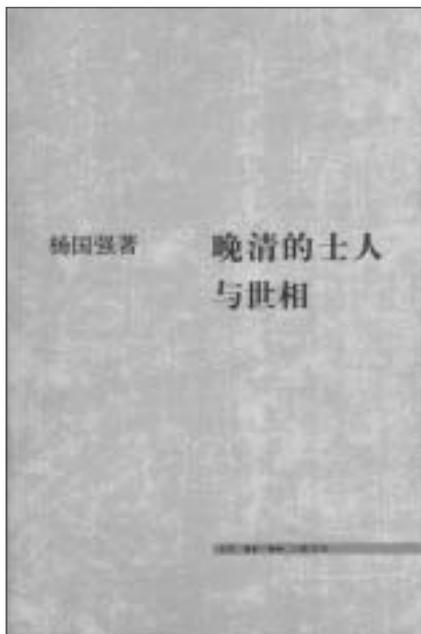


# 知士論世的史學

## ——讀楊國強《晚清的士人與世相》

● 唐小兵



楊國強：《晚清的士人與世相》  
(北京：三聯書店，2008)。

1990年代初期，余英時在《二十一世紀》發表〈中國知識份子的邊緣化〉<sup>①</sup>一文後，引發了史學界與知識界對於知識份子邊緣化現象持久的討論與反思<sup>②</sup>。這些論文大體上都對二十世紀中國知識份子在政治、經濟、文化與自我的邊緣化現

象，以及造成此種現象的根源進行檢討。然若深長思之，試圖理解二十世紀知識份子的邊緣化，則不可不追溯到晚清的士人與世相。換言之，二十世紀中國知識份子的諸種問題，或許在晚清的士人向近代知識份子的轉型之中已埋下歷史的伏筆。

要了解晚清的士人向近代知識份子的轉型，史家楊國強先生的新著《晚清的士人與世相》(引用只註頁碼)無疑是最值得研讀的著作之一。可以說，貫穿或者纏繞着楊先生的核心問題意識正是晚清的士人向近代知識份子的轉型，以及在這一艱難的轉型中所折射出來的利弊與得失。楊先生在收入該文集的不同篇章反覆回到這個基本的命題，即士人向近代知識份子的「嬗蛻」或「蛻變」(楊先生常用詞)。

首先，我們必須界定兩個基本概念，即何謂「士人」(或士大夫、士紳)?何謂「近代知識份子」?中國傳統政治，基本上被視為士大夫政治，即士大夫是政治社會和學術社會的雙重中心，「士大夫不僅涉身於純粹行政事務和純粹文化活動，還

貫穿或者纏繞着《晚清的士人與世相》的核心問題意識正是晚清的士人向近代知識份子的轉型，以及在這一艱難的轉型中所折射出來的利弊與得失。

近代知識份子與民族危機不可分離，他們解決民族危機的「義理」不再是返回到古代經典或者理想中的三代之治，而是向絕然陌生而抽象模糊的西方「追求真理」。

承擔了儒家正統意識形態。」<sup>③</sup>由此可見，士大夫政治是類似於政教合一的統治形態，只是這個「教」不是嚴格意義上的宗教，而是強調「士志於道」和「化民成俗」之教化的一套倫理價值體系。從社會學的角度而言，士大夫又可以「更名」為士紳，情感依附於鄉土社會，起到維持地方社會穩定的作用。如瞿同祖所指出<sup>④</sup>：

士紳具有比其他社會階層更加優越的地位。他們有一種階級意識或一種集團歸屬感。他們相互認同為儕類，並具有相近的態度、興趣和價值觀（尤其是儒家的價值觀）。他們自認為有別於其他社會成員。這一認識顯然支撐了他們的共同情感和集體行動。外人對其中一個成員的觸犯，會被認為是對整個集團的觸犯。

至於近代知識份子，是為了與士人相區分而從西方引進的一個名詞。從社會類別的意義而言，陳旭麓認為中國近代知識份子群體的出現是戊戌政變的歷史遺產，「這些人，或脫胎於洋務運動；或驚醒於民族危機。他們處多災多難之世，懷憂國憂時之思；向西方追求真理，為中國尋找出路，成為最自覺的承擔時代使命的社會力量。」<sup>⑤</sup>這短短的一段表述，至少透露了兩個重要的線索：一是近代知識份子與民族危機（乃至同時伴生的民族主義社會思潮）不可分離；二是近代知識份子解決民族危機的「義理」不再是返回到古代經典或者理想中的三代之治，而是向絕然陌生而抽象模糊的西方「追求真理」。這兩個方

面都展示了近代知識份子與傳統士人面相的根本分裂。

## 一 傳統士大夫「嬗蛻」為近代知識份子

在晚清所謂「三千年未有之大變局」之中，傳統士大夫究竟是如何一步步地「嬗蛻」為近代知識份子的？楊先生勾勒了一個大致的脈絡。具體而言，在光緒一朝的士大夫，「清流負天下之重望而以峭刻為群體形象；疆吏居天下之重心而以驕蹇為群體形象。其間的頹頹和忿爭常常造成士大夫內裏的激昂和緊張。但只要引發頹頹忿爭和激昂緊張的題目仍然出自歷史經驗中的已有和固有，則士大夫群類便在整體上依舊共處於二千年儒學留下的範圍之內，並因之而依舊共有着本源上的一致」（頁164-65）。這種基於儒學意識形態的內部爭論，在洋務運動時期的「中體西用」理念下，不會觸及到二千年士人安身立命之根本。

到了戊戌維新時期，情形急轉直下，效仿西方的「器物」在甲午海戰中被證明無效後，西方的制度與思想成為無數士人心嚮往之的「真理」，並逐漸取代儒學意識形態成為拯救民族危機的不二選擇：

變法取西學為知識和思想，正在引入另一種意識形態。當一部分有功名的人與另一部分有功名的人各有一種意識形態的時候，被稱作士大夫的這個古老的群體便開始了真正意義上的分裂。二千多年來，在高懸的君權和散漫的生民之間，是一個由士人維持的天下。世路起伏於

治亂而王朝來去於興衰，但士大夫群體卻始終代表着共有的文化和共有的價值，穿過治亂興衰穩定地支撐着中國的社會構造，成為歷史變數中的一個常數。以此作對比，是曾經代表穩定的東西正在變作最不穩定的東西。於是士人的分裂便醒目地標示出深刻的社會分裂。（頁305-306）

在這個創深痛巨的士人向近代知識份子轉型的過程裏，士人賴以寄身的空間，藉以言說的空間、義理與方式，心態、身份與價值重心都發生了轉換。這種天翻地覆的轉換深刻地標示了士人與近代知識份子之間的分裂，而在這種社會分裂的背後，我們又可以隱隱然窺見到傳統士人精神氣脈在近代知識份子群體的「迴光返照」。

以社會空間而言，傳統士紳主要生活在鄉村社會，耕讀生活被奉為理想的士人生活，鄉村是儒家價值的發源地與播散地，如瞿同祖所言：「正是在這一領域空間內，士紳扮演着自己的角色，並與地方官員們保持着各種形式的人際關係。由於他們與家鄉的關聯是永久性的，從而造就了他們（對家鄉）的情感歸附；士紳們似都感到他們有責任捍衛和促進本地社區福利。」<sup>⑥</sup>這種基本的士人社會結構到了晚清，顯然處於不斷的搖擺和撕裂之中，士人的生活空間正急劇地從安土重遷的觀念裏釋放出來，士人大量地湧到城市，尤其是沿海城市和京師。

晚清的改革呼聲與士議鼓蕩都興起於城市，也潰滅於城市。「思想潮流使知識人急速地趨近於演變中的世界和正在重造的中國，兩者

都以城市為自己的天地。然而近代化過程已經使城市與農村分離，前者用來達意的語言常常是後者陌生的。因此，為思想潮流所吸引的知識人便不能不與農村社會越來越疏，越來越遠。」（頁357）而與此不可逆轉之社會趨勢相對應的就是，在知識人疏離了農村社會和下層社會的同時，農村社會和下層社會也把知識人當作陌生的異己，這不能不說是以救國救民為己任的知識人的絕大悲哀。這在魯迅的小說名篇《阿Q正傳》和《藥》等都有着深度的反映。

以言說的空間、義理和方式而言，從士人到近代知識份子之間也存在着—道深深的溝壑。傳統士人的言說局限於人際傳播的方式，主要是口耳相傳、著書立說或者書信往來等，言說的義理不出四書五經等經典所圈定的範圍，不同區域的士人分享着一套共同的儒家價值觀，言說的方式或形態主要表現為清議或者清談。依唐長孺的解釋，「所謂清談的意義只是雅談，而當東漢末年，清濁之分當時人就當作正邪的區別，所以又即是正論。當時的雅談與正論是甚麼呢？主要部分是具體的人物批評。」<sup>⑦</sup>而這種人物批評往往又與朝廷選拔官員的制度互為參照，因此具有莫大的約束和導引士人之社會與價值功能。晚清的清議不脫這個歷史的定軌，聚焦在對於廷臣或者疆吏的褒貶、界分、裁斷與論定之上。清議代表了一種典型的儒家倫理準則，「千年清議之所以能夠寄託千年公論，本在於以義理為天下立普遍性、統一性和至上性。」（頁176）守護這一清議傳統的便是其時的清流。

到了晚清，在知識人疏離了農村社會和下層社會的同時，農村社會和下層社會也把知識人當作陌生的異己，這不能不說是以救國救民為己任的知識人的絕大悲哀。

然而，世換時移，在從士人到近代知識份子的蛻變之中，清流逐漸被淘汰出局，名士匯聚社會舞台的中心大放異彩。在這個過程裏，名士的言論空間發生了顯著的變化：「以當日士大夫的總體而論，這些人本來屬於少數，然而他們從一開始便營造報紙並據有報紙。依靠這種從來沒有過的傳播方式，出自少數的聲音可以節節放大，在響聲和回聲裏幻化為大海潮音而左右一時之人心，因此，據有報紙的少數能夠駕乎多數之上，在那個時候的士人世界裏成為居於強勢的一方。」(頁202)

與此相伴生的就是所謂「言論時代」之轟然來臨，「報館鉅子」之翩然降生。新一代的知識人已經不再畫地為牢，把自我約束在傳統的義理範圍之內，相反，在他們急功近利的心態與視野之中，傳統的義理與道德成了阻礙中國近代化的絆腳石，而需引進西方的真理來救治中國之積弊。如楊先生所指出：

從20世紀開始，由於進化和天演的別為詮釋，曾經被前幾代人長久抵拒的勢一時意義全變，並在極短的時間裏鑿入人心，化成了中國人論世論時的一種思想依據和演繹前提。由說理說勢的徊徨轉為物競天擇、優勝劣敗的天演，映照出六十年中西交沖之後，累經重挫的中國人已經向工業革命以來發源於歐西的那個世界歷史過程自覺認歸。(頁227)

在這樣一個歷史過程裏，「名士的報紙與清流的奏摺相代謝，與之對應，天下士議的重心也由廟堂之內移到了廟堂之外。」(頁197)

## 二 近代知識份子的 言論方式

近代知識份子的言論空間與依託義理都表現在與傳統脫樨的歷史情景中，知識人的言論方式也變得耐人尋味。對於名士之言論方式的檢討，是楊先生理解傳統士人向近代知識份子轉型的一個關鍵，而在這個檢討裏，我們也可以窺見楊先生作為史家的反思精神與批判意識。

楊先生對於名士言論之「驕囂」、「鼓吹和灌輸」、「隨便和恣肆」以及「筆走偏鋒」等都有所批評(頁352-53)。在〈20世紀初年知識人的志士化與近代化〉一文中，他對此檢討最為集中。比如對於文風的討論：「20世紀知識人的歷史正開始於這樣一個思想(政論)淹沒知識(科學)的時代，作為初生的群體，他們的蛻變與思想之獨亢一時相連為因果。思想的一時獨亢使晚清最後十年的知識人一時獨亢，而其間的理路則在一遍一遍的複製中積為知識群體的一種思想慣性。」(頁353)而「傳統士人與近代知識份子的嬗蛻正是從這種思想的搓揉和淬礪中開始的。然而用輸入的觀念說中國人的國運和世運，常常容易引出人心中的焦炙與涉想，使『嚮導國民』的言論在呼應與亢爭中絃促聲急筆走偏鋒」(頁350)。

在楊先生看來，導致名士之言論獨亢與偏激的緣由乃根植於他們的思想方式，他們「『無端厓』之『崇拜外人』」(頁326)，自以為掌握了最終而且唯一的真理與真實，因此睥睨天下，指點江山，激揚文字，傲視蒼生。在預設了一己思想必然

在從士人到近代知識份子的蛻變之中，新一代的知識人已經不再畫地為牢，在他們急功近利的心態與視野之中，傳統的義理與道德成了阻礙中國近代化的絆腳石，而需引進西方的真理來救治中國之積弊。

正確的前提下，剩下的問題就是如何牽引事實（甚至是杜撰事實）來論證真理，即今人所謂「主題先行」式的「政治宣傳」和「輿論引導」，這就容易導致「思想便成了可以安排情節的東西，而政治文字中的敘人與敘事則常常因此而經不起認真的鈎稽和對證」（頁337）。

正是反觀這種言論品質之粗糙和士風之澆漓，楊先生在清議與輿論之間劃出了一道清晰的界線。如前所引文字，清議之所以能夠寄託公論，成為公議，正在於出自統一的觀念而具有統一之價值，這個價值的泉源主要是儒家的義理。因此，雖然宗奉這套義理的士人各有殊相，但卻都願意認可從這套義理生發的價值評判。可是這種中國人自我形象與價值觀的統一性在晚清以降節節破碎，散漫支離，取而代之的是滾滾西潮，從此以後「士議轉為輿論，不能不向西學討觀念和價值，與之為因果，則輿論以西學為諦義，也不能不各成流派。所以，晚清末期由報紙表達的輿論天然是一種不相統一的東西。……然而輿論各成流派之日，又正是知識人既少自主的理性，也少立言的責任意識之日，兩者相逢於言論界，則不相統一的輿論更容易因沒有章法而節節脫軌，變成可以操弄的東西」（頁211）。

可以說，從清議到晚清民初的輿論，言論的自主性是一個負增長的過程，而之所以如此，又跟士大夫從一開始就只注重以言辦報，側重政論而忽視新聞事實的報導有關。在所評論的事實的客觀性與真實性都無法得到保障的情形下，知識人的放言高論即使可以轟動於一時，又何以取信於歷史與良知？

以當時士人的心態而言，從士人到近代知識份子的嬗蛻更是歷經了一個艱難的心路歷程。應對晚清世局，往返於千年舊路的知識人幡然醒覺。王爾敏認為晚清的士人都經歷了三重的自覺，即「存亡的自覺，人格的自覺和知識的自覺」的過程<sup>⑧</sup>，「近代變局為中國知識份子對於西方衝擊一種普遍的反應和認識，當然也是一種正確的時代醒覺」<sup>⑨</sup>。相對於王爾敏如此的樂觀與認可，楊先生知人論世的基調似乎顯得更為灰暗與悲觀，也未嘗不可認為是更為蒼涼沉鬱。

我們若檢討二十世紀中國的歷史與命運之多舛，則不能不更多地從反思與批判的立場出發來審視晚清這一段波瀾起伏之歷史。晚清所謂言論時代的鼓囂與激蕩，極容易讓初嘗「一夜之間便可藉輿論暴得大名」的知識人滋生幻覺，以為真的可以以言論掀動幾千年板結、凝固之中國社會結構與意識，而其立言時的粗疏、放誕、隨意與聳人聽聞，更是仿若打開了人性的潘多拉魔盒，把千年以來被儒家倫理所規約的人性幽暗一面盡數釋放<sup>⑩</sup>。如錢穆所指出：「理想是一件百衲衣，人才也是一件百衲衣，這須待自己手裏針線來縫綻。哪一條針線不在手，一切新風氣、新理論、新知識，正面都會合在對中國自己固有的排斥和咒詛，反面則用來作為各自私生活私奔競的敲門磚與護身符。」<sup>⑪</sup>

### 三 知識份子從中心到邊緣：輿論的作用

余英時既有二十世紀中國知識份子邊緣化一說，便暗示了前此時

從清議到晚清民初的輿論，言論的自主性是一個負增長的過程，而之所以如此，又跟士大夫從一開始就只注重以言辦報，側重政論而忽視新聞事實的報導有關。

期的知識人曾經一度佔據社會中心。而知識人能夠佔據這個社會中心，顯然跟他們迅速地掌控了報刊這種新穎的社會資源有關。所謂「成也蕭何，敗也蕭何」，輿論在造就名士的同時，也在「毀滅」名士。權力導致幻覺，絕對的權力導致絕對的幻覺，更何況是話語權力作用於迷戀文字功能的中國知識份子。楊先生對知識人的這種心態與言論的檢討不可謂不沉痛：

正是缺乏自主性與責任意識，導致知識份子在一種自以為是的話語磁場裏開始自我的膨脹與張揚，種種極端化的、粗鄙而橫暴的言論爭相迭出，「語不驚人死不休」成為言論慣習。

晚清最後十年間的士議鼓蕩，正顯示了傳統士人之近代化演變的過程中，曾經有過一個知識人凌越廟堂與大眾，巋然居於天下之中心的時期。但與這個過程相始終的思想多、思想淺和思想駁雜，又使鼓蕩的士議久以紛歧舛錯與多變善變為常態。由此形成的不相匹配非常明白地說明，當知識人越來越明顯地居於天下之中心的時候，他們也越來越缺少自主的理性，缺少立言的責任意識。（頁210）

正是缺乏這種自主性與責任意識，導致知識份子在一種自以為是的話語磁場裏開始自我的膨脹與張揚，種種極端化的、粗鄙而橫暴的言論爭相迭出，「語不驚人死不休」成為言論慣習，嘩眾取寵成為心理暗疾，凌空蹈虛的話語泡沫習焉不察<sup>②</sup>。

在考察清末南洋公學等學校的學生言論後，楊先生發覺成為攪動天下之新生力量的學生，常常用一種極度化約的方式來評論近代社會的新陳代謝，由此，「社會進化中的新舊衝突很容易被鼓脹的熱血簡約為『不能破壞非英雄』。這種泛義的『破壞』觀念未經界說卻又不言自

明，極富感染力地推動走出學堂的學生們急迫地否定中國社會中既有的人物、制度、價值、權威，與急急然而起的革命合流」（頁265）。而就清末知識人的反滿意識而言，立言務求其驚世駭俗，也是一浪高過一浪，文化激進主義的潮流拔地而起，又潰然漸滅。歷史的反諷是：排滿的知識人曾把滿人圈進「野蠻」之中，而代表了更「進化」的無政府主義一旦興起，又把反滿意識圈到了「野蠻」裏面。或許晚清的這種不斷激進化的思潮已經埋伏了二十世紀中國的政治激進化和文化激進化的種子。

在士人向近代知識份子蛻變的波詭雲譎的歷史進程裏，唯一不變的是知識人心態上的「崇洋媚外」，以楊先生的說法就是「身在積弱之境而心懷急迫之情，中國人向東西洋取學理，不容易得到的是真知，最容易得到的是皮相之知外加種種傾慕和敬畏，走到極端，便是引外國人的是非為中國人的是非」（頁324）。更令人扼腕嘆息的是，知識人基於政治目標而從思想到思想、從符號到符號所炮製出來的種種言論，終究「罩不住社會過程中的世事起伏和因果始末」（頁327），而亢奮救國的心志卻給予了他們一種「真理在握捨我其誰」的言說勇氣與政治熱情，須知道，勇氣愈強，熱情愈高，禍害愈深，遺毒愈遠。

對於這種根植於正當、崇高、純粹、神聖之目的而張揚的心志倫理，韋伯曾經有過精闢的分析<sup>③</sup>：

心志倫理的信徒是「宇宙—倫理觀上的理性主義者」。他們想把自己的價值立場，客觀地奠定在一個客

觀存在或可以客觀認知的原理上，這種原理使價值世界一套永恆的層級秩序成為可能，同時並在倫理上化解行動之後果與當初意圖相悖的弔詭。他們傾向於採取根據原則、按照獨白方式進行的行動。這類行動在性格上均為從世界逃遁(weltflüchtig)，或是對世界發動革命性的改造(weltrevolutionierend)：它把回到內心或是卡理斯瑪式的突破，抬高到「神聖」的地位。這種倫理在政治方面的箴規是：「要就全有，不然全無。」

以如此視角來看晚清士人到知識人的轉型，則不能不慨嘆這一造化弄人的歷史悲劇。

以晚清民初倫理體系的價值重心與品類區分的歷史遷移而言，在士人到近代知識份子的轉化之中，也發生了急劇的嬗替。這在洋務運動時期有着充分的展現。此前近代史學，在一種進步主義或者現代化史觀的架構之中，對於洋務派多有褒揚，而對於其時批評洋務的清流則多加責難，認為這個群體是冥頑不化、不識時務的保守派。其實，從洋務運動以降的歷史來看，清流所秉持的「義利之辨」、「才德之別」都有着不容輕忽的價值，更重要的是，清流並非反對尋求富強<sup>④</sup>，而只是強調在這個地動山搖的歷史變遷裏，主政者與當權者應該也要關注民生，體貼民瘼(可以說，清流與洋務派仍舊有一定的共識)，這雖是「老調重彈」，卻切中了洋務運動乃至此後中國歷史變動的要害。

依照楊先生的釋讀世相與洞察士習，當時的官場風氣是大量任用

有才無德之人，以及交相徵利而見利忘義之人，而之所以大量選拔此等人員，是因為在國家富強作為首要目標的前提下，能人政治、強人政治成為主流，而自古以來支撐儒家價值體系的核心「民本意識」和「蒼生意識」都迅速貶值，棄若敝屣。這可謂是士人到近代知識份子轉型之中最弔詭的一個面相。

迥異於此前的歷史裁斷，楊先生在清流與洋務派之間的褒貶，更體現了一個歷史學家的良心(也可以說是一種「退步主義的歷史觀」，意即歷史並非簡單的進化，而是時時、處處付出代價的社會演化)：

清議依傍儒學而不識歷史變遷，所以清議始終執民本以哀民生。但在萬千中國人身處經濟分解，並為經濟分解所窒苦的時代裏，這個天下不能沒有蒼生意識和普遍關懷。因此，不識歷史變遷的清議傾力伸張恤民之旨義，又正是以其不識歷史變遷的古老和陳舊，真實而具體地體現了這一段歷史變遷中應有的矜潛和良心。以此作映襯，則洋務所主導的種種更張天然地是一個與民本和民生日去日遠的過程。這個過程用國家的名義營造富強，而後是自成本位和主體的國家因致富致強而層層擴張。(頁182)

在楊先生看來，當時瀰漫中國社會的正是這樣一種擴張性的「獨亢的國家意識和麻木不仁的富強意識」(頁183)。讀史至此，則不能不掩卷深思，而勾連起對於改革三十年的歷史的浮想聯翩，豈非又是一種國家獨亢而民生不恤的富強之道的歷史輪迴？

晚清的官場風氣是大量任用有才無德、見利忘義之人，而自古以來支撐儒家價值體系的核心「民本意識」和「蒼生意識」都迅速貶值，可謂士人到近代知識份子轉型之中最弔詭的一個面相。

當時瀰漫中國社會的正是一種擴張性的「獨亢的國家意識和麻木不仁的富強意識」。讀史至此，不能不勾起對改革三十年的歷史的浮想聯翩，豈非又是一種國家獨亢而民生不恤的富強之道的歷史輪迴？

史家劉知己認為「『有才無識』、『有學無識』的史家從事歷史敘述，不可能實踐實錄的精神。由此我們可知史家三長，以備識為最難，識的內涵也最為豐富。史家的識，除了前面所說，可以『輔才的銓綜之識』，以及可以輔學的『鑒別之識』外，其時還包括判斷是非善惡的能力，和是否能秉持公正客觀的態度」<sup>⑩</sup>。縱觀楊先生此書，以及師從陳旭麓以來的治學歷程，可見其集聚了劉知己所謂的史家「三才」，而尤以史識最讓人敬服。若沒有史識，則歷史學無非是沒有靈魂的廢紙堆構築的學術符號而已，而這種史識又是建築在寬廣的知識結構、恢宏的歷史視野、扎實的文本細讀、深邃的歷史思辨與蒼涼的現實感等之上。其心路歷程，正如他在該書序言所一筆掠過：「讀史多年，大半都在與晚清士大夫纏磨於古今中西之變的感慨蒼涼之中。」（〈自序〉，頁1）

### 註釋

① 余英時：〈中國知識份子的邊緣化〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1991年8月號，頁15-25。

② 比如王汎森：〈近代知識份子自我形象的轉變〉、羅志田：〈近代中國社會權勢的轉移——知識份子的邊緣化與邊緣知識份子的興起〉等學術論文，均可見於許紀霖編：《20世紀中國知識份子史論》（北京：新星出版社，2005），頁107-26、127-61。

③ 閻步克：《士大夫政治演生史稿》（北京：北京大學出版社，1996），頁9。

④⑥ 瞿同祖著，范忠信、晏鋒譯：《清代地方政府》（北京：法律出版社，2003），頁293；292-93。

⑤ 陳旭麓：《近代中國社會的新陳代謝》（上海：上海人民出版社，1992），頁180。

⑦ 唐長孺：〈清談與清議〉，載朱雷、唐剛卯選編：《唐長孺文存》（上海：上海古籍出版社，2006），頁26-27。

⑧⑨ 王爾敏：〈清季知識份子的自覺〉，載《中國近代思想史論》（北京：社會科學文獻出版社，2003），頁80-139；365。

⑩ 關於人性幽暗一說，參見張灝：〈幽暗意識與民主傳統〉、〈超越意識與幽暗意識——儒家內聖外王思想之再認與反省〉，載《張灝自選集》（上海：上海教育出版社，2002），頁1-24、25-57。

⑪ 錢穆：〈中國知識份子〉，載《國史新論》（北京：三聯書店，2005），頁159。

⑫ 無獨有偶，在十九世紀晚期的日本，也產生了一個所謂「新知識份子」階層，通過創辦報紙，發表言論，批評政府，形成公議，士氣也是非常獨亢和高昂。但是日本的這個知識份子階層不像晚清的士人與社會脫節，他們與民間的民權活動是同氣相求、互為援引的，也許這就是導致中日知識份子同樣向西方尋求真理，而結局卻相差不可以道里計的原因之一吧。具體討論參見三谷博：〈日本「公議」機制的形成〉，《二十一世紀》，2003年2月號，頁44-53。

⑬ 〔施路赫特〕(Wolfgang Schluchter)：〈價值中立與責任倫理——韋伯論學術與政治的關係〉，載韋伯著，錢永祥等譯：《韋伯作品集I：學術與政治》（桂林：廣西師範大學出版社，2004），頁128。

⑭ 參見史華茲(Benjamin I. Schwartz)著，葉鳳美譯：《尋求富強：嚴復與西方》（南京：江蘇人民出版社，1996）一書，可一窺當時士人價值觀之轉軌。

⑮ 引自彭雅玲：《史通的歷史敘述理論》（台北：文史哲出版社，1993），頁169。