

紳士公共空間在中國

• 金觀濤 劉青峰

二十世紀的兩次世界大戰，促使人們思考並推動建立不同形式的超越民族國家的國際公共空間。隨着歐盟和歐元在世紀之交成為現實，中日韓學者也正在探討建立東亞公共空間的可能性。由於儒學曾經是東亞傳統社會共同擁有的政治文化，有些學者認為儒學在未來東亞公共空間建構中將有可能扮演某種角色，這樣，考察儒學和公共空間的關係，也就成為一個具有現實意義的理論問題。

十九世紀末二十世紀初，中國社會曾出現以儒學價值為認同的公共領域，我們稱之為「紳士公共空間」，但它並沒有提供憲政和民主的穩定文化架構，當代中國政治文化的形成，恰恰是建立在批判紳士公共空間之上的。

我們可以把上述問題分解成三個邏輯上互相關聯的問題。首先，從理論上分析，儒家政治文化是否可以成為公共空間的思想基礎？其次，在歷史上如果曾經出現過某種以儒學為基礎的公共空間，它是在何種條件下、以何種形態出現的？第三，這種公共空間和西方現代社會的公共空間有哪些差別，在新世紀有無意義？本文將以中國政治文化現代轉型為例，討論以上三個問題。我們的初步看法是：十九世紀末二十世紀初，中國社會曾出現以儒學價值為認同的公共領域，我們稱之為「紳士公共空間」，但它並沒有提供憲政和民主的穩定文化架構，當代中國政治文化的形成，恰恰是建立在批判紳士公共空間之上的。

一 儒學中的公共意識

中國傳統社會是否存在公共空間？早在1990年代初，學術界就在爭論這一問題^①。如果把公共空間 (public sphere) 僅僅視為私人 and 國家之外的公共領域 (public realm)，那麼，中國傳統社會肯定有不同形式的公共領域。即使在政治

* 本論文為香港研究資助局 (RGC) 資助的研究計劃 "A Quantitative Study of China's Selective Absorption of Modern Western Ideas and the Origins of Certain Key Concepts (1840-1915) (CUHK4006/02H)" 成果的一部分，在此說明並致謝。

領域中，早在先秦兩漢時代，士大夫的公論、議政就已經成為中國傳統政治的要素。中國歷代國家官僚機構的末梢是縣，縣以下社會整合主要是依靠家族組織和紳士自治。特別是明清以來，紳士在縣以下的自治形成不同於官僚政治的民間社會，黃宗智稱之為介於國家和社會之間的第三領域^②。

但是，根據哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 的觀點，把「公共空間」嚴格定義為社會生活中的一個領域，在這個領域中，作為私人的個人凝聚在一起而成為公眾，可以形成像公共意見這樣的事物^③。即公共空間不僅是一個私以外的領域，更重要的，它必須是將「私」合成「公」的場所；這樣，其成立就必須具備很多社會條件。據此，我們認為，現代公共空間在觀念上則必須滿足如下前提：首先要明確區分公共領域和私人領域；這兩個領域的價值理念必須是不同的；第二、承認私人領域和相應價值的正當性。這樣，才可能把私人領域的價值選擇合成為公共選擇，並用其作為政治制度正當性的基礎之一。歷史上，這類公共空間的出現往往與傳統社會的現代轉型相聯繫。而中國傳統社會中的公共領域，顯然不是上述意義下的公共空間。

將儒家政治文化和現代公共空間上述兩個條件相比較，則明顯可見：儒學以家庭倫理為中心，注重私領域合理性，某種意義上可以說滿足第二個條件；但儒學不滿足第一個條件，即公共領域價值必須不同於私領域的價值。現代公共空間所注重的公共意識，必須有如下不互相矛盾的意義結構：一方面「公」代表了不同於個別性的普遍性；另一方面，「公」也必須同時代表超越個人和家庭（家族）之外的公共領域相應的價值觀（公共之理）。也就是說，現代公共意識，無論是從領域上、還是從普遍性之價值上，都必須明確劃分公與私的界限。但在主導中國的儒家政治文化中，由於忠和孝是綱常的核心，它們作為中國社會整合的思想基礎必須強調忠孝同構，這就使得儒學雖有其公共意識，但忠孝同構卻導致私人領域與公共領域中「公」互打通了，從而不可能滿足公共空間必不可少的第一個前提。

我們可以先分析中文「公共」一詞的意義。「公共」自古以來有兩重含義，一是代表「公」這一價值，二是公眾，即與public意義相當。雖然這一詞古已有之，但中國傳統社會從不用「公共之理」來指稱最普遍的道理，因為它同儒家倫理矛盾。例如，父子之愛本來是屬於私人領域的事，而孝道是儒家倫理的核心和出發點，它代表了最普遍道德秩序、維繫社會的綱常；這樣，孝也不再被視為私。所以，程伊川會說：「父子之愛本是公」^④。這裏「公」不僅是指普遍性，而且是公共領域之理；父子之愛所體現的「公」，正是儒家的社會觀，把國家視為家庭家族的同構體，也就是將父權制家庭倫理推廣到家族以外的政治生活中。在公共社會事務上忠的價值也就被當作孝的延伸，使得公共領域政治合法性根據亦私人化。由此可以看到，在儒家的公共意識結構中，忠孝兩個普遍的核心價值，它們在價值上和普遍性上都是屬於「公」；但在領域上，孝和忠卻都是一人對另一人的關係，屬於私人領域。由於儒家公共意識的這種特點，使得中國傳統政治文化中，很難在觀念上劃清國家、政府與皇帝、皇權之間的界線^⑤。儒家在講述孝和忠這種最普遍之理時，往往不用公認之理的「公理」一詞，而用「天理」和「實理」這樣的詞彙^⑥。也就是說，儒學的忠孝同構理論體系，使得

現代公共意識，無論是從領域上、還是從普遍性之價值上，都必須明確劃分公與私的界限。「公共」自古以來有兩重含義，一是代表「公」這一價值，二是公眾。雖然這一詞古已有之，但中國傳統社會從不用「公共之理」來指稱最普遍的道理，因為它同儒家倫理矛盾。

儒學的公共意識在價值上消弭了公共領域和私人領域的界限，不支持公共領域之理高於私領域之理，從而不可能孕育產生公共空間必不可少的公民、國民觀念。

事實上正因為儒家公共意識中強調忠孝同構，一切公共事務必定以家族和王權為本位，所以歷史上，只要儒學的官方意識形態地位牢固，即使紳士鄉村自治構成家族和國家之外的公共領域，其活動仍必須受制於禮教。一旦紳士鄉村自治和公共活動越出家族和為皇權服務這一軌道，就被認為是不正當的，中文有專門的形容詞：「結黨營私」。也就是說，從觀念上看，中國傳統社會雖然重視私領域的正當性，但並不存在一個在價值上超出家庭、家族和政府管轄之外訴諸個人的正當的公共領域。

因為儒家公共意識中強調忠孝同構，一切公共事務必定以家族和王權為本位，所以歷史上，只要儒學的官方意識形態地位牢固，即使紳士鄉村自治構成家族和國家之外的公共領域，其活動仍必須受制於禮教。中國傳統社會並不存在一個在價值上超出家庭、家族和政府管轄之外訴諸個人的正當的公共領域。

二 以家族為本位的公共空間之構想

在受西方衝擊而被迫現代轉型之前，中國傳統社會佔統治地位的意識形態是宋明理學，忠和孝一直保持同構，所以二十世紀前的中國並沒有甚麼儒學式的公共空間。但是，從邏輯上講，只要在儒學內部打破忠孝同構的框架，儒家政治文化就有可能成為公共空間的文化基礎。這種以家族為本位構成政治公共領域的設想，在明末清初是曾出現過的，其代表著作就是黃宗義的《明夷待訪錄》。

在中國思想史上，《明夷待訪錄》以批判皇帝家天下，主張「天下為主、君為客」而聞名。長期以來，思想史研究者將其歸為儒家民本思想的創造性發揮；但我們認為《明夷待訪錄》之所以重要，是因為它提出了一種以家族為本位的公共空間構想。黃宗義運用「理在氣中」的哲學，把儒家倫理限定在同氣的人群中，即它只對有血緣關係的組織系統才有效。他分析指出，君臣之間並無血緣關係而不可能同氣，故由孝推不出忠^⑦。一旦忠孝不同構，就從儒學內部切斷了把國家社會等公共領域與家族聯成一體的倫常關係網。

在黃宗義看來，以孝為核心的儒家倫理雖然是家族組織的基礎，但它卻不能投射到家族之外的公共領域，也就是說忠孝不是對等關係。一旦忠不是社會和國家的組織基礎，皇帝也就不再處於最高的倫常等級，他同臣民的關係也就不能類同於父子關係，而只是分工不同^⑧。既然國家不再是家族的同構放大，那麼甚麼是公共領域的組織原則呢？黃宗義借對三代理想君王的描繪來說明這一組織原則^⑨：

有生之初，人各自私也……天下有公利而莫或興之……有人者出，不以一己之利為利，而使天下受其利……此其人之勤勞，必千萬於天下之人。夫以千萬倍之勤勞而已又不享其利，必非天下之人情所欲居也，故古之人君，量而不欲入者，許由務光是也，入而又去之者，堯舜是也，初不欲入而不得去者，禹是也，豈古之人有所異哉？好逸惡勞亦猶夫人之情也。

這裏，黃宗義首先肯定了人各自利的正當性，即私的合理性，認為就連三代理想君王尚且都是如此。然後，他把三代政治定義為「興天下之公利」和「除天下之公害」的公共事務，國家就是為了達到這一目的而設。由於從事這一公共事務對個人（和家族）並無直接好處，這就成為許由、務光不願當君王及堯舜禪讓的理由。在這種國家組織藍圖中，理想君王已不再是道德楷模，而是和正常人一樣關心自己家庭正當私利的社會成員。

顯而易見，只要忠孝同構不成立，以孝道為基礎的家庭倫理也就不能作為國家和公共領域組織原則，國家組織就應該和家族組織不同。《明夷待訪錄》大部分內容都在論述這些區別，它將中國歷代政治弊病都歸為皇帝的家天下，即把國家視為一家一姓所有。但必須指出，《明夷待訪錄》基於反對忠孝同構、批判皇帝家天下而產生的政治理念，並不同於現代市民社會的公共空間。現代市民社會的公共空間以個人為本位，是個人利益、意見合成公共利益、公共意見的場所。而黃宗義心目中的私，並不是指獨立的個人，而是家族。在黃宗義的理想社會組織藍圖中，政治公共空間並非由個人組成，其基本單位是一個個家族，參與者是紳士，他們是家族的代表，大多具有族長、地主和道德（知識）精英三重身份。由此，我們暫且把《明夷待訪錄》中想像的這以家族為本位、以紳士為代表制的公共領域，稱為紳士公共空間。在國家和公共領域應如何組織這一層面，黃宗義並無太多議論。他只是指出，應該發揮學校的議政和監督功能。學校作為讀書人（知識份子）和士大夫公共場所，通過議論發揮政治功能，無疑是某種政治公共領域形式。

紳士公共空間高度強調士人（讀書人）對儒家倫理及家族利益的代表性。從身份代表這一意義上講，它十分類似於哈貝馬斯在討論西歐中世紀封建等級制度所講的、每個等級在宮廷政治中，都有自己代表的所謂代表制公共領域。但是，我們所討論的紳士公共領域和哈貝馬斯代表制公共領域有一個根本不同。西歐封建制度中，不同等級既不屬於「私」，亦不屬於「公」^⑩；這種代表制的公共領域就不可能是一個將私合成公的場所。而紳士公共空間由家族代表組成，家族屬於私領域，因此當紳士組成公共領域時，卻意味着由私合成公的機制可以實現，這一點恰恰與現代市民社會公共空間類似。因此，西方中世紀代表制公共領域尚沒有現代公共空間性質，而紳士公共空間卻有可能是市民社會公共空間在中國本土的源頭。

紳士公共空間由家族代表組成，家族屬於私領域，因此當紳士組成公共領域時，卻意味着由私合成公的機制可以實現，這一點恰恰與現代市民社會公共空間類似。因此，紳士公共空間有可能是市民社會公共空間在中國本土的源頭。

三 紳士公共空間與「公理」、「國民」和「社會」三個新術語

明末清初批判宋明理學的中國近代傳統中，雖然孕育着現代公共空間的思想觀念，但只有當中國在西方衝擊下被迫實現社會現代轉型時，它才能呈現出來作為接受西方公共空間的思想資源。歷史上，黃宗義的《明夷待訪錄》正是在晚清才獲得高度重視。黃宗義不僅被廣大知識份子推為中國的盧梭（Jean-Jacques Rousseau），而且在大力推行預備立憲的1907年，清廷居然把這位明遺民入祀文廟^⑪。眾所周知，盧梭的《社會契約論》（*Du Contrat Social*）中訂契約的主體是個

人，而《明夷待訪錄》中肯定的「私」為家族，兩者不可相提並論。黃宗羲之所以被當作是中國的盧梭來推崇，正因為他提出的紳士公共空間構想，可以作為中國社會文化現代轉型的載體。為甚麼儒家意識形態的現代轉型一定會伴隨紳士公共空間的出現？關鍵在於：推動清末政治改革的是既有的傳統權力主體，包括朝廷、官僚和紳士，他們一方面要引進西方現代政治經濟制度，同時也不能損害自身的權力和利益；這樣，儒家倫理就必須仍然是清廷和廣大紳士擁有各種權力的正當性基礎；同時又要把儒家意識形態（中學）和西方現代政治經濟思想（西學）分成兩個互不相干的領域。中學保持紳士在家族內的權力和原有政治秩序的合法性；西學在家庭和原有權力關係之外的公共領域有效，成為引進西方現代政治經濟制度的理論根據。如果說《明夷待訪錄》破壞了公共領域之理和私領域之理的同構，提供了紳士公共空間成立的思想前提，那麼清末政治改革則使得這一思想有了得以實現的歷史條件，從而紳士公共空間可以成為當時學習西方現代市場經濟和民主政治制度的載體。

如果說《明夷待訪錄》破壞了公共領域之理和私領域之理的同構，提供了紳士公共空間成立的思想前提，那麼清末政治改革則使得這一思想有了得以實現的歷史條件，從而紳士公共空間可以成為當時學習西方現代市場經濟和民主政治制度的載體。

我們有甚麼根據說明，清末改革之際官方意識形態中已出現了將公共領域之理和私人領域之理分離的公共意識呢？普遍觀念的改變是可以從語言學上找到證據的。我們認為，這方面最明顯的證據是「公理」和「國民」這兩個新政治術語的凸現。「公理」一詞在中文裏古已有之，用於表達公認之理和公共之理。在第一節我們已分析指出，由於儒家倫理主張忠孝同構，儒家公共意識中造成普遍主義和公共領域價值的互相衝突，它是不能用「公理」來表達的。圖1為我們以擴充了文獻的「中國近代思想史數據庫(1830-1911年)」^②，作出的「公理」、「國民」兩個詞的出現頻度年度分布。先看「公理」一詞，1890年代前很少運用，1895年後開始頻頻出現，1900-1911年則是這個詞最普及的時期。

「國民」這個詞在甲午後成為政治術語，正好可以表明紳士公共空間和清廷推行現代化之間的關係。甲午戰敗使得政治經濟改革被提到議事日程上來，而儒家倫理不能提供引進西方政治經濟制度的正當性根據，於是訴諸中西公共之

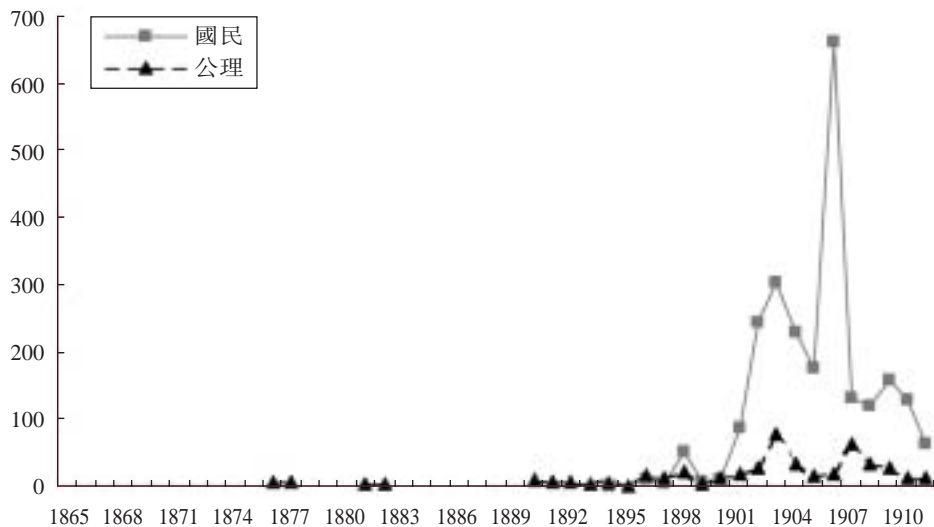


圖1 「公理」、「國民」兩詞在1830-1911年的出現頻度

理的「公理」一詞凸現出來，它代表了一種不同於儒家倫理的公共領域之理。「公理」一詞在晚清政治文獻使用中主要有以下三種意思：

第一，它是指中西公共之理，是國際法的根據。而儒家倫理是不可能成為國際法的根據的，故早在1864年總理衙門出版的《萬國公法》中，國際法譯為公法，但並沒有用「公理」一詞。而1895年後「公理」作為中西公共之理，頻頻出現在上諭和大臣的奏摺之中，作為公法和理據。士大夫也是這樣理解「公理」的，如梁啟超論述道^⑮：

以公理(人與人相處所用謂之公理)公法(國與國相交所用謂之公法，實亦公理也)為經，以希臘羅馬古史為緯，以近政近事為用。……而以西人公理公法之書輔之，以求治天下之道。

「公理」的第二種用法，是指涉物競天擇、適者生存的進化規律，當時進化論被視為國家獨立、個人權利正當性的根據。顯然，這也是一種儒家倫理未曾處理過的公共之理。第三，「公理」是「公德」的基礎。1902年，梁啟超明確提倡一種不同於儒家倫理道德的公德。他說，中國人的道德意識「偏於私德、而公德殆闕」。他把儒家倫理所規範的五倫、忠孝都看成私德，而公德則是個人對群體、社會、國家之關係，它是公共領域之道德。梁啟超這樣強調：「人群之所以為群，國家之所以為國，賴此德焉以成立也」^⑯。公德所代表的現代公民道德，其根據是個人權利這一公理；公德所要求的社會成員，也不再是臣民，而是國民。圖1中「國民」與「公理」兩詞的頻度分布表明：在「公理」被作為公共領域之理之前，「國民」這個詞從未被使用；而隨着「公理」普及，「國民」也成為最常用的詞匯。

另一個證據是「社會」一詞勃興並在1903年後取代「群」這個詞^⑰。阿倫特(Arendt Hannah)曾用“society”(「社會」)的興起來代表西方政治經濟組織之現代轉型^⑱：

一個既非私人又非公共的社會領域的興起嚴格說來是一個比較晚近的現象，從起源上說，它是隨着近代而開始的，並且在民族國家中獲得了自己的政治形態。

分析「社會」這個詞語，可以發現它與近代社會的關係。因此，在西方用「社會」來指涉人類生活在其中的組織，也可以看作為公共空間形成在語言學上的證據。如果我們考察中國為甚麼用「社會」來譯“society”，以及「社會」一詞普及的推動力，則可以發現它和紳士公共空間興起有內在聯繫。甲午後，中國知識份子用「群」來翻譯“society”，「社會學」被稱為「群學」，它是當時士大夫趨之若鶩的顯學。但「群」這個詞的本意並無公共空間觀念中所包含的將「私」合成「公」、以及「志趣相同的人結合而成組織」之意，所以官方文獻中仍在傳統意義上使用「群」這一個詞^⑲。圖2為「中國近代思想史數據庫(1830-1911年)」中「群」和「社會」這兩個關鍵詞頻度統計^⑳。可以看到，「社會」這個詞大約在1895年後在政治文獻

1902年，梁啟超明確提倡一種不同於儒家倫理道德的公德。公德是個人對群體、社會、國家之關係，它是公共領域之道德。公德所代表的現代公民道德，其根據是個人權利這一公理；公德所要求的社會成員，也不再是臣民，而是國民。

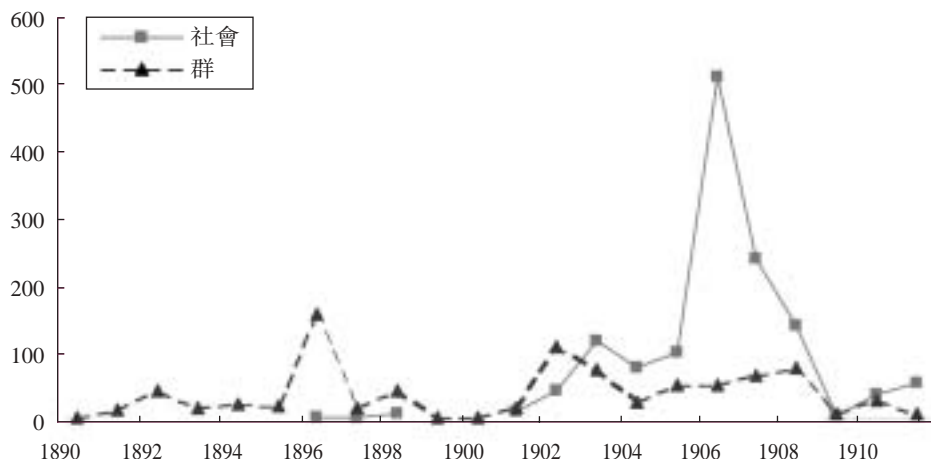


圖2 「社會」和「群」二詞的使用頻度統計

中出現；之前「群」的使用頻度遠高於「社會」；1902-1903年左右，兩詞使用頻度就大體相當了；到1906年「社會」使用頻度明顯超過「群」。這一時期正對應着大量如商會、學會等自主的社會組織(協會)的活躍，它們是根據某一目的形成之組織，是國家和家庭之外的某種公共領域，可以視為紳士公共空間的典型表現。換言之，同西方一樣，「社會」一詞的普及，可以視為紳士公共空間興起在語言學留下的痕迹。

公共空間最重要的特徵是：其性質和變化方向，主要取決於建立公共空間的私人對甚麼是最重要的公共事務的認識。我們認為，二十世紀中國政治現代化之所以呈現新政、立憲和共和三個階段，也直接取決於紳士階層公共意識的發展。

四 從新政、立憲到共和

我們所講的紳士公共空間，大致可以對應着二十世紀最初的十多年，它是新文化運動前以中國傳統社會的權力主體或精英所倡導的現代化改革主要形式。這一時期中國的政治改革，通常分為新政、立憲和共和三個階段。第一個階段從1901到1906年；第二階段是1906年預備立憲到1911年；第三階段是辛亥革命後的共和政治嘗試。從改革內容上看，第一階段的鼓勵民辦企業的重商主義、興辦新式教育和廢科舉，與第二階段的政治改革性質大不相同；特別是1911年爆發的辛亥革命推翻清王朝後，很難把民初政黨政治視為君主立憲運動的延續。然而，如果我們分析改革者的身份就可以發現，這三個階段存在着內在的同一性。這就是它們都是由紳士(特別是接受部分西方現代教育的城市化紳士)所推動，而都沒有觸動在私領域(家族組織)中及紳士的權力和地位。這兩個特點意味着上述三個階段都屬於紳士公共空間的展開。我們知道，公共空間最重要的特徵是：其性質和變化方向，主要取決於建立公共空間的私人對甚麼是最重要的公共事務的認識。我們認為，二十世紀中國政治現代化之所以呈現新政、立憲和共和三個階段，也直接取決於紳士階層公共意識的發展。

歷史學界公認，新政改革的直接起因，是1900年庚子事變對清廷和廣大紳士思想上的巨大震動。他們認識到不引進西方現代政治經濟制度，中國必然滅

亡。和戊戌變法不同，新政由實權派慈禧太后與張之洞聯手推行。張之洞早在《勸學篇》中已區分了「中學經濟」和「西學經濟」^①，似乎要把儒學倫理和西方制度劃分成兩個不相干領域。庚子事變後，中西二分二元論主張佔了主導地位，新政各項政策之所以能迅速推行，恰恰是建立在公共領域之理逐漸和儒家倫理分離的基礎之上。在中國傳統社會，紳士在家族事務之外，公共領域的活動主要是舉辦各類公共事業，如教育和經商。而自新政起，這些公共活動開始脫離儒家倫理的軌道，以西學為根據，紳士大舉興辦新式教育和民營資本主義企業。清廷為了獎勵這些活動，根據紳士投資多少授與相應的功名^②，並宣布從新學堂畢業生中選拔官員。清廷終於在1905年宣布廢除科舉制。學術界對這一時期大量出現的民間社團、特別是商會和新式學堂，新型報刊的公共言論，已做出很充分的研究。這些公共領域的新舉措，均是由紳士積極參與和推動。因此，在某種意義上可以說，新政的內容和順利推行，是因為紳士具有了要以西學模式舉辦公共事業這種新的公共意識，因此新政可以視為紳士公共空間的第一階段。

以商會、協會和新式教育以及報刊言論為主的紳士公共空間，為甚麼到1906年會進一步發展到政治形態，出現紳士廣泛參與的預備立憲運動？如果從意識形態變遷上尋找原因，則可看到是與日俄戰爭有關。1906年君主立憲的日本打敗了君主專制的帝制俄國，在清廷和廣大紳士心目中，這是君主立憲制優越於君主制的證據。正如當時出版的《東方雜誌》所說^③：

及甲辰日俄戰起，識者咸為之說曰：「此非日俄之戰，而立憲專制二政體之戰也。」自海陸交綏，而日無不勝，俄無不敗，於是俄國人民乃群起而為立憲之爭；吾國士大夫，亦恍然知專制昏亂之國家，不足容於廿禩清明之世界，於是立憲之議，主者漸多。

立憲成為儒臣和紳士的公共意識，大臣紛紛上書主張立憲，五大臣出洋考察後也認為立憲有利中央和百姓，清廷終於在1906年宣布在十二年後改為君主立憲政體。

當時清廷為了決定諮議局名額，參考了以傳統科舉學額的標準。從諮議局有關章程中可見，只有紳士才有選舉權和被選舉權。有學者統計全國21省1,643名議員的身份，發現他們80%有傳統功名，其中進士佔4.35%，舉人21.27%，貢生28.72%，生員34.78%。清末全國有紳士145萬人^④，而有選舉權的選民為167萬人^⑤。兩者基本重合表明，1906年後以預備立憲為目標的政治改革，只是以紳士為主體的公共空間的第二階段。

紳士公共空間向政治領域的轉化，意味着紳權的擴張。在中國傳統社會，紳士階層形成的公共領域被限制在縣以下的基層社會，它一般不會與國家權力和政府官僚機構有不可調和的矛盾。但二十世紀初各級諮議局的建立則意味着紳權擴張到縣和省一級，即紳士政治公共空間使得地方利益可以在省一級形成自己的代言人，並有可能與中央、各級政府衝突。而辛亥革命的誘因是鐵路風潮，是地方利益和中央利益不可調和時發生的地方分權運動^⑥。為甚麼以君主立

在中國傳統社會，紳士階層形成的公共領域被限制在縣以下的基層社會，但二十世紀初各級諮議局的建立則意味着紳權擴張到縣和省一級，即紳士政治公共空間使得地方利益可以在省一級形成自己的代言人，並有可能與中央、各級政府衝突。

憲為目標的紳士公共空間會迅速顛覆王權？如果從政治文化角度來看，則可看到中西二分二元論意識形態中，儒家倫理被限定在家族內部的私領域，它不能向公共領域投射，即由孝推不出忠；大大削弱了訴諸綱常名教的中央王權的正當性。這樣，一旦紳士階層所代表的地方利益和王權發生不可調和的衝突時，王權再也不能用意識形態力量壓服地方紳士。一夜之間，各省主張君主立憲的紳士會紛紛宣布自治、接受共和革命。

我們把民國初年的政黨政治歸為紳士公共空間的第三階段，是鑒於以下兩個方面的理由。第一，民初國會議員分兩大政黨、幾百個小黨，其核心成員與預備君主立憲時期一樣，仍然是那些受過西方教育的紳士；第二，這一階段的意識形態仍然是中西二分式的二元論。只是在這一時期，紳士的公共意識已和第二階段大不相同：君主和君主制不再享有政治權威，皇帝已是不可接受的。袁世凱稱帝的失敗，就是民初這種公共意識最有力的呈現。當時，梁啟超寫作著名長文〈異哉所謂國體問題者〉，堅決反對袁世凱退回到君主立憲。梁啟超說，辛亥革命前他一直反對革命，並不贊同立即實行共和政治；而一旦實行了共和，就不可能退回去；因為君主制所依靠的是習慣的權威；正如廟裏的菩薩被扔到茅坑裏後，是不可能再放到原位讓人崇拜供奉的。在梁啟超起草的〈代段祺瑞討張勳復辟通電〉中，這一觀點表達得更清楚。梁稱君主制是「欲以一姓盛嚴，馴服億兆」，即君王的家天下不再具有正當性^②。由此可見，民初的政黨政治和「捍衛共和」，本質上是紳士公共意識發展到公開否定君主權威的一個自然結果。

如果公共空間只注重個人權利而沒有法制傳統所維繫的公共規範，民主共和也是不可能成功的。在二十世紀初支持紳士公共空間的中西二分二元論中，無論是公共領域之公德還是私人領域的私德都屬於道德範疇，而不是形式法規，也就不可能形成程序優先的共識。

五 紳士公共空間的失敗及其啟示

既然清末民初的社會變革可以歸為紳士公共空間的形成和擴張，那麼紳士公共空間在中國的命運，也就表明了以儒家文化為主導的公共空間存在着兩個內在缺陷。首先，它的兩種基本形態——君主立憲和由社會精英（紳士）維繫的共和制度均不能保持社會穩定。對於君主立憲制度來講，我們在上一節中分析了中央皇權之權威極易被紳士高漲的參政意識所破壞。對於共和制度，紳士公共空間又缺乏現代公共空間所必須的公共規範和程序優先原則。西方現代政治公共空間兩個基本要素——個人權利和法制（rule of law），均來自於中世紀自然法傳統；如果公共空間只注重個人（或私）的權利而沒有法制傳統所維繫的公共規範（程序優先），民主共和也是不可能成功的。在二十世紀初支持紳士公共空間的中西二分二元論意識形態中，無論是公共領域之公德還是私人領域的私德都屬於道德範疇，即政治制度合法性基礎一直是道德，而不是形式法規，也就不可能形成程序優先的共識。

事實上，在這種相信道德內容高於形式法規的意識支配下，議會政治必然越搞越亂。議會中不同黨派打架、買選票、不服從選舉結果還是事小，憲法無權威、軍隊國家化的失敗則導致社會整合危機則事大。軍隊失去了控制力量，各派軍人常常是打着「有道伐無道」的旗號互相征戰，在儒家意識形態退出公共

領域、價值日益多元的社會中，對甚麼是有道、甚麼是無道，不可能有統一的想法；因此變為軍閥和槍桿子稱霸的天下。軍閥割據正是紳士公共空間不能建立有效秩序的必然結局。

紳士公共空間的第二個內在缺陷是它和人權的矛盾。中國傳統社會以家庭、家族制度為社會最基層組織，紳士是他們的代表。在紳士公共空間這種精英式、代表制的公共領域，個人觀念只在以西學為根據的那些公共領域成立，在家族內部每個人則必須服從儒家倫理，兒子對父親並無權利可言；個人經濟、政治的獨立亦與家族作為社會基層組織互相矛盾。這樣，就不僅遏止了廣大民眾的參政熱情，而且使得紳士公共空間中的人權觀念是不完備的。

1915年左右開始的新文化運動，本質上是對紳士公共空間失敗的回應。嚴重的社會整合危機，使新一代知識份子徹底拋棄紳士公共空間²⁶。我們想強調的是：新文化運動中形成的中國當代公共意識，正是批判紳士公共空間內在缺陷的結果。新文化運動以全盤反傳統主義著稱，所謂整體性反傳統主義所針對的既非宋明理學，亦不是清代實學，而是紳士公共空間的政治文化——中西二分的二元論意識形態。正是在新文化運動中，倫理的覺悟被視為最後的覺悟；個人獨立觀念深入家庭，紳士公共空間所保護的私領域（父權制家族組織）受到徹底批判。儒家倫理被稱為奴隸的道德。在公共領域中強調精英治國的共和觀念，亦被主張平等和大眾參與的民主所取代²⁷。

隨着新一代知識份子公共意識的巨變，在新文化運動後期，描述政治制度和觀念系統合理性根據的詞彙也由「公理」變為「真理」。真理和公理最大不同有兩點，公理是恆常不變的，而真理是可變的，每個時代都有自己的真理。此外更重要的是，公理是公共領域之理，它不同於私領域的理；而真理卻同時涵蓋了私領域，它是個人道德和人生觀的基礎²⁸。私領域之理應該服從公共領域之理，則意味着公共領域可以無限擴張並吞沒私領域。公共領域事務之正當性，不再需要由私領域中的利益和意見之合成。革命烏托邦和以科學真理為名義的新意識形態興起，中國大陸終於在1949年後變成一個民間社會完全萎縮的超級官僚社會。如果說，「社會」一詞在二十世紀初的興起是紳士公共空間在語言上的痕迹，那麼五四以後「社會」這個詞開始失去「協會」、「上等社會」、「中等社會」、「下等社會」等意義，正反映了公共空間消失帶來詞義的變化²⁹。

二十世紀末，社會主義實踐的失敗促使中國知識份子反思，有人提出「告別革命」，對民初公共空間發生興趣。但歷史已經證明，在中國以儒學為核心價值的公共空間只可能是紳士公共空間，它的失敗也表明中國文化的現代轉型並沒有以儒學創造性轉化或儒學公共空間為載體。因此，我們在討論東亞公共空間的問題時，必須意識到儒家公共意識的特點及其內在緊張性：一方面，它在某種條件下有可能成為東亞社會現代轉型的本土思想資源；另一方面，中國現代和當代思想的建構又是基於對儒家公共意識的否定。這一切使我們意識到東亞公共空間研究中，尚有大量未曾被學術界意識到的複雜性。我們應該去研究二十世紀儒學在西方衝擊下解構的歷史過程及經驗教訓。而且，由於中日韓三國的

歷史證明，在中國以儒學為核心價值的公共空間只可能是紳士公共空間，它的失敗表明中國文化的現代轉型並沒有以儒學創造性轉化或儒學公共空間為載體。因此，我們在討論東亞公共空間的問題時，應該研究二十世紀儒學在西方衝擊下解構的歷史過程及經驗教訓。

社會結構及思想資源的差異，儒學在東亞三國近現代社會轉型歷史中也曾出現出不同的形態和進程，這正是中日韓三國現代化歷程呈現出那麼大差別的重要原因。如果我們不能理解自己的過去，又怎能理解二十世紀東亞的歷史、以及二十一世紀的東亞？

註釋

① William T. Rowe, "The Public Sphere in Modern China", *Modern China* 16, no. 3 (July 1990): 309-18.

② 有關討論可參考：“Symposium: ‘Public Sphere’ / ‘Civil Society’ in China?”, *Modern China* 19, no. 2 (April 1993)。這組討論的文章包括：Frederick Wakeman Jr., “The Civil Society and Public Sphere Debate: Western Reflections on Chinese Political Culture”, 108-38; William T. Rowe, “The Problem of ‘Civil Society’ in Late Imperial China”, 139-57; Mary Backus Rankin, “Some Observations On a Chinese Public Sphere”, 158-82; Richard Madsen, “The Public Sphere, Civil Society, and Moral Community: A Research Agenda for Contemporary China Studies”, 183-98; Heath B. Chamberlain, “On the Search for Civil Society in China”, 199-215; Philip C. C. Huang, “‘Public Sphere’ / ‘Civil Society’ in China? The Third Realm Between State and Society”, 216-40.

③ 哈貝馬斯(Jürgen Habermas)著，汪暉譯：〈公共領域〉，載汪暉、陳燕谷主編：《文化與公共性》(北京：三聯書店，1998)，頁125。

④ 朱熹編：《河南程氏遺書》(上海：商務印書館，1935)，第十八，頁257。

⑤ 如果將儒家中的公共意識和古希臘城邦的公共意識作一比較，上述局限則可以看得更清楚。古希臘政治思想是具有公民觀念的；但正如基托[H. D. Kitto]所指出的，古希臘城邦實為一個個家庭組成。公民並非在城邦中生活的每一個人。奴隸、婦女不是公民，家庭成員中只有家長才是公民(基托：《希臘人》[上海：上海人民出版社，1998]，頁153-54)。這種公民定義緣於把家庭和城邦公共活動分成兩個不相干的領域，家庭領域內所有活動均屬於私領域，不具備正當性。所以古希臘城邦民主政治不可能是將私人選擇合成公共選擇的公共空間。公民參與政治只是如阿倫特[Hannah Arendt]所描繪的：「古代人必須每天穿越橫互在他們面前的那條鴻溝，越過狹窄的家庭領域，『升入』政治領域」(阿倫特著，劉鋒譯：〈公共領域和私人領域〉，載註③《文化與公共性》，頁66)。

⑥⑦ 金觀濤、劉青峰：〈天理、公理和真理——中國文化「合理性」論證以及「正當性」標準的思想史研究〉，《中國文化研究所學報》，新第十期，總第一期(香港：中文大學中國文化研究所，2001)，頁423-62。

⑧ 黃宗羲這樣論述：「臣不與子並稱乎？曰非也，父子一氣，子分父之身而為身，故孝子雖異身而能日近其氣，久之無不通矣。……君臣之名，從天下而有之者也。吾無天下之責，則吾與君為路人。出而仕於君也，不以天下為事，則君之僕妾也。以天下為事則君之師友也，夫然謂之臣。其名累變，夫父子固不可變者也」(黃宗羲：〈原臣〉，《明夷待訪錄》)。

⑨ 黃宗羲用拉大木來比喻君臣關係：「夫治天下，猶曳大木然，前者唱邪，後者唱許，君與臣，共曳木之人也。若手不執紼，足不履地，曳木者唯娛笑曳木者之前，從曳木者良，而曳木之職荒矣」(黃宗羲：〈原臣〉，《明夷待訪錄》)。

⑩ 黃宗羲：〈原君〉，《明夷待訪錄》。

⑪ 哈貝馬斯著，曹衛東等譯：《公共領域的結構轉型》(上海：學林出版社，1999)，頁7。

① 何冠彪：〈顧炎武、黃宗羲、王夫之入祀文廟始末〉，《漢學研究》(台北)，第九卷第一期(1991)。

② 「中國近代思想史數據庫(1830-1911年)」所收文獻正在不斷擴充之中，本文寫作時涉及如下重要思想史文獻約1,500萬字：

一 傳教士中文著作：

1 愛漢者(郭實獵)等編著：《東西洋考每月統記傳》(約36萬字)；2 丁韞良譯：《萬國公法》(約10萬)；3 傅蘭雅口譯、應祖錫筆述：《佐治芻言》(約12.6萬)；4 林樂知、蔡爾康編：《中東戰紀本末》(約78萬字)；5 傅蘭雅：《格致匯編》(約178萬字)；6 赫德：威妥瑪、李提摩太等人著述文選；以上共約316萬字。

二 士大夫的著述：

I 文選：阮元、包世臣、龔自珍、徐繼畲、林則徐、黃爵滋、郭嵩燾、王先謙、曾紀澤、薛福成、宋恕、康有為、譚嗣同、嚴復、梁啟超、章炳麟、劉師培等人的重要政論文選共約266萬字；

II 重要專著：1 容闕：《西學東漸記》；2 馮桂芬：《校邠廬抗議》；3 馬建忠：《適可齋記言記行》；4 鄭觀應：《盛世危言》、《易言》；王韜：《弢園文錄外編》；5 許楣：《鈔幣論》；6 康有為：《孔子改制考》、《新學偽經考》、《實理公法全書》、《大同書》；7 梁啟超：《戊戌政變記》、《新民說》；8 陳天華：《警世鐘》；9 劉師培：《攘書》；10 張之洞：《勸學篇》；11 何啟、胡禮垣：《新政真詮》；12 譚嗣同：《仁學》；13 章炳麟：《噓書》；以上共約180萬字；

III 今人選本：1 翦伯贊、劉啟戈等編：《戊戌變法》二、三冊(80萬字)；2 鄭振鐸編：《晚清文選》(87萬字)；3 張楠、王忍之編：《辛亥革命前十年間時論選集》(212萬字)；4 王彥威編：《清季外交史料》(共約375萬字)；以上共約750萬字。

⑬ 梁啟超：〈上南皮張尚書書〉，載《飲冰室合集·文集之一》(上海：中華書局，1936)，頁105。

⑭ 梁啟超：〈新民說〉，第五節，「論公德」，載《飲冰室合集·專集之四》(上海：中華書局，1936)，頁18。

⑮⑯ 金觀濤、劉青峰：〈從「群」到「社會」、「社會主義」——中國近代公共領域變遷的思想史研究〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第三十五期(台北：中央研究院近代史研究所，2001)。

⑰ 同註⑮阿倫特，頁62。

⑱ 在《清季外交史料》近400萬字文獻中，「群」這個詞出現了144次，但沒有一次用於指涉society的。

⑲ 由於《清季外交史料》中「群」的用法與「社會」無關，故圖2中「群」頻度統計沒有將《清季外交史料》計算在內。

⑳ 張之洞：〈勸學篇二〉，載苑書義等編：《張之洞全集》(石家莊：河北人民出版社，1998)，第十二卷，頁9749-50。

㉑ 陳李順妍：〈晚清的重商主義運動〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第三期，上冊(台北：中央研究院近代史研究所，1972)。

㉒ 〈立憲紀聞〉，《東方雜誌》1906年臨時增刊《憲政初綱》，轉引自中國史學會主編：《辛亥革命》，第四冊，「中國近代史資料叢刊」(上海：上海人民出版社，2001)，頁12。

㉓ 張朋園：〈民主政治的嘗試——清季諮議局議員的選舉及其出身之分析〉，載《近代中國——知識份子與自強運動》(台北：食貨出版社，1972)。

㉔ 耿雲志：〈清末資產階級立憲派與諮議局〉，載《紀念辛亥革命七十周年學術討論會論文集》(北京：中華書局，1983)。

㉕ 金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷》(香港：中文大學出版社，1993)，頁145。

㉖ 梁啟超：〈代段祺瑞討張勳復辟通電〉，載《飲冰室合集·文集之三十五》，頁18。

㉗ 有關討論可參見註⑮金觀濤、劉青峰，頁122-217。

㉘ 金觀濤、劉青峰：〈從共和到民主：中國對西方近現代民主觀念的選擇性吸收和重構(1840-1924)〉(未刊稿)。