味着中國接受了西方現代科學知識體系，知識體系的具體內容實現了由傳統到現代的更新，但從知識體系和文化價值系統的關係來看，五四以後科學和道德（終極關懷）之間，仍然保留了中國文化大傳統本來就具有的常識理性結構。雖然在知識系統現代化轉型過程中，中國也曾經出現過終極關懷（道德）和現代知識系統的二元分裂狀態，但歷史證明這種二元分裂是不穩定的。隨着中國文化消化了西方現代科學技術知識，形成現代常識理性，科學技術知識很快就發揮出建構新道德意識形態的潛在功能。在中國式馬列主義意識形態中，科學技術知識和終極關懷（革命道德）的關係與程朱理學同構。即使意識形態解體，終極關懷和知識系統仍是互相關聯的。

我們這項從「格致」到「科學」的研究，正是試圖探討中國知識系統現代轉型的獨特經驗。這項研究還是很初步的，但它至少可以表明，無論在中國還是西方，現代性和科學理性的關係遠遠沒有被研究清楚，有必要作進一步探討。

# 十 革命觀念在中國的起源和演變

有一些觀念只有當它失去自己的魔力時，才會顯現它的歷史面貌和真正意義，革命就是其中之一。

## 10.1 革命觀念的歷史結構

二十世紀中國思想界最宏大的現象，莫過於革命話語的興起與泛濫。自1903年鄒容的《革命軍》出版，「革命」一詞如烈火燎原，從此以後，幾乎沒有一個社會生活領域可以逃過革命的入侵。政治革命、種族革命、社會革命、經濟革命、倫理革命、家庭革命、國民革命、文化大革命、靈魂深處爆發革命……，沒有一個國家如同中國那樣，在二十世紀經歷了如此眾多的革命。五四以後，革命不僅意味着進步與秩序的徹底變革，還成為社會行動、政治權力正當性的根據，甚至被賦予道德和終極關懷的含義。西方政治思想中，革命觀念曾引起廣泛重視並得到深入研究；而在中國，雖然革命如洪水般淹沒人們的心靈，但對它的研究卻剛剛開始。更重要的是，中國現代革命觀念雖然是在西方現代思想影響之下形成的，但中國革命觀念和西方革命觀念究竟有甚麼差別的研究卻沒有得到重視。<sup>1</sup> 這使得探討革命觀念在中國的起源和演變，成為政治思想史不可迴避的問題。

梳理中國政治思想中革命觀念的意義結構，涉及如下四個層面：首先是「革命」一詞在中國傳統思想中的意義，其次是為甚麼要用「革命」來翻譯revolution？接着，需分析中國和西方革命觀念的異同，最後是揭示中國革命觀念形成和演變的邏輯。這四個層面互相纏繞，構成分析的困難。實際上，分析「革命」一詞，可以視為中國傳統政治

---

\* 本文曾以〈革命觀念在中國的起源和演變〉為題發表在《政治與社會哲學評論》，第十三期(2005)，頁1-51，作者金觀濤；收入本論文集時作了部分修訂，增加了分類統計表和例句。

1 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)一書，是目前為止對中國革命觀念作最詳細考察的著作，但該書並沒有對中西革命觀念的差別作系統研究。

思想向現代轉型的縮影，也反映了中國當代思想和政治制度變革中面臨的困境。本文依據「數據庫」中有關「革命」一詞的使用次數統計和意義轉型分析，討論上述問題；並從中國社會轉型經驗出發，分析革命和現代性的關係。

「革命」由「革」和「命」兩個漢字組成。從詞源上考察，依據許慎的解釋，古文「革」字上為「卅」，下為「十」。其含意是「三十年為一世而道更」，即「革」是指某種到一定時間必定發生的（周期性）更替。<sup>2</sup> 從中又可以引申出人為地改變某物，或獸皮去毛即皮革，並用於占卜的意思。「命」字從形象上講，是用「口」下令。秩序通常被理解為由命令產生。當下令者是君王甚至是上天時，「命」即意味着某種被給予的秩序。這樣「命」的意思亦可以從命令引出天命、性命（天所賦予的）等，其意義和英文order相當。<sup>3</sup> 「革」與「命」兩個字的聯用，表達某種秩序或天命的周期性變化，其意義在某種程度上接近西方revolution的原意，即天體周期性運動或事物周而復始變更。早在《周易》中，已有「天地革而四時成，湯武革命順乎天而應乎人，革之時大矣哉」的用法。<sup>4</sup> 自漢代開始，政治權力的更替必定要從天道中找到根據，「革命」自然成為周期性王朝更替、改朝換代的代名詞。中國傳統文化中「革命」一詞的意義，就是由改朝換代所塑造的。

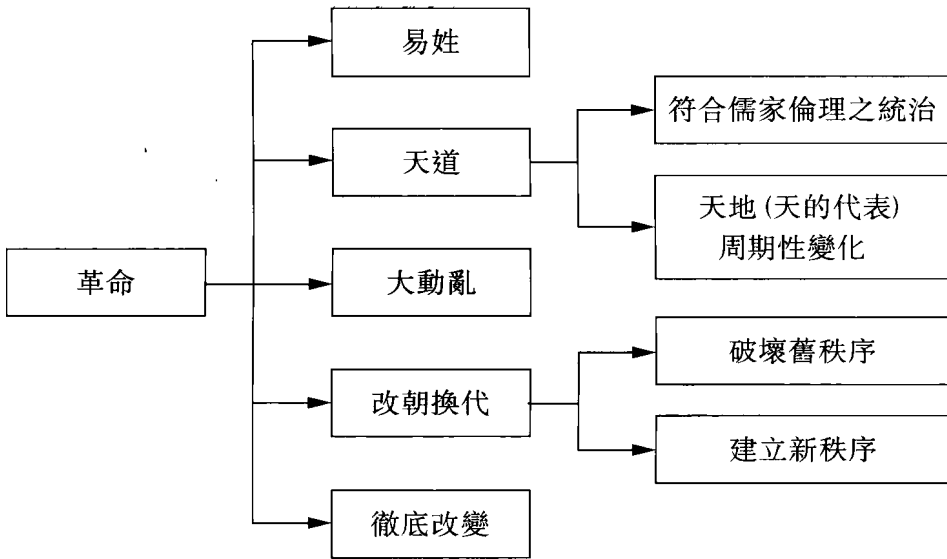
我們只要分析一下改朝換代的過程，就可以梳理出傳統革命觀念的諸層面。如漢代思想中存在天道周期性輪轉之觀念，故「革命」一開始就用於指天道轉換，它是改朝換代的理據。又例如，改朝換代常伴隨着社會大動亂，舊王朝因無道而被推翻，新王朝則是奉天承運，體現了天道；故「革命」一詞常有經過大動亂、造反，最後由符合天道、遵守儒家道德的政府取代無道統治者的含意。改朝換代往往包含用暴力推翻舊王朝並建立新政治秩序之意，因而「革命」一詞也蘊含着徹底變更舊秩序並為新王朝和政治秩序提供正當性的內涵。必須注意的是，中國傳統社會具有家國同構的結構，王朝更替也意味着皇帝易姓；這樣「革命」一詞在古代文獻中，也常常用於指易姓。特別在不涉及道德判斷和社會動蕩，僅僅談易姓時，如武則天改李唐為武姓大周等，亦常被

2 許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》，第三篇下，頁107。

3 《周易》「乾」卦「各正性命」之語，孔穎達疏為：「命者，人所稟受」。《周易兼義》，卷第一，頁10-11。「說卦」中這樣論述：「窮理盡性，以至於命。」王弼注：「命者，生之極。」《周易兼義》，卷第九，說卦傳，頁183。《左傳·成公十三年》云：「民受天地之中以生，所謂命也，是以有動作禮義威儀之則，以定命也。」《春秋左傳注疏》，卷第二十七，成公十三年，頁460。《毛詩·周頌》：「維天之命，於穆不已。」鄭玄箋為：「命，猶道也。」《毛詩注疏》，卷第十九，引自《十三經注疏》，第二冊，頁708。

4 《周易注疏》，卷第五，「革」卦，頁111。

圖10.1 「革命」在中國傳統文化中的意義結構



稱為「革命」。綜上所述，我們可以用圖10.1來表示「革命」一詞在中國傳統文化中的意義結構。圖10.1中，革命觀念有兩個層面的意思，第一個層面是直接來自改朝換代的幾重意思，第二個層面為由第一個層面的意義進一步細化而生成的內涵。

自秦漢至清末二千餘年中，中國經歷了十一個朝代。王朝更替大多兩、三百年才發生一次，「革命」並不是一個常用的詞彙。在古代文獻中，「革命」一詞大多用於指湯武革命和王朝易姓，偶爾亦出現其他幾種含義。表10.1為二十五史和十三經中「革命」一詞的例句，它可以證明「革命」在傳統文化中有如圖10.1列出的幾種意義類型。

表10.1 二十五史和十三經中「革命」的用法舉隅

意義類型	文獻例句及出處
易姓	1. 魏氏革命，以既葬為節，合於古典，然不垂心諒闇，同譏前代。（《新校本晉書》，卷二十，志第十，禮中） 2. 及則天革命，天冊萬歲元年，加號為天冊金輪大聖皇帝，親享南郊，合祭天地。（《新校本舊唐書》，卷二十一，志第一，禮儀一，大祀、中祀、小祀） 3. 梁氏革命，以崇阮明辯，遣使吳越，……（《新校本舊五代史》，卷九十，晉書十六，列傳五，安崇阮） 4. 朱梁革命，元以宗室懼禍，挈濤避地湖南，……（《新校本宋史》，卷二百六十二，列傳第二十一，李濤）

表10.1 (續)

意義類型	文獻例句及出處
徹底變革	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 故革命創制改正易服，因變置社稷也。(《尚書注疏》，卷第八，商書，湯誓，引自《十三經注疏》)</li> <li>2. 大人革命，不得不蕩其穢匿，通其圯滯。(《新校本晉書》，卷三十，志第二十，刑法)</li> <li>3. 今天地造始，萬物權輿，聖朝以神武之德，值革命之運，蕩近世之流弊，繼千載之絕軌，篤道崇儒，創立大業。(《新校本宋書》，卷十四，志第四，禮一)</li> </ol>
王朝更替	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 昔高皇帝應天順民，奮劍而王，掃除秦、項，革命創制，降德流祚。(《新校本後漢書》，卷六十一，左周黃列傳第五十一，黃瓊)</li> <li>2. 今皇隋革命，憲章前代，其魏、周輦輅不合制者，已勅有司盡令除廢，然衣冠禮器，尚且兼行。(《新校本隋書》，卷十二，志第七，禮儀七)</li> <li>3. 制曰：國家平定天下，革命創制，紀功旌德，久被樂章。(《新校本舊唐書》，卷二十八，志第八，音樂一)</li> <li>4. 元祖宗功德在人，其子孫罔恤民隱，天厭棄之。君則有罪，民復何辜。前代革命之際，肆行屠戮，遑天虐民，朕實不忍。(《新校本明史》，卷二，本紀第二，太祖二，洪武元年)</li> </ol>
湯武革命	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 《易》金火相革之卦曰湯武革命，順乎天而應乎人。(《新校本漢書》，卷二十一上，律曆志第一上)</li> <li>2. 革，改也，易曰：「天地閉，賢人隱。」又曰：「天地革而四時成，湯、武革命，順乎天而應乎人。」(《新校本後漢書》，卷十二，王劉張李彭盧列傳第二)</li> <li>3. 桀為暴虐，諸夷內侵，殷湯革命，伐而定之。(《新校本後漢書》，卷八十五，東夷列傳第七十五)</li> </ol>
天地(周期性)變化	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 取象金火，革命創制，治曆明時，應天順民，湯、武其盛也。(《新校本後漢書》，志第三律曆下，曆法)</li> <li>2. 金火交會，革命之象也。漢祚終矣，晉、魏必有興者。」立後數言于帝曰：「天命有去就，五行不常盛，代火者土也，承漢者魏也，……(《新校本三國志》，卷一，魏書一，武帝操)</li> <li>3. 恭帝元年正月戊戌，有星孛于太微西蕃，占曰：「革命之徵。」其年，宋有天下。(《新校本晉書》，卷十三，志第三，天文下，妖星客星)</li> <li>4. 況木行已謝，火運既興，河、洛出革命之符，星辰表代終之象。煙雲改色，笙簧變音，……(《新校本隋書》，卷一，帝紀第一，高祖楊堅上，開皇年前)</li> </ol>



(慶應二年)刊行的《西洋事情》中，福澤諭吉已使用現代意義上的「革命」一詞，明治維新被稱為「革命」。<sup>7</sup> 由於日本革命觀念與中國有很大不同，中國近現代革命觀形成又受到日本影響，這就使得問題大大複雜化了。這樣，中國現代革命觀的形成，還必須考慮到日本如何理解「革命」以及日本的革命觀念怎樣影響中國，這涉及到西方、中國和日本三方面觀念間的互動。

據陳建華考察，1890年王韜著《重訂法國志略》時，因受日本人岡本監輔的《萬國史記》影響，首次用了「法國革命」一詞，開創了中文世界用「革命」指涉revolution的先河。<sup>8</sup> 根據「數據庫」所收文獻，最早使用「革命」指涉中國以外事件的，應該是1887年黃遵憲的《日本國志》對明治維新中事件的描述，<sup>9</sup> 顯然這是受到當時日本對「革命」一詞理解的影響。值得注意的是，該用法沒有在中國流傳，當然這和《日本國志》要等到甲午後才引起注意有關。

中國士人對日本明治維新的經驗一直相當重視，甲午前就有不少人寫日本見聞，談及明治維新的方方面面。「數據庫」中最早介紹的是何如璋，1877年他說：「明治來所布令甲曰維新，服色亦易矣」。<sup>10</sup> 不論士大夫是否支持變法，大都將日本的改革稱為維新。<sup>11</sup> 梁啟超曾這樣稱呼日本的改革：「日本維新之始，選高才生就學歐洲，學成反國，因才委任」。<sup>12</sup> 在甲午後的文獻中，偶而也有「維新革命」聯用，如1897年有譯文談明治初米價：「際此維新革命之秋，莫不買卻所有之物，換金置之，以求安全云。」<sup>13</sup> 梁啟超也這樣使用過：「當慶應明治之間，跼天踏地於世界中。日人一旦自悟其罪，自悔其罪，維新革命起。」<sup>14</sup> 康有為在1898年的奏摺中也把日本維新引起的的動蕩稱為「革命」，他說：「及倒幕維新，而革命四起」。<sup>15</sup>

7 佐藤亨：《幕末、明治初期語彙の研究》，頁396。

8 陳建華：《「革命」的現代性》，頁30-36。

9 黃遵憲曾這樣寫道：「五月盜刺參議大久保利通(以其變法專制故也。凶徒石川縣士島田一郎既就縛，猶自鳴得意曰：吾為國除害矣。先是明治二年參與橫井平四郎為十三津川鄉士所要殺橫井蓋嘗主張革命論者，兵部大輔大村益次郎亦遭刺殺。凶徒懷書自首，乃責其練習西洋兵法云。)」黃遵憲：《國統志三》，《日本國志》，第一，卷三，頁46。

10 何如璋：《使東雜詠》(長沙：嶽麓書社，1985)，頁119。

11 例如我們可看到如下議論：「第日本自維新以來，儒教所重孝弟之道，廢而不講」。張坤德譯：《某報館訪事與伊藤問答節略》，《時務報》，第四冊(1896年9月7日)，頁16。

12 梁啟超：《論學校二(變法通議三之二續第七冊)》，《時務報》，第八冊(1896年10月17日)，頁2。

13 程起鵬譯：《日本三十年間米價漲落情形》，《實學報》，第十二冊(1897年12月14日)，頁11。

14 梁啟超：《自由書》，頁24。

15 康有為：《進呈日本明治變政考序》(1898年1月底)，載《康有為政論集》，卷一，上冊，頁222。

既然「革命」和「維新」兩詞含意差別極大，為甚麼了解這兩個詞的詞意差別的中國知識份子會把兩詞聯用？我們認為一方面，雖然日本近代革命觀與中國不同，很多中國人確實也是通過日文文獻理解西方revolution的含義，日本對revolution的理解無可避免對中國產生影響；但另一方面，我們還必須考察一下中文文獻裏「革命」一詞早期使用的語境。我們用「數據庫」查考「革命」的使用情況，發現1895年以前該詞極少出現，1896年以前「革命」一詞的幾次用法，全是在講「湯武革命」。最早在現代意義上使用「革命」的，出現在1896年《時務報》刊載古城貞吉譯的〈歐洲黨人倡變民主〉一文中，該文多次使用「革命黨」一詞。<sup>16</sup>他在1897年〈政黨論〉一文中還特別提到「革命黨」指的是「非我所謂政黨也，革命黨本以顛覆政府為志。」<sup>17</sup>查詢「數據庫」文獻，1900年以前「革命」的二百餘次使用中，除一篇專談中國歷史上的革命外，<sup>18</sup>絕大多數是指法國大革命、歐洲和外國的社會動蕩；造反者和製造動亂者也被稱為「革命黨」，這種用法一直延續到戊戌以後。可以說，「法國革命」是1899年前「革命」一詞十分常見的用法。這一用法直接影響了當時中國士大夫對「革命」的理解。

例如，1898年康有為在議論法國大革命時說：「各國史，至法國革命之際，君民爭禍之劇……」，又說由法國大革命引起歐陸大動亂「未有若近世革命之禍酷者矣。蓋皆自法肇始」。<sup>19</sup>又如，《清議報》1899年有「請先以法國革命為發軔。夫法國之革命也斷頭流血，其慘酷不忍言」之語。<sup>20</sup>在中國士大夫心目中，法國大革命等外國大事件既是推翻舊王朝，同時亦意味着出現社會大動蕩和破壞。故在意義結構上講，用「革命」指涉revolution本義，仍然沒有脫離中文「革命」一詞表達王朝更替的傳統含意，只不過在近代多指法國或外國的社會秩序鉅變。因此，嚴格地說，「革命」和revolution的對應，最早是通過法國大革命或歐洲革命以及外國社會動蕩這些特定歷史事件為中介的，這一中介使得revolution和中國知識份子的傳統革命想像建立起直接聯繫。

也就是說，現代革命觀念在中國的傳播和形成，基本上仍取決於中國傳統文化中「革命」的意義和西方revolution意義的互動，一開始只是中國傳統革命觀念對西方革命觀念意義的選擇性吸收。據陳建華研究，1890年代以前，revolution一詞在中文文獻裏另有譯名，傳教士將其譯為「造反」。<sup>21</sup>「造反」一詞的意義多為負面，而結合我們前面

16 古城貞吉譯：〈歐洲黨人倡變民主〉，《時務報》，第十冊（1896年11月5日），頁29。

17 古城貞吉譯：〈政黨論〉，《時務報》，第十七冊（1897年1月13日），頁23。

18 無涯生：〈中國歷代革命說略〉，《清議報》，第三十一冊（1899年10月25日），頁1-3。

19 康有為：〈進呈法國革命記序〉（1898年7月），載《康有為政論集》，卷一，上冊，頁308。

20 〈萬國平和同開盟說源流考〉，《清議報》，第十五冊（1899年5月20日），頁9。

21 陳建華：《「革命」的現代性》，頁109。

所述，1890年代人們常用「革命」來形容法國社會動蕩，「革命」一詞是大動蕩或大破壞的同義詞，其意義也多是負面和否定的。由此，我們也可以理解，為何1895年孫中山赴日時，發現日本報紙將其稱為「革命黨」而大吃一驚。因為在他的心目中，「革命」意味着易姓和製造社會動亂，與他的政治目標風馬牛不相及。用陳少白的話講：「我們從前的心理，以為要做皇帝才叫『革命』，我們的行動只算造反而已。自從見了這樣報紙後，就有『革命黨』三字的影像印在腦中了」。<sup>22</sup>

我們知道，中國革命派一開始就主張推翻清王朝統治（即排滿革命），故上述這段話中，「革命」用的是傳統易姓意義，革命派沒有想過要當皇帝，所以說自己的行動是「造反」。而中國國內大多數知識份子對西方現代革命觀念的態度，是與他們心目中清王朝統治的正當性連繫在一起的。當清王朝統治正當性未曾動搖時，改朝換代無實質性意義，「革命」一詞很少提及；即使偶爾出現，人們也多是根據中國傳統觀念來想像西方革命。1900年後，嚴峻的亡國危機使得激進的知識份子開始懷疑清王朝能否保持中國的獨立自主；革命觀念被激活，是清廷統治正當性開始受到質疑的表徵。由於要推翻的王朝是滿清少數民族政權，改朝換代既是政權更替，亦是漢族擺脫少數民族政權的統治，所以清末文獻中「革命」一詞的使用，也與排滿聯繫在一起，與種族民族主義共同消長，成為中國近代民族主義的接生婆。那麼，推翻滿族政權後，應建立何種新秩序？當中國在西方現代政治經濟制度衝擊下談政權徹底變化時，原有的建立新王朝模式不再具有正當性，「革命」不可能僅僅是改朝換代的代名詞。這就成為賦予傳統革命觀念以現代意義的契機。如果說「排滿革命」用於表達推翻舊王朝，那麼「共和」則表達了所應建立的新秩序。

陳建華的研究指出，最早賦予「革命」一詞現代意義的是梁啟超，時間為1899年。戊戌變法失敗後，梁啟超流亡海外，因受到日本影響，他在其著名的〈夏威夷遊記〉中第一次提出「詩界革命」；在「詩界革命」的論述中，已具有西方revolution觀念的諸含義。<sup>23</sup> 其實，如果把「徹底變革以促進步」作為「革命」一詞的現代主要意義的話，那麼，最早在中文文獻裏使用這一含義的，應是1897年康有為在《日本書目志》中使用的「宗教革命」一詞。<sup>24</sup> 1898年，梁啟超在流亡日本期間翻譯《佳人奇遇》時，就將「革命」與自由

22 轉引自陳少白：〈興中會革命史要〉，載陳錫祺主編：《孫中山年譜長編》，上冊（北京：中華書局，1991），頁102，注釋1。

23 陳建華：《「革命」的現代性》，頁223。

24 康有為：《日本書目志》，卷三，頁662。

民權聯繫起來。他這樣寫道：「自三帝約神聖同盟，歐之大陸皆被其強迫連合。蓋同盟之意欲撲滅自由民權，若其國有倡革命之舉，布公議之政者，以同盟軍征討之。」<sup>25</sup> 其中「革命」的現代含義就是和政治變革聯繫在一起的。而1899年梁啟超在〈自由書〉中，更是用了不少由「革命」組成的詞組，如「宗教革命」、「政治革命」、「資生革命」等，文中還說：「……曰資生革命（日本所謂經濟革命）；曰女權革命。經此二革命，然後人人皆有強權。斯為強權發達之極，是之謂太平。」<sup>26</sup> 這些詞組中「革命」的意義多是指徹底變革，且具有正面價值。

另一篇過去未引起注意的文章，是1899年發表在《清議報》的〈中國歷代革命說略〉長文。這篇專談中國歷史上的革命和革命者的文章中，與當時普遍說法一樣，也談法國大革命給中國人留下的負面印象。文中說：「讀佛蘭西革命史，殺人之多，大亂之頻，幾令人不敢復言革命事」，但全文宗旨是為「革命」正名，多次用「庶民革命」等詞。作者的主張與梁啟超不同，他說：「或謂中國無民主種子，革命後不能為共和之治者，皆大謬誤。不知孔子之大義者也。」<sup>27</sup> 這篇文章，是二十世紀初中國有關革命的正當性和革命後是否實行共和這兩種對立主張大辯論的歷史先聲。因此，我們可以說，戊戌變法的失敗導致「革命」獲得正面含義時，它同時被賦予現代意義了。

為了考察「革命」一詞的意義變化，我們根據「數據庫」提取含「革命」一詞的例句，按其意義做出表10.2。由「革命」組合的詞組是如此之多，表明革命涉及到的領域十分廣泛，做統計時，只能將其大致歸類。表10.2的前兩項是戊戌前「革命」的意義，它們仍是沿用傳統用法，但後面幾項這些詞組或所涉及的領域，已具有現代意義了。

從表10.2還可見，1900年前，「革命」一詞除了傳統含義外，主要用於指法國革命，也有指其他國家的革命。可見，法國革命和外國社會動蕩這些意義，最早架起「革命」一詞和revolution之間的橋樑。在1898年戊戌變法失敗後，「革命」一詞開始出現眾多新含義。1899年除「無政府革命」和「俄國革命」外，「革命」的各種現代意義大都出現了。也就是說，傳統「革命」意義中最常用的除湯武革命、易姓和改朝換代外，徹底變革

25 梁啟超譯：〈佳人奇遇〉，頁103。

26 梁啟超：〈自由書〉，頁33。

27 無涯生：〈中國歷代革命說略〉，《清議報》，第三十一冊（1899年10月25日），頁2。

表10.2 「革命」的意義分類統計(1896-1911)

「革命」的意義類型	年份																
	1896	1897	1898	1899	1900	1901	1902	1903	1904	1905	1906	1907	1908	1909	1910	1911	
易姓革命		4	2	12	1	5	15	9	140	50	29					15	
湯武革命	3		1	2		2	5	4	3				2		1	3	
法國革命		5	20	31	21	29	102	231	161	58	83	104	38	9	42	20	
排滿／種族革命			1	4		14	19	226	27	15	338	122	19		6	5	
政治革命			2	15	7	88	70	229	88	41	714	106	35	4	7	5	
經濟革命				1	4	1	2	19	4		27	19		1	10	4	
社會革命				2		2		1	1	12	350	71	3	1	3		
無政府革命										2	23	258	289		2		
(中國)革命黨			2	2	2	6	8	47	5	10	532	371	183	50	203	93	
俄國革命						1		74	4	61	49	15	5	3	20		
革命進化觀				2	3		10	31	2		5	50					
其他	5	12	8	71	41	67	228	527	139	137	725	486	141	39	169	54	
總次數	<b>8</b>	<b>21</b>	<b>36</b>	<b>142</b>	<b>79</b>	<b>215</b>	<b>459</b>	<b>1,398</b>	<b>574</b>	<b>386</b>	<b>2,875</b>	<b>1,602</b>	<b>715</b>	<b>107</b>	<b>463</b>	<b>199</b>	

\* 表10.2由高超群先生做出，謹此說明並致謝。

說明：(1)「易姓」欄包括：易姓革命、以易姓為革命、易姓改朝之革命。(2)「湯武」欄包括：湯武革命，湯、武革命。(3)「法國」欄包括：法國革命、法國之革命、法國大革命、法國之大革命、法國兩革命、法國第二次革命、法國屢次革命、法蘭西革命、法蘭西之革命、法蘭西大革命、法蘭西第一革命、法蘭西第一次大革命、法蘭西第二革命、法蘭西第三革命、法蘭西七月革命、法蘭西二月革命、法蘭西少年革命軍、法民革命、法人三次革命、法人自大革命以來、法史自大革命、法大革命、法之大革命、法革命、法之革命、法之初為革命、法創革命、巴里公民之革命、巴里公民革命、巴黎二月大革命、巴黎市民之革命、巴黎之大革命、巴黎之第二革命、巴黎革命、第三次革命、第三次之革命、第一次之革命、第二次之革命、法人革命、佛蘭西革命、佛朗西革命、佛國革命、佛之革命、第一革命、第二革命、第三革命、二月革命、七月革命、七月大革命。(4)「排滿」欄包括：民族革命、民族之革命、種族革命、種族上之革命、排滿革命、撲滿革命、革命排滿、由革命而生出排滿、排滿所以補革命之不足、革命之目的排滿也、革命家固以排滿為目的、排滿以為革命、漢人革命、漢人之革命、革命獨立(主要指《革命軍》中用法)、漢族革命軍。(5)「政治」欄包括：政治革命、政治之革命、政治之大革命、政治上之大革命、民主革命(僅一次)、革命民主、共和革命、民權革命、自由革命、自由平等革命、以革命求自由、革命自由、革命而得自由、革命而後行共和、貴賤界之革命、革命平等、國民革命、國民之革命、國民能革命、權利之革命、立憲革命、文明之革命。(6)「經濟」欄包括：工業革命、產業革命、經濟上之革命、經濟之革命、生產革命、經濟大革命。(7)「社會」欄包括：社會革命、平民革命、平民之革命、貧富革命、貧富界之革命、經濟革命(有時指發展經濟的革命，但很少)。(8)「無政府」欄包括：無政府主義革命、無政府的革命、無政府之革命、革命即無政府主義、男女革命、女子革命、家庭革命(男女革命、女子革命、家庭革命有時與無政府主義無關，則不計)、綱紀革命、綱常革命、三綱革命、聖賢革命、祖宗革命、新世紀革命、新世紀之革命、二十世紀之革命、平民社會革命、真革命、真正革命、勞動革命、大同之革命、社會革命、社會之革命。(9)「(中國)革命黨」欄包括有關革命黨的論述：1905年之前，泛指革命黨及其主張，當這種主張沒有明確地區分為政治革命或者種族革命的時候，歸入此類；1905年之後，還包括社會革命。(10)其中有些例句中「革命」的含義不明確的，或者出現次數較少；也有一些是與本文關係不大的，或前後文沒有直接出現這些關鍵字的「革命」，均列入「其他」。

和天道周期性更替這兩重意思，亦隨着革命觀念的普及被創造性重構，形成現代革命觀念的另外幾種意義。其中，推翻舊王朝的「排滿／種族革命」在1903和1906年的使用都有兩三百次；1906年「政治革命」達700餘次，可印證二十世紀初中國革命思想的興起。其他如表達知識份子風氣或以詩言志的「詩界革命」、打破男女不平等的「女界革命」，反綱常的「祖宗革命」、「家庭革命」，以及「社會革命」、「經濟革命」、「產業革命」、「文學革命」、「科學革命」、「國民革命」等術語的出現，其含義均為這些領域或相應主體發生徹底變化和實行根本變革。

正因為1900年前後，「革命」被賦予新涵義，有人立即意識到必須將「革命」的新涵義和傳統意義明確區分開。如1901年有這樣的論述：

是故有易姓而非革命者，如漢滅秦、魏滅漢、晉滅魏，馴至乎元滅宋、明滅元、清滅明皆是也。有革命而不必易姓者，如日本自神武天皇以來二千餘年皆一姓相傳，專制為治；而明治維新之後，由專制政體改而為立憲政體是也。歐洲諸國……當其在百餘年前，固多專制為治，而未有所謂立憲政體，君民皆治於法律之下者也。自拿破侖第一崛起之後，諸國之民，騷然變動。遂逼其平日之專制政體，改而為立憲政體。而君公貴人，仍多世襲罔替焉，此皆革命而不必易姓者也。<sup>28</sup>

事實上，在二十世紀初「革命」的各種新含義作為傳統結構的現代轉型，通常互相關聯、組成一個整體結構。最突出的例子是鄒容在其名著《革命軍》中，一開頭就給出了「革命」的定義：「掃除數千年種種之專制政體，脫去數千年種種之奴隸性質，誅絕五百萬有奇之滿洲種，洗盡二百六十年殘慘虐酷之大耻辱，使中國大陸成乾淨土，黃帝子孫皆華盛頓，則有起死回生，還魂返魄，出十八層地獄，升三十三天堂，鬱鬱勃勃，莽莽蒼蒼，至尊極高，獨一無二，偉大絕倫之一目的，曰革命。巍巍哉！革命也。皇皇哉！革命也。」<sup>29</sup>這裏，「革命」既是排滿，也是天道、進步和徹底變革；在政治上則意味着追求建立中華共和國；體現在個人身上，則是一種全新的道德——黃帝子孫皆成為華盛頓；對於全人類，則追求民族平等，也就是漢民族的獨立。可見，「革命」是一種全新的綜合的積極價值。

28 樹立山人：〈尊革命〉，《清議報》，第九十四冊（1901年10月12日），頁17。

29 鄒容：《革命軍》，頁651。

### 10.3 中國現代革命觀念和西方革命觀念的差異

綜上所述，自1900年「排滿革命」和「政治革命」興起之後，革命觀念開始掃蕩幾乎一切觀念領域。「革命」一詞的易姓和王朝更替等傳統內涵，逐漸消失、隱藏或被忘卻，取而代之的是實行共和、整體的徹底激烈變革、進步等新的意義；它們成為二十世紀中國政治制度與社會行動正當性的基礎。隨着「革命」現代意義的普及，五四後大多數中國人都忘記了它本來的意義。但必須注意的是，中國現代革命觀念中，「革命」一詞已吸收了西方revolution觀念的諸意義，那麼，這是不是說中國人在二十世紀對「革命」意義的理解完全和西方相同呢？我們認為，中西革命觀念是有差別的。這是由於中國知識份子在學習引進西方revolution內容時，傳統革命觀念潛在地參與了中國現代革命觀念的塑造。

我們在前面給出了「革命」一詞的幾種傳統含意及意義結構，並討論了「革命」一詞的易姓和王朝更替、徹底變化等意義，但還有一重意義沒有詳細討論，這就是天道。在「革命」一詞的傳統含義中，天道作為王朝更替的正當性基礎，是處於周期性變化之中的。當「革命」用於表達新天道時，周期性的輪迴觀念就被不斷向前進步的觀點取代了。當它用於指涉個人道德時，進步是代表天道的，亦意味着個人道德必須不斷向前提高，首先是解除舊制度壓迫和束縛。這既是對西方近代revolution意義學習的結果，亦是對明末王夫之哲學理隨氣而進步觀點的現代闡釋。正是在這一層意義上，我們可以看到中西革命觀念的不同。

在中國傳統文化中，天道有兩重含義：一是天地變化，用今天的話講是宇宙秩序或自然和社會變遷所遵循的普遍規律；二是指符合儒家倫理之統治，它屬於天道的道德層面。第一重含義在西方revolution中亦存在，這就是進步和演化為不可抗拒規律的思想；而第二重含義則是西方所沒有的。在西方，即使馬列主義賦予革命正當性，具部分道德價值，但revolution畢竟和個人道德無多大關係。而在中國，天道是個人道德向社會和宇宙的投射，個人道德和普遍規律不可分離。在傳統革命觀念中，與天道相匹配的是儒家倫理，而一旦把作為宇宙規律的天道視為進步和演化時，它就直接推翻了宋明理學中天道不變的信條。那麼，與中國現代革命觀念相對應的個人道德，就必須要被賦予新內容，這是西方革命觀念所不可能具有的。那麼，這種新道德又是甚麼呢？

我們認為，這種新道德最早出現在1896年譚嗣同的《仁學》中。雖然該書仍是在傳統意義上使用「革命」一詞，但卻給出了「革命」向現代意義演變的方向。譚嗣同是這樣

論述的：「《易》明言：『湯、武革命，順乎天而應乎人。』而蘇軾猶曰：『孔子不稱湯、武』，真誣說也。至於謂湯、武未盡善者，自指家天下者言之，非謂其不當誅獨夫也。……志士仁人求為陳涉、楊玄感，以供聖人之驅除，死無憾焉。若其機無可乘，則莫若為任俠，亦足以伸民氣，倡勇敢之風，是亦撥亂之具也。」<sup>30</sup> 譚嗣同認為傳統革命觀的缺點是沒有擺脫家天下思想，至於誅獨夫、倡勇敢任俠之風，則應是「革命」所具之內涵。這部名著所提倡的烈士精神，無疑是給出一種革命犧牲觀；即革命犧牲精神是要奉獻給一種與新時代相匹配的個人新道德。那麼，這種新道德的核心價值又是甚麼呢？

我們認為，《仁學》的宗旨是通過重新解釋「仁」，來論述「平等」這種新道德。眾所周知，「平等」作為掃除差別、破除倫常等級的代名詞，為佛老所提倡，在中文語境中，「平等」這個詞就是隨着翻譯佛經而運用的。平等觀念並不符合把倫常等級作為道德的儒家哲學，儒學主張愛有差等的等級制道德觀，所謂均平，只是對相同倫常等級而言，君臣、父子、夫婦之間是無所謂平等的。也就是說，儒學在政治哲學層面從未承認不同倫常等級的平等。正因為如此，1864年清廷翻譯《萬國公法》時，曾碰到一個難題，就是如何翻譯國際法中用於表達國與國之間平等的詞——equality。由於「平等」一詞在中國文化中的含義是取消等級差別，故《萬國公法》將equality譯為「平行」，以表達各國有各行其事之權。<sup>31</sup> 在清代官方文獻中，這種譯法一直沿用到十九世紀末。從這一例子可見儒學對平等觀念的排斥。

譚嗣同主張用衝決網羅精神取消一切差別，達到人我相通的平等境界，即類似於佛教主張的平等，但又不是消極出世的。他這樣論述：「佛其大哉，列天於六道，而層累於其上。孔其大哉，立元以統天。耶自命為天已耳；小之，其自為也。雖然，其差如此，而其變不平等教為平等則同。」他認為：「三教殆皆源於婆羅門乎？以同一言天，而同受壓於天也。天與人不平等，斯人與人愈不平等。」<sup>32</sup> 換言之，譚嗣同認為佛、儒、耶三教都可以從自身邏輯推出必須破除天與人不平等和人與人不平等的結論，所以平等應為一切宗教之最終價值。用譚嗣同的話講：「三教不同，同於變；變不同，同於平等。」<sup>33</sup>

30 譚嗣同：《仁學》，頁343-44。

31 在傳統用法中，「平等」也指級別相當，「平行」也有近似含義。

32 譚嗣同：《仁學》，頁333。

33 譚嗣同：《仁學》，頁334。



譚嗣同把解除一切束縛、破除一切差別之狀態稱為「通」，它是平等的最高境界。在《仁學》中，譚嗣同並沒有具體討論「通」和「革命」的關係。但是我們認為，從觀念意義結構來講，從「通」到「革命」只有一步之差。那麼，平等和革命又是甚麼關係？如果將「革命」理解為徹底變革，人通過解除束縛使自己道德不斷向前進步，那麼革命則不僅是達到平等的手段，而且還代表了破除一切差別、衝決一切網羅的無束縛狀態。因此，作為必須包含個人身體力行的新道德，革命比平等更為妥切。因為它既包含最終要達到的目標，亦給出了達到目標的手段，即革命本身就可以是一種新道德。譚嗣同之所以沒有把革命與平等直接聯繫在一起，是因為當時包括他自己在內的士大夫，還是從傳統意義上去理解「革命」一詞的。不過，譚嗣同與當時主張改良維新的士大夫否定革命不同，他已經開始肯定革命的正當性。

1903年後，革命和新道德的關係開始被全面建構。首先，民族獨立與民族平等相聯繫，排滿革命作為民族獨立必經之途，自然具有道德含義。這就是我們前引鄒容《革命軍》中的「黃帝子孫皆成華盛頓」，即是將爭取民族獨立、平等，視為每個人都應該而且可以去實行的新道德。中國無政府主義者追求平等，也是把平等與革命緊密相聯繫，在《天義報》發刊詞中，曾出現對平等和革命這些新道德作出的全面論述：

地球之上邦國環立，然自有人類以來，無一事合於真公。異族之欺陵，君民之懸隔，貧富之差殊，此咸事之屬於不公者也。……由是種族革命、政治革命、經濟革命遂為人民天賦之權。然環顧世界各邦，其實行種族革命者尚佔多數，若政治一端，雖實行共和政治者，猶不能盡人而平等，經濟一端更無論矣。試推其原因，則以世界固有之社會，均屬於階級制度，合無量不公不平之習慣相積而成，故無論其遷變之若何，均含有不平之性質。……非破壞固有之社會，決不能掃除階級，使之盡合於公。顧今之論者，所言之革命，僅以經濟革命為止。不知世界固有之階級，以男女階級為嚴。……故欲破社會固有之階級，必自破男女階級始。……居今日之中國，非男女革命與種族政治經濟諸革命並行，亦不得合於真公。<sup>34</sup>

在上述論述中，首先認為自有人類以來一切不道德的根源皆因差別造成，這些差異包括階層差異、種族差異、男女階級差異，帶來種族壓迫、君主特權、貧富差異、

34 《天義報》啟，《復報》，第十期（1907），引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第二卷，下冊，頁818。

政治和經濟不平等。這樣，以消除不平等為目的的民族革命、政治革命、經濟革命就有了屬天經地義的正當性。然後作者進一步指出，進行上述革命後，並沒有達到完全平等，世界上最大的不平等是男女不平等；故只有破除男女不平等的性別革命，才能建立一個代表「真公」的道德世界。

將上述邏輯進一步延伸，則可得到破除儒家倫常等級為新道德的結論。儒家倫理以家庭為中心，男女有別、夫為妻綱本為儒家倫理的重要內容。此外，它主張一種愛有差等，也就是父子、兄弟、夫婦處於不同倫常級別等級制的道德觀。如果把破除一切等級為新道德這一思想貫徹到底，必定得到取消家庭、徹底反對儒家倫理為新道德的結論。這正是革命所包含的新道德價值的進一步展開。而1907年前後無政府主義者的「毀家論」正是上述革命觀最引人注目的例子，其論述如下：

社會萬事，賴人而成，人之孳生，實由男女。故今日欲從事於社會革命，必先自男女革命始，猶之欲改造中華，必先逐滿洲，而後眾事克舉也。否則不揣其本而齊其末，顧此失彼，鮮克有濟矣。顧一言及男女革命，則群疑眾難因以橫生。然我輩既提倡此事，亦不可不籌及拔本塞源之計。其計維何？則毀家是已。蓋家也者，為萬惡之首，自有家而後人各自私，自有家而後女子日受男子羈縻，自有家而後無益有損之瑣事，因是叢生……況今後世界大同，人人行蹤自由，必不能如上古之世，老死不相往來。且人類平等……土地屬之公有，無此畷彼界之分……故自家破，而後人類之中，乃皆公民無私民，而後男子無所憑藉以欺陵女子，則欲開社會革命之幕者，必自破家始矣。<sup>35</sup>

為了將這種代表新道德的毀家論與傳統佛老的出家相區別，無政府主義者強調他們的入世有為精神，而反抗壓迫、解除束縛的革命就是這種有為入世精神的最佳寫照。在此可以看到，中國知識份子在接受西方馬克思主義之前，已將革命和破除私有制、取消家庭相聯。

中國佛老哲學一直主張取消差別限制，我們在前面談到，佛教經典中沒有使用過「革命」這個詞，這是因為佛老主張解脫和消極無為。一旦將有為的入世精神注入佛老哲學，革命的道德含義則自然顯現出來。所謂有為入世精神和佛老平等價值結合，實

35 漢一：〈毀家論〉，《天義報》，第四期（1907），引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第二卷，下冊，頁916-17。

實際上是用積極入世精神去反抗綱常名教、衝擊儒家倫常等級以及種種差別限制所織成的網羅，這與譚嗣同的烈士精神是一脈相承的。事實上，不僅劉師培、師復、章太炎等人的革命言論中存在上述邏輯而具有某種老莊、佛教色彩，辛亥革命前革命者和無政府主義者也被稱為「金剛性的革命黨」。<sup>36</sup> 就連五四新知識份子的革命論述，都與入世式的佛老思想有着割不斷的聯繫。例如被胡適稱為隻手打倒孔家店的老英雄吳虞，曾區分積極革命和消極革命，將法蘭西革命稱為積極革命，而中國人為消極革命派，老莊為其代表。<sup>37</sup> 朱謙之甚至用革命來概括其積極出家的主張，說他去西湖當和尚本志是要進行革命。<sup>38</sup> 我們曾把以入世有為精神破除一切差別、以類似於佛教式平等作為新道德稱為擬佛學，<sup>39</sup> 這也是中國現代革命觀所蘊含的道德性質。現在我們將中國這種追求新道德、也即追求新天道為核心的革命觀念，定義為不同於西方的中國式現代革命觀念。

## 10.4 改革的失敗和革命的興起

正當中國革命觀念因排滿民族主義興起、吸收西方revolution含義，並和新道德相聯之際，大量留學生東渡日本，把日文中的革命觀念帶回中國，開啟了中日革命觀互動的新時代。雖然中國知識份子在相當程度上是通過日本翻譯來了解西方revolution的意義，並不可避免地受到了日本革命觀念的影響，但是由於中國革命觀念的整體結構是如此根深蒂固，以致他們很快就發現中日革命觀的不同。為此，1902年梁啟超曾專門寫〈釋革〉一文，主張用「變革」來翻譯revolution。他說：

「革」也者，含有英語之Reform與Revolution之二義。Reform者，因其所固有而損益之以遷於善，如英國國會一千八百三十二年之Revolution是也，日本人譯之曰改革、曰革新。Revolution者，若轉輪然，從根柢處掀翻之，而別造一新世界，如法國一千七百八十九年之Revolution是也，日本人譯之曰「革命」。「革命」二字，非確譯也。「革命」之名詞，始見於中國者，其在《易》曰：「湯武革命，順乎天而應乎人」；其

36 朱謙之：《革命哲學》（上海：泰東圖書局，1921）。

37 吳虞：〈消極革命之老莊〉，《新青年》，第三卷第二號（1917年4月1日），頁1-3。

38 陳公博：〈十日旅行中的春申浦〉，《新青年》，第九卷第三號（1921年7月1日），頁12。

39 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》，頁323。

在《書》曰：「革殷受命」。皆指王朝易姓而言，是不足以當Revo〔省文下仿此〕之意也。……Ref主漸，Revo主頓；Ref主部分，Revo主全體；Ref為累進之比例，Revo為反對之比例。……其前者吾欲字之曰改革，其後者吾欲字之曰變革。<sup>40</sup>

〈釋革〉一文一開始就指出日本用「革命」譯revolution是一個錯誤。因為在中文語境中「革命」一詞蘊含易姓和改朝換代的意思，而revolution只是指徹底變革，和易姓與改朝換代關係不大。為了與徹底根本變革相區別，梁啟超提出非改朝換代式的徹底變化，這就是「變革」，並將其與reform對應。在該文中，梁啟超接受達爾文進化論，認為不斷變化是不可抗拒的公理（當時人們曾用生物學種種「革命」以表達進化）。在此意義上，他同意對「革命」的意義作創造性運用，但和「革命」相比，他更推崇「改革」。

為了避免「革命」意義的混淆，他在另一篇文章中更進一步解釋說：「革命之義有廣狹，其最廣義，則社會上一切無形有形之事物所生之大變動皆是也；其次廣義，則政治上之異動與前此劃然成一新時代者，無論以平和得之以鐵血得之皆是也。其狹義，則專以兵力向於中央政府者是也。吾中國數千年來，惟有狹義的革命。」<sup>41</sup> 文中區別了兩種廣義和一種狹義的「革命」，而中國歷史只有以兵力向中央政府的狹義革命，這是不可取的。

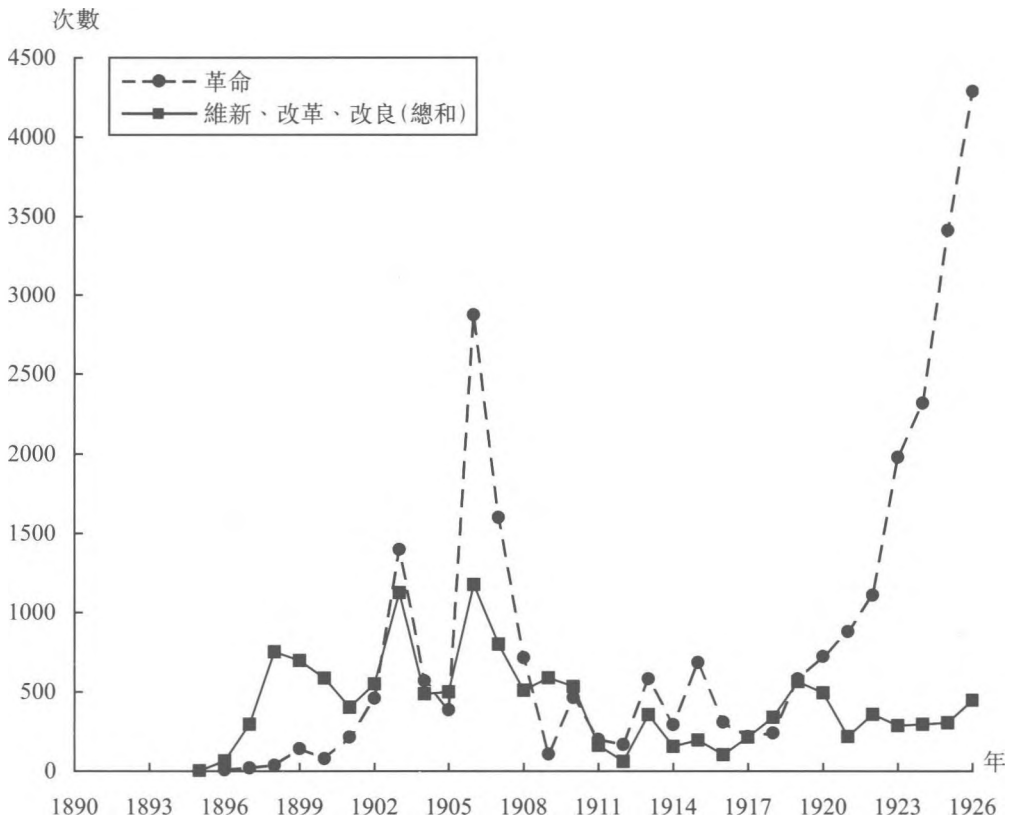
梁啟超主張中國需要大變革才能自存，同時又反對革命派把革命僅視為推翻中央政府。為了與革命派相區別，他才如此重視對「革命」意義的辨析。梁啟超的看法，代表了那個時代維新派紳士知識份子的共識。特別要強調的是，「改革」既然是把變革和改朝換代劃清界線，它和「革命」的主要差異變成「改革」往往由當權者及社會精英自上而下推動。自清末至民初，由當權者（清廷或紳士）推動的改革有戊戌變法、新政、立憲和共和。這樣一來，為了考察革命和改革的關係，便必須研究「革命」觀念是如何普及的。

我們根據「數據庫」檢索，做出圖10.2。從圖10.2可見，1900年前，「革命」一詞的使用次數相當少。如我們前面分析過的，其使用中不少是負面意義的，因為在1900前，革命尚沒有正當性，維新仍是一種澎湃洶湧的新思潮。如1898年，「革命」只出現36次，同年正值戊戌維新，「變法」一詞達1,000餘次，「維新」500次左右，「改革」約180次，都

40 梁啟超：〈釋革〉（1902），載《飲冰室文集之九》，第四冊，頁40-41。

41 中國之新民：〈中國歷史上革命之研究〉，《新民叢報》，第四十六至四十八號合本（1904年2月14日），頁1。

圖10.2 「革命」及「維新」(含「改革」、「改良」)的使用次數(1890-1926)



遠遠多於「革命」。戊戌政變的發生意味着改革的失敗，1899年「革命」一詞急增到140次左右，1901年更急驟上升到200餘次。郭廷以把1900年八國聯軍佔領北京比喻為在中國領土內的世界大戰。它意味着作為改革的百日維新流產後，清廷利用義和團全面排外和反洋人的失敗。在激進知識份子心目中，這是清廷腐敗、無能、賣國的象徵，是革命的對象，從此，革命也獲得正當性。從中明顯可見，改革和革命存在着此消彼長的關係。當「改革」得到普遍認同，「革命」的使用次數就下滑，而改革失敗則導致革命勃興。圖10.2中，1900年以前，「改革」(含「維新」、「改良」)的使用次數明顯多於「革命」。1900年以後，「改革」與「革命」同樣有1903和1906年兩個高峰，這對應中國知識份子對革命或改革的兩極化態度及大辯論。

統計還表明，「革命」一詞的第一個使用高峰出現在1903年，達1,400次左右。這一年，鄒容《革命軍》問世，章太炎為之作序，「革命」從此正名，大行其道。同年6月，章太炎發表針對康有為的〈駁革命駁議〉，論述中國正面臨維新還是革命的抉擇，只有革

命能救中國。我們還可以看到，「革命軍」、「政治革命」成為《浙江潮》、《江蘇》、《湖北學生界》等激進刊物的常用詞，成為革命派大呼大喊、熱情擁抱的對象。不僅知識份子要革命，他們也向基層民眾宣傳，如一篇用白話寫作、宣傳排滿革命的文章中說：「老人連連嘆氣道：今日不革命，我輩不但做亡國之民，又要遇着滅種之慘了!!!」<sup>42</sup> 值得注意的是，1903年，提到與法國革命相關的使用次數達到200多次（參見表10.2），評價也由負面居多變為大加推崇，如一篇文章這樣說：「蓋法國之革命，如大江之流，由堤防遮斷而潰裂也。數世紀間之積勢，由法國革命始得發動之機會。」<sup>43</sup> 另外，這一年由於俄國在庚子事變中佔領了東北並拒不撤兵，釀成拒俄風潮，拒俄運動在留日學生和激進知識份子中風起雲湧。知識份子自行組織拒俄義勇軍，這是用行動否定清廷的合法性。當時有一種十分流行的說法：「名為拒俄其實革命」。<sup>44</sup>

繼1903年高峰後，「革命」一詞在1906年再次勃興，使用達2,800餘次。這是因為1905年11月，革命派創辦《民報》，由章太炎主編，這份以宣揚革命為宗旨的刊物中，大量使用「革命」一詞。陳天華在《民報》第一號上撰文論述中國革命的正當性，他說：「政府之不足與有為也，殆已成鐵據。……中國未有於一朝之內，自能掃其積弊者也。必有代之者起，於以除舊布新，然後積穢盡去，民困克蘇。不革命而能行改革，烏頭可白，馬角可生，此事斷無有也。」<sup>45</sup> 一語道出革命對改革的取代關係。推翻舊王朝的革命一旦獲得正當性，排滿革命說、共和革命說也即隨之興起。

從思想史上來看，日俄戰爭給中國社會以極大的思想震撼。在清廷和廣大士大夫心目中，日本戰勝俄國是君主立憲優於皇帝專制的明證。清廷派六大臣出國考察，準備在十二年後改為君主立憲政體。清廷的改革引起了知識份子的大爭論，主張立憲的士大夫認為革命會導致中國被瓜分，革命共和決不可取。<sup>46</sup> 在主張革命的知識份子看來，清廷是少數民族政權，已淪為列強的奴隸，根本無能力立憲；而且即使實行君主立憲改革，也不能解決社會財富分配不平等問題；中國變更了政治體制之後，仍難以避免西方發達國家正在蘊育的社會革命。1906年革命派和立憲派進行大論戰，「革命」一詞的使用在這一年達到前所未有的高峰，一方面表現出論戰之激烈，另一方面亦標誌着革命各層次的意義從排滿、共和到經濟領域的徹底變革一一呈現出來。

42 〈痛定痛〉，《江蘇》，第三期（1903年6月25日），頁4。

43 大陸之民：〈最近三世大勢變遷史（續第三期）〉，《浙江潮》，第六期（1903年8月12日），頁18。

44 季子：〈革命其可免乎〉，《江蘇》，第四期（1903年6月25日），頁2。

45 思黃（陳天華）：〈論中國宜改創民主政體〉，《民報》，第一號（1905年11月26日），頁48-49。

46 參見7.3節。

從圖10.2還可以看到，繼1907年「革命」一詞的使用突然下降到1,600次左右，1908年又減至700餘次，到1909年更減至100餘次，呈銳減趨勢，這種情況一直持續了近十年。令人驚異的是，即使1911年辛亥革命發生時，「革命」的使用次數仍很少。事實上，1919年前，「革命」一詞的使用次數一直在低水平徘徊。首先，它再一次證明改革和革命之間互相排斥。1906年清廷的預備立憲無疑是另一次重大改革，它有效地遏制了革命思潮的傳播。參照圖2.2，1906年「立憲」一詞的使用由1905年的400次左右急遽增加到近2,000多次，直追「革命」的2,800餘次；在辛亥革命前一年，1910年「立憲」使用約800多次，遠多於同年「革命」的500多次。也就是說，該統計現象再一次證明革命和改革之間存在着互相取代的關係。

另一個值得注意的地方是，1911年為辛亥革命爆發的年頭，清王朝終於被推翻，但這一年「革命」出現200多次（主要用於指涉革命黨），只有「立憲」400餘次的一半左右。這意味着支配辛亥革命這一重大歷史事件發生的並不一定是革命觀念。我們曾討論過，1911年清王朝被推翻，乃是由紳士公共空間擴張而顛覆王權造成，它是立憲改革必然導致的結果。故從紳士公共空間的形成、擴張到以共和為目的政治的實踐，均可視為改革的延續。<sup>47</sup> 1912至1917年間，「共和」的使用次數（參見圖7.2）多於「革命」就是證據。這樣就可以解釋為甚麼當時士大夫很少使用「革命」一詞來談1911年的事件。<sup>48</sup> 今日人們常說「辛亥革命」，實際上，1919年前這一詞出現的次數相當少。要等到1920年代，國民黨為了論證自身的合法性，「辛亥革命」才成為一個指涉1911年滿清王朝被推翻的常用詞。也就是說，把1911年清王朝被推翻說成是革命，是1920年代新道德意識形態對歷史再解釋的結果。而在辛亥革命爆發之際，報刊文章稱其為「武昌興師」。

直到民國初年，「革命」並不是一個經常使用的政治術語，而且知識份子對其抱否定態度居多。例如，梁啟超在反對袁世凱稱帝的著名論文中，就指袁改變國體乃屬革命，因此必須要反對。<sup>49</sup> 1919年「革命」終於結束了十年的低水平徘徊時期，以指數曲線上升，呈爆炸性趨勢。1921年，「革命」一詞的使用尚只有880次左右，到1923年就大增到近2,000次，1926和1927年，其使用次數更高達4,000次以上。這一數據再次顯示了

47 詳見2.4節和7.3節。

48 近代史研究者常為如下問題所困惑：清王朝是被革命黨武裝起義推翻的，但為何1908至1911年恰恰是革命黨活動的低潮？參見金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷》，頁165-66。我們用紳士公共空間的擴張解決了這個問題，而這裏「革命」一詞使用次數的分析進一步證明我們提出的論點。

49 梁啟超：〈盾鼻集·異哉所謂國體問題者〉，頁85-98。

革命興起和改革(紳士公共空間)失敗之間的邏輯聯繫。在中國建立類似於西方現代社會的公共空間，既是清廷在預備立憲時期的目標，亦是民初以共和為目標改革的主要內容，其推動者為城市化紳士。新文化運動因紳士公共空間導致嚴重社會整合危機而引發，新知識份子終於意識到信奉中學西學二分意識形態的城市化紳士是不能完成中國現代化的。他們舉起全盤反傳統大旗，「革命」一詞作為自上而下改革的對立物，代表了社會、家庭、經濟、政治、文化各領域秩序必須從下而上徹底推翻的意願。革命觀念隨着對法國大革命和俄國革命的肯定而勃興，成為二十世紀政治制度和社會行動正當性基礎，也是二十世紀中國的新天道。

## 10.5 中國當代革命觀的形成

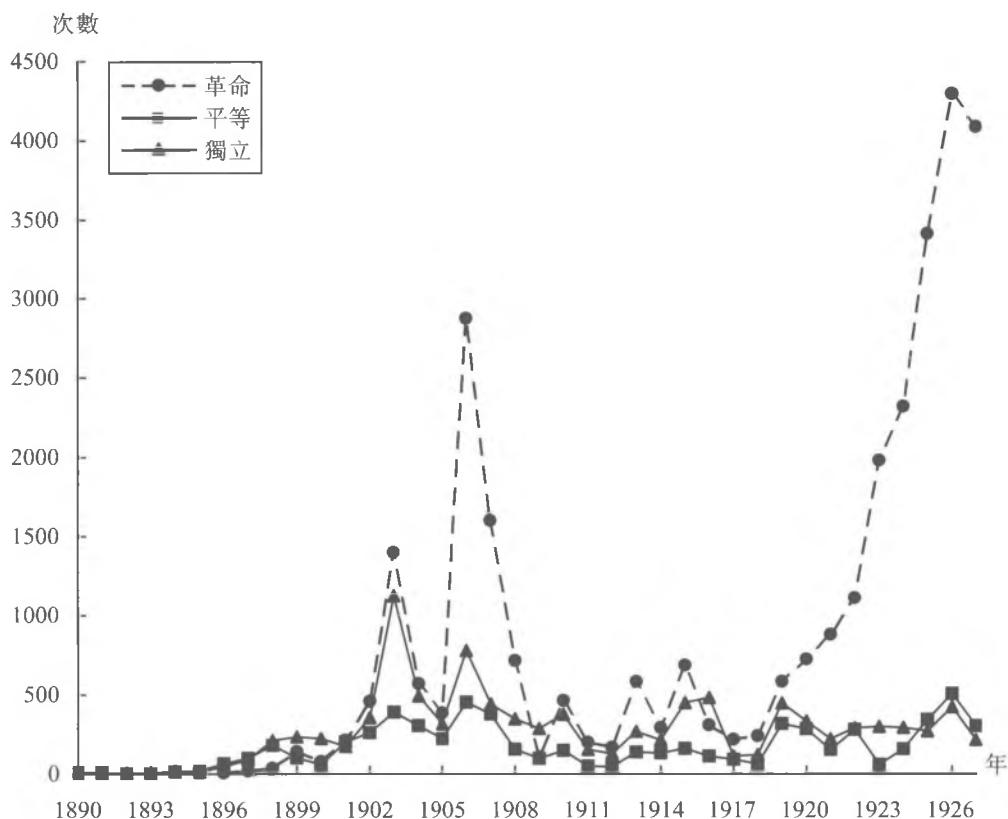
戊戌後「革命」由隱變顯，再由顯入隱，以至1919年後再次凸顯的過程，顯示「革命」現代意義形成和變遷的歷史結構。「革命」一詞注入現代意義，可分為三個方面：一是吸收西方revolution觀念諸內容；二是為破除儒家倫常的逆反價值所塑造，即中國式現代革命觀念的形成；三是革命正當性論證的結構。我們發現，這三個方面內容的比重和形態在不同歷史時期有很大差異。由於中國式現代革命觀念的核心是追求平等、獨立(衝破網羅的有為精神)的新道德，故可以通過研究「革命」、「平等」、「獨立」等關鍵詞的關係，來分析中國式現代革命觀在「革命」新含義中的比重，從而勾畫出中國當代革命觀念形成的機制。

我們根據「數據庫」統計了1890至1927年間「革命」、「平等」和「獨立」三個詞的使用次數，做出圖10.3。因甲午前這三個詞的使用次數都相當稀少，「革命」幾乎沒有被使用過，故我們可以略去1890年以前的時段進行統計。這亦形象地表明，「革命」、「平等」、「獨立」這三個詞的頻頻使用都是現代思想的產物，亦證明正是甲午戰爭開啟了中國政治思想的現代轉型。

從圖10.3得到的第一個結論是：1895年後這三個詞的分布又可以明確區分出三個階段。第一個階段是1898年以前，雖然三個關鍵詞開始被使用，但次數都不多，更重要的是它們無相關性。「獨立」使用最多，表示爭取國家獨立意識之呈現，「平等」次之，「革命」一詞出現次數比它們都少。在「數據庫」中，1830至1899年間，涉及「革命」一詞的文章共有89篇，談到「平等」的有370篇，使用「獨立」一詞的文章有399篇。但同時談到「革命」與「平等」的只有20篇，同時包含「革命」、「獨立」的有40篇，而「革命」、「平等」、



圖 10.3 「革命」、「平等」和「獨立」的使用次數 (1890-1927)



「獨立」三個詞都提到的著作只有11篇。這一統計說明在1899年前，平等、獨立和革命三個觀念並不存在太明顯的相關性，此時士大夫所持的革命觀仍是傳統的。<sup>50</sup>

第二個階段是1899至1917年，「革命」、「平等」、「獨立」這三個關鍵詞的使用次數及相關性大大增加。分析當時有關革命的論述，正如前面的例句所表明的，在相當多的論述中，革命的目的是排滿自立，獨立為革命之根據；有部分論述直接以平等為新道德，實行革命是為了消除不平等。在這兩種情況中，有關「獨立」和「平等」之論述往往是被包含在「革命」論述之中的。比較圖中「革命」、「平等」和「獨立」三道曲線可看出，在

50 在第一階段除譚嗣同《仁學》外，不存在有中國式現代革命觀傾向的文字。這表明，譚嗣同的《仁學》是中國式革命觀萌發的最早著作。當時士大夫公認的革命觀仍是中國傳統意義下的易姓或改朝換代，但已開始用「革命」來指涉法國大革命。發人深省的是，以譚嗣同《仁學》為萌芽的中國式現代革命觀之誕生，和用「革命」指涉法國大革命幾乎同步；這無疑證明了中國式現代革命觀是中國文化大傳統受到西方衝擊後的變構。換言之，現代革命觀念在中國有其自身的起源。

1903年「革命」出現第一個高峰時，「獨立」、「平等」也同步出現使用高峰。再把圖10.3和表10.2相對照，可以看到1903年出現最多的是「政治革命」、「排滿／種族革命」和「法國革命」（三者使用次數相當），意味着在中國提倡法國革命即為排滿和爭取民族獨立，而民族獨立也就是平等的實現。在1906年「革命」達到新高峰時，從表10.2可以看到，這一年「革命」的主要意義已是「政治革命」、「革命黨」和「社會革命」。所謂「社會革命」是指消滅經濟分配和其他種種不平等，革命以平等為根據。1907至1908年，「無政府革命」凸顯出來，成為使用「革命」一詞時的主要意義。

簡言之，我們可以說在第二階段，「獨立」、「平等」這兩個關鍵詞和「革命」之間存在着直接的相關性。即在第二階段部分革命表述中，人們直接以平等、獨立作為新道德。這一時期主張革命的文章，有一半左右同時主張平等和獨立。<sup>51</sup> 這表明譚嗣同《仁學》中處於萌芽狀態的中國式現代革命觀念終於成熟，成為「革命」一詞的重要內涵。我們稱第二階段為中西現代革命觀並存，或中國知識份子學習西方革命觀念時期。

第三個階段是1919年以後。「革命」的使用次數急增，把「平等」和「獨立」遠遠拋在後面。對照表10.3可以看到，涉及「革命」的關鍵詞主要是「社會革命」、「俄國革命」、「國民革命」和「無產階級革命」，在語意上並不直接蘊含平等和獨立。圖10.3顯示，1920年代「革命」的使用次數增加時，「獨立」和「平等」並沒有相應增加，失去了第二階段所呈現的強烈和直接的相關性。第三階段實為中國式現代革命觀念和現代常識理性結合，或者說通過現代常識理性的正當性論證轉化為指導社會革命的中國當代革命觀念。

如果用《新青年》為案例，分析該雜誌相關的知識群體對革命之認識，可以為第三階段中國當代革命觀念的形成勾畫出更清晰的圖畫。我們之所以要單獨分析《新青年》，不僅是因為該刊是新文化運動中最具影響力的刊物，而且還因為《新青年》知識群體分化

51 我們可以用同樣方法計算1900至1911年同時包含「革命」、「平等」、「獨立」這幾個關鍵詞文章的比例。「數據庫」中1900至1905年間提到「革命」的文章達703篇，提到「平等」的文章為546篇，提到「獨立」的有1,103篇。同時提到「革命」和「平等」的有210篇，佔提到「革命」文章的0.30，佔提到「平等」文章的0.38。同時出現「革命」、「平等」、「獨立」三個關鍵詞的文章有142篇，佔提到「革命」總文章的0.20。這一統計證明，革命、平等和獨立三個觀念之出現在文本上存在直接的相關性。十分有趣的是，如果我們統計1905至1911年的相應比例，其結果和1900至1905年大致相同。提到「革命」的文章有667篇，涉及「平等」、「獨立」的分別為455篇和889篇。同時包含「革命」和「平等」這兩個關鍵詞的有202篇，佔有關「革命」文章的0.30，「平等」文章的0.44。同時出現「革命」、「平等」、「獨立」三個關鍵詞的文章有127篇，佔有關「革命」總文章的0.34。這兩組比例大致相同，證明可將1900至1911年歸併為同一階段。在該階段有一半左右提到「革命」的文章都同時主張平等和獨立。

以後，其左翼成為中國共產黨的領導人，該刊也變成中共機關刊物。因此，要了解中國共產黨的革命觀念的形成，特別需要研究《新青年》。我們在第二篇文章中論證過，新知識份子出於對紳士公共空間和中學西學二分的二元論意識形態之反感，主張全盤反傳統主義，「革命」作為徹底和激烈變革的代名詞，也受到廣泛認同。這時不但「革命」指涉的對象發生變化，革命正當性的論證結構亦發生了鉅變。在二十世紀頭幾年，論證革命的正當性時，除了我們前面提過的與「獨立」、「平等」相關聯外，還和有社會達爾文主義色彩的「公理」、「公例」等相聯繫。如鄒容《革命軍》中所言：「革命者，天演之公例也。革命者，世界之公理也。」<sup>52</sup> 又如，1906年一篇文章中稱：「孟德斯鳩盧梭之學說，提倡革命，發明公理」。<sup>53</sup> 而在新文化運動時期，革命的價值已從平等和獨立中分離出來，即它不再需要用平等和獨立來論證其正當性；而且此時社會達爾文主義已受到質疑，進化論不再是天道。這樣，革命的正當性只能從新進步觀推出，而這種進步觀是與工業革命和科學真理相聯繫的，它根植於現代常識理性之中。

我們認為，一旦以工業革命和科學真理為內核的進步觀成為革命正當性的根據，新文化運動前已形成的中國式現代革命觀念也就完成了向當代革命觀念的轉化。中國當代革命觀由以下兩個基本要素組成，第一，革命的意義是指某種徹底而急遽的變化，而且和破除一切差別這一新道德相聯（這一點和中國式現代革命觀念相同）；第二，革命的正當性是基於促進客觀物質進步（如工業革命、科學革命）的進步觀。換言之，革命之所以可以成為新的天道，並非因為它可以從平等、獨立推出，或依靠進化論的支持；而是因為它屬於科學真理的一部分。中國當代革命觀念的道德價值和意義上與中國式現代革命觀念相同，但正當性論證結構不同，是因為科學成為論證革命正當性的根據。<sup>54</sup> 正如

52 鄒容：《革命軍》，頁651。

53 鐵郎：〈二十世紀之湖南〉，《洞庭波》，第一期（1906年10月18日），頁13。

54 統計「科學」、「革命」這兩個關鍵詞在不同時期的分布，可以幫助我們認識甚麼時候科學變成革命正當性的基礎，從而理解新文化運動時期中國式現代革命觀念所發生的變化。「數據庫」中1900至1905年間提到「革命」的文章有621篇、提到「科學」的文章有315篇，同時提到「科學」和「革命」的有92篇，佔提到「革命」文章的0.15、提到「科學」文章的0.29。1906至1911年間提到「科學」的文章有226篇、提到「革命」的文章有667篇，同時提到「科學」和「革命」的文章有90篇，佔提到「革命」文章的0.13、提到「科學」文章的0.40。這說明第二階段前期提到「革命」的文章涉及「科學」甚少，而提到「科學」的文章涉及「革命」的也不多。但1906年後兩者的相關性開始增加，分析相關例句可發現，科學和革命的相關性只表現在將科學視為革命，但科學並非革命之根據（除無政府主義者外）。

而在《新青年》雜誌中，1915至1918年間提到「革命」的文章有145篇、提到「科學」的文章有173篇，同時提到「科學」和「革命」的文章有43篇，佔提到「革命」文章的0.30、提到「科學」文章的

我們第九篇文章所指出的，在新文化運動中，科學和現代常識等價。<sup>55</sup> 這樣一來，革命從科學推出，即意味着以現代常識(唯物論)作為自己的基礎。也就是說，中國當代革命觀念的形成是革命價值和現代常識理性整合的結果。

為了分析中國當代革命觀念的正當性論證結構，我們以《新青年》為例，統計分析「革命」一詞的意義類型，做出表10.3。從表10.3可見，1919年以前(第一至第五卷)，該刊「革命」指涉的內容相當廣泛，與同時代其他文獻類似。但到1919年以後，「俄國革命」、「無產階級革命」、「世界革命」逐漸成為最多的內容。也就是說，《新青年》後期「革命」一詞主要含義是蘇聯式的無產階級革命。另外，在論述革命的正當性時，可以明確看

表10.3 《新青年》中「革命」的意義分類統計

卷(時間) 「革命」 的意義類型	第一卷 (1915.9- 1916.2)	第二卷 (1916.9- 1917.2)	第三卷 (1917.3- 1917.8)	第四卷 (1918.1- 1918.6)	第五卷 (1918.7- 1918.12)	第六卷 (1919.1- 1919.11)	第七卷 (1919.12- 1920.5)	第八卷 (1920.9- 1921.4)	第九卷 (1921.5- 1922.7)	季刊 (1923.6- 1924.12)	不定期刊 (1925.4- 1926.7)
易姓~	2										
湯武~	1										
法國~	24	7	2	11	7	8	10	8	8	16	4
俄國~	1		26		6	16	3	29	48	99	106
美國~	3			1							
英國~	5	1					1	1			
其他國家~	5	1		1	6			1		4	2
排滿/種族~			1								1
政治~	4	9	5			2	3	10	5	2	2
經濟~			1	1	1			3	2		
家庭~			1	1		1					
女子~			2					1			1
社會~	3	1	1	2	2	19	5	47	98	65	56
工業~							2	4	5	2	

0.25。這個比例和1906至1911年相差不多，到1919至1926年間提到「革命」的文章有314篇、提到「科學」文章達208篇，同時提到「科學」和「革命」的達147篇，佔提到「革命」文章的0.47、提到「科學」文章的0.71。這一統計表明1919年後提到「革命」的文章中四成涉及「科學」，而提到「科學」的文章中居然有七成是論述「革命」的。這是前兩個階段不可思議的現象。再進一步分析這些文章，可發現上述統計說明新文化運動後期，科學已成為革命的理論根據。

55 參見本論文集第九篇文章：〈從「格物致知」到「科學」、「生產力」——知識體系和文化關係的思想史研究〉。

表10.3 (續)

卷(時間) 「革命」 的意義類型	第一卷 (1915.9- 1916.2)	第二卷 (1916.9- 1917.2)	第三卷 (1917.3- 1917.8)	第四卷 (1918.1- 1918.6)	第五卷 (1918.7- 1918.12)	第六卷 (1919.1- 1919.11)	第七卷 (1919.12- 1920.5)	第八卷 (1920.9- 1921.4)	第九卷 (1921.5- 1922.7)	季刊 (1923.6- 1924.12)	不定期刊 (1925.4- 1926.7)
國民~										100	39
辛亥~	1	2		1		1		2	2	17	12
二次~	3		1		1		1	3	1		4
詩界~			3								
宗教~		2		3	1						
文學~		7	18	33	29	35	2	1		2	
~時代	1	2	3				1	8	2	5	5
~主義/論			1	1		1		4			
~事業									3	12	2
~家	1		1	3	3	3		6	6	12	2
~者	6	2	4	1		2		4	3	9	20
~派	2		2	1			1	11	1	15	7
~黨	3	6	1		1	12	2	20	17	25	35
~軍	2	9	2		1	3		6	5	6	13
社會主義~								3	12	3	12
無產階級~								6	23	103	122
資產階級~									1	34	21
中產階級~									2		
醫學~		2									
山東~		5									
指維新/改革	1	3	1	3							
指動亂	21		1	1							
談譯法	8	1			1						
癸丑~		1									
世界~					6	1	2	4	11	57	71
制度~		1			2			3	1		
思想~				2	1	2				2	
~思想		1		1	1	6	1	1	4	4	5
其他	102	27	34	14	30	106	86	304	484	865	830

\* 表10.3由戚立煌先生做出，謹此說明並致謝。

到以下兩點。第一，強調它是被科學所證明的；第二，認為它可以促進人類社會按客觀發展規律向更高階段進步。必須注意，這裏「科學」已不是進化論和社會達爾文主義，而是指唯物辯證法和歷史唯物主義。<sup>56</sup> 唯物辯證法既可論證徹底急遽變革，即革命和突變為合理，亦可以推出破除一切差別、衝決網羅這種新道德為正當。從此中國式現代革命觀得以合理化，並從革命諸現代含義中凸現出來。

我們之所以要強調左翼知識群體信奉辯證唯物論、歷史唯物主義，並把這種來自西方的馬克思主義哲學作為論證中國式現代革命觀念正當性的基礎，是因為這種論證結構和用進化論進行論證有着根本的差異。我們在前面講過，五四前現代革命觀念曾用進化論作為其基礎，事實上，進化論只能給出革命在前進方向上的支持，而不能給中國式革命觀念以全面而徹底的正當論證，更不能推出必須以革命作為人生觀。正是這一點導致中國馬列式革命觀與五四以後中國式自由主義者革命觀的不同。以往，這種差別並沒有得到思想史研究者的足夠重視。

中國式自由主義也信奉科學，並從現代唯物論常識推出人生觀必須建立在科學之上；但他們並不否定進化論。一旦以進化論作為進步機制，便不能反對改良；取消一切差別和衝決網羅的革命，亦不能作為被科學真理證明的人生觀。進化論認為「種」和「屬」的進化，是基於個體變化和變異；因此，個體的點滴改良是進步的機制。由此，建立在進化機制上的進步觀，可以承認重大變革的意義，但不會把革命進步和改良對立起來。如我們前面所說，梁啟超之所以要強調革命的不同含義，就是要證明自己是主張大變革的，但不贊同造反。又如胡適，他認同唯物論和科學人生觀，但相信進化論的機制而主張點滴改良，並據此反對革命人生觀。<sup>57</sup> 一旦革命的論證基礎由進化論變為辯證唯物論，徹底激烈變革之「革命」就符合宇宙普遍規律，成為新天道。這時，以革命的名義可以整合各種新道德，並將其建立在普遍法則的演化之上。革命人生觀一旦從科學推出，原來無法和現代常識理性整合的由逆反價值所代表的新道德就獲得了史無前例的正當性，實行革命即是要求每個人踐履新道德、建構理想社會。

我們可以通過比較康有為的《大同書》和五四後的共產主義理想，來說明中國當代革命觀的形成和唯物辯證法的關係。分析康有為《大同書》的邏輯，可以發現康有為的

56 例如我們可以看到下面典型性的論述：「依馬克思經濟學說看來，社會主義是始於空想而成為科學。而由革命的無產階級和無產階級獨裁政治底學說看來，科學的社會主義，又是始於行動的社會主義而成為實行的社會主義。」山川均著，李達譯：〈從科學的社會主義到行動的社會主義〉，《新青年》，第九卷第一號（1921年5月1日），頁2。

57 金觀濤、劉青峰：〈試論中國式的自由主義〉，頁167-200。

終極關懷是擬佛學，並用擬佛學來為新道德建構理想社會。<sup>58</sup> 照理說，從價值取向上看，康有為很容易接受中國式革命觀，但事實上他本人卻一輩子反對革命。為甚麼會這樣？從思想史內部分析，這正是出於康有為接受進化論。他認為大同理想雖好，但社會進步只能依靠點滴改良，而不是實行突然而徹底的變革，故在康有為的思想中，革命並無正當性。一旦辯證唯物論代替進化論成為宇宙規律，在新的天道中，不僅新道德可從宇宙規律推出，徹底而根本的變革和擬佛學式的新道德亦可以互相整合了，康有為的大同理想就不再是烏托邦，而是符合人類社會發展的科學規律。這樣，從辯證唯物論到唯物史觀，再到接受共產主義、進一步認同共產主義道德，就是一條沒有阻礙的坦途。

1958年毛澤東在中國進行共產主義實驗時，號召幹部讀康有為的《大同書》。這說明五四後的共產主義理想本來就蘊含着和擬佛學類似的道德價值，不同的只是共產主義經由辯證唯物論的論證，成為人類社會發展的最後階段了。辯證唯物論固然來自於西方，但中國知識份子接受唯物辯證法卻和王夫之的氣論存在着某種聯繫，<sup>59</sup> 因此，擬佛學推崇的新道德以唯物辯證法為基礎，在某種意義上亦是中國近代傳統的現代化。正如圖10.2所示，革命觀念真正深入人心是在1919年後，而其主要意義又是社會大革命和共產革命。因此，1920年以後革命觀念變化的最終結果，是中國當代現代革命觀的形成和付之實踐，國民革命開始勃興。

## 10.6 暴力的正當化和鬥爭哲學

中國當代革命觀的成熟帶來一個重要結果，這就是用暴力推翻舊制度的正當化和鬥爭哲學的興起。必須指出，本來「革命」這個詞就和徹底根本改變相聯繫，一旦以辯

---

58 在《大同書》中，康有為論證的出發點是人生之苦，這與佛教的思想很相似。佛教把苦之根源歸為「無明」，即人的意向性指向對象。而康有為完全肯定意向性，甚至讚揚入世有為的精神，他把苦的根源視為規定性的存在，即規範限制和各種差別。康有為將其歸為九界（也就是九大差別），那麼救苦之道就是要積極去破除這九界。康有為這樣論證沒有苦的理想社會：「第一曰去國界，合大地也；第二曰去級界，平民族也；第三曰去種界，同人類也；第四曰去形界，保獨立也；第五曰去家界，為天民也；第六曰去產界，公生業也；第七曰去亂界，治太平也；第八曰去類界，愛眾生也；第九曰去苦界，至極樂也。」康有為：《大同書》，頁102-103。這裏理想社會形態完全由取消一切差別這一新道德規定，它是擬佛學道德價值的社會投射。

59 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》，頁288。

證唯物論作為其哲學基礎，革命的流行也意味着使用暴力為正當觀念的普遍化和以鬥爭為人生意義的興起。辯證法中的發展觀來自於黑格爾 (Georg W. F. Hegel) 哲學。黑格爾將任何規定性和其對立面 (該規定的否定) 的共存，視為事物發展的內在動力；如果將西方革命觀念中的進步和求新價值納入黑格爾的發展哲學，任何一種本質規定性的自我否定 (對立面的鬥爭) 將成為進步的原因。這時革命觀念中進步之內涵就和質變，以及事物的矛盾性或內部激烈鬥爭等同，點滴之改良因不是質變，也就和革命對立起來。

自中國式革命觀念成熟後，凡不主張革命的，就成為歷史前進的阻力。我們來看一下與「革命」不同或相反的「改良」和「反動」兩個詞。「改良」這個詞本身包含事物經改變成為良好之意，本來是很難賦予否定性價值的，如1903年一篇文章中有這樣的說法：「法蘭西有改良內閣之美舉」。<sup>60</sup> 但是因改良是量變而不是質變，注重改良就是反對革命。因此對於革命派而言，「改良」成為「不要革命」的代名詞，我們可以在後期的《新青年》中看到許多批判改良主義和資產階級改良派的文章。這也是暴力正當化和鬥爭哲學興起最明顯的證據。

「反動」這個詞自十九世紀下半葉就在中文語境中出現，一開始是一個科學術語，用於指涉反作用和反動力，很多場合是作為中性詞彙。反作用與反動力是否正當，取決於推動力的正當性。1898年的戊戌變法是由光緒皇帝和少數維新知識份子推動，慈禧太后搞政變是對改革的反動，如1901年梁啟超所說：「清議報起於戊戌十月，其時正值政變之後，今上皇帝百日維新之志事，忽大挫跌，舉國失望，群情鼎沸。自茲以往，中國遂閉於沈沈妖霧之中，其反動力，一起再起而未有已。」<sup>61</sup> 隨着推動力指涉對象不同，「反動」有時指對代表外國人入侵的反抗，其意義又是正面的，如梁啟超曾這樣論述：「中國數千年來，外侮之辱未有甚於此時者也。反動之潮，至斯而極，過此以往，而反動力之反動力起焉。」<sup>62</sup> 當推動力價值中立時，「反動」亦無價值傾向。例如胡適曾這樣說：「我說這段話，並不是說一切學理都不配作根據。我但說：大凡一個哲學家的學說，百分之中，有幾分是守着師承的舊說；有幾分是對於前人的革命反動。」<sup>63</sup> 這裏「反動」和「革命」並列，沒有負面意義。但是，在中國當代革命觀念形成以後，強

60 辟支：〈憲政發達史〉，《浙江潮》，第八期 (1903年10月10日)，頁10。

61 任公：〈清議報一百冊祝辭並論報館之責任及本館之經歷〉，頁6。

62 任公：〈清議報一百冊祝辭並論報館之責任及本館之經歷〉，頁7。

63 胡適：〈旅京雜記〉，《新青年》，第四卷第三號 (1918年3月15日)，頁253。



調對立面鬥爭的革命導致進步，「革命」作為其中正面一方，亦代表事物發展的方向。這樣一來，「反動」就代表矛盾雙方鬥爭中阻礙進步的一方，它一定是反革命。隨着1919年後馬列主義革命觀的勃興、暴力正當化，「反動」一詞獲得確定的負面含義，成為「反革命」的同義詞。

馬列主義吸收黑格爾辯證法並將其運用到社會發展，提出歷史唯物論，階級鬥爭成為推動歷史進步的基本力量。這時，革命觀念中進步的含義不僅與激烈改變、強調鬥爭等含義合而為一，而且與革命觀念中用暴力奪取政權之意義相聯，從而推出用暴力改變社會秩序具有不可取代的正當性。列寧曾將革命和暴力相聯繫。<sup>64</sup> 1960年代，中共在闡述和蘇聯修正主義的分歧時，將自己視為列寧主義的繼承者，指蘇共放棄暴力推翻資產階級社會來論證其背叛列寧主義。在敘述列寧主義基本原則時，《紅旗》雜誌的文章明確指出：「所謂革命，就是意味着被壓迫階級使用革命的暴力」。<sup>65</sup> 這裏革命被等同於暴力，主張用非暴力改造舊社會則被斥為修正主義。十分有趣的是，該定義在暴力前面加了「革命」這樣一個限定詞。表面上看，這是一個循環定義，因為暴力鬥爭也是「革命」的本義之一，這樣就發生用革命來定義「革命」。然而，詳細分析《紅旗》雜誌的定義，可以發現用於限定暴力的「革命」一詞，實際上是革命觀念的另外幾重意義。它們就是革命觀念中原先包含的進步觀念，即整個唯物辯證法哲學。《紅旗》雜誌對「革命」的定義實為暴力正當化最典型的例子。

就暴力正當化導致的鬥爭泛濫而言，中國式的革命觀比列寧主義有過之而無不及。在中國文化中一直存在着把個人道德投向社會制度，甚至和整個宇宙秩序聯成一體以形成天道的傳統，我們稱之為將宇宙規律、社會制度和個人道德整合在一起的天人合一結構。所謂中國式現代革命觀的形成，是把擬佛學的革命道德注入天人合一結構，其後果是革命鬥爭成為終極關懷和修身方式，即革命人生觀之形成。所謂以革命為終極關懷，一方面就是以取消一切差別為理想道德境界，代表這種革命道德的社會

64 列寧在解釋考茨基(Karl Kautsky)無產階級專政的時候說：「是把被壓迫階級對壓迫階級使用的革命暴力化為烏有，他也就是在用自由主義來曲解馬克思主義這方面打破了世界紀錄。」另外，列寧在〈國家與革命第一章〉中說過：「被壓迫階級要求得解放，不僅非進行暴力革命不可，而且非消滅統治階級所建立的、體現這種『異化』的國家政權機構不可。」列寧：〈無產階級革命和叛徒考茨基〉，載中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編譯局編：《列寧全集》，第二十八卷（北京：人民出版社，1965），頁224。

65 〈列寧主義萬歲〉，《紅旗》，1960年4月16日。

制度是共產主義；<sup>66</sup> 另一方面，道德最重要的特徵是身體力行、言行合一；以這種革命道德應付諸行動，就是參加革命，並用鬥爭作為純化道德意志的修身方式。把鬥爭和終極關懷相聯繫，可以用毛澤東青年時代的名言：「與天奮鬥其樂無窮，與地奮鬥其樂無窮，與人奮鬥其樂無窮」來概括。故我們亦可以稱革命人生觀為鬥爭哲學。

鬥爭哲學把革命鬥爭作為身體力行的道德實踐，意味着將批判資產階級和一切反動階級的鬥爭貫徹到社會生活的一切領域，鬥爭同時也就成為純化無產階級道德的修身方式。毛澤東據此發明一種批判對立面的群體修身運動，讓廣大黨員在批判資產階級的鬥爭中純化無產階級道德品格，以達到革命目標。也就是說，基於這種中國式革命觀念，通過發動批判對立面來進行外部和內部的革命鬥爭也具有意識形態的正當性，從此，批判對立面的群體修身運動成為中國革命展開的有效方式。這是一種不同於馬列主義的中國式革命觀，它構成毛澤東思想的靈魂。

從1940年代毛澤東思想誕生以來，中國共產黨通過革命戰爭奪取政權；在建立政權之後，掀起一場又一場的黨內路線鬥爭，也發動批判對立面的群體修身運動，所有這一切都是以革命的名義推行的。二十世紀，批判對立面的群體修身運動的大規模實踐有三次：第一次是延安整風，第二次是反右運動，第三次為無產階級文化大革命。也就是說，鬥爭哲學和批判對立面的修身運動，貫穿在毛澤東思想展開的整個過程中，這正是中國式革命觀念實行的邏輯。<sup>67</sup>

本文剖析中國式革命觀念的形成及其整體結構，一方面是為了指出中國知識份子在二十世紀初接受馬列主義的本土思想根源，另一方面是想強調中國式革命觀和馬列主義革命觀念的區別。馬列主義的革命觀注重階級鬥爭和無產階級專政，階級鬥爭只是手段而非目的；而在中國式革命觀中階級鬥爭不僅具有上述意義，它還是新道德，是純化道德意志進行修身的核心。由於這種新道德是終極關懷，所以它不會因無產階級奪取政權而停止，而會隨着道德教化而進入社會生活各個領域，甚至要在每個人的靈魂深處爆發革命，批判個人的資產階級思想，「狠批私字一閃念」。無產階級文化大革命之所以發生在中國，而沒有出現在蘇聯或其他國家，其原因正是毛澤東思想是中國式的馬列主義。其核心中國式的革命觀念有着與儒學傳統一脈相承甚至更強烈的追求高尚道德色彩，把造就無產階級紅色接班人看成是紅旗永不落地的最後保證，這樣才會發生文革這樣要求把每一個人改造成無產階級聖人的運動。

66 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》，頁275-337。

67 金觀濤、劉青峰：〈反右運動與延安整風〉，《二十一世紀》，總第四十期（1997年4月號），頁21-34。

## 10.7 革命和中國社會的現代轉型

現在，我們可以來回顧總結一百多年來的中國當代革命的形成和演變過程了。只要撇開價值判斷，就可以看到，革命觀念是中國現代和當代文化的重要組成部分，在中國社會和文化現代轉型中一直扮演着不可忽略的角色。中國傳統革命觀念轉化為中國當代革命觀念經歷了三個階段。

第一個階段可以歸為對西方革命觀念的選擇性吸收。所謂選擇性吸收，是指中國文化不改變自身的價值和意義，從自身的意義來想像並接受外來觀念。如中國傳統「革命」的意思是改朝換代。1898年戊戌變法之前，清王朝統治的正當性沒有被質疑，「革命」一詞很少在政治文獻中出現，士大夫使用這個詞時大多用於描述動亂、易姓等傳統含義。即使用它來譯revolution，亦是用中國傳統社會的改朝換代來想像法國大革命，對西方革命觀念的選擇性吸收表現得淋漓盡致。如果從社會結構層面分析選擇性吸收的嘗試，它實為中國社會在保持其傳統組織方式前提下進行現代化之努力。這當然是不可能成功的。它必定被學習階段所取代。

第二個階段是對西方現代思想的學習和逆反價值注入傳統觀念的結構。所謂學習，是全面或部分引進西方現代政治觀念和價值，它是任何一個傳統社會在現代轉型過程中必經的階段。1898至1915年，「革命」一詞擺脫易姓和王朝更替等傳統意義，獲得西方革命觀念中進步、徹底變革、用暴力推翻舊制度等種種現代含義。在第二個階段革命觀念所獲得的諸種新含義中，某些意義是中國特有的，這就是逆反價值成為革命的含義。如來自譚嗣同衝決網羅、將破除一切差別視為新道德，成為「革命」的新意義。正如我們在第二篇文章所說，第二階段是儒學部分退出公共領域，中國全面學習西方政治和經濟制度在觀念層面的表現。

第三個階段是「革命」的各種意義重新依據某種模式整合為一種整體，它發生在新文化運動後期。由中國學習西方現代社會組織方式失敗，導致中國新知識份子對前一段學習結果進行反思和重構。辯證唯物論代替進化論成為新的天道，這是中國式現代革命觀獲得科學的支持和合理化、用馬列主義語言表達的時期。五四以後，中國當代革命觀成為政治制度正當性的基礎。所以說中國當代革命觀既不同於西方，也與馬列革命觀有別，它是中國文化大傳統在西方衝擊下的變構。這樣，第三個階段也可以看作是中國文化深層結構對西方革命觀念的重構。五四以後，形成了以中國當代革命觀念為核心的新意識形態，並且重新實現社會整合，中國也由以儒家倫理為根據的傳統社會演變為由革命意識形態籠罩一切的黨國。

富有諷刺意味的是，革命觀念在中國傳統社會本是中國文化對王朝更替的自我意識，而中國式現代革命觀念的興起則是學習西方現代政治經濟制度失敗的產物，由農民革命來實現社會再整合，在某種意義上可以說是中國傳統社會改朝換代機制的變種。我們在《開放中的變遷》一書中，論述了新意識形態如何再次整合中國社會。因為革命在中國當代思想中相當於新道德，革命意識形態把中國組成一個超級官僚社會和革命道德共同體時，必定是鬥爭哲學的泛濫和批判對立面群體修身運動對億萬人的傷害。文化大革命帶來二十世紀中國人巨大的心靈創傷。

認識中國現代革命觀形成的三個階段，對理解中國當代思想的形成和中國社會的現代化極為重要。因為一談到非西方社會的現代化，通常都會將其看作一個向西方學習的過程，在政治制度正當性基礎問題上尤其如此。學者談到當代政治觀念，通常都將其視為起源於西方，中國當代思想的形成似乎應該是一個純粹向西方學習的過程。而從我們分析中國式革命觀的起源和形成，卻可以看到，它也來自於中國傳統文化資源，如用發憤圖強、積極有為的精神去破除儒家倫常等級與差別，它亦表現為儒學入世精神與佛學平等價值之結合。新道德意識形態之所以能用來實現社會整合，是源於中國在學習西方制度過程失敗、不得不借助傳統文化本土資源，從而使中國當代革命觀念成為社會整合和現代化動員的巨大力量。

一旦認識到這一點，我們不僅可以理解二十世紀中國革命和西方以及俄國革命的種種差別，還可以通過中國當代革命觀念的興衰理解革命和現代性之間複雜的關係。西方革命觀念含有對進步之推崇，對徹底、整體變革舊秩序的肯定，本是啟蒙價值的重要組成部分，而馬列主義革命觀的興起更是對十九世紀西方現代思想危機的回應。中國當代革命觀和馬列革命觀的差別，特別是中國當代革命觀在二十世紀盛極一時，反映了西方衝擊下中國社會的再整合機制與傳統社會王朝更替的現代變構之間有着複雜的聯繫。

二十世紀末，隨着共產革命的衰落和對極權主義帶來災難的普遍認識，與徹底變革相聯繫的激進主義革命觀念也開始受到批評，「告別革命」似乎成為二十世紀末的普遍潮流。表面上看，中國共產黨1978年以後否定文革、推行改革開放，似乎是世界性告別革命的一部分；然而，只要我們着眼於中國式現代(或當代)革命觀念和西方革命觀念的差別，就可以發現問題並不那麼簡單，中國社會的轉型和提出的問題或許更為深刻。中國當代革命觀念的核心是鬥爭哲學和革命人生觀，它以取消一切差別這種新道德為終極關懷。事實上，正是鬥爭哲學泛濫以及文化大革命的災難，暴露了中國式革命新道德和做無產階級聖人的虛妄，才導致中國當代革命觀念的解體。這正是中共

可以否定文化大革命並在1978年宣布改革開放的思想基礎。因此，中國知識份子告別革命，不僅意味着放棄對烏托邦理想社會的追求，還是終極關懷的失落和在現代化過程中曾建立起來的個人道德的淪喪。

二十世紀末，中國經濟高速增長是與全社會面臨道德危機和不可遏制的腐敗聯繫在一起的。革命人生觀作為一種新道德，是中國社會現代轉型特有的現象，它是宋明理學追求天理世界的現代表現。這向我們提出一個發人深省的問題：中國人可以在社會制度變革層面告別激進革命，但是否可能在道義上特別是道德境界層面告別革命？

## 下篇：方法論

在宏大敘事不再時興的今天，探討歷史研究所追求的真實性和方法論還有必要嗎？

本篇共收三篇文章。第一篇文章通過對《新青年》雜誌中提到的重大事件的挖掘和統計，分析普遍觀念和社會事件之間的互動，重新闡釋五四激進知識份子拋棄自由主義接受馬列主義的原因。在這一研究中，我們提出了「觀念史圖像中的事件」這一重要新概念。第二篇文章分析了一個更為細緻的案例，即清廷1905年廢科舉這一事件和現代漢語中「科學」取代「格致」的關係，以顯示新方法在揭示「事件」、「觀念」和「語言」之間關聯的可能性和潛力。

最後一篇長文是以歷史真實性問題為焦點，展開歷史研究方法討論。我們認為，人們之所以不能認識和把握歷史真相，是因為當事件轉化為歷史記憶（記錄）時，不可能是完整無誤的；更重要的是支配該事件發生的觀念往往沒有在記錄中保存下來。而如果後人不了解支配歷史事件發生時的觀念，即使對事件記錄的考察再詳細，也無法接近真實。凡是歷史上盛行過的觀念一定會留下使用語言詞彙的痕迹；而要找到表達某一觀念的關鍵詞的語言學證據，就必須處理極大量的文獻。但在電腦工具出現前，這是個別研究者幾乎無法做到的事情。近年來，包含歷史文獻的大型專業數據庫的建立及其在研究中應用的嘗試，使得觀念史研究可以用語言證據（經驗）去檢驗。這時，方法論的重要性也再次凸顯出來。當我們用電腦數據挖掘呈現歷史記錄中保存下來的觀念史圖像中的事件時，可以清理、分析出普遍觀念轉化為社會行動、社會行動反過來改變普遍觀念的互動鏈。這篇文章試圖探討不同於年鉴學派 (Annales School) 和後現代史學的新研究方法。



# 十一 五四《新青年》知識群體 為何放棄「自由主義」？

## ——重大事件與觀念變遷互動之研究

理念所創造出來的世界形象，往往像鐵路的轉轍手一樣，決定了利益的動力所推動的行動之軌道。

——韋伯

### 11.1 從五四運動爆發的原因講起

1990年代以來，隨着中國知識精英紛紛告別革命，在一般人心目中，五四運動和新文化運動已成為中國現代激進主義的代名詞。但我們仍然認為有重新探討這一命題的必要。一方面，這是因為學術界對於如何界定五四運動的性質，一直存在着分歧；另一方面，我們認為如果不在該領域引進新研究方法，也不可能真正理解五四新文化運動在中國現代史上的意義。

周策縱在他有關五四運動的奠基性著作中，將其界定為啟蒙思潮和愛國主義結合的產物，「五四」成為新文化運動的代名詞。<sup>1</sup>但早在1970年代就有學者指出，無論是從參與者還是思想傳承上講，五四運動的爆發和當時啟蒙思潮的關係並不大。<sup>2</sup>啟蒙價值如科學、民主、世界主義，是1915年開展的新文化運動的主調，而觸發五四事件的是愛國主義和反帝（民族主義），啟蒙和反帝是兩種不同的價值體系，也就是說，五四是從啟蒙走向救亡的轉折點，研究者應該把新文化運動與五四事件明確分別開來。這樣，為甚麼會發生五四事件就具有特殊意義，因為它象徵着本來只關心思想啟

---

\* 本文曾以〈五四新青年群體為何放棄「自由主義」？——重大事件與觀念變遷互動之研究〉為題發表在《二十一世紀》，總第八十二期（2004年4月號），頁24-35；收入本論文集時做了部分修訂。

1 周策縱著，陳永明等譯：《五四運動史》，上冊（台北：桂冠圖書股份有限公司，1989），頁1-9。

2 Joseph T. Chen, "The May Fourth Movement Redefined", *Modern Asian Studies* 4, no. 1 (1970): 63-81.



蒙的知識份子走上街頭過問政治。正是基於這一重大事件的衝擊，有相當多知識份子放棄了自由主義而親和馬列主義。換言之，重新檢討五四運動爆發的原因，蘊含着中國知識份子為何放棄自由主義的重大信息（如果五四知識份子早期所執著的信念真的可以稱為「自由主義」的話）。本文正是圍繞這一問題，以《新青年》為案例，利用數據庫方法，探討重大事件與觀念演變之間的互動，力圖在思想史研究領域中引進一種新探索。

一般說來，如要探討事件如何影響普遍觀念，首先必須明確界定導致該事件發生的原因，然後從複雜的因果關係中闡明普遍觀念變化的邏輯。對五四運動爆發的原因，歷史學家早已作過詳盡的分析。正如呂實強所指出的那樣：五四運動爆發實為國人對日本侵略進逼的悲憤，特別是與知識份子對巴黎和會的期盼、《凡爾賽和約》（*Treaty of Versailles*）帶來的失望有着極大關係。<sup>3</sup> 將這種見解投射到思想觀念演變領域，似乎更可以強化所謂救亡壓倒啟蒙的說法：正是巴黎和會這一重大事件，使中國知識份子認識到，西方民主國家一直是自私自利地根據本國利益行事，他們所謂的公理即普遍人權和民族自決，不過是騙人的鬼話；這種認識促使中國知識份子放棄自由主義，轉而親和馬列主義。<sup>4</sup>

毫無疑問，五四運動的起因與巴黎和會有關。巴黎和會確實侵犯了中國的權利，但是與十九世紀中期以來西方列強侵犯中國權利的種種不平等條約相比，這次事件並不特別嚴重。那麼，為甚麼巴黎和會會引起中國知識份子如此強烈的反應呢？從來，人們對某一件事的反應並不僅僅是由事件本身決定，而且還取決於當時普遍觀念對事件的解讀。自1895年甲午戰敗後，西方列強一直沒有放棄對中國的侵略，但這並沒有妨礙二十世紀初中國知識份子依然把西方民主國家作為效法對象。一方面，這是因為在二十世紀初，社會達爾文主義思潮盛行，在社會達爾文主義的語境中，物競天擇是公理，從中可推出弱肉強食；故在很多人心目中，公理和強權並不對立；另一方面，雖然當時視國與國平等為公理內容，但在爭取中國平等地位時又大大受挫，人們也只得無奈地慨嘆：「強權世界忘公理，開演生存起競爭。」<sup>5</sup> 1919年五四運動爆發前幾年，報刊言論中就有談到弱國本來就無外交，「有強權無公理，此

3 呂實強：〈巴黎和會衝擊下國人的反應（1919）——兼論五四運動的本質〉，載張啟雄主編：《「二十世紀的中國與世界」論文選集》，上冊（台北：中央研究院近代史研究所，2001），頁457-97。

4 這方面早期的論述可見Benjamin I. Schwartz, *Chinese Communism and the Rise of Mao* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1952), 7-27。

5 梁啟超：〈飲冰室詩話〉，《新民叢報》，第四年第十三號（原第八十五號）（1906年8月20日），頁3。

世界之公例。」<sup>6</sup> 既然在國際格局中從來是「公理不敵強權」，那麼，巴黎和會的決定並沒有甚麼大不了的。因此，我們認為，只有對公理和強權關係的理解發生某種重大變化，巴黎和會的結果才會成為學生上街抗議以及對自由主義的嚮往幻滅的原因。

實際上，早在五四運動前一年，即1918年協約國取得勝利、第一次世界大戰結束時，已可以看到中國知識份子的公理觀發生了某種微妙的變化。如陳獨秀是這樣論證公理與強權的關係的，他說：

自從德國打了敗仗，「公理戰勝強權」這句話幾乎成了人人的口頭禪。……簡單說起來，凡合乎平等自由的，就是公理；倚仗自家強力，侵害他人平等自由的，就是強權。……這「公理戰勝強權」的結果，世界各國的人，都應該明白，無論對內對外，強權是靠不住的，公理是萬萬不能不講的了。<sup>7</sup>

陳獨秀指「公理戰勝強權」成為人們的口頭禪，也就是人們的共識，是世界潮流，一反之前「公理不敵強權」的論調。只有當要與西方列強講公理成為新知識份子的普遍觀念的情況下，聽到《凡爾賽和約》內容無視中國的權利時，他們才會覺得被西方欺騙了。因此，研究新知識份子告別自由主義的原因，必須進一步追問他們何時、為甚麼會徹底否定社會達爾文主義。正是第一次世界大戰暴露了基於社會達爾文主義價值系統的危機：一個只強調個人權利、鼓勵競爭的社會，固然可以不斷發展，最後卻會導致危及全球的現代民族國家之間的血腥大戰。世界大戰這一重大歷史事件，不僅改變了人們的觀念，而且影響到對《凡爾賽和約》的解釋，並進一步衝擊中國知識份子對未來觀念的建構。因此，如果我們忽略第一次世界大戰的影響，就不可能對中國知識份子在1919年的觀念變遷有真正的認識。

上述分析表明，僅僅立足於歷史洪流某一時刻的橫斷面作深入而細化的研究，是不可能找到當時引起普遍觀念變化的真正原因的。要理解為甚麼五四事件是知識份子放棄自由主義理念的轉折點，就要找到新知識份子發起五四抗議的原因；這樣，除了研究他們對巴黎和會的反應外，還必須分析支配參與者的公理觀念。而這種公理觀念

6 如經常可見如下言論：「非我種類，其心必異。吾人而沉淪於異族之下，寧有幸理，國力不振，人人可得而侮，孰為我親孰為我疏，有強權無公理，此世界之公例。列強對我固無厚薄之可言，而意以為親為疏者，乃真夢囈。」撫瑟：〈青島回顧記（續）〉，《大中華》，第一卷第四期（1915年4月20日），頁3。

7 陳獨秀：〈發刊詞〉，《每週評論》，第一期（1918年12月22日），第1版。

的形成，則是基於更早的事件帶來的衝擊。換言之，某一事件之所以會改變人們的普遍觀念，是因為以前發生的歷史事件造就了這一觀念。一旦進入這一思路，分析重大事件對普遍觀念的衝擊，就變成一連串無窮的追問，研究者將陷入一張不斷擴大的歷史事件與觀念轉變的大網之中。為了研究某一時期普遍觀念變化的原因，我們不得不將這一因果鏈中所有過去的事件找出來。但是，歷史研究並不可能處理過去發生的一切事件，那麼，當這張因果網變得十分複雜且不斷擴展時，是不是會使得研究者無法着手分析呢？

我們認為，並非所有事件都和普遍觀念變化有關，只有那些和人的價值追求強烈相聯，以及和理想社會藍圖有關的事件，才會反反覆覆參與到觀念建構之中。為了研究事件如何影響人們的觀念，我們提出一個新概念，這就是觀念史圖像中的事件。它是指該事件的參與者或觀察者在自己的觀念圖像中有明確定位的事件。研究事件如何影響觀念，首先必須對歷史事實進行篩選，並確定與我們研究對象有關的觀念史圖像中的事件的集合。既然觀念史圖像中的事件是指那些在觀念系統中有定位的，而且和人們普遍價值系統不可分離的事件，那麼它就有很強的主觀性，這就引出第二個難題：我們又如何客觀地研究它呢？

## 11.2 甚麼是觀念史圖像中的事件？

我們先來回答第一個問題：如何界定觀念史圖像中的事件？社會學家涂爾幹 (Émile Durkheim) 曾把「社會事實」(social fact) 定義為不依賴於任何一個個人對它感知的客觀存在。他認為只有這種如同物一樣的客觀存在，才是社會學研究的對象。這種研究方法曾經是社會學研究的主流。我們提出的觀念史圖像中的事件則不是這樣。簡單說來，觀念史圖像中的事件與一般社會事實有如下兩個區別：

首先，只有當該事件的參與者、觀察者或回憶者的參與、觀察或回憶動機跟某種理念有關，而且他們的動機被某種共同觀念所支配時，對於他們而言，該事件才構成某種觀念史圖像中的事件。而與之並存的大量事件，如天災、交通事故、運動場騷亂、市場物價波動等等，只要它們並不直接參與改變人們的觀念，大多屬於社會事實而不是觀念史圖像中的事件。

其次，正因為導致普遍觀念改變的不僅是社會事實本身，更重要的是與該事實相對應的觀念史圖像中的事件，故同一社會事實對於不同的觀念系統，可以是不同的觀

念史圖像中的事件。例如，朝鮮戰爭爆發是客觀事實，但對於朝鮮、中國共產黨、國民黨和美國而言，同一事件有着不同的含義，它在各國觀念史圖像中的定位也不同。此外，同一群體在不同的時段，對同一事件的看法也可以有很大差異。所以，我們不能離開特定的觀念系統來討論觀念史圖像中的事件。

這樣一來，研究事件如何改變(或產生)觀念，我們要處理的就不再是社會學家所研究的社會事實，而是觀念史圖像中的事件，它是主客觀交融的產物，這就與馬克思主義典範中觀念與事實的關係大不一樣了。馬克思主義典範觀念雖然注重客觀事實可以改變人們的觀念，但觀念只是反映客觀事實；而我們所說的觀念史圖像中的事件，則強調事實與觀念之間的互動關係，即觀念通常會支配人的社會行動，這種社會行動又會變成觀念史圖像中的事件，進一步影響到觀念系統。對於某一特定的觀念系統(包括產生和衰亡)而言，必定存在着一組觀念史圖像中的事件。我們只能根據觀念系統的結構和變遷的邏輯，來界定哪些社會事實是觀念史圖像中的事件。既然這種對觀念史圖像中的事件的研究，很難如以往研究客觀事實那樣將其看作和主觀世界(人的觀念)無關的存在，那麼人們必然會問：我們又如何進行相對客觀的研究呢？

眾所周知，只要某種觀念真的普遍存在過，由於觀念的表達和傳播離不開語言詞彙，我們總是在文獻中找到該普遍觀念存在的語言證據，並可用文獻多少和表達該觀念的關鍵詞使用情況來判斷其普遍性和影響力。此外，一般說來，觀念的變化對應着表達該觀念的詞彙或語言意義的變化。這樣，所謂客觀地把握普遍觀念的變化的一個可行辦法，就是利用當時的重要文獻，把表達普遍觀念的關鍵詞作為分析對象。同理，我們認為，那些作為觀念史圖像中的事件，如在歷史文獻中被記錄得愈詳細、提及次數愈多，就表明它同觀念系統的聯繫愈緊密、愈重要。正如某種普遍觀念對應着固定的關鍵詞一樣，人們也經常對觀念史圖像中的事件進行命名。因此，如果對那些反映普遍觀念變遷的詞彙做出記載次數和意義的統計分析，是研究觀念變化的客觀方法，那麼，我們只要研究文獻中記錄了哪些事件，特別是統計被歷史命名的事件的使用次數，並分析它和當時普遍觀念變化的關係，也就成為比較客觀的研究觀念史圖像中的事件的方法了。

自1997年起，我們開始把關鍵詞的統計分析應用於思想史研究之中。與本論文集 中篇用關鍵詞統計分析研究某一組關鍵詞所代表的觀念變化的論文不同，本文側重於分析文獻中對事件的記錄，探討研究觀念史圖像中的事件與觀念互動的方法。學術界公認《新青年》知識群體思想的變遷，可以作為五四新知識份子放棄自由主義的典型，那麼，根據上述必須用反映普遍觀念變遷的文本來界定觀念史圖像中的事件這一原則，我們選擇了《新青年》中被記錄的事件作為研究對象，並考察「數據庫」中《新青年》

提及的主要歷史事件，然後再分析當時人們對事件的評價及其如何與觀念互動，以勾畫事件如何影響觀念變遷的歷史圖像。

我們利用「數據庫」把《新青年》中提及的大小歷史事件(同一事件的不同提法，歸為同一事件)按提及的次數做出統計，得到表11.1。<sup>8</sup>一般說來，事件被提及的次數愈多，代表當時的人愈關注它。如表11.1所示，在《新青年》中，巴黎和會被提到共87次，如果用被提及次數作為觀念史圖像中的事件重要性之指標，它只佔第七位，尚有六大事件的重要性高於它。這些事件依次是：〔第一次〕世界大戰(448次)、十月革命(287次)、復辟(133次)、義和團(128次)、法國大革命(93次)、新村運動(90次)，表明這六大事件在某種意義上比巴黎和會更重要。因此，考察導致《新青年》知識群體觀念產生變化的原因，起碼還應包括這六大事件。為了使研究結果更為準確，本文把表11.1中列出的所有觀念史圖像中的事件都作為考察對象。<sup>9</sup>

表11.1 《新青年》中所提及的十一項大事

歷史事件	提及次數
1. 歐戰／世界大戰／歐洲戰爭／世界戰爭	448
2. 十月革命／俄國革命	287
3. 復辟／籌安會／袁世凱稱帝	133
4. 義和團／義和拳／拳匪	128
5. 法國革命／法國大革命／法蘭西革命／法蘭西大革命	93
6. 新村運動／理想／生活／計劃／派	90
7. 巴黎和議／凡爾賽(塞)／平和大會議	87
8. 華盛頓會議／太平洋會議	61
9. 辛亥革命	47
10. 五四運動	45
11. 新文化運動	44

8 除了表11.1中提及的事件外，按提及多寡還有如下事件：童工、二月革命、日俄戰爭談判媾和密約、實業／工業革命／革新、文藝復興、宗教改革／革命、普法戰爭／之戰、憲法草案(含天壇憲法)、農奴解放、女權運動／女子革命／婦女革命、護國軍、十字軍、癸丑之役／革命／政變、戊戌政變／變法／變法維新、罷黜百家、日本／明治維新、中日戰爭／甲午戰敗／甲午之役／馬關條約、日皇加冕、馬賽大會、俄土戰爭、匈牙利革命、海牙會議、柔魯會議、共產國際大會、禁酒運動、北美／美洲獨立、英國革命；偶爾提及的有：護法之戰、遠東會議、斯托克霍摩會議、錫黑暴動、三教之爭、湯武革命、田地運動等。

9 原則上講，一切觀念史圖像中的事件都應加以考察。當然，使用次數愈少愈不重要，故本文僅考察表11.1所列出的事件，而忽略其他事件。

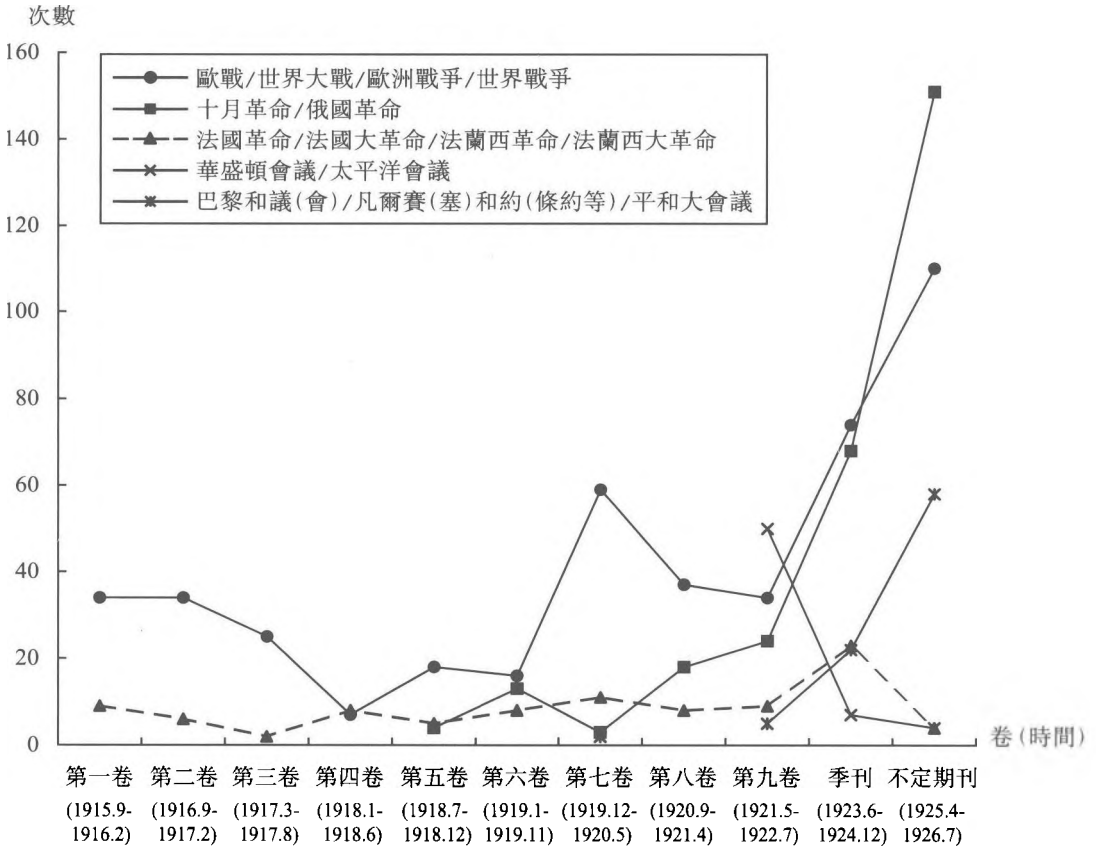
### 11.3 事件在觀念系統轉化中的定位

用數據庫方法研究觀念史圖像中的事件，第一步是作出某一事件按時間順序的被提及次數，並據此分析不同時期人們如何評價該事件。應該指出，不同的觀念系統所注重的觀念史圖像中的事件並非完全相同，其提及次數可能差異很大。例如，馬列主義看重的某些社會事實，對於自由主義則可能是無關緊要的；而且對同一社會事實，自由主義和馬列主義中可能有完全不同的評價。因此，當普遍觀念從自由主義轉化為馬列主義時，這一類社會事件必然面臨再評價。其後果是，相應觀念史圖像中的事件在文獻中的使用次數和人們對它的價值取向會發生改變。如果某些觀念史圖像中的事件對自由主義和馬列主義同樣重要，那麼當觀念系統轉化時，這類事件被提及的次數不會有太大變化。有些事件僅僅是觀念系統轉化的觸媒，它對於自由主義和馬列主義都不重要；這一類觀念史圖像中的事件僅僅出現在觀念系統大變革的短暫時刻，事後會消失得無影無蹤。也就是說，一旦得到某一觀念史圖像中的事件被提及次數的時間分布，並結合各時段對該事件的評價，就可從統計上初步確定觀念史圖像中的事件和觀念系統轉化的關係。

表11.1所列《新青年》提及的十一項重要事件，按發生地點又可分為世界事件和國內事件兩大類。我們先分析世界事件被提及次數的分布情形。圖11.1為「世界大戰」、「十月革命」、「法國大革命」、「巴黎和會」，以及「華盛頓會議」在《新青年》各卷中的提及次數。從中可以得到第一個結論是：在1919年這一知識份子思想轉化的關鍵年頭，「巴黎和會」的提及次數相當少；要到1921年以後，也即在《新青年》知識群體接受了馬列主義之後，「巴黎和會」才被大量提及。這說明巴黎和會雖然是誘發五四遊行的直接導火線，但如果從觀念史圖像中的事件來看，它還不能被視為推動知識份子放棄自由主義的最重要事件。巴黎和會的意義，是在中國人接受馬克思主義意識形態的過程中不斷被加強、深化的。這樣一來，如果我們承認巴黎和會是不可忽略的影響五四知識份子觀念轉化的重大事件，那麼，從邏輯上講，必須更重視在表11.1中所列出的、提及次數比它更多的另外六大事件。

一般來講，人們認為是「十月革命」這一重大事件促使中國知識界轉向以俄為師，走上全面社會革命的道路，但從圖11.1可見，在十月革命發生的1917年及其後一兩年，它被提及的次數極少，這表明當時《新青年》知識群體對這一事件並不特別關心。對十月革命的注重，也是發生在1919年以後，甚至是1920年代初，也就是五四運動以後。這表明，十月革命是革命話語勃興之後，才在觀念史圖像中被重新定位而受到重視

圖11.1 《新青年》中「世界大戰」、「法國大革命」、「十月革命」、  
「華盛頓會議」和「巴黎和會」的使用次數



的。因此，我們不能如以往那樣簡單地說：「十月革命一聲炮響，給中國帶來了馬克思主義」；而應該說，是中國知識份子在認同了社會革命甚至是接受了馬克思主義的過程中，才對十月革命愈來愈有興趣。當然，這不是否定十月革命對中國知識份子接受馬列主義的重要性，而是強調應該對「十月革命」這一觀念史圖像中的事件給出更準確的定位，這一定位是：中國知識份子在接受(或部分接受)馬克思主義後，十月革命的重要性才日益顯現，並對中國現代觀念系統轉化發生極大的作用。其功能主要表現在它作為社會革命的成功樣板，促使列寧主義在中國的傳播，形成中國式的馬列意識形態體系。<sup>10</sup>

那麼，法國大革命這一歷史事件對《新青年》知識群體觀念系統的衝擊又如何呢？從圖11.1可見，「法國大革命」在1915至1922年間被提及的次數一直變化不大，到1922年

10 同樣的分析定位適用於「華盛頓會議」這一觀念史圖像中的事件。

略有升高，1923年後又降至原來水平。這說明，在整個新文化運動期間，《新青年》知識群體不論是以前認同自由主義還是以後接受馬列主義，他們對法國大革命的重視程度變化不大。這樣，某些學者提出的因推崇法國大革命而導致新文化運動後期激進主義興起的觀點，就顯得相當粗疏了。準確來說，法國大革命是在新文化運動一開始（甚至可以說是自戊戌變法以後）就一直被重視，故探討法國大革命對中國近現代思想的影響，便必須放寬歷史視野，追溯到新文化運動之前。我們應該把新文化運動思想作為一個整體，考察以法國大革命所代表的現代革命觀念為何會在1915年後興起，使得新文化運動中出現的思想和以前不同。<sup>11</sup>

表11.1所列事件中，使用次數最多、變化最大的是「世界大戰」，因此，我們認為它才是構成《新青年》知識群體觀念史圖像中最重要的世界事件。圖11.1顯示，其使用次數有四個高峰，第一個是1916年，這時一戰正在進行中；第二個小高峰是1918年，協約國獲勝，歐戰結束；第三個高峰為1920年，是在五四運動之後；第四個高峰為1923年後，這時中國共產黨已經成立，《新青年》已成為中共的機關刊物。分析這四個高峰時期對一戰的評價，可以發現存在着極大差異。

在《新青年》中，1916年對世界大戰的描述和報導大多屬於中性，如高語罕在1916年談到：「現在國家在國際間之位置」，因為「輪軌發軔，交通頻繁」，造成「國際糾紛，與日俱進」，這種描述並不一定視協約國為正義、德國為邪惡；他憂慮的是「歐戰初起，波及亞東，東鄰乘隙，要索忽來」，<sup>12</sup>也就是說，他更關心一戰造成西方列強均勢被破壞對中國構成的影響。

到1918年一戰結束時，協約國明顯已作為正義的一方，如我們在本文開始時引用陳獨秀的言論，明確指出德國戰敗意味着「公理戰勝強權」。高一涵則更為樂觀，他「徵之於最近西人輿論而可信者」，居然相信：「於是信賴民族競爭之小國家主義者又一變而神想乎人道和平之世界國家主義。歐戰告終，國際間必發生一種類似世界國家之組織，以衝破民族國家主義之範圍。」<sup>13</sup>

11 關於法國大革命對中國的影響詳見10.2節；關於中國當代革命觀念的形成詳見10.5節。

12 高語罕：〈青年與國家之前途〉，《新青年》，第一卷第五號（1916年1月15日），頁5、6。

13 高一涵：〈近世三大政治思想之變遷〉，《新青年》，第四卷第一號（1918年1月15日），頁2。蔡元培講得更清楚：「此次世界大戰，協商國竟得最後勝利，可以消滅種種黑暗的主義，發展種種光明的主義，可見此次戰爭的價值了。但是我們四萬萬同胞直接加入的、除了在法國的十五萬華工，還有甚麼人！」蔡元培：〈關於歐戰的演說三篇：（二）勞工神聖！〉，《新青年》，第五卷第五號（1918年10月15日），頁438。



可是，到1920年，高一涵完全改變了之前對協約國勝利可以為世界帶來人道和平的國家主義的看法，他對歐戰的評價發生了重大變化：「到了歐戰一開……全世界的人都一個個極力發揮他的獸性，就是生平以闡明真理自命的人，和世間尊重的哲學家思想家科學家和那些講人道博愛的宗教家，都沒有一個不為自己國家曲辯，不說人家國家的壞話。」<sup>14</sup> 其中流露出對西方那些以真理自命的人的極大失望。

到1923年，《新青年》知識群體則從馬列主義觀點看歐戰，從經濟決定論和階級鬥爭觀點，來分析歐戰對世界和中國的影響，指出它不僅是帝國主義之間的邪惡戰爭，而且還用對歐戰的態度來區分正確與錯誤，甚至作出是屬於資產階級還是無產階級的劃界。

由上述分析和統計可以看到，「世界大戰」確實是當時觀念史圖像中的重大事件之一。圖11.1中「世界大戰」這一觀念史圖像中的事件被提及的次數存在着幾個高峰，絕不是偶然的。隨着一戰的發生、進行和結束，《新青年》記錄了其作者群對這一事件不斷反思、評價變化的軌迹。只要進一步查看這幾個高峰時期的相關例句，就可確定不同年代人們對其作出的不同評價。它正好揭示了《新青年》知識群體幾次思想轉折，並反映出思想演變的內在原因。

## 11.4 重大歷史事件與觀念的互動

我們在前面引述陳獨秀的一段話來說明《新青年》知識群體公理觀的變化，它是巴黎和會的結果導致五四運動的思想前提；而公理觀的變化又和第一次世界大戰直接有關。那麼，是否可以認為學生上街及拋棄自由主義主要由「世界大戰」與「巴黎和會」這兩件觀念史圖像中的事件引起呢？我們認為，不能僅看國際事件的影響，還必須結合該時期國內發生的重大事件來觀察。對照圖11.1，1918年「世界大戰」和1919年「巴黎和會」被提及的次數，都遠比這兩年「拳匪」和「復辟」被提及的次數少。<sup>15</sup> 這顯示當時《新青年》知識群體除了關心國際局勢外，更注意國內發生的事。如果說世界事件促使中國知識份子否定社會達爾文主義的思潮，那麼，國內事件對觀念影響更為巨大。這樣，研究《新青年》知識群體思想觀念發生鉅變的原因，除了討論上述的世界事件外，還必須涉及其他觀念史圖像中的事件。

14 高一涵：〈羅素的社會哲學〉，《新青年》，第七卷第五號（1920年4月1日），頁1。

15 另外，可參見金觀濤、劉青峰：〈五四新青年群體為何放棄「自由主義」？〉，頁31，圖2。

在表11.1中其他尚未考察的觀念史圖像中的事件都是國內事件。五四運動前，提及最多的是「義和團」和「復辟」這兩件大事。特別是「復辟」，在1915年《青年雜誌》創刊時，也即袁世凱稱帝事發時，「復辟」就引起強烈關注；在1917至1918年間，「復辟」被提及的次數更多。這表明1917年張勳帶兩萬辮子軍進京復辟帝制的事件，對知識份子思想造成很大的震撼。值得注意的是，對「復辟」事件的關注一直持續到1922年中國共產黨成立後。也就是說，帝制復辟事件一再在觀念系統轉化時期被反反覆覆提及，可見它對知識份子造成的思想衝擊是多麼持久。

我們知道，《新青年》群體對帝制復辟的評價，一貫是持堅決否定態度。他們除關注復辟事件外，還進一步尋找復辟的社會及思想基礎。為甚麼說尋找帝制復辟的思想基礎，是和一戰同樣重要的、導致《新青年》知識群體觀念系統發生鉅變的原因呢？關鍵在於，如果說一戰暴露了基於社會達爾文主義之上國際秩序的虛妄，那麼，對袁、張相繼復辟帝制事件的反思，則直接導致新知識份子懷疑民初引進的共和政治，並顛覆了其思想基礎。我們曾經論證過，袁世凱復辟帝制是中國引進類似於西方共和體制失敗的象徵，它成為新文化運動爆發的直接誘因。張勳復辟更加深了學習共和制度失敗的挫折感，由此引發了中國現代政治思想中用「民主」取代「共和」的過程。<sup>16</sup> 這不僅是對西方現代政治制度指稱的變化，還反映了《新青年》知識群體對引進西方共和制度之根據的否定。《新青年》群體的批判矛頭是指向帝制復辟的，那麼，復辟的思想根據又是甚麼？

復辟派主張所謂虛君共和，這種政治保守主義主張的理論根據是：中國要求生存、求發展，趕上西方，就需要有穩定的社會局面；鑑於當時國情，要穩定就必須恢復帝制。對復辟的批判，必定要否定其思想基礎，以陳獨秀、吳虞等人為代表的《新青年》群體認為儒家倫理應為復辟負責。當時的共識是民初共和政治的混亂導致了復辟，如果再往前追溯，民初共和主義也是二十世紀頭十年清廷立憲的思想基礎。這樣，就需要猛烈批判那種把私領域道德和公共領域道德視為互不相干的中西二分二元論觀點。<sup>17</sup> 反對中西二分的二元論意識形態，則導致全盤反傳統主義的興起；共和主義作為中西二分二元論意識形態的一部分，也隨着該意識形態的消亡而喪失其正當性。因此，從大方向來看，是全盤反傳統主義思潮的興起與對第一次世界大戰的反思相結合，導致了《新青年》知識群體的思想發生鉅變，放棄自由主義正是這一鉅變的一部分。

我們再簡要分析一下「義和團」事件與《新青年》知識群體的全盤反傳統主義的關係。應該說，在新文化運動時期，義和團事件只是一種歷史記憶。從文本上看，1918年

---

16 詳見7.4節。

17 詳見7.3節。

提及該事件的次數相當多。這是因為，當時在慶祝協約國勝利時看到克林德碑的報導，勾起了人們對十幾年前事件的回憶。1918年陳獨秀重提義和團，他引用羅惇融的文章，先講「義和團既藉仇教為名，指光緒帝為教主，蓋指戊戌變法，效法外洋，為帝之大罪也」，揭示出義和團是中國回應西方衝擊時出現的反西方意識；又說：「義和團自謂能祝槍礮不發，又能入空中指畫則火起，刀槩不能傷；出則命市向東南拜」，<sup>18</sup> 這一面則顯示中國傳統文化落後愚昧的象徵。當時大多數有關義和團的議論，都有上述代表性言論的兩個要點。

我們可以看到，1918年對義和團的反思，是與反對復辟一起出現的，同屬全盤反傳統主義的一部分。也就是說，「義和團」這一觀念史圖像中的事件，是通過全盤反傳統主義和普遍觀念發生關係的。而到1921至1924年，義和團事件又再次被提及，情況就完全不同了。這時，《新青年》知識群體已經接受了馬列主義，巴黎和會與華盛頓會議也已被定性為帝國主義的分贓。在這種視野下，我們已看不到對義和團排外和愚昧的批評，代之而起的是把義和團視為中國人民自發反抗帝國主義侵略的鬥爭。五四運動的發生，不僅是新知識群體對西方國家希望的幻滅以及全盤反傳統主義的顯示，還是對改造中國新力量的尋求，這就成為對義和團事件從部分批判到全面肯定的原因。

在表11.1所列舉的《新青年》提及的重大事件，其中最後兩件事是「五四運動」和「新文化運動」。這兩件事和其他事件不同，它們均涉及自我指涉。如前分析，新知識群體對西方列強認識的觀念轉變，促使他們對巴黎和會的結果作出於5月4日那一天走向天安門廣場抗議的行動。在觀念史圖像中的事件與觀念轉化的過程中，五四運動自身也立即變成觀念史圖像中的重大事件，馬上被賦予意義。一般說來，社會事實轉化為觀念史圖像中的事件是需要經過一段時間的，但「五四運動」這個詞卻幾乎是立即被使用。它最早出現於1919年5月18日北京學生聯合會的「罷課宣言」致電中，其電文首謂：「外爭國權，內除國賊，五四運動之後學生等以此呼籲我政府，而號召我國民蓋亦數矣。」<sup>19</sup> 1919年5月20日，《晨報》就將5月4日發生的事件稱為「五四運動」，<sup>20</sup> 羅家倫認為它是「再造中國的元素」。<sup>21</sup> 人們讚揚五四運動，是因為被學生運動和群眾運動這些改造中國的新力量所震撼。

18 陳獨秀：〈克林德碑〉，《新青年》，第五卷第五號（1918年10月15日），頁450。

19 轉引自北京大學檔案館整理，陶英惠著：〈蔡元培與五四愛國運動〉，注釋1，[www.dag.pku.edu.cn/erjimb/pageshow.asp?articleid=594](http://www.dag.pku.edu.cn/erjimb/pageshow.asp?articleid=594)。

20 〈學界風潮愈鬧愈大〉，《晨報》，1919年5月20日，第2版。

21 毅（羅家倫）：〈「五四運動」的精神〉，《每週評論》，第二十三期（1919年5月26日），第1版。

五四運動最重要的直接結果，是全國學生聯合會應運而生。6月16日，全國學聯在上海先施公司東亞酒樓召開會議。一下子，全國學生組織起來了，中國出現了一股史無前例的社會改造力量。10月，國民黨人張煊在給當時的粵軍總司令陳炯明的信中寫道：「觀於北京大學數月來之舉動，我西南數十萬雄兵所不能為者，而彼能為之。」<sup>22</sup>這反映出在當時人眼中學生比兵還厲害。中國用「丘八」來指當兵的，後來學生被冠以「丘九」的稱號。李劍農也認為：「有了長久歷史的國民黨的組織和黨員間的聯絡指揮，恐怕還不如這個新成立的全國學生聯合會組織的完密，運用的活潑靈敏。」<sup>23</sup>中國頓時成為「學生運動的中國」。學生甚至被稱為「學匪」，市民一聽到「鬧學生」，會視為「拳變」再現，奔走相告，唯恐避之不及。當時有這樣一種說法，學生由於整天在街上鬧事，被稱為「滿口新名詞，胸無點墨」。正如羅家倫所言，當時有一種「學生萬能」的觀念，學生界奇軍突起，彷彿成為一個特殊階級，這個階級似乎是甚麼都要過問的。<sup>24</sup>

在此之前，知識份子深陷於共和政治失敗和改造社會的無力感之中，而學運一發生，它的意義就立刻被認識到了。正如羅家倫在總結五四運動一周年時所說：「五四以前中國的社會可以說是一點沒有組織。從前這個學校的學生和那個學校的學生是一點沒有聯絡的，所有的不過是無聊的校友會，部落的同鄉會，現在居然各縣各省的學生都有聯合會……」[『五四運動』的功勞就在使中國『動』！]<sup>25</sup>

換言之，對於知識份子而言，「五四運動」這一觀念史圖像中的事件指出一個新的方向，這就是告別文化運動，走向政治參與。從五四運動本身的演化邏輯可以看出，一開始學生的口號是「只問外交、不問內政」，過不了幾個月，全國學運則以「外爭國權、內懲國賊」和「打倒軍閥、再造中國」為目標了。分析「五四運動」和「新文化運動」被提及的次數及意義發現，後者主要集中在1919至1920年，<sup>26</sup> 主要為《新青年》作者群在反駁新文化批判者時所用；而「五四運動」則自1919年事件發生後不斷被提及，並且明確地與新文化運動區別開來。

五四運動激起的政治參與意識高漲，其直接後果是革命觀念的勃興。再參照《新青年》中「革命」等關鍵詞的使用次數即可看見，直至1919年以前，「革命」使用次數一直相

22 轉引自呂芳上：《革命之再起：中國國民黨改組前對新思潮的回應，1914-1924》（台北：中央研究院近代史研究所，1989），頁414。

23 李劍農：《中國近百年政治史》，下冊（台北：台灣商務印書館，1974），頁607。

24 羅家倫：〈一年來我們學生運動的成功失敗和將來應取的方針〉，《新潮》，第二卷第四號（1920年5月），頁851。

25 羅家倫：〈一年來我們學生運動的成功失敗和將來應取的方針〉，頁848、850。

26 金觀濤、劉青峰：〈五四新青年群體為何放棄「自由主義」？〉，頁31，圖2。

當少；卻是五四以後，才以井噴之勢興起（參見圖10.3）。這表明1913年二次革命失敗後知識份子告別革命情緒的逆轉，是自清廷實行預備立憲後沉寂了十幾年的革命話語的復活。我們曾經論證過，「革命」在中國傳統政治文化中是指改朝換代，它是在改革失敗、清王朝喪失統治合法性時出現，並獲得西方革命觀念中進步和徹底改變的意義的。<sup>27</sup> 1919年以後革命話語勃興，是五四知識份子對共和主義改革的絕望，認為辛亥革命沒有達到目的，也是他們意識到學運和群眾運動的結合可以成為改造中國力量的表徵。1919年12月，陳獨秀就很清楚地道明這一意義：

軍人官僚政客是中國的三害……自從五四運動以來，我們中國一線光明的希望，就是許多明白有良心的人，想衝出這三害的重圍，另造一種新世界；這新世界的指南針，就是喚醒老百姓，都提起腳來同走「實行民治」這一條道路。<sup>28</sup>

## 11.5 互動關係網在歷史研究中的意義

在表11.1中，排在第六位的重大事件是「新村運動」，這是當時國內備受關注的思潮和實踐。從思想演變來看，如果說一戰暴露了資本主義全球化的弊病，以及對復辟事件的反思導致全盤反傳統主義思潮的興起這兩大事件引發了五四運動，是《新青年》知識群體思想變化的推力，那麼，對新村運動烏托邦實驗失敗的思考，則是把激進青年推向接受列寧主義的重要原因之一。

新村運動在1919年前後迅速興起，是五四運動激起政治參與熱忱的另一種社會行動的表現。當時，周恩來在天津辦覺悟社，要尋找「人」的生活，<sup>29</sup> 把改造家庭、共同生活、工讀主義作為經常討論的題目。<sup>30</sup> 毛澤東計劃在嶽麓山下建立半耕半讀的新村。<sup>31</sup> 恽代英在武昌創辦利群書社，計劃建立一個完全共產的「共同生活的模型」，並稱之為「未來之夢」。<sup>32</sup> 工讀互助團遍及北京、上海、武昌、南京、天津、廣州、揚州

27 參見本論文集第十篇文章：〈革命觀念在中國的起源和演變〉。

28 陳獨秀：〈實行民治的基礎〉，《新青年》，第七卷第一號（1919年12月1日），頁20-21。

29 〈《覺悟》的宣言〉，《覺悟》，第一期（1920年1月），頁1-2。

30 二八：〈三個半月的「覺悟」社〉，《覺悟》，第一期（1920年1月），頁12。

31 彭明：《五四運動史》（北京：人民出版社，1984），頁509-10。

32 恽代英：〈未來之夢〉，載《恽代英文集》，上卷（北京：人民出版社，1984），頁228-48。

等地。<sup>33</sup> 新村運動和工讀互助團試圖以個人組織新生活模式來影響社會，但這種訴諸個人自願組合的社會改良嘗試，很快就由於無法在經濟上維持而逐個宣告破產。

1920年12月，陳獨秀已經用唯物主義觀點來總結新村運動的失敗，他指出，自人類有社會以來，「試問物質上精神上那〔哪〕一點不是社會底產物？哪一點是純粹的個人的？」因為沒有認識到這一點，「福利耶以來之新村運動及中國工讀互助團便因此失敗了」。<sup>34</sup> 翌年，陳獨秀又說：「前代的隱者，現代的新村運動及暗殺，都是個人主義教育結果底表現。」而新村運動者「想除去社會上惡的一部分好達到改良社會底目的，其實都是妄想」；他說：「要想改革社會，非從社會一般制度上着想不可。」<sup>35</sup> 可見，新村運動失敗對知識份子觀念系統的衝擊，乃是否定其個人主義以及那種自我改良式的社會再造夢想。

新村運動的失敗，使《新青年》知識群體認識到必須用大眾的社會革命取代個人的社會改良；而要取得社會革命的成功，就必須改造原有鬆散的政黨及動員群眾的方式，<sup>36</sup> 組織列寧主義政黨，發動社會革命，徹底改造中國。在《新青年》中，提及「辛亥革命」和「俄國二月革命」時，大多都視它們為不徹底的革命，是不可取的；未完成的使命應該由即將來臨的徹底革命來實現，如二月革命後緊接着發生的、推翻帝俄政權的十月革命。而五四《新青年》知識群體選擇共產革命，則意味着他們放棄自由主義，轉變為馬列主義的信仰和實踐者。1921至1924年，在由工讀互助團演化而成的赴歐勤工儉學的學生組織中，出現了最早的中共支部。中共的成立又大大加強了十月革命和馬列主義在人們心目中的分量。這也就是我們前面提到的在1917年十月革命爆發時，《新青年》中對此事件提及得並不多，只有到中共建黨、1922年以後，「十月革命」這一事件才成為這一知識群體熱切關注的焦點。

33 張允侯等：《五四時期的社團》，第二冊（北京：三聯書店，1979），頁361-496。

34 獨秀：〈隨感錄（一〇〇）：虛無的個人主義及任自然主義〉，《新青年》，第八卷第四號（1920年12月1日），頁3、4。

35 陳獨秀：〈新教育是甚麼？〉，《新青年》，第八卷第六號（1921年4月1日），頁3。

36 例如可以看到這樣的論述：「直到五四運動之後，國民黨才漸漸接近民眾，接近那真正要自由的學生會，真正要平等的海員工會等等。國民黨到現今方才開始走上民主主義的路，漸漸想代表平民群眾而抗爭，行真革命；以前是浪漫的革命的政黨，首領制個人主義的義俠策略——哥老同盟會的祖傳，如此而已。現今國民黨所以能有如此的大概的傾向，也祇是因為社會中實際上有了學生工人商民等的運動，——『社會的物質』已經稍有端倪。」屈維它：〈自民主主義至社會主義〉，《新青年》，季刊第二期（1923年12月20日），頁99。

以上，我們極為簡略地分析了《新青年》提及的一系列國際和國內重大事件，是怎樣與《新青年》知識群體的觀念互動，以勾勒出他們從新文化運動發起者到中共建黨者、從自由主義的信奉者到馬列主義實踐者的轉變。我們的分析表明，《新青年》知識群體放棄自由主義，與他們對自由主義國際秩序寄望的幻滅、中國學習西方共和政治的失敗，以及對學生運動改造中國的期望都有關係；並分析揭示所涉及的觀念史圖像中的事件和觀念變化之間的互動關係網。

但是，一旦要研究事件與觀念之間的互動關係網，就必須把新文化運動作為一個整體來看。而本文一開始提出的問題，即五四《新青年》知識群體為何放棄自由主義、接受馬列主義，這個問題本身是否有意義也就值得懷疑了。第一個疑點是，是否可以說1919年以前這一知識群體是信奉自由主義？我們知道，十九世紀末、二十世紀初西方自由主義觀念大量傳入中國時，是與當時的社會達爾文主義思潮緊密相聯的。事實上，早在1919年五四運動爆發前，《新青年》知識群體已否定社會達爾文主義和共和政治。新文化運動是用大無畏的理性精神來審視一切生活領域的，這種精神當然也包含着對作為共和主義的自由主義的反思。那麼，用信奉自由主義來概括五四運動前《新青年》知識群體的思想主流，顯然是不準確的。當時，知識份子對西方社會的寄望雖尚未幻滅，但他們的理想和模仿對象已超出西方社會。

第二個疑點是，能否說他們完全接受了馬列主義？如果說馬克思主義在西方的興起，是源於十九世紀經濟自由主義支配下全球化帶來的危機，列寧主義本質上可歸為俄國現代化過程中社會整合解體的產物，那麼，我們認為，革命話語1919年以後在中國的興起並轉化為國民革命和共產革命，則是和中國式革命觀存在內在的聯繫。與列寧主義革命觀不同，中國式現代革命觀一方面有改朝換代的隱結構，另一方面則是由全盤反傳統主義主導下價值逆反的產物，其中國特色很鮮明。因此，那種指《新青年》知識群體擁抱馬列主義亦是一種過份簡化且不準確的說法。時至二十一世紀初，我們並沒有真正理解影響整個二十世紀中國的新文化運動。

自1990年代開始，中國史學界一反1980年代注重思想和宏觀研究的學風，沉入愈來愈瑣碎的細節考證。歷史研究的細化無疑有益於學術的進步，但是本文研究表明，要真正理解新文化運動時期的思想變化，專注於細節研究並不一定能得出正確的結論。無論是一個個觀念，還是各種觀念史圖像中的事件，它們之間都存在着複雜的相互關聯；如果將其從整體的關聯中抽離出來作細節研究，本身已偏離了真相。而事件與觀念的互動，更是一幅廣闊的歷史圖畫。要了解它，就必須拓展研究視野，把新文化運動放到人類近現代社會變遷和中國近現代史甚至是幾千年的王朝更替中，才能對

其有深入的理解。五四運動喚醒了原本代表王朝更替的「革命」，賦予它現代含義，並使新知識份子意識到自己可以用革命的方式建立新社會，克服中國在現代化進程中發生的社會整合危機。如果我們不把新文化運動時期的思想變遷和它之前與之後的歷史整合起來、不把中國近現代思想和世界歷史整合起來，就不可能理解五四時期的思想轉化。

布羅代爾 (Fernand Braudel) 在他的經濟史研究中提出了長時段的概念，但在觀念史研究中，人們由於找不到類似於地理結構、經濟發展長周期那樣可以長程影響觀念變化的因素，故一直缺乏對長時段變遷模式的研究興趣。我們在本文中所做的嘗試表明，歷史事件往往只是在觀念系統定位及其轉化中被重視、記錄和反覆提及，因此歷史記憶是由觀念史圖像中的事件構成的。觀念史圖像中的事件不僅包含着社會事件和觀念變遷互動的記錄，還是歷史變遷長程模式研究的最重要根據，它可能與年鑒學派 (Annales School) 所說的結構和長時段一樣重要。社會事實通過觀念史圖像中的事件為中介與普遍觀念互動的機制，或許可以使我們把馬克思典範和韋伯典範結合起來，提出社會思想和社會事實在互動中演化的新模式。而要做到這一點，就必須進行更深入的方法論探討。它包括對觀念、觀念史圖像中的事件的定義進行深入探究，並引入數據庫方法，用系統演化論對歷史真實性作出新理解。然而，這一切都不是這篇短文所能處理的了。





## 十二 「科舉」和「科學」

### ——重大社會事件和觀念轉化的案例研究

如果說思想離不開語言，觀念的傳播離不開關鍵詞，那麼，語言的形成和某種關鍵詞在使用的定型過程中一定蘊含着思想和觀念變化的痕迹，問題在於我們怎樣找到和用甚麼方法找到它。

1905年，中國廢除了八股取士的科舉制度。自此，二十世紀中國的政治文化走上了不歸路。我們在本論文集第九篇文章中，論述了廢科舉與「科學」一詞取代「格致」的關係。<sup>1</sup> 現在再就「科舉」和「科學」兩個關鍵詞撰文，是因為這兩個詞語之間的取代過程，為利用數據庫方法探討重大社會事件與觀念轉化提供了極好的案例。

#### 12.1 從一項統計發現講起

歷史學家在討論廢科舉的原因時，差不多都會談到這一制度不能選拔現代社會所需要的人才，它是引進西方現代政治制度、特別是科學知識系統的巨大障礙。這一觀點無疑是正確的。但是如果我們再細緻地考察一下「科學」取代「科舉」的術語轉化，就會發現其中蘊含着一個不易發覺的悖論。

如前所述，現代漢語「科學」一詞是science的翻譯，science來自拉丁文scientia，意為知識(knowledge)；<sup>2</sup> 但「科學」一詞在中文古已有之，其原意本來就是「科舉」或「科舉學

---

\* 本文曾以為〈「科舉」和「科學」——重大社會事件和觀念轉化的案例研究〉為題發表在《科學文化評論》，第二卷第三期(2005)，頁5-15；收入本論文集時作了部分修訂。

1 詳見本論文集第九篇文章：〈從「格物致知」到「科學」、「生產力」——知識體系和文化關係的思想史研究〉。

2 威廉士：《關鍵詞》，頁346。

校」的簡稱。<sup>3</sup> 在中國傳統政治文化中，科舉制主要是為朝廷培育、選拔符合儒家意識形態官僚的制度，它與單純求知的關係並不那麼大。歷史上，自從明末耶穌會傳教士來華，士大夫一直用「格致」來翻譯西方science，「科學」取代「格致」發生在二十世紀初。那麼，為甚麼中國人最終會選用「科學」這樣一個本意是指涉「科舉」的詞來表達西方的science呢？學術界的解釋是：日本早在1870年代將science譯成「科學」，二十世紀初正是日本留學生將大量日譯詞帶到中國的時期。事實真是如此簡單麼？

早在2004年寫作〈從「格物致知」到「科學」、「生產力」〉時，有一項統計結果就引起我們的注意。關鍵詞統計分析表明，1895年以前，中國知識份子幾乎毫無例外地用「格致」指涉西方science，「科學」取代「格致」是突然發生的，突變點在1905年。從此，「科學」成為science的唯一譯名，「格致」一詞迅速消失（參見圖9.2）。一般說來，語言變遷是緩慢的過程，很少看到突變現象。結合我們以前的研究，普遍觀念的鉅變通常都和重大社會事件有關，1905年究竟發生了甚麼重大事變呢？這就是1905年9月中國正式廢除傳統科舉制度。於是，我們在該篇文章中指出，「科學」取代「格致」和廢科舉同步，意味這一取代過程與廢科舉制決不是沒有關係的。我們推測，正因為在中文裏「科學」本意與「科舉」相關，雖然這一意義今天已被遺忘，但是在當時，士大夫是知悉這一點的，故在廢科舉之前，用指涉「科舉」的「科學」來譯science應該存在着障礙。相反，日本沒有引進科舉制，才可以在十九世紀末就採用「科學」一詞來譯science。

必須注意，上述假說的一個要點是：廢科舉這一重大事件，在語言傳播層面為「科學」取代「格致」掃除了障礙，其前提是「科學」與「科舉」的意義相關在清末民初尚沒有被社會遺忘。如前所述，直到1916年，還有學者指出，「日人譯製名詞，不能不沿用吾國故語。然而，一名既成，既別為新義」，「科學不能因其用科舉學校之字，而謂經義試帖之屬，皆即賽因士」。<sup>4</sup> 顯然，這些議論就是針對那些熟悉「科學」為「科舉」古已有之的意義的傳統學人而發的。

3 參見宋代陳亮的〈送叔祖主筠州高要簿序〉，《漢語大詞典》，頁4749。又例如：「正嘉之間文體日偷，楊慎極論其弊曰，太祖始制科學詔舉子，經義無過三百字，不得浮詞異說，近時舉子之文冗贅至有千餘言者，不根程朱，妄自穿鑿破題，謂之馬籠頭，處處可用也。」清高宗敕撰：《續通典》，卷二十二，選舉雜議論下（上海：商務印書館，1935），頁1252；又如：「定生員三等高下，凡通四書未通經者，……內積至八分者，為及格與出身不及分者，仍坐堂肄業，一如科學之制，其後此制不用監生。」邱濬：〈設學校以立教五〉，載黃訓編：《名臣經濟錄》，卷二十六，收入《四庫全書·史部詔令奏議類》，第四百四十三冊，頁521。

4 歐陽仲濤：〈宗教救國論〉，頁5。

既然二十世紀初中國學人是了解「科學」本意是指涉科舉的，那麼，這無疑加劇了本文一開始提出的悖論：為甚麼中國人會接受用一個本來被認為是阻礙science發展的詞「科學(科舉學校)」來表達它？這就使得為甚麼中國人會接受日本對science的譯法成為一個思想史問題；也就是說，為了研究中國為何用「科學」譯science，還必須深入剖析中國文化在西方衝擊下內部變遷的機制，特別是日本用「科學」譯science的原因。

## 12.2 「科學」取代「格致」

據日本學者研究，明治七年(1874)西周連載於《明六雜誌》的論文〈知說(四)〉是日本最早使用「科學」一詞的源頭。西周在文中一般稱「學」為science，也有「所謂科學」之語，明確使用「科學」一詞。<sup>5</sup> 而鈴木修次的研究發現，與西周同時期，「科學」一詞已經普及。他把福澤諭吉刊行於明治五年的《學問のすすめ》〈初編〉(即福澤諭吉《勸學篇》)中，提到「一科一學」當作「科學」一詞誕生的出發點。鈴木還認為，康有為1898年的〈戊戌奏稿〉的「若其設師範，分科學」中，「科學」乃分科之學，與福澤「一科一學」和西周的「所謂科學」講的是同一個意思。<sup>6</sup> 如果上述考證正確，日本用「科學」譯science，是因為「科學」有「分科之學」這種意義。

無論中國還是日本，「科學」的意思都是由「科」字引申出來的。「科」是個多義詞，是指品類、等級和課程或業務分類，<sup>7</sup> 如《孟子·盡心下》：「夫予之設科也，往者不追，來者不拒。」<sup>8</sup> 由此可見，日本用「科學」譯science，是使用了其「課程或分類」之意。在中文裏，「科學」則包括上述用法的多種意義，科舉之意來自於「分科目而舉」，是指為選拔後備官員所設科目或等第，即分科取士。換言之，中、日兩國都同樣存在用分科之學來譯science的可能，如1880年，張德彝就曾經用過「外科學院」一詞，<sup>9</sup> 1887年，《日本國志》中也有「爭譯西書，……以為生徒分科學習之用」的句子。<sup>10</sup> 只是由於日本從來沒有實行科舉取士的制度，「科學」意義相對單純，明確指「分科之學」；故用

5 島尾永康：〈漢語科技詞匯的中日交流與比較〉。

6 鈴木修次：《日本漢語と中國：漢字文化圏の近代化》(東京：中央公論社，1981)，頁63-68、87-88。

7 參見《漢語大詞典》，頁4745。

8 《孟子注疏》，卷第十四，盡心章句下，頁260。

9 張德彝：《使還日記》，收入《小方壺齋輿地叢鈔第十一帙》，頁9。

10 黃遵憲：〈學術志一〉，《日本國志》，第九，卷三十二，頁341。

「科學」一詞指涉science首先在日本普及，而中國則在廢除科舉制後才能廣泛採用這種譯法。

統計分析也表明，「科舉」和「科學」並不是一開始就處於互相排斥的狀態，而是存在着意想不到的互相依賴關係。讓我們進一步分析圖9.2，從中可見，1901至1905年間，不僅「科學」與「格致」兩個詞並存，而且這兩個詞的使用次數都達到差不多的高峰。<sup>11</sup> 值得注意的是，1901年正好是清廷宣布實行新政。新政最重要的舉措是興辦新式教育，1901年12月清廷定出〈學堂選舉鼓勵章程〉，把新式教育的學堂畢業考取合格者，給予與科舉功名作出對應的貢生、舉人、進士等名稱，獎掖新式教育人才。<sup>12</sup> 這四年正好是新舊學制並存的時期。那麼，「科學」和「格致」兩詞共同出現使用次數高峰，與當時新學堂和科舉制的並存，似乎並不是巧合。因此，只有揭示出這兩個詞彙之間的聯繫，才能理解「科學」和「科舉」之間更深層的關係。

為此，我們使用一種新的分析方法，這就是先通過「數據庫」檢索，找到一篇文章中同時使用「格致」和「科學」，或同時使用「科舉」和「科學」的例句，然後再分析這些文章中這兩組關鍵詞使用中的意義差別。因為在同一篇文章中同時用這兩組關鍵詞的作者，一定是把這兩個關鍵詞視為兩種意義，不可以互相取代。這種分析方法，有助於我們挖掘觀念轉化過程中在今日已被遺忘的意義，從而發現觀念轉化過程中曾經存在過的聯繫。

我們先分析一下同時使用「科學」和「格致」的文章，它們主要可以分為兩類：第一類文章中，是將「科學」理解為分科之學的總和，而「格致」只是分科之學的一科，多指物理，如「天下學問最優之國，不外英美德法。……今將加刺寬尼省大學校所授之科學，臚列於左。……一格致Physics……以上所舉科學也，每科又分數種，或數十種」。<sup>13</sup> 第二類文章中，「格致」特指物理學，而「科學」意思是指新學堂的內堂學科建制，使用「科學」古已有之的「分科之學」的本意。如當時新學堂章程中這樣寫着：「第三條 預備班六年畢業，其課程為德文、各國歷史、各國地志、算學、植物、動物、格致、化學

11 1902年後，「科學」的使用次數遠遠高於「格致」；1903年，兩者的差距就達到了近10倍。但加上「格物」、「致知」後，兩者的差距才有所縮小。這是因為在這個時期「格致」的含義有所收窄，常用來指「物理學」。

12 郭廷以編著：《近代中國史事日誌》，第二冊，頁1153。

13 卜技利大學留學生某述：〈美洲游學指南(附錄二)〉，《新民叢報》臨時增刊《新大陸游記》(1904年2月14日)，頁1、9、11、12。

等」，「第十條 本堂除教授內堂科學外，就學堂附近設遊戲運動各場以練習體操」。<sup>14</sup> 在共用「科學」和「格致」兩個關鍵詞的文章中，以第一種情況居多；第二種「科學」指在新學堂學科設置方面也很常用，但以往多被忽略，應予特別注意。

再來分析一下在同一篇文章中同時運用「科學」和「科舉」這兩個關鍵詞的情況，我們發現如下兩種類型：第一類文章中，「科學」是指science，「科舉」和「科學」是對立的，如：「擬請變通學務，科舉與科學並行，中學與西才分造」；<sup>15</sup> 這類例子是人們較熟悉的。第二類文章中，在談「科舉」時也同時談到「科學」；「科學」和新學堂聯用，往往指新學堂設制的學科：「厥後士子研經，以科舉為目的，而聖賢克己復禮，天下歸仁之道，幾疑空談，上下交習於欺罔，教化式微矣。……益以近年日本通用之法學通論，比附我國情形，為詳備之講義。責成各省提學使，分飾官立私立學堂，一律通用，定為學堂第一注重之科學，或者迷途未遠，返道有期，全國人格之增進，庶可俟乎。」<sup>16</sup> 又如：「即如我國三年前或見他人有數月程度之科學者，即推之為教育家。……再不然，則必反對文明，奏章交阻，雖科舉亦不能廢矣。」<sup>17</sup> 其中「有數月程度之科學者」，是指受過幾個月分科訓練的人。新學堂分科教學的特點，正是第二類文章提供了「科學」曾和「學堂」有緊密關係的證據。

由此可見，當「科學」用於譯science時，因在中國「科學」本意有分科之學和科舉學校的兩重意義，這就造成了比日本複雜的糾葛。第一，「科學」在科舉學校的意義上，它和science是存在矛盾的；第二，「科學」在分科之學的意義上，以及包含選官前的人才培養和儲存人才的「學校」之意，又是可以和新式教育的「學堂」結合在一起，這又是有助於人們接受其用來譯science的。

明白了「科學」與傳統科舉學校和西學science的複雜糾葛，我們再回過頭來分析一下圖9.2。從圖9.2可以看到，在1906年「格致」一詞被「科學」取代、迅速消亡前，它曾是一個很常用的詞，甚至在廢科舉的1905年，其使用次數也曾達到一個高峰，這是為甚

14 〈學部奏山東青島設立特別高等專門學堂磋商情形並商訂章程認籌經費摺併單〉，《外交報》，第二百五十九期（1901年11月7日），引自《外交報彙編》，第二十七冊，頁9、10。

15 黃運藩：〈候補內閣中書黃運藩請變通學務科舉與科學並行中學與西才分造呈〉（光緒三十三年七月十八日，1907），引自《清末籌備立憲檔案史料》，下冊，頁983。

16 戴鴻慈等：〈出使各國考察政治大臣戴鴻慈等奏考察各國學務擇要上陳摺〉（光緒三十二年八月二十六日，1906），引自《清末籌備立憲史料》，下冊，頁966-67。

17 佛蘇：〈論責任心與名譽心之利害〉，《新民叢報》，第四年第八號（原第八十號）（1906年5月8日），頁27、28。

麼？我們認為，這是由於自1901年清廷在新政中大力推行辦新學堂，由於分科學堂的普及，因此，用分科之學來指涉science得到強化，造成「科學」一詞的廣泛使用。這一時期，無論作為分科中一門的「格致」（特別指稱物理科學這門重要學科），還是儒學中對西方科學譯名的「格致」，這個詞都是不能取消的，這就導致「科學」和「格致」兩詞都呈現使用次數高峰。

由於新學堂是分科學習，強調人才培養的專門化；而科舉制注重儒家意識形態標準和傳統中學，因此這不僅是教學內容的差異，而且是兩種互相對立的選拔人才方式。新學堂如生產線般培育出大量專業化現代知識份子，而科舉學校只是儲備少數作為預備官員的文化及道德精英。傳統中國的官僚人數很少，而新學堂畢業的學生愈多，清廷把新學堂學歷和科舉功名對應的承諾就愈難實現。這種尖銳對立的後果，必定是科舉被現代教育體制衝垮，這就體現為1905年宣布廢除科舉制。這就是圖9.2中繼「科學」與「格致」共同出現使用高峰之後，「科學」突然徹底取代「格致」的原因。隨着科舉制的廢除和舊知識群體的消亡，「科學」在中文裏的原意之一（科舉學校）也就被人遺忘；人們只記住「科學」與「科舉」相對立的含意。因此，我們也可以說，圖9.2所揭示的「科學」取代「格致」，是兩種不同的選拔人才制度，即新學制（學堂）取代傳統（科舉學校）在語言學上留下的證據。

### 12.3 「學堂」與經世致用

在古代文獻中，「學校」和「學堂」都是指教育機構，但「學校」遠比「學堂」更為常用。原因正在於學校本是屬於科舉制的一部分。中國傳統社會的科舉制，是以儒家意識形態為標準的選官制度；而識字、學習經典、做文章和考證都需經過學習訓練，故學校在科舉制中一直發揮着重要功能。《明史·選舉志》是這樣解釋科舉和學校的：「〔天下人才〕學校以教育之，科目以登進之，……學校則儲才以應科目者也」，並明確指出：「科舉必由學校」。<sup>18</sup> 在中國傳統社會，由於學校是官辦的，它不可能如私塾、書院這類民間辦學形式般普及；而且，在以儒家意識形態選官的制度中，學校也不強調分科，它作為儲備科舉人才的功能往往大於教育功能，故其教育功能也在退化之中。正如王德昭所說：「在科舉制度下，無論國學或地方學，終皆喪失其教育的功能，

18 《新校本明史》，卷六十九，志第四十五，選舉一，引自《漢籍電子文獻（二十五史）》。

而成為應試和入仕的準備之所。因為科舉所重在時文，所以學校也以時文課士，浸至書院亦然」。<sup>19</sup>

傳統中國「學堂」大多指和科舉無關的教育機構。自1830年代以來，「學堂」一詞的使用逐漸增多，一開始，其多用來指涉外國人辦的學校。<sup>20</sup> 1860年代起，洋務運動時期在經世致用思想指導下，「學堂」也專指培養掌握某一種西方技藝和事務的學校。檢索「數據庫」可以看到，把「船政」、「礦務」、「水師」、「武備」、「農商」等詞置於「學堂」一詞前，可以組成各類專門學堂的名稱，而這些學堂都是與科舉制完全無關的學校。可以說，這些學堂是在經世致用影響下的培養有西學知識和技藝專才的新式教育形態。當時，辦洋務的大臣很重視這些學堂，如1867年沈葆楨在一個摺子中說：「臣又惟船政根本在於學堂」，<sup>21</sup> 揭示出當時高層官員認識到國家欲達船堅炮利、富國強兵之目標，傳統科舉學校已不能勝任。隨着這類學堂在十九世紀末日益引起人們的重視，它與科舉制的矛盾也日益突出。如戊戌維新期間，不少人提出罷科舉、取才於學堂；他們指出，科舉制的存在造成新學堂無法吸引人才，如有人說：「是科舉仍有倖進，而學堂仍屬虛設矣。請飭暫停科舉，專取才於學堂。」<sup>22</sup> 又如：「變科舉以崇學堂，求時務以實學堂」。<sup>23</sup> 在「數據庫」文獻中，「學堂」與「科舉」並用時，都是互相對立的意義。

必須指出的是，隨着經世致用、富國強兵思潮興起，「科舉學校」中的「學校」教育和培養人才的功能亦必定得到強調。故在十九世紀，「學校」仍是一個常用詞，也常用於指某類外國學校。<sup>24</sup> 在十九世紀末、二十世紀初廢科舉之議論中，「學校」有時也作為「科舉」的對立面，例如有這樣的議論：「變法之本，在育人才。人才之興，在開學

19 王德昭：《清代科舉制度研究》，頁52。

20 在1830年代出版的《東西洋考每月統記傳》中，將外國學校稱為「學堂」，共使用11次。另外，魏源在1852年這樣寫道：「欲進公學堂，先必知二三異國音語」，可見「學堂」也是指外國的學校。魏源：〈耶瑪尼國沿革〉，《海國圖志》，卷四十四，中冊，頁1273。

21 沈葆楨：〈察看福州海口船塢大概情形疏〉（同治六年八月，1867），載葛士濬輯：《皇朝經世文續篇》，卷七十二，兵政十一，地利上，頁11。

22 周培榮：〈貴州大定府畢節縣拔貢周培榮呈〉（光緒二十四年七月二十六日，1898），載《戊戌變法檔案史料》，頁90。

23 邱煒菱：〈創設星架坡華人大學堂募捐冊序（學堂大概章程附）〉，《知新報》，第七十二冊（光緒二十四年十月十一日，1898），頁5。

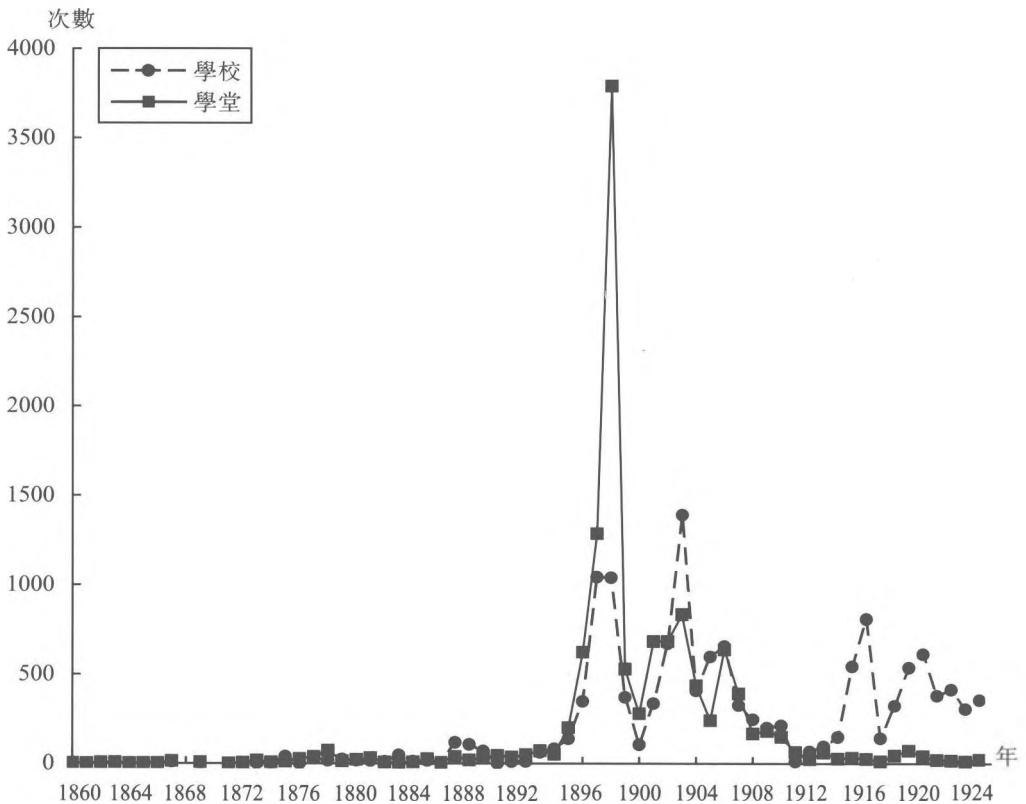
24 如郭嵩燾介紹說：「文部省所屬：曰東京太〔大〕學，曰東京大學預備門，曰東京外國語學校，曰東京師範學校，曰東京女子師範學範〔校〕，曰大坂英語學校，曰大坂師範學校，曰長崎師範學校，曰宮城師範學校」。郭嵩燾：《倫敦與巴黎日記》，卷十二（光緒三年九月二十二日，1877），頁341。



校。學校之立，在變科舉」。<sup>25</sup> 因此，在指涉新式教育意義上，「學校」可以與「學堂」的意思相近。但畢竟學校和學堂不同，它與科舉制是相輔相成，而不是對立的。梁啟超說得很清楚：「古者科舉，皆出學校。學校制廢，而科舉始敝矣」，「故科舉合於學校，則人才盛；科舉離於學校，則人才衰。有科舉無學校，則人才亡。」<sup>26</sup> 嚴復曾這樣講：「今者物窮則變，言時務者，人人皆言變通學校，設學堂，講西學矣。」<sup>27</sup> 其中，「學校」指的是舊制，是變通的對象；而「學堂」則與「西學」聯繫在一起。也就是說，「學校」的用法不如「學堂」那樣單純地一概指稱新式教育機構。

正因為「學校」與「學堂」的意義有上述差異，這就使得我們有必要考察這兩個詞的使用情況。圖12.1為1860至1924年間「學校」和「學堂」這兩個關鍵詞的使用次數統計。從圖中可明顯看到，在1860年代以後，「學堂」就和「學校」並存使用，「學堂」作為經世

圖 12.1 「學校」、「學堂」的使用次數 (1860-1924)



25 梁啟超：〈變法通議·論變法不知本原之害〉，載《飲冰室文集之一》，第一冊，頁10。

26 梁啟超：〈變法通議·論科舉〉，載《飲冰室文集之一》，第一冊，頁21、23。

27 嚴復：〈原強（附〈原強〉修訂稿）〉，頁30。

致用的新形態，使用次數較多。這兩個詞使用次數的突然增加，都是發生在1895年甲午戰敗後；其中，由於「學堂」無一例外的與西學相關聯，戊戌變法時其使用次數急增，遠遠超過「學校」。從圖中還可以看到這兩個詞的使用的另一個高峰，就是在1901年開始普及新式教育以及廢科舉前後。1902至1910年間，「學校」和「學堂」的使用次數相當接近，隨着新政的展開，清廷的政策導向是明確用學堂代替傳統學校，這一時期也發生了「科學」對「格致」的取代。隨着科舉制的廢除，「學校」的傳統意義因失去制度支持便逐漸被人遺忘，「學校」和「學堂」已無區別。我們可以看到1910年以後「學校」的使用次數又超過了「學堂」。從此，作為過渡形態的「學堂」一詞，在現代漢語中反而不那麼常用了。

## 12.4 再談廢科舉的原因

現在，我們可以勾畫出「學校」、「學堂」和廢科舉的關係了。在洋務運動時期，出於注重經世致用和學習西方船堅炮利的需要，由官方撥款興辦了若干培養造船、開礦、軍事等方面專門人才的新學堂，但官辦學堂培養的人才遠不夠用。張之洞在1895年上摺子，提出「宜廣開學堂」，原因是「人皆知外洋各國之強由於兵，而不知外洋各國之強由於學。夫立國由於人才，人才由於立學」，「今外洋各國與我交涉日深、機局日逼，如我仍持此因循之習、固陋之才、浮游之技藝，斷不足以禦之。應請各省悉立學堂」，他指出這些學堂的學習內容是「各國語言文字以及種植、製造、商務、水師、陸軍、開礦、修路、律例各項專門名家之學」；問題是找甚麼老師來教這些專門學問呢？他提出兩個辦法，一是請「外洋名師教習」，二是大批派人出洋留學。<sup>28</sup>

甲午戰敗後，清廷產生了自己培養高等人才的設想和措施。孫家鼐在籌辦京師大學堂的設想中，建議將學科分為十類：「一天學科（算學附），二地學科（礦學附），三道學科（各教源流附），四政學科（西國政治及律例附），五文學科（各國語言文字附），六武學科（水師附），七農學科（種植、水利附），八工學科（製造、格致附），九商學科（輪舟、鐵路、電報附），十醫學科（植物、化學附）。」<sup>29</sup>從中可以清楚看到兩點：第一，分科被高度強調；第二，學科內容以西學為主。此時，因學校主要被束縛於科舉制度，故學堂和學校是對立的。因改革思想勃興，故在統計上可發現「學堂」遠遠超過「學校」的使用次數。

28 張之洞：〈署江督張之洞奏時事日急萬難姑安謹陳九事急圖補救摺〉（光緒二十一年六月十六日，1895），引自《清季外交史料（光緒朝）》，卷一百十六，頁240。

29 王德昭：《清代科舉制度研究》，頁209。

這一時期，在言論上亦可發現新式教育（學堂）和科舉制的衝突。如1898年有這樣的描述：「聞改學校，則疑於廢經；變科舉，則疑於棄士；用機器，則憂人工之失利；開商局，則慮小販之失業……」；<sup>30</sup> 更為令人擔憂的是受新式教育的讀書人的出路問題。科舉制是傳統社會讀書人上升為精英階層、讀書做官的制度保證。由於社會尚未為受新式教育者的出路提供相應的制度保證，因此，很難吸引有資質的人才入學。如同年一個摺子中所說：「且爭名之心，人所共有，干祿之徑，士所同趨，……勢必以一人之身而應科舉不已」；而那些入新學堂的人「心如游騎無歸」，「乃忽思為策論之舉人貢士焉，乃忽思為經濟之舉人貢士焉」。<sup>31</sup> 又如，張之洞在《勸學篇》中說：「夫學堂雖立，無進身之階，人不樂為也。其來者必白屋鈍士，資稟凡下，不能為時文者也；其世族俊才，皆仍志於科舉而已」。<sup>32</sup>

究竟清廷可以如何解決新式教育人才的出路？我們曾談過，清廷最先考慮的辦法是在科舉制中增加經濟特科；<sup>33</sup> 也同時考慮套用科舉制名銜，頒給各等級學堂畢業生。1896年總理衙門的〈議覆李端棻推廣學校疏〉中，不但講到經濟特科問題，還要求今後一年內全國各府州縣到各省、京師設置三個等級的新學堂，分別稱為小學、中學和大學；給各等級畢業生以「經濟科生員」、「舉人」、「進士」的名號；中學畢業生相當於舉人，可安排出任新學堂師資；大學畢業生相當於進士，可授官。<sup>34</sup> 如前所述，在1898年戊戌維新期間，就有不少「請飭暫停科舉，專取才於學堂」之議。<sup>35</sup>

30 蔡鎮藩：〈戶部額外主事蔡（鎮藩）條陳新政摺〉，《知新報》，第七十三冊（光緒二十四年十月二十一日，1898），頁7。

31 范軾：〈兵部學習主事范軾摺〉（光緒二十四年七月二十七日，1898），載《戊戌變法檔案史料》，頁101。

32 張之洞：《勸學篇·外篇》，變科舉第八，頁12。

33 詳見8.5節。

34 可參見相關敘述：「本年正月初七日 上諭已有各省學堂經濟科舉人、經濟科貢士各名號，今擬通飭各省，上自省會，下及府州縣，皆須一年內設立學堂，府州縣謂之小學，省會謂之中學，京師謂之大學，由小學卒業領有文憑者，作為經濟科生員升入中學；由中學卒業領有文憑者，作為舉人升入大學；由大學卒業領有文憑者，作為進士引見授官。既得舉人者，可以充各處學堂教習之職；既得進士者，就其專門，各因所長，授以職事，以佐新政，惟錄用之愈廣，斯成就之益多。」總理衙門：〈議覆李端棻推廣學校疏〉，載王樹敏、王延熙輯：《皇清道咸同光奏議》，卷七，變法類學堂（台北：文海出版社，1969），頁396。

35 周培棻：〈貴州大定府畢節縣拔貢周培棻呈〉，頁90；又如：「今我皇上變科舉興學堂汰營伍裁冗官，天下懽聲雷動，發奮鼓舞，惟望皇上堅持初見，始終如一，天下幸甚，社稷幸甚」。陳天錫等：〈四川瀘州舉人陳天錫等呈〉（光緒二十四年七月，1898），載《戊戌變法檔案史料》，頁238。

1901年清廷宣布實行新政，從新學堂中選拔人才的舉措得到實現，學堂和學校的差異開始縮小，新式教育得以大力發展。如有時人說：「近日學堂與科舉同價，招生甚易」。<sup>36</sup> 但「學堂」與「學校」並重同時也帶來混亂，如有人上疏說：「現學堂科舉，新舊並行，有特科，有常科，有府廳州縣學，有大小高等中等學，有寓洋商籍小學，有士紳倡設算藝文字小學，有生員舉貢進士大學堂，生員舉人進士，又有特科出身、譯書出身，均應隸部另議。」<sup>37</sup> 接受新式教育的人被源源不絕地大批培育出來，這是科舉制和相應名銜不可能容納的。當時的報紙就有時評說：「教育之聲，轟然遍於國中；而上下之精神，咸注集於學堂。學堂既興，科舉愈成贅疣」。<sup>38</sup> 一旦「學堂科舉，新舊並行」的局面難以維持之時，也就是科舉制壽終正寢之日。1905年，清廷已不能迴避這一問題，遂下詔廢科舉制。

廢科舉在中國制度史上的重要性，再高的評價都不會過份。但是這麼根本性的變革在當時並沒有引起社會大動蕩，卻又是十分令人吃驚的。因其關係到當時科舉制下大批有功名的舊讀書人的出路，這批社會精英在社會上的影響力是不能低估的。本文不打算展開這方面的討論，只是簡單點出這批舊士人和新學堂的關係。我們認為，廢科舉之所以沒有引起社會動蕩，關鍵在於新政後實行學堂與學校並重的制度，或者說，中學與西學並存的二元論意識形態和相應的制度，在人才選拔上提供了一過渡時期和緩衝辦法。

1902年，在一篇〈科舉宜速廢論〉的時評中，作者一方面指出：「縱謂學堂已開，而一切半老之舉貢監員，亦苦無安置出身之地」；另一方面也看到：「以各省學堂，主其事者，皆為科舉中人」。<sup>39</sup> 也就是說，新式教育機構除了聘請洋教習或新學堂中學畢業生作為師資外，大量的師資、經費要依靠科舉中人，這是當時一種普遍現象。科舉和學堂在人員上不可能完全是兩批人，反而是傳統紳士階層和讀書人大量轉化為各種新學堂的創辦者、教師或學生來源。蘇雲峰通過三江師範學堂(1903至1911年)為案例分析，發現其招生章程就是以年齡在20至30歲的舉貢生員為招生對象，而這個年齡段的

36 〈南洋公學學生出學始末彙記〉，《新民叢報》，第二十一號(1902年11月30日)，頁7。

37 蔡鎮藩：〈奏請審官定職以成新政疏〉，載《皇朝蓄艾文編》，卷十二，官制，頁1143。

38 〈廢科舉問題〉，《新民叢報》，第三十一號(1903年5月10日)，頁1。

39 星架坡天南新報：〈科舉宜速廢論〉，《新民叢報》，第二十一號(1902年11月30日)，頁3-4。又如，1907年的文獻中有「又目今停止科舉，廣興學堂，而辦學堂者仍係科舉之人」之語，參見〈御史俾壽奏化除滿漢畛域在用當其才整頓官方摺〉(光緒三十三年七月十六日，1907)，引自《清末籌備立憲檔案史料》，下冊，頁924。

學生人數佔總學生人數的絕大多數，達84%。<sup>40</sup> 趙利棟也用大量材料論證了過渡時期舊知識階層相當廣泛及主動地被新學堂吸納的歷史狀況。<sup>41</sup> 中國迅速出現了一個亦中亦西、既有傳統科舉功名，又在新學堂接受教育的過渡性知識階層。這一過渡階層的存在，一方面保證了在新舊制度並舉階段的人才轉型，另一方面也使得廢科舉不至於引起社會動蕩。這亦可以解釋圖12.1中為何1902至1905年間「學堂」和「學校」都出現高峰，且使用次數相差不遠。

「學堂」和新式「學校」對科舉的顛覆可以從三個方面來把握。第一，在制度上，它迫使清廷在新學堂培養專門人才和以儒家道德意識形態選官兩者中，最終作出廢科舉、推行現代教育的抉擇。第二，從社會層面來看，雖然在新舊制度並行階段，有一個過渡知識階層存在，但是科舉制一旦廢除，也就意味着從此中國再沒有培育舊式讀書人的土壤。這樣，中國的社會流動模式也為之根本改變。因為與科舉制以農村為基地不同，新學堂主要設在城鎮，培養出來的學生為城市新知識份子，這類新知識份子和傳統紳士階層是對立的。在廢科舉後十年，新知識份子完全取代了過渡性知識階層，新文化運動實為新知識份子取代這一過渡性知識階層成為文化主體的標誌。第三，在文化上，或者從語言使用上來看，由於「學堂」和「科舉」的對立，使得「科學」和「科舉」被視為水火不相容，「科學」本來的意義必定會被歷史遺忘；過渡知識階層在學習西方社會制度過程中的作用也被抹去，當代文化與傳統的關係也由此切斷。由於這種歷史遺忘，當代中國人不僅已不了解我們現在仍在使用的「科學」一詞的本意，也不了解它曾對應着的制度和社會生活。這就造成了中國社會現代轉型必須經歷的過渡時代以及過渡機制很容易被忽略。事實上，新學堂和科舉並存期和過渡形態對中國現代化的重要性，至今遠沒有引起重視。遺忘和跳過這一過渡階段，正是今日不能深入理解二十世紀中國鉅變和正確地對五四後中國當代思想定位的原因。

歷史上最發人深省的莫過於在復活舊事物某種性質時，卻忘記了它的名稱。千餘年來，科舉制度是維繫儒學以德治國和大一統王朝最重要的制度。在五四時期建立的當代中國文化中，科學又被賦予「格致」的功能，成為建構新道德的基礎。<sup>42</sup> 這樣，傳統的

40 蘇雲峰：《三(兩)江師範學堂：南京大學的前身，1903-1911：近代中國高等教育研究》(台北：中央研究院近代史研究所，1998)，頁70-71。

41 趙利棟：〈1905年前後的廢科舉、學堂和士紳階層〉，《二十一世紀》，總第八十九期(2005年6月號)，頁28-39。

42 參見本論文集第九篇文章：〈從「格物致知」到「科學」、「生產力」〉。

以道德意識形態選官以整合社會的結構就可以用「科學」的名義復活，而人們會誤以為這是全新的事物。

本文寫於2005年，即廢科舉百年之際，一百年在人類歷史的長河中也許只是一個瞬間，它也是一個人所具有記憶的最長時段。本文通過梳理「科學」、「學堂」、「學校」與「科舉」的關係，力圖展現一百年前制度變革與普遍觀念轉變之間聯繫的圖畫，它涉及重大歷史事件（廢除科舉制）、思想變遷（接受西方科學知識）和語言使用（「科學」、「學堂」、「學校」的詞義演變）三者之間撲朔迷離的關係。研究「科舉」和「科學」在深層結構上的意義糾纏，就是試圖從語言的繼承和演變來超越時間和遺忘。因此，咬文嚼字式的研究事物名稱中被遺忘了的意義，不僅有助於恢復被掩蓋的歷史，還有助於揭示一個民族的心靈結構。這正是今日科學與文化以及思想史研究的意義。



## 十三 歷史的真實性

### ——試論數據庫新方法在歷史研究的應用

二十世紀史學方法論的探索，無論是年鉴學派對客觀真實的執著，還是後現代史學對真實性的解構，二者的理論基石，都是建立在對歷史研究客觀性的不同理解之上。在二十一世紀之初，隨着新方法的引入，我們是否可以達到對歷史真實的更準確的理解，從而恢復歷史學在學術研究中不可替代的反思價值呢？

#### 13.1 歷史研究中的「客觀性」

今日，歷史學家正在面臨可怕的精神分裂。一方面，歷史學家的本能告訴他，勾畫過去的圖畫必須和科學研究一樣，嚴格客觀地考訂史料，去尋找真相並對其進行解釋，以求理解人類歷史展開的模式；但另一方面，歷史學家已經從十九世紀客觀主義的幻夢中醒過來，深知所有史料無可避免地打上了記錄者主觀價值的印記；更有甚者，不少人認為，以這類主觀記錄為素材的歷史論述與講故事沒有本質的不同。可以看到，在二十世紀後期，隨着那些在意識形態籠罩下的大歷史觀紛紛解體，解構宏大歷史敘事的後現代史學成為時尚。

---

\* 本文是2006年為日本愛知大學國際中國學研究中心《21世紀COE工程最終報告集》提供的論文（英文版題為“On the Authenticity of History: Database Methods and Paradigm Shift in Historical Research”，已收入*New Challenges and Perspectives of Modern Chinese Studies*, ed. Shinichi Kawai [Tokyo: Universal Academy Press, Inc., 2008], 57-107；日文版題為《歷史の真實性を論ず——データベース方式および歴史研究のモデルチェンジ》，已收入加加美光行編：《中國の新たな發見》[東京：日本評論社，2008]，頁110-68）；收入本論文集時作出較大修改。本文談史學方法論的主要觀點，最早於2005年12月在澳門利氏學社舉辦的國際研討會上宣讀，並以《歷史研究的客觀性——論觀念史圖像中的真實》為題發表在《新史學》，第十八卷第一期（2007），頁87-120；談甲午戰爭的部分，曾以《19世紀中日韓的天下觀及甲午戰爭的爆發》為題發表在《思想》，第三期（2006），頁107-28。



如果我們既不滿足於愈來愈瑣碎的史實考證，也不認為個人文學性的主觀敘事可以替代史學，那麼，今天的歷史學宏觀研究又能做些甚麼？本文試圖在方法論上回應這種困境，也是一種不合時宜的嘗試。問題的核心是，歷史研究有沒有客觀性？如果有，它與自然科學或社會科學的客觀性有甚麼差別？我們能否做到盡可能客觀以逼近真實？為此，我們必須先從甚麼是歷史研究的客觀性問題講起。

羅素 (Bertrand Russell) 在〈論歷史〉(“On History”) 一文中指出：「歷史學是有價值的，首先因為它是真實的；而這一點儘管不是它那價值的全部，卻是所有它的其他價值的基礎和條件。」<sup>1</sup> 在自然科學和社會科學研究中，追求真實是通過訴諸研究的客觀性來達到的。所謂研究的客觀性，通常指排除觀察者或研究者的價值取向和主觀觀念對研究對象的影響，它在方法論上可表達為將研究對象視為不依賴觀察者和研究者(主體)的獨立存在這一基本原則。在社會科學中，該原則簡單地稱為價值中立。歷史學研究也一直力圖遵循這一原則。

我們可以用蘭克 (Leopold von Ranke) 的主張來說明這一點。為了排除主體價值取向和觀念系統對史實的歪曲，蘭克不相信二手史料，甚至認為過去的歷史著作都是不可靠的。這樣，弄清歷史事實真相的唯一途徑就是窮本溯源，去研究「目擊者」是如何記載事實的。在判定一手原始資料是否真實的過程中，蘭克提出與清代漢學家考據相近的原則：即愈是接近事件發生時間的證人，其陳述愈可靠。在蘭克那裏，可靠的史料是和研究者的觀念無關的，故他反對對史實進行解釋，甚至視一切歷史理論(包括對重大事件因果關係的解釋和社會行動的模式)為虛妄。

長期以來，蘭克的研究方法一直是史學界的金科玉律，但是史學家愈來愈感到上述客觀性原則在歷史研究中幾乎是做不到的，或者說即使做到了意義也不太大。首先，我們先排除是否可能貫徹蘭克研究方法的問題，即使做到了，充其量也只是排除歷史研究中研究者的主觀價值，但這並不能消除歷史記錄本身的主觀性。歷史事件的記錄和自然科學的觀察、社會科學的記錄(它們可以做到價值中立)有一個巨大差別，也即通常人只記錄他認為重要和值得記錄的事件，而甚麼是重要和值得記下來的，則往往取決於記錄者的價值系統。也就是說，原始史料作為人的社會行動記錄，從訴諸文字一開始就和記錄者的觀念不可分離。

舉一個例子，1789年7月14日攻佔巴士底獄是法國大革命的重要日子，但路易十六在日記中寫下「今日，無事」，可見路易十六當天並不特別重視這一重大歷史事件，認

---

1 羅素 (Bertrand Russell)：〈論歷史〉，載羅素著，何兆武、肖魏、張文杰譯：《論歷史》(北京：三聯書店，1991)，頁2。

為它只是頻頻發生的政治騷亂之一。但是，今日歷史研究者顯然都不會從這條當事人的記錄來寫法國革命史，而會去參看有關那一天的其他大量歷史記錄。但同樣的問題又會發生——任何人都從自己的價值系統出發，記下認為那一天值得記錄的事，而要窮盡那一天所有發生的事又是不可能的。那麼，我們真的可以撇開一切觀念去談1789年7月14日真的發生了甚麼嗎？事實上，對「攻佔巴士底獄」這一事件重要性的定位本身，亦是某種觀念系統的產物。由此可見，作為何年何月發生了甚麼這種歷史記錄（請注意這是歷史記錄的核心部分），大多是不能當作不依賴於記錄者觀念的「客觀存在」的。一方面，歷史事件的原始記錄不能排除主觀價值；另一方面，在判斷某一歷史事件是否真實和重要時，研究者和觀察者（記錄者）存在着等價性。這時，即使如蘭克所說排除了研究者的主觀價值，也並不能達到歷史研究的客觀性。

更麻煩的是，任何歷史事件的記錄都是單稱陳述。科學哲學早就發現，對自然界孤立的、不可重複的事件的單稱陳述（僅對某一觀察者有效），我們很難判定它是否是真實的。例如，某人曾在英國尼斯湖看到湖怪，但這只能視為一個孤立而不可重複的觀察記錄，僅對某一觀察者有效，至今科學界仍不能判斷它是否真實。<sup>2</sup> 歷史記錄中充滿類似的不可靠記錄。當歷史學家面對大量魚龍混雜的原始史料時，必須用某種原則來判別真偽，這就是蘭克所說的用科學方法對其進行考察。所謂科學考察，就是把該記錄放到當時的情境中，看它和其他相關記錄是否矛盾，特別是用邏輯和情理來判斷該事件是否會這樣發生。但這樣又會引出新的問題：把歷史事件的記錄放到情境中去是甚麼意思？設身處地想像該事件發生以及用邏輯判斷其是否合理，又是甚麼意思？要做到這些，實際上都必須要追溯和還原支配該事件發生的觀念和價值系統。

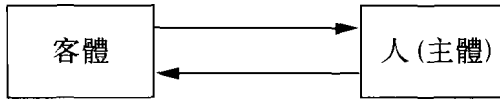
歷史事件記錄和科學觀察記錄的最大不同在於，它們大多是有關人的行動和言論的記錄；而人的行為動機又是受到觀念和價值系統支配的，眾人的言論和行動則受普遍觀念和普遍價值影響。換言之，鑒別史料是否真正可靠，即判別真偽的原則，恰恰是需要回到支配該事件發生的觀念和價值系統，而不是在史料中排除一切價值系統和觀念。這樣看來，歷史研究要排除觀念的影響似乎是不可能的，因為任何真實的歷史記錄都不可能把參與者和記錄者（甚至包括研究者）的主觀價值排除出去。這樣一來，在歷史研究中，那種常識性的用客觀性來保證研究真實性的信條就崩潰了。為了達到歷史研究的真實性，我們有必要重新檢查科學研究的客觀性原則是如何達到的，以及把它運用到歷史研究方面是否可能。或者說，為了保證歷史研究的真實性，我們應該遵循甚麼樣的方法論。

2 金觀濤：〈奇異悖論——證偽主義可以被證偽嗎？〉，《自然辯證法通訊》，總第六十期（1989），頁1-2。

## 13.2 客觀性與真實性

即使在自然科學領域，也並不是一定能將研究對象視為不依賴於觀察者（研究者）的獨立存在。當作為被研究的對象不能獨立於主體而存在，即外部存在離不開人的主體選擇和建構時，這時主客觀關係便如圖13.1所示。<sup>3</sup> 早在1980年代，二階控制論已證明這種被選擇、被建構的外部存在，是圖13.1所示的系統本徵態。<sup>4</sup> 對於本徵態而言，真實性就是操作系統經驗的可重複性，它有兩重含義：第一，作為觀察者個人某一經驗的可重複，它意味着觀察者可以反復觀察到某一種特定的現象，只要他進行某種特定的操作，就能進入他曾經進入過的某一種特定的環境。第二，不僅僅這一個觀察者可以重複這一經驗，任何其他觀察者只要實現相同的條件，他們也能進入相同的環境，看到同樣的東西。<sup>5</sup>

圖13.1 客體不能獨立於主體存在時的主客觀關係



舉一個例子，顏色是不能獨立於觀察者神經系統而存在的，但我們仍可判斷「這一隻烏鴉是黑的」是一句真實的陳述，甚至將黑烏鴉視為客觀存在。該陳述之所以為真實（代表了可靠的經驗），這是因為該觀察的可重複性。誰要是不相信，我們即可把關在籠子裏的烏鴉給他看一下，就能得到相同的結論。「尼斯湖有湖怪」和「這一隻烏鴉是黑的」，兩句陳述都是單稱陳述，兩者的本質不同正在於：前一個單稱陳述是一個不可重複的經驗，後一個則是可重複的經驗。<sup>6</sup>

廣義地講，我們可以用如下受控實驗原則來表達經驗可靠性（真實性）的充分必要條件：「當我們控制可控變量X時（即實現條件X1、X2、X3……），必定可以觀察到Y。」顯然，當我們想要Y發生，便只要去實現X，因為X為可控變量，故這總是可以做

3 金觀濤：《系統的哲學》（北京：新星出版社，2005），頁40。

4 Heinz Von Foerster, "On Constructing a Reality", in *The Invented Reality: How Do We Know What We Believe We Know? Contributions to Constructivism*, ed. Paul Watzlawick (New York: Norton, 1984).

5 金觀濤：《系統的哲學》，頁62-63。

6 金觀濤：〈奇異悖論〉，頁1-10。

到的。也即每當X實現，我們總是看到Y發生。這裏，觀察的可重複性保證了Y的真實性（雖然它不能獨立於觀察者的選擇而存在）。在受控實驗中，我們通常把X稱為Y的原因；而將表達X和Y之間存在着這種確定性的關係L稱為因果律。

我們可以證明，第一節所講的用客觀性（研究對象為不依賴主體的獨立存在）來保證經驗的真實性，只是受控實驗原則的特例。<sup>7</sup> 也就是說，用受控實驗原則來鑒別經驗的真實性，是比客觀性更普遍的原則。這樣一來，當研究對象和主體不可分離時，上一節所講的用客觀性方法，原則上可以用受控實驗原則取代。其實，自然科學研究正是這樣做的。在量子力學中，研究對象並不總是不依賴觀察者的「客觀」存在，這時正是受控實驗原則保證了觀察的真實性。在哲學上人們之所以會用客觀性原則來等同真實性，除了不了解受控實驗原則以外，或許還和客觀性 (objectivity) 這個詞本身的意義所帶來的誤解有關。Objectivity有對象的意思，即它是作為主體 (subjectivity) 的對立物存在，因而對其進行哲學和方法論抽象很容易被視為和主體無關。<sup>8</sup>

既然受控實驗原則是比客觀性原則更為有效的達到真實的方法，那麼，我們能否將其運用到歷史研究中，以代替蘭克的方法呢？表面上看，這是不可能的。因為，所有歷史事件只發生一次，其特點是不可能重複。我們認為，雖然歷史事件是一次性的，不會重演，但是應該注意到歷史事件是人的社會行動，它是在人的參與和控制下發生的；而人的行動又是受到在價值目標支配下產生做某事的動機支配或影響；由眾多參與者的行動合成為整個社會行動，這些社會行動在某種條件下演變為歷史事件。從這一認識出發，我們認為，這就可以把受控實驗原則引入歷史研究，用於判斷某社會行動是否發生以及是怎樣發生的，也即可用於判斷社會行動的真實性。

把受控實驗原則運用到判斷歷史上發生過的社會行動的真實性，是甚麼意思呢？這就是我們在研究歷史事件的記錄時，必須去尋找導致該事件發生的支配參與者行動的普遍觀念。研究支配歷史事件的普遍動機和思想原因，實質上是研究者在自己心中重演該事件發生的過程，這一過程很類似於對受控過程做思想試驗。

簡言之，因為歷史事件的核心是人的行動，人的行動受動機支配，動機又和價值系統與觀念互相關聯；也就是說，我們可以把分析人的行動動機和價值系統與觀念如何引致事件的發生，看作與受控實驗存在着同構性。動機和與動機相聯繫的價值系統

7 金觀濤：《系統的哲學》，頁105-109。

8 在中文裏似乎不存在這種誤導。用「客觀」譯 objectivity 始於日文，1899年梁啟超第一次將該譯法引進中文世界。梁啟超：〈自由書〉，頁39。

或相應的觀念，相當於受控實驗條件中的X(或X集中大部分元素)。因此，我們認為，受控實驗判別真實性原則是可以用於歷史研究的。這樣，我們就可以得到如下重要定義：所謂歷史事件的可重複性，並非真的是令該社會行動再發生一次，而是指後人對該事件的可理解性。

這裏所謂的可理解性，是指歷史學家通過理解支配該社會行動的觀念(動機)，把自己想像為當時的行動者(參與者)，根據觀念如何支配動機以及社會行動如何反作用於觀念，設身處地想像整個事件的過程。由此，我們得到達到歷史研究真實性的第一個普遍原則，這就是：當歷史記錄是人的行動或社會行動時，闡明支配該社會行動發生的價值系統和觀念(包括行動後果如何反作用於觀念)，是呈現歷史事件真相的前提。我們將其稱為「擬受控實驗原則」。我們注意到，柯林武德在談到觀念史研究的重要性時，雖然尚沒有明確提到哲學高度，但他曾意識到這一點。他是這樣講的：「歷史學家在他自己的心靈裏重演他所敘述的那些行動者的所作所為的思想與動機；而任何事件的繼續卻不是歷史的繼續，除非它所包括的行動〔及〕其動機，至少在原則上，是能夠這樣加以重演的。」<sup>9</sup>

我們提出歷史研究的「擬受控實驗原則」，並用它代替原來歷史研究的客觀性方法，是因為任何歷史研究都是研究者在思想上想像和理解(或稱為模擬)曾經發生過的事件，而要達至這種理解的真實性，就必須強調應重現歷史事件的參與者和記錄者的觀念。

在現實生活中，無論偵探破案，還是人們在判斷某人是否真的做過某事時，追溯動機和觀念從來都是最基本的方法，而這一點恰恰在歷史研究中沒有得到足夠的強調。它之所以會被忽略，這是因為當社會行動尚未變成歷史時，人們對此司空見慣、熟視無睹。確實，在歷史事件的參與者和目擊者看來，那些支配重要行動的動機和觀念是人所共知的常識，根本不必多說。支配重要行動的動機和觀念是如此刻骨銘心，參與者認為它是永遠不會被遺忘的，因此亦沒有必要將其上升為某種判別社會行動是否真的發生過的原則。正如米歇列(Jules Michelet)所說：「沒有任何東西，不論是人或事，將會遭到遺忘。凡一度存在者，即無從湮滅。牢牆未曾遺忘、地上鋪砌之石塊亦不曾遺忘，共同傳遞出喧囂與訊息。」<sup>10</sup>然而，這些參與者沒有想到的是，當社會行動

9 柯林武德(Robin G. Collingwood)著，何兆武、張文杰譯：《歷史的觀念》(北京：商務印書館，1997)，頁174。

10 懷特(Hayden V. White)著，劉世安譯：《史元：十九世紀歐洲的歷史意象》，上冊(台北：麥田出版股份有限公司，1999)，頁207。

轉化為歷史記錄時，支配行動的動機和觀念很少被記錄下來，隨着日常生活的改變，這些觀念可能很難被後來的研究者理解。這樣，無論觀念和動機對於歷史上的行動者是多麼難忘，但在歷史事件記錄中卻往往出現動機和觀念的缺位。

本文正是試圖從歷史研究方法論的角度來證明上述「擬受控實驗原則」的重要意義，並結合具體案例分析來討論這一方法的應用。我們的探索是初步的，但相信這一方法是大膽、新穎、開放和充滿挑戰性的。

### 13.3 闡明事件背後的觀念是呈現歷史真相的前提

先舉一些例子，來說明發現支配歷史事件的觀念是呈現真相的前提。讀過中國通史的人都知道，在漢朝，每當出現日蝕、月蝕及各種天災的時候，皇帝往往要下罪己詔，有時候還要殺大臣。東漢期間，正好是太陽黑子活動的異常期，災異特別多。漢朝時曾制訂一種歷朝都沒有的頗為怪異的規定：每逢發生大天災，皇帝就會派侍中手持密令，帶着十斗酒、一頭牛，駕着馬車到宰相家中，宣布皇帝要下令怪罪於他。然後，當皇帝的使臣上朝回覆途中，宰相須上書告病。當侍中回到朝中，還沒向皇帝覆命時，尚書就應該把宰相自殺的消息報告皇帝。<sup>11</sup>在今天人們眼中，漢儒似乎喪失了理智。如果不是思想史研究揭示出漢代宇宙論儒學中獨特的「天人感應」觀念支配着該法令，後人讀到上述的社會行動記錄時，就不僅會認為其荒唐無稽，甚至會懷疑這些史料的可靠性(如果它們不是在正史中大量存在的話)。

漢朝離我們太遠了，上述史料中，觀念在社會行動中的缺位是否由於時間久遠以及和當時史官記錄的特殊方式有關？為此，我們就來看看性質完全不同、而且是剛剛過去的二十世紀的例子。1958年，中國發生大躍進運動，當時的很多記錄也是今天難以想像的。例如，據發行人遍及全國城鄉的黨報記載，中國糧食農作物的畝產量，起初說一萬斤，很快說有六萬斤，最後竟說一畝地可以長十三萬斤糧食，這已超出普通農民的常識。但為甚麼全國人民當時會相信這些報導是真實的，並敲鑼打鼓地慶賀呢？更不可思議的是，1958年10月中旬的一天，湖北省當陽縣跑馬鄉黨委書記居然在群眾大會上宣布：「11月7日是社會主義結束之日，11月8日是共產主義開始之日。」他說，在共產主義社會下，東西不分你我，於是老百姓就上街去拿商店的東西，小孩

11 顧頡剛：《漢代學術史略》(上海：東方書社，1941)，頁37-38。

子也不分你的我的了。只保留一條：老婆還是自己的。但這位黨委書記補充說：「不過這一條，還得請示上級。」<sup>12</sup> 難道當事人真的相信一日之間就可以實現共產主義嗎？在1958年的報刊中，既有大量這類社會行動的記錄，亦有當時支配這類社會行動的觀念記錄（如中共中央指示和報紙社論），將兩者綜合起來才使研究者感到這些報導不可能是假的。但任何時候，社會行動記錄給人的印象比觀念記錄要深刻得多，而且對觀念的記錄總不如對社會行動的記錄詳細。故今天很多人會視當時人的行為荒誕極了。

另一個例子或許更為典型。1966年文化大革命開始，北京的青年學生一片狂熱，很多中學出現了學生打老師的現象。僅僅1966年8、9月，在北京被打死的有1,772人，被抄家的有33,695戶。難以想像的是，很多打人的是十五、六歲的女孩子，平時成績都很好，當時甚至會以打死人為光榮。<sup>13</sup> 今天，支配中學生紅衛兵打老師的觀念已被社會遺忘。有關紅衛兵打老師的史料（目擊者回憶和死亡名單）主要記錄了社會行動，而沒有記錄支配這些行動的觀念。正因為如此，很多研究者不得不用今日的觀念（如青春周期性壓抑或犯罪心理學）來解釋紅衛兵打老師的現象。事實真是如此嗎？如果不理解到底是甚麼樣的觀念和政治文化決定紅衛兵有這樣的社會行動，歷史學家能認為自己已掌握到歷史的真相嗎？

對過去觀念的健忘，是人類和社會的本性。觀念被遺忘的程度和這種觀念盛行的時間離我們的遠近，並沒有太大關係。1989年六四事件才過去不到二十年，凡經歷過的人對其性質和發生的原因一清二楚，但當時的觀念對於新一代大學生已經很陌生了，以致今日有人可以將其歸為一次反對全球化的運動。其實，從漢代至大躍進和文革，那些在後人看來是怪異的行為，在當時不僅可以理解，甚至對於行動者來說是理所當然的。只是由於思想觀念、動機發生了鉅變，今天人們才對這些社會行動大惑不解，以致由於其不可理解性而懷疑其真的發生過。

因此，我們認為，為了恢復歷史記錄的真實性，今天歷史學家要做的一項關鍵性的工作，就是尋找支配歷史事件背後的觀念，把歷史記錄還原成觀念支配下發生的社會行動。不理解支配社會行動的觀念和價值系統，就不能在研究者思考中理解這些社會行動是如何發生的，甚至不能判斷某些記憶能否反映某一歷史事件。在觀念缺位的情況下，即使後人盡可能詳盡地閱讀歷史事件的記錄，也很難確定對它的解釋是否符合真實。換言之，為了達到歷史研究的真實性，除了應像自然科學研究和

12 薄一波：《若干重大決策與事件的回顧》，下卷（北京：中共中央黨校出版社，1993），頁754-55。

13 王友琴：〈1966：學生打老師的革命〉，《二十一世紀》，總第三十期（1995年8月號），頁37。

社會科學研究中，盡可能排除研究者用今日的觀念和價值系統想像歷史事件外，更重要的是去做另一件事情，這就是去認識當時支配歷史事件發生的觀念。這正是我們提出的「擬受控實驗原則」。

由於任何社會行動都不可能完全地、完整地記錄下來，歷史學家就只能憑片斷、部分的歷史記錄來復原該社會行動。正如柯林武德指出的那樣：「從來沒有一個事實被完全確定過，但它可以逐步被確定；隨着歷史學家工作的深入，他們愈來愈了解事實，並且愈來愈有把握去駁斥一些歪曲事實的記載；但是，從來沒有一種歷史陳述能夠揭示一個事實的全部真相。」<sup>14</sup>

在史學研究中有一普遍接受的預設：對該社會行動發生的原始資料收集得愈詳盡和愈細，我們對它的認識也愈接近真實；也就是說，憑着不完全的資料，我們總是可以一步一步逼近真實的。現在，我們則認為這一預設不一定總是對的，因為，只要當我們不了解支配歷史事件發生的核心觀念，以致「擬受控實驗原則」不能運用時，無論在原始資料和細節上獲得多大進展，逼近真實都是不可能的。換言之，在歷史研究中自覺地運用「擬受控實驗原則」，就不僅可以理解韋伯在《宗教社會學》中提出的「理解方法」對歷史研究的重要性，還可以得到一條判斷歷史學家能否找到歷史真相的基本判據。

為了說明這一點，我們來看以下比喻。假定五百年後，打籃球這項體育運動已被人類遺忘。有位歷史學家撿到一張記錄了人們今天打籃球的有破損的DVD影碟；他只能通過該記錄來認識打籃球這項活動。對他來說，歷史記錄的不完全性相當於DVD的損壞（影像模糊、某些片段和某些人看不到等），又假定DVD的狀況一切良好，可以播出球賽，但他不能清晰地看到全過程，只能看見人而看不到球。這種情況下，我們可以想像一下，這位未來的歷史學家是如何看待打籃球呢？顯然，因為研究者看不到球，運動員蹦蹦跳跳的行為就很難理解，好像在跳某種奇怪的集體舞。如果他能知曉兩隊球員在搶球、投籃進球是打籃球的目標，這樣才能根據DVD記錄的其他情節研究出籃球運動及其比賽規則。我們可以用這個例子來說明歷史研究，看不到球即代表支配該社會行動的核心觀念的缺失，也即不能運用「擬受控實驗原則」，在這種情況下，即使對運動員個體行為研究得再仔細，如運動員身高、衣服，分析他每一個動作等，但如果無法判斷運動員是在搶球（如在某種觀念支配下的行動目的），當然也不能去復原被遺忘的球賽規則，我們能說這種研究逼近籃球運動這種真實嗎？

14 科林伍德 (Robin G. Collingwood)：〈歷史哲學的性質和目的〉，載張文杰等編譯：《現代西方歷史哲學譯文集》（上海：上海譯文出版社，1984），頁158。



今天人們用「超真實」這一術語，來描述那些和真實十分逼近的人工虛擬世界。虛擬世界在細節上和真實愈接近，本質上卻離真實愈遠，因為它造成一種幻覺，令人誤以為找到真實，而實際上卻是使人搞不清甚麼才是真實。今天，由於觀念史研究遠遠落後於社會史，特別是觀念史和社會史的分離，以致很多研究結果都屬於「超真實」而非「真實」。

### 13.4 觀念史圖像中的事件：真實性的充分必要條件

綜上所述，為了達到歷史研究的真實性，研究者在處理有關人類行動的原始史料時，必須恢復人們記錄事件時所缺失的觀念。廣義地說，因任何歷史記錄的真實性都不能獨立於記錄者（參與者）的觀念，我們必須提出一個比今日歷史學家所理解的「史實」更準確、更廣泛的概念，才能把握歷史研究的真實性。這個新概念就是觀念史圖像中的事件，其定義如下：某一事件被記錄（被轉述或被回憶）時，離不開記錄者（參與者、回憶者或轉述者）特定的價值取向和觀念，只有還原缺失的原有觀念，對史實記錄的理解才是相對完整及可以判別真偽的。我們把歷史記錄中匹配了相應觀念的事件，稱為「觀念史圖像中的事件」。

觀念史圖像中的事件可以分成兩種基本類型：如果該事件記錄僅僅和個人特有的觀念有關，我們稱之為個人觀念史圖像中的事件；當它和普遍觀念或普遍存在的價值系統有關，則稱之為普遍觀念史圖像中的事件。前者只是個體觀念（心靈）史的一部分，僅對個別人成立；而後者則為普遍觀念演化史中的群體圖像。和處理一般史實不同，對於任何觀念史圖像中的事件，研究者必須首先闡明事件和觀念的關係，才能認識該事件的真相以及判別史料是否可靠。

當我們去分析觀念史圖像中的事件與觀念的關係時，存在着如下四種可能：

第一種情況是，該觀念僅僅決定記錄者為甚麼要記錄該事件。這時，分析觀念和事件的關係，只是去闡明為甚麼事件會被記錄以及怎樣被記錄。例如路易十六在1789年7月14日的日記中恢復他當時的觀念，就可以知曉為甚麼攻佔巴士底獄這事件當時對他並不重要。

第二種情況是，尋找、恢復那些支配該事件（人的行動）的動機和決定動機的思想觀念，並視之為研究的重要因素。例如甲午戰爭是影響中、日、韓三國歷史發展的重大歷史事件，只有認識參與甲午戰爭各方的動機，並進入和這些動機不可分離的觀念

世界，才能認識甲午戰爭的爆發原因(本文將在後面展開較仔細的分析)。發現這些普遍觀念，就是去尋找支配該事件展開的思想方面的原因。這樣，該觀念史圖像中的事件不僅記錄了事件的發生過程，還表達了該事件之所以會發生的思想原因。

第三種情況是，某些被恢復的觀念，只是該事件發生後對參與者、記錄者心靈的衝擊下的反應。如果說第二種情況注重觀念如何轉化為行動，那麼第三種情況則是研究事件對觀念的反作用。即某事件、特別是重大事件發生後，對參與者(觀察者和記錄者)的心靈衝擊，如何改變了他們原有的觀念。這一點，我們需要稍微談一下。

例如譚嗣同在有關甲午戰爭的言論中涉及的觀念。由於這些言論不是譚嗣同在甲午戰爭前所說，因此並不代表支配甲午戰爭發生的普遍觀念，而是甲午戰敗導致原先普遍觀念發生鉅變後產生的新觀念。人的行動受觀念支配，該觀念包含了對行動後果的預期。因此，行動所帶來的後果對支配其發生的觀念一定存在着反作用。當預期得到實現，行動者就會強化原有觀念，並採取更為主動或自覺的行動；當預期沒有實現，特別是後果大大出於行動者的意料之外時，行動後果會根據思想演變的內在邏輯產生新觀念。該過程可表達如下：事件Y(Y<sub>1</sub>、Y<sub>2</sub>、Y<sub>3</sub>……等)為原初觀念X實行的後果，根據思想演變的內在邏輯L(2)，Y導致觀念X演變為觀念Z。必須注意，Z是由X和Y以及L(2)共同決定的。因此，完整地呈現這一類觀念史圖像中的事件，還必須研究引發事件的觀念、觀念的實行和觀念實行導致的後果，研究者根據思想演變的內在邏輯將這一過程在自己的思想中推演，從而達至對X變成Z全過程的理解。我們將這一過程簡稱為理解重大事件對原有觀念的反作用。

第四種情況是，在重大事件衝擊下形成的新觀念對事件(行動)的再描述和定位。梁啟超所寫的〈戊戌政變記〉就屬於這一類。歷史記錄和科學記錄及人類學觀察的一個最大不同在於，當缺乏目擊者或當事人對事件的記錄時，歷史研究必須利用轉述者的描述或流傳下來的史料。而任何轉述者都會根據自己的理解對事件加以詳略處理，在記錄中留下他所信奉的價值系統印記。流傳下來的史料，大多反映了記錄及流傳過程中普遍觀念對事件的重構，甚至該事件已成為某種普遍觀念系統符號的一部分。對於第四種情況，觀念史圖像中的事件的諸要素，即無論事件，還是觀念以及兩者的關係都可能是不真實的。但是，這並不是說該觀念史圖像中的事件在一切條件下均為虛假，亦不是說該史料對歷史研究無意義。

舉一個例子，在解釋中國人接受馬列主義時，最常引用的是「十月革命一聲炮響，給中國送來了馬克思主義」這一觀點。該觀點為一典型的觀念史圖像中的事件。表面上看，它屬於第三種情況，即十月革命這一事件改變了中國人的普遍觀念，但事實是否

真的如此呢？眾所周知，中國人接受馬列主義可以從《新青年》雜誌的思想轉向反映出來。我們對《新青年》中提到的最重大事件進行了統計，發現在1917年十月革命爆發時，該刊很少提到俄國發生的革命；直到1921年起，《新青年》中提到「十月革命」的次數才開始領先並超過其他重大事件。也就是說，《新青年》知識群體是在接受了馬克思主義、認同了走蘇俄社會革命之路的觀念支配下，才開始重視十月革命的意義。<sup>15</sup> 由此例可見，對於《新青年》知識群體而言，「十月革命」不能看作是他們接受馬列主義的主要原因，應該說他們是接受了馬列主義，並以這種普遍觀念系統對俄國十月革命這一歷史事件再定位之後，才看重「十月革命一聲炮響」。而該定位一旦成立，對於以後的共產黨人來說，「十月革命一聲炮響，給中國送來了馬克思主義」這一觀念史圖像中的事件，就不能說是虛假的了。因為這不僅在想像中賦予十月革命作為馬列主義傳入中國的分水嶺標誌，而且對十月革命這一歷史事件的反復講述，確實也成為影響更多的中國人接受馬列主義的原因。

因此，我們可以給出判別觀念史圖像中的事件是否為真實的充分和必要條件，這就是尋找和事件匹配的真實觀念，並用「擬受控實驗原則」判斷觀念和事件聯繫的可靠性。對於我們提到的兩類觀念史圖像中的事件，我們暫且懸置個人性的一類；先從普遍觀念史圖像中的事件的真實性出發展開進一步討論。

### 13.5 從亨佩爾覆蓋定律講起：歷史展開的模式和歷史記憶

一旦理解上述判斷歷史陳述真實性的基本原理，我們就可以開始討論歷史研究的方法論了。我們面臨的第一個問題是：歷史解釋必須遵循甚麼原則？或者說，甚麼樣的解釋才符合歷史真實性的？在方法論上，解釋的模式必須從真實性判別法則導出。為了說明這一點，我們先來分析一下科學解釋的模式。眾所周知，對自然現象的科學解釋只能是因果式的。例如，亞里士多德用目的論來解釋自然現象，他用萬物趨向自己的自然位置來解釋運動；牛頓力學指出亞里士多德是不科學的，科學解釋必須是因果解釋。為甚麼唯有因果解釋才是科學的？這與判斷經驗可靠性的基本原則直接相關。事實上，正因為人只能用受控實驗（觀察在受控條件下的可重複性）來判別經驗是

15 詳見本論文集第十一篇文章：〈五四《新青年》知識群體為何放棄「自由主義」？——重大事件與觀念變遷互動之研究〉。

否可靠(真實)，這時鑒別現象Y為真實的前提是：控制條件X成立，並且規定X和Y關係的法則L成立。解釋Y為甚麼出現，只能用X及L關係來說明，這就是因果律。所謂科學解釋，實為對自然現象的發生作出符合真實的解釋，它一定只能是因果式的(或以因果律為基本框架)。如果解釋中涉及普遍模式(我們稱之為自然規律)，自然定律一定是以因果律為基礎的。<sup>16</sup>

自十九世紀到二十世紀，隨着科學規範向社會和人文研究滲透，因果律能否運用到歷史研究中(即甚麼是一個在歷史學中可以接受的解釋)，引起了歷史學家和哲學家的普遍關注。鑒於因果解釋的普遍性，不少哲學家認為歷史解釋亦應納入科學解釋的範圍。這方面具有代表性的例子是1942年亨佩爾(Carl G. Hempel)在〈歷史中普遍定理的功能〉(“The Function of General Laws in History”)中提出了著名的覆蓋定律。他指出：在歷史研究中，解釋事件Y為甚麼發生時，通常是去追溯促使事件Y發生的另一事件C(或事件組C1、C2、C3……)，接着闡明C和Y之間聯繫的L的普遍有效性，<sup>17</sup> 這樣才算解釋了歷史事件Y。這裏，C相當於原因，L即為因果律，而Y則可被視為C和L帶來的結果。這種對Y之所以發生的解釋方法和自然科學中的因果分析完全一致。<sup>18</sup>

亨佩爾的覆蓋定律在邏輯上似乎無懈可擊，很多歷史解釋(特別是宏觀研究和與社會科學有關的研究)運用的正是覆蓋定律。但人文歷史學家卻認為這是犯了科學主義的謬誤，因為歷史事件大多是人在道德、價值支配下達到目的的過程；這時，目的論解釋往往比因果解釋更有效。而且如果歷史展開的過程符合普遍的因果律，這無疑意味着存在歷史發展的規律，明顯有違於人的自由意志。直到今天，這兩種意見各持一執，爭論不休，歷史學家無法回答歷史解釋是否符合因果律。究竟，問題出在甚麼地方呢？

我們只要根據受控實驗和經驗真實性之間的關係，上述的困難就可迎刃而解。由於歷史研究中判斷史料真實性的是「擬受控實驗原則」，而並不是受控實驗原則，這樣，亨佩爾的覆蓋定律在歷史學中成立的前提，也就是擬受控實驗鑒別經驗真實性的原則成立。因而在歷史研究中，當覆蓋定律成立時，對歷史事件的所謂因果解釋，大多只是自然科學(有時亦包括社會科學如經濟學、人口學等)因果律的有條件運用。即

16 金觀濤：《系統的哲學》，頁80-84。

17 這裏，C和Y可以是概率相關的。

18 Carl G. Hempel, “The Function of General Laws in History”, *Journal of Philosophy* 39, no. 2 (1942): 35-42.

如果將事件C和事件Y聯繫起來的法則L是普遍有效的(或統計上成立)，我們發現該法則大多是自然定律，要不就是社會科學中的統計相關性，而不是歷史學自身領域中存在着因果關係。因為歷史學研究人的活動，人有自由意志，人達到目的的行動並不符合自然規律的必然性。只有在相當簡單的例子中，觀念對事件及其結果沒有或很少有影響的情況下，普遍因果律才是有效的，例如C為火山爆發，Y為龐培城的毀滅。上述因果解釋對歷史上龐培城的毀滅提供了科學解釋，但這只是自然科學法則在歷史研究中的運用而已。

如前所述，歷史研究中鑒別真實性依靠的是「擬受控實驗原則」，即是把史實轉化為觀念史圖像中的事件，並用事件的可理解性代替受控實驗經驗的可重複性。這樣一來，當歷史學家在心中重演觀念和行動之間的關係，並將其作為鑒別史料真偽的基本原則時，也就形成了由該鑒別真實性原則導出的歷史現象正確解釋之模式。換言之，既然與受控實驗相對應的是因果解釋，那麼甚麼樣的解釋原則與擬受控實驗相對應呢？它和科學因果律有甚麼不同，又在何種意義上和科學解釋一致呢？

對於觀念史圖像中的事件，如要運用「擬受控實驗原則」判別真假，就必須分析觀念和事件之間的關係。我們在上一節中概括觀念和事件的關係可分成四類，只有第二、第三種情況才和因果律相類似。在第二種情況中講的是作為支配社會行動動機之觀念如何導致社會行動(我們稱為L[1])。第三種情況是事件怎樣改變觀念(我們稱為L[2])。對於第二種情況，「擬受控實驗原則」中的控制變量不是事件，而是觀念和價值系統X，這時L(1)不是甚麼因果律，而是代表觀念支配下動機轉化為行動之過程。<sup>19</sup>換言之，此時歷史學作為研究人如何行動的科學，對行動的解釋只能將其視為在觀念支配下達到目的的過程，亞里士多德的目的論似乎比因果律更自然。正因為如此，長期以來歷史學家才會認為因果律不適用於歷史研究。顯然，如果歷史研究只存在第二種情況，用「擬受控實驗原則」分析觀念史圖像中的事件和觀念的關係，便會和因果律風馬牛不相及。人文學者大多據此得到因果律不適用於歷史研究領域這一結論。如第三種情況，並不能化約為達到目的的過程。

所謂在第三種情況下運用「擬受控實驗原則」，可以視為在歷史學家心中推演社會行動如何影響支配該行動的普遍觀念。它可以表達如下：事件Y(Y<sub>1</sub>、Y<sub>2</sub>、Y<sub>3</sub>……等)為原初觀念X實行的後果，根據思想演變的內在邏輯L(2)，Y導致觀念X演變為觀念Z。

19 嚴格地說，第二種情況應表達為：在C條件下，行動者根據觀念X，實現該觀念之過程L(1)導致事件Y發生。C是外部條件，通常是不可控的變量。

也就是說，在歷史真實解釋中存在着和因果律同構的L(2)，它實際上是觀念在事件衝擊下變化所遵循的邏輯。在此，我們說L(2)和因果關係L同構，是指它們均為變量X和Y之間的恆定關係。但因果律L中的原因項(可控變量)和結果項均為事件，而L(2)中相當於原因項的為事件和原初觀念，結果項則為觀念，它代表了事件發生時觀念變化遵循的邏輯。據此，我們得到一個重要推論，這就是如果歷史解釋中存在着獨特的(類似於自然科學中的)因果法則，它便不是亨佩爾的覆蓋定律，而是觀念史圖像中的事件對觀念的反作用。我們稱之為「歷史解釋中獨特的因果律」。

為了說明這一點，我們來分析一個案例。1949至1952年中國大陸實行土地改革，沒收地主的土地，分給貧苦農民，這一舉措帶來一連串後果。先是1953年實行糧油統購統銷，由於糧油統購統銷，導致了市場的萎縮，以及國家要利用農村基層幹部加強控制自然村，以便獲得足夠的糧食，最後導致農業合作化高潮的來臨，以及中共放棄新民主主義。<sup>20</sup> 上述歷程環環相扣，其中哪些屬於亨佩爾覆蓋定律，哪些屬於觀念史圖像中的事件對觀念的反作用(即「歷史解釋中獨特的因果律」)？

土改使農業經濟中地主和富農的經濟成份消失，導致自1952年底中國開始面臨日益嚴重的城市商品糧供給危機(在中國傳統農業經濟中，城市商品糧主要由地主和富農提供，自耕農出賣商品糧比地主富農少得多)，1953年中共實行糧油統購統銷是對該危機的反應。在兩個事實之間，土改導致商品糧供給危機的關係，這是基於(經濟和社會科學中的)因果律。但到下一步，為了解決城市商品糧供給短缺，而採取統購統銷政策，就並不是出於因果律，原因是解決商品糧危機和統購統銷兩者之間並沒有必然關係，選擇統購統銷是由中共當時的意識形態決定的，和觀念相聯的自由意志發揮了關鍵作用。因為解決商品糧危機的辦法很多，如保護自耕農，擴大農村市場經濟(它會導致自耕農分化，新富農出現)等，但是如果採用上述方法就等於否定土改，與意識形態價值相違。中共根據新民主主義指導社會行動，只能實行統購統銷。這裏，與其說商品糧危機導致糧油統購統銷是因果關係，不如說是人根據觀念系統去實行意識形態規定的目標，即屬於L(1)。也就是說，根據新民主主義社會建設藍圖，要剷除或限制封建地主和資本主義市場經濟，採取擴大農村市場促使自耕農賣糧來克服商品糧危機的方法，並不符合新民主主義的價值方向，因而是不可能的。因此，統購統銷實為新民主主義這一觀念轉化為社會行動的結果，這並不屬於因果律範疇。

20 金觀濤、劉青峰：〈中國共產黨為甚麼放棄新民主主義——五十年代初中國社會結構的鉅變〉，《二十一世紀》，總第十三期(1992年10月號)，頁13-25。

那麼，糧油統購統銷導致農產品市場萎縮、基層幹部對農村控制強化（以致合作社取代互助組），最後使得中共放棄新民主主義，把這些歷史事件聯繫起來的，是不是因果關係呢？我們認為，糧油統購統銷和農業合作化高潮的來臨這兩個事件中存在着部分因果關係；至於農業合作化導致中共放棄新民主主義則不是出於因果律，二者的關係屬於我們所說的「歷史領域中獨特的因果律」。為甚麼這樣講？

首先，作為原因項的農業合作化高潮（事件Y），恰恰是我們前面講的新民主主義觀念（觀念X）支配人們作出選擇的結果；這一實行的結果（事件Y），也即農業合作化高潮，會對新民主主義觀念（觀念X）發生衝擊，其後果是中共放棄新民主主義，接受社會主義建設藍圖（觀念Z）。這就是我們前面說的事件Y導致觀念X演變為觀念Z的過程。其背後是新民主主義這一觀念展開的內在邏輯：當現實狀況（農業集體化屬於社會主義範疇）在生產關係和道德上比新民主主義藍圖更進步時，人們再也沒有堅持新民主主義的理由。即為當事件Y發生時，新民主主義這一觀念展開內在邏輯L(2)，決定了X變成Z。該「歷史解釋中獨特的因果律」刻畫某一觀念（新民主主義）實行的結果對觀念的反作用：即根據L(2)，當Y出現時，導致X變成Z（放棄新民主主義）。請注意，這種「歷史解釋中獨特的因果律」，恰恰屬於我們討論觀念史圖像中的事件時的第三類情況。由此可見，「歷史解釋中獨特的因果律」只存在於觀念史領域，它不是符合亨佩爾所講的覆蓋定律，而只能是觀念史圖像中的事件對觀念的反作用。

這樣一來，我們可以得到一個重要結論：歷史事件展開的模式，是觀念轉化為行動、行動再反作用於原先支配行動的觀念的互為因果過程。<sup>21</sup> 為甚麼這樣講？觀念史圖像中的事件，事件和觀念之間的四種關係，都代表了歷史解釋的模式。其中涉及歷史真實展開過程的只是L(1)和L(2)。特別是L(1)是可以和L(2)互相耦合的，即L(1)的結果恰好是L(2)的前提，而L(2)的結果恰好是L(1)的前提時，這時只有L(1)和L(2)聯合在一起才構成完備的解釋。這是一條事件和觀念互動的長鏈。

綜上所述，如果用觀念史圖像中的事件來表達歷史展開的真實過程，它實為觀念轉化為行動以及行動反作用於觀念（展開原有觀念或產生新觀念）的互動。對個人如此，群體亦如此。歷史記憶本質上是對這種互動過程（整體和片斷）的記錄。一方面，人在某種觀念（價值系統）支配下參與或記錄社會行動，形成歷史記憶。凡是成為某種普遍公共歷史記憶的，必定是和某一人群（國家、民族、族群）共同經歷的事件相關，

21 下面我們談到互為因果過程時，着重的是因果關係中結果反過來作為原因。因該關係對達到目的過程和「歷史解釋中獨特的因果律」耦合亦成立，故我們不再對L(1)和L(2)作嚴格區分。

特別是人們在普遍觀念支配下參與的事件；另一方面，人的行動特別是社會行動一旦發生，會反過來改變(或強化)人們參與該行動時的初始觀念；當某一重大事件成為某一群體刻骨銘心、難以忘懷的過去時，該記憶常常會導致人們對原有價值系統的重塑，形成新的普遍觀念，從而影響到下一步的社會行動。也就是說，構成真實歷史記憶核心的是由觀念轉化為社會行動，社會行動的結果反過來改變或強化某種觀念的互為因果鏈(我們簡稱為「互動鏈」)。必須注意，通常歷史記憶還包括用現在(或歷史記憶定形時)的觀念系統對以前發生的事件的重構，它往往是對真實互動鏈的歪曲。我們在前面分析觀念史圖像中的事件的第四種情況，所揭示的觀念和事件的關係就包含了這種可能，故歷史記憶不一定是真實的。很多時候，意識形態和價值系統對過去的重塑、對某些事件的誇大和對另一些事件有意忽略、甚至虛構和神話化，但它們都成為歷史記憶的組成部分。

### 13.6 觀念史研究和數據庫方法

基於上述討論，我們可以對本文一開始提出的方法論問題作出回答，它包括歷史研究的目的、自然科學(社會科學)方法可以在何種程度上運用到歷史研究中，以及是否存在歷史演變的長程結構(有無類似於自然規律的普遍模式)三個方面。

首先，歷史研究既然以追求認識歷史的真實為目的，它必然和文學敘事有着根本的不同，反而與科學求真存在着某種相似性。科學研究以發現新的事實和未知因果關係為目的，鑒別新事實(經驗)和新因果律的核心方法是受控實驗。而歷史學家首先做的也是去發現新的史實，並對其真實性進行考訂，但他們只能運用擬受控實驗來判別過去事情的真實性；因此在思想史和觀念史研究中，那些復原過去歷史圖畫並鑒別史實的工作，就如考古學一樣重要。

同樣，與通過科學研究發現未知的因果關係類似，歷史研究亦以揭示觀念史圖像中的事件中關係L(1)和L(2)為己任，這就是對歷史進行解釋。它存在兩個不同的方面。因L(1)是觀念支配社會行動或意識形態目的付之實踐的過程，歷史學家對該過程的研究主要不是新事實之發現，而是和人類遺忘作鬥爭，將過去的思想以及價值支配下的社會行動梳理清楚，並作出盡可能符合歷史真實的解說。這既是對人類以往社會行動和思考經驗的整理，亦是對重大歷史教訓的吸取，使其永遠不會被遺忘；並在此基礎上對過去進行反思。當然，這正是歷史研究和科學研究的最大區別。



然而，一旦歷史研究涉及社會行動對觀念系統的反作用L(2)，其意義和揭示L(1)便有極大差別，反和科學比較接近。因L(2)是「歷史解釋中獨特的因果律」，對它進行探討和科學研究中發現新的因果關係類似。在事件對觀念反作用的研究中，雖涉及事件，但揭示L(2)還主要屬於思想史和觀念史領域。<sup>22</sup>它包括觀念的起源和演化，以及觀念和普遍動機關係的研究，如果說L(1)是研究歷史事件如何發生，那麼L(2)是探討歷史事件為甚麼發生，即歷史之所以然。在科學研究中，具體的因果關係可以上升為普遍因果律，並從中發現自然定律。而在歷史領域只有對「歷史解釋中獨特的因果律」即L(2)的探討中才存在類似的過程。也就是說，如果想在歷史研究中發現解釋歷史普遍有效的法則（它必須是歷史學獨有而非自然法則和經濟學法則），它只可能存在於觀念史或思想演變的邏輯中，即屬於哲學和觀念史（思想史）的交叉領域。這也是至今歷史學家相對忽略的領域。

那麼，歷史的展開是否存在某種模式？如果有，它和自然規律有甚麼不同？又如何研究？我們先來看演化模式在對解釋自然現象中的運用。在追蹤某一現象的因果鏈時可以看到，在不同於單向因果關係的複雜情況時，其中存在着大量自為因果或互為因果的過程。複雜的自為因果和互為因果過程構成自組織系統或組織演化的原理，這主要發生在生命、生態演化等領域，其整體解釋為系統論。系統論解釋的基礎雖仍然是因果律，但因各種因果關係互相耦合、組成複雜的自為因果和互為因果的網絡，從而使得結構、穩態、系統自我維持、演化成為科學解釋必不可少的內容。前面提過，在歷史展開過程中，L(1)的結果反過來成為L(2)的前提。對歷史事件展開完整的解釋一定涉及事件和觀念互動的長鏈（它由觀念的實行和實行後果對觀念反作用組成），而L(1)和L(2)的結合正是與互為因果關係同構。所以，如果歷史展開是有模式的話，也就可以用系統論方法加以研究。<sup>23</sup>

因為L(1)是人在價值支配下達到目的之過程，而L(2)為事件對觀念的反作用，兩者耦合雖和互為因果關係同構，但卻有本質的不同，它包含人在試錯中的學習和進步，以及對價值、社會行動的自覺。哲學家早就意識到這種差別。十九世紀黑格爾在《歷史哲學》中，認為進步只在於歷史展開過程中；二十世紀上半葉柯林武德強調「一切歷史都是思想的歷史」，注重的都是這一點。

22 請注意，社會對歷史的整體性反思如何改變普遍觀念，亦屬於L(2)。這裏，導致觀念改變的不是一具體事件，而是某一時段發生的所有事件。

23 金觀濤、劉青峰：〈論歷史研究中的整體方法〉，《知識份子》（紐約），春季號（1987），頁87-102。

綜上所述，我們認為，在歷史研究中，是可以探究歷史發生和發展的模式，其核心是揭示事件或事件群（如洋務運動、文化大革命等）與觀念互動鏈的結構，這是歷史解釋的核心；否則歷史研究將變得支離破碎，喪失它作為人類對思想、價值系統實踐進行反思的功能。

但是，至今為止，有關歷史展開的整體模式和結構的研究，大多還停留在哲學和觀念史的思辨。無論是黑格爾的歷史哲學，還是依照柯林武德的觀念史，都沒有做到將經驗研究和思想分析、驗證結合起來。而歷史學不同於哲學，它必須以收集、鑒別、分析原始史料為基礎，故歷史展開模式和結構研究至今仍不被歷史學家看重。特別是由於人們注意到十九、二十世紀建立在歷史哲學和意識形態之上的大歷史觀，大多與史實不符，一直是被批判和解構的對象，因此，今日之歷史研究領域，在大歷史觀和史料之間存在着一道似乎難以逾越的鴻溝。即使人們意識到大歷史觀的意義，但大多仍局限於空談和想像，很難變成一種可以用史實檢驗的探索，因而被專業愈分愈細的歷史學研究忽略甚至拋棄。而在鴻溝的另一邊，史實研究因缺乏理論意義，開始喪失歷史解釋的功能。

我們能跨越這條鴻溝麼？無論是探究歷史展開的模式，還是把握觀念與社會互動的結構，將理論分析與經驗研究結合的關鍵，是用史實來展開觀念與社會互動的長鏈，並檢驗其中各環節。觀念與社會互動的長鏈由L(1)和L(2)耦合而成，對L(1)的經驗研究中，最難的是找到支配社會行動的真實觀念。而事件對觀念的反作用研究，困難的亦是找出觀念變化的軌迹。因為事件Y(Y<sub>1</sub>、Y<sub>2</sub>、Y<sub>3</sub>……等)為原初觀念X實行的後果，當觀念X弄清楚時，事件Y的研究便相對容易，但檢驗「根據思想演變的內在邏輯L(2)，事件Y導致觀念X演變為觀念Z」則相當困難。然而，自二十世紀哲學研究實現了語言學轉向後，語言學和哲學的交匯產生了十分重要的成果。其中有一個基本觀點成為學術界的普遍共識，這就是當某一種普遍觀念在歷史上存在過並轉化為社會行動時，我們一定可以找到語言學的證據，因為任何觀念的表達、流傳（成為社會化的普遍觀念）都離不開語言。無論是普遍觀念轉化為社會行動，還是社會行動反過來改變普遍觀念，都可以通過表達有關觀念的關鍵詞的意義分析和使用次數統計來證實。

雖然有了這種共識，但是要跨越這道鴻溝仍是困難重重。障礙主要來自以下兩方面：第一，由於語言學要求的是比歷史學更大量、更具體、更可靠的證據，甚至是統計結果的證明，而以往的歷史研究，學者只憑個人之力來搜集、研究分析史料，對一個觀點的論證，使用數條或數十條史料就可以了；但如果要找到語言學的證據，則往

往要用數百條，甚至成千上萬條例證，才能做出較可靠的分析，這就大大超出了一兩個人的記憶和分析能力的限度。第二，由於思想的傳播和演變往往不是由單一語種就可以分析得到的，如西方思想史就涉及多種語言；那麼，我們應該選擇哪一種語言，又選取甚麼時段作為研究範圍，使得研究有更可靠的結果，就十分重要了。我們發現，中國近現代思想史的研究，為跨越這道鴻溝提供了可能性。

十幾年前，我們就選擇了中國近現代史，特別是中國思想由傳統轉變為現代形態作為研究對象。我們之所以認為在該領域中存在跨越鴻溝的可能，是因為上面所說的兩個困難最容易在這一領域得到克服。首先，與中國社會的現代轉型有關的普遍觀念和社會行動的互動鏈，涉及時段不長，主要集中在1830至1930年代這一百年間；所涉語種主要是中文文獻。原則上來講，這一百年的相關文獻是可以窮盡的。更重要的是，自1990年代中期之後，隨着大量歷史和思想史文獻的電子文本陸續出現，使研究者有可能建立某種專業數據庫，從而使得通過關鍵詞統計分析，來尋找歷史上存在的普遍觀念的出現及其變遷變得可以實行的，研究者可以用數據庫方法對思想史假說（觀念變遷以及「歷史研究中特有的因果律」）進行經驗檢驗。因此，我們可以說，今天中國近現代史（特別是觀念史）研究，正在成為孕育和探索歷史研究新範式的最佳場所。

自1997年開始，我們通過一系列大型研究計劃，開始建立研究1830至1930年間中國政治思想變遷的專業數據庫。該庫從兩千萬字文獻起步，逐步增加到一億多字。雖然，這個數量級仍是不夠的，但已大大超出了個體研究者所能掌握文獻的限度。十年來，我們利用「數據庫」通過關鍵詞統計分析，研究中國近現代最重要的政治觀念的起源、傳播和普及。<sup>24</sup> 在研究過程中，我們體會到運用數據庫方法存在着以往史學研究所欠缺的兩個特點。

第一，和一般思想史研究不同，以往的思想史研究是以思想流派、代表人物的著作、言論為中心，而我們的研究則以某一時段相關文獻中含有表達某一觀念的關鍵詞例句為中心。也就是說，不再以流派、人物、著作為分析單元，而以例句為基本單元。以往的思想史研究中，針對某一流派、人物的思想，不同的研究者往往有不同的解讀，眾說紛紜；而以例句為中心，對某一詞彙在一個句子中的意義，研究者是可以達到共識的。也就是說，不同的研究者在分析同一個例句，並結合上下文閱讀時，對該詞的意義會得出大致相同的答案。這就帶來一個以往研究中無法想像的結果，這就是觀念史研究變得可以驗證了，這是以往思想史和觀念史研究不能做到的。

---

24 有關文章詳見本論文集的上篇和中篇。

具體的分析步驟是，首先找出指涉某一觀念(或事件)的關鍵詞，它可以是一個或一組；<sup>25</sup> 接着利用數據庫找出含有該詞(或詞組)的所有例句，並按不同年代的使用次數作出統計。原則上講，對於電腦的處理能力來說，某一時代所有原始文獻是可以窮盡的，一般情況下，處理的歷史文獻愈多、愈全面，愈能夠得到更符合真實的結果。在此基礎上，再對提出的所有例句進行意義分析，注重關鍵詞的不同意義類型及這些不同意義在不同年代使用時的變化情況，統計不同意義類型在不同年代使用次數的變化，為觀念在流傳過程中的意義變化尋找語言學證據。最後，用上述經過分析的例句為基本素材，尋找支配事件發生的真實觀念。從以上步驟可以看到，該方法的有效性，是建立在其快速處理超出個別研究者所能掌握的大量文獻和可以驗證這兩點之上的。儘管電腦數據庫在這一過程中發揮了極大的作用，但它仍然只是輔助性的。從選關鍵詞開始，到以後的每一步，研究者的分析都起着主導作用。由於這一方法要求研究者去分析成千上萬個例句，如同科學實驗室分析大量數據一樣，研究者在這一環節的工作甚為枯燥和艱辛，但又是不得不做的基礎性數據處理工作。

第二，在完成大量數據處理和作出分析後，我們會把研究的重點放到觀念史圖像中的事件對觀念間的互動分析上來，即L(2)上，去發現觀念在外來衝擊下變化所遵循的邏輯；而一旦做到這一點，L(1)和L(2)怎樣耦合就可以用經驗證明。我們可以整體地抓住普遍觀念轉化為社會行動、社會行動又如何改變(反作用於)普遍觀念的互動鏈。這樣的分析是整合斷裂碎片化的經驗的研究，以便去尋找互動鏈的結構和模式。下面，我們會用具體案例來說明數據庫方法對發現互動鏈的重要性。

### 13.7 尋找觀念與事件之間的互動鏈

梳理觀念和社會行動之間互動鏈的第一步、也最容易被忽略的一步是，對支配重大歷史事件發生的普遍觀念進行準確的定位。只有完成這一定位，才能理解該事件對普遍事件的反作用，使真實的觀念和社會行動之間的互動鏈呈現出來。我們以下

---

25 找關鍵詞時特別需要注意的是，由於語言變遷的關係，我們不能用今天常用的關鍵詞來代替歷史上對應該觀念和事件的詞彙，而是要從歷史文獻中尋找當時的用法。例如，今天的歷史教科書多把1894至1895年的中日戰爭稱為「甲午戰爭」，但當時很少有這個用法，而是用「中日戰爭」、「黃海大戰」、「日清戰爭」等等。

就以辛亥革命為例，說明這一定位對梳理觀念和社會行動之間的互動鏈的重要性，以及如何利用數據庫方法來做出這種定位。

眾所周知，發生於1911年的辛亥革命，是影響中國二十世紀歷史走向的最重大事件之一，它導致清王朝覆滅，結束了兩千多年的帝制，建立了亞洲第一個共和國，即中華民國。那麼，如何為支配這一重大事件發生的普遍觀念定位呢？表面上看，支配辛亥革命的思想，無疑是革命觀念的普及了。這類看法是早已寫入歷史教科書的定論，例如，把清王朝終結的歷史看成是清末革命派對維新派和保皇派的勝利。但是，如果從觀念史圖像中的事件的角度來看，對於當時參與這一事件的大多數人來說，這樣為這一重大事件定位是不是符合真實呢？我們通過數據庫方法對主導辛亥革命的觀念進行分析後，發現這一定論大可懷疑。正如我們前面分析「十月革命一聲炮響，給中國送來了馬克思主義」的說法一樣，某一事件發生之觀念背景，往往是事後給予的名稱，或用今日的觀念對其進行想像的結果，並不一定代表真實。

從事件發生的經過來看，辛亥革命的直接起因是鐵路風潮，它本來只是一個地方反對中央的經濟事件。1911年盛宣懷繼唐紹儀成為郵傳部尚書後，3月5日他與日本正金銀行訂立鐵路公債借款一千萬日元，4月份載澤與四國銀行團訂立整頓幣制、興辦實業、推廣鐵路計劃，借款五千萬元，用國有鐵路作為抵押。這樣，5月5日給事中石長信疏陳商辦鐵路弊害，主張鐵路幹線國有，支路民營。5月8日奕劻的新內閣成立，盛宣懷作為郵傳部長，決定執行鐵路幹線國有政策。5月9日皇帝上諭宣布，各省所有商辦鐵路收回由國家管理。

這一政策牽連最大的是四川和廣東兩省。因為1904年四川總督錫良奏請清廷批准紳商自行籌資修建成都到宜昌的鐵路，當時紳士按佔田多少強迫認購鐵路租股，即凡有一畝田能收租的全是股東。<sup>26</sup>現在中央政府決定鐵路幹線國有化，直接損害紳士利益，於是出現省諮議局與國家對抗的局面。四川紳士派出代表到北京，跪在地安門外，要求與攝政王對話，但是中央政府態度很強硬，將代表解回原籍。這時，四川紳士醞釀獨立，於是中央政府派端方率湖北的新軍入川鎮壓。湖北新軍有第八鎮和第十一混成協，共一萬七千人。1911年8、9月間，調動九千新軍入川，留守武漢的約八千人，其中半數與革命黨有聯繫，這就為武昌起義提供了機會。農曆八月九日(10月10日)，爆發武昌起義。

起義軍對外聲明，他們毫無排外之意，主張以往條約仍然有效，將中國建立成一個共和國。各國領使先後宣告中立。在起義二十天後，湖南、陝西獨立，接着九江獨

26 周善培：《辛亥四川爭路親歷記》（重慶：重慶人民出版社，1957），頁10。

立，廣州將軍鳳山被刺，山西獨立、雲南獨立、江西獨立……，整個南方相繼獨立，脫離清廷的管治。特別值得注意的是，發起獨立的是各省的諮議局。

從以上過程來看，從事件的引發，到成功推翻清王朝的整個過程中，地方紳士起了關鍵作用。因此，早在1960年代末，就有學者指出，辛亥革命實為立憲派社會行動的邏輯延伸，忽略立憲派的主流觀念，是不可能真正認清辛亥革命的原因。<sup>27</sup>而立憲派一直是反對革命的，因此，支配辛亥革命發生的主流觀念系統，似乎不應該是革命觀念。

但是問題的複雜性在於，武昌起義的爆發，肯定和革命黨組織對新軍的滲透有極大關係，而排滿革命一直是革命黨所主張的。而且，一些歷史學家強調諮議局之所以鬧獨立，是因為1910年後廣大紳士開始傾向革命，故將他們的行動歸為革命觀念的傳播所致亦不無道理。為了判斷主導「辛亥革命」這一觀念史圖像中的事件背後的普遍觀念是不是革命，我們必須引進詞語判據。因為任何普遍觀念的流傳都離不開語言，如果辛亥革命真是以革命觀念為背景的事件，紳士立憲派轉向接受了革命觀念，那麼，應該可以從統計上發現當時的文獻中，鼓吹革命觀念、使用「革命」一詞的次數大大增加。

但我們查詢「數據庫」1890至1911年「革命」一詞的使用次數發現，1911年恰恰是「革命」一詞使用的最低谷。<sup>28</sup>這一語言現象，與1910年和1911年間正好是革命黨活動的低潮這一歷史現象相吻合。<sup>29</sup>將兩者結合起來，可以說將辛亥革命的發生歸為革命思潮的支配，並沒有很強的說服力。即「辛亥革命」作為觀念史圖像中的事件，支配其發生和展開的，主要不是革命而是別的觀念。

那麼，「辛亥革命」的命名又是如何作出的呢？「數據庫」檢索表明，這個提法最早出現在1912年梁啟超的〈罪言〉一文中，他這樣寫道：「辛亥革命之役，易數千年之帝制以共和。」<sup>30</sup>在這個句子中，梁啟超第一次使用了「辛亥革命」詞組，該句子的準確意義是指推翻數千年帝制、建立共和；「之役」是指武昌首義之役，也即1911年10月10日那天武昌革命軍起義及隨後的戰事。我們在前面已簡述這一事件發生的過程，它是由紳士的護路運動，並利用省議會表達政治訴求，進而要求獨立，清廷調兵鎮壓四川可能發生的民變，武昌空虛，革命軍才能發動起義；首義發生後，主要不是通過戰爭，而

27 張朋園：《立憲派與辛亥革命》（台北：中央研究院近代史研究所，1969）。

28 詳見10.4節。

29 李炳南：《辛亥革命起因之分析》（台北：正中書局，1987），頁144，表4-1。

30 梁啟超：〈罪言〉（1912），載《飲冰室文集之二十九》，第十一冊，頁89。

是各省宣告獨立而導致清廷垮台。也就是說，事件的前因後果都是紳士政治力量起着主要作用，如此，我們就應該找出支配當時紳士的觀念，才能為支配辛亥革命發生的觀念定位。按照我們在第七篇文章中對共和主義的界定和討論，<sup>31</sup> 當時支配立憲派紳士觀念的是共和主義，因此，我們說支配辛亥革命的觀念是當時佔社會主流的共和主義觀念。

據此，我們把推動辛亥革命背後的主流觀念定為共和主義，它是中西二分二元論意識形態展開的產物。所謂二元論意識形態是指，為了維護清朝統治和紳士參與改革的合法性，清廷和廣大紳士將公共領域和家族領域分開，認為兩個領域之理互不相干。這樣可以在公領域引入西政西學，而在私領域維護儒家三綱五常的正統；其結果是廣大紳士階層積極投身於新政改革和預備立憲，革命觀念的傳播因之受到遏制。紳士階層利用各級諮議局聚集政治力量，多次發起召開國會運動，要求成為立憲主體。紳士階層的這些行動與革命無關，而是合法的政治鬥爭。正如我們在有關研究中指出的，以紳士為主體的立憲派在和中央利益不可調和時，中西二分二元論意識形態會使他們放棄君主立憲而傾向共和。<sup>32</sup> 因此可以說，引發辛亥革命的正是由中西二分的意識形態價值系統導出的共和主義。

用共和主義而不是革命觀念來看1911年的辛亥革命，最關鍵的是如何解釋紳士及其政治勢力對清廷的反叛。我們曾分析指出，在中西二分二元論意識形態中，儒家倫理僅在家族家庭等私領域有效，這樣，就不能由「孝」推出「忠」；皇帝統治正當性只是基於習慣的權威。<sup>33</sup> 王權的意識形態正當性在公共領域中大打折扣之後，一旦中央與地方發生利益衝突，君主立憲目標就自然被以紳士地方精英為主導的共和主義取代。辛亥革命實為清末省諮議局的紳士積極要求召開國會，發起一次又一次挑戰清王朝的行動的邏輯延伸。也就是說立憲派並不需要接受革命觀念，就可以支持顛覆中央王權的行動。一旦找到支配辛亥革命發生的主流真實觀念，一條連續的觀念和社會事件的互動鏈便顯現出來。

如果把支配辛亥革命發生的主流觀念視為革命，就很難發現該事件與之前和之後的事件間的聯繫，辛亥革命的發生只會意味着歷史的斷裂。而將支配辛亥革命發生的真實觀念，還原為中西二分二元論意識形態背景下廣大紳士接受共和主義，就會清晰

---

31 詳見7.3節。

32 我們曾論證，主導清末立憲和民初共和政治嘗試的觀念系統均為共和主義，詳見7.3和7.4節。

33 詳見2.5節。

地看到辛亥革命之前和民初重大事件之間的一致性。辛亥革命是立憲運動的邏輯延伸，而民初的共和政治亦是中西二分二元論意識形態的付之實踐，這樣清廷的立憲和民初的共和聯成一整體，它們都是中西二分二元論意識形態支配下的社會行動。正因為如此，一旦共和嘗試失敗，二元論意識形態就要對民初政治的失序負起責任，人們就會質疑並進而否定中西二分二元論意識形態以及作為其載體的紳士階層，這正是新文化運動爆發的思想原因。

總之，通過數據庫方法我們發現如下的互動鏈：中西二分二元論意識形態付之實踐，導致清廷預備立憲和辛亥革命，該普遍觀念實現的後果是建立民國及民初政治的失序；人們對這一後果的反思，引發了新文化運動，結果是用新的觀念取代中西二分二元論意識形態。這樣，就能把斷裂的歷史解釋整合為一整體。在該互動鏈中，L(2)為共和失敗引發觀念系統的鉅變，這正是我們說的某種普遍觀念實行帶來的後果對觀念的反作用。在新文化運動爆發以及孕育新觀念的邏輯中，存在着我們所講的「歷史領域中獨特的因果律」。

### 13.8 「客觀性」的新理解：超越不同的互動鏈

在辛亥革命的案例中，可以找到支配事件發生的主導觀念。但是有些事件，會涉及持不同觀念的參與群體；在不同參與群體所持的觀念中，不存在一個主導觀念。事件發生後，不同的群體對同一事件的記錄、解讀和反應也大不相同。這時，我們必須梳理出多條普遍觀念與社會行動的互動鏈，才能把握住歷史展開之整體。

1894年爆發的中日戰爭就是典型例子。眾所周知，中日甲午戰爭，是由於中國和日本同時武裝介入朝鮮東學黨之亂的政治危機而引發的。它對中國思想界產生了巨大的影響，開啟了中國的轉型時代。其實，它對日本和朝鮮近代思想的衝擊同樣巨大，只是支配中、日、韓三國參戰的普遍觀念不同，戰爭結果對觀念的反作用亦不同罷了。也就是說，將甲午戰爭與觀念相匹配，實為三個觀念史圖像中的事件。在中、日、韓三國不同觀念系統中，對甲午戰爭發生的原因，發生後三個系統對事件的記錄、反應和解讀，都遵循各自的邏輯展開，故存在三種不同的互動鏈。但它們同樣代表真實的歷史進程和記憶。

以中國為主體尋找互動鏈，第一步是尋找支配中國參與戰爭的真實觀念(價值系統)。朝鮮歷來是中國藩屬，中韓關係一直被界定為天下秩序中的朝貢關係。1894年



春，朝鮮東學黨攻陷全州，當時代表大清駐守朝鮮的袁世凱向北洋大臣建議說：「其內亂不能自了，求華代戡，自為上國體面，未便固卻」；而韓廷也發政府正式照會說：「查壬午、甲申敝邦兩次內亂，咸賴中朝兵士代為戡定」，再次請求清廷派兵「速來代戡」。<sup>34</sup> 到該年六月，當中日兩國出兵朝鮮時，東學黨之亂已基本平定。日本為了留駐朝鮮，提出有關朝鮮屬邦關係和內政改革的甲、乙兩案，迫韓廷表態。這時李鴻章出於不能讓韓廷否認宗屬關係的考慮，給袁世凱發電訊稿說：「韓屬華已千餘年，各國皆知」，「如畏倭，竟認非華屬，擅立文據，華必興師問罪。」<sup>35</sup> 由此可見，中國出兵朝鮮是以宗主國撫綏藩屬慣例，意在維護天下秩序。

那麼，我們是否能據此將促使中國捲入甲午戰爭的普遍觀念界定為傳統的天下觀呢？事情並不那麼簡單。郭廷以早就發現，自同治中興起，清廷朝野對國際關係的認識已發生了重大變化。<sup>36</sup> 無論是1870年代左宗棠征新疆，還是1880年代的中法戰爭，中國將領的積極進取，都表明1860至1895年間清廷的外交政策已不能簡單地用傳統的天下觀來解釋。1882年以後，袁世凱在朝鮮儼如總理大臣，對朝鮮內政作全方位的干預，已超出傳統天下觀規定的宗藩關係。我們利用「數據庫」關鍵詞得出的統計分析指出：準確地講，在洋務運動時期，支配清廷和儒臣的普遍觀念，已不再是傳統的天下觀，而是一種以中國為中心的萬國觀。<sup>37</sup>

所謂以中國為中心的萬國觀，是指將經世致用精神注入傳統的天下觀，以克服傳統天下觀的閉關自守，形成了既維護傳統宗藩關係，又運用國際法與西方打交道的更積極有為的外交政策。就把中國視為世界中心和對朝貢關係的維護而言，萬國觀和傳統天下觀相同：中國仍是萬國的中心。因為萬國觀的核心價值仍是儒家倫理，朝鮮作為中國的周邊藩屬國家，清廷仍以傳統天下秩序來界定其地位，這樣，袁世凱處理朝鮮事務，從整體上來說是按天下觀的宗藩原則。但是，按宗藩原則，宗主國不能過度干預藩國內政，而在朝鮮問題上，袁之所以不受限制，乃是出於萬國觀的積極有為心態。

今天，我們看當事人反省和追究甲午戰敗責任的文獻時，除了熟知的對清廷無能的指責外，還有另一些過去較少提及的，當時就有人把戰爭爆發歸咎於中國過份干預

34 林明德：《袁世凱與朝鮮》，頁346、349-50。

35 林明德：《袁世凱與朝鮮》，頁366-68。

36 郭廷以：《近代中國史綱》，上冊，頁182-87。

37 詳見6.3節。

朝鮮內政。例如，張佩綸就認為袁世凱是誘發戰爭的「罪魁禍首」，他責斥說：「雖曰尊中朝，而一味鋪張苛刻。視朝鮮如奴，並視日本如蟻，怨毒已深，冥然罔覺。」<sup>38</sup>

一旦找到支配中國參與戰爭的觀念，甲午戰爭就可以和洋務運動聯繫起來。洋務運動作為中國傳統社會推動國防現代化的努力，其指導思想也是儒學的經世致用。清廷意識到為了保護中國和東亞天下秩序不受衝擊，對朝鮮的干預就必須比傳統天下觀更為積極主動。也就是說，中法戰爭、左宗棠平定新疆，與1880至1890年代袁世凱駐朝期間對韓政的全面干預，這些發生在不同時間和地點的事件，存在着高度的一致性。正因為基於以中國為中心的萬國觀的領土意識和武裝捍衛東亞殘存的朝貢秩序同時成立，推行洋務運動的中國，必然會與企圖向大陸擴張的日本發生激烈衝突，中日之戰是不可避免的。

如果以日本為主體，處理該觀念史圖像中的事件，得到的會是另一條互動鏈。日本稱甲午戰爭為「日清戰爭」。它在日本人的歷史記憶中，遠不如在中國具有傳統和現代分水嶺的性質，而只是明治維新後在琉球建新藩、進軍台灣、征韓以及日俄戰爭等民族國家擴張過程中的一環，其支配思想可以稱為日本特有的民族主義。甚麼是日本特有的民族主義？擔任這場戰爭外交指導的陸奧宗光在1895年出版的《蹇蹇錄》一書中說，戰爭是由「西歐之新文明與東亞之舊文明間之衝突」引起的。在中日交戰之時，思想家內村鑒三就寫了〈徵諸世界歷史論日、支關係〉一文，稱日中兩國是「代表新文明之小國」與「代表舊文明之大國」的關係，日本軍事侵略行動被說成是「義戰」。<sup>39</sup> 明治維新後的日本，把中國和韓國視為落後甚至是征服的對象。1885年福澤諭吉在《脫亞論》中，就有「我乃於心中謝絕亞細亞之惡友者也」的名言；<sup>40</sup> 所謂的亞細亞之惡友，「然今所不幸者，近鄰有國，一曰支那，一曰朝鮮」；他深恐「以西洋文明眼光看來，由於三國地理相接，或將日本視若同類國家，而有意以對中朝之評價來教訓我日本」。<sup>41</sup>

早在明治初年，日本就提出「征韓」的觀念。征韓是由「神功皇后征伐三韓的傳統與儒教中的華夷思想的傳統混合而成」；又加以現代包裝，說成是「雖言征伐，亦非胡亂征之，欲遵世界之公理」。<sup>42</sup> 因此，支配日本征韓和挑起1894年中日戰爭的普遍觀念存

38 張佩綸：《澗于集書牘》，卷六，頁10。轉引自林明德：《袁世凱與朝鮮》，頁394。

39 野村浩一著，張學鋒譯：《近代日本的中國認識：走向亞洲的航跡》（北京：中央編譯出版社，1999），頁48。

40 野村浩一：《近代日本的中國認識》，頁110。

41 信夫清三郎著，呂萬和等譯：《日本政治史》，第三卷（上海：上海譯文出版社，1988），頁158。

42 信夫清三郎：《日本政治史》，第二卷，頁400-401。

在高度同一性，即來自日本近代思想變構的日本東亞(或亞洲)主義。一方面，日本面對中、朝兩國時以新文明自居，高人一等。但與當時西方以新文明自居的帝國主義不同，日本在建立民族國家的對外擴張中，並不如西方帝國主義那樣注重國際法。另一方面，當面對西方時，日本又會以最先進的東方、黃種人的代表自居，強調亞洲價值和西方對抗。這時，日本就成為東方的中心，突出東洋與西洋的分野，形成十九世紀後半葉日本的「亞洲主義」，要「建立一個經濟、政治與文化上『同質』的亞洲」。<sup>43</sup> 從明治末年到 大正初年，「日本國的天職」、「新日本的使命」成為日本政治精英的口頭禪。「亞洲主義」作為日本特有的民族主義，是支配 1870 年代征韓至 1894 年與中國交戰及一系列擴張行為的主流觀念。

對於十九世紀後半葉的朝鮮，「中日甲午戰爭」這一觀念史圖像中的事件，又對應着甚麼樣的觀念呢？表面上看，朝鮮搖擺在接受中國的天下觀和承認國際法條約關係之間，其結果是把戰火引到自己國土並淪為日本殖民地。右議政朴珪壽的態度十分典型，他一方面批判「藩國無外交」，主張擺脫中國的天下一家，積極與西方國家締結外交關係；另一方面，又指日本有征韓論，想入侵朝鮮，主張以朝鮮是中國「屬邦」的名義來阻止日本侵略。朝鮮之所以對中國天下觀採取這種工具性的實用主義態度，是有其思想背景的。

早在明代，朝鮮已深受儒學影響，承認中國為天下中心，自稱「小華」。但自清兵入關後，朝鮮士大夫認為中國已亡，視滿清統治為夷狄，中國當然亦不再是天下的中心。而朝鮮因繼承並維護了儒學正宗，符合儒學道德秩序的天道，自然是天下的中心。在這樣的思想史脈絡中，當面臨全球化衝擊，又夾在中國與日本之間時，在以朝鮮為道德秩序中心的觀念視野下，無論國際條約還是對中國的朝貢都不具道德意義，兩者反是爭取朝鮮獨立可利用的工具。我們稱之為朝鮮獨特的天下觀。

當時，朝鮮開化黨主張向日本學習，保守派卻接受中國的朝貢秩序，表面上看，兩者背後似乎不存在統一的普遍觀念。但事實上，兩派都是以本國政治為出發點，在處理與中國和日本的關係時，主導思想都是工具性的，即都是朝鮮獨特的天下觀。在 1880 年代，韓國高宗為擺脫變質的朝貢體制和袁世凱對內政的干涉，一直艱苦地推進自主獨立外交，於是特別注重和日本及其他國家簽訂條約。朝鮮政府於 1881 年派遣六十二名官員赴日兩個月進行考察；回國後，其中十二人出任政府要職，推進朝鮮近代化。<sup>44</sup>

43 盛邦和：〈19世紀與20世紀之交的日本亞洲主義〉，《歷史研究》，第三期（2000），頁128。

44 信夫清三郎：《日本政治史》，第三卷，頁122-23。

1884年甲申政變的主導人物，發動打倒「親清派」的政變時，他們的第一條政綱就是「廢止對中國的事大禮儀」。<sup>45</sup> 另一方面，一旦在爭取獨立的過程中面臨日本入侵的危險時，另一派會立即根據朝貢關係用中國來遏制日本。

朝鮮這種獨特的天下觀導致朝鮮在中國和日本的衝突中，扮演着舉足輕重的角色。早在1876年，日本藉其船隻在江華島被襲擊的事件，強迫朝鮮簽訂《江華條約》。該條約試圖以承認朝鮮為自主之國，來否定中國的宗主權。該條約對朝鮮而言，有爭取獨立自主的意義。李鴻章為了牽制日本，一方面要求朝鮮自行公開聲明為中國屬邦，另一方面又介紹美、英、德等與朝鮮訂約；他以為這樣就可以令中韓的宗藩關係得到國際承認。<sup>46</sup>

1885年，日本派伊藤博文與李鴻章訂定了《天津條約》，約中規定，朝鮮一旦發生變亂，雙方在行文知照之後，均可出兵朝鮮，埋下了中日在朝鮮爆發軍事衝突的導火線。<sup>47</sup> 1894年，朝鮮發生東學黨之亂時，日本就是根據《天津條約》向朝鮮出兵的。這時，對日本侵佔朝鮮心懷戒懼的韓廷，自然反過來根據朝貢關係要求清國代為戡亂。這一連串事件和觀念互動的展開，決定了以中國為中心的萬國觀和日本民族主義無可避免在朝鮮半島發生軍事衝突。正如一位韓國學者指出的：「作為出兵理由的、出於朝貢體制的『上國—屬邦』觀念，在近代公法體制支配的國際社會中並不能確保其正當性，由此招來了日本出兵的國際事件。在近代，沒能自己克服前近代朝貢體制的朝鮮，惹起了作為鄰居的『朝貢體制』的代表勢力和『條約體制』的代表勢力的衝突，只能自食其果。」<sup>48</sup> 這一分析，一語道破朝鮮引火燒身在某種意義上是其所持獨特觀念的結果。

在1894年的軍事衝突中，由於支配三方參與的理據並不一樣，戰爭後果在中、日、韓三國引發的反應也大不相同。對於日本而言，「日清戰爭」這一觀念史圖像中的事件和普遍觀念的互動，反過來強化了日本特有的民族主義，增強了其向東北亞擴張的信心，這就導致二十世紀初的日俄戰爭。而日本打敗俄國，又刺激日本二十世紀上半葉在對外擴張道路上愈走愈遠，最後發展到在建立所謂「大東亞共榮圈」的名義下，發動侵華和太平洋戰爭。

45 鄭容和：〈從周邊視角來看朝貢關係——朝鮮王朝對朝貢體系的認識和利用〉，《國際政治研究》，第一期（2006），頁83-84。

46 林明德：《袁世凱與朝鮮》，頁13。

47 林明德：《袁世凱與朝鮮》，頁384-85。

48 鄭容和：〈從周邊視角來看朝貢關係〉，頁87。

再看朝鮮。甲午戰爭後，朝鮮淪為日本殖民地，但是，朝鮮並沒有因此而放棄爭取民族獨立和現代化的目標。為了對抗日本，我們前面分析過的韓國以儒學正統自居的優越性，非但沒有被質疑，反而成為韓國民族認同的符號之一。

中國的情況與日本、朝鮮都不同。甲午戰敗後，李鴻章赴日簽訂喪權辱國的《馬關條約》時，曾對伊藤博文說：「由於此次戰爭，中國僥倖得以從長夜之迷夢中覺醒」。<sup>49</sup>他說的「長夜」和「迷夢」，是指中國兩千年來基本行之有效的儒家社會組織藍圖，現在看來是非變不可了。思想史家張灝把甲午戰敗定位為中國轉型時代的開始，引發了中國社會、思想和文化由傳統向現代的全面轉型。<sup>50</sup>

前面我們指出，以中國為中心的萬國觀是支配中國介入朝鮮，並與日本發生軍事衝突的主要觀念，為甚麼甲午戰敗這一事件反作用於萬國觀，會對中國造成如此巨大的影響呢？以中國為中心的萬國觀有兩個前提，一是認為世界是由不同道德水準的國家組成的；二是中國儒家倫理在道德上優於世界萬國。根據思想史內在邏輯，甲午戰敗使中國意識到自己不再是萬國的中心，這就會導致對儒家倫理的優越性產生質疑。正因為中國不再是萬國中心，對外開放、引進西方制度，就成為天經地義的事情。中國維新思潮隨之澎湃，由此引發了1898年的戊戌維新。

綜上所述，找到支配中國捲入甲午戰爭的真實觀念，使我們可以發現一條普遍觀念和社會行動之間的互動鏈，把甲午前和甲午後重大觀念史圖像中的事件聯成一個整體。太平天國和兩次鴉片戰爭對儒學的反作用是經世致用的興起，中國傳統的天下觀變為以中國為中心的萬國觀。甲午戰敗宣告了萬國觀、也即洋務運動的失敗，其思想意義在於證明了在民族國家競爭的現代化潮流中，儒家倫理是不可欲的。甲午戰敗後，中國出現了勢不可擋的變法潮流，從此，中國進入了大變動的二十世紀。

現在，我們對前面的討論作一鳥瞰。本文一開始我們指出，學術研究的真實性通常是用客觀性原則來保證的，即視研究對象和主體的觀念系統無關，以及盡可能做到價值中立。但由於客觀性原則對歷史研究並無意義，故我們提出應該用擬受控實驗的「真實性」取代「客觀性」。接着我們證明，在歷史研究中用擬受控實驗的「真實性」原則，相當於去尋找支配重大事件發生的真實觀念。為此，我們提出用觀念史圖像中的事件代替一般意義上的史實，以便將事件和與其相聯的觀念進行定位。

也就是說，為了達到歷史研究的真實性，並不是排除歷史記錄中的主觀性(將對象視為如同物那樣的存在)就可以做到的，而是去尋找支配該事件發生的真實觀念，並進

49 陸奧宗光著，伊舍石譯：《蹇蹇錄》(北京：商務印書館，1963)，頁132。

50 張灝：〈中國近代思想史的轉型時代〉，《二十一世紀》，總第五十二期(1999年4月號)，頁29-39。

一步分析該事件發生後又對該群體的觀念產生了甚麼樣的衝擊，即它是如何改變支配該事件發生的普遍觀念。由於改變了的觀念系統通常又會影響人做出新的社會行動；新社會行動作為觀念史圖像中的事件，又會對剛形成的觀念系統結構產生衝擊，如此循環往復以形成一條互動鏈。

進而我們又指出，即使在同一重大事件中，對具有不同觀念系統的不同參與群體，往往形成若干不同的互動鏈，它們都是歷史真實的一部分。這樣，為了尋找歷史真實，我們不僅要研究涉及同一事件參與者的不同記錄和表述，還必須分析不同參與者的普遍觀念與社會行動互動形成的不同互動鏈。研究者可以從一條互動鏈走向多條互動鏈，一方面意味着比較研究方法的運用和成熟，另一方面亦是一種超越的歷史視野的形成。讀者或許已發現，從自身深陷在其中的單一互動鏈中跳出，在某種意義上正是排除自己所處的觀念系統對研究對象的籠罩而達到價值中立。我們又回到客觀性和價值中立原則上來了。這表明，並不是說價值中立和客觀性原則對歷史研究和建立正確的歷史記憶沒有意義，而只是應從全新的角度來對其進行定位。準確地講，歷史研究的客觀性並不是排除歷史事件背後的觀念，而是通過尋找支配其發生的真實觀念，以達到可以超越該觀念，使其轉化為反思的歷史意識。<sup>51</sup>

---

51 就以歷史記憶為例，既然真實的歷史記憶是由所有參與者（和觀察者）的普遍觀念和社會行動互動鏈構成，我們就可以理解為甚麼每過一段時間往往會發生對歷史記憶的重構了。不要忘記，人總是生活在某種普遍觀念和價值系統中的，今日人們信奉的觀念系統只是歷史上形成觀念和社會行動互動鏈之一環，這種互動無疑會不斷持續下去而不會終結。

由於我們對甚麼是重要歷史事件以及它們之間關係的看法，都和我們今天所信奉的普遍觀念和價值系統存在着不可割斷的聯繫，故當代人往往會根據今日價值系統重整歷史事件和重構歷史記憶。這不僅是因為新史料和新解釋的出現，還是出於人們信奉價值系統的變化；也就是說，判斷哪些事應歸為重大歷史事件也取決於不同時期人們的價值系統。這也是為甚麼每過一段時間，就要重新編寫歷史教科書。

這一切本無可非議，歷史記憶作為人類知識和良知的一部分，總是隨着普遍觀念的演化而改變的。但是，我們必須意識到，從新的價值系統出發重新思考過去的觀念和社會的互動鏈，目的是為了使得歷史記憶向更為真實的方向邁進，而不是用今日的觀念去取代過去盛行的觀念。這裏，建立真實的歷史記憶有兩重含義：第一，恢復歷史上發生過的重大事件背後的真實觀念和價值系統；第二，過去的觀念和價值系統必須在今日的價值系統之下被審視。事實上，只有做到這兩點，人類才能清醒地意識到自己生活在哪一種價值系統之中，才能發現過去和今日的局限。

在歷史記憶中，今日成為過去的鏡子，而真實的過去又成為今日的鏡子。這種價值系統真實性的互映，只有通過真實歷史記憶的探索才能得到。在這意義上，支配歷史上重大事件背後真實觀念的每一次恢復，同時亦都是某種進步。因為一方面，在今日觀念的反思之下，總有過去被隱蔽的方面被顯現出來；另一方面，正是梳理普遍觀念和社會行動之間的互動鏈以理解當代普遍觀念如何形成，才可以有效地幫助我們認識當代價值系統存在的盲點。

2000年在加拿大成立的「歷史意識研究中心」，指出研究「歷史意識」和研究歷史不同：當我們研究歷史時，是在觀察過去；而當我們研究歷史意識時，則在研究人們如何看待過去。科澤勒克(Reinhart Koselleck)認為，隨着歷史事件距離發生的時間愈來愈遠，對其辯論也就愈客觀，其歷史意義也就愈益凸現出來。<sup>52</sup>這裏所說的歷史意識，正是對歷史記憶的「客觀性」的追求。歷史學家之所以能保證今日之歷史意識超過昨天，這是因為立足於今日對互動鏈的認識，我們比昨日較不容易受當下價值系統的迷惑，在對支配過去重大事件背後的觀念定位上，更具反思性。同樣，所謂價值中立原則，也並不是我們在評價歷史時超越一切價值取向(這是不可能的)，而是把自己堅持的價值放到不同互動鏈相應的多種價值系統中，使我們信奉的價值系統成為一種可以對比的，並且具有自我反思能力的存在。觀念史圖像中的事件多元的真實性，使我們在任何時候都不會盲目地深陷在一種價值系統中不能自拔。

在對歷史研究客觀性原則重新定位時應指出，這一原則是認識到研究對象和主體的觀念系統不可分離的情況下，研究者如何保證經驗的可靠性(真實性)，並在真實性前提下達到研究對象和研究者所信奉的價值系統、所持的觀念最大限度的分離；正是依靠這種分離，我們才能實現對特定價值系統的超越和走出特定觀念系統的束縛，以追求思想的自由。

顯然，從這種客觀性的新定位，我們可以提出另一個相關的問題：在何種條件下這種更為準確而複雜的「客觀性」，可以簡化為古典意義下的客觀性？從觀念史圖像中的事件來看，它相當於如下一個問題：甚麼時候我們可以把與觀念史圖像中的事件不可分割的觀念懸置起來，將歷史事件當作不依賴主體的客觀事實來處理？我們發現，與此相關的嘗試促成了二十世紀歷史學中最具雄心的研究流派——年鑒學派的興起。

### 13.9 與年鑒學派、後現代史學對話

從方法論上看，只要那些與歷史事件匹配的觀念，至今(或任何時候)不曾被忘卻或從未消亡過，那麼，就可以用同樣的觀念去理解該事件的發生，這類事件是可以當作和觀念無關的事實來加以處理的。

---

52 薩勒(Sven Saaler)：〈日本的政治、回憶和歷史意識〉，《二十一世紀》，總第九十期(2005年8月號)，頁32-37。

事實上，歷史學家處理某一大類歷史檔案，如市場物價波動、商號賬目、海關進出口、出入境報表、天災、突發事件造成人命傷亡和經濟損失、交通意外、運動場騷亂等等，他們並不必深究記錄者是在甚麼觀念支配下將該現象記錄下來的。這並不等於說，在記錄者的背後是沒有觀念支配的（哪怕是例行公事、填表格）。社會科學家之所以認為這些事件發生的觀念和動機可以忽略不記，是因為支配（記錄）這些事件發生的普遍觀念在歷史上和今天相同或類似。也就是說，人為甚麼記錄（以及參與）該事件可以放到今日所理解的意義世界中來想像，或者說與這些事件相匹配的觀念從未缺失過。那麼，一般來說，也就不存在恢復這些歷史記錄背後的真實觀念的需要了。我們可以把這類歷史記錄當作獨立於觀念的存在，因而在研究中可以把觀念懸置起來。這正如我們在前面所舉的例子中，「黑色」雖不能獨立於觀察者的神經系統而存在，但對於一切視覺正常的人來說，神經系統和對象耦合時顏色感覺是相同的。這時把黑烏鴉當作不依賴於觀察者的客觀存在並沒有甚麼不妥。

早在十九世紀，為了在社會學研究中貫徹價值中立和客觀性原則，涂爾幹曾對社會行動作過類似的定義。他提出的所謂「社會事實」，必須是可以獨立於主體和觀念的（或可以從研究者和記錄者的觀念系統中剝離開來）、如同物體那樣的存在。<sup>53</sup> 眾所周知，正是這一類「社會事實」構成社會科學研究的對象，亦是鑒別社會科學理論真假的基礎，顯然，只要將觀念史圖像中的事件之觀念視為一常數， $L(1)$  即為亨佩爾定律。只要想一想經濟學對「理性人」的預設，就可以理解經濟學研究中為甚麼可以把觀念懸置起來，經濟學法則亦可以被表達為和觀念史無關的。自涂爾幹的學生布洛赫 (Marc Bloch) 開始，對歷史上存在過的「社會事實」研究終於在法國史學界全面展開，形成了盛大的年鑒學派。年鑒學派的方法論理據，正是我們上面所說的，在處理某類歷史記錄文檔時，歷史學家可以忽略支配這類事件的觀念或將其懸置起來。

年鑒學派有兩大特點，第一個特點是將大量的經濟、社會生活記錄視為研究分析對象。年鑒學派認為，只有把任何個別事件和記錄放到社會環境中加以考察才能被理解。這裏所謂的社會環境，主要指其發生的日常生活背景，特別是把它和當時普遍的社會生活以及自然現象相聯繫。換言之，年鑒學派把「社會事實」的核心界定為每個時代的日常生活，並通過處理大量這類歷史檔案來書寫歷史。

---

53 迪爾凱姆 (Émile Durkheim) 著，狄玉明譯：《社會學方法的準則》(北京：商務印書館，1995)，頁23-35。



我們知道，無論幾百年前的日常生活和今日有多大不同，作為日常生活核心的吃、穿、用，均服從同樣的日常生活邏輯；特別是它和市場經濟相聯繫時，大多是可以用今日日常生活的邏輯來想像的（當然有時需用人類學田野方法來確認其真實性）。例如，中世紀的穀物交易今日當然不再存在，但左右其發生的各種因素仍然可以用今天的市場法則來判斷。因此，在處理這類文獻時，懸置記錄者和研究者的觀念，並不妨礙對歷史作出真實的解釋。

一旦把事件背後的觀念懸置，在歷史研究中發現的結構就與思想變遷關係不大了，這構成年鑒學派的第二個特點。這在布羅代爾的著作中表現得最為典型。布羅代爾指出在歷史展開中的「長時段」、「中時段」和「短時段」，分別與「結構」、「局勢」和「事件」相對應。其中，「結構」為長期不變或變化極慢的因素，如地理、生態、社會組織等；「局勢」指人口消長、生產增減、工資變化等十年和幾十年變化的節奏；而「事件」為革命、地震等突發性事變。在「結構」、「局勢」和「事件」三種歷史時段中，「事件」轉瞬即逝，對歷史進程只起微小作用。<sup>54</sup> 換言之，所謂歷史展開的結構，只能存在於「長時段」(la longue durée) 之中，「長時段」大多是市場經濟法則和其展開的地理環境和氣候的關係得到的統計規律。

年鑒學派碰到的最大挑戰，是不能較好地處理重大事件對長時段模式的影響。舉一個例子，穆罕默德建立伊斯蘭教無疑只能算是一個歷史事件，但卻對全球政治、經濟和文化產生了長時段的影響。又如，中國文化大革命亦是一國發生的大事件，但如果沒有文化大革命改變中國人所持的普遍觀念，就不會有中國的改革開放以及近三十年來經濟的高速增長。顯然，中國經濟的高速增長，在布羅代爾的歷史模式中屬於「局勢」，而中國經濟的起飛無疑是一長時段「結構」的一部分。但在這兩個例子裏，我們看到「事件」決定「局勢」，甚至影響長時段。

其實，年鑒學派既然將觀念懸置，當然亦不能處理事件改變觀念所導致今後事件展開的長期思想背景的不同。正如美國學者派克 (Harold T. Parker) 指出的：「『年鑒派』在改革一個大的社會跨越時間的歷史方面沒有取得甚麼成就」。<sup>55</sup> 因為年鑒學派忽略了歷史展開中的普遍觀念與社會行動之間的互動鏈，這不僅導致年鑒學派在把握歷史發展全過程方面顯得不夠說服力，而且也使得這一派的研究主要局限於經濟史 (其前提還

54 勃羅代爾 (Fernand Braudel) 著，承中譯：《歷史和社會科學：長時段》，載蔡少卿主編：《再現過去：社會史的理論視野》(杭州：浙江人民出版社，1988)，頁48-78。

55 伊格爾斯 (Georg G. Iggers)、派克 (Harold T. Parker) 主編，陳海宏等譯：《歷史研究國際手冊——當代史學研究和理論》(北京：華夏出版社，1989)，頁540。

是經濟形態不變)和社會史。正如伊格爾斯(Georg G. Iggers)批評的那樣：「就運用更為嚴謹的概念分析那些參予了特殊歷史變革的有目的的人類行動而言，年鑒學派幾乎無所作為。」<sup>56</sup>

1968年，在中國文革的影響下發生的法國五月風暴中，年鑒學派第二代領軍人物布羅代爾辭去《年鑒》雜誌的主編一職，由勒高夫(Jacques Le Goff)和拉杜里(E. Le Roy Ladurie)接任。他們作為年鑒學派第三代核心人物，傾向於把歷史事件看成間斷性的孤立事件，修正老一代年鑒學派着重於尋找連續性的總體史學。傳統政治史和人物史，以及新興的心態史和和歷史人類學，日益活躍。在某種意義上講，第三代年鑒學派研究取向的轉變，是力圖再次回到「社會事實」中被懸置的普遍觀念，以及與人物活動密切相關的事件研究中來。從方法論上看，年鑒學派創始之初把普遍觀念從歷史分析中排除出去，現在又想將其塞進失去靈魂的歷史事件中，令該學派的發展陷於自我矛盾。方法基礎的瓦解，以致於很多人不再把他們看成年鑒學派，而冠之以「新史學」的名號。在方法論的自我矛盾中，年鑒學派的影響力逐漸式微，而和新史學同步的後現代史學風靡一時，也就不足為怪了。

一旦意識到事件離不開記錄者和參與者的價值系統，涂爾幹式的「社會事實」不再是歷史學主要處理的對象。歷史研究開始竭力與經濟學與社會科學劃清界線。

1973年，美國歷史哲學家懷特(Hayden V. White)的《史元：十九世紀歐洲的歷史意象》(*Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*)一書的出版，標誌着後現代史學的登場。因為任何史料(包括目擊者的記錄)都離不開觀念和價值系統，過去的記錄不可能是客觀真實，而只是各種形式的文本；後現代史學出於這種看法，主張研究的第一步是解讀作為文本的史料。懷特指出，要把這些文本變成歷史，首先就要把它們組合成一部編年史，然後再把這部編年史轉化為一種敘事，敘事的過程包括了論證、編織情節和進行解釋。<sup>57</sup>

用1976年法國哲學家巴特(Roland Barthes)向世人宣布的「作者之死」的觀點來看，不管作者的意圖是甚麼，只有在原作者那裏，文本才具有「一義性」；一旦作者死去，任何人在與文本相遇(encounter)時，都會以自己的文化背景和觀念去解讀該文本，創造屬於自己的意義。也就是說，作者(或記錄者)賦予作品的意義結構(或表達的價值系統)對其他人(史學家或任何一個讀者)不再成立。

56 伊格爾斯(Georg G. Iggers)著，趙世玲、趙世瑜譯：《歐洲史學新方向》(北京：華夏出版社，1989)，頁85。

57 趙世瑜：〈傳說·歷史·歷史記憶——從20世紀的新史學到後現代〉，載楊念群等主編：《新史學：多學科對話的圖景》，下冊(北京：中國人民大學出版社，2003)，頁650。

基於上述的認識，後現代史學得到一個結論：以往史學研究中的「宏大敘事」或歷史詮釋，是毫無意義的。由於歷史是過去發生的事情，我們根本無法再了解歷史的真實；歷史研究充其量所能做到的，如1999年懷特在杜蘭大學作題為「作為預期之實現的歷史」(History as Fulfillment)的演講時表述的那樣：「歷史研究的一個目的當然是重構性的，但是這種重構只能在建構的基礎上達成，而這些建構所具有的想像性的和詩性的成份絕不亞於理性的和科學的成份。」<sup>58</sup>

既然歷史研究的過程和文學創作一樣，歷史論文和文學作品便沒有本質的不同，即歷史和小說(fiction)之間再不存在界限。換言之，從史料中我們無法肯定過去真的發生過甚麼，以及歷史事件是怎樣發生。這樣，歷史研究只能像文學那樣，通過細小、局部的故事來想像和了解過去發生的一切。傅柯(Michel Foucault)甚至刻意避免使用「歷史」兩字，主張用知識的「考古學」(archaeology)或「系譜學」(genealogy)來取代「歷史」。後現代史學雖賦予歷史解釋以前所未有的豐富性，並把觀念史圖像中的事件從「社會事實」的古典客觀性籠罩下解放出來，但其結果卻是取消了歷史研究的意義。<sup>59</sup>

表面上看，上述的推理無懈可擊，但它和歷史學家的直覺相違背。問題出在哪裏呢？根據前面的討論，我們很容易發現，後現代史學完成了一系列的概念偷換，先把觀念史圖像中的事件中的普遍觀念換成了個人持有的獨特觀念，進而再把觀念轉化為個人心靈感受和不可溝通的價值表達。我們在前面指出：觀念史圖像中的事件可以分成兩種類型，如果該事件記錄僅僅和個人觀念有關，我們稱之為個人觀念史圖像中的事件；當它和普遍觀念或普遍存在的價值系統有關，我們則稱之為普遍觀念史圖像中的事件。前者只是個體觀念(心靈)史的一部分；而後者則為普遍觀念演化史中的群體圖像。當研究者認為個人比群體更重要，或普遍觀念轉化為社會行動可以被化約為個人觀念轉化為行動之和時(請注意，並不是任何情況都可以把社會行動化約為個人行動之和的)，普遍觀念史圖像中的事件就變成個人觀念史圖像中的事件。

58 轉引自林同奇：〈與懷特談他的後現代史學〉，《二十一世紀》，總第九十期(2005年8月號)，頁115-24。

59 「歷史」一詞的拉丁文historia源於希臘文istoria，一開始具有詢問inquiry的意涵；後轉化為詢問的結果，變成知識的記載、紀錄的同義語。十五世紀後history的意義和作為想像事件的記錄story分開，被視為「關於過去的有系統的知識」(organized knowledge of the past)。在維柯(Giambattista Vico)那裏，過去的事件不再被視為特殊的歷史，而是持續、相關的過程，甚至把history當作人類自我的發展。威廉士：《關鍵詞》，頁159-61。試問任何一種詢問如果不是求知、求知不是認識真相，還有甚麼意義呢？一旦歷史研究喪失真實性追求，而和story合流，無疑意味着自身的死亡。

但是，即使是對於個人觀念史圖像中的事件，只要滿足「擬受控實驗原則」，它同樣具有真實性。這樣，仍然可以把一個個個人的觀念與社會行動之間的互動鏈綜合成普遍觀念和社會的互動鏈，這正如用傳記來驗證普遍歷史的真實性一樣。後現代史學之所以可以用它否定歷史解釋的真實性，關鍵在於視個人持有的觀念為不可溝通的。這實際上是把觀念偷換成個人價值和感受而造成的誤解。正如我們在導論中指出：觀念和個人價值不同，它是用關鍵詞表達的思想，具有可傳播性和可理解性（公共性）。也就是說，正因為別人可以理解觀念所表達的價值（即使是個人獨特的價值），社會行動才有可能發生。這也是擬受控實驗可以運用的前提。後現代史學從文學著作中作者在文本注入價值的「一義性」出發，認為擬受控實驗不能運用，這恰恰是混淆了社會行動的記錄和個人情感體驗（文學創作）根本的不同。

金觀濤在《系統的哲學》一書中曾明確區別了兩種本徵態，一種只對個人可重複，它對應着個人的主觀真實；另一種是操作系統經驗對所有人的可重複性，它才是受控實驗證明的真實性。<sup>60</sup> 顯而易見，社會行動不是主觀真實，主觀真實只有在審美等個人活動中才存在。後現代史學是把審美活動中的主觀真實套用到社會行動中來，才取消了對真實性的追求。正因為社會行動與個人審美等情感活動有本質差別，我們必須把社會行動的記錄（如果它亦可稱為文本的話）和個人審美活動的文本嚴格區別開來。巴特提出的「作者之死」以及作者文本的「一義性」，涉及的都是審美過程。對審美過程再嚴格的記錄，都不一定具有公共性。<sup>61</sup> 這正是為甚麼同一文本對不同的閱讀者會產生多義性的原因。而對於真實發生過的社會行動，它具有可理解性；即只要揭示支配其發生的觀念，研究者就可以在思想上重演該過程，並將其和事件記錄對照，以達到真實性之判定。

任何正常人都會有這樣的體驗：當普遍觀念或意識形態具有生命力時，大多數人並不會懷疑它存在的意義，以及其轉化為社會行動的真實性。例如，文化大革命期間，絕大多數中國人對毛澤東思想的崇拜衍生出來的一系列行動。一旦意識形態解魅，宏大歷史敘事招人反感，人們會不由自主地用個人觀念史圖像中的事件取代普遍觀念史圖像中的事件。這時，普遍觀念與社會行動之間的互動鏈就變成一部部個體的心靈史，特別是那些原先易被普遍觀念轉化為社會行動過程而忽略的個人歷史。

60 金觀濤：《系統的哲學》，頁70-73。

61 金觀濤在《系統的哲學》一書中曾有一重要推論：並不是所有主觀真實都具有公共性，可以成為其他人的主觀真實的。這時對其他人來說，某人的主觀真實和虛構便沒有明確界線。參見金觀濤：《系統的哲學》，頁61-73。

這種現象正如伊格爾斯所指出的那樣：「如果一個人希望使那些無名氏免於湮沒無聞，就需要一種從概念上和方法論上對歷史的新探究，以便不再把歷史視為一個統一的過程、一個許多個人都湮沒不彰的宏大敘事，而將其視為一個伴隨着許多個人中心的多側面的流動。現在所關注的不是一個歷史，而是多個歷史，或者多個故事則更好。」<sup>62</sup> 這一切本無可非議，但在方法論上講，並不能由此得到普遍歷史為虛假的結論。

總之，按我們提出的觀念史圖像中的事件來看，在處理史料時，年鑒學派和後現代史學正好對應着兩種簡單化的傾向：前者是把普遍觀念當作與事件無關而懸置起來，史料被視為具有古典客觀性的「社會事實」；後者則是放棄對價值系統的可理解性要求，將普遍觀念還原成個人主觀感受和價值體驗。這樣，史料的解讀變為主觀真實，事件不再具有可理解性(真實性)。針對這兩種簡單化傾向，我們認為，就需回到觀念史圖像中的事件之研究中來，不再對觀念和歷史事件作古典客觀主義和主觀真實的曲解。

追求真實一直是歷史學的目的，亦是一代又一代歷史學家持之有恆的奮鬥目標。只是由於對甚麼是歷史真實的理解有差異，使得在二十世紀的歷史研究中，先是有堅持古典客觀主義的年鑒學派，後是用主觀真實的唯一性、多義性來取消客觀性的後現代主義，這兩派各領風騷數十年。但近十幾年來，後現代史學也後繼乏力。今天，或許是超越這兩種對立的時候了。歷史學家必須盡可能去還原支配歷史事件發生的觀念，只有通過追求歷史的真實性，才能恢復歷史研究的意義。我們在這十年研究探索中感到，把數據庫方法引入歷史研究，使得這種探索變得可以用術語演變來驗證，從而使尋找歷史的真實性變成可能。

或許，只有經歷了觀念決定論和經濟決定論的破產，今天的人類才能知曉，歷史既是人的自由意志展開，亦是人在追求目的過程中認識到人的能動性如何受到限制。正是兩者之間永恆的張力造成了歷史展開過程的不可預見性，使人類的心靈處於不斷演進之中，它亦構成了歷史研究獨特的價值。這使我們想起康德的名言：「有兩樣東西，人們愈是經常持久地對之凝神思索，它們就愈是使內心充滿常新而日增的驚奇和敬畏：我頭上的星空和我心中的道德律。」<sup>63</sup> 康德的這段話涉及「實然」和「應然」兩大領域，我們不要忘記，唯有歷史研究才能把這分離的兩大領域聯繫起來。我們認為，新世紀的歷史學家面對人類經歷的過去，可以如同康德那樣抱着敬畏和好奇，去尋找那條追求歷史真理之路。

---

62 Georg G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge* (Hanover, N.H.: Wesleyan University Press, 1997), 103.

63 康德 (Immanuel Kant) 著，鄧曉芒譯：《實踐理性批判》(台北：聯經出版事業股份有限公司，2004)，頁195。

# 附錄一：「中國近現代思想史專業數據庫」(1830-1930)

## 文獻目錄

### 說 明

- 一、附錄一按「數據庫」收錄的六類文獻：「報刊」、「檔案」、「清代經世文編」、「論著」、「來華外人中文著譯」、「晚清西學教科書」編排；同一文獻如收入不同的文集或彙編，僅列本庫所錄入的版本。
- 二、每類文獻大致按原出版年代或本庫所用的重印版本所依據的版本年代排序，同時列明本庫錄入版本的出版資料；至於尚待考證出版年份的文獻(如《小方壺齋輿地叢鈔》部分著述)暫付闕如。
- 三、由於部分文獻尚沒有確實的出版時間，故作者依據「數據庫」做出的某關鍵詞按年代使用次數的統計，仍有極小的誤差。

### 一、報刊

《察世俗每月統記傳》(1815-1821)。麻六甲：立義館。

《東西洋考每月統記傳》(1833-1838)。廣州，出版資料不詳；北京：中華書局，1997年影印本。

《六合叢談》(1857-1858)。松江：上海墨海書館；東京：白帝社，1999年影印本。

《格致彙編》(1876-1892)。上海：格致書院；南京：古舊書店，1992年影印本。

《強學報》(1896)。上海：強學會書局；上海：上海圖書館線裝影印本。

《時務報》(1896-1898)。上海：時務報館；台北：京華書局，1967年影印本。

《實學報》(1897-1898)。上海：實學報館；北京：中華書局，1991年影印本。

《知新報》(1897-1901)。澳門：知新報館；上海：上海社科院出版社，1998年影印本。

《湘學新報》、《湘學報》(1897-1898)。長沙：湘學報館；台北：華文書局，1966年影印本。

- 《昌言報》(1898)。上海：昌言報館；北京：中華書局，1991年影印本。
- 《清議報》(1898-1902)。橫濱：清議報館；台北：成文出版社，1967年影印本。
- 《國民報彙編》(1901)。東京：勵志會；台北：中國國民黨中央委員會黨史編纂委員會，1968年影印本。
- 《外交報彙編》(1902-1911)。上海：普通學書室；台北：廣文書局，1964年影印本。
- 《遊學譯編》(1902-1903)。東京：遊學譯編社；台北：中國國民黨中央委員會黨史編纂委員會，1968年影印本。
- 《新民叢報》(1902-1907)。橫濱：新民叢報社；台北：藝文印書館，1966年影印本。
- 《湖北學生界》(1903)。東京：湖北留日學生同鄉會；台北：中國國民黨中央委員會黨史編纂委員會，1969年影印本。
- 《浙江潮》(1903)。東京：浙江同鄉會；台北：中國國民黨中央委員會黨史編纂委員會，1968年影印本。
- 《江蘇》(1903-1904)。東京：江蘇同鄉會；台北：中國國民黨中央委員會黨史編纂委員會，1968年影印本。
- 《安徽俗話報》(1904-1905)。上海：上海東大陸圖書局；北京：人民出版社，1983年影印本。
- 《二十世紀之支那》(1905)。東京：二十世紀之支那社；台北：中國國民黨中央委員會黨史編纂委員會，1968年影印本。
- 《國粹學報》(1905-1911)。上海：國粹報館；台北：文海出版社，1970年影印本。
- 《民報》(1905-1910)。東京：民報編輯部；台北：中國國民黨中央委員會黨史編纂委員會，1969年影印本。
- 《洞庭波》(1906)。東京：洞庭波雜誌社；台北：中國國民黨中央委員會黨史編纂委員會，1968年影印本。
- 《漢幟》(1907)。東京：洞庭波雜誌社；台北：中國國民黨中央委員會黨史編纂委員會，1969年影印本。
- 《雲南》(1906-1911)。東京：雲南雜誌社；台北：中國國民黨中央委員會黨史編纂委員會，1968年影印本。
- 《庸言》(1912-1914)。天津：庸言報館；台北：文海出版社，1971年影印本。
- 《甲寅》(1914-1915)。東京：甲寅雜誌社；台北：東方文化書局，1975年影印本。
- 《大中華》(1915-1916)。上海：中華書局；台北：文海出版社，1978年影印本。
- 《新青年》(1915-1926)。上海：上海群益書社；北京：人民出版社，1954年影印本。

- 《每週評論》(1918-1919)。北京：每週評論社；北京：人民出版社，1954年影印本。
- 《新潮》(1919-1922)。北京：北京大學新潮社；上海：上海書店，1986年影印本。
- 《少年中國》(1919-1924)。北京：少年中國學會；北京：人民出版社，1980年影印本。
- 《嚮導週報》(1922-1927)。廣州：嚮導週報社；北京：人民出版社，1954年影印本。
- 《現代評論》(1924-1928)。北京：現代評論社；長沙：嶽麓書社，1999年影印本。

## 二、檔案

- 故宮博物院編：《清代外交史料(嘉慶朝)》。北平：故宮博物院，1933；台北：成文出版社，1968年影印本。
- 編：《清代外交史料(道光朝)》。北平：故宮博物院，1933；台北：成文出版社，1968年影印本。
- 編：《籌辦夷務始末(道光朝)》。北平：故宮博物院，1930；台北：國風出版社，1963年影印本。
- 編：《籌辦夷務始末(咸豐朝)》。北平：故宮博物院，1930；北京：中華書局，1979年影印本。
- 編：《籌辦夷務始末(同治朝)》。北平：故宮博物院，1930；台北：國風出版社，1963年影印本。
- 中央研究院近代史研究所編：《道光咸豐兩朝籌辦夷務始末補遺》。台北：中央研究院，1966。
- 編：《清光緒朝中日交涉史料》。北平：故宮博物院，1933；台北：文海出版社，1963年影印本。
- 編：《清光緒朝中法交涉史料》。北平：故宮博物院，1933；台北：文海出版社，1967年影印本。
- 編：《清宣統朝中日交涉史料》。北平：故宮博物院，1933；台北：文海出版社，1963年影印本。
- 北平外交史料編纂處：《清季外交史料(光緒朝)》。北平：故宮博物院，1934；台北：文海出版社，1963年影印本。
- ：《清季外交史料(宣統朝)》。北平：故宮博物院，1934；台北：文海出版社，1963年影印本。



中國國家檔案局明清檔案館編：《戊戌變法檔案史料》。北京：中華書局，1958。

故宮博物院明清檔案部編：《清末籌備立憲檔案史料》。北京：中華書局，1979。

### 三、清代經世文編

賀長齡、魏源輯：《皇朝經世文編》。一百二十卷。道光七年(1827)刊本；台北：國風出版社，1963年影印本。

饒玉成輯：《皇朝經世文編續編》。一百十五卷。光緒八年(1882)雙峰書屋刊本；台北：文海出版社，1987年影印本。

葛士濬輯：《皇朝經世文續編》。一百二十卷。光緒十四年(1888)刊本；光緒辛卯年(1891)上海廣百宋齋刊本。

盛康輯：《皇朝經世文編續編》。一百二十卷。光緒二十三年(1897)刊本；台北：文海出版社，1972年影印本。

甘韓輯：《皇朝經世文新增時洋務續編》。四十卷。光緒丁酉年(1897)掃頁山房石印本；台北：文海出版社，1972年影印本。

陳忠倚輯：《皇朝經世文三編》。八十卷。光緒二十四年(1898)上海書局石印本；台北：國風出版社，1965年影印本。

麥仲華輯：《皇朝經世文新編》。二十一卷。光緒二十四年(1898)上海大同譯書局刊本；台北：國風出版社，1965年影印本。

宜今室主人輯：《皇朝經濟文新編》。六十九卷。光緒二十七年(1901)上海宜今室刊本；台北：文海出版社，1972年影印本。

邵之棠輯：《皇朝經世文統編》。一百二十卷。光緒辛丑年(1901)上海寶善齋石印本；台北：文海出版社，1980年影印本。

何良棟輯：《皇朝經世文四編》。五十二卷。光緒二十八年(1902)刊本；台北：文海出版社，1972年影印本。

求是齋輯：《皇朝經世文編五集》。三十二卷。光緒二十八年(1902)上海宜今室刊本；台北：文海出版社，1987年影印本。

甘韓輯：《皇朝經世文新編續集》。二十一卷。光緒壬寅年(1902)商絳雪齋書局刊本；台北：文海出版社，1972年影印本。

王延熙、王樹敏輯：《皇清道咸同光奏議》。六十四卷。光緒壬寅年(1902)上海久敬齋石印本；台北：文海出版社，1969年影印本。

- 金匱闕鑄補齋輯：《皇朝新政文編》。二十六卷。光緒二十八年(1902)中西印書會刊本；台北：文海出版社，1987年影印本。
- 于寶軒輯：《皇朝畜艾文編》。八十卷。光緒二十九年(1903)上海官書局刊本；台北：台灣學生書局，1965年影印本。

#### 四、論著

- 阮元輯：《疇人傳(初編)》(1799)，收入《疇人傳》。上海：商務印書館，1955。下同。
- 羅士琳輯：《疇人傳(續編)》(1840)。
- 諸可寶輯：《疇人傳(三編)》(1886)。
- 關天培：《籌海初集》(1836)。台北：華文書局，1969。
- 梁廷楠：《海國四說》(1846)。北京：中華書局，1993。
- ：《英吉利國記》(1846)。台北：文海出版社，1978。
- 林鍼：《西海紀遊草》(1848)。長沙：嶽麓書社，1985。
- 徐繼畬：《瀛寰志略》(1848)。上海：上海書店出版社，2001。
- 魏源：《海國圖志》(1852)。長沙：嶽麓書社，1998。
- 羅森：《日本日記》(1854)。長沙：嶽麓書社，1985。
- 洪仁玕：《資政新編》(1859)。上海：上海人民出版社，2001。
- 馮桂芬：《校邠廬抗議》(1861)。台北：文海出版社，1971。
- 張德彝：《航海述奇》(1862)。長沙：嶽麓書社，1985。
- ：《隨使法國記》(1873)。長沙：嶽麓書社，1985。
- ：《隨使英俄記》(1877)。長沙：嶽麓書社，1985。
- 祁兆熙：《遊美洲日記》(1865)。長沙：嶽麓書社，1985。
- 斌椿：《乘槎筆記》(1866)。長沙：嶽麓書社，1985。
- ：《海國勝遊草》(1866)。長沙：嶽麓書社，1985。
- ：《天外歸帆草》(1866)。長沙：嶽麓書社，1985。
- 志剛：《初使泰西記》(1870)。長沙：嶽麓書社，1985。
- 王韜：《漫遊隨錄》(1870)。長沙：嶽麓書社，1985。
- ：《弢園文錄外編》(1874)。上海：上海書店出版社，2002。
- ：《扶桑遊記》(1880)。長沙：嶽麓書社，1985。
- ：《格致書院課藝》(1886-1893)。上海：弢園。

- ：《西學圖說》(1890)，收入《續修四庫全書·子部天文算法類》。
- 李奎：《環遊地球新錄》(1876)。長沙：嶽麓書社，1985。
- 劉錫鴻：《英軺私記》(1876)。長沙：嶽麓書社，1985。
- 何如璋：《使東述略》(1877)。長沙：嶽麓書社，1985。
- ：《使東雜詠》(1877)。長沙：嶽麓書社，1985。
- 郭嵩燾：《倫敦與巴黎日記》(1877)。長沙：嶽麓書社，1985。
- 黎庶昌：《西洋雜誌》(1877)。長沙：嶽麓書社，1985。
- 李鳳苞：《使德日記》(1878)。長沙：嶽麓書社，1985。
- 馬建忠：《適可齋記言記行》(1878)。台北：文海出版社，1974。
- 曾紀澤著，王傑成標點：《出使英法俄國日記》(1878)。長沙：嶽麓書社，1998。
- 徐建寅：《歐遊雜錄》(1879)。長沙：嶽麓書社，1985。
- 薛福成：《籌洋芻議》(1879)，收入丁鳳麟、丁欣之編：《薛福成選集》。上海：上海人民出版社，1987。
- ：《庸庵文編》(1887)，收入《續修四庫全書·集部別集類》。上海：上海古籍出版社，1995。下同。
- ：《庸庵文續編》(1889)。
- ：《庸庵文外編》(1893)。
- ：《庸庵海外文編》(1895)。
- ：《出使英法義比四國日記》(1891)。長沙：嶽麓書社，1985。
- ：《出使日記續刻》(1891)。長沙：嶽麓書社，1985。
- 鄭觀應：《易言》(1880)，收入夏東元編：《鄭觀應集》。上海：上海人民出版社，1982、1988。
- ：《盛世危言》(1893)。瀋陽：遼寧人民出版社，1994。
- 李筱圃：《日本紀遊》(1880)。長沙：嶽麓書社，1985。
- 王之春：《談瀛錄》(1880)。上海：藝文齋。
- 劉雨珍、孫雪梅編：《日本政法考察記》(1880)。上海：上海古籍出版社，2002。
- 曾根嘯雲輯，王韜編纂：《法越交兵記》(1883)。台北：文海出版社，1974。
- 傅雲龍：《遊歷日本圖經餘紀》(1887)。長沙：嶽麓書社，1985。
- 康有為：《實理公法全書》(1890)，收入朱維錚編校：《康有為大同論二種》。香港：三聯書店，1998。
- 著，朱維錚、廖梅編校：《新學偽經考》(1891)。香港：三聯書店，1998。

- ：《日本書目志》(1897)，收入姜義華、吳根樑編校：《康有為全集》。第三冊。上海：上海人民出版社，1987。
- ：《孔子改制考》(1898)，收入《康有為全集》。第三冊。
- ：《大同書》(1898-1927)，收入《康有為大同論二種》。
- ：《歐洲十一國遊記二種》(1904)。長沙：嶽麓書社，1985。
- 著，湯志鈞編：《康有為政論集》。北京：中華書局，1981。
- 黃遵憲：《日本雜事詩》(1890)，收入鍾叔河輯注校點：《日本雜事詩廣注》。長沙：湖南人民出版社，1981。
- ：《日本國志》(1890)。上海：上海古籍出版社，2003。
- 宋恕：《六字課齋卑議》(1892)，收入胡珠生編：《宋恕集》。北京：中華書局，1993。
- 梁啟超：《西學書目表》(1896)。泉州：光緒二十三年(1897)經史閣本。
- 著，林志鈞編：《飲冰室文集》。台北：中華書局，1978。
- 著，林志鈞編：《飲冰室專集》。昆明：中華書局，1941。
- 陳虬：《治平通議》(1893)，收入《續修四庫全書·子部儒家類》。
- 崔國因：《出使美日秘國日記》(1893)。長沙：嶽麓書社，1985。
- 黃慶澄：《東遊日記》(1894)。長沙：嶽麓書社，1985。
- 嚴復著，王棻主編：《嚴復集》。北京：中華書局，1986。
- 赫胥黎(Thomas H. Huxley)著，嚴復譯：《天演論》(1896-1898)。北京：商務印書館，1981。
- 斯密(Adam Smith)著，嚴復譯：《原富》(1902)。北京：商務印書館，1981。
- 斯賓塞(Herbert Spencer)著，嚴復譯：《群學肆言》(1903)。北京：商務印書館，1981。
- 穆勒(John S. Mill)著，嚴復譯：《群己權界論》(1903)。北京：商務印書館，1981。
- 甄克斯(Edward Jenks)著，嚴復譯：《社會通詮》(1904)。北京：商務印書館，1981。
- 穆勒著，嚴復譯：《穆勒名學》(1905)。北京：商務印書館，1981。
- 孟德斯鳩(Montesquieu)著，嚴復譯：《孟德斯鳩法意》(1904-1909)。北京：商務印書館，1981。
- 耶方斯(William S. Jevons)著，嚴復譯：《名學淺說》(1908)。北京：商務印書館，1981。
- 王仁俊：《格致古微》(1896)，收入《四庫未收書輯刊》。第九輯。北京：北京出版社，2000。
- 陳熾：《庸書》(1894)，收入趙樹貴、曾麗雅編：《陳熾集》。北京：中華書局，1997。

譚嗣同：《仁學》(1896)，收入蔡尚思、方行編：《譚嗣同全集》。北京：中華書局，1981年增訂本。

唐才常著，湖南省哲學社會科學研究所編：《唐才常集》(1896)。北京：中華書局，1980。

唐才常：《覺顛冥齋內言》(1897)，收入《續修四庫全書·集部別集類》。

江標編校：《沅湘通藝錄》(1897)。上海：上海商務印書館，1935。

張學禮：《使琉球記》，小方壺齋輿地叢鈔第十帙，收入王錫祺輯：《小方壺齋輿地叢鈔》。上海：著易堂，光緒二十三年(1897)。杭州：杭州古籍書店，1985年影印本。下同。

李鼎元：《使琉球記》，小方壺齋輿地叢鈔第十帙。

陳其元：《日本近事記》，小方壺齋輿地叢鈔第十帙。

王之春：《東洋瑣記》(1879)，小方壺齋輿地叢鈔第十帙。

黃懋材：《西轎日記》，小方壺齋輿地叢鈔第十帙。

張德彝：《隨使日記》(1877)，小方壺齋輿地叢鈔第十一帙。

——：《使英雜記》(1879)，小方壺齋輿地叢鈔第十一帙。

——：《使法雜記》，小方壺齋輿地叢鈔第十一帙。

——：《使還日記》(1880)，小方壺齋輿地叢鈔第十一帙。

李鳳苞：《使德日記》(1878)，小方壺齋輿地叢鈔第十一帙。

曾紀澤：《出使英法日記》，小方壺齋輿地叢鈔第十一帙。

錢德培：《歐遊隨筆》(1883)，小方壺齋輿地叢鈔第十一帙。

王之春：《瀛海卮言》(1891)，小方壺齋輿地叢鈔第十一帙。

沈純：《西事蠡測》，小方壺齋輿地叢鈔第十一帙。

李圭：《東行日記》(1876)，小方壺齋輿地叢鈔第十二帙。

陳蘭彬：《使美紀略》(1878)，小方壺齋輿地叢鈔第十二帙。

沈敦和：《俄羅斯國志略》，小方壺齋輿地叢鈔續編第三帙，收入王錫祺輯：《小方壺齋輿地叢鈔續編》。上海：著易堂，光緒二十三年(1897)。台北：廣文書局，1967年影印本。下同。

王之春：《使俄草》，小方壺齋輿地叢鈔續編第三帙。

管斯駿：《俄疆客述》，小方壺齋輿地叢鈔續編第三帙。

馬建忠：《朝俄交界考》，小方壺齋輿地叢鈔續編第十帙。

金安清：《東倭考》，小方壺齋輿地叢鈔續編第十帙。

- 崇禮：《奉使朝鮮日記》，小方壺齋輿地叢鈔續編第十帙。
- 林則徐譯：《華事夷言》(1844)，小方壺齋輿地叢鈔續編第十一帙。
- 何大庚：《英夷說》，小方壺齋輿地叢鈔續編第十一帙。
- 蕭令裕：《英吉利記》，小方壺齋輿地叢鈔續編第十一帙。
- 魏源：《英吉利小記》，小方壺齋輿地叢鈔續編第十一帙。
- 洪勳：《遊歷義大利聞見錄》(1889)，小方壺齋輿地叢鈔續編第十一帙。
- ：《遊歷瑞典那威聞見錄》(1889)，小方壺齋輿地叢鈔續編第十一帙。
- ：《遊歷西班牙聞見錄》(1889)，小方壺齋輿地叢鈔續編第十一帙。
- 沈敦和：《英吉利國志略》(1894)，小方壺齋輿地叢鈔續編第十一帙。
- ：《法蘭西國志略》(1894)，小方壺齋輿地叢鈔續編第十一帙。
- ：《德意志國志略》(1894)，小方壺齋輿地叢鈔續編第十一帙。
- 宋育仁：《泰西各國采風記》(1897)，小方壺齋輿地叢鈔再補編第十一帙，收入王錫祺輯：《小方壺齋輿地叢鈔再補編》。上海：著易堂，光緒二十三年(1897)；杭州：杭州古籍書店，1985年影印本。下同。
- 林則徐：《四洲志》(1844)，小方壺齋輿地叢鈔再補編第十二帙。
- 鄒弢：《萬國風俗考略》(1897)，小方壺齋輿地叢鈔再補編第十二帙。
- 翦伯贊、劉啟戈等編：《戊戌變法》。第二、三冊。上海：神州國光社，1955。
- 張之洞：《勸學篇》(1898)，收入陳山榜：《張之洞勸學篇評注》。大連：大連出版社，1990。
- 陳衍：《戊戌變法推議》(1898)，收入陳步編：《陳石遺集》。福州：福建人民出版社，1999。
- 蘇輿編：《翼教叢編》(1898)。上海：上海書店出版社，2002。
- 何啟、胡禮垣：《新政真詮(初編至六編)》(1898)，收入鄭大華點校：《新政真詮：何啟、胡禮垣集》。瀋陽：遼寧人民出版社，1994。
- 林樂知(Young John Allen)、蔡爾康：《李鴻章歷聘歐美記》(1899)。長沙：嶽麓書社，1985。
- 章炳麟：《愷書》(1901)。上海：古典文學出版社，1958。
- 章太炎著，湯志鈞編：《章太炎政論選集》。北京：中華書局，1977。
- 單士厘：《癸卯旅行記》(1903)。長沙：嶽麓書社，1985。
- ：《歸潛記》(1909)。長沙：嶽麓書社，1985。
- 戴鴻慈：《出使九國日記》(1905)。長沙：嶽麓書社，1985。

載澤：《考察政治日記》(1905)。長沙：嶽麓書社，1985。

劉師培：《攘書》(1911)，收入李妙根編，朱維錚校：《劉師培辛亥前文選》。香港：三聯書店，1998。

容閔：《西學東漸記》(1915)。台北：文海出版社，1974。

張枏、王忍之編：《辛亥革命前十年間時論選集》。北京：三聯書店，1960-1978。

## 五、來華外人中文著譯

高理文(Elijah C. Bridgman)：《美理哥合省國志略》(1838)。北京：中國社會科學出版社，1997。

瑪姬士(Martinho José Marques)：《新釋地理備考全書》(1847)。北京：中華書局，1991。

惠頓(Henry Wheaton)著，丁韞良(W. A. P. Martin)主譯：《萬國公法》(1864)。北京：崇實館。

丁韞良譯：《公法會通》(1880)。北京：北洋書局，1898。

——撰：《西學考略》(1883)，收入《續修四庫全書·子部西學譯著類》。

傅蘭雅(John Fryer)：《冶金錄》(1873)。上海：上海古籍出版社，1995。

——口譯，應祖錫筆述：《佐治芻言》(1885)。南京：江南製造局原版。

赫士(Watson M. Hayes)編譯，周文源述：《天文揭要》(1891)，收入《續修四庫全書·子部西學譯著類》。

李提摩太(Timothy Richard)：《列國變通興盛紀》(1894)，收入《續修四庫全書·子部西學譯著類》。

麥肯齊(Robert Mackenzie)著，李提摩太、蔡爾康譯：《泰西新史攬要》(1896)。上海：上海書店出版社，2002。

林樂知：《中東戰紀本末》(1896)。台北：廣文書局，1972。

李天綱編校：《萬國公報文選》。香港：三聯書店，1998。

南懷仁(Ferdinand Verbiest)等：《西方要記》(約1662-1670)，小方壺齋輿地叢鈔第十一帙，收入王錫祺輯：《小方壺齋輿地叢鈔》。上海：著易堂，光緒二十三年(1897)；杭州：杭州古籍書店，1985年影印本。下同。

林樂知：《中西關係略論》(1876)，小方壺齋輿地叢鈔第十一帙。

丁韞良：《泰西城鎮記美國》，小方壺齋輿地叢鈔第十一帙。

艾約瑟(Joseph Edkins)：《土國戰事述略》，小方壺齋輿地叢鈔第十一帙。

李提摩太：《遊歷西藏記》，小方壺齋輿地叢鈔續編第三帙，收入王錫祺輯：《小方壺齋輿地叢鈔續編》。上海：著易堂，光緒二十三年(1897)；台北：廣文書局，1967年影印本。下同。

戴樂爾：《亞東論略》，小方壺齋輿地叢鈔續編第三帙。

培瑞(Divie Bethune McCartee)：《地球推方圖說》，小方壺齋輿地叢鈔再補編第一帙，收入王錫祺輯：《小方壺齋輿地叢鈔再補編》。上海：著易堂，光緒二十三年(1897)；杭州：杭州古籍書店，1985年影印本。

闕名：《貿易通志》(1840)，小方壺齋輿地叢鈔再補編第十二帙，收入王錫祺輯：《小方壺齋輿地叢鈔再補編》。上海：著易堂，光緒二十三年(1897)；台北：廣文書局，1964年影印本。下同。

馬禮遜(Robert Morrison)：《外國史略》(1843)，小方壺齋輿地叢鈔再補編第十二帙。

慕維廉(William Muirhead)：《地理全志》(1854)，小方壺齋輿地叢鈔再補編第十二帙。

禕理哲(Richard Quarteman Way)：《地球說略》(1856)，小方壺齋輿地叢鈔再補編第十二帙。

戴德江(Lyman Dwight Chapin)：《地理志略》(1897)，小方壺齋輿地叢鈔再補編第十二帙。

闕名：《萬國地理全圖集》(1897)，小方壺齋輿地叢鈔再補編第十二帙。

李提摩太：《三十一國志要》，小方壺齋輿地叢鈔再補編第十二帙。

## 六、晚清西學教科書

(一) 赫德(Robert Hart) 編集，艾約瑟譯：《西學啟蒙》(1896)。十六種。上海：圖書集成印書局，1898年刊本。

《西學略述》。十卷；《格致總學啟蒙》；《地志啟蒙》。四卷；《地理質學啟蒙》。七卷；《地學啟蒙》；《格致質學啟蒙》；《身理啟蒙》；《動物學啟蒙》。八卷；《化學啟蒙》；《植物學啟蒙》；《天文啟蒙》；《富國養民策》；《辨學啟蒙》；《希臘志略》。七卷；《羅馬志略》；《歐洲史略》。

(二) 張蔭桓輯：《西學富強叢書》(1896)。七十八種。上海：上海鴻文書局石印本。

項名達：《勾股六術》(1832)。一卷。

哈司韋(Charles Haynes Haswell) 輯，傅蘭雅口譯，江衡筆述：《算式集要》。四卷。



顧觀光：《九數外錄》(1874)。一卷。

謝家禾：《衍元要義》。一卷。

——：《弧田問率》。一卷。

——：《直積回求》。一卷。

董祐誠：《割圓連比例術圖解》(1819)。三卷。

——：《橢圓求周術》。一卷。

——：《斜弧三邊求角補術》。一卷。

——：《堆垛積術》。一卷。

——：《三統術衍補》。一卷。

布倫編輯，傅蘭雅口譯，徐壽筆述：《周髀知裁》。一卷。

白力蓋輯，傅蘭雅口譯，徐建寅刪述：《器象顯真》(1871)。四卷。

胡威立撰，艾約瑟口譯，李善蘭筆述：《重學》。二十卷。

田大里輯，傅蘭雅口譯，周郇筆述：《電學綱目》(1879)。一卷。

璣挨德著，傅蘭雅口譯，徐建寅筆述：《電學》(1879)。十卷。

韋而司 (David Ames Wells) 撰，傅蘭雅口譯，徐壽筆述：《化學鑒原》(1872)。六卷。

蒲陸山 (Charles Loudon Bloxam) 撰，傅蘭雅口譯，徐壽筆述：《化學鑒原續編》(1874)。

二十四卷。

傅蘭雅口譯，徐壽筆述：《化學鑒原補編》(1879)。六卷。

田大里輯：《化學材料中西名目表》。一卷。

——著，傅蘭雅口譯，徐建寅筆述：《聲學》(1874)。八卷。

——輯，金楷理口譯，趙元益筆述：《光學》(1876)。二卷。

《視學諸器圖說》。一卷。

侯失勒約翰 (John F. W. Herschel) 撰，偉烈亞力譯，李善蘭刪述，徐建寅續述：《談天》。

十八卷。

金楷理 (Carl T. Kreyer) 口譯，華蘅芳筆述：《測候叢談》(1877)。四卷。

雷俠兒 (Charles Lyell) 撰，瑪高溫口譯，華蘅芳筆述：《地學淺釋》。三十八卷。

麥丁富得力編，林樂知口譯，鄭昌棫筆述：《列國歲計政要》。十二卷。

《光緒二十四年列國歲計表》。一卷。

岡本監輔、朱克敬：《萬國總說》。三卷。

費利摩羅巴德 (Robert Phillimore) 撰，傅蘭雅口譯，俞世爵筆述：《各國交涉公法論初集》。四卷。

- 撰，傅蘭雅口譯，俞世爵筆述：《各國交涉公法論二集》。四卷。
- 撰，傅蘭雅口譯，俞世爵筆述：《各國交涉公法論三集》。八卷。
- 撰，傅蘭雅口譯，俞世爵筆述：《各國交涉公法論校勘記》。一卷。(附《中西紀年》。一卷。)
- 徐景羅譯：《俄史輯譯》。四卷。
- 麥高爾 (Malcolm MacColl) 輯著，林樂知、瞿昂來同譯：《東方交涉記》。十二卷。
- 希理哈 (Viktor Ernst Karl Rudolf Von Scheliha) 撰，傅蘭雅口譯，華蘅芳筆述：《南北花旗戰紀》(又名《防海新論》)。十八卷。
- 謝衛樓 (Devello Zelotos Sheffield)：《萬國通鑒》。四卷。
- 德麟、極福德同纂，舒高第、鄭昌棧同譯：《英國水師律例》。四卷。
- 士密德 (Warrington W. Smyth) 輯，傅蘭雅口譯，王德均筆述：《開煤要法》。十二卷。
- 白爾捺 (Edward Spon) 輯，傅蘭雅口譯，趙元益筆述：《井礦工程》。三卷。
- 亞倫 (Charles Howard Aaron) 著，傅蘭雅口譯，應祖錫筆述：《銀礦指南》。一卷。
- 阿發滿 (Frederick Overman) 撰，傅蘭雅口譯，趙元益筆述：《冶金錄》。三卷。
- 徐家寶譯述：《鍊鋼要言》(附錄試驗各法)。一卷。
- 代那 (James Dwight Dana) 撰，瑪高溫口譯，華蘅芳筆述：《金石識別》。十二卷。  
(附《金石識別中西名目表》[*Vocabulary of Mineralogy Terms*]。一卷。)
- 蒲而捺 (John Bourne) 撰，傅蘭雅口譯，徐建寅筆述：《汽機必以》。十二卷。(附一卷)
- 白爾格 (N. P. Burgh) 撰，傅蘭雅口譯，徐建寅筆述：《汽機新制》。八卷。
- 亨利黎特撰，舒高第、鄭昌棧同譯：《鍊石編》。三卷。
- 韋更斯 (John Wiggins) 撰，傅蘭雅口譯，趙元益筆述：《海塘輯要》。十卷。
- 傅蘭雅、汪振聲同譯：《行軍鐵路工程》。二卷。
- 諾格德撰，傅蘭雅口譯，徐壽筆述：《匠誨與規》。三卷。
- 傅蘭雅口譯，徐壽筆述：《造管之法》。一卷。
- 口譯，徐壽筆述：《回熱爐法》。一卷。
- 口譯，徐壽筆述：《鎔金類罐》。一卷。
- 口譯，徐壽筆述：《造硫強水法》。一卷。
- 口譯，徐壽筆述：《色相留真》。一卷。
- 口譯，徐壽筆述：《水衣全論》。一卷。
- 口譯，徐壽筆述：《坭髹致美》。一卷。
- 林樂知口譯，鄭昌棧筆述：《製肥皂法》。二卷。

——口譯，鄭昌棧筆述：《製油燭法》。一卷。

金楷理口譯，徐華封筆述：《電學鍍金》。四卷。

傅蘭雅口譯，徐華封筆述：《電學鍍銀》。一卷。

——口譯，徐壽筆述：《造玻璃法》。二卷。

——口譯，徐壽筆述：《鐵船針向》。一卷。

——口譯，徐壽筆述：《機動圖說》。一卷。

歐潑登 (Emory Upton) 著，林樂知、瞿昂來同譯：《列國陸軍制》。九卷。

斯拉弗司 (Albrecht von Boguslawski) 撰，金楷理口譯，趙元益筆述：《臨陣管見》。  
九卷。

儲意比 (Joseph Ellison Portlock) 撰，傅蘭雅口譯，徐壽筆述：《營城揭要》。二卷。

巴那比、克理同撰，傅蘭雅、鍾天緯同譯：《英國水師考》。一卷。

林默能撰，羅亨利、瞿昂來同譯：《法國水師考》。一卷。

巴那比、克理同撰，傅蘭雅、鍾天緯同譯：《美國水師考》。一卷。

拏核甫撰，舒高第、鄭昌棧同譯：《海軍調度要言》。三卷。

裴路 (Pownoll Pellow) 原著，傅蘭雅口譯，徐建寅筆述：《輪船布陣》。十二卷。(附「卷首」  
和「卷附」)

利稼孫、華得斯輯，傅蘭雅口譯，丁樹棠筆述：《製火藥法》。三卷。

美國水師書院原書，金楷理口譯，朱恩錫筆述，李鳳苞刪潤：《兵船礮法》。六卷。

傅蘭雅口譯，徐壽筆述：《回特活德鋼礮》。一卷。

布國軍政局原書，金楷理口譯，李鳳苞筆述：《克虜伯礮準心法》。一卷。

——原書，金楷理口譯，李鳳苞筆述：《克虜伯礮說》。四卷。

——原書，金楷理口譯，李鳳苞筆述：《克虜伯礮操法》。四卷。(附《克虜伯礮表》。  
八卷。)

(三) 求自強齋主人 (梁啟超) 輯：《西政叢書》。二十六種。上海：慎記書莊，1897。

西洋肄業局譯，沈郭和校訂：《西學課程彙編》(1873)。一卷。

史本守著，顏永京譯：《肄業要覽》(1882)。一卷。

徐建寅譯：《德國議院章程》(1882)。一卷。

穆尼耶見惠編纂，丁隴良譯：《陸地戰例新選》(1883)。一卷。

丁隴良著，汪振聲譯：《中國古世公法》(1884)。一卷。

楊仁山原撰，錢學嘉增訂：《光緒通商總覈表》(1888)。一卷。

- 顧厚焜編：《日本新政考》(1888)。二卷。
- 康發達：《蠶務圖說》(1889)。一卷。
- 適可居士：《法國海軍職要》(1891)。一卷。
- 沈敦和、錫樂巴同譯：《德國軍制述要》(1895)。一卷。
- 康有為：《四上書記》(1895)。四卷。
- 布來德著，傅蘭雅、徐家寶筆述：《保富述要》。二卷。
- 李提摩太：《生利分利之別》。二卷。
- 貝德禮著，李提摩太譯，鑄鐵生述：《農學新法》。一卷。
- 花之安輯：《西國學校》。一卷。
- 徐建寅譯述：《德國合盟紀事本末》。一卷。
- 瑪體生著，傅蘭雅、鍾天緯同譯：《工程致富論略》。十三卷。
- 著，傅蘭雅、鍾天緯同譯，汪振聲校訂：《考工紀要》。十七卷。
- 劉啟彤譯編：《法政概》。一卷。
- 譯編：《英政概》。一卷。
- 譯編：《英藩政概》。四卷。
- 錢學嘉：《中外交涉類要表》。一卷。
- 羅柏村 (Robertson) 著，傅蘭雅、汪振聲同譯：《公法總論》。一卷。
- 《自強軍洋操課程》。十卷。
- 《紡織機器圖說》。一卷。
- 《農事略論》。一卷。



## 附錄二：百個現代政治術語詞意彙編

### 說 明

- 一、附錄二共收92個中國近現代政治術語，由高超群先生整理，當代中國文化研究中心工作人員核校、編排；並有詞彙目錄，便於檢索。
- 二、編排方式是依據本論文集討論的十大基本觀念，將詞意相近或相關的術語按序分為十組。
- 三、每個術語的傳統用法，皆選自漢語大詞典編輯委員會、漢語大詞典編纂處編纂，羅竹風主編：《漢語大詞典》（上海：漢語大詞典出版社，1997）中1830年前含該詞例句，並與本論文集討論內容相關的詞意；而在分析1830年以後的詞意時，則以「數據庫」所收文獻（參見附錄一）為依據。主要術語大多分為1895年前、1895至1900年、1900至1915年、1915年以後四個時期，並分別列明不同意義及相關例句；有的術語則只簡述幾種意義並附例句。如對《漢語大詞典》或其他著作中相關解釋有異議或需要進一步闡釋的，也加注說明。
- 四、為方便讀者閱讀及節省篇幅，例句出處一般只列作者、書名／篇名、發表時間、卷次和頁碼；重複引用時會加以簡化，詳細出版資料可參見附錄一及參考書目。

## 目 錄

(斜體數字為頁碼)

## 一 理性

1. 天理 481
2. 實理 482
3. 自然之理 483
4. 公理 483
5. 公例 486
6. 真理 487
7. 理性 488

## 二 公共領域

8. 公共 490
9. 公議 491
10. 公論 492
11. 公法 493
12. 公民 493
13. 國民 494
14. 天民 496
15. 人民 496
16. 立憲 497
17. 憲法 498
18. 憲政 499
19. 自治 499
20. 會議 501
21. 議會 501
22. 議院 502

## 三 權利

23. 權利 502
24. 利權 504
25. 自主之理 505
26. 自主之權 505
27. 主權 507
28. 人權 508
29. 公權 508
30. 私權 509
31. 義務 509

## 四 個人

32. 個人 510
33. 個人主義 511
34. 小己 512
35. 無賴 513
36. 么匿 513

## 五 社會

37. 群 513
38. 群學 514
39. 合群 515
40. 群眾 516
41. 社會 516
42. 會 518
43. 私會 520
44. 公會 521
45. 社會主義 522
46. 社會學 523

## 六 民族國家

47. 天下 524
48. 國家 525
49. 萬國 527
50. 世界 528
51. 世紀 530
52. 國際 530
53. 領土 530
54. 民族 531
55. 民族主義 533
56. 帝國主義 533
57. 民族帝國主義 534

## 七 民主

58. 民主 534
59. 民政 536
60. 民權 537
61. 共和 539

62. 合眾 541

## 八 經濟

63. 經世 542
64. 經濟 543
65. 富強 545
66. 生計 546
67. 平準 546
68. 計學 546

## 九 科學

69. 科學 547
70. 格致 549
71. 知識 551
72. 常識 552
73. 迷信 553
74. 技術 553
75. 學校 554
76. 學堂 555
77. 進步 557
78. 進化 557
79. 生產力 558

## 十 革命

80. 革命 558
81. 改良 560
82. 改革 562
83. 反動 563
84. 競爭 564
85. 鬥爭 564
86. 階級 564
87. 平等 565
88. 平行 567
89. 自由 568
90. 獨立 570
91. 集產主義 570
92. 共產主義 570

## 一 理性

### 1. 天理 (tianli)

• 傳統用法。①指天道、自然法則；②宋代理學家把儒家倫理看作永恆的客觀道德法則，稱「天理」。亦泛指道義；③天性。<sup>1</sup>

• 1830至1895年的主要用法。這個時期，「天理」多在傳統意義上使用，指道德的根據，或泛指道義。如：「臣又嘗剴切札諭各屬，以地方官辦理命盜案件。如有故勘致死，……即使倖逃法網，天理必不能容。」（林則徐：〈覆奏查辦災賑情形疏〉〔道光十三年十月二十九日，1833〕，載盛康輯：《皇朝經世文編續編》，卷四十五，戶政十七，荒政中，頁4871）。

《萬國公法》中認為「上帝之法」與「天理」等同。如：「本唐氏門人有云：『所謂法者，或自一人而出，或自數人公議而出，並有刑典，以令人遵守。是以性法，即天理，當稱為上帝之法也。至各國之律法，……所以稱之曰法，特借字而已。』」（惠頓〔Henry Wheaton〕著，丁韞良〔W. A. P. Martin〕主譯：《萬國公法》〔1864〕，卷一，第一章第十節，頁11）。

• 1895至1900年的主要用法。基本上沿用了過去的用法，但「天理」所涵蓋的內容較以前豐富，一些來自西方的政治和倫理原則也被包含於其中。如：「侵人自由者，斯為逆天理，賊人道。其殺人傷人及盜蝕人財物，皆侵人自由之極致也。故侵人自由，雖國君不能，而其刑禁章條，要皆為此設耳。」（嚴復：〈論世變之亟〉〔1895〕，載王弼主編：《嚴復集》，第一冊，頁3）；再如：「是故婦女之

出門昏接，與自行擇配二事，實為天理之所宜，而又為將來必至之俗。」（嚴復：〈論滬上創興女學堂事〉〔1898〕，載《嚴復集》，第二冊，頁470）。

• 1900至1915年的主要用法。基本上沿用了過去的法，「天理」的涵蓋範圍繼續擴大。如：「自治之界說曰：自治之制天理也，公例也。操自由之權，順自然之勢，人不得而干涉之束縛之，此之謂自治。」（遯園：〈論民族之自治〉，《揚子江》〔1904〕，引自張枬、王忍之主編：《辛亥革命前十年間時論選集》，第一卷，下冊，頁954）。此外，「天理」與「人力」時常對舉，「人力」有時被認為更重要。「說者謂日本甲午之役，依戰勝公理，應得旅順，而卒不能。因而知韓國受此困逼，實以弱肉強食之時，可恃者非天理也，惟人力耳。」（〈論日本侵韓〔譯英國六月分甫里報〕〉，《外交報》，第五十六期〔1903年9月16日〕，引自《外交報彙編》，第六冊，頁433）。

此外，偶爾用來指與道德無關的客觀規律。如：「原夫經濟現象之為天理所左右，非如物理現象之為天理所左右之易也。經濟現象，且多少受人心之制馭。因競爭而受其左右者，事所常觀，見天理之効驗常難。」（太邱：〈斥新民叢報駁土地國有之謬〉，《民報》，第十七號〔1907年10月25日〕，頁9）。

• 1915年以後的用法。1915年以後，「天理」較少為人使用，一般泛指道義。用於指普遍之理時，有時其道德含義較弱。如將「優勝劣敗」稱為「天理」，並將之等同於「公理」：「則此強國本優勝劣敗之天理，兼弱攻昧之正義，滅其國而有之，誰曰不宜。德意志人謂德國之兼併世界為合乎公理，謂世界之被德國征服為光榮。語雖近夸，實含至理。」（劉

<sup>1</sup> 《漢語大詞典》，頁1345。



叔雅：〈歐洲戰爭與青年之覺悟〉，《新青年》，第二卷第二號（1916年10月1日），頁4）。但這種用法很少見。

此外，舊的「天理」遭到批判，「名分主義的壞處：……是沒有是非心，他們也常說是非兩字，……他們看尊卑是個『天理』，卑輩若用了『人欲』去同尊輩抗爭，……即是以欲傷理，已先錯了，便該受罰，至於所以抗爭的緣故，就不必問了！」（顧誠吾：〈對於舊家庭的感想〉，《新潮》，第一卷第二號（1919年2月1日），頁163）。原本合乎「天理」的行為，現在反倒不合「天理」了，如：「我以為我們今日若要作具體的貞操論，第一步就該反對這種忍心害理的烈女論。要漸漸養成一種輿論，不但不把這種行為看作『猗歎盛矣』，可旌表褒揚的事，還要公認這是不合人情、不合天理的罪惡；還要公認勸人做烈女，罪等於故意殺人。」（胡適：〈貞操問題〉，《新青年》，第五卷第一號（1918年7月15日），頁7）。

胡適曾在客觀的自然規律的含義上使用「天理」：「科學律例是人造的……並不是永永不變的天理，——天地間也許有這種永永不變的天理，但我們不能說我們所擬的律例就是天理：我們所假設的律例不過是記載我們所知道的一切自然變化的『速記法』。」（胡適：〈實驗主義〉，《新青年》，第六卷第四號（1919年4月15日），頁344）。

• 其他。「天理堂」：魏源曾把基督教會翻譯為「天理堂」，但不常用。「歐羅巴國……國中又有天理堂，選盛德宏才無求於世者主之。凡國家有大舉動、大征伐，必先質之此堂，問合天理與否？擬以為可，然後行之。」

（魏源：〈大西洋各國總沿革〉〔1852〕，《海國圖志》，卷三十七，大西洋，中冊，頁1100）。<sup>2</sup>

## 2. 實理 (shili)

指真實的道理。<sup>3</sup> 在本「數據庫」中不常用，其使用次數的最高峰是1890年，康有為在《實理公法全書》中使用較多。最早見於1837年，「自上帝生民，未有若大清年間之教化。……弟仰皇上帝之垂顧，推廣善道正教。願諸國居民能知真道，且領實理矣。」（愛漢者：〈史記和合綱鑿〉〔道光丁酉年七月，1837〕，《東西洋考每月統記傳》，頁253）。

也用於指經過科學證實的道理。如：「但古今天文家，從未有窺見行星與太陽有分毫差亂者，此造化之妙也。近今之人用各法試之，甫能測度求其實理。」（傅蘭雅：〈力儲於煤說〉，《格致彙編》，第一冊〔1876年5月〕，頁7），這種用法最為常見。康有為在《實理公法全書》中認為「實理」之「實」有三種含義：「有實測之實。格致家所考明之實理是也。」「有實論之實。如古時某教如何教人，則人之受教者如何；某國如何立法，則人之受治者如何。其功效高下，皆可列為表，而實考之。」「有虛實之實。如出自幾何公理之法則其理較實，出自人立之法則其理較虛。又幾何公理所出之法，稱為必然之實，亦稱為永遠之實；人立之法，稱為兩可之實。」（康有為：《實理公法全書·實字解》〔1890〕，收入朱維錚編校：《康有為大同論二種》，頁5）。在該書中「實理」與「公理」含義相近。

指真實的情況。<sup>4</sup> 如：「諭軍機大臣等：著英奏設法籌辦夷務，漸有條理一摺，覽奏

2 魏源這段話最早見於艾儒略 (Julius Aleni) 的《職方外紀》，卷二，歐邏巴總說（台北：台聯國風出版社，1967），頁5091-94。在《職方外紀》中用來翻譯基督教會的是「天主堂」，「天理堂」到底所指為何，還很難確定。

3 《漢語大詞典》，頁2127。

4 《漢語大詞典》，頁2127。

俱悉。所諭夷使各條，正大得體，亦是實理，甚屬可嘉。」（廷寄答耆英摺著曉諭法使中國並未禁天主教）〔1844年11月7日〕，引自故宮博物院編：《籌辦夷務始末（道光朝）》，卷七十二，頁1514-15）。

### 3. 自然之理 (ziranzhili)

在本「數據庫」中不常用，最早見於1833年，其使用次數的最高峰是1896年。指無須證明的普遍之理，一般指由自然現象引申出來的規律。如：「蓋上者源也，下者流也。上者表也，下者影也。表端則影正，源潔則流清，自然之理也。」（愛漢者：〈漢土帝王歷代——西天古傳歷記·洪水之先〉〔道光癸巳年六月，1833〕，《東西洋考每月統記傳》，頁5）。

有時指經濟事務中不以人的意志為轉移的規律：「至于紋銀載出載入，不可管束。設使銀起價，所載入者繁多。落價，所載出者不勝數。此乃自然之理，則不可查禁也。」（愛漢者：〈貿易〉〔道光戊戌年三月，1838〕，《東西洋考每月統記傳》，頁344）。

或者指從人的本性引申出來的結果。如：「於此可見作事爭先之理，皆由人之本性而來。凡事之假借，而不本自然之理者，止能行於暫時，不能經久。爭先根於人之本性，故歷久暫而不變也。」（傅蘭雅〔John Fryer〕口譯，應祖錫筆述：《佐治芻言》，第四十一節，頁8）。常用來指道德、學問的根據。

有時「自然之理」與名教分立，但這種用法不多見。如：「有天地自然之理，有人所立之義，人當深察。夫天地自然之理，不可以人所立之義自囿也。雖聖人亦有所不知不能。……格致氣質之學，希天者也。束教圍習之士，希聖者也。希聖不如希天，名教不

如自然。」（〈達化齋日記〉，《遊學譯編》，第八冊〔1903年6月10日〕，頁5）。

常用於國際法領域，指國際法的根據和來源。如：「局外之旗，不能護敵國之貨。戰者之旗，不能使局外之貨，變為敵貨。此乃公法自然之理也。」（丁韞良主譯：《萬國公法》，卷四，第三章第二十二節，頁51）。

1903年，有人指出「自然之理」就是「公理」：「公理者，自然之理。人心之所同會，不待試驗，自然可知，而彼亦固自居於經驗之外。其範圍至廣，其理普遍，無所不在也。」（君武：〈彌勒約翰之學說（續三十號）〉，《新民叢報》，第三十五號〔1903年8月6日〕，頁9）。

### 4. 公理 (gongli)

- 傳統用法。指社會上公認的正確道理。<sup>5</sup>

- 1830至1895年的主要用法。1895年前，多用於國際交涉中，既指普遍之理，也指公共之理，多為傳教士所使用。主要用法有三種。①指自然界的普遍之理。在本「數據庫」中，最早見於1857年，「阿利斯多言平圓之動，為宇宙之公理。多祿氏從其說不疑，故作此繁重之法，以釋平圓之理，以合諸星之行。」（偉烈亞力〔Alexander Wylie〕：〈西國天學源流（續九號）〉，《六合叢談》，第一卷第十號〔1857年10月18日〕，頁8）。主要由傳教士用於介紹現代自然科學的著作中。

1877年，「公理」用於經濟事務中，「總之天下之事，俱靠萬物之公理。如順萬物之公理而做事，則合於天命，而其人必興旺。如逆萬物之公理而做事，則不合於天之意，其人何盼望能與天相爭而強其理乎？」（傅蘭雅：

5 《漢語大詞典》，頁768。

〈貿易穩法〉，《格致彙編》，第二冊〔1877年8月〕，頁8-9)。

②用於國際交涉，多指國際法的根據，偶爾也指得到各國公認的、通行的原則、道理。前者如：「有公法師美納爵等，所著之書論古時羅馬律法與現在公法之相關，俱憑天然公理，並邦交之道。故此論內可言其大略，查公法有天然之公理，為各國交涉所不可不守，凡守公法之國彼此俱為平等。」(羅柏村〔Robertson〕著，傅蘭雅、汪振聲同譯：〈論古今公法之沿革〉，《公法總論》〔1880〕，收入求自強齋主人輯：《西政叢書》，頁2)，這種用法多見於十九世紀80年代以後。

③有時指普遍之理，與「天理」含義相近。有時指公共空間之理，其含義與「公論」相近。如：「從前民間舉動，雖合公理，順人心，苟與政府意見相背，小則斥為惑眾，大則指為叛逆。……若設議院，則公是公非，奸佞不得弄權，庸臣不得誤國矣。」(鄭觀應：〈附論答某當道設議院論〉，載《盛世危言》〔1893〕，頁55)。

• 1895至1900年的主要用法。既指普遍之理，也指公共之理。主要用法有三種。①指普遍適用於中國和西方的道理，有時也指中國和西方共同接受、遵守的道理。前一用法較為多見。如：「夫理者天下之公理也，法者天下之公法也。無中西也，無新舊也。行之于彼則為西法，施之自我則為中法矣。得之今日則為新法，徵之古昔則為舊法矣。」(陳繼儼：〈論中國拘迂之儒不足以言守舊〉，《知新報》，第五十四冊〔1898年5月30日〕，頁2)。

「公理」是政治、法律的正當性依據。如：「公理者，唐虞三代君民共有之權衡也。民宅于器曰公器、器舟于法曰公法，法權于心曰公心，心萬于理曰公理。……故公理有止行其國者，英美是；有其國參差者，法、德、意、奧、日本是；有其國毫無公理者，

俄、土是。」(唐才常：〈論各國變通政教之有無公理〉，史學第三，《湘學新報》〔1897年5月31日〕，頁16、19)。

「公理」有時與「天理」混用，其含義極為接近。如：「朱晦庵之序《中庸章句》也，曰：『……則天理卒無以勝人欲之私。必存養省察，使道心常為一身之主，……』此與斯多噶……又若相合。……通而論之，中外古今言天人之際者，不外二家，一出於教，一出於學。教則以公理屬天，私欲屬人；學則以尚力屬天，而尚德屬人。言學者在在期於征實。」(嚴復譯：〈《天演論》手稿〉，論十六，載《嚴復集》，第五冊，頁1472-73)。

②指公眾所認可的道理、公論。「吾蓋觀今日五洲各國之大局……。凡無爭競之端者，事靡不成，國靡不治。非然者，其事必敗，其國必亡。是何也？曰：天下有一定之公理，人心有一偏之私見。順其公理，泯其私心。而後可言興利，可言除弊。」(鄒永江：〈說黨〉，載江標編校：《沅湘通藝錄》〔1897〕，卷四，掌故，頁170)。

③與道德關係不大的、正確的道理。如變法、優勝劣敗、合群、進化等都是「公理」的體現。如：「且會也者，生人之公理不可無也。」(譚嗣同：《仁學》〔1896〕，載蔡尚思、方行編：《譚嗣同全集》，增訂本，下冊，頁347)；又如：「故夫變者，古今之公理也。」(梁啟超：〈變法通議·自序〉〔1896〕，載林志鈞編：《飲冰室文集之一》，第一冊，頁1)；再如：「憑優勝劣敗之公理，劣種之人，必為優種者所吞噬所腹削，日侵月蝕，日漸月滅，以至於盡，而世界中遂無復此種族。」(任公：〈論變法必自平滿漢之界始(未完)〉，《清議報》，第一冊〔1898年12月23日〕，頁1)。

• 1900至1915年的主要用法。基本沿用了1895年以來的用法。主要用法有四種。①無須證明的普遍之理，多用於自然科學，有時也用於社會科學。如：「生計學公理，必

生利者眾，分利者寡，而後國乃不蹶。」「惟其早熟早老，故不得不早婚。則乙為因而甲為果。以早婚之故，所遺傳之種愈益早熟早老，則甲為因而乙為果。社會學公理，凡生物應於進化之度，而成熟之期，久暫各異。」（梁啟超：〈新民議〉〔1902〕，載《飲冰室文集之七》，第三冊，頁111、107）。

②與道德關係不大的、正確的道理，主要指「優勝劣汰」的天演「公理」。1901年，梁啟超就注意到了「優勝劣汰」不符合道德準則，但它是真實的，因此也是「公理」。「自有天演以來，即有競爭。有競爭則有優劣，有優劣則有勝敗。於是強權之義，雖非公理而不得不成為公理。」（梁啟超：〈國家思想變遷異同論〉〔1901〕，載《飲冰室文集之六》，第三冊，頁20）。但這種不得不把強權說成公理的用法並不太常見。也有人試圖用「公例」、「公理」的區分來解決這個衝突：「總之，大同者，不易之公理也；而天演者，又莫破之公例也。公理不可剝那棄，而公例不能瞬息離。公理固可寶愛，而公例又非能避棄。當事者亦惟循天演之公例，以達大同之公理耳。」（君平：〈天演大同辨〉，《覺民》，第九、十期合本〔1904〕，引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第一卷，下冊，頁874）。

③指平等、自由等價值準則及其根據，具有較強的道德含義。如：「案吾中國舊俗，父母得鬻其子女為人婢僕，又父母殺子，其罪減等。是皆不明公理，不尊重人權之所致也。」（梁啟超：〈盧梭學案〉〔1901〕，載《飲冰室文集之六》，第三冊，頁102）。

「公理」具有普世的特徵，常被認為可由科學常識推論得出。1907年後，無政府主義者正是以此作為新社會組織藍圖的根據。「科學公理之發明，革命風潮之澎漲，實十九、二十世紀人類之特色也。此二者相乘相因，以行社會進化之公理。蓋公理即革命所欲達之目的，而革命為求公理之作用。……若新世紀之革命則不然。凡不合於公理者皆革

之，且革之不已，愈進愈歸正當。」（〈新世紀之革命〉，《新世紀》，第一期〔1907〕，引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第二卷，下冊，頁976）。這種「公理」觀批判「優勝劣汰」的強權「公理」觀：「強者恃兵，富者恃財。有兵然後有強弱之分，有財然後有貧富之分。……是則富強二字，非惟為人之大敵也，且為公理之大敵。」（申叔〔劉師培〕：〈廢兵廢財論〉，《天義報》，第二期〔1907〕，引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第二卷，下冊，頁900）。

章太炎認為「公理」與「天理」類似，但「天理」對人的束縛更大。他還指出這種「公理」並非來自公共的意志，而是某種個人信仰的學說，是普遍之理。他說：「驟言公理，若無害矣。然宋世言天理，其極至於錮情滅性，烝民常業，幾一切廢棄之。而今之言公理者，于男女飲食之事，放任無遮，獨此所以為異。若其以世界為本根，以陵藉個人之自主，其束縛人，亦與言天理者相若。彼其言曰：不與社會相扶助者，是違公理；隱遁者，是違公理；自裁者，是違公理。其所謂公，非以眾所同仰為公，而以己之學說所趨為公。然則天理之束縛人甚于法律，而公理之束縛人又幾甚于天理矣。」（太炎：〈四惑論〉，《民報》，第二十二號〔1908年7月10日〕，頁2）。

④公共領域之理，指公共意志的體現。如：「公學應由公推才德俱優，位尊望重之紳為監督，管理一切事宜，並按季親臨考試一次，以覘教學之勤惰。」（〈江西明達公學緣起〉，《知新報》，第一百一十冊〔1900年1月1日〕，頁11）；又如：「嚴申洋煙、牌賭之禁，獎勵忠信篤敬之人，務令各明公理，各存公德，各謀公益，講求農工商業，勤勉節儉興學。」（吳劍豐：〈候選道吳劍豐條陳改良財政言路吏治學務陸海軍警察等六事呈〉〔光緒三十三年三月十三日，1907〕，引自故宮博物院明清檔案部編：《清末籌備立憲檔案史料》，

上冊，頁197)。這種用法於1915年後很少出現。

- 1915年以後的用法。主要用法有兩種。①指無須再證明的道理，多用於自然科學。如1920年梁啟超寫道：「幾何公理所謂『各分之和等於其全量』也。」(梁啟超：〈墨經校釋〉[1920]，載林志鈞編：《飲冰室專集之三十八》，第十冊，頁61)。

- ②指平等、自由等價值準則及其根據。新文化運動初期，主要與「強權」公理觀相對立：「今之持強權之說者，以為此天演公理也。不知『天擇』之上，尚有『人擇』。天地不仁，故弱為強食。而人擇則不然，人也者，可以勝天者也。吾人養老而濟弱，扶創而治疾，不以其老弱殘疾而淘汰之也，此人之仁也。」(胡適：〈藏暉室簡記：續前號〉，《新青年》，第三卷第五號[1917年7月1日]，頁5)。新文化運動後，「公理」常被認為是空話，沒有甚麼實際用處：「巴黎的和會，各國都重在本國的權利。甚麼公理，甚麼永久和平，甚麼威爾遜總統十四條宣言，都成了一文不值的空話。」(隻眼：〈兩個和會都無用〉，《每週評論》，第二十期[1919年5月4日]，第3版)。這種用法在本「數據庫」中更為常見。

- 其他。「公理家」：主要使用於1897至1903年，指研究普遍之理的外國人、哲學家等。如：「聞之公理家之言曰：權也者，合事與利言之者也。舉天下之人，各事其事，各利其利，是謂人人有自主之權，是謂民權。」(陳繼儼：〈伸民權即以尊國體說〉，《知新報》，第六十一冊[1898年8月8日]，頁2)。

## 5. 公例(gongli)

指普遍之理，一般的規律，側重於指從具體案例中歸納得出的普遍規律。在本「數據

庫」中，嚴復使用最多，佔全部使用次數中的將近一半。

1895年前，主要有兩種用法：①自然界普遍之理，主要用於傳教士介紹現代自然科學的著作中。在本「數據庫」中，最早出現於1877年：「向心吸力之公例，曉格致者無不知之。」(傅蘭雅：〈潮汐論〉，《格致彙編》，第二冊[1877年10月]，頁7)。②指得到各國承認的國際法慣例。最早出現於1872年：「嗣後該國如遣使來華換約，自應以禮接待。若仍續求改約，則是顯違各國公例，應即不與接待矣。」(〈大學士直督李鴻章奏日本續派使臣來津求改約情形摺〉[1872年7月5日]，引自故宮博物院編：《籌辦夷務始末[同治朝]》，卷八十六，頁44)。這種用法較為常見。

1895年之後，繼續沿用了上述兩種用法。在國際法中更強調具體的慣例、規定，是與「正法」有別的「便法」。「公法有正法、便法。何義？曰：凡各國能自主而分所當為之事曰正法，有因各國交涉多年，漸生規利，稍為變通，是曰公例，亦曰便法。」(唐才常：〈交涉學第四〉，《湘學新報》[1897年6月30日]，頁34)。

更常用的是以下三種含義：①指具體的自然科學和社會科學的基本原理。如：「Economic Laws何不可稱計學公例？Economic problems何不可云食貨問題？即若Economic Revolution亦何不可言貨殖變革乎？」(嚴復：〈與梁啟超書[三]〉[1902]，載《嚴復集》，第三冊，頁518)。

- ②指物競天擇的天演論等。如：「夫物競天擇，優勝劣敗(此二語群學之通語，嚴侯官譯為：物競天擇，適者生存；日本譯為：生存競爭，優勝劣敗。今合兩者並用之，即欲定以為名詞焉)，此天演學之公例也。」(梁啟超：〈自由書〉[1899]，載《飲冰室專集之二》，第二冊，頁23)。在這個含義上，「公例」比「公理」更為常用，因為「公例」與道德關係較為疏遠。

⑤當指無須證明、普適的規律時，常用「自然公例」。如：「此段所指之自然公例，即道家所謂道，儒先所謂理，《易》之太極，釋子所謂不二法門；必居於最易最簡之數，乃足當之。」(穆勒〔John S. Mill〕著，嚴復譯：《穆勒名學》〔1905〕，部丙，篇四，論自然公例，頁276)。1905年，「公例」的使用次數達到最高峰，主要原因是嚴復《穆勒名學》的出版。此後，「公例」較少使用。

## 6. 真理 (zhenli)

- 傳統用法。最純真的道理，佛教徒多用以指佛法。<sup>6</sup>

- 1830至1895年的主要用法。主要為傳教士使用，指宗教之理和經科學邏輯證實之理。如：「惟人能居仁由義，注存積善，真為自主。然欲成之，必信救主耶穌，曰：恆於吾道者，誠我門生也。如是可知真理，又真理將釋爾，可為自主也。此是天下之正道，天下之定理矣。」(愛漢者：〈自主之理〉，〔道光戊戌年三月，1838〕，《東西洋考每月統記傳》，頁246)。經科學邏輯證實之理的含義，則多出現於討論「格致」的文章書籍中。如：「粵稽明朝萬曆前後，有英士名倍根者，官至吏部尚書，始立格學正法，以教人指明其路，初求達道以至真理。」(慕維廉：〈格致新法總論〉，《格致彙編》：第一冊〔1877年3月〕，頁14)。

- 1895至1900年的主要用法。這段時期較少為人使用，多指經科學邏輯證實之理。如：「若哲學心學群學者，並所研究之客體，而亦非空也。雖然，此等無形之學科，其發明真理，固自不易。以故前此之治此業者，

其所持論，自往往類於空漠無朕。」(梁啟超：〈自由書〉，頁92)。

也有用作國際法根據的，但不太常見。如：「符以特亦云：如各國因慣行之事，而成為新法。倘與真理相反者，則不能謂之交涉公法。而為大壞人心風俗之事。蘇阿累司云：所有論各國分所當得之事，斯為真律法，乃近於天然之律法，比之國律法更為切近，所以不能不合於天然之公理也。」(費利摩羅巴德〔Robert Phillimore〕撰，傅蘭雅口譯，俞世爵筆述：《各國交涉公法論初集》〔1896〕，卷之一，收入張蔭桓輯：《西學富強叢書》，第三十三款，頁4)。

- 1900至1915年的主要用法。1903年前後，「真理」的使用次數達到其第一個高峰。多指經科學邏輯證實之理。如：「達爾文新說之出於世也，耶穌教徒視之如讐，如數百年前反對地動說之故事，出全力以抗之。蓋以其論與舊約《創世記》所謂上帝以七日造成人物之說不相容也。雖然，真理者最後之戰勝，彼等至今，已如反舌之無聲矣。」(梁啟超：〈天演學初祖達爾文之學說及其略傳〉〔1902〕，載《飲冰室文集之十三》，第五冊，頁18)。

也有用「真理」來指涉新道德的。如：「彼謂宗教之義，首於不欺。而崇信自繇，為人類不可奪之真理。故信奉皈依，乃一人本願之事，斷非他人所得干涉者。此後世宗教自繇幸福之所由來也。」(穆勒著，嚴復譯：《群己權界論》〔1903〕，首篇，引論，頁9)。無政府主義者以「真理」為其理想社會的組織根據：「就科學言之，男女之相合，不外乎生理之一問題。就社會言之，女非他人之屬物，可從其所欲而擇交，可常可暫。就論理言之，若夫得殺妻，則妻亦得殺夫；若婦不得

6 《漢語大詞典》，頁801。

殺夫，則夫亦不得殺妻；若夫得嫖，則妻亦得嫖，此平等也，此科學真理也。」(真：〈三綱革命〉，《新世紀》[1907]，引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第二卷，下冊，頁1020)。

• 1915年以後的用法。1915年後，「真理」的使用次數增加，多指科學真理。如：「所謂真理者，固何指乎。奧斯伏博士之界說：則曰真理者，預言將來而能取證者也。」(青霞：〈科學與宗教〔譯美國科學雜誌蓋特魯蘭雪洛原著〕〉，《大中華》，第一卷第七期[1915年7月20日]，頁8)。

也有用作「宗教之理」。如：「開會之日，學生四千人，群列坐場中，凝神聽講。……既已聽講，咸願入聖經班，以研究耶教之真理，而探討其所以福利國家裨益人民者。」(嚴楨：〈艾迪氏之袁世凱觀〔譯美國世界報艾迪原著〕〉，《大中華》，第一卷第十期[1915年10月20日]，頁8)，但這種用法不多見。

以「真理」為新道德的根據，這種用法較多見。如：「第二當排斥社會已成之道德，而尊行真理。不使不道德之道德，演成社會種種悲劇。不然，雖日言德育，而道德自身未有進步，德育烏有進步之可言。」(〈通信〔記者覆程師葛〕〉，《新青年》，第二卷第一號[1916年9月1日]，頁9)。

## 7. 理性 (lixing)

• 傳統用法。①指涵養性情；②本性。<sup>7</sup>

• 1830至1895年的主要用法。1895年前，主要為傳教士所使用，使用次數很少，多與「格致」相關。最早見於1877年，「倍根生於明嘉靖四十一年，……彼建立一學，惟循

乎理性與人常有之思慮，而阻凡有猜度假冒之事焉。於此，倍根著格學新法，其意芟刈荒蕪而播益智之種，彼才以行此放膽之功。」(慕維廉：〈格致新法總論〉，頁15)。

• 1895至1900年的主要用法。這一時期「理性」使用次數非常少。在本「數據庫」中僅有兩例，指本性。如：「有如格物以知萬物之理性，化學以分萬物之原質，天文以測三光之運旋。此三者謂之物理。」(李佳白：〈創設學校議〉[1895]，載李天綱編校：《萬國公報文選》，頁579)。

• 1900至1915年的主要用法。這一時期的使用次數有所提高，主要用法有六種：

①指涵養性情。如：「故天下之女子，不學則已，學則必其可以適用，可以怡情，可以理性者。何則？彼未嘗有國家之功令章程為之抑束矯揉也。」(斯密〔Adam Smith〕著，嚴復譯：《原富》[1902]，部戊，篇一，論君王及合眾國家之度支，下冊，頁638)。

②指講道理。如：「揆諸理勢，我若再闕，則俄必窺我情虛而愈肆恫喝。各國亦必怒我之不誠，而頓解約。從徇一俄而得罪各國，既違從眾之議。強嚙一業已離心、決無理性之俄，而激變實心為我、齊心為我之各國。使之亦與我離心。毋乃顛倒太甚，利害大懸。」(王之春：〈安徽巡撫王之春來電二〉[光緒二十七年二月十三日，1901]，引自故宮博物院編：《清光緒朝中日交涉史料》，卷六二，頁1187)。這種用法並不多見。

③指與感情、感覺、本能相區別(甚至對立)的理智。如：「凡天然之景物，過於偉大者，使人生恐怖之念。想像力過敏，而理性因以減縮。其妨礙人心之發達，阻文明之進步者實多。」(梁啟超：〈地理與文明之關係〉

<sup>7</sup> 《漢語大詞典》，頁2388。

[1902]，載《飲冰室文集之十》，第四冊，頁113)。1903年，梁啟超用「智慧」來翻譯康德(Immanuel Kant)的「理性」，「案康氏哲學，大近佛學，此論即與佛教唯識之義相印證者也。佛氏窮一切理，必先以本識為根柢，即是此意。……康氏乃分其檢點哲學為二大部，著二書以發明之。其一曰Kritik der Reinen Vernunft所謂純性智慧之檢點也(東人譯為純理性批判)。其二曰Kritik der Praktischen Vernunft所謂實行智慧之檢點也(東人譯為實理性批判)。前者世俗所謂哲學也，後者世俗所謂道學也。而在康氏則一以貫之者也。」(梁啟超：〈近世第一大哲康德之學說〉[1903]，載《飲冰室文集之十三》，第五冊，頁51)。另外，使用「理性」時常與慾望相對立，如：「理性說者，以道德律為絕對的命令，壓抑欲情，謹守繩尺。而行動云為，一一歸於嚴肅。其主義蓋全與快樂說相反背。」(雲窩：〈教育通論緒言〔續第七期〕〉，《江蘇》，第九、十期合本[1904年3月17日]，頁11)。

④指邏輯和推理的能力。如：「倍根科學之區分：(一)基於記憶力學科，即史學，政治史、宗教史、天然史。(二)基於想像力學科，即文學，詩歌。(三)基於理性學科，即哲學，物理學、純正哲學(天然哲學)、倫理學、政治學(人類哲學)、天然神學、天啟神學(天神哲學)。」(侯生：〈哲學概論〔續前稿〕〉，《江蘇》，第四期[1903年6月25日]，頁17)。

⑤強調「理性」是宗教、良知和道德的基礎。如：「道德後起者也，而根本于自然。亙古迄今變其制事之規則，而不能變其宰物之真理。氏之真理非虛無所寄，常存于吾人理性之中。吾人之知，即此理性之所發表者也。」(後素：〈西洋倫理學〔蘇格拉第學說第一〕〉，《二十世紀之支那》，第一期[1905年6月3日]，頁2)。

⑥強調「理性」要經過歷史或者實踐的檢

驗，才能成為真理。如：「雖然，憲法者，歷史之產物也。吾人于前就理性方面立論，今則漸移而入歷史。蓋以歷史乃理性之實現，是故理性苟不能以歷史證之，不足為真理性也，不過幻想而已。」(張東蓀：〈論憲法之性質及其形式〉，《庸言》，第一卷第十號[1913年4月16日]，頁10)。

這一時期，國人關於「理性」的討論，多來自黑格爾(Georg W. F. Hegel)、康德和培根(Francis Bacon)，尤其是前兩者。因此，「理性」的用法中以第五種最為普遍。

• 1915年以後的用法。1915年後，「理性」的使用次數大大增加。主要用法有以下四種，其中第一和第三種使用次數較多。

①指邏輯和推理的能力，常與迷信、經驗相對立。如：「舉凡一事之興，一物之細，罔不訴之科學法則，以定其得失從違，其效將使人間之思想云為一遵理性，而迷信斬焉，而無知妄作之風息焉。」(陳獨秀：〈敬告青年〉，《新青年》，第一卷第一號[1915年9月15日]，頁6)。

②強調「理性」是宗教、良知和道德的基礎。如：「真正的道德是有理性的，適於當時的，助社會進化的；決不是專守着死板板的具體條件，去範圍一切。如此說來，種種陳腐遺跡，違背理性的偽善，必將漸漸天然淘汰，是無可疑的了。」(俞平伯：〈我的道德談〉，《新潮》，第一卷第五號[1919年5月1日]，頁886)。

③指與感情、感覺、本能相區別(甚至對立)的理智。如：「人的精神作用，粗略說來，可分為理性情感兩大宗。判斷殊種文學的殊種價值，全就他對於這兩種精神作用，引起的效果，作為標準。」(傅斯年：〈怎樣做白話文？〉，《新潮》，第一卷第二號[1919年2月1日]，頁181)。

④強調「理性」要經過實踐的檢驗。如：「這是詹姆士的新心理學的重要觀念，從前經



驗派和理性派的種種爭論都可用這種心理學來解決調和。……古人所說的純粹理性和純粹思想都是把理性和思想看作自為首尾自為起結的事物，和實用毫無關係，所以沒有真假可說，沒有是非可說，因為這都是無從證明的。現在說知識思想是應用的，看他是否能應用就可以證實他的是非和真假了。」(胡適：〈實驗主義〉，頁350-51)。

## 二 公共領域

### 8. 公共(gonggong)

• 傳統用法。①公有的、公用的；②公眾；③共同。<sup>8</sup>

• 1830至1895年的主要用法。①指共同擁有的。如：「姚嘉因有與胞弟姚六公共書館一所，地處隱僻。」(顏伯燾：〈閩浙總督顏伯燾等奏復審煙犯姚嘉案〉[1842年3月1日]，引自郭廷以主編：《道光咸豐兩朝籌辦夷務始末補遺》，頁4)。②共同。如：「凡有眾人相聚成會，無論其會為大為小，必有公共之性情、公共之意見。則往來交接，彼此俱覺合宜。」(傅蘭雅口譯，應祖錫筆述：《佐治芻言》，頁2)。有時用於中西之間。如：「夫西人之商政兵法、造船製器、及農漁牧礦諸務，實無不精。而皆導其源於汽學、光學、電學、化學，以得御水、御火、御電之法。斯殆造化之靈機，無久而不洩之理，特假西人之專門名家以闡之，乃天地間公共之理，非西人所得而私也。」(薛福成：〈西法為公共之理說〉[1890]，載《庸庵海外文編》，卷三，頁321)。這種用法多出現於1890年代。有時也指公眾，但這種用法不多見。

• 1895至1900年的主要用法。多用於指社會的、團體的、眾人的。如：「泰西之為政也，有守經之黨，有達權之黨，而近今數十年來未嘗有黨禍者，由其正誼明道，而非譎言是爭也。……蓋其視所議之政為公共之政，公則以眾為歸也，所議之事為公共之事，公則以眾為斷也；惟其正誼明道故也。」(何啟、胡禮垣：〈新政安行〉[1898]，《新政真詮四編》，收入鄭大華點校：《新政真詮：何啟、胡禮垣集》，頁304)；又常用於社團、公司章程等。如：「總之通省學堂公共簡要章程，約有數條：……此八條各學堂皆同，惟省城學堂所講較深，外府較淺，縣學堂又較淺。」(張之洞：〈致總署〉[光緒二十四年七月十八日，1898]，載翦伯贊、劉啟戈等編：《戊戌變法》，第二冊，頁613)。

也有論者指出國家是「公共」的國家。如：「中國之民，不自知有國也，匪伊朝夕矣。其原因有二：……而民之受此壓塞者，亦自傷卑賤，無裨於時，往往謂我輩之家，朝廷且不能保護，途人之國，我輩亦何必干預，既忘國為公共之稱，復嚴庶人不議之禁，此無愛國心之原因二也。」(歐榘甲：〈論政變為中國不亡之關係〉[1899]，載《戊戌變法》，第三冊，頁158)。

• 1900至1915年的主要用法。多用於指社會、團體、眾人。如：「中國的人本沒有公共的觀念，他們所說的公字，都是指着皇帝一個人說的。……所以共皇帝辦事，叫做辦公事，又叫做替公家辦事。自己偶然有集會、結社，或是來干預地方上的事情，就都不能夠了。做百姓的人既沒有公共的事情做，那公共的觀念自然愈弄愈沒有了。」(白話道人[林懈]：〈國民意見書·論合群〉，《中國白話報》[1904]，引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第一卷，下冊，頁908)。國家

8 《漢語大詞典》，頁764。

事務也是公共事務，如：「政治者，國民公共之機杼也，而民賊專之。……是故中國之政治，為一人矣，而中國無政治。」(梁啟超：〈二十世紀之中國〉，《國民報》，第一期〔1901年5月10日〕，引自《國民報彙編》，頁34-35)。

• 1915年以後的用法。仍用於指社會、團體、眾人。如：「社會服務，誠為美風。惟國中公共事業，不甚發達。習慣未成，難以實舉。」(〈通信〔記者覆陳蓬心〕〉，《新青年》，第二卷第三號〔1916年11月1日〕，頁8)。此外，多指大眾、全社會，與少數精英相對。如：「『詩經』是中國古代的國民文學，無論一個販夫走卒所著的詩都是非常精美，在德國只有詩德Goethe才做得出來。所以中國的詩是公共的，不是少數人的。」(王光祈：〈旅歐雜感〉，《少年中國》，第二卷第八期〔1921年2月〕，頁61-62)。也常用於指共同佔有。如：「而且克里特(Crete)在地中海中的小島的『陀尼社會』(Doric Community)也老早就實行共產，這個島上每一個社會都有公共財產，用公共奴隸耕種，每歲收入都分作『宴樂俱樂部』(Dining-clubs)的伙食和政府開支之用。」(高一涵：〈共產主義歷史上的變遷〉，《新青年》，第九第二號〔1921年6月1日〕，頁2)。1920年後，在本「數據庫」中，有將近一半的用法是「公共租界」。

## 9. 公議 (gongyi)

• 傳統用法。指按公利標準而議論，或公眾共同議論。<sup>9</sup> 在本「數據庫」中，1895至1910年間使用較多，主要用法有四種。

①在傳統意義上使用。如：「飭據司道公議，現在修造各臺，添鑄大炮。議於春、秋練習炮準，應用火藥自需加增。」(關天培：〈籌備生息長資練習以嚴守禦奏稿〔總督主稿〕〉，載《籌海初集》〔1836〕，卷四，頁681)。1895年後，常用於士大夫成立的各種組織的章程中。如：「訂簡明章程，以期迅速集辦，每事各有詳細章程，舉辦以後，隨時集議，如有弊，應興應革，均由提調、董友公議刪增，或每季一集，每年一大議，並核用款，稽勤憤，詳稽論定，再行刊刻布告。」(張之洞：〈上海強學會章程〉，《強學報》，第一號〔1896年1月12日〕，頁7)。

②指外國議會中的討論。如：「國有大事，王諭相，相告爵房聚眾公議，參以條例，決其可否。復轉告鄉紳房，必鄉紳大眾允諾而後行，否則寢其事勿論。」(徐繼畲：〈英吉利國〉，《瀛寰志略》〔1843〕，卷七，頁235)。

③指公共輿論。如：「薛煥誤國殃民，較諸臣尤重。臣籍隸蘇省，稔知該撫聲名本屬平常，逢迎何桂清而得顯擢。公議所在，臣不敢稍安緘默。伏乞聖明乾斷，立予罷斥，則人心一快，士氣畢伸，即夷情亦知斂跡。」(蔣超伯：〈蔣超伯奏薛煥誤國殃民請予罷斥摺〉〔1860年10月30日〕，引自故宮博物院編：《籌辦夷務始末〔咸豐朝〕》，卷六十七，頁2518)。有時指報紙上的議論。如：「設新聞館以收民心公議及各省郡縣貨價低昂、事勢常變，上覽之得以資治術，士覽之得以識變通，商農覽之得以通有無、昭法律、別善惡、勵廉恥、表忠孝，皆借此以行其教也。」(洪仁玕：《資政新編》〔1859〕，頁527)，此用法多見於1895年之後。

④在國際交涉中，指國與國之間共同商

9 《漢語大詞典》，頁772。在傳統文獻中，「公議」多指朝廷或官府中百官包括文書往來的議論，如：「百官各敬其職，大臣論道於朝，公議日興，而私利日廢矣。」嚴可均輯：《全晉文》，卷四十七，重爵祿(北京：商務印書館，1999)，頁488。

議或者約定的結果。如：「俄氏發氏另論公議常例二種。所謂公議者，即是諸國之盟約章程。夫盟約章程之有權者，惟在於立之之國，乃是特立，而非通行也。」（丁韞良主譯：《萬國公法》，卷一，第一章第九節，頁8）。

新文化運動以後很少使用，多指共同商議。如：「但無政府主義者必定說：我們可以自由聯合，公議生產事業，斷不至有這樣過剩或不足的情形發生。」（陳獨秀：〈社會主義批評〔在廣州公立法政學校演講〕〉，《新青年》，第九卷第三號〔1921年7月1日〕，頁10）。

• 其他。「公議院」，指議會。如：「議論確鑿，人多快睹，新聞紙館遂請之，欲其常有著作助印報中。後高氏遇公議院中名家，更加考求國政之事。一日院中倩高氏在大會內講論國政，聚聽者多。」（〈高布敦記略〉，《格致彙編》，第三冊〔1881〕，頁14）。

「公議堂」，也指議會。如：「西國以公議堂為政事之根本，既有議院，君不得虐民，而民自忠於奉上。」（鄭觀應：〈議院下〉〔1893〕，載《盛世危言》，頁55）。此外，也有作「公議局」、「公議所」等的。

## 10. 公論 (gonglun)

傳統用法。指公正或公眾的評論。<sup>10</sup> 1895至1915年間使用次數較多，1905年是最高峰，1915年後較少使用。主要有以下三種用法。①指公眾的評論。如：「於是土人服法蘭西族也。然其總督擅作威福，專國弄權，竊封爵祿，自謂公也。自此以後，分地為列公侯之邦。彼此結讐，戰鬪不息……城邑興隆，閭閻豐裕，至國公之權漸衰，由是民尚公論自主之理也。商賈操權，仇對國君，挺

身出來，堅志不從命。」（愛漢者：〈荷蘭國志略〉〔道光戊戌年二月，1838〕，《東西洋考每月統記傳》，頁327-28）。1895年後，常用來指報刊言論。如：「近年以來，官吏之仇報館甚矣。屢次禁印行、禁售賣、禁閱讀，捕主筆、捕館東，數見不一見。究之報館何嘗能禁絕，公論何嘗能泯沒，毋亦枉作小人已乎。」（星客：〈劉張二督致英沙侯電駁詞〉，《清議報》，第六十三冊〔1900年11月12日〕，頁15）。

②指公正、而非出自私利的評論。如：「臣等謹於二十七日集議，諸臣皆以大行皇帝功德懿鑠，郊配斷不可易，廟祔尤在所必行。直道不泯，此天下之公論也。」（曾國藩：〈遵議大禮疏〉〔道光三十年，1850〕，載王延熙、王樹敏輯：《皇清道咸同光奏議》，卷四十，禮政類大典，頁2115）。1880年後，常用於國際交涉。如：「英船踞巨文島，貴國照會各國後，英使言之統署。旋復追還照會，聞美允退還，日德二國均不肯退。此事各國當有公論，姑作宕筆俟。」（李鴻章：〈附件二：李鴻章與朝鮮往復函件·復朝鮮國王書〉〔1885〕，引自《清光緒朝中日交涉史料》，卷八，頁164）。

③指科學定理。如：「凡相等重力直加於桿之兩端（重力方向與桿成直角謂之直加），離中心等，力重各有令桿動之能，因適相等，必令桿定。」（胡威立撰，艾約瑟口譯，李善蘭筆述：《重學》〔1859〕，卷一，公論一，收入《西學富強叢書》，頁2）。直到1910年前後，還有人這樣使用。如：「其訣云何？曰：二名同意，則凡信於此名者，必信於彼名也。或云：二名同物，則可相代。此其例至簡易，雖三尺童子當亦知之。政猶幾何公論，謂二物各等於一物者，則二物自相等。」（耶方斯〔William S. Jevons〕著，嚴復譯：《名學淺說》〔1908〕，頁61-62），但並不常見。

10 《漢語大詞典》，頁771。

## 11. 公法 (gongfa)

主要用法有以下五種：

①傳統用法。指國法，在本「數據庫」中較少出現。如：「夫務農桑，奉公法，此民職也。」(邵輔：〈制防渭南回族議〉[咸豐十年，1860]，載盛康輯：《皇朝經世文編續編》，卷九十六，兵政二十二，剿匪四，頁4084)。

②指國際法，這是本「數據庫」中最常見的用法。1896年「公法」的使用次數達到頂峰，絕大多數是指國際法。最早見於1843年，「五公法者 但有人買賣違禁之貨物，貨與人正法照辦。」(魏源：〈夷情備采三〉[1843]，《海國圖志》，卷八十三，下冊，頁1993)。1864年，《萬國公法》譯出後，這種用法開始流行。該書〈凡例〉中這樣闡釋「公法」之「公」：「是書所錄條例，名為《萬國公法》，蓋係諸國通行者，非一國所得私也。又以其與各國律例相似，故亦名為《萬國律例》云。」(丁韋良主譯：《萬國公法·凡例》，頁1)。1900年後，常作「萬國公法」或者「國際公法」。

③與「私法」相對，指規範國家與個人關係的法律。如：「此規定個人對個人之法律，概名之為私法。個人對國家之法律，概名之為公法。公法私法之精細區別，雖或不只此，而其大端不外是也。」(馮邦幹：〈法律平談〉，《新民叢報》，第四號[1902年3月24日]，頁5)。這種用法多出現於1900年之後，1915年後最為常用。

④指科學定理。如：「推疊桿公法，以各桿力倚距連乘力，亦以各重倚距連乘重，二得數相等，則力重相定。無論各桿等不等，皆同。」(偉烈亞力：〈重學淺說[總論]〉，《六合叢談》，第二卷第一號[1858年2月14日]，頁14)，主要用於早期傳教士的科學著作中。

⑤康有為在《實理公法全書》中的「公法」指普遍之法，但這種用法很少見。如：「有公

推之公。蓋天下之制度，多有幾何公理所不能逮。無幾何公理所出之法，而必憑人立之法者，本無一定，則惟推一最有益於人道者，以為公法而已。然眾共推之，故謂為公推也。」(康有為：《實理公法全書·公字解》，頁6)。

## 12. 公民 (gongmin)

傳統用法。指古代為公之民，或者謂君主之民，公家之民。<sup>11</sup> 在本「數據庫」中最早見於1893年，指陪審員。「考泰西……審案時兩造皆延律師駁詰。公選廉正紳士陪聽，首曰公民，餘曰議長。如案中人與紳士有一不合，盡可指名更調。律師互相論駁，以詞窮者負。官得其情遂告公民，曰：『此案本官已審得應犯某律，爾等秉公定之。』公民退議，各書其罪申覆，所見皆同即為判斷；否則再審，以盡其辭。」(鄭觀應：〈書吏〉，載《盛世危言》，頁138)。1897年，宋恕也曾在這個意義上使用「公民」一詞，但這種用法非常少見。

1897年，康有為的《日本書目志》中有名為《日本公民必攜》的書籍。在本「數據庫」中，中國人最早用「公民」來指國家成員的例句，出現在1899年，「議院一開，則用人之法必變，無論科甲之士，商賈之家，皆得為議員，但須由公民舉。無責備無求全，而惟取其斷事公正，忠愛君民，聞善必興，行義必勇而已。」(何啟、胡禮垣：〈勸學篇書後〉[1899]，《新政真詮五編》，頁399)。

1900年後，「公民」的使用次數增多，於1902年達到頂峰。如：「夫今歐美各國，法至美密，而勢至富強者何哉？皆以民為國故也。人人有議政之權，人人有憂國之責，故命之曰公民。……夫萬國皆有公民，而吾國獨無公民，不獨抑民之資格，塞民之智慧，遏民之才能，絕民之愛國，導民之無恥已

11 《漢語大詞典》，頁764。

也。」(明夷：〈公民自治篇〉，《新民叢報》，第五號〔1902年4月8日〕，頁2、6)。清末新政中，曾開設「公民養成所」，「臣到任後，因調查乏員，先於法政學堂附設自治研究班，……又由該局設立公民養成所，為武昌、漢陽兩府試辦自治之預備，業於上年四月開辦，期以年終畢業。」(陳夔龍：〈湖廣總督陳夔龍奏湖北第一年籌辦憲政情形及第二年預備事項摺〉〔宣統元年閏二月十四日，1909〕，引自《清末籌備立憲檔案史料》，下冊，頁769)。

新文化運動後，「公民」使用次數較少，常與「人民」混用。如：「袁世凱段祺瑞那時的威權不可說不大，今日曹錕的威權亦是人所共知；但是非請出幾位乞丐的公民來表示他們的意思是人民的意思，不敢有所舉動。唉！這就算民國主權在人民的一點表示！」(春木：〈民國主權在人民的一點表示〉，《嚮導週報》，第二十九期〔1923年6月13日〕，頁216)。

### 13. 國民：(guomin)

- 傳統用法。指一國或藩封所轄的百姓。<sup>12</sup>

- 1830至1895年的主要用法。指外國的百姓。在本「數據庫」中最早見於1833年，「國民之猶水之有分派，木之有分枝。雖遠近異勢，疏密異形，要其水源則一。」(愛漢者：〈序〉〔道光癸巳年六月，1833〕，《東西洋考每月統紀傳》，頁3)。魏源也曾用「國民」來稱呼外國的百姓，如：「國民經營希利，算悉錙銖，亦多懷普濟之意。崇奉世主耶穌之教，捨身捐財，以招教師，頒文勸世。」(魏源：〈彌利堅國即育奈士迭國總記〉〔1843〕，《海國圖志》，卷六十，外大西洋，下冊，頁1667)，多為傳教士所用，中國人一般寫作「某國民

人」。如：「兩國通商已歷一百餘年之久，當此時間大清國家准英國人居住內地，俾得在彼貿易。」(琦善又奏懿律稱將暫覓地避暑片)〔1840年8月19日〕，引自《籌辦夷務始末(道光朝)》，卷十二，頁216)；指中國人時，多用「中國人」，多見於外交文書中。如：「且中國人有犯，即行立置重刑。爾等明目張膽，恣意為奸，又豈能曲從寬宥。必當一體按法懲辦，以示天威。」(廷寄鄧廷楨等摺著林則徐會同該督等追捕臺船搜拿煙館)〔1839年3月12日〕，引自《籌辦夷務始末(道光朝)》，卷五，頁90)。

1895年前，中國人使用「國民」一詞，除指外國人外，一般分指「國」與「民」。如：「而小錢禁令既嚴，製錢短少更甚。實於國民生計大有關係。……茲經臣詳細討論，亦以鐵錢為利甚溥，與閩省尤屬相宜。實目前裕國便民良法，亟宜變通改鑄。」(呂佺孫：〈請改鑄鐵錢疏〉〔咸豐四年，1854〕，載《皇清道咸同光奏議》，卷三十八，戶政類錢幣，頁2050)。

- 1895至1900年的主要用法。1898年之前，很少有用「國民」稱呼中國人的句子，多為外國人使用。如：「英法日德及中國等之國民，能不念利害之關係，任美國獨得合併布哇，而擅其私哉。」(古城貞吉譯：〈泰晤士報論布哇〉，《時務報》，第三十九冊〔1897年9月17日〕，頁33)。中國人中最先用「國民」來指中國人的是康有為，他在戊戌期間多篇奏摺中都曾這樣使用。如：「天下回首面內，想望更化之善治，肇應千載之昌期，在我皇上矣。其鼓盪國民，振厲維新，精神至大，豈止區區科舉一事已哉？」(康有為：〈請開學校摺〉〔戊戌五月，1898〕，載《戊戌變法》，第二冊，頁217)；再如：「今中國之形，與突厥同；中國之病，亦與突厥同；……中國不

<sup>12</sup> 《漢語大詞典》，頁1701。

亡，國民不奴，惟皇上是恃。」(康有為：〈進呈突厥削弱記序〉[戊戌五月，1898]，載《戊戌變法》，第三冊，頁7)。

戊戌變法以後，中國人開始認為國家是由「國民」組成。最早明確提出這一點的是梁啟超：「中國人不知有國民也。數千年來通行之語，只有以國家二字並稱者，未聞有以國民二字並稱者。國家者何？國民者何？……國民者，以國為人民公產之稱也。國者積民而成，舍民之外，則無有國。以一國之民，治一國之事，定一國之法，謀一國之利，捍一國之患，其民不可得而侮，其國不可得而亡，是之謂國民。」(梁啟超：〈論近世國民競爭之大勢及中國前途〉[1899]，載《飲冰室文集之四》，第二冊，頁56)。<sup>13</sup>

• 1900至1915年的主要用法。1903年，「國民」使用次數達到頂峰，此後直到1915年，使用次數都較多。1900年，《清議報》曾發表文章宣告中國國民創生，「於是歐美國民之風潮，簸蕩而及我中土。中土國民之出現，今日為其時期矣。」(傷心人：〈論中國國民創生於今日〉，《清議報》，第六十七冊[1900年12月22日]，頁1)。1901年，秦力山等人在日本創辦了《國民報》雜誌，在其敘例中寫道：「中國之無國民也久矣。馴伏於二千年專制政體之下，習為傭役，習為奴隸。始而放棄其人權，繼而自忘其國土，終乃地割國危，而其民幾至無所附屬。甲午大創而後，驚於外人之國力，憬然知其致此之有由也。於是英俊之士，動色相告，其目注而心營者，莫不曰民權民權。」(編者：〈敘例〉，《國民報》，第一期[1901年5月10日]，引自《國民報彙編》，頁1)。

但當時人們並不認為所有人都可以被稱為「國民」。「國民」常與「奴隸」對舉，如：「即同是一民也，而有國民奴隸之分。何謂國民？曰：天使吾為民，而吾能盡其為民者也。何謂奴隸？曰：天使吾為民，而卒不成其為民者也。故奴隸無權利，而國民有權利。奴隸無責任，而國民有責任。奴隸甘壓制，而國民喜自由。奴隸尚尊卑，而國民言平等。奴隸好依傍，而國民尚獨立。此奴隸與國民之別也。」(〈說國民〉，《國民報》，第二期[1901年6月10日]，引自《國民報彙編》，頁8)。「國民」有時也與「個人」並提，如：「國民者個人之集合體也。人人有高尚之德操，合之即國民完粹之品格。有四萬萬之偉大民族，又烏見今日之輕侮我者，不反而尊敬我畏憚我耶？」(梁啟超：〈論中國國民之品格〉[1903]，載《飲冰室文集之十四》，第五冊，頁5；另請參見本附錄「個人」條)。

1905年前後，官方文書中也經常使用「國民」。如：「蓋立憲政體，向無種族之別，擬請明詔海內，自今後無論滿人、漢人，皆一律稱為國民，不得仍存滿漢名目，先化畛域之名，自足漸消相斫之禍。」(〈暫署黑龍江巡撫程德全奏陳預備立憲之方及施行憲政之序辦法八條摺〉[光緒三十三年八月十一日，1907]，引自《清末籌備立憲檔案史料》，上冊，頁257)。

• 1915年以後的用法。1915年後，使用次數有所減少。1922年後開始增加，但常與其他詞彙聯用，如：「國民經濟」、「國民革命」、「國民政府」、「國民黨」等。如：「我們希望國民黨領袖們努力號召全國人民的團體，促成此國民會議，並須努力使他們所主

13 「數千年來通行之語，只有以國家二字並稱者，未聞有以國民二字並稱者。」梁啟超的這種說法不準確，實際上，早在先秦典籍中，「國民」一詞就曾被使用，指一國或藩封所轄的百姓，如：「令國民族葬」。參見《周禮注疏》，卷十七，春官宗伯第三，引自《十三經注疏》，第三冊，頁262。

張的國民會議預備會急速在北京召集，更應極力反對軍閥們拿甚麼各省軍民長官會議來代替此會，執行此會職權。」（〈中國共產黨對於時局之主張〉，《嚮導週報》，第九十二期〔1924年11月19日〕，頁766）。

• 其他。「國民主義」：一般指民主主義。如：「夫國民主義，則政治革命論之立腳點也。民族主義，則種族革命論之立腳點也。吾認國民主義為國家成立維持之必要，故主張政治革命論。吾認民族主義為國家成立維持之不必要，故排斥種族革命論。」（飲冰〔梁啟超〕：〈答某報第四號對於本報之駁論〉，《新民叢報》，第四年第七號〔原第七十九號〕〔1906年4月24日〕，頁31-32）。也有人將「國民黨」視為「國民主義的黨」。如：「在這些決議案中，充滿了……『在國民黨各種工作中我們同志應努力工作』『使其（指國民黨）變成一個有組織能行動的黨』『我們要使國民黨真成為國民主義的黨』這類文句，如果是一個懂得中國文的人，能說這些議決案是破壞國民黨的鐵證嗎？」（獨秀：〈我們的回答〉，《嚮導週報》，第八十三期〔1924年9月17日〕，頁674）。有時也指民族主義（Nationalism），如：「雖說壽李兩氏，在目的上講起來同是信奉共產主義者，而壽氏和他的先驅者納莎雷 Lassalle 一樣，還懷着國民主義 Nationalismus 的思想，為德國帝國的統一之熱心贊助者。」（田漢：〈詩人與勞動問題〔續〕〉，《少年中國》，第一卷第九期〔1920年3月〕，頁46）。

#### 14. 天民 (tianmin)

傳統用法。①指賢者。因其明乎天理，適乎天性，故稱；②指人民、普通人。<sup>14</sup> 在

本「數據庫」中很少使用，主要有兩種含義：

①指以天下為己任的賢者或者君王。如：「然就使其得如漢高明祖，亦必殘害平民不可勝數，然後能創帝基，殺戮功臣，悍然不恤，然後能垂帝業。……唐之李密，明之廣孝，深足為戒，以此知殿朵沉沉之歎，宮花緩緩之思，決不足以櫻天民大人之心也。」（何啟、胡禮垣：〈新政變通〉〔1894〕，《新政真詮六編》，頁448-49）；再如：「夫自憂其身也，是之謂仁，是之謂人。憂其親者，謂之孝子。憂其君者，謂之忠臣。憂其國者，謂之義士。憂天下者，謂之天民，墨子謂之任士，佛謂之菩薩。」（梁啟超：〈三先生傳〉，《知新報》，第三十四冊〔1897年10月16日〕，頁4）。

②指去除了家庭及男女之別束縛的、進入大同世界的人，主要見於康有為的《大同書》中。他主張「去家界，為天民也」，多用於討論男女平等問題，如：「竊謂女之與男既同為人體，同為天民，亦同為國民。同為天民，則有天權而不可侵之；同為國民，則有民權而不可攘之。」（康有為：《大同書》〔1910〕，收入《康有為大同論二種》，頁103、184）。

#### 15. 人民 (renmin)

傳統用法。①指百姓、平民；②泛指人類。<sup>15</sup> 在本「數據庫」中較為常用，多用於指百姓。最早見於1831年，「臣伏思漢夷交易，係屬天朝丕冒海隅，以中原之貨殖拯彼國之人民，非利其區區賦稅也。」（邵正笏：〈工科掌印給事中邵正笏奏廣東貿易夷人日增架驚請飭嚴定章程以戢夷志摺〉〔道光十一年三月初八日，1831〕，引自故宮博物院編：《清

14 《漢語大詞典》，頁1336。

15 《漢語大詞典》，頁440。

代外交史料(道光朝)》，第四冊，頁435)。  
1895年後，使用次數逐漸增多，1903、1906年為最高峰。其含義與「國民」相近，但遠不及「國民」常用，政治含義也不如「國民」強烈，但這種區分並不很嚴格，兩者也經常混用。林懈認為「國民」比「人民」要更高一層，「人民本來沒有一定的地方，到後來大家據着一個國土，……人人都有精神，人人都有力量，人人都有知識，能夠把自己的國土守得牢牢固固，能夠把國內的政事弄得完完全全，這便不愧為一國之民了，所以這般人民，就稱他做『國民』。『人』比畜生是高一層的，『人民』比『人』又高一層的，直到『人民』再進做『國民』，那真是太上老君，沒有再高的了。」(白話道人：〈國民意見書·序論〉，頁893-94)。1915年後不再有這種差別。

## 16. 立憲 (lixian)

- 1830至1895年的主要用法。很少使用，多用於介紹外國的政黨等。在本「數據庫」中，最早見於1879年，「明治……三年七月，竟廢藩為縣。各藩士族亦還祿秩，遂有創設議院之請。而藩士東西奔走，各樹黨羽，曰自由黨、曰共和黨、曰立憲黨、曰改進黨，紛紛競起矣。」(黃遵憲：《日本雜事詩》[1879]，引自鍾叔河輯注校點：《日本雜事詩廣注》，頁38)。

- 1895至1900年的主要用法。1900年之前，使用次數不多。戊戌變法中，康有為上奏摺「請定立憲」：「奏為請定立憲，開國會，以安中國，恭摺仰祈聖鑒事：……春秋改制，即立憲法，後王奉之，以至於今。蓋吾國君民，久皆在法治之中，惜無國會以維持之耳。」(康有為：〈請定立憲開國會摺〔代內閣學士闕普通武〕〉[1898年8月]，載湯志鈞編：《康有為政論集》，卷一，上冊，頁338)。

- 1900至1915年的主要用法。1902年後，「立憲」的使用逐漸增多，這與《新民叢報》的創辦有關。如1903年有人總結道：「總括之，格致彙編也，命之曰製造；經世文續編也，命之曰洋務；盛世危言也，命之曰時務；時務報也，命之曰變法；清議報也，命之曰保皇；新民叢報也，命之曰立憲(此語似強)。」(〈近四十年世風之變態〉，《國民日日報彙編〔選錄〕》[1903]，引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第一卷，下冊，頁743)。因為立憲派和革命派的辯論，1906年「立憲」的使用次數達到其最高峰。如：「若夫建設以後，則吾之政治革命論，以君主立憲為究竟。彼之種族革命論，以共和立憲為究竟。」(飲冰：〈答某報第四號對於本報之駁論〉，頁56)。

1906年，嚴復撰文認為「立憲」「立名較為無疵」，「今日新名詞，……如立憲，其立名較為無疵，質而解之，即同立法。吾國近年以來，朝野之間，知與不知，皆談立憲。立憲既同立法。則自五帝三王至於今日，驟聽其說，一若從無有法，必待往歐美考察而歸，然後為有法度也者，此雖五尺之童，皆知其言之謬妄矣。是知立憲、憲法諸名詞，其所謂法者，別有所指。」(嚴復：〈憲法大義〉[1906]，載《嚴復集》，第二冊，頁238)。1905年後，也有清廷官僚在奏摺中使用「立憲」，但不多見。1909年後，官僚使用的次數才有所上升。

- 1915年以後的用法。1916年之後，較少使用，每年平均約20至30次，或有少至10餘次者。如：「當康梁變政失敗之後，士紳階級……並不因此而完全站到平民階級方面來。……代表士紳階級的『改良派』的策略，總是造作許多『君主立憲』等的幻想，使民眾暫時躲避『困難的』革命道路。」(瞿秋白：〈孫中山與中國革命運動〉，《新青年》，不定期刊，第二號[1925年6月1日]，頁6)。



## 17. 憲法(xianfa)

• 傳統用法。①公布法令；②法典、法度；③效法。<sup>16</sup>

• 1830至1895年的主要用法。很少使用，主要用法有三種。①指普通的法典、法度。如：「古無律法，有罪，使司祝告神。……是皆余所謂方士法門也。刑於無刑，真太古風哉！至推古乃作憲法，後來用大明律，近又用法蘭西律；然囹圄充塞，赭衣載道矣。」（黃遵憲：《日本雜事詩》，頁81-82）。1900年後，這種用法還曾偶爾出現。②指曆法，有時作「時憲法」。如：「羅士琳……少治經，從其舅江都秦太史〔恩復〕受舉子業，已乃盡棄去。專力步算，博覽疇人之書，日夕擊求。數年，初精習西法，自謨言曆法者曰：《憲法一隅》。」（〈羅士琳〔易之瀚、沈齡、田普實〕〉，載諸可寶輯：《疇人傳（三編）》，卷第四〔1886〕，頁773）。這種用法很少見。③指國家的根本大法，所有其他法律的依據。如：「夫立君政治，除俄、土二國外，……文明諸國無不從同。查日本憲法，係本其國之成法，而參以西法，中國亟宜仿行，以期安攘。……中國不能自強，由於上下離心。篇中擬立憲法，冀當軸者合群圖治，以順人心，雖參用西法，實亦三代之遺規也。」（鄭觀應：〈自強論〉，載《盛世危言》，頁74）。1895年之前，僅此一例。<sup>17</sup>

• 1895至1900年的主要用法。1898年之

前，「憲法」有時指普通的法典，有時指根本大法。戊戌變法中，康有為提出制訂「憲法」：「伏願皇上因膠警之變，下發憤之詔，先罪己以勵人心，次明恥以激士氣；……採擇萬國律例，定憲法公私之分；……如是則庶政盡舉，民心知戴。」（康有為：〈上清帝第五書〉〔光緒二十三年十二月，1898年1月〕，載《康有為政論集》，卷一，上冊，頁207）。1899年，梁啟超的〈各國憲法異同論〉，是較早系統介紹「憲法」的文章。其中提到：「憲法者英語稱為Constitution，其義蓋謂可為國家一切法律根本之大典也。故苟凡屬國家之大典，無論其為專制政體（舊譯為君主之國），為立憲政體（舊譯為君民共主之國），為共和政體（舊譯為民主之國）似皆可稱為憲法。雖然，近日政治家之通稱，惟有議院之國所定之國典乃稱為憲法。故今之所論述，亦從其狹義。惟就立憲政體之各國，取其憲法之異同，而比較之云爾。」（梁啟超：〈各國憲法異同論〉〔1899〕，載《飲冰室文集之四》，第二冊，頁71）。

• 1900至1915年的主要用法。1900年以後，「憲法」的使用次數明顯增多，並分別形成了1906、1913年兩個高峰。1900年，梁啟超談到「憲法」對一個國家的重要性時說：「憲法者何物也，立萬世不易之憲典。……為國家一切法度之根源。……西語原字為THE CONSTITUTION譯意猶言元氣也。蓋謂憲法者一國之元氣也。」（梁啟超：〈立憲法議〉〔1900〕，載《飲冰室文集之五》，第二冊，

16 《漢語大詞典》，頁4375。

17 《日本國志》中曾三次提到「憲法」，兩次指普通的法典，如：「日本……自古刑無專官，用刑則令物部司其事。亦無律法，及推古時上宮太子攝政，始作憲法十七條，後世以為造律之祖。」參見黃遵憲：〈刑法志一〉，《日本國志》，第八，卷二十七，頁279。另一處，含義則不太明確：「凡地方官，每年一度召集至京會議憲法，名曰：地方官會議。開會之日，國皇親臨，議長以特旨揀派，所議之事以多寡決從違焉。」參見黃遵憲：〈職官志二〉，《日本國志》，第五，卷十四，頁177。

頁1)，1903年前後，出現了「憲法」出自國民公意的主張。如：「憲法者，以國民之公意立之，亦得以國民之公意廢之，以國民之公意護持之，亦得以國民之公意革除之。是故憲法者，國民公意之眉目，而政府與國民所同受之約束也。」（湖南之湖南人〔楊篤生〕：〈湖南新舊黨之評判及理論之必出於一途〉，《新湖南》〔1903〕，引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第一卷，下冊，頁635）。

1905年後，清廷籌備立憲，大臣們的奏摺中經常使用「憲法」。如：「各國制度，憲法則有欽定、民定之別，議會則有一院、兩院之殊。今朝廷採取其長，以為施行之則，要當內審國體，下察民情，熟權利害而後出之。大凡立憲自上之國，統治根本，在於朝廷，宜使議院由憲法而生，不宜使憲法由議院而出，中國國體，自必用欽定憲法，此一定不易之理。」（憲政編查館資政院：〈憲政編查館資政院會奏憲法大綱暨議院法選舉法要領及逐年籌備事宜摺〔附清單二〕〉〔光緒三十四年八月初一日，1908〕，引自《清末籌備立憲檔案史料》，上冊，頁5976）。

1904年，嚴復指出「憲法」譯法不確：「按憲法二字連用，古所無有。以吾國訓詁言仲尼憲章文武，注家云憲章者近守具法。可知憲即是法，二字連用，於辭為贅。今日新名詞，由日本稗販而來者，每多此病。……但其名自輸入以來，流傳已廣，且屢見朝廷詔書，殆無由改，只得沿而用之。異日於他處遇此等字，再行別譯新名而已。」<sup>18</sup>（嚴復：〈憲法大義〉，頁238-39）。

• 1915年以後的用法。1916年後，其含義沒有太大變化，但較少使用。

## 18. 憲政 (xianzheng)

立憲政體，或立憲政治的簡稱。1900年後使用次數增多，1906與1910年為最高峰，1915年之後很少使用。最早見於1887年，「二月，……朕乃擴充誓文之意，更設元老院，以定立法之源；置大審院，以鞏立法之權；又召集地方官，以通民情、圖公益。漸建立憲政體，欲與汝眾庶俱賴其慶，汝眾庶其毋泥舊習、毋蹈輕進以翼贊朕旨。」（黃遵憲：〈職官志二〉，《日本國志》，第五，卷十四，頁162）。1899年，梁啟超指「憲政」為「立憲君主國政體」之簡稱，「憲政（立憲君主國政體）之省稱，之始祖者，英國是也。英人於七百年前，已由專制之政體，漸變為立憲之政體。」（梁啟超：〈各國憲法異同論〉，頁72）。民主立憲政體也常稱作「憲政」。如：「古之人希冀聖君賢相施行仁政，今之人希冀偉人大老建設共和憲政，其卑屈陋劣亦無以異也。」（陳獨秀：〈吾人最後之覺悟〉，《新青年》，第一卷第六號〔1916年2月15日〕，頁4）。

## 19. 自治 (zizhi)

• 傳統用法。①自行管理或處理；②修養自身的德性；③自然安治；④自營。<sup>19</sup>

• 1830至1895年的主要用法。1895年之前，使用次數不多，主要用法有三種。①指修養自身的德性，常與「治人」對舉。如：「宅門以內曰上房、曰官親、曰幕友、曰家丁；頭門以內曰書辦、曰差役，此六項者，皆署內之人也。為官者欲治此六項人，須先自治其身。」（曾國藩：〈勸誠州縣四條〔上而道府

18 嚴復稱：「按憲法二字連用，古所無有。」不確。「憲法」在先秦典籍中就曾多次出現過，如：「賞善罰奸，國之憲法也」（《國語·晉語九》）。參見《漢語大詞典》，頁4375。

19 《漢語大詞典》，頁5284。

下而佐雜以此類推》(1869)，載葛士濬輯：《皇朝經世文續編》，卷十六，吏政一，吏論，頁10)。有時用於國家，因此，「自治」也常被認為是「自強」的前提。<sup>②</sup>自行管理或處理，多指君主專權。如：「國家一百年間與瑞典國罅隙……因此百姓不悅，以攝權之世爵為倡禍。故變大統，定例，王為獨主，自專自治。且天生蒸民，立君為億兆之主，海內諸侯，莫不臣服，欣戴奉命，自從定議。」(愛漢者：〈大尼國志略〉[道光戊戌年六月，1838]，《東西洋考每月統記傳》，頁381)。

③自我管理，自我做主。在《萬國公法》中，sovereign被譯為自治自主之權，如：「第二章 論邦國自治自主之權」。自治也曾被用來翻譯self-government：「弱國相依於強國而得保護，不因而棄其自立自治之權，此公法之常例也。」(丁韞良主譯：《萬國公法》，卷一，第二章第十四節，頁30)。1895年前，「自治」的主體為國家。

- 1895至1900年的主要用法。使用次數有所增多，主要還是指修養自身的德性和國家的「自治之權」。1895年，嚴復用來指「民」的自我做主，如：「是故富強者，不外利民之政也，而必自民之能自利始；能自利自能自由始；能自由自能自治始，能自治者，必其能恕、能用絜矩之道者也。」(嚴復：〈原強〉[1895]，載《嚴復集》，第一冊，頁14)。但這種用法不多見。

戊戌變法前後，「自治」的主體有時是公共團體，或者地方。如：「今宜盡裁河官，聽沿河居民公舉總董、分董自治，則不待用西人治水新法，而河患必立減十六七矣，餘水亦然」(宋恕：《六字課齋卑議[印本]·變通篇》，水火章第二十四[1897年6月]，收入胡珠生編：《宋恕集》，上冊，頁145)。

- 1900至1915年的主要用法。這個時

期，「自治」的使用次數大增，1903年為其高峰。絕大多數與「地方自治」有關，多用於主張完善中國傳統以來的紳士自治傳統。如：「且夫自治之制，天理也，自然之勢也，無論如何專制之國，不能鉗絕廢止之也。凡民一家之中，聽其父兄自治之，故古經名曰家君，而今律名曰家長。國法雖極密，亦萬無代治及其家者，君權雖極專，亦未嘗慮家權之分之者。」(明夷：〈公民自治篇[續第六號]〉，《新民叢報》，第七號[1902年5月8日]，頁1)。也有強調個人權利與「自治」的關係的主張。1902年，梁啟超一反此前對中國士紳自治的高度肯定，寫道：「你說中國的自治制度，那裏是和今日外國的自治制度一樣嗎？外國的自治，全從權利義務兩種思想發生出來。所以自治團體便是國家的縮本，國家便是自治團體的放大影相。……中國能彀這麼着嗎？中國的自治……如何能彀生出民權來？他和民權原不是不同種子的。栽桃兒的種，想要收杏兒的果。這是做得到嗎？」(梁啟超：〈新中國未來記〉，[1902]，載《飲冰室專集之八十九》，第十九冊，頁31-32)。

中國人的「自治」觀念中較少「自主」的色彩。1903年，就有人注意到了「自主」與「自治」的區別，「自治與自主，絕然不同。自主兼有立法之權，自治則祇有行政之形式而已。西語名自主為Autonomy，而自治則曰Self-government，其意亦絕不相同。中古之世，歐洲諸侯，皆有采邑，及伊太利之諸市府，德意志之自由市府，名為隸屬中央政府，實皆有完全之自主權，儼然為中央之與國。與今日所稱為自治團體，不可同日語也。」(耐軒：〈自治制釋義〉，《江蘇》，第四期[1903年6月25日]，頁2-3)。

- 1915年以後的用法。1916年後，使用次數急劇減少，常見的用法為「聯省自治」。

## 20. 會議 (huiyi)

傳統用法。指集會商議。<sup>20</sup> 在本「數據庫」中主要有以下四種用法：①集會商議。多指官員大臣、或者國家間的商議。「查上年因御史章沅條陳，欽奉上諭：飭將夷船偷漏官銀，夾帶鴉片，嚴行查禁，妥議章程具奏。當經臣等會議各條陳奏，欽奉硃批：覽奏均屬周妥，實力奉行，日久無懈為要，欽此。」（李鴻賓等：〈兩廣總督李鴻賓等奏遵旨查禁紋銀出洋鴉片分銷各弊並會議章程呈覽摺〉〔十年五月初十日，1830〕，引自《清代外交史料〔道光朝〕》，第三冊，頁289）。1895年之後，出現了士紳、企業家之間的會議。如：「本銀行辦法均照西國在中國所設之銀行，……生意出入銀錢，均歸大班主政，買辦輔之。遇有要事，應由總董會議簽押，然後照行，以期周妥。」（〈公議中國銀行大概章程〉，《湘學新報》〔1897年8月8日〕，頁293）。

②外國議會的討論。「每年各省官會議之際，統領將一年收支各項、言行各事和盤托出，以示於眾，並本年示行各事，亦示之於各省官。若各省官散後，復有要事，統領不能決斷，並與例有不符，統領則出示，召各省官復至議焉。」（高理文〔Elijah C. Bridgman〕：〈國政三〔布政之大小官憲〕〉，《美理哥合省國志略》〔1838〕，卷之十五，頁57）。

③指有組織地商議事情的集會。1900年後，出現了普通民眾、學生的會議，但並不多見，更多地出現在新文化運動之後。1912年，梁啟超撰文稱中國沒有「會議」傳統：「共和政體既建，國家之意思行為，什九皆由會議決定之。會議何以可貴，以其人人得自由發表意見，人人得自由審擇表決而已。既有此種

自由，然後以少數服從多數，則會議之結果，庶得稱為民意之反映。共和精神在是，政黨內閣之根本觀念亦在是矣。我國人自昔不慣用會議制度。會議之結果，率不外服從強者。在疇昔則顯宦豪紳，出言莫違。軍興以來，則代以手槍炸彈。稍聞異論，攘臂輒試。雖今昔情狀不同，而其以少數壓多數則一也。」（梁啟超：〈中國立國大方針〉〔1912〕，載《飲冰室文集之二十八》，第十冊，頁71）。

④一種常設的機構或者組織。如：「然吾人以為，與其由中央行政會議議定國民會議選舉法，則不如直截了當應用眾議院選舉法為愈也。」（張東蓀：〈國民會議之主張〉，《庸言》，第一卷第二十一號〔1913年10月1日〕，頁5）。

1920年後「會議」的最常見用法為「善後會議」和「國民會議」。1925年，「會議」的使用次數達到頂峰。

## 21. 議會 (yihui)

主要有以下兩種用法：①商議事件的集會，這個用法多用於1895年之前，不多見。如：「此一兇戰僅出自法國家之意，其國中八十九郡，有七十八郡不欲戰。然欲戰之人，如癡者然，不知所謂，竟迫法以戰。而英於此時情形正復相同，歐洲各國欲英設一議會，議散司迭發擊之約。英國家謂俄將全約交出與人公議，然後議會可設。」（麥高爾〔Malcolm MacColl〕輯著，林樂知〔Young John Allen〕、瞿昂來同譯：《東方交涉記》〔1880〕，卷十二，收入《西學富強叢書》，頁313）。

②指國會，立法機關。<sup>21</sup> 1870年代之後使用較多。如：「惟愛爾蘭陪邦，七百餘年來

20 《漢語大詞典》，頁3070。

21 馬西尼認為，「議會」一詞最早見於1894年黃慶澄的《東遊日記》。參見馬西尼：《現代漢語辭彙的形成》（下文簡稱馬西尼書），頁258。在「數據庫」中最早見於1876年，在1870年代之後，這種用法較為常見（見正文所引例句）。

久為英國統屬。雖無別建君長，尚准另設上下兩院。凡有議會，總須轉奏英國主上，聽其准駁。如此一政兩途，析辦多年。」（《附英使照會》〔1876〕，引自北平外交史料編纂處：《清季外交史料〔光緒朝〕》，卷七，頁148）。1895年前，主要在西人著述和使臣日記中使用，此後使用較普遍。

## 22. 議院 (yiyuan)

指國會，最早見於1857年，「乙卯冬，俄羅斯人守西巴士多卜魯。英法破其南城，俄人退扼北城，地狹，不能施堵禦之方，乃請議和，……至丙辰二月二十四日，和議乃成。撤舟師，休士卒，奏凱而旋，歐羅巴列國皆額手相慶。英國上下二議院，議勞其師，凡居者行者，皆錄其功。」（偉烈亞力：〈泰西近事紀要〉，《六合叢談》，第一卷第一號〔1857年1月26日〕，頁8）。常與「議會」混用，但1915年前，其使用次數始終多於「議會」。如：「西國每邦（謂合盟國之各邦）每城，皆有議會，亦即此意也。……問：今日欲強中國，宜莫亟於復議院。曰：未也，凡國必風氣已開，文學已盛，民智已成，乃可設議院。今日而開議院，取亂之道也。故強國以議院為本，議院以學校為本。」（梁啟超：〈古議院考〉〔1896〕，載《飲冰室文集之一》，第一冊，頁96）。後常作「上議院」、「下議院」、「參議院」、「眾議院」等。

## 三 權利

### 23. 權利 (quanli)

• 傳統用法。①指權勢和貨財；②指有錢有勢的人；③指權衡利害。<sup>22</sup>

• 1830至1895年的主要用法。這一時期，多數仍在傳統意義上使用，指「權勢和貨財」。如：「沙乃斯百里約往談，因語及照覆新金山設立領事一件，立言亦極公允，而卻非中國之本心。中國所爭不在權利也，徒以新金山華民眾多，時有口角辨論，應設立一領事以資料理，庶遇事有所統攝，不至淆然相為瀆爭。」（郭嵩燾：《倫敦與巴黎日記》，卷十八〔光緒四年三月廿二日，1878〕，頁550）。

1864年，《萬國公法》用「權利」來翻譯rights。如：「海氏以公法，分為二派：論世人自然之權，並各國所認，他國人民通行之權利者，一也；論諸國交際之道，二也。」（丁韋良主譯：《萬國公法》，卷一，第一章第十節，頁9）。偶爾也用「權利」來翻譯privilege。如：「但余意國使，凡百之權利，皆然。蓋所在之君，或不欲給，則不得爭。蓋君既明言，不從常例，安得以為默許？夫甘心樂從，始能默許。如非默許，則公法不得行焉。」（丁韋良主譯：《萬國公法》，卷一，第一章第六節，頁5）。中國人最早用「權利」來指rights的是鄭觀應，「夫各國之權利，無論為君主，為民主，為君民共主，皆其所自有，而他人不得奪之，以性法中決無可以奪人與甘奪於人之理也。」（鄭觀應：〈公法〉〔1875〕，載《鄭觀應集》，上冊，頁175）。

這個時期，「權利」絕大多數用來指國家或者個人的具體利益，多指法律或者條約規定所應享有的權益。如：「中國與西人立約之初，不知萬國公法為何書。……自是以後，西人輒謂中國為公法外之國，公法內應享之權利，闕然無與。如各國商埠，獨不許中國設領事官。而彼之領事在中國者，統轄商民，權與守土官相埒。」（薛福成：〈論中國在公法外之害〔壬辰〕〉〔1892〕，載《庸庵海外文編》，卷三，頁327-28）。

22 《漢語大詞典》，頁2722。

偶爾也有提及「權利」的自主性，但常持否定態度。如：「論義理，則謂人受天地之命以生，各有自由自主之道；論權利，則謂君民、父子、男女，各同其權。淺學者流張而恣之。甚有以綱常為束縛，以道德為狹隘者。」（黃遵憲：〈學術志一〉，《日本國志》，第九，卷三十二，頁341）。

• 1895至1900年的主要用法。1898年之前，「權利」多用來指具體的利益，多見於官方文書，特別是涉及對外事務的官書中。「按照原約，中國可派領事官一員，駐節緬甸仰光。英國可派領事官一員，駐節蠻允。中國領事官在緬甸，英國領事官在中國，彼此各享權利，應與相待最優之國領事官所享權利相同。」（〈中英續議滇緬〔商界〕務條約附款〉，《時務報》，第三十七冊〔1897年8月28日〕，頁10）。這種用法有時會與指「權勢和利益」的傳統用法混淆。如：「西人於權利二字最重，辨認亦最清。故欲保本國之權利，必先奪彼國之權利。其奪人權利，厥有三法，而用兵不與焉：一在聯婚姻；一在尋荒地；一在廣商務。此三者皆西人視為開拓之良圖，而政府視為秘策者。」（陳為鎰：〈西人開拓土地即防守國本證〉，載《沅湘通藝錄》，卷四，掌故，頁157）。

1897年，康有為曾指出，「權利」就是「名分」，「泰西諸國並立，交際有道，故尤講邦交之法，推而施及生民。應受之法，力既絀而不得盡伸，則不得折衷於理。觀其議律，能推原法理，能推人性中之法，直探真源。所謂憲法權利，即《春秋》所謂名分也，蓋治也，而幾於道矣。」（康有為：《日本書目志》〔1897〕，卷六，法律門，收入《康有為全集》，第三冊，頁812）。

1898年戊戌變法後，用於強調個人或者群體自主性的「權利」使用次數逐漸增多。如：「西儒之言曰：侵犯人自由權利者，為萬惡之最。而自棄其自由權利者，惡亦如之。蓋

其損害天賦之人道一也。夫歐洲各國今日之民權，豈生而已然哉？亦豈皆其君相晏然辟咄而授之哉？」（梁啟超：〈愛國論〉〔1899〕，載《飲冰室文集之三》，第二冊，頁76）。

這一時期，國人的「權利」觀念還受到社會達爾文主義的影響，如：「諸君熟思此義，則知自由云者，平等云者，非如理想家所謂天生人，而人人畀以自由平等之權利云也。……康南海昔為強學會序有云：天道無親，常佑強者。至哉言乎！世界之中，只有強權，別無他力。」（梁啟超：〈自由書〉，頁31）。

• 1900至1915年的主要用法。1900年後，「權利」的主要用法都指個人和群體的自主性而言，「權利」的正當性根據也不再是法律或者條約，「天賦人權」的觀念得到了廣泛傳播。1901年5月10日，《國民報》登載了《美國獨立宣言》，其中就有「各人不可奪之權利，皆由天授。生命自由及一切利益之事，皆屬天賦之權利」的句子。（〈美國獨立檄文〉，《國民報》，第一期〔1901年5月10日〕，引自《國民報彙編》，頁93）。

1903年，首次出現了「個人權利」這樣的用法，「何以謂養成法律思想也？人治國者無確定之權利，法治國者有確定之權利。夫有確定之權利者，則有維持平和和自然之秩序；無確定之權利者，則無維持平和和自然之秩序。故權利之思想濃摯，則以個人權利之伸張，助成國家之發達者，必不可不一軌於法。」（〈社會教育〉，《遊學譯編》，第十一冊〔1903年10月5日〕，頁8）。

1902年，梁啟超在《新民說》中特意強調了「權利」與「利益」不同，「譬如墜物於淵，欲傭人而索之，因預算其物值與傭值之相償，是理之當然也，其目的在得物之利益也。爭權利則不然，其目的非在得物之利益也。」（梁啟超：〈新民說〉〔1902〕，載《飲冰室專集之四》，第三冊，頁33）。直到1913年，還有

人強調「權利」與「利」的不同，「說者謂西洋人開口動言權利，與中國之言利者將毋同。顧權利二字，係“Right”字之譯語，與中文利字之義，稍有區別。利之字義，以金錢為唯一目的。……權利二字之義，所包者廣，不僅金錢，且有時與金錢主義相抵觸。而亦不得不謂之權利。……故中國人往往喪失權利，而博得金錢。西洋人則損失金錢，而換得權利。得金錢者固未嘗不自鳴得意，得權利者乃竊笑於傍矣。」(王桐齡：〈歷史上漢民族之特性〉，《庸言》，第一卷第二十三號〔1913年11月1日〕，頁8-10)。

1902年，嚴復指出「權利」與rights並不完全對應，他主張譯為「直」，「惟獨Rights一字，……即苦此字無譯，強譯『權利』二字，是以霸譯王，於理想為害不細。……乃信前譯之不誤，而以直字翻Rights尤為鐵案不可動也。……譬如此Rights字，西文亦有直義，故幾何直線謂之Rights Cms，直角謂Rights Angle，可知中西申義正同。……彼以物象之正者，通民生之所應享，可謂天經地義，至正大中。豈若權利之近於力征經營，而本非其所固有者乎？且西文有Born Right及God and my Right諸名詞，謂與生俱來應得之民直可，謂與生俱來應享之權利不可。何則，生人之初，固有直而無權無利故也。」(飲冰子：〈飲冰室師友論學賤〉，《新民叢報》，第十二號〔1902年7月19日〕，頁7-8)。1914年，有人認為「權利」應當譯為「理權」，「自希臘有正義即權力之說，表面之義方含權之意，而後世定其界說。有以法益為要素者，日人遂擷此二端譯作權利。以之專為法學上用語，雖不完猶可說也。一經俗人濫用遂為攘權奪利武器矣，既不能禁通俗之用。何如慎其始而譯為理權哉？」(胡以魯：〈論譯名〉，《庸言》，第二卷第一二號合刊〔1914年2月15日〕，頁12)。

1903年，有論者著〈權利篇〉，指出「權利」的實質為「本分」，「權利之實質，即人之本分也。夫人生息於世，非徒有體質而已，必有當為與不當為之本分。當為者何也？……全其本性之事也。不當為者何也？即損害於人之事也。」(〈權利篇〉，《直說》〔1903〕，引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第一卷，上冊，頁484)。

清末新政期間，大臣們也開始使用「權利」的新含義。如：「又如平等，西國之所謂平等者有之矣，上自王公，下逮庶民，苟非奴隸，皆有自主權，其享受國民之權利維均。」(戴鴻慈：〈序〉〔1906〕，載《出使九國日記》，頁297)。

• 1915年以後的用法。新文化運動以後，出現了「權利」的階級劃分，「權利」的主體也較少指「個人」了。如：「聯合起來的第一步，應當趕緊組織國民黨，集中我們的政治勢力。要知道祇有我們自己的力量能取得真正的權利。——權利不是天賦的，更不是軍閥列強所能賜與的。現在的國民黨，便是我們集中勢力，運用勢力的中心。」(巨緣：〈國民黨改造與中國革命運動〉，《嚮導週報》，第四十九期〔1923年12月19日〕，頁373)。同時，也出現了較為負面的、更接近傳統用法的例句，如：「故革命成功以後，許多革命黨人，反藉革命以謀個人權利，養成個人勢力；一俟個人勢力既成，反而推翻革命。」(〈孫中山先生改組國民黨之演說〉，《嚮導週報》，第四十九期〔1923年12月19日〕，頁379)。

## 24. 利權 (liquan)

傳統用法。指爵祿和權柄。<sup>23</sup> 泛指權益，尤其偏重於指與經濟利益相關的權利，其主

23 《漢語大詞典》，頁1010。

體一般為國家，多用於中外經濟交涉之中。如：「此外或尚有要求之事，無非上侵國家利權，下奪商民生計，皆可引萬國公法直言斥之。蓋各國均有保護其民，自理財賦之權。若使內地百姓不能自養，中國財賦不能自理，豈惟非與國和好之義，抑實背萬國公法之例。」(李鴻章：〈上諭總理衙門奏，豫籌修約事宜等因〉〔1867年12月31日〕，引自《籌辦夷務始末〔同治朝〕》，卷五十五，頁1291)。1895年之後，使用次數逐漸增多，1892、1902年為兩個高峰，1910年後很少使用。1904年開始，中國興起了「收回利權運動」，至1910年達到高潮。這個時期，「利權」多在這種語境中使用。如：「兩年以來，利權回收之論，洋溢於國中。爭路爭礦，言多於鯽。然曾未見一路之能自築，一礦之能自開。」(飲冰：〈雜答某報〔續第八十五號〕〉，《新民叢報》，第四年第十四號〔原第八十六號〕〔1906年9月3日〕，頁18)。

## 25. 自主之理 (zizhuzhili)

多指個人權利的理據，偶爾用來指「國家主權」的理據。在本「數據庫」中共出現50餘次，其中36次出現在《東西洋考每月統記傳》中，其中有一篇文章的題目即為〈自主之理〉，「英民說道：我國基為自主之理。愚問其義。云：自主之理者，按例任意而行也。所設之律例千條萬緒，皆以彰副憲體。獨其律例為國主秉鈞，自帝君至於庶人，各品必凜遵國之律例。」(愛漢者：〈自主之理〉〔道光戊戌年三月，1838〕，《東西洋考每月統記傳》，頁339)。該文還區別了「自主之理」與「縱情自用」，「至於自主之理，與縱情自用迴分別矣。……我本生之時為自主，而不役人也。卻人之情偏惡，心所慕者為邪也。故創制垂法，致彈壓管束人焉。我若犯律例，就私利損眾，必失自主之理矣。」(愛漢者：〈自主之理〉，頁339)。

## 26. 自主之權 (zizhuzhiquan)

• 1830至1895年的主要用法。有三種用法：①指君主的專制權力。如：「張先生……忽一日展卷內曰君德、臣忠、父慈、子孝、兄愛、弟敬，禮義章明。如此則近者親之，遠者歸之。幾人君所以尊安者，賢佐也，佐賢則君尊、國安、民治。無佐，則君卑、國危、民亂。……忽報蘇發令來拜……一見了，張笑道：學生昨日論英國政公會，莫非該國主操自主之權乎？」(愛漢者：〈英吉利國政公會〉〔道光戊戌年五月，1838〕，《東西洋考每月統記傳》，頁365)，但這種用法不常見。

②指國家主權。《萬國公法》中大量使用的「自主之權」，就是Sovereignty的漢譯。如：「至於自主之權，行於外者，則必須他國認之，始能完全。但新立之國，行權於己〔己〕之疆內，則不必他國認之。」(丁韞良主譯：《萬國公法》，卷一，第二章第六節，頁18)。1895年前，這種用法最常見。如：「蒲使所言確實不差，深允所商，願為存案。又謂北日爾曼百姓，願與中國共篤友誼。盟主國君，均願永順輿情。中國本宜存自主之權，保通商之民。並勸中國當無內憂外患之時，開無涯之利，勤工通商，日益富強。布國必從和好相信辦事之道，助中國自主之權。」(志剛：〈初使泰西記〉，卷三〔同治八年十二月二十七日，1867〕，頁336)。

③指個人權利，亦即the right of self-government。如：「……賽乍奴赴獄行間，已〔已〕見前此奉置路旁己之石像，民皆爭前拽而倒之。賽乍奴抵獄，即為人戕害。即此可見羅馬民，一失其自主之權，即其日前之諸美德，亦盡喪失，而甘心下與奴隸為伍。」(艾約瑟譯：《羅馬志略》〔1886〕，卷九，羅馬立帝之始，收入赫德〔Robert Hart〕編集：《西學啟蒙》，頁5)。中國士人有時也這樣使用，如：「俄有黨禍，由來已久。……至今守舊黨



已銷聲滅跡；維新黨則通國皆然，即所謂希利尼黨也。彼因俄為君主之國，小民無自主之權，故欲如法、美、西、比之民之得以自由，常思乘間一逞，改君為民主耳。」(薛福成：《出使日記續刻》[1893]，卷之八〔六月十二日記〕，頁802)。1895年前，這種用法不常見。

康有為的《實理公法全書》中多處使用「人有自主之權」。如：「公法：人有自主之權。按：此為幾何公理所出之法，與人各分原質以為人，及各具一魂之實理全合，最有益於人道。」(康有為：《實理公法全書·總論人類門》，頁7)。

• 1895至1900年的主要用法。1895年之後，在官方文書，尤其是外交文書中，「自主之權」還多是指國家主權。此外，則多指個人權利，1898年，其使用次數達到最高峰。如：「西方之言曰：人人有自主之權，何謂自主之權？各盡其所當為之事，各得其所應有之利。公莫大焉，如此則天下平矣。」(梁啟超：〈論中國積弱由於防弊〉，《時務報》，第九冊[1896年10月27日]，頁3)。

在和張之洞的論辯中，何啟和胡禮垣認為「自主之權賦之於天」，「是故為國之大道，先在使人人知有自主之權。此不特為致治之宏規，亦且為天理之至當。蓋各行其是，是謂自主。自主之權賦之於天，君相無所加，編氓亦無所損。庸愚非不足，聖智亦非有餘。人若非作惡犯科，則此權必無可奪之理也。奪人自主之權者，比之殺戮其人相去一間耳。」(何啟、胡禮垣：〈正權篇辯〔摘錄勸學篇書後 續前九十二冊〕〉，《知新報》，第九十三冊[1899年7月18日]，頁5)。士人還認為個人的「自主之權」是國家「自主之權」的基礎。如：「孔子曰：匹夫不可奪志。志者何？自由之志也。……善夫中村正直之言曰：國家所以有自主之權者，由於人民有自主之權。人民所以有自主之權者，由

於有自主之志行。蓋深知國家自強之大根原也。」(蔡孟博：〈東京大同高等學校功課〉，《清議報》，第三十二冊[1899年12月13日]，頁13)。

• 1900至1915年的主要用法。與1895年之後的用法大致相同，如：「總之人人有自主之權，為地球之公理文明之極點，無可訾議者也。若欲知其理之所以然，則諸家之說原書具在，其理甚精，可詳考也。」(沈翔雲：〈覆張之洞書〉，《黃帝魂〔選錄〕》[1903]，引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第一卷，下冊，頁766)。1905年之後，較少使用。

• 1915年以後的用法。1915年後很少使用，偶爾用到，基本上都是指個人權利。

• 其他。「自立之權」：與「自主之權」含義相近，指國家主權或個人權利。1899年，梁啟超在為自立會的成立所寫的序中，說明自立會的「自立」是指個人權利。「西人之常言曰：國之所以有自立之權者，由於人民有自立之權。人民所以有自立之權者，由於其有自立之志與自立之行。」(任公：〈自立會序〉，《清議報》，第十六冊[1899年5月30日]，頁5)。康有為在為自立軍起義辯護時，則指出「自立」是指保全中國主權，「查唐才常〈大通勤王軍布告〉文，宗旨第一條曰：保全中國自立之權。其第二條曰：請光緒帝復位。則自立二字，屬於中國，中國自立四字同讀而以為會。唐才常〔蓋〕憫於分割，慮為波蘭、非洲，故務欲保全中國自立之權，以振厲國民之志，名義至顯。今張之洞等〔必〕欲誣之，析其文義，去中國二字，但稱自立，〔若〕於中國之內，別為自立之一黨者」(康有為：〈駁後黨張之洞于蔭霖偽示〉[1900年10月]，載《康有為政論集》，卷二，上冊，頁447)。

## 27. 主權 (zhuquan)

• 傳統用法。①指君主的權力；②指有職權的官吏。<sup>24</sup>

• 1830至1895年的主要用法。①傳統用法。如：「上與下不宜狎，狎則主權不尊，太阿倒持而亂生。上與下又不可隔，隔則民隱不聞，蒙氣乘辟而亂又生。」(馮桂芬：《覆陳詩議》，《校邠廬抗議》〔1861〕，上卷，頁106)，但這種用法很少見。

②指sovereignty，最早見於《萬國公法》。如：「治國之上權，謂之主權。此上權，或行於內，或行於外。行於內，則依各國之法度，或寓於民，或歸於君。論此者，嘗名之為『內公法』，但不如稱之為『國法』也。主權行於外者，即本國自主，而不聽命於他國也。各國平戰、交際，皆憑此權，論此者，嘗名之為『外公法』，俗稱『公法』即此也。」(丁韋良主譯：《萬國公法》，卷一，第二章第五節，頁17)。但對內之主權很少使用，中國士大夫通常只強調對外之主權，即主權的獨立性。如：「臣又聞泰西通例有所謂均勢之法。凡一國有意侵佔小國土地，於鄰國主權國勢不無妨害者，他國得群起阻撓之，以遏其勢，是謂均勢之法。」(吳大澂：《督辦寧古塔等處事宜太常寺卿吳大澂具陳法越事宜辦法摺》〔1883〕，引自故宮博物院編：《清光緒朝中法交涉史料》，卷五，頁323)。1895年之前，「主權」主要在這個意義上使用，與「君主的權力」的區分有時並不清晰。

• 1895至1900年的主要用法。1898年後，人們開始討論「主權」的歸屬問題，1899年，《清議報》連載了伯倫知理(Johann C. Bluntschli)的《國家論》，較為系統地介紹了西方國家觀

念的形成和變遷，這時「主權」作為最高政治權力的屬性逐漸凸現。如：「合眾政治之全國民，均握其國之主權，而不能自行之，必得代理者以托之也。君主政治，與貴族政治，其君主若貴族，皆握國之主權而自行之也。」(伯倫知理：《國家論〔卷三 國體〕》，《清議報》，第二十三冊〔1899年8月6日〕，頁2)。也有人提出了「主權」來自人民的主張：「國家之有主權，即代表人民之公共權也。權散於私民，則渙散而微小。歸於統一，則強大而堅固。故不能不立一主權之國家。國家所主之權，國民所與之者也。」(蔡孟博：《東京大同高等學校功課》，頁12)。

• 1900至1915年的主要用法。1900年之後，偶爾也會出現傳統用法，官方文書中的「主權」多用於強調獨立性，在士大夫的著述中廣泛使用的則是人民主權說。1903年，「主權」的使用次數達到頂峰，即多用於人民主權。如：「有土地，有人民。以居於其土地之人民，而治其所居之土地之事，自制法律而自守之。有主權，有服從。人人皆主權者，人人皆服從者。夫如是斯謂之完全成立之國。」(梁啟超：《少年中國說》〔1900〕，載《飲冰室文集之五》，第二冊，頁9)。

但緊接着梁啟超就對國家主權是在人民還是在政府提出了一些反思。如：「國家握獨一最高之主權，而政府人民皆生息於其下者也。重視人民者，謂國家不過人民之結集體。國家之主權，即在箇人。其說之極端，使人民之權無限。其弊也，陷於無政府黨，率國民而復歸於野蠻。重視政府者，謂政府者國家之代表也……故國家之主權，即在政府。其說之極端，使政府之權無限。其弊也，陷於專制主義，困國民永不得進於文明。故構成一完全至善之國家，必以明政府

24 《漢語大詞典》，頁299。

與人民之權限為第一義。」(梁啟超：〈論政府與人民之權限〉[1902]，載《飲冰室文集之十》，第四冊，頁1)。

1904年前後，強調獨立的「主權」使用次數一度又有所增加。如：「一國有一國的主權。現在世界上，沒有個沒主權的國度。主權是甚麼呢？就是在國內辦理各項政事，都有自己做主的權柄，決不受別國的干涉。……若說起我們中國的主權來，……已經被東西各國奪盡了。到了今日，我中國那裏還算得是一個獨立自主的國家呢？」(三愛[陳獨秀]：〈亡國篇[接十三期]〉，《安徽俗話報》，第十五期[1904年11月7日]，頁1)。

1913年，《庸言》發表了馬質的〈主權論〉，對「主權」做了較為全面的解釋。「主權原語，在英文為薩威稜帖，在法文為蘇威稜德。……要不外一種品性詞，非權力之謂，亦非權利之謂。……由此觀之，主權一語，今日公法上用之者，實含有三種意義：一言國權之最高性，一言國權之行使，一言國家最高之地位。學者欲別此，當察其上下之文義，始無錯誤。歐洲人習用此一語，兼表三義，在吾國固不妨譯作三語。然吾國沿用主權一語最久，更之亦覺不便，即以上述三項而言，統冠以主權二字，亦無大礙。」(馬質：〈主權論〉，《庸言》，第一卷第十一號[1913年5月1日]，頁1-2)。

• 1915年以後的用法。1915年之後較少使用，有時泛指自主的權力。強調國家「主權」對外獨立性的用法明顯增多，如：「我們更要敬告上海納捐華人會諸君：要收回主權及排除租界虐政，只有大規模的民眾示威可靠，和平請求或希望媚外的北京政府出來交涉，都是不濟事的呵！」(獨秀：〈告上海納稅華人會〉，《嚮導週報》，第三十期[1923年6月20日]，頁222)。

## 28. 人權(renquan)

指人身權利和民主權利。最早出現於1897年，「西俗男女均權，……新聞報乃有五男爭娼，共殺一婦烹而分食之異事。由彼教毋奪人權一語啟之，名教之精微乃不可議矣。」(宋育仁：《泰西各國采風記》[1897]，收入王錫祺輯：《小方壺齋輿地叢鈔再補編第十一帙》，頁27)。1899年，梁啟超提到了「天賦人權」：「而彼愚而自用之輩，混民權與民主為一途，因視之為蜂螫、為毒蛇，以癸惑君相之聽，以窒天賦人權之利益。」(梁啟超：〈愛國論〉，頁77)。1902年，梁啟超在回答讀者提問時，在《新民叢報》上指出「人權」和「民權」含義相同，對應right of man，並認為「人權」是更為恰當的翻譯(參見本附錄「民權」條)。但在實際使用中，「民權」與「人權」有所區別，正如1913年張東蓀指出，「民權」指公權之積極狀態而言，「人權」是指公權的消極狀態(參見本附錄「民權」條)。因此，「民權」的主體為人民，常與民主相聯繫，「人權」的主體為個人，常與自由相聯繫。如：「生民之初，天賦人權。人權者何？自由平等是已。夫既自由，則人人無服從之義務，安可受他人之支配？夫既平等，則人人無命令之權利，安可設社會之階級？人民實權利之主體，權利實人民所固有。不待國家之許可，不須法律之規定，即應享受此真自由、真平等之權利，此自然之人權也。」(義皇正胤：〈南洋華僑史略(承前)〉，《民報》，第二十六號[1910年2月1日]，頁28-29)。

## 29. 公權(gongquan)

傳統用法。指朝廷所賦之權。<sup>25</sup> 在本「數據庫」中主要有三種含義：①指公有之權。

25 《漢語大詞典》，頁772。

如：「中國當道光之間，勉強行成，情形隔膜，誤將稅則載入約章。夫條約所載者，兩國之公權也。太阿倒持，授人以柄。九州之鐵，鑄錯竟成，非惟中國所未聞，抑亦西人所不及料矣。」（陳熾：〈稅則〉，《庸書》〔1894〕，外篇卷上，載趙樹貴、曾麗雅編：《陳熾集》，頁81），這種用法很少見。

②指政府權力。如：「或謂社會為私人之集合體，主權即為私人之集合權。其言謬甚。主權者公權非私權也。雖合無量數之私權，不能變其性質使成公權。」（梁啟超：〈政治學大家伯倫知理之學說〉〔1903〕，載《飲冰室文集之十三》，第五冊，頁87-88），這種用法也不多見。

③最常見的用法是指公民權，最早見於《日本國志》，「被剝奪公權者，自主刑滿期之日，經過五年得因其品行情狀開復以後公權。」（黃遵憲：〈刑法志四〉，《日本國志》，第八，卷之三十，頁312）。1900年後較為常用，「公權」多指國民的政治權利。如：「謂公權為公法上之權利，私權為私法上之權利。然公法私法，以統治權關係為斷。蓋公法為統治權關係之法，而私法則為非統治權關係之法也。」（張東蓀：〈余之民權觀〉，《庸言》，第一卷第十二號〔1913年5月16日〕，頁11）。

### 30. 私權 (siquan)

在本「數據庫」中較少見。最早見於《萬國公法》，用來翻譯private rights或者personal rights。如：「君之私權，有時歸公法審斷。即如國君，私自置買繼續基業等權，或與他國之君民有關涉者，則公法中，有一派專論此等權利也。」此外，private international law被翻譯為「私權」之法，如：「蓋專指世人自然

之權，及人人相待之當然，並各國所保護人民之私權也。故論者稱之為私權之法。」（丁健良主譯：《萬國公法》，卷一，第二章第三節，頁17、第一章第十節，頁9），這種用法在「數據庫」中較為常見，但1900年前很少這樣使用。有時用於指個人私利，如：「中國歷祀之革命，皆因私權私利而起，至因公權公利而起者無有也。以暴易暴，無有已時。」（奮翮生：〈軍國民篇（續第七號）〉，《新民叢報》，第十一號〔1902年7月5日〕，頁7）；偶爾也用於指自主之權，如：「約章者兩國之公權也，稅則者一國之私權也。中國通商之始，情形未熟，英人陰謀以給我，盛氣以劫我，令將稅則，載入約章。於是私權變為公權，自主成為無主。」（梁啟超：〈論加稅〉〔1896〕，載《飲冰室文集之一》，第一冊，頁104）。1915年後很少使用。

### 31. 義務 (yiwu)

指政治上、法律上、道義上應盡的責任。最早見於1874年，<sup>26</sup>「昨本大臣特奉本朝來諭云：……茲聞清國以生番為屬地，言論不置。然此義務，既誓我民，爰發我師，為天下所共知。事在必行，刻不可忽。着該公使即向該國政府，以明本朝心蹟。並請確答覆文繳回等因。」（〈日本柳原前光來函〉〔1874年9月5日〕，引自《籌辦夷務始末（同治朝）》，卷九十六，頁2212）。

1895年後，「義務」的使用次數逐漸增多，1903年達到高峰。1902年，嚴復主張將obligation譯為「義務」，duty譯為「責任」（飲冰子：〈飲冰室師友論學牋〉，頁8）。1903年，有人提出類似的看法，「人生此世，須發達其天稟之德性，嚴行其應盡之義務。小而一身

26 馬西尼認為「義務」最早出現在1864年《萬國公法》中（見馬西尼書，頁261），但在「數據庫」所收錄的《萬國公法》中未檢索到。

一家，大而一國一種，皆須維持之，發達之，竭其本分 (Duty) 以盡人之所以為人者是也。法律上之人格者，人生此世，必有種種行為，若權利 (Right)、若義務 (Obligation)。凡此等行為，不能背于國家所定之法律者也。凡在法律範圍之內者，則方有自由行動之權利。而對於國家，則仍負有義務者也。」(酈癸：〈新名詞釋義〉，《浙江潮》，第二期〔1903年3月18日〕，頁4)。1914年，有人主張將「義務」改作「義分」，「例如權利義務，猶盾之表裏二面。吾國義字約略足以當之。……義務之務字含作為之義，亦非其通性也，何如譯為義分。」(胡以魯：〈論譯名〉，《庸言》，第二卷第一、二號合刊〔1914年2月15日〕，頁12)。

1910年前，「義務」較偏重於道德上的含義。如：「義務是甚麼呢？是各人對於國家份內應當做的事體、應當擔的責任。一國的人，上至皇帝，下至平民，各有當盡的義務。那一個不盡忠替國家辦事，都是不盡義務。不盡義務，便是叛逆。」(中國人：〈奉勸大家要曉得國民的權利和義務〉，《安徽俗話報》，第二十一、二十二期合本〔1905年9月13日〕，頁2)。1911年後，法律意義上的「義務」使用較多。如：「人民對於國家之義務，其最大者，一曰納稅，一曰當兵。此二者實國家所恃以生存發達之具。凡屬國民，皆無所逃其責者也。而其所以必規定於憲法中者，尤有理由在焉。」(吳貫因：〈憲法問題之商榷〔續第八號〕〉，《庸言》，第一卷第十號〔1913年4月16日〕，頁9)。

新文化運動以後，道德意義上的「義務」又有所增多。如：「明白了這個道德，『義務』是甚麼，『良心』是甚麼也都可以明白了。所謂義務，所謂良心，畢竟是社會的本能的呼聲。然『自己保存』的本能，『種族蕃殖』的本

能也有與此呼聲同時發生的時候。」(李大釗：〈物質變動與道德變動〉，《新潮》，第二卷第二號〔1919年12月1日〕，頁210)。「義務」有時也指不要報酬，但不多見。

## 四 個人

### 32. 個人 (geren)

- 傳統用法。指那人、彼人，多指所愛的人。<sup>27</sup>

- 1895至1900年的主要用法。指一己，與individual對應。在本「數據庫」中，1900年之前，「個人」僅使用了4次，最早見於1898年，「法國者，人勇地肥，富強冠於歐洲者也。……然法人輕佻，競功名，喋喋於箇人自由。內閣頻行更迭，國是動搖。」(柴四郎著，梁啟超譯：〈佳人奇遇〉〔1898〕，載《飲冰室專集之八十八》，第十九冊，頁185)，其餘3次是在梁啟超的〈自由書〉中使用。

另有2次為「各個人」。如：「今由條理上釋不羈特立之義，則主權無限。究其極弊，外則廢卻一切義務，不顧萬國公法；內則蹂躪各個人，並各團體之自由而不顧。是使人類復陷于古代之無政權也。」(伯倫知理：〈國家論〔卷四 接前冊〕〉，《清議報》，第二十九冊〔1899年10月5日〕，頁4)。

- 1900至1915年的主要用法。1900年之後，「個人」的使用次數逐漸增多，1903、1906年形成了兩個高峰。「個人」常與國家、團體並提、對稱。如：「重視人民者，謂國家不過人民之結集體。國家之主權，即在箇人

27 《漢語大詞典》，頁636。

(謂一箇人也)。其說之極端，使人民之權無限。其弊也，陷於無政府黨，率國民而復歸於野蠻。」(梁啟超：〈論政府與人民之權限〉，頁1)。

1903年，嚴復指出「個人」在中國並不常見：「或謂箇人名義不經見，可知中國言治之偏於國家，而不恤人人之私利，此其言似矣。」(嚴復：〈《群學肄言》譯餘贅語〉[1903]，載《嚴復集》，第一冊，頁126)。

1906年前，「個人」常常和「國民」相伴隨出現，此後，「個人」常常單獨出現。在國人看來，「國民」和「個人」是有較大區別的。「個人」是具體的、個別的、自然的；而「國民」是抽象的、集體的、法律的。在1915年之前，中國人試圖用「國民」一面來取代和壓制「個人」的一面。如：「個人之么匿體如是，積個人以為國民，其拓都體亦復如是。」(飲冰室主人[梁啟超]：〈中國人之缺點〉，《新民叢報》[1904]，引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第一卷，下冊，頁791)；再如：「蓋一國士民德義之消長，影響於國家之盛衰隆替。故小學校本旨尤以道德教育及國民教育為最大主要之成分，道德教育在養國民之私德，以期具個人之德性。國民教育在養國民之公德，以期備國民之資性。」(雲窩：〈教育通論 緒言[續第七期]〉，頁12)。

• 1915年以後的用法。新文化運動期間，「個人」得到較多肯定。「社會是個人集成的，除去個人，便沒有社會；所以個人的意志和快樂，是應該尊重的。」(陳獨秀：〈人生真義〉，《新青年》，第四卷第二號[1918年2月15日]，頁92)。1920年，「個人」的使用次數達到其最高峰。

新文化運動以後，「個人」也常指本人，較少用作「權利」主體，負面用法較常見。如：「本篇有兩層意思。一是表示我不贊成現在一般有志青年所提倡，我所認為『個人主義的』新生活。一是提出我所主張的『非個人主

義的』新生活，就是『社會的』新生活。」(胡適：〈非個人主義的新生活〉，《新潮》，第二卷第三號[1920年4月1日]，頁467)。

### 33. 個人主義 (gerenzhuyi)

最早見於1900年，指以個人利益為重，而不顧團體和國家利益的主張。「然而不團眾力，則一人之力薄且弱，猶不足以敵外力也。中國之病：曰離曰散，不相任睦，各競其私。公利眾事，無人過問。此所謂個人主義，最足以敗害大局，故名雖四萬萬人，實各自為一人。」(佩弦生：〈論中國救亡當自增內力〉，《清議報》，第四十一冊[1900年4月10日]，頁3)。

此後在介紹西方的經濟學、教育學以及尼采的主張時，也常常提到「個人主義」，常常與「社會主義」、「國家主義」相對應。1906年《新民叢報》翻譯了一篇日本人的文章，專門討論「個人主義」教育。「夫為個人主義教育之目的者，乃教育人使成人之事，即使人得純粹完全之人性是也。……雖然，……人不可為孤立的生存，必當有所屬一定之團體。……故人之為人，於社會國家，必為一有用之人物。教育人使成人，不可不含有此意味也。由是嚴格之個人主義之教育遂破，而社會主義之教育代之，佔現代最有力之位置矣。」(八木光貫著，光益譯：〈個人主義教育〉，《新民叢報》，第四年第二十二號[原第九十四號][1906年12月30日]，頁6、7)。

1907年之後，「個人主義」有時在肯定的意義上使用，但總體來說負面的用法更常見。如：「謂人民各因其個人利害之故，而始參與國政，此不過十八世紀前個人主義之理想。近世國家主義大明。此說之缺點，稍有學識者能知之矣。」(梁啟超：〈中國國會制度私議〉[1910]，載《飲冰室文集之二十四》，第九冊，頁54)。

1915年後新文化運動期間，「個人主義」獲得較多肯定，其含義主要為肯定個人的自主要求，強調人的基本自由和利益。如：「西洋民族，自古訖今，徹頭徹尾個人主義之民族也。……所謂人權是也。人權者。成人以往，自非奴隸，悉享此權，無有差別，此純粹個人主義之大精神也。」（陳獨秀：〈東西民族根本思想之差異〉，《新青年》，第一卷第四號〔1915年12月15日〕，頁1、2）。

新文化運動以後，「個人主義」成為一種小資產階級的意識形態：「不過遊民無產階級的均產主義，根本上是資產階級的；他們內部決不會有無產階級的集體主義，而祇會有宗法社會式的『頭目制度』，夾雜着小資產階級的個人主義。他們對於富人的嫉恨，實際上並不適合他們取消貧富不均的理想，而終究是代表各個想自己變成富人的意識。」（瞿秋白：〈孫中山與中國革命運動〉，頁9）。

### 34. 小己 (xiaoji)

- 傳統用法。指一己，個人。<sup>28</sup>

• 1895至1900年的主要用法。指「個人」。在本「數據庫」中，最早出現於1899年，「故我同胞忘大己大分之國家，而但知保小己小分之一人身家，人人但知自保。故我同胞，雖有五萬萬，實各為一人。」（〈海外宜合公司以救君國演說〉，《知新報》，第一百零八冊〔1899年12月13日〕，頁2）。但1900年之前，僅有此一例。

• 1900至1915年的主要用法。「小己」的廣泛使用是從1903年嚴復翻譯《群己權界論》開始的。嚴復區分了「國人」與「小己」。「蓋

國，合眾民而言之曰國人（函社會國家在內），舉一民而言之曰小己。今問國人範圍小己，小己受制國人，以正道大法言之，彼此權力界限，定於何所？」（嚴復譯：《群己權界論》〔1903〕，首篇，引論，頁3）。

在《群學肄言》中，嚴復還明確指出「小己」就是「個人」：「東學以一民而對於社會者稱箇人，社會有社會之天職，箇人有箇人之天職。或謂箇人名義不經見，可知中國言治之偏於國家，而不恤人人之私利，此其言似矣。然仆觀太史公言《小雅》譏小己之得失，其流及上。所謂小己，即箇人也。」（嚴復：〈《群學肄言》譯餘贅語〉，頁126）。

與「個人」相比，「小己」常常與「自由」、「權利」等連用，與「國群」、「大群」對稱。如：「就教育之目的而論，指國家社會言之；就教育之作用而論，指小己之群性言之。以發達國群，……為教育之目的，以養成國群份子之組織人格，……為其作用也。己者何？淺言之，即各個人之自我也；深言之，即小己之個性也。」（劉顯志：〈論中國教育之主義〉，《中國新報》〔1907〕，引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第二卷，下冊，頁890）。

在本「數據庫」中，1915年前大部分「小己」都是嚴復使用。

• 1915年以後的用法。1915年後較少使用，並出現了負面的用法。如：「我想經濟社會，的確是一天一天變化的；是一天一天進步的。一個時代之經濟學說，必合於一個時代之經濟社會。舊經濟學家所根據的個人主義（有人譯小己主義）私產制度，據我想來，一定是要改造的。」（劉秉麟：〈經濟學上之新學說〉，《新潮》，第一卷第三號〔1919年3月1日〕，頁382）。

28 《漢語大詞典》，頁1411。

## 35. 無賴 (wulai)

1902年，歐榘甲主張用「無賴」來表達個人的獨立，「無賴者，獨立之精神也。凡人有依賴他人之性質，則不能奮起獨立之精神，斯謂之奴隸；欲脫奴隸之籍，必須拔去奴隸之根，必須剷除依賴他人之性質。欲剷除依賴他人之性質，必須明吾為人，有頂天立地之能，非如禽獸待人而理。」(太平洋客[歐榘甲]：《新廣東》[1902]，引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第一卷，上冊，頁302)，但這種用法極其少見。同年，有人對這種用法加以嘲諷。「無賴者，通行罵人語之最不堪者也。太平洋客之《新廣東》乃為之下解釋，轉瞬間成一最可尊貴之徽號。嘻，才子舞文之筆，其賊人乃如是哉。」(憂患餘生：《捫蝨談虎錄》，《新民叢報》，第十四號[1902年8月18日]，頁5)。

## 36. 么匿 (yaoni)

「么匿」是嚴復用來翻譯unite的，常用於指「個人」，有時與「拓都」對稱。如：「侯官嚴氏所譯《群學肄言》，其云拓都者，東譯所稱團體也；云么匿者，東譯所稱個人也。」(梁啟超：《新民說》，頁119)；再如：「大抵萬物莫不有總有分，總曰『拓都』，譯言『全體』；分曰『么匿』，譯言『單位』。筆，拓都也；毫，么匿也。飯，拓都也；粒，么匿也。國，拓都也；民，么匿也。社會之變相無窮，而一一基於小己之品質。是故群學謹於其分，所謂名之必可言也。」(嚴復：《群學肄言》譯餘贅語，頁126)。但「么匿」很少為人使用。

29 《漢語大詞典》，頁5380。

30 同樣的用法，如「君者，群也」、「敬業樂群」等，在1894年之前和之後都曾出現，但我們認為其內涵是不同的，1895年之後「群」的這種用法與「社會」的含義相同，而不再是傳統用法。

## 五 社會

## 37. 群 (qun)

• 傳統用法。① 特指羊相聚而成的集體，引申指其他同類動物聚集而成的群；② 人群或者物群；③ 種類；④ 朋輩、親族；⑤ 眾人、群眾；⑥ 合群、會合；⑦ 眾、許多；⑧ 量詞，用於成群的人或物。<sup>29</sup>

• 1830至1895年的主要用法。1895年之前，「群」還是作傳統用法。如：「孟子曰：『不嗜殺人者，能一之。』斯言也豈僅為七國發哉？曰：吾聞君者群也，王者民所歸往也。」(陳虬：《大一統議》，《治平通議》[1884]，卷七，治平三議，頁604)。<sup>30</sup>

• 1895至1900年的主要用法。1895年，嚴復在《原強》中用「群」來翻譯society，「所謂群者，固積人而成者也。不精於其分，則末由見於其全。且一群一國之成之立也，其間體用功能，實無異於生物之一體，大小雖殊，而官治相准。」(嚴復：《原強》，頁7)。同年，康有為也在這個意義上使用「群」：「夫挽世變在人才，〔成人才〕在學術，講學術在合群，累合什百之群，不如累合千萬之群，其成就尤速，轉移尤巨也。」(康有為：《上海強學會序》[1895年11月]，載《康有為政論集》，卷一，上冊，頁169)。梁啟超在1897年發表了《說群》一文，他在自序中寫道：「啟超問治天下之道於南海先生，先生曰：以群為體，以變為用。斯二義立，雖治千萬年之天



下可已。啟超既略述所聞，作變法通議。」(梁啟超：〈說群自序〉，《時務報》，第二十六冊〔1897年5月12日〕，頁1)。嚴復在《天演論》中也頻繁在這個意義上使用「群」：「夫既以群為安利，則天演之事，將使能群者存，不群者滅；善群者存，不善群者滅。」(赫胥黎〔Thomas H. Huxley〕著，嚴復譯：《天演論》，導言十三，制私，頁32)。

此後，「群」的這個新用法迅速在士大夫中普及開來。1898年，廣東成立了「群學會」(梁啟超：〈戊戌政變記〉〔1898〕，載《飲冰室專集之一》，第一冊，頁77)，也正是在這一年，「群」的使用次數達到了它的第一個高峰。

- 1900至1915年的主要用法。1903年，隨着嚴復的《群學肄言》和《群己權界論》的出版，「群」的使用次數達到了它的頂峰，並遠遠高於其他年份。

1904年之前，「群」常常與「社會」混用。如：「吾國新譯之社會學，推餘杭章氏炳麟之群學為巨擘。」(「紹介新著」，《浙江潮》，第七期〔1903年9月11日〕，頁2；參見本附錄「社會」條)。嚴復曾經分別過「群」和「社會」，「荀卿曰：『民生有群。』群也者，人道所不能外也。群有數等，社會者，有法之群也。社會，商工政學莫不有之，而最重之義，極於成國。」(嚴復：〈《群學肄言》譯餘贅語〉，頁125-26)。此後，「群」的使用次數迅速減少，1910年後，很少有人使用。

- 1915年以後的用法。1915年後很少使用，偶爾使用時，也常常與「社會」混用。如：「淵源孔德思想發生二派哲家：(一)群學一派(sociologues)。用科學方法治人群社會，當然推孔德為始祖。」(李璜：〈法蘭西哲學思潮〉，《少年中國》，第二卷第十期〔1921年4月15日〕，頁24)。

### 38. 群學(qunxue)

- 傳統用法。指各種學派或學說。<sup>31</sup>

- 1830至1895年的主要用法。很少使用，指各種學派或學說。如：「既於群學言其簡要易入之道，但所讀之書篇第先後，尚慮學者未知所擇，故更綜而錄之如左。」(梁啟超：〈讀書分月課程〉〔1892〕，載《飲冰室專集之六十九》，第十五冊，頁4)。

- 1895至1900年的主要用法。1895年，嚴復用「群學」來翻譯社會學，其後使用次數大大增加。如：「而又有錫彭塞者，亦英產也，宗其理而大闡人倫之事，幟其學曰『群學』。『群學』者何？荀卿子有言：『人之所以異於禽獸者，以其能群也。』凡民之相生相養，易事通功，推以至於兵刑禮樂之事，皆自能群之性以生，故錫彭塞氏取以名其學焉。」(嚴復：〈原強〉，頁6)。1899年，梁啟超指出「群學」就是「社會學」：「日本自維新三十年來，廣求智識於寰宇。其所譯所著有有用之書，不下數千種。而尤詳於政治學、資生學(即理財學，日本謂之經濟學)、智學(日本謂之哲學)、群學(日本謂之社會學)等。」(梁啟超：〈論學日本文之益〉〔1899〕，載《飲冰室文集之四》，第二冊，頁110)。

此外，「群學」有時還指各級各類學校。如：「善矣哉，日人之興學也。明治八年，國中普設大學校。而三年之前，為師範學校以先之。師範學校，與小學校並立，小學校之教習，即師範學校之生徒也。數年以後，小學之生徒，升為中學、大學之生徒，小學之教習，即可升為中學、大學之教習。故師範學校立，而群學之基悉定。」(梁啟超：〈論學校四〔變法通議三之四：師範學校〕〉，《時務報》，第十五冊〔1896年12月25日〕，頁1)。但這種用法很少見。

31 《漢語大詞典》，頁5382。

• 1900至1915年的主要用法。1903年，隨着嚴復《群學肆言》的出版，「群學」的使用次數達到了其最高峰，並遠遠高於其他年份，但此後開始迅速減少。這個時期，「群學」主要指社會學。如：「《群學肆言》，非群學也，言所以治群學之塗術而已。」（嚴復：《〈群學肆言〉譯餘贅語》，頁125）。

有時，「群學」也用於泛指社會科學。如1904年〈美洲遊學指南〉一文中將College of Social Sciences稱為群學院（卜技利大學留學生某述：〈美洲遊學指南〉，《新民叢報》臨時增刊《新大陸遊記》〔1904年2月14日〕，頁17）；再如：「治他學易，治群學難。政治者，群學之一門也。何以難？以治者一己與於其中不能無動心故。心動，故見理難真。」（嚴復：〈政治講義〉〔1905〕，載《嚴復集》，第五冊，頁1254）。

有時仍然用於指各種學派或學說，如：「論理學學者，或稱為群學之鑰，蓋導人以用思用辯之公例也。記稱學問思辯，此足以當之矣。苟未治此，則發一言，立一義，無往而不誤謬。」（飲冰：〈新出現之兩雜誌〉，《新民叢報》，第四年第十六號〔原第八十八號〕〔1906年10月2日〕，頁16）。劉師培還曾稱humanism為「群學」：「惟群治之進，禮俗之源，探蹟索隱，鮮有專家。斯學之興，肇端哲種。英人稱為sociology，遂以漢字，則為社會學，與humanism之為群學者，所述略符。」（師培：〈論中土文字有益於世〉，《國粹學報》〔1908〕，引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第三卷，頁33）。

• 1915年以後的用法。較少使用，1920、1921年，李璜撰文介紹法國的哲學和社會學時，使用了「群學」來指稱社會學：「述法蘭西近代群學，不能不先說說孔德(Auguste

Comte) (1798-1857) 因為孔德是群學裏一個創造人。群學Sociologie這個名稱，都是他取的。」（李璜：〈法蘭西近代群學〉，《少年中國》，第二卷第四期〔1920年10月15日〕，頁5）。但緊接着，他在〈社會學與宗教〉一文中就改用「社會學」一詞（李璜：〈社會學與宗教〉，《少年中國》，第三卷第一期〔1921年8月1日〕，頁50）。

### 39. 合群 (hequn)

傳統用法。指和合群眾，團結群眾。<sup>32</sup> 在本「數據庫」中多指民眾結成的團體。如：「合群之義有三：言政則議院，言學則學會，言商則公司。」（徐勤：〈擬粵東商務公司所宜行各事〉，《知新報》，第二十四冊〔1897年7月10日〕，頁1）；再如：「合群之道，始以獨立，繼以自治，又繼以群治。其中有公德……，有實力，有善法。」（〈飲冰室師友論學牋〔水蒼雁紅館主人來簡〕〉，《新民叢報》，第二十四號〔1903年1月13日〕，頁3-4）。或者指團體之間的聯合：「抑吾嘗聞之：積人而成群，合群而成國，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，而不自安於愚。」（嚴復：〈《國聞報》緣起〉〔1897〕，載《嚴復集》，第二冊，頁454）。這種用法多見於1895年之後。有人說：「甲午而後，合群之聲，囂然遍於中國。」（〈四民公會〉，《新民叢報》，第三十二號〔1903年5月25日〕，頁1）。

也有指與集體融洽相處，或者成群等用法，但不多見。如：「『合群的自大』，『愛國的自大』，是黨同伐異，是對少數的天才宣戰；——至於對別國文明宣戰，卻尚在其次。」（魯迅：〈隨感錄：三十八〉，《新青年》，第五

32 《漢語大詞典》，頁1509。

卷第五號(1918年11月15日)，頁516)；又如：「合群的修養，是就與群眾一同做事的材幹說，……我們的讀書人，多少都有些書癡氣，總不感覺合群的必要。這一則因為他原從不想做甚麼社會事業所以他無需乎群眾；再則因為他看不來這些群眾種種色色的怪相，所以他不屑與他們相周旋。(惲代英：〈怎樣創造少年中國？〔上〕〉，《少年中國》，第二卷第一期〔1920年7月〕，頁14)。

#### 40. 群眾 (qunzhong)

傳統用法。指眾人、民眾，近代以來，其含義變化不大。<sup>33</sup> 1919年之前，使用很少，如：「入教之人必求表異於眾，如承之於教會之前，而不承之於群眾之地，是為恥教，恥教者心不誠，西士所不許也。」(王韜：〈代上廣州府馮太守書〉〔1883〕，載《弢園文錄外編》，卷十，頁254)。1919年之後，使用次數迅速增多。五四運動之前，傅斯年總結了「群眾」與「社會」的差別。「中國一般的社會，有社會實質的絕少；大多數的社會，不過是群眾罷了。凡名稱其實的社會，——有能力的社會有機體的社會，——總要有個密細的組織，健全的活動力，若果僅僅散沙一盤，只好說是『烏合之眾。』……至於官署以外，官吏中所組織的團體，除去做些破壞的事情，不生產的事情，不道德的事情，也就沒別事做了。只好稱他群眾了。又如工商界的組織，雖然比政界稍好些；然而同業的人，集成的『行』，多半沒能力的。又如近來產生的工商會，比起西洋的來，能力也算薄弱多了，——這仍然是社會其名，群眾其實。」(孟真〔傅斯年〕：〈社會——群眾〉，《新潮》，第一卷第二號〔1919年2月1日〕，頁345-46)。但僅僅一年以後，羅家倫在總結五四一年

以來學生運動的成果時，就認為：「發動群眾運動，必定要一種極大的刺激。因為既然說到群眾運動，當然是感情的作用多，理性的作用少。而感情的作用，尤賴乎極大的刺激。……唉！我談了許久群眾運動，其實我們那裏真配說群眾運動。請問北京除了我們兩三萬較有組織的學生而外，其餘那裏有一個群眾？唉！似群眾運動也得先有群眾啦！」(羅家倫：〈一年來我們學生運動底成功失敗和將來應取的方針〉，《新潮》，第二卷第四號〔1920年5月1日〕，頁854-55)。1925年，「群眾的使用次數達到最高峰，常用作「工農群眾」、「勞動群眾」等。

#### 41. 社會 (shehui)

• 傳統用法。①指春秋社日迎賽土神的集會；②由志趣相同者結合而成的組織和團體。<sup>34</sup>

• 1830至1895年的主要用法。1895年之前很少使用。主要有四種用法：①指集會。如：「又教中之人喜於多備彩旗燈燭，並諸色器具，各穿文繡衣服，持之周行於路，以為美觀，宛如中國社會。」(禕理哲：《地球說略》〔1856〕，收入王錫祺輯：《小方壺齋輿地叢鈔再補編第十二帙》，頁12)。②指公司。如：「通商以後，商業大行，各立社會，監銀、市場、賣茶、牙郎、頭取、肝煎(皆商名，一首一從也)，宮室衣服，奢擬侯王。」(黃遵憲：《日本雜事詩》，頁215)。③指人們為了某種目的而自行組織之團體。最早出現於1887年黃遵憲的《日本國志》，該書〈禮俗志〉共分十四類，其中最後一類就是「社會」。黃遵憲對「社會」的闡釋是：「社會者，合眾人之才力，眾人之名望，眾人之技藝，眾人之

33 《漢語大詞典》，頁5382。

34 《漢語大詞典》，頁4420。

聲氣，以期遂其志者也。」(黃遵憲：〈禮俗志四〉，《日本國志》，第十，卷三十七，頁393)。<sup>35</sup> ④指由一定的經濟基礎和上層建築構成的整體。如：「日本有論人類社會者，不知始於何時，曾著一說，名曰《人類社會變遷說》。」(薛福成：《出使日記續刻》，卷之三〔1892〕，頁472-73)。

• 1895至1900年的主要用法。1895年後，「社會」使用次數有所增加。但1898年之前，多為日本人使用或者用於譯自日本的文章中。其主要含義與1895年前相似，但指「集會」和「公司」的用法較少，多用於指人們為了某種目的而自行組織的團體。如：「西國之上下通情，得力於協會，亦稱社會，而輔之以報館。其大報館類有博士主之，其博士律師等，又各以所操專門學業。集同業者，聯為社會。皆有會所，今宜仿行其制。同會諸君，各擅專門，倘有心得，錄出存記，隨時彙刊成冊，分送同人。」(陳繼儼：〈廣州創設時敏學堂公啟章程〉，《知新報》，第五十三冊〔1898年5月20日〕，頁9)。指由一定的經濟基礎和上層建築構成的整體的用法也較多。如：「野蠻之地，無社會者焉。及文明漸開，微露萌蘖，久之遂成一社會。然則所謂社會，蓋以漸積成者也。抑社會二字，本非我國古來慣用之熟語。而社會之實形，自古已有。」(古城貞吉譯：〈論社會〉，《時務報》，第十七冊〔1897年1月13日〕，頁24)。

此外，「社會黨」、「社會主義」等用法出現也較早。如：「西班牙國社會黨人，密地埃

兒安奚路，刺死西相得兒哈士地魯氏，旋被擒獲。」(古城貞吉譯：〈刺客就刑〉，《時務報》，第四十冊〔1897年9月26日〕，頁25)。

• 1900至1915年的主要用法。1900年後，「社會」的使用次數迅速增加，並在1903和1906年形成了兩個高峰。

在1904年之前，國人同時用「群」和「社會」來翻譯society，並且常常混用。如：「社會者以和親為植體，以競爭為利用者哉。……群以一種族成者，和親之情必厚。和親之情厚，則蕃滋易而有團合聯結之心。群以多種族成者，競爭之力必大。競爭之力大，則長進易而有獨立不羈之氣。是固生類所同然，人群之公理矣。」(璉齋主人：〈社會進化論序〉，《清議報》，第四十七冊〔1900年6月7日〕，頁4)；再如《新民叢報》上發表的一首詩：「合群聯社會，代表倩公卿。」(振素菴主：〈感懷十首即示飲冰子〉，《清議報》，第四十七冊〔1900年6月7日〕，頁1)。1902年5月，梁啟超在答讀者問中認為，「社會學」之譯名不妥(〈問答〉，《新民叢報》，第八號〔1902年5月22日〕，頁3；參見本附錄「社會學」條)。但兩個月之後，他在另一篇答讀者問中就認為「社會」二字，將來一定會在中國通行。「社會者日人翻譯英文Society之語，中國或譯之為群。……然社會二字，他日亦必通行於中國無疑矣。恐讀者尚多誤以為立會之意，故贅答于此。」(〈問答〉，《新民叢報》，第十一號〔1902年7月5日〕，頁2)。

1903年一篇解釋新名詞的文章中，雖然

35 馬西尼認為「社會」一詞一直要到二十世紀早期才傳到中國，並認為黃遵憲在《日本雜事詩》和《日本國志》中用來指商人「協會」(馬西尼書，頁238)，此說顯然不確。黃遵憲在《日本國志》中最早將「社會」與society對應起來，1890年代後，有更多的人在這個意義上使用「社會」，如：「其博士律師等，又各以所操專門學業，集同業者，聯為社會。皆有會所，如中國會館。故國中凡有舉作、議論、著述，屬次等社會者，下議院皆周知。屬上等協會者，上議院政府無不周知。」參見宋育仁：《泰西各國采風記》，頁20。

肯定了「群」的譯法更為「明晰」，但作者還是從眾，用了「社會」這個譯法。「吾人讀英美文時，見有Society一字者，日人譯之曰社會，我國人譯之曰人群。人群二字，其義較明晰。然數年來，沿用社會二字較多且較熟。」（酈癸：〈新名詞釋義〉，頁2）。次年，另一篇解釋新名詞的文章，則乾脆認為「群」的譯法不妥。「社會……中國於此字無確譯，或譯為群，或譯為人群。未足以包舉全義，今從東譯。」（〈新釋名一（哲學類）〉，《新民叢報》，第三年第二號〔原第五十號〕〔1904年7月13日〕，頁3）。

1900年後，「社會」多用於指人們為了某種目的而自行組織的團體，或者由一定的經濟基礎和上層建築構成的整體。前一種用法如：「泰西之社會，以人為單位。泰東之社會，以家為單位。蓋家族政治，實東方之特色也。」（湯學智：〈徵文甲賞：管子傳（續）〉，《新民叢報》，第二十六號〔1903年2月26日〕，頁20）。後一種用法如：「社會者何？二人以上之集合體，而為協同生活者之謂也。」（酈癸：〈新名詞釋義〉，頁2）；再如：「社會者，眾人協同生活之有機的有意識的人格之之渾一體也。」（〈新釋名一（哲學類）〉，頁1）。

革命黨人曾經提出「社會革命」的主張，追求建立經濟平等的社會，「今所言者社會經濟組織上之革命而已，故可謂之狹義的社會革命」，「社會革命以階級競爭為手段，及其既成功則經濟上無有階級，雖受富之分配較多者，亦與受少同等，不成為特別階級，故絕不能言一階級〔經濟的〕握有政權，更不能言自此階級移之彼階級。」（縣解：〈論社會革命當與政治革命並行〉，《民報》，第五號〔1906年6月26日〕，頁23）。1907年前後，無政府主義者的社會革命觀更為激烈地追求平等。如：「至社會主義，一言以畢之曰自由、平等、博愛、大同。欲致此，必去強權〔無政

府〕，必去國界〔去兵〕，此之謂社會革命。」（真民〔李石曾〕：〈革命〉，《新世紀叢書》，第一集〔1907〕，引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第二卷，下冊，頁1000）。此後，「社會」的使用次數減少，一般用於指由一定的經濟基礎和上層建築構成的整體。

• 1915年以後的用法。1915年後，「社會」的使用次數有所增加，並於1920年達到其最高峰。一般用於指由一定的經濟基礎和上層建築構成的整體，也常用於「社會主義」、「社會學」、「社會科學」等詞語中。如：「社會生活的問題，就是個人與社會之關係的問題。解決這個問題的兩極端，一個是專制的國家主義，一個是個人的無政府主義。一個是資本主義，一個是布爾塞維克主義。」（何思源：〈社會學中的科學方法〉，《新潮》，第二卷第四號〔1920年5月1日〕，頁648）。

## 42. 會 (hui)

• 傳統用法。在用於指社會組織時，主要有三種含義：一是指某些團體或組織；二是指民間一種小規模經濟互助形式；三是指民間朝山進香或酬神祈年時組織的集體活動。<sup>36</sup>

• 1830至1895年的主要用法。多用於指外國的社會、政治團體。如：「今土民結黨，其會之名曰民友之會也。此人借愛民好治為國家出力，但王后禁之集會。」（愛漢者：〈西班牙〉〔道光丁酉年十月，1837〕，《東西洋考每月統記傳》，頁287）；再如：「教會共有五百餘，每會建一座禮拜堂，每會約有八九百人，為掌教者則一人而已。其外亦有立仁會以濟窮困殘疾者焉。」（高理文：〈美理哥合省國志略·新韓賽省〉，《美理哥合省國志略》，卷首，頁11）。

36 《漢語大詞典》，頁3066。

1870年代後，使臣常用「會」來稱呼歐美的社會組織。1877年，郭嵩燾明確地用「會」來翻譯association、club，以及society。如：「是夕歌者數百人，聚聽者萬人。……詢知此樂館亦英都之一會。凡會皆名蘇賽意地。前斯博得斯伍得處觀電氣燈，亦立一會，講求實學，名羅亞爾蘇賽意地，其倡首主持亦名尚書。羅亞爾蘇賽意地尚書亦名和伯，是日曾一見之。」（郭嵩燾：《倫敦與巴黎日記》，卷五〔光緒三年二月，1877〕，頁146）；又如：「印度茶商白來羅函稱：『布利諦斯蘇士爾申，今秋會於布利模斯，欲乞中國綠茶上品，陳列此會中』。詢知布利諦斯，英國舊名也；蘇士爾申，譯言會也，通英國言之，各種學藝及經紀，陳列品第，以資討論，擇貿易繁處，歲一為會。」（郭嵩燾：《倫敦與巴黎日記》，卷十〔光緒三年七月，1877〕，頁276）。《佐治芻言》中也曾對「會」有更深入的描述。如：「凡有眾人相聚成會，無論其會為大為小，必有公共之性情，公共之意見。則往來交接，彼此俱覺合宜。若會中別有一種性情意見，止能合一二人或數十人，而不能與大眾相合者，其會必因此漸漸離散」，「歐洲國內有此種城，能立自主之會於國政大有關係，於地方大有裨益，……是以英國各城各會，設立章程，辦理公事，平時似與國政無關，一旦國中有事，則各城俱能各自保護，其利益實為無窮。」（傅蘭雅口譯，應祖錫筆述：《佐治芻言》，頁2、22）。

但在用於中國時，「會」多指會黨等底層秘密組織。如：「廈門之天地會也，起癸丑二月，滅於冬。上海之小刀會劉麗川也，起癸丑八月，滅於乙卯正月。」（王韜：《粵逆崖略》〔1883〕，載《弢園文錄外編》，卷六，頁141）。

• 1895至1900年的主要用法。1895年後，士大夫組織「會」成為一股風潮。如：「近日風氣漸開，凡近人會黨之有益於政教，而非謀為不軌者，皆錄入焉。如強學會、經學

會、算學會、志學會、公會、農務會、戒纏足會。並予昔與同志所議之保華工會、興商務會、幼學會、傳孔教會、育嬰會、養老會、女學會、孔教公法會，一切條例章程，亦附於內。」（徐勤：〈二十四朝儒教會黨考序例〉，《知新報》，第二十冊〔1897年5月31日〕，頁4），其中尤以「學會」最受青睞。1896年，梁啟超發表了〈論學會〉加以鼓吹論證。「群心智之事則曠矣，歐人知之，而行之者三：國群曰議院，商群曰公司，士群曰學會。而議院公司，其識論業藝，罔不由學。故學會者，又二者之母也。」「學會起於西乎？曰：非也。中國二千年之成法也。……先聖之道，所以不絕於地；而中國種類，不至夷於蠻越，曰惟學會之故。學會之亡，起於何也？曰國朝漢學家之罪，而紀昀為之魁也。漢學家之言曰：今人但當著書，不當講學。紀昀之言曰：漢亡於黨錮，宋亡於偽學，明亡於東林。嗚呼！此何言耶。……是以翁壬有黨，而君子反無黨。匪類有會，而正業反無會。」（梁啟超：〈論學校十三〉，《時務報》，第十冊〔1896年11月5日〕，頁1、2）。1897年，他還撰寫了〈南學會敘〉，進一步闡述「學會」的重要性。「彼其有國也必有會。君子是焉會，官于是焉會，士于是焉會，民于是焉會。旦旦而講之，昔昔而摩厲之，雖天下之大，萬物之多，而惟強吾國之知，故夫能齊萬而為一者，舍學會其曷從與於斯。」（梁啟超：〈南學會敘〉，《湘學報》〔1897年12月14日〕，頁1900）。

• 1900至1915年的主要用法。1900年後，「會」很少單獨使用，一般與其他辭彙合用，如商會、國會等。有時指士大夫的組織，但更常用來指底層社會的組織。革命派的組織多以「會」命名，如同盟會、興中會、光復會等。「這會怎麼算得新中國的基礎呢？諸君當知一國的政治改革，非藉黨會之力不能。……原來我國當光緒壬寅以前，民間志

士，所在多有紛紛立會救國。北京有強學會、保國會，湖南有南學會等，皆以強中國為宗旨。但實力未充，朝貴忌刻，不久即被禁解散。此後有保皇會興於海外，響應者百餘埠，聲勢最大。而各處革命之會，亦紛紛倡起。復有自明末以來即行設立之秘密結社，所謂哥老會、三合會、三點會、大刀會、小刀會等名目不一，雖皆頑迷腐敗，然其團體極大，隱然為一國的潛勢力。可畏革命黨亦從中運動，徐圖改良。但前舉許多會，或倡自士大夫，或創自商人，或成於下等社會，宗旨既殊，手段亦異，流品淆雜，無所統一，因此不能大有所成。」（梁啟超：〈新中國未來記〉，頁6-7）。

• 1915年以後的用法。1915年後，「會」更少單獨使用，常用於專門的、常設機構的名稱，如委員會、總商會、總工會等。但有時也用作民間社會團體的名稱，如籌安會、少年中國學會等。「若最近楊度、孫毓筠、嚴復、劉師培、李燮和、胡瑛六先生，發起一籌安會，極言共和國體之弊，將研究解決國體之法。」（伍子餘：〈息黨爭〔致甲寅雜誌記者〕〉，《甲寅》，第一卷第九號〔1915年9月10日〕，頁4）。

### 43. 私會 (sihui)

• 傳統用法。指男女私下約會。<sup>37</sup>

• 1830至1895年的主要用法。使用極少，在本「數據庫」中僅有4次。有兩種用法：①指私下會面。如：「担曰：你既無文憑，而我乃政府暨徐大臣所派會辦委員，則我兩人身分不可同日而語。今日你我既是私會，我又在官，你又在私，則不便與你談公事。」

（〈担文與日狀師克爾沃問答〉〔光緒十二年八月十九日，1886〕，引自《清光緒朝中日交涉史料》，卷十，頁187）。②指非官方組織。如：「吉洛弗言：『招工會是一千八百七十年前禁買黑奴，日人因創為招工之議，設會經理，是為官局，而所用章程，仍然劫買黑奴之章程也。……此次設立之會又係各製造甘蔗廠立會經理，是為私會，而其根源實出一氣。』」（郭嵩燾：《倫敦與巴黎日記》，卷廿五〔光緒四年十月，1878〕，頁805）。

• 1895至1900年的主要用法。多用於指底層秘密組織，主要出現於1895年之後。1897年，張坤德譯有〈中國私會〉一文。其中寫道：「中國私會，在在皆是。推原私會之起，大半因敝政所致。官長貪暴，故百姓結成私會。為自獲計。南省民各有族，族之人眾勢大者，凡入其族，即得邀其保護。而無族之處，則非結會成黨不可。各處私會，於是乎起。」（張坤德譯：〈中國私會〔英國掌教與日報訪事人問答節略〕〉，《時務報》，第十七冊〔1897年1月13日〕，頁15）。梁啟超也曾對「私會」抱同情態度：「外洋華民多設私會，各立名號，其類非一。不達時務者指為亂黨，竊竊憂之，而無可如何。其迂者乃多方設法，思所以散之。不知國之所以立者，恃民情之固結而已。」（梁啟超：〈致伍秩庸星使書〉〔1897〕，載《飲冰室文集之三》，第二冊，頁6）。

• 1900至1915年的主要用法。主要用於指底層秘密組織。如：「此私會何自起乎？曰起於在上者政治之不平，遂陷人民於不安之地，而不平之心生焉，不平之事出焉。……此俄羅斯虛無黨，義大利灰炭黨，歐美各國之無政府黨之所由起也。其宗旨不可表

37 《漢語大詞典》，頁4735。

白於天下，其行為不可明著於人群，故謂之曰私會。以其行事秘密，誓不外洩，故又謂之秘密社會。」(太平洋客：《新廣東》，頁293-94)。

• 1915年以後的用法。1909年之後，在本「數據庫」中僅出現1次。「各分祠及各種私會之組織，大率模仿疊繩堂。三保廟則取疊繩堂之組織而擴大之。然而鄉治之實權，則什九操諸疊繩堂之耆老會議及值理。」(梁啟超：《中國文化史·社會組織篇》[1927]，載《飲冰室專集之八十六》，第十八冊，頁60)。

#### 44. 公會 (gonghui)

• 傳統用法。①指因公事而集會；②指因公事相會晤。<sup>38</sup>

• 1830至1895年的主要用法。除偶見傳統用法外，「公會」主要有以下四種用法：①指外國的議會。如：「吳道：國政之公會為兩間房：一曰爵房，一曰鄉紳房。在爵房獨有公侯等世爵、並國之主教。在鄉紳房有良民之優者、被庶民選擇者。」(愛漢者：《英吉利國政公會》[道光戊戌年五月，1838]，《東西洋考每月統記傳》，頁365)。

②指德意志關稅同盟或德意志邦聯。如：「巴威也拉(一作巴華里，又作拜焉)，在日耳曼東南方，南北一千一百餘里，東西八百餘里，在列國中幅員最大，爵稱王。戶口四百七萬餘，公會應出兵三萬五千六百，昔時嘗與佛郎西結盟，以攻日主，都城曰慕尼克(一作門古。)」(徐繼畲：《日耳曼列國》，《瀛寰志略》，卷五，頁152)；再如：「惟本署大臣奉命前來之時公會各國，均有國書，情願照辦。是以互換和約後，均須各送一本，始可交代，並無別意。」(《布國列總領事申陳

〔一〕[1862年3月27日]，引自《籌辦夷務始末〔同治朝〕》，卷十三，頁352)。

③指公司或者指法人團體。如：「近英新設公會，造電氣秘機，自英至北亞墨利加，通線由海底潛達。會中本銀分三百五十分，每分銀四千兩，計一百四十萬兩。現已經始，約今歲五月初旬藏事。英國用以郵傳機事，歲發帑銀五萬六千兩與公會，償其利百分之四。若合眾國欲用之，或亦酬銀如其數。」(偉烈亞力：《泰西近事述略》，《六合叢談》，第一卷第二號[1857年2月24日]，頁9)。在《萬國公法》中，「公會」被用來翻譯bodies corporate，即法人團體。如：「自主之國，……其掌公土、公物之權本無限制，不但他國不得攙越，即己民亦不與焉。至疆內人民並民間公會之物，則管制之權亦不為他國所限，惟就本民論之，應聽命於君上。」(丁韞良主譯：《萬國公法》，卷二，第四章第一至三節，頁66)。這種用法相對較少。

④指志趣相同者結成的組織或團體。《六合叢談》曾刊出文章，介紹英國的「公會」，「泰西公會甚多，人以聚而事成，故必群議于此。有營財利者、有作遊觀者、有行善事者，善事有二：一保其身家，一拯其靈魂。欲拯靈魂，必有教訓啟導之事，此法英地頗多。……此外尚有無數公會，言不能盡，其意大抵愛人如己，己欲福而福人，仁者之道也。」(偉烈亞力：《公會記略》，《六合叢談》，第一卷第八號[1857年8月20日]，頁10)，多指商業或者宗教組織。中國人用來指民間組織，在本「數據庫」中最早見於《資政新編》：「興士民公會，富貴善義、仰體天父天兄好生聖心者，聽其甘心樂助，以拯困扶危，並教育等件。至施捨一則，不得白白妄施，以沽名譽；恐無貞節者一味望恩，不自食其力，是滋弊也。宜令作工以受所值，惟廢疾無所歸者准白白受施。」(洪仁玕：《資政新編》，頁535)。

38 《漢語大詞典》，頁770。



• 1895至1900年的主要用法。1896年「公會」的使用次數達到高峰，並遠遠高於其他年份。主要是因為《各國交涉公法論集》中頻繁使用，其含義多指議會。如：「英國家做此事後，英國各等人大議論之。國家公會議論得最重，並將交涉公法之理言之最詳。……上下兩公會佩服國家所為者，人有大半，但上公會內有人駁之。又下公會定條程內，包括交涉公法之正道理。」（《各國交涉公法論三集》〔1896〕，卷十一，第一百六十六款，頁283）。

1895年之後，「公會」多用於指商人組織或者士紳組織的民間團體。如：地圖公會（〈譯印西文地圖招股章程〉，《時務報》，第一冊〔1896年8月9日〕，頁3）、譯書公會（〈上海新立譯書公會章程〉，《湘學報》〔1897年11月5日〕，頁323）等。

• 1900至1915年的主要用法。多指由士紳、企業家等結成的團體。如：「余主張國民的立憲，而注意在開國會。略聞國中志士，頗有與余政見不謀而合者，則上海、安徽兩處之近日發起國會期成會是也。此外如北京之憲政研究所，上海之憲政研究會及立憲公會，留學界之憲政公會及政聞社，留美商學界之憲政會，對於開國會皆為急激的主張。」（李慶芳：〈中國國會議〉，《中國新報》〔1908〕，引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第三卷，頁122）。歐榘甲曾這樣描述「公會」：「公會者，其宗旨可表白於天下，其行為可明著於人群，公享其益，公著其利，故其會友最眾。西國公會，指不勝屈，而其最大而顯者，一曰國會，二曰議會，其他教會，學會，商會，工會，天文地理與及凡百術業，莫不有會。……若夫我中國則何如？則公會無一，而私會遍天下也。」但他認為「公會」可由「私會」發展而成。（太平洋客：《新廣東》，頁293-94）。

此外，馮鏡如曾試圖組織「四民公會」，以突破士紳組織的束縛。「甲午而後，合群之

聲囂然遍於中國。強學會倡始於北京，而聖學會、南學會、保國會紛紛繼起，然類皆士夫為之，未能合四民而結一大團體也。……洎乎今歲，事變益急。廣西滿洲之事，相繼並起。各省電爭，舉國喧擾。上海紳商知非合大群則不足以應此大變也。於是四民公會之設，……而倡其事者則為馮君鏡如。」（〈四民公會〉，《新民叢報》，第三十二號〔1903年5月25日〕，頁1）。

• 1915年以後的用法。沿用了1900年以來的用法，多指同業公會，工商業同業者的聯絡機關，如銀行公會、錢業公會等。有時也指工人的組織或者國際會議組織，如：「上海現在有個郵務公會，是五卅後郵務工人罷工的成績，上海郵務工人有自己的廣大的組織，此為第一次。這樣的團體自然是郵政當局所視為眼中釘的。」（邦鉞：〈五卅後的上海郵務工人〉，《嚮導週報》，第一百五十五期〔1926年5月30日〕，頁1501）。

• 其他。「聖公會」：基督教教會組織。如：「『聖三一』學校，是一間英國人所辦的學校——『聖公會』所辦的學校。」（〈廣州「聖三一」學生宣言〉，《嚮導週報》，第六十二期〔1924年4月23日〕，頁500）。

#### 45. 社會主義 (shehuizhuyi)

在本「數據庫」中，最早見於1896年，「英國名士威呢暗摩里是氏，以本月三日，遽爾易簣。距生千八百三十四年，享齡六十二。氏為近世社會主義（學派之名）之泰山北斗也，著書極富，名聲藉甚，時人惜之。」（古城貞吉譯：〈碩儒訃音〉，《時務報》，第十二冊〔1896年11月25日〕，頁217）。中國人中最早使用的是梁啟超，「天下之變，實莫與之京也，而此禍亦勢之不可避也。但尚有一縷之可望者，則在於仁人學者，能以國家社會主

義，調和於貧富之間而已，於外實無別法也。」(梁啟超譯：〈佳人奇遇〉，頁195)。1903年之前，除梁啟超外，很少有其他中國人使用。

1903年後，「社會主義」多用於介紹社會主義思潮的論著中，但也有用來指一種與「個人主義」、「家族主義」等相對立，強調社會團體的作用、社會公德的重要性的理念。如：「我常熟不知有社會主義，自前數同盟發起，曾由會員運動建設城西小學校一，程度如公立小學校之尋常級焉。五月中全體會員議決解散數同盟，建設中國教育會常熟支部之案，以期實施其事業，並議設體育部由教育支部及開智會會員組織之。常熟社會之現狀，止有此點。」(初我：〈常熟學界調查報告〉，《江蘇》，第四期〔1903年6月25日〕，頁21)。這種用法常見於關於教育問題的討論中，總體看來使用次數較少。

1905年後，隨着立憲派和革命派的爭論，「社會主義」的使用次數大大增加，並於1906年前後達到第一次高峰。如：「蓋即最極端之社會主義，亦不能言一切資本國有。而梁氏所期之圓滿社會革命論，不知其何所指也。若夫吾人之社會主義則不然，曰土地國有、曰大資本國有。」(民意：〈告非難民生主義者〔駁新民叢報第十四號社會主義論〕〉，《民報》，第十二號〔1907年3月6日〕，頁56)；再如：「吾認社會主義為高尚純潔之主義，且主張開明專制中及政治革命後之立法事業，當參以國家社會主義的精神，以豫銷將來社會革命之禍。若夫社會主義中之極端的土地國有主義，吾所不取。今日以社會革命提倡國民，吾認為不必要。野心家欲以極端的社會革命主義與政治革命，種族革命同時並行，吾認其為煽動乞丐流氓之具。」(飲冰：〈答某報第四號對於本報之駁論〉，頁65)。

新文化運動後，使用次數大大增加，與今日之用法大致相同。如：「他們的主義，就

是革命的社會主義；他們的黨，就是革命的社會黨；他們是奉德國社會主義經濟學家馬客士(marx)為宗主的；他們的目的，在把現在為社會主義的障礙的國家界限打破，把資本家獨佔利益的生產制度打破。」(李大釗：〈BOLSHEVISM的勝利〉，《新青年》，第五卷第五號〔1918年11月15日〕，頁444)。1921年使用次數有800餘次，達到其最高峰，其中使用最多的是《新青年》雜誌，達600餘次。

#### 46. 社會學(shehuixue)

在本「數據庫」中，最早見於1896年，「凡為仁學者，於佛書當通《華嚴》及心宗、相宗之書；於西書當通《新約》及算學、格致、社會學之書。」(譚嗣同：《仁學·自敘》，頁293)。1900年之前「社會學」一詞很少被使用。1902年，梁啟超曾認為「社會學」之譯名不妥：「日本所譯諸學之名，多可仍用。惟經濟學、社會學二者，竊以為必當更求新名，更望哲達有以誨之。」(〈問答〉，《新民叢報》，第八號〔1902年5月22日〕，頁3)。同年，章太炎翻譯了日本人岸本能武太的《社會學》一書，他在自序中寫道：「社會學始萌芽，皆以物理證明，而排拒超自然說。……美人葛通哥斯之言曰：社會所始，在同類意識，椒擾於差別覺，制勝於模效性，屬諸心理，不當以生理術語亂之。……其後有岸本氏，卓而能約，實兼取斯、葛二家，其說以社會擬有機，而曰非一切如有機，知人類樂群，亦言有非社會性，相與偕動，卒其祈向，以庶事進化，人得分職為侯度，可謂發揮通情知微知章者矣。」(章太炎：〈社會學自序〉〔1902年7月〕，載湯志鈞編：《章太炎政論選集》，卷一，上冊，頁170)。

除用於指sociology外，「社會學」有時指社會主義。如：「馬爾克以為資本家者掠奪者也，其行盜賊也，其所得者一出於腹削働者以自肥爾。……馬爾克此論為社會學者所

共尊，至今不衰。」(龔仲：〈德意志社會革命家小傳〔未完〕〉，《民報》，第二號〔1906年1月22日〕，頁11-13)。梁啟超還曾經因此譏笑孫中山，「(原文)解決的方法，社會學者(按：此語誤。豈有倡民生主義之人，而不知Socialism與Sociology之分耶。抑筆記者之陋也。)兄弟所最信的，是定地價的法。」(飲冰：〈雜答某報〔續第八十五號〕〉，頁28)。不過，在1902年，梁啟超也曾有過類似的用法，「《龔集·平均篇》云：『至極不祥之氣，鬱於天地之間。鬱之久乃必發為兵燹、為疫癘(中略)。其始不過貧富不相齊之為之爾，小不相齊漸至大不相齊，大不相齊則至喪天下。』此近世泰西社會學家言根本之觀念也。」(梁啟超：〈論中國學術思想變遷之大勢〉〔1902〕，載《飲冰室文集之七》，第三冊，頁96)。

## 六 民族國家

### 47. 天下(tianxia)

- 傳統用法。古時多指中國範圍內的全部土地；全國。<sup>39</sup>

- 1830至1895年的主要用法。①作為一個單純的地理概念，一般指中國，通常暗含有符合儒學道德規範的政治秩序的意思。但有時「天下」會突破「中國」的界限，甚至指與中國無關的地區。如：「《萬國(地理)全圖集》又曰：……漢建始年間，有羅馬國征服天下，猶太人亦歸其權。」(魏源：〈西印度之如德亞國沿革〉〔1852〕，《海國圖志》，卷二十六，西南洋，中冊，頁812)。

- ②1895年前，在談及外交問題時，常暗含有以中國為中心、以天道為根據的世界秩

序的含義。如：「間嘗觀天下大局，中華為首善之區。四海會同，萬國來王，遐哉勿可及已。此外諸國一春秋時大列國也。」(張斯桂：〈萬國公法序〉，載丁韞良主譯：《萬國公法》，頁1)。

- ③傳統天下觀的發展和修正。1860年代以後，許多中國人明確意識到了世界局勢的變化，中國雖已不是世界中心，但士大夫們仍然相信通過努力，中國的中心地位會重新恢復。如王韜認為中國雖弱，但仍然為「天下之首」，而且終將變強。如：「中國天下之首也，尊無異尚，此古之通義，而非徒以口舌爭者也。若夫盛衰之勢，強弱之形，則自元黃剖判以來，原無一定，固不得借一時之盛，恃一日之強，而輒夜郎自大也。……故知中國有時而弱，然弱亦足久存；中國未嘗無衰，然衰要有終極。蓋彝倫所繫，統紀所存，一旦聖君應運而興，賢臣相輔為理，勵精圖治，上邀天眷，下順輿情，則強者亦將失其強，而尊卑以明矣。勢無陂而不平，道無往而不復，觀諸上古之迹，驗諸近今之事，當不河漢乎斯言。」(王韜：〈中國自有常尊〉〔1877〕，載《弢園文錄外編》，卷五，頁115-16)。

- ④「天下」有時也被認為是由眾多平等的國家構成，指全世界。如：「惟因諸國之同居於天下，一若庶人之同居於一國焉。夫各國自制律法，而甘服之。諸國亦有律法，為各國所甘服者。」(丁韞良主譯：《萬國公法》，卷一，第一章第七節，頁6)。中國人也曾這樣使用，但大多用於與外國、特別是西方國家交涉的外交文書。如：「既經總理衙門照會法使，告以越南久列藩封，屢經中國用兵勦匪，力為保護，為天下各國所共知。今乃侵陵無已，豈能受此蔑視。」(〈論李鴻章左宗棠等法人侵我藩屬着力籌防禦〉〔1883〕，引自《清季外交史料〔光緒朝〕》，卷三十五，頁125)。

39 《漢語大詞典》，頁1333。

• 1895至1900年的主要用法。1895年之前的各種用法在這個時期繼續沿用，但通常用於泛指全國。在用於對世界的描述時，其含義也有一些變化。如梁啟超對華夷之辨的闡發，就表明中國作為天下中心的地位在士大夫心中進一步發生動搖。「春秋之治天下也，天下為公。選賢與能，講信修睦。……由乎此者，謂之中國。反乎此者，謂之彝狄。痛乎哉！傳之言也。曰然則曷為不使中國主之，中國亦新彝狄也。」（梁啟超：〈春秋中國夷狄辨序〉〔1897〕，載《飲冰室文集之二》，第二冊，頁49）。更有論者更明確地提出「天下者萬國之積」的說法，如：「夫王者藏於天下，諸侯藏於百姓，良賈藏於篋匱。然積市成邑，積邑成國，積國成天下。天下者萬國之積也。」（徐崇立：〈市〉，載《沅湘通藝錄》，卷二四，書文，頁53）。1898年，「天下」的使用次數達到最高峰，並遠遠高於其他年份。

• 1900至1915年的主要用法。1900年後，「天下」的使用次數有所減少，其用法也出現變化。①在「天下」指涉國內政治秩序、民族認同時，其背後所隱含的觀念遭到懷疑和否定。1902年，梁啟超批評中國人只知有「天下」不知有「國家」，「其誤認國家為天下也，復有二因：第一由於地理者。……第二由於學說者。……此實吾中國二千年來之性狀也。惟不知有國也，故其視朝廷，不以為國民之代表，而以為天帝之代表。彼朝廷之屢易而不動其心也，非愬也。蒼天死而黃天立，白帝殺而赤帝來，於我下界凡民有何與也？」（梁啟超：〈新民說〉，頁21-22）。

②在世界觀念中，「天下」也不再隱含某種道德秩序，而且中國不但不是中心，反而成為邊緣。汪精衛對「亡國」與「亡天下」的重新解釋，就帶有較強的民族主義色彩：「要之，亡國與亡天下之別，其最著也。古以中國為天下，所謂亡天下，即亡中國之謂，而所謂亡國，即易朝之謂耳。」（精衛：〈駁新民

叢報最近之非革命論〉，《民報》，第四號〔1906年5月1日〕，頁31）；再如：「天下者，天下人之天下也。然今日則不啻為白種人所獨有之天下，使有白種多數之國，集為一會，即可名為萬國公會。使其會中有多數之人，主持一議，即可名為天下公議。」（〈論第十四次國際議會會議〉，《外交報》，第一百六十一期〔1906年11月20日〕，引自《外交報彙編》，第二冊，頁149），官書中也開始承認這一點。「綜觀以上之所陳，則世界立憲之大概，與日本立憲之情形，可以得矣。而奴才願謂立憲可以固國體者何也？今天下一國際競爭之天下也。國際競爭者，非甲國之君與乙國之君競爭，實甲國之民與乙國之民競爭也。故凡欲立國於現世界之上者，非先厚其國民之競爭力不可。」（達壽：〈考察憲政大臣達壽奏考察日本憲政情形摺〉〔光緒三十四年七月十一日，1908〕，引自《清末籌備立憲檔案史料》，上冊，頁29）。

• 1915年以後的用法。1922年，梁啟超總結了中國人由「天下主義」到「國家主義」的變化。「我國先哲言政治，皆以『天下』為對象。此百家所同也。『天下』云者，即人類全體之謂。當時所謂全體者未必即為全體，固無待言。」「降及近世，而懷抱此種觀念之中國人，遂一敗塗地。蓋吾人與世界全人類相接觸，不過在最近百數十年間。而此百數十年，乃正國家主義當陽稱尊之唯一時代。吾人逆潮以泳，幾滅頂焉。」（梁啟超：〈先秦政治思想史〉〔1922〕，載《飲冰室專集之五十》，第十三冊，頁154、3）。

1920年代之後，「天下」較少使用，其含義僅是指地理區域，一般指中國，有時指世界。

## 48. 國家 (guojia)

• 傳統用法。①古代諸侯的封地稱國，大夫的封地稱家。也以國家為國的通稱；

②指公家，朝廷；③猶言「官家」，指皇帝；④諸侯卿大夫所受封地上的城邑；⑤京城、首都。<sup>40</sup>

• 1830至1895年的主要用法。在這個時期，主要是指朝廷或者政府。「近來兩次諭旨皆曰：黜陟大權，朕自持之。亦皇上之意以為中無纖毫之私，則一章一服，皆若奉天以命德初，非自執己見，豈容臣下更參末議。而不知天視自民視，天聽自民聽。國家設立科道，正民視民聽之所寄也。」（曾國藩：〈敬陳聖德三端預防流弊疏〉〔咸豐元年，1851〕，載《皇朝經世文續編》，卷十四，治體五，用人，頁3）。

張德彝在日記中將royal譯為「國家」，「先至官錢局，英名洛亞敏特。譯：洛亞者，國家也；敏特者，錢局也。下車有總管費滿達迎入」（張德彝：《隨使日記》〔1877〕，收入王錫祺輯：《小方壺齋輿地叢鈔第十一帙》，頁27）。同年，郭嵩燾也將nation、government翻譯為「國家」，如：「其官闕曰明拍阿甫拍來森科非爾敏得。科非爾敏得者，國家也；明拍者，官員也。」〔便過畫樓一觀，洋語曰納慎阿爾畢覺爾嘎刺里。納慎者，國家也。〕（郭嵩燾：《倫敦與巴黎日記》，卷五〔光緒三年二月，1877〕，頁151、149）。

• 1895至1900年的主要用法。1895年之後，「國家」作為一個實體的用法逐漸增多，特別是在外交文獻中。1897年，古城貞吉提到了主權與國家的關係，但不明確。「夫不問時之古今，不論洋之東西，國家大權，必在一，或數人之手，以表發國家之意志，又藉以得行己之意志。苟分此大權賦與人民，則必有政黨從此興起也。」（古城貞吉譯：〈政黨論〉，《時務報》，第十七冊〔1897年1月13日〕，

頁22）。1899年6月開始，《清議報》連載了伯倫知理的長文〈國家論〉，系統介紹了西方的國家觀念。此後，中國傳統的國家觀遭到批判。如：「中國人……數千年來通行之語，只有以國家二字並稱者……國家者，以國為一家私產之稱也。」（哀時客：〈論近世國民競爭之大勢及中國之前途〉，《清議報》，第三十冊〔1899年10月15日〕，頁1）。

梁啟超還直截了當地主張「人民國家」，「使國家成為人民國家，則製造國魂之機器也。」（梁啟超：〈自由書〉，頁39）。而最主要的批評集中在中國人不分「朝廷」與「國家」，如：「譯者曰：以朝廷為國家一語，實中國弱亡最大病源。其故因天子自以人民土地為其私產，而舉國之民，亦以人民土地為天子之私產。在上者奪民自立之權。奪之既久，民生長于壓制之下，獨立氣全消滅矣。在下者不自有其權利，委而棄之，同于行路，愛國心全消滅矣。故吾常言欲救中國當首令全國人民知國家之為何物也。」（尾崎行雄：〈論支那之運命〔支那處分案第二章〕〉，《清議報》，第二十四冊〔1899年8月16日〕，頁14）。

• 1900至1915年的主要用法。1900年後，傳統的國家觀念受到更系統的批判，人民主權的觀念也更廣泛地傳播。如：「是故吾國民之大患，在於不知國家為何物，因以國家與朝廷混為一談。寢假而以國家為朝廷之所有物焉，此實文明國民之腦中所夢想不到者也。今夫國家者，全國人之公產也。朝廷者，一姓之私業也。」（梁啟超：〈中國積弱溯源論〉〔1900〕，載《飲冰室文集之五》，第二冊，頁15-16）。

1905年後，在與革命派的辯論中，梁啟超傾向於「國家主權說」，「吾嚮者下開明專制之定義曰：『以所專制之客體的利益為標

40 《漢語大詞典》，頁1713。

準。』斯固然也。然所謂客體，亦可析而為二。其一，即法人之國家；其二，則組成國家之諸分子(人民)也。故前哲學說之主張開明專制者，亦分為二。其一，則偏重國家之利益者，其他則偏重人民之利益者也。」(梁啟超：〈開明專制論〉〔1905〕，載《飲冰室文集之十七》，第六冊，頁23)。革命派則傾向於「國家人格說」，「蓋如國家人格說所言，則君主不過國家之總攬機關。構成此機關之人，各國異其制：在法國、美國，則國法學上、政治學上，皆以國會為國家之總攬機關；在英國，則國法學上，以君主為國家之總攬機關，而政治學上，以國會為國家之總攬機關；在普國，則國法學上、政治學上，皆以君主為國家之總攬機關。」(精衛：〈駁新民叢報最近之非革命論〉，頁9-10)。他們認為主權既不在君，也不在民。「國權之主體，國家也，非在君主，非在國民。」(精衛：〈再駁新民叢報之政治革命論〔續第六號〕〉，《民報》，第七號〔1906年9月5日〕，頁8)。

1907年後，無政府主義主張「無國家」，「無政府主義非無稽之說也，蔽以一言，則無中心、無畛域已耳。無中心故可無政府，無畛域故可無國家。欲證明其理，非片言所能罄，故此篇僅主平等立論，以證特權制度之非。」(申叔〔劉師培〕：〈無政府主義之平等觀〉，《天義報》〔1907〕，引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第二卷，下冊，頁932)。

• 1915年以後的用法。新文化運動以後，在共產黨的論述中，「國家」成為階級專政的工具。如：「國家是甚麼？國家就是統治階級維持其統治的工具。國家是階級社會裏一種特殊的產物。」(〈對於階級鬥爭的討論〔記者覆梁明致〕〉，《嚮導週報》，第一百四十六期〔1926年3月17日〕，頁1358)。

## 49. 萬國(wanguo)

• 傳統用法。萬邦；天下；各國。<sup>41</sup>

• 1830至1895年的主要用法。1895年前，「萬國」用來指世界各國。如：「先來荷蘭與惟理儀國為一體，因民人混亂，就分作為兩國，國王兩位治之。厥民彼此懷恨挾仇，極願打仗。大英國與佛蘭西國不准，卻專務萬國咸煊。」(愛漢者：〈荷蘭國事〉〔道光癸巳年六月，1833〕，《東西洋考每月統記傳》，頁8)。1893年，鄭觀應論述了從「天下」到「萬國」的變化。「公法者，萬國之大和約也。中國為五洲冠冕，開關最先。……其名曰有天下，實未盡天覆地載者全有之，夫固天下之一國耳。知此乃可與言公法。」(鄭觀應：〈公法〉，頁108)。1864年後，使用最多的詞彙是「萬國公法」。

• 1895至1900年的主要用法。主要指世界各國，常用來翻譯國際性組織的名稱。如：「中國工藝之不講，由於無法以董勸之也。董勸之策，其惟設賽工藝會乎！攷英國博覽會，始於乾隆二十年，前十年法國早已行之，不過賽書畫鍼繡耳。嘉慶三年，巴黎第二次設會。咸豐元年，英會曰萬國商務公會，西語名格拉得西比生，入觀者必納門費，是役得費五十萬六千磅，他費不與焉。」(唐才常：〈擬設賽工藝會條例〉〔1897〕，載湖南省哲學社會科學研究所編：《唐才常集》，卷一，頁25)。

「萬國」常與中國對舉，指中國以外的其他國家。如：「天地有朕乎，吾烏乎知之。無朕乎，何以有今日。日與八星相吸相離，千萬億兆年不墜，曰惟攝力故。萬國與中華，華離輻輳，相持千萬年乃通，其必有離吸二

41 《漢語大詞典》，頁5500。

力維之。」(唐才常：〈論最古各國政學興衰之理〉，史學第二，〈湘學新報〉[1897年5月2日]，頁2013)。

1897、1898年使用次數達到最高峰，並遠遠超過其他年份。其中，1897年是因為《日本書目志》中有很多書名含有「萬國」，如：《萬國商業歷史》、《萬國商業史〔《商業全書》第八篇〕》、《萬國商業地志》、《萬國商業地理書》等(康有為：《日本書目志》，卷九，商業門，頁887)。

1899年，梁啟超也寫到了中國與「萬國」並立的時代特徵。「嗟乎！往者不可追矣。今日地球縮小，我中國與天下萬國為比鄰。數千年之統一，俄變為並立矣。」(梁啟超：〈論中國與歐洲國體異同〉[1899]，載《飲冰室文集之四》，第二冊，頁67)。

• 1900至1915年的主要用法。1900年後，使用次數大大減少。「萬國」常用來翻譯universal、international等詞，如：「邊沁又分研究法學之法為二。第一，地方法學(Local jurisprudence)，第二，萬國法學(Universal jurisprudence)。」(馮邦幹：〈法律平談〔續第四號〕〉，《新民叢報》，第七號[1902年5月8日]，頁6)；再如：「殆一八六四年，萬國勸者同盟設立於倫敦，馬爾克(Moic)為其首魁，於是平和的社會主義，氾濫全歐，有若洪水。『萬國勞動者其團結乎！』大聲疾呼，以醒其寐夕。」(夢蝶生：〈無政府黨與革命黨之說明〉，《民報》，第七號[1906年9月5日]，頁18)。

「世界語」最初也被翻譯為「萬國新語」。「巴黎留學生相集作《新世紀》，謂中國當廢漢文，而用萬國新語。蓋季世學者，好尚奇觚，震懾于白人侈大之言，外務名譽，不暇問其中失所在，非獨萬國新語一端而已。」(太炎：〈駁中國用萬國新語說〉，《民報》，第

二十一號[1908年6月10日]，頁1)。1915年後，被「世界語」取代。

• 1915年以後的用法。很少為人使用。

• 其他。「萬國」也曾被日本用來指丹麥。「查丹國，即《瀛環志略》所紀之『噠國』，又名『大尼』，日本譯『萬國』，史記以為『丁抹』，中國以為丹麥。」(崔國因：《出使美日秘國日記》，卷十六[光緒十九年七月十六日，1893]，頁671)。

## 50. 世界(shijie)

• 傳統用法。①佛教語，猶言宇宙。世指時間，界指空間；②世上，人間；③天下；江山；④指人們活動的某一領域或範圍；⑤境界；⑥局面；⑦指時世；⑧指世道、社會風氣；⑨指眾人。<sup>42</sup>

• 1830至1895年的主要用法。多為傳統用法。如：「我甚可憐人家經營計較慳吝，守獲財錢，猶百千萬年在世。雖然此繁華世界，轉眼成空。人之心只事意其俄傾之歡矣。霎時也，不思死後之事。」(愛漢者：〈煞語〉[道光癸巳年九月，1833]，《東西洋考每月統記傳》，頁38)；再如：「昔希臘人號世界為高斯馬斯，言其次序井然也。羅馬人號世界為門士士，言其奇巧可愛也。凡此皆有上帝之據焉。」(韋廉臣：〈真道實證 上帝必有〉，《六合叢談》，第一卷第二號[1857年2月24日]，頁4)。

有時指地球上所有地方，全球各國。最早見於1854年，「全世界中各國布棋，賢君英主，必不乏其人矣。先着鞭以奉行天道者，誰也？方今世界形勢一變，各國君主當為天地立心、為生民立命之秋也。向喬寓合眾國

42 《漢語大詞典》，頁211。

火輪而周遊乎四海，有親觀焉者乎？若不然，請足跡到處，必以此道說各國君主，是繼孔孟之志於千萬年後，以擴於全世界中者也。」（羅森：《日本日記》（1854），頁36）。但這種用法不多見。

- 1895至1900年的主要用法。一般用來指地球上所有地方。如：「吾聞之公法家之言曰：凡世界之內，名之為國者，無論為強大、為弱小、為自主、為藩屬，無不有自定稅則之權。」（梁啟超：〈論加稅〉，《時務報》，第五冊（1896年9月17日），頁4）；再如：「善夫烈士譚君嗣同之言也，曰：世界萬國之變法，無不經流血而後成。中國自古未有因變法而流血者，此國之所以不昌也，有之請自嗣同始。」（梁啟超：〈清議報敘例〉，載《飲冰室文集之三》，第二冊，頁30）。

也有「世界大道」、「世界之公理」這樣的用法，但不多見。如：「所謂自主平等者，天地公道也、世界大道也、人類正道也。人上不造人者天之道也，彼之所厚信也，而其子孫至今謂人上造人歟。白人獨為世界主，以壟斷地球，此豈非私天地公道、私世界大道、私人類正道乎？」（伯爵板垣：〈論歐人欺侮異種為不合公理〉，《知新報》，第五十八冊〔1898年7月9日〕，頁6）。

戊戌變法以後，梁啟超最先使用了「世界主義」一詞，「任公曰：有世界主義，有國家主義。無義戰非攻者，世界主義也。尚武敵愾者，國家主義也。世界主義，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。」（梁啟超：〈自由書〉，頁39）。梁啟超還指出「世界」是變動不居的，如：「夫世界者，變動不居者也。一國之形勢，與外國之關係，亦月異而歲不同者也。」（梁啟超：〈自由書〉，頁39）。這裏的「世界」是指自然界和人類活動的總和。

- 1900至1915年的主要用法。多用於指

地球上所有地方。1903年「世界」的使用次數達到頂峰，並遠遠高於其他年份。

梁啟超明確地指出「世界」指向「大同」的目標。「小康為國別主義，大同為世界主義。小康為督制主義，大同為平等主義。凡世界非經過小康之級，則不能進至大同。而既經過小康之級，又不可以不進至大同。孔子立小康義以治現在之世界，立大同義以治將來之世界。」（梁啟超：〈南海康先生傳〉〔1901〕，載《飲冰室文集之六》，第三冊，頁68）。

有人認為「世界主義」與民族主義相對立，足以亡國，如：「印度之亡，所謂世界主義者害之也。世界主義者，博愛之極稱。愛極則不知有種族之分，不知種族之分，則不知有利害，利害之見短故促其亡。」（〈江蘇人之道德問題〉，《江蘇》，第九、第十期合本〔1904年3月17日〕，頁2）。梁啟超更曾經明確地指「世界主義」就是「天下」。如：「夫在前古，海外大九州溝絕不通。所謂世界者，則禹域而已。當時羅馬人亦以其交通所及之地謂世界，盡於此正與我同。而此偉大之世界主義，非久遂現於實。疇昔所謂國者，盡溶解於此世界主義中（即天下）而無復存，如是者二千年以迄於今。」（梁啟超：〈中國前途之希望與國民責任〉〔1911〕，載《飲冰室文集之二十六》，第十冊，頁19-20）。

- 1915年以後的用法。「世界」的含義沒有甚麼變化，但人們對「世界主義」的態度發生了變化。如：「武者小路……的平等互助社會不是限於一縣一國的。還想漸漸推廣，打破國界，造成世界大同的社會。」（涵廬：〈武者小路理想的新村〉，《每週評論》，第三十六期〔1919年8月24日〕，第3版）。陳獨秀說得更明確：「中國古代的學者和現代心地忠厚坦白的老百姓，都只有『世界』或『天下』底觀念，不懂得甚麼國家不國家。如今只有一班半通不通自命為新學家底人，開口一個國家，閉



口一個愛國；這種淺薄的、自私的國家主義、愛國主義，乃是一班日本留學生販來底劣貨。（這班留學生別的學問絲毫沒有學得，只學得賣國和愛國兩種主義）。」（獨秀：〈隨感錄〔七八〕：學生界應該排斥底日貨〉，《新青年》，第七卷第二號〔1920年1月1日〕，頁155）。

1920年代以後，「世界革命」的用法逐漸增多。如：「全世界人民——尤其是工農階級和被壓迫民族，要從資本帝國主義戰爭的恐怖世界中解放出來，惟有促成西方的社會革命與東方的民族革命攜手並進，實現世界革命的企圖。」（和森：〈賠償問題與帝國主義〔續第十七期〕〉，《嚮導週報》，第十八期〔1923年1月31日〕，頁145）。

## 51. 世紀 (shiji)

傳統用法。指紀錄帝王世系的書。<sup>43</sup> 在本「數據庫」中，1896年，中國人開始使用「世紀」指一百年，為梁啟超、嚴復使用。如：「言其新政者，十九世紀史（西人以耶穌紀年自一千八百年至九百年謂之十九世紀，凡歐洲一切新政，皆於此百年內浮興，故百年內之史最可觀。近譯《泰西新史攬要》即此類書也。）」（梁啟超：〈變法通議·論譯書〉，載《飲冰室文集之一》，第一冊〔1896〕，頁70）；再如：「復案：勝代嘉、隆、萬曆之世，於西國為十六世紀，晦盲既往，文明之運開。當是時，格物大家如柏庚、奈端、斯賓納托、賴伯攝子、洛克輩出，人具特識，家傳異書。」（嚴復譯：〈《天演論》手稿〉，論九，頁1455）。此後，傳統含義就很少見。1903年達到最高峰，並遠遠高於其他年份。偶爾指時代，如：「此等革命，乃舊世紀之革命，乃一時一事之革命，乃無進步之革命，乃圖少數人權利之革命。若新世紀之革命則不然。凡

不合於公理者皆革之，且革之不已，愈進愈歸正當。故此乃刻刻進化之革命，乃圖眾人幸福之革命。」（〈新世紀之革命〉，頁976），多見於無政府主義者的著述，他們還創辦了名為《新世紀》的雜誌。

## 52. 國際 (guoji)

最早出現於1897年，康有為的《日本書目志》中有關國際法的書名。次年，他在奏摺中提到「國際公法」：「其民法、民律、商法、市則、船則、訟律、軍律、國際公法，西人皆極詳明，既不能閉關絕市，則通商交際勢不能不概予通行。然既無律法，吏民無所率從，必致更滋百弊。」（康有為：〈上清帝第六書〉〔1898年1月29日〕，載《康有為政論集》，卷一，上冊，頁197）。1900年一篇文章提到「國際」一詞來自日本。「英國政府非欲以宗主權問題討議于共和國。今共和國雖自認為國際（日本以國與國相交曰國際）上之主權國，然毫無法律上與歷史上之證據，安足取信哉？」（〈英國杜國之主權問題〉，《清議報》，第三十四冊〔1900年1月31日〕，頁8）。梁啟超也認為「國際」來源於日語，但他將「國際」理解為交涉，「交通之道不一，或以國際（各國交涉，日本名為國際，取孟子交際何心之義，最為精善，今從之），或以力征，或以服賈，或以遊歷，要之，其有益於文明一也。」（梁啟超：〈論中國學術思想變遷之大勢〉，頁13）。1900年後，「國際」的使用次數超過了「萬國」，「國際法」和「國際公法」的使用次數也超過了「萬國公法」，此後逐漸取代了「萬國公法」。

## 53. 領土 (lingtu)

指一國主權管轄下的區域。最早見於1897年，「東京日日新報云：日英條約與法國

43 《漢語大詞典》，頁212。

奧國同時妥協商定，以明治三十二年施行。當立約時，未得新藩履任。故臺灣交涉條例，尚屬缺如。而此新約，於新領土地甚不適用。於統治一層，遂多紛糾。」（〈新定臺約〉，《知新報》，第三十一冊〔1897年9月17日〕，頁16）；也見於《實學報》的一篇文章，「自臺灣歸吾領土，乃經帝國大學議會之協贊，即於科學上，特派遺適宜之人，將植物、動物、地質、人類學等調查。」（程起鵬譯：〈臺灣植物之盛〉，《實學報》，第九冊〔1897年11月15日〕，頁2）。1898年，梁啟超也在現代意義上使用了「領土」一詞。如：「而今法王則領土不滿方里，其威嚴猶能與帝王抗拒者，其為教法之力乎？抑為先聖之遺德乎？」（梁啟超譯：〈佳人奇遇〉，頁183-84）。1900年後使用較為普遍。

## 54. 民族 (minzu)

一般用來指歷史上形成的有共同語言、共同地域、共同經濟生活以及表現於共同文化上的共同心理素質的人的共同體。

- 1830至1895年的主要用法。1895年之前，「民族」很少使用，並沒有和nation建立明確的對應關係，其含義不太明確。最早見於1837年，「昔以色列民族如行陸路渡約耳但河也，正渡之際，皇上帝爾主宰，令水涸猶乾，江海亦然，則普天下之民，認皇上帝之全能，且爾恆敬畏之也。」（愛漢者：〈論約書亞降迦南國〉〔道光丁酉年九月，1837〕，《東西洋考每月統記傳》，頁185）；又如：「哥斯建門羅計長九百里……英人撫定其地，……曰：『彼其國法動輒殺人，此時皆改從英法矣，獨苦其敝俗不易革。』問何故？曰：『只如掠買黑奴，其地富家大族以此為生計，……』曰：『然則其民族尚猶混沌耶？』曰：『然。英人亦以禁止掠買黑奴，撫定其地；而其地各小國亦樂倚附英人，以免他國

之侵暴。所以設官而尹其民，皆保護生聚計耳。』（郭嵩燾：《倫敦與巴黎日記》，卷十六〔光緒四年正月廿六日，1878〕，頁482）。

王韜曾用於指日本的一個等級，「華族者，列於藩侯，世代有爵位於朝，似春秋時世祿之家。日本凡分三等：曰華族，曰士族，曰民族，以此別貴賤、區門第。」（王韜：〈扶桑遊記上〉，《扶桑遊記》〔1879〕，頁198）。1883年，王韜也用到「民族」一詞，但含義不明。「夫我中國乃天下之至大之國也，幅員遼闊，民族殷繁，物產饒富，苟能一旦奮發自雄，其坐致富強，天下當莫與頡頏。」（王韜：〈洋務在用其所長〉〔1883〕，載《弢園文錄外編》，卷三，頁68）。

用於中國時指人民和宗族。如：「臣聞江右閩粵，民多聚族而居。其族長鄉正誠得端人為之，一族中匪類有所不容，地方官勾攝人犯，常賴其協捕。是以祠譜修明之處，其人民皎然難欺，不特一方之民族無可假冒，而一鄉之良莠無可掩藏。」（宗稷辰：〈請實行保甲疏〉〔咸豐元年，1851〕，載《皇清道咸同光奏議》，卷五十六，兵政類保甲，頁2838）。類似用法也見於下面這個例句：「上古雅典民族分為四，稱為約年四族。革雷將四族名色刪除，視本族民俱敬尊其本族居長之貴家為大弊。故立定一法，將遵依生長四族何族為根之舊章，易以民生何坊為據之新式。」（艾約瑟譯：《希臘志略》〔1886〕，卷三，第十四節，希臘志，收入《西學啟蒙》，頁5）。

「民族」的用法，或許與「人民族類」有關。1895年前，「民族」一詞的13次使用中，有6次用於「某民族類」的片語中。如：「考德意志三字本非地名，乃一種人民族類之總稱。蓋歐洲之人分為三大類，曰羅馬人種，曰希臘人種，曰德意志人種。德意志者，所以別乎羅馬、希臘兩種人而言之，不限以地也。凡歐洲中部北部人民，皆此一族，故奧地利、荷蘭、比利時、瑞士，從前皆在德意

志列邦之內。」(薛福成：《出使英法義比四國日記》，卷二〔光緒十六年三月三日，1890〕，頁118)。

• 1895至1900年的主要用法。1900年之前使用較少，且多為外國人使用，或者用於指外國。如：「土耳其帝國所治民族：一曰土耳其人，二曰阿刺比亞人，三曰希臘人，四曰亞兒米尼亞人，五曰是拉母人，六曰亞兒把尼亞人。此六民族，其最要者也。」(古城貞吉譯：〈土耳其論〉，《時務報》，第十一冊〔1896年11月15日〕，頁24)。

1898年，康有為上書主張合治滿漢，「近者歐、美，尤留意於民族之治，凡語言政俗，同為國民，務合一之。近者日本以之，日本地與民數，僅比吾四川一省，而今強盛若彼矣。蓋民合於一，而立憲法以同受其治，有國會以會合其議，有司法以保護其民，有責任政府以推行其政故也。」(康有為：〈請君民合治滿漢不分摺〉〔1898年8月〕，載《康有為政論集》，卷一，上冊，頁340)。同年，梁啟超使用了「中國民族」一詞，「當年洪楊以漢種之族，倡革命之義。振臂一呼，天下響應。蓋將欲以復中國之民權，驅滿族於塞外也。夫中國沉淪於滿清，數百年於茲矣。暴君汗吏，專奪擅虐，民生其下，難望更生。久而久之，幸而有洪楊者起，鳴滿清之罪，倡自立之義，方望中國民族，從茲得以復見天日，自由獨立於世界上。是不特漢族所欣幸，抑亦天下所欣幸焉。」(梁啟超譯：〈佳人奇遇〉，頁167-68)。這些用法較明確地將「民族」與nation對應起來，應該是中國現代「民族」觀念的最早源頭。

• 1900至1915年的主要用法。1900年之後，中國人的「民族」觀念開始形成，一方面是對西方列強侵略的反應，繼而是向其學習的結果。如：「今歐美列強，皆挾其方剛之膂力，以與我競爭，而吾國於所謂民族主義

者，猶未胚胎焉。頑錮者流，墨守十八世紀以前之思想，欲以與公理相抗衡，卵石之勢，不足道矣。……知他人以帝國主義來侵之可畏，而速養成我所固有之民族主義以抵制之，斯今日我國民所當汲汲者也！」(梁啟超：〈國家思想變遷異同論〉，頁22)。另一方面，是因為中國本身的民族問題，特別是異族統治這個因素。孫中山倡導的「民族主義」主要是從這個角度出發。「民族主義並非是遇着不同族的人，便要排斥他，是不許那不同族的人，來奪我民族的政權(大拍掌)。因為我漢人有政權纔是有國。假如政權被不同族的人所把持，那就雖是有國，卻〔卻〕已經不是我漢人的國了(拍掌)。我們想一想，現在國在那裏？政權在那裏？我們已經成了亡國之民了！」(民意：〈紀十二月二日本報紀元節慶祝大會事及演說辭〉，《民報》，第十號〔1906年12月20日〕，頁3-4)。

1903年，「民族」的使用次數達到了最高峰，並遠遠高於其他年份。很多留學生在雜誌上發表了多篇專門討論民族問題的文章(如效魯：〈中國民族之過去及未來〉，《江蘇》，第四期〔1903年6月25日〕，頁13-20；〈民族主義〉，《江蘇》，第七期〔1903年10月20日〕，頁11-21)。

• 1915年以後的用法。1920年代之後，在共產主義思潮中，民族運動被限定在無產階級「世界革命」的框架內。「中國民族是全世界被資本帝國主義壓迫者之一，中國民族運動也是全世界反抗資本帝國主義之一，所以此時我們的民族運動，已經不是封建時代一個閉關的單純的民族運動，而是一個國際的民族運動，而是和全世界被壓迫的無產階級及被壓迫的弱小民族，共同起來推翻資本帝國主義的世界革命之一部分；因為若不將資本帝國主義束縛全世界被統治被剝削者的鎖鍊全部毀壞，他在世界上存在一天，任何被統治被剝削的無產階級及弱小民族都不會得

着自由。」(陳獨秀：〈列甯主義與中國民族運動〉，《新青年》，不定期刊第一號〔1925年4月22日〕，頁50)。

## 55. 民族主義 (minzuzhuyi)

最早見於1901年，「數年以來，抱民族之主義，慨壓制之苦痛，熱心如浪，血淚如湧，挾其滿腔不平之氣，鼓吹其聰明秀麗、如笙如簧、粲花翻爛之筆，以與政府挑戰者，頗不乏人。是報始創於辛丑……蓋吾國開幕，民族主義之第一齣至此始交排場。」(編者：〈國民報彙編發刊詞〉，《國民報》，卷首〔1901年8月〕，引自《國民報彙編》，頁1)；再如：「民族主義者，世界最光明正大公平之主義也。不使他族侵我之自由，我亦毋侵他族之自由。其在於本國也，人之獨立；其在於世界也，國之獨立。使能率由此主義，各明其界限以及於未來永劫，豈非天地間一大快事！」(梁啟超：〈國家思想變遷異同論〉，頁20)。1903年，有人將「民族主義」的界定說得更明確，「合同種異異種，以建一民族的國家，是曰民族主義。……故曰民族主義者，對外而有界，對內而能群者也。」(余一：〈民族主義論〉，《浙江潮》，第一期〔1903年2月17日〕，頁3-7)。1905年後，「民族主義」成為「三民主義」之一種，為革命黨人大力鼓吹。如：「是故我民族在今日，當困心橫慮，以求民族主義之能達。民族主義充達之日，即貴族政治顛覆之日。蓋民族主義之目的，不僅在於顛覆貴族政治，然本實既撥，枝葉必盡。我民族而能實行此主義乎，可以決胡運之終窮也。」(精衛：〈民族的國民(其二)〉，《民報》，第二號〔1906年1月22日〕，頁17)。

1920年代之後，「民族主義」與無產階級的世界革命事業聯繫起來。「民族主義有二種：一是資產階級的民族主義，主張自求解放，同時卻不主張解放隸屬自己的民族，這可稱做矛盾的民族主義；一是無產階級的民

族主義，主張一切民族皆有自決權，主張自求解放，不受他族壓制，同時也主張解放隸屬自己的弱小民族，不去壓制他，這可稱做平等的民族主義。蒙古人願意脫離中國與否，我們應該尊重他們的自決權，用不着鼓動我們也並不曾鼓動這個，我們只反對一班人否認蒙古民族的自決權，硬說蒙古是中國的藩屬，主張軍閥政府出兵收蒙，因此我們主張蒙古人根據民族自決權，有獨立反抗的權利。」(獨秀：〈我們的回答〉，《嚮導週報》，第八十三期〔1924年9月17日〕，頁674)。

## 56. 帝國主義 (diguozhuyi)

最早見於1899年梁啟超的〈自由書〉：「疇昔謂國家恃人民而存立，寧犧牲凡百之利益以為人民者。今則謂人民恃國家而存立，寧犧牲凡百之利益以為國家矣。自今以往，帝國主義益大行，有斷然也。帝國主義者，干涉主義之別名也。」(梁啟超：〈自由書〉，頁86-87)。1901年，梁啟超區別了兩種帝國主義。「十九世紀之帝國主義與十八世紀前之帝國主義，其外形雖混似，其實質則大殊。何也？昔之政府，以一君主為主體，故其帝國者，獨夫帝國也。今之政府，以全國民為主體，故其帝國者，民族帝國也。」(梁啟超：〈國家思想變遷異同論〉，頁22)。

同年，《清議報》連載了長文〈帝國主義〉，說「帝國主義」是一個被廣泛使用的名詞，「帝國主義，近頃政治家、實業家、愛國者凡百士庶說不離口之名詞也。」(〈帝國主義(譯國民新聞)〉，《清議報》，第九十七冊〔1901年11月11日〕，頁7)。文章認為：「人類之前途，非分裂而在結合，非割據而在統一。……吾人之所以稱羨帝國主義者，即從宇宙之大法，世界之大勢，極力發揮國民之特性，以貢獻於人類之進步者也。」(〈帝國主義(譯國民新聞 續前稿)〉，《清議報》，第一百冊〔1901年12月21日〕，頁4)。1915年前，「帝國主義」主

## 七 民主

要用來指西方的政治思潮變化，常常是中性，有時還帶有褒義。如：「故黃族之威，震於域外者，以漢為最。而博望始之，定遠成之。二傑者實我民族帝國主義絕好模範之人格也。」（梁啟超：〈張博望班定遠合傳〉〔1902〕，載《飲冰室專集之五》，第三冊，頁13）。

1915年後，「帝國主義」常常遭到批判。如：「然則所謂近世之文明國家者，其所務乃在殘殺生民已耳。兵刑固殺，賦稅亦殺也。帝國主義者，殺人主義也。殖民政策者，殺人政策也。」（歐陽季瀛：〈嗚呼近世之文明〉，《大中華》，第二卷第一期〔1916年1月20日〕，頁4）。1921年後，「帝國主義」的使用次數大幅增加，1926年達到頂峰。如：「國民革命的原則是在『打倒軍閥，推翻帝國主義』。」（述之：〈帝國主義對國民政府之態度與國民政府的外交問題〉，《嚮導週報》，第一百八十期〔1926年12月5日〕，頁1883）。

## 57. 民族帝國主義 (minzudiguo zhuyi)

指National Imperialism。1901年，梁啟超使用了這一詞彙。「今日之歐美，則民族主義與民族帝國主義相嬗之時代也。今日之亞洲，則帝國主義與民族主義相嬗之時代也。專就歐洲而論之，則民族主義全盛於十九世紀。而其萌達也，在十八世紀之下半。民族帝國主義，全盛於二十世紀。」（梁啟超：〈國家思想變遷異同論〉，頁19）。1903年，有人解釋了這一名詞的含義。「民族帝國主義者何？團結同一民族組織、同一國家之謂也。更進言之，則吸收本族，同化異族，使成一大國家是也。今世界列強，莫不持此主義。」（酏癸：〈新名詞釋義〔續第二期〕〉，《浙江潮》，第六期〔1903年8月12日〕，頁3）。1907年後基本不再使用。

## 58. 民主 (minzhu)

• 傳統用法。指民之主宰者。<sup>44</sup>

• 1830至1895年的主要用法。「民主」的使用次數較少，主要有四種含義：①傳統用法，指君主。「〔一千八百〕二十二年九月，貝德路令巴西與葡萄牙分治而自成一國。十二月十二日，國會公議國例，以巴西為傳代民主國。葡例無子可傳女，巴西亦仍其例云。」（麥丁富得力編，林樂知口譯，鄭昌棧筆述：《列國歲計政要》〔1875〕，卷之九，巴西國，巴王宗戚，收入《西學富強叢書》，頁6）。

②指與世襲君主制相反的政治制度。最早見於《萬國公法》。在《萬國公法》中，「民主」主要用來翻譯republic，但有時也用來翻譯democracy。如：「瑞士……一千八百三十年而後，各邦之內治有所變，而其民主之權有增焉。」（丁建良主譯：《萬國公法》，卷一，頁38）。其英文原文為：“Since the French Revolution of 1830, various changes have taken place in the local constitutions of the different Cantons, tending to give them a more democratic character” (Henry Wheaton, *Elements of International Law*, ed. Georg G. Wilson, 73)。1870年代以後，中國士大夫也有在這個意義上使用「民主」。如：「法為民主之國，似乎入官者不由世族矣。不知互為朋比，除智能傑出之士，如點耶諸君。苟非族類，而欲得一優差補一美缺，戛戛乎其難之！」（馬建忠：〈上李伯相言出洋工課書〔丁丑夏〕〉〔1877〕，《適可齋記言》，卷二，收入《適可齋記言記行》，頁7）。

44 《漢語大詞典》，頁3984。

③ 民為主或者人民統治的國家制度。如：「夫阿美利堅……，故英國流裔居之。後困於英之苛政，遂叛英自立，民主是邦，稱為合眾國。又稱花旗國，因其國共分二十六省，放二十六金星於旗角，故名。亦名曰美國。」（張德彝：〈布比法日記〉，《航海述奇》〔1867〕，頁570）。

④ 指民選的政治領袖。最早見於1873年：「巴里聞各處失守，國君被俘，眾議改為民政。……而民主執政焉。君後問眾『可仍居巴里否？』眾云『不可』；遂攜世子逃往比利時，尋又入英吉利。（張德彝：〈普法戰事記〉，《隨使法國記》〔1873〕，頁91）。

1895年之前，除了傳教士的譯著和使臣的日記，中國士人很少使用「民主」一詞。「民主」大多是用來介紹外國的政體，指與世襲君主制相反的政治制度，一般作「民主之國」，主要是指法國、美國和瑞士等國。

• 1895至1900年的主要用法。1895年後，「民主」的使用逐漸增多，1897年出現了第一個高峰，中國士人開始把「民主」作為中國的政治改革目標之一。「民主」主要是指與世襲君主制相反的政治制度，如最早賦予「民主」以強烈平等色彩的譚嗣同，就是在這個意義上使用「民主」的：「方孔之初立教也，黜古學，改今制，廢君統，倡民主，變不平等為平等，亦汲汲然動矣。豈謂為苟學者，乃盡亡其精意，而泥其粗跡，反授君主以莫大無限之權，使得挾持一孔教以制天下！」（譚嗣同：《仁學》，頁337）。

• 1900至1915年的主要用法。1900年，「民主」的使用次數迅速增加，1906年達到最高峰。1902年後，作為人民統治的「民主」使用次數增加。

1902年，梁啟超將Polity of Democracy譯為「民主政體」。「亞氏最有功於政治學者在其區別政體。彼先以主權所歸或在一人或在寡

人或多人，分為三種政體：一曰君主政體Monarchy；二曰貴族政體Aristocracy；三曰民主政體Polity of Democracy，此實數千年來言政體者所莫能外也。」（梁啟超：〈亞里士多德之政治學說〉〔1902〕，載《飲冰室文集之十二》，第五冊，頁70）。

1906年，作為人民統治的「民主」使用次數超過了與世襲君主制相反的政治制度的「民主」。這主要是因為在革命黨人與立憲黨人的辯論中，「民主」主要是在大眾參與的含義上使用。如：「英國者民權發達之國也，即該報亦嘗稱為能行議院政黨政治之實者也。然英國固為君主立憲之國，法蘭西雖民主立憲，而其國民之程度，固不如英人。若夫以政黨之發達言，雖共和如美國，且猶不及。」（精衛：〈再駁新民叢報之政治革命論〔續第六號〕〉，頁53）。

• 1915年以後的用法。新文化運動之後，「民主」主要是在大眾參與的含義上使用。如：「一七八九年法蘭西的革命是十八世紀一個大潮，其結果能將民主的精神布滿各國。」（羅家倫：〈今日之世界新潮〉，《新潮》，第一卷第一號〔1919年1月1日〕，頁21）。

• 其他。「民主主義」：最早出現於1900年，強調大眾參與。如：「自政治上以觀十九世紀情形，則有民主主義之發達，與夫國民思想之盛大。」（〈兩世紀之大觀〔譯東報〕〉，《清議報》，第五十九冊〔1900年10月4日〕，頁1）。

「民主專制」：指民選領袖的獨裁統治，如拿破崙、克倫威爾（Oliver Cromwell）等。如：「民主專制政體者，委一人為大統領，界以權力，使治國家。而不以議會為代表國民主權之主要機關者也。立共和政體，而民智民德有所不足者，每易變而為此。」（競齋：〈政體進化論〉，《江蘇》，第一期〔1903年4月27日〕，頁36）；也曾用於指多數的專制，但很少見。如：「且研究民主政體者，首須區別

其為民主專制政體，抑為民主立憲政體。民主專制政體，以國民全體為唯一之機關以總攬統治權，斯其專斷，與君主同。所異者，一人與多數人之區別耳。」(精衛：〈駁革命可以生內亂說〉，《民報》，第九號[1906年11月15日]，頁13)。

## 59. 民政 (minzheng)

- 傳統用法。指政事。<sup>45</sup>

- 1830至1895年的主要用法。偶爾有傳統用法，多與「君政」、「王政」相對，指「民主政體」。最早見於1873年，「初七日，巴里聞各處失守，國君被俘，眾議改為民政。遂於是日擬定各官……，而民主執國政焉。」(張德彝：〈普法戰事記〉，《隨使法國記》，頁91)。多為傳教士和使臣使用，如：「民政國之伯理璽天德實非國主，然其代國而行之時，則國主所享一切權利，自宜一體歸之。」(丁韞良譯：《公法會通》[1880]，卷二，頁4)。

- 1895至1900年的主要用法。「民政」的使用次數逐漸增多，主要使用者是中國士大夫，多指民主政體。1897年，梁啟超用春秋三世說來論說「民政」、「君政」的變遷進化。「博矣哉，春秋張三世之義也。治天下者有三世：一曰多君為政之世，二曰一君為政之世，三曰民為政之世。……民政世之別亦有二：一曰有總統之世，二曰無總統之世。」(梁啟超：〈論君政民政相嬗之理〉，《時務報》，第四十一冊[1897年10月6日]，頁1)。1899年，梁啟超區分了孟子的「民政」與西方的「民政」之間的區別。「孟子所言民政者，謂保民也、牧民也。故曰若保赤子、曰天生民而立之君，使司牧之。保民者，以民為嬰也；牧民者，以民為畜也。……然其為侵民

自由權則一也。民也者，貴獨立者也，重權利者也，非可以干預者也，惟國亦然。」(任公：〈飲冰室自由書〉，《清議報》，第三十三冊[1899年12月23日]，頁5)。

有時也用作傳統用法。康有為在戊戌變法期間，主張在地方設立「民政局」，「每道設一民政局，……每縣設民政分局督辦，派員會同地方紳士治之，除刑獄賦稅暫時仍歸知縣外，凡地圖、戶口、道路、山林、學校、農工、商務、衛生、警捕，皆次第舉行。」(康有為：〈上清帝第六書〉，頁216)。

- 1900至1915年的主要用法。1900年後，「民政」多與「軍政」對舉，指行政事務的一部分。如：「俄人於戊戌之春，繼德而起，租借旅順大連灣二港，……藉口於保護利權，遂置關東總督，以統轄地方之軍事民政，我政府無暇過問。」(〈俄人改革滿洲之地方官制〉，《新民叢報》，第三十六號[1903年8月21日]，頁3)。

也有仍然指「民主政體」的用法。如：「昔者法儒奢呂，著《民政與法蘭西》一書。倡言君政民政之分，不在精神而在形式。英儒梅因和之，稱其所言為政治學上一大進步。」(秋桐：〈政本〉，《甲寅》，第一卷第一號[1914年5月10日]，頁10)。

- 1915年以後的用法。仍有用來翻譯 democracy，但很少出現。如：「日本要靠着工商業的發達，將來纔可變成一個工業民政的國家(an industrial democracy)。惡影響固然也是不免的，那最大的惡影響就是：拜金宗為各人的宗教，黃金為各人信奉的上帝。」(明生：〈旅中雜感〉，《每週評論》，第十九期[1919年4月27日]，第4版)。一般指國內行政事務的一部分。如：「上海新聞報電傳：廣東『民政俄人鮑羅庭簽字，軍政加倫將軍簽

45 《漢語大詞典》，頁3985。

字。』其實加倫將軍早已回到北京，現在在廣東簽字的，是他用分身法呢，還是用扶乩的方法？」（實：〈加倫將軍的分身法〉，《嚮導週報》，第一百二十九期〔1925年9月11日〕，頁1190）。常用作「民政機關」、「民政局」等。

- 其他。「民政黨」：指民主黨，不常用。如：「民政黨議員反對威爾遜總統政策，斥其懦弱，向兩院提出警告美人勿乘武裝商船議案。共和黨議員群起反對。」（〈時事日記·二 外國之部〉，《大中華》，第二卷第三期〔1916年3月20日〕，頁15）。

## 60. 民權 (minquan)

- 1830至1895年的主要用法。指公民權 (rights of citizens)。在本「數據庫」中最早見於1878年，「西洋政教以民為重，故一切取順民意。即諸君主之國，大政一出自議紳，民權常重於君。」（郭嵩燾：《倫敦與巴黎日記》，卷十九〔光緒四年四月十八日，1878〕，頁576）；<sup>46</sup>再如：「此係是年五月十三日所定之例，合盟新章，民權增大。民人可以任意移居隨在，可以呈稟，可以印新聞，可以設製造大廠，可以招集公司，從前之律但混說民權。國家之准予民權與否，尚在未必，今有民議院可以保之。」（徐建寅譯：〈德國合盟紀事本末〉〔1881〕，載《皇朝蓄艾文編》，卷六十二，外史三，頁32）。

這個用法或許來自《萬國公法》中的「人民權利」。「若於他國之主權、貿易、徵稅、人民權利、內治、安泰、有所妨害則不行。即如商人在此國賣貨，許於他國交清。其貨在此無禁，若在彼有禁，則該商不能在彼向買主追討物價。」（丁韞良主譯：《萬國公法》，卷二，第二章第七節，頁28）。「人民權利」英文原文為the rights and interests of its citizens。

(Henry Wheaton, *Elements of International Law*, 125)。

- 1895至1900年的主要用法。1895年後，「民權」的使用次數逐漸增多，特別是戊戌變法前後，「民權」成為維新派最具代表性的政治主張之一，1899年為其第一次高峰。「民權」的含義近於民主權利 (democratic right)。如：「使人人各自事其事，人人各自有其權，於是乎命之曰民權。民權惡乎起？起於君之不事民事也。」（麥孟華：〈論中國宜尊君權抑民權〉，《時務報》，第二十一冊〔1897年3月23日〕，頁2）。梁啟超認為與「民權」應先興士紳自治的權利。「今之策中國者，必曰興民權。興民權斯固然矣，然民權非可以旦夕而成也。……欲興民權，宜先興紳權。欲興紳權，宜以學會為之起點。此誠中國未常有之事，而實千古不可易之理也。」（梁啟超：〈論湖南應辦之事〉〔1898〕，載《飲冰室文集之三》，第二冊，頁41、43）。

戊戌變法以後，反對變法的人通過批駁「民權」來攻擊維新派。如：「考外洋民權之說所由來，其意不過曰國有議院，民間可以發公論、達眾情而已，但欲民申其情，非欲民攬其權。譯者變其文曰民權，誤矣。近日摭拾西說者甚至謂人人有自主之權，益為怪妄。」（張之洞：〈勸學篇·內篇〉〔1898〕，正權第六，收入陳山榜：《張之洞勸學篇評注》，頁57）。而梁啟超也通過「民權」與「民主」的區別來為自己辯護。他辯稱「民權」可以保障和加強「君權」。「吾恐法國一千七百八十九年之慘劇，將再演於海東西之兩島國矣。今惟以民權之故，而國基之鞏固，君位之尊榮，視前此加數倍焉。然則保國尊皇之政策，豈有急於興民權者哉。而彼愚而自用之輩，混民權與民主為一途。因視之為蜂蠆、為毒蛇，以熒惑君相之聽，以窒天賦人權之

46 馬西尼認為「民權」一詞最早見於1879年的《日本雜事詩》（參見馬西尼書，頁230），不確。



利益，而斲喪國家之元氣，使不可復救。」（梁啟超：〈愛國論〉，頁77）。

• 1900至1915年的主要用法。多指公民權，使用次數較多。1902、1906、1913年為其高峰。1902年，有人致信《新民叢報》問：「中國近日多倡民權之論，其說大率宗法儒盧梭。然日本人譯盧梭之說，多名為天賦人權說。民權與人權有以異乎？此兩名詞果孰當？」梁啟超回答說：「民權兩字其義實不賅括，乃中國人對於專制政治一時未確定之名詞耳。天賦人權之原字。……英文為Right of man……，其意謂人人生而固有之自由自治的權利，及平等均一的權利。實天之所以與我，而他人所不可犯不可奪者也。然則其意以為此權者，凡號稱人類，莫不有之。無論其為君為民也。……故以日本譯語為當。」（〈問答〉，《新民叢報》，第六號〔1902年4月22日〕，頁1-2）。但實際上，梁的解答並不確切，他所說的「人權」實際是「民權」，二者本不相同。1913年，張東蓀區分了「民權」與「人權」，並指出「民權」是the right of citizen。「是故民權與人權，實有不同之點。雖然此皆公權也，民權指公權之積極狀態而言，人權指公權之消極狀態而言。此其差異耳。……以歐文證之。民權為The right of citizen。人權為the right of man。惟citizen正譯為市民，蓋發源於希臘。希臘之住民，非盡有公權，乃僅市民有之耳。然此字或譯為公民。」（張東蓀：〈余之民權觀〉，頁2-3）。

1904年，嚴復將「民權」與「民主」（嚴復稱庶建，即democracy）聯繫起來。「夫如是之法度，實雜三制而成之，蓋其中有獨治，有賢政，而亦有庶建之民權也。方其制之始立也，亦能調一國之柄以底於和，未聞有媚嫉忿爭之為梗。」（孟德斯鳩〔Montesquieu〕著，嚴復譯：《孟德斯鳩法意》〔1904〕，上冊，頁241）。在立憲派和革命派的爭論中，「民權」常常被當作「民主」的同義詞。如：「吾之目

的，欲我民族的國民，創立民權立憲政體（普通謂之民主立憲政體）者也。故非政治革命、種族革命，不能達其目的。」（精衛：〈駁新民叢報最近之非革命論〉，頁37）。

• 1915年以後的用法。1915年後，「民權」在本「數據庫」中較少使用，多在關於「三民主義」的論述中使用。如：「近世各國所謂民權制度，往往為資產階級所專有，適成為壓迫平民之工具。若國民黨之民權主義，則為一般平民所共有，非少數者所得而私也。於此有當知者，國民黨之民權主義，與所謂『天賦人權』者殊科，而唯求所以適合於現在中國革命之需要。蓋民國之民權，唯民國之國民乃能享之，必不輕授此權於反對民國之人，使得藉以破壞民國。」（〈中國國民黨全國代表大會宣言〉，《嚮導週報》，第五十三四期〔1924年2月20日〕，頁415）。

• 其他。「民權主義」：最早見於1901年，「當是時，民權主義，宜掃地盡矣。然而民權之生氣，愈勃勃不可遏抑。拿破崙未蹶以前，不過風行於法國。暨其既蹶，歐洲列強之君主，反愈不得高枕以臥。」（〈說敗〉，《清議報》，第八十七冊〔1901年8月5日〕，頁1-2）。後成為「三民主義」之一，如：「至於民權主義，就是政治革命的根本。……講到那政治革命的結果，是建立民主立憲政體。」（民意：〈紀十二月二日本報紀元節慶祝大會事及演說辭〉，頁5-6）。另外，又如：「民權主義，泛言之曰主權在民。然因主權行使之範圍不同，民權遂有廣狹之別。考諸近代，號稱民治主義之立憲國家，其人民之參政機關則曰議會，其人民參政之行為則在選舉代議士或官吏，所謂代議政體，其旨在斯。……識者乃益以人民創制複決罷免三種權利，使人民不必藉議會之提議而可創制，不必聽議會之議決而可複決，不必俟議員官吏之任滿改選或黜革而可由人民罷免，以濟制度不完全之

窮，民權之實，差以得保。」（〈中國國民黨黨綱草案〉，《嚮導週報》，第四十八期〔1923年12月12日〕，頁371-72）。

## 61. 共和 (gonghe)

- 傳統用法。指西周厲王出奔後，周公、召公共同執政，或者指共伯和代理政事。<sup>47</sup>

- 1830至1895年的主要用法。很少使用，初期多為傳統用法。如：「厲王，為人暴虐無道。……王越戾虐，萬民弗忍，乃相與畔襲。王奔彘不敢歸。二相協和，共理國事，故稱共和。」（愛漢者：〈周紀〉〔道光癸巳年十月，1833〕，《東西洋考每月統記傳》，頁44）。最早在現代意義上使用「共和」見於黃遵憲的《日本雜事詩》，該書兩次提到「共和」，其一為詩句：「劍光重拂鏡新磨，六百年來返太阿。方戴上枝歸一日，紛紛民又唱共和。」，另一次是在介紹日本的政黨時，「明治……三年七月，竟廢藩為縣。各藩士族亦還祿秩，遂有創設議院之請。而藩士東西奔走，各樹黨羽，曰自由黨、曰共和黨、曰立憲黨、曰改進黨，紛然競起矣。」（黃遵憲：《日本雜事詩》，頁38）。

1887年，黃遵憲在《日本國志》中3次提到「共和」，1次指「共和黨」，2次用來指當時日本主張開國會的政見，如：「為守舊之說者曰：以國家二千餘載一姓相承之統緒，苟創為共和，不知將置主上於何地？」（黃遵憲：〈國統志三〉，《日本國志》，第一，卷三，頁50）。1893年，薛福成將拿破崙在意大利北部建立的奇斯帕達共和國 (republic cispadana) 稱為「共和之政」。「乾隆末年，法王拿破崙率師伐奧，遵亞爾伯山而東，所向披靡。奧屬土之在意大利者，皆淪於法。遂

逼維也納，割埃奧尼諸島及下國荷蘭與法，割米蘭、曼士亞、倫巴爾多，為西撒賓共和之政，法乃罷兵。」（薛福成：《出使日記續刻》，卷之七〔1893〕，頁754）。

康有為曾將《尚書·堯典》中，舜咨於四岳稱為「四岳共和」。「《春秋》、《詩》皆言君主，惟《堯典》特發民主義。自『欽若昊天』後，即捨嗣而巽位，或四岳共和，或師錫在下，格文祖而集明堂，闢四門以開議院，六宗以祀，變生萬物，象刑以期刑措，若斯之類，皆非常異義托焉。故《堯典》為孔子之微言，素王之鉅制，莫過於此。」（康有為：〈孔子改制法堯舜文王考〉〔1892〕，《孔子改制考》，卷十二，頁338）。

- 1895至1900年的用法。1895年後，「共和」的使用次數增加，多用於譯「共和黨」、「共和國」。如：「美國將屆選舉民主之期，昔日共和、合眾二黨，又分為主金主銀二黨。」（古城貞吉譯：〈論金銀漲落之由〉，《時務報》，第六冊〔1896年9月29日〕，頁20）。

「共和」有時指貴族共和制。1896年，梁啟超在與嚴復通信中指出古之「共和」與今之「民主」不同。「周厲無道，流之於彘而共和執政。國朝入關以前，太宗與七貝勒朝會燕饗皆並坐，餉械虜掠皆並分，謂之八公。此等事謂之君權歟？則君之權誠不能專也。謂之民權歟？則民權究何在也。故啟超以為此皆多君之世，去民主尚隔兩層。」（梁啟超：〈與嚴幼陵先生書〉〔1896〕，載《飲冰室文集之一》，第一冊，頁108-109）。嚴復曾用「共和」來指稱aristocracy，而將democracy譯為「公產」、「合眾」。「嚴復曰：歐洲政制向分三種：曰滿那棄者，一君治民之制也；曰巫理斯托格拉時者，世族貴人共和之制也；曰德謨格拉時者，國民為政之制也。德謨格拉時又名

47 《漢語大詞典》，頁774。

公產，又名合眾。希羅兩史，班班可稽，與前二制相為起滅。雖其時法制未若今者之美備，然實為後來民治濫觴。」(梁啟超：〈論君政民政相嬗之理〉[1897]，載《飲冰室文集之二》，第二冊，頁10)，「夫所謂主治者，或獨具全權之君主；或數賢監國，如古之共和；或合通國民權，如今日之民主。」(嚴復譯：《天演論》，導言十六，進微，頁39)。<sup>48</sup>

1897年後，多指選舉產生國家權力機關和國家元首的政體。1897年，唐才常用「共和」來譯republic。「希臘苦土人殘暴，立一會曰希的里亞，一千八百二十一年，以共和政體告列邦，卒為自主國，此與普之立良民會同。西班牙……一千八百七十八年，國人群起唱自由，逼政府，逐女王，國人乃立共和政治，會黨日盛。」(唐才常：〈各國政教公理總論〉[1897]，載《唐才常集》，卷一，頁78)。1898年，梁啟超在〈佳人奇遇〉中，21次用了「共和」一詞，其含義與republic大致相當。如：「時學士書生，有別說自立自由之利，倡道民政共和者。其抱才鬱屈，及苦於貧困而思亂者，皆相和而煽動人心。勢如滿岸之漲，一時潰堤，不可收拾，欲壅塞之而反動激烈也。」(梁啟超譯：〈佳人奇遇〉，頁6)。1899年，梁啟超明確用「共和」代替「民主」來翻譯republic。「憲法者英語稱為Constitution，其義蓋謂可為國家一切法律根本之大典也，故苟凡屬國家之大典，無論其為專制政體(舊譯為君主之國)、為立憲政體(舊譯為君民共主之國)、為共和政體(舊譯為民主之國)似皆可稱為憲法。」(梁啟超：〈各國憲法異同論〉，頁71)。

• 1900至1915年的主要用法。1900年之後，「共和」的使用次數迅速增加，在此期間，「共和」的傳統含義極少出現。1905、1906年，在立憲黨人和革命黨人的爭論中，「共和」被頻繁使用，1906年達到其第一次高峰。如：「政治革命者，革專制而成立憲之謂也。無論為君主立憲，為共和立憲，皆謂之政治革命。苟不能得立憲，無論其朝廷及政府之基礎，生若何變動，而或因仍君主專制，或變為共和專制，皆不得謂之政治革命。」(飲冰：〈申論種族革命與政治革命之得失〉，《新民叢報》，第四年第四號〔原第七十六號〕[1906年3月8日]，頁6)。在他們的辯論中，「民主」與「共和」時常混用，但也有微妙差別，對此，汪精衛有明確的說明。「彼政府者，其對內政策，猶是防家賊之手段。其對外政策，猶是利用列強之嫉妒心。以其為異族專制政府故也。是其所處之地位，祇能與國民為敵，不能與國民為助明矣。故吾不以改革之事望諸政府，而專望之國民，國民既能改革矣，則民權立憲當然之結果也。(所以不云共和立憲者，以共和一語，有廣狹二義，其廣義則貴族政治，亦色〔包〕含在內，故不用之。)」(精衛：〈駁新民叢報最近之非革命論〉，頁28)。因此，實際上這個時期「共和」的含義與democracy更接近。

• 1915年以後的用法。1915年，因袁世凱稱帝引起關於國體的大規模討論，「共和」使用次數達到頂峰，與現代用法基本相同，多用作「共和國」，且加以一定限制，如「蘇維埃共和國」、「社會主義共和國」、「民主共和

48 直到1904年，嚴復還表示不同意用「共和」來翻譯republic。「五洲治制，不出二端，君主、民主是已。君主之國權，由一而散於萬。民主之國權，由萬而彙於一。民主有二：別用其平等，則為庶建，真民主也；用其貴賢賢，則曰賢政。要之，是二者於亞洲皆不少概見者也，東譯姑以為共和。然共和見於周，乃帝未出震之時，大臣居攝之號，此與泰西公治之制，其實無一似者也。」參見孟德斯鳩(Montesquieu)著，嚴復譯：《孟德斯鳩法意》，上冊(北京：商務印書館，1981)，頁21。

國」等。如：「中國共和政治所以如此流產底原因，一方面是革命的共和派沒有專政底毅力和遠見，急於和反革命的帝制派攜手遂致自殺了；一方面是一般國民惑於調和底邪說，又誤解共和以為應該給全國民以自由權利連反革命的帝制派也算在內，反革命的帝制派得着了自由，共和政治那有不流產底道理。」（陳獨秀：〈國慶紀念底價值〉，《新青年》，第八卷第三號〔1920年11月1日〕，頁2-3）。

## 62. 合眾 (hezhong)

• 傳統用法。①指聚合眾人；②指拒眾，抵禦強敵；③指示眾。<sup>49</sup>

• 1830至1895年的主要用法。常用作「合眾國」，指聯邦國，即federation，如美國、瑞士、德意志等國。「米利堅合眾國以為國，幅員萬里，不設王侯之號，不循世及之規，公器付之公論，創古今未有之局，一何奇也，泰西古今人物能不以華盛頓為稱首哉！」（徐繼畲：〈北亞墨利加米利堅合眾國〉，《瀛寰志略》，卷九，頁291）。有時，以「合眾」簡稱美國。如：「中國與合眾官憲，在五港口遇有交涉事件，或會晤面商，或公文往來，務須兩得其平等語。」（麥蓮：〈美使麥蓮所遞清摺十一條〔崇綸等摺片附件二〕〉〔1854〕，引自《籌辦夷務始末〔咸豐朝〕》，卷九，頁344）。

偶爾也指其他民主國。如：「阿根廷合眾國：……舊名拉不拉搭，本西班牙屬地。後乃自立為民主國。一千八百五十三年五月，頒行國例，立伯理璽天德，柄國政。」（麥丁富得力編，林樂知口譯，鄭昌棧筆述：《列國歲計政要》，卷之九，亞美利加大洲，阿根廷合眾國，頁5）。

• 1895至1900年的主要用法。主要有兩種含義。①「民主」之意。如：「人之才能權理，不因等級而差，惟本於人類同等同權之理，以立政體，使民人皆得參預政治，是謂合眾政治。」（伯倫知理：〈國家論〔卷三 國體〕〉，《清議報》，第二十三冊〔1899年8月6日〕，頁2）。常用來譯美國的「民主黨」：「美國統領定制四年一舉。國有兩黨，一曰合眾，一曰共和。各願舉其黨人以任斯職，現任統領為苦爾若蘭。乃合眾黨人，已歷二任。」（古城貞吉譯：〈美國共和黨宣論新政〉，《時務報》，第三冊〔1896年8月29日〕，頁19）。

②指聯邦。如：「數國聯合，立一合眾政府，內治其民，外與列國並立，能察全國之情狀，而施政無不宜者，此合眾之國也。聯合各邦之權理，雖有限制，猶不失特立體裁者，此聯邦之國也。如千七百八十七年，北美合眾國；千八百四十八年，瑞西盟約國；千八百七十一年，德國聯邦是也。」（伯倫知理：〈國家論〔卷一〕〉，《清議報》，第十六冊〔1899年5月30日〕，頁9）。

• 1900至1915年的主要用法。與1895年以來的用法基本相同。指民主政體。如：「羅馬之立國也，其始為合眾公產制，國勢日張，浸假而強有力者篡之，變民主為君主，位號英拜勒爾。」（嚴復譯：《原富》，部丁，篇七，論外屬，下冊，頁503）。也指federation。如：「邦域國家，有一統合眾之分。一統，西文謂之Unitary。合眾，西文謂之federation。二者皆聯合無數自治之地方，而總之以中央之政府，因之成一邦域。」（嚴復：〈政治講義〉，頁1276）。

• 1915年以後的用法。較少使用，主要用於「合眾國」，尤指美國。如：「美國帝國主

49 《漢語大詞典》，頁1508。

義已經和許多國家有債權的關係，凡是太陽所照到的地方都飛揚着合眾國的國旗，因為合眾國的金子已經握着了全世界的霸權。」（覺奴：〈今日的美國〉，《新青年》，季刊第四期〔1926年5月25日〕，頁59）。

## 八 經濟

### 63. 經世(jingshi)

傳統用法。①指治理國事；②指閱歷世事。<sup>50</sup>十九世紀60年代以後，西學也成為「經世」之學的組成部分。如：「臣查製器與練兵相為表裏，練兵而不得其器，則兵為無用。製器而不得其人，則器必無成。西洋軍火，日新月異，不惜工費，而精利獨絕，故能橫行於數萬里之外。中國若不認真取法，終無由以自強。竊謂士大夫留心經世者，皆當以為身心性命之學。」（李鴻章：〈籌議天津機器局片〉〔同治九年十月二十六日，1870〕，載《皇清道咸同光奏議》，卷十六，洋務類通論，頁837）。

1895年後，「經世」之學的範圍更為豐富具體。如：「經世之學維何？曰輿地，曰測算，曰天文，曰格致，曰化學，曰地學，曰水師，曰種牧，曰製造，曰礦務，曰商務，曰外國文字，曰中國律例，曰中外史記，曰中外醫學，曰各國公法條約。」（吳宗濂：〈上某當道匡時策〉〔光緒二十一年，1895〕，載《皇朝蓄艾文編》，卷三，通論三，頁366）。

戊戌變法期間，「經世」的使用次數達到最高峰，多為維新派認為孔子、春秋皆「經世」之學。如：「然近日風俗人心之壞，更宜講求挽救之方。蓋風俗弊壞，由於無教，士人不勵廉恥，而欺詐巧滑之風成，大臣託於畏謹，而苟且廢馳之弊作。而六經為有用之

書，孔子為經世之學，鮮有負荷宣揚，於是外夷邪教，得起而煽惑吾民。」（康有為：〈上清帝第二書〉〔1895年5月2日〕，載《康有為政論集》，卷一，上冊，頁132）。他們認為「經世」就是將「中西公共之理」付諸實踐，因此「經世」之學也應包含西學中的政法、歷史諸學。如：「居今日而言經世，與唐宋以來之言經世者，稍異。必深通六經制作之精意，證以周秦諸子，及西人公理公法之書，以為之經，以求治天下之理；必博觀歷朝掌故沿革得失，證以泰西希臘羅馬諸古史，以為之緯，以求古人治天下之法；必細察今日天下郡國利病，知其積弱之由，及其可以圖強之道，證以西國近史憲法章程之書，及各國報章以為之用。以求治今日之天下所當有事，夫然後可以言經世。」（梁啟超：〈湖南時務學堂學約十章〉，《時務報》，第四十九冊〔1897年12月24日〕，頁4）。此後，「經世」的使用逐漸減少。

此外，也用作「經世家」：初期指有某種政治理想的學者或者政治家，如：「綜而論之，兩漢經師，可分四種。……其二經世家，衍經術以言政治。所謂以禹貢行水，以洪範察變，以春秋折獄，以三百五篇當諫書。如賈誼、董仲舒、龔勝、蕭望之、匡衡、劉向等其人也。」（梁啟超：〈論中國學術思想變遷之大勢〉，頁50）。後多指關注實際事務的學者或者政治家，如：「協約既成，則彼英俄二強，衝突可免，疑念可釋。……其在英國，則印度之邊備，嘗勞幾多經世家戰略家之籌議，或主增加，或主裁減，紛紛聚訟，靡有已時。今則增固不必，減亦無妨。」（〈論英俄協約與日本之關係〔譯日本明治四十年九月二十九日東京日日新聞〕〉，《外交報》，第一百九十六期〔1907年12月9日〕，引自《外交報彙編》，第九冊，頁31）；再如：「足證當時日君，非暴虐無道之人，而實富於謀略之經世家也。」（〈日本與呂宋群島交涉紀

50 《漢語大詞典》，頁5667。

略〔譯日本明治二十七年十月東邦協會雜誌〕，《外交報》，第一百八十六期〔1907年9月2日〕，引自《外交報彙編》，第二十九冊，頁298)。

## 64. 經濟(jingji)

• 傳統用法。①指經世濟民；②指治國的才幹。<sup>51</sup>

• 1830至1895年的主要用法。1895年之前，「經濟」主要沿用了傳統用法。如：「為學之術有四：曰義理；曰考據；曰辭章；曰經濟。義理者，在孔門為德行之科，今世目為宋學者也；考據者，在孔門為文學之科，今世目為漢學者也；辭章者，在孔門為言語之科，從古藝文及今世制義詩賦皆是也；經濟者，在孔門為政事之科，前代典禮政書及當世掌故皆是也。」(曾國藩：〈勸學篇示直隸士子〉〔1869〕，載《皇朝經世文續編》，卷二，學術二，儒行，頁7)。1877年，郭嵩燾曾將political譯為「經濟之學」，「斯博得斯武得開示其會友單，略記其人數。……曰奇溫斯，善言經濟之學，洋語曰波里地科爾」(郭嵩燾：《倫敦與巴黎日記》，卷五〔光緒三年二月，1877〕，頁149-50)。

但偶爾「經濟」會較側重於與economy有關的事務。如《西學略述》第八卷為「經濟」，其下篇目為：富國、租賦、英徵麥稅始末、英徵百貨稅則、富民、國債、錢制、河防、海防、法國經濟始末、意國經濟始末、築路、船制、火車鐵路。(艾約瑟譯：〈西學略述目錄〉，《西學略述》〔1886〕，第八卷，收入

《西學啟蒙》，頁1-5)。在一些與日本有關的著述中也有類似用法。如：「凡學校皆有規則，其教科之書必經文部省查驗。現今小學需用者共一百七十四種：文部省官板五十八種、各官省官板二十八種、私板八十八種。以地理書、史略為最多，其他則物理書、性理書、經濟學、化學、農商學、算學、文法學、字學。」(黃遵憲：〈學術志二〉，《日本國志》，第九，卷三十三，頁347)。這也是在本「數據庫」中首次出現「經濟學」一詞。顧厚焜在《日本新政考》中也提到了《東京經濟雜誌》，「新聞紙之設，泰西盛行，日本仿之，幾乎無府不刊，無縣不刊，而東京尤盛。蓋臣民蠅集之地觀者實繁有徒也。謹詳攷如左……《東京經濟雜誌》」(顧厚焜編：《日本新政考》〔1888〕，卷一，新聞考，收入《西政叢書》，頁18)。

• 1895至1900年的主要用法。1895年後，「經濟」一詞的使用次數逐漸增多，到1898年達到其第一個高峰，其原因在於關於經濟特科的討論。這個時期「經濟」多用於指經世濟民或者指治國的才幹。

1896年，日本人古城貞吉在《時務報》上的譯文用到「經濟學」一詞，指economics。「故初習經濟學者，當先排斥交易利益優者，而損失劣者之謬說，不留芥蒂於胸中也。」(古城貞吉譯：〈日本名士論經濟學〉，《時務報》，第十四冊〔1896年12月15日〕，頁27)。<sup>52</sup>同年，梁啟超也在論著中這樣使用「經濟」：「華商之不敵洋商也。洋商有學，而華商無學也。彼中富國學之書(日本名為經濟書)皆合地球萬國之民情物產，而盈虛消息之。至其轉

51 《漢語大詞典》，頁5670。

52 馬西尼認為：「1901年，在《譯書彙編》上發表了〈經濟學史〉一文，這可能是在題目上出現『經濟』這詞的第一篇經濟學譯文。」參見馬西尼書，頁223。從「數據庫」來看，「經濟」最早應該出現於1896年12月15日，《時務報》上發表古城貞吉所譯的〈日本名士論經濟學〉一文。

運之法，銷售之法，孜孜討論，精益求精。今中國欲與泰西爭利，非盡通其學不可。」（梁啟超：〈變法通議·論譯書〉，頁71）。

但國人通常還是在傳統意義上使用「經濟」，如：「凡論一事，治一學，則必有其中之層累曲折。非入其中，不能悉也。非讀其專門之書，不能明也。譬之尋常譚經濟者，苟不治經術，不誦史，不讀律，不講天下郡國利病，則其言必無當也。」（梁啟超：〈論學校七（變法通議三之七）〉，《時務報》，第二十七冊〔1897年5月22日〕，頁1-2）。1898年的經濟特科，也是在這個意義上使用，「本年總理衙門，會同臣部，奏設經濟常科。有內政、外交、理財、經武、格物、考工六事。」（〈禮部議奏覆科場改試章程摺〉，《知新報》，第六十二冊〔1898年8月17日〕，頁6）。張之洞在《勸學篇》中也詳細羅列了「中學經濟」和「西學經濟」所包羅的內容：「第一場試以中國史事，本朝政治論五道，此為中學經濟。……二場試以時務策五道，專問五洲各國之政，專門之藝，政如各國地理、官制、學校、財賦、兵制、商務等類，藝如格致、製造、聲、光、化、電等類，此為西學經濟。」（張之洞：《勸學篇·外篇》，變科學第八，頁128）。

• 1900至1915年的主要用法。1900年後，「經濟」的現代含義多用於譯文中，1902年後，中國人也開始使用，但嚴復和梁啟超都認為此譯法不妥。梁啟超在《新民叢報》答讀者問中指出：「惟經濟二字，襲用日本，終覺不安。以此名中國太通行，易混學者之目。而謂其確切當於西文原義，鄙意究未敢附和也。」（〈問答〉，《新民叢報》，第八號〔1902年5月22日〕，頁2）；再如：「計學，西名葉科諾密，本希臘語。葉科，此言家。諾密，為聶摩之轉，此言治。言計，則其義始於治家。引而申之，為凡料量經紀搏節出納之事，擴而充之，為邦國天下生食為用之經。蓋其訓

之所苞至眾，故日本譯之以經濟，中國譯之以理財。顧必求吻合，則經濟既嫌太廓，而理財又為過隘，自我作故，乃以計學當之。」（嚴復：〈譯斯氏《計學》例言〉〔1902〕，載《嚴復集》，第一冊，頁97）。

但1902年後，「經濟」的現代用法開始廣泛流行，有論者寫道：「名也者，不過一記號。使人習之而能解云爾。苟實難得其確譯者，則無甯因之。如日本所通行之『社會』『經濟』等字，雖沿之亦未甚為病也。」（〈翻譯與愛國心之關係〉，《新民叢報》，第二十五號〔1903年2月11日〕，頁3-4）。同年，王璟芳也論證了以「經濟」二字來翻譯economy的合理性。「經濟二字……從希臘語之Oikos romos 二字而出，Oikos者，家屋或地宅之意；Komos者，法則也，謂治家之法則。……吾國字訓，經字作名辭解，法也，常也；作動詞解，有治理之意。濟，齊也。二字連用，殆本於經國濟民，用之自秦始，包含富國強兵之事，為治國平天下之手段，意義遼闊，不專屬於政治理財。近今用之，無稍變焉。日本用吾華文字之國也，始亦以經濟為治國平天下之術，如太宰純所著《經濟錄》，與吾國治平略等書相伯仲。馴至今日，所謂經濟者一身一家，皆可適用。其意為儉約，為計算；于國為理財之政。西文由小推之大，日文由大通之小，變遷不同，意義尚可吻合。故日本徑以經濟二字，譯英語之Political Economy，夫既明二字〔字〕沿用之新義，則此中之包含，可得而進論焉。」（王璟芳：〈普通經濟學（續第一冊）〉，《湖北學生界》，第二期〔1903年2月27日〕，頁9-10）。

1902年後，「經濟」的傳統用法極少出現，同時也出現了「耗費少而收益多」、「指財力、物力」等含義。

• 1915年以後的用法。與1902年以來的用法大致相同。1918年後，使用次數迅速增加。

## 65. 富強 (fuqiang)

• 傳統用法。指富足而強盛，或指使富足而強盛。<sup>53</sup>

• 1830至1895年的主要用法。1840年代以來，「富強」常用來描述外國國力強大。如：「是時英商船通行四海，日益富強。與佛郎西交兵，屢戰勝。」(徐繼畲：〈英吉利國〉，《瀛寰志略》，卷七，頁231)。

1860年代後，許多人主張以「富強」為中國的目標。1861年，馮桂芬第一次使用了「富強之術」一詞，此後富強便常常與「仿效西法」、「採用西學」等相聯。「愚以為在今日又宜曰鑒諸國。諸國同時並域，獨能自致富強，豈非相類而易行之尤大彰明較著者。如以中國之倫常名教為原本，輔以諸國富強之術，不更善之善者哉。」(馮桂芬：〈采西學議〉，《校邠廬抗議》，卷下，頁69-70)。

「富強」的目標包含工商、國防兩方面的內容。1880年代以後，「富強」便明顯地偏重於工商方面的含義。如：「然自來講富強之術者，必富列於先，而強列於後。誠以國既富，斯能強。國既不富，強於何有？當此而欲使中國強，必先使中國富。欲使中國富，必先振興商務。余故曰商務之興廢，國家盛衰繫之也。」(錢清臣：〈問如何收回利權〉，載王韜：《格致書院課藝》，戊子〔1888〕，第三冊，頁7)。十九世紀90年代以後，「富強之術」中開始包含政治組織方面的內容，是通過對富強之本的討論來表達的。如：「乃知其治亂之源，富強之本，不盡在船堅炮利，而在議院上下同心，教養得法。」(鄭觀應：〈自序〉，載《盛世危言》，頁13)。

• 1895至1900年的主要用法。1898年，「富強」的使用次數達到了其最高峰。在這個

時期，「富強」一詞的使用最為普遍，主要指工商、政治、教育等方面的改革。如：「泰西富強之基，原於商務，目前所可仿行者，莫如鐵路礦務兩事。」(陳寶箴：〈湖南巡撫陳寶箴摺〉〔光緒二十四年四月二十六日，1898〕，載國家檔案局明清檔案館編：《戊戌變法檔案史料》，頁25)；再如：「是故富強者，不外利民之政也，而必自民之能自利始；能自利自能自由始；能自由自能自治始，能自治者，必其能恕、能用絜矩之道者也。」(嚴復：〈原強〉，頁14)。

• 1900至1915年的主要用法。1900年後較少使用，其中嚴復使用較多。「富強之術」的內容進一步拓展，如教育、立憲、地方自治等都被認為是國家富強的根本。如：「其民俗有聰強勤樸之風，其治體有劃一整齊之象，其富強之效，雖得力於改良律法，精練海陸軍，獎勵農工商各業，而其根本則尤在教育普及。」(載澤等：〈出使各國考察政治大臣載澤等奏在日本考察大概情形暨赴英日期摺〉〔光緒三十二年正月二十日，1906〕，引自《清末籌備立憲檔案史料》，上冊，頁6)。在這個時期，「富強」不再是唯一的國家目標，「富強」本身的含義也不止於兵商，在表述國家目標時，常常和「文明」、「太平」等連用。如：「果使四百兆實業進步，將優勝富強，可以操券；而風俗民行，亦可望日進於文明。」(嚴復：〈實業教育〉〔1906〕，載《嚴復集》，第一冊，頁207)。

• 1915年以後的用法。「富強」很少使用。1919年以後，「富強」常用來概括清末的維新運動，多具批評性。如：「本來士紳階級不但肯革命，而且摧殘革命，幫助反動勢力；名說也要變法維新，要謀富強，而又反對下等社會握權，反對土地國有，平均地權，反

53 《漢語大詞典》，頁2108。



對改善下等社會的生活。」(瞿秋白：〈孫中山與中國革命運動〉，頁4-5)。

## 66. 生計 (shengji)

傳統用法。主要有以下五種：①指產生計策；②賴以謀生的產業或職業，亦指維持生活的方法；③指資財，生活用度；④指保全生命的辦法；⑤指生活。<sup>54</sup>

「生計」被用來指經濟(economy)，在本「數據庫」中最早見於1899年，「請言生計界，十六七世紀，重商學派盛行。所謂哥巴政略者，披靡全歐，各國相率倣效之，此為干涉主義之極點。及十八世紀重農學派興，其立論根據地與盧梭等天賦人權說同出一源。斯密亞丹出，更取自由政策，發揮而光大之，此後有門治斯達派者，益為放任論之本營矣。」(梁啟超：〈自由書〉，頁87)。

1900年之後，梁啟超對於「生計」的新用法產生了較大影響。1902年，他寫了〈生計學學說沿革小史〉來介紹西方經濟學說史。關於譯名，他寫道：「茲學之名，今尚未定，本編向用平準二字，似未安。而嚴氏定為計學，又嫌其於複用名詞，頗有不便。或有謂當用生計二字者，今姑用之以俟後人。草創之初，正名最難。望大雅君子，悉心商榷。」(梁啟超：〈生計學學說沿革小史〉[1902]，載《飲冰室文集之十二》，第五冊，頁2)。

1915年後，「生計」偶爾仍被用來指經濟，但更常見的是恢復了其傳統用法。如：「有許多事務，是很不人道的，然而他可以維持一般人的生計，就也叫他做職業。」(葉紹鈞：〈職業與生計〉，《新潮》，第二卷第三號[1920年4月1日]，頁575)。

54 《漢語大詞典》，頁4703。

55 《漢語大詞典》，頁1137。

## 67. 平準 (pingzhun)

傳統用法。主要有兩種：①指古代官府平抑物價的措施；②指平穩、公平、平衡。<sup>55</sup> 1902年，梁啟超曾用「平準」來翻譯political economy，他認為：「按漢代平準之制，本所以吸集天下財富於京師，其事非為人群全體之利益，本不足以當Political Economy之義。雖然，單舉平準二字，尚不失為均利宜民之意。且此二字出於《史記》，人人一望而解，而又不至與他種名詞相混，然則譯準之為平準學似尚不繆。由是日本所謂經濟家，則名為平準家，經濟學者，則名為平準學者，經濟界則名為平準界，經濟社會為平準社會，經濟問題為平準問題，施諸各種附屬名詞，似尚無窒礙。」(〈問答〉，《新民叢報》，第三號[1902年3月10日]，頁2)。但這個用法遭到嚴復的反對，「計學之理，如日用飲食，不可暫離。而其成專科之學，則當二百年而已。故其理雖中國所舊有，而其學則中國所本無。無庸諱也。……即如執事今易平準之名，然平準決不足以當此學。蓋平準者，乃西京一令因以名官職。歛賤糶貴，猶均輸常平諸政制。計學之書，所論者果在此乎？殆不然矣。」(嚴復：〈與新民叢報論所譯原富書(壬寅三月)〉，《新民叢報》，第七號[1902年5月8日]，頁4-5)。梁啟超隨後認為「平準」確有不妥，「平準二字之不安，鄙人亦自知之，故既棄去。」(〈問答〉，《新民叢報》，第八號[1902年5月22日]，頁2)。此後，以「平準」來翻譯economy的用法就很少出現。

## 68. 計學 (jixue)

• 1895至1900年的主要用法。最早使用「計學」的是嚴復，1896年他在《天演論》中用

來翻譯經濟學。如：「晚近歐洲富強之效，識者皆歸功於計學，計學者首於亞丹斯密氏者也。」（嚴復譯：《天演論》，導言十四，恕敗，頁34）。但1900年之前，使用的人很少。

• 1900至1915年的主要用法。1902年，「計學」的使用次數達到頂峰，與《原富》的翻譯和梁啟超的〈生計學學說沿革小史〉有直接關係。在《原富》中，嚴復申明了自己這樣翻譯的理由：「計學者，制治經國之學之一支。其所講求者二：一曰足民食，次曰富國用。……斯密氏計學界說如此，而後人病其渾悅，著論說者希復用之。……其所以為渾悅者，以嫌其與經濟全學相混。（日本已謂計學為經濟學矣）英儒賓德門經濟界說，謂其術所以求最大之福，福最眾之人。如用斯密氏之義，則足民一語必合德行、風俗、智力、制度、宗教、數者而言其說始備。顧計學所有事者，實不外財富消長而已，故曰渾也。又，足民富國者，本學之祈向，而所探討論證者，財之理與相生相養之致也。而斯密氏獨標所求，不言所學，故曰悅也。至譯此為計學而不曰理財者，亦自有說。蓋學與術異，學者考自然之理，立必然之例，術者據既知之理，求可成之功。學主知，術主行。計學，學也；理財，術也。術之名必不可以譯學，一也。財之生分理積，皆計學所討論，非理之一言所能盡，二也。且理財已成陳言，人云理財，多主國用，意偏於國，不關在民，三也。吾聞古之司農稱為計相，守令報最亦曰上計。然則一群之財消息盈虛，皆為計事，此計學之名所由立也。」（嚴復譯：《原富》，部丁，引論，下冊，頁347-48）。此後其使用次數急劇減少，1904年後便不太常用。梁啟超雖然接受了嚴復的翻譯，但他更常用「生計學」（參見本附錄「生計」條）。

• 1915年以後的用法。除梁啟超等個別作者外，很少人使用。1920年，有人指出「計學」、「生計學」已經變得「不易了解」，「譬如Economics一名中文作『經濟學』，但中文『經濟』二字的原意，是作『經邦濟世』的解釋（如開『經濟特科』之類），和所謂Economics的原意差多了。然而現在『經濟學』這個名詞用慣之後，大家說起來就知道是Economics；沒有錢用了，還知道說『經濟困難』；而提起『依康老密』『計學』『生計學』種種名詞來，反令人不易了解。」（〈通信（志希覆熊子真）〉，《新潮》，第二卷第四號〔1920年5月1日〕，頁838-39）。

## 九 科學

### 69. 科學 (kexue)

• 傳統用法。科舉之學。<sup>56</sup>

• 1895至1900年的主要用法。較少使用，指science。最早見於1897年《日本書目志》所列舉的書名中，如《科學入門》、《科學之原理》等（康有為：《日本書目志》，卷一，理學門第二，頁624）。同年，《實學報》上刊載的一篇譯文中也使用了「科學」一詞。「自臺灣歸吾領土，乃經帝國大學議會之協贊，即於科學上，特派適宜之人，將植物、動物、地質、人類學等調查。」（程起鵬譯：〈臺灣植物之盛〉，頁2）。梁啟超還區分了「應用科學」和「純正科學」：「論者或以直接有效用於實業之學科，謂之實學，反此者謂之空理空論。如機器、製造、礦學、電學、工程等應用科學，最有益於實業者，謂之實學。其他物理學、化學者，雖純正科學，然以其為應用學之根柢，故亦謂之實學。至如哲學、心理學、群學等，專主理論，不依物質者，

56 《漢語大詞典》，頁4749。

則動誦為空理空論。此實謬見也。」(梁啟超：〈自由書〉，頁92)。

• 1900至1915年的主要用法。1902年後，「科學」的使用次數逐漸增加，1903年達到它的第一個高峰。1902年，梁啟超多次指出狹義的「科學」就是「格致」。「近四十年來之天下—進化論之天下也。唯物主義昌，而唯心主義屏息於一隅。科學(此指狹義之科學，即中國所謂格致)盛而宗教幾不保其殘喘。進化論實取數千年舊學之根柢而摧棄之，翻新之者也。」(中國之新民：〈進化論革命者頡德之學說〉，《新民叢報》，第十八號〔1902年10月16日〕，頁1-2)；又如：「故安息時代之文明，大率帶恐怖天象之意。宗教之發達速於科學(成一科之學者，謂之科學。如格致諸學是也。)迷信之勢力，強於道理。」(梁啟超：〈地理與文明之關係〉〔1902〕，載《飲冰室文集之十》，第四冊，頁113)。「科學」有時也包括社會科學。

1903年出現了「科學真理」的用法，「真正自由主義，在乎企圖科學真理之勝利，打破古代一切之迷信。蓋世界之舞台，夙已旋轉，迷信之時代疾去。」(內明：〈無神無靈魂說之是非如何〉，《新民叢報》，第三十八、三十九號合本〔1903年10月4日〕，頁3)。在中國人的用法中，「科學」從一開始就具有「正確」、「真實」的屬性，而不是僅僅指一個邏輯體系。

1907年後，無政府主義者用「科學」來論證平等價值的正當性，並以之來證實儒家倫理的虛妄，也正是他們最早把「科學」和「公理」聯繫乃至等同起來，出現了「科學公理」這樣的用法。如對於祖先崇拜，他們認為：「於科學中，祖宗僅為傳種之古生物耳，及其死則其功用已盡，復何神靈之有。……凡物愈古，其構造愈簡單，其能力愈薄弱，此自然之公例。故於科學中，吾祖宗之程度，不及吾人，是正於迷信中之祖宗相反，於迷信中，皆謂吾之祖宗勝於吾人也。由是而見科

學中與迷信中祖宗價值之相異矣。」(真：〈祖宗革命〉，《新世紀》〔1907〕，引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第二卷，下冊，頁979)；再如：「就科學言之，男女之相合，不外乎生理之一問題。就社會言之，女非他人之屬物，可從其所欲而擇交，可常可暫。就論理言之，若夫得殺妻，則妻亦得殺夫；若婦不得殺夫，則夫亦不得殺妻；若夫得嫖，則妻亦得嫖，此平等也，此科學真理也。……若順於科學公理，人當本於構造與生理各從其欲，各為其所宜。」(真：〈三綱革命〉，頁1020)。

• 1915年以後的用法。新文化運動期間，「科學」被用來檢驗「常識」和「信仰」。如：「凡此無常識之思惟，無理由之信仰，欲根治之，厥維科學。夫以科學說明真理，事事求諸證實。較之想像武斷之所為，其步度誠緩。然其步步皆踏實地，不若幻想突飛者之終無寸進也。」(陳獨秀：〈敬告青年〉，頁6)。人們也常常用「科學」來指實用的技術。如：「歐洲近代物質文化的基礎是自然科學，我們要創造中國的新物質文化也是須從研究科學入手。取法歐西，應用科學法則。依據實際生活，創造適宜中國民生的物質文化，使中國全體國民生活計充裕，然後一切精神文化與社會狀況纔能發展進化。……中國舊學者每每輕視物質，是很謬誤的。以致中國物質文化十餘年來沒有進步，農器工具依然是千年古物，街道居屋依然逼窄汗暗、不合衛生，工藝實業全不發達。偌大的土地、偌大的天產，還要年報饑荒，民不聊生。這不是物質文化全未良善的原故麼？」(宗之櫬：〈中國青年的奮鬥生活與創造生活〉，《少年中國》，第一卷第五期〔1919年11月15日〕，頁7-8)。

• 其他。「科學」的傳統用法，即：科舉之學，在本「數據庫」中極少使用。如：「又如科學不能因其用科舉學校之字，而謂經義試

帖之屬，皆即賽因士。太學題名與夫詞科掌錄中之諸公，亦不啻為笛卡兒、達爾文之前輩也。且所謂言者，蓋謂其為統系的為論理的也。非於十二經中覓取片詞，即可以為代表，即可以其為宗教之證書焉者也。」(歐陽仲濤：〈宗教救國論〉，《大中華》，第二卷第二期〔1916年2月20日〕，頁5)。

## 70. 格致 (gezhi)

• 傳統用法。①指風格氣韻；②「格物致知」的略語。<sup>57</sup>

• 1830至1895年的主要用法。主要有三種用法：①傳統用法，指「格物致知」。如：「夫人情皆憚迂遠，慕速化。古今理亂得失興壞之故，大學格致誠正修齊治平之要，求之者數十年難窺闔奧，仍無當於進取之數。孰若綴緝膚辭，規闡時調，博清顯於數年間哉。」(薛福成：〈選舉論上〔甲子〕〉〔1864〕，載《庸庵文外編》，卷一，頁172)。

②泛指現代自然科學、技術。多為傳教士使用。如：「所謂格致之有益於人而可施諸實用者，如天文、地理、算數、幾何、力藝、製器、化學、地學、金礦、武備等，此大宗也。其餘藝術尚有多端，筆難盡述，若欲求其精奧，各有專書可考。近數年來上海製造局新譯西書，於格致之門類足稱賅備。顧惟泰西格致之學，天文、地理、算數而外原以製器為綱領，而製器之中又以輪船為首務。」(徐壽：〈格致彙編序〉，《格致彙編》，第一冊〔1876年2月〕，頁1)。

③指物理學(製造之方)，多為士大夫使用。如：「羅青庭來談，語及法國學館章程，大率分學有三：一曰數學，二曰化學，三曰格致。格致所包甚廣，其中亦有數學(如測量機器分數)，有化學(如物產皆有分化)。舉凡

重學、電學、光學、音學、熱學，及凡機器之用，皆格致中事也。」(郭嵩燾：《倫敦與巴黎日記》，卷廿八〔光緒五年正月，1879〕，頁888)。

上海格致書院曾以「中西格致異同」為論題，答者多以為中國格致之學重義理，而西學重物理。如：「中國格致之學，始見於大學一書。……故朱子補傳一章……然所釋者乃義理之格致，而非物理之格致也。中國重道輕藝，凡綱常法度、禮樂教化、無不闡發精微、不留餘蘊，雖聖人復起，亦不能有加。惟物理之精粗，誠有相形見絀者。然自古至今，治亂安危之跡，恒繫乎道之汗隆，不繫乎藝之輕重也。……歷觀以上諸儒之言，皆以格致主義理立說，而從未有及今之西學者。然亦未嘗無偶合之事也。」(王佐才：〈第一問〉，載《格致書院課藝》，庚寅〔1889〕，頁36-37)。論者多以中國古代之算學、煉丹術等與西學比附。

有人認為以「格致」來翻譯西學並不妥當。如：「所謂西學，蓋工匠技藝之事也。易『格致書院』之名，而名之曰『藝林堂』。聚工匠巧者而督課之，使之精求製造以聽役於官，猶百工居肆然者，是則於義為當。夫士苟自治其身心，以經緯斯世，則戎器之不備，固可指揮工匠以成之，無待於自為。奈何目此為格致乎？」(劉錫鴻：《英軺私記》〔1876〕，頁28)。

• 1895至1900年的主要用法。1895年後，「格致」的使用次數迅速增加，1897、1898年「格致」的使用次數達到最高峰，此後又急劇減少。

1895年後，「格致」通常用來泛指現代科學技術。如：「日本之女學約分十三科：一修身，二教育(言教授及蒙養之法)，三國語(謂日本文)，四漢文，五歷史(兼外國史)，六地

57 《漢語大詞典》，頁2567。

理，七數學，八理科（謂格致），九家事，十習字，十一圖畫，十二音樂，十三體操。」（梁啟超：〈變法通議·論女學〉〔1896〕，載《飲冰室文集之一》，第一冊，頁43）。但一般來說，其含義較偏重於物理學。如：「泰西之格致，悉為天然之公理，由人事之試驗，漸推漸廣以神其運用也。分而言之曰算法、幾何、熱、重、電、化、天文、地理、聲、光、汽、水、動植全體、醫、農、測候、礦產等學。合而言之，皆一理之貫注。……蓋算法幾何，格致之階梯也。天文地理，格致之大原也。兵農工商，格致之功用也。而其綱領旨趣，則不出熱重電三學而已。」（〈格致會通說〉，《湘學新報》〔1897年8月18日〕，頁1801）。嚴復曾經說過，力學就是格致，「是故欲治群學，且必先有事於諸學焉。非為數學、名學，則其心不足以察不遁之理，必然之數也；非為力學、質學，則不知因果功效之相生也。力學者，所謂格致七〔之〕學是也。炙〔質〕學者，所謂化學是也。」（嚴復：〈原強〉，頁6-7）。他還曾將 *Physics and Politics* 翻譯為《格致治平相關論》。（《〈天演論〉中西譯名對照表》，載《嚴復集》，第五冊，頁1403）。

「格致」有時還與「實理」、「公理」聯用。如：「然則中國由今之道，無變今之俗，存亡之數，不待再計而可知矣。是以今日之政，於除舊，宜去其害民之智、德、力者；於布新，宜立其益民之智、德、力者。以此為經，而以格致所得之實理真知為緯。本既如是，標亦從之。本所以期百年之盛大，標所以救今日之阡危，雖文、周、管、葛生今，欲捨是以為術，皆無當也。僕之命意如此，故篇以〈原強〉名也。」（嚴復：〈與梁啟超書〔一〕〉〔1896〕，載《嚴復集》，第三冊，頁514）。甚至有人提出「格致興國」，「夫格致之學之益民，殊非淺鮮，縱使萬語千言，尚難備舉，而可以一言括之曰：『格致興國。』蓋諸國之由貧弱而致富強，罔不從格致來也。論修心於果報之事，格致中無大關涉，惟人

生斯世，起居飲食，孰不欲盡善盡美，是所謂天性也。而其所以致此美善者，非格致不為功。至於萬國公理，亦以格致為大綱，離乎格致，不能興起新學。」（甘霖：〈中國變新策〉〔1896〕，載《戊戌變法》，第三冊，頁266）。嚴復也說：「而格致不精之國，其政令多乖，而民之天秉鬱矣。」（嚴復譯：《天演論》，論三，教源，頁54）。

• 1900至1915年的主要用法。1900年後，「格致」的使用次數迅速減少。1902年，梁啟超界定了「格致」的範圍。「學問之種類極繁，要可分為二端：其一形而上學，即政治學、生計學、群學等是也。其二形而下學，即質學、化學、天文學、地質學、全體學、動物學、植物學等是也。吾因近人通行名義，舉凡屬於形而下學皆謂之格致。」（梁啟超：〈格致學沿革考略〉〔1902〕，載《飲冰室文集之十一》，第四冊，頁4）。同年，梁啟超撰文談到「格致」與「窮理」的關係。「綜論倍根窮理之方法，不外兩途：一曰物觀。……二曰心觀。……此倍根實驗派學說之大概也。自此說出，一洗從前空想臆測之舊習。而格致實學，乃以驟興。……朱子之釋大學也，謂必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求致乎其極。……但朱子雖能略言其理，而倍根乃能詳言其法。倍根自言之而自實行之，朱子則雖言之而其所下工夫，仍是心性空談，倚虛而不徵諸實。此所以格致新學，不興於中國而興於歐西也。」（梁啟超：〈近世文明初祖二大家之學說〉〔1902〕，載《飲冰室文集之十三》，第五冊，頁4）。

1903年，章太炎指出用「格致」來指物理學是荒謬的。「科學興而界說嚴，凡夫名詞字義，遠因於古訓，近創於己見者，此必使名實相符，而後立言可免於紕繆。……其最可嗤鄙者，則有格致二字。格致者何？日本所謂物理學也。一孔之儒，見《禮記·大學》有

格物致知一語，而鄭君舊注與溫公、陽明諸說，皆素所未知，徒見元晦有云窮致事物之理者，以此妄學本義，固無足怪；就如元晦所言，亦非以格竹為格物。徒以名詞妄用，情偽混淆，而繆者更支離皮傅，以為西方聲光電化有機無機諸學，皆中國昔時所固有，此以用名之誤，而馳繆及於實事者也。」(章太炎：〈論承用維新二字之荒謬〉[1903年8月9日]，載《章太炎政論選集》，卷一，上冊，頁242-43)。此後，「格致」愈來愈不常用。

- 1915年以後的用法。很少使用，除非在談到洋務時期的歷史時，「格致」又恢復了原來的用法。「《大學》結束一句，『一是皆以修身為本』，格致誠正，只是各人完成修身工夫的幾個階級。齊家治國平天下，只是各人以已修之身去齊他治他平他。所以『自天子以至於庶人』都適用這種工作。」(梁啟超：〈儒家哲學〉[1927]，載《飲冰室專集之一百三》，第二十四冊，頁3)。

- 其他。「格致家」：指自然科學家。如：「格致家察世上萬物，皆以數元質配合而成。元質者，獨為一質，無他質雜其中也。元質之目，約六十有四，恒用者十三。」(韋廉臣：〈真道實證 上帝必有〉，《六合叢談》，第一卷第二號[1857年2月24日]，頁4)。1910年後不再使用。

## 71. 知識 (zhishi)

- 傳統用法。①相識的人，朋友；②結識、交遊；③了解、辨識，或者辨識事物的能力。<sup>58</sup>

- 1830至1915年的主要用法。總體來說，用法變化不大。主要有三種含義。①是

指人的一種先天能力。如：「難曰：若以知識為分子父母，則父母安始，追溯無盡，非如來藏而何？然如來藏者，彼豈能道其有始耶？于如來藏亦言無始，而必責萬物以有始，亦惑矣。」(章氏學：〈儒術真論〉，《清議報》，第二十四冊[1899年8月16日]，頁4)。這種用法不多見，1900年之後更加少用。

- ②指人具有見識。如：「總之戰勝而和，和可或亦可久。戰不勝而和，微特和不可恃，即後此戰亦不可恃。向者鎮南關之捷，其前車也。夫和戰大計，國家之安危繫焉，仁廉一介武夫，知識粗淺，愚昧之見，冒死上言，伏祈裁察。」(唐仁廉：〈廣東陸路提督唐仁廉來電〉[光緒二十一年四月初八日，1895]，引自《清光緒朝中日交涉史料》，卷四二，頁814)。這種用法在大臣的奏摺中很常見，但1900年之後便很少使用。

- ③與現代「知識」的含義相同，指人類認識的成果。如：「且學校不獨在教士，兼所以教民。學問不獨在一國之知，倒也包普天下焉。莫說禮樂射御書數藝等。就是……天地海理，醫學草木萬物之知識，各樣技藝之長，所當務心思索。」(愛漢者：〈論〉[道光癸巳年九月，1833]，《東西洋考每月統記傳》，頁33)。1900年後，「知識」主要用於此意。

1907年，有無政府主義者認為「知識」應該是道德的基礎。如：「道德本於行為，行為本於心理，心理本於知識。是故開展人之知識，即通達人之心理也；通達人之心理，即真誠人之行為也；真誠人之行為，即公正人之道德也。」(民[李石曾]：〈無政府說[書《民報》第十七號《政府說》後]〉，《新世紀》[1908]，引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第三卷，頁162-63)。

- 1915年以後的用法。新文化運動初期，很多人也有類似主張：「教育高，知識

58 《漢語大詞典》，頁4717。

富，則人之所見者遠而闊，能周矚情勢，詳審利害。故其行為為自覺的，為自勵的，不以社會習俗為準繩，不為腐舊禮法所拘囿。道德之進化，社會之革新，端賴此類之人。……近世歐美之進步，若民政政治，勞働保護，工業革新，何莫非利用新知識以進道德，採取新知識以救濟社會上政治上經濟上諸般固有之罪惡耶？」(陶履恭：〈新青年之新道德〉，《新青年》，第四卷第二號〔1918年2月15日〕，頁97)。

1920年代之後，書本上的「知識」開始受到懷疑。如：「我們並不反對知識和教育，但是他們如果要得到知識，便要是得到一種與民眾有利的知識；要得到與民眾有利的知識，只有在民眾中間去活動才能得到這部分最重要的知識；在書本子上是得不到甚麼的。」(國燾：〈知識階級在政治上的地位及其責任〉，《嚮導週報》，第十二期〔1922年12月6日〕，頁99)。而且，有時人們批評「知識階級」沒有常識。

此外，「知識階級」、「知識份子」這些詞開始流行。如：「現今中國知識階級最大的罪孽，不是他們的知識不足為民眾的指導；不是他們的道德不足為民眾的表率，他們最大的罪孽，是他們沒有職業，不事生產——他們的腦裏依舊保存着科舉時代的『出身』觀念；以為一個人有了知識，知識就是他吃飯的權利。一個不勞動而有知識的人，應當由一般沒有知識而勞動的人去供養他。」(宇文：〈高等教育談〔三〕——制度與觀念〉，《現代評論》，第二卷第四十六期〔1925年10月24日〕，頁8-9)。

## 72. 常識(changshi)

在本「數據庫」中，最早出現於1901年。1910年因梁啟超發表了〈說常識〉達到高峰，並遠遠高於其他年份。主要有以下兩種用法。①指對實際事務的見解和知識，與書本

的、抽象的知識相對。如：「張何足以望李之肩背。……鴻章嘗語人云：不圖香濤作官數十年，仍是書生之見。此一語可以盡其平生矣。至其虛橋狹隘，殘忍苛察，較之李鴻章之有常識有大量，尤相去霄壤也。」(梁啟超：〈中國四十年來大事記〔一名李鴻章〕〉〔1901〕，載《飲冰室專集之三》，第二冊，頁81)。

②人所共有的普通知識。1902年，梁啟超將其與common sense對應。如：「查格魯撒遜人……其守紀律循秩序之念最厚，其常識(Common Sense)最富，常不肯為無謀之躁妄舉動。其權利之思想最強，視權利為第二之生命，絲毫不肯放過。」(梁啟超：〈新民說〉，頁11)。1910年，他還指出這種譯法來自日本。「常識者，釋英語Common Sense之義。謂通常之智識也，孔子稱庸德之行庸言之謹，庸即常也，故常識宜稱曰庸識，或曰庸智。但以其義近奧，故襲東人所譯之名名之。」(梁啟超：〈說常識〉〔1910〕，載《飲冰室文集之二十三》，第八冊，頁1)。1914年，梁啟超又指出「常識」與「良知」同義，就是「不學而知」，因此與學識不同，與Common Sense不同。「本文所謂良知，與宋明儒者所標舉論爭之良知有異。孟子曰：人之所不學而知者，其良知也。吾蓋直取斯義以定今名。蓋學識必待學而後知，此則不學而盡人能知者也。譯以今語，亦可稱為俗識。(以字義論，本可稱為常識。但英文之Common Sense既已譯為常識，不容相混。吾意則俗識與學識之調和，即常識也。)」(梁啟超：〈良知(俗識)與學識之調和〉〔1914〕，載《飲冰室文集之三十二》，第十二冊，頁32)。

有時從科學的角度來看，「常識」是不可靠的。「如日常的起居飲食買賣交易等事，有時狠關於法律道德經濟的練習，因為這點練習，我們就以為狠有法律道德經濟的科學知識；就不曉得這種知識是飲食起居所迫，不得不有的知識，是常識Vulgaire不是科學的知識。人類有這點常識，每每好拿來判斷自然

界事物，遂引起多少誤謬。」(E. Durkhiem 著，許德珩譯：〈社會學與社會的科學(5)〉，《少年中國》，第三卷第十期〔1922年5月1日〕，頁17)。

### 73. 迷信 (mixin)

- 傳統用法。指信仰神仙鬼怪。<sup>59</sup>

• 1895至1900年的主要用法。「迷信」在本「數據庫」中最早出現於1897年，「英駐土耳其大使言曰：亞兒米尼亞富人，本不喜狂妄唱獨立之說，誠恐剛暴無謀，奮激土人迷信宗教之心，遂以紊世局之靜謐也。」(古城貞吉譯：〈論歐洲現情〉，《時務報》，第十九冊〔1897年3月3日〕，頁23)。1900年之前，「迷信」使用不足10次，多指信仰神仙鬼怪或者宗教。

• 1900至1915年的主要用法。1901年起「迷信」使用增多，並於1903年達到高峰。含義多指宗教迷信。如：「中國人迷信宗教之心，素稱薄弱。……佛耶兩宗，並以外教入中國。……耶教惟以迷信為主，其哲理淺薄，不足以饜中國士君子之心也。……中國人惟不蔽於迷信也。故所受者多在其哲學之方面，而不在其宗教之方面。而佛教之哲學，又最足與中國原有之哲學相輔佐也。」(梁啟超：〈論中國學術思想變遷之大勢〉，頁76)。1907年前，「迷信」大多在這個意義上使用。

1904年，林懈將「尊君親上」稱為「宗教的迷信」。「第二學期破除宗教的迷信。中國人都是崇拜孔子的，孔子的說話都是叫人尊君親上，把君民、官民的名分定得頂嚴，百姓有共皇帝或共官吏為難的，動不動就說他是亂臣賊子；……這種宗教迷信一破，人家就敢放膽做刺客了。」(白話道人：〈國民意見

書·論刺客的教育〉，頁913)。將儒家倫理稱為「迷信」，這種用法到1907年無政府主義興起後，才較為廣泛。如：「於迷信中，祖宗為神明，保佑子孫，永傳血統。子孫感其恩德，族人畏其神靈，於是祭祀之，禱祝之，奉紙幣紙帛，事死若生。故祖宗乃純然一宗教上之迷信。」(真：〈祖宗革命〉，《新世紀》〔1907〕，頁979)。1907年後，「迷信」的使用次數逐漸減少。

1913年，嚴復論述了「科學」、「宗教」與「迷信」的關係，並指出後兩者不可混淆。「且由是而知必科學日明，而後宗教日精，宗教日精由迷信之日寡也，宗教、迷信二者之不可混如此也。」(嚴復：〈天演進化論〉〔1913〕，載《嚴復集》，第二冊，頁318)。

• 1915年以後的用法。1915年後，「迷信」的使用次數逐漸增加。新文化運動期間，「迷信」主要指國人迷信鬼神以及迷信傳統。如：「我國人之迷信多矣：宗教之迷信也、做官之迷信也、風俗之迷信也、學說之迷信也。種種迷信，不一而足。而其迷信最久最深最不可遏止者，厥惟鬼神之迷信而已。」(徐長統：〈論迷信鬼神〉，《新青年》，第三卷第四號〔1917年6月1日〕，頁2)，後一種用法最為常見。

新文化運動以後，「迷信」多用於泛指盲目的信仰崇拜，如對「自由主義」等的信仰：「若仍舊妄想否認政治是徹底的改造，迷信自由主義萬能，豈不是睜着眼睛走錯路嗎？」(陳獨秀：〈談政治〉，《新青年》，第八卷第一號〔1920年9月1日〕，頁5)。

### 74. 技術 (jishu)

傳統用法。多指技藝、法術。<sup>60</sup> 在本「數據庫」中指知識技能和操作技巧。最早見於

59 《漢語大詞典》，頁6263。

60 《漢語大詞典》，頁3533。



1843年，1900年之前較少使用。「其國貢使自言與大秦國相鄰，……民居屋宇，略同中國。市肆多金銀綾錦。工匠技術，咸精其能。」(魏源：〈西印度西巴社回國沿革〉[1843]，《海國圖志》，卷二十三，西南洋，中冊，頁759)。

1895年之後，「技術」多用於指使用機器的技能和技巧。如：「特美國不僅以富見長也，其國人有知識者最多，其工藝技術亦最精。二者並進，並未缺一。」(張坤德譯：〈論美國之富〉，《時務報》，第六冊[1896年9月29日]，頁13)。有時也用於其他領域，如：「研究外交史，有直接之目的。其一曰練外交之技能。外交者，技術中之技術。今欲從學理上研究法則，其途未開。故捨實地熟練外，似無研究方法。」(日本法學博士有賀長雄撰：〈外交史及其研究法〔譯日本外交時報〕〉，《外交報》，第三期[1902年3月4日]，引自《外交報彙編》，第一冊，頁13)。

1902年後，多指將科學運用於實踐的能力和技巧。如：「因社會有種種之現象，亦即有社會之種種科學。若夫技術，則以人類社會實用之目的為其分類之標準，或合人類的需要，或應社會之要求，或按國家之機關，而有種種之技術。此實為學與術根本相異之處。」(梁啟超：〈初歸國演說辭·蒞北京大學校歡迎會演說辭〉[1912]，載《飲冰室文集之二十九》，第十一冊，頁40)；再如：「科學是甚麼？科學就是研究自然現象(即社會現象也是自然現象之一)，而所發現之原理原則。技術是甚麼？技術就是根據這種原理原則，用以改變自然現象，而所採取之各種手段。」(樊弘：〈讀了任陳二教授的改良大學芻議以後〉，《現代評論》，第二卷第四十二期[1925年9月26日]，頁17)。

## 75. 學校(xuexiao)

專門進行教育的機構。1895年前，「學校」多指科舉學校，或者指養士儲才之所。

如：「夫自上帝降生民，則莫不與之以仁義禮智之性。奈何風俗頹敗，異端惑世誣民充塞仁義者，又紛然雜出乎。故設庠、序、學、校，凡以為興賢育才，化民成俗計也。」(愛漢者：〈序〉，頁3)。

魏源曾用來指外國的教育機構。「英人到新國者三千餘人。因人眾，始分居新韓賽、羅底島、緬部等地，惟總名則曰新英吉利矣。前英吉利人至新方者，特欲得隨意奉教，故一至後，即起殿堂以事上帝，設官職，立學校。」(魏源：〈彌利堅總記上〉[1843]，《海國圖志》，卷五十九，外大西洋，下冊，頁1623)。使臣也有這樣的用法，如：「其學校：都內所設，曰師範，曰開成，曰理法，曰測算，曰海軍，曰陸軍，曰礦山，曰技藝，曰農，曰商，曰光，曰化，曰各國語，曰女師範，分門別戶，節目繁多。全國大學區七，中小之區以萬數，學生百數十萬人。」(何如璋：《使東述略》[1877]，頁105)。

1895年前後，很多人提出改革「學校」的建議。1896年，由梁啟超代擬的李端棻的奏摺〈請推廣學校〉，引起了關於學制和科舉改革的討論(李端棻：〈請推廣學校〉[1896]，載《皇清道咸同光奏議》，卷七，變法類學堂，頁386)。1898年，戊戌變法期間，光緒曾有改革「學校」制度的打算，對李端棻的主張多有採用。「前經降旨，開辦京師大學堂，……着各該督撫，督飭地方官，各將所屬書院坐落處所，經費數目，限兩個月詳查具奏。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，至於學校等級，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。」(〈上諭(八二)〉[1898年6月19日]，載《戊戌變法》，第二冊，頁34)。是年，「學校」的使用次數達到頂峰，並遠遠高於其他年份。

1900年後，清末新政開始，劉坤一、張之洞在他們的奏摺中指出應效法日本。「今泰

西各國學校之法，猶有三代遺意……日本高等學校亦分六門：一法科，二文科，三工科，四理科，五農科，六醫科，每科所習學業，各有子目。其餘專門，各有高等學校，查日本門目與中國情形較近。」（劉坤一、張之洞：〈劉坤一張之洞奏條陳變通政治四端懇決意施行摺〉〔光緒二十七年六月十一日，1901〕，引自《清季外交史料〔光緒朝〕》，卷一四七，頁114-15）。1903年，〈奏定學堂章程〉頒布，癸卯學制開始實行。「學校」有了和今天學校大致相同的內涵，有人明確地將「學校」和school對應。「毅氏籌救弊之方，乃創為『學校都市』School City之制。所謂學校都市者，使各學之學徒，自為市民之組織。由此

市民，公撰市參事員，又由市參事員，公撰市長判事及其他行政吏司法吏。市署內之吏員僚屬。」（〈學校之自治政府〉，《新民叢報》，第三十六號〔1903年8月21日〕，頁4）。

1905年廢除科舉以後，「學校」也和科舉完全脫離了關係。「光緒三十一年八月初四日諭旨，詔立停科舉以廣學校，並妥籌辦法。」（嚴復：〈論小學教科書丞宜審定〉〔1906〕，載《嚴復集》，第一冊，頁202）。

## 76. 學堂 (xuetang)<sup>61</sup>

傳統用法。有三種含義：①學校；②命相家之術語，指人面近於耳門之前處；③舊

61 以下是「學校」與「學堂」用法的簡單討論。馬西尼認為：「在日語影響下，此詞〔學校〕完全取代了『學堂』、『書院』以及『學塾』。」（馬西尼書，頁257）從「數據庫」的統計來看，1900年之前，「學堂」的使用次數遠遠多於「學校」，1900年後兩詞的使用次數相差不大，在清末新政中，「學堂」還是清廷新學制中教育機構的正式名稱，直到1912年民國確定以「學校」為教育機構的正式名稱以後，「學校」的使用次數才超過「學堂」。

馬西尼還認為：「〔《萬國公報》〕從1893年起，『學校』用來指歐洲的學校，『學堂』仍用來指中國的學校」（馬西尼書，頁258），此說不確。「學校」與「學堂」都曾經用來指稱日本和歐洲模式的現代學校，也同時用來指中國傳統的學校，在《萬國公報》中也是如此：「福君又於一千八百二十年，在瑞士國盧撒爾拿部另立學堂。留巴魯伯管理基勒好學堂事，偕郎格打勒前往盧撒爾拿。但該處多係奉天主教之人，疑福君欲離散其教友，引入路得會，相戒勿往。故學堂不能大興。」參見秀耀春、汪振聲：〈養蒙正軌·福若伯訓蒙法〉（1899），載李天綱編校：《萬國公報文選》，頁632。再如：「學校之興，莫隆於三代，亦莫備於三代。其後世遠年湮，風俗愈趨而愈下，人心愈乖而愈離。舉所謂黨庠術序之遺規，幾令人有愛莫能傳之感。」參見李佳白：〈創設學校議〉（1895），載《萬國公報文選》，頁578。

馬西尼也認為：「梁啟超用『學校』來指日本和歐洲模式的現代學校，而『學堂』、『學舍』用來指中國傳統的學校」（馬西尼書，頁258），此說不確。至少在1900年之前，梁啟超在「學校」和「學堂」的使用上還沒有出現馬西尼所說的這種差別。如：「古者學校皆國家所立，教師皆朝廷所庸。故大戴七屬，言學則任師。周官九兩，言以賢得民。而學記一篇，乃專標誨人之術，以告天下之為人師者。」參見梁啟超：〈變法通議·論師範〉（1896），載《飲冰室文集之一》，第一冊，頁35；又如：「西人學堂悉有專書，歲為一編，月為一卷，日為一課。小學有小學之課，中學有中學之課。專門之學，各有其專門之課。其為課也，舉學堂之諸生無不同也，舉國之學堂無不同也。」參見梁啟超：〈變法通議·論譯書〉，載《飲冰室文集之一》，第一冊，頁69。

「學校」與「學堂」常常混用，但也有細微分別。「學校」更為古典，與科舉關係密切，「古者科舉，皆出學校，學校制廢而科舉始敝矣。……故科舉合於學校，則人才盛。科舉離於學校，則

指兒童死者合葬處。<sup>62</sup> 在本「數據庫」中，最早見於1833年，指外國學校。「馬尼拉京城，……大英國水師提督征服之。……有天主堂多，並寺僧修道的無數人，是班呀人的子孫，不歸厥祖家，入馬尼拉學堂。留心讀書，安然一秩然。」（愛漢者：〈呂宋島等總論〉〔道光癸巳年八月，1833〕，《東西洋考每月統記傳》，頁26）。中國使臣也常把外國的「學校」稱為學堂。「馬眉叔在巴黎政治學堂專習公法，其學堂肄業大綱，凡分五等：一、出使各國；二、國家機密政事；三、地方管理民事；四、戶部徵收賦稅之事；五、總核出入款項。每歲戶部、外部拔取其尤，以備錄用。而在館肄習者以兩年為期，或專習，或全習，期於有成。」（郭嵩燾：《倫敦與巴黎日記》，卷廿三〔光緒四年八月，1878〕，頁704-705）。

1860年代以後，中國新辦的一些學習西方的教育機構也多以「學堂」為名，或者被視為「學堂」。如：「所有鐵廠船槽船廠學堂，及中外公廨工匠住屋築基砌岸一切工程，經日意格等覓中外殷商包辦，由臣覈定，計共需

銀二十四萬餘兩。」（左宗棠：〈〔一五六九〕奏〉〔1866年12月30日〕，引自《籌辦夷務始末〔同治朝〕》，卷四十六，頁1115）。

人們常常把「學堂」與傳統的「書院」相比較。1895年後，多有論者提出改「書院」為「學堂」。如：「今中國各省書院義塾，制亦大備，乃於八股試帖詩賦經義而外，一無講求，又明知其無用，而徒以法令所在，相沿不改，……擬請特旨通飭各直省督撫，……應先舉省會書院，歸併裁改，創立各項學堂，……數年以後，民智漸開，然後由省而府而縣，遞為推廣，將大小各書院，一律裁改，開設各項學堂。」（胡燏棻：〈變法自強疏〉〔光緒二十一年閏五月，1895〕，載《戊戌變法》，第二冊，頁289）。1898年，康有為上〈請飭各省改書院淫祠為學堂摺〉，提出：「請改直省書院為中學堂，鄉邑淫祠為小學堂，令小民六歲皆入學，以廣教育，以成人材……」（康有為：〈請飭各省改書院淫祠為學堂摺〉〔1898年7月3日〕，載《康有為政論集》，卷一，上冊，頁311）。此建議為光緒接受並在全國推行，同時在北京設立京師大學堂，

人才衰。有科舉，無學校，則人才亡。」參見梁啟超：〈變法通議·論科舉〉，載《飲冰室文集之一》，第一冊，頁21、23。而「學堂」更為現代，與科舉是對立關係。如：「現學堂科舉，新舊並行，有特科，有常科，有府廳州縣學，有大小中等高等學，有寓洋商籍小學，有士紳倡設算藝文字小學，有生員舉貢進士，有學堂生員舉人進士，又有特科出身譯書出身，均應隸部另議。學校歸入地方官考成，尤關吏課，至於祠祭所掌，亦宜增定。」參見蔡鎮藩：〈奏請審官定職以成新政摺〉（光緒二十四年七月，1898），載《戊戌變法》，第二冊，頁384。「學校」包含有道德培養的含義，而「學堂」側重於西學，強調知識教育。如：「學校者，國民之製造所也，國風之淵源也，而國民職業之豫備校也。苟欲組織全體以軍人乎？則當先自學校始。欲使將來國民有如何之起業心，如何之鍛鍊力，如何之軍人氣質精神，則當先知學校教育之方針奚若而後可。」參見百里：〈軍國民之教育〉，《新民叢報》，第二十二號（1902年12月14日），頁11。關於中國教育機構的興廢，曾有人這樣論述：「三代育才與能，悉由學校。自學校之法敝，而書院之事起。因書院之規隘，而學堂之議興。然則今之學堂，蓋即宋元郡直省書院之制。今之學堂總辦，亦即國子祭酒省會山長之任。」參見何通判（熙年）：〈上張香帥言武備學堂事宜書（附呈條陳八則）〉，《時務報》，第二十七冊（1897年5月22日），頁9。

62 《漢語大詞典》，頁2251。

因此，1898年「學堂」的使用次數達到頂峰，並遠遠高於其他年份。

1900年後，清末新政開始，清廷決定改革科舉，「茲擬將科舉略改舊章，令與學堂並行不悖，以期兩無偏廢，俟學堂人才漸多，即按科遞減科舉取士之額為學堂取士之額，……十數年以後，奮勉改業者日多，株守沉淪者日少。」（劉坤一、張之洞：〈劉坤一張之洞奏條陳變通政治四端懇決意施行摺〉，頁119）。1903年，〈奏定學堂章程〉頒布，癸卯學制開始實行，「學堂」成為新學制中教育機構的正式名稱。有人將school翻譯為「學堂」：「我於學校中見愛情最著者，其惟幼稚園乎。西人稱之為愛學堂：Kind School，誠哉，其養成國民種種之愛情，無有過於此者也。」（〈教育叢譯四·錄家庭學校〉，《江蘇》，第一期〔1903年4月27日〕，頁96）。

「學堂」較側重西學，尤其是格致、語言等。如：「應如李鴻章所奏大開學堂，一切格致、製造、輿地、法律，均為以術連經之事，尤應先倡官學，酌議進取之方，廣譯洋書，勸導士民，自相師法，則人材輩出，不窮於用。」（左宗棠：〈擬專設海防全政大臣以一事權疏〉〔1885〕，載《皇清道咸同光奏議》，卷五十一，兵政類海防，頁2571）。民國建立以後，「學校」作為現代教育機構的正式名稱得到國民政府的確認，「學堂」的使用愈來愈少。

## 77. 進步 (jinbu)

傳統用法。常作「得步進步」，指得寸進尺。<sup>63</sup> 如：「應請旨飭下靖逆將軍奕山等，向該夷嚴行詰問，究竟是否誠心乞撫，抑仍是得步進步之故智。俾各省有所遵循。」（裕謙：〈欽差大臣兩江總督裕謙奏英船有來浙之謠會督防剿摺〉〔1841年8月17日〕，引自《籌辦

夷務始末〔道光朝〕》，卷三十一，頁601）。也指向前行步。如：「國君立於三級下。司禮官臚傳帶見。使臣依次三進步，每步一鞠躬。協理恭齎國書，立於三使臣後。」（志剛：《初使泰西記》〔同治七年十二月十二日，1867〕，卷二，頁308）。

在本「數據庫」中，多用於指人或事物向前發展，比原來好。最早見於1866年，「今阿大臣詢及中國目今大勢，以及將來何如。不能不為切直之言。目前時勢，較前稍有進步，而各國每有緩不濟急之言。體諒之心，似覺減少。」（威妥瑪：〈說帖〔上摺附件〕〉〔1866年4月1日〕，引自《籌辦夷務始末〔同治朝〕》，卷四十，頁950）。1895年後使用次數逐漸增加。1902年，梁啟超在〈新民說〉中，有一節題目就是「論進步」。其中寫道：「夫天然之障，非人力所能為也，而世界風潮之所簸蕩，所衝激，已能使吾國一變其數千年來之舊狀。進步乎！進步乎！當在今日矣。」（梁啟超：〈新民說〉，頁60）。1903年，「進步」的使用次數達到頂峰。

新文化運動後，「進步」多指適合時代要求，對社會發展起推動作用。如：「我對於聯省自治即聯邦這個制度的本身，本來不反對；但是我以為……這種合乎民治主義的進步制度，決不是武人割據的退步制度可以冒牌的。」（獨秀：〈聯省自治與中國政象〉，《嚮導週報》，第一期〔1922年9月14日〕，頁2）。

## 78. 進化 (jinhua)

指事物由簡單到複雜、由低級到高級而逐漸演化。在本「數據庫」中，最早使用「進化」一詞的是康有為，1879年他的一首詩中有這樣的句子：「世界開新逢進化，賢師受道愧傳薪。」（康有為：〈蘇村臥病書懷〉〔1879〕，載《康有為政論集》，卷一，上冊，頁20）。

63 《漢語大詞典》，頁6332。

1895年，嚴復也使用了「進化」一詞，「若徒取散見錯出，引而未申者言之，則埃及、印度，降以至於墨、非二洲之民，皆能稱舉一二所聞，以與格致家爭前識，豈待進化若中國而後能哉！」（嚴復：〈救亡決論〉〔1895〕，載《嚴復集》，第一冊，頁53）。1896年，嚴復翻譯《天演論》以後，「進化」的使用次數逐漸增加。「由是而推之，凡人生保身保種，合群進化之事，凡所當為，皆有其自然者，為之陰驅而潛率，其事彌重，其情彌殷。設棄此自然之機，而易之以學問理解，使知然後為之，則日用常行，已極紛紜繁曠，雖有聖者，不能一日行也。」（嚴復譯：《天演論》，導言五，互增，頁16）。

## 79. 生產力 (shengchanli)

指人類征服自然、改造自然的能力。表示人們在生產過程中對自然界的聯繫。在本「數據庫」中，最早見於1899年，「奢侈者何？不論生產力有形及無形……」、「以無裨益于生存開化及生產力者，總謂奢侈。」（〈奢侈論〔譯太陽報第九〕〉，《清議報》，第二十二冊〔1899年7月28日〕，頁6）。1902年，梁啟超也使用了這個詞語，「請言貧國而得差負者。（一）本國生產力衰微，全被外國之產業，侵蝕本國之市場，對於外國而純立於『債務者』之地位者。」（梁啟超：〈生計學學說沿革小史〉，頁47）。1918年後使用較多，如：「一切社會上政治的，法制的，倫理的，哲學的，簡單說，凡是精神上的構造，都是隨着經濟的構造變化而變化。我們可以稱這些精神的構造為表面構造。表面構造常視基礎構造為轉移，而基礎構造的變動，乃以其內部促他自己進化的最高動因，就是生產力，為主動；屬於人類意識的東西，絲毫不能加他以影響；他卻可以決定人類的精神，意識，主

義，思想，使他們必須適應他的行程。」（李大釗：〈我的馬克思主義觀〔上〕〉，《新青年》，第六卷第五號〔1919年5月〕，頁530）。

## 十 革命

### 80. 革命 (geming)

- 傳統用法。指實施變革以應天命。古代認為王者受命於天，改朝換代是天命變更，因稱「革命」。<sup>64</sup>

- 1830至1895年的主要用法。1896年之前，「革命」只見於1887年黃遵憲的《日本國志》，「五月盜刺參議大久保利通（以其變法專制故也。凶徒石川縣士島田一郎既就縛，猶自鳴得意曰：吾為國除害矣，先是明治二年參與橫井平四郎為十津川鄉士所要殺橫井蓋嘗主張革命論者，兵部大輔大村益次郎亦遭刺殺。凶徒懷書自首，乃責其練習西洋兵法云。）」（黃遵憲：〈國統志三〉，《日本國志》，第一，卷三，頁12）。

- 1895至1900年的主要用法。1896年，古城貞吉介紹了歐洲的革命黨人，指出他們的政治目標是「倡變民主」。「阿爾蘭革命黨人，……其黨徒之鐵中錚錚，如梯能欽鄰爾亞里鴉氏、嘩呢司名希路等，……蓋梯能等，志在先滅倫敦，尋及法都，欲舉歐洲盡變民主，始滿其願。」（古城貞吉譯：〈歐洲黨人倡變民主〉，《時務報》，第十冊〔1896年11月5日〕，頁29）。

戊戌變法之前，中國人都是在傳統意義上使用「革命」一詞，常見的是「湯武革命」，或者用於指外國、特別是法國的革命事件，且多有貶義，有時為中性。「逆君之賊，與國

64 《漢語大詞典》，頁7192。

之所惡也。倡亂之民，天下之所誅也。今則自由之黨，日本有之。革命之黨，英國有之。以美利堅為藏身之固，以歐羅巴為致命之場。此異於戰國者六。」（何樹齡：〈論今之時局與戰國大異〉，《知新報》，第十二冊（1897年4月17日），頁4）。

1898年，梁啟超在翻譯〈佳人奇遇〉時將「革命」與自由、民權聯繫起來，「自三帝約神聖同盟，歐之大陸，皆被其強迫連合。蓋同盟之意，欲撲滅自由民權，若其國有倡革命之舉，布公議之政者，以同盟軍征討之。以故除英美之外，皆呻吟於抑壓非道之治下。」（梁啟超譯：〈佳人奇遇〉，頁103）。1899年，梁啟超多次用到「經濟革命」、「女權革命」、「宗教革命」等，其含義與revolution相同。如：「今日資本家之對於勞力者，男子之對於婦人，其階級尚未去。故資本家與男子之強權，視勞力者與婦人尚甚遠焉。故他日尚必有不可避之二事：曰資生革命（日本所謂經濟革命）；曰女權革命。經此二革權，斯為強權發達之極，是之謂太平。」（梁啟超：〈自由書〉，頁33）。也是在〈自由書〉中，梁啟超用「革命黨」稱呼當時的革命派。同年，何啟、胡禮垣也將革命派稱為「革命之黨」，「今試綜觀中國，……且勤王之黨，保皇之黨，忠君之黨，革命之黨，孔教之黨，既已潛滋暗長，延蔓外洋；而仇民之黨，嫉外之黨，正氣之黨，謠言之黨，構釁之黨，又復吉綱羅鉗，布於境內。和而不同，群而不黨，風胥滅矣。」（何啟、胡禮垣：〈新政變通〉（1899），《新政真詮六編》，頁498-99）。在同期的《知新報》上也多次提到「革命軍」、「革命派」的動態。

• 1900至1915年的主要用法。1899年後，「革命」的使用次數開始增加。康有為在1905年寫道：「於是辛丑以來自由革命之潮，瀾漫卷拍，幾及於負床之孫，三尺之童，以為口頭禪矣。」（康有為：〈物質救國論（選錄）

序〉（1905），載《康有為政論集》，卷二，上冊，頁564-65）。

1900年後，「革命」被用來指政治制度的變革，而且與「革命」的傳統意義明確區分開。「是故有易姓而非革命者，如漢滅秦、魏滅漢、晉滅魏，馴至乎元滅宋、明滅元、清滅明，皆是也。有革命而不必易姓者，如日本自神武天皇以來，二千餘年，皆一姓相傳，專制為治。而明治維新之後，由專制政體改而為立憲政體是也。歐洲諸國……當其在百餘年前，固多專制為治，而末有所謂立憲政體，君民皆治於法律之下者也。自拿破侖第一崛起之後，諸國之民，騷然變動。遂逼其平日之專制政體，改而為立憲政體。而君公貴人，仍多世襲罔替焉，此皆革命而不必易姓者也。」（樹立山人：〈尊革命〉，《清議報》，第九十四冊（1901年10月12日），頁17）。此後，在提到傳統意義上的「革命」時，論者常常會加上限定語，如「狹義革命」、「野蠻革命」、「英雄革命」等等。

1902年，因為認識到傳統意義上的「革命」與revolution的差別，梁啟超主張用「變革」來翻譯revolution。『「革」也者，含有英語之Reform與Revolution之二義。……Revolution者……日本人譯之曰革命。革命二字，非確譯也。『革命』之名詞，始見於中國者，其在《易》曰：『湯武革命，順乎天而應乎人』；其在《書》曰：『革殷受命』。皆指王朝易姓而言，是不足以當Revo.〔省文下仿此〕之意也。……Ref.主漸，Revo.主頓；Ref.主部分，Revo.主全體；Ref.為累進之比例，Revo.為反對之比例。……其前者吾欲字之曰改革，其後者吾欲字之曰變革。』（中國之新民：〈釋革〉，《新民叢報》，第二十二號（1902年12月14日），頁1-2），但這個主張並沒有得到回應。

此外，1900年後「革命」主要用於指民族革命和政治革命，常與「獨立」、「自主」、「自由」、「國民」等詞彙相聯繫。鄒容的《革命軍》中，第四章的題目是：「革命必剖清人種」，

第五章是「革命必先去奴隸之根性」，第六章是「革命獨立之大義」（鄒容：《革命軍》〔1903〕，引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第一卷，下冊，頁668、671、674）。

1903年出現了「社會革命」，「法蘭西之革命，何以謂社會的革命耶？社會學家有言社會進化有三級：家族制度為一級，封建制度為一級，平民主義為一級。已進入平民主義後，將復有勞動社會之一級。二十世紀之社會，當為勞動社會主義。……法國大革命實平民確認其自有之權利之時代也。」（《紀十八世紀末法國之亂》，《遊學譯編》，第四冊〔1903年2月12日〕，頁34），但很少使用。1905之後，隨着《民報》的創刊，「社會革命」、「貧富革命」等概念作為革命派的重要主張被頻繁使用。

1906年，開始出現「無政府革命」，1907年後使用次數大增。如：「是故無政府革命者，掃蕩社會一切之階級也。無政府革命後，則社會惟人耳。配合自由，婚姻無矣。享受共同，財產無矣。老吾老，天下皆吾老也，幼吾幼，天下皆吾幼也，無父子、夫婦、昆弟、姊妹之別，家族無矣。土地公有，特權消滅，國界無矣。人類平等，種色莫辨，種界無矣。」（民：〈無政府說〔書《民報》第十七號《政府說》後〕〉，頁159）。

1903年，鄒容在《革命軍》中認為革命是「天演公例」，「革命者，天演之公例也。革命者，世界之公理也。革命者，爭存爭亡過渡時代之要義也。革命者，順乎天而應乎人者也。革命者，去腐敗而存良善者也。革命者，由野蠻而進文明者也。革命者，除奴隸而為主入者也。」（鄒容：《革命軍》，頁651）。這種用法不常見，但1906年後得到無政府主義者的呼應。「進化者，前進而不止，更化而無窮之謂也。無一事一物不進者，此天演之自然。苟其不進，或進而緩者，於人則謂之病，與事則謂之弊。夫病與弊皆人所欲革之者，革病與弊無他，即所謂革命也。革命即

革去阻進化者也，故革命亦即求進化而已。」（真：〈進化與革命〉，《新世紀》〔1907〕，引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第二卷，下冊，頁1041）。

• 1915年以後的用法。1920年之前，「革命」的使用次數較少，每年有500次左右，1921年之後，使用次數大增，1926年達到最高峰，有4,200多次；並出現了「階級革命」、「國民革命」等用法。新文化運動以後，「革命」常常用作修飾語，其含義為進步的、文明的、根本性的變革。如：「這次北京的政變及執政政府之設立，本含有革命的性質。我們女子正宜趁着這個革命的潮流來收回天賦我們的人權。」（楊袁昌英：〈覺悟與時機〉，《現代評論》，第一卷第九期〔1925年2月7日〕，頁20）；再如：「稍滅張作霖以完成革命的統一的獨立的中華民國。」（述之：〈論奉系軍閥之新進攻〉，《嚮導週報》，第一百八十一期〔1927年1月6日〕，頁1898）。

## 81. 改良 (gailiang)

• 1895至1900年的主要用法。在本「數據庫」中，最早出現於1897年康有為在《日本書目志》提到的書名中，如《日本酒改良實業問答》等（康有為：《日本書目志》，卷八，釀造書，頁883）。同年，《時務報》上也有人用到「改良」一詞：「英國亦有二種教會，從事於傳道，兼開病院於城內各處，以行博愛之術。此輩雖名為傳道，其實則慨中國不振之甚，或欲改良社會，或寓意於政法之變革。故雖身為教士，而不知其實為策士、為說客、為經世家也。」（古城貞吉譯：〈北京外交情形〉，《時務報》，第四十三冊〔1897年10月26日〕，頁20）。

戊戌變法期間，梁啟超提出了「進種改良」的主張，成為反對變法者的攻擊對象。「梁所著《孟子界說》，有進種改良之語，《春

秋界說》九論世界之遷變，隱援耶穌《創世記》之詞，反復推衍，此等異端邪說，實有害於風俗人心。……西人……言種之善者、靈者，不可與惡者、蠢者合，譯者衍為進種改良，已失其本旨，康、梁乃倡為合種、保種之說，幾若數千百萬中國之赤子無一可以留種者，豈非癡犬狂吠乎？」（葉德輝：《葉吏部與俞恪士觀察書》，載蘇輿編：《翼教叢編》〔1898〕，卷六，頁177）。

1900年之前，「改良」常用於指技術、工藝上的改進。

• 1900至1915年的主要用法。1905年之前，「改良」主要用於社會風俗、工藝技術的改良，較少用於政治改良。雖然張之洞將1901年開始的新政稱為「改良」，但很少有其他人這樣用。「今世變亟矣，朝野上下，幡然以改良為宗旨。迺者詔書數下。建學堂，荆譯局，駸駸乎進化之機至銳也。」（張之洞：〈皇朝蓄艾文編序〉〔1902〕，載《皇朝蓄艾文編》，卷首，頁1）。

1905年後，「改良」較多用於政治變革。梁啟超還首次明確了「社會改良主義」的主張。「大抵今日之歐美，其社會惡果日積日著，……而其論所以救治之方者，亦言人人殊。雖然，要其大別，可以二派該之：一曰社會改良主義派。即承認現在之社會組織而加以矯正者也，華克拿、須摩拉、布梭達那等所倡者與俾士麥所贊成者屬焉。二曰社會革命主義派。……社會主義學說，其屬於改良主義者，吾固絕對表同情。其關於革命主義者，則吾亦未始不贊美之而謂其必不可行，即行亦在千數百年之後。」（飲冰：〈雜答某報〔續第八十五號〕〉，頁46-48）。

1910年後，「改良」用於社會改造的次數增多。當同時談及政治時，則多用「改革」。如：「中國今日，有為時勢所要求，而相需最殷者二事焉：一曰改革政治，一曰改良社會。此二者其利害所關，皆互於國民全體，

故其當起而負責任者，非一二人所應有事，乃全國人所應有事也。」（柳隅：〈《留日女學會雜誌》題辭〉，《留日女學會雜誌》〔1911〕，引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第三卷，頁833）；再如：「當清末造，不決與三數友人，聚談於東京。憤政治改革之無術，乃欲先從事於社會改良，即所謂Social Reform者。」（張東蓀：〈中國之社會問題〉，《庸言》，第一卷第十六號〔1913年7月16日〕，頁1）。

• 1915年以後的用法。1921年前，「改良」還很少被批判，如胡適的名篇即以「文學改良」命名。（胡適：〈文學改良芻議〉，《新青年》，第二卷第五號〔1917年1月1日〕，頁1-11）。此外，還有人認為，「革命」就是「進步改良」，「獨秀先生惠鑒：竊自民國以來，革命革命，既已膾炙人口。然革命二字，究作何解。……僕猶以為未安，及讀貴誌有文學之革命一篇，返復諷誦，豁然心悟。遂妄定其義曰，革命者進步改良之謂也。」（〈通信〔卓魯頓致獨秀〕〉，《新青年》，第三卷第五號〔1917年7月1日〕，頁6-7）。

1921年起，開始出現對「改良主義」的批判，「馬克思主義一入議會主義的範圍，立刻就由革命主義墮落到改良主義，失卻了本來的面目。」（李達：〈馬克思還原〉，《新青年》，第八卷第五號〔1921年1月1日〕，頁7）。1922年，有論者闡明了「革命」與「改良」的分別：「所謂改良與革命的分別是：改良只就現狀的外表稍微加以修正；革命則把現狀的根本完全取消，重新從根本另造一箇社會，……所以改良只是苟且敷衍的辦法，便暫時把現狀改頭換面，而內病未去，遷延日久，必致為禍益深，必致離正道日遠。馬克思見到這個，所以才一點不提改良的辦法。但凡真想社會變好的人，也必一點不信改良的辦法。」（貝爾著，緒選譯：〈馬克思學說之兩節〉，《新青年》，第九卷第六號〔1922年7月1日〕，頁15）。



## 82. 改革 (gaige)

• 傳統用法。①變革、更新；②謂革除惡習劣行；③謂刪改詩文。<sup>65</sup>

• 1830至1895年的主要用法。「改革」出現次數較少，其含義為變動、更新。如：「據米人雅裨理云，此係五印度舊部落之名，自英吉利據印度後，有分析有改革，與此圖不同。後見英人所刊五印度圖，與米利堅圖全不同，地名繁簡亦異。地既屬英，當就英圖立說，以資考核。」(魏源：〈印度各土君之國〉[1843]，《海國圖志》，卷二十，西南洋，上冊，頁709)。《萬國公法》中將modification翻譯為「改革」。如：「服化之國，所遵公法條例，分為二類：以人倫之當然，諸國之自主，揆情度理，與公義相合者一也；諸國所商定辨明，隨時改革，而共許者，二也。」(丁韜良主譯：《萬國公法》，卷一，第一章第十一節，頁12)。

• 1895至1900年的主要用法。1895年後，「改革」出現次數逐漸增多，1898、1899年達到頂峰。其含義逐漸集中於制度的變革，洋務運動和戊戌變法都被稱為「改革」，梁啟超將前者稱為「溫和改革者」，「若如世之所謂溫和改革者，宜莫如李張矣。不見李鴻章訓練之海軍洋操，所設之水師學堂、醫學堂乎？不見張之洞所設之實學館、自強學堂、鐵政局、自強軍乎？」(任公：〈政變原因答客難〉，《清議報》，第三冊[1899年1月12日]，頁3)。

• 1900至1915年的主要用法。1902年，梁啟超認為「改革」對應的英文為reform(參見本附錄「革命」條)，「改革」常用來指具體制度的變革，如「官制」、「兵制」、「財政」等。

清廷推行的新政也曾被稱為「改革」。如：「西曆四月廿六日日本都新聞報載，接廿三日上海來電云，廿一日清政府曾降有改革上諭。其大意謂：兩宮還幸在即，俟和議稍有端倪，即當大行改革。」(松雪主人：〈讀日本報論支那改革上諭書後〉，《清議報》，第七十七冊[1901年4月29日]，頁12)。

1906年有論者強調了「革命」和「改革」的區別。「然亦有當注意者，則革命與改革又不同。其政治大體之主義前後同一，而僅變動政治規矩、體裁則曰改革；變動大體之主義，而政務運轉之外形如昔，則革命也。夫自其與改革之區別言，則變動政治之大體為政治革命，自其本質言則除暴去惡，去故取新，乃曰革命。」(夢蝶生：〈無政府黨與革命黨之說明〉，頁15)。

康有為認為中國人對於「革命」和「改革」的理解都不妥當。「夫由國為君有，革而為國為公有，此其政治大反至極也。夫革數千年專制之命，比之革一朝之命，其重大逾千萬矣。苟通變而善其用，又可以無事行之，然改革之名詞，古無可託，今無可譯，於是大義暗而不明，而朝野之間，為之大亂，而中國遂幾於亡矣。」「今革命之名義，日本人譯自《易》之革卦，湯、武革命之辭，在日本用之為改革之通名，無事不可稱為革命。在中國用之，則專屬征誅以為移朝易代之事。在今革者，則緣民族義專用為排滿興漢之名詞，若以歐、美求國為公有之義論之，則皆非也。」(康有為：〈救亡論〔選錄〕〉[1911年11月]，載《康有為政論集》，卷三，下冊，頁665)。

• 1915年以後的用法。「改革」的使用領域更為廣泛，常常用於習俗等；「社會改革」逐漸取代「政治改革」，佔據主流地位。而「改革」與「革命」的區別更為明顯，即「改革」是指

65 《漢語大詞典》，頁2903。

漸進的、局部的變革。如：「從前是政治改革之失敗。今日是社會改革之代興。吾輩與舊日黨人不同之點在此。」(王光祈：〈政治活動與社會活動〉，《少年中國》，第三卷第八期〔1922年3月1日〕，頁5)。

也有稱「辛亥革命」為「辛亥改革」者。如：「當辛亥改革之際，大清銀行相率休業。南京政府曾有中國銀行之設，未幾南北統一。」(〈選報〉，《大中華》，第二卷第六期〔1916年6月20日〕，頁5)。

### 83. 反動 (fandong)

傳統用法。主要有三種含義。① 猶反復，謂與原來的行動相反；② 指反對、反抗；③ 指相反的作用。<sup>66</sup> 在本「數據庫」中，新文化運動前「反動」主要指相反的作用。如：「時學士書生，有別說自立自由之利，倡道民政共和者，其抱才鬱屈，及苦於貧困而思亂者，皆相和而煽動人心。勢如滿岸之漲，一時潰堤，不可收拾，欲壅塞之而反動激烈也。」(梁啟超譯：〈佳人奇遇〉，頁6)。也常作「反動力」。如：「西人亦有言，革新之機，如轉巨石於危崖，不動則已，動則其機勢不可遏，必赴壑而後止。故最要者莫過於動力，有動力必有反動力。有反動力又必有其反動力之反動力，反反相續，動動不已，而大業成焉。」(梁啟超：〈自由書〉，頁59)。梁啟超還曾用「正動」一詞，「嗚呼！瑪加二傑，雖曰政敵。而瑪黨之舉動，往往或以直接，或以間接，或以正動，或以反動，以助加富爾之成，此亦其一端也。君子觀於此，而益歎大易同歸殊途、一致百慮之語之不吾欺也。」(梁啟超：〈義大利建國三傑傳〉〔1902〕，載《飲冰室專集之十一》，第四冊，頁33)。

1905年後，出現了「反動」與「保守」相聯的用法，其否定意義較為鮮明。如：「中國之改訂官制，不獨以虎頭蛇尾而告終，且保守之反動力，愈增其勢，而占優勝。吾輩於此，固屢為指摘其後矣。以彼出洋五大臣回國時之情勢，比之今日反動風潮之洶湧，其間不及一載，而事象之反映，不啻相隔數十年。至於近時，保守反動之象，愈益顯著。」(〈論中國近行政策〔譯日本明治四十年一月二十三日大阪每日新聞〕〉，《外交報》，第一百七十三期〔1907年4月27日〕，引自《外交報彙編》，第五冊，頁146)。

1903年，有人從「進化論」的角度解釋「反動」，「進化學者之言曰：進化之軌道紆迴曲折，不為直行線而為螺旋線。故方事物之進步，必有反動力以承其後，使之推阻迴盪，若甚退步者然。及出此反動之時期，則進步遂以驟長。」(蛻菴：〈歐美各國立憲史論〉，《新民叢報》，第三十二號〔1903年5月25日〕，頁1)。1919年，羅家倫也有類似說法，「科學既然發達，無論在原動反動方面，政治社會總不能不有變更。反動方面不必說了，但就原動方面而論，則科學的發展。實在是對於舊式政治社會的極大攻擊。」(羅家倫：〈近代西洋思想自由的進化〉，《新潮》，第二卷第二號〔1919年12月1日〕，頁234)。

但直到1920年，陳獨秀還在中性意義上使用「反動」一詞。「所謂近代思潮是古代思潮底反動，是歐洲文藝復興底時候發生的，十九世紀後半期算是他的全盛時代，現在也還勢力很大，在我們中國底思想界自然還算是新思潮。」(陳獨秀：〈自殺論〉，《新青年》，第七卷第二號〔1920年1月1日〕，頁12-13)。1920年後，除梁啟超等少數人之外，「反動」主要被當作一個負面的詞彙使用，其含義為反對革命、反對進步。

66 《漢語大詞典》，頁4896。

## 84. 競爭 (jìngzhēng)

傳統用法。指爭競、角逐。<sup>67</sup> 常為負面含義。1896年，嚴復翻譯《天演論》以後，「競爭」具有了正面的、積極的含義，成為國人理解國與國之間、人與人之間關係的一個關鍵詞；多用於國家之間。如：「夫今日在列大競爭之中，圖保自存之策，舍變法外別無他圖。此談經濟者異口而同詞，亦老於交涉之勞臣所百慮而莫易。」(康有為：〈上清帝第五書〉[光緒二十三年十二月，1897]，載《戊戌變法》，第二冊，頁195)；再如：「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。」(梁啟超：〈新民說〉，頁18)。在講到人與人之間的競爭時，多指經濟競爭。1920年代後，一般用於「經濟競爭」，「總之，在原則上自由競爭 (libre concurrence) 之有弊害，在現狀下經濟組織之不人道，我們都是很了然的。社會革命的注目，特別在經濟的改革，使人人能獲得機會上的平等，這也是我們及身便感覺到而深表同情的。」(李璜：〈社會主義與個人〉，《少年中國》，第四卷第一期[1923年3月]，頁5)。

## 85. 鬥爭 (dòuzhēng)

傳統用法。主要有四種含義。①指爭鬥、搏鬥；②指戰爭；③指爭訟、爭辯；④指競爭、競賽。<sup>68</sup> 1920年之前很少使用，並多為負面含義。如：「且支那人之於宗族，其團結之力，有非他事所能擬議者。竊嘗見鄉鄰鬪爭，互洩積怨，萬人之族，一朝立盡。凡此等事，皆國民之頑風。」(〈支那不可亡說

〔承前〕，《知新報》，第九十七冊[1899年8月26日]，頁3)。1920年後，使用次數大增，多指揭露、批判、打擊。常用作「階級鬥爭」，且多持肯定態度。「中國共產黨在自己的責任上，很誠懇地向中國的勞動群眾不斷地說，勞農反對帝國主義和資本主義的壓迫之鬥爭已臨近了，這種鬥爭將永遠把人類解放出來，將永遠消滅一切的戰爭。」(〈中國共產黨第四次大會宣言〉，《嚮導週報》，第一百期[1925年1月28日]，頁834)。

## 86. 階級 (jiēji)

• 傳統用法。①指台階；②指尊卑上下的等級；③官的品位、等級；④階段、段落。<sup>69</sup>

• 1830至1895年的主要用法。1895年前，「階級」的現代用法還沒有出現，主要有兩種含義。①等級，一般是指官員的品級。如：「其一曰嚴階級，臣以為此治兵第一義也。昔宋太祖承五季積衰之後，習見將儒兵驕，尾大不掉，其弊總由戎行之不整。於是自上而下，痛加裁制，一節一級，鈐束必嚴，用能所向有功，悉成勁旅。」(賀長齡：〈遵議整頓兵政敬陳管見疏〉[1846]，載《皇清道咸同光奏議》，卷四十八，兵政類兵法，頁2299)。②階段，階梯。如：「回至魯法博物院旁大院閱視氣球，法人西華所製之大氣球也。其幫辦諦桑跌導至氣球前。鑿地深數丈，四周為階級上下，皆木為之。」(郭嵩燾：《倫敦與巴黎日記》，卷廿一[光緒四年六月，1878]，頁665)。

• 1895至1900年的主要用法。在本「數據庫」中，最早在現代意義上使用「階級」，是

67 《漢語大詞典》，頁4896。

68 《漢語大詞典》，頁7418。

69 《漢語大詞典》，頁6955。

1899年的梁啟超。與此同時，梁啟超也接受了用經濟地位來劃分「階級」的觀念。如：「今日歐洲各國有強權之人，增於二百年前不知凡幾矣。然則今日西人之強權發達已極乎？曰未也，今日資本家之對於勞力者，男子之對於婦人，其階級尚未去。故資本家與男子之強權，視勞力者與婦人尚甚遠焉。故他日尚必有不可避之二事：曰資生革命（日本所謂經濟革命），曰女權革命。」（梁啟超：〈自由書〉，頁33）。但1900年之前很少使用。

- 1900至1915年的主要用法。「階級」主要用來指人們因不同的政治和經濟地位所形成的不同集團。1905年之前，「階級」主要是指政治上的等級。1905年後，出現了對馬克思主義「階級」觀念的介紹。如：「馬爾克之意，以為階級爭鬥，自歷史來，其勝若敗必有所基。彼資本家者，齧梁肉刺齒肥，飽食以嬉，至於今茲，曾無復保其勢位之能力，其端倪亦既朕矣，故推往知來，富族之必折而儕於吾齊民，不待龜筮而瞭也。」（龔仲：〈德意志社會革命家小傳〔未完〕〉，頁6）。

人們普遍認為中國歷史上無所謂「貴族階級」，但滿清的統治是貴族階級的統治。如：「吾國之貴族階級，自秦漢而來，久已絕滅，此誠政治史上一大特色（其元胡滿清，以異種為制，行貴族階級者，不足算）。今惟撲滿，而一切之階級無不平（美國猶有經濟的階級，而中國亦無之）。其立憲也，視之各國，有其易耳，無難焉也。」革命派還認為：「近世文明國家所病者，非政治的階級，而經濟的階級也，於是而發生社會主義。」（漢民：〈民報之六大主義〉，《民報》，第三號〔1906年4月5日〕，頁10、11）。

1907年後，無政府主義者較為強調「男女階級」。「故欲破社會固有之階級，必自破男女階級始。所謂破男女階級者，即無論男

女，均與以相當之教養，相當之權利，使女子不致下於男，男子不能加於女，男對於女若何，即女對於男亦若何。如有女下男而男加女者，則女界共起而誅之，務使相平而後已。」（《天義報》啟），《復報》〔1907〕，引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第二卷，下冊，頁819）。

- 1915年以後的用法。1920年後，「階級」的觀念主要秉承馬克思主義。如：「故以我看來，中國完全是個無產階級的國，（大中產階級為數極少，全無產階級最多，半無產階級——即中等之家——次之）；中國的資本階級就是五大強國的資本階級（本國極少數的軍閥財閥資本家附屬於其中），中國的階級戰爭就是國際的階級戰爭。」（〈通信：馬克思學說與中國無產階級〉，《新青年》，第九卷第四號〔1921年8月1日〕，頁8-9）。此後，「階級」的出現次數迅速提高，到1926年達到頂峰。中國共產黨人開始鼓吹中國的「階級」鬥爭，「所以我們在五卅連（運）動的經驗裏，可以的確的知道：不但國民革命的民族解放運動，本身是中國被壓迫剝削的階級反抗帝國主義的階級鬥爭，而且民族解放運動的內部，無產階級對於資產階級的階級鬥爭是必不可少的，亦是事實上必不可免的。這種鬥爭裏如果無產階級勝利，便能使民族解放運動得着充分的發展；如果資產階級得勝，那就中國民族的要求，民權的要求，都要被他們的妥協政策和私利手段所犧牲。」（秋白：〈五卅運動中之國民革命與階級鬥爭〉，《嚮導週報》，第一百二十九期〔1925年9月11日〕，頁1185）。

## 87. 平等 (pingdeng)

- 傳統用法。① 佛教名詞，意謂無差別。指一切現象在共性或空性、唯識性、心真如性等上沒有差別；② 相等。多指人們在

社會、政治、經濟、法律等方面具有相等地位，享有相等待遇；③平常，一般。<sup>70</sup>

• 1830至1895年的主要用法。主要有三種含義。①指沒有等級差別。「姪至北亞墨理駕，兼走列邦。……該國無爵，民齊平等。惟賦性慧達，財帛繁多之主，大有體面焉。」（愛漢者：〈姪外奉叔書〉〔道光丁酉年六月，1837〕，《東西洋考每月統記傳》，頁241）；再如：「法國官職視他國為簡，不設官官，以其國主亦稱統領，君民相視平等，故無所事朝儀也。」（郭嵩燾：〈倫敦與巴黎日記〉，卷十八〔光緒四年三月，1878〕，頁555）。

②指平行。如：「論曰：曩者聞方慎監莽正（履亨）言：繪亭監副有是法，失傳。因仿監副遺法，用平等線剖半圓徑冪，為四小句股形。……用補監副之佚。」（〈博啟傳〉，載羅士琳輯：《疇人傳（續編）》〔1840〕，卷第四十八，頁630-31），這種用法較少見。

③指等級相同。如：「將來兩國官員辦公人等，因公往來，各隨名位高下，准用平行之禮。佛囑晒大臣與中國無論京內京外大臣公文，往來俱用照會。佛囑晒二等官員與中國省中大憲公文，往來用申陳。中國大憲用箭行。兩國平等官員照相並之禮。其商人及無爵者，彼此赴訴俱用稟呈。」（耆英、程喬采、文豐：〈兩廣總督耆英廣東巡撫程喬采粵海關監督文豐奏酌定法國貿易條約摺〉〔道光二十四年，1844年11月23日〕，引自《籌辦夷務始末（道光朝）》，卷七十三，頁1523）。

• 1895至1900年的主要用法。1895年，嚴復介紹了西方的「平等」觀念，並將其與中國的「三綱」對舉。「西之教平等，故以公治眾而貴自由。自由，故貴信果。東之教立綱，故以孝治天下而首尊親。尊親，故薄信果。

然其流弊之極，至於懷詐相欺，上下相通，則忠孝之所存，轉不若貴信果者之多也。」（嚴復：〈原強〔附〈原強〉修訂稿〕〉，載《嚴復集》，第一冊，頁31）；又如：「則如中國最重三綱，而西人首明平等；中國親親，而西人尚賢；中國以孝治天下，而西人以公治天下。」（嚴復：〈論世變之亟〉，頁3）。

戊戌變法之前，一些新成立的學會也以「平等」作為其章程的主要內容。如：「本會中人，概以平等相視。無論學術之深淺，名位之尊卑，其相見皆行平等禮。」（〈試辦蘇學會簡明章程〉，《實學報》，第三冊〔1897年9月17日〕，頁1）。

這時「平等」主要與「三綱」相對立，反對變法者也正是在這個意義上反對「平等」。「若然，則樊錐永宜屏絕，不准入會。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。無尊卑，是無君也；無親疏，是無父也。無父無君，尚何兄弟、夫婦、朋友之有？是故等不平則已，平則一切倒行逆施，更何罪名之可加，豈但所謂乖舛云乎？」（邵陽士民：〈邵陽士民驅逐亂民樊錐告白〉，載《翼教叢編》，卷五，頁142）。

• 1900至1915年的主要用法。1900年後，「平等」的使用次數大幅增加，常常與「自由」連用，雖然仍常用於反「三綱」，但其側重點在於反對政治專制。如：「三綱之說之中于人心也，已至於不可救藥。以君為臣綱，而奴隸著于政治。以父為子綱，而奴隸見於家庭。以夫為婦綱，而奴隸伏于床第。吾不知何物賤儒，為此謬說，且誣為聖人之製作，以蠱惑天下，此實奴隸之木本水源也。夫自由之國，無不平等。人與人平等，即國與國然後可以平等。」（公奴隸力山：〈說奴隸〉，《清議報》，第八十冊〔1901年5月28日〕，

70 《漢語大詞典》，頁1136。

頁4)。1905年後，「滿漢平等」逐漸為人們所關注，但關於「滿漢平等」的討論常常也是在政治平等的框架中論述的。如：「夫貴族政治，不平等之政治也。自來學者，有辨護專制政治者，而決無辨護貴族政治者。……乃不謂二十世紀中，四萬萬之民族，二百萬方里之領土，巍然為東亞一大國者，其政治猶為貴族之政治。」（精衛：〈民族的國民〔其二〕〉，頁2）。

1903年後，出現了「貧富平等」、「社會平等」等用法，但較少見。如：「世界苟大文明，還有娼妓乎？曰無。世界苟文明，則智識平等，貧富平等，有此兩平等，則娼妓不廢而自廢。」（遜公：〈《上海之黑暗社會》自序〉，《國民日日報彙編》〔1903〕，引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第一卷，下冊，頁719）。1905年後使用「平等」稍多，如：「歐美各國善果被富人享盡，貧民反食惡果，總由少數人把持文明幸福，故成此不平等的世界。我們這回革命，不但要做國民的國家，而且要做社會的國家（大拍掌），這決是歐美所不能及的。」（孫文：〈《民報》周年紀念大會上的演說〉，《民報》〔1906〕，引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第二卷，上冊，頁539）。

1907年，無政府主義者關於「平等」的使用逐漸增多，「吾人確信人類有三大權：一曰平等權，二曰獨立權，三曰自由權。平等者，權利義務無復差別之謂也；獨立者，不役他人不倚他人之謂也；自由者，不受制於人不受役於人之謂也。此三權者，吾人均認為天賦。獨立自由二權，以個人為本位，而平等之權必合人類全體而後見，故為人類全體謀幸福，當以平等之權為尤重。獨立權者，所以維持平等權者也。惟過用其自由之權，則與他人之自由生衝突，與人類平等之旨，或相背馳，故欲維持人類平等權，寧限

制個人之自由權。」（申叔：〈無政府主義之平等觀〉，頁918）。

• 1915年以後的用法。1915年後，「平等」主要用於討論不平等條約、男女平等、階級平等的問題；1920年，用於「男女平等」較多；1924年後，最常用的是「不平等條約」。

## 88. 平行 (pingxing)

傳統用法。有四種含義。①暢流，平安前行；②謂高度等同；③平等相待；④謂等級相當，不相隸屬。<sup>71</sup>

在本「數據庫」中，主要有兩種含義：①為不相交。如：「地平規，經線也。此線自卯東至酉西，而經度在其上。其剖緯線為緯度，則距等圈。圈與地平平行為東西線，剖經線為經度，則高弧線交於地平圈。」（凌廷堪傳），《疇人傳（續編）》，卷第四十九，頁650）。這種用法在1880年代後成為「平行」最常見的用法。②與「平等」意近，指品級相當。如：「該領事忽求免用稟字，有事又欲派官傳諭。詰其為嗎噲代呈何事，一味含糊，竟赴城外投遞並無稟字信函，謬妄已極。在臣一字之更，何關輕重。惟若聽平行於疆吏，即居然敵體於天朝，體制攸存，豈容遷就。」（德克金布、鄧廷楨、怡良：〈廣州將軍德克金布兩廣總督鄧廷楨廣東巡撫怡良奏英巡船駛泊外洋諭逐回國摺〉〔1838年9月15日〕，引自《籌辦夷務始末〔道光朝〕》，卷四，頁68）。但這種用法不常見。

1864年，《萬國公法》中曾用「平行」來翻譯equality。「諸國本有平行之權，與他國共議時，俱用己之言語文字，盡可從此例者，不無其國也。」（丁韞良主譯：《萬國公法》，卷二，第三章第五節，頁63）。1880年代後，這一含義逐漸不再使用。

71 《漢語大詞典》，頁1131。

## 89. 自由 (ziyou)

• 傳統用法。由自己作主；不受限制和拘束。<sup>72</sup>

• 1830至1895年的主要用法。主要指自己作主。如：「李鴻章敢於誤國，自矜有為有猷，懋官懋賞，口碑譽頌，驕氣日盈。貴親王事事優容，其跋扈之勢，欲與南方自雄。自由自主，教外國人常不得意。」（〈法國照會〔上摺附件〕〉〔1866年8月27日〕，引自《籌辦夷務始末〔同治朝〕》，卷四十三，頁1039）。

1879年，黃遵憲在《日本雜事詩》中提到了「自由黨」，還提到了美國的「民權自由之說」，應該是「自由」擁有現代含義的開始。「中古之時，明君、良相，史不絕書。外戚專政，霸者迭興。源、平以還，如周之東君，擁虛位而已。明治元年德川氏廢，王政始復古，偉矣哉中興之功也。而近來西學大行，乃有倡美利堅合眾國民權自由之說者。」（黃遵憲：《日本雜事詩》，頁36）。1887年，他在《日本國志》也用到「自由」一詞，並對之作了簡單解釋。「由是，西學有蒸蒸日上之勢。西學既盛，服習其教者漸多，漸染其說者益眾。……論義理，則謂人受天地之命以生，各有自由自主之道。」（黃遵憲：〈學術志一〉，《日本國志》，第九，卷三十二，頁341）。

1880年代，在《西學富強叢書》中「自由」開始廣泛使用。如：「自耶穌後七百年，有法國著名者數人，書寫文字，於歐洲各國大能激動人心，辯論當時教會之道規、國家法制、並百姓之風土人情，一一指明其弊，企望人之改正也。更欲革除苦累百姓條律，俾百姓多有自由之心，欲更變歷代尊爵之承襲，俾有才德者得獲官爵，並欲禁止為道逼迫之事，使人各憑己心拜主。」（謝衛樓〔Devello Zelotos Sheffield〕：《萬國通鑒》

〔1882〕，第四卷，西方近世代上，收入《西學富強叢書》，頁144）。

• 1895至1900年的主要用法。戊戌變法之前，「自由」主要為嚴復、譚嗣同等使用，《時務報》上也常用來描述當時外國的政治和政黨情況。嚴復指出西方人認為「人人各得自由」，「夫自由一言，真中國歷古聖賢之所深畏，而從未嘗立以為教者也。彼西人之言曰：唯天生民，各具賦畀，得自由者乃為全受。故人人各得自由，國國各得自由，第務令毋相侵損而已。侵人自由者，斯為逆天理，賊人道。其殺人傷人及盜蝕人財物，皆侵人自由之極致也。故侵人自由，雖國君不能，而其刑禁章條，要皆為此設耳。」（嚴復：〈論世變之亟〉，頁2-3）。譚嗣同認為「在宥」是「自由」的轉音，來自老莊。「地球之治也，以有天下而無國也。莊曰：『聞在宥天下，不聞治天下。』治者，有國之義也；在宥者，無國之義也。□□□〔未辨〕曰『在宥』，蓋『自由』之轉音。旨哉言乎！人人能自由，是必為無國之民。」（譚嗣同：《仁學》，頁367）。

戊戌變法後，張之洞指出「自由黨」與英語liberate之間的對應關係。「至外國今有自由黨，西語實曰『里勃而特』。猶言事事公道，於眾有益，譯為公論黨可也，譯為自由非也。」（張之洞：《勸學篇·內篇》，正權第六，頁57-58）。何啟、胡禮垣則認為：「夫里勃而特，與《中庸》天命之謂性，率性之謂道，其義如一。性曰天命，則其為善可知矣。道曰率性，則其為自由可知矣。……里勃而特譯為自由者，自日本始。雖未能盡西語之意，然以二字包括之，亦可謂能舉其大由。自由二字而譯為民權者，此必中國學士大夫，讀日本所譯書者為之，其以民權二字譯里勃而一語，吾無閑然，獨惜譯之者於中外之理未能參究其同，閱之者或

72 《漢語大詞典》，頁5279。

至誤猜其意。」(何啟、胡禮垣：〈勸學篇書後〉[1899]，《新政真詮五編》，頁415-16)。

- 1900至1915年的主要用法。1900年後，「自由」主要指自主的權利。如：「自由者，權利之表證也。凡人所以為人者有二大要件：一曰生命，二曰權利。二者缺一，時乃非人。故自由者亦精神界之生命也。」(梁啟超：〈十種德性相反相成義〉，《清議報》，第八十二冊[1901年6月16日]，頁3)。

對於「自由」，人們常常強調「團體自由」，而對「個人自由」充滿警惕。「曾不審夫泰西之所謂自由者，……無一役非為團體公益計，而決非一私人之放恣桀驁者所可托以藏身也。今不用之向上以求憲法，不用之排外以伸國權，而徒耳食一二學說之半面，取便私圖，破壞公德，自返於野蠻之野蠻。有規語之者，猶敢靦然抗說曰：『吾自由！吾自由！』吾甚懼乎自由二字，不徒為專制黨之口實，而實為中國前途之公敵也。」(梁啟超：〈新民說〉，頁45)。

嚴復還曾把「自由」翻譯為「自繇」，「或謂舊翻自繇之西文Liberty里勃而特，當翻公道，猶云事事公道而已，此其說誤也。謹案：里勃而特原古文作Libertas。里勃而達乃自由之神號，其字與常用之Freedom伏利當同義。伏利當者，無窒礙也，又與Slavery奴隸、Subjection臣服、Bondage約束、Necessity必須等字為對義。……中文自繇，常含放誕、恣睢、無忌憚諸劣義，然此自是後起附屬之詁，與初義無涉。初義但云不為外物拘牽而已，無勝義亦無劣義也。……由、繇二字，古相通假。今此譯遇自繇字，皆作自繇，不作自由者，非以為古也。視其字依西文規例，本一玄名，非虛乃實，寫為自繇，欲略示區別而已。」(嚴復：〈《群己權界論》譯凡例〉[1903]，載《嚴復集》，第一冊，頁132-33)。

康有為認為「自由」是己所不欲，勿施於人，「夫自由之義，孔門已先倡之矣，昔子貢

曰：『我不欲人之加之我也，吾亦欲無加之人。』不欲人加，自由也；吾不加入，不侵犯人之自由也。」(康有為：〈物質救國論〔選錄〕〉[1905年3月]，載《康有為政論集》，卷二，上冊，頁572)。

- 1915年以後的用法。1917年前後，「自由戀愛」的使用次數較多。「愛情者，人生最要之元素也，極自由之模範也。希望、愉樂之所由創作，人類命運之所由鑄造。安可以侷促卑鄙之國家宗教、及矯揉造作之婚姻，而代我可寶可貴之自由戀愛哉。」(〔美〕高曼女士著，震瀛譯：〈結婚與戀愛〉，《新青年》，第三卷第五號[1917年7月1日]，頁7)。

1920年代以後，「自由」被認為是一種階級意識形態，陳獨秀否定了「自由意志」的存在。「人態度即人生觀之變遷與異同，在表面上看起來似乎完全是個人自由意志之活動；在一定範圍內，個人意志之活動，誠然是事實，而非絕對自由，因為個人的意志自由是為社會現象的因果律並心理現象的因果律支配，而非支配因果律者。」(陳獨秀：〈答張君勸及梁任公〉，《新青年》，季刊第三期，頁5)。同時，他認為「自由」就是一種放縱的生活態度。「有人覺得馬克思主義太拘束，太嚴格了，羅素所主張的要自由些舒服些。誠然，世界上若沒有嚴格主義的革命黨出來推翻現制度，資產階級的學者們，自然在思想上在生活上都覺得自由些舒服些。然而世界因此不自由不舒服的人就太多了！」(獨秀：〈自由舒服與革命〉，《嚮導週報》，第七十二期[1924年7月2日]，頁579)。

- 其他。「自由主義」：1899年，梁啟超就使用了「自由主義」一詞。「格蘭斯頓則反是，不專執一主義，不固守一政見。故初時持守舊主義，後乃轉而為自由主義。壯年極力保護國教，老年乃解散愛爾蘭教會。初時以強力壓鎮愛爾蘭，終乃倡愛爾蘭之當自



治。」(梁啟超：〈自由書〉，頁4)。1915年之前，有時指關於自由貿易的主張，有時與「個人主義」連用，與「集權主義」、「社會主義」對立。「自十八世紀中葉以後，簡人自由主義，日盛一日。吾昔以為由干涉而自由，進化之原則也。既自由矣，則斷無退而復返於干涉之理。及觀近二十年來世界大勢之傾向，而不禁爽然以驚也，夫帝國主義也、社會主義也。一則為政府當道之所憑藉，一則為勞貧民之所執持。其性質本絕相反也，而其實行方法，一皆以干涉為究竟。故現代所謂最新之學說，駸駸乎，幾悉還十六七世紀之舊，而純為十九世紀之反動。」(中國之新民：〈二十世紀之巨靈〉托辣斯)，《新民叢報》，第四十、四十一號合本〔1903年11月2日〕，頁2)。

1920年之後，指資產階級的一種意識形態。「帝制制度下，貴族地主大商人，也能偷着幾分自由，變成資本家，變成實業家。這種已經發財的大資產階級……的政治思想，當然祇能到所謂自由主義(Liberalism)。他不但未必一定要推翻帝制，而且已經站在上等階級的地位，還可以利用已有的經濟勢力，壓迫政府，使政府對他讓步，使帝制政府輕輕的不知不覺的變成他的工具——君主立憲制度。」(瞿秋白：〈列寧主義與杜洛茨基主義〉，《新青年》，不定期刊第一號〔1925年4月22日〕，頁85)。

## 90. 獨立 (dulli)

1900年前後，常常與「自由」連用，有時甚至混用。「菲律賓之獨立即被勘平，杜蘭斯哇兒之獨立隨被剿滅，此帝國主義之方盛，而自由之不敵也。……今亞、非二洲，正當非、杜事後，將來Independence(自由，又譯曰獨立)與帝國主義之大爭，其猛烈必百十倍於歐洲列國之革命也。」(〈論帝國主義之發達及二十世紀世界之前途〉，《開智錄》〔1901〕，

引自《辛亥革命前十年間時論選集》，第一卷，上冊，頁57-58)。1905年，嚴復特別強調兩者其實不同，「羅馬有賀勒休Horatius，有黎恩尼達Leonidas，皆以守城禦敵之勇，見稱自由干城。羅馬有布魯達Brutus，英國有韓布登Hampden，皆以抗命霸朝，亦膺此號。夫其號同矣，而其事則大異。夫以臣民而抗君上，與為將帥而禦寇仇，此絕然兩事者也。抗暴君污吏，謂之保護自由可也。禦外國敵人，非保民之自由，乃爭國之獨立也。獨立，西語曰Independence，必不可與自由Liberty混。」(嚴復：〈政治講義〉，頁1281)。

## 91. 集產主義 (jichanzhuyi)

無政府主義者的主張。在本「數據庫」中不多見，最早見於1906年，「至於急激的無政府主義，則其所主張者為共產主義、集產主義、破壞主義。三者主張大略亦同，不外以社會經濟改革期無政府主義之實現，故又名社會的無政府主義。」(夢蝶生：〈無政府黨與革命黨之說明〉，頁112)。次年，有論者介紹了「共產主義」與「集產主義」的區別，「共產主義論者，謂『一切之財產資本，可為社會中人所共有，總社會之公權力可得支配之。』集產主義論者，則『不認一切權力之存在，不許稍有強制之性質，故主張財產資本非公有非私有說。』巴枯寧之過激說、麥喀氏之溫和說互相衝突者，抑亦即此二說乎。」(无首：〈巴枯寧傳〉，《民報》，第十六號〔1907年9月25日〕，頁5)。

## 92. 共產主義 (gongchanzhuyi)

在本「數據庫」中，1899年曾有人使用「共產之說」，「昔亞里士特德為拍拉圖弟子，甚事拍拉圖也，竭誠盡敬。及其論資生學(即日本所謂經濟學)，大駁拍拉圖共產之說。」(李季：〈東京大同高等學校功課〉，《清議

報》，第三十冊〔1899年10月15日〕，頁12）。1901年，梁啟超使用了「共產之論」一詞，「先生之哲學，社會主義派哲學也。泰西社會主義，原於希臘之柏拉圖，有共產之論。及十八世紀桑士蒙康德之徒大倡之，其組織漸完備，隱然為政治上一潛勢力。先生未嘗讀諸氏之書，而其理想與之闇合者甚多。」（梁啟超：〈南海康先生傳〉，頁73）。

在本「數據庫」中，最早提到「共產主義」的也是梁啟超，「柏拉圖(Plato, 427-347 B.C.)嘗著一書，名曰《共和國》(Republic)。虛構一大同理想之國家，以為大同之世，人不得有私財。一國所有，當為一國人之公產。其奴隸及外國人，則使為國服役。貨財所出，分少許以給之。此實後世共產主義(Communist)之權輿也。其尤可驚者，柏氏不徒倡共產而已，乃欲並妻子而共之。謂人不獨妻其妻，不獨子其子，貨不藏己，力不為己，則姦淫不興，盜竊不作，而世乃大平。」（梁啟超：〈生計學學說沿革小史〉，頁8）。

1903年，有論者較詳細地介紹了「共產主義」的主張，「共產主義。是派創於法人罷勃(Baboeuf)，其後勁則猶太人埋蛤司(Karl Marx)也，今之萬國勞働黨其見建也。其原理曰：土地與資本，生產之資也。若地主、

若資本主，何需乎？土地、資本，離土地、資本主而依然存在也。若材〔財〕產基於先占，必至後起者無立錐地；若財產基於勞力，必至後起者無勞力地。且機械既盛，工金愈貶，彼勞力者，終無為地主、為資本主之日，故必廢私有相續制而歸於國有。」（大我：〈新社會之理論〉，《浙江潮》，第八期〔1903年10月10日〕，頁9）。同年，有論者把「共產主義」與中國傳統的「均貧富」之說聯繫起來，並據此來理解和接受共產主義。「社會者何也？乃平民之代表詞也。吾欲鼓吹革命主義於名為上等社會之人，而使之翕受，終不可得矣；吾乃轉眼而望諸平民。且吾觀察中國今日社會之內容及現象，有不能與歐洲比例，而當取歐洲尚未經歷之經濟革命，以為政治革命之引藥線。蓋我中國箇人經濟主義太發達，故不能具有政治思想；而下等社會之困難於經濟，類皆受上、中二等社會之壓制，故共產均貧富之說，乃個人所歡欣崇拜，香花祝而神明奉者也。」（壯游：〈國民新靈魂〉，《江蘇》，第五期〔1903年8月23日〕，頁7），但這種用法不多見。

1905年後，立憲派和革命派都對「共產主義」的主張表示懷疑。1920年後，「共產主義」的使用次數迅速提高。



## 附錄三：有關統計分析的討論

本論文集所有的統計圖表，都用一種最簡單的計量方法做出，這就是關鍵詞在各年的使用次數。這自然會帶來一個問題：由於「數據庫」中各年文獻的總字數不一樣多，有時甚至相差數倍，那麼，對關鍵詞各年使用次數的統計和比較還有意義嗎？顯然，更為可靠的統計方法是對統計結果作歸一化處理，即統計該關鍵詞在每年萬字(或千字、或十萬字)中的使用次數，這樣，各年的比較才更有說服力。鑒於此，我們必須討論兩個問題：第一，歸一化後的統計是否會較大地影響、甚或推翻本論文集的主要分析和結論？第二，為甚麼本論文集中沒有採用經過歸一化處理的數據做統計圖表？

先談第一個問題。在以下的分析和舉例中，將會表明用關鍵詞在各年文獻使用的總次數做出的和用歸一化做出的統計圖表，雖然是不一樣的，但由於我們是研究若干重要現代政治觀念的起源和演變的，這一差別不會影響本論文集的分析和結論。

為了說明這一點，我們有必要分析一下本論文集使用統計圖表的四種情況：

第一種，研究新觀念傳入(出現)的時間。由於絕大多數新觀念是採用中文原有詞彙來指涉的，我們是考察代表某一新觀念的關鍵詞，最早是在甚麼年代、在哪一個例句中開始使用的；在引進新義後，該關鍵詞在使用中又有哪幾種意義類型？這些意義類型按年代的分布出現何種消長？

第二種，分析某一關鍵詞的使用次數在何時超過另一個關鍵詞，由此研究觀念的演變。這一類在我們的分析中使用相當多，如「真理」取代「公理」、「社會」取代「群」、「民主」取代「共和」等等。

第三種，比較兩個(或多個)不同關鍵詞在某一時段中使用次數變化的類似性，也就是分析它們之間的相關性，並討論相應觀念的相關性。

第四種，從統計圖表中找出某一關鍵詞使用次數出現高峰的年份，分析討論其原因，並考察它和重大歷史事件的關係。

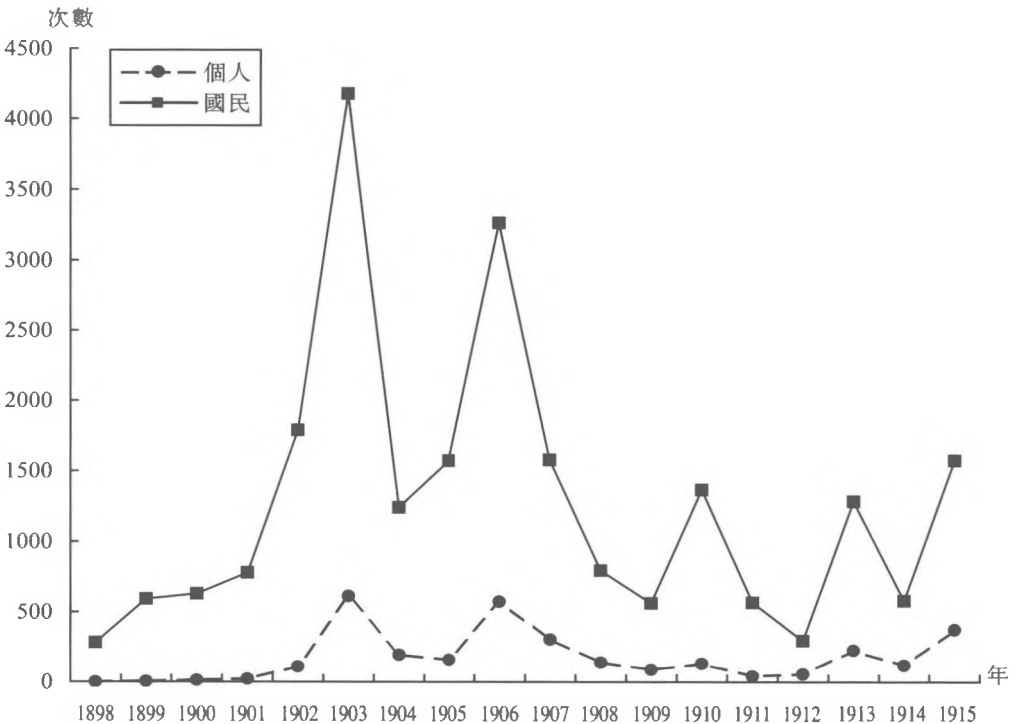
顯而易見，每年文獻的總字數不同不會影響前三種情況。第一種情況是尋找新觀念最早出現的文獻和例句，它與統計方法無關。第二、三種情況考察的是不同統計曲線的相互關係，歸一化的處理也不會改變它們之間的相互關係。如某一年後，「社會」

的使用次數超過「群」，將其換成萬字中這些關鍵詞的使用次數，並不會改變上述結論。只有第四種情況，也就是單一曲線的高峰分布方會受歸一化的影響。

在受到歸一化影響的第四種情況中，我們在引用圖表進行分析時，重點是考察與關鍵詞使用次數出現峰值的那些年代發生了甚麼重大事件(這些重大事件主要包括：洋務運動、甲午戰爭、戊戌變法、庚子事變、日俄戰爭、清末新政及預備立憲、辛亥革命和新文化運動)，以及這些事件的發生對觀念的影響。不論是贊成或反對這種觀念，只要它們曾受關注並被廣泛討論，都可以在相應關鍵詞的使用次數上反映出來。事實上，在第四種情況，我們更多地是回到某一歷史事件發生前後具體思想論爭的分析中，因此，是否採用歸一化處理並沒有影響本論文集的分析和結論。也正因為如此，我們在討論數據庫方法在觀念史研究的應用時，總是特別強調它只是輔助工具，實質性的結論仍是研究者憑史料分析得出的。

以下，我們可以用一個具體的例子，來比較未使用或使用歸一化處理的統計圖表的差異。如果用 $p$ 表示各年每萬字中某一關鍵詞的使用次數，對於每一個關鍵詞，我們可以做 $p$ 按年度分布的歸一化曲線。為此，我們做出「數據庫」各年文獻字數統計表14.1

圖 2.1 「國民」、「個人」在中國政治文化中的湧現(1898-1915)

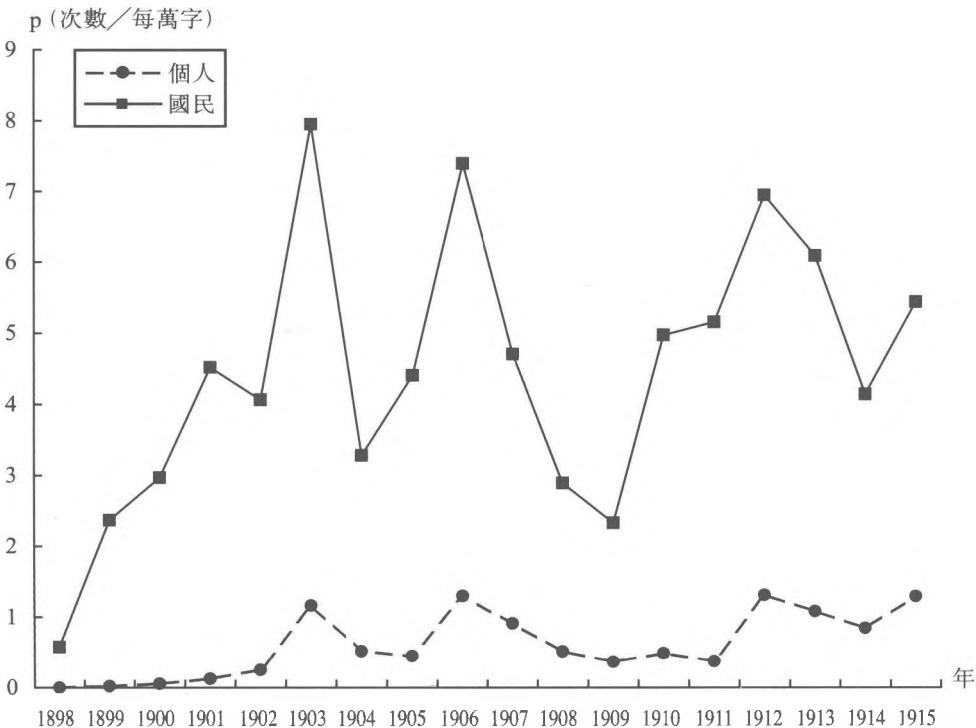


(見後)。我們選取本論文集的圖2.1為案例，該圖是處理「國民」和「個人」兩條曲線的，然後我們按表14.1提供的「數據庫」各年文獻總字數做歸一統計，做出「國民」和「個人」p值的分布圖(圖14.1)。

對比圖2.1和圖14.1，很明顯，無論使用哪種統計方法，1903和1906年都是這兩個關鍵詞的使用高峰，它們與個人是權利主體的觀念被廣泛接受有關。這說明從圖2.1得到的分析仍然有效。但根據圖2.1，我們無法理解為何1907年後「國民」和「個人」這兩個詞的使用次數大為減少了，而經過歸一化處理的圖14.1，1912年亦是兩個關鍵詞的高峰。圖14.1提示我們，這個減少可能是因為以後年代的文獻總字數少了。對照表14.1，1912年的文獻總字數確實比前後兩年都少得多。

現在，我們可以回到前面提到的第二個問題，這就是為何沒有用p分布圖代替本論文集的各年使用次數分布圖？根據以上分析，我們可以看到，針對我們的研究目標，兩種統計方法差別並不大，不會影響內文的分析和結論。進一步說，在第一種情況，是尋找新觀念的使用在某一篇文章中第一次出現的例句，如1864年《萬國公法》用「民主」譯democracy和republic，這時用p即萬字中使用次數是沒有意義的。第二種和第

圖14.1 「國民」、「個人」各年萬字中的使用次數(1898-1915)



三種情況，是研究取代或兩個以上關鍵詞的相互關係，這時 $p$ 分布圖和本論文集所用的方法是等價的。只有在討論某一特定關鍵詞的傳播和普及時，用 $p$ 分布圖才是更合適的，如在上面對比圖2.1和圖14.1時，歸一化方法更為合理。雖然是這樣，但考慮到關鍵詞的年使用次數的統計可以適用於我們所需的前三種情況，為了所有統計圖表的一致性，我們在編定本論文集時，仍然用簡單的一年使用次數來做統計圖表。

「數據庫」的建庫工程中，如何針對研究所需求來選擇入庫文獻，是一個更為基本的問題。這一點在方法論長文中我們已作出說明。我們總是先選擇學界已公認的1830至1930年間，那些與政治社會思想有關的報刊、檔案、文集中最有代表性的文獻，然後再逐步擴充。在擴充的過程中，雖然我們也盡量注意各年的總字數問題，但文獻的性質仍是第一考慮因素。到目前為止，雖然「數據庫」中已有一億兩千萬字，但各年文獻的總字數相差仍很大，許多重要文獻仍未收錄。這反映出數據庫這一新方法在應用於研究的過程中，隨着庫的不斷完善、擴充，研究者也應不斷對前期工作做出修訂和改進。

事實上，歸一化也是一種簡單的統計方法。如果將來「數據庫」所收的文獻足夠多，各年總字數也大致相近時，可以應用的統計方法將有很多，也可能會得出憑直觀難以想像出的結果。這一有趣的探討，只能留給更年輕的研究者去做了。我們相信，隨着「數據庫」所收的文獻不斷增加、功能的不斷完善，它一定會令研究者得益更多。

表14.1 「中國近現代思想史專業數據庫」(1830-1930)各年文獻字數

年代	年總字數	年代	年總字數	年代	年總字數	年代	年總字數	年代	年總字數	年代	年總字數
1833	63,723	1849	67,270	1865	529,913	1881	775,947	1897	4,676,924	1913	2,107,096
1834	49,423	1850	140,871	1866	333,192	1882	709,852	1898	4,920,330	1914	1,402,069
1835	23,041	1851	134,339	1867	408,198	1883	844,650	1899	2,501,769	1915	2,891,134
1836	132,570	1852	519,282	1868	200,532	1884	1,123,700	1900	2,120,996	1916	2,535,034
1837	99,990	1853	98,571	1869	262,902	1885	730,718	1901	1,726,586	1917	639,893
1838	210,311	1854	203,554	1870	225,555	1886	1,530,234	1902	4,396,353	1918	982,698
1839	100,335	1855	80,727	1871	171,972	1887	1,744,461	1903	5,256,609	1919	2,033,288
1840	352,803	1856	132,019	1872	145,170	1888	520,002	1904	3,778,626	1920	2,740,191
1841	466,187	1857	228,526	1873	523,347	1889	389,174	1905	3,567,923	1921	1,660,121
1842	669,429	1858	427,344	1874	275,360	1890	757,939	1906	4,415,172	1922	1,433,790
1843	999,580	1859	439,618	1875	1,091,955	1891	1,064,529	1907	3,353,506	1923	1,410,045
1844	101,981	1860	558,404	1876	689,765	1892	827,570	1908	2,750,699	1924	1,290,763
1845	72,394	1861	433,078	1877	850,697	1893	628,666	1909	2,410,577	1925	1,936,726
1846	316,947	1862	356,367	1878	832,390	1894	1,067,467	1910	2,743,779	1926	2,444,339
1847	272,320	1863	358,985	1879	641,075	1895	1,513,955	1911	1,101,378	1927	2,000,802
1848	53,841	1864	362,547	1880	938,862	1896	1,985,723	1912	420,746	1928	920,256

## 附錄四：導論及各篇文章的英文摘要 (English Abstract)

### Introduction

We will give a brief account of our studies of the origins and transformation of ten basic concepts of “gonghe” (republicanism), “minzhu” (democracy), “quanli” (rights), “geren” (individual), “shehui” (society), “gongli” (axiom), “zhenli” (truth), “jingji” (economy), “geming” (revolution), “kexue” (science) in modern Chinese history with the use of our “Database for the Study of Modern Chinese Thought” (1830-1930) that consists of 120 million words. By drawing on these studies, we try to bring to attention the significance of database method and keyword analysis in the studies of the links between terminologies and significant historical events. Our findings yielded from this new approach challenge certain long-held beliefs. We discover that the modern transformation of Chinese thought can be periodized into three stages. The first stage was from 1840 to 1895 which was characterized by the selective absorption of modern Western thought by traditional Chinese thought. During the second stage, i.e. from 1895 to 1915, as the Western world was undergoing a period of nation-state establishment, the retreat of Confucianism from public realm could only be found in the private realm of the clan, whereas the learning of Western thought took place in the public sphere, especially after 1900. The third stage was from 1915 to 1924 while the attempt to gain knowledge from the West suffered failures and setbacks that entailed a reconstruction of modern concepts like democracy, rights, and society from the Western world. Such a reconstruction gave birth to contemporary Chinese thought.

### 1. “Tianli”, “Gongli”, and “Zhenli”: Chinese Culture’s Demonstration of and Criteria for Legitimacy from the Perspective of Intellectual History

This essay aims at shedding a new light on the unique reasoning model in justification in Chinese culture and its transformation under the impact of the West. We try to achieve this goal by conducting meaning analysis of the concepts like “li” (reason), “tianli” (principle of nature), “gongli”



(axiom), “zhenli” (truth) and frequency count of their appearance in Confucian classics and leading modern literature. The original meaning of the Chinese word “li” was “texture” or “orderliness”, but it adopted the meaning of “arrangement” and “establishment” of moral order gradually. “Li” finally became a criterion for rationality or legitimacy in the process of justification or legitimization of certain political systems, institutions, behaviours, or social actions. This was a result of the fact that morals and ethics were regarded as the ultimate concern and that common-sense rationality played an important role in Chinese culture.

After Neo-Confucianism was fully developed in Song and Ming dynasties, “li” became a basis for the interpretation of cosmic order and a criterion for legitimacy of political systems, norms, and all social actions. From this development, we observe that the reasoning model in legitimization and justification in Chinese culture is quite different from that of rationalization in the West. When China was under the impact of the West and had to embark on her modernization, which can be viewed as taking up the Western way of rationalization (namely, the expansion of instrumental rationality), the interaction between traditional Chinese argumentational structure of legitimization and Western rationalization was inevitable. The replacement of “tianli” by “gongli” in the late nineteenth century was a result of the ingression of the concept of modern Western legitimization into Chinese culture. Our analysis of the various meanings of the concept “gongli” from 1895 to 1915 reveals that the process of the ingression of Western rationalization into China was fluctuant. The replacement of “gongli” by “zhenli” after 1915 was an indicator of the emergence of modern Chinese argumentational structure of legitimization. In this essay, the concepts “zhenli”, “gongli”, “gongli” (principle), and “lixing” (rationality) that appear in five of the most representative journals are analyzed. It is found that the argumentational structure using “zhenli” as a criterion for legitimacy and the reasoning model in justification employed by traditional Chinese common-sense rationality share certain characteristics. This is one of the causes leading to Chinese intellectuals’ acceptance of Marxism-Leninism and is a foundation for legitimization in Chinese modernization movement in the twentieth century. This essay shows that in the process of Chinese modernization, the ingression of modern Western argumentational structure for legitimacy of institution into China was far more difficult than that of scientific knowledge or of Western institution per se. It is because such development was subject to the interaction between traditional Chinese argumentational structure of legitimization and Western rationalization; and the formation of modern Chinese culture was also shaped by this interaction.

## **2. On Confucian Public Sphere: A Study of the Modern Transformation of Chinese Society from the Perspective of Intellectual History**

This essay aims at investigating the origins of the modern Chinese concept of “gong” (public) by a quantitative study, in which the frequency of occurrence and meanings of terms like “gongli” (axiom), “guomin”(nationals), “shehui” (society) in important modern Chinese texts were quantitatively analyzed. This essay also seeks to answer the following question: did a public sphere similar to the West exist in China? We found that a special kind of public sphere constituted by representatives of the family (gentries) instead of individuals did exist in China’s modern transition. We see it as a product of Confucian political culture in response to the impact of the West and call it “Confucian public sphere”. We believe that it was a particular type of public sphere which was different to the Habermasian model. A thorough study is of great importance to our understanding of the modernization of Asian societies.

## **3. Origins and Evolution of the Concept of Rights in Modern China**

The concept of rights is the kernel and basis of modern liberalism and jurisprudence. It implies the legitimacy of the autonomy of the individual. This essay aims at exploring the process of the acceptance and the usage of the above concept in the formation of modern Chinese culture. We know that in Chinese the word “quanli” (rights) means both power and interest. And it is no coincidence that Late-Qing Chinese intellectuals’ awareness of the legitimacy of the autonomy of the nation (the community) actually came from their efforts to strengthen the nation’s power and protect its interests. This is why “quanli” was used to translate “rights”. From 1900 to 1915, the scope of the concept of autonomy was being so expanded that it now covered both the concept of the nation and that of the individual. During the period, the meanings of “quanli” were closer to the meanings of “rights” in the West than it had been before. In Chinese culture, the concept of legitimacy is closely connected with morals while political culture is inseparable from moral judgment. Therefore, it is hard for the Chinese to accept any notion that legitimacy is not an equivalent to morality. New Culture Movement (1915-1924) was the vital period that shaped the

landscape of modern Chinese political culture. We choose *La Jeunesse* as the object of our case study in which the usage of the concept “quanli” was analyzed and categorized to provide necessary statistics. Then, a comparison was made of the usage of “quanli” in *La Jeunesse* with its usage in literature published in late Qing and the 1911 Revolution. The comparison shows that the concept “quanli” was getting more and more moralized and even became a new standard of morals. It was this evolution of meanings that caused some Chinese intellectuals as represented by the writers of *La Jeunesse* to accept Marxism-Leninism and reject liberalism.

The research methods we employed take the form of an analysis of both the meanings of the keyword “quanli” and its statistics. And we place the result of this analysis within the context of intellectual history for studying the formation of modern Chinese political culture. In the study, we need to clarify the meanings of certain important concepts in different cultural value systems and explore their translations across cultures. The influence of significant historical events in modern Chinese history on the evolution of the meanings of these concepts is also a factor to be taken into account in the course of performing this study.

#### **4. The Origins, Transformation, and Form of the Chinese Concept of Individuality**

With the help of the database, this essay examines the formation and transformation of the Chinese concept of individuality through a keyword analysis of the terms “geren” (individual), “quanli” (rights), and “guomin” (nationals). We found that the Chinese’s acceptance of the Western concept of individuality was based on the individualization of national sovereignty and coincided with individual’s becoming the subject of rights. It was the product of the spread of Social Darwinism and the emergence of dualism of Chinese and Western learning from 1900 to 1915. During the New Culture Movement, this dualism of Chinese and Western learning was criticized and Social Darwinism was no longer seen as a universal principle. Therefore, the new generation of intellectuals began to accept the concept of individuality based on common sense, which was different to its Western counterpart. Today, this particular concept of individuality and individualism still dominate the mind of the Chinese.

## **5. From “Qun” to “Shehui” and “Shehuizhuyi”: Transformation of Public Sphere in Modern China from the Perspective of Intellectual History**

This essay aims at investigating the formation and disappearance of public sphere by studying the evolution in the meaning of the terms “qun” (community), “shehui” (society), and “shehuizhuyi” (socialism) in modern Chinese history. In traditional Chinese society, public sphere failed to come into existence though village autonomy did exist below the county level where the gentry had dominance. In the late nineteenth century, under the impact of the West, “qun” emerged out of various traditional political terms and became a guiding principle of the society. This phenomenon was closely related to the fact that some intellectuals adopted “Jinwen Jingxue” (the Modern Text School of Confucian classics) as a guideline for the 1898 Reform Movement. As the notion of reform was superseded by that of revolution, “shehui” took the place of “qun” and became the equivalent of the Western term “society”. This marked the debut of public sphere in modern Chinese history, and the subsequent rise of socialism could be seen as the subordination of private realm to public realm. This heralded the expansion of state power and the intensification of bureaucratization in Chinese society in the early twentieth century. In this essay, we not only make use of the analytical method(s) of intellectual history but also draw on the study of linguistics. By employing quantitative analysis as our research method, we hope that this study can throw a new light on the formation of modern Chinese political concepts.

## **6. From “Tianxia”, “Wanguo” to “Shijie”: With a Discussion on the Origins of Chinese Nationalism**

The exact time of the disintegration of the traditional Chinese concept of “tianxia” (all under heaven) and the formation of late-Qing nationalism has long been an unsolved question in historical studies. With the database, we conducted frequency count and meaning analysis of certain terms like “tianxia”, “guojia” (state), “minzu” (nation), “wanguo” (ten thousand countries), “shijie” (world) and “shiji” (century) from 1860 to 1915 and have two findings. First, from 1860 to 1895, most Qing scholar-officials’ understanding of the world order was dominated by their China-centered “wanguo guan” (the concept of ten thousand countries), which was a variation of the

earlier “tianxia guan” (the concept of all under heaven). This finding can help us better understand the causes of the 1894-1895 Sino-Japanese War. Second, late-Qing nationalism took shape in 1901. Its emergence was a product of the decentralization of “wanguo guan” after the 1894-1895 Sino-Japanese War. The background to this transformation was cosmopolitanism, in which “tianxia” was replaced by “shijie”. Chinese nationalism was seen as a way to achieve cosmopolitanism from its very beginning. This finding can help us better understand the later forms of Chinese nationalism.

## **7. From “Gonghe” to “Minzhu”: China’s Selective Absorption and Reconstruction of Modern Western Political Concepts**

This essay discusses the introduction of the Western concept of democracy to China from the late nineteenth century to the first two decades of the twentieth century and the formation of the Chinese concept of democracy. It suggests that the modern Chinese concept of democracy underwent two formational phases. At the beginning, the traditional elite tended to interpret Western democracy in terms of republicanism. During the New Culture Movement, the new generation of intellectuals began a selective reconstruction of the notion of democracy, which resulted in the modern Chinese view of democracy characterized by popular participation and elections. By doing frequency count and meaning analysis of the terms “gonghe” (republicanism) and “minzhu” (democracy), this essay examines the roots of the replacement of the concept of republicanism by democracy from the perspective of intellectual history.

## **8. From “Fuqiang” to “Jingshi” and “Jingji”: The Transformation of the Principle of Social Organization from the Perspective of Intellectual History**

This essay aims at examining the internal causes of the May-Fourth intellectuals’ acceptance of Marxism-Leninism by analyzing the shift of the lexical meanings of the term “jingji” (economy) in modern China. The earliest meaning of the Chinese term “jingji” was “to rule the world and govern the people” or the ability of governance. It reflects a unique economic perspective that was embraced

by Confucianism. In this perspective, society is no more than but a conglomeration of people whose interrelationship is organized by ethical norms. Under such principles for social organization, the rearrangement of society's moral order is regarded as the only way to improve people's living standards. The adoption of the term "jingji" as the translation of "economy" (it can also be viewed as the borrowing of the Japanese term "keizai") in modern China has its root in the Confucian blueprint for social organization in which economic order is considered to be an extension of the moral order.

At the early stage of the New Culture Movement (1915-1919), under the influence of French Enlightenment, Chinese intellectuals accepted the Western liberal blueprint for social organization: society is formed by independent individuals whose interrelationship is governed by contracts. In the perspective of such a principle for social organization, economic order has no connection with moral order. It was also in this period that the term "jingji" became detached from morals and since then began to pick up the meaning with which we are familiar today. However, at the same period, China was faced with the failure of the introduction of the Western system of representative government. In addition, common people faced impoverishment, which was created by the first modernization movement that was launched simultaneously with the political reform in late Qing. These events acted as the catalysts of many intellectuals' abandonment of the liberal principle for social organization, which views the society as a group of individuals formed by the new morals and norms. This is the internal cause of the May-Fourth intellectuals' acceptance of Marxism-Leninism in the perspective of intellectual history.

Historical materialism and the surplus value theory are main components of Marxism. And, the surplus value theory is a derivative of the criticism of the Western liberal principle of social organization and explanation of the impoverishment of labors. Leninism carries the idea that society be formed by proletarian elites. This went well with the May-Fourth intellectuals' skepticism towards the Western liberal principle of social structure. In this essay, we try to trace the process of the transformation of Chinese intellectuals' economic perspective and May-Fourth intellectuals' acceptance of Marxism-Leninism through a quantitative analysis of the meanings of the term "jingji" and other relevant terms run in modern Chinese newspapers and journals, especially the eleven volumes of *La Jeunesse*. We found that the rise of Marxist economic determinism was closely related to Chinese intellectuals' return to the idea that society be formed by ethical norms. The introduction of economic determinism appeared in three stages. The first stage was represented by the publication of the first five volumes of *La Jeunesse* (1915-1919), in which the term "jingji"

became detached from morals and the term “shehui” (society) made its debut. It was also in this stage that the liberal principle for social structure was under the impact of the failure of introducing republicanism into China. The second stage was marked by the publication of volume 6-8 of *La Jeunesse* (1919-1921). This stage saw modern social structure greeted with considerable skepticism and the assimilation of historical materialism was accepted. Also, in this stage, intellectuals became aware of the difficulties of common people in making their livings and the impoverishment of labors and peasants. The last three volumes of *La Jeunesse*, namely, volume 9, quarterly, and irregular issues (1921-1926) were symbols of the third stage, in which the surplus value theory and Leninism prevailed. In this essay, by juxtaposing the process of May-Fourth intellectuals’ acceptance of economic determinism and the rise of Marxist economic determinism in the West, we try to explore the mechanism they shared and review the role that deep structure of traditional Chinese culture played in the acceptance of Marxism-Leninism.

## **9. From “Gewu zhizhi” to “Kexue” and “Shengchanli”: A Study of Knowledge Systems and Cultural Relationships from the Perspective of Intellectual History**

This essay examines the transformation of the function and structure of the knowledge system of Chinese culture by performing frequency count and meaning analysis of terms such as “gezhi” (gaining knowledge by studying of the principle of matters), “kexue” (science), “changshi” (common sense) and “jishu” (technology). With the database, we investigate the formation and structure of scientism in modern Chinese political culture. We also examine the differences between Chinese scientism and its Western counterpart.

First, we determined that the term “gezhi” was used to refer to “science” since the late Ming dynasty because of the emphasis on the integration of knowledge and morals by the Cheng-Zhu School of Neo-Confucianism and the formation of the modern Chinese tradition. It was a manifestation of the common-sense rationality of Chinese culture. Second, the term “kexue” was originally used as the short form for “keju” (imperial civil service examination system) and “xuexiao” (school) in Chinese. The replacement of “gezhi” by “kexue” occurred between 1902 and 1905—the same period that the abolition of the imperial civil service examination system

took place. We analyzed the reasons why these two events coincided from the perspective of intellectual history, finding that the Qing government had adopted a dualistic ideology that maintained a demarcation between China and the West. It used this ideology as the foundation of its abolition of the imperial civil service examination system and the launching of constitutional reform. This dualism resulted in the divorce of science from morals. Chinese intellectuals thus began to use the amoral “kexue” to denote “science”.

By doing frequency count and meaning analysis of “kexue”, “changshi” and other related terms, we found that as an important concept of modern Chinese culture that took shape during the New Culture Movement, “kexue” has been given two different meanings. First, as modern common sense, it was seen as the revival of a justification structure similar to that of the Cheng-Zhu School of Neo-Confucianism. This justification structure was used to determine the moral values from a knowledge system based on common-sense rationality. “Kexue” was used to attack superstition and served as the basis of a new ideology. Second, it was often used to refer to both science and technology and covered the contents of the Confucian concept of “jingshi zhiyong” (practical application of knowledge to govern the country).

We found that although the replacement of “gezhi” by “kexue” symbolizes the modern transformation of the knowledge system of Chinese culture (and its application) under the impact of the West, the relationship between the knowledge system and the new ideology (modern value system) remained isomorphic during the New Culture Movement. This proves that the positioning of the knowledge system and new ideologies (modern value systems) may vary according to the values of different civilizations while this positioning does not change with the modern transformation of knowledge systems and traditional cultures.

## **10. The Formation and Transformation of the Concept of Revolution in China**

This essay presents a quantitative study aimed at investigating the formation and transformation of the concept of revolution. “Geming” (revolution) is an ancient Chinese term for the predestined cycles governed by “tiandao” (the way of heaven). During the Han dynasty, it was used to express dynastic changes. Before the 1898 Reform Movement, the Chinese concept of revolution was usually used in a negative sense. The abortive 1898 Reform Movement was seen



as the failure of the Qing government's efforts to reform itself and the legitimacy of its rule was thus undermined. The concept of revolution began to gain momentum after the 1900 Boxer Uprising. The traditional Chinese concept of dynastic changes merged with the Western concept of revolution. This conceptual hybrid was seen as a justification for the overthrow of the Qing dynasty and the establishment of a new government. As the French Revolution and the Russian October Revolution were made known to the Chinese, the Western idea of revolution was incorporated into the traditional Chinese concept of revolution and the modern Chinese concept of revolution emerged. In addition to senses like radical change, progression, this Chinese concept of revolution was associated with the traditional notion of "tiandao", which distinguished it from its Western counterpart. In the new "tiandao", progression was seen as a principle of the cosmos and egalitarianism in place of Confucianism became the morality of the new age.

The use of revolutionism as the mainstay for China's social integration was based on two historical backgrounds. First, the Chinese revolutionism aimed at creating a modern society different to Western models after China's failure to learn Western democracy and republicanism. Second, the Chinese concept of revolution contained certain traditional senses. Revolutions in twentieth-century China inherently bore the nature of dynastic changes (for instance, establishment of a new government by the peasant revolution).

In the wake of the upheaval of the Cultural Revolution, Chinese intellectuals came to realize the necessity of bidding farewell to the revolution. As the Chinese bid farewell to the revolution, the introduction of modern Western economic and political systems was once again placed in the forefront, but on the other hand, it also led to the disintegration of the new morality that took shape during China's modernization because such a morality was contained in the modern Chinese concept of revolution. In the late twentieth century, the fast growth of Chinese economy was accompanied by a general moral crisis.

## **11. Why Did the May-Fourth *La Jeunesse* Intellectuals Abandon "Liberalism"?: A Study of the Interaction between Socio-political Events and the Transformation of Ideas**

How did socio-political events bring about changes in general concepts has been a blind spot and difficult area in the studies of the history of ideas? This essay illustrates how people's evaluations

of certain socio-political events were influenced by general concepts. We found that database and quantitative methods are of great value in determining people's impression and opinion of an event. And we can also investigate the relationship between important socio-political events and general concepts by examining people's evaluations of events. In other words, we can study the interaction between socio-political events and general concepts by using the database approach. In order to have a better grasp of this interaction, in this essay we introduce a new concept that we call "the event in the panorama of the history of ideas". By using the case of the May-Fourth intellectuals' abandoning of liberalism, we demonstrate the value and potential of the database approach in the studies of the interaction of socio-political events and general concepts.

## **12. "Keju" and "Kexue": A Case Study of the Connection between Social Events and the Transformation of Ideas**

By using the quantitative method of keyword analysis, this essay found that the replacement of the term "gezhi" (gaining knowledge by studying of the principle of matters) by "kexue" (science) coincided with the abolition of "keju" (the imperial civil service examination system) in late-Qing China. Thus, we discovered how the replacement of the term "gezhi" by "kexue" was facilitated by the abolition of the imperial civil service examination system. During the early twentieth century, "kexue" was used as a short form for "fenke xuetang" (schools with different academic disciplines). When these modern schools and new educational system were about to take over traditional schools and old educational system, the abolition of "keju" was inevitable and "kexue" quickly became the translation for "science". The case study presented in this essay shows that the creation of full-text databases and the adoption of the database approach are of great importance to the studies of the interaction between social events and general concepts.

## **13. On the Authenticity of History: Database Methods and Paradigm Shift in Historical Studies**

This essay argues that the objects of historical studies should not be seen as an objective being independent of the subject. The principle of objectivity in historical studies should be replaced

by the principle of judging empirical reality. This principle is based on the following assumption: the essential prerequisite of understanding the truth of history is to restore the concepts that governed the way of thinking of the recorders and participants of a particular historical incident. In order to grasp the reality of history, in this essay we explain “the event in the panorama of the history of ideas” and the necessary and sufficient conditions for determining the realities of the events in the panorama of the history of ideas. Only by ascertaining the mechanism of the formation and transformation of concepts can we see the real picture of the history of ideas and achieve a scientific causality interpretation of history.

On one hand, history unfolds as concepts are materialized into actions. On the other hand, the formation and reformation of concepts are influenced by social events. Thus, there is an interaction between concepts and social events and it constitutes the real historical memory. Our pursuit of the objectivity of the historical memory and the principle of value neutrality of history memory is not intended to exclude the concepts behind historical events, instead it is aimed at finding out the underlying values of the historical events, and producing a broader perspective by investigating the interaction between concepts and events, thereby transcending the viewpoints of individual participants.

In this essay we will discuss the significance of the database method in determining the actual concepts behind major historical events. We believe that a new paradigm is in formation for the studies of the modern transition of Chinese society. In this paradigm the database method is adopted to study the events in the panorama of the history of ideas. This essay also discusses two existing oversimplifications in the studies of historical events: 1. treating them as social facts with classic objectivity; 2. seeing them as the subjective reality. These two over-simplifications are respectively seen in the Annales School and postmodern history. Therefore, the application of our new database-aided research method may overcome the limitations of the Annales School and postmodern history. By using this new research method to go beyond the principles of causality and statistical relationship emphasized in the studies of natural sciences and social sciences, we may discover some new patterns in the cause of history.

# 參考書目

## 一、中文部分

### 專著

- 《大清德宗景(光緒)皇帝實錄》。台北：新文豐出版公司，1978。
- 《中國大百科全書》編輯委員會編：《中國大百科全書·社會學》。北京：中國大百科全書出版社，1991。
- 王利器校注：《鹽鐵論校注》。北京：中華書局，1992。
- 王家驊：《儒家思想與日本文化》。杭州：浙江人民出版社，1990。
- 王爾敏：《上海格致書院志略》。香港：中文大學出版社，1980。
- 王德昭：《清代科舉制度研究》。香港：中文大學出版社，1982。
- 包默(Franklin L. Baumer)著，李日章譯：《西方近代思想史》。台北：聯經出版事業公司，1988。
- 布寧(Nicholas Bunnin)、余紀元編著，王柯平等譯：《西方哲學英漢對照辭典》。北京：人民出版社，2001。
- 永瑛等總裁，紀昀等總纂：《四庫全書總目提要》。台北：台灣商務印書館，1968。
- 伊士頓(Stewart C. Easton)著，李邁先譯：《西洋近世史》。台北：幼獅文化事業公司，1989。
- 伊格爾斯(Georg G. Iggers)、派克(Harold T. Parker)主編，陳海宏等譯：《歷史研究國際手冊——當代史學研究和理論》。北京：華夏出版社，1989。
- 著，趙世玲、趙世瑜譯：《歐洲史學新方向》。北京：華夏出版社，1989。
- 休謨(David Hume)著，關文運譯：《人性論》。北京：商務印書館，1980。
- 著，關文運譯：《人類理解研究》。北京：商務印書館，1972。

---

\* 凡已收錄在附錄一內的「數據庫」文獻概不重複列出。

- 朱震亨：《格致餘論》，收入《四庫全書·子部醫家類》。第七百四十六冊。上海：上海古籍出版社，1987。
- 朱熹撰，徐德明校點：《四書章句集注》。上海：上海古籍出版社、安徽教育出版社，2001。
- 撰，黎靖德編：《朱子語類》。台北：正中書局，1973。
- 編，陳郁夫導讀：《近思錄》。台北：金楓出版有限公司，1997。
- 編：《二程外書》，收入《四庫全書·子部儒家類》。第六百九十八冊。
- 編：《河南程氏遺書》。上海：商務印書館，1935。
- 朱謙之：《革命哲學》。上海：泰東圖書局，1921。
- 艾爾曼(Benjamin A. Elman)著，趙剛譯：《經學、政治和宗族——中華帝國晚期常州今文學派研究》。南京：江蘇人民出版社，1998。
- 艾儒略(Julius Aleni)：《職方外紀》。台北：台聯國風出版社，1967。
- 伯林(Isaiah Berlin)著，陳曉林譯：《自由四論》。台北：聯經出版事業公司，1986。
- 伯瑞(John B. Bury)著，范祥燾譯：《進步的觀念》。上海：上海三聯書店，2005。
- 吳廷嘉：《戊戌思潮縱橫論》。北京：中國人民大學出版社，1988。
- 呂芳上：《革命之再起：中國國民黨改組前對新思潮的回應，1914-1924》。台北：中央研究院近代史研究所，1989。
- ：《從學生運動到運動學生：民國八年至十八年》。台北：中央研究院近代史研究所，1994。
- 呂柟：《二程子抄釋》，收入《四庫全書·子部儒家類》。第七百一十五冊。
- 李之藻等編：《天學初函》。台北：台灣學生書局，1965。
- 李炳南：《辛亥革命起因之分析》。台北：正中書局，1987。
- 李恩涵、張朋園等：《近代中國——知識份子與自強運動》。台北：食貨出版社，1972。
- 李博(Wolfgang Lippert)著，趙倩等譯：《漢語中的馬克思主義術語的起源與作用：從詞彙—概念角度看日本和中國對馬克思主義的接受》。北京：中國社會科學出版社，2003。
- 李達：《社會學大綱》，收入《民國叢書·第一編》。第十四冊。上海：上海書店，1989。
- 李劍農：《中國近百年政治史》。台北：台灣商務印書館，1974。
- 李銳：《毛澤東的早年與晚年》。貴陽：貴州人民出版社，1992。
- 沈濤：《交翠軒筆記》，收入《續收四庫全書·子部雜家類》。第一千一百五十八冊。上海：上海古籍出版社，1995。

- 沃克 (David M. Walker) 著，北京社會與科技發展研究所組織翻譯：《牛津法律大辭典》。北京：光明日報出版社，1988。
- 阮元校勘：《十三經注疏》。台北：藝文印書館，1976。
- 亞里士多德：《政治學》，收入苗力田主編：《亞里士多德全集》。卷九。北京：中國人民大學出版社，1994。
- ：《家政學》，收入苗力田主編：《亞里士多德全集》。卷九。
- 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。
- 著，陳永明等譯：《五四運動史》。台北：桂冠圖書股份有限公司，1989。
- 周善培：《辛亥四川爭路親歷記》。重慶：重慶人民出版社，1957。
- 林明德：《袁世凱與朝鮮》。台北：中央研究院近代史研究所，1984。
- 林美容：《漢語親屬稱謂的結構分析》。台北：稻鄉出版社，1990。
- 金觀濤：《系統的哲學》。北京：新星出版社，2005。
- 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源——超穩定結構與中國政治文化的演變》。第一卷。香港：中文大學出版社，2000。
- ：《開放中的變遷——再論中國社會超穩定結構》。香港：中文大學出版社，1993。
- ：《興盛與危機——論中國社會超穩定結構》。增訂本。香港：中文大學出版社，1992。
- 阿倫特 (Hannah Arendt) 著，竺乾威等譯：《人的條件》。上海：上海人民出版社，1999。
- 信夫清三郎著，呂萬和等譯：《日本政治史》。上海：上海譯文出版社，1988。
- 哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 著，曹衛東等譯：《公共領域的結構轉型》。上海：學林出版社，1999。
- 威廉士 (Raymond Williams) 著，劉建基譯：《關鍵詞：文化與社會的詞彙》。台北：巨流圖書公司，2003。
- 威廉斯 (Raymond Williams) 著，彭淮棟譯：《文化與社會——1780年至1950年英國文化觀念之發展》。台北：聯經出版事業公司，1985。
- 柯林武德 (Robin G. Collingwood) 著，何兆武、張文杰譯：《歷史的觀念》。北京：商務印書館，1997。
- 胡春惠：《民初的地方主義與聯省自治》。北京：中國社會科學出版社，2001。
- 胡渭：《洪範正論》，收入《四庫全書·經部書類》。第六十八冊。

- 胡適：《四十自述》。台北：遠流出版事業股份有限公司，1988。
- 迪爾凱姆(Émile Durkheim)著，狄玉明譯：《社會學方法的準則》。北京：商務印書館，1995。
- 韋伯(Max Weber)著，劉援、王予文譯：《宗教社會學》。台北：桂冠圖書股份有限公司，1993。
- 桑兵：《晚清學堂學生與社會變遷》。台北：稻禾出版社，1991。
- 馬西尼(Federico Masini)著，黃河清譯：《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。
- 高明士：《東亞古代的政治與教育》。台北：台大出版社，2004。
- 基托(Humphrey D. F. Kitto)著，徐衛翔、黃韜譯：《希臘人》。上海：上海人民出版社，1998。
- 康德(Immanuel Kant)著，鄧曉芒譯：《實踐理性批判》。台北：聯經出版事業股份有限公司，2004。
- 張允侯等：《五四時期的社團》。北京：三聯書店，1979。
- 張永堂：《明末清初理學與科學關係再論》。台北：台灣學生書局，1994。
- 張玉法：《清季的立憲團體》。台北：中央研究院近代史研究所，1971。
- 張佛泉：《自由與人權》。香港：亞洲出版社，1955。
- 張朋園：《立憲派與辛亥革命》。台北：中央研究院近代史研究所，1969。
- 梁啟超：《清代學術概論》，收入朱維錚校注：《梁啟超論清學史二種》。上海：復旦大學出版社，1985。
- 清高宗敕撰：《續通典》。上海：商務印書館，1935。
- 許希特(Wolfgang Schluchter)著，顧忠華譯：《理性化與官僚——對韋伯之研究與詮釋》。台北：聯經出版事業公司，1986。
- 許慎撰，段玉裁注釋：《段氏說文解字注》。台北：宏業書局，1969。
- 撰，段玉裁注：《說文解字注》。上海：上海古籍出版社，1988。
- 郭成棠：《陳獨秀與中國共產主義運動》。台北：聯經出版事業公司，1991。
- 郭廷以：《近代中國史綱》。香港：中文大學出版社，1989。
- 編著：《近代中國史事日誌》。台北：正中書局，1963。
- 郭穎頤著，雷頤譯：《中國現代思想中的唯科學主義，1900-1950》。南京：江蘇人民出版社，1995。

- 野村浩一著，張學鋒譯：《近代日本的中國認識：走向亞洲的航踪》。北京：中央編譯出版社，1999。
- 陳元龍：《格致鏡原》，收入《四庫全書·子部類書類》。第一千零三十一至三十二冊。
- 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。
- 陳衛平：《第一頁與胚胎：明清之際的中西文化比較》。上海：上海人民出版社，1992。
- 陸奧宗光著，伊舍石譯：《蹇蹇錄》。北京：商務印書館，1963。
- 麥金太爾(Alasdair C. Macintyre)著，龔群、戴揚毅等譯：《德性之後》。北京：中國社會科學出版社，1995。
- 勞思光：《中國哲學史》。台北：三民書局，1984。
- 博蘭尼(Karl Polanyi)著，黃樹民等譯：《鉅變：當代政治、經濟的起源》。台北：遠流出版事業股份有限公司，1989。
- 彭明：《五四運動史》。北京：人民出版社，1984。
- 彭明輝：《晚清的經世史學》。台北：麥田出版社，2002。
- 斯當東(George T. Staunton)著，葉篤義譯：《英使謁見乾隆紀實》。上海：上海書店，1997。
- 普塞(Michael Pusey)著，廖仁義譯：《哈柏瑪斯》。台北：桂冠圖書股份有限公司，1989。
- 湯一介：《郭象與魏晉玄學》。武漢：湖北人民出版社，1983。
- 程頤：《伊川易傳》，收入《四庫全書·經部易類》。第九冊。
- 程顥：《河南程氏遺書》，收入程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》。第一冊。北京：中華書局，1981。
- 馮契主編：《哲學大辭典》。上海：上海辭書出版社，1992。
- 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：允晨文化實業股份有限公司，1998。
- 黃宗羲：《明夷待訪錄》。上海：商務印書館，1937。
- 黃福慶：《清末留日學生》。台北：中央研究院近代史研究所，1975。
- 楊家駱主編：《宋會要輯本》。台北：世界書局，1964。
- 葉保強：《人權的理念與實踐》。香港：天地圖書有限公司，1991。
- 實藤惠秀著，譚汝謙、林啟彥譯：《中國人留學日本史》。北京：三聯書店，1983。
- 漢密爾頓(Alexander Hamilton)、麥迪遜(James Madison)著，程逢如等譯：《聯邦黨人文集：關於美國憲法的論述》。北京：商務印書館，1980。



- 漢語大字典編輯委員會編：《漢語大字典》。武漢：湖北辭書出版社；成都：四川辭書出版社，1987。
- 漢語大詞典編輯委員會、漢語大詞典編纂處編纂，羅竹風主編：《漢語大詞典》。上海：漢語大詞典出版社，1997。
- 熊月之：《中國近代民主思想史》。上海：上海人民出版社，1986。
- ：《西學東漸與晚清社會》。上海：上海人民出版社，1994。
- 熊彼得 (Joseph A. Schumpeter) 著，朱泱、孫鴻敞等譯：《經濟分析史》。台北：左岸文化事業有限公司，2001。
- 廣東、廣西、湖南、河南《辭源》修訂組編：《辭源》修訂本。香港：商務印書館，1980-1984。
- 歐幾里得 (Euclid) 著，利瑪竇 (Matteo Ricci) 譯，徐光啟筆授：《幾何原本》，收入郭書青編：《中國科學技術典籍通彙·數學卷五》。鄭州：河南教育出版社，1993。
- 潘應祺：《幾何贅說》。番禺：潘氏扈癡館，1906。
- 盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 著，何兆武譯：《社會契約論》。北京：商務印書館，1980。
- 龍冠海、張承漢：《社會思想史》。台北：三民書局，1979。
- 戴震：《孟子字義疏證》，收入張岱年主編：《戴震全書》。第六冊。合肥：黃山書社，1995。
- 薄一波：《若干重大決策與事件的回顧》。北京：中共中央黨校出版社，1993。
- 賽班 (George H. Sabine) 著，李少華、尚新建譯：《西方政治思想史》。台北：桂冠圖書股份有限公司，1992。
- 懷特 (Hayden V. White) 著，劉世安譯：《史元：十九世紀歐洲的歷史意象》。台北：麥田出版股份有限公司，1999。
- 羅素 (Bertrand Russell)：〈論歷史〉，羅素著，何兆武、肖巍、張文杰譯：《論歷史》。北京：三聯書店，1991。
- 嚴可均輯：《全晉文》。北京：商務印書館，1999。
- 蘇雲峰：《三(兩)江師範學堂：南京大學的前身，1903-1911：近代中國高等教育研究》。台北：中央研究院近代史研究所，1998。
- 顧炎武撰，黃汝成集釋：《日知錄》。台北：台灣商務印書館，1978。
- 顧頡剛：《漢代學術史略》。上海：東方書社，1941。

## 論文

- 〈大美國事〉，《萬國公報》，同治十三年(1874)十月十二日。
- 〈立憲紀聞〉，《東方雜誌》，1906年臨時增刊《憲政初綱》，收入中國史學會主編：《辛亥革命》。第四冊。上海：上海人民出版社，2001。
- 〈列寧主義萬歲〉，《紅旗》(北京)，1960年4月16日。
- 〈局外公法摘要〉，《東方雜誌》。第一卷第一期(1904年3月11日)。
- 〈非十二子〉，葉衡選注：《荀子》。台北：台灣商務印書館，1966。
- 〈為李給事讓起覆尚書左丞兼御史大夫第四表〉，董誥等編：《全唐文》。卷三百八十四。太原：山西教育出版社，2002。
- 〈原道訓〉，劉殿爵等編：《淮南子逐字索引》。香港：商務印書館，1992。
- 〈班孟堅典引一首〉，收入蕭統選，李善注：《文選》。第四十八卷。香港：商務印書館，1960。
- 〈新書介紹〉，《東方雜誌》。第一卷第一期(1904年3月11日)。
- 〈實踐是檢驗真理的唯一標準〉，《光明日報》，1978年5月11日。
- 〈學界風潮愈鬧愈大〉，《晨報》，1919年5月20日。
- 〈憲政編查館會同民政部奏擬訂結社集會律摺(附片並清單)〉，《東方雜誌》。第五卷第四期(1908年5月)。
- 于式枚：〈出使德國考察憲政大臣于式枚奏考察憲政謹議辦法宗旨摺〉，《政治官報》。第三十七號(1907年12月1日)。
- 土屋英雄：〈梁啟超的「西洋」攝取與權利——自由論〉，狹間直樹編：《梁啟超·明治日本·西方》。北京：社會科學文獻出版社，2001。
- 毛澤東：〈新民主主義的憲政〉，《毛澤東選集》。第二卷。北京：人民出版社，1969。
- ：〈實踐論〉，《毛澤東選集》。第一卷。北京：人民出版社，1970。
- ：〈論人民民主專政〉，《毛澤東選集》。第四卷。北京：人民出版社，1970。
- 王友琴：〈1966：學生打老師的革命〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)。總第三十期(1995年8月號)。
- 王宏斌：〈戊戌維新時期的「群學」〉，《近代史研究》(北京)。第二期(1985)。
- 王爾敏：〈清季學會彙表〉，《晚清政治思想史論》。台北：台灣商務印書館，1992。
- 方維規：〈「議會」、「民主」與「共和」概念在西方與中國的嬗變〉，《二十一世紀》(香港)。總第五十八期(2000年4月號)。

- 北京大學檔案館整理，陶英惠著：〈蔡元培與五四愛國運動〉，[www.dag.pku.edu.cn/erjimb/pageshow.asp?articleid=594](http://www.dag.pku.edu.cn/erjimb/pageshow.asp?articleid=594)。
- 白永瑞：〈中國現代史上民主主義的再思考：一九二〇年代國民會議運動〉，中華民國史料研究中心編：《一九二〇年代的中國》。台北：中華民國史料研究中心，2002。
- 皮錫瑞：〈論孔子成春秋不能使後世無亂臣賊子而能使亂臣賊子不能無懼〉，《經學通論·春秋》。香港：中華書局，1961。
- 石元康：〈二種道德觀——試論儒家倫理的型態〉，劉述先編：《儒家倫理研討會論文集》。新加坡：東亞哲學研究所，1987。
- 列寧：〈無產階級革命和叛徒考茨基〉，中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編譯局編：《列寧全集》。第二十八卷。北京：人民出版社，1965。
- 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。
- ：〈晚清漢學：「排荀」與「尊荀」〉，《求索真文明：晚清學術史論》。
- 艾爾曼著，趙剛譯：〈中國文化史的新方向：一些有待討論的意見〉，《台灣社會研究》（台北）。總第十三期（1992）。
- 著，蔣勁松譯：〈從前現代的格致學到現代的科學〉，《中國學術》（北京）。第二輯（2000）。
- 余英時：〈名教危機與魏晉士風的演變〉，《中國知識階層史論·古代篇》。台北：聯經出版事業公司，1980。
- 何冠彪：〈顧炎武、黃宗羲、王夫之入祀文廟始末〉，《漢學研究》（台北）。第九卷第一期（1991）。
- 吳稚暉：〈一個新信仰的宇宙觀及人生觀〉，丁文江、張君勱等：《科學與人生觀——「科學與玄學」論戰集》。第二冊。台北：問學出版社，1977。
- 呂實強：〈巴黎和會衝擊下國人的反應（1919）——兼論五四運動的本質〉，張啟雄主編：《「二十世紀的中國與世界」論文選集》。上冊。台北：中央研究院近代史研究所，2001。
- 李大釗：〈聖人與皇帝〉，《李大釗文集》。下冊。北京：人民出版社，1984。
- 李陳順妍：〈晚清的重商主義運動〉，《中央研究院近代史研究所集刊》（台北）。第三期。上冊（1972）。
- 李澤厚：〈啟蒙與救亡的雙重變奏〉，《中國現代思想史論》。北京：東方出版社，1987。

- 李競能：〈論清末西方資產階級經濟學的傳入中國〉，《經濟研究》（北京）。第二期（1979）。
- 杜蘭 (Alain Touraine)：〈文革是一場反社會運動〉，《二十一世紀》（香港）。總第三十六期（1996年8月號）。
- 汪暉：〈「賽先生」在中國的命運——中國近現代思想中的「科學」概念及其使用〉，《學人》（江蘇）。第一輯（1991）。
- 周昌龍：〈五四時期知識份子對個人主義的詮釋〉，《漢學研究》（台北）。第十二卷第二期（1994）。
- 林同奇：〈與懷特談他的後現代史學〉，《二十一世紀》（香港）。總第九十期（2005年8月號）。
- 林和生：〈科玄論戰與胡適「科學的人生觀」〉。北京：中國科學院科技政策與管理科學研究所碩士論文（未刊稿），1991。
- 林則徐：〈擬頒發檄諭英國國王稿〉，中山大學歷史系中國近代現代史教研組研究室編：《林則徐集·公牘》。北京：中華書局，1985。
- 邱濬：〈設學校以立教五〉，黃訓編：《名臣經濟錄》，收入《四庫全書·史部詔令奏議類》。第四百四十三至四十四冊。
- 金永植著，王道還譯：〈中國傳統文化中的自然知識——中國科學史研究中的一些問題〉，《史學評論》（台北）。第九期（1985）。
- 金耀基：〈關係和網絡的建構：一個社會學的詮釋〉，《二十一世紀》（香港）。總第十二期（1992年8月號）。
- 金觀濤：〈中國文化的常識合理精神〉，《中國文化研究所學報》（香港）。新第六期（1997）。
- ：〈中國近現代經濟倫理的變遷——論社會主義經濟倫理在中國的歷史命運〉，劉小楓、林立偉編：《中國近現代經濟倫理的變遷》。香港：中文大學出版社，1998。
- ：〈奇異悖論——證偽主義可以被證偽嗎？〉，《自然辯證法通訊》（北京）。總第六十期（1989）。
- ：〈革命觀念在中國的起源和演變〉，《政治與社會哲學評論》（台北）。第十三期（2005）。
- ：〈唯物史觀與中國近代傳統〉，《二十一世紀》（香港）。總第三十三期（1996年2月號）。
- 金觀濤、劉青峰：〈「科舉」和「科學」——重大社會事件和觀念轉化的案例研究〉，《科學文化評論》（北京）。第二卷第三期（2005）。

- ：〈中國共產黨為甚麼放棄新民主主義？〉，《二十一世紀》(香港)。總第十三期(1992年10月號)。
- ：〈中國個人觀念的起源、演變及其形態初探〉，《二十一世紀》(香港)。總第八十四期(2004年8月號)。
- ：〈五四的另一種圖像〉，國立政治大學文學院編：《五四運動八十周年學術研討會論文集》。台北：國立政治大學，1999。
- ：〈五四新青年群體為何放棄「自由主義」？——重大事件與觀念變遷互動之研究〉，《二十一世紀》(香港)。總第八十二期(2004年4月號)。
- ：〈反右運動與延安整風〉，《二十一世紀》(香港)。總第四十期(1997年4月號)。
- ：〈天理、公理和真理——中國文化「合理性」論證以及「正當性」標準的思想史研究〉，《中國文化研究所學報》(香港)。新第十期(2001)。
- ：〈近代中國「權利」觀念的意義演變——從晚清到《新青年》〉，《中央研究院近代史研究所集刊》(台北)。第三十二期(1999)。
- ：〈從「天下」、「萬國」到「世界」——晚清民族主義形成的中間環節〉，《二十一世紀》(香港)。總第九十四期(2006年4月號)。
- ：〈從「格物致知」到「科學」、「生產力」——知識體系和文化關係的思想史研究〉，《中央研究院近代史研究所集刊》(台北)。第四十六期(2004)。
- ：〈從「經世」到「經濟」——社會組織原則變化的思想史研究〉，《台大歷史學報》(台北)，第三十二期(2003)。
- ：〈從「群」到「社會」、「社會主義」——中國近代公共領域變遷的思想史研究〉，《中央研究院近代史研究所集刊》(台北)。第三十五期(2001)。
- ：〈紳士公共空間在中國〉，《二十一世紀》(香港)。總第七十五期(2003年2月號)。
- ：〈試論中國式的自由主義——胡適實驗主義和戴震哲學的比較〉，劉青峰、岑國良編：《自由主義與中國近代傳統》。香港：中文大學出版社，2002。
- ：〈試論儒學式公共空間：中國社會現代轉型的思想史研究〉，《台灣東亞文明研究學刊》(台北)。第二卷第二期(2005)。
- ：〈論歷史研究中的整體方法〉，《知識份子》(紐約)。春季號(1987)。
- ：〈歷史研究的客觀性——論觀念史圖像中的真實〉，《新史學》(台北)。第十八卷第一期(2007)。

- 阿倫特著，劉鋒譯：〈公共領域和私人領域〉，汪暉、陳燕谷主編：《文化與公共性》。北京：三聯書店，1998。
- 勃羅代爾(Fernand Braudel)著，承中譯：〈歷史和社會科學：長時段〉，蔡少卿編：《再現過去：社會史的理論視野》。杭州：浙江人民出版社，1988。
- 哈貝馬斯著，汪暉譯：〈公共領域〉，汪暉、陳燕谷主編：《文化與公共性》。
- 著，曹衛東譯：〈公共領域的社會結構〉，汪暉、陳燕谷主編：《文化與公共性》。
- 姜義華：〈徬徨中的啟蒙——《新青年》德賽二先生析論〉，《文史知識》(北京)。第5期(1999)。
- 科林伍德(Robin G. Collingwood)：〈歷史哲學的性質和目的〉，張文杰等編譯：《現代西方歷史哲學譯文集》。上海：上海譯文出版社，1984。
- 胡適：〈《科學與人生觀》序〉，丁文江、張君勱等：《科學與人生觀》。第一冊。
- ：〈我國之「家族的個人主義」〉，《胡適留學日記(一)》。台北：遠流出版事業股份有限公司，1986。
- ：〈答陳獨秀先生〉，《胡適文存二集》，收入《民國叢書·第一編》。第九十四冊。
- 范岱年：〈唯科學主義在中國——歷史的回顧與批判〉，《科學文化評論》(北京)。第二卷第六期(2005)。
- 韋伯(Max Weber)：〈以學術為業〉，韋伯著，馮克利譯：《學術與政治——韋伯的兩篇演說》。北京：三聯書店，1998。
- 孫中山：〈遺囑〉，《孫中山選集》。下卷。北京：人民出版社，1956。
- 島尾永康：〈漢語科技詞彙的中日交流與比較〉。第三屆國際中國科學史討論會論文。北京：中國科學院主辦，1984。
- 徐光台：〈明末清初西方「格致學」的衝擊與反應：以熊明遇《格致草》為例〉，台灣大學歷史學系編：《「世變、群體與個人」：第一屆全國歷史學學術討論會論文集》。台北：國立台灣大學歷史學系，1996。
- ：〈儒學與科學：一個科學史觀點的探討〉，《清華學報》(台北)。新第二十六卷第四期(1996)。
- 耿雲志：〈清末資產階級立憲派與諮議局〉，中華書局編輯部編：《紀念辛亥革命七十周年學術討論會論文集》。第二冊。北京：中華書局，1983。
- 張東蓀：〈由內地旅行而得之又一教訓〉，《時事新報》，1920年11月5日，收入蔡尚思主編：《中國現代思想史資料簡編》。卷一。杭州：浙江人民出版社，1982。
- 張堂錡：〈周作人與個人主義〉，《鵝湖月刊》(台北)。第二十卷第七期(1995)。

- 張灝：〈中國近代思想史的轉型時代〉，《二十一世紀》（香港）。總第五十二期（1999年4月號）。
- ：〈中國近代轉型時期的民主觀念〉，《二十一世紀》（香港）。總第十八期（1993年8月號）。
- ：〈中國近百年來的革命思想道路〉，《張灝自選集》。上海：上海教育出版社，2002。
- 盛邦和：〈19世紀與20世紀之交的日本亞洲主義〉，《歷史研究》（北京）。第三期（2000）。
- 郭廷以、劉廣京：〈自強運動：尋求西方的技術〉，費正清（John K. Fairbank）主編，中國社會科學院歷史研究所編譯室譯：《劍橋中國晚清史，1800-1911年》。上卷。北京：中國社會科學出版社，1985。
- 陳子龍：〈凡例〉，徐光啟：《農政全書》，收入任繼愈主編：《中國科學技術典籍通彙》。鄭州：河南教育出版社，1994。
- 陳少白：〈興中會革命史要〉，陳錫祺主編：《孫中山年譜長編》。上冊。北京：中華書局，1991。
- 陳弘毅：〈權利的興起：對幾種文明的比較研究〉，《法治、啟蒙與現代法的精神》。北京：中國政法大學出版社，1998。
- 陳旭麓：〈戊戌時期維新派的社會觀——群學〉，《近代史研究》（北京）。總第二十期（1984）。
- 陳良佐：〈從《格物彙談》來看宋明間的「格物致知」〉，楊翠華、黃一農主編：《近代中國科技史論集》。台北：中央研究院近代史研究所，1991。
- 陳學霖：〈歐陽修「正統論」新釋〉，《宋史論集》。台北：東大圖書公司，1993。
- 陳獨秀：〈我們為甚麼要做白話文？〉，《晨報》，1920年2月20日。
- 黃克武：〈《皇朝經世文編》學術、治體部分思想之分析〉。台北：國立台灣師範大學歷史研究所碩士論文，1985。
- ：〈民國初年孔教問題之爭論（1912-1917）〉，《國立台灣師範大學歷史學報》（台北）。第十二期（1984）。
- 渾代英：〈未來之夢〉，《渾代英文集》。上卷。北京：人民出版社，1984。
- 溝口雄三：〈中國與日本「公私」觀念之比較〉，《二十一世紀》（香港）。總第二十一期（1994年2月號）。
- 萬俊人：〈美國當代社會倫理學的新發展〉，《中國社會科學》（北京）。第三期（1995）。
- 賈誼：〈六術〉，王洲明、徐超校注：《賈誼集校注》。北京：人民文學出版社，1996。

- 廖平：〈公羊春秋補證後序〉，鄭振鐸編：《晚清文選》。卷下。北京：中國社會科學出版社，2002。
- 趙世瑜：〈傳說·歷史·歷史記憶——從20世紀的新史學到後現代〉，楊念群等主編：《新史學：多學科對話的圖景》。下冊。北京：中國人民大學出版社，2003。
- 趙利棟：〈1905年前後的廢科舉、學堂和士紳階層〉，《二十一世紀》(香港)。總第八十九期(2005年6月號)。
- 劉青峰：〈文化革命中的新華夏中心主義〉，《二十一世紀》(香港)。總第十五期(1993年2月號)。
- 劉青峰、金觀濤：〈19世紀中日韓的天下觀及甲午中日戰爭的爆發〉，《思想》(台北)。第三期(2006)。
- 劉望齡：〈1896-1906年間中國留日學生人數補正〉，陳錫祺等：《辛亥革命論文集》。廣州：廣東人民出版社，1980。
- 劉廣京：〈晚清人權論初探——兼論基督教思想之影響〉，《新史學》(台北)。第五卷第三期(1994)。
- 蔡仁堅：〈中國科學教育的先驅——顏習齋〉，項維新、劉福增主編：《中國哲學思想論集(清代篇)》。第五冊。台北：牧童出版社，1978。
- 蔡少卿：《中國秘密社會》。杭州：浙江人民出版社，1989。
- 鄭容和：〈從周邊視角來看朝貢關係——朝鮮王朝對朝貢體系的認識和利用〉，《國際政治研究》(北京)。第一期(2006)。
- 魯迅：〈文化偏至論〉，《魯迅全集》。第一卷。北京：人民文學出版社，2005。
- 蕭統：〈令旨解二諦義〉，劉殿爵等編：《梁昭明太子蕭統集逐字索引》。香港：中文大學出版社，2001。
- 薩勒(Sven Saaler)：〈日本的政治、回憶和歷史意識〉，《二十一世紀》(香港)。總第九十期(2005年8月號)。
- 蘇雲峰：〈張之洞的中國官僚系統民主化構思——對張之洞的再認識〉，《近代中國史研究通訊》(台北)。第八期(1989)。
- 蘇軾：〈代呂申公上初即位論治道二首·道德〉，段書偉、趙宗乙主編：《蘇東坡全集》。卷三十四。北京：燕山出版社，1998。
- 龔自珍：〈論私〉，夏田藍編：《龔定盦全集類編》。台北：文海出版社，1972。
- 譚嗣同：〈報唐才常書〉，蔡尚思、方行編：《譚嗣同全集》。增訂本。上冊。北京：中華書局，1981。



## 電腦數據庫

- 《漢達古文獻資料庫》。香港：香港中文大學中國文化研究所古文資料庫中心，1998。  
 《漢籍電子文獻(二十五史)》。台北：中央研究院，1999。

## 二、日文部分

- 片山淳吉：《物理階梯》，收入日本科學史刊行會編：《明治前日本科學史總說・年表》。東京：日本學術振興會，1978。  
 佐藤亨：《幕末・明治初期語彙の研究》。東京：櫻楓社，1986。  
 沈國威編著：《「六合叢談」(1857-58)の學際的研究：付「語彙索引」影印文本》。東京：白帝社，1999。  
 武部善人：《太宰春台》。東京：吉川弘文館，1997。  
 金觀濤、劉青峰：〈歷史の真實性を論ず——データベース方式および歴史研究のモデルチェンジ〉，加加美光行編：《中國の新たな発見》。東京：日本評論社，2008。  
 柳父章：《翻譯語成立事情》。東京：岩波書店，1982。  
 酒井忠夫：〈中國史上の道教と迷信批判〉，牧尾良海博士頌壽記念論集刊行會編：《牧尾良海博士頌壽記念論集：中國の宗教・思想と科學》。東京：國會刊行會，1984。  
 森時彦：《生計學和經濟學之間——梁啟超的political economy》。日本：京都大學人文科學研究所，2000。  
 鈴木修次：《日本漢語と中國：漢字文化圏の近代化》。東京：中央公論社，1981。  
 福澤諭吉：《文明論の概略》。東京：岩波書店，1875。  
 齋藤毅：《明治のことは：東から西への架け橋》。東京：講談社，1977。

## 三、英文部分

### 專著

- Allen, Robert., ed. *Chambers Encyclopedic English Dictionary*. Edinburgh: Chambers, 1994.  
 Ashley, William J. *An Introduction to English Economic History and Theory*. New York: A. M. Kelley, 1966.

- Bobbio, Norberto. *Democracy and Dictatorship*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- Borgatta, Edgar F., ed. *Encyclopedia of Sociology*. Vol. 2. 2d ed. New York: Macmillan Reference USA, 2000.
- Butterfield, Fox. *China: Alive in the Bitter Sea*. London: Coronet Books, 1983.
- Brinton, Crane. *Ideas and Men: The Story of the Western Thought*. New York: Prentice-Hall, 1950.
- Brown, Harold I. *Rationality*. London and New York: Routledge, 1988.
- Chambers's Encyclopaedia*. Vol. XI. New rev. ed. London: International Learning Systems Corporation Limited, 1973.
- Chen, Fong-Ching, and Guantao Jin. *From Youthful Manuscripts to River Elegy: The Chinese Popular Cultural Movement and Political Transformation 1979-1989*. Hong Kong: The Chinese University Press, 1997.
- Chow, Tse-tsung. *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960.
- Cohen, Jean L., and Andrew Arato. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1992.
- Collingwood, Robin G. *The New Leviathan, or, Man, Society, Civilization, and Barbarism*. London: Clarendon Press, 1944.
- Cranston, Maurice W. *What Are Human Rights?*. London: The Bodley Head, 1973.
- Dahl, Robert A. *On Democracy*. New Haven: Yale University Press, 1998.
- Dworkin, Ronald. *Taking Rights Seriously*. London: Duckworth, 1977.
- Greenleaf, W. H. *The British Political Tradition*. Vol. 1, *The Rise of Collectivism*. London: Routledge, 1988.
- Habermas, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1989.
- Hsü, Immanuel C. Y. *China's Entrance into the Family of Nations: The Diplomatic Phase, 1858-1880*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960.
- Iggers, Georg G. *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*. Hanover, N.H.: Wesleyan University Press, 1997.
- Lin, Yu-sheng. *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era*. Madison: University of Wisconsin Press, 1979.

- Lukes, Steven. *Individualism*. Oxford: Blackwell, 1973.
- McLeish, Kenneth., ed. *Key Ideas in Human Thought*. New York: Facts On File, 1993.
- Nathan, Andrew J. *Peking Politics, 1918-1923: Factionalism and the Failure of Constitutionalism*. Berkeley: University of California Press, 1976.
- Pye, Lucian W. *The Spirit of Chinese Politics: A Psychocultural Study of the Authority Crisis in Political Development*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1968.
- Weintraub, Jeff, and Krishan Kumar, eds. *Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- Wheaton, Henry. *Elements of International Law: With a Sketch of the History of the Science*. Philadelphia: Carey, Lea & Blanchard, 1836.
- Rankin, Mary B. *Elite Activism and Political Transformation in China: Zhejiang Province, 1865-1911*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1986.
- Reardon-Anderson, James. *The Study of Change: Chemistry in China, 1840-1949*. Cambridge; N.Y.: Cambridge University Press, 1991.
- Rowe, William T. *Hankow: Commerce and Society in a Chinese City, 1796-1889*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1984.
- Sandel, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Schwarcz, Vera. *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Schwartz, Benjamin I. *Chinese Communism and the Rise of Mao*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1952.

## 論文

- Chan, Wing-tsit. "The Evolution of the Neo-Confucian Concept Li as Principle." 《清華學報》。新第四卷第二期 (1964)。
- Chen, Joseph T. "The May Fourth Movement Redefined." *Modern Asian Studies* 4, no. 1 (1970).
- Foerster, Heinz Von. "On Constructing a Reality." In *The Invented Reality: How Do We Know What We Believe We Know?: Contributions to Constructivism*, ed. Paul Watzlawick. New York: Norton, 1984.

- Gillespie, Michael A. "The Theological Origins of Modernity." *Critical Review* 13, no. 1-2 (1999).
- Hempel, Carl G. "The Function of General Laws in History." *Journal of Philosophy* 39, no. 2 (1942).
- Huang, Philip C. C. "'Public Sphere' / 'Civil Society' in China? The Third Realm between State and Society." *Modern China* 19, no. 2 (1993).
- . "The Paradigmatic Crisis in Chinese Studies: Paradoxes in Social and Economic History." *Modern China* 17, no. 3 (1991).
- Isaac, Jeffrey C. "Republicanism Vs. Liberalism? A Reconsideration." *History of Political Thought* 9, no. 2 (1988).
- Jansen, Marius B. "Konoe Atsumaro." In *The Chinese and the Japanese: Essays in Political and Cultural Interactions*, ed. Akira Iriye. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Jin, Guantao, and Qingfeng Liu. "From 'Republicanism' to 'Democracy': China's Selective Adoption and Reconstruction of Modern Western Political Concepts (1840-1924)." *History of Political Thought* 26, no. 3 (2005).
- . "On the Authenticity of History: Database Methods and Paradigm Shift in Historical Research." In *New Challenges and Perspectives of Modern Chinese Studies*, ed. Shinichi Kawai. Tokyo: Universal Academy Press, Inc., 2008.
- Jin, Guantao, Hongye Fan, and Qingfeng Liu. "The Structure of Science and Technology in History: On the Factors Delaying the Development of Science and Technology in China in Comparison with the West since the 17th Century (Part One)." In *Chinese Studies in the History and Philosophy of Science and Technology*. Vol. 179, *Boston Studies in the Philosophy of Science*, ed. Fan Dainian and Robert S. Cohen. Dordrecht, Boston: Kluwer Academic Publishers, 1996.
- . "Historical Changes in the Structure of Science and Technology (Part Two, A Commentary)." In *Chinese Studies in the History and Philosophy of Science and Technology*. Vol. 179, *Boston Studies in the Philosophy of Science*.
- Rankin, Mary B. "The Origins of a Chinese Public Sphere: Local Elites and Community Affairs in the Late Imperial Period." *Etudes Chinoises* 9, no. 2 (1990).
- Rowe, William T. "The Public Sphere in Modern China." *Modern China* 16, no. 3 (1990).
- . "The Problem of 'Civil Society' in Late Imperial China." *Modern China* 19, no. 2 (1993).

- Sunstein, Cass R. "Beyond the Republican Revival." *Yale Law Journal*, no. 97 (1988).
- Svarverud, Rune. "The Notions of 'Power' and 'Rights' in Chinese Political Discourse." In *New Terms for New Ideas—Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*, ed. Michael Lackner, Iwo Amelung and Joachim Kurtz. Leiden: Brill, 2001.
- Swart, Koenraad W. "'Individualism' in the Mid-Nineteenth Century (1826-1860)." *Journal of the History of Ideas* 23, no. 1 (1962).
- Ullmann, Walter. *The Individual and Society in the Middle Ages*. London: Methuen & Co Ltd., 1967.
- Wakeman, Jr. Frederic. "The Civil Society and Public Sphere Debate: Western Reflections on Chinese Political Culture." *Modern China* 19, no. 2 (1993).
- Wang, Gungwu. "Power, Rights and Duties in Chinese History." *The Australian Journal of Chinese Affairs*, no. 3 (January 1980).
- Wilson, George G. "Henry Wheaton and International Law." In *Henry Wheaton, Elements of International Law*. Buffalo, N.Y.: William S. Hein and Co., Inc., 1995.
- Wollheim, Richard. "Democracy." *Journal of the History of Ideas* 19, no. 2 (1958).
- Yu, Ying-shih. "The Radicalization of China in the Twentieth Century." *Daedalus* 122, no. 2 (1993).