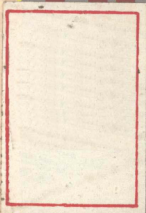


汪榮祖 著

康

合論



康有為與章炳麟是清末民初思想界的兩個  
主導人物，但無論在性情上和思想上，都大不  
相同，終生也似未曾有一面之緣。政治上，一  
主變法，一主革命。學術上，一主今文，一主古  
文。文化觀上，一主「普及性」，一主「特殊性」。  
然而這兩人對近代中國思想的解放都作了決定  
性的貢獻。作者揭除掩遮康、章兩氏真面貌的  
重重簾幕，細列康章兩人思想之異趣，重估兩  
人的價值與成就。

康章合論

汪榮祖 著



77·05·0899

·12022·

## 康章合論

著者 汪榮祖

發行人 王必成

出版者 聯經出版事業公司

臺北市忠孝東路四段五六一號

電話：六四二五五一八·三九四〇一三七

郵撥：〇一〇〇五五九—三號

行政院新聞局登記證局版臺業字〇一三〇號

保有版權·翻印必究

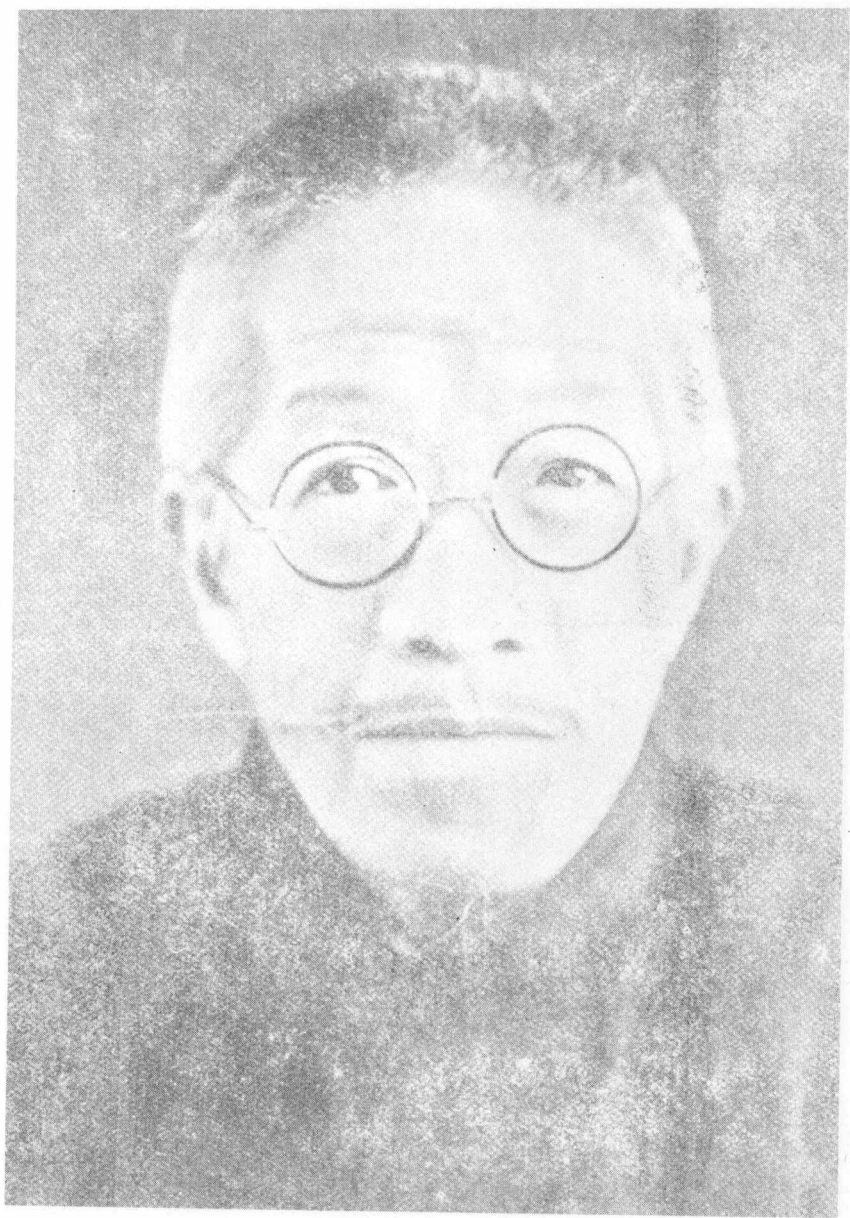
中華民國七十七年五月初版

定價：新臺幣一五〇元





康有為



章炳麟

康章合端自題

又見風騷五百年 康章各領一方天  
異同門戶分朱陸 博洽研綜擬鄭邊  
雙筆搖揮參造化 劫塵辛苦為山川  
鴻痕舊跡猶能識 鳳紙新裁作史篇

丁卯仲夏容美東相堡

榮祖



# 康章合論自題

汪榮祖

又見風騷五百年，康章各領一方天。  
異同門戶分朱陸<sup>①</sup>，博洽研綜擬鄭邊<sup>②</sup>。  
雙筆搖揮參造化<sup>③</sup>，劫塵辛苦爲山川。  
鴻痕舊跡猶能識，鳳紙新裁作史篇。

## 注

① 朱熹主敬，陸象山主靜；朱重道問學，陸重尊德性；朱主即物窮理，陸言心即理，宗旨各異。

② 鄭玄、邊韶皆東漢名儒。

③ 韓翃詩有云：「百城兼領安南國，雙筆搖揮王左君」。李白上韓荊州書則有筆參造化之句。

# 目次

序說	一
甲篇：評價康章的若干障礙	七
乙篇：康章思想之異趣	三三
丙篇：康章與晚清思想的解放	六九
丁篇：康章與民國初年的新思潮	一〇九
結論	一三五
後記	一四五
書目	一四九
索引	

## 序說

南海康有爲（長素，一八五八—一九二七）與餘杭章炳麟（太炎，一八六九—一九三六）是中國近代史上聲名洋溢的一對人物，無論是正史上，或野史上的記載，都可說是多姿多采。但家喻戶曉的人物，不一定容易被人了解，有時名聲愈高、誤解愈多。名人爲人人所知，但人人所知的名人，不一定是名人的真面貌。康有爲與章炳麟就是這樣的名人，所以本文甲篇首要揭除掩遮康、章兩氏真面貌的重重簾幕。

康、章兩氏雖屬同時代之人，但無論在性情上和思想上，都大不相同。例如，康氏重儀表，主樂利主義，而章氏恰恰相反，蓬首垢面，幾近禁慾主義。本質與取徑既異，長時爲敵就不足爲奇。兩人雖各名重一時，終生似未曾有一面之緣。唯一較爲相契之時，是短暫的戊

戊前後一段。長素公車上書時，愛國情操頗得太炎的傾心，因此而加入上海強學會，參加「時務報」的工作。終因「康黨諸大賢、（欲）以長素為教皇」，以為「病狂」，而離開「時務報」，別樹變法旗幟。但戊戌政變後，太炎雖未直接介入此一政治活動，然因敬佩改革者的烈士形象，對康有為、梁啟超油然而生景慕之心，特於戊戌（一八九八）年十一月馳書長素致意。康氏值此危難時刻，突然接到情意深切的慰問書，大為感動，回了一封熱情的覆函：

收叔先生仁兄執事：曩在強學會，辱承賜書，良深感仰，即以大雅之才，經術之懿告卓如。頃者政變，僕為戮人，而足下乃拳拳持正義，又辱書教之，何其識之絕出尋常，而親愛之深耶？臺灣瘴鄉，豈大君子久居之所？切望捧手，得盡懷抱。馳騁歐美，乃僕夙願，特有待耳。兼容並包，教誨切至，此事至昌明，僕豈不知，而抱此區區，蓋別有措置也。神州陸沈，堯臺幽囚，惟冀多得志士，相與扶之，橫睨豪傑，非足下誰與？惟望激昂同志，救此淪胥！為道自愛，書不盡言。十一月十五日，有為再拜<sup>2</sup>。

1 見章太炎致譚獻函影本（原函錢鍾書先生藏），收入湯志鈞編，「章太炎政論選集」，上冊，頁一四。

2 載「臺灣日日新報」，漢文版，一八九九年一月十三日。康函與太炎識語重刊於「復旦學報」（社會科學版）（一九八二年五月），三期，頁一〇〇—一〇一。另重刊於王仲華主編，「歷史論叢」，第四輯，頁二〇—二一。

太炎接讀此信時，尙住臺灣，「忽得工部報書，眉宇肝揚，陽氣頓發，蓋不啻百金良藥也」<sup>3</sup>。興奮之情，躍然紙上。有人問起，何以相暱之深？太炎的答覆是：

子不見夫水心、晦庵之事乎？彼其陳說經義，判若冰炭，及人以偽學朋黨攻晦庵時，水心在朝，乃痛言小人誣罔，以斥其謬。何者？論學雖殊，而行誼政術自合也。余與工部，亦若是已矣<sup>4</sup>。

所謂「行誼政術自合」，乃指太炎此時仍然主張變法，贊同康、梁反慈禧，擁光緒的政治主張<sup>5</sup>。但即使此時「行誼政術」相合，也不會諱言學術殊途，朱熹（晦庵）與葉適（水心）畢竟是「陳說經義，判若冰炭」。事實上，康、章之異尙不止說經與論學。當太炎自臺灣到達日本後，雖然行誼與政術仍與康、梁相合，他已隱約批評康氏的基本觀點。他寫「儒術真論」一文，雖未指名，顯然是要批評康氏的「以儒爲教」之說。長素要化儒學爲宗教，正是與太炎思想相左之處，認爲「仲尼所以凌駕千聖、邁堯舜、轢公且者，獨在以天爲不明

3 同上。

4 同上。

5 馮自由謂太炎此時已是革命黨，實誤。章氏此時的政治立場，可見之於發表在「臺灣日日新報」斥慈禧之文：「書清慈禧太后事」，重刊於王仲學主編，「歷史論叢」，第四輯，頁一〇——一一。馮氏之誤導致許多中外學者之誤。



及無鬼神二事」<sup>6</sup>。際此含蓄批康之時（一八九九）太炎的政治見解已逐漸傾向革命。到義和團事起，他覺得清廷已無可救藥，乃立志革命，在「政術」與「行誼」上與康氏分道揚鑣。一九〇三年太炎發表「與康有爲論革命書」，象徵兩氏思想上的公開決裂。本書在討論康、章兩氏之分歧時，擬超越革命與立憲之異，今、古文之異，直探兩氏文化觀點的根本差異。此一差異，雖在政術行誼相合時，已難縫合；一旦分裂，猶如涇、渭分明，永無合流的可能。其根本之異何在？一言以蔽之，長素深信文化是「普及的」(universal)，所以各種文化都可相通相適，毫無限制，接近西歐的「啓蒙時代」(Enlightenment)思潮。而太炎則堅持文化的「特殊性」(uniqueness)，認爲文化由特殊的歷史環境逐漸產生，所以兩種不同的文化不能互通互適。換言之，新文化不能取代舊文化，必須從舊文化的基礎上發展而來，較接近西歐的「歷史主義」(Historicism)思潮。本文將深入分析，詳加追究。

康、章的文化觀雖然相左，但各從不同的途徑，對中國傳統思想的解放，起了主導性的作用。說到「思想解放」，「內發」的解放遠較「外鑠」的解放有效。傳統思想好像一座堅固的堡壘，僅憑西方思潮自外攻堅，或不得其門而入，或愈攻愈堅，何若堡壘內部的發難，可以不攻自破。康、章兩氏可以說是中國傳統學問中的出類拔萃之士，他們對此一傳統思想

<sup>6</sup> 章太炎，「儒術真論」(一八九九)，「章太炎政論選集」，上冊，頁一二〇。

的批判，猶如在堡壘內發難，其震撼性是可以想見的，值得我們進一步去探討。

康、章兩氏都對思想解放作了決定性的貢獻，何以民國成立以後，受他們影響的新生代知識分子，大都視他們兩人為守舊與頑固呢？一般的說法是，他們早年前進，晚年落伍，未免過於簡單化。長素與太炎都是思想家，他們於「大破」之後，當然要「大立」。長素要逐步引導中國走向世界性的大同文明，而太炎則要建立一具有特色的現代中國文明。但「大破」之餘，他們所遭遇到的是新生代的「激烈思潮」(radicalism)，既不顧康氏「逐步」的原則，更蔑視章氏「中國特色」的立場，而要求徹底地破壞傳統，徹底地西化。在康、章兩氏看來，未免魯莽滅裂，不得已而維護傳統。因而造成保守與頑固的形象。本書也將詳細討論此一問題。

我們不難看出，康、章兩氏在中國近代思想史上的貢獻，「破」多於「立」。之所以如此，不一定是因才力有限，主要還是為時代所限。激烈動盪的革命時代畢竟有利於「破」，而不利於「立」。但他們兩人所提出的兩個文化觀點，一直是近代中國所面臨的兩個方向，建立一個世界性的現代文明呢？還是建立一個具有中國特色的現代文明？此一問題將於結論中，作一交代。



甲篇：評價康章的若干障礙

甲論：精貫東章の若し二編

「故當代法國學者艾宏 (Raymond Aron) 曾說，後人論史得力於「後知之明」(retrospective meditation)」。意謂「就已知之「果」(effects)，推見未現之「因」(causes)。但「後見之明」也常被後來累積的偏見與成見所蒙蔽，所歪曲。宋人觀察唐人，難免不帶道學的有色眼鏡。我們若從近代革命中國的視覺來觀察康有為與章炳麟，也自然會產生「反動」的觀感。康有為不僅是思想上的異端 (維新對革命)，更是政治上的敵人 (立憲對共和)。章炳麟雖是革命舊人，但與孫中山有過嚴重的爭執，後來又反對赤化，又不認同民國十七年所建立的國民政府，自然也是政治上的異端分子。先有異端的定見，任何評價都是「萬變不離其宗」，而帶有色彩的。」

廣泛流傳的「章瘋子」此一綽號，就是「障礙」之一。試問瘋人妄語，何能引人重視？

<sup>7</sup> Raymond Aron, *Introduction to Philosophy of History*, p. 161.

用「瘋子」的先入之見來評論太炎，安得其平？有人說太炎「自認瘋顛」，似是而實非。按太炎自上海蘇報案出獄東渡日本後，曾在留學生歡迎會上演講，的確說過「古來有大學問成大事業的，必得有神經病才能做到」的話。但接著又說：

為這緣故，兄弟承認自己有神經病；也願諸位同志，人人個個，都有一兩分的神經病。近來有人傳說，某某是有神經病，某某也是有神經病，兄弟看來不怕有神經病，只怕富貴利祿當現面前的時候，那神經病立刻就好了。

太炎的意思很明白，所謂「神經病」者，乃是一種不計成敗利鈍的幹勁，以及不趨時尚與世俗的精神。有了這種幹勁與精神，才能搞革命。如果不理會太炎的用意，自然可把「神經病」一詞作為揶揄嗤笑的話。當太炎因「偽民報」事與孫中山發生嚴重爭執之後，黃興會寫信給孫氏說：「弟與精衛等商量，亦不必與之（太炎）計較，將來只在《民報》上登一彼為神經病之人，瘋人囈語，自不可信。」<sup>10</sup> 民國成立之後，「章瘋子」的名氣更大，凡是不合時尚與流俗的話，多可指為「瘋人囈語」。魯迅有一段有趣的回憶：

<sup>8</sup> 吳相湘，「章炳麟自認瘋顛」，《傳記文學》，卷四二，四期（一九八三年四月），頁二三—三二。

<sup>9</sup> 章炳麟，「東京留學生歡迎會演說辭」（一九〇六年七月十五日），「章太炎政論選集」，上冊，頁二七〇—二七一。

<sup>10</sup> 見黃興，「復孫中山書」（一九〇九年十一月七日），「黃興集」，頁一〇。

民國元年，章太炎先生在北京，好發議論，而且毫無顧忌地褒貶。常常被貶的一羣人於是給他起了一個綽號，曰「章瘋子」。其人既是瘋子，議論當然是瘋話，沒有價值的人。但每有言論，也仍在他們的報章上登出來，不過題目特別，道：「章瘋子大發其瘋」。有一回，他可是罵到他們的反對黨頭上去了。那怎麼辦呢？第二天報上登出來的時候，那題目是：「章瘋子居然不瘋」<sup>11</sup>。

與已不同者爲瘋，與已同者爲不瘋，令人想起南朝劉宋時人袁粲的話：

昔有一國，國中一水，號曰狂泉。國人飲此水，無不狂，唯國君穿井而汲，獨得無恙。國人既並狂，反謂國主之不狂為狂，於是聚謀，共執國主，療其狂疾，火艾針藥，莫不畢具。國主不任其苦，於是到泉所酌水飲之，飲畢便狂。君臣大小，其狂若一，衆乃歎然。我既不狂，難以獨立，比亦欲試飲此水<sup>12</sup>。

袁粲的故事充分說明不隨流俗的困難與危險，即使是國王，也難以獨立。我們不禁要問：章太炎真是瘋子呢？還是雅不願飲狂泉之水呢？如果不去論證何以是「瘋話」，何以是「癡語」，而先肯定其人爲瘋，故其語爲癡，不免在論證時犯了「人身攻擊的謬誤」(ad hominem)。

<sup>11</sup> 見「章太炎全集」，冊三，頁一〇三—一〇四。

<sup>12</sup> 見「宋書」，列傳第四十九，「袁粲傳」，冊八，頁二二二—二二一。



fallacy of *argumentum ad hominem*)<sup>12</sup>。

康有為雖未被稱爲「瘋子」，但在許多人心目中，他是一個十足的妄人。滿清未被推翻前，他要「保中國不保大清」；共和既造之後，他要「君主復辟」，非妄而何？所以清代的學人斥責他「非聖亂法」<sup>14</sup>，民國的學人斥責他「反動頑固」<sup>15</sup>。類此對「人品」(character, personality)的評價，常有因人廢言的效果。最近仍有許多學者認定康氏的主張與言論「矛盾」、「情結」，以及帶「危機意識」，甚至有人強調他是一「作僞者」<sup>16</sup>。妄人之言，像瘋人的囈語一樣，何足道哉？！但學人巴神(Jacques Barzun)恰恰正告我們「不要因人廢言」(We must beware of discrediting a doctrine because of what we know about its

<sup>12</sup> 關於此一謬誤的討論，參閱 David H. Fischer, *Historians' Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought*, pp. 190-193.

<sup>14</sup> 參閱蘇興軒，「異教叢編」。

<sup>15</sup> 例見馮友蘭，「康有為底思想」，「中國近代思想史論文集」，頁一二七。錢穆，「中國近三百年學術史」，下冊，頁六七九—六八九。馮、錢立場迥異，然對康之評價却似異口同聲。

<sup>16</sup> 例見 Frederic Wakeman, *History and Will*, p. 115. 黃彰健，「戊戌變法史研究」。王曉秋，「戊戌維新期間康有為政治主張的再探討」，「社會科學研究」，四期(一九八四年八月)，頁七三—七八。羅久蓉，「康有為的歷史觀及其對時局與傳統的看」，「中央研究院近代史研究所集刊」，一四期(一九八五年六月)，頁一六七—一七六。

author)<sup>17</sup>。

就長素而言，他所服膺的學理與信念，正可爲其行爲作注腳。他依據公羊三世說，認爲人類政制的演進有三個不可躐等的階段：君主專制（據亂世）、君主立憲（升平世）、民主共和（太平世）。中國幾千年來未明聖人微意，因而一直停留在專制之世，所以下一步必須是君主立憲。他在戊戌變法前主張限制君權，爲了君主立憲；他在民國之後，參與復辟，也是爲了君主立憲。他在思想上仍然是一致的。但民國既造以後，民主共和已成事實，長素仍然堅持理論，是否有違時代潮流呢？須知長素所見的既成事實，並非共和應有的民主與自由，而是政治益爲紊亂，經濟更加枯竭，人心日漸腐敗（事實如此）。因此既成事實不僅未與其理論相矛盾，反而證明其理論的正確，因未按照演進之理，故有民國既造之後的極度紊亂。此可見之於他撰寫的「嗚呼噫嘻吾不幸而言中」一文中<sup>18</sup>。長素以三世演進爲公理，似乎跡近「歷史定命論」（historical determinism）的主張。他要審時度勢，欲挽狂瀾，亦正要使歷史的發展符合公理法則。依康之見，歷史發展如果不合乎公理法則，則如逆流不進，是以民國雖然成立，中國仍處據亂之世，卽爲此故。明乎此，才能理解爲何到民國六

<sup>17</sup> Jacques Barzun, *Darwin, Marx and Wagner*, p. 18.

<sup>18</sup> 此文近重刊於湯志鈞編，「康有為政論集」，下冊，頁一〇一五—一〇一七。

年，康有爲還要搞復辟。

然則長素所最關切者，乃順應公理法則，進中國於長治久安。但他的救國良言並不與世界大同的理想相衝突，因兩者分屬不同的階段與層次。先師蕭公權在其長篇巨製中，歸納康之思想爲求「中國富強」(a modern China)與「世界大同」(a new world)兩界，可資參證<sup>19</sup>。是以在長素宏遠的思想景觀中，滿清與共和均屬次要。所謂「保中國不保大清」，乃長素政敵之說詞，其本人未必就要推翻滿清。兩千餘年來，國人以朝廷爲國家。康氏將國與朝一分爲二，顯示了近代西方國家思想對他的影響（當時具有此新國家思想的中國知識分子自非康一人），同時把國家（中國）的重要性置於朝廷（大清）之前，如此而已。他在民國搞復辟，也非對共和深惡痛絕（事實上他以民主共和爲較高層次的理想），所以他仍可接受虛君共和，只要能實施必要的君主立憲即可。

說康有爲作僞，或有損其人格的完整，卻無助其思想的理解。所謂作僞乃因宣統辛亥（一九一一年）五月所輯的「戊戌奏稿」與戊戌（一八九八年）變法期間所上原件頗有異同。

<sup>19</sup> 詳閱蕭公權 (K. C. Hsiao), 「康有爲思想研究」(A Modern China and a New World: K'ang Yüwei, Reformer and Utopian), 此書中譯本將由臺北聯經出版事業公司出版。蕭氏所說的當然是同一思想的二個層次，而不是兩個不同的思想觀點。張灝新著即誤解爲兩個不同的世界觀。見 Chang, Chinese Intellectuals in Crisis, p. 53.

近年在北京故宮所發現的《傑士上書滙錄》以及康署條陳，更可與後輯奏稿對照比觀。所謂異同，一爲文字，二爲內容。文字之異原不足爲奇，麥仲華奏稿凡例已明言爲刼餘殘存，「遲遲久待，終無由搜全」<sup>20</sup>。殘稿補寫，月日誤置，本極尋常，無關宏旨。最主要的是內容之異，其重要性在發見改撰增刪的原因與意義，而無所謂真僞問題。章炳麟所著《廬書》，梁啓超署本（一九〇〇年出版）與鄒容署本（一九〇四年出版），不僅文字篇目增刪甚多，而且就內容而言，前爲變法之書，後爲革命之書。孰真？孰僞？我們只能據此探討康氏思想的演變，焉用辨僞？《戊戌奏稿》與戊戌原摺之間，在內容上最大的差異是憲法、國會與君權三事。是知在百日維新时期間，康有爲的政治主張有異於戊戌前後設議院、重民權的思想。所以「《戊戌奏稿》一書不能完全真實地反映康有爲在戊戌變法時期的政治主張」<sup>21</sup>，是毫無可疑的。但在百日之間改變政治主張的原因，不一定是在守舊派的「來勢汹汹下」，康氏「就感到猶豫和畏怯」<sup>22</sup>，因而退縮；也不必是「動搖、變節、倒退」、「向封建勢力屈服」<sup>23</sup>。長素未得皇帝賞識之前，毫不畏懼，提倡設議院以重民權，立憲法以抑君權。何以

<sup>20</sup> 見麥仲華，「南海先生戊戌奏稿凡例」，《戊戌奏稿》，收入蔣貴麟主編，《康南海先生遺著叢刊》，第十二集，頁二。

<sup>21</sup> 孔祥吉，「戊戌奏稿的改纂及其原因」，胡繩武主編，《戊戌維新運動史論集》，頁二八四。

<sup>22</sup> 同上，頁三〇二。

<sup>23</sup> 劉大年，「戊戌變法的評價問題」，《近代史研究》，四期（一九八二），頁一五七—一五八。

得到光緒大力支持後，反而退縮？須知政治主張有一時的權宜性，而政治思想則有一貫的持續性。長素在野時，可以直言無諱，以激揚時潮；一旦在朝，必須考慮實際情況，以定緩急。他在百日維新時反對開國會，顯然是顧全大局，減輕一時的爭議，先贏得變法的勝利以免功虧一簣。如果戊戌變法成功，開國會乃勢在必行之事。他在戊戌年主張重君權也是一時的考慮與需要。他深知光緒志在變法，有意君主立憲。所以深盼皇帝能「乾綱獨斷，以君權雷厲風行」<sup>24</sup>。換言之，他擬以皇帝之力為手段，來達成君主立憲的目的，也即是梁啟超所謂：「以君主之法，行民權之意。」<sup>25</sup>然則長素一時的政治主張，並不意謂一貫政治思想的揚棄。事實上，直至「上清帝第五書」，康氏仍持其固有的主張，其思想斷不可能驟然而變。何況即在百日維新期間，他仍然借為人代擬之便保留了主張議院民權的微意。戊戌七月初三日（一八九八年八月十九日）康代內閣學士閻普通武擬的「變法自強宜仿泰西設議院摺」，便是一個例證<sup>26</sup>。俟戊戌變法失敗，大局既壞，權宜不必再顧，自然恢復到百日維新前的一貫主張——設議院、開國會，實施君主立憲。宣統辛亥年所輯的「戊戌奏稿」雖不能

<sup>24</sup> 見康有為，「日本變政考」，收入「康南海先生遺著彙刊」，第十集。

<sup>25</sup> 見梁啟超，「康有為傳」，收入「康南海先生遺著彙刊」，第廿二集，頁四二。

<sup>26</sup> 孔祥吉以內考證肯定此摺為康有為代擬，閻孔撰「康有為戊戌年變法奏議考訂」，「戊戌維新運動史論集」，頁三六八—三七〇。原摺今存北京第一歷史檔案館軍機處登錄檔。

完全反映戊戌變法期間康氏的主張，卻完全可反映康氏的一貫政治思想。若干奏稿顯然是政變之後追記、補寫、增添的，以重申舊說。但假如我們可以承認康有為在戊戌變法時期，並未真正改變其一貫政治思想，僅因權宜暫緩開國會等主張，則〔奏稿〕中若干奏摺也可能作於戊戌變法時期，因暫緩其主張，未加上呈（就像他早已撰成〔大同書〕而不願公開一樣），而收入後輯之〔戊戌奏稿〕。總之，考證改纂刪補是有益的。如果一味辨偽，認為此一奏稿乃康之「偽造」，甚至是「康黨集體偽作」，從而斷定康氏的君主立憲思想是一「幌子」，其政治目的在「奪取政權」<sup>27</sup>，未免設立不必要的障礙，反而有礙對康有為的理解了。

<sup>27</sup> 參閱黃彰健，「戊戌變法史研究」，頁五七六。黃氏的辨偽工作受到大陸學者的注意。孔祥吉說黃氏「對康有為的奏疏進行辨偽，頗有見地，但由於黃彰健所能接觸到的清代文書檔案非常有限，故有的論斷，難免失誤；而且，他一經發現奏稿與原摺稍有出入，便稱之為偽摺，而缺乏實事求是的分析」（見「戊戌奏稿的改纂及其原因」，頁二八五）。值得注意的是孔氏用「改纂」，而不用「偽造」，頗有見地。劉大年指出「戊戌奏稿」開卷第一摺「諭告天祖誓羣臣以變法定國是」，文字有出入，但非「偽摺」。劉氏說黃彰健「戊戌變法史研究」頁五四八—五五〇中所舉理由，只能證明康氏代擬楊深秀摺為真，「與奏稿此摺全然無關」。「康摺與代擬楊摺是兩篇不同的文章，彼此文字不同，不能互相證明孰真孰偽」（見「戊戌變法的評價問題」，頁一六〇註14）。然則定國是摺有三，一代楊侍御擬，一代徐學士擬（見丁文江輯，「梁任公年譜長編初稿」，上冊，頁五七），一為自擬。代徐擬之摺今亦存，內容與代楊擬之摺不同，其自擬之摺自亦不同。康自編年譜有云：「所云誓羣臣定國是一條，以為詔書兩下，國是已久定，此條可無庸議」（見「南海康先生自編年譜」，忠仁書油印本，頁二二）。諒即康氏自擬之定國是摺，因定國是詔已下，故留置。可見康氏確有草於戊戌變法期間而未上之奏摺。一般而言，某人可改纂其本人所撰，而不能偽造本人所撰。戊戌奏稿不云戊戌奏議，豈無故哉？

近人直指章炳麟否認甲骨文、反對白話文，而遽以保守頑固的面紗，罩在章氏的頭上，也難免輕率魯莽之譏。太炎確曾指責甲骨贗品，並明指羅振玉偽造牟利。但當時甲骨贗品之多，乃是事實。美國芝加哥大學的漢學家顧理雅 (H. G. Creel)，早年留學北京，曾親身目擊，考古者求之於市，古董商偽造以應市的現象，他認為「疑之者，有充分之理由」(They had good reason, as a matter of fact, for their scepticism)<sup>28</sup>。太炎認為金甲文字鐘鼎彝器，以及考古出土的實物，均有大量贗品。他在「文始敍例」中明言：「自宋以降，地藏所發，真偽交糅，數器相應，足以保任不疑，即暫見一二器者，宜在蓋闕，雖攬撫不具，則無傷於故訓也」。<sup>29</sup>可見他雖懷疑金甲文，並未全部否定。據章氏弟子王仲榮所知，乃師藏有若干真的甲骨文，並說：「安陽出土的甲骨片，有些是沒有字的，古董商人將無字的仿刻上的文字，可以賣高價。太炎先生懷疑的是這一類甲骨文，對真正的甲骨文，他並不懷疑。」<sup>30</sup>他雖不懷疑真的甲骨文，但仍具反感；反感的原因，乃當時許多人輕易地認為：「凡地下出土的都是可靠的、科學的，紙上的反而不可靠、不科學！即太炎所感慨的：「世人多憙回遶

<sup>28</sup> 見顧理雅 (H. G. Creel)，「中國之誕生」(The Birth of China, New York, 1937, 1939)，p. 25.

<sup>29</sup> 見「文始敍例」，頁二，收入「章氏叢書」。

<sup>30</sup> 王仲榮，「太炎先生二三事」，章會馳編，「章太炎生平與思想研究文選」，頁二四。

刮摩銅器，以覓舊常。」<sup>31</sup>簡言之，他反對以考古來取代歷史，以金甲文來取代正統的說文。事實上，就甲骨文而言，迄今雖有十幾萬片，但釋定的字不到一千。太炎在世之時，能確定的甲骨文更少，所以他要「宜在蓋闕」，實無可厚非。他更擔心的是，很多人視音、形、義或殘缺或難定的金甲文爲科學的根據，來「糾正」長期發展出來的正統文字。太炎在黃侃紀念冊題詞中有謂：「若夫文字之學，以十口相授，非依據前聞不可得。清儒妄爲彝器釋文，自用其私，以與字書相競，其謬與馬頭長人持十無異。」<sup>32</sup>在另一篇題辭中，更感慨地指出：「抑今世之所患者，非字典俗書而已。穿鑿之徒，皮傅彝器，隨情定字。夫其游談無根，蓋有過於安石字說者，重以龜書刻骨，眞僞難知，而妄者乃欲以傾奪籀斯。彼其滅裂故書，寧獨如字典而止乎？」<sup>33</sup>可見他更憂慮「字由妄識」。他認爲文字有一定的演變過程與源流，「今人欲習經史百家，必先識字，所識之字，本今之眞書也，而眞書非有人創作，特省減篆文而爲之，篆文又損並古籀而爲之，故欲明眞書之根，必求之于篆文，再溯之於古籀，則說文其總龜也」。而與此淵源不相涉，突然出現的文字，「雖誠爲三皇五帝之書，亦

<sup>31</sup> 「文始敘例」，頁一。另參閱許壽裳，〔章炳麟〕，頁一五一—一五四。

<sup>32</sup> 見「題中央大學所刻黃先生紀念冊」，〔章太炎全集〕，冊五，頁一三一。

<sup>33</sup> 見「今字解劍題詞」，〔章太炎全集〕，冊五，頁一三六。



可置不論，而況器由偽造，文由妄識者乎？」<sup>34</sup>他並不是強據漢學的立場，墨守成規，而是堅守文字的性質與正規；他並不是對「清儒」妄加指斥，如對吳大澂「說文古籀補」的批評，可謂有的放矢<sup>35</sup>。我們不能否認，一般研究金甲彝器者，側重字形的研究，而忽略了太炎所主張的音義結合、以聲求義等方法。所以由太炎視之，不免「穿鑿」與「皮傳」。所以，他的反對旨不在否定科學，或澆研究甲骨者的冷水，而在維護中國文字，因中國文字乃中國文化特性所賴的要素之一。他不會反對研究考定金甲文來補充中國文字，他所反對的是以金甲文來竄亂中國文字。但見章氏反對甲骨，而不深入分析他反對的焦點，只憑想當然的解釋，自然很容易給他戴上保守與頑固的帽子。

一般人對章氏反對白話文的理解，也不正確，更加深了保守頑固的印象。其實，太炎乃是近代中國學者中，最早有系統研究中國語言的學者。他在主編「民報」時代，即廣徵方言，著有「新方言」一書，並有二本用白話文寫的書（「章太炎的白話文」與「教育今語」）。周作人曾因太炎保守頑固而「謝本師」，但他乃十分肯定乃師在文字音韻上的貢獻，例如「

<sup>34</sup> 見章太炎，「答金祖同論甲骨文書」，「制言」，五〇期（一九三九年三月），頁二。

<sup>35</sup> 見「漢儒識古文考」，「章太炎全集」，冊五，頁七〇。

國語注音字母的建立，也是與太炎有很大的關係的」<sup>36</sup>。許壽裳也說：「現今常用的注音符號，亦係發源於章先生。」<sup>37</sup>章氏且明言：「白話記述，古時素來有的，尙書底詔誥全是當時的白話，漢代底手詔，差不多亦是當時的白話，經史所載更多照實寫出的。」<sup>38</sup>湯國梨夫人也曾回憶道：

太炎早歲鼓吹革命，以文章著稱於世。他的文章雖曾風靡一時，然多古體字和生僻字，許多人讀不懂。有次我對太炎說：你的文章雖好，但文章中許多字，即便是大學學生，恐怕能認識的也不一定多。鼓吹革命，宣傳的對象，首先是佔我國人口大多數的農民，其次是工人，而工農大都不識字或識字不多；再次是城市平民，雖然識一些字，但對這種奧僻的文字，也只能望洋興嘆。所以我認為文章寫得愈通俗則作用愈大。太炎聽了，默然良久，說：你的意見，我並不反對<sup>39</sup>。

其實，太炎在撰寫「鄒容傳」時，即已承認諧俗之功效。鄒撰「革命軍」一書「以攢滿

<sup>36</sup> 見周作人，「知堂回憶錄」，頁二一七。

<sup>37</sup> 見許壽裳，「章炳麟」。

<sup>38</sup> 章太炎，「國學概論」，頁二六。

<sup>39</sup> 胡覓民，「湯國梨談章太炎」(續)，「上海文史資料」，第二輯，頁八一。

洲，自念語過淺露，就炳麟求修飾，炳麟曰感恆民當如是」<sup>40</sup>。再說，章氏在〔國學概論〕中明言〔尚書〕即古代的白話。中國語文原有白話之體，自不可能反對白話。然而何以許多人都說章氏反對白話呢？當然不是空穴來風。所謂反對，他主要反對在近代中國語文成立之前，語言整理好之前，推行白話。他在「博徵海內方言告白」中，說得很明白：「果欲文言合一，當先博考方言，尋其語根，得其本字，然後編爲典語，旁行通國，斯爲得之。」<sup>41</sup>否則，南腔北調書爲文字，不僅難懂，而且很可能回到秦始皇書同文的時代以前。他的反對，實基於憂慮，憂慮語言文字的破亂，國性的喪失。乃是出之於一種「語文的愛國感」(linguistic patriotism)。我們可以遺憾太炎不多寫白話文，大部分的文字都太古奧，卻不能跟著傅樂詩女士斥章氏的文章「含混、古怪，不能卒讀」(obscure, cranky, and unreadable)<sup>42</sup>。我們可以諧俗來定文字的功效，卻不能以諧俗作爲文字優劣的標準。以太炎不寫白話而貶低其文章，固然不公，把太炎定型爲反對白話的國學大師，而不顧他對現代白話文所作的貢

<sup>40</sup> 見「邵容傳」，〔章太炎全集〕，冊四，頁二一六。

<sup>41</sup> 見「博徵海內方言告白」，〔民報〕，二一期（一九〇八年六月），封底。

<sup>42</sup> 見傅樂詩 (Charollette Furch)，「章炳麟的內心世界」(The Sage as Rebel: The Inner World of Chang Ping-in), p. 127.

獻，更加不公。

此外，尚有另一種障礙。由於康有爲的經今文師承與章炳麟的經古文師承，論者常把康、章之爭約化爲經今古文之爭。郭湛波說：「今文學派到了康有爲發展到了極峯。當時與他對立的，就是章炳麟、劉師培這般人，是古文學派。」<sup>43</sup>郭說絕非孤立之見，顧頡剛在「古史辨」中的自序中也認爲長素與太炎之爭，仍然是今古文經師間的相互詆毀，乃是一種「黨見」。<sup>44</sup>最近有一位美國學者，受到此種說法的廣泛影響，也跟着說：「康、章之間的爭論大都是繼續幾百年來今古文兩派的異議。康有爲代表今文派，章炳麟代表古文派。」<sup>45</sup>更不幸的是此一學者把考證作爲古文派的專用方法<sup>46</sup>，似乎不知道康有爲所寫「新學僞經考」中的考字，就是考證的意思。事實上，康、章兩氏的業師都已經超越了門戶的藩籬，能夠卓然自立。長素謂乃師朱次琦，「主濟人經世……掃去漢宋門戶，而歸宗孔子」<sup>47</sup>。太炎則以

<sup>43</sup> 郭湛波，「近代中國思想史」，再版自序，頁二六七。

<sup>44</sup> 顧頡剛，「古史辨」，冊一，頁二五—二七。

<sup>45</sup> 見費華 (Lee Feigon)，「陳獨秀：中國共產黨的締造者」(Chen Duxiu: Founder of the Chinese Communist Party, Princeton: Princeton University Press, 1983), pp. 9-10.

<sup>46</sup> 同上，頁一〇。

<sup>47</sup> 見「康南海年譜長編」，光緒二年條。

乃師俞樾「爲學無常師，深疾守家法，違實錄者。」<sup>48</sup>

硬將康、章之爭視爲今古文之爭，很容易得到一個簡單而不正確的結論：經今古文分別爲「變法」與「革命」兩政治運動的思想背景。楊向奎說：

太炎先生早年從事於民族民主的革命運動，反對康梁派的變法維新；而今文經學是康梁派的理論淵泉，於是他鼓吹古文經與之抗衡<sup>49</sup>。

李澤厚也說：

康有為抬出今文經學搞變法維新，章太炎用古文經學宣講種族革命。二千年前漢代王朝中熾熱的封建文化的經今古文之爭，居然在晚清死灰復燃，回光返照，正是這種特定時代要求下出現的奇觀<sup>50</sup>。

今古文經學豈能作爲變法與革命思潮的分野？嚴夷夏之防的春秋大義，恰恰是今文經學的發明。何以主今文經的康有為不排滿革命呢？將漢代春秋公羊之說化爲尊王攘夷理論，「

<sup>48</sup> 見「俞先生傳」，「章太炎全集」，冊四，頁二一一。

<sup>49</sup> 楊向奎，「試論章太炎的經學和小學」，「歷史學季刊」（一九七九年九月），頁六八。

<sup>50</sup> 李澤厚，「章太炎剖析」，「中國近代思想史論」，頁三八七。

應歸功於宋明理學」<sup>51</sup>。何以晚清的理學家不攘滿夷呢？唯獨主古文經的章炳麟要大力排滿呢？所以，純從經學的師承來說明政治動向，是講不通的。長素倡導變法維新，非全賴今文經學；太炎宣講種族革命，更非寄託於古文經學。傳統的經今古文門戶之爭原不能涵容康、章兩氏的政治思想。

無論經今古文，都屬儒學的範疇。長素重詁儒學，當時之人以及後來之人，多視之爲儒家的叛徒。葉德輝指康「其貌則孔也，其心則夷也。」<sup>52</sup>葉氏固爲當時的頑固派，但當代學者錢穆也有同感：

康氏之尊孔，並不以孔子之真相，乃自以所震驚於西俗者尊之，特曰西俗之所有，孔子亦有之而已。是長素尊孔特其貌，其裏則亦如彼<sup>53</sup>。

且不論是否「貌孔心夷」，長素不受家法節制是可以肯定的。他雖自謂：「發古文經之僞，明今學之正。」<sup>54</sup>但既不盡依公羊典範，更不稟承今文家法。他唯取能合用其說者。例如在孟、荀之間，他揚孟黜荀，因孟子曾說過：「惟公羊詳素王改制之義，故春秋之傳在公

<sup>51</sup> 參閱朱維鈞，「民報時期章太炎的政治思想」，〔復旦學報〕，社科版，五期（一九七九），頁四一。

<sup>52</sup> 見葉德輝，「與劉先瑞黃郁文兩生書」，載蘇典輯，〔異教叢編〕，頁四一二。

<sup>53</sup> 錢穆，〔中國近三百年學術史〕，下冊，頁七〇四。

<sup>54</sup> 見康有為，〔南海康先生自編年譜〕，頁八。

羊。」<sup>55</sup>甚合康意，康氏遂認爲孔子改制創教，以及大同之道，唯子思、孟子得之。是以，「欲得孔子性道之原，平世大同之義，舍孟子乎，莫之求矣！」<sup>56</sup>「孟子乎，真孔門之龍樹、保羅乎。」<sup>56</sup>而荀子傳禮，在長素看來，不過是小康據亂世之制，而加以輕蔑，曾說：「凡中國二千年儒先所言，自荀卿、劉歆、朱子之說，所言不別其真僞、精粗、美惡。總之皆小康之道也。」<sup>57</sup>總之小康之道當行，所以孔子大同之道，一直不著於世。是故，以長素之見，必即由小康邁向大同，曰：「今者中國已小康矣，而不求進化，泥守舊方，是失孔子之意，而大悖其道也。」<sup>58</sup>他很明顯地借孔子的大同之道，來支援他的進化理論，爲他的政治思想服務，並不自囿於公羊家法。又如在漢儒中，他揚董仲舒而抑何休，因何休認爲〔孝經〕與〔春秋〕都是聖人的製作，爲志行之所寄<sup>59</sup>。而長素重〔春秋〕，略〔孝經〕，因〔孝經〕人倫不符大同微旨。又長素雖著〔春秋董氏學〕，特崇董氏，以爲獨得儒家真言，然也不受董氏牢籠。例如朱一新曾函告長素：「足下以董生正宋儒，而並欲推及董生所不敢言者，

<sup>55</sup> 見〔春秋董氏學〕，收入〔康南海先生遺著彙刊〕，第四集，頁一。

<sup>56</sup> 見〔孟子微〕，收入〔康南海先生遺著彙刊〕，第五集，頁一〇〇。

<sup>57</sup> 見〔禮運注鈔〕，收入同書，第九集，頁三。

<sup>58</sup> 同上，頁四。

<sup>59</sup> 何休曰：「吾志在春秋，吾行在孝經」。見何休，〔春秋公羊解詁〕（十三經注疏本），冊一，頁一。

竊以爲過矣！」<sup>60</sup>事實上，長素何止言「董生所不敢言」，更大膽宣稱所有的古文經，包括「周禮」和「春秋左傳」在內，都是劉歆的僞作。他在「新學僞經考」一書的卷首，就說得十分露骨：

閱二千年歲月日時之綿暖，聚百千萬億衿纓之問學，統二十朝王者禮樂制度之崇嚴，咸奉僞經為聖法，誦讀尊信，奉持施行，違者以非聖無法論，亦無一人敢違者，亦無一人敢疑者……凡後世所指目為漢學者，皆賈、馬、許、鄭之學，乃新學，非漢學也。卽宋人所尊述之經，乃多僞經，非孔子之經也<sup>61</sup>。

經今古文雖相爭不休，畢竟同列漢學門牆，而長素舉整個漢學而斥之爲「新學僞經」，顯然是空前的。據此，我們可以說康有爲的眞正目的，不在說經，而在救世。他自謂：「竊哀今世之病，搜得孔子舊方，不揣愚妄，竊用發明，公諸天下，庶幾中國有瘳，而大地羣生俱起乎！」<sup>62</sup>充分說明他要以公羊今文之說（孔子舊方）來治中國的政治病，志趣原不在經學門戶的攻守。

<sup>60</sup> 見「朱荃生侍御答康有爲第一書」，「翼教叢編」，頁一一。

<sup>61</sup> 康有爲，「新學僞經考」，收入「康南海先生遺著彙刊」，第一集，頁二一三。

<sup>62</sup> 康有爲，「禮運注鈔」，見「康南海先生遺著彙刊」，冊九，頁五。



職是之故，康有爲自亦無視漢、宋門戶。他在「新學僞經考」中以陸、王之學爲僞學，只因陸、王未嘗區分經今古文，故並列爲僞經而斥之，此乃長素追求結論而不惜武斷的一貫作風。事實上，他任意旁探陸、王心學，作爲理論體系的依據。尤其明顯的，他依據王陽明的「萬物一體之仁」，演「不忍」之義，比附西方自由平等之理、耶穌兼愛之教，而歸宗於大同之旨。他既不避忌西學，遑論漢、宋？據梁啓超說，康氏少年時即曾從朱九江學宋明理學，尤好陸王之學：

九江之理學以程朱為主，而間採陸王，先生（有爲）則獨好陸王，以爲直捷明誠，活潑有用，故其所以自修，及教育後進者，皆以此爲鵠矣<sup>63</sup>。

長素獨好陸王、終身不能忘情、豈是無故？因陸王那種「決破羅網、焚燒荆棘」的氣慨，甚合長素的品質。象山語錄所說，「學苟知本，六經皆我註腳」，「仰首攀南斗，翻身倚北辰，舉頭天外望，無我這般人！」<sup>64</sup>豈不正是康有爲那種大破大立狂氣的寫真？但康氏畢竟難以盡同於陸王心學，因陸王之學過分強調個人的道德，而忽略了社會制度的探討<sup>65</sup>。

<sup>63</sup> 梁啓超，「康南海傳」，收入「康南海先生遺著叢刊」，第廿二集，頁五。

<sup>64</sup> 見陸九淵，「象山全集」，（「四部備要」本），冊四，卷三五，頁一，二〇。

<sup>65</sup> 參閱 Hsiao, *A Modern China and a New World*, p. 62.

長素既有志建立新的社會制度，當然不能以陸王心學爲滿足。就廣義的儒學而言，長素仍可稱作儒士，但難以將他劃入任何一種儒林宗派；他雖以經今文自命，但並無蕃籬。如果從今文公羊學的狹窄視野來觀察他，安能窺得真相全貌？

古文派的章炳麟也不是正宗的儒家，純粹的古文經師。太炎之學紮根於杭州的詁經精舍，從大師俞樾遊，凡七年。俞氏字蔭甫，號曲園，浙江德清人，道光三十年（一八五〇）進士。同治七年（一八六八）起主講詁經精舍，前後一共三十餘年。曲園治學宗法高郵王懷祖父子，以古文經學、諸子學與小學見長，爲一代大師，著作等身，成書五百餘卷，涉及的範圍甚廣，然仍以有關經學者爲多，尤以〔羣經平議〕與〔諸子平議〕二書，聞名中外，俞氏雖主經古文，但並不自囿於門戶之內。事實上，不僅不排斥經今文，反有所取。他曾擬作「春秋天子之事論」一文，文中說：

〔春秋〕一經，聖人之微言大義，公羊氏所得獨多，嘗於孟子之言見之矣……。愚因孟子之言，而益信公羊家記王於魯之說，故具論之<sup>66</sup>。

所論幾皆公羊家言。曲園對今文經師也無成見。他不僅與宋翔鳳過從無忤，而且能容忍

<sup>66</sup> 見〔詁經精舍課藝文〕，第三集（戊辰上），上海圖書館藏，頁三一四。

康有爲的「武斷」。「曲園日記」殘稿中有謂：

沈子培觀察以廣東康祖詒所著「新學偽經考」見贈，其書力攻古文之謫，故凡後出之「毛詩」、「左傳」，皆以為謫，並因「說文」有稽古，亦排擯之，其所論似正，然亦一家之說，且何謂新學？非新舊之新，以諸偽經皆劉歆所造，而歆固新莽國師，故目之曰新學。然此究誰見其執筆而書乎？又凡古書中有與己意不合者，皆以為劉歆所竄入，亦未免武斷矣<sup>67</sup>。

俞氏的態度甚是公正和平，實事求是，完全不涉及門戶之間的攻訐與謾罵，並不因康氏的武斷而盡廢其學。太炎謂乃師「治春秋，頗右公羊氏」<sup>68</sup>，是確然不誤的。曲園說經依高郵王氏，而又頗右公羊氏，正見其能超越門戶，來往於經今古文間。

曲園如此，太炎是否是門禁深嚴的古文派呢？更加不是。太炎與乃師曲園相比，在思想境界上不僅超越，且有突破。就經今文而言，他若果眞排斥，決不會從譚獻（復堂）求學，「稱爲夫子大人，自署受業」<sup>69</sup>。因譚氏乃是誦說公羊，好稱今文的學者。太炎既遊今文經

67 引自聽禪，「俞曲園先生日記殘稿讀後記（上）」，「古今半月刊」，期四六（一九四四年五月），頁一五。

68 見章炳麟，「俞先生傳」，「章氏叢書」，「文錄」二，頁七三；「章太炎全集」，冊四，頁二一一。

69 見章炳麟上譚獻箋，寫於一八九七年三月十九日，引自譚獻，「復堂日記補續錄」，頁三一六—三一八。

師之門，自然不會完全排斥今文經。他之所以力駁劉逢祿，旨在爲左氏辨誣。劉氏認爲「左傳」乃是儒者的「坳益」，並不是「春秋」的眞傳。而太炎以爲若「非有解結釋紛之作，其誣伊於何底？亦欲追踵法塵，從君子後，以存絕學云爾」<sup>70</sup>！所謂存「左傳」絕學，目的在維護歷史。假如歷史可由儒者坳益，便無信史可言了。太炎曾說：「無歷史即不見民族意識所在。」<sup>71</sup>他與今文公羊派所爭執的重點，即在於此，而並不固執古文或今文。他說：

〔孝經〕但存今文。關於典章制度事實之不同者，須依古文為準。至尋常修身之語，今古文無大差別，則〔論語〕、〔孝經〕之類，不必問其爲古文或今文也<sup>72</sup>。

所謂「典章制度事實」，卽歷史。歷史不能微言大義，故必從古文，其餘則不必執著，益可見太炎並不盡攢經今文，以爲全無可信。事實上，他撰寫「春秋左氏讀」長篇時，不時取用今文。他根本瞧不起「漢世儒者墨守家法」，自負「鴻儒通人本與儒者有別」<sup>73</sup>。

太炎評擊康有爲的公羊學較批劉逢祿尤變本加厲，也不是經師的門戶之見，而是長素的

70 章炳麟，「駁嚴青百評敘」，〔章太炎全集〕，冊二，頁九〇〇。

71 章炳麟，「論經史儒之分合」，〔國風月刊〕，卷八，五期，頁一九三。

72 章炳麟，「論公羊學」，〔光華大學半月刊〕，卷三，八期（一九三六年十二月），頁一。

73 此五十萬言長篇，民初有石印本，流傳甚鮮，今收入〔章太炎全集〕，冊二。太炎語見「章太炎致劉申叔書二通」，〔國粹學報〕（光緒三十一年一月二十日），冊一，撰錄，頁四。

說法更有害歷史的徵信。他的重點仍然是在維護國史，曾致函李源澄說：「僕嘗謂穀梁、公羊兩家，不能知國史根原，因之褒貶，往往失之刻深。」又說公羊未必不可治，「然僕謂治公羊者乃正宜以公羊爲公羊，於仲舒、何休皮傅之說，盡掃棄弗復道，則其失猶少矣！」<sup>74</sup>

掃盡「皮傅之說」，旨在殫除公羊學中的神秘色彩。然長素託古以改制，正要利用公羊學中的神秘主義，建立他的孔教。康、章針鋒相對，主要在此。太炎在「駁建立孔教議」一文中，直截了當地說，「孔子所以爲中國斗杓者，在制歷史，布文籍，振學術，平階級而已」。若以孔子比附耶穌，「是猶素無創瘦，無故灼以成癍！」<sup>75</sup> 反而弄巧成拙。是知太炎尊孔子爲史家，以歷史立國；而長素尊孔子爲耶穌，以宗教立國。此種爭論固不能用變法與革命來劃分，也不能用傳統的經今古文之爭來概括。就儒學而言，康章兩氏實際上都取批評態度，而且對儒學有獨特的解釋，可說各創其新儒學以應世，康之新儒學是孔教，章之新儒學是以莊證孔。但兩人雖創新儒而不以儒自限，自由來往於經學、子學、佛學與西學之間，思想的領域已大爲開拓，肯定不受儒家門戶所囿。

74 同註 72。

75 見章炳麟，「駁建立孔教議」，〔章太炎政論選集〕，冊二，頁六八八—六九八。

乙篇：康章思想之異趣

八編 野田の巻 八編

道咸以後，西力東漸，中國門戶洞開。但守舊的士大夫仍然要嚴夷夏之防。在他們的文  
化大一統觀念裏，可以用夏變夷，決不允許用夷變夏。外患愈深，保守益堅。晚清知識階層  
中想要用夷來變夏的是主張變法之士。他們想要把傳統的帝國變成近代化的國家，把一人獨  
裁的君主政體變成君民共治的立憲政體，把以農業爲主的自足經濟變成以工商爲主的成長經  
濟<sup>1</sup>。他們獲致這些結論不外由於兩種認識：由外患而來的國難日見深重以及近代西方文明  
的顯著優勢。幾乎每一個主張變法之士，多少具有與西方接觸的經驗。但他們仍然出身傳統  
中國，深知「用夷」必須先要克服心理上的障礙。所謂「西學源出中國」之說，就是針對此  
一心理的產品<sup>2</sup>。外國的東西既來自中國，夷夏之間的關係便可從陌生變成親切。陳熾不云

1 參閱拙撰，「晚清變法思想論叢」，頁二六一—四〇。

2 參閱陳登原，「西學東華時國人之武斷態度」，「東方雜誌」，卷二七，八期（一九三〇年四月），頁六一—七六。惜  
陳氏未深究「武斷」之故安在。



乎：「知西法之本出於中，則無俟概行拒絕。」<sup>3</sup> 較爲理性而更爲有力的說法是，優越的近代西方文明不僅僅屬於西方的，而是屬於人類全體的，即薛福成所說：「乃天地間公共之道，非西人所得而私也。」也就「不必辨其孰爲傳習」<sup>4</sup>。此種超越國界地域的文化觀點，在晚清變法人士中相當普遍。他們不僅僅以此來破夷夏之防，而且以此爲真實的信念。中國也必能探得「天地間公共之道」，分享近代文明（不必是西方文明）的豐碩果實，也就無所謂「華夷之界」了。

康有爲是集晚清變法思想之大成者。他超越華夷之界的文化觀點尤其顯著，且更有系統。他的先天性情與學術背景都有利於「屬於世界性觀點」(cosmopolitan view)的鑄造。他胸懷宇宙人類，故能「推惻隱之心，以行吾仁」<sup>5</sup>。且以「大地萬國之人類皆吾同胞」，而「致其親愛」<sup>6</sup>。他素具堅強的自信心，引拯世濟俗爲一己的職責<sup>7</sup>，曾說：「吾方欲有爲也，德行志節之士，苟非遯世無悶者，亦將俛首從我，而吾視其德器之大小而禮貌

3 陳城，「自強」，「庸書」，內篇，頁四。

4 語見薛福成，「出使四國日記」，卷二，頁一二；卷五，頁一二。

5 「南海康先生自編年譜」，光緒一九年條，頁一二。

6 康有爲，「大同書」，頁四。

7 蕭公權先生於康之自信之言之甚詳，見 Hsiao, *A Modern China and a New World*，第一章，第二節。

之。」。可見他在早年即已有作君師之志。爲了拯世濟俗，他深信有「普遍的真理」(universal truth)，固執不疑，奮鬥不懈，欲登全人類於衽席之上，歸宿於大同的理想境界。他的學術背景，不論源自儒學或佛道，都能激揚他的不忍之心，以及以「天地萬物爲一體」的氣概。光緒四年(一八七八)在朱九江的禮山草堂讀書時，「忽見天地萬物皆我一體，大放光明，自以爲聖人則欣喜而笑，忽思蒼生困苦，則悶然而哭」。翌年讀書西樵，「既念民生艱難，天與我聰明才力拯救之，乃哀物悼世，以經營天下爲志」<sup>10</sup>。此種抱負，很能表達他的思想趨向。

光緒五年(一八七九)，長素既流覽西書，窺得西學，又於薄遊香港時，親見「西人宮室之瓌麗」<sup>11</sup>，在思想上開了新的境界。康有爲利用西學來重詁中學，論者已多，不必再贅。仍可進一步探討的是西學對他在思想上，以及觀念上所起的作用。他在江南製造局所見的大都是化、光、電、重等物質之書，他在《日本書目志》序言中說：「言礦學而礦無不開，言

8 見《康子內外篇》，「闢闢篇」，收入《萬木草堂遺稿外編》，上冊，頁四。

9 「南海康先生自編年譜」，頁五。

10 同上。

11 同上。

農工商而業無不新，言化光電重，天文地理而無之不入微也。」<sup>12</sup>他在萬木草堂講學時，也常常引用西方自然科學之理，如謂：「周時希臘巴古它拉始言地動、嘉靖五年哥白尼大詳之」；「康熙間，奈端（牛頓）創重學」等等<sup>13</sup>，可見他所欽羨的是西方物用之美，也就是近代的科學文明。自十七世紀「科學革命」（The Scientific Revolution）之後，自然科學的聲威震動一時，認為是放諸四海皆準的真理，衡量事物的準則。流風所及，人們爭以科學詮釋人文現象，渾忘心物之異，殊不知屬心之哲學問題，固不能盡賴經驗與觀察所能解決。此乃柏林氏（Sir Isaiah Berlin）所說的「知識論之偏見」（epistemological bias）<sup>14</sup>。長素受其所見西書所限，更具此一偏見。他全然不守自然科學與人文科學間的界線，更不認為有守此界線的必要。光緒十一年（一八八五），長素二十八歲，自謂：「從事算學，以幾何著人類公理。」<sup>15</sup>翌年撰「康子內外篇」有謂：「內篇言天地人物之理，外篇言政教藝樂之事。又作公理書，依幾何爲之者。」<sup>16</sup>他復於「實理公法」之「總論人類門」中，有謂：「人有

<sup>12</sup> 見「日本書目志」，收入「康南海先生遺著彙刊」，第十一集，頁四—五。

<sup>13</sup> 見「南海康先生口說」，頁六，另參閱頁一。

<sup>14</sup> 閱「啓蒙時代文選」（The Age of Enlightenment）之序言，頁一六。

<sup>15</sup> 見「南海康先生自編年譜」，頁一五。

<sup>16</sup> 同上，頁一六。

自主之權」，乃「幾何公理所出之法，與人各分原質以爲人，及各具一魂之實理全合，最有益於人道」；在「夫婦門」中，認爲男女「倘有分毫不相悅，卽無庸相聚」，也是按「幾何公理所出之法」；在「刑罰門」中說，「無故殺人者償其命，有所困者重則加罪，輕則減罪。按此幾何公理所出之法」<sup>17</sup>。類此說法不下史賓諾莎 (Spinoza)、萊布尼茲 (Leibniz)、霍布士 (Hobbes) 輩，尋覓數學建構以爲運思之用的先例。

康氏的三世之說，從表面上看，是從據亂世經過升平世到太平世的歷史進化觀；深入一層看，公羊家與長素本人都不重視歷史，三世進化也不是根據正確的歷史經驗，或歷史發展的法則，而是聖人的制作。是故，太炎嘗評之曰：「世儒或喜言三世，以明進化。察公羊所說，則據亂、升平、太平於一代而已矣。禮俗變革、機器遷譎，誠弗能於一代，三統文質邇變，如連環也。三世自亂進平，如發鏟也，二者本異，妄人多混爲一。」<sup>18</sup> 太炎不知長素原無意求三世之正解，而以六經注我之氣概，取三世爲己用。名義上是孔聖人的制作，事實上是康聖人的制作。所以實際上，三世說乃是一個眞理的公式。聖人之言當然是眞理。「孔子改制考」敍有言：

<sup>17</sup> 見〔實理公法全書〕，收入〔萬木草堂遺稿外編〕，上冊，頁四二—四五，五六。

<sup>18</sup> 見〔檢論〕「尊史」，收入〔章太炎全集〕，冊三，頁四二〇。

天既哀大地生人之多艱，黑帝乃降精而救民患，為神明、為聖王、為萬世作師、為萬民作保、為大地教主，生於亂世而立三世之法，而垂精太平<sup>19</sup>。

但由於「三世之說不誦於人間」、「公理不明」，以致「文明不進，昧昧二千年瞽焉，惟篤守據亂世之法以治天下，病愈而仍服舊方」<sup>20</sup>。換言之，二千年來中國的政治與社會未能更上層樓，乃因未得真理的引導，以致「歷朝民賊得隱操其術，以愚制吾民」<sup>21</sup>。由此可见，康有為的「歷史觀」並不真正是定命的；歷史的發展能被真理的取捨所決定。真理像一通藥方，或一個數學公式。取用了正確的藥方或公式，才能有滿意的結果。因此，中國歷史的實際發展不符合三世真理的進度，並不是什麼矛盾，而是歷史迷失了真理，入了歧途，走錯了方向。此亦可解釋為何民國成立以後康氏仍想君主立憲。他絕不是要把歷史拖回頭，而是要把歷史納入正確的公式。從君主專制（據亂世）經君主立憲（升平世）到民主共和（太平世），不僅僅適合中國，乃是放諸四海皆準的公式，就像數學上的公式一樣。

科學文明除堅定康氏對真理的信仰外，更使他認識到文明的進步性格。他所親眼目擊的

19 見〔康南海先生遺著彙刊〕，第二集，頁五。

20 見康有為，〔春秋筆削大義微言考〕自序，收入〔康南海先生遺著彙刊〕，第七集，頁八。

21 同上，頁七。

近代文明，是「進步」的最好證據。早年薄遊香港，已洞悉西方物質水平之高；後來遨遊歐美，更驚嘆近代都市生活的「繁麗華妙」<sup>22</sup>。繁華是文明進步的成果，而此一成果的意義是使人民樂利幸福。長素曰：

人道進化，必以文明為尚，文明則必以奢樂為表……若與民同樂，舉國偕富，凡民偕樂，同能審美以致文，則公理之至也，非奢也<sup>23</sup>。

歐美人民的樂利與享受，與康氏早年故鄉所見正好是進步與落後的對照：

窮民終歲勤勤而無以為衣食也，僻鄉之中，老翁無衣，孺子無裳，牛宮馬磨，蓬首垢面，服勤至死，而曾不飽糠覈也<sup>24</sup>。

依康氏之見，中國之所以落後，乃由於未明三世之說，未知文明進步的道理，否則「升平世太平世之說，至六朝已可大昌」<sup>25</sup>。太平世就是大同世，乃是文明不斷進步所能達到的極致。所謂「大同之世，遠近大小如一，文教全備也」<sup>26</sup>，乃是世界文明的實現。可見他的

<sup>22</sup> 參閱〔康南海先生遊記彙編〕。

<sup>23</sup> 同上，頁五九三。

<sup>24</sup> 見〔康子內外篇〕，「不忍篇」，頁一七。

<sup>25</sup> 〔康南海先生遊記彙編〕，頁一七四。

<sup>26</sup> 見〔春秋董氏學〕，卷二，〔康南海先生遺著彙刊〕，第四集，頁六一。

大同理想決不是空想，而是文明持續進步的必然結果。他對進步的信心，則來自對科學的信賴，所謂「化光電重、天文地理，而無之不入微也」<sup>27</sup>。像十八世紀的歐洲哲學家所深信的，科學不僅可以征服物質世界，照樣能征服心靈世界，以及左右社會與政治的領域<sup>28</sup>。其結果是一百分之百正義、完美、以及滿足的社會。此種理想不再是烏托邦，而變成實存的社會。也就是說，不僅物質一直在進步，道德也不斷在進步。否則，何以能達到完美的社會呢？

康有為於道德可以進化之說，是深信不疑的。他受到達爾文學說的影響，以「人自猿猴變出，則信而證之」<sup>29</sup>，認為自野蠻漸進文明乃是天理法則。他受到生物學的影響，認為一個人的品德也是隨生命而俱增的；「一歲嬰兒無推讓之心，見食，號欲食之；見好，啼欲玩之。長大之後，禁情割慾，勉勵為善矣」<sup>30</sup>。個人如此，人羣亦復如此<sup>31</sup>。

同好仁而惡暴，同好文明而悲野蠻，同好進化而惡退化<sup>31</sup>。

27 見康有為，「日本書目志」，頁四一五。

28 例如，狄德羅 (Diderot) 將社會生活比作「大實驗工廠，洛克 (John Locke) 以物理治心靈之學。」

29 「南海康先生自編年譜」，頁一〇。

30 康有為，「孟子微」，收入「康南海先生遺著彙刊」，第五集，頁一五四—一五五。

31 同上，頁一四八。

西哲康德 (Immanuel Kant) 認為人類歷史證明道德進化說之與事實不符<sup>32</sup>。但此非長素所見，他說：「若無好懿德之性，則世界只有退化，人道將為禽獸相吞食而立盡，豈復有今之文明乎？」<sup>33</sup> 換言之，人道還是與文明相伴而進化的。社會的進步不僅要靠知識，還要依靠德行。此乃康有為的信念。

難道康氏未能見及近代文明之害嗎？假如說帝國主義也是近代文明的產物，則中國正受酷烈的帝國主義之害。他對列強環伺是有深切感受的，故在「京師強學會序」中痛陳：

俄北瞰、英西睽、法南隣、日東眈。處四強鄰之中而為中國，岌岌哉！況磨牙涎舌，思分其餘者，尚十國。遼臺茫茫，回變擾擾，人心皇皇，事勢僥僥，不可終

日<sup>34</sup>。

此種心情乃是長素變法愛國的動力，但他相信危機的導因不在列強太強，而在中國太弱。所謂「吾既自居於弱昧，安能禁人之兼攻？吾既日即於亂亡，安能怨人之取侮」<sup>35</sup>？所

<sup>32</sup> 康德語，引自蓋彼得 (Peter Gay)，「啓蒙時代史論」(The Enlightenment, An Interpretation. The Science of Freedom)，卷下，頁105。

<sup>33</sup> 康有為，「孟子微」，頁148。

<sup>34</sup> 康有為，「京師強學會序」，湯志鈞編，「康有為政論選集」，上冊，頁165。

<sup>35</sup> 康有為，「上清帝第五書」(1898年1月)，「康有為政論選集」，上冊，頁203。



以最主要的要使中國去昧祛弱，以圖自強。而自強之道端在毅然變法，不恥師事。一旦如俄國大彼得變政，「破棄千年自尊自愚之習」，「用是數十年而文明大辟，開地萬里，爲霸地球」<sup>36</sup>。當然不再受帝國主義的侵略了。然則不應因帝國主義而反對近代文明，而應以近代文明爲變法圖強的資本。此乃長素所以要積極師事近代文明，而認爲不必消極地反對帝國主義的原因。他深知帝國主義爲列國相爭之世所不免，但列國相爭不是人類進化的極致，一旦到大同之世，一切弊害都將消逝。所以近代文明的短處與害處並不值得強調。

長素對中國憑藉近代文明變法圖強是信心十足的。從時間上看，彼得與明治先後把落後的俄羅斯與日本變成富強之國；從空間上看，中國廣土衆民，有雄厚的條件。加上領導人的決心，必可一舉而成。〔康子內外篇〕開卷第一篇有云：

匹夫倡論，猶能易風俗，況以天子之尊，獨任之權，一頓笑若日月之照臨焉，一喜怒若雷雨之震動焉。卷舒開合，撫天下於股掌之上<sup>37</sup>。

所以在百日維新期間，長素特別寄望借帝王之力，扭轉乾坤。會上疏說：「皇上若采臣

<sup>36</sup> 康有為，「進呈俄羅斯大彼得變政記序」（一八九八年一月底），「康有為政論選集」，上冊，頁二二六。  
<sup>37</sup> 見「闡聞篇」，「萬木草堂遺稿外編」，上冊，頁五。

言，中國之治強，可計日而待也。」<sup>38</sup>此種樂觀，決不是一時的。他在早年就認為一旦中國決心變法，成功是很快可致的：「三年而規模成，十年而本末舉，二十年而為政於地球，三十年而道化成矣。」<sup>39</sup>至戊戌變法光緒下定國是詔時，他當然更加樂觀。今人讀史，會笑康氏把事情看得太容易。但光緒皇帝不僅沒有「三十年」，連「三年」都沒有，只有一百零二天！

長素的樂觀也可見他對近代文明的信心，譬如一帖良藥，決心吃下去，一定會有奇效。他所謂「師事」，乃指中國誠心誠意摹仿近代文明。近代文明的具體項目如物用、科學、議院等等，中國都須仿用或仿造。戊戌政變之後，他周遊歐美，對近代特質文明更加傾心，主張「物質救國」<sup>40</sup>，也就是主張在中國仿造資本主義。他甚至要比附基督教在西方文明中的國教角色，而倡導孔教。照梁啟超的說法，「吾中國非宗教之國，故數千年來，無一宗教家」<sup>41</sup>。康有為不會同意此說，認為「謂宗教必言神道」者乃「奇愚」<sup>42</sup>。因康氏所謂的宗

<sup>38</sup> 康有為，「進呈日本明治變政考序」，「康有為政論選集」，上冊，頁二二四。

<sup>39</sup> 「萬木草堂遺稿外編」，上冊，頁九。

<sup>40</sup> 評閱康有為，「物質救國論」，收入「康南海先生遺著叢刊」，第十五集。

<sup>41</sup> 梁啟超，「南海康先生傳」，收入「康南海先生遺著叢刊」，第廿二集，頁一五。

<sup>42</sup> 「康南海先生遊記叢編」，頁一九二。

教，其意甚寬，曾說：

夫教之為道多矣，有以神道為教者，有以人道為教者，有合人神為教者，要教之為義，皆在使人去惡而為善而已<sup>43</sup>。

長素再以宗教的「進化」觀點，認為上古「民愚」需要神道設教，「為天堂地獄以誘民」<sup>44</sup>，孔子不語鬼神，更適合「人智大明」之世。是則，就教言教，以道德為主的孔教實優於伸張神權的耶、回、佛。即所謂：「孔子乃真適合於今之世者」<sup>45</sup>，然而長素的宗教觀既如此出世，幾是何克 (Sidney Hook) 所謂的「現實之自然主義」(pragmatic naturalism)<sup>46</sup>，或蕭師所謂的「幾臨無神論之邊緣 (perilously close to atheism)」<sup>47</sup>。既然如此，長素何以仍要比附耶教，以孔為國教呢？其故不外有二。其一，以孔子為「改制之教主，立三統三世之法，包含神人，一切莫不覆幬」<sup>48</sup>，也就是借公羊學的神秘主義色彩，增飾孔子的

43 「康南海先生遊記彙編」，頁一九二。

44 同上。

45 同上，頁一九四。

46 詳閱何克 (Sidney Hook)，「尋求存在」(The Quest for Being, New York: St. Martin Press, 1961)。

47 Hsiao, *A Modern China and a New World*, p. 167.

48 「康南海先生遊記彙編」，頁一九三。

神權，以加強變法圖強的力量。其二，有鑒於世界各國都「寶愛」、「敬重」、「保存」其宗教，使人性能夠自立，國家能夠自立，「故各國學堂獄醫，必有其敬禮國教之室，不如是則殆比於野蠻人」<sup>49</sup>！關於這一點，陳寶箴分析得很深入透徹：

逮康有為當海禁大開之時，見歐洲各國尊重教皇，執持國政，以為外國強盛之效，實由於此。而中國自周秦以來，政教分途。雖以賢於堯舜生民未有之孔子，而道不行於當時，澤不被於後世，君相尊而師儒賤，威力盛而道教衰；是以國異政，家殊俗，士儒民愚，雖以嬴政、楊廣之暴戾，可以無道行之，而孔子之教散漫無紀，以視歐洲教皇之權力，其徒所至，皆足以持其國權者，不可同語。是以憤懣鬱積，援素王之說，執以元統天之說，推崇孔子以為教主，欲與天主耶穌，比權量力，以開民智，行其政教<sup>50</sup>。

陳寶箴是反對立教的，以為聖人有德無位，不敢作禮樂<sup>51</sup>。長素當然不以為然，他正要孔子「作禮樂」以改制。陳氏又以為教皇之徒，「橫行各國，激成兵禍戰爭至數十年」，以

49 同上，頁一九〇。

50 陳寶箴，「奏鑒正學術造就人才摺」（一八九八年五月），《戊戌變法》，冊二，頁三五八。

51 同上。

及近代科學昌明，「其教益衰」<sup>52</sup>，亦非長素所關注者。長素所關注的，乃如陳氏上述，「孔子之教散漫無紀」，故欲推崇孔子爲教主，「以開民智，行其政教」。長素將孔教附會基督教以爲國教，顯然有振奮中華精神面貌以爲維新變法之用的微意在。

總之，康有爲上承咸同以來變法家的主張而光大之，在思想上有世界性的趨向，認爲近代文明並不專屬西方，而是天地間的「公共之理」。中西之異主要是物質上的進步與落後之異。俄羅斯與日本最初遠落後於西方，但經變法之後已進入近代文明之域。俄日能，中國也能。長素就是希望光緒能踵武彼得與明治，使中國趕上人類進步的同一列車。

章炳麟原亦唱和變法維新。他震於康有爲公車上書之名，贊助強學會，加入上海強學會，並應汪康年與梁啟超之招，於光緒二十二年參加《時務報》的工作，宣揚變法<sup>53</sup>。此爲章氏政論初露頭角之時。與章素不相識的譚嗣同在致汪、梁二公信函中曾說：「貴館添聘章枚叔先生，讀其文，真鉅子也。大致卓公似賈誼，章似司馬相如。」<sup>54</sup>不久，章氏雖與《時務報》館中的康黨鬧翻，但直到庚子拳變前，他的變法維新言論並未改變，仍謂「議變法

<sup>52</sup> 同上。

<sup>53</sup> 見《太炎先生自定年譜》（章氏國學講習會校印本），頁五。

<sup>54</sup> 見譚嗣同，「致汪康年梁啟超書之二」，《譚嗣同全集》，頁三七一。

者，吾黨之責也」<sup>55</sup>。

從甲午到庚子，太炎的政治主張與當時倡導變法者大同小異；在思想趨向上也相當一致。例如，他也驚羨近代自然科學，相信天地間公共之理，肯定「公言」（即公理或真理）的存在，認為「今吾猶不能遁於照臨之外，其焉能越是範乎」<sup>56</sup>？看不到「公言」的，乃是由於被主觀偏見所蒙蔽，所謂「以目之眚者，視火而有青炎，因是以爲火之色不恆，其悖矣」<sup>57</sup>！他以達爾文的演化論爲公理，在「原人」一章說：「人人之始，皆一尺之鱗也。」<sup>58</sup>在「原變」一章中說：「物苟有志，疆力以與天地競，此古今萬物之所以變；」<sup>59</sup>「寒暑燥濕之度，變物之與之競者，其體亦變，且萬族之相軋，非直寒暑燥濕之比者也，若是人且得無變乎？」<sup>60</sup>別著「菌說」，進一步推論他所知的演化之理<sup>61</sup>。他因而對嚴復甚是敬崇，譽

55 見章炳麟，「變法箴言」（一八九七年八月二日），「章太炎政論選集」，冊一，頁一七。

56 章炳麟，「旭書」（庚子版），頁七。

57 同上，頁八。

58 同上，頁一三。

59 同上，頁一九。

60 同上，頁二〇。

61 章撰「菌說」，爲「儒術異論」（一八九九）一文的附篇，收入「章太炎政論選集」，上册，頁一二八—一四四。王煜對此文有詳評，閻氏撰「章太炎進化觀評析」，「明清思想家論集」，頁三二六—三五七。

爲「大匠」，並曾以「儒術真論」與木刻本〔煊書〕示之，「爲施繩削」<sup>62</sup>。嚴復對此一同道也十分激賞，在回信中說：「至於寒寒孜孜，自關天蹊，不可以俗之輕重爲取捨，則捨先生吾誰與歸乎？有是老僕之首俯至地也。」<sup>63</sup>故至庚子年初爲止，章、嚴二氏在思想上仍甚投契。

但是庚子拳變發生之後，清廷既不能平內亂，又不能禦外侮，太炎對滿洲皇朝的希望全失，乃從變法走向革命。同年七月底，他應邀參加在上海舉行的「中國議會」時，即提出「嚴拒滿蒙人入國會狀」；當他的意見未被見納時，斷然退出並以解辮髮示絕<sup>64</sup>。此後，他與變法派分道揚鑣，思想上與長素爲敵，形成南轅北轍之勢。他的革命行動固然可說是對庚子拳變的反響，但思想的變化顯在行動之前。他的「新」思想固然可爲「新」行動的「思想武器」，但並非應「新」行動而生，乃是經過深思熟慮後，所獲致的最後信念。

太炎從變法到革命固然是由於一連串的經驗事實所導致，諸如戊戌政變、庚子拳變，以及在日本所見等等，但未嘗沒有根深蒂固的原因。他的早年作品，諸如詁經精舍的課藝

<sup>62</sup> 見章炳麟致夏曾佑函（一九〇〇），收入〔章太炎選集〕，（朱維鈞、姜義華註釋），頁一一〇。

<sup>63</sup> 見「嚴復致章太炎」，同上書，頁一一二。

<sup>64</sup> 參閱駱寶山，「關於章炳麟政治立場轉變的幾篇軼文」，〔歷史研究〕，五（一九八二年十月），頁五六—六二。

文<sup>65</sup>，「膏蘭室札記」<sup>66</sup>，以及「春秋左傳讀」<sup>67</sup>，在在可見他自始講究徵信與求實。他的平生所學紮根於歷史，誠然有故。此固與崇尚經古文有關，但不僅如此。他在學術思想上，更接近史家錢大昕，以讀書必先識字爲訓，並譏近世古文家不識字：「噫！古言之不解，古文云乎哉！字之不識，文云乎哉！」<sup>68</sup>太炎甚至不以經爲經，而以經爲史，認爲「若把經典當作修身的書，便只看了小小一角，本意差得遠了」<sup>69</sup>。「經是古人之史，史就是後世的經」。因此他以「章學誠謂六經皆史，真撥雲霧而見青天」<sup>70</sup>。不過，太炎較實齋更進一步，實齋以經皆官書，所謂「先王之政典」，而太炎認爲史書「雖私作，無所訾也」<sup>71</sup>。所以依太炎之見，兵書、法律、教令、歷史、地志、諸子、其他羣書都可以稱經，既然一切的書都可稱

65 筆者曾在上海圖書館檢閱全部「詁經精舍課藝文」，章太炎所撰各文近收入「章太炎全集」，冊一，頁三〇九—三五六。

66 未刊稿，收入「章太炎全集」，冊一，頁一—三〇八。

67 此書民初有石印本，流傳甚少，近收入「章太炎全集」，冊二。

68 「章太炎全集」，冊一，頁二一〇。

69 章炳麟，「教育今語」，頁一三六。

70 同上，頁一三四。

71 見章絳，「原經」，「國粹學報」，乙酉第五年，冊二，頁一—二。



經，便無特別神聖可言<sup>72</sup>。而一切的經都是史，更無神秘之可言。是以太炎逕稱「孔氏，古良史也」<sup>73</sup>。此與長素以孔氏爲教主，以歷史爲婢女，爲其學理之備，確實是大相逕庭的。

太炎對經史的看法自與其政治思想的轉變有關，一般而言，他之重視歷史激發了對異族統治的認識，例如他在轉向革命後所寫的「哀焚書」與「哀清史」諸文，即在譴責清廷有意焚燒史書，以達其政治目的，所謂「懼漢族之懷舊，則毀故書以窒之」<sup>74</sup>。又謂「乾隆焚書，無慮二千種，畸重記事，而奏議文獻次之，其陰鷲不後於秦矣」<sup>75</sup>！但章氏的民族主義不始於排滿，亦非排滿可概括。他的民族主義乃成長於轉向革命之前。他因激於西方列強的侵略，而獲致近代民族意識，而參與變法運動的。他在戊戌前一年所寫「變法箴言」一文中，有「大波將激，大火將熾」<sup>76</sup>之句，即在描述帝國主義的滔滔之勢，以證變法救亡的必要。他積極參加革命排滿後，仍然說：

言種族革命，則滿人爲巨敵，而歐美少輕，以異族之攘吾政府者，在彼不在此也。

<sup>72</sup> 參閱曹聚仁錄太炎言，見《國學十二講》，頁四六。

<sup>73</sup> 章太炎，「訂孔」，《旭書》（一九〇四版），頁三。

<sup>74</sup> 見《旭書》重訂本，收入《章太炎全集》，冊三，頁三二四。

<sup>75</sup> 同上，頁三二三。

<sup>76</sup> 見《章太炎政論選集》，上册，頁一七。

若就政治社會計之，則西人之禍吾族，其烈千萬倍於滿洲<sup>77</sup>。

之所以言種族革命，以滿人爲巨敵者，乃因庚子事變足證滿洲無以救中國之亡。所謂「滿洲弗逐，欲士之愛國，民之敵愾，不可得也。浸微浸削，亦終爲歐美之陪隸已矣」<sup>78</sup>。然則排滿乃是恢宏民族主義的必要手段，而非最終目的，所以武昌起義成功，太炎立即致函留日滿洲學生，有謂「貴政府一時傾覆，君等滿族，亦是中國人民，農商之業，任所欲爲，選舉之權，一切平等」<sup>79</sup>。排滿隨革命的成功而中止，但民族主義並未隨排滿的中止而稍衰。是以將太炎強烈的歷史意識貫注於排滿種族革命，未免所見太小。

最主要的是：歷史意識使太炎認識到文化的特殊性格。此一認識令太炎揚棄在倡導變法維新時的若干基本信念，與康梁的主張背道而馳，對他革命思想的形成具有決定性的影響。他的發現可總結於下面一段話：

蓋凡百學術，如哲學、如政治、如科學，無不可與人相通，而中國歷史，斷然爲我華夏民族之歷史，無可以與人相通之理<sup>80</sup>。

<sup>77</sup> 見「革命軍約法問答——公是先生問太炎答」（一九〇八年七月十日），收入「章太炎政論選集」，上冊，頁四三二。

<sup>78</sup> 見章太炎，「客帝匡謬」，「章太炎全集」，冊三，頁一二〇。

<sup>79</sup> 見「致留日滿洲學生書」（一九一一年十月十日），收入「章太炎政論選集」，上冊，頁五二〇。

<sup>80</sup> 見章太炎，「論經史儒之分合」，「國風月刊」，卷八，五期（一九三五年十二月），頁一九三。

歷史無可以與人相通，即是獨特的；而經由此一獨特歷史過程所發展出來的文化，當然具有特殊性格，不可能與不同歷史環境中所產生的文化相同。此乃對「文化多元論」(cultural pluralism)之認知——文化既各各相異，各有其特性，唯有相互尊重，而不能也不必要求甲文化臣服於乙文化。據此，太炎雖然也要「嚴夷夏之辨」<sup>81</sup>，但與頑固守舊派的嚴夷夏之防有異，因後者並不承認文化的多元性，而是一種以夏、夷爲文、野之界的「文化傲慢觀」(cultural arrogance)。太炎沒有「傲慢觀」，有的是在外來文化挑戰下憂慮本國文化喪失其特性的「危機感」(a sense of crisis)。他出獄東渡，在對東京留學生的演講中，曾說：

近來有一種歐化主義的人，總說中國人比西洋人所差甚遠，所以自甘暴棄，說中國必定滅亡，黃種必定絕。因為他不曉得中國的長處，見得別無可愛，就把愛國愛種的心，一日衰薄一日<sup>82</sup>。

不知中國文化的特性，當然不會「曉得中國的長處」。要知中國文化的特性，便要掌握

<sup>81</sup> 同上。

<sup>82</sup> 見「東京留學生歡迎會演說辭」(一九〇六年七月十五日)，收入「章太炎政論選集」，上冊，頁二七六。

太炎所提倡的「國粹」，其目的在「要人愛惜我們漢種的歷史」<sup>83</sup>。太炎認為廣義的歷史包括三項，「一是語言文字，二是典章制度，三是人物事迹」<sup>84</sup>。在別處他又增列「風俗」一項，謂「言語、風俗、歷史。三者喪一，其萌不植」<sup>85</sup>。他晚年所提倡的「儒行」與「喪服」，也可歸之於「風俗」一項<sup>86</sup>。依太炎之見，這些具體的「國粹」乃維繫一國國性所必需，而國性的存亡關係一國的存亡。「俄羅斯滅波蘭而易其言語，突厥滅東羅馬而變其風俗，滿洲滅支那而毀其歷史」<sup>87</sup>。此話可見其維繫國性的靈感，不盡來自本國的歷史經驗，也來自外國的歷史經驗。太炎為文屢及盧梭（Rousseau），必知盧梭告波蘭人力拒俄羅斯同化之名函，以保持波蘭的國性。更有進者，就太炎重視國性之文化觀而言，他可說是中國的「赫德」（Johann Gottfried Herder, 1744-1803）。太炎雖確曾據日文書籍進窺近世德國思潮，然無直接受赫德影響的佐證。若二氏的文化觀點不謀而合，亦非無故，蓋同係對「文化帝國主義」（cultural imperialism）——以外國制度強加於本國——以及「文化通性論」

<sup>83</sup> 同上。

<sup>84</sup> 同上。

<sup>85</sup> 見「旭書」重打本，「哀焚書」，「章太炎全集」，冊三，頁三二四。

<sup>86</sup> 參閱太炎撰，「孝經大學儒行喪服餘論」，載「制言」，六一期（一九四〇年二月），頁一一四。

<sup>87</sup> 同註<sup>85</sup>。

(cultural universalism)——承認公理、法則、與永久模式——的反響。赫德所謂的「獨特」(das Eigentümliche)，以及每一個文化都有其特殊的「重心」(Schwerpunkt, or center of gravity)，各有其本身的真理、美善、與需求<sup>88</sup>，與太炎標出的國粹與國性，旨趣相同。至於赫德所說：「經由言語、風俗、與性格所自然分隔者，不容人工強加化合。」(Whom nature separated by language, customs, character, let no man artificially join together by chemistry.)<sup>89</sup>乍聞之，直猶如出自太炎之口，難分彼此。太炎既懷抱此種文化觀點，即與長素所發舒的文明無國界之說，人類進化共通之理，截然異趣。太炎轉向革命後，康章之異似在「保皇」與「排滿」之間，其實思想絕異。長素保皇失敗，民國既造之後，與章氏的文化觀點仍然南轅北轍，互不相容。

太炎雖言哲學、政治、科學，「可與人相通」，但前二者與後者仍有「人文」與「自然」之異，「主觀」與「客觀」之別。他尚未明確轉向革命之時，曾在「公言」一組文字裏，已經警覺到個人因受感官與經驗所限，往往不能洞察客觀存在的真理，所獲致的不過是「主觀

<sup>88</sup> 參閱赫德巨著〔歷史哲學〕(*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*)，XIV, p. 226.

<sup>89</sup> 同書 XVIII, p. 206. 英譯轉引自柏林 (Isaiah Berlin)，〔維可與赫德：思想史研究兩篇〕(*Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*)，p. 159.

的真理」，即其所謂的「曩僂之智」<sup>90</sup>。譬如，患睫目炎的人，「視火而有青炎」，就認為火無恆色，當然是悖謬的。目光正常的人看不見火的原色，係認為「無色」，亦是錯誤的<sup>91</sup>。此說明主觀因素對客觀認知的限制。又如人活在氧氣之中，久而感覺不到酸味（日本人稱氧氣為酸素，故太炎以為氧具酸的元素）；只有吃到醃梅，才感覺到酸味<sup>92</sup>。此說明個人的經驗對客觀認知有決定性的影響。再如一個人所能看清楚，「不過墨丈尋常之間」，一個人所能聽清楚的，「不過一人之所勝」，殊不能以看不見、聽不清而否認其存在<sup>93</sup>。此說明個人對客觀知識的局限性。凡此三例可見自然界的「科學」具有絕對的客觀真理，如火之正色、氧之原素，以及耳目不能聞見的「巨體」。但哲學與政治，因受感官與經驗所限，只能是主觀的與相對的。他更進一步說明社會之學與質學（按即科學）之異：

社會之學，與言質學者殊科，幾何之方面，重力之形式、聲光之激射、物質之化分，驗於彼土者然，即驗於此土者亦無不然。若夫心能流行，人事萬端，則不能據

90 見〔堯書〕初刻本，「公言中第八」，〔章太炎全集〕，冊三，頁一四。

91 同上。

92 同上，頁一五。

93 同上。

一方以為權概，斷可知矣<sup>94</sup>。

是以，聲光數理之學，中外相通，但「上古以來，百王有政教，各持一端」<sup>95</sup>。太炎撰寫「公言」時，雖已覺察到文化的多元性格，仍寄望「仲尼通之以三統」，「三統之既統，則政治何異同之與有」<sup>96</sup>？仍與長素學說有契合處。及太炎轉向革命，盡棄三統之說，當然不再認為三統之可統政教之異了。

太炎在革命機關報「民報」上所發表的「四惑論」，十分明確地駁斥了「普遍真理」的謬誤與害處。普遍真理就是康有為所說的「人類公理」。太炎認為所謂「公理」，一般人以為「神聖不可干者」，其實「非有自性，非宇宙間獨存之物，待人之原型觀念，應於事物而成」<sup>97</sup>；而猶如宋明理學家所謂的「天理」，是主觀的而非絕對的真理——「所謂公，非以衆所同認為公，而以己之學說所趣為公」<sup>98</sup>。他並不是反對科學，或否認客觀真理的存在，而是要辨明不能以「主觀的真理」作為「客觀的真理」來束縛人。他曾一度相信進化論，視

94 見「社會通詮商兌」，〔章太炎全集〕，冊四，頁三二三。

95 見「公言」下第九，同上，頁一六。

96 同上，頁六〇。

97 章炳麟，「四惑論」，收入〔章氏叢書〕，「別錄」三，頁五九—六〇。

98 同上，頁六〇。

爲科學的客觀真理；至此雖仍以進化論具有科學性，但認識到進化論學說可成爲主觀的「進化主義」或「進化教」，「強爲訓令，以籠人」。太炎的「俱分進化論」也旨在批判一切都在進化的謬誤，曰：「若云進化終極，必能達於盡美醇善之區，則隨舉一事，無不可以反唇相稽。」<sup>99</sup>他認爲就道德而言，「善亦進化，惡亦進化」，其旨乃在破進化公理。故就太炎而言，當時流行的所謂公理，並不是「科學的真理」(scientific truth)，而是一種「哲學的信念」(philosophical faith)。此種公理，較傳統的天理名分更加抑制個人。太炎說：

「言天理者……尚有訟寃之地。言公理者，以社會抑制個人，則無所逃於宙合，然則以衆暴寡，甚於以強陵弱，而公理之慘刻少恩，尤有過於天理<sup>100</sup>。」

「破解之道，便須「度越公理之說」，「使萬物各從所好」。太炎認爲莊周的「無物不然、無物不可」，與「海格爾(Hegel)所謂事事皆合理，物物皆善美」<sup>101</sup>，可爲指歸，同歸宿於「文化多元論」的立腳點。太炎初在〔國故論衡〕「原道」一文中，即倡言「不慕往古，不師異域，清問下民，以制其中，故相地以衰征，因俗以定契，自此始」。在同一文

<sup>99</sup> 同上，頁六九。章太炎，「俱分進化論」，〔章太炎全集〕，冊四，頁三八六。

<sup>100</sup> 章炳麟，「四箴論」，收入〔章氏叢書〕，「列錄三」，頁六六。

<sup>101</sup> 同上。



中繼謂：「莊周明老聃意而和之，以齊物推萬類之奧情，以爲無正味、正色，以其相伐，使並行而不害，其道在分異政俗，無令干位，故曰得其環中」。又謂：「道若無歧，宇宙至今如搏炭，大地至今如熟乳已！」<sup>102</sup>這些說法，太炎自謂「盡齊物眇意」<sup>103</sup>，在「齊物論釋」一書中作了更有系統的闡發。

太炎釋齊物，景從莊周，以爲深旨妙諦勝過康德；然太炎非僅爲釋莊而釋莊，必有時代之反映、與寄託之微義。太炎無可迴避的思想挑戰，一是近代西方文明的瀰漫，二是康有爲三世進化、大同公理的流行。「齊物論釋」開宗明義說：「齊物者，一往平等之談。」<sup>104</sup>釋序曰：「非世俗所云自在平等。」<sup>105</sup>太炎的平等之談云何？曰：「無物不然，無物不可」<sup>106</sup>；曰：「風紀萬殊，政教各異」<sup>107</sup>；曰：「物暢其性，各安其所安；世情不齊，文野異尚」<sup>108</sup>；

<sup>102</sup> 見章太炎，「國故論衡」，「原道」，頁八四，八九，九〇。

<sup>103</sup> 參閱章著「檢論」，「道微」篇，「章太炎全集」，冊三，頁四三一。

<sup>104</sup> 見章炳麟，「齊物論釋」定本，頁一。

<sup>105</sup> 章炳麟，「齊物論釋序」，「章氏叢書」（浙江圖書館校刊），頁一。

<sup>106</sup> 章炳麟，「齊物論釋」定本，頁四二。

<sup>107</sup> 同上，頁八六。

<sup>108</sup> 同上，頁九〇。

曰：「俗有都野。野者，自安其陋；都者，得意於嫻。兩不相傷，乃爲平等」<sup>109</sup>。太炎認爲古來學者多未達此一「不齊」義諦，卽如二程之善著作亦不能通悉微旨，故謂：「物本自齊，安用齊之？」<sup>110</sup>二程不悟「莊生正以不齊爲齊，未嘗欲強齊之也」<sup>111</sup>。不要強齊，所以存異；能夠存異，才有平等可言，亦卽「循齊物之眇義，任夔蚘之各適」<sup>112</sup>。此一眇義，就人格而言，應尊重個性的獨立；就文化而言，應各尊其異。由此引申，自然可以獲致文化多元的結論。中西文化之間，也應相互尊重其異，平等相待。不應讓近代西方文明征服各不同的文化；不然，則「伐使從己，於至道豈弘哉」<sup>113</sup>！此可說明，在強大雄渾的西方文明衝擊下，太炎尋求中國文化獨立自主的思想趨向。

太炎關心中國文化的獨立自主，與其提倡國粹之素志相符合。但此非一意守舊，更無「我族文化中心論」(ethnocentrism)的意圖。他明言齊物「非專爲統一異論而作也」<sup>114</sup>。無

<sup>109</sup> 同上，頁七。

<sup>110</sup> 見「檢論」，「通程」之注文，「章太炎全集」，冊三，頁四五三。

<sup>111</sup> 同上。

<sup>112</sup> 見章太炎，「無政府主義序」，「民報」，第二〇號（一九〇八年四月），撰錄，頁二。

<sup>113</sup> 「齊物論釋」定本，頁八九。

<sup>114</sup> 同上，頁一。

論以中國文化或西方文化統攝一切，都有違齊物、平等之義。他認為「守舊章者」（保守分子）「以古非今」，與「順進化者」（進步人士）「以今非古」，都不合齊物之旨<sup>115</sup>。他更進一步舉例說：

嚴復既譯〔名學〕，道出上海，敷坐講演，好以〔論〕、〔孟〕諸書，證成其說。

沈曾植笑之曰，嚴復所言四書題鏡之流，何以往聽者之不知類邪？嚴復又譯〔社會通詮〕，雖名通詮，實乃遠西一往之論，於此土歷史貫習，固有隔闕，而多引以裁斷事情。是故知別相而不知總相者，沈曾植也；知總相而不知別相者，嚴復也<sup>116</sup>。

沈曾植可說是「守舊章」者，只知中西文化的差異（別相）；嚴復可說是「順進化者」，只知中西文化的相通（總相）。其實沈、嚴兩人都未明齊物眇義。太炎一再提到，東西聖人的「真心」相同。所謂「真心」，是科學的、客觀的、永恆的，是一種「總相」。例如「拔一切衆生苦」的「大慈心」，人皆有之<sup>117</sup>。但「生滅心中所起事相分理有異，言語亦殊」<sup>118</sup>。

<sup>115</sup> 同上，頁三三—三四。

<sup>116</sup> 見〔章氏叢書〕，「劉漢微言」，頁五〇。

<sup>117</sup> 同上，頁四二。

<sup>118</sup> 章炳麟，〔齊物論釋〕定本，頁六四。

「事相分理」又稱「別願」，即拔一切衆生苦所發之願，「固不必同」<sup>119</sup>。也就是解決人類痛苦的方法、途徑、學說等等，各不相同。所以，「別願」是人爲的、主觀的、相對的，是一種「別相」。然則，屬於人文世界的任何學說或理論，都不可能是絕對的永恆真理，而是相對的「主觀真理」，或太炎所謂的「成心」<sup>120</sup>。「主觀真理」便無真僞是非可爭。太炎說：「道何所依據而有真僞？言何所依據而有是非？向無定軌，惟心所取。」<sup>121</sup>此處的「道」和「言」，都指的是「主觀真理」。或謂「主觀真理」既是相對的，那有「真理」之可言？係太炎之見，真理不是沒有，而是多元的。他釋齊物論「夫吹萬不同，而使其自己也」一句說：「萬竅怒號，各不相似」；「游塵野馬，各此殊性」<sup>122</sup>；又說：「衆吹竽同度一調，和合似一，其實各各自有等聲」<sup>123</sup>；又說：「種種別相，各各不同，亦猶人各吹竽，不度一調」<sup>124</sup>。調子各不相同，各有特性，不能說只有一種完全正確的調子。所謂「多元真理」，

119 《章氏叢書》，「薊漢微言」，頁五〇。

120 太炎所謂成心，詳見《齊物論釋》定本，頁二七，三〇。

121 同上，頁三五。

122 同上，頁一一。

123 同上，頁一八。

124 同上，頁一九。

即「當其所宜，避就取捨」<sup>125</sup>，而「隨俗雅化」<sup>126</sup>。俗是世俗，太炎說：「聖哲悉以經國寧民爲其別願；欲經國寧民者，不得不同於世俗。」<sup>127</sup>世俗也就是傳統，但傳統雖須延續，卻不是一成不變的，因爲「昔人所卽是非，亦與今人殊致」<sup>128</sup>。總之，太炎欲藉眇覽齊物，闡發人文世界並無放諸四海皆準的絕對真理；所謂真理，乃是相對的，各遂其殊，各隨其俗而已。

太炎演齊物眇義，絕對不是一時的興會，而是他在思想上的重要創獲。龐俊認爲：「齊物論釋一篇，以佛解莊，名理淵淵，高蹈太虛，足爲二千年來儒墨九流，解其封執。」<sup>129</sup>日本高田淳尤讚同以佛解莊之說，曾詳加闡述，認爲「齊物論釋」乃是章氏哲學思想形成過程之總結<sup>130</sup>。章氏本人也特別重視此一創獲，以爲「一字千金」<sup>131</sup>。並謂：「千載之秘，覩於

<sup>125</sup> 同上，頁九九。

<sup>126</sup> 同上，頁三六。

<sup>127</sup> 「章氏叢書」，「薊漢微言」，頁五〇。

<sup>128</sup> 「齊物論釋」定本，頁三四。

<sup>129</sup> 見龐俊，「章先生學術述略」，「制言」，二五期，頁三。

<sup>130</sup> 高田淳，「辛亥革命と章炳麟の齊物哲學」，頁一五—一六，一二九。高田氏對章氏齊物哲學的淵源與內容有深入的

解析，極有參考價值。承其寄贈一冊，並來函稱拙撰「康有爲章炳麟合論」一文中以章氏齊物之義爲文化多元論，至

關重要，感到欣懷（一九八六年十月三十一日函）。

<sup>131</sup> 見章太炎，「自述學術次第」，頁一。

一曙」<sup>132</sup>，得意之狀，溢於言表。事實上，他自此的確「操齊物以解紛」<sup>133</sup>，成爲他的思想依據，文化觀點之所本。例如民國以後，他重寫「愾書」，改名「檢論」，其中時見操齊物以解紛的痕跡。他增寫了「訂孔」的下篇，即以齊物之燭，照儒家之幽，發現孔子之義的樞機是忠恕。何謂忠恕？曰：「心能推度曰恕，周以察物曰忠」。何謂推度？曰：「聞一以知十，舉一隅而以三隅反者」，就是可資實驗，可類推的客觀的科學之知，如「絜槩可以審方圓」。何謂察物？需要察物，乃因「物情之紛，非若方圓可以量度也」，所以要「周以察物」，以「辨其骨理」，也就是說人文界事，不能「推度」，只能察辨，因爲「彼是之辨，正處、正色、正味之位，其侯度誠未可壹也」<sup>134</sup>。太炎對儒家的忠恕，別作新解，以「忠」爲「別相」，以「恕」爲「總相」。墨子兼愛尙同，「惟盡忠，遠恕也」。即使太炎素所敬重的荀子，雖能「解蔽」，但對忠恕的了解，「無以異於墨氏」。是以「體忠恕者，獨有莊周」<sup>135</sup>。可說是太炎以莊釋孔的最佳範例。但太炎之所以要以莊釋孔，旨在闡發他自創的文

<sup>132</sup> 語見「劉漢徵言」，頁七三。

<sup>133</sup> 同上，頁七三。

<sup>134</sup> 見「檢論」，「訂孔下」，「章太炎全集」，冊三，頁四二六。

<sup>135</sup> 同上，頁四二七。

化觀點，將「主觀真理」自「客觀真理」中區分出來，一國文化的價值原是主觀的，不必與別的文化統一，也無法統一於一尊，所謂「丘壤世同，賓萌世異」<sup>136</sup>，土地是自然環境的一部分，到處一樣，但在土地上生長的人民與風俗，各不相同，在整頓政教時，自須與俗相宜。此乃章氏思想趨向的重點。

從章氏「吹萬不同，而使其自己」的文化觀點，再來觀察康有為的基本思想趨向，便可見康氏將人界的非定理與物界的定理混為一談。而太炎認為：「一卽一切，一切卽一，此以說數義自可爾，說事卽不可者，事非清淨數量可了。」<sup>137</sup>康氏又以主觀的公理為客觀的公理，以為不可移。而太炎認為：「必謂塵性、自然、物感同爾，則為一覲之論，非復齊物之談。」<sup>138</sup>康氏又將相對的真理視作絕對的真理。以為天地間公共之理。而太炎認為「物情既殊，以何為質世之驗者」？故在人文界無所謂「正處、正味、正色」，因「能覺者既殊，則所覺者非定」<sup>139</sup>。是故「凡諸儒林白衣，大匠祇師，所論縱無全是，必不全非」<sup>140</sup>。康氏又以近代

<sup>136</sup> 語見〔檢論〕，「尊史」，〔章太炎全集〕，冊三，頁四一六。

<sup>137</sup> 見〔齊物論釋〕定本，頁七一。

<sup>138</sup> 同上，頁九九。

<sup>139</sup> 同上，頁九八，九九。

<sup>140</sup> 同上，頁一〇九。

西方的「別相」爲全世界的「總相」，可由三世進化而臻大同博愛之共同目的。而太炎認爲「兼愛爲大迂之談」，因「兼愛不可以宜衆，故建自取之辯；常道不可以致遠，故存造微之談」<sup>141</sup>。康、章兩氏的思想趨向，恰成異趣。

正因如此，長素唯見全地球的共同「歸宿」(destiny)，而無視(或認爲不必顧慮)各文化的個別「命運」(fate)。是故渾忘夷夏之界，以中華政教與近代西方文明相比附，例如西方有基督國教，中華須立孔教；西方有議會，中華亦須開議院。甚至認爲「道德、禮俗皆須合於科學」<sup>142</sup>。而太炎則認爲政教「本之約定俗成」，但可「隨俗雅化」，與科學本質有異，不能相類。例如議院，本自西俗雅化而來，經由西洋中古「封建」(feudalism)制度演變而來。封建有「貴族與黎庶之分」，爲議院提供了社會基礎；而中華政制「一人秉權」，「萬民平等」，沒有設置議院的社會基礎。此爲政治傳統絕異而不能假借。而事實上，當時中國的實際情況並不能選出代表民意的代議士，因爲無論以納稅或識字爲選舉權的標準，都將使大多數人無權選舉，是以「嗇夫代議，本以伸民權也，而民權顧因之日蹙」。尤有進者，土豪劣紳憑其社會與經濟勢力，極易操縱選舉，可使議院成爲「姦府」。如果不理會國

<sup>141</sup> 同上，頁一。另見「齊物論釋序」，「章太炎選集」，頁五〇八。

<sup>142</sup> 太炎語，見「章氏叢書續編」，「劉漢昌言」，卷三，頁二一三。



情，「必欲闔置國會，規設議院，未足佐民，而先喪其平夷之美」<sup>143</sup>。可見就太炎的文化觀點而論，代議制度的價值也是相對的，而非絕對的，不可（亦不必）隨其「成心」而師之。所以，長素根據東西海心理相通之理主張議院，而太炎本「因時敷政，固無典常制割大理」之見，反對代議<sup>144</sup>。康章各以其基本信念，為言行的準則，所以要理解兩氏的言行，必須從他們的思想趨向上著手。

「黃真平夢」，對西醫遺囑與國會運動。此篇文皆精神強異而不諧對當。而事實上，當時變而來。彼輩亦「竟起與樂湖之公」，「歐羅巴洲其下國會基調；而中華則除一一人表辭」，異，不諧對當。附歐羅巴洲，本自西俗制計而來，強由西言中古「博學」(polytechnic) 博學諸合於博學」。而太炎則謂其為「本之以或得知」，且曰「國俗非計」，與博學本質非式者蓋同焉。中華廢立其端；西式亦稱會，中華本原則謂。甚至謂「學藝，雖得皆於外而歸一命垂」(200)。最並其志而更之果，以中華為其理或西式而計出則，歐歐西

<sup>143</sup> 詳閱章炳麟，「代議然否論」，「章氏叢書」，「別錄」一，頁六〇—六三。

<sup>144</sup> 後來太炎回顧道：「余于政治，不甚以代議為然，曩在日本，已作代議然否論矣。國體雖更為民主，而不欲改易社會習慣，亦不欲直變時法制，此亦依於歷史，無驟變之理也。」見「章太炎先生自述學術次第」（章氏國學講習會印本），頁九。

丙篇：康章與晚清思想的解放

丙論·秦章與魏晉思想內涵

康有爲與章炳麟的思想趨向迥異，政治主張與行動更是針鋒相對，但各對晚清思想之解放，起了影響深遠的作用。

何謂思想解放？簡言之，可指對傳統思想的「突破」(Breakthrough)。傳統思想具有綿延性、權威性、與堅韌性。「突破」有賴於新觀念或新典範的產生，而後能「衝決」傳統的「羅網」。大凡衝決羅網者，多般是傳統思想中的一分子。惟受傳統哺養生長的人，非有特殊「意願」，大致不會輕易向其本身的思想傳統挑戰。就晚清而論，要求在思想上求「創新」(innovation)的人，從魏源、馮桂芬到王韜、鄭觀應，以及薛福成、嚴復，其「意願」幾乎全是受到近代西方文明的啓發。他們的特殊個人經驗，諸如閱讀西書、接觸洋人，以及游歷外國，較一般人更能體會到堅船利礮背後的文化挑戰。所謂「三千年來未有之變局」，最可說明此一體會後的覺悟；所謂「師夷長計以制夷」，最可說明求變的急迫感。師夷長

技，從船廠到工商，從制度到思想，逐步提供了一種古所未見的「西方經驗」。此種求變的意願，套用一句巴奈特 (H.G. Barnett) 的話，乃是激於西方挑戰而產生的「救亡避禍感」(Relief and Avoidance Wants)<sup>1</sup>。即當時的求變之士由於列強威脅所造成的身心焦慮而思變。

最近有些學者認為用西方挑戰與中國反應的模式來解釋近代中國史，過於簡單化<sup>2</sup>，此說誠然不誤，但切忌因而低估西方方向中國挑戰以及中國對此一挑戰所作反應的衆多事實。就晚清思想解放而論，如果沒有西方的挑戰，根本缺乏求變的深刻「意願」，以及導致解放的「新經驗」。康有為受到馬江之敗的震撼而讀西書，因而參與要求改革的政治活動。及甲午慘敗，更領導公車上書，開強學會，走向戊戌變法之路。馬江敗時，章炳麟年事尚幼，但甲午之恥卻是導致他參與革新要求，吸取外國知識的直接因素。康、章兩氏不是晚清要求革新的第一代人物，但他們對傳統思想所作的「破壞效果」(subversive effects)，雖非絕後，顯然是空前的。

1 見巴奈特 (H.G. Barnett)，「創新：文化變遷的基礎」(Innovation: The Basis of Cultural Change), p. 156.

2 詳閱柯保安 (Paul Cohen) 「晚清與西方之對抗」(Ching China: Confrontation with the West, 1850-1900) 收克勞雷 (James B. Crowley)，「近代東亞史論集」(Modern East Asia: Essays in Interpretation), pp. 29-61.

在康、章之前，主張革新者雖已自傳統思想「異化」(alienation)，雖已提供新觀念以及建議摹倣西方的種種措施，但對傳統思想的挑戰仍然是間接的，尚未攻壘奪寨。卽如嚴復西學之深邃，「天演論」的轟動一時，傳統士大夫如吳汝綸雖亦讚之不絕，如謂：「幼陵觀察所譯『天演論』，果爲奇書，赫胥黎固善談名理，幼公文筆縱橫，尤足推倒一時豪傑！」然於傳統的「名理」，並未感到直接的威脅。而康、章兩氏直接觸及傳統思想的主流——儒家思想，以及充滿道德色彩的經學。他倆都嫻諳經學，既能入之，復能出之，有意或無意之間，對經學傳統作了深入的批評，導致傳統思想產生翻天覆地的後果。

康氏於十九世紀八十年代之末，因佛學與西書的激盪，全面重新評估儒學。先後著有「康子內外篇」、「實理公法」、「新學僞經考」、「孔子改制考」、以及「春秋董氏學」、「禮運注」、與「孟子微」等書。向權威挑戰，對傳統提出強烈的批評。如謂：「至於今日，臣下跪服畏威而不敢言，婦人卑抑不學而無所識，臣婦之道，抑之極矣。」可說是對君權的譴責，並相信「百年之後，必變三者，君不專，臣不卑，男女輕重同，良賤齊一」<sup>4</sup>。又如

<sup>3</sup> 吳氏致呂秋樵書，引自「桐城吳先生日記」，下冊，「西學下」，頁四四。

<sup>4</sup> 見「康子內外篇」，收入「萬木草堂遺稿外編」，上冊，頁二四。

以「父母不得責子女以孝，子女不得責父母以慈」為公法<sup>5</sup>。這些話不啻預發社會革命的先聲。及至戊戌之夏，長素本釋迦與耶穌之義，建議以孔教為國教。其結果更不啻一空前的「儒學革命」，而「偽經」與「改制」兩考的衝擊力尤大。梁啓超曾說：

（〔偽經考〕）諸所主張，是否悉當，且勿論。要之，此說一出，而所生影響有二：第一，清學正統派的立腳點，根本動搖。第二，一切古書皆須從新檢查、估價。此實思想界之一大颶風也。……〔偽經考〕既以諸經中之一大部分為劉歆所偽造，〔改制考〕復以真經之全部分為孔子託古之作，則數千年來共認為神聖不可侵犯之經典，根本發生疑問，引起學者懷疑批評的態度。

所謂「思想界之一大颶風」，並無誇張。〔新學偽經考〕初出的暢銷以及最後奉旨毀版，可見一斑。而一般士大夫的強烈反應，可推知打擊力的兇猛。保守派固然認為「偽六籍，滅聖經也；託古改制，亂成憲也」<sup>7</sup>。故文悌、曾廉等要嚴參康有為。即使康之朋友朱一新，以及傾向改革的張之洞、陳寶箴、孫家鼐等也不敢苟同，起而反對。反應如此強烈，因為

<sup>5</sup> 見〔實理公法全書〕，收入〔萬木草堂遺稿外編〕，上冊，頁四七。

<sup>6</sup> 見梁啓超，〔清代學術概論〕，頁一九，八一。

<sup>7</sup> 蘇輿，〔異教叢編序〕，〔異教叢編〕，頁二。

<sup>8</sup> 參見 Hsiao, *A Modern China and a New World*, p. 102.

作爲傳統思想主流的儒家，受到全面的威脅，如朱一新所說：「人心何厭之有？六經更二千年，忽以古文爲不足信；更歷千百年又能必今文之可信耶？」，即梁啓超所說的，引起對「神聖不可侵犯之經典」的「根本懷疑」。不僅此也，康氏在〔改制考〕中，雖「極力推揚孔子」，然同時詳述諸子創教之說，「則已夷孔子於諸子之列，所謂別黑白定一尊之觀念，全然解放」<sup>10</sup>！康有爲所刮的「颶風」，由於引發太多的負面反響，以及過多的政治爭論，對戊戌維新而言，很可能是「過多於功」的<sup>11</sup>。但就思想解放而言，無疑是影響極爲深遠。蕭公權師說：

就康氏引發懷疑傳統而言，他確實導致儒學的式微。他對古文經與理學的攻擊，也可以說在文化上有破壞性，因而導致民國時代「文化的流失」。他甚至也可能爲共產思想與體制之興，鋪了路<sup>12</sup>。

康氏本人並不願見儒學的式微，更無意爲共產主義鋪路。我們可以說，解放思想在康，

<sup>9</sup> 見蘇興，「朱侍御答康有爲第三書」，收入〔異教叢編〕，頁二三。

<sup>10</sup> 梁啓超，「清代學術概論」，頁八一。

<sup>11</sup> 參閱拙作「戊戌變法失敗的思想因素」，〔晚清變法思想論叢〕，頁九九～一三四。

<sup>12</sup> Hsiao, *A Modern China and a New World*, p. 131.



而思想解放後的發展則非康能控制。不過，長素的確是要「動搖」清學正統派的立腳點，所謂「正統派」，應指作為專制思想工具的「帝國御用儒學」(Imperial Confucianism)，使二千年中國停滯「據亂世」不進的「正統派」，故非「動搖」之，不足以言思想的創新，以及制度的改革。「動搖」的方式乃是「託古改制」，也就是要恢復孔子的本來面目，以取代二千年的虛偽專制面目。此猶如歐洲文藝復興時代之「以遠古來征服近古」(turned to the distant past to conquer the recent past)<sup>13</sup>，但長素並不以「託古改制」為純工具，動搖「正統派」之目的，乃是要建立他所相信的「真儒學」，一個反專制、重進化、講仁道、主平等的「真儒學」。他對「真儒學」及其建立雖有誠意，更具熱心<sup>14</sup>，但是在動搖正統派的立腳點之餘，二千年來的儒家信譽不免遭遇到嚴重的損害；掛起一塊新招牌，即使牌下貨真價實，孔家店的信譽也不可能說恢復就能恢復。何況長素的「真儒學」「典範」(paradigm)，就是他自己的學生梁啟超也認為「往往不惜抹殺證據，或曲解證據，以犯科學家之大忌」<sup>15</sup>！思想之「破」，固然不易；欲求其「立」，其事尤難。

<sup>13</sup> 蓋彼得 (Peter Gay) 語，見氏著《啓蒙時代史論》(The Enlightenment: An Interpretation. The Rise of Modern Paganism), p. 269.

<sup>14</sup> 公權師已詳論之，不贅述，參閱 Hsiao, *A Modern China and a New World*, ch. 4.

<sup>15</sup> 梁啟超，《清代學術概論》，頁七九。

長素畢生所欲建立的孔教，也沒有成功。結果是負面的影響多，正面的影響幾乎沒有，反而更加破壞了孔子的形象。既然要把世俗的儒家倫理轉化成出世的神聖宗教，不得不給孔子戴上神秘的面紗。此不僅保守派如文悌、曾廉等不能接受，主張改革的陳寶箴與孫家鼐也不能接受，就是梁啓超也甚不熱心。章炳麟與康有為政見相合時，曾委婉地提醒說：「按仲尼所以凌駕千聖，邁堯、舜，轢公且者，獨在以天爲不明及無鬼神二事。」<sup>16</sup>及康、章分手之後，太炎更斥孔教爲「怪妄」，「是猶素無創痕，無故灼以成癥」<sup>17</sup>；且指名道：「孔教之稱，始妄人康有爲，實今文經師之流毒。」<sup>18</sup>細察長素本意，未必故意要神化孔子，實別有懷抱。他顯然認爲西方文明之盛不僅與其政有關，亦與其教不可分；而中國之衰正因二千年間未能尊孔子爲教主。卽梁啓超所說，「誤認歐洲之尊景教爲治強之本，故恆欲儕孔子於基督，乃雜引讖緯之言以實之」<sup>19</sup>。或如太炎所謂：「今人猥見耶穌、路德之法，漸入域中，乃欲建樹孔教，以相抗衡。」<sup>20</sup>此外，長素一再認爲孔子優於釋迦、耶穌，因其較爲世

16 章炳麟，「儒術真論」，〔章太炎政論選集〕，上册，頁一二〇。

17 章炳麟，「駁建立孔教議」（一九一三），〔章太炎政論選集〕，下册，頁六八九。

18 章炳麟，「示國學會諸生」（一九一三），〔章太炎政論選集〕，下册，頁六九五。

19 梁啓超，「清代學術概論」，頁八一。

20 同註17。

俗，人道多於神道。如謂：「孔子敷教在寬，不尚迷信，故聽人自由，壓制最少，此乃孔子至公處，而教之弱亦因之。然治古民用神道，漸進則用人道，乃文明之進者。故孔子之爲教主，已加進一層矣！」<sup>21</sup>益見他對出世的宗教教義，並不景羨。他所景羨的，可能是西方方式的「教會」(Church)——一個精神的集合體。哲人兼社會學家涂爾幹 (Emile Durkheim) 謂，宗教者乃集合信仰與實踐之道德團體，稱之曰教會<sup>22</sup>。長素必然洞悉教會在西方所發揮的社會道德力量，故在甲午戰敗之年公車上書中有云：「令鄉落淫祠，悉改爲孔子廟，其各善堂會館俱令獨祀孔子，庶以化導愚民，扶聖教而塞異端」；並建議在華僑衆多的南洋，「每島派設教官，立孔子廟」<sup>23</sup>。至戊戌變法之年，他正式提議以孔教爲國教，並立孔教會。民國以後，人心更加敗壞，風俗更加衰蔽，廉恥更加喪盡，長素更加感到立國教與設孔教會之必要，「庶幾人心有歸、風俗有向、道德有定、教化有準，然後政治乃可次第而措施也」<sup>24</sup>。

<sup>21</sup> 見〔康南海先生遊記彙編〕，頁一九三。

<sup>22</sup> 見涂爾幹 (Emile Durkheim)，「宗教生活的基本形式」(The Elementary Forms of Religious Life)，卷頭 (J. W. Swain) 英譯，p. 47。

<sup>23</sup> 蔚伯贊等輯，「戊戌變法」，冊二，頁一五〇。

<sup>24</sup> 康有為，「以孔教爲國教配天議」，〔康南海先生遺著彙刊〕，第十九集，頁六七。參閱陸寶千，「民國初年康有為之孔教運動」，〔近代史研究所集刊〕(一九八三年六月)，頁八一—九四。

但是長素立孔教爲恢宏國家精神力量以圖革新的微意，既未能爲國人所理解，更不能引起共鳴。無論滿清政府或民國政府都不接受立孔教之議，無論舊派或新派人物大都認爲借孔子來神道設教之不必要與荒謬，章炳麟亦不例外。甚至有人相信康氏別有不可告人的政治野心，如曾廉說：

長素者，謂其長於素王也。臣又觀其所作〔新學僞經考〕、〔孔子改制考〕諸書，燿亂聖言，參雜邪說，至上孔子以神聖明王傳世教主徽號。蓋康有爲嘗主泰西民權平等諸說，意將以孔子爲摩西，而已爲耶穌；大有教皇中國之意，而特假孔子大聖借賓定主，以風示天下。故平白誣聖造爲此名，其處心積慮，恐非尋常富貴之足以厭其欲也<sup>25</sup>。

類此偏激渲染之辭，顯然不利於長素推行孔教。民國成立之後，雖有袁世凱的祀孔，但此舉非僅無補於事，反而引起更廣泛的反感。卽就長素本人而言，他一心要把孔子與專制分家，而竟被袁氏利用孔教來鞏固其專制，也是得不償失。總之，長素力攻「帝國御用儒學」，以解放思想，厥功甚偉，但於新儒家典範的建立，卻是徒勞而無功。

<sup>25</sup> 曾廉，「應詔上封事」（一八九八），載前伯贊等輯，「戊戌變法」，冊二，頁四九二。

長素在思想上的影響力，至少有一部分由於他在政治上的活躍，使他聲名日隆；當然，政治上的聲名愈高愈有助於他思想影響力的擴大。從他的詩文可知，他頗有用世之心。批評者可說他熱衷富貴，但至少他自己認為欲救世之所必須，曾謂：「吾惟哀生民之多艱，故破常操、壞方隅、孜孜焉起而言治，以不忍人之心，行不忍人之政，雖堯、舜之心不過是也。」<sup>26</sup> 梁啓超亦謂乃師「以為我不入地獄，誰入地獄，救此衆生」<sup>27</sup>？不管動機如何，長素的政治意圖卻是識者共知的。當他尚在萬木草堂講學時，梁鼎芬曾有一首贈詩曰：

九流混混誰真派，萬木森森一草堂；但有羣倫尊北海，更無三顧起南陽<sup>28</sup>。

意指長素雖有羣倫相尊，在思想界上有了影響力，但沒有得到當政者的青睞，在政治上發生作用。甲午戰敗，他終於崛起為政治運動的一個主要人物，思想上的衝擊力自然更形強大，終於促使戊戌變法的勃興，顯然也導致戊戌變法的驟敗。康有為乃戊戌前後思想與政治運動的關鍵人物，固無可疑。

但是最近有一位學者寫了一本翻案的書，認為康有為不是戊戌變法運動的主導，甚至與

<sup>26</sup> 見〔康子內外篇〕，載〔萬木草堂遺稿外編〕，上册，頁六。

<sup>27</sup> 梁啓超，「康南海傳」，載〔康南海先生遺著彙刊〕，第廿二集，頁四六。

<sup>28</sup> 引自宋青藍，「康有為」，頁三九。

百日維新的關係不大。康的官位很小，只被召見過一次，所以並未受到光緒皇帝的重視；康亦因不得升遷而感壓抑。所謂「戊戌奏稿」，「大都是假造的」(largely apocryphal)<sup>29</sup>；實際所上的戊戌奏摺很少，而且多無效力，或根本未受注意<sup>30</sup>。總之，康在光緒心目中是微不足道的，當然談不上影響當時新政的政策了。然而康、梁又何以成爲戊戌變法的主角呢？不用說，即是因爲政變後，康、梁的政治宣傳所致！果如所說，真可謂驚人的翻案。不過，康有爲的歷史角色是抹殺不了的。奏摺可能假造，思想是假造不了的；思想不能假造，則其影響力豈能一筆勾消？

無可諱言的，政變之後，康、梁要保光緒，反慈禧，爲了政治行動的需要，必然有所渲染與誇張，甚至假借聖旨，以爲號召。不過，如果說康有爲與戊戌變法的關係不大，則屬另一種的誇張與渲染，值得在此略作檢討。

戊戌政變之後，康有爲始知名國際；但在政變之前，他並不是一默默無名的工部主事，早在百日維新之前，他在國內已享盛名。甲午之敗，他領導公車上書，可說是轟動士林，章

<sup>29</sup> 見 Luke S.K. Kwong, [百日維新紛錄——戊戌人物，政治與思想] (*A Mosaic of the Hundred Days: Personalities, Politics, and Ideas of 1897*), p. 232. 另見 pp. 194-200.

<sup>30</sup> 同書，頁一九六。

炳麟即是因此敬仰康氏而參與變法運動。強學會之召開，更可見仍是布衣的康有爲與名卿重臣相周旋，了無遜色。〔僞經〕與〔改制〕兩書，不論是非毀譽，也可說是震撼一時。從甲午到戊戌，長素無疑是思想最犀利、主張變法最力之人。光緒皇帝決定變法，破例召見長素，並要他經總理衙門遞呈奏疏條陳，豈有他意？如果說光緒未授康高官厚爵便是不重視康，未免太不了解當時的體制與實況。變法在當時乃是一非常之舉，但求實效，那管得虛職？長素縱有富貴之心，豈不知一旦變法有成，富貴自至，那會怨望？從官位而言，軍機大臣遠高於軍機章京；但在百日維新期間，新政四章京之重要性顯然遠超過過大臣，所以受戮的六君子中便有四章京。戊戌變法初起，康有爲已是甚具爭議性的人物，不僅保守派，就是緩和派都對他有意見，而光緒仍然召見，備爲顧問，並允專摺奏事，已足見對康之重視。如果不值得重視，又何須找此麻煩人物呢？直到百日維新末期的八月二日（一八九八年九月十七日），光緒才明詔康有爲到上海辦官報，並催促其出京，語氣之間，顯然是受到慈禧與保守派的壓力，而且形勢不利，不得不爾<sup>31</sup>，由此可知當時親聞目睹的保守派認爲康是靈魂人物，否則何必要逼其離京呢？光緒又何必發此地無銀三百兩的明詔呢？慈禧及保守派認爲康

<sup>31</sup> 詔見「上諭」，載蔣伯贊等編，〔戊戌變法〕，冊二，頁九七。

乃關鍵人物，又可見之於政變當日（八月六日）<sup>32</sup>的清廷詔書：

工部候補主事康有為結黨營私，莠言亂政，屢經被人參奏，著革職，並其弟康廣仁，均著步軍統領衙門，拿交刑部，按律治罪<sup>33</sup>。

翌晨（八月七日），張蔭桓「隨班朝見，太后在簾內，皇上在炕側坐，太后令廖壽恆擬拏辦康有為黨羽諭旨，廖擬就，呈與皇上，皇上轉呈太后閱畢，仍遞交皇上，皇上持此旨目視軍機諸臣，躊躇久之，始發下」<sup>34</sup>。可見慈禧急不能待，強迫光緒下詔拏康。康既已出京，又派飛鷹快船追蹤；追蹤不到，又命李鴻章挖康氏祖墳。直到一九〇〇年，慈禧太后仍然懸賞紋銀十萬兩要康有為的首級。若非關鍵人物，清廷又何必大興干戈，怨毒如此之深呢？難道慈禧與保守派也在替原來默默無名的康、梁作政治宣傳嗎？

光緒雖只召見過康有為一次，但主要的是康氏能通過總署直接向皇帝遞條呈，或代其他官吏上奏摺。奏摺制度乃是當時最主要的訊息渠道；只要此一渠道暢通，康氏時時可咨光緒

<sup>32</sup> 昔有八月四日或五日之說，今人房德麟據故宮資料考定為六日，可採信，見氏撰「戊戌政變史實考辨」，載胡繩武主編，「戊戌維新運動史論集」，頁二三六—二四四。近偶見孫寶瑄初七日日記，「是晚中外報館傳單知太后復垂簾」，（忘山廬日記），上册，頁二五九，更可見六日之說較可信。

<sup>33</sup> 見「清德宗實錄」，頁一〇，四二六。

<sup>34</sup> 見前伯贊輯，「戊戌變法」，冊一，頁四八八。另參閱楊天石，「光緒皇帝與康有為的戊戌密謀」，「歷史教學」，（一九八六年第二期，頁一一—一二，十六，更可見光緒與康氏關係之密切。



之詢。所謂在百日維新期間，康有爲上疏甚少，乃是一種誤解。此一誤解很可能源自一九五八年出版的「戊戌變法檔案資料」。該資料編者的前言中曾說：「這個運動的主角——康有爲的條陳卻很少，僅存他建議辦報的二件。」<sup>35</sup>故論者輒以麥仲華所謂：「（南海）先生撰奏摺都六十三首」，「累年搜輯，鈔存得二十篇」<sup>36</sup>，爲誇張不實之言<sup>37</sup>。今孔祥吉據故宮舊檔考得在百日維新期間，康有爲所上或代上奏摺與條陳，計有六十五件之多，很可能尙有未考出者，至少已經超出麥氏「誇張」之數。孔氏總結道：「康有爲在戊戌變法期間，十分活躍，所上條陳甚多。尤其是他代別人所擬摺件，涉及人員頗多，牽連事件甚廣，要一一釐清，殊非易事。」<sup>38</sup>在一百零二天中，上了六十五件以上的摺陳，不僅多，而且密。康有爲是光緒的主要變法顧問，已不容再疑；保守派恨康入骨，亦非無故。康之思想解放運動至戊戌之年，得借帝王之力，實力推行，只是沒有成功，失敗得太驟而已。長素有詩曰：「橫飛金翅決青岑，不信神州竟陸沉」<sup>39</sup>，可見他是敗得不甘心的。政變之後，他更力保光緒，未

<sup>35</sup> 見「戊戌變法檔案資料」，頁一。

<sup>36</sup> 見「南海先生戊戌奏稿凡例」，載「康南海先生遺著彙刊」，第十二集，頁二。

<sup>37</sup> Luke S.K. Kwong, *A Mosaic of the Hundred Days: Personalities, Politics, and Ideas of 1893*, pp. 196-197.

<sup>38</sup> 孔祥吉，「康有爲戊戌年變法奏議考訂」，胡繩武編，「戊戌維新運動史論集」，頁三九四，另詳閱頁三〇七—三九四。

<sup>39</sup> 康有爲，「贈日本駐港領事上野季三郎」，「南海先生詩集」，「明夷閣詩集」，頁四。

嘗沒有報知遇之恩之意在。康有爲乃戊戌變法一主角，不是事後可以吹噓出來的。沈雲龍已言之矣，「近六十年來國內政治學術之劇變，莫不自有爲啓其機括，雖是非功罪，見人見智，容或不同，然在中國近代史之啓蒙時期，其能致全力於開創風氣以推挽世局者，有爲要當爲第一人」<sup>40</sup>。

章炳麟反對孔子改制說，重點不在反對康有爲據此變法圖強，而是反對把孔子神化，視作教主。因章氏解放思想的努力，集中於掃除傳統思想的神秘性，使其「世俗化」(secularization)。當他仍主變法維新之時，即已倡導「視天」之說，「視天」何謂？太炎說：「古者主日而郊，今乃知萬物之生滅消長，皆由太陽之光熱致之，而蒼蒼者無與焉。」<sup>41</sup>古人因不知科學，故「假號爲上帝」。而太炎則宣稱：「物生於日，而其爲禍福，則日勿與焉。若夫天與帝，則未嘗有矣！」<sup>42</sup>是則，他以「科學之天」來代替「宗教之天」或「道德之天」。天乃是一客觀的實存，既無神秘，更非主宰。此種旗幟鮮明的世俗化言論，對素以天神相連

<sup>40</sup> 沈雲龍，「康有爲評傳」，頁一。當時的士大夫也以爲長素得志，以其爲主角，見孫寶瑄，「忘山廬日記」，上册，頁二五三—二七二。另參閱湯志鈞，「戊戌變法史」，頁三五四—四一〇。

<sup>41</sup> 章炳麟，「視天論」，「章太炎政論選集」，冊一，頁一二六。

<sup>42</sup> 章炳麟，「天論」，「菴書」初刻本，收入「章太炎全集」，冊三，頁二〇。

的傳統觀念而言，不啻是當頭棒喝！

太炎轉向革命之後，思想更趨勇猛。他祭起反滿的旗幟，而滿清與王朝以及傳統已不可驟分，反滿自亦不免反王朝、反傳統。故太炎自謂：「排滿洲者，排其皇室也，排其官吏也，排其士卒也。」<sup>43</sup> 官吏與士卒既多漢人，他的排滿顯然不限於「種族」一事。他的斷髮易服旨在反抗滿清，但中國習滿洲之俗久，「衫鬢垂鬢，以爲當然，亡所怪駭」<sup>44</sup>，反而以他爲反傳統的怪物。他對君民關係的看法，於排滿之前，已經與衆不同。例如他告訴好友孫寶瑄，所謂食毛踐土，乃因三代以上君主授其開闢之地，而使民安享。但自北魏、唐初之後，所授之田非君所闢，故「自是而降，直爲君者，踐民之土，食民之毛而已」<sup>45</sup>。既排滿之後，他更把皇帝罵作小丑——「駁康有爲論革命書」中的名句：「載湉小丑，未辨菽麥」<sup>46</sup>——直有震世驚俗之效！在學術思想上，太炎因排滿而訂孔。訂孔雖非反孔，但明言：「孔氏聞望之過情！」<sup>47</sup> 即是把孔子抬得太高。他僅僅給與孔子以「良史」的地位<sup>48</sup>。良史是世

<sup>43</sup> 章炳麟，「排滿平議」，「章氏叢書」，「別錄」一，頁二一。

<sup>44</sup> 章炳麟，「解辯髮」，「旭書」重訂本，載「章太炎全集」，冊三，頁三四七。

<sup>45</sup> 孫寶瑄，「忘山廬日記」，上冊，頁一四三。

<sup>46</sup> 章炳麟，「駁康有爲論革命書（一九〇三）」，「章太炎政論選集」，上冊，頁一九九。

<sup>47</sup> 章炳麟，「訂孔」，「旭書」重訂本，見「章太炎全集」，冊三，頁一三四。

<sup>48</sup> 同上，頁一三五。

俗的，而非神聖的，此所以敲破孔子神聖的偶像，不再成爲專制的工具；良史不止一個，所以他要以諸子配孔，他爲墨、道、法諸家辯護，辨其優劣，以補儒家之短<sup>49</sup>。諸子既然可以配孔，佛學與西書又何嘗不能配孔？太炎曰：

抑括囊無辨，謂之腐儒。今既摭拾諸子，旁採遠西，用相研究，以明微旨，其諸君子亦有樂乎此歟<sup>50</sup>？

其意不僅是訂孔，而是要檢討整個文化傳統，以備創新。他在《廬書》重訂本中，於歷代重要學術思想都有所批判，並暢論變通之必須。如「學變」一篇，指出漢、晉間，學術五變，「各從其世」<sup>51</sup>。言下之意，處當世變局，學術思想豈容不變！他的確看出傳統學術中的嚴重問題。王充是他最佩服的人，「至於今，亦未有能逮者也」<sup>52</sup>，但是仍然有問題：「善爲籟芒摧陷，而無樞要足以持守，斯所謂煩瑣哲學者」<sup>53</sup>。而自宋以降，學爲民蠱，思想晦蝕，例如王陽明，雖然「才氣過人」，但其「立義至單」，唯有「致良知」一義，可以說是

49 見同書，頁一三六一—一三九。

50 見「儒術異論」，《章太炎政論選集》，上冊，頁一一八。

51 「章太炎全集」，冊三，頁一四五。

52 同上，頁一四四。

53 同上。

陽明自得之學，「其他皆自舊聞，工爲集合，而無組織經緯」。所謂自得之學，乃係「冥心子思以成眇合者，其條支必貫，其鯁理必可以比伍」。而陽明並無「組織經緯」，雖以朱學爲「支離」而自身「立義至單」，而「支離自若」。太炎批評陽明，影射康梁，所謂一石兩鳥，很有可能<sup>54</sup>，因康梁輩提倡陽明，以揚維新之燄，太炎故柳之，但太炎同時也必有整個中國傳統思想在胸，以王學在傳統思想中的地位，他居然稱之爲「立義至單，言無分域」，甚至與佛學和西學比，王學既少分析，又無條理，相形之下，如「蟄之與昭，跛之與完也」<sup>55</sup>，可見中夏學術衰微之甚。又如顏元，雖重實學，可追「三代之英，羅馬之彥」，但「滯於有形，而觀念抽象之用少」，「使人無窈窕曠間之地」，以致於不能像當「今西方之哲學，不齷萬物爲當年效用，和以天倪，上酌其言，而民亦沐浴膏澤」<sup>56</sup>。換言之，中國的傳統學問至少有二大缺點。其一，學術不夠細密缺少創見；其二，思想不夠概念化缺乏系統，對傳統的抨擊，不可謂不嚴厲深切。

太炎的批評不是挑剔，而是在西潮挑戰下，所引起的思辨與求變之心，旨在補短；不然

<sup>54</sup> 聞朱維鈞，「章太炎與王陽明」，「中國哲學」（一九八一），冊五，頁三二一—三二五。

<sup>55</sup> 見「王學第十」，「章太炎全集」，冊三，頁一四八—一五〇。

<sup>56</sup> 見「顏學第十一」，同書，頁一五一—一五三。

的話，「齊州之學，終已不得齒比於西鄰」<sup>57</sup>。太炎對傳統的批判，無論在取徑上或重點上，與長素殊不相同；對於孔子的態度，一尊爲良史，一尊爲教主，正好相反。但至少有一點是殊途同歸的，那就是要解放思想，使其脫離專制的羈絆，不再爲御用的工具。太炎的「尙書」是一本具有原創性與批判力的書，其博徵中外，文筆典雅，固非一般讀者可以領悟，但他顯然是寫給士大夫看的。此書的衝擊力，既可見之於政府的查禁（初刻本仍主變法，尙無革命之意，查禁的原因顯然是由於思想），復可見之於當時一位讀者的私下觀感：

劉漢（太炎筆名）所著書（「尙書」）出，頓鼓動一世，造孽無窮<sup>58</sup>。

能廣泛流通，始能「鼓動一世」；有所影響，才能「造孽無窮」。當時的士大夫在這本書裏讀到孔子「聞望過情」<sup>59</sup>、程朱爲「蠱民之學者」<sup>60</sup>、王守仁「立義至單」、商鞅受「纒誹也二千年」<sup>61</sup>等直言無忌的見解，在他們心中發生震動，是可以想見的。民國之後，太炎再度重訂「尙書」，易名「檢論」，議論雖略趨穩健，但對傳統思想之批評，仍可見之於

57 見章炳麟，「學壘第九」，同書，頁一四七。

58 孫寶瑄，「忘山廬日記」，上冊，頁四七〇。

59 見「訂孔第二」。

60 見「學壘第九」。

61 見「尙書」，「商鞅第三十五」。

「案唐」、「通程」、「讓王」等篇，並未拋棄他素具的批判態度。

如果說〔煇書〕的影響，只限於士人，那麼〔蘇報〕一案的影響，則幾無限制。在整個〔蘇報〕案的過程中，有一種不可忽視的思想衝擊力。引發〔蘇報〕案的主要原因之一，是太炎的「駁康有為論革命書」。此書乃是第一篇向變法維新思想挑戰的力作，經由〔蘇報〕案的轟動，更聞名海內外。在此之前，由於康有為在戊戌政變後的聲名，凡是反對以慈禧為首之清政府者，都屬康黨或逆黨，即使是清廷官吏或租界外人，也對此不加分辨，例如金梁致梁鼎芬函中，即提到「章與康、梁異途同謀，情節最重」，又提到：「若輩借維新之名而潛圖不軌，由來已久，外人只知為維新，豈知革命？」<sup>62</sup>〔蘇報〕案之後，維新與革命兩大思潮，不可能再混淆不清，而是壁壘日見分明。再由於傳播界對太炎作英雄式的報導，使他自己以及革命思想的形象，大為增高。當時的情景可略見之於烏目山僧黃宗仰所作古風的開頭幾句話：

餘杭章，南海康，章公如麟康如狼，狼欲遮道為虜倭，麟起歌之曝其膺<sup>63</sup>。

黃氏屬於革命派，在主觀意識上自是揚章貶康，但在客觀意義上，麟狼之別，為革命與

<sup>62</sup> 函見〔近代史資料〕，三期（一九五六），頁三一—四。

<sup>63</sup> 見中央，「駁康書書後」，〔江蘇〕，五期（一九〇三），收入羅家倫主編，〔中華民國先哲叢書〕，A7.3。

保皇的分野，製造了明顯的意象。

就一般讀者而言，更爲震動的是太炎直呼皇帝爲載湉，毫不忌諱，並且罵作「小丑」。此不僅令當時所有不滿現實之人，人心大快，而且對幾千年天威莫測的君主形象，作了無情的揭露。太炎罵了皇帝老子之後，又與皇帝的疆臣對簿公堂，以一人敵一國，更是聞所未聞，匪夷所思。孫寶瑄親聞目睹，在日記上寫道：

餘杭章炳麟，一布衣耳。而政府疆臣至以全力與之爭訟，控於上海會審公堂。清政府延訟師，章亦延訟師，兩造對質，無論勝負如何，本朝數百年幽隱不可告人事，必被章宣播無遺。蓋訟詞一出，俄傾騰走五洲，滿人之丑無可掩矣，章雖敗亦何恨？昔欽冰主人撰「李文忠事迹」曰，甲午之役，西人皆謂日本非與中國戰，乃與李鴻章一人戰也。以一人敵一國，鴻章雖敗亦豪哉！今章炳麟亦以一人與一政府為敵，且能任意侮辱之，使不復得伸眉吐氣，炳麟雖敗亦豪哉<sup>64</sup>。

太炎雖然敗訴，服了三年苦刑，但清政府的失敗更巨。大逆不道的罪犯只判了三年徒刑，何以懲後？而審判由外人控制，亦暴露喪權辱國的面目。就一般民衆而言，也難免不對

<sup>64</sup> 孫寶瑄，「忘山廬日記」，上冊，頁七一三—七一四。



革命者油然而生敬慕之心，而對滿清政府日感鄙夷。當時許多熱血青年即因此趨向革命的道路，吳玉章就是其中之一人<sup>65</sup>。太炎雖在獄中，也自知「蘇報」案的影響深遠，故致友人書中道及受審時清政府官吏的窘態，如謂：「噫嘻！彼自稱爲中國政府，以中國政府控告罪人，不在他國法院，而在己所管轄最小之新衙門，眞千古笑柄矣！」又謂：「其所控我，自革命逐滿外，復牽引玄燁、弘曆、載湉小丑等語，以爲干犯廟諱，指斥乘輿，不知律師如何申辯？」審判之後，太炎「乘馬車歸捕房，觀者填咽，誦風吹枷鎖滿城香，街市爭看員外郎而返」<sup>66</sup>。可以想見「蘇報」案激揚民氣，解放思想之一斑。日本島田虔次認爲，就宣揚革命大義而言，孫文與黃興都不及章太炎：「眞正的去喚醒中國內地的知識分子的民族革命意識，而且使其對立於改革派的，無論怎麼說，也應該是太炎的蘇報案事件。」<sup>67</sup>可謂旁觀者清。

太炎出獄東渡，乘其盛傳的名聲，主編革命機關報「民報」並爲撰稿最多者，他的言論更具影響力，他的革命思想更爲遠播，殆無可疑。但當今中外學者中，對章氏「民報」時期

<sup>65</sup> 詳見吳玉章的回憶，載 Wu Yu-chang, *The Revolution of 1911* (辛亥革命), p. 61.

<sup>66</sup> 章炳麟，「獄中與吳君遂、張伯純書」，「章太炎政論選集」，上冊，頁二三八—二三九。

<sup>67</sup> 島田虔次，「章太炎的事業及其與魯迅的關係」，載章念馳編，「章太炎生平與思想研究文選」，頁一八九。

革命思想感到礙難者，仍頗有人在。一般認為章氏的思想與言論，難以捉摸，有時顯得十分保守而有時又十分激烈；有時似乎很積極，而有時卻甚消極。他是個儒者，卻提倡佛教；他要革命，又要保存國粹；他講民族主義，又談無生主義；他倡導共和，卻又譴責代議政府。因此，他那不一致的思想「猶如一幅荒謬的壁畫，顯示一個與自己以及整個世界相衝突的人」<sup>68</sup>。比較明確的是章氏的民族主義，但此一民族主義又經常被描述為狹隘的種族主義。類此理解自會得到一種印象：章氏不能真正配合辛亥革命時代節拍，他與孫中山之間的嚴重爭執，更加深此一印象，認為章氏不僅不是革命的主流，甚至是逆流<sup>69</sup>！

如果看到佛教，就聯想到消極；看到國粹，就聯想到保守；反對代議，就是反對民主；懷疑公理，就是懷疑科學；與孫中山有爭執，便是不顧大局；未免失之於皮相，未能對章氏的思想作廣泛的觀察，深入的分析。

太炎在「廬書」重訂本「原學第一」篇中指出，學術思想的形成有三大原因：一曰「地齊」（即地理環境影響人文因素），二曰「政俗」（即政治與社會因素），三曰「材性」（即

<sup>68</sup> 高慕軒

(Michael Gasser) 語，見「中國知識分子與辛亥革命」(Chinese Intellectuals and the Revolution of

1911)，頁一九〇。高教授書中有專章論章炳麟，對章氏思想上的矛盾有詳細的論述，詳閱頁一九〇—二二七。

<sup>69</sup> 高教授即認為章之傳統主義與保守主義不能使他成為一個革命運動中的真正局內人，見上書，頁二二七。

丙篇：康章與晚清思想的解放

個人的性情與稟賦因素)。他認為當今「九隅既達，民得以游觀會同」，「地齊」這一因素已不太重要，至於個人的「材性」，特異者「不過一二人」，也不十分重要，所以近世最主要是「政俗」一項：「今之術者，多觀省社會，因其政俗，而明一指。」<sup>70</sup>我們不妨以太炎自標的因素，來檢視他的思想，看看是否有自相矛盾的地方。

太炎生長之地，接壤浙東，就「地齊」而言，可參證他自幼即深受浙東抗清遺風的薰陶。但他立志反清排滿並非直接由此而來，仍然是觀省「政俗」的結果。激發他民族意識的主要源泉乃是外國帝國主義，所以甲午戰敗之後，他才走出書齋，奔向社會，與「尊清者游」，欲尊清帝為「客帝」，變法圖強，以抗外國侵略勢力。到庚子事變，始知清廷完全沒有能力抵禦外侮，疆臣如李鴻章輩也難有作為，遂決心走上革命的道路，推翻滿清皇朝。康有為雖然要推翻慈禧太后控制下的清政府，但仍然要保大清，以便光緒復位，因為他覺得保中國必須要保大清。然章炳麟於目睹國難後，覺得要保中國，必不能保大清，如於「客帝匡謬」篇末說：「滿洲弗逐，欲士之愛國，民之敵愾，不可得也。浸微浸削，亦終為歐美之陪隸已矣！」<sup>71</sup>可見他毅然轉向革命，並不是由於欲復九世之仇的情緒所致，而是經過若干年

<sup>70</sup> 見《章太炎全集》，冊三，頁一三三—一三四。

<sup>71</sup> 同上，頁一二〇。

觀省熟思的結果。他明知有「逐加於滿人，而地割於白人」<sup>72</sup>的危險，仍然決定逐滿，當然是經過權衡利害後的決定。

但一旦參與革命倒滿運動之後，太炎對滿人的譴責極爲情緒化，以收宣傳之效，自是意料中事。如謂「胡虜愛新覺羅氏」，「犬羊之性」；「東胡羣獸，據我息壤」，並數建夷十四罪狀<sup>73</sup>。若據此而判定章氏乃一「我族中心之民族主義者」(an ethnocentric nationalist)<sup>74</sup>。或一「種族歧視者」(a racist)，未免過於重視「票面價值」，誤把太炎的「手段」(means)作爲「目的」(ends)了。基本上章氏的民族主義決不是狹隘的種族主義，而是對外國帝國主義挑戰的反應。他於東京的「民報」時代，於排滿之餘，曾多方與東亞被侵略國家的志士來往，互相砥礪，共同反抗帝國主義。章氏民族主義視野之寬廣，實已超過同盟會其他諸公。排滿既是「手段」，也就是暫時的；目的既達，手段便無效用。所以武昌起義一成功，他首先致函留日滿洲學生說：「貴政府一時傾覆，君等滿族，亦是中國人民，農商之

<sup>72</sup> 同上，頁一一八。

<sup>73</sup> 詳閱「討滿洲檄」，「章氏叢書」，「文錄」二，頁四九—五五。

<sup>74</sup> 傅樂詩 (Charlotte Furth) 女士語，見所撰「聖人造反：章炳麟的內心世界」(“The Sage as Rebel: The Inner World of Chang Ping-lin”)，載傅氏編，「民國保守主義論集」(*Limits of Change: Essays on the Conservative Alternatives of Republican China*)，頁一一七。

業，任所欲爲，選舉之權，一切平等，優游共和政體之中，其樂何似？」<sup>75</sup> 民國之後，他再無鄙視滿族的言論，信守五族共和，並堅持用代表五族的五色國旗。他研究清史，更無種族的偏見，完全出之以平心靜氣的歷史態度<sup>76</sup>。狹隘的種族主義者云乎哉？！

若謂排滿爲保中國之手段，則宗教乃激勵革命道德之手段。太炎在〔民報〕上發表的「建立宗教」一文，很容易產生誤會的聯想。故此文必須與約略同時撰寫的其他諸文，如「無神論」、「革命道德論」、「箴新黨論」，合而觀之，始能見其用意所在。他既肯定自己是個無神論者，則他所要建立的宗教便非一般所理解的宗教。他在「無神論」一文中有言：

夫有神之說，其無根據如此，而精如康德，猶曰神之有無，超越認識範圍之外，故不得執神為有，亦不得撥神為無，可謂千慮一失矣。<sup>77</sup>

可知他不僅否認有神，甚至認爲可以證明神之無有，徹底過於康德。他認爲諸教之中以佛教最勝，也就是因爲佛教的神性較弱。太炎明言：「余以佛法，不事天神。」<sup>78</sup> 而且他所

<sup>75</sup> 見「致留日滿洲學生書」（一九一一年），〔章太炎政論選集〕，上冊，頁五二〇。

<sup>76</sup> 聞章炳麟，〔清閩國別紀〕，民國十三年（一九二四）石印本。

<sup>77</sup> 見〔章氏叢書〕，「別錄」三，頁八。

<sup>78</sup> 見章太炎，〔自述學術次第〕，頁三。

取的佛教並不是佛教的全部，而是偏重唯識的法相、華嚴二宗。他不過是要用佛理來建立一種高貴的革命品德。他早已告訴歡迎他的東京留學生說，「用宗教發起信心，增進國民的道德」<sup>79</sup>。他於回答鐵錚、夢庵兩氏責難時，一再說明他之提倡佛教，因佛教能「以勇猛無畏治怯懦心，以頭陀淨行治浮華心，以唯我獨尊治猥賤心，以力誠誑語治詐僞心」<sup>80</sup>。世俗之人也許因畏死自私而信佛，但太炎以佛能超脫生死，故不畏死懷私：「懷生畏死，生民同之，自非無生，孰能無死？非自出生死外，必不能拼入於生死中，又何自私之有？」<sup>81</sup>佛教正要人出生死外，不自私，不畏死，尤其是大乘佛教能「貴其身與患具，未遽避患也」<sup>82</sup>，革命者苟不貴身避患，懷生畏死，才能一往直前，此乃他提倡大乘與革命的關係，也正可配合他在《民報》時代所寫的「革命之道德」一文，認為「無道德者之不能革命」<sup>83</sup>。道德的勇氣何自？來自頭陀的犧牲精神。以太炎所見，康、梁新黨的失敗，就是道德之不足，其

79 見《章太炎政論選集》，上冊，頁二七二。

80 見太炎，「答夢庵」，《民報》，卷四，二一期（一九〇八年六月），頁一二七。

81 見《檢論》「通程」，《章太炎全集》，冊三，頁四五三。

82 見《檢論》「道本」，同上，頁四二八。

83 文見《民報》，卷二，八期（一九〇六年十月），頁六。

「競名死利則一也」<sup>84</sup>。前車之鑑，故太炎在「民報」上力言：「方今中國之所短者，不在智謀，而在貞信；不在權術，而在公廉。」<sup>85</sup>又言「吾所謂主張佛教者，特欲發揚芳烈，使好之者輕去就而齊生死，非欲人人皆歸蘭若」<sup>86</sup>。或問：主旨既在革命道德，又何必標榜宗教？何不逕言道德？太炎已自有說辭，不待旁人代言：

所以提倡佛學者，則自有說：民德衰頹，於今為甚，姬孔遺言，無復挽回之力，即理學亦不足以持世。且學說日新，智慧增長，而主張競爭者，流入害為正法論；主張功利者，流入順世外道論。惡慧既深，道德日敗，矯弊者乃憬然於宗教之不可派絕。而崇拜天神，既近卑鄙；歸依淨土，亦非丈夫幹志之事。……自非法相之理，五乘入華嚴之行，必不能制惡見，而清污俗。若夫「春秋」遺訓，顏、戴緒言，於社會制裁則有力，以言道德，則才足以相輔，使無大乘以為維綱，則「春秋」亦摩拏法典，顏、戴亦順世外道也。拳拳之心，獨在此耳<sup>87</sup>。

<sup>84</sup> 見太炎，「嚴新黨論」，「民報」，卷二，一〇期（一九〇六年十二月），頁七。

<sup>85</sup> 「民報」，卷二，八期，頁四。

<sup>86</sup> 「民報」，卷四，二一期，頁一二八—一二九。

<sup>87</sup> 見章太炎，「人無我論」，「民報」，卷二，一一期（一九〇七年一月），頁一六一—一七。另見「章氏叢書」，「別錄」三，頁四二；「章太炎全集」，冊四，頁四二九。

說得十分清楚，毫不含糊。在此毋須爭辯宗教之定義，主要是要確知太炎本人對宗教與佛教的界說與用意，其界說與用意，是入世的，而非出世的；是積極的，而非消極的。若然，則必有助於革命精神之激勵，安有礙於革命事業之進行？後來，太炎以佛證道，也是積極的，例如他引道家子華子之說來說明「全生」與「虧生」。所謂「全生」乃是「尊生」（有尊嚴與價值的生活）；所謂「虧生」乃是「迫生」（含辱苟且的偷生），認為迫生則不若死<sup>88</sup>。

不過，太炎之主張佛教，並非偶然。他在上海獄中，親身體會，知道誦讀大乘義法，具有精神力量。而且太炎的「材性」與稟賦，愛好高蹈太虛，深思冥想。大乘義法，老莊玄理，以及德國唯心哲學，皆可為他提供思想遨遊之資，故吸而取之。但他左探右摘，並無意作任意的「綜合」(syncretism)，或附麗任何公理學說，而有意潛心獨造，演為自得之哲學。蕭公權師曰：「章氏言九世之仇則滿腔熱血，述五無之論則一片冰心，寒暖相殊，先後自異。」<sup>89</sup>寒暖相殊，正見哲學與政治之異趣。演哲學需要冷靜沉潛的思考，搞政治（尤其是革命）則需滿腔熱血的情懷。冷熱雖殊，未必不能兼顧。質言之，太炎的五無之論，認為

<sup>88</sup> 見「檢論」「道微」，「章太炎全集」，冊三，頁四三一—四三二。

<sup>89</sup> 蕭公權，「中國政治思想史」，頁九三二。



非斷「我見」，則世上的紛爭與苦楚，永不能息；欲斷「我見」，則非實施五無莫能。五無者，一爲「無政府」，二爲「無聚落」，三爲「無人類」，四爲「無衆生」，五爲「無世界」。太炎雖明言五無並非殺滅人類之謂，而是要斷絕我見，但畢竟是一極度悲觀的前景。把章之「五無論」與康之「大同書」，比而觀之，遽然感到哀樂相映。唯細繹「五無論」，其中不盡是冷酷的佛家遺世的智慧，尚有佛徒救世的熱腸。五無雖爲理想的最後歸宿，卻非現實所可能，乃「不得不有國家，亦不得不有政府」<sup>90</sup>。只有取禍害較輕的共和政體，並以四法節制之：

一曰均配土田，使耕者不為佃奴；二曰官立工場，使傭人得分贏利；三曰限制相續，使富厚不傳子孫；四曰公散議員，使政黨不敢納賄。斯四者行，則豪民庶幾日微，而編戶齊人得以平等，亦不得已而取之矣<sup>91</sup>！

太炎於冥想五無時，顯然將理想與現實分開，所謂「人之思想無方而行事則唯取其切近」；理想既不可致，唯有取惡輕之現實。取共和政體，而不以其爲盡善，則事前可免幻想，事後可免失望，未嘗無補於現實。若謂共和爲完善之制度，一旦施行，即可國強民富，

<sup>90</sup> 章太炎，「五無論」，「民報」，卷三，一六期（一九〇七年九月），頁一；另見「章氏叢書」，「列錄」三，頁四二。  
<sup>91</sup> 「民報」，卷三，一六期，頁二；「章氏叢書」·「列錄」三，頁四四。

固然是可喜的樂觀之言，無奈是一廂情願的說法。

或謂太炎的虛無哲學思想之產生，由於一九〇七年後，革命運動屢遭挫敗，又與孫中山鬧翻，頹傷之餘，遂受到日本無政府主義思潮的影響，以致趨向消極悲觀<sup>92</sup>。思想反映現實，固無可疑，孫中山離開日本之後，同盟會的確發生嚴重分裂，各地起義也都失敗；留在東京的革命黨在無政府主義者劉師培等影響下，遂參加社會主義講習會的活動，太炎亦與無政府主義者游。但當時社會主義講習會的活動，絕非虛無、悲觀、消極，而是更爲嚴厲地譴責滿清皇朝與外國帝國主義，不僅觸及政治層面，更涉及社會層面，可以參閱當時參與講習會人士的言論<sup>93</sup>。

太炎雖與無政府主義者游，其思想並不受無政府主義的束縛。我們可以說，他未曾真正接受過無政府主義，因爲他已有自己的一套哲學思想。即在「五無論」中，他仍以「我見」之說，認爲無政府主義思想缺乏遠見：

夫做僮憇世之材，以無政府為至極矣。堅信性善之說，則謂利用厚生，與夫男女隨曲之事，果無少缺。雖無法律而不為非，不悟人心好事，根於我見，我見不除，雖

<sup>92</sup> Gasster, *Chinese Intellectuals and the Revolution of 1911*, p. 213.

<sup>93</sup> 參閱楊天石編，「社會主義講習會資料」，「中國哲學」，第一輯，頁三七三—四五〇。

率爾捐目相視，猶有井命同盡之心，豈專由利害得喪而已，以無政府主義中道自盡，而不精勤以求其破碎淨盡者，此亦乏於遠見者也<sup>94</sup>。

不僅此也，他甚至於在介紹無政府主義思想的序文中，也忍不住以其自己的哲學觀點來批評無政府主義思想的缺失：

若能循齊物之眇義、任夔蚘之各適，一人百族，勢不相侵，井上食李之夫，犬儒裸形之學，曠絕人間，老死自得，無宜強相陵逼，引入區中，庶幾吹萬不同，使其自己，斯蓋馬氏（按義大利人馬刺跌士達 Enrico Malatesta 著〔無政府主義〕*Anarchy*，一九〇〇年舊金山出版，張繼譯）所未逮歟<sup>95</sup>？

太炎於無政府主義初未信服，故日後規〔新世紀〕，痛詆巴黎無政府主義者，非僅僅是因爲與吳敬恆間的個人過節，乃確以爲「無政府主義者，與中國情狀不相應，是亦無當者也，其持論淺率不周，復不可比於哲學，蓋非玉卮，又適爲牛角杯也」<sup>96</sup>。

<sup>94</sup> 見註<sup>86</sup>，「別錄」三，頁五〇。

<sup>95</sup> 見章太炎，「無政府主義序」，「章太炎政論選集」，上册，頁三八四。原見〔民報〕，卷三，二〇期（一九〇八年四月），頁一三〇。

<sup>96</sup> 見章太炎，「排滿平議」，〔民報〕，卷四，二一期（一九〇八年六月），頁一；另見〔章氏叢書〕，「別錄」一，頁一三。

一九〇七與一九〇八年間，以無政府主義者爲首的社會主義講習會活動頻繁期間，太炎曾在講習會演說「國家論」<sup>97</sup>。此文常被引作章氏接受無政府主義之證，但此文雖極盡「遮撥國家」之能事，但他並未附和無政府主義者，擬於推翻滿清之後，不再設新政府，而行無政府。他只是強調國家既無「自性」（永恆價值之意）更非神聖。實甚鄙賤。但是雖非「理所當然而設」，卻勢不得不設<sup>98</sup>。若謂：「夫灶下執爨之業，其利於烝民者至多，然而未有視爲神聖者；彼國家之事業，亦奚以異是耶？」<sup>99</sup>又謂：「今之建國，由他國之外鑠我耳；他國一日不解散，則吾國不得不牽帥以自存。」<sup>100</sup>政府與國家不僅有設立之必要，而且愛國與救國之義，亦非障礙<sup>101</sup>。他於此文中把理想與現實分得很清楚，在理想上否定國家，不能否認在現實上需要國家。他的「國家論」，當然是泛指國家此一體制，於「遮撥」之間，自具虛無與消極的意向；然而，他發此論於辛亥前的革命年代，針對具有壓迫性的特指國家——滿清政府與列強政府——，既謂國家鄙賤，則特指之國家能不鄙賤乎？則其言論的效用

<sup>97</sup> 楊天石編，「社會主義講習會資料」，〔中國哲學〕，第一輯，頁三九二；後刊〔民報〕十七期，收入〔章氏叢書〕與〔章太炎政論選集〕。

<sup>98</sup> 參閱「國家論」，〔章太炎政論選集〕，上冊，頁三六八。

<sup>99</sup> 同上，頁三六五。

<sup>100</sup> 同上，頁三六八。

<sup>101</sup> 同上，頁三六七，三六九。

顯然是積極而進取的。他在「國家論」中，強調「個體爲真，團體爲幻」<sup>102</sup>，亦非虛無的個人主義，參閱他的「大獨」之說<sup>103</sup>，可解此惑。他以個人的自由，挑戰羣體的壓迫，在革命年代之中，也絕對是積極而非消極的。

太炎主張保存「國粹」，很容易被誤解爲文化保守主義的「情結」(complex)，以他國學背景的深厚，更容易導致一種結論：他畢竟難以扔掉文化與感情的包袱。但是我們必須記得，他主張國粹在廣泛而深入批判中國傳統文化之後。即使在民國以後，他回顧中國學術傳統，仍然具有批判的微意，所持的態度是理智的，他的感情是因理智的覺悟而發的，如謂：

嗟乎！赫赫皇漢，博士黯之，魏晉啓明，而唐斬其緒。宋始中興，未壯以天。來者雖賢，衆寡有數矣，不知新聖哲人，持名實以昭士大夫者，將何道也，又不知齊州之學，終一息不復熾邪<sup>104</sup>。

約而言之，太炎的學術與文化使命有三：一則揭除經學的神秘與神聖性格，以經爲史；二則拒絕儒學的獨尊與正統地位，以諸子配孔；三則以傳統中最富思想創造力的大乘佛教爲

<sup>102</sup> 同上，頁三六〇。

<sup>103</sup> 閻章炳麟，「明獨」，「旭書」初刻本，頁四七—四九；重刻本，頁一〇九—一一。

<sup>104</sup> 見「檢論」，「通程」，「章太炎全集」，冊三，頁四五六。

主，發揚莊子齊物眇義，參觀德國唯心之學，以尋求新哲學體系的建構。（清末民初的文化保守主義者果如是乎？）太炎無意一味保守，而是要在文化上作創造性的承先啓後的工作。他曾自作總結曰：「自揣平生學術，始則轉俗成眞，終乃回眞向俗。」這句話如按字面解釋，必無定論，故必須由太炎自述學術進展的過程中去理解。不悉上文所述，焉知下文所指？太炎明言其學術原「謹守樸學」，旨趣在「文字器數」。然由於「遭世衰微，不忘經國」，乃觀省社會世俗，以求眞、求是。先是「歷覽前史」，欽佩「荀卿、韓非所說」，後來研讀「佛藏，涉獵華嚴」，初未深解，及囚繫滬獄三歲，乃達大乘深趣，遂以「釋迦玄言出過晚周諸子，不可計數，程朱以下尤不足論」。東渡日本之後，再度接觸到西方與印度的哲學，「格以大乘，霍然察其利病，識其流變」，遂以佛釋莊，「所謂摩尼見光，隨見異色，因陀帝網攝入無礙，獨有莊生明之」，獲致齊物眞諦，達到文化多元論的結論。此乃「轉俗成眞」的過程。眞既求得，乃「操齊物以解紛，明天倪以爲量，割制大理，莫不孫順」。以此再觀社會，把齊物眇義運用到實際問題上去，解決之道便是「無物不然，無物不可」，中國文化可與其他文化共存於近代世界，中國文化問題的解決也在於此。也就是所謂「回眞向俗」<sup>105</sup>。

<sup>105</sup> 見章太炎，「劉漢微言」，「章氏叢書」，頁七二—七四。

所以「轉俗成眞，回眞向俗」有其辯證發展的過程，斷不能把俗——眞——俗視作太炎思想周而復始的變化，也不能把俗與眞對立起來，因兩者之間自有其因果關係。太炎致弟子吳承仕有謂：「若直受佛法，未足救弊，蓋亦得於經歷證驗甚多，所謂衛生之谷麥，非攻疾之藥石也。」<sup>106</sup>可爲「回眞向俗」的印證。是以，我們可以說「轉俗成眞」是「求是」的過程；「回眞向俗」是「致用」的過程。「眞」指思想體系，「俗」指實際問題。他從實際問題探索思想，再由思想解決實際問題。

保存國粹，也有其實際的需要。不保存國粹，在文化上便無以承先；以太炎之見，文化上不能承先，也就不能啓後。此歸結到已經述及的章氏文化觀點：他認爲各文化有其特殊性格，不宜照抄別的文化。有悠久歷史與文化的中國、印度、希臘，尤其不能「儀刑他國」，只有「因乃舊貫得之」。因乃舊貫並不是閉關自守，仍可「旁求顯學，期於四裔」。不過「四裔誠可，然不是一切類畫，以自輕鄙」。什麼緣故呢？太炎道：

飴、豉、酒、酪，其味不同，而皆可於口。今中國之不可委心遠西，猶遠西之不可委心中國也。校術誠有訛，要之短長足以相覆<sup>107</sup>。

<sup>106</sup> 見《章炳麟論學集》，頁三七七。

<sup>107</sup> 章炳麟，《原學》，《國故論衡》，下卷，見《章氏叢書》，頁一一六，另參閱頁一一四——一一五。

雖可相覆、相效，卻不可委心，正合太炎的齊物眇義。各文化有其特殊性與平等性，大可不必以中國文化「不類遠西爲恥」，太炎則以「不類方更爲榮」<sup>108</sup>！所以，他抨擊「新世紀」一派的「科學主義」(scientism)，並不表示他反對科學；他批評代議制度，並不表示他反對民主。因爲「政治、法律，皆依習慣而成」，「若橫取他國已行之法，強施此土，斯非大愚不靈者弗爲！」<sup>109</sup>即使要行議院制度，也不宜一味抄襲，「法、美皆民主，而憲法不相襲，國勢根本不同，未可削趾適履」，中國欲行此制，「不妨參酌法、美，期適於我」<sup>110</sup>。是故國粹(包括風俗、語言、歷史三要素)不僅爲「文化認同」(cultural identity)所需，且爲文化上(包括思想與制度兩要項)承先啓後所不可或缺。

在辛亥革命前十年間，太炎的哲學與文化觀點未必能爲時人所盡悉，但他在思想上的影響力，可從若干時人的觀察中得知。有一個日本人，於一九〇七年，以金陵生的筆名，在四川留學生辦的「鵲聲」雜誌上，發表「支那革命家章炳麟」一文，有謂：「孫逸仙如加里波的，蓋革命實行之猛將也，而先生(章氏)如瑪志尼，則革命道德之勇將也。」<sup>111</sup>此可見即

<sup>108</sup> 同上，頁一一六。

<sup>109</sup> 見章氏撰，「大共和日報發刊辭」(一九一二年一月四日)，收入「章太炎政論選集」，下冊，頁五三七。

<sup>110</sup> 同上，頁五四一。

<sup>111</sup> (日)金陵生，「支那革命家章炳麟」，「鵲聲」(一九〇七)，微捲。



在當時外人的心目中，孫、章是並稱的，相得益彰的。謀刺五大臣於北京車站的吳樾，在「與章太炎書」中有謂：「某聞先生之行事，閱先生之著作，雖未見先生之面貌，而先生之心志，早爲某所洞悉而頂禮膜拜之矣。」<sup>112</sup>可見太炎的言行，如何激勵革命志士。後來成爲新文化旗手的魯迅也回憶說，當時愛看太炎先生發表在《民報》上具有「鬥爭性的文字」，「真是所向披靡，令人神旺」<sup>113</sup>。可見一個在思想上已經與他十分相異的學生，不但承認而且懷念他在《民報》時代的影響力。武昌起義後，太炎率領他的學生回到上海，報刊上稱他爲「新中國之盧騷」，並不是沒有理由的。因爲「興中、同盟會諸公多爲實行家，其以一代學人投身革命，發爲振聳起蟄之言詞者，當首推餘杭章太炎」<sup>114</sup>！章氏在革命思潮中的重要地位之不容忽視，正如康有爲在變法維新思潮中的主導地位不能抹殺一樣。無可懷疑的，康、章兩氏乃是清末民初思想解放運動中的兩位先鋒人物。

<sup>112</sup> 書載《民報》特刊「天討」（一九〇七年），見《吳榭遺書》，頁二八。

<sup>113</sup> 魯迅，「關於太炎先生二三事」，《且介亭雜文末編》，頁六七。

<sup>114</sup> 蕭公權，《中國政治思想史》，頁九〇一。

丁篇：康章與民國初年的新思潮

丁論·魏晉與丹國·牙半·西德思齋

康有爲與章炳麟既是思想解放的先鋒，然而他倆下一代的新文化運動健將們，大都以保守派與反動派視之。陳獨秀在「新青年」上就把「南海聖人」描繪得十分保守落伍，李大釗說：

最近又在本誌（按即「新青年」）上看見獨秀先生與南海聖人（康有爲）爭論，半農先生向投書某君捧喝。以新的為本位論，南海聖人及投書某君，最少應生在百年前。以前。以舊的為本位論，獨秀、半農最少應生在百年以後。此等風馬牛不相及的人，物思想，竟不能不湊在一處，立在同一水平線上來講話，豈不是絕大憾事<sup>1</sup>？

胡適也認為雖然「二十年前康有爲是洪水猛獸一般的維新黨」，但是「現在康有爲變成

<sup>1</sup> 見李大釗，「新的！舊的！」，「李大釗詩文選集」，頁一三九。

「老古董了」<sup>2</sup>！把康有為看作「老古董」，實是五四運動之後相當普遍的看法，所謂「南海聖人」就帶有譏諷的意味。章炳麟雖是辛亥革命一主角，但在五四以後，也被定型為復古派人物。胡適就說過章氏的主張「富有復古的意味，應用的程度更小了，失敗更大了」<sup>3</sup>。陳獨秀當上共產黨黨魁之後，更對「保守派」的章炳麟大加撻伐，指責章氏乃是「貪昏叛國的小人」<sup>4</sup>！

康、章二氏真的與民國新文化運動的健將們「風馬牛不相及」嗎？似又不然！以陳、胡為例，即使在陳獨秀的駁康之文中，仍不得不承認早年受到康、梁的啓示<sup>5</sup>！事實上，不僅僅「啓示」而已；在思想內容上，多有相似之處。陳獨秀所提倡的「賽先生」(Mr. Science)與「德先生」(Mr. Democracy)，早為康氏所重視。如謂：「砲、艦、農、商之本，皆由工藝之精奇，皆由實用科學及專門業學為之」<sup>6</sup>，而且

<sup>2</sup> 見胡適，「新思潮的意義」，「新青年」，卷七，一期（一九一九年十二月）；收入「胡適文存」，卷四，頁101—103。

<sup>3</sup> 見胡適，「中國新文學運動小史」，「胡適選集」（歷史），頁六二—六三。

<sup>4</sup> 見陳獨秀，「章炳麟與民國」，「嚮導周報」，三九期（一九二三年九月八日），頁二九四。

<sup>5</sup> 參閱陳獨秀，「取康有為為總統總理書」，「新青年」，卷二，二期（一九一六年十月一日）；「孔子之道與現代生活」，「新青年」，卷二，四期（一九一六年十二月一日）。

<sup>6</sup> 康有為，「物質救國論」，「康南海先生遺著彙刊」，第十五集，頁二〇。

自光緒二十年以前中外大臣之奏牘，及一切檔案之在總署者，吾皆遍覽之，皆知講軍、兵、砲、艦而已，惜乎未及物質之學，一切工藝、化、電、汽機之事也<sup>7</sup>。

長素所謂「物質之學」，即是科學，他也認識到科學乃西方強大的原因，如有詩句曰：「歐人所由強，物質擅作器；百年新發明，奇偉不可比；遂令全地球，皆爲歐人制！」<sup>8</sup>。可謂首開近代中國「科學主義」之先聲。誠如蕭公權師所說，「康氏在陳獨秀前，已經認識到賽先生的重要」<sup>9</sup>！可說「康氏之崇拜培根與霍布士，與陳獨秀之膜拜賽先生，相距不遠」<sup>10</sup>！至於「德先生」，蕭師認爲康氏乃近代中國最先洞悉政治落後問題者，若無大幅度政治變革，中國的近代化不可能有效果。康氏並理解到（可能中國第一人）民主政治乃西方富強的基礎，「他希望同時由上而下，以及由下而上來推進民主制度。他雖拒斥革命爲變革的可靠手段，但他的目標實與革命無異，都是爲了要消滅古老的專制政治」<sup>11</sup>。所以，陳氏異於康氏者，只不過是邀請「德先生」的方式不同而已。李大釗說陳獨秀比康有爲早生了一百年，

7 同上，頁三〇。

8 見康同壁輯，「康南海先生年譜續編」，頁四八一—四九。

9 Hsiao, *A Modern China and a New World*, p. 549.

10 同上。

11 同上，頁二三四。

未免太誇大其辭了。

陳獨秀雖然痛罵章炳麟，但陳氏早年也受到章氏的影響。最近有一位美國學者寫了一本〔陳獨秀傳〕，認為陳氏曾師承章炳麟，以章氏的古文經學來反對康有為的今文經學。章、陳師生之誼全憑日人松本英紀之說，似不足為據，但陳氏愛國思想受到章氏的啟發，應是可信的<sup>12</sup>。太炎與印度愛國志士曾於一九〇七年發起「亞洲和親會」，參加此會的中國志士中有陳獨秀<sup>13</sup>。這既是一個強烈反對帝國主義的組織，可以推想陳氏的民族主義思想如果來自章氏，則其愛國的熱忱基於反帝多於反滿。可以解釋何以陳氏沒有積極參加反滿革命，卻很快響應了列寧(Lenin)的革命思想。不過，章氏啟發陳氏愛國於先，陳氏痛罵章氏叛國於後，倒是一個諷刺。

胡適也毫不隱瞞地承認，曾受到康有為大弟子梁啟超以及章炳麟的影響。胡氏〔四十自述〕中說：「我個人受了梁先生無窮的恩惠。」<sup>14</sup>於評論「中國五十年來文學」一文中，曾盛讚章氏〔國故論衡〕，乃二千年中七、八部精心結構作品之一，「他的古文學工夫很深，

<sup>12</sup> Lee Feigon, *Chen Duxiu: Founder of the Chinese Communist Party*, pp. 10-15.

<sup>13</sup> 見王有為，〔章太炎傳〕，〔廣東近代史叢書〕，頁八六。

<sup>14</sup> 胡適，〔四十自述〕，頁五七。

他又是很富於思想與組織力的，故他的著作在內容與形式兩方面都能形成一家言<sup>15</sup>。胡氏又在其第一部著作——「中國哲學史大綱」的自序中說，他做這部書，近人之中，「最感謝章太炎先生」<sup>16</sup>！日本學者島田虔次認為胡適的名作「戴東原的哲學」也是受到章太炎的啓示，因東原一直被認作考證家，而太炎乃重新發現他爲一偉大的思想家<sup>17</sup>。毛子水則認爲章太炎的「文學論略」對胡適的「文學改良芻議」有「培植灌溉的功勞」；胡適的「諸子不出於王官論」，也是受到章氏「原學」的影響<sup>18</sup>。

胡適那一代學者在學術上受到康、章的啓示，絕非偶然，因他們兩人既是學者，提倡思想解放之餘，自然會在學術觀點上有突破性的發展，可說是近代中國最早建立哲學系統之二人。康之「改制考」、「僞經考」、「春秋董氏學」等著作，固有政治意義，但也爲學術研究開闢了新的蹊徑，一個疑古的典範，與民國以後的疑古學風，自有一脈相承的關係。顧頡剛讀了「僞經考」與「改制考」之後，「對於長素先生這般的銳敏的觀察力，不禁表示十分

<sup>15</sup> 見胡適，「五十年來中國之文學」，「胡適文存」，第二集，卷二，頁一四七。

<sup>16</sup> 胡適，「中國哲學史大綱」，上冊，再版自序，頁一。

<sup>17</sup> 島田虔次，「章炳麟について（上）」——中國傳統學術と革命」，「思想」，四〇七期，頁七七三。

<sup>18</sup> 見毛子水，「國故和科學的精神」，收入陳蔭編，「五四前後東西文化問題論戰文選」，頁一二六，一二八。



的敬意」<sup>19</sup>，亦因而「產生了上古史靠不住的觀念」<sup>20</sup>。從此一自白可知，震動民國史壇的疑古辨僞學風，追根溯源，確實是受到康有為的啓迪。章炳麟對民國學風的影響絕不在康氏之下，辛亥之前，太炎講學東京，除對傳統學問作全面批判外，並立下新的學術規範。例如，他突破經、史、子、集的傳統範疇，而分立較爲細密的「名言」、「制度」、「學術流別」、「玄學」、「文史」、「地形」、「風俗」、「古事」、「方術」、「通論」、「藝文」、「韻文」諸科<sup>21</sup>。此外，他尙爲音韻學、文字學、方言學等專業學問的近代研究開路。太炎在東京較有系統的講學達三年之久，聽講的人前後數百人，其中錢玄同、魯迅、周作人等成爲後來新文化運動的健將；黃侃、朱希祖、馬幼漁、沈兼士等成爲民國的著名學者，據大學文科要津。而章氏著作如〔文始〕、〔檢論〕，以及〔國故論衡〕等，民國以後仍被視作「精密」之作。如謂：「章君雖然有許多地方，不免有些好古的毛病，卻是我們一大部分的國故學經過他的手裏，才有現代科學的形式。」<sup>22</sup>其影響可知。而康門大弟子梁啓

<sup>19</sup> 顧頡剛，「自序」，〔古史辨〕，冊一，頁二六。

<sup>20</sup> 同上，頁三六。

<sup>21</sup> 見〔學林〕，卷一，一期（一九一一），作者藏有東京原版影本。

<sup>22</sup> 見毛子水，「國故和科學的精神」，頁一二五。

超也是民國學界的重鎮。總之，康、章與民國學術思想的關係乃是既直接又密切的。

然則，何以民國以後新興的學術界竟視康、章為傳統派人物呢？何以新一代的思想界竟視康、章為頑固保守派呢？也有緣故。民國以後，康、章確實由批判傳統傾向維護傳統。但此種轉變，不能用「早年激烈、晚年保守」的公式來理解。他們早年批判傳統，原無意要消滅傳統；從傳統中解放出來之後，仍須在傳統的基礎上創新；如果傳統被消滅了，則創新的基礎也沒有了。然而民國以後新文化運動所激發的「全盤西化」風、「激烈反傳統主義」，使整個傳統遭遇到覆滅的危機，康、章乃不得已而維護傳統。此所以康、章為新思想舖路於先，復又挺身為「攔路虎」於後的緣故。他倆成爲五四新文化運動的反對者，就不足爲異了。其實，康、章何嘗反對新文化？他倆反對五四式的新文化而已。換言之，他倆在追求新文化的過程中，忽然半途殺出五四程咬金，使他們二人不得不棄車保帥爾。

太炎對五四激流的焦慮可見之於下引一段文字：

學者退處於野，能塙然不拔，自葆其真者，蓋又絕鮮，大氏稗販泰西，忘其所自，得非礪以爲至寶，而顧自賤家珍，或有心知其非，不惜曲學以阿世好。斯蓋縈情利祿，守道不堅者也。若夫浮華少年，中無所主，遭逢世變，僥託幽憂，冒取古人及

時行樂之義，而益馳驚於紛華<sup>23</sup>。

太炎所攻者，顯然是五四新文化的淺薄——「得卬璞以爲至寶」，以及曲學與浮華。而尤要者，倡新文化運動者完全無視太炎所深信之文化特殊性格，而一味盲目襲取，卽所謂「稗販泰西，忘其所自」。不能「忘其所自」乃是太炎畢生堅持的文化觀點。若干年後，他在另一發刊宣言中斥責「新學之徒以一切舊籍爲不足觀」<sup>24</sup>。也就是斥責想以西學來代替中學的新學之徒；不過他同時也斥責「南海康氏之徒以史書爲帳簿」<sup>25</sup>，既是「帳簿」，還足觀嗎？但依太炎之見，卽使是帳簿，一國之「帳簿」如一家之「帳簿」，無「帳簿」則一國一家的產業便無從稽考，故謂：「信如所言，歷史是帳簿、是家譜，亦豈可不看？」而太炎晚年所見，國人把「家譜帳簿，束置高閣」，「四萬萬人因而不不知國家之根本何在？失地千萬里，亦不甚惜」<sup>26</sup>。是以，章氏認爲新學之徒與南海之徒，雖然有異，但於摧殘文化特性與國性上，卻是殊途同歸的。他一生維護國粹，晚年講論國學，主旨卽在保持中國文化的特

<sup>23</sup> 章炳麟，「華國月刊發刊辭」，「華國」，卷一，一期（一九二一年九月），頁一六。

<sup>24</sup> 章炳麟，「制言發刊宣言」，「章太炎全集」，冊五，頁一五九。

<sup>25</sup> 同上。

<sup>26</sup> 見章太炎，「歷史之重要」，「制言」，五五期，頁三。

性。

章氏斥責康氏，康氏也許會斥責章氏揚革命之烈燄，以致造成民國以後思想與文化上的大混亂。康氏於民國前後一再呼籲革命的危險<sup>27</sup>，革命所以危險，因其打破了他所深信的文化發展的普及規則，若謂：「夫爲治有序，進化有級，苟不審其序，而欲躐級爲之，未有不顛蹶者也！」<sup>28</sup>而且，革命總是激動感情，蒙蔽理智，「夫洵洵發憤之士，多熱心之才傑，痛中國之淪亡，而思救焚拯溺於一線者也」，「然實舉五千年文明之中國，完全無恙者而破壞沈埋之」，「然而今人洵洵多從革命者，一則易煽動於感情也，一則無通達之深識也」<sup>29</sup>。依康之見，五四「新學之徒」，當然也是感情多而深識少；「黨人者，以革命而得權利者也；新學生者，無知識而樂於自由者也」<sup>30</sup>。長素知「新學者」要「盡棄中國之舊」，視「舊學者」爲三家村學究，自知「新學攻吾以守舊」，但也知「舊學則疑吾以新奇」<sup>31</sup>。長素所追求的新文明是近代物質文明，「有此者爲新世界，爲強國，日新無上焉；無此者爲

<sup>27</sup> 詳閱其「不幸而言中不聽則國亡」，〔康南海先生遺著彙刊〕，第十六集。收入〔康有為政論選集〕，下冊。

<sup>28</sup> 康有為，「共和政體論」，〔康南海先生遺著彙刊〕，第十六集，頁一七〇。

<sup>29</sup> 康有為，「革命後中國民生慘狀說」，同上，頁二〇二—二〇三。

<sup>30</sup> 康有為，「與徐菊人書（民國六年）」，〔萬木草堂遺稿外編〕，下冊，頁六四〇。

<sup>31</sup> 康有為，「致章一山書」，同上，頁六三七。

舊世界，爲弱國，日就淘汰焉」<sup>32</sup>！而五四「新學之徒」，於「歐美之學術、兵備、物質、道德則不知學，不能學，惟學其俗」<sup>33</sup>！所謂「惟學其俗」，乃指襲取許多與「國利民富」無關的洋習慣，顯得「媚外反奴」，「如洋店西人之童崽之知識云爾」<sup>34</sup>！此亦即太炎所謂的「稗販泰西」。長素亦因而獲致與太炎相同的結論：風俗、教化、政俗的隆替真正有關國家的存亡。易姓移朝不過是亡君統，如變其教化風俗才是真正的亡國，如魂魄之俱盡<sup>35</sup>。但康、章兩氏拯風救俗的辦法並不一致。前者冀望孔教的復興，而後者則依賴本國歷史的持續。

就整個思想趨向言，五四新學之徒仍然與康貌似，而與章神異。康入民國以後，像章一樣注意到國粹關繫國命，乃是對當時「橫議顛濫」、「大壞人心」逆流的立即反應<sup>36</sup>，是一種救時治標之法。他的根本大計始終是要在中國建設一近代物質文明，比富強於西方，建君憲於中國，最後邁入略無中西之殊的大同世界。他的三世說，不論是政體的進化，還是社會

<sup>32</sup> 康有為，「論政法歐美之道」，「萬木草堂遺稿外編」，上冊，頁三四六。

<sup>33</sup> 同上，頁三四四。

<sup>34</sup> 同上。

<sup>35</sup> 詳閱康有為，「救亡論」，「康南海先生遺著彙刊」，第十六集，頁二一九—二二二。

<sup>36</sup> 見康晚年致梁啟超書，「萬木草堂遺稿」，頁四四一。

與文化的進化，都是放諸四海皆準的公式，與馬克思的五階段說，內容雖異，循序漸進的法則則一。五四以後的新學者，縱非馬克思主義者，也絕大部分認爲文明或文化的發展，乃是一普及而單一的途徑。近代西方文明乃是近代人類的共同文明，爲中國求進步之必然目的。陳獨秀所提倡的「德先生」與「賽先生」，就是無國籍的。胡適認爲文化的發展是按使用器具的進步或落後分的，因此「東西文化之區別，就在於所用的器具不同。近二百年來西方之進步遠勝於東方，其原因就是西方能發明新的工具，增加工作的能力，以戰勝自然」<sup>37</sup>。器具當然也無地域或國籍之分，誰掌握先進的器具，誰的文化就高。也就是陳序經所說的「文化的差別只有程度上的不同，而沒有成分上的各異。比較進步的文化所以異於比較幼稚的文化，不外是因爲前者複雜得多，後者較爲簡單罷了」<sup>38</sup>。先進或落後的器具就是程度上的不同，器具的成分都是一樣的，沒有什麼「國性」可言的。毛子水在五四那年提出「國新」，以與「國故」對抗。什麼是「國新」呢？他說：「國新就是現在我們中國人的學術思想。」而「學術這個東西，同那太陽光一樣。這個太陽，不是北京人私有的，亦不是上海人私有的。有太陽光的地方，不能說這太陽光是他的；沒有太陽光的地方，譬如在密郁郁的樹林

<sup>37</sup> 胡適，「東西文化之比較」，「胡適選集」（華文），頁一七。

<sup>38</sup> 陳序經，「中國文化的出路」，頁二一。

裏，或在黑洞洞的房子裏，亦不能說這個太陽他是沒分的」<sup>39</sup>。這個太陽譬喻，更明白地顯示出，新學之徒對學術文化的普及看法。在大陽之下，更無新奇特殊的事物了。

張東蓀受到生物進化論的影響，據哲學家的觀點，「以為凡是文明都有價值的，凡是價值都有時代性的」<sup>40</sup>。前一語謂文明都有價值，跡近文化多元論的看法，但後一語謂價值有時代性，又歸宿於單元論了。所謂時代性，即中國文化的價值乃屬於過去的時代，新時代的新文明當然是近代西方文明了。張氏是不主張調和的，認為「調和論最是危險」<sup>41</sup>。至於主張調和論的，無論是想用西方的「動態」文化來調和中國的「靜態」文化，或者用中國的「道德」文化來調和西方的「物質」文化，都是想促成單一的、共同的「調和」文化。梁啟超在〔歐游心影錄〕中，就認為調和是走向「世界主義」的出發點，要「建設一種世界主義的國家」<sup>42</sup>。

據此可知，五四新文化運動的健將們大都認為文化的發展有全球的一致性與諧和性，人

<sup>39</sup> 見毛子水，「國故和科學的精神」，頁一一九。

<sup>40</sup> 見東蓀，「答章行嚴君」，〔時事新報〕，一九一九年十月十二日，收入陳崧編，〔五四前後東西文化問題論戰文選〕，頁一八六。

<sup>41</sup> 同上。

<sup>42</sup> 收入同書，見頁三五五。

文的發展像物質的發展一樣具有客觀性與普及性。是以文化基本上沒有中西之別，只有古今新舊之異。這一點基本上與康有為相似，而與章炳麟相反。不過，康有為與五四新學之徒雖同持普及的文化觀點，但有若干重要的差異。最主要的，康氏雖有屬於全世界的共同文明和文化在胸，但到達大同乃是一逐步而緩慢的過程，所謂「夏葛冬裘，非其時不宜用也」<sup>43</sup>。又嘗曰：「苟非其時，而妄行之，享鐘鼓於爰居，被冕繡於猿狖，則悲憂眩視，亦未見其可也。故誠當亂世而以大同平居之道行之，亦徒致亂而已。」<sup>44</sup>又曰：「相時而推施，並行而不悖時」<sup>45</sup>，而主張全盤西化的新學之徒則希望立即與近代西方文明大同，以西方文明來取代中國文明。是則，即使目的相似，畢竟手段有異。其次，至少在大同到來之前，康氏不認為傳統應該拋棄。他深信可以西方文明為模式來重新鑄造中國傳統，例如鑄造一個像西方基督教化的中國孔教；又如按進化公理，中國現階段應行君主立憲，就把現行的專制改變為君憲。民國以後，他呼籲虛君共和，以配合政制進化的適當階段。再如西方資本主義使經濟繁榮，則中國也應強調傳統中的功利主義，大力發展工商，使中國也走向資本主義。總之，康

<sup>43</sup> 康有為，「論政法歐美之道」，〔萬木草堂遺稿外編〕，上冊，頁三四五。

<sup>44</sup> 康有為，「孟子微自序」，見〔康南海先生遺著彙刊〕，第五集，頁九九。

<sup>45</sup> 康有為，「禮運注敘」，同書，第九集，頁三。



有爲認爲傳統可以近代化，可以按照西方的模式來鑄造，但五四「新學之徒」大都認爲傳統是屬於舊時代的，與現代不相容的，如陳序經所說，「固有文化乃文化發展史上一部分。固有的文化固不適用於現在，然在歷史上的位置，卻不因之消滅」<sup>46</sup>。換言之，在人類文明走向近代之時，固有文化已經功成身退，只有接受新的近代文化。康有爲認爲中西仍可相通，而陳序經則認爲無以相通，唯有以西代中，就像以新汰舊一樣。

西化派顯然與章炳麟水火不相容，但兩者之間，並不是單純的中、西之爭，而是文化觀點的根本歧異。西化派認爲文化只有程度上的不同，並無成分上的各異，而章氏認爲既有程度上的不同，更有成分上的各異。因爲各個文化各由其特殊的歷史、語言、風俗等條件所形成，各具特色，不可能像物質世界那樣普及與單一。因此，中西之爭並不就是新舊之爭。西方文化既是由昔日之舊逐漸演變到今日之新，中國文化自也可由舊入新。西方文化創造了燦爛的近代文明，然近代文明乃具西方文化的特性。由於中國文化的特性，中國的近代文明不可能與源自西方的近代文明完全相同。如果強行模仿或直接採用西方的近代文明，不顧本國文化的特性，必不能相宜。西化派要把西方文明像一套家具一樣，完全搬到中國，在章氏看

來，不僅荒謬，而且危險。

章炳麟對固有文化所持的態度，原非保守，實頗具批判之精神，能突破儒學的藩籬，滲以諸子、佛、道、西學，已如前述。他畢生提倡國學，並未嘗自囿於傳統的牢籠之中，如分國學爲六種：(一)諸子學，(二)文史學，(三)制度學，(四)內典學，(五)宋明理學，(六)中國歷史。<sup>47</sup>無論範疇與內容，俱見新意。他提倡國學也不在排斥新學，如於國學講習會一序文中明言：「今之言國學者，不可不兼求新識」；「真新學者，未有不能與國學相挈合者也」<sup>48</sup>。他既強調文化各有特性，當然也尊重別種文化的特性，絕不會有中國文化獨尊的想法。可是民國成立以後，特別是五四西化論大興之後，固有文化成爲衆矢之的，直欲棄之而後快，使太炎頓有國未亡而學先亡之感，遂大聲疾呼維護固有文化，甚至對以前批評孔子，感到遺憾，在致柳詒徵書中有「前聲已放，駟不及舌」之語<sup>49</sup>。在「新學之徒」眼中，章炳麟顯然是一個頑固保守的「國學大師」。其實，他晚年對固有文化的看法，並無根本上的改變，他仍然反對孔教，仍然重視歷史。他晚年對王陽明比較重視，也不能說是他本人哲學和政治思想的變

<sup>47</sup> 見章炳麟，「國學振起社廣告」，「民報」，卷二，八期（一九〇六年十月）。

<sup>48</sup> 序見「民報」，卷一，七期（一九〇六年九月），「來稿」。

<sup>49</sup> 見章炳麟，「致柳詒徵書（翼謀）書」，「史地週報」，卷一，四期（一九二二年八月），頁二五〇。

化。他對王學原有一成不變的評價，然在不同的時候，針對不同的問題，而有所褒貶。他在主張變法時，對王學褒多於貶，藉以發尊王興國之旨<sup>50</sup>。他走向革命後，批判王學，藉以打擊康、梁維新的主張，並反對「秉持一說」，申齊物眇義。及至晚年，日本侵華，國命垂危，遂主王學，以儒兼俠，以實儒行，獲致學說救國的目的。但學以致用並不影響他對王學的學術評價，他雖至晚年，仍然認為王學不如佛學與西方哲學的精審，換言之，他早年經比較而作的結論：「較以浮屠諸論，泰西惟心合理之學說，各為條牒，參伍以變者，蟄之與昭，跛之與完也」<sup>51</sup>，並未改變。晚年的章炳麟仍然確信佛學「高遠」，但「未足應機」：「若直授佛法，未足救弊，蓋亦得於經歷證驗甚多，所謂衛生之谷麥，非攻疾之藥石也。」<sup>52</sup>亦退而求其次，「無取過峻之論」之意。此一心意，太炎在給吳承仕的一封信中，說得最明白：

今先舉陽明以為權說，下者本與萬善不違，而激發稍易。上者能進其說，乃入華梵聖道之門，權衡在我，自與康梁輩盲從者異術……要之，標舉陽明，只是應時方

<sup>50</sup> 見「興浙會序」，收入朱維鈞、姜義華，《章太炎選集》，頁一三。

<sup>51</sup> 見「王學第十」，收入《章太炎全集》，冊三，頁一四八。

<sup>52</sup> 見《章炳麟論學集》，頁三七七。

便，非謂實相固然<sup>53</sup>。

此信之後，太炎又嘗作「王文成公全書題辭」，仍然認為「儒之不如釋」，但「辨儒、釋之同異，與夫優入聖域以否，於今爲不亟，亟者乃使人遠於禽獸」。職是之故，王學徑行易入，「使人勇改過，促爲善」，「起賤儒爲志士，屏唇舌之論以歸躬行」，適合當今急務<sup>54</sup>。此乃他晚年對王學表示欣賞的原因所在。

太炎晚年也主張讀經，但他對經的看法與真正的保守人士，並不相同。他從未把經視作維護封建傳統的靈符，而是視作寄存國性的歷史。他晚年主張讀經，更有時代的意義。當時中國面臨帝國主義的瘋狂侵略，他希望即使國亡，國魄可以不亡，終可復國。欲令國魄不亡，唯有掌握國性，堅持文化認同。他說得很清楚：

方今天方薦瘥，戴胥及溺，諸夏陸危，不知胡底；設或經學不廢，國性不亡，萬一不幸，踏宋、明之覆轍，而民心未死，終有祀夏配天之一日。且今日讀經之要，又過往昔；在昔異族文化，低於吾華，故其入主中原，漸為吾化；今則封豕長蛇之逞，其毒者，乃千百倍於往日，如我學人，廢經不習，忘民族之大閑，則必淪胥以盡，

<sup>53</sup> 同上，頁三七四。

<sup>54</sup> 見「章太炎全集」，冊五，頁一一五——一一九。

終為奴虜而已矣<sup>55</sup>。

可見太炎主張讀經與其提倡國學，都是出之於保持中國文化特性的動機。而文化特性有關一個國家民族的存亡。西化派的著眼點在全人類，故所見者乃屬於全人類的近代文明，無分彼此；而太炎著眼於一民族，故所見者乃此一民族的特殊性格，因他認為民族文化的多元性格與人類文明的進步並不衝突，實可齊驅。

太炎提倡國粹，不必保守；提倡國學，不必泥古。此在近代東西文化交涉中已有先例。十九世紀俄國有「親斯拉夫派」(the Slavophiles)，緬懷歷史，提倡國性(national character)，但他們並不是保守派，而都熟悉西方文化。太炎雖不似「親斯拉夫派」之重視農民，神化傳統；但相似之處，亦堪注目。因兩者都是對盲目西化的反響，而皆不自大<sup>56</sup>。衝擊相似，反應略同，自不可異。日本維新之後，新一代的思想界先有主張歐化(即西化)的民友社，出版「國民之友」雜誌，肯定西方文明乃全世界最進步的，日本想要趕上近代文明，只有走西方的路，向西方學習。民友社諸君子相信只有人類的文化，無所謂某一民族的文化；只有世界的文明，無所謂國家的文明。例如民友社巨子德富蘇峰所說：「吾人既已輸

<sup>55</sup> 章太炎，「論讀經有利而無弊」，「國學概論」，頁一三七。

<sup>56</sup> 見亥爾(Richard Hare)，「俄國思想先驅」(The Pioneers of Russian Thought)，pp. 89-90。

入西方技器、政治、學術等等，今更希望能建造一西式社會。職是之故，吾人必再輸入西式倫理，以與知識的進步共存榮。」<sup>57</sup>此乃基於全盤西化的理論，認為社會發展有共同的模式，對本國的傳統與文化遺產，覺得不值一顧<sup>58</sup>。但同一明治世代中，有另一股思潮勃興，可見之於一八八八年成立的政教社，該社發行「日本人」雜誌，主張重估日本傳統，以保持具有特性的日本文化，如政教社的井上圓了有言：

假如我們要使日本永遠是日本，我們必須保持日本的精神與思想，以及日本的習慣與傳統<sup>59</sup>。

政教社因而反對民友社的歐化主張，如国友重章譴責西化與崇洋，雖非一源，毀日則一，「將使日本喪失其國性，摧毀日本社會的一切要素」<sup>60</sup>。爲了保持日本國性，政教社巨子志賀重昂（「日本人」雜誌第一任編輯）呼籲「國粹保存」。因而志賀及其政教社同志被目爲保守派、或反動派。其實，政教社與主張歐化的民友社成員同屬明治新一代的知識分

<sup>57</sup> 德富豬一郎，「新日本の青年」，收入「德富蘇峰全書」，頁四三。

<sup>58</sup> 同上，參閱頁三一五三。

<sup>59</sup> 井上圓了，「日本宗教論」，「日本人」（一八八八年四月三日）。

<sup>60</sup> 国友重章，「日本政治社會の位置真現象」，「日本人」（一八八八年五月三日）。

子，教育背景略同，並不反對外來文明，也不承認是保守派，只是覺得保持國性與近代化並不衝突而已<sup>61</sup>。

太炎的文化觀點即與政教社頗為相似。他因革命到日本時，政教社的影響仍然很大，「日本人」雜誌繼續在出刊，必定有所接觸。不過，太炎的思想有其獨創性，其文化觀點不可能完全來自政教社，但受到政教社思想的鼓舞，應無可置疑。太炎用「國粹」一辭，很可能借自志賀。志賀將「國粹」譯為 *nationality*（民族國家的性格），「乃是在日本國土原來存在的，不斷與外來的東西感化，經過化學反應而獲致的適應與順從，從結胎到生長，以至發達。此大和民族經千古承繼醇化而產生的文化，終必保存至今，為未來進化改良的基本標準」<sup>62</sup>。這種說法與太炎的理论，在精神上頗為契合。更為相契的是政教社菊池熊太郎之說：

國粹者乃是一國國民固有之特殊精神，而終非任何其他國家所能模仿（國粹は國

<sup>61</sup> 參閱肯耐爾·派爾 (Kenneth B. Pyle)，「明治日本新的一代——文化認同問題」(The New Generation in Meiji Japan: Problems of Cultural Identity, 1885-1895)，第二、三章。

<sup>62</sup> 志賀重昂，「〔日本人〕か懐抱する處の旨義を告白す」，「日本人」，第二號（一八八八年四月），頁四一。此文收入「志賀重昂全集」，卷一，頁一一六。

民固有の元氣にして他國に於て到底之を模擬すること能いざるものはなり<sup>63</sup>。

此與太炎所說對照，幾如異口同聲。更有趣的是，政教社這一派人也對太炎甚為尊重。辛亥前，太炎在日本辦〔學林〕雜誌，即受到〔日本人〕雜誌的重視，並刊載「訪章太炎」一文<sup>64</sup>。因兩者同奉國粹，認為是一種只能神會、不能言傳的民族精神，代表一個國家的特殊文化性格。文化的多元性與人類文明的進步並不衝突；一個國家的進步與一個國家的尊嚴，可以並行不悖。假如說日本的政教社不是真正的保守反動派，則中國的章炳麟也不能說是保守者或反動者。

但是太炎較日本的政教社人士更容易被視作保守或反動，因民國之後，太炎所遭遇到的中國西化主義比明治日本的西化主義，遠為兇惡。明治日本由於內政外交的成功，對外戰爭的勝利，自信日強，文化上的認同容易獲致；革命後的中國，外患固未稍解，國家更為紊亂凋弊，信心與自尊俱盡，文化的虛無主義益厲。太炎為護國粹，對當時極端反傳統的反應自更為強烈，他的保守形象也因而特別明顯。在中西、新舊之爭中，他成爲一般人心目中的傳

<sup>63</sup> 菊池熊太郎，「國粹主義の本據如何」，〔日本人〕，第十六號（一八八八年十一月），頁九六。

<sup>64</sup> 見〔日本人〕，第五六二—五六六號，轉引自湯志鈞，「章太炎年譜長編補」，〔辛亥革命史叢刊〕，第五輯，頁七六—七八。



統派與守舊派的大將，一個冬烘式的「國學大師」。在保守的形象下，又添增了許多誤解，如他反對以考古代替歷史，被指為不信實物證據；如他譴責甲骨贗品，被指為不信甲骨文，更加強了他的頑固色彩。

不過，略為剖析章學，即知逕稱之為保守頑固，多有礙難。於是乎有肯定章氏思想剝雜者、矛盾者、不一致者，或早年激進、晚年保守者。雖各自圓其說，未必令人信服，在此不妨一檢經常被引用的魯迅之說。魯迅早年曾為太炎弟子，問學東京，民國初年在北京仍有過從；但新文化運動興起之後，魯迅成爲「新文化的旗手」，主張西化，與太炎的文化觀點，勢同水火，積不相容。令人驚異的是，太炎逝世後，魯迅在其晚年雜文中，不僅沒有「謝師」，反而對乃師甚表敬重，甚至以太炎曾「參與投匭」，「也不過白圭之玷」<sup>65</sup>。但師徒二人在文化觀點上的巨大差異，畢竟難以掩飾。於是魯迅認爲太炎「先生的業績，留在革命史上的，實在比在學術史上還要大」<sup>66</sup>。他回憶太炎的「學術」文章，「文筆古奧，索解爲難」，他所講的「說文解字」，「一句也不記得了」；而太炎的「革命鬥爭」文字，「真是

<sup>65</sup> 見「關於太炎先生二三事」，〔且介亭雜文末編〕，頁六八。但據章門潘承弼先生告筆者，乃師太炎未曾真正參與孫傳芳在南京舉行投匭大典。

<sup>66</sup> 同上，頁六六。

所向披靡，令人神旺」<sup>67</sup>。魯迅褒太炎的「革命」，貶太炎的「學術」，乃是反映魯迅當時提倡「激烈」，反對「保守」的主觀心情，未必是客觀的陳述。事實上，魯迅不僅仔細聽講「說文解字」，而且作有「札記」二冊，今存浙江紹興魯迅紀念館<sup>68</sup>。在文學上，魯迅受太炎的啓示尤大，所謂魯迅的「魏晉文章」，就是太炎的影響。周作人回憶道，太炎在民報社講學爲期雖短，但「對於魯迅卻有很大的影響。魯迅對於國學本來是有根底的，他愛楚辭和溫、李的詩，六朝的文，現在加上文字學的知識，從根本上認識了漢文，使他眼界大開，其用處與發見了外國文學相似」<sup>69</sup>。太炎對魯迅的影響尚不僅僅是文字學上的、或文學上的，還有思想上的，魯迅的早年著作，例如「文化偏至論」等，在文化觀點上與太炎若合符契。「文化偏至論」的主旨即在批評盲目摹倣西方，「言非同西方之理弗道、事非合西方之術弗行、捨擊舊物，惟恐不力」<sup>70</sup>。於是一味西化，隨聲唱和，曰「物質也（科學）、衆數也（民主）」，完全不顧西方的實況與中國之所需。他所希望的是「捨物質而張靈明，任個人

67 參閱同書，頁六六、六七。

68 一九八六年六月中旬筆者訪紹興魯迅紀念館得知。

69 引自曹聚仁，「魯迅年譜」，頁二八。

70 魯迅，「文化偏至論」，「魯迅全集」，冊一，頁三八。

而排衆數」<sup>71</sup>，與太炎重精神與自性，如出一轍。魯迅所謂「外之既不後於世界之思潮，內之乃弗失固有之血脈，取今復古，別立新宗」<sup>72</sup>，更可與太炎的文化特殊論相應。魯迅認為太炎早年「戰鬥」，晚年「頹唐」，變了！其實太炎的文化觀點基本未變，變了的是魯迅的文化觀，比較一九〇七年寫的「文化偏至論」與一九一八年寫的「狂人日記」，立見從「平和」到「激烈」的轉變。

魯迅對太炎的評論是否正確，無關緊要；要緊的是魯迅的看法可代表新文化這一代對太炎的看法。其實何止太炎，康有爲在新文化運動者的眼中，也是走向國粹與頹唐的保守人物。康、章思想異趣，竟同在晚年被扣上反動的帽子。更具諷刺性的是，他們解放了思想，卻成爲解放後思想界之敵。馮友蘭說：「在民初人的心目中，康有爲是一個國粹論者，是一個老頑固。在清末人的心目中，康有爲是一個唯心論者，是一個叛徒。」<sup>73</sup>馮氏這句話一樣適用於章炳麟。

<sup>71</sup> 同上，頁四一。

<sup>72</sup> 同上，頁五三。

<sup>73</sup> 見馮友蘭，「新事論」（又名「中國到自由之路」），頁一八。

結論

古論

康有爲與章炳麟乃清末民初思想界的兩個頭號人物，在政治活動上，一主變法，一主革命；在學術上，一主經今文，一主經古文。但兩人的重要性不僅於此，更重要的是，康、章因接觸到西方思潮、近代文明、以及帝國主義的衝擊而求變。對西方的挑戰作出反應，不始自康、章，但因外來的刺激而深入批判傳統，以致突破傳統思想的束縛，必以康、章爲先。他們兩人對近代中國思想解放所作的貢獻，難以磨滅。他們與倡導五四新文化運動的一代，在思想上有千絲萬縷的關係；從康氏作〔偽經考〕到五四疑古，從章氏訂孔到五四打孔，都有其發展的過程。五四不是反傳統的第一代。康、章才是第一代。只因康、章反對極端的反傳統主義，與五四勢同讐仇。假如康、章不忠於他們的思想、迎合時流，則被尊爲新文化運動的祖師爺將非陳、胡，而是康、章。

近人常將談中西文化者分爲三類：西化派、傳統派，以及折衷派，似未注意到康、章各

自提出的兩個不同的文化觀點，指出兩條不同的思想趨向。康氏震驚於近代西方物質文明的富盛，文化觀點深受科學的影響，以爲人文的發展可像科學那樣有規則，具有客觀的真理，放諸四海而皆準。因此，文化像科學一樣沒有國界，可以自由仿倣採用。西方國家因行君主立憲而富強，中國亦可仿行君主立憲而富強。但章氏的文化觀點紮根於歷史，各國家或各民族各有其獨特的歷史經驗，所以由歷史中所產生的文化各有其特性，不可能雷同。因此，文化不像科學那樣客觀與統一，不可能隨便抄襲。一種文化可以吸取另一種文化的長處，但必須適應本文化的特性。與本文化特性相左的外來文化因素，必難有效。如果要消滅一文化的特性，等於此一文化的滅亡。所以，我們可以說，康氏的文化觀是一元的，而章氏的文化觀是多元的。

從此種文化觀點來省察，無論西化派、傳統派、以及折衷派，都是沿襲康氏的單元文化觀點。西化派認爲近代西方文化就是新文化，中國文化是舊文化，新文化必將取代舊文化。傳統派排斥西洋文化，一如西化派排斥中國文化。折衷派則是中西合璧的一元論，也越不出康氏的基本文化觀點。就是反對西化而對西學有相當根基的「學衡派」，也認爲無論中、西文化各具有普遍性格。例如學衡重鎮梅光迪、吳宓（兩僧）等推重白璧德（Babbitt）與莫爾（More），因後者認爲「似乎是不同的東西文化實屬一體」（the seemingly divergent

culture of the East and the West as essentially a unity)。他們提倡人文主義，認可放諸四海而皆準，既可在美國推行，也可在中國推行，而且可以建立一世界性的「儒家人文主義」(Confucian humanism)。所以梅光迪呼籲「爲什麼不努力建立一人文國際」(Why not work for a humanistic international)<sup>1</sup>？吳宓則認爲「西洋真正之文化，與吾國之國粹，實多互相發明互相裨益之處，甚可兼蓄並收，相得益彰」<sup>2</sup>！吳、梅兩氏與康有爲的思想內容有異，但在思想趨向上頗爲一致。吳、梅要建立放諸四海皆準的「儒家人文主義」，正如康氏要建立普及性的孔教。

梁漱溟指出西方、中國、印度三種不同的文化，不是進步或落後的程度之異，而是基於不同人生態度的三個路向，一個「向前」、一個「持中」、一個「向後」。三者各異其異，不能調和<sup>3</sup>。乍視之，似是文化多元觀的趨向。但與太炎的「齊物」觀一比，立見貌同心異。梁氏對三種文化作哲學性的概括，例如：「西洋生活是直覺運用理智的；中國生活是理

1 梅光迪，「人文主義與近代中國」(“Humanism and Modern China”)，收入「梅光迪文錄」，頁二五，另參閱頁九一—二四。

2 吳宓，「論新文化運動」，見「學衡」，四期(一九二二年四月)，收入陳崧編，「五四前後東西文化問題論戰文選」，頁五三五。

3 詳閱梁漱溟，「東西文化及其哲學」。



智運用直覺的；印度生活是理智運用現量的。」<sup>4</sup>而章氏則認為各種文化之異，乃是由於各文化的歷史經驗有異。因歷史經驗各異，所以在歷史傳統中產生的文化（思想與制度），各不相同，不能強同。更重要的是，梁氏在分述不同文化的「色彩」、「風氣」、「路向」之餘，仍然歸宿於一共同的「世界未來之文化」。他預言在最近的將來，基於向前態度的西方文化將逐步趨向持中調和的中國文化，最後再逐步趨向超世向後的印度文化<sup>5</sup>。梁氏曾痛詆康有為的學說，但他的西方文化逐漸趨向中國文化，再走向印度文化，與康氏的三世演進之說，貌雖異而心實同。這種三個步驟的發展理論，與梁氏反對調和的立場，並不矛盾抵觸，因他認為全盤西化之不可免於今日，正如西方文化之不可避免地趨向持中的中國文化於異日，再趨向於印度式的文化於最後。梁氏認為中國文化的復興，有賴於真正完善地實現孔子的人生哲學。其「完善的孔子」與康氏的真孔子，調雖異而曲實同，以及其最後的「世界未來之文化」與康氏「大同世界」的歸宿，塗雖異而歸實同。總之，梁漱溟在思想內容上，

4 同上，頁一五八。

5 同上，頁一九九—二〇〇。

6 批評梁氏思想上的矛盾可參閱文愷（Guy S. Alitto），〔最後的儒者〕（*The Last Confucian: Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity*），pp. 110—23, 132—34.

有其特色，但就思想趨向而言，與西化派及折衷派，並無二致，然則，他與康有爲同屬文化單元論者。

是以，就整個思想趨向而言，在近代中國思想家中，章炳麟是相當獨特的人物。他強調每種文化各有其特性，於文化交流之際，應互尊特性。可惜太炎的齊物眇義，曲高和寡<sup>7</sup>，沒有獲致應得的同情與理解。求其緣故，自非一端。一則章氏著作雖豐，然行文古奧，可謂近代思想家中首屈一指，他的觀點因而不易領會，影響自不會廣大。二則太炎弟子雖多，有的還甚出色，如史學方面的朱希祖、語音學方面的黃侃、經學方面的吳承仕等等，但在思想上沒有真正的傳人。魯迅與錢玄同於民國之後都轉向主張西化、反對傳統之路。三則由於五四前後反傳統激流澎湃，太炎因而更強調傳統與國粹，遂被認爲是傳統派或反動派，而不屑一顧。蓋因中國屢經挫敗之後，國人對本國的傳統，不僅喪失信心，且認爲是進步的障礙，非棄之不快。傳統既不值一顧，其特性又何足愛惜？在鄙視傳統的風氣下，一般人心目中的傳統特性，不外鴉片與小腳，唯覺可恥。章氏強調傳統文化的特性，無疑會被視作爲傳統派張目，而不去深入分析其文化觀點的確切意義。章氏的文化多元論遂隱而不彰。

<sup>7</sup> 「寡和」者之一是陳寅恪，他的文化觀點可見之於對「馮氏文通」的批評，以及主張維持中國文字與文化的特性，但陳氏在思想界的影響也並不大。

太炎主張共和，然基於其文化多元論的觀點，反對美國式的共和，或法國式的共和，故所主張的是具有中國特色的共和。他在民國成立後的第四天，就在「大共和日報發刊辭」中說：「因地制宜，不尚虛美，非欲盡效法蘭西、美利堅之治也」；說：「夫推舟于陸，行周于魯，世知其不能也。政治法律，皆依習慣而成」；又說：「若橫取他國已行之法，強施此土，斯非大愚不靈者弗爲。君主立憲，本起於英，其後他國效之，形式雖同，中堅自異；民主立憲，起于法，昌于美，中國當繼起爲第三種，寧能一意刻劃，施不可行之術於域中耶」<sup>8</sup>？他所說的「第三種」，就是具有中國特色的共和。但太炎的革命同志、共和伙伴，雖反對康有爲仿行西方的君主立憲制，然於推翻清廷後，初擬仿效美國的聯邦制，後又想照抄法國式的共和制，最後則完全襲用列寧式的一黨專政制。這都是在文化單元論的前提下，抄襲一種制度，因認爲那種制度是放諸四海皆準的，在別國行得好，搬來本國一樣可行得通；像一通良藥，既可醫人，亦可醫我。就此而言，並沒有超越康氏文化觀點的基本趨向。

至今康氏逝世即將一甲子，章氏逝世已過半世紀。經過五、六十年時間的考驗與印證，已可略見章氏文化多元論的正確性與康氏主張漸進改革的價值。西方的社會學家，經過長期

<sup>8</sup> 見湯志鈞編，「章太炎政論選集」，下冊，頁五三七—五三八。另參閱頁五三二—五三三。

的專業研究，也發現傳統不一定是現代化的障礙，甚至有助，並已肯定了傳統可以創新，揚棄了俗陋的現代化主義。在文化觀點上，「傲慢的文化普及觀」(arrogant universalism)也日見受到挑戰，各種文化的特性不容不受重視。中國人在近代屈辱之後自信心稍稍恢復，對文化的看法也漸能以理智替代感情，發現傳統不能亦不必全部揚棄，甚至認識到部分傳統的價值，以及創造具有中國特色現代文明的可能性。中國式的現代文明，將反映中國的歷史經驗與民族風格，而不必為別國示範，此正是章炳麟齊物眇義所指引的路向。最近流行的一句口號：「建設有中國特色的社會主義」，至少在思想趨向上是與章氏暗合的。社會主義原是普及的思潮與制度，現在要求特定的中國式，證明那雙照統一尺碼製出的鞋子，並不適合中國人穿用；既不能削足適履，唯有根據自己的尺寸，定製自己的鞋子。一世紀來中國一再摹仿外國，總感格格不入，現在回頭穿自己的鞋，走自己的路，不是一時心血來潮，而是付出了代價與犧牲的後知之明。我們據後知之明益見章氏思想光輝的一面。

百年來，中國一再崇拜革命，以為革命可舉萬惡一掃而蕩之，可以解決一切的問題。革命者奉為英雄聖者仁人義士，反革命成爲滔天大罪而殺無赦。中國的近代史變成了一部動亂

。近者可參閱霍布斯邦(Eric Hobsbawm)與蘭及(Terence Ranger)編，「傳統之創新」(*The Invention of Tradition*)。



## 後記

〔康章合論〕書稿寄付出版公司之後半年，我看到〔浙江學刊〕（一九八六年第五期）中有一篇題爲「章太炎研究的最新進展」的文章，報導一九八六年六月十四日至十八日在杭州召開的紀念章太炎先生逝世五十週年學術討論會。其中有一段提及討論「章太炎的文化觀是保守還是進步、是一元還是多元」時「爭論較爲激烈」。接著說：

汪榮祖指出，許多中外學者認爲章太炎是一個「文化保守主義者」（或傳統派、守舊派）的看法，忽略了他對中、西文化所持的批評與省察態度。實際上，章太炎的文化觀是基於「文化多元論」，他強調每一種文化都具有特殊性格，不必也不應與別種文化同化，自然科學是沒有國界的，但人文世界中存在著不同的文化，因此，

章太炎認為在文化交流中，各種文化既然都有特性，當然是站在平等的地位，這在「齊物論釋」一書中有充分的說明。一些學者對此提出了不同看法，指出在章太炎的著作中，並無一言主張文化多元論，「齊物論釋」中闡述的也不是文化多元的問題。因此，認為章太炎主張文化多元的看法是缺乏根據的。就中國近代歷史而言，從康有為、胡適到新儒學，沒有一個人是主張全盤否定西方文化的，因此，不能據此論定章太炎的文化觀是多元的。從整體上說，章太炎應該是一個文化一元論者，屬於傳統保守派之列。

寫這篇報導文章者，是浙江省社會科學院歷史研究所的陳剩勇。我在會上做了十五分鐘的報告，陳先生的摘要大致不誤，但很可能還沒有機會看過我那篇五千字的論文「試論章太炎的文化觀」。我想他對不同意見的摘要，也是大致正確的。所以藉此機會發表一些意見與辯正。

所謂「文化多元論」，乃是我對章太炎文化觀的理解、描述、或總結。在章太炎的著作中，當然「並無一言主張文化多元論」。你說他是「一個文化一元論者」，難道在他的著作中，有一言主張文化一元論嗎？你說他是「傳統保守派」，在他著作中有一言承認他是傳統保守派嗎？我們今人研究古人的思想，當然可以用現代的語言與辭彙來描述古人的思想。

至於說：「〔齊物論釋〕中闡述的也不是文化多元的問題」，未免所見太淺。章氏自稱此書「一字千金」，必是他思想之所寄。我們細讀此書，也可知這是一部具有哲學創見的書，不僅僅是釋莊而已。我認爲他的創見表現了文化多元論的觀點。這是對章氏著作內涵的深層了解。我很高興對章太炎極有研究的日本學者高田淳教授，同意我的看法，表示「欣懷」（高田淳一九八六年十月三十一日致汪榮祖函）。

章太炎主張文化多元的看法缺乏根據嗎？記得我講完之後，香港中文大學高級講師許冠三先生立即發言，指我只講「理據」，而無「實據」。其實我所提的論文有腳註數十條，列有不少「實據」。遺憾的是，我雖很早就將論文寄給大會，大會並未複製分送給與會者。事後才知道，提論文者要自帶論文一百份到會場分發。

「從康有爲、胡適到新儒學，沒有一個人是主張全盤否定西方文化的」，此話說得對。但接著說：「因此，不能據此論定章太炎的文化觀是多元的」，就不對了。說這話的人誤以爲不全然否定某種文化就是多元論者。我們可以說，全盤西化或全盤否定西方文化者，必定是一元論者，但不全然否定某種文化，不一定是多元論者，也可能是一元論者。這本〔康章合論〕正好是比較康有爲的一元論與章太炎的多元論，他們兩人既不全盤否定西方文化，也不全盤肯定中國文化。至今仍然有人說：「章太炎應該是一個文化一元論者，屬於傳統保守





# 書目

## 一 康、章著作

### (一) 康有爲著作

- 〔大同書〕（臺北：世界書局，一九五八）。  
〔上清帝第五書〕，收入〔政論選〕，上冊，頁二〇一—二二〇。  
〔日本書目志〕，收入〔彙刊〕第十一冊。  
〔日本變政考〕，收入〔彙刊〕第十冊。  
〔京師強學會序〕，收入〔政論選〕，上冊，頁一六五—一六六。  
〔孟子微〕，收入〔彙刊〕第五冊。  
〔物質救國論〕，收入〔彙刊〕第十五冊。  
〔春秋筆削大義微言考〕，收入〔彙刊〕第七冊。  
〔春秋董氏學〕，收入〔彙刊〕第四冊。十二冊。

- 〔南海先生戊戌奏稿〕，收入〔彙刊〕第十二冊。  
〔南海先生自編年譜〕，忠仁署油印本。  
〔南海先生詩集〕（臺北：中華藝苑，一九六五）。  
〔南海康先生口說〕，吳熙釗、鄧中好校點（廣州：中山大學出版社，一九八五）。  
〔康子內外篇〕，收入〔外編〕，上冊，頁五一—三二。  
〔康有爲政論選集〕，湯志鈞編（北京：中華書局，一九八一），上下冊。  
〔康有爲與保皇會〕，上海市文物保管委員會編（上海：人民出版社，一九八二）。  
〔康南海先生遊記彙編〕，蔣貴麟主編（臺北：文史哲出版社，一九七九）。  
〔康南海先生遺著彙刊〕，蔣貴麟主編（臺北：宏業書局，一九七六），全三十二冊。  
〔進呈日本明治變政考序〕，收入〔政論選〕，上冊，頁二二—二二四。  
〔進呈俄羅斯大彼得變政紀序〕，收入〔政論選〕，上冊，頁二二五—二二六。  
〔新學僞經考〕，收入〔彙刊〕第一冊。  
〔萬木草堂遺稿外編〕，蔣貴麟主編（臺北：成文出版社，一九七八），上下冊。  
〔實理公法全書〕，收入〔外編〕，上冊，頁三七—六六。  
〔禮運注〕，收入〔彙刊〕第九冊。

## （二）章炳麟著作

- 〔文始〕，收入〔章氏叢書〕（揚州：廣陵線裝重印本，一九八一）。  
〔天論〕，收入〔全集〕第三冊，頁一七一—二〇。

- 「四惑論」，收入〔全集〕第四冊，頁四三—四五七。
- 「代議然否論」，收入〔全集〕第四冊，頁三〇〇—三一。
- 「孝經大學儒行喪服餘論」，〔制言〕，一六期（一九四〇年二月），頁一—四。
- 「社會通詮商兌」，收入〔全集〕第四冊，頁三二—三三七。
- 「東京留學生歡迎會演說辭」，收入〔政論選〕，上冊，頁二六九—二八〇。
- 「制言發刊宣言」，收入〔全集〕第五冊，頁一五九。
- 「訂孔上下」，收入〔全集〕第三冊，頁四二—四二七。
- 「客帝匡謬」，收入〔全集〕第三冊，頁一六一—一二〇。
- 「春秋左氏讀」，收入〔全集〕第二冊，頁一—八六六。
- 「革命軍約法問答——公是先生問太炎答」，收入〔政論選〕，上冊，頁四二九—四三四。
- 「馮書」庚子版（臺北：廣文書局，一九七八）。
- 「馮書」（一九〇四）（臺北：黨史會，一九六八）。
- 「俱分進化論」，收入〔全集〕第四冊，頁三八六—三九四。
- 「俞先生傳」，收入〔全集〕第四冊，頁二一一—二二二。
- 「原經」，〔國粹學報〕，二期，頁一—二。
- 「致柳教授（翼謀）書」，〔史地週報〕，卷一，四期（一九二二年八月）。
- 「致留日滿州學生書」，收入〔政論選〕，上冊，頁五一—五二〇。
- 〔清開國別記〕，一九二四年鉛印本。
- 「章太炎上譚獻箋（一八九七、三、一九）」，原件錢鍾書先生藏，收入〔復堂日記補續錄〕（臺北：

學海出版社，一九七四），頁三一六—三二八。

〔章太炎先生自定年譜〕，章氏國學講習會校印本。增訂新版附原稿手蹟（上海：上海書店，一九八五）。

〔章太炎先生自述學術次第〕，章氏國學講習會校印本。

〔章太炎全集〕，章太炎全集編輯委員會主編（上海：人民出版社出版，一九八一—一九八五，共五冊）。

第一冊（一九八一）

第二冊（一九八二）

第三冊（一九八四）

第四冊（一九八五）

第五冊（一九八五）

〔章太炎政論選集〕，湯志鈞編（北京：中華書局，一九七七），上下冊。

〔章太炎致劉申叔書二通〕，〔國粹學報〕，一期（一九〇五年一月），頁三一—五。

〔章太炎論學集〕，吳承仕編（北京：中華書局，一九八二）。

〔教育今語〕（重慶，一九二四）。

〔排滿平議〕，收入〔全集〕第四冊，頁二六二—二七〇。

〔國學振起社廣告〕，〔民報〕（一九〇六年十月）封底。

〔國學概論〕（臺南：大夏出版社，一九七七）。

〔詁經精舍課藝文〕，上海圖書館藏，有關章太炎部分收入〔章太炎全集〕，一冊，頁三〇九—三五

八。

- 「視天論」，收入〔政論選〕，上冊，頁一二五—一二七。
- 「尊史」，收入〔全集〕第四冊，頁四一三—四二〇。
- 「博徵海內外方言告白」，〔民報〕（一九〇八年六月）。
- 「通程」，收入〔全集〕第三冊，頁四五三—四五七。
- 「華國月刊發刊辭」，〔華國〕，創刊號（一九二一年九月），頁一五—一七。
- 「答金祖同論甲骨文書」，〔制言〕，五〇期（一九三九年三月），頁一—六。
- 「無政府主義序」，收入〔全集〕第四冊，頁三八五—三八六。
- 「解辮髮」，收入〔全集〕第三冊，頁三四七—三四八。
- 「鄒容傳」，收入〔全集〕第四冊，頁二一五—二一六。
- 「漢儒識古文考」，收入〔全集〕第五冊，頁七〇—七二。
- 「齊物論釋」定本（臺北：廣文書局，一九七〇）。
- 「駁建立孔教議」，收入〔政論選〕，下冊，頁六八八—六九三。
- 「駁康有爲論革命書」，收入〔政論選〕，上冊，頁一九四—二〇九。
- 「駁箴膏肓評紱」，收入〔全集〕第二冊，頁八六七—九〇〇。
- 「論公羊學」，〔光華大學半月刊〕，卷七，八期（一九三六年十二月），頁一二。
- 「論經史儒之分合」，〔國風月刊〕，卷八，五期（一九三五年十二月），頁一八七—一九三。
- 「歷史之重要」，〔制言〕，五五期（一九三九年八月），頁一—六。
- 「儒術真論」，收入〔政論選〕，上冊，頁一一八—一四四。

「題中央大學所刻黃先生紀念冊」，收入《全集》第五冊，頁一三一—一三二。  
「題今字解剖題詞」，收入《全集》第五冊，頁一三五—一三六。  
「變法箴言」，收入《政論選》，上冊，頁一七一—二四。

## 二 中日文著作

- 丁文江輯，「梁任公年譜長編初稿」（臺北：世界書局，一九七二），上下冊。  
王煜，「章太炎進化觀評析」，收入王煜，《明清思想家論集》（臺北：聯經出版事業公司，一九八二），頁三二六—三五七。  
王有爲，「章太炎傳」，《廣東近代史叢書》（廣州：廣東人民出版社，一九八四）。  
王仲榮，「太炎先生二三事」，《杭州師院學報》，三期（一九八一），頁五三一—五五，收入章念馳編，《章太炎生平與思想研究文選》，頁二〇—二五。  
王仲榮主編，《歷史論叢》，第四輯（濟南：齊魯書社，一九八三）。  
王曉秋，「戊戌維新期間康有爲政治主張的再探索」，《社會科學研究》，四期（一九八四年八月），頁七三—七八。  
井上圓了，「日本宗教論」，《日本人》，一八八八年四月三日出版。  
孔祥吉，「戊戌奏稿的改纂及其原因」，收入胡繩武編，《戊戌維新運動史論集》，頁二八四—三〇六。  
——，「康有爲戊戌年變法奏議考訂」，收入胡繩武編，《戊戌維新運動史論集》，頁三〇七—三九四。  
中央（黃宗仰），「駁康書書後」，《江蘇》，五期（一九〇三）。

〔戊戌變法檔案史料〕（北京：國家檔案局明清檔案館，一九五八）。

朱蓉生，「朱蓉生侍御答康有爲第一書」，收入蘇興輯，〔翼教叢編〕，頁一一—一二。

朱維鈺，「民報時期章太炎的政治思想」，〔復旦學報〕，社科版，五期（一九七九），頁四一—四九。

——，「章太炎與王陽明」，〔中國哲學〕，五期（一九八一），頁三一—三四五。

朱維鈺、姜義華編注，〔章太炎選集〕（上海：人民出版社，一九八一）。

汪榮祖，〔晚清變法思想論叢〕（臺北：聯經出版事業公司，一九八三）。

沈雲龍，〔康有爲評傳〕（臺北：傳記文學出版社，一九六九）。

宋青藍，〔康有爲〕（江蘇：人民出版社，一九八三）。

〔宋書〕，廿四史校點本（北京：中華書局，一九七四）。

志賀重昂，「日本人か懷抱する處の旨義を告白す」，〔日本人〕（一八八八年四月），收入〔志賀重

昂全集〕（東京，一九二七），一冊，頁一一六。

李大釗，〔李大釗詩文選集〕（北京：人民出版社，一九八一）。

李澤厚，〔康有爲譚嗣同思想研究〕（上海：人民出版社，一九五八）。

——，「章太炎剖析」，〔歷史研究〕，三期（一九七八），頁四四—六〇，收入李澤厚，〔中國近

代思想史論〕（北京：人民出版社，一九七九），頁三八—四二〇。

吳汝綸，〔桐城吳先生日記〕（臺北：廣文書局，一九六三）。

吳相湘，「章炳麟自認瘋顛」，〔傳記文學〕，卷四二，四期（一九八三年四月），頁二二—三二。

何休，〔春秋公羊解詁〕（十三經注疏本）。



- 河田悌一，「中國近代思想と現代：知的狀況を考ふる」（東京：研文出版，一九八七）。
- 周作人，「知堂回想錄」（香港：三育，一九八〇）。
- 近藤邦康，「中國近代思想史研究」（東京：勁草書房，一九八一）。
- 房德麟，「戊戌政變史實考辨」，收入胡繩武編，「戊戌維新運動史論集」，頁二三五—二八三。
- 金陵生，「支那革命家章炳麟」，「鵲聲」（一九〇七），微捲。
- 姜義華，「章太炎思想研究」（上海：人民出版社，一九八五）。
- 胡適，「東西文化之比較」，收入「胡適選集」（雜文）（臺北：文星出版社，一九六六），頁一五—三〇。
- ，「新思潮的意義」，「新青年」，卷七，一期（一九一九年十二月），收入「胡適文存」（上海：亞東，一九三五），四冊，頁一〇二—一〇四。
- ，「四十自述」（臺北：遠東，一九七一）。
- ，「中國新文學運動小史」，收入「胡適選集」（歷史）（臺北：文星，一九六六），頁五七—一〇〇。
- ，「中國哲學史大綱」（上海：商務，一九一九），上冊。
- 胡覺民，「湯國梨談章太炎（續）」，「上海文史資料」，二期（一九八二），頁七六—九五。
- 胡繩武編，「戊戌維新運動史論集」（長沙：湖南人民出版社，一九八三），頁二三五—二八三。
- 高田淳，「辛亥革命と章炳麟の齊物哲學」（東京：山本書店，一九八四）。
- 康同壁，「康南海先生年譜續編」，收入「遺著彙刊」，二二冊。
- 孫寶瑄，「忘山廬日記」（上海：古籍出版社，一九八三），上下冊。

島田虔次，「章炳麟について——中國傳統學術と革命（上）（下）」，「思想」，四〇七期，頁七六

七—七八九；四〇八期，頁五五—七五。

——，「章太炎の事業及其與魯迅的關係」，收入章念馳編，「章太炎生平與思想研究文選」，頁八七—一九八。

〔清德宗實錄〕

梁啓超，「康南海傳」，收入「康南海先生遺著彙刊」，二二冊，附錄。

——，「清代學術概論」（臺北：商務，一九六六）。

梁漱溟，「東西文化及其哲學」（臺北：虹橋重印本，一九六八）。

章念馳編，「章太炎生平與思想研究文選」（浙江：人民出版社，一九八六）。

許壽裳，「章炳麟」，「中國歷代名賢故事集」（南京：勝利出版公司，一九四六）。

郭湛波，「近代中國思想史」（香港：龍門，一九六五）。

曹聚仁，「國學十二講」（香港：三育圖書文具公司，一九七三）。

——，「魯迅年譜」（香港：三育圖書文具公司，一九七二）。

——，「魯迅年譜」（香港：三育圖書文具公司，一九七二）。

梅光迪，「Humanism and Modern China」，「梅光迪文錄」（臺北：聯合出版社，一九六八），頁九

一一五。

陸九淵，「象山全集」（中華書局四部備要線裝本）。

陸寶千，「民國初年康有爲之孔教運動」，「近代史研究所集刊」，十二期（一九八三年六月），頁八

一一九四。

- 陳崧編，「五四前後東西文化問題論戰文選」（北京：中國社會科學出版社，一九八五）。
- 陳熾，「庸書」，序文作於一九九六。
- 陳序經，「中國文化的出路」（臺北：牧童出版社，一九七七）。
- 陳登原，「西學來華時國人之武斷態度」，「東方雜誌」，卷二七，八期（一九三〇年四月），頁六一—七六。
- 陳獨秀，「駁康有為致總統總理書」，「新青年」，卷二，二期（一九一六年十月）。
- ，「孔子之道與現代生活」，「新青年」，卷二，四期（一九一六年十二月）。
- ，「章炳麟與民國」，「嚮導周報」，三九期（一九二三年九月），頁二九四—二九五。
- 陳寶箴，「奏釐正學術造就人才摺」，翦伯贊等編，「戊戌變法」，二冊，頁三五七—三五九。
- 湯志鈞，「戊戌變法史」（北京：人民出版社，一九八四）。
- ，「章太炎年譜長編補」，「辛亥革命史叢刊」，第五輯（北京：中華書局，一九八三），頁七六一—九〇。
- 馮友蘭，「康有為底思想」，收入「中國近代思想史論文集」（上海：人民出版社，一九五八），頁一一〇—一二七。
- ，「新事論」（中國到自由之路）（重慶，一九四〇）。
- 黃興，「黃興集」，湖南省社會科學院編（北京：中華書局，一九八一）。
- 黃彰健，「戊戌變法史研究」（臺北：中央研究院，一九七〇）。
- 菊池熊太郎，「國粹主義の本據如何」，「日本人」，十六號（一九八八年十一月），頁九五—九九。
- 楊向奎，「試論章太炎的經學與小學」，「歷史學集刊」（一九七九年九月），頁六八—七九。

楊天石，「社會主義講習會資料」，「中國哲學」，第一輯（北京：三聯書店，一九七九），頁三七三—四五〇。

——，「光緒皇帝與康有為的戊戌密謀」，載「歷史教學」，（一九八六年第十二期）頁十一—十二、十六。

葉德輝 「葉史部與劉先端黃郁文兩生書」，收入蘇輿輯，「翼教叢編」，頁四一—四一六。  
翦伯贊等編，「戊戌變法」（上海：神州國光，一九五四），四冊。

魯迅，「魯迅全集」（北京：人民出版社，一九八二）。

——，「且介亭雜文末編」（香港：今代圖書公司，一九六八）。

劉大年，「戊戌變法的評價問題」，「近代史研究」，四期（一九八二），頁一三一—一六一。

德富豬一郎，「德富蘇峰全書」（東京，一九三〇）。

駱寶山，「關於章炳麟政治立場轉變的幾篇軼文」，「歷史研究」，五期（一九八二），頁五六—六二。

蕭公權，「中國政治思想史」（臺北：聯經版，一九八二）。

錢穆，「中國近三百年學術史」（臺北：商務，一九五七），上下冊。

薛福成，「出使四國日記」，收入「庸齋全集」（上海：上海書局，一九〇一）。

譚嗣同，「譚嗣同全集」（臺北：華世出版社，一九七七）。

龐俊，「章先生學術述略」，「制言」，二五期（一九三六年九月十六日），頁一—四。

羅久蓉，「康有為的歷史觀及其對時局與傳統的看法」，「中央研究院近代史研究所集刊」，十四期（一九八五年六月），頁一六三—一九〇。

蘇輿輯，「翼教叢編」（臺北：臺灣國風社重印本，一九七〇）。

顧頡剛，「古史辨」(臺北影印本，一九七〇)。  
聽禪，「俞曲園先生日記殘稿讀後記(上)」，「古今半月刊」，四六期(一九四四年五月)，頁一四一—一七。

### 三 英文著作

- The Age of Enlightenment*. Selected with Introduction and Commentary by Sir Isaiah Berlin (New York: A Mentor Book, 1956).
- Allitto, Guy S., *The Last Confucian: Liang Shunning and the Chinese Dilemma of Modernity* (Berkeley: University of California Press, 1979).
- Aron, Raymond, *Introduction to Philosophy of History* (Boston: Beacon Press, 1962).
- Barnett, H. G., *Innovation: The Basis of Cultural Change* (New York: McGraw Hills, 1953).
- Barzun, Jacques, *Darwin, Marx, and Wagner* (Chicago: University of Chicago Press, 1941, 1981).
- Berlin, Isaiah, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (New York: Vintage Books, 1976).
- Chang, Hao. *Chinese Intellectuals in Crisis: search for order and meaning*, (Berkeley and L.A.: University of California Press, 1987)
- Cohen, Paul, "Ch'ing China: Confrontation with the West, 1850-1900", in James R. Crowley

- ed., *Modern East Asia: Essays in Interpretation* (New York, 1970), pp. 29-61.
- Creel, H. G., *The Birth of China* (New York, 1937, 1979).
- Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of Religious Life* (Glencoe, Ill., 1948).
- Feigon, Lee, *Chen Duxiu: Founder of the Chinese Communist Party* (Princeton: Princeton University Press, 1983).
- Fischer, David H., *Historians's Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought* (New York: Harper & Row, 1970).
- Furth, Charolotte, "The Sage as Rebel: The Inner World of Chang Ping-lin", in C. Furth ed., *The Limits of Change: The Conservative Alternatives of Republican China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976).
- Gasser, Michael, *Chinese Intellectuals and the Revolution of 1911* (London, Seattle: University of Washington Press, 1969).
- Gay, Peter, *The Enlightenment: an Interpretation (The Rise of Modern Paganism)* (New York: Norton, 1966).
- , *The Enlightenment: an Interpretation (The Science of Freedom)* (New York: Norton, 1969).
- Hare, Richard, *The Pioneers of Russian Thought* (New York: Vintage Books, 1964).
- Hobsbawn, Eric, Ronger, Terence, ed., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

- Hook, Sidney, *The Quest for Being* (New York: St. Martin Press, 1961).
- Hsiao, K.C., *A Modern China and a New World: Kang Yu-wei, Reformer and Utopian* (Seattle & London: University of Washington Press, 1975).
- Kwong, Luke S.K., *A Mosaic of the Hundred Days: Personalities, Politics and Ideas of 1898* (Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, 1984).
- Pyle, Kenneth B., *The New Generation in Meiji Japan: Problems of Cultural Identity, 1885-1895* (Stanford: Stanford University Press, 1969).
- Wakeman, Frederic, *History and Will* (Berkeley: University of California Press, 1973).
- Wu, Yu-chang, *The Revolution of 1911* (Peking: Foreign Language Press, 1964).

# 索引

## 四劃

文化多元論 54, 63-64, 141-142,  
143

「文化偏至論」133, 134

文 悌 74, 77

王 充 87

王守仁(陽明) 87, 89, 125-126,  
127

王仲榮 18

王懷祖 29, 30

井上圓了 129

〔天演論〕73

五四新文化運動 117-118, 120,  
123

五無論 100-102

巴奈特(H.G. Barnett) 72

巴神(Jacques Barzun) 12

〔孔子改制考〕73, 75, 79, 82,  
115

孔祥吉 84

〔日本人〕129, 130, 131

〔中國議會〕50

毛子水 115, 121

## 五劃

〔戊戌奏稿〕14, 15, 81

民友社 128

〔民報〕10, 20, 92, 96, 98, 108

〔四惑論〕58-59

## 六劃

列寧(Lenin) 114

艾宏(Raymond Aron) 9

朱 熹(晦庵) 3

朱一新 27, 74, 75

朱次琦(九江) 28, 33, 37

朱希祖 116, 141

## 七劃

汪康年 48

沈兼士 116

沈曾植(子培) 30, 62

沈雲龍 85

宋翔鳳 29

志賀重昂 129, 130



李大釗 111  
李源澄 32  
李澤厚 24  
李鴻章 83, 91  
吳 宓 (雨僧) 138, 139  
吳 棫 108  
吳大澂 20  
吳玉章 92  
吳汝綸 73  
吳承仕 106, 126, 141  
吳敬恆 (稚暉) 102  
何 休 26-27, 32  
何克 (Sidney Hook) 46

### 八劃

松本英紀 114  
國友重章 129  
周作人 20, 116, 133  
金 梁 90  
金陵生 107

### 九劃

政教社 129  
胡 適 111, 112, 114, 115  
柏林 (Sir Isaiah Berlin) 38  
柳詒徵 125  
〔廬書〕 50, 65, 87, 89, 90, 93  
俞 樾 24, 29-30

### 十劃

涂爾幹 (E. Durkheim) 78  
高慕軻 (M. Gasster) 93  
〔康子內外篇〕 44, 73  
康有爲 (長素)  
致章氏函 2; 康章之異 4, 66-68, 119-120, 123, 138; 三世說 13-14, 39-40; 陸王心學 28-29; 文化觀 36-37, 38-39, 40-48; 宗教觀 45-47; 創孔教 74, 77-79; 帝國主義觀 43-44; 託古改制 76; 變法與政變 80-85

康德 (I. Kant) 43  
馬幼漁 116  
袁 燾 11  
袁世凱 79  
孫中山 9, 10, 92, 93, 101, 107  
孫家鼐 74, 77  
孫寶瑄 89, 91  
〔時務報〕 2, 48  
島田虔次 92, 115

### 十一劃

梁啓超 (卓如) 2, 48, 74, 75, 76, 77, 80, 81, 91, 114, 116-117, 122

梁鼎芬 80, 90

梁漱溟 139-141

章炳麟 (太炎)

對康函之反應 3; 康章之異  
4, 66-68, 119-120, 123, 138;  
章瘋子 10-11; 甲骨文 18-20;  
白話文 20-22; 反孔教 32,  
77, 85; 達爾文學說 49; 歷史  
觀 51-52; 文化觀 53-66, 139-  
140; 帝國主義觀 52, 94; 革  
命觀 53, 86, 92, 93, 95, 96;  
批判傳統 86-96; 罵皇帝 85-  
86, 91-92; 宗教觀 96-100;  
影響力 107-108

章學誠 51

商 鞅 89

許壽裳 21

郭湛波 23

梅光迪 138, 139

麥仲華 15, 84

張之洞 74

張東蓀 122

張蔭桓 83

陸九淵 (象山) 28

陳 熾 35-36

陳序經 121-124

陳獨秀 111, 112, 114, 121

陳寶箴 47, 74, 77

〔國民之友〕 128

〔國故論衡〕 59, 114, 116

國粹 35-36, 104-106, 130, 131  
-132

## 十二劃

湯國梨 21

馮友蘭 134

馮桂芬 71

詰經精舍 29

會 廉 74, 77, 79

黃 侃 19, 116, 141

黃 興 10, 92

黃宗仰 (烏目山僧) 90

菊池熊太郎 130-131

無政府主義 101-103

傅樂詩 (C. Furth) 22

〔傑士上書滙錄〕 14

## 十三劃

〔新青年〕 111

〔新學偽經考〕 27, 28, 73, 74,  
79, 82, 115

楊向奎 24

葉 適 (水心) 3

葉德輝 25

董仲舒 26-27, 32

鄒 容 21

經今古文 23-27

#### 十四劃

〔實理公法〕 38, 73

〔齊物論釋〕 60, 64

廖壽恆 83

赫德 (J.G. Herder) 55-56

#### 十五劃

鄭觀應 71

魯 迅 10-11, 108, 116, 132,  
134, 141

劉師培 23, 101

劉逢祿 31

德富蘇峯 128-129

#### 十六劃

親斯拉夫派 (the Slavophiles)  
128

盧梭 (Rousseau) 55

蕭公權 14, 46, 75, 99, 113

儒家人文主義 139

〔學林〕 131

錢 穆 25

錢大昕 51

錢玄同 116, 141

#### 十七劃

薛福成 36, 71

澗普通武 16

#### 十八劃

顏 元 88

魏 源 71

#### 十九劃

譚 獻 (復堂) 30

譚嗣同 48

龐 俊 64

羅振玉 18

#### 二十劃

蘇報案 90, 92

嚴 復 49-50, 62, 71, 73

顧理雅 (H.G. Creel) 18

顧頡剛 115

#### 二十二劃

讀經 127-128