

## ※「數位人文研究的個案與反思」專輯※

# 中國近代天道概念的形成與演變 ——基於數位人文視野

邱偉雲\*

### 一、前言

「天道」概念自古有之，在十三經、二十四史與先秦諸子文獻中早已出現，主要意涵有三：其一，作為自然天道的四時物理運行法則之意，如《漢書·列傳·司馬遷傳第三十二》「夫春生夏長，秋收冬藏，此天道之大經也，弗順則無以為天下紀綱，故曰：『四時之大順，不可失也。』」<sup>1</sup>；其二，作為人格天道的律令賞罰意志原則之意，如《史記·孝文本紀第十》「蓋聞天道禍自怨起而福繇德興」<sup>2</sup>；其三，作為形上天道的道德禮制倫理秩序之意，如《孟子·盡心下》「仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也」<sup>3</sup>。由上述文獻可知，傳統「天道」概念包含著自然天道、人格天道與形

---

本文曾在 2018 年 11 月 28 日於政治大學華人文化主體性研究中心主辦的「從人文到數位人文：華人文化研究新趨勢與新方法」國際工作坊宣讀，感謝與談人鄭文惠教授、在場諸位師友，以及本刊兩位審查人所提供的寶貴意見，謹此致上深摯謝意！本文所引用「天道」一詞詞條內容，取自「中國近現代思想史專業數據庫(1830-1930)」(香港中文大學中國文化研究所當代中國文化研究中心研究開發，劉青峰主編)；現由政治大學高教深耕「東亞文化傳統及其現代轉型」國際拔尖計畫(主持人：金觀濤、鄭文惠)進一步發展完善，並提供檢索服務，謹致謝忱。本文為人文社會科學研究規劃基金項目「數字人文視野下中國近代『道』概念的轉型與變遷研究」(編號：19YJA770012)的階段性成果。

\* 邱偉雲，山東大學歷史文化學院歷史學系副教授。

<sup>1</sup> [漢]班固撰，[唐]顏師古注：《漢書》(北京：中華書局，1964年)，第9冊，頁2711。

<sup>2</sup> [漢]司馬遷撰，[宋]裴駟集解，[唐]司馬貞索隱，[唐]張守節正義：《史記》(北京：中華書局，1963年)，第2冊，頁427。

<sup>3</sup> [清]阮元校勘：《重刊宋本十三經注疏附校勘記·孟子注疏》(臺北：藝文印書館，1989年)，

上天道，這三種天道都與「人」有關，匯結成中國傳統中合天道與人事的天人合一思想。在天人合一的關聯性思維傳統下，天道成為人們行事的準則與依歸，具備了自然性、普遍性、元理性與道義性等意涵，一直穩定延續到明清不曾改變<sup>4</sup>。

雖然「天道」概念長久以來都具有相對固定的內涵，但到了近代與西學接觸後，就有了較大改變<sup>5</sup>。那麼，在與西學接觸後的「天道」概念，究竟接受了哪些西方思想？我們可以從近代雙語辭典中來加以掌握。基於數位典藏的成果，研究者可以通過中研院所建置的「英華字典資料庫」<sup>6</sup>，快速掌握晚清以來一系列英華字典對「天道」一詞的譯詞發展軌跡，從中了解中國近代「天道」概念的跨語際實踐歷程，本文整理如表一。

頁 253。

<sup>4</sup> 從宋至清代的天道論，基本上都是以天道人事相貫通作為論述的主旋律，只是基於理本論、心本論與氣本論的不同而各有側重。楊儒賓曾指出張載(1020-1077)在談天地之性時，雖從個人身上談「性」，卻仍以作為宇宙性的「天地」為根源，性命根源深入天道之中；其後程顥(1032-1085)、程頤(1033-1107)的「性」與作為朱子後學的陳埴(1176-1232)的「義理之性」也都是宇宙性的，落於天道範圍之中。楊儒賓指出，超越的「性」除了是心性或道德哲學詞彙外，同樣也是自然哲學與形上學概念，人性與天道之間具有密切關係，這點是為二程、朱子(1130-1200)、王陽明(1472-1529)等主流理學家都一致同意的世界觀。而後到了明末清初之際，亦是基本維持著天道人事貫通論的主旋律，如薛鳳提到明末清初的方以智(1611-1671)《通雅》(1666)與《物理小識》(1631-1634成書)，就是在農業、醫學、數學、道德、治理、文學、文獻學與文字、聲韻、訓詁等人事中顯露天道，這種從具體人事之物出發追求天道的求知趨勢，從宋代就已開始，以上即是自宋明以降儒學中天道詮釋的簡要描述。相關討論可參見楊儒賓：〈「性命」怎麼和「天道」相貫通的——理學家對孟子核心概念的改造〉，《杭州師範大學學報》(社會科學版)，2010年第1期，頁1-12；薛鳳(Dagmar Schäfer)著，吳秀傑、白嵐玲譯：〈導論〉，收入氏著：《工開萬物：17世紀中國的知識與技術》(南京：江蘇人民出版社，2015年)，頁20，本書譯自Dagmar Schäfer, *The Crafting of the 10,000 Things: Knowledge and Technology in Seventeenth-Century China* (Chicago: University of Chicago Press, 2011)。

<sup>5</sup> 中國近代所出現的各種概念轉型，基本上不外乎受到西學或來自日本的東學影響所致，若就天道概念而論，此一概念的現代轉型主要受到西學的影響較大，日本部分則主要是輸入而非輸出。關於中日間天道概念的交涉情況，詳見陳瑋芬：〈「道」、「王道」、「皇道」概念在近代日本的詮釋〉，《中山人文學報》第15期(2002年10月)，頁107-130；〈「天道」、「天命」、「王道」概念在近代日本的繼承和轉化——兼論中日帝王的神聖化〉，《中國文哲研究集刊》第23期(2003年9月)，頁235-262。

<sup>6</sup> 網址：<http://mhdb.mh.sinica.edu.tw/dictionary/index.php>，檢索日期：2020年5月26日。

表一：「英華字典資料庫」中收錄「天道」譯詞表

辭典名和編者	出版年	「天道」譯詞
馬禮遜《英華字典》	1822	Heaven's ways、providence、Zodiac
衛三畏《英華韻府歷階》	1844	Providence
麥都思《英華字典》	1847-48	ways of providence、dispensation of Providence
羅存德《英華字典》	1866-69	celestial doctrine or truth、celestial principle、the course of Providence、the road to heaven、Dispensation、normal right
盧公明《英華萃林韻府》	1872	Providence
司登得《中英袖珍字典》	1874	無
井上哲次郎 《訂增英華字典》	1884	celestial doctrine or truth、celestial principle、the course of Providence、the road to heaven、Dispensation、normal right
鄭其照《華英字典集成》	1899	無
顏惠慶《英華大辭典》	1908	decree of heaven、celestial principle、Providence、Will、Dispensation、normal right、uranic principles
衛禮賢 《德英華文科學字典》	1911	Vorsehung-providence (天命、天道)
商務書館《英華新字典》	1913	Dispensation (天道、天運、特許、施捨、施濟之事)
赫美玲《官話》	1916	無

從表一中諸多近代英華字典對譯「天道」一詞的英文字彙中，可歸納統計出對譯最多的英文字彙依序為：Providence、Dispensation、celestial principle、normal right等。由上可見，天道概念在中國近代吸收了西方的上帝、分配、免除、豁免、原理、原則、主義、道義、本質、本義、根源、源泉、正常的、正規的、標準的、正確、正義、權利等等概念內涵。而在上述對譯過程中，可以初步看到中國傳統天道概念的近代轉向歷程<sup>7</sup>。

<sup>7</sup> 近代之際中西天道概念的對話，主要發生於傳教士的翻譯行動中。他們當時面對的是宋明儒學中的天道論，傳教士通過會通連結，把儒學「天道」收攝於天主教的「天學」中加以轉化，因此從

傳統中國天道概念本以自然規律、人格意志、形上義理作為「天道」的內涵，但在對譯西方概念時，卻是納入了以正義、原則、分配、權利等以現代理性為價值根源的西方近代價值觀，正是這樣的跨語際實踐，促成中國近代天道概念的轉型。那麼，在上述語境下，本文的關切點在於，「天道」概念於近代的跨語際實踐中，究竟面對了哪些挑戰與危機？做出了哪些回應？導致了今人不同於古人那樣的虔信「天道」？就上述關切出發，本文想追問，「天道」概念是如何從傳統轉進到近代，這一過程是如何發生的？傳統天道概念如何面對近代西方傳入的「物競天擇，適者生存」的天演論？如何面對西方民族帝國主義和強權主義的霸道侵略行動？中國傳統天道概念中的「禮的秩序」與西方天演概念下的「力的秩序」如何互動<sup>8</sup>？以上即為本文欲處理的主要議題。

過去前人討論「道」的概念於近代中國發展時，曾從嚴復(1854-1921)、康有為(1858-1927)、譚嗣同(1865-1898)等人對「道」的論述中，總結出晚清知識人重視「人道」概念<sup>9</sup>；或從「道」的整體論述出發，指出中國近代「道」的轉型發展階

---

近代傳教士所編纂的雙語辭典乃至相關的天道論述文章中，都可看見與傳統儒學天道觀的連結，但亦可見其矛盾衝突所在。如李爽學曾指出，理學家眼中的「道」並非天主教的「天學」，但耶穌會士或中國的跟隨者會認為「天學」已涵括了「道學」，主張儒家、佛家與天主教之間並無矛盾，然而實際上天主教的「天學」中所存在的「審判」思想就與儒家以「仁」為「天心」的看法，以及從張載以降到王夫之的天人合一思想，有著根本上的差異，由此可見宋明儒學的「天道」概念在近代確實曾被西方傳教士進行過轉譯。相關討論詳見李爽學：〈傳說：言道·友道·天道〉，《中國晚明與歐洲文學：明末耶穌會古典型證道故事考證（修訂版）》（北京：三聯書店，2010年），頁295-306。

<sup>8</sup> 關於中國近代尚力思潮下所產生的「力本論」與「力的秩序」現象，可見之於近代知識人的相關論述。如唐才常的〈論熱力〉號召時人應鼓動熱力以求速變與開啟民智，譚嗣同《仁學》提出十八種力，嚴復主張「鼓民力」，魯迅追求「詩力」等等。羅志田認為，諸如上述力的論述，促使中國從過去「不以成敗論英雄」轉向「敗即是劣」的世界觀；許紀霖亦指出，力的論述的出現，促使近代中國從「禮的秩序」走向到「力的秩序」。關於中國近代「力本論」與「力的秩序」相關討論，可參見郭國燦：〈近代尚力思潮述論〉，《二十一世紀》（雙月刊），1992年6月號，頁24-33；羅志田：〈新的崇拜：西潮衝擊下近代中國思想權勢的轉移〉，《權勢轉移——近代中國的思想、社會與學術》（武漢：湖北人民出版社，1999年），頁47；金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源：超穩定結構和中國政治文化的演變（第一卷）》（香港：香港中文大學出版社，2000年），頁297-303；許紀霖：〈現代性的歧路：清末民初的社會達爾文主義思潮〉，《史學月刊》，2010年第2期，頁48-61，餘例不詳舉。

<sup>9</sup> 參見張立文主編：〈戊戌變法時期道的思想〉，《道：中國哲學範疇精粹叢書》（北京：中國人民大

段是從「道一而已」至「道出於二」，乃至於「道通為一」<sup>10</sup>。可惜的是，在過去研究成果中，未見有人特別關注傳統中最为重要的「天道」概念於近代的發展去向。然而這個問題卻十分重要。因為唯有過去作為主旋律的「天道」讓位，「人道」才能從副旋律走向主旋律。那麼，在中國天人合一思想傳統下，人道概念在近代興起之際，天道概念是隨之興起或代謝？天道與人道的關係是依然貫通，或是兩概念的關係自此打破而斷裂？這些都是了解中國近代思想如何完成轉型的重要議題。

為回答以上議題，本文須考察百年來「天道」概念在時人論述中的變化軌跡。然而在近代浩如煙繁的史料中，要勾勒百年「天道」概念的整體發展有其困難。若是依照過去方法，基於選精集粹的方式，選取百年來重要思想家對天道的論述加以研究，則可能因選擇性偏差 (selection bias) 僅能窺見一隅，無法照見天道概念的發展全貌<sup>11</sup>。基於以上考量，本文將採用數位人文方法，通過「自然語言處理技術」(Natural Language Processing)，以包含一億二千萬字的「中國近現代思想史專業數據庫 (1830-1930)」(以下簡稱數據庫)<sup>12</sup> 中的巨量史料為研究對象，進行快讀、遠讀考察；其後再以計算出的數據線索與結構為基礎，回到歷史文獻中進行共讀研究<sup>13</sup>。

---

學出版社，1989年），頁317-333。

<sup>10</sup> 參見羅志田：〈天變：近代中國「道」的轉化〉，方維規主編：《思想與方法：近代中國的文化政治與知識建構》（北京：北京大學出版社，2015年），頁23-45。

<sup>11</sup> 關於選精與集粹說，可參見李伯重：〈「選精」、「集粹」與「宋代江南農業革命」——對傳統經濟史研究方法的檢討〉，《中國社會科學》，2000年第1期，頁177-192。

<sup>12</sup> 本研究利用「中國近現代思想史專業數據庫 (1830-1930)」作為資料的主要收集來源，因為該數據庫收錄歷史文獻時間橫跨1830至1930年，資料底本時間段為中國近代思想轉型最為重要的一百年。數據庫所收集的資料涵括了清末民初最為重要的政治類文獻，因此該數據庫適合用於研究中國近代與政治有關的思想觀念。數據庫收錄文獻內容包含近代期刊、晚清檔案資料、清季經世文編、清末民初士大夫著述、晚清來華外人中文著譯、西學教科書等，這些文獻幾乎包括了中國近代政治思想研究中的各類重要典籍，共有1億2千萬字，具有資料相對完備的特點，因此本文以之作為研究的主要資料來源。本文以下所引用的文獻皆來自於該數據庫中，數據庫所收文獻版本詳目，可見金觀濤、劉青峰：〈附錄一：「中國近現代思想史專業數據庫」(1830-1930)文獻目錄〉，《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》（香港：香港中文大學當代中國文化研究中心，2008年），頁461-477。研究者在檢索後可直接引用，或回對原出版紙本文獻後加以引用。

<sup>13</sup> 比較機器閱讀與人工閱讀方法後可歸納出：機器閱讀法能快速地通覽大規模史料中的信息，此為快讀；能全體地觀照史料中的結構，此為遠讀；能配合數據結構回到史料中進行人工細讀與分析，進而發現數據的歷史意涵，此為共讀。通過快讀、遠讀與共讀，能使研究者在長時段宏觀考察下，仍保有微觀細讀的視野，盡量避免因量化研究造成的歷史均質化問題，此即為數位人文方法有別

本文將通過數位人文視野中的快讀、遠讀與共讀，對中國近代天道概念的形成與變遷軌跡做出綜合且整體的考察。

## 二、快讀與遠讀：天道概念的共現結構

通過數位人文技術，研究者可宏觀地從語言量化證據中找到「天道」概念的轉型結構。本文以「中國近現代思想史專業數據庫(1830-1930)」為研究對象，在方法上採用兼綜微觀與宏觀視野的數位人文研究法，數位技術部分使用 N-gram 斷詞與 CUSUM 時間序列計算等方法<sup>14</sup>。

### (一) 共現結構：「天道」概念的共現概念詞叢

所謂「共現」(co-occurrence)，是指在同一段語料中共同出現，其意義是基於概念乃是由一起出現，具結構性特徵的共現詞叢加以範定的，因此從所欲研究的「核心概念」出發，勾勒其共現詞叢結構，可揭示當時人們大致是從哪些角度去理解、運用與解釋該核心概念。因此，找到「天道」概念的共現詞叢，當能掌握時人如何去理解、解釋、定義、論述「天道」概念的軌跡<sup>15</sup>。本文通過文本挖掘技術，進

---

人工閱讀的特點與效力所在。關於數位人文方法中的快讀、遠讀與共讀三特徵說法，可詳見王曉光、陳靜：〈數字人文打開文化新視野（高峰之路）〉，《人民日報》第20版，2020年2月25日。

<sup>14</sup> CUSUM 圖是已被大量利用的圖表形式與計算方法，此處不詳述。有興趣者可參見 Douglas G. Altman, *Practical Statistics for Medical Research* (Boca Raton: Taylor & Francis, 1991), pp. 29-31。關於運用 N-gram 斷詞與 CUSUM 分析技術進行數位人文研究的案例，可參見鄭文惠、邱偉雲：〈從「概念」到「概念群」：《新民叢報》中「國家」與「教育」觀念的互動與形塑〉，《東亞觀念史集刊》第10期（2016年6月），頁37-102；邱偉雲、金觀濤、劉青峰、劉昭麟：〈中國近代平等觀念形成之數字人文研究：以報刊為中心〉，《清華大學學報》（哲學社會科學版）第6期（2018年12月），頁1-33；鄭文惠、邱偉雲：〈數位人文視野下近代中國「新／舊」話語的交鋒與激辯〉，《清華中文學報》第22期（2019年12月），頁173-246，餘例不詳舉。

<sup>15</sup> 關於詞彙如何能指涉並代表概念，共現詞彙如何能範定核心詞彙／概念，語言學裏的符號如何與它所代表的客體產生關連，教育心理學、語義學、社會心理學、認知心理學家已經說之甚詳，可參見 Edward L. Thorndike, *An Introduction to the Theory of Mental and Social Measurements* (New York: Science Press, 1904); C. K. Ogden and I. A. Richards, *The Meaning of Meaning* (London: Routledge & Kegan Paul, 1923); T. A. van Dijk, *Discourse and Context: A Sociocognitive Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008)。

行了以下研究步驟：其一，以「天道」為檢索詞，從數據庫中下載一八三〇至一九三〇年間以「天道」為中心，前後各十字，每段共二十二字左右的語料，經過數據清理後共有八九六筆，總計約一九二〇八字<sup>16</sup>。其二，對上述一九二〇八字「天道」語料進行人機互動的斷詞工作，先用 N-gram 斷出所有二字詞後，再由人工過濾出具有意義的關鍵詞，如表二<sup>17</sup>。

<sup>16</sup> 從數據庫下載的語料中，有些會夾帶著噪音詞，例如「史折天道」、「奉天道路」、「胡塵暗天道路長」、「先天道」等就與「天道」概念無關，是為噪音詞；又或可能有重複出現的現象，如同一篇文章同時發表在報刊，但又收錄在個人文集出版。上述兩種現象都必須在進行計算前，通過人工去進行過濾與清理工作，以保持計算結果的準確性，此即數據清理工作。另外，可能有人覺得本文所處理的天道概念筆數只有 896 筆太少，不須使用數位人文方法也可進行研究，這種思考是忽略了數位人文方法本身作為考察規模性、發現性、實驗性問題的方法，與擅長處理精確性、解釋性、推測性問題的人工閱讀方法有所不同所致。基於數據庫收有百年共 1 億 2000 萬字的資料量而言，重要關鍵詞如「主義」有 5 萬餘條，「人民」有 3 萬餘條，「世界」有 2 萬餘條，「人類」有 1 萬餘條，「平等」有 7 千餘條，「人道」有 2 千餘條。就此來看，「天道」僅有 8 百餘條，相對而言屬於少量的關鍵詞。然而，關鍵詞在數據庫中的「多」與「少」都分別具有意義：關鍵詞數量多者，表示該關鍵詞為近代知識人語言論述中作為主旋律的基本詞彙；數量少者，表示該關鍵詞在近代屬於副旋律，有可能是作為新詞彙但並未普遍接受而少用，更多可能是在過去作為主旋律，但到近代卻因思想觀念轉型退為副旋律因而少用。綜上，不論是多或少量關鍵詞都同具研究價值，研究者可兼從多與少量關鍵詞的變化中，嘗試進一步揭示其背後思想觀念轉型的現象與歷史意涵。如本文從少量的「天道」一詞變化中，揭示出其從君主封建世界中的主旋律，在受到君主 / 天的權威瓦解影響下，到了共和民主世界中成為副旋律的發展軌跡。因此，數量多的關鍵詞可揭示一代的基本詞語與概念，數量少者則可代表一代中舊詞語與概念的隱退或消逝現象。由上可見，即使數據量小，數位人文方法仍能憑藉複雜計算的能力，揭示少量數據中具有發現性的新問題意識。誠如莫萊蒂指出，聚焦數位人文方法可以進行「比文本小很多或大很多的單位：手法、主題、修辭或文類和體系」等的考察與分析，不僅只能處理大數據，在小數據方面也可進行考察。關於莫萊蒂的說法，可參見 Franco Moretti, "Conjectures on World Literature," *New Left Review* 1 (Jan. 2000): 54-68; Franco Moretti, *Distant Reading* (London: Verso, 2013)。

<sup>17</sup> 自然語言處理技術中的斷詞方法大致有兩種：一為利用詞庫的自動斷詞，如使用 Jieba 斷詞；一為先由電腦進行 N-gram 斷詞後，再由人文學者選擇有效的概念詞進行研究。本文主張進行中國近代思想觀念研究時，較適宜採用人機互動的斷詞方法。因為憑藉人文學者的學術積累與鑒別力為基礎去過濾詞彙，可避免第一種方法可能因詞庫未收該詞，因而無法在數據上呈現，導致遺失歷史上重要概念詞的問題。相關思考參見邱偉雲、金觀濤、劉青峰、劉昭麟：〈中國近代平等觀念形成之數字人文研究：以報刊為中心〉，《清華大學學報》（哲學社會科學版），第 6 期，頁 6。

表二：數據庫中「天道」語料前十高頻共現詞叢表

排序	共現詞	共現次數
1	人事	58
2	人道	46
3	孔子	38
4	好還	33
5	觀念	26
6	循環	26
7	自然	22
8	人心	18
9	夫子	18
10	地道	14

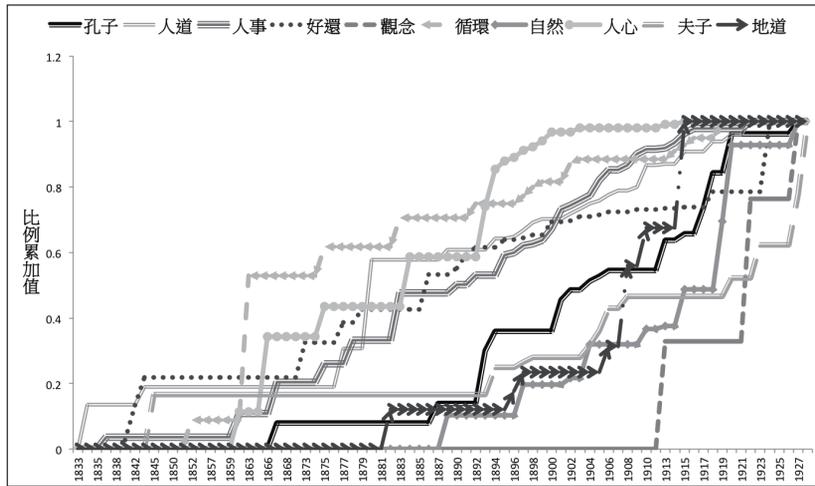
經過數位技術的計算協助，研究者可快讀出自一八三〇至一九三〇年，在數據庫中與「天道」一詞相伴共生的十大高頻共現關鍵詞。依序分別是：人事、人道、孔子、好還、觀念、循環、自然、人心、夫子、地道。

在遠讀視野下，表二數據呈示出三點信息：其一，在數據庫中自一八三〇至一九三〇年百年間，與「天道」一詞共現的前十高頻關鍵詞中，大多屬於傳統論述中的重要概念詞，如：「人事」、「人道」、「孔子」、「好還」、「循環」、「人心」、「夫子」、「地道」等，這揭示出「天道」概念在近代，並未與西方傳入的新概念（如自由、平等、權利等等）產生太多的共現論述，換言之，這初步揭示出天道概念並未被納入現代性話語論述之中；其二，另兩個與現代性比較相關的共現概念詞是「觀念」、「自然」，這一類共現論述所代表的則是天道概念面對近代的相關回應。基於數位人文方法的快讀優勢，研究者可先對百年來天道概念的演變軌跡進行一全體式的遠讀掌握，對天道概念整體發展有一初步的認知框架。

## （二）共現軌跡：「天道」概念共現概念詞叢的時序分析

表二數據是基於數據庫中所收百年「天道」語料，經過計算後，得出的十個圍繞「天道」一詞的重要共現概念詞。但在表二中尚缺乏時間序列維度信息，為揭示前十高頻共現概念詞與「天道」一詞在數據庫中百年來的共現比例變化現象，本文進行以下計算工作：其一，計算十個共現概念詞在數據庫中每一年與「天道」一詞的共現次數；其二，以 CUSUM 方法，計算前十高頻共現概念詞與「天道」一詞在每一年的共現使用比例累加值後繪製成圖一<sup>18</sup>。

<sup>18</sup> 本文所有 CUSUM 圖中的數據都已進行歸一化 (normalization) 的計算工作，消除了各關鍵詞數據



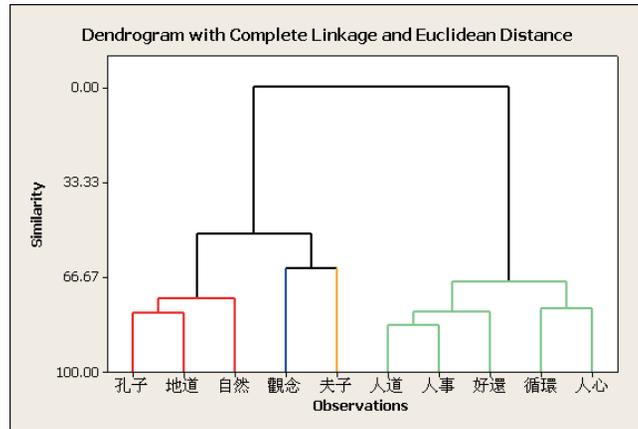
圖一：數據庫中與「天道」概念共現的前十高頻概念詞歷年共現比例累加值

雖從圖一中大致可見「天道」概念在長時段中，與十個高頻共現概念詞的歷時性分布結構，但十個共現概念詞的時間分布現象，看起來還是頗為複雜。這時研究者可再通過集群計算 (cluster computing)，為十個高頻共現概念詞進行分群，最後得出不同時期中與天道概念共現論述的概念群組。本文對十個高頻共現概念詞進行分群的標準，是以 CUSUM 累加值曲線的相似性為主，累加值曲線相似，意味著該群詞彙與天道一詞有相近的共現年代分布，因此有著相似的累加值曲線。經由研究者計算，依據十大共現概念詞的累加值分布現象，可分為四群如圖二所示<sup>19</sup>。

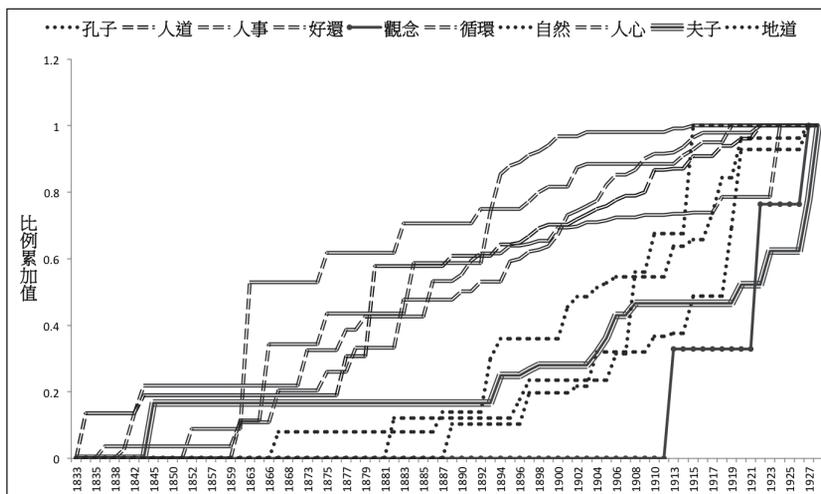
從圖二計算結果，研究者可客觀地將共現概念詞進行分群。依據上述分群計算結果，可分為四群：1. 人道、人事、好還、循環、人心；2. 孔子、地道、自然；3. 觀念；4. 夫子。接著可依照四群共現概念詞分群結果，將同一群的概念詞以相同線條描繪，即可通過視覺化圖示，明確且快速的看出概念的時間分群狀況，如圖三。

可能受到數據庫本身每年收錄文獻量多寡，而對詞頻高低造成的影響。

<sup>19</sup> 在進行集群計算前，研究者須先設定共分幾群，這個設定標準依據計算得出的 distance level 而定。當研究者選擇任 10 個不同的概念進行集群時，會因為比例累加值趨勢的不同而可能分為三群、四群或五群，須由研究者根據數據計算結果，取一標準判斷值，最後才確定集群數量。關於 CUSUM 的集群計算，可參見鄭文惠、梁穎誼：〈中國近代「個人」觀念的形成與演變——以非監督式學習法為主〉，「第八屆數位典藏與數位人文國際學術研討會」（臺北：政治大學數位人文團隊，2017 年 11 月 29 日至 12 月 1 日）。



圖二：數據庫中與「天道」概念共現的前十高頻概念詞比例累加值集群分析



圖三：數據庫中與「天道」概念共現的前十高頻概念詞比例累加值集群

從圖三中研究者可明顯看出不同時間段概念詞群的變化，依照時間序列，可初步歸納天道論述有三段發展歷程，分別是：1. 早期論述：人道、人事、好還、循環、人心；2. 中期論述：孔子、地道、自然；3. 晚期論述：觀念。其中「夫子」一詞與「天道」的共現並未與其他三群呈現出近似的時間分布，故不在下文獨立討論<sup>20</sup>。那麼，天道概念在近代與上述高頻共現概念詞的共現論述意義為何？早、中、

<sup>20</sup> 「夫子」與「天道」的共現，在時間序列上並無顯著的時間分布特性，表示這組共現論述與世變事件之間無太顯著相關性，亦即不隨時間變遷而改變其分布狀況，故此處不加以聚焦討論。觀察史料中「天道」與「夫子」的共現，主要都是討論《論語》中夫子不言性與天道章。然而與本文

晚三期的共現變化，各自揭示著天道論述的哪些意涵演變？天道概念如何與不同時期中的共現概念詞互動，進而回應近代轉型？以下就基於前述快讀與遠讀後的數據線索與結構，回到文獻史料中進行人工與機器合作的共讀工作，進一步揭示近代中國天道概念的轉型歷程。

### 三、共讀：天道概念的發展軌跡與歷史意涵

根據圖三，研究者可以看出天道概念在與其高頻共現的眾多概念詞互動下，展現出三個階段性發展。以下就依照三階段的天道共現概念群發展，回到文獻中進行考察分析工作。

#### (一) 早期論述：人道、人事、好還、循環、人心

圖四中所揭示出的共現概念詞群，基本上代表的正是中國傳統天人合一思想中的「天道人事貫通論」、「天道好還論」、「天道人心論」。這些論述是延續著中國傳統天道概念論述而來。那麼，這些傳統論述在近代是否有所轉變呢？此即下文接著分析的主要問題。

##### 1. 天道人事貫通論

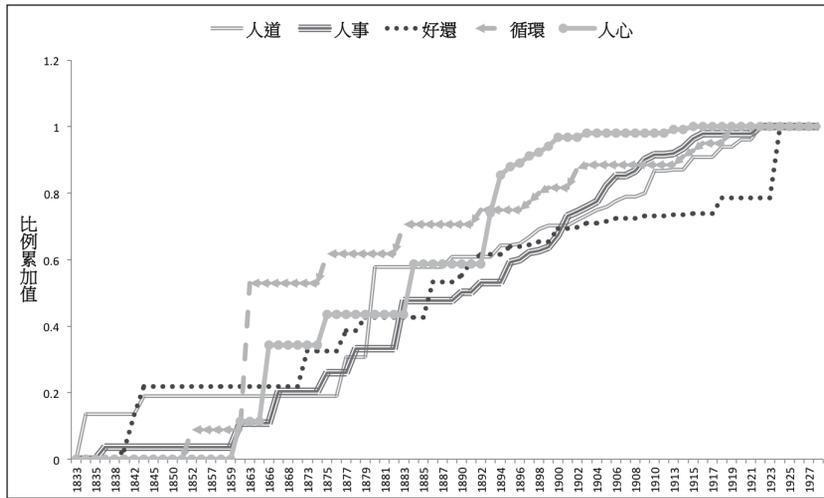
這個部分的共現論述，如一八三四年黃爵茲(1793-1873)〈綜核名實疏〉一文中向皇帝提出建議事項時指出：「臣聞古帝王之道統曰治法，曰心法，而貫之以誠，以人道之思，誠符天道之至誠，故曰為政在人，取人以身。」<sup>21</sup> 一八六二年黎庶昌(1837-1897)〈應詔陳言疏〉中指出：「故聖人因天道以警人事。」<sup>22</sup> 一八八三

---

後面會提到的孔子天道論不同的是，「孔子」與「天道」的共現，明顯伴隨民初孔教論的出現有所起伏，但「天道」與「夫子」則無，表示天道與夫子的共現論較無受到時代的影響。從歷時性來看，天道與夫子的共現，在晚清之際，較為集中在《國粹學報》中出現。如劉光漢〈國學發微(續)〉(1905)、荀任〈朱張二先生傳〉(1906)、馬敘倫〈論性二(續三十九期)〉(1908)都有談到，主要都是在討論國學內涵與發展時提到。而這一共現後來就中斷，直到1920年後梁啟超在〈孔子〉(1920)與〈戴東原著述纂校書目考〉(1923)中才又提到，且同樣是在儒家學術史相關討論中提到，並無以之論政的現象。以上即為天道與夫子共現論述在近代的發展梗概，在此進行說明。

<sup>21</sup> [清]黃爵茲：〈綜核名實疏(道光十四年)〉，[清]王延熙、王樹敏輯：《皇清道咸同光奏議》(臺北：文海出版社，1969年影印光緒壬寅年[1902]上海久敬齋石印本)，卷1，頁79。

<sup>22</sup> [清]黎庶昌：〈應詔陳言疏(同治元年)〉，同前註，頁1479。



圖四：數據庫中「天道」概念的早期高頻共現概念詞比例累加值集群圖

年王韜(1828-1897)〈答強弱論〉一文指出：「蓋天道變於上，則人事不得不變於下。」<sup>23</sup> 一八九五年王寶田(1854-1926)等在〈內閣中書王寶田等呈文〉中指出：「朝鮮既應之矣，且夫天道人事豈相遠哉？」<sup>24</sup> 以上這些大部分都是臣子疏言奏折上的內容。這些內容有大致固定格式，主要是作為中國傳統君臣諫議語言，亦即臣子為讓君王能接受意見而不怪罪於己，因此事必稱天道的一種敘事模式。因為在天道人事相貫通的傳統思維慣性下，君王能坦然地接受臣子意見，不會感到是在被臣子所教導或命令，故天道人事貫通論自古就作為君臣諫議與納諫語言被長期使用，也是在君主政體中，天道人事貫通論才有其存在空間。那麼，在辛亥革命後，君主政體被推翻，由共和政體所取代下，這套天道人事貫通論失去了憑依的君臣諫議與納諫語境後，是否產生了變化？

一九一三年藍公武(1887-1957)在〈中國道德之權威（續第一卷第三號完）〉中提到了天道與人事貫通論：「論天人之關係，則我民族有唯一之偉大思想，曰天人合一。唯天人合一，而後天道與人事乃相一致。」<sup>25</sup> 藍氏撰寫此文，是接續著梁啟超

<sup>23</sup> [清]王韜：〈答強弱論〉，《弢園文錄外編》（上海：上海書店出版社，2002年），卷7，頁67。

<sup>24</sup> [清]王寶田等：〈內閣中書王寶田等呈文（三一—八）附件二〉，中央研究院近代史研究所編：《清光緒朝中日交涉史料》（臺北：文海出版社，1963年影印1933年北平故宮博物院本），卷43，頁837。

<sup>25</sup> 藍公武：〈中國道德之權威（續第1卷第3號完）〉，《庸言》第1卷第5號（1913年2月1日），

(1873-1929)〈中國道德之大原〉一文而作，在梁啟超論及道德本原來自於報恩、素位、慮後三事後，提出了道德能夠制裁人的關鍵在於權威而不在義理的主張<sup>26</sup>。藍氏面對中國道德權威失墜，認為唯有先恢復道德權威，這樣談論道德才有其作用。至於如何恢復道德權威，藍氏歸結出中國六千年文明中，千古不滅者有二：其一為天道，其二為孔子。藍氏認為，雖然民初之際禮教廢墜，但人心之中仍有天道與孔子觀念，隱然為主宰，故而希望設法發揚光大。如此一來則道德權威就能再現，便能制裁人心，挽救社會支離滅裂的現象，使國運昌隆。

藍氏此處所提出的天道人事貫通論，雖與過去看起來具有連續性，但其所面對的問題已有所不同。傳統天人貫通論在政治層面上的存在目的，主要是作為封建制度下的君臣諫議與納諫語言。但藍氏卻是以天人貫通論去進行國族敘事，把天道與現代民族國家觀念連結，指出中國古代教義即以「天道立國」，因為「國」乃「天」之所有，故天生民而立之君，君乃是為天行道者；君必有德始能有位，因此才有天命無常，惟德是輔之說。藍氏主張，因為後世古教淪亡，才致使天道之說變成神祕之說，成為人君受命之符。他認為，時至民國，因為「國體丕變，政為共和」，這個時機點正適合昌明古教，重新以「天道立國」。他對當時學習西方者，憑藉著習於西方的皮毛，就詬病並想摧毀中國文化的現象感到憂慮，因為中國文化一旦產生危機，連帶的國家安全也會產生問題。藍氏在文中試圖轉譯過去中國的天道概念，將「國家」存在的正當性歸之於「天道」，「國家」既不屬於「君」，也不屬於「民」。在「天道」之下，人人都必順應天道，藍氏主張，不論傳統君權或現代西方民權，都必須在「天道」之下順天而行。由上可見，天道人事貫通論雖然在民初亦可見其蹤影，但其概念卻已被抽換，從為封建君主服務的天道，轉變成為為民族國家服務的天道。這裏揭示出，天道人事貫通論在近代轉型中的連續性與非連續性發展現象<sup>27</sup>。

頁 8。

<sup>26</sup> 梁啟超：〈中國道德之大原（未完）〉，《庸言》第 1 卷第 2 號（1912 年 12 月 16 日）；〈中國道德之大原（續第 1 卷第 2 號）〉，《庸言》第 1 卷第 4 號（1913 年 1 月 16 日）。

<sup>27</sup> 有趣的是，西方傳教士也對天道與人事關係提出論述，傳教士論述中的「天道」是指「上帝」。如愛漢者在〈道光丁酉年六月·天綱〉（1837）一文談及天綱，指出上帝治事，括全於天綱，然後人們頑蠢，以人去思量天道，文言：「蓋上帝治世自主，專治生各人事，而括全於天綱。惟此世事，令我驚奇無已，總事不齊，世人頑蠢，不會其源，故非仰上帝知慧，見瞎然，度天道以人

## 2. 天道好還論

這個部分的共現論述如一八四〇年林則徐(1785-1850)在《四洲志》中指出：「是時阿細亞洲西邊諸國，咸屬於都魯機矣，恃其強悍，橫行侵並，天道好還，於是歐羅巴各國與臘體訥國，同時興兵，奪其耶路薩陵、伊哥尼吾兩部。」<sup>28</sup> 上述論點背後的論據，正是中國過去濟弱扶傾，損有餘而補不足的天道循環論。此一論述的價值根源，即是中國儒家思想核心——「仁」觀，亦即「己所不欲，勿施於人」。當我們不希望別國興兵侵略的同時，也不應憑藉武力去侵略別人。假如憑藉武力侵略鄰國，那就是霸道，各國應當群起而攻之。正如在傳統天下觀中，中國一向主張王道天下，不以霸道凌人。

在晚清之際，以「報」的理論<sup>29</sup>作為根據的天道好還論，不僅使用在公領域，也使用在私領域事務中。如一八九五年吏部候補主事鮑心增(1852-1920)等人，上奏彈劾李鴻章(1823-1901)及其子簽訂馬關條約的喪權辱國之舉，條列了李鴻章之子李經方(1855-1934)的十二條罪狀，並且還指出，李鴻章被槍擊可能是李經方密謀。文中指出：「聞李鴻章奏調之隨員，主事于式枚等，行至天津，已察見經方及通事馬某、羅某叵測，情形遂多，托病不行。故外間甚謂李鴻章之被刺，實係逆子主謀，所謂司馬懿之心，路人皆知者也。夫以李鴻章為臣之不忠，有此逆子，亦足徵天道好還，昭昭不爽。」<sup>30</sup>可見，諸位大臣正是以天道好還論為價值判斷依據，批評李鴻章正是因為不忠，故才有一密謀暗殺自己的逆子；以此天道好還論去譴責李鴻章父子的賣國行徑。在此可見，天道好還論基於中國傳統家國同構與忠孝同構的思維慣性，認為李經方的不孝，正是基於李鴻章不忠的報應。在此，天道好還論就貫串了公國私家領域，展現出天道論的元理性、道義性與普遍性。

---

量也，且自牽累罪戾。」由這可見，傳教士的天道概念乃是上帝之人格天的天道。參見愛漢者：〈道光丁酉年六月〉，《東西洋考每月統記傳》（北京：中華書局，1997年影印本），頁245。

<sup>28</sup> [清]林則徐：《四洲志》，[清]王錫祺輯：《小方壺齋輿地叢鈔·再補編》第十二帙（杭州：浙江古籍書店，1985年影印光緒二十三年上海著易堂本），頁489。

<sup>29</sup> 楊聯陞曾指出，中國傳統「道」的概念內涵即天道報施，賞善罰惡思想，若「道」未能滿足人的法感（the sense of justice），將形成「道之無用論」，以「新道」取代「舊道」。關於中國「報」的思想，參見楊聯陞著、段昌國譯：〈報——中國社會關係的一個基礎〉，費正清主編：《中國思想與制度論集》（臺北：聯經出版事業公司，1976年），頁349-372。

<sup>30</sup> 鮑心增等：〈（三〇三〇）附件一：吏部候補主事鮑心增等條陳李經方罪狀呈文〉，中央研究院近代史研究所編：《清光緒朝中日交涉史料》，卷39，頁764。

上述所揭示橫亙公私領域的天道好還論，基本上一直作為主旋律延續到甲午戰爭前。其後，天道好還論就在晚清伴隨著外部近代西方工業文明的擴張，以及內部傳統天人合一宇宙觀的崩解與天命正當性的隕落下開始鬆動，逐漸被懸置而少用<sup>31</sup>。然而，天道好還的思想其實並未就此絕跡，因為還有維護傳統的士人仍堅持以天道好還論作為世界秩序去觀看世界。如一八九七年徐勤(1873-1945)〈總論亞洲：地球大勢公論一〉一文指出，依靠力量去征服他國者是愚笨的，終將滅亡，唯有憑藉知識征服他國者才能長久。徐氏正是利用天道好還論去論證他的「以力勝者愚而亡」的主張，如其文中指出：「抑之愈深，則發之愈甚，害之愈久，則變之愈速，水以相激而成波濤，電以相摩而成灼火。佛老盛於隋唐而宋儒出。教王專於羅馬而路德作。佛學衰於像法而六祖興。世家之勢盛而法國變，大將軍之權重而日酋奪。天道循環，物極必反。」<sup>32</sup> 徐勤作為康有為的弟子，自然擁護儒學，以「天道好

<sup>31</sup> 天道概念產生轉變，是伴隨政治層面上的天命概念轉變而來，因為自《尚書》「欽崇天道，永保天命」一語以降，即奠定了兩概念相互疊合的結構。這一結構體現在政治制度上，就是林毓生指出，作為文化道德與政治中心象徵並兼持天命的政教合一的天子制度；基於天命觀的天子制度，被絕大多數傳統儒者視為正當。此種兼有天命與天道的政教合一結構，正是使天道概念走下元理性價值神壇的關鍵所在。誠如黃克武指出，自清中葉開始，如龔自珍(1792-1841)即在佛教影響下認為，個人意願的力量「心力」大於「天命」這一思想影響了其後如譚嗣同(1865-1898)，或如時人以西方基於自由與自主之權的「天賦人權」觀念，重新詮釋「天命」與「天理」等觀念的現象，正是在上述晚清知識人對「天命」觀念的各種除魅實踐中，鬆動瓦解了過去傳統儒學中「天命」的主流論述。而後就如同王中江指出，既然「天命」不存在，則一切都是人所自造，那麼一切都可通過「人力」去改變，堅信「力」能使中國富強。在上述語境下，「力本論」與「非命論」成為近代中國的思想主旋律，使得推翻君主封建制的革命行動實踐具有正當性，最後完成了解構天命與天道概念疊合的政教合一制度的行動。此一發展正如許紀霖觀察指出，近代中國是從過去以天命、天道、天理為中心的儒家德性秩序天下，走向較為陌生的以力為中心的生存競爭的物理世界。上述討論參見林毓生：〈附錄一：為何傳統中國的政治秩序與文化、道德秩序，基本上是一元的？〉，許紀霖編：《二十世紀中國思想史論（上）》（上海：東方出版中心，2000年），頁481；黃克武：〈從追求正道到認同國族：明末至清末中國公私觀念的重整〉，黃克武、張哲嘉主編：《公與私：近代中國個體與群體之重建》（臺北：中央研究院近代史研究所，2000年），頁59-112；王中江：〈進化主義與漸進「變法」思想〉，《進化主義在中國的興起：一個新的全能式世界觀：增補版》（北京：中國人民大學出版社，2010年），頁136-137；許紀霖：〈五四：一場世界主義情懷的公民運動〉，許紀霖主編：《啟蒙的遺產與反思》（南京：江蘇人民出版社，2010年），頁259；楊芳燕：〈道德、正當性與近代國家：五四前後陳獨秀的思想轉變及其意涵〉，許紀霖、宋宏編：《現代中國思想的核心觀念》（上海：上海人民出版社，2010年），頁391-392。

<sup>32</sup> 徐勤：〈總論亞洲：地球大勢公論一（續前稿）〉，《知新報》（上海：上海社科院出版社，1998年

還論」去對抗當時逐漸興起的「力本論」與「天演進化論」，可以說是天道好還論在近代最後的掙扎。因為在庚子事變後，天道好還論便在天演進化的強權公理觀出現、穩固並成為主旋律下，幾乎消聲匿跡，不再是知識人用以評議世界事務時的普遍元理根據。

### 3. 天道人心論

這個部分的共現論述，如一八七五年〈中西時勢論〉一文中對當時中西局勢提出觀察與建議。作者認為，西方對待中國的態度很兩極，當中國希望西方分享他們所富產的東西給中國時，西人就不經心與不重視，但一旦提到中國要以所擁有的東西去接濟西方所無時，西人就非常用心與重視；作者以關埠、開礦、造路、通線四事為例，指出西方對待中國的不公平態度。在上述脈絡下，作者指出，假使中國不願自強，同時西方又能忍住侵略中國的慾望，這也是可以維持和平的，但卻不如中國能自強，並讓泰西難逞侵略之慾望來的好。作者提出「天道循環，人心思治，其殆於斯時乎？抑待於後日乎？緬思天心，靜觀人事，曠日而奮興者，則不如及時而振作，先時而有備者則可免他日之隱憂」<sup>33</sup>。此即是結合天道好還及天道人事貫通論，進而提出了天道人心論，此一論述的以言行事 (illocutionary force) 與以言取效 (perlocutionary force) 作用<sup>34</sup>，是為挑動中國人的情感，讓國人意識到危機並尋求自強。這樣的自強不是為了霸道做準備，乃是符應天道好還之理，亦即將中國尋求富強的正當性建基於天道好還論上。作者在此，一方面選擇性的吸收了西方富強觀，另一方面選擇性的忽略了西方富強觀中霸道的物競天擇、適者生存的天演進化思想，再現出近代知識人從以「仁」為核心的「天道好還」轉進到以「力」為核心的「天演進化」之際的混生論述現象。

「天道人心論」除了使用在挑動中國人應當尋求富強的情感與認識之外，還具有挑動戰爭以維護和平的功用。如一八八四年張之洞 (1837-1909) 在〈山西巡撫張之洞條陳戰守方略折〉一文指出，法國屢次挑釁，除了開戰之外沒有其他辦法，因

---

影印澳門知新報館本)，第4冊，頁26。

<sup>33</sup> 嶺南望士：〈中西時勢論〉，李天綱編校：《萬國公報文選》（香港：三聯書店，1998年），頁176。按：經李天綱考證，嶺南望士應為王韜。

<sup>34</sup> 關於以言行事與以言取效之意，詳參 J. L. Austin, *How to Do Things with Words* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962)。這兩個概念提醒研究者，除了將文本當作敘述性文字，還應將之視為「爭辯與推動改變的工具與武器」，並注意觀察時人理解與運用文本的過程。

此上奏提出數點取勝戰略。在此之際，由於中國自古以來都以息民睦鄰為重，因此很不願意開戰，張之洞既然主張開戰，就必須要解構「息民睦鄰」的思維慣性。張氏在此便是使用現實局勢為例證，以及以天道人心論作為開戰的正當性根據。張之洞說，法國「自被德國攻破以來，安集未久，乃復逞欲橫行。今年夏踞馬達加斯加而英人忌之，今年秋辱西班牙之主而德人怒之。去年無故據河內，今年無故奪順化，吞噬不休，殘殺無度，而越人讎之。夫鄙遠徼利而不止者，兵必敗，始禍怒鄰而不悔者，國必亡，彼曲我直，彼先發，我後應，天道人心，可以一戰」<sup>35</sup>。張之洞正是以法國不斷侵略各地，突顯其霸道形象，接著以過去中國濟弱扶傾，損有餘而補不足的天道價值，作為與法國開戰的正當性。正是在上述的論述下，張之洞言：「事已至此，羈縻無益。」從這可見，晚清之際面對他國侵略之下，連開戰都還要顧慮是否道義？是否正當？是否合法？這即是受到過去中國天道概念的約束，不願師出無名的用兵，而淪入霸道之名的思維慣性所限制。也正是因此，晚清才會不斷忍讓，而為他國輕視並逐步地被瓜分殆盡。晚清政府的忍讓是基於天道好還論，但在不具有天道好還思想，而是主張社會達爾文主義的競爭進化思想的法人看來，忍讓與謙和就是一種懦弱與無用。法國自生物學家拉馬克 (Jean-Baptiste Lamarck, 1744-1829) 於一八〇九年發表的《動物哲學》(*Philosophie zoologique, ou Exposition des considérations relatives à l'histoire naturelle des animaux*) 中提出「用進廢退說」，以及優生學家拉普熱 (Georges Vacher de Lapouge, 1854-1936) 深化社會達爾文主義以來，即身處於主張優越種族可取代劣勢種族是人類進化之必然的語境中。因此法人認為，侵略中國是一種進化行為，就不會有太大的顧忌<sup>36</sup>。由上可見，晚清之際的各種瓜分，正是在天道好還論與社會達爾文主義的天演進化論兩者的一退一進結構下，逐步形成的。

前述曾指出，天道人事貫通論與天道好還論一樣，都在國學與西學的拉扯中產生出混生性論述，那麼天道人心論在近代是否也有此情形呢？在近代西方心理學

<sup>35</sup> [清]張之洞：〈(二九九)山西巡撫張之洞條陳戰守方略折〉，中央研究院近代史研究所編：《清光緒朝中法交涉史料》(臺北：文海出版社，1967年影印北平故宮博物院1933年本)，卷9，頁710。

<sup>36</sup> 關於社會達爾文主義及法國拉普熱對社會達爾文主義的深化，可參見周保巍：〈「社會達爾文主義」述評〉，《歷史教學問題》，2011年第5期，頁48-56；John Wyon Burrow, *The Crisis of Reason: European Thought, 1848-1914* (New Haven: Yale University Press, 2000), p. 94。

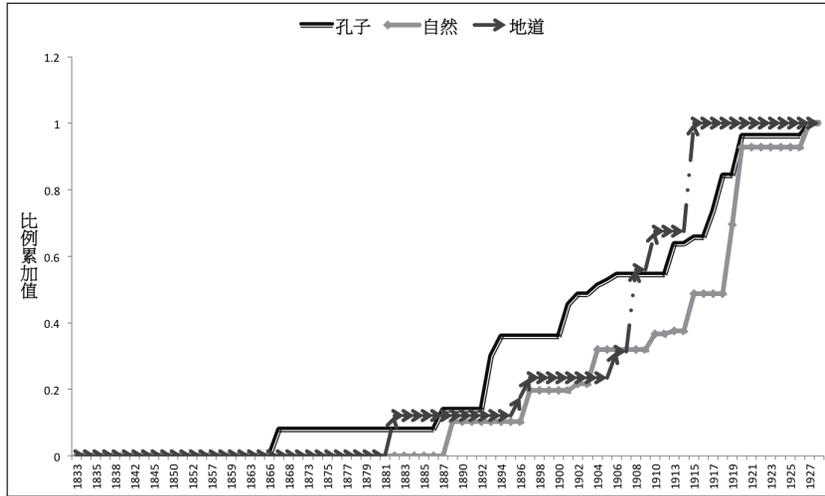
理論傳入下，過去中國宋明儒學中具有元理、普遍、道義性的「人心」概念被解構了<sup>37</sup>，那麼「人心」是否還如同過去一般不可思議呢？在一八九七年〈心力說〉一文中我們可以找到答案。〈心力說〉一文主要是從心力出發，主張心力是大清滿漢能夠「拓充光力，培補熱力，以吸力聚同志，以抵力禦外邪」的根源，因為作者主張：「人心之光力熱力，其大乃至上同於日，下同於電，盈天下無物可以比之。」作者認為要彰顯心力之能量，必須上下通暢，其言：「上不愛民，民離其上，敵兵一至，拉朽摧枯，無抵力故也。是故好生之心，天心也。愛民之道，天道也。此人心之熱力也，即人身之抵力也。」<sup>38</sup>由這可見，作者正是以天道人心論為依據，作為救國的法寶。此文乃是譚嗣同所作，其基於傅蘭雅 (John Fryer, 1839-1928) 所翻譯烏特亨立 (Henry Wood, 1834-1909) 的《治心免病法》(*Ideal Suggestion through Mental Photography*)，認為心力能震盪空氣質點（即以太，ether），以傳遞並挑動人們的「腦氣筋」。然而譚氏與烏特亨立對於「心力」的理解有所不同，譚氏匯集了其師歐陽中鵠 (1849-1911) 的主張，提出心的力量特質為「仁恕和平」，乃是毫無「妄分彼此、妄見畛域」的平等、通一之心念的說法，因此與烏特亨立有所不同。由這可見，譚嗣同選擇性的吸收了西人烏特亨立的心力說，然後納入中國的「仁」觀，以西洋科學知識證明「仁」觀的可實踐性，這裏就同樣揭示了天道人心論在面對西方思想時的選擇性吸收現象。天道人心論在譚氏的論述中，成為一種挑動中國人奮起救國，具有以言行事與以言取效作用的語言策略<sup>39</sup>。過去中國「人心」概念中的道德性被消解後，卻在譚嗣同處獲得了以太的神祕性，這是天道人心論的一種有趣的近代轉型實踐。

<sup>37</sup> 關於近代西方倫理學解構傳統中國「人心」論的發展過程，可詳見徐曼：《西方倫理學在中國的傳播及影響》（天津：南開大學出版社，2008年）。

<sup>38</sup> 心月樓主：〈心力說〉，《時務報》（臺北：京華書局，1967年影印上海時務報館本），第24冊，頁1643-1645。

<sup>39</sup> 關於譚嗣同心力說的相關研究，前人討論頗多，可參見白崢勇：〈從「以太」、「仁」與「心力」論譚嗣同思想之旨趣〉，《文與哲》第12期（2008年6月），頁631-662；劉紀蕙：《心之拓樸：1895事件後的倫理重構》（臺北：行人文化實驗室，2011年）。另外關於近代「通」的概念研究，可參見黃興濤：〈尚「通」：中華文化的基本精神〉，《文化史的視野》（福州：福建教育出版社，2000年），頁5-18，餘例不詳舉。

## (二) 中期論述：自然、地道、孔子



圖五：數據庫中「天道」概念的中期高頻共現概念詞比例累加值集群圖

圖五中所揭示出的共現概念詞群，乃是天道論在甲午戰後，儒學價值逆反下<sup>40</sup>，剝除天道概念中的元理性、普遍性、道義性後所剩餘的自然天道觀。主要包含天道自然論、天道地道論、孔子天道論。

### 1. 天道自然論

基本上，天道自然論自先秦之際就已出現，主張天道就是宇宙自然規律之道，這一天道自然論一直流傳到近代，並與西方自然科學知識產生了對話。如一八八九年收錄在《格致書院課藝》<sup>41</sup>鍾天緯(1840-1900)所寫的〈第一問〉中，主要提出中西都有格致之學，然各有側重，中國格致以義理為重，西國則以物理為多，這是因

<sup>40</sup> 所謂儒學價值逆反現象，如《中國現代思想的起源》一書指出：「在以道德本身為終極關懷的文化系統中，鑑於道德價值非好即壞的兩極性，當某種道德被證明不可能實現或是壞的，那麼，相反的價值系統就被認為是可欲的或好的，我們稱這個過程為價值逆反。甲午戰敗宣布儒家道德理想的不可欲，普遍出現價值逆反，造就了洶湧澎湃的維新思潮，它是中國文化第二次融合的開始。」以上參見金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源：超穩定結構和中國政治文化的演變（第一卷）》（香港：香港中文大學出版社，1999年），頁277-278。

<sup>41</sup> 王韜編此書的目的，是作為宣傳新知與新思想的讀物，作為1876年6月22日開院的上海格致書院的宣傳物。書中收集了1886-1894年間所舉行的歷次季考之優勝課藝。上海格致書院由傅蘭雅、徐壽、王韜操持。關於上海格致書院的研究，可參見郝秉鍵、李志軍：《19世紀晚期中國民間知識分子的思想：以上海格致書院為例》（北京：中國人民大學出版社，2005年）。

為重道輕藝與重藝輕道的差別所致。鍾氏認為，道藝應相互包含而不宜分內外。接著鍾氏在文中提到中國講格致者，列了鄭玄(127-200)、孔穎達(574-648)等談義理的儒生，指出鄭、孔等人雖然只談義理，但說理精深，非西儒能及；這是從民族自信的角度，為中國格致之學的發展溯源與定位<sup>42</sup>。其後進入主題，鍾氏開始論述西方格致之學四大家的生平與主張，包含阿盧力士託德爾(亞里斯多德, Aristotle, 384-322 B.C.)、貝根(培根, Francis Bacon, 1561-1626)、達文(達爾文, Charles Robert Darwin, 1809-1882)、施本思(斯賓塞, Herbert Spencer, 1820-1903)等四人。其中在談到達爾文時，鍾氏指出：「一千八百五十九年，特著一書，論萬物分種類之根源，並論萬物強存弱滅之理。其大旨謂凡植物動物之種類，時有變遷，並非締造至今一成不變，其動植物之不合宜者，漸漸漸滅，其合宜者，得以永存，此為天道自然之理。」<sup>43</sup>這裏的天道自然論，是基於達爾文在一八五九年提出的《物種起源》(*On the Origin of Species*)一書。該書首先主張生物進化，取代神創論，因此為時人所攻伐；其次主張生物為生存而鬥爭，能適應環境變異的個體能存活並繁衍，不具有有利變異的個體終將被淘汰。因此，基於達爾文「物競天擇，適者生存」下所推演出的天道自然論，指向的是強者生存、弱者淘汰的自然定律，與中國傳統損有餘而補不足的天道自然規律大不相同。由此可見，晚清之際雖仍談天道自然論，但此時的自然規律已經有了明顯的中西之別。

上述指出的，已選擇性吸收了達爾文進化論下的天道自然論，到了甲午戰後便與當時國際外交局勢互動，出現了嶄新的意義。如一八九七年劉楨麟(生卒年不詳)所寫，刊登在當時維新派報刊《知新報》中的〈地運趨於亞東論〉一文，該文主張，過去百年地運是由東而趨於西，自此百年之後將由西而趨於東，千年之後則合東西為一。劉氏在文中舉出實例，證明地運由東而西的現象，如中古之世的高加索族徙西洲，近古之世的英法越西洋以擴展南北美利加之大陸。其後則續而論述天下之勢將會變化，關鍵在於航海之術的出現，使得南洋諸國遍布白人足跡，而後太平洋之海道開啟，遠東商局出現，英國便總攬海權。劉氏正是通過這些例子去談「變」之重要，天道自然論則成為其開篇之際作為「變」之正當性的根據所在。如

<sup>42</sup> 關於中國近代「格致」概念的發展及與「科學」概念的互動，可詳參金觀濤、劉青峰：〈從「格物致知」到「科學」、「生產力」——知識體系和文化關係的思想史研究〉，《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》，頁319-356。

<sup>43</sup> [清]鍾天緯：〈第一問〉，王韜編：《格致書院課藝》(上海：弢園，1886-1893年)，頁2。

其文中開頭提到：「星地有轉變，陰陽有遞嬗，人物有輪回，世運有盛衰。無轉變則熱質銷而星地毀，無遞嬗則奇偶歧而陰陽乖，無輪回則魂道絕而物類亡，無盛衰則天道閉而世運滅，此理之自然，勢所必至者也。」<sup>44</sup> 劉氏這邊正是以盛衰循環之天道自然規律為依據，作為其主張「變」的根據。然而劉氏的天道自然論雖與過去的天道好還論有連續性，但是其指向的目的卻有所改變。不同於過去天道自然論主要是在論證天下之事，這裏的天道自然論轉而論證的是整個世界的局勢，這是天道自然論面對近代以來，開眼看世界後的一種現代性展現。過去，從天道自然論中，是看見四時循環之固定不變，因而提出天不變，道亦不變的主張；然而到了近代，則是從中看見四時循環的變化，因此提出天道變化主張。由這可見，不同時代的知識人配合其需要，各從天道概念中汲取所需養分，從中既可突顯天道之不變，也可突顯天道之變。這正展現出近代中國知識人在面對西方思想衝擊下，意圖混生中西思想，藉以令天道概念不被淘汰的實踐與用心所在。

而天道自然論到了庚子事變後，在儒學價值逆反下，其論述目的就不再如前述，是用來詮釋或是回應現世問題了。從文獻中可見，是退回到了純自然天文學的討論範疇中去。換言之，天道自然論被納入了西方天文學中，消解其元理性、普遍性，只保留其自然性意義。如一九〇二年〈立春後地與星辰考〉一文比較中西天文術後，反對認為西法優於中法的說法。文中指出，中法有不如西法者，西法也有出於中國者，其後談到授時法時指出：「一一憑諸實測，於天道已漸近自然，則由授時而加精，自不得不密於前代。」<sup>45</sup> 這裏的天道自然論已經回到天文觀測的實質討論之中。那麼，是否自此之後，天道自然論都不再與現實問題有關？不再作為回應現世問題的正當性論據了呢？

一九一五年之際，陳獨秀在《新青年》中發表了〈抵抗力〉一文<sup>46</sup>，裏面又談到了天道自然論。該文指出，中國人受學說之害、專制君主流毒、統一之害而無抵抗力，陳氏認為世界如一戰場，故人們必須積極產生抵抗力，才能因應各種挑戰。在學說之害部分，陳獨秀指出，道家老子主張雌退、儒家崇尚禮讓、佛家主說空無等思想，這些都從思想根本處斷絕了抵抗力的出現，在這部分，陳獨秀對「天道」

<sup>44</sup> 劉楨麟：〈地運趨於亞東論〉，《知新報》，第7冊，頁49。

<sup>45</sup> 闕鑄補齋輯：〈立春後地與星辰考〉，賀長齡、魏源輯：《皇朝新政文編·天文》卷16（臺北：國風出版社，1963年影印道光七年刊本），頁569。

<sup>46</sup> 陳獨秀：〈抵抗力〉，《新青年》第1卷第3號（1915年11月）。

概念進行轉化行動。陳獨秀認為，「天道遠，人道邇」，因此人們的「正路」是取邇而不迷其遠，盡力於善並且制止惡的發生，人的能力所及者即「人道」，而人之所未知者即「自然」與「天道」。由上可見，陳氏點出天道自然論，並且加以標籤化為人之所未知者，藉此反面突顯人應努力的是可知的「人道」，而非未知的「天道」與「自然」。陳氏認為，不應再從過去天道人事貫通論去談天道概念，故才指出人無法知天道，既然天道不可知則無用，在天道無用論下，人們就只能努力於人道之上。在此，陳獨秀進一步把「天道」與「人道」二分，形成「天道人事相分論」<sup>47</sup>，將「人道」推向前端，自此「人道」概念就先於「天道」概念，成為人們應關心與努力的方向。

在陳獨秀的天道自然論中有一點特別的主張，即「天道惡，人道善」論述，這與過去天道人事貫通論下的天道人事皆善的思想不同。陳氏引用了《老子》來證明其天道為惡之主張，其指出：「老聃曰：天法道，道法自然。自然之天道，其事雖邇，其意則遠，循乎自然，萬物並處而日相毀，雨水就下而蝕地，風日剝木而變衰，雷雹為殃，眾生相殺，孰主張是，此老氏所謂『天地不仁，以萬物為芻狗也』。故曰：天道惡。」<sup>48</sup> 由這可見，陳氏從天道自然中的衰殺現象論證天道之惡。陳氏進一步指出，正因天道惡，因此呈現出人道善，因為天道惡，因此時常有災害發生。人類即努力地祛除天道之惡以圖生存，以技術征服自然，在人力勝天中突顯人類意志，此間即突顯人道善的意義。

綜上，天道自然論在陳獨秀思想中，與過去的中國天道概念不同者有二：其一，有從天道自然為善到天道自然為惡的變化；其二，有從天人合一到天人相分而相戰的變化。正是在陳獨秀所改造的天道論述下，萬物的自我意志能獨立於過去天道人事貫通論中的「天道框架」中，得到真正的自由。天道自然惡論成了陳獨秀解構天道權威的以言行事與以言取效的工具。他引用老子思想中的自然天道概念，鬆動先民信仰中的「人格天」以及孔子的「道德天」，目的就是解構天道概念中的元

<sup>47</sup> 這樣的現象也曾發生在近代日本思想界，如金觀濤與劉青峰指出，伊藤仁齋(1627-1705)受到明儒吳廷翰(1490-1559)氣論思想的影響，斬斷了天道與人道間的聯繫，把抽象天理還原到人間；政治與個人道德為兩回事，故政治家應看其是否能治國，而非其道德。見金觀濤、劉青峰：〈氣論與儒學的近代轉型——中國與日本前現代思想的比較研究〉，《政大中文學報》第11期（2009年6月），頁1-30。

<sup>48</sup> 陳獨秀：〈抵抗力〉，頁1。

理性、普遍性與道義性，通過重新解釋老子的天道自然論，解構儒家的天道概念。類似陳獨秀者，還有如一九一九年高一涵(1884-1968)在〈斯賓塞爾的政治哲學〉一文中提到，斯賓塞受到自然科學中生物學影響時指出：「他又承認『自然律』非常的莊嚴，好像老莊看『天道』一樣；因為『自然律』如此，所以纔能夠淘汰不適宜的，遺留下那種最適宜的。這就是斯氏受生物學影響的所在。」<sup>49</sup> 又如在〈老子的政治哲學〉中談到老子的無為思想時指出：「自老子眼光看來，凡是替天行化的，都是違反天道，都是攪亂自然法則。國家的舉措賞罰，和個人的學問知識，都是用不著的。大家祇有混混沌沌，無知無慾，聽那『自然』擺布罷了。」<sup>50</sup> 此處高一涵正是通過不斷結合西方生物學中的自然律、自然法則與老子的宇宙天道自然觀的方式，鬆動並瓦解儒家天道概念中的道義性。然就實質而言，老子自然觀與西方自然觀仍有所不同，不能驟然一概而論。

綜合上述，在陳獨秀與高一涵等人主張的老子天道自然論中，使得過去作為主旋律的儒家天道概念降低了其重要性。人們關注的不再是有好惡、能懲處，具有元理與普遍性的「人格天道」，也不再受到具有道義性的「道德天道」的束縛，「個人」能重新在「自然天道」下展現自主意志。由這可見天道概念在伴隨個人主義興起的新文化運動中的轉變軌跡。在上述脈絡下，一九二七年之際，梁啟超在清華國學院講課時，也把孔子的天道概念解釋成自然天道，如《儒家哲學》中所言：「孔子講天道，即自然界，是一個抽象的東西；董子講天道，有主宰，一切都由他命令出來。《天人三策》說：『道之大原出於天，天不變，道亦不變。』這種說法同基督所謂上帝一樣了。」<sup>51</sup> 可見，梁啟超已把「天道」概念作為一種「對象」進行研究，與過去儒家視天道為人事應當遵行的神祕不可知或內在超越元理，有著完全不同的景象。自此也揭示出，天道概念在現代性轉型中，從一終極價值轉變為研究對象的變化歷程。

## 2. 天道地道論

張立文曾指出，自先秦以來便把「道」分為天道、地道、人道，天、地、人是為三才。其中，天道指陰陽，地道指剛柔，是從宇宙自然萬物立論，人道指仁義，

<sup>49</sup> 高一涵：〈斯賓塞爾的政治哲學〉，《新青年》第6卷第3號（1919年3月），頁258。

<sup>50</sup> 高一涵：〈老子的政治哲學〉，《新青年》第6卷第5號（1919年5月），頁547。

<sup>51</sup> 梁任公教授講演，周傳儒筆記：《儒家哲學》，收入湯志鈞、湯仁澤編：《梁啟超全集·第十六集·演說二》（北京：中國人民大學出版社，2018年），頁499。

是從社會人際與道德倫理立論。由這可見，地道指的就是宇宙自然環境萬物等<sup>52</sup>。那麼，近代以來天道跟地道概念的共現論述，是否指涉的仍是宇宙自然環境萬物呢？而天道地道論與前述天道自然論是否有所不同呢？在一八八二年《萬國公報》<sup>53</sup>中收有〈中西教學原始論〉一文，該文主要通過一問一答的方式說明三件事：第一是基督宗教的天道內涵；第二是回答華人或慕入教之名、或西人之勢、或西人之利等入教，之後卻不守聖教規矩而恃勢趨利，但傳教士為何不加以管制的現象；第三是說明林樂知 (Young John Allen, 1836-1907) 創辦中西書院的規制，主要目的是為宣傳教義。在該文第一項談基督宗教的天道論述中即出現了天道地道論，文中認為天道至大，不應以畛域分，人有中西不同，但天道卻不以中西為判。這裏將過去儒學的天道概念進行轉置挪移，架接至基督宗教的天道概念，將中西天道概念進行會通。接著文中進一步提到天道有失者，天必降之殃，這在耶穌福音篇中說得很詳細，天道廣大須有人代天宣講，耶穌之教正是代天宣講者。作者此處是基於天道觀中的元理與普遍的兩個特性，連結中西天道概念。但其中仍有不同的是，西人傳教士的天道觀指代的是基督宗教的外在超越，與由宋明理學發展出的內在超越天道觀有所不同。作者在勾連中西天道觀的關係後，繼而談到與人心的關係，提到「道之至善，而實在人心」，「人心」概念被作者定義為「天地好生之心」。作者以天地雖能化育萬物，但卻仍然會產生有時而窮的現象，這說明「人」在天地之中的存在意義。如文中指出：「天有常道，風霜遞嬗，寒暑往來，此天之好生以育萬物也。地產百物，人賴其利，此地之好生以育萬物也。然天道有水旱之不時，地道有肥饒之各致。是天地之生機有時而無窮，即天地之生理有時而缺陷。人處天地之中，自當為

<sup>52</sup> 張立文：〈緒論〉，張立文主編：《道：中國哲學範疇精粹叢書》，頁3。

<sup>53</sup> 《萬國公報》前身為《中國教會新報》(Church News)，由美國監理會傳教士林樂知擔任主編，創刊於上海。刊物時間為1868年9月5日至1874年9月5日，共出301期，後改名為《萬國公報》，繼續出刊至1883年，共750期。後因經濟問題停刊，爾後1889年2月復刊，成為英美在華基督教組織廣學會(Christian Literature Society for China)機關報，改為月刊，仍由林樂知主編，至1907年12月停刊。本刊主要以基督教觀點為軸心，復刊後內容擴大為介紹西方政治思想、時事與倫理學說，在戊戌變法期間支持變法，對於中西文化交流起到一定作用，發行量廣且引進西學，當時地方要員與政府官員，都閱讀這份刊物。關於《萬國公報》之發展與內涵，詳見夏良才：〈萬國公報〉，丁守和主編：《辛亥革命時期期刊介紹》(北京：人民出版社，1982年)，第1集，頁606-642；梁元生：《林樂知在華事業與《萬國公報》》(香港：香港中文大學出版社，1978年)。

天地彌其缺陷。故曰本天地好生之心為心也。」<sup>54</sup> 作者在此使用天道地道論，說明天地自然，有圓有缺，而人之作用即是在自然天地有所缺陷時加以彌補，此即為「人心」的作用與價值。作者提出這套理論目的，是為帶出之後突顯西人傳教士不惜道途跋涉，航海到中國傳教，設立義學，創立醫院，荒歉發賑之用心，而這就是作者所謂的「天地好生之心」。由此可見，在傳教語言中，天道概念有其地位，天道地道論在傳教士論述中，則成為其傳教的論述工具。

除了作為傳教語言外，在過去具有元理、普遍、道義性的天道概念尚未被解構前，天道地道論乃是晚清改良陣營的知識人用來勸服保守士人的語言工具。通過改良與保守派共同都認同的天道地道論的思維慣性，連結改良論述，賦予維新求變行動的正當性。如一八九六年維新派大將陳熾（1855-1900）所寫的〈工藝養民說〉一文<sup>55</sup>，此文主要論證晚清必須趕緊改變思路，從人力轉向機器，拋棄過去手工業的模式，轉以機器取代人力。如此可有多重好處，包括能令當時中國眾多無業人口進入工廠工作而避免饑饉，又能將由機器所製造出來的大量貨物賣給西方而謀利。雖然陳氏等維新派的改良意見很好，但在一八九七年之際，大部分人思想尚未改變，因此遭受甚多阻力。如認為，以機器為業將奪貧民手工生業，或是中國以機器製物，勢必無法與西人匹敵。陳氏認為，提出這些論點者，乃是使中國貧弱的大罪人。面對保守派意見，陳氏在文中以英吉利、法國、比利時等為例，指出原來手工之人在進入工廠工作後反而能賺更多錢，以此駁斥保守派提出，以機器為業將奪貧民手工生業的論點。其次，陳氏再以中國每年購買西人機器製造之物而花費多達一萬五千萬金為依據，指出若中國能購買機器自造貨物，則僅內銷中國就可省利，甚且中國工價低廉，費用有省，所做成的器物必將價賤以及貨精於外洋，能大量外銷。陳氏解構了保守派的兩個論點後，繼而從意識型態出發進行論述，其指出，保守派不應因為討厭洋人洋貨，進而厭惡製造出洋貨的機器，這樣乃是絕華民生路，反倒助長西人羽翼。陳氏從理法方面出發，駁斥了保守派的論述後，最後從「情」的角度勸服保守派，而此「情」即是具有道義性的中國天道論，其言合六洲萬國而觀，有四十萬萬人，必無法通過一手一足之勞滿足日用所需。因此「天」才假手西人，基

<sup>54</sup> 局外人：〈中西教學原始論〉，李天綱編校：《萬國公報文選》（香港：三聯書店，1998年），頁65-66。

<sup>55</sup> 陳熾：〈工藝養民說〉，宜今室主人輯：《皇朝經濟文新編·工藝卷1》（臺北：文海出版社，1972年影印光緒二十七年上海宜今室刊本），頁100。

於陰陽水火功能，發展了借力生光的理論技術，凡是人目、人耳、人手、人足、人心所不能及者，都可通過機器去見之、聞之、舉之、及之、成之。陳氏最後集中在「聖」字上討論天道地道論，其指出：「聖之所以為大也，則博厚配地，高明配天，悠久無疆，雖罄竹帛以書之不能得其萬一也。而要其實，則天道好生而已矣，地道養民而已矣，人道利用而已矣。中國萬邦之首，而今日生齒四萬萬，為開闢以來所未聞，天下之窮民以十分之一計之已四千萬，雖堯舜亦窮於施濟矣。長此而不變，則惟有水火、瘟疫、刀兵、盜賊、草薶而禽獮之，成互古傷心之浩創已耳，而天不忍也。」陳氏指出，天道地道都好生養民，能顧慮百姓生計者，才是如同天地一般偉大的「聖人」。通過這樣的論述，目的是從「情」的角度去挑動保守派知識人的愛民與慕聖之情，進而放棄抵制西器的主張。由這可見，天道地道論在晚清維新派中，是作為與保守派進行協商時的共情論述，而從一八九六年使用的「天道地道論」中可見，當時仍是具有元理、普遍、道義性的天道概念<sup>56</sup>。

前面指出，具有元理、普遍、道義性的天道概念在庚子事變後儒學價值逆反下，逐步退出舞臺。那麼，是不是立即完全退出舞臺呢？從史料中可以看見並非如此，因為在歷史長河中，必然仍存在著固守傳統的學者，秉持著天道概念，持續地以之作為與主旋律抗爭實踐的依據，畢竟晚清君主政體尚未被推翻。如一九〇六年〈內閣中書王寶田等條陳立憲更改官制之弊呈〉一文，就以天道地道論述作為捍衛傳統官制，反對立憲改良的依據。該文主要目的是通過明確指出立憲主張中的各種問題，藉此證明傳統官制的合理性。在文中，王寶田等人首先以唐宋在兵制與新法

<sup>56</sup> 陳熾在維新變法論中多使用天道地道論述，如1897年他又發表〈俄人國勢酷類強秦論〉一文在《時務報》上，主要是使用天道、地道、人道概念去論證「變」的合法性，這也是一種共情論述。通過保守派同樣肯定的天道概念，去疏通與轉置他們不願意改變的立場。如文中談到：「天道善變者也，地道不變者也，人道應變者也，乃有地隔數萬里，時閱數千年，人分數十種，而運會所值，形勢所成，一東一西，若合符節者何哉，豈天道亦窮於變乎，蓋始而終，終而復始者，天運也。盛而衰，衰而復盛者，地運也。合而分，分而復合者，國運也。然則天也、地也、人也，亦運而已矣。」陳熾將過去的「天不變，道亦不變」的恆常天道概念轉置成善變天道，而把恆常特性從天道處轉歸於地道概念。通過重新分判恆常與善變，論證天道善變可變，以作為維新派各種改良行動的正當性根據。參見瑤林館主：〈俄人國勢酷類強秦論〉，《時務報》，第18冊，頁1231。關於晚清之際「變」的思想以及「變局觀」的產生，可參見孫邦華：〈西潮衝擊下晚清士大夫的變局觀〉，《二十一世紀》，2001年6月號，頁52-62；彭春凌：〈關於「變化」的觀念碰撞和知識生產——全球史視域下的漢譯《斯賓塞文集》〉，《中國現代文學研究叢刊》，2018年第8期，頁172-193。

上的變革為例，證明驟然變法為禍甚烈。繼而指出，晚清立憲之議為禍更十百倍於唐宋，文章主要從東西洋各國立憲始末的考察出發，結合中國情勢，指出立憲將造成的四個大謬，六處可慮，四種隱患。在四謬中，王寶田等人以日本、德國、俄羅斯、英法為例，歸結指出：日德所以富強，是因為能振君主之權而伸張國威；俄與英法所以作亂，正是因為暴徒持憲法與政府相抗所致，就此反對會削減君權的立憲制度。而在六慮中，王寶田等人提出六點值得商榷的問題：其一，立憲不符中國以禮為本的尊尊親親政治；其二，傳統六官相承四千年，不宜因五六不更事少年假托西法而用夷變夏；其三，置內閣總理是瓜分軍機之任而奪朝廷之權；其四，將銓選之政散之行省，以及在戶部之外增設民政部與農工商部，這將使地方官吏擅權放欲；其五，廢禮部、去禮法將為重視禮儀的諸國所笑；其六，去督察院將使奸貪無懼。王寶田等人基於以上六點反對立憲制度。而在四患中，王寶田等人更以立憲將使官吏求解於民而威禁不行；將形成官長須聽輕險之徒指揮的風氣；將形成中國效顰西方立憲制度而無主體性的國不成國的負面形象；將形成中國懼怕革命排滿之人而趕緊立憲的負面形象。王寶田等人身為滿清臣民，從維護君主政體角度，對立憲主張、制度與行動進行了多重解構，提出了主權宜尊、國是宜一、民力宜寬、士習宜端、章服宜嚴、會黨宜禁等主張，希望能夠令朝野重新審視立憲的必要性。在上述保皇派的論述中，談到禮部問題時，王寶田等人就挪用了天道地道論作為正當性依據。如文中指出：「禮官之設，昉自伯夷，其由來尚矣，降及後代，雖沿襲不同，而職守則未有易也。故記謂安上治民，莫善於禮。誠以禮之用，固總貫夫君與民之紀，而立治安之本。而《傳》又謂天道曰祥，地道曰義，人道曰禮。則禮者又蟠際於天道、地道之中，而以立人道之極者也。禮亡則人亡，人亡則國亡，而天地亦幾於息矣。」<sup>57</sup> 作者在此所用的都是屬於具有元理、普遍、道義性的天道、地道、人道概念。由這可見，在庚子事變後，所謂儒學價值逆反，只出現在維新派知識人，而在當時仍有一派秉持與迴護儒家天道地道論者存在。這些滿清官員正是在維護主權，在忠君愛國的仁義道德論中，提出上述具有道義性的天道地道論。

綜上本文以為，研究者不宜認為，晚清之際一面倒的都朝向「新」<sup>58</sup> 與「變」前

<sup>57</sup> 王寶田等：〈內閣中書王寶田等條陳立憲更改官制之弊呈〉，故宮博物院明清檔案部編：《清末籌備立憲檔案史料》（北京：中華書局，1979年），上冊，頁158。

<sup>58</sup> 關於近代新的崇拜現象，可參見羅志田：〈新的崇拜：西潮衝擊下近代中國思想權勢的轉移〉，《權勢轉移——近代中國的思想、社會與學術》，頁18-81；鄭文惠、邱偉雲：〈數位人文視野下近

去。在歷史大潮中仍有傳統砥柱存在於其中，只是，在大潮下，傳統的天道地道論更多的是回到了博物館中，被作為經典概念，而非具有論政能量的語言工具。如一九〇八年章太炎(1869-1936)所寫的〈劉子政左氏說〉一文中，天道地道論已經回到了古典學術討論語境中：「《說苑·修文》曰：知天道者冠錫，知地道者履躡，能治煩沒亂者佩觿，能射御者佩鞞，能正三軍者撝笏，衣必荷規而承矩，負繩而準下，故君子衣服中而容貌得，接其服而象其德，故望玉貌而行能有所定矣。」<sup>59</sup> 又如一九一〇年胡承珙(1776-1832)所寫的〈爾雅古義卷上〉言：「《文選注》引許慎《淮南注》曰：堪，天道也；輿，地道也。《漢書》張晏注曰：堪輿天地總名也。」<sup>60</sup> 再如一九一五年謝无量(1884-1964)在〈老子哲學〉中提到：「以老子之學出於《易》，《易·謙卦·彖傳》曰：天道下濟而光明，地道卑而上行，天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙。」<sup>61</sup> 綜上可看出，天道地道論在近代，逐漸從具有元理、普遍、道義性質的論政語言，被知識人懸置到學術史脈絡中討論的變化軌跡。

### 3. 孔子天道論

孔子天道論早在《論語》中已經出現，如《論語·公冶長篇》引子貢言說：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」<sup>62</sup> 此一條材料自先秦以降就成為了中國人討論不已的問題，思考究竟孔子所言的「天道」概念是何意義？伴隨不同時代思想主旋律的變化，孔子的天道概念內涵也有些許不同。但總的來說，不管孔子天道概念是何意義，都共同揭示著孔子相對於天道，更為在乎人道這一主張。因此，自古以來提出孔子天道論的目的，都是為了論證人道的重要性。那麼，這一思維慣性，是否在近代保留了下來？或是有所改變呢？在一八六七年楊廷熙（生卒年不詳）於〈原奏〉一文中即提到孔子天道論，楊廷熙作為臣子，對當時同文館要聘西人為教習，選正途五品以下京外官入館學天文、算學一事，提出諫議。楊氏在文中使用了天道人事貫通論作為立論依據，指出當時所存在的久旱

---

代中國「新/舊」話語的交鋒與激辯》，頁173-246，餘例不詳舉。

<sup>59</sup> 章絳：〈劉子政左氏說（續四十二期）〉，《國粹學報》第43期（1908年7月18日），頁3上。

<sup>60</sup> [清]胡承珙：〈爾雅古義卷上（版刻旋旣）〉，《國粹學報》第63期（1910年3月1日），頁1上一下。

<sup>61</sup> 謝无量：〈老子哲學〉，《大中華》第1卷第4期（1915年4月），頁8。

<sup>62</sup> 阮元校勘：《重刊宋本十三經注疏附校勘記·論語注疏》，頁43。

不雨實是一種時政有失的徵兆，希望同治皇帝能改弦易轍，解除前述同文館相關命令。楊氏使用天道人事貫通論去正當化自己的上奏行動，同時能作為避免因進言而獲罪的護身符。在文中，楊氏列舉了十件不可理解者，包含咸豐十年，西人侵中不共戴天，為何忘記大恥，而因羞於不知星宿之小恥，故向西人學習天文算學？又如，中國自古即有河洛理數、指陳句股與尺算等，為何不自學而學於西人，捨中國而師夷狄？再如，命翰林進士科甲正途出身京外各官，至京學於夷狄乃是大事，為何只以總理衙門數人私見就決定？楊氏通過提出十個不解問題，論證其對同文館相關命令的質疑，並主張同文館的設置與創制不合時宜，希望同治皇帝收回成命，藉以「杜亂萌而端風教，弭天變而順人心」。由上可見，楊氏在此是通過天道人事貫通論作為諫議語言，希望挑動同治皇帝的情感而改變成命。孔子天道論在文中則作為反對學習天文的根據所在，如其言道：「推之孔子不言天道，孟子不重天時，非故秘也，誠以天文數學，機祥所寓，學之精者，禍福之見太明，思自全而不為世用，事事委諸氣數，而或息其忠孝節義之心；學之不精，則逆理違天，道聽塗說，必開天下奇衰誑惑之端，為世道人心風俗之害。伊古以來，聖神賢哲，不言天而言人，不言數而言理，其用意至深遠矣。」<sup>63</sup> 楊氏以孔子天道論作為其反對同文館人學習天文算學的理據。楊氏認為，天道是機祥禍福所寓，可以不學，天道孔子論在楊氏口中成為一種消解學習西學必要性的正當性論據<sup>64</sup>。

天道孔子論在近代，還曾作為分判中西之道的國族語言。如一八八七年王韜在回憶其約二十年前歐遊經歷的《漫遊隨錄》<sup>65</sup> 中的〈倫敦小憩〉一文指出，他在等理雅各 (James Legge, 1815-1897) 去跟他相會時，遊覽了當地太學與名院，其中有天被素有名望的哈斯佛大書院監院邀請演講，講題為「中外相通之始」。演講完畢後，有一些將被授官並派遣到印度、中國擔任翻譯人員的年長畢業生找他，問他「中國孔子之道與泰西所傳天道若何」此一問題，王韜回答道：「孔子之道，人道也。有人斯有道。人類一日不滅，則其道一日不變。泰西人士論道必溯原於天，然傳之

<sup>63</sup> [清] 楊廷熙：〈(一六六八) 原奏(上摺附件)〉，故宮博物院編：《籌辦夷務始末(同治朝)》卷之四十九(臺北：國風出版社，1963年影印1930年北平故宮博物院本)，頁1171。

<sup>64</sup> 後來同治皇帝對楊氏的奏折提出反駁，認為其是受到倭仁的鼓動所致，可參見清穆宗：〈楊廷熙所奏之不當著該王大臣等宜力任其難毋顧恤浮言稍涉推諉〉，同前註，頁24-25。

<sup>65</sup> 關於王韜《漫遊隨錄》的相關討論，可參見陳室如：〈游移與曖昧——王韜《漫遊隨錄》的策略書寫與觀看之道〉，《逢甲人文社會學報》第13期(2006年12月)，頁107-129，餘例不詳舉。

者，必歸本於人。非先盡乎人事，亦不能求天降福，是則仍繫乎人而已。夫天道無私，終歸乎一。」<sup>66</sup> 王韜最後是以東西方聖人此心同此理為依據，提出「其道大同」的結論。從王韜上述有關天道和孔子的共現論述中可知，孔子主張人道，與主張天道的泰西之學相對。這樣的主張，來自於歷來認為，孔子所重者為人道，而罕言天道的主張。這揭示出孔子天道論在近代，具有消解天道神祕性，突顯強調人道重要性的工具性意義。

當時間從自強運動時期來到維新運動時期，孔子天道論的功能是否有所轉變呢？何啟(1859-1872)自小在香港接受西式教育，一八七七年又赴英國留學修習醫學與法律，奠定了其以英國為中國仿效改革對象的想法。因此，在一八九四年何啟所寫的〈新政論議〉中，可以看到何氏將孔孟所傳道學，連結到西方性理自然之學與自由觀念的論述。如文中言道：「道學以知天為聖功，以安民為王道，孔子不言天道，而兩論所載，無非性理之自然，孟子不言民權，而七篇之詞，無非自由之實際。孔孟距今二千四百年，而置其道於今日公理公法中，仍屬堅致精瑩，其光莫掩，以此知凡脫盡私心，主持公道者，所立之言雖歷千秋萬歲，亦不能磨滅也。」<sup>67</sup> 由上可見，何氏在主張孔孟思想中具有天道民權觀下，連結了西方的性理自然與自由觀念，最後歸結到指涉「公」的思想。他認為，孔孟思想即使放到西方的公理公法中，也具有其難掩的價值光芒，這表現在只要「脫盡私心，主持公道」，則言說就能永恆不滅之上。何氏所言的「公道」概念就是與「私心」相對者，這裏的「私」是指個人之利。何啟身為改良派主張者，與胡禮垣(1847-1916)合作，撰寫包含〈新政論議〉、〈新政始基〉、〈新政安行〉、〈新政變通〉等專文刊登於報紙上，其後就彙編成《新政真詮》一書，對政治、思想、經濟、文化等提出改良主張。何、胡二人特別關注「公」的觀念，兩人認為這是最能打動人心的力量，強調人民在政治生活中的核心地位<sup>68</sup>。在改良派何啟的論述中，孔子天道論不再是作為突顯人道概念的論據，而是作為突顯公道的理據，亦即何啟將原來存在於傳統天道概念中的元理、普遍、道義性等價值內涵，從「天」挪移到「公」之上；

<sup>66</sup> 王韜：《漫遊隨錄》（長沙：嶽麓書社，1985年），頁97-98。

<sup>67</sup> [清]何啟：〈新政論議〉，鄭大華點校：《新政真詮：何啟、胡禮垣集》（瀋陽：遼寧人民出版社，1994年），頁111-112。

<sup>68</sup> 關於何、胡兩人「公」的觀念，可參見陳弱水：《公共意識與中國文化》（臺北：聯經出版事業公司，2005年），頁124-125。

自此代表普遍道義的不再是服務君主、帶有天命論神祕主義的「天道」，而是服務於人民，以多數主義為依據的「公道」。何氏將孔子天道論進行內涵抽換，將「天道」概念等同於西方性理自然，進而得以連結並同義於「公道」概念。

眾所周知，民國元年至六年之間曾出現過一次重大爭論，即孔教是否為宗教，是否能立為國教？當時大部分知識人都捲進了這論爭中，有支持者，也有反對者。而這一爭論，伴隨孔教運動在五四前夕由反孔轉為反傳統思潮中全軍覆沒而落幕。那麼，孔子天道論在這個時間段中，其作用如何？值得玩味<sup>69</sup>。從史料中首先可見一九一三年張東蓀(1886-1973)的〈余之孔教觀〉一文。張東蓀與當時康有為等人一樣，面對民初之際信仰大破、人欲橫流的現象，主張提倡孔學。張氏對於陳煥章發起孔教會，藉以挽回人心與保存東方文明的用意，表示肯定，並就幾個實質問題提出自己的意見，包括孔教是否為宗教、宗教是否真能挽回人心、中國是否適合有國教等問題，提出自己的看法。張氏覺得，孔教乃是中國千年文明的結晶，確實為一宗教，也是中國國教，因此他認為，孔教確實能解決道德墮落之問題。張氏在商榷孔教是否為宗教問題時，針對宗教須有神、信仰、道德及風習、文化等四個必要性質上進行討論，其中在第一個「神」的性質上，張氏認為：「第一條所謂神者，則有孔子所稱之天及天道以配之。孔子嘗以天道詒人，正如他種宗教，以神上帝等警諭其信徒也。」<sup>70</sup>張氏定義所謂「神」，包含 *supernatural being*（超自然物）、*sublimial thing*（玄妙物）、*something from without*（身以外之物）、*higher power*（高權力即高於人類之權力者之意）。張氏此處對天道概念的詮釋，就等同於西方宗教的神與上帝等超自然玄妙與身外之物，亦即外在超越。由此可見，張氏論述中

<sup>69</sup> 關於孔教論的緣起與發展，可參見黃克武：〈民國初年孔教問題之爭論〉，《歷史學報》第12期（1984年6月），頁197-223；彭春凌：〈康有為、李炳憲交往和思想關係論考——兼及民初孔教運動跨越中韓之傳播與取向問題〉，《近代史研究》，2016年第3期，頁56-76，餘例不詳舉。

<sup>70</sup> 張東蓀：〈余之孔教觀〉，《庸言》第1卷第15號（1913年7月1日），頁5。而在同年，藍公武也用孔子天道論論證孔教的正當性，如〈中國道德之權威〉指出：「自秦漢以來，代以儒治天下，上自政事，下至禮俗，莫不以孔子為中心。今若斥孔子以為謬，則此二千餘年之歷史之人物，尚有絲毫意義之可言乎？夫一國之文化之學術之歷史之人物，而皆至無意義可言，則其國尚得謂之國乎？斥孔子者，其亦知之否耶？且孔子之根本思想，天道而已，所謂我道一以貫之者也。」這裏藍氏正是通過孔子天道論表達對於孔教的肯定與支持。藍公武：〈中國道德之權威（續第1卷第3號完）〉，《庸言》第1卷第5號（1913年2月1日），頁12。

的孔子天道論，成了論證孔教是宗教的根據所在<sup>71</sup>。

那麼，在孔教爭論中，是否有人曾以孔子天道論反對孔教論者？一九一五年謝无量在〈老子哲學〉中指出：「粵稽吾國哲學，肇創宇宙本體者，當以老子之徒為多，自老子啓其先路，莊生造論，益極精微。蓋孔子罕言天道，獨以人事為主，而重實行之教，此二派所以殊歟。」<sup>72</sup>此處談及孔子罕言天道，以人事為主，重視實行，而老子則多言宇宙本體，弟子莊生造論，因此天道與人事，正是當時道家與儒家的不同所在。謝无量指出，雖然孔子崇信天道，但仍是以前人事為驗，不務玄遠，因此說「天何言哉」與「敬鬼神而遠之」、「子不語怪力亂神」，這些都是偶爾談及，可知並非專主於此。雖然子思以誠概天，指出誠者天之道，相較於孔子，對於宇宙之義談的更為詳細，但仍比不上老莊昭晰。因此謝无量說，「以此非儒者，所亟辨也」，由這可見他將天道劃為老子之說，與孔子無關。謝氏的孔子天道論，目的是論證孔子與天道不相關，企圖斷開孔子與玄遠天道之間的關係。

由上可見，同樣是孔子天道論，在支持孔教論者口中，認為孔子相信天道；在反對孔教論者處，認為孔子重點在人治而非天道，實有著全然不同的理解與詮釋<sup>73</sup>。孔子天道論在晚清與民初各有不同樣貌，在晚清主要用以作為解構西學重要性、證明人道、公道概念重要性的語言工具；在民初則主要成為支持或反對孔教論的合法性根據，此即展現了近代知識人基於不同立場下，對概念的紛呈複雜、多元詮釋的現象<sup>74</sup>。

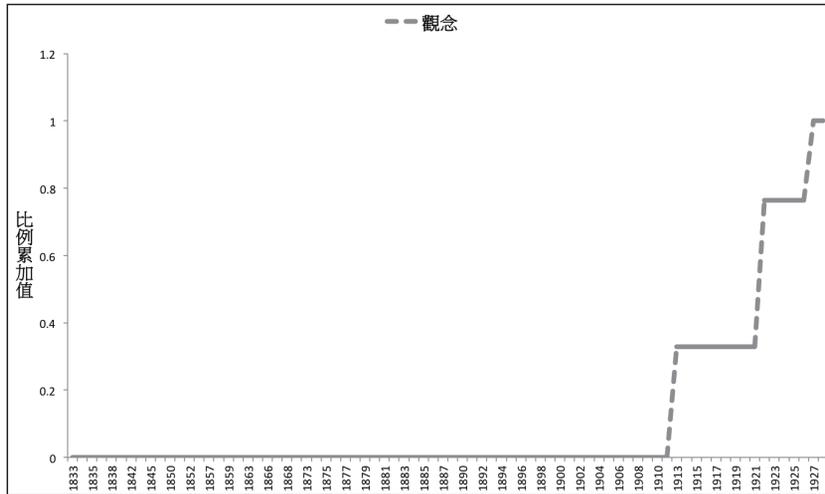
<sup>71</sup> 關於張東蓀與孔教會之間的關係，可參見戴晴：《在如來佛掌中：張東蓀和他的時代》（香港：香港中文大學出版社，2008年），頁125-126。

<sup>72</sup> 謝无量：〈老子哲學（續）〉，《大中華》第1卷第6期（1915年6月），頁1。

<sup>73</sup> 其他還有，如1917年俞頌華寫給陳獨秀的信中也提到孔子天道論，目的是用來與陳獨秀的反孔教論進行商榷。俞氏雖主張「孔子所以言天道者，蓋為敬天也」，但其也指出「孔教又未嘗無命令的擬人格的主宰，不亦彰彰明乎」。俞氏認為，孔子天道論中仍存在著人格主宰的意味，因此可視為宗教，屬於俞氏所謂「倫理的宗教」。面對這樣的說法，陳獨秀在回信中則反對，指出：「敬天明鬼，皆不始於孔氏，孔子言天言鬼，不過假借古說以隆人治，此正孔子之變古，亦正孔子之特識。倘緣此以為敬天明鬼之宗教家、儕於陰陽墨氏之列，恐非孔意。」參見俞頌華、陳獨秀：〈通信〉，《新青年》第3卷第3號（1917年5月），頁10、11、12-13。

<sup>74</sup> 再如1918年張壽朋也在《新青年》上投書談孔教問題，其主張，諸君不宜因為反對康有為而順帶排抵孔子，就如同古代王莽立志學周公，但後人只會罵王莽而不會罵周公一樣，周公與孔子何辜？張氏對孔子高度肯定，指出：「人生不能出乎宇宙之外，決不能違天道的範圍。孔子之道，便是天道。」張氏認為，假使背離孔子，就是仰面唾天，其認為孔子之道實乃宇宙真理、人生正

### (三) 晚期論述：觀念



圖六：數據庫中「天道」概念的晚期高頻共現概念詞比例累加值集群圖

圖六中所揭示出的共現概念詞，是天道概念在辛亥革命後新增的共現論述，亦即天道觀念論。「天道」與「觀念」的共現論述，為何只在民國之後才出現？其出現的意義為何？揭示出何種歷史意義呢？從史料當中可以找到答案。在一九一三年藍公武所寫的〈中國道德之權威〉一文中，首先連結了「天道」與「觀念」兩個詞彙，文中指出：「我舉秩序、仁愛、精進三者，為天道之根本觀念。」<sup>75</sup>藍氏此處對「天道」概念進行分析，認為是由秩序、仁愛、精進三內涵所構成，「天道」在此首次成為一個被拆解與分析研究的概念對象。接著在史料中還可見天道與觀念一詞的共現，是出現在一九二二年的梁啟超《先秦政治思想史》中的「附錄二〈天道觀念之歷史的變遷〉」一文中<sup>76</sup>，從這也可看出，「天道」已被視為歷史上的一概念對象進行討論、分析與研究。接著，在一九二七年之際，梁啟超在《儒家哲學》中指出：「董子是西漢時代的學者，他的學說影響到全部分，全部分的思想亦影響到他，可見漢人的天道觀念退化到周秦以上。」<sup>77</sup>這裏也是將「天道」視為一種研究對象，進

道、救世方法是也。由這可見，張氏的孔子天道論也是作為肯定孔子的論據而出現。張壽朋：〈通信·文學改良與孔教〉，《新青年》第5卷第6號（1918年12月），頁614。

<sup>75</sup> 藍公武：〈中國道德之權威（續第1卷第3號完）〉，頁8。

<sup>76</sup> 梁啟超：《先秦政治思想史》，收入《飲冰室專集》之五十（昆明：中華書局，1941年）。

<sup>77</sup> 梁啟超：《儒家哲學》，收入湯志鈞、湯仁澤編：《梁啟超全集·第十六集·演說二》，頁499。

行歷史的剖析與討論。

本文認為，當天道概念在人們心中還是元理、普遍、道義性的終極價值時，人們是不會也不能去剖析的，但當天道概念進入可被分析的研究階段時，那就表示天道概念已非終極價值了。如同宗教信仰者，因為存有信仰，故不會去剖析研究其所信仰的宗教，一旦開始分析所信仰的宗教，就表示從教內人變成了教外人。因為在分析中將照見宗教邏輯中的各種矛盾問題，這就可能鬆動並瓦解其宗教世界觀。同上所述，當天道概念仍為中國人的終極價值時，是不能也不會被當做研究對象進行分解式討論的。因此當藍公武與梁啟超開始分析天道概念時，就意味著天道的鬆動，已從過去普遍元理的終極價值高位走下，成為學術史之一隅，成為歷史博物館中一個可被觀賞、討論、解析的陳列物。當成為陳列物後，也就不再具有參與現實世界的論政能力了<sup>78</sup>。天道觀念論在數據庫中的共現，都出自上述三篇民國時期文章，揭示出到了民國之後，天道概念被除魅成一種觀念對象，不再是過去作為一種價值信仰的變遷軌跡。

#### 四、結論：天道概念的博物館化

自秦漢以降，天道人事貫通論的思維慣性一直都是思想界的主流旋律，但這種情況在甲午戰後，逐步於泰西哲學、社會學、倫理學、生理學等思潮中被鬆動與解構，使得「天人」關係產生根本內涵上的滑動與位移。據前文所有數據圖表與史料分析，本文指出，傳統天人貫通論是在庚子事變前後發生變化。這一變化的關鍵，正是在甲午戰後中國思想界發生了「儒學價值逆反」現象，其後因庚子事變又更為加劇，知識人最終確認中國傳統儒家之道已然失能，無法再回應當時內外各種危機，因此開啟了學習西方啟蒙、救亡、革命諸主義的主義化道路。在上述轉變下，過去帶有濟弱扶傾特徵的天道人事貫通論、天道好還論、天道人心論等「禮的秩序」結構，都在天演進化論下的「尚力思潮」與「新的崇拜」語境下被解構，轉到喜強新而惡弱舊的「力的秩序」框架中。傳統天人貫通論在與西方現代性對話下，

<sup>78</sup> 關於儒家文化的博物館化現象，參見列文森 (Joseph R. Levenson) 著，鄭大華、任菁譯：《儒教中國及其現代命運》（北京：中國社會科學出版社，2000年），頁342。本書譯自 Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: The Problem of Intellectual Continuity* (Berkeley CA: University of California Press, 1958)。

只能讓出其終極價值觀的位置。這一轉變，使得梁啟超悄悄改變了其對天道的詮釋，如一八九八年梁啟超在〈經世文新編序〉中提到「新者強，守舊者弱，天道然也，人道然也」<sup>79</sup>。基本上，傳統儒家之「舊道」本為濟弱扶傾，但在梁啟超結合西方社會進化論思想後，就改弦易轍為喜強新、惡弱舊的西方「新道」了。這「新道」具備「好新」與「好強」的特質，與傳統儒家以仁、義、禮、智、聖為核心的天道概念，有很大的不同<sup>80</sup>。

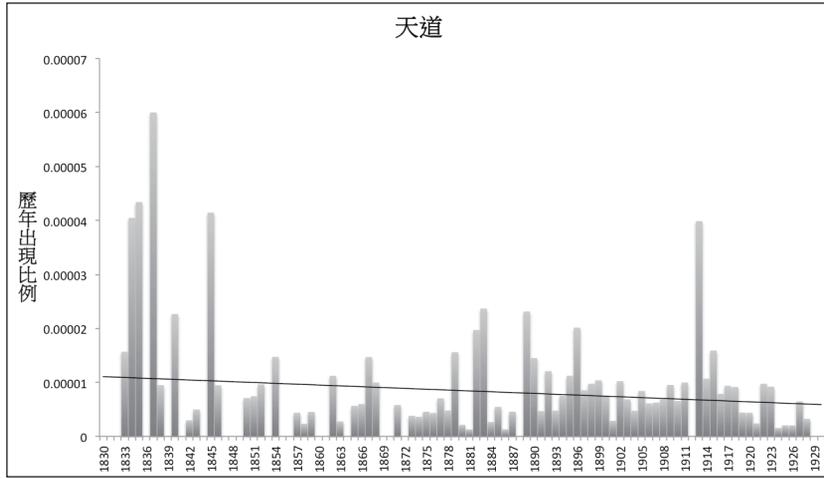
天道概念在庚子事變後的遭遇，主要呈現在立憲、革命兩陣營的爭論之中。革命陣營在以瓦解君主制為終極目的下，開始攻擊「天」，藉以鬆動君權天授的天命正當性，在近代民族主義革命語境下，「天道」概念被鬆動乃至懷疑。如一九〇三年〈革天〉一文就從對「天」的懷疑出發，進一步對「天」進行解構，文中指出：「其實人之所避之罪惡，驗之冥冥之罰施，人之所具之希望，驗之冥冥之左右，而皆無相當之處，則墮人道之功修，長虛無之偽習，不可以不察也。由是而談，則崇尚不可知之天道，而沮敗當前即是之人道，天何言哉，則言天者不得辭其咎也。」<sup>81</sup>由這可見，在庚子事變後，知識人確實已產生「捨天從人」與「天的失能」的感受。這種革天主張來自於革命派知識人，因為此種論述能鬆動傳統為君國服務的「天道」概念，有助革命精神的發生。由本文結合數據遠讀與文本精讀的共讀視野可見，過去中國帶有元理、普遍、道義性的「天道」概念，正是在甲午戰爭與庚子事變儒學價值逆反後逐漸被懷疑、懸置於近代歷史舞臺之中。如圖七所示，天道概念在數據庫的百年史料結構中，確實呈現出一長時段的整體下滑趨勢<sup>82</sup>。

<sup>79</sup> 梁啟超：〈經世文新編序〉，《時務報》，第55冊，頁1下。

<sup>80</sup> 關於傳統天道觀內涵為儒家仁、義、禮、智、聖五行的研究，可參見涂艷秋：〈戰國中期儒家「仁義禮智」內涵的轉變〉，《興大中文學報》第25期（2009年6月），頁137-164。

<sup>81</sup> 佚名：〈革天〉，《國民日日報匯編》第1集，1903年，收入王枏、王忍之編：《辛亥革命前十年間時論選集》（北京：三聯書店，1960年），第1卷，頁714-719。

<sup>82</sup> 在圖7中有兩點信息需要進一步加以說明：其一，天道概念於1913年有一比例高峰，根據史料顯示，主要是聚焦在孔教會的討論中，其後並未維持高峰，表示「天道」一詞在當時是受孔教會事件影響才高頻使用，並非普遍現象，不影響天道概念逐漸下滑的結論；其二，19世紀中有整年比例為零，20世紀後每年都有一定比例出現的現象。這主要是受到數據庫收錄文獻類型影響所致。19世紀之際，報刊資料尚未大量出現，該時期收錄的主要是知識人的專著、官方檔案文獻以及西學教科書等材料，這些材料因為較不具有個人論述性質，使用「天道」一詞相對會較少。然而在20世紀報刊資料大幅出現後，作為個人論述主要場域的報刊中，理應具有相對較多的天道論述，但卻可見只在某些特殊年分高度使用，在長時段全體發展規模看來，仍是呈現出下滑趨



圖七：數據庫中「天道」一詞歷年出現比例

雖然天道概念自晚清到民初有被懷疑、懸置，逐漸下滑甚至隱身的趨勢，但也不能忽略仍然有晚清的保皇派、國粹派乃至於民初的尊孔派等人，依然相信與捍衛天道尊嚴。研究者不能只見大數據下的天道隱身現象，就認為其被完全拋棄，從文獻史料中我們仍得以看見作為副旋律的天道蹤跡，雖然微弱，但仍然繼續發聲。因此，對於天道概念在近代發展的總結，本文認為可歸結出兩點：其一，天道人事貫通論的思維慣性，自晚清一直延續到民初未曾中斷；其二，天道概念自晚清到民初，有從思想界的主旋律轉為副旋律的發展現象，以及受到天演論影響，有從「濟弱扶傾」轉為「喜強新、惡弱舊」的情況。在晚清革命與民初全盤西化敘事中，「天道」概念則有從「有用」轉向「無用」的變化。近代知識人所以產生天道無用的感覺，正是基於過去天道報施思想，認為天道應賞善罰惡，一旦天道未能循環報施的現象出現越多，自然會令人們開始懷疑天道的失能，若最終未能滿足人們的法感 (the sense of justice)，自然就會形成天道無用論，開啟以「新道」取代「舊道」的道路。因此「天道無用論」正是在知識人面對著自甲午戰爭以來各種內外危機，儒學思想皆無法回應與處理下逐步形成的。

綜合上述，在此可對天道概念於近代百年的發展，進行一總結式描述：在中國傳統中，天道概念是普遍的，涵蓋公私領域的，不論是君臣、父子、夫婦、兄弟、

勢。這即揭示，天道概念確實逐漸地不再是時人的基本論政語言，而只在某些特定立場或時刻需要時才會使用。整體而言，天道概念在近代中國，確實具有一從主旋律轉到副旋律的發展軌跡。

朋友等五倫關係，都是以天道為本，展現出「禮的秩序」。這情況到一九〇〇年後產生變化，儒家的天道概念不再是公領域中的價值根源，因為自由、平等這些西方新價值取代了儒家天道價值。這時天道概念雖未消失，但原來的元理、普遍、道義性都被泰西倫理學、生物學、哲學所解構，唯一尚未被解構的，就只剩傳統天道概念中的自然性。因此可見在一九〇〇年至一九一一年之間，與天道概念共現的詞彙為「自然」。而後到了一九一五年之後，基本上天道概念已不再具有普遍的重要性，因為已被當時各種主義所取代。天道概念成為知識人在書寫中國思想學術史時的一個「研究對象」，亦即「天道」概念被「博物館化」為一「歷史觀念」，與傳統中作為宇宙指導元理的天道觀完全不同。從本研究中確實可見，中國古代具有元理、普遍、道義等性質的「天道」概念從「論政語言」被懸置到「學術語言」討論中，這揭示的正是中國傳統儒家文化中思想概念的博物館化現象。天道概念從傳統到現代的發展，就是一個逐步被剝落其元理、普遍、道義性的旅程。

羅志田在近代中國「道」的概念研究中指出，受到天演進化論影響，出現了「道的時空化」現象，因而他關注道的空間化與時段化問題：在空間化部分，總結出「由下而上」與「由內而外」等兩種「道的轉向」；在時段化部分，則總結出中國近代「道」的轉化發展，有從「道一而已」至「道出於二」乃至於「道通為一」的歷程，其中「道出於二」是指中學與西學皆為「道」矣<sup>83</sup>。羅志田雖為近代中國「道」的概念指出一連貫性的發展，但卻有所不足，因為「道」的概念在近代還可分為天道、公道、王道、人道等等，各有不同意義，彼此之間也可能有動態的互動、影響，甚至取代、對抗關係。羅志田只談「道」，容易出現將「道」視為一個整體，進而遮蔽與忽略其中動態關係結構中歷史多義性的問題。為避免這一問題，本文嘗試從「道」之中拆解出「天道」概念進行討論，藉以具體細緻的揭示中國近代「道」的思想中的結構與歷史意義。通過本文對「天道」概念的梳理，可以補充羅志田對於「道」的概念研究，亦即從天道概念論述中，可以進一步深入看見其與公道、人道概念的不同，並且有著貶低天道概念以突顯人道或公道概念重要性的現象。除此之外，本文還採用了劍橋學派思想史方法，關注近代知識人使用天道論述時的以言行事與以言取效層面的意涵，避免僅看數據進行量化解釋時，可能導致的歷史均質化問題。通過數位人文的共讀方法，展現了歷史中觀念、論述與行動間的

<sup>83</sup> 羅志田：〈天變：近代中國「道」的轉化〉，方維規主編：《思想與方法：近代中國的文化政治與知識建構》，頁 23-45。

豐富性，這是本研究結合了數位人文方法與劍橋學派思想史方法的長處所在。

本文除通過數位人文技術的快讀與遠讀功能，從近代大規模史料中勾勒出天道概念及其共現概念詞的時間序列數據，並結合文本精讀分析，展示了數位人文視野下的共讀能力外，還想通過本研究作為案例，呼應莫萊蒂所提出的小數據亦能進行數位人文研究的主張。基本上，一般普遍想法大多認為，數位人文研究就是在處理大規模數據時才體現出其有效性，然而，本文想指出，數位人文方法除具備處理大規模數據的優勢外，在處理小規模數據時也具有優勢。亦即即使是處理一本書或一篇文章或者幾百條材料，數位人文方法亦能通過其複雜計算的能力，展現出小數據中的複雜結構，這是人工分析所無法完成的。例如，本文研究的「天道」概念雖僅有八百餘條材料，研究者通過人工閱讀分析，仍能勾勒出天道概念在近代的發展軌跡。但人工閱讀分析所無法意識與掌握到的是，天道概念在百年中與眾多概念間的複雜分合情況。如同本文通過機器閱讀後，所勾勒出與「天道」概念共現的十大關鍵詞，及其在百年時間序列中的各時間點發展與彼此間的集群現象，以及基於上述複雜考察後所得出的「天道」論述在近代的歸攏整併與新陳代謝軌跡，這些都是機器閱讀視野優於人工閱讀視野之處。通過機器閱讀方法，研究者得以全體掌握小數據中的複雜系統與演變現象，這是人工閱讀視野難以發現的信息。就此而言，本文通過小數據的「天道」概念研究，正可呼應莫萊蒂主張，在小數據方面也可進行數位人文考察的觀點。

通過數位人文視野，研究者除能研究大規模史料中的「有」以及「多」外，也能研究「少」以及「無」。過去人文研究者的問題意識必然聚焦在史料之中生發，史料越多越好。然而在數位人文視野下，研究者除能看見天道概念在晚清知識人論述中的「多」（大量使用）以及「有」（曾經使用），也同時能照見其在民初之際逐步隱身的「少」（減少使用）與「無」（不再使用）的現象。過去人文研究者時常忽略的思想低谷、代謝、空白以及微量使用情形，通過數位人文視野，當能全面且整體地突顯出來。憑藉數位人文方法，可推展文史研究學界中對於「證據」概念的理解向度，過去認為必然得拿出來的證據才算證據，但在數位人文視野下，拿不出來的「空白」也能成為一種「新證據」。數位人文方法為文史研究學界推開了一種「歷史之無」的研究門徑與問題意識，這是數位人文方法對文史研究學界帶來的另類貢獻與增益所在。