

陳虬的大同思想

• 楊際開

一 今文經學與世界秩序

在全球化浪潮日益高漲的二十世紀末，回顧上一個世紀末人類對世界秩序的看法是很有意義的。我們知道，十九世紀最後幾年，席捲中國知識界的旋風是對大同的追求。大同理想不僅是二十世紀上半葉中國人最普遍的理想，也可以說是代表了中國現代文化對世界秩序的基本觀點。因而，考察十九世紀末大同觀念如何產生，也就成為思想史研究的重要課題。我們知道，任何一種普遍的世界秩序觀念不僅需根植於傳統，而且是在傳統的現代轉型中形成的。大同與儒家經典的關係人人皆知，但大同與清季今文經學的關係則常被人們忽視。清季今文學的復興與演變、發展及政治效應，久已成為近代中國思想史研究的熱門課題，但學界往往只注重其經世的側面而忽視了政治變動的源泉——大同思想的現代構築^①。道光初年，中國已經開始從傳統思想內部經歷了西方的衝擊，着手重構「天下」觀。我們可以從龔自珍的「農宗」中看到傳統的「家」與「國」的同定關係發生了價值轉變^②。由此展開的今文學秩序觀，不僅是對傳統宗法家庭觀念的內在否定，還包含着再建社會秩序的控制原理。也就是說，傳統宗法觀念的解紐是在要求「家」復權的過程中進行的，而再建「家」的胎動與「天子」的觀念轉釋又是同步進行的。「家」復權的胎動與視天下為私物的專制王權勢不兩立。作為變法運動精神資源的今文學，其所帶來的震盪主要集中在信仰的轉換上。本文通過對陳虬思想的研究，力圖闡明晚清末年中華世界秩序想像的變化。

清季今文學的復興與演變、發展及政治效應，久已成為近代中國思想史研究的熱門課題，但學界往往只注重其經世的側面而忽視了政治變動的源泉——大同思想的現代構築。陳虬的思想在某種程度上代表了晚清末年中華世界秩序想像的變化。

到晚清末期，有志於政治革新運動的今文學派主要有康有為、廖平與陳虬三家。汪榮祖在最近的論文中也肯定了康有為早期受到過廖平的啟發^③，但沒有言及對康的上書變法多有貢獻的另一家今文學傳人——陳虬。陳虬的大同思想來自龔自珍、魏源、馮桂芬、王韜、鄭觀應，他是這一派變法思想系譜的傳

人。康有為的貢獻在於用自己的語言把陳虬提出過的變法主張傳達給了中央的官僚集團。三家各自在今文學的學問框架上展開了大同思想，為甚麼唯獨陳虬的大同思想發展成了具有反滿色彩的政治革新運動？筆者以為是因為陳虬的大同思想在傳播的過程中，從知識精英的思想內面改換了傳統中國的信仰資源。

陳虬與康有為在北京共同發起「保國會」，可以舉出康有為受到陳虬啟發的證據^④。三家中，陳虬的「世界一統」構想最早完成，也最精密。廖平與康有為「大同思想」的展開是在甲午以後，都因受到了日本的衝擊。廖平仍用春秋末年的構圖來理解日本^⑤，提倡東方王道式的世界主義，並無關於世界一體化統治形態的設想。而在康有為的世界秩序構想中，日本並沒有獨特的位置。也就是說，廖平的大同思想缺乏文明衝突的契機，而康有為的大同思想又脫落了文化轉型的機會。陳虬的大同思想完成於十九世紀80年代中期，與「萬國公法」理念發生接觸，有理由相信他是受到了日本統治形態的暗示。清末中國社會的各個層面都受到了商業化的衝擊，「大同思想」與「萬國公法」的對話為我們描繪了一幅從文明衝突到文化轉型的縮圖，而陳虬的大同思想是政治變動的震源地。

陳虬是上繼道、咸期今文學學風，下啟辛亥革命的重要人物。譚獻認為陳虬的變法思想「可見實行」^⑥。陳虬與章炳麟的繼承關係我已作過論考^⑦。譚嗣同於1895年在北京認識陳虬^⑧，雖然對陳虬有過激越的言論^⑨，但他對「君民關係的新觀念」^⑩可以看作是對陳虬變法思想的回應。康、梁可能在1895年在京時與陳虬結識。1895年以後，康有為、譚嗣同、宋恕、梁啟超、章炳麟、孫寶瑄、汪康年、陳虬、童學琦、蔡元培、陳黻宸等人以上海為中心，形成了一個互有來往的圈子^⑪，他們的共同關心就是如何重建大一統的世界秩序。梁啟超在《西學書目表》附卷〈議論〉欄裏介紹過陳虬的《治平通議》，這表明康、梁承認陳虬是變法先輩。陳虬晚年提出的思想課題，也得到了蔡元培、陳黻宸等的回應^⑫。

大陸學者認為陳虬是變法運動早期領袖之一，留下了關於他的事迹的若干記錄^⑬。陳虬好友劉久安認為清末「黃帝紀元之說自先生起」^⑭，表明陳虬是辛亥革命理念的立案者。日本學者小野川秀美關於清末變法論的成立，論述了陳虬的大同思想與變法主張，提



日本學者小野川秀美指出，陳虬(圖)的〈大一統議〉，「無疑是清末注目世界一統，思考其統治形態的最早論著」。陳虬的大同思想完成於十九世紀80年代中期，與「萬國公法」理念發生接觸，有理由相信受到了日本統治形態的暗示。

出了陳虬收入《治平三議》中的〈大一統議〉，「無疑是清末注目世界一統，思考其統治形態的最早論著」^⑤。另外，郝延平、王爾敏共著的英文論文中，從國際法思想變遷的角度，也提及了陳虬關於建立包括所有國家在內的世界性組織的設想^⑥。但陳虬至今還未成為學術考察的主題。本論文着重從心路歷程與世界秩序思想兩個方面來探討陳虬的大同思想及其傳播與意義。

二 中醫理論與變法

陳虬的職業是中醫師，在科舉考試中獲得的最高資格是舉人。中醫醫療的近代改革者與科舉的追求者這兩條線索相互交錯、對抗，構成了陳虬變法思想的基調。他以醫者始，以改革家終。中醫理論與變法思想在他這裏構成了中國思想史罕見的案例。

少年陳虬有大志，仰慕商鞅、王安石，感歎自己生不逢時，沒有像秦孝公、宋仁宗這樣的君主來支持他實行變法。他曾說過：「吾少懷陳、項志，先母戒吾曰：『汝目有殺氣，恐不得其死。』乃重自仰斂，借醫自隱。」^⑦少年陳虬的思考樣式徘徊於改革與造反之間，還是被「爭雄天下」這一中國史的演進類型束縛，但在傳統醫學中尋找改革的依託則是一種新現象。

1885年，陳虬在「求志社」成員的幫助下，創立了利濟醫院。醫院採用股份制，集教育、醫療、藥局於一體，致力於新的人倫關係與社會組織的培養。醫院尊黃帝為始祖。陳虬在《利濟元經序》中將《六經》與《皇帝內經》並列，不僅否定了《六經》的權威，還在傳統的文化資源中發現了更新社會秩序的途徑。在與黃帝自我認同的思維裏，我們可以發現中國近代民族主義的萌芽。池志澂就利濟醫院的創設目的說過：「先生之建院設教，原欲寓教於醫，出其所學力行利濟，以補國家政治所不及，使黃帝、神農之精光遠出基督、浮屠之上。」^⑧陳虬創立利濟醫院的目的，是利用傳統的思維形式傳播新的宗教思想，藉以救濟世人。

1889年，38歲的陳虬中舉，他曾寫道：「天生孔子，殆使其刪述六經，垂教萬世，將自此遂不復再生聖人矣乎？」^⑨陳虬面對西方文明的挑戰，遂對孔子的地位提出疑問。他以中醫為依託，開始摸索經歷過中西方文明衝突後的世界秩序的新範式。1890年春，陳虬入都會試，「首倡變法之議，挾書走京師，為時詬病」^⑩。座師陳鼎為陳虬在鄉結「求志社」事，「首相詰問」。會試不第，陳虬歸途又訪山東巡撫張曜，上事條陳變法，第一條即為「創設議院以通下情」。陳虬在中央主張變法得不到響應，1893年出版了論文集《治平通議》，從此確立了陳虬作為變法理論家的地位。收入《治平通議》的有《經世博議》四卷、《救時要議》一卷、《東遊條議》一卷、《治平三議》一卷、《蟄廬文略》一卷。在序中，陳虬把中國歷史分為封建、郡縣、通商三個時期。傳統中國應該如何適應「通商」的時代？這是陳虬關心的問題的原點。

甲午戰後，陳虬在溫州府都建立利濟學堂分院並創《利濟學堂報》，他的言論從政治上的革新轉向了人倫精神的再鑄。陳虬認為中西的文明衝突是「治亂殊

甲午戰後，對「大一統」的探求是改革志士共同關心的課題，與此相輔的是要求創新禮儀制度，建立以地方自治為主幹的世界秩序。於是，陳虬參與了浙江士紳的改革活動。面對西方文明的衝擊，陳虬開始從一省的立場提出「分鎮」說，投身於建設近代國家的宣傳活動。對陳虬來說，地方建設是變法的源泉與歸趨。

觀，仁暴異制，蓋其所以戰之者不類也」^②。他認識到文明衝突不能帶來內心的昇華，提出了在文明衝突中完成道德更新的課題——「心戰」^②。此時，陳虬的學思在深化，並提出了世界法概念：「愛物仁民，環球同體」^②；他又描寫了大同社會的理想：「我願復皇古之民心，還宇宙於大同，統瀛寰而一息，無彼畛而此域！黃耶白耶，我何虞耶！」^②甲午後，對「大一統」的探求是改革志士共同關心的課題，與此相輔的是要求創新禮儀制度，建立以地方自治為主幹的世界秩序。

不久，陳虬又把舞台移向省都杭州，參與了浙江士紳的改革活動。面對西方文明的衝擊，陳虬開始從一省的立場提出「分鎮」說^②，投身於建設近代國家的宣傳活動。對陳虬來說，地方建設是變法的源泉與歸趨，甲午一戰給他帶來了新的鼓舞。陳虬中舉後，曾三次赴京，參加會試，並把視野移向了全國範圍的改革。1898年3月，陳虬第三次入京，4月與康有為共同發起「保國會」，並與蔡元培等浙籍同鄉「擬立保浙公會」^②。變法發生前後，兩人分別回家鄉從事改革活動。

陳虬離京回鄉前滯留天津，給《國聞報》寄稿，在全國範圍展開了改革宣傳。他在《國聞報》上登載的「保全中國，浙江先行」的請願書^②，十天後轉載於《知新報》^②。請願書在具有全國影響力的兩個刊物上發表，預示着從由上至下的變法向由下至上的國民動員的轉變。浙江從其自身的變革帶來了全國的政治革新，在戊戌期間成了左右全國改革走向的潛在力量。戊戌政變後，陳虬回到家鄉，學堂停辦，報館封閉，遭到鄉人的誣謗^②。

陳虬並沒有因此消沉，反而更加積極投入地方的建設與改造。1901年他擴建利濟醫院，1903年春創造表記溫州語的甌文，並在利濟分院開設甌文學堂。直到1904年1月1日去世為止，他還在從事這種文字的完成與推廣活動。他認為要醫治「大清國」的「貧弱病」，「只有富強是個對證的方兒。因此造出新字，當那富強藥方的本草」^②。新型的社會關係與組織方法是國民統合的雛型，當時開始在瑞安小城試行，而要把國民統合的原理擴大到全國範圍的契機，則有賴於對外的危機感的深化。鄉紳階層本來根據其獨自的知識訓練，把他們出身的地方與中國整體的命運連結起來，維持了以皇帝為禮制終極承認規則的中國社會。而今，這個階層的一部分人從事了近代職業，使用與民眾同樣的通俗語言，他們為了維護自身的權利，便要求在政治上進行革新、着手在社會基部創造新型的社會關係，由此拆散「天子」與皇帝的同定，埋下了辛亥革命的火種。

陳虬對近代思想最重要的貢獻是1883年回應鄭觀應、王韜提出的建立世界秩序的課題，揭示了多元的世界統一體的構想。陳虬的這種想法，充分反映在由《宗法議》、《封建議》、《大一統議》三篇論文組成的《治平三議》中。

三 以地方自治為主幹的世界秩序思想

陳虬對近代思想最重要的貢獻是1883年回應鄭觀應、王韜提出的建立世界秩序的課題，揭示了多元的世界統一體的構想。陳虬的這種想法，充分反映在《治平通議》卷七的《治平三議》中。《治平三議》由《宗法議》、《封建議》、《大一統議》三篇互為關聯、漸次發展的論文組成。其中，貫穿中國史的中華世界的防衛問題被世界統合的課題所置換。

陳虬在地方勢力抬頭的風潮下主張地方重建，他的「復古」論中隱含着創

新。陳虬在〈宗法議〉^②中主張：「於一鄉之中，姓立宗子一人，而復設宗正以為之輔。凡事皆決於宗正，朝廷皆給與圖印。」陳所描寫的，是一種新型社會的構成原理，其合法性來自「朝廷」——政府。陳虬為這樣的地方自治體制訂了組織方法：「宗子以長，宗正以德，由闔族公舉」，而「宗各設祠，前以聽訟獄，藏器物；後以處鰥寡孤獨之無後者」。宗自成社會體系，擔負祭祀、訴訟與為民謀取福祉的責任。此外，陳虬還制訂了「冠婚喪繼之法」、「刑法」。關於宗內的教育則「設小學、女學各一，師則命之朝廷」。經濟上計算糧、賦應出之數，餘者納入「鈔科」，並統計丁男造冊上於「兵科」，「朝廷有事則下其符於宗子，宗子復推其法於各房，房有長，長以率其房而專其責於家督」。宗子直屬於政府，是「國」防的基層組織負責人，宗正則處理一切日常事務。權利的分散與選舉制度，反映了陳虬對政治生活的現代要求。

〈宗法議〉是以建設社會基底部共同體為基礎的建國方案的第一步。陳虬以馮桂芬的〈復宗法議〉為藍本，提出了他獨自的看法。馮的〈復宗法議〉的構想，是對得到清朝法律承認的宗法制度的改革案，含有鄉村共同體互助自保的性格；而陳虬的〈宗法議〉不同於馮氏的有三點：第一，馮氏主張立宗子應以從科舉中獲得的社會地位的高低為基準，而陳虬則主張以年長者為基準。第二，陳虬對「宗子」與「宗正」的職權進行了分工；第三，陳虬強調教育並重視女子的教育權。這說明，在陳虬的社會再建構想中，權力的源泉來自生活共同體而不是專制王朝，這意味着從社會基底部的再建上開始否定專制王權的正當性。然而，陳虬並不否定更高層次的政治統合體，他認為「朝廷」還是必要的。他在〈封建議〉中展開了這一觀點。

〈封建議〉^③描繪的是陳虬的建國構想，他的國家觀是在〈宗法議〉上推演出來的。他主張在省、府、廳、縣的行政單位上建立公、侯、伯、子、男等國。作為國家元首的「君」，與稱為「三公」的「太師」、「太傅」、「太保」分權。國不能由君獨裁，要同「三公」商議制訂。「三公」意見若不一致，則招相關部門的長官以及議事局長來參議。國家設有「曆」、「醫」、「農」、「工」、「禮」、「樂」、「刑」、「兵」、「訓」、「鈔」共十「科」。各「科」又分「太宰」、「少宰」、「左議曹」、「右議曹」、「司」、「給事」六個行政官階。一「科」設立六個「司」，分管不同事務。如「工科」設有「營繕司」、「商務司」、「清市司」、「礦務司」、「機器司」、「考工司」。給事從鄉學中選拔，要歷任六司的工作後才能擢升到「司」中工作。少宰以上的官直屬於國君，議曹以下的政府工作人員直屬於太宰。這是一個建立在農工經濟上的國家構想，教育由各宗承擔，「訓科」的「教讀司」負責教以禮、樂、射、御、書、數。國家的經濟來源於稅收，稅分田租、市廛（商店）、人賦。收入的「三十之一貢於天子，以其九為羨餘，而以其餘制國用」。陳虬的建國理念是限制君權、增加「國」力，他認為「君去庶民僅六等耳，其尊非獨絕於人也」。國君的職權在於「制祿」，「祿之外君不得有所私矣」。把君權限於「制祿」，意味着君權的專業化、象徵化，也反映了限制君權的要求。

中國傳統思想中，普遍王權——「天子」是假想秩序的中心點^④，而社會秩序則建立在一個道德假想上，這是任何行為合法性的最終承認規則。在構想社會秩序的時候，陳虬也離不開這樣的思維框架。然而，由於中國文化傳統欠缺

中國傳統思想中，普遍王權——「天子」是假想秩序的中心點，而社會秩序則建立在一個道德假想上，這是任何行為合法性的最終根據。由此，中華世界的君臨者就可以利用這一觀念獲得統治的合法性。陳虬從社會基底部重建的角度構想出限制君權的方法，而又把「天子」置於新的社會秩序控制原理的核心部位，這說明他的思想仍然植根於傳統文化之中。

一神教的觀念，這樣的天子觀就成了「皇權」的思想根據，由此，中華世界的君臨者就可以利用這一觀念獲得統治的合法性。陳虬從社會基底部重建的角度構想出限制君權的方法，而又把「天子」置於新的社會秩序控制原理的核心部位，這說明他的思想仍然植根於傳統文化之中。

根據〈封建議〉所描寫的分權原則，陳虬進一步在〈大一統議〉中提出「於東西半球之中設監二，各隆以王爵，文曰宣文，駐印度，武曰靖武，駐美國」的構想。「文王」的工作是「頒正朔、齊冠服、通鈔法、均量衡、同文字、正音讀、柵經史、修公法」；「武王」則統率各國之衛丁，以備非常，其責職主要是監督世界一統的破壞勢力並「銷天下之槍砲」。另外，「國有水旱、饑荒、不能自賑者，詳其狀於兩王」。這是一種以「天子」為假想原點的世界秩序原理圖。

陳虬希望能完成一部使人類共同體得以運營的「公法」。在此，陳虬利用惠頓 (Henry Wheaton) 「萬國公法」^⑨的視點，把構築的宗法原理轉用到人類共同體的構築。在世界一統的構想上，他注重的是譯者丁韞良 (William Martin) 傳播的人類共同體觀念。「公法」的概念已經融進了陳虬再建世界秩序的構想之中，並蛻變成世界法的觀念。

關於誰為世界秩序主體的命題，陳虬援用孟子「不嗜殺人者能一之」的主張，對近代國家提出了倫理制約。而對於「群龍無首」的國際社會，陳虬認為「若天下統一，分國以億萬計，地醜德齊，莫能相長。天若特生一子以子元元，安天下，所謂昊天其子之也，故曰天子」。「以子元元」的意思是把「天子」作為世界一統的存在象徵，「家」是「國」的構成單位。在觀念上，「國」與近代國家又是對等的。近代日本即是西方型的近代國家，又是在觀念上與中國皇權相抗衡的傳統國家。從復「國」的立場上講，與皇權相抗衡的日本是中國近代再建的信仰資源。陳虬繼承了清季今文學重新解釋天子觀念的傳統，認為「天子者，固乾坤一大宗子也」。他通過「宗子」與「天子」的同定，構想了以這樣的同定為前提的、由多元的「國」組成的人類共同體。

陳虬希望能完成一部使人類共同體得以運營的「公法」。在此，陳虬利用惠頓「萬國公法」的視點，把構築的宗法原理轉用到人類共同體的構築。在世界一統的構想上，他注重的是譯者丁韞良傳播的人類共同體觀念。「公法」的概念已經融進了陳虬再建世界秩序的構想之中，並蛻變成世界法的觀念。

四 家庭與國家同構的大同觀

金觀濤提出的「家庭—國家同構」的中國史觀^⑩，把社會史與政治史合為一體，為我們理解中國歷史提供了一個視角。但他認為中國的宗法組織與國家組織之間只有相互調節而沒有緊張關係並不符合事實，這兩者有共同利益的時候是相互調節的，但「調節」的代價是宗法社會家長式的畸形發展。前東京大學教授公文俊平在他的社會體系論中，把其自身有可能看做一個主體的社會構成物稱為複合主體，而將構成複合主體要素的各個主體稱為「要素主體」。簡言之，複合主體為要素主體的「上位主體」，相反，要素主體為複合主體的「下位主體」^⑪。他們認為，在中國，因作為下位主體的「家」的主體性不得不服從其上位主體的意志而受到壓抑^⑫。按照這樣的概念體系，我們可以把中國社會看成一個複合主體，「家」是其下位主體，而作為其上位主體的「國」早被兼併。儒家學說雖然保留了「家」的遺傳信息，但其演變過程所反映的是中央集權的意志。

中國社會走入近代的過程，可以從「家庭—國家同構」的拆散與重組中得到觀察。馮桂芬在《復宗法議》中寫道：「君民以人合，宗族以天合，人合者必藉天合以維繫之，而其合也彌固。」^④在此，馮認為君民關係是人為的，生活共同體是自然的，而只有建立在自然的人倫組織之上的社會才會穩定。言外之意，他認為晚清中國社會的動亂是因為「家庭—國家同構」破壞了「家」的自然發展。也就是說，到了晚清，江南一部分士人開始要求回復傳統「國家」觀念中「家」的主權。馮之所以主張「復宗法」，是為了重建受到太平天國破壞的鄉村秩序：「宗法既行，誰不願以其從教主者從宗子哉？」^⑤

進入十九世紀80年代，世界大同的課題已成為知識精英思想中的秩序理念。鄭觀應「彼教之來，即引我教之往」^⑥的命題，在陳虬的《大一統議》中被表現為「彼教之所以來，正吾教之所以往」。陳虬的《治平三議》，指明了「教主」—「宗子」—「天子」同定的路向，在傳統的「天子」概念裏注入了新的精神。

陳虬大同思想結構中的最上位複合主體，是一個以「天子」為「家」的存在象徵的人類共同體，而「國」是人類共同體的下位主體的同時，又是宗法社會的上位主體。這三者被同定為一個新的世界秩序觀。我們可以發現在陳虬的大同思想裏，「宗子」與「宗正」、「君」與「三公」、「天子」與「二王」是構成同一世界秩序的三個不同層面的社會體系，其內部的權力結構是同構的。這樣的權力結構模式是對西方文明衝擊的回應。他把一個家長式的中華世界道德共同體改寫成為一個根據分權原理的世界道德共同體。屬於同一文明圈的下位主體具有共同的文化。文明圈也可以看成一個複合主體。兩個文明圈的複合主體的相互行為，孕育了新的人類文化。陳虬的大同構想是在東西文明衝突中形成的，可以看成是新社會秩序的控制原理。

甲午以後，知識精英對中國史的反思繼承了陳虬的變法思路。譚嗣同在《仁學》中寫道：「君臣之禍亟，而父子、夫婦之倫遂各以名勢相制為當然矣。」^⑦譚注意到中國家庭內部人倫關係的扭曲，實起因於扭曲的君臣關係。譚以他的思想與行動宣告，中國步入了近代的價值規範。孫寶瑄也有相同的看法：「俗儒艷稱天下一家，中國一人。夫天之下，惟有一家，故破盡天下之家而不恤；中國之大，惟有一人，故害盡國中之中而不顧。此皆法家絕大宗旨。」^⑧對傳統中國的批判，是以對「家」的存在樣態的反省與個體意識的覺醒為契機的，所以孫寶瑄認為「禮即法也，所以別於法者，禮尚存道德仁義之旨，而法則概無之」，故主張「世有仁人君子能變法而歸於禮，則漸可以復古」^⑨。孫與宋恕是知交，代表了改革派中的「保守」立場，卻暗示了變法的最終目標是更新禮儀制度，而禮儀制度的更新則意味着終極承認規則的轉換，這就與陳虬的大同思想相通了。

清末，變法思潮又分成「保皇」與「反滿」兩派，其共同源流皆可追溯到陳虬。陳虬一生特立獨行，他的思想雖然繼承了清季今文學的傳統，但反映的是中國社會迎接近代的一個側面。從陳虬的思想演進，我們可以看到新思想誕生與舊制度解紐的交替過程。陳虬本人並沒有在近代史的表面舞台留下重大的痕迹，但他體現的合人身經歷與救世精神、目的與工具為一的境界，卻反覆被新世代的中國人所重演。

在陳虬的大同思想裏，「宗子」與「宗正」、「君」與「三公」、「天子」與「二王」是構成同一世界秩序的三個不同層面的社會體系，其內部的權力結構是同構的。他把一個家長式的中華世界道德共同體改寫成為一個根據分權原理的世界道德共同體。甲午以後，知識精英對中國史的反思繼承了陳虬的變法思路。

註釋

- ① 參照齊思和：〈魏源與晚清學風〉，《燕京學報》，第39期(1950)；張灝：《梁啟超與中國思想的過渡》(南京：江蘇人民出版社，1993)，第一章。
- ② 參照湯川秀樹：《私の創造論——同定と結合》(東京：小學館，1981)。「同定」含有個人主觀的意向。
- ③ 汪祖榮：〈打開洪水的閘門——康有為戊戌變法的學術基礎及其影響〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1998年2月號，頁27-28。
- ④ 康在京主張變法，頗依重於陳虬。陳虬在京時，「京裏有集會演說，康就叫我去講」(楊逢春：〈憶先師陳虬〉)。池志澂認為「先生以公舉赴都，與海內志士上書首倡保國」(《陳塾廬先生五十壽》)。劉久安說：「康有為、梁啟超等議開強國會，要先生屬草稿上書、定章程，二公皆自為勿及。」(《陳塾廬先生行述》)。可見「保國會」當初的名字是「強國會」，陳虬有可能參與了「保國會」的名命。孫詒讓甚至認為康有為受到陳虬的欺哄，而導致變法失敗(《汪康年師友書札》二，頁1476)。康有為「上書」的基本主張，陳虬都提出過。
- ⑤ 小島祐馬：〈六變せる廖平の學說〉，《支那學》，2-9(1922)，頁714。
- ⑥ 徐彥寬輯，譚獻著：《復堂日記續錄》，第四冊(念劬廬叢刻，1931)，頁34B。
- ⑦ 參照拙論：〈章炳麟為甚麼要反滿？〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1998年4月號，頁56-57。
- ⑧ 楊廷福：《譚嗣同年譜》(北京：人民出版社，1957)，頁72。
- ⑨⑩ 蔡尚思、方行編：《譚嗣同全集》(北京：中華書局，1981)，頁506；348。
- ⑩ 參照〈編者的話〉，《譚嗣同全集》，頁2註70中，譚嗣同攻擊的是陳虬使用陰陽、五行等表現中國傳統宇宙觀的概念用語來表現新的宗教觀念，而對「彼欲為教主之私意」並未認為不可。可見譚對陳虬的思想是熟悉並認真思考過的，他本人也是新宗教觀念極端的體現者。在對傳統中國的批判上，兩人具有共同的認識。如譚認為專制王權「挾持一孔教以制天下」(《仁學·三十》)，而陳虬則認為「其敢倡說以瓜分吾者，以吾之不能自強。且制皆中出，故彼得施其挾制之術耳」(《分鎮》下)。
- ⑪ 參照孫寶瑄：《忘山廬日記》，上(上海：上海古籍出版社，1983)，丁酉、戊戌年；胡珠生編：《宋恕集》，下(北京：中華書局，1993)，丁酉、戊戌日記摘要；高平叔編：《蔡元培年譜長編》，上(北京：人民教育出版社，1996)，1897-1898年。
- ⑫ 蔡元培與陳虬同年中舉，蔡名列第二十三，陳名居末尾。蔡在1902年5月1日的日記中寫道：「觀其利濟醫院講義，大有以醫術組織宗教之意，心思頗周密。」(參見《蔡元培年譜長編》，上，頁240)。與陳虬的世界秩序思想相呼應，陳黻宸主張「與各國合開一萬國公史會」，陳德溥編：《陳黻宸集》，上冊(北京：中華書局，1995)，頁568。
- ⑬ 王忭：《維新運動》(上海：上海人民出版社，1986)，第一章第三節；林煒然：〈改良派重要人物陳虬的軼事〉，《瑞安文史資料》，第二期(1984)；宋炎：〈改良主義者陳虬〉，《白鹿》，第71期；薛凝嵩：〈清季陳虬創辦利濟醫院學堂考〉(政協溫州市委會文史稿件，1964)；符璋：〈答章一山〉，《蛻庵勝稿》，第三冊(溫州圖書館藏)；劉久安：〈陳塾廬先生行述〉，《盜天廬集》，卷一(溫州圖書館藏)；池志澂：〈陳塾廬先生五十壽序〉，《甌風雜誌》，第90期(1934)；陳謐：〈陳塾廬先生傳〉，《甌風雜誌》，第90期(1934)；劉紹寬：《厚莊日記》(抄本，溫州圖書館藏)。
- ⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑ 胡珠生編：《陳虬集》(杭州：浙江人民出版社，1992)，頁394；394；392；190-91；250；252；252；392；324。
- ⑳ 小野河秀美：《清末政治思想研究》(東京：みすず書房，1969)，頁61。
- ㉑ 費正清編：《劍橋中國晚清史》，下冊(北京：中國社會科學出版社，1985)，頁226。
- ㉒ 陳虬：〈經世報敘〉，《經世報》，第一冊(杭州：經世報館，1897)，頁2B。
- ㉓ 陳虬：〈心戰〉上、中、下，最初登載在《利濟學堂報》第九冊(1897年5月21日)、第十冊(1897年6月5日)、第十一冊(1897年6月21日)，《國聞報》421號-423號轉載。

⑳ 原載《經世報》，第六冊(1897年9月)、第八冊(1897年10月)、第九冊(1897年10月)。

㉑ 這段記錄初見於馬敘倫：〈陳介石先生墓表〉(《天馬文存》外篇)。陳虬確實名列「京城保國會題名記」，但不能說「保浙會」就是保國會的浙江分會(參胡珠生：〈興浙會和保浙會是兩個團體〉，《歷史研究》，1988年第1期)。1897年，浙江就結成了稱為「興浙會」或「興浙學會」的精英團體。陳虬也是核心人物之一。陳虬的〈經世報敘〉、宋恕的〈經世報敘〉、章炳麟的〈興浙會序〉都表現了這一精神。陳虬的〈保全中國，浙江先行〉(〈呈請總署代表奏摺稿〉)的請願書在變法實行前夕把「興浙」的要求發展成對舊體制的挑戰(參照註④)，陳虬與康有為的變法思路完全兩樣。陳虬參與了「保國會」的策謀，因此可以認為「保國會」是對浙江改革運動的最終認同。從這裏可以看到浙江的改革運動反映到中央，觸動了體制本身的過程。

㉒ 《國聞報》，第209，1898年5月31日，第210號，1898年6月1日。

㉓ 《知新報》，第55號，1898年6月10日。

㉔㉕ 陳虬：《治平通議》(溫州：甌雅堂，1893)，卷七。

㉖ 參照黃仁宇：《放寬歷史的視界》(北京：中國社會科學出版社，1998)，頁40。「道德假想」表現了一種集團意志，可以看成是宗教心理的起源。在西方，法概念是建立在對基督教的信仰上的，信仰也可以看作是一種道德假想。而在中國，法概念是建立在道德假想上的，「天子」是秩序得以存在的最終承認規則。參照H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford: Clarendon Press, 1961)。Hart氏所主張的，第一次規則與第二次規則結合的法概念為考察傳統中國「禮」的概念提供了分析框架。

㉗ 原著為Henry Wheaton, *Elements of International Law* (Philadelphia, London, 1836)。譯者丁韋良是美國傳教士，原名William Martin。《萬國公法》(北京：總理衙門，1864)。同年就有日本「京教崇實館存版」。張斯桂在《萬國公法序》中寫道：「東方亞細亞洲內，如日本、安南兩國，誠能振作有為、休養生息，富強可待也。」受到《萬國公法》「啟蒙」的中日間的對立與共生關係，可以看作是為了回應同「公法」理念衝擊而產生的文化內部的調整。Immanuel Hsu (徐中約)所著的*China's Entrance into the Family of Nations* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960)，完全忽視了這一視點。

㉘ 參照金觀濤：《在歷史的表象背後——對中國封建社會超穩定結構的探索》(成都：四川人民出版社，1984)，頁30-37。金氏例舉了「諸侯稱國，大夫稱家」、「天子建國、諸侯立家」的說法，這說明「家」與「國」在周朝是同義的。秦兼併諸國，周朝的「國家」概念也隨之消失，「家」成了大帝國官僚機構的下部組織。同屬於中華世界秩序，而沒有被編入到帝國官僚體制去的日本還保留着「家」與「國」同義的國家概念。

㉙ 公文俊平：《社會システム論》(東京：日本經濟新聞社，1978)，頁122。同氏在《情報文明論》(東京：NTT出版，1994)，頁160-61中又敘述了社會體系的「階層構造」。

㉚ 村上泰亮、公文俊平、佐藤誠三郎：《文明としてのイエ社會》(東京：中央公論社，1979)，頁274。

㉛㉜ 張岱年主編：《採西學議》(瀋陽：遼寧人民出版社，1994)，頁59；60。關於日本，馮桂芬還認為「日本蕞爾國耳，尚知發憤為雄，獨我大國將納污含垢以終古哉？」(同書，頁77)。中國近代民族主義的感情是在中華世界內部「大國」與「小國」，「皇權」與「王權」的價值轉換中被激發出來的。

㉝ 夏東元編：《鄭觀應集》，上冊(上海：上海人民出版社，1982)。

㉞㉟ 孫寶瑄：《忘山廬日記》，上，頁257；87。

楊際開 1957年生於上海，日本東京大學綜合文化研究科國際關係論專業博士候選人，曾任職杭州大學日本文化研究所。著有《辛亥革命的指導理念與近代中國建設的構想——陳虬的一生與思想》。