

「心的治理」與生理化倫理主體 ——以《東方雜誌》杜亞泉之論述為例

劉紀蕙

交通大學社會與文化研究所教授

一、「心的政治」與主體化工程

以生理有機的想像模式所設立的正常／變態、健康／退化、欲望／恐懼、內部／外部、我們／他們的界線，是被何種思考模式與論述氛圍所建構？在中文脈絡中，這種具有生理主義與變態意識的主體位置，是在什麼樣的知識體制化過程中被設立與增強的？構成了什麼樣的觀看、感知及判斷的主觀狀態？此體制化的過程並不只涉及學院機構的設置，而更牽涉了論述與意識形態的構成。本文要討論二十世紀之交，以中文大量翻譯與引介西方知識之時，透過心理學、倫理學、社會學、生物學、政治學與歷史學等學科的大眾化傳播過程，所綜合匯入具有生理化想像的「心的治理」論述¹。本文將以主編《東方雜誌》十二年的杜亞泉作

此篇論文早期階段研究接受中央研究院中國文哲研究所短期訪問教授計畫「中國與臺灣早期現代化過程中頹廢意識的翻譯」（2005年2月1日至7月31日）之補助，分別以兩篇論文在國際學術討論會中發表：(1)〈心的翻譯與頹廢意識：現代性的文化翻譯與知識混成〉，發表於二〇〇五年七月二十六—二十八日在日本愛知縣立大學舉行之「文本翻譯與文化脈絡：晚明以降的中國、日本與西方研討會」（“Textual Translation and Cultural Context: China, Japan, and the West since the Late Ming”）；(2)〈正變之分與「心的治理」：以《東方雜誌》杜亞泉之論述為例〉，發表於二〇〇五年八月三—六日在北京清華大學舉行之「比較現代主義：帝國、美學與歷史國際學術討論會」（“Comparative Modernisms: Empire, Aesthetics, and History: An International Conference”）。此處論文已經過大幅度修改，本人要特別在此向幾位匿名審查者致謝。

¹ 本人在《心的變異：現代性的精神形式》已經開始展開此有關「心的政治」的探討。該書處理二十世紀上半葉在中國與臺灣的各種文藝場所浮現的法西斯集結統合心態，本文希望將此問題繼續推進，回到二十世紀之交現代西方知識混和匯入時所促成的心的治理

爲一個代表性的例子，以切入此「心的治理」議題。我認爲，「心的治理」論述是二十世紀初中文脈絡主體化工程的基礎。如果我們要討論二十世紀中國與臺灣的民族主義式的國家主義，或是具有區分正常與變態的生理文化觀，都必須回顧這個透過翻譯過程而完成的知識混成輸入 (syncretism)。

此處所討論的知識混成概念，是借用宗教在不同文化之間傳遞時發生的匯合現象。不同文化的宗教傳入之後，在本地的廟宇中，同一尊神像可能會牽引幾種不同的信仰系統，而不同神格的神像也可能會被供奉在同一神壇上。同樣的，當文化翻譯的現象發生時，外來的知識系統被引進，但是卻如同被裝扮成本土的神祇，傳遞了綜合外來與本地的知識信仰體系，而這樣的知識廟宇卻在本地構成了一種主體觀看的位置。

酒井直樹 (Naoki Sakai) 所提出的「翻譯政體」(regime of translation) 與「共構模式」(co-figuration)，以及劉禾 (Lydia Liu) 所討論的跨語境翻譯而創造國民性概念的現象，都相當有效地替我們揭開了探討文化翻譯的複雜問題。文化翻譯必然不是簡單的語言體系之間的對等轉換，其中牽涉了語言使用者的欲望。因此，當日本翻譯現象發生時，朝向「日本思想」的欲望牽動了酒井直樹所謂的「翻譯政體」²。甚至，如劉禾所言，翻譯並不是外來思想與詞彙傳遞，而更是本地自發創造意義的活動³。這個體系轉換所進行的符號交換，是個值得我們持續探討的問題。

不過，我認爲，中文脈絡發生的文化翻譯現象遠比上述兩位學者所處理的問題要爲複雜。我在本文要提出的論點是：首先，文化翻譯過程所牽涉的彙整混成輸入，不僅涉及學科或是概念詞彙的設置，更涉及了混成輸入的不同知識脈絡，以及在地化過程中所動員的多元能量。也就是說，當文化翻譯發生時，並不是一套外來知識體系瓦解原本的知識結構，或凌駕於本地原本不存在的知識版圖，而是一種牽引外部脈絡以及在地主觀位置取捨的混和書寫。其次，我們必須將文化

與主體意識建構模式。拙著：《心的變異：現代性的精神形式》（臺北：麥田出版，2004年）。

² Naoki Sakai, *Translation & Subjectivity: On "Japan" and Cultural Nationalism* (Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1997)。例如：“[D]esire for ‘Japanese thought’ is invoked through the schema of co-figuration in the regime of translation.” P. 51。

³ Lydia Liu, *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity—China, 1900-1937* (Stanford, California: Stanford University Press, 1995)。例如：“Meanings, therefore, are not so much ‘transformed’ when concepts pass from the guest language to the host language as invented within the local environment of the latter.” P. 26。

翻譯視為在地之論述行爲。翻譯並不是外地的活動，而是根本地屬於在地之論述，或可稱之為在地化干預 (local intervention)，也就是體制化過程中涉及以本地為基礎之論述構成、選擇、詮釋、播散與再生產的問題。最後，翻譯者能動性的屬性必須重新被檢視。翻譯不是客觀而透明的活動；翻譯者是具有能動性的主體，可以主動選擇與再次製造一個新的文本。但是，此「能動性」早已經被架構於一個特殊的主體結構與歷史條件之中。無論是具有意向性的翻譯行爲，或是屬於非意向性的誤讀、改寫，都受制於被給定的歷史文化與社會脈絡。我們必須先討論此「主體」是在何種知識脈絡與感知體系之下被建構的，以及此「主體」受到何種機構性以及論述性的暗示與鼓勵，才能夠具體定義此「能動性」的屬性。

因此，若我們要討論驅使主體在符號體系中就位的欲望，我們必須理解，此欲望其實正對應於構成匱乏感與欲望模式的在地語言法則。處於在地論述模式中的翻譯者，會依循此語言法則，而自發地挪用詞彙以及調整自我定位。當不同脈絡的現代性學科論述被彙整而轉折輸入時，此輸入對應了來自外界的刺激與內部的危機感，也牽動了當時在地環境特定關注對象的投注能量。本文特別關注的問題是有關「心」的論述。在文化翻譯多重上置的脈絡與過程中，「心」這個屬於內在性的關鍵概念有效地匯聚了傳統儒家之自我治理模式，也納入了西方現代兼有生理化想像、社會進化論、倫理與宗教的國家主義論述。因此，如同兌換幣 (token of exchange)，「心」這個詞彙被不同論述高度挹注 (cathexis) 與反覆代換 (displacement)，而交換了不同脈絡的意義體系。流動混雜的能量透過依附於新出現並經過改裝的科學性詞彙，以及其相對來說屬於現代知識之合法性，而被穩定了下來。

現代西方學科在二十世紀初期，透過翻譯介紹，而被刻意納入中文脈絡的論述場域。但是，在通俗化論述場域的流傳播散過程中，這些知識被彙整而服務於當時大眾共同關注的時代問題。一九一一年到一九二三年間主編《東方雜誌》的杜亞泉說：「吾輩今日將奉一家言以為圭臬乎？抑將綜合諸家之說而求其匯通乎？」⁴在杜亞泉十二年間的編輯主導方向之下，以及同時他在商務印書館與同仁共同編譯的上百種教科書，這些學科的引介都朝向解決當時現代化以及國家問題的論述⁵。我所以要討論此問題的原因是，以生物學、心理學、倫理學與社會

⁴ 杜亞泉：〈精神救國論〉，原載《東方雜誌》第10卷第1、2、3號（1913年7-9月）；見許紀霖、田建業編：《杜亞泉文存》（上海：上海教育出版社，2003年），頁49。

⁵ 除了《東方雜誌》之外，其餘同時期的雜誌亦出現類似論述：《新民叢報》、《帝國日報》、《歐遊通訊》、《民立報》、《國風報》、《甲寅》、《獨立週報》等。

進化論為框架的政治論述與史觀，深刻地構成了個體被知識系統鞏固而具有倫理意義的底層主體結構，以及以此主體結構為基礎而層層搭疊的民族情感模式。這種民族主義式的主體結構，浸染著十九世紀以降英國、美國與德國盛行的社會達爾文主義與德國的國家社會主義，其內在論述扣連著對於種族的起源、有機式的統合與歷史延續的信念，並以不同面貌在各種學科的通俗化層面擴散。此知識混成之體制化與通俗化如何在中文脈絡展開，如何透過傳統儒家思想而深化，並構成封閉性主體的論述，更是我關注的核心。

所謂「主體化過程」(the process of subjectification)，傅柯 (Michel Foucault, 1926-1984) 的討論最有說明性。傅柯在《愉悅之為用》(*The Use of Pleasure: The History of Sexuality*) 的序論中，很清楚地指出，成為「主體」，是占據了具有「主體」欲望結構與倫理關係的位置，而此位置建立在特定的權力機制與管理模式之上。而他所探討的論述構成的「欲望主體」，是要呈現「個體如何被導引而朝向對自身以及對他人之欲望」，以及此種欲望如何被詮釋、控制與模塑⁶。傅柯進一步指出，他所討論的不是行為模式或是思想型態，而是「倫理主體」(ethical subject) 的問題，也就是我與我的關係，以及我與他人的關係：個體如何構成他自身道德行為的規範，如何以忠誠來嚴格執行禁令與責任，以及如何服從規範與控管欲望之掙扎。這些倫理面向牽涉了個體「與自我關係的形式」(the forms of relations with the self)，也就是傅科所謂的「從屬模式」(the mode of subjection)。而這種主體的從屬關係，可以透過維護或是復興某一種精神傳統來展現，或是透過以自身的生活，或是生命，來示範特定範疇的美、高貴或是完善的標準，甚至會盡其所能地透過長久的學習、背誦、教養，來服從紀律，棄絕愉悅，嚴厲地打擊惡行⁷。在哈比諾 (Paul Rabinow) 與德雷弗斯 (Hubert Dreyfus) 與傅柯的一九八三年的訪談中，傅柯更清楚地指出：在道德規範的背後，另外有更為根本的自我管理自我的原則，也就是倫理問題：我如何將我建立為替行為負責的道德主體？我根據什麼倫理元素而如何被激發起責任感？我如何改變自己，以便成為倫理主體？我的道德理想是什麼——不朽、純正、自由、自主⁸？

⁶ Michel Foucault, "Introduction to 'The Use of Pleasure,'" *The Use of Pleasure: The History of Sexuality, Volume Two*, trans. Robert Hurley (New York: Pantheon Books, 1985), pp. 5-6.

⁷ *Ibid.*, p. 27.

⁸ Michel Foucault, "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress," conducted by Paul Rabinow and Hubert Dreyfus, 1983, in Paul Rabinow, ed., *Essential Works of Foucault 1954-1984, Volume I, Ethics: Subjectivity and Truth* (New York: The New Press, 2006), pp. 263-265.

傅柯所討論的倫理主體以及主體化過程的問題，其實牽涉了漫長的歷史過程，更牽涉了詞彙使用的轉移代換，真實物質之操作以及符號秩序之內在調整。不同的文化歷史時期，有不同的倫理主體的概念，由不同的倫理元素構成，受到不同的理想所召喚。我們可以進行分析與追問的問題是：什麼時候的語言法則會使得人們自動而積極地改變自身、成爲純淨？或是什麼樣的道德命令會使得人們渴望躍身進入集體共同的狀態？什麼時候此種自發的法律服從者會執行倫理工程所導致的排除式的「惡」？

拉庫—拉巴特 (Lacoue-Labarthe) 與儂曦 (Jean-Luc Nancy) 進行西方政治概念的政治性重探時，深刻地討論了有關集體狀態之主體與共同體的問題⁹。他們指出，所謂集權主義，是「每一次激烈熱切地重新將國家人民實質化——再次納入或是再次肉身化，社會體再一次的組織」¹⁰。集權主義並不限於集權政體，因爲法西斯主義、馬克斯主義、烏托邦社會主義都呈現了他們所要檢討的整體化政治性封閉或是完成¹¹。拉庫—拉巴特指出，這些政體透過論述構成之教育、法律、宗教、社會秩序、倫理關係、經濟制度等等，建構了「社會身體」或是「國家身體」的內在自然本質；人們積極地朝向最美好的身體 / 心靈 / 思想狀態而完成自我，也因此得以與共同體合一。因此，政治家如同藝術家，語言就是技術 (*techné*)，民族要尋找自己的語言，以便尋找到自己的形式。拉庫—拉巴特認爲，儂曦的「內在性主義」(immanentism) 有效地以有機論 (organism) 的模式揭露了集權主義共同體的本質¹²。此過程牽涉了共同體透過「工作」而自我形成、

⁹ 拉庫—拉巴特與儂曦兩人於一九八〇年創立的「政治性哲學研究中心」是一個具有啓發性的學術創造單位。這個研究中心進行了兩年，不少當代歐陸哲學家都曾經與他們對話，參與活動，例如德希達、李歐塔、巴里巴、伊希嘉黑等人。這些人從八〇年代到九〇年代持續書寫與出版的，其實都環繞著這個政治與哲學的問題。對他們而言，*retreating the political*，撤出 / 重探政治性問題，是從政治的通俗理解撤出，而對其本質 (essence) 進行哲學式的探問。

¹⁰ “Totalitarianism is here each time thought as the attempt at a frenzied re-substantialisation—a re-incorporation or re-incarnation, a *re-organisation* in the strongest and most differentiated sense—of the ‘social body.’” Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy, *Retreating the Political* (London & New York: Routledge, 1997), p. 127.

¹¹ *Ibid.*, p. 110.

¹² “The *organic* conception of the political finds its definition in what Jean-Luc Nancy has suggested we call ‘immanentism’ to replace what is in fact the very vague term ‘totalitarianism.’” Philippe Lacoue-Labarthe, “The Aestheticization of Politics,” *Heidegger, Art and Politics: The Fiction of the Political*, trans. Chris Turner (Oxford: Basil Blackwell, 1990), pp. 69-70.

自我製造 (the process of self-formation and self-production)¹³。

儂曦所討論的「內在性主義」是指共同體以論述製造他們的「本質」，一種人民共享的內在本質或是民族精神。無論是血緣、精神屬性或是文化傳統，都可以被建構為屬於此共同體的內在本質，從而構成此共同體的指導形式。治理者可以藉此之名，展開經濟、科技、政治、教育、法律的各種連結，以便實踐此內在本質¹⁴。儂曦指出，正因為無論是右翼的法西斯主義，或是左翼的列寧主義、毛主義，都以同樣的內在性法則進行共同體的實體化整合工作，使人民成為同一體，所以「內在性主義」其實是集權統治的另一種更為有效的名稱。共產主義將人視為勞動者，使人們透過勞動完成自身，此處是具有諷刺意味的，因為人們在此內在性邏輯之下，可以主動而積極地將自身建立為彰顯此內在精神肉身化的具象形式¹⁵。此處，拉庫—拉巴特與儂曦所討論的自我製造、自我模塑的工作，其實回應了傅柯的倫理主體所牽涉的自我技術之問題。

傅柯、拉庫—拉巴特以及儂曦關於倫理主體、自我技術與內在性的論點顯然十分犀利，不過，我認為，在中文脈絡中，使用「心的政治」或是「心的治理」，更能夠有效地切入問題核心。因為，在現代中國，「心」成為一個具有強大吸引力的內在性詞彙，相等於西方世界所強調的精神或是意識。「心」一直是中國傳統思想中牽涉性理與心學的重要概念¹⁶。中國古籍中之「心」指「主身之血脈」的器官，亦指「主神明」之思想活動，例如「心主身之血脈」（《素問·痿論》），「心之官則思」（《孟子·告子上》），或是「心者，形之君也，而神明之主也」（《荀子·解蔽》），「總包萬慮謂之心」（《禮記·大學

¹³ *Ibid.*, p. 70.

¹⁴ Jean-Luc Nancy, *Inoperative Community* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991)。儂曦說：「達成共同體的目的就是這群人以自身的本質製造同樣本質的人群，並進而以此本質作為共同體。」（同上書，頁2）「經濟關係、科技操作、政治性地與領袖融合，這些不同面向都代表了、呈現、暴露與實踐此共同體之本質。」（同上書，頁3）

¹⁵ 儂曦的著作 *Inoperative Community* 的法文書名是 *La communauté désœuvrée*。Désœuvrée 是 unwork 的意思，解消勞動，解消工作。根據儂曦的分析，法西斯、史達林、毛主義等政權，雖然體制不同，但是卻都以內在性主義為邏輯，執行集權統合的技術，使人民成為同一體。因此，檢視曾經被完成而封閉的政治體制與意識形態，使共同體不至於成為已經實踐完成的作品 (work)，而可以不斷書寫，不斷分享不可化約之獨特 (singularity)。如此，共同體可以被解消，不斷發生的狀態可以持續，共同體便可能是持續處於發生過程的狀態。

¹⁶ 有關中國傳統思想中對於「心」的論述，限於篇幅以及能力，本文無法發展，或許日後會另文討論。本文只著重於現代化過程中，「心」的論述如何被歐洲十九世紀生理有機論與國家主義論述滲透，而成為具有共同體內在性主義功能的詞彙。

疏》)。但是，在現代心理學建制化之前，屬於實證科學的認知態度，已經在傳教士引進的西學中出現了。明代萬曆年間利瑪竇來華，利用西方解剖學知識，提出記憶的器官是大腦，而不在心：「記含有所，在腦囊。」（《記法·原本篇》）中國醫學論著中，王清任（1768-1831）亦指出「靈機記性，不在心在腦」（《醫林改錯》）¹⁷。此處，我們看到以生理器官之角度來區分心與腦的論述已經展開。

但是，十九世紀末期到二十世紀初期，「心」在現代化脈絡之下，卻透過不同知識體系混成的過程，在具有民族精神、社會有機體、生理文化史觀、進化史觀以及集體統合之內在性論述脈絡之下，發生了重大的轉折。當時的中國知識分子對於心理學以及心之治理的論述的高度興趣，便是明顯例子。梁啟超所強調的「新民說」、「心力散渙，勇者亦怯；心力專凝，弱者亦強」¹⁸、「中國魂者何？兵魂是也。有有魂之兵，斯為有魂之國，夫所謂愛國心與自愛心者，則兵之魂也」¹⁹，或是《東方雜誌》主編杜亞泉所談論的「心的進化」、「精神救國」，都顯示出「心的政治」與國家治理的相互呼應與構成。積弱不振的國民性，需要一個「進化」的「心」與「力」來替代：「心力」、「心的進化」、「精神救國」便成為當時的關鍵詞彙。在這些論述中，「心」牽涉了一種關於內在性的建立模式，而國家的外在形式便以此「心」之內在性來決定，國民亦以此內在性建立自我認同的同一性 (identity)，以及區分內外與其他的標記。主體化工程便成為內在性展開的具體效果。大和心、中國魂、臺灣心，都以類似的模式複製此論述。

本文將藉由曾經主編《東方雜誌》、負責商務印書館的杜亞泉為例，以及他所實踐的西方現代知識大眾化翻譯與傳播之工作，討論通俗化的公共媒體管道如何使此具有治理性與倫理化的主體化工程帶進了大眾的生活，而成為時代心態的主軸。我要特別著重於杜亞泉所擔任的文化知識分子的角色，以及心理學、倫理學與政治學如何混和匯入其具有生理化想像以及倫理基礎的「心的進化」與人生哲學論述。我曾指出，當中國知識分子積極而主動地翻譯與引介西方現代學科體制時，他們其實也同時援引了傳統儒家思想，而共同構成中文脈絡下心理學、倫

¹⁷ 此處有關心腦之辯的問題及相關引文，參見馮天瑜：《新語探源——中西日文化互動與近代漢字術語生成》（北京：中華書局，2004年），頁138-142、410。

¹⁸ 梁啟超：〈論尚武〉，《新民說》，收入《飲冰室合集》（北京：中華書局，1989年），第6冊，頁115。

¹⁹ 梁啟超：〈中國魂安在乎？〉，《自由書》，同前註，頁38。

理學與生物進化論混合構成的生理化之「心」。從杜亞泉的例子看來，他的混成式書寫所展現的多重決定，正好反映出了朝向正在形成的國家體系與主體結構的過程，本文便要對此心的政治所執行的檢查治理 (policing) 功能進行檢討。

本文將先從杜亞泉具有生理化史觀的文化停滯說展開，鋪陳出杜亞泉提出「心的進化」之必要性，然後從心的進化與社會病理說銜接到知識的製造工程與心的治理，以及倫理觀的生物政治。上述這幾段論述相互扣連，透過杜亞泉而彙整，反映出了當時的文化論述光譜。

二、杜亞泉的生理主義史觀與文化停滯說

首先，我需要先將杜亞泉的「心的進化」放置於他所呈現的具有生理主義史觀的文化停滯說的論述之中。杜亞泉於一九〇〇年在上海創辦了《亞泉雜誌》，由商務印書館負責印刷，推廣科學教育。一九〇四年，他正式進入商務印書館，主掌該館編譯所理化部主任。當時商務印書館的同仁還有張元濟、蔡元培、夏曾佑、高夢旦、蔣維喬、莊俞等人，成為影響重大的編輯群，配合現代西式學制的變更，大量編印教科書，翻譯西方學術新知。一九一一年開始，杜亞泉擔任《東方雜誌》的主編十二年。上任之後，他宣布要對此刊物進行「大改良」，除了減少資料選刊性質的文章外，並增加圖版、加強時論性與學術性的文章，另外還有詩歌、小說、雜劇、遊記等具有趣味性的文字。根據第八卷第一期卷首廣告，各欄刊載之文章包括「政治、法律、宗教、哲學、倫理、心理、文學、美術、歷史、地志、理化、博物、農工商業諸科學」之最新論著，儼然是最新學制的普及版²⁰。從杜亞泉主掌《東方雜誌》編輯的十二年間在此刊物所發表的兩百餘篇論文中，即可看到其中結合了倫理學、生理學與心理學的生理主義史觀之論述。

近年來學界對於杜亞泉的討論多半環繞在他與陳獨秀的東西文化問題論戰。在這場論戰中，杜亞泉持續提出新舊調和、互助論、協力說、接續主義、漸進溫和改革，而要求徹底革命的陳獨秀則激烈指出杜亞泉的東西文化調和論是「人類惰性的惡德」，批評杜亞泉所討論的君道臣節名教綱常的論點是「妄圖復辟」、「謀反共和國」²¹。晚近論者多指出，陳獨秀的激進啓蒙理性是以孔德與斯賓

²⁰ 可參考周武：〈杜亞泉與商務印書館〉，收入許紀霖、田建業編：《一溪集：杜亞泉的生平與思想》（北京：三聯書店，1999年），頁187-206；汪家熔：〈杜亞泉對商務印書館的貢獻〉，同上書，頁207-216。

²¹ 此次論戰主要是針對杜亞泉的〈迷亂之現代人心〉、平佚的〈中西文明之評判〉、錢智修

塞的社會進化論為基礎，要全面推翻中國傳統文化，過於激烈亢奮，今日看來值得檢討，而杜亞泉所強調的多元文化觀、東西調和與文化接續主義，不僅不是保守反動，而是扮演了穩健的英國自由主義模式的漸進改革論，值得重新被肯定²²。

其實，杜亞泉不僅只是「穩健」而已，他所強調的科學與理性，已經透過他眾多的論述、翻譯、編定教科書、辭書，而影響深遠²³。王雲五曾經在《小學自然科詞書·序》中說，商務出版的上百多種理科中小學校課本都是杜亞泉編寫或是主持編撰的²⁴。杜亞泉自稱當時所謂新思想者「知識蒙昧，感情熱烈」，表面上是「革新的先鋒」，實際上「淺嘗浮慕，宗旨恆不堅定，或轉為守舊之傀儡」，而他自己則是「知識明敏，情感冷淡」，比較起來更是「革新之中堅」²⁵。不過，杜亞泉當時所批評的新思想者固然情感熱烈，行動激進，而他自己卻不見得「情感冷淡」。以他自學的背景，從理化出身，積極涉獵、譯介、論述的西方新知，兼及心理學、倫理學、哲學、政治學、生物學、社會學、歷史學，其範疇之寬廣、介入之持續、體系之龐大，令人不得不注目。他批評時人：

的〈功利主義與學術〉，陳獨秀於一九一八年在《新青年》先後發表了〈質問《東方雜誌》記者：《東方雜誌》與復辟問題〉、〈再質問《東方雜誌》記者〉，此論戰擴及議題甚廣，持續到一九二〇年杜亞泉辭去《東方雜誌》主編職務，仍未停止。相關文章見許紀霖、田建業編：《杜亞泉文存》，頁362-463。

²² 見王元化：〈杜亞泉與東西文化問題論戰〉、高力克：〈重評杜亞泉與陳獨秀的東西文化論戰〉、任元彪：〈啓蒙者對啓蒙運動的批判〉，收入許紀霖、田建業編：《一溪集：杜亞泉的生平與思想》，頁50-74、78-101、111-125。

²³ 杜亞泉著有《辛亥革命史》、《帝制運動始末記》、《俄國大革命記略》、《歐戰發生史》、《甘地主義》、《人生哲學》、《文學初階》等；譯著二十餘種，包括中西牛郎的《支那文明史略》、幸德秋水的《社會主義神髓》、叔本華的《處世哲學》、Gauss原著，日本宮本藤吉翻譯的《蓋氏對數表》，以及《生理衛生新教科書》、《博物學教授指南》、《中學物理學新教科書》、《化學定性分析》等多本生物學、物理學、化學、植物學、博物學教科書；主編中國第一本科學期刊《亞泉雜誌》（1900年11月-1901年6月）（發表三十餘篇論文），《普通學報》（1901年9月-1902年4月），《中外算報》（1902年2月），《東方雜誌》（1911年-1923年）（發表論文兩百餘篇），另主編各級教科書，例如《普通新歷史》（高等小學用），《最新格致教科書》、《最新筆算教科書》、《最新中學礦物學教科書》、《最新理科教科書》共「百數十種」，以及《辭源》、《植物學大辭典》、《動物學大辭典》。可參考高力克：〈杜亞泉學術年譜簡編〉、田建業：〈杜亞泉著作一覽表〉、〈杜亞泉譯著一覽表〉、〈杜亞泉主編的刊物、辭典及編寫的部分教科書一覽表〉，收入同前註，頁243-307、308-310、311-314、315-321。

²⁴ 汪家熔：〈杜亞泉對商務印書館的貢獻〉，頁210。

²⁵ 杜亞泉：〈再論新舊思想的衝突〉，《東方雜誌》第13卷第4號（1916年4月），收入許紀霖、田建業編：《杜亞泉文存》，頁353-357。

當國運衰頹之際，外來之新理，乃連翩而輸入，又不幸而吾人乏冷靜之頭腦，精密之研究，對此新來之學理，但倉皇驚羨以迎受之，魯莽滅裂以宣揚之，未嘗為有條理之貫串，有統系之吸收，故國民概念，遂蒙其弊。²⁶

在杜亞泉十餘年的寫作中，我們看到他相當冷靜而有條理地引介與貫串西方現代知識，但是，我們也注意到，杜亞泉的論點十分清楚地架構於社會進化論之中。不僅只是如此，杜亞泉以科學與理性為出發點，占據了出版與教育的功能性位置，甚至以大眾論述的方式介紹他的文化病理學、精神救國、心的進化與人生哲學等等論述，更為根本地將帶有德國國家社會主義色彩的國家有機體、優生學與文化生理有機論帶入通俗的中文脈絡，其影響力不能忽視，也必須重新檢討²⁷。

杜亞泉曾經慨嘆「夫世事進行，一日千里，而中國之社會心理，乃猶是數千年之故態，守此退嬰主義，一無變動之可言」，比較起歐美社會心理之「與時俱進」，中國之社會心理「群學未明」，慣以個人為本位，不能不謂之是比較「幼稚而又靜默」²⁸。他的〈靜的文明與動的文明〉以文化本質主義的模式，展開中國與西洋文明非「程度之差」、而是「性質之異」的論點：「西洋文明，濃郁如酒，吾國文明，淡泊如水；西洋文明，腴美如肉，吾國文明，粗糲如蔬，而中酒與肉之毒者，則當以水及蔬療之也。」²⁹其餘如西洋人的生活是向外的，中國人生活是向內的；西洋社會重人為，中國社會以自然為善，一切皆以「體天意、遵天命、循天理」為主；西洋社會有各種社會團體，諸如地方、階級、國家、民族，中國則無所謂團體；西洋社會以競爭勝利為生存必要之條件，中國則重道德，「與世無爭，與物無競」；西洋社會以戰爭為常態，和平為變態，中國社會則以和平為常態，戰爭為變態³⁰。杜亞泉這些相當具有文化本質主義的東西文明

²⁶ 杜亞泉：〈國民共同之概念〉，《東方雜誌》第12卷第11號（1915年11月），同前註，頁258-259。

²⁷ 研究《東方雜誌》的學者，尚未能夠處理此雜誌譯介外來知識而進行知識體制化的問題。例如黃良吉的《東方雜誌之刊行及其影響之研究》追溯《東方雜誌》半個世紀以來各時期之停刊復刊原因、各階段主編方針、對於幾個主要政治事件的回應，包括立憲、五卅事件、九一八、一二八、抗戰等。但是，對於這些知識混成的背景脈絡，卻無任何進一步的探討。參見黃梁吉：《東方雜誌之刊行及其影響之研究》（臺北：臺灣商務印書館，1969年）。

²⁸ 杜亞泉：〈論中國之社會心理〉，原載《東方雜誌》第9卷第9號（1913年3月）；收入許紀霖、田建業編：《杜亞泉文存》，頁261-262。

²⁹ 杜亞泉：〈靜的文明與動的文明〉，原載《東方雜誌》第13卷第10號（1916年10月）；同前註，頁338。

³⁰ 同前註，頁339-341。

差異論，是立基於文化社會之生理差異的說法：

凡喜運動之人，血氣充足而易於偏勝，故每患充血症；喜沈靜之人，血氣平和而易於衰弱，故每患貧血症。患貧血症者，由於營養分之不給，細胞之代謝不旺盛，血液之成分不清潔，病菌乘間侵襲之，或成癆瘵，或發瘰癧；吾國社會之症狀，即貧血之症狀也。³¹

基於此社會生理主義與文化停滯說，杜亞泉因此展開以「心的進化」為訴求的精神救國論與倫理學的論點。

所謂具有生理主義的文化史觀，是以幼年期、壯年期、老年期的生理發展與線性想像模式來詮釋文化的狀態，並認定此文化有其健全或是頹廢、正常或是變態之區別，亦有換血更新的可能³²。區別健全或是頹廢、正常或是變態之界線，其實常常是具有政治位置的內外或是我他之別的主觀位置。日本江戶時期的知識分子將明清之朝代替換稱之為「華夷變態」，視清朝為「夷」，而自己以「華」自居；韓國的李氏朝鮮則亦宣稱中華文化的正統在朝鮮半島：這些例子都顯示出正變之區分是可隨歷史主觀位置轉移的³³。二十世紀之交東亞文化史敘事中，華夷秩序的核心邊緣階序概念之移位，例如內藤湖南的「文化中心移動說」，便是現代化過程中被生理主義與進化論觀點覆蓋而增強的典型文化史觀正變之說。

³¹ 同前註，頁342。

³² 有關文化退化與更新的說法，主要是在十九世紀出現。Daniel Pick曾經指出，達爾文的進化論理論出現後，Bénédict Augustin Morel (1809-1873) 與 Cesare Lombroso (1835-1909) 的退化理論十分盛行，從法國、義大利到英國，包括 Buchez, Taine, Le Bon, Sorel, Zola, Spencer, Huxley, Galton, 都呈現了明顯的對於退化理論的關切以及對於革命、演化與進化論的興趣；他也指出，十九世紀的退化理論很快的就從個人、家族轉移到了社會、群眾與現代性論述。Morel 的 *Traité des Maladies Mentales*, Lombroso 的 *Criminal Man*, Maudsley 的 *Body and Will*, Lankester 的 *Degeneration*, Krafft-Ebing 的 *Psychopathia Sexualis*, Nordau 的 *Degeneration*, 都是十九世紀下半葉出現的作品，它們將歐洲文化的衰頹視為可被醫學、生理、以及人類學的實證方式檢驗。Daniel Pick, *Faces of Degeneration: A European Disorder, c. 1848-c. 1918* (Cambridge University Press, 1989. rpt. 1996), pp. 1-33.

³³ 所謂「華夷秩序」，意指周邊各國與民族對自己（中心國）實行隸屬與朝貢關係。日本在江戶時期將華夷秩序相對化，而將日本置於小範圍的華夷秩序中心。十九世紀，西方列強入侵亞洲各國，以中華帝國為中心的華夷秩序受到挑戰。明治維新以後，日本自認為是亞洲的「華」，而亞洲各國則被視為「夷」。一八二五年會澤正志齋的《新論》中不稱日本為「日本」，而稱為「神州」，甚至「中國」，更是明顯的例子。這個問題已有多人討論，可參考王屏：《近代日本的亞細亞主義》（北京：商務印書館，2004年），頁50-53、302-304；孫歌：〈亞洲意味著什麼？〉，《亞洲意味著什麼：文化間的「日本」》（臺北：巨流圖書公司，2001年），頁23-98；林正珍：《近代日本的國族敘事》（臺北：桂冠圖書公司，2002年）。

「正」與「變」的概念，早在《詩經·國風》中區分「正風」與「變風」便已出現。〈詩大序〉中有「至于王道衰，禮義廢，政教失，國異政，家殊俗，而變風、變雅作矣」。所謂「正風」，指的是有關君王活動的詩，包括〈周南〉、〈召南〉，而「變風」則指其他十一個諸侯國的詩。因此，「正」與「變」暗示了政體風俗更迭後的文藝體貌之變化。然而，「變態」之原始意義並不具有貶抑之意。古籍中出現各種關於「變態」的描述，可指卦爻之陳列變態，人心宇宙之變態不一，萬物百川雲霞花卉之變態多樣³⁴；亦有出師之章法不一、舞姿之進退周旋離合³⁵；文人使用「變態」一辭，亦指文章姿態衆生之變化。屈原在《楚辭·九章·思美人》中所描述的南方之人的舞姿：「吾且憚憚以娛憂兮，觀南人之變態。」司馬相如在《文選·子虛賦》中所觀察的萬物衆生相：「覽乎陰林，觀壯士之暴怒，與猛獸之恐懼，……殫觀衆物之變態。」³⁶歐陽修也說，「歷代盛衰，文章與時高下，然其變態百出，不可窮極」³⁷。很明顯的，在這些文本脈絡中，變態指的是各種形貌姿態的變幻不一，不可窮盡，而並沒有以生理有機的概念將以變態對立於正態。

但是，當「正」與「變」的概念被納入以生理組織理解的常態規範或是歷史敘事中，「變」脫離了萬端變化，陷入與「正」相對的狀態。甚至，在亞洲史論的範疇中，「變態」之生理化貶抑意涵更被具有文化內外差序位置的政治性意義

³⁴ 例如《楊氏易傳》云「五行萬化，變態不同，而無二道也。〈坤〉者，〈乾〉之耦者也。〈震〉、〈坎〉、〈艮〉、〈巽〉、〈離〉、〈兌〉，〈乾〉之變錯者也，無二乾也」、《四庫全書總目》云「黃流湍悍，變態百出，月異而歲不同」、評《范村菊譜》云「菊之種類至繁，其形色幻化不一，與芍藥、牡丹相類而變態尤多」。以上分別見〔宋〕楊簡：《楊氏易傳》（臺北：臺灣商務印書館，1983年影印文淵閣《四庫全書》本，第14冊），卷1，頁5b、〔清〕紀昀等：《四庫全書總目》（臺灣：臺灣商務印書館，1983年），卷75〈黃河圖議〉，頁12b、卷115〈范村菊譜〉，頁47b。

³⁵ 例如《春秋辯義》云「亂世行師，變態不測」、《律呂精義·外篇》云「太常雅舞，立定不移，微示手足之容而無進退周旋、離合變態，故使觀者不能興起感動，此後世失其傳耳，非古人之本意也。有樂而無舞，似瞽者知音而不能見；有舞而無樂，如瘖者會意而不能言」、《古樂經傳》云「不獨備雅舞之形容，而且可以知俗樂之變態」。以上分別見〔明〕卓爾康：《春秋辯義》（文淵閣《四庫全書》本，第170冊），卷23，頁6a、〔明〕朱載堉：《律呂精義·外篇》（北京：書目文獻出版社，出版年不詳《北京圖書館古籍珍本叢書》，第4冊），卷9，頁459a、〔清〕李光地：《古樂經傳》（文淵閣《四庫全書》本，第220冊），卷2，頁31b。

³⁶ 〔梁〕蕭統編，〔唐〕李善注：《文選》（臺北：文津出版社，1987年），第1冊，頁353。

³⁷ 〔宋〕歐陽修、宋祁：《新唐書》（北京：中華書局，1995年），第5冊，卷57〈志·藝文〉，頁1421。

多重上置。內藤湖南所提出的「唐宋變革」的說法，其實支撐了他的日本中心的興亞論：內藤認為中國的近代始於宋朝，而宋代以後的中國千年之間處於一種停滯期，外力是打破此僵化狀態的動力³⁸。內藤湖南的研究者指出，內藤湖南在甲午戰爭之後所發表的〈地勢臆說〉以及〈日本的天職與學者〉，提出了中國歷史變遷之進程顯示出文明中心由洛陽而長安，政治中心在燕京，文化中心則在江南。文化發展隨著地氣的盛衰與人文的聚散，而不斷移動，並指出：「文明之中心，今又將有大移動，識者實早已了解其間要領，此乃日本將接受大使命之際也。……（日本將）成就東方之新極致，以取代歐洲而興起，新的坤輿文明之中心，豈不在反掌之間耳？」³⁹內藤湖南的文化中心移動說，呼應了岡倉天心在《東洋的理想》中所說的「採擇支那的文化，以日本的精神同化之。將支那文化移往日本的土地，綻放出美麗的花朵……此花朵較其本土益加美麗之並開花結果」⁴⁰。內藤湖南之說提供了日本在侵華之戰以及大東亞共榮圈擴張版圖時期「興亞之責在日本」的根本說法。

本文所以提出內藤湖南的中國文明千年停滯說，原因是此種相對於常態發展的停滯狀態說法相當清楚地反應了歐洲十九世紀對於中國的看法，也就是以生理有機的觀點所描述的文明進步史觀，而此觀點也充分反映在亞洲的歷史論述之中。黑格爾在《歷史哲學》中將中國描述為永不變化的單位，靜態而沒有進展⁴¹。而他的描述性論點對西方此後的亞洲想像卻有很大的影響。馬克斯與恩格斯在一八五〇年代便以「最古老、封閉、腐敗而無法撼動的帝國」來描寫中國⁴²。而日本知識分子更深刻地接受了此觀點。子安宣邦曾經指出，黑格爾所構造出的東洋想像，「從根本上規定了此後的西洋對東洋、對中國的理解方式」，也就是說，以「外在性」與「內在性」的對立，將東洋、中國視為異質文化、異質社會⁴³。子安宣邦也指出，福澤諭吉的「脫亞論」、內藤湖南的「中國千年停

³⁸ 參考張其凡：〈關於「唐宋變革期」學說的介紹與思考〉，《暨南學報》（哲學社會科學版）第23卷第1期（2001年1月），頁124-131。

³⁹ 引自錢婉約：〈內藤湖南及其「內藤史學」〉，《日本學刊》1999年第3期，頁143-151。

⁴⁰ 引自子安宣邦著，陳璋芬譯：〈近代中國與日本及孔教——孔教國教化問題與對中國的認識〉，《東亞儒學：批判與方法》（臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2003年），頁188-189。

⁴¹ 黑格爾 (G. W. F. Hegel) 著，謝詒徵譯：《歷史哲學》（臺北：大林書店，1972年），頁183-220。

⁴² Donald M. Lowe, *The Function of "China" in Marx, Lenin, and Mao* (Berkeley: University of California Press, 1966), p. 19.

⁴³ 子安宣邦著，王中江譯：〈黑格爾的「東洋」概念咒語〉，《東亞儒學：批判與方法》，

滯說」、新渡戶的《武士道》，只是將此論點特別標舉出來的幾個代表性文本，此論點其實普遍被當時的日本文化論述所接受；至於東亞共同體、東亞新秩序、大東亞共榮圈，則是在黑格爾的東亞概念之下，反向操作的思維模式而已⁴⁴。無論是內藤湖南的「文化中心移動說」，或是十九世紀以降史學界盛行的發展史觀，都預設了常態的範疇、線性發展的延續與外部不穩定狀態必然終止的邏輯，也暗示了某種新發展出的階段是不穩定狀態的變態，必然會回歸到常態⁴⁵。

由西方生理有機史觀開始構建的中國靜態與停滯的說法，經過一個循環，轉而由中國的知識分子深刻地引以為反省與自我描述的模式，杜亞泉是個具有代表性的例子。他指出，對照歐美社會心理之「與時俱進」，中國守「數千年之故態」，「一無變動之可言」，比較「幼稚而又靜默」，此論斷所揭露的是：生理主義文化史觀早已被當時的中國知識分子充分接受。從杜亞泉主編的《東方雜誌》以及商務印書館編印的教科書來看，生理主義文化史觀的認知模式已經大量出現於民國初年現代知識的擴散過程中，也出現於大眾化的教育體制與閱讀經驗中。曾經以精神分析方式撰寫〈馮小青考〉以及翻譯藹里司 (Havelock Ellis, 1859-1939)《性心理學》的潘光旦，在〈民族競存的意志〉(1936) 一文中，清楚地援用兼有社會進化論以及華夷階序概念的觀點，激烈地批評民族的「頹廢狀態」，質問為何「探險遠征，開拓疆土」的攘夷原則不復得見：

我們所要的只不過是生命的繼續，而對於生命的廣披與夫深入，則置之不問。基督教的教主對他的門徒說，我的來，為的是要你們得著生命，並且要很豐富的得著。如今我們要的只是「生命」，至於「豐富」與否，便不在意計之中。……民族全般的發揚光大，自然是更無從談起。消極的攘夷原則，既很早便成空論，積極的探險遠征，開拓疆土，漢武、張騫而後，亦幾於繼起無人。……在廣義的民族生活上，我們卻早就呈十分頹廢，不能振作的光景。⁴⁶

頁130。

⁴⁴ 子安宣邦著，王中江譯：〈昭和時期的日本與「東亞」概念〉，同前註，頁141-161。

⁴⁵ 有關變態向常態的回歸說法，例如：內藤湖南曾經提出「六朝貴族論」，認為從六朝到唐朝中葉是貴族政治的鼎盛期，但是田余慶在《論東晉門閥政治》中卻指出，「從宏觀考察東晉南朝近三百年總的政治體制，主流是皇權政治而非門閥政治。門閥政治只是皇權政治在東晉百年間的變態」（《東晉門閥政治》〔北京：北京大學出版社，1989年〕，頁355）；或是王小東：〈中國的民族主義和中國的未來〉中提出「中國的民族主義是從一種變態向常態的回歸」的說法（收入房寧等著：《全球化陰影下的中國之路》〔北京：中國社會科學出版社，1999年〕）。

⁴⁶ 潘光旦：〈民族競存的意志〉，《自由評論》第12期（1936年），頁6。

此處，我們看到，無論是處於「新文化中心」的日本，或是處於「華夏文化中心」的中國，華夷秩序加上生理有機論，成爲了具有道德性強大而具有民族主義式的政治倫理修辭。此健全／頹廢、正態／變態之辨的政治倫理修辭，在二十世紀之初以降，具體占據了文化史論述中的合法性位置。

三、「心的進化」與知識製造工程

杜亞泉的生理主義史觀與文化停滯說構成了「心的進化」與「精神救國」的論述基礎。杜亞泉的「心的進化」是以生物學與心理學爲根據、闡揚「新唯心主義」的人生哲學，以彌補達爾文物種進化論與斯賓塞社會進化論的觀點。此觀點在他的〈精神救國論〉這篇文章中發揮得最爲完整⁴⁷。此文指出達爾文之物種進化論被赫胥黎極力批判，而俄國克羅帕得肯 (Peter Alexeivich Kropotkin, 1842-1921)、英國特蘭門德 (Henry Drummond, 1786-1860)、韻德 (Benjamin Kidd, 1858-1916)、美國巴特文 (James Mark Baldwin, 1861-1934)、胡德 (Lester F. Ward, 1841-1913)，則延續赫胥黎的批評，強調非「物的進化」，而是「心的進化」，他們是杜亞泉所謂的新唯心論者。

杜亞泉所謂的調整唯物主義的新唯心主義者，其實都是實證心理學的開創者，也是延續社會達爾文主義的堅持擁護者。心理學在中國體制化的歷史，也是心理實驗室與實證社會科學建制化的歷史。蔡元培於一九一七年任北京大學校長，同時設立了心理實驗室，大力提倡與扶植心理學，將心理學導向實證研究⁴⁸。今日看來，蔡元培於一九一九年提出廢文理科而採取分系制的方案，將心

⁴⁷ 杜亞泉：〈精神救國論〉，頁33-55。日後他繼續取德國學者福爾開特 (Johannes Immanuel Volkelt, 1848-1930)、倭鏗 (Rudolf Eucken, 1846-1926)、與法國柏格森 (Henri Bergson, 1859-1941) 的生命哲學論點，發展此處的「心的進化」觀點，寫成《人生哲學》，並做成教科書，影響廣泛。

⁴⁸ 蔡元培曾經在德國萊比錫大學三年，親自聆聽心理學重要先驅馮特 (Wilhelm Wundt, 1832-1920) 講授心理學與哲學。當時中國最早的一批留美專攻心理學的學者，如陳鶴琴、廖世承、張耀翔、陸志韋、唐鈺等人，也於一九一九年前後返國之後，分別在北京大學、南京高等師範、北京高等師範等校開設心理學課程，進行研究與翻譯寫作，這些人所發展的都是實驗心理學的領域。一九二〇年南京高等師範教育科建立了中國第一個心理系，同年，南京高等師範和北京高等師範也建立了心理實驗室。一九二一年，心理學會成立，由張耀翔擔任會長。二十年代期間，復旦大學、大夏大學、北京大學、清華大學、燕京大學、輔仁大學先後成立了心理系或是教育心理系，一九二九年中央研究院成立了心理研究所。見王甦：〈中華人民共和國成立40年來的心理學發展〉，《中國心理科學》（吉林：

理學的實驗法應用於教育學，提出五育（體育、智育、德育、美育和世界觀教育）的教育方針，以及將心理學脫離哲學而列入理科，並於一九二九年在他所創建的中央研究院設立心理研究所，著重理科，進行生理心理研究，的確影響重大。二〇年代的玄學與科學之論爭中，心理學屬於生物性的實證科學，或是唯感覺即知覺的後天唯覺主義，或是屬於倫理與自由意志的唯心範疇，亦是議論重點之一。然而，此論戰很快便以科學之優勢位置而結束了⁴⁹。

心理學脫離性理學，卻以科學的模式進入教育、倫理與文化論述，弔詭的是，當時的實證心理學其實與達爾文社會進化論以及倫理學密切相關。而且，從杜亞泉的寫作來看，心理學在中國體制化之前，杜亞泉早已在一九一三年的〈精神救國論〉以及其他文章大篇幅引介了支持社會達爾文主義的實證心理學與發展心理學論述。以杜亞泉所倚重的巴特文來說，他以達爾文的進化論理論為基礎，在加拿大設立實驗室，發展他的兒童心理發展之學說，而完成了《兒童及民族之心理進化》。杜亞泉引用之頡德是英國十九世紀末的社會進化論學者，他所寫的《社會的進化》(*Social Evolution*) (1894) 與頡德的《熱帶的控制》(*The Control of the Tropics*) 是最經典的社會達爾文主義大眾化的版本⁵⁰。至於杜亞泉相當佩服的胡德，他的《社會動學》、《文明之心的要素》、《純正社會學》與《應用社會學》雖然批判斯賓塞的自然法則，但是胡德自己所強調的「動力社會學」則更是以社會組織與集權管理的方式，推動社會的進化⁵¹。胡德藉由孔德的理論，提出「社會民主主義」，強調將社會本身視為一整體而加以有計畫的控制，以有目的的社會活動或是「集體政策」，並藉由吸引人的法令，配合個人自我利益，以便使社會逐漸進步。他反對自由競爭與放任經濟，而認為社會進步的方式是透過人為的控制，特別是知識、情感與心智的管理，也就是教育——「知識（截至目前

吉林教育出版社，1997年），頁2-3。

⁴⁹ 本人在《心的變異：現代性的精神形式》的第五章〈心的翻譯〉中曾經討論過此轉折。拙著：《心的變異：現代性的精神形式》，頁131-32、147。

⁵⁰ 《社會的進化》(*Social Evolution*) (1894) 前四章於一八九九年便在《萬國公報》連載，是由李提摩太節譯，蔡爾康筆述，以《大同學》的標題出現。同年，亦出版了全書單行本。影響相當廣泛。梁啟超於一九〇二年《新民叢報》發表介紹西學的論文，也介紹了頡德的學說。當時除了頡德的《進化論革命者頡德之學說》之外，還有《天演學初祖達爾文之學說及其傳略》、《樂利主義泰斗邊沁之學說》、《亞里斯多德之政治學說》、《法理學大家孟德斯鳩之學說》、《霍布斯學案》、《斯賓諾莎學案》和《盧梭學案》。

⁵¹ Lester F. Ward 的《應用社會學》的日譯本出現於一九一三年，正是杜亞泉發表〈精神救國論〉的同一年。可參考 Lester F. Ward：《應用社會學》（東京：大日本文明協會事務所，1913年）。

爲止是一種成長），它注定要成爲一種製造者 (manufacture)。經驗所得的知識就如同一種遺傳的產物；而由教育所得的知識則是一種目的論的產物」⁵²。

以知識做爲製造與管理的工具，對於杜亞泉的論述而言，是個核心的關鍵，而胡德所提出的「心的進化」則提供了有效的參考方針。他說：

蓋社會亦與有機體相似，往往有餘剩之精力，不分布於全體之社會，大多數之社會，除體制之反覆增殖以外不爲何等之活動，而此精力常集中於或場所或民族，集中而後，再分布之。新生命即由精力之集中點發生，社會之進步，畢竟由此新生命之連鎖而成。……社會之進步，實以第三動機爲主，即使外圍變化之行意力是也，是不但於經濟產業之方面如是，即美術、知識、倫理各方面亦然。⁵³

杜亞泉十分清楚地接收了胡德所強調的增進意識狀態，便是注重心理層面的教育，也就是精神層面的提升：

未開之人種，知識卑陋，情意薄弱，因心理之進化而達於高明強毅。故遂達云者，即使其心之能力，自由向上發展之謂，即孔子之所謂君子上達是也。又吾人之心力，常欲變化外圍，使勿爲吾人生理上及心理上之障礙。遂達云者，即遂達此變更外圍之心力，即胡德氏所謂行意力是也。遂達心意之法則：一、在使其心理勿受生理之牽掣，是爲心理向上之總則。二、各自發展其心力，於社會中既普遍化之知識、感情、意志上，更求進境，或爲學理上之發見，或爲藝術上之發明，各專一門，各精一事，是爲心理上分化之法則。三、社會上各個人所發明發見之新思想新法則，當以吾之心理，精切推考而選擇之，且當設法以便利社會間心理之交通（如學會、講演會、宣講社、書籍、報章、雜誌等，皆爲心理交通之機會），促進社會之普遍化，使社會中各個人之心理，漸漸融洽，是爲心理上統整之法則。四、常堅持其心力，勿使弛懈，並督率其身體，爲世工作。五、各個人之間，當力謀心理的聯合，厚集心力，以變化外圍之境遇，勿爲相互之衝突，以減殺其心力。⁵⁴

胡德將知識視爲「製造者」，以教育具有目的性的人爲控制，對人們進行知識、

⁵² Lester F. Ward, *Dynamic Sociology, II*, 引自霍夫斯達德 (Richard Hofstadter) 著，郭正昭譯：《美國思想中的社會達爾文主義》(Social Darwinism in American Thought) (臺北：聯經出版事業公司，1981年)，頁80。

⁵³ 杜亞泉：〈精神救國論〉，頁47。

⁵⁴ 同前註，頁55。

情感與心智的管理，提供了杜亞泉最典型的「心的治理」論述模式。美術、知識、倫理，則是進行此心的教化之媒介。杜亞泉清楚提出學會、講演會、宣講社、書籍、報章、雜誌等，都是促成心理溝通的管道，而可以達到心理上的「統整」。此處，我們注意到杜亞泉如何理解知識做為傳播的管道，而提供了有關心理統整的理論資源與操作法則。

四、倫理的生物政治與佛郎都的有機接續論

不過，更值得我們注意的是，杜亞泉被批評為具有保守復辟意味的「接續主義」，其實其思想直接來源是德國佛郎都 (Gustav Adolph Constantin Frantz, 1817-1891) 的《國家生理學》(*Die Naturlehre des Staates als Grundlage aller Staatswissenschaft*)⁵⁵。所謂「接續主義」，根據杜亞泉解釋，是「對於從前之國民而善為接續，對於今後之國民而使其可以接續」，而這是「德儒佛朗都氏所著《國家生理學》中之所謂『接續主義』是矣」⁵⁶。他指出，國家的接續主義含有「開進」與「保守」兩重意義：如果沒有開發文明、與時進化，則此國家仍舊會是一個野蠻之國，但是，如果開發之時，無法「保守固己」，新舊接續中斷，則國家之基礎必然為之動搖⁵⁷。杜亞泉指出，要保持國家之接續，使其不至於破裂，這不是「國法」所能夠限制，而需要靠「國民道德」來完成：「國民無道德，則政治失接續，此由因而生果也。政治之接續愈破裂，則國民之道德愈墮落。」⁵⁸杜亞泉有關國民與國家之延續概念，以及他提出中國的「新生命」的概念⁵⁹，都是以生理學的觀點出發，認為世界與社會是「有機體」，而要透過「改變社會心理轉變社會積習」，來治療社會「病態」⁶⁰。杜亞泉所提出有關「國民

⁵⁵ Gustav Adolph Constantin Frantz, *Die Naturlehre des Staates als Grundlage aller Staatswissenschaft* (Leipzig: Winter, 1870); 此書根據一八五七年出版的 *Physiologie der Staaten* 發展而成。日文翻譯本以原書之書名《國家生理學》代替《政治生理學》。見〈跋〉，佛郎都 (K・フランツ)：《國家生理學》（〔出版地不詳〕：文部省，1882年-1884年），頁359。

⁵⁶ 見杜亞泉：〈接續主義〉，原載《東方雜誌》第11卷第1號（1914年7月），收入許紀霖、田建業編：《杜亞泉文存》，頁12。

⁵⁷ 同前註，頁13。

⁵⁸ 同前註，頁14-15。

⁵⁹ 見杜亞泉：〈中國之新生命〉，原載《東方雜誌》第15卷第8號（1918年8月），收入同前註，頁212-215。

⁶⁰ 杜亞泉：〈吾人將以何法治療社會之疾病乎〉，原載《東方雜誌》第9卷第8號（1913年2

共同」的概念，建議「善為國者，一方面熟察人民之概念，順其勢而善用之；而他方面則又默化潛移，養成人民同一之概念」⁶¹，也是與國家與國民的延續以及同一有關。這些社會與國家的有機體概念、道德教育的重要、民族的有機延續，都可以從他所介紹的佛郎都之《國家生理學》看出其中的理論基礎。

佛郎都早年以反對俾斯麥的德國政策，而提倡以德國主導的中歐聯邦政策為主。這個具有浪漫精神的中世紀想像，與黑格爾、費希特 (Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814)、拉加德 (Paul de Lagarde, 1827-1891)、喬根 (Stefan George, 1868-1933) 一樣，被視為納粹主義的前驅⁶²。除了反俾斯麥與反天主教之外，佛郎都也十分持續地發展他的反猶主義。佛朗都的反猶主義態度在他的《國家生理學》中已經清楚表現出來⁶³。討論德國納粹思想之「政治形上學」(metapolitics) 的維耶瑞克 (Peter Viereck) 指出，佛朗都是華格納的崇拜者，曾經寫信給華格納，表達他對於政治的看法：「要成為真正的德國人，政治便需要提昇到政治形上學的層次，政治形上學與普通老百姓的政治之間的差別，正如形上學與物理學的差別。」⁶⁴所謂政治形上學，就是以理論的方式規畫政治的執行。維耶瑞克說，他的書名「政治形上學」來自於佛朗都，以作為對於納粹思想「政治形上學」的反諷檢討。維耶瑞克也指出，華格納曾經說佛郎都是除他自己以外另外一個能夠討論嚴肅問題的人⁶⁵。

月)，收入同前註，頁248-253。

⁶¹ 見杜亞泉：〈國民共同之概念〉，頁257。

⁶² 佛郎都是個孤單而倍受挫折的人，沒有固定職業，只有靠著他不斷撰述的各種政論小冊子維生，但是他也完成了不少大部頭的著作。他的著作二十餘種，包括討論拿破倫、俾斯麥、黑格爾、謝林 (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, 1775-1852)、國家與宗教、基督教與哲學、政治哲學等，可以排滿圖書館整個書架。有關他與國家社會主義思想的研究，可參考 Peter Viereck, *Metapolitics: From Wagner and the German Romantics to Hitler* (1941; rpt., New Brunswick & London: Transaction Publisher, 2004); Andreas Dorpalen, review of *Briefe* by Constantin Frantz, *The American Historical Review* 81.4 (Oct. 1976): 881-882. Frederick L. Schuman, review of *The Third Reich* by Maurice Baumont; John J. E. Fried; Edmond Vermeil eds., *The American Political Science Review* 49.4 (Dec. 1955): 1173-1174.

⁶³ 佛郎都：《國家生理學》，頁126-135。

⁶⁴ “To be genuinely German, politics must soar to metapolitics. The latter is to commonplace pedestrian politics as metaphysics is to physics.” Constantin Frantz, “Offener Brief an Richard Wagner” (Open Note to Richard Wagner), wrote in June 1878, quoted by Viereck in *Metapolitics*, p. 4n2.

⁶⁵ Peter Viereck 的研究指出華格納長期的反猶論述。華格納的妻子 Cosima 曾經在一八八〇年九月八日的日記中記載華格納所說之話：「只有兩個人會嚴肅地討論嚴肅的問題——佛朗都與我。」Viereck 指出，所謂的嚴肅問題，其實便是建立他們兩人夢想中純粹血統

佛朗都在他的《國家生理學》一書中，以非常複雜而龐大的篇幅，鋪陳出有關國家的政治理論。全書分二編，上編處理國權，下編處理國體概念。國權亦即是統治權、立法權、兵馬權、司法權、諸國權的更迭關係、政治上自由的意義；而國體概念則包括國家領土、社會、人民、主權、國體之起源、國體與民俗關係、國體之基礎性質、國體之天性、國體之目的、國體之職分等。貫串上下兩本書的理念，並不是政治體制的問題，而是「國體」的概念。佛朗都反覆提出他的研究是「政治生理學」，或是「國家生理學」，也就是說，他將國家視為「自然的有機體」，如同動植物，如果體內的「液汁」循環不良，則國家必然衰弱。內部組織服從於全體的目的，正如動物體內的器官服從於腦，而政府便是執行此全體目的中樞器官⁶⁶。佛朗都稱此國體的「天性」(nature) 不僅是精神的面向，還要從生理的面向檢查，此「天性」包括了國民的精神與道德、更包括了公權的問題。國體的目的便在於維持自然的目的，更重要的，國體延續的命運不僅要依賴國民道德的培養，更要強調法律與公權、憲法制度的制訂⁶⁷。

佛朗都論點的特殊之處，在於他強調他的政治理論不是僅講究目的論的國家主義。他自稱為了避免陷入純粹的「推理哲學」而脫離實踐的層次，所以他要提出政治生理學的論點⁶⁸。他所提出的政治生理學，視精神與形體並存，國民的思想被統整而納入國體，被國體之法所保護與管理，而國家維繫人民的共同生活、共同思想、共同行為，提供共同嗜好歡樂的場所，將「公共空間」設定為「共同娛樂之場所」，甚至制訂「共食法」：這些共同生活的維繫，端賴公權的建立⁶⁹。佛朗都指出，政治生理學、國家道義學以及國法學此三種學術是國家學的三個支柱⁷⁰。依此邏輯發展，生理、倫理與國法成為同構體：「人心」被納入國家的管理範疇，人們的行為舉止也同時被管理。因此，此套論述其實是以生理整體之想像模式，將人全面納入管理的系統。

十分辯證而弔詭的思考型態便發生了：當佛朗都試圖脫離唯心之形上學思維

的國度。Cosima 也曾經記載華格納在一八八一年十二月十九日所開的玩笑：所有的猶太人都應該在 Nathan 演出時被燒死 (*Cosima Wagner's Diaries: 1869 to 1877*, p. 773)。當時，一八八一年曾經發生過四〇〇多位猶太人在 Ring Theatre 起火時被燒死，華格納的玩笑並不是真正的玩笑。參見註59, Viereck, *Metapolitics*, pp. xv, xxix.

⁶⁶ 佛朗都：《國家生理學》，頁179-180。

⁶⁷ 同前註，頁299-304。

⁶⁸ 同前註，頁306。

⁶⁹ 同前註，頁360。

⁷⁰ 同前註，頁384。

模式，而將自然形體之本體納入時，他其實已經將國家、社會、人群甚至個人的異質聚合而流動的多數狀態納入有機全體組織之「一」的整體，並根據生理正常與變態的區分，規範人群的思考與行為，使得此實踐性的政治理論成為另外一種唯心的主觀投射。

佛朗都的國家生理學論點相當有效地替杜亞泉銜接了胡德等人的發展心理學所提出的心理統整與教育製作的管理機制。杜亞泉以精神病理學診斷東西文明，提出治心之法作為救國之方針，視社會亂象為需要清除的病菌、霉菌，呈現病態的社會病體需要透過改變社會心理為起點。以此觀點出發的教育原則，則以改造國民素質、改革人心為訴求：

吾儕社會之病態，時進時退，與間歇之瘧疾無異。瘧之發也，由於霉菌之作用，此霉菌入於人體至充分發育時，病者即寒熱陡作；迨汗出熱退，霉菌由排泄以去，病體乃稍即又安。然霉菌雖去，其芽胞仍留存於病體之中，故屆一定之時期而瘧又作。⁷¹

改革云者，不徒改革其國體，且當改革其人心……吾國國體改革，雖已六年，而人心之積垢，則與六年前所異無幾。⁷²

不必嘆社會之病弱，但當求個人之強健；不必痛社會之荼疲，但當期個人之振作。⁷³

此處以霉菌滋生傳染，來描述社會中的少數人，使此社會發生病變，必須要排除霉菌，社會之痼疾才會被治癒，提前呼應了德國第三帝國文藝政策中處理退化藝術的宣傳口號，也預示了中國三〇年代南京政府推動新生活運動的美學／軍事整體化，五、六〇年代中國大陸的文化革命運動，以及臺灣戒嚴時期的文化清潔運動。在二十世紀之初，以社會達爾文進化論為主要依據的發展心理學，已經透過倫理學與救國論述，全面進入中文脈絡；此外，以社會病理學的觀點提出改革人心、清理社會的論述，也已經發生。

杜亞泉集其大成的著作，是兼有生理化社會觀與倫理教育的《人生哲學》。這是當時廣為使用的高級中學教科書。這本書以生物學與心理學為根據，從第一章的「人類的機體生活」的胚胎學做為起點，到最後一章「人生的目的和價值」

⁷¹ 杜亞泉：〈吾人將以何法治療社會之疾病乎〉，頁251-253。

⁷² 杜亞泉：〈今後時局之覺悟〉，原載《東方雜誌》第14卷第8號（1917年8月）；收入同前註，頁202。

⁷³ 杜亞泉：〈個人之改革〉，原載《東方雜誌》第10卷第12號（1914年6月）；收入同前註，頁305。

以及「人生觀」的民族延續做為結論。全書緒言引柏格森之觀點指出：「一切生物，皆互相結合，同循此偉大的衝動而進行，動物立於植物之上，人類又立於其他動物之上，為共同進行的一大軍隊，人類立於戰鬥的最前線，以其精神作用為武器，打破物質的抵抗，向生的方向，努力奮鬥，以開展其新生命。」⁷⁴個體細胞與種族生殖延續之密切關連，共同邁進的戰鬥暗喻，以及以精神做為武器的觀點，已經清楚展現。在此佛朗都的接續概念之下，主體被「大我」所架構：

由個人的自我，發展為家族的自我、鄉里的自我、國家的自我、世界的自我、古往今來的自我、大我逐步發展，小我逐步犧牲；理想的自我逐步實現，習慣的自我逐步消滅。這種人格的實現，就是道德上的善。⁷⁵

此「善」決定了人生的「本務」(duty)，也決定了人生的目的與價值⁷⁶。以國家為單位的符號秩序，貫徹穿透每一個體的生命。杜亞泉結合了社會進化論的心的治理論述所納入的倫理學問題意識，成為以學科化的方式展開主體化工程最根本的論述基石。

五、杜亞泉及其脈絡

翻閱這個時期的《東方雜誌》，我們也會注意到每一期都充斥著治療精神衰弱與補血的廣告，例如「人造自來血」（圖一）、韋廉士大醫生紅色補丸 (Dr. William's Pink Pill for Pale People)（圖二）、第一總統牌精神丸（圖三）等，廣告詞聲稱「人之有血，如樹之有漿，若漿絕則樹必枯，人若少血則體必瘦弱……此人造自來血極如人體中之血，且較人體中之血濃而且淨」⁷⁷，可治腦經衰殘、血薄氣衰、風濕骨痛、胃不消化⁷⁸，甚至頭暈目眩、四肢無力、腎虧夢遺、經期不調，「直可稱二十世紀強國強種之原料」⁷⁹。廣告還以不同病例作為輔佐說詞，強調此補丸可造「稠紅潔淨之血」，使「腦筋殘衰夜不成寐」的黑龍江時報館總理巴澤霖⁸⁰，或是面白肌瘦、胃口停滯、不喜與同學玩耍、身體衰殘的小

⁷⁴ 杜亞泉：《人生哲學》（上海：商務印書館，1929年），頁10。

⁷⁵ 同前註，頁233。

⁷⁶ 同前註，頁235。

⁷⁷ 《東方雜誌》第9卷第4號（1911年10月），頁（一）。

⁷⁸ 《東方雜誌》第10卷第3號（1913年9月），頁甲（8）。

⁷⁹ 《東方雜誌》第10卷第3號（1913年9月），頁（二又）。

⁸⁰ 《東方雜誌》第10卷第3號（1913年9月），頁甲（8）。

孩，得以在兩個月之內完全復原⁸¹。這些廣告都集中在目次之後，社論之前，因此常常與杜亞泉的〈精神救國論〉、〈論中國之社會心理〉、〈吾人將以何法治療社會之疾病乎〉、〈靜的文明與動的文明〉、〈迷亂之現代人心〉等文章前後對照，形成相當具有註腳意味的圖說。佛朗都式的論點也躍然紙上。



圖一



圖二



圖三

杜亞泉論點中的倫理、善惡、本務、「大我」等概念，其實是具有隱藏的宗教意涵的。國家符號秩序等同於「大我」，決定了善惡之區分與進化淘汰的基準，而小我的消滅才能臻至道德之善。此類論述在同時期的《東方雜誌》中十分盛行。陳長蘅是個具體例子。以優生學推動「生育革命」的陳長蘅，他在一九一九年〈進化之真象〉文中便提出文明之進化與人種之進化有密切關係，而國家社會之內部選擇淘汰，比國際間之選擇淘汰要重要⁸²。所謂國家社會內部的

⁸¹ 《東方雜誌》第10卷第5號（1913年11月），頁甲（10）。

⁸² 從進化論、善感教育，到善種學，此類論述充斥於當時介紹新知的《東方雜誌》，例如樊炳清：〈進化與進步〉，《東方雜誌》第15卷第3號（1918年3月）、周建人：〈善種學及其建立者〉，《東方雜誌》第17卷第18號（1920年9月）。周建人（見仁）是魯迅三弟，自學成功，專業是生物學，曾經編過中小學校動植物博物教科書，一九二一年開始在商務印書館工作。他在《東方雜誌》上連續寫了幾篇有關「善種學」的文章，並建議欲防止「不良」的繁多，便需要執行「隔離」，甚至積極的「設法去掉他的繁殖的能力」，周建人還舉例美國於一九〇七年通過法案，對身心不良而無改好之望的人施行去勢手術，當時兩年之間有一二五人接受了此手術。周建人並建議要用善種學的知識「指導戀愛」，並且透過性教育，「灌輸到青年的知識中去，使與性的倫理及愛，團成一體」。見周建人：〈善種學的理論與實施〉，東方雜誌社編纂：《進化論與善種學》（上海：商務印書館，1923年），頁75、77。

選擇淘汰，或是改善素質，需要透過教育。陳長蘅以基督教為譬喻，指出國民要為國家祈福，「願我政府我國民，一德一心，改弦更張，天人共護，民國永光」，他還強調「心目中常有一『理想之國家全體』」；「德意志政治學家常謂『國家有超然之真』，即此意也」⁸³。陳長蘅強調倫理教育的重要性，必須以「善感教育」為主要教育目標：「教人為善亦多術矣，而教人愛宗教，實為最重要之一術」⁸⁴。陳長蘅指出，要謀求進化，則需清楚區辨善惡：

吾人最高之生活當為愛心的、熱心的、樂觀的、造世的、進化的、積極的、向善的、發展的、貢獻的、救濟的、服務的、責任的、建設的、愛真的、有用的、勇敢的、剛毅的、尊貴的、光明的、榮顯的、神聖的；而不為私心的、灰心的、悲觀的、厭世的、退化的、消極的、趨惡的、收藏的、剝取的、遁隱的、坐享的、放棄的、破壞的、好偽的、無用的、畏怯的、夸毗的、卑下的、黑暗的、恥辱的、污穢的。⁸⁵

國家具有宗教性的「大我」概念便是建立於神聖與污穢的區分：

吾神聖莊嚴至尊無上至誠無息之我，復為眾人所有所具而以為眾人之神聖莊嚴至尊無上至誠無息之大我之一體。故愛此大我，即所以愛此真我，愛此真我，亦必愛此大我。⁸⁶

因此，所謂進化與退化，善與惡，對陳長蘅而言，便是以宗教區分神聖與污穢的原則來區分；若要謀求進化，便需先立志，其次要增加知識，以辨善惡真偽，然後力行，而眼前的犧牲勞作，則是未來進化自由的基礎⁸⁷。

陳長蘅的論點其實反映了中國現代國家隱藏式的宗教性論述，也解釋了杜亞泉人生哲學中「大我」之優位意義。陳長蘅宣導以如同宗教一般的「心」來認定國家的精神之真與客觀之真，愛戴盡忠，並以倫理教育為治國的基礎，使我們同時理解國家治理之倫理訴求背後的宗教呼求。具有生理主義、優生學、進化論與倫理觀點的民族國家主義，在此處透過具有宗教召喚的善惡是非區分，將進步與排除的原則確定了下來。

⁸³ 陳長蘅：〈進化之真象〉，《東方雜誌》第16卷第1號（1919年1月）；收入東方雜誌社編纂：《進化論與善種學》，頁21。

⁸⁴ 同前註，頁27。

⁸⁵ 同前註，頁28。

⁸⁶ 同前註。

⁸⁷ 陳長蘅：「志願，致知，力行三者，吾人左右進化之主動力也。而進化之目的，則為較豐富康強，較高尚文明，較公正純善，較自由快樂，較完全美滿，較光耀神聖之個人生活與共同生活。」見同前註，頁31。

上述出現於《東方雜誌》被通俗化卻架構於心理學、生理學、倫理學的「心的政治」，大量翻譯介紹自日本的論著。杜亞泉所參考的版本，是日本文部省於一八八二—一八八四年間翻譯的《國家生理學》。杜亞泉所引述之克羅帕得肯、特蘭門德、頤德、巴特文以及胡德，也都是來自於日本的翻譯介紹。若要深究，其實可以發現此邏輯普遍地附著於日本與中國十九世紀末到二十世紀初期有關國家有機體與社會進化論的生物政治修辭。甚至「倫理學」也並不是一個源自東方的倫理學，而是透過德國如費希特等人所提出的民族倫理學所改寫的倫理學。但是，在東亞的脈絡中，此改寫卻大量挪用了東方思想的語彙。以西村茂樹的《日本道德論》(1886) 為例，我們已經看到強調人心之腐敗渙散與國家盛衰治亂密切結合的論點，而人心之疾病需要用儒教作為「藥劑」來治療：

國家的盛衰治亂，不外是人心的聚散離合。

人心腐敗渙散，人民主張個人私見，不顧國家大計，都足以使其國家滅亡，這可說是國民道德，即智仁勇衰廢的結果。

如果有人問拯救國家這種大病，使其恢復健康強壯，最有效的藥劑是什麼，那除了道德之教以外，別無其他答案，這是國內有識之士沒有一人敢加以否認的。⁸⁸

人心與國家都如同身體，可腐敗生病，而需要以藥物治療。西村茂樹在〈心學講義〉系列講座中⁸⁹，根據西方心理學，展開關於以「知心學」（心的解剖）加上倫理道德原理的論點，輔佐以法律、經濟、修身、政治等學問，提出「心學」應該是獨立學科⁹⁰。西村茂樹指出，國民道德的建立，應從個人的修身，到君臣之道，父子之道、夫婦之道、兄弟姊妹之道、師弟長幼之道、朋友之道、主從之道、待人之道，最後是國家對人民之道、人民對待國家之道以及國家與他國對待之道⁹¹。這種社會進化論加上儒教、以「心」的治理為根基的國家治理論述，對中國的現代化論述，有深刻影響。

⁸⁸ 西村茂樹《日本道德論》，引自近代日本思想史研究會著，馬采譯：《近代日本思想史》第一卷（北京：商務印書館，1992年），頁129、131。

⁸⁹ 西村茂樹於明治十八年（1885）開始在東京大學每月一次講座，聽講者主要是修身社的社員，當時一般人對於西方學術涉獵尚淺，多半以儒學的「治心」或是佛學的「見心」為基礎概念。修身學社社員根據其講義稿本修正增補，後續稿追加而成八冊，上下二卷，於明治二十五年（1892）正式出版。見松平直亮：《泊翁西村茂樹傳》下卷（東京：日本弘道會，1932年），頁94-102。

⁹⁰ 同前註。

⁹¹ 同前註，頁341。

相對於當時歐化的實證主義學說，另外一位日本哲學家井上圓了的《破唯物論》強調復興佛教來維護「卓絕萬國、無與倫比的日本國體」，他的論點與西村茂樹其實是異曲同工⁹²。井上圓了在闡釋佛教概念時，利用了「能量論」的能量守恆定律與進化論：

佛教說三世，談六道……不外就是應用物質不滅、能量常存的原理。就真如一元之理體來說，因為其體不生不滅，故由其體所生物心之變化，亦毫無因時間前後而有增減生滅之理。⁹³

自然的進化是由物質含在其體內的勢力生出來的，並不是另有天神把它生出來的，而物質和勢力是永遠互相並存的，所以一方面有了物質的進化，另一方面就不能沒有勢力的進化。也就是說，在構造上所以有動植物、人類的區別，是由於物質的進化而來的；在作用上所以有有感、無感、有智、無智的區別，是由於勢力的進化而來的。生活力、感覺力、智力等不外是同一勢力的異形。人有心身的區別，是由於物質與勢力二者而成，其本身是物質，其心性 is 勢力。⁹⁴

井上圓了甚至直接指出「勢力的本性是意識性，而大進化的目的就在於把這內包的意識表現出來」⁹⁵。此處，我們注意到他以能量與力的概念理解「心」，同時加入進化論的觀點，因此，意識、心、靈魂的進化便是可以被導引與治理的對象。

分子與元素的分合聚散皆由勢力而生，元素的元素既然是由無延長性的東西集合而成，那麼一切大小物質不外是勢力的集合或關係。

世界發生變化不是由於物質支配勢力，而是由於勢力支配物質。換言之，即物質是被動的，勢力是能動的。因此，我敢斷言，世界變化的原因，完全由於勢力的顯現或活動。

我們日本國民所應盡的義務，就是根據先天理想的內刺激，積極地使先天的國體之理想得到圓滿完美的實現。⁹⁶

此處，井上圓了的勢力進化論以及「萬古不變的先天國體」，與杜亞泉的心的進化、精神救國以及有機接續主義，在論述模式上如出一轍。

⁹² 引自近代日本思想史研究會著，馬采譯：《近代日本思想史》第一卷，頁143。

⁹³ 引自同前註，頁144。

⁹⁴ 引自同前註，頁145。

⁹⁵ 引自同前註。

⁹⁶ 引自同前註，頁145、146。

以上僅只是兩則具有代表性的例子。類似的例子不勝枚舉。日本近代以來的倫理學與道德論，以及歐洲十九世紀盛行的國家生理有機論，對於中國現代化過程中新發生的倫理學與人生哲學有重大影響，其主要論點都在於建立以國家為主導符號秩序的接續層級以及主體位置。井上哲次郎一八九一年的《敕語衍義》實際上承接了上述幾股論述脈絡，而清楚揭示了透過教育方針而展開國家有機體概念的目的：「國君之於臣民，猶如父母之於子孫」，「國家和有機體相同，……君主比如心意，臣民比如四肢百骸」⁹⁷。此書發行數十萬冊，廣泛被教科書使用，成為日本修身教育的基本方向，也對臺灣教育有深刻影響。在此脈絡下，「心」是此論述的關鍵。治理國家，等同於心的治理；現代的國家治理都是以有機體論述做為國家治理的修辭，結合了心學、神秘主義以及集權主義式的主體化邏輯以及「心的政治」。

六、倫理之雙面性與主體結構之內在性問題

杜亞泉身為商務印書館的核心人物，主編《東方雜誌》十二年，表面上其言論在思想史上雖並不見得舉足輕重，但是其普及面以及其底層的影響卻十分深遠。杜亞泉以及同時期的中國知識分子充分展開了治理社會身體與國家身體的「心」的論述，並且積極透過教育體制以及大眾化媒體，構築出與國家生理有機模式接續的倫理主體。人民被放置於國家之符號體系內，成為國民，被國家保護與管理。人民的思想被納入而成為需要被教育規訓的國民精神，知識必須是具有目的性的產物，知識的製造功能與人為控制更是預設的前提。國民的知識、情感、心智以致於情緒都需要被管理、被統整而達到共同的社會心理，成為了建立「我們」以及區隔「他們」的基本認知結構。

這種共同心理的建設與穩固，被具有生理主義文化史觀的變態退化意識所刺激。國家所處的停滯、變態、退化之創傷感，刺激了改變素質、以教育進行「心的進化」之必要。民國初年大眾知識傳播媒體上所充斥的人造自來血的補血功能、強國強種、社會霉菌的排除、以大眾傳輸媒體製造「心理共同」、以教育改善人民素質、全國人民一德一心、犧牲小我完成大我、消滅習慣的自我以臻至道德上之善，都顯示出一種主體結構與感知結構的逐漸重組。

在此種主體結構與認知結構重組的時期，最為弔詭的是，現代知識的翻譯轉

⁹⁷ 引自杜武志：《日治時期的殖民教育》（臺北：臺北縣立文化中心，1997年），頁33。

移過程使心理學脫離性理學，以科學的身分進入中文的學術與教育體制，卻同時也成爲攜帶生理主義史觀、社會達爾文進化論、國家生理學與國家倫理學的代換媒介。原本儒家思想中具有自我檢查與自我完成的「心」的功能，在現代化國家倫理中，更被再一次復生。更爲弔詭的是，具有實踐目的之政治生理學脫離了唯心之形而上學，將應該屬於異質聚合而流動的國家、社會、人群甚至個人，納入了有機組織之整體，再加上具有生理上正常變態區分的心的治理，賦予「心」特定的集體內在屬性，並從外而內規範人群的思考與行爲，而使得此實踐性政治思考模式成爲另外一種主觀設定的唯心主義。以國家爲單位的符號秩序與倫理法則因而得以穿透每一個體的生命。杜亞泉所謂人生的「本務」與道德上的「善」，或是陳長蘅所提出的「心境中之國家」與「國家超然之真」，由心靈認定的「精神之真」，以及根據「大我」之「善」所區辨的「惡」，例如必須排除私心、灰心、悲觀、厭世、退化、消極、無用、畏怯、卑下、黑暗、恥辱、污穢，都反映出由國家大我或是公領域所規範的倫理主體位置。無論是中國三〇年代的生活美學化與軍事化的整體化工程，或是五、六〇年代中國與臺灣所分別進行的文化清潔整肅，都取源於二十世紀初期彙整社會進化論與發展心理學的「倫理主體」論述。

我們必須由此處切入，深究倫理問題的雙面性，以回應本文開頭處所提出的主體化過程與內在性主義的問題，並思考當代政治哲學所觸及的倫理問題。一旦由「心」所建立的文化本質以及內外界限被清楚劃分，例如大和心、中國魂、臺灣心、臺灣精神，倫理的善惡問題依循著此「心」的法則而被突顯，我們可以清楚看見巴迪烏 (Alain Badiou) 所討論的「倫理意識形態」的問題：巴迪烏批評當今西方世界人道主義之道德口號，或是他所謂的倫理意識形態框架，這些建立於倫理共識的道德觀認爲「善」是藉以區分「惡」的原則。如果倫理共識是建立於對於「惡」的辨識，並依「善」而集結人群，那麼，「惡」反而正會因此而產生⁹⁸。巴迪烏強調，當共同體的共識共處與常態的集體論述成立時，「惡」便會透過政治而產生⁹⁹。

⁹⁸ “If the ethical ‘consensus’ is founded on the recognition of Evil, it follows that every effort to unite people around a positive idea of the Good, let alone to identify Man with projects of this kind, becomes in fact the real source of evil itself.” Alain Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil* (1998), trans. Peter Hallward (London & New York: Verso, 2001) p. 13.

⁹⁹ “The link between politics and Evil emerges precisely from the way both the collective [*ensemble*] (the thematics of communities) and the being-with (the thematics of consensus, of shared norms) are taken into consideration.” In *ibid.*, p. 65-66.

竺潘齊克 (Alenka Zupančič) 在討論倫理問題時曾經指出：倫理可能會轉變為恐怖，或者是對於大災難的模糊慾望；也就是說，當我們以倫理之名，以「善」為出師旗幟，迫使「真實」與「事件」發生，我們便陷入了恐怖狀態 (terror)。

從此觀點出發，我們才可能以更為精確的方式界定在何種極限處，倫理會轉變為恐怖行動，或是渴望災難的模糊慾望。在我們「忘記」真實與事件本身並不是倫理範疇時，或是當我們將它們當成必須執行的絕對之善的現代替代概念，這個模糊慾望便會出現。也就是說，如果我們認定倫理意指的是驅使朝向遭遇真實之策略，使事件發生的策略，如果我們將倫理視為製造不可能的方式，我們便會墮入恐怖主義狀態之中。¹⁰⁰

倫理的雙面性便在於此：執行「善」的倫理行動，其實正是根據主觀性的絕對命令而進行排除的動作，此具有驅迫性的倫理主體與恐怖政治之間的界線，其實比我們想像的還要靠近。對於所謂的「惡」的排除，只是恐怖行動的另一種名稱。正如巴迪烏所言，所謂的「惡」，其實是「主體」所產生的範疇¹⁰¹。

拉岡討論絕對主體之倫理性時，反覆引用佛洛伊德的「它所在之處，我必隨之而行」¹⁰²這句話，指出了「良心」或是道德感所驅動的無意識狀態：絕對主體決定了我要成爲的存有狀態¹⁰³。以道德驅使作為基礎的超我面貌，正如佛洛伊德所說的，可能會是猙獰而無意識的。佛洛伊德所討論的超我，其實便是語言結構，或可稱之為符號系統；自我將符號體系之特質內化而植入自我，便形成了超我，也就是所謂的認同作用 (identification)¹⁰⁴。而當文化法則的要求過度膨

¹⁰⁰ “From this perspective, we might define with greatest precision the limit at which ethics is transformed into either terror, or the obscure desire for catastrophe. The latter occurs if we ‘forget’ that the Real and the Event are not in themselves ethical categories, and if we take them as a kind of substitute, as a kind of modern equivalent of the notion of the supreme Good that must be realized at any price. That is to say, we fall back into terror if we understand the term ethics to refer to elaboration of a strategy destined to force the encounter with the Real, the Event, to happen; if we see it as a method for the production of the impossible.” Alenka Zupančič, *Ethics of the Real* (London, New York: Verso, 2000), p. 236.

¹⁰¹ “Evil is a category not of the human animal, but of the subject.” In *ibid.*, p. 67.

¹⁰² “Where id was, there ego shall be.” Sigmund Freud, “The Ego and the Id” (1923), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, trans. under the General Editorship of James Strachey (London: Vintage, 2001), XIX, p. 80.

¹⁰³ “[T]he mode of absolute subjectivity, in the sense that Freud properly discovered it in its radical eccentricity: ‘There where it was’ (‘Là où c’était’), I would like it to be understood, ‘it is my duty that I should come to being.’” Jacques Lacan, “The Freudian Thing,” *Écrits: A Selection*, trans. Alan Sheridan (New York & London: W. W. Norton & Company, 1977), p. 129.

¹⁰⁴ Freud, “The Ego and the Id” (1923), *The Standard Edition*, XIX, p. 29.

脹，例如道德規律、宗教等，則此超我常常是沒有感情、非人性化而冷酷無情的 (inexorable)¹⁰⁵。佛洛伊德指出，超我是一個社會文化中自我衡量的「結構關係」，此超我結構是無意識的¹⁰⁶，而「它所在之處，我必隨之而行」之說法，正指出了此文化法則與符號體系可以導引自我，使其主動地朝向此文化內在要求而完成自我的無意識作用。在此狀態下，完全服從此文化法則之倫理邏輯與善的標準，其實正可能是趨向極端的惡的起點。

歷史上的各種宗教戰爭，或是納粹的亞利安神話與第三帝國，日本以超越國家的亞洲文明統攝，將中國納入大亞洲想像的政治版圖之內，而發動戰爭，或是中國二〇到四〇年間以「新中國」的計畫而發生的清黨與內戰，或是冷戰期間兩岸對峙的政治論述以及內部整肅，都是基於漫長歷史過程所構成的倫理論述與封閉性主體結構，以「善」之名，而造成的災難。

「心的政治」之論述模式具有區分內外、我他與善惡，而朝向絕對主體的「倫理」效應，而這個倫理前提可以賦予此主體位置被合理化的正義與道德使命。然而，所謂的「倫理」與「善」，是被時代所建構的。當一個社會文化以同質性的抽象價值作為共同認同的標誌時，固定的「倫理」與「善」便被定義，自我與集體的結構關係會被僵化，集體論述也會進行對於社會文化體系內不潔與異質成分的排除。

杜亞泉在「心的治理」之脈絡下，以中國傳統儒家自我治理的思想翻譯了德國國家社會主義所強調的歷史有機接續之國體思想，也彙整成兼有生理化、社會進化論、倫理化與宗教化的國家主義論述，建立了中國主體化工程的人生哲學之典型。此種人生哲學是將生理 / 倫理 / 政治合而為一的自然化工程，也提供了現代國家進行心的治理之論述基礎。此綜合式的知識系統鞏固了具有倫理意義的主體結構，以及以此主體結構為基礎的民族情感模式。更重要的是，這種民族情感還牽動了自發的倫理感與自我規範。二十世紀初期的中國知識分子如何以自發的能動性積極地翻譯與引介西方現代知識，共同構成中文脈絡下生理化而可統整之「心」，這是值得我們持續深究的問題。正如儂曦與拉庫一拉巴特所指出，透過這個「心」的內在性本質之召喚，人民可以激烈熱切地重新體驗被實質化與被組

¹⁰⁵ Freud, "Some Psychological Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes" (1925), *Standard Edition*, XIX, p. 257.

¹⁰⁶ "The hypothesis of the super-ego really describes a structural relation and is not merely a personification of some such abstraction as that of conscience." Freud, "New Introductory Lectures on Psycho-analysis" (1933 [1932]), *The Standard Edition*, XXII, pp. 62, 65.

織的同一感，依此進行教育，製造新國民，並從而自我形成、自我製造。檢視現代中文語境中此「倫理主體」之位置如何在特定的歷史條件之下被構成，或許是鬆脫此主體位置網綁之起點；脫離此統整共同而具有封閉性的「心」，思考倫理最為基進的多數狀態，更是我們可以繼續進行的思考。

「心的治理」與生理化倫理主體

——以《東方雜誌》杜亞泉之論述為例

劉紀蕙

本文提出的問題是：在現代中文脈絡中的主體意識為何是架構於生理化的國家意識與民族情感，而且呈現出具有倫理修辭的「心的治理」論述。本文指出，此生理化的倫理主體結構，在現代化脈絡中知識系統混和輸入而大眾化的過程中被鞏固。本文以主編《東方雜誌》十二年的杜亞泉，作為一個代表性的例子，探討此「心的治理」議題。本文從杜亞泉具有生理化史觀的文化停滯說展開，鋪陳出杜亞泉提出「心的進化」之必要性，然後從心的進化與社會病理學銜接到知識的製造工程與心的治理，以及具有生物政治的倫理觀。上述這幾股論述相互扣連，透過杜亞泉而彙整，結合了英美社會達爾文主義以及發展心理學所提出的心理統整與教育管理機制，以及德國佛朗都提出的國家生理學論點，而反映出了當時的文化論述光譜。本文並由此處切入，深究倫理問題的雙面性，以回應當代政治哲學所觸及的主體化過程、內在性主義以及倫理問題。

關鍵詞：現代性 倫理主體 國家主義 文化翻譯 社會進化論 心的進化

“Governing the Psyche” and the Biologized Ethical
Subject: The Case of Du Yaquan and *Dongfang Magazine*,
1911-1923

LIU Joyce Chi-hui

This paper poses a question: Why is the process of subjectivation in modern China framed by biological nationalism and constructed with the ethical discourse of “governing the psyche”? It points out that in the syncretism of the modernizing and popularizing discourses of national organism, social Darwinism, moral evolution, eugenics, and ethics that took place at the beginning of the twentieth century in China, we see that a technology of psyche, or rather, of subject, had been formed. In this mode of discourse, the nation is viewed as a body in an ethical space, a biologized and moral totality, while each individual is organically connected, as limbs to the body, to partake in the same ethical point of view of the community. In such logic, the “small I” disappears and the will of the “big I,” the Nation or Society, dominates. This paper takes Du Yaquan as a representative example. Du published more than 200 articles in *Dongfang Magazine* from 1911 to 1923. The resources he drew upon included the works and ideas of people like Henry Drumont, Peter Alexeivich Kropokin, James Mark Baldwin, Lester F. Ward, Jean Lamarck, and Gustav Adolph Constantin Frantz. Phrases such as “the disease of the society,” “the poor blood of Chinese people,” the “social fungi and germs to be cleansed,” and “the evolution of the heart through education,” all indicate Du Yaquan’s abhorrence of the weak and morbid state of the society and his eagerness for the evolution of the psyche. He stressed that the strengthened “force of heart” (*xinli*) could save the nation. For him, nation and society are conceived as an organic body, while the citizen was firmly connected to the nation in an organic way, as the limbs following the command of the head.

Keywords: modernity ethical subject nationalism cultural translation
social evolution evolution of psyche

徵引書目

- 子安宣邦著，王中江譯：〈黑格爾的「東洋」概念咒語〉，《東亞儒學：批判與方法》，臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2003年。
- _____，王中江譯：〈昭和時期的日本與「東亞」概念〉，《東亞儒學：批判與方法》，臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2003年。
- _____，陳瑋芬譯：〈近代中國與日本及孔教——孔教國教化問題與對中國的認識〉，《東亞儒學：批判與方法》，臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2003年。
- 王小東：〈中國的民族主義和中國的未來〉，收入房寧等著：《全球化陰影下的中國之路》，北京：中國社會科學出版社，1999年。
- 王元化：〈杜亞泉與東西文化問題論戰〉，收入許紀霖、田建業編：《一溪集：亞泉的生平與思想》，北京：三聯書店，1999年。
- 王屏：《近代日本的亞細亞主義》，北京：商務印書館，2004年。
- 王甦：〈中華人民共和國成立40年來的心理學發展〉，《中國心理科學》，吉林：吉林教育出版社，1997年。
- 平佚：〈中西文明之評判〉(1918)，收入許紀霖、田建業編：《杜亞泉文存》，上海：上海教育出版社，2003年。
- 田余慶：《論東晉門閥政治》，北京：北京大學出版社，1989年。
- 朱載育：《律呂精義·外篇》，收入《北京圖書館古籍珍本叢書》第4冊，北京：書目文獻出版社，出版年不詳。
- 任元彪：〈啓蒙者對啓蒙運動的批判〉，收入許紀霖、田建業編：《一溪集：杜亞泉的生平與思想》，北京：三聯書店，1999年。
- 杜武志：《日治時期的殖民教育》，臺北：臺北縣立文化中心，1997年。
- 杜亞泉：〈吾人將以何法治療社會之疾病乎〉(1913)，收入許紀霖、田建業編：《杜亞泉文存》，上海：上海教育出版社，2003年。
- _____：〈論中國之社會心理〉(1913)，收入許紀霖、田建業編：《杜亞泉文存》，上海：上海教育出版社，2003年。
- _____：〈精神救國論〉(1913)，收入許紀霖、田建業編：《杜亞泉文存》，上海：上海教育出版社，2003年。
- _____：〈精神救國論續一〉(1913)，收入許紀霖、田建業編：《杜亞泉文存》，上海：上海教育出版社，2003年。
- _____：〈精神救國論續二〉(1913)，收入許紀霖、田建業編：《杜亞泉文存》，上海：上海教育出版社，2003年。
- _____：〈個人的改革〉(1914)，收入許紀霖、田建業編：《杜亞泉文存》，上海：上海教育出版社，2003年。
- _____：〈接續主義〉(1914)，收入許紀霖、田建業編：《杜亞泉文存》，上海：上海教育出版社，2003年。
- _____：〈國民共同之概念〉(1915)，收入許紀霖、田建業編：《杜亞泉文存》，上海：上海

- 教育出版社，2003年。
- _____：〈再論新舊思想的衝突〉(1916)，收入許紀霖、田建業編：《杜亞泉文存》，上海：上海教育出版社，2003年。
- _____：〈靜的文明與動的文明〉(1916)，收入許紀霖、田建業編：《杜亞泉文存》，上海：上海教育出版社，2003年。
- _____：〈今後時局之覺悟〉(1917)，收入許紀霖、田建業編：《杜亞泉文存》，上海：上海教育出版社，2003年。
- _____：〈迷亂之現代人心〉(1918)，收入許紀霖、田建業編：《杜亞泉文存》，上海：上海教育出版社，2003年。
- _____：〈中國之新生命〉(1918)，收入許紀霖、田建業編：《杜亞泉文存》，上海：上海教育出版社，2003年。
- _____：《人生哲學》，上海：商務印書館，1929年。
- 李光地：《古樂經傳》，收入影印文淵閣《四庫全書》第220冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 汪家燊：〈杜亞泉對商務印書館的貢獻〉，收入許紀霖、田建業編：《一溪集：杜亞泉的生平與思想》，北京：三聯書店，1999年。
- 林正珍：《近代日本的國族敘事》，臺北：桂冠圖書公司，2002年。
- 卓爾康：《春秋辯義》，收入影印文淵閣《四庫全書》第170冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 周武：〈杜亞泉與商務印書館〉，收入許紀霖、田建業編：《一溪集：杜亞泉的生平與思想》，北京：三聯書店，1999年。
- 周建人：〈善種學及其建立者〉，《東方雜誌》第17卷第18號，1920年9月，頁45-51。
- _____：〈善種學的理論與實施〉，《進化論與善種論》，上海：商務印書館，1923年。
- 近代日本思想史研究會著，馬采譯：《近代日本思想史》第一卷，北京：商務印書館，1992年。
- 紀昀等：《四庫全書總目》，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 孫歌：《亞洲意味著什麼：文化間的「日本」》，臺北：巨流圖書公司，2001年。
- 高力克：〈重評杜亞泉與陳獨秀的東西文化論戰〉，收入許紀霖、田建業編：《一溪集：杜亞泉的生平與思想》，北京：三聯書店，1999年。
- 張其凡：〈關於「唐宋變革期」學說的介紹與思考〉，《暨南學報》第23卷第1期，2001年1月，頁124-131。
- 陳長蘅：〈進化之真象〉，原載《東方雜誌》第16卷第1號，1919年1月，收入《進化論與善種論》，上海：商務印書館，1923年。
- 陳獨秀：〈質問《東方雜誌》記者：《東方雜誌》與復辟問題〉(1918)，收入許紀霖、田建業編：《杜亞泉文存》，上海：上海教育出版社，2003年。
- _____：〈再質問《東方雜誌》記者〉(1919)，收入許紀霖、田建業編：《杜亞泉文存》，上海：上海教育出版社，2003年。
- 梁啟超：〈尙武論〉，收入《飲冰室合集》第6冊，北京：中華書局，1989年。

- _____：〈中國魂安在乎？〉，收入《飲冰室合集》第6冊，北京：中華書局，1989年。
- 馮天瑜：《新語探源——中西日文化互動與近代漢語字術語生成》，北京：中華書局，2004年。
- 黃梁吉：《東方雜誌之刊行及其影響之研究》，臺北：臺灣商務印書館，1969年。
- 黑格爾(G. W. F. Hegel) 著，謝詒徵譯：《歷史哲學》，臺北：大林書店，1972年。
- 楊簡：《楊氏易傳》，收入影印文淵閣《四庫全書》第14冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 樊炳清：〈進化與進步〉，《東方雜誌》第15卷第3號，1918年3月；收入《重印東方雜誌全部舊刊五十卷》第48冊，臺北：臺灣商務印書館，1971-1972年。
- 歐陽修、宋祁：《新唐書》，北京：中華書局，1995年。
- 劉紀蕙：《心的變異：現代性的精神形式》，臺北：麥田出版，2004年。
- 潘光旦：〈民族競存的意志〉，《自由評論》第12期，1936年，頁4-8。
- 蕭統編，李善注：《文選》，臺北：文津出版社，1987年。
- 霍夫斯達德 (Richard Hofstadter) 著，郭正昭翻譯：《美國思想中的社會達爾主義》(*Social Darwinism in American Thought*)，臺北：聯經出版事業公司，1981年。
- 錢婉約：〈內藤湖南及其「內藤史學」〉，《日本學刊》1999年第3期，頁143-151。
- 錢智修：〈功利主義與學術〉(1918)，收入許紀霖、田建業編：《杜亞泉文存》，上海：上海教育出版社，2003年。
- 佛郎都 (Gustav Adolph Constantin Frantz; K・フランツ)：《國家生理學》(*Die Naturlehre des Staates als Grundlage aller Staatswissenschaft*, 1870)，日本〔出版地不詳〕：文部省，1882-1884年。
- 松平直亮：《泊翁西村茂樹傳》下卷，東京：日本弘道會，1932年。
- Badiou, Alain. *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil* (1998). Trans. Peter Hallward. London & New York: Verso, 2001.
- Foucault, Michel. "Introduction to 'The Use of Pleasure.'" *The Use of Pleasure: The History of Sexuality. Volume Two*. Trans. Robert Hurley. New York: Pantheon Books, 1985.
- _____ "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress (1983)." Conducted by Paul Rabinow and Hubert Dreyfus. *Essential Works of Foucault 1954-1984, Volume I, Ethics: Subjectivity and Truth*. Ed. Paul Rabinow. New York: The New Press, 2006.
- Frantz, Constantin. "Offener Brief an Richard Wagner" (Open Note to Richard Wagner). Wrote in June 1878, quoted. by Peter Viereck in *Metapolitics: From Wagner and the German Romantics to Hitler*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2004.
- Freud, Sigmund. "The Ego and the Id (1923)." *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud XIX*. Trans. under the General Editorship of James Strachey. London: Vintage, 2001.
- _____ "New Introductory Lectures on Psycho-analysis (1923)." *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud XXII*. Trans. under the General Editorship

- of James Strachey. London: Vintage, 2001.
- “Some Psychical Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes (1925).” *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud XIX*. Trans. under the General Editorship of James Strachey. London: Vintage, 2001.
- Lacan, Jacques. “The Freudian Thing.” *Écrits: A Selection*. Trans. Alan Sheridan. New York & London: W. W. Norton & Company, 1977.
- Larcoue-Labarthe, Philippe. *Heidegger, Art and Politics: The Fiction of the Political*. Trans. Chris Turner. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- Larcoue-Labarthe, Philippe & Jean-Luc Nancy. *Retreating the Political*. London & New York: Routledge, 1997.
- Liu, Lydia. *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity-China 1900-1937*. Stanford, California: Stanford University Press, 1995.
- Lowe, Donald M. *The Function of “China” in Marx, Lenin, and Mao*. Berkeley: University of California Press, 1966.
- Nancy, Jean-Luc. *Inoperative Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.
- Pick, Daniel. 1989; rpt. *Faces of Degeneration: A European Disorder, c. 1848-c. 1918*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Sakai, Naoki. *Translation & Subjectivity: On “Japan” and Cultural Nationalism*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1997.
- Viereck, Peter. *Metapolitics: From Wagner and the German Romantics to Hitler* (1941). New Brunswick & London: Transaction Publishers, 2004.
- Zupančič, Alenka. *Ethics of the Real*. London, New York: Verso, 2000.