

苏州大学学位论文独创性声明及使用授权声明

学位论文独创性声明

本人郑重声明：所提交的学位论文是本人在导师的指导下，独立进行研究工作所取得的成果。除文中已经注明引用的内容外，本论文不含其他个人或集体已经发表或撰写过的研究成果，也不含为获得苏州大学或其它教育机构的学位证书而使用过的材料。对本文的研究作出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本人承担本声明的法律责任。

研究生签名：张军 日期：2005年4月18日

学位论文使用授权声明

苏州大学、中国科学技术信息研究所、国家图书馆、清华大学论文合作部、中国社科院文献信息情报中心有权保留本人所送交学位论文的复印件和电子文档，可以采用影印、缩印或其他复制手段保存论文。本人电子文档的内容和纸质论文的内容相一致。除在保密期内的保密论文外，允许论文被查阅和借阅，可以公布（包括刊登）论文的全部或部分内容。论文的公布（包括刊登）授权苏州大学学位办办理。

研究生签名：张军 日期：2005年4月18日

导师签名：俞政 日期：2005年4月18日

中 文 提 要

天主教传教士的思想言论是中国近代思想史的重要组成部分，迄今为止学术界对此尚无专题研究。本文以清末在华天主教的机关刊物——《汇报》为研究对象，在对大量原始资料搜集、整理、归纳和分析的基础上，侧重文本分析，试图运用历史学、新闻传播学、宗教学和政治学等学科作为理论指导，对《汇报》的思想进行较为全面的研究。

本文主要探讨了《汇报》的宗教立场、政治思想和自强观念。首先，文章分析了《汇报》对其他宗教的批判、《汇报》的教案观与教难观及其对生物进化论的驳斥；其次，文章论述了《汇报》对戊戌变法、清末“新政”和预备立宪的相关言论；再次，文章以“兴学”与“合群”为切入点，分析了清末自强观念与变迁。最后，文章指出：《汇报》在宗教立场上的排他性在中国近代思想史上毫无积极意义；在政治思想上则采取独立的姿态，而其进步性与局限性均相当明显；其自强观念虽无多少新意，但仍有它积极的一面。

关键词：《汇报》；天主教；宗教立场；政治思想；自强观念。

作 者：张军

指导老师：俞政 教授

Research on thoughts of the newspaper of Hui Bao in Shanghai: 1898 — 1907

Abstract

The missionary thoughts of Catholicity is an important in thought history of Modern China, which calls for a special study. This dissertation regards the official newspaper of Catholicity in the Late Qing Dynasty, i.e. the newspaper of Hui Bao in Shanghai as researching object. On the basis of vast original materials which being gathered, arranged, induced and analyzed, this article lays emphasis on text analysis, and provides more overall research on thought of this newspaper, following the principles of history, journalism, religions and politics.

In this article, author mainly explores on the religious position, political thought and opinion of self-improvement of this newspaper: the first includes its criticism of other religions, opinion of the Anti-Christian Case and the Boxer Disaster, and refutation of Darwin's Theory of Evolution; the second involves its viewpoints of the Reform Movement in 1898, the political reform and fore-constitution of the Qing Government; the third touches on opinion of self-improvement and its development from advocate of education and union. In the end, author comes to a conclusion: the religious exclusiveness of this newspaper has not any progressive factors; the positivity and negativity are also very obvious about its political thought which independent; although not advanced, its opinion of self-improvements is very important.

Key words: the newspaper of Hui Bao in Shanghai; Catholicity; religious position, political thought, opinion of self-improvement.

Written by: Zhang Jun

Supervised by: Pro. Yu Zheng

引 言

一、选题缘起

本选题属于近代思想史的研究范畴，是以清朝末年在上海徐家汇创办的一份天主教教会报刊——《汇报》为研究对象，考察时间是从1898年到1907年。《汇报》于1911年停刊，但本选题所选定的近十年时间可以反映出该报的基本思想。在通过对大量资料的搜集、整理、归纳，以及与导师反复讨论本选题基本框架的情况下，最终决定以此作为我的硕士毕业论文选题。

二、选题的目的和意义

近代在华传教士是我国近代历史上身份极为特殊的一个群体，它在中国与西方世界之间搭起了一座沟通的桥梁。但在相当长的时期内，我国学术界在研究在华传教士方面存在明显不足，即偏重对基督新教的研究。一些较有影响的专著，例如顾长声《传教士与近代中国》、顾卫民《基督教与近代中国社会》和王立新《美国传教士与晚清中国现代化》，无论是资料的来源还是论述的对象，多半都以基督新教为主，而对于在华天主教的研究则显得相当的薄弱，特别是近代在华天主教人士的思想言论几乎没有进入研究者的视野，这不能不说是个缺憾。上海《汇报》是近代在华天主教耶稣会的机关刊物，本选题以此为研究对象，可以拓展近代在华基督教研究的视野，弥补以前研究之不足。

《汇报》的主办者和撰稿人身份极为特殊，他们既是天主教人士，同时又是具有一定知识水平的中国人，研究这一特殊群体的思想言论是一个很有价值的课题。一方面，作为天主教人士，他们与基督新教一样具有共同的使命，既传播宗教信仰又宣传科学知识，但两者又并非完全相同，在一些重要问题上，两者不仅持论各异，甚而有时水火不容。另一方面，由于他们本身还是清末中国知识界的一分子，对于清末这一特殊时期的时局走向也不能不加以思考。

三、本文主要探讨的问题

一般说来，报刊杂志所包含信息量非常庞大，由于各种原因，笔者不可能将其一一罗列出来加以论述。经过反复考虑，本选题将重点探讨上海《汇报》的宗教立场、政治思想及其自强观念。笔者将此三种思想作为论文探讨的重点，并不

是因为《汇报》只有这儿种思想，而是因为它们在该报出现的频率相对较高，便于归纳；但更重要的是，《汇报》属于教会报刊，故其宗教立场属必写内容，而政治思想与自强观念在近代思想史上占有相当重要的地位。

文章第一章为《汇报》的宗教立场，分析了《汇报》对其他宗教的批判、《汇报》的教案观与教难观及其对生物进化论的驳斥；第二章是《汇报》的政治思想，论述了《汇报》对戊戌变法、清末“新政”和预备立宪的相关言论；第三章为《汇报》的自强观念，以“兴学”与“合群”为切入点，分析了清末自强观念与变迁。

本文的结语部分主要是对《汇报》的思想进行定性定位。

四、现有的研究状况

对于《汇报》的有关介绍，一些报刊史著述如戈公振的《中国报学史》（生活·读书·新知三联书店1955年版）、方汉奇的《中国近代报刊史》上册（山西人民出版社1982年版）、叶再生的《中国近现代出版通史》第一卷（北京华文出版社2002年版）等等，均有详略不等的介绍；另外，台湾著名天主教研究学者方豪先生所著《中国天主教人物传·清代卷》（台湾明文书局1985年版）一书中也曾有过介绍，但这些著作的介绍都存在或多或少的错误。对《汇报》介绍最为准确的应是上海社科院宗教研究所主编的《上海宗教史》（上海人民出版社1993年版）一书，遗憾的是，虽然此书有关《汇报》的介绍十分准确，但由于是一部宗教通史著作，对于《汇报》的宗教思想只是略微提及。

对于《汇报》，虽然有不少学者曾利用过里面的某些资料来研究有关问题，但总体而言，史学界对于《汇报》却一直未能引起足够的重视，尤其是它的思想倾向、言论立场究竟如何基本无人问津，因此也就谈不上对它进行系统的研究。据笔者目前查阅的相关资料得知，已有的利用《汇报》相关资料的研究主要集中在以下四个方面：首先，在研究义和团方面，相关著述例如路遥、程歆合著的《义和团运动史研究》（齐鲁书社1988年版）、廖一中等合编的《义和团运动史》（人民出版社1981年版）都曾利用过《汇报》；相关论文集如路遥主编的《义和团运动》（巴蜀书社1985年版）、《义和团运动史论文集》（中华书局1984年版）、《义和团运动与近代中国社会》（四川省社会科学院1987年版）和《义和团运动史讨论论文集》（齐鲁书社1982年版）中的部分文章，也曾以《汇报》为其研究资料。最近较有影响的论文，有山东社会科学院王如绘研究员发表的《冠、威义和拳举事口号考证》（《历史研究》2002年第5期）一文，此文利用《汇报》作为辅证，详细考察了义和团运动中一系列“灭洋”的口号。其次，在研究清末教案方面，

张力、刘鉴唐合著的《中国教案史》（四川省社会科学院 1987 年版）与论文集《近代中国教案研究》（四川省社会科学院 1987 年版）中的一些文章，均曾利用过《汇报》中的有关资料。再次，在研究科技史方面，中国社科院研究员闵杰的《戊戌时期科技新信息的传入及其影响》（《贵州社会科学》1999 年第 4 期）一文，就曾以《汇报》当中的“西学答问”为其资料来源的一部分，叙述了近代工业污染的问题。最后，在研究清末政局演变方面，侯宜杰先生所著《20 世纪初中国政治改革风潮——清末立宪运动史》（人民出版社 1993 年版）和王开玺的论文《晚清论驳上谕风潮》（《北京师范大学学报·社会科学版》1998 年第 4 期），亦曾对《汇报》中的资料有所利用。但无论是在研究义和团运动和清末教案方面，还是在研究近代科技史以及清末政治方面，可以说，对于《汇报》的引用率是相当低的。

具体到本选题所要探讨的问题上，也有必要回顾下相关的研究状况。在探讨《汇报》的宗教立场问题时，关于天主教与中国原有宗教（包括儒、释、道）的关系，以前大多数学者一般探讨的是明末清初时期入华天主教耶稣会士与儒教，这一方面的研究散见于许多著作与论文中，此处不再一一列出。当代关于基督教与中国宗教关系之研究，如罗秉祥、赵敦华主编的《基督教与近代中西文化》（北京大学出版社 2000 年版）、许志伟主编的《冲突与互补：基督教哲学在中国》（社会科学文献出版社 2000 年版）、何光沪、许志伟合编《对话：儒释道与基督教》（社会科学文献出版社 1998 年版）、美国学者南乐山所著《在上帝面具的背后：儒道与基督教》（社会科学文献出版社 1997 年版）、姚新中所著《儒教与基督教：仁与爱的比较研究》（中国社会科学出版社 2002 年版）等等，一般是从宗教哲学、伦理道德的层面来阐释基督教与中国宗教的关系，注重的的双方在现代的互动与互补，对于晚清时期双方关系发展如何则极少关注。需要指出的是，近代随着基督新教的传入，基督教的两大教派天主教与新教之间由于历史的原因，存在不少矛盾与冲突。杨大春博士最近发表的《晚清天主教会与耶稣教会的冲突》（《史学月刊》2003 年第 2 期）就注意到了这个问题，不过此文只叙述两教之间的现实冲突，对于两教在理论上的交火并未涉及。台湾学者吕实强在《中国官绅反教的原因》（中央研究院近代史研究所专刊第 16 辑 1985 年版）一书中谈到了耶稣教对天主教的批判，但因资料的缺乏，对于天主教批判耶稣教方面的论述只能付之阙如。本文以《汇报》为研究对象，正好可弥补以前研究之不足。宗教与科学之间的斗争由来已久，最为典型的的就是进化论与基督教的冲突。当严复翻译的《天演论》

问世以后，冲突便在中国蔓延。胡卫清先生在《近代来华传教士与进化论》（《世界宗教研究》2000年第3期）一文中谈到了基督教对严译《天演论》的回应，但文章所征引的资料全部来源于基督新教，对有关天主教的资料却没有引用。

关于清末政治思想的研究，解放前，有郭湛波的《近五十年中国思想史》（北平人文书店1936年版）、杨幼炯的《中国政治思想史》（上海商务印书馆1937年版）和萧公权的《中国政治思想史》第二册（重庆商务印书馆1945年版）等作为代表，但由于此时的研究才刚刚起步，论著多为介绍性文字，不少观点实为陈旧，在今人看来已属偏颇浅薄之见。解放后，大陆和港台史学界研究近代政治思想皆未形成风气。相比较而言，港台学者研究时比大陆显得要客观一些，这方面的著作有王尔敏《晚清政治思想史论》（台北华世出版社1982年版）、《中国近现代史论集》第十八编“近代思潮”（台湾商务印书馆1986年版）。自改革开放以来，由于大陆学术环境的改善，近代政治思想的研究开始兴起，一批“中国近代政治思想史”著作相继问世，如桑咸之、林翘翘合著的《中国近代政治思想史》（中国人民大学出版社1986年版）、宝成关等著《中国近代政治思想史》（吉林大学出版社1990年版）、刘健清等编《中国近现代政治思想史》（南开大学出版社1993年版）。在专题研究方面，应是郭汉民的《晚清社会思潮研究》（中国社会科学出版社2003年版）和熊月之的《中国近代民主思想史》（修订本，上海社会科学院出版社2002年版）用功较多，价值也很高。但无论在港台还是在大陆，研究的重点基本上都集中在近代著名的历史人物身上，思想内容不外乎维新思想、立宪思想和革命思想之类，且论述的模式无非囿于“激进——保守”框架之内。近年来，这一现状有所改观，特别是罗志田先生在发表的一系列论文中，既强烈呼吁对近代“失语群体”的思想研究，又极力主张近代思想的“新旧之分”已无绝对界限。

关于近代自强观念的研究，由于“自强”一词所涉及的内容过于宽泛，研究者一般很少进行全面系统的论述，像郑永军《论中国近代“自强”思潮的兴起》（《许昌师专学报》2000年第1期）和张锡勤《论中国近代的自强精神》（《学习与探索》2001年第1期）这类文章，大多为泛泛而谈，缺乏具体和深入的分析。虽然洋务运动时期就有人提出了“自强”口号，但不少学者不是在近代思想史框架之内研究它，而是多半将其纳入近代化的理论体系当中。而且，一些人一提到“自强”口号，马上就会认为它是洋务派的专利。这导致关于近代自强观念方面的文章，有价值的并不多。香港中文大学教授王尔敏《中国近代之自强与求富》

（《中央研究院近代史研究所集刊》第9期）综括回顾富强观念的兴起，并分述了图强与求富思想的发展。本文从“兴学”、“合群”两个角度切入，可使近代自强观念具体化。虽然“兴学”是不少学者感兴趣的议题，但没注意到它也是近代自强观念的内容之一。关于“合群”，学术界还是有一定的研究，国内学者像陈旭麓的《戊戌时期维新派的社会观——群学》（《近代史研究》1984年第2期）、王宏斌的《戊戌维新时期的群学》（《近代史研究》1985年第2期）与《二十世纪初年的“群学”》（《史学月刊》1985年第5期）、姚纯安《清末群学辨证——以梁启超、严复、孙中山为中心》（《历史研究》2003年第5期）等文，大凡是从社会学的角度出发将“合群”定性为一种社会思想。港台学者如金观涛、刘青峰《从“群”到“社会”、“社会主义”——中国近代公共领域变迁的思想史研究》（台北中央研究院近代史研究所集刊第35期，2001年）一文则将思想史分析和语言学研究相结合，用计量方法探讨中国近代若干重要政治观念的形成。

五、研究的理论与方法

本文力图在继承前人研究成果的基础上能够不囿于成说，从以往的薄弱环节入手，尽量以清末报刊杂志为第一手研究资料，利用新闻传播学、宗教学、政治学等方面的理论知识，同时比较注重研究对象与其他群体的思想比较，以此凸显上海《汇报》思想的特殊性。

六、几点说明

第一，在中国近代史上，曾出现过两种《汇报》，而且均出现在上海：一种是容闳等人在1874年创办的；^①另一种则是李问渔等人于1898年创办。本论文研究的是后一种。第二，本论文注释部分有关《汇报》的日期，由于报纸多次改章，《汇报》在1906年的出版日期，既无阳历也无阴历，只能付之阙如；1907年只有阴历出版日期，故本文在此年的注释暂且使用阴历。

^① 1874年6月16日，容闳协助上海知县叶廷眷、怡和洋行买办唐廷枢等创办了《汇报》（英文名为 News Collector）。9月，《汇报》易名为《彙报》，稍后又更名为《益报》。后因财力不济和销路不畅，在出版一年后，于1875年12月4日停刊。《汇报》存在的时间虽然不久，但它作为近代中国人自己创办的第一份报纸，仍具有重要的历史意义。

第一章 《汇报》的宗教立场

《汇报》，全称《格致益闻汇报》，是近代在华天主教于1898年8月17日在上海徐家汇创办，它由《益闻录》和《格致新报》两份报纸合并而成。《益闻录》为上海天主教最早的报纸，于1879年3月16日由南汇天主教神父李问渔创办；《格致新报》创办于1898年3月13日，创办者乃上海天主教教徒朱志尧。《汇报》从开始到结束，均为每周两期，全年总共发行一百号，并从1899年8月9日第100号起，开始简称《汇报》。1911年，李问渔病逝，《汇报》随之停刊。次年，由潘秋麓主办的《圣教杂志》取而代之，并一直延续到1938年。从《益闻录》、《汇报》到《圣教杂志》，前后相继发行60余年，成为天主教在近代中国创办的主要机关刊物。

李问渔（1840—1911），即李杓，原名李浩然，号大木斋主，圣名劳楞佐（Laurentius），是晚清上海著名的天主教神父和报界人士，与近代中国著名的天主教爱国人士马相伯是同龄、同教、同学。除创办《益闻录》、《汇报》外，1887年还创设《圣心报》月刊。1905年，李曾担任上海震旦学院的校长。李问渔一生著述颇丰，可谓“无年无书”，其创作、翻译、编辑多达60余种，代表作有《理窟》、《续理窟》、《客问录存》、《拳祸记》、《哲学提纲》、《天演论驳义》等，还修订了《徐文定公文集》。^①朱志尧（1863—1955），号开甲，又字宠德，圣名“尼各老”（Nicolas），1872年前后开始信奉天主教，近代著名天主教爱国人士马相伯、清末著名的早期维新思想家马建忠分别为其二舅父、三舅父。朱志尧是我国近代著名的民族资本家，英敛之在天津创办《大公报》之始，曾得到朱志尧的大力资助。

参与《汇报》编辑工作的，据目前所知，除李问渔之外，还有潘秋麓、徐励、徐允希等人。潘秋麓（1867—1923），青浦人，1884年徐汇公学毕业，入耶稣会，曾担任徐汇公学校长、震旦学院副校长，1904年开始参加《汇报》的编辑工作。^②徐励（1851—1932），苏州人，1875年入耶稣会，长期主持《汇报》和《圣心报》。徐允希（1870—？），徐光启十一世孙，1893年入耶稣会，亦曾执教震旦，1907年开始接理《汇报》。^③

^① 方豪：《中国天主教史人物传·清代卷》，台湾明文书局印行，1985年版，第285-286页。

^② 《小启》，《汇报》第608号，1904年8月31日。

^③ 《本馆小启》，《汇报》第10年第56号，丁未七月廿三日。

《汇报》的版面曾几度调整，但分量始终没有变，其内容在整体上分为西学栏和时事栏两大块，其中西学栏7页，时事栏8页。西学栏主要介绍自然科学方面的科普知识，如地理学、化学、物理学、天文学和生物学等，其间夹杂一些有关天主教教义的内容以及各国的风土人情，同时还开设颇具特色的“西学答问”（1906年开始改称“科学答问”）；时事栏主要刊登时事论说、谕旨恭录、时事汇录、各国电音和科举情事等。科学栏由比利时传教士赫师慎（Van Hee）负责编辑，并主持该刊的“西学答问”栏；时事栏中的时事论说，除了由《汇报》的撰稿人亲自撰写外，还刊载其他天主教徒寄来的稿件。《汇报》属于教会报刊，为了强调其宗教色彩，曾在刊头印上“大法国”三字以示其隶属于法国天主教耶稣会。

在办报的风格方面，《汇报》问世之初，部分沿袭了《益闻录》和《格致新报》的一些特色。例如《益闻录》从第一号开始，内容“始以谕旨”，“终以地舆天文算数诸说”，“其间附以道学说、时事论，暨一切新闻传记文启诗词等作”，^①这一体例安排在其更名之后大致不变；《汇报》的“西学答问”则是直接继承了《格致新报》中开设的“答问”一栏，《格致新报》中原有的“格致初桃”在合并之后仍然继续连载。1907年末，《汇报》主办者认为“今国事日新，文明勃起，本报篇幅未免尚嫌太窄，时事不能备登，科学亦多限止”，^②决定从1908年开始对原有章程作出重大改变，时事与科学两大块采取分别出版发行的方式，时事仍是每周出报两号，而科学则是一月双刊。《汇报》的发行方式除代售处有销售外，还有全国各地天主教代为分发，其发行范围遍及上海、北京、天津、江苏、浙江、安徽、江西、湖南、湖北、四川、福建、广东、香港等地。《汇报》问世之始，销售量曾一度激增，为“满诸君之望”不得不“将初起数号，重排重印”，^③订阅者从700人发展到3200人。^④早在《益闻录》创办之初，上海的天主教知识分子为数尚少，读者多半为非教人士。到了《汇报》问世时，阅报者不仅有非教人士，还有不少官吏。为了在非教人士中争取更多的读者，同时进一步扩大《汇报》的影响力，主办者撰写并刊载了大量的论说文章。《汇报》中的部分论说文章、时事新闻和科普常识还曾被《大公报》、《东方杂志》、《商务报》、《湖北商务报》、《知新报》等刊物转载过。从《益闻录》创刊至《汇报》停刊的32年间，介绍过许多西方先进

^① 《益闻录弁言》，《益闻录》第1号，1879年3月16日。

^② 《本馆改章广告》，《汇报》第10年第95号，丁未十二月十二日。

^③ 《本馆告白》，《汇报》第15号，1898年10月5日。

^④ 阮仁泽、高振农主编：《上海宗教史》，上海人民出版社，1993年1月版，第709页。

的科学知识，如物理学、化学、动物学、植物学、矿学以及近代天文学等，虽然主办者介绍这些科学知识的最终目的是为了证明上帝的智慧，但在民众渴求新知的特殊时代，其启迪民智的进步作用不应被忽视。

第一节 《汇报》对其他宗教的批判

作为一种外来宗教，天主教具有很强的排他性。天主教自明季传入中土开始，就注定要与我国已有的宗教信仰发生碰撞。主动地融入到中国原有的宗教环境中去，成为那些较为开明的传教士的不二法门，但这并不意味着传教士们的传教活动就会顺利地展开。由于一些固执己见的传教士不肯在传教方略上作出某些松动，双方的矛盾在所难免。明末清初的“礼仪之争”就说明了这一点。近代以来，在一系列不平等条约的庇护下，天主教卷土重来。为了消除中国人对天主教的疑忌，以便让人更为心悦诚服地接纳天主教，传教士除了传统的布道讲经之外，还采取了另外一种传教方式，即试图对中国的其他宗教进行批判、消解和利用。从上海《汇报》的许多论说和西学问答栏中可以看出，传教士在这方面的努力十分明显，尤其是对孔教、佛教和基督新教。

一、对中国孔教的批判

首先，传教士认为中国是个信仰“孔教”的国度，但是孔教存在真伪之别。《汇报》指出：“孔教自秦火以后，载道之书不全，六经皆糟粕耳”，^①因此，中国现在所谓“孔教”实际上并不是真正的孔教；其次，传教士认为孔子未尝立教，因而并非孔教始祖，理由是孔子曾“自言述而不作，其教仍是三皇五帝之教”，^②“虽删诗书、定礼乐、削春秋，大有功于人世，而删与削皆编次修整之谓，非出自新裁，为从来所未有，谓为儒祖可乎？”^③同时，传教士还对中国的拜孔习俗提出疑问，因为“孔子死已两千余年，其灵不在牌位，又不知其何在，乌可拜之”；^④再次，传教士严厉批评了宋明理学，认为理气之说“误世误人，实非浅鲜”。^⑤

^①《西学问答》，《汇报》第9年第43号。

^②《西学问答》，《汇报》第440号，1902年12月24日。

^③《崇孔问答》，《汇报》第382号，1902年6月4日。

^④《崇孔问答》，《汇报》第382号，1902年6月4日。

^⑤《西学问答》，《汇报》第12号，1898年9月24日。关于传教士为何对宋明理学提出批判，顾卫民先生认为“根据宋代的理学，传教士们找不到一个空间可以安置‘上帝’，因而也无从‘补儒’，在此情形之下，他们对理学多加抨击，也就是不足为怪了”（顾卫民：《基督教与近代中国社会》，上海人民出版社，1996年版，第266页）。

既然如此，什么才是真正的孔教呢？在传教士看来，“中国自尧、舜、禹、汤、文、武、周公以迄孔子，所敬者即造化之大元”，所以敬天敬上帝才是真孔教。^①不难看出，传教士是企图用天主教教义来消解孔教，并将其纳入天主教的范畴，故他们建议“真从孔教者当从天主教，以得道理之全”。^②

不仅如此，传教士还认为孔教的社会功用远逊于天主教。由于孔子倡导“未知生，焉知死”，不注重身后之事，因而传教士认为孔教“专重名誉”，“其于利，则貌似不取而实则斤斤图之”，天主教则不然，“专以清心克欲，仰无愧，俯无作为要务”；“西国风俗纯美，皆天主教之熏陶；中国人心日敝，未闻孔教有以振之”。^③传教士扬己抑人之词，溢于言表。平心而论，传教士此番言论虽然夸大其辞，但清末中国民困国弱，确与传统士大夫醉心于诗赋帖括、八股小楷之风有关。然而，儒家学说在中国已有两千多年的历史，其思想观念在许多中国人的心里早已根深蒂固。面对传教士们的尖锐批判，中国一些坚信孔教的知识分子为了维护本教的权威性，认为有必要对天主教予以回击。《汇报》第106号就曾刊登一篇署名为“儒教徒高阳不才子”的来信，现摘抄如下：

夫天主教自开创以来已将二千年矣，泰西各国于四百年前，其风俗鄙陋不减于今日之支那，岂当时天主教未兴盛乎？况今日泰西之强盛，岂有赖于天主教哉？使美无华盛顿，何以有今日之盛？使俄无彼得，何以有今日之强？英之称雄，非惟多利亚乎？日本之兴，非睦仁乎？苟令此四国无此四君，虽天主教盛行，逆料未必有今日之盛也。抑仆又有说者，贵国盛行天主教，其强其富似应盛于他国，而乃反不及行希腊教之俄，行耶稣教之美者，何哉？则国之强弱不在天主教可知矣。夫地球四大教主，首推孔子而天主不与焉，是吾儒教主立言之美，非仆妄于夸口，而天主教之无益，亦非仆过于实也，亦欧美诸国所绝口称扬，同声诋毁者也，谅大雅每有所闻，乃不自量力，不问是非，一味诋侮吾儒教者，何哉？岂儒教有不利于天主教，故相攻乎？……总之，今日支那之衰弱，正在于儒教之不行，若人人以孔子之心为心，何至于有今日之地哉？^④

不难看出，这位“高阳不才子”的文章还是很有说服力的，此文不仅从历史到现实，分别举例驳斥了《汇报》所谓“当今之世，惟有从天主教，藉以端风化，

^①《论孔教有真伪之别》，《汇报》第380号，1902年5月28日。

^②《西学答问》，《汇报》第440号，1902年12月24日。

^③《西学答问》，《汇报》第92号，1899年7月12日。

^④《来函照录》，《汇报》第106号，1899年8月30日。

正人心，而后百举振兴”^①的论调，而且还一针见血地指出了天主教之所以要批判儒教，其根本原因就在于儒教极大地阻碍了天主教的广泛传播。事实上，基督教的主要贡献并非“端风化，正人心”。近代历史上基督教之所以有助于泰西列邦国力强盛，在于它对自然科学的贡献，因为近代自然科学的勃兴，直接导致了欧美各国的崛起。但是，这篇文章的观点显然不能被《汇报》的撰稿人接受，于是便在随后的《汇报》第107、108、109号上连续三次刊文加以反驳，但其内容并无多少新颖之处，所持论调与他们在批判孔教时的观点大致雷同，无非声称只有天主教才是真教，只有天主教才有易风化俗之功效，故此处不再赘述。

二、对中国佛教的批判

佛教在中国的影响虽不及儒教那样深远，但它同样受到了传教士的批判，而批判的矛头则直指佛教的轮回之说。

因果报应和生死轮回是佛教用以说明世界一切关系的理论。所谓“三世因果”说，即现世的境况由前世的行为决定，现世的行为又决定后世的命运。佛教认为，众生在未解脱成佛之前，都处于生死循环之中，积善行者可以转生到好的去处，比如人世、天堂等，而有恶行者则要转生到坏的去处，比如饿鬼、畜生等，此谓“生死轮回”。对此，以《汇报》为代表的天主教传教士作出了以下批判：

首先，传教士认为佛教轮回之说“紊人畜而乱伦常”。^②根据天主教的“天主十诫”，人的生命和尊严应该受到尊重，而剥夺人的生命和尊严与天主对人的地位和身份的定义是相违背的，所以他们认为，“佛氏言人畜可互投生，此犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性”^③简直是一派胡言；其次，传教士认为佛教轮回之说“混人性于兽性”。^④在天主教教义中，人是天主的造物，人的生命是神圣不可侵犯的，惟有天主才是生命的最终主宰，也就是说，“人之灵魂系自立体，非父母传生，亦非轮回而来，然造物生之，人死灵魂不灭，受其生平善恶之报。”^⑤再次，传教士认为佛教与天主教虽均有天堂地狱之说，但两者不可混为一谈。天主教传教士认为天堂在天之上，地狱在地之下，“天堂为永远安乐之所，藉以酬报善人；……又有地狱以罚恶人，亦永无终极。”^⑥佛教的天堂之说“谓天堂有金阙玉楼云云，不

^① 《西学答问》，《汇报》第98号，1899年8月2日。

^② 《辨转世之说》，《汇报》第117号，1899年10月7日。

^③ 《西学答问》，《汇报》第628号，1904年11月9日。

^④ 《辨转世之说》，《汇报》第117号，1899年10月7日。

^⑤ 《科学答问》，《汇报》第9号，第44号。

^⑥ 《西学答问》，《汇报》第121号，1899年10月21日。

知有色相者，只供形体居之，人死惟具灵明，何需玉楼金阙哉？”^①因此，“佛教之天堂地狱，绝无实证，于理亦不通。”^②相反，“天主教之天堂地狱，信而有征，为新旧约所明言，加以圣贤实证，与往事之万不可疑者，指不胜数。”^③

另外，传教士还对佛教“众生平等”思想大加抨击，因为它与教律严明的天主教恰好相反。佛教主张众生皆有佛性，人与人、人与佛，甚至人与畜之间都是平等的；天主教却信奉严格的长幼尊卑之规，坚守“言不能苟，行不能邪，思不能妄，君臣父子朋友各有当尽之责，守之方为善信，不守即教内罪人”。^④

值得一提的是，与孔教在近代遭受巨大冲击的命运相比，佛教却得到了复兴。像康有为、梁启超和章太炎这样一批活跃在19世纪末20世纪初的社会改革者，都不约而同地试图从佛学之中寻找思想资源，并将其作为维新、变革的思想武器，以至于梁启超在其著名的《清代学术概论》一书中认为：“晚清所谓新学家者，殆无一不与佛学有关系”。^⑤毋庸置疑，佛教的这一发展形势势必会对天主教在中国的传播产生不利影响。实际上，上海《汇报》对此也作出了回应。例如，谭嗣同在《仁学》中极力宣扬“中外通”、“上下通”、“男女内外通”、“人我通”、“通之象为平等”，这些主张与佛教的“众生平等”是相吻合的，但它却与天主教严格的等级观念相背离，于是他们批评谭嗣同的《仁学》一书“不通之说，触处皆是。如云平等则体魄可为灵魂；智慧生于仁；有过去，无现在，过去未来皆现在云云；无无然后平等。其他晓晓者大都类是”。^⑥

三、对耶稣教之批判

基督教包括天主教、基督新教和东正教。在近代中国，基督新教又称为耶稣教、福音教、辩驳教和更正教等，此处采用耶稣教一称。虽然天主教与耶稣教同属基督教，但由于教义、历史和各国政治背景不同等原因，两教之间一直互有成见，这一现象在两教传入中国之后依然存在。晚清时期，双方之间甚至酿成了激烈的教派冲突。^⑦作为天主教利益的代言人，上海《汇报》在双方的攻讦中也扮演了不可或缺的重要角色。

^① 《西学答问》，《汇报》第121号，1899年10月21日。

^② 《西学答问》，《汇报》第244号，1901年1月5日。

^③ 《西学答问》，《汇报》第326号，1901年11月6日。

^④ 《西学答问》，《汇报》第616号，1904年9月28日。

^⑤ 梁启超：《清代学术概论》，上海：商务印书馆，1934年7月版，第102页。

^⑥ 《科学答问》，《汇报》第9号，第45号；谭嗣同：《仁学》，上海：国民报社，1902年，第11页。

^⑦ 学术界对天主教与耶稣教之间相互批判的问题关注甚少。仅见台湾学者吕实强先生在其《中国官绅反教的原因》一书中有提及，但他只叙述耶稣教对天主教的批判，至于天主教对耶稣教的批判，则“由于资料的缺乏”而“难以遽下论断”（吕实强：《中国官绅反教的原因》，台湾“中央研究院”近代史研究所专刊第16辑，1985年版，第52页），本文正好可补吕著之不足。

以《汇报》为代表的一批天主教教士，经常以“路得叛教”为靶心攻击耶稣教。他们说路得“叛教之时，屡与教皇为难，涂炭生灵”，^①并对路得进行人身攻击，指责路得其人品质不良，“叛教之后，肆意酒色。”^②不仅如此，他们还经常以长者自居，把天主教与耶稣教之间的关系说成是“师长”和“逆徒”的关系。^③

在天主教教士看来，他们是受教皇节制的，故而教律严明、组织严密；虽然耶稣教亦尊耶稣，但其教众却“以新约为典章，以信心为要德，以十戒为规程，别无当尊之例，又无掌教之权，即新约一书，亦任人自悟，悟以为此即此，悟以为彼即彼，私心所及，即当南针，凡为教理，绝不听他人训导”。^④而且，基督立教至今已有一千九百年的历史，而路得生于1483年，怎能得基督真传呢？因此，“路得一宗，不特散而无统，抑且浮泛无根”。^⑤耶稣教脱离天主教之后，就好比“大树之有断枝”。^⑥不能与天主教相提并论。

一般认为，耶稣教的出现是欧洲资本主义发展的必然产物，而天主教则是与封建社会相适应的、具有相应的封建教阶制的宗教，其立场与观念十分狭隘和保守，与时代发展的趋向早已格格不入。与天主教相比，耶稣教在晚清社会上显得更为活跃，像李提摩太、丁韪良、林乐知等人，颇受朝廷官员的器重和开明士大夫的青睐，他们穿梭于社会的上层，经常向清政府献言献策。然而，只要他们的计策与天主教的利益发生冲突，后者必会起而争之。例如，庚子一役后，清廷曾命一全权大臣与李提摩太商订永杜教患之法，李欲设教务司总理教案事务，天主教教士对此提出异议，他们认为天主、耶稣两教犹如水火，“今教务司选自天主教中欤？耶稣教必不心服。选自耶稣教中欤？天主教必不心服”。^⑦

晚清天主、耶稣两教之间的教派冲突，不仅停留在文字上面，事实上还发生过激烈的聚众群殴事件，这在当时的《中外日报》、《字林西报》等报纸上屡见不鲜。对此上海《汇报》却极力辩护道：“近来华、洋日报屡以教士教民逞凶登诸报章，不分真伪，信口胡言，不知为何。岂欲摇惑人心，致中国不能重享太平耶？”^⑧天主教教士的强词夺理，不言自明。不难看出，天主、耶稣两教之间的冲突，纯

^① 《论教务司》，《汇报》第293号，1901年7月13日。

^② 《论两教支吾事》，《汇报》第121号，1899年10月21日。

^③ 《西学答问》，《汇报》第160号，1900年3月17日。

^④ 《恭读五月二十八日安揖耶稣教训旨书后》，《汇报》第395号，1902年7月19日。

^⑤ 《支那教案论提要书后》，《汇报》第319号，1901年10月12日。

^⑥ 《西学答问》，《汇报》第418号，1902年10月8日。

^⑦ 《论教务司》，《汇报》第293号，1901年7月13日。

^⑧ 《交涉事》，《汇报》第304号，1902年8月21日。

属门户之见，在中国近代思想史上毫无积极意义。

第二节 《汇报》的教难观

1900年在中国北方发生的庚子事变，在许多教会的历史著作中常常被称为“庚子教难”。在某种意义上说，它是一场“两败俱伤”的战争。就清政府而言，中外开衅之后，京城沦陷，两宫乘輿外逃，时局危如累卵，险象环生。至于在华外人，亦在这场震惊中外的变故中纷纷罹难，驻华公使被戕，数以千计的教民遇害。在华基督教的传教事业遭受到前所未有的严重挫折。用传教士自己的话说，中国“这个全球最大的传教领域的工作瘫痪了，许多传教据点被抛弃了，传教士纷纷逃往口岸城市以及朝鲜和日本”。^①

以往学术界在研究庚子教难期间的传教士时所使用的资料，多半采用来华传教士本人的回忆录以及当时在华教会所出版的报刊杂志。一个有趣的现象是，许多学者都不约而同地将研究对象局限于李提摩太、林乐知、李佳白和丁韪良之类的新教传教士，而对于当时在华的天主教人士则极少提及。那么我们不禁要问，当时在华天主教的代表性刊物——上海《汇报》，对此次教难的态度是怎样的呢？

一、祸起之心态

从《汇报》当时刊发的大量时论评说中不难看出，中国此起彼伏的反西教浪潮令《汇报》撰稿人的心情颇为沉重。在他们看来，天主教是劝人为善的宗教，理应受到中国人的欢迎，但实际情况恰好与此相反，中国人不仅不愿意接受上帝的福音，反而视之如仇讎，理想与现实的矛盾使他们经常发出这样的感叹：“教士舍里井之欢，历风波之险，越数万里始来中国，初非为名为利，只冀成己成人。……乃华人以莫须有之事，肆意诬陷，岂不悲哉？”^②在庚子事变发生之始，以《汇报》为代表的中国籍天主教人士对于这场“本出人意料之外”的教难都普遍怀有一种复仇情绪，他们出于对义和拳“杀教民、毙教士、焚教堂、毁铁路、火官署、据城邑、烧使馆、戮西员西妇、劫洋房洋产”^③的印象，认为义和拳不但不能扶清灭洋，反而有倾覆国家之虞，因而极力主张加以痛剿。然而这些传教人士的报复心理，却与基督教以原罪救赎为终极目的的教义背道而驰。自西太后正式对外宣

^① Arthur J. Brown, *Future Missionary Policy in China*, *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, 1901, 8.

^② 《论洋人在中国》，《汇报》第205号，1900年8月22日。

^③ 《论拳匪亟宜痛剿》，《汇报》第190号，1900年6月30日。

战之后，在华的天主教人士就纷纷从自身利益出发，认为目前政府挽回危局的唯一可行之法，除尽量满足列邦的要求之外别无他途，其具体办法就是要立刻诛杀首祸之人，并简派全权大臣，速速与列邦议和。否则，“中外战祸，伊于胡底，强弱势殊，昭然若揭，不能泄愤，适足增羞。”^①

此外，也有一些天主教人士的内心充满了矛盾，虽然他们非常希望朝廷能够早日与列邦议和，但又担心“列强要素太甚，……万或求借地，或索兵费，或请恤费，纷至沓来，朝廷何以酬之，允所请则力不能支，拂其意则齟齬又起，实有不堪设想者”。^②可见，这些宗教人士对于中国疮痍满目、贫弱已久的现状并非视而不见，虽然他们与外国来华传教士一样身披宗教外袍，但其中国人身份却并未完全改变。他们认为中国积弱已久，若以孱弱之中国，当富强之外邦，以一敌八，安有不败之理？为此，《汇报》建议：“欲果报复洋人，当整顿一切，力致富强，先自立于不败之地，然后观衅而动，候洋人实有欺我诬我之定凭，乃仗大义以责之，师出有名，势如破竹，而后报复之计可遂。”^③然而，也正是基于对中国现状的考虑，他们才对列强抱有不切实际的幻想，希望“列邦中明理达务者，知吾之贫”，“熟思利害，于所索条款，稍从宽减，迅订约章，亦中外人民之福也”。^④

二、“教难”之原因

在庚子事变发生后不久，当时的在华传教士就已经对这场“教难”的原因，作出了探讨和分析。从当时的资料来看，大致可分为以下两方面：

(1) 直接原因——“王公酿成于上，奸宄附和于下”。《汇报》认为，庚子事变之所以会发生，虽然义和团是此次祸端的罪魁祸首，但最为直接的原因还是应该归咎于朝廷的守旧势力。《汇报》指出，自鸦片战争以后，中国门户洞开，屡受外侮，这早已使朝廷一些守旧老臣积怨颇深，于是形成了报复洋人的排外思想。而那些以练习拳棒为由、托言神明附体、可以避弹却火，以“扶清灭洋”为口号的义和团民，正好为这些大臣的复仇欲望提供了一个千载难逢的机会，“彼西人百端侮我，今则我侮西人矣”。^⑤于是他们顺水推舟，“藉匪党之力，尽逐西人，以成其非常之贵，而报其平日之怨”。^⑥实际上，这些传教人士的分析也不无道理，只要我们稍作统计便不难看出，在庚子朝堂之上，从西太后、端郡王载漪、辅国

^① 《和议宜速议》，《汇报》第235号，1900年12月5日。

^② 《议和难善后更难说》，《汇报》第219号，1900年10月10日。

^③ 《论匪类与洋人为难》，《汇报》第191号，1900年7月4日。

^④ 《论和议不速之害》，《汇报》第237号，1900年12月12日。

^⑤ 《论中国将来大局》，《汇报》第194号，1900年7月14日。

^⑥ 《议和难善后更难说》，《汇报》第219号，1900年10月10日。

公载澜、庄亲王载勋、怡亲王溥静，到大学士徐桐、吏部尚书刚毅、刑部尚书赵舒翘、礼部尚书启秀、陕西巡抚毓贤、四川总督李秉衡和甘肃提督董福祥，无论是天潢贵胄，还是封疆大吏，都是高扬主战大旗的。在传教人士的眼中，朝廷保守势力在庚子变乱中应该负有不可推卸的责任，正是由于他们复仇情绪的高涨，才导致了地方官民的上行下效，焚教堂、杀教士的行为遂一发不可收。

与斥责朝廷主战势力不同的是，《汇报》对那些虽未明确反对宣战，同时又力倡“东南互保”的东南大员却大加褒扬。在《汇报》看来，中国北方惨遭兵燹，使得传教事业陷入瘫痪，相比之下南方则显得较为安宁，传教人员与教堂设施没有受到战火的摧残，这与李鸿章、张之洞、刘坤一等人的调度得当密不可分，因此他们称赞这些东南大员“真识高于顶，不随流俗浮沉”。^①

(2) 间接原因——“新党肇之，旧党继之”。《汇报》曾多次刊文指出，此次北方变乱固然与守旧势力的仇外思想有关，但探其本，溯其源，还是由于1898年维新党人变法失败所造成。庚子期间，《汇报》曾刊登《推原祸始》一文，作者称：“今日之中国，……其祸果何自而来哉？蒙以为戊戌政变之有以致之也。”^②必须指出，这一观点在当时的基督教教士中并不是孤立的，而是具有一定的代表性。1900年9月，一位名叫泰勒的基督新教教士在上海的教会月刊《教务杂志》上发表文章，也曾指出：“目前中国的暴乱，在某种程度上说，是由两年前的改革运动所造成的。”^③无论是天主教教士还是新教教士，他们都把庚子变乱的责任推到维新派的身上，这种现象看似奇怪，其实不难理解，它在实际上只是一种情绪的宣泄而已。众所周知，康有为、梁启超等人发起的戊戌维新运动，不管在华传教士有何种企图，他们对此运动抱有很高的热情，却是不争的事实。但当变法失败之后，许多传教士却将矛头直指维新党人，斥责他们操之过急，致使变法失败，^④而戊戌政变又直接导致了保守势力重新操纵朝政；在仇洋心理的支配下，这些保守官员极力怂恿“拳匪”与基督教为敌，以至最终酿成今日之教难。1901年3月，美国著名新教传教士林乐知曾经撰写文章十分鲜明地指出了戊戌政变与庚子变乱间的深层关系，即认为康梁等人“求治太急，致造奇祸。戊戌八月之政变，至今

^① 《治国以得人为要论》，《汇报》第218号，1900年10月6日。

^② 《推原祸始》，《汇报》第198号，1900年7月28日。

^③ Taylor headland, *The Reform Movement in China, The Chinese Recorder and Missionary Journal*, 1900, 9.

^④ 事实上，将戊戌变法失败的原因归结于维新派的“操之过急”，不单单是传教士们的观点，当时大多数外人均有此看法。如一位从英国派到中国考察的贝斯福爵士也认为“这些维新人士办事毫无章法，他们在救国方面的努力因过分急于求成而最终遭到失败”。见 Charles Beresford, *Break-up of China*, Harper & Brothers Publishers, London and New York, 1899, p199.

伤之。嗣是以后，新党鼠逐，旧党复兴，甚有以拒绝外人为宗旨者，致动天下之兵，而兆今日之祸”。^①与林乐知对康、梁怀有惋惜之情不同，以《汇报》为代表的某些天主教教士既对康梁加以指责，又对保守派大加抨击，他们说：“自康有为之变起，欲一旦尽逐旧人，淆惑圣听，以逞其维新之举，于是离间两宫，变革朝政，而所谓旧人者不识大局，力报私讎，不旬日间，颠倒黑白，戮及无辜。……今日之祸，实新党始之，旧党成之也。”^②

第三节 《汇报》的教案观

目前关于近代教案的研究，大都存在先入为主的缺陷，却忽视了在当时的历史语境之下传教士们的相关言论。笔者在梳理《汇报》刊载的相关文章时发现，在华天主教人士对待教案的态度，并不是我们想象中的那样，仅仅停留在自我强辩的层面上，他们不但对教案产生的原因作出了大量分析，而且还提出了一些解决方案。更有甚者，部分传教士还进行了自我反省。

首先，就当时《汇报》对教案缘由的分析而言，经笔者粗略归纳，可分以下几个方面：

(1) 信仰冲突：这种观点在一些具有一定知识水平的传教士中间颇为流行。《汇报》的作者将中国尊崇孔教的顽固儒士蔑称为“迂儒”——他们承孔孟之学，饱朱程之说，读经史，作帖括，从而形成了夜郎自大的心理，“以为天下大道尽在于斯，何必西洋人越俎代谋”。^③并且，他们疑忌传教，经常撰写谤教之书，“不竦动小民与教为难不已”。^④正是由于这样一批“迂儒”掌握着中国主流社会的话语权，才出现了仇视洋教的现象。

(2) 愚民无知：《汇报》认为，中国虽然开化较早，但一些无知愚民不辨是非，受到“迂儒”和乡绅的鼓惑，谣言四起，一唱百和，教案遂如丛林。^⑤

(3) 疑忌心理：部分在华天主教人士指出，这种疑忌心理来源于中国人在长期受到外邦凌辱之后产生的一种惯性心理：列强经常勒令中央与地方官员保护教士利益，并签定“保教”条约，一旦教士稍或受辱，保教国“必深加责备，屡与

^① 林乐知：《广教兴学救华说》，基督教上海监理公会编行：《教保》，第15册，1901年3月。

^② 《中国大局可望转机论》，《汇报》第201号，1900年8月8日。

^③ 《弭教案策》，《汇报》第300号，1901年8月7日。

^④ 严复译，密克著：《支那教案论》，南洋公学译书院铅印本，1899年版，第7页。

^⑤ 《欲弭教案须塞其源论》，《汇报》第420号，1902年10月15日。

中国为难”，这促使部分中国人“料教士之来，必彼国家用以窥探民情，为开疆拓土之计，或故弄事端，为索偿取利之谋”，^①以为西洋教士和帝国列强没什么分别，都是为侵夺中国利权而来。可以说，正是这种中国人的疑忌心理使传教人士蒙受了不白之冤。因此，传教士认为华人仇教，其性质“非仇乎教，实仇乎洋”。^②

(4) 保护不力：《汇报》的作者们认为，尽管清廷与地方官府保护教堂的谕旨和公文，颁行的数量不可屈指，但闹教之案依旧层出不穷，这与中国的部分地方官吏“奉行之不力”有关，或是偏袒“奸民”，或是敷衍行事，以至于“禁者自禁，扰者自扰”。^③

(5) 教民复杂：部分天主教人士承认，某些教案的发生，的确与教会内部的教民成分复杂有关。他们认为，中国一些穷困无赖欺骗教士，经常以入教为名，行不法之实，构怨乡里，教案随之而起。但他们同时又认为这一类型的教案为数甚少，总的说来，在所发生的教案中，“平民受屈十一二，教民被冤十八九”。^④

从客观上讲，《汇报》对晚清教案缘由的上述分析应该说是有一定道理的。晚清之所以会有数以千计的教案发生，其起因可谓异常复杂，民教双方实应各负其责。但像《汇报》这样一味自我偏袒、极力推卸教案责任的态度显然与事实不符。为什么近代天主教一入中国就出现了民教不和、衅端屡开的现象呢？毫无疑问，这与近代来华天主教在传教策略上出现重大失误有关。首先，近代西方世界的崛起，使得天主教人士普遍怀有一种西方文明优越感，自天主教入华以后，又经常鼓吹“普世之教，首推天主教”，^⑤这种“天下宗教，惟我独尊”的排斥心理必然会导致天主教与其他宗教，甚至与同气连枝的基督新教都很难做到和谐相处。而天主教在与中国原有宗教争夺生存空间时又常常恶语相加，这无疑又会使中国的非天主教徒（尤其是信奉儒教的人）不得不起而反戈一击。其次，为了尽量扩大信教群众，一些天主教教士不辨优劣，听任那些无业小民和穷困无赖混入教中；而天主教在中国广置田产、扩建教堂，凡遇教案办理不顺又动辄告白于保教国，从而在中国民众心里自然而然地就形成了一种不良印象。

其次，关于如何消弭教案，以《汇报》为代表的天主教人士认为消弭教案的责任主要应该由政府官员来承担，从中央到地方，无论大小官吏，都要“躬施教

^① 《论仇教缘由》，《汇报》第307号，1901年8月31日。

^② 《谈教事须合公道说》，《汇报》第302号，1900年8月14日。

^③ 《读外省督抚兼总署差衙谕谨书其后》，《汇报》第47号，1899年1月25日。

^④ 《东抚办理教案札文书后》，《汇报》第284号，1901年6月12日。

^⑤ 《续人类学》，《汇报》第268号，1901年4月17日。

化开道之法”，^①从思想上打消国人对传教活动的疑忌心理。相比之下，一些较为开明的新教传教士认为，不管是教内之人还是教外之人，都要肩负起消弭教案的责任。在这一方面，美国新教传教士李佳白堪称典型，他在其著名的《民教相安议》一文中提出，民教双方都应“各降其心，各尽其职，勿矜此而訾彼，勿是己而非人”，具体说来，有如下内容：

就教内之人而言，李佳白认为：①既然传教士不远千里来到中国传教，就应该讲究宾主之礼，即“遵主人之礼貌，而顺主人之情”；②教士传教应主动融入到中国的社会风俗中去，例如教堂的设立，就“不必尽循西国洋楼之式，务须随地制宜，使人不致疑而构怨”；③教士在办理教案时，须以民教相和为宗旨，秉公办理，“务当守中国之律，以尽其本分”，而不应有碍于中国官员；④教士吸纳中国人入教，应该以宁缺毋滥为原则，对于入教之人，教士“当细访其人，可收者则收之，不可收者则去之”。就教外之人而言，李佳白认为：①基督教与中国其他宗教一样，都是劝人为善的宗教，因此中国人“不得分门别户，各存畛域之见”，平民进教与不进教，悉听尊便，不该强加干扰；②中国地方官员应该“设法保全地方，慎重办事，即或有人滋生事端，亦当迅速弹压，不致酿成巨案”；③中国官员每遇民教相关情事，“不妨西国教士自行陈说，不得使其有转折难白之怀，……以防其向本国钦差领事等官申诉，致成两国交涉公事”。^②

再次，近代教案的频发迭起，迫使一些在华传教人士开始反思在华传教活动的种种得失。某些天主教教士承认教内成分复杂导致了教案的产生，而《汇报》还认为“天主教干预词讼”也确有其事。不过，就反思的程度而言，天主教与基督新教还是有差别的。由于基督新教代表的是近代新兴资产阶级的利益，其言行基本适应时代的发展；而天主教则因长期受封建保守势力的影响，其思想实早已落伍。曾经有位名叫密克（Alexander Michie）的苏格兰人写了一本《支那教案论》，他认为西人在中国传教，不应以武力为后盾，以条约为保护伞，因为“教者天道，当有天助，护以力，适以阻其传”。^③然而就是密克的这本书，却在天主教教士和新教教士之间出现了不同的声音。一位天主教教士就曾在《汇报》上刊文，对密克的上述观点表示质疑，认为中国人皆以天主教为邪教，搜杀教士，占夺教堂，时间长达百余年，如果不签定“保教”条约，“即使教民杀尽，谁肯垂怜，谁复赐

^① 《欲弭教案须塞其源论》，《汇报》第420号，1902年10月15日。

^② 李佳白：《民教相安议》，杨凤藻编：《皇朝经世文新编续集》下册，台北文海出版社影印本，第1405~1409页。

^③ 严复译，密克著：《支那教案论》，南洋公学译书院铅印本，1899年版，第5页。

恤”？^①与此相反，某些新教教徒在读完《支那教案论》之后，则十分坦诚地承认“教会之失，诚有不可掩者”，并且还呼吁“中西教士读此书而自反”。^②

应该指出的是，新教教徒对在华传教活动的反思，大多不是从传教士自身寻找原因，而是将传教受阻的责任归咎于奉教各国用武力和条约保护传教，由于这种方式“无异于传教以势而非传教以道”，^③它对于传教本身来说是有害无利的。1901年英国教士麦考尔曾在《泰晤士报》上鲜明地指出：“……中国政府，隐若有外侮纷至，主权渐失，皆德人干预教事所致，以予观之，岂独德国为然？奉耶稣教各国，亦谁不以兵力，保护在他国传教之士？”^④庚子事变过后，教案并未随之减少，而是屡见不鲜。对于这一现象，有的新教教徒分析认为：“……北京和约，乃竟不顾中国主权，婪索中国赔款若此，无怪华人之痛心疾首，咸怀不平矣。”^⑤

第四节 基督教与进化论的冲突：以《天演论驳义》为中心

明末清初，传教士自西徂东来华传教，目的是为了将上帝的福音带给中国，但是由于中国政府的闭关锁国政策和民众意识上的抵制，十字架却很难征服中国，于是便出现了“水土不服”的尴尬境遇。为了打破这种僵局，传教士不得不在原来的传教方式上作些改变。由于科学相对于宗教信仰来说，具有更多普遍性的特点，尤其能对不同文化背景下的知识界产生某种吸引力，这就使利玛窦等明末来华的天主教传教士以西方科学为工具结交中国士大夫，讨好皇帝，初步取得了传教的合法地位。^⑥历史证明，这一转变是睿智的，它被后来的传教士诸如汤若望、南怀仁和徐日升等人所效仿。

近代以来，中国不仅在国势上处于被动挨打的局面，在科学技术上同样落后于西方。与明末清初的平等交流不同，近代来华传教士传播基督教，基本上是从西方文明优越论出发的，传教与受教双方，地位出现明显的倾斜。正因为如此，科学知识不再被传教士用来当作传教的敲门砖，而是成了传教的辅助工具，传播科学知识的真正目的，在于证明上帝的智慧是无穷无尽的，在于让中国人接受科学知识的同时，又心悦诚服地接受上帝。然而，只要科学的发展与基督教教义发

^① 《支那教案论提要书后》，《汇报》第319号，1901年10月12日。

^② 《新刊介绍》，基督教上海监理公会编行：《教保》第23册，1901年11月。

^③ 《教祸由来》，《湘报》第46号，1898年4月28日，长沙校经书院。

^④ 《论各国不宜干涉传教之事》，《外交报》第2号，光绪二十七年十二月初五日。

^⑤ 《论华人仇洋之祸未已》，《外交报》癸卯年第9号，光绪二十九年四月十五日。

^⑥ 曹增友：《传教士与中国科学》，北京：宗教文化出版社，2000年1月版，“前言”第3页。

生冲突，传教士们就会毫不犹豫地维护后者而贬低前者，这在进化论问世以后显得尤为突出。

19世纪中叶，英国生物学家达尔文提出生物进化论之后，对基督教教义产生了前所未有的冲击，“进化论不仅从本体论上动摇了传统基督教的形而上学基础，而且在认识论上直接打击了神学目的论体系”。^① 19世纪末，随着进化论传入中国，尤其是1898年由严复翻译的《天演论》正式出版后，给在华的中西教士以同样的强烈震撼。一方面是由于严复在当时中国思想界享有崇高威望，但更重要的是因为《天演论》本身的反基督教思想。为了维护基督教神学体系的至上性，并试图抵消严译《天演论》给基督教带来的消极影响，中西教士纷纷着手著书立说，对《天演论》从理论上进行回击。这一方面，《汇报》主笔李问渔的《天演论驳义》堪称代表。

《天演论》在中国的广泛传播，李问渔的内心深处表现出极度的不安，他认为“天演之说，大不合形上之理，大不合实验之迹，大不合万民之论，要皆信口胡言，绝无确据”^②，“欲去其毒，不得不驳严氏之书”。^③可以想象，《天演论》对于他来说，简直就是洪水猛兽。现就《天演论驳义》的主要内容，扼要简介。

在相当长的时间里，人类对于天地万物的最初形态——“元质”，究竟从何而来，一直在“自有”与“受生”之间摇摆。在《天演论驳义》中，李问渔对“元质自有说”提出质疑。他认为“元质”如果是自有之物，则应该卓然独立，亘古不变，但“元质”却是变化无常的，“合于此为此物，合于彼为彼物，既合矣，犹可离之，既离矣，犹可合之。”^④所以，“元质”并非自有之物，既然不是自有，“必有生之者，生之者伊谁？造物耳”。^⑤客观地说，李问渔已经触及了进化论的盲区。达尔文进化论的一个重要缺陷就是对“元质”的起源问题避而不谈。事实上，达尔文并不主张无神论，晚年他曾明确表示：“我不是反对上帝存在的无神论者。”^⑥他只不过反对上帝特创论，而相信生物的进化是一个漫长的过程。但是，李问渔仍然没能跳出基督教神学的设计论框架。不仅如此，李问渔在《天演论驳义》中，几乎处处都在论证天主真宰的存在。

为了证明天演进化的“荒谬”，李问渔将万物分为四种：无生、有生、有觉、

^① 胡卫清《近代来华传教士与进化论》，《世界宗教研究》，2000年第3期。

^② 《天演论驳义》，《汇报》第9年，第54号。

^③ 《天演论驳义》，《汇报》第9年，第63号。

^④ 《天演论驳义》，《汇报》第9年，第54号。

^⑤ 《天演论驳义》，《汇报》第9年，第55号。

^⑥ （英）法兰士·达尔文编：《达尔文生平及其书信集》上册，北京：三联书店，1957年版，第256页。

有灵。这一分法本身无可厚非，而且在客观上还与进化论的演进程序相吻合，但李问渔之所以要这样做，并不是为了证明进化论的科学性，而是为推翻进化论打基础，并最终论证造物主的存在。首先，关于生命起源问题，他不惜花费大量篇幅说明“无生不能变有生觉物”；^①其次，他认为生物之间“不能越类传生”，^②即生物的延续只能在同一物种内部进行；再次，关于人类灵魂的来源，他认为“无灵不能变有灵”，^③无论是渐变还是骤变，为此，他还特意批驳了猴为人祖的“祖猴之说”，他说：“人为万物之灵，知是非，辨邪正，具主权，能笑言，嗜学问，猴则异于是，骂之不答，敬之不知，人灵而猴不灵，明如观火，既如是，人必不生于猴，何也？生者传其性也，无灵性，不能传灵性于人。……祖猴之说，岂通论哉？”^④这样，李问渔就彻底斩断了“无生——有生——有觉——有灵”这一生物进化链条，从而否定了生物由低级向高级漫长演进的科学论断，并最终为上帝的存在提供了理论依据。既然生命不能由非生命物质产生，既然人不是由低级动物进化而来，那它们从何而来呢？答案只有一个，那就是上帝！

进化之所以进化，进化的原动力从何而来，达尔文认为是“生存斗争——自然选择”，即重视自然环境的作用，李问渔对此不以为然，他认为外部环境的作用极其有限：对于植物而言，“人之培植，地之丰肥，时之调顺，能使物品加美，总不出本类之外”；^⑤对于动物而言，“境惟能改其力，不能改其性”。^⑥李问渔的这一说法有一定的合理性。达尔文的确过于强调了外部环境对于生物进化的决定性作用，而忽视了生物体自身内部的变化才是进化的关键。然而，李问渔对进化原动力的批判，不是为了弥补进化论之不足，而是为了证明造物主的智慧：自然界之所以存在形形色色的生物，并非天演之功效，而是“化工之巧妙”。万物之所以能如此美妙地和谐共存，是造物主的智慧使然，而非“无知之物自然成之”。^⑦这样，他将进化论者呕心沥血由大量实验得来的科学论断，用一个造物主就轻而易举地给代替了。

李问渔的上述推理看似颇具说服力，但实际上他却人为地割断了生物之间的连续性，并将不同物种之间的差别扩大化、绝对化。他之所以能够自以为是地站

^① 《天演论驳义》，《汇报》第9年，第55号。

^② 《天演论驳义》，《汇报》第9年，第57号。

^③ 《天演论驳义》，《汇报》第9年，第57号。

^④ 《天演论驳义》，《汇报》第9年，第58号。

^⑤ 《天演论驳义》，《汇报》第9年，第62号。

^⑥ 《天演论驳义》，《汇报》第9年，第61号。

^⑦ 《天演论驳义》，《汇报》第9年，第60号。

出来批判严译《天演论》，一个关键的因素就在于“上帝可以解释一切”。顺便提一下，由于《天演论》本身穿插了大量的严复按语，因此，李问渔在批判进化论的同时，还牵连到严复本人。例如他还炫耀自己学识广博，讥讽“严氏立说不通，且更冒称名学（即逻辑学），一若华人中无一知何为名学者”。^①

严复翻译《天演论》，目的是为了将生物进化论中的“弱肉强食”、“适者生存”的观念输入中国，以此来激发中国人民的危机感，并将其运用到反帝斗争中去。但是他的这部译著，却引起了宗教人士的高度关注。随着时间的推移，不少人开始以一种开放的姿态对待进化论，他们或是试图在进化论与基督教之间寻找二者的平衡点，或是利用基督教教理来诠释进化论，试图将科学纳入宗教体系，认为进化论不但不会威胁基督教的神学体系，而且还会证明《圣经》中的语言是字字真理。例如美国人纽曼(H.H.Newman,Ph.D.)在《天演与宗教》中就主张“宜视天演为正当，不惟不反背宗教，且辅翼宗教有扩展之余地也。……天演与宗教为同盟之良友”。^②有人则更为理性，干脆主张宗教与科学各具其利，认为“科学的目的是在扩充知识，宗教的功用在慰藉情感”，因此，“宗教与科学应当相辅相行，不该相互攻击”。^③现在看来，严复既传播了生物进化论也传播了社会进化论，但是为了救国，着重宣传的是后者而不是前者。令严复意想不到的，他身不由己地卷入了基督教与生物进化论的论争。由于基督教与生物进化论之间的关系不是想象中的那样简单，双方之间已经斗争了数个世纪，并一直延续到当代，这更是严复所始料不及的。^④

^① 《天演论驳义》，《汇报》第9年，第64号。

^② 《天演与宗教》，中华基督教文社：《文社月刊》第2卷，第4册，1927年2月。

^③ 《科学与宗教》，中华基督教文社：《文社月刊》第1卷，第11、12册合刊，1926年10月。

^④ 这段论述中有关“生物进化论”与“社会进化论”的观点，得益于业师俞政先生的悉心指点，特此说明。

第二章 《汇报》的政治思想

第一节 戊戌前后的政治倾向

“吾国四千余年大梦之唤起，实自甲午战败割台湾偿二百兆以后始也。”^①在近代中国思想史上，甲午中日战争给思想界带来的震撼，不啻一声惊雷。向来以“天朝上国”自居的中国竟被“蕞尔小国”日本所败，割地赔款，创巨痛深。战争留给中国的不仅仅是奇耻大辱，更为重要的是它引发了一大批有识之士对祖国命运的反思和探索。“天下志士，咸思变计。”^②正是在这样的历史背景下，从1895年到1898年，一场声势浩大、激荡全国的维新运动得以蓬勃开展，而1898年的戊戌变法则将这一运动推向顶峰。

上海《汇报》创办之始，适逢百日维新如火如荼。与其他许多报刊一样，这份由天主教主办的教会报刊从一开始就加入到支持变法的行列。但是，《汇报》出版不到十号，西太后就发动了震惊朝野的戊戌政变，从而使得《汇报》留下的关于维新变法的资料相当有限，而且开始几期大部分都是宣传和介绍西学方面的内容，很难反映出《汇报》在戊戌期间的政治倾向，这不能不说是个遗憾。不过，《汇报》第六号曾刊登过《议院利弊说》，这让我们可以从窥见《汇报》的政治主张。

此文指出：“议院者，所以合君民，通上下，平政事，一性情，公是非，俾百姓从欲以治也。”实际上，像这样类似的表述，《汇报》的前身《格致新报》亦曾说过：“议院公是公非，宣上意，达下情，善政也。中国朝野隔绝，一切弊病，壅不上闻，故立议院尤为要务。”^③由此可见，在变法期间，以《汇报》为代表的在华天主教教士对欧美的议会政治还是积极提倡的。他们认为，要想解决中国官场现有的积弊，惟有移植西方的议会政治。《汇报》还指出，中国古代亦曾出现过类似议院的制度，例如汉代设立“谏大夫”、“博士”、“议郎”三职，就近似于三权分立之设，但它毕竟不是严格意义上的议会政治。不过，这并不意味着议院制度十全十美。该文认为在下列六种情况下，设立议院反而会生弊端：①植立朋党，

^① 梁启超：《戊戌政变记》，中华书局，1941年版，第1页。

^② 《格致新报缘起》，《格致新报》第一册，1898年3月13日。

^③ 《答问·第一百九十五问》，《格致新报》第十五册，1898年7月29日。

引用私人，藉挥霍以收人心，广结交以通声气；②臧否人物，颠倒优劣，妒忌实学，哗然相争；③恃众相抗，簧鼓群情，奋臂一呼，揭竿而起；④妄泄事机，敢违兵律，道谋筑室，政出多门；⑤废立由己，强制朝廷，徇众人之情，昧事上之义；⑥恃聪明，逞私见，阻挠要政，败坏纲常。

其实，议院制度之所以被欧美国家所采用，证明这一政治制度有其自身的合理性。上述《汇报》列举出来的六大弊端显然与议院本身无关。但这并不能说明议院一旦设立就可安枕无忧，因为议院政治能否良性运转，取决于议员的素质，若将那些习尚浮嚣、自私自利之辈列入议员之列，必然会导致弊窦丛生。既然设议院势在必行，那么如何克服这些弊病呢？《汇报》希望“在上者善为劝养，使才略、识量、学问皆抵于精纯忠厚，……而后兴议院以均平政事，联络君民，智士得以贡其志，忠臣得以效其忠，才人得以尽其用”。^①

在近代中国维新变法期间，向中国介绍西方的政治文明有两大群体，一个是维新派人士（当然包括早期维新派），另一个就是当时的在华传教士。并且，不少维新思想家所宣扬的西方政治文明，可以说是直接或间接来源于传教士们的介绍，传教士们的活动不仅在一定程度上唤起了维新派的维新意识，而且帮助形成了维新派自己的思维方式和世界观。^②但是两者还是有一定区别的，例如，百日维新期间，康有为等人以“民智未开，蚩蚩自愚，不通古今中外之故”，^③不主张中国立即设立议院，这一点与近代在华传教士“速设议院”的观点似乎不太一致。

上海《汇报》鼓吹西学、介绍西方政治文明的时间十分短暂。随着1898年9月21日慈禧太后再次“训政”，《汇报》支持变法的热情迅速沉寂下去。10月9日，慈禧太后又颁发懿旨，宣布罢停策试，今后考试仍沿袭八股取士之法。对此，《汇报》一反过去褒扬经济特科、反对经文帖括的态度，刊文称赞“皇太后此谕乃力顾大局，不惑浮言”，^④这标志着《汇报》正式告别维新变法的“激情”岁月，步入“默观世变”的过渡时期。然而作为一种社会思潮，变法维新仍然有着广大的市场，它并不随着维新运动的失败而消失。自慈禧太后再次垂帘听政之后，“从外表看出来，维新运动，像全然废止了，然而改革的精神，已经感动了不少人，各省仍有改寺院为学堂的，足征人的心思不是退步、削减，仍有进行的表示”。^⑤变

^① 《议院利弊说》，《汇报》第6号，1898年9月3日。

^② 王立新：《美国传教士与晚清中国现代化》，天津：天津人民出版社，1997年版，第177页。

^③ 康有为：《日本变政考》，卷6按语，蒋贵麟主编：《康南海先生遗著汇刊》第十册，台北：宏业书局有限公司，1987年版，第131页。

^④ 《恭读懿旨仍以四书文取士书后》，《汇报》第26号，1898年11月12日。

^⑤ （英）威廉·苏特尔：《李提摩太传》，上海广学会，1924年9月版，第74页。

法失败后，虽然《汇报》经常登载一些无关痛痒的文章，但也会零星刊出有关新政方面的时事论说，从这些文章可以看出，变法的失败虽然令时人内心沉闷，却也不无新政的渴望。例如，虽然戊戌八月变法失败之后，“天下豪俊之士，鉴于康梁之覆辙，亦复钳口结舌，不敢更置一喙，与时浮沉，但求可以保身家，固禄位，咸以不谈维新事为得计”，但少数有识之士仍希望朝廷能够再行新政，以便“振兴衰之士气，联将涣之民志，昔所已行者复之，昔所未行者补之，合群策群力，而共图新举”。^①不过，像这一类文字在当时的历史条件下毕竟是凤毛麟角，即使有一些有志维新之士，也只能“抚膺泣血，闭户愁叹”。^②这种局面在庚子前后有所改观。

第二节 “新政”时期的政治言论

一、支持政府实施“新政”

光绪二十六年十二月初十日（1901年1月29日），流亡西安的慈禧太后曾以光绪皇帝的名义发布了一道上谕，命军机大臣、大学士、六部九卿、出使各国大臣以及各省督抚，“各就现在情弊，参酌中西政治，举凡朝章国故、吏治民生、学校科举、军政财政、当因当革，当省当并，或取诸人，或求诸己，如何而国势始兴，如何而人才始出，如何而武备始修，各举所知，各抒己见，通限两个月内，悉条议以闻”。^③一般认为，这道上谕的发布，标志着清末新政的开始。

虽然清末新政从1901年就开始启动，但起初朝廷新政之意并不明显。新政的由来，实起源于民间的呼吁，既而得到朝廷响应，遂有清末新政之举。民间之所以渴望新政，一方面因为维新变法思潮并未随着戊戌变法失败而消失殆尽，另一方面则由于庚子之乱带来了强烈冲击。庚子前后，中国思想界存在一股潜流，即普通知识分子对于戊戌夏秋之变纷纷做出反省。一种观点认为，变法失败的原因应归咎于“新旧两党失和”，这一类人责备以康、梁为代表的“新党”实行新法时操之过切，几欲尽变旧法，几欲尽逐旧党，而当时的实际情况“不特势有所不能，亦事有所不能，卒至取怨旧党，矫枉过正”；^④此外，他们又抨击旧党不识时务，因循守旧，惟恐大权旁落，于是大肆捕杀维新人士，导致新旧两党之间的关系犹

^① 《复行新政说》，《汇报》第114号，1899年9月27日。

^② 《新书出售》，《汇报》第287号，1901年6月22日。

^③ （清）朱寿朋编：《光绪朝东华录》第4册，北京：中华书局，1984年版，第136页。

^④ 《因循与操切皆由无识论》，《汇报》第213号，1900年9月19日。

如水火。在他们看来，维新之举并非不可行，只要新党做到“化其（旧党）拘迂，有势可乘，即迎机而导，则弊改革而利益随之”，同时如果旧党能够“戒其（新党）躁率，郑重徐图，以去过犹不及之弊”^①，两党冰释前嫌，相融互助，就可以共襄维新大事。此类人是从稳定大局着眼，试图调和新旧两党的关系而采取了一种折中的原则。^②

另一种观点则认为，戊戌变法之时，“政府之心，非恶新法也，恶乱国也。举行新法之人不善措施，适足以乱国，因其人乱国而恶之，……遂有捕禁新党之政”。像李鸿章、张之洞这样“喜行西法之人，朝廷何尝不倚若长城”，这类人希望朝廷将“乱国之人”捕禁之后，能够“将各种新政如裁汰冗员、整军经武、黜佞进贤、振作求治等，力戒因循，实事求是，则天下皆知深宫近日之举非阻新法，庶崇新法、重新学之士皆得自安，并可奋其志趣，于国家进步两不相妨”，否则，只会“令好学之俊，有志之英，皆涣散心思，坐视衰疲，岂国家之福哉”？^③

上述两种观点在对待变法的问题上基本一致。可以看出，两者均考虑到了变法的阻力，因而其态度也显得比较温和。在庚子事变之后，要求政府实施新政的呼声日渐强烈，在民间形成了一股不小的声势。一些眼光敏锐的在华新教传教士似乎已经预测到政府未来的动向，不过，他们与天主教人士稍有不同，不是持温和的折中观点，而是直言不讳地将新政的希望仍寄托在光绪帝和维新派的身上，美国新教传教士林乐知就是一个典型，他曾十分兴奋地说：“中国今日之情形，诚为否极泰来之绝好机会矣。有可为中国贺者，光绪帝可望复辟，维新之政，可以大行；有可为维新人贺者，欲保中国，端赖维新，……今则维新之日将近矣。”^④虽然光绪复位已经基本无望，但对于清廷来说，如果两宫在“回銮”之前就显示出新政迹象，既可以在列强面前塑造一个维新政府的形象，以此来缓和中外僵局，又可以响应来自民间的呼吁，以便于收拾人心。在这样的形势下，改革上谕的颁发，就是顺理成章的事了。

改革上谕下发之后，许多支持维新之人无疑受到鼓舞。但就当时的政治环境而言，不少封疆大吏收到朝廷下发的诏书后，并没有立即做出回应，像刘坤一、张之洞等深谙官场、善观世变的老练之人，也是在多次权衡利弊、审时度势的情

^① 《论治世人才》，《汇报》第158号，1900年3月10日。

^② 实际上，由于朝廷新旧两党之争的长期存在，这种试图调和新旧两党关系的建议一直未能得到有效的采纳。天津《大公报》甚至曾以《和新旧两党论》为题向“海内文士”征文（见《和新旧两党论》，天津《大公报》，1902年8月6日），足见新旧两党之间的矛盾不仅没有缓和，反而有加剧之势。

^③ 《论中国新旧两党失和》，《汇报》第177号，1900年5月16日。

^④ 林乐知：《论中国近日情形》，《教保》第13册，上海监理公会编行，1901年1月。

况下，历经数月之后方做出答复。1901年4、5月间，上海《汇报》曾四次发表以“整顿国事未议”为题的时论文章，同样采取了十分谨慎的态度，并没有急于提出政治改革的要求，而是在教育、财政和军政三方面做文章。^①虽然这些言论依旧是戊戌之前的老调，看不出有多少新颖之处，但在当时较为特殊的历史时期，选择一个比较温和的立场，以便静观政局发展，这也算是一种明智之举吧。

为了表明新政的决心，清廷特以官制、科举、学校为主要内容连发了三道谕旨：第一，在《辛丑条约》正式签定的一个多月前，即光绪二十七年六月九日，下旨改总理衙门为外务部，新建和会、考工、榷算、庶务四司；第二，同年七月十五日，下诏改八股为策论，宣布罢停时文帖括，改以中外经义、史事时务取士；第三，八月一日，又颁发改书院为学堂的上谕，饬令各省、府、州、县等各设大、中、小三等学堂。三道谕旨的下发，似乎使清廷俨然成了戮力维新的“新政府”。不久以后，《汇报》就迅速作出反应，撰写文章发表评论。

首先，对于“改总署为外务部”，《汇报》认为外务部之设，实际上是“有鉴于西法之可行中国者”。如果中国效仿西法，就应“当先其所急，后其所缓，然至急者莫若议院”，而所谓改总署为外务部，只不过是“徒改名不改政”，改与不改并无多大区别。为此《汇报》呼吁：“论今天下大势，非近仿日本创设议院不为功。”^②

其次，对于“改八股为策论”，《汇报》刊文指出，“改八股而为策论，空言无补，不求实学，是与不改八股同。”从本质上讲，“八股改为策论，改体不改科举，实学不求，真才不出，富强无日”。^③

再次，对于“改书院为学堂”，《汇报》认为学堂只不过是“西邦所谓普通之学，而非专门”，^④由于书院长期附属于科举制度，若不将其废除，仍然进展不大。

几个月前，《汇报》的撰稿人还对政局持观望态度，但现在却似乎难以掩饰内心的急切之情了。从总体上看，《汇报》对这三道谕旨不仅没有多少“应景式”的捧场语调，并且还显示出对政府从未有过的苛刻。《汇报》的撰稿人之所以能够在当时的历史环境下放言无忌，可能与天主教这一特殊身份有关。他们对于新政为什么会显得那么急迫呢？这是因为，尽管经过戊戌政变和庚子变乱的双重打击，尽管其间经过了三年的蛰伏，但他们的维新热情一直就未曾消失，他们一直在等

^① 《整顿国事未议》，《汇报》第268、269、271、273号，1901年4月17日、4月20日、4月27日、5月4日。

^② 《论改总署为外务部》，《汇报》第313号，1901年9月21日。

^③ 《论改八股为策论》，《汇报》第311号，1901年9月14日。

^④ 《新政问答》，《汇报》第322号，1901年10月23日。

待着有利时机的到来。一旦政府显示出维新迹象，这股热情就像干柴遇到烈火一样熊熊燃烧起来。

实际上，当时像《汇报》的撰稿人这样有志维新的知识分子不止要求设议院，废科举，他们还有更深层次的政治渴望：第一，他们希望政府能够大开新政之风，使全国皆知政府实行新政之诚意。为此，他们向政府提出意见：既然政府已经有意新政，就应当有新政之实举，除了更改科举、培植人才等措施之外，还应“广言路以树风声，破资格以求寒俊，……拟请将数年以来正人君子所受之怨，一律昭雪，有罪者固不能宽，而无罪被逐者非惟开复其官，更当立加重用”，^①也就是说，只有将戊戌政变中的受害者加以平反，并重新起用维新志士，政府才能在广大民众的心里树立起良好的形象，使新政得以迅速深入人心。

第二，他们以委婉的口气奉劝西太后放弃掌政大权，昭告天下，订期归政，如此一来，“皇太后既能养垂老之精神，又可塞天下之口实，俾知皇太后前次训政，实为皇上多病，万不得已而然。于是群喙皆消，浮言尽息，大则可以振家国，小则可以保康强。”^②

第三，他们最终还是希望戊戌变法能够继续进行下去，让光绪皇帝“回銮”临御，真正执掌朝政大权，韬光养晦，切实开展新政，励精图治，“由是而信于臣工，信于庶姓，信于西人，勿为无益之举，勿作舍本之谋，潜滋暗长，不事张皇，少则五载，多则十年，政绩之成，必有粲然可观者。”^③

不难看出，《汇报》的撰稿人要求慈禧交权、光绪复位，并建议政府将在戊戌政变中“以直言获咎，因维新去官”的张荫桓、陈宝箴、翁同龢等人重新起用，充分说明他们依旧怀念那段美好的新政岁月，非常希望回到戊戌维新时期，同时又说明了他们对政府的现行政策感到一些不满与失望。由于政府改革的步调异常迟缓，难免会降低他们支持新政的热情。可以说，清末新政迈出的第一步就难以令时人满意，在整个新政期间，他们一直都在“始而希望，继而失望”之中循环往复。从某种意义上讲，新政的失败从一开始就已经决定了。

二、反对民权、自由

戊戌政变后，梁启超避祸东瀛。在流亡日本期间，他一面努力吸收西方的政治学术思想和道德观念，一面热情地向外界宣传西方资产阶级的政治学说。从

^① 《行实政以愜人心说》，《汇报》第321号，1901年10月19日。

^② 《皇太后宜乘此时归政说》，《汇报》第349号，1902年1月25日。

^③ 《新政问答》，《汇报》第322号，1901年10月23日。

1898年到1903年左右，梁启超多次在《清议报》和《新民丛报》上发表文章，极力鼓吹西方的民权、自由思想。一般认为，这一时期是梁启超一生当中政治思想最激进的时期，他以民权、自由为思想武器，对清政府进行明目张胆的抨击，与革命派的“排满”、“破坏”等主张几乎不分轩輊。

1899年，梁启超在《清议报》上刊载“草茅危言”一文，文中说到：

民权者，君不能夺之臣，父不能夺之子，兄不能夺之弟，夫不能夺之妇。……国家大事，措施得失，合四境之民平议而行其权，盛矣。唯人心不同，利害交错，莫能划一，……于是立贤者以为之王，以为之辅相，借之以权，以整齐天下。故君相之权，固假之万民，非自有其权也。^①

必须指出的是，此文并非出自梁启超本人的手笔，它的原作者是日本人深山虎太郎，这一点梁启超在《清议报》上也交代得很清楚。但由于梁在转录此文时冠之以“饮冰室自由书”，不仅使当时的读者误以为此文属“饮冰室近作”，^②而且就连当今某些学者在引用这段文字时也同样将其划归梁的作品范围之内。^③

由于《草茅危言》包含有梁启超所服膺的天赋人权和主权在民的思想，因此他转录此文也就不足为奇。不过这段提倡民权、否定君权的文字开始并没有引起《汇报》撰稿人的注意，这可能是因为当时的民权思想尚未形成一定的气候。但是事隔三年之后，情况就大不相同了，此时中国的知识界已经兴起了一股介绍西方民主学说的热潮，寓居上海的《汇报》的撰稿人不能不对此有所警觉。1902年，《汇报》撰写《论民权》一文，对上述引文发表评论，并列举了两个例子加以反驳：①一个国家就好比人的身体一样，国家的君主好比为人的首脑和喉舌，君主统治下的百官和民众则分别是四肢和骨骼，君主、百官和民众各居其位，正如骨骼不能凌驾于首脑之上，而首脑上面的耳目也不是来自于四肢，如此说来，君权并非来自于民；②又譬如师徒之间，一般是弟子想要学艺而后求师，如果说师傅的权力是由弟子所给，谁不感到诧异？师权尚且如此，更何况是君权呢？因此，“今民权之说，颠倒是非，直欲头行于下，而足在于上，不亦大怪事哉？不惟可

^① 《饮冰室自由书·草茅危言》，《清议报》第27册，1899年9月15日。

^② 《论民权》，《汇报》第427号，1902年11月8日。

^③ 例如发表在1995年《中山大学学报》第1期周兴樑的《戊戌后几年梁启超政治性格的双重性》的文章就有这一现象。《草茅危言》一文的原作者为日本人深山虎太郎，于1898年在《亚东时报》上发表（参见《论说：草茅危言》，《亚东时报》1898年8月25日，现藏苏州大学图书馆）。1899年此文被梁启超转录在《清议报》上，转录时梁氏如实地交代了原文的出处以及作者，后来出版的《饮冰室合集》对此同样也有交代（《饮冰室合集》专集之二，北京：中华书局1996年8月版，第12页），但无论是《汇报》的撰稿人还是当今学者均误以为《草茅危言》是梁启超的作品，这的确是个奇怪的现象。

怪，且为害难于逆料。”^①

笔者认为，上海《汇报》之所以要反对民权思想，乃基于三个方面的原因：第一，维新派的“天赋人权”思想宣扬的是“君权民授”，恰好与《汇报》的“君权神授”观念相抵触，因为《汇报》认为君权应该是“大造默与之”，“凡为权力，皆出神灵，违权力即叛神灵”。^②第二，民权思想与天主教教义相冲突。由于《汇报》属天主教的机关刊物，严格的等级观念是其一贯主张，正如《汇报》自己所说：“天主教除敬天主外，首重尊君敬长，痛绝平权自由等说。”^③第三，维新派的民权思想一旦被不法之徒所利用，很有可能“群起与国家为难”，以致造成社会动荡，这是在华传教士所不愿看到的。

与梁启超鼓吹民权相反，康有为在戊戌之后则力倡尊君保皇，痛斥民权之说。光绪二十七年，梁启超撰写《南海康先生传》，其中第八章“康南海之中国政策”中有这样一段话：

中国倡民权者以先生（先生即康有为）为首，然其言实施政策，则注重君权，以为中国积数千年之习惯，且民智未开，骤予以权，固自不易，况以君权积久如许之势力，苟得贤君相因而用之，风行雷厉，以治百事，必有事半功倍者。故先生之议，谓当以君主之法，行民权之意，若夫民主制度，则期期以为不可。^④

虽然《汇报》主笔过去经常指责康有为在戊戌变法期间“操之过急”，但由于康有为的君主立宪主张与《汇报》不谋而合，因此受到《汇报》撰稿人的赞赏，曾就此连续五次刊出《康南海政策平议》，并且以按语的形式对康有为的民权思想加以评论，现录之如下：

为事必因民之性质，然后有功；创法必度民之程度，然后无弊。今论其性质，则其势习惯也；论其程度，则其志未开也。而强欲行民权之义于中亚，窃虑各谋其利，各图其私，人人自由，毫无统制，社会之祸，必因之屡起，且事不便于己者抗之，法不利于私者废之，事尚安可成？法尚安可行？事不成，法不行，国将不成为国。南海之所谓无济（应为“不易”——引者注）者以此，而其所谓不可者亦以此。是知治国者要，在君执其权以行法，不肆权以虐下；民竭其智以纳言，不恃智以激变，是即所谓以君主之法，行民权之意。君不以

^① 《论民权》，《汇报》第427号，1902年11月8日。

^② 《论合群不能生君权》，《汇报》第436号，1902年12月10日。

^③ 《西学答问》，《汇报》第437号，1902年12月13日。

^④ 梁启超：《饮冰室合集》，文集之六，北京：中华书局，1996年8月版，第85页。

行法之权下压夫民，民不以议政之权上胁夫君，君仍不失为君，民仍不失为臣，上下之分明，僭越之祸弭矣。^①

通过对上述文字的分析可以看出，《汇报》的撰稿人与康有为在主张君权至高无上的同时，并没有彻底否定民权，只是他们觉得君权是神圣不可侵犯的，而所谓的民权则应由君权给予，只要人民不利用手中的权力危及君主的权威、造成社会动荡，民权还是可以在一定范围内存在。正如熊月之先生所言，“民权”一词的含义在近代中国比较模糊，它既可以理解为“人民的全部权力”，也可以理解为“人民的部分权力”。作为前一种解释时，它与“民主”同义。作为后一种解释，它就可以被理解为在不推翻君权的前提下，给人民以部分的权力。^②很显然，《汇报》的撰稿人与康有为都是拒绝前者而接纳后者，他们考虑到在中国“民智未开”的情况下就给予人民“全部权力”，必然会出现难以预料的混乱局面，因此只有以改良的方式循序渐进，才符合中国的国情。

从1898年到1903年，民权思想得到很大发展的一个突出表现，就是自由平等思想的广泛宣传。梁启超在流亡日本期间，屡屡用他那充满感情的笔锋写下自己对自由平等思想的溢美之辞：“於戏，璀璨哉，自由之花！於戏，庄严哉，自由之神！”“自由者，天下之公理，人生之要具，无往而不适用者也。”^③像卢梭、孟德斯鸠等人的自由平等学说，在他笔下时常出现。在梁氏宣传自由平等的同时，国内思想界亦不落后。19世纪英国著名思想家约翰·弥尔(John Stuart Mill)的《论自由》一书，被严复、马君武相继介绍到中国：1903年，严复译本《群己权界论》由上海商务印书馆出版；同年，马君武亦将此书译为《自由原理》，并由译书汇编社出版。不过，严复的《群己权界论》与马君武的《自由原理》似乎更倾向于学术译著，普通读者不太容易理解书中的思想观点。相比之下，梁启超所宣传的自由平等思想，因其犀利流畅的文笔和朗朗爽口的语调，博得了广大读者的青睐。

面对自由平等学说在中国的广泛传播，《汇报》的撰稿人深感惶恐和不安，为了尽量阻止这一学说在全国范围内进一步扩散蔓延，他们纷纷撰文驳斥自由平等思想，其中以《论自由有诚伪之分》一文的思想性比较高，该文内容大致可分三点：

其一，关于自由平等学说的起源，《汇报》认为，“自由之说，始于法德，浸

^① 《康南海政策平议》，《汇报》第549号，1904年1月23日。

^② 熊月之：《中国近代民主思想史》，上海：上海社会科学院出版社，2002年10月版，第11页。

^③ 梁启超：《饮冰室合集》专集之四，北京：中华书局，1996年8月版，第40页。

淫于君主神权之说。……有卢梭氏出，聪明先觉，以人民眼前之理想，著书立说，感动国民，大反前此之所为，遂有自由之说。”关于自由平等观念如何传入中国，此文认为：“中国自由，昉于梁卓如。梁避祸东瀛，彼国习于卢梭旧说，无上无下，皆嚣然有平权出桢之思，梁习惯成风，因作《饮冰室自由书》一册，华人之游学者化之，合群心，立党会，始惟昌言于日本，继则蔓延于中华。”^①在一定程度上说，此文对近代自由平等学说的起源及其传播途径，把握得还是比较准确的。不过在1903年，梁启超的民主思想已发生重大转变，他放弃了早期所信奉的卢梭的“天赋人权”之说，转而尊崇伯伦知理的强权理论，和他的老师康有为一起鼓吹君主立宪去了。

其二，关于自由平等学说的思想本质，此文试图从词义翻译的角度澄清时人对它的误解。此文指出：“夫自由二字，以西语译之曰里勃而的(即英文 liberty)，犹言事之公道，合性理，顺人情。”在该文作者看来，“同是自由，所化各异，所行亦因之而异。”换句话说，自由本身并无好坏之分，只不过具体体现在君子、小人的身上，情况就大不一样了：君子的自由思想是不受强制的、能自治的、能独立的、有定界的；小人的自由思想则是利己的、任情的、放纵不羁的、横行罔忌的。^②毋庸置疑，《汇报》所谓真正的自由，乃是君子的自由。

其三，关于如何才能达到真正的自由，此文认为：“若欲自由，先求自治，而去其自谬。”^③在这里，《汇报》将“自由”与“自治”联系起来，指出自治是自由的前提，认为人们只有在具备自我管理的能力之后才能得以自由。《汇报》的这一观点与近代启蒙思想家严复是相同的。严复一直主张，自由的实质就是自主，所谓“自由之乐，惟自治力大者为能享之”。^④

从戊戌到癸卯年间，资产阶级的民权、自由思想虽然得到了广泛传播，但反对民权、自由的声音依然有很大的市场。几乎与《汇报》发表《论自由有诚伪之分》一文的同时，上海《万国公报》也刊载了由美国传教士李佳白撰写的文章，李佳白认为，中国自由一说虽源自法国，但中国的自由与法国的自由存在很大的区别。百余年前，法国在大革命中初次废除君主专制统治时，法国民众因不理解自由的真正含义，经常放纵背法，直到近来才开始认清何者为真自由，何者为假自由，不再像以前那样滥用自由之名号；中国虽“通商日久，西学日兴，而究不

^① 《论自由有诚伪之分》，《汇报》第531号，1903年11月21日。

^② 《论自由有诚伪之分》，《汇报》第531号，1903年11月21日。

^③ 《论自由有诚伪之分》，《汇报》第531号，1903年11月21日。

^④ 《译凡例》，“严译名著丛刊”《群己权界论》卷首，上海商务印书馆，1981年10月第1版，第2页。

知自由之真义，往往以自由为反叛之行，于国政有损，于律法有害，殊可叹也。彼法人既能弃从前放纵背法之自由，而学实在有用之自由，华人又何不可学，而直与之媲美乎？盖自由之理，原出于人之本性，即天所赋者，且法律亦天所定。……法律与自由，应相合洽，不得歧异，然则越理犯法之自由，不为自由；循规守矩之自由，斯为自由也。且有弃一己之自由，而顺众人之自由者，可见其不为私而为公矣。”^①

如前所述，无论是《汇报》还是李佳白，对于自由的想法大体上是一致的，从表面上看，他们是口口声声说要反对自由，但只要稍加推敲便不难发现，他们反对的是没有约束、毫无顾忌的无限自由，至于在一定范围内的有限自由，他们并不排斥。《汇报》主张人们要想自由，必须先具备一定的自治能力，个人的自由应该以不损害他人的利益为前提。李佳白则明白无误地指出，所谓自由，就是法律所规定的范围内的自由，而且个人的自由还须服从群体的自由。如果我们不戴有色眼镜的话，这种有限自由的观点应当予以肯定。

需要说明的是，民权平等思想与反民权反平等思想之间的冲突，早在戊戌维新期间就已经开始了。1895到1898年，谭嗣同、唐才常等人在湖南成立南学会，开办时务学堂，一面鼓吹维新变法，一面宣传民权思想。当时湖南以王先谦、叶德辉为代表的顽固士大夫对于民权思想感到十分恐惧，于是汇编成《翼教丛编》一书，对民权思想进行大肆攻击。不过，维新时期民权与反民权之间的冲突与戊戌之后的冲突是有很大差别的，具体表现在：

在维新时期，维新派的民权思想显得比较幼稚，而反对民权平等思想的顽固守旧的势力又相当强大。维新派宣传民权思想的目的，主要是为了批判封建君主专制，并以此为维新变法提供理论依据；而顽固派之所以要反对它，主要也是为了维护原有的纲常礼教和封建专制主义。戊戌之后，情况就变得复杂起来了。提倡民权、平等、自由思想的群体不仅包括原先的维新人士，还包括后来主张推翻满清政府的革命派。维新派宣传民权的目的是为了反对封建专制统治，革命派宣传的目的则是为了追求民主共和。不仅如此，反对民权、自由思想的阵营也发生了变化，其主体不再由过去攻击维新变法的顽固派构成，而是由那些倾向于君主立宪、具有改良色彩的人群构成。他们对待民权、自由的态度，也不再像过去的顽固派那样大张挞伐，而是出现了一定程度上的松动，即他们不再彻底否定民权、

^① 李佳白：《列国政治异同考》卷七，《万国公报》第176册，1903年9月。

自由，而是默许有限的民权和有限的自由。他们之所以要反对民权、自由，主要原因还是为了防止民权、自由思想被革命党人接受之后因革命反满而导致社会动荡不安。

第三节 宪政初期的政治立场

一、赞成立宪

在清末十余年的社会思潮变迁中，战争起到了举足轻重的推动作用。1895年甲午一役，使维新变法思潮空前高涨起来；1900年八国联军侵华，将沉寂一年多的“新政”意识重新唤起；1904年日俄战争的爆发，又极大地推动了清末立宪思潮向前发展。可以说，这一时期的每次重要战争，给近代中国思想界带来的影响都是震撼性的。

1904年2月，日俄两国在清朝的发祥地——东北正式开战。这场战争的爆发，引起了中国朝野的极大关注。随着时间的推移，俄国海陆俱败，日本却节节获胜，地跨亚欧的俄国居然为“蕞尔小国”日本所败，其胜败之因究竟何在？对于这一问题，当时中国国内的舆论界纷纷做出评论，像《申报》、《大公报》、《时报》、《中外日报》和《外交报》等支持立宪的刊物几乎都认为，日俄之战，本质上是立宪与专制之战，日本的胜利就是立宪对专制的胜利，这种观点一时间成了社会的主流观点，但这并不意味着凡是主张立宪者均持这一观点，也并不等于说这一认识就成了当时“国内外舆论一致”^①的看法，因为笔者在翻阅《汇报》的过程中发现，这一观点在《汇报》中几乎看不到。实际上，《汇报》在这一问题上采取了与众不同的看法，认为“立宪虽善，然非必胜之法，日皇胜俄，特以兵壮将贤，非专关立宪也。现在立宪之国多胜者，因君民共和协力相济耳。故俄皇之所以败，亦非专制也。”^②这种观点在当时可以说是凤毛麟角。在笔者看来，《汇报》的这种看法是符合事实的。虽然战争的胜负与政治制度或多或少有些关联，但战争胜负由制度决定的论断是经不起推敲的，它之所以被立宪人士所宣扬，是因为它正好为立宪提供了一个千载难逢的现实依据。正是基于这个原因，立宪人士才高呼立宪政体的长处，请求清廷顺应民意，实行立宪政体。

对于“立宪”一词的含义，《汇报》解释说：“立宪者，乃设宪法以预限权力

^① 郭汉民：《晚清社会思潮研究》，北京：中国社会科学出版社，2003年9月版，第225页。

^② 《科学答问》，《汇报》第9年第6号。

之范围，于法律范围之内，确保人民之权利，使立法、司法、行政三权独立，而于间接间统治之，认人民之参政权是也。立宪政体，又分君主立宪和共和立宪，立宪君主政体之元首，为世袭君主；共和政体之元首，为选举之大统领，但大统领统治之权限，较君主为狭小也。”^①至于什么样的政治体制才最符合中国的实际情况，《汇报》建议应向日本学习，确立君主立宪政体。^②

1905年初，随着日俄战争基本定局，清朝统治内部也出现了一批主张在中国实施君主立宪的亲贵大臣。他们或出于消弭革命的需要，或出于富国强兵的渴望，或出于争权夺利的目的，都奏请清廷实行君主立宪政体。7月2日，袁世凯、张之洞等联衔上奏正式实行君主立宪。《汇报》对此表现得十分积极，亦主张中国应仿欧美章程，早日设立宪法，在朝野立宪人士的一致要求下，清廷于1905年7月9日正式决定派遣载泽、端方、戴鸿慈、尚其享、李盛铎等五位大臣出国考察政治。对朝廷的这一举措，《汇报》寄予了很高的期望，认为此举“关系于国际，实关系于国民”，^③“于交涉上、社会上，有密切关系”。^④不过《汇报》对于立宪并没有表现出盲目的乐观，而是显得相当的理智和谨慎。《汇报》指出：“中国于今日，其所行新政，不止一端，……然独谓其誉之太早，言之过情。盖中国既力行新政，则今日所改革者，尚幼稚时代之光景，……考其设施之处，既如是艰难；观其筹议之人，则如是腐败。吾方虑今后之中国，未见真文明益，而先受伪文明害也。”^⑤《汇报》的这一看法是有一定道理的。《汇报》之所以如此谨慎，认为立宪尚处于“幼稚时代”，是基于以下三个方面的考量：

第一，中国君主专制政体存在时间太长，由专制骤入立宪恐不太易。就在清廷预备立宪谕旨颁发之前，《汇报》曾刊文对封建专制主义进行了从未有过的猛烈抨击，认为在两千多年的封建社会中，中国专重君权，奴役人民，“务驱百姓于愚鲁卑贱孱弱涣散之地，或用制之之法，或用诱之之法，或用役之之法，定律例，重刑章，布纪纲，严上下，推其目的，惟在使民服从，左之右之，无所违忤。”在这样严酷的封建专制统治下，一方面普通民众只知墨守仁义道德，“非先王之法服，不敢服；非先王之法言，不敢言。于是戢戢然，伏于专制独立政权之下，君臣之分，判若天渊，全无国民之思想。”另一方面，中国的官吏也只会知“为君上保

^① 《科学答问》，《汇报》第9年第49号。

^② 《科学答问》，《汇报》第9年第64号。

^③ 《论出洋大臣将登汽车炸药骤发》，《汇报》第8年第70号，1905年10月11日。

^④ 《论出洋大臣将登汽车炸药骤发续》，《汇报》第8年第71号，1905年10月14日。

^⑤ 《论出洋随员之变态》，《汇报》第8年第80号，1905年11月15日。

其社稷”，“不知社会于朝廷之界限，亦不知国家与天下之界限”，所谓的名臣贤将，“大半为朝廷一姓之助”。^①

正如《汇报》所言，中国两千多年遗留下来的忠君思想的确成了中国政治近代化的绊脚石，人民是不是真的在思想上已经为宪政的到来做好了充分的准备还很难说。对于“立宪”这一西方政治文明的舶来品，即使是当时的先进知识分子，由于救亡图存的历史紧迫感，也没能完整地把握近代宪政的内涵，遑论那些千千万万的普通民众呢？

第二，“立法与行法者宜有相当之资格”。既然立宪势在必行，那么民众与官员的知识、能力就必须达到相当的水平，在具备一定素质的条件下，立宪才能成功。这种言论在当时许多鼓吹立宪的刊物上面都曾出现过。《申报》曾刊文指出：“定立宪之计者，朝廷也，而预储立宪国民之资格者，人民也。故未定立宪之计以前，其责重在朝廷，既定立宪之计以后，其责重在人民。”^②对此，《汇报》也有类似观点，《汇报》认为：“立宪者君，而所以能收立宪之效果者，实在官民。”^③可以看出，《汇报》与《申报》都认为宪成功与否，国民程度的高低固然与宪政的迟速密不可分，但政府官员的执政能力同样不可忽视。在清末立宪时期，社会媒体（一般指报刊杂志）的言论自由是非常开放的，他们不仅可以对政府官员的是非功过进行公开的褒贬，还可以对政府的施政方针评头论足。正是在这股民间舆论的作用下，清政府被迫实行宪政改革。

1906年9月1日，清廷正式颁布上谕，宣布“预备仿行宪政”。对于这道上谕，当时的立宪人士无不为之欢欣鼓舞，有的破涕为笑、奔走相庆，甚至还张灯结彩、敲锣打鼓以示庆贺。《汇报》对此不以为然，反而显得异常冷静，认为上谕的颁布并不意味着短期内就有显著成效。鉴于当时国家的法律法规还不完备，普通民众的宪政意识还相当薄弱，《汇报》主笔呼吁官员和普通民众皆要“备立宪基础”、“储立宪资格”，“务使虚骄之情，张皇之情，附会之情，一律扫除尽净，庶几优入立宪地步”。^④随着时间的推移，《汇报》开始对宪政的前景表示担忧，并流露出悲观的情绪。在《汇报》的撰稿人看来，在推行立宪的过程中，最关紧要者不外乎官制、法律、教育、财政等等，这些措施能否顺利实施，国君、官吏和民众皆与之有密切关系，然而现实情况并不乐观：“默数近日之官，非树党而营私，即欺

^① 《论中国积弱之由》，《汇报》第9年第61号。

^② 《读十三日立宪上谕谨注》，《申报》1906年9月3日。

^③ 《论违反宪政之官民当从严惩治》，《汇报》第9年第89号。

^④ 《论各省庆祝立宪》，《汇报》第9年第66号。

上而虐下，其可称为好官者无多也；横览近门之民，非常安于顽固，即遁入于新奇，其不愧为良民者几无也。……处列强鹰瞵鹗睨之世，不思于立宪前各储基础，偏闻于立宪前各尚阴私，则其体格之卑汗，直令人不可思议。”^①

《汇报》的这种担忧并非没有道理。宪政的实施，必须要有一个相对安定的社会环境，但在清末宪政推行的过程中，一方面，官场腐败贪污的风气不仅没有减弱，反而有加剧之势；另一方面，清末社会满目疮痍，民心思动，随时都有变乱发生，哪里还有什么心思去“备立宪基础”、“储立宪资格”呢？

第三，“手创大业者，其始必经骇浪”。就在大多数立宪人士为立宪奔走呼号时，《汇报》的作者还及时提醒时人，认为中国目前所考查的宪政，乃是欧美各国现行之宪政，而非欧美各国初行之宪政，既然是现行之宪政，则必须有与之相对应的国势和民情。但就中国目前的情况而言，无论在民情还是国势上与欧美各国都存在很大差距。此外，《汇报》作者还注重吸取欧美各国在立宪道路上的经验教训，鉴于“澳大利自议立宪后，因意见不一，而党派繁多，因利害不明，而辄辄滋甚，澳大利遂以立宪而微；西班牙自定立宪后，于权利所宜争者，或竟放弃，于义务所当尽者，或反引避，西班牙亦以立宪而衰”，^②认为欧美各国实行立宪无不历经坎坷，无不经过血与火的考验，中国的立宪之路同样也可能布满荆棘，而非一蹴而就。

事实上，清末坚持立宪的人毕竟只是少数，许多官员和普通民众根本就没有像西方那样的浓厚的参政意识。而且，不少立宪人士一直认为，只要确立立宪政体，国家贫弱不堪的现状就会立刻改变。这种想法根本就是不现实的。

二、反对革命

从戊戌政变以后到 1903 年以前这段时间，虽然革命的因素在不断地急速增长，但在思想界居于主导地位的仍是具有一定进步意义的改良思想。1903 年以前，上海《汇报》几乎没有刊登一篇有关革命的论说文章，^③这从一个侧面就可以反映出当时的革命反清思想还只是社会的支流，还不足以推翻清政府的封建统治。1903 年以后，随着革命反清思想的广泛传播，革命思想逐渐取代改良思想而上升到思想界的主导地位。

1903 年，民主革命思想得到较大发展的显著事例，就是邹容《革命军》一书

^① 《论中国官民当自完体格》，《汇报》第 10 年第 33 号，丁未五月初二日。

^② 《论各省庆祝立宪》，《汇报》第 9 年第 66 号。

^③ 《汇报》关于孙中山的最早记载见于 1900 年 3 月 24 日《论中国内患之亟》一文，此文对孙中山所领导的武装革命的评价是“乘机煽惑，谋不利于一时”。

的问世以及“苏报案”的发生。邹容在《革命军》一书中，以其犀利的笔锋痛斥清朝政府的专制统治，热情洋溢地歌颂革命的必要性和正义性，宣称“我中国欲脱满洲之羁缚，不可不革命”。与此同时，具有强烈的革命反满思想的章太炎也在《苏报》上面发表文章，向皇权专制发出强有力的挑战，指斥“载恬小丑，不辨菽麦”。面对革命派的公然指责和痛骂，不仅清朝统治者惊慌失措，匆忙制造轰动一时的“苏报案”，就连一直倾向于君主立宪的《汇报》也表现出极度的不安，认为“《革命军》所纪骇人耳目之言，殊令人耳不忍闻，口不忍道”。^①为此，《汇报》专门刊载《革命辨》一文对革命派进行批驳。该文既认为革命派所倡导的排满主张实乃“大乖尊皇之意”，又对革命派的“革命即可自由”一说加以反驳。该文认为，列强对中国垂涎已久，瓜分之心早已有之，如果革命党乘此起事，必然会牵涉到在华外人的切身利益，在此情势之下，“西人以乱祸害商，必出干预助政府”。迨至事成之后，列强定会夺我膏腴之地，索我管辖之权。如此说来，“谓革命之可以自由，实则反蹈覆亡之辙。”^②

《汇报》反对革命固然是为君主立宪张目，但其对“革命即可自由”的反驳却不能说没有一点道理。笔者在这里并不是赞成君主立宪而否定革命，笔者只是想说，革命与自由是两个不同的概念，两者之间的联系是有条件的，而这个条件就是既要推翻封建专制统治，又要对民众进行思想启蒙。换句话说，既要政体民主，又要民智开化，二者缺一不可。只有这样，才能使全体国民真正享受自由。可以说，《汇报》虽然找到了革命派在理论方面较为薄弱的环节，但它所选择的反击的切入点却不那么理想，因为《汇报》借以恫吓革命派的瓜分之说早在庚子之后就已被列强所摈弃而成了历史旧论。义和团运动被镇压时，列强的确存有瓜分中国的野心。当时有些侵略国譬如英、法、日、俄，都作好了瓜分中国的准备，但没过多久，瓜分之说便被列强所抛弃。对于列强来说，如果真的要瓜分中国，列强之间势必会因分割中国权益而展开激烈的争夺，这样一来，它们在中国的既得利益不仅得不到保障，而且会有丧失的可能。但更重要的原因是，义和团运动已经使列强心有余悸，感到瓜分中国将是件很危险的事，万一实施瓜分，其后果将不堪设想，因为它必然又会引起中国民众强烈的反抗情绪，使列强陷入绵延不绝的战争泥潭中去。像八国联军的统帅瓦德西和海关总税务司赫德，都曾经表示反对瓜分中国。^③不仅如此，就连一些在华传教士也曾明确提出要反对瓜分

^① 《论革命党》，《汇报》第496号，1903年7月22日。

^② 《革命辨》，《汇报》第497号，1903年7月25日。

^③ 胡绳：《从鸦片战争到五四运动》下册，上海人民出版社，1985年版，第791-792页。

中国^①。实际上，《汇报》虽然反对民主共和，但它一直热衷于鼓吹启迪民智、讲究文明开化，只是由于《汇报》对民权自由思想始终心存敌意，因此无法意识到要想获得真正的自由，还必须进行思想启蒙。

1905年到1907年，立宪派以《新民丛报》为阵地，革命派以《民报》为阵地，双方围绕诸多问题展开了一场激烈的思想大辩论。不过单就《汇报》的报道来看，这场思想交锋似乎并没有引起《汇报》撰稿人的注意。然而恰恰就在这一时期，尤其是1906年以后，《汇报》对革命派的关注达到了前所未有的程度，像“逆党”、“乱党”、“逆首孙汶”、“粤逆孙汶”这样的字样时常见诸报端。该报不仅常把孙中山与闯（李自成）、献（张献忠）、洪（洪秀全）、杨（杨秀清）等农民起义领袖一起列为“反贼”，还辱骂孙中山“纠结匪类，号召党徒，背叛朝廷，颠越宗社，则乱臣贼子，人人得而诛之”。^②

20世纪初，伴随着中国革命思想的持续高涨，国际工人运动中的无政府主义思潮（在近代中国有时称为“虚无党”或“无君党”）开始在中国盛行，当时的许多刊物，例如《苏报》、《江苏》、《新民丛报》、《民报》、《天义报》等均有这方面的消息和报道。对于无政府主义的介绍，《汇报》亦有零星的刊载，并将它与时下流行的革命排满相联系，认为“革命排满之说，无异泰西无君党 Nihilistes, Anarchistes 所为，西国正人皆恶之，而该党人愍不畏法，反以为快，中国亦有之，实中国大患”。^③除《汇报》之外，《万国公报》也曾对无政府主义作过类似的评价，说：“无君党以扰乱世界为宗旨，无道德、无法律，岂可与爱国志士以破坏为建立相提并论哉？”^④由此可见，无论是《汇报》还是《万国公报》，对无政府主义采取敌视态度，都认为无政府主义与现行的法律制度大相悖逆。但对革命的看法，二者却似乎出现了不同的观点，《万国公报》似乎并不反对革命，反而将它称之为“爱国志士”。实际上，清末在华的少数新教传教士，在中国人民推翻清朝专制统治的斗争中，站在了革命者的一边。例如林乐知就是其中一位。1903年的《教保》刊载了这样一则消息：“中西书院于4月12日晚举行爱国演讲会，信教与不信教学生均得上台演说爱国之忱，本拟八时半结束，因演说者滔滔，至九时半方息，一百余师生静听无哗。”^⑤这则消息表明，林乐知所开办的中西书院

^① Rev.D.Macgillivray, Against the Partition of China, The Chinese Recorder and Missionary Journal, 1901, 1.

^② 《国事犯论》，《汇报》第10年第41号，丁未六月初一日。

^③ 《科学问答》，《汇报》第9年第45号。Nihilistes 与 Anarchistes 两词皆为拉丁语，Nihilistes 为“虚无主义、民粹主义”之义，Anarchistes 为“无政府主义”之义。

^④ 《译谭随笔：言论著作自由权之限止》，《万国公报》第175册 1903年8月。

^⑤ 基督教上海监理公会编行：《教保》，第42册，1903年6月。

对学生的宗教信仰是持宽容、自由的态度，学生的爱国言论是开放的、受鼓励的，《教保》刊登这一消息客观上起到了推动革命的作用。不过，当时大部分的传教士还是反对革命的。美国传教士李佳白就曾主张维护清政府的统治，他将“革命之精神”比作可怕的“流行病”，并公开声称“如将清政府完全推翻，则危害甚大”。^①英国著名传教士李提摩太在政治思想上也是倾向于社会改良，不赞成社会革命。1900年，李提摩太在日本横滨第二次与孙中山会晤，李氏曾劝孙中山放弃革命反满，但遭到拒绝。由于意见相左，二人只好分道扬镳。^②

革命志士高唱入云的“排满”、“反满”、“扑满”口号，固然可以用来作为宣传武装革命的工具，但这一口号本身就存在着严重的狭隘民族主义倾向，如果引导不得法，反而不利于革命思想的传播。不夸张地说，这应该是革命派在理论宣传方面的一个致命缺陷。《汇报》虽然从一开始就对革命反满表示极力反对，但在相当长的时期内却没能对其进行有力的驳斥，直到1907年，这个问题才开始引起《汇报》的高度关注。《汇报》认为，革命派所宣扬的“排满”主张在本质上与种族主义无异，如果大肆渲染，只会导致相互猜疑、相互仇怨、相互排击，这既不利于维护统一大局，亦会阻碍国家走向富强，当时一篇名为《排满平议》的文章很能反映《汇报》的这一心境，现摘录如下：

际此时局，苟策群力，结团体，上下无间，为所欲为，犹惧不能当列强之冲，振积弱之势，奈何自分其力、自涣其群、自显其瑕、自蹙其势乎？力分则弱，群涣则孤，瑕显则授人进取之机，势蹙则绝我自强之路。今之欲排满者，虽不敢曰必终如是，然恐未必不如是也。夫今日中国，所宜为者亦伙矣，宪政方在萌芽，我宜如何筹划；外交愈形失败，我宜如何挽回；财政恒患拮据，我宜如何浚湔；兵备依然疲弱，我宜如何振兴，其余急待整理之端，千丝万缕，合力以图之，富强可立睹，苟不此之务，而反斤斤于种族问题，不审后先，必多磨折，此可预言者也。^③

对于这段引文，笔者认为有几点必须说明。第一，《汇报》在驳斥“排满”时流露出较强的“合群”意识，这显然比革命派的“排满”口号要胜出一筹。《汇报》以此作为反击革命排满的思想武器，在理论上较之以前显得高明一些。任何一个国家面临内外交困的时候，都需要这种具有较强号召力和感染力的“合群”

^① 李佳白：《卅余年之记述》，《历史人物集》，上海：上海人民出版社，1983年版，第300页。

^② （英）威廉·苏特尔：《李提摩太传》，上海广学会，1924年9月出版，第89页。

^③ 《排满平议》，《汇报》第10年第60号，丁未八月初七日。

意识。“合群”意识不仅是驳斥狭隘民族主义的锐利武器，更重要的在于它是那个特定历史时期遗留下来的宝贵的思想资源，理应在中国近代思想史上留下自己闪光的一面。然而，要想最大限度地发挥“合群”的功效，只有在举国一致、上下一心的前提下才有可能实现。就总体而言，当时的实际情况不是在“合群”，而是在“离群”（具体论述详见第三章）。在此情况下，尽管倡导“合群”是那么的合乎时宜，却很难产生实际效果。

第二，这段引文表明，革命派的“排满”口号带来的负面影响似乎已经初露端倪。“排满”实质上是民族问题，革命实质上则是政治问题，但革命派却将二者捆绑在一起加以宣传，给民众留下的印象就是：排满即为革命，革命即为排满。这样一来，民众不仅认识不到革命的终极目的不在于破坏而在于建设，而且还会在心理上形成革命等于破坏的不良印象。《汇报》之所以认为革命只会导致“自分其力、自涣其群、自显其瑕、自蹙其势”，之所以认为革命会在筹划宪政、挽回外交、浚淪财政以及振兴兵备时存在诸多阻碍，原因就在于此。

第三，这段引文还隐含着这样一个观点，即革命派所倡导的武装革命只会给社会带来动荡，只会使原本就孱弱无力的中国雪上加霜，只会给已经起步的宪政改革设置障碍。那么我们不禁要问，如果没有革命派的武装革命，清政府真的就会使整个国家缓慢走向宪政改革，并最终走上富国强兵的康庄大道吗？显然不会！清朝统治者意识不到“朝廷”与“国家”的区别，虽然清末的当权者也有较强的危机感，但他们是对自己的统治地位感到忧心忡忡，而非担心中华民族的前途和命运；虽然清政府在清末最后几年也颁布了一些有意义的政策，但这些政策最终的目的还是为了挽救行将就木的腐朽统治。而且，退一万步来说，即便清廷真正有意革新图强，但它已经缺乏足够的权威将各种政策坚决推行下去并收到预期的效果。虽然有不少人对清廷实施的立宪表示支持和拥护，但更多的则是社会舆论对它的不满和失望。既然清政府不能使整个国家走向富强，既然民众对这个政府已经失去了信心，那么用武装革命的形式将其推翻必会成为历史的选择。

虽然清末敌视革命的思想非常普遍，但革命已经成为一股不可抗拒的历史潮流，表现在：第一，当时许多新式学堂里的青年学生迅速吸收并接纳了革命思想，成为革命阵营里不可或缺的组成部分；第二，海外留学生，尤其是留日学生（包括官费留学生和自费留学生），在革命派的热情鼓舞下纷纷投入革命阵营。革命队伍的不断壮大，使得原先抵制革命的阵地一步步地缩小，这不仅是《汇报》所

不愿看到的，更是《汇报》所不能容忍的，于是刊载诸如《论对付党人之不可张皇》（第10年第46号）、《论查办会党军火切勿颛颕》（第10年第52号）、《劝巡警探访局查拿会党切勿卤莽》（第10年第63号）之类的文章，为清政府扑灭革命火种献言献策。不过《汇报》自己似乎也意识到革命已是大势所趋。兴办新式学堂一直是《汇报》极力倡导的，现在新式学堂却成了培养革命青年的地方，这不能不令《汇报》扼腕叹息，按照《汇报》自己的话说，学堂之设，其宗旨原在开通民智，但现在的学生却是“于邪正交界，不早分明”，以致于“种种苛变，种种巨祸，几乎发于学堂者十居六七”。^①另外对于那些留日学生纷纷加入革命党，《汇报》也是颇感无奈，《汇报》原本希望这些学生能在朝廷的栽培之下，在海外学成归国以后为国效力，而事实恰恰与此相反——心理的预期与实际的结果之间形成了强烈的反差！《汇报》除了以长者的姿态责骂这些留日学生“少不更事”、“尽忘朝廷培育之恩，父师属望之雅”^②之外，已经束手无策。

^① 《论中国学堂前途之恐怖》，《汇报》第10年第58号，丁未七月三十日。

^② 《正学篇》，《汇报》第10年第12号，丁未二月十七日。

第三章 《汇报》的自强观念

自强观念，古已有之。《周易·乾卦》中有句名言：“天行健，君子以自强不息。”此外，《孔子家语·王仪解》载道：“笃行信道，自强不息。”《淮南子·修务训》中亦云：“不自强而成功者，天下未之有也。”在中国古代社会里，自强观念主要表现为一种伦理道德观念，它强调的是个人的自我奋斗，侧重的是个体的精神层面。近代中国自列强叩关以来，日益严重的民族危机使国人越来越意识到救亡图存的迫切性。在这一历史境遇下，原先以个体为中心的传统自强观念显然已经不能适应近代历史的发展。近代意义上的自强观念不仅与民族兴亡息息相关，而且成了举国上下一致的呼声和愿望。作为上海《汇报》的主办者和撰稿人，他们虽然属于宗教人士，但同时又是具有一定知识水平的中国人，强烈的责任感迫使他们不得不也思索这一议题。笔者认为，考察这一特殊群体的自强观念，不仅有助于我们进一步解读《汇报》中的相关信息，更能使我们对于清末的自强观念有一个全面而清晰的认识。

近代自强观念的发生与发展，主要还是来自列强的冲击，它是伴随着“向西方学习”的思想而形成的，无论是鸦片战争时期地主阶级改革派的“师夷长技以制夷”的思想，还是后来洋务派的“自强”、“求富”思想，以及维新人士的“变法自强”思想，无不带有向外邦学习的烙印。晚清自强观念之演变，系从器物深入到改制，但认识与学习任何一种新事物，其历程不外乎由浅入深、由粗及精。换言之，器物与改制乃是晚清国人欲使国家走向独立富强的必要条件，而非充分条件，因此，我们不能以后见之明来过分抬高改制而否定器物在寻求自强过程中的效用。事实上，自强是国家综合国力的体现，像军事、外交、财政、教育等都是题中应有之义。正因为“自强”涉及范围甚广，晚清国人在虑及此问题时，往往带有杂而无统、散而不全的特征，而且由于角色和环境的不同，其思考的角度和层次也会因之而异。

第一节 “兴学”与自强

在近代中国，“兴学”一词虽被时人频繁提及，但其涵义实早已发生变化，

它不仅指兴办学堂之义，而且还涉及到为什么“兴学”、学什么以及如何学的问题。以兴学求自强，是《汇报》自强观念中的一个重要组成部分。《汇报》在创办伊始就明确指出，惟有学，方可自立自强，像立身、化民、成俗、致富强与振国家，均有赖于学。自此以后，《汇报》不间断地刊发文章鼓吹兴学，甚至将兴学提到了挽救民族危亡的高度，认为“兴学，是诚立国之大本也，涵养国民之性情者在学，增长国民之智识者亦在学”，“学既不振，国亦随之亡”。^①反言之，如若不学，则会使国家走向贫弱。清末社会曾流行这样一种看法，即认为中外通商以来，导致中国长期贫弱不振的一个重要原因，就在于外商在中外贸易中对中国进行剥削和欺诈，《汇报》的前身《格致新报》对此持不同看法，认为中国之贫弱并非误于通商，实缘于不学：“西人之以商贫我者一，以学贫我者百；我之受贫于西商者一，而受贫于不学者百。”^②

对于一个贫穷落后的国家来说，如何摆脱被动挨打的局面，走上独立自强之路，解决的方案应该不止一途。甲午一役战罢，因世变日亟，举国忧时之士纷纷思变求计，“盖已知旧习之不足振兴，而格致实该治国平天下之根柢也。”^③从抛弃“旧习”转而学习“格致”，即说明国人已将视野向西方转移。这一转移的具体过程是何等的艰难，本文暂不讨论，但救亡与振兴非要学习西方而不是其他，就值得探讨了。

向西方学习富强之道，也就意味着国人已逐渐觉察到，中国原有的以儒家学说为中心的治学理念在胜者存、败者亡的时代里已不适用。《汇报》的作者认为，中国的文明开化先行于欧美，而今反屈居欧美之下，实因于中国士人长期以来所习之学不过是经史文词、八股小楷而已，“除八股八韵之外，罕有通实学者，实学不明，曷期振作，此中国之所以弱，强邻之所以欺我也。”^④

倍受列强欺侮的近代中国人之所以会主动向敌人学习，一个极其重要的基本前提不可忽视，即在当时的知识分子看来，通过自己的勤奋好学和不懈奋斗，完全可以改变中国积贫积弱的现状。在清末的报刊杂志中，类似“神州士人，聪明才力，未必远逊欧美”^⑤、“华人智慧，不减于西人”^⑥之言辞可以说是屡见不鲜，这是近代国人的一种自我评价，意味着他们信心尚存，认为只要通过发奋自强中

^① 《时局感言》，《汇报》第9年第17号。

^② 《原贫》，《格致新报》第12册，1898年6月29日。

^③ 《格致新报缘起》，《格致新报》第1册，1898年3月13日。

^④ 《汇报序》，《汇报》第1号，1898年8月17日。

^⑤ 《格致新报缘起》，《格致新报》第一册，1898年3月13日。

^⑥ 《培人才宜开智慧说》，《汇报》第78号，1899年5月24日。

国是可以与欧美各国并驾齐驱的。

此外，近代中国的知识分子还发现，欧西各国近百年来国势恢弘，日新月异，也并不是一朝一夕就能做到的，盖自开创之日起，凡事必讲求实效，并且彼此之间相互效法，“弃我之短而师人之长，以我之新而愧人之旧，人之有技若己有之，遂得学问贯通，众长毕备。”^①效法欧西以致富强的一个显著例子就是中国的近邻日本，三十年前日本乃一东方小国，但自从效法泰西，讲求实学，其功效之神，自强之速，令世界各国刮目相看。既然连日本都可以兴学求自强，我中国又何独不可以呢？^②

然而问题在于，自海禁大开以来，国人并非没有学习西方，洋务派发起的自强运动就曾鲜明地打出“师夷长技以自强”的旗号，因为他们已经意识到“清议不足以拒坚舰，公愤不足以抗利炮，于是斲使才、遣生徒、聘教习、兴制造、立海军”，^③学习西方不可谓不努力，但中国在甲午战争中一败涂地，朝野上下无不为之震惊，此前一切努力皆化为泡影，则学习西方能自强者安在？对于这一问题，《汇报》解释道：其实国人并未洞悉欧西富强之精要，其所学西方之处不过浅尝辄止、仅袭皮毛而已，盖“中国只知购船炮，不重艺学，尚未知富强之本”，^④然则何谓富强之本？一为西学，二为储才。

所谓西学，《汇报》认为其内容分门别类，有条不紊，像天文学、地理学、金石学、电学、化学、气学、光学、动物学、植物学、几何学等等，此乃“西学之要，即中学所谓格致也”；像稽古学、武学、艺学、律学、医学等，皆为“西学之用，即中学所谓治平也”。^⑤通俗地讲，前者即为自然科学，后者即大体相当于人文社会科学。关于如何学习西学，《汇报》指出三点：广译西书、购置仪器和聘请西师。^⑥由于《汇报》属于上海天主教主办的教会报刊，因而认为惟有聘请传教士讲授西学乃最为可行之法。在这一点上，《汇报》毫不掩饰地夸耀传教士“博学多才”的一面，声称若要在中国传授泰西实学，“非西人不可，非西人之精于西学者亦不可，楚材晋用，舍教士其谁与归？”^⑦不可否认，西学之所以

^① 《务实论》，《汇报》第92号，1899年7月12日。

^② 《攻习西学说》，《汇报》第228号，1900年11月10日。

^③ 《西学为富强之本论》，《汇报》第2号，1898年8月20日。

^④ 《西学为富强之本论》，《汇报》第2号，1898年8月20日。

^⑤ 《西学为富强之本论》，《汇报》第2号，1898年8月20日。

^⑥ 《习西学有三要说》，《汇报》第4号，1898年8月27日。

^⑦ 《延教士传授西学最为便宜说》，《汇报》第7号，1898年9月7日。

能在晚清中国形成大潮，还是传教士起了最主要的作用，^①他们在启迪和引导国人接纳西学的过程中所作出的贡献，值得肯定。

所谓储才，《汇报》认为“外邦之强，非强于枪炮，非强于军士，实强于储才”，^②因此，中国要想独立富强，“非广蓄人才不能见成效，非多设学校不能蓄人才也。”^③《汇报》把兴办新式教育和培养新式人才视为国家独立自强的基础，希望中国能够通过教育改革走上富强之路。1899年，《汇报》曾分七次刊出长文《学校论》，它开篇即指出：“学校者，自强之本也。”^④此文认为一个国家能否强盛，人才的优劣、多寡至关重要，而人才之所出，教育质量是关键。为此，《汇报》猛烈抨击了中国原有的教育体制和人才选拔制度的弊端及其对造就人才带来的不良影响，着重论证了中国传统学校制度的陈腐落后，建议中国先改革考试制度，特别是要结合中国国情采西法办学校，并为开办新式学校提供了办法和途径，除重点开办大、中、小学堂之外，还应兴办师范学堂、专门学堂和群艺学堂。《汇报》鼓吹教育改革的言论和清末维新派、开明官绅强烈要求改革教育、兴学育人的呼声相一致，形成了强大的社会舆论，有力地推动了清末教育改革的进程，在20世纪初的清末新政中形成了一股兴办新式学堂的高潮。

不过，从长期自我封闭的状态下转眼间要面对门户洞开的现实，从对原有治学体系的沉溺，继而质疑、抛弃，最后放眼海外接纳西方，晚清国人由此造成“心态紧张”（罗志田语）而难免有些手足无措，在他们尚未对欧西列邦的自强富国之术形成理性认识之前，先学习西方的一些科学知识本无可厚非，但现在看来，这一学习的过程实在是太缓慢，以至于付出了沉重的历史代价。

第二节 “合群”与自强

自19世纪90年代中期起，“合群”一词频频出现在私家论著和报刊文章中，成为清末有识之士借以抵御外侮、谋求自立自强的共同愿望。“合群”源于甲午战争之后，中国的知识分子深受战败之辱和瓜分危机的刺激，逐渐觉察到中国要想在弱肉强食的竞争环境下寻求自强之道，就必须结合群体的力量才能达到目的。近代“合群”意识的出现，为清末自强观念又赋予了新的内涵。

^① 罗志田：《传教士与中西文化竞争》，《历史研究》1996年第6期。

^② 《文武宜并重论》，《汇报》第9号，1898年9月14日。

^③ 《论创设学堂宜通融办理》，《汇报》第345号，1902年1月11日。

^④ 《学校论一》，《汇报》第61号，1899年3月25日。

戊戌时期，借“合群”以自强的一个重要表现，乃是当时掀起的一股兴学会的热潮。据部分学者统计，就学会开办的数量而言，大概不下六七十个。^①而其中不少组织学会之人，就曾以“合群”为号召。1895年康有为在《上海强学会后序》中说：“今者思自保，在学之群之。”^②次年，梁启超在《时务报》上发表《论学会》一文，文中讲道：“道莫善于群，莫不善于独。独故塞，塞故愚，愚故弱；群故通，通故智，智故强。”^③另外，郴州学会的章程中亦云：“合天下为一群，合一群以振中国。”^④对于急求变革的忧时之士来说，只有“合群”，才能挽救危局，才能使中国走向富强。戊戌学会虽然名目繁多，但属于纯学术性的却很少，其目的亦是为了寻求国家富强之基。受戊戌政变的影响，这些学会团体旋起旋灭，大多停止了活动，但是以“合群”求自强的观念却从此延续了下来。

戊戌以后，中国政治出现严重倒退，保守势力弥漫于朝野，整个国家依然贫弱如故。对那些忧时之士而言，现实状况离他们所设想的自立自强的目标相去甚远。他们认为，中国之所以没能走向独立富强，其中一个很重要的原因就是中国未能合群。

1902年8月2日，《汇报》刊载了《论中国通商》一文，文章认为中国的商业长期没有进展，在与外商的竞争中屡屡受挫，其症结就在于中国的商贩势力涣散，皆“自恃独力，不能合群”。同年9月16日，梁启超在《新民丛报》上发表《论合群》一文，较为详细地阐述了中国的“合群”问题。梁氏认为合群之义，“今举国中稍有知识者，皆能言之”，然仅有合群之表象，而无合群之实举，不但全体国民之“大群”不能合，即使一部分之“小群”也未能合；不但那些顽固愚陋之辈不能合，就连社会贤达之士亦未尝合。为什么会出现此种现象呢？梁氏经过分析之后，将中国不能合群的原因归纳为四点：“一曰公共观念之缺乏”，即缺乏一种为了追求群体的公共利益而不惜舍弃一己之私，为了“大群”利益而不惜牺牲“小群”利益的观念；“二曰对外之界说不分明”，即分不清“与吾群竞争之公敌”，所谓“公敌”就是指“环伺我而凭陵我”、“箝压我而腹削我”的外国

^① 对戊戌学会研究较早的学者有王尔敏、张玉法、汤志钧等人。后来闵杰经过仔细对照和推敲，确定戊戌学会的数量为72个（见闵杰：《戊戌学会考》，《近代史研究》1995年第3期）。此后，张玉法又经过重新考察，认定学会数量为68个（见张玉法：《戊戌时期的学会运动》，《历史研究》1998年第5期）。至此，学界对于戊戌学会数量的核定已相当接近。

^② 康有为：《上海强学会后序》，蒋贵麟主编：《康南海先生遗著汇刊》第十九册，台北：宏业书局有限公司，1987年版，第4页。

^③ 梁启超：《论学会》，夏晓虹主编：《梁启超文选》上册，北京：中国广播电视出版社，1992年版，第28页。

^④ 《郴州学会禀》，中国近代史料丛刊《戊戌变法》（四），上海：神州国光社1957年版，第467页。

侵略者；“三曰无规则”，也就是缺乏应有的维护群体的规章制度；“四曰忌嫉”，即各个小团体在面临“外有国难，内有民箝”的情况之下，往往不是同仇敌忾，而是相互排斥、相互攻击。^①

不难看出，《汇报》所提出的“合群”问题只是针对当时的个别现象，而梁启超则对此进行了全面而深刻的分析，但他们似乎都意识到了不合群的危害性。诚然，一个国家要想从内外交困的泥淖中走出来，转弱为强、化贫为富，军事与制度上的完备固不可少，但国民的凝聚力乃为其必不可少的基本前提，若民心缺乏凝聚力和向心力，所谓的独立富强也只能是空中楼阁。

梁氏此文在探讨合群问题时也隐含着对中国国民性的批判，他将国民的劣根性概括为傲慢、执拗、放荡、迂愚、嗜利、寡情等，并称其“足为合群之大蠹”。确如梁氏所言，要在这一类人中宣传合群，不啻对牛弹琴。在批判国民性这方面，《汇报》也是不遗余力的。例如有的文章就认为中国之所以贫弱，就在于中国人有“游惰”、“顽固”、“苟忽”、“迂缓”等特性。^②对于中国人为什么不能合群，《汇报》则直接将其归咎于国人有自私自利的性格。在《论中国营私之弊》一文中，《汇报》称其时中国自私之现状有“政府之私”、“地方官之私”、“工商之私”和“百姓之私”，而国人之所以具有自私性格，实肇于两千多年的封建专制统治，盖“中国政治，本以压制为能，故在下者休戚漠然，心思涣散，……中国有人民而无国民……其狡者更自谋乐利，自保身家，虽辱国失权，不知耻勉”。^③

近代中国在中外交涉过程中不断地被迫接受赔款割地之约，少有自主之权，“其所以受侮也，其实由不合群也”。^④笔者认为，晚清政府丧权辱国，国力孱弱是一个重要方面，但如果能够做到上下一心，官民一致，众志成城以御外敌，将损失降到最低限度也不是没有可能。对此，《汇报》也曾强烈呼吁：“凡为官者，各化其私，先合群以御外侮；凡为民者，并化其私，亦合群以御外侮”，官民一体，摈弃私利，“合官民为群，即合家国为群”，“化私见，谋公益，释小嫌，顾大局，庶几能立于竞争剧烈之大舞台，而不为强邻所轻觑。”^⑤

但同时也应当看到，合群呼声的不断高涨，从一个侧面反映了清末存在诸多不合群的现象。在当时，对于不合群原因作出分析的文章，经常可以见诸清末的

^① 《论合群》，《饮冰室合集》，专集之六，北京：中华书局，1996年8月版，第76-79页。

^② 《论中国之弱》，《汇报》第445号，1903年1月10日。

^③ 《论中国营私之弊》，《汇报》第9年第45号。

^④ 《论不合群是受侮之根》，《汇报》第10年第83号，丁未十月廿九日。

^⑤ 《论不合群是受侮之根》，《汇报》第10年第83号，丁未十月廿九日。

报刊杂志。1905年,《东方杂志》的“社说”一栏曾刊出《论中国不能合群之原因》,1907年又刊登《论中国欲自强宜先消融各种界限》,两文所论述的内容极其相似,前文认为中国不能合群,其原因有四:“因于官民隔而上下之情不通”、“因于省界分而彼此之情隔”、“因于满汉分而种族之界限严”、“因于新旧分而学界之攻击盛”。^①后文则指出阻碍中国自强的所谓“界限”为:“学其上之界限”、“政其上之界限”和“种族上之界限”。^②这两篇文章大致概括了清末阻碍国人合群的各种因素,若用现在的眼光来看,可以这样理解:其一,清末民众此起彼伏的改革呼声与朝廷新政的步伐出现了严重的不协调,民众期望与政府行为之间的距离不是在逐步缩小,而是在不断拉大;其二,立宪派与革命派之间意见分歧,一派从稳定社会、改良政治着眼,主张君主立宪,另一派则以推翻封建专制统治、追求民主共和为己任,主张武装革命。其三,在思想上,趋新与守旧并存,渐变与急进对立。在种族问题上,满汉畛域未除,排满口号又添。总之,清末各种势力、各个阶层在政治、经济、思想学术等方面结成的利益团体,都处于重新分化组合的过渡时期。^③

关于清末“合群”意识,笔者认为有必要做一点补充。由于当时各个群体之间在利益、观念、知识结构等方面的差异,他们所倡导的合群的主体及其目的也会有明显不同。此问题甚为复杂,此处举例说明。1901至1903年前后,是反清革命思想迅速传播的时期,在此期间,不少革命党人就曾以“合群”为宣传口号,鼓吹自由民权思想,主张组建革命团体,推翻君主统治。众所周知,《汇报》一贯坚持君主立宪,对于革命派的自由民权更是深恶痛绝,指斥革命党人“创异说,立私党,托故于自强,藉词于开智,新其名曰合群,曰团体,曰平权,曰自由,晓晓传布,蚩蚩不休”,^④认为革命派的合群观念与君主的统治是相抵牾的。《汇报》声称:“事有合而成者,有不可合而成者,百斤之物,一人举之而难,十人举之而易,无他,力可合也;千瞽不成一明,万愚不成一智,无他,明与智不可合也。”^⑤革命党人的合群对象包括青年学生、秘密会党与革命志士,宣传“合群”

^① 《社说:论中国不能合群之原因》,《东方杂志》1905年2月28日第1期。

^② 《社说:论中国欲自强宜先消融各种界限》,《东方杂志》1907年7月5日第5期。

^③ 罗志田先生曾多次撰文指出清末思想界已无绝对的“新”、“旧”之分。笔者认为罗先生的考察乃偏重于微观层面。若从宏观上把握,清末各种利益集团之间的差别仍相当明显,罗先生似乎也同意这一观点(见罗志田:《思想观念与社会角色的错位:戊戌前后湖南新旧之争再思》,《历史研究》1998年第5期)。此问题涉及太广,需另文探讨。

^④ 《论自主》,《汇报》第423号,1902年10月25日。

^⑤ 《论合群不能生君权》,《汇报》第436号,1902年12月10日。

的目的是为了以武装暴动的方式推翻清政府。《汇报》也提倡合群，但合群的范围却是主张君主立宪的人群，对于革命派的合群对象它显然是要排斥的。由此可知，清末不仅在客观上存在诸多阻碍合群的因素，就连那些极力主张合群的各个群体之间也是互有歧异。近代中国之所以一直未能走向独立自强之路，考察清末的“合群”意识也许能给我们提供一个反思的角度。

结 语

如何做到客观、公允地评判近代在华传教人士思想言论的特点与影响，如何给这一特殊群体加以准确定位，一直是史学界颇具争议的学术议题。美国著名汉学家费正清曾对此感慨到：“如何评价传教团体对中国的影响是一个真正的难题，这可能是一个无法解决的问题。”当代基督教研究学者王立新先生亦认为：近代在华传教运动复杂异常，现有的解释框架都只具有部分的合理性，只能解释在华传教运动的某个侧面和某些后果。^①学者的共识足以说明解决这一议题具有相当的难度。

通过对近代在华天主教的机关刊物《汇报》研究后不难发现，天主教在近代中国的处境是相当的艰难。无论在现实中还是在理论上，天主教的传教活动都遇到了一定的阻力。孔教、佛教在中国已有上千年的历史，两教均拥有广泛的群众基础；而基督新教作为一支“新生力量”，自近代来华以后，能够比较快地融入到中国的社会中去。在这三股势力的“合围”之下，天主教基本处于“受挤压”的状态。在此情况之下，天主教要想在夹缝之中觅得一席之地，其难度可想而知。另外，天主教在近代中国屡受“保教之约”的庇护，导致它在中国民众心中的形象和地位严重受损。而在难以预料的“庚子教难”和丛生迭出的教案中，天主教又是其中的主要角色，这无疑会令天主教面临难以避免的现实困境。其次，近代天主教还在理论上遭受了巨大的冲击。严译《天演论》的问世，对在华天主教形成了严峻的挑战。寻求独立富强一直是近代有识之士肩负的历史使命，他们在基督教与进化论之间更愿意选择后者。尽管《汇报》也非常注重西学的宣传，而且其内容几乎占了《汇报》的半壁江山，但结果似乎并未如传教士所愿——近代中国人在吸收西学之时，一般很少意识到西学的精妙与上帝的智慧之间存在什么关联，因为他们在强烈的民族意识驱动下已经深深感觉到，只有依靠自身的强大而非上帝的力量才能彻底摆脱西方列强侵略凌辱，也只有寻求救国、强国之道而非信仰基督教才是当前最紧要的历史使命。对于传教士介绍的西学知识，近代有识之士并非全盘地接受，而是有自己选择的动机和标准，那些西方资产阶级政治学说与革命历史，更能引起他们的兴趣。因此，传教士企图借西学来扩大教众，效

^① 王立新：《“文化侵略”与“文化帝国主义”：美国传教士在华活动两种评价范式辨析》，《历史研究》2002年第3期。

果似乎并不明显。

然而问题是，尽管面临这样的窘境，《汇报》并没有作出相应的调整，其宗教立场依然十分顽固，带有强烈的排他性。《汇报》在许多问题上，包括对孔教、佛教、耶稣教和生物进化论的看法，以及对近代教案和“庚子教难”的态度，其内容具有鲜明的攻击性和保守性，这无疑会加深国人对天主教疑惧和反感，严重削弱天主教本身的可信度，从而排斥了有信教愿望的民众。可以说，《汇报》在宗教立场上的这一特点，只会给自己带来负面影响，在近代中国思想史上也毫无积极意义可言。

与顽固的宗教立场相比，《汇报》在政治方面的相关言论则显得比较平和。与李提摩太、李佳白等基督新教传教士一样，《汇报》在支持维新变法、呼吁清政府实施“新政”以及赞成君主立宪等方面的主张，在客观上顺应了清末政局的发展，其进步性不应被抹杀。不过需要指出的是，《汇报》的政治思想大部分是针对时局的一些看法，带有明显的被动性，而且内容比较分散，大都为泛泛而谈，缺乏深入、系统的分析，因而思想价值也就大打折扣。总体而言，《汇报》的政治思想比较倾向于清末改良派，但它并不依附于任何一个政治派别，因此具有一定的独立性。事实上，这种独立性是《汇报》的一贯特点，因为它既没有主动迎合中国士人的言论，也没有为帝国主义张目的迹象。

关于《汇报》的自强观念，就其思想内容而言，现在看来似乎和晚清洋务派差不多，没有多少独到的见解。那么时隔近30年之久，《汇报》为什么还要重弹以前的老调呢？我们认为，自强一直是近代中国知识分子力图解决的历史课题，尤其是在二十世纪初八国联军的侵略与《辛丑条约》的签定，使中国所面临的国内外形势日益严峻，在此情况之下，重新强调自强观念不会显得过时，仍然能够发挥它积极的一面。

关于《汇报》的社会影响，就目前而言，虽然相关资料难以收集，但根据《汇报》透露的有关信息亦可以大致判断出来。《汇报》是天主教在华的机关刊物，自创办之日起直至停刊，始终坚持不以赢利为目的，从未刊登一则具有商业性质的广告。由于受到印刷经费的限制与发行方式的单一，其发行量始终不高，即使在顶峰时期，也不过3000余份而已。虽然《汇报》的读者群不仅有基督教徒，也包括不少非教人士，但从“西学问答”一栏可以得知，其阅读群体多数局限于江、浙一带，加上《汇报》的创办者主要以宣传宗教为己任，显示出不迎合时人的独

立姿态，使得《汇报》在清朝末年所产生的社会影响并不大。

最后需要说明的是，本文研究《汇报》的思想，主要是以宗教立场、政治思想和自强观念为论述的对象。事实上，作为清朝末年公开发行的一种报刊，《汇报》所包含的信息量可谓相当丰富，理应不止本文所选择的这三种，其他方面如在经济、外交、教育等方面的思想言论，均有研究的价值，因受到时间与篇幅的限制，只能有待以后去解决。

参考文献

一、清末报刊杂志：

1. 《汇报》
2. 《格致新报》（上海图书馆藏）
3. 《益闻录》
4. 《万国公报》
5. 《教务杂志》（英文）
6. 《外交报》
7. 《清议报》
8. 《亚东时报》
9. 《申报》
10. 《大公报》
11. 《新民丛报》
12. 《东方杂志》
13. 《文社月刊》
14. 《教保》
15. 《湘报》。

二、资料汇编：

1. 谭嗣同：《仁学》，上海国民报社刊印，1902年版；
2. 梁启超：《清代学术概论》，上海商务印书馆，1934年7月版；
3. 梁启超：《戊戌政变记》，中华书局1941年版；
4. 梁启超：《饮冰室合集》，中华书局1996年8月版；
5. 严复译，宓克著：《支那教案论》，南洋公学译书院铅印本（苏州图书馆藏）；
6. （英）威廉·苏特尔：《李提摩太传》，上海广学会，1924年9月版；
7. 蒋贵麟主编：《康南海先生遗著汇刊》，台北宏业书局有限公司，1987年版；
8. 王栻主编：《严复集》第五册，中华书局1986年版；
9. 杨凤藻编：《皇朝经世文新编续集》下册，台北文海出版社影印本，1972年版；
10. 《教务教案档》第三册（第六、七辑），台北中央研究院近代史研究所出版，1980年；
11. 中国近代史资料丛刊续编：《清末教案》（第二、三册），中华书局，1998年10月版；
12. 近代史资料专刊：《义和团史料》，中国社会科学院出版社，1982年5月版；

13. 故宫博物院明清档案部编：《义和团档案史料》，中华书局，1959年版。
14. 夏晓虹主编：《梁启超文选》上册，中国广播电视出版社，1992年版

三、史学论著：

1. 顾长声：《传教士与近代中国》，上海人民出版社，1983年5月版；
2. 胡绳：《从鸦片战争到五四运动》下册，上海人民出版社，1985年版；
3. 顾卫民：《基督教与近代中国社会》，上海人民出版社，1996年版；
4. 王立新：《美国传教士与晚清中国现代化》，天津人民出版社，1997年版；
5. 吴利明：《基督教与中国社会变迁》，香港基督教文艺出版社，1981年版；
6. 林治平：《近代中国与基督教论文集》，台北宇宙光出版社，1985年版；
7. 曹增友：《传教士与中国科学》，北京宗教文化出版社，2000年1月版；
8. 王文杰：《中国近世史上的教案》，福建协和大学中国文化研究会1947年版；
9. 苏萍：《谣言与近代教案》，上海远东出版社，2001年12月版；
10. 张力、刘鉴唐：《中国教案史》，四川省社会科学院出版社，1987年4月版；
11. 方豪：《中国天主教人物传·清代卷》，台湾明文书局印行，1985年版；
12. 阮仁泽、高振农主编：《上海宗教史》，上海人民出版社，1993年版；
13. 徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，上海土山湾印书馆，1938年；
14. 路遥编：《义和团运动》，巴蜀书社，1985年11月版；
15. 路遥、程献：《义和团运动史研究》，齐鲁书社，1988年3月版；
16. 义和团运动史研究会编：《义和团运动史论文选》，中华书局1984年3月版；
17. 《义和团运动与近代中国社会》，四川省社会科学院出版社，1987年9月版；
18. 《近代中国教案研究》，四川省社会科学院出版社，1987年8月版；
19. 郭汉民：《晚清社会思潮研究》，中国社会科学出版社，2003年9月版；
20. 王晓秋、尚小明《戊戌维新与清末新政》，北京大学出版社，1998年4月版；
21. 侯宜杰：《20世纪初中国政治改革风潮》，人民出版社，1993年版；
22. 张玉法：《清季的立宪团体》，台北三民书局有限公司1975年版；
23. 王尔敏：《晚清政治思想史论》，台湾华世出版社，1980年版；
24. 吕实强：《中国官绅反教的原因》，台湾中央研究院近代史研究所专刊，1985年2月版；
25. 戈公振：《中国报学史》读书·生活·新知三联书店，1955年3月版；
26. 方汉奇：《中国近代报刊史》山西人民出版社，1982年3月版；

27. 叶再生：《中国近现代出版通史》（第一卷），北京华文出版社，2002年1月版；
28. 吴春梅：《一次失控的近代化改革》，安徽大学出版社，1998年8月版；
29. 熊月之：《中国近代民主思想史》，上海社会科学院出版社，2002年10月版；
30. 宝成关：《中国近代政治思想史》，吉林大学出版社，1990年5月版；
31. 费正清：《剑桥中国晚清史》，中国社会科学出版社，1993年版；
32. 罗志田：《权势转移：近代中国的思想、社会与学术》，湖北人民出版社，1999年7版；
33. 俞政：《严复著译研究》，苏州大学出版社，2003年5月版。

四、外文著述：

1. Francis Darwin, Life and Letters of Charles Darwin, D.Appleton and Co New York, 1897, Vol.1;
2. China Centenary Missionary Conference, Methodist Publishing house, Shanghai, 1907;
3. Arthur Smith, China in Convulsion, New York: Fleming H. Revell, 1901.

攻读学位期间本人公开发表的论文

1. 北洋军阀统治时期的土匪与军阀,
衡水师专学报,2003年第4期(独立发表);
2. 论清末民初的救贫思想与实践,
株洲师专学报,2004年第3期(独立发表);
3. 上海钱庄汇划制度探析,
人文杂志,2004年第2期(第二作者);
4. 兴学·自强:从上海《汇报》看清末自强观念之变迁,
零陵学院学报,2004年第6期(独立发表);
5. 对严复著译的回应:以上海《汇报》为例,
株洲师专学报,2005年第1期(第一作者)。

后 记

当我给文章划上最后一个句号时，学位论文的写作即暂告一个段落，但这并不意味着可将其束之高阁。俗话说：行百里者半九十，我对历史的认知与探索，充其量只能称得上是刚刚上路而已。三年前，我本科毕业后来到苏州大学攻读硕士学位，师从德高望重的俞政先生研究近代中国思想史。俞先生作为一名严复研究专家，不仅在学习上引我上路，在生活上更是关怀备至。先生的恩泽，我将铭记于心。为了完成这篇学位论文的写作，在先生的指引下，我曾在苏大散文图书馆、上海图书馆和苏州图书馆查阅了大量相关资料。虽然这篇论文离先生的期望仍相差甚远，但无论是整个框架结构的拟定，还是语句标点的修改，先生都严格把关。可以说，没有先生的悉心指导，就没有这篇论文的最终完成。

我今天之所以能顺利完成硕士学业，与历史系各位师长的言传身教也是密不可分的。段本洛先生的苏州手工业史研究、王国平先生的基督教与太平天国研究、池子华先生的近代社会史研究、卢伯炜先生的近代金融史研究、单强先生的近代区域经济史研究、王建华先生的近代政治制度史研究、韦恒先生的现代企业管理研究和朱从兵先生的近代铁路史研究，都曾让我获益匪浅。能有幸聆听诸位学者的教诲，我将受用不尽。此外，班主任朱维老师在生活上、学习上和思想上给了我无微不至的关怀，对此我表示由衷地感谢。

三年以来，我不仅在与同窗好友的互励互勉之中取得进步，而且还得到人大清史所博士生吴四伍、南大硕士生李志刚、云南师大硕士生朱辉和韶山风景区工作人员陈新征等人的帮助，在此谨表谢忱。另外，散文图书馆古籍部和历史系资料室的各位老师，曾经在我查阅资料时提供了不少方便，这也是应该表示感谢的。

最后，我要感谢我的家人，如果没有他们无怨无悔的理解和支持，我是不能顺利完成学业的。在此我衷心祝愿他们健康长寿，永远幸福！

二零零五年四月于苏大东区陋室