

中國近代思想史的轉型時代

• 張 灝

所謂轉型時代，是指1895-1920年初前後大約二十五年的時間，這是中國思想文化由傳統過渡到現代、承先啟後的關鍵時代。在這個時代，無論是思想知識的傳播媒介或者是思想的內容均有突破性的巨變。就前者而言，主要變化有二：一為報刊雜誌、新式學校及學會等制度性傳播媒介的大量湧現，一為新的社群媒體——知識階層 (intelligentsia) 的出現。至於思想內容的變化，也有兩面：文化取向危機與新的思想論域 (intellectual discourse)。

新的傳播媒介

甲 制度性傳播媒介的出現與成長

(i) 報刊雜誌

1895年以前，中國已有近代報刊雜誌的出現，但是數量極少，而且多半是傳教士或者商人辦的。前者主要是有關教會活動的消息，後者主要是有關商業市場的消息。少數幾家綜合性的報紙，如《申報》、《新聞報》、《循環日報》，又都是一些當時社會的「邊緣人士」，如外國人或者出身買辦階級的人辦的，屬於邊緣性報刊 (marginal press)，影響有限。

1895年以後，最初由於政治改革運動的帶動，報刊雜誌數量激增。根據布里滕 (Roswell S. Britton) 的統計，1895年中國報刊共有15家。1895-98三年間，數目增加到60家 (我個人的統計是64家)，1913年是487家，五四時代數量更為激增。根據當時《中國年鑒》(China Year Book) 的估計是840家，《申報》認為有1,134家，而1917年美國人伍德布里奇 (Samuel I. Woodbridge) 在《中國百科全書》(Encyclopedia Sinica) 給的數字是2,000家。據胡適的估計，僅是1919年，全國新創辦的報刊大約就有400種。由此可見轉型時期報刊雜誌增長速度的驚人。

1895-1920年是中國的轉型時代，無論是思想知識的傳播媒介或者是思想的內容均有突破性的巨變。就前者而言，主要變化有二：一為報刊雜誌、新式學校及學會等制度性傳播媒介的大量湧現，一為新的社群媒體——知識階層的出現。至於思想內容的變化，也有兩面：文化取向危機與新的思想論域。

同時，這些新型報刊雜誌的主持人多出身士紳階層，言論受到社會的尊重，影響容易擴散。因此，這種新型報刊可稱之為精英報刊 (elite press)。此外，這些新型報刊的性質與功能也與前此的「邊緣性報刊」有很大的不同：它們不但報導國內外的新聞，並具介紹新思想及刺激政治社會意識的作用。

轉型時代的傳播媒體，除了報刊雜誌之外，還有現代出版事業的出現。它們利用現代的印刷技術與企業組織大量出版與行銷書籍，對於當時思想與知識的散布以及文化的變遷也是一大動力。例如中國在二十世紀的前半期，有三大書局之稱的商務印書館、中華書局與世界書局都是在轉型時代成立。當時它們廣泛散布新知識，新思想的一個重要管道就是替新式學校印刷各種教科書。因此，下面接着就必須說明轉型時代新式學制的出現如何成為當時傳播媒體的重要一環。

(ii) 新式學校

大致說來，清朝這一段時期，書院制度比起宋明時代大為衰落。十九世紀以後，特別是太平天國運動結束以後，書院制度才有復蘇的趨勢。但是教育制度大規模的改變，是1895年以後的事，首先是戊戌維新運動帶來興辦書院與學堂的風氣，設立新學科，介紹新思想。1900年以後，繼之以教育制度的普遍改革，奠定了現代學校制度的基礎。一方面是1905年傳統考試制度的廢除，同時新式學堂的普遍建立，以建立新學制與吸收新知識為主要目的。當時大學的建立，在新式學制中的地位尤其重要。它們是新知識、新思想的溫牀與集散中心。因此，它們在轉型時代的成長特別值得我們注意。

由1895年至1920年代，全國共設立87所大專院校。截至1949年，中國約有110所大專院校，其中有4/5創立於轉型時代。尤其值得一提的是，在這87所大專院校內，有21所公立大學，幾乎包括了所有二十世紀中國著名的大學及學術思想重鎮，如北大、清華、燕京、東南諸大學。可見轉型時代是現代教育制度興起的關鍵時期。

所謂學會，是指轉型時代的知識份子為了探討新思想、散播新知識並評論時政的自由結社。1895年以後，學會大興，但從許多零碎的報導可以推想這種結社一定相當普遍。就傳播新思想、新知識而言，學會在當時的重要性不下於報刊雜誌與新式學校。圖為本世紀初上海一家報社的排字間。



(iii) 學會

所謂學會，是指轉型時代的知識份子為了探討新思想、散播新知識並評論時政的自由結社。中國傳統不是沒有這種學術性與政治性的自由結社，晚明東林、復社、幾社就是顯例。但是清朝建立以後，講學論政的結社為政府所禁止，雖然士大夫之間仍然時有「詩社」這一類文學性的結社，但政治性的結社則幾乎絕迹。1895年以後，隨着政治改革的開展，學會大興。從1895-98年，據初步統計，約有76個學會組織。以後就整個轉型時代而言，雖因資料缺乏，難以確計，但從許多零碎的報導可以推想這種結社一定相當普遍。因為一般而言，學會這種組織並不需要相當的人力與物力才能實現，它只要一群知識份子有此意願就可以成立，而我們確知當時知識份子集會講學論政的意願是很普遍的。因此，就傳播新思想、新知識而言，學會在當時的重要性不下於報刊雜誌與新式學校。

在轉型時代，報章雜誌、學校與學會三者同時出現，互相影響，彼此作用，使得新思想的傳播達到空前未有的高峰。

從長遠看來，這三種制度媒介造成了兩個特別值得一提的影響：一個是它們的出現是二十世紀文化發展的基礎建構 (infrastructure) 的啟端，另一個就是輿論或公共輿論 (public opinion) 的展開。

近年來，中外學者常常討論所謂公共領域 (public sphere) 在中國近現代出現的問題。因為十九世紀中葉以來，中央政府權力的萎縮，地方紳權的擴張，接管許多地方公益事業，同時外國租界在許多城市出現，形成一些「國家機關」以外的公共領域。但我認為這些發展都只是導致公共領域的間接因素，而上述三種制度性的傳播媒介的出現才是直接因素。根據哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 對歐洲近代早期公共領域形成的典範研究，公共領域之出現直接反映了兩種現象：政治參與和理性批判 (rational-critical) 意識。轉型時代輿論之形成，也正好反映了這兩種現象。那時，在一個沒有正式民主制度的社會裏，報刊雜誌、學校與學會都是政治參與的重要管道。同時，這些制度媒介，不論是透過傳統儒家「公」的觀念或是新的民族主義與民主自由觀念，都是以理性的討論來表達批判意識。就此而言，我們可以說，三種制度媒介所造成的輿論，代表公共領域至少在轉型時代有相當程度的出現。

乙 新的社群媒體——現代知識階層的形成

現代知識份子是什麼樣的人？這是一個很有爭議性的問題。我個人認為，大約而言，知識份子是一群有如下特徵的人：(1) 受過相當教育、有一定知識水準的人 (此處所謂教育不一定是正式教育，也可以指非正式教育，例如自修求學的錢穆、董作賓等人)，因此他們的思想取向比一般人高。(2) 他們的思想取向常常使他們與現實政治、社會有相當程度的緊張關係。(3) 他們的思想取向有求變的趨勢。

若與傳統士紳階層相比較，更可襯托出現代中國知識份子的特殊性。就其與現存的社會結構而言，傳統士紳是與他們所來自的鄉土社會有着密切的有機關係。他們是當地社會的精英，不但在地方上具有各種影響力，而且參與地方

我個人認為，知識份子是一群有如下特徵的人：(1) 受過相當教育、有一定知識水準的人，他們的思想取向比一般人高。(2) 他們的思想取向常常使他們與現實政治、社會有相當程度的緊張關係。(3) 他們的思想取向有求變的趨勢。他們與當時政治權力中心相抵觸的可能性要大於相互依存的關係。

我們不能孤立地去看中國政治秩序的崩潰，政治層面的危機同時也牽連到更深一層的文化危機。因為傳統中國的政治秩序是建立在一種特殊的政治制度上，這就是所謂的普世王權。這種政治制度不僅代表一種政治秩序，而且也代表一種宇宙秩序。

政府，發揮許多不可少的行政與領導功能。而現代知識份子多半脫離了他們本鄉的鄉土社會，寄居於沿江沿海的幾個大都市，變成社會上脫了根的游離份子。他們所賴以活動或生活的組織，常常就是我前面所謂的三種制度媒介。

就其與當時政治權力結構的關係而言，傳統士紳階層透過考試制度一方面可以晉身國家官僚，另一方面也可留在鄉土，擔任地方領導精英，參與地方行政。因此，其與現存權力結構的互相依存關係大於相互抵觸的關係。反之，新式知識份子既因科舉制度在轉型時代初期罷廢，仕進階梯中斷，復又脫離鄉土，流寓異地，不再參與地方事務，他們既然與中央政府與地方政府都缺少有機關係，因此與當時政治權力中心相抵觸的可能性要大於相互依存的關係。

就他們與傳統文化的關係而言，士紳階層的文化認同較高。他們自認把文化傳統維持與繼續下去是他們的天責，因此他們大致而言是「衛道」與「傳道」之士。而現代知識份子的文化認同就薄弱得多，主要因為西方文化進入中國，使得他們常常掙扎、徘徊於兩種文化之間。他們的文化認同感也就難免帶有強烈的游移性、曖昧性與矛盾性。

就現代知識份子與文化的關係而言，還有一層值得我們特別注意：那就是他們在文化上巨大的影響力。現代知識份子就其人數而論，當然不能與傳統士紳階層相比，但他們對文化思想的影響絕不下於士紳階層。這主要是基於知識份子與傳播媒介的密切關係。他們的社會活動往往是辦報章雜誌，在學校教書或求學，以及從事自由結社，如學會或其他知識性、政治性的組織。透過這些傳播媒介，他們能發揮極大的影響力。其影響之大與他們極少的人數很不成比例。因此轉型時代的知識份子，在社會上他們游離無根，在政治上，他們是邊緣人物(余英時的話)，在文化上，他們卻是影響極大的精英階層。所以要了解現代知識份子，一方面我們必須注意他們的政治邊緣性和社會游離性，另一方面也要注意他們的文化的核心地位。這二者之間的差距可以幫助我們了解這些人的思想為何常常會有強烈的疏離感與激化的傾向，而與傳統士紳階層的文化保守性適成對比。

根據上面的分析，不論是從政治、社會或文化的角度看，現代知識階層都與傳統士紳階級有着重要的不同。大體而言，這一階層主要是在轉型時代從士紳階級分化出來，在二十世紀的政治、社會與文化各方面都扮演重要的角色。特別是在散布新思想方面，他們是主要的社群媒體。

思想內容的變化

大致說來，轉型時代中國知識份子的思想內涵也產生了巨大的變化。一方面，中國文化出現了空前的取向危機；另一方面，一個新的思想論域 (intellectual discourse) 也在此時期內浮現。

甲 文化取向危機的出現

轉型時代是一個危機的時代。1895年以後，不僅外患內亂均有顯著的升高，威脅着國家的存亡；同時，中國傳統的基本政治社會結構也開始解體。這

方面最顯著的危機當然是傳統政治秩序在轉型時代由動搖而崩潰，這個在中國維持數千年的政治秩序一旦瓦解，使得中國人在政治社會上失去重心和方向，自然產生思想上極大的混亂與虛脫。這裏必須指出的是：我們不能孤立地去看這政治秩序的崩潰，政治層面的危機同時也牽連到更深一層的文化危機。因為傳統中國的政治秩序是建立在一種特殊的政治制度上，這就是所謂的普世王權 (universal kingship)。這種政治制度不僅代表一種政治秩序，而且也代表一種宇宙秩序。易言之，它是植基於中國人根深柢固的基本宇宙觀。因此，普世王權的崩潰不僅代表政治秩序的崩潰，也象徵基本宇宙觀受到震撼而動搖。重要的是：在轉型時代，與這基本的宇宙觀一向結合在一起的一些儒家基本價值也在受到侵蝕而逐漸解體。也就是說，當時政治秩序的危機正好像是一座大冰山露在水面的尖端，潛在水面下尚有更深更廣泛的文化思想危機。這危機就是我所謂的取向危機。

所謂取向危機是指文化思想危機深化到某一程度以後，構成文化思想核心的基本宇宙觀與價值觀隨着動搖，因此人的基本文化取向感到失落與迷亂。1895年左右，四川一位知識份子宋育仁，面對當時的文化危機曾說過下面一段話，很能道出我所謂取向危機的端倪：

其(指西學)用心尤在破中國祖先之言，為以彼教易名教之助，天為無物，地與諸星同為地球，俱由引力相引，則天尊地卑之說為誣，肇造天地之主可信，乾坤不成，兩大陰陽，無分貴賤，日月星不為三光，五星不配五行，七曜顯於不倫，上祀誣為無理，六經皆虛言，聖人為妄作。據此為本，則人身無上下，推之則家無上下，國無上下，從發源處決去天尊地卑，則一切平等，男女決有自由之權，婦不統於夫，子不制於父，祖性無別，人倫無處立根，舉憲天法地，順陰陽，陳五行諸大義，一掃而空……夫人受中天地，秉秀五行，其降曰命，人與天息之相通。天垂象見吉凶，做人改過遷善，故談天之學，以推天象，知人事為考驗，以畏天命修人事為根本，以陰陽消長，五行勝建皇極，敬五事為作用，如彼學所云，則一部周易全無用處，洪範五行，春秋災異，皆成贅說，中國所謂聖人者，亦無知妄人耳，學術日微，為異端所劫，學者以耳為心，視為無關要義，從而雷同附和，人欲塞其源，而我為操器，可不重視之乎？

這段話隱約地透露當時人的思想有三方面受到了震撼。首先，西方人的平等自由觀念，使得中國傳統「人倫無處立根」，也就是說，傳統的基本社會價值取向的失落；再者，中國傳統中根據「天地」、「陰陽」、「五行」這些建構範疇 (constitutive symbolism) 所形成的天人合一宇宙觀也被西學「一掃而空」，使他對生命與宇宙感到迷茫，反映出精神取向的失落。最後全篇不只是對西學在思想上表示批判，而且充滿了憤激與憂惶的情緒，隱約地流露了文化認同感與自尊感受到損傷。底下就這三方面對轉型時代出現的取向危機作進一步的分析。

(i) 價值取向危機

所謂文化取向危機，首先是指基本的道德與社會價值取向的動搖。大約而言，傳統文化的主流——儒家的基本道德價值可分兩面：以禮為基礎的規範倫

所謂文化取向危機，首先是指基本的道德與社會價值取向的動搖。大約而言，傳統文化的主流——儒家的基本道德價值可分兩面：以禮為基礎的規範倫理與以仁為基礎的德性倫理。這兩面在1895年以後都受到極大的衝擊，造成二者核心的動搖，甚至解體。

《新青年》最初三期連載高一涵寫的〈共和國與青年的自覺〉，可以說是五四時代思想的縮影。大多數五四知識份子是被一種道德理想主義所籠罩，追求慕想一個理想的社會與人格，這是他們有意無意之間受儒家德性倫理影響的地方。但是，他們對社會理想與人格理想的具體了解則與傳統的德性倫理的差距甚大。

理與以仁為基礎的德性倫理。這兩面在1895年以後都受到極大的衝擊，造成二者核心的動搖，甚至解體。讓我大致說明一下二者動搖與解體的情形。

規範倫理的核心是儒家的三綱之說，它在轉型時代受到「西潮」的衝擊尤為深巨。這衝擊在1896-98年的湖南改革運動時就已開始。當時，梁啟超、譚嗣同等以長沙的時務學堂為據點，公開攻擊中國的君統，立刻引起當時湖廣總督張之洞及一批湖南官紳的反擊與圍剿。他們認為，康梁改革運動對君統的攻擊就是間接對三綱的挑戰。從湖南改革這場大辯論開始，一直到五四運動的激進反傳統主義，三綱以及它所代表的規範倫理一直是轉型時代對傳統價值批判的主要箭垛。儒家道德價值的這一面，可以說是徹底地動搖而逐漸解體。

同時，儒家德性倫理的核心也受到由西學所引起的震盪而解紐，但解紐不是解體，這是一個重要的區別，需要進一步的分疏。

儒家德性倫理的核心是四書中《大學》所強調的三綱領、八條目，也即我所謂的大學模式。這模式包括兩組理想：(1) 儒家的人格理想——聖賢君子；(2) 儒家的社會理想——天下國家。所謂解紐，是指這兩組理想的形式尚保存，但儒家對理想所作的實質定義已經動搖且失去吸引力。讓我舉幾個例子來說明。

首先是梁啟超在1902-1903寫的傳誦一時的《新民說》。梁在書中言明他是發揮大學新民的觀念，認為現代國民正如傳統社會的人一樣應該追求一個理想人格的實現。但是他對現代國民的理想人格所作的實質定義已經不是儒家聖賢君子的觀念所能限定，因為他的人格理想已經摻雜了一些西方的價值觀念，如自由權利、冒險進取、尚武、生利分利等。

《新民說》的中心思想如上所陳，主要是釐定現代國民的人格理想，但是它同時也間接隱寓一個群體或社會的理想。值得指出的是：在這一層上，他也不遵守儒家以「天下國家」為群體理想的實質定義，而完全接受西方傳來的民族國家觀念。

與梁同時而屬於革命派的劉師培，他在1905年寫的《倫理學教科書》也是一個很好的例子。在這本書裏，他提出他對新時代所矚望的人格理想與社會理想，這也就是他所謂的「完全的個人」與「完全的社會」。在劉的筆下，「完全的個人」這個觀念受了很多傳統儒家修身觀念的影響。但這影響主要來自修身觀念中鍛煉性格，也即傳統所謂的「工夫」一面，至於傳統修身的目標——聖賢君子的人格理想，他在書中幾乎沒有提及。因此，聖賢君子是否仍是他的人格理想很可懷疑。同樣，他所謂的「完全的社會」是否仍是傳統儒家的社會理想也很可存疑。不錯，他和梁啟超不同，並未提倡民族國家的觀念，而在他所謂的「社會倫理」中也列舉一些儒家的道德觀念如「仁愛」、「惠恕」、「正義」等。此外，他當時又醉心盧梭 (Jean Jacques Rousseau) 的《民約論》，深受後者的共和主義的影響。因此，他的社會理想雖仍模糊不清，未具定型，但是已脫離傳統儒家「天下國家」這觀念的樊籬，則可斷言。

五四時代，這種趨勢更加明顯，《新青年》最初三期連載高一涵寫的〈共和國與青年的自覺〉便是一個例子。他在這篇文章裏所謂的自覺，指的是對國家社會與個人人格的道德自覺，而道德自覺的具體意思是指一個人應該抱持的理想。因此，這篇文章的主旨仍然隱含儒家對生命的強烈道德感，認為生命應以

追求理想的社會與人格為依歸。但是他對後者的實質定義則顯然已超出儒家思想的範圍。他對國家與社會的理想，雖然不無大同理想的痕迹，但主要來自西方近代的共和主義。而他的人格理想則依違於西方的個人主義（高稱之為小己主義）與傳統的大我主義之間，其內容已非儒家聖賢君子的人格理想所能涵蓋。

高一涵在這方面的觀念可以說是五四時代思想的縮影。大多數五四知識份子是被一種道德理想主義所籠罩，追求慕想一個理想的社會與人格，這是他們有意無意之間受儒家德性倫理影響的地方。但是，他們對社會理想與人格理想的具體了解則與傳統的德性倫理的差距甚大。首先，當時人對形形色色的社會理想的熱烈討論與爭辯，不但顯示他們在理想社會的追求上已是徘徊歧途、失去方向，而且意謂儒家傳統這一層思想上已失去其約束力與吸引力。另一方面，就人格的理想而言，胡適所倡導易卜生式的個人主義與易白沙、高語罕等人所闡揚的大我主義也在相持不下，顯示傳統聖賢君子的人格理想對五四一代的影響力也日趨薄弱。

因此，就整個轉型時代而言，儒家德性倫理的核心思想的基本模式的影響尚在，但這模式的實質內容已經模糊而淡化。因為前者，這一時代的知識份子仍在追求一個完美的社會與人格；因為後者，他們的思想常呈現不同的色彩而缺乏定向。這就是我所謂儒家德性倫理解紐的意義。

總之，儒家規範倫理的核心與德性倫理的核心都在動搖中。雖然二者有程度的不同，但是二者同時動搖代表着中國傳統的價值中心已受到嚴重的侵蝕，以致中國知識份子已經失去社會發展與人格發展的羅盤針與方向感。這就是取向危機最基本的一面。

(ii) 精神取向危機

任何一個文化，中國文化也不例外，多是自成一個意義世界 (universe of meaning)。這意義世界的核心是一些基本價值與宇宙觀的組合。這組合對人生與人生的大環境——宇宙，都有一番構想與定義，諸如宇宙的來源與構造、生命的來源與構造，以及在這一環境中生命的基本取向與意義。這組合我們稱之為意義架構。

前節指出，傳統儒家的宇宙觀與價值觀在轉型時代受到嚴重挑戰，這代表傳統意義架構的動搖，使中國人重新面臨一些傳統文化中已經有所安頓的生命和宇宙的基本意義問題。這些問題的出現和由之產生的普遍的困惑與焦慮，就是我所說的精神取向危機。

這一精神層面的危機是轉型時代思想演變中比較不為人注意的一面。但是當時許多重要的發展都有它的痕迹。轉型時代初期，知識份子很盛行研究佛學就是一個很好的例證。這個發展我們不能完全從政治社會的角度去看，它不僅是對傳統政治社會秩序瓦解的回應，它也是傳統意義架構動搖以後，人們必需對生命重建意義架構所作的精神努力。康有為、梁啟超、譚嗣同、章炳麟這些人之走向佛學，都與這種取向危機所產生的精神掙扎有關係。五四時代人生問題引起激烈討論，胡適提出「人化的宗教」，周作人提出「新宗教」，這些思想的發展也應從精神取向危機這個角度去看。

就整個轉型時代而言，儒家德性倫理的核心思想的基本模式的影響尚在，但這模式的實質內容已經模糊而淡化。因為前者，這一時代的知識份子仍在追求一個完美的社會與人格；因為後者，他們的思想常呈現不同的色彩而缺乏定向。這就是我所謂儒家德性倫理解紐的意義。

(iii) 文化認同危機

中國人自從十九世紀初葉與西方接觸以來就發現置身於一個新的世界，一個與從前中國自認為是「天朝」或華夏中國的世界很不同的新天地。因此中國人在認知上很需要一個新的世界觀——一種對這新世界的認知地圖 (cognitive map)，藉此可以幫助他們在這個新的世界裏，相對於世界其他文化與國家作文化自我定位。因此中國人在這方面作的思想掙扎與摸索一部分是發自於一種文化自我認知的需要。

更重要的是認同感裏面強烈的情緒成分或心理深層需要。前面我指出轉型時代中國傳統思想的核心發生動搖，而就在同時，中國進入一個以新的西方霸權為主的國際社會。頓時由一個世界中心的地位降為文化邊緣與落後的國度，自然產生文化失重感，群體的自信與自尊難免大受損傷。

這裏必須指出的是：西方的霸權不僅是政治、軍事與經濟的，同時也是文化思想的。就因為如此，這霸權不僅是外在的而且也已深入中國人的意識與心理深處，而內化為一種強烈的情意結。一方面他們恨西方的帝國主義，另一方面他們深知與帝國主義同源的西學也是生存在現代世界的需要，是「現代化」的要求，是一種現實理性的驅使。這自然造成中國人內心思想的困境與心理的扭曲，一種愛與恨、羨慕與憤怒交織的情意結。這也是美國學者列文森 (Joseph R. Levenson) 於50年代提出的問題。列文森也許誇大了這情意結在中國近代思想變遷中的重要性，但我們不能否認它是轉型時代出現的認同危機的一個基本環節。

文化認同的需要，在轉型時代普遍的散布，不論是出自中國人情緒的扭曲或發自文化自我定位的認知需要，都是當時取向危機的重要一面，不可忽視。

但是在討論文化認同取向時，我們不能孤立地去看這一問題，因為就轉型時代的知識份子而言，他們在文化認同取向方面所作的掙扎與他們在價值取向以及精神取向方面的困惑與焦慮常常是混雜在一起的，只有把這三方面作綜合的分析，才能看到當時取向危機的全貌。

乙 新的思想論域

前文提及，轉型時代制度性的傳播媒介促成了公共輿論的產生，這種輿論內容極為駁雜，各種問題都在討論之列。但就在這紛繁駁雜的討論裏，逐漸浮現一個思想論域。稱之為思想論域，是因為這些討論有兩個共同點：(1) 使用新的語言；(2) 討論常常是環繞一些大家所關心的問題而展開。例如中西文化之間的關係，未來的國家與社會的形式，革命與改革的途徑，新時代的人格典型，等等。重要的是：這些問題的提出和隨之而來的討論，常常都是從一個共同的主體意識出發。

談到轉型時代報刊雜誌所使用的新語言，首先值得注意的是新的詞彙。這些詞彙主要來自西學的輸入。它們有的是由西文直接翻譯過來，但很重要的部分是轉借日文的翻譯，因此日文在這方面的影響也不可忽略。

但是新的語言不僅表現於新的詞彙，也表現於新的文體，這方面的主要變化當然是由文言文轉換為白話文。雖然這兩種文體不無文法上的差異，但最重

轉型時代制度性的傳播媒介促成了公共輿論的產生，之所以將之稱為思想論域，是因為這些討論有兩個共同點：(1) 使用新的語言；(2) 討論常常是環繞一些大家所關心的問題而展開。重要的是：這些問題的提出和隨之而來的討論，常常都是從一個共同的主體意識出發。

要的分別還是在整個文章結構和語句的形式。就文章的整體結構而言，文言文是受一些傳統修辭上的限制，例如起、承、轉、合的規律以及所謂的抑揚頓挫法、波瀾擒縱法、雙關法、單提法等等。至於個別的語言形式，首先我們必需認識，文言文是一種非常簡化的語言，有時簡化到像電報的語言，因此語意時常是很不清楚的。同時，文言文的語句結構又受到其他一些修辭上的限制，例如用典、語句的長短整齊必需合乎所謂典雅的形式，而白話文則不受這些文言文的形式與規律的束縛，因此能比較自由地表達個人的論理或抒情的需要。

不可忘記的是：在轉型時代文言文轉變為白話文是經過一段相當長的時間。雖然那時代的初期，中國知識份子如梁啟超、黃遵憲、劉師培等人已經嘗試用白話文，白話文真正普及是1917年文學革命以後的事。在此以前，報刊雜誌使用的仍然是文言文，但常常是一種新體文言文。這種文體可以梁啟超在《新民叢報》發表的文章為代表，就是所謂的「新民體」。梁啟超後來對他當時的文章有過這樣的評述：「啟超夙不喜桐城派古文，幼年為文，學晚漢魏晉，頗尚矜練，至是自解放，務為平易暢達，時夾以俚語及外國語法，縱筆所至，不檢束，學者競效之，號新文體。」當時使用新文體的還有林紓，他翻譯西方小說時所採用的文體，雖是文言文，但並不嚴格地沿用桐城派古文文體。錢鍾書說：「林紓譯書所用文體是他心目中認為較通俗，較隨便，富於彈性的文言。它雖然保留若干『古文』成分，但比『古文』自由得多；在辭彙和句法上，規矩不嚴密，收容量很寬大」。所謂收容量很寬大，就辭彙而言，是指它採取不少白話與新名詞，就語法而言，是指它帶有了許多歐化成分。因此，所謂新文體是一種解放的文言文，也可說是一種比較接近白話文的文體。

總之，轉型時代的新思想的散播是與新文體（不論是白話文或新體文言文）的出現分不開的，正如同中古時期佛教思想傳入中國是無法與白話文翻譯佛教經典分開的。也可以說，中國歷史上兩次受外來影響而形成的思想巨變都是以新語言為背景。

新語言的出現固然重要，但不能代表思想論域的全面。我不同意時下一些學者認為思想可以完全化約到語言層次。我認為，要了解一個思想論域，我們必需同時考慮使用新語言的人的主體意識——也就是說，轉型時代知識份子的主體意識。

當時知識份子的主體意識的最重要一面，當然是籠罩那個時代的危機意識。要認識這種危機意識，我們首先需要把它擺在它產生的環境脈絡中去看。所謂環境脈絡，不僅是指中國所面臨的政治社會危機，也是指當時的思想環境。也就是說，我們同時需要把這危機意識放在傳統思想與「西學」交互影響的脈絡去看。只有把當時知識份子對這兩種環境——政治社會環境與思想環境的回應合而觀之，我們才能透視這危機意識的特徵。

根據上面的觀點，當時的危機意識的最大特徵，毫無疑問是它特殊的三段結構：(1) 對現實日益沉重的沉淪感與疏離感；(2) 強烈的前瞻意識，投射一個理想的未來；(3) 關心從沉淪的現實通向理想的未來應採何種途徑。現在就這三段結構作進一步的說明。

(1) 對現實的沉淪感與疏離感。當時在轉型時代散布的不只是對國家社會迫

轉型時代知識份子的主體意識的最重要一面，當然是籠罩那個時代的危機意識。當時的危機意識的最大特徵，毫無疑問是它特殊的三段結構：(1) 對現實日益沉重的沉淪感與疏離感；(2) 強烈的前瞻意識，投射一個理想的未來；(3) 關心從沉淪的現實通向理想的未來應採何種途徑。

談到五四思想，現代史家多半強調五四時代的民族主義。其實，當時世界主義的盛行決不下於民族主義。因此，轉型時代的前瞻意識，大致而言，是一雙層建構。當時知識份子所矚望的常常不僅是一個獨立富強的民族國家，同時也是一個烏托邦式的理想社會。

切的危亡感與沉淪感，而且是激進的文化自我批判意識與疏離感。在轉型時代以前，激進的文化自我批判意識只有零星孤立的出現。那時的主流思想仍然希望在傳統的思想與制度的基本架構內對西方文化作適度的調節，這就是當時盛行的「中體西用」的論點。1895年以後，文化自我批判意識由「用」進入「體」的層次，由文化邊緣深入核心，認為當前國家社會的危難反映了文化核心部分或整體的腐爛。這種激進的文化自我批判意識與疏離感在轉型時期日益深化與擴散，常常與政治的危亡感互為表裏。

(2) 對未來理想社會的展望。這是一種強烈的前瞻意識，視歷史向着一個光明的遠景作直線的發展。五四時代知識份子稱這種前瞻意識為「未來之夢」，它首先含有強烈的民族主義，中國人生活在帝國主義壓迫的陰影下，自然熱望變作一個獨立富強的國家。這種民族主義透過新的傳播媒介在轉型時代作空前大規模的散布。因此，由甲午到五四，民族國家觀念是對未來理想社會展望的一個核心成分，但它卻不是唯一的成分。因為，除此之外尚有另一個重要成分，那就是以大同理想為代表的各種烏托邦主義。現代史家常常不正視這種思想，但是就中國知識份子的意識與心態而言，烏托邦主義卻是一個不容忽視的層面，因為它曾出現在轉型時代的每一個主要階段或思潮裏。就以轉型時代初年的維新改革派而論，一方面有梁啟超鼓吹民族主義的文字，另一方面也有康有為的《大同書》與譚嗣同的《仁學》散布烏托邦主義。就辛亥以前的革命派而言，一方面有鄒容與陳天華的民族主義，另一方面大同理想不僅在孫中山的思想裏已經浮現，它在革命派左翼的無政府主義思想裏尤為突出，當時這一派報紙如《新世紀》、《天義報》與《衡報》都充滿了烏托邦式的世界主義的思想。

五四時代的思想也復如此。談到五四思想，現代史家多半強調五四時代的民族主義。其實，當時世界主義的盛行決不下於民族主義。文學家朱自清在五四運動發生的時候正是北大的學生，他後來回憶當時的思想氣氛時，曾經提醒大家五四運動的思想常常超過民族主義，而有濃厚的世界主義氣氛。這種氣氛我們可以傅斯年在〈新潮之回顧與前瞻〉這篇文章中所強調的一段話為代表：「我只承認大的方面有人類，小的方面有『我』是真實的。『我』和人類中間的一切階級，若家庭、地方、國家等等都是偶像。我們要為人類的緣故，培成一個『真我』。」五四時代形形色色的烏托邦思想就是從這種世界主義的信仰孳生出來。

因此，轉型時代的前瞻意識，大致而言，是一雙層建構。當時知識份子所矚望的常常不僅是一個獨立富強的民族國家，同時也是一個烏托邦式的理想社會。

(3) 由現實通向理想未來的途徑。當時人對現狀的失望與反感以及對未來的熱望，使他們非常關心如何由沉淪的現實通向理想的未來的途徑。轉型時代持續不斷對改革與革命的激烈辯論，最能反映這途徑問題在當時思想界的重要性。當時其他一些被熱烈討論的課題，例如中西文化的關係、主義與問題的比重、民主與自由的意義也都與這途徑問題有相當密切的關係。途徑問題可以說是危機意識的三段結構的凝聚點。

更進一步去分析，這三段結構反映一個歷史理想主義的心態。大約說來，這心態有下列的特徵：(1) 這理想主義態是傳統儒家道德理想主義與西方近代啟

蒙運動中的理想主義的合產物。它一方面認為理想與現實有極大的差距，另一方面也相信這差距可以克服，透過現實的轉化，可以使現實與理想合而為一；(2) 這個世界觀我們稱之為歷史的理想主義，因為它是建築在一個新的歷史觀上。這個新的歷史觀主要是由西學帶來的演進史觀，把歷史看作是朝着一個終極目的作直線的演進；(3) 同時這理想主義涵有一種高度的政治積極性，一種強烈的政治行動傾向。我們可稱之為以政治為本位的淑世精神。這種精神主要來自傳統儒家的經世思想，認為知識份子應該有一份顧炎武所謂的「救世」情懷，投身政治，以改造污濁沉淪的世界。這是一種充滿政治積極性的使命感，表現於我們大家常常聽見的一些話題，像：「國家興亡，匹夫有責」、「士大夫以天下為己任」等等。重要的是這種政治積極性與使命感隱含了一個對人的主觀意識與精神的信念，認為人的思想與意志是改造外在世界的動力。因此反映一種高度的人本意識；(4) 這種人本意識與方才提到的演進史觀結合，使得演進史觀在中國往往含有一種特殊的歷史意識，與西方的歷史演進觀很不同，因為在西方這種歷史觀常常帶來一種歷史決定論的意識，相信歷史發展的行程有其本身的動力，因此是獨立於人的意志與行為而向前發展。這種史觀對於人的自動自發的意志與意識是一種限制與壓抑，甚至否定。但是轉型時代知識份子對演化史觀的了解卻與西方很不同。一方面他們接受歷史向前直線發展的觀念，因而常常有很強烈的歷史潮流感；另一方面他們並不認為這歷史潮流會排斥人的自動自發的意識與意志。相反地，他們常常認為歷史潮流只有透過由人的意識產生的精神動力才能向前推進，這或許是受傳統天人合一宇宙觀不自覺的影響。因為後者相信，天的意志只有透過人心才能顯現。轉型時代的知識份子以歷史潮流代替天意，同時保留了傳統對心的信念，其結果是一種近乎主觀意識決定論的觀念。我們可稱之為意識本位的歷史發展論；(5) 理想主義的世界觀與歷史演進觀結合，使人覺得這世界觀所展現的價值與理想不只是人的主觀意識的投射而且是植基於宇宙的演化與歷史潮流的推進。因此傳統思想模式中的應然與實然的結合，宇宙觀與價值觀的統一得以在轉型時代以一個新的形式延續。上述五點，簡略地說明了轉型時代的危機意識所隱含的歷史理想主義心態。這種心態加上前面提到的新語言，構成一個新的思想論域，在當時逐漸浮現。它對時代思想發展的重要性，不下於我在上節討論的取向危機。

結 論

這篇文章大枝大葉地勾劃了轉型時代思想傳播媒介與思想內容的幾個重大變化。這些巨變至少是中國文化思想自中古佛教流入以來所未曾見的。同時它也為二十世紀的文化思想發展開了一個新的起端。這些巨變的出現就是轉型時代之所以為轉型時代的原因。