

## 作為思想範式的日本觀\*

### —— 宋恕與變法運動

◎ 楊際開

\* 1988年11月任達 (Douglas R. Reynolds) 教授在東京大學社會科學院學術討論會上發表了有關〈被遺忘的黃金十年：日中關係，1898-1907年〉的概要。平野健一郎先生擔任翻譯，當時筆者作為平野先生門下的學生，也參加了討論會，並得到了英文論文的拔刷。為甚麼在甲午戰後短期內中日關係突然由死敵轉向友好？這一任達教授的問題關心也就成了我研究與思考的出發點。筆者從十九世紀後半葉，浙江特別是溫州瑞安社會變動的視角，通過宋恕的日本觀，想說明中國傳統社會在向近代主權國家的轉變時，日本是中國歷史與文化的內在變數，而非外在「參照」。關於任達教授的最終研究成果參見任達著，李仲賢譯：《新政革命與日本：中國，1898-1912》（南京：江蘇人民出版社，1998年）。

晚清變法思想家重構傳統，提出改革構想的根據究竟是甚麼？關於這一問題，大致以李文森的「價值—歷史」觀與張灝的儒學傳統觀為代表。前者認為，中國改革家從理智上承認西方的文化價值，而在感情上卻歸屬於自己的歷史。為了吸收西方價值，他們把西方文化的價值說成是中國傳統中國有的以達到感情上的滿足。他指出：「梁啟超以崇拜日本的文化發展來調和中日政治對立的事實，是中國西方化的又一個標誌。」<sup>1</sup>張灝則認為，中國改革家主要是根據儒家傳統的關懷和問題，對晚清西方的衝擊作出回應的。他指出，對梁啟超來說「日本可以設想為一個社會實驗室，在那裏可直接觀察到西化的價值觀以及固有傳統與西方衝擊之間的各種相互影響。」<sup>2</sup>這兩家正好代表中國近代思想的起源是來自西方還是來自中國傳統內部的兩種不同的觀點。而強調來自西方的觀點則把日本看作是西方的一員，強調來自傳統的學者則把日本看作受中國傳統文化影響的國度。在傳統文化的承傳和揚棄、西方文化的受容和排拒這四個向度的內在聯繫上，兩者提出與回答問題的焦點都圍繞著日本。作為思想範式的日本觀是建立在這兩種接近法的對話上的。

張氏注重晚清儒學傳統內部的思想趨勢。而筆者認為，有清一代以朴學復古道的學風繼承了儒學思想範式中的「復古」志向。「三代」作為實在的藍圖，是歷代儒生選擇與重組文化價值的潛在模式。儒學思想範式通過對「三代」的重新解釋，不斷更新。這是國人感情與價值的最終歸依並規定了中國社會變遷的方向。可以把作為思想範式的日本觀看作是儒學範式的近代演變形式。

李澤厚認為，甲午戰爭才是中國進入近代的轉折點。因為儒學表層問題日益突出，三綱五倫受到懷疑<sup>3</sup>。張灝也發現，由「普世王權」、「官僚體制」、「正統儒家思想」構成的中國傳統政治秩序的三元組合在1895年以後有著顯著的變化<sup>4</sup>。但為甚麼甲午戰爭會有那麼大的效應呢？對變法志士來說，日本衝擊不在於通過近代海戰向他們提示了如何向西方學習「船堅炮利」，而是傳送了東亞傳統國家的近代形象。對此，變法志士感受到的是觸及到維持了二千年郡縣制根底的總體性衝擊<sup>5</sup>。國人開始在與自國傳統的對比中研究近代日本社會的統合原

理。日本成了變法志士提出問題與回答問題的共同模式。

周作人曾回憶過「我們在日本的感覺，一半是異域，一半卻是古昔，而這古昔乃是健全地活在異域的，所以不是夢幻式地空假」<sup>6</sup>。這可以看作是對魯迅「取今復古，別立新宗」的一個注解。在日本的生活體驗是中國一代新型知識份子立身出世的原點。周作人的感受反映了兩代人的日本觀。第一代變法思想家是從清學學統中蛻變出來的。他們帶著清學的復古志向去接近日本，把日本作為「三代」的活樣本來加以考察的。

馮桂芬是近代中國一位承上啟下的改革思想家。他提倡「鑒諸國」的要求，不僅把中國置於世界視野之中，而且還意識到朝貢體系中，中國與周邊諸國的力量關係轉變的胎動。也就是說，在馮的視域中世界視野的獲得與對「中國內」的周邊王國的重新認識是同時進行的。同時馮還注意到「日本自周惠王時至今不易姓，與西夷無涉。」<sup>7</sup>這是基於中國傳統的日本蓬萊觀展開的日本觀。馮並未把日本視為西方的一員。這裏透露了兩個看問題著重點的轉變。一是沿海地域的主張與周邊諸國發奮圖強在精神上是相互助援的。二是普通王權觀念轉釋的問題成為主要話語進入了關心的視域。這一立場成為後代改革家的出發點。

從傳統的思想範式去理解日本，改革家發現了一個存在於傳統烏托邦心像中的現實的日本。他們以清學的治學方法與問題關心去接近日本，通過與日本生活世界的溝通渠道，重組了中國傳統文化的意義世界。這一思路當宋恕（1862-1910）、譚嗣同、章炳麟、梁啟超、魯迅、周作人在回應各自的時代課題時保持了驚人的連續性，構成了一個連綿不絕的中國現代思想傳統。援用英國式調適思想或法國式國轉化思想是中國文化意義重構時出現的。這二種思想傳統不能取代中國文化本身，而是在中國文化意義重構過程中被利用的。中國近現代思想史所表現的激進化趨向可以看作是對走向極端的日本主權政治的歷史回應。

本文從發現日本、探討變法、更新範式三方面，通過對宋恕變法思想的分析，力圖弄清在近代中國作為範式的日本觀的形成過程。

## 一 發現日本

前面已經講過，馮桂芬對日本幕府末期日本的動向十分關心。在有名的〈萬國公法序〉中提出「官天下」的張斯桂，1866年底曾向來滬的岸田吟香尋問有關日本的知識，對日本表示了濃厚的興趣<sup>8</sup>。1882年俞越受岸田吟香之托編纂《東瀛詩選》時，還提到讀過獲生徂徠的著作，表示對「東瀛文物、企仰素深」<sup>9</sup>。徂徠的著作指的是1866年戴望在杭州書肆購得的《論語徵》<sup>10</sup>。馮、張、戴、俞都出自曾國藩門下。可見經過太平天國的動亂，士大夫開始關注日本。俞越是晚清的朴學大師。由他編纂的《東瀛詩選》在中國得到盛銷，象徵了中日間的文化交流進入了一個新時代。俞越門下出了宋恕、章炳麟這二個在中國近代思想史上佔有重要地位的學生也非偶然。

在近代中國，最早開始從文化接觸的角度研究日本的是溫州人宋恕。他把中國文明的現代轉型與近代日本的掘起這兩個課題結合起來考察。出於對中國史上體制與思想一體化現象的反思，從對傳統中國的批判與現代中國的再建兩個方面構築了新的思想範式。對傳統的批判，他著重於政治文化與秦漢後的集權體制，並對國人的思維方式、習俗進行了揭露。相應地對現代中國的再建，他主張從更官制、設議院、改試令著手。

筆者認為從時間上的太平天國千年王國運動向空間上的烏托邦論過度才能發現有助於重建傳統的「異域」。處於宋恕變法思想核心部位的日本觀是在這一思路形成的。

那麼宋恕是何時並且怎樣從文化意義上發現日本的呢？

1900年宋恕自述研究日本的歷程「年二十見廬陵〈日本刀歌〉，始知海外有先王大道尚存之日本國。」<sup>11</sup>廬陵是北宋思想革新運動領袖歐陽修的故鄉，也是他的號。〈日本刀歌〉構成了中日間文化交流時雙方共同的話語場。1866年岸田吟香來滬時與張斯桂的對話就是圍繞〈日本刀歌〉提供的話語展開的。

〈日本刀歌〉（《歐陽文忠公文集》54集）提供了豐富的情報：一個接近可能，但又遙遠的烏托邦心像；日本工藝的精美；中日間有一條貿易渠道；中日間的政治關係。從日本短刀的工藝精美工藝的文化，從對文化的嚮往又聯想到秦前的先王大典。這種烏托邦心像通過日本短刀既有可以接近的一面，又總是引起中國人的歷史懷舊感。從十九世紀末，這一心像成了國人更新歷史的內在動力。

宋恕生長於一個文明衝突、價值觀混沌的時代。這首詩為少年宋恕提供了在「歷史」的連續感上受容「價值」呈現的方向，把少年宋恕帶進了近代中日關係的「文化交流場」。呈現在宋恕面前的已不是日本短刀，而是日本興亞志士寫的書籍。宋恕把歐陽修對「先王大典」的關心轉換成對「先王大道」的關心，表現了他對尋求秩序的現實關心，同時又反映了他對近代日本的關心角度。烏托邦心像是宋恕反思中國歷史的泉源，而這又促進了宋恕對被認為體現了先王大道的異域的學問關心。從這樣的時空間話語的同定與轉換關係中，我們可以發現中國從傳統內面走向現代世界的路向。

宋恕開始接觸到日本是1887年隨岳父孫鏘鳴赴滬以後。宋恕到上海就與張經甫一見如故，時相過從。他在張提出的「廢時文」的前面，又加了「改官制」、「開議院」<sup>12</sup>。這三條改革案實際上是對這官僚體制、君權、正統儒家思想的挑戰，暗示了中國傳統政治秩序向現代的轉變。

這樣的改革意見表達了一種新的生活態度，反映了一部分中國士林開始提出回歸到自己日常生活的世界中來的要求。而生活世界的意義重構是在對「世界之中國」的自覺中進行的。這時，日本作為成功回應西方的東方國家對中國具有了典範意義。宋恕曾向友人表示「年來頗思覓靈藥，東渡方壺西流沙。」<sup>13</sup>「靈藥」可以理解為傳統中國向現代轉變時的人文資源。

1892年初宋恕去天津晉見李鴻章向李提出上書及變法論《卑議》稿本，主張「易服更制，一切從西」<sup>14</sup>。然而，宋恕的變法主張背後始終有一個日本模式作為根據的。他希望李能「除周後之弊，反秦前之治，塞東鄰之笑，御西士之侮。」<sup>15</sup>在這裏，「東鄰」是促使國人進行變法的內在強制力量。

宋自述「二十六，游學申浦，始見彼土書三種，則岡鹿門（千仞）氏之《尊攘紀事》、《觀光紀遊》，岡本子博（監輔）之《萬國史記》是也。」<sup>16</sup>張經甫1884年訪問了來遊的日本興亞志士岡千仞，二個意氣相投，過從甚密。岡千仞訪中時攜帶了50部《尊攘紀事》贈送中國友人<sup>17</sup>。張也可能得到一本。《觀光紀遊》是作者1884-1885年訪中時的日記，1886年在日本出版。《萬國史記》是岡本監輔寫的世界概況，表達了明治中期日本興亞志士的世界認識。儘管宋恕對該書的體裁有微詞<sup>18</sup>，但該書提供了從亞洲看世界的視點，為中國讀者提供了日

本人看中國的視角。

三本書中，宋恕很可能最初是從張經甫那裏讀到《尊攘紀事》的。1896年宋恕在給岡千仞的信中說「吳人張經甫與恕善，每論東土，必及先生。」<sup>19</sup>宋發現「聞道扶桑富乃強，本原尤在四維張」<sup>20</sup>。可以認為張經甫是宋恕走向日本研究的引路人。日本維新志士的事跡也影響到了宋恕的人格塑造，使他必須去思索變法，回應近代日本向中國提出的改革課題。與日本的維新志士相比，宋恕是以從事學問的心態反思中國的。

根據宋恕日記，他在1892年3月始見《觀光紀遊》。岡千仞在該書序中寫道「知東西之相反而不可相無則功分定矣。」這提供了由東西文明衝突走向相互理解的視座，表現了一種價值中立的亞洲主義全球化世界秩序觀。通過岡千仞—張經甫—宋恕，近代中日兩國間形成了早期的間文化角色網。新的世界秩序觀通過這一網絡得以進入到中國的文化脈絡中來。

甲午以後，岡千仞、岡本監輔受到了讀書界的注目。孫寶王宣甲午年底購入《萬國史記》<sup>21</sup>。蔡元培1896年讀了岡本監輔的《日本史略》<sup>22</sup>，1899年重閱《觀光紀遊》<sup>23</sup>。宋恕在甲午期間，見日本勝局已定，提出了「宜以日本共拒俄羅斯，以扶亞東之大局」<sup>24</sup>的主張。這一主張得到了章炳麟、鐘天緯的回應<sup>25</sup>。

宋恕1890年在給張之洞的上書中認為「神州之衰極矣！通海以來，蘇張謀食，憑洋務為良媒，齊魯尊聞，賤新學為末技。二病交攻，不可救藥。」<sup>26</sup>這表明宋恕已認識到要進行制度與思想的改新。

發現日本是出於對這一改革要求的文化需要。1900年宋恕向來訪的岡本監輔表示「扶桑於吾土，於古一也，然於今則文明之度殆甲世界」<sup>27</sup>。在「三代」與近代日本的相遇與對話中，宋恕實際上在發現並評價近代日本吸收西方文化的方式。1905年宋恕完成了他的「粹化」思想。他認為「國粹」與「歐化」非但不矛盾，「國粹」是在「歐化」的過程中得以發揚的。

「蓋真國粹真歐化，其源皆出於愛眾。故一互考，而調和之境易臻。」<sup>28</sup>，因此，他提出了「宜兼治日文者，以其為調和粹化無上靈藥」<sup>29</sup>。這說明宋恕把「三代」與近代日本置於同一的視野，來思索變法。這種把未來置於一個單一的過去—現在的網絡中來把握的思考方式是全球性思維的特點。調動並特化傳統文化中的某些因素來適應新的世界環境，以回應更大的衝擊時，中日兩國的關係反而更密切了。

陳黻宸證言「與先生遊者既習聞先生言，漸知古今政治真理與古帝王理人經國之道，相戮力提倡以求其是」<sup>30</sup>。可見宋恕的變法思想在趨於完成的過程中開始對與之交往的同時代人發生影響。蔡元培1900年讀了他的《卑議》，認為「多厘然當於心者」<sup>31</sup>。宋還向蔡元培推薦唐甄的《潛書》<sup>32</sup>。他被梁啟超譽為「梨洲以後一天民」。章炳麟回憶說：「其軼特魁壘之氣沒世不可忘也。」〈檢論·對二宋〉。《明夷待訪錄》是經過宋的手在變法志士之間流傳的<sup>33</sup>。可以說宋是晚清末年中國變法思想的傳播源。

對正統儒學的批判伴隨著對中國史上被埋沒或被視為異端思想家的發現與重新評價。而對傳統進行文化批評又促使宋恕向日本社會尋求再建中國的人文資源。宋在甲午前提出的變法主張，甲午後開始成為變法志士以不同的方式付諸於實踐的課題。

在變法運動期間，中國的變法志士發現了改革中國的文化資源——近代日本，利用這一資源



形成了中國第一代新型的知識群體。他們共同擁有一個作為思想範式的日本觀。通過教學或文章言論成為推動傳統中國走向現代轉變的播種者。

那麼作為取代正統儒學思想的新範式是怎樣被變法志士認知的呢？

## 二 探 討 變 法

甲午以後，變法志士來往上海「商量學術、討論天下事」（梁啟超：〈譚嗣同傳〉）形成了中國近代史上儒者論政的局面。從這裏萌發出了中國近代思潮。而晚清後期的變法思潮中，又出現了廣東與浙江二派。清學的分裂自此開始。前者以康有為、梁啟超為代表，後者以宋恕、章炳麟為重鎮。這二派都通過以「三代」為準則的儒學範式思索變法。宋恕1895年2月在上海結識康有為、梁啟超<sup>34</sup>。宋恕對康最初的印像是「學似過季直、志三。上海張經甫，博古不及長素而通今似過之」<sup>35</sup>。宋從張謇、陳虬、張經甫這三位熟悉的先輩人物來評定康有為，對康表示了理解。梁啟超與宋恕往來較密切。他將宋的《卑議》列入了《西學書目表》。可以說梁在與宋恕的交往中受到的人格衝擊勝過乃師。《時務報》展開的變法主張以興辦學校為中心。這與張經甫、宋恕提出的「廢時文」（後宋恕將其發展成「改試令」）是一致的。然而關於「開議院」梁則認為「強國以議院為本，議院以學校為本」<sup>36</sup>，主張先從教育著手，後進行制度改革。這與宋恕主張從「改官制」著手形成了對照。學界指出了晚清儒學經世思想中有提倡實學的廣東學派與以制度安排為本位的「浙東學派」<sup>37</sup>。這可以作為兩派看待現實問題姿勢不同的一個說明。

但十九世紀末廣東派與浙江派在上海的爭執不只是學派的不同，也是兩種對外來衝擊不同態度的衝突。有學者認為，康有為主要是在社會、政治觀，而章炳麟則是在思想方法上接受西學<sup>38</sup>。這也表現在他們的日本觀及如何取法日本的想法上。

梁啟超認為「中國日本，同立國於震旦、畫竟而治、各成大一統之勢」<sup>39</sup>。這與黃遵憲的「立國扶桑近日邊，外稱帝國內稱天」的日本觀相附。這一日本觀把日本看作自成一方，與中國無涉的孤立存在。而宋恕則視日本為中華世界秩序中尚保持秦前文化的特殊成員。對明治日本吞併琉球、侵入朝鮮、發起甲午戰爭兩派都十分關注並保持警覺。但甲午以後，康有為開始視日本為西方列強之一：「俄北瞰、英西目炎，法南隣，日東眈，處四強鄰之中而為中國，岌岌哉！」<sup>40</sup>宋恕在甲午戰後，記錄過一個夢：「昨宵夢登泰岱最高頂，正值日出東海照扶桑。」<sup>41</sup>可見宋恕在對傳統文化進行現代拆散與重組的過程中，已把文化取向轉向了近代日本。他在甲午戰中看到了人類歷史全球化的趨向。這一認識被晚清後期的變法家多次表述過<sup>42</sup>。這表明了他們的共識——只有通過與近代日本的意義生活世界的接觸，中國才能從政治意識的層面融入到全球化過程中去。

廣東派把日本看作一孤立的存在，因此對崛起的日本提出了應該學習甚麼的問題，而浙江派把日本視為中國內的一員因此提出了應該怎樣學習的問題。不同的日本觀是變法思想的根本分歧點。

梁啟超認為日本當局，「變法則獨先學校，學校則首重政治，採歐洲之法、而行之日本之道，是以不三十年，而崛起東瀛也」<sup>43</sup>。這就是以近代教育培養新型官僚，通過新型官僚建立民族國家的模式。因此，廣東派的價值取向是國家主義，而日本提供了建立民族國家的模

式。關於變法步驟，梁主張：「其能如日本之已事，先自數省者起，此數省者，其風氣成，其規模立然後浸披靡，以及他省。」<sup>44</sup>這就把日本置於中國變法運動起點的位置。這與同時代變法家的行動樣式相一致。在怎樣推行變法的問題上，梁認為「凡受命為新王者，布政施教於天下，必先與民變革焉」<sup>45</sup>。而宋恕則主張導入議院制。

孫寶王宣在1897年（丁酉）主張：「鄉立議院，家出一人入，議治一鄉事。縣立議院，鄉出一人入，議一縣事，……合大地立一議院，國出一人入，議治萬國事。」<sup>46</sup>這是從晚清「浙東學派」的全球化的大同思想發展出來的世界秩序觀。在此，我們可以看到浙江派的變法思想內藏一指向大同世界的政治原理。

丁酉年初，孫寶王宣從宋恕推荐的《顏氏學記》中受到啟示，發現「三代」不是儒家理想中的教條，而是存在於經典之外的在生活世界中具有生命力的制度<sup>47</sup>。這一年，他們圍繞「三代」展開了討論。7月孫謁見李鴻章。李對他說：「吾大臣，天子之牛馬也。汝輩猶蟻蚋。」孫聽後感嘆道「三代下，人主如驅牛馬行亂草中，未受踐踏者，幸也。」<sup>48</sup>這表明浙江的變法志士對天子—大臣—庶民這一階層序列開始懷疑。那麼「三代上」是怎樣的社會呢？9月宋恕發表了下述見解：「儒家宗旨有二：尊堯、舜以明君之宜公舉也，稱湯、武以明臣之可廢君也。」<sup>49</sup>原來，探討「三代」的社會原理是為了給現實的變法運動尋找根據。10月章炳麟對宋恕、孫寶王宣說「三代上，授田法行，故其民自稱食毛踐土」。而唐以後為君者「踐民之土，食民之毛而已」<sup>50</sup>。這些議論的焦點是君權的正當性。他們意識到了三代以後權原的顛倒<sup>51</sup>，企圖在復古中求變法。這反映了中國第一代新興知識階層重組價值體系的動向。他們要求改革舊制度，建設新制度，調整君臣官民關係。

隨著「三代」從作為正統儒學的價值資源向重組價值體系的感情資源蛻變，對儒學的關心也開始脫離僵化的教條。

譚嗣同在《仁學》中說：「日本之勝，則以善仿效西國仁義之師，恪守公法，與君為仇，非與民為敵」<sup>52</sup>這與浙江派的甲午戰爭觀是一致的。顯然，在譚的腦中有清帝與明治天皇兩個不同的君主形象的對比。在改革家意識中開始萌生對傳統權原觀念進行價值顛倒的文化主義世界秩序觀。從譚的言論中，變法志士可以獲得道德假想中心由清帝向明治天皇轉移的暗示。由這一「回心」所產生的對人類前景的展望可以說明甲午戰後的十年，為甚麼中日關係由敵對轉向友好。甲午以後，普世王權的變化是發生在觀念上的——由「天子—庶民」的君主形象向「君權與民權合」<sup>53</sup>的君主形象過渡。這一君主觀念的變化形成於同近代日本的對立關係中，同時又轉變成對居上者「散權」或「讓權」的要求。

宋恕1896年4月與譚嗣同<sup>54</sup>、1897年1月與章炳麟在上海相識<sup>55</sup>，譚的《仁學》稿本就是宋給章看的<sup>56</sup>。1897年以後一種新的君民觀開始在變法志士間傳播。這引發了一場「三代」與君民關係的對話。戊戌年間，宋恕與孫寶王宣圍繞應如何變法，怎樣向日本學習展開了討論。

宋恕知道：「日本為數千年一姓相傳之國，君臣官民氣最結固」<sup>57</sup>，但其人心何以能然」這一問題一直困擾著他。孫寶王宣認為：「是仍封建之利也。地小而君與民各相親，所謂土食舊德，農服先疇，上下之情易以通矣。」<sup>58</sup>據此，宋恕提出了「中國欲步武秦西，必先復三代，由三代然後進於泰西」<sup>59</sup>的變法論。而「三代」是怎樣的社會呢？宋參照日本，把「三

代」描繪成「蓋地小，耳目易固，其賢人易得志，鄉閭三議有權，君不必甚愚其民」。近代日本是作為「三代」的活樣本反映到清末變法思想中來的。在這樣的認識上，宋恕從制度論的角度，以日本維新前的幕藩制度為藍本，提出了限制君權的變法方案：「能大開上下議院，自宰相督撫以至州縣，咸由公舉，行之十年，則十八省必可進至倭人未變法以前局勢」<sup>61</sup>。這從日本維新史的角度看是「復古」，但從變法論的觀點看卻是創新。宋將這兩個視點同定在他的變法思想中了。這是對「小」社會的發現。怎樣才能實現「小」社會人倫觀念與溝通體系的自律發展呢？這是一代變法家關心的原點。

孫寶王宣是理解宋恕設議院的用意的。他解釋說：「惟先設議院，以紳其權，而後徐辟其智，則民心已平，而無所爭。」<sup>62</sup>「設議院」是維持普世王權的權威，同時又滿足民權要求的調適方案。對宋來說，變法意味著社會組織原理的變更。其目的是要限制君權，伸張民權。向限制君權的方向發展就是憲政論，向民權的方向發展就是反滿論。宋恕構築的是一種可以包含這兩種傾向的變法原論。「復三代」實際上宣告中國的社會結構向全球地方化的方向轉變。

戊戌政變後，宋恕認為與中國變法相比，日本實行改革「三十年而爭衡泰西」的原因有四點：「一封建未改，獲藩兵助也；一國中一家，無滿漢別也；一處士皆世家，有權力也，一文武合一，操論議者能將兵也。」<sup>63</sup>在回答戊戌變法為甚麼失敗時，作為思想範式的日本又一次進入了變法志士的視域。孫寶王宣解釋說：處士（藩主）「歸權於天子，天子總其綱，復散其權於庶民，蓋其得操縱之意焉，國有不治者乎？」<sup>64</sup>孫已認識到，在日本，天皇制是國家與社會張力的調節器。變法思想家通過日本，看到君權可以在西方政治制度中受到限制，同時又認為這是無為而治的傳統君主理念的近代復活。在此，開始萌發出「君」與「民」皆參與其中的「公權」觀念。在東亞史上，君權可以受到制度的限制，這本身是具有畫時代意義的事件。

章炳麟發現：「一人之尊，日以騫損，而境內日治」<sup>65</sup>。溫存著普遍王權的理念而實際上限制君權的制度出現在中國變法志士面前，帶來儒學表層結構的崩潰。「家庭一帝國」同構體中的傳統國家觀念喪失了正當性以後，又帶來了傳統家庭觀念的解構。中國的社會結構開始由傳統向近代轉變。

宋恕認識到中國社會結構與日本不同，所以主張把日本作為「秦前」的價值泉源，對中國進行文化主義的現代改革。章炳麟的反滿主張繼承了這一立場。而梁啟超在日本發現了民族國家，主張對中國進行國家主義改革。這是對日本國內價值中立的亞洲主義與民族主義兩種思潮的回應，構成了作為思想範式的日本觀的兩個側面。

### 三 更新範式

宋恕在甲午戰前已從文化上發現了正在崛起的日本，開始向日本尋找其變法論的根據。這一傾向戰後反而加強了。

宋在寫於甲午戰後，但未提交的〈籌邊三策〉中認為「日本小國，固不足懼，俄、英、荷、法、密邇四邊，軍制不新，何以禦侮？」<sup>66</sup>這表明宋並未把日本看作危及中國的主要敵國。宋在給張騫的信中也表明：「倭不足患，患在角、巢」<sup>67</sup>戰後，宋恕對以金、宋關係比附日

本的輿論提出了不同看法「不知金為宋仇，日非我仇，理絕不同；宋民憤金，我民樂敵，情絕不同；韓、岳屢勝，我無一勝，勢絕不同。」<sup>68</sup>宋把中國傳統的民族主義轉換成了對日關係的文化主義，提出了社會結構變革、更新學術與國民性的三重課題。

宋恕的應急方案是在各省設團練大臣，府、廳、州、縣各設團長，以軍制補救吏治<sup>69</sup>。這就預告了由太平天國後成立的地方團練向地方新軍的發展。改革軍制成了地方高官與變法志士的共識，促成了以省都為中心的地方改革。浙江成為中國第一個向日本派送留學生的省份並聘請日本軍人興辦武備學校也在這一變法思潮中應運而生。

從意識到「患在角、巢」的變法思潮向辛亥革命過渡仍可以理解成是中國社會對滋生在清末社會中無組織力量的調節作用。宋恕認為「日本崛起黃人，興學尤銳，師白宗儒」，因此主張「改制新民」<sup>70</sup>。欲「師白」所以要求改制，這意味著晚清中國社會對無組織力量的調節方法已不是恢復傳統的郡縣制建構。「宗儒」要求復甦「官天下」的治世理念與重建文化主義的世界秩序。宋恕「改制新民」的主張是基於在西方文明衝擊下發生了周邊對中心、下對上、小對大的社會力量逆轉這一事實。這在「民主」一詞的意義轉釋過程中可以得到證實。由西方衝擊到要求「官天下」，由「官天下」到接受西方「民主」觀念。表現規範價值的新觀念是通過體制的變動吸收到傳統文化中來的。

宋恕的復古志向一方面來自清學學統，一方面是出於對現實——經世的關心。宋恕1897年曾向孫寶王宣透露過下述經世構想：「富天下：墾荒、均田、興水利；強天下：人皆兵、官皆將；安天下：舉人材、正大經，興禮樂」<sup>71</sup>。「富天下」是要「極力求富而藏之於民」。這是對西方權原在民的國家原理的理解而提出的改革要求。「均田」是從經濟制度上對「家庭—帝國」同構體的挑戰。「強天下」是對近代民族國家文化原理的理解而提出的、要求將帝國解構成過程中滋生的無組織力量吸收到主權國家建設中來的改革要求。「安天下」要求重建文化主義的世界秩序。宋恕看到了「小」社會的自律發展與收割「小」社會的財富是出於兩種不同的富強觀的社會統合理念。

映在變法志士眼中的明治日本是三代「家國無甚分別」<sup>72</sup>的國家形象。隨著晚清邊疆危機的加深，變法志士開始把視野移向了中國與周邊朝貢國的關係上，發現了朝貢體制的文化原理，並以此要求改革中國郡縣制的社會結構。宋恕認為：「三代時諸侯屬天子，除新封子弟各國外，不過如朝鮮、安南之屬我大清，官制、服制皆仍舊，一切政治聽其自主，所定者貢獻之禮而已。」<sup>73</sup>這是根據朝貢體制的原理要求權原的轉換，其指向是郡縣制下的政治體獲得自主運作的制度。

變法思想家從日本發現了近代民族國家內部的統合原理。而中國中心的世界觀的解構是以西方衝擊為非歷史的威力進行的。天皇制日本以其「家國」的原理成為連接再建中國地方政治體與重構文化主義秩序觀的接合點。在此，解構與重建保持著文化上的連續性。

攻擊法家是為了重新展現儒學的現代價值。宋恕通過日本發現了近代「家國」的社會模式。同時，他認為孔子的志向在「廢封建」，從儒學遺產中讀出了重構文化主義世界秩序的遺傳密碼。清末變法家所依據的仍然是經過孔子提煉過的「官天下」的治世原理。因此，孫寶王宣主張「能變法而歸於禮，則漸可以復古」<sup>74</sup>。事實上「禮」、「仁」的價值觀並沒有變，只是權原開始由「君」向「民」移行。

宋恕是依據傳統文化內部反專制主義傳統與超越傳統的烏托邦思想來對傳統文化功能障礙進



行反思的。傳統內部的反專制主義傳統是受容外來民主思想的感情資源，而超越傳統的烏托邦思想又促使宋恕從日本傳統文化中吸取復甦傳統的文化養料。

宋恕的變法思想反映了受容西方「民主」觀念的過程。他認為西方民主制起源於「有王不如無王」<sup>75</sup>的思想傳統。而華盛頓「堅拒諸將奉為皇帝、世襲之請」<sup>76</sup>就是晚近的一例。在中國君主制與西方民主制的相遇中，宋恕把注意集中在更高層次的綜合上。這就促使宋去發現並重新評價中國的反專制傳統思想。他發現「《周易》確寓民主之義，如天地為否，地天為泰。世說封義的《乾》之二爻與《坤》之上爻對易，使上六柔弱下賤之民處君位，九二剛強之君反處無用之地也。」<sup>77</sup>西方「民主」觀念顛倒了中國天上地下的宇宙觀的同時，也要求修正視「君」為權原的秩序觀念及正統儒學意識形態中對君臣官民關係的話語。

變法運動期間，宋恕看到了作為制度的民主與富強有內在的關聯：「黃種之國，獨日本議院，故日本最治。」<sup>78</sup>近代日本作為一種制度的話語帶有了改革中國傳統政治制度的實踐意義。在宋恕的視域中，中國皇帝與日本天皇處於一強弱轉換的對照關係<sup>79</sup>。

本來，在儒教傳統中，王權是道德假想的中心點，而當變法家發現了這一中心點在西方的國家觀念中不是一個道德問題而是一個體制問題時，必須進行國人道德革新的課題就登上了日程。但在日本，明治國家還是建立在家庭倫理「孝」與國家倫理「忠」這一儒家的道德觀念上的。在那裏，近代國家建設是通過溫存並特化傳統中的「忠孝」觀念達成的。當近代國家不是靠道德而是靠法律運作時，「孝」就獲得了其自身的價值，而「忠」就被國民統合體的共同意識所取代。「忠」、「孝」本來是維持三綱的德目。在以民權為基礎的近代民族國家裏，失去了把「三綱」與「五倫」鎖在一起的政治前提，因此，儒教倫理觀所包含的價值也分別獲得了解放。當傳統的倫理觀在新的政治前提下重新被賦予意義的時候，作為思想範式的正統儒家思想失去了立足之地，開始走向現代轉變。新範式就在這一過程中出現了。

## 結 論

宋恕將「三代」與近代日本同定的思維過程已完成了黃宗羲提出的轉換「君」與「天下」權原關係的課題，使中國的治道走上了全球化的軌道。學界把宋恕歸入急進主義<sup>80</sup>。而宋恕本人並不認同於急進主義。他在1907年還認為「欲破排滿逆說，非先破民族主義不可！欲破民族主義，非先立大同主義不可！」<sup>81</sup>中國近代民族主義的目標是建立主權國家。宋擔心的是國人受到主權國家觀念的咒縛，從而封住了使中國整體通向現代世界的路徑。

日本學者柳父章根據他的「寶石箱效應」論指出，在太平天國領袖洪秀全的意識裏，God翻譯語的上帝作為本原論批評的詞匯起了關鍵作用。洪秀全從未知的「上帝」感知了莫大的觀念，把自己歸屬的現實供為其對立面。「寶石箱效應」是指先於需要或意義，物訴諸於人感官的效應。對一個文明來說，在異質的新的物進入時，最初學者必須要通過「寶石箱效應」的時期<sup>82</sup>。筆者認為中國近代思想史上急進主義的起源也可以追溯到洪秀全依據「上帝」對傳統中國的批評方式。其特點是憑據一外來的具有規範價值的觀念對傳統文化與政治制度發起正面的總體論攻擊。確實，中國近現代思想史都帶有這一傾向。而傳統文化陣營在此衝擊下開始發現並重新評價在傳統文化中反專制或脫逸傳統的人文傳統。他們採取的戰略是拆散正統儒學的價值系統，重創新範式，從傳統內部更新傳統。

宋恕對日本傳統文化的發現，了解他們所表達的世界觀，使他獲得了在儒學裏做「文藝復興」運動的思想根據<sup>83</sup>。在考察日本維新史並與日本儒學所表達的世界秩序觀接觸過程中，宋發現秦後儒學的治世理念已不復存在，於是對中國史上批判正統儒學思想的人物進行再評價。這就在近代中日間營造了具有現代性質的「文化交流場」。從這樣的時空同定與權原置換的話語中，正統儒學思想中的君主觀也開始從主體變成客體。儒者以文明自負，在社會大轉型期，又開始思索文明整體向現代社會的轉軌。他們在要求回歸自己所屬的「小」社會的同時，開始尋找更高層次的統合原理。

熊月之暗示了宋恕與魯迅認知傳統時思想方法的繼承關係<sup>84</sup>。魯迅青年時的二位老師俞震明、章炳麟是宋恕的變法同志，而魯迅的好友許壽裳是宋恕的學生，邀魯迅給新青年寫稿的錢玄同的哥哥錢恂也是宋恕志同道合的朋友。宋恕的變法思想在這樣的間文化角色網中得到承傳。許壽裳稱宋恕是一位「傳大的革新運動者及文化批評者」<sup>85</sup>。第二代中國新型的知識份子所面臨的正是宋恕通過文化批評提出的文化再建的課題。

## 註釋

- 1 約瑟夫·阿·勒文森(Joseph Richmon Levenson)著，劉偉、劉麗、姜鐵軍譯：《梁啟超與中國近代思想》（成都：四川人民出版社，1986），頁63。筆者認為李氏的「價值一歷史」論屬同定理論範疇。將同定理論應用於文化接觸的分析，參照拙論〈國際關係與文化角變論〉，《浙江社會科學》，2000年，第2期。
- 2；80 張灝著，崔志海、葛夫平譯：《梁啟超與中國思想的過渡，1890-1907》（南京：江蘇人民出版社，1993），頁101；61。
- 3 李澤厚：《世紀新夢》（合肥：安徽文藝出版社，1998），頁122。
- 4 張灝：〈再認戊戌維新的歷史意義〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1998年2月號，頁17。
- 5 中國近代思想史的大家林毓生、李澤厚、金觀濤都指出了中國知識份子的總體論思考樣式。因為內在於儒學範式中的把制度與思想視為有內在關聯的思考樣式決定了中國的現代化也一定是一總體過程。但在儒學範式中也有把制度本身作為目的的學統。宋恕的治學立場親和於這一學統的承傳者孟子、柳宋元、葉適、顏元、馮桂芬、陳虬。
- 6 鍾叔河編：《日本管窺：日本日文日人》一周作人文類編（7）（長沙：湖南文藝出版社，1998），頁28。
- 7 馮桂芬：〈善馭夷議〉，《校邠廬抗議》。
- 8 參見王寶平：〈岸田吟香《吳淞日記》初探〉，王勇編：《中國江南：尋繹日本文化的源流》（北京：當代中國出版社，1996）。
- 9 李慶編注：《東瀛遺墨：近代中日文化交流稀見史料輯注》（上海：上海人民出版社，1999），頁82。
- 10 俞樾：《春在堂隨筆》（南京：江蘇人民出版社，1984），頁4-5。
- 11；12；13；14；15；16；19；20；24；26；27；28；29；34；35；41；54；55；57；66；67；68；69；70；73；75；76；78；81；86 宋恕著，胡珠生編：《宋恕集》，上、下冊（北京：中華書局，1993），頁294；184；762；503；503；294；556；764；374；491；306；372；375；934；526；101；936；938；236；235；517；541；235；274；53；75；75；137；641；731。
- 17 王曉秋：《近代中日文化交流史》（北京：中華書局，1992），頁224。

- 18 宋恕認為「《萬國史記》，冠日本於萬國之上，自以至公，然其體例實未為得。」（《宋恕集》上，頁63）。
- 21；46；47；48；49；50；58；59；60；61；62；63；64；71；74；77 孫寶瑄：《忘山廬日記》，上（上海：上海古籍出版社，1983），頁63；105；73；123；137；143；204；212；207；243；243；276；276-77；74；87；185。
- 22；23；31；32 高平叔：《蔡元培年譜長編》上（北京：人民教育出版社，1996），頁83；156；187；218。
- 25 參見章炳麟：〈論亞洲宜自為唇齒〉，《時務報》，第十八冊；鐘天緯：〈論結納日本〉，《別足集》，頁56。
- 30 陳黻宸：〈徵君宋燕生墓表〉，《宋恕集》下，頁1076。
- 33 宋恕說，《待訪錄》是孫鏘鳴傳入溫州的（《宋恕集》上，頁326），宋可能帶著此書隨孫赴滬。1897年6月17日（舊歷）的日記中有「索《待訪錄》不得，不知誰取去？」（《宋恕集》下，頁939）。
- 36；39；43；44；45；53 〈古代議院考〉；〈記東俠〉；〈學校餘論〉；〈南學會敘〉；〈經世文新編序〉；〈古議院考〉，《時務報》（上海：時務報館，1896）第10；39；36；51；55；10冊。
- 37 張灝：《烈士精神與批判意識——譚嗣同思想的分析》（台北：聯經出版事業公司，1988），頁22-24。
- 38 陳少明：《漢宋學術與現代思想》（廣州：廣東人民出版社，1995），頁91。
- 40 湯志鈞編：《康有為政論集》（北京：中華書局，1981），頁165。
- 42 參照梁啟超：〈論中國將強〉，《時務報》，第31冊；章炳麟：〈東方盛衰論〉，《經世報》，第4冊。
- 51 參照徐復觀：〈中國的治道〉，《新版學術與政治之間》（台北：學生書局，1985），頁101-126。
- 52 蔡尚思、方行編：《譚嗣同全集》，下（北京：中國書局，1981），頁346。
- 56 章太炎：《民國章太炎先生炳麟自訂年譜》（台北：台灣商務印書館，1980），頁5。
- 65 《章太炎全集》，第三冊（上海：上海人民出版社，1984），頁64。
- 72 《章太炎國學講演錄》，頁65。
- 79 宋恕認為：「明治天皇亦可謂起於草茅，何也？自源平相爭以後，皇家久擁虛器。夫擁虛器，則與草茅何別乎？」（《宋恕集》，頁615）。
- 82 參照柳父章：《ゴシトと上帝—歴史のなかの翻譯者》（東京：築摩書房，1986），頁230-24。
- 83 申報館編輯：《最近之五十年：1872年-1922年》（上海：申報館，1923）。
- 84 熊月之：《向專制主義告別：中國近代民主思想歷程》〔香港：中華書局(香港)有限公司，1990〕，頁116。
- 85 許壽裳：《章炳麟》（南京：勝利出版社，1945），頁77。

本文於《二十一世紀》網絡版第六期（2002年9月30日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。