

# 王道樂土 ——清遺民的情感抵制和參與「滿洲國」\*

林志宏\*\*

本文以「清遺民」心態的變化為例，重新反思滿洲國的地位。主旨有以下部分：首先，1930年代遺民面臨的時代問題為何？其次，為什麼他們選擇參加滿洲國之列？最後，基於民族主義，遺民怎樣環顧他們的理念和維護總體利益？

探討清遺民在滿洲國扮演何種角色，還可認清當時中國的政治文化。由於「防共」，他們參與滿洲國為了擺脫民國的社會秩序和體制，並恢復中興君主帝制。在「主義崇拜」現象蓬勃的1920至1930年代，王道思想猶如部分遺民的「主義」，延續和確立滿洲國的正當性。而且，他們藉此保衛清室和維護私利。換言之，王道精神披著傳統「思想資源」的外衣，以「概念工具」的形式，夾雜現代化武力做為後盾。因此，我們要瞭解清遺民的歷史定位，不當僅以中國歷史改朝換代的角視之，還須放在國際格局中，特別是「法西斯」與「共產」兩股力量的競爭來思考。

關鍵詞：清遺民 滿洲國 王道 鄭孝胥 政治認同 主義崇拜

---

\* 滿洲國為日本扶持卵翼下政權，此世所共知，因此敘述時不再另加「」。

\*\* 中央研究院近代史研究所博士後研究

## 前言

對邁入 1930 年代的中國而言，滿洲國的出現無疑令人震撼。除了象徵國土遭受外患入侵外，成立滿洲國同時也正式暴露了中國內部政治認同，出現分歧的情況。尤其不能讓人忍受的是，支持這項國家領土和主權分裂的舉動，竟是 1912 年業已遜位、而且 1924 年被逐出紫禁城的清帝愛新覺羅·溥儀(1906-1967，以下簡稱「溥儀」)。

先後維持了十四年的滿洲國政權，一直備受學界矚目，有關論著已不少，無法全部陳述。<sup>1</sup>其中有的研究立論，把問題焦點投向殖民現代性(colonial modernity)上，認為日本將大亞細亞主義這樣的「文明話語」(civilizational discourse)，加以實踐和行動化；而滿洲正是日人做為開拓其帝國疆土的新天地，甚至包括了市政的建設及規劃，亦無不受到影響，呈現類似日本風格的一種融合現代性質建築色彩。<sup>2</sup>但最令我

---

<sup>1</sup> 可見下列有關的研究回顧：張錦堂，〈日本戰後研究「九·一八」事變和偽滿洲國的主要書目和論文索引〉，《中國現代史(複印報刊資料)》，20(北京，1981)，頁 69-72；山根幸夫等編，《增補近代日中關係史研究入門》(東京：研文出版，1996)，頁 229-275；塚瀨進，〈中国における満州国史研究の状況——1990年代を中心に〉，《近代中国研究彙報》，21(東京，1999)，頁 85-95；山根幸夫主編，田人隆、黃正建等譯，《中國史研究入門》(北京：社會科學文獻出版社，2000)，頁 1188-1198。至於研究資料方面，參考：井村哲郎，〈滿洲国關係資料解題〉，收於山本有造編，《「滿洲国」の研究》(東京：綠蔭書房，1995)，頁 535-605；岡村敬二，《「滿洲国」資料集積機関概観》(東京：不二出版，2004)。

<sup>2</sup> 這方面研究的代表，如：駒込武，《植民地帝国日本の文化統合》(京都：岩波書店，1996)；Louise Young, *Japan's Total Empire: Manchuria and the Culture of Wartime Imperialism* (Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1998)；David Vance Tucker, "Building 'Our Manchukuo': Japanese City Planning, Architecture, and Nation-Building in

們深感不解的是：相較於日本，中國內部到底具有怎樣的動機和力量，可以促使參與這個政權的人，願意甘冒「分裂國土」的罪名，逕而支持此一活動？

人類危機及災難的發生，往往不見得是為了生存而引來仇恨，有時關鍵反而在彼此相互的不瞭解。若從如此的角度釐清上述問題，將會發現：顯然滿洲國當中所涉及的文化和政治等敏感問題，無法純然用近代民族國家(nation-state)的形成來理解。Prasenjit Duara 在最近出版的新書裏，嘗試以滿洲國為例，回答「國家建構與認同」雙重進程的問題。他指出，滿洲國的個案，不僅凸顯出日本假借傳統，掩蓋其帝國主義和殖民主義的本質，並且說明，所謂的「東亞現代」(East Asia modern)，其實經由包容過去來展現進步的一面，也創造了滿洲國人的政治認同。這本深具啟發性的論著，重新將二十世紀東亞地區國家主權、文化認同與帝國主義間複雜關聯，乃至知識生產和國族政治的互動，做出深刻的分析；但遺憾的是，他的研究中看不出來來自中國東北內部民眾的聲音和想法。<sup>3</sup>

當然，要考察如此極為繁複的問題，確實存在特殊的困難。此處擬集中以「清遺民」——這批民國史上備受貶抑、乏人問津的特殊群體，重新反思滿洲國的地位。本文所謂「清遺民」，係指 1911 年辛亥革命乃至創建民國後，在共同的心理和行動基礎上，主張以恢復帝制、反對民國共和的一群人。他們容或態度和目標不一，可是因為懷

---

Occupied Northeast China, 1931-1945.” (PhD Dissertation, the University of Iowa, 1999).

<sup>3</sup> Prasenjit Duara, *Sovereignty and Authenticity: Manchukuo and the East Asian Modern* (Lanham, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2003), pp. 2-6; 評論見陳永發、沙培德，〈關於滿洲國之建構〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，44(臺北，2004)，頁 180。

抱對皇帝制度的眷戀，儘管身處民國，仍要歌頌君主；由於厭惡民國共和政治，使得他們時時奔走聯絡，堅持復辟，希冀中興清室大業。當然，遺民追懷前朝、不仕新朝，此固為中國歷史獨特之政治文化；但近代中國從帝制轉型到民主共和體制，除了來自政治因素外，文化方面的變動自不能置身事外。民國以後忠於清室的遺民及其活動，從思想層面來看，其實還涉及了複雜而多元的特色。<sup>4</sup>

探討處於政治邊緣的清遺民，非但有助瞭解滿洲國成立這段歷史中他們扮演何種關鍵性角色，更可認識當時中國政治文化複雜的風貌。通過遺民的政治認同和情感，本文嘗試處理幾項疑問：首先，要瞭解 1930 年代清遺民面臨的時代問題為何？在這些難題的背後，他們又歷經哪些心態上的變化，為什麼會選擇參加滿洲國之列？最後，基於民族大義的立場，加入滿洲國的遺民，到底怎樣環顧他們的理念和維護總體利益？藉由上述幾點，我們或可增加中國內部民眾對建設滿洲國的意見，<sup>5</sup>尤其那些過去所忽略的潛在政治傾向和動因，提供進一步的解釋。不過對共和體制的疏離而言，加入滿洲國行列固為清遺民抗拒民國政府的表現之一，可是要完整說明他們在這方面長期以來的態度和脈絡發展，卻非這篇短文所能呈現，這是應先強調說明的。

---

<sup>4</sup> 誠如近人指稱：復辟派在民國的活動，目的不僅謀使清帝重登帝位，還有恢復政權，兼具「復辟」和「復國」雙重意義。並且，民國政府取法西方民主思想，改肇共和，更有牽涉君主／共和、傳統／現代之爭，為歷史所罕見。見胡平生，《民國初期的復辟派》（臺北：臺灣學生書局，1985），頁 499。

<sup>5</sup> 相關研究亦可參見：Rana Mitter, *The Manchurian Myth: Nationalism, Resistance, and Collaboration in Modern China* (Berkeley and Los Angeles, CA.: University of California Press, 2000).

## 一、來自赤化之憂患

### (一) 1920 年代的國際赤潮與中國

滿洲國的出現，不獨顯示中國政治產生危機，還應納入到國際社會的環境背景中。1920 年代全球最受矚目的現象，實與共產勢力的崛起有關。眾所周知，第一次世界大戰結束之前，革命的馬克思主義者成功地推翻了俄國沙皇政權。這場發生在 1917 年的社會革命，非但改寫了俄國命運，還締造出人類歷史上一黨專政的特殊政治體制。隨著戰後民主呼聲的高漲，革命訴求也開始急遽地激進化，透過以制度性的組織和理論，結合並擴大民眾的政治參與，成為各國新的趨勢和潮流。換言之，俄國是將無產階級革命的理念向外輸出，使得共產主義成為全球性的意識型態及思潮。<sup>6</sup>後來中國政治局勢發展，便為顯例。

受到俄國革命影響，整個 1920 年代裏，中國知識階層和民眾無不被這股赤色風暴所感染。一項最近的研究業已指出，左傾的言論逐步瀰漫在「五·四」以後知識界的思想氛圍裏，使得知識分子對自我的責任和地位，產生了一連串地懷疑與貶低。<sup>7</sup>這種情況非獨發生在同一世代之間，而且還以垂直的方式向下影響。根據當時人們記載，即連

---

<sup>6</sup> Theda Skocpol, *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China* (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1979), pp. 206-35; Frederick M. Watkins and Isaac Kramnick, *The Age of Ideology: Political Thought, 1750 to the Present* (Englewood Cliffs, NJ.: Prentice-Hall, 1964), pp. 82-91.

<sup>7</sup> 王汎森，〈近代知識分子自我形象的轉變〉，收入氏著，《中國近代思想與學術的系譜》（臺北：聯經出版事業有限公司，2003），頁 289-294。

思想向來被視如「保守」的馬一浮(1882-1967)，也相當熱中所謂「新經濟」，閱讀甚多有關書籍，並且還能與中學生高談闊論俄國新主義。<sup>8</sup>我們也可以看到，從菁英分子如北大教授陳獨秀(1879-1942)、李大釗(1889-1927)等人成立中國共產黨，強調勞工神聖的想法，乃至民間接連發生罷工事件，在「革命」的口號和呼聲此起彼落之中，1920年代的中國社會開始形塑全新的政治文化。

但是須知：這樣的政治情勢，使得中國處理國際關係時，也產生諸多考量，譬如和有著一衣帶水之隔的鄰近國家日本，便有路線之爭。日本自從辛亥革命後，為了解決國內日趨嚴重的經濟危機，至少對滿蒙地區有過三次圖謀的行動。<sup>9</sup>而當中國內地市場的地位又逐漸重要時，<sup>10</sup>也使日本政府不得不想要加緊鞏固雙方關係：一方面，實行所謂大陸政策，要求中國執政當局配合其殖民理想；另一方面則以「中日合作」為名，共同防止赤化運動。因此兩國的外交關係，面臨一刀兩面的抉擇，不是合作就是敵對。如同入江昭指出，中國執政當局在當時全球思潮的激盪裏，後來選擇了一條與日本發展完全迥異的道路。<sup>11</sup>反觀部分清遺民也是在1920年代中國政治激化之下，逐漸形成恐懼的淵源，邁向抑制赤化思想和「防共」，最後決定參加滿洲國。

---

<sup>8</sup> 夏承燾，《夏承燾集》(杭州：浙江古籍出版社、浙江教育出版社，1997)，冊5，《天風閣學詞日記》，頁193，1931年3月12日條。

<sup>9</sup> 梁敬錚，《九一八事變史述》(臺北：世界書局，1995)，頁2-3。

<sup>10</sup> 據研究，1930年代的中國已是日本僅次於美國和朝鮮的第三大出口國，並且也是日本海外最大的出口市場。見Chalmers Johnson, "The Patterns of Japanese Relations with China, 1952-1982," *Pacific Affairs*, 59:3(1986), p. 404.

<sup>11</sup> Akira Iriye, *China and Japan in the Global Setting* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), p. 81, 88.

## (二) 赤化衝擊下的清遺民

早自 1919 年，羅振玉(1866-1940)就警覺赤化將帶來若干衝擊。當時羅氏甫從避居八年之久的日本準備歸國。在一次偶然的離別談話中，好友犬養毅(1885-1932)向羅詢及相關事宜。根據羅事後所憶，他跟犬養氏的對話中，彼此對赤潮未來發展有著截然不同的認知。當羅振玉提及歐戰告終，赤化遽興，恐將禍延東方，並表達了希冀日本政府應提早注意時，犬養毅則對整個環境情勢覺得樂觀。犬養氏的看法以為，東方素無所謂共產或赤化的看法，不致因此遭受波及。可是羅氏的回答卻讓犬養頗感震驚。羅謹慎地表示，其實今日所謂「蕪新」思想，尤其像是蘇俄的提倡「產業國有」與「無產階級政治」，在中國歷史未必沒有先例，並舉井田制度和《孟子》思想等為證。<sup>12</sup>這段日後出現在羅振玉《集蓼編》的文字，儘管沒有向犬養毅明確地預言赤化潮流能否在遠東大興，可是卻顯示了羅的心理狀態，說明他對此深感憂心。

返抵國門後的羅振玉，由於某些因緣和機遇，開啓了帝制和「防共」的鎖匙，而且把兩者的關係連結起來。就在 1919 至 1920 年間，羅經由升允(1858-1931)私下的介紹，兩度前往青島、旅順，會見沙俄故將謝米諾夫(Nicholas Semenov, 1890-1946)，還拍照留存紀念。<sup>13</sup>謝米諾夫是當時流亡的白俄軍事首領，向來主張君主立憲制，經常活動出沒於東亞地區，圖謀恢復沙皇帝制。<sup>14</sup>羅氏所以風塵僕僕趕來面晤謝米諾夫，

<sup>12</sup> 羅振玉，《羅雪堂先生全集》(臺北：大通書局，1973)，編 5，《集蓼編》，頁 37。

<sup>13</sup> 羅繼祖，《蜉寄留痕》(上海：上海古籍出版社，1999)，頁 76。

<sup>14</sup> Brian Crozier, *The Rise and Fall of the Soviet Empire* (Rocklin, CA.: Forum,

用意頗值玩味。除了以恢復中、俄兩國帝制做為共同信念來尋求政治盟友外，防止赤化恐怕亦是無法忽略的理由之一。

幾乎同時，劉廷琛(1868-1932)、陳曾矩也深慮赤潮的影響。1921年，參與過張勳(1854-1923)復辟的劉廷琛致函給吳佩孚(1874-1939)，表示民國紛亂的重要原因，係「今人大抵假新說以徇私，雖亡國不恤」。那些紛擾且形形色色的學說、主張，對劉來說，非但造成了人心浮動，更令國家難以長治久安。劉氏信裏同時對時興的思想潮流，深表不屑；尤其過激的共產主張，乃至大同之說，最感憂憤，明白指稱「侈言大同，直夢嚙耳」，顯見反對之意。為了解決治安之道，劉認為唯獨整肅綱紀一途；而維繫綱常，則又非篤信孔孟之說不可，故乃言：「吾黨，孔孟耳」，<sup>15</sup>堅持以孔教對抗赤化問題。另一位清遺民陳曾矩則在〈論世運之轉變〉中表達同樣意見，檢視當時人們崇尚民主政體、又對赤焰感到徬徨的心態，不以為然，視此「迷惘危殆不安之象，至斯而極」。陳氏看法只有訴諸孔子之道，「為能得其當由之路耳」，還預測此刻是大行的時機，說其目的「非徒以為中國，亦將以拯全球于倒懸也」。<sup>16</sup>

羅氏等三人的經歷，為我們串成一幅構圖：逐漸壯大的赤化潮流，開始席捲中國各界，即連清遺民亦無法置身事外。為了因應這套外來的思想學說，他們從傳統的思想資源中找尋武器，表示惟有孔孟學說才足以克服。滿洲國宣稱結合傳統的精神內涵，某種意義正可由

---

1999), p. 26. 有關白俄的研究，參考 Paul Robinson, *The White Russian Army in Exile, 1920-1941* (Oxford: Clarendon Press, 2002).

<sup>15</sup> 劉廷琛，《劉廷琛文稿》(民國稿本，北京中國社會科學研究院藏)，〈致吳子玉書〉，未標頁碼。

<sup>16</sup> 陳曾矩，〈論世運之轉變〉，收於湖北文徵出版工作委員會主編，《湖北文徵》(武漢：湖北人民出版社，2000)，卷13，頁55-56。

此探知(詳後)。而羅振玉的個案還說明：在共同的心理基礎之上，只要立場符合，「防共」便成爲基準點。因此羅希望向日本尋求外援，似乎宣告後來日、滿兩國合作抵禦赤潮，形成必然的趨勢。

赤流步步侵逼，深化了中國社會內部的分歧；到 1920 年代中葉，赤化活動和發展竟爾邁向了另一高峰。與清遺民密切相關的事情，厥爲 1924 年溥儀被逐出紫禁城。這場充滿戲劇性的政治事件，其實也跟共產勢力的發展有關。當中的關鍵人物馮玉祥(1882-1948)，因爲單方面破壞「清室優待條件」，結果成爲遺民所指的元兇。然而，南方的國民黨曾公開讚揚此次馮氏舉動；<sup>17</sup>不難想像，當時國民黨黨魁孫中山(1866-1925)決定採行「聯俄容共」政策，故輿論看待馮玉祥的政治立場，認定其已接受赤化。日本方面抱持這樣看法的人頗多，甚至直到 1928 年，馮氏已響應蔣中正(1887-1975)清共，仍有如此說法，令他不得不辯解。<sup>18</sup>清帝被迫出宮，顯然帶給忠清遺民偌大的打擊；而防制赤化之患，也成爲清帝和遺民們共同的訴求和言論。

面對赤潮襲來，清遺民苦思因應之道。1925 年春，伍莊(1881-1959)受康有爲委託，前往雲南昆明與唐繼堯(1883-1927)聯繫，原因是不願見到共黨思想荼毒中國東南半壁。<sup>19</sup>另外，柯劭忞(1850-1933)及王樹枏

17 沙培德，〈溥儀被逐出宮記——一九二〇年代的文化和歷史記憶〉，收於中華民國史料研究中心編，《一九二〇年代的中國》(臺北：編者印行，2002)，頁 20-21。王國維(1877-1927)給友人信中，也傳達赤化之禍與出宮事件的關連；康有爲(1858-1927)甚至以「南孫北馮，厲行俄化」，形容溥儀遭到共產勢力的壓迫。見狩野直喜，〈王靜安君を憶ふ〉，《藝文》，18：8(京都，昭和二年八月[1927.8])，頁 43；〈康聖人因溥儀事大罵馮玉祥〉，湖南《大公報》(長沙)，1924 年 12 月 6 日，號 3042。

18 馮玉祥著，中國第二歷史檔案館編，《馮玉祥日記》(南京：江蘇古籍出版社，1992)，冊 2，頁 476，1928 年 6 月 18 日條。

19 胡應漢，《伍憲子傳記》(香港：作者刊行，1953)，頁 15。

(1851-1936)的反共策略，亦是顯例。同年十二月，徐樹錚(1880-1925)遇刺身亡，此事轟傳一時，且議論指向係馮玉祥所為。據說馮氏所以加害，動機實與徐氏個人的反共態度有關。有趣的是，柯、王兩位先後撰寫徐氏傳記，都不約而同地提及相關情節。王在〈遠威將軍徐府君家傳〉中，描寫徐樹錚與蘇俄外長討論俄共政體，斷定「誤己誤人，萬難持久之故」。<sup>20</sup>至於柯氏的說詞則比較詳盡，文中寫著：

與俄外長翟趣林論政，翟侈言蘇俄新法昔所未有。公曰：「中國數千年以前之制也。時有變遷，豈能沿襲？」翟憮然謝曰：「命之矣。」自海外歸，忌者益欲致公於死，而公不知也。<sup>21</sup>

柯、王二人描述這段經歷，無非想凸顯徐反對赤化的立場。然而，柯劭忞的字裏行間卻耐人尋味，特別陳述徐氏所謂俄共「新法」，實乃中國數千年前舊制，斷無承襲的必要。如果對照後人編寫年譜中的日記資料所載，發現並無類似強調說詞，<sup>22</sup>足見有可能為柯氏自己杜撰，甚至是他欲藉「西學中源」，極力應付「防共」的對策。<sup>23</sup>

<sup>20</sup> 王樹枏，《陶廬文集》(清光緒/民國年間新城王氏刊本)，卷15，〈遠威將軍徐府君家傳〉，頁23。

<sup>21</sup> 柯劭忞，〈遠威將軍陸軍上將蕭縣徐公墓誌銘〉，收於徐道鄰編述，徐櫻增補，《徐樹錚先生文集年譜合刊》(臺北：臺灣商務印書館，1989)，總頁157-158。

<sup>22</sup> 徐道鄰，《徐樹錚先生年譜》，收於徐道鄰編述，徐櫻增補，《徐樹錚先生文集年譜合刊》，總頁366。

<sup>23</sup> 不過，柯所謂的「防共」策略，未必深獲其他遺民贊同。譬如，爽良(1851-1930)便提出質疑和反駁，說：「所謂用蘇俄者，周耶？秦耶？更上誣夏商耶？古之聖帝明王大經大法，昭垂與日月同光，百世不易；雖以詐力之秦，而會稽刻石，切切然於婦貞夫義，反復誥誡，倫紀之常，未敢少斁。往籍具在，可覆按也。異哉！彼蘇所為，為萬國所不屑道，乃薄中國比而同之，以誣我古先哲王，奚可哉？徐不足責，〔柯〕學士讀書人也，著書人也，其文足以為口實，其言易以誘惑後學，非小失也。余故明著其年，以為天下正告焉。」見爽良，《野棠軒全集》(臺北：文海出版社，

赤化風氣讓許多遺民原來士紳的身份，此刻遭逢前所未有的挑戰。有幾處例子，頗可顯示他們的內心厭惡共產學說。先以廣東的遺民陳伯陶(1855-1930)為例。當 1925 年六月香港發生大罷工時，港督爲了防制赤黨分子趁機煽動，特別實施個人書信的管制和檢查。據聞某次有封來自陝西的信，署名收信人陳伯陶，安檢人員以爲陳氏乃前清遺民，斷不可能與「赤化」分子有所交往，亦與罷工無關，故商議後決定轉致。<sup>24</sup>這個例子雖無法證實陳是否反共，但可以想見，港府的杯弓蛇影之舉，背後顯示當時人們普遍的印象。另一處證例來自湖南的趙啟霖(1859-1935)。同一年趙氏有詩，傳達與共產涇渭分明的心態。趙給友人的和答詩中言：「又值大饑時候到，莫將朝服對鄉人」，附註還順便提到「時農民會勢張甚」。<sup>25</sup>這寥寥幾字，恰巧反映赤潮的影響，尤其後句「莫將朝服對鄉人」，更須措意。「朝服」意味身著清裝，自然要引人側目。

赤潮帶來士紳和下層民眾的對立，也使得清遺民承受另一波衝擊。1927 年春天，忠於清室的楊圻(1875-1941)做了首詩，一針見血地描述當時境況，有句云：「烽火滿江國，共產說紛糾。小邑頗饒富，驚避已八九」，<sup>26</sup>形容赤化造成社會貧富的對立和動盪，富裕小康之家於是驚慌走避，成爲普遍情形。而許多遺民的家中，也傳出遭到無辜的事端波及。譬如 1927 年一月鄭孝胥(1860-1938)日記裏記載：溫肅(1879-1939)家鄉中的父、兄、子三代，無一倖免，均爲共黨捕去。爲了

---

1969，據 1929 年吉林爽氏排印本，收於近代中國史料叢刊第 17 輯），《野棠軒文集》，卷 5，〈答或問〉，頁 7。

24 陳謙，《香港舊事見聞錄》（廣州：廣東人民出版社，1989），頁 40。

25 趙啟霖，《趙澗園集》（長沙：湖南出版社，1992），卷 6，〈敏齋示乙丑正月見懷之作，次韻和答〉，總頁 290。

26 楊圻著，馬衛中、潘虹校點，《江山萬里樓詩詞鈔》（上海：上海古籍出版社，2003），〈丁卯早春南歸述懷詩四十韻〉，頁 505。

處理這件事，溫氏連忙找人營救，情況甚急。<sup>27</sup>

清遺民在這場時代鉅變裏，紛紛被迫改造換裝，成爲妨礙社會進步、阻撓人民的「反動者」，飽受身家性命之危。湖南長沙的葉德輝(1864-1927)遭人殺害，即是眾所周知的實例。這件事帶給傳統士紳若干影響，毋寧相當惶恐。金天翮(1874-1947)綜合了幾位親眼目擊者的資料，描繪當時場景：

國民革命軍之逾嶺也，挾共產黨與偕，黨徒無訓練，椎埋惡少，所至糾農人及諸市井儉荒，讙噪以入縉紳之家。既陷長沙，執先生幽之別室，亦無意殺之也，欲折其氣。其魁曰郭某，樹黨旗於廣場，召先生使屈膝下。先生奮然曰：「吾頭可斷，膝不可得而屈也。」魁怒，乃號於眾曰：「有贊成殺葉某者，舉其手。」眾手畢舉。乃戲先生曰：「汝尚能作書以鳴不平耶？」曰：「能。」即操楮筆，以俳句成聯，詬諸黨徒。執筆起，慷慨就死，顏色不變。<sup>28</sup>

引文相當戲劇化，雖僅兩百餘字，卻具體而微凸顯出：清遺民面對這樣「恐怖」政治的時局，處境只有愈形困難。郭曾炘(1855-1929)日記即言「歷朝鼎革後之禍，無此慘也」，甚至希冀像辛亥政權轉移時，避地滬瀆以求安居都不可得。<sup>29</sup>就連當時的周作人(1885-1967)也承認：帝制時代享受平等自由的空氣，「與此刻現在的中國相較，的確要好一點，至少那時總不是恐怖時代。」<sup>30</sup>質言之，這已不僅爲政權轉換的

27 中國歷史博物館編，《鄭孝胥日記》，頁2129，1927年1月10日條。

28 錢仲聯主編，《廣清碑傳集》(揚州：蘇州大學出版社，1999)，卷18，金天翮，〈葉奕彬先生傳〉，總頁1266。

29 郭曾炘，《邨廬日記》，收於國家圖書館分館編，劉家平、蘇曉君主編，《中華歷史人物別傳集》(北京：線裝書局，2003)，冊72，編頁749-750、789。

30 周氏係針對北方某巨公談話所提出的感想，見王不遐(周作人)，〈閒話三

問題，還是社會體制和性質業已改變的現實。

儘管在政治上，南京國民政府接連發動清共和分共，甚至開始全面進行剿共，然而，赤化的活動和情況此起彼落，形成無法抹滅的陰影。1928年「東陵事件」發生，更激化了清室和國民政府間的緊張及矛盾。忠於清室的遺民紛表憤慨，非惟視如「群盜世界」，還臆測國府「決難成事，恐共產黨又作蠢動」。<sup>31</sup>爲了要因應這「古今未有之奇變」，遺民無法再相信民國政府，反而寄望重新打造一個新的理想國度。

### (三)清遺民在 1930 年代的「防共」策略

所以 1930 年代起，清遺民自然敵視共產學說，設法抵禦和抨擊。王季烈(1873-1952)，這位在張勳復辟時受邀共襄盛舉，卻以「待今上成年」爲由拒絕的遺民，滿洲國成立後遂舉家遷移大連。<sup>32</sup>他後來不久在奉天金州講演《孟子》，特別針對赤化現象，提出糾謬要「撥亂反正」。王氏謂時興「並耕」的說法，假託神農、許行之言，欲使君臣並耕，廢上下之秩序，宣稱此乃「今日爲中國之大害者」。王以爲這些言論，無疑激化社會內部的衝突；蓋人類本來就存在勞心一勞力之

---

十一——請教歷史家》，《語絲》，112(北京，1927)，頁 17。至少 1926 年 3 月 18 日發生段祺瑞政府對學生開槍射擊，恐怖時局便引起周作人各種揣測和不安，而有類似的言論。可見張菊香、張鐵榮編著，《周作人年譜》(天津：天津人民出版社，2000)，頁 314-315。

<sup>31</sup> 語出自郭曾忻，《邨廬日記》，編頁 836 上。關於東陵事件帶來清室對民國態度的不滿，詳參愛新覺羅·溥儀，《我的前半生》(北京：群眾出版社，1964)，頁 228-233；喻大華，〈論民國政府處理遜清皇室的失誤〉，《史學月刊》，3(鄭州，2000)，頁 51-56。

<sup>32</sup> 王季烈，《邨廬未定稿》(臺北：文海出版社，1969，收於近代中國史料叢刊第 40 輯)，卷首〈(寶熙)序〉，頁 3。

別，故要求平均貧富的構想，講究個人平等自由，希圖去尊卑、廢長幼，不啻形同洪水猛獸。更可怕的是，少年子弟受此異說影響，紛紛靡從。王季烈對此現象表示憂慮，指稱要解決這「世界之亂源」，非昌明聖賢之教不可。<sup>33</sup>另一次講述類似觀點係於滿洲國成立後，當時的王季烈為孔學會闡揚孔子之道，也針對文明進步及崇奢風氣提出批判。王並不滿足於追溯孔子學說精義，相反地，當他講解「孔學」時，對話對象卻是現實環境和社會。王氏尤其反對鉅商進行壟斷兼併，指出唯有如此，才能真正徹底遏止赤化禍患，共產學說不攻自破。<sup>34</sup>

王季烈的兩次講演，實際上處於滿洲國建立的前後，證實赤潮帶給清遺民心中的恐懼感，並非空穴來風。據此可以進而推定滿洲國的出現，無疑與「防共」有關。我們還可自羅振玉的經驗得知。約莫當1932年期間，羅氏為溥儀親擬電文中云：

自辛亥革命，改君主為共和，宜若可得國利民福矣。乃二十年來，內戰不已，死亡枕藉，復刮民脂膏以充軍費。……今推求禍始，自改政體為民主，人人皆有總統之望，於是人欲日肆，不奪不厭。總統復變為委員制，委員制將復變為共產制。暴民專制之害，遠過於君主獨裁。今欲挽此狂瀾，亟須恢復帝政。<sup>35</sup>

這段話替溥儀找到合法性基礎，也點出了滿洲建國最初的緣由所在，應該注意的是強調對「暴民專制」和共產的恐懼。同樣情況發生在其他參與滿洲政權的遺民身上。根據羅繼祖(羅振玉之孫，1913-2002)個人回

<sup>33</sup> 王季烈，《蠓廬未定稿》，卷2，〈孟子講義·有為神農之言者全章〉，頁17-19。

<sup>34</sup> 王季烈，《蠓廬未定稿》，卷2，〈孔子之道為千古政教之準則〉，頁29。

<sup>35</sup> 中國社會科學院「近代史資料」編輯部主編，鍾碧容、孫彩霞編，《民國人物碑傳集》(成都：四川人民出版社，1997)，王季烈，〈羅恭敏公家傳〉，頁558。

憶，業師宣鐸要他嘗試撰寫一篇名為「日本變法而強，吾國變法而弱，其故安在？」題目的論說文。宣是清遺民葉爾愷(1864-1937前)的表弟，當時亦加入滿洲國的行列。受到來自家庭與教育的影響，羅繼祖自然在文字陳述上，涉及復辟中興之途，並論民國的革命造成民不聊生云云。但令羅印象特別深刻的是，宣鐸還在改筆中提到了馬克思(Karl Marx, 1818-1883)和列寧(Vladimir Ilich Lenin, 1870-1924)兩人名字。<sup>36</sup>由此不難想像，赤化衝擊散播於遺民的想法中，可能也係他們決定投效滿洲國的動力之一。

總結起來，當 1933 年報載披露滿洲國與日本將簽訂「中華聯邦帝國密約」，其中方案的第一條，明白提到滿洲國的政治走向：「現在世界只有兩種國家，一種係資本主義，英美日意法，一種係共產主義，蘇俄。現在要抵制蘇俄，非中日聯合起來……不能成功。」<sup>37</sup>條約簽訂固然基於雙方共同認知，卻亦適切說明籌組滿洲國反共、防共的基調。甚至時人認知裏，同樣頗能加以印證；例如一向堅持反共的何鍵(1887-1956)，也從正面的角度看待滿洲建國，認定終將對國民政府剷除共產勢力有所助益。<sup>38</sup>我們從清遺民的政治傾向看來，參與滿洲國是他們面對現實環境下，不得不然的抉擇或取向：既為了防止「共產赤禍」，也是為了完成復興清室的夢想。但這裏還須進一步說明，在宣洩積壓已久的反民國情緒中，遺民又得如何擺脫民族的情感和束縛？

<sup>36</sup> 羅繼祖，《魯詩堂談往錄》(上海：上海書店出版社，2001)，頁 173-174。

<sup>37</sup> 這是轉載自中央社消息，見〈荒謬絕倫之暴日陰謀方案〉，《申報》(上海)，1933 年 3 月 19 日，第 3 張。

<sup>38</sup> 高原等編，《何鍵·王東原日記》(出版地不詳：中國文史出版社，1993)，頁 152。

## 二、國家和朝廷的兩難

無論支持與否，滿洲建國讓清遺民產生效忠國家和朝廷的兩難。以效忠朝廷的觀點而論，完成中興恢復清室大業，固為許多遺民長期來夢寐以求的理想；可是要支持並建立這樣的國度，必須付出代價，倚賴且聽從日本武力的支配。站在民族大義的立場，他們究竟怎樣平復箇中的矛盾和衝突？

### (一)「九·一八」事變前後的復辟契機

根據莊士敦(Reginald F. Johnston, 1874-1938)供稱，溥儀離開紫禁城之前數年，曾透過多方管道接觸外國人士。<sup>39</sup>這些平日的拜謁來往，與其說為了達成某種政治目的，不如說是積極替清室製造輿論，尋求外援而發。也正因為如此，遜國後的清室得以開啓與日本的外交。就在 1923 年的秋天，東京發生大地震，傷亡慘重，舉世震驚。當時擔任清帝師傅的陳寶琛(1848-1935)，經由早年在東文學社結識的日人池部政次得訊，從旁鼓動溥儀，公開任命赴日使節，並致電天皇，表達慰問、助賑之意。此舉讓原來雙方早已斷絕的交誼重新恢復，<sup>40</sup>據溥儀後來自

<sup>39</sup> Reginald F. Johnston, *Twilight in the Forbidden City* (London: Victor Gollancz, 1934), p. 348.

<sup>40</sup> 溫肅，《溫文節公集》(香港：學海書樓，2001 重印本)，卷 3，《樂庵文集》，〈陳文忠公小傳〉，總頁 172；葛生能久，《東亞先覺志士記傳》(東京：株式會社原書房，昭和四十一年[1966])，冊 3，頁 20，引芳澤謙吉(1874-1965)的追憶。根據曾在宮內擔任隨侍的人指稱，溥儀在這次對日賑災中，捐出許多珍品，包括慈禧生前配戴過的珍珠。該批珠寶先運至東京，給日本天皇過目，然後才公開提供展覽，用意旨在增進日方對捐贈者的好感，而這也是溥儀最後的一筆慈善活動。見楊令蓀，《翠薇嶂》(臺北：

承，目的其實想運用社會輿論，展現「皇恩浩蕩」，藉以博取國人注意和同情。<sup>41</sup>儘管不久後清室遭到驅出皇宮，卻因此埋下日後滿洲國成立的命運。

歷史發展經常出乎人們意料之外。當中國境內處心積慮想剷除像溥儀這類的眼中釘時，沒料到反而推波助瀾，幫助他人實現了政治野心。清帝被迫離開紫禁城，結果愈發使得與他關係日漸密切的日本，意欲利用這顆棋子，達成建立「滿蒙王國」的構想。至少從 1926 年初，有關的言論已相繼展開。譬如，結合了日本官員、學者及政黨要人的「東亞同志會」，便力促迎接溥儀至滿洲。在建設滿蒙國度的想法中，該會還聲明「中國既不能行立憲政治，則惟有賢人政治之一法」。<sup>42</sup>嗣後國民革命軍「北伐」節節勝利，日本田中義一(1864-1929)內閣有意迎接溥儀東渡，因部分遺民勸阻而未成行。1931 年，因為日方對張學良(1901-2004)在東北的統治不滿，頗有「迎駕還鄉」的傳言，<sup>43</sup>隱然為清室的復辟鋪起道路。

「九·一八」事變發生，是滿洲國成立最關鍵的因素。許多人關切東北問題和前途，就連溥儀與清遺民亦無例外；事變發生未久，也引發了天津的「小朝廷」幾許不安。胡嗣瑗(1869-1945)在日記接連幾天

---

黎明文化事業股份有限公司，1978)，頁 406；王簡齋，〈我跟隨了溥儀二十八年〉，《大成》，175(香港，1988)，頁 29。

41 Reginald F. Johnston, *Twilight in the Forbidden City*, pp. 348-349; 愛新覺羅·溥儀，《我的前半生》，頁 163-164。

42 中國歷史博物館編，《鄭孝胥日記》，頁 2087，1926 年 2 月 9 日條。溥儀這段期間與日人的接觸，另可見葛生能久，《東亞先覺志士記傳》，冊 3，頁 13-20。

43 王慶祥，〈陳寶琛與偽滿洲國——兼論陳寶琛的民族立場問題〉，《社會科學戰線》，2(長春，1996)，頁 183-184；胡嗣瑗，《直廬日記》(北京：中華全國圖書館文獻縮微複製中心，1994)，辛未七月初五日(1931 年 8 月 18 日)、八月初一日(9 月 12 日)條，編頁 317-318、397-398。

記載此事的發展，特別是溥儀傳諭諸位遺民商議因應辦法的情形。從這份已經出版的《直廬日記》手稿可知，參與討論的陳寶琛、朱益藩(1861-1937)、鄭孝胥、陳曾壽(1878-1949)等人，除了提出審度情勢、伺機而動外，並無具體的肆應方案。更應留心是朱益藩和胡嗣瑗嘗表達相異的意見。根據日記所載，朱氏主張對日本應秉持「主拒不主迎」的態度，但胡氏卻認為此一態度「太固執」了。胡的看法認為，要先看日軍和赤俄兩方在東北勢力的變化，然後再決定溥儀的行止；至於在此之前，應儘量少露痕跡，避免外界的輿論及浮言，造成胥動。<sup>44</sup>

《直廬日記》紀錄遺民互動的情形，說明清室內部對「九·一八」事變有幾種不同意見：第一、事件陡然發生，剛開始時清室並未立即決定投靠日本；相反地，遺民感到意外，態度徬徨猶疑，顯得不知所措。第二、主張拒絕接受日本扶持的朱益藩，儘管無從得知其想法如何，但充分代表部分遺民反日的情緒與立場。第三、胡嗣瑗的說法必須給予重視，代表另外一股遺民們的意見。以事後發展的結果而言，走上建立滿洲國之途，其實與胡嗣瑗的選擇頗有密切關連。

## (二) 遺民對建立滿洲政權的態度

溥儀後來醞釀復辟、建立滿洲國，許多清遺民固然稱喜，<sup>45</sup>但也有人表示不同意。細究其因，乃認定此一計畫勢將受到日本左右，無

<sup>44</sup> 胡嗣瑗，《直廬日記》，辛未八月初九至十一日(1931年9月20-22日)各條，編頁418-424。

<sup>45</sup> 譬如廣東遺民溫肅、黃誥等二十餘人聯名上書，勸乘機圖謀復辟。見中國歷史博物館編，《鄭孝胥日記》，頁2354，1931年12月12日條。甚至直到1934年3月，溥儀稱滿洲國皇帝，還有來自上海陳夔龍(1857-1948)等人的賀表。見秦翰才，《滿宮殘照記》(上海：上海書店，1998，據1946年中國科學圖書儀器公司出版整理)，頁131。

法自立自主。以接近「小朝廷」的遺民來說，陳寶琛便以為不應貿然行事。他給家信中提到：「舊臣遺耆，或以天下嗷嗷為機會，我則慮其一片爛泥之無從著手，且環顧亦未得其人，則仍是為人所利用，徒自蹈危機也。」<sup>46</sup>陳的態度，引來其他遺臣非議，有人甚至以怯懦見疑。後來事果成行，陳氏即端居深歎，直到臨終之前，仍感負疚君主。<sup>47</sup>另一位身居北京的章鈺(1865-1937)，給胡嗣瑗唱和的詩中，傳達相當悲觀的語氣，如謂：

東風消息問天涯，一朵紅雲豔莫加。安穩仍棲同命鳥，高華自壓隔牆花。忍言冰雪前番劫，信是神仙到處家。照海倚雲知有待，漫愁國色潤塵沙。<sup>48</sup>

章氏詩集出版時間是 1937 年，而該詩撰於旅居天津期間，地點係溥儀住過的「張園」(即張彪[1861-1927]舊宅)。若非睹物思人，相信絕無詩中內容。「東風消息」意指溥儀前往東北一事；至於「高華自壓隔牆花」，顯示深信滿洲政權終將為日方欺壓，難以自主，故章鈺感到不安而「漫愁國色」。

有的忠清遺民還堅信，原本中興清室的大業，可能會因滿洲國成立，將使「忠君」的態度加速污名化，不見得符合民心期望。鐵良(1863-1938)和袁大化(1851-1935)即共同反對溥儀赴往東北立國，指稱此舉「恐失人

<sup>46</sup> 該信未刊，轉引自陳絳，〈落花詩所見陳寶琛的晚年心迹〉，《近代中國》，12(上海，2002)，頁 257-258。

<sup>47</sup> 陳三立著，李開軍校點，《散原精舍詩文集》(上海：上海古籍出版社，2003)，《散原精舍文集》，卷 17，〈清故太傅贈太師陳文忠公墓誌銘〉，總頁 1108；王慶祥，〈陳寶琛與偽滿洲國〉，頁 184-190。

<sup>48</sup> 章鈺，《四當齋集》(臺北：文海出版社，1986，據民國廿六年[1937]排印本，收於近代中國史料叢刊第 3 編第 18 輯)，卷 12，〈天津張園海棠和胡愔仲同年〉，頁 5。

心」，又言：「人心所向，即天意所歸，可不謂知所本歟？」<sup>49</sup>在部分遺民的心目中，恢復清室與建立滿洲國，兩者意義也有距離，不必然等同視之。因為前者乃世受「國恩」，攸關個人的聲名氣節，屬於「不賣主」；但後者涉及國家立場，視如「賣國」行為，會引來強烈反感。最具體實例乃 1932 年 6 月 27 日，當時滿洲國已成立三月之久，《申報》上有金梁(1878-1962)鬻賣筆墨的啓事，頗能解釋當中區別：

金息侯先生梁，自去秋瀋變即攜眷避津，鬻文為活，不問人事，既未賣國，亦不賣主，主身自有本末，不辨自明。<sup>50</sup>

儘管後來金氏仍然遠赴東北，任職瀋陽故宮博物院，欣喜溥儀就任滿洲國皇帝，<sup>51</sup>但此則啓事至少顯現他最初時猶疑的心情。據稱吳郁生(1855-1940)「臨終遺命，斂以常服，留冠去頂戴，以示己為清朝負罪之臣；且屬(囑)如民國或滿洲〔國〕有所贈卹，皆不許受，蓋非出於清朝也。歿後汪兆銘派青島市長往祭，溥儀亦遣人往祭，並予謚文恭。其孤謹遵先志，咸堅拒卻。」<sup>52</sup>從吳的「遺命」來看，係以遺民自期；然而對自己死後安排，卻無意接受民國和滿洲國，認定兩者均不能代表一己心志，由此推斷反對成立滿洲政權的立場。

然而遺民對滿洲國充滿掙扎，可謂既矛盾且複雜。當鄭孝胥、羅振玉積極與日本圖謀合作，共商建國事宜時，朱祖謀(1857-1931)深深以為不可。有人形容朱每次「語及東北事，相對歔歔者久之」；而聽聞

49 金梁，〈記鐵良〉，《古今半月刊》，13(上海，1942)，頁 21。

50 收於王中秀等編著，《近現代金石書畫家潤例》(上海：上海畫報出版社，2004)，頁 277。近人認為評價陳寶琛，也應該要以兩把尺衡量：一是進步與反動，另一是愛國與賣國，用來區別對清室和滿洲國的態度。見王慶祥，〈陳寶琛與偽滿洲國〉，頁 190。

51 楊令蓀，〈翠薇嶂〉，頁 460。

52 顧廷龍，《顧廷龍文集》(上海：上海科學技術文獻出版社，2002)，〈吳蔚若先生赴告跋〉，頁 64。

鄭孝胥打算賣去上海自宅，舉家遷移遼東，更私底下表示「極不以為然，亦無法相沮」。我們同時發現：朱氏對自己是否應該前往、報效清帝之恩等細節，一度頗感踟躕。日後龍榆生(1902-1966)記載了此事的來龍去脈，說朱氏自承：「吾今以速死為幸。萬一遜帝見召，峻拒為難。應命則不但使吾民族淪胥，即故君亦將死無葬身之地。」<sup>53</sup>冀望自己「速死」，以逃避應命所召，顯然朱處於兩難之間，格外痛苦，除了以「情知薄倖」表示日本不可倚賴外，<sup>54</sup>還有首〈小重山〉，自題「愧不能和」，可知其意向：

無力護瓊枝。東風休再種、有情癡。年來心事在江離。渾不稱，頭白賦相思。

據近人箋證，此詞當作於溥儀遁居天津之際；當中「無力護」、「渾不稱」，表明不願伴駕隨侍，與諸人同流合污。<sup>55</sup>至於提到「東風」，如果參照前述章鈺與胡嗣瑗的詩唱，應暗指日本無疑；而「休再種」當謂不希望清季「新政」的歷史教訓重演。<sup>56</sup>廣東遺民汪兆鏞(1860-1939)跟朱氏一樣，具有相同的處境和感受。1939年，汪與另一位遺民張學華(1865-1951)，藉著「萬壽節」(按：即溥儀生日)時登訪寺廟禮佛，彼此和詩表達對清帝忠誠。當中有曰：

<sup>53</sup> 引文均見：夏承燾，《夏承燾集》，冊5，《天風閣學詞日記》，頁254，1931年12月9日條；龍榆生，《龍榆生詞學論文集》(上海：上海古籍出版社，1997)，〈詞籍題跋·彊邨晚歲詞稿〉，頁519。

<sup>54</sup> 朱孝臧著，白敦仁箋注，《彊村語業箋注》(成都：巴蜀書社，2002)，卷3，〈鷓鴣天〉，總頁320-321。

<sup>55</sup> 朱孝臧，《彊村語業箋注》，卷3，〈小重山〉，總頁313。

<sup>56</sup> 日本和清季「新政」的關係至深，學者已有討論，請參 Douglas R. Reynolds, *China, 1898-1912: the Xinzheng Revolution and Japan* (Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University Press, 1993). 中譯本見：李仲賢譯，《新政革命與日本——中國，1898-1912》(南京：江蘇人民出版社，1998)。

臣甫再拜詩，此中意苦辛。松花想滉漾，蓮莖望嶙峋。

我佛功德水，當為開迷津。願燃無盡燈，永銷浩劫塵。<sup>57</sup>

詩中提到「意苦辛」，不妨解釋身為遺民的難言之隱。「松花」意即松花江，這裏暗喻成立在東北的滿洲政權；至於「蓮莖」，則描寫汪氏自己的所在地蓮峰廟。從整首詩描寫的意境看來，此時汪兆鏞引頸企盼誤入迷津的溥儀，能夠知返，避免國家民族浩劫。他的心情可說備嚐悲辛。

上述遺民焦慮且徘徊的態度，主要與背負「民族罪人」惡名有關；也就是說，他們考慮的是能否背棄國家民族的立場，選擇接受日人擺佈，造成「以華制華」的事實。許多遺民知曉：日本所以扶持溥儀立國，目的係借用清帝個人名義，招攬其他更多忠於清室的人前往，造成中國內部分裂。不過，卻有清遺民無意甘受利用。早已息影津沽的章粦(1861-1949)，深知日人用心不軌，當有人挾著溥儀之名要求他前往東北時，結果是以「誓死不離」來回應。相信章氏經驗應非特例。<sup>58</sup>後來 1935 年末，日軍侵逼華北益急，夏承燾(1900-1986)致信張爾田(1874-1945)，藉批鄭孝胥為「屈節異族」之人，希望張氏儘早離開。夏在日記清楚明白說到自己的用意是：「孟劬以遺老自居處，近日東人

57 汪兆鏞，《微尚齋詩續稿》(庚辰年[1940]刊本)，《辟地集》，〈己卯正月十三日偕張閣公蓮峰廟禮佛作〉，頁 16。另一位遺民吳道鎔(1851-1936)也有類似的語氣。見吳道鎔，《澹盦詩存》(丁丑年[1937]刊本)，〈毅夫自長春假歸賦寄〉，頁 37。

58 卞孝萱、唐文權編，《辛亥人物碑傳集》(北京：團結出版社，1991)，卷 12，章乃羹，〈清翰林院檢討學部左丞寧海章先生行狀〉，總頁 637。另一位並非忠於清室的王彭(1874-1940)，因與遺臣多為舊稔，故有人也藉機勸效拉攏，即為顯例。見王開節編，《觀休室詩》(臺北：文海出版社，1976，收於近代中國史料叢刊續編第 34 輯)，王開節，《海倫府君年譜》，編頁 202。

謀佔華北甚亟，他日如送清帝來北平，孟劬或以此受累，故先以微言規之。」<sup>59</sup>夏的考量或許不無道理，適足洞見日本將溥儀當做傀儡的企圖，達成「以華制華」目的和意涵。

### (三) 參與滿洲國和維護主權

爲了免遭日本利用，參加滿洲國之列的清遺民，竭盡所能想要維護自主權。追隨溥儀的陳曾壽，便親謄疏陳，強調接受日方協助建立政權，必須注意三點：第一、審慎分辨日本扶植溥儀復位一事，究竟係屬政府或軍方意見？若只是少數軍人的想法，恐將產生歧異，而變象難測。第二、陳氏認爲，將來清室恢復政權，用人行政必須完全自主，內政必不容絲毫干預。第三、尙須觀察時局，尤其民國政府與日本對東北問題的交涉及協議，以圖謀後動。<sup>60</sup>這裏打算以政體的爭論，進一步說明他們的立場和努力。

有關滿洲國政治體制的規劃，最初溥儀與日方曾有爭執。以清遺民的立場來說，繼續維持帝制係主要策略，也是向來的信念，但他們同樣瞭解東北立國，勢將受日方箝制，實無異走「與虎謀皮」的險棋。近人指出羅振玉和鄭孝胥對此斡旋的情形，<sup>61</sup>陳曾壽亦有類似要求恢復「主權」的說法。他向溥儀建議：

故〔東〕三省建立新國之舉，已有欲罷不能之勢。苟建新國，除請我皇上復位外，豈有他途？然此機會至巧亦至危。或啟我

<sup>59</sup> 夏承燾，《夏承燾集》，冊5，《天風閣學詞日記》，頁409，1935年12月1日條。

<sup>60</sup> 陳曾壽、陳曾植，〈局中局外人記〉，中國人民政治協商會議全國委員會文史資料研究員會編，《文史資料選輯》，輯19(北京，1961)，頁196-197。

<sup>61</sup> 胡平生，《民國初期的復辟派》，頁489-490。

中興之機，或蹈彼朝鮮之轍，是在我之所以自處者耳。

既要開啓中興大業，又希望免於朝鮮亡國的前車之鑑，當中運籌帷幄，相當複雜困難，所以說「至巧亦至危」。陳氏認為「自處」之道，應採復辟的方式，重新打著「反民復清」的旗幟。陳有此衡慮，並非無的放矢。當時日本確實擬建滿蒙共和國，以溥儀為總統，而非回復昔日的清室。對照到鄭孝胥興高采烈，「以為指日上任矣」，其他遺民則認為滿洲國在實質意義上，與中興清室無關。故陳寶琛便痛陳不可，並希望清帝切勿讓步。後來幸而溥儀堅持，終於達成協議，新的滿蒙組織政體仍以共和為主，而元首稱為「執政」。可是如此的政治體制，既非以「民主」為名義，也未符合遺民們的期望，故視此為一「非驢非馬之局」。所以當溥儀的執政宣言一出，反對聲浪自然接踵而來。地處京津的遺臣，無論曾出任民國官吏與否，皆同感悲憤。據言理由是以「執政」為名，「疑尊號自此取消」。<sup>62</sup>

朱益藩也是戮力爭取主權的遺民。他在溥儀就任「執政」後，仍隱居北京，不時將關內的政治局勢，透過私人關係輾轉反映至東北，積極獻替。就現有公開的書信來看，1932至1936年期間，朱氏屢次致函胡嗣瑗，向溥儀建言。他希望溥儀能夠重視北京地區的輿論，提出所謂「救國方法」，利用籌款謀設機關，爭取昔日北京地區兩院舊議員的支持；此外，通過公開電告，敦請吳佩孚「迎鑾入關，收復政權，請即停戰」。朱氏主張發揮輿論功用的理由，是「由全國民意推戴，各將領出力舉動，自較堂皇，可雪『傀儡』二字之恥」。<sup>63</sup>為了能夠洗刷溥儀的罪名，朱益藩親向北京舊官僚聯繫，希望結合立法機

<sup>62</sup> 以上均見於陳曾壽、陳曾植，〈局中局外人記〉，頁204-207、218。

<sup>63</sup> 〈朱益藩致胡嗣瑗的密札(十二件)〉，收於顏富山主編，江西省蓮花縣政協文史資料研究委員會編，《末代帝師朱益藩》(北京：海洋出版社，1993)，頁142。

關的力量，獲取「民意」；信中甚至提到，規劃的步驟係採取主動，並以籌畫救國方法為名，與外人談判，同時認定主權為要義。<sup>64</sup>

其次，既然認定主權所在，朱益藩重覆先前反對被日本利用的意見，強調堅定立場，「絕不容其退卻」；而與日本的外交策略，應該是「雙方利用」，如此則「其地位不可動搖矣！」朱氏認為，溥儀若受日本挾制，放棄主權，無異也等於放棄了做為中國統治者的權利。他的信中感嘆：

主權放棄，恢復良難，此為第一苦痛。龍旗未睹，今茲疆場之役，以華攻華，只是為人作苦力，於我無與。弟對於此局，啼笑皆非，默念將來，則更懼多於喜也。<sup>65</sup>

當中「以華攻華」四字尤值措意。顯然對朱益藩而言，滿洲國建立的理想仍屬廣義中華之一部分，而非日人扶植的附庸。朱後來宣稱「收拾人心，全在舊日招牌」，指的就是以清帝的名義。<sup>66</sup>換言之，他的「中華觀」其實兼具朝代和國家兩者的內容，想要魚與熊掌皆得。但對朱氏而言，局勢恐怕難以完全掌握，因此便有「為人作苦力」而「懼多於喜」的想法。

陳曾壽、朱益藩等人爭取主權，究竟能否代表整體遺民的立場，目前沒有材料可供探討。然而，溥儀及清遺民藉助日本的力量，以成立滿洲國來遏止民國政府，其實是陷入圈套，反倒成為日本「以華制華」的工具。就在1933年4月17日時，魯迅(周樹人，1881-1936)公開寫下這樣一段話：

至於中國的所謂手段，由我看來，有是(時)也應該說有的，但

64 〈朱益藩致胡嗣瑗的密札(十二件)〉，1932年7月22日，另見8月11日，頁144-145。

65 〈朱益藩致胡嗣瑗的密札(十二件)〉，1933年5月4日，頁150。

66 〈朱益藩致胡嗣瑗的密札(十二件)〉，1934年1月24日，頁153。

決非「以夷制夷」，倒是想「以夷制華」。然而「夷」又那有這麼愚笨呢？卻先來一套「以華制華」給你看。<sup>67</sup>

此一極盡諷刺的語言，替後來事實的發展做出最佳註腳。我們也從魯迅的描寫清楚可見：滿洲國本來意欲「以夷制華」的用意，結局仍係「以華制華」。

要瞭解這種千回百折的情緒，夾雜內心興奮、不安，又深覺挫敗的感受，或許還可將焦點集中在一位關鍵人物。透過單一個案的呈現，探析「防共」和中興夢想交織下，遺民究竟如何自處，甚至參與滿洲國。下面便以極富爭議的滿洲國總理，也是著名的清遺民——鄭孝胥為例說明。

### 三、鄭孝胥的轉向和建立烏托邦

選擇鄭孝胥做為討論對象，基於如下理由。首先，鄭氏詩學造詣備受肯定，但一生最引人爭議之處，即終身忠於清室，晚年更參與滿洲建國的活動，被任命為國務總理大臣。除了部分的言論給予肯定外，<sup>68</sup>一般而言，人們普遍評價鄭氏歷史地位，泰半係為詆毀。<sup>69</sup>至

<sup>67</sup> 魯迅，《魯迅全集》（北京：人民文學出版社，1956），卷5，《偽自由書》，〈「以夷制夷」〉，總頁88。

<sup>68</sup> 抗日戰爭期間，與鄭氏同鄉的薩鎮冰(1859-1952)談到他晚節不終，遭到同情清室的趙熙(1867-1948)當場正言厲色當場否認。趙氏抱持迥異的看法，認為鄭「孝胥，今之文天祥也」。次日，便有反對者散發傳單，標題為「鄭孝胥與文天祥」，駁斥趙的說法，造成話題。不過，對滿洲國建立、鄭孝胥投敵自效一事，趙仍不予諒解，和陳衍(1856-1938)相約與之絕交。見陸殿興，〈清末重慶府中學堂〉，收於朱有瓚主編，《中國近代學制史料》，輯2上冊（上海：華東師範大學出版社，1987），頁532；王仲鏞主編，《趙熙集》（成都：巴蜀書社，1996），附錄1，〈趙熙年譜〉，總頁1319。

<sup>69</sup> 如當時已有傳聞，人謂鄭孝胥到北方扶清的因素，俱為自己便於攜妾，遠

於鄭之詩作，更因晚年作為所累，而有相當負面及否定的評價。<sup>70</sup>從鄭氏的例證切入，恰可反映忠清遺民加入滿洲政權和遭到詬病的緣由。其次，不同於其他遺民，鄭孝胥本人留有大量日記，如今業經整理出版，提供我們分析他心理及處境的素材，同時也具體而微地驗證及連結先前本文兩節中討論的內容。

### (一) 鄭孝胥的恐共

與前述遺民「防共」的想法如出一轍，鄭孝胥在溥儀被逐出紫禁城後不久，也深覺來自赤色政治風潮的壓力。他首先感受到北京城內同時瀰漫一股赤化的氣氛。例如，1924年十一月底連續幾天裏，有份〈平民自治歌〉的傳單，到處散發，透露極不尋常的訊息，目的似乎不僅想將清帝驅離皇宮而已，甚至預備展開不利的動作，處置清室。鄭氏日記清楚寫下歌詞內容，有句唱道：「留宣統，真怪異，唯一污點尚未去。」也正因處於如此的空氣之中，讓鄭孝胥心懷戒懼，以為

---

離家中妻子反對緣故。又有相關的謠言也說到：鄭在滿洲建國之後，極不得意，私下還遣人授意，希望汪兆銘(汪精衛，1883-1944)能夠邀請他返國。這些各種流傳的說法，均有意形容其人的個性為好喜事功。難怪1930年代時，就有人質疑鄭氏對清室的忠誠：「使中國能用之，必不入滿。其入滿，非由忠於清也」。均見於夏承燾，《夏承燾集》，冊5，《天風閣學詞日記》，頁341，1934年11月30日條。

<sup>70</sup>如1940年林庚白(1897-1941)言：「曩余嘗語人，十年前鄭孝胥詩今人第一，余居第二；若近數年，則尚論今古之詩，當推余第一，杜甫第二，孝胥不足道矣。」即如老友陳衍亦稱正是「近作漸就枯窘，或身世使然」。見：林庚白著，周永珍編，《麗白樓遺集》(北京：中國人民大學出版社，1997)，卷下《文集》，〈麗白樓詩話〉，總頁983；錢仲聯編校，《陳衍詩論合集》(福州：福建人民出版社，1999)，黃曾樾，《陳石遺先生談藝錄》，總頁1019。

共產黨將對清帝有所不測；急忙與陳寶琛等人謀議後，鄭氏鼓勵溥儀進入日本使館。<sup>71</sup>

緊接著日記中，鄭孝胥不斷紀錄華北各地赤化後造成的社會騷動，刻畫他內心極度不安的情緒。諸如陳述地方上屢有工廠罷工；學生激憤演說，散發傳單；北京的共黨分子則是意圖逼迫段祺瑞(1865-1936)退位，欲行委員制；還留意到馮玉祥的軍隊中，俄黨人數居多等等。1925年6月3日的內容，頗可揣測當中的緊張，鄭還轉引相關報導，說明中國「赤化」之經過：

報言，獲俄人三人者，皆煽惑排外者。觀所發傳單，即赤化之宗旨也。共產黨曰「赤黨」，俄人持君主宗旨者曰「白黨」，今馮玉祥及廣東胡漢民皆入赤黨矣。<sup>72</sup>

此段話值得玩味，提供瞭解鄭氏心理的一項旁證。鄭孝胥對秉持君主宗旨的白俄明顯親近，似較符合內心的政治傾向；相反地，馮玉祥和胡漢民(1879-1936)代表跟他敵對的勢力，前者是驅逐清帝的元兇，後者則係推倒滿清的革命黨人。儘管引文內，未看到另做其他不平之語，但鄭氏態度不言可喻。後來透過白俄公會介紹，他還接觸白俄首領謝米諾夫。<sup>73</sup>

鄭氏日記除了陸續言及共黨騷亂外，也非常留心國內嚮往俄國革命的風氣，尤其讀了許多知識青年游俄回憶的作品。這從1926年三月鄭特別向友人借閱《新俄回想記》可知。該書的作者姓黃，名不詳，鄭孝胥只在日記裏稱此書「文理尚通順，亦頗有識見」，可是難掩失望之情，讀後感竟對時下追慕赤潮有所保留，並對「共產」、「革命」

71 中國歷史博物館編，《鄭孝胥日記》，頁2029-2030，1924年11月26-29日條。

72 中國歷史博物館編，《鄭孝胥日記》，頁2025。

73 中國歷史博物館編，《鄭孝胥日記》，頁2126，1926年12月7日條。

字眼，完全不屑一顧。鄭的口氣既帶有嘲諷，又感納悶，記道：「俄行共產制，舉國皆為盜賊，至人相食。今猶欲倡世界革命，奇哉！」<sup>74</sup>據此可知，迥異於瞿秋白(1899-1935)、江亢虎(1883-1954)等人，鄭孝胥內心其實並不同意赤化言論和想法；他是帶著有色眼光，看待這些歌頌俄共的出版品。之後鄭氏屢屢抨擊共產學說和制度，相信這些舉措都非偶然的。

## (二)「共氏三世」

伴隨溥儀遷居天津，鄭孝胥雖然懷有對共產主義的恐懼感，但這時也亟思皇清究該如何復興？他開始編織「共氏三世」的說法，嘗試釐清現實的困境，提出未來的遠景。何謂「共氏三世」？即共和、共產和共管之意。「共管」一語最初源自 1918 年英美兩國提出列強共同管理中國鐵路的主張，藉以打破各國在華勢力範圍。<sup>75</sup>1923 年五月，山東臨城發生孫美瑤劫車事件，搭乘京浦直達車中有廿多位洋人遭到綁票。此事雖經一個多月後始獲解決，但列強主張共管的聲浪不絕於耳。當時此三個有關「共」的口號雖普遍得見，然鄭卻加以歸納，視為民國以來局勢發展，以及他自我設想一套復辟事業的藍圖。鄭氏如此預言：

共和生子曰共產，共產生子曰共管。共氏三世，皆短折。共氏遂亡，皇清復昌。此圖識也。<sup>76</sup>

細思他對這三項「共」的講法，頗感厭惡。鄭孝胥的「防共」策略，

74 中國歷史博物館編，《鄭孝胥日記》，頁 2092，1926 年 3 月 13 日條。

75 葉遐庵述，俞誠之筆錄，《太平洋會議前後中國外交內幕及其與梁士詒之關係》(香港：蘇文擢刊本，1970)，頁 12-127。

76 中國歷史博物館編，《鄭孝胥日記》，頁 2072，1925 年 11 月 16 日條。

並不單指「共產」而論，預言中國經此「共氏三世」後，清朝終將復興。

至於「共氏三世」一旦結束，鄭孝胥認定象徵帝制的理想將重新回歸。我們會不經意發覺：這所謂「共氏三世」之說，其實是他想像出來一種類似直線的進化觀點，甚至頗有源自公羊三世的想法。但「共管」之局，終非鄭氏所樂見。尤其當看到報載昔日清室倚重的軍閥吳佩孚，政策上亦有剽竊南方國民政府的辦法，以「排外」、「護工」做為主軸時，乃至張學良(1901-2004)、王寵惠(1881-1958)等論及漢口驅逐英人、收回租界之語，鄭氏即深表無奈。他還在日記裏進一步痛陳：

彼等皆染赤化，南北主義略同，實皆狂妄無知，殆甚義和團。  
天實為之，以造成共管之局矣！<sup>77</sup>

兩週後，共產勢力排外的結果，造成各國列強派兵駐防上海，鄭孝胥自認「共氏三世」的想法，即將應驗。後來三月份，共黨在上海、南京各國租界及領事館鬧事，又張作霖(1875-1928)以武力搜索北京俄使館，逮捕李大釗等「赤黨之禍」，各種跡象顯示「共氏三世」的預估似乎轉眼實現。

正是在如此情緒之下，既不願看到最後列強「共管」中國的結局，又企盼清室有朝能夠復辟的夢想，兩者交織中形成鄭孝胥「共氏三世」的理論。這種看法的背後，尚有仇視民國(特別是來自南方的「黨軍」)的立場存在。當國民革命軍北伐期間，鄭即向人云：「五色旗乃召亂之旗，余將舉黃龍旗以滅之耳。」<sup>78</sup>後來逐步讓他找到了藉口，做為滿洲建國的依據。

77 中國歷史博物館編，《鄭孝胥日記》，頁 2130，1927 年 1 月 14 日條。

78 中國歷史博物館編，《鄭孝胥日記》，頁 2144，1927 年 5 月 11 日條。

### (三) 尋求國內外的「思想資源」

把「共氏三世」終結，看成清室復興的契機，還不能忽略國際情勢帶給鄭的靈感。大致 1929 年一、二月間，他在法西斯和共產兩種世界思潮之間徘徊，這無形中觸動其心智。從已經出版的日記可知：鄭孝胥開始閱覽〈墨索里尼始末〉，注意並瞭解到有關法西斯政府統治的成效。<sup>79</sup>而時間僅僅隔了一天，鄭氏又讀到朱謙之(1899-1972)《到大同之路》，直接的感受是稱「其書乃附會共產之說」。對朱氏書裏許多內容，鄭讀後表示反對，認為朱把大同比附王道，小康比附為霸道，是胡說八道：

朱謙之謂：孫文之「三民」者，民族之說出於王船山，民權之說出於黃梨洲，民生之說出於顏習齋、李剛主。孫文之「大同」說，出於《大學》修身、齊家、治國、平天下，從一人推至天下。故「大同」即王道，「小康」即霸道。其妄誕如此。<sup>80</sup>

這段話讓鄭孝胥發現了來自傳統詞彙的思想資源，很可能是他最早言及「王道」二字的紀錄。以鄭向來敵視民國的情況來看，他不喜孫中山的言論，本乃意料中事。可是值得注意的是引文裏特別提及「大同」的講法，還聯繫到王道與霸道之別，鄭氏譏諷這是「妄誕」的言論，態度顯得相當有意思。<sup>81</sup>後來滿洲國揭櫫所謂王道思想，豈不暗示與孫氏的「大同」迥異？

<sup>79</sup> 中國歷史博物館編，《鄭孝胥日記》，頁 2217，1929 年 1 月 26 日條。

<sup>80</sup> 中國歷史博物館編，《鄭孝胥日記》，頁 2218，1929 年 1 月 28 日條。

<sup>81</sup> 以我所見，郭曾炘〈和樊山書感〉詩也言及孫中山「主王道不主霸功」，但認為「其大言不慚」。原詩引見郭曾炘，《郟廬日記》，丙寅八月二十四日(1928 年 10 月 7 日)條，編頁 850 上。

至於恢復帝制、強調「賢人之治」，鄭孝胥的主張也非無憑藉。從日記裏，也發現他相當關心國際政治情勢，特別是對當時獨裁思潮的看法。鄭氏抄錄英國前首相論狄克推多制(dictature)，足以提供解釋他的政治理念。<sup>82</sup>該文篇幅並不算短，大約有一千三百餘字，但鄭全部錄下，足見重視。文章主要內容說明歐洲盛行狄克推多制，造成民治政體的危機。所謂「狄克推多」，意指一種類似君主帝制的獨裁，由個人駕馭民眾及國會，原係古羅馬帝國時期最高執政官的稱謂。但1920年代至1930年代，「狄克推多」成爲國際上一股政治旋風，引發各國關注，如法西斯主義(fascism)的崛起便是其中代表。在中國，受到此一風潮影響，知識界亦有所謂民治與獨裁的論辯。<sup>83</sup>鄭氏抄錄西方對獨裁專政的討論，極有深意：他一方面留心國際政治將來的走向，另一方面還思考清室和中國日後的發展。

鄭意想中國能夠發展像義大利一樣的國度：既具有宗教信仰，又要理論化，類似擁護專制的法西斯主義。他讀到《東方雜誌》所譯〈羅馬教皇與意皇訂約始末〉一文，預測義大利終將在墨索里尼(Benito Mussolini, 1883-1945)領導下，復興羅馬帝國的光榮。我們無從判斷鄭孝胥是否獲得完整且正確的資訊；不過，相較中國而言，他確實認爲這應是值得效法的榜樣。於是鄭兀自盤算：「中國以孔教爲國教，當與天主教並立爲東西兩大教。大支那與大羅馬，並立爲東西二霸國。天

82 中國歷史博物館編，《鄭孝胥日記》，頁2219-2221，1929年2月9日條。

83 如1928年，戴季陶(1891-1949)的書中便謂：「從前議會政治論者所視為蛇蠍的迪克推多，在今天的政論家當作尋常茶飯。」見戴季陶，《日本論》(臺北：中央文物供應社，1954)，頁83。1930年代「民治和獨裁」的論戰背景，參考Lloyd E. Eastman, *The Abortive Revolution: China under Nationalist Rule, 1927-1937* (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1974), p. 140; 陳儀深，《獨立評論的民主思想》(臺北：聯經出版事業有限公司，1989)，第3章，頁59-151。

意或將如此。」<sup>84</sup>讀者可能相當驚訝，結合了宗教與政治成爲立國原則，繼康有爲在三十多年後，中國又出現了一位像康般言論的鄭孝胥。只不過，孔教絕非單純隸屬於宗教範疇，更可以是一種像法西斯那樣的「主義」或信仰。

就在 1929 至 1930 年間，鄭孝胥傾慕義大利，期盼建設一個眾所矚目的國度。當友人吳藹宸(1896-1967)向鄭邀約，打算翻譯墨索里尼的新著時，他毫無考慮就欣然答應。非惟如是，鄭氏建議宜采各書，包括收錄有關詆毀或反對的意見，甚至還要加以評論，取名「義大利政變要略」。<sup>85</sup>種種跡象顯示，鄭對義大利法西斯主義發展的情況，表現出高度興趣，而且如此熱中的態度，或多或少也影響了同時期的溥儀。根據鄭孝胥日記，某次溥儀出示《庸報》所載墨索里尼與德國記者談話的一則內容；而在另外一次的場合中，溥儀也向鄭氏詢及義大利法西斯政黨與日本修養團。甚至因爲鄭孝胥的關係，友人陳貫一翻譯《法西斯主義》，打算攜至上海，透過鄭來找出版商估價。<sup>86</sup>巧合的是，爲了尋求革命精神和改造，清遺民的政敵——國民政府，其實也正經歷一場學習法西斯思想及組織的過程。<sup>87</sup>

84 中國歷史博物館編，《鄭孝胥日記》，頁 2264，1930 年 1 月 1 日條。

85 中國歷史博物館編，《鄭孝胥日記》，頁 2271，1930 年 2 月 13、15 日各條。

86 見中國歷史博物館編，《鄭孝胥日記》，頁 2258，1929 年 11 月 19 日條；頁 2295，1930 年 9 月 2 日條；頁 2301，1930 年 10 月 22 日條；頁 2307，1930 年 12 月 11 日條。

87 譬如藍衣社、三民主義力行社等。相關研究亟多，詳參 Lloyd E. Eastman, "Fascism in Kumingtang China: the Blue Shirts," *The China Quarterly*, 49 (1972), pp. 1-31; 馮啟宏，《法西斯主義與三〇年代中國政治》(臺北：國立政治大學歷史系，1998)；鄧元忠，《國民黨核心組織真相：力行社、復興社，暨所謂「藍衣社」的演變與成長》(臺北：聯經出版事業有限公司，2000)，不詳舉。

#### (四) 建立「用夷變夏」的烏托邦

由於赤潮氾濫，鄭孝胥不再寄託北方軍閥協助恢復清室；<sup>88</sup>及至日本發動「九·一八」事變，卻讓鄭看到未來希望的曙光。就在事變後不久，他向陳曾壽等人高聲宣示，強調自己「久懸之文章可交卷矣」，語中意氣飛揚，引來陳氏笑其輕脫。<sup>89</sup>此時鄭氏既痛恨國民政府不知立國原則，無力處理日本侵略東北的危局，<sup>90</sup>又思忖清帝究該如何訴求，達成他內心中烏托邦的國度。1931年10月7日，鄭孝胥有如下一段話：

民國亡，國民黨滅，中國開放之期已至。誰能為之主人者？計亞洲中有權力資格者，一為日本天皇，一為宣統皇帝。然使日本天皇提出開放之議，各國聞之者其感念如何？安乎？不安乎？日本皇帝自建此議，安乎？不安乎？若宣統皇帝則已閑居二十年，其權力已失；正以權力已失而益增其提議之資格，以其無種族、國際之意見，且無逞強凌弱之野心故也。吾意共和、共產之後將入共管，而不能成者，賴有此人耳。此事果成，誠世界人類之福利，種族、國際之惡果皆將消滅於無形之中。視舉世之非戰條約、苦求和平者，其效力可加至千百倍。孔孟仁義之說必將盛行於世。願天下有識者撫心平氣而熟思之。

這段長篇構想，遭到莊士敦、陳寶琛等人反駁，認為有圖利日本之嫌，<sup>91</sup>

<sup>88</sup> 當汪兆銘將到北京召開國民會議時，吳藹宸欲寫信給孫傳芳(1885-1935)，勸張學良等取法義大利選舉，可是鄭氏認為此乃迂緩無成之事。

見中國歷史博物館編，《鄭孝胥日記》，頁2291，1930年7月27日條。

<sup>89</sup> 陳曾壽、陳曾植，〈局中局外人記〉，頁195。

<sup>90</sup> 中國歷史博物館編，《鄭孝胥日記》，頁2342，1931年9月21日條。

<sup>91</sup> 引文和說法俱見中國歷史博物館編，《鄭孝胥日記》，頁2344-2345。另

甚至爭議持續數天。鄭孝胥仇視民國政府的立場是無可懷疑的；但從他此時的意見看來，並無今日對民族國家的觀點。鄭除了希望擺脫「共氏三世」陰影外，還期待一位沒有種族、沒有國際爭鬥的「賢君」出現。他環顧遠東各國，認為這樣的「賢君」，只有日本天皇和清帝兩人；而且，後者又最具資格。鄭氏甚至以此廣為宣揚。<sup>92</sup>

鄭孝胥的規劃其來有自，早在1921年和日人芥川龍之介(1892-1927)面晤時，就已透露了類似的想法。在他看來，施行王政和期待英雄式人物的出現，才是解決民國政局長期混亂之道。鄭氏認定的「英雄」，須能因應錯綜複雜的國際局勢，處理其間利害關係。<sup>93</sup>這樣的政治理念，既以恢復帝制結束民國亂象，又讓中國可以立足國際，以雙管齊下的方式完成。鄭相當自豪自信，睥睨他人的想法，且將事情過份簡易化；<sup>94</sup>難怪1925年陳寶琛向人說鄭氏「尚欲有所為」，<sup>95</sup>不料竟以託命外國為終。

因此，滿洲國——這個鄭孝胥內心的烏托邦形象，毋寧為「犧牲中國利益，換取象徵資本」途徑的寫照。對鄭來說，民國政治已是至亂之極，不能再代表他內心裏的「中國」；至於滿洲國則為了拯救中

---

詳參胡嗣瑗，《直廬日記》，辛未八月廿七日(1931年10月8日)條，編頁465-456。

<sup>92</sup> 鄭孝胥著，黃坤、楊曉波校點，《海藏樓詩集》(上海：上海古籍出版社，2003)，卷12，〈淡路丸舟中〉，總頁392云：「同洲二帝欲同尊，六客同舟試共論。人定勝天非浪語，相看應不在多言。」

<sup>93</sup> 芥川龍之介，《上海游記·江南游記》(東京：講談社，2001)，頁44。

<sup>94</sup> 王國維在1924年提到鄭孝胥，說他的個性「視天下事太易，終必失敗。……見其氣概(興味)頗豪，然反對之者亦益烈。」見王慶祥、蕭立文校注，羅繼祖審訂，長春市政協文史和學習委員會編，《羅振玉王國維往來書信》(北京：東方出版社，2000)，頁606。

<sup>95</sup> 汪辟疆，《汪辟疆文集》(上海：上海古籍出版社，1988)，〈光宣以來詩壇旁記·談海藏樓〉，頁550。

國民眾，避免淪亡於列強之手。鄭企圖建立的理想國度，終極目標更在恢復和重建中國社會既有的秩序，藉「孔孟仁義之說」為象徵，描繪他「天下國家」的理念。無論夷(滿清、日本)一夏(漢)之辨，他的心目中關注的是有無「道」之存在而已。如此「用夷變夏」的心理，就像王季烈區分人之夷夏一地之夷夏的說法一樣，成為自我辯解日本武力侵略的麻醉劑。王氏認為「用夷變夏」，必須「守我先王之道，無背師說而已」；又指稱日本猶如遼金元三朝，以異族入主中國，可是抱定「孰為夷狄，孰為中國，觀其政教異於孔子否」，要以文化為體、政治為用的正統觀。<sup>96</sup>

另外，鄭氏詩中頻頻有「收京」之語，<sup>97</sup>可知他以王朝中興的念頭看待，希冀有日能班師回朝；但是這樣的情緒符合了孔子(551-479 B.C.)謂「夷狄之有君，不如諸夏之亡也」(《論語·八佾》)，可說非常矛盾和複雜：鄭孝胥有意切割和民國的關係，但又想要維護一個兼具歷史的「文化中國」形象。所以，當 1932 年八月鄭氏與日內瓦記者相談時，堅決表示「中國人民他日可合於滿洲國，滿洲國人民斷不能再合於中國。子觀大清之二百七十年與民國之二十一年，徵其歷史，可以知矣。」<sup>98</sup>對他而言，滿洲國固為新興的國度，卻也是繼承清朝正統的王國。不過這個烏托邦，無意採取復辟策略，恢復清室。當 1936 年日人來訪，詢問溥儀本為清帝，而民國亡後是否將復職？鄭氏回答，一旦證實共和制度不適用於中國時，溥儀「以滿洲〔國〕皇帝兼帝中華，如英王之兼帝印度可也」。<sup>99</sup>把中華 / 中國 / 民國形容成類似於殖民地的印度，可說顯然係對其政治體制和思想不滿而發。

96 引文見王季烈，〈孟子講義·有為神農之言者全章〉，頁 22-23。

97 鄭孝胥，《海藏樓詩集》，卷 12，〈十二月廿六日天未明〉，總頁 401。

98 中國歷史博物館編，《鄭孝胥日記》，頁 2404-2405，1932 年 8 月 31 日條。

99 中國歷史博物館編，《鄭孝胥日記》，頁 2633，1936 年 6 月 30 日條。

既然無法認同民國，那麼在這理想國度——滿洲國之中，鄭孝胥又如何設想他的烏托邦呢？本文最後還要集中討論另一現代詮釋：王道思想。

## 四、「王道」思想及其批評

### (一)古為今用

「王道」成為滿洲建國的精神和指導方針，從 1960 年代起，始終受到人們不斷地討論。<sup>100</sup>然而滿洲國初期，追索「王道」的意涵非惟對政府官員而言相當重要，並且擴大到整個基層民眾。它不僅是一項描繪認同的重要方式，還帶有宗教意味，如圖 1 及圖 2 所示，成為一項官方教化的口號。<sup>101</sup>圖 1 是張極為諷刺的照片，畫面上的母親帶著兩位幼兒排隊等待救濟，可是一旁卻矗立「建設『王道樂土』」的標示牌，牌下另有位暗自啜泣的幼童。這張深具豐富意涵的照片同時流露出：為了實踐王道的宗旨與理念，遍及滿洲，全體動員。姑不論王道以哪一種形式呈現，甚且是否深入民間基層，可以肯定的是：該項口號幾乎無處不在，試圖內化為滿洲國度人們日常生活和語言的一部份。<sup>102</sup>

<sup>100</sup> 例如：鈴木隆史，〈「滿州国」と王道政治——「滿州国」の評論をめぐって〉，《歴史評論》，170(東京，1964)，頁 16-17。

<sup>101</sup> 武岡嘉一，〈文教の振興〉，社団法人国際善隣協会編，《滿洲建国の夢と現実》(東京：編者印行，昭和五十年[1975])，頁 320；駒込武，《植民地帝国日本の文化統合》，頁 264-268；Prasenjit Duara, *Sovereignty and Authenticity*, p. 253.

<sup>102</sup> 有幾處例證，頗可以說明「王道」做為滿洲國官方樣版的教條。第一例是

這裏無意藉由王道來說服日本發動戰爭的合理性。相反地，我希望從「思想資源」和「概念工具」提醒讀者，注意清遺民如何進行再詮釋和提出策略。以「思想資源」而論，我們必須知道：「王道」二字，其實是一個來自傳統中國的名詞。歷史上最早出現「王道」說法，莫過於《尚書·洪範》：「無偏無黨，王道蕩蕩，無黨無偏，王道平平，無反無側，王道正直。」在儒家的政治理念裏，「王道」被認為是君主應該推行的統治方式。所謂「王道」思想，核心即以道德和仁義為基礎，實現國家治理。在先秦，「王道」往往相應與同期以法家韓非(281-233 B.C.)主張的「霸道」，形成對比。然而，歷經數千年後，這項政治原則卻以另一權力 / 知識支配關係，成為實踐的綱領。

來自傳統詞彙的「王道」，在 1930 年代開啓了嶄新的生命，成為另一套「概念工具」，甚至是東亞地區認知和形塑出來的「新國際法」。它與西方國家強調「法治」的政治實體不同，企圖建立屬於東方型的國際秩序。根據討論，近代日本漢學家為了維繫「萬世一系」與天皇統治的絕對性和合法性，援引德川時代的「王道」、「皇道」等思維，編織了適合東亞各國國情的「道」。<sup>103</sup>換言之，為了排除西方以「民主」做為口號的各式各樣革命論調，日本從明治維新以降，積極建立

---

溥儀曾出過「王道論」題目，讓滿洲國宮內的親信作文。又如在 1935 年 3 月的高等師範學校入學考試，其中作文竟以「其有不談王道者則樵夫笑之說」為題。另據一位外國記者旅行的回憶說，溥儀舉凡關於泛泛的政治議題，回答幾乎千篇一律，都是「王道」；至於宣傳隊員給予的答覆也是如此。參見王簡齋，〈我跟隨了溥儀二十八年〉，頁 31；楊學為主編，《中國考試史文獻集成》，卷 7「民國」（北京：高等教育出版社，2003），頁 654；Peter Fleming, *One's Company: A Journey to China* (London: Jonathan Cape, 1934), pp. 76-77, 164-165.

<sup>103</sup> 陳瑋芬，《近代日本漢學的「關鍵詞」研究——儒學及相關概念的嬗變》（臺北：臺大出版中心，2005），頁 175-189。

適於天皇制的國體論。直至兩次大戰期間，東方政治和道德精神普受讚揚，「王道」更在日本提昇到前所未有的高度，廣被注意。<sup>104</sup>

然而必須提醒讀者：近代中、日兩國對「王道」話語的說明和實踐，並非全然一致。在中國，1920年代孫中山進行講演，以追求「仁義道德」、「正義和公理」而提出「王道」，其實從大亞洲主義觀點呼籲黃種民族避免西方列強侵略。同樣在當時的日本，許多人也先後對此一名詞加以詮釋，<sup>105</sup>用來區分東—西文化與政治立國的差異，認定唯有如此才能復興「東洋」傳統。但是，「王道」話語的建構，毋寧為各種不同時期，經由理念、利益甚至力量彼此抗衡及協商的特定場域。以昭和時期日本右翼思想家及評論家橘樸(1881-1945)為例，提出「王道」說法乃係他目睹中國社會激烈衝擊、國民革命與共產運動發展，而歷經「方向轉變」的認識。<sup>106</sup>至於滿洲國揭櫫的「王道」理念，內容則極為複雜，充滿多樣內容與矛盾。<sup>107</sup>

就像史家 Eric J. Hobsbawm (1917-)聲稱「發明傳統」或「創造傳統」一般，<sup>108</sup>「王道」如此業已死亡的詞彙，在歷經重新包裝後，竟

<sup>104</sup> 例如鹽谷溫(1878-1962)即集結有相關言論出版。見鹽谷溫，《王道は東より》(東京：弘道館，昭和九年[1934])。

<sup>105</sup> 以下幾本著作均已此為主題：津田左右吉，《王道政治思想》(東京：岩波書店，昭和九年[1934])；柳澤正樹，《皇道》(東京：作者印行，昭和九年[1934])；安岡正篤，《東洋政治哲学——王道の研究》(東京：玄黃社，昭和16年[1941])。

<sup>106</sup> 野村浩一，《近代日本の中国認識——アジアへの航跡》(東京：研文出版，1981)，頁263-279。

<sup>107</sup> 關於這方面所構成的知識/權力討論，請參駒込武，《植民地帝国日本の文化統合》，頁240-268。

<sup>108</sup> Eric Hobsbawm, "Introduction: Inventing Tradition," in Eric Hobsbawm and Terence Ranger eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp. 1-6.

被賦予了現實的意義。前面提過，從朱謙之的著作裏，鄭孝胥發現如何使用「王道」一詞，但這絕非係他單獨個人的想法和現象。原屬奉系的于冲漢(1871-1932)亦有類似訴求，想要對東方文化賦予新的意義、價值，然後擴大成爲滿洲國統御民眾最有力的口號。<sup>109</sup>就在 1932 年二月滿洲建國前夕，溥儀親自草擬建立東北政權的構想和意見十二條，當中明白揭櫫「實行王道，首重倫常綱紀」，<sup>110</sup>等於替「王道」思想定調，強調該理念和綱常的關係。

## (二) 鄭孝胥詮釋「王道」

清遺民怎樣詮釋「王道」？由於私人的資料零散，無法遽論；不過，相信鄭孝胥言論仍是釐清之起點。這是因爲他擔任滿洲國總理時，對推廣王道思想不遺餘力。當時的美國人已有此說法，謂鄭氏言每必稱「王道」，就如同傳教士提及基督教信仰一般。<sup>111</sup>因此，要瞭解遺民的王道主張，鄭孝胥個人說法不得不予以重視。

首先，鄭孝胥把王道視爲東方民族因應西方列強的國際策略。與日本的「興亞論」看法類似，王—霸之辨實際上還影射對東—西方文化的理解，說明兩者性質有所不同。鄭氏所言「霸道」，來自他從晚清以降內心描繪出來的西方帝國主義，甚至就連法西斯政治的性質亦

---

<sup>109</sup> Rana Mitter, *The Manchurian Myth*, pp. 93-100; Prasenjit Duara, *Sovereignty and Authenticity*, pp. 64-65.

<sup>110</sup> 陳曾壽、陳曾植，〈局中局外人記〉，頁 210-211。

<sup>111</sup> 中國歷史博物館編，《鄭孝胥日記》，頁 2482，1933 年 9 月 7 日條。從現存所抄錄鄭氏死後的輓聯三十三首發現，當中有十首都提到「王道」二字；我們亦可推知，推行王道思想和鄭的關係密切，不言可喻。見葉參、陳邦直、黨庠周合編，《鄭孝胥傳》（上海：上海書店，1989，據滿洲圖書株式會社 1938 年版影印），頁 168-176。

包括在內。前述雖然提到鄭孝胥傾慕義大利的法西斯運動，但這想法並非全然固定、毫無變化的過程。有處例證頗可說明鄭立場上的變遷，將王道看成隸屬東方的獨特精神，代表東方本位的想法。當鄭氏聽聞墨索里尼描述東方民族的缺點，且以「黃禍」加以形容時，他的態度亟感忿忿不平，有意撰寫一篇〈反黃禍論〉，告知西方諸國專尚霸術的害處。<sup>112</sup>可見用二元的方式區別王—霸，鄭孝胥心中是將東—西雙方置於天平兩端來審視。東方正代表王道精神之所在。

第二項訴求「王道」的重點，鄭孝胥認為其目的主要係促進和平。簡單地說，鄭的心目中，一方面既反對革命黨強調滿—漢種族區別，另一方面又呼應第一次大戰後國際合作的需要，王道立國為了消弭種族、國際之別，而非以教戰為本。不同於現代國家建構(state-building)的精神，鄭氏相當厭惡任何過度運用外力提倡愛國의思想和活動形式。譬如，1932年上海東亞同文書院的學生向其詢及王道大意，鄭當面指出：那些有關愛國的主張和軍國民教育，若被人們一味地強調和施行的話，反倒會醞釀成排外思想，造成世界戰禍。所以，鄭氏聲稱王道的終極目標，不主愛國而主博愛，不用軍國教育而用禮義教育。如此的去軍國主義(或帝國殖民色彩)，形成王道思想強調的內容。鄭孝胥希望藉由王道思想，強化和形塑整個國家、人民的道德；擴而大之，相互連結世界上具有共同志趣的國度，一起合作。但是，法西斯和日本的武力擴張，均與鄭氏強調的道德精神產生矛盾。爲了自圓其說，鄭認定更應普遍推廣王道學說；在他的心目中，維護王道的口號，日本毋寧只是提供武力基礎，以防制西方列強勢力，但中國則貢獻了思想內容。換言之，「思想資源」是中國式的，而包裝成「概念工具」卻須經由日本武力爲後盾。所以鄭孝胥又說：日本的王道係以武裝爲前提，

---

<sup>112</sup> 中國歷史博物館編，《鄭孝胥日記》，頁2382，1932年5月6日條。

但惟有此亞洲才有實現王道的希望；而滿洲國為王道之發源地。<sup>113</sup>

復次，「王道」也是鄭孝胥針對民國以來各種政治、社會現況不滿的解決辦法。為了提供帝制的正當性，他秉持一貫信念，抨擊革命，指稱王道乃消除革命的良法。<sup>114</sup>鄭氏認為，革命打破人倫，不合常理，所以提倡「禮治」；尤其倡導「名分秩序論」，成為王道政治最要緊的邏輯。在〈帝制一年紀念頌辭〉裏，鄭表示國家必為「尊卑上下」的秩序；唯獨有了此一「秩序」，方能談及社會「階級」的存在。同樣地，既然按照「禮治」運作政治秩序，鄭孝胥愈加反對黨政，甚至假借「平等自由」為名，造成危機。<sup>115</sup>他的種種說法，顯然係對民國政治體制而發；特別是「反對一黨專政」，更不諱言指向當時的南京國民政府。所以，當石原莞爾(1886-1949)以「民族協和」規劃未來滿洲的圖像，考慮組成「協和黨」時，<sup>116</sup>溥儀即說「實行一國一黨制乃誤

113 說法俱見：中國歷史博物館編，《鄭孝胥日記》，頁 2382，1932 年 5 月 6 日條；頁 2396，1932 年 7 月 19 日條；頁 2410，1932 年 9 月 23 日條；頁 2528-2529，1934 年 6 月 4 日條；頁 2619，1936 年 3 月 5 日條。

114 中國歷史博物館編，《鄭孝胥日記》，頁 2668，1937 年 5 月 2 日條。

115 以上見葉參、陳邦直、黨庠周合編，《鄭孝胥傳》，頁 49。除了鄭孝胥外，袁金鎧(1869/70-1945/47)也有類似的說法。袁把「王道」視為人類萬物運行的天然法則。要普遍實行這個法則，就必須瞭解人道關係。袁氏進一步比喻五倫中的「君臣」關係，其實也正反映人道，最重要的是凸顯了尊卑倫常。換言之，在袁氏看來，君臣之道毋寧反映人倫秩序，和朋友、夫婦等秩序一般，不容偏廢。詳見袁金鎧，〈癸丑春節開宣揚孔教市民大會講演詞〉，《孔學會會刊》，2(奉天，1933.6)，「雜俎」，頁 3-4。

116 最初的構想，協和黨內容必須有三：一、以東方道德為準則；二、反對共產，糾正以黨治國的弱點；三、建立一個不亞於共產黨的政黨組織。此外，根據日本駐奉天代理總領事函電外務大臣言：「擬在滿洲，以日滿蒙韓俄各國人為基礎，宣傳一種法西斯主義，以此與三民主義對抗。」見中央檔案館、中國第二歷史檔案館，吉林省社會科學院合編，《日本帝國主義侵華檔案資料選編——偽滿傀儡政權》(北京：中華書局，1994)，頁 576。

國之舉」，強力反對組黨，要求改為「協和會」。鄭孝胥深表贊同，說溥儀的作法「有定見，甚可喜」，也以孔教不黨、王道無黨為由支持。<sup>117</sup>

最後，王道嘗試結合傳統—現代之別，既要豐富傳統的內涵，而目標卻是為了解決現代的問題。這自然與民國以來被清遺民視為道德和教育的危機相涉。1937年6月1日，滿洲國內建立了以「王道」為名的傳統書院，即是具體的實例。當時鄭孝胥應邀至書院開講，將「王道」歸納成主要兩點：第一、王道乃道德與政治合一的學說，根據《大學》中「修己安人」一語，目的為了「感化世界之和平，挽回霸術之流弊」。第二、王道書院的課程，以《大學》為本，兼採《論語》、《孟子》、《春秋左傳》、《禮記》等，既講究熟讀，又重視實行。<sup>118</sup>從兩項內容可知，前者說明了「王道」肩負完成解決現實的任務，後者象徵文化價值所在，要求傳統內容的復興。

綜述鄭氏對王道的言論，可以發現：推行王道思想的動機，除了有維護秩序、強調恢復帝制的正當性外，它同樣也是另一盾牌，用來抵抗西方文明價值和體制的武器。這個武器既要區別東—西方的差異，還要拿來回擊1912年以後效習「西化式民主體制」的民國。當然，重新復興傳統，賦予意涵，也成為追求王道理想的另一種使命。

姑且不論鄭孝胥倡籲王道，是否真實援引傳統內容，還是遭到了多少不自覺的扭曲。然而，值得留心的現象是，各種形形色色的王道主張和說法，的確形成特殊的口號，做為情感上抵制民國的共同話語。袁金鎧曾有部撰作《王道臆說》，受限於時空影響，我並未見到；倒是人在北京的王樹枏(1851-1936)，當讀袁著後，致函表達接受的立場

117 中國歷史博物館編，《鄭孝胥日記》，頁2377，1932年4月15日條；頁2379，1932年4月19日條。

118 中國歷史博物館編，《鄭孝胥日記》，頁2672，1937年6月1日條。

和態度：

《王道臆說》，平易近人，舍此別無治國之法。若鄙為迂闊，別驚新奇，如今日赤黨之禍，未有能長久者。漢之循吏，其治國之法，不外孟子所言王道之範圍。蓋王道不外人情，非人情未有不亂國者也。大著所言，皆得聖賢要旨，與孟子所言如一鼻孔出氣，真救時之要策也。<sup>119</sup>

這段話有幾處關鍵詞需要給予注意。首先言明「治國之法」以王道為基準，說人情的諒解係避免亂國的原則。其次則要「別驚新奇」，並舉共產思想禍患之例。王氏的個案同時也讓我們瞭解到：在情感排斥民國政治體制的基礎上，滿洲國推行的王道思想，曾經吸引和撼動了那些堅持君主帝制、又反對南京政府的人。他們不見得加入滿洲國，卻私心認同其中的內容。涉及這方面心態的表達，相關資料非常多，不是此處所能窮盡的。

### (三)「王道」和孔學會

接著還要追問：清遺民如何推展王道思想？其實施的策略為何？這裏先簡要談論第二項問題。前面說過，王道乃針對民國政治的不滿而發。為了避免施行黨治及共和，滿洲國堅持官吏養成非由選舉方式產生，而是透過教育完成。因此，鄭孝胥主張廢除設置議會，改由大同學院培養高等官僚，俟接受教育完成後改隸國務院；又另撰〈王道專科議〉，做為培訓人才的資料。<sup>120</sup>在鄭氏看來，人才既為國家所用，那麼便須講究道德訓練；因為唯有歷練完美的情操品德，如此官吏才符合

119 袁金鎧，《庸廬日記語存》，卷 6，乙亥六月十六日(1935 年 7 月 16 日)條，收於國家圖書館分館編，《中華歷史人物別傳集》，冊 81，編頁 570。

120 中國歷史博物館編，《鄭孝胥日記》，頁 2393，1932 年 7 月 1 日條。

「賢人政治」的理想，可以維繫傳統中國政治精神，才是「王道」。<sup>121</sup>

爲了推廣道德訓練，滿洲國各處成立「孔學會」，<sup>122</sup>可以進一步瞭解遺民如何推展王道思想。孔學會前身原爲「道德研究會」，係由一群東北鄉紳發起，「內容專以維持禮教，研究經術爲主」，提倡經史實學，兼及金石書畫。在「九·一八」事變發生後，遂以經費無著而停頓。滿洲國成立未久，即由趙欣伯(1890-1951)主動發起，利用原先道德研究會的舊址規模，改建成孔學會會場。<sup>123</sup>

做爲推展王道的組織，孔學會扮演半官方角色，由上而下進行傳布及協調的功能。從現存的《孔學會會刊》內容，可知滿洲國怎樣宣導王道精神。總結來談，該會具有三項特色：第一、採取定期宣講，以普及的方式進行，目的吸引更多民眾參與。爲了擴大影響，孔學會並不嚴格限制入會成員的資格，頗似明代王學的講會。據會員的講演內容說，「就是不識字的人，也可以入會的」，只要年齡符合二十歲以上皆可。<sup>124</sup>

第二、顧名思義，孔學會即在提倡孔子的思想，然而目標有三：首先，該會乃基於民國推翻孔學而發。其次是滿洲國建國根本基礎，在於區別物質和精神文明，而精神部分就是趙欣伯認爲的「東洋道德」，其中孔學便爲最重要的內容。最後，透過尊崇王道主義，足以

---

121 近人指稱鄭的王道主張，充滿復興朱子學的意味。見：駒込武，《植民地帝国日本の文化統合》，頁 269-276。

122 有關孔學會在近代中國孔教運動裏扮演的角色，請詳參森紀子，《轉換期における中国儒教運動》(京都：京都大学学術出版会，2005)，頁 205-208。

123 周永謨，〈壬申秋丁開宣揚孔教市民大會講演詞〉，《孔學會會刊》，1(奉天，1933.3)，「雜俎」，頁 7-8。

124 金魁鈞，〈壬申聖誕開宣揚孔教市民大會講演詞〉，《孔學會會刊》，1(奉天，1933.3)，「雜俎」，頁 11-12。

讓滿洲國聚集許多難得的「宿儒」，收到良好效果。<sup>125</sup>綜觀這三點動機，發現孔學會有別於對立的民國政府，並以此凝聚人心。因此，依附實施王道政治的原則下，孔學會積極在各縣創設經學研究班，或恢復書院體制，推廣經學。從新民縣所附的經學研究班簡章看來，授課科目包括有四子、六經、文學、書數，時間以兩年為修業卒限，一年分為兩學期。每日研究課程為「講授四小時，自習二小時」，學生以初中畢業的學力，年齡自十五至二十五歲為資格。<sup>126</sup>此外，並由文教部組織講演巡映班，選派孔教會員往各地演說。

第三項，為了引發廣大民眾與學生的興趣，孔學會還不時借用現代宣傳的手法，達成普及教化的目的。例如，曾經擷取有關《孝經》和《史記》的內容，排成簡譜，製定歌曲以供傳唱。<sup>127</sup>又有效習倡自西人的填字遊戲，如圖 3 所示，用來吸引民眾注意。並且，將近代的德育、體育、智育等學習標準，代換成與中國傳統的「六藝」，加以類比。像鄭孝胥即言：「禮樂即德育，射御即體育，書數即智育」，<sup>128</sup>讓傳統和現代的關係更為緊密。至於教科書的編纂，當然也要符合王道的理念來施行，如學校課程的安排，「著用四書孝經講授，以崇禮教」，但是對於黨國採行的各種教育灌輸方式，卻表示反對，「凡有

125 趙欣伯，〈孔學會設立宗旨(三)〉，《孔學會會刊》，2(奉天，1933.6)，「通論」，頁 3。

126 〈介紹各縣創設經學研究班〉，《孔學會會刊》，2(奉天，1933.6)，「記載」，頁 14；〈新民縣公署為函覆成立經學研究班連同簡章請查照文〉，《孔學會會刊》，3(奉天，1933.9)，「記載」，頁 10-11。

127 〈製定孝經孔子兩歌〉，《孔學會會刊》，3(奉天，1933.9)，「記載」，頁 13。

128 鄭孝胥，〈六藝與三育〉，《孔學會會刊》，3(奉天，1933.9)，「雜俎」，頁 14。

關黨義教科書，一律廢止。」<sup>129</sup>

如此刻意歷經「包裝」後的王道思想，在類似孔學會如此組織的推展下，成為政治化的道統觀代表。為了形塑「以皇帝為政治之本位，以孔子為文化之本位」，滿洲國亦以此來完成建設「道統」和「治統」合一的國度。更重要是，這樣的「王道樂土」，口號雖引自傳統，可是形式卻未脫現代國家的樣貌。

#### (四) 做為新道統的「王道」

就當滿洲國如火如荼地宣揚王道時，南京國民政府則悄無聲息，竟激不起任何一絲反抗的浪潮。因為這段期間，國府也正以相同手法，進行重塑本身統治權的合法和正當性，並且聯繫治統和道統的關係。提出批判聲音反倒是那些思想左傾的知識分子。他們非惟抨擊背棄國家立場的清遺民，也間接批評國民政府的種種復古作為。魯迅便為其中一位最具影響力的代表。1932年5月9日他給增田涉(1903-1977)的信裏，形容日本漢學家鹽谷溫宣揚滿洲國以孔孟之道立國的說法，不見得深切透析儒學思想的「毒素」，毋寧只是一群所謂的「中國迷」而已。魯迅又譏諷王道精神，既無孔孟思想的精髓真傳，而且都僅是相互吹捧、比附出來的作法。<sup>130</sup>

魯迅後來有篇短文〈王道詩話〉，深刻點出1930年代初期中國的政治文化特色。他痛陳滿洲國假借提倡王道思想，實際上是要以道德仁義掩蓋自己的罪行。還說：

<sup>129</sup> 許汝棻，〈滿洲國之文教〉，《孔學會會刊》，4(奉天，1933.12)，「通論」，頁12。

<sup>130</sup> 魯迅博物館魯迅研究室編，《魯迅年譜》(北京：人民文學出版社，2000)，頁324。

中國的幫忙文人，總有這一套秘訣，說什麼王道，仁政。你看孟夫子多麼幽默，他教你離得殺豬的地方遠遠的，嘴裏吃得著肉，心裏還保持著不忍之心，又有了仁義道德的名目。不但騙人，還騙了自己，真所謂心安理得，實惠無窮。<sup>131</sup>

甚至另一篇文章中，魯迅預估「在中國的王道，看去雖然好像是和霸道對立的東西，其實卻是兄弟，這之前和之後，一定要有霸道跑來的。」<sup>132</sup>在他認為，所謂的「中國的幫忙文人」，非但指鄭孝胥、羅振玉等清遺民，甚至還包括強調以德服人的胡適(1891-1962)。當時胡曾言日本只有一個方法可以征服中國，即不以武力，徹底停止侵略活動，反過來改用征服中國民族的心。<sup>133</sup>這段經由報載披露出來胡適的言論，對魯迅來說，不啻親痛仇快，形同「出賣靈魂的秘訣」，<sup>134</sup>因為日本正積極推廣滿洲國所謂的「王道」主張。

類似魯迅口吻，反對滿洲國王道思想的言論還很多，此處擬再舉周予同(1898-1981)和陳獨秀兩人為例。周予同批判滿洲國的野心企圖塑造一種新道統。他表示：為何像春秋大義之類的經典，依舊存活在人們心中，甚至還被大張旗鼓地宣揚而活躍著？對周氏來說，「王道」不過為孔教和儒家思想的變相，披上現代政論家的外衣而已。比較不

<sup>131</sup> 魯迅，《魯迅全集》，卷5，《偽自由書》，〈王道詩話〉，總頁40。按：根據許廣平(1898-1968)的說法，〈王道詩話〉乃瞿秋白(1899-1935)用魯迅的名義發表。見許廣平，《魯迅回憶錄》(北京：作家出版社，1961)，頁126-128。

<sup>132</sup> 魯迅，《魯迅全集》，卷6，《且介亭雜文》，〈關於中國的兩三件事〉，總頁9。

<sup>133</sup> 胡適，〈日本人應該醒醒了！〉，《獨立評論》，42(北平，1933.3.19)，頁3。又見：〈太平洋會議討論中日問題〉，《申報》(上海)，1933年3月22日，第2張。

<sup>134</sup> 魯迅，《魯迅全集》，卷5，《偽自由書》，〈出賣靈魂的秘訣〉，總頁60-61；〈關於中國的兩三件事〉，總頁9。

同的是，此次捧著這部業已發霉的經典，實際背後卻挾帶日本帝國主義的現代武器，還進一步轉換為「漢奸」們的理論。換言之，一部原先講究「微言大義」的經書，如今時空轉換，卻成了消滅民族意識的利器。所以，周予同特別呼籲應把這些經典，通通以史料的方式對待，反對當中過份訴諸其價值層面的意義。他認定這種積極提倡中國古籍的心理，要求強化變為每個人追求人生的目的，毋寧為開倒車的舉動，是「反社會的行為」；而中國如果要想邁入「現代化」，就必須儘早擺脫這樣經典宰制的現象。<sup>135</sup>

在新文化運動中極力批孔的陳獨秀，仍秉一貫主張，斥責滿洲國王道思想。陳發表〈孔子與中國〉一文，說那些直到如今還在提倡尊孔的人，目的僅為了滿足一己過「事君」的癮，只要還能持續保有帝制時期的君臣大義，就算依附盜賊或夷狄，也都無所謂，甚至在所不惜。陳氏痛心她表示：「如果孔子永久是萬世師表，中國民族將不免萬事倒霉，將一直倒霉到孔子之徒都公認外國統監就是君，忠於統監就是忠於君，那時萬世師表的孔子，仍舊是萬世師表。」他特別列出歷史上那些專以尊孔、尊君做為藉口，並且甘於侍奉夷狄的人：馮道(882-954)、姚樞(1203-1280)、許衡(1209-1281)、李光地(1642-1718)、曾國藩(1811-1872)等。令人值得注意的是，文章最後更標示了兩位當今的人物——鄭孝胥與羅振玉。<sup>136</sup>

上述三人論點，看似均屬老調重彈，與新文化運動時期的意見絕

<sup>135</sup> 原載於《中學生》，71(北平，1937.1)，收於朱維鈺編，《周予同經學史論著選集(增訂本)》(上海：上海人民出版社，1996)，〈春秋與春秋學〉，頁492-493、506-507。

<sup>136</sup> 陳獨秀，〈孔子與中國〉，原載於《東方雜誌》，34：18/19(上海，1937.10)，收於任建樹、張統模、吳信忠編，《陳獨秀著作選》(上海：上海人民出版社，1993)，卷3，頁388-389。

大雷同，但如果仔細思考，也能發現其中深具時代意義之處。魯迅等批判滿洲國王道思想，都不約而同說是一種新道統的建立。在這看似嶄新的內容裏，依舊存在孔教儒學的陰魂。猶有甚者，建立新道統卻是依附於外來的「概念工具」，以新瓶舊酒的面貌吸引民眾。陳獨秀便強調：中國即使不甘永遠落後，卻也不該假借法西斯主義，而將「傳統」還魂；那些所謂的「賢人政治」、「東方文化」、「特別國情」、「固有道德」等種種名詞，均係孔子禮教從中作祟，事實上都和人權民主的理念背道而馳。<sup>137</sup>魯迅則在他那篇〈同意和解釋〉的短文最後，暗喻滿洲國陷入如此雙重的迷思：

中國自己的秦始皇帝焚書坑儒，中國自己的韓退之等說：「民不出粟麻絲以事其上則誅。」這原是國貨，何苦違背著民族主義，引用外國的學說和事實——長他人威風，滅自己志氣呢？<sup>138</sup>

## 結論

二十世紀中國思潮裏，穩健、理性的態度和想法往往沒有市場。反而因為民族主義情緒過度高漲，伴隨日益逼近而來的時局危機，愈是慷慨激昂的聲音，呼喊「救國」口號，似乎才愈能撼動人心。

從救亡圖存的角度審視滿洲建國，或許將帶來若干省思。本文嘗試為清遺民在 1930 年代的處境，尋求他們潛在的政治傾向和動因。我們看到，在「防共」和中興夢想交相重疊下，後來有的遺民開啓建設王道樂土的結果。如果不去太強調這群人原始的利益和動機，以上的分析可以重新理解當中情感因素：即從反對民國的角度審視，滿洲立國某方面亦屬清遺民對政治認同和抵制的一項體現。

<sup>137</sup> 陳獨秀，〈孔子與中國〉，頁 389。

<sup>138</sup> 魯迅，《魯迅全集》，卷 5，《偽自由書》，〈同意和解釋〉，總頁 228。

這種表現的背後，毋寧含有相當複雜、隱晦的因素存在，是否具有民族大義的立場，則是值得觀察的面向。陳寶琛後來並未投入滿洲國行列，不過在建國之初，兩度親至長春觀問溥儀，以盡君臣之節。陳曾私懷密摺，有意勸誡清帝，早日離開這進退維谷之局。在東北，他又與若干遺民進行詩鐘之會，以「中日」二字命題；陳氏聯云：「日暮那堪途更遠，中乾其奈外猶強」，影射在日本壓制下，無法開展鴻圖。結果該詩傳誦一時，還引致日人所忌。<sup>139</sup>溫肅於滿洲建國初期，出關奔赴東北；後來知事無可為，只得奉身以退，遄歸鄉里。<sup>140</sup>另外一位陳曾壽，先是加入建立滿洲國之列，但 1934 年 10 月 4 日終於決定離開。其弟在日記中娓娓道其困境：

大兄談及出處事，言明年決計告歸矣。滿洲國之成立，大兄本所反對，徒以受恩深重，當上在旅順被迫就執政時，對大兄密語，情至危苦，不忍決去。……帝制既定，內廷局改名近侍處，職掌猶昔也。兩年以來，目睹種種情狀，心愈灰冷，徒違本志，於上亦無所益，久蒙退意。以嫂病羈絆，不能決。今決意俟機辭歸，不能久鬱鬱處其間矣。<sup>141</sup>

陳氏晚年還有詩，當中有句話形容自己：

樹已榮新葉，苔仍戀舊階。<sup>142</sup>

<sup>139</sup> 張允僑，《閩縣陳公寶琛年譜》（陳立鷗刊本，1997），1932 年 9 月條，頁 146-7。據稱坂垣征四郎（1885-1948）將此詩抄在手冊中，並註記「陳寶琛詩鐘譏日本」。見周君適，《偽滿宮廷雜憶》（成都：四川人民出版社，1980），頁 126。

<sup>140</sup> 商衍瀛，〈溫文節公集序〉，收於許衍董等編纂，《廣東文徵續編》，冊 1（香港：編者印行，1986），總頁 483；周君適，《偽滿宮廷雜憶》，頁 126。

<sup>141</sup> 陳曾壽、陳曾植，〈局中局外人記〉，頁 227-228。

<sup>142</sup> 陳曾壽，《蒼虬閣詩續集》，〈三月六日作〉，未見；轉引自李猷，《龍硯詩話》（臺北：臺灣商務印書館，1990），頁 134。

觀此得知，幾位遺民都以維繫君臣之道，做為他們支持滿洲立國與否的態度。

我們也可以說，民族主義的思想脈絡沒有完全籠罩整個中國，至少到 1940 年代以前，尚還無法用民族國家的意涵解釋這群人的心理。<sup>143</sup>雖然「防共」、「恐共」的講法，固非清遺民所專有，可是他們在此的確扮演兩難而模糊的角色，既是為了解脫民國建立後日益沈淪的社會秩序和體制，也是盼望恢復中興帝制的夢想。同樣在眷戀傳統的精神內涵之際，又企求從外來思想汲取養分，重新蛻變新的政治與文化價值。鄭孝胥看似狂妄變幻的作為，固然引發其他忠誠清室的遺民所質疑，可是當中隱藏的思想史和心態史意義，足以推知其在痛苦煎熬和希望掙扎之間的擺盪。

從積極面言，依附日本而出現的「王道」，最後成為滿洲國政治立國原則和宗旨。儘管這項口號本身教條化大於實質的意義，不過，若以後見之明的觀點來看，在「主義崇拜」現象蓬勃紛起的民國，王

<sup>143</sup> 就像 Lloyd E. Eastman 研究抗戰時期「淪陷區」和國、共、日三不管的「灰色地帶」一樣，廣大中國的鄉村農民也缺乏政治意識和國家觀念，未必對抗戰產生休戚與共的認同感，可能事不關己。以清代遺民自居的劉大鵬(1857-1942)，最初在「九·一八」事變前後仍不肯承認中華民國。大致要到 1940 年以後，劉氏的政治認同才隨著日本侵華而逐漸產生變化。譬如他在 1940 年 9 月 16 日的晉祠焚祝文中，用到中華民國二十九年的稱謂，又以「老民再生」比附自己，即是一例。不過，劉還是嚮往有君主統治的國度，對於「黨國」仍持排拒態度。其言：「處此國無君主之時代，劫數正甚，奈之何哉！」又對太原縣城舉辦「國府還都」，逕斥「不知是何『國府』？還於何『都』也？」當然這只是區域的孤例，尚待更多例證來進一步證實才行。見：Lloyd E. Eastman, "Facets of an Ambivalent Relationship: Smuggling Puppets, and Atrocities during the War, 1937-1945," in Akira Iriye ed., *The Chinese and Japanese: Essays in Political and Cultural Interactions* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980), pp. 275-303; 劉大鵬，《退想齋日記》(太原：山西人民出版社，1990)，頁 561、578、582-583。

道思想猶如部分清遺民內心的「主義」，做為有意延續傳統的一套道統，確立滿洲國的正當性；並且利用這「新傳統」，捍衛清室和維護遺民們的私利。誠如鄭孝胥所言，「滿洲帝國以皇帝為中心，以王道為主義」，<sup>144</sup>王道精神其實披著傳統「思想資源」的外衣，以「概念工具」的形式，夾雜現代化武力為後盾。站在遺民的立場，這是他們希望重新詮釋傳統，目的為了塑造「中華世界秩序」，以應付國際局勢的策略。換句話說，要瞭解清遺民的歷史定位，不當僅僅以改朝換代的角度視之，還必須放在國際格局中，特別是前冷戰時期「法西斯」vs.「共產」兩股力量的競爭來思考。巧合的是，1930年代的南京國民政府，正進行類似的政治文化宣傳和競賽。這讓我們想起七百年前的中國，蒙古和南宋同樣也在爭奪道統正當性。<sup>145</sup>至於歷經包裝而形塑的「新傳統」，後來還以另一面目繼續存在，並凝造1940年代以後中國政治文化的發展。此不單在國民政府統轄區進行，那些所謂的「淪陷區」亦復如是。

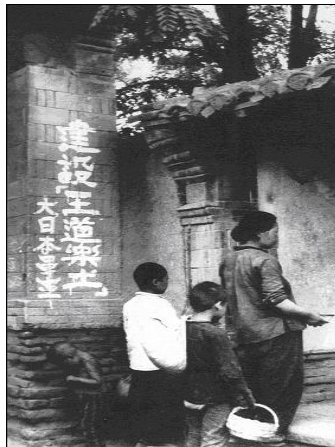
(本文於2006年12月11日通過刊登)

\*本文最初宣讀於2005年9月10至11日在北京召開的「第六屆兩岸三地歷史學研究生學術研討會」，承蒙與會人士教正。撰寫過程中，得到上海復旦大學陳鋒教授、神戶大學森紀子教授、香港理工大學區志堅博士等慨贈相關資料，復獲本刊兩位匿名審查人提供寶貴的建議，俾使論述得以避免錯謬，均此特致謝忱。

<sup>144</sup> 葉參、陳邦直、黨庠周合編，《鄭孝胥傳》，頁49。

<sup>145</sup> 有關這場道統之爭，詳參劉子健，〈宋末所謂道統的成立〉，收入氏著，《兩宋史研究彙編》（臺北：聯經出版事業有限公司，1987），頁280。

圖 1 建設「王道樂土」



資料來源：太平洋戦争研究会，《図説満州帝国》（東京：河出書房新社，1996），頁 119。

圖 2 冷口長城斷面的「王道大滿洲國」字樣



資料來源：張志強主編，《偽滿洲國的「照片內參」》（濟南：山東畫報出版社，2004），頁 158。

圖 3 《孔學會會刊》中填字徵答來進行教化

填字徵答

填字徵答。倡自西人。近來吾國學者亦樂為之。愧陶不敏。偶撰一格。業於十二月十四日民報上登載。據對先到者酌給薄酬矣。同人倘有餘閒。曷一試之。恕不給酬。字底及填對者芳名。俟下期發表。

填法說明

一	二	三	四	五	六	七	八	九	十
○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
○	○	○	○	○	○	○	○	○	○

(橫填)一。仁義禮智之統稱。二。武城弦歌之聲。三。子書人名。四。十翼之一。五。奉天名人之別號。六。事變後新興法團之一。七。卦名。八。書院師尊之稱。九。詩社名稱。十。支八字之總稱。十一。奉天舊地名。十二。常曆之稱。十三。漢武帝拜楊僕為將軍之封號。十四。小雅篇名。十五。省城法團附設之學校。十六。喻頤回因孔子而名彰之語。見史記注。十七。賦名。十八。春秋時戶陳之直臣。十九。老人星名。二十。血氣盛而知識少者形容詞之半。

(縱填)二十一。苦學者之自謂。二十二。論女界之別稱。二十三。白蓮社之發源地。二十四。太子師傳之銜名。二十五。舉止不俗之形容詞。二十六。唐代宮名。二十七。

孔學會會刊第四期 雜俎 二十八 孔學會編輯部印行

資料來源：愧陶，〈填字徵答〉，《孔學會會刊》，4(奉天，1933.12)，「雜俎」，頁28。

Dreamland of the Kingly Way:  
Emotional Resistance and the Participation of Qing  
Loyalists in Manchukuo

Chih-hung Lin

Postdoctoral Research Fellow, Institute of Modern History, Academia Sinica

Through an examination of the mentalities of Qing loyalists, this article offers a new historical perspective on Manchukuo. This article focuses on the following questions: First, how did Qing loyalists face the immediate problems of 1930s China? Second, why did they choose to participate in Manchukuo? And third, basing themselves on a concept of nationalism, what were their broad views and how did they protect their general interests?

Discussing the roles that the Qing loyalists played in Manchukuo can also give us a clearer understanding of Chinese political culture in the 1930s. Basing themselves on anti-Communism, they participated in Manchukuo to extricate themselves from the social order and institutions of Republican China and restore the absolute monarchy. Given the vigorous growth of “doctrine fetishism” during the 1920s and 1930s, Qing loyalists used the “Kingly Way” as a doctrine to establish and maintain the legitimacy of Manchukuo. Furthermore, they wanted to preserve the Qing

court and their own interests. In other words, the loyalists used the traditional “intellectual resource” of the spirit of the Kingly Way to all appearances, but they actually backed it up with the “conceptual apparatus” of modern military force. Therefore, if we want to understand the historical position of Qing loyalists, we should not only look at the theme of dynastic change but also must also take into account international conditions, particularly the contest between fascism and communism.

**Keywords: Qing loyalists, Manchukuo, Kingly Way, Zheng Xiaoxu, political identity, doctrine fetishism**