

【研究討論】 Research Notes

試論儒學式公共空間
——中國社會現代轉型的思想史研究[§]
On Confucian Public Sphere:
A Study of the Modern Transformation of Chinese
Society from the Perspective of Intellectual History

金觀濤*、劉青峰**

關鍵詞：比較政治思想史、公共空間、儒家政治思想、現代化理論

Keywords: Comparative Study of Political Intellectual History, Public Sphere, Confucian Political Thought, Modernization Theory

[§] 本文曾於2004年5月22日在國立臺灣大學舉辦的「中國現代性研究新視野」學術研討會上宣讀。

* 香港中文大學中國文化研究所教授、當代中國文化研究中心主任

** 香港中文大學中國文化研究所教授

摘要

本文通過1830年至1925年間中國近現代重要政治文獻（近六千萬字）中有關「公理」、「國民」、「社會」等關鍵詞頻度和意義的統計分析，探討中國現代公共意識的起源，並用此來回答中國是否存在類似於西方公共空間的問題。我們發現，在中國社會現代轉型過程中存在著以家族代表（紳士）而非個人組成的公共空間，我們稱之為儒學式公共空間。它是儒家政治文化在西方衝擊下的變構。我們認為，儒學式公共空間提供了一種不同於哈貝馬斯公共空間的另一種類型，它對於理解東亞社會現代化進程具有重要意義。

Abstract

This essay aims at investigating the origins of the modern Chinese concept of “public” (*gong*) by a quantitative study, in which the occurrence frequencies and meanings of terms like *gongli* (universal principles), *guomin* (nationals), *shehui* (society) in important modern Chinese texts (about 60 million words) were quantitatively analyzed. This essay also seeks to answer the following question: did a public sphere similar to the West exist in China? We found that a special kind of public sphere constituted by representatives of the family (gentries) instead of individuals did exist in China’s modern transition. We see it as a product of Confucian political culture in response to the impact of the West and call it Confucian public sphere. We believe that it was a particular type of public sphere different to the Habermasian model. A thorough study of it is of great importance to our understanding of the modernization of Asian societies.

一、導論：公共空間與中國社會的現代轉型

1989年至1990年代初，發生了震驚世界的中國學生民主運動和隨之而來的社會主義陣營解體。當時，西方歷史學和社會學研究者注意到，公民社會（civil society）曾對東歐當代社會政治制度民主化發生過重要作用，由此引發出有關中國社會是否存在公共空間的激烈學術爭論。¹在西方，公共空間的成長和資產階級公民社會的興起同步，是民主政治的起源。²然而，一旦把公共空間理論用於研究中國社會變遷，歷史學家就發現自己處於十分尷尬的境地。

羅威廉（William Rowe）研究了十八、十九世紀漢口地區的紳士、商人自行組織的各種團體，認為這些組織類似於西方前近代的公共空間；而中國早已存在公論和公議，類似於哈貝馬斯（Jürgen Habermas）的公共理性討論。³蘭金（Mary Backus Rankin）以浙江為地區的案例來探討論公共空間在中國的起源，特別是在十九世紀下半葉的擴張。⁴但魏斐德（Frederic Wakeman, Jr.）不同意上述看法。他通過分析中國前近代民間組織的性質和社會功能指出，明清以來紳士和商人形成的各種民間社會，不僅沒有西方前近代公共空間對抗國家的獨自主性，反而是依附於國家政權的；也不能把十九世紀下半葉太平天國以後，由紳士、商人為主體的民間組織，說成是公共空間在中國有長足發展。⁵鑒於中國歷史上民間社會的特殊性，黃宗智認為哈貝馬斯公共空間概念不適用於中國。他將明清以來以紳士為主體的縣以下自治以及紳商形成的各種團體，稱為介於國家和社會之間的第三領域；並用這一不同於西方公共空間的第

¹ Jean L. Cohen and Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992).

² Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry of an Category of Bourgeois Society* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989).

³ William T. Rowe, *Hankow: Commerce and Society in a Chinese City, 1796-1889* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1984).

⁴ Mary Backus Rankin, *Elite Activism and Political Transformation in China: Zhejiang Province, 1865-1911* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1986); "The Origins of a Chinese Public Sphere: Local Elites and Community Affairs in the Late Imperial Period," *Etudes Chinoises* (Paris) 9, no. 2 (1990): 13-60.

⁵ Frederic Wakeman, Jr., "The Civil Society and Public Sphere Debate: Western Reflections on Chinese Political Culture," *Modern China* 19, no.2 (April 1993): 108-38.

三領域變遷來解釋中國近現代社會，如二十世紀後半葉農業合作化和集體所有制企業等的發生和特點。⁶

黃宗智的解釋頗具啓發性，但尚不能回答中國社會的現代轉型的機制：它究竟是一個向西方學習的過程，還是被中國社會、文化本身結構所支配？即我們在何種意義上看待中國現代社會形態的本土起源？事實上，如果我們完全忽略向西方學習的機制，是不可能完整自洽地解釋一百年來中國近現代歷史進程的。就以第三領域說為例，其最大的困難，是不能理解二十世紀初自清廷宣佈實行預備立憲到五四前這一段時間中國社會的變遷。因為當時在系統學習西方政治社會制度過程中，中國確實形成了和西方類似的公共空間。

上述討論顯示了公共空間理論運用到解釋中國社會現代轉型時面臨的方法論困境。首先我們必須承認，現代社會起源於西方，非西方傳統社會的現代化，一定存在著西方衝擊下向西方學習的過程。這樣，運用刻劃現代社會如何起源及形成的普遍理論去研究中國社會現代轉型是不可避免的。但歷史學家發現，西方公共空間觀念既不能分析中國前近代民間社會的性質，說明它和中國社會現代轉型的關係，亦不能幫助我們認識當代中國民間社會。例如類似於第三領域的以中國為中心的史觀，它在某些方面更貼近中國，但不能處理中國傳統社會現代轉型過程中的向西方學習機制。毫無疑問，中國社會現代轉型是在外來衝擊下從學習西方開始的。忽略學習機制會使我們墮入類似於東方主義的陷阱。

我們認為，克服上述困境的辦法是，研究中國學習西方的過程，以及在這一過程中如何與本土文化互動的機制。實際上，正是這兩者共同支配著中國社會的現代轉型。這就有必要根據中國文化和社會的特殊性修改相應的西方理論，甚至突破哈貝馬斯的理論框架，提出能同時包容西方和中國經驗的、有關公共空間的更普遍模式。

⁶ Philip C. C. Huang, "Public Sphere/'Civil Society' in China? The Third Realm between State and Society," *Modern China* 19, no. 2 (April 1993): 216-40.

由於公共空間的形成依賴於個體之間理性的公共討論和將私合成公共的機制，如下一些問題就成爲克服困難的關鍵：中國前近代有沒有類似於西方的公共意識？西方的私的觀念和理性主義是怎樣進入中國，在傳入過程中是否被中國傳統文化重構？這是比從制度層面分析學習過程與本土發生機制互動更爲困難的問題。羅威廉在論戰中已隱隱感到這一點。⁷十年前的討論之所以難以深入，主要困難在於思想史方面。也就是說，我們對明清之際中國傳統社會中是否已孕育了和西方前近代相近的觀念不甚了解，特別是建立公共空間所必需的理性主義以及保護私領域等思想，在近代是如何進入中國？從明末清初到二十世紀中國人的公共意識在西方衝擊下如何變遷？即西方近現代政治思想和中國政治文化的互動，都沒有從觀念史的角度梳理。

自1990年代中期之後，隨著大量思想史文獻電子文本的出現，我們可以建立專業數據庫，利用數據庫檢索統計研究近現代政治思想最重要的關鍵詞如何起源、傳播和普及，從而勾勒出西方近代觀念傳入中國以及同中國傳統觀念互動的圖像。換言之，十年前研究中國公共領域變遷所碰到的最大障礙，即近現代中國社會對私之認識以及公共觀念如何變化的問題，已有可能用新的研究方法克服。自從1997年開始，我們通過一系列大型研究計畫的推行，⁸建立了研究1830年至1930年間中國政治思想變遷的專業數據庫，本文力圖通過這個數據庫中有關「公論」、「公議」、「公理」、「國民」、「社會」等關鍵詞的

⁷ William T. Rowe, "The Problem of 'Civil Society' in Late Imperial China," *Modern China* 19, no.2 (April 1993): 139-57.

⁸ 這一系列研究計畫如下：1997年香港研究資助局資助為期兩年的研究計畫：“A Quantitative Study of the Formation of Certain Modern Chinese Political Concepts (CUHK4001/97H)”；2000年蔣經國國際學術交流基金會資助的研究計畫：“An Intellectual Historical Study on the Origins and Development of Liberalism in ModerChina1736-1927 (RG018-D-99)”；2002年4月香港中文大學資助的研究計畫：“Data Mining for the Quantitative Database of La Jeunesse: Research of the Interactions between the Changes in Political Concepts and Important Incidents during the New Culture Movement”；2002年9月開始香港研究資助局資助的研究計畫：“A Quantitative Study of China's Selective Absorption of Modern Western Ideas and the Origins of Certain Key Concepts (1840-1915) (CUHK4006/02H)”；2004年7月開始蔣經國國際學術交流基金會資助的研究計畫：“Confucian Tradition and the Political-cultural Transformation of China, Japan and Korean in the Nineteenth Century: A Comparative Study (RG019-P-03)”；以及2005年至2006年香港中文大學Direct Grant for Research資助的研究計畫：“The Formation and Transformation of Chinese Nationalism in the Perspective of History of Ideas” (4450098)。謹此對以上資助機構致以謝意。

統計分析和意義變化之計量研究，重新檢討中國是否存在公共空間的問題。⁹ 並以西方近代政治觀念和中國傳統政治文化互動為線索，討論基於儒學基本價值的儒學式公共空間，是如何在十九世紀末和二十世紀初形成，揭示儒學式公共空間的興起和衰亡與中國社會現代轉型的關係。

本項研究由以下三方面組成：首先，從分析中國歷代政治文獻中「公」這個詞的意義出發，討論中國傳統社會公共意識的結構，探索它與西方前近代公共理性的同和異；接著提出「儒學式公共空間」概念和在思想史上的源頭，認為「儒學式公共空間」在東亞社會現代轉型中具有重要意義。本文著重探討「儒學式公共空間」在十九世紀中葉到二十世紀前十年在中國的表現形態，我們稱之為紳士公共空間，它是士大夫學習西方共和政治的基礎；第三，分析指出清末民初的儒學式公共空間並沒有為憲政和民主政治提供穩定的文化架構，當代中國政治文化的形成，恰恰是建基於批判紳士公共空間的新文化運動。隨

⁹ 本文根據「中國近現代思想史研究數據庫(1830-1926)」作出統計，總字數為六千多萬字。

其中包含如下資料(括號中標出字數是以萬為單位)：

- 一 近代重要論著：馮桂芬：《校邠廬抗議》(5.5)；王韜：《弢園文錄外編》(21)；馬建忠：《適可齋記言記行》(11.5)；何啟、胡禮垣：《新政真詮初編》、《二編》(31)；鄭觀應：《盛世危言》(13.6)；康有為：《實理公法全書》(1.8)、《新學偽經考》(24)、《孔子改制考》(22)、《大同書》(24)；嚴復：《嚴復集》(279)；張之洞：《勸學篇》(4.3)；蘇輿：《翼教叢編》(13.7)；徐繼畲：《瀛寰志略》、《瀛寰考略》(22)；魏源：《海國圖志》(100)；鄭應觀：《易言》二十卷本(2.4)、《易言》三十六卷本(7.6)；許楣：《鈔幣論》(1.6)；陳衍：《戊戌變法權議》(1.3)；薛福成：《籌洋芻議》(3.4)；宋恕：《六字課齋卑議》(5)；譚嗣同：《仁學》(5.6)；章炳麟：《噓書》(105)；容閔：《西學東漸記》(6.6)；梁啟超：《飲冰室合集》(700)；陳天華：《警世鐘》(2.6)；劉師培：《攘書》(3.4)。
- 二 檔案文獻：王彥威、王亮輯：《清季外交史料》(含《清宣統朝外交史料》)(426)，翦伯贊：《戊戌變法檔案史料》(42)。
- 三 近現代期刊：《東西洋考每月統紀傳》(24.6)；《時務報》(226)；《知新報》(380)；《湘學新報》(80)；《實學報》(37)；《清議報》(250)；《新民叢報》(508)；《國民報彙編》(9.2)；《外交報》(749)；《湖北學生界》(37)；《江蘇》(70)；《安徽俗語報》(27.6)；《二十世紀之支那》(4.3)；《洞庭波》(3.9)；《漢幟》(3.1)；《庸言》(256)；《甲寅》(129)；《大中華》(32)；《新青年》(550)。
- 四 傳教士中文著譯：丁韋良譯：《萬國公法》(9.9)；傅蘭雅：《格致彙編》(173.5)、《佐治芻言》(8.8)；李提摩太等譯：《泰西新史覽要》(40)；林樂知、蔡爾康編：《中東戰紀本末》(75.7)。
- 五 近人編重要政論選輯：張枏、王忍之編：《辛亥革命前十年間時論選集》(211.1)。鄭振鐸編：《晚清文選》(79)

著儒學式公共空間在中國的特殊形態——紳士公共空間的解體，以及列寧主義式政黨以俄為師、改造中國的實踐，中國形成了與西方極權主義不完全相同的現代社會結構。

二、中國傳統文化中的公共意識

根據哈貝馬斯對「公共空間」的定義，它是指社會生活中這樣一個領域：這個領域中，作為私人的個人凝聚在一起而成為公眾，可以形成公共意見這樣的事物。¹⁰也就是說，近代「公共空間」有兩重含義：第一、它是指國家和私人（包括家庭）以外的領域；在這個領域中適用的價值和規則不同於私領域；第二、公共領域是將「私」合成「公」的場所；個人的意見和利益（私領域的利益或選擇）可以通過理性的討論合成公共意見和利益。我們將以上兩點稱為「公共空間」理論的兩個要點。從觀念上分析這兩個要點，現代公共空間的出現，必須滿足如下三個前提：首先，要明確區分公共領域和私人領域，特別是形成既在家庭事務以外又不屬於國家範圍的新領域（以下簡稱為「條件一」）。其次，主導這個新領域的價值和規範（公共理性）必須與私領域不同（以下簡稱為「條件二」）；再次，必須承認私人領域和相應價值的正當性（以下簡稱為「條件三」）。只有這樣，才可能通過理性討論把私人領域的價值選擇合成為公共選擇，並將此作為政治制度正當性的基礎。下面，我們以上述「公共空間」兩個要點和三個觀念條件來展開有關討論。

首先，中國傳統文化的公共意識是否具備以上條件？先看看最重要的一個詞「公」。在中文裡，「公」這個字是這樣構成的：上方的「八」意義為背，下方的「厶」就是「私」字，其含意為，背（八）私（厶）為公，即公是對私的否定。韓非是這樣從倉頡造字談「公」、「私」兩詞的意義：「自環者謂之私，背私者謂之公，公私之相背也。」（《韓非子·五蠹》）據此，私的含意，一是指個人的私情、私心，如「以私害公，非忠也」（《左傳》）。私的另一意思是，即指從更大領域中劃出的部分（「自環者謂之私」指劃出一部

¹⁰ Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*.

分)，如相對於天下、公家而言，家庭、個人都是其中一部分，它是指個別性和特殊性領域。既然「公」的定義主要由對「私」否定來界定，而對私的否定又存在著價值上否定和領域上否定兩種不同角度，因此而規定了「公」的兩種意義。從價值上來看，作為無私的「公」，其意義是指公平、公正，如：「天公平而無私，故美惡莫不覆；地公平無私，故小大莫不載。」（《管子·形勢解》）在領域上看，「公」是指普遍性、公有的、共同。最著名的句子是：「大道之行也，天下為公。」

為了驗證以上由例句得到的印象，我們檢查了漢以前《尚書》等十四種最重要經典中「公」字的意義，統計結果如下（在這十四種儒學論著中每種後面的括號中，前一個數字是「公」字的總頻度，後一個數字是其意義與「私」對立的「公」的頻度。）：《尚書》（1,1），《毛詩》（3,3），《周禮》（9,9），《禮記》（25,24），《左傳》（5,4），《孟子》（3,3），《荀子》（32,9），《墨子》（1,1），《老子》（1,0），《莊子》（5,2），《管子》（42,29），《商君書》（7,7），《韓非子》（54,43），《呂氏春秋》（36,18）。¹¹由此可見，在這批早期經典中，雖然諸子使用「公」字時對其意義偏好有所不同，但除《管子》、《呂氏春秋》、《荀子》外，「公」在其他經典的意義，絕大部份是指與私對立。而且《荀子》等文獻中「公」的意義很多是指公正，公正往往也是用否定私來界定的。這表明在漢帝國建立以前，中國文化在觀念上已實現將公共領域與私領域的區分。

眾所周知，兩千年來為統治合法性提供基礎的是儒學，而儒學又是把家庭倫理視為終極合理的價值。這樣，在中國思想觀念中，作為家庭、家族和個人之間關係的私領域，在一定範圍內也具有無可懷疑的正當性。另外，從中國傳統社會結構來看，歷代國家官僚機構的末梢是縣，特別是明清以來，縣以下基層社會主要是依靠紳士和家族自治來管理。因此，可以說在中國傳統社會中，也一直存在著既不同於個體、家庭的私，又有別於國家官僚政治的民間社會（或可稱為公共領域）。

¹¹ 此統計由吳通福博士做出，僅此說明並致謝。

但是，中國傳統社會的公共領域，顯然又不是哈貝馬斯所說的近代意義上的公共空間。問題出在什麼地方呢？有不少人認為，這是由於中國缺乏對個人利益和個別性為正當（權利）的肯定（即缺乏條件三）。但是，近來的研究表明，自明清以來，對私的注重特別表現在肯定個人欲望和個別性。例如，龔定菴在名篇《論私》中，清晰地論證「大公無私」這種說法不符合儒學基本精神。¹²在這篇只有一千字左右短文中，「私」字就出現了近三十次，它們包涵並肯定了「私」這個觀念的各個層面含義。既然中國古代已有區分公和私兩個領域以及肯定私具有正當性的觀念（具備了條件一、三），那麼，為什麼又沒有產生西方「公共空間」的觀念呢？

為了說明問題，在此我們有必要簡要地與西方作一對比。在西方政治思想傳統中，公的觀念來自於公共事物（*res publica*），它由遵守共同法律並具有共同利益的社群（*community*）所規定，不能等同於私領域的價值。¹³這種公的觀念投射到政治層面，就是共和主義與共和國。在西方政治思想史中，無論是古希臘羅馬的共和理念還是近代共和主義，其共同點是強調公共領域價值規則必須和私領域區別開來（具備條件一和條件二）。在規範上，它表現為承認以公共理性為基礎的法律和公共規則的普遍性，在價值上則用注重參與公共事務的美德來界定參與者不同於私人的身份——公民。也就是說，西方傳統政治文化的公共意識及其意義結構，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）。有了這樣的思想傳承，再加上近代注重私的正當性（條件三），才會產生「公共空間」的現代公共意識。

¹² 首先龔自珍從「天有閔月」、「夏有涼風」，「冬有煥日」，證明代表最大的「公」的天道除了普遍性外，還有特殊性和個別性，從而證明天地有「私」。這裏「私」純粹是指個別性。龔自珍明確意識到儒家倫常的基礎是家庭領域和個人對個人之關係（如忠、孝、貞節），由此論證忠君、孝悌、貞節均一種個人對個人的感情，證明儒家倫理的基礎是個別性的人際關係，他將其稱為「私」。這樣龔自珍認為私是公的基礎，沒有私也就無所謂公。這裏作為個別性之「私」構成了私人領域，私的正當性即為對私人領域存在之肯定。（龔自珍：〈論私〉，載《龔定菴全集類編·卷五》〔臺北：文海出版社，1972年〕，頁108。）

¹³ Norberto Bobbio, *Democracy and Dictatorship* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989) .

由此看來，中國傳統政治觀念中並不缺乏條件一和三，但缺乏條件二，即沒有把公共領域價值規則和私領域區別開來。我們認為，這正是由於在漢以後主導中國儒家政治文化的意義結構所決定的。儒家倫理是社會組織原則，儒學又主張家與國同構，把公共領域看作家庭（家族）的放大，特別是強調忠孝同構。例如愛國被等同於忠君，而對忠這種君臣關係的正當論證，又是從父子關係的孝推出。忠孝同構不但不能明確區分公共領域和私領域的價值和規範，而且把家庭倫理原則廣泛運用於公共領域，其後果是將私領域的價值引入公共領域，這就在政治方面破壞了公共領域價值必須有別於私領域的價值這一現代公共空間成立必不可少的前提。

自從儒學成為官方意識形態後，以家庭道德規範為核心的「禮」成為社會的公共規範，它適用於公共和私人兩個領域，不同於私領域的公共普遍之理在中國傳統政治文化中長期處於被壓抑的地位。我們來分析一下中文「公共」一詞的意義和用法。「公共」自古以來有三重含義，一是公用的、公有的；二是公眾；三為共同。¹⁴其中前兩重含義與public意義相當，但中國傳統社會極少用「公共之理」來指稱作為社會組織的原則，這是為什麼？儒家在講述孝和忠時，認為它們是最普遍之理。公共之理既是普遍的道理，應是適用於公共和私兩個領域之理。但撇開儒家來看，孝是私人的，不屬於公共領域之理。故在儒家經典文獻中，雖然偶爾有人用「公理」來指普遍之理，因為「公理」不能涵蓋忠孝所包括的公共和私兩領域之理，所以人們往往不用「公理」一詞，而用「天理」和「實理」。¹⁵

「公理」一詞在古代不常用，是中國傳統公共意識不滿足條件二在語言學上的證據。儒生在使用它時會明顯感受到它同中國傳統社會的普遍原則不合。例如，父子之愛本來是屬於私人領域的事，是私；但孝道又是儒家倫理的核心和出發點，它是最普遍的道德秩序，是維繫社會的綱常；這樣，孝也不再被視為私。所以，程伊川會說：「父子之愛本是公。」¹⁶這裡「公」不僅是指

¹⁴ 羅竹風主編：《漢語大詞典》（上海：漢語大詞典出版社，1997），頁764。

¹⁵ 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》（香港），新第十期（2001年），頁423-62。

¹⁶ 朱熹編：《河南程氏遺書·第十八》（上海：商務印書館，1935年），頁257。

普遍性，而且是公共領域的價值。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被私人化。由此可以看到，在儒家的公共意識結構中，忠孝這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，使得在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，亦不可能有公民概念。

一旦認清儒學公共意識的結構，我們就可以回答為何中國一直存在國家、家庭之外的第三領域、但它不可能是公共空間的原因了。近年來，有關中國傳統社會結構中民間社會的形態及其與政府關係的研究已相當多了，大多指出活躍而發揮重要功能的民間社會是傳統中國的重要特色。但從政治思想史來看，這些民間社會不可能產生近代意義上獨立於國家的市（公）民社會。因為這些民間社會的活動一旦和政治領域交叉，公共事務就要以家族和王權為本位，由於忠孝同構使得公共領域價值和私領域價值混淆，不可能出現獨立於「禮教」之外的公共規範和意識。我們可以從「公議」和「公論」這兩個詞的用法來說明這一點。

「公議」是常用詞，大多用於朝廷廟堂，¹⁷朝廷在選拔人才時也依賴公議。¹⁸「公論」一詞也很常用，多指公認的結論，往往出現在「自有公論」詞組中。¹⁹應該說明，無論是公議還是公論，都必須受制於禮教，以儒家倫理為判斷是非好壞的標準。一旦士大夫的行為、紳士鄉村自治和非經濟的公共活動越出禮教，就被認為是不正當的，中文有專門的形容詞：「結黨營私」。這

¹⁷ 在古代文獻中「公議」經常和「朝廷」聯用，例如下面用法：「臣之頑固，猶知不可，況天下僉論，朝廷公議乎？」（〈為李給事讓起覆尚書左丞兼御史大夫第四表〉，載《全唐文·卷三百八十四》〔太原：山西教育出版社，2002年〕，頁2317）；又如：「夫眾未有不公，而人君者，天下公議之主也，如此，則威福將安歸乎？」（蘇軾：〈代呂申公上初即位論治道二首·道德〉，載《蘇軾集·卷六十六》）

¹⁸ 如史書中：「未滿歲，有歸志，乃陳十要道：以為用人而不自用；以公議進退人才。」（脫脫等撰：《宋史·卷三百八十二·列傳第一百四十一》〔北京：中華書局，1977年〕，頁11764-65。）

¹⁹ 下面是典型例句：「祖有功，宗有德，天下後世自有公論，不以揀擇為嫌。」（《朱子語類·卷九十》（臺北：正中書局，1973年），頁3643-44）

樣，雖然公論和公議是理性的，但不可能為公共領域的形成提供必不可少的思想前提。

三、以家族為本位的公共空間之構想

既然儒學的家國、忠孝同構所主導的公共意識，是中國傳統社會發達的民間社會不能演變為近代公共空間的主要原因。那麼，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。從中國思想史來看，是否出現過這樣的可能性呢？為此，我們統計了自漢代到明清十三種最重要儒學著作中有關「公」字的意義的不同類型，得到表一。

從中可見除了在明末清初之外的其他時期，「公」字的意義大都只限於表達公正、公開以及和私對立。當它用於指涉普遍之理時講的是忠孝，而不是有別於家庭倫理之外的公共之理。而只是在明末清初王船山和黃梨洲的著作中，「公」才既用於表達公共領域之理，又是普遍之理。換言之，除了明末清初這一短暫歷史時期外，由於忠孝同構，「公」這個詞只用於表達不同於私的價值和普遍性，而不能用於指涉公共領域。明末清初由於對程朱理學和陸王心學的批判導致儒學之重構，在新流派中曾出現忠孝不同構的思想，使得「公」用於表達公共領域之理。正是忠孝同構的破壞使得公共空間所必需的條件二得以成立，從而中國政治思想中可以出現儒學式公共空間設想。

表一 自漢至清中葉「公」字的不同含義及相應頻度統計

頻度 出處	意義					
	公正	公開 場合	和私 對立	如何認 識和達 到公共 性	公共性	普遍性
陸賈《新語》（前200年*）	1	0	1	0	0	0
賈誼《新書》（前175年）	0	0	4	0	0	0
《春秋繁露》（前140年）	0	0	3	0	0	1

郭象《莊子注》（290年）	0	1	12	0	0	0
《周易正義》、《尚書正義》（653年）	4	0	6	2	0	0
張載《正蒙》（1050年）	0	0	6	0	0	2
朱熹《四書章句集注》（1170年）	2	0	38	1	0	4
王陽明《傳習錄》（1500年）	0	0	1	0	0	13
黃宗羲《明夷待訪錄》（1663年）	0	0	2	0	4	0
王夫之《讀通鑒論》（1680年）	5	13	95	4	2	56
戴震《孟子字義疏證》（1776年）	1	0	0	0	0	0
紀昀等《四庫全書總目提要》（1785年）	41	3	34	0	0	139

*此統計由吳通福博士做出，謹此說明並致謝忱。

事實上，最早提出儒學式公共空間構想的，就是黃梨洲的《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。黃梨洲運用「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。²⁰一旦忠孝不同構，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。

歷史上，在明末清初批判程朱理學、重構儒學理論體系的思想演變潮流中，王船山和黃梨洲兩種不同的氣論，都衝擊了忠孝同構的儒家倫理。其中，

²⁰ 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。出而任於君也，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〉，載《明夷待訪錄》〔北京：中華書局，1981年〕，頁5。）

特別值得一提、與本文論題關係最密切的，是黃梨洲的《明夷待訪錄》。黃梨洲也主張以孝為核心的儒家倫理，但他運用「理在氣中」的哲學，把儒家倫理的有效性限定在同氣、即同血緣的人群中。他分析指出，君臣之間並無「子分父之身而為身」這種不可改變的血緣關係，因而不同氣，故由孝推不出忠。一旦忠孝不同構，忠不能從儒家倫理核心價值推出，其正當性即發生動搖，當然也不再是社會和國家的組織基礎了。因此，皇帝也就不再處於最高的倫常等級，他與臣民的關係也就不能類同於父子關係，而只是分工不同而已。²¹

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？黃梨洲在〈原君〉篇中，借對三代理想君王的描繪來說明這一組織原則。首先，他強調「有生之初，人各自私也」，肯定了人各自利的正當性，即私的合理性。他認為，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，以及堯舜禪讓的理由。理想君王已不再是道德楷模，他們和正常人一樣，是關心自己家庭正當私利的社會成員。²²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。

顯而易見，只要國家和公共領域組織原則不再建立在以孝道為基礎的家庭倫理之上，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，並不同於西方現代市民社會的公共空間。西方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。而黃梨洲心目中的私，並不是指獨立的個人，而是一個個家族，參

²¹ 黃宗義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，曳木者唯嬉笑曳木者之前，從曳木者以為良，而曳木之職荒矣。」（黃宗義：〈原臣〉，載《明夷待訪錄》，頁4-5。）

²² 黃宗義這樣論述：「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，去之而不欲入者，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。」（黃宗義：〈原君〉，載《明夷待訪錄》，頁1-2。）

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，我們可以把《明夷待訪錄》想像中的這種以家族為本位、以紳士為代表制的公共領域，稱為紳士公共空間，它是儒學式公共空間在中國的表現形態。黃梨洲並無具體說明這種儒學式公共領域如何組成，他只是指出，應該發揮學校的議政和監督功能。學校作為讀書人和士大夫公共場所，通過公議參與朝政。學校也成為有中國特色的某種政治公共領域。

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，各個等級既不屬於「私」，亦不屬於「公」；²³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，卻意味著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。

四、紳士公共空間與「公理」、「國民」和「社會」等新術語

黃梨洲的《明夷待訪錄》在晚清政治改革時期獲得高度重視。他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1908年，清廷居然把這位明遺民入祀文廟。²⁴但盧梭的《社會契約論》（*Du Contrat Social*）中訂契約的主體是個人，而《明夷待訪錄》所肯定

²³ 哈貝馬斯（Jürgen Habermas）著，曹衛東等譯：《公共領域的結構轉型》（上海：學林出版社，1999年），頁7。

²⁴ 何冠彪：〈顧炎武、黃宗義、王夫之入祀文廟始末〉，《漢學研究》（臺北），第九卷第一期（1991年）。

的私為家族，兩者不能相提並論。黃梨洲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，可以作為中國社會現代轉型的載體。

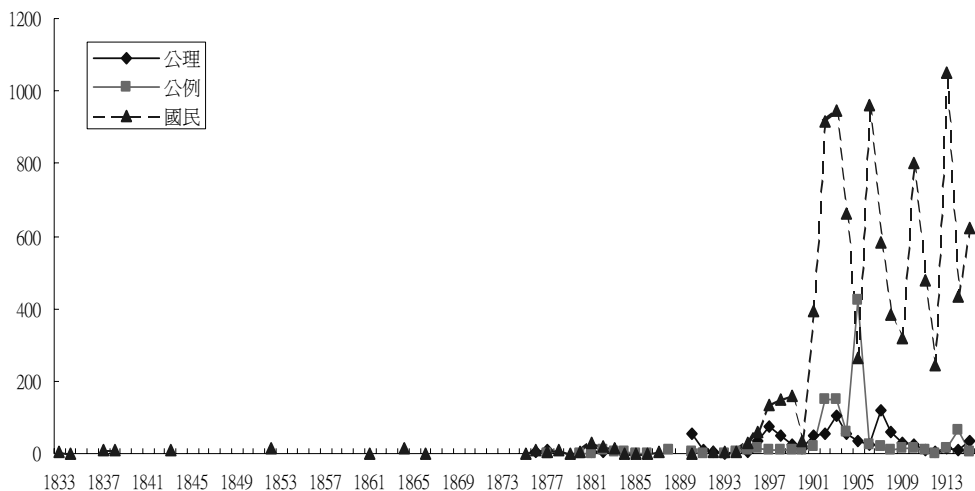
為甚麼以儒學為政治制度正當性基礎的社會，其現代轉型需要儒學式公共空間作為載體呢？關鍵在於，清廷依靠傳統社會精英階層推動的現代化改革，既要引進西方現代政治經濟制度，又不能損害統治者和社會精英的權力和利益；這樣，唯有把儒家倫理和公共領域之理分開，令其適用範圍不同。儒學仍然是國家和社會精英擁有權力的合法性來源，而在公共領域則學習西方現代社會制度，公議為其正當性基礎。這種實踐中，引進西方政治經濟制度需要一個家族與國家之外的新領域，其主體是家族或紳商社團的代表即紳士，他們在這個領域中將家族利益合成社會公共需求，形成公共意見和理性選擇。其結果就是由紳士公共空間對共和制度的引進和建構。²⁵

歷史上，1900年以後清王朝推行新政時，採取了將中學（儒學）和西學二分的意識形態。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》在理論上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，使得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，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現代公共意識呢？普遍觀念的改變是可以從語言學上找到證據的。最明顯的證據是「公理」和「國民」這兩個新政治術語的凸現。圖一為我們根據「中國近代思想史專業數據庫」，作出的「公理」、「公例」、「國民」三個詞在1830-1915年間的出現頻度分布。

²⁵ 金觀濤、劉青峰：〈紳士公共空間在中國〉，《二十一世紀》（香港），總第七十五期（2003年）。

圖一 「公理」、「公例」、「國民」三個詞在中國政治文化中的湧現（1830-1915）



先看「公理」一詞。圖一表明，直到1890年代以前，「公理」一詞都很少使用，即使使用，主要出現在《格致彙編》中，它是指自然界普遍之理，和涉及公共領域之理無關。我們在第二節已分析指出，「公理」一詞在中文裡，按字面上解，既可以表達普遍之理，也可以是指不同於私領域的公共之理。這樣，儒學同時作為私領域和公領域（即政治制度）正當性基礎，「公理」的第二種意義顯然不適合。為了避免「公理」只限定在不同於私領域的公共領域之理的這種局限，故很少使用這一個詞。它在儒學文獻中偶而提及，也是指普遍之理。但1895年後「公理」開始頻頻出現，成為政治用語。

「公理」這個詞在甲午後成為政治術語，其意義大致可分為如下兩階段的變化。一從1860年代起，它首先用於指約束外交行為的國際公法，它是中西公共之理的意思。1895年後作為中西公共之理的「公理」，頻頻出現在上諭和大臣的奏摺之中。梁啟超曾這樣論述：「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，……以西人公理公法之書輔之，以求治天下之道。」²⁶在這句話中，公理公法並用，並明確指出公法

²⁶ 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年），頁105。

「實亦公理也」。梁啟超的這種用法，保留了早期引入西方規範的痕跡。鴉片戰爭後中國被迫與西方列強打交道，國與國關係最早被視為公共領域。早在1864年總理衙門出版的《萬國公法》中，國際法被譯為公法，但尚未使用「公理」一詞，而用自然之理作為國際法的根據。

1900年前後中西二分的意識形態形成之時，也正是社會達爾文主義興盛之際，於是就有「公理」的第二種用法。當時，「公理」主要是指物競天擇、適者生存的進化規律。我們在一篇論文中指出，這一時期，「公理」一詞常與進化論、爭國家獨立富強和個人權利一起使用，作為正當性的根據。²⁷這種被中國知識界普遍認同接受、強調個體競爭的公理，顯然是不同於儒家倫理的公共領域之理。進而基於這種公共領域的「公理」產生了「公德」的說法，從而形成了具有現代意義的公共意識。

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。」²⁸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，而是國家公民即「國民」。圖一中「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以前，「國民」這個詞從未被使用；而隨著「公理」普及，「國民」也成為最常用的詞彙。²⁹

這裡，稍稍講一下「公例」一詞。這一詞與「公理」意義基本相同，它出現比「公理」晚，且後來也不常用了。但在1900年至1907年間，即紳士公共空間展開時，曾被廣泛運用。為什麼會這樣？如前所說，「公理」這個詞本來的意義是已被認定的普遍公認之理，當須要表達那些從特殊事例抽出的新的普

²⁷ 金觀濤、劉青峰：〈天理、公理和真理〉。

²⁸ 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年），頁18。

²⁹ 一般認為「國民」一詞是清末由日本傳入的。但我們的數據庫一檢索表明，1830年代的《東洋考》和魏源的《海國圖志》，1843年與1852年二種版本中「國民」一詞皆甚多，考察國民一詞在這兩部文獻中的用法，已有現代含義。因此日本「國民」一詞很可能來自中國。

遍之理時，用原先已有的公認普遍之理來指涉它就不那麼準確。這時必須創造新的用語，「公例」果然被創造出來了。這個詞在傳統社會極少使用，據圖一所示，它出現在1877年，其後隨著《天演論》普及，它成為和「公理」等同的另一個表達普遍之理的常用詞。當從具體案例抽象為公共普遍之理過程一旦完成，它也就完成了自己的歷史使命。

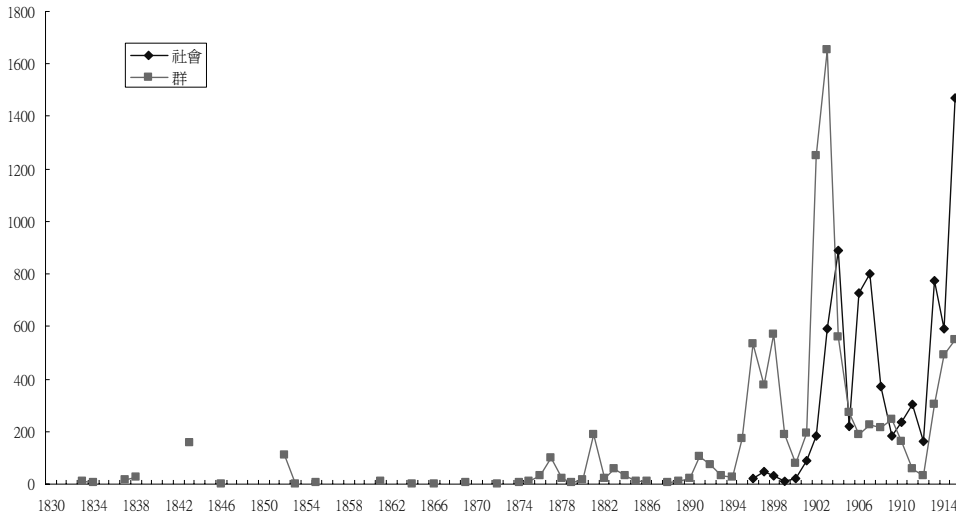
阿倫特（Hannah Arendt）曾用society（「社會」）的興起來代表西方政治經濟組織之現代轉型。她認為，一個既非私人又非公共的社會領域的興起，嚴格說來是一個比較晚近的現象；從起源上說，它是隨著近代而開始的，並且在民族國家中獲得了自己的政治形態。³⁰因此，在西方用「社會」來指涉人類生活在其中的組織，實際上是公共空間形成在語言學上的證據。十年前學術界在討論中國是否存在市民社會時，最大的困惑是在中文裡找不到和civil society相對應的詞。其實這個詞是存在的，這就是「社會」，正是在二十世紀頭十年，即紳士公共空間實踐開始時，它成為最普遍的用語。我們曾討論過二十世紀頭十年「社會」一詞勃興並取代「群」這個詞的思想史含義，這就是知識份子意識到人類組織是根據某一目的自願組織而成，正因如此「社會」才被用於指涉家族以外的公共領域之組織。³¹而「群」的原有意義是不能表現這種意思的。圖二為在「中國近代思想史專業數據庫」中，「群」和「社會」這兩個關鍵詞在1830年至1915年間頻度的統計。³²

³⁰ 阿倫特：〈公共領域和私人領域〉，載《文化與公共性》，（北京：三聯書店，1998年），頁62。

³¹ 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》（臺北），第三十五期（2001年）。

³² 由於《清季外交史料》中「群」的用法與「社會」無關，故圖二中「群」的頻度統計沒有將《清季外交史料》計算在內。

圖二 用於指涉civil society的詞「社會」在中國政治文化中的湧現（1830-1915）



可以看到，「社會」這個詞大約在1895年後在政治文獻中出現；一開始「群」的使用頻度遠高於「社會」；1902年至1903年左右，兩詞使用頻度就大體相當了；到1906年「社會」的使用頻度明顯超過「群」。這一時期正對應著大量如商會、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，和西方一樣，「社會」一詞的普及，可以視為紳士公共空間興起在語言學上留下的痕跡。

五、從新政、立憲到共和

按史學界一般看法，中國1900年開始的學習西方現代政治經濟制度的改革，大致存在著如下三個階段：第一個階段從1901年到1906年，稱為新政；第二階段是1906年到1911年的預備立憲；第三階段是辛亥革命後的共和政治嘗試。這也正是我們所討論的紳士公共空間形成的時期。我們發現，根據紳士公

共空間的興起及展開的內在邏輯，它在實踐中的展開恰好由上述三個階段組成。

如果我們僅僅從改革內容分析，很難發現上述三階段有共同本質，第一階段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，似乎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和改革的內容，就可以發現，這三個階段存在著內在的同一性。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、地方事務中紳士的權力和地位。這兩個特點意味著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。

與1898年康、梁擁光緒帝的極少數人從權力最高層發動的戊戌變法相比，事隔才幾年，二十世紀初的新政時，情況已發生了極大變化。這是一場上有實權派慈禧太后與張之洞、袁世凱聯手推行，下有廣大士紳積極響應參與的全面變革。這種變革必須滿足推動和參與的當權者和社會精英的既得利益和改革中可能得到的更大利益。這時，就要求某種把公共領域之理同儒家倫理區別開來的新說法。這種新說法，早在新政之前就由張之洞《勸學篇》中的「中體西用論」提出了。張之洞區分了「中學經濟」和「西學經濟」，³³其目的就是把儒家倫理和西方制度劃分成兩個不相干的領域。1900年庚子事變後，這種中西二分的二元論主張佔了主導地位。值得指出的是，這種二分法，不僅是保證推行新政實踐的理論基礎，從觀念轉變的角度來看，無論當時人們是否意識到了，一種顛覆儒學中將私領域的個人和家庭倫理擴展到公共領域的結構，在這一時期合法化了。

³³ 張之洞：〈勸學篇二〉，載苑書義等編：《張之洞全集》，第十二卷（石家莊：河北人民出版社，1998年），頁9749-50。

清末新政中紳士的公共活動和各種組織，雖然也以振興經濟、辦新式教育為主，但這些活動依據的理論和內容，與傳統紳士的公共活動已有本質的差別。這種差別不僅是政治、經濟、教育等活動內容是以西學為主，更重要的，判定其合法性的是西學，而不再是儒家倫理的禮教。清廷甚至頒布條例，獎勵興辦新式育和民營企業的紳士，根據他們投資多少授與相應的功名，³⁴這是傳統儒學不能想像的。同時清廷也開始從新學堂畢業生中選拔官員，並終於在1905年宣布廢除科舉制，這明確表明公共領域事務不再服從程朱理學。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，這正是新型公共空間在中國興起的證據。因此，我們可以把新政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領域，出現紳士廣泛參與的預備立憲運動？一個最直接的原因是，在日俄戰爭中，君主立憲的日本打敗了君主專制的帝制俄國。在清廷和廣大紳士看來，這無疑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：「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。》……，亦恍然知專制昏亂之國家，不足容於廿紀清明之世界，於是立憲之議，主者漸多。」³⁵正因為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年宣布十二年後改為君主立憲政體。

清廷參考了傳統科舉學額的標準，在制訂諮議局章程中的規定，實際上只有新舊紳士才有選舉權和被選舉權。有學者統計全國二十一省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，³⁶，而當時有選舉權的選民

³⁴ 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》（臺北），第三期，上冊（1972年）。

³⁵ 〈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（上海：上海人民出版社，2001年），頁12。

³⁶ 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》（臺北：食貨出版社，1972年）。

爲167萬人。³⁷這表明，立憲政治參與者和原有精英身份基本重合。1906年後以預備立憲爲目標的政治改革，是以紳士爲主體的公共空間的第二階段。

紳士在國家以外的公共領域建立表達自己利益的參政團體。它既是紳士在公共領域事務的政治化，也意味著紳權的擴張。在中國傳統社會，紳士階層對公共事務的參與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，則意味著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，並有可能與中央和各級地方政府衝突。而辛亥革命的誘因是鐵路風潮，它正是由紳士代表的家族利益和地方利益與中央利益不可調和時發生的地方分權運動。³⁸如果從政治文化角度來看，以君主立憲爲目標的紳士公共空間之所以與皇權發生不可調和的衝突並迅速顛覆王權，是因為在中西二分的二元論意識形態中，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，這大大削弱了訴諸綱常名教的中央皇權的正當性。這樣，一旦紳士階層所代表的地方利益和皇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爲紳士公共空間的第三階段，同樣是鑒於參政者的身份和他們的公共意識。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傳統的政治權威，皇帝已是不可接受的。袁世凱稱帝失敗，就是民初這種公共意識最有力的呈現。當時，梁啓超寫作著名長文〈異哉所謂國體問題者〉，堅決反對袁世凱退回到君主立憲。梁啓超說，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；因爲君主制所依靠的是習慣的權威；它不可能從當時的公共意識推出。正如廟裡菩薩被扔到茅坑裡，是不

³⁷ 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年）。

³⁸ 金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷》（香港：中文大學出版社，1993年），頁145。

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，將這一觀點表達得更清楚。梁稱君主制是「欲以一姓威嚴，馴服億兆」，即君王的家天下不再具有正當性。³⁹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。

六、儒學式公共空間的不同形態

爲甚麼紳士公共空間不能保持社會穩定？正如我們第五節所論述，紳士公共空間建立在中西二分意識形態之上，儒家倫理被限定在家族內部即私領域，推不出皇權的正當性。這樣君主的統治依靠的只是習慣性權威，中央皇權極易被紳士高漲的參政意識所顛覆。那麼，紳士建立的共和制度又如何呢？這時指導人們參政的公共意識，仍是中西二分二元論意識形態。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，而不是工具理性和形式法規，也就不可能形成程序優先的共識。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），共和制度是不可能成功的。事實上，在這種相信道德內容高於形式法規的意識支配下，議會政治必然愈搞愈亂。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事大，它導致了嚴重的社會整合危機。軍隊失去了控制力量，各派軍人常常是打著「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；因此變爲軍閥和槍桿子稱霸的天下。袁世凱稱帝失敗後軍閥割據的出現，正是紳士公共空間不能建立有效秩序的必然結局。⁴⁰

³⁹ 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》（上海：中華書局，1936年），頁18。

⁴⁰ 清末民初中國軍隊的私人化（即只服從軍事統帥而不服從國家），常被看做軍閥割據的原因。但我們可看湘軍和淮軍這樣由紳士自行建立只服從軍事統帥的武裝，由於其主帥是儒臣，儒家倫理之忠君使得這些軍隊牢牢地被朝廷控制。民初軍閥割據只發生在新政以後大大擴充的新軍之中。如果從思想上找原因，在中西二分的意識形態中，北洋新軍並沒有公共領域服從憲法意識，只保留了儒家倫理對將領私人之忠誠。

那麼，是否所有儒學式公共空間都是不穩定的，只能作為東亞社會現代轉型的過渡階段呢？不一定，如果從理念型（ideal type）上討論儒學式公共空間和西方現代公共空間的不同，其差別僅在於「私」的界定。西方公共空間的主體為個人，保護私領域正當性的觀念為個人權利。儒學式公共空間中的私，為遵循儒家倫理的單元，它可以是家庭、家族，甚至是以忠凝聚而成的社團（例如日本的藩），保護私的正當性除了個人權利外，還可以利用對儒家倫理的認同。中國以家族為本位的紳士公共空間不能形成穩定的立憲政體，並不是意味著所有儒學式公共空間都不能。實際上，如果將日本儒學式公共空間和中國紳士公共空間作一比較，可以發現除了其「私」的單元不同外，最大的區別還在於公共意識不同。在日本，儒學式公共空間的公共意識由徂徠學和國學奠定，徂徠學高度重視法治，國學則有效支持對天皇的認同；故日本可以通過學習西方現代政治經濟制度確立穩固的君主立憲政體。在本文中，我們不可能展開中日對比的詳細討論。但是我們要強調的是：儒學式公共空間在東亞各國有著不同的形態，日本正因為儒學式公共空間的存在，使其社會現代轉型比中國早而且迅速。而中國紳士公共空間的不穩定也造成二十世紀中國當代社會特殊形態和獨待的現代化道路。

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。⁴¹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，無論在公共領域還是私人領域，紳士公共空間均受到徹底批判。在私領域，孝道和父權制家族組織成為專制的根源，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。⁴²

⁴¹ 金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷》，頁122-217。

⁴² Jin Guantao and Liu Qingfeng, "From 'Republicanism' to 'Democracy': China's Selective Adoption and Reconstruction of Modern Western Political Concepts (1840-1924)", *History of Political Thought* (Exeter, England), vol.26, no.3 (August 2005), pp.438-501.

我們想強調的是：否定紳士公共空間導致新一代社會精英重新思考單純地學習西方現代政治經濟制度是否正確，中國開始了一個對十九世紀以來引進的西方觀念批判地吸收和重構的新時代。

本文不擬展開有關問題的全面討論，僅僅研究和公共空間相關的意識。首先，否定儒家倫理對私領域的主宰，導致中國人思想大解放，個人得以脫離家庭獲得真正的獨立，從此社會被視為由獨立的個人而不是由家族組成。正是在新文化運動期間，以個人而不是家族為組成單位的現代公共空間開始在中國出現。但是，以個人為本位的西方式公共空間亦不可能長期繁榮，1920年代後這種公共空間開始衰落甚至在中國大陸完全消失。為甚麼會這樣？從思想史內部尋找原因，關鍵在於，中西二分意識形態的一個重要功能，是劃分公共領域和私人領域，認為它們各自服從不同的價值。一旦否定中西二分意識形態，也就取消了這兩個領域的分界。當個人權利和隱私（privacy）觀念尚未牢固建立時，即意味私人領域和個人隱私受到壓抑或取消，甚至私的正當性會隨公共價值膨脹而被顛覆。這樣，又破壞了現代公共空間成立的基本前提。

事實不正是這樣嗎？新文化運動後期，隨著儒家倫理被拋棄，保護私領域不受國家干預的機制也不復存在，本屬於公共領域的普遍之理可以無限制地運用到私領域。換言之，由於私領域和公共領域的界線消失，私領域之價值應該服從公共領域之理，革命烏托邦和以科學真理為名義的新意識形態興起，這也就是不少學者指出的集體主義壓倒個人。1949年後中國大陸終於變成一個民間社會完全萎縮的超級官僚社會。所有的社會運動都是裹挾全部社會成員，沒有一個人能自外。

七、紳士公共空間的失敗：中國當代政治社會形態

我們可以從關鍵詞研究為上述轉變找到證據。如前所說，在中西二分的意識形態中，公共領域之理是用「公理（公例）」一詞表達的，它的主要內容是物競天擇和爭權利的正當性。新文化運動時期，社會達爾文主義雖受到批判，但公共領域之理仍然是用「公理（公例）」一詞來代表。我們統計了《新

青年》、《新潮》、《每週評論》、《嚮導》、《少年中國》五種雜誌中「公理」一詞的用法，發現「公理」有四種意義：一為物競天擇，適者生存；二是指數理、幾何邏輯的公理；第三種意義為社會道德和正義，表達自由、平等和強權對立；第四種為來自西方的普遍公共之理。從中可見，「公理」最主要的含義是公共領域之理和自然科學的公理基礎。正是在新文化運動期間，隨著公共領域和私領域界線的消失，新知識份子相信公共領域和私領域應該服從統一的理。⁴³這時，「公理」一詞開始退出政治領域，另一個新興詞彙——「真理」——取代了「公理」，成為政治制度正當性的基礎。真理和公理的最大不同在於，公理是公共領域之理，不同於私領域的理；而真理卻同時涵蓋了公共領域和私領域，它既是政治經濟制度正當性的根據，亦是個人道德和人生觀的基礎。⁴⁴所以，我們可以把「真理」取代「公理」這種政治術語的轉變，看作是政治文化中打通公共領域和私領域的價值在語言學上的證據。

在中文中「真理」這個詞古已有之，它由「真」和「理」兩個字組成。《說文解字》把「真」字看作人的形變，認為它同人成仙得道有關。⁴⁵「真」字在春秋戰國時期已獲得其確切的思想史含義，《莊子·秋水》云：「謹守而必失，是謂反其真。」「真」字被用於指涉不受人為干擾的自然狀態，特別指不造作的心靈。我們知道，自然之理並不同道德之理對立。宋明理學中天理的確切含義是包含自然合理的。⁴⁶「真理」的內涵已由「天理」包括，儒學就無特別強調它的必要。故「真理」這個詞最早是被佛教廣泛引用，用於表示不同於儒學天理的虛寂真正之理。一直到清代，儒生在用「真理」這個詞的時候，

⁴³ 這方面最著名的例子是陳獨秀用進化論來批判儒家倫理，認為家庭倫理和個人道德也應隨時代不同而處於不斷演化之中。新文化運動前，社會達爾文主義是公共領域之理，儒家倫理在私領域有效，使得不能用進化論否定儒家倫理。所以，陳獨秀用進化論反對儒家倫理的前提，是公共領域之理和私領域價值的等同。

⁴⁴ 金觀濤、劉青峰：〈天理、公理和真理〉。

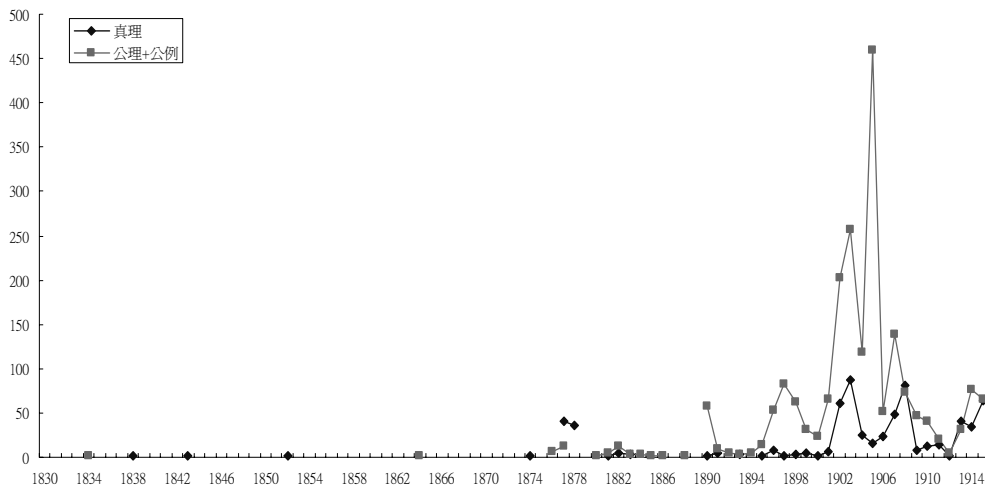
⁴⁵ 《說文解字》「真」字下云：「僂人變形而登天也。」段玉裁注云：「此真之本義也。經典但言誠實，無言真實者。……非倉頡以前已有真人乎？引伸為真誠。」（《說文解字注》〔臺北：宏業書局，1969年〕，頁274。）

⁴⁶ 在新文化運動時期，「天理」一詞已不大用，在《新青年》、《嚮導》、《每週評論》、《少年中國》、《新潮》五種雜誌中共出現了三十七次。這些殘存的「天理」有一個明確的意義核心，就是自然合理。這表明自然合理的含義一直隱含在天理之中。即使「天理」一詞因其主要意義被否定而不用，人們在表達自然合理之義時，仍可能運用「天理」一詞。

除了主要是強調理的真實性之外，還用於表達個人信仰如具有佛學或宗教意義之理。事實上，一直到新文化運動早期，「真理」一詞還保持著清代的意義，同今天中文裡的用法不盡相同。在相當多的場合，「真理」一詞用於表達個人宗教信仰、文學作品是否反映生活真相之認識，即和公理不同，真理在很多時候是指私領域之理。但隨著紳士公共空間被否定，真理的意義發生了潛移默化的改變。

分析數據庫中「真理」一詞的意義，可以發現它除了泛指正當性外，還有六種意義。一、自科學、邏輯之理；二、文學、美學所代表的生活之真實；三是宗教之理；四為新文化、文明；五為道德正義，如自由、平等、人道、人權等；第六種指符合人類最終理想的社會主義和共產主義。這六類意義既涵蓋了公共領域之理，又代表私領域之理。圖三為新文化運動前「真理」一詞在數據庫中出現頻度。

圖三 新文化運動前「真理」和「公理（公例）」出現頻度（1830-1915）



可見，1830年至1875年間主要是使用「真理」一詞，而在進化論傳入中國的1898年，「公理」開始大量使用，到1906年達到最高峰，使用次數達450次以上。我們也統計了《新青年》和《新潮》這兩本極具代表性的五四期刊。這兩份刊物中，「真理」一詞的使用頻度都是在1919年達到高峰，次數都

在一百以上；不過，在《新青年》中，「真理」的使用一直比較多，而《新潮》在1921年以後就很少使用了。這與《新青年》的馬列主義轉向有關。而兩份刊物中「公理」、「公例」兩個詞使用的情況相似，雖仍在用，但頻度很少，到1920年以後就基本不用了。

在《新青年》中，「真理」是指馬克思主義所提出的社會發展規律、政治社會正當性基礎及社會革命目標。真理觀通過人生觀大辯論，也延伸到私人領域。至此，「真理」一詞今天在中文世界的含義，成為公共領域和私領域統一的正當性基礎。

既然「真理」是代表公私兩個領域的普遍、共同之理，新文化運動後，表達公共領域之理的「公理」和「公例」兩詞，就顯得多餘了，從此在日常用語中消失。故今日「公理」這個詞只在自然科學特別是數學中運用，意義為邏輯系統中的公理或幾何公理。⁴⁷新文化運動後期中國爆發科學與人生觀問題的大論戰，科學派大獲全勝，科學成為人生觀的基礎，意味著個人價值必須從統一的公共之理——科學——推出，它是革命人生觀興起、個人主義被集體主義壓倒的前奏。⁴⁸

同時，「公議」和「公論」這兩個詞在五四後也不再使用。十九世紀在西方衝擊下，「公議」一開始就被用於翻譯西方議會討論，「公議」和「公論」也被運用於指涉國際輿論和公共領域的討論，到辛亥革命後，「公議」和「公論」的意義逐漸合併到「議會」和「會議」這兩個詞之中。⁴⁹從圖四可

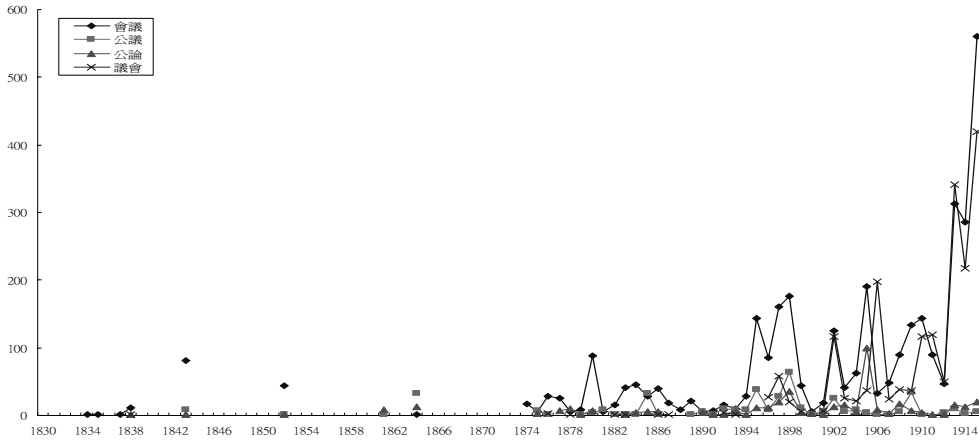
⁴⁷ 我們在第二節指出的，「公論」在歷史上用於表達公認之理或公認之結論。這一意義一直延至十九世紀下半葉，「公論」用於社會事務，大多指公共領域公認之理，如國際法和公共理性。在五四新文化運動前，幾何與邏輯公理稱為「公論」，這與公理主要用於表述非私人領域之理有關。

⁴⁸ 五四時期馬列主義和自由主義都認同科學人生觀，認同統一的真理適用於公共領域和私人領域。自由主義和馬列主義的分歧在於：馬列主義承認普遍真理的存在，而以胡適為代表的自由主義把真理視為個別的，具體而特殊的；普遍之理作為共相只是一個名。自由主義通過否定真理的普遍性來捍衛個別性，使個人價值可以免於受公共領域普遍之理對個人選擇之強制，這構成了具有中國特色的自由主義。這方面詳細的討論，可參見：金觀濤、劉青峰：〈試論中國式的自由主義——胡適實驗主義和戴震哲學的比較〉，載《自由主義與中國近代傳統》，上冊（香港：中文大學出版社，2002年）。

⁴⁹ 西方議會討論在十九世紀就被稱為公議，議會被稱為公議局，或公議所。「公議」一詞在中國二十世紀初普遍和公論並用，並用於指政黨政治議論。辛亥以後，參議院的決定也被稱為

見，1895年後「議會」、「會議」兩詞的使用頻度不斷增加，在1915年達到前所未有的高峰。

圖四 「公議」、「公論」、「議會」、「會議」四個詞在1830-1915年的出現頻度



1921年後甚至「議會」的使用頻度亦開始減少。唯有「會議」一詞成爲中國政治文化最常用術語。「會議」在中國傳統社會就是一個常用詞，我們分析了中國傳統經典中「會議」一詞的用法，發現它幾乎毫無例外地被用於指稱宮廷和政府召開的正式會議。但在紳士公共空間繁榮時期，它亦經常用於指涉參議院開會和民間進行的議事。

最後，我們再簡單看看「國民會議」一詞。考察1920年代國民會議運動的命運，正如白永瑞（Baik Young-seo）所指出的，1923年頗具聲勢的國民會議運動雖由陳獨秀倡導，後被孫中山和國民黨接受，成爲國共合作之基礎；但其本意卻是想在五四時期自發性互相結合的各界社會基礎上實行統一，取代缺乏正當性之北洋軍閥政府。⁵⁰但是這種基於五四期間獨立個人組成的各界基礎

公議。「議決」、「會議」、「公議」三個不同的詞，常用以表達公共理性討論及其得到的政治決定。

⁵⁰ 白永瑞：〈中國現代史上民主主義的再思考：一九二〇年代國民會議運動〉，載《一九二〇年代的中國》（臺北：中華民國史料研究中心，2002年），頁12。

上形成之公共空間，遠不如剛剛在政治生活中崛起的國共兩黨來得強大，最後取代軍閥政權統一中國的是黨國，國民會議不是淪為一黨獨大和專政之下的政治協商會議，就是名存實亡。

當在政治上公共領域之理吞沒私領域價值時，中國民間社會又變成類似於中國傳統社會的型態。即只有在和政治無關的層面，公共領域之理和私領域價值不同，公共選擇還可能由私領域選擇合成。民間組織或活動只要同政治相關，一定要接受官方意識形態指導，或納入和政府合作的軌道。民間社會的大小和活動範圍，完全取決於官方意識形態對社會控制和滲透的程度。1949年後的中國大陸，是一個沒有民間社會和私人空間的超級官僚社會。只有當意識形態解魅，民間社會才能出現及發展。即使在1980代中國思想解放運動中活躍的民間文化團體，都不能不謀求與官方某種形式的合作，以取得生存與活動空間。因此，它們尚不是真正意義上的現代公共空間。⁵¹90年代至今，中國也出現了一些民間組織，但它們的成立和活動，一直受到官方嚴密監控。因此，我們在本文一開始提出的，90年代初國際漢學界有關中國是否有過公共空間的討論，也許是值得重新檢討的。

⁵¹ Chen Fong-Ching and Jin Guantao, *From Youthful Manuscripts to River Elegy: The Chinese Popular Cultural Movement and Political Transformation 1979-1989* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1997).