

# 戊戌知識分子 改革中國的模式

●楊念群

## 一 「顯」與「隱」的取向

戊戌時期維新知識群體關注的首要目標在於政治結構的變遷，這是繼洋務群體對西方物質技術層面的挑戰作出無效回應之後，身處過渡時代之傳統士人對「西方撞擊」所作出的第二波回應。

中國傳統政治結構經歷了數千年的發展與演變，其自身大致可劃分為兩種既相互獨立又存在交叉作用的雙重統治方式。第一重結構是以兩漢儒生結合先秦名法與齊家陰陽術數之學，以「霸王道雜之」的手段建立起來的吏治型政治結構。這種結構毋寧說是法家意念的具體化，而君權的放大，郡縣的分曹任事，對法令的尊崇及其與之配合的監察御史制度<sup>①</sup>，體現了早期王權的「理性化」特徵，而作為緣飾吏治的儒術，在「理性化」的結構中則隱於幕後，充當道德調劑者的角色。兩漢儒生剛剛從春秋戰國時期的游士地位（文化系統）進入王權一統的政治結構中，在漢初並未受到重用，故儒生如董仲舒、伏生、劉歆輩力圖恢復儒家原始形態中那種通天地人神的「巫祝之儒」地位，構造了「公羊三世」與「演孔圖」政治神話，從而為儒術大行於天下奠定了基礎<sup>②</sup>。早期王權在形式上構架社會結構的同時，力圖以宇宙秩序比附人間的政治體制。儒生於是重新成為王者溝通宇宙與人世的中介力量。「宇宙一人世」的對應觀念，實際上構成了中國政治官僚制的思想基礎。

儒生成為王者溝通宇宙與人世的中介力量。「宇宙一人世」的對應觀念，實際上構成了中國政治官僚制的思想基礎。

與兩漢儒生一循吏一君權相結合構造出的吏治型政治結構有所不同，宋明以後，儒學逐漸擺脫了詮釋「王權」合法性的窠臼，而呈地域性狀態分佈於中國的廣闊地區，關、洛、閩、濂諸學的出現，不僅是思想領域內的變動，也昭示着政治結構嬗變的可能性。儒家經過這場地域化、世俗化運動，把「神話系統中的孔子」重新復原為傳道授業的師儒。儒學自宋明理學即出，打破了兩漢官學化儒學的一統局面，尤其是在政治統治方面，開始把一種純粹吏治型的刑律

之治轉向以「心態結構」為思想根基的「教化」統治，從地區控制的方式看來，宋明以後大量的祠堂、族譜及敬宗睦族等現象的廣泛出現，傳遞着一個信息，即儒學的世俗統治已經真正深入到社會的最基層，從而構成了所謂「小傳統」的政治文化氛圍。這種政治文化氛圍的思想背景即為程朱陸王的「性理之學」。這種以情感道德為維繫紐帶的「教化之儒」統治，成為後期王權政治結構中的主潮，「教化之儒」實開闢了王權統治後期「教」甚至於「治」的政治傳統。

正因為中國傳統政治結構中存在着這「顯」與「隱」的雙重統治功能，所以晚清戊戌年間的政治變革也採取了三種截然不同的思想取向，這三種取向的後果也是頗為不同的。

因為中國傳統政治結構中存在「顯」與「隱」的雙重統治功能，所以晚清戊戌年間的政治變革也採取了三種截然不同的思想取向。

## 二 康有為重構「政治神話」

早期改良主義思想家以「王權」傳統結構的調整這一角度來昭示政治變革的重要性，如鄭觀應就提出過：「斟酌損益，適中經久者，則莫如英、德兩國議院之制」，「欲公法之足恃，必先立議院、達民情，而後能張國威、御外侮」<sup>③</sup>。但鄭觀應視議院為君主通上下之情之機構的這種膚淺理解，顯然使他尚無法在文化層面的意義上區別出東西方文明不同形態上的政治意義。在政治領域內自然也就構不成對普遍王權統治的突破性變革構想。晚清維新領袖康有為則有一種濃重的「政治—文化」存亡絕續的整體焦慮感，強烈的文化認同感，使他把建立「孔教」視為與「保國」處於同等地位而必須實行的政治措施之一。

在1895年的《公車上書》中，康有為開始全面闡釋自己的變革主張，第一次援引《公羊》之義，認為「公羊之義，臣子之例，用敢竭盡其愚，惟皇上採擇焉」。同時，提出「下詔鼓天下之氣」、「遷都定天下之本」、「練兵強天下之勢」等等，「權宜應敵之謀」及富國六法等「立國自強之策」，要求光緒「扶聖教而塞異端」，傳孔教於海外。在上海「強學會」機關報《強學報》上，康有為及其弟子

圖 康有為有一種濃重的「政治—文化」存亡絕續的整體焦慮感，強烈的文化認同感，使他把建立「孔教」視為與「保國」處於同等地位而必須實行的政治措施之一。



也不斷強化尊崇孔子的社會宣傳。在思維的深層把握上他雖然尚未認識到作為資本主義精神背景的西方基督教義的轉換對現代化的巨大支配作用，但確實已經感受到西方奔湧而來的利甲銳兵表象之中，躍動着一種奔騰不息的宗教理性力量。這種宗教理性力量是新生代知識群體對抗政治王權的精神土壤。

康有為朦朧地認識到，西方宗教精英作為獨立勢力的崛起，經過馬丁·路德與加爾文的宗教改革之後，日益成為獨立於政治大系統之外的精神監護人，成為控馭王權，呼喚工業文明噴湧而出的文化預言者。正是基於此點，康有為企圖借孔教以改制，稱孔子為「素王」，他本人自稱「長素」，其本意確乎有如西方宗教改革的啟蒙者們那樣獨立構造出一種「宗教意識形態」領域，以便崇教主之神威，領時代之風騷，形成控馭「王權」的宗教神學氛圍，從而如基督新教那樣構成時代變革的巨大精神背景，成為中國的「馬丁·路德」，在傳統意義的宗教價值符號內，完成政治結構的轉型。

康有為企圖借孔教以改制，構造出一種「宗教意識形態」領域，在傳統意義的宗教價值符號內，完成政治結構的轉型。

從政治角度而言，康有為宏揚孔教理論，實質上是想建立西方新教改革之後存在的「神權—世俗」相調合的近代意義上的雙軌制政體。這與洪秀全企圖建立「中世紀神權政治」的取向一脈相承，是廣東區域士人群體的一種政治心理的表現。從理想的角度而言，這套中國式「政治神話」系統貫通古今，大氣磅礴，充分體現了嶺南士子的傳統浪漫主義思維情調。維新期間，康有為視孔子為歷代制度因革損益的始作俑者，使孔子從「人文化」的師儒重新復原為兩漢政治意義上的宗教神學領袖，從而以因循改制為由，借張揚孔教為契機，使早已被納入政治系統中的精神價值領域更新獨立為知識系統，為處於萌芽階段的中國新生代知識群體尋找精神家園。這是康有為托古改制論中的另一層文化意義。

通過構造近代意義的「孔子改制」神話，在中國確立西方意義上的「宗教獨立精神系統」，以成為世俗王權的制約力量，同時為中國的政治變革構成一個意義深遠的宗教文化背景。這不能不說是近代歷史上的一個壯舉。關鍵在於，這種精神模式的確立根本違背了中國傳統本身的走向，已如前面已談到的，中國社會所呈現的二重結構中，外在的「隱結構」精神背景源於兩漢儒生的「宇宙論」，這種「宇宙論」間以陰陽五行、災異符籙、祥瑞讖緯之事，並使孔子受「定命符」而行改制<sup>④</sup>。兩漢儒生借構造此「政治神話」系統而登堂入室，從顛沛流離的游士地位重返政治領域，孔子因命改制的「政治神話」實起了關鍵性的歷史作用。這一點康有為看得很清楚。但是這種使孔子神學化的非理性思潮之直接後果恰恰是使知識文化系統與政治系統緊密結合，而一旦這種結合得到了實現，儒家又即開始了它的世俗化歷程。故儒學後期的總的取向並非宗教化，而是人文化。康有為模倣兩漢儒生從構建「政治神話」的角度出發以游士身分進入王權系統的設想固然無可厚非，但他試圖使孔學宗教化的企圖違背了中國傳統自身的特質和發展規律，所以最終無法構成類似西方加爾文教派那樣的變革宗教心理背景，反而招致了許多非議，導致了維新派自身內部的分化。這一點梁啟超頗有感觸：「有為謂孔子之改制，上掩百世，下掩百世，故尊之為教主，誤認歐洲之尊景教為治強之本，故恒欲儕孔子於基督，乃雜引讖緯之言以實之，於是有為心目中之孔子，又帶有神秘性質。」（《康有為傳》）

康有為試圖使孔學宗教化的企圖違背了中國傳統自身的特質和發展規律，所以最終無法構成類似西方加爾文教派那樣的變革宗教心理背景，反而招致了許多非議，導致了維新派自身內部的分化。

以康有為自命為「長素」的心理層次而言，其宏揚孔教、托古改制自然有一



圖 西方宗教精英作為獨立勢力的崛起，經過馬丁·路德與加爾文的宗教改革之後，日益成為獨立於政治大系統之外的精神監護人，成為控馭王權，呼喚工業文明噴湧而出的文化預言者。

種宗教神秘主義為其信念的根基。在他似乎已腳踏入了佛陀世界，棄絕人寰的時候，但另一腳又踏回到了儒家世界。正是從這種儒釋境界的兩極徘徊中，使我們可以洞見康有為從神秘主的體驗(mystical experience)，特別是粵人陳白沙的「心學」悟證中，高揚個體的宏碩偉大，並推而廣之使光緒一念之發而定乾坤的主體思維路線。問題在於，康有為強調宇宙天地與人身之合二為一，同時凸現個體價值在宇宙中之渺小，並以己身為中介做為救世階梯的一種佛釋人道主義，與西方基督教強調人世與上帝的對峙，強調天人分立之中的主體價值顯現的精神，顯然大異其趣，因此，康有為根本無法建立起西方式的宗教神學體系，反而因其使孔子形象神秘化，違背儒學的世俗化傾向而引起維新派內部的諸多混亂。

康有為急於立素王、談改制，力圖成為晚清王權政治變革中的準宗教監護者，使神權與政權相結合，起碼在形式上違背了中國政教合一的統治模式，如果說兩漢儒生尚以說陰陽災異為進入仕途的敲門磚，那麼康有為則擊破了政治與士大夫傳統思維之間所能維持的心理平衡擺，因為兩漢儒生以讖緯之言以悅王者早已在後來「教化之儒」心目中與謀取功名，嘩王者以取寵的勢利之徒無異，世人亦多從這個角度攻擊康有為的變法是謀利之舉，如楊度曾言：「至於康生好利，不足以言經術……」<sup>⑤</sup>，而且一般士大夫尚沒有以孔子為宗教的任何概念，「孔教自春秋以後至今未明，不知歷世各公已何所守以攻異端，是天大可噴飯者矣。」<sup>⑥</sup>

保守派與維新派在反對「孔教」問題上的驚人一致，即昭示出了這種毫無傳統根基的「中國式」宗教家狂狷臆想的荒唐，如曾廉與陳寶箴幾乎對此有同樣認識：「……意將以孔子為摩西，而已為耶穌，大有教皇中國之意，而特假孔子大聖，借賓定主，以風示天下。」梁啟超也曾認為：「其師好引緯書，以神秘性說孔子，啟超亦不謂然」(《清代學術概論》)。

康有為構造孔子「政治神話」的企圖在政治變革的過程中並沒有任何技術層



圖 梁啟超視國民全體為啟蒙對象，從基層「小傳統」的政治、思想行為方式入手，穩健地為變法提供一種恆久的價值構想。

面的意義，但是其中包含着的叛逆精神卻是晚清新思潮風雲激蕩的觸媒劑。一種逾越禮制、非聖無法的新思維運動，實兆此不成功的孔學宗教化運動之中。

### 三 梁啟超的「地域紳權說」

與康有為專注於構造孔子改制之「政治神話」的思維取向有所不同，梁啟超從一開始就很清醒地直覺到，中國民智未開，風氣阻塞，如果僅僅從中央一級的核心政治機構入手進行變革，無疑不會在整體變革中產生決定性效果，必須從基層教化開始入手，方能大見成效。

這是與康有為截然不同的變革取向，康有為試圖通過精神領域的宗教化來鋪設政治改革的文化背景，但他的中心着眼點仍在於「為王者之師」，視王者一人之身的道德修養為準繩，為變法成敗的關鍵，梁啟超則視國民全體為啟蒙之對象，從基層「小傳統」的政治、思想行為方式入手，較為穩健地為變法提供一種更為恆久的價值構想。

丁酉夏曆十月中旬(1897年)梁啟超與韓文舉、葉覺邁聯袂抵長沙，他們訂章程、立學約，把設於長沙小東街劉文恪公舊邸的時務學堂辦成了推行新式教化的「微型窗口」，甚至超過了有百年歷史的岳麓書院的名聲，有湖南最高學府之稱<sup>①</sup>。

梁啟超等人把變革的目光投向了地域性的政治改革，正是基於一種對中國傳統政治雙重結構的嶄新認識。中國自宋明以來，政治機構隨着儒學的人文化、地域化，確實經歷了一次潛在的轉型，儒士階層從緣飾刑法，奢談吏治之道轉向涵詠體味性理之學，把整個政治結構建立在以教化為先的治平之策上。這必然影響到整個統治方式的變化。知識階層以「教化之儒」的身分，或出為博學宏儒，以教化王者為職，或避處烟林鄉里，以宏心性之道。概而言之，儒學是在宋明以後經歷了官學化到地域化的蛻變之後才淪化為世俗的精神形態的，

梁啟超從一開始就很清醒地直覺到，中國民智未開，風氣阻塞，如果僅僅從中央一級的核心政治機構入手進行變革，無疑不會在整體變革中產生決定性效果，必須從基層教化開始入手，方能大見成效。

而這種精神狀態與縉紳鄉儒相結合，通過宗族控制、祖先崇禛，共耕族田的方式，構成了一個個區域性的基層儒教社會。這種基層儒教社會與以高層王權為核心而構造的具有「科層制」意向的等級政治系統大有區別，可以說構成了中國社會的雙重運行軌跡。從變革的實施取向觀察，如果僅僅以「王權」統治入手，顯然不能使改革全面深入到以「小傳統」為基礎的儒教社會中去，只有以基層心態變化為起點，才能使改革「若握裘挈領焉」(梁啟超語)。

梁啟超雖然不能從抽象理論的角度洞悉此理，然而他在實踐中卻清晰而執著地把變革取向放在了對基層「小傳統」的改造上。權與智相輔相成，微觀地表現在地域政制與教學機構的變通損益上。梁啟超對湖南官紳，有見於民智之為重，首設時務學堂以開風氣之先，大加讚賞。只是覺得僅容納百二十人就學，成效甚慢，其風氣仍不能出乎一學堂之外，他詳細解釋說，如果靠朝廷大變科舉，州縣遍設學堂，觀念上固然可以頃刻全變，只是這種變化殊非一時之間可成，首先應該使全省書院的官課、師課、改課時務。梁啟超以開風氣為先的根本目的，仍在於以湖南一地為模本，建立地方自治政體。他自述其志向說：在湖南區域「專以提倡實學，喚起士論，完成地方自治政體為主義。」(《戊戌政變記》)，而地方自治的主體必須由地方鄉紳耆宿及有真知識的知識群體構成，故「欲興民權，宜先興紳權，欲興紳權，宜以學會為之起點。此緘中國未常有之事，而實千古不可易之理也。」<sup>⑧</sup>把興紳權與辦學會聯繫起來論證，梁啟超是大有深意的。因為自從儒學地域化以後，鄉紳作為基層「教化之儒」就肩負着政治與文化的雙重使命。而鄉紳往往又通過文化的傳承教化對政治控制施加影響，因此，傳統「教化之儒」的知識結構與文化功能並不能適應地方自治的現實要求，必須使之入學會，接受中西合璧的嶄新思維訓練，「故欲用紳士，必先教紳士，教之惟問，惟一歸之於學會而已。」<sup>⑨</sup>梁啟超把開民智、興紳權與啟官智貫穿起來，構成地域性變革的整體構想，其中「興紳權」是地域政治改革的核心內容，通觀湖南十九世紀末的變革程序，幾乎統統圍繞着這一主題進行。1898年2月，譚嗣同、唐才常、熊希齡等人在湖南巡撫陳寶箴支持下成立南學會，推皮錫瑞主講學術，黃遵憲主講政教，譚嗣同主講天文，鄒代鈞主講輿地。南學會的主要目的就是要「官紳士商，俱作會友」，會友有三，一曰議事會友，二曰講論會友，三曰通訊會友，「欲將一切規制及興利除弊諸事講求」以「通民隱、興民業，衛民生」<sup>⑩</sup>。雖然南學會是否具備地方議會之規模尚有爭論，但其培植新式地域紳權，溝通官紳士民之關係的目的是很明顯的。時務學堂與南學會的相繼舉辦，配合以《湘報》的輿論宣傳，其實質均在於培訓出第一批地域變遷的新型「教化」力量，以取代陳舊的「教化之儒」等鄉紳耆舊對地域政治結構的控制。

梁啟超把開民智、興紳權與啟官智貫穿起來，構成地域性變革的整體構想，其中「興紳權」是地域政治改革的核心內容。

#### 四 張之洞《勸學篇》的政治中和效應

在西方撞擊的巨大挑戰面前，各個階層對政治結構的變動與否及變動程度的看法是很不一致的。鄉紳耆儒與封疆大吏，科舉士子與游學書生，都曾從不



圖 張之洞以封疆大吏、文壇領袖的身分在一片改革聲中，「糾危扶困」，通辨新舊，給人「持論平正通達，於學術人心大有裨益」的感覺。

同的角度品評時政，有所建言。康、梁等游學士子由於當時尚處於「政治權力」核心之外，往往從構造「政治神話」以託古立教的角度試圖影響「王權」，或游說鄉紳，辦會興學，以啟地方新思維之教化。康有為興會立教，使中國傳統的世俗社會宗教化的企圖，顯然有撼動王權專制及其文化背景的可能。與這批無高官顯爵的意氣書生迥然有別，張之洞以封疆大吏、文壇領袖的身分在一片改革聲中「糾危扶困」，其《勸學篇》通辨新舊，自然給人以「持論平正通達，於學術人心大有裨益」的感覺。光緒皇帝於是便以聖諭形式，下令軍機處轉發此書，給各省督撫學政各一部，並要求各地廣為刊佈，致使《勸學篇》很快風行全國。據估計，總刊印量不下二百萬冊，不久又被譯介為英法兩種文字，分別在美歐出版。紐約出版此書時，竟更名曰：《中國唯一的希望》。

張之洞《勸學篇》中承認，中國在十九世紀末已處於危亡轉折的關鍵時刻。他的痛徹骨髓的憂患意識與康、梁諸多新黨人士並無二致。但是張之洞居廟堂之高，處卿相之位，又曾東西並籌，統兵對陣，所以頭腦中常常從「政治思維」的角度通觀全局，以應時變，而不像康、梁等游學士子從「文化思維」的角度深究東西方文明的興亡史鑒，以為變革之資。從《勸學篇》整體來看，張之洞比較持一種不間斷的、持續的歷史觀，強調維持政治結構與文化根基的現有狀態，變通損益其外在的器物層面，即可以本帶末，在近代化浪潮中維持中國傳統社會整體。

在政治結構領域內，主要應該激活古已有之的差序傳統。張之洞身居高位，平時即沉溺於器技改革之道，在官場中培養出的實用型「政治思維」與康、梁等飄零書生激情迸發、瀟灑之致的「文化思維」如出二轍。張之洞曾言：「吾聞欲救今日之世變者，其說有三，一曰保國家，一曰保聖教，一曰保華種。夫三事一貫而已矣。保國、保教、保種，合為一心，是謂同心」<sup>①</sup>這一點似乎和

維新派的意見比較一致，但緊接着在處理三者的程序上，張之洞突出強調了保衛國家(政治結構)的重要性，而保國又須借助兵威器精。張之洞把保教與保種幾乎全部歸結為保國這個相當寬泛的政治概念中，而保國的最終途徑又是通過兵力強弱與器技之道的精進才得以實現的，這種「政治思維」取向可以說幾乎貫穿於每個地方大員的政治改革實施中，與康、梁諸人力圖從「文化思維」角度出發，通過興學立教構架一個新型的政治變革思想背景的取向是截然對立的。在張之洞看來，中國的積弱不振並不在於文化與政治結構本身出了問題，而在於應對西方挑戰過程中，一些技術環節不適時勢變化的需要，所以只要在技術層面上更新進取，就必然會起到扶翼聖教，強國固本之作用，絕不可以尊崇孔學為名，變化儒術之本意，使之構成與王權相抗衡的文化宗教勢力。張之洞對康、梁諸人欲崇孔教以行變法的「文化取向」甚感不滿，認為沒有必要從根基上撼動傳統的文化準則，而應把保教保種貫穿於保國的躬行實踐中。這就把改革限定在了表層的變動上。

從《勸學篇》的整體來看，張之洞的觀點與一般的保守勢力有所區別，而與激進的維新派理論又格格不入。他認為雙方都是各走極端。張之洞在喧囂四起、眩人耳目的改制大潮中不偏不倚，衛教與保國並稱，洋務與新學並舉，確實贏得了平和中庸的名聲。這種「中和心態」與光緒、慈禧等人那種欲變又恐傷其根的矛盾心理大相吻合，比較一下「百日維新」期間新政措施中的若干條款，我們就會發現，光緒所頒詔書中的變革方案，恰恰體現了張之洞「政治思維」中的根本傾向，如1898年6月11日，光緒帝頒行的「詔定國是」書中，曾明確提及：「用特明白宣示，嗣後中外大小諸臣，自王公以及士庶，各宜努力向上，發憤為雄，以聖賢義理之學植其根本。又須博採西學之切於時務者實力講求，以救空疏迂謬之弊。」<sup>⑫</sup>《詔定國是》由翁同龢所擬，翁氏之思想與維新派尚有距離，而與張之洞之「立本強國」之說如出一轍，《翁文恭公日記》中就曾記載翁氏說過「臣對西法不可不講，聖賢義理之學尤不可忘」的話<sup>⑬</sup>。

張之洞在變法中處於「中庸」的地位，並不說明他墨守成規。他在《勸學篇·外篇》中通篇涉及政治、經濟、軍事、教育、宗教、新聞、外交等領域，大力倡導學習西方的先進體制和科技文明，即所謂西政和西藝，希望借此以達富國強兵，挽救危亡的目的。在這一點上是和維新派主張相通的，而他的鮮明「政治思維」取向，比康有為構造「政治神話」的立教改制主張更易為上層集團所接受，所以光緒在頒佈定國是詔時，恰恰截取了康、張理論的共通部分。因此，光緒帝「中西會通」的變法措施，在「文化思維」方面的新意是少得那樣可憐，以至於落實到技術層面上，除個別如只辦京師大學堂等少數條款外，幾乎沒有躍出所謂「政治思維」的取向範疇，事實上光緒帝的許多變法措施也是督令張之洞等人具體實施的。湖南變革也是在張之洞的治下得以進行的，張之洞所扮演的中和角色總是使晚清變革懸置於一種「中庸」的境界。他既不像康、梁那樣奔突狂狷，張空拳以吶喊，亦不像湖湘鄉紳抱殘守缺，詆維新之士如禽獸，從而在清末變革中成為一種傳統「末世」的精神靈魂。如果說湖湘陋儒似井鳴之蛙，粵省之士多狂狷之氣，那麼張氏則是平衡老手，時刻把握着一種「度」，估測着古老中國帝王儒者的「心理承受力」。

張之洞突出強調了保衛國家(政治結構)的重要性，把保教與保種幾乎全部歸結為保國，而保國又是通過兵強器精以實現的，這種「政治思維」取向幾乎貫穿於每個地方大員的政治改革實施中，與康、梁的「文化思維」截然對立。

如果說湖湘陋儒似井鳴之蛙，粵省之士多狂狷之氣，那麼張氏則是平衡老手，時刻把握着一種「度」，估測着古老中國帝王儒者的「心理承受力」。



## 五 變革的魅力

維新運動的一個非常重要的結果是，變革的魅力吸引一批具有新鮮思想的知識精英脫離了由宗族與血緣倫理控制的地域傳統氛圍，而以游離於區域控制之外的群體方式出現在中國政治舞台上。這批新型的知識精英幾乎都在遠離本土的外省範圍內活動，他們有較開闊的視野，較少受地域性儒學傳統的束縛，構成了思想與政治變革的群體基礎。艾森斯塔特(S.N. Eisenstadt)曾指出，作為現代化標誌之一的角色分化和專門化的最重要方面，可能就是個人所扮演的各種角色的分離，尤其是職業角色與政治角色，以及這些角色與家庭和血緣關係角色的分離。在任何一個制度領域裏(在經濟、政體、社會組織等等領域內)，環繞着自己特有的目標還會發生各種不同性質的單位，它們不像在那些比較傳統的社會中那樣，會與任何以家庭、血緣和地緣關係為基礎的另外種類的群體相融合<sup>④</sup>。這些較傳統而先賦性的身分標準之喪失，成為維新派知識群體的一個顯著特徵，儘管我們尚不能過高估計這種喪失的大小程度。中國的早期改良主義者和洋務群體雖也以變革的面目出現過，但洋務群體如曾、胡、左諸人並沒有擺脫地域血緣倫理傳統的影響，他們恰恰是通過強化血緣與倫理的手段成為中國軍事變革的先驅的。早期改良家則零星地散處於沿海各地，成為十九世紀中葉的「邊際人」(marginal man)而無法以群體的面目出現，他們的呼聲如空谷足音，迴蕩於沉沉夜空中。戊戌期間，梁啟超等後期改良派提出以「合群」為方向，即是克服早期維新者形隻影單的思想孤旅者命運的一種努力，它標誌着新型知識群體迥異於傳統的行為方式開始介入政治領域，並發揮着重

中國的早期改良主義者和洋務群體雖也以變革的面目出現過，但洋務群體如曾、胡、左諸人並沒有擺脫地域血緣倫理傳統的影響，他們恰恰是通過強化血緣與倫理的手段成為中國軍事變革的先驅的。



大影響。維新派精英集團的形成，淡化了與地方鄉土血緣的聯繫，構成了流動性很大的知識階層，這種變化使維新群體在湍流急變的改革大潮中登高一呼，起着開風氣之先的作用。當時林立於全國的各種學會、報紙及激進組織的紛紛出現，充分說明這類新的知識群體已開始影響人們的行為方式和價值準則，在新興知識階層的鼓動下：「學會之風遍天下，一年之間，設會數百，學者不復以此為大戒。」<sup>⑤</sup>新式學堂也在急劇增加，1898年各省已有五十八所，1901年，武昌一地學堂達九十所以上，江蘇有各類學堂九十九所，四川有各類學校一百五十所，到1909年，國內各類學堂為五萬七千所，學生一百六十萬餘人<sup>⑥</sup>。除《時務報》、《湘學新報》等報紙之外，《萃報》、《東亞報》、《經世報》、《蜀學報》、《論報》、《無錫白話報》等地區性報紙的紛紛出現，使這批新型知識群體的啟蒙活動建立在較為廣泛的基礎之上。

然而，由於這批知識精英脫離了地方血緣與宗族紐帶的控制，他們在群體存在方式上呈現出一種游根無垠的狀態，他們的超前意識一旦與植根於地域傳統的士紳價值觀念相衝撞，就常常會因為失去傳統的地域文化價值的依托而陷入困境。如湖湘紳士心目中「群」的觀念與維新派就很不相同，王先謙認為：「天下之大患，曰『群』，夫子言『君子群而不黨』，明非君子而群必有黨而為禍烈也。」湖湘士紳倡「崇獨」而不「崇群」，實際上把維新派的活動等同於明末士大夫的集會結社，這就從觀念上最終把維新派逐出了地域文化氛圍之外，而成為思想的流浪者和反叛傳統的「新型邊緣人」(new marginal man)。

許多現代化研究家已經指出：大規模的和多種目標的、專門化的(非生態的和非血緣)群體和組織的興起是現代化社會動員的特徵之一。政治系統必須將現代所產生並因而取得新社會意識的社會勢力成功地納入系統內，同時，改革常意指傳統價值和行為模式的嬗變，大眾傳播與教育的擴張，從對家庭、鄉村和部落的忠誠擴及於對國家民族的忠誠，公共生活的世俗化，權威結構的理性化，建立功能專業化組織，以成就標準取代關係標準，平等分配物資與符號資源<sup>⑦</sup>。十九世紀末中國的維新運動無疑在以上各個方面有所變化或已流露出了變化的迹象，但新興的知識群體明顯仍然缺乏足以和舊傳統相對抗的思想資源。康有為企圖通過構造「政治神話」來確立一種似乎有利於變革的宗教象徵符號，為變法提供合理性的文化價值依據，但這種「政治神話」的構建，恰恰借助的是兩漢以後逐漸削弱了的儒學宇宙觀神秘主義的末流傳統。而梁啟超開放地方紳智的變革取向又常常借助於傳統的心學道德悟證這類頗帶些禪意的「道德決定論」方式，與洋務知識群體所崇尚的經世學說相抵觸，故當時即有人總結維新失敗的原因時，稱康、梁「口出大言」，高談空虛之辭。

處於前現代化狀態中的知識群體，在組織上常常表現為封閉性，宗派取向、相互隔離，以及不易於被納入到廣泛的政治運動、各種統一的利益集團和較為獨立的輿論團體之中。從維新派的活動來看，他們通過傳統文化價值的高揚來整合全體社會知識階層信念的努力雖然歸於失敗，但他們提供的一種社會變革的思想方式和行為取向卻影響了近代中國整整一代人。

湖湘士紳倡「崇獨」而不「崇群」，實際上把維新派的活動等同於明末士大夫的集會結社，這就從觀念上最終把維新派逐出了地域文化氛圍之外，而成為思想的流浪者和反叛傳統的「新型邊緣人」。

## 註釋

- ① 見許瀚雲：〈東周到秦漢：國家形態的發展〉，載《中國史研究》，1986年第四期。
- ② 關於「政治神話」在西漢的構建，參閱冷德熙：《漢書政治神話論稿》稿本。
- ③ 《盛世危言·議院上》。
- ④ 兩漢緯書中有不少孔子之母受天帝之命生孔子於空桑之中，孔子因而受天帝之命而行政制的神話，見於《春秋緯·演孔圖》。
- ⑤⑥ 《樞度日記》（1897年），未刊稿本。
- ⑦ 唐才質：〈湖南時務學堂略誌〉，《文史資料》，第二集。
- ⑧⑨ 《論湖南應辦之事》，《梁啟超集》，上海：人民出版社，1994年。
- ⑩ 《商學會大概章程十二條》，《湘報》第三十四號，光緒二十四年三月二十四日版。
- ⑪ 《勸學篇·同心第一》。
- ⑫⑬ 參閱湯志鈞：《戊戌變法史》，頁351-353。北京：人民出版社，1984年。
- ⑭ 艾森斯塔特：《現代化：抗拒與變遷》，頁3。中國人民大學出版社，1988年。
- ⑮ 梁啟超：〈康有為傳〉，《戊戌變法》第4冊，頁10。中國史學會主編，上海，1953年。
- ⑯ 參閱吳廷璽：〈論戊戌思潮的歷史作用〉，見《戊戌維新運動史論集》。
- ⑰ 參閱艾森斯塔特：《現代化：抗拒與變遷》及抗廷頓：〈傳統政體的政治變遷〉，載《知識分子》，1988年冬季號。

楊念群 1964年1月生，湖南湘潭人。1988年畢業於中國人民大學歷史系，獲碩士學位後在中國人民大學清史研究所攻讀博士學位，主攻晚清思想文化史。著有〈儒學的地域化與近代知識群體人格的二重取向〉、〈佛教神秘主義：《大同書》的邏輯起點〉等論文數十篇，與拓夫等合譯巴林頓·摩爾的《民主與專制的社會起源》等。