

# 康有爲章炳麟合論

汪 榮 祖

## 一、序說

- 二、評價康、章的若干障礙
- 三、康、章思想之異趣
- 四、康、章與晚清思想的解放
- 五、康、章與民國初年的新思潮
- 六、結論

## 一、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，都可說是多彩多姿。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，所以本文首先要揭露掩遮康、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，是短暫的戊戌前後一段。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）以長素爲教皇」，以爲「病狂」<sup>①</sup>，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，對康有爲、

① 見章太炎致譚獻函影本（原件錢鍾書先生藏），近收入湯志鈞編，章太炎政論選集，（北京：中華書局，一九七七）。上冊、頁一四。

梁啟超油然生景慕之心，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：

枚叔先生仁兄執事；曩在強學會，辱承賜書，良深感仰，即以大雅之才，經衛之懿告卓如。頃者政變，僕爲戮人，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？臺灣漳鄉，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，教海切至，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，橫睇豪傑，非足下誰與？惟望激昂同志，救此論胥！爲道自愛，書不盡言。十一月十五日，有爲再拜②。

太炎接讀此信時，尙住臺灣，「忽得工部報書，眉宇盱揚，陽氣頓發，蓋不啻百金良藥也」③。興奮之情，躍然紙上。有人問起，何以相晤之深？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，及人以僞學朋黨攻晦庵時，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④。

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⑤。但即使此時「行誼政術」相合，也不曾諱言學術殊途，朱熹與葉適畢竟是「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、轢公旦者，獨在以天爲不明及無鬼神二事」⑥。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。本文在討論康、章兩氏之分歧

② 載臺灣日日新報，漢文版，一八九九年一月一三日。康函與太炎識語重刊之於復旦學報（社會科學版），（一九八二年五月），第三期，頁一〇一，一〇〇。另重刊於王仲茂主編，歷史論叢，（濟南，一九八三）第四輯，頁二〇～二一。

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聞斥慈禧之文：「書清慈禧太后事」，重刊於王仲茂主編，歷史論叢，第四輯，頁一〇～一一。

⑥ 章太炎，「儒術真論」（一八九九），章太炎政論選集，上冊，頁一二〇。

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「啟蒙時代」(Enlightenment)思潮。而太炎則堅持文化的「特殊性」(uniqueness)，認為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擊，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粹之士，他們對此一傳統思想的批判，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「極端思潮」(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，徹底地洋化。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。本文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二個方向，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？我們將於本文的結論中，作一交待。

## 二、評價康、章的若干障礙

已故當代法國學者阿朗(Raymond Aron)曾說，後人論史得力於「後知之明」(retrospective meditation)<sup>⑦</sup>。意謂可就已知之「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？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」<sup>⑧</sup>，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：

爲這緣故，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<sup>⑨</sup>。

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」一詞作爲揶揄嗤笑的話。當太炎因「偽民報」事與孫中山發生嚴重爭執之後，黃興曾寫信給孫氏說：「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爲神經病之人，瘋人囁語，自可不信」<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，多可指爲「瘋人囁語」。魯迅有一段有趣的回憶：

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

⑦ 阿朗 (Raymond Aron)，歷史哲學導論 (*Introduction to Philosophy of History*) (Boston: Beacon Press, 1948, 1962). p. 161.

⑧ 吳相湘，「章炳麟自認瘋顛」，傳記文學，四二卷，四期，（一九八三年四月）頁二三～三二。

⑨ 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。

⑩ 見黃興，「復孫中山書」，（一九〇九年一一月七日），黃興集，湖南省社會科學院編（北京：中華書局，一九八一），頁一〇。

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>。

與己不同者爲瘋，與己同者爲不瘋，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，反謂國主之不狂爲狂，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，眾乃歡然。我既不狂，難以獨立，此亦欲試飲此水<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「驢語」，而先肯定其人爲瘋，故其語爲驢，不免在論證時犯了「人身攻擊的謬誤」(The fallacy of argument ad hominem)<sup>⑬</sup>。

康有爲雖未被稱爲「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「作偽者」<sup>⑯</sup>。妄人之言，像瘋人的驢語一樣，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 author)<sup>⑰</sup>。

⑪ 見魯迅全集（北京：人民出版社，一九六二），冊三、頁一〇三～一〇四。

⑫ 見宋書，列傳第四十九，袁粲傳，（北京：中華書局，一九七四），冊八，頁二二三一。

⑬ 關於此一謬誤的討論，可參閱費雪 (David H. Fischer). 史家之謬誤 (*Historians' Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought*)，(New York: Harper & Row, 1970). pp. 190-93.

⑭ 參閱蘇輿詩，翼教叢編，（臺北：臺聯國風出版社，一九七〇）。

⑮ 例見馮友蘭，「康有爲底思想」，中國近代思想史論文集，（上海，一九五八），頁一二七。錢穆，中國近三百年學術史，（臺北：商務印書館，一九五七），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。

⑯ 例見威克曼 (Frederic Wakeman)，歷史與意志 (*History and Will*)，(Berkeley: University of California Press, 1973) p. 115。黃彰健，戊戌變法史研究，（臺北：中央研究院，一九七〇）。王曉秋，「戊戌維新期間康有爲政治主張的再探討」，社會科學研究，第四期（一九八四年八月，頁七三～七八。羅久容，「康有爲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，第一四期，（一九八五年六月），頁一六七～七六。

⑰ 巴神 (Jacques Barzun)，達爾文，馬克思，與華格納 (*Darwin, Marx and Wagner*)，(Chicago: University of Chicago Press, 1941, 1981), p. 18.

就長素而言，他所服膺的學理與信念，正可為其行為作注腳。他依據公羊三世說，認為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，為了君主立憲；他在民國之後，參與復辟，也是為了君主立憲。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，而是政治益為紊亂，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>⑧</sup>。長素以三世演進為公理，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，即為此故。明乎此，才能理解為何到民國六年，康有為還要搞復辟。

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，歸納康之思想為求「中國富強」(a modern China) 與「世界大同」(a new world) 兩界，可資參證<sup>⑨</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，國人以朝廷為國家。康氏將國與朝一分為二，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為較高層次的理想），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。

說康有為作偽，或有損其人格的完整，卻無助其思想的理解。所謂作偽乃因宣統辛亥（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。近年在北京故宮所發現的「傑士上書匯錄」以及康署條陳，更可

<sup>⑧</sup> 此文近重刊於湯志鈞編，康有為政論集，（北京：中華書局，一九八一），下冊，頁一〇一五～一〇一七。

<sup>⑨</sup> 詳閱蕭公權 (K. C. Hsiao) 康有為思想研究 (*A Modern China and a New World: Kang Yu-wei, Reformer and Utopian*)，(Seattle: University of Washington Press, 1975). 此書中譯本將由臺北聯經出版事業公司出版。

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刲餘殘存，「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，而無所謂真偽問題。章炳麟所著「訄書」，梁啟超署本（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？孰偽？我們只能據此探討康氏思想的演變，焉能辨偽？「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「來勢洶洶下」，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，他擬以皇帝之力爲手段，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，他仍然借爲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

<sup>②0</sup> 見麥仲華，「南海先生戊戌奏稿凡例」，戊戌奏稿，收入康南海先生遺著彙刊，蔣貴麟主編（臺北：宏業書局，一九七四），冊一二，頁二。

<sup>②1</sup> 孔祥吉，「戊戌奏稿的改纂及其原因」，戊戌維新運動史論集，胡繼武主編，（長沙：湖南人民出版社，一九八三），頁二八四。

<sup>②2</sup> 同上文頁三〇二。

<sup>②3</sup> 劉大年，「戊戌變法的評價問題」，近代史研究，第四期，（一九八二），頁一五七～一五八。

<sup>②4</sup> 見康有爲，日本變政考，收入康南海先生遺著彙刊，第一〇集。

<sup>②5</sup> 見梁啟超，康有爲傳，收入康南海先生遺著彙刊，第二二集，頁四二。

<sup>②6</sup> 孔祥吉以內考證肯定此摺爲康有爲代擬，閱孔撰「康有爲戊戌年變法奏議考訂」，戊戌維新運動史論集，頁三六八～七〇。原摺今存北京第一歷史檔案館軍機登錄檔。

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。若干奏稿顯然是在政變之後追記、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的政治思想，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。如果一昧辨偽，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。

此外，尚有另一種障礙。由於康有為的經今文師承與章炳麟的經古文師承，論者常把康、章之爭約化為經今古文之爭。郭湛波說：「今文學派到了康有為發展到了極峯。當時與他對立的，就是章炳麟，劉師培這般人，是古文學派」<sup>②8</sup>。郭說絕非孤立之見，顧頡剛在「古史辨」中的自序中也認為長素與太炎之爭，仍然是今古文經師間的相互詆毀，乃是一種「黨見」<sup>②9</sup>。最近有一位美國學者，受到此種說法的廣泛影響，也跟著說：「康、章之間的爭論大都是繼續幾百年來今古文兩派的異議。康有為代表今文派，章炳麟代表古文派」<sup>③0</sup>。更不幸的是此一學者把考證作為古文派的專用方法<sup>③1</sup>，似乎不知道康有為所寫「新學偽經考」中的考字，就是考證的意思。

②7 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「請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五四八～五一中所舉理由，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<sup>④4</sup>）。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：「所云誓群臣定國是一條，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，忠仁署油印本，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？

②8 郭湛波，近代中國思想史，（香港：龍門書局，一九六五），再版自序，頁二六七。

②9 顧頡剛，古史辨，（臺北影印本，一九七〇），冊一，頁二五～二七。

③0 見費瑩（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.

③1 同書，一〇。

認定康、章之爭爲今古文之爭，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>②</sup>

李澤厚也說：

康有爲擡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>③</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爲不排滿革命呢？將漢代春秋公羊之說化爲尊王攘夷理論，「應歸功於宋明理學」<sup>④</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>⑤</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>⑥</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>⑦</sup>，但既不盡依公羊典範，更不秉承今文家法。他唯取能合用其說者。例如在漢儒中，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>⑧</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

<sup>②</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>③</sup> 李澤厚，「章太炎剖析」，中國近代思想史論，（北京：人民出版社：一九七九），頁三八七。

<sup>④</sup> 參閱朱維錚，「民報時期章太炎的政治思想」，復旦學報，社科版，（一九七九），期五，頁四一。

<sup>⑤</sup> 見葉德輝，「與劉先端黃郁文兩生書」，載蘇輿輯，翼敘叢編，（臺北：臺聯國風出版社，一九七〇），頁四一二。

<sup>⑥</sup> 錢穆，中國近三百年學術史，（臺北：商務印書館，一九五七），下冊，頁七〇四。

<sup>⑦</sup> 見康有爲，南海康先生自編年譜，頁八。

<sup>⑧</sup> 何休曰：「吾志在春秋，吾行在孝經」。見何休，春秋公羊解詁，（十三經註疏本），冊一，頁一。

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，竊以爲過矣」<sup>⑨</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，聚百千萬億衿纓之間學，統二十朝王者禮樂制度之崇嚴，咸奉僞經爲聖法，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……凡後世所指目爲漢學者、皆賈、馬、許、鄭之學，乃新學，非漢學也。即宋人所尊述之經，乃多僞經，非孔子之經也<sup>⑩</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。不過，他對宋明理學的詆斥並不徹底，因他對理學中的陸、王心學尚不能忘情。據梁啟超說，有爲少時曾學理學於朱九江：

九江之理學以程朱爲主，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>⑪</sup>。

長素「獨好陸王」，豈是無故？因陸王那種「決破羅網、焚燒荆棘」的氣概，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>⑫</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>⑬</sup>。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，但並無蓄齋。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，爲一代樸學

⑨ 見「朱蓉生侍御答康有爲第一書」，翼敘叢編，頁一一。

⑩ 康有爲，新學僞經考，收入康南海先生遺著彙刊，（臺北：宏業書局，一九七六），冊一，頁二～三。

⑪ 梁啟超，康南海傳，收入康南海先生遺著彙刊，冊二二，頁五。

⑫ 見陸九淵，象山全集，（四部備要本），冊四，卷三五，頁一，二〇。

⑬ 參閱 Hsiao, A Modern China and a New World, p. 62.

大師。但俞氏並不自限於古文派的門戶之內，對經今文不僅不排斥，反有所取，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>④</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「新學僞經考」見贈，其書力攻古文之謬，故凡後出之「毛詩」、「左傳」，皆以爲謬，並因「說文」有籀古，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，以諸僞經皆劉歆所造，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，皆以爲劉歆所竄入，亦未免武斷矣<sup>⑤</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>⑥</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？似亦不是。太炎曾從譚獻（復堂）求學，「稱爲夫子大人，自署受業」<sup>⑦</sup>。而譚氏乃是誦說公羊，好稱今文的學者。太炎既遊今文經師之門，自然不會完全排斥今文經。他之所以力駁劉逢祿，旨在爲左氏辨護。劉氏認爲「左傳」乃是儒者的「坿益」，並不是「春秋」的真傳。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>⑧</sup>！所謂存「左傳」絕學，目的在維護歷史。假如歷史可由儒者坿益，便無信史可言了。太炎曾說：「無歷史卽不見民族意識所在」<sup>⑨</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，須依古文爲準。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

<sup>④</sup> 見詒經精舍課藝文第三集，（戊辰上），上海圖書館藏，頁三～四。

<sup>⑤</sup> 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。

<sup>⑥</sup> 見章炳麟，「俞先生傳」，章氏叢書，文錄二、頁七三。

<sup>⑦</sup> 見章炳麟上譚獻箋，寫於一八九七年三月一九日，引自譚獻，復堂日記補續錄，（臺北：學海出版社，一九七四），頁三一六～一八。

<sup>⑧</sup> 章炳麟，「駁穢膏肓評敘」，章太炎全集，冊二，（上海：人民出版社，一九八二），頁九〇〇。

<sup>⑨</sup> 章炳麟，「論經史儒之分合」，國風月刊，卷八，期五，頁一九三。

今文也<sup>⑤0</sup>。

所謂「典章制度事實」，即歷史。歷史不能微言大義，故必從古文，其餘則不必執著，益可見太炎並不盡擯經今文，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>⑤1</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，因文褒貶，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、皮傳之說，盡掃棄弗復道，則其失猶少矣」<sup>⑤2</sup>！

掃盡「皮傳之說」，旨在擯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，布文藉，振學術，平階級而已」。若以孔子比附耶穌，「是猶素無創痍，無故灼以成癥」<sup>⑤3</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。康章兩氏自由來往於經學、子學、佛學與西學之間，思想的領域已大爲開拓，肯定不受儒家的門戶所囿。

### 三、康、章思想之異趣

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合治的立憲政體，把以農業爲主的自足經濟變成以工商爲主的成長經濟<sup>⑤4</sup>。他們獲致這些結論不外由於兩種認識：

⑤0 章炳麟，「論公羊學」，光華大學半月刊，卷三，期八，（一九三六年一二月），頁一。

⑤1 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，（光緒三一年一月二〇日），冊一，撰錄，頁四。

⑤2 同註⑤0。

⑤3 見章炳麟，「駁建立孔教議」，章太炎政論選集，冊二，頁六九〇～六八九。

⑤4 參閱拙撰晚清變法思想論叢，（臺北：聯經出版事業公司，一九八三），頁二六～四〇。

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>⑤5</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。陳繼不云乎：「知西法之本出於中，則無俟概行拒絕」<sup>⑤6</sup>。較為理性而更為有力的說法是，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「不必辨其孰為傳習」<sup>⑤7</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，而且以此為真實的信念。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。

康有為是集晚清變法思想之大成者。他超越華夷之界的觀點尤其顯著，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「推測隱之心，以行吾仁」<sup>⑤8</sup>。且以「大地萬國之人類皆吾同胞」，而「致其親愛」<sup>⑤9</sup>。他素具堅強的自信心，引拯世濟俗為一己的責職<sup>⑥0</sup>，曾說：「吾方欲有為也，德行志節之士，苟非遯世無悶者，亦將挽首從我，而吾視其德器之大小而禮貌之」<sup>⑥1</sup>，可見他在早年即已有作君師之志。為了拯世濟俗，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「天地萬物為一體」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，自以為聖人則欣喜而笑，忽思蒼生困苦，則悶然而哭」<sup>⑥2</sup>。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，以經營天下為志」<sup>⑥3</sup>。此種抱負，很能表達他的思想趨向。

<sup>⑤5</sup> 參閱陳登原，「西學來華時國人之武斷態度」，東方雜誌，卷二七，期八，（一九三〇年四月），頁六一～七六。惜陳氏未深究“武斷”之故安在。

<sup>⑤6</sup> 陳繼，「自強」，庸書，內篇，頁四。

<sup>⑤7</sup> 語見薛福成，出使四國日記，卷二，頁一二；卷五，頁一二。

<sup>⑤8</sup> 南海康先生自編年譜，光緒一九年條，頁一二。

<sup>⑤9</sup> 康有為，大同書，（臺北：世界書局，一九五八），頁四。

<sup>⑥0</sup> 蕭公權先生於康之自信心言之甚詳，閱 Hsiao, *A Modern China and a New World*，第一章，第二節。

<sup>⑥1</sup> 見康子內外篇，「闔闢篇」，收入萬木草堂遺稿外編上，蔣貴麟編，（臺北：成文出版社，一九七八），頁四。

<sup>⑥2</sup> 同註<sup>⑥1</sup>，頁五。

<sup>⑥3</sup> 同上，頁五。

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「西人宮室之瓊」<sup>④</sup>，在思想上開了新的境界。康有為利用西學來重詁中學，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>⑤</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>⑥</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。光緒十二年（一八八六）作「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，依幾何為之者」<sup>⑦</sup>。他復於「實理公法」之「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>⑧</sup>。不下史賓諾莎 (Spinoza)、萊布尼滋 (Leibniz)、霍布士 (Hobbes) 輩，尋覓數學建構以為運思之用的先例。

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，而是聖人的製作。名義上是孔聖人的製作，事實上是康聖人的製作。所以實際上，三世說乃是一個真理的公式。聖人之言當然是真理。「孔子改制考」敍有言：

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>⑨</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，惟篤守據亂世之法以治天下，病愈而仍服舊方」<sup>⑩</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

④ 見日本書目志，收入康南海先生遺著彙刊，第一集，頁四～五。

⑤ 見南海康先生自編年譜，頁七。

⑥ 見啟蒙時代文選 (*The Age of Enlightenment*)，(New York: A Mentor Book, 1959)，之序言，頁一六。

⑦ 見實理公法全書，收入萬木草堂遺稿外編，上冊，頁五六。

⑧ 見康南海先生遺著彙刊，冊二，頁五。

⑨ 見康有為，「春秋筆削大義微言考」自序，收入上引書，冊七，頁八。

術，以愚制吾民」<sup>⑩</sup>。由此可見，康有爲的「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>⑪</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>⑫</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：

窮民終歲勤動而無以爲衣食也，僻鄉之中，老翁無衣，孺子無裳，牛宮馬磨，蓬首垢面，服勤至死，而曾不飽糠穀也<sup>⑬</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>⑭</sup>。太平世就是大同世，乃是文明不斷進步所能達到的極致。可見他的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>⑮</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>⑯</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？

康有爲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>⑰</sup>，認為自野蠻漸進文明乃是天理法則。他受到生物

<sup>⑩</sup> 同上，頁七。

<sup>⑪</sup> 參閱康南海先生遊記彙編，（臺北：文史哲出版社，一九七九）。

<sup>⑫</sup> 同書，頁五九三。

<sup>⑬</sup> 見康子內外篇，「不忍篇」，頁一七。

<sup>⑭</sup> 同註<sup>⑩</sup>，頁一七四。

<sup>⑮</sup> 見康有爲，日本書目志，頁四～五。

<sup>⑯</sup> 例如，狄達羅 (Diderot) 將社會生活比作一大實驗工廠，洛克 (John Locke) 以物理治心靈之學。

<sup>⑰</sup> 南海康先生自編年譜，頁一〇。

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>⑦8</sup>。個人如此，人羣亦復如此：

同好仁而惡暴，同好文明而悲野蠻，同好進化而惡退化<sup>⑧9</sup>。

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>⑩10</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>⑪11</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，則中國正受浩烈的帝國主義之害。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、英西瞰、法南瞵、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，事勢僥僗，不可終日<sup>⑫12</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？吾既日即于亂亡，安能怨人之取侮」<sup>⑬13</sup>？所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，為霸地球」<sup>⑭14</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，而應以近代文明為變法圖強的資本。此乃長素所以要積極師事近代文明，而認為不必消極地反對帝國主義的原因。他深知帝國主義為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

⑦8 康有為，孟子微，收入康南海先生遺著彙刊，冊五，頁一五四～五五。

⑨9 同上，頁一四八。

⑩10 康德語，引自蓋彼得(Peter Gay)，啟蒙時代史論，下卷(*The Enlightenment, An Interpretation. The Science of Freedom*)，(New York: W. W. Norton, 1969), p. 105.

⑪11 同註⑩，頁一四八。

⑫12 康有為，「京師強學會序」，湯志鈞編，康有為政論集，(北京：中華書局，一九八一)，上冊，頁一六五。

⑬13 康有為，「上清帝第五書」(一八九八年一月)，康有為政論集，上冊，頁二〇三。

⑭14 康有為，「進呈俄羅斯大彼得變政記序」(一八九八年一月底)，上引書，頁二二六。

後把落後的俄羅斯與日本變成富強之國；從空間上看，中國廣土眾民，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，一嘵笑若日月之照臨焉，一喜怒若雷雨之震動焉。卷舒開合，撫天下於股掌之上<sup>⑤</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。曾上疏說：「皇上若采臣言，中國之治強，可計日而待也」<sup>⑥</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>⑦</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，譬如一貼良藥，決心嚥下去，一定會有奇效。他所謂「師事」，乃指願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，他周游歐美，對近代物質文明更加傾心，主張「物質救國」<sup>⑧</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>⑨</sup>。康有為不會同意此說，認為「謂宗教必言神道」者乃「奇愚」<sup>⑩</sup>。因康氏所謂的宗教，其義甚寬，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>⑪</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>⑫</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>⑬</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>⑭</sup>，或蕭師所謂的「幾臨無神論之邊緣（

<sup>⑤</sup> 見「闡關篇」，萬木草堂遺稿外編，上冊，頁五。

<sup>⑥</sup> 康有為，「進呈日本明治變政考序」，康有為政論選，上冊，頁二二四。

<sup>⑦</sup> 同註<sup>⑤</sup>，頁九。

<sup>⑧</sup> 詳閱康有為，「物質救國論」，收入康南海先生遺著彙刊，第一五集。

<sup>⑨</sup> 梁啟超，「南海康先生傳」，收入康南海先生遺著彙刊第二二集，頁一五。

<sup>⑩</sup> 康南海先生遊記彙編，頁一九二。

<sup>⑪</sup> 同上。

<sup>⑫</sup> 同上。

<sup>⑬</sup> 同上，頁一九四。

<sup>⑭</sup> 詳閱何克（Sidney Hook）尋求存在（*The Quest for Being*），（New York: St. Martin Press, 1961）。

(perilously close to atheism)」<sup>95</sup>。既然如此，長素何以仍要比附耶教，以孔爲國教呢？其故不外有二。其一，以孔子爲「改制之教主，立三統三世之法，包含神人，一切莫不覆幬」<sup>96</sup>，也就是借公羊學的神秘主義色彩，增飾孔子的神權，以加強變法圖強的力量。其二，有鑒於世界各國都「實愛」、「敬重」、「保存」其宗教，使人性能够自立，國家能够自立，「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>97</sup>！關於這一點，陳寶箴分析得很深入透徹：

逮康有爲當海禁大開之時，見歐洲各國尊重教皇，執持國政，以爲外國強盛之效，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，援素王之號，執以元統天之說，推崇孔子以爲教主，欲與天主耶穌，比權量力，以開民智，行其政教<sup>98</sup>。

陳寶箴是反對立教的，以爲聖人有德無位，不敢作禮樂<sup>99</sup>。長素當然不以爲然，他正要孔子「作禮樂」以改制。陳氏又以爲教皇之徒，「橫行各國，激成兵禍戰爭至數十年」，以及近代科學昌明，「其教益衰」<sup>100</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，於光緒廿二年參加「時務報」的工作，宣揚

<sup>95</sup> Hsiao, *A Modern China and a New World*, p. 167.

<sup>96</sup> 同註<sup>95</sup>，頁一九三。

<sup>97</sup> 同上，頁一九〇。

<sup>98</sup> 陳寶箴，「奏釐正學術造就人才摺」（一八九八年五月），戊戌變法，冊二，頁三五八。

<sup>99</sup> 同上。

<sup>100</sup> 同上。

變法<sup>⑩</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，眞鉅子也。大致卓公似賈誼，章似司馬相如」<sup>⑪</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「議變法者，吾黨之責也」<sup>⑫</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，認爲「今吾猶不能遁於照臨之外，其焉能越是範乎」<sup>⑬</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>⑭</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>⑮</sup>。在「原變」一章中說：「物苟有志，彊力以與天地競，此古今萬物之所以變」<sup>⑯</sup>；「寒暑燥溼之度，變物之與之競者，其體亦變，且萬族之相軋，非直寒暑燥溼之比者也，若是人且得無變乎」<sup>⑰</sup>？別著「菌說」，進一步推論他所知的演化之理。他因而對嚴復甚是敬崇，譽爲「大匠」，並曾以「儒術真論」與木刻本「訄書」示之，「爲施繩削」<sup>⑱</sup>。嚴復對此一同道也十分激賞，在回信中說：「至於寒暑孜孜，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>⑲</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，斷然退出並以解辯髮示絕<sup>⑳</sup>。此後，他與變法派分道揚鑣，思想上與長素爲敵，形成南轍北轍之

<sup>⑩</sup> 見太炎先生自定年譜，章氏國學講習會校印本，頁五。

<sup>⑪</sup> 見譚嗣同，「致汪康年梁啟超書之二」，譚嗣同全集，（臺北：華世出版社，一九七七），頁三七一。

<sup>⑫</sup> 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。

<sup>⑬</sup> 章炳麟，訄書（庚子版），（台北：廣文書局影印，一九七八），頁七。

<sup>⑭</sup> 同上，頁八。

<sup>⑮</sup> 同上，頁一三。

<sup>⑯</sup> 同上，頁一九。

<sup>⑰</sup> 同上，頁二〇。

<sup>⑱</sup> 章撰「菌說」，爲「儒術真論」（一八九九）一文的附篇，收入章太炎政論選集，上冊，頁一二八～四四。王煜對此文有評評，閻氏撰「章太炎化觀評析」，明清思想家論集，（臺北：聯經出版公司，一九八一），頁三二六～五七。

<sup>⑲</sup> 見章炳麟致夏曾佑函（一九〇〇），收入章太炎選集，朱維錚，蔣義華註釋，（上海：人民出版社，一九八一），頁一一〇。

<sup>⑳</sup> 見「嚴復致章太炎」，同上書，頁一一二。

<sup>㉑</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（一九八二年一〇月），頁五六～六二。

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」思想固然可為「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文<sup>⑩</sup>，「膏蘭室札記」<sup>⑪</sup>，以及「春秋左傳讀」<sup>⑫</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，以讀書必先識字為訓，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>⑬</sup>！太炎甚至不以經為經，而以經為史，認為「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>⑭</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>⑮</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」，而太炎認為史書「雖私作，無所訾也」<sup>⑯</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經，便無特別神聖可言<sup>⑰</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>⑱</sup>。此與長素以孔氏為教主，以歷史為婢女，為其學理之備，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>⑲</sup>。又謂「乾隆焚書，無慮二千種，畸重記事，而奏議文獻次之，其陰鷙不後於秦矣」<sup>⑳</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

⑩ 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，第一冊，（上海：人民出版社，一九八二），頁三〇九～五六。

⑪ 未刊稿收入同書，頁一～三〇八。

⑫ 此書民初有石印本，流傳甚少，近收入章太炎全集，第二冊，（上海：人民出版社，一九八二）。

⑬ 同註⑩，頁二一〇。

⑭ 章炳麟，教育今語、（重慶，一九一四），頁一三六。

⑮ 同上，頁一三四。

⑯ 見章絳，「原經」，國粹學報，乙酉第五年，第二冊，頁一～二。

⑰ 參閱曹聚仁錄太炎言，見國學十二講，（香港：三育圖書文具公司，一九七三），頁四六。

⑱ 章太炎，「訂孔」，訄書（一九〇四版），（臺北：黨史會，一九六八），頁三。

⑲ 見訄書重訂本，收入章太炎全集，第三冊，（上海：人民出版社，一九八四），頁三二四。

⑳ 同上，頁三二三。

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，大火將燼」<sup>②</sup>之句，即在描述帝國主義的洶洶之勢，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。若就政治社會計之，則西人之禍吾族，其烈千萬倍於滿洲<sup>③</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>④</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>⑤</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>⑥</sup>。

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>⑦</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，

<sup>②</sup> 見章太炎政論選集，上冊，頁一七。

<sup>③</sup> 見「革命軍約法問答——公是先生問太炎答」（一九〇八年七月一〇日），收入同書，頁四三二。

<sup>④</sup> 見章太炎，「客帝匪謬」，章太炎全集，冊三，頁一二〇。

<sup>⑤</sup> 見「致留日滿洲學生書」（一九一一年一〇月一〇日），收入章太炎政論選集，上冊，頁五二〇。

<sup>⑥</sup> 見太炎，「論經史儒之分合」，國風月刊，卷八，期五，（一九三五年一二月），頁一九三。

<sup>⑦</sup> 同上。

說中國必定滅亡，黃種必定剿絕。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>⑩</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，便要掌握太炎所提倡的「國粹」，其目的在「要人愛惜我們漢種的歷史」<sup>⑪</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>⑫</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>⑬</sup>。他晚年所提倡的「儒行」與「喪服」，也可歸之於「風俗」一項<sup>⑭</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>⑮</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。太炎為文屢及羅騷(Rousseau)，必知羅騷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「侯德」(Johann Gottfried Herder, 1744–1803)。太炎雖確曾據日文書籍進窺近世德國思潮，然無直接受侯德影響的佐證。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」(Cultural universalism)——承認公理、法則、與永久模式——的反響。侯德所謂的「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>⑯</sup>，與太炎標出的國粹與國性，旨趣相同。至於侯德所說：「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>⑰</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

⑩ 見「東京留學生歡迎會演說辭」（一九〇六年七月一五日），收入章太炎政論選集，冊上，頁二七六。

⑪ 同上。

⑫ 同上。

⑬ 見訄書重訂本，「哀焚書」，章太炎全集，第三冊，頁三二四。

⑭ 參閱太炎撰，「孝經大學儒行喪服餘論」，載制言，期六一，（一九四〇年二月），頁一～四。

⑮ 同註⑩。

⑯ 參閱侯德巨著歷史哲學 (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*), XIV, p. 226.

⑰ 同書 XVIII, p. 206 英譯轉引自柏林 (Isaiah Berlin)，維可與侯德：思想史研究兩篇 (*Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*), (New York: Vintage Books, 1976), p. 159.

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轍北轍，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「主觀的真理」，即其所謂的「彙僥之智」<sup>⑬</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，便認為「無色」，亦是錯誤的<sup>⑭</sup>。此說明主觀因素對客觀認知的限制。又如人活在氯氣之中，久而感覺不到酸味（日本人稱氯氣為酸素，故太炎誤以為氯具酸的元素）；只有嗅到蘋果，才感覺到酸味<sup>⑮</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的，「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>⑯</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，氯之原素，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。所以「上古以來，百王有政教，各持一端」<sup>⑰</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>⑱</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。普遍真理就是康有爲所說的「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>⑲</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、非以眾所同認為公，而以己之學說所趣為公」<sup>⑳</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，視為科學的客觀真理；至此雖

<sup>⑬</sup> 見訄書初刻本，「公言中第八」，章太炎全集，冊三，頁一四。

<sup>⑭</sup> 同上。

<sup>⑮</sup> 同上，頁一五。

<sup>⑯</sup> 同上。

<sup>⑰</sup> 見「公言下第九」，同上，頁一六。

<sup>⑱</sup> 同上，頁六〇。

<sup>⑲</sup> 章炳麟，「四惑論」，收入章氏叢書，別錄三，頁五九～六〇。

<sup>⑳</sup> 同上，頁六〇。

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」<sup>⑩</sup>。故就太炎而言，當時流行的所謂公理，並不是「科學的眞理」(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……尚有訟冤之地。言公理者，以社會抑制個人，則無所逃於宇宙，然則以眾暴寡，甚於以強凌弱，而公理之慘刻少恩，尤有過於天理<sup>⑪</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>⑫</sup>，可爲指歸，同歸宿於「文化多元論」的立腳點。太炎在其「齊物論釋」一書中，對此點有更進一步的闡發。

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>⑬</sup>。釋序曰：「非世俗所云自在平等」<sup>⑭</sup>。太炎的平等之談云何？曰：「無物不然，無物不可」<sup>⑮</sup>；曰：「風紀萬殊，政教各異」<sup>⑯</sup>；曰：「物暢其性，各安其所安；世情不齊，文野異尚」<sup>⑰</sup>；曰：「俗有都野。野者，自安其陋；都者，得意於媚。兩不相傷，乃爲平等」<sup>⑱</sup>。所以，所謂平等，要能存異；所謂齊物，任其不齊。卽「循齊物之眇義、任變茲之各適」<sup>⑲</sup>。就此自可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各不同的文化；不然，則「伐使從己，於至道豈弘哉」<sup>⑳</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

<sup>⑩</sup> 同上，頁六九。

<sup>⑪</sup> 同上，頁六六。

<sup>⑫</sup> 同上。

<sup>⑬</sup> 見章炳麟，齊物論釋定本，（臺北：廣文書局重印本），頁一。

<sup>⑭</sup> 章炳麟，「齊物論釋序」，章氏叢書，（浙江圖書館校刊），頁一。

<sup>⑮</sup> 同註<sup>⑬</sup>，頁四二。

<sup>⑯</sup> 同上，頁八六。

<sup>⑰</sup> 同上，頁九〇。

<sup>⑱</sup> 同上，頁七。

<sup>⑲</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>⑳</sup> 同註<sup>⑲</sup>，頁八九。

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>⑯</sup>。無論以中國文化或西方文化統攝一切，都有違齊物、平等之義。他認爲「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」，也都不合齊物之旨<sup>⑰</sup>。他更進一步舉例說：

嚴復旣譯名學，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，固有隔閡，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>⑱</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「拔一切眾生苦」的「大悲心」，人皆有之<sup>⑲</sup>。但「生滅心中所起事相分理有異，言語亦殊」<sup>⑳</sup>。「事相分理」又稱「別願」，即拔一切眾生苦所發之願，「固不必同」<sup>㉑</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>㉒</sup>。「主觀真理」便無真偽是非可爭。太炎說：「道何所依據而有真偽？言何所依據而有是非、向無定軌，惟心所取」<sup>㉓</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？依太炎之見，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>㉔</sup>；又說：「眾吹竽同度一調，和合似一，其實各各自有竽聲」<sup>㉕</sup>；又說：「種種別相，各各不同，亦猶人各吹竽，不度一調」<sup>㉖</sup>。調子各不相同，各有特性，不能

<sup>⑯</sup> 同上，頁一。

<sup>⑰</sup> 同上，頁三三～三四。

<sup>⑱</sup> 見章氏叢書，「對漢微言」，頁五〇。

<sup>⑲</sup> 同上，頁四二。

<sup>⑳</sup> 同註<sup>⑯</sup>，頁六四。

<sup>㉑</sup> 同註<sup>⑯</sup>。

<sup>㉒</sup> 太炎所謂成心，詳見註<sup>㉓</sup>，頁二七、三〇。

<sup>㉓</sup> 同註<sup>㉒</sup>，頁三五。

<sup>㉔</sup> 同上，頁一一。

<sup>㉕</sup> 同上，頁一八。

<sup>㉖</sup> 同上，頁一九。

說只有一種完全正確的調子。所謂「多元真理」，即「當其所宜，適就取捨」<sup>⑯</sup>，而「隨俗雅化」<sup>⑰</sup>。俗是世俗，太炎說：「聖哲悉以經國寧民為其別願；欲經國寧民者，不得不同於世俗」<sup>⑱</sup>。世俗也就是傳統，但傳統雖須延續，卻不是一成不變的，因為「昔人所卽是非，亦與今人殊致」<sup>⑲</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。

從「吹萬不同，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>⑳</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，則為一覩之論，非復齊物之談」<sup>㉑</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」？故無所謂「正處、正味、正色」，因「能覺者既殊，則所覺者非定」<sup>㉒</sup>。是故「凡諸儒林白衣，大匠祇師，所論縱無全是，必不全非」<sup>㉓</sup>。康氏又以近代西方的「別相」為全世界的「總相」，可由三世進化而臻大同博愛之共同目的。而太炎認為「兼愛為大迂之談」因「兼愛不可以宜眾，故達自取之辯；常道不可以致遠，故存造微之談」<sup>㉔</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（或認為不必顧慮）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。甚至認為「道德、禮俗皆須合於科學」<sup>㉕</sup>。而太炎認為政教「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」，為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

⑯ 同上，頁九九。

⑰ 同上，頁三六。

⑱ 同註⑯。

⑲ 同註⑯，頁三四。

⑳ 同上，頁七一。

㉑ 同上，頁九九。

㉒ 同上，頁九八、九九。

㉓ 同上，頁一〇九。

㉔ 同上，頁一；「濟物論釋序」，頁一。

㉕ 太炎語，見章氏叢書續編，「對漢昌言」，卷三，頁二～三。

的社會基礎。此為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，因為無論以納稅或識字為選舉權的標準，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，可使議院成為「姦府」。如果不理會國情，「必欲閹置國會、規設議院，未足佐民，而先喪其平夷之美」<sup>⑩</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見主張議院，而太炎本「因時敷政，固無典常制割大理」之見，反對代議<sup>⑪</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着手。

#### 四、康、章與晚清思想的解放

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。唯受傳統哺養生成的人，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啟發。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，從船炮到工商，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>⑫</sup>。即當時的求變之士由於列強威脅所造

<sup>⑩</sup> 詳閱章炳麟，「代議然否論」，章氏叢書，別錄一，頁六〇～六三。

<sup>⑪</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，亦不欲盡變時法制，此亦依于歷史，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。

<sup>⑫</sup> 見巴奈特(H. G. Barnett)，*創新：文化變遷的基礎*(*Innovation: The Basis of Cultural Change*)，(New York: McGraw-Hill, 1953), p. 156.

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>⑩</sup>，此說誠然不誤，但切忌因而低估西方向中國挑戰以及中國對此一挑戰所作反應的眾多事實。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。

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。即如嚴復西學之深邃，「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，果為奇書，赫胥黎固善談名理，幼公文筆縱橫，尤足推倒一時豪傑」<sup>⑪</sup>！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。他們都嫻諳經學，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「新學偽經考」、「孔子改制考」、以及「春秋董氏學」、「禮運注」、與「孟子微」等書。並於戊戌之夏，本釋迦與耶穌之義，建議以孔教為國教。其結果不啻一空前的「儒學革命」，而「偽經」與「改制」兩考的衝擊力尤大。梁啟超曾說：

(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<sup>⑫</sup>。

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

<sup>⑩</sup> 詳閱柯保安 (Paul Cohen) 「晚清與西方之交涉」 (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), (New York, 1970), pp. 29-61.

<sup>⑪</sup> 吳氏致呂秋樵書，引自桐城吳先生日記，(臺北廣文版，一九六三)下冊，「西學下」，頁四四。

<sup>⑫</sup> 梁啟超，清代學術概論，(臺北：商務印書館，一九六六)，頁七九，八一。

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>⑨</sup>。故文悌、曾廉等要嚴參康有爲。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<sup>⑩</sup>。反應如此強烈，因為作為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，忽以古文為不足信；更歷千百年又能必今文之可信耶？」<sup>⑪</sup>即梁啟超所說的，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「極力推挹孔子」，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>⑫</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>⑬</sup>。但就思想解放而言，無疑是影響極為深遠的。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」。他甚至也可能為共產思想與體制之興，鋪了路<sup>⑭</sup>。

康氏本人並不願見儒學的式微，更無意為共產主義鋪路。我們可以說，解放思想在康、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>⑮</sup>，但長素並不以「託古改制」為純工具，動搖「正統派」的目的，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>⑯</sup>，但是在動搖正統派

<sup>⑨</sup> 蘇興，「翼教叢編序」，翼教叢編，頁二。

<sup>⑩</sup> 參閱 Hsiao, *A Modern China and a New World*, p. 102.

<sup>⑪</sup> 見「朱侍御答康有爲第三書」，蘇興，翼教叢編，頁二三。

<sup>⑫</sup> 同註<sup>⑩</sup>，頁八一。

<sup>⑬</sup> 參閱拙作「戊戌變法失敗的思想因素」，晚清變法思想論叢，（臺北：聯經出版事業公司，一九八三），頁九九～一三四。

<sup>⑭</sup> Hsiao, *A Modern China and a New World*, p. 131.

<sup>⑮</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*)，(New York: Norton, 1966). p. 269.

<sup>⑯</sup> 公權師已詳論之，不贅述，參閱 Hsiao, *A Modern China and a New World*, ch. 4.

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>⑩</sup>！思想之「破」，固然不易；欲求其「立」，其事尤難。

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，就是梁啟超也甚不熱心。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、轢公旦者，獨在以天爲不明及無鬼神二事」<sup>⑪</sup>。及康、章分手之後，太炎更斥孔教爲「怪妄」，「是猶素無創痍、無故灼以成癥」<sup>⑫</sup>；且指名道：「孔教之稱，始妄人康有爲，實今文經師之流毒」<sup>⑬</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。即梁啟超所說，「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>⑭</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>⑮</sup>。此外，長素一再認爲孔子優於釋迦、耶穌，因其較爲世俗，人道多於神道。如謂：「孔子敷敎在寬、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>⑯</sup>！益見他對出世的宗教教義，並不景羨。他所景羨的，可能是西方式的「教會」(Church)——一個精神的集合體。哲人兼社會學家杜克翰(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>⑰</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」；並建議在華僑眾多的南

⑩ 同註⑨，頁七九。

⑪ 章炳麟，「儒術真論」，章太炎政論選集，上冊，頁一二〇。

⑫ 章炳麟，「駁建立孔教議」（一九一三），章太炎政論選集，下冊，頁六八九。

⑬ 章炳麟，「示國學會諸生」（一九一三），章太炎政論選集，下冊，頁六九五。

⑭ 梁啟超，清代學術概論，頁八一。

⑮ 同註⑭。

⑯ 見康南海先生遊記彙編，頁一九三。

⑰ 見杜克翰(Emile Durkheim)，宗教生活的基本形式(*The Elementary Forms of Religious Life*)，施溫(J. W. Swain)英譯，(Glencoe, Ill., 1948), p. 47.

洋，「每島派設教官，立孔子廟」<sup>⑩</sup>。至戊戌變法之年，他正式提議以孔教為國教，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>⑪</sup>。但是長素立孔教為恢宏國家精神力量以圖革新的微意，既未能為國人所理解，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為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「新學偽經考」、「孔子改制考」諸書，燐亂聖言，參雜邪說，至上孔子以神聖明王傳世教主徽號。蓋康有為嘗主泰西民權平等諸說，意將以孔子為摩西，而已為耶穌；大有教皇中國之意，而特假孔子大聖借賓定主，以風示天下。故平白誣聖造為此名，其處心積慮，恐非尋常富貴之足以厭其欲也<sup>⑫</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。即就長素本人而言，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。

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>⑬</sup>。梁啟超亦謂乃師「以為我不入地獄，誰入地獄，救此眾生」<sup>⑭</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，草木森森一草堂。但有羣倫尊北海，更無三顧起南陽<sup>⑮</sup>。

<sup>⑩</sup> 蕤伯贊等輯，戊戌變法，冊二，頁一五〇。

<sup>⑪</sup> 康有為，「以孔教為國教配天議」，康南海先生遺著彙刊，冊一九，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。

<sup>⑫</sup> 曾廉，「應詔上封事」（一八九八），載蘿伯贊等輯，戊戌變法，冊二，頁四九二。

<sup>⑬</sup> 見康子內外篇，載萬木草堂遺稿外編，上冊，頁六。

<sup>⑭</sup> 梁啟超，「康南海傳」，載康南海先生遺著彙編，冊二二，頁四六。

<sup>⑮</sup> 引自宋青藍、康有為，（江蘇人民出版社，一九八三），頁三九。

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」，「大都是假的」(largely apocryphal) <sup>◎◎</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>◎◎</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、梁又何以成為戊戌變法的主角呢？不用說，即是因為政變後、康、梁的政治宣傳所致！果如所說，真可謂驚人的翻案。不過，康有為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鉤消？

無可諱言的，政變之後，康、梁要保光緒，反慈禧，為了政治行動的需要，必然有所渲染與誇張，甚至假借聖旨，以為號召。不過，如果說康有為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，康有為始知名國際；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為與名卿重臣相周旋，了無遜色。「偽經」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大臣，所以受戮的六君子中便有四章京。戊戌變法初起，康有為已是甚具爭議性的人物，不僅保守派，就是

<sup>◎◎</sup> 見 Luke S. K. Kwong, 百日續紛錄——戊戌人物，政治與思想 (*A Mosaic of the Hundred Days: Personalities, Politics, and Ideas of 1898*), (Cambridge, Mass: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1984), p. 232. 另閱 pp. 194-200

<sup>◎◎</sup> 同書，頁一九六。

緩和派都對他有意見，而光緒仍然召見，備為顧問，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>㉙</sup>。由此可知當時親聞目睹的保守派認為康是靈魂人物，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？慈禧及保守派認為康乃關鍵人物，又可見之於政變當日（八月六日<sup>㉚</sup>）的清廷詔書：

工部候補主事康有爲結黨營私、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>㉛</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，太后令廖壽恆擬摺辦康有爲黨羽諭旨，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>㉜</sup>。可見慈禧急不能待，強迫光緒下詔摺康。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爲的首級。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爲一次，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；祇要此一渠道暢通，康氏時時可咨光緒之詢。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>㉝</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>㉞</sup>，為誇張不實之言<sup>㉟</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，很可能尚有未考出者，至

<sup>㉙</sup> 詔見「上諭」，載翦伯贊等編，戊戌變法，冊二，頁九七。

<sup>㉚</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「戊戌改變史實考辨」，載胡繩武主編，戊戌維新運動史論集，（長沙：湖南人民出版社，一九八三），頁二三六～四四。近偶見孫寶瑄初七日日記，「是晚中外報館傳單知太炎復垂簾」，忘山廬日記，（上海：古籍出版社，一九八三），上冊，頁二五九，更可見六日之說較可信。

<sup>㉛</sup> 見清德宗實錄，頁四二六，頁一〇。

<sup>㉜</sup> 見翦伯贊輯，戊戌變法，冊一，頁四八八。

<sup>㉝</sup> 見戊戌變法檔案資料，（北京：國家檔案局明清檔案館，一九五八），頁一。

<sup>㉞</sup> 見「南海先生戊戌奏稿凡例」，載康南海先生遺著彙編，冊一二，頁二。

<sup>㉟</sup> 同註<sup>㉝</sup>，頁一九六～一九七。

少已經超出麥氏「誇張」之數。孔氏總結道：「康有為在戊戌變法期間，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>25</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。康有為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，不信神川竟陸沉」<sup>26</sup>，可見他是敗的不甘心的。政變之後，他更力保光緒，未嘗沒有報知遇之恩之意在。康有為乃戊戌變法一主角，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，莫不自有為啟其機括，雖是非功罪，見人見智，容或不同，然在中國近代史之啟蒙時期，其能致全力於開創風氣以推挽世局者，有為要當為第一人」<sup>27</sup>。

章炳麟反對孔子改制，重點不在反對康有為據此變法圖強，而是反對把孔子神化，視作教主。因章氏解放思想的努力，集中於祛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>28</sup>。古人因不知科學，故「假號為上帝」。而太炎則宣稱；「物生於日，而其為禍福，則日勿與焉。若夫天與帝，則未嘗有矣」<sup>29</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。此種旗幟顯明的世俗化言論，對素以天神相連的傳統觀念而言，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>30</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，「彌鬚垂髮」，

25 孔祥吉，「康有為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，另詳閱頁三〇七~九四。

26 康有為，「贈日本駐港領事上野季三郎」，南海先生詩集，（台北：中華藝苑，一九六五），「明夷閣詩集」，頁四。

27 沈雲龍，康有為評傳，（臺北：傳記文學社，一九六九），頁一。當時的士大夫也以為長素得志，以其為主角，見孫寶瑄忘山廬日記，上冊，頁，二五三七二。

28 章炳麟，「視天論」，章太炎政論選集，冊一，頁一二六。

29 章炳麟，「天論」，訄書初刻本，收入章太炎全集，冊三，頁二〇。

30 章炳麟，「排滿平議」，章氏叢書，別錄一，頁二一。

以爲當然，亡所怪異」<sup>㉑</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，已經與眾不同。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>㉒</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>㉓</sup>——一直有震世驚俗之效！在學術思想上，太炎因排滿而訂孔。訂孔雖非反孔，卻明言：「孔氏聞望之過情」<sup>㉔</sup>！即是把孔子抬得太高。他僅僅給與孔子以「良史」的地位<sup>㉕</sup>。良史是世俗的，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>㉖</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。今旣摭拾諸子，旁採遠西，用相研究，以明微旨，其諸君子亦有樂乎此歟<sup>㉗</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「訄書」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>㉘</sup>。言下之言，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>㉙</sup>，但是仍然有問題：「善爲蠭芒摧陷，而無樞要足以持守，斯所謂煩瑣哲學者」<sup>㉚</sup>。而自宋以降，學爲民蠱、思想晦餳，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，乃系「冥心于思以成眇合者，其條支必貫，其鰥理必可以比伍」。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」。太炎認爲立義至單，言無分域，乃是中夏科學衰弱的主因<sup>㉛</sup>。又如顏元，雖重實學，可追「三代之英，羅馬之彥」，但「滯

<sup>㉑</sup> 章炳麟，「解辯髮」，訄書重訂本，載章太炎全集，冊三，（上海：人民出版社，一九八四），頁三四七。

<sup>㉒</sup> 孫寶瑄，忘山廬日記，（上海：古籍出版社，一九八三），上冊，頁一四三。

<sup>㉓</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>㉔</sup> 章炳麟，「訂孔」，訄書重訂本，見章太炎全集，冊三，頁一三四。

<sup>㉕</sup> 同上，頁一三五。

<sup>㉖</sup> 見同書，頁一三六～三九。

<sup>㉗</sup> 見「儒術眞論」，章太炎政論選集，上冊，頁一一八。

<sup>㉘</sup> 同註<sup>㉖</sup>，頁一四五。

<sup>㉙</sup> 同上，頁一四四。

<sup>㉚</sup> 同上。

<sup>㉛</sup> 詳見「王學第十」，同書，頁一四八、一四九、一五〇。

於有形，而觀念抽象之用少」，「使人無窮究曠間之地」，以致於不能像當「今西方之哲學，不齎萬物為當年效用，和以天倪，上酌其言，而民亦沐浴膏澤」<sup>22</sup>。換言之，中國的傳統學問至少有二大缺點。其一，學術不够細密缺少創見；其二，思想不够概念化缺乏系統，可謂饒有見地。

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；不然的話，「齊州之學，終已不得齒比於西鄰」<sup>23</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，一尊為良史，一尊為教主，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，不再為御用的工具。太炎的「訄書」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，尚無革命之意，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：

虯漢（太炎筆名）所著書（「訄書」）出，頗鼓動一世，造孽無窮<sup>24</sup>。

能廣泛流通，始能「鼓動一世」；有所影響，纔能「造孽無窮」。我們可以想見，這本書在當時的士人之間，是起了極大作用的。

如果說「訄書」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>25</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，使他本人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，狼欲遮道為虜臣，麟起噭之曝其腸<sup>26</sup>。

<sup>22</sup> 見「顏學第十一」，同書，頁一五三，一五一～五二。

<sup>23</sup> 見章炳麟，「學蘊第九」，同書，頁一四七。

<sup>24</sup> 孫寶瑄，忘山廬日記，上冊，頁四七〇。

<sup>25</sup> 函見近代史資料，（一九五六），第三期，頁三，四。

<sup>26</sup> 見中央，「駁康有為論革命書」、江蘇，（一九〇三），期五，收入羅家倫主編，中華民國史料叢編，A7.3（臺北，1968）。

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，爲革命與保皇的分野，製造了明顯的意象。

就一般讀者而言，更爲振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，又與皇帝的疆臣對薄公廷，以一人敵一國，更是聞所未聞，非夷所思。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？昔飲冰主人撰「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爲敵，且能任意侮辱之，使不復得伸眉吐氣，炳麟雖敗亦豪哉！<sup>220</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。就一般民眾而言，也難免不對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>221</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，真千古笑柄矣！」又謂：「其所控我，自革命逐滿外，復牽引玄燁、弘歷、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>222</sup>。可以想見「蘇報」案激揚民氣，解放思想之一斑。

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，對章氏民報時期革命思想感到礙難者，仍頗有人在。一般認爲章氏的思想與言論，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

<sup>220</sup> 同註<sup>219</sup>，頁七一三～七一四。

<sup>221</sup> 詳見吳玉章的回憶，載 Wu Yu-chang, 辛亥革命 (*The Revolution of 1911*), (Peking: Foreign Language Press, 1964), p. 61.

<sup>222</sup> 章炳麟，「獄中與吳君遂、張伯純書」，章太炎政論選集，上冊，頁二三八～三九。

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，又談虛無主義；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>㉚</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的時代節拍，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>㉛</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「訄書」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，所以近世最主要的是「政俗」一項：「今之術者，多觀省社會，因其政俗，而明一指」<sup>㉜</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。至庚子事變，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，民之敵讎，不可得也。浸微浸削，亦終為歐美之陪隸已矣」<sup>㉝</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，而是經過若干年觀省熟思的

<sup>㉚</sup> 高慕軒 (Michael Gasster) 語，見中國知識分子與辛亥革命 (*Chinese Intellectuals and the Revolution of 1911*)，(Seattle: University of Washington Press, 1969), p. 190. 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>㉛</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。

<sup>㉝</sup> 見章太炎全集，冊三，頁一三四，一三三～三四。

<sup>㉞</sup> 見同書，頁一二〇。

結果。他明知有「逐加於滿人，而地割於白人」<sup>㉔</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為情緒化，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>㉕</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>㉖</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) 作為「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，互相砥勵，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，農商之業，任所欲為，選舉之權，一切平等，優游共和政體之中，其樂何似」<sup>㉗</sup>？民國之後，他再無渺視滿族的言論，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>㉘</sup>。狹隘的種族主義者云乎哉！？

若謂排滿為保中國之手段，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>㉙</sup>。

可知他不僅否認有神，甚至認為可以證明神之無有，徹底過於康德。他認為諸教之中以佛教最勝，也就是因為佛教的神性較弱。而且他所取的佛教並不是佛教的

<sup>㉔</sup> 見令書，頁一一八。

<sup>㉕</sup> 詳閱「討滿洲檄」，章氏叢書，文錄二，頁四九～五五。

<sup>㉖</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*)，(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976), p. 117.

<sup>㉗</sup> 見「致留日滿洲學生書」(一九一)，章太炎政論選集，上冊，頁五二〇。

<sup>㉘</sup> 閱章炳麟，請開國別紀，民國十三年(一九二四)印本。

<sup>㉙</sup> 見章氏叢書，別錄三，頁八。

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>◎</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>◎</sup>。此正可配合他於前二年所撰之「革命之道德」一文，認為「無道德者之不能革命」<sup>◎</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「競名死利則一也」<sup>◎</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>◎</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>◎</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，於今爲甚，姬孔遺言，無復挽回之力，卽理學亦不足以持世。且學說日新，智慧增長，而主張競爭者流，入害爲正法論；主張功利者流，入順世外道論。惡慧既深，道德日敗，矯弊者乃憮然於宗教之不可泯絕。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，華嚴之行，必不能制惡見，而瀆汙俗。若夫「春秋」遺訓，顏、戴緒言，於社會制裁則有力，以言道德，則纔足以相輔，使無大乘以爲維綱，則「春秋」亦摩訥法典，顏、戴亦順世外道也。拳拳之心，獨在此耳！<sup>◎</sup>

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？

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，皆可爲他提供思想遨遊之資，故吸而取

◎ 見章太炎政論選集，上冊，頁二七二。

◎ 見太炎，「答夢庵」，民報，卷四，期二一，（一九〇八年六月），頁一二七。

◎ 文見民報，卷二，期八，（一九〇六年一〇月），頁六。

◎ 見太炎，「續新黨論」，民報，卷二，期一〇，（一九〇六年一二月），頁七。

◎ 同註<sup>◎</sup>，頁四。

◎ 同註<sup>◎</sup>頁一二八～二九。

◎ 見太炎，「人無我論」，民報，卷二，期一一，（一九〇七年一月），頁一六～一七。另見章氏叢書，別錄三，頁四二。

之。但他左探右摘，並無意作任意的「綜合」(Syncreticism)，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>㉙</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，一為「無政府」，二為「無聚落」，三為「無人類」，四為「無眾生」，五為「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，遽然感到哀樂之異趣。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。五無雖為最後之境域，卻非現實所可能，乃「不得不有國家，亦不得不有政府」<sup>㉚</sup>。祇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>㉛</sup>！

太炎於冥想五無時，顯然將理想與現實分開；理想既不可致，唯有取惡輕之現實。取共和政體，而不以其為盡善，則事前可免幻想，事後可免失望，未嘗無補於現實。若謂共和為完善之制度，一旦施行，即可國強民富，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，頽傷之餘，遂受到日本無政府主義思潮的影響，以致趨向消極悲觀<sup>㉜</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，而是更為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>㉝</sup>。

<sup>㉙</sup> 蕭公權，中國政治思想史，（臺北：聯經出版事業公司，一九八二），頁九三二。

<sup>㉚</sup> 章太炎，「五無論」，民報，卷三，期一六，（一九〇七年九月），頁一；另見章氏叢書，別錄三，頁四二。

<sup>㉛</sup> 同上，頁二；頁四四。

<sup>㉝</sup> Gasster, *Chinese Intellectuals and the Revolution of 1911*, p. 213

<sup>㉞</sup> 參閱楊天石編，「社會主義講習會資料」，中國哲學，第一輯，（北京：三聯，一九七九），頁三七三～四五〇。

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，因為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，認為無政府主義思想缺乏遠見：

夫似儻愍世之材，以無政府為至極矣。堅信性善之說，則謂利用厚生，與夫男女隱曲之事，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，雖率爾掩目相視，猶有并命同盡之心，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>◎</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、任變茲之各適，一人百族，勢不相侵，并上食李之夫，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（按意大利人馬刺跌士達 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>◎</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，非僅僅是因為與吳敬恒間的個人過節，乃確以為「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，又適為牛角杯也」<sup>◎</sup>。

一九〇七與一九〇八年間，以無政府主義者為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>◎</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。他祇是強調國家既無「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>◎</sup>。若謂：「夫灶下執爨之業，其利於烝民者至多，然而未有視為神聖者；彼國家之事業，亦奚以異是耶？」<sup>◎</sup>又謂：「今之建國，由他國之外鑠我耳；他國一日不解散，則吾國不得不奉帥以自存」<sup>◎</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

<sup>◎</sup> 見註<sup>◎</sup>，別錄三，頁五〇。

<sup>◎</sup> 見章太炎，「無政府主義序」，章太炎政論選集，上冊，頁三八四。原見民報，卷三，期二〇（一九〇八年四月），頁一三〇。

<sup>◎</sup> 章太炎，「排滿平議」，民報，卷四，期二一，（一九〇八年六月），頁一；另見章氏叢書，別錄一，頁一三。

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

<sup>◎</sup> 同上，頁三六五。

<sup>◎</sup> 同上，頁三六八。

障礙<sup>㉙</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「遮攔」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>㉚</sup>，亦非虛無的個人主義，參閱他的「大獨」之說<sup>㉛</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。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啟後的工作。他要「求是」，也就是他所說的「轉俗成真」；然後「致用」，也就是他所說的「向真返俗」。「真」指思想體系，「俗」指實際問題。他顯然有意要探索出解決中國實際問題的思想趨向。

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，也就不能啟後。此歸結到本文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，期于四裔」。不過「四裔誠可，然不是一切類畫，以自輕鄙」。什麼原故呢？太炎道：

飴、豉、酒、酪，其味不同，而皆可于口。今中國之不可委心遠西，猶遠西之不可委心中國也。校術誠有詘要之短長，足以相覆<sup>㉜</sup>。

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>㉝</sup>！所以，他評擊「新世紀」一派的「科學主義」(scientism)，並不表示他反對科學；

<sup>㉙</sup> 同上，頁三六七，三六九

<sup>㉚</sup> 同上，頁三六〇。

<sup>㉛</sup> 閱章炳麟，「明獨」，訄書初刻本，頁四七～四九；重刻本，頁一〇九～一一。

<sup>㉝</sup> 章炳麟，「原學」，國故論衡，下卷，見章氏叢書，頁一一六；另參閱頁一一四～五。

<sup>㉜</sup> 同上，頁一一六。

他批評代議制度，並不表示他反對民主。因為「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>24</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，期適于我」<sup>25</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）承先啟後所不可或缺。

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「鵠聲」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>26</sup>。此可見即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>27</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「鬪爭性的文字」，「真是所向披靡，令人神旺」<sup>28</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，發爲振聾起蟄之言詞者，當首推餘杭章太炎」<sup>29</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二位先鋒人物。

## 五、康、章與民國初年的新思潮

<sup>24</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>25</sup> 同上，頁五四一。

<sup>26</sup> （日）金陵生，「支那革命家章炳麟」，鵠聲，（一九〇七），微捲。

<sup>27</sup> 書載民報特刊天討，（一九〇七年），見「吳樾遺書」，頁二八。

<sup>28</sup> 魯迅，「關於太炎先生二三事」，且介亭雜文末編，（香港：今代圖書公司，一九六八），頁六七。

<sup>29</sup> 蕭公權，中國政治思想史，頁九〇一。

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棒喝。以新的爲本位論，南海聖人及投書某君，最少應生在百年以前。以舊的爲本位論，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>28</sup>

胡適也認爲雖然「二十年前康有爲是洪水猛獸一般的維新黨」，但是「現在康有爲變成老古董了」<sup>29</sup>！把康有爲看作「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，也被定型爲復古派人物。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>30</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>31</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、胡爲例，即使在陳獨秀的駁康之文中，仍不得不承認早年受到康、梁的啟示<sup>32</sup>！事實上，不僅僅「啟示」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），早爲康氏所重視。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爲之」<sup>33</sup>，而且

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，吾皆偏覽之，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>34</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

<sup>28</sup> 見李大釗，「新的！舊的！」，李大釗詩文選集，（北京人民出版社，一九八一），頁一三九。

<sup>29</sup> 見胡適，「新思潮的意義」，新青年，卷七，期一（一九一九年十二月）；收入胡適文存，第四冊，頁一〇二—一〇三四。

<sup>30</sup> 見胡適，「中國新文學運動小史」，胡適選集，（歷史），（臺北：文星書店，一九六六），頁六二～六三。

<sup>31</sup> 見獨秀，「章炳麟與民國」，響導周報，三九期，（一九二三年九月八日），頁二九四。

<sup>32</sup> 參閱陳獨秀，「駁康有爲致總統總理書」，新青年，卷二，期二，（一九一六年一〇月一日）「孔子之道與現代生活」，新青年，卷二，期四，（一九一六年一二月一日）。

<sup>33</sup> 康有爲，「物質救國論」，康南海先生遺著彙刊，冊一五，頁二〇。

<sup>34</sup> 同上書，頁三〇。

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>㉗</sup>！所謂首開近代中國「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>㉘</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>㉙</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>㉚</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，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」，認爲陳氏曾師承章炳麟，以章氏的古文經學來反對康有爲的今文經學。章、陳師生之誼全憑日人松本英紀之說，似不足爲據，但陳氏愛國思想受到章氏的啟發，應是可信的<sup>㉛</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>㉜</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，曾受到康有爲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>㉝</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，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>㉞</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>㉟</sup>！日本學者島田虔次認爲

<sup>㉗</sup> 見康同壁輯，康有爲先生年譜續編，頁四八～四九。

<sup>㉘</sup> Hsiao, *A Modern China and a New World*, p. 549

<sup>㉙</sup> 同上。

<sup>㉚</sup> 同上，二三四。

<sup>㉛</sup> Lee Feigon, (*Chen Duxiu: Founder of the Chinese Communist Party*). pp. 10-15.

<sup>㉜</sup> 見王有爲，章太炎傳，廣東近代史叢書，（廣州：廣東人物出版社，一九八四），頁八六。

<sup>㉝</sup> 胡適，四十自述，（臺北：遠東圖書公司，一九七一），頁五七。

<sup>㉞</sup> 見胡適，「五十年來中國之文學」，胡適文存，（上海：亞東圖書館，一九三五），第二集，第二卷，頁一四七。

<sup>㉟</sup> 胡適，中國哲學史大綱，上冊，（上海：商務印書館，一九一九），再版自序，頁一。

胡適的名作「戴東原的哲學」也是受到章太炎的啟示，因東原一直被認是考證家，而太炎乃重新發現他爲一偉大的思想家<sup>◎</sup>。

胡適那一代學者在學術上受到康、章的啟示，絕非偶然，因他們倆人既是學者，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，不禁表示十分的敬意」<sup>◎</sup>，亦因而「產生了上古史靠不住的觀念」<sup>◎</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，確實是受到康有爲的啟迪。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>◎</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了路。太炎在東京講學的時間雖然不長，但民國以後章門弟子實居北京大學文科要津，其影響可知。而康門大弟子梁啟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、章爲傳統派人物呢？何以新一代的思想界竟視康、章爲頑固保守派呢？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、章爲新思想鋪路於先，復又挺身爲「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，忽然半途中殺出五四程咬金，使他們二人不得不棄車保帥爾。

<sup>◎</sup> 島田慶次，「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>◎</sup> 顧頡剛，「自序」，古史辨，第一冊，頁二六。

<sup>◎</sup> 同上，頁三六。

<sup>◎</sup> 見學林（一九一），卷一，期二。作者藏有東京原版影本。

太炎對五四激流的焦慮可見之於下引一段文字：

學者退處于野，能塙然不拔，自葆其真者，蓋又絕鮮，大氐稗販泰西，忘其所自，得卯礪以爲玉室，而顧自賤家珍，或有心知其非，不惜曲學以阿世好。斯蓋榮情利錄，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，而益馳騖於紛華<sup>⑩</sup>。

太炎所攻者，顯然是五四新文化的淺薄——「得卯礪以爲玉室」，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，即所謂「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>⑪</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>⑫</sup>既是「帳簿」，還足觀嗎？所以在晚年的章炳麟看來，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，主旨即在保持中國文化的特性。

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>⑬</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，而欲躡級爲之，未有不顛蹶者也」<sup>⑭</sup>！而且，革命總是激動感情，蒙蔽理智，「夫洶洶發憤之士，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」，「然而今人洶洶多從革命者，一則易慟動於感情也，一則無通達之深識也」<sup>⑮</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，無知識而樂于自由者也」<sup>⑯</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>⑰</sup>。長素所要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

⑩ 章炳麟，「華國月刊發刊辭」華國，卷一，期一，（一九二一年九月），頁一六。

⑪ 章炳麟，「制言發刊宣言」，章太炎全集、第五冊、頁一五九。

⑫ 同上。

⑬ 詳閱其「不幸而言中不聽則亡國」，康南海先生遺著彙刊，第一六冊。收入康有爲政論選集下冊。

⑭ 康有爲，「共和政體論」，同上書，頁一七〇。

⑮ 康有爲，「革命後中國民生慘狀說」，同上，頁二〇二，二〇三。

⑯ 康有爲，「與徐菊人書（民國六年）」，萬木草堂遺稿外編（下）蔣貴麟編，（臺北：成文出版社，一九七八），頁六四〇。

⑰ 康有爲，「致章一山書」，同書，頁六三七。

此者爲舊世界，爲弱國，日就淘汰焉」<sup>⑩</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>⑪</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」，「如洋店西人之童僕之知識云爾」<sup>⑫</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、政俗的墮落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>⑬</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係國命，乃是對當時「橫議顛濫」、「大壞人心」逆流的立即反應<sup>⑭</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>⑮</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」<sup>⑯</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。據此可知，五四新文化運動的健將們大都認爲文化的發展有全球的一致性與諧和性，人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爲相似，而與章炳麟相反。

不過，康有爲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。

<sup>⑩</sup> 康有爲，「論效法歐美之道」，同書（上），頁三四六。

<sup>⑪</sup> 同文，頁三四四。

<sup>⑫</sup> 同上。

<sup>⑬</sup> 詳閱康有爲，「救亡論」，康南海先生遺著彙刊，一六冊，頁二一九～二二。

<sup>⑭</sup> 見康晚年致梁啟超書，萬木草堂遺稿，頁四四一。

<sup>⑮</sup> 胡適，「東西文化之比較」，胡適選集，（雜文），（臺北：文星書店，一九六六），頁一七。

<sup>⑯</sup> 陳序經，中國文化的出路，（臺北：牧童出版社，一九七七），頁二一。

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「夏葛多裘，非其時不宜用也」<sup>⑯</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，康有為認為傳統可以近代化，可以按照西方的模式來鑄造，但五四「新學之徒」大都認為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>⑰</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。康有為認為中西仍可相通，而陳序經則認為無以相通，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。西化派認為文化只有程度上的不同，並無成分上的各異，而章氏認為既有程度上的不同，更有成分上的各異。因為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傢俱一樣，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，如分國學為六種：「(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>⑱</sup>，無論範疇與內容，俱見新意。他提倡國學也不在排斥

⑯ 康有為，「論效法歐美之道」，萬木草堂遺稿外編，上，頁三四五。

⑰ 同註⑯，頁一〇三。

⑱ 見章炳麟，「國學振起社廣告」，民報，卷二，期八，（一九〇六年一〇月）。

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，未有不能與國學相契合者也」<sup>⑩</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，固有文化成爲眾矢之的，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，齷不及舌」之語<sup>⑪</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，載胥及溺，諸夏阽危，不知胡底；設或經學不廢，國性不亡，萬一不幸，蹈宋、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，漸爲吾化；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，則必渝胥以盡，終爲奴虜而已矣<sup>⑫</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，因他認爲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史中已有先例。日本明治維新之後，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，「吾人旣已輸入西方技器、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>⑬</sup>。此乃基於全盤西

<sup>⑩</sup> 序見民報，卷一，期七，（一九〇六年九月），「來稿」。

<sup>⑪</sup> 見章炳麟，「致柳教授（翼謀）書」，皮地週報，卷一，期四，（一九二二年八月），頁二五〇。

<sup>⑫</sup> 章太炎，「論讀經有利而無弊」，國學概論，（臺南：大夏出版社，一九七七），頁一三七。

<sup>⑬</sup> 德富蘆花，「新日本の青年」，收入德富蘇峰書，（東京，一九三〇），頁四三。

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>㉗</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>㉘</sup>。

政教社因而反對民友社的歐化主張，如國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>㉙</sup>。為了保持日本國性，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為保守派、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子，教育背景略同，並不反對外來文明，也不承認是保守派，祇是覺得保持國性與近代化並不衝突而已<sup>㉚</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。志賀謂國粹乃「自古延續於日本民族之中，不斷純化、精化、保存至今；若其繼續成長，育之、扶之，則將為日本民族今後演化與改進之基礎」<sup>㉛</sup>，與太炎的理論頗為契合。尤相契合的是政教社菊池熊太郎所說，「國粹乃是一個國家的特殊精神，非任何其他國家可以仿襲」<sup>㉜</sup>，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>㉝</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

㉗ 同上，參閱頁三～五三。

㉘ 井上圓了，「日本宗教論」，日本人，（一八八八年四月三日）。

㉙ 國友重章，「日本政治社會の位置眞現象」，日本人，（一八八八年五月三日）。

㉚ 參閱肯耐思·派爾（Kenneth B. Pyle），明治日本新一代——文化認同問題（*The New Generation in Meiji Japan: Problems of Cultural Identity 1885-1895*），（Stanford: Stanford University Press, 1969），第二，三章。

㉛ 見志賀重昂，「日本人力開放する所」，收入志賀重昂叢書，（東京，1972-29），一，頁一一七。

㉜ 見氏撰，「國粹主義本體論觀上」，日本人，（一八八八年一月一八日）。

㉝ 見日本人，第五六六號一五六二號，轉引自湯志鈞，「章太炎年譜長編補」，辛亥革命史叢刊，第五輯，（北京：中華書局，一九八三），頁七六～七八。

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，他成為一般人心目中的傳統派與守舊派的大將，一個多烘托的「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；如他譴責甲骨膺品，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離者、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。魯迅早年曾是太炎弟子，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，魯迅成為「新文化的旗手」，主張西化，與太炎的文化觀點，勢同水火，亟不相容。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「參與投毒」，「也不過白圭之玷」<sup>◎</sup>。但師徒二人在文化觀點上的巨大差異，畢竟難以掩飾。於是魯迅認為太炎「先生的業蹟，留在革命史上的，實在比在學術史上還要大」<sup>◎</sup>。他回憶太炎的「學術」文章，「文筆古奧，索解為難」，他所講的「說文解字」，「一句也不記得了」；而太炎的「革命鬭爭」文字，「真是所向披靡，令人神旺」<sup>◎</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，魯迅並未因太炎「革命」精神的感召而參加辛亥革命，反而受到太炎「學術」的啟示與薰陶。周作人回憶太炎民報社講學，雖只有半年多，「可是這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>◎</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

<sup>◎</sup> 見「關於太炎先生二三事」，且介亭雜文末編，（香港：今代圖書公司，一九六八），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毒大典。

<sup>◎</sup> 同上，頁六六。

<sup>◎</sup> 參閱同書，頁六六～六七。

<sup>◎</sup> 引自曹聚仁，魯迅年譜，（香港：三育圖書文具公司，一九七二），頁二八。

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，「言非同西之理弗道、事非合西方之術弗行、掊擊舊物，惟恐不力」<sup>⑬</sup>。於是一味西化，隨聲唱和，曰「物質也（科學）、眾數也（民主）」，完全不顧西方的實況與中國之所需。他所希望的是「掊棄物質而張靈明，任個人而排眾數」<sup>⑭</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>⑮</sup>，更可與太炎的文化特殊論相應。魯迅認為太炎早年「戰鬪」，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，康有為在新文化運動者的眼中，也是走向國粹與頽唐的保守人物。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，卻成為解放後思想界之敵。馮友蘭說：「在民初人的心目中，康有為是一個國粹論者，是一個老頑固。在清末人的心目中，康有為是一個唯心論者，是一個叛徒」<sup>⑯</sup>。馮氏這句話一樣適用於章炳麟。

## 六、結論

康有為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，也許更重要的是，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、章為先。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；從康氏偽經到五四疑古，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

⑬ 魯迅，「文化偏至論」，魯迅全集，（北京：中華書局一九八二）第一冊，頁三八。

⑭ 同上頁四一。

⑮ 同上，頁五三。

⑯ 見馮友蘭，新事論（又名中國到自由之路），（重慶，一九四〇），頁一八。

同讐仇。假如康、章不忠於他們的思想、迎合時流，則被尊為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為三類：西化派、傳統派，以及折衷派，似未注意到康、章各自提出的二個不同的文化觀點，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，以為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，可以自由仿效採用。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，不可能擋同。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，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。西化派認為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」，也認為無論中、西文化各具有普遍性格。例如學衡重鎮梅光迪、吳雨僧等推重白璧德 (Babbitt) 與莫爾 (More)，因後者認為「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「為什麼不努力建立一人文國際」(Why not work for a humanistic international) <sup>◎</sup>？梅氏與康氏的思想內容有異，但共同認為可依照西方的模式，建立普及性的「儒家人文主義」或「孔教」則一。

在制度上，康氏要仿行西方的君主立憲制。民國成立後，他的主張失敗；但民國原擬採取美國的聯邦制，尋用法國式的共和制，最後採用列寧式的一黨專政制，都是要抄襲一種制度，因認為那種制度是放諸四海皆準的，在別國行得好，搬來本

<sup>◎</sup> 梅光迪，「人文主義與近代中國」(Humanism and Modern China)，梅光迪文錄，(臺北：聯合出版中心，一九六八)，頁二五，另參閱九～二四。

國一樣可行得通；像一通良藥，既可醫人，必可醫我。就此而言，仍然沒有超越康氏文化觀點的基本趨向。

章炳麟強調每種文化各有其特性，於文化交流之際，應互尊特性，所謂齊物眇義，可說是曲高和寡，沒有獲致多少響應。蓋因中國屢經挫敗之後，國人對本國的傳統，不僅喪失信心，且認為是進步的障礙，非棄之不快。傳統既不值一顧，其特性又何足重視？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，無疑會被視為傳統派張目。而無視其文化觀點的確切意義。

時間畢竟是思想的最佳考驗。當中國人的自信心稍稍恢復，對文化的看法理智重於情感，自能重新發現傳統的價值。西方的社會學家，經過長期的專業研究，也發現傳統不一定是現代化的障礙，甚至有助，因已肯定了傳統可以創新<sup>⑩</sup>，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。再看中國，經過一世紀的仿效外國，總感格格不入，終於還是要回頭追尋具有中國特色的思想與制度。豈不就是章氏早已指出的思想趨向！

康氏逝世即將一甲子，章氏逝世即將半世紀。如果中國已真正認識到漸進改革之路勝於冒進革命之路，真正肯定可以創造具有中國特色的現代文明，則我們是否應該重新評估康、章兩氏在近代中國思想史上的地位呢？

<sup>⑩</sup> 近著可參閱霍布斯邦 (Eric Hobsbawm) 與蘭坎 (Terence Ranger) 編，《傳統之創新》(*The Invention of Tradition*)，(Cambridge: Cambridge University Press, 1983)