

意識：

從「學術」到「政治」場域的概念挪用 (1890-1940)

韓承樺*

摘要

清末中國所面對的「三千年未有之變局」，其變化力道之強，範圍之深廣，直入日常生活的語言、辭彙兩層面。大量湧現的「新名詞」，帶著紛亂雜陳的「新概念」，湧入中國社會。新式名詞和概念在近代中國被創制的歷史過程，多仰賴知識分子的翻譯，特別是透過日本來譯介日製新名詞這條路徑為主。各色各樣之新名詞，在中國近現代的歷史舞台上，展演其豐富多樣的知識概念，並於其後轉為日常生活的「關鍵詞」，持續影響現代中國的語言、思想世界。本文以「意識」一詞為考察對象，分從三條脈絡：近代時期的翻譯活動、西方心理學的知識洗禮、對抗氛圍下的概念挪用，從歷史演遷的角度，描寫「意識」從一「新名詞」轉成「關鍵詞」的歷史過程。

關鍵詞：意識、新名詞、關鍵詞、心理學、挪用

* 作者現為臺灣大學歷史系博士生。

且容筆者在文前挪用此詞，俾以本文紀念生命中的一場相遇，它將化為我意識中的一抹美麗色彩，提醒我不要忘記，並持續前進。

airiti

From “Academic” to “Politic”:

The Appropriation of the Concept of Consciousness

(1890-1940)

Han Cheng-hua

Abstract

The emerging of many newly coined words with a great diversity of new concepts were imported into China with tremendous cultural effect. These newly coined words and concepts were mostly translated by the intellectuals. Especially, they translated many new terms invented by the Japanese. The variety of new terms came up during Late Imperial China with a plentiful of knowledge and ideas. Each one of these newly coined words would turn into a keyword in the Modern China, continuing making influence on chinese world of language and thought. This article describes the historical process of the newly coined word “consciousness,” which became a keyword of Modern China. I will depict this historical picture from three aspects: the translating activities during modern period; the western psychology; the appropriation of the concept among much kinds of hostile atmosphere.

Keywords: consciousness, newly coined word, keyword, psychology, appropriation

airiti

意識：

從「學術」到「政治」場域的概念挪用 （1890-1940）*

韓承樺

一、前言

1936年，《宇宙風》雜誌上，刊登一篇由現代中國著名作家李長之（1910-1978）所撰寫的短文：〈說意識〉。文末，附有該雜誌創辦者林語堂（1895-1976）的一則按語：

時行爛調，莫如「意識」。原爛調之來，因新名詞用之則表示摩登，新進文人乃競以此為文章點綴，因習成風，至用者亦不知其何所指。然此非名詞本身之罪也，罪在文人若女子好「入時」而已。故凡新名詞，皆須精確認識而後用之，此本文之貢

* 本項研究中關於「意識」一詞的資料，取自於「中國近現代思想史專業數據庫（1830-1930）」（香港中文大學中國文化研究所當代中國文化研究中心研究開發，劉青峰主編）；現由臺灣政治大學「中國近現代思想及文學史專業數據庫（1830-1930）」計畫辦公室提供檢索服務，謹致謝意。目前正由兩校共同完善、開發數據庫。本文承蒙匿名審查人斧正，筆者深感受益，謹致謝忱。諸多建議已在修訂中盡量採用，惟仍有若干問題有待更細緻的處理。

獻，而荀子、蘇格拉底所以有正名之論。¹

林語堂此言，明指「意識」此一新名詞，因當時國人為表摩登之風氣，在不知其意的情況下，濫用詞語所衍生的問題。那麼，「意識」之真意究竟為何呢？

按此文之脈絡，李長之明確講述了「意識」一詞的由來、定義與國人使用的語境。首先，基於心理學的定義，「意識是讓人立刻知道的關於一個個體的一切經驗的總合之稱」。而作者更進一步指出，所謂「意識」，就是指個人所擁有的某種「自覺」，這是由「教養、個性、情感、傳統、習慣……」，所鑄造成的一種「偏見」。以「偏見」為基礎，推展而成的一種「認同感」。因此，個人意識、團體意識、國家意識、民族意識、階級意識……等，皆為這種「自然地，從人內心中產生的偏見」，進而搏成的對自己所處時空環境下之「認同感」。²

從此文中，我們可以看到關於「意識」詞義形成的兩條脈絡：心理學研究的學術理論、個人對他者所產生的對抗、偏見感。前者是後者得以立論的知識根據。換言之，時人於1930年代對「意識」一詞的理解及運使，是建立在掌握心理學脈絡後，將此新名詞從原初的學術領域，挪用至社會、文藝或政治場域上。讀李長之文，我們可約略嗅出他試圖透過說文解字，批評是時中國濫用這個新名詞，因而製造出的各式對立。

由此可知，「意識」這個之於現代中國的新式辭彙，因國人無法適切領略其義所造成的誤用，已不僅止於語言層次的困擾，還延伸至其他面向。質言之，〈說意識〉一文所反映的，就是近代中國「新名

¹ 李長之：〈說意識〉，《宇宙風》第16期，1936年，頁175。本文用的版本是「大成老舊刊全文數據庫（1840-1949）」的全文掃描版。網址：<http://www.dachendata.com/>，檢索日期：2012年2月11日。

² 李長之：〈說意識〉，頁174。文中這句：「意識是讓人立刻知道的關於一個個體的一切經驗的總合之稱」，作者於該文自承譯自“name given to the sum of all experience which are directly known to an individual”，出自 Howard Crosby Warren and Leonard Carmichael, *Elements of Human Psychology*, 426.

詞」和「新概念」所觸發的歷史現象。誠然，語言是人類社會最重要的符號系統，它扮演人類在世界上言說、指涉、認知的基本工具。語言符號、人、社會文化結構之間，存在著一種「共變」關係。³意即，「語言、人、社會文化」，為三個互相交疊、調整與影響的因子。此即，一個社會的文化景觀若然改變，其語言系統亦有隨之改換的可能與必要。反之，若語言系統變化，亦會對另二環節產生影響。故此，由「新名詞」和「新概念」交織而成的歷史變化，便是在這「共變」關係上緩緩發生。

晚清以降，與西方列強接觸愈是頻繁，歐風美雨的吹襲淋打便愈為強烈。來自西方的物質文明、制度、思想和文化，漸次在中國登堂入室。舉國上下充斥著「向新去」的氛圍，梁啟超（1873-1929）曾如是說：

社會變遷日繁，其新現象、新名詞必日出，或從積累而得，或從交換而來。故數千年前一鄉一國之文字，必不能舉數千年後萬流匯沓、族群紛挐時代之名物、意境而盡載之，盡描之，此無可如何者也。言文合，則言增而文與之俱增。一新名物、新意境出，而即有一新文字以應之。新新相引，而日進焉。⁴

很明顯地，在任公眼底確實看到了上述「共變」的景象。且是集中表現在晚清社會新出之「現象」、「名物」，以及相應而生的各式「新名詞」上。

從任公所言可知，中國現代轉型的歷程中，湧現大量「新名詞」的現象，實可以「需求問題」視之。每一個新名詞，就代表一種「概念工具」，藉此，國人方能操作新式的「思想資源」。⁵如熊月之所論：

³ 邢福義主編：《文化語言學》（武漢：湖北教育出版社，1990年），頁459。

⁴ 梁啟超：〈論進步〉，《新民說》（臺北：中華書局，1959年），頁57。

⁵ 王汎森：〈「思想資源」與「概念工具」——戊戌前後的幾種日本因素〉，《中國近代思想與學術的系譜》（臺北：聯經出版公司，2003年），頁

「當時新名詞、新術語是裹著新思想、新觀念、新學問排空而來，它們鋪天蓋地似的，攪得出版界、教育界、新聞界、學術界沸沸揚揚，面貌大變。」⁶ 細索熊氏此言，或許可說，關於晚清新式辭彙的研究，理應是個涉足思想史、文化史、學術知識史、社會史的複雜領域，極具研究價值。⁷

承上所述，本文的焦點，便是以「意識」這新名詞為主題，討論它在中國生成其義的歷史過程。其中，筆者將特別關注近現代的部份，結合學界備所關心之「西學東漸」的議題，考察「意識」之概念逐漸在近代中國被建構的歷程。描述國人通過譯介心理學這門新式西方學科，如何在「意識」和“consciousness”之間，搭起對譯之橋樑。⁸ 進一步，企圖梳理「意識」這個概念，如何在特殊的時代氛圍下，被挪用至學術之外的場域，致使「意識」一詞，漸漸成為時人操用的「關鍵詞」。陳寅恪（1890-1969）曾說：「凡解釋一字即是作一部文化史。」⁹ 本研究之作義，亦在於此。但這並非意謂著要做訓詁學的考

181-194。

⁶ 熊月之：《西學東漸與晚清社會》（上海：上海人民出版社，1994年），頁677。

⁷ 目前學界關於此議題的研究，蔚為大觀，有針對單個辭彙概念，亦有作整體圖景的描繪。參見馮天瑜：《新語探源——中西日文化互動與近代漢字術語生成》（北京：中華書局，2004年）；黃興濤主編：《新史學·第三卷：文化史研究的再出發》（北京：中華書局，2009年）；沈國威：《近代中日詞彙交流研究：漢字新詞的創制、容受與共享》（北京：中華書局，2010年）。Michael Lackner, Iwo Amelung and Joachin Kurtz eds., *New Terms for New Ideas: Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China* (Leiden: Boston: Brill, 2001).

⁸ 關於現代中國心理學的歷史沿革，現要以胡延峰的研究最為周詳。然，胡氏之作僅著重於整體歷史脈絡的勾勒，對於近代中國心理學的學者群體、學科建制化等問題，較多著墨，而未就細微處著手。參見胡延峰：《留學生與中國心理學》（天津：南開大學出版社，2009年）。

⁹ 陳氏此話是起因於1935年，語言學家沈兼士（1887-1947）發表一篇〈「鬼」字原始意義之試探〉，陳寅恪讀後大為讚賞，在兩人的書信往返之中，陳氏發為此嘆。參見陳寅恪：《陳寅恪集·書信集》（北京：三聯書店，2001年），頁171-173。

證，而是期望能就歷史演變的角度，探看「意識」這個新名詞，其概念之變遷流行，從清末至民國時期，如何透過翻譯、創造和挪用等方式，生成各式樣貌。

二、漢語原初、佛經和近代時期的翻譯脈絡

關於「意識」這個辭彙，筆者目前整理出來的演變過程，大致可依序分為：漢語原生脈絡、佛經脈絡、近代時期的翻譯脈絡、心理學與社會心理學的學術脈絡、對抗氛圍下的挪用。此五條線索，交織出「意識」之概念轉變的歷程。本節將先敘述前三階段的歷史發展。

（一）漢語原生脈絡、佛經脈絡

查找劉禾在《跨語際實踐》一書後之附表，她將「意識」這個新名詞，歸於「回歸的書寫形式外來詞」，指出「意識」是日本為翻譯歐洲的現代詞語“consciousness”，從古漢語複合詞中，借來譯介的辭彙。¹⁰換言之，劉禾的論點透露出，「意識」一詞並非近現代時期的新造詞，而是原發於漢語脈絡的原生詞。此辭彙並非一全新的新名詞，它的「新」，是通過日本一途，讓「意識」和“consciousness”之間，建立起對應關係後，才帶有新意味。

就此，循劉禾給的線索，筆者查找「意識」在近代以前漢籍文獻中的身影，發現幾條材料。如漢代王充（27-97）《論衡·實知》：「眾人闕略，寡所意識，見賢聖之名物，則謂之神。」¹¹又可見《北齊書·文宣帝紀第四》：「高祖嘗觀諸子意識，各使治亂絲，帝獨抽刀斬之，

¹⁰ 劉禾 (Lydia H. Liu) 著，宋偉傑等譯：《跨語際實踐：文學，民族文化與被譯介的現代性（中國，1900-1937）》（北京：三聯書店，2002年），頁409。

¹¹ 王充撰，蕭登福校注，國立編譯館主編：《新編論衡》（臺北：臺灣古籍出版社，2000年），下冊，頁2273。

曰：『亂者須斬。』高祖是之。」¹²再如《北齊書·列傳第二十三》中，一段描寫人之性情的語句中，使用了「意識」一詞：「賢弟彌郎，意識深遠，曠達不羈，簡於造次，言必詣理，吟詠情性，往往麗絕，恐足下方難爲兄，不假慮其不進也。」¹³細究「意識」在這幾條史料的語境中，它們大都指涉人的感覺、思慮等概念。第一條「寡所意識」，其表達的是指人對於事物之感知。第二及第三條材料，「意識」在文詞脈絡中，多表達人類的思緒、想法等意思。

顯然，「意識」一詞在漢語語境內，就多有個人對外在事物的感覺、思考之意。這個概念一直到近代時期，對譯“consciousness”時，都還帶有這種意味存在。而在第二條線索佛經脈絡裡，「意識」扮演的角色，其實也不脫原有範疇。如後秦弘始年間翻譯出版的《佛說長阿含經卷第八·第二分散陀那經第四》中述及：

如來說六正法，謂六內入：眼入、耳入、鼻入、舌入、身入、意入。復有六法，謂外六入：色入、聲入、香入、味入、觸入、法入。復有六法，謂六識身：眼識身，耳、鼻、舌、身、意識身。¹⁴

經文中的「意識」，爲佛典經文中的第六識，是有別於眼、耳、鼻、舌、身此五根的第六根，它對外界塵世起的反應，不僅止於色、聲、香、味、觸，而是具有認識、分別現象的作用。¹⁵此外，若翻閱

¹² 《北齊書·文宣帝紀第四》查自「漢籍電子文獻資料庫」，中央研究院歷史語言研究所漢籍全文資料庫計畫建置，網址：<http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw/>，檢索日期：2012年2月19日。

¹³ 《北齊書·列傳第二十三》，查自「漢籍電子文獻資料庫」，中央研究院歷史語言研究所漢籍全文資料庫計畫建置，網址：<http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw/>，檢索日期：2012年2月19日。

¹⁴ 此段史料筆者是透過CBETA(Chinese Electronic Tripitaka Collection)「電子佛典集成」(光碟版)資料庫查詢而得。檢索日期：2012年2月19日。由於「電子佛典集成」所收入資料的標點，並未依循新式標點符號，故此段引文中的標點皆爲筆者所改。

¹⁵ 竺摩法師鑑定，陳義孝居士編：《佛學常見詞彙》(臺北：福智之聲出版

其他經文，應還可陸續發現如：「五俱意識」、「獨頭意識」、「明了意識」、「定中意識」……等與「意識」相關的辭彙，意思皆不離原辭彙之概念。概而論之，「意識」一詞在佛經中指涉的，大要是指人類對於外在世界發生感知的心理活動，它是在前五識的活動合一之基礎下誕生。¹⁶ 整體而言，從原初的漢語至佛教經文，「意識」在兩種脈絡下呈現的概念，均指涉人類對自身所處之環境，或對己身以外的物界之感知，以及此感知在人身上所形成的一股思緒。¹⁷

（二）近代時期的翻譯脈絡

藉由數據庫的觀察，「意識」幾是散見於各種刊物的文章，或是文人文集中。在簡略整理材料後，筆者梳理出以下幾條線索。其中有延續前段所言之使用脈絡，特別是譚嗣同（1865-1898）在《仁學》裡，幾次於行文時，運用「意識」來鋪陳文脈。此外，這階段最為關鍵的發展，就是「意識」一詞隨明清以降，西方文化和知識透過傳教士與知識分子的譯介輸入中國，導致辭彙被使用的語境脈絡，逐漸與西學交織在一起。最後，還和外語形成主、客語言的對譯關係。這裡欲處理的翻譯脈絡，便是兩造文化、觀念、知識體系在接觸的過程中，於語言、辭彙上所造成的影響。從譚嗣同的《仁學》到章炳麟

社，1999年），頁129、291。另可參考丁福保編：《佛學大辭典》（臺北：天華出版社，1984年），頁2321。

¹⁶ 對此概念的理解，參見聖嚴法師：《心的經典——心經新釋》（臺北：法鼓文化，2010年），頁29。

¹⁷ 此處仍有兩個問題，是筆者在撰寫本文時仍無法釐清及詳述的。最主要的是，「意識」是國人用來翻譯佛經原文（梵文或別種語言）的哪一個辭彙？經文原文中的這個辭彙，其詞義為何？「意識」一詞除對應梵文“*mano-vijn~a^na*”，亦常使用在其他佛典的脈絡中，並可能會因此而具有不同的意涵。因此，其確切的歷史圖像絕非本文所述之簡略。且觀英譯佛典，其實也多以“*consciousness*”來對譯「識」的概念，有就近取譬之意。因此，筆者不敢遽下斷語，說近代以後「意識」一詞的變化和挪用，與前期（漢語、佛典）的作法，有一飛躍的質變。但這部分實非本文論述之重點，且以筆者現下之學力，仍無法處理此課題，唯留待日後若有機會再撰文釐清。此處承蒙匿名審查人的寶貴意見，筆者謹致謝忱。

(1869-1936)、梁啟超、蔡元培(1868-1940)、嚴復(1854-1921)，他們都在這段語言文化史裡，留下自己的足跡。

首先要談的，是譚嗣同於1896年寫成的小書《仁學》。這本環繞著「仁」之觀念，匯聚了譚氏的宗教心靈，以及對政治和文化日趨激烈的態度而成之作品，書中交織著宋明儒學的宇宙觀、儒家與諸子思想、佛學思想此三條主流，並輔以些許西學為其思想資源。¹⁸書裡，譚嗣同最引人注目的用詞，便是他大量使用「以太」(ether)、電、光、質點、吸力、熱力等科學名詞。而「意識」的出現，則歸屬於譚氏從佛學角度進行詮釋時所作的挪使。其實，當《仁學》的書寫工程進行時，他正在南京師從楊仁山(1873-1911)研究佛學。在大乘佛教的影響下，譚嗣同特別注重儒佛二家在「心學」的會通。¹⁹

故此，我們能讀到「意識」的詞句，大多在佛教，或佛儒互釋的脈絡中。如《仁學》第二十五段，討論世間之生滅起微，譚氏便述及「執生意識」，會造成人類眼下所見之「成相」。²⁰這裡，「意識」就是人之所以能辨別外物之「相」的起因。同表此意之文句，又出現在書本末段，「自有眾生以來，即各各自有世界。各各之意識所造不同，即各各之五識所見不同。」²¹此處的「意識」與前例相近，亦如「意識」出現於佛經時，表述人對世界的感覺。至於儒佛互釋的情況，即有一處。是譚氏在書中，將《大學》的「格物致知，正心誠意」，與大乘相宗的「轉識成智」作一對等連結時：

《大學》蓋唯識之宗也。唯識之前五識，無能獨也，必先轉第八識；第八識無能自轉也，必先轉第七識；第七識無能遽轉也，必先轉第六識；第六識轉而為妙觀察智，《大學》所謂致

¹⁸ 此處關於譚嗣同《仁學》的基礎論述，筆者是依賴張灝先生的研究，參見張灝：《烈士精神與批判意識——譚嗣同思想的分析》（臺北：聯經出版公司，1999年），頁89-129。

¹⁹ 張灝：《烈士精神與批判意識——譚嗣同思想的分析》，頁100。

²⁰ 譚嗣同：《譚嗣同全集》（臺北：華世出版社，1977年），頁47。

²¹ 譚嗣同：《譚嗣同全集》，頁89。

知而知至也。佛之所謂意識轉然後執識可轉，故曰：「欲誠其意者，必先致其知。」致知藉乎格物；格物致知者，萬事之母。²²

很明顯的，譚嗣同將佛家中的第六識，也就是「意識」，與儒家經典《大學》所述何以成人的環節：「致知」，等同為一。此即意為，譚氏在撰寫此處時，「意識」在其文字脈絡下，是從佛家經文之義，意指感知一事。是一種人類可觀諸法相的「妙觀察智」。從此，作者筆鋒一轉，帶到《大學》上。將佛教之「意識」和「致知」連結在一起。於是，「意識」在此處還添加了「知識獲得」一意。

《仁學》中的最後一個例子，是譚嗣同在敘述人類之所以對外物產生感知，並進而在人與人之間製造出各式隔閡，致使無法達至「人我通」之境界：

腦氣之動，殆正類此。其動者，意識也；大腦之用也……夫腦氣動法，既萬有不齊，意識乘之，紛紜而起。人與人，地與地，時與時，事與事，無所往而不異，則人我安得有相通之理？凹凸力之為害，即意識之為害也。今求通之，必斷意識；欲斷意識，必自改其腦氣之動法。外絕牽引，內歸易簡，簡之又簡，以至於無，斯意識斷矣。意識斷，則我相除；我相除，則異同泯；異同泯，則平等出；至於平等，則洞澈彼此，一塵不隔，為通人我之極致矣。佛氏之言云：「何是山河大地？」孔氏之言曰：「何思何慮？」此其斷意識之妙術，腦氣所由不妄動，而心力所由顯，仁矣夫！²³

我們可以看到，他指出人我間無法相通之障礙，其因皆出於人的「腦氣」，當「腦氣」開始運作時，也就是「意識」之產生。它的紛紛擾

²² 譚嗣同：《譚嗣同全集》，頁48-49。

²³ 譚嗣同：《譚嗣同全集》，頁82-83。

擾，構成了人類對外界任何人、地、時、事之「我相」的形成。也就是此一「我相」，橫互在人我之際。必須破除「意識」，才能破除「我相」，作到如佛、孔二氏對自然景物、人心思慮皆一視平等的境界。

「意識」與「腦氣」的連結，顯示了「意識」被譚嗣同從佛經脈絡，移用來描述人類的大腦活動。值得注意的是，大腦的功能，一直是中、西醫的身體、醫學知識相衝突的環節。中國傳統的身體觀，早於春秋戰國時期，便已定下「心」作為人體情感、意志和精神的主宰，進以操持人體諸官百骸運轉的基調。²⁴而自明清之際以降，隨傳教士而來的西方醫學與身體知識、觀念，逐漸改變了此般認知。醫學史家夏互輝 (Hugh Shapiro) 指出，近代中國的醫療身體觀，有一由「心」到「腦」的轉折。大腦和心的功能、地位，互為交換，「腦」成了全身之主。此變化所反映的，就是「大腦」和「神經」兩個新概念在中國醫療知識體系內，被逐步建構、接受的過程。²⁵

譚嗣同此處所用的「腦氣」，應為近代時期，時人翻譯“nervous system”所用的辭彙，「腦氣筋」，也就是對應現所通用的「神經」。「腦氣筋」一詞，出於1851年英國傳教士合信 (Benjamin Hobson, 1816-1873) 與陳脩堂 (生卒年不詳) 合撰的《全體新論》。在《全體新論》中，「大腦」被描寫為「一身之主」，且須透過遍布全身的「腦氣筋」，來傳達指令，指揮全體。²⁶從十九世紀中葉的《全體新論》到十九世紀末的《仁學》，「腦氣」或「腦氣筋」逐漸成為國人使用的辭彙，這或許反映了譚嗣同這代知識分子，已然接受西方醫學中關於大腦的知識。據此，「意識」在這部分的文字脈絡下，其實是被放在

²⁴ 杜正勝：《從眉壽到長生——醫療文化與中國古代生命觀》（臺北：三民書局，2006年），頁95-105。

²⁵ Hugh Shapiro, “How different are western and chinese medicine? The case of nerves,” in *Medicine Across Cultures: History and Practice of Medicine in non-Western Cultures*, ed., Helaine Selin (Dordrecht, Boston: Kluwer Academic Publishers, 2003), 351-372.

²⁶ 張寧：〈腦為一身之主：從「艾羅補腦汁」看近代中國身體觀的變化〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第74期（2011年12月），頁10-13。

儒、佛、西方醫學三種語境交織共構的文段內。「意識」是大腦運作時的產物，但它也是製造各種「我相」的原因。最終，譚嗣同是要斷除「意識」，方能透顯人類的「心力」，好以成仁。顯然，譚氏雖接納西方醫學論述，但其寫作的思想依歸，仍為中國傳統的思想資源。²⁷這部分，和《仁學》整部書所呈現的特點，甚為相符。

由上可見，《仁學》中出現的「意識」，是譚嗣同在其佛學基礎上，依他所設定的主題，對辭彙概念所作的發揮。甚且，我們還見到，「意識」在儒、佛以及西方醫學知識交織互釋脈絡下的呈現手法。實然，約於1900年前後，「意識」一詞便開始較頻繁地出現在知識分子筆下。如梁啟超在描述笛卡兒 (René Descartes, 1596-1650) 學說中，關於人類對事物之觀察與理解時，寫道：「笛卡兒以為斷事理者，意識之事也。見事理者，智識之事也。」就此，任公是依據笛卡兒對知識的二元論思考，因此便區別了「意識」與「智識」之於人類鑒察、判斷、了解世界的功用差別。「意識」是覺察事理的基礎起點，而「智識」則是在有限度的前提下，來理解世界。²⁸ 另在《新民說》中，「意識」被任公用以描寫一個人在作一件事情時，是自覺或是不自覺的情況。這時，「有意識」、「無意識」就時常出現在文句內：「姑無論天然無意識之破壞，如前所歷舉內亂諸禍，必非煦煦子子之所能弭也。」、「用人力以破壞者，為有意識之破壞，則隨破壞隨建設。」、「夫此等計算者，對於無意識之損害，可以用之。」、「夫孰知夫數十年來得延一線之殘喘者，尚賴有此若明若昧，無規則無意識

²⁷ 夏互輝析論譚嗣同對於「腦氣筋」和「心」的想法，指出譚氏並未全然排除「心」的功能，而是將之定位為：輸送血液來滋養大腦。顯見，譚氏這代知識分子，並未因接受西方醫學、身體的概念，便全然拋卻傳統資源。Hugh Shapiro, "Interpreting the Idea of Nerves in Nineteenth-Century China," 8 網址：<http://www.ihp.sinica.edu.tw/~medicine/ashm/lectures/Shapiro-ft.pdf>，檢索日期：2012年5月4日。

²⁸ 梁啟超：〈近世文明初祖兩大家之學說〉，《飲冰室文集》（上海：中華書局，1936年），集十三，頁6。

之排外自尊思想以維持之。」²⁹ 無論是破壞，或是排斥外洋之思想，梁啟超皆從「無意識」的角度來描寫。而此般「無意識」的行為，在是時之報紙亦有紀錄。《紹興白話報》既有一則時論題為「無意識」，內容敘述在蕭山一地的公益社舉辦演說會，而一群無賴群聚於城隍廟前，「無意識」地作出反對動作。³⁰

貴為近代中國輿論界的天之驕子，任公大量的文論，發表於清末民初年間幾份大報《時務報》、《清議報》、《新民叢報》上，其所夾帶新名詞數量十分可觀。其中又特別是日本製作的新辭彙。³¹ 這類「日製新名詞」的湧現，概是隨 1895 年後的留日熱潮，大量輸入中國社會。按早期著名語言學者王力（1900-1986）的研究，「意識」也是此行伍中的辭彙。它通過日本借取一途，翻譯英語“consciousness”這個概念。而日本，最早在 1873 年，就由明治時期致力於介紹西洋哲學的啓蒙家西周 (Nishi Amane, 1829-1897)，創造了用「意識」（いしき）翻譯“consciousness”的作法。³² 從明治早期的辭典就可看出，「意識」（いしき）很快就成為英詞“consciousness”的對等詞。³³ 待它從日本傳回中國後，「意識」就搖身一變，從漢語原生辭彙，成為「來自西洋，路過日本」的「新」辭彙。³⁴ 質言之，當「意識」從日本回到中國後，其所承載的意義，便多了一層西方概念的外衣。

²⁹ 梁啟超：《新民說》（臺北：臺灣中華書局，1978 年），頁 33、60、66、70。

³⁰ 〈紹興近事：無意識〉，《紹興白話報》第 94 期（出版年月不詳），頁 11。

³¹ 李運博：《中日近代詞彙的交流——梁啟超的作用與影響（日文版）》（天津：南開大學出版社，2006 年）。

³² 西周在〈生性發蘊〉中指出，英語的“consciousness”，法語的“connaissance”，德文的“bewusstsein”與荷蘭語的“bewustheid”，他都譯作「意識」（いしき）。李博 (Wolfgang Lippert) 著，趙倩、王草、葛平竹譯：《漢語中的馬克思主義術語的起源與作用》（北京：中國社會科學出版社，2003 年），頁 310。

³³ 李博 (Wolfgang Lippert) 著，趙倩、王草、葛平竹譯：《漢語中的馬克思主義術語的起源與作用》，頁 311。

³⁴ 「來自西洋，路過日本」一語是王力的用語，他早於劉禾指出，「意識」是日本從漢語借去翻譯“consciousness”，再傳回中國的新名詞。參見王力：《漢語史稿（增訂本）》（北京：科學出版社，1958 年），頁 531-532。

從前述梁啟超對該詞使用之例，筆者不敢遽下任公就為運用具此「新意」之名詞的斷言。反倒，我們可以章炳麟——這位亦曾遊歷日本的國學大師，來說明「意識」與“consciousness”的對譯關係。章炳麟在1902年由日本返抵國門，是年翻譯出一本《社會學》，原作者為日人岸本能武太(Kishimoto Nobuta, 1866-1928)。該書序言中，「意識」一詞和一個時人陌生的人名「葛通哥斯」同時出現：

社會學始萌芽，皆以物理證明，而排拒超自然說。斯賓塞爾始雜心理，援引浩穰，於玄秘淖微之地，未暇尋也；又其論議，多踪跡成事，顧鮮為後世計，蓋其藏往則優，而匱於知來者。美人葛通哥斯之言曰：社會所始，在同類意識，倣擾於差別覺，制勝於模效性，屬諸心理，不當以生理術語亂之。³⁵

這位「葛通哥斯」，是美國倡導心理傾向的社會學學者——吉丁斯(Franklin Henry Giddings, 1855-1931)。「同類意識」是吉丁斯解釋社會形構的三個心理層面之環節：同情心(sympathy)、同類意識(the consciousness of kind)、協同意志(concerted volition)。³⁶顯然，從序言文字可看出，章炳麟對“the consciousness of kind”此概念之譯介，是用「同類意識」。

在相似脈絡下，梁啟超則別有貢獻。他在1904年《新民叢報》第50號一篇釋介新式名詞的文章〈新釋名〉中，向讀者解釋何謂「社會」。這篇「名詞解釋」，梁啟超的著述依據是「採譯日本建部遜吾社

³⁵ 岸本能武太著，章太炎譯：《社會學》（上海：廣智書局，1902年），頁1a。

³⁶ Sun Lung-kee, “Social Psychology in the Late Qing Period,” *Modern China*, Vol. 18, No. 3 (July 1992), 236-237. 吉丁斯認為，這種「同類意識」是一種社會發展最原始、基本、主觀的要素。只有動物具備，非動物則無。由「同類意識」為起點，是很多事物發展的驅動力，例如：經濟活動、政治運作或宗教崇拜，每一種行為都是從一種「同類意識」所延展而生的。參見 Franklin Henry Giddings, *Principles of Sociology: An Analysis of the Phenomena of Association and of Social Organization* (New York: The Macmillan Company; London: Macmillan & Co., Ltd, 1909), 16-19.

會學序說，及教育學術研究會之教育辭書」所成。建部遯吾 (Takebe Tongo, 1871-1945) 的社會學思想，與岸本能武太接近，且還試圖將之與儒家思想揉合為一。³⁷ 在這篇文章中，任公藉建部的學說，陳述社會如何形成。其中有一項條件便為：「社會者，有意識者也。」此即為，社會是由一群「有意識」的有機體共構而成。集「眾人意識之協合統一」，遂成「社會之意識」，此「社會意識」又可在「箇人意識」中找到相似性質。³⁸ 查找建部的原書，在第一章第六節，標題即寫著「社會は意識ある體なり」（社會成爲一個有意識的主體）。下之內文與任公所述相似，主在指出，社會是由許多「有意識」的有機體，集結而成一「有意識」的社會。³⁹ 從此應可確知，此時此文中，梁啟超筆下的「意識」，就應為「來自西洋，路過日本」的日製新名詞了。

還有一個更確切的例證，可說明「意識」一詞日本因素的色彩。1906年，蔡元培翻譯日本哲學家井上圓了 (Inoue Enruo, 1858-1919) 《妖怪學講義》的總論部分，由商務印書館發行。此書旨在透過各種科學的角度，研究自然界各種的怪異現象。井上圓了將「妖怪」區別為「物理的妖怪」和「心理的妖怪」，前者是物質世界的現象，後者即為心靈世界。為能描寫、分析諸般妖異現象，井上就分從「理學」及「哲學」兩條途徑著手。書中「哲學」的範疇裡，有很大一部分是循心理學脈絡進行討論，其中的第七講〈說明篇第二〉，就是以「意識」（いしき）為主體的論述。井上氏開頭便說：「それ心理現象の根基となり、諸知識の本素となるものは意識なり。」⁴⁰ 蔡元培的譯

³⁷ 關於建部的思想，目前能找到的研究均持此般看法。參見左古輝人 (Teruhito Sako)：〈初期の建部遯吾における儒学と社会学〉，《社會學評論》第51卷第1期（2000年6月），頁20-36。Teruhito Sako and Suzanne K. Steinmetz, eds., *Japanese Family and Society: Words from Tongo Takebe, A Meiji Era Sociologist* (New York: The Haworth Press, 2007).

³⁸ 〈新釋名一〉，《新民叢報》第50號，1904年，頁114。

³⁹ 建部遯吾：《普通社會學：社會學序說》（東京：金港堂，1904年），卷1，頁32-38。

⁴⁰ 東洋大學井上圓了紀念學術センター編，井上圓了著：《井上圓了・妖怪

筆，則扣緊原文的要點，指出「夫爲心理現象之根基，諸知識之本素者，意識也。」⁴¹在這裡，日語「意識」（いしき）和中文「意識」的對譯關係十分明確。換言之，蔡元培此處所使用的「意識」，與前述章炳麟、梁啟超一樣，同爲從日本流回的新式辭彙。而「意識」在這一講的語境中，便屬於心理學論述的脈絡。後文還依序談及「意識、無意識之別」、「意識之範圍」、「意識與觀念之關係」……等主題，展現了一個非常複雜且堪爲完整的心理學知識體系。

上述三人，是清末民初透過日本來譯介西方思想的大家。當時的另一條翻譯途徑，直譯自西方作品者，就屬嚴復爲要了。在他自創譯語的堅持下，嚴復在1902年翻譯彌爾（John Stuart Mill, 1806-1873）的《穆勒名學》，將“consciousness”翻譯爲「覺性」或「覺」二詞。⁴²這四位知識分子的翻譯，均發於二十世紀初期。據此或許可以說，時人對於“consciousness”的翻譯，尙未完全達致共識。嚴復創造「覺性」、「覺」這個讀來接近佛典經文意味的辭彙，與「意識」一詞，形成對比。⁴³嚴復特殊的譯語，少有被時人接受且沿用的情況，「覺性」和「覺」的命運亦爲如此。它們都在這場嚴復對抗日本新造詞的「新名詞之戰」，敗下陣來。按前所述，「意識」一詞的出現及使用，可上溯至漢代，且又頻繁出現於佛教經文裡。或許就因國人業已熟習此常用語彙，致使其在面對一個新概念“consciousness”時，既有「意識」可選擇，便很難再接受嚴復這晦澀之名詞。

總的來說，清末民初時期，正爲漢語要邁向「現代漢語」的歷史階段。此時期的中國，爲表述大量由域外輸入的新事物、新概念，十

學全集》（東京：柏書房株式會社，1999年），卷1，頁124。

⁴¹ 井上圓了著，蔡元培譯：《妖怪學講義》（臺北：文星書店，1967年），頁47。

⁴² 穆勒（John Stuart Mill）著，嚴復譯：《穆勒名學》（臺北：辜公亮文教基金會，1998年），頁10。

⁴³ 韓江洪曾指出，嚴復的翻譯深受晉唐佛經翻譯的影響，從譯經文體中吸收了一些因素。韓江洪：《嚴復話語系統與近代中國文化轉型》（上海：上海譯文出版社，2006年），頁79。

分需要新式辭彙。過程中扮演最重要的角色，便是中日辭彙的相互交流。兩國的字詞，在同為「漢字文化圈」的基礎下，透過創制、接受和共享等方式，創發了各色各樣的漢字新詞。⁴⁴ 本為漢語原生辭彙的「意識」，在近代時期歷經通過日本借取而與西文產生對譯關係。於二十世紀初期左右，「意識」所承載的新概念：“consciousness”，因中、日語翻譯鏈結而逐漸穩定下來。直至到下個階段，隨西方心理學、社會心理學的傳入，無論是負責譯介的知識分子或是讀者，他們均開始針對這個新辭彙和概念，作各式各樣的討論及運用。於是，國人對於「意識」的認識與掌握，得更為深入，進入現代學科知識的場域中。

三、從現代學科知識脈絡來理解「意識」

心理學之名義，可簡稱之曰研究心界現象之科學。……然則心界現象之特性果如何？曰依乎意識。意識最純一定義為難，試舉例以明之：有人焉卒倒於此，他人喚之不聞，觸之不覺，而其手足寂寂然不之動。方此之際，彼固全無意識也。既而醫士施以術，彼乃啓其眼簾，視人咸集於左右，問今如何乎？謝各人之護持，自起飲水。於時，彼之意識既已來復，而此來復之意識，即心界現象之特性也。⁴⁵

這篇登於《新民叢報》的文章〈心理學綱要〉，簡述了心理學這門來自西方的新式學科，其基本定義、研究方法、派別等面向。從上段引文來看，作者將心理學之界義，定於研究人心各種現象的科學。而研究者判斷心之現象的依準，便為「意識」。當一個人失去「意識」時，對外界各種刺激是全無知覺的；當一個人恢復「意識」時，便能

⁴⁴ 關於這個問題，參見沈國威：《近代中日詞彙交流研究：漢字新詞的創制、容受與共享》。

⁴⁵ 內明：〈心理學綱要〉，《新民叢報》第37號，1903年，頁55-56。

自己感覺、行動。此知，在二十世紀初期，國人對心理學的認知，是著重於「心」的問題，而「意識」則為其中關鍵。

可以這麼說，「意識」一詞，就是隨這門西方知識學科被翻譯及介紹，而從一個日本製作的「新名詞」，得以搖身一變成為國人知悉其義的辭彙。其中有些為單純運使名詞，其餘則大多是在心理學相關的脈絡下，使用、研究、討論辭彙的內涵與定義。本節，筆者將循此線索，描寫「意識」如何藉著國人對心理學的譯介與探討，與“consciousness”此新概念產生更緊密的聯繫。並替其後所出現的，往「政治」、「社會」場域的挪用，種下基礎。

西方心理學脫胎自哲學，於十九世紀下半葉，逐漸站穩腳步。這與它來到中國的時間點，若合符節。早期，在中國傳引西方心理學貢獻最大者，要以傳教士為主體。任教於聖約翰書院的顏永京（1839-1898），於1889年翻譯出版的《心靈學》（下冊未付印），為現知最早的一部漢譯心理學書籍。⁴⁶ 其後，譯介權落至留學生身上，自日本及美國先後歸返的知識分子，開始編譯心理學的相關書籍。心理學亦於民國成立後，正式走向學科建制化，立足於大學院系內。而幾與心理學同步傳入中國的，還有強調心理現象和社會現象之關係的社會心理學。此學科在晚清的傳播和影響，是一個與國家建構密切相關的議題。當時國人口中呼喊的「國魂」、「民族精神」皆緣此而發。⁴⁷

關於社會心理學，前節所論之梁、章二位譯介之心理傾向的社會學知識，便為此之開端。此外，《新民叢報》上有一篇，以法國社會心理學家勒朋（Gustave Le Bon, 1841-1931）的學說為藍本之文。該文指出，「國民心理學」是反對前此學者之論，否認人群、國家為「無有生命，無有意識，無有精神」的結合，認為：

合無數箇人之生命，即為一族一國之生命。合無數箇人之精神

⁴⁶ 胡延峰：《留學生與中國心理學》，頁32。

⁴⁷ Sun Lung-kee, “Social Psychology in the Late Qing Period,” 235-262.

意識，即為一國一族之精神意識。人群國家之所以得有人格，皆此之由。然則謂舍箇人生理心理之外，無所謂國民之生理心理可也。⁴⁸

此段文字，實與前述〈新釋名〉論述「社會之形成」的條件，若有相似。此即意謂著，國民個體的精神、意識，是一個國家形構所必備的人格。這就是國民心理學所關心的問題。文後，作者雖無再提及「意識」，但讀者可從文脈中嗅出，「意識」實類似於文章所談的，發自人類心性的「種族精神」概念。⁴⁹於是，國家與「意識」的關係，遂成一個時人討論的議題。《東方雜誌》上一篇社說〈論國家之意識〉，解釋一個國家的搏成，除去種種內因外緣，歷史、情俗、語言等因素，同國人對國家的一種「情愫」，才是最為關鍵、驅動國人與他國競爭的動力。若違此者，乃為「無意識者」，反之即為「有意識矣」。⁵⁰易言之，「意識」就等同國家形塑最關鍵的因素——國人之間的「情愫」。於是，「意識」被視為從個體發展成團體的重要因子。此論就如一顆種子，埋入是時思想土壤中，直至日後「國家主義」與各種群體之「意識」躍為國人關注焦點時，才又重回議壇。

彼時對「意識」的運用，有部分就是將之與人類的「心」、「精神」等同為一。與此類論述相似的，還有認為人心之內有一區塊，專屬於「意識」。一個「觀念」之產生，便是從這區塊中運作而出。在〈養心用心論〉中，作者便述及一個人，其「意識之區域」中，若被憂慮之

⁴⁸ 梁啟勳：〈國民心理學與教育之關係〉，《新民叢報》第25號，1903年，頁50。

⁴⁹ 勒朋的學說於二十世紀前後，在日本十分受到矚目，梁啟超旅日期間，亦十分關注其說。任公後所創辦的「共學社」，即出版一本由馮承均翻譯的《政治心理》（1921）。勒朋在書中序言指出，一國家之政治，影響其起滅、變化、優劣的因素，皆出於該國國民的心理。該書初版於民國十年刊行，筆者所據版本為1933年的版本。勒龐（Le Bon, Gustave，即為本文之勒朋）著，馮承鈞譯：《政治心理》（上海：商務出版社，1933年），頁2-6。

⁵⁰ 蕓照：〈論國家之意識〉，《東方雜誌》第3卷第1期，1906年，頁4-8。

事佔據，那此區域就為憂慮所充滿。甚且，當其被一種以上的觀念佔據，其心遂為「馳騖紛擾，散亂集沓之心」。故此，人若欲養用其心，需使「意識之區域，洞洞然不儲一物」，各式觀念自能呈現活潑潑的狀態。⁵¹

「意識」之於人，不只能使其觀念清明，抑有進者，「意識」還是人格形塑的關鍵。1907年，《新民叢報》上登出一篇翻譯稿，譯自日本倫理學家深作安文 (Fukasaku Yasubumi, 1874-1962) 的文章——〈人格論〉。文章講述人格是如何形成的，其所需的要素是什麼，特質又為何……等問題。作者在一開始便告訴讀者，討論人格需從心理學入手，且其立論之要在於「意識」：

從來論人格者，多自心理學之一方面，以明人之所以為人之資格。而其立論之關鍵，則意識之統一是也。所謂意識之統一者，即自我之意識發生之思想、感情、與欲望之統一。吾人於平居思慮行為之際，決不至以己外之人為其思維作用與行為，遂行之主體以吾自思其所思而行其所行也。而此意識，不僅起於反省實現之自己之際，即於回思過去與想像未來之時，亦莫不如是。故自我之意識，即謂之為人格之核實可也。要之自我之意識云者，吾所獨有，而非吾以外之人所能共有之意。是人格者，所以統一所有之意識而自覺之之精神的系統也。⁵²

此知，每個人的「自我意識」，便為人格形成的基點。這種「自我意識」，只要是醒覺者皆能有之。然而，何謂「自我意識」呢？作者這麼說道：

而自識則非經驗及知性發達之後，難以成立。蓋自識云者，不僅自知而已，自知且更知自己與外界之關係也。不僅客觀的以

⁵¹ 觀雲：〈養心用心論〉，《新民叢報》第3年第21號，1905年，頁3-4。

⁵² 光益：〈人格論〉，《新民叢報》第4年第23號，1907年，頁93。

認識自我而已，且認識自我對乎非我之關係上之自我，至此自識之成立。則本乎知性的統一與感性的統一之二者。⁵³

「自識」成立，是人在客觀與主觀上對自我及外界的認識。而「知性」和「感性」便為兩項必要具備的條件。「知性」是理解事物之觀念，「感性」為人的各種生理感覺，兩者皆須統一。反之，則有礙「意識」之統一，遂有致使人格分裂的可能。⁵⁴ 文後，作者便依著這條脈絡，續述人格的性質。通觀全文，我們可以發現，「意識」在作者筆下，已嵌入了西方心理學的知識背景，並指出「意識」是人類通過智識和感覺功能的運作後，所生成對自我及外物的認知。此就為作者所認定的，人格形塑的骨幹。

無論是從個人的「心」、「精神」等角度來使用「意識」，或是論述「意識」與人心、人格之形構的關係，上舉數篇文論，皆很自然地拿這個辭彙，填入行文中。並未對名詞本身，作出解釋或定義。事實上，「意識」從日本以「新名詞」的樣貌回到中國時，留學生或國內知識分子就未解明其義，只是在翻譯確立之下，使用這辭彙。然而，針對「意識」的釋義工作，並非全無進展。隨近代中國語彙轉型速度的加劇，大量的名詞與概念廣披四方，舊知識、觀念體系有部分解體，亦有部分融入新式資源，重新組織。宛如萬花筒，轉動一下即呈現新圖案。它令國人備感紛亂。於是，中國社會對新名詞辭典或彙編的需求遂應運而生。這場「百科全書的生意」，催生了許多辭書、字典。⁵⁵

其中，1903年由汪榮寶（1878-1933）與葉瀾（1875-？）共同編寫的《新爾雅》，是第一本由中國留日學生編纂，向國內讀者說明

⁵³ 光益：〈人格論〉，《新民叢報》，頁94。

⁵⁴ 光益：〈人格論〉，《新民叢報》，頁95-97。

⁵⁵ 相關研究可參見鍾少華：《人類知識的新工具——中日近代百科全書研究》（北京：北京圖書館出版社，1996年）；陳平原、米列娜主編：《近代中國的百科辭書》（北京：北京大學出版社，2007年）。

西洋自然科學、人文社會新詞語、概念的書籍。在書內「釋教育」欄目下，便可見不少心理學相關的詞條。和「意識」相關的詞語，共收入四條：

辨別事物時心中之狀態謂之意識。

知一事而悟及他事者，謂之意識之關係性。

有常識而對於現象之起伏，不失其一定之形者，謂之意識之統一性。

思想現於若明若昧之間者，謂之半意識。⁵⁶

按《新爾雅》的解釋，「意識」之發生，是當個人在辨別一項事物時，內心隨生的一種狀態。至於「意識之關係性」、「意識之統一性」兩術語，則是延伸原義所作之釋明。較有趣的是，編者還引入「半意識」一語，指涉人處於半明昧之狀態。其外，欄目內還有一術語，編者用「意識」來解說，那就是「人格」：「有統一之意識，有自由之行動，有道德上之責任者，謂之人格。」⁵⁷頗值玩味的是，比對《新爾雅》與前述〈人格論〉對「人格」的解釋，兩者均提及「意識之統一」的必要性。於此，或可進一步追索兩位編者在《新爾雅》中的辭彙解說，是運用了哪些日本的「思想資源」。⁵⁸

同樣對「意識」作出解說的，1906年的《新民叢報》上，有一篇翻譯文〈心理學剖解圖說〉。其替心理學定義時便開宗明義說道：「心理學者，研究意識現象（即心的現象）之科學也。」對於「意識」，該文如此解釋：「於精神之醒覺時，使發現種種之觀念之謂也。」其下又可區分出「無意識」、「意識」兩狀態。前者，是指人類

⁵⁶ 汪榮寶、葉瀾編纂：《新爾雅》（上海：文明書局，1904年），頁54-55。

⁵⁷ 汪榮寶、葉瀾編纂：《新爾雅》，頁55-56。

⁵⁸ 沈國威對《新爾雅》的研究，也指出此書應為編者對日本書籍的翻譯或改編，惟現下還未能釐清，這本近代中國辭彙書的眾多底本究為哪些書籍。沈國威編著：《新爾雅：附解題·索引》（上海：上海辭書出版社，2011年），頁3。

熟睡時無法辨別各樣狀態。「意識」之狀態，還可細分成「不明之意識」、「明之意識」兩種。兩者皆為人類醒覺時，辨明事物所產生各種觀念。只是，倘若於「不明之意識」時，人類對紛然雜陳的觀念，並無高下好壞之判別能力。「明之意識」則是專注於一事物、一觀念的情狀。⁵⁹

顯然，人們對「意識」一詞之含意的理解，是隨國人譯介西方心理學的腳步，逐漸撥開雲霧，窺見曙光。上舉兩份材料，均為中國取日本的「思想資源」翻譯而成的。至於中國本土自行編寫的部分，則要以1909至1911年間，清政府的「審定名詞館」和黃摩西（1867-1913）所編之《普通百科新大辭典》，最具代表性。1909年，清政府內之學部所設立的審定名詞館，由嚴復為總纂，王國維（1877-1927）任協修。該組織運作至1911年，在嚴復領頭下，成績斐然。據1910年的紀錄，自開辦以來已審編「於算學一門，已編筆算及幾何、代數三項；博物一門，已編生理及草木等項；理化、史學、地學、教育、法政各門，已編物理、化學、歷史、輿地及心理、憲法等項。」⁶⁰此知，心理學的辭彙，亦於當時通過名詞館的編定，其成果應記載在《辦學訂名詞對照表附心理學及論理學名詞對照表》中。⁶¹關於名詞館的部分成績，現在可以從1916年，一位德國人赫美玲（K. Hemeling, 1878-1925）編纂的一本英華辭典：*English-Chinese Dictionary of the Standard Chinese Spoken Language and Handbook for Translators, including Scientific, Technical, Modern,*

⁵⁹ 湯祖武：〈心理學剖解圖說〉，《新民叢報》第4年第10號，1906年，頁69-72。在汪榮寶編纂的《新爾雅》中，對「心理學」的解說也提及意識與心理學研究的關係：「研究心意現象、精神現象、意識作用等者，名曰心理學」。汪榮寶、葉瀾編纂：《新爾雅》，頁59。

⁶⁰ 〈學部：奏陳第二年下界籌辦預備立憲成績折〉，收於陳學恂主編：《中國近代教育史教學參考資料》（北京：人民教育出版社，1986年），上冊，頁761。

⁶¹ 沈國威：〈中國近代科技術語辭典（1858-1949）〉，《或問》第13號（2007年），頁142。

and Documentary Terms (《官話》)，找到一些經審定過的「科技術語」，而“consciousness”就在其中。《官話》的編排方式，是同時並置「新譯詞」與「部定譯詞」，前者主要來源於「古典漢語和日語」，後者則為名詞審定館，這部分就反映了嚴復對譯詞的取捨標準。⁶² “consciousness”這詞條的中文解釋，就一併呈置了「覺」與「意識」兩種翻譯。「覺」的旁邊寫著「部定」，「意識」旁則標明羅馬拼音“i shih”。⁶³ 讀者可以自行辨明。透過《官話》我們可以得知，嚴復被政府授任於審定科技辭彙時，仍沿用了「覺」一詞來對譯“consciousness”。而赫美玲在1916年仍將兩種翻譯同時收入，這也進一步反映了，「覺」和「意識」仍在辭彙平臺上，進行某種程度的競爭。

至於黃摩西一人主導，編纂之「收輯一切學語，調查種種專門學書籍為基礎，中外兼賅，百科并蓄」⁶⁴的《普通百科新大辭典》，共收近41條心理學相關的辭彙，其中，便有「意識」一詞。其解釋為：

對於無意識（如熟睡等）而心有覺之狀態，其內容時時刻刻變化，謂之意識流。舊說，謂意識即精神生活。近日研究新得者，則謂精神作用，意識之外，尚含有無意識活動。⁶⁵

⁶² K. Hemeling, ed., *English-Chinese Dictionary of the Standard Chinese Spoken Language and Handbook for Translators, including Scientific, Technical, Modern, and Documentary Terms* (Shanghai: Statistical department of the Inspectorate general of customs, 1916), i. 關於《官話》的初步研究，參見沈國威：《近代中日詞彙交流研究：漢字新詞的創制、容受與共享》，頁431-453。

⁶³ K. Hemeling, ed., *English-Chinese Dictionary of the Standard Chinese Spoken Language and Handbook for Translators, including Scientific, Technical, Modern, and Documentary Terms*, 280.

⁶⁴ 黃摩西：〈凡例〉、〈特色〉，《普通百科新大辭典》（上海：國學扶輪社，1911年）。轉引自鍾少華編：《詞語的知惠——清末百科辭書條目選》（貴陽：貴州教育出版社，2000年），頁22。

⁶⁵ 鍾少華編：《詞語的知惠——清末百科辭書條目選》，頁122。

據此簡說，「意識」是人心有覺知，一種具備「精神作用」的生活狀態。再者，詞條下的「無意識活動」，編者論為近日新的研究成果。對此，筆者推測，或許是指涉佛洛伊德 (Sigmund Freud, 1856-1939) 所談之「潛意識」(unconscious mind, subconscious)。前引資料提及的「無意識」，都是指稱人處於「停止感覺外在世界」的狀態，和《普通百科新大辭典》內的「無意識活動」，之間存有「活動」與否的差別。

無論是名詞審定，或者編纂辭典，都代表了當時知識分子，試圖去釐清形色多樣之新名詞所帶來的困擾。而「意識」的含意，遂在此階段透過名詞解釋，稍獲澄清。國人從「意識」之於「心」、「精神」的簡單連結，到了解「意識」為當人類試圖去感知、辨別一事物時，心理當下運轉的一種狀態。再者，亦有少許文章談及，人類除處於有「意識」的情狀外，尚有一「意識」不明的時候。接下來，國人對於「意識」概念的把握，以及心理學研究與「意識」的關係，便在各界對該學科持續且深入的介紹和探究過程中，更甚清晰。

在1919年的《新潮》雜誌上，汪敬熙（1893-1968）發表了一篇〈什麼是思想？〉，欲和黃遠生（1885-1915）論何謂「思想」。汪敬熙是民國時期著名的心理學家，他自美國約翰霍普金斯大學學成歸國後，先後任教於廣東中山大學、北京大學、中央研究院心理研究所所長等職。⁶⁶ 文章論述手法，果如所學背景，抬出心理學來應戰。主要出場的要角有二，分屬現代心理學的兩個派別：行為主義 (Behaviourism)、構造派 (The Structural School)。據汪氏所述，兩派同為研究「意識」，只是其研究法相異。行為派是研究「行為及意識」，觀察「意識」與行為的關係。構造派是根據「內省」法 (Introspection)，專門描寫「意識」。⁶⁷ 接著，作者便依循行為主義的心理學，來說明思想形成的過程。

汪敬熙這篇文章之主旨，並非專言心理學之內容。因此，讀者

⁶⁶ 胡延峰：《留學生與中國心理學》，頁59。

⁶⁷ 汪敬熙：〈思想是什麼？〉，《新潮》第1卷第4號，1919年，頁557-558。

僅能略覽現代心理學的派別之異。事實上，從「構造派」到「行爲主義」，就是現代心理學發展的進程。據朱自清（1898-1948）譯自麥獨孤 (William McDougall, 1871-1938) 的〈心理學的範圍〉一文，詳述心理學的演進，歷經從「心的科學」—「意識的科學」—「生物行爲的積極科學」。在第二階段時，「意識」就是心理學家專意描寫、研究的。然，第三階段的出現，代表了心理學家並不滿足於理解「意識」，而認爲必須掌握，動物或人類從「意識」到「行爲」的過程。⁶⁸ 同時期，亦有幾篇文章，旨在講述此段研究取徑的變遷。如有著者指出，早期的心理學是以直接觀察「意識」，並藉此了解人之心理。然而，「心作用也不只以意識爲限，在思維記憶知覺等等作用中，意識僅占一部分的位置」，拿「意識」爲心理學研究的全部，太過以偏概全。⁶⁹ 此外，汪敬熙的另一篇文章，講述行爲主義學派創始者華特生 (John B. Watson, 1878-1958) 的心理學理論。文中指出，人們對心理學研究的常識，均以爲是「研究『意識』、『心』或『心的歷程』的科學」。即便如麥獨孤，強調行爲研究者，仍把「意識」納入考慮。直至華特生出現，才「打破『意識』這個偶像，使心理學能盡量應用與其相關的他種學科之新事實與學說。」⁷⁰

是時確有不少引介反駁專研「意識」的心理學派之文論，讓國人稍加理解西方心理學之發展歷程，以及「意識」在研究內容中，從絕對主角到相對主角的變化。與此前對心理學和「意識」關係的淺識相比，此時較爲深入。抑有進者，人們對「意識」概念的認識，亦隨之加深。1920年4月，《少年中國》上一篇〈近代心理學在社會問題上的關係〉，文中說道：

意識好像是指導和約束複雜的活動的重要東西。然而不是說身體的活動都有意識伴著，只因爲純粹的生理機能不足以保障

⁶⁸ 朱自清：〈心理學的範圍〉，《新潮》第2卷第3號，1920年，頁558-559。

⁶⁹ 劉國鈞：〈動的心理學〉，《少年中國》第3卷第6期，1922年，頁20。

⁷⁰ 汪敬熙：〈行爲主義的心理學〉，《新潮》第3卷第2號，1922年，頁81-82。

有機體對於環境為適當的適應，然後意識才表現來指導約束他的動作。⁷¹

指導和約束某人的行為，換言之，「意識」的功用在於促使人類作出「選擇」。⁷²而「意識」的運作，是「依於腦子方能有所作為」，此即意謂著，人類要對外界作出反應，「腦子就是這個選擇決定的機關」。當人類要選擇決定的時候，就是「意識活動的時候」。⁷³選擇的功能，表示它是「生物行使的一種官能」，當生物與一個環境有密切關係，環境接受它的動作，此時，「意識」就是對於「預先存在獨立存在的環境，一種選擇的反應。」「意識」會按個人生活的情形，從中間選擇自己的目標。⁷⁴此說即為：

意識不是一種實質，而是一種關係——有生的機體和他所特定地反映的環境間的關係。判定有無意識的準度 (criterion) 就是這個「特定的反應」。人所特定地反映的一切事物就是他的「意識內容」 (contents of consciousness)。⁷⁵

綜言之，「意識就是吾人內心的經驗，也是機體行動之一歷程，那就是說對於環境反應的一歷程。」⁷⁶

對於「意識」概念，除了強調人與環境之關係與行為反應的理解外，學者也以「意識」為基礎，演繹出各種「性態」(features)，有「感覺、知覺、記憶、想像、思想、意志與感情」。⁷⁷此時還有一重要進

⁷¹ 蘇甲榮：〈近代心理學在社會問題上之關係〉，《少年中國》第1卷第10期，1920年，頁20。

⁷² 蘇甲榮：〈近代心理學在社會問題上之關係〉，頁21。

⁷³ 馮友蘭：〈心力〉，《新潮》第3卷第2號，1922年，頁74。

⁷⁴ 查謙：〈新唯實主義的認識論〉，《少年中國》第1卷第11期，1920年，頁40。

⁷⁵ 臧玉淦：〈侯爾特的意識學說〉，《東方雜誌》第24卷第14號，1927年，頁80。本文用的版本是「大成老舊刊全文數據庫（1840-1949）」的全文掃描版。

⁷⁶ 余家菊：〈心理研究備忘錄〉，《少年中國》第4卷第2期，1923年，頁15。

⁷⁷ 臧玉淦：〈侯爾特的意識學說〉，頁80-84。蘇甲榮：〈近代心理學在社會問

展，就是接觸到佛洛伊德的學說，了解「潛意識」的存在。1918年，《新青年》中一篇攻擊當時在上海流行的「靈學」之文章，作者為現代中國心理學的先驅陳大齊（1886-1983）。他使用此概念，試圖破解起乩這一行為。作者指出，起乩是一種「subconsciousness（下意識）」行為，仍屬心之作用，而非在心無所識之狀態下的行動。⁷⁸綜觀當時與佛洛伊德學說相關的文章，其闡釋大致無誤，不過，彼時學界對於“unconscious mind”或“subconscious”的翻譯，還未定為現在通用的「潛意識」或「無意識」。⁷⁹查找期刊雜誌，就可發現諸如「副意識」、⁸⁰「潛藏意識」、⁸¹「隱機」、⁸²「藏意識」⁸³等詞語。

合而觀之，約自二十世紀初期至30年代，「意識」此新名詞，因著國人對西方新式學科的求知若渴，在各家刊物上頻繁出現。甚且，還有心理學專書《意識之概念》、《意識論》的翻譯本，於坊間書肆販售。⁸⁴是時，正是「意識」要套上心理學知識，進入學術脈絡中的轉換期。我們可以看到，前期有針對辭彙作簡短釋義的工作，亦有從心

題上之關係），頁23。

⁷⁸ 陳大齊：〈關「靈學」〉，《新青年》第4卷第5期，1918年，頁376。

⁷⁹ 使用「潛意識」者如心理學家謝循初：〈潛意識與人生〉，《申報：教育與人生週刊》第2卷第60期，1924年，頁820-821。本文用的版本是「大成老舊刊全文數據庫（1840-1949）」的全文掃描版。

⁸⁰ 張崧年：〈近代心理學〉，《新青年》第7卷第3期，1920年，頁97。

⁸¹ 許逢熙：〈潛藏意識〉，《復旦理工期刊專號》（上海：復旦大學出版委員會，1931年），頁75-81。本文用的版本是「大成老舊刊全文數據庫（1840-1949）」的全文掃描版。

⁸² 朱光潛：〈福魯德的隱意識說與心理分析〉，《東方雜誌》第18卷第14號，1921年，頁41-51。本文用的版本是「大成老舊刊全文數據庫（1840-1949）」的全文掃描版。

⁸³ 雷鮑(Theódodule-Armand Ribot, 1839-1916) 原著，余家菊譯：〈心理研究法〉，《少年中國》第4卷第8期，1923年，頁17。

⁸⁴ 《意識之概念》翻譯自 E. B. Holt, *The Concept of Consciousness* (1914)，內容關於意識之討論與定義。請見〈新書介紹〉，《少年中國》第2卷第7號，1921年，頁62。《意識論》是譯自麥參史的作品，討論意識與行為之間的關係。請見〈圖書季刊〉，《圖書季刊》第2卷第3期，1940年，頁464。本文用的版本是「大成老舊刊全文數據庫（1840-1949）」的全文掃描版。

理學脈絡使用此名詞，以作其他論述。然最大宗者，還是20年代後的期刊雜誌上，介紹各家門派之西方心理學說時，連帶讓讀者逐漸明瞭，「意識」的概念內涵。這股熱潮，持續至1930年，仍可見兩篇文章是從此來討論「意識」一詞。⁸⁵簡而論之，這時期對「意識」——“consciousness”的說明，指向人類與其所生存環境之間。「意識」作為中間的鍵結，它會主導人如何辨識周遭事物，這包括一切的感覺、思考、想法，進而作出選擇，以及各樣反應為何。⁸⁶據此，當時空來至1930年以降，中國社會氛圍因內政、外勢環境丕變，加之新一波學術思想的湧入，「意識」一詞遂得以挾此階段所獲取的知識基礎，邁入下一階段，成為全國人民朗朗上口的「關鍵詞」。

四、對抗氛圍下的各種「意識」

我曾經說過從自我覺醒的持續可以構成一種清明的意識。便是說一個人在其生活經驗中所積得的覺醒要使他在永衡狀態下維持著這樣，則對我對人皆能生一種清楚明白的合理的態度與批判。人人，至少是能引導較多數的群眾的人，而有了這種意識，則在一般的本能機械的生活普象中必可以產生一種有力的革新傾向。這種一般生活中的革新的傾向便是我們所企望的新國家新文化的出發點。⁸⁷

⁸⁵ 西田幾多郎著，馮意空譯：〈何謂意識？〉，《哲學評論》第2卷第4期，1929年，頁84-101。潘菽：〈「意識」的研究〉，《教育雜誌》第23卷第3號，1931年，頁17-32。潘菽：〈「意識」的研究（續）〉，《教育雜誌》第23卷第4號，1931年，頁14-29。這三條材料，本文用的版本是「大成老舊刊全文數據庫（1840-1949）」的全文掃描版。

⁸⁶ 筆者查找當代的心理學辭典，它對“consciousness”一詞的解釋為：一個醒覺人類在平常的心理狀態，其特質為有認知、思維、感覺、體悟外在世界的經驗。通常是一個有自覺的人類所擁有的經驗。Andrew M. Colman, *A Dictionary of Psychology* (Oxford & New York: Oxford University Press, 2001), 160.

⁸⁷ 周太玄：〈從意識清明到生活革新〉，《周報》第1卷第1期，1937年，頁20。

1937年，適逢中日兩國之間的緊張快速升溫，少年中國學會的周太玄（1895-1968），在《周報》上發表這篇文章，告訴讀者，若想徹底翻新人民的生活，使中國重獲新生，最根本的解藥，便是每個人都維持著一種「清明的意識」。若社會的某部分人是如此，那這「一部分覺醒的分子」，就能以「清明的意識，瞻前顧後，斟酌審謹，從日常生活事件的細小處下手」，逐漸引導社會進入一革新之境域。⁸⁸

作為讀者的我們，從文中應能見出，作者討論個人與國家文化復興的關聯，是以「意識」為質點和觸媒。個體有怎樣的「意識」，整個社會，甚及於國家，方有如此整體之「意識」。事實上，此種從個人意識推及至國家文化的論述方式，早前於晚清時際，《新民叢報》上譯介社會心理學時，便已觸及。其後，少年中國學會引介「國家主義」時，亦提出類似說法：

所以我們可以說，國家問題，根本上是社會學的問題心理學的問題，特別是社會心理學的問題。用社會心理學的眼光來看，國家有二重要的原素，一為社會遺傳 (social heritage)，一為國家意識 (national consciousness)。此二原素，好像二大心理的連環一般，一個把時間貫通，聯絡古往今來的人民。一個把空間打破，團結東居析散的庶眾。無國家意識的群體，不能造成同一的「心境」，不能「萬眾一感」，不能「萬眾共進」，不能「萬眾一情」，也便不能群策群力，這樣當然不能成其為國。⁸⁹

如此視「意識」為社會、國家形塑的原素，就於是時獲得學理基礎的支持。無論是社會學、心理學、或是社會心理學等知識學說，均將「意識」的作用推及至兩個方向：一、時時調和社會各部的衝突，及個人與社會的關係；二、促進「意識」自身增長。兩者交織在一起，

本文用的版本是「大成老舊刊全文數據庫（1840-1949）」的全文掃描版。

⁸⁸ 周太玄：〈從意識清明到生活革新〉，頁21。

⁸⁹ 謝循初：〈論國家主義〉，《少年中國》第4卷第11期，1924年，頁6。

促使社會進化發達，達致一有「意識」之生活的社會。⁹⁰

這些浮現於20年代的言論、意見，蔚為下個十年「意識」被移作它解，挪用至學術脈絡外之各種場域的先聲。在這個階段，「意識」承載著先前獲取的心理學知識概念，強調個體心智與所處環境交織互動而生的認知、反應及行爲。這概念於此時，被社會上各種呼喊階級鬥爭、革命行動、民族精神的聲音，依自身論述脈絡的需求，移作自解。此外，原先國人是用「意識」對譯“consciousness”，在這階段，則出現“ideology”一詞，來爭奪「意識」此一譯語。於是，「意識」一詞就在兩種西方概念的交織下，轉為其時一眾書寫論客激發底層民眾的階級差別感、團結國情、抵禦外侮的新概念工具。以下，筆者將沿此時期的幾條線索：「意識形態」、「階級意識」、「團體意識」、「國民意識」、「民族意識」，分述此發展脈絡。

首先要談的是，「意識」辭彙的第一種變化：「意識形態」。這名詞是從“ideology”翻譯而來，據劉禾研究，「意識形態」是日語使用漢字來翻譯西文而創造出的辭彙。⁹¹如日本的馬克思主義學者河上肇(Kawakami Hajime, 1879-1946)，於1919年以馬克思的《政治經濟學批判序言》為底本，譯出《經濟學批判の序言》，其中就用「意識形態」(いしきけいたい)來翻譯德語“Bewusstseinsformen”(意識形態)。其後，李大釗(1889-1927)在譯介馬克思主義思想時，再將「意識形態」一詞導入現代中國的政治術語中。⁹²依筆者現所掌握的資料，尚難確定「意識形態」此譯語何時才完全定型。因從當時的期

⁹⁰ 何思源：〈社會學中的科學方法〉，《新潮》第2卷第4號，1920年，頁652。

⁹¹ 劉禾(Lydia H. Liu)：《跨語際實踐：文學，民族文化與被譯介的現代性(中國，1900-1937)》，頁393。

⁹² 李博(Wolfgang Lippert)著，趙倩、王草、葛平竹譯：《漢語中的馬克思主義術語的起源與作用》，頁312-313。事實上，李大釗關於馬克思主義的認識，有部分便深受河上肇的影響。參見石川楨浩著，袁廣泉譯：《中國共產黨成立史》(北京：中國社會科學出版社，2006年)，頁16-18。

刊，讀者還可見「意特沃羅幾」這種音譯詞出現。⁹³而據陳力衛對《共產黨宣言》的翻譯研究，直至1949年，「意識形態」的翻譯才完全確定下來。⁹⁴

不過，其實於1949年前就有一些關於「意識形態」的討論出現。1930年，中共文委成員的朱鏡我（1901-1941），撰寫一篇〈意識形態論〉，意在打破過去那種「遠離世俗的物質的利害關係」來理解「意德沃羅基」之舊方法。朱鏡我從唯物的角度，先描寫人類至社會心理的形成，「常須合於經濟，常被經濟所決定」。而「廣義的經濟生活中的一切現象，客觀地獨立的現象，這一切都反映於我們底頭腦而形成種種的社會的意識」。此種社會心理，是片段沒有秩序的，在經過整理「而成一種有一定的論理的體系之時，就是我們所說的意識形態（或觀念形態）。」因此，社會心理之於「意識形態」，就是其蓄水池。「意識形態」則是「社會的心裡底沉澱物，是社會的心理之結晶石」。⁹⁵

朱鏡我從心理層面入手，並運用唯物論，將個人、社會心理的基礎視為經濟活動，並據此來推演社會的「意識形態」，是從社會之心理提煉而生，而社會心理則是由物質、經濟活動決定的。就此，另一篇探究「意識形態」的文章，也走此道。文中論及「意識形態」的特徵，其二為：是人類意識上的客觀實在之反應；是在階級社會中具有階級的性質的。⁹⁶該文透過對物質論「意識形態」的描寫，來批判資

⁹³ 方元造：〈書評：波格達諾夫底「社會意識學」〉，《北新》第3卷第15期，1929年，頁129。本文用的版本是「大成老舊刊全文數據庫（1840-1949）」的全文掃描版。

⁹⁴ 陳力衛：〈讓語言更革命——《共產黨宣言》的翻譯版本與譯詞的尖銳化〉，收於孫江主編：《新史學·第二卷：概念·文本·方法》（北京：中華書局，2008年），頁210。

⁹⁵ 朱鏡我：〈意識形態論〉，《文藝講座》第1期，1930年，頁31-36。本文用的版本是「大成老舊刊全文數據庫（1840-1949）」的全文掃描版。

⁹⁶ 永田廣志著，田知譯：〈意識形態的發展法則〉，《民心月刊》第1卷第1期，1936年，頁13。本文用的版本是「大成老舊刊全文數據庫（1840-1949）」的全文掃描版。

產階級的「意識形態」，因此對「階級」問題透露出高度的敏感。而用其時較直白的說法來解「意識形態」，便如以下所述：

無論是誰（個人或者是階級），如果希望自己的生活好起來，便必須懂得怎樣地為自己去幹，這種知道為自己去幹的思想，便是所謂「意識」。這種意識可以在各方面被表現出來比如用藝術科學、法律、宗教等等方式來表現或維護自己的利益都是，而這種獨立地具體地表現出來的意識，便稱做「意識形態」。⁹⁷

總上所述，彼時之讀者在讀解這個名詞時，其所看到的都是「階級」、「利益」、「物質條件」對人類心理的影響。致使人們的理解，會偏往此方向。⁹⁸ 更甚者，還有作者根據唯物論的觀點，從社會階級推導出「社會意識」，認為這種意識的形成，也因「根據於一定的社會的物質條件而產生」。在此論述脈絡下，讓「意識」遂具備了「階級性」與「不可調合性」。⁹⁹ 於此，「意識形態」一詞便暗符於馬克思主義，它非但反映了社會的觀念體系，亦反映著社會的生產關係。「意識形態」登上其時之歷史舞台，就代表了經濟活動和社會心理、思想的關聯，於此時逐漸被建構起來。

職是之故，社會階級的現象，在這時期也可從「意識」的角度來看待。早於1924年，《共進》上一篇短文，便給過「階級意識」一定義：「共同利害的感覺」。人們必須先感覺到，「有和惡勢力鬥爭必要

⁹⁷ 蕭範：〈小辭典：意識形態〉，《學習》第2卷第7期，1940年，頁11。本文用的版本是「大成老舊刊全文數據庫（1840-1949）」的全文掃描版。

⁹⁸ 特指一組源於某特定的群體、階級，某些物質條件觀念，這與現代定義下的「意識形態」類似。參見雷蒙·威廉士(Raymond Williams)著、劉建基譯：〈關鍵詞：文化與社會的辭彙修訂版〉（臺北：巨流圖書公司，2003年），頁170-175。

⁹⁹ 劉劍橫：〈意識的營壘與革命的智識分子〉，《泰東月刊》第2卷第7期，1929年，頁45。本文用的版本是「大成老舊刊全文數據庫（1840-1949）」的全文掃描版。

的人，站在共同利害一樣的意識上」。接著，「使此等共同利害的意識，增大到可以增大的程度，形成一普遍階級的共同意識。」¹⁰⁰ 在眾多階級的「意識」裡，當然要以「無產階級意識」最受時人注意、討論。我們從當時關於「無產階級意識」的討論可發現，論者以「意識」的概念，「是人類對自身存在與周圍關係所具有的一種明白的、自覺的認識」為論述根據，將之嫁接到無產階級群體上，指出其意識就為「無產階級對於自己的階級地位與階級利害之明白的、自覺的認識」。更進一步地，將此種意識推高至「黨」，申述「無產階級意識底最高表現，就是無產階級的黨性。所謂黨性，就是高度發展了的階級的自覺性。」更甚者，將之指向革命，認定「無產階級意識是一種強烈的革命意識，它有自己堅定的立場，只有這種立場才可以領導革命到全局的勝利。」¹⁰¹

每個人民之心理對其周遭環境所生的意識，因同處一社會位階中，凝結出屬同一階級之「階級意識」。在此語境中，「意識」從一個心理學概念，在共產黨人士的操作下，轉而成為他們宣揚階級革命的利器。此外，還融入「意識形態」裡強調經濟物質條件的概念，讓一種專屬某階級的心理狀態，變得更為強固。此時，原本單純的西學知識，在原初和後進概念的交織互動下，透過「意識」此關鍵詞在字句中發揮其義，轉化為一股股深具力道的言論。

同樣描寫各個個體搏成為群體的情形，「團體意識」亦為一例。只是，過去依社會心理學的立論，認為「團體意識」等同於「個人意識」的集合，但在〈團體意識及其作用〉一文內，作者作了更細緻的區別：

¹⁰⁰ 哈雷：〈階級鬥爭和階級意識〉，《共進》第60期，1924年，頁1-2。本文用的版本是「大成老舊刊全文數據庫（1840-1949）」的全文掃描版。

¹⁰¹ 吳良珂：〈什麼是無產階級意識〉，《中國青年》第2卷第11期，1930年，頁34、36。本文用的版本是「大成老舊刊全文數據庫（1840-1949）」的全文掃描版。

我以為團體意識固基於個人意識，但並不等於個人意識。團體意識乃由團體各份子之個人意識，由交互作用，綜合而生一種新性質之意識內容，此種新性質之意識內容，根本已非原來之個人意識，而為團體之意識內容也。個人意識之內容，個人得自由左右之，而團體意識則超出個人自己意志範圍。¹⁰²

作者認為「團體意識」為「個人意識」之某部分並附帶有一種拘束力，而純粹「個人意識」則否。抑有進者，所謂「團體意識」，乃「團體中各個人方向齊一之慾望。」而拘束力，則是團體全部人一種「心悅神怡之服從」，是由內部而發展出來。此種意識，促使一團體成立，以及成立後能維持存在。並能藉此來辨別團體間的差異。¹⁰³

顯見，「意識」在這篇文章脈絡中，扮演了個體及個體之間，凝聚為一團體的重要酵素。只是，當結成團體後，此時所擁有的「意識」，又會昇華成一種約束力，它一方面是團結內部的拉力，另一方面又是不同團體間相互對抗的推力。不論是「階級意識」或「團體意識」，「意識」就是發揮著集結共享相同時空環境、思想文化、物質條件之個體的功用。而此功能，就在時人論述「國民意識」和「民族意識」時，被放至最大。關於「國民意識」，時人論道：

自人類初有社會，強凌弱，眾暴寡，智欺愚，相爭相殺，呈一種擾攘不安的樣子。於是人們認定這不是人類相生相養的幸福，就集合起來，成一個國家，並訂立種種相互遵守的信條。遞轉遞變，遂形成一種政治。盧梭民約論，即本此理，可見無論何種政治，都是人民共同意識的結晶體。¹⁰⁴

¹⁰² 揚揚：〈團體意識及其作用〉，《眾力》第1卷第5期，1936年，頁108。本文用的版本是「大成老舊刊全文數據庫（1840-1949）」的全文掃描版。

¹⁰³ 揚揚：〈團體意識及其作用〉，頁108-109。

¹⁰⁴ 韓藻：〈覺醒國民意識與訓政〉，《覺悟》第7卷第22期，1924年，頁2。本文用的版本是「大成老舊刊全文數據庫（1840-1949）」的全文掃描版。

換言之，「政治是人民公意結合而成」，倘若政治之建設，不先喚醒潛藏於人民心理的「國民意識」，那麼國家便陷入混亂。

若說「國民意識」是與國家政治有關，那「民族意識」牽涉的範圍便廣披整個中華民族。1932年，正是九一八事變發生隔年，隨「國難」之聲甚囂塵上，「民族意識」這個名詞就這樣應運而生。它與「共赴國難」兩辭彙，時常掛在革命領袖的嘴邊。此時，關於「民族意識」一詞的釋義，常可見諸於期刊雜誌上。為的就是向讀者解釋，何謂「民族意識」。這年，一篇登載在《青春旬刊》的〈民族意識論〉，分從民族及意識兩條線索，說明此辭彙之意涵。作者討論「意識」是從心理學的角度入手，指出「意識就是內心的一切作用」，如知覺、感情、意志。接著，遂從「個人意識」談至「社會意識」，描寫兩者中間的關聯。值得注意的是，作者筆下的「社會意識」，對應的是“ideology”，而非“consciousness”。甚且，作者援引的思想資源，是一本《社會意識學大綱》，是翻譯自波格達諾夫的作品。¹⁰⁵質言之，「意識」的書寫在該作者筆下，是“ideology”和“consciousness”兩種脈絡交織而成的。當他談至「社會意識」時，「意識」就脫離心理學的知識語境，轉換至「意識形態」下，指涉為由國民之心理昇華而成的「社會意識」。而其本質，實就為「精神文化」。至此，在「社會意識」基礎上發展的「民族意識」，也就指向一個民族的精神文化：

民族是血統相同，同時生活，語言，風俗，習慣……等也相同的一大群人。這一群人生活（物質生活決定精神作用），語言，風俗，習慣……相同，就證明這一群人是有著共同的意識。而且這種共同的意識，是和他們的民族有生而俱來的；或

¹⁰⁵ 此書在民國時期有兩種譯本，一為陳望道（1891-1977）施存統（1899-1970）合譯，一為薩孟武（1897-1984）譯。參見方元造：〈書評：波格達諾夫底「社會意識學」〉，頁129-131。〈書評：波格達諾夫的社會意識學和社會主義社會學〉，《新文藝》第1卷第3期，1929年，頁581-588。本文用的版本是「大成老舊刊全文數據庫（1840-1949）」的全文掃描版。

者更可以說，必先有了這共同的意識，這個民族才能夠確定地建立起來。¹⁰⁶

我們可從上段引文可發現，作者論及人群生活時，特別補述「物質生活」決定論的概念進去。隔期，作者續談此問題，明確指出「社會經濟構造決定社會的意識形態」。中國若欲發展「民族意識」，首要之務便為改造社會下層的經濟構造。¹⁰⁷最後一期，作者延續前論將「民族意識」限定在下層農工階級的論調，將論述推展到反對資本主義國家的「民族意識」，建構「革命的反帝國主義的民族意識」，而此是以「被壓迫民族的農工群眾作支持者」。¹⁰⁸

在這篇連載文裡，「意識」與「意識形態」的脈絡交織在一起，用以比擬群體共有共享的文化基礎。而「民族意識」則是專屬於下層農工階級，且由社會經濟條件來決定。於是，「民族意識」的意涵，就在作者將農工階級與資本主義對立描寫的脈絡下，被突顯出來並限縮於社會下層的農工階級身上。這種將「意識」與精神文化聯想在一起的作法，與前期國家主義、社會心理學的脈絡十分類似。此類論述方式，在1930的時代氛圍下用來更為適切。彼時之讀者，在翻閱雜誌時，就應時常看見「民族意識」的相關討論。如1933年，黃閑道（1906-？）的〈民族意識的展開與衝進〉。該文循序漸進，首節先從心理學角度論「意識」為何物，是「理性的認識，必然的慾求，潛伏的行爲」。接下來，作者便依序講述個人、家族、階級、國家、民族意識的生產。在文脈裡，我們可以看到，作者論這幾類「意識」的交替出現，由後者演進至前者的原因，是出於該「意識」不合乎時代需

¹⁰⁶ 沈鐘：〈民族意識論〉，《青春旬刊》第1卷第3期，1932年，頁49。本文用的版本是「大成老舊刊全文數據庫（1840-1949）」的全文掃描版。

¹⁰⁷ 沈鐘：〈民族意識論（續）〉，《青春旬刊》第1卷第4期，1932年，頁78。本文用的版本是「大成老舊刊全文數據庫（1840-1949）」的全文掃描版。

¹⁰⁸ 沈鐘：〈民族意識論（續）〉，《青春旬刊》第1卷第6期，1932年，頁125。本文用的版本是「大成老舊刊全文數據庫（1840-1949）」的全文掃描版。

求，因此發生「革命這回事」來淘汰不合宜的「意識」。透過黃閑道的描寫，各種「意識」彷彿一個由內向外擴張的同心圓。只是，彼此之間有交集亦有排斥和矛盾。而「民族意識」是順應時代所生，當身兼「階級意識」與「國家意識」的帝國主義，開始統治人類，壓迫弱小民族，「民族意識」遂油然而生。甚且，它必然和過去的種種意識衝突，它是「不容許其他的意識存在」。¹⁰⁹ 黃閑道如此強烈地說道：

比如我們現在要抗日，民族裡只管充滿了軍閥官僚（個人意識
家族意識或國家意識的遺孽）土匪以及土匪團共產黨（個人意
識與階級意識的複雜遺孽）那是可以說絕對不會成功的。¹¹⁰

此知，「民族意識」是絕對排斥前幾種「意識」的存在。國人必須拒絕個人、家族、階級甚至國家的「意識」存於心中，一心向著中華民族，好以抵禦階級與國家意識的象徵——帝國主義。

那麼，國人應如何鍛鍊「民族意識」呢？按黃閑道所言，最重要的是需要一位革命領袖：

社會裡面的先進份子，在某種時期獲得當代需要的意識，經過了傳播作用，得到群眾的擁戴信仰，當這意識成為事實的表現時，這先進份子便是群眾的領導者，換句話說，便成為革命的領袖。¹¹¹

顯然，作為國民革命軍的一員，黃閑道談及「民族意識」的鍛鍊問題時，仍不忘革命最高領袖的重要性。就上所述，「意識」在黃閑道的

¹⁰⁹ 黃閑道：〈民族意識的展開與衝進〉，《南方雜誌》第2卷第3期，1933年，頁1-12。本文用的版本是「大成老舊刊全文數據庫（1840-1949）」的全文掃描版。

¹¹⁰ 黃閑道：〈民族意識的展開與衝進〉，頁10。

¹¹¹ 黃閑道：〈民族意識的展開與衝進（續）〉，《南方雜誌》第2卷第4期，1933年，頁4。本文用的版本是「大成老舊刊全文數據庫（1840-1949）」的全文掃描版。

文脈下，是從心理學的角度出發，指涉人類的感覺和行爲。當它被寫入各種相異群體內，「意識」之間則多出一種互相包含卻又相互抵抗的關係。而「意識」的演變，便是由那股衝突的力量爲主導，經由一位社會上的秀異分子領頭，讓「意識」產生革命，取代前者。而在他看來，「民族意識」似乎就是當時國難當頭最迫切的一種「意識」。總的來說，時人談「民族意識」之際，多半將「意識」與精神、文化等同爲一，指涉國家的全體國民。¹¹² 而此種「意識」的狀態，最排斥它種「意識」參雜於內。它需要人民「犧牲個人的意見權利乃至生存」，此舉才會被視作國人「意識進步的象徵」。¹¹³ 進而，說話者才能藉此操弄辭彙，激起對抗他者、革命的情緒。

大體而言，「意識」一詞在這階段的發展，是以各種形態躍升爲報章雜誌上的「關鍵詞」。著者將此名詞從學術脈絡挪用至社會、政治脈絡。而「意識」原本富含心理學知識的概念意涵，此期雖仍爲時人理解該辭彙的基礎，但人們也不再如前期般，仔細探討「意識」的所以然，而讓它直接爲其所用。再者，另一條知識脈絡“ideology”的融入，使「意識」被挪作該詞的譯語「意識形態」。在此情況下，加之1930年代的社會及政治氛圍，充滿著階級、國共兩黨、中日之間的對抗氣氛。致使當「意識」被挪用以描寫階級、團體、社會、國家與民族時，立論基礎雖還可見心理學痕跡，卻已不再是重點。文論著重處已移到，由人類心理「意識」所產生對自我的認同，以及對他人的否定。此種心理狀態，就如「意識形態」般固著，難以擊破。至此，諸如「階級意識」、「團體意識」和「民族意識」，均帶有顯著的內聚力和排它力。於是乎，「意識」雖仍指人心感知外物的狀態，但

¹¹² 如一篇〈民族意識的訓練〉，就指出「這種民族意識，的確具體化，變成了民族精神」。周沫華：〈民族意識的訓練〉，《公教學校》第2卷第3期，1936年，頁29。本文用的版本是「大成老舊刊全文數據庫（1840-1949）」的全文掃描版。

¹¹³ 紹力子：〈國民意識的進步〉，《周報》第1卷第1期，1937年，頁20。本文用的版本是「大成老舊刊全文數據庫（1840-1949）」的全文掃描版。

卻很容易從抽象的樣態，轉為可實際操作、尖銳且具挑逗性的口號，於此紛亂時際，喊得震天價響。

五、餘論：持續進行的「意識」的鬥爭

我不否認可以把這些意識現象當作研究的材料，……我不否認這些意識在維持一個生物或者一群的生物的生存上有極大的效用，……但是，我光說學術，我光說藝術。想想看，非我的就不好，非我這個團體的就不好，對不對？「意識正確」這四個字通不通？勉強造一種意識，能不能？¹¹⁴

李長之的這段話，恰可作為「意識」一詞在近現代中國，經歷這場辭彙與概念旅行的終站。1930年以降，「意識」終成現代中國人民口中、筆下的「關鍵詞」。誠如李氏所言，其時人人皆想製造一種「意識」，用以套用於自身居處的團體上，以「意識正確」之名，行排他人之實。至此，原為日本鑄造之「新名詞」，遂轉為公眾輿論的一「關鍵詞」。與它搭配的，是團體、階級、國家、民族……等各種群體組織。時人巧妙地挪用「意識」的概念，他們並未去思索李長之的疑問，只是隨手捻來，使之讀來順理成章。

回溯這段辭彙概念的歷史變化，本是漢語脈絡的原生辭彙，「意識」其義僅單指涉個人之思慮、想法。它在中古時期，經由佛經翻譯，進入人們研讀佛典的視域中。於此，名詞遂獲得了第一層知識外衣，致使讀者見之遂聯想到心之官能。而此名詞所經歷最大的思想衝擊，就為明治日本時期，對「意識」所作的知識加工、改造。翻譯，讓它得換一新面貌。至是，「意識」又歷經了很長一段「再釋義」的過程。此其後，當國人終於掌握，沾染心理學、馬克思主義知識色彩的「意識」後，它蓋上最後一層外殼，重入時人眼簾。最終，「意識」

¹¹⁴ 李長之：〈說意識〉，頁175。

一詞是在「被翻譯的現代性」與「政治目的之挪用」兩條脈絡的交織下，完成這段從「新名詞」到「關鍵詞」的轉換。

終成「關鍵詞」的「意識」，登上由時代情勢、氛圍搭建好的歷史舞台，在1940年代，繼續發揮影響力，成為現代中國相當具渲染力的名詞，用來製作各式口號。是時，抗日戰爭被認作「三民主義的意識形態」與「代表日本反動獨佔資本的法西斯侵略主義」的意識形態的鬥爭。對抗日本，就是一場神聖的「意識鬥爭」。¹¹⁵對外作戰結束後，就是國共之間的戰爭，此時僅剩下兩種「意識」相互鬥爭，三民主義與共產主義相抗衡的態勢，已然成形。顯然，李長之在〈說意識〉一文中的反省與提問，其聲音是淹沒在歷史洪流中。惟「意識」一詞所表徵的對抗意味，它是說話者對「意識」感受最深，也可能是誤解最深之處，仍挺立於現代中國的話語世界中，繼續那場由己身揭起，且仍未完成的鬥爭。

（責任編輯：林俶萍）

¹¹⁵ 沈志遠：〈意識抗戰與爭取勝利〉，《理論與現實》第1卷第2期，1939年，頁1。本文用的版本是「大成老舊刊全文數據庫（1840-1949）」的全文掃描版。

徵引書目

- 〈紹興近事：無意識〉，《紹興白話報》第94期，出版年月不詳。
- 〈新書介紹〉，《少年中國》第2卷第7號，1921年。
- 〈新釋名一〉，《新民叢報》第50號，1904年。
- 〈圖書季刊〉，《圖書季刊》第2卷第3期，1940年。
- 〈書評：波格達諾夫的社會意識學和社會主義社會學〉，《新文藝》第1卷第3期，1929年。
- 丁福保編：《佛學大辭典》，臺北：天華出版社，1984年。
- 井上圓了著，蔡元培譯：《妖怪學講義》，臺北：文星書店，1967年。
- 內明：〈心理學綱要〉，《新民叢報》第37號，1903年。
- 方元造：〈書評：波格達諾夫底「社會意識學」〉，《北新》第3卷第15期，1929年。
- 王力：《漢語史稿（增訂本）》，北京：科學出版社，1958年。
- 王充撰，蕭登福校注，國立編譯館主編：《新編論衡》，臺北：臺灣古籍出版公司，2000年，下冊。
- 王汎森：〈「思想資源」與「概念工具」——戊戌前後的幾種日本因素〉，《中國近代思想與學術的系譜》，臺北：聯經出版公司，2003年。
- 左古輝人：〈初期の建部遜吾における儒学と社会学〉，《社會學評論》第51卷第1期，2000年6月。
- 永田廣志著，田知譯：〈意識形態的發展法則〉，《民心月刊》第1卷第1期，1936年。
- 石川楨浩著，袁廣泉譯：《中國共產黨成立史》，北京：中國社會科學出版社，2006年。
- 光益：〈人格論〉，《新民叢報》第4年第23號，1907年。
- 朱光潛：〈福魯德的隱意識說與心理分析〉，《東方雜誌》第18卷第14

號，1921年。

朱自清：〈心理學的範圍〉，《新潮》第2卷第3號，1920年。

朱鏡我：〈意識形態論〉，《文藝講座》第1期，1930年。

西田幾多郎著，馮意空譯：〈何謂意識？〉，《哲學評論》第2卷第24期，1929年。

何思源：〈社會學中的科學方法〉，《新潮》第2卷第4號，1920年。

余家菊：〈心理研究備忘錄〉，《少年中國》第4卷第2期，1923年。

吳良珂：〈什麼是無產階級意識〉，《中國青年》第2卷第11期，1930年。

李長之：〈說意識〉，《宇宙風》第16期，1936年。

李博 (Wolfgang Lippert) 著，趙倩、王草、葛平竹譯：《漢語中的馬克思主義術語的起源與作用》，北京：中國社會科學出版社，2003年。

李運博：《中日近代詞彙的交流——梁啟超的作用與影響（日文版）》，天津：南開大學出版社，2006年。

杜正勝：《從眉壽到長生——醫療文化與中國古代生命觀》，臺北：三民書局，2006年。

汪敬熙：〈行為主義的心理學〉，《新潮》第3卷第2號，1922年。

汪敬熙：〈思想是什麼？〉，《新潮》第1卷第4號，1919年。

汪榮寶、葉瀾編纂：《新爾雅》，上海：文明書局，1904年。

沈志遠：〈意識抗戰與爭取勝利〉，《理論與現實》第1卷第2期，1939年。

沈國威：〈中國近代科技術語辭典（1858-1949）〉，《或問》第13號，2007年。

沈國威：《近代中日詞彙交流研究：漢字新詞的創制、容受與共享》，北京：中華書局，2010年。

沈國威編著：《新爾雅：附解題·索引》，上海：上海辭書出版社，2011年。

沈鐘：〈民族意識論〉，《青春旬刊》第1卷第3期，1932年。

沈鐘：〈民族意識論（續）〉，《青春旬刊》第1卷第4期，1932年。

- 沈鐘：〈民族意識論（續）〉，《青春旬刊》第1卷第6期，1932年。
- 邢福義主編：《文化語言學》，武漢：湖北教育出版社，1990年。
- 周太玄：〈從意識清明到生活革新〉，《周報》第1卷第1期，1937年。
- 周沫華：〈民族意識的訓練〉，《公教學校》第2卷第3期，1936年。
- 岸本能武太著，章太炎譯：《社會學》，上海：廣智書局，1902年。
- 東洋大學井上圓了紀念學術センター編，井上圓了著：《井上圓了・妖怪學全集》，東京：柏書房株式會社，1999年，卷一。
- 竺摩法師鑑定，陳義孝居士編：《佛學常見詞彙》，臺北：福智之聲出版社，1999年。
- 哈雷：〈階級鬥爭和階級意識〉，《共進》第60期，1924年。
- 建部遯吾：《普通社會學：社會學序說》，東京：金港堂，1904年，卷一。
- 查謙：〈新唯實主義的認識論〉，《少年中國》第1卷第11期，1920年。
- 胡延峰：《留學生與中國心理學》，天津：南開大學出版社，2009年。
- 勒龐 (Le Bon, Gustave) 著，馮承鈞譯：《政治心理》，上海：商務出版社，1933年。
- 張崧年：〈近代心理學〉，《新青年》第7卷第3期，1920年。
- 張寧：〈腦爲一身之主：從「艾羅補腦汁」看近代中國身體觀的變化〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第74期，2011年12月。
- 張灝：《烈士精神與批判意識——譚嗣同思想的分析》，臺北：聯經出版公司，1999年。
- 梁啓勳：〈國民心理學與教育之關係〉，《新民叢報》第25號，1903年。
- 梁啓超：〈近世文明初祖兩大家之學說〉，《飲冰室文集》，上海：中華書局，1936年，集十三。
- 梁啓超：《新民說》，臺北：中華書局，1959年。
- 梁啓超：《新民說》，臺北：臺灣中華書局，1978年。
- 紹力子：〈國民意識的進步〉，《周報》第1卷第1期，1937年。
- 許逢熙：〈潛藏意識〉，《復旦理工期刊專號》，上海：復旦大學出版委

員會，1931年。

陳力衛：〈讓語言更革命——《共產黨宣言》的翻譯版本與譯詞的尖銳化〉，收於孫江主編：《新史學·第二卷：概念·文本·方法》，北京：中華書局，2008年。

陳大齊：〈關「靈學」〉，《新青年》第4卷第5期，1918年。

陳平原、米列娜主編：《近代中國的百科辭書》，北京：北京大學出版社，2007年。

陳寅恪：《陳寅恪集·書信集》，北京：三聯書店，2001年。

陳學恂主編：《中國近代教育史教學參考資料》，北京：人民教育出版社，1986年，上冊。

揚揚：〈團體意識及其作用〉，《眾力》第1卷第5期，1936年。

湯祖武：〈心理學解剖圖說〉，《新民叢報》第4年第10號，1906年。

馮友蘭：〈心力〉，《新潮》第3卷第2號，1922年。

馮天瑜：《新語探源——中西日文化互動與近代漢字術語生成》，北京：中華書局，2004年。

黃閑道：〈民族意識的展開與衝進〉，《南方雜誌》第2卷第3期，1933年。

黃閑道：〈民族意識的展開與衝進（續）〉，《南方雜誌》第2卷第4期，1933年。

黃興濤主編：《新史學·第三卷：文化史研究的再出發》，北京：中華書局，2009年。

聖嚴法師：《心的經典——心經新釋》，臺北：法鼓文化，2010年。

雷蒙·威廉士 (Raymond Williams) 著、劉建基譯：《關鍵詞：文化與社會的詞彙（修訂版）》，臺北：巨流圖書公司，2003年。

雷鮑 (Theodule-Armand Ribot) 原著，余家菊譯：〈心理研究法〉，《少年中國》第4卷第8期，1923年。

熊月之：《西學東漸與晚清社會》，上海：上海人民出版社，1994年。

臧玉淦：〈侯爾特的意識學說〉，《東方雜誌》第24卷第14號，1927年。

劉禾 (Lydia H. Liu) 著，宋偉傑等譯：《跨語際實踐——文學，民族文化與被譯介的現代性（中國，1900-1937）》，北京：三聯書店，2002年。

劉國鈞：〈動的心理學〉，《少年中國》第3卷第6期，1922年。

劉劍橫：〈意識的營壘與革命的智識分子〉，《泰東月刊》第2卷第7期，1929年。

潘菽：〈「意識」的研究〉，《教育雜誌》第23卷第3號，1931年。

潘菽：〈「意識」的研究（續）〉，《教育雜誌》第23卷第4號，1931年。

穆勒 (John Stuart Mill) 著，嚴復譯：《穆勒名學》，臺北：辜公亮文教基金會，1998年。

蕭範：〈小辭典：意識形態〉，《學習》第2卷第7期，1940年。

謝循初：〈潛意識與人生〉，《申報：教育與人生週刊》第2卷第60期，1924年。

謝循初：〈論國家主義〉，《少年中國》第4卷第11期，1924年。

鍾少華：《人類知識的新工具——中日近代百科全書研究》，北京：北京圖書館出版社，1996年。

鍾少華編：《詞語的知惠——清末百科辭書條目選》，貴陽：貴州教育出版社，2000年。

韓江洪：《嚴復話語系統與近代中國文化轉型》，上海：上海譯文出版社，2006年。

蘇甲榮：〈近代心理學在社會問題上之關係〉，《少年中國》第1卷第10期，1920年。

觀雲：〈養心用心論〉，《新民叢報》第3年第21號，1905年。

Colman, Andrew M. *A Dictionary of Psychology*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2001.

Giddings, Franklin Henry. *Principles of Sociology: An Analysis of the Phenomena of Association and of Social Organization*. New York: The Macmillan Company; London: Macmillan & Co., Ltd, 1909.

Hemeling, K. *English-Chinese Dictionary of the Standard Chinese Spoken Language and Handbook for Translators, including Scientific, Technical, Modern, and Documentary Terms*. Shanghai: Statistical department of the Inspectorate general of customs, 1916.

Lackner, Michael, Iwo Amelung and Joachin Kurtz eds. *New Terms for New Ideas: Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*. Leiden; Boston: Brill, 2001.

Sako, Teruhito, Suzanne K. and Steinmetz eds. *Japanese Family and Society: Words from Tongo Takebe, A Meiji Era Sociologist*. New York: The Haworth Press, 2007.

Shapiro, Hugh. "How different are western and chinese medicine? The case of nerves," in *Medicine Across Cultures: History and Practice of Medicine in non-Western Cultures*. Ed., Helaine Selin. Dordrecht, Boston: Kluwer Academic Publishers, 2003.

Sun Lung-Kee. "Social Psychology in the Late Qing Period," *Modern China*, Vol. 18, No. 3, July 1992.

《北齊書·文宣帝紀第四》，查自「漢籍電子文獻資料庫」，中央研究院歷史語言研究所漢籍全文資料庫計畫建置，網址：<http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw/>，檢索日期：2012年2月19日。

《北齊書·列傳第二十三》，查自「漢籍電子文獻資料庫」，中央研究院歷史語言研究所漢籍全文資料庫計畫建置，網址：<http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw/>，檢索日期：2012年2月19日。

大成老舊刊全文數據庫（1840-1949），網址：<http://www.dachendata.com/>，檢索日期：2012年2月11日。

CBETA(Chinese Electronic Tripitaka Collection)「電子佛典集成」(光碟版)

Hugh Shapiro, "Interpreting the Idea of Nerves in Nineteenth-Century China", 網址：<http://www.ihp.sinica.edu.tw/~medicine/ashm/lectures/Shapiro-ft.pdf>，檢索日期：2012年5月4日。