

現代中國革命話語之源

• 陳建華

一 中國革命與「革命」的翻譯過程

考察本世紀初中文「革命」、日文「かくめい」和英文「revolution」三詞之間跨文化翻譯的複雜關係，其結果或可視作從語言角度對現代中國革命起源的一種詮釋。在我們重新挖掘、洗發這一被壓抑、被遺忘的現代革命之鏡時，希望在觀念上能為今日中國的革命創造性轉型提供某種借鑒。

不消說，有關革命的論述不必從使用「革命」這一詞語開始。在大量敘述十九世紀中葉以來中國革命的著作中，被描述的是政治與社會急遽變革的過程，此中包含了我們對革命意義的一般理解。然而，把中國革命同「革命」一詞的使用相聯繫，對理解中國革命現代性經驗無疑極其重要；此外，由於文化、意識和語言不可分離的關係，這種聯繫亦會為我們揭示現代中國革命經驗的某種本質。革命話語曾經長期統治現代中國並滲透到百姓的日常生活，而革命過程本身不斷展示的某些特徵，可追溯到「革命」這一詞源及傳統的革命話語。富蘭克斯 (Wolfgang Franks) 指出，中國古代傳統的「革命」的意義和近代西方思想及西方「革命」概念相結合，而產生了現代中國的「革命」意義^①。如果我們從翻譯理論的角度來考察形成這「革命」意義的複雜歷史，那麼就會產生一些有意思的新問題：革命話語是怎樣形成的？它為甚麼能在現代中國產生如此深刻而持續的影響？中國革命的獨特性與中國現代語言的形成有甚麼關係？於是，梳理革命話語最初形成的內在脈絡成了中國現代思想史研究的重要課題，它既可彌補思想史研究長期忽視語言經驗的不足，亦能在某種程度上回應西方對中國革命的詮釋。

梁啟超值得重新探討。學者普遍認為，儘管梁氏自稱為改良主義者，但他在1898至1903年間的許多言論，卻有力推動了當時的反滿革命傾向。他的著作

由於革命話語曾經長期統治現代中國並滲透到百姓的日常生活，所以追問革命話語是怎樣形成的、中國革命的獨特性與中國現代語言的形成有甚麼關係，就成了中國現代思想史研究的重要課題。

裏有關革命意識形態形成的一些細節一直被忽視。如在1902年，梁對於國內革命情緒的高漲表示擔憂，他說^②：

一二年前，聞民權而駭者比比然也，及言革命者起，則不駭民權而駭革命矣。今日我國學界之思潮，大抵不駭革命者，千而得一焉；駭革命不駭民權者，百而得一焉……。

由此可見，革命作為一種話語形態，是在本世紀初的數年裏才出現的。的確，「革命」是本土語彙，而它在本世紀初的復活，很大程度是借助於日語的翻譯，也即受了某種西化的洗禮，遂構成如史華慈 (Benjamin Schwartz) 所說的「革命之謎」——在本世紀最初二十年裏激進主義的形成^③。從今天來看當時戲劇性的歷史轉變，我們不禁要追問：接受「革命」這一口號的心理障礙是甚麼？為甚麼一旦「革命」代替了「民權」，「革命」卻找不到別的替代，能歷久而不衰？梁啟超為甚麼對「革命」如此敏感和憂慮？我們以為理由是，一方面這一新的革命意識從傳統中獲得深厚、神秘的文化資源，喚醒狂歡節日般的集體記憶；另一方面，由於「世界革命」意識的引進和融合，革命話語和意識形態變得如此複雜而富於包容性，因而能在急劇變動的時代適應政治、經濟和心理的變革的需求。

在西方使用「中國革命」(Chinese Revolution) 一語，已包含了自十七世紀以來歐洲的革命常識。亦即透過「現代性」的多稜鏡，把中國革命看作現代現象，是世界歷史的一部分，或確切地說是一個從屬部分。頗具代表性地反映西方

霍布斯鮑姆提出英法「雙輪革命」曾經改造並繼續在改造整個世界的觀點，其中包含了兩種基本的歷史運動模式：一種是政治體制的激烈變革，包括暴力的顛覆；另一種是科技力量和社會改革的漸進過程。



革命常識的，是霍布斯鮑姆 (E.J. Hobsbawm) 的《革命時代：1789-1848》(*The Age of Revolution: 1789-1848*) 一書。霍氏提出所謂「雙輪革命」——法國政治革命和英國工業革命——「曾經改造，並繼續在改造整個世界」的觀點，包含了兩種基本的歷史運動模式：一種是政治體制的激烈變革，包括暴力的顛覆；另一種是科技力量和社會改革的漸進過程。霍氏又說④：

由於世界革命從這英法雙輪向外擴展，它首先是以歐洲擴張的方式征服世界的其他地區。確實，對於世界歷史最顯著的結果是由少數歐洲強權(尤其是大不列顛)建立了統轄全球的霸權。

費正清 (John King Fairbank) 《偉大的中國革命，1800-1985》(*The Great Chinese Revolution, 1800-1985*) 一書，典型地反映了在西方注視下的中國革命。在費氏眼中，現代中國的命運是一個漫長而充滿顛簸的「現代化」——從西方引進和發展科學技術——的進程。雖然他不無同情地強調中國的現代化必須與其本土的文化傳統相適應，但他缺乏像霍布斯鮑姆那樣對世界革命即強權擴張歷史的自我反省⑤。

使霍氏深感困惑的，是1848年馬克思所預言的「共產主義幽靈」及後來世界範圍內風起雲湧的民族解放浪潮。這意味着英法「雙輪革命」進程的挫折，世界革命出現了另一種走向。相關的問題是：現代中國是怎樣回應世界革命的？早在「共產主義幽靈」進入中國之前，最值得注意的是1905年的革命和改良之爭，它意味着中國知識份子尋求一種能使中國與世界革命掛鉤的理想形式。且不論這次爭論的複雜內容及背景，光從「革命」和「改良」的基本意義及提法來看，就已說明霍布斯鮑姆的「雙輪革命」模式很難移植到中國。作為爭論的結果，「革命」被等同於政治結構的激烈變革，它與暴力密切相連，並與「改良」相對立。在本世紀最初的二三十年間，有關法國、英國、俄國及日本明治維新(改良派一度稱之為「維新革命」)的歷史雖然不斷被介紹到中國，但像革命和改良的二元模式，與其說是對世界革命各種模式的審慎比較和選擇的結果，不如說是在很大程度上遵循了自身文化的語言和思維的歷史軌道，尚未脫離傳統暴力革命的語境。1927年毛澤東在《湖南農民運動考察報告》中宣稱：「革命是暴動，是一個階級推翻一個階級的暴烈的行動。」⑥這樣定義「革命」，體現了馬克思主義的階級鬥爭要素和暴力革命的簡單結合。「共產主義幽靈」固然使中國傳統革命話語借屍還魂，但是在階級鬥爭論的背後，其實包含着十九世紀以來的歷史進化論，它對於中國傳統的革命理論來說卻是新的因素。

本文在方法論上直接受惠於當下西方學界流行的「翻譯理論」⑦，它為研究跨國之間思想和文化交流的歷史課題提供了新的途徑和工具。早有學者指出，本世紀初大量西方學理名詞的翻譯皆由日本輸入中國，這為中國思想界帶來巨大影響；也有學者注意到，「革命」一詞原為中國所有，但最終再度轉由日本進入中國，這使問題變得更複雜⑧。在我們運用翻譯理論作為分析工具時，「革命」一詞的漢、日、英語之間的翻譯，被視作革命話語在不同文化間的「旅行」過程；而在追溯具體時、地、人的使用情況時，需要辨認有關的符號、表述、事

中國古語裏，「革命」一詞早已存在，基本含義是改朝換代，以武力推翻前朝，包括了對舊皇族的殺戮，這是西方revolution的意義裏所沒有的。

件、機制等因素的相互作用，考察其間不同文化特徵的撞擊、交融、斡旋等形態，從而確定這一話語的歷史軌迹和意義。我們不能將這些關鍵詞語的「輸入」過程，僅僅描述為一種文化表象。通過對詞義和思維模式轉變的內在脈絡的剖析，這樣的研究能為我們揭示思想史發展的隱秘層面和新的結論，並為從其他方法入手的思想史研究提供參照。

二 中國傳統「革命」話語

中國古語裏，「革命」一詞早已存在。如許慎《說文解字》：「獸皮治去毛曰革」，其中含有脫離、劇變和死亡之義；「命」意謂生命、命運、天命等義。兩字合成「革命」，是儒家學說中重要的政治話語，源出《易經》：「天地革而四時成，湯、武革命，順乎天而應乎人，革之時義大矣！」^⑨成湯滅夏而建立商朝，後來武王滅商而建立周朝，這些歷史為人熟知。所謂「革命」的基本含義是改朝換代，以武力推翻前朝，包括了對舊皇族的殺戮，它合乎古義「獸皮治去毛」，這是西方revolution的意義裏所沒有的。此種用法仍見諸現代口語，如周立波的小說《暴風驟雨》裏，貧農趙玉林在批鬥惡霸地主韓老六時說：「非革他的命，不能解這恨！」^⑩但作為儒家經典話語，《易經》中「革命」一詞的意義並不那麼簡單，因它是儒者為使「湯、武革命」法定化的表述，修辭巧妙而含混。「革命」就像自然四時運行，意謂皇朝循環的歷史運動具有必然性，這樣「湯、武革命」也意味着某種既定的政治行為模式（這和日本天皇「萬世一系」的政治理論截然不同）。「順乎天而應乎人」，意謂「湯、武革命」得到天命的首肯和民眾的擁戴。換言之，如果王朝循環的革命方式沒有天意民心的眷寵，就可能喪失合法性；另一方面，任何武裝叛亂也可以天意民心為藉口，從而對現行政府造成威脅。

這段充滿張力的「革命」話語，常引起後儒爭辯。如司馬遷《史記》所載，轅固生和黃生在漢景帝前爭論湯武革命，最後涉及漢高祖（劉邦）造反是否合法的問題，以致景帝不得不阻止這場爭論，說：「學者不言湯武受命，不為愚。」^⑪由此，後儒在觸及這個理論禁區時都小心翼翼。中國歷史上，帝王在改朝換代之際通常自稱承天受運，「革命」一詞幾乎成為強權的專利。如朱元璋說：「前代革命之際，肆行屠戮，違天虐民，朕實不忍。」^⑫他以否定歷代「革命」的方式來宣稱自己的「革命」才是真正的「應天順民」，這種專橫的修辭當然也排斥了儒者議論他是否合法的可能。

問題仍然存在：誰能決定革命的合法性？決定這合法性的根據是甚麼？它是否真正將天意民心作為革命的道德基礎？還是這「革命」的尊號僅僅是強權者的戰利品，證明「成則為王，敗則為寇」？《孟子》記述齊宣王與孟子之間關於湯、武的一段對話，其中雖然沒有提到「革命」兩字，但與「湯武革命」那段話相參輔，也被視作儒家經典革命話語的權威文獻。齊宣王問：「臣弑其君可乎？」即道出當政君主對革命話語的恐懼心理，但真正受到挑戰的是儒家「君君臣臣」的倫理原則。孟子回答：「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人謂一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」孟子從「君輕民重」的基點出發，以「仁」、「義」作

中國歷史上，帝王在改朝換代之際通常自稱承天受運，「革命」一詞幾乎成為強權的專利。如朱元璋以否定歷代「革命」的方式來宣稱自己的「革命」才是真正的「應天順民」，這種專橫的修辭排斥了儒者議論他是否合法的可能。

為衡量政治行為的標準，一旦違背「仁」、「義」，「君」便不成其為「君」，而淪為平常的「一夫」。因此，所謂「君君臣臣」的大義名分便不再具有權威性^⑬。

但在歷代儒者的註釋中，孟子所主張的理想色彩卻大為減弱。宋儒張載的說法注重實際，功利色彩濃：「此事間不容髮。一日之間，天命未絕，則是君臣。當日命絕，則為獨夫。然命之絕否，何以知之？人情而已。諸侯不期而會者八百，武王安得而止之哉？」^⑭孰勝孰敗決定「天命」，所謂「獨夫」是失敗的結果，不像孟子說的，君主不行仁義便成「獨夫」。當時武王如果沒有「八百諸侯」的支持，就變成了「叛臣」或「逆賊」。如果說張載所提的「人情」過於空洞，那麼在趙岐那裏，它是判斷「天命」的標誌：「征伐之道，當順民心。民心悅，則天意得矣。」^⑮同樣的，如朱熹：「蓋四海歸之，則為天子；天下叛之，則為獨夫。」^⑯他並沒有像孟子那樣，把「仁」、「義」當作衡量政治行為的道德標準而加以強調。

在現代中國，伴隨「世界革命」的翻譯過程而得到復活的，是出自《易經》的那個革命話語^⑰。它走出儒家經典並滲入日常的社會生活，其基本要素——四時交替的自然秩序、暴力的政治行為方式、天命和民心對這種政治暴力的法定性——與世界革命話語構成了拒斥或融合等複雜的關係。在具體引述和分析之前，應當對英語revolution的含意稍作敘述。

英語revolution一詞源自拉丁文revolvere，指天體周而復始的時空運動。十四世紀以後，反政府的起義或暴動被稱為rebel或rebellion；而在十六世紀之後，revolt一詞也指「叛亂」，它與revolution的詞根相同，「叛亂」與「革命」的界線模糊。由是，revolution轉生出政治含義。1688年的英國「光榮革命」和1789年的法國革命，使「革命」在政治領域裏產生新的含義，衍生出和平漸進和激烈顛覆這兩種政治革命模式^⑱。霍布斯鮑姆提出的英法「雙輪革命」說即基於此。亞蘭特(Hannah Arendt)在《論革命》(On Revolution)一書中認為，自十八世紀末以來，革命的含義隨着政治和哲學潮流在不斷演變，而最重要的莫過於脫離過去「周而復始」的含義，衍生出一種「奇特的唯新是求的情結」。「革命」被喻為「洪流」、「巨浪」等，標示了不可抗拒的歷史前進方向。這種革命的意識形態在黑格爾哲學中得到充分發揮，人類的命運不由自主地處於世界歷史這一自由和必然相互交替的過程中。亞蘭特指出其中蘊含的荒誕^⑲：

經由十九至二十世紀，那些法國革命的追隨者不僅自視為法國革命的繼承者，而且是歷史和歷史必然的推動者。明顯而弔詭的結果是，必然代替了自由而成為政治革命思想的主要概念。

三 中國「革命」理論的日本之旅

「革命」一詞從中國輸入日本，僅有音讀かくめい，純屬一個外來詞^⑳。早在八世紀，《孟子》中有關湯武革命的理論就傳入日本^㉑。隨着中國儒學在日本文化和社會背景中展開，「革命」話語在被接受的同時也在被改造，而中日之間政

早在八世紀，有關湯武革命的理論就傳入日本。在江戶時代，隨着日本本土意識的強化，儒學學者對中國儒學展開批判。山崎闇齋作〈湯武革命論〉一文反對孟子的「放伐」說，提倡極端的忠君報國主義。他的弟子淺見綱齋則乾脆把湯、武說成是「殺主之大罪人」。

治體制的不同，是造成革命意義相異的關鍵。如溝口雄三精辟地指出：「兩者之間橫互着難以逾越的兩國傳統之差異，即一方是根植於中國易姓革命思想的傳統；另一方則是根植於日本萬世一系的天皇觀這一歷史事實。」²²

較早運用「革命」學說來維護天皇權力的是三善清行。公元900年，他向大臣菅原道真上書，並根據《易緯》預言，翌年辛酉年正值「帝王革命之期，君臣剋賊之運」，勸道真有所警惕。清行此舉，其實是對道真權傾一時深為不滿，勸其能急流勇退。他製造的「革命」輿論果然奏效，次年朝廷實行所謂「大變革命」，改元為「延喜」，罷黜了道真。這段歷史，其實已經體現了「革命」理論在日本政治現實中的具體特色²³。

本尼迪克特 (Ruth Benedict) 在《菊與刀》(*The Chrysanthemum and the Sword*) 一書中論及「仁」是中國儒家倫理系統的核心，而「這一中國的倫理原則從未在日本被接受」²⁴。王家驊認為本氏的這一說法有欠正確，並指出日本儒者如新井白石等是接受中國儒學中有關「仁」和「有德者王」的思想的。「而十七世紀中期以後，大多數儒學者都放棄了『有德者王』思想，反對孟子的『放伐』說，提倡臣下的無條件忠誠，這是由於『神國』思想和天皇萬世一系的『國體』觀的流行。」²⁵也就是說，在江戶時代 (1603-1867)，隨着日本本土意識的強化，儒學學者越來越強調民族主義和「神道」宗教，並對中國儒學展開批判，而孟子的「湯武放伐」說便是爭論的焦點之一。較典型的是山崎闇齋作〈湯武革命論〉一文，反對孟子的「放伐」說，宣揚日本天皇「寶祚天壤無窮」，提倡極端的忠君報國主義。他的弟子淺見綱齋則乾脆把湯、武說成是「殺主之大罪人」²⁶。

儘管批判中國革命理論，日本並沒有摒棄儒學，也沒有排斥革命。至江戶末期，激進的愛國志士提倡「尊王攘夷」運動，革命話語在與儒學、神道相結合的情況下被重新鑄造，總的精神是在反對幕府專權的同時，主張在天皇的領導下進行封建制度的改革。在這個脈絡下，傳統的革命理論與「改革」或「維新」的意義相近。持這種觀點的代表人物是吉田松陰。他雖然深受孟子的道德理想影響，卻徹底摒斥了「湯武放伐」說，宣揚絕對主義的天皇觀，崇尚以日本神武天皇辛酉年開國的「革命」傳統。他的思想結合了民族主義、儒家道德倫理和向西方學習的精神²⁷。

在明治時代，由於「革命」一語包含的尊王改革之義已經深入人心，所以「明治維新」和「明治革命」變成了同義語。梁啟超在戊戌變法失敗後流亡日本，不久便發現日人將英語revolution一詞譯成「革命」，其意義並非僅指政權的激烈交替，也指「群治中一切萬事萬物莫不有」的「淘汰」或「變革」。尤其在政治領域裏，他說²⁸：

日人今語及慶應明治之交無不指為革命時代，語及尊王討幕廢藩置縣諸舉動無不指為革命事業，語及藤田東湖、吉田松陰、西鄉南洲諸先輩，無不指為革命人物。

梁啟超於此使用的「革命」一詞，其實已脫離了以暴力手段改朝換代的中國傳統「革命」的語境，而帶有強烈的日本色彩，並與西方和平演進的革命意義相融

梁啟超在戊戌變法失敗後流亡日本，不久便發現日人使用「革命」一詞，意義並非僅指政權的激烈交替，也指「群治中一切萬事萬物莫不有」的「淘汰」或「變革」。梁氏接受了這一「革命」的新義，並竭力鼓吹，希望中國能以日本明治維新為榜樣，以和平方式完成政治現代化。

合。梁氏由是接受了這一「革命」的新義，並竭力鼓吹，希望中國能以日本明治維新為榜樣，以和平方式完成政治現代化。

梁氏接受經由日語翻譯的「革命」，與當時著名政論家和學者德富蘇峰甚有關係^⑨。1899年底，他在〈夏威夷遊記〉中說：「德富氏為日本三大新聞主筆之一，其文雄放雋快，善以歐西文思入日本文，實為文界開一別生面者，余甚愛之。中國若有文界革命，當亦不可不起點於是也。」^⑩這幾乎也是他的自畫像。德富主編《國民之友》雜誌和《國民新聞》報，積極參予民權運動，並對日本的浪漫主義文學運動作出貢獻。自1882至1887年，德富在其家鄉熊本縣創立「大江義塾」，並編輯出版《大江義塾雜誌》，推進民權運動。《雜誌》有濃厚的革命傾向，學生們對美、英、法諸國的革命，對華盛頓、克倫威爾、彌爾頓、拿破崙都備加讚頌。由此可見，他們所理解的「革命」含義是相當廣泛而混雜的。儘管他們也批評當局的政策和封建制度，但他們所提倡的革命並無鼓吹暴力顛覆現存政體的成分。德富本人最傾心於英國模式的革命，走議會政治路線。在他們眼中，明治維新是以英國式革命為楷模的，因此他們稱之為「維新革命」。「革命」和「改革」的字眼在《雜誌》中頻頻出現，據花立三郎的研究：「雖然在我們現在的使用裏，這兩個詞的意義明確不同，但在當時並無分別。」^⑪這一經由日本輸入的「革命」理論，對促使中國走上現代革命之途的重要性不可低估。換言之，如果沒有日本文化傳統在長時間裏完成了對中國傳統革命意義的改造並通過梁啟超的這番譯介，革命意識形態就很難獲得知識份子和民眾的廣泛認同，它也不可能在本世紀初如此迅速地形成。

四 傳統「革命」話語的變化：1890-1898

1895年中日戰爭之後，清王朝日薄西山、衰象畢現，在一片夾雜着懷疑清政權合法性的改革聲浪中，已隱隱顯露革命的幽靈。在此前後，「革命」一詞已經在改良派的著作中出現，並與西方的revolution意義有所接觸。同時，孫中山等人也以「革命」黨自居。但無論改良派在否定的意義上還是革命派在肯定的意義上使用「革命」一詞，都使傳統革命話語的內在脈絡轉換路徑增生出新的意義，悄悄突破其原先的歷史和文化的局限，負載着新的歷史使命。

1897年，上海出版的改良派刊物《時務報》刊登了章炳麟的〈論學會有大益於黃人，亟宜保護〉一文。當時正是戊戌新政時期，各地大量出現學會這一新的民間教育機構。章氏對此表示興奮，建議學會應學習中國儒、墨之學，以國粹抵制西方教會文化。異乎尋常的是在文章的最後一段，章氏的語氣變得嚴峻起來，他說原先中國的「革命」「係一國一姓之興亡而已」，但如今「不逞之黨，假稱革命以圖乘釁者，蔓延於泰西矣」。使章氏深感不安的是，由於「民智愈開，轉相倣效。自茲以往，中國四百兆人，將不可端拱而治矣」。因此章氏竭力提倡改革，所謂「以革政挽革命」^⑫。在康有為給光緒帝的〈進呈法國革命記序〉中，有關法國「革命」的描述極其悲慘：「流血遍全國，巴黎百日而伏屍百二十九萬，……暴骨如莽，奔走流離，散逃異國，城市為墟，而革變頻仍，迄無安

章炳麟和康有為在否定的意義上接受近代西方「革命」的意義，其實意味着他們對清王朝法定性的懷疑，同時不自覺地使清王朝失去了傳統革命話語的權威性資源，因此堵塞了使「革命」向「改良」或「改革」轉化和融合的可能性。

息，旋入迴淵，不知所極。」康氏最後又說：「臣竊觀近世萬國行立憲之政，蓋皆由法國革命而來，迹其亂禍，雖無道已甚，而時勢所趨，民風所動，大波翻瀾，迴易大地，深可畏也。」^③

章炳麟和康有為對西方的革命都深懷恐懼，而極力貶斥，但他們都把這樣的革命看作難以抗拒的世界性風潮，並認為中國如不及時改革，就難免這種革命。當民眾的叛亂被說成是「革命」，或如康有為使用「法國革命」一詞時，其實已在否定的意義上接受近代西方「革命」的意義，而與中國傳統的「革命」觀念造成微妙的錯置。他們已把revolution譯成「革命」，賦之于「革命」的「應乎天而順乎民」的法定性。換言之，與日本維新志士以「革命」尊崇天皇的權威相反，像章、康這樣使用「革命」一詞，其實意味着他們對清王朝法定性的懷疑，同時不自覺地使清王朝失去了傳統革命話語的權威性資源，因此堵塞了使「革命」向「改良」或「改革」轉化和融合的可能性。

十九世紀後期，中國知識份子紛紛熱心追求西學，有關西方革命的歷史知識已在不知不覺中傳入中土。早在1890年，王韜在《重訂法國志略》中敘述關於1789年法國大革命的歷史，顯然受到日人岡村監輔《萬國史記》的影響^④，但卻反映了王韜內心特有的矛盾和緊張。他在正面敘述革命過程時，並未使用「革命」一詞。在寫到巴黎民眾起義時，王韜稱他們為「暴徒」、「亂民」，而馬拉段敦（即丹東）、羅伯卑爾（即羅伯斯庇爾）則被稱為「亂黨」、「叛黨」。整個革命過程被寫得一團漆黑，慘不忍言。「暴徒得志，肆橫日甚」，「無所忌憚，日行暴殺」之類的措詞充斥字裏行間^⑤。有意思的是，只有寫到波旁王朝復辟時，才使用「革命」一詞。如〈同盟各國流寓厄襪島〉一節：「一千八百十四年五月四日事。法人迎路易十六王弟於英，即王位，是為路易十八，定四疆畛域如革命前……。」又如〈拿破崙流之荒島〉一節：「一千八百十五年十一月，聯合諸邦既逐拿破崙，流之荒島，遂會於法京巴黎斯，與法人議和。……法國自革命以來全歐戰鬥二十餘年，至是兵事始息，庶民得以目擊昇平，額手稱慶。」^⑥在這裏，「革命」的含意完全是否定性的，但又極其曖昧。從中國傳統的「革命」意義來理解，具體的革命過程雖然被描述得慘酷無比，但既然使用了「革命」一詞來形容，實際上是給「暴亂」貼上了金。反過來說，如果像王韜所描寫的失敗的叛亂或造反可冠之以「革命」，那麼原先革命話語所包含的君君臣臣的倫理原則就失去了權威。這樣，「革命」的傳統意義被錯置在世界歷史的框架中，而產生了另一種含義。王韜此書在當時很有影響，康有為和章太炎承襲了「革命」的否定意義，而孫中山等人則從肯定的角度加以使用，自稱為「革命黨」。

孫中山從甚麼時候自稱「革命黨」或以「革命」作為反滿口號，至今難以釐清。據馮自由《革命逸史》所載，孫中山於1895年赴日，「登岸購得日本報紙，中有新聞一則，題曰〈支那革命黨首領孫逸仙抵日〉。總理語少白曰：『革命』二字出於《易經》湯武革命，順乎天而應乎人一語，日人稱吾黨為革命黨，意義甚佳，吾黨以後即稱革命黨可也」。相似的記載也見於陳少白《興中會革命史要》^⑦：

到了神戶就買份日報來看看。我們那時，雖然不認識日文，看了幾個中國字，也略知梗概。所以一看，就看見「中國革命黨孫逸仙」等字樣，赫然耀

與日本維新志士以「革命」尊崇天皇的權威相反，章炳麟和康有為使用「革命」一詞，其實意味着他們對清王朝法定性的懷疑，同時不自覺地使清王朝失去了傳統革命話語的權威性資源，因此堵塞了使「革命」向「改良」或「改革」轉化和融合的可能性。

在眼前。我們從前的心理，以為要做皇帝才叫「革命」，我們的行動只算造反而已。自從見了這樣報紙後，就有「革命黨」三字的影像印在腦中了。

儘管有學者懷疑這些材料的可靠性，但陳少白說到「我們從前的心理」，對於認識當時人們使用「革命」一詞的語境和心理的微妙轉變（即從「做皇帝」到「造反」）特別有價值。無論是孫中山、陳少白從日本的視角來理解「革命」，還是王韜、章太炎、康有為等人講的西方「革命」，全都可以視為中國向世界開放後，世界革命風潮衝擊傳統革命話語的標誌。雖然其基本意義並無變化，但隨着使用者和指涉對象的轉換，實表明了封建皇朝已失去「革命」權威的庇護，也預示着中國政治體制將朝激烈變動的方向移動。

五 梁啟超與「革命」意義的世界性和現代性

梁啟超並非使革命話語在現代復活的第一人，但他肯定是在現代意義上使用「革命」並使之在中土普及的第一人。他雖然使中國真正融匯於所謂世界「雙輪革命」的進程之中，但從今天的眼光來看，這一寶貴的革命經驗卻是曇花一現。由於歷史的成因，他的廣義的「革命」卻推進了那個狹義的「革命」，也即反過來促進了中國現代激進主義「革命之謎」的形成。梁氏只是這悲劇性的歷史進程中的要角之一。

1898至1905年，梁啟超在日本流亡期間曾擔任《清議報》和《新民叢報》的主筆，他用「筆鋒常帶感情」的「新文體」大量宣傳了西方的新理論和他的改良主義主張，並抨擊以慈禧太后為首的保守派，因此激起讀者尤其是愛國青年的改革熱情。梁啟超在1899年12月的〈夏威夷遊記〉（亦名〈汗漫錄〉）中首次使用他所接受的、由日語轉譯revolution的新義。他在文中先是批評中國「詩之境界被千餘年來鸚鵡名士」所糟蹋，因此一定要進行改革，進而提出「詩界革命」和「文界革命」的口號。他最後說^⑧：

吾雖不能詩，惟將竭力輸入歐洲之精神思想，以供來者之詩料可乎？要之支那非有詩界革命，則詩運殆將絕。雖然，詩運無絕之時也。今日者革命之機漸熟，而哥倫布、瑪賽郎之出世必不遠矣。上所舉者，皆其革命軍月暈潤之徵也，夫詩又其小焉者也。

「詩界革命」是梁啟超自鑄的新詞。在這裏，「革命」被限定在詩歌領域，意謂一種變革或一種含有歷史性的質變，這就完全擺脫了中國傳統的革命政治話語的局限，和改朝換代、政治暴力、天意民心等因素沒有直接關係。對中國來說，這個廣義上意謂變化的「革命」，是一種外來的現代語彙。這個意義在此後的中國革命進程裏產生深遠的影響，與中國原先的「革命」話語形成難分難解、錯綜複雜的關係。從整個翻譯過程來看，「革命」是中國固有的，但當梁啟超經由日本將受過西化的「革命」(revolution)傳入中土，和本土原有的「革命」話語接

梁啟超在1899年12月的〈夏威夷遊記〉（亦名〈汗漫錄〉）中首次使用他所接受的、由日語轉譯revolution的新義。然而，由於「革命」自身的漫長歷史和現實政治的激烈變革要求，這個新義卻只能起到加強或促進暴力政治革命的實際效果。

觸，它就不可能回到原點，結果是西化的和固有的「革命」相激相成，產生種種變體。尤有甚者，一旦當這個西來的「變革」意義的「革命」被等同於進化的歷史觀，並與中國原先「革命」一詞所包含的皇朝循環式的政治暴力相結合，就只會給現代中國政治和社會帶來持續的、建設和災難並具的動力。

梁啟超提倡「詩界革命」含有明確的功利性，目的在於「輸入」歐洲之真精神真思想」，詩歌這一文類首當其衝，被當作一種重鑄國民靈魂的啟蒙工具。梁啟超的這篇文章並非一篇純粹的詩界革命宣言，而是與改良主義者的「革命」事業密切相關的。文中所謂「今日者革命之機漸熟」以及「革命軍」云云，乃暗指唐才常等人在國內醞釀武裝勤王的舉動，試圖藉此推翻后黨頑固勢力，擁戴光緒帝。他們屬於改良派裏的激進份子，其所暗中傳誦的「革命」意義含混，一方面既受孫中山的反滿主張影響，另一方面又接受日本明治「維新」意義上的「革命」。因此，由梁氏介紹的這個西化的「革命」新義和舊有的政治「革命」糾纏在一起。如米樂 (Hillis Miller) 在〈跨越邊界：翻譯理論〉一文中說：「理論是不可能無法翻譯的，因為它不能脫離它起源的當地地誌。……這些字眼的每一個在西方文化中都有着漫長的歷史，而且無法輕易跟那個歷史切斷。那個歷史是以往對那個字眼主要的用法的歷史。」^⑩由於「詩界革命」帶來了「革命」的新義，使「革命」這個字眼真正加入世界歷史，其意義也變得更豐富、更有彈性，因而更易為人接受。從某種意義上說，這一新義的加入，是轉化人們從恐懼到擁護「革命」的關鍵。然而，從當時的接受情況看，由於「革命」自身的漫長歷史和現實政治的激烈變革要求，這個新義卻只能起到加強或促進那個暴力政治革命的實際效果。

直至1902年的上半年，梁啟超才意識到他努力宣傳的維新「革命」論會造成可怕的後果。在〈釋革〉一文中，梁氏遂主張應避免使用「革命」一詞，而只用「變革」來翻譯 revolution。



比如在「詩界革命」的旗號下，出現在《清議報》和《新民叢報》上的許多詩歌宣傳了西方「自由」、「民主」等學理，也不乏排滿革命傾向，遂喚醒了讀者激進的革命意識^⑪。蔣智由的〈盧騷〉一詩讚頌法國革命，傳誦甚廣：「世人皆曰殺，法國一盧騷。民約昌新義，君威掃舊驕。力填平等路，血灌自由苗。文字收功日，全球革命潮！」^⑫如果我們把此詩與王韜、康有為視法國革命為洪水猛獸的觀點相對照，作為改良主義者的蔣智由如此盛讚法國革命，也可視作近代思想的一個轉捩點。同樣的，當梁啟超把法國革命看作是人類的進步，是合乎社會進化的定律時，「革命」由「變革」的意義被延伸到一種

黑格爾式的「歷史的必然性」。如他在〈進化論革命者頌德之學說〉一文中，稱達爾文學說「為科學界哲學界起大革命者」^②。其實梁氏幾乎把「進化」、「淘汰」、「變革」、「革命」都看作是同義語，這一點也是構成現代「革命」觀念演變的關鍵。

引進這個「革命」新義帶來了傳統與西化、文化與語言等問題，其複雜性遠非梁氏所能預料。直至1902年的上半年，梁才意識到他努力宣傳的維新「革命」論在實效上適得其反，於是對使用「革命」一詞本身是否合理產生懷疑，這種想法反映在〈釋革〉一文中。他在該文首次對「革命」加以定義，並指他使用的「革命」是日人從英語revolution翻譯過來的，本意是「人群中一切有形無形之事物」的「變革」，與中國湯武式的易姓「革命」了不相涉，以前他所提倡的「詩界革命」、「文界革命」等都是「變革」的意思。但使他困惑的是，「革命」在中文裏源遠流長，一直和暴力流血相關，日人以此來翻譯revolution，使「變革」的意思彰而不顯，因此他認為這樣的譯法不確切，而且會造成可怕的後果。他說：「故妄以革命譯此義，而使天下讀者認仁為暴，認群為獨，認公為私，則其言非徒誤中國，而污辱此名詞亦甚矣。」梁氏遂主張應避免使用「革命」一詞，而只用「變革」來翻譯revolution。

梁啟超要把revolution完全同「以暴易暴」的「革命」區分開來，在邏輯上很難成立，因為正如他自己在該文中提到的revolution即包括了「以暴易暴」的法國革命。但這反映了當時梁氏對於與革命一詞相連的政治文化傳統的負面性有深刻的認識。大約是他意識到革命一詞實際上已深入人心而不能避免，所謂「近今泰西文明思想上所謂以仁易暴之revolution與中國前古野蠻爭鬪界所謂以暴易暴之革命遂變為同一名詞，深入人人之腦中而不可拔」^③。因此〈釋革〉一文越要解釋「革命」，其意義就變得越模糊。而他自己在後來寫的文章裏仍不能不講「革命」，雖然基本上持否定態度。在1904年寫的〈中國歷史上革命之研究〉一文裏，他不得不承認：「近數年來中國之言論，複雜不可殫數。若革命論者，可謂其最有力之一種也已矣。」他不再堅持把「革命」同revolution分開，而較理性地區分出「革命」的廣狹二義^④：

革命之義有廣狹。其最廣義，則社會上一切無形有形之事物所生之大變動者皆是也。其次廣義，則政治上之異動與前此劃然成一新時代者，無論以平和得之以鐵血得之皆是也。其狹義則專以武力向於中央政府者是也。

梁啟超經過數年的「革命」實踐和思考，終於對這一與現代中國命運密切相關的字眼作了一個基本的界定，成為現代漢語詞典裏「革命」定義的根據。對梁啟超來說，中國的大敵是那個狹義的革命，所謂「吾中國數千年來，惟有狹義的革命，今之持極端革命論者，惟心醉狹義的革命」^⑤。不幸的是，他的憂慮卻不斷被此後的歷史所證實。直到80年代，當中國不得不以「四個現代化」替代「繼續革命」的口號時，歷史的鐘擺似乎才開始回到他所主張的廣義的革命，這是否意味着中國走出狹義的革命，而重新融匯於世界歷史背景的廣義的革命進程？

直到80年代，當中國不得不以「四個現代化」替代「繼續革命」的口號時，歷史的鐘擺似乎才開始回到梁啟超所主張的廣義的革命，這是否意味着中國走出狹義的革命，而重新融匯於世界歷史背景的廣義的革命進程？

六 小結：1903年革命初潮

一般認為1903年是中國現代革命意識趨向成熟的一年。孫中山〈革命運動概要〉說：「鄒容之《革命軍》、章太炎之〈駁康有為書〉尤一時傳誦。同時內外出版物為革命之鼓吹者，指不勝屈，人心士氣，於以丕變。」^①然而錢基博的說法更合乎歷史真像：「啟超避地日本，既作《清議報》，醜詆慈禧太后；復作《新民叢報》，痛詆專制，導揚革命。章炳麟《愴書》、鄒容《革命軍》先後出書，海內風動，人人有革命思想矣！而其機則自啟超導之也。」^②如果我們以《革命軍》為例稍作分析，那麼此書開宗明義即訴諸暴力的政治革命：「掃盡數千年種種之專制政體，脫去數千年種種之奴隸性質，誅絕五百萬有奇披毛帶角之滿洲種，……」這裏「脫盡」、「誅絕」等語，在很大程度上保留了「革命」一詞的最原始意義。但將該書所講的「革命之旨」和傳統革命話語相映照，卻處處可見現代的革命意義，如^③：

革命者，天演之公例也；革命者，世界之公理也；革命者，爭存爭亡過渡時代之要義也；革命者，順乎天而應乎人也；革命者，去腐敗而存良善者也；革命者，由野蠻而進文明者也；革命者，除奴隸而為主人者也。

准此，中國傳統的革命話語和「天演之公例」、「世界之公理」接軌，意味着中國從此被納入黑格爾、馬克思所勾劃的世界革命的進程。在這意義上，《革命軍》提供了一個具有中國特色的革命現代性的範本。所謂「天演之公例」等語，實即重複了梁啟超在這數年中有關革命和西方進化觀的論述，只是它比梁氏表達得遠為直接和徹底而已。更重要的是，鄒容表述了所謂「文明之革命」的具體內容：從建成獨立的「中國人之中國」，實現「言論自由、思想自由、出版自由」到保護「人民營業之生活」，提出了以西方共和政體為底本的民族國家的藍圖，並預示了暴力所能帶來的、令人醉心的遠景。這一時期的社會心理，是由恐懼革命而突然轉向歡呼革命。造成這一戲劇性的轉變，除了因為清廷失卻了正統地位外，我認為更重要的是因「革命」一詞已突破傳統而具有世界性和現代性的意義，在宣揚暴力手段的同時亦包含着有關民主和民族內容的社會變革的種種許諾。而在本世紀初數年內，革命話語幾經裂變，始終未能脫離中國傳統政治變革的歷史和認識的軌道。

註釋

① Wolfgang Franks, *A Century of Chinese Revolution, 1851-1949* (New York: Harper Torchbooks, 1970), 1. 關於中國革命思想的研究，日本學者收穫甚豐，如小島祐馬：《中國の革命思想》（東京：筑摩書房，1967）；竹內好、野村浩一編：《中國 I·革命と傳統》（東京：筑摩書房，1967）。

② 梁啟超：〈敬告我同業諸君〉，《新民叢報》，第17號，1902年10月。

③ Benjamin Schwartz, introduction to *Reflections on the May Fourth Movement*:

A Symposium, ed. Benjamin Schwartz (Cambridge: Harvard University Press, 1972), 3.

④ E.J. Hobsbawm, *The Age of Revolution, 1789-1848* (New York: A Mentor Book, 1964), 17, 19-20.

⑤ John King Fairbank, *The Great Chinese Revolution, 1800-1985* (New York: A Cornelia & Michael Bessie Book, 1987), 19-20.

⑥ 毛澤東：〈湖南農民運動考察報告〉，《毛澤東選集》，卷一（北京：人民出版社，1969），頁17。

⑦ 1992年筆者參加斯坦福大學東亞系主辦的「清代文學批評」討論會，宣讀的論文成為本文的最初動因。該論文經修改後題為〈晚清「詩界革命」與批評的文化焦慮——梁啟超、胡適與「革命」的兩種含義〉，發表於 *Chinese Literary Criticism of the Ch'ing Period (1644-1911)*, ed. John C.Y. Wang (王靖宇) (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1993), 211-45. 本文參考的有關翻譯理論著作主要有：Susan Bassnet-McGuire, *Translation Studies* (London and New York: Methuen, 1980); Edwin Gentzler, *Contemporary Translation Theories* (London and New York: Routledge, 1993). 本文撰寫過程中在方法論上尤受惠於 Lydia H. Liu (劉禾) 對於跨國詞語和文化的翻譯實踐的研究，見其新近出版的 *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity—China, 1900-1937* (Stanford: Stanford University Press, 1995).

⑧ 在這方面具開創意義的是高名凱、劉正燏編：《現代漢語外來詞研究》（北京：文字改革出版社，1958）。另 Li Yu-ming, *The Introduction of Socialism into China* (Seattle and London: University of Washington Press, 1971)，此書指出「社會主義」思想在本世紀初期被引介到中國，日本譯名起了關鍵的影響。又 Philip Huang (黃宗智) 注意到像「革命」一詞經日本進入中國時，已含有新的意義，與其他純屬日本的翻譯名詞不同。見 *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism* (Seattle and London: University of Washington Press, 1972), 44.

⑨ 《周易正義》，卷五（脈望仙館刊本，1887），頁13a。

⑩ 《周立波文集》，卷一（上海：文藝出版社，1981），頁43。

⑪ 《史記·儒林列傳》（北京：中華書局，1962），頁312-13。

⑫ 《明史·太祖紀二》（北京：中華書局，1974），頁20。

⑬⑭⑮⑯ 朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），頁221-22；222；222；221。

⑰ 在傳統中國，另有兩種影響較小的革命理論。一種與曆法有關，如《詩緯》：「卯酉之際為革正，午亥之際為革命。」或如《易緯》：「辛酉為革命，甲子為革令。」在漢代讖緯之學盛行，遂產生這種根據干支預測政治變動的學說，實際應用得很少。這一方法在日本卻為天皇制度所利用，而收到特殊的效果。另一革命理論出自上古堯、舜禪讓的典故，如《後漢書·馮衍傳》：「惟天路之同軌兮，或帝王之異政。堯舜煥其蕩蕩兮，禹承平而革命。」使用這一意義的實例如曹丕，因為受漢帝禪位而做皇帝，他說：「朕以不德，承運革命，君臨萬國，秉統天機，思齊先代，坐而待旦。」（陳壽：《三國志·吳書·吳主傳第二》）雖然這「革命」也意味着改朝換代，但基本上是一種和平過渡的方式，和湯武革命很不同。這一革命理論在中國也沒得到發展。當本世紀初「革命」思潮漸漸擴散時，改良派中較保守的如麥孺博等人曾試圖用這一和平革命的理論來消解暴力革命的傾向。1901年10月，《清議報》上刊出樹立山人〈尊革命〉一文：「世俗不察，見易經之文，不曰堯舜革命，而曰湯武革命，遂以為革命二字，必征誅殺伐。噫，其亦誤以易姓之事為革命之旨乎。」此文在當時幾乎沒引起甚麼反響，也說明這個革命理論在中國根基不深。

⑱ 關於 revolution 的詞義演變，參 Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (New York: Oxford University Press, 1983), 270-74.

⑲ Hannah Arendt, *On Revolution* (New York: The Viking Press, 1965), 21-52.

⑳ 參野口武彥：《王道と革命の間》（東京：筑摩書房，1986），頁5。

- ⑲ 比如「公」一語在日本既有音讀コウ，也有訓讀オホセケ。オホセケ是日本原有，其意義與讀為コウ的「公」有很大差異。參溝口雄三：《中國の思想》（東京：放送大學教育振興會，1991），頁63。
- ⑳ 溝口雄三：〈中國民權思想的特色〉，載中央研究院近代史研究所編：《中國現代化論文集》（台北：中央研究院近代史研究所，1991），頁343-46。
- ㉑ 所功：《三善清行》（東京：吉川弘文館，1970），頁71-100。
- ㉒ Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword* (Cleveland and New York: Meridian Books, 1967), 117-18.
- ㉓ 王家驊：《儒家思想與日本文化》（杭州：浙江人民出版社，1990），頁201。
- ㉔ 引自上書，頁202。關於《孟子》在日本的傳播和接受，及日本儒者對「放伐」理論的討論，可參野口武彥：《王道と革命の間》一書。
- ㉕ 奈良本辰也、真田幸隆編：《吉田松陰》（東京：角川書店，1976），頁254。
- ㉖㉗ 梁啟超：〈釋革〉，《新民叢報》，第22號，1902年2月。
- ㉘ 德富蘇峰對梁啟超的影響，參周佳榮：〈梁啟超與日本明治思潮〉，載《清華大學學報》，1992年第2期，頁71-72。
- ㉙ 梁啟超：〈汗漫錄〉，見《清議報》，第36冊，1900年2月，頁2349（此頁碼據台灣成文出版社1967年影印本，下同）。
- ㉚ 花立三郎：《德富蘇峰と大江義塾》（東京：ペリかん社，1982），頁87。
- ㉛ 章炳麟：〈論學會有大益於黃人，亟宜保護〉，《時務報》，第19冊，1897年2月。
- ㉜ 康有為：〈進呈法國革命記序〉，見翦伯贊等編：《戊戌變法》；中國史學會編：《中國近代史資料叢刊》，第3冊（上海：人民出版社，1957），頁7-9。
- ㉝ 岡村監輔的《萬國史記》成書於1880年，原刊於日本，本文據1990年中文重刻本，華國堂藏本，卷10，頁10b-13b；卷11，頁6b-9b。明治時代的日人對法國革命一般持抽象肯定而具體否定的態度，對路易十六尤表同情。另如水谷由章譯述：《國會之瑕瑾》（東京：耕文社，1887），此書專述「路易第十六世死刑顛末」，即為這種態度之典型。
- ㉞㉟ 王韜：《重訂法國志略》（上海：淞隱廬，1890），卷5；卷6-7。
- ㊱ 陳錫祺主編：《孫中山年譜長編》（北京：中華書局，1991），頁102。
- ㊲ 梁啟超：〈汗漫錄〉，《清議報》，第35冊，1900年2月，頁2280-83。
- ㊳ 米樂：〈跨越邊界：翻譯理論〉，見單德興主編：《美國文學與思想研討會論文選集》（台北：中央研究院歐美研究所，1993），頁9。
- ㊴ 關於「詩界革命」在《清議報》和《新民叢報》上開展的情況，參拙文〈晚清「詩界革命」盛衰史實考〉，《福建論壇》，1987年第3期，頁74-80。
- ㊵ 蔣智由：〈盧騷〉，《新民叢報》，第3號，1902年3月。
- ㊶ 梁啟超：〈進化論革命者頌德之學說〉，《新民叢報》，第18號，1902年9月。
- ㊷㊸ 梁啟超：〈中國歷史上革命之研究〉，《新民叢報》，第46-48合號，1904年2月。
- ㊹ 孫文：〈革命運動概要〉，見《中華民國開國五十年文獻》，第一編，第九冊（台北：中央文物供應社，1963），頁195。
- ㊺ 錢基博：《現代中國文學史》（增訂本）（香港：龍門書店，1965），頁336。
- ㊻ 周永林編：《鄒容文集》（重慶：重慶出版社，1983），頁41。

陳建華 1988年獲復旦大學中國文學博士。現為哈佛大學東亞系博士生。專著有《社會意識與文學——十四至十七世紀中國江浙地區》（1992）。最近發表論文有〈晚清「詩界革命」與批評的文化焦慮——梁啟超、胡適與「革命」的兩種含義〉、〈百年醒獅之夢的歷史揶揄——「群眾」話語與中國現代小說〉等。