

# 明清之際思想轉向的近代意涵<sup>\*</sup>

## ——研究現狀與方法的省察

### Intellectual Change of the Ming-Qing Transition and Its Modern Implications : Some Historiographical and Methodological Reflections

楊 芳 燕 (Fang-yen Yang)

中央研究院近代史研究所

Institute of Modern History, Academia Sinica

#### ◎ 前言

目前已有不少研究指出，十五、六世紀以降，儒家思想逐漸出現所謂「座標轉位」或「基調轉換」的重大變化。<sup>1</sup>用日本學者溝口雄三的話來說，這是一段從「滅人欲的天理」到「存人欲的天理」的演變歷程。它始於關於「私」與「欲」的新主張之提出，繼而有「欲在理中」、「合私以為公」、以及「達情遂欲即是理」等一連串

新命題的出現，終於導致宋明理學的一項經典論式——「天理之公 V.S 人欲之私」——的逆轉與重構。若干學者也指出，這波思潮轉向絕非只是單純的哲學思辨的結果，而是和時代脈動的重大變遷——如商業化與都市化的急遽發展——互通聲息、與時推移的產物，並影響到當代的宗教、文學、以及新興都會中的庶民文化、商人文化與女性文化的發展。<sup>2</sup>由此可見，此儒家思想的轉向實具有深厚的社會基礎，其歷史意義也不可不謂深遠重大。

一個值得思索的問題因而是：究竟這段儒學轉向的

\* 本文初稿發表於「情、欲與死亡」研討會，中央研究院民族研究所行為研究組主辦，2000.10.20-21。

- 1 「座標轉位」、「基調轉換」分別是溝口雄三、余英時的用語。相關討論可參見：W.M. Theodore de Bary, "Individualism and Humantairanism in Late Ming Thought," in de Bary, ed., *Self and Society in Ming Thought* (N.Y.: Columbia University Press, 1970), pp. 145-248; 溝口雄三著，索介然、龔穎譯，《中國前近代思想的演變》(北京：中華書局，1997)；余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》(臺北：聯經出版事業公司，1987)；現代儒學的回顧與展望——從明清思想基調的轉換看儒學的現代發展，收入氏著《現代儒學論》(River Edge, N. J.: 八方文化企業公司，1996)，頁 1-59；士商互動與儒學轉向——明清社會史與思想史之一面相，收入《中國近世之傳統與蛻變》(臺北：中央研究院近代史研究所，1998)，頁 3-52；張壽安，戴震義理思想的基礎及其推展，《漢學研究》，10 卷 1 期 (1992)，頁 57-83；《以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》(臺北：中央研究院近代史研究所，1994)；王汎森，明末清初的一種道德嚴格主義，收入前引《中國近世之傳統與蛻變》，頁 69-81；清初思想中形上玄遠之學的沒落，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，69 卷 3 期 (1998) 頁 557-597；鄭宗義，《明清儒學轉型探析》(香港：中文大學，2000)。
- 2 參見前引溝口與余英時的著作；另見：Patrick Hanan, *The Chinese Vernacular Story* (Cambridge, Mass.: Harvard University, 1981)；Chun-shu Chang and Shelly Hsueh-Iun Chang, *Crisis and Transformation in Seventeenth-Century China: Society, Culture, and Modernity in Li Yu's World* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992)；Dorothy Ko, *Teachers of the Inner Chambers: Women and Culture in*



歷史，對於在時間向度上與之直接連續的近代思想之形成與發展，有何歷史意涵？關於這個問題，本文想環繞著溝口雄三與余英時兩位先生所提出的相關論點，佐以其他學者的論著，予以探討。透過這樣的探討，本文想要提出一些關於研究現狀與方法的省察，以期一個分析視野和模式的形成。

## 壹●從「中國中心」論到 「前近代」論

研究中國近現代史的人，自然會注意到十九世紀末以降中國社會、政治、文化與思想等各方面劇烈而快速的變革。在西方漢學界裡，對於這種以超乎尋常速度不斷向激進方向推進的變革，早先慣見的解釋是將之歸因於西方的影響，其論述模式大致不出 Pual Cohen 所歸類

的「西方衝擊——中國回應」、「傳統——現代」與「帝國主義」論三種型態。1970年代起，這類以西方為中心的論述範式開始遭到批判；一些年輕的學者轉而以「中國中心」為論述基調，從而強調近代遽變的本土資源。<sup>3</sup>然而，這樣的強調不過指出了一個一般性的史觀取向，它本身並不構成一種足以描述和分析中國內部歷史情境——特別是現代化的歷史軌跡和機制——的理論，當然也就不足以取代早先的二元觀或帝國主義理論的範式。直到1980年代中期，一些社會史學者借用西方「公民社會」(civil society, 或譯為「民間社會」、「市民社會」)與「公共領域」(public sphere)的理論概念來分析晚清社會政治體制的變革，可以和舊範式相抗衡的新範式才開始浮現。<sup>4</sup>

關於這項新興研究在理論上以及實質論證上的功過，許多學者已有詳盡的評論，本文在此不擬深論。<sup>5</sup>這裡要指出的是，早在「公民社會」研究出現之前，關

*Seventeenth-Century China* (Stanford: Stanford University, 1994), pp. 68-112; Richard John Lufrano, *Honorable Merchants: Commerce and Self-Cultivation in Late Imperial China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997); 華璋, 世間只有情難訴——試論湯顯祖的情觀與他劇作的關係, 《大陸雜誌》, 86卷6期(1993年6月), 頁32-40; 張璉, 《三言》中婦女形象與馮夢龍的情教觀, 《漢學研究》, 11卷2期(1993年12月), 頁237-250; 李國彤, 明清之際的婦女解放思想綜述, 《近代中國婦女研究》, 第3期(1995), 頁143-161。

- 3 Paul Cohen, *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past* (N.Y.: Columbia University Press, 1984)。所謂「西方中心論」, 簡單地說, 就是把西方現代化的歷程看做是具規範性的普世模式, 然後用它來檢視中國現代化的歷史經驗, 結果強調的大都是十九世紀以來承受近代西方文明的衝擊之後, 中國人調適失敗的一面。相對於此一論調, 中國中心論不認為近現代中國的變革可以完全歸因於西方的衝擊, 反而強調中國現代化有其獨立的歷史發展軌跡和本土資源。
- 4 大體而言, 這類研究乃借用西方「公民社會」和「公共領域」的理論概念, 來分析十八世紀末以降鄉紳階級所主導的民間社會, 進而想要探究出中國近代社會政治體制變革的本土資源。相關著作參見: William T. Rowe, "The Public Sphere in Modern China," *Modern China* 16 (July 1990), pp. 309-329, and *Hankow: Commerce and Society in a Chinese City, 1796-1889* (Stanford: Stanford University, 1984), *Hankow: Conflict and Community in a Chinese City, 1796-1895* (Stanford: Stanford University Press, 1989); Mary B. Rankin, "The Origins of a Chinese Public Sphere," *Etudes Chinoises* 9 (1990), pp. 1-60, and *Elite Activism and Political Transformation in China* (Stanford: Stanford University Press, 1986); Joshep Esherick and Mary rankin, eds., *Chinese Local Elites and Patterns of Dominance* (Berkeley: University of California Press, 1990)。此外, 若干研究民初社會的學者也借用「公民社會」的理論, 參見 R. Keith Schoppa, *Chinese Elites and Political Change: Zhejiang in the Early Twentieth Century* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982); David Strand, *Richshaw Beijing: City People and Politics in the 1920s* (Berkeley: University of California Press, 1989)。
- 5 筆者認為, 這類的分析有一個潛在的矛盾, 亦即: 它雖然強調中國變革的本土資源, 但仍傾向於把「公民社會」和「公共領域」這些分析範疇背後所蘊涵的一套西方現代化的歷史經驗, 當作是普世的現代化發展模式, 因此並未能完全脫離西方中心論的陰影。必須指出, 筆者並不否定西方現代化經驗對中國研究的比較、參照價值。關鍵在於, 在擬定研究的問題時, 學者能否扣緊中國現代化經驗之特殊性(particularities)而發問。(姑以「公民社會」的相關議題為例, 過去一百多年的歷史經驗告訴我們, 近代中國的一個具重大歷史意涵的發展趨勢, 並不在於現代公民社會的出現, 而在於極權體制(totalitarianism)的誕生——亦即: 國家權力無限擴張, 進而吞噬社會與個人。)此一論點筆者將另文詳論。目前學者們的相關評論可參見 *Modern China* 主題專號 (April 1993) 所刊諸文, 另見: Philip C.C. Huang, "The Paradigmatic Crisis in Chinese Studies: Paradoxes in Social and Economic History," *Modern China* 17.3 (July 1991), pp. 299-341; 孔復禮 (Philip Kuhn), 公民社會與體制的發展,

於明清士紳社會的活躍發展，以及它對國家權力的滲透，中外學者已有可觀的研究成果。「公民社會」的研究可說是在這個舊有的基礎上，從「現代性之過渡」(transitions to modernity)的問題意識出發，將先前的研究往新議題的方向推進一步，從而開拓出一個新的研究領域。就這點而言，「公民社會」的研究目前雖然呈現出仍待進一步抒解的種種理論難局，但它等於是嘗試在明清研究與近現代研究之間搭建一座橋樑，因而具有開創新議題與新論述的意義，值得注意。

如果我們著眼於同樣的現代性之過渡的問題意識，而將考察的視野從社會史轉移至思想史，則將發現，過去二、三十年來，雖然中外學界對於明清思想的重變革已有了更多的探討和認識，但目前關於清末時期的思想史研究中，足以和「公民社會」研究等量齊觀的嘗試，卻鮮能得見。

這裡必須指出的一些可能的例外，是溝口雄三與余英時分別提出的相關論點和分析模式。溝口的看法集中表現在他在1980年出版的《中國前近代思想的演變》，余氏的論點則見於《現代儒學的回顧與展望》(1995)、《士商互動與儒學轉向》(1998)二文。在這些論述中，雖然兩位先生對於近代思想的討論，都只是側面的觀照，並且兩人各自有所側重，但他們各自的論點，以及這些論點所共同蘊涵的一種試圖將近代思想與明清思想做歷史連貫的分析模式，對於近代思想的探源研究，深具啟發性，值得注意與推敲，以冀進一步的發揮。

簡單地說，兩位先生的論點都建立在以下一項假設之上：晚明以降至十八世紀，中國非官方的(儒家)主流思想逐漸推衍出一種基本取向的轉換；並且，這種轉換所積澱出來的新思想，不只和中國近代思想的特質有著某種類屬上的親近性(generic affinities)，還對其形成發揮了直接的形塑力量。我們不妨借用溝口的語詞，將

這類論點稱作「前近代」論。

前近代論的提法，等於是將近代中國之思想遽變的議題，在時間的向度上，向上拉長了四、五百年。這樣的取徑，的確有助於人們掌握中國思想史內部，一些屬於長時段推移累進的問題和變遷，從而可以為十九世紀中葉以降越來越激進快速的變革，以及在這個變革過程中「西方的影響」所扮演的功能角色，提供一個瞭解的參考架構，以便形成一種以中國為本位的分析視野。換言之，就解釋近代思想遽變之「前有所本」的面相而言，前近代論的提法不失為一種有效的觀點。

本文想要指出的是，「前有所本」固然是近代中國的思想遽變(或現代性之過渡)這項歷史議題的一個基本面相，但在提出歷史解釋時，我們尚必須考慮到清末民初的特定歷史時空，以及在這個特定時空裡，歷史人物有意識的動機和關懷，對於明清思想之延續(和斷裂)的中介；這樣，立論方可避免落入目的論或思想決定論的陷阱，從而確切掌握近代思想的歷史性以及其所欲回應的當代問題。准此，在肯定溯源之合理性與重要性的前提下，本文想要強調兩個相互關連的論點，其一是「前有所本」所涉及的「影響」問題，其二是1895年前後的分水嶺意義。

所謂「影響」的問題，簡單地說，關鍵在於上面所說的，歷史人物有意識的動機和關懷對於傳統思想之延續(和斷裂)的中介。由於有這個中介的可變量，前近代論所欲論證的「影響」，因而不可能是一條直通、明確的路，反而預設一個有意識的選擇過程。這就牽涉到「選擇的原則」如何產生的問題。因此，我們必須考慮歷史人物的動機、關懷，以及這些動機、關懷所從出的具體而特殊的歷史情境。<sup>6</sup>此外，透過這樣的中介而產生的思想延續，似乎還須區分為形式(語言、思想模式)和實質(語意、思想內容)兩個分析層面，以便掌握近

李孝悌、沈松橋譯，《近代中國史研究通訊》，第13期(1992)，頁71-84；Arif Dirlik, "Civil Society/Public Sphere in Modern China: As Critical Concepts versus Heralds of Bourgeois Modernity,"《中國社會科學季刊》(香港)，1993年8月號，頁10-17；Craig Calhoun, "Civil Society and the Public Sphere," *Public Culture* 5 (1993), pp. 267-280；金耀基，中國人的「公」「私」觀念，《中國社會科學季刊》(香港)，1994年2月號，頁171-177；楊念群，近代中國研究中的「市民社會」方法與限度，《二十一世紀》，第32期(1995年12月)，頁29-38；Federic Wakeman, Jr., "Boundaries of the Public Spheres in Ming and Qing China," *Daedalus* 127.3 (Summer 1998)。

6 透過對近代歷史人物的核心關懷(包括立即的、以及終極的核心關懷)的精確掌握，以見其對中西思想選擇性接受的基本原則，從而闡明其個人思想與客觀歷史情境之間的交互關係，以及其思想的歷史與理論意涵。這樣的研究取徑，筆者認為，1999年故逝的美國學者史華慈(Benjamin I. Schwartz)先生於幾近四十年前出版的嚴復研究專著，至今仍是屹立不搖的開創性



代思想遽變中，斷中有續、續中有斷的複雜情況。<sup>7</sup>

其次，所謂 1895 年的分水嶺意義，簡單地說，是指中日甲午戰爭（1894-1895）中國戰敗所引發的思想急遽變化的歷史效應。<sup>8</sup> 在這裡，持前近代論的學者必須面對一個頗為弔詭的問題——在解釋這種思想遽變乃是「前有所本」的同時，還需要解釋：為什麼 1895 年之後才出現急遽變化的端倪？換個角度來說，問題是：甲午戰敗在近代中國思想史上的意義為何？此外，更重要的是，學者必須清楚掌握 1895 年以降中國思想史上所出現的新興「問題叢聚」（*problematiques*）。這些鑲嵌於當代客觀歷史情境的新興問題叢聚，既是上述歷史人物的動機、關懷以及其相關論述匯聚的焦點所在，同時也是近代思想之開展所欲回應（甚至是解決）的歷史課題。<sup>9</sup> 因此，若要對近代思想的形成與特質提出歷史解釋，則我們必須先對這些問題叢聚有一清楚的掌握；也唯有如此，我們才可能釐清明清之際的思想轉向對近代思想之開展的歷史意涵。

下一節將嘗試說明溝口與余英時所提之論點和分析模式的要義，並以上面筆者所擬的兩個論點為省察基準，指出他們在理論上和實際論點上的若干值得商議之處。對於這些值得商議的部分，在最後一節裡，筆者將根據近代思想史學者的相關研究，提出具體的修正或補充說明。同時，筆者也將試著把兩位先生的主要論點，連貫到目前近代思想史學者所關心的議題上，以求進一步發揮他們在探源上已得之洞見。

## 貳 ● 溝口雄三與余英時的相關論點及分析模式

溝口和余英時兩位先生所提出的具體論點，以及他們所採取的分析模式，既有平行、又有互補之處，因此本文選擇將他們的論述一併討論。必須指出，由於兩位先生的相關論述都只對近代思想做側面的觀照，因此，嚴格來講，他們的論點大都只是尚待檢驗和進一步論證的假說，而非定論。如此一來，下文所述其論點的問題性所在，或可說是非戰之罪。不過，由於本文主旨在於為近代思想史研究尋思如何擷取其洞見，因此，筆者有必要充分掌握其論點的理論性意涵，並根據這樣的掌握而對其論點提出商榷。

### 一、溝口雄三

溝口個人的論點集中見於《中國前近代思想的演變》。該書準確地反映了日本漢學界，在相當獨立於上述西方學者對西方中心觀之反思的情況下，所做的類似批判。在大陸中譯本（1997）的「致中國讀者的序」裡，溝口即表示，他不否認人類有可供比較研究的共通的經驗，但他極力反對套用歐洲史的分析範疇。他認為，各民族「必定有自己獨特的同時也遵循人類歷史的發展規律的展開」；<sup>10</sup> 事實上，該書的一個主要關懷，同時也是該書的一項主要成就，即在於釐清近代中國思想（相

典範。見 Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964)。必須指出，史華慈先生對於該研究取徑的成功示範，在很大的程度上，乃得力於他個人豐富而精微的跨文化比較知識與視野。某個程度而言，本文所論溝口之書的成就，同樣也是得力於他個人深厚的中西思想比較學養。

7 在分析概念上區分「思想模式」(mode of thinking) 與「思想內容」(content of thought) 的差異，是林毓生在討論近代中國反傳統主義與傳統思想之間錯綜複雜的關係時，所提出的一個重要的開創性論點。見 Lin Yu-sheng, *The Crisis of Consciousness in Modern China: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Period* (Madison: University of Wisconsin Press, 1976)。

8 梁啟超在《戊戌政變記》(1899) 裡提到甲午戰敗所引發的思想變化，說是「吾國四千餘年大夢之喚醒」。在當時，梁氏是走在新思潮前線的知識分子當中，最具代表性與影響力的少數者之一，而他竟不免有長夢乍醒之感，可見此思想逆轉之驚人。另外，戰敗後朝野上下對洋務核心人物李鴻章的批判，譚嗣同個人的思想轉變、以及他將三十年的洋務運動總結為「中國虛度此數十年」，還有知識界對進化論和社會達爾文主義從冷落到熱絡的態度逆轉等等，在在都顯示 1895 年的分水嶺意義。

9 筆者關於「問題叢聚」的看法，深受史華慈先生研究中國古代思想史的專著之啟發。見 Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass. and London, England: The Belknap press of Harvard University Press, 1985)，esp. "Introduction," pp. 1-15. 史華慈先生以問題叢聚為主、以一般性的文化取向 (general cultural orientations) 為輔的思想史研究取徑，在方法論與史學論述上皆具重大突破性意義，尚待識者挖掘細究。本文第三節將以近代中國民族主義的相關問題叢聚為實例，進一步闡明此一研究取徑的要義。

10 見註 1，《中國前近代思想的演變》，「致中國讀者的序」，頁 3。

對於近代西方思想)的獨特性,並將這種獨特性追溯至中國的「前近代」。在序章裡,溝口寫道:

如果要在本來和歐洲異體的亞洲看透「近代」,那就只有上溯到亞洲的前近代,並在其中找淵源。也就是說,以亞洲固有的概念重新構成「近代」。<sup>11</sup>

這便是溝口採用「前近代」概念的緣由。以太平天國(1851-1864)前後為分界線,溝口將太平天國起義之前,上溯至王陽明(1472-1528)學說興起的這段大約350年的歷史,界定為「前近代」。溝口認為,這段歷史「在思想史上應佔有作為近代的胚芽期或胎期的位置」,而陽明學則不妨看作是「近代的遠的淵源」。<sup>12</sup>

溝口的書的貢獻,便在於它精要地剖析了晚明以降350年間,明清儒士對於公、私、理、欲等觀念所提出的「座標轉位」式的系統性新詮釋,以及這種新詮釋的社會政治背景和意涵。在這同時,由於溝口是以「中國近代思想之起源」的問題意識為出發點,因此,他也對近代思想的特質提出具體的界定和描述。並且,雖然該書討論重點是「前近代」,但從其基本的問題意識來看,可以說溝口個人更根本的關懷,當是嘗試在前近代思想裡,找出對近代思想特質具有形塑力量的一些本土因子。

在該書裡,這樣的嘗試雖只有簡要的示範,但可以看出溝口所採用的分析模式,包括兩個基本程序:(1)建構近代思想之特質的「理念型」(ideal type);(2)根據這個理念型而將近代與前近代思想做「類屬性」(generic)與「發展性」(developmental)兩種歷史連貫。透過前一種連貫,溝口為我們指出一些為近代思想所承繼的文化取向和基設;透過後一種連貫,他為我們勾勒出新舊思想之間與時推移的演變過程。以下筆者將指出,溝口在後一種連貫上,似採取了一種目的論的史觀,值得商榷。除此之外,整體而言,他確實提出了許多具啟發性的論點,以及一個可靠的分析模式,值得進一步發揮。

根據溝口的分析,界定「中國思想史上的近代」的

特質,與那些界定「歐洲思想史上的近代」的特質,迥然不同;並且,這種不同,是種類不同,而非程度的不同。<sup>13</sup>溝口進而將這種種類的不同,歸因於孕育中西近代思想之「母胎」的不同。<sup>14</sup>在中國,這個母胎即是十六世紀以降明清儒士對理學「天理之公 V.S 人欲之私」論式所提出的變構。

簡言之,以「天理之公 V.S 人欲之私」為反命題而展開的明清儒學變構,先是從對「私」與「欲」的明言肯定開始,使之得到從負到正的一百八十度「座標轉位」。這種轉位所肯定的私與欲,不只是個人一般的生理欲求,還包括社會性的生存欲和對貨財的私有欲。同時,由於這種肯定仍然是在「天人合一」的宇宙觀之下進行的,所以,一方面「天理」仍被認為是一個無所不包的宇宙論原理(所謂「自然天理」),另一方面,私與欲則並未取得相對於天理的自主性,反而仍在天理的籠罩之下,從而得出「欲在理中」(或說「理在欲中」)的結論,以及將原來和私與欲相對立的「公」,理解為私與欲之「恰好處」的新看法。<sup>15</sup>

在溝口看來,對近代思想之發展而言,這段思想演變最重要的歷史意義,在於它所導出的均、平、公等「共同體」式的社會理念和理想。對於屬於個人的私與欲的肯定,一方面使得傳統貴賤尊卑、上下有序的階序秩序發生了鬆動,從而開啟了均、平思想的發展。另一方面,由於這種肯定仍落在天人合一的宇宙觀框架之內,所以,舊有的以和諧為訴求的共同體式的社會秩序,仍被當作理想,因而得出「合私以為公」的結論。<sup>16</sup>以這種共同體式的均、平、公思想為主要內容的明清新儒學,它所孕育出來的中國近代思想(如公理、平等、民權、民生與大同等思想),因而具有兩個基本預設:(1)天人合一的宇宙觀;(2)相對於個體而言,整體具有的價值上的優先性。在這兩個基設上所發展出來的中國近代思想,因而處處顯示出與近代西方思想的差異

11 同上,序章,頁7。

12 同上,頁43。

13 同上,頁42-48。

14 「母胎」是溝口在為近代民權思想做溯源時所用的語詞(見下文),但頗能傳達他對前近代思想之歷史意義的總體看法,因此這裡將它視為具有一般性指涉功能的語詞,予以移用。

15 這方面的典型性說辭,如「穿衣吃飯即是人倫物理」(李贄)「公貨公色便是天理」(馮從吾)「人欲恰好處即是天理」(陳確)「人欲之大公即天理之至正」(王夫之)等,即是其中的顯例。

16 關於「天人合一」的思想預設對於中國先秦以降公私觀念之發展的關鍵性意義,溝口在一篇比較中日公私觀念的文章裡有相當精要的闡述。見溝口雄三著,賀耀夫譯,《中國與日本「公私」觀念之比較》,《二十一世紀》,第21期(1994年2月),頁85-97。

性。後者的主要特色包括：「脫離自然的人為」、「與神人分裂相應的天人分裂」、「和全體對立的個體（自我）的自立」、以及公私領域的自立與對立等等。<sup>17</sup>

除了上述的類屬性連貫之外，溝口還在發展的向度上，闡明近代與前近代思想的因果連貫，從而勾勒出兩者之間與時並進的推行過程。在這方面，溝口雖只有零星的鋪述，但可以看出他傾向於採取一種目的論的史觀。簡單地說，他認為，從前近代到近代的轉折，中國思想界出現了平等、民權、革命等這些以「反專制、反封建」為目標的新思想。這些思想雖是源自西方，但中國人對它們的「接受」，乃是基於晚明至清末四百年間，中國思想史（儒學變構）與社會史（地主與佃農之對立的深化）的發展軌跡所蘊涵的一種內在要求，因而既是主動的，也是必然的。

舉例而言，溝口承認黃宗羲肯定「民之自私自利」的主張，以及這種主張所啟發的均、平、公思想，都不具近代的「平等」意義；換言之，溝口是把平等思想當作是前近代與近代之間的一個區隔指標。<sup>18</sup>不過，當他把始於肯定「民之自私自利」之主張的均、平、公思想的發展，看成是近代人士接受西方民權思想的「母胎」時，他卻說「清末引進的盧梭思想，不過是為了更急速飛躍的一個發條（spring）而已」。<sup>19</sup>這似乎等於是說，清末引進西方民權思想，是為了滿足中國的母胎對於「更急速飛躍」的要求，亦即：從「均平」飛躍至「平等」的要求。從而平等、以及以平等為前提的民權思想，便都成了中國母胎所蘊涵的內在要求。目的論的史觀，在此呼之欲出。

以上的舉證集中在思想層面。但必須指出，溝口的目的論並不是單純的思想決定論，而是揉合了對於地主與佃農之長時段歷史關係的觀照。不過，他這種社會史的觀照仍流露目的論的跡象；這可從底下一段話窺知一二：

在明末，黃宗羲的自私自利是地主向皇帝提出的，進行私有制統治的初期性要求。而到了清末，「私為公之母」這一「私」的主張成熟起來，成為全國人民向皇帝提出的人權主張。可以推斷，在上述明末到清末的歷史時期內，曾有過如下的一種必然的歷史性發展演變

過程。即清代地主階層在經濟上和社會上的力量有所增加，而與之相抗衡的佃戶階層的經濟的和社會的發言權也得到了強化。如果沒有這樣一種歷史性的發展過程，辛亥革命的成功是不可想像的。<sup>20</sup>

換言之，對溝口來說，地主和佃農之間的對立的不斷深化，終究會使肯定「自私自利」之主張的歷史主體，從地主階層逐步擴大到佃農階層，最後（在清末）涵括「人民」全體，終而導致民權思想的誕生。這樣的論述取徑，無異於是把民權思想看做是前近代歷史過程所蘊涵的一個必然的「終點」，因而透顯出目的論史觀的跡影。或許，正因為溝口所採取的發展史觀是目的論式的，因而他覺得沒有必要對近代的特定歷史情境（如外國帝國主義勢力的入侵、諸子學以及其他本土思想的復興、世界觀的改變、民族主義的興起等）加以觀照。從而，我們並不清楚在這個特定的歷史情境下，新舊思想的連續與斷裂，是透過人們什麼樣的有意識的關懷或動機的中介而被導出的。

以上所述溝口的前近代論，雖然顯現出目的論史觀的問題，但他對中國近代思想之特質的澄清，以及他所建立的兼具類屬性與發展性因果連貫的分析模式，都有值得參考借鏡之處。類似的評斷，也可施用於余英時所提的相關論點和分析模式。

## 二、余英時

余英時在《現代儒學的回顧與展望——與士商互動與儒學轉向》二文中所披露的關於近代思想變革的論點，顯然是根據他先前對明清商人文化的研究，<sup>21</sup>進一步推衍其對近代思想史研究之意涵而得出的結果。文章中，余氏雖未拈出「前近代」的概念，但，和溝口一樣，他也反對將近代中國的思想發展動態都歸因於西方的影響，並嘗試在晚明以降的儒學裡，為近代思想覓求歷史根源。

在實際的分析上，余氏採用的方式也與溝口多所呼應，雖然，相較於後者，他的討論顯得更為簡略。一如溝口所為，余氏也將分析的工作分為兩層面：第一層先找出足以代表近代思潮的一些核心思想，第二層則回溯

17 溝口，《中國前近代思想的演變》，頁 47。

18 同上，頁 42-43，234-245。

19 同上，頁 247。

20 同上，頁 463-464。引文中的粗體為筆者所加。

21 見余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》。

至明清而嘗試為這些核心思想找源頭。不過，余氏的溯源僅止於新舊思想的類型親近性的比對，至於新舊思想之間如何轉換推演的過程，他並未深言，而只是聲稱兩者之間有一脈相承的歷史因果關係。

必須指出，同樣是從探源的關懷出發，兩人對明清儒學的觀照，顯然有相當不同的側重。溝口關心的是中國近代思想「相對的獨特性」（相對於西方）；為了解釋這個獨特性，他回到最近的歷史源頭——明清思想——去找答案。相較之下，余氏所看到的明清思想的近代意義，反而主要是它與近代西方思想——至少是那些被清末知識分子熱烈擁抱的西方思想——的親近性。用他自己的話來說，他的問題是：「儒家的政治社會思想發展到清代晚期是不是也出現了某種新的傾向，恰好可以與外來的觀念互相呼應呢？」<sup>22</sup>

具體而言，余氏的論點包括以下兩部分。第一，十五、六世紀以降的儒學，逐漸發展出一種「基調的轉換」。這種基調轉換乃是「儒學的內在動力和社會、政治的變動交互影響的結果」，<sup>23</sup> 它表現於對民間社會（相對於政治領域）的重視、富民論的發展、以及對治生、四民、賈道、理欲、公私、義利等觀念的再詮釋。第二，儒學基調轉換的歷史意義，不只在於反映該思想傳統的活力，並在於新基調對清末民初儒家知識分子選擇性的接受西方思想所發揮的「暗示」或「導向」作用。

為了說明他所謂的「暗示」作用，余氏以「抑君權而興民權」、「興學會」以及「個人之自主」三組西方觀念為實例，嘗試分別從三個明清新基調思想的角度，來解釋清末儒家知識分子對它們的接受。這三個明清新基調思想是：對民間社會（相對於政治領域）的重視、富民論的發展、以及新公私觀的出現。余氏認為，三組西方觀念表達了相當一致的心態，即：「希望不斷擴大民間社會和個人功能，並使之從國家或政府的壓制中解放出來」。<sup>24</sup> 余氏並認為，這種心態「並非始於晚清儒學，也不完全源於近代西方。明清儒家的政治社會思想中便已發展出一種大體相近的基調：正是由於基調相近，晚

清儒學才能駕輕就熟地接上了上述三組西方觀念。」<sup>25</sup>

以上的說明顯示，余氏最基本的一個論點是：轉向後的儒學，發展到清末，由於本身的新基調和某些外來的西方思想有不謀而合的「共鳴」之處，因此，晚清知識分子之所以接受後者，毋寧是「順理成章」之事。<sup>26</sup> 換言之，余氏這樣的論點所欲回答的問題是：晚清知識分子為什麼要接受西方的某些思想？而他的答案是：由於受到儒學新基調思想的「暗示」影響。筆者想要指出，表面上看來，這個答案似乎言之成理，並且超越了慣見的「富強」論的解釋；但嚴格來說，這個答案不只未能充分回答余氏所提的問題，其本身亦涉及一個頗成問題的假設。

首先，如果說有所謂中西思想基調相近之事，那麼，清末知識分子又何需熱衷於引渡西學呢？無庸置疑，西學的輸入，本土思想往往扮演了接引的功能，但若把這樣的功能和輸入西學的理由混為一談或甚至完全等同，恐怕只會模糊問題的焦點，延宕有效的歷史解釋之獲得。換言之，在這裡，余氏似乎為了要強調明清新基調思想的近代意義，反而給了它過多的意義，以致於它既無法承擔解釋歷史問題的任務，它本身的歷史意義也變得模糊不清。

其次，余氏在擬定這個答案時假定：肇端於十五、六世紀的明清新基調思想，到了十九世紀仍有其一脈相承的顯著歷史軌跡，因而順理成章地成為晚清知識分子「接受西方觀念的誘因」。<sup>27</sup> 第三節將會指出這個假設與歷史事實不符的問題，在此先存而不論。這裡想要申論的是它所涉及的歷史解釋的問題。簡言之，把傳統思想直接當作晚清知識分子接受西方觀念的誘因，在一般籠統的意義上或可成立，但作為一種歷史解釋，立論似乎尚須更為精緻。所謂「暗示」、「導向」，其實都牽涉到上文所提到的「影響」和「特定的歷史脈絡」的複雜問題。因此，單單指出中西方某些思想的「基調」在類型上的親近性，而未將這種親近性的意涵，放在清末特定的歷史脈絡下來予以界定和剖析，便看不出新舊思想的

22 余英時，現代儒學的回顧與展望，《現代儒學論》，頁6。

23 余英時，士商互動與儒學轉向，《中國近世之傳統與蛻變》，頁5。

24 余英時，現代儒學的回顧與展望，《現代儒學論》，頁8。

25 同上，頁6。

26 「共鳴」、「順理成章」皆是余氏的用語。

27 同上，頁29。

轉折中，歷史人物與現實世界互通聲息的具體而特殊的關懷、思索和動機；從而，也就看不出這種思想轉折背後的歷史動力，以及傳統思想如何成為這些歷史動力一部分的曲折過程。

### 參 ● 補充與引申

從上節的討論可以看出，溝口和余英時兩人都嘗試在明清思想漸變所孕育的新動向，找尋中國近代思想遽變的源頭。衡諸目前清末民初思想史研究相當欠缺從「明清之際思想轉向」的角度出發所做的探討，溝口和余氏的分析雖然都只是側面的觀照，卻顯得難能可貴。在這一節裡，一方面，筆者將根據近現代思想史學者的相關研究，對上節所指出的他們在立論上所呈現的缺失，提出若干可能的補充與修正。另一方面，筆者將試著把他們的論點，連貫到目前近現代思想史學者所關心的若干議題上，推敲如何進一步發揮其洞見。

首先，若要對溝口和余英時的論點提出正確的評估或進一步的推衍，則我們至少必須考慮十九世紀的一種特定的思想狀況，亦即：多種本土思想復興並立的狀況。一些學者已指出，十九世紀中國的思想界，除了所謂「漢學」之外，這時還出現了儒家經世學說、宋明理學、今文經學、諸子學、以及大乘佛教等思想的復興，並有所謂「漢宋合流」的主張。這種各家各派思想繁雜並立的狀況，是西學東漸的大背景。如此一來，若要說明清儒學變構的一系思想，對近代思想的發展具有關鍵性形塑力量，則似乎必須進一步做一個限定，即：這種作用的發生，並不是那麼直接或順理成章，反而預設一個「再發現」的篩選過程。舉例而言，既然理學思想也是背景之一，則至少在理論上而言，它也有可能發揮類似明清新基調思想的導向功能，因而成為後者潛在的競爭者。這裡，我們便不得不面對一個問題：理學和反理學的明清新基調思想之間，人們的篩選標準何在，而這些標準又反映了怎樣的歷史情境？

以公私觀為例。明清新公私觀對近代思想的發展，就吸收西學的面相而言，的確有溝口和余氏所說的接引和規範的作用；但，它並非貫穿十九世紀的一種思想，而是在 1850 年代之後，當少數的一些士大夫菁英開始對西方思想做比較有深度的接觸時，才重新被發現的。這之前，由於經世思想的復興，明末三儒顧炎武、黃宗羲、王夫之的思想因而得到有識之士的注意。但，正如黃克武所指出的，當時經世思想的主流代表人物魏源（1794-1857）所編的《皇朝經世文編》，對顧、黃等人肯定「私」與「欲」的思想並未被重視。同樣地，魏源的好友龔自珍（1792-1847）繼承顧氏對「私」之肯定而寫作的論私一文，也未被收入《文編》。<sup>28</sup> 這些事實說明了兩點：明清新公私觀不止不是貫穿十九世紀的一種思想，並且，它之所以重新被發現與重視，西方思想的傳入與刺激，反倒成了歷史誘因。

其次，當明清新公私觀重新被發現之後，它對清末思想的形塑是否居主導地位，也是值得追問的問題。無疑地，新公私觀對清末知識分子的權利、自由與民主等思想，確實有清楚的烙印跡影。<sup>29</sup> 不過，更接近事實的情況，可能是當時存在著兩種公私觀的競爭。以劉師培（1884-1919）為例，1903-1906年間在他接受無政府主義之前，他的倫理與政治思想明顯地受到明清新公私觀的影響，但他的無政府主義思想（1907-1908），以及民國以後的王政復古論，卻都蘊涵了一種與宋明理學家十分相近的，對於私與欲的負面觀點。他的無政府主義思想，便是建立在以下一項對私欲的嚴酷批評。他認為，自有文明以來，人類即陷入一套人人相依相役的社會秩序當中。這套由歷代統治階級為鞏固其私欲私利而造就的社會秩序，不但壓抑人的良善心的自然發展，並且誘引人的利己心無限衍生。劉師培所提倡的無政府革命，即是要打破這個私欲橫流的秩序，以便建立一個人的良善心得以自然發展、而利己心無從攀附衍生的大同世界。<sup>30</sup> 在這點上，他與翟志成所描述的以「破私立公」為理想的中國共產主義信徒，並無二致。值得注意的是，翟志成便將這種「破私立公」的理想，追溯至宋明

28 黃克武，從追求正道到國族認同：清末中國公私觀念的重整，「公與私：近代中國個體與整體之重建（1600迄今）」學術討論會（中央研究院，1999年5月21日，6月25日）會議論文，頁5-11。

29 同上，頁11-33。

30 參見Fang-yen Yang, "Nation, People, Anarchy: Liu Shih-p'ei and the Crisis of Order in Modern China" (Ph.D. diss., University of Wisconsin-Madison, 1999)。



理學公私之辨。<sup>31</sup>

再就十九世紀的一個特定的歷史情境——1895 年的分水嶺意義——來斟酌推衍溝口和余英時的論點。事實上，余氏也注意到甲午戰敗在近代思想史上的關鍵意義。他認為，1895 年的戰敗等於是宣告人們對於中國政教「優越性」之信仰的破產，自此而後，中國人對西方學習，才正式脫離「船堅炮利」的階段而進入文化思想的層次。這個轉折涉及一個複雜的問題，即：此次戰敗為何能造成對中國政教「優越性」之信仰的破產，在此存而不論。<sup>32</sup> 底下本文想要指出的，是這種轉折所涉及的從「天下」到「國家」的世界觀的改變，以及隨著世界觀的改變而衍生的新興問題叢聚，對明清公、私、理、欲思想所造成的變化。

世界觀的改變意謂著民族主義的興起。若說，民族主義的一個基本關懷是界定個人與政治社群的關係，那麼，或許我們可以將這個基本關懷分殊為三方面的問題：（1）鑄造國民（從「國民」的角度對人的「自我」重新做界定）；（2）社會整合（從「民族國家」的利益出發，重新界定國家、社會與個人的關係，以及三者之間連結的目的和型態）；（3）新「禮教」的形塑與實踐（根據「民族國家」的利益考量，重新界定社會倫理規範的內容與功能，以及其實踐的方式和管道）。從這三方面的問題著手，我們都可以觀察到民族主義的問

題叢聚之興起，對明清新公、私、理、欲思想的衝擊。

黃克武已指出，世界觀的改變使得「公」的涵義發生了變化：「公」不只意謂「公理」，還意謂「國族認同」。<sup>33</sup> 這是一個很重要的觀察。事實上，普遍主義與民族主義之間的離合傾軋，正是近代中國思想史上（特別是中國共產主義之興起）的一個重大議題，值得繼續挖掘其意涵。<sup>34</sup> 與此相關的是，隨著民族主義的興起以及「主權在民」觀念的傳入，公也意謂了「人民」，因而有所謂「公意」（the general will of the people）之說。不管是「國族認同」意義下的「公」（意謂著「國族」），或者是「主權在民」意義下的「公」（意謂著「人民」），我們都可以看到「公」與政治社群的涵義重疊的現象。如此一來，如果我們再考慮到近代知識分子對於政治社群的構想所呈現的整體觀（holistic）傾向，<sup>35</sup> 那麼，這種整體觀傾向是否正意謂了上述兩種涵義的公，都不具近代西方「公共領域」觀念所預設的多元主義與「公民社會」的範疇？這是一個值得進一步探討的問題。

其次，世界觀的改變也導致理觀的變化。「理」不再只是意謂普遍性的「天理」、「公理」，也因為歷史意識和民族主義的興起，而被賦予相對主義或特殊主義（particularism）的意涵。以筆者目前正研究的劉師培的進化倫理觀為例，由於他是在進化論與民族主義交織而成的框架下挪用公、私、理、欲的論述語言，因此，

31 翟志成，〈宋明理學的公私之辨及其現代意涵〉，「公與私：近代中國個體與整體之重建（1600 迄今）」學術討論會會議論文，頁 23-26。在此附帶一提：與翟志成所論「破私立公」理想息息相關的一個歷史議題，是王汎森所說的近代中國——特別是延安及文化大革命期間——「私人領域的政治化」。值得注意的是，王汎森將這種歷史發展的部分因素，上溯至明清以降流傳於士大夫之間的一種「將生活隱私公開化，並以一種類似批評與自我批評的方式，藉助群體的力量以促進自己道德轉化的傳統」。見王汎森，〈近代中國私人領域的政治化〉，《當代》第 125 期（1998 年 1 月 1 日），頁 122。王汎森的討論讓我們看到明清「私」觀念的另一線重大發展：「隱私」（相對於溝口與余英時所側重討論的「私欲」）。目前這方面的研究議題亟待學者開發。筆者在此僅試做一二提問：明清時期，上述的這兩種「私」觀念之間，儼然存在著某種張力；我們當如何界定這種張力的性質？當時的人們又怎樣理解和處置這種張力？到了近代，當人權觀念與反傳統、反禮教思潮興起之後，這種張力，以及人們理解、處置它的方式，又起了怎樣的變化？

32 可參見金觀濤、劉青峰，〈中國現代思想的起源〉（香港：中文大學，2000），特別是第六章。

33 黃克武，〈從追求正道到國族認同〉，頁 21-25，32-33。另見溝口雄三，〈中國與日本「公私」觀念之比較〉，頁 92-93。

34 美國學者杜讚奇（Prasenjit Duara）教授在一篇討論近代東亞國家「文明」論述的近代中，即嘗試從世界史的角度，對近代中國的「東方文明論述」（the discourse of Eastern civilization）所展現的民族主義與普遍主義之間的複雜關係，做了相當精要的探討，值得參考。見 Prasenjit Duara, "The Discourse of Civilization and Pan-Asianism," *Journal of World History* 12.1 (2001) : 頁 99-130。

35 整體觀傾向的相關討論，可參見：Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1964) , pp. 75-79, 171-172, 239-243 ; Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and the Intellectual Transition in China, 1890-1907* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1971) , pp. 197-198, 245-246, 255-260 ; Fang-yen Yang, *Nation, People, Anarchy : Liu Shih-p'ei and the Crisis of Order in China* pp. 150-155, 178-181, 227-233 ; Sung-chiao Shen (沈松橋) and Sechin Y.S. Chien (錢永祥) , "Delimiting China: Discourses of 'Guomin' (國民) and the Construction of Chinese Nationality in Late Qing," paper presented at the Conference on Nationalism: The East Asian Experience, May 25-27, 1999, ISSP, Academia Sinica, Taipei, pp. 5-7 ; Michael Ts'in, *Nation, Governance, and*

「理」(或「道」)便成了各民族社群在歷史演化過程中所形成的倫理規範，而非放諸四海皆準的普世價值或原則。此外，「理」也可能和民族主義式的「國粹」概念相結合，成為一種既超越國族個體成員、又內在於個體成員的精神(所謂「國魂」是也)。

再則，民族主義與民族國家的興起，也意味著新情欲觀的浮現。舉例而言，明清「情欲覺醒」所造就的文人、妓女之間的情色文化，到了現代的脈絡卻已成昨日黃花，而造成這種轉變的一個重要因素是：民族主義的論述，不乏將「妓女」變成一個社會問題或醫療問題的嘗試。根據美國學者 Gail Hershtatter 的研究，站在民族主義與現代化的立場，現代知識分子事實上等於是對妓女這個問題，進行了一場論述的革命。在二十世紀，我們看到的已不再是士大夫和妓女之間所形成的情色、文藝關係，而是知識分子將妓女當作醫療問題或社會問題的現象。<sup>36</sup> 與妓女問題相關的更廣泛的情、色、欲問題，民族主義論述也試圖從「新國民」的角度予以新解。<sup>37</sup> 連帶地「男女之別」與「性別」問題，也是論述重構的重要場域；所謂「國民之母」的說法，正是其中一個顯例。<sup>38</sup>

以上簡略地討論了十九世紀末民族主義的興起所帶動的公、私、情、欲等觀念的變化。藉此簡略的討論，筆者想要彰顯的是，新興問題叢聚的出現，對傳統相關思想所造成的變化。這裡，作為本文結尾，讓我們回到上節所述溝口與余英時所採用的理念型分析模式，推敲其可能的貢獻。

如前所述，在採用理念型分析模式時，兩位先生的目的在於界定近代思想的特質，並且，他們主要的關懷在於探求這些特質的歷史根源。根據本文對於思想之歷史性的強調，筆者想建議一個互補的分析視野，亦即：稍稍調整這個分析座標，改以新興的問題叢聚為重心，

並從探源的角度轉向比較的角度。具體而言，即是用理念型分析的方法，重構近代思想史上的新興問題叢聚，然後在這些問題叢聚的脈絡下，以明清思想為參照系，觀察公、私、理、欲等觀念所發生的變化，以見時代轉移的足跡。

以新興問題叢聚為重心的研究，也有助於吾人在從事探源分析時，確切釐清明清公私理欲等思想，一方面如何被後人挪用、再造，另一方面，又如何規範著新思想的形成。這裡，作為本文結尾，讓我們回到溝口的一個基本論點，做為例子，推敲如何引申其洞見。

如前所述，溝口認為，以共同體式的均平公思想為主要內容的明清儒學，它所孕育出來的近代思想，具有一個基本預設，即：相對於個體而言，整體具有價值上的優先性。以「公」觀念為例。上文已指出，隨著民族主義的興起以及民主思想的傳入，「公」不再只意謂著普遍性的道德原則，還意謂著「國族」或「人民」。另一方面，人們對於新涵義的公——不管是國族或人民——的想像，多具有整體觀的特色。在這裡，溝口的論點，或許可以幫助我們解釋這項特色的歷史源頭。另外，他的論點也可以用來觀照近代思想史上的一些重大問題，例如：清末個人解放的風潮之下，為何人們卻選擇了盧梭(J. J. Rousseau)，而不是彌爾(J. S. Mill)? 又，為何各式各樣的社會主義會成為近代中國的主流思想? 必須指出，共同體的文化基設，一如溝口自己所言，絕非明清儒學的專寵，其淵源與發展可上推至先秦。<sup>39</sup> 因此，對近代思想的發展而言，明清儒學的獨特貢獻之一，或許是在於「合私以為公」之命題的提出。這項命題不只符合了近代人士對於個人解放的訴求；它的基設——社群裡個人之私的自然和諧(而非衝突)——也與近代「社會有機論」的思想，若合符節。

*Modernity in China: Canton 1990-1927* (Stanford: Stanford University Press, 1999)。

36 Gail Hershtatter, *Dangerous Pleasures: Prostitution and Modernity in Twentieth-century Shanghai* (Berkeley: University of California Press, 1997) 李孝悌為該書所撰之書評，對相關問題亦有精彩的引伸與解說。見李孝悌，評介 Gail Hershtatter 著《危險的逸樂：二十世紀上海的妓女與現代性》，《近代中國婦女史研究》，第 5 期(1997)，頁 239-248。

37 參見彭小妍，五四的「新性道德」——女性情慾論述與建構民族國家，《近代中國婦女史研究》，第 3 期(1995)，頁 77-96；黃金麟，《歷史、身體、國家：近代中國的身體形成(1895-1937)》(臺北：聯經出版事業公司，2000)。

38 參見 Presanjit Duara, "The Regime of Authenticity: Timeless, Gender, and National History in China," *History and Theory* 37.3 (Oct. 1998), pp. 287-308, and "Of Authenticity and Women: Personal Narratives of Middle-Class Women in Modern China," in Wen-hsin Yeh, ed., *Becoming Chinese: Passages to Modernity and Beyond* (Berkeley: University of California Press, 2000), pp. 342-364; 劉人鵬，《近代中國女權論述——國族、翻譯與性別政治》(臺北：學生書局，2000)，頁 1-226; Joan Judge (季家珍)，"Meng Mu Meets the Modern: Female Exemplars in Early-Twentieth-Century Textbooks for Girls and Women," 《近代中國婦女史研究》，第 8 期(2000)，頁 129-177。

39 溝口，中國與日本「公私」觀念之比較，頁 85-86。