

【專號論文】 Feature Article

DOI: 10.6163/TJEAS.201906_16(1).0003

五四時期跨文化視野下的中國：兼與日本比較 China from a Transcultural Perspective in the May-Fourth Era: in Comparison with Japan[§]

李宥霆

Yu-ting LEE*

關鍵詞：五四、文化、中國、日本、東方、西方、世界史、近代化

Keywords: May-Fourth, Culture, China, Japan, the East, the West, World history, Modernization

§ 本文寫作得到科技部專題研究計畫「近代中、日、印民族主義之比較：以亞洲意識為分析背景」（MOST 105-2410-H-002-226-MY2）的支持。投稿本刊前，筆者曾於2018年6月15日假中央研究院近代史研究所召開之「文化的政治，政治的文化：五四知識分子的轉變」國際學術研討會上發表本文初稿，幸獲與會學者諸多建議；本刊兩位匿名審查人所提出之商榷，亦極富教益。在此謹誌數語，對上文所及之學術機關、先進表達最深的謝意，也特別感謝編輯辛勤的校理工作。

* 國立臺灣大學國家發展研究所助理教授

Assistant Professor, Graduate Institute of National Development, National Taiwan University.
Email: ytandylee@ntu.edu.tw

摘要

「五四運動」標誌著近代中國政治、社會、文化、思想史的一大轉折，百年來持續受到研究者的關注，視角紛呈，詮釋疊出。本文以一九二〇年代，即廣義的「五四時期」為背景，分析並比較幾部出自於國際名士手筆的中國論述，一窺在當時的權力格局之下，顯得既巨大又奇特，落後卻又隱含著救贖意味的中國形象，藉此反映出一次大戰之後的世界文明展望。此外，與西方列強遙相對應，日本於二十世紀初期也已晉身世界強權，國際上對於日本的興趣也水漲船高。本文在剖析名士們所觀察到的中國時，亦與其日本論述相參照，目的不僅在於凸顯兩者國際形象的差異，更會觸及「東西文化」、「近代化」、「世界史」等思想課題。最後，透過本文的嘗試，筆者也希望能在已然百花齊放的五四研究園地別開一生面。

Abstract

The May-Fourth Movement marked a turning point in the political, social, cultural, and intellectual history of modern China. It has been receiving academic attention for nearly a century since its inception. This article focuses on the 1920s, widely known as the “May-Fourth era” in China, and analyzes some international intellectual discourses on China. This is an attempt to explore the image of post-WWI China that was considered backward but hopeful for its potential to imbue world civilization with a new spirit. In the meantime, Japan had become one of the world powers and drawn worldwide interest in the early twentieth century. While examining China’s image in the eyes of international observers, this article also touches upon their views on Japan. The purpose is not only to reveal the different international images of China and Japan, but also to embark on discussions about “Eastern and Western cultures”, “modernization”, and “world history”. Hopefully, this article can break a new path in the already fruitful fields of May-Fourth studies.

壹、緒論：五四的中國與世界

五四運動對於近代中國歷史的影響至鉅，無庸贅言，相關研究亦是汗牛充棟。不過，就筆者管見，從國際視野來觀照五四者，雖然也不乏精彩之作，但整體比例不算太高，因此，筆者有意對之進行探索。在五四研究的大觀園裡，本文選擇從與文化相關的討論入手，¹探討在五四時期的世界局勢下，中國主要呈現何種形象，以及該形象在近代世界史上所具有的意涵。

在完稿於一九三三年的《東西文化觀》一書中，作者陳序經（1903-1967）以如下的陳述破題：

無論是從中國的觀點，或是從世界的觀點，所謂中國的問題，可以說是十九世紀和二十世紀中一個至重要的問題。對於這個問題的認識，雖因各人的旨趣和立場的不同而各趨於差異，然而這個問題的解決，想可以說必要從文化上著手。換句話來說，中國的問題，就是文化的問題；而所謂文化的問題的重心，恐怕要算東西文化的問題了。²

身為全盤西化論的健將，陳序經並未深入說明，何以欲解決「中國的問題」，必須要從文化著手。或許他繼承了林毓生筆下的五四知識分子的基本立場，傾向於「藉思想、文化以解決問題。」³但無論如何，認定中國

1 這裡所謂的「文化」自然十分籠統，因篇幅所限，也無法細加分析。但若將文化視為一個民族的性格、精神、生活態度和方法的綜合表現，則其既與社會、政治、經濟有關，又不侷限於這些領域。又，為免節外生枝，本文除了在簡述概念發展史的部分（位於本「緒論」的倒數第二段）之外，原則上不對「文化」（culture）和「文明」（civilization）作學理上的區分。為求行文一致起見，筆者多採用「文化」一詞，然若遇習慣用法如「精神文明」、「物質文明」等，或須與上下文呼應者，則亦不強求劃一。

2 陳序經：《東西文化觀》（北京：中國人民大學出版社，2004年），頁1。

3 林毓生的著名論點是：「五四反傳統思想的一個極重要因素，便是筆者所稱謂的『藉思想、文化以解決問題的方法』（the cultural-intellectualistic approach）。五四時代的知識分子相信思想與文化的變遷必須優先於社會、政治、經濟的變遷；反之則非是。反傳統知識分子或明或暗地假定：最根本的變遷是思想本身的改變，而所謂最根本的變遷，是

的根本問題出在文化，且問題的癥結須透過跨文化比較方能釐清，這無疑凸顯了一個重要事實，即「東西文化論戰」構成了近代中國思想界的一大主題，迄今餘響仍不絕於耳。不過，由於該領域的研究已多，本文不擬聚焦於中國知識人之間的論戰，而是打算另闢蹊徑，借助幾位外國觀察家的目光，來認識二十世紀前期中國所呈現的問題。當然，這些認識都有片面之嫌，但幾位國際級的文化人往往在評論中國的同時，表達其對於各自本國文化，以及主流西方文化的反思，因此，通過這種跨文化的視野來探討中國，也可說是從一個特別的角度，切入近代世界的思想網絡。

本文分析的主要作品是印度泰戈爾（Rabindranath Tagore, 1861-1941）的《中國講演集》（*Talks in China*, 1925 年出版），英國羅素（Bertrand Russell, 1872-1970）的《中國之問題》（*The Problem of China*, 1922 年出版），以及日本內藤湖南（1866-1934）的《新支那論》（1924 年出版），另外也徵引若干中外文獻以為輔助。就背景來說，三位作者分別來自於飽受殖民剝削的東方古國印度，縱橫四海、號稱日不落國的近代西方強權英國，和力求脫胎換骨、趕超西方的亞洲新秀日本。就專業來說，泰戈爾、羅素、內藤湖南分別是文學家、哲學家和史學家。但若就選定的著作而言，則他們所論對象都是一次大戰後的中國。其時的國際輿論，充斥著有關和平會議、世界秩序重建的消息，而中國問題，既是世界問題的一環，又與列強所主導的國際軌範格格不入，是故，檢視幾部從不同觀點出發的中國論述，其實就是從多元的視野，照見二十世紀初期的世界政治與文化走向。特別是，筆者以上述諸位背景和專業都有極大差異的知識人作主角，並不時以其他觀點穿插對照，便是希望能拉出一張節點廣泛的思想網絡，盡可能地呈現出時人經由中國問題所表達的對於國際局勢的看法，及彼此間的依違離合。

若從中國史的脈絡來看，則一次大戰結束之後，正對應於所謂的「五四時期」。眾所周知，作為政治示威的「五四運動」，肇因於中國青年學生對巴黎和會的決議不滿，接著更與已行之有年的文化改革呼聲合流，匯

指這種變遷是其他變遷的根源。」參見林毓生：〈五四時代的激烈反傳統思想與中國自由主義的前途〉，收入氏著：《思想與人物》（臺北：聯經出版，1983 年），頁 151。

成一股沛然莫之能禦的思想運動。⁴由此因緣，五四時期可說是中國歷史上，對於西方化、近代化爭辯最激烈的一段時間，而源於近代西方的各種思潮，也幾乎在中國造成了「百家爭鳴」的盛況。⁵上述作者的其中兩位，即羅素和泰戈爾，便是梁啟超（1873-1929）基於「須將世界學說為無制限的盡量輸入」之精神，⁶由其創辦的「講學社」所邀請來華的人物。⁷近年來，關於五四時期外國名士訪華風潮（和風波）的研究不少，而由講學社敦聘的杜威（John Dewey, 1859-1952）、羅素、泰戈爾諸人，其在華行程、演說內容和引發迴響等，均已有所著加以處理，比較性的分析也時有所見。⁸以這些成果為基礎，本文將嘗試更進一步，從當時流行於國際間的文化或文明論（cultural / civilizational discourse）的高度來理解各家之言。

對於「文明」的討論由來已久，但從十八世紀以降，便受制於啟蒙價值觀所主導的單一、普世的想像，並以近代西方為唯一的文明代表，由此證成其優越和霸權地位。此期間，「文化」作為一個強調個體性、特殊性的認同概念，雖然潛滋暗長，但並不足以與強勢的「文明」觀相抗衡。一直要到十九世紀末、二十世紀初，全球反帝國、去殖民運動蔚為風潮，多元文明的觀念獲得長足進展，「文明」與「文化」兩詞的內涵也有所轉變，並交錯互滲。最重要的轉折點，當推第一次世界大戰，其所造成的嚴

4 關於五四運動的內容、性質、為期、影響等，可謂眾說紛紛，連當事人都持有不同意見。本文並不觸及五四的定義和定性問題，只寬泛地使用「五四時期」這一概念，意指從1910年代後期到1920年代前期這段時間。周策縱（1916-2007）於其經典著作中，對於「五四時期」的不同斷限方法有所討論，他自己則聚焦於1917到1921年這個時段，並且以1919年的五四運動作為自然的分水嶺：前期以傳播新思想為特徵，後期則以批判傳統為號召。參見 Tse-tung Chow 周策縱, *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China* (Stanford: Stanford University Press, 1975), p. 5.

5 羅志田甚至認為，五四時期的中國，見證了「西方的分裂」或「西與西戰」這樣的現象，即中國成為西方各種思潮和意識形態的競技場。參見羅志田：〈西方的分裂：國際風雲與五四前後中國思想的演變〉，《中國社會科學》，1999年第3期（1999年5月），頁20-35。

6 梁啟超：《清代學術概論》，收入《飲冰室合集》，《飲冰室專集之三十四》（北京：中華書局，1989年），頁65。

7 為了快速地將外國思想引入中國，梁啟超於1920年初自歐遊返國之後便積極地邀請名士訪華。張朋園的〈梁啟超與五四運動〉一文，清晰地勾勒出梁啟超的學術活動與五四時代之關聯，當中有一個小節，說明任公成立「講學社」以邀請國外學者來華的始末。該文收入汪榮祖（編）：《五四研究論文集》（臺北：聯經出版，1979年），頁277-310。

8 如鄭師渠：〈五四前後外國名哲來華講學與中國思想界的變動〉，《近代史研究》，2012年第2期（2012年3月），頁4-27。

重破壞，逼使原本叱吒風雲的西方人不得不對於自身的文明基礎進行反思。⁹影響所及，各地的智識分子也紛紛對文明和文化問題表示意見，並且不再以近代西方的發展模式為尊。¹⁰由此觀之，泰戈爾、羅素和內藤的中國論述（如上所言，其為本國論述的延伸和反照），實則相當程度地體現了那個時代的思想氛圍。儘管他們——特別是羅素與內藤——根據當時觀察，給了中國大量在社會、政治、經濟方面的建言，而時過境遷，這些建議已成明日黃花，但其宏觀的文化認識，至今仍極具參考價值。重點不在於他們的描述正確與否，而是從思想史的層面來看，他們對於西力支配下的中國所表達的憂慮和期待，一方面反映了當時世界的動態，另一方面也遙遙呼應著沸騰於中國內部的「東西文化論戰」。如果採取這種觀點，則中國語境便接通了世界語境；也正是在這層意義上，筆者將兼論諸位作者的日本觀察，以與其中國認識相比較。

根據二十世紀早期乃至今日的文化分類，中國和日本往往同屬於「遠東」（the Far East）或「東亞」（East Asia），關於兩者「同文同種」的想像也未曾間斷。然而，在某些論者眼中，中日兩國的文化性格實有差異，而這種差異，通過「近代化」的檢驗而愈益顯豁。儘管限於篇幅，本文無法充分地討論日本，但藉由中日印象的交互指涉，筆者所欲呈現的，不單是中國或日本剪影，而是構成近代世界史知識的一個篇章。

貳、泰戈爾的中國想像

身為一九一三年的諾貝爾文學獎得主，泰戈爾也許是二十世紀初期最

9 身為第一次世界大戰前後最著名的文化論作者，史賓格勒（Oswald Spengler, 1880-1936）自謂其寫作《西方之沒落》的動機，正在於以一種歷史哲學，或曰歷史形態學，來理解一戰所象徵的形而上涵義。參見 Oswald Spengler (abridged by Helmut Werner, English abridged edition prepared by Arthur Helps), *The Decline of the West: An Abridged Edition*, Charles Francis Atkinson (trans.) (New York: Oxford University Press, 1991), pp. 36-40。本書強調「文化」和「文明」的差別，揭示一獨特的文化—文明代謝理論，此處不贅。

10 以上歸納參考 PrasenjitDuaara, “The Discourse of Civilization and Pan-Asianism,” *Journal of World History*, Vol. 12, No. 1 (Mar., 2001), pp. 99-130。在諸多追溯文明論發展的研究中，杜贊奇此文較為精簡扼要且與本文主旨相關。

負盛名的亞洲人了。關於泰翁的背景，其得獎的奇妙經歷，以及獲獎後的種種行誼，已有大量的文獻加以闡述，也有從特定的理論視角進行概括者。¹¹此處只須簡單提及，由於生長於英屬印度，泰戈爾從小便養成了敏銳的文化意識；得到諾貝爾獎之後，他也順理成章地以「東方文化使者」自居，在一次大戰期間及其後，四處傳播以精神文明救濟物質文明的「福音」。

雖經多次延宕，泰戈爾遲至一九二四年才初次造訪中國，然因中印之間曾有長達千年的互動，使得他對中國流露了不同尋常的情感，而這趟中國之旅，據泰翁自稱，也是為了重新溝通兩國傳統的友誼。這份友誼由許多印度僧人開端，他們不辭艱辛，將佛陀的愛與智慧帶到中土；這樣的精神聯繫，得來不易卻極其純淨，比之在科技昌明的近代所進行的便利但膚淺的交流，高下不可同日而語。¹²近代文明源於西方，以機械性的效率為特徵，發而為政治組織便是近代國家（nation），其以競爭、奪取為務，別無更崇高的情操或目的，因之，當國家的工具理性發揮到極致時，便不免導致大規模、高效率的屠殺，並且還自詡為「愛國主義」（patriotism）。要想避免這種慘劇，就必須喚醒傳統東方的精神力量，來調和過度崇拜科學所引起的物質化傾向。¹³

誠如泰翁所言，他僅僅是以詩人身份拜訪中國朋友，而他的演說也確實偏重感性，充滿了豐富美妙的比喻。在南京時，泰翁對前來聆聽演講的學生談到自己的旅程，他從上海出發，溯長江而上，夜間於船上不寐，便徹夜欣賞沿岸景致。黑暗中，一個個孤村閃爍著零星的燈火，沉寂而黯淡。到了破曉時分，天光漸開，對向的船帆迎風而來，一隻隻映入眼簾，展現了生命的活力與自由。緊接著，泰戈爾便將這個過程，比擬成人類文

11 新近的研究成果，可參考李宥霆：〈泰戈爾與東方主義：聚焦於東西之辯的泰戈爾研究〉，收入楊貞德（主編）：《近代東西思想交流中的傳播者》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2017年），頁231-278。

12 Rabindranath Tagore, *Talks in China*, in Sisir Kumar Das (ed.), *The English Writings of Rabindranath Tagore, Volume Two: Plays, Stories, Essays* (New Delhi: Sahitya Akademi, 1996), pp. 643-644. 結束訪華後，泰戈爾將他在中國的演說整理成兩個版本。1924年的版本依照主題分類，而1925年的版本大致依照時序與場合呈現。本文參考和引用的主要是1925年的版本。

13 Rabindranath Tagore, *Nationalism* (London: Macmillan and Co., Limited, 1918), pp. 59-61.

明的進展：

〔……〕當人們沉睡之時，他們是被閉鎖在自己狹小的生命之內，燈光只閃爍於那些完全被黑暗隔絕的村落。〔……〕破曉的時候，我們便擺脫孤離的生命，看見光亮，〔……〕能夠與人相知並攜手合作。這就是那些迅捷的船隻於清晨捎來的訊息。我們所處的這個時代，難道不代表一個黑暗、沉睡的世界，各種族都還自我侷限，自稱為國家？¹⁴

另一方面，在批判組織層面的國家主義的同時，泰戈爾也對西方式的個人主義極為不滿。面對中國聽眾，他有如下一段奇妙的讚美：

我曾聽說，你們是重實際與重物質的，你們著眼於此生此世，不作虛幻的迷夢，為來生尋找渺遠的天堂〔……〕但我卻不能相信，任何亞洲民族竟有可能是唯物的。〔……〕唯物主義是排他的。唯物主義者追求個人的享樂和佔有，但你們中國人不是個人主義者，你們的社會是以合群的靈魂造就的。〔……〕是的，你們愛此世，重物質，但卻不作興獨佔。¹⁵

也就是說，泰翁相信，儘管中國人看重實際和物質，但只要他們保持著對於群體的責任和情意，那就不會流於西方式的、自私自利的唯物主義，如此一來，中國的文明等級也自然高於西方。

泰戈爾極力稱讚中國人的寬容堅忍、善良慈愛，及其對於美的感受，認為這正是中國文化悠久之道。他自然也看到了中國的問題，就是貧弱和衰敗，也承認必須適當地發展科學來加以治療，但他不希望中國接受了工業和物質文明，卻是以情感和信仰為代價。泰翁告誡諄諄，在五卅時期追求進步的中國人聽來卻相當刺耳，因此他在行程的後半部分便不時遭到抗議，以至於有些朋友建議他，不妨稍微介紹自己的生平經歷，讓中國聽眾

14 Rabindranath Tagore, *Talks in China*, p. 646.

15 Rabindranath Tagore, *Talks in China*, p. 654.

對他有更多了解。在北京的一場演說中，泰戈爾談到了他的家鄉班加爾（Bengal）地區在十九世紀發生的三大運動，即宗教、文學、民族文化運動。前兩者提倡擺脫傳統枷鎖，教人直取信仰與藝術的核心，後者意在革除印度人面對西方時的自卑和模仿心態。對於這三項革命性的運動，泰戈爾本人及其家族均饒有貢獻，因此他雄辯地說道：「對於不相干的物質之迷戀是極端陳舊的。人的內在精神之揭示才是近代的。我支持後者，因為我是近代的。」¹⁶雖然泰翁試圖扭轉自己的保守形象，但他的自傳性陳述，終極訴求仍是抵制巨大的國家機器和盲目的科技發展，並鼓勵聽眾轉而追求精神理想。這樣的言論，終究是不可能讓許多日趨激進的中國知識人滿意的。

關於泰戈爾的在華演說及其所引起的爭議，可資參考的研究已多。¹⁷在本小節的後半段，筆者想嘗試將泰戈爾的中國印象，放在較廣闊的歷史脈絡中來考察。泰戈爾說到，在踏上中國土地之前，有兩個特殊經驗刺激了他對中國的嚮往，一個是幼年時在《天方夜譚》裡讀到的關於中國的奇異描繪，一個是在一九一六年造訪日本時，於某位收藏家的宅邸看到了許多中國畫作。泰翁不無恭維地說，來到中國之後，他更加確信中國人是善於審美的民族。¹⁸不過，他對中國的情感絕不止於客套，而是與印度的被殖民經驗分不開的。泰戈爾在青年時代便寫了一篇文章，強烈譴責英國向中國輸入鴉片；此外，由於他的祖父正是英屬東印度公司所許可的鴉片貿易商，因此便有傳記作家推測，泰戈爾平生的文字和演說中均鮮少提及祖父，與此背景不無關係。¹⁹再深一層說，印度和中國都是文明古國，在不少近代西方知識人眼中，兩者代表了東方的停滯與落後，所以在文化情感

16 Rabindranath Tagore, *Talks in China*, pp. 663-667。

17 季羨林於 1961 年所寫的〈泰戈爾與中國——紀念泰戈爾誕生一百週年〉，是時代較早的一篇回顧文字，至今仍有參考價值，收入《季羨林文集》，第 5 卷（南昌：江西教育出版社，1996 年），頁 180-213。孫宜學長年鑽研此課題，其所編的兩冊資料集，詳盡呈現了與泰翁訪華有關的言論。參見孫宜學（編）：《詩人的精神——泰戈爾在中國》（南昌：江西高校出版社，2009 年）及《泰戈爾在中國·第二輯》（上海：上海三聯書店，2016 年）。同氏所著的《泰戈爾：中國之旅》（北京：中央編譯出版社，2013 年），則敘述並分析了泰戈爾在中國的經歷。

18 Rabindranath Tagore, *Talks in China*, p. 668.

19 Krishna Dutta & Andrew Robinson, *Rabindranath Tagore: The Myriad-Minded Man* (London and New York: Tauris Parke Paperbacks, 2009), p. 8.

上，泰戈爾對中國有親近之意，欲與之攜手面對西方的挑戰，這也是情理中事。

在發展其比較文化觀的路上，泰戈爾曾多方吸取養分，其中一本對他影響匪淺的書，是《中國人約翰的信》（*Letters from John Chinaman*）。本書於一九〇一年出版，作者是英國學者狄金森（Goldsworthy Lowes Dickinson, 1862-1932），他假託一位旅英多年的中國人之口，對西方近代文明提出嚴厲的控訴。批判的導火線是不久前發生的義和團之亂。事變之後，列強不但索賠無度，更理直氣壯地斥責中國人為野蠻，但在狄金森的眼裡，脅迫通商，稍忤己意便兵戎相向，而一切目的只在於累積物質財富者，那才是真正的野蠻。而且，從鴉片戰爭、英法聯軍以降，中國人已經忍無可忍，才會導致大規模的排外運動。²⁰

起初，泰戈爾並不知道這本書是由英國人所執筆，他接受了這位「中國人約翰」所杜撰的中國，甚至還寫了一篇評論響應其說。然而，無論就狄金森或泰戈爾的立場而言，事實的正謬並非主要考量，他們真正關心的，毋寧是藉由（或假託）中國文化，來抨擊當道的近代西方文化。狄金森除了泛泛地談到西方人重經濟關係、個體權利，而中國人重道德關係、團體義務，還頗細緻地分析雙方的制度差異。狄金森指出，西方的人民意志由國家機器收編，議會代表的是階級利益（「群眾」本身也是一利益團體），而中國政府如要動員民力，必須讓後者心悅誠服才行。此外，西方雖然標榜基督教信仰，但自近代的世俗化以後，政治與信仰斷為兩橛，真正懷有宗教熱誠的人，恐怕只能越來越趨向革命；反觀中國，則完美地體現了政教合一，因為儒家的倫理教條與社會結構、生活實踐相一致。²¹

依上述理路，狄金森認為傳統中國的政治與社會相對獨立，但又目之為政教合一，若不細加分梳，難免有自相矛盾之嫌。但若反過來看，他真正想表達的是，西方政府與社會之間的關係太過功利，且政治運作依循的是權力邏輯，而非道德原則。就這一點而言，泰戈爾與其有異曲同工之

20 Goldsworthy Lowes Dickinson, *Letters from John Chinaman* (London: R. Brimley Johnson, 1901), pp. 57-60.

21 Goldsworthy Lowes Dickinson, *Letters from John Chinaman*, 特別是第 6、7 兩封信, pp. 34-55.

妙，因為他畢生努力批判者，正是西方的國家機器對於人性的壓制。耐人尋味的是，狄金森身為英國人，筆下的西方世界幾無優點可言——即便是科技進步，對樂天知命的「中國人約翰」來說也毫無意義——反而是印度的泰戈爾仍不忘讚美西方的進取精神，只是提醒人們別將科學手段當成生命目的。但無論如何，他們對於中國的禮讚，都是針對著各自眼中的西方弊病而發。

如前所述，泰戈爾對中國的善意，與他對東方文化復興之盼望息息相關。而欲復興東方文化，關鍵在於日本的立場。在一九一六年，即到訪中國的八年之前，泰翁便已經首度赴日。他讚嘆日本人能夠將現代精神注入傳統，使其燦然一新，足為其他亞洲國家模範，但是他也發出警告說，日本的傳統品格正逐漸為西方的科學主義、物質主義所侵蝕。²²這番言論，讓不少日本聽眾感到困惑，乃至憤怒，因此可以說，泰戈爾日後在中國的遭遇，早在訪日之時便已經排演過了。有趣的是，泰戈爾於一九一三年獲頒諾貝爾獎時，基於地緣情感，許多日本人和中國人也覺得與有榮焉。然而，等到日後泰翁造訪，當他的勸告與富國強兵的目標相抵觸時，日中兩國聽眾也迅速地報以冷眼，甚至激烈批判。²³

旅遊中國期間，泰戈爾受到一在華日本社團的邀請而發表演講。他重彈八年前的舊調，認為「政治和商業的日本並非真正的日本」，並以強烈的修辭試圖將日本挽回至東方的陣營。泰戈爾說，在西方政治精神的驅使下，理想家會被關進監獄，耶穌也會因其和平主義而再度被釘上十字架；至於商業精神，則促使西方群眾對著拳擊手或女伶鼓譟，而這種喧囂卻是東方人所極力避免的。對泰翁而言，真正值得嚮往的是安居在市井中、將人心緊密地繫在一起的詩人、先知和賢者，他們協調各種衝突，創造了真正的文明。末了，泰戈爾呼籲那些日本邀請者，不要因為他的世俗名聲而表示恭維，必須是真誠地尊重詩人所持的信念，他才敢接受眾人禮敬。²⁴

22 Rabindranath Tagore, *Nationalism*, pp. 52-53, 74.

23 關於泰戈爾在日本與中國的訪問經歷，最早也最詳盡的綜合性研究是 Stephen Hay, *Asian Ideas of East and West: Tagore and His Critics in Japan, China, and India* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970).

24 Rabindranath Tagore, *Talks in China*, pp. 671-672.

很顯然，無論場景在日本或中國，對象是日本人或中國人，泰翁發表的言論都大同小異；他提供的是某種「精神講話」，而非務實的建議。他自己也對中國聽眾坦白道：「對於你們最重大的問題，我沒有機會給予急切、嚴肅的關注。」²⁵早有學者指出，身為印度人的泰戈爾，其實並不瞭解這兩個亞洲國家，他只是將對於中日兩國的主觀期望，鑲嵌入早已成形的文明論中。²⁶具體的例證是，泰戈爾在中國的演說，往往是抽象地讚美中國人性格和善、注重人倫、富於美感，但卻鮮少引用和發揮傳統中國思想；而在中印交通方面，雖然他反覆頌揚兩地的僧侶互相傳遞愛的哲學，但仍缺乏歷史細節。不過，泰戈爾對於「文明」（civilization）一詞，確實有其獨特見解：

文明不可能僅僅是一個不斷增長的事件整體，其偶然取得了某種我們認為極好的形狀和傾向。文明必須是我們的社會為了臻於完美而演化出的道德力量的表現。〔……〕一個世紀以來，我們被富裕的西方這輛馬車拖行〔……〕我們承認這馬車由進步所驅動，而那進步便是文明。〔……〕近來已有一個聲音在催促我們，不能只考慮那輛馬車所體現的科學性完美，亦須顧及來時路上的深深軌轍。²⁷

總之，這個以美妙詩意渲染、強調「東方精神」對立於「西方物質」的文明論，流行於英屬印度的菁英階層，泰翁在因緣際會得到諾貝爾獎之後，更是推而廣之，用以四處撫慰受到戰禍荼毒的西方心靈。²⁸沒想到的是，反而在面對尋求富強的東方聽眾時，這種精神高調令人感到不切實際，吳稚暉（1865-1953）便直言批評：「太先生你做詩罷。管不了人家的

25 Rabindranath Tagore, *Talks in China*, p. 684.

26 Stephen Hay, *Asian Ideas of East and West: Tagore and His Critics in Japan, China, and India*, pp. 35, 60.

27 Rabindranath Tagore, *Talks in China*, pp. 621-622.

28 泰戈爾的文明觀，固然與殖民地印度的思潮密切呼應，但又深具特色，不同於當時主流的民族主義論述。因與本文主旨較遠，這裡只點到為止。除可參考 Stephen Hay 的著作外，更專門的討論可參見 Sabyasachi Bhattacharya, *Talking Back: The Idea of Civilization in the Indian Nationalist Discourse* (New Delhi: Oxford University Press, 2011)，特別是導論和第三章。

家國。你莫談天下事。」²⁹不只如此，泰戈爾還被捲入一九二〇年代中國的「東西文化論戰」裡頭，保守派以之為神主牌，激進派卻視之為眼中釘。³⁰不過，雖然有些研究者說，泰翁的中國之旅是「一次不歡而散的文化聚會」，³¹但這場聚會所透露的，遠遠不只是關於中國史的消息，而是二十世紀初期元氣大傷的西方、晉身列強的日本、力圖振作的印度和中國等，各種語境所交疊而成的文化現象。

參、羅素眼中的「中國之問題」

羅素是近代英國的大思想家，以博學睿智、文筆犀利著稱。前曾提及，他和泰戈爾都是由梁啟超的社團邀請來華。羅素於一九二〇年（即五四運動翌年）十月抵達中國，一九二一年七月離華赴日，並於隔年出版《中國之問題》。比他更早來到中國的美國哲學家杜威，是這麼向中國聽眾介紹羅素思想的：「他的倫理的、社會的一方面，很激烈的，很近於民主的；而他的理論的一方面，卻很有貴族的意味——他崇拜理性，看輕感覺，注重共相，藐視個體，認為理性比經驗高得多，很有近於理性派的主張。」³²羅素在華期間，雖然也多次演講其數理哲學、心物哲學，惟內容過於艱深，聽眾的反應不佳。中國人真正感興趣的，是他的文化和社會批評，而《中國之問題》一書，就是他將訪華體驗，鑄鑄於文明思考的產

29 吳稚暉：〈婉告太戈爾〉，收入氏著：《吳稚暉先生全集》，第18卷（臺北：中國國民黨中央委員會黨史史料編纂委員會，1969年），頁1102。

30 泰翁與五四時期文化論戰的關係，可說是華語學界泰戈爾研究的大宗。相關文獻頗多，較詳細的討論可參見艾丹：《泰戈爾與五四時期的思想文化論爭》（北京：人民出版社，2010年）。然而，對於這種研究範式之僵化，筆者曾提出商榷，並從新的角度詮釋「泰戈爾與中國」這一主題，參見：Yu-Ting Lee, “‘Tagore and China’ Reconsidered: Starting from a Conversation with Feng Youlan,” in Tansen Sen & Brian Tsui eds., *Beyond Pan-Asianism: Connecting China and India, 1840s-1960s* (New Delhi: Oxford University Press, forthcoming).

31 孫宜學語，參見《泰戈爾：中國之旅》。

32 杜威：〈現代的三個哲學家〉，收入袁剛、孫家祥、任丙強（編）：《民治主義與現代社會：杜威在華講演集》（北京：北京大學出版社，2004年），頁258。杜威本人對中國的評論，下文將會以對照的方式提及。另外，與泰戈爾不同，杜威、羅素的在華演說，原稿已不具存，現有的英文本多是從當年的中譯稿再轉譯而成的，遇此情況，本文會直接引用中文資料。

物。

批判近代西方文化，是羅素一貫的立場。當他初抵上海，在歡迎會上便有如下陳詞：

晚近歐洲之思想，多激烈破壞及紛亂之狀態，妒忌以之而起，戰爭以之而生〔……〕凡中國人之一舉一動、一事一物，未受歐化之影響者，均有至可羨愛之處。此皆中國固有之國粹也，不宜棄之。雖然，一國欲富強，必須提倡實業及物質之文明，惟其代價不宜過高；若過高，則一國之根本失，而國不能與之俱存。³³

這段話頗能提綱挈領，羅素往後的在華言論，乃至《中國之問題》裡所進行的社會、政治、文化論述，雖有精粗之別，但均主張中國當於全盤西化和固守傳統之外開出第三條路。從比較文化的觀點來看，羅素認為中國人的生活，在適性愜意方面，比之西方人要高明許多：

典型的西方人希望造成周遭環境盡量多的變化，典型的中國人則希望盡量雅致地享受生活。在中國和英語世界的諸多對比之中，此乃一根本差異。我們西方崇拜「進步」，實則不過是以倫理藉口，掩飾想要造成變化的欲望。³⁴

在此，羅素一語道破了西方對於進步的迷戀。更有甚者，羅素似乎難掩憤慨，認為中國文化之落後於西方者，只有科學一項，而這個由牛頓（Isaac Newton, 1643-1727）、波以耳（Robert Boyle, 1627-1691）等人所開啟的成就，讓西方人在殺人的藝術上高出一籌。³⁵

上一小節曾述及泰戈爾的長江船行，及其對於詩人的觸動。無獨有偶，羅素在一九二〇年遊歷俄國時，也曾有夜航窩瓦河（the Volga）的經

33 作者不詳：〈各團體歡迎羅素博士記〉，原刊載於1920年10月14日之《申報》，轉引自曹元勇（編）：《通往自由之路：羅素在中國》（南昌：江西高校出版社，2009年），頁12。

34 Bertrand Russell, *The Problem of China* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1922), p. 202.

35 Bertrand Russell, *The Problem of China*, pp. 51-52.

驗，且同樣運用動人的意象，表達其文明反思。他說到，當時船上滿是西方知識分子，他們盡情地辯論，以為憑著現有的邏輯和理論系統，就可以為一切世事找到解答。有一夜，船泊荒野，羅素獨自下船，遇見一群面容滄桑、衣衫襤褸的土著，他們攜家帶眷地聚攏一處，等待著一艘不知何時會駛來的船，將他們載往不確定的遠方。天明之後，羅素回到船上，重新加入那無休無止的論辯，但一股哀傷卻縈繞心頭不散：眼見了莫可名狀的人間情態，他懷疑，西方的知識和工業，除了強加固定模式於人，恐怕並不能為人類帶來多少幸福。³⁶

藉由大河航行，泰戈爾與羅素都對於人類文明有新的體悟，而他們的結論也有點相似，那就是西方國家所代表的不見得是文明，而是愚闇。儘管如此，這來自東、西方的兩位思想家也都深刻地意識到，所謂中國問題，就在於如何將它轉變成為近代國家，但又不失其傳統優點。讀完《中國之問題》全編，可以下結論道，羅素眼中的「中國之問題」，指的是政治、經濟、外交等制度問題，而不是關於生命情調、人際關係、世界觀等的文化問題。除了認為儒家的家族式倫理必須要對公共領域開放之外（羅素承認自己無法欣賞孔子），³⁷他基本上不覺得中國人的內在生活，即人生哲學領域，有向西洋學習之必要。

然而，也就是在安排外部的政治、經濟生活以達到獨立自主方面，中國成為當時世界上一個棘手的問題，因為它牽涉到列強的利益分配，這也是羅素花了許多篇幅分析，但泰戈爾卻未曾著力者。作為西方政治的嚴厲抨擊者，羅素對秘密外交、巴黎和會、華盛頓會議等主題條分縷析，清晰地呈現出中國在一戰之後的尷尬處境：日本趁著東亞權力真空，加速對中國擴張，為了達此目的，便必須和歐洲列強進行利益交換，但同一時間，新興的世界霸權美國，卻要求中國維持門戶開放，這便導致素來反日的中國，越來越多地傾向美國。

36 Bertrand Russell, *The Problem of China*, pp. 18-20.對於西方的機械式文明觀，羅素有清楚的定義，見 pp. 81-82.

37 Bertrand Russell, *The Problem of China*, p. 190.關於羅素自認無法欣賞孔子一節，見 p. 247.

中國的外交困境，實則是內政失敗的反映。滿清之腐敗固不待言，即使辛亥革命之後，中國也未建立起強有力的中央政府，反而演變至軍閥割據，加上前清簽訂的不平等條約效力仍在，中國的政治和經濟命脈大多掌握在外國人手。對於這一切，羅素都寄予深切的同情，而他所提出的改革程序是：政治、經濟、教育。發展工業是二十世紀初期中國的當務之急，但唯有先建立起穩定的政府組織，才能確保工業的果實不淪於外資、買辦、督軍之手；在發展工業，鞏固了財政體系以後，才有可能普及教育，培養建設新中國的人才。因此可以說，經濟問題，實居於中國問題之樞紐地位。另外，由於羅素對於私人資本主義反感，他甚至建議中國不妨採行列寧式的國家社會主義，或曰國家資本主義，如此既能避免外國干預，傾全國之力以發展經濟，將來又可免受私人資本壟斷之苦。³⁸

羅素在華時間既長，給的建議也多，但他與中國人的關係卻絕非融洽。除了他的哲學專業難以為公眾理解——杜威亦自認不完全明白——其提倡保存國粹，與他雖支持社會主義但卻不認同唯物史觀，這些都引起了部分激進人士的不滿，也讓他受到「東西文化論戰」波及，一如泰戈爾的遭遇。羅素初抵中國，在上海的招待晚宴上致謝辭（如前所引），不出數日，周作人便發表了〈羅素與國粹〉一文，說明中國的優良傳統已死，無「粹」可言，並在結尾處強調：「我們歡迎羅素的社會改造的意見，這是我們對於他的唯一的要求。」³⁹文中甚至拿泰戈爾來做比較：

中國人何以喜歡印度泰戈爾？因為他主張東方化，與西方化抵抗。

何以說國粹或東方化，中國人便喜歡？因為懶，因為怕用心思，

38 Bertrand Russell, *The Problem of China*, pp. 242-249. 政治、經濟、教育的改革順序是羅素離華之後所整理出的心得，與他在中國的演說內容略有參差。至於鼓勵中國人嘗試國家社會／資本主義道路，則是他告別演說的重點之一，而於《中國之問題》復有所申論。話雖如此，羅素以為中國須極力避免蘇維埃的官僚主義與權力偏執，而且他也不贊成經濟決定論，認為倫理的作用至少和經濟因素一樣重要。參考〈中國到自由之路：羅素告別演講〉，收入袁剛、孫家祥、任丙強（編）：《中國到自由之路：羅素在華講演集》（北京：北京大學出版社，2004年），頁304。

39 周作人：〈羅素與國粹〉，收入鍾叔河（編）：《周作人散文全集》，第2卷（桂林：廣西師範大學出版社，2009年），頁251。

怕改變生活。⁴⁰

此文作於一九二〇年末，距離泰翁訪華還三年有半，但批評的聲音已然可聞，往後他在中國將遇到的風浪，可想而知。值得注意的是，「國粹」二字絕非羅素原文，而是翻譯者所使用的現成詞語，然而正因為取自當下的語境，特別容易挑動中國知識人的神經，進而扯上了保守派與西化派的對抗，也為五四時期的文化論爭平添波瀾。

反對或支持羅素的言論還有很多，但因研究者眾，此處從略。⁴¹如同上一小節，筆者打算將羅素所謂的「中國之問題」稍作擴充，放在更寬廣的脈絡裡來探討。羅素指出，西方文化有三大源頭，分別是希臘的文、藝、哲、數，希伯來的宗教信仰，和近代的科學與工業。至於中國文化，勉強說來，只與希臘文化稍微接近，而沒有希伯來與近代的元素。然而在羅素的眼裡，中國人比英國人更快樂，因其文化富有人性，也更合理，沒有宰制的欲望和對於進步的執著。⁴²更重要的是，中國雖然缺少科學，卻不像中世紀的歐洲教會那樣敵視科學；羅素相信，依中國青年的學習熱誠來看，他們很快就會在科學方面有所成就，甚至超越西方。⁴³事實上，羅素給予中國新知識人極高的評價，其中又可分為新舊兩代人：年長的一輩，在羅素訪華時約莫五十歲上下，他們深深浸潤於中國傳統，又受到近代西方文化洗禮，而這些人當中最優秀的，在經過精神掙扎之後，獲得了思想上的自由和批判性；年輕的一輩，當時在三十歲以下（相當於五四青年），他們的精神包袱較少，也因此更富於活力與自信。在這年輕一輩身上，羅素看到中國的希望，認為他們吸收西方新知無礙，只要再經世事洗練，便能將國家導上正軌。⁴⁴

然而，也許是為了貫徹其批判西方的立場，羅素並未深論科學的精神

40 周作人：〈羅素與國粹〉，頁 252。

41 馮崇義的《羅素與中國：西方思想在中國的一次經歷》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1994 年），敘述頗詳，可以參閱。此外，朱學勤撰有短文〈讓人為難的羅素〉，描寫羅素帶給中國知識人的困惑，以及在個人層次上，羅素對中國的些許不滿。該文收入《讀書》，1996 年第 1 期（1996 年 1 月），頁 3-13。

42 Bertrand Russell, *The Problem of China*, pp. 186, 192-197.

43 Bertrand Russell, *The Problem of China*, p. 193.

44 Bertrand Russell, *The Problem of China*, pp. 77-79.

意義，只將它當作一種知識型態，而是由教育哲學家杜威，為中國人指出科學革命的歷史重要性。杜威認為，西方文化的源頭希臘，為客觀求知的精神奠下基礎，中間經過教會統治，將萬事萬物都納入一個權威結構，可是一旦社會轉型，自由思想復甦，科學與宗教緊張對峙了兩、三百年，連帶地將已與宗教密不可分的舊制度摧毀了。這種思想上和社會上的強大張力，在東方歷史是見不到的：

中國古代的學問多偏向於人生哲學一方面〔……〕所以科學程度較淺，還夠不上與政治、宗教、社會、人生發生聯貫的關係。所以新思想輸入不大遭人反對。〔……〕東方人不要以為不受抵抗似乎占了便宜，其實大吃虧了。〔……〕新思想的輸入不過添了幾個名詞，於他的真意義，依舊不能懂得。⁴⁵

由於未曾受到教會壓制，中國思想缺少了必要的衝撞和刺激，因而沒有足夠的動力發展科學，也難對傳統的社會制度構成挑戰。這一點至關緊要，因為在杜威看來，科學不只推動了物質進步，還令人產生「新的希望」、「新的勇敢」、「新的誠實」。同時，也由於西方的科學突破和物質開發並進，不像東方國家只利用物質產品，所以西方反而不像東方那樣，易陷於精神與物質的兩極分裂。⁴⁶

杜威與羅素的看法有異，部分是因為他們的關懷重點不同。同樣討論「進步」的概念，杜威追溯其背後的歷史動力，羅素則批評其導致了只重效率與目的的人生觀。此外，關於科學對道德的影響，杜威比較樂觀，認為科學有助於導正人心，而羅素只認科學為手段，並希望中國人不要採行西方的人生哲學。⁴⁷

45 杜威：〈教育哲學〉，收入袁剛、孫家祥、任丙強（編）：《民治主義與現代社會：杜威在華講演集》，頁442。

46 杜威：〈教育哲學〉，頁444-448。

47 此間差異，可能與兩人的文化背景有關。杜威是美國人，羅素是英國人，兩國在1920年代所處的歷史階段不同，依羅素所言，昔日英國人所具有的自信與樂觀，當時正重現於美國人身上。參考Bertrand Russell, *The Problem of China*, p. 160.當然，這種解釋需要更細緻的論證，此非目前關懷所及。

這裡再次引用狄金森的觀點以與羅素相印證（兩者皆為英國人，又都是劍橋學者）。狄金森嚮往「政教合一」，認為政治制度與倫理原則應互為表裡，人民實踐日常道德，即同時遵守集體秩序；而他深賞於中國人者，正在於他們對天地、對勞動、對人倫關係、對社會和諧的宗教式虔敬。⁴⁸狄金森的浪漫歌誦，適與羅素的冷靜剖析相反，但後者對傳統中國的社會倫理也持基本肯定的態度。羅素還認為，過動的西方文化有支配和組織一切的傾向，而中國，即使過分注重孝道而妨害公共精神，也比西方侵略性的愛國主義要強。⁴⁹可堪玩味的是，在訪華多年以後，羅素又寫了一篇〈東方和西方關於幸福之理想〉（“Eastern and Western Ideals of Happiness”），專以中國的儒家倫理，和經過歐洲化的基督教倫理相比，並肯定前者所支持的社會生活較為自由、快樂。⁵⁰

羅素渴盼中國能早日獨立自主，並斟酌西方元素，打造新的文化典範。弔詭的是，在這過程當中，適度地培養西方式的愛國主義是必要的，但卻也可能由此踏上帝國主義之路。⁵¹日本就是一個絕好的例子。《中國之問題》雖然談的是中西文化與制度的碰撞，但因日本影響近代中國至鉅，故也佔了全書相當的篇幅。羅素強調，中國內涵之豐富，必須要與整個歐洲相比。⁵²不過，在中西比較方面，我們讀到的多半是差異的陳列；而真正與東西雙方若即若離，可以同異互見者，非日本莫屬。

《中國之問題》大量引述當時西方的日本學知識，勾畫出以下的圖像：前近代的日本文化，主要是參考中國而建立的，但表面模仿，日本的歷史仍沿著獨特的路徑發展。就政治上言，日本的象徵權力中心（天皇）與實質權力中心（權臣或將軍）長期分裂，而幕府時代以降，日本以武家統治貫徹封建制度，這與中國的中央集權、流動性強的四民階級不同。從精神上言，日本雖自中國吸收了儒教和佛教，但神道信仰的影響仍強，而

48 Goldsworthy Lowes Dickinson, *Letters from John Chinaman*, pp. 42-45.

49 Bertrand Russell, *The Problem of China*, pp. 16-17, 40-41.

50 Bertrand Russell, “Eastern and Western Ideals of Happiness,” in *Sceptical Essays* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1928), pp. 99-108. 上文曾提到，羅素在《中國之問題》裡曾表示自己無法欣賞孔子，則此處觀點似乎暗示，隨著時間推移，羅素對儒家的態度也趨於友善。無論這樣的解讀正確與否，批判近代西方文明，是羅素始終不改的本色。

51 Bertrand Russell, *The Problem of China*, p. 241.

52 Bertrand Russell, *The Problem of China*, p. 69.

中國文化以倫理為核心，宗教的色彩相對淡薄。進入近代之後，日本轉以西方為師，知識結構和生活方式均有所改變，但在倫理和信仰方面，卻走上復古的道路，且與天皇崇拜相結合。⁵³可以說，日本之適應於近代世界，顯示了其與中國文化的性格差異：尚武的日本習於征伐對峙，中國則向來以和為貴；日本人對西方的機制（mechanism）感興趣，中國人偏好吸收其思想（thought）。⁵⁴然而，日本雖在物質層面向西方靠攏，在精神層面卻又行其所是：日本人的忠君愛國帶有封建甚至迷信的色彩，西方的國家主義則是現實導向，且以經濟利益為中心的。⁵⁵

日本在文化上非東非西，亦東亦西，在政治上雖「脫亞入歐」，卻又以東方盟主自居，伺機挑戰西方霸權。這種處境，有人以為融通，羅素則以為曖昧且緊張。⁵⁶無論如何，由於中、日同為東亞國家，日本又深受中國傳統影響，但兩國的近代命運竟如此迥異，這現象本身就吸引了許多文化觀察家的關注。對於泰戈爾來說，日本變質成為資本主義式的近代帝國，無疑是背叛了東方文化；對於杜威來說，日本侵華，擾動了亞洲的歷史軌跡，也促使中國的民族意識覺醒，進而將影響及全世界。⁵⁷總之，由於日本向帝國主義靠攏，讓這些國際知識人們都對尚未被完全殖民或近代化的中國，寄予更多的同情和期待。

肆、內藤湖南所見的「支那」

泰戈爾與羅素，分別是一九二〇年代受邀訪華的東、西方名士，他們對於中國都抱有敬意和期待，卻也都只有一些轉手獲得的知識，以及有限的旅行見聞。泰戈爾在中國的演說以其文明大論述為框架，將他所期待於

53 Bertrand Russell, *The Problem of China*, 散見於第 4、5 章, pp. 86-116.

54 Bertrand Russell, *The Problem of China*, pp. 118-119. 當然，這是羅素基於特定立場的觀察。在當時習於自我批判的中國人眼中，評價可能完全相反。

55 Bertrand Russell, *The Problem of China*, pp. 168-169.

56 Bertrand Russell, *The Problem of China*, pp. 98, 120.

57 John Dewey, *China, Japan and the U.S.A.: Present-day Conditions in the Far East and Their Bearing on the Washington Conference* (New York: Republic Publishing Co., Inc., 1921), pp. 16-17.

東方精神文明者——亦即西方物質文明之反面——主觀地與中國劃上等號；羅素的《中國之問題》也是比較文明論述，但是從相對務實的觀點對中國問題表示看法。

與泰、羅二氏不同，日本的內藤湖南雖然也曾往遊中國，並留下文字記錄，但他是當行本色的漢學家，其中國知識不侷限於遊歷見聞和二手資料。內藤精通中國歷史，曾對其分期方式作出重要論斷，⁵⁸加上早期記者生涯所培養出的現實關懷，是以能夠寫出風靡一時的《支那論》與《新支那論》，分別於一九一四和一九二四年發表。⁵⁹這兩本書都屬於時事評論，對一次大戰之前和之後的中國走向提出觀察。本文聚焦於後者，因其在寫作年代以及所面對的國際局勢上，直接與前面分析的文本呼應。不過，了解內藤的論述動機，首先要在《支那論》的〈自敘〉中尋找：

就模仿外國制度而言，由於支那的識者並不真正明瞭外國制度的根源由來，他們的議論也無法透徹。說到強兵，就解釋成為增加新式軍隊；說到富國，就只想到工商業的發達；說到政治改革，就只考慮憲法和國會這一類的事。這就是不明白外國文明的深層意義，因而說不透徹的變法論的真相。我是從自己多少有所理解的地方出發，對這些問題進行概論：支那的國情可以順應世界政治的進步到什麼程度？現已破裂的革命局面在什麼程度上可以收拾？這些任務是否應該由在政治上最為進步的階級肩負？我的目的是促使那些負有採取積極措施之責任者更加地深思熟慮，而非不在其位，卻強行對積極的措施展開論述。⁶⁰

58 此即所謂的「唐宋近世說」。這個命題最早完整揭示於〈概括的唐宋時代觀〉這篇短文，後來在《支那論》和其他著作裡有更深入的闡述。參見氏著：《內藤湖南全集》，第8卷（東京：筑摩書房，1969年），頁111-119。

59 對於內藤湖南生平和學術的介紹，最為深入淺出、涵蓋廣泛的，當推 Joshua Fogel, *Politics and Sinology: The Case of Naitō Konan (1866-1934)* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984). 書中亦有分析《支那論》的專章，以及分析《新支那論》的專節。

60 內藤湖南：《支那論》，收入《內藤湖南全集》，第5卷（東京：筑摩書房，1972年），頁295。關於內藤湖南的《支那論》及其影響和接受狀況，近期有一極佳的中文導讀，見戴燕：〈現實與歷史的糾葛：內藤湖南的中國觀及其反響：百年後重讀《支那

在這段〈自敘〉裡，內藤湖南不只一次提到，本論並非積極的施政建言，因為他對於中國的各種政務內情、經濟數字等並不熟悉。但在自謙的同時，內藤也透露了他對於歷史學養的自負：

從古來自然形成的發展軌轍，並由對內外形勢加以考究的結果來看，像支那這樣憑著絕大的情力潛運默移、超越了可能以人力矯正之的國情，其將來自然歸趨的前途，才確實會成為積極措施的基礎。因此我認為，了解這個情力的方向，是眼下最重要的事，故無暇涉及枝蔓細節的議論。⁶¹

總之，在有關中國的評論中，常可見到內藤訴諸歷史知識，甚至以權威自居，以導正錯誤的對華見解。也正因此，《支那論》與《新支那論》雖屬時評，但內容豐富深刻，遠非普通的報章文字可比。從這個角度來說，將《新支那論》視為一戰之後，日本一代學術巨匠對於中國觀察的總括，並以之與其他國際名士的言論相較，更可揭示近代世界局勢的某些特殊消息。

《新支那論》首章，指出「支那對外關係之危險」。這個危險，一方面是由於中國無法跟上近代世界的發展步調，而晚清以降的所謂三階段改革，即器物、制度、文化改革，也一次次地以失敗收場（從內藤的專業角度來看，原因當然包括中國的執政者不諳自家歷史，因而錯投改革藥方）；但另一方面，內藤還表明了別一層次的憂心，而其情況完全不以中國的意志為轉移，那就是在一次大戰之前，包含日本在內的列強是有意識地共管中國，兼顧利益平衡，但晚近以來卻變得各行其是，任中國局勢糜爛，且日漸受制於美國的單邊主義。這種情況，不消說對於日本是很不利的。內藤主張，日本應當爭取自身的在華權益，不能惟美國馬首是瞻，而所謂中國情勢的危險，站在他的立場上，似乎也意味著日本的利益受到威

論》），收入思想編委會編著：《思想 37：「五四」一百週年》（新北：聯經出版，2019年），頁1-74。

61 內藤湖南：《支那論》，頁294。

脅。⁶²

羅素曾指出，日本人始終有一種在國際上被孤立、迫害的意識，而他們假想的死敵則是美國。⁶³關於這點，內藤湖南並不說得那麼露骨，但他在論中處處流露出對美國的不滿，可說是坐實了羅素的觀察。然而，這個問題值得再進一步分梳。內藤支持日本對華的特殊權益，因為他相信這攸關日本的生存命脈，但他反對軍國主義，而是從日中兩國的歷史關係，來論證相互提攜之必要。與此同時，美國卻對於日本的在華利益處處掣肘，令他在激憤之下竟有此一問：「如果觸碰到日本無論如何也無法割捨、賭上國力也要幹下去的問題時，美國真的會以戰爭手段來繼續壓迫日本嗎？」⁶⁴由此可見，內藤的中國認識，雖然植根於深厚的史學素養，但也與國際現勢、國家利益密切相關。

在論及「支那的政治和社會組織」時，內藤最強調的一點是，中國的幅員太大，各種力量太過分散，以致於任何騷動都有其侷限性，罕能波及哪怕是鄰近的地區。這種現象，內藤稱之為「免疫性」，事實上也就是「麻痺性」。⁶⁵對照前引狄金生的論點，這位「中國人約翰」基於反對近代西洋制度的立場，肯定中國之以家族為政治、社會、經濟單位，並且極大程度地獨立於政府控制之外。⁶⁶內藤同樣看見，在中國，真正發揮了行政調節、社會救濟功能的，是以家族網絡為核心的「鄉團組織」，但也因此，他認為碎裂化的中國社會不可能集中資本，也不可能發生真正的民眾運動，一切都不過是表面的煽動和鼓譟。⁶⁷

構思《新支那論》時，內藤顯然參考過同時代的中國論述。他提到了梁啟超欲培養中國人的國民意識，改善國家體質，進而貢獻於世界文明；

62 內藤湖南：《新支那論》，收入《內藤湖南全集》，第5卷，頁489-498。

63 Bertrand Russell, *The Problem of China*, pp. 171-172.

64 內藤湖南：《新支那論》，頁494。

65 內藤湖南：《新支那論》，頁501。值得一提的是，在《新支那論》裡，內藤並未從個體的層次來批評中國人麻木不仁，反而是羅素在《中國之問題》裡談到，這是他所觀察到的中國人性格的缺陷之一，令人聯想到魯迅的批判。參考 Bertrand Russell, *The Problem of China*, pp. 209-210.

66 Goldsworthy Lowes Dickinson, *Letters from John Chinaman*, p. 35.

67 內藤湖南：《新支那論》，頁501-504。

也提到英美學者建議中國發展工業，改變已陷入停滯的傳統文化和經濟模式；他甚至未指名地提到了梁漱溟（1893-1988）的《東西文化及其哲學》，其將西洋、中國、印度定義為三種不同的文化路向，各有其階段性的任務要完成。但無論如何，內藤總結道，這些論者咸認為中國難以就其向來的路徑展開變革，非經徹底的改造不可。所以，真正的問題在於，這樣的徹底改造能否由中國內部發動，還是定需外力輔助？⁶⁸

在關於中國改革動力的問題上，內藤的分析頗為細緻，對各方面因素都有所討論。內藤湖南對曾國藩（1811-1872）推崇備至，稱讚他能在虛矯敷衍的政治文化中，憑藉個人號召，並透過鄉團組織運作，完成了匡濟扶危的事業。有此前例，加上適當地採用西方科技，內藤認為，在政治和軍事上，中國是有可能自發地產生變革的。⁶⁹但在經濟改革方面，內藤則堅信中國非借助日本之力不可。就現實來說，一次大戰之後，列強與中國關係最深者，當推英、美、日三個國家。英國雖然敲開近代中國大門，但其貿易方式向來是由買辦經手，與之分列對坐，並未主動地深入中國內地；美國地大物博，其所以追求對華貿易，主要是為了滿足冒險精神，一旦發現無利可圖，可以說走就走；與此相反，日中的交流是從民間層次展開，日本商人披荊斬棘，持續地開發中國各地市場，由此點點滴滴地促進其經濟變革的可能性。內藤斷言，日本既然成功地革新本國傳統的經濟結構，那麼傳承這項經驗給中國，正是日本的使命。⁷⁰

特別值得注意的是，內藤為了從文化角度來論證日本對於改革中國的重要性，還提出一個有趣的理論，即「東洋文化中心移動說」，其論點如下：東洋文化的發展，有從西北向東邊、南邊開拓的趨勢，因此其中心就從黃河流域，經大運河沿岸，逐漸轉移至長江下游，而近代以來更是南行至廣東一帶。是故，若非在歷史上中國與日本形成了兩個國家，那麼，以日本之接受中國文化的時間絕不晚於廣東等地這一事實來看，其在二十世紀初期接棒成為東洋文化中心，實在也不足為怪。⁷¹內藤更宣稱，明治維新

68 內藤湖南：《新支那論》，頁 504-505。

69 內藤湖南：《新支那論》，頁 517-520。

70 內藤湖南：《新支那論》，頁 510-516。

71 內藤湖南：《新支那論》，頁 508-511。然而，我們不能誤會內藤以日本文化為中國之

以來，日本對東洋傳統是去其枝葉，存其根幹，將吸收進來的西洋文化，調整成為適合於東洋的模式；雖然人們多不自覺，但這正是日本人推動東洋文化進展的歷史貢獻。

由於內藤以文化史學名家，他在文化問題上的立論特見精彩。他以為，近代世界給中國帶來的變化，在經濟生活方面固然是頭一遭，但在政治與軍事方面，中國歷史上早已發生多次的南北接觸，而北方游牧民族的剛健之氣，週期性地為南方爛熟的農業文明注入活水，這也是中國文化綿延不絕的主要原因。⁷²在《新支那論》最後一章，內藤更以不少篇幅，歷數中國文化各個階段的發展，言下之意，對於將來中國文化必然能與世界文化調融並進，似乎頗具信心。他甚至抨擊道，近年來提倡「新文化運動」的中國「新人」們，其破壞傳統道德，根本是對於中國歷史無知的表現。要言之，內藤堅信，除非深入歷史，找出儒家之所以能夠長期維持中國社會穩定的原因，再探討這樣的原因是否仍得見於今日，否則不明就裡地排斥儒家，其論調毫無價值可言。文學革命亦然，如果不考慮藝術價值，只因貼近大眾、破壞古代規範而沾沾自喜，那麼其永續性也大成問題。⁷³

另外，對於時下多數文化論者總是以「暮氣沉沉」來形容中國，內藤也有話要說。他認為，欲判斷一個文化的品質，必須將「文化年齡」納入考量。亦即，文化之間的比較不應該橫刀一切，拿某一個特定時間點的「時代思潮」來衡斷各國之進步與否；相反地，我們應該就一個文化的內部發展情勢來立論。例如，由於二十世紀初期的日本尚處於文化幼年期，其政治軍事的力量正強。與此同時，中國已過了政治軍事的雄飛階段，邁入藝術的圓熟期，而這種早熟，不只不該被視為中國文化落後的證據，還為日本、歐美各國將來的發展提供參考。⁷⁴

附庸。他在一次著名演說「日本文化の獨立」中談到，日本如何在中國的文化素材和藝術風格之基礎上，發展出自己的品味座標。該講詞收入《內藤湖南全集》，第9卷（東京：筑摩書房，1969年），頁110-129。另外，從內藤行文的脈絡可看出，他所謂的「東洋文化」，主要是指中國文化所輻射的範圍。雖然頗有「中國中心」之嫌，但其內部的權力關係又並非不可轉換，如日本之已成為新的東洋文化中心。

72 內藤湖南：《新支那論》，頁512。

73 內藤湖南：《新支那論》，頁540-542。

74 內藤湖南：《新支那論》，頁525-528。

透過如上梳理，可以清楚看見，無論內藤湖南的中國理解正確與否，他確實對於中國傳統敬愛有加，也充分肯定中國文化在未來的世界文明中，必定佔有一席之地。然而，這種觀點在表面上與泰戈爾、羅素等人看似雷同，實際上，當內藤不斷地訴諸歷史知識以為中國引路時，他也沒有忘記為母國日本打算。如前所述，內藤認為，中國歷史上的外族入侵，往往為中華文化重新抖擻精神，恢復活力。接著他筆鋒一轉，指責那些一味排斥外來力量的中國人，不懂得中國歷史的新陳代謝之道。內藤還說，往昔入侵中國的異族，全憑暴力以遂其政治目的，而現在的外國人，則是以和平手段從事經濟活動。然後他警告：

在東洋文化發展途中，欲完成其時代任務，並且為支那更新現狀——雖然可能並不如此自覺——的日本經濟運動，對於延續支那將來的生命而言，實在具有莫大功效。如果阻止了這種運動，恐怕支那民族就會自行衰亡。⁷⁵

在內藤漫長的記者和學者生涯中，類似的言論不只一見，因此頗有研究者在討論，內藤的立場與日本帝國思想氛圍的關係。⁷⁶從心理層面來看，內藤對於「文化中國」和「現實中國」的態度差異，似乎相當程度地呈現了同時代日本漢學家的認同矛盾。⁷⁷換一個角度切入，甚至也有人從內藤的東洋關懷中，看出他在一九二〇年代時，已逐漸唾棄近代西方的資本主義和議會政治，而傾向於回歸東方傳統的價值觀。⁷⁸更進一步，我們可將內藤的論述與下面這段話做比較：

75 內藤湖南：《新支那論》，頁 513。

76 可參考小野泰：〈內藤湖南と同時代——日本の天職論を巡って〉，收入內藤湖南研究會（編）：《內藤湖南の世界：アジア再生の思想》（名古屋：河合文化教育研究所，2001年），頁 106-136。

77 黃俊傑：〈二十世紀初期日本漢學家眼中的文化中國與現實中國〉，收入氏著：《東亞儒學史的新視野（修訂一版）》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2015年），頁 215-261。

78 陶德民：〈內藤湖南晚年的東方回歸及其含意：從《新支那論》到東方文化聯盟〉，收入楊貞德（編）：《視域交會中的儒學：近代的發展》（臺北：中央研究院，2013年），頁 59-84。

東洋有其特徵，西洋亦有其特徵。兩種文明皆有其特徵並兼有長處和短處，此乃不待煩言者。然而，方今世界大勢，已不許東西文明的孤立，以及東西思想之獨存；既然彼此的接觸日益頻密，則東西文明的統一或調和，乃勢在必行。東西文明的調和，或云東西思想的統一，對於位居東洋一隅的我國來說，實乃無可逃避之命運。有敢違逆此勢而行者乎？今後吾人須究心於如何臻至東西兩文明之調和。⁷⁹

此語出自大隈重信（1838-1922）的遺作《東西文明之調和》（出版於1922年底）。本書與當時的許多同類著作，都欲超越近代西方一元論的文明觀，並追求東西文明的調和融通以截長補短，可以說反映了一九二〇年代日本的思想趨勢。⁸⁰觀諸內藤湖南，亦有當時日本知識人的意氣風發，自認立於東西交會的最前沿，但他對於中國的文化嚮往和現實關懷，使其言論皆有為而發，且多有典籍根據，而非漫談文明之異同與會通，由此也見證了二十世紀初期日本學術與政治之間錯綜複雜的關係。

無論怎麼進行評價，與泰戈爾、羅素相較，內藤湖南之觀察中國，確實有其獨到之處，那不僅止關乎學養，更是出於文化地緣的鄰近性、休戚與共的責任心，當然也不乏居高臨下的優越感。在多數人看來（想必包括了泰戈爾與羅素），內藤這樣多方論證日本與中國的特殊關係，無非是在為本國利益張目，但若從世界性的文化史、思想史著眼，我們更可發現，二十世紀前期日本人的中國認識，其實集中呈現了一個問題意識光譜：對於日本「近代化」的自負和猶豫，對於中國的戀慕、同情、失望、蔑視，對於東方理想的趨向與背離，對於西方文化的羨憎交織，等等。這些都是當時世界思潮的有機成分，實不宜輕言駁斥。⁸¹

79 大隈重信：《東西文明之調和》（東京：早稻田大學出版部，1990年），頁1-2。

80 參考石川禎浩：〈東西文明論と日中の論壇〉，收入古屋哲夫（編）：《近代日本のアジア認識》（東京：綠蔭書房，1996年），頁395-440。論大隈重信及其影響的部分，見423-425。

81 關於近代日本的中國認識，在日本是熱門的研究課題，近期的力作有松本三之介，《近代日本の中国認識——徳川期儒学から東亜共同体論まで》（東京：以文社，2011年）。其終章有一扼要的回顧，值得參考。

伍、結語：「世界之中國」

梁啟超在寫於一九〇一年的〈中國史敘論〉中有言：

今世之著世界史者，必以泰西各國為中心點，雖日本俄羅斯之史家，亦無異議焉。蓋以過去現在之間，能推衍文明之力以左右世界者，實惟泰西民族，而他族莫能與爭也。⁸²

故任公亦須俯首承認，「今日中國史之範圍不得不在世界史以外。」⁸³但是，到了一九二〇年前後，世界風雲丕變，此時已歐遊經年的任公，也感受到歐人失望悲觀的氣息，並開始相信中國文化能有補於西方之弊。⁸⁴若此，則至少就文化意義而言，一次大戰之後，中國已逐漸加入世界史敘述的版圖。梁啟超在〈中國史敘論〉的結尾處還說：「自乾隆末年以至於今日，是為世界之中國，即中國民族合同全亞洲民族，與西人交涉競爭之時代也。」⁸⁵這裡所謂「世界之中國」，筆者認為，不妨從寬理解，亦即，欲認識中國問題，不能脫離世界的整體脈動；但另一方面，缺少了中國，也無法把握世界的發展趨勢。

對應於五四時期的一九二〇年代，既見證了東西方思想在中國激烈交鋒，在國際政治方面，中國也罕見地成為列強會議的要角（雖說是被動甚至屈辱的）。若欲更積極地評價，我們可以說，在文化問題上，這個時期的中國從多層次、多角度，為人們提供了反思西方近代文明的資源。

本文按人分節，分析了印度泰戈爾、英國羅素、日本內藤湖南的中國論述，通過他們對中國的詮釋和建議——尤其是這幾位作者，其背景、立

82 梁啟超：〈中國史敘論〉，收入《飲冰室合集》，《飲冰室文集之六》（北京：中華書局，1989年），頁2。

83 梁啟超：〈中國史敘論〉，頁2。

84 梁啟超：《歐遊心影錄節錄》，收入《飲冰室合集》，《飲冰室專集之二十三》（北京：中華書局，1989年），頁15。附帶一提，當年有許多人認為，對西方文化加以反省，必然意味著要向東方尋求救贖。在中國，梁啟超的《歐遊心影錄》，往往被視為這種觀點的代表作之一，任公也因此被批評為保守。但究其實，任公因看到西方人自覺地產生「憂危之心」，便認為歐洲的復甦有望，絕不至於破產（同書，頁22）。如此一來，也不能說他是個中國文化本位主義者，與下文將述及的辜鴻銘顯然不同。

85 梁啟超：〈中國史敘論〉，頁12。

場和對中國的熟悉程度都有差別——具體而微地映現出一次大戰後的世界文化狀態。三位作者的取徑不同：泰戈爾寄文明想像於詩情表述，從感性來把握中國；羅素面向現實問題，涉及較多具體分析；內藤則運用其漢學知識，指陳中國發展的可行之道。然而，總的來說，他們的言論都可歸納成兩個基本主題，一是世界文明的展望，及中國應有之貢獻，二是東亞情勢，或中日關係。

三位名士都反對帝國主義，希望中國渡過難關，並成為新世界的文明典範。不過，由於生存情境的差異，他們對於中國道路的設想也南轅北轍。泰戈爾盼望中印攜手重振東方文化，也期待擺盪於東西方之間的日本能夠加入；羅素希望中國在保存傳統精神的前提下，借外國之助推動工業和教育，但不能過度依賴，也不必由日本人獨佔；內藤則強調日本對華的特殊影響，以及兩國共存共榮的文明意義。

由於三位名士都從各自的角度，發出應當保存中國優良傳統的呼聲，對比於五四時期席捲中國的「反傳統」、「激進化」浪潮，這些外國人的立場似乎都顯得「保守」。然而，只要拿他們和真正頑固地捍衛中國傳統者如辜鴻銘（1857-1928）相較，其間差異便十分顯著。辜氏在其《春秋大義》（*The Spirit of the Chinese People*，現多譯為《中國人的精神》）一書中，曾有如下宣稱：

在此我想說的是，中國人——那未受玷汙且保有其善民本懷（Religion of good citizenship）的真正的中國人——正是當今世界的文明資產。依我之見，真正的中國人，是文明的無價資產，因為這個世界不需要付出多少代價，就能讓他安分守己。確實，我在此想要正告歐美人士，千萬不要摧毀這文明的無價資產，不要去改變或玷汙真正的中國人，正如同他們正在以其新學（New Learning）嘗試所為者。⁸⁶

論者指出：

86 Hung-Ming Ku 辜鴻銘, *The Spirit of the Chinese People* (Peking: The Peking Daily News, 1915), p. viii.

辜氏那顆火熱的中國心，那份自尊自重的情感，也有其可敬可欽之處。〔……〕只可惜，他的這種自尊自重，與他那種保守的文化認識緊密相關，最終發展成為一種可悲而又可歎的民族自大，甚至落到不惜為本民族護短的境地。⁸⁷

或許可以說，泰戈爾、羅素、內藤湖南等國際名士，由於旁觀者清，所以既能夠由衷讚美中國文化，又不至於盲目護短，而是從跨文化的視野指出中國宜加改進之處；至於對待西方「新學」的態度，各人雖然都有所保留（謂當吸收新知，惟不宜拋卻傳統精神，內藤更認為假道日本是最佳途徑），但絕不至於像辜氏一般全盤抹殺。正因此故，他們對於五四思潮的看法，比之中國內部尖銳對立、各趨極端的言論，更能反映出當時世界文化的流轉消息。

「緒論」裡曾指出，從國際視角來進行五四研究的案例較少。就筆者管見，即便採取國際視野，研究重點也多落在外國人士對於「五四運動」的看法和反應上，亦有討論境外的政治、經濟、思想因素，如何影響到中國內部情勢發展者。⁸⁸本文另闢蹊徑，通過幾位親歷或旁觀五四時期論戰的外國知識人的目光，嘗試為中國在一九二〇年代的世界論壇上定位。當然，此所謂「定位」並未導出任何「共識」，但卻凸顯出中國和世界語境之間的微妙聯繫。

最後，本文經由文明論的比較和分析來呈現一個事實：在五四時期，中國內部為了文化路線之爭而鬧得沸沸揚揚，同一時間，若拉高至國際視野，關於中國未來的走向，也是眾說紛紜。這些莫衷一是的言論，一方面呈現了尋求戰後秩序的各種意見角力；另一方面，更暴露出由西方主導的「近代化」所衍生的權力失衡、精神偏倚。所引各家論點，雖然是針對中國的文化、社會、政治、經濟情況而發，但也無不是對於文明本質、自國狀態的深刻自省，因此，除了恰如其分地反映出「中國的問題」之外，未

87 黃興濤：〈譯者前言（一九九六年）〉，收入辜鴻銘著：《中國人的精神》，黃興濤、宋小慶（譯）（臺北：五南圖書，2008年），頁15-16。

88 舉例來說，國立政治大學文學院於1999年所編印發行的《五四運動八十周年學術研討會論文集》當中，就收有若干這方面的文章。

嘗不可以說是也同樣反映了「日本的問題」、「西方的問題」、「世界的問題」。這些外國人透過觀察中國所表達的識見、抒發的感懷，與中國人在特定歷史脈絡裡所產生的反應——其發為「五四運動」及其後續的無限波濤——殊有值得相互闡發之處。◆

引用書目§§

- 大隈重信 ŌKUMA, Shigenobu
 1990 《東西文明之調和》（東京：早稻田大學出版部，1990年）。
Tōzai Bunmei no Chōwa (Tokyo: Waseda University Press, 1990).
- 小野泰 ONO, Yasushi
 2001 〈內藤湖南と同時代——日本の天職論を巡って〉，收入內藤湖南研究會（編）：《內藤湖南の世界：アジア再生の思想》（名古屋：河合文化教育研究所，2001年），頁106-136。
 “Naitō Konan to Dōjidai——Nihon no Tenshokuron o megutte,” in Naitō Konan Kenkyūkai (eds.), *Naitō Konan no Sekai: Ajia Saisei no Shisō* (Nagoya: Kawai Bunka Kyōiku Kenkyūjo, 2001), pp.106-136.
- 內藤湖南 NAITO, Konan
 1969a 〈概括的唐宋時代觀〉，收入《內藤湖南全集》，第8卷（東京：筑摩書房，1969年），頁111-119。
 “Gaikatsuteki Tōsō Jidaikan,” in *Naitō Konan Zenshū*, Vol. 8 (Tokyo: Chikuma Shobō, 1969), pp. 111-119.
- 1969b 〈日本文化の獨立〉，收入《內藤湖南全集》，第9卷（東京：筑摩書房，1969年），頁110-129。
 “Nippon Bunka no Dokuritsu,” in *Naitō Konan Zenshū*, Vol. 9 (Tokyo: Chikuma Shobō, 1969), pp. 110-129.
- 1972a 《支那論》，收入《內藤湖南全集》，第5卷（東京：筑摩書房，1972年），頁291-482。
Shinaron in Naitō Konan Zenshū, Vol. 5 (Tokyo: Chikuma Shobō, 1972), pp. 291-482.
- 1972b 《新支那論》，收入《內藤湖南全集》，第5卷（東京：筑摩書房，1972年），頁483-543。
Shin Shinaron in Naitō Konan Zenshū, Vol. 5 (Tokyo: Chikuma Shobō, 1972), pp. 483-543.
- 石川禎浩 ISHIKAWA, Yoshihiro
 1996 〈東西文明論と日中の論壇〉，收入古屋哲夫（編）：《近代日本のアジア認識》（東京：綠蔭書房，1996年），頁395-440。
 “Tōzai Bunmeiron to Nicchū no Rondan,” in Tetsuo Furuya (ed.), *Kindai Nihon no Ajia Ninshiki* (Tokyo: Ryokuin Shobō, 1996), pp. 395-440.

§§ 因篇幅限制，非英語文獻僅提供音譯，而不另行意譯，惟出版時即有英文標題者不在此限。

朱學勤 ZHU, Xueqin

- 1996 〈讓人為難的羅素〉，《讀書》，1996 年第 1 期（1996 年 1 月），頁 3-13。
 “Rang Ren Weinan de Luosu,” *Reading*, No. 1 (Jan., 1996), pp. 3-13.

艾丹 AI, Dan

- 2010 《泰戈爾與五四時期的思想文化論爭》（北京：人民出版社，2010 年）。
Taigeeryu Wusishiqi de Sixiang Wenhua Lunzheng [Debating and Discussing: Tagore in China] (Beijing: People’s Publishing House, 2010).

杜威 DEWEY, John

- 2004a 〈現代的三個哲學家〉收入袁剛、孫家祥、任丙強（編）：《民治主義與現代社會：杜威在華講演集》（北京：北京大學出版社，2004 年），頁 238-265。
 “Xiandai de Sange Zhexuejia,” in Gang Yuan & Jiexiang Sun & Bingqiang Ren (eds.), *Minzhizhuyi yu Xiandai Shehui: Duwei zai Hua Jiangyanji* (Beijing: Peking University Press, 2004), pp. 238-265.
- 2004b 〈教育哲學〉收入袁剛、孫家祥、任丙強（編）：《民治主義與現代社會：杜威在華講演集》（北京：北京大學出版社，2004 年），頁 411-482。
 “Jiaoyu Zhexue,” in Gang Yuan & Jiexiang Sun & Bingqiang Ren (eds.), *Minzhizhuyi yu Xiandai Shehui: Duwei zai Hua Jiangyanji* (Beijing: Peking University Press, 2004), pp. 411-482.

李宥霆 LEE, Yu-ting

- 2017 〈泰戈爾與東方主義：聚焦於東西之辯的泰戈爾研究〉，收入楊貞德（主編）：《近代東西思想交流中的傳播者》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2017 年），頁 231-278。
 “Taigeer yu Dongfang Zhuyi: Jujiao yu Dongxi zhi Bian de Taigeer Yanjiu [Tagore and Orientalism: Tagore Studies as a Focus for East-West Debate],” in Chen-te Yang(ed.), *Jindai Dongxi Sixiang Jiaoliu zhong de Chuanbozhe [Modern Intellectual Interactions between East and West: Transmitters]* (Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, 2017), pp. 231-278.

作者不詳 UNKNOWN Author

- 2009 〈各團體歡迎羅素博士記〉，收入曹元勇（編）：《通往自由之路：羅素在中國》（南昌：江西高校出版社，2009 年），頁 12-13。
 “Getuanti Huanying Luosu Boshi Ji,” in Yuanyong Cao (ed.),

Tongwang Ziyou zhi Lu: Luosu zai Zhongguo (Nanchang: Jiangxi Colleges And Universities Publishing House, 2009), pp. 12-13.

周作人 ZHOU, Zuoren

- 2009 〈羅素與國粹〉，收入鍾叔河（編）：《周作人散文全集》，第2卷（桂林：廣西師範大學出版社，2009年），頁251-252。
 “Luosu yu Guocui,” in Shuhe Zhong (ed.), *Zhou Zuoren Sanwen Quanji*, Vol. 2 (Guilin: Guangxi Normal University Press, 2009), pp. 251-252.

吳稚暉 WU, Zhihui

- 1969 〈婉告太戈爾〉，收入《吳稚暉先生全集》，第18卷（臺北：中國國民黨中央委員會黨史史料編纂委員會，1969年），頁1102-1106。
 “Wangao Taigeer,” in *Wuzhihui Xiansheng Quanji*, Vol.18 (Taipei: Zhongguo Kuomintang Zhongyangweiyuanhui Dangshishiliao Bianzuan Weiyuanhui, 1969), pp. 1102-1106.

季羨林 JI, Xianlin

- 1996 〈泰戈爾與中國——紀念泰戈爾誕生一百週年〉，收入《季羨林文集》，第5卷（南昌：江西教育出版社，1996年），頁180-213。
 “Taigeer yu Zhongguo——Jinian Taigeer Dansheng Yibaizhounian,” in *Jixianlin Wenji*, Vol. 5 (Nanchang: Jianxi Education Publishing House, 1996), pp. 180-213.

松本三之介 MATSUMOTO, Sannosuke

- 2011 《近代日本の中国認識——徳川期儒学から東亜共同体論まで》（東京：以文社，2011年）。
Kindai Nihon no Chūgoku Ninshiki——Tokugawaki Jugaku kara Tōakyōdōtairon made (Tokyo: Ibunsha, 2011).

林毓生 LIN, Yü-sheng

- 1983 〈五四時代的激烈反傳統思想與中國自由主義的前途〉，收入《思想與人物》（臺北：聯經出版，1983年），頁139-196。
 “Wusishidai de Jilie Fanchuantong Sixiang yu Zhongguo Ziyoushu yi de Qiantu,” in *Sixiangyu Renwu* (Taipei: Linking Publishing, 1983), pp. 139-196.

孫宜學 SUN, Yixue

- 2013 《泰戈爾：中國之旅》（北京：中央編譯出版社，2013年）。
Taigeer: Zhongguo zhi Lü (Beijing: Central Compilation & Translation Press, 2013).

孫宜學（編） SUN, Yixue (ed.)

- 2009 《詩人的精神——泰戈爾在中國》（南昌：江西高校出版社，

2009年)。

Shiren de Jingshen—Taigeer zai Zhongguo (Nanchang: Jiangxi Colleges And Universities Publishing House, 2009).

- 2016 《泰戈爾在中國·第二輯》(上海:上海三聯書店,2016年)。
Taigeer zai Zhongguo, Vol. 2 (Shanghai: Shanghai Joint Publishing Company, 2016).

梁啟超 LIANG, Qichao

- 1989a 〈中國史敘論〉,收入《飲冰室合集》,《飲冰室文集之六》(北京:中華書局,1989年),頁1-12。
“Zhongguoshi Xulun,” in *Yinbingshi Heji, Yinbingshi Wenji*, Vol.6 (Beijing: Zhonghua Book Company, 1989), pp. 1-12.
- 1989b 《歐遊心影錄節錄》,收入《飲冰室合集》,《飲冰室專集之二十三》(北京:中華書局,1989年)。
Ouyouxinyinglu Jielu, in *Yinbingshi Heji, Yinbingshi Zhuanji*, Vol. 23 (Beijing: Zhonghua Book Company, 1989).
- 1989c 《清代學術概論》,收入《飲冰室合集》,《飲冰室專集之三十四》(北京:中華書局,1989年)。
Qingdai Xueshu Gailun [Intellectual trends in the Chingperiod], in *Yinbingshi Heji, Yinbingshi Zhuanji*, Vol. 34 (Beijing: Zhonghua Book Company, 1989).

陳序經 CHEN, Xujing

- 2004 《東西文化觀》(北京:中國人民大學出版社,2004年)。
Dongxi Wenhuaquan (Beijing: China Renmin University Press, 2004).

陶德民 TAO, Demin

- 2013 〈內藤湖南晚年的東方回歸及其含意:從《新支那論》到東方文化聯盟〉,收入楊貞德(編):《視域交會中的儒學:近代的發展》(臺北:中央研究院,2013年),頁59-84。
“Neiteng Hunan Wannian de Dongfang Huigui jiqi Hanyi: Cong Xin Zhinalun dao Dongfang Wenhua Lianmeng,” in Chen-te Yang (ed.), *Shiyu Jiaohuizhong de Ruxue: Jindai de Fazhan [Confucianism in Inter-cultural Perspectives: Modern Developments]* (Taipei: Academia Sinica, 2013), pp. 59-84.

張朋園 CHANG, Peng-yuan

- 1979 〈梁啟超與五四運動〉,收入汪榮祖(編):《五四研究論文集》(臺北:聯經出版,1979年),頁277-310。
“Liang Qichao yu Wusi Yundong,” in Jung-tzu Wong (ed.), *Wusi Yanjiu Lunwenji* (Taipei: Linking Publishing, 1979), pp. 277-310.

馮崇義 FENG, Chongyi

- 1994 《羅素與中國：西方思想在中國的一次經歷》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1994年）。
Luosu yu Zhongguo: Xifang Sixiang zai Zhongguo de Yici Jingli (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1994).

黃俊傑 HUANG, Chun-chieh

- 2015 〈二十世紀初期日本漢學家眼中的文化中國與現實中國〉，收入氏著：《東亞儒學史的新視野（修訂一版）》（臺北：臺大出版中心，2015年），頁215-261。
 “Ershishiji Chuqi Riben Hanxuejia Yanzhong de Wenhuazhongguo yu Xianshizhongguo,” in *Dongya Ruxueshi de Xinshiye, Xiuding Yiban* (Taipei: National Taiwan University Press, 2015), pp. 215-261.

黃興濤 HUANG, Xingtao

- 2008 〈譯者前言（一九九六年）〉，收入辜鴻銘著：《中國人的精神》，黃興濤、宋小慶（譯）（臺北：五南圖書，2008年），頁13-20。
 “Yizhe Qianyan (1996),” in Hung-ming Ku, *Zhongguoren de Jingshen*, Xingtao Huang & Xiaoqing Song (trans.) (Taipei: Wu-Nan Book Inc., 2008), pp. 13-20.

鄭師渠 ZHENG, Shiqu

- 2012 〈五四前後外國名哲來華講學與中國思想界的變動〉，《近代史研究》，2012年第2期（2012年3月），頁4-27。
 “Wusi Qianhou Waiguo Mingzhe Laihua Jiangxue yu Zhongguo Sixiangjie de Biandong [Famous Foreign Scholars’ Lecture Tours in China Around the May Fourth Movement and Changes in Chinese Intellectual Circles],” *Modern Chinese History Studies*, No. 2 (Mar., 2012), pp. 4-27.

戴燕 DAI, Yan

- 2019 〈現實與歷史的糾葛：內藤湖南的中國觀及其反響：百年後重讀《支那論》〉，收入思想編委會編著：《思想37：「五四」一百週年》（新北：聯經出版，2019年），頁1-74。
 “Xianshi yu Lishi de Jiuge: Neiteng Hunan de Zhongguoguan jiqi Fanxiang: Bainianhou Chongdu Zhinalun,” in Sixiang Bianwei Hui (eds.), *Sixiang 37: “Wusi” Yibaizhounian* (New Taipei: Linking Publishing, 2019), pp. 1-74.

羅素 RUSSEL, Bertrand

- 2004 〈中國到自由之路：羅素告別演講〉，收入袁剛、孫家祥、任丙強（編）：《中國到自由之路：羅素在華講演集》（北京：

北京大學出版社，2004年），頁300-305。

“Zhongguodao Ziyouzhi Lu: Luosu Gaobie Yanjiang,” in Gang Yuan & Jiayang Sun & Bingqiang Ren (eds.), *Zhongguodao Ziyouzhi Lu: Luosu zai Hua Jiangyanji* (Beijing: Peking University Press, 2004), pp. 300-305.

羅志田 LUO, Zhitian

1999 〈西方的分裂：國際風雲與五四前後中國思想的演變〉，《中國社會科學》，1999年第3期（1999年5月），頁20-35。

“Xifang de Fenlie: Guoji Fengyun yu Wusi Qianhou Zhongguo Sixiang de Yanbian,” *Social Sciences in China*, No. 3 (May, 1999), pp. 20-35.

BHATTACHARYA, Sabyasachi

2011 *Talking Back: The Idea of Civilization in the Indian Nationalist Discourse* (New Delhi: Oxford University Press, 2011).

CHOW, Tse-tsung 周策縱

1975 *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China* (Stanford: Stanford University Press, 1975).

DEWEY, John 杜威

1921 *China, Japan and the U.S.A.: Present-day Conditions in the Far East and Their Bearing on the Washington Conference* (New York: Republic Publishing Co., Inc., 1921).

DICKINSON, Goldsworthy Lowes

1901 *Letters from John Chinaman* (London: R. Brimley Johnson, 1901).

DUARA, Prasenjit 杜贊奇

2001 “The Discourse of Civilization and Pan-Asianism,” *Journal of World History*, Vol. 12, No. 1 (Mar., 2001), pp. 99-130.

DUTTA, Krishna & ROBINSON, Andrew

2009 *Rabindranath Tagore: The Myriad-Minded Man* (London and New York: Tauris Parke Paperbacks, 2009).

TAGORE, Rabindranath 泰戈爾

1918 *Nationalism* (London: Macmillan and Co., Limited, 1918).

1996 *Talks in China*, in Sisir Kumar Das (ed.), *The English Writings of Rabindranath Tagore, Volume Two: Plays, Stories, Essays* (New Delhi: Sahitya Akademi, 1996).

FOGEL, Joshua 傅佛果

1984 *Politics and Sinology: The Case of Naitō Konan (1866-1934)* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984).

HAY, Stephen

1970 *Asian Ideas of East and West: Tagore and His Critics in Japan, China, and India* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press,

1970).

KU, Hung-ming 辜鴻銘

1915 *The Spirit of the Chinese People* (Peking: The Peking Daily News, 1915).

LEE, Yu-ting 李宥霆

2019 “‘Tagore and China’ Reconsidered: Starting from a Conversation with Feng Youlan,” in Tansen Sen & Brian Tsui (eds.), *Beyond Pan-Asianism: Connecting China and India, 1840s-1960s* (New Delhi: Oxford University Press, forthcoming).

RUSSELL, Bertrand 羅素

1922 *The Problem of China* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1922).

1928 “Eastern and Western Ideals of Happiness,” in *Sceptical Essays* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1928), pp.99-108.

SPENGLER, Oswald

1991 Abridged by Helmut Werner, English abridged edition prepared by Arthur Helps, *The Decline of the West: An Abridged Edition*, Charles Francis Atkinson (trans.) (New York: Oxford University Press, 1991).