

【论 文】

民族主义的再发现：¹

抗战时期中国朝野对“中华民族”的讨论

黄克武²

摘要：中国近代民族主义的出现与“中华民族”一概念密切相关。此词在清末由梁启超首先提出，至孙中山的民族主义而确立，清末民初可谓“中华民族”观念的创生期。至20世纪20-40年代，受到中日战争的影响，“中华民族”的讨论再度勃兴。本文将描述抗战时期中国朝野（指政治与学术精英）对于“中华民族”的讨论，析论其国际背景、内涵与意义。抗战时“中华民族”之讨论一方面引发内部之分歧、权力的斗争，另一方面该观念所造成之凝聚性，则有效地团结人心、共赴国难。

关键词：米内山庸夫 傅斯年 顾颉刚 翦伯赞《中国之命运》

一、前言

中国近代的民族主义包含对于“中国”所具有的民族、人种、国家与文化之认同。此一民族意识与“中华民族”一概念的创造、发展有密切的关系。“中华民族”不是一个本质性的信仰或意义确定的认同对象，而是一个经由辩论之激荡而衍生、变化的过程；同时，“民族”与“国家”之关系也经过多次的重整。清末以来，“中华民族”这一观念经过几次转折。首先，此词由梁启超所提出，主要指汉族与“炎黄遗族”等，不过也包含其他民族。对梁启超等“立宪派”人士来说，中国境内各族群虽有差异，然因历史与文化之关系，紧密连结，故应消除彼此之“畛域”，以塑造“同种合体”的现代民族国家。诚如杨度所说，“中华云者，以华夷别文化之高下也，即此以言，则中华之名词，不仅非一地域之国名，亦且非一血统之种名，乃为一文化之族名”；他因而主张“满汉平等蒙回同化，所以完成君主立宪之制”。³ 这种观点被梁任公称为“大民族主义”。革命党则采取不同的策略，主张“驱逐鞑虏，恢复中华”，此处之“中华”实指汉人。梁启超将革命党的政治主张描述成“小民族主义”，又批评“小民族主义”鼓吹汉族独立建国，而将他族排除在外，有碍融合。当辛亥革命成功肇建民国，为弥平革命所造成之创伤，提出“五族共和”与“民族融合”的口号。此后，“中华民族”之观念广为流传。

1924年，孙中山于《三民主义》演讲之中提倡将汉、满、蒙、回、藏五族归成一个“中华民族”。在“民族主义”的演讲中，他认为，“就中国的民族说，总数是四万万人，当中参杂的不过是几百万蒙古人，百多万满洲人，几百万西藏人，百几十万回教之突厥人，外来的总数不过一千万人。所以就大多数说，四万万中国人，可以说完全是汉人。同一血统，同一语言文字，同一宗教、同一习惯，完全是一个民族。”孙中山认为在受到国外压迫之时，国人要将“一盘散沙”的四万万人团结起来，而团结的方法是“把各姓的宗族团体，先联合起来，更由宗族团体，结合

¹ 本文刊载于《近代史研究》2016年第4期。

² 作者为台湾（台北）中央研究院近代史研究所特聘研究员（电子邮件：khuang@gate.sinica.edu.tw）

³ 杨度，《金铁主义说》，《中国新报》月刊第5号，1907年5月，第15-17页。亦参见吴启讷，《中华民族宗族论与中华民国的边疆自治实践》，黄自进、潘光哲主编，《蒋介石与现代中国的形塑（第一册）：领袖的淬炼》，台北：中研院近史所2013年版，第164-165页。

成一个民族的大团体”，以“抵抗外国人”。¹ 总之，孙中山的根本理念是要以汉族为主体，融合同化中国境内其它少数民族，形成一个统一的中华民族。清末民初可谓“中华民族”观念的原生期，也是现代中国民族主义的萌芽期。1924年底，孙中山又在日本神户提出“大亚洲主义”，主张亚洲应复兴王道文化，以亚洲王道文化为基础，联合亚洲各民族，解除基于功利强权之霸道文化的西方国家之压迫，以完成亚洲各民族之独立。²

至20世纪20-40年代，受到中日战争的影响，“中华民族”的讨论再度勃兴，并与日本人提出类似孙中山“大亚洲主义”的“东亚民族主义”或“东亚协同体论”对峙。此一讨论涉及政治与学术的双重背景。本文将描述抗战时期中国朝野对于“中华民族”的讨论，析论其背景、内涵与意义。此处所指之朝野意指当时的学术与政治精英之讨论，主要是学者在报刊上所发表之论调，此外也包括以中文（或透过翻译）表达意见的外国学者之观点。政治方面的讨论，则以蒋介石于1943年出版的《中国之命运》一书为例，探讨此书有关中华民族之论点，以及出版后所引发国内外各派人物之关注。

关于抗战时期民族主义的议题已有不少研究成果。³ 在本文中，笔者将选择几个以往为人忽略之个案来探讨这一问题。首先，笔者将分析“日本因素”对此议题的影响，除了大家所熟知的帝国主义的侵略、威胁所造成“同仇敌忾”的情绪外⁴，笔者也将强调日本知识界对于战争性质与“中华民族”、“民族性”、“国民性”等课题讨论对中国人造成的影响。其中，特别以中国学者与外交官米内山庸夫（Yonaiyama Tsuneo, 1888-1969）及具有反抗意识的左派漫画家柳濑正梦（Yanase Masamu, 1900-1945）为例，探讨他们的作品如何被引介（摘述、改写）至中文报刊。其次，笔者将讨论中国知识界对“中华民族”议题之辩论，参与讨论的学者包括历史学家芮逸夫、傅斯年、顾颉刚、翦伯赞，社会学家吴文藻、费孝通等。论辩的主要分歧在于“中华民族是一个”，还是应承认各少数民族的生存、独立与自由发展。再其次，则以1943年蒋介石的《中国之命运》一书为例，探讨该书所揭橥中华民族的理念及其所造成的巨大反响。蒋介石的观念源自孙中山，并受到知识界“民族一元论”的“同化论”与“同源论”的影响，也与部分日本学者对中华民族之观察颇为类似。根据此一理论，“汉族”为中华民族之主体，依赖文化“同化”的方式而如滚雪球般地逐步拓展，而非汉的少数民族则为远古以来绵延不断的中华民族谱系之分支。笔者除了介绍大家所熟知的一般读者与中共之反应外，也述及汪派知识分子对该书论点之讨论与批判。最后，则综述抗战时“中华民族”之讨论所造成既团结、又分裂之状况。

二、从国民性、民族性、民族主义理解战时中国：日本学者的观点⁵

¹ 孙中山，《三民主义》，收入黄克武、潘光哲主编，《十种影响中华民国建立的书刊》（第10册），台北：文景书局2013年版，第62页。

² 孙中山，《在神户各团体欢迎宴会的演说（一九二四年十一月二十八日）》，《孙中山全集》第11卷，北京：中华书局2011年版，第410-413页。

³ 如黄兴涛、郑大华有关“中华民族”的相关著作。黄兴涛，《民族自觉与符号认同：“中华民族”观念萌生与确立的历史考察》，收入许纪霖编选，《现代中国思想史论》，上卷，上海，上海人民出版社，2014年版，第177-227页。郑大华，《中国近代民族主义与中华民族自我意识的觉醒》，《民族研究》2013年第3期，第1-14页。最近的一篇相关研究是葛兆光，《纳“四裔”入“中华”？——1920-1930年代中国学界有关“中国”与“中华民族”的论述》，台北，《思想》第27期，2014年12月，第1-57页。

⁴ 一个典型的观点是赛珍珠（Pearl S. Buck, 1892-1973）在1944年所说的，“日本使中国的军阀，共产党和国民政府三者团结起来了。中国人是不由外国受到再难忍受的程度的威胁绝不能团结的民族”。赛珍珠（野雀译），《中日事变与中日的国民性》，《敦邻》第1卷第1期（北平），1944年1月，第44页。

⁵ 本节之内容受到户部良一教授的《日本人如何理解日中战争，1937-1941》一文之启发，不敢掠美。Tobe Ryoichi, “How Japanese People Understood the Sino-Japanese War, 1937-41”收入吕芳上主编，《战争的历史与记忆1：是与战》，台北：国史馆，2015年版，第9-41页。笔者依循他的思路，又补充了一些原始史料。

在战争期间中日双方都对战争发展、预期的结果、双方应和还是应战，乃至战争的本质等问题而有不少的讨论。日本学者户部良一指出：如果比较中日双方对战争的认识，有一个重要的对照，亦即中国人的“战争观”是比较一致的，这是一场抵抗日本帝国主义侵略的战争。¹中国方面争论较大的议题是和、战问题。日本方面“对此战的理解却形形色色，常出现对立与矛盾”。²

在战争初期，许多有丰富中国经验的日本学者均强调中国民族性的负面特点（亦即中国人所谓的民族“劣根性”）。这一点和日本人在明治、大正时期到中国旅行、调查的印象有类似之处³。如曾担任东亚同文书院教授，著有《现代支那人精神构造の研究》（上海：东亚同文书院支那研究部 1935 年版）、《支那国民性と经济精神》（东京：岩松堂 1943 年版）的大谷孝太郎（Ōtani Kōtarō, 1900-?）于 1939 年 8 月，在《事变与支那民族的世界观》一文中认为，战争的本质是日本民族与中国民族“世界观”的矛盾与冲突。他提出了当时很典型的一种对中国民族性的看法，认为中国“虚无、没自信、不会感动、空虚又自大，热衷于憎恨，擅长合理盘算，当走向极端就会做出不合理的盘算，即使陷入矛盾也不会感觉到矛盾的苦恼、乐天的”。此种对中国民族性的负面论述，对一般民众很有说服力。

针对此一情况，大谷孝太郎指出“合理的”处理对策是：整合日本国内的人力、物力与精神力之组织，彻底歼灭蒋介石政权，停止第三势力的援蒋行动，扫荡占领区之游击队，恢复治安、振兴经济，建设政治的、经济的、文化的“东亚新秩序”。然而上述工作只是“末”而非“本”。战争处理对策的根本，在于一方面发扬日本民族的世界观，亦即追求“力的扩充”与“信义之昂扬”，另一方面则需要改造上述中国的世界观。如此方为建设东亚新秩序之基石。⁴

另一个类似的作品是 1942 年兼井鸿臣（Kanei Hiroomi，生卒不详）所著《赤裸の日本人》。他也对中日民族性的差异作系统的论述。本书从精神面、形上面说明“日本魂”与“支那魂”的不同，以增进“日华提携亲善”，而促进“大东亚大团结”的“圣业”。作者所指出的差异，有一部分是生活习惯的不同，有些是性格的不同。如中国人重储蓄、自保（自扫门前雪）；重吃、戏、赌、色、鸦片等享乐（如中国人的饮食像鸡尾酒一样是复合味，即使夏天也喝热茶等）；保守的命定论；自大而好面子；迟钝而顽强等。他也指出日中两国人性格相反之处：一是性急，一是性缓；一是是非分明，一是不分明；一是尚武，一是卑武；一是牺牲精神，一是利己精神；一是重荣誉与尊严（日文称为“面目”），一是重“面子”；一是简明直捷，一是老谋深算等。作者也指出中国人（尤其汉民族）生命力旺盛，同化力很强，即使曾受到武力的征服，但不曾有整个民族受到绝对的征服，而且征服者最后都被汉民族所同化。作者用“蚯蚓国家”来比喻中国的生命力——头被切掉，头可以继续活；尾被切掉，尾可以继续活。这些地方是日本人应仔细考虑之处⁵。以蚯蚓来比喻中国强劲的生命力在当时日本颇为流行，下文中还有另一个例子。

曾任日本驻杭州领事的米内山庸夫同样对中国民族性有所批评。他强调“日支民族性”的差异，以及战争的原因在于中日“两民族的生存竞争本能”。1937 年 10 月他所写的《日支两民族之对峙》一文认为，“日支不亲善”是两国之宿命，并悲观地指出未来双方可能永远不会亲善。

¹ 王一之在 1939 年所写的《中国民族主义之本质及其发展过程》是很好的代表。他说，从“九一八”到“七七”，“中国人民认清了日本是中国唯一的敌人，中国民族非打倒日本帝国主义是不能生存的。所以才由九一八的炮声唤醒了沉睡的中华儿女；由七七的炮声，燃起了中华民族主义的火焰”。王一之：《中国民族主义之本质及其发展过程》，《新政治月刊》第 1 卷第 5 期（重庆），1939 年 2 月，第 42-45 页。

² Tobe Ryoichi, “How Japanese People Understood the Sino-Japanese War, 1937-41,” p. 10.

³ 有关此一议题研究成果不少，许多旅行的见闻录都认为中国人保守、落后、肮脏、不卫生、身体衰弱（吸食鸦片所致）等。Che-chia Chang, “Health and Hygiene in Late Qing China as Seen through the Eyes of Japanese Travelers,” in Pei-yin Lin and Weipin Tsai (eds.), *Print, Profit and Perception: Ideas, Information and Knowledge in Chinese Societies, 1859-1949* (Leiden: Brill, 2014), pp. 40-63.

⁴ 大谷孝太郎，《事变と支那民族の世界観》，《外交时报》（832 号）1939 年 8 月 1 日，第 1-23 页。

⁵ 兼井鸿臣，《赤裸の日本人》，东京，人文阁 1942 年版，第 21、26-27、51-52 页。这一点与蒋介石于 1943 年出版的《中国之命运》的论点完全一致。

他从中国的历史发展中发现，汉民族完成国家统一且国力强大之后，必定会想要征服周遭民族。在 1937 年 12 月的《南京政府之将来》一文，他也对中日和谈表示悲观，认为就算实现了和平，也只是一时的掩饰，将来有可能会发生更严重的冲突。¹

随着战争的持续发展，南京和武汉相继失守。1938 年之后有些日本学者开始思考日本人对中国的认识是否有误。因为战争开始之后，日本人对中国政府、军队与民众做出了不少错误的估计。²较关键的问题是探究为何这场战争会“长期化”？曾任职南满铁道社的和田耕作（Wada Kōsaku, 1907-2006）认为，其中一个解释是外国势力的援助，如英国与苏联在背后操纵。另一个解释是中国所具有“封建性格”。中国能长期抵抗的原因，在于中国未能以全国为单位建立统一的经济体。所以，即使部分地区被截断，整体也不会丧失功能——这本来是一个弱点，却反而增加了中国的韧性。和田耕作也以蚯蚓来做比喻，“正如同蚯蚓被切成两段还能存活”。³

然而对“长期化”最普遍的解释是归之于战争造成中国人的团结。中国人团结的结果使“抗日民族意识”高涨，此种意识可以解释为何中国在经济、军事乃至现代化的程度落后于日本（亦即“近代化不够彻底”），却可以“长期抗战”。亦即是中国人在战争之中“重新发现了”民族主义。因此，对日本人而言，对于战争的深入理解的一个关键，是确切地认识“中国的民族主义”的特质。同时，中日之间的冲突乃源于中国“抗日的民族主义”与日本所秉持的超国家的、抵抗西方帝国主义的“东亚协同体”之民族主义之对抗。对于日本评论家、记者尾崎秀实（Ozaki Hotsumi, 1901-1944）来说，解决中日战争的方法，是基于孙中山的“大亚细亚主义”的东亚协同体论，日人必须积极与中国民族主义之动向合作，将重点放在“增加生产力”，协助中国脱离半殖民地状态，以达到“解放和福祉”。⁴日军驻汪精卫政府最高代表影佐祯昭（Kagesa Sadaaki, 1893-1948）早在 1933-34 年时即认识到深入理解中国民族主义的重要性。他区隔了中日合作、促进东亚和平的“稳健圆满”的民族主义，以及中国另一种激烈褊狭的、排日的民族主义。他认为“对于中国的民族主义，要以充分的理解心来看待，期待其能圆满发展希望中国能因此完成国家的统一，日本应该不吝予以协助……但是像这种以排日为骨干的极端激进民族主义，对于东亚和平其实是非常有害的，故无条件地附和民族主义绝非树立东亚大计之道。九一八事变就是起源于褊狭的民族主义”。⁵

以上是战争初期日本知识界与政、军精英对于战争以及中国民族性的一些重要讨论。这些讨论都发表于日本的刊物上，对多数中国人来说，其实并不清楚他们的观点。不过部分日本学者的论点在中国人的解读之下，被认为可以用来鼓舞国人之士气，因而被翻译或改写为中文，并影响到中国人对“民族性”与“民族主义”与战争前景的认识。其中过去比较少人注意的是上述的外交官米内山庸夫与一位日本漫画家柳濑正梦。

¹ 米内山庸夫：《日支两民族の対峙》，《外交时报》（788号）1937年10月1日，第30-46页以及《南京政府の将来》，《中央公論》（12月号）1937年12月，第116-124页。

² 芦沟桥事变之后，有些日本“中国通”轻视中国人的抗战意志，提出“对支一击论”，认为只要日本坚决出兵，中国人将如以往一样不战而屈服。后来中国人顽强抗战，证明此一观点是错误的。户部良一：《日本军人的蒋介石观》，黄自进、潘光哲主编：《蒋介石与现代中国的形塑（第一册）：领袖的淬炼》，台北：中研院近史所 2013年版，第140-141页。

³ 和田耕作：《长期戦の特質と大陸政策の方向》，《中央公論》（第53年7月号）1938年7月，第27-35页。

⁴ 尾崎秀实：《“东亚协同体”の理念とその成立の客観的基础》，《中央公論》（第54年1月号）1939年1月，第4-18页。

⁵ 影佐祯昭：《曾走路我记》，《现代史资料13：日中战争5》，東京みすず书房，1966年版，第353页以及户部良一：《日本军人的蒋介石观》，黄自进、潘光哲主编：《蒋介石与现代中国的形塑（第一册）：领袖的淬炼》，台北：中研院近史所 2013年版，第150页。

三、被翻译的民族主义：米内山庸夫与柳濑正梦

米内山庸夫出生于日本青森县上北郡七户町。1907年进入仙台第二高等学校，1908年进入上海东亚同文书院读书，为第八期的学生，1911年毕业。其后进入日本外务省担任外交官。他先任职于广东，1924至1928年担任济南副领事。1927年10月，北洋政府国务院国务总理潘复（1883-1936）曾颁给他“四等嘉禾章”。¹1928至1932年，他任职领事于杭州的日本领事馆，后又调至满州海拉尔领事馆。1936年起改任外务省文化事业部。1940年时，他是外务省“临时本省勤务领事”。²米内山庸夫精通汉语，诗文造诣颇高，爱好中国的陶瓷、古玩、绘画等，并曾在中国内地旅行调查，著作颇丰，如《云南四川踏查记》、《蒙古及蒙古人》、《蒙古风土记》、《支那风土记》等，也曾参与《支那省别全志》的编纂工作。³他还在日本报刊杂志发表许多有关中国的言论，仅在《外交时报》上就有20余篇作品，另在《朝日新闻》上也有一些评论文章。战时他在日本杂志上发表的3篇政论文章被引介到中文报刊。

第一篇文章是1940年2月，米内山庸夫在《外交时报》上发表的《事变处理的基调》⁴。《外交时报》创刊于1898年，由“外交时报社”发行，创刊者为国际法专家有贺长雄（Ariga Nagao, 1860-1921）。此刊是20世纪前半叶日本有关国际关系与外交问题的一个专业杂志⁵。《事变处理的基调》发表次日，即1940年2月2日，立宪民政党之议员斋藤隆夫（Saitō Takao, 1870-1949）在帝国议会的众议院本会议发表演说，此即著名的“反军演说”。演说中对于中日战争提出根本的质疑与批判⁶。因斋藤演说的内容与米内山庸夫的《事变处理的基调》一文之观点颇为类似。米内山为避免此事对其上司造成困扰，乃提出辞职，并于3月2日获准⁷，3月7日斋藤因上述演说被众议院除名。

这一件事情在1940年3月4日的《申报》有一报导。其标题为“米内山庸夫辞职照准；逐出斋藤主张，引起议会反响”。内容则为：

香港东京电：日外务省领事米内山庸夫，现服务于文化事业部，因于二月廿〔一〕日《外交时报》撰“处理事变之基调”一文，否认近卫声明，并谓东亚共同体之理想，究非中国民族所能接受，致与斋藤之质问演说，引起关联问题。该氏惧牵累上峰，自动呈辞，现在照准。（二日电）

东京：登载米内山庸夫一文之《外交时报》，现已不复在市上出售，即未售出之部份，亦由警察将该文删去（三日合众电）。⁸

¹ 《政府公报》（第4128号）1927年10月21日，第4页。

² 《米内山领事，笔祸で辞意》，《朝日新闻》（朝刊）1940年3月1日。

³ 中村亚希子：《米内山庸夫コレクションの瓦》，《东京大学综合文化研究科·教养学部 美术博物馆资料集4：米内山庸夫コレクション（瓦）》，东京大学教养学部美术博物馆2010年版，第7页。

⁴ 米内山庸夫：《事变处理の基调》，《外交时报》（844号）1940年2月1日，第1-17页。

⁵ 伊藤信哉：《解题》，伊藤信哉编：《外交时报总目次·执笔者索引 战前编》，日本图书センター2008年版，第5-6页。

⁶ 白井胜美编：《斋藤隆夫代议士质问演说速记（昭和十五年二月二日）》，《现代史资料13：日中战争5》，東京，みすず书房1966年版，第336-348页。其要点有五：第一，质疑近卫声明等观点是否是事变处理的最妥善的方法。第二，所谓东亚新秩序建设的内容，究竟为何？第三，世界战争史说明，东亚和平才能带来世界和平。第四，对新建的中国政权（汪精卫政权）的几个疑问。第五，论事变以来政府的责任，以及对现内阁的警告等。

⁷ 《米内山领事，笔祸で词意》，《朝日新闻》（朝刊）1940年3月1日；《米内山氏依愿免官》，《朝日新闻》（夕刊）1940年3月2日。米内山辞职后仍任职于外务省，担任调查局第二课“嘱托”。见《解明される支那 血滲む学徒の踏査を基础に 龍大な编纂計画進む》，《朝日新闻》（夕刊）1940年11月19日；《半生の支那研究 あたら灰燼に 再起する老篤学者 外务省出火余聞》，《朝日新闻》（夕刊）1942年2月20日；《重庆が頼みの谷倉、陥つ 常徳は蒋军蠢動の大动脉》，《朝日新闻》（朝刊）1943年12月5日。

⁸ 《申报》1940年3月4日，第4版。

此外，斋藤隆夫“失言事件”在《东方杂志》、《时与潮》等刊物上亦有报导。¹

这一篇文章因公开反对近卫宣言（如“不割地、不赔款”之看法），并质疑“东亚共同体”之理想，又呼吁实现议和停战（如割地赔款）。此一论点在日本受到批判，却颇受中国人欢迎。出版之后立刻出现了三个中文版本。第一个版本摘述该文之大要，刊登在商务印书馆发行的《东方杂志》上，该杂志于1937年战争爆发后由上海迁至长沙，1940年一月又搬至香港，而在大陆的9个城市（长沙、重庆、成都、西安、金华、梧州、昆明、贵阳、福州）设有分发行所，该刊的基本立场为支持国民政府。米内山译文之篇名为《世界各国著名杂志论文摘要：事变处理的基调》，此篇没有列出译者，应系东方杂志社的编译部门所做的摘述。篇首的简介即指出：“本文载在本年二月一日出版的日本《外交时报》，对于近卫声明表示不满，主张日本应该提出具体条件，尤其应该向中国要索割地赔款，以收得战争的效果。文中暗示中国不能征服，应该和中国正式政府讲和的意思。兹录其要旨。作者系日本外务省事务员，熟悉中国事情。编者识”。²

第二种版本是全译本，刊于《建国旬刊》之上，篇名为《中国事变处理之基调》，译者青园（应为笔名）。《建国旬刊》是西北联合大学所主办的一个刊物，1938年创刊，社址在陕西南郑。根据稿约，其宗旨为刊登有关“阐扬三民主义及抗战建国理论”，“国内现状之叙述与各种生产建设之具体方案”以及“国际情势与敌情之分析，各国战时政策”等方面的文章。在该译文之前有一说明：“此篇原载在日本《外交时报》二月号，为日本外务省领事米内山庸夫所作，著者居留中国，垂三十年，熟识中国历史国情，关于中国著述颇多。自此篇论文发刊之后，即引起轩然大波，又因斋藤失言事件影响，诚恐株连上官，外务省已将他免职，其内容根本否定近卫声明，主张收获绝大战果，但又认为绝少可能，此种思想直无异否定中国可用武力征服或可用傀儡过渡而征服者，特译之以告读者。”³

第三种版本也是全译本，刊登于香港的《国际周报》，由周景翻译，篇名为《事变之基调》，分两期刊出。《国际周报》为汪精卫派所办的刊物，由樊仲云（1901-1989）主编。⁴樊仲云于1938年春由上海赴香港，在此担任《青岛日报》总主笔，并主编《国际周报》（后出任汪精卫南京国民政府教育部政务次长、中央大学校长）。该周报是由周佛海（1897-1948）、陶希圣（1899-1988）所主持的“艺文研究会”在香港的分会“国际编译社”之下的一份刊物，每周出版一期，主要刊登翻译文章。根据朱朴（1901-1970）的回忆，该社之组织为“柏生主持一切总务，思平主编国际丛书，仲云主编国际周报，我则主编国际通讯。助编者有张百高、胡兰成、薛典曾（已故）、龙大均、连士升、杜衡、林一新、刘石克等诸兄；古泳今兄为秘书；此外尚有办事员若干。……国际编译社遍定[订]各国时势杂志，每星期出版国际周报一期，国际通讯两期，选材谨严，为研究国际问题一时之权威”。⁵在《国际周报》所刊登的《事变之基调》之前有译者之说明“三月三日东京合众社电：日本外务省领事米内山庸夫，现服务于文化事业部，因于二月一日‘外交时报’著‘事变处理之基调’一文，否认近卫声明，致被认为与斋藤隆夫之演说有连带关系，于是米内山立即自动引咎辞职，登载该文之‘外交时报’亦停止出售。兹觅得原文，特为译出，想为

¹ 运公，〈日本议会逐出斋藤隆夫〉，《东方杂志》（第37卷第7号）1940年4月1日，第42-43页。仲颐：《所谓斋藤隆夫事件》，《时与潮》（第5卷第3期）1940年3月，第4-5页。

² 米内山庸夫：《世界各国著名杂志论文摘要：事变处理的基调》，《东方杂志》（第37卷第6号）1940年3月16日，第48-49页。

³ 米内山庸夫著、青园译：《中国事变处理之基调》，《建国旬刊》1940年第7期，第11-14页。

⁴ 有关樊仲云之生平，请参考蔡登山：《政论家樊仲云的人间蒸发》，《叛国者与“亲日”文人》，台北：独立作家2015年版，第371-387页。

⁵ 朱朴：《记蔚蓝书店》，《古今半月刊》第13期，1942年12月16日，第19-20页。蔡登山：《文史杂志的尤物——朱朴与〈古今〉及其他》，蔡登山主编：《古今（一）》，台北：秀威资讯科技股份有限公司2015年版，第iv页。

国人所乐观也”。¹

这三种中译版本分别刊登于总公司在香港而流通于国统区主要城市的《东方杂志》、陕西的《建国旬刊》与香港的《国际周刊》，分别代表不同地区与不同政治立场之观点，却不约而同地选译米内山庸夫的作品，显示该文之观点为国人所欢迎。三者大致将米内山的观点译介到中文世界，然就其细节与质量来说，香港汪派《国际周刊》的信息最为完整。

米内山庸夫第二篇被翻译为中文的作品是《世界之大势与中日两民族》，原文刊于东京《东洋》杂志5月号，²中译刊登于1941年的《译丛月刊》之上。该杂志从1941年延续到1943年，是南京汪精卫政府之下的“中日文化协会”所办的刊物，由褚民谊委托作家张资平（1893-1959）主编。³汪政府行政院宣传部长林柏生（1902-1946）在该刊的《卷首语》有如下的说明：

中日两国之真诚合作，中日和平之真正实现，有待于两国国民之刷新建设。……本会成立后，鉴于所负责任之重大，特发行中日文化杂志，为中日文化界共同之园地，谋彼此意见之交流。兹复奉名誉理事长汪主席之命，创办《译丛月刊》，综合选译日本各大杂志言论精华，介绍国人。⁴

米内山的文章刊登在该刊物1941年第一卷第5期之上，译者为不二。这一篇文章之主旨与上述1937年所刊登的《日支两民族之对峙》在观点上很类似。作者首先指出世界之大势“其基础是民族主义，渐次成为民族对峙之形式”。在东洋，民族对峙有两种形式，一是“东洋人与白人之对峙”，一是“东洋各民族之对峙”。对于第一点，他说东洋人“想要把白人的势力，从东洋驱逐出去，建设东洋人的东洋。这是觉悟的东洋人，都抱有此心，也是大多数人所赞成的思想”。此一观点与汪精卫政权的想法接近，应该也是编者选译此文之原因。但是另一方面，东洋内的对峙也不容忽略，而中日之关系，因“日本民族之勃兴，日本民族之大陆进出”出现对峙。米内山在本文中特别强调“中日亲善之难实现”。其原因在于中国人自大之性格，“不愿居于同种之黄色人之下”。作者的结论是“中国民族”有强劲的吸引力与黏着力：

中国既存有这样性格，心理总是不肯受异民族之支配的。汉民族虽曾受满州族清朝所支配，约有一百六十年，然其实清朝仅有了国家的名义，汉民族反吸了满州族之血滋大起来。支配异民族时，则傲然自大；为异民族所支配时，则于受支配之间，反吸其血以自滋大，中国民族黏着力之强大，诚足惊异。现在日本民族，正与此具有惊异的强大黏着力之中国民族，在大陆上相与角逐，不可不知。⁵

米内山庸夫第三篇被翻译为中文的作品是《支那民族之将来》，此文原刊于1943年1月《外交时报》，讨论中国的“强处”（日文之原文是“强味”）在于土地广大、人口众多与中国文化之同化力等三方面，因此难以为外族所征服，也难以加以同化。同时中华民族具有吸收同化他民族，而日益膨胀的强大力量。其同化力之根源在于该民族坚韧的生存力与中国文化。⁶这一篇文章有两种翻译本。第一种是刊登于1943年汪政权统治下于南京所出版的一个文学杂志《新流》之上，

¹ 米内山庸夫著，周景译：《事变之基调（下期续完）》，《国际周报》（香港）1940年第9期，1940年3月，第9-11页。米内山庸夫著，周景译：《事变之基调（续完）》，《国际周报》（香港）1940年第10期，1940年3月，第17-20页。

² 米内山庸夫：〈世界の大大勢と日支兩民族〉，《東洋》（第44年5月号），1941年5月，第9-20页。

³ “中日文化协会”是汪精卫政府成立的文化机构。1940年7月28日在南京成立。汪精卫和日本驻国民政府大使阿部信行出席了成立会议，并担任名誉理事长，褚民谊任理事长，陈群、江亢虎、林柏生等14人为理事，陈公博、梁鸿志、周佛海、津田静枝、儿玉谦次等15人为名誉理事，傅式说为总干事。该协会成立之经纬，可参考罗君强：《伪廷幽影录——对汪伪政权的回忆纪实》，黄美真编：《伪廷幽影录——对汪伪政权的回忆纪实》，北京：东方出版社2010年版，第47页。

⁴ 林柏生：《卷首语》，《译丛》（第1卷第1期），1941年2月，第3页。

⁵ 米内山庸夫：《世界之大势与中日两民族》，《译丛》（第1卷第5期），1941年6月，第35-40页。

⁶ 米内山庸夫：《支那民族の将来》，《外交时报》914号，1943年1月1日，第105-120页。

名为《中国民族的将来》。¹该刊强调处于战争之中，“要在荒芜的文坛上，握住时代的使命，负起时代的重任，披榛斩棘的开拓文艺之路，建设新文艺”。²该文刊登在第1卷第2期之上，翻译者天孙。只是此文只翻译了前半部，至“广漠的平原”一节，后来似乎没有再继续译出下半部。

第二种译本影响力较大，刊登于《中央周刊》，为坚瓠所摘译，篇名为《敌人论中华民族的将来》。³《中央周刊》为中国国民党的刊物，主旨是倡导党务，探讨革命理论、实际方案、国际问题等。在该文之前有编者案语：

本文题名为“支那民族之将来”，载在本年一月份的日本“外交时报”第百五卷第一号，作者为米内山庸夫，是一个相当有名的评论家。他这篇文章一方面表示他对于中华民族衷心的惊叹与感服，一方面却暗示敌国人民要征服中国，不但要征服中国全领土，而且要征服中国全体人民，不但要征服中国人民，而且要征服中国的文化，否则必将为中国民族所同化，而自己将无影无踪的消灭。这是中国六年来的英勇抗战，使敌人方才认识中华民族这一巨人的伟大。这种意见，不仅是米内山一个人的意见，敌国大多数人，也都有这种感想。中华民族是不可征服的，敌人也就不不得不老实地承认了。

《中央周刊》的编者刊登此文之意图，无疑地希望借着日本学者之观点来鼓舞国人之士气。这一篇文章显然达到了他的目的。1943年初也正是蒋介石发表《中国之命运》一书的时候，蒋的书与米内山的文章成为当时知识分子思考民族问题的重要参考。1943年4月8日，当时担任行政院参事的陈克文（1898-1986）在日记中写到：“与敦伟、衡夫谈中国民族问题，系因《中国之命运》与敌方米内山庸夫近著《支那民族之将来》一文而起。米内山此文颇有见解，当系我国抗战六年，始令彼邦学者有此认识。”⁴这显然是因为陈克文阅读到《中央周刊》中此篇译文之后而引发的感想。

抗战时期米内山庸夫文章之中文翻译有几个特点：第一，这些翻译出版之刊物经由发行管道，散播至中国各地，而分属于蒋介石与汪精卫两个不同的政治团体。这两者显然都对日本舆论界有所认识，因而借用日人之文章来鼓舞士气，并谋求解决战争问题。从米内山文章之译介可见蒋汪两派虽一主战、一主和，然对战争仍有许多共识，亦即坚定民族之自信心，以及不放弃任何谈和、止战的可能机会。第二、不论属于何种阵营，这些文章的翻译者几乎都以笔名发表，不列真名，应该是属于刊物的专业编译部门，也可能是集体的翻译成果。由此可见随着战争之推展，翻译工作成为各派思想动员的重要工作，也因而推动了译者专业化的发展。不过此一与国家战动员相关之翻译活动，其重点在所传达的讯息内容，而不突出译者之自我认同。第三、米内山庸夫的作品虽被译为中文，并且被许多人认为他“对于中华民族衷心的惊叹与感服”，然而我们必须注意米内山任职于日本外务省，他的观点其实并不能说是同情中国，而是根据其亲身体验，务实地站在日本立场所做的思考。他一贯的看法是中日两民族因“民族性”的不同，处于对峙状态。他一再预言“中国人不会屈服”、“中国人完全不了解亚细亚主义的理想”，而其根柢是中国人对日本人的“轻侮”，这使得日中的“亲善提携”难以达成。他认为：现在只有两种中国人，一种拿武器和日本作战的中国人，一种是伪装亲善而在骨子里打仗的中国人。他悲观地认为中日两国只有日本武力支配中国，或日本屈服于中国，除此之外没有第三条路。⁵米内山的重点在于以中国专家的身份警告日本人战争的危险，此一面向与中国人所强调的“中华民族”之坚忍伟大、具有同化

¹ 天孙译，米内山庸夫著：《中国民族的将来》，《新流》（南京）第1卷第2期，1943年2月，第9-11页。

² 依山：《卷头语》，《新流》第1卷第3期，1943年3月，第2页。

³ 米内山庸夫著，坚瓠译：《敌人论中华民族的将来》，《中央周刊》第5卷第33期，1943年3月，第151-158页。

⁴ 陈克文著，陈方正编辑校订：《陈克文日记 1937-1952》，台北：中研院近史所2012年版，第738页。文中的友人敦伟为罗敦伟（1897-1964），经济学者，著有《五十年回忆录》；衡夫为陈祖平（1904-?），陈立夫之堂兄弟。两人当时均任职于行政院，与陈克文为同事。

⁵ 米内山庸夫：〈興亞院の設立我對支政策〉，《外交時報》（819號）1939年1月15日，第1-13頁。

他族之能力的想法有所不同。再者，他（和斋藤隆夫一样）并不质疑侵略战争，而是主张解决“中国事变”必须取得“代价”。就此而言中文的译作是一种“挪用”。

然而上述米内山庸夫的文章对中华民族具有强劲的生命力与同化力，是不会被征服的看法，却是抗战时期各种文宣反复出现的主题。其中张文元（1910-1992）依据日本漫画家的作品改绘而成的四格漫画，颇能表现此一特色。此一漫画刊登于1939年的《抗战画刊》之上。该刊创刊于1938年，由冯玉祥主办，赵望云与汪子美等人担任编辑。该社随着战事之发展从武汉迁到长沙，又迁到桂林。其主旨是以漫画作为“文化武器”向“敌人投刺”。¹

张文元为抗战时著名的漫画家。他的“中华民族潜在的力量，终于被敌人发掘出来了”的四格漫画，刊于《抗战画刊》第26期之上，也刊登于《抗建三日刊》（为地方政府印制之宣传品，发放学校与机关）。²其内容如下：



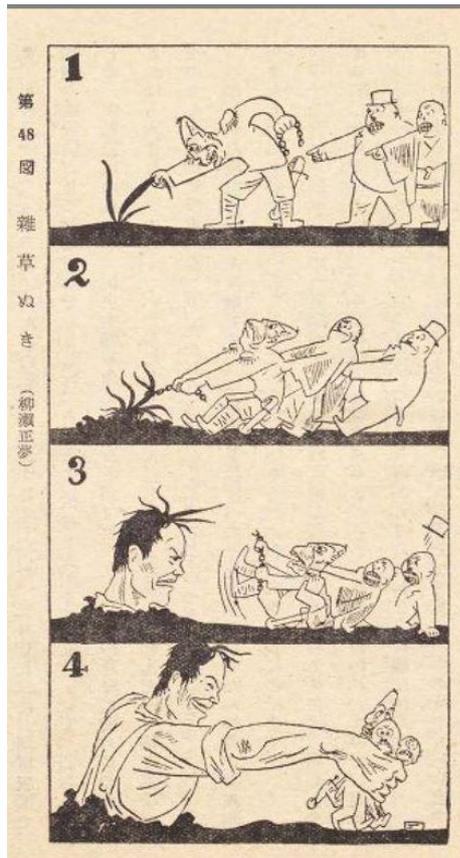
根据作者张文元，这一个漫画是模仿“日本反战作家柳濑正梦原画”，其内容描绘日本军人进入中国内地，想要肆行侵略。结果他却挖出了一个“中华民族”之巨人，最终被此巨人之巨拳还击所打败。在画作之旁的说明是“中华民族潜在的力量，终于被敌人发掘出来了”。柳濑正梦（1900-1945）是日本大正末期到昭和初期左翼漫画的领导人。他生于爱媛县松山市，小学毕业后离开家乡，15岁到东京学习绘画。16岁时以油画之风景画入选重要的画展，被认为是一位具有天才的画家。不过，他却不愿朝著纯艺术方向发展。出于强烈的正义感，他于第一次大战之后受到革命风潮之影响，开始学习社会主义，献身于劳工与农民的解放运动。他将全部的精力用来为“大众”画漫画，创作了许多具有战斗力的政治漫画。他曾被捕入狱，也曾遭到禁止绘画的处分。他的漫画从20世纪30年代开始就多次被引介到中国的刊物上，并对中国漫画有所影响。1945年5月25日，在东京新宿车站前，因美国飞机之空袭而牺牲，当时才45岁。³

¹ 汪子美：《编后记》，《抗战画刊》（桂林）第21期，1938年10月，第22页。

² 张文元（改作）：《中华民族潜在的力量，终于被敌人发掘了出来》，《抗战画刊》第26期，1939年1月，第13页；《抗建三日刊》第12期，1939年7月，第6页。

³ 松山文雄：《漫画学校》，东京：大雅堂1950年版，第154-159页。

上述张文元模仿之原画名为“拔除杂草”，内容如下：



这一幅漫画其实与中国无关。图中戴着大礼帽的人是资本家，穿和服的人是地主，而在前面拔草的人是资本家与地主的手下，被践踏的杂草则比喻劳动者。柳濑正梦相信，这些被奴役的底层的劳动者，最后必将取得胜利。¹ 然而经过张文元之改绘，他将地主、资本家连手的剥削者改为日本军人，而被奴役的劳动者则成为他们在中国内地所挖掘出来的“中华民族”，这一漫画很贴切地表达出当时的国族情感与抗战必胜的信念，以及“中华民族”是被日本人之侵略所激发出来的。

抗战时期因日军之入侵，激发起国人的团结精神，而强调“中华民族”坚忍与强大。然而这种民族主义的昂扬及其表达，不仅受到日本因素如米内山庸夫的论述与改编自柳濑正梦之漫画的影响，更重要的是中国知识分子在受到日人的侵略之下自觉地提倡、讨论此一议题。

四、抗战时知识分子有关“中华民族”之讨论：以历史学家为中心

中日战争开始后，中国知识分子受战事影响纷纷迁移，由北平、天津、山东、湖广等地向西南大后方云南、四川等地集中。在动荡中，这一群知识分子仍坚守岗位，克服环境干扰，从事学术研究。其中许多历史学家的学术研究工作都涉及“中华民族”之议题。此处的“史学”是广义的，包括历史学、人类学与考古学等。下文分别叙述中研院历史语言研究所（以下简称史语所）有关西南边疆之考察，傅斯年、吴文藻（1901-1985）与费孝通（1910-2005）等学者有关“中华民族”之辩论。从这类活动可窥见战争对学术活动之影响，以及知识分子学术报国的心态。

（一）史语所的边疆调查

¹ 松山文雄：《漫画学校》，东京：大雅堂 1950 年版，第 154-159 页。

中研院史语所成立于 1928 年，直到 1937 年的 10 年间，因大环境的安定，而在考古、语言调查等方面获得不错的发展，尤其是 15 次河南安阳的殷墟发掘，更是傲视世界的重大考古发现，如同国家的 10 年黄金建设期一般，这是史语所在前期最为蓬勃发展的时期。¹ 随着抗战军兴，史语所迁移到云南昆明，停留 3 年，后因安南被日军攻占，而奉命转移，最后在四川李庄落脚，并在此度过 5 年。这段时期研究人员饱受山坳酷热、气候潮湿之苦。虽然物质极其匮乏，生活艰难困顿，研究人员却仍勉力继续研究工作，完成学术任务。史语所在傅斯年的领导下，度过 8 年抗战，无论是考古、语言与古建筑等方面均有贡献。

此时由于局限于西南边陲，促使对西南边疆的研究，这些研究一方面划定了国族边界，另一方面则从少数民族调查开始，将帝国边缘之蛮夷转化为共和国内“少数民族”之国民，并进而建立起“中华民族”之谱系。其中西南少数民族的调查由芮逸夫（1898-1991）、凌纯声（1902-1981）领军。芮逸夫等人 1933 年开始从事湘西苗族的调查，搜集了大量的民俗文化资料。1934 年因为英国觊觎滇南之矿产，引起当地土司、头人之抵抗，英国遂要求共同勘定国界。1935 年至 1936 年，芮逸夫与凌纯声参与了滇缅南段界务会勘。此事虽没有立即达到共识，然在此过程中搜集了不少田野资料，了解各族群的分布情况。自 1939-1940 年间，芮逸夫曾到过贵州的大定、花溪等苗区进行调查。1940 年芮逸夫又接受国民政府行政院之委托，订定“改正西南少数民族命名表”，将带有污辱性的称谓（如“犬”、“牛”、“羊”偏旁之字眼），改为“人”字之偏旁，“以期泯除界线，团结整个中华民族”。²

紧接着在 1941 年，史语所与中央博物院合作进行川康调查，芮逸夫、凌纯声等人进入汶川、康定等地，调查“西番”与羌族；1942-1943 年，芮逸夫等人又进入川南的叙永进行苗族考察，这一次较长时间停留在苗区，参与并访查许多苗民的生老病死的典礼、参观其生活作息及观看家谱等，发现有些家族的源流可上溯到明朝，辗转迁移至川南。³ 这些研究对于理解家族与民族迁移过程颇有帮助。根据田野调查，1941-1946 年间，芮逸夫发表一系列关于“中华国族”的文章，包括《中华国族解》（1942）⁴、《中华国族的分支及其分布》（1944）⁵、《再论中华国族的支派及其分布：订正在中国民族学会十周年纪念论文集发表之文》（1946）⁶。在这些文章中他认为民族、国家与国族是三位一体的，而所谓“中华国族”一词即结合了民族与国家，而具有社会、文化、政治、法律等方面的综合意涵。他强调“这四亿五千万中国人，可以说完全是一个民族……综合起来说，它是经过几千年，融合古今来各种不同的族类，及其思想、情感和意志，混凝同化而归于一的”。⁷ 整体考察芮逸夫的学术工作，他提出界定民族的六项特质准据，包括区位、人种、语言、生业、群居、观念，再描述中国民族各支系上述特质之情况或有无。藉此，他“试图建立一个知识体系，来说明中华民族中究竟有多少‘民族’，他们又如何构成一整体的中华民族”，进而了解其整体结构，再纳入世界民族分类体系。芮逸夫等人所做的西南苗族的田野调查，具有重

¹ 《本所简史》，收录于“中央研究院历史语言研究所”：<http://www2.ihp.sinica.edu.tw/intro1.php?TM=2&M=1>，2015 年 5 月 20 日。

² 这是国民政府于 1940 年 9 月 18 日所发《改正西南少数民族命名表》中的用语。收入芮逸夫：《西南少数民族虫兽偏旁命名考略》，《中央研究院历史语言研究所人类学集刊》，第 2 卷第 2 期（1、2 合刊），1941 年。此文收入芮逸夫：《中国民族及其文化论稿》，台北：艺文印书馆，1972 年版，第 73-117 页。引文见第 95 页。

³ 王明珂：《简介芮逸夫先生》，《川南苗族调查日志 1942-1943》，台北：中研院史语所，2010 年版，第 VI-IX 页。

⁴ 芮逸夫：《中华国族解》，《人文科学学报》第 1 卷第 2 期，1942 年，第 133-139 页。作者注记此文完成于 1942 年 6 月 12 日。

⁵ 芮逸夫：《中华国族的分支及其分布》，《中国民族学会十周年纪念论文集》，中国民族学会，四川成都，1944 年，第 3-13 页。

⁶ 芮逸夫：《再论中华国族的支派及其分布：订正在中国民族学会十周年纪念论文集发表之文》，《民族学研究集刊》第 5 期，1946 年，第 29-40 页。

⁷ 芮逸夫：《再论中华国族的支派及其分布：订正在中国民族学会十周年纪念论文集发表之文》，《民族学研究集刊》第 5 期，1946 年，第 30-32 页。

构华夏边族及其文化之新义。旧帝国时代被统辖非汉的异族，经过近代的“国族边缘再造”后，使之成为中华民族一支，亦即成为具“少数民族”身份之国民，以重新定义中华民族的概念，可说是“华夏工程”的一部分。¹

（二）傅斯年、顾颉刚等人关于“中华民族”之讨论

傅斯年曾是五四运动学生领袖之一，也是中研院史语所创办者，还曾代理北京大学校长、后出任台湾大学校长，1950年病逝于台湾。他的重要著作之一是《东北史纲：第一卷古代之东北》（北平：国立中央研究院历史语言研究所，1932年10月初版）。该书原计划完成五卷，由傅斯年、方壮猷（1902-1970）、徐中舒（1898-1991）、萧一山（1902-1978）、蒋廷黻（1895-1965）五人各以其专业领域写就，依次是傅斯年负责古代的东北史，方壮猷是隋代至元末，徐中舒写明清之东北，萧一山写清代东北之官制及移民，蒋廷黻写东北的外交。²目前只看到傅斯年的部分，即古代东北史，以及李济（1896-1979）依据各篇内容之稿本所写的英文节略本（*Manchuria in History: A Summary With Maps and a Chronological Table*, Peking: Peking Union Bookstore, 1932），³其他部分则未能完成或已佚失。⁴此书的写作动机是傅斯年感慨“持东北事以问国人，每多不知其蕴”，并反驳日人“满蒙在历史上非支那领土”之“妄说”⁵。本书以考古为骨干，纵论东北古代历史，其主旨在说明东北与中国关系之演变，在历代即与中原及各朝代有语言、文化相连的关系，藉此反驳日本学者所谓东北是大陆政策下的满蒙生命线，或“满蒙在历史上非支那国土”等论调⁶。傅斯年的《东北史纲》以考古为主轴缕述其与中原王朝关系的纪史方式，结合了考古、历史地理视角写作地方历史，并与中国历朝之史作经纬相接。此书坚持东北与中国有密切的关系，反驳日本学者之观念，表达出强烈的民族主义之关怀。当时在《申报》上该书之广告声称：该书关于“满蒙为中国领土之科学的与历史的考证……为国难期中国民必不可少之常识”。⁷

此书出版之后国内有四篇书评，第一篇是陈绍箕於1933年初在《大夏周报》上所发表的书评。作者对此书持正面的立场，认为“傅先生由人种的历史的地理的反驳日人立说的错误，并说明东北在远古即是中国之一体”，此书对日人来说乃“一当头棒”。他并指出该书最精彩之处是利用各种史料证明东北部落之习俗生活，与中国殷商之神话传说实无二致。他唯一的批评是认为傅斯年接受王国维《殷周制度论》所谓殷人兴起于东方，而由东至西迁徙。此点与夏、周、秦人由西而东之方向不同，故他认为这一观点“实属可疑”。最后他则希望中研院能在短期内将其他各卷赶印出版、公诸国人。⁸

¹ 王明珂：《简介芮逸夫先生》，《川南苗族调查日志 1942-1943》，台北：中研院史语所，2010年版，第IV页；王明珂：《寻访凌纯声、芮逸夫两先生的足迹：史语所早期中国西南民族调查的回顾》，《古今论衡》第18期，2008年10月，第31页；谢世忠：《国族论述：中国与北东南亚的场域》，台北：台大出版中心2004年版，第261页。

² 傅斯年：《告白》，傅斯年等著、傅斯年编：《东北史纲：第一卷古代之东北》，北平：国立中央研究院历史语言研究所1932年版，无页码。

³ 此一英文版是为了控诉日本侵略东北而提交的部分资料，全部材料由顾维钧总纂，交“李顿调查团”。叶碧玲：《九一八事变后中国史学界对日本“满蒙论”之驳斥——以〈东北史纲〉第一卷为中心之探讨》，《国史馆学术集刊》第11期，2007年，第120页。

⁴ 其中徐中舒所撰《明清之东北》之一部分残馀之手稿影本，由其孙子徐亮工捐给史语所，刊于《古今论衡》之上。徐中舒，《东三省之封禁（东北史纲选）》，《古今论衡》第12期，2005年3月，第123-135页。有关东北史纲各卷出版状况，以及未能出版之原因分析，请参见徐亮工为上述文章所写的“校后记”，上引文第134-135页。

⁵ 傅斯年：《引语》，傅斯年等著、傅斯年编：《东北史纲：第一卷古代之东北》，第1页。

⁶ 傅斯年：《引语》，傅斯年等著、傅斯年编：《东北史纲：第一卷古代之东北》，第1页。参见叶碧玲：《九一八事变后中国史学界对日本“满蒙论”之驳斥——以〈东北史纲〉第一卷为中心之探讨》，《国史馆学术集刊》第11期，2007年，第105-142页。

⁷ 《申报》，1933年3月18日，第7版。

⁸ 陈绍箕：《书评：东北史纲初稿》，《大夏周刊》（上海）第9卷第17期，1933年，第349-350页。

第二篇是清华大学历史系教授邵循正（1909-1973）的《评傅斯年〈东北史纲〉第一卷古代之东北》，邵同意该书之主旨“中国有东北之地久矣”，认为此文“就历史之证明，做公允之叙述”。他只对其中一些历史细节、史料根据有所保留。不过他认为如此之学术论述其实于事无补，“欲明东北之为中国领土，最有力之证据，莫如武力收复”。¹

第三篇书评是出自柳诒征（1880-1956）的学生，南京大学历史系教授缪凤林（1899-1959）。此篇书评与上篇书评均刊登于吴宓（1894-1978）主编之《大公报》的《文学副刊》，在某种程度上与当时学术界中的南北之争（也是新文化运动与反新文化运动之争）有关，是南派对北派的抨击。² 缪凤林没有就书中之主旨亦即“东北自古属于中国”提出讨论，在这方面他并无质疑。不过，他却指出许多历史方法与史料根据之错误。他说“傅君所著，虽仅寥寥数十页，其缺漏纰谬，殆突破任何出版史籍之记录”。他所举出的错误包括引证不当、推论错误，又对国内外研究成果“了无所知”。他说：“有关汉代东北史之记载，傅君亦未能尽读”；“书中所引史文，颇多不明文理，不通句读之处”；“综观傅君之书，大抵仅据正史中与东北有关之东夷传……故他纪传中有关东北史事之重重材料，大都缺如，而又好生曲解，好发议论，遂至无往而不表现其缺谬。”在文章的结尾处，缪凤林则以日本学者如白鸟库吉（Shiratori Kurakichi, 1865-1942）、津田左右吉（Tsuda Sōkichi, 1873-1961）等在日俄战争之后开始对于东北、朝鲜“作学术上根本的研究”，获得大量的研究成果。这些日本人的著作虽有缺点，然其“可供吾人指斥者”则远远不如傅著。缪凤林语重心长地指出，中日民族处于“永久斗争之地位”，欲求胜利需与日人相抗衡，而“慎重立言”，写出具有高学术水平之著作，我民族方有前途。³

第四篇书评为任职于国立编译馆的史学家郑鹤声（1901-1989）于1933年底所写的书评，《傅斯年等编〈东北史纲〉初稿》。郑氏亦为柳诒征之学生，他说缪凤林的批评过于激烈，本书评则较为温和，他也认识到此文“含有国际宣传之重要性”。不过他和缪文一样针对傅书的各种“缺漏舛误”提出检讨，因为“不能不严加指摘，以期完善”。他的结论是“就傅君编著之第一卷论之，觉其剪裁议论颇有独到之处，求之于吾国学者论述之东北史书中，尚属少见，洵足以破日人之妄说，而感世人之兴会”。⁴

在日本方面，傅著出版之后也立即有反应。日本京都大学东洋史教授矢野仁一（Yano Jinichi, 1872-1970）于1933年出版了《满洲国历史》一书。矢野一贯主张“满蒙藏非中国本来之领土”，而中国只是“中国本部”，满蒙则是“边疆”⁵。《满洲国历史》一书中第二章驳斥“李顿报告书”所谓“满洲为中国完全之一体；满洲与中国之关系为永久的且本质的”，故满洲应归还中国之见解。矢野认为报告书之基础来自傅斯年与李济，以及调查团成员杨格（Carl Walter Young）的《日本在满洲之特殊地位》（*Japan's Special Position in Manchuria*, Baltimore: Johns Hopkins Press, 1931）一书。⁶ 矢野反对这些人所谓“满洲是中国的一部分”的看法，力主“满洲与中国是全然各别的存在”。他强调满蒙自古即非汉民族居住之所，唐代以后设置都督府，其后各朝之统治均

¹ 邵循正：《评傅斯年〈东北史纲〉第一卷古代之东北》，《大公报》1933年5月1日，第11版。

² 参见王汎森，《思想史与生活史有交集吗？——读傅斯年档案》，收入王汎森，《中国近代思想与学术的系谱》，台北，联经出版事业股份有限公司2003年版，第501页。

³ 缪凤林：《评傅斯年君〈东北史纲〉卷首》，《大公报》1933年6月12日、6月19日、6月26日、7月3日、7月31日、9月4日、9月25日，第11版。

⁴ 郑鹤声：《傅斯年等编东北史纲初稿》，《图书评论》第1卷第11期，1933年，第7-18页。

⁵ 矢野仁一：《满蒙藏は支那本来の领土に非る论》，《外交时报》第412号，1922年1月1日，第56-70页。有关矢野的经历，如参与晚清教育改革、满洲国与出任大亚细亚协会副会长等，可参考王汎森，《思想史与生活史有交集吗？——读傅斯年档案》，第502页。

⁶ 此书立刻被译为日文，シー・ウォルター・ヤング：《满洲に于ける日本の特殊地位》，东京：拓务大臣官房文书课1932年版。

处于与“中国本部”不相同之统治体制。在清朝满洲是封禁地，二十世纪开始才有汉人移入。¹该书出版之后次年，即由对东北问题十分关心、译有《甲午战前日本挑战史》（田保桥洁著，南京书店1932年版）的王仲廉翻译为中文，刊登于《图书评论》之上。译者表示矢野仁一戴着学者的面具，对中国发出荒谬之言论，而成为日本人侵略中国之根据。他为了“一以供傅氏等参考，一以使国人知日本于使用武力之外，尚有无聊文人为之宣传焉”而翻译此文。他并提醒读者“其所引《东北史纲》及英文节略本之处，颇多随意撮合，以便其驳击者，殊不忠实”。²

陈绍箕、邵循正、缪凤林、郑鹤声及王仲廉等人无疑地都赞成傅斯年之主要观点，认为东北为中国之一部份，只是他们认为，对于民族问题之讨论需建立在扎实的学术基础之上。傅斯年对于上述的评论，以及矢野仁一的批评似乎并无响应。³然而其著作已被纳入“李顿报告书”而发挥了具体的影响，故对国家已有贡献。

傅斯年对中华民族的看法终其一生是一以贯之的，并对顾颉刚产生影响。自第一次世界大战之后，受到美国总统威尔逊（Thomas Woodrow Wilson, 1856-1924）提倡“民族自决”的影响，国内一些少数民族颇有“自立”之动因。而九一八事变后，部分满人也以此名义，接受日本的扶植而成立“满洲国”。在20世纪20-40年代，满蒙受日本挑拨，企图以民族自决的名义争取脱离中国独立。这些现象使傅斯年深有感触，他对于两个名词之使用很敏感，一是“民族”，一是“边疆”。当史语所刊行凌纯声《赫哲族研究》（《松花江下游的赫哲族》）（1934）时，傅斯年即力求审慎而主张避免使用“赫哲民族”。⁴抗战后退居西南，傅斯年对由顾颉刚主编的《益世报》副刊《边疆周刊》⁵，使用“边疆”为刊名亦颇有意见。加上此报刊登了甘城发表的一篇文章，提到“汉人殖民云南，是一部用鲜血来写的争斗史。在今日，边地夷民时有叛乱情事”，此文令傅斯年与友人“不胜骇怪”。于是他写信给顾颉刚，提醒他谨慎使用“民族”一词，并建议刊物名最好改为“云南”、“地理”、“西南”而不要再用“边疆”。⁶

顾颉刚虽受到傅斯年的批评，然而他对民族的看法其实与傅斯年十分类似。顾于1934年创办“禹贡学会”，发行《禹贡半月刊》。在《发刊词》即说“我们的东邻蓄意侵略我们，造了‘本部’一名来称呼我们的十八省，暗示我们边陲之地不是原有的”，该刊的目的之一即对此谬论从学理上加以驳斥。⁷1937年1月10日在《申报》“星期论坛”上，顾颉刚曾写《中华民族的团结》一文，主张“在中国的版图里只有一个中华民族……离之则兼伤，合之则并茂”。⁸1939年1月

¹ 矢野仁一：《满洲国历史》，东京：目黑书店1933年版。

² 王仲廉译：《傅斯年等编着东北史纲在日本所生之影响》，《图书评论》第2卷第8期，1934年，第95页。

³ 他的学生陈磐为他辩护。陈磐说：“东北事变，大局震荡，孟真师忧心如焚，百忙中而有《东北史纲》之作。这部用民族学、语言学的眼光和旧籍的史地数据，来证明东北原是我们中国的郡县；我们的文化、种族，和这一块地方有着不可分离的关系。这种史学方法和史识，是最现代的、科学的。但书出版以后，颇受人批评。其实这书的间架轮廓，非高手不能辨。批评的人从细枝末节着眼，当然不无话可说。但是能批评的人，却不一定就能搭起这样的间架，描绘出这样的轮廓”。陈磐：《怀故恩师傅孟真先生有述》，《新时代》第3卷第3期，1963年，第14页。王汎森在傅斯年档案中发现傅斯年曾計畫“答缪凤林等评《东北史纲》”。王汎森，《思想史与生活史有交集吗？——读傅斯年档案》，第504页。

⁴ 傅斯年：《傅斯年致顾颉刚》（1939年2月1日），王汎森、潘光哲、吴政上主编：《傅斯年遗札》（第二卷），台北：中研院史语所2011年版，第953页；傅乐成：《傅孟真先生的民族思想》，《时代追忆论文集》，台北：时报文化出版公司1984年版，第149页。

⁵ 《益世报》于1915年创刊于天津，1937年因战乱停刊，1938年在云南复刊，后迁至重庆，可惜因其创办人雷鸣远神父过世，于1940年结束。1938年在云南复刊时，顾颉刚将副刊名定为《边疆周刊》，12月15日作发刊词，12月19日出第一期。参见顾颉刚：《顾颉刚日记》第4卷，台北，联经出版公司2007年版，第173页；顾潮编著，《顾颉刚年谱》，北京：中国社会科学出版社，1993年版，第291页；宋稚青：《雷鸣远神父与天津益世报》，《神学论集》，第87期，1991年4月，第49-62页。

⁶ 傅乐成：《傅孟真先生的民族思想》，《时代追忆论文集》，台北：时报文化出版公司1984年版，页150。

⁷ 顾颉刚：《发刊词》，《禹贡半月刊》第1卷第1期，1934年2月，第2页。

⁸

27日,《中央日报》转载了他在《益世报》上发表《“中国本部”一名亟应废弃》,他认为此一词汇源自日本教科书,具有政治目的,使用此词“许多边疆不成中国领土”,故应重视词汇之使用(这也是为了回应矢野仁一所谓“中国仅有中国本部”的观点)。1939年2月13日,他又写了一篇《中华民族是一个》,登于《益世报》的《边疆周刊》,开宗明义即说“凡是中国人都是中华民族,在中华民族之内我们绝不再析出什么民族,从今以后大家应当留神使用这‘民族’二字”。该文刊出之后,各地报纸纷纷转载,成为人们关注之焦点。¹一直到1947年在南京的《西北通讯》创刊时又转载了一次,编者表示“顾先生此文,引证详博,议论正大,为促进民族团结最为有力之作。其热情洋溢,感人尤深”。²

顾颉刚撰写此文的近因是受到傅斯年的批评,他在日记中记载“昨得孟真来函,责备我在《益世报》办《边疆周刊》,登载文字多分析中华民族为若干民族,足以启分裂之祸,因写此文以告国人”。³再则,撰写此文之远因,则是他对此一议题早有关心(他表示此一议题“久蓄我心”)。他在撰写《我为什么要写“中华民族是一个”?》一文中就表示,1922年商务印书馆请他编中学历史教科书,他参阅史料而反复思考的一个问题是:为何其他古老的民族都灭亡了,而中国却能支持下去?他的答案是中华民族一直处于“同化过程之中”,“使常有浅化而强壮的异族血液渗透进来,使衰老民族回复少壮”。七七事变之后,他又前往西北游历,目睹回汉冲突之惨况,“亲身接触到边民受苦的经验”,了解到族群冲突与分裂会让帝国主义国家有机可乘,因而决定撰文,以从事民族心理建设。⁴

此文引起当时云南大学教授也是社会学者吴文藻(1901-1985)的不满,而由其学生费孝通(1910-2005)写了《关于民族问题的讨论》投稿《边疆周刊》,提出了类似后来他所大力提倡的“中华民族多元一体格局”。他说中国有很多个民族,而这一种因为文化、语言、体质上的分歧,并不阻碍大家形成一个统一的政治体。费氏又认为“中国本部一名词有其科学的根据,中华民族不能说是一个,即苗、獠、猓皆是民族”。⁵之后顾又再以万余字的一篇《续论中华民族是一个》回应费孝通的批评。⁶

另一位批评顾颉刚的学者,是维吾尔族历史学家翦伯赞(1898-1968)。1937年5月,翦伯赞加入中国共产党。此后,在共产党的领导下长期从事统一战线、理论宣传和史学研究工作。他的文章刊登在重庆的《中苏文化》之上。这是一个少数在国统区“能公开发表共产党领袖的文章”,又能较为系统地宣传马列主义、社会主义的阵地。⁷他看了顾颉刚于1939年5月29日在《益世报》“边疆副刊”所发表的《续论中华民族是一个》一文,而提出他的评论。

翦伯赞指出,应“依据具体的客观事实,科学地去理解”民族问题。他认为顾颉刚“中华民族是一个”的命题不正确,是“大汉民族主义的表现”,“包含着否定国内少数民族存在之意义”。

顾颉刚:《中华民族的团结》,《申报》1937年1月10日,第7版。

¹ 日前得李梦瑛书,悉《西京平报》亦转载,想不到此二文乃如此引人注意。又得万章信,悉广东某报亦载。”(1939年4月15日)

² 顾颉刚:《中华民族是一个》,《西北通讯》(南京)第1期,1947年,第3-7页。

³ 顾颉刚:《顾颉刚日记》第4卷(1939年2月7日),台北:联经出版公司2007年版,第197页。

⁴ 顾颉刚:《我为什么要写“中华民族是一个”?》,《西北通讯》(南京)第2期,1947年,第1-3页。

⁵ 这是傅斯年对他的观点之转述,傅斯年说吴文藻与费孝通“一切帝国主义殖民地的道理他都接受了”。傅斯年:《傅斯年致朱家骅、杭立武》(1939年7月7日),王汎森、潘光哲、吴政上主编:《傅斯年遗札》第2卷,台北,中研院史语所2011年版,第1015页。

⁶ 傅乐成:《傅孟真先生的民族思想》,第148-152页;黄天华:《民族意识与国家观念——抗战前后关于“中华民族是一个”的争论》,中国社会科学院近代史研究所民国史研究室、四川师范大学历史文化学院编:《一九四〇年代的中国》(下卷),社会科学文献出版社2009年版,第1044-1061页。

⁷ 此一杂志从1936年至1949年,宗旨为促进中苏文化交流。会长原为孙科,1940年改组之后中共成为主导力量。由郭沫若任研究委员会主任,王昆仑任杂志委员会主任,侯外庐与翦伯赞为副主任。侯外庐:《初的追求》,北京:生活·读书·新知三联书店1985版,第92-95页。

他肯定在外患压迫下“团结”有其重要性。但是团结不是“消灭”、“否定”其他民族，而是扶助他们独立自由的发展，从而形成自由、平等之结合。他觉得应该回到孙中山的理论，“以最大的真诚，以兄弟的友爱，以现实的利害，用革命与战斗在中山先生的民族主义的旗帜下把国内各民族真真的团结起来，反对日本法西斯侵略战争夺取中华民族的自由”。

他认为顾颉刚的错误在于将民族与民族意识混淆在一起，认为民族是“心理现象”、“团结的情绪”。这样一来民族没有物质的基础与客观的存在，只是主观的意识。其次，顾颉刚将民族与国家混同起来。再其次，顾颉刚把民族混合与民族消灭混为一谈。他说顾颉刚所提出“滚雪球理论”，越滚越大，使汉族成为“世界上独一无二的大民族”。这种看法只看到外族加入汉族，而没有汉族加入外族。翦伯赞说“民族的混合，不是片面的，而是相互的，在混合过程中相互影响。不是所有的外族，一与汉族接触，他便被同化于汉族了”；“一直到今日，在中国的境内除汉族之外还存在着满蒙回藏苗……等少数民族，这是一个不可否认的事实”。总之，他认为应承认各民族之生存乃至独立自由发展之权利，各族建立经济和政治上平等的关系，才能实现真正的民族大团结。¹

这次笔战双方壁垒清楚。傅与顾虽倡学术自由与学术不应为政治服务，却皆考虑到学术对政治之影响。傅斯年十分同意顾颉刚的观点，他说顾所提出的两个观点，一是“中国本部”这一名词不通；一是“中华民族是一个”，“立意甚为正大，实是今日政治上对民族一问题惟一之立场”。傅斯年更批评吴文藻在云南设立“民族学会”，“此地正在同化中，来了此辈‘学者’”，乃拾“帝国主义在殖民地发达之科学之牙慧”，大谈民族、打击同化、刺激国族分化之意识，增加部落意识，“无聊之学问其恶影响及于政治，自当在取缔之列”²，可见傅斯年史学思想中的民族主义。至于反对傅、顾“中华民族是一个”之主张者，一为吴文藻、费孝通等社会学者，一为翦伯赞等少数民族出身之马克思主义者。此一分歧继续存在，至1943年蒋介石发表《中国之命运》而再度爆发争论。蒋接受了傅斯年、顾颉刚以及上述芮逸夫等人以汉族为中心的同化论与“中华民族是一个”的观点（又补充了其他观点），而反对者则沿袭了吴、费与翦的看法。

四、蒋介石的《中国之命运》之民族观及其争议

《中国之命运》全书共八章，十万余字。此书为蒋中正所著，一般认为该书由陶希圣执笔，完成初稿，其后由蒋中正修改而成。初版发表于1943年3月，蒋又根据各种建议进行增订，1944年1月出版“增订版”。³

日本人对于此书之出版颇为关心，1943年5月1日《读卖报知》上刊登了该书出版之消息，认为此书代表蒋对抗战前途之忧虑，企图藉此“收拾民心”，重振士气⁴。此书的日文翻译本有三部，一本由种村保三郎译，由台北的东宁书局出版（1943年12月）；⁵另一本是由共同通讯社东亚部翻译，并附了毛泽东的〈新民主主义〉一文；⁶第三个译本是由波多野干一翻译，日本评论社出版（1946）⁷。英文版也有两部，一部为正式得到授权的版本，由王宠惠（1881-1958）据增订

¹ 翦伯赞：《论中华民族与民族主义——读顾颉刚续论“中华民族是一个”以后》，《中苏文化》第6卷第1期，1940年，第27-33页。

² 傅斯年：《傅斯年致朱家骅、杭立武》（1939年7月7日），王汎森、潘光哲、吴政上主编：《傅斯年遗札》第2卷，台北，中研院史语所2011年版，第1014-1016页。

³ 蒋中正：《中国之命运》，重庆：正中书局1943年3月初版。蒋中正：《中国之命运》，重庆：正中书局1944年1月增订版。

⁴ 〈民心收拾に躍起 蔣、抗戰陣の動搖に狼狽〉，《讀賣報知》（夕刊）1943年5月1日，第1页。

⁵ 蒋中正著，种村保三郎译：《中國の運命》，台北：东宁书局1945年版。

⁶ 〔広告〕中国の運命・付新民主主義 / ユマニテ社，《讀賣報知》（朝刊）1946年1月1日，頁2。

⁷ 蒋中正著，波多野乾一译，《中國の運命》，东京：日本评论社1946年版。

版翻译、林语堂写序，麦克米伦出版公司出版；¹另一部是由一家较小的出版社罗依出版公司（Roy Publishers）出版，由“查飞所编辑，由两位不署名的中国教授”据1943年初版翻译，此一版本则未得到授权。两个版本的出版时间都是1947年。²此外还有越南文版，由胡志明翻译。³

此书中心思想是孙中山的《三民主义》，认为《三民主义》的本质是国民革命，而国民革命以废除不平等条约为重点，“国民革命的初步成功，即为建国工作真正的开始。”“国民革命的现阶段，是由民族主义的完成，到民权主义民生主义的贯彻。”在民族问题方面也承袭了孙中山的观点，却回避了孙所提出来的“大亚洲主义”的问题。

《中国之命运》一书总结中国的五千年历史演变和儒家文化底蕴，主张中国只有一个民族，即中华民族；接着又回顾了近代史，论述了不平等条约之废除是信仰三民主义的结果，其中又特别提出了国民革命军北伐和抗战。本书严厉批判了自由主义与共产主义，指出自由主义与共产主义均破坏中国传统文化，二者之间的争论实际上是英美思想与苏俄思想的对立。国民革命之完成，有赖中国国民党依据三民主义，实行民族复兴的事业。⁴《中国之命运》是蒋一生政治、社会和文化观念之总结，体现其反共、反帝之建国构想。《中国之命运》一书出版后，在国内外造成极大的影响。当时有人指出：此书是重庆国民政府“统治区域内销行最广的书籍。党政教育机关均规定为工作人员及青年学生的必读书籍，《中央周刊》等官方刊物及‘三民主义青年团’并特设奖金以征求青年对该书的读书报告和研究报告”⁵。中共对此也有所回应，毛泽东甚至亲自组织了一场批判行动，把《中国之命运》视为“掀起第三次反共高潮的宣传书”，并攻击蒋介石是“中国的法西斯”。⁶

有关《中国之命运》一书已有不少的研究⁷，本文利用一些一、二手史料讨论该书之中对于“中华民族”的看法及其引发之争议。蒋介石在该书中所阐释之理念是从“中华民族的成长与发达”开始讨论。该书初版中提到类似上述顾颉刚等人所述“滚雪球”理论之“同化论”。他说：“就民族成长的历史来说：我们中华民族是多数宗族融合而成的。融合于中华民族的宗族，历代都有增加，但融合的动力是文化不是武力，融合的方法是同化而不是征服。”（初版，第2页）“我们中华民族对于异族，抵抗其武力，而不施以武力，吸收其文化，而广批以文化。这是我们民族生存与发展过程里面最为显著的特质与特征”（初版，第5页）。

除了“同化论”之外，蒋介石又加上了“同源论”的民族观。⁸他说：“四海之内，各地的宗族，若非同源于一个始祖，即是相结以累世的婚姻。《诗经》上说：‘文王孙子，本支百世’，就是说同一血统的大小宗支。《诗经》上又说：‘岂伊异人，昆弟甥舅’，就是说各宗族之间，血统相维之外，还有婚姻的系属。古代中国的民族就是这样构成的”（初版，第2页）。此一以宗族论为中心的民族观与孙中山的看法也很类似。

¹ Chiang Kai-shek, Authorized translation by Wang Chung-Hui; with an introduction by Lin Yutang, *China's Destiny* (New York: The Macmillan Co., 1947).

² 章麟译，爱德华罗卜（Edward Rohbough）著：“《中国之命运》在美国的出版竞赛”，《文萃》第2年第21期，1947年，第24-25页；未名：“《中国之命运在美国》，《群众》（香港版）第6期，1947年，第6-12页；Chiang, Kai-shek, *China's Destiny & Chinese Economic Theory* (New York: Roy Publishers, 1947). 最近，Brill又将此书再版（Leiden: Brill, 2012）。查飞的英文名字是Philip Jaffe。

³ 《文化消息》，《国立中央图书馆馆刊》复刊第1号，1947年，第57页。

⁴ 这是汪政府统治区域内一位作者对于此书的观察，下文会再做分析。李伯敖：《蒋著〈中国之命运〉的批判》，《政治月刊》（上海）第7卷第5期，1944年，第3页。

⁵ 李伯敖：《蒋著〈中国之命运〉的批判》，《政治月刊》（上海）第7卷第5期，1944年，第2页。

⁶ 陈进金：《现代中国的建构：蒋介石及其〈中国之命运〉》，《国史馆馆刊》第42期，2014年，第31页。

⁷ 如李杨：《蒋介石与〈中国之命运〉》，《开放时代》2008年第6期，第39-51页；李杨：《陶希圣与〈中国之命运〉新解》，《中国社会导刊》2008年第13期，第44-46页。

⁸ “同源论”是民初以来及很流行的一个理论，参见娄贵品：《陶希圣与〈中国之命运〉中的“中华民族”论述》，《二十一世纪》（香港）第131期，2012年6月，第69-70页。

由此可见将“同化论”与“同源论”结合在一起，并运用“宗支”、“宗族”的繁衍发展，来解释中华民族的形成，这是蒋介石民族观之特色。书中开宗明义地指出中华民族是在“自然”之中成长，“其宗支不断的融合而其人口亦逐渐繁殖，乃至于强大，于是国家的领域亦相随扩张，然而中华民族从来没有超越其自然成长所要求的界线。”¹

这样的民族观与陶希圣的《中国社会之史的分析》（1929）虽有类似之处，然两者的主张是截然不同的²。两者类似之处是：一、《中国之命运》吸收了陶希圣对民族之定义，亦即“民族不是人种或种族的偶然的结合。而是依历史的融合过程而构成的永续的共同体。……所以，民族是依一定的融合过程，由语言，地域生活，经济生活，及文化的共同性而统一的历史上构成的永续的共同体”（陶著，第96-97页）。其次，陶希圣在讨论周代之发展时强调“宗族”的重要，他说“周室建国……分封异姓功臣和同宗子弟，一方面在同宗宗族内，厉行‘本支百世’的组织；一方面于异性各族间，交互通婚，以组亲戚之网”（陶著，第36页）。蒋的书一方面接受了民族为融合而成的观点，又把陶希圣所说的周代宗法封建的政治秩序，如“本支百世”的观念从周人扩大而为中华民族的发展过程。

陶希圣《中国社会之史的分析》的民族观其实与蒋介石的看法并不相同。陶认为“中国的民族不是单一的民族，所以中国的文化也不是单一的文化”，陶希圣书中不断地谈到中国有“种族”观念，有许多“民族的单位（Ethnic Units）如甘新的回民，川滇的苗瑶，外藩的蒙藏”（陶著，页71），彼此之间有“长期民族斗争”（陶著，页108）。其次，陶希圣认为周代宗法只是周族的制度，别族并不实行；宗法只是贵族制度，平民不通用（陶著，页35-6）。他甚至说周代的宗法只是儒家的理论，并非遍行之制度。他也了解到在历史上“华夏和夷戎的接触”，在“种族融合为民族的过程中”，外族往往依附为黄帝或颡顛之子孙，以建立和汉族血源上的联系，然而这是“把宗族的传说来隐蔽种族的差异”。由上述的对照来看，陶著是一种学术观点，蒋著则明显地藉学术表达政治。具体而言，陶希圣大致上可以同意“同化论”，却不赞成“同源论”；同时也应该不会同意蒋介石将同化论与同源论结合成的“中华民族是一个”的宣称。³不过基于政治表态，陶希圣在初版问世之后立刻在《中央周刊》发表心得《读〈中国之命运〉》一文，认为蒋著“超越往古……立德立言，蔚然大备”。⁴

《中国之命运》出版之后受到中共党人的严厉批判，尤其是蒋所谓“没有国民党，就没有新中国”的论调深具政治意涵，国共双方乃就此议题衍生为一场激烈之论辩。⁵其中广为人知的是陈伯达（时任中共中央研究室副主任）在《解放日报》（1943年7月21日）所写的《评〈中国之命运〉》。文中对于蒋对“中华民族”的看法提出严厉批判。他说蒋以宗族发展为中心的“民族血统论”，“和本来的历史真实情况完全不相符合”。此类理论是德、意、日法西斯主义侵略全世界的工具。他否认中华民族内之各族都是“文王的孙子”，也否认有婚姻上的联系。他说昭君或文成公主出嫁外族，并没有有使匈奴或藏人成为汉人之“宗支”。因此他说蒋的民族理论违反常识。陈伯达又说蒋所提倡的“单一民族论”其实是提倡一种“大汉族主义”而“欺压国内弱小民

¹ 蒋中正：《中国之命运》，重庆：正中书局1943年版。

² 陶希圣：《中国社会之史的分析》，台北：食货出版社1972年版。此书为1929年上海初版。本书之主要观点在解答“中国社会是什么社会”。陶希圣否认当时所谓“封建社会”（中共干部派，即斯大林派）或“资本主义社会”（中共反对派，及托洛斯基派）等两种主张，提出“中国社会是封建制度崩坏而资本主义尚未发达的社会”。见陶希圣：《台湾版校后记》，《中国社会之史的分析》，台北：食货出版社1972年版，第157页。

³ 娄贵品的观察是正确的，书中中华民族同源论的主张与陶希圣的观点“差异明显”。不过他认为“同源论”在初版之时不存在，在增订版之中才出现的。此一观点有待商榷。再者，他认为陶希圣至1938年的《中华民族战史》中观念有所改变，已经认为中华民族是“单一的民族”。娄贵品：《陶希圣与〈中国之命运〉中的“中华民族”论述》，《二十一世纪》（香港）第131期，2012年6月，第67页。

⁴ 陶希圣：《读〈中国之命运〉》，《中央周刊》第5卷第33期，1943年，第1页。

⁵ 邓野：《蒋介石关于〈中国之命运〉的命题与国共的两个口号》，《历史研究》2008年第4期，第84-98页。

族”。最后陈伯达将民族问题转为“阶级”问题，他认为蒋所谓的民族是“大地主大资产阶级”盗民族为其私有，事实上“民族的主体”是“工农大众”。民族问题的解决是“动员民众，实行民主”，而指导方针是毛泽东所提出的“新民主主义”。¹

陈伯达之后艾思奇、续范亭等人也发表评论呼应他的看法²。这些文章也发行了单行本的小册子。中共的看法立刻遭到国民政府的查禁。1943年12月1日湖北省政府省主席陈诚发布了查禁令，“奸党陈伯达等著‘[评]中国之命运’各书言论反动……诋毁领袖，污蔑中央言论，反动应予查禁”。³

汪派人士在看到《中国之命运》之后也有不少的响应。如胡兰成在《新东方杂志》上写《〈中国之命运〉的批判》。胡兰成批判蒋的民族观是“以独裁主义的全体主义来歪曲历史”。他说：“民族不是自然形成的，是经过征服然后同化”；如果根据蒋的谬论“如五胡乱华之类简直等于不曾发生，而辛亥革命的意义也无从了解”。1945年在他主编的《苦竹》中又刊有敦仁的《〈中国之命运〉与蒋介石》批判蒋著。⁴当时汪政府统治区内更直接批判蒋的中华民族观点的文章，是李伯敖在《政治月刊》（上海）上写的《蒋著〈中国之命运〉的批判》。

李伯敖的真名为恽逸群（1905-1978），当时任职于日本特务机关“岩井公馆”，负责宣传与教育、文化的工作。后来经证实他为中共地下党员，1926年入党、1942年潜入上海进入日本特务机关为中共收集情报，受潘汉年领导。⁵此文的主旨在于以下几点：第一，肯定蒋介石在此书中对“共产党的罪恶已有深切的认识”，然缺点则为行动上不够坚决，不了解放弃抗战、与日和平为反共的先决条件。第二，肯定蒋介石反对英美帝国主义、自由主义，然自己却“甘供英美帝国主义利用，为它们作牺牲”。第三，肯定蒋介石主张恢复民族固有的德行，故“已有回复到中国的觉醒”，然如不坚决“反共反英美”则无法回复到东方固有的精神。在民族问题上，作者则呼应日本学者的观点从“东亚民族主义”的角度来论述。他指出蒋介石将民族生存的范围包括东北、台澎与中南半岛，是“大汉族主义的帝国主义”，“有可批评之处”。但是蒋认识到中国传统是以“固有的德行”来维系各族，这是最正确的。他的观点是应“反共”、“亲日”，把“东亚”当作一个单位与“白种人”对抗：

正确地讲，回藏夷蒙等族和汉族的不出于同一血统，和中国日本的区别没有两样。如果我们把东亚民族当作一个单位，以与白种人相对称，则东亚各民族之间，纔真正是大小宗派的关系。但蒋先生又没有回到东亚本位的勇气，所以弄得上不在天，下不在地，而没有着落⁶。

以上主要是中共与汪派对《中国之命运》的批评，此外国民党内对此也有一些正反面的意见。

¹ 陈伯达：《评〈中国之命运〉》，《解放日报》1943年7月21日，第1、3、4版。俄国学者潘佐夫将蒋中正《中国之命运》中的新权威主义与毛泽东新民主主义视为抗战时两种追求社会进步之典范。Alexander V. Pantsov, “Mao Zedong’s ‘New Democracy’ and Chiang Kai-shek’s ‘New Authoritarianism’: Two Paradigms of Social Progress during the Sino-Japanese War,” 收入吕芳上主编：《战争的历史与记忆1：和与战》，第321-340页。

² 艾思奇：《〈中国之命运〉——极端唯心论的愚民哲学》，最早发表在1939年8月11日的《解放日报》，他说“大地主大资产阶级之所以要宣传唯心论的哲学，就因为他们需要把一切道理加以颠倒，而唯心论正符合了他们的需要”。“《中国之命运》宣传的是反理性的唯心论哲学，是极端有害的愚民哲学，是为了藉以维持大地主大资产阶级一党专政的中国式法西斯主义的统治”。此文收入艾思奇等：《论中国之命运》（出版地不详：晓光社1946年版，第1-24页）续范亭：《感言》，《解放日报》1943年8月16日，第1、2版。他的观点与艾思奇类似，认为蒋“完全是以唯心论、主观主义、自私自利、独裁梦想的个人英雄主义来决定中国之命运的”（第1版）。

³ 《湖北省政府公报》第492期，1944年，第34页。

⁴ 胡兰成：《〈中国之命运〉的批判》，《新东方杂志》第9卷第2期，1944年，第7页。敦仁：《〈中国之命运〉与蒋介石》，《苦竹》第3期，1945年，第9-20页。

⁵ 韩文宁：《恽逸群在“岩井公馆”的日子》，崔广怀主编，《世纪风采》增刊，《世纪风采创刊10周年纪念专集1994-2004》，2004年1月，第281页。茹予我、闻继衷：《战士的风骨——记恽逸群》，陆炳炎主编，《恽逸群同志纪念文集》，上海：三联书店2005年版，第90页。

⁶ 李伯敖：《蒋著〈中国之命运〉的批判》，《政治月刊》（上海），第7卷第5期，1944年，第2-27页。

蒋对于上述各种批评应了然于心。1943年三月初《中国之命运》初版发行之，他立即阅读，“晚以《中国之命运》正版印就出书，乃即阅读第一与第二各章，不忍掩卷，直至十一时方睡”，¹“上、下午皆审阅《中国之命运》全书，至晚间方完”，²对于此书他“颇觉自得”。³同时，他命令“各级学校机关皆限期检讨《中国之命运》后，提出报告”、“令各高级将领检讨《中国之命运》”、“令中心小学与中学，每班必备《中国之命运》”。⁴他在1943年4月底就因受到各方面的回馈，着手修改初版之文字。根据蒋的日记：

昨日下午修正《中国之命运》第四章第五节后，召见工业会员。（《蒋中正日记》1943年4月29日）

修正《中国之命运》第一章，关于民族问题引征尚嫌不足也。（《蒋中正日记》1943年4月30日）

正午接妻电……下午修正《中国之命运》。（《蒋中正日记》1943年5月18日）

上午校阅《中国之命运》第五章，午后校阅第二章。（《蒋中正日记》1943年5月19日）

《中国之命运》校阅完毕。（《蒋中正日记》1943年5月23日）

此后蒋仍陆续修订，10月3、4日时他看到中共对此书之批评。日记中写到：“下午看共匪所评论之中国命运小册，不足为异，毫无理论根据决不能煽动阅者对中国命运本书之信心”、“看共匪对《中国之命运》之评论小册完，毫无动心，此种横逆与诬蔑之来，今则视同无物矣！”至1943年12月11日蒋结束增订，将稿子付印，1944年1月1日发行增订版。

如果比较初版与增订版文字上的变动，可以看出蒋介石还是针对外界所疑虑的“汉族中心主义”提出修正，不过此一修正只是语气程度上的微调，并非主旨之变更。这方面娄品贵的著作中已经指出两书在第2页“就民族成长的历史来说”一段的内容改动很大，增加了民族起源及各族关系的论述。例如原文是“融合于中华民族的宗族，历代都有增加”（1943年3月初版，第2页），改为“这多数的宗族，本是一个种族和一个体系的分支……然而五千年来，他们彼此之间，随接触机会之多，与迁徙往复之繁，乃不断相与融合成为一个民族”。（1944年1月增订版，第2页）此外还有一些较小的文字更动。例如，蒋将“融合的方法是同化而不是征服”改为“融合的方法是扶持而不是征服”。从“同化”改为“扶持”是一个比较大的变动。娄品贵并指出这很可能主要是根据当时军令部部长徐永昌的建议。⁵

娄文没有注意到的另一个增订是在“至于各宗族历史上共同的命运之造成……”一段的最后，蒋增加了一段，强调“同源论”，并认为“五族”的区分不是“人种血系的不同”，而是“宗教与地理环境的差异”。以下是新版增添之文字：

在此悠久的历史过程中，各宗族往往在文化交融之际，各回溯其世系而发见其同源。即如蒙古是匈奴的后裔，而《史记》、《汉书》考其远祖实出于夏后氏。东北女真与西藏的吐蕃，是鲜卑的子孙，而《晋书》《魏书》考其远祖皆出于黄帝轩辕氏，我们再稽考周书、辽史、及文献通考以为推求，则今日之满族与藏族及由此流行而来。至于今日之所谓回族，其实大多数皆为汉族信仰“伊斯兰”教之回教徒，故汉回之间其实只有宗教信仰之分，与生活习惯之别而已。总之，我们各宗族，实同为一个民族，亦且为一个体系之一一个种族。……这是我

¹ 美国史丹佛大学胡佛研究所藏，《蒋中正日记》1943/3/5。

² 《蒋中正日记》1943/3/6。

³ 蒋介石日记记载：“晚餐后听读《中国之命运》广播，颇觉自得”。《蒋中正日记》1943/4/2（出处）。

⁴ 《蒋中正日记》1943/3/20、1943/3/30、1943/3/31。

⁵ 娄品贵：《陶希圣与〈中国之命运〉中的“中华民族”论述》，《二十一世纪》（香港），第131期，2012年6月，第68页。

中华民国全国同胞不可不彻底了解的。(增订版, 第 8-9 页)¹

除了此处之差异之外,两个版本还有许多的不同,主要都是将书中原来谈到“契丹”、“女真”、“蒙古”、“满族”的“同化”二字改为“融化”(增订版,第 4 页)或改为“融和”(增订版,第 10 页)。其次在维系各宗族情感方面,原为以德行来“感化各宗族固有的特性”,改为“协和各宗族固有的特性”(增订版页 7)。四邻各宗族入据中原之后“感受同化”,改为“同受融化”(增订版,第 7 页)。西藏在初版说“其向化亦超过一千三百年以上”(初版,第 8 页),增订版改为“其融化亦超过一千三百年以上”(增订版,第 8 页)。由“同”改为“融”以略为松动强烈汉族中心主义的印象。

不过即使有这些更动,蒋介石《中国之命运》中的民族观,如吴启讷所述,可以称为“中华民族宗族论”。吴启讷指出:“从孙中山版的‘三民主义·民族主义’/中华民族国族主义,到蒋介石的中华民族宗族论,都是汉民族主义与‘五族共和’间的妥协性产物。以地方自治涵括民族自治,也是从近代西方民主政治的角度,压制可能对汉人统治和国土完整构成挑战之非汉人民族主义政治主张的妥协性措施。中华民族宗族论和中华民国地方自治背后的意图,都是试图仿照美利坚民族,塑造以汉文化体系为核心的,具高度同构型的中华民族;都是寻求透过掩饰境内族群间的差异,达到消弭族群间的差异之政治目标”。² 这是很中肯的论断。

五、结论

本文描述了抗战时期中国朝野有关中华民族之讨论。笔者指出 20 世纪 30-40 年代有关此议题之讨论,是因应日本侵略中国而引发。因此,笔者先追溯日本学界对此议题的讨论,以及部分日方观念如何透过翻译而引介到中文世界,并激发了国人之民族情绪与民族自信心。其次,再厘清中国知识分子的讨论,其中傅斯年与顾颉刚是代表性的人物,他们所提出东北自古以来是中国的一部分,以及“中华民族是一个”的观点最具影响力;芮逸夫有关“中华国族”与“少数民族”的看法与他们的观点也相互配合。然而傅与顾亦引发了吴文藻、费孝通与中共党员、维吾尔族历史学家翦伯赞的反驳,至 1943 年蒋介石发表《中国之命运》民族议题,又再度引发争议。蒋的观念一方面与顾颉刚的“滚雪球”理论相类似,另一方面亦受到陶希圣的影响。然而,他将“同化论”与“同源论”结合成的“中华民族宗族论”无疑地是他本身之见解。此书引起来自中共与汪派的批评,前者根据毛泽东的“新民主主义”立论,企图以阶级与民主来取代民族;后者则呼应日本的“东亚民族主义”。总之,抗战时期有关中华民族之讨论,其主旨在寻求国人之“团结”,而结果却是引发出“不团结”。换言之,此一讨论的背后,仍是蒋汪内部与国共之分歧及权力的斗争。然而不容忽略的是,“中华民族”观念所造成之凝聚性,仍在某种程度上有效地团结人心以共赴国难。诚如日本学者所述,中日之间的战争是日本民族主义或“东亚民族主义”与中国民族主义的对冲,或说“大和魂”与“中国魂”的冲突。而中国取得最后胜利的原因之一是“民族主义再发现”。然而“再发现”过程中所出现的不同观点则成为引发日后各种政治、族群争议的重要原因。

¹ 最早注意到《中国之命运》初版与增订版文字差异的是当时的一位读者,参见澄性:《“中国之命运”增订点之介绍与认识》,《安徽青年》第 4 卷第 1、2 期,1944 年,第 9-12 页。有关“中华民族”的部分,作者注意到第 2、13 段两处修改。在比对两个版本的差异之后,他指出“团长这部著作,经此修订,更臻完美之璧,益显其意义之重大”,但同时他也郑重地引用陈布雷的话说“文字上间有修订或校正之处,但于全书意旨,均无改易”(第 12 页)。

² 吴启讷:《中华民族宗族论与中华民国的边疆自治实践》,黄自进、潘光哲主编:《蒋介石与现代中国的形塑(第一册):领袖的淬炼》,台北:中研院近史所 2013 年版,第 211 页。

从追求正道到认同国族¹

——明末至清末中国公私观念的重整

黄克武

一、前言

公与私的区分不但在中西历史上是一个重要的课题，也是现实生活中让人寻思、论辩，而往往不得其解的一个难题。在中文语汇之中，公与私这一对概念至少指涉了实然与应然两种意涵：在实然方面它们为社会范畴的区分，一般而言“公”指国家部门（state sector），有时也包括地方公产与公众事务，而“私”则指非国家部门（non-state sector），又可再进一步细分为个人与社会群体，如家族、党社等。在应然方面两者为道德价值的判断，“公”指利他主义（altruism），“私”指追求自我利益，亦即强调一己的独占性，也包含自私自利（selfishness）。^[1]

然而以上两种的意涵在历史文献上并没有清楚的区分。公私价值的区别有时是模糊与游移的，人们对于“利他”与“自私”，或何者为个人正当的情欲、何者为不正当的情欲，没有一致的看法。再者，人们对于公私范畴的划分亦无固定的标准，例如家族活动在某一情境被认为属于公领域，某一些情境则属于私领域。^[2]这涉及费孝通所谓中国“差序格局”的社会背景，^[3]在此背景之下，己与人（或私与公）的界线常视其对待面之不同而具有伸缩性。

公私概念的混淆也涉及语言的歧异性。在中文语汇之中“私”有时为中立性的语辞，广义地指涉国家部门之外的人民，如《清实录》常谈到“令公私两便”。^[4]有时公与私则同时指涉社会范畴与道德价值。这样一来，公或私不但指涉某一“社会范畴”所从事的特定活动，也带有对此一活动的“道德判断”。这些语汇上的混淆使我们对于中国历史上公私问题的探讨更为困难。

以公私语汇为基础的思考在明清以后又与士人对专制的抨击、对个人欲望与私有财产的肯定，以及追寻“现代国家”的努力等思想动向结合在一起。众所周知，现代国家是以“国家”与“国民”等概念为基础建立起一套特殊的政治运作。中国知识分子在引介、构思此一制度时，很自然地运用他们所熟悉的公与私概念范畴，来讨论个人与国家之权限，以及合适的群己关系，因而形成思想上的曲折发展，值得一探究竟。

本文即尝试以明末至清末为时间断限，从思想史的角度来探讨与公、私之概念范畴相关的一些课题。尤其注意到十六世纪末至二十世纪初，中国知识分子如何以传统公与私的概念来构思群与己（尤其是国与己）关系而形成的思想变迁。

明清之际中国思想界对于公私议题有十分热烈的讨论，李贽（1527-1602）、顾炎武（1613-1682）、黄宗羲（1610-1695）等人对“私”（主要指个人欲望与私有财产）提出一个新的看法，这一种肯定私的观念进一步发展成顾炎武思想之中“合天下之私，以成天下之公”，以及黄宗羲所谓“后之为人君者……，使天下之人，不敢自私，不敢自利，以我之大私为天下之大公”、“必使治天下之具皆出于学校……天子亦遂不敢自为是非而公其非是于学校”的政治理念。^[5]这一理路本来是因应明清社会的转变（即大陆学者所谓“资本主义萌芽”的各种现象），并针对专制统治与宋明理学将公与私、天理与人欲、义理之性与气质之性等严格区分而发，^[6]在近代思想上促成“气的哲学”、“经世之学”与“考证学”等学术路向的发展，清儒戴震（1724-1777）、凌廷堪（1755-1809）等人对人情与人欲的肯定，建立“以欲为首出的哲学”，强调“以礼代理”

¹ 本文刊载于《知识分子论丛》2015年第5辑) <http://ubc.ecnu.edu.cn/front/artical.php?id=351>

等，可视为此一路向的展现。^[1]然而不容忽略的是这一思想遗产也对清末知识分子认识民主、自由、权利、国家、国民等崭新的议题产生了重要的影响，他们对以上问题的讨论几乎都以明末清初思想家如顾、黄等人的公私观念为基础，而作进一步的引申与发挥。^[2]

那么明末与清末对公私观念的讨论有何异同？以下几点值得思索：

第一，无论是明末清初还是清末民初的思想家在肯定“私”与“利”的同时并没有放弃“公”的道德理想，仍然拥抱中国传统中“天下为公”、“大公无私”的目标，也反对徇私或“假公济私”等自私的行为。^[3]换言之，他们是在不抹煞个人合理的欲望，也尊重群体规范的前提下，来重新思考群己关系。因此他们的看法一方面为宋明以来的儒家传统开创出一个新的局面，另一方面仍继承了许多固有的思想预设。对明清时期这些肯定“私”的思想家而言，其思想之中连续性的因素除了大公无私之外，还包括王道、仁政、内圣外王、生生不已、乐观主义的认识论（认为人类可以获得客观的知识）、环境的乐观主义（认为天然资源十分充足）、将社会视为由士农工商所组成而环绕着“礼”的活动，以及对知识分子角色之认定等。这些预设不但在十九世纪经世传统之中十分盛行，甚至在二十世纪思想界仍有持续的影响力。再者，我们不能忽略的是主流儒家论述之中一直存有肯定“恒产”、“因民之所利而利之”与通商的观念，这也是明清时期思想家肯定“私”（特别是私有财产）的重要基础。^[4]

第二，在近代肯定“私”的历史发展之中，中国知识分子将一个比较一元化的“私”的概念（特别是针对宋明理学对公私的看法）更细致地分为不同的概念范畴。就行为之主体而言，一类为统治者之私，一类为庶民之私。就其内涵来说，一类是负面性的自私自利、损人利己之私，需要贬抑；一类是正面性的合情、合理之私，必须肯定。明末与清末的思想家所肯定的私均为庶民的合情、合理之私，并以此来讨论“合私以为公”，亦即以肯定每一个个体的合理欲望、私有财产，以及个人对公共事务的参与，来建立社会正义的准则。

第三，就思想的渊源来说，明末公私观念的讨论与反专制、理学内部的变化，以及明清社会经济变迁有关；清末的公私观念的讨论除了有传统渊源之外，具有更强烈的西方影响的色彩。

第四，两者虽然都是从“合私以为公”的角度来肯定一个具有正面意义的“私”，但明末时所注重的私是指个人欲望与私有财产权，清末对公私的讨论则更为关注由全体国民私其国，来倡导“国民”的权利，^[5]其理论基础不仅是人性的必然趋向，也含括公民的与种族的国族主义（civil and racial nationalism）、社会达尔文主义、社会有机体论、功利主义、自由民主思潮，与自由放任的经济思想等。尤其值得注意的是清末思想界对“私”的讨论将西方“开明自营”（enlightened self-assertion）与顾、黄的“合私以为公”的观点结合起来，来肯定个人政治、经济方面的“权利”，与实施民主制度之想望，使国人对于公私、义利，与群己关系的认识，进入一个新的境界。这样一来，明末所谓的“公”主要是指追求公平、正义或正道，而清末所谓的“公”除了追求公平、正义与正道之外，更增加了国民对于一个现代国家的认同（identity）之意涵。这一变迁也扣紧了李文孙（Joseph R. Levenson）所谓从“天下”到“国家”的历程。^[6]

这样的思想变化是如何产生的呢？从顾、黄到辛亥革命前夕的三个世纪之内，中国思想界对公私议题的讨论有何曲折的过程？本文将以十八世纪末年至二十世纪初年的几位思想家为例，来观察此一变迁。其中特别注意梁启超（1873-1929）与严复（1854-1921）的角色，梁、严一方面深受传统影响，熟稔顾、黄等人的论述，另一方面则经由不同管道认识西方思想，而对公私、义利、群己等议题提出许多创见，在当时思想界颇具影响力。^[7]此一思想脉络的厘清，不但可以让我们了解清朝中叶以来在西力冲击之下，中国士人如何重新构想个体/群体的关系，也将提供我们对于近代中国思想界中连续性与非连续性之议题，作更深入的思索。

二、清中叶以降经世思想对公私问题的讨论

清中叶以后思潮走向之主脉是从理学、考证转移到经世致用、汉宋调和与中体西用，此一变迁有非常复杂的渊源，如今文学的兴起与王朝的衰微等，然而不容忽略的是与上述顾、黄、王的经世传统与戴震、凌廷堪所倡导的“以礼代理”的思想倾向，亦即所谓“实学”的兴起，有直接的关系。乾隆末年时陆耀（1726-1785）曾编辑《切问斋文钞》（1776，以下简称《文钞》），此书是近代经世思想的前驱，其中就收有张尔岐（1612-1678）与顾炎武的通信，讨论“行己有耻”，也收录了顾炎武的〈与友人辞祝书〉与〈答王山史书〉、〈论风俗〉，以及凌廷堪的〈复礼〉一文。^[14]陆耀亦曾致书戴震讨论理欲之辨，他对戴震表示：“来教举近儒理欲之说，而谓其以有蔽之心，发为意见，自以为得理，而所执之理实缪，可谓切中俗儒之病”。^[15]

然而《文钞》同时也收录了许多理学家的作品，而将析论性与天道与重礼的想法结合为“下学而上达”的“一贯”主张。《文钞》中汤斌（1627-1687）的〈答陆稼书书〉一文认为“欲求孔孟之道，而不由程朱，犹航断港绝潢而望至于海也……欲明程朱之道者，当心程朱之心，学程朱之学，穷理必极其精，居敬必极其至”。^[16]陈道（1707-1760）的〈与熊心垣书〉一文则表示反对这样的幻想：“前明讲学者喜言高妙，辨及毫芒，析愈精而说愈纷，于己于人究无裨益”。因此《文钞》的学术立场整体来看是反对士人只知天人之学，却忽略道德实践，该书主张不放弃形而上的理想，而是以道德实践为本，逐渐体认性命与天道。用张尔岐的话来说“因标见本，合散知总，心性天命将有不待言而庶几一遇者”。如果用学派分野来看，《文钞》所谓的正确的学术是：尊崇程朱、不排击陆王，而以理学中重实际的传统来提倡下学上达的一贯主张。^[17]再者，《文钞》所强调的经世之策一方面是继承理学的传统，要求士人要立定志向，以家国、天下为己任，另一方面则强调在“恪尊王制”的前提之下以出版书籍来移风易俗，并从事教育、行政方面的改革。

这样的观点一方面继承了明末顾炎武、黄宗羲的经世理念，重视人伦日用、人民生活与讲求实学，但也选择性地放弃了顾、黄从“合私以为公”来抨击专制君主“家天下”的批判传统，《文钞》也没有收录顾、黄肯定私有财产、个人欲望与戴震所谓“通情遂欲之谓理”的言论。^[18]在一篇分析《切问斋文钞》之经世思想的文章，作者曾经以两组观念来观察十六世纪到十八世纪末年经世思想思想的变迁，一是转化与调适，前者指要求彻底的改变而达到完全的成功，后者指逐步改善而肯定等级性的成就；一是政治核心的改革与强调政治核心之外的社会性行动。根据拙文的分析，顾、黄等人倾向“彻底改造政治核心的转化思想”，强调君主专制的弊病，而重视中央政府的改造；《文钞》则较接近“核心之外的调适思想”，关怀地方性与社会性的事务，同时坚持知识分子应努力于个人的道德修养，以达到彻底的转化。^[19]

这种强调核心之外的调适主张，搭配个人道德转化的理想，构成清中叶之后经世思想的主调。直到清末像冯桂芬、康有为、梁启超等人重新动员顾、黄的思想遗产，一方面向专制挑战，一方面向西学接轨，才促成较重大的变化，回复到呼吁改造政治核心的转化思想。^[20]

在《文钞》出版后的半个世纪魏源（1794-1857）应贺长龄（1785-1848）之邀编辑《皇朝经世文编》（1826，以下简称《文编》），该书成为清代经世思想的开山之作。^[21]此书基本的学术立场是消融门户之见，主张以宋学为本、汉学为末的汉宋调和论。这样的立场与《文钞》非常类似，亦即以经世关怀作为共同点来调和学界的纷争，只是因为学术思潮的变动，《文钞》所面对的是朱陆之争，《文编》所面对的是汉宋之争。

《文编》之中对学术、政治等议题的讨论也显示该书与《文钞》的基本立场是一致的，一方面从实学的角度肯定人伦日用，另一方面也有意地忽略顾、黄的批判精神。在此脉络之下《文编》对公私问题的看法实际上与顾、黄等人的观点有所出入，我们可以举《文编》所收录汪缙（1725-1792）的〈准孟〉与秦蕙田（1702-1764）的〈任贤勿贰去邪勿疑〉两篇文章来作说明。

汪缙的文章借着对于公私、义利等问题的讨论来申述孟子的观点。他针对领导阶层而发言，认为个人的求利以及人与人之间的竞争是不可避免的，但有的人是以公为出发点，有的人则以私为出发点。公与私的区别在于前者是以仁义之心来追求利，而后者是以统治者个人利害来追求利，

二者表面上十分类似，然而其导致的结果则截然不同。前者是“圣王”，“若父兄之虑子弟也……自十一而外，一丝一粟，上无利焉。故民乐其生，服其教，遇饥谨兵战之厄，蟠固而不散”；后者则是“术家”，“其于民也，若毫猾之馭臧获，若屠贩者之役牛马……非有爱也，以为吾将有有用之也，故其民仰利畏威，不识君父亲戚，寡廉耻，惟利威之向”。汪缙认为中国历史最大的转折是战国时期的秦国以法家思想取代孟子王道观念，因而造成三代理想世界的消灭沉沦，因此解决的方法是重振孟子的公私、义利之辨。这样的观点一方面肯定孟子式的爱民思想，也认识到庶人的物质欲望是无法阻绝的（亦即有恒产始能有恒心），只能以疏导的方式来防范，另一方面则认为作为统治者的君子要建立更高的道德标准，实践以仁义为基础的“公”的理想。他指出：

曰仁人心也，义仁路也，未有失其心而可以为人者，未有人而可以不由此路者。是故所欲有甚于生，所恶有甚于死，行一不义，杀一不辜，而得天下，不为也。^[22]

这与陆耀《文钞》要求知识分子道德转化的想法是一致的。

秦蕙田的〈任贤勿贰去邪勿疑〉一文有类似的看法，他认为平天下的一个重要方法是任用贤能而舍弃邪恶，那么如何分辨两者的不同呢？他说：

贤邪之判在心术，而心术之辨在公私，心术果出于公欤，其气象必有光明磊落之概……

如心术或出于私，其情状必有掩饰闭藏之态……公与私之辨彰彰如此。^[23]

以上的观点显然是将公与私作为相对立的概念，要求有经世之志的世人追求大公无私、遏制本身私欲，这也显示他们不强调顾炎武的公私观念，以及由此衍生的肯定个人欲望、私有财产的主张，反而是返回先秦儒学与宋明理学的公私、义利之辨。^[24]

《文编》中刘鸿翱（1779-1849）的文章〈封建论〉、〈井田论〉也反映一个与明末顾炎武等人不同的思想倾向。他不像顾炎武那样看到秦以后郡县制度的弊病是“其专在上”的私心，主张“寓封建之意于郡县之中”，来制衡中央集权的过度发展。刘鸿翱继承柳宗元（733-819）、苏轼（1036-1101）以来支持郡县的传统，以为封建变为郡县是“非人之所能为也，天也”。^[25]但是他不同意柳宗元所说“公天下之端自秦始”，或说封建是私、郡县是公的观点，他将公私之辨与君主的道德结合在一起，以为只要是“上有修德之天子，封建治郡县亦治……上无修德之天子，封建乱郡县亦乱”；换言之，只要统治者有德就是“公”，无德则是“私”。这一看法无疑是源于“内圣外王”的固有预设。然而对刘氏而言，政治制度的选择还是有一定的影响，他认为郡县比封建要好的地方是：郡县制度较封建制度易于维持政治的稳定，所以封建之世一定要“尧舜禹汤文武”才能怀服天下，而郡县制度只要汉唐的英主统治“民未尝不获安”。^[26]

明清以来对封建郡县的讨论环绕着两个议题，一、如果说公代表公平、正义，与多数人的利益，私则代表不符正义，与少数人（或统治者个人）的利益，那么何种政治体系是公，而何种是私？二、与上述讨论相关的是要实现公的理想应该恢复封建之古制，行地方分权，还是要肯定已经实行的中央集权式的官僚组织？^[27]从以上的叙述我们可以了解顾炎武采取一种折衷的观点，主张“合私以为公”以及“寓封建之意于郡县之中”，希望能以地方分权、学校等制度性的安排，来抑制君主专制，开创出一个更为舒缓的社会、经济与政治活动空间，也对庶民的追利抱持更为宽容，甚至鼓励的态度；对顾炎武来说，这样的政治体制才是正道（公）的实现。然而《文编》所代表的经世的传统则把公私的讨论转移到君主（或更扩大到士绅阶层）之动机与行为是否合乎儒家仁义、爱民的根本原则，也接连着在此前提之下肯定公与私的截然划分，以及郡县制度（专制）的合法性。换言之，《文编》所显示的理念是以行仁政的统治者来实施官僚体系内调适性的改革，即是一种合于公道的政治统治。这当然是清代特殊政治气氛的产物，士人企图在肯定现实政权、现行制度的前提下，借着强化公私的区别，以及强调内圣外王的道德标准，来突显他们对专制君主的批判性。^[28]无论如何，这样一来，清中叶经世思想之中对于封建、郡县之争所关怀的主题不再像顾炎武那样，企图开创一个新的政治体制与活动空间，而转移到“法古”与“是今”之间的辩论。他们的答案则倾向应该“是今”而不该“泥古”，这也显示顾、黄等人所开创的思

想路向在清中叶之后并没有完全为经世思想的主流所继承。^[29]

然而顾、黄的传统也没有完全断绝，《文编》之中所收录顾炎武的文章也反映了某种程度重视地方分权、地方舆论的观念：

后之人见《周礼》一书，设官之多，职事之密，以为周之所以致治如此，而不知宅乃事宅乃牧宅乃准之外，文王罔敢知也……求治之君，其可以为天下而预铨曹之事哉？^[30]

人君之于天下，不能以独治也，独治之而形繁矣，众治之而刑措矣。^[31]

立闾师，设乡校，存清议于州里，以佐刑罚之穷。^[32]

在《文编》之中顾炎武的分权、清议的观点只能隐含地展现出来。在清中叶以后的经世思想之中，继承顾炎武思想而对“私”加以肯定，但是却没有被收入《文编》的一个作品是龚自珍（1792-1841，魏源的好友）所撰写的〈论私〉一文。^[33]在这篇短文之中龚氏怀疑大公无私的理想，并肯定私的价值。他认为人之所以异于禽兽之处就在于：人与生俱来有一种要求“私”的倾向。仔细分析他所谓的“私”包含以下两方面的意义。第一，类似现代隐私（privacy）的观念所强调的个人身体与亲密行为的隐密需求。他说“夫狸交禽媾，不避人于白昼，无私也。若人则必有闺闼之蔽，房帷之设，枕席之匿，赫之拒矣”。第二，在人与人交往之时，每一个人对于亲疏远近会有不同的对待方式，不会一视同仁，这也是一种私，但是龚氏认为此一想法为儒家思想所肯定：

忠臣何以不忠他人之君，而忠其君？孝子何以不慈他人之亲，而慈其亲，寡妻贞妇何以不公此身于都市，乃私自贞，私自葆也……禽之相交，径直何私？孰疏孰亲，一视无差，尚不知父子，何有朋友？若人则必有孰薄孰厚之气谊，因有过从燕游，相援相引，款曲燕私之事矣。^[34]

龚自珍显然对士人高谈“大公无私”的论调感到不满，而从人性论的角度将私当作一种自然的倾向，不一定要完全视之为负面性的自私自利。这样的想法与顾炎武、戴震以来的主张显然是相配合的，但是龚自珍并没有像顾炎武那样，从对“私”的反省开始，从而建构一套比较有系统的政治理论。他只是从对私的肯定出发，进而主张重视人民物质生活，强调经世、养民的重要性。这也显示出他对顾炎武思想亦作一选择性的继承。^[35]

龚氏的观点其实与《文编》经世思想并不矛盾，而主要是发言对象的不同因而造成着重点的差异，龚氏所肯定的私是每一个个体的隐私与“亲亲”之私，《文编》所反对的私则是统治者（或士人）违反儒家仁义与爱民之原则的“徇私”行为。

龚自珍不但肯定“私”的重要性，也强调“我”在历史演变之中所扮演的角色。他受到佛教的影响，对“心力”（即个人意愿的力量）深信不疑，以为心力的影响要超过“天命”。因此论者以为龚自珍是“中国近代唯意志论思潮的源头”。^[36]唯意志论是一种要求彻底改变的转化思想，这样一来龚自珍的想法也标示着清代思想的主流从调适走向转化的发展方向。难怪当清末转化思潮兴盛之际，龚自珍的思想受到许多人的青睐。梁启超曾说“晚清思想之解放，自珍确与有功焉，光绪间所谓新学家者，大率人人皆经过崇拜龚氏之一时期，初读《定盦文集》若受电然”。^[37]主张“冲决网罗”的谭嗣同（1865-1898）也非常钦慕龚自珍，他认为龚氏“能独往独来，不因人热”。^[38]

总之，清中叶经世思想对公私问题的讨论偏离了明末清初顾、黄等儒者所开创的经世典范，以肯定私利为基础来构思一个新的政治架构，他们转而依赖固有“内圣外王”的思惟模式，将政治问题的解决归诸统治者修身，再搭配长期以来官僚组织内部所酝酿的调适性的变革传统，希望促成合理的改革。这样的取向在清末西力冲击之下逐渐无法满足士人经世之渴望。龚自珍于1841年去世之后，其亲人将龚氏的作品编辑成《定盦文录》一书，并请魏源作一叙文，魏源在文中谈到龚自珍“晚犹好西方之书，自谓造深微云”，^[39]然而从他的思想之中我们却看不到西力的“冲击”。整体观之，鸦片战争之前的经世思想没有受到太强烈的西方影响，这样的情况到1850年之后才有较大的变化，中国思想界接触到西方民主、权利、自由等理念，也因此使人们对公私问题

的讨论展露出一个新的面貌。

三、以君民共主或民主来实现大公无私^[460]

鸦片战后开始介绍西方政治制度的一位先驱学者是上述的魏源，魏氏在鸦片战前编辑《皇朝经世文编》，战后又将关怀的重点转移到对西方的认识，编成《海国图志》。该书介绍世界各国的状况，其中特别反映出对西方民主制度的高度向往。例如魏源认为美国“选官举贤，皆自下始”、“三占从二，舍独徇同”的制度“其章程可垂奕世而无敝”，而且制度周全，达到“公”的理想：

公举一大首统摄之，匪惟不世及，且不四载即受代，一变古今官家之局，而人心翕然，可不谓公乎？议事听讼，选官举贤，皆自下始，众可可之，众否否之，众好好之，众恶恶之，三占从二，舍独徇同。即在下预议之人，亦先由公举，可不谓周乎？^[461]

徐继畲（1795-1873）在1848年出版的《瀛寰志略》和顾炎武一样强调专制是“天下为私”，“得国而传子孙，是私也”；相对来说，他认为美国统领华盛顿（George Washington, 1732-1799）所开创的制度“几于天下为公，驳驳乎三代之遗意也”：

异人也，起事勇于胜、广，割据雄于曹、刘，既已提三尺剑，开疆万里，乃不僭位号，不传子孙，而创为推举之法，几于天下为公，驳驳乎三代之遗意也。

他又说“美利坚合众国以为国，幅员万里，不设王侯之号，不循世及之规，公器付之公论，创古今未有之局”。^[462]后来有不少的人受到徐继畲直接、间接的影响。例如曾经出使外国的李凤苞（1834-1887，1877年曾带领严复等学生赴英国留学）说西方立宪国家是上下不隔、以民为主，“其治国齐家持躬接物，动与尽己推己之旨相符，直合王霸为一，驳驳三代大同之治矣”。^[463]1900年在革命党兴中会的机关报《中国旬报》之上也有类似的论调，赞赏华盛顿“提三尺剑，开疆万里，乃与世共之，不家天下，创推举之公法，开未有之奇局。唐尧揖让之风不能及其无弊，欧洲民主之政不足拟其宽仁，诚长治久安之道也”。^[464]

由此可见在接触西方民主政治之始，不少知识分子就将民主制度视为一种完美的理想，而他们表达的方法是将之比拟“三代”公天下的精神，并以之批判传统专制体制。

至1860年代英法联军之后，对西方民主制度的了解逐渐增加，但上述的视野并没有改变。冯桂芬（1809-1874）是这一时期之中很重要的一位思想家，他景仰顾亭林，因而自号景亭。冯氏在中国古代的历史中找到许多例子，认为这些想法与西方民主的理想相通，如官吏任免取决公议、古代乡亭之制即地方自治，他并主张以恢复陈诗的方法来保障言论自由，使言者无罪而闻者足戒，以革除上下之情不通的弊病。他直率地指出西方政治的长处在于“人无弃才”、“地无遗利”、“君民不隔”、“名实必符”等。冯桂芬在某种程度上继承了顾炎武强调地方分权的看法，希望能扩大政治参与，进而保障地方利益，然而他的观点在光绪年间受到不少反对变法人士的攻击。^[465]冯桂芬同样地将泰西比拟为三代，而且认为民主制度的重要功能是可以通上下之情，使君民之间达到完善的沟通。^[466]

这种强调民主制度具有整合社会、凝聚共识之功能的想法在戊戌变法前后的民主思想中十分普遍，1870与1880年代的王韬（1828-1897）、郑观应（1841-1923，一作1842-1922）二人的思想充分反映了这种民主观念的继续发展。^[467]

王韬曾帮助西人翻译圣经与中国经书，他在1867至1869年随理雅各布（James Legge, 1815-1897）赴英国居住二年，他的《弢园文录外编》初刊于1883年（光绪9年）出版。在书中他将政治型态分为三类，一为君主之国，一为民主之国，一为君民共主之国；他认为其中最理想的型态是以英国为代表的君民共主制，其原因与冯桂芬的想法类似：

英国之所恃者，在上下之情通，君民之分亲，本固邦宁，虽久不变。观其国中平日间政治，实有三代以上之遗意焉。^[468]

君为主，则必以尧舜之君在上，而后可久安长治；民为主，则法制多纷更，心志难专一，究其制不无流弊；惟君民共治，上下相通，民隐得以上达，君惠亦得以下逮。都俞吁咈，犹有中国三代以上之遗意焉。^[49]

王韬民主思想中最显著的特色有二，一是将此一制度视为完美的理想，近似三代之制；其次认为西方的君民共主制解决了三代以后专制政治之下君民沟通的问题，将可使当代回复到了三代时君民相亲近的治世。他指出这个制度的实施可以达到巨大的效果：

苟得君主于上，而民主于下，则上下之交固，君民之分亲矣！内可以无乱，外可以无侮，而国本有若苞桑盘石焉。由此而扩充之，富强之效，亦无不基于此矣。^[50]

郑观应也有非常类似的看法，郑氏在 1870 年代（光绪初年）撰《易言》一书中已有立议院之议，但至 1884 年撰写《盛世危言》之后思想才成熟。首先他同意顾炎武、黄宗羲的观点，认为自从禅让传贤变为世袭的君主专制之后“以举国为私产，兆庶为奴隶”，结果君臣相与追求私利，“熙熙攘攘之民遂交受其害而不得复沾其利”。^[51]

相对来说，西方的以议院制度为基础的君主立宪则可以解决长远以来“私”天下的困局，实现“公”的理想。这是因为所有的议员皆举自民间的贤者，而非出于门第或赏赐，所以不至于有营私植党，沽名罔利的弊病。他说议员“均匀普遍，举自民间，则草茅之疾苦周知，彼此之偏私悉泯，其情通而不郁，其意公而无私”。同时议院之外多设报馆，表明议院的是非。整体配合之下“天下英奇之士，才智之民，皆得竭其忠诚，伸其抱负，君不至独任其劳，民不至偏居其逸，君民相洽，情谊交孚，天下有公是非，亦即有公赏罚”。郑观应认为透过议院制度的运作可以达到国家整合的功能，使朝野上下同心同德、众志成城，实现古代民本的理想，与富强的目标。^[52]

郑氏的民主思想具有相当的代表性，其后有不少的思想家有类似的意见，他们均认为议院可以通上下之情、开言路，回复到三代公天下的理想，是一个相当完美的制度。^[53]其中特别值得注意的是居于香港的何启（1859-1914）与胡礼垣（1847-1916）。^[54]

他们同意郑观应所说实施以议院制度为基础的君主立宪，可以实现公天下的理想。首先就根本的政治原则来说，国家的基础是“公与平”，也就是“无私”、“无偏”，那么如何达成此一理想呢？何、胡两人的看法是“君民无二心”，“以庶民之心为心”；“君民无二事”，“以庶民之事为事”。^[55]在制度层面要了解民心、民事则需在地方与中央开设议院，这个制度的实施即是“使民自议其政，自成其令”，“人人皆如愿相偿，从心所欲”，这样一来，统治者依照被统治者的愿望来施政，即是天下为公。^[56]

除了议院制度之外，民主之所以能实现公的理想在于民主机制之中少数服从多数，亦即“从众”的原则，而众人的意见即是“公道”：

民，人也；君，亦人也。人人有好善恶之心，即人人有赏善罚恶之权。然就一人之见而定，则亦涉私心；就众人之见而观，则每存公道...此民权之大意也。^[57]

何、胡二氏也了解到大公无私的理想不易立即实现，目前可以着手之处要先肯定“私”，亦即是人人各私其家、私其乡、私其国，如能使每个人各得其私，那么私就变成了公。这样的推理与顾、黄等人的观点是很类似的：

大道之行，今犹未及。天人大合之旨未可以旦夕期。是故为今日言，则家不妨私其家，乡不妨私其乡，即国亦不妨私其国，人亦不妨私其人。但能知人之私之未能一，知己之私之未尽蠲，如此则合人人之私以为私，于是各得其私而天下亦治矣。各得其私者，不得复以私名之也，谓之公焉可也。^[58]

在何启、胡礼垣的思想之中，“公”的意涵无疑是指正义、正道，但是这样的想法与西方的民主观念结合在一起之后，“公”也开始带有群体认同的意义（所谓“私其国”），这一思路伴随着“自由”、“权利”与“国民”观念引介，变得更为重要，下文会较详细地描写这一变化。

总之，大约从 1850 年代以后，中国知识分子在传统与西方的双面冲击下，尝试解决新时代

的挑战，他们以一种深受传统影响的眼光来观察西方的民主政治，形成了一种充满乐观精神的民主观念。他们认为西方民主制度是一个完善的方法，可以达到许多以往无法实现的理想，例如可以使政治领袖、政府官员和人民之间有充分的沟通，可以开言路、通上下之情。因此民主不但可以达成内部的和谐，而且形成整体的团结。同时民主的政府是由贤人组成，可以贯彻“仁”或“大同”的道德理想，也完全不存在追求私利、特权或维护既得利益，这样一来民主可以解决长久以来君主专制导致“私天下”的弊病，实现大公无私的理想。诚如梁启超在 1896 年写给严复的一封信中所说“国之强弱悉推原于民主，民主斯固然矣，君主者何？私而已矣；民主者何？公而已矣”。^[69]

上述对西方民主观念的理解不但在清末士人之中十分流行，在二十世纪中国知识分子的思想中也一直存在。近代以来国人对西方民主思想的理想化（或说乌托邦式的期望）使国人对西方民主的认识倾向于接受鲁索式的民主传统，而忽略或误会弥尔式的民主传统，尤其使中国知识分子不够注意到弥尔式民主思想中一些重要的面向，如张灏所谓西方民主传统中的「幽暗意识」，与墨子刻（Thomas A. Metzger）所说的“悲观主义的认识论”、“三个市场”等想法。^[60]五四以后将“德先生”当成“德菩萨”的情形变得更为普遍，^[61]一直到当代台湾还有不少人将“公民投票”（或在此之前的“总统直选”）有类似的向慕，认为此一制度可以解决小至核能电厂的兴建，大至统独争议与台湾未来的命运，反而忽略了弥尔式民主传统中建立民间社会的重要性，颇为吊诡的是，民主理想的绝对化反而成为民主制度运作的一个障碍。^[62]

四、自主之权、絜矩之道与公私

清末传入中国的西方政治理念除了民主之外还有与之密切相关的 rights 与 liberty（或 freedom）等概念，早期的翻译者有时把 liberty 径称“里勃而特”，但更普遍的方式是将 rights 或 liberty 译为“自主之权”，中国士人对这些概念的认识也与传统的公私概念交织在一起。^[63]

西方 rights 的概念最早被译为“自主之权”、“权利”等，刘广京曾指出早在 1860 年代的传教士丁韪良（William Alexander Parsons Martin, 1827-1916）所译《万国公法》（1864）之中即以“权利”来翻译庶民的 rights，这一译法似乎要比日本书刊来得早；^[64]极有意义的是书中将 independent sovereignty 译为“自立自主之权”，而且“主权”、“自主之权”与“权利”等词，常互换使用，因而使读者产生个人的“权利”与国家的“主权”有所关联。^[65]换言之，rights 一概念传入中国之始就不单纯是属于个人的，而是与群体目标纠结为一。

1880 与 1890 年代在康有为、梁启超、何启、胡礼垣等人的文章中可以看到许多这方面的讨论。

康有为（1856-1927）最早的著作要推 1884 至 1887 年间（光绪 10 年至 13 年）所撰的《康子内外篇》与《实理公法》，二书已奠下后来追求“天下为公”之大同思想的基础。在《实理公法》一书中，“自主之权”出现不下 12 次之多，其意义似乎同时包含我们现在所指的自由与权利。他以欧几里得（Euclid, 约 300 B.C.）的几何学为基础，掺杂基督教灵魂的概念，力主人人平等，并倡言人人皆有“自主之权”，发挥“仁”心，共同推进世界大同。康有为所谓的“自主之权”带有很强烈的个人自主与发挥个人潜能之意涵，然而对他来说个人自主之权的发展并不会走向人与人之间利害的冲突，而是由于每一个人仁爱之心的扩充，因而使人类社会推向大同与大公无私的政治理想。^[66]如果我们用英国学者柏林（Isaiah Berlin）的“积极自由”（positive freedom，指追寻更佳之自我的自由）与“消极自由”（negative freedom，指以权利保障，而免于受制于他人的自由）的区别来看，康有为所谓的“自主之权”基本上是倾向积极自由，强调自我道德意识的发展，而较少保障自我权益不受他人侵袭的消极自由的意义，更完全忽略柏林所谓强调积极自由有导致专制的危险。^[67]此种对自主之权的看法一方面受到西方的影响，但是另一方面在很大的程

度上是将儒家的道德理想投射到西方 rights 观念之上。在近代中国思想史上这样的想法很有代表性，而在何启、胡礼垣、梁启超等人的思想之上尤其明显。

何启、胡礼垣的《新政真诠》一书写于 1887 至 1900 年之间，他们基本的政治主张是“民权乃立国之真诠，而君宪则最宜之政体”。^[68]曾如前述，他们对民权、议会等看法与上述许多鸦片战争之后的经世思想家是一致的，希望借着开议院、众治，通上下之情，来实践“公”的理想。但是较特别的是他们借着“自主之权”观念的讨论更深入地介绍西方天赋人权的想法：

各行其是，是谓自主。自主之权，赋予之天，君相无所加，编氓亦无所损……夺人自主之权者，比之杀戮其人，相去一间耳。^[69]

何启、胡礼垣认为“是故为国之大道，先在使人人之有自主之权，此不特为政治之宏规，亦且为天理之至当”。^[70]他们所说的自主之权已在某种程度上具有保障生命、财产权与个人自由的意义，亦即柏林所说消极自由的一面。但是他们也和康有为一样，将自由与自主之权和儒家的道德理想结合在一起，他们强调自由与自主之权就是实践《大学》、《中庸》的理想，一方面是自我的伸展，另一方面此一伸展不是放任而无忌惮，而是能够配合群体的目标。他们明确地指出西方人所说的 liberty 就是《中庸》所说的率性而为：

夫里勃而特与《中庸》：“天命之谓性，率性之谓道”，其义如一。性曰天命，则其为善可知矣。道曰率性，则其为自由可知矣。是故凡为善者纯任自然之谓也，凡为恶者矫揉造作之谓也。^[71]

上文之中所理解的自由显然是就个人或个人与宇宙（即天命）的关系而言，并不直接涉及群己之权界。但是在他们的观念中自主之权则不然，是个人居于群体之中为规范彼此关系所产生的；他们强调自主之权就是儒家的忠恕与絜矩之道，也就是己立立人，己达达人：

自主之权从何而起，此由人与人相接而然也。今人独处深山之中，与木石居，与鹿豕游，则其人之权自若，无庸名以自主之权。惟出而与人遇，参一己于群侪之中，而自主之权以出。是自主者由众主而得名者也。众主者谓不能违乎众也。人人有权，又人人不能违乎众。其说何居？曰：权者利也、益也。人皆欲为利己益己之事，而又必须有利益于众人，否则亦须无损害于众人。苟如是，则为人人所悦而畀之以自主之权也。人之畀我者如是，则我之畀人者亦如是。是则忠恕之道，絜矩之方也。^[72]

这样一来，根据何、胡二人的观点，有自由与自主之权的人一方面是率性而为善，同时也是率性而不违众。^[73]以上从群己关系以及儒家絜矩之道的观点来讨论自由与权利的看法在中国近代思想史上是很普遍的。严复在 1903 年所撰《群己权界论》的〈译凡例〉之中即有类似的意见，他说“人得自繇，而必以他人之自繇为界，此则大学絜矩之道，君子所持以平天下者矣”。^[74]

梁启超对“自主之权”的讨论也显示出受到儒家理想影响的色彩。1896 年任公在《时务报》发表〈论中国积弱由于防弊〉，反省中国政治体制而提倡变法，他思索问题的起点是公与私以及三代与三代以后的两组区别，“先王之为天下也公，故务治事；后世之为天下也私，故务防弊”，他进一步指出防弊精神的发展使君臣分隔、上下不通，结果“法禁则日密，政教则日夷，君权则日尊，国威则日损……上下睽孤，君视臣如犬马，臣视君如国人也”，因而造成中国历史上积弊难返之势。这样的批评与顾炎武、黄宗羲以君主专制为“私天下”的看法是很类似的。

任公除了从传统的公私的角度来论述当代政治的缺失之外，也援引西方“自主之权”的想法，主张人人有“自主之权”作为解决之道。对任公来说，西方的自主之权就是先王所说的絜矩之道，人人有自主之权可以使国家有权，进而实践公的理想：

防弊之心乌乎起？曰，起于自私。请言公私之义。西方之言曰，人人有自主之权。何谓自主之权？各尽其所当为之事，各得其所应有之利，公莫大焉，如此则天下平矣！防弊者欲使治人者有权，而受治者无权，收人人自主之权，而归诸一人，故曰私。虽然，权也者，兼事与利言之也，使以一人能任天下人所当为之事，则即以一人独享天下人所当得之利，君子

不以为泰也。先王知其不能也，故曰，不患寡患不均；又曰，君子有絜矩之道，言公之为美也。地者积人而成，国者积权而立，故全权之国强，缺权之国殃，无权之国亡。^[75]

从以上的讨论可见自 1860 至 1890 年代，中国思想界经由传教士引进西方“自主之权”的想法，开始之时该词指涉国家主权的意味较浓，但逐渐地康有为等人开始用来讨论与西方 liberty、rights 相关的一些环绕着个体与群己权界的概念。然而在认识新观念的过程之中，晚清的思想家也似乎在有意、无意之中将固有的观念投射到西方思想之上。其中较重要的几点包括：以“天命”、“天理”作为自由与自主之权的基础来介绍西方“天赋人权”的想法；以伦理性的“絜矩之道”来阐释自主之权的意涵与其所建构之群己关系，因此自主之权的重点是自我的发展，也是率性而为，但不是为所欲为，而是与群体利益不相矛盾的。再者，以顾炎武等人“合私以为公”的逻辑来论证：积个人之权可以合为国家之权，积个人之私可以成天下之公。换言之，君主的个人之私受到批判，庶民累积而成的集体之私则得到肯定。这样一来，近代中国知识分子对西方自由、权利两概念之认识的基本模型（或说一种与传统密切相关的特殊视野）在接触之初已经展现，后来进一步从这个角度接受社会有机体论、功利主义、亚当·斯密的自由放任的经济思想、国族主义，并反省墨子、杨朱与传统讳言追利等观念，都不足为奇了。

五、自由、权利、国民与公私

戊戌政变之后梁启超逃亡日本，阅读日译西书，观念产生重大的变化。1899 年任公在《清议报》28 册上发表〈自助论〉一文，介绍中村正直(1832-1891)所译英国斯迈尔斯氏(Samuel Smiles, 1812-1904)所著《西国立志篇》(原书名为 *Self-Help*, 1859 年出版)。在此文之中我们可以看到任公思想的延续与变化。首先，任公再次申述个人自主之权与国家之间的密切关系：

国所以有自主之权者，由于人民有自主之权，人民所以有自主之权者，由于其有自主之志行。今夫二、三十家之民相团则曰村，数村相联则曰县，数县相会则曰郡，数郡相合则曰国。故如曰某村风俗纯实，则某村人民之言行纯实者为之也；曰某县多出货物，则某县人民之力农勤工者为之也；曰某郡艺文蔚兴，则某郡人民之嗜学讲艺者为之也；曰某国福祚昌盛，则某国人民之志行端良，克合天心者为之也。盖总称曰国，分言曰民，殆无二致也。^[76]

他也以此观点来批评君主专制，希望透过“阖国民人之权”表达“国人之所欲行”，使君民一体、公私无别，建立一个新的国家：

盖西国之君，譬则御者也，民人，譬则乘车者也，其当向何方而发，当由何路而进，固乘车者之意也，御者不过从其意，施控御之术耳。故君主之权者，非其私有也，阖国民人之权，萃于其身者是己。唯然，故君主之所令者，国人之所欲行也；君主之所禁者，国人之所欲行也。君民一体，上下同情，朝野共好，公私无别，国之所以昌盛者，其不由此欤！^[77]

上述的看法与任公赴日之前的观点并没有太大的差异。大约在 1899 年秋天，《清议报》之上出现许多有关自由、权利以及“积私为公”的言论。^[78]至该年十月，任公思想似乎有一较大的转折。在 10 月 25 日出版的《清议报》第 30 册之上任公发表《论近世国民竞争之大势及中国之前途》以及《放弃自由之罪》、《国权与民权》等文。这些文章不再环绕着以前所谈的“自主之权”的概念，而开启了一个崭新的环绕着“国民”观念的新论域。^[79]此一新观念的产生一方面与任公接触德国伯伦知理(Johana Caspar Bluntschli, 1808-1881)的“国家论”以及社会达尔文主义有密切的关系，但是另一方面也直接源于顾炎武、黄宗羲的思想与 1850 年以来中国思想界对公私、民主、自主之权与己群关系的思索。

任公在“论近世国民竞争之大势及中国之前途”一文开宗明义地对国家、国民及其与公私之关系作一说明：

中国人不知有国民也，数千年来通行之语，只有以国家二字并称者，未闻有以国民二字

并称者。国家者何？国民者何？国家者，以国为一家私产之称也，古者国之起原，必自家族... 一家失势，他家代之，以暴易暴，无有已时，是之为国家。国民者，以国为人民公产之称也，国者积民而成，舍民之外，则无有国。以一国之民，治一国之事，定一国之法，谋一国之利，捍一国之患，其民不可得而侮，其国不可得而亡，是之为国民。

任公对国民的想法和他对自由与民权的认识是联系在一起的。《清议报》第30册同时收有“放弃自由之罪”与“国权与民权”二文，任公强调国民的一个重要条件是具有“自由权”或“民权”，但是民权所涉及的不只是个人，更直接影响到“我国自由之权”或“国权”。任公说“民之无权，国之无权，其罪皆在国民之放弃耳”；换言之，每一个国民如果不放弃自由权则国之自由权“完全无缺”。在以上的看法之中，任公显然尝试将民权与国权界定为二而一、一而二的密切关系。

然而任公还是敏锐地察觉到个人自由权的伸张会影响到他人或群体，因为“自由权可谓全为私利计耳”，所以争取自由权会“排除他力之妨碍，以得己之所欲”，其中明显可以看到社会达尔文主义的影响。在这同时任公也开始放弃鲁索“天赋人权”的主张，标举出“强权论”，以为天下没有权利，只有权力，而拥有权力之后，利益随之而来。^[80]然而在天演世界的权利竞争之中，如何才能维系群体的秩序呢？任公提出了一个在近代中国非常普遍的自由观念，亦即“人人自由，而以他人之自由为界”：

夫物竞天择，优胜劣败（此二语群学之通语，严侯官译为物竞天择适者生存……）此天演学之公例也。人人各务求自存则务求胜，务求胜则务为优者，务为优者，则扩充己之自由权而不知厌足，不知厌则侵人自由必矣。言自由者必曰，人人自由而以他人之自由为界。夫自由何以有界，譬之有两人于此，各务求胜，各务为优者，各扩充己之自由权而不知厌足，其力线各向外而伸张，伸张不已，而两线相遇，而两力各不相下，于是界出焉。故自由之有界也，自人人自由始也。^[81]

这一观念的产生无疑地受到严复有关社会达尔文主义之作品的影响，但是亦未尝不可视为前节所论把“自主之权”当作“絜矩之道”之观点的延伸。无论如何，在此思惟原则的指引之下，从“民权”到“国权”之间的中间环节得到贯通，这样的解答也针对了自由、民权观念传入中国之后，许多人担心这些追求个人自由与权利的说法会导致放纵、无节制的疑虑。^[82]

1902年任公撰《新民说》，其中有“论权利思想”与“论自由”两节，反复申述新的国民必须具备自由思想与权利观念等“公德”，而他所说的公德是指“人人相善其群”，亦即是在形成“社会”与“国家”等新的群体时所需要的道德项目。然而任公在论证公德之重要性时，还是利用人所熟悉的观点，来阐述“团结”与“兼爱”，以及兼爱就是利己。任公的论点与上文很类似，首先他强调个人权利与国家权利之间透过累“积”的过程而产生的一体关系：

一部分之权利，合之即为全体之权利。一私人之权利思想，积之即为一国家之权利思想。故欲养成此思想，必自个人始。人人皆不肯损一毫，则亦谁复敢攫他人之锋而损其一毫者？故曰：天下治矣，非虚言也。（西哲名言曰：“人人自由，而以他人之自由为界。”实即人人不损一毫之义也……）。^[83]

其次，从肯定个人权利的角度，任公反驳传统贬抑私与利的观点，从而对杨朱、墨子作一重新评估。以往认为杨朱的想法最自私，因为他说“人人不损一毫，人人不利天下”，然而在任公的眼里，杨朱却成为主张个人权利的先知；^[84]再者，墨子说“利人即所以利己”，而利己即是兼爱，任公则指出这是对“国家思想”的深刻说明。^[85]

以“国民”、“权利”和“积”的观念来贯通利己与利群，使任公肯定“私”与“利”的正面意义，这一思惟逻辑和顾、黄等人的想法是非常类似的，而具体地表现在1901年《清议报》第82、84册〈十种德性相反相成义〉中讨论“利己与爱他”一节。在该文之中任公以为发扬墨翟与杨朱之学是救中国的良方：

为我也，利己也，私也，中国古义以为恶德者也。是果恶德乎？曰，恶，是何言？天下之道德法律，未有不自利己而立者也……人而无利己之思想者，则必放弃其权利，弛擲其责任，而终至于无以自立。彼芸芸万类，平等竞存于天演界中，其能利己者必优而胜，其不能利己者必劣而败，此实有生之公例……昔杨朱以为我立教，曰，人人不拔一毫，人人不利天下，天下治矣。吾昔甚疑其言，甚恶其言，及解英德诸国哲学大家之书，其所标名义，与杨朱吻合者，不一而足，而其理论之完备，实有足以助人群之发达，进国民之文明……故今日不独发明墨翟之学足以救中国，即发明杨朱之学亦足以救中国。^[86]

总之，任公的国民观念一方面采借自德国伯伦知理有关现代国家的理论，另一方面则将之奠基于固有公私观念的重整之上，他所标举以新国民实行新道德，来建立新国家的构想，主要目标是为了解决“数千年民贼……以国家为彼一姓之私产”的根本问题。^[87]任公所谓的“公”一方面具有传统“正道”的意义，同时借着主张国家是国民之公产的观点，使“公”也具有现代国家“认同”的特质。任公所谓的“私”则延续顾、黄以来对私的肯定，与“合私以为公”的逻辑推论，将之理解为个人的“利己心”，或杨朱式的“为我”以及由此而产生的自由与权利，而国民之自由与权利的结合则成为国家的自由与权利。如果我们借用西方学者将公民权分为形式的公民权（formal citizenship），重视国家认同，以及实质的公民权（substantive citizenship），强调政治社群之成员所具有政治、社会之权利两类的话，任公国民观念之中公的一面似乎侧重形式的公民权之层面，而私的一面则侧重实质的公民权之层面。^[88]然而我们不能忽略的是在任公引介这些西方新观点的同时，固有的语汇、概念与理想，仍深刻地影响了他的认知。

六、开明自营与公私

梁启超的国民观念有非常复杂的思想渊源，除了上述伯伦知理与杨朱、墨子的想法之外，严复所扮演的角色也不容忽略。严复的自由民主思想包括：以民主（包括议院与地方自治）实现上下一体，达成公的理想，并解决以往专制制度私天下的弊病；自主之权、自繇（即自由）乃絜矩之道，亦即“人人自由，而以他人之自由为界”；积私可以为公，结合自由之民，实行民主政治可成自主、富强之国等想法，这些想法与上述近代中国民主思想的主流论述是一致的。

其中特别值得注意的是严复征引顾炎武的话来说明如何建立一种新的“民德”，使国民对国家产生一种“私之以为己有”的爱国心，因而“出赋以庀公，无异自营其田宅；趋死以杀敌，无异自卫其室家……言其所生之国土，闻其名字，若…闻其父母之名，皆肫挚固结，若有无穷之爱也者”。要如何才能达成此一理想呢？严复的看法是“设议院于京师”：

是故居今之日，欲进吾民之德，于以同力合志，连一气而御外仇，则非有道焉使各私中国不可也。顾处士曰：民不能无私也，圣人之制治也，在合天下之私以为公。然则使各私中国奈何？曰：设议院于京师，而令天下郡县各公举其守宰。是道也，欲民之忠爱必由此，欲教化之兴必由此，欲地利之尽必由此，欲道路之辟、商务之兴必由此，欲民各束身自好而争濯磨于善必由此。呜呼！圣人复起，不易吾言矣！^[89]

严复也提到如果无法立即实施“议院代表之制”，可先实行“地方自治”以“合亿兆之私以为公”：

窃谓居今而为中国谋自强，议院代表之制，虽不即行，而设地方自治之规，使与中央政府所命之官，和同为治，于以合亿兆之私以为公，安朝廷而奠盘石，则固不容一日缓者也。失今不图，行且无及。^[90]

再者，不但人民要合私以为公，立宪之君也应为公而忘私，以“公仆”自居，“立宪之君者，知其身为天下之公仆，眼光心计，动及千年，而不计一姓一人之私利”。^[91]

在严复思想之中，“合私以为公”的思想渊源除了上文所说顾炎武等人的思想传承之外，我

们还必须注意到严复在《天演论》与《原富》等书之中对西方“开明自营”观念之引介与诠释。^[92]这涉及严复所谓的“私”不但是一种庶民的政治权利，也包括在经济活动的领域追求个人财利的合法性。严复认为明清社会还没有放弃“分义利为二”之习，而只有西方近代才改变了过去“讳言利”的态度，因此“开明自营”之想法的引介有助于国人经济观念的调整。^[93]

严复指出“开明自营”(enlightened self-assertion)意指个人可以追求自身利益，而此一追求不会与道义与公利发生冲突。在《天演论》的案语中，严复首先辨明东西方固有的价值大抵都强调“以功利为与道义相反，若熏莸之必不可同器”，但是西方近代以来由于“生学”和“计学”的发展，一方面了解到“自营”是生存的基础，另一方面随着民智的提高更产生了“开明自营”的想法：

复案，自营一言，古今所讳，诚哉其足讳也。虽然，世变不同，自营亦异。大抵东西古人之说，皆以功利为与道义相反，若熏莸之必不可同器。今人则谓生学之理，舍自营无以自存。民智既开之后，则知非明道则无以计功，非正谊则无以谋利，功利何足病，问所以致之之道何如耳。故西人谓此为开明自营，开明自营于道义必不背。复所以谓理财计学，为近世最有功生民之学者，以其明两利为利，独利必不利故耳。^[94]

后来严复翻译《原富》一书与此看法有非常密切的关系。许多研究严复经济思想的学者都注意到严译此书是为了藉此破除儒家“讳言利”、“分义利为二”之习，希望鼓励国人追求财利，并进一步达成国富的目标。^[95]就像吴汝纶(1840-1903)在《原富》〈序〉所说“中国士大夫，以言利为讳，又伏习于重农抑商之说……然而不痛改讳言利之习，不力破重农抑商之故见，则财且遗弃于不知……以利为讳，则无理财之学”。^[96]

严复指出西方旧有的看法与儒家类似，其“用意至美”，结果却是“于化于道皆浅，几率天下祸仁义矣”。但是在达尔文的“天演学”与亚当斯密的“计学”兴起之后，西方人有一突破，了解到利与义能够相互配合：

计学者首于亚丹斯密氏者也。其中亦有最大公例焉。曰大利所存，必其两益，损人利己非也，损己利人亦非；损下益上非也，损上益下亦非。其书五卷数十篇，大抵反复明此义耳。^[97]

泰东西之旧教，莫不分义利为二涂，此其用意至美，然而于化于道皆浅，几率天下祸仁义矣。自天演学兴，而后非谊不利非道无功之理，洞若观火，而计学之论，为之先声焉，而斯密之言，其一事耳。尝谓天下有浅夫、有昏子，而无真小人。何则？小人之见不出乎利，然使其规长久真实之利，则不与君子同术焉，固不可矣……故天演之道，不以浅夫、昏子之利为利矣；亦不以溪刻自敦滥施妄与者之义为义矣，其无所利也，庶几义利合，民乐从善，而治化之进不远欤。呜呼！此计学家最伟之功也。^[98]

在《原富》的翻译与案语之中，严复反复地表达公私、义利、群己之间相互渗透的密切关系。亚当斯密在讨论殖民地之商务时有“盖真利者公利，公私固不两立”的话，严复在案语中趁机加以发挥，认为“真利”一定对公私皆有利，只是有时人们见不及此：

案斯密氏此论，实能窥天道之全。盖未有不自损而能损人者，亦未有徒益人而无益于己者，此人道绝大公例也。公例之行，常信于大且远者，自其小且近者而征之，则或隐而不见，因缘滋繁，难以悉察故也，而公例之行实自若。常人信道不笃，则常取小近者以为征，此何异见轻球之升，而疑万物亲地之理，与通吸力之公例为不信乎？使公而后利之例不行，则人类灭久，而天演终于至治之说，举无当矣。^[99]

此处所说的“真利”实际上就是开明自营所追求的公私两利。

严复对“开明自营”一观念的介绍无疑地是对亚当斯密观点的忠实介绍，诚如史华慈所指出的，亚当斯密和其他功利主义者一样，追求最大多数的最大利益。对他来说个人开明自营的实现即是群体的福祉。亚当斯密对道德的信心充分地表现在他较早的一本着作《道德情操论》(The

Theory of Moral Sentiment, 1759)。在此书他强调“道德源于人心之中的同情感”（“morality arises out of the feeling of sympathy in the human heart.”）^[100]

然而不容忽略的是借着引介西方开明自营的观念，严复同时也在表述一个他所肯定的“群己权界”的想法。他强调自我可以在经济与政治领域追求一种与道义以及群体福祉相配合的个人利益，这样一来群与己、义与利、公与私之间就不会产生矛盾。换言之，以开明自营为中心的人性论，严复企图建构“人人自由，而以他人自由为界”的政治理论，以及亚当斯密式的自由经济理论。严复认为这样的理论也配合《大学》、《中庸》以“格致诚正为治平根本”的群己观，以及斯宾塞“社会之变象无穷，而一一基于小己之质量”的社会有机体论。^[101]

值得思索的是开明自营的想法与西方政治、经济的自由主义者所谓追求 *legitimate self-interest*（既合理又合法的自我利益）的想法虽然有类似之处，但是两者之间还有一些十分细腻的区别，严复所肯定的“自营”是以道义为前题，并且奠基在群己平衡，两者可以携手并进、不相冲突的观念之上；而西方自由主义者所肯定在民间社会中，既合法又合理的自我利益则是“个人从宗教、伦理以及强制性的政治限制之中解放出来”，具有自我与他人，或自我与群体之间有利益冲突的预设。^[102]这样一来，严复虽然肯定开明自营，他还是无法欣赏与肯定超越公与义的私与利，更谈不上像西方马基维利和霍布斯以来的政治传统，以自私（*selfish interests*，或无德之私）与冲突（*conflict*）作为政治理论的起点。

无论如何，严复以开明自营的观念来肯定私的想法，对当时思想界仍有一定的影响力，在上引梁启超《与严幼陵先生书》（1897年春），任公在说明民主、君主与公私之辨之后，谈到他对私与“自营”的看法：

公固为人治之极，则私亦为人类所由存，譬之禁攻寝兵公理也，而秦桧之议和，不得不谓之误国；视人如己公理也，而赫德之定税则，不能不谓之欺君。《天演论》云：克己太深，而自营尽泯者，其群亦未尝不败，然则公私之不可偏用，亦物理之无如何者矣。^[103]

此一看法显示严复所肯定的“开明自营”亦为任公所接受。

七、辛亥革命前夕革命派的公私观

严复与梁启超在晚清思想史上扮演着重要的角色，当时许多年轻人都表示他们对于西方新思想的认识是透过严、梁的作品。上述严、梁两人对公私观念的讨论大约是1895年之后约十年之间所产生的，至辛亥革命前夕，此种公私论述究竟对一般士人有何影响？又有何变化？这些题目还需要进一步的研究。在此拙文以《辛亥革命前十年间时论选集》之中所收的两篇文章为例，来作说明。一篇是《浙江潮》第1期（1903年2月）所载〈公私篇〉，一篇是《民心》第1期（1911年3月）所载剑男的〈私心说〉。^[104]这两个刊物都是支持革命的刊物，我们或许可以假设这两篇文章的作者都是革命派的支持者。

《浙江潮》于1903年2月创刊于日本东京，由浙江的留日学生孙翼中、蒋方震（百里，1882-1938）、马君武（1881-1940）、蒋智由（1865-1929）等人主编。〈公私篇〉一文作者不详。

首先该文作者以为中国过去的积弊是君主专制，而专制的基础是一套将公与私视为“至反对而至不兼容”的理论，结果“人人不欲私其国，而君主乃得独私其国”。专制君主的做法是利用这种公私之别，将反对势力都贬为私，“党会一国之分子也，则溢之曰结党营私；兴学一国之元气也，则号之曰假公济私。究其所谓私者，不过曰不利吾君主一人之私而已”。该文作者以为要解决此一问题必须重新建构一套有关公私的新理论，亦即了解到公私之间相互的关系，所谓“私之云者，公之母也；私之至焉，公之至也”，并进一步肯定个人之“私”。对作者来说，私是天赋的，也是人人平等，凡人皆有的：

盖私之一念，由天赋而非人为者也。故凡可以入人类界中者，则无论为番、为蛮、为苗、

为僇，自其生时，已罔不有自私自利之心存。

作者显然受到社会达尔文主义的影响，认为私是人类竞争的原动力，也因此是生存的基础。甚至西方人所说的自由、权利、自主、独立、爱国等“震撼其国民之精神”的重要观念，“要其归宿，则亦一私之代名词而已”。

为了肯定私的合法性，作者引用中国古代的一些言论，包括孟子、杨朱与顾炎武等，来说服他的读者，亦即他所谓的“我国民”：

孟子曰：人人亲其亲、长其长，而天下平。杨朱曰：人人不拔一毫，人人不利天下，则天下治矣。顾亭林曰：虽有圣人，不能禁民之有私，善为国者，亦惟合天下之大私，以为天下之大公。旨哉言乎！征诸西国史传则如彼，考之中国先儒之说又如此，嗟我国民可以悟矣！

作者也意识到在中国思想论域之中要提倡上述的“私”会引起一些疑虑，因此他借着问答的方式来作一说明：

难者曰：一金之微，至于卖友，借父耒耜，虑有德色，从井下石，往往而是，由斯以谭，未见其不能私也。否否，吾闻之，凡能私者，必能以自私者私国，必能以自利者利人。

以上的解释其实就是在说明“自私之私”与严复所谓“开明自营”之间的区别。

作者的结论是呼吁国人从私其身推展到私其乡、州县、府、省、国，让每一个人“私一邑事如其一家事者”：

人人挟其私智，出其私力，奋其私一国、私一省、私一府、私一州县、私一乡区之热心，以图救其私一国、一省、一府、一州县、一乡区之私人。励独立之气，复自主之权，集竞争之力，鼓爱国之诚，以与暴我者相抗拒、相角逐，以还吾中国真面目。

上述“私一国”的想法正反映了该文作者希望借着肯定个人之私，来建立国民对于国家的认同。

《民心》于1911年3月创刊于福建福州，编者为林刚，其政治立场是主张革命、共和，反对君主立宪。剑男所撰写的〈私心说〉与上述〈公私篇〉的看法十分类似，也是企图从肯定“各遂其私”的立场，以人人私其国，来建立国民对一个新的政治群体的认同。然而不同的是剑男特别强调他所构想的政治群体是由黄帝子孙所形成的血缘团体。

作者对公私的基本看法是：宋明理学将天理视为是公，人欲视为是私的观点是不正确的，他认为“无私而非公，无公而非私，即私即公，即公即私。有利于私，必有利于公；有害于公，必有害于私”。作者将此种对公私的看法奠基於严复式的“社会有机体论”之上：

社会者，乃合多数之一己而成之者也，故一己为社会之么匿，社会为一己之拓都。拓都之能完美高尚与否，咸视乎么匿之体之各皆完美高尚与否。苟么匿而非完美高尚者，必不足以成完美高尚之拓都。而非完美高尚之拓都，亦必不足以容完美高尚之么匿。

因此在具体的实践之上，从个人到家庭，再到国家是一个“积”的过程，个人为自己、家庭打算是一种私，为本国打算也是一种私，但“国之不保，未有其家能安宁者；家之不保，未有其身能安宁者”，因此身、家、国形成一体的关系。最后作者呼吁中国是由居于神州的黄帝子孙所构成，所以国人应该认同此一“民族”，更将此一民族之事视为一家之事：

我四百兆之民族，皆我同胞，而为我黄祖黄帝轩辕氏之子孙，虽散处于莽莽神州，而究不失为同一血胤，最亲爱之伯叔兄弟诸姑姐妹等。倘以万期为须臾，视六合如咫尺，则四千六百另九年犹之一世，四千二百七十八万方里犹之一堂，更与一家何异？

在此我们看到近代中国一个主流的种族性的国族认同已清楚地浮现，此一认同的主体是以黄帝为始祖而建立的血缘关系的“四百兆”人，在时间上包括四千多年的共同的历史记忆，在空间上则是四千两百多万平方公里的活动范围。然而当此一人、时、地的族群认同界线确定之后，也开始具有高度的排他性，首当其冲的倒不是帝国主义的国家，而是满人所建立的清廷。在上述的引文之后作者接着感叹地说：

噫戏！吾言及此，吾自觉悲气沉沉，而来袭心，使吾欲哭无泪。衣冠之胄，降为皂隶，阉宦之门，编作舆台，吾其胥四百兆人而为破家子矣！锦绣王孙泣路隅，不道困苦乞为奴，盖二百六十余年来如一日也。

上述两篇分别撰于1903与1911年的文章大约可以视为革命党人对公私一议题的看法。从以上的描述我们可以看到1880年以来中国思想界从公私的角度对自由、权利、民主、国民等问题的思索已经普及到一般知识分子，《公私篇》与《私心说》都是从合私以为公的逻辑来肯定“私”。他们所谓的“私”并非自私之私，而是严复、梁启超等人所反复讨论的以个人自由、权利为基础的开明自营；他们所谓的“公”也和严、梁一样主张由人人具有开明自营之念的“新国民”所累“积”成的一个自主、独立的政治群体。

然而极有意义的问题是这个政治群体是由甚么人组成？他们又借着何种共同的凝聚力量团结起来？如果我们将国族主义区分为：一、政治或公民的国族主义（political or civil nationalism）；二、种族的国族主义（racial nationalism）两种。^[105]1903年以前对于公私与国民的讨论基本上是环绕着一种政治性的国族建构，或者说倾向于以国民观念为中心的“公民的国族主义”，主张不分族群由每一个具有自由、权利之国民组成国家；然而1903-1911年之间，严、梁所建构的新国民、新国家认同开始分化，此一认同被加诸或转化为以血缘纽带凝聚而成的“种族的国族主义”之认同。在1905年以后国内反满的情绪日益高涨，辛亥革命的爆发与这种“种族的国族主义”所激发的动员力量有直接的关系。无论如何，1911年的《私心说》显示：当时很具说服力的一种观点是将公民的国族认同与种族的国族认同结合成一种革命主张，企图推翻满清的专制政体，建立一个属于汉族的民主共和国，此种以汉族为中心的建国理想被视为“公”（正义）的实现。当时的革命党人并没有强烈地意识到此一结合所蕴含的内在矛盾，也不甚理会严复、梁启超对此一矛盾的批判，然而二十世纪寻求此一矛盾的解套成为“中国人”所面对的一个核心性的难题。

八、结 论

以上拙文尝试描写从明末到清末的三百年间，中国思想界环绕着公私、群己等议题所做的讨论。为了分析上的方便，并能更清晰地掌握整体的轮廓，我将以上所谈到的思想内涵约地略区分为下面部分重迭、交互影响的十个思想传统：

第一是主流的儒家与宋明理学论述，强调大公无私、内圣外王、仁政、义利之辨、忠恕等，也在某种程度上肯定民之恒产与通商。整体来说这是一种环绕着政治核心，特别是统治者之修身的转化思想。

第二是固有的调适性的思想，是从官僚组织所孕育出来的思想传统；此一思想主张渐进改革、因地制宜，并适度地肯定人民迫利的倾向。

第三是明清以来从道学到实学的思想变迁，包括对于气、已发、情、利、欲、私、器、礼等方面的强调。

第四是与上述密切相关的顾炎武、黄宗羲等反专制思想，要求肯定庶民之私，并构想全面性的制度变革，这是一种从制度层面强调改造政治核心的转化思想。

第五是陆耀《切问斋文钞》中的经世思想。第六是魏源《皇朝经世文编》中的经世思想。以上两者均受上述第二项思想传统之影响，倾向政治核心之外的调适思想，并拒绝第四项的转化主张。魏源尤其尝试将政治核心之外的调适思想与上述第一项主流儒家和宋明理学之观点结合在一起。

第七是龚自珍的经世思想，受到第三、四、六项思想传统的影响，肯定私的意义，也强调我之心力所具有的转化力量，标帜着近代思想史上从调适思想走向转化思想的契机。

第八是清末是梁启超、严复等倾向主张渐进改革的调适思想。第九是清末革命派的转化思想。

这两者一方面承接上述的思想传统，另一方面则受到西方思想的影响。

第十是二十世纪之后中国知识分子主流的思想倾向，尤其是五四与五四影响之下的反传统思潮等，这种想法无论在文化领域或政治领域，都倾向彻底改变的转化思想。

拙文主要即尝试以公私的议题来贯穿明末至清末近三百年之间，上述思想传承之间交织互动的关系，并以此来描绘中国近代思想的延续与变迁。诚如本篇标题所显示，本文作者尝试以从“追求正道”到“认同国族”来描写这一过程。在此过程之中，上述第一个思想传承所孕育的诸多思想预设，发挥了巨大的影响力。尤其是大公无私、内圣外王、恕与絜矩之道等道德理想，仍支配着国人对于群己关系的根本构想，因而造成思想发展的特殊走向。

再者，顾炎武与黄宗羲所开创从“合私以为公”来肯定“私”的思惟逻辑也是一条一贯的线索。明末的思想家企图以肯定个人欲望与私有财产权，来思索政治合理性的问题，他们认为一个合于正道的政治组织是能尊重庶民之私、地方舆论，同时抑制君主之私的政府。然而此一反专制的政治理想在清朝统治期间是被压抑的，清中叶以来的经世思想在接受郡县制度、君主专制的前提下，重提公私、义利之辨，希望借着儒家高标准的道德理想，使政治精英遏制私欲，追求爱民、利民。换言之，政治问题的解决在某种程度上又回到统治者道德意识的提升。

在此状况之下西方民主、自由、权利等观念的传入对清末知识分子来说提供了一条出路。中国思想界长期以来的困境是人们一方面希望追求一个能实现“大公无私”的政治理想，另一方面又觉得在中国历史上除了遥远的三代之外，从来不曾达成此一目标。幸运的是近代以后，中国士人发现西方民主制度的传入提供一个有效的方法，来实现这个长期的理想，难怪从魏源那个时代开始国人就热烈地拥抱西方的民主。^[106]

对清末的知识分子来说，民主提供了一些有效的方法使个体之私凝聚为群体之公，达成上下一心、同心合德。这些方法包括一些制度与程序的安排，例如议院、地方自治与多数决的表决方法；也包括了以一些新的概念来界定群己关系，尤其是以具有“自主之权”、自由、权利、开明自营的国民来构成一个新的国族。

在清末由国民之私所累积而成的群体之公包含了两个层面的意义。在较抽象的层次“公”代表一种符合多数人利益的超越理想，亦即是正道或正义；在一个较具体的层面，“公”代表近代国族主义下人们对新群体的想象与认同，此一群体小至家庭以外的各种社会、政治之结合，大至国家、族群。清末改革派与革命派对以上的想法是有共识的，两者的区别则是在认同对象上，革命派坚持种族的国族认同，改革派如严复与梁启超等则倾向于政治的或公民的国家认同。^[107]

综观明清以来长期的变化，近代中国知识分子从“积”与“合”的角度出发，来肯定个人之私，使公私之间具有高度的互动性与渗透性。因此我们一方面看到“私”的领域，无论是指个人欲望、私有财产或政治、经济方面的权利，逐渐受到更多的尊重，但是“私”在取得自身意义的同时并没有建立一个绝对的独立性。在中国也没有出现 Steven Lukes 所描写的西方的“个人主义”。^[108]诚如金耀基所说，东亚现代化的经验显示中国人接受“民主”，但是却不完全肯定西方的“个人主义”与“自由主义”，他将此一政治系统称为“民主的儒家”：

“民主的儒家”政治系统不同于自由主义民主系统，它珍视和尊重个人及其权利，从“共同体的”或“社会的”视角出发来对个人及其权利进行界定。^[109]

“民主的儒家”之出现显然不是一件偶然之事，清中叶以来中国思想界对公私问题的讨论提供我们了解此一现象的重要的线索。值得思索的是，以往我们倾向于以西方为中心，从“画虎不成反类犬”的角度来探索中国“民主化”失败的诸多因素，包括一些学者所指出的不以个人价值作为终极目标、缺乏“公民社会”或“公共领域”，或不具“幽暗意识”等。^[110]然而自我与群体之间的合理关系到底有没有一个普遍性的标准？集体主义、自由主义、社群主义或“民主的儒家”四者之中，何者最能妥当安排群己关系，实现社会正义？这些问题或许是人类社会永恒的难题，而福山（Francis Fukuyama）所谓的“历史的终结”，以为“西方的自由民主政体将作为人类最后

的政体形式而得到普遍实现”，显然是一个过度乐观的看法。^[111]

注释：

- [1] 就社会范畴而言，有时会将公部门再细分为公与官，因而形成了官、公、私的三分法。如马敏指出明清以降的中国社会之中，官领域是指「高度科层化的专制国家机器」，私领域是指「无数个分散的小农家庭所构成的经济实体和社会细胞」，公领域则是「一是指地方所公有的『公产』，如公田、公屋、社仓、义仓、书院、义学、各类善堂等。二是指官方不直接插手，但私人又无力完成的地方公事和公差，诸如保甲、团练、防火、防盗、修桥、铺路、水利、民间赈济以及育婴、恤孤、养老、掩骸等慈善事业」，马敏，《官商之间：社会剧变中的近代绅商》（天津：天津人民出版社，1995），页220。
- [2] 艾尔曼曾指出在宋明清时期非血缘的党社组织被视为是私，而宗族组织反而被视为公，这与现代西方的用法相反，见 Benjamin A. Elman, *Classicism, Politics, and Kinship: The Ch'ang-Chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1990), p. 34.
- [3] 意指该社会之中角色关系的亲疏厚薄是从近亲往外推移。见费孝通，《乡土中国》（上海：观察社，1948）。
- [4] Thomas A. Metzger, *The Internal Organization of Ch'ing Bureaucracy: Legal, Normative, and Communication Aspects* (Cambridge: Harvard University Press, 1973), pp. 281-282.
- [5] 见沟口雄三，《中国前近代思想、屈折、展开》（东京：东京大学出版会，1980），页3-24。余英时，《中国近世宗教伦理与商人精神》，收入《中国思想传统的现代诠释》（台北：联经出版事业公司，1987），页346；余英时，《现代儒学的回顾与展望：从明清思想基调的转换看儒学的现代发展》，《现代儒学论》（River Edge N. J.: 八方文化企业公司，1996），页18-27。
- [6] 有关宋明理学对公与私的看法请见本论文集集中翟志成的文章〈宋明理学的公私之辨及其现代意涵〉，页1-58。
- [7] 明末对公私问题所提出的新观点与当时思想界其他五个看法密切相关，结合成一种一方面有批判性，另一方面比较关心既得利益者的心态。这些看法是：一、不强调政治核心的政策，而较重视地方性、社会性的活动。二、在组织事务，尤其是经济组织方面，较强调私有组织，而非国家组织。三、重视保障私有财产，亦即一种保富安民的看法。四、强调通商的重要性。五、较不强调公私、义利的对立，而提倡从私之中导出公，亦即「公者私之积」的观念。六、较不强调学术精英的领导，而重视商人角色。见拙著，《自由的所以然：严复对约翰弥尔自由思想的认识与批判》（台北：允晨文化实业股份有限公司，1998），页296-297。此一思想变迁亦可参见黄克武，《清代考证学的渊源：民初以来研究成果之评介》，《近代中国史研究通讯》，期11（1991），页43-44。张寿安，《以礼代理：凌廷堪与清中叶儒学思想之转变》（台北：中央研究院近代史研究所，1994），页25-26。
- [8] 一个耐人寻味的事情是清末民初士人对公私、民主、自由的讨论不仅受顾、黄等人影响，也与戴震思想的重新诠释有关系，例如刘师培、章炳麟、梁启超都高度评价戴震的哲学，甚至将之与鲁索、孟德斯鸠相比，至五四运动时代戴震的哲学也被胡适等人抬出来，藉以判儒家传统，在这方面拙文着墨甚少，还值得深入探讨。目前已有一些重要的研究成果，请参阅丘为君，《梁启超的戴震研究—动机、方法与意义》，《东海学报》卷35（1994），页61-85；刘巍，《二三十年代的梁启超、胡适、钱穆的戴震研究》，（北京）清华大学硕士论文，1998。
- [9] 刘广京，《顾炎武之公利观》，中央研究院近代史研究所编，《近世中国经世思想研讨会论文集》（台北：中央研究院近代史研究所，1984），页100-104。此文是刘氏对该论文集之中程一凡的〈顾炎武之私利观〉一文的书面意见，刘氏表示「顾氏认为『存公灭私』，事实上办不到，而希望公与私不致互相排斥，而能相辅为用，以私济公。程文虽亦提到此点，但行文之间，过于强调『私利』，忽视『公』之大目标」，页100。
- [10] 有关明清时期肯定私的思想家与儒家传统之连续性在此无法细论，在这方面请参考墨子刻的作品，如 Thomas A. Metzger, "The State and Commerce in Imperial China," *Asian and African Studies* vol. 6 (1970), pp. 23-46. 讨论到传统思想之中肯定「追利」的一些想法。墨子刻，《中国近代思想史研究方法上的一些问题：一个休谟后的看法》，《近代中国史研究通讯》，期2（1986），页38-52，讨论到中国固有文化固有的几个预设，以及固有预设与中国现代思想之关系。
- [11] 沟口雄三，《中国与日本『公私』观念之比较》，《二十一世纪》，期21（1994），页92-93。有关近代中国国民论述的形成，请参考沈松桥先生近年来重要的研究，如氏着《我以我血荐轩辕——黄帝神话与晚清的国族建构》，《台湾社会研究季刊》，期28（1997），页1-77；《振大汉之天声——民族英雄系谱与晚清的国族想象》，《中央研究院近代史研究所集刊》，期33（2000），页77-158。
- [12] Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogist* (Berkeley: University of California Press, 1965), pp. 98-104. 从天下到国家的转变一方面有重大的非连续性，但是我们不能忽略近代中国知识分子对「现代国家」的想象也包含了许多传统的成分，例如孙中山所说中国应「驾于欧美之上」即与西方的国族主义有明显的不同。
- [13] 严、梁的思想除了透过自身的著作传播以外，也经由像《时报》那样倾向改革的报纸传递到更广泛的读者群。见 Joan Judge, *Print and Politics: "Shibao" and the Culture of Reform in Late Qing China* (Stanford: Stanford University Press, 1996).

- [14] 陆耀编，《切问斋文钞》（道光7年杨国祜刻本）。
- [15] 此信转引自钱穆，《中国近三百年学术史》（台北：台湾商务印书馆，1983），页330。钱穆表示此信收在《切问斋文钞》，但道光初年杨国祜重刻的《切问斋文钞》之中并没有收录此文，在陆耀的《切问斋文录》也没有这一封信，因此此信的出处仍有待查证。
- [16] 《文钞》，页6a-7b。
- [17] 请参见黄克武，〈理学与经世：清初《切问斋文钞》学术立场之分析〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期16（1987），页37-56。
- [18] 顾炎武最重要的〈郡县论〉、〈生员论〉、〈钱粮论〉与黄宗羲的《明夷待访录》等文都没有被收录进《文钞》。而戴震的文章只收了两篇，分别是讨论天文历法的〈璇玑玉衡解〉与〈七政解〉。
- [19] 黄克武，〈理学与经世：清初《切问斋文钞》学术立场之分析〉，页53-58。
- [20] 梁启超，《清代学术概论》（台北：台湾中华书局，1974），页62。梁启超，《中国近三百年学术史》（台北：台湾中华书局，1983），页47。熊秉真，〈十七世纪中国政治思想中非传统成份的分析〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期15（1986），页30-31。
- [21] 魏源编，《皇朝经世文编》（台北：世界书局，1964）。以下的分析是依赖拙著〈《皇朝经世文编》学术、治体部分思想之分析〉，国立台湾师范大学历史研究所硕士论文，1985。
- [22] 汪缙，〈准孟〉，《文编》，1:5下-6上。
- [23] 秦蕙田，〈任贤勿贰去邪勿疑〉，《文编》，13:3上。
- [24] 在此要说明的是肯定个人欲望、私有财产的主张虽然在《文编》所代表的清代经世思想之中不是一个重要的议题，但是顾、黄对公私的看法与他们经世倾向，或说重视人民物质生活之改善的想法有关系，这一精神则为清代经世思想家所继承。
- [25] 有关柳宗元与苏轼的政治思想可参阅萧公权，《中国政治思想史》（台北：联经出版事业公司，1980），页436-440、522-525。
- [26] 有关《文编》之中对封建、郡县的讨论见拙著〈明清经世思想与历史观〉，刊于中兴大学历史系编，《第二届中西史学史研讨会论文集》（台南：久洋出版社，1987），页243-248。
- [27] 有关清代封建、公私问题的讨论及其与新思想、新制度的关系，请参考 Min Tu-ki, "The Theory of Political Feudalism in the Ch'ing Period," *National Polity and Local Power: The Transformation of Late Imperial China* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), pp. 89-136. Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China* (Chicago: The University of Chicago Press, 1995), pp. 147-175.
- [28] 《文编》的立场与魏源本身的想法似乎是契合的，魏源在他个人的作品之中即曾批评顾炎武过于激烈的变法主张，强调调适性的变革与改造统治者之质量的重要性，「〈郡县〉、〈生员〉二论，顾亭林之少作，《日知录》成而自删之，〈限田〉三篇，魏叔子（按魏禧，1624-1680）三年而后成，友朋诘难而卒毁之。君子不轻为变法之议，而惟去法外之弊，弊去而法仍复其初矣。不汲汲求立法，而惟求用法之人，得其人，自能立法矣」，见魏源，〈默觚·治篇四〉，《魏源集》（台北：鼎文书局，1978），页46。
- [29] 余英时在《上举〈现代儒学的回顾与展望：从明清思想基调的转换看儒学的现代发展〉一文将顾、黄等思想路向说成是近代思想史上的「新基调」，然而他似乎没有注意到《皇朝经世文编》所代表的经世传统基本上并不肯定此一「基调」。
- [30] 顾炎武，〈说经（《日知录》）〉，《文编》，8:3下-4上。
- [31] 同上，8:5下。
- [32] 同上。有关清朝学者对顾炎武思想的取舍，请参考 Thomas Bartlett, "Ch'ing Period Views of Ku Yen-wu's Statecraft Scholarship," 收入中央研究院近代史研究所编，《近世中国经世思想研讨会论文集》（台北：中央研究院近代史研究所，1984），页39-79。
- [33] 《文编》收有龚自珍的〈平均篇〉，强调财富平均的重要性，见该书页7上-8下。
- [34] 龚自珍，〈论私〉，《龚定盒全集类编》（北京：中国书店，1991），页90-91。
- [35] 清儒对公私问题的讨论还值得进一步研究，龚自珍的看法应有其代表性。例如与戴震同时的程瑶田（1725-1814）亦反对「大公无私」，其立论与龚氏类似，以为「亲亲」乃合理之私，如果人们不肯定此种私就无法达成公的理想。清儒对公私的讨论主要是环绕着人性、家族伦理等议题，企图打破公私的对立，它不像宋明理学从公私对立的角度作一二分式的价值判断，也不像顾炎武的公私之辨那样具有强烈的政治意涵。作者感谢张寿安女士在这方面的提示。
- [36] 高瑞泉，《天命的没落：中国近代唯意志论思潮研究》，上海：上海人民出版社，1991，页16。
- [37] 梁启超，《清代学术概论》，台北：台湾中华书局，1974，页54。
- [38] 谭嗣同的「论艺绝句六篇」之中有「千年暗室任喧豗，汪魏龚王始是才」，蔡尚思编，《谭嗣同全集》，北京：中华书局，1981，页77。
- [39] 魏源，〈定盒文录叙〉，《魏源集》，页239。
- [40] 这一节的内容部分采自拙著，〈清末民初的民主思想：意义与渊源〉，中央研究院近代史研究所编，《中国现代化论文集》，台北：中央研究院近代史研究所，1991，页372-374。

- [41] 见魏源，《增广海国图志》，台北：珪庭出版社据光绪乙未年上海书局石印本影印，1978，卷首页3上「后叙」与卷59「外大西洲墨利加州总叙」。
- [42] 徐继畲，《瀛寰志略》（道光28年刊本），卷9，页15。
- [43] 李凤苞，《巴黎答友人书》，收入葛士浚辑，《清朝经世文续编》（台北：文海出版社，1979），卷103，页2686。1998年美国前总统柯林顿在北大演讲时还提到徐继畲对美国民主制度的赞美。
- [44] 见陈沂春生，《原中原》，《中国旬报》，期22（1900），页2下-3上。转引自潘光哲，《研究近、现代中国民主共和思想的回顾与省思》，《中华民国史专题论文集第四届讨论会》，台北：国史馆，1998，页1628。
- [45] Philip A. Kuhn, "Local Self-Government under the Republic: Problems of Control, Autonomy, and Mobilization," in Wakeman and Grant eds., *Conflict and Control in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1975), pp. 257-298. Philip A. Kuhn, "The Case Against Reform: Some 'Conservative' reactions to Feng Kuei-fen's Chiao-pin-lu k' ang-i," 《近代中国史研究通讯》，期9（1990），页57-58。
- [46] 见冯桂芬，《校邠庐抗议》，二手研究方面则请参考吕实强，《冯桂芬的政治思想》，《中华文化复兴月刊》，卷4期2（1971），页5-12。Young-tsu Wong, "Feng Kuei-fen's Perception of Reform," *Monumenta Serica* 31 (1974-1975), pp. 131-150.
- [47] 熊月之曾敏锐地指出清末民主与民权并不同义。民权较含糊，意指肯定人民的权利，但并不一定要反对君权，所以早期主张变法的思想家多倡民权而反民主。民主则对君权有较大的威胁性，倾向推翻专制，建立共和政府。但有时两者又是同义的，如孙中山所说的民权即指民主。熊月之，《中国近代民主思想史》（上海：上海人民出版社，1987），页13-14。
- [48] 王韬，《弢园文录外编》（上海，1897），卷4，页15。
- [49] 同上，卷1，页19。
- [50] 同上，卷1，页19-20。
- [51] 这些观点是郑观应在1894年之后所撰《原君》一文中的看法，此文收入1900年《盛世危言》的重印本之内，转引自熊月之，《中国近代民主思想史》，页146-147。
- [52] 郑观应，《盛世危言》（台北：学术出版社影印，1965），卷4，〈议院〉。
- [53] 将泰西的民主制度比拟为三代的尧舜盛世在1880、1890年代非常普遍，在1896年梁启超撰写《古议院考》也带有此种「引中国古事以证西政」的心态。然而1897年任公此种想法受到严复的批评（见《与严幼陵书》），1901任公所撰《尧舜为中国中央君权滥觞考》，批评以尧舜为民主的看法，认为禅让实乃「私相授受」。《饮冰室文集》（台北：台湾中华书局，1978），1:108, 6:22。
- [54] 有关何启与胡礼垣的民权思想请参考许政雄，《清末民权思想的发展与歧异：以何启、胡礼垣为例》（台北：文史哲出版社，1992）。
- [55] 何启、胡礼垣，《曾论书后》，《新政真诠》（上海：格致新报馆，1900），页3上-下。
- [56] 何启、胡礼垣，《新政论议》，《新政真诠》，页8上-9上，16上。
- [57] 何启、胡礼垣，《劝学篇书后》，《新政真诠》，页50下。
- [58] 同上，页48下-49上。
- [59] 梁启超，《与严幼陵先生书》，《饮冰室文集》，1:109。李国俊的《梁启超著作系年》（上海：复旦大学出版社，1986）认为此信作于1897年春，见页37。蒋广学则断定「将它视为1896年年底至1897年3月之前不会有什么大错」，见《梁启超和中国古代学术的终结》（南京：江苏教育出版社，1998），页9。
- [60] 张灏，《幽暗意识与民主传统》（台北：联经出版事业公司，1979）。有关墨子刻的观点请见拙著《一个被放弃的选择：梁启超调适思想之研究》（台北：中央研究院近代史研究所，1994），页18-19，以及《自由的所以然：严复对约翰弥尔自由思想的认识与批判》。三个市场指思想、政治与经济的市场，亦即思想、政治与经济的多元主义。
- [61] 顾昕，《中国启蒙的历史图景》（香港：牛津大学出版社，1992），页172。
- [62] 拙著，《公民投票与鲁索思想：从民主理论看当前台湾公民投票之论争》，《当代》，期104（1994），页116-121。
- [63] 「自主」为传统语汇，「自主之权」则是清末才出现的。二十五史之中「自主之权」只有一例，见1927年出版赵尔巽等编《清史稿·列传》（台北：鼎文，1981）「廓尔喀既为英逼，勤修国政，力保自主之权，英虽覬觐之，无如何也。光绪末，犹入贡中国云」，卷529，列传316，属国4，页14713，「廓尔喀」。
- [64] 刘禾的诠释与刘广京不同。她指出中国古典文献之中已有「权利」一语，例如《史记·魏其武安侯列传》中有「陂池田园，宗族宾客为权利，横于颍川」。刘禾认为在古典中文之中「权利」原是一负面性的字眼，与权力、金钱和特权等概念有关，然而她推测此一译词是在日人采用之后再传回中国。Lydia H. Liu, *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity---China, 1900-1937* (Berkeley: University of California Press, 1996), pp. 279-280. 丘宏达则指出丁韪良所翻译的《万国公法》之中将 sovereignty 译为「主权」，privilege 翻译为「权利」，他认为这些名词为丁氏所新创，见氏着《中国国际法名词的研究》，《中国国际法问题论集》（台北：台湾商务印书馆，1972），页26。

- [65] 刘广京, 〈晚清人权论初探: 兼论基督教思想之影响〉, 《新史学》, 卷5期3(1994), 页6。1860、70年代随着中外交涉的增加, 「自主之权」大量出现在外交文书之中, 意指国家主权, 例如同治朝《筹办夷务始末》卷62, 同治7年12月(1869)总理各国事务恭亲王等奏附有「英国公使论拟修约节略」, 其中多次使用「自主之权」。
- [66] 李三宝, 〈经世传统中的新契机: 康有为早期思想研究之一〉以及黄俊杰, 〈从《孟子微》看康有为对中西思想的调融〉, 《近世中国经世思想研讨会论文集》(台北: 中央研究院近代史研究所, 1984), 页571-574, 577-609。
- [67] Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969). 第四章两种自由概念。
- [68] 萧公权, 《中国政治思想史》, 页852。
- [69] 何启、胡礼垣, 〈劝学篇书后〉, 《新政真论》, 页52下。当时国人对天赋人权的认识往往从儒家「天命」的角度来说, 例如毕永年(1869-1901)认为「传曰: 人受天地之中以生, 所谓命也, 人人皆承天地之气以为命, 即人人皆有自主之权」, 见唐才常、谭嗣同等撰, 《湘报类纂》(台北: 大通书局, 1968), 甲集上, 页1-2。
- [70] 何启、胡礼垣, 〈劝学篇书后〉, 《新政真论》, 页52下。
- [71] 同上, 页49下。
- [72] 同上, 页50下-51上。
- [73] 有关康有为与何启对「自主之权」的看法可参考日本东京大学梁一模的精采讨论, 〈自由 公私—清末日本经由「自由」论以前「自由」论〉, 《中国哲学研究》, 号10(1996), 页7-12, 26-31。
- [74] 严复, 《群己权界论》(上海: 商务印书馆, 1903), 页1-2。严复在这方面也有一些彷徨, 在1895年所发表的〈论世变之亟〉一文, 他说两者其实有所不同: 「中国道理与西法自由最相似者, 曰恕, 曰絜矩。然谓之相似则可, 谓之真同则大不可也。何则? 中国恕与絜矩, 专以待人及物而言。而西人自由, 则于及物之中, 而实寓所以存我者也」, 见严复, 〈论世变之亟〉, 王栻编, 《严复集》(北京: 中华书局, 1986), 页1-3。或许随着时间的演变, 严复更加看到两者的相通性, 这也在某种程度上反映了严复思想的变化。
- [75] 梁启超, 〈论中国积弱由于防弊〉, 《饮冰室文集》, 1:96-99。
- [76] 梁启超, 〈饮冰室自由书: 自助论〉, 《清议报》, 册28(1899), 页5上-下。
- [77] 同上, 页5下-6下。
- [78] 例如《清议报》第29册(1899)的〈东京大同高等学校功课〉收有冯斯栾的一篇文章, 「积私成公, 积我便成无我, 合众私而成一大私, 是公之极也。合众我而成一大我, 是无我之至也。即私即公, 即我即无我。舍我私之外, 岂复有所谓无我与公哉?」页10下。
- [79] 近代中国国民论述的出现请参考沈松桥, 〈族群、性别与国家—辛亥革命时期「国民」观念中的界限问题〉(未刊稿)。
- [80] 梁启超, 〈论强权〉, 《清议报》, 册31(1899), 页4上-5下。
- [81] 梁启超, 〈放弃自由之罪〉, 《清议报》, 册30(1899), 页1929。任公权界的观念很可能是受到严复的影响。在《天演论》的按语之中严复曾说「太平公例曰, 人得自由, 而以他人之自由为界」、「道在无扰而持公道, 其为公之界说曰, 各得自由而以他人之自由为域」, 而严复则是从译介斯宾塞(Herbert Spencer, 1820-1903)的〈群谊篇〉(*Principles of Ethics* 之一章)所体会出来的。严复译, 《天演论》(上海: 商务印书馆, 1930), 上页34, 下页44。
- [82] 在当时认为自由会导致放纵是非常普遍的一种疑虑。最具代表性的是张之洞, 他认为「自由」、「自主」就是鼓励自私, 会导致社会秩序的崩溃, 建议把liberty翻译为「事事公道, 于众有益」, 而不要译为「自由」。见《劝学篇·正权》, 收入《张文襄公全集》(台北: 文海出版社, 1970), 页24下-25上。另外笔名支那子的作者也说「今之所谓自命为自由者也, 无公共心, 无自治力, 以破坏团体为目的, 以不守规则为自由, 逞个人利我之心, 以侵害公共之权利, 乃至身败名裂, 犹侈口予人曰自由自由」, 支那子, 〈法律上人民之自由权〉, 《浙江潮》, 期10(1903), 页1-8。
- [83] 梁启超, 《新民说》(台北: 台湾中华书局, 1978), 页36。
- [84] 任公说「杨朱者, 实主张权利之哲学家, 而亦中国救时一良方也」, 《新民说》, 页36。当时肯定杨朱, 并将之与西方个人主义、自由主义会通在一起的人颇多, 例如严复即是如此, 请见拙著《自由的所以然: 严复对约翰弥尔自由思想的认识与批判》, 页214-215。
- [85] 有关《新民丛报》时期任公对墨子的重新诠释请见拙著〈梁启超的学术思想: 以墨子学为中心之分析〉, 《中央研究院近代史研究所集刊》, 期26(1996), 页53-67。
- [86] 梁启超, 〈十种德性相反相成义〉, 《饮冰室文集》, 5:48-49。
- [87] 梁启超, 〈中国积弱溯源论〉, 《饮冰室文集》, 5:28。
- [88] 两种公民权的区分请见Rogers Brubaker, ed., *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America* (New York: University Press of America, 1989), p. 3. 转引自沈松桥〈族群、性别与国家〉, 页11。当然我们不能忽略任公所理解的自由与权利与西方的substantive citizenship有所差异, 这牵涉到任公思想与传统的关系(如前面谈到的絜矩之道), 在这方面本文无法细论, 请参阅拙著《一个被放弃的选择: 梁启超调适思想之研究》。

- [89] 严复, 〈原强修订稿〉, 王栻编, 《严复集》, 页 31-32。
- [90] 严复译, 《法意》(上海: 商务印书馆, 1930), 18:9。
- [91] 严复, 〈宪法大义〉, 王栻编, 《严复集》, 页 245。有关近代公仆观请参考王尔敏, 〈中国近代之公仆观念及主权在民思想〉, 《中华民国建国八十年学术讨论集》, 台北: 近代中国出版社, 1991, 卷 3, 页 2-23。
- [92] 「自营」在传统语汇即是私的意思, 最早在许慎的《说文解字》有「韩非曰: 仓颉作字, 自营为厶」, 然而在《韩非子·五蠹》原文是「古者仓颉之作书也, 自环者谓之私, 背私谓之公, 公私之相背也, 乃仓颉固已知之矣」, 清代卢文弨(1717-1795)的解释是「营环本通用」, 见陈奇猷校注, 《韩非子集释》(台北: 河洛图书出版社, 1974), 页 1058。严复用「自营」一语来代替「私」显然是想用一個较为中性的字眼来避免私一字所有的负面含义。
- [93] 严复似乎认为只有近代的西方人发现利与义能相配合, 这样一来他不认为明清以来中国已有此一主张, 或已产生重大的变化。如果他的观察有代表性, 那么余英时所说的「新基调」, 或所谓「十六—十八世纪商人的社会地位和意识形态的研究使我们看到这三百年间中国社会史和思想史都发生了很深刻的变化」, 此种「变化」到底影响的范围有多深、或多广还值得进一步探究。余英时, 〈中国近世宗教伦理与商人精神〉, 《中国思想传统的现代诠释》, 页 399。
- [94] 严复译, 《天演论》, 下, 页 47。
- [95] Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1979 [1964]), pp. 113-129.
- [96] 吴汝纶, 〈序〉, 《原富》(上海: 商务印书馆, 1930), 页 2。
- [97] 严复译, 《天演论》, 上, 页 34。
- [98] 严复译, 《原富》, 页 91。
- [99] 同上, 页 585-586。
- [100] Schwartz, *In Search of Wealth and Power*, pp. 116-123.
- [101] 严复, 〈译余赘语〉, 《群学肄言》(上海: 商务印书馆, 1930), 页 2。
- [102] David Held, *Models of Democracy* (Stanford: Stanford University Press, 1987), p. 116.
- [103] 《饮冰室文集》, 1:110。
- [104] 这两篇文章见王忍之等编, 《辛亥革命前十年间时论选集》(北京: 三联书店, 1978), 卷 1, 页 492-495; 卷 3, 页 816-821。
- [105] John Hutchinson, *The Dynamics of Cultural Nationalism: the Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation State* (London: Allen & Unwin, 1987). Frank Dikötter, "Culture, 'Race' and Nation: The Formation of Identity in the Twentieth Century China," *Journal of International Affairs*, 49:2 (Jan. 1996), pp. 590-605. 亦请参考沈松桥, 〈我以我血荐轩辕—黄帝神话与晚清的国族建构〉, 页 25-26。
- [106] 由此可见墨子刻所谓「逃避困境」的解释是很有启发性的。Thomas A. Metzger, *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture* (New York: Columbia University Press, 1977).
- [107] 梁启超的国族想象之中也无法完全脱离「种族的国族主义」, 沈松桥指出「即使是主张满汉融合最力的梁启超, 其所真正蕲向的, 仍是一个以汉人为主体的所组成的国族国家」, 见氏着〈我以我血荐轩辕—黄帝神话与晚清的国族建构〉, 页 61。
- [108] Steven Lukes, *Individualism* (Oxford: Basil Blackwell, 1973). 王泛森曾深入地描写近代中国私人领域政治化的过程, 至中共政权建立后彻底实践大公无私而达到颠峰, 「政治力量假道德名义侵入到每一个人最私密的领域中... 不容许有隐藏的东西, 不容许有自由意志, 也不允许人保留他不愿公开的私人领域。而精神裸体的结果, 是人人都失去了防卫自己最基本权利的最后一点根据」, 王泛森, 〈近代中国私人领域的政治化〉, 《当代》, 期 125 (1998), 页 110-129。
- [109] 金耀基, 《中国政治与文化》(香港: 牛津大学出版社, 1997), 页 175。
- [110] 详见黄克武, 《一个被放弃的选择: 梁启超调适思想之研究》, 页 14-20。
- [111] 福山的看法见 "The End of History?" *The National Interest* no. 16 (1989), pp. 3-18. 转引自金耀基, 《中国政治与文化》, 页 154。

【书讯】

二十一世纪中国民族问题丛书
《内地办学的运行机制与社会效果
——内地西藏班、新疆班专题研究》
社会科学文献出版社 2016 年 10 月

马戎 主编

导言：汉语的功能转型、语言学习与内地办学（马戎）
“内地新疆高中班”民族教育政策的内容分析（欧登草娃）
新疆班学生的国家认同与民族认同——北京潞河中学新疆班调查（古丽孜依帕·依力拉斯）
他们如何在社会上找到自己的位置——内地新疆高中班毕业生就业状况调查（欧登草娃）
内地新疆高中班学生流失现象研究（欧登草娃）
内地新疆高中班高考制度研究（欧登草娃）
上海内地新疆高中班德育教育成效调查研究（周巧云）
中央民族大学维吾尔族在校大学生访谈调查（唐元超）
以发展的视野解读内地西藏班（严庆）
多元文化教育视角下的内地西藏班（尼玛顿珠）
内地西藏班（校）学生语言学习使用和社会交往初探（孙昉）
内地西藏班（校）藏语文教育与语言交往：政策与实践（孙昉）
区隔与整合：内地西藏班教育政策及其实践探究（阳妙艳、尼玛顿珠）
从“内地求学”到“返藏工作”（阳妙艳、尼玛顿珠）
北京西藏中学调查（孙昉）

附录：

关于北京大学增加招收少数民族学生的建议（马戎）
关于我国各综合大学对“民考民”语言背景的研究生考生实行破格录取的建议（马戎）
关于改善内地“西藏班”管理体制与培养工作的建议（马戎）

《民族社会学研究通讯》第 1 期-第 223 期均可在北京大学社会学系图书分馆网页下载：

<http://www.sachina.edu.cn/library/journal.php?journal=1>.

也可登陆《中国民族宗教网》<http://www.mzb.com.cn/html/Home/category/36460-1.htm>

在“学术通讯”部分下载各期《通讯》。

《通讯》所刊载论文仅向读者提供各类学术信息，供大家参考，并不代表编辑人员的观点。

.....

中国社会与发展研究中心
北京大学 社会学人类学研究所
中国社会学会 民族社会学专业委员会

本期责任编辑： 马戎、王娟
邮编：100871
电子邮件：marong@pku.edu.cn