

第一輯

科舉停置與
二十世紀中國的開局

香港中文大學出版社：具有價值的資料

楊國強

二十世紀初年 中國的社會、政治和文化

華東師範大學思勉研究院楊國強教授常年致力於晚清知識分子與中國近現代社會變遷史的研究。從最早的著作《百年嬗蛻：中國近代的士與社會》，到後來的《晚清的士人與世相》，再到早幾年的《衰世與西法：晚清中國的舊邦新命和社會脫榫》，以及最近出版的《兩

頭不到岸：二十世紀初年中國的社會、政治和文化》，他有一個一以貫之的關注主題，就是傳統中國的士人向現代新式知識人的歷史轉型，也因此一直關切維繫中國歷史文化傳承和文官選拔的科舉制度。我們的對話也是從這裏開始的。

一、文化與政治的合一和斷裂

唐(小兵)：您多次談到這種將富貴和功名區分的制度，事實上是有利於形成一個穩定有序的中國社會，而在晚清，這種體系卻遭受來自捐納和保舉的挑戰。您在《兩頭不到岸》裏寫道：「一千二百多年來，以功名分貴賤曾是一種公認的尺度和唯一的尺度。由此形成的歷史慣性，曾使朝廷一面不得不由軍功而行保舉，因國用而開捐例；一面又用心把保舉、捐納與科目劃分開來，以力為維持功名的獨尊。與之對應而見，便是這個過程裏的讀書人，猶能有執着於功名的守此不變者。」

想請您談談，在一個逐漸走向平等主義的社會，保持以人文主義文化為核心的精英群體的特殊地位，為什麼會有必要？傳統的「士農工商」四民社會所構成的是一個高度等級化的社會體系，還是一個不同職業之間可以相互貫通的體系？

楊(國強)：你以「平等主義」來對比士人在歷史中的「特殊地位」，有一點觀念上的古今錯置。其實作為理想的平等與實際上能夠實現的平等，兩者之間存在很大差異。一般地說，常人意中的「平等」，也不過大概地以社會權利的平等、發展機會的平等、法律地位的平等，以及在人際交往和習俗相處中的平等為要件。就中國而言，自秦漢以郡縣制取代了封建，貴族身分便已不再能一茬一茬地產生和延續。此後，在士農工商的社會裏，人口中的多數實際上並沒有與生俱來的貴賤高低之區分和懸隔。所以「王侯將相寧有種乎」一語起於秦末而能流傳千年。作為最後一個王朝，清代雖以「黃帶子」和「紅帶子」標識出自皇

家血脈的天潢貴胄，但二百六十年之間，黃帶子和紅帶子們卻常在一代不如一代的困乏之中。道咸之後，已有身襲爵位而不得不以挑土維持生計者，更等而下之的，還有做了乞丐的黃帶子。前者表達的是自下而上的可能，後者則是自上而下的事實。魏晉南北朝時期固然有過世族或士族，但被稱為世族或士族的士大夫階層，其生成和延續大半由文化而來。自隋唐科舉制興起，人才仍然出於文化，但其間的立意變，章法也變，遂使這種由世族而類乎貴族的身分，因其無以為繼而湮滅於歷史之中了。所以，就中國兩千餘年常態的歷史來說，上面所羅列的「平等」大體上曾是一種可以目睹的存在。民國初年，章太炎、康有為、梁啟超都曾先後申述過歷史中的這一面，以說明這種東西本是故家舊物而無須外求。歷史中國的政府規模有限，臂力之伸展也有限，兩者都決定了國家權力不能遠達民間。所以昔日朝廷治天下，常以「不擾民」為戒。而後來梁啟超則直白地稱作「放任」，並視之為政府臂力有限的不得不然。雖說「不擾民」和「放任」立意全不相同，但兩者都反映了官家法度之外的大片空間，以及民間社會由此獲得個體自在和互相對待。

但在另一方面，社會既匯聚萬千人，又安置萬千人，則不能沒有秩序。而在現實的社會中，秩序之能夠維持社會，本質上是先從天然的混沌無序中把個體與個體分開來，再以共同的生產和共同的生活把個體與個體聯起來。這個過程常常需要分等，並因之而有上下高低的區別。政治上的官僚制度，機構中的科層制以及更加普遍的倫理關係裏的遠近親疏，愛有等差和尚賢抑不肖都以這種區分為理所當然。因此，一個大體平等的社會，同時又會有社會秩序中的高低，以及秩序管束下的不相

對等。而前者的平等和後者的分等之能夠共存於漫長的歷史中國，全在於分等雖然各成一種固化的結構，但平等又使個體可以在高低、卑尊之間上下流動，而不斷地穿越高低貴賤。於是而有科舉時代的「朝為田舍郎，暮登天子堂」。由於個體的流動，固化的結構便獲得了一種彈性，不會因板結而斷裂。

至於「士農工商」之分，則其間的區別在於，「農、工、商」是一種謀生的生計，所以各有特定的經濟利益。而「士」無恆業，因此，「士無恆產」，無恆業無恆產則無以啖飯。所以，士人謀食，只能從事其他營生，或農耕，或做官員的幕僚，或做塾師，或做商人的夥計。士之所以為士，是因為共同尊奉儒學，以「讀書明理」自成一個群體。他們沒有自己的職業利益，因此可以代表公共利益，從而能夠為天下多數人的利益立言。孟子說「無恆產而有恆心者，惟士為能」，表達的正是這個意思。而士之能夠居四民之首，原由也在於此。

科舉制度下，看似人人都可以考試入仕，但選官以取士為起點，並實現於取士的過程之中，則人人都可以考試入仕之前，須先有人人都可以為士的可能和事實。是以清代由科舉造就的大官和小官中，既有出自農耕的人物，也有出自傭工的人物，還有出自商家的人物和以星相卜筮行走江湖的人物。而作為一種選擇，他們在走入科舉選官之日，都已脫出了農、工、商，一同歸於士類之中。科舉制度下的這種先有人人可以為士，而後人人可以為官，正在於四民之中惟士人群體擁有更多自覺的公共意識，並因此而能更多地着眼天下和關注長遠。他們因此而特殊，也因此而居有所講的「特殊地位」。但中國近

代百變俱起，原本的「士」已在歷史變遷中各成一類，分化為政界知識分子、商界知識分子、技術知識分子等等。與傳統社會之「士」氣類比較接近的是人文知識分子，但他們也在世事遷移中「物之不齊，物之情也」，一代不同於一代，不復再能完全以昔日的士人面目作寫照。與曾經久被置於四民之首的士人相比，近代知識分子歷經百年嬗蛻，久已群分類別而品相各異了。

唐：您在〈士人政治：科舉制度下的權力與文化〉如此闡發：「在歷史中國的社會結構裏，文化比政治更內在，與之相對應的，便是由文化主體而成為權力主體的士大夫和士大夫政治居朝野之間，實際上比君權更直接地在以自身的穩定維繫了社會的穩定。」

從中國的歷史文化傳承來看，士人群體除了扮演類似士人政府的角色之外，他們還是中國文化最重要的傳承者和發揚人，可以說是當仁不讓的中國文化託命之人。這真是中國傳統政治制度的一大特色，即有文化的人同時也是擁有政治權力甚至權威的人，文化與政治是合一的。但這種情況到科舉廢除之後就改變了，政治與文化是斷裂的，甚至知識分子和擁有政治權力的群體存在隔閡。為什麼近代中國的歷史走向不像西方的近代那樣，「政教分離」之後政治和文化有各自獨立的發展（所謂上帝的歸上帝，凱撒的歸凱撒），反而似乎對兩者都構成了某種傷害呢？

楊：你以西方從「政教合一」到「政教分離」的歷史為尺度，來對比中國，由此引出問題。但兩者的差異其實很大，並不是可以

簡單類比的東西。歐洲中世紀「政教合一」，其立腳處全在「神本主義」，神權至上。所以神權能提調世俗權力，又能管制人間的生活。而後的「政教分離」，不過是神本主義式微之後，神權退回教會，政治權力和人間的生活歸還世俗社會，宗教和政治之間可以分得很清楚。而中國人的文化和權力合一於人本主義，其源頭和內核則是民本主義。因此記錄了上古時代文化與權力之合一的《尚書》，已言之昭昭又言之峻切地說「天視自我民視，天聽自我民聽」；又說「皇天無親，唯德是輔」；還說「四海困窮，天祿永終」。人君的「德」與民生對應，一旦失「德」，隨之便是「天命」轉移。這是一種文化和權力的對話，也是一種文化對於權力的規訓。由這種對話和規訓，可以看到歷史中國文化與權力的合一，內含着兩重意義。

一，文化能夠說明權力是否具有正當性和合乎道義。古人不講合法性，而講「天命所歸」。但既然「天聽自我民聽」，則「天命所歸」全在於「人心所歸」；而在一個沒有公共表達的時代裏，則「人心所歸」又更直接和更集中地表現為「士心所歸」。讀書人承載儒學，從而讀書人代表文化。因此，正是在這個意義上，士心所歸體現的是文化對權力的接受和認同。有此接受和認同，則天命所歸的權力便成了具有正當性和合道義性的權力。兩千多年以來，時逢王朝此興彼衰之際，這種現象曾一見再見於中國的歷史之中，直觀而見地說明了文化之影響權力和權力之依傍於文化。二，文化影響權力和權力依傍文化，更內在和更恆久的，還在於文化對於君權的規範。在中國人的觀念中，皇帝一身其實兼有兩重涵義：在抽象意義上，皇帝是「社稷」的

象徵，所以要忠君，忠君就是忠社稷，大致類乎今天所謂忠於國家；但由抽象落到具體，帝王又是一個有七情六欲的人，從而是一個各有毛病而容易出錯的人。所以君主需要規勸、諫諍和糾錯。這種意思，孟子稱之為「正君」和「格君」。「正」和「格」都是一種校正和抵止。通觀孔孟留下來的道理，大半都是對人君和治人者的警戒和提撕。所以皇帝要開經筵，皇子要受教育。經筵和教育面對的都是這種警戒和提撕，而承擔經筵和教育的則都是士大夫。

由於文化規範君權，則一方面，帝王雖居九五之尊，卻不能為所欲為。以至嚴復翻譯孟德斯鳩《法意》，於此感觸殊深，並舉清代為例說「且至本朝祖宗家法，尤為隆重，蚤朝晏罷，名為至尊，謂之最不自由之人可也」。他所說的「祖宗家法」，正是一種累積的文化。

另一方面，文化規範君權，是在士大夫與帝王共治天下中實現的，則就士大夫而言，他們既是承載文化的主體，同時又是實際政治中的主體。因此，在文化規範君權的同時，他們自身也在文化的規範之下。這是一種群體對於個體的制束，於是而有名教和清議。

這種文化和政治的合一在歷史中產生，在歷史中延續，時至近代又在劇烈的歷史變遷中斷裂。究其始末，兩者的斷裂正是從文化的變化開始的。而文化的變化，源頭俱在西人的衝擊，特別是甲午戰爭之後繼之以庚子之變，中國人因此而備受重創，又層層追咎，越來越多地集矢於「中國之學不足以救中國」，非常明顯地表現了對自己的文化由懷疑而疏離。之後沿此