

清季知識分子的自覺

王 爾 敏

- 一 引 言
- 二 存亡的自覺
- 三 人格的自覺
- 四 知識的自覺
- 五 結 論

一 引 言

在我國來說，「知識分子」是民國以後出現的一個詞彙，它的定義到今天仍在形成之中，還沒有達成一種為學術上共認的界說。早期通用的形式，常是「知識階級」四字，後來漸漸改正為現今的成詞，大致已經固定了，並為大眾所接受。本文採用這個成詞，仍是習慣的沿襲現時共喻的寬泛的了解，只為使用方便，並無意解決定義上的問題^①。

講到所謂的「清季知識分子」，這種形容，自然是後來的命義。因為清代人沒有這種特殊觀念，也沒有如此身份的自我認同。如馮桂芬、王韜、馬建忠、薛福成均不自認是「知識分子」，但後人討論，總必會把他們一併列進去。

雖然「知識分子」一詞是現代的命義，而對於知識分子這一類人物的了解，却是從古向來就有，只是用不同的詞彙作表達而已。中國古代對於知識分子的認識，從一個反面的史例，可以獲得大部要義。這就是二千多年前秦始皇的焚書坑儒。當時所焚之書，包括詩書百家語，而僅留醫藥、卜筮、種樹之書。可以知道古代百家九

^① 近幾年，不少同輩學者頗有興趣探討「知識分子」的定義問題，當然尚都在討論階段。在許多人的言論比較看起來，可以知道較為成熟深入而且具獨立見解者為謝文孫所撰的「漫談『智識之士』」，（*Note on the Intellectuals*），載大學雜誌第四至第六期。

流，凡為思想言論者均要禁絕。至所坑之儒，竟達四百六十餘人，却全為飽學之士，即當時之所謂「諸生」者^②。從這件故事看，可以知道秦始皇的聰明和用心。一個據天下為私有的專制皇帝是最怕有思想能力的人，和培養傳習思想能力的書。而這種有思想能力的人，因為被太子扶蘇形容為：「誦法孔子」^③，於是為後人傳為眾所習知的「焚書坑儒」故事。在數千載以上秦始皇所坑的「儒」，正大致相同於今日西方所沿用的 *intellectuals*。因為後世所沿用習慣，「儒」字常被概括的統稱一些有知識修養和思想能力的人，却並不一定單單指儒家或仲尼之徒，這已經是數千年來所形成共喻的了解。一個有意義的旁證：就是明末人已稱呼西洋學者利瑪竇謂之「西儒」，當是最顯見的代表，而且和西方的指謂，也是很有趣的符合^④。

自二十世紀以來，我國學術的發展轉變，已經使「儒」字仍限制到學派的專門名詞上去，在普遍形成的習慣上，已經不再把「儒」作一般知識分子之普通代稱。這種近代學術發展經過，是很複雜的有重大意義的專門問題，這裏無法追述。在事實上，學術上新的代稱「知識分子」已在日益普遍的為人應用，而且隨着時代的進展，它所包羅的內容也比傳統的意義更要增大。

照前面所說到的有學識修養和思想能力的人，實際只能形容中國的知識分子，却並不等於定義的註脚。因為這種形容是太寬泛籠統，而顯得與普通人無大區別。於是必須費工夫作進一步解釋。單就學識修養來說，本來重在「識」的造詣。自古以來的了解，是不會把所謂的「學究」看作知識分子的。甚至對這類人形容為「贅儒」，以作區別。單就有思想能力來說，似乎人人皆可包羅，然必定要達到能表達或介紹系統的理論才可以代表。

清季知識分子，自然大部分是傳統社會中培育出來的人物。對於這類人的描述，可以幫助一般定義的形成與參考，並代表本文所涉對象的界說。第一，沒有政治

② 史記會注考證，卷六，秦始皇本紀，頁五十至五二；五六至五八。

③ 史記會注考證，卷六，秦始皇本紀，頁五八：「始皇長子扶蘇諫曰：天下初定，遠方黔首未集，諸生皆誦法孔子，今上皆重法繩之，臣恐天下不安。唯上察之。」

④ Edward Shils 參考二十餘種西方論著（包括他自己數種），對於「知識分子」，綜合的作一概括的描述，在最上的原則上說，與中國古來所指稱一般知識分子之「儒」（非儒家之謂），頗為相通。載 *International Encyclopedia of the Social Science* Vol, 7, pp. 399-414。

傳統的階級性，而是在個人憑藉各項有利的發展條件下成功為社會領導分子。第二，是受教育的分子；但却限於正統的知識灌輸。其他如僧徒的研究佛法，工商的書算技術，優伶樂工的傳習技藝，均不被視為知識分子。第三，是傳統職性分類中的「士」，即傳統社會中士農工商四民之一。第四，對於身份立場，他們的自我認識，是有幾項原則的條件，認為必然屬於知識分子行為的表徵。也就是他們身分責行的自省。其一，有開拓並延續民族文化的使命。所謂「為往聖繼絕學，為萬世開太平」。其二，有擔負國家政治的責任和過問政治的興趣。所謂「學而優則仕」。其三，有謀致全民幸福樂利的抱負，所謂「窮則獨善其身，達則兼善天下」。其四，有悲天憫人之情懷，淑世之熱腸，所謂「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」。如此這般的有學識修養和思想能力的人，纔可以說是傳統的知識分子^⑤。

至於清季知識分子的自覺，自為本文所要探討的主題。但是清季知識分子對於「自覺」是否也有了自覺？也就是他們的自覺意識如何？在這裏首先遭遇到，是必須討論的。這不是自覺的內容問題，而是屬於精神狀態的反應。對於「自覺」一詞，清季人士不甚談及，而在廣泛的言論表達中，却明顯的道出一個集體的時代性的政治醒覺。這個政治醒覺指中國全體而言，自起始均不以個人思想狀態為代表，最早的淵源，可以追溯到光緒十二年（一八八六）曾紀澤的「中國先睡後醒論」。那時曾氏已預言中國將有未來的醒覺，並認為會步上這種道途。可以說確是時代先知^⑥。但是中國知識分子普遍自認為醒覺過來，實際還在光緒二十六年（一九〇〇）以後。

當清季知識分子自我感悟到醒覺的精神狀態之後，他們有一個共同的努力趨向，就是熱切的更要喚醒全國同胞。很自然的他們就擔當了先知先覺者的身分。最早的有兩個重要先知，就是黃遵憲和孫文，他倆分別的提出了相同的主張，均引先知

⑤ 以上各段議論，只代表作者個人解釋描述，可幫助定義之形成，並不是要作定義之探討。此外，張朋園所撰「清末民初的知識分子」一文，載思與言，七卷三期，曾專門作過定義的討論，可以參考，但也只代表形成階段中的若干解釋。這個問題刻正方興未艾，許多學者都有興趣參與研討，將來可能會使之完成一個普遍性的定義。

⑥ 光緒十二年（一八八六）曾紀澤以英文撰寫「中國先睡後醒論」（*China, the Sleep and the Awakening*），發表於倫敦「亞洲季刊」（*The Asiatic Quarterly Review*）經顏詠經，袁竹一兩人譯為中文，收入「新政真詮初編」。

先覺自任。黃氏有謂：「吾民之聾聵如此，又欲以先知先覺爲己任，藉報紙以啓發之，以拯救之」^⑦。而孫氏更自先知先覺的立場而草創其救國建國的思想體系，其撰民報發刊詞謂：「此先知先覺之天職，而吾民報所爲作也」。這真表現了知識分子最崇高遠大的宗旨。

繼黃孫兩位先知以後，中國知識分子展開了近半世紀的醒覺運動，廣泛的發抒爲先知們喚起民衆的呼聲。或在自覺覺人，而常以「醒」、「覺」、「甦」、「警」等字參入筆名以至本名。或在發刊報章而冠以醒覺警世名號。羣志所趨，表現了知識分子集體醒覺的現象^⑧。

當然知識分子自覺的感悟醒的精神狀態，是一個現象；而並不自覺的存在着的覺醒的事實，自當爲時更早。因此探討自覺的內容或所覺的問題與對象，自必顧及全面的知識分子醒覺的事實。譬如早期出現的「校邠廬抗議」（馮桂芬著）、「盛世危言」（鄭觀應著）、「危言」（湯震著）等形式的言論。各書題署所表達的辭意，仍在予人以警覺。「抗議」本義在「位卑言高」，著者已明白言之，與今日所謂抗議（protest）一語毫不相干。「危言」，意在警人聽聞，均爲知識分子促人醒覺之用意。是以討論清季知識分子，自當以自覺的內容爲準，而不可以拘限於醒覺運動中的片段的範圍。

二 存亡的自覺

清季知識分子之意識到中華民族臨於危亡之秋，將不免有滅種之禍，以惶恐惕厲之警告，傳佈全國，喚起國人奮起。可以說是醒覺運動中一個強大的動力。而這

⑦ 錢仲聯：黃公度先生年譜，頁六七。

⑧ 此一小段議敘，與謝文孫「漫談智識之士」的觀念相同，故不詳敘。茲引其原文：「近代的中國智識之士好談『覺醒』，常以『喚醒』民衆自任，孫中山先生倡說的『先知先覺』，更是風行。也有人以『啓蒙者』自居。至於二十世紀的中文雜誌，採用『覺醒』、『醒獅』、『醒世鐘』等等爲標題，據著者初步估計，當在二百種以上，實數也許更多。總之，四、五百年後的將來，回顧二十世紀上半的中國思想界，恐會看到一種智識之士『集體覺醒』的現象。這些智識之士當中，不免有優劣之分，存派系之見，甚至有爭論、有詬誶，但是作整體的觀察，似乎是一種共同的徵候。他們都經歷過一種精神上的『覺醒』，都以『覺醒者』自居，都願『自覺覺人』。」載大學雜誌第五期。

種動力的由來，至少是自三方面的成因所匯聚。一個是理論的，由於接受一種新觀念而推衍得來，這就是西方進化論的輸入，激起中國思潮上不可數計的浪峯。其中浪頭之一，以物競天擇學說，引起國人危亡的警惕與爭持生存的自覺。如嚴復於所著「原強」中即開宗明義謂：「物競者，物爭自存也；天擇者，存其宜種也」。^⑨而使人領悟到自然淘汰的冷酷事實，和其發展的必然性。由此種天演理論，於近代思想方面啓導出很多新的觀念，連鎖性的激盪，展現在知識分子羣中。次一個方面的成因，是現實的，列強瓜分中國，促使知識分子產生亡國滅種的痛覺。面對此種現實，亦不能不驚恐於大禍將臨，起而力拼掙扎。一種救亡的呼聲，引導出保種、保教、保國的民族意識。另一方面的成因，是一個戰敗的刺激，也就是甲午中日戰爭的結果。這件事實，構成爲對存亡意識產生的總爆發點。自此以來，激起近代思想上許多新的浪潮。即如以存亡爲標題者，有嚴復的「救亡決論」，畢永年的「存華篇」，梁啓超的「瓜分危言」等等，均係最明顯的例證。

自天演論作出發點，以觀進化之世界，反映出一個爭殺的景象，弱肉強食的恐怖氣氛，充斥其間，瓜分之禍，也覺得顯然有必至之勢。爲求其不滅亡，進而導引出保種、保教、保國的民族意識，強化了中國的民族主義思想。其行動表達於「保國」、「保浙」、「保滇」、「保川」、「保路」、「保礦」、「保界」諸學會之組織。嚴復以申說存亡之界限：

「且吾所謂無以自存無以遺種者，豈必死者國量平澤若蕉而後爲爾耶！第使彼常爲君，而我常爲臣，彼常爲雄，而我常爲雌。我耕而彼食其實，我勞而彼享其休。以戰則我常居先，出令則我常居後。彼且以我謂天之僇民，謂是種也，固不足以自由而自治也。於是加束縛馳驟，奴使而虜用之。俾吾之民智無由以增，吾力無由以奮，是蚩蚩者長此困苦無聊之衆而已矣。夫如是，則去不自存

^⑨ 嚴幾道詩文鈔，卷一，頁六。嚴復「原強」一文，成於光緒二十一年，通篇發抒進化論思想。雖然以達爾文（Charles Robert Darwin）理論起緒，實則主要介紹斯賓塞爾（Herbert Spencer）社會進化思想。「原強」一文於中國近代思想影響甚大，爲一重要文獻。

而無遺種也其間幾何！」^⑩

楊概以爭生存呼喚自救：

「今請泣告天下曰：五洲震燿，種族紛岐，守舊必亡，求新必盛。因渴而爭蹄涔之水，因饑而烹肉食之獸，其所得者幾何。然非此則饑渴而骷髏矣。此西國天演家所以力主爭自存之說也。」^⑪

麥孟華以保國家獨立自主為求存之本義，保國與國權之基均在其中：

「今夫人昂然於世界之上，必能保天賦之人權，享應有之利益，然後可以為人，否則舉動息皆待他人之指揮，而世不啻無是人矣。國翹然於大地之中，必能保自主之國權，享應有之利益，然後可以為國，否則經營緯畫，仰他人之鼻息，大地不啻無是國矣。今日識時之傑，痛中國之不國，提倡獨立之主義，固謂非是不足以立國也。然人必有志識才幹，足自捍衛，而人權乃可保全。國必有人心士氣，足自振奮。治體、政策足自經理，而國權乃可保守。是故獨立者自存之基礎也，內力者獨立之根柢也。」^⑫

梁啟超亦悲嗟於中國地位殆淪為僕隸屬國，而大聲疾呼，求自救勿作傀儡：

「中國者，傀儡之頑而碩者也。一人之力不足以舉之，則相率而共傀儡之。此蚩蚩者，猶曰我國尚存，我國尚存。而豈知彼眈眈者，已落其實而取材，吸其類而鹽其腦。官體雖具，衣冠雖備，豈得目之曰人也哉。嗟呼，必自傀儡然後人傀儡之。中國之傀儡固已久矣，及今不思自救，猶復傀儡其君，傀儡其民，竭忠盡謀，為他人效死力。於是我二萬方里之地，竟將為一大傀儡場矣。」^⑬

而當時人士，於列強之昌言瓜分中國，反應極為敏銳而激烈。畢永年著「存華篇」

^⑩ 嚴幾道詩文鈔，卷一，頁一五。又，嚴復譯，天演論 (T. H. Huxley, *Evolution and Ethics*)，上卷，頁十一，嚴氏亦表達了同樣的思想與警惕：「嗟夫！物類之生乳者至多，存者至寡，存亡之間，間不容髮。其種愈下，其存彌難。此不僅物然而已。墨澳二洲，其中土人日益蕭瑟。此豈必凌劉削之而後然哉。資生之物所加多者有限，有術者既多取之而豐，無具者自少取焉而畜。豐者近昌，畜者鄰滅。此洞識知微之士，所為驚心動魄於保羣進化之圖；而知徒高睨大談於夷夏軒輊之間者，為深無益於事實也。」

^⑪ 湘報類纂，甲集，卷中，頁二七。

^⑫ 清議報，第四十一冊，（影印本頁二六六四）。

^⑬ 清議報，第九冊，（影印本頁五二四）。

，力促國人警醒，免於瓜分之禍：

「抑余尤奔走喘泣告我黃民曰：瓜分之圖，字林西報昌言無忌，法外部並行文各國，示以天與不取之意。果爾，則太平洋爲血戰場，支那人爲几上肉，欲求眉睫安，將不可得。雖然，殷憂啓聖，恐懼致福，誠乘此伏毛洗髓，滌穢蕩瑕，與天下更始，如湘潭易氏，瀏陽唐氏所云者，則雷動颺馳，而耳目改觀，氣機撥動，我士民益當血誠相與，共保阡危矣。存華之機，其在是歟，其在是歟。」^⑭

即滿族志士如壽富撰著「與八旗諸君子陳說時局大勢啓」亦詳爲陳說瓜分之害。其最清醒而可貴之處，是以中國爲立場，而不抱狹義的滿漢之見。

「中國戎禍，始道光，一敗於英，再敗於英法，三敗於法，四敗於日本，失緬甸越南琉球高麗屬國凡四，割香港臺灣澎湖北徽屬地凡四，無役不敗，無敗不失地，願我兄弟知中國爲至弱之國，兵力不足恃也。自和約以來，入口洋稅，歲有增加，無窮漏卮，屆六十年，賠兵費者凡四，貨財之輸於外者，何可勝計，願我兄弟知中國爲至貧之國，生機將日促也。同治時，德宰相畢士麻克，嘗建分中國之議，諸國因中國地大民衆，莫敢先發。自我敗於日本，此說復起，近日諸國議論，半是此事，願我兄弟知外人日日謀我，我中國將有瓜分之機也。」^⑮

更可貴者，壽富因受中華教化之濡染，雖爲滿族宗室貴介，而自我體認，則視爲中華民族分子。其持此立場有謂：「我中國，神明之裔也，堯舜之遺也」。^⑯而並不謂滿族之裔也，奴爾哈赤之遺也。可以見其深厚之文化色彩。

相對的外人昌言瓜分，亦言保全。實則同一意義，蓋視中國之無能自立自主，而取共同干涉想法，則是一樣。知識分子也同樣深惡痛絕，痛切反省，進一步覺悟自保自存責任。如署名自強氏者（本名待考）有謂：

「中國者，吾中國人之中國，非他人所得而保存也；保全中國者，吾中國人自

^⑭ 湘報類纂，甲集，卷上，頁二。

^⑮ 時務報，第二十七冊。

^⑯ 時務報，第四十冊。

己之責任，非他人所得而代之也。惟人人知爲己任，則自無旁貸之心，人人知盡其責，自無退避之心，衆心齊力，衆目共的，終未有不能達其點者。吾國民其擴充其愛國之性，培養其獨立之氣哉。」^⑭

國家之所以爲國家，正在於其國民之獨立精神，視之以爲存亡之關鍵。故自強氏謂：

「國家之存亡興衰，一視乎國民之獨立精神，其精神可用也，則國無弱小，必有興者。如英德諸國是也。反是則亡，如印度土耳其諸國是也。是故覘國在民，使吾國人皆發奮其獨立之精神，揚溢其不羈之志氣，傳曰蜂蠶有毒，況廣有四百餘州之勝地，有四億萬同胞之神種，故將披靡地球，輝耀人表，固意中事也。安有以世界無上可恃之衆，可用之地，而臣妾服屬隸役於他人，搖尾叩首於紅鬚綠眼之馬前者哉。我四百餘州之地寧可碎，四億萬人之頭寧可斷，而國民獨立之精神必不可少屈，此余以之自誓，而願我同胞共誓者也。」^⑮

國民獨立精神之堅持，不惟須個人生死以之，且將爲此宗旨綿延於世世代代。陳天華的意見表露出其奮鬥之勇氣與決心：

「各國若想瓜分我國，二十歲以上的人不死盡，斷不任他瓜分。萬一被他瓜分了，以後的人，滿了二十歲，當即起來驅逐各國。一代不能，接及十代；十代不能，接及百代；百代不能，接及千代。漢人若不建設國家，把中國全國恢復轉來，這排外的事永沒有了期。」^⑯

設如一旦被瓜分受欺凌，則必謀求獨立，以圖報復。劉楨麟則期以百世復仇之義：

「春秋之義百世之讎可復。西人公法家言，凡受人非理之加者，必如其道以報

^⑭ 清議報，第五十八冊，（影印本三七四一至三七四二頁）。

又，同書，頁三七四三—三七四四，又謂「今外人日日言保全，言瓜分，明目張膽，視爲固然。噫！是顯以奴隸魚肉視我也。故我國民，聞保全瓜分之論而不髮指眦裂者，必非人。聞保存瓜分之論而不興起振奮者，亦非人。且天下間，惟反拒力足以破侵入力，反拒力比侵入力大，則侵入力自滅，今侵入日張大矣，而反拒力不隨之而俱長，則不足禦之。故今欲破保全瓜分之間題，莫善於我國民提出獨立之問題」。

^⑮ 清議報，第五十八冊。

^⑯ 陳天華：警世鐘。見辛亥革命，第二冊，一三五頁。

之，如此而後合於公法。是以齊襄滅紀復祖宗之讎；子胥入楚，復父兄之讎；勾踐沼吳，復己身之讎；德役於法，威良卑士麥復讎以虜路易；英挫於法，惠靈吞復讎以囚拿破侖。我朝太祖復二祖之讎，以遺甲十三伐明，而誅尼堪外蘭。遠徵古史，近法聖武，旁驗敵邦，未有不以忍讎事讎為恥者，未有不以申讎復讎為志者。世非大同之治，不能以忘恩怨，事當不平之甚，惟有重於報施，此蓋天理之自然，人心之至公也。」^{②①}

清季知識分子由民族危亡，而反省到滅種之嚴重大患者，多數人都思考到吸食鴉片的病害，均以為最足以促中國之滅亡者莫過於此。嚴復即作此主張：

「考中國禮俗，其貽害民力而坐令其種日偷者，由法制學問之大，以至於飲食居處之微，幾於指不勝指。而沿習至深，害效最著者，莫若吸食鴉片女子纏足二事。」^{②②}

由此種認識作出發點，進一步引導廣泛的戒烟禁烟觀念。在行動上表現在光緒二十年以後由此種理想而組合的若干戒烟會。更進而發展為光緒三十年以後的各地戒烟局所。其思想的原始基礎，即在於救種類之滅亡。如徐勤的「戒鴉片烟會序」所云：

「不傷於身，不害於家，不損於國，不弱於教，不辱於鄰敵，則尊之重之，飲之食之，其勿怪也。然而形羸骨削，面異人色，舉動孱弱，有如土木，傷於身矣；破室蕩產，流於勾盜，妻孥寒餒，呼號無告，害於家矣；漏卮之巨，敵於絲茶，國用日蹙，民力彌困，損於國矣；凡百衿纓，同羅斯毒，學尚廢弛，等於土番，弱於教矣；妄干大禁，陷於敵刑，鉗受毒物，鄙為異類，辱於敵矣。若夫官吏則誤公，農圃則失時，工商則廢業，行陣則弛勇，族里所不齒，戚友所擯棄，區區之事，靡可縷數。嗚呼，中洲靈淑之氣，億兆神明之胃，豈天留此鳩毒之物，以賊其種類者哉？」^{②③}

當然追溯源始，不能不說是外洋之大量運銷所致。在洋人者，旨在牟利，則不恤他

②① 知新報，第四十冊，見戊戌變法，第三冊，第一六八頁。

②② 嚴幾道詩文鈔，卷一，頁二一。

②③ 知新報，第五十一冊，見戊戌變法，第四冊，第四六二頁。

人之生死，國人反省及此，自不免不對西人取懷疑態度，甚至於理性的傾向於排外，這在知識分子中間，也是最起碼的不可避免的事實。志剛的意見，可以作為較清醒的代表：

「鴉片流毒，甚於瘟疫傳染之害，舉世皆知。即嗜之者，亦有暴虎馮河，死而無悔之志。原情者曰：不有嗜者，誰復售之。然此而出於中國之自戕其類則無怨矣。乃出於最愛上帝，以愛人為懷之洋人，夫洋人之諄諄講愛上帝以行其教者，有牢不可破之勢。至於以堅船利礮以力服人之兇鋒，猶不若鴉片毒害之深。而究其實，不過取其利厚而售速耳。然其愛上帝者，固遠不若其孳孳為利之心，與夫周孔其口而躑躅其行者，有同軌也。」²³

由於思想上的物競天擇的啓發，加上事實上的列強瓜分中國的刺激，再加甲午中日戰爭敗績的恥辱。三力會合，激起知識分子存亡的自覺。由存亡的警懼，向消極方面發展，啓導了國人救亡圖存的企求，再由保種、保教、保國等思路推展，終乃強化了當時的民族主義。再往前推展，則入於權威主義的國家觀念，以至於權力中心政府，開明專制之想望²⁴。這是消極方面思想發展的路線，也可以說是痛苦醒覺後的結果。但在積極方面，也產生了另一種新的發展，同樣具有重大意義。

自天演論的反應，導向於積極方面的思想，最直接的是一種有奮鬥態勢的「競存」觀念，連帶的恢復了尚武精神，而以義戰為合理的奮鬥途徑。這不但在行動上表現於「競業」、「競存」、「尚武」、「公理」等學會的組織，尤其強化了革命志士勇敢就義的理論力量。「殺身成仁」、「捨生取義」等傳統的信念，固然是知識分子所通曉，而此種為民族爭生存，求種族之延續，其所加的動力則更強大，其價值的了解也更簡易。

競存之國民，首須具備何樣條件，自然就會聯想到強的基礎。先能強始可在存

²³ 宜廬：初使泰西記，頁三二。

²⁴ 對於中國近代思想中，由激進的進化論發展為權威主義，以至於開明專制政府，強人領袖之想望，等一連串思路推衍的探討。美國學者施華滋（Benjamin Schwartz）在其所著的 *In Search of Wealth and Power-Yen Fu and the West* 中有很深刻的分析，貢獻甚大。嚴復正是這個思想最首要的代表。徐高阮撰「嚴復型的權威主義及同時代人對此思想之批評」一文，一面作鄭重介紹，一面並把這種思路的發展也擴大到梁啟超。其文載故宮文獻，一卷三期。

亡關鍵中競爭，而保種保國之義士，始可有所憑恃。由此而使斯賓賽爾（Herbert Spencer）的理論得嚴復的介紹與發揮，引進為中國教育精神之最高宗旨。不但為國人廣泛吸收，殆至今已成為婦孺共遵之信條，此即德、智、體三育之來源。嚴復實為最早提倡之人，如其所論：

「蓋生民之大要三，而強弱存亡，莫不視此。一曰血氣體力之強，二曰聰明智慮之強，三曰德行仁義之強。是以西洋觀化言治之家，莫不以民力、民智、民德三者斷民種種之高下。未有三者備而民生不優，亦未有三者備而國威不奮者也。反是而觀，夫苟其民契需恟愁，各奮其私。則其羣將渙。以將渙之羣而與鷙悍多智愛國保種之民遇，小則虜辱，大則滅亡，此不必干戈用而殺伐行也。磨滅潰敗，出於自然，載籍所傳，已不知凡幾，而未有文字之先，則更不知凡幾者也。是故西人之言教化政法也，以有生之物各保其生為第一大法，保種次之。而至生與種較，則又當舍生以存種。踐是道者，謂之義士，謂之大人。至於發政施令之間，要其所歸，皆以其民之力、智、德三者為準的。凡可以進是三者，皆所力行；凡可以退是三者，皆所宜廢。而又盈虛酌劑，使三者毋或致偏焉。」^{②5}

近代之言德、智、體，以為強民保種之三要，其得自於吸收外來思想，得自於危亡煎迫之醒覺，其淵源自極明顯。後來融會為中國思想信念之一部分，亦全無勉強之處，也沒有傳會之跡。然而用之以比較中國傳統思想，以觀當時不同思路的知識分子之於救亡圖存之反應，則會產生較有趣的對照。和嚴復「原強」篇相距三年左右，張之洞以「勸學篇」提出了為中國自救之路，以魯之弱國為比擬，而推出孔子智、仁、勇三達德為手段，用以達成「雖愚必明，雖柔必強」的途徑^{②6}。兩人同樣以三個概念，以為「強」之基礎，亦足見其想像之接近。但真正於後世有更多的影響力者，則是德、智、體的觀念。這個事實，也正表現了中國知識分子的基本性格，與吸收新觀念的傾向。

^{②5} 嚴幾道詩文鈔，卷一，頁九，嚴復在同卷頁七中，述及「濬智慧、練體力、厲德行」三端，自應為德、智、體最直接而顯著的介紹，實出於斯賓塞爾所謂的：intellectual, moral, physical三字。

^{②6} 張之洞：勸學篇序。

由個體求強以競存，很自然的會導入於整體範圍，使當時思想自覺的反應，連帶產生另一個新的認識觀念，這就是「羣」字的被提出討論，和其在政治思想上發生廣泛的影響。嚴復於羣之一義有多方面的透澈的解說，實為最早倡導之人，他提出的基本定義，顯然是代表對於西方知識的了解，構成一個重要的理論基礎，如其所謂：

「蓋羣者人之積也，而人者官品之魁也。欲明生生之機，則必治生學。欲知感應之妙，則必治心學。夫而後乃可以及羣學也。且一羣之成，其體用功能，無異生物之一體。小大判而官治相準。知吾身之所以生，則知羣之所以立矣。一身之內，形神相資；一羣之中，力德相備。身貴自由，國貴自主，生之與羣，相似如此。」²⁷

譚嗣同則以事物比擬，取傳統常識觀念說羣之要義：

「今夫有物百鈞，一人舉之不足，數人數十人舉之，斯舉之矣。有草一莖，孺子折之有餘，數十數百萬莖，壯夫莫誰何焉。有書萬卷，十年讀之，莫能通其義，數十數百人分任之，可計日而畢業矣。萬事萬物，莫不以羣而強，以孤而敗，類有然也。」²⁸

梁啟超亦論羣義之原始，雖不免傳會牽強，却深自篤信，而歸趨於以羣繫乎存亡關鍵：

「凡世界中，具有二種力，一曰吸力，二曰拒力。惟彼二力在世界中不增不減，迭為正負。此增則彼減，彼正則此負。於是乎有能羣者，必有不能羣者。有羣之力甚大者，必有羣之力甚輕者。則不能羣者必為能羣者所摧壞，力輕者必為力大者所兼并。譬如以針置之盤內，針受盤吸，則羣於盤。引以磁石，則針離盤，轉羣於石。磁鐵相羣之力大於盤也。自地球初有生物以迄今日，物不一種，種不一變。苟究極其遞嬗遞代之理，必後出之羣漸盛，則前此之羣漸衰。泰西之言天學者，名之曰物競。洪水以前，獸蹄鳥迹，交於中國。周公大業，在驅猛獸。今則尋常陸地，虎豹犀象幾於絕迹，獸之羣不敵人之羣也。美洲非洲

²⁷ 嚴幾道詩文鈔，卷一，頁八。

²⁸ 譚嗣同全集，頁一四五。

澳洲咸有土人，他洲客民入而居之，則土著日漸漸滅，野蠻之羣不敵文明之羣也。世界愈益進，則羣力之率愈益大，不能如率，則滅絕隨之。故可畏也。^②」自定義的討論，會轉而聯繫到整體與個體間關係的認識。比較起來，自是整體為重，個體為輕。如嚴復曾在天演論中講到：「兩害相權，已輕羣重」。又謂「羣已並重，則捨己為羣」。（此兩語皆嚴復自言，並非譯文）就當時的想像，於是連帶產生了「小己大羣」的觀念。嚴氏之說可為代表：

「特觀吾國今處之形，則小己自繇尚非所急。而所以祛異族之侵橫，求有立於天地之間，斯真刻不容緩之事。故所急者乃國羣自繇，非小己自繇也。求國羣之自繇，非合通國之羣策羣力不可。欲合羣策羣力，又非人人愛國人人於國家皆有一部分之義務不能。欲人人皆有一部分之義務，因以生其愛國之心，非誘之使與聞國事，教之使洞達外情，又不可得也。」^③

使個體與羣體關係密切，即個體為整體中息息相關之分子，則人即應為羣之細胞，為民族或國家之細胞。羣之生存，即個人之生存，其義甚明。由此遂引進社會有機體學說，為知識分子廣泛接受。如前引嚴復所謂的「蓋羣者人之積也，而人者官品之魁也。」固甚明顯。推之為國、族之義，自然相同。如梁啟超所謂：「國者何，積民而成者也。國政者何，民自治其事也。愛國者何，自愛其身也」。^④如孫文學說，自序謂：「夫國者人之積也，人者心之器也。而國事者，一人羣心理之現象也。」存亡的自覺輾轉達到社會有機體的認識，自救之途自然有了更開朗的道路，不但助長了民族主義與國家觀念，同時在行動上更加强了知識分子組織的結合，有激烈的革命性的會黨，也有溫和的講究團結的「羣學會」、「同心會」之類的團體。要之在理論基礎上，已廣泛的認識了一種組織的重要性。在清季知識分子言論中間，這種羣體的觀念的流露與反應，相當普遍。同樣的具有感染力的傳播，使中國知識分子自思想的承受上直接引進了一門新的學問，就是西方的 Sociology。當時有一個中國化的譯名，頗具有嚴肅的思維意義，這就是流行一時的「羣學」。得自於

^② 梁啟超，飲冰室文集，卷二，頁五——六。

^③ 嚴復譯：孟德斯鳩法意，(Montesquieu: *Spirit of Laws*) 卷十七，頁五。

^④ 清議報，第二十二冊。（影印本第一三九七頁）。

嚴復的繙譯。他聲明是採用荀子的話，「人之貴於禽獸者，以其能羣也。故曰羣學」。^②後日的發展，漸漸為「社會學」一詞所代替。但是單就譯名來看，也略可了解中國知識分子接受新事物的態度。

三 人格的自覺

關於中國知識分子的人格自覺，就近代來說，自是就某些重點關鍵着眼，却不盡在總原則上立論。因為就總體上說，人的自覺其地位價值，當在古代已有，這裡不便涉及。如果謂只有近代才產生人格的自覺，必然會引起爭論，所以特先在此說明，以免誤解。

中國近代的人格自覺，不是自省的，而是由對待對象而得來，同樣是西方知識思想與當前世局構成重要的啓導動力。再淺近一點說，這種思想是模倣得來。這種自覺也與前者所論存亡的自覺不同，不是急迫的警覺，而是觀察中的醒悟。雖然兩者同樣都表現了對西方知識的接受，而人格的自覺則更建立於穩固的理性基礎上。

人格的自覺，由緩慢的觀察與學習中產生，它的發展，當然也是長時期的在整個清季逐漸的表露。而其有重大表現或者說有更廣泛的表達者，仍在於一八九五年以後。在完全基本認識上，最明顯而最動人心的一個西方觀念，就是人權天賦說。同時西方人士對之視為天經地義，家喻戶曉。使清季知識分子也產生了領悟與接受的傾向。雖然有人在詞面上曾加以曲解，如張之洞之所為論，意圖泯滅其重要題旨，却也並未完全拒斥。^③但在正面的了解上，則已廣泛的使人感悟出「人」的基本意義與價值。譚嗣同講論人體生理，由其引伸於人權發生之原始，以為人權出諸天授之基礎：

「大抵全體，竟與一副絕精巧之機器，各司其職，缺一不可，與天地之大機器相似。獨是天必造此一種全體之精巧機器，果何為也哉。原是要使人頂天立地，做出一番事業來，所謂贊天地之化育與天地參也。諸君當知此堂堂七尺之軀，不是與人當奴僕，當牛馬的。諸君諸君，我輩不好自為之，則去當奴僕牛馬

^② 嚴幾道詩文鈔，卷一，頁六。

^③ 張之洞：勸學篇，頁二二——二三。

之日不遠矣。」^②

麥孟華亦主人權傳於其自身，他人不可強奪：

「夫權者，身所自有，固非他人可以侵竊之物。昔惟棄之，故人得而奪之，今惟收之，則人孰得而爭之。得權者為天民，為強國，失權者為奴隸，為藩屬。

孰利孰害，孰苦孰樂，皆聽我同胞之自擇，我同胞其無畏難而自餒矣。」^③

人人得天之稟賦，表現於其獨立性。天之所授，無論種族大小，膚色體型，而所得於天者，則沒有區別，無分厚薄。此一觀念之獲得，實予國人之爭取獨立之奮鬥以更多的勇氣，且使人自知其所以為人之重要意義。自強氏的意見可作為代表：

「夫天之生人也，皆賦與獨立之性，其分配最公平無頗。他性之稟受或有厚薄，而獨立之性，則無厚薄。人種無論各色，其稟之於天一也。既人人皆同此稟受而無厚薄，則人人皆當有獨立之責，必不可稍讓他人半步。其不知獨立者，是不知有己而棄天也。是之謂自失其為人。人而甘退於人類之列，而以牛馬奴隸自居，則天地間仍得謂之有是人哉！」^④

雖然清季人士之講論人權天賦道理，自表現於理論之認識與承受。實則從外觀事實的覺察，已早在人心中傳播醞釀。這就是國人開始注意非洲黑人的問題，以及黑奴解放的問題。就保守的時間估計，中國人開始注意解放黑奴，實在美國總統林肯正式解放黑奴之前二十年。也就是江寧條約之後，徐繼畲所從事著述的「瀛環志略」。他的記敘，可以代表向國人介紹解放黑奴的開始。同時也表現了中國知識分子必有的學識修養：

「按阿非利加黑夷，好略賣人口。歐羅巴諸國，以其憤而馴，能力作，競買為奴。迨歐人西辟亞墨利加諸島國，苦於土滿，本國流寓，不足以資耕作，土人又悍不受役，於是多買黑奴，驅之墾畝，如牛馬然。葡萄牙尤以販買黑口為利，相沿數百年矣。黑人雖混沌，然與歐人雜居日久，七竅亦漸鑿。西葡諸國，待之有恩，故未生變。佛人性高亢，視黑奴如草芥，踐踏無忌，黑奴之悒悒含

^② 湘報類纂，乙集，卷上，頁二三。

^③ 清議報，第四十四冊。（影印本第二八六七頁）。

^④ 清議報，第五十八冊。（影印本第三七〇四頁）。

忿，欲傳刃於其腹中者非一日矣。一聞內變，操戈並起，萬戶聚殲，不遺噍類。語云：蠱蠱有毒，信哉！近年英吉利嚴申厲禁，以多金贖放黑奴為民，前後費銀數千萬圓，且以兵船巡海上，捕販賣者。米利堅亦多贖放，並於黑奴故土，買地安插。固兩國之好行其德，抑亦有懲於佛人，不慙歛怨於異族，沾慈惠之聲，弭肘腋之變，其為謀誠深遠矣。」^{③7}

對於黑奴解放問題，郭嵩燾的了解，已反映出基本人權的觀念。他的意見當表達於光緒初年。

「三百年來，歐之所以日興，而亞之所以日微者，世有能一言能通其故者乎，往者湘陰郭先生嘗言之矣。曰：吾觀英吉利之除黑奴，知其國享強之未艾也。夫歐亞之盛衰異者，以一其民平等，而一其民不平等也。」^{③8}

至於基本人權之所表達，則藉人之基本自由而出。於是談人權即必連帶涉及個人之自由。而自由亦應出諸天授。如嚴復所謂：「民之自繇，天之所畀也。」^{③9} 鄒容亦申明人之基本自由，為天賦權利，最為扼要清晰。故謂：「生命自由，及一切利益之事，皆屬天賦之權利。不得侵人自由，如言論、思想、出版等事。」^{④0}

自由既為人權的基本條件，進一步即為自主權，亦即人為自己之主人，主宰自己，表達於個人的自由自立。這也是很自然的被認為得之於天授。歐榭甲申論自立之說，以為人權之原始基礎：

「生天地之間者，自非犬馬奴隸，皆有自主之權。此義在西國雖童子皆能識之，而在中國則罕有知之者。其原因亦有二焉：一由呻吟於歷代專制政體之下，獨夫民賊，務為嚴刑峻法，以收天下之權歸於己，使其下戰戰受治，奉令惟謹，無敢異己者。苟其挺然獨立，獨行其志，往往不為朝廷鄉里所容。若列國之興民權，頒頸者數十萬人，而後得之，而在中國，則以民權為大逆無道之事，此政治上滅自主之權者一。一由於深中陋儒之毒，桎梏於綱常名教之虛文，謬

^{③7} 徐繼畲：瀛環志略，卷十，頁二四—二五。

^{③8} 嚴復譯：孟德斯鳩法意，卷十，頁五。

^{③9} 嚴幾道詩文鈔，卷三，頁七。

^{④0} 鄒容：革命軍，頁四五。

削『君雖不仁，臣不可以不忠；父雖不慈，子不可以不孝。』之說，以爲上可虐下，下不得違上，而臣子之含冤負屈，草菅於暴君頑父之前者踵相接，以是毀家亡國者，不可勝數也。而不知君君臣臣，父父子子，夫夫婦婦；君得自主，臣亦得自主，父得自主，子亦得自主，夫得自主，婦亦得自主。非君尊而臣卑，父尊而子卑，夫尊而婦卑，可以奪人天賦自由之權也。」^④

言自主之反面，隨時又涉及於奴隸問題。麥孟華特於奴隸作一比較敘說，益顯出自立自主之可貴：

「奴隸者，與國民相對待而不齒於人類之賤稱也。國民者，有自治之才力，有獨立之性質，有參政公權，有自由之幸福。無論所執何業，而皆得爲完全無欠缺之人。曰奴隸矣，則既無自治之力，亦無獨立之心。舉凡飲食男女，衣服起居，無不待命於主人，而天賦之人權，應享之幸福，亦遂無不奉之主人之手。衣主人之衣，食主人之食，言主人之言，事主人之事，倚賴之外無思想，服從之外無性質，諛媚之外無笑語，奔走之外無事業，伺候之外無精神。呼之不敢不來，麾之不敢不去，命之生不敢不生，命之死亦無敢不死。得主人之一盼，博主人之一笑，則如獲異寶，如膺九錫，如登天堂，囂然誇耀於儕輩以爲榮寵。及嬰主人之怒，則俯首屈膝，氣下股慄，雖極其凌蹴踐踏，不敢有分毫抵忤之色，不敢生分毫憤奮之心。他人視爲大恥奇辱，不能一刻忍受，而彼無怒色，無忤容，怡然安爲本分，乃幾不復自知其爲人。」^⑤

民之被奴役，取對待立場而觀，自然連帶引起政治醒覺。政治關鍵在於政權，政權之所歸趨，即亦分別主從之所在。於是政權的自覺，即由人格的自覺引伸而出，亦即爲人格自覺的一項重要表達。而此種醒覺的討論，已經不單就理論上談個人自主權利的問題，大半則入於帝王與國民的對待立場作說。首先私天下的政治就遭到嚴重的批評。私天下之治，人權之被侵損，公民之被奴役，自不待言，鄧實著「原政」篇，以攻斥秦以來之政治：

「三代之政，以天下公諸天下者也。春秋之政，以天下私諸一國者也。暴秦之

④ 清議報，第二十七冊。

⑤ 清議報，第六十九冊。

政，以天下私諸一家者也。是故三代之昌，昌於措天下於仁義，而材雲布，而令雷行，而其誥玲瓏，而其情芳香也。春秋之不長，不長於措天下於詐力，而下無風俗，而上無紀綱，而中國微戎狄橫也。暴秦之亡，亡於措天下於禁令，而奸民嘯，而亂民狂，而詳告於堂，不詳諱於牀，以覆其邦也。嗚呼，中國之政，由上古至三代，及秦而大壞。秦西之政，由希臘而羅馬，當秦而漸興。地球之運，由東而西，一盛一衰，一強一弱。神明之區，丁秦之厄運者，幾三千年。水火刀兵，風雨盜賊，每十年而一亂，數十年而再亂，何民之生於秦以前者之幸，而生於秦以後者之不幸也。」^③

嚴復尤爲激烈，直斥秦以降之帝王君主皆爲大盜竊國，專制政治自然在人心目中益加動搖：

「語有之曰，曲士不可與語道者，束於教也。苟求自彊，則古人之書，且有不可泥者，況夫秦以來之法制。如彼韓子（指韓愈），徒見秦以來之君，秦以來之君，正所謂大盜竊國者耳。國誰竊，轉相竊之於民而已。既已竊之矣，又惴惴然恐其主之或覺而復之也。於是其法與令，蝟毛而起。質而論之，其什八九，皆所以壞民之才，散民之力，漓民之德者也。斯民也，固斯天下之眞主也。必弱而愚之，使其常不覺，常不足以有爲，而後吾可以長保所竊而永世，嗟乎，夫誰知患常出於所慮之外也哉。」^④

然則政權所在實屬之於民，而與帝王之權位實相倒置。由此，不但人之自主有與立，而政柄之以民爲主亦有與立。嚴復乃援引西方民主規制，比較立論。

「西人之言政也，以其柄爲本屬於民，而政府所得而操之者，民予之也。且必因緣事會，而後成之。察其言外之意，若惟恐其權之太盛，將終不利於民者也。此西說也。中國之言政也，寸權尺柄，皆屬官家。其行政也，乃行其所固有者。假令取下民之日用，一切而整齊之，雖至纖息，終無有人以國家爲不當問也，實且以爲能任其天職。其論現行政柄也，方且於之而見少，又曷嘗於之而見多。論者若曰，凡使吾之至於此極者，皆國家之勿事事致之耳，此中說也。

^③ 皇朝蓄艾文編，卷十，頁三三。

^④ 嚴幾道詩文鈔，卷三，頁七。

以二者之懸殊，故學者據中說之成見，以觀西書，輒莫明其意之所在。又每見中朝大官，與西人辨執，往往自謂中理不刊之說，乃為聞者所捧腹軒渠，斥其愚謬。不佞嚮謂中西義理大殊，深誠學者不可援一貫之陳義以自欺者，職是之故。夫彼是固各一是非，然必陳鐘鼓以享爰居，則固臧孫之不聖耳。」^④

鄒容則進而明言，政權以民為主，乃世界公理，萬國同此。

「一國之政治機關，一國之人共司之，苟不能司政治機關，參預行政權者，不得謂之國，不得謂之國民，此世界之公理，萬國所同然也」。^⑤

進一步，反觀帝王卿相之地位如何，則自然的於民為主之前，而應入於僕隸之列。如陳天華所謂：

「譬如一隻船，皇帝是一個舵工，官府是船上的水手，百姓是出資本的東家。船若不好了，不但是舵工水手着急，東家越加要着急。倘舵工水手不能辦事，東家一定要把這些舵工水手換了，另用一班人纔是道理，斷沒有袖手旁觀，不管那船的好壞，任那舵工水手胡亂行駛的道理。」^⑥

於是政治領袖實為眾民之公僕。「公僕」之一概念，已在清季為人廣泛傳誦，嚴復當為最早介紹之人。如其借西法以立言謂：「西洋之言治者曰：國者，斯民之公產也。王侯將相者，通國之公僕隸也。」^⑦然則國為眾民眾庶之國，亦隨之流播於士紳言論之間；而「中華民國」一義，已於其誕生之前在知識分子心中形成。章太炎於光緒三十三年（一九〇七）發表「中華民國解」一文，實代表觀念成熟之重要階段。^⑧

清季人格的自覺，自理論以至實體的表達，均以人的基本權利為中心。自是在傳統思想中向來所未涉及的人權問題。這種人權的醒覺，當然可以看作一種近代新生的產物，尤其它的最後宗旨，表現在政治上的民權思想，自與歷來政治思想有

^④ 嚴復譯：社會通詮 (Edward Jenks, *A History of Politics*)。頁一七四至一七五。

^⑤ 鄒容，革命軍，頁六。

^⑥ 陳天華：警世鐘，見辛亥革命，第二冊，頁一三一。

^⑦ 嚴幾道詩文鈔，卷三，頁七。

^⑧ 章氏文發表於民報第十五號。

顯著的不同。民自帝王專制政體中解放出來作為真實的主人，已代表近代的重大轉變，此後將影響於政治制度，政治立法，政治風氣，乃至政團的結合形式，均將循一新路以求發展。而基本人權觀念，實為一切變化之根源。這就是人格自覺所帶來的一般性的收穫。

人格的自覺另一方向的發展，則轉入於社會上一個特殊的觀點，這就是婦女人格的重新估價，也就是婦女地位之重被重視。婦女人格為近代知識分子所提出討論，其思想創因也是有多方面的感悟。也可以說在西方思想傳入後，由各源頭匯聚而成的總爆發。這個思想之總爆發點，是以「不纏足」一概念為代表，而此「不纏足」一概念之內，實即包含近代婦女解放中諸般之思想，是以此一簡單通俗之詞彙，自不能全就表面「不纏足」三字去了解，或至予以輕視。

纏足為婦女顯著的痛苦，就人格地位而言，即全國婦女至於無辜而受奴刑。就基本人權言，自是重大剝奪，和嚴重的違反人權。在人格自覺中，自然省悟到傳統社會所加於婦女的危害。而「不纏足」就成為最響亮的解放之呼聲。唐才常對於纏足之害，有很動人的形容和警語：

「方足之初纏也，必用新布緊束之。其著鞋，或用敲火石之小鑊刀撬上，痛必徹骨，不三日必潰而成瘡，不瘡則腳不能成，瘡極敗爛，其肉盡化紅膿流出，而後血枯筋斷，脛折皮燥，足底乃折作兩灣形。其兩足旁凸之骨，名曰髌子，髌最為纏足時害，必畢力削成之如筍直，而足乃纖小，可世俗意。故婦人恒髌本太息曰：此不知裂腸幾許，揮淚幾許也。至今思之，猶骨顫心悸耳。詩曰：先祖匪人，胡寧忍予。又曰：哀今之人，胡為虺蜴。悲哉！天同覆，地同載，肢同四，官同五，而生人之樂，獨不得而同之。吾之生也，幸而男子，不過數十寒暑耳。儻此數十寒暑中，肢體少羸瘠，手足少痿痺，即恨恨曰：此數十寒暑奚為也。彼女子則自五六歲以來，已天蠶日晦，無復生人之氣，天下古今之至不平者，孰有過於此。又況世亂兵燹之禍，兇荒顛沛之秋，更有不忍言不忍聞者哉。」^⑩

梁啟超於此等陋俗之形成，極加詛咒，而於首倡風氣者，尤加撻伐。其為「戒纏足

^⑩ 湘報類纂，甲集，卷下，頁二五。

會」著敘有云：

「纏足不知所自始也，其必起於汙君、獨夫、民賊、賤丈夫。苟以恣一日之欲，而敢於冒犯千世之不韙。其行事則商受之剖孕斲涉，其居心則劉鋹之鬪獸戲蛇。以孔教論，所謂作俑其必無後。以佛法論，所謂地獄正爲此人。嗟夫！天下事良法每憚於奉行，而謬種每易於相襲，以此殘忍酷烈輕薄猥賤之事，乃至波靡四域，流毒千年，父母以此督其女，舅姑以此擇其婦，夫君以此寵其妻。齟齬未易，已受極刑，骨節折落，皮肉潰脫，瘡瘍充斥，膿血狼藉，呻吟弗顧，哀求弗應，嗥號弗聞，數月之內，杖而不起，一年之內，昇而後行。雖獄吏之尊，無此忍心；即九世之讎，亦報不至是。顧乃以骨肉之愛，天性之親，狗彼俗情，爲此荼毒。嗚乎！可不謂愚人哉。可不謂忍人哉。」^①

千年來中國婦女之飽受殘害，固足以啓人悲憫之懷，而動同情之心。然此等醒覺，尙是表面的直覺意識。更進一步的推理，就省察到千年來中國之所以屢亡於異族，實由此種自弱其民族的惡習而來，從這種觀點出發，自然更使人領悟到不纏足意義之重大。譚嗣同即以此立說，入其所著「仁學」。

「同一女色，而髻齡室女，尤流俗所涎慕，非欲創之至流血哀啼而後快耶？殺機一也。穿耳以爲飾，殺機又一也。又其甚者，遂殘毀其支體，爲纏足之酷毒，尤殺機之暴者也。纏足不知何昉，據其見於詩詞吟咏，要以趙宋爲始盛。嗚呼悲哉！彼北狄之紀綱，何足與華人比並者，顧自趙宋以後，奇渥溫，愛新覺羅之族迭主華人之中國，彼其不纏足一事，已足承天畀佑，而非天之誤有偏私也。又況西人治化之美，萬萬過於北狄者乎！華人若猶不自省其亡國之由，以畏懼而亟變纏足之大惡，則愈淫愈殺，永無底止，將不惟亡其國，又以亡其種類，不得歸怨於天之不仁矣。」^②

黃遵憲與徐仁鑄在湖南發起「不纏足」會，其公啓亦在申明纏足陋習之爲害民族及有傷國計之嚴重性。

「凡有損於民生，靡不傷夫國計。迂儒曰：扶陽而抑陰。淺識曰：貴男而賤女

^① 梁啟超：飲冰室文集，卷一，頁一二〇至一二一。

^② 譚嗣同全集，頁一八至一九。

。詎知算山澤之黔黎，衆生已去其大半；沈煙霞之痼癖，完人又減其五分。居廣土而無衆民，自啓四鄰之覬覦；廢蠶桑而耗衣食，難期萬族之富強。且彼也蕭娘呂姥，舉趾而結奇兵；我也燕瘦環肥，裹足而成坐斃。卽一端之自弱，恐百廢之難興。若是者害在天下，故我朝革故鼎新，卽著禁纏於令甲；胡今日食毛踐土，尙甘梗化於由庚。邇來多方輻輳於中原，哲士帆航於異國。徧覽六大洲，無茲穢習；傳播四瀛海，流爲陋聲。番婦則會開天足，惡瓜竊灌於梁亭；支那亦論箠戒纏，妙筆爭傳於滬館。通都大邑，風氣漸開。僻壤窮鄉，見聞仍陋。今特廣約同心，共成嘉會。」⁶³

消極方面之危害，固論者不厭其詳，若再進而推展，則知婦女之強弱，有關於競爭民族生存關鍵。而當世爲國人所廣爲呼喚之「保種」、「保教」、「保國」的奮鬥立場，實以婦女爲其本源。梁啓超的討論，就十分清楚而合理。

「西人言種族之學者，以胎教爲第一義。其思所以自進其種者，不一而足。而各國之以強兵爲意者，亦令國中婦人，一律習體操。以爲必如是，然後所生之子膚革充盈，筋力強壯也。此亦女學堂中一大義也。今之前識之士，憂天下者，則有三大事。曰保國、曰保種、曰保教。國烏乎保，必使其國強，而後能保也。種烏乎保，必使其種進，而後能保也。進詐而爲忠，進私而爲公，進渙而爲羣，進愚而爲智，進野而爲文，此其道也。教男子居其半，教婦人居其半，而男子之半，其導原亦出於婦人，故婦學爲保種之權輿也。」⁶⁴

康有爲以相同觀點，據立國族競存之本而陳之奏牘。

「試觀歐美之人，體直氣壯，其爲母不裹足，傳種易強也。迴觀吾國之民，尪弱纖儂，爲其母裹足，故傳種易弱也。今當舉國徵兵之世，與萬國競，而留此

⁶³ 湘學新報，第三十二冊。

又，黃遵憲於婦女解放提倡最力。湖南風氣之開頗受其影響。光緒二十三年十一月一日知新報所載一則閩新聞，頗富意義，以見黃氏用心。「又聞，黃廉訪遵憲公度，新任湖南臬司。下車伊始，倡禁民纏足，風舉雷動，以至秋闈諸生所有進場器物，俱標貼不纏足字樣，風氣之盛，極於一時。」另一有意義之舉，卽湖南創立不纏足會，爲鼓勵放足婦女，由會各贈銀牌一面，上書「巾幗英雄」字樣，以爲旌表。

⁶⁴ 梁啓超：飲冰室文集，卷一，頁四一。

弱種，尤可憂危矣。夫父母之仁愛，豈樂施此無道之虐刑於其小兒女哉，徒以惡俗流傳，非此不貴，苟不纏足，則良家不娶，妾婢是輕。故寧傷損其一體，而免擠棄其終身。此爲一人一家之事，誠有茹苦含辛而無如何者。若聖世懷保小民，一夫之有失時，以爲予辜；一物不得所，引以爲己罪。而令中國二萬萬女子，世世永永，嬰此別刑；中國四萬萬人民，世世永永傳此弱種。於保民非樂，於仁政大傷，皇上能無惻然矜之，怒然憂之乎。」⁶⁵

就社會責任而論，婦女若始終爲男子附庸，爲男子奴妾，則必累男子謀治生業。亦將因全國廣衆之婦女，累及國族之長久貧困。故是婦女地位之不加講求，不但使國致弱，亦且爲國族貧困之根源。然則求婦女脫離男子而獨立，擔當社會職業，則連帶自然轉入更多的婦女解放問題，而女子教育自爲重大關鍵。是以凡有志創設不纏足會者，無不隨時考慮並準備創建女學堂計劃。在這種觀念之下，更關係到男女受教育之機會平等問題。因爲傳統教育制度，一切唯對男子而言，雖有考試，而女子不能入場，雖有書院，而女子不能食廩肄業。此時興辦女學，正所以打破此種不平等的陋規，在思想上同樣是重大自覺之表達。梁啓超立言，以推爲國族貧困根本，而職業之平等，由是以出。

「中國即以男子而論，分利之人，將及生利之半。自公理家視之，已不可爲國矣。況女子二萬萬，全屬分利，而無一生利者。惟其不能自養，而待養於他人也，故男子以犬馬奴隸畜之。於是婦人極苦，惟婦人待養而男子不能不養之也。故終歲勤動之所入，不足以贍其妻孥，於是男子亦極苦。以予所見，上而官、中而士、下而農工商兵，無論爲何等人，則無時不皇然愀然，若重憂貧者，其受凍餓，轉死溝壑者，更不知凡幾也。其實以比例淺理論之，苟人人以一身所作之業，爲一身衣食計，必無可以貧之理，今中國之無人不憂貧也，則以一人須養數人也。所以釀成此一人養數人之世界者，其根源非一端，而婦人無業，實爲最初之起點。雖然，等是人也，何以或有業或無業，蓋凡天下任取一業，則必有此業中所以然之理，及其所當行之事，非經學問不能達也。故即以男子而論，大率明達事理之人，謀業甚易，反是者謀業較難。然則學也者，業之

⁶⁵ 康有爲：戊戌奏稿，頁四四。

母也。婦人之無業也，非天理宜然也。」^⑥

雖然各地創設不纏足會或天足會、衛足會，以為倡導。同時輿言是說為婦女呼不平者，也是抒論甚多。但此等醒覺多發自男性知識分子，至於女子自身如何，更是具有重大意義。以清季而論，女子受教育者極少，而能表達其醒覺意識者更是稀少。即有之，當可說是鳳毛麟角，女中丈夫。清代女性知識分子，對於婦女社會地位之醒覺，自不始於末季。最顯著特例，即乾隆間女子陳端生著「再生緣」，以諷詠其不平之氣，借書中人物，表露女性之才學能力。可以視為爭男女平等地位之代表。^⑦而晚清表達女性之自覺者有四人，此處可舉較重要者二人。其一是康同薇，她以天地自然之理為男女平等之說，是為女權所出之基礎。如其所謂：

^⑥ 梁啟超：飲冰室文集，卷一，頁三八——三九。

又，黃遵憲、徐仁鑄等發起湖南不纏足會，其凡例章程亦表達出相同觀點，而主倡立女學。如謂：「泰西女子罔不讀書，故能兼任外事，助夫相子，家道易昌，國勢以振。吾華教化最先之國，女子識字者，大率十人中僅二人。纏足之困於習俗，不明義理，皆由於不知學問。本會刻下力量綿薄，如仁人君子，慨擲廉泉，俟經費充實，當廣開女塾，並延聘明通女士，傳學四方。不驚辭華，但求明理，俾知毀體媚人之可恥，則惡習不禁而自絕。」（湘學新報，第三十二冊）。

^⑦ 陳寅恪：論再生緣，頁三七（油印傳寫本），於再生緣作者之思想申論頗詳。有謂：「夫當日一般人所能取得之政治上最高地位為宰相，社會上最高地位為狀元。此兩事通常皆因科舉之途徑得之，而科舉則為男性所專佔之權利。當日女子無論其才學如何卓越，均無與男性競爭之機會，即應試中第，作官當國之可能。此固為具有才學之女子心中所最不平者，而在端生個人，尤別有更不平之理由也。」案寅老之論再生緣，其卓越超絕之創論，則屬於文學方面見解。其一判定再生緣之結構，為彈詞中第一。這尚為不奇，而更足以震驚文壇之見地，則為判定該書為中國長篇史詩之佳構。向之論文學史者，每以中國獨乏長篇史詩，以為遜於希臘印度文學，學者久習故常，視為定論。寅老此說出，則中國史詩亦有其世界文學地位。且其自謂久蓄四十年，齒暮始行吐露，可見慎重一發的態度。雖然，寅老生平著述，「論再生緣」並非上乘作品，近人關心注意者，多集中此書，實非正議。蓋「論再生緣」一書，所論僅達緒旨，而並未作充分發揮。寅老工夫多集中於作者身世、學養、才華之考證，而於最重要之文學研探，則只點到為止。殆可說略除該書之文學結構與詞藻、法義、意境之討論。不免有捨本逐末之嫌，至少亦覺其輕重不相配稱。以拙見讀書心得，則偏好寅老所著之「元白詩箋證稿」，確信其為當代文史學界最傑出之貢獻。以寅老生平著述言，亦應以此書為最上乘之代表。蓋其他諸作，後學者或能有超過之日，而「元白詩箋證稿」，則恐後人永難追摹。因其難在深廣多面之學養知識，已足與唐人同其社會同其心思，非寅老從事，他人決難想望達成。然「論再生緣」為感慨而作，寅老故意把作者身世立為全書重心，書末並詳叙一己顛沛流離情狀，與目嘗後之痛苦。悲抑之情懷，殆亦融會書中。其與作者兩兩比照，明其會心之處，不下六七次之多，而直接引喻者亦有兩次（一在三五

「凡物無能外陰陽者矣。光有黑白，形有方圓，質有流凝，力有吸拒，數有奇偶，物有雌雄，人有男女，未有軒輊者也。形質不同，而爲人道則一也。」^⑧而康同薇所以推動喚醒中國婦女之手段，則是以創立女學入手，此種創設女學之意義，自亦在於婦女受教育之機會與權利，故立論着眼於整體之學制。其所謂：

「今纏足之禍，雖或稍戢，然開會者不過通商數區，入會者不過通人數輩，行省之大，充耳不聞，毋亦知此理者尙少也。若欲擴其採人之心，非先徧開女學以警醒之啓發之不可。曰：女學如此其亟亟也，然神州之大，行省之遠，流風所邇，未易徧及，有其舉之，條理奚在？曰：徧立小學校於鄉，使舉國之女，粗知禮義，略通書札，則節目舉矣。分立中學於邑，講求有用之學，大去邪僻之習，則道德立矣。特立大學校於會城，羣其聰明智慧，廣其材藝心思，務平其權，無任其力，則規模大立，而才德之女彬彬矣。起二萬萬沉埋之囚獄，革千餘年無理之陋風，昌我聖道，復我大同，於嗟中國，其毋才壅智而自窮。」

⑧

至於最特出激進，而充分表達其爭取女權之思想者，則爲秋瑾。她以署號「漢俠女兒」之名，著「精衛石」彈詞二十回，以通俗說唱，演女子被侮辱之惡習，喚醒國人，以爭女權平等，並共負國民責任。是已進境至於婦女之社會獨立，與政權之參與。可以說達於婦女奮鬥之全義。其自敘有謂：

「余處此過渡之時代，吸一線之文明，擺脫牢籠，擴充智識。每痛我女同胞，

——三六頁；一在書末四九頁）。足見寅老借陳端生身世以表露個人沉痛心境之意。真乃才子自傷，古今一途。「再生緣」前十六卷完成，作者尙不足二十歲，嗣後終其半生，僅續成一卷。一與十六之比，暮年歲月與韶華瞬息對照，是何等傷痛淒婉，真永世之遺憾，無可彌補者也。寅老若不病日，其著作當能十倍於今。故其於此處有謂：「如寅恪今日者，更何足道哉，更何足道哉！」語雖徒呼奈何，實則心有不甘。此兩語直蘊蓄萬鈞之力，哀怨之氣，上可格天。因亦可見書後題詩「紀世才華偏命薄」之句意。敝人同以目病之後而讀「論再生緣」，至書末寅老自述其身世之際，不禁掩卷欷歔，數繼始能終篇。本已草成識跋，自分俗濁庸淺，僅以同病，何敢妄附前賢，因是撕去。今於小註中贅語，尚乞讀者編者諒我心情，以寬宥於此浪費篇幅也。

⑧ 知新報，第五十二冊。見戊戌變法，第三冊，第一七三頁。

⑨ 知新報，第五二冊。見戊戌變法，第三冊，一七七頁。

墜落黑暗地獄，如醉如夢，不識不知。雖有女學堂，而解來入校求學者，研究自由以擴張女權者，尙寥寥無幾。噫嘻乎怨哉！二萬萬姊妹，呻吟蹙伏於專制男兒之下，奄奄無復人氣，不知凡幾。嗚乎！尙日以搽脂抹粉，評頭束足，飾滿髻之金珠，衣週身之錦繡，脅肩諂笑，獻媚買歡於男子之前；呼牛亦應，呼馬亦應，作玩物而不知羞，爲奴隸而不知恥，受萬鈞之壓制，百般之凌虐折辱而不知恨，銜羞憤激，脫離苦難。盲具雙目，不識一丁。懵懵然，恬恬然，安之曰「命也」，「分也」，「無可奈何也」。積此癡頑，旁生孽障，遇有設女塾興工藝者，不思助我同胞，僅從旁聽癡男而摧折之，同類且相殘，害人還自害，女界不知如何了局矣。」^⑩

而在彈詞正文中，更是通篇表露其爭取女權之意志。茲舉一段說白，以見其毫無隱飾的表達。

「並且數千年傳下來，一最不平等，最不自由的重男輕女之惡俗，這些男人專會想些野蠻書籍禮法，行些野蠻壓制手段來束縛女子，愚弄女子。說出『女子無才便是德』之話出來，欲使女子不讀書，一無知識，男子便可自尊自大的起來，竟把女子看得如男子的奴隸牛馬一樣。殊不知天生男女，四肢五官，才智見識，聰明勇力，俱是同的，天賦權利亦是同的，祇因女子不讀書，不出外閱歷，不出頭做事，惟曉得死守閨門，老死窗下，把自己能力放棄得一點都沒有了，讓男子佔了優勝地位，一步一步的想法子來壓制女子。你說可恨不可恨呢？」^⑪

婦女解放思想，其基本理念，以人道爲立場者，則須解除其痛苦，然出以同情心而

⑩ 秋瑾：精衛石。見阿英編，晚清文學叢鈔，說唱文學，卷下，頁五九二。此作原著二十回，今傳世者僅一至六回，爲清吏搜捕秋烈士時之殘稿。使學界永不能窺其全豹。同一彈詞，其遺憾殆尤甚於「再生緣」者。

又，精衛石自序之外，全書又冠以漢宮春題詞，實已充分表露婦女肩負國事之雄心，與參政之必然要求，茲錄一段於後：

可憐女界無光彩，祇慼慼待斃，恨海愁城。湮沒木蘭壯胆，紅玉雄心。驀地馳來，歐風美雨返精魂。脫範圍，奮然自拔，都成女傑雌英。飛上舞臺新世界，天教紅粉定神京。

⑪ 秋瑾：精衛石，第一回。見阿英編，晚清文學叢鈔，說唱文學，卷下，頁五九六。

已，影響尚小。而以民族危亡立說者，自足啓人以警懼，以產生痛悟疾悔，效力自大。進之則由此以用爲民族競勝之根基，則使人更醒覺到婦女之重要，由是構成民族主義之一部分。此等發展已漸進而繁複。於是婦女職業問題，有關於國家社會之均衡。婦女對國家之責任問題，有關過問政治之責任與權利，種種觀念之推衍，基本上或關聯到人權女權，或關聯到社會地位平等，或亦關聯到婦女參政之最大要求。這些都自「不纏足」之解放觀念發展下來，使婦女自此走出家庭，以觀覽世界，而分擔國家社會責任。則人格的自覺，至此已達於完整境地。而後世婦女地位之轉變，幾至一日千里，無論婚姻、家庭、社會、教育、職業、以至參政機會，均不遜於世上任何先進國家。同時在國民普遍之思想習慣上，自然融會，順應調適，潛移默化，已日漸視爲當然必然。此種全屬於革命性的轉變，竟溫和的完成於數十年之間，實可爲中華文化與民族性格添一樂觀的佐證。

四 知識的自覺

知識的自覺，是思想演變之根源。近代中國之醒覺，在知識方面有多樣的收穫，而且在自由擴展的氣勢之下，一直在開拓知識領域。其發展之樂觀氣氛與廣闊自由之天地，真是無限美好。尤其在辛亥革命成功之後，崇知之文化傳統與渴求新知之動向，洗滌舒發而並合流，與知識界帶來數千載難逢的大好機會，只待知識分子認清其使命與責任，貢獻他們的心智與其國家民族。就各項環境條件工具來說，這個機會比先秦時代都要超過得多，優越得多。而結果會不會產生像先秦時代那樣多的大思想家大智慧者，現在說來還很難定論，定論將會完成在後世大學問家之真正的研究。回頭看辛亥革命之前數十年，中國知識分子已經茁放了知識醒覺的萌芽，同樣的激起了不少新的浪頭，而使思想學術方面獲得多項的衍生。連接上辛亥革命以後的重大進展，這前一期鋪路的而且是奮鬥的艱巨工作，就顯得難能而富有意義，因爲這是轉變期中一個轉折部分，需要先知先覺，也要具備堅強的毅力。

清季思想的變化可以說是多彩多姿，雖然顯露出不少的淺陋處和不成熟，但却代表可貴的創意，發自於這個時代，並亦開闢後日更多的進展道路。思想的變化既是日新而紛歧，自是因爲知識來源的日新月異。從知識的取得反應融會而達於新的

創造，這個醒覺的過程，同樣是更複雜而有更多的矛盾。也許這是過渡時代不可避免的一種經驗，也許這是過渡時代思潮必有的一種特徵，但這種現象頗值得嚴肅的思考它的合理性。

近代知識分子探求新知，自是開始在鴉片戰後。但在日積月累中，求新慕新維新的情勢，却包含着一部分很濃密的復古趨向。這可以說自新思潮中反省得來的動力，尤其在反省自身本有的文化價值。同時這也是維新分子所面對的嚴肅問題。他們不盡是託古立說，而是直截了當的去發掘古學；他們更不是頑固的守舊態度，而是具備相當世界知識之後所作的開闢新路的探求。這時的古學復興之現象，在全部大思潮變化中自不能算是主流，但於辛亥革命以後的古學批判連接，就可以觀察出牠的發展脈絡。古學復興，是知識自覺諸現象之一，牠的動機自不同於過去守舊觀念。在基本態度上是要追求古學之寶藏，特別是其中同於西方知識部份。他們已改換了觀察的角度，擴大了治學的界域和視野。正統的經生博士註釋家，乃至先聖先賢的代言人繼承人，大致上已不足以構成求知範圍，因為主要的他們要以古學為客體，照自己的需要作分析研究。

古學復興之表達，是出以諸子學的復興，其原始動機，來自於對西學的認識與聯想。徐仁鑄以為諸子合於西學，却清楚的以理性推斷，未作任何附會。

「諸子之學多與西政西學相合，近人於西學一門考據頗詳，西政則中國尚少講者，曩者華人震驚西學，以為絕技，謂震旦之人所不能矣，固屬自棄。近人有牽合比附，謂西人之學悉出中土者，亦涉自大之習，致為無謂。要之，陸子靜所謂：四海各有聖人出焉，此心同也，此理同也。此所以東西雖遠絕，而政學之暗符者，不一而足也。西人藝學原本希臘，政學原出羅馬，惟能繼續而發明之，遂成富強。我中土則以六經諸子之學，而數千年暗昧不彰，遂以積弱，學者不可不自奮也。◎」

歐榘甲則以為諸子百家之興，正古代思想言論自由之表徵，同樣是從西方自由思想的世局，聯想到諸子時代開朗的風氣。

「春秋戰國諸子讖出，其論政體，人持一說。春秋之作也，立三世。有專制政

◎ 徐仁鑄：輪軒今語，載湘學新報，第三十三冊。

體，有立憲政體，共和政體。專制者，撥亂世之政治也。立憲者，升平世之政治也。共和者，太平世之政治也。而孟子大同政治主義，荀子小康政治主義，莊生曰其遞相爲君臣，亦是大同政治主義。夫三古以還，列國相角，猶是土酋爭長之世。而諸子以匹夫草澤之賤，備論政體如是者，理想之自由也。既構理想，而又著書曉曉天下，與在上者相衝突焉，是言論之自由也。夫理想之自由、言論之自由，日益發皇，聰智全涌，以是經理國家，組織政體，進入文明，何疑之有。」⁶³

然則晚清之重新認識諸子，與歷代學者個別之從事註釋、考訂與復原舊籍者，其宗旨態度則完全不同。此時的想法已蘊蓄著一種重大的觀念上的轉變，而且將要助成學術史上一個革命性的變化。這種濫觴的創意，透露了幾點基本態勢。第一，將要掙脫正統觀念之藩籬。第二，確定正統之外之學術價值。第三，付予諸子學與儒學以相等地位。譚嗣同宣稱諸子爲儒學之諸宗派，如其所謂：

「絕大素王之學術，開於孔子。而戰國諸儒，各衍其一派，著書立說，遂使後來無論何種新學，何種新理，俱不能出其範圍。蓋儒家本是孔教中之一門，道大能博，有教無類。太史公序六家要旨，無所不包，的是我孔子立教本原。後世專以儒家爲儒，其餘有用之學，俱擯諸儒外，遂使吾儒之量，反形狹隘，而周秦諸子之蓬蓬勃勃，爲孔門支派者，一概視爲異端，以自誣其教主。」⁶⁴

這種說法自是十分牽強，而且違反常識，似乎不該如此立論。但譚氏自有深遠的懷抱，也就是他正醉心於康有爲孔子立教之說，而欲以中國文化遺產，藉傳教宣教而光大發揚，於是竟強調此種統一教化之宗教形式。陳虬則取時勢而倡言尊諸子之說，是用諸子以輔儒學之所未濟。

「學者生孔子後，皆稱儒術，自秦漢來未之敢異。而太史公論六家要旨，獨曰儒者博而寡要，果何說也。蓋儒道其常，而子權其變。故諸子之功救變與六經同。譬之於醫，儒爲梁肉，子爲藥石，無病而服藥石，與病而強梁肉，人必無生矣。孔子曰：學在四夷，猶信。荀子曰：法後王，豈非以時哉。時也者，如

⁶³ 清議報，第二十四冊。

⁶⁴ 譚嗣同全集，頁一二八。

四方、八位、十二節、二十四度。各有教令，順逆存亡，皆意當爲之消息焉，可慢也。國家自通商以來，局又大變，華夷雜處，巧力相高，有未可概以儒術治者，則諸子近法，亦將有取焉。夫良劍期乎斷，不期乎鏤鏤。良馬期乎千里，不期乎驥騫。循表而導溺，契舟以求劍，自謂能法古，不知時已徙矣，而法不徙，烏在其能儒也。」^⑤

清季知識分子有所取，而有諸子學的復興，至於其所取資，在實質上是借重墨學。簡言之，因爲墨學更近於西方學術教化，於是則助長於墨學的復興。其原始動念，自然仍是由西學的認識作出發點。

清季學者自西方兵工學科學知識相繼輸入，頗引起國人廣泛用心，一些著述，多表現於此。一八四二年以後，整理、編譯、介紹與重刊之兵工學著作，一時俱出，蔚爲風氣。同時連及科學方面之注意，自古學中追尋中國固有科學知識，論述者更多，輯古之作，亦同時形成風氣，若「格物中法」「格致古微」皆此中最完備者。^⑥同時這也代表古學復興之軌轍。而在諸子學之認識中，墨學最能符合當時需要，乃使墨學得以昌明，有駸駸凌駕儒學之上之勢。墨學之復興，多藉科學源出於墨之觀點，當時又演爲西學源出中國之理論。此種傳會，固爲後世學者所譏刺，而墨學之研究風氣，實由此開。及至辛亥革命前後之十數年間，則俱已逸越此種牽強傳會舊巢。黃遵憲的意見代表早期理論，同此論調者最多。

「余考泰西之學，其源蓋出於墨子；其謂人人有自主權利，則墨子之尙同也，其謂愛汝鄰如己，則墨子之兼愛也。其謂獨尊上帝保汝靈魂，則墨子之尊天明鬼也。至於機器之精，攻守之能，則墨子備攻備突，削爲能飛之緒餘也。而格致之學，無不引其端於墨子經上下篇。當孟子時，天下之言半歸於墨，而其教衍而爲七，門人鄧陵禽猾之徒且蔓延於天下。其入於泰西源流，雖不可考，而泰西之賢智推衍其說，至於今日，而地球萬國行墨之道者，十居其七。距之關之

^⑤ 陳虬：救時要議序。

^⑥ 「格物中法」爲劉嶽雲所輯，最稱完備。「格致古微」爲王仁俊所輯，亦簡明瞭要。西方學者李約瑟（Joseph Needhan）生平治中國科學史，竟未採用。近得楊聯陞先生提示，始爲學界注意，並已由出版界翻印行世，有益士林至偉。

於二千餘歲之前，逮今而駸駸有東來之意，嗚呼！何其奇也。」^⑥

嚴復則論其暗合西學，而用以輔翼儒學可也。

「以我華今日人心風俗之浮偽，欲為謂何教使然竟無可傳。必欲取一以周納之，則惟半邊之楊教，蓋皆是拔一毛以利天下不為耳。楊之書教雖俱亡，其為人所竊取之半邊，古今似二而一。自祖龍竊取其為我以行政，延及近世，遂無不竊取其為我而成俗。至今已如寒疾之四體皆冰，真火不絕如縷。苟欲起死回生，固非參苓中和之儒教所能，必得烏頭薑桂之墨教。墨亡而適有西教闇合其兼愛。其教士之盡心竭力，不避艱險，又過我人。然則資其勸導庶化衆人之偏私，而上智仍知涵泳於洙泗，以固其元氣，豈非標本並治之良方乎。」^⑦

嚴氏用心誠欲接受西教，以借墨立說，實正予墨學以建立信仰之基礎。嗣後墨學日受重視，鑽研者益衆。至於民國建立以後，墨學更盛極一時，其發展趨勢，則欲漸至取代正統學術教化之地位。^⑧

反過來再看諸子學中之儒學，本為二千年來中國歷史上被擁戴的正統學術。至於近代，則因各種複雜的因素所驅使，而遭逢到前所未有的重大變化。它的造因固然複雜，而其變化之表徵也不簡單。有兩個基本點須首先說明。其一是諸子學中儒學之遭際與墨學大致相反，似不得謂之為復興。其二是儒學在清季一階段是順着被重視的路子，而為知識分子加以推戴。不過打破儒家獨尊的舊傳統之動機，亦發生於清季。及至辛亥革命以後，始漸展開對儒學的嚴重攻伐。重大轉變均以後期為重

⑥ 黃遵憲：日本國志，卷三二，頁一。

又，黃遵憲：日本雜事詩，卷一，頁十九，有謂：「余考泰西之學，墨翟之學也。」此書為光緒五年以前所作，當知其觀念提出之時期。

⑦ 嚴幾道詩文鈔，卷三，頁二，除楊墨辨。

⑧ 墨學的復興，在辛亥革命以後，始有重大發展。當時一般學者，共趨於「賽先生」、「德先生」之崇信，墨學以經說中之事物定義，全屬科學旨趣；並以兼愛尚同思想，有近於民主。乘借此種風氣，墨學遂被廣泛重視。清季之創意於墨學為西學之本源者，尚屬傳會。而後乃漸轉入於理性的探討與了解，並亦步入學術研究之路，自形式章句，以至思想理念，甚至於宗教色彩，俱被重新估評，參與學者至夥，駸駸然有取代正統學術之勢。時儒學正被嚴苛攻伐，因而有打孔家店，建立墨家店之一說。然此問題甚大，非本文所能討論。因曾建議幾位青年朋友，作正面的嚴肅的研究，以專論方式探討「近代的墨學復興」。

心。此處僅論及清季部分；並非於後世發展一無所知或有意忽略。

在清季六七十年間，知識分子對於傳統學術政教之反省，尙未有重大動搖。但由於西方知識的衝擊，也產生了對於正統學術的檢討。最初的重要反響，是維護代表正統的儒術，而模仿西方信仰形式以立孔學爲國教。這種觀念的背景，來源自非一端，大致要素：一在維護固有文化之民族意識。一在採仿西方政教制度之風氣趣好。一在知識分子之傳統想像習慣。康有爲言倡最力，信從者則多維新分子。

孔子立教之形式，康有爲自覺的產生嗣聖的責任感，然而實受西方知識影響，亦以西化爲手段。康氏自覺以爲如西方之馬丁路得，即改教之聖人。梁啓超對之形容，頗爲切實詳明。

「先生（指康有爲）之言宗教也。主信仰自由，不專崇一家排斥外道。常持三聖一體諸教平等之論。然以爲生於中國，當先救中國；欲救中國，不可不因中國人之歷史習慣而利導之。又以爲中國人公德缺乏，團體散渙，將不可以立於大地。欲從而統一之，非擇一舉國人所同戴而誠服者，則不足以結合其感情，而光大其本性。於是乎以孔教復原爲第一著手，先生者，孔教之馬丁路得也。」^⑩

其最熱心之信徒，若譚嗣同，唐才常，均主張以孔子立統，即所謂宗教之教化王也，若西方以耶穌基督爲萬王之王者，唐才常的議紋可爲代表。

「然而今日孔子之統，幾幾不足與彼族之耶穌衡，孔子所立之天之統，幾幾不足與彼教之耶和華衡者何也。彼教主耶穌以紀年焉，而師有統。我則不能教主孔子，又不以紀年，而師無統也。彼人人有狗教之心，與憑藉師統之權，以改制變法。我則空言尊教，而究無可憑藉之權，以張師統而改制變法也。此以君統敵師統之萬萬不能爭勝，而中國君師之統將兩窮也。夫摩西之爲君也，尙知創教統以垂世。謨罕默德之爲君也，尙當竊教統以愚民。而況中國本有之大教

⑩ 梁啓超：飲冰室文集，卷六，頁六七。又卷三，頁五五至六一，「論支那宗教改革」，通篇所議，均以立孔教爲宗旨。

又，葉德輝：郅園書札，頁五云「西人一天主一耶穌，教會之名，至盈千萬，此其結會相仇，兵連禍續，西人未嘗不痛恨之。康有爲隱以改復原教之路得自命，欲刪定六經，而先作偽經考，欲攪亂朝政，而又作改制考。其貌則孔也，其心則夷也。」亦在批評康有爲之西化孔教。

主，而不立紀年之教統以翼君統，而行更陵夷，百十年後誰復知有孔子者矣。

」^①

立教自須宣教，則仿西方之傳教與教會。若「聖學會」之創設，即本此構想。而立統之形式，則藉孔子紀年，以仿耶穌紀年，對清末最後二十年影響頗多。梁啓超於孔子紀年有專門論列。

「史記於老子列傳，大書孔子卒後二百七十五年。而其餘各國世家，皆書孔子卒。此史公開萬世紀元之定法也。近經學者討論，謂當法其生，不法其死，以孔子卒紀，不如以孔子生紀。至今各報館用之者既數家，達人著書，亦往往採用，此號殆將易天下矣。用此爲紀，厥有四善：符號簡，記憶易，一也。不必依附民賊，紛爭正閏，二也。孔子爲我國至聖，紀之使人起尊崇教主之念，愛國思想，亦油然而生，三也。國史之繁密而可紀者，皆在孔子以後，故用之甚便；其在孔子前者則用西歷紀元前之例，逆而數之，其事不多，不足爲病，四也。有此四者，則孔子紀元，殆可以俟諸百世而不惑矣。」^②

雖然這樣的維護正統學術，無疑的表現了本位文化的主觀態度；而其中則充分的透露出接受西化的自然傾向。這實在正是文化轉化的生機，也是文化復興以及吸收新血液必然的生理現象。這種默默運行中之生命力，自古來中國就已存在，只是在劇變的近代史中易於察覺。從高遠的角度看，這是永久性的客觀事象。正是學者門所應用心探究的根源。

清季知識分子對於儒學之一貫尊奉，並無二致，直迄辛亥革命前夕，毫未產生反儒反孔思想。然二千年來儒家獨尊局面，則在自由思想之下，開始遭到懷疑。梁啓超一謂其不適於當前世局：「孔學之不適於新世界者多矣。而更提倡保之，是北行南轅也。」^③一謂其不當定於一尊：「夫孔教之良固也。雖然，必強一國人之思想使出於一途，其害於進化也莫大。」^④梁氏言論與立教初意完全相反，其在「保教非所以尊孔論」一文之前言已自表承認。但同一文中，仍充分表露其擁戴與宏揚儒

① 唐才常：覺顛冥齋內言，卷四，頁五六。

② 梁啓超：飲冰室文集，卷九，頁三二。

③ 丁文江：梁任公先生年譜長編初稿，第一五二頁。

④ 張朋園：梁啓超與清季革命，第一〇七頁。

學，並毫無反孔排儒之意。故有謂：「大哉孔子，大哉孔子，海濶從魚躍，天空任鳥飛，以是尊孔，而孔之真乃見，以是演孔，而孔之統乃長」。^⑭另一可論之人，早期嚴復曾函告梁啟超，以謂「教不可保，而亦不必保」之義，以啓迪梁氏思想。梁氏受其影響固不待言，而在嚴氏本人，實亦並未產生反孔排儒思想。審察其所撰「有如三保」與「保教餘義」兩文，則知嚴氏仍於儒術篤信極深。

知識自覺的思想，發展之另一脈流，完全不同於古學復興之意識，自然比諸子學之復興更是顯得衆流龐雜，其自由奔放情勢，也更是表現得活潑而有新生氣息。當然匯成大的洪濤巨浸，乃是在辛亥革命以後，惟其思潮之濫觴，在清季已頗有顯著的表現，堪以稱得起是先知先覺。這裡總括的形容這種醒覺現象，可以稱之為啓蒙思潮之契機。

啓蒙的首要動機，在於反愚昧，反被愚自愚。而當時一般覺悟，以為科舉與八股文，實為中國終古受愚之桎梏，乃至今世亡國滅種之制度。有識之士，多集中於對八股文與科舉制度之攻擊。徐勤以為舉業實為帝王奴役士子最成功的愚民政策，然至今已足以達於亡國。

「覆吾中國，亡吾中國者，必自愚民矣，必自以舉業愚民矣。中國二萬萬里之地，四萬萬之人，二十六萬種之物產，大地莫富強焉。而北託於俄，南攝於英法，東割於日本，岌岌幾不可國。原所以傾敗之由，在民愚之故。愚民之術，莫若令之不學，而惟在上者之操縱。不學而愚之術，莫若使之不通物理，不通掌故，不通古今，不知事務，聚百萬瞽者跛者而鞭笞指揮之，如牧者之驅羣鴨鴨然，稍投以水草，奔走趨赴惟恐後，乃得以呵斥殺戮，黷祭而奴使之。」^⑮而於科考制度之關限重重，八股文體之法制繁密，尤為閉塞心思，滯障智慧之妙法。徐氏亦同時指出。

「且學額甚隘，考生甚多，試場歲有，割截之文法甚繁，一日不為，手生荆棘，於是終身業是而無暇稍窺文史焉。有民賊陝人路德也者，又密為三尺法以律之，謬種流傳，高天廣地，世界無限，為此文囚，以囚我二百萬之士，以囚我

^⑭ 梁啟超：飲冰室文集，卷九，第五九頁。

^⑮ 時務報，第四十四冊。

世世二百萬之士，梏其心，閉其目，務使二百萬世世無知識，而有司從之，所謂殃民之賊，不容於堯舜之世者也。夫童生者，秀才之父，舉人之祖，進士之曾祖，而公卿之高祖也。種既壞矣。將奈之何。夫西方之教士，多方欲其民之智，吾中國之教士，多方乃欲其民之愚，至民愚已極，國無與立，雖欲有民有士，安可得哉。」^①

鄒誠亦指明八股文之流於空洞議論，徒具形式之作。

「每慨由明至今，以制義時文取士，羣益捨格致而專尚時文。不知就時文論，亦當按時勢以立言也。試觀三代上，語言文字，不分兩途。以當時之人，為當時之文，即敘當時之事。或通今變古，或引古證今，經典所存，昭然若揭。今人作時文，只得代古人立言，好為推測杜撰，甚至油滑空腔，終不敢輕議時務，直是偽古文耳，非真時文也。」^②

唐才常則於明以來帝王愚民之科舉制度，極盡其咒詛憤恨之語。

「悲夫！吾中國之塞志摧權腐心亡種亡教以有今日者，其在斯乎，其在斯乎。余往者讀校邠廬抗議，見其摹繪明祖愚民狡計，以為言之過當。既而歷驗吾身受病之源，周見切著，諱之無可諱，飾之無可飾。語曰：三折肱知為良醫，余之挾五寸禿管，批抹至庸猥至無理之時文，亦既堆梁筭身，彌歷年歲，不可謂非三折肱之良醫。而由今觀之，則劉精亡靈，奄然死氣，欲掬前此之心肝而盡滌之而不能。則益以太息，痛憾於明祖愚民之術，而使吾四萬萬人，宛轉圈牢，徐供刀俎，靡可解脫，蓋誠滔天之罪，擢髮難數者矣。」^③

既然八股時文之愚民，則反愚之正面要求，自在廢科舉與八股文，而其在知識醒覺之表現，並自然的產生兩個新的動向。其一，由於往者之蔽錮思想拘限知識；今則力求擴大新的知識領域，於是而有擴大繙譯西書，以求取外知之動機。其二，由於往者之塞閉思路，以廟堂之八股文獨佔知識界；今則力求知識流通，與普及平民化傾向，於是而有語文合一之白話文運動。其於吸取西方新知而留心外洋文字者

^① 時務報，第四十四冊。

^② 鄒誠：夷氛紀聞序。

^③ 唐才常：覺類冥齋內言，卷四，頁一。

，如王之春的言論。

「今之有自命爲通儒者，以洋務爲不屑，鄙西學爲可恥，有習其語言文字者，從而腹誹之，且從而唾罵之，甚至屏爲名教之罪人。嘻甚矣，夫所貴於儒者，貴其博古耳通今耳。試問今之儒者，通各國文字乎，卽卽以各國之名，能通知乎。徒拘拘於制藝之末，而學問經濟盡於是而已矣。方今海防孔急，而所謂熟悉洋務者，不過市儈之徒，正宜培養人材，攻彼之盾卽藉彼之矛，誰謂西學可廢哉。」^⑩

曾紀澤亦指出，學習外文爲知識分子所當爲。而其自身亦是身體力行之人。

「上古之世不可知，蓋泰西之輪楫，旁午於中華，五千年來未有之創局也。天變人事會逢其適，其是非損益輕重本末之別，聖人之所曾言，學者得以比例而平隲之。其食飲衣飾之異，政事言語文學風俗之不問，堯舜禹湯文武周孔之所未及見聞。當時存而不論，後世無所述焉，則不得不就吾之所已通者擴而充之，以通吾之所未通，則考求各國語言文字，誠亦吾儒之所宜從事，不得以其異而諉之，不得以其難而畏之也。今之學者，不恥不知，顧且爲虛橋夸大之辭，以自文飾，一旦有事，朝廷不得賢士大夫折衝樽俎之材而用之，則將降而求諸庸俗駟儈之間，詩書禮義無聞焉，惟貨利是視，其於交際之宜，措施之方，庸有當乎。抑或專攻西學，不通華文，鑒其貌則華產也，察其學術情性，無以異於西域之人，則其無益於國事，亦相伴耳。」^⑪

至於譯書，則馬建忠更是有所見，有所爲，而篤行至切，造詣至高之代表。如其所敘。

「夫中國於應譯之書既未全譯，所譯一二類又皆駁雜迂訛，而欲求一精通洋語洋文兼善華文而造其堂奧，足當譯書之任者，橫覽中西，同心蓋寡。則譯書之不容少緩，而譯書之才之不得不及時造就也，不待言矣。余生也晚，外患方興，內訌洊至，東南淪陷，考試無由。於漢文之外，乃肆意於辣丁文字，上及希臘，並英，法語言。蓋辣丁乃歐洲語言文字之祖，不知辣丁文字，猶漢文之昧

^⑩ 王之春：瀛海卮言，小方壺齋輿地叢鈔本。

^⑪ 曾憲敏公文集，卷二。

於小學，而字未能盡通。故英、法通儒，日課煉丁古文詞，轉譯爲本國之文者此也。少長，又復旁涉萬國史事、輿圖、政教、曆算、度數，與夫水、光、聲、電、以及昆蟲、草木、金石之學，如是者五六年。進讀彼所謂性理、格致之書，又一二年。而後於彼國一切書籍，庶幾貫穿融派，怡然理順，渙然冰釋，遂與漢文無異。前者郭侍郎出使，隨往英、法，暇時因學曩所習者，在法國考院與考其文字、格致兩科，而幸獲焉；又進與考律師之選，政治之選，出使之選，亦皆獲焉。曾擬將諸國政教之源流，律例之同異，以及教養之道，制用之經，貨財歛散之故，譯爲一書，而爲事拘牽，志未得遂。近復爲世詬忌，攢斥家居；幸有暇日得以重理舊業。」^②

至於另一動向，則又衍生爲兩個不同的步驟，後日的發展，更演變爲不同範疇的知識內容：一個趨向於白話文運動。另一個趨向於語言統一運動。也就是一個入於文學領域，一個入於語言學領域。但牠們的淵源動因，則起於知識普化之動機。關於白話文運動之權輿，早期的先知有黃遵憲、葉瀾、曾廣銓、汪康年、陳榮袞、裘廷梁、丁福保等人。其中黃、葉、陳、裘均各個有提倡之論說傳世。如葉瀾批評固有之童子課，實使之愚弱而非啓其智也。

「蒙學之規，中國非不講之久且精也。其散見于傳記者，若曲禮，若少儀，若保傅，若學記，若文王世子，若弟子職，詳細具載，無待贅言。乃今之學究，渺不聞覩。其所奉爲圭臬者，不知出于何典，起于何世。固執成見，膠滯難解。數童子自毀齒執業，其腦氣未充，其軀肉未強，而先使危坐以桎其四支，繼用威嚇以鑠其精氣，終且以大學中庸強之苦口呆讀，逼之暗記無遺。夫『大學』者，大人之學也。『中庸』者，性命之理也。義深文奧，皓首窮經之儒，容或講究未悉。而顧施之于黃口孺子，可希冀其萬一能解哉。明知其不能解，而忍爲此倒行逆施之事，以致濱蒙勿告，厭倦益生，開讀未終，奄然思睡。于是爲師者轉行其威嚇之術，或扑其首，或摘其耳，或罰長跪，或令絕食，種種非刑，如鞠大盜。赤子何辜，受此荼毒。久且習爲固然，頑鈍無耻。甚或威逼受傷，體用俱損。學之未成，而身已先廢。即不然，日幽一室，牛馬之不別，菽

② 馬建忠：適可齋記言，卷四，第二二——二三頁。

麥之不辨，出見生人，輒面頰語澀若處女。中國之所謂循良子弟，不出此數類也。中國之父師所陶成子弟之才，亦不出此數類也。」^⑧

裘廷梁提倡白話文最力，最有理想；直視文言文為愚民之具，而首倡廢除文言文體。

「有文字為智國，無文字為愚國。識字為智民，不識字為愚民，地球萬國之所同也。獨吾中國有文字，而不得為智國，民識字而不得為智民，何哉？裘廷梁曰：『此文言之為害矣』」。^⑨

並指出文字工具之基本要義，而主崇白話。

「使古之君天下者，崇白話而廢文言，則吾黃人聰明才力，無他途以奪之，必且務為有用之學，何至闡汝如斯矣。吾一不知夫古人之創造文字，將以便天下之人乎，抑以困天下之人乎。人之求通文字，將驅遣之為我用乎，抑將窮老盡氣受役于文字，以人為文字之奴隸乎。」^⑩

裘氏提倡白話，具體的道出其有益之處八點：一、省日力，二、除驕氣，三、免枉讀，四、保聖教，六、煉心力，七、少棄才，八、便貧民。總歸其旨趣，仍在於表現其嚴正的破除愚昧的啓蒙思想。裘氏很強調立說。

「愚天下之具，莫如文言；智天下之具，莫如白話。若吾中國而不欲智天下，斯已矣，苟欲智之，而猶以文言樹天下之的，則吾前所云八益者，以反比例求之，其敗壞天下才智之民亦已甚矣。吾今為一言以蔽之曰：文言興而後實學廢，白話行而後實學興，實學不興，是為無民。」^⑪

白話文運動之濫觴，以光緒二十三年（一八九七）成立之「蒙學會」與光緒二十四年（一八九八）成立之「白話學會」為重要里程碑。最值得注意者，其組成分子不單多為有理想者，甚至如文字訓詁學大家丁福保，亦為創始人之一，可知他們在認識基礎上之健全而且深厚。

^⑧ 蒙學報：第一冊。見近代史資料，一九六三年第二期。

^⑨ 倚劍生：光緒二十四年中外大事彙記。卷首之三，第二七頁。

^⑩ 同前註。

^⑪ 倚劍生：光緒二十四年中外大事彙記，卷首之三，第二九頁。

。關於語言統一的構想，出於古文學大家吳汝綸，而努力於語文統一之先驅稍早者為蔡錫勇，係同文館出身，而以創辦漢陽槍礮廠聞名。所著「傳音快字」一書，為國語注音的權輿。^⑳而清季最重要而影響於後世較直接者則為王照與勞乃宣二人。現代注音符號，其基本形式完全因襲王照，而且仍有不少係直接採用王照所創之「官話字母」。王氏提出語文合一的理論，聲言不以俗見見擯於聖賢。

「且吾國古人造字，以便民用，所命之音，必與當時語言無異，此一定之理也。而語言代有變遷，文亦隨之。孔子所謂述而不作，係指禮教之實而言，非指文字而言。故以孔子之文，較夏殷之文，則改變句法，增添新字，顯然大異。可知係就當時俗言肖聲而出，著之於簡，欲婦孺聞而即曉。凡也、已、焉、乎等助詞，為夏殷之書所無者，實不啻今之白話文增入呀、麼、哪、咧等字。孔子不避其鄙俚，因聖人之心專以便民為務，無文之見存也。後世文人欲藉文以飾智驚愚，於是以摩古為高，文字不隨語言，二者日趨日遠。文字既不足當語言之符契，其口音即遷流愈速，百里或歲不相通，千里或世不相通，異者不可復同，而同國漸如異域，妨害多端，誤盡蒼生，無人覺悟矣。」^㉑

勞乃宣亦言文字由繁趨簡，係自然發展之勢。故以此為其所著「簡字全譜」之理論基礎。

「古之人，先有語言，後有文字。文字者，所以為記語言之表識也。古籀而小篆，篆而隸，隸而真行。人事降而愈繁，則文字趨而愈簡，自然之勢也。今之字比之古籀、篆、隸固為簡矣，而比之東西各國猶繁。何也，彼主聲此主形也。主形則字多而識之難，主聲則字少而識之易。彼字易識，故識字之人多；我字難識，故識字之人少。識字者多，則民智，智則強；識字者少，則民愚，愚則弱。強弱之攸分，非以文字之難易為之本哉。然則今日而圖自強，非簡易其文字不為功矣。」^㉒

勞氏更有遠大的想望，就是以語文合一為普及教育之根本。

^⑳ 黎錦熙：國語運動史綱，第二頁及第十三頁。

^㉑ 王照：小航文存，卷一，第二八頁。

^㉒ 勞乃宣：桐鄉勞先生遺稿，卷二，第二十五頁。

「是故今日欲救中國，非教育普及不可。欲教育普及，非有易識之字不可。欲爲易識之字，非用拼音之法不可。前數年，京師拼音官話書報社，定官話字母，以五十母，十二韻，四聲，輾轉相拼，得二千餘音。包括京師語言，其取音用合聲之法，與國書字頭相表裏。而字體則取漢字筆畫，相合而成，與漢字相表裏。一時風行，易識易解，性敏者數日而可通，即極鈍之資，至遲數月無不解者。」^⑩

及至吳汝綸的大力提倡，於是終達於國語統一運動的要求。語文合一的理論，至吳氏而完成一完整體系。

「中國書文淵懿，幼童不能通曉。不似外國言文一致。若小學盡教國人，似宜爲求捷速塗徑。近天津有省筆字書，自編修嚴範孫家傳出，其法用支、微、魚、虞等字爲母，益以喉音字十五，字母四十九，皆損筆寫之，略如日本之假名字。婦孺學之，兼旬即能自拼字畫，彼此通書。此音盡是京城聲口，尤可使天下語音一律。今教育名家，率謂一國之民不可使語言參差不通，此爲國民團體最要之義。日本學校，必有國語讀本。吾若效之，則省筆字不可不仿辦矣。」^⑪

同時代人致力於語文合一的學者，尚有吳敬恒、嚴修、王璞等人，均足爲國語統一運動之先驅。而在古文大家吳汝綸之聲言「使天下語音一律」，尤爲此一運動之先河。

知識自覺之另一發展方向，便入於史學範圍，既不同於古學復興，亦不盡合於啓蒙思潮。但就清季而言，只在消極方面稍具態勢，並無重大系統理論方法之創建

⑩ 勞乃宣：桐鄉勞先生遺稿，卷四，第一至二頁。又勞氏對於拼音字之傳習，有很樂觀的估計，與其高遠的期望。故有謂：「此字傳習極易，至多不過數月而可成。以一人授五十人計之，一傳而五十人。再傳而二千五百人。三傳而十二萬五千人。四傳而六百二十五萬人。五傳而三萬一千二百五十萬人。中國四萬萬人，五六傳而可徧，果以國家全力行之，數年之內，可以通國無不識字之人，將見山陬海澨，田夫野老，婦人孺子，人人能觀書，人人能閱報，凡人生當明之道義，當知之世務，皆能通曉。彼此意所欲言，皆能以筆札相往復。官府之命令，皆能下達，而無所舛誤。人民之意見，皆能上陳，而無所壅蔽。明白洞達，薄海大同，以此育民德，何德不厚。以此濬民智，何智不開。太平之基，富強之本，胥於是乎在。」見勞氏遺稿卷四，第三頁。

⑪ 吳汝綸：桐城吳先生尺牘，卷四，第五六頁。

，因是可以統形容此種知識自覺，為反傳統史學之契機。

及晚清知識分子表達其反傳統史學之理論，有四個重大的基本觀念之改變。第一個是反循環論史觀。此種觀念發軔於西方進化論之輸入，一反向所遵循的一治一亂之舊說。以嚴復為最早主倡之人，其動念尤其起於物競天擇自然淘汰之原始理論。

「生於民滿之日而遭亂者，號為暴君汚吏。生於民少之日獲安者，號為聖君賢相。二十四史之興亡治亂，以此券矣。不然，有治而無亂，何所謂一治一亂哉。夫此羣中均身體弱智識昏之人，則其人愈多，為累愈甚，於是雖有善者，必為不善者所累而自促其生。積數十人或數百人以累一人。是不啻以勤儉自立之人，受役於游惰無業之人也。而有志者先死，因而劣者反傳，而優者反滅。然若優者盡死，則劣者亦必不能自存，滅種是矣。」^②

第二個是反天朝中心史載。其基本動念發軔於萬國國際關係之世局，與公法理論，列國對等相待之義，以至大同主義之信念。於是往者卑視四裔文化較低之民族，則頗反省其不合理。反應這種觀念者有徐勤專著之「中國夷狄辨」。和者亦眾。而創說較早者則為黃遵憲。如其所謂：

「自儒者以筆削說春秋，謂降杞為子，貶荆為人，所以示書法，是謬悠之譚也。自史臣以內辭尊本國，謂北稱索虜，南號島夷，所以崇國體，是狹陋之見也。夫史家紀述，務從實錄，無端取前古之人，他國之君，而易其名號，求之人情，奚當於理。」^③

第三個是反帝王中心史統。其基本動念起於民權思想之引伸，則往者之正史，被斥為帝王家譜，欲求轉其目標注重民生社會之全般記載。創說較早者為徐仁鑄。如其所論：

「西人之史，皆記國政及民間事，故讀者可考其世焉。中國正史，僅記一姓所以經營天下保守疆土之術，及其臣僕翼戴褒榮之陳迹，而民間之事，悉置不記載。然則不過十七姓家譜耳，安得謂之史哉！故觀君史民史之異，而立國之公私判焉矣。今日欲考歷朝民俗，求之於正史反不可得，而別史雜史之類，時復

② 嚴幾道詩文鈔，卷二，第七頁。

③ 黃遵憲：日本國志，凡例。

記載之。亦學者所當厝意也。」^④

第四個是反筆削褒貶史法。往者治史，循孔子作春秋義例，寓褒貶於史文之中。然中下之材既無此超卓眼光，諂媚之士又必缺乏堅毅風骨。所能為者，反會塵蔽史實，多顛倒蕪亂之主觀評隲。此時反省，本於寫實精神，務以實錄為主。予人真實記載，即稱史職。唐才常立言反舊史規制。

「司馬遷深于孔教者也。其文洞見本原，直刺時隱，進游俠，非好亂也，悼民權之衰也。稱貨殖，非逐末也，憫商學之失也。陳六家要指而評衡之，非等倫儒墨也，謂泥守弊生進于大同則有濟也。而目論之儒，誦其是非，繆于聖人。嗚呼，孔教微，無公理；公理微，無信史。後世史家，言例，言法，言閏，言正，言道學儒林，其上能整齊故事，藉資參考；其下則魏收作色，勢如亂絲。無他，二千年來政學汶闔，微獨春秋文致太平之宏旨不可聞，即司馬氏損益得失之微權不可復。讀史者，習見夫唐宋以降規規舊制，方謂老成；坳會尊攘，方名忠義；務抑民氣，方尊朝權；禁談時務，方端士習；力遏新學，方正人心。于是事事求副于唐太宗、元世祖、明太祖網羅鉗束之私心，身衿纓而心圈莛。曰是固宜然。」^⑤

反傳統史學，主要表現在於不滿數千年來之史學規制形式，進而產生新史學創發之軌轍。其演進大要，一在於開拓史學眼界至於世界史領域。一在於吸收西方史學觀點與方法。一在於擴大歷史界域至於多面的深入探究，而不偏重於政治軍事之記載。一在於探求新史料之強烈意趣。凡此種種啓念，均於辛亥革命後新史學發展，奠定了隱固的基石。

五 結 論

清季知識分子在反省中自覺，其始念誘發之來源，十分複雜。大致說來，導源於中西接觸，實佔最大成分。深一層說，時勢之日急。外力之壓迫。新知之了解。對人之模仿。均為思想醒覺之動因。至於思想醒覺之反應，其去向更是相當複雜。

^④ 湘學新報，第三十冊。

^⑤ 湘學新報，第五冊。

衝擊來源如無數湍流沖下，而反濺之浪花，更是四向奔射，分投注瀉，各自成流。茲僅舉一單純概念為例，可推知其餘。進化論為自西方輸入若干概念之一，其激起中國思想之反應，頗為複雜。可以推知者，大致有三個重大方向的推衍。其一如前述，由天演論而導致存亡觀念，而競存觀念，而羣體觀念。而小己大羣觀念，而社團之組合，而強化民族意識，而國家主義，而開明專制政治要求，而強人領袖之想望，而社會有機體理論之形成。其二則會合中國古說之日新又新觀念，而發展至「新學」，而維新觀念，而「新民」、「新中國」，而進步主義思想，而至反循環論史觀。其三則會合儒家公羊三世說，而發展為瀰漫清末民初政治理論中的進化三段論。同時在反面來說，中國知識分子接受進化論思想，不但毫無排拒與阻滯，而且引起廣泛的興趣、探討、與信服。為之廣為播揚，作各種引伸與融會。這裡特別提出這個概念，主要還在於它是一個純粹西方形成的概念，可以用之清楚的試驗得中國知識分子對於新思潮新觀念的真實態度，是排斥還是吸收。尤其在清季一階段，這種基本了解，關係甚大。

實質上就較長期與廣面角度觀察，可以大體上了解，一種文化與異型文化接觸日久，必定引起不少感染，而產生融會更新的創造。此種感染，或有意或無意的接受，却並不是原本移植，而是滲合的同化。即使名義上作全盤移植，事實上也很難完全相同。特別是思想制度，即使有意移植，也決難期其毫無差別。例如西方民主制度之為亞非各國所因襲者，不一而足，然其彼此不同，固各如其面目，即勘驗西方之原產地，亦難望其全合符節。是以文化之接觸，重交流，重啓發，足以促成一方文化之煥發趨新，而恢復其創造力，却並不是要求原本移植。

一個有深厚文化基礎的民族，與異型文化接觸，會自然的回觀自己固有的文化，乃至重新估量其價值，提煉其精華，實是文化新生與復興的契機。而此種回觀之啓念，係逐漸產生於對異型文化反應、認識、比較、與迎合的很複雜的諸端動機。也可以總括說，此種回觀，是對異型文化接觸後相形之下而產生的一種反省。回觀固有文化，其所持態度與回觀之方式，也各表現不同，而具有多樣形態。一則本評估動機去探測固有文化。一則本探究新問題新寶藏去發掘固有文化。一則本復古動機而從事剝除歷代對古文化所加之蒙蔽與曲解。一則本信仰動機以塑造固有文化之

偶像。一則由增入外界新形式規制使之具有新意義。一則本懷疑動機，以其新認識改換角度去研究固有文化。一則厭惡固有文化中之若干缺陷，而從事批判與排除。凡此種種回觀固有文化之態勢，實已充分表現出百年來知識分子自覺的一項特徵，且予中國歷史帶來一個影響既深且廣的古學批判時代。

回觀固有文化遺產，在清季只是創意的起緒，也只代表文化學術一個新時代的曙光。一切重大的變動與發展，均集中在辛亥革命以後。清季的時代意義，正足以符合醒覺二字，其重要性也正在這種先知先覺開創性的導向。同時可以考察而知者，有兩個重大的脈流已緊隨其後，至民國建立之後，而有全面性的發揮。其一是古學復原的動向，即對古學之起源重新探索。凡關民族之起源，文化之起源，諸子學之起源，文化之本質，社會之原型等，均被廣泛討論。其中產生重大動力與影響者，則為「原儒」之辨別。其二是古學批判的動向，即對古文化價值之重新評估。凡關古代傳說，文物制度，諸子學說，道德觀念，宗教信仰，社會風尚，生活習慣等，多遭到理性的評判攻擊，與非理性的詛咒諷嘲。兩者合觀，實足以代表古學批判時代的全部內容，參與人物難於量計，留有文字傳世者亦在千數以上。^⑥

再就向前向新的趨向而言，清季知識分子亦達成了思想與知識創新的始基。他們的醒覺，予中國知識界帶來了幾個開朗的發展方向。其一是擴大求知領域，形成無境界擴張的趨勢，而突破觀念認識狹隘的束縛。其二是慕新趨新的動向，而形成強烈的吸取新知之要求。其三是打破一尊之教化，打破正統觀念，以及思想之統制蔽網。其四是開拓了學術自由思想自由的美好天地。

清季知識分子據有近代先知先覺之地位，並能自覺其醒覺之精神狀態，與自身應有之責任。此固已顯示其重要意義，更有一點須加強此概括意義者，則為清季知識分子對於其所處時代也有其自覺的了解。這就是他們所共同體認的一個「過渡時代」。如梁啟超所謂：「今日之中國，過渡時代之中國也。」^⑦ 秋瑾所謂：「余處

^⑥ 此處所估數字，竟謂達千數以上，似頗驚人。同道學者或不免疑為誇大。然實際查考甚易，不妨各自覈對。若就純自批判意旨作出發，而探究古代文化學術之意義與價值，乃至真偽是非者，僅以論文而論，其作者亦在千數以上，可參考余秉權著「中國史學論文引得，1902-1962」一書。其所收論著尚非完全，若再加專書著作，為數當更多。故此處數字，實為一不甚確切之保守估計。

^⑦ 梁啟超：飲冰室文集，卷六，第二七頁。

此過渡之時代。」^⑥俱可了解他們時代醒覺的意識。知識分子了解所處一個過渡時代，其觀察，其抱負，其設身處地之準備，與致力之方向，均亦醞釀出一定的信念。表達而出者：一在確信一切思想知識文物制度正醞釀重大變化，並測知其未來革命性的變革。一在確信未來光明前途。或有形或無形的在心目中塑造光明的遠景，以為奔赴之目標，力求實現。一在自願獻身於未來之奮鬥，並盡最大努力。雖然自知在己身一生中未必能親見所設理想之實現，但確信其必來，並信後代子孫必能達成。一在欣幸遭逢一個偉大的時代，千載難逢之機遇，即使是極痛苦的經歷，也深信其價值與意義。因此過渡時代人雖必然歷經千辛萬苦，百劫魔難，而在基本信念上却一直是樂觀的。此予後日辛亥革命之成功，中華民國之建立，均普遍的充實了堅定的心理因素。

雖然知識分子有理想有抱負，並能自覺其責任，是健全的一面，但就其基本原質來說，也有足以形成抵消的障礙與缺陷。最顯著和在歷史上出現最多的情形，那就是有學識修養與思想能力的人，並不一定是有能力政治領袖或領導者。即使熱心政治，却不一定有才幹。於是不免成為書生論政，於政治領袖多方苛求，成為發言空論的批評者，建策者，實際主政，則窒礙難通，反而擾亂政治步驟。是以往者之知識分子，雖然一般都會或大或小的達成社會有影響的人物，但未必成為政治領袖，大多數附着於政治軍事集團，從事各種表現。史實所見，政治領袖與多數知識分子合作，引為同志，加以尊重，則能獲其輔佐之力而成功。在知識分子更需要政治領袖之明達禮遇，依信護持。故就國家前途大計言，政治家之成就事業，與知識分子之表現才智，應是互為表裏。

最後再必須略加申說者，即前代先知先覺與革命志士，所艱難開創此一美好的思想自由學術昌明之開放時代，後人的努力與貢獻，是否足以追隨？以不負此一數千載難逢之機會。並是否認清此一偉大時代之使命，和知識分子所擔當之責任？乃至繼起發展之成效如何？均要等待篤實好學之士，從事詳細研究探討。若就現有資料接觸所得，其最顯見而可確知者，就是辛亥革命以後之思想界，其發生之問題與變化，實遠較前代之七十年間更要錯綜複雜。前代思想有許多矛盾，此一代則更是

^⑥ 秋瑾：精衛石序。

加深而尖銳。前代思想固已龐雜歧出，此一代則更是紛然而繁亂。前代思想已顯示出變化之急遽，此一代則更是猛銳而激烈。總體上展放無數新的觀念和思想動向，實質上仍不脫幼稚與誇誕。整個思潮大勢，充滿破壞的動力，却缺乏建設的信心。一般表現，自是歡欣踴躍，高視濶步。但是勇往而不穩健，誇詐而不切實，浮華而不潛沉。雖然產生一些可貴的創新的理論體系，實不足以副此一偉大時代之所畀賦。比之清季，足稱差強。若期望如魏晉以後之佛學高僧，五代以後之理學名家，以吸收外來文化而卓然樹立一代新格局者，可明顯見出，相差甚遠。是以一般成就多在於介紹與模仿，應與前代思想同列於過渡時代。學界同道，可以嚴肅省察，回頭自問，何項學術足以代表中國在本世紀之重大成果？恐怕只有「古學批判」可以照耀古今，以構成此一時代之精神特色，與學術進境。

中華民國六十年四月二十五日寫於南港