

中國近世思想學說史

下卷

侯外廬

上海图书馆藏书



A541 212 0019 8462B





# 第八章 繼承清初學術傳統底文化史學家章學誠

## 第一節 學誠的時代封鎖及其文學特點

章學誠，字實齋，浙江會稽人，生清乾隆三年，卒嘉慶六年（一七三八——一八〇一年）。他是一位當時不得知遇的學人，死後他的言思泯滅多年，始被近人所發掘，自胡適爲他作年譜以後，他的名字更顯。爲什麼他的遭遇是這樣的不幸呢？這絲毫不是偶然的，原因就在於他的時代。

十七世紀的學者，都在那裏憧憬着一個未來世界，他們所提出的時代辣手厭人的問題及其歷史變作的課題，比朝代更替的課題更加重要，他們對於將要來臨的「大壯之交」、「夷之初且，明而未融」（見明夷待訪錄）之世界，都「不祕其言」，所謂「風雨如晦，鷄鳴不已」，他們都是運用全人格的自我意識，繪製自己的理想（從學術的意識覺醒到社會覺醒），所以他們的經濟、政治的圖案，換言之，他們的世界觀，大都是在程度不相齊等的民主要求正途上。然而，十八世紀的中國歷史，沒有簡潔地開入近代的畧途，反而形成了一個反動的高潮，這便是中山先生在民族主義裏所描繪的康熙乾隆文化政策高壓之時代。不論中外，異族統治的厄運，常能使歷史的進程速度停頓，人類的智慧在這樣悲劇中產生清曲線活動，清代異族統治中國的歷史正亦沒有例外。我們研究近世思想的步伐，必須要明白這個東西。

康熙以來的文化政策，比蒙古人高明到萬倍，一方面大興文字之獄，開四庫館求書，亦命有觸忌諱者

焚之（見章太炎檢論哀焚書），他方面則重儒學，崇儒士，這不但表現在他十二年薦舉山林隱逸，十七年薦舉博學鴻儒，十八年開明史館，而且表現在他的指導理論，打擊當時新興的「經世致用」之學，即大清康熙皇帝的宋學提倡，如十二年上諭命編太極圖論，十六年親製四書解義序，五十一年上諭朱子配享孔廟，以及選任大臣多理學名家等等。然這不是他的唯一政策，據任公先生云，在朝理學與在野漢學形成了一個對峙，實難鞏固統治。因此，在他的時代便有「圖書集成」的編纂，至雍正三年告成，書凡六千一百〇九部。昇化了經世之學的漢學，畢竟不同於清初的知識武器，故到了乾隆時代在朝漢學，亦就同時提倡，作為理學的補修政策。乾隆三十八年至四十七年，招集了海內學者三百人入四庫館，編定了聞名的「四庫全書」，凡七萬九千七十卷。任公云這是「漢學的大本營」，故乾隆朝的政策更是封建文化箋註龜頊並行提倡的指導方針。東原說：「值上方崇實學，命大臣舉經術之儒。」（見江慎修事略狀，乾隆壬午）同時，自雍正元年（一七二三）放逐西洋教士以來，中國學問與西洋科學斷絕關係，故十八世紀的西歐文明，暫時停止輸入。對外的閉關封鎖與對內的「欽定」封鎖，相為配合，產生了所謂乾嘉為研古而研古的漢學（方法論另論），支配着當時學術界的潮流，皮錫瑞說：

「國（清）朝經學所以盛者，由其上能尊崇經學，稽古右文故也。康熙五十四年，御纂周易折中二十二卷，乾隆二十年御纂周易述義十卷，康熙六十年欽定書經傳說彙纂二十四卷，欽定詩經傳說彙纂二十卷，乾隆二十年御纂詩義折中二十卷，乾隆十三年欽定周官義疏四十八卷，欽定儀禮義疏四十八卷，欽定禮記義疏八十二卷，康熙三十八年，欽定春秋傳說彙纂三十八卷，乾隆二十三年御纂春秋直解十六卷，乾隆四十七年欽定四庫全書總目，……乾隆五十八年詔刊十三經，……嘉慶八年復命廷臣磨改以期盡善，……」

是以別黑白，而定一尊。」（皮著經學歷史）

所謂御纂的諸書，如康熙所纂多出李光地諸人之手，據章太炎云，「李光地……會康熙尊朱學，故撰宋學名，……時貴調話，即稍稍理故書；貴文言幽眇，即皮傅周易與中庸篇，爲無端崖之辭。……卒以傳會得人主意，稱爲名相。自光地在朝，君臣相顧甚。……時令參訂朱熹書，嘗曰：知光地者莫如朕，知朕者亦莫如光地若也！」（章著：檢論）

李光地承旨編纂了一大堆書（如周易折中，性理精義），更上書頌揚清室的文化，說：

「臣觀道之與治，古者出於一，後世出於二。孟子敍堯舜以來至於文王，率五百年而統一續，此道與治之出於一者也。……孔子之生東遷，朱子之生南渡，天益付以斯道，而時不逢，此道與治之出於二者也。自朱子以來，至我皇上，又五百年，應王者之期，躬聖賢之學，天其殆將復啓堯舜之運，而道與治之統復合乎！伏維皇上承天之命，任斯道之統，以升於大猷，臣雖無知，或者得依附未免，竊聞大道之要，臣不勝拳拳！」

李某這樣頌揚的「統」策，即康熙以來的法寶，所以清代史學家全謝山斥李曰：「君家相公之書，其說則經者，其人則純乎緯者也！」（鮑琦亭集外編，卷四十四）

在這樣欽定御纂的漢學世界，亦正如皮氏說「乾嘉以後，許鄭之學大明，治宋學者已題說經，皆主實證，不談義理，是爲專門漢學。」（同上）我們在本章所研究的章學誠，即在此專門漢學，不談義理的支配潮流中，發出了一種學術性的抗議，部分地繼承十七世紀的大儒傳統。所謂「部分地」，乃就其學術性的文化哲學而言，尙沒有全面地深刻光大了清初大儒的近代意識，他自己說：



「余僅能議文史耳，非知道者也。然議文史而自拒文史於道外，則文史亦不成其爲文史矣。因推原其術，爲書十三篇，以爲文史原起，亦見儒之流於文史，儒者自誤以謂有道在文史外耳。」（自序文史通義）

實齋之「僅能議文史」，謂不外於道，而非道之全體，實在是他的「史德」，然而就是這一文化哲學或文化史學的理论，便足以成爲當時最出色的時代抗議，誠如他說「所撰著，歸正朱先生（筠）外，朋輩徵逐，不特甘苦無可苦語，且末有不視爲怪物，詫爲異類者。」（與汝楠論學書）這在「專門漢學」的空氣中，實齋似受異端之嫌疑。同書又說：

「學者祈禱，實有專屬，博詳反約，原非截然分界。及其所取愈精，故其所至愈遠。……十年閉關，出門合轍，卓然自立以不愧古人，正須不羨輕雋之浮名，不搆世俗之毀譽，循循勉勉，卽數十年中人以下所不屑爲者而爲之，乃有一旦庶幾之日，斯則可爲知者道，未易一一爲時輩言耳。」

他與汪龍莊書亦說：

「拙撰文史通義，中間議論闊闊，實有不得已而發，……然驚世駭俗，爲不知己者詬厲。姑擇其近情而可聽者，稍刊一二，以爲就正同志之質，亦尙不欲遍示於人也。」

「文史通義」一書是他的代表作，自他三十五歲起開始寫作（據胡適所著實齋年譜），至「稍刊一二」之年（五十九歲，據錢穆考），中經二十四年的光景，限於「驚世駭俗」，當力求「近情」，恐尙不至言所欲言者。而校讎通義之失於盜，是否偶然大有意味；據「年譜」，是時他正失禮於海度，出走河南，他這個人好爲醜論，招人詬厲的人，有可能是由於他的思想而招來故意的不速之客，「年譜」記他的性格

云：

「及門章學誠議論如湧泉，先生（指朱筠）樂與之語。學誠嫻笑無弟子禮，見者愕然，先生反爲之破顏，不以爲異。」（李威：從遊記）

他使「見者愕然」於他的言論風度，這甚不合乾嘉時代的世俗好惡，故他的學術晦於當時的原因，亦就不是偶然的了。他更說：

「學誠從事於文史校讎，蓋有所發明，然辨論之間，頗乖時人好惡，故不欲多爲人知，所上敝帚，乞勿爲外人道也。……世俗風尚必有所偏，達人顯貴之所主持，聰明才篤之所奔赴，其中流弊必不在小，載筆之士，不思挽救，無爲貴著述矣！苟欲有所挽救，則必逆於時趨，時趨可畏，甚於刑曹之法令也。……韓退之報張司業書謂「釋老之學，王公貴人方且崇奉，吾豈敢昌言排之？」乃知原道諸篇，當日未嘗昭揭衆目。太史公欲藏之名山，傳之其人，不知者以爲珍重祕惜，今而知其有戒心也。……今世較唐時爲尤難矣。……若夫天壤之大，豈絕知音，鍼芥之投，寧無暗合？則固探懷而出，何所祕焉？」（遺書，上辛楣宮詹書）

這是他給當時名儒錢大昕（辛楣）的信，一種畏戒時趨之情畢現，他所謂「達人之所主持，聰明才篤之所奔赴，其中流弊必不在小」，可以說是對於時代「專門漢學」的抗議，主持者正是康熙以來的文化政策執行者，奔赴者則是他所謂的利祿文士，那裏還有清初大儒活生生的氣象容乎其間麼？這種風氣，他後來在文史通義中概乎言之，仔細研究幾乎每篇都有反對當時「專門漢學」的議論，茲舉其要旨於下：

「天下不能無風氣，風氣不能無循環。……所貴君子之學術，爲能持世而救偏。……風氣之開也

，必有所以取，學問、文辭、與義理，所以不無偏重畸輕之故也。風氣之成也，必有所以敝，人情趨時而好名，狗末而不知本也。是故開者雖不免於偏，必取其精者，為新氣之迎，敝者縱名為正，必襲其偽者，為末流之託，此亦自然之勢也。而世之言學者，不知持風氣，而惟知狗風氣，且謂非是不足以邀譽焉，則亦弗思而已矣！」（文史通義，原學下）

這顯明地是對於漢學風氣而發，因為他首句即云「世儒之患，起於學而不思」。原秀清初學者開風氣者，義理、文辭、學問並沒有分家，即以博雅者如顧亭林氏而言，亦以攷證為手段，經世致用為目的，亭林所謂「理學即經學」的主旨，有所謂「當世之務」的前題，和乾嘉學者的經學實是在兩個東西，不容混同。因為以經學挽救理學的空談是一會事，而以經學祇限於訓詁名物又是一會事。手段，實齊備之「功力」，他說：

「王伯厚氏……諸書，謂之纂輯可也，謂之著述不可也，謂之學者求知之功力可也，謂之成家之學術，則未可也。今之博雅君子，疲精勞神於經傳子史，而終身無得於學者，正坐仰王氏，而僅執求知之功力，以為學即在斯爾。學與功力實相似而不同，學不可以驟幾，人當致攻乎功力則可耳，指功力以謂學，是猶指醜黍以謂酒也。」（同上博約中）

乾嘉學者的經學成績自有歷史地位，我們如何了解它的地位呢？著者以為這是要分辨問題的主流與因時主流而派生的副作用，如歷史上的反動戰爭十字軍東征，鴉片戰爭等等，問題是中古與近代人類的悲劇，然而其間的副作用，十字軍東征所帶來的東西商業繁興可以使歐洲人民自覺，鴉片戰爭軍艦所帶來的歐洲科學，可以使東亞人民自覺，如果我們不識察劇歷史的中心意義，而妄以為戰爭與文藝就有一般的必然



關係，那便大大地錯誤了。同樣地，專門漢學，自康熙以至乾嘉二朝，已成爲中國文化的統治政策，其間指導的主流，是企圖廓清初活文化的人民性與社會性，在古典的經籍中使失去個性的發展，從文化上「開明」的烙印沖淡那異族統治的仇恨，然而這亦可能產生了副作用，即乾嘉學者的治學方法以及由經學的整理而淹流於一般文獻（尤其子學，如與章實齋同時的汪中即招來「墨者」的頭銜）的探尋。實齋亦云：

「其始也，以利祿勸儒學，而其空也，以儒術徇利祿；斯固不足言也；而儒宗碩師，由此輩出，則亦不可謂非朝廷風教之所植也。」（同上，原學下）

他在文史通義「假年」篇更明白攻擊着漢學空氣，他首先設喻云「學問之於身心，猶饑寒之於衣食也，不以餽燠憐其終身，而欲假年以窮天下之衣食，非愚則罔也。」最後他竟以「妖孽」二字痛斥漢學了。注意，他之痛斥漢學並不是扶宋學，同時他亦接收反宋學的所謂「取其所以精」，他是在正途上，而與方東樹的「漢學商兌」在歧路上相反）他說：

「今不知爲己，而驚博以炫人，天下聞見不可盡，而人之好尚不可同，以有盡之生，而逐無窮之聞見，以一人之身，而逐無端之好尚，堯舜有所不能也。孟子曰：『堯舜之智而不徧物』，……今以凡猥之資，而欲窮堯舜之所不徧，且欲假天年於五百焉，幸而不可能也；如其能之，是妖孽而已矣！」

他更有兩段具體的議論，因忌戒爲懷，都編於外篇。他說：

「或曰：聯文而後成辭，屬辭而後著義，六書不明，五經不可得而誦也。然則數千年來，諸儒尙無定論，數千年人不得誦五經乎？故生當古學失傳之後，六書七音，天性自有所長，則當以專門爲業，否則粗

通大義而不整，轉可不謬乎古人，而五經顯指，未嘗遂雲霾而日食也。」（說文字原課本書後，文史通義外篇二）

「就經傳而作故訓，雖伏生大儒，不能無強求失實之弊。……離經傳而說大義，雖諸子百家未嘗無精微神妙之解，以天機無意而自呈也。」（吳澄野太史歷代詩抄商語，校讎通義外篇）

第一段話，錢穆先生謂「明對由字以通其詞，以詞以通其道之說而發」，第二段話，謂「明對求道必於六經之說而發」，所述極是。實齋把漢字最基本的知識——音韻學，作為少數專家之業看待，而把離經諸子認為並不叛道，亦具「精微神妙」之見解，可謂近代文化史學家的大膽言論，是清初大儒的傳統精神。

他以「立言之士，以意為宗」，在文史通義「辨似一篇，亦針對文章家放據家而言。他說：

「學問之始，未能記誦，博涉既深，超越記誦。故記誦者，學問之舟車也，人有所適，必資乎舟車，至其地，則舍舟車矣；一步不行者，則亦不用舟車矣，不用舟車之人，乃託舍舟車為同調焉，故君子惡夫似之而非者也（原註：程子見上蔡多識經傳，便謂玩物喪志，畢竟與孔門一貫不似）」。

按此段話，是兩方面的批評，第一面批評漢學，永遠在資舟車的旅途中，不知有其目的地，更不知知識「卽自性」與「對自性」的發展，所謂「博涉既深，超越記誦」者是；第二面批評宋學，永遠站在此岸而遙視彼岸，不用舟車的工具而想製造目的地的景象。船山的知識論對此有豐富的內容，實齋雖未知船山，但含有船山時代的遺緒。

然而他畢竟在當時的漢學封鎖中不能成為顯學，而且到了晚年只得變通一些自己的主張，和漢學妥協

，故修志一事便成了他的主要工作（雖然他爭修志的義例），在修志的範圍裏埋沒了他的天才發展實算不小；他在文史通義「感遇」篇雖極力辨解真學偽學，而亦不能不說，「君子假兆以行學，而遇不遇聽乎天下；他說：

「聖賢豈必遠於人情哉？君子困窮，枉尺直尋，羞同詭御，非爭禮節，蓋恐不能全其自得耳。」

「後之學術曲而難，學術雖當，猶未能用，必有用其學術之學術，而其中又有工拙焉。身世之遭遇，未責其當否，先責其工拙。學術當而趨避不工，見擯於當時，工於遇而執持不當，見譏於後世。溝壑之感過於前，而工拙之效驅於後，嗚呼，士之修明學術，欲求寡過，而能全其自得，豈不難哉！且顯晦，時也，窮通，命也，才之生於天者有所獨，而學之成於人者有所優，一時緩急之用，與一代風尚所趨，不無適相合者，亦勢也。」

皮錫瑞引庫提要評二千年經學得失，案云：

「瑣者，國朝漢學也。提要之作，當惠戴講漢學專守許鄭之時，其繁稱博引，間有如漢人三萬言說『考稽古』者。」（經學歷史）

由性理的煩瑣到考證的煩瑣，其煩瑣的對象不同，而拘束人性的獨立發展，如質齋所謂「以意爲宗」，「全其自得」者，則殊途同歸。惠（定宇）戴（東原）講學之時，宗許宗鄭，各立門戶。世稱吳派與皖派，質齋就在這個時候出來挽持風氣，他的代表作即文史通義與校讎通義二書，他自云此二書是「乖時人好惡」（見前引）。我們仔細審察以上二書的內容，文史通義略當今日所謂之文化史學，校讎通義則當今日所謂之學術史，他說：



「人不幸而爲古人，不能閱後世之窮變通久，而有未見之事理；又不能一言一動，處處自作注解，以受後人之不疑，又不能留其口舌，以待後生拮據之時，出而與之質辨，惟有升天入地，一聽後起之魏伯起爾！然百年之後，吾輩亦古人也，設身處地，又當何如？……鄙人所業文史校讎，文史之爭義例，校讎之辨源流，……皆不能不駁古人。……古人差謬，我輩既已明知，豈容爲諱？但期於明道，非爭勝氣也。」（與孫淵如觀察論學十規）

「古人有未見之事理」，這是在當時經學世界的有力抗議，故宗許宗鄭，在他看來都是一種自我束縛，古人差謬，今人亦可批評，故他對於東原的鄭學齋記有一篇書後，說：

「戴君說經，不盡主鄭氏說，而其與任幼植書，則戒以輕畔康成。人皆疑之，不知其皆是也。大凡學者於古未能深究其所以然，必當守師說，及其學之既成，會通於羣經與諸儒治經之言，而有以灼見前人之說之不可以據，於是始得古人之大體而進窺天地之純。故學於鄭而不敢盡由於鄭，乃謹嚴之至；好古之至，非蔑古也。乃世之學者喜言墨守。……墨守而愚，猶可言也，墨守而黠，不可言矣。愚者循名記數，不敢稍失，猶可諒其愚也，黠者不復需學，但襲成說，以謂吾有所受者也。蓋折衷諸儒，鄭所得者十常七八，黠者既名鄭學，即不勞施爲，常安坐而得十之七八也。夫安坐而得十之七八，不如其求「自得」者之一二矣，而猶自矜其七八，故曰德之賊也。」（按東原此書，斥株守古人，爲賊經害道者。在一與某書中，言之更詳，謂「志存聞道，必空所依傍，漢儒故訓有師承，亦有時傳會」）

這可見他注重「自得」厭棄因襲，所謂「師說」不過是「自得」之橋樑罷了，此爲他著書的出發點。他言「文史之爭義例，校讎之辨源流」，在他處則云「史學義例，校讎心傳，則皆別人從未言及，亦未有

可以標著之名。」（家書七）今分述於下

一、「文史通義」之近於歷史哲學，近人頗多言之者，惟既不審文化史學的內容，又將「校讎通義」亦混同並提。這裏我們要把它弄清楚才是。實齋自己說：

「鄭樵有史識而未有史學，曾鞏具史學而不具史法，劉知幾得史法而不得史意，此子文史通義所為作也。」（志隅，自序）

「吾於史學，蓋有天授，自信發凡起例，多為後世開山，而人乃擬吾於劉知幾，不知劉言史法，吾言史意。」（家書七）

史識，史學，史法是指什麼呢，而史意又是指什麼？這些在實齋學術中都有特別的意指，不可以隨便看過。他說：

「才，學，識三者，得一不易，而兼三尤難。……史所貴者義也，而所具者事也，所憑者文也。孟子曰：『其事則齊桓晉文，其文則史』，義則夫子自謂『竊取之矣』。非識無以斷其義，非才無以善其文，非學無以練其事。」（文史通義，史德）

他更具體地說明義，事，文三者，他說：

「夫事即後世考據家之所尚也，文即後世詞章家之所重也，然夫子所取，不在彼而在此，則史家著述之道豈可不求義意所歸乎？」（全上，中鄭）

由此看來，史學，他所指者為典章名物之考據。史識，他所指者又是什麼呢？據他贊鄭樵「有史識而無史學」而言，似謂得史義而又不然，他說：

「鄭樵稍有志乎求義，……鄭君區區一身，僻處寒陋，獨犯馬、班以來所不敢爲者而爲之，立論高遠，實不副名。」（申鄭）

故無史學之史識，乃指立論高遠，思而不學，義理虛懸而無薄，不能得其史義，他說：

「學博者長於考索，豈非道中之實積，而驚於博者，終身敵精勞神以殉之，不思博之何所取也。……言義理者似能思矣，而不知義理虛懸而無薄，則義理亦無向於道矣。此皆知其然而不知所以然也。程子曰：「凡事思所以然，天下第一學問」，人亦盍求所以然者思之乎？」（原學下）

其次，他所指的史法，多見於文史通義外篇，而所言劉知幾之得史法者，謂「劉義館局纂修，吾議一家著述，截然兩途，不相入也。」（家書七）這樣看來，他是所謂「吾於史學，貴其著述成家，不敢方圓求備，有同類纂。」（全上）但方圓求備者又何所指呢？按智方神圓之說，時見於他的文中，他說：

「易曰「筮之德圓而神，卦之德方以智」。間嘗竊取其義，以槩百今之載籍。撰述欲其圓而神，記註欲其方以智也。夫智以藏往，神以知來，記註欲往事之不忘，撰述欲來者之興起，故記註藏往似智，而撰述知來擬神也。藏往欲其賅備無遺，故體有一定，而其德爲方，知來欲其決擇去取，故例不拘常，而其德爲圓。」（文史，書教下）

方圓求備，似指通史，所謂「槩古今之載籍」者是，而實齋的史學，爲文化史哲學，故云不必求備於方圓，而自能按義領會，所謂「知其所以然」。他的「史意」一名，當即文化歷史發展的所以然之義理，故以「議文史亦未能自拒於道外」。他說：

「爲所當然，而又知其所以然者，皆道也。……學術無有大小，皆期於道。……學術當然，皆下學之



器也，中有所以然者，皆上達之道也。器拘於迹而不可相通，惟道無所不通。是故君子卽器以明道，將以立乎其上也。」（文史通義外篇三，與朱滄淵中翰論學書）

一文求其是，而學思其所以然。……服鄭訓詁，韓歐文辭，周程義理，出奴入主，不勝紛紛，君子觀之，此皆道中之一事耳。未窺道之全量，而各趨一節以相主奴，是大道不可見，而學士所矜爲見者，特其風氣之著於循環者也。」（同上，答沈楓堦論學書）

由此看來，一個時代各有一個時代的風氣，此不過歷史發展的「一節」，而求所以然之理，則是把握歷史的「全量」或全鍊，而通其一般的合法則性。他在文史通義答客問上，更明白說：

「史之大原，本乎春秋之義，昭乎筆削，筆削之義，不僞事具始末，文成規矩已也，以夫子「義則竊取」之旨觀之，固將綱紀天人，推明大道，所以通古今之變，而成一家之言者，必有詳人之所略，異人之所同，重人之所輕，而忽人之所謹，繩墨之所不可得而拘，數例之所不可得而泥，而後微矜之忽之際，有以獨斷於一心；及其成書也，自然可以參天地而質鬼神，契前修而俟後聖，此家學之所以貴也。……若夫君臣事蹟，官司典章，王者易姓受命，綜核前代，纂輯比類，以存一代之舊物，是則整齊故事之業也，開局設監，集衆修書，正當用其義例，守其繩墨，以待後人之論定則可矣，豈可語於專門著作之倫乎？」

由這一段話看來，他所謂得「史意」之史學，表面上似乎略當今日所謂的歷史哲學，而內容則僅及於文化史學。他的書中時常提到孟子言「其事則齊桓晉文，其文則史，其義則丘竊取之矣」，而說明史意卽此所謂之「義」。而所舍的批判對象，正對於當時「開局設監，集衆修書」的四庫館評擊，故他會有四庫全書應重流變的建議，不爲採納，而對於王伯厚之纂輯諸書云「蓋逐於時趨，而誤以褻瀆補直爲盡天壤之

事也，幸而生後世也，如生秦火未燬以前，典籍具存，無事補輯，彼將無所用其學矣！」（博約）此即稽射當時考證學僅以史事爲足，而不知史意之說，他與邵二雲書更云：「學問爲銅，文章爲釜，而要知炊黍菹羹之用，所謂道也。風尚所趨，但知聚銅，不解鑄釜，其下焉者，則沙磧棄土，亦曰聚之而已。」（按此說比亭林採銅山之說更進一步）

實齋的「史意」與現在所謂「史觀」相似，把歷史通過人類的智慧而作「炊黍菹羹之用」。然而我們仔細研究實齋的理論，卻又有另外的東西，常混合於「史意」中兼談，而且常佔重要的地位，那便是他把歷史學時常返原於文化史學（甚至學術史學）去說明。這是研讀古書最應該留意的所在。例如，他論到「史意」，時常舉風氣循環的例子，風氣者，他指學術的趨向，而此一趨向不過爲一時代的偏見。史學則要克服這種偏差，而說明其風氣所以然之變遷，這明明着重在文化史學的狹義史學，不一定爲一般的歷史哲學。他的舉例甚多，僅示一二於下

「高明者，多獨斷之學，沉潛者，尚考索之功。天下之學術，不能不具此二途，譬猶日晝而月夜，暑夏而寒冬，以之推代而歲功成，則有相需之益，以之自封而立畛域，則有兩傷之弊，故馬、班史視，而伏、鄭經師，遷乎其地，而弗能爲良，亦並行其道，而不相爲背者也。」（文史，答客問中，此文是他答覆「義旨」所舉之例。至於高明與沉潛二者之循環論，乃一最無力的學術史看法，另當別論，參看第一編，第四章詳論）

「天渾然而無名者也：不得已而強之名，定趨向爾，後人不察其故，而徇於其名，：而紛紛有入主出奴之勢焉。漢學宋學之交讎，訓詁辭章之互詆，德性學問之紛爭，是皆知其然而不知其所以然也。學者將

以濟世也，如治曆者，盡人功以求合於天行而已矣。……其前人所略，而後人詳之，前人所無而後人創之，前人所習而後人更之，……要於適當其宜而可矣。周公承文武之後，而身為冢宰，故制作禮樂，為一代成憲，孔子生於衰世，有德無位，故述而不作，以明先王之大道；孟子當處士橫議之時，故力距楊墨，以尊孔子之傳述；韓子當佛熾盛之時，故推明聖道，以正天下之學術；程朱當夫學忘本之會，故辨明性理，有以挽流俗之人心；其事與功，皆不相襲，而皆以言乎經世也。故學者，所以闢風氣也。風氣未開，學業有以開之，風氣既弊，學業有以挽之。人心風俗，不能歷久而無弊，……因其弊而施補救，猶曆家之因其差而議更改也。……風氣之弊，非偏重則偏輕也，……非因其極而反之，不能得中正之宜也。好名之士，方且趨風氣而為學業，是以火救火，而水救水也。」（同上，天喻）

實齋不言道統心傳，而由學術文化史家的眼光，把歷代思想學業的變遷，認為「猶曆家之因其差而議更改」，更謂是「一種不得不然之勢」，皆經世之學在時代發展中的一節，而時代變化，學業亦必然「權而反之」，這是卓見。在後面，我們將要具體地詳述他的這一見解，這裏所要知道的是，他的「文史通義」形式上是歷史哲學，而內容上則是文化或學術史學。他說：

「道有自然，聖人有不得不然，其事同乎，曰不同。道無所為而自然，聖人有所見而不得不然也。……適當積古留傳，道德大備之時，是以經綸制作，集千古之大成，則亦時會使然，非周公之聖特華使之然也。蓋自古聖人，皆學於衆人之不知其然而然，而周公又遍閱於自古聖人之不得不然，而知其然也，……此非周公智力所能然，時會使然也。……君師分而治教不能合於一，氣數之出於天者也。周公統之成，而孔子明立教之極，皆事理之不得不然，而非聖人異於前人，此道法之照於天者也。……後人

舜撥孔子，過於堯舜，因之崇性命而薄事功，於是千聖之經綸，不足當儒生之虛論矣！（伊川論禹稷顓子，謂禹稷較顏子為麤，朱子又以二程與顏孟比長短，蓋門戶之見，賢者不免，古今之通患）夫尊夫子者，莫若切近人情，不知其實，而但務推崇，則元之又元，聖人一神天之通號耳，世教何補焉？」（同上，原道上）

實齋言道，首論「道者，萬事萬物之所以然」，按照歷史哲學講去，則必先說明此所以然之道如何貫徹於歷史的合法則變化，但他不然，接着便說明文化的起源，立世垂教的自然理勢，而得出他所要說明的文化或學術史學，「不得不然」或「時會使然」之文化變革論，故他所論「不得不然之勢」的史學，在內容上僅為一種文化史的發展律，尙不是歷史哲學的所謂「史觀」。實齋的文化史學，最具特色的，是把神秘的道統論推翻，反對把聖人看做「元之又元之神天通號」，而忘記治化流變不得不然之勢，這一理論是清初大儒的優良傳統，不但繼承黎洲，「所謂浙東之學，言性命者必究于史，此其所以卓也」（浙東學術），而且繼承傅青主經子不分、五經皆王制的理論，更精取了清初學者費氏父子的學術史意見，實齋讀了費錫璜貫道堂文集，深加賞識，說：「縱橫博辨，閎肆而有準繩，周秦諸子無以過之」。

二、校讎通義一書，因失於盜，現所存者僅係斷片。按他著書的計劃，好像是要繼承漢書藝文志的傳統，寫作一部中國學術史大綱或通論，而發展明儒學案。他在敘言中說：

「校讎之義，蓋自劉向父子，部次條別，將以辨章學術，考覈源流，非深明於道術精微羣言得失之故者，不足與此。：今為折衷諸家，究其源委，作校讎通義，總若干篇，勒成一家，庶於學術淵源，有所釐別。」

「辨章學術，考覈源流」，甚合於學術史的主旨，書中皆商討學術文獻的淵源流別，而尤對於莊子天  
下篇與荀子非十二子篇的論旨深慕不置。按「天下篇」是中國最早的學術史論（作者並非莊周），首言詩  
書禮樂先王之道的成立，次言春秋撥紳先生的過渡儒學，末言諸子各得一察自好的遺術分裂，此篇是古代  
的名著（參看拙著，中國古代思想史），實齋依此在文史通義裏面，關於諸子學術的評論，已超出漢以來  
異端的成見，而云「諸子思以學易天下，固將以其所謂道者，爭天下之莫可加，而語當文字未嘗私其所出  
也。……諸子奮起，由於道術既裂，而各以聰明才力之所偏，每有得於大道之一端，爾遂欲以之易天下，  
其持之有故，而言之成理者，故將推衍其學術，而傳之其徒焉。（公言上）這是仿照天下篇的論斷而立說  
的，他的思想中頗含荀、莊的成分，故至云「荀、莊皆孔子再傳門人。」（校讎卷三，漢志六藝第十三）  
故又把天下篇與荀子非十二子篇並重，推崇天下篇說：

「六藝之書與儒家之言，固當參觀於儒林列傳。道家名家墨家之書，則列傳外，又當參觀莊周天下篇  
也。蓋司馬遷敘傳所推六藝宗旨，尙未究其流別，而莊周天下一篇，實爲諸家學術之權衡，著錄諸家宜取  
法也。觀其首章列敘舊法世傳之史，與詩書六藝之文，則後世經史之大原也；其後敘及墨翟，禽滑釐之學  
，則墨支（墨翟弟子）、墨別，（相里勤以下諸人）墨言（禹涇洪水以下是也），墨經（若疑已齒，鄒陵子之辨  
屬皆誦墨經是也），具有經緯條貫，較之劉、班著錄，源委尤爲秩然，不啻儒林列傳之續六藝略也；宋尹  
文田駢憤到關尹老聃以至惠施公孫龍之屬，皆諸子略中，道家名家所互見。然則古人著書，苟欲推明大道  
，未有不辨諸家學術源流。」（同上，卷二第十四之二十三）  
此爲實齋校讎通義的中心論點，他又說：

「自劉、班而後，藝文著錄，僅知甲乙部次，用備稽檢而已。鄭樵氏興，始為辨章學術，考覈源流，於是特著校讎之略，雖其說不盡當，要為略見大意。……焦竑未悉古今學術源流，不於離合異同之間，探求其故；而觀其所議，乃是僅求甲乙部次，苟無違越而已，此則可謂簿記守成法，而不可為校讎家議著作也。」（同上、卷二第十二之二）

但實齋所謂之校讎，尚不同於今之學術史的編製，而是一種藝文學案，在羣書彙編中，說明其中的源流變化，故他說：

「古人著述，不徒為甲乙部次計，如徒甲乙部次計，則一掌故令史■矣，何用父子世業，閱年二紀，僅乃卒業乎？蓋部次流別，申明大道，敍列九流百氏之學，使之繩貫珠聯，無少缺逸，欲人卽類求書，因書究學，至理有互通，書有兩用者，未嘗不兼收並載，初不以重複為嫌。……古人最重家學，敍列一家之書，凡涉此一家之學者，無不窮源至委，竟其流別，所謂著作之標準，羣言之折衷也。」（同上、卷一、第三之一）

他又說：

「羣書既萃，學者能自得師，尚矣。擴四部而通之，更為部次條別，申明家學，使求其書者，可卽垂以明學，由流而溯源，庶幾通於大道之要，而有以刊落夫無實之文詞，泛濫之記誦，則學術當而風俗成矣。」（遺書、周書昌籍書目錄序）

他站在辨明源流的學術史家立場，自然要推崇荀子，他說：

「漢志最重學術源流似有得於太史絃傳及莊周天下篇，荀卿非十二子之意，此敍述著錄，所以有焉於

明道之要，而非後世僅計部目者之所及也。」（同上，卷二、第十之三）

他主張「卽器以明道，會偏而得全」，如關於天文、地理、法律諸學之書有如下言：

「天文」則宣夜、周髀、渾天諸家，下逮安天之論，談天之說，或正或奇，條而列之，辨明讖職，所謂道也；漢志所錄秦一、五殘、星變之屬，附條別次，所謂器也。地理，則形家之言，專門立說，所謂道也；漢志所錄山海經之屬，附條別次，所謂器也。」（同上，第十之六）

「後世法律之書甚多，……就諸子中掇取申韓議法家言，部於首條，所謂道也；其承用律令格式之屬，附條別次，所謂器也。」（同上，第十之六）

實齊道、器之分類有似理論與實際之分別。他的編著方法，重在「互著」，謂「非重複互注之法，無以究古人之源委」，更重在「別裁」，謂「得獲其篇章，補苴部次，別出門類，以辨著述源流。」

由上面一二兩節看來，他的文史爲文化史學，校讎則學術史概論，然二書內容亦不是完全截然分辨，相互在「義例」與「源流」二者間補充說明亦不少，因爲都是「通義」。通者，他說：

「通者，所以通天下之不通也。……通史八文，上下千年，然而義例所通，則隔代不嫌合撰。」（文史通義釋通）

他認「通」，要識其流變，他例舉如下：

「謂諸流而爲解經，一變而入於子部儒家，再變而入於俗儒語錄，三變而入於庸師講章；不知者習而安焉，知者，鄙而斥焉，而不知出於解經之『通』，而失其本旨者也。載筆彙而有通史，一變而流爲史鈔，再變而流爲笈士之括類，三變而爲兔園之摘比；不知者習而安焉，而不知出於史部之『通』，而亡其大

應者也。」（全上）

通有橫通與縱通之分，「取心之所識，雖有高下、偏全、大小、廣狹之不同，而皆可以達於大道，然亦有不可四衝八達，不可達於大道，而亦不得不謂之通，是謂橫通。」縱通，則指集合橫通而言，「用其所通之橫，以佐君子之橫，君子亦不沒其所資之橫也。」然而「君子不可以不知流別，而橫通不可以強附清流。」（皆見文史通義，橫通）是知，縱通者卽史學。

通義之「義」，他指「義例」、他用「義意」之處甚多，並常用春秋之「義」，「有乎取爾」，似卽所謂「別識心裁」，或他舉太史公言「好學深思，必知其意」。他在「答客問」三篇中批評獨斷之學，考索之功，比次之書，假設問答以說明「義旨」，他說：

「無微不信，……今先生謂作者有『義旨』，……毋乃背於夫子之教歟？……章子曰：天下之言，各有攸當，經傳之言，亦若是而已矣。讀古人之書，不能會通其旨，而徒執疑似之說，以爭勝於一隅，則一隅之言不可勝用也。……易曰：『不可爲典要』，兩書則語言辭尚體要焉；讀詩不以辭害志，而春秋則正以一言定是非也。向令執龍血鬼車之象，而徵尋若古之文（按卽以易律書），託熊蛇魚旆之夢，以紀春王正月之令（按卽以詩說春秋），則聖人之業荒，而治經之旨悖矣。若云好古敏求，文獻徵信，吾不謂往行前言可以滅裂也；多聞而有所擇，博學而要於約，其所取比有以自命，而不可概以成說相拘也。……諸子爭鳴，嘗得……一端，莊生所得，耳目口鼻，皆有所明，不能相通者也；目察秋毫，而不能見雷霆，耳辨五音，而不能窺泰山，謂耳目之有能有不能則可矣，謂耳聞目見之不足爲雷霆山岳其可乎？……專門之學，未有不孤行其意，雖使同儕爭之而不疑，舉世非之而不顧，此史遷之所以必欲傳之其人，而班固之所以必待馬



融受業於其女弟，然後其學始顯也。……經生決科之策括，不敢抒一獨得之見，標一法外之意，而奄然翫世爲鄉愿，至於古人著書之「義旨」，不可得聞焉。俗學便其類例之易尋（按指比次之書），喜其論說之平善，相與翕然交稱之，而不知著作源流之無似，此嘔啞嘲哂之曲，所以屬和萬人也。」（文史，答客問中）

按此段文字精深，第一，言通經必貫經，總擇別取，特於「自命」，第二，言諸子各家一得，未可否認，宜就樹木之見而裁以森林之旨，第三，言專門家之言有獨創之長，雖孤行其意而不爲私。第四，言沒有自我創旨而因襲人言，不是學問。這是何等光輝的識見呢！綜他所言「義旨」的話看來，「義」即近人之所謂「主義」（Principle），或謂心知其意的自命。適之先生甚賞識實齋之學，而「多談問題，少說主義」的議論，正不是客觀，而是「客觀主義」，在實齋看來，便要以爲這是否認裁成擇取的自命，而爲一種盲目飛行了，充其量亦不過是他所謂的一種「橫道」。

其實，「義則夫子自謂自取」，自取而無主觀的能動要素，學術便失去「能塑性」了，實齋所謂「道有自然，聖人有不得不然」者是，所謂不得不然，並非自然的嘔吧性，而是適應「時會使然」的一種相對的見識成塑，而實齋的文化史學，在我看來，就在於說明歷史發展中，這些一系列的「時會使然」的見識成塑，「自命」「自取」其中「所以然」發展的「通義」。

懂得了主義的自命自取，便不至於誤解爲宋儒「義理太實」的冥解，而惟主觀是傳的獨斷（Dogma）。實齋對於自己非常自信，甚至云「吾於史學，蓋有天授」，一看好像一位觀念論者，在那裏發瘋，其實這是效法希天之說（近代語謂之反映論），他說：

「學也者，效法之謂也，道也者成象之謂也。……平日體其象，事其物，一如其準以赴之，所謂效法也，此聖人之希天也，此聖人之下學上達也。……士希賢，賢希聖，希其效法於成象，而非舍己之固有而希之也。然則何以使知適當其可之準歟？何以使知成象而效法之歟？則必觀生民以來，備天德之純，而造天位之極者，求其前言往行，所以處夫窮變通久者而多識之，而後有以自得所謂成象者，而善其效法也，故效法者，必見於行事，詩書誦讀，所以求效法之資，而非可即為效法也。」（文史通義，原學上）

因此，他的史學的主義固然是在於自取自命的心裁，而心裁則不是唯識，反而是自得成象而善其效法，藉所效法之資（詩書），而把握自然（社會，文化）成象的變革關係。

我最初研究實齋，不明白「公言」「史德」二篇所言的命意，經過仔細推察，忽然大悟，他是把這二篇的內容，作為「主義」的條件而規定的，實在講來，沒有客觀與主觀的條件，那麼「主義」亦就成為張說生的「性史」之號為主義了。

一、「公言」上中下三篇，在我看來，是講主義的人民性，這是客觀的條件。在公言上篇，他從詩書六義，諸子百家，直敍至漢初經學，都認為「古人之言，所以為公也，未嘗矜其文辭，而私據為己有也。」所以為公者，蓋指人民性而言，他說：

「志期於道，言以明志，文以足言，其道果明於天下，而所志無不申，不必其言之果為我有也。……敷奏以言，明試以功」，此以言語觀人之始也，必於試功而康服，則所貴不在言辭也。」

「司馬遷曰：『詩三百篇，大抵賢聖發憤所為作也』，是則男女慕悅之辭，思君懷友之所託也，征夫離婦之怨，忠國憂時之所寄也。……詩人之旨，言之者無間，聞之足戒，舒其所憤懣，而有裨於風教之萬

一焉，是其所志也。」

「諸子思以其學易天下，固將以其所謂道者，爭天下之莫可加，而誇言文學，未嘗私其所出也。」（以上見公言上）

由這三段話看來，他所謂「義旨」的條件，必須依古人之「公言」，觀言試功，忠國憂時，激勵風教，學易天下，因為真正的言語，是通於家國的，「瑣細之言，初無高論，而幸入會心，竟垂經訓，孺子遵足之歌，通於家國，時俗苗頌之謠，證於身心，其喻理者，即淺可深，而獲存者，無俗非雅也。」（公言中）

所以，義旨在公，而非私業，此即所謂「讀古人之書，貴心知其意」者。古人之書性質不同，祇要見公言立場，皆足以成一家之言，我們依據公言之意而會通，亦可有所標準，如云「易奇詩正，禮節樂和，以至左誇莊肆，屈幽史潔之文理，無所不包，天人性命，經濟閎通，以及儒紛墨儉，名銀法深之學術，無乎不備。」（公言下）

二、史德篇所言「著書者之心術」，在我看來，是講主義的真理忠實心，這是主觀的條件。他說：「史德者何？著書者之心術也。……欲為良史者，當慎辨天人之際，盡其天而不益以人也；盡其天而不益以人，雖未能至，苟允知之，亦足以稱善述之心術矣。而文史之儒，競言才學識，而不知辨心術，以識史德，烏乎可哉？……氣積而文昌，情深而文摯，氣昌而情擊，天下之至文也。然而其中有天有人，不可不辨也。……氣合於理，天也，氣能達理以自用，人也；情本於性，天也，情能泊性以自恣，人也。史之義出於天，而史之文不能不藉人力成之，人有陰陽之患，而史文即忤於大道之公，其所感召者微也！……」

隱陽伏診之患，乘於血氣，而入於心知，其中默運潛移，似公而實違於私，似天而實蔽於人，……至於膏肓而遠道，其人猶不自知也。」（史德）

對於真理的學術良心，是學者的起碼條件，不知而自誤於偏宕猶是限於自蔽，而故意曲解，則為學人之罪惡。故他在與史氏諸表姪論策對書中，說：「僕於學業，亦小有得，故平日言論，亦小有家數。又口談筆述，初無兩歧，或出矜心，或出率意，詳略正變，無所不有，然意皆一律，從無欺飾……生平惟此「不欺」二字，差可信於師友間也。」

關於真理的忠實，是看效法之象的證驗，他說：「有天地自然之象，有人心營構之象，……：人心營構之象，有吉有凶，宜察天地自然之象，而衷之以理。」（易教上）反之，那些故意曲解真理的人，不是追求真理，而是爲了利祿之趨使，他說：「好名之人，則務揣人情之所向，不出於衷之所謂誠然也。且好名者必趨一時之風尚，……：必屈曲以徇之，故心術多不可問也。」（鍼名）

由上面所講，已經清楚地知道他的史學概要所指在什麼地方，知道他的代表作文史通義，校讎通義二書所含主旨在什麼地方，這是研究實齋的基礎知識。要知道研究思想史，乃正實齋所云「辨章學術，考覈源流」，既不是冬烘先生們之讀古人言行，一切都是今人的實筏，亦不是如五四浪漫主義時代之「打孔家店」的態度，把古人當做今人和他爭辯。

## 第二節

### 學誠的哲學思想

實齋的哲學思想，在傳統上言，一部分是繼承了他所贊許的「各得大道之一端之」諸子，尤以荀子莊子，墨子，韓非子爲然，一部分則是繼承了清初學者的基本思想。

實齋的天道思想，是自然天道觀，揉合莊荀二家的學術而成。荀子言「莊子蔽於天而不知人……由天謂之，道盡因矣。」但在「貴因」方面而言，則莊子確是孔墨二家不求自然哲學的批評者，（孔子僅論三代之損益，而未及歷史成因，墨子僅論及三表之所本，而未及本之歷史本源）進一步追求自然天道觀，實齋的自然天道觀正是「天下篇」的發揮（按天下篇成於儒者之手），他說：

「道有自然，……道無所爲而自然。……」

「道之大原出於天。」

「易曰：『一陰一陽之謂道』，是未有人而道已具矣。『繼之者善，成之者性』，是天著於人，而理附於氣，故可形其形，而名其名者，皆道之故而非道也。道者萬事萬物之所以然，而非萬事萬物之當然也。」（見原道上）。

「夫天渾然無名者也。」（天喻）

以上所言，皆本於老莊哲學，一望而知，無待說明者，惟「無名萬物之始」至「有名萬物之母」，實齋便與莊子分途，老莊認爲然而不必然，實齋則說「不得不然」，而與荀子接合起來。

荀子說「將聖人必不求知天」（天論），實齋說：

「道無所爲而自然，聖人有所見而不得不然也。聖人有所見，故不得不然，衆人無所見，則不知其然而然。孰爲近道？曰：不知其然而然卽道也。非無所見也，不可見也。不得不然，聖人所以合乎道，非可卽以爲道也。……學於衆人斯爲聖人，非衆可學也，求道必於一陰一陽之道也。」（原道上）

荀子說「天行有常，不爲堯存，不爲桀亡，應之以治則吉，應之以亂則凶。……天有其時，騁有其財，人有其治，夫是之謂能參，舍其所以參，而願其所參，則惑矣。」（天論）實齋說：

「故道者，非聖智力之所能爲，皆其事勢自然，漸形漸著，不得已而出之，故曰天也。」（原道上）  
荀子禮論，言王制之產生，卽由於不得不然之勢，「使欲必不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。」實齋則說：

「人之初生，至於什伍千百，以及作君作師，分州畫野，蓋必有所需，而後從而給之。……後聖法前聖，非法前聖也，法其道之漸形而漸著者也。三皇無爲而自化，五帝兩物而成務，三王立則而垂法，……聖人創制，則猶暑之必須爲葛，寒之必須爲裘，……猶軌轍也。」（同上）

荀子說「道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之謂道也。」（儒效）「大天而思之，孰與物畜而制之？從天而頌之，孰與制天命而用之？望時而待之，孰與應時而使之？因物而多之，孰與聘能而化之？思物而物之，孰與理物而勿失之也！」（天論）實齋則「奉天地生人斯有道」之旨，說：

「天定勝人，人定亦能勝天，二十八宿，十二次舍，以環天度數，盡春秋中國都邑。夫中國在大地中，東南之一隅耳。而周天之星度，屬之占驗，未嘗不應，此殆不可以彈推測，蓋人之勝於天也。且如子平之推人生年月日時，皆以六十甲子，分配五行生克；夫年月日時，並不以甲子爲紀，古人未嘗有是言也。」

而後人定其法，則亦推衍休咎而無不應，豈非人定之勝天乎！易曰：「先天而天弗違」，蓋以此也。（天喻）

我們知道了天體運行的自然法則，而我們的人事就可以配合天體的運行而因時制宜了。但荀子和實齋的思想，亦不盡相同，實齋似有船山的傳統（但未能證明其讀過船山文獻），故看重道的淵流變遷，認為「數之認識天道，亦一過程，所謂「不能歷久不差，曆家因其差而議更改」，人類某一時代之對於自然法的把握，不過是一個「趨向」罷了。他說：

「三垣七曜，二十八宿，一十二次，三百六十五度，黃道赤道，曆家強名之以紀數爾。古今以來，合之爲文質損益，分之爲學業事功，文章性命；當其始也，但有見於當然，而爲乎其所不得不爲，渾然無定也。其分條別類，而名文名質，名爲學業事功，文章性命，而不可合併者，皆因偏救弊，有所舉而詔示於人，不得已而強爲之名，定趨向耳。」（同上）

實齋極稱莊荀「有關於明道之要」者，他的哲學思想之「參取」荀莊，正是因了他們具「大道之一端」，他的治學方法比當時人甚爲進步，「辨證文字，但明其理，而不過責其人」，（見上，論學十規）甚至他評戴東原即以此理，而主張不因人而排拒道理，他說：

「戴氏好闢宋學，……謂其無異於釋老。……僕謂當問其果類聖人君子否耳。……必斤斤而摘其如何近釋，如何似老，不知釋老亦人，其間亦有不能與聖人盡異者。宋儒於同志所見有歧，輒以釋老相爲詆毀，此正宋之病。」（與史餘村書）

這是中國古人的通病，不研究內容之所以異同，而祇看取形式上的疑似，即動以異端斥人，所以他在

文史通義中嘗慨嘆儒者之流愈尊孔而愈糊塗了。所謂「但務推崇，不知其實，元之又元，聖人一神天通號」，痛斥其門戶之見（即宗派主義）愈深而愈蔽人的神智了。（參看朱陸諸篇）他這種治學精神，自言爲「參取」，在匡謬一篇中所言，語氣間自然有輕重，而婉轉說明者則分明在「義取」二字上，爲諸子異端抱不平之意。他說：

「孟子非楊墨，必取楊墨之說而闢之，則不惟其人而惟其學，故引楊墨之言，但明楊墨之家學，而不必專指楊朱墨翟之人也。……彼異學之視吾儒，何獨不然哉？韓非治刑名之說，則僮墨皆在所擯矣。墨者……歷詆堯舜文周之行事，必藉儒者之言以辨之，故諸難之篇多標儒者，以爲習射之目焉。此則在彼不得不然也。……然而其文華而辨，其意刻而深，後世文章之士，多好觀之，惟其文，不惟其人，則亦未始不可參取也。」

實齋自白「參取」百家之學，見於其天道觀者甚明；而關於歷史的自然演變，所謂器變事變而道亦變之說，是採取法家「五帝不相復，三代不相襲，各以其治，時變異也」之論，關於「學於衆人」的實際生活，是採取墨子三表「原察百姓人民之耳目」之論。以下我們再研究他的存在與思維論。

他關於存在的物體，以爲「未有人而道已具矣」，在匡謬篇中說：

「盈天地間惟萬物，屯次乾坤之義也。」

這顯然指物質實有以及自然的合法則運行，由此出發，在哲學上謂之唯物論。這首先表現在論道器的傳統，船山、樂淵、亭林所言最詳，他亦繼承着這種餘緒。他說：

「易曰：形而上者謂之道，形而下者謂之器。道不離器，猶影不離形。……六經卽器之可見者也。後



人不見先王，當據可守之器，而思不可見之道，故表章先王政教，與夫官司典守以示人，而不自著爲說，以致離器言道也。夫子自述春秋之所以作，則云：「我欲託之空言，不如見諸行事之深切明著」，則政教典章，人倫日用之外，更無別出著述之道，亦已明矣。……而儒家者流，守其六籍，以謂是載道之書耳；夫豈有離器言道，離形存影者哉？彼守天下事物，人倫日用，而守六籍以言道，則固不可與言夫道矣！」（原道中）

他所指的器，卽事物文明典章，道卽指述事明理。有時他亦以氣與器同視（與船山稍異），謂「天著於人，而理附於氣」，有時謂「道者萬事萬物之所以然」。器之義頗明顯，今把他解道之說，舉示於下：

「易曰：『神以知來，智以藏往』。知來，陽也，藏往陰也，一陰一陽，道也。文章之用，或以述事，或以明理，事遯已往，陰也，理闡方來，陽也。其至焉者，則述事而理以昭焉，言理而事以範焉，則主適不偏，而文乃衷於道矣。」（原道下）

由此看來，「道」不是一種不可知的東西，而是思維對於存在的反映，所謂藏往知來，事範理昭的認識。道（思維）器（存在）的關係，是器先於道，故云，「道寓於器」，而且是道因於器，故云「道因器而顯，不因人而名也。」據此，他批評宋儒，幾與清初學者同其聲氣，他說：

「夫子所言，無非性與天道，而未嘗表而著之曰，此性此天道也，故不曰，性與天道不可得而聞，而曰，言性與天道不可得而聞也，所言無非性與天道者而不明著此性與天道者，恐人舍器而求道也。夏禮能言，殷禮能言，皆曰無徵不信，則夫子所言，必取徵於事物，而非徒託空言，以爲明道也。曾子與積力久，則曰一以貫之，子貢多學而識，則曰一以貫之，非真積力久與多學而識，則固無所據爲一之貫也。……」

宋儒……以謂是（訓詁名物）皆溺於器而不知道也。夫溺於器而不知道者，亦即器而示之以道斯可矣，而其弊也，則欲舍器而言道。夫子教人『博學於文』，而宋儒則曰『玩物喪志』。……夫宋儒之意，似見疾在臟腑，遂欲并臟腑而去之。」（原道下）

實齋此點意思，又表示於事與理二者的關係問題上。清初學者多言理在事中，實齋繼承此旨，他說：

「古人未嘗離事而言理，六經皆先王之政典也。」（易教上）

「事有實據，而理無定形，故夫子之述六經，皆取先王典章，未嘗離事而著理。」（經解中）

「其理著於事物，而不託於空言也。師儒釋理以示後學，惟著之事物，則無門戶之爭矣。理，譬則水也，事物，譬則器也；器有大小淺深，水如量以注之，無盈缺也。今欲以水注器者，姑置其器，而論水之挹注盈虛，與夫空量測實之理，爭辨窮年，未有已也，而器固已無用矣。」（朱陸）

「事」是談不上「理」的，要「述事而理以昭」，「理昭而事得以範焉」，換句話說，就是只有從事物中才可以獲得認識事物的聯絡，使之納于軌範。按實齋此喻，理、水、物、器，適和宋儒之喻理事顛倒，這是他重實在的事物變化所應得出的結論，與船山喻弓矢與財道的關係相為符合。

復次，實齋的知識論更有精彩的地方。他首先承認感覺的基本來源，他說：

「聲色臭味，天下之耳目口鼻皆相似也；心之所同然者，理也，義也。然天下歧趨，皆由爭理義，而非之心亦從而易焉，豈心之同然不如耳目口鼻哉？聲色臭味有據，而理義無形，有據則庸愚皆知率循，無形則賢智不免自用也。」（砭異）

他的知識論，頗接近於反映論，這看他論名實關係便可以明白的。在這裏，他亦「參取」了諸子學術

「名者，實謂也。」列子楊朱篇：「名者實之質也。」實齋以認識是實在的反映，故

「欽明之爲效也，尤塞之爲誠也，憲象之爲憲也，皆先具其實，而後著之名也。」（易教中）

「名者，實之質也，類者，例所起也。」（書文集）

「名者實之質，狗名而忘實，並其所求之名而失之矣。」（點陋）

名實在知識過程中爲最基本的理論，實齋的知識論的特色，更在他說明認識是什麼？「認識」，在  
看來，是一種類似媒介的理論，他說：

「易曰：『成象之謂也，效法之謂乾。』學也者，效法之謂也；道也者，成象之謂也。夫子曰：『下  
學而上達』。蓋言學於形下之器，而自達於形上之道也。」（原學上）

「平日體其象，事至物交，一如其準以赴之，所謂效法也；此聖人之希天也，此聖人之下學上達也。」（見前）

所謂「效法」者，即媒介客觀的實在，這裏包括着「博古」「通今」，「實踐」三者。

一、他認爲「六經皆器也」，都是吾人效法之資，他說：

「觀於生民以來，備天德之純，而造天位之極者，求其前言往行，所以處夫窮變通久者而多識之，而  
後有以自得所謂成象者，而善其效法也。」（原學上）

但博古，祇是一種手段，如他所謂的考證之學，故接着說：

「效法者，必見於行事，詩書誦讀，所以求效法之資，而非可即爲效法也。」（同上）

因此，誦讀工夫，僅是接收古人的遺產或古人的歷經，資以爲效法自然實在的真實，如他贊周公「遍閱於自古聖人之不得不然，而知其然。」（原道上）所謂明乎「不得不然」，即他史學上所講的淵源流變，這是最重要的效法之資，因爲，在他講來，雖周公天縱之聖，亦有「時會使然」之勢，周公的周代經綸制作，是周代的社會所決定，從整個歷史上而言，他謂之「定趨向耳」，「此非周公智力所能及也，時會使然也」（詳見原道上）學古人的經驗，「事變之出於後者，六經不能言」，惟若明辨源流變化之道，則我們所提出的問題便確是我們的時代正要解決者。否則，他所謂「綜核前代，纂輯比類，以存一代之舊物，是則所謂整齊故物之業也」，這是不能在死文獻中運用活的知識，而「推明大道，所以通古今之變。」

二、博古所以通今，「拘於泥古，則未見其能從時」（文史通義外篇），他說：

「所謂好古者，非謂古之必勝於今也；正以今不殊古，而因革異同求其折衷也。」

「學者誦先聖遺言，而不達時王之制度，是以文爲鞿蛻絺繡之玩，而學爲鬥奇射覆之資，不復計其實用矣。……書吏所存之掌故，實國家之制度所存，亦卽堯舜以來因革損益之實迹也。……君子苟有志於學，則必求當代典章，以切於人倫日用；必求官司掌故，而通於經術精微；則學爲實事，而文非空言。……不知當代而言好古，不通掌故而言經術，則鞿蛻之文，射覆之學，雖極精能，其無補於實用也，審矣！……故舍器而求道，舍今而求古，舍人倫日用而求學問精微，皆不知府史之史通於五史之義也。……孔子曰：『生於今之世，反古之道，裁及其身者也。』夫三王不襲禮，五帝不沿樂，不知禮於時爲大，而動言好古，必非真知古制者也。……學者昧於知時，動矜博古，譬如考西陵之蠶桑，講神農之樹藝，以謂可禦飢寒而不須衣食也。」（文學通義：史釋）

三、知識若沒有實踐的標準，學爲空虛而無檢證，他說：

「誦讀爲學者，推教者之所及而言之，非謂此外無學也。子路曰：『有民人焉，有社稷焉，何必讀書，然後爲學？』夫子斥以爲佞者，蓋以子羔爲宰，乃若是說，非謂學專於誦讀也；專於誦讀而言學，世儒之陋者也。」（原學上）

「觀易大傳之所稱述，則知聖人卽身示法，因事立教，而未嘗於施政出洛之外，別有所謂教法也。」（原道中）

他的知識實踐論，更有一個特識，卽知識與生活合一，他說：

「道有自然，聖人有不得然。……聖人有所見，故不得不然；衆人無所見，則不知其然而然。孰爲近道？曰：不知其然而然，卽道也。……聖人求道，道無所見；卽衆人之不知其然而然，聖人所藉以見道者也。」（原道上）

聖人之所知，正是在衆人生活中所實踐的檢證，不是懸理投器，故又說：

「學於衆人，斯爲聖人。」（同上）

這是何等光輝的命題！向大衆學習，正是「大道之隱，不隱於庸衆」，他又說明爲什麼學於衆人的道理，在於「公是成於衆人」，他說：

「古人於學求其是，未嘗求異於人也。……夫子曰：『儉、吾從衆；泰也雖違衆，吾從下。』聖人方且求同於人，有時而異衆，聖人之不得已也。天下有公是，成於衆人之不知其然而然也，聖人莫能異也。賢智之士，深求其故，而信其然，庸衆未嘗有知，而亦安於然。而負才者，恥與庸衆同其然也，則故矯其

豈以謂不然！」（從異）

其次，他論知識的實踐，在於見於行事的檢證，他說：

「極思而未習於事，難持之有故，言之成理，而不能知行之有病也。」（原道中）

「效法必見於行事，詩書誦讀，所以求效法之資，非即可爲效法也。」（原學上）

他主張「必習於事而後可以言學」，正是習齋的傳統精神，因此他痛斥儒者之學孔子之不得已，而非

薄學功，他說：

「學術之未進於古，正坐儒家者流，誤欲法六經而思孔子耳。孔子不得位而行道，述六經以垂教於萬

世，孔子之不得已也。後儒非處衰周不可爲之世，輒謂師法孔子，必當著述以垂後，豈有不得已者乎？何

其曠視同時之人，而惓惓於後世耶？故學孔子，當學孔子之所學，不當學孔子之不得已。然自孟子以後，

帝爲通儒者，率皆軀學孔子之不得已者也。以孔子之不得已而誤謂孔子之本意，則虛尊道德文章，別爲

初，大而經緯宇宙，細而且用倫常，視爲粗跡矣。」（與陳鑑亭論學書）

竇齋知識論更有內容決定形式的論斷，他說：

「成書易，則文勝質矣；取材難，則僞亂真矣。僞亂真而文勝質，史學不亡而亡矣！」（前揚書教

上）

「事屢變而復初，文飾窮而反質，天下自然之理也。」（前揚書教下）

「古之文質合於一，至戰國而各具之質，當其用也，必兼縱橫之辭以文之，周衰文蔽之效也。」（前

揚書教上）

「……質去而文不能獨存也。」（前揭點陋）

「夫文生於質也，……文生於質，視其質之如何而施吾文焉。……」（前揭砭俗）

「……與其文而失實，何如質以傳真也。」（前揭古文十弊）

「……離質言文，史事所以難言也。」（前揭書外篇州縣請立志科議）

這樣論「文」生於「質」的問題，也就是論「形式」與「內容」的開題。他認定「文」與「質」的先認定「離質」不能「言文」，也就是認定「內容」決定「形式」；如果離開了「質」，離開了「內容」，所謂「文」所謂「形式」是談不上的。所以說「離質言文，史事所以難言也」。

他的這一理論，是基於他的史學流變觀而來。內容在歷史發展中是變化無窮的，故形式亦不能不隨內容之變而亦變，他說：

「聖人制作，宜質宜文，必當其可。文因乎事，事萬變，而文亦萬變，事不變而文亦不變，雖周孔制作，豈有異哉」（砭俗）

「文生於質也。始作之者，未通乎變，故其數易盡，沿而變之者之所以號善步也。既承不可退之江河，則當相度宜防，資其灌溉，通其舟楫，乃見神明通久之用焉。……凡為古無而今有者皆當然也，……文生於質，視其質之如何而施吾文焉。」（同上）

因此，他認為理的形式是柔性的，而事的內容是剛性的，知識是不能剛愎自用或主觀執見。他說：「聲色臭味有據而理義無形，有據則庸愚皆知率循，無形則賢智不免自用也。……治自用之弊，莫如以有據之學，實其無形之理義，而後趨不入於歧途也。」（砭異）

然這不是說他薄義理而僅重經驗，相反地，他是正強調人類知識推論的創見，而說「其禮不過曰通於類也，故學者之要，貴乎知類。」（易教下）若除去思維活動的個性創造，他所謂「自取之義」，則謂之「是非因襲」，他說：

「知養生者，百物皆可服，知體道者，諸家皆存，六經三史，學術之淵源也，吾見不善治者之瘴厲矣」（說林）

知識正是如善治養生，同樣是經史子集，有的體會得當而「通天下之志」，反之，有的習固其見，惟人云而亦云。故他首先反對宗派門戶之見，這一議論是對於中古一宗傳統的抗議，他說：

「是堯而非桀，貴王而賤霸，尊周孔而斥異端，正程朱而偏王陸，……吾不謂其不然。……習固然而言之易者，吾知其非真知也。」（習困）

「藉人之是非以為是非，如備力佐鬥，知爭勝而不知所以爭也。故攻人則不遺力，而詰其所奉者之得失如何，則未能悉。」（朱陸）

「文章經世之業。立業亦期有補於世，否則古人著述已厭其多，豈容更易簡編，撐床疊架為哉？」（與史餘村書）

「吾見今之立言者，本無宗旨，引古人言而申明之；申明之旨，則皆古人所已具也。」（辨似）

「乃有黠者易古人之貌，而襲其意焉；用同時之人有創論者，申其意而諱所自焉……盜名欺世，已非一日之腐也。」（同上）

因此，他說明「創見」是與因襲相反的，創見在於「學在是非之先」，因襲則安於「是非之固然」中。



「隱微之創見，辨者矜而寶之矣！推之不至乎堯桀，無爲貴創見焉；推之既至乎堯桀，人亦將與固有之堯桀而安之也，故創得之是非，終於所見是非也。……積古今之是非而安之，堯桀者，皆積古今人所創見之隱微，而推極之者也。安於推極之是非者，不知是非之所在也。……故於是非而不致其思，所矜之創見，皆其平而無足奇者也。……然被堯之仁，必有『幾』，幾於不能辨堯者，乃真是堯之人也；遇桀之暴者，必有『幾』，幾於不能數桀者，乃真非桀之人也！千古固然之堯桀，猶推始於『幾』，……故真知是非者，不能遽言是非也，真知是堯非桀者，其學在是非之先，不在是堯非桀也。」（習固）

以上習固一篇之文，頗有與船山「因而通之」莊學，「以合君子之道」者類似，他的「學在是非之先，不在是非」，是何等重視了人類思維的發展，是何等對於封建固習的革命！

他基於這種新興思想，反對當時束縛這「學在是非之先」的枷鎖，名爲「古文十弊」，其中內容實在「新青年」時代文字思想解放的老師，他的古文十弊，一曰，「不達時勢」，六曰，「同里銘旌」，七曰，「畫壁添足」，八曰，「優伶演劇」，九曰，「井底天文」，十曰，「誤學邯鄲」。這裏實齋文史的反抗要素，亦和近世西歐學者反對「劇場偶像」、「市場偶像」，「井底偶像」之旨相同其人文主義的精神，應是清初大儒的優良遺緒之文化發揮。

復次，實齋哲學中關於人性論的問題，顯然接受荀子的理論，這一問題在中國哲學史上最具有特識的，首推船山，實齋則強調了後天的「踐履實用」，他首先批評了性命的空論，他說：

「性命非可空言，當徵之於實用。」（《書孫淵如觀察原性篇後》）  
「天人性命之理，經傳備矣。經傳非一人之言，而宗旨未嘗不一者，其理著於事物，而不託於空言也。」（《文史通義·朱陸》）

「性命之說，易入虛無，朱子求一貫於多學而識，寓約禮於博文，其事繁而密，其功實而難，雖朱子之所求，未敢必謂無失也。」（《同前》）

實齋的意思，人性善惡是不可這樣空談，談要從具體的人與事中來談。他認為孔子並沒有這樣來空談性命，但他的性命之理，都在他所談的具體的人與事物之關係中。實齋說：

「子貢曰：『夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也。』蓋夫子所言，無非性與天道，而未嘗表而著之曰：此性此天道也。故不曰，性與天道，不可得聞，而曰，言性與天道，不可得聞也。所言無非性與天道，而不明着此性與天道者，恐人舍器而求道也。」（《原道下》）

空談性之善惡，實齋是反對的。因而他也不相信一般人所謂性是善的。他說：

「果形有一定之惡，則天下豈有無形之性？是性亦有惡矣。」（《書孫淵如觀察原性篇後》）  
為什麼謂性有惡又有善呢？這其實是後天的環境所規定；人主本身是談不上什麼善惡的。所以他又說

「富貴公子，雖醉夢中，不能作寒酸求乞語。疾痛思難之人，雖置之絲竹華宴之場，不能易其呻吟而作歡笑。」（《文史通義文理》）

因爲如此，實齋特別着重於「踐形」，着重於「功力」，換言之，即着重於教育。認為要有好的教育

，人們方可以爲善。荀卿相信人性爲惡，亦主張需要教育，所謂偽（阮元亦釋爲）的工夫。實齋說：「荀子著性惡，謂聖人爲之化性而起偽，僞於六書，人爲之正名也。荀卿之意，蓋言天質不可恃，而學問必藉於人爲，非謂虛誑欺罔之僞也。而世之罪荀卿者，以謂誣聖爲欺誑，是不察古人之所謂，而遽斷其非也。」（前揭書說林）

認人性爲惡的，需要加上人爲的工夫，就是相信人性爲善的，如孟軻和王伯厚，也認爲需要「擴充」的工夫，需要「致」的工夫。假若不做「擴充」的工夫和「致」的工夫的話，還是無法爲善的。實齋說：「王氏致良知之說，卽孟子之遺言也。良知曰致，則固不遺功力矣。朱子欲人因所發而遂明，孟子所觀察識其端而擴充之，胥是道也。」（前揭書博約下）

所以實齋最後這樣認定，不管認爲秉性是善的也好，是惡的也好，都是空談；歸根結底，還是需要教育，需要踐履的工夫。他說：

「易曰：『一陰一陽之謂道』，陽變陰合，循環而不窮者，天地之氣化也。人秉中和之氣以生，則爲聰明睿智，毗陰毗陽，是宜剛克柔克，所以貴學問也。」（前揭書質性）

「世有童年早慧，誦讀兼人之倍蓰，而猶不止焉者，宜大異於常八矣！及其成也，較量愚柔百倍之功，不能遽勝也。」（前揭書假年）

「秦王遣玉連環，趙太后金椎一擊而解，今日性理連環，全藉踐履實用，以爲金椎之解。」（書孫淵如觀察原性篇後）

他的意思，不論秉性怎樣；總是「貴學問」，需「百倍之加功」，「全藉踐履實用」的；否則，卽輕

爲有所謂善性，也無法成爲其好人的。

總之，我們從實齋的特別着重「踐履」，着重需要「百倍之加工」的方面看來，實齋雖沒有明白說出生性是無分於善惡，但他不信任性有一定的所謂善惡是實在的；他只承認「人秉中和之氣以生」罷了。這頗近似於船山的「性，日生者也。」

### 第三節 學誠在中國史學上的分析理論

周山的中國歷史分析是關於通史的，實齋的中國歷史分析是關於文化，學術的。他二人是中國近世史學家的不幸者，命運都是沒有顯於當時的。

實齋的文化、學術史學，力求「史意」的源流發展，所謂「濫觴流爲江河，事始簡而終鉅也。」（《齋中》）歷史之流，比之水流，頗可把握着自然運動的史則。

他關於歷史的起源論，儘管原始與農村公社至文明史的起源而言，他說明文明社會的成立，基於客觀的必然而言，他說：

「人生有道，人不自知，三人居室，則必朝暮啓閉其門戶，饕殮取給於樵汲，既非一身，則必有分任者矣，或各司其事，或番易其班，所謂不得不然之勢也，而均平秩序之義出矣。」（原道上）

此段社會原論，在體例上是由荀子的「禮論」發展的，在荀子，謂之人生而有羣，如果實齋以「羣」僅指均平的秩序，這具原始公社之義。但這個羣的社會均平之秩序，在荀子講來，羣而不得不爭，而必有另一必然之勢來接踵史的舞台，實齋便接着說：

「又恐交委而互爭焉，則必推年之長者持其平，亦不得不然之勢也，而長幼尊卑之別形矣。」（同上）

前一階段是「取給於樵汲」，似有漁獵社會的影子，此一階段似氏族父長制的農村公社，在科學的歷史上講來，這是一個過渡，族長由於戰爭與公共事業（如水利灌溉等，尤其東方）等，個人權力的尊重逐漸附與了社會的職能，在西方謂之「第一人」——即「君」字的原義，在東方謂之「子一人」（見於聖經

●實齋捉摸著異常合理，適之先生僅以「社會生活」了解，殊不夠味，實齋又說：

「至於什伍千百，部別班分，亦必各長其什伍，而稽於千百，則人衆而賴於幹濟，必推才之傑者理其繁，勢紛而須於率俾，必推德之懋者司其化，是亦不得不然之勢也，而作君作師，畫野分州，井田封建學校之意著矣。故道者，非聖人智力之所能爲，皆其事勢自然，漸形漸著，不得而而出之，故曰天也。」（同上）

此段似適合於文明社會國家的起源，因爲文明社會的第一特徵是城市與農村的分裂，在中國古文獻的「邦」與「封」二字同義，「國」與「城」二字同義，頗表示城市國家的淵源，這裏所謂「畫野分州」卽城市與農村的第二項分工，甚有社會史的影子。

關於實齋的具體劃分時代，我們不能依據爲近代歷史的知識，如他所云「三皇無爲而自化，五帝開物而成務，三王立制而垂法」，然而他亦說「至戰國而義師黃帝之書雜出焉，其書皆稱古聖，如天文之甘石星經，方技之靈素難經，其類實繁，明猶匠祭魯般，兵祭蚩尤，不必著書者之果爲聖人，而習是術者奉爲依歸，則亦不得不尊以爲經者也。」（經解中）他雖然詳辨僞託之盛，於戰國，一盡是完全無影子擬造，（參看詩教上）但他已經肯定戰國實有擬制僞造「封建」之著作，而說「依託古人，其言似是」。這裏是實齋不能解決的兩面論法。一方面說「百家之學，多爭託於三皇五帝之書矣，藝植託於神農，兵法醫經託於黃帝，好事之徒，傳爲三墳之逸書；」他方面又說「不知書固出於依託，旨亦不盡無所師承。」（書教中）

上面是他的史論，而他的史學重要見解，實在是文化史學，他說：

「古法詳天道，而簡於人事；後世詳人事，而簡於天道，時勢使然。聖人有所不能強也。」（文史、方志立三書議）

在清初學者，如傅青主，已經言五經乃王制，實齋則演爲「六經皆史也」，「六經皆生王之政典也」，「六經皆器也」諸命題。這是在當時最放肆的論著，亦是他被後人所最注意的學旨。他說：

「六經不言經，三傳不言傳。……古之所謂經，乃三代盛時典章法度，見於政教之實。」（經解上）

「異學稱經以抗六藝，愚也；儒者僭經以擬六藝，妄也。六經初不爲僭稱，義取於論爲世法耳。」（經解下）

「六經皆史也，……古人未嘗離事而言理，六經皆先王之政典也。」

他的「六經皆史」，消極方面是清初反理學的發展，積極方面更把中國文獻的源流演進，規定爲「時會使然」的「趨向」。尊經而不能通經，非愚卽妄，所謂通者，當卽他所指的如莊子天下篇瀾流變易之旨。他說：

「易曰：『形而上者謂之道，形而下者謂之器』。道不離器，猶影不離形，後世服夫子之教者內六經，以謂六經載道之書也；而不知六經皆器也。……夫子述六經以調後世，亦謂先聖先王之道不可見，六經，卽其器之可見者也。後人不見先王，當據可守之器，而思不可見之道，故表章先王政教，與夫官司典守以示人，而不自著爲說，以致離器言道也。夫子自述春秋之所以作，則云：『我欲託之空言，不如見諸行事之深切著明』；則政教典章，人倫日用之外，更無別出著述之道，亦已明矣！……而儒家者流，守其六經，以謂是特載道之書耳。夫天下豈有離器言道，離形存影者哉？彼合天下事物，人倫日用，而守六經以

言道，則固不可與言夫道矣。」（原道中）

他的古代文化史論，多「天下篇」的道理。委實講來，中國有文明是從周代開始，在西周，因為是氏族雜新制度，沒有國民的人類出現，故政教或官師合一，學問是在官府，理所應然。實齋強調此制，除他對於古制的理想當另論外，所謂「古者私門無著述之學」，「文章制作，存乎官守」，大體上是合於歷史的。他說：

「理大物博，不可殫也，聖人爲之立官分守，而文字亦從而紀焉。有官斯有法，故法具於官，有法斯有書，故官守其書，有書斯有學，故師傳其學，故弟子習其業，官守學業皆於一，而天下以同文而治，故私門無著述文字。」（校讎通義卷一）

據莊子天下篇云，在春秋時代，中國文化的保存與研究者，是鄒魯的摛紳先生，專門以六藝爲職業。這由科學見地而言，亦可以說是意識家與事業家的分裂前趨者，孔墨二家所以皆出於摛紳儒者，而批判地發展了學術，卻由於六藝之過渡時代（春秋）。實齋說：

「至戰國而文章之變盡，至戰國而著述之事專，至戰國而後世之文體備，故論文於戰國，而升降盛衰之故可知也。戰國之文，奇張錯出，而裂於道（按此句即天下篇之道爲天下裂，裂者按意識家的分工而言，故可謂之「專」，此則國民出現，賢者出現使然，參看拙作賢者考一文），人知之，其源出於六藝，人不知也。」（詩教上）

諸子源出六藝之論，在我們研究，是一種批判的發展，如孔子在人類性的遺傳情操方面批判六藝具文，墨子在人類性的知識方面否定禮樂具文（參看拙著中國古代思想學術史）。實齋以六藝足以盡道體之所



說，諸子得其一端之說，猶拘於傳統思想，而他說九流與六藝的關係，頗值得部分地參考，他說：

「諸子之爲書，其持之有故，而言之成理者，必有得於道體之一端，而後乃能恣肆其說，以成一家之實也。所謂一端者，非六藝之所該，故推之而皆得其所本，非謂諸子果能服六藝之教，而出辭必衷於是也。老子說太陰陽，莊列寓言假象，易教也。鄒衍侈言天地，關尹推衍五行，書教也。管仲法制，義存政典，禮教也。申韓刑名，皆歸實罰，春秋教也。其他楊墨尹文之言，蘇張孫吳之仰，辨其源流，挹其旨趣，九流之所分部，七錄之所敘論，皆於物因人官，得其一致，而不自知爲六藝之遺也。」（詩教上）

實齋此論本於七略，諸子出於王官之說，惟他稍進一步，言及「口耳竹帛之邊變」，學術下私人的發展，他說：

「著述專於戰國，蓋亦出於勢之不得不然矣。」（詩教中）

所謂勢之不得不然者，指「道術將爲天下裂」，而「裂」者則史學上所言地域單位的國民人類出現之故。他更注意諸子詩教的源流關係，更爲卓見。按西周春秋之交，有所謂變風變雅者出現，咒罵天命，批評君子（氏族貴族），作者認爲這是西周悲劇社會之歌聲，正代表了「國人」（自由民）的呼聲，實是「不治而議論」的諸子自由批判思想的前趨者。實齋說：

「戰國之文，……出於詩教，何謂也？曰戰國者縱橫之世也。……戰國抵掌摩挲說以取富貴，其辭敷張而揚厲，變其本而加談奇焉。……比興之旨，諷諭之義，……縱橫者流，推而衍之，是以能委折而入情，微婉而善諷焉。」（詩教上）

此段所論，言詩教之旨實爲諸子善諷的先趨，可稱創見。他更由詩教的民間性，說明諸子繼承風雅

詩之變。他說：

「古無私門之著述，未嘗無違衷之言語也，惟託於聲音，而不著於文字，故秦人焚詩書，書雖有聞，而詩篇無有散失也，後世竹帛之功，觸於口耳，而古人聲音之傳，勝於文字，則古今異，而理勢亦殊也。……典章散而諸子以術鳴，故專門治術，皆爲官禮之變也，情志蕩，而處士橫議，故百家馳說，皆爲聲詩之變也（談天雕龍，堅白同異之類，主處理者，謂之百家馳說，其言不過達其情志，故歸於詩，而爲樂之變也）。……後世文體，備於戰國，而詩教於斯可謂廣矣！」（詩教下）

在這一點，實齋史學主辦源流，他在「言情達志，敷陳諷諭」八字上看出聲詩與百家的關係，頗得諸子源流的關鍵，所以他是十八世紀研究諸子的最有成績者，爲傳青主以來的優秀作家，在他的書中關於孟荀，墨，莊，法，名諸家多所引證，認爲他們都是和六經一樣地公言其理而非私意（見上引），他說：「聖門身通六藝者七十二人，然自顏、曾、賜、商、所由不能一轍，再傳而後，荀卿言禮，孟子長於詩書，或疎或密，途徑不同，而同歸於道也。……徇於一偏，而謂天下莫能尚，則出奴入主，交相勝負，所謂物而不化者也。」（博約下）

他在這裏是取客觀的分析，與從來道統之論相反，故又說：「學必求其心得，業必貴於專精，類必羈於擴充，道必抵於全量，性情喻於憂喜憤樂，理勢達於窮變通久。」（同上）

他崇拜戰國諸子，是在學術自由的「道公而學私」之下兼容發展，不主絕學孤旨，以爲專制獨宗一己的手段。他說：

「道同而術異者，韓非有解老、喻老之書，列子有楊朱之篇，墨者述晏嬰之事，作用不同，而理有相

也；佛同而趨異者，子張難子夏之交，芻腳非孟子之說，張儀破蘇秦之從，宗旨不殊，而所主互異者也。」（說林）

他這樣地說明戰國諸子在變種古典共和之下，而有光輝的文化出現，他基此得一結論，即人民性的學術是一種共舉：

「人之有能有不能者，無論凡庶聖賢有所不免者也。以其所能，而易其不能，則所求者，可以無弗得也。」（說林）

「渥洼之駒，可以負百鈞而致千里，合兩渥洼之力，終不能致二千里……言乎絕學孤詣，性靈獨至，縱有偏闕，非人所得而助也。兩渥洼駒不可致二千里；合兩渥洼之力，未始不可負二百鈞而各致千里，言乎鴻裁網業，各效所長，縱有牴牾，非人所得而私據也。」（同上）

他雖然說尚未清裂，但亦就文字進化上推求文化的發展，他說：

「上古淳質，文字無多，固有其實而未著其名者；後人因以定其名，則徹前後，而皆以是爲主義焉。」（易教中）

他因此說詩之流別，所以盛於戰國者，即因爲人類文字取象的進步，他說：

「詩之流別，盛於戰國人文，所謂長於諷喻，不學詩，無以言也。然戰國之文，深於比興，卽其深於取象者也。莊列之寓言也，則觸蠻可以立國，蕉鹿可以聽訟；離騷之抒憤也，則帝閼可以上九天，鬼情可以察九地，他若縱橫之託，飛辯摶圃之流，徒蛇巧虎之營謀，桃梗土偶之問答，愈出愈奇，不可思議，然而指迷從道固有其功，飾奸售欺亦受其毒。」（易教下）

復次，實齋論史學的源流演變，推始自尙書，他說：

「憲法久則必差，推步後而愈密，……史學亦復類此。尙書變而爲春秋，則因事命篇不爲常例者，從比事屬辭爲稍密矣，左國變而爲紀傳，則年經事緯，不能旁通者，得從類別區分爲益密矣。」（書教下）

「尙書一變而爲左氏之春秋，尙書無成法，而左氏有定例以緯經也；左氏一變而爲史遷之紀傳，左氏依年月，而遷書分類例以搜逸也；遷書一變而爲班氏之斷代，遷書通變化，而班氏守繩墨，以示包括也。」（同上）

他以簡明語句分析史學的流變，即所謂「族史轉爲類例」者是。尙書春秋是古代的族史，史記漢書則是漸入於中古的類例，其間變化之迹，這亦是他所謂因了時代不得不然之「推步」了。他論中古史學則多所批評，如云：

「尙書圓而神……折入左氏，而合流於馬班，蓋自劉知幾以還，莫不以謂書教中絕，史官不得衍其緒矣。又自隋經籍志著錄，以紀傳爲正史，編年爲古史，歷代依之，遂分正附；莫不甲紀傳而乙編年，則馬班之史，以支子而嗣春秋，苟悅袁宏且以左氏大宗，而降爲旁庶矣！司馬通鑑，病紀傳之分，而合之以編年。袁樞紀事本末，又病通鑑之……而分之以事類。按本末之爲體也，因事命篇，不爲常格，非深知古今大體，天下經綸，不能網羅隱括。無遺無濫。文省於紀傳，而繁於編年，決斷去取，體圓用神，斯真尙書之遺也，在袁氏初無其意，且其學亦未足與此，書亦不盡合於所稱。故歷代著述諸家，次其書於雜史，自纂錄之家，便覽耳。」（同上）

他以後世史家皆淺腐之作者，但「作者甚淺，言者甚深，」亦可就其纂輯，以通其流變，故他把中古庸俗的歷史，重覆朝代變易的記載，而無家學史識以爲之通變，則當做一堆材料，「待後人之論定可矣。」他說：

「若夫君臣事蹟，官司典章，王者易姓受命，綜核前代，纂輯比類，以存一代之舊物，是則所謂整齊故事也；開局設監，集衆修書，正當用其義例，守其繩墨，以待後人之論則可矣，豈所謂語於專門著作之倫乎？」（答客問上）

所以，中古時代的史學盡是些「效子莫之執中，求鄉愿之無刺」，平平穩穩，無過無咎，誰敢爲如孔子「義則竊取」之心裁，甘爲人們冠以異端的情子？於是他以爲「史文等於科舉之程式，胥吏之文移，而不稍有變通矣！」（同上）然而通途中古歷史，正如在劇場的出演角色，主角之外必有反派的角色，在學術上正統支配之下，亦不斷有異端諷刺，雖則說要遭受責罰的。他說：

「間有好學深思之士，能自得師於古人，標一法外之義例，著一獨具之心裁，而世之羣怪聚罵，指目牽引爲言詞，譬若且冠服，不與齧決毀裂，至於盡絕不止也。鄭氏通志之被謗，凡以此也！」（同上）

實則他所遭受的境遇正是這樣，所以語氣間頗含有義憤，他接着說出他主觀的評論來：

「嗟呼！道之不明也久矣！六經皆史也，……孔子之作春秋也，蓋曰『我欲託之空言，不如見諸行事之深切著明，』然則典章事實，作者之所不敢忽，蓋將四器而明道耳！……道不明而爭於器，實不足而爭以文，……而世之溺者不察也！太史公曰：『好學深思，心知其意』，當今之世，安得知意之人，而與論作述之旨哉？」

我們同情這位「通古今之變而成一家之言者，必有詳人之所略，異人之所同，重人之所輕，而忽人之所謹，繩墨之所不可得而拘，類例之所不可得而泥，」（同上）抱負中古解放思想的史學家！

他認史從遷、固而後，沒有別識心裁，流爲文與事的兩歧，「文卽後世辭章家之所重也，事卽後世考據家之所尚也。」（申鄭）故從這兩點，他批評當世辭章家如方苞，云「小慧私智，一知半解，未必不可考古人之間，拾前人之遺，此論於學術，則附於不賢識小之例；」（答問）他評論當世考據家如戴東原，云「凡戴君所學，深通訓詁，究於名物制度而得之所以然，將以明道也。時人方貴博雅考訂，見其訓詁名物有合時好，以爲戴之絕詣在此；及戴著論性，原善諸篇，於天人理氣實有發先人所未發時，時人則謂空說變理，可以無作，是固不知戴學矣！」（書後）他的評判，皆甚得當。

最後，他亦如費密之論學術流變，還兀於人性的質性，這裏，他重視個性發展對於學術的成就，其言可謂石破天驚；他說：「具堯舜而非桀紂，尊孔孟而拒楊墨，……：求於所以爲言者，宗旨茫然也，譬如影弓滋露乘於賓筵，聞者以謂肄業及之也，或曰宜若無罪矣，然而子莫於焉執中，鄉愿於焉無刺也！惠子曰：『二者東走，逐者亦東走，東走雖同，其東走之情則異。』觀斯人之所言，其爲走之東歟！逐之東歟！」（性）

中古學術無個性，蓋見於此旨。因此，他言個性在古代（如他所舉莊周時代）是盡其發展的，而後世（如他所舉言性天的時代）則不能發展的，他說：

「人秉中和之氣以生，則爲聰明睿智，毗陰毗陽，是宜剛克柔克，所以貴學問也。……：孔子曰：『不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不爲。』莊周，屈原，其著作之狂狷乎！屈原不能以

身之察察，受物之汶汶，不屑不潔之狷也；莊周與天地精神相往來，而不傲倪於萬物，進取之狂也。昔人謂莊屈之書，哀樂過人，蓋言性不可見，而性之奇至如莊屈，狂狷之所以不朽也。鄉愿者流，話中行而言體天，剽僞易見，不足道也。於學其於人，而以情著於文，庶幾狂狷可與乎！……夫情本於性也，才率於氣也，累於陰陽之間者，不能不盈虛消息之機。……屈原憂極，故有輕舉遠游餐霞飲澁之賦，莊周樂至，故有後人不見天地之純。古人大體之悲，此亦倚伏之至理也。」（同上）

他方面，因為過分重視質性，把學術的流變還於高明與沈潛二種質性的循環，則不夠科學，他說：「自漢以來，學者以其所託之撰述以自表見者，蓋不少矣。高明者，多獨斷之學，沈潛者尙考索之功，天下之學術，不能不具此二途。譬如日晝而月夜，暑夏而寒冬，以之推代而歲功成。……」（答客問中）

然把學術流變還於質性，遠於他所謂「時會偶然」的論據，而主張則主「相需之益，以之自封而立」，則有兩傷之弊。」（同上）按他的理想而言，則兼容並包，實後來蔡子民先生所本（蔡氏整理《通志》之作，參看胡著《實齋年譜》），而世所稱贊的「北大精神」，亦有學術的淵源。

他根據了拘泥質性而嚴立門戶的流弊，批判宋明以至清代的學術，他說：

「世儒之思，起於學而不思……學博者長於考索，豈非道中之實積，而驚於博者終身敝精勞神以徇之，不思博之何所取也；才雄者健於屬文，豈非道體之發揮，而擅於文者終身苦心焦思以禱之，不思文之何所用也；言義理者似能思矣，而不知義理虛懸而無薄，則義理亦無當於道矣。」（原學下）

「宋儒有朱陸，千古不可合之同異，亦千古不可無之同異也。末流無識，爭相詬訾……為陸氏之學者，攻朱氏之近於支離，謂陸氏之偏於尊德性，為朱氏之學者，攻陸氏之流於虛無，各以所畸重，爭其門

戶。……但既自承朱氏之授受攻王陸，必且博學多聞，通經服古……今攻王陸之學者不出博洽之儒，而出荒僻無出之學究，則其所攻與其業相反也。」（朱陸）

按實齋朱陸篇乃爲戴東原而發，他究明學術流變，在清代攻朱子者，正是朱子數傳而後起者，他說：「今有薄朱氏之學者，即朱氏之數傳而後起者也。……其人不自知也。……性命之說，易入虛無，朱子求一貫於多學而識，寓約禮於博文，其事繁而密，其功實而難。……沿其學者，一傳而爲炳齋九峯，再傳而爲西川鶴山東發厚齋，三傳而爲仁山白雲，四傳而爲溇溪義烏，五傳而爲甯人百詩，則皆服古通經，學求其是，而非專已守殘，空言性命之流也。……生乎今世，因聞寧人百詩之風，上溯古今作述，有以心知其意，此則通經服古之緒，又嗣其音矣；無如其人，慧過於識，而氣蕩乎志，反爲朱子詬病焉，則亦忘其所自矣。」（同上）

清代攷證之風，推其淵源，當自朱子始，客觀地研究學術流變者，當不能像習齋作風，一壁逆翻，惟亦如習齋所言，學術有支配之勢，不是全力副之者，不算「學求其是」，故宋儒仍不失爲空談性天之學。實齋在明流變方面，言東原學術所自，漸變發達而至樸學，甚得體裁，而把學術支配之勢否認，以爲「朱子授人口實，強半出於語錄，語錄者出於弟子門人雜記，未必無失初旨」（同上），而爲朱子辨解空談性命，則頗有傳統思想。

他對於朱陸異同，亦搜求到本源，即不切人事，不明史實，祇在名詞上爭辨門戶。這一論斷，實得真確之具體性，他說：

「朱陸異同，干戈門戶，千古桎梏之府，亦千古荆棘之林也。究其所以紛綸，則惟騰空言，而不切人



學耳。知史之本於春秋，知春秋之將以經世，則知性命無可空言，而學者必專事，不特無門戶可持，亦且無以持門戶矣！」（浙東學術）

他據此，論清初學術的分派，雖宗旨不同，而相互推服（如梨洲尊亭林爲當世學人，其子上亭林書靜言之，而亭林則嘗識梨洲明夷待訪錄，謂三代之制不難徐圖，參看第一編），就在他們都以經世之學爲骨幹，不是空言德性，此斷可謂特識。他說：

「浙東之學，雖出婺源，然自三袁（袁燮，袁肅，袁甫）之流，多宗江西陸氏。而通經服古，絕不空言德性，故不悖於朱子之教。至陽明王子，揭孟子之良知，復與朱子牴牾，山劉氏，本良知而發明慎獨，與朱子不合，亦不相詆也。梨洲黃氏，出山劉氏之門，而闢萬氏弟兄經史之學，以至全氏祖望輩，尙存其意，宗陸而不悖於朱者也。惟西河毛氏，門戶之見，不啻攻之太過，雖浙東人亦不甚以爲然也。

世推顧亭林氏爲開國宗宗，然自是浙西之學，不知同時有黃梨洲氏出於浙東，雖與顧氏並峙，而上宗王劉，下開二萬，較之顧氏，源遠而流長矣。顧氏宗朱，而黃氏宗陸，蓋非講學專家各持門戶之見者，故互相推服，而不相非詆。學者不可無宗主，而必不可有門戶，故浙東浙西，道並行而不相悖也。浙東貴專家，浙西尙博雅，各因其習而習也。

天人性命之學不可以空言講也。……儒者欲尊德性，而空言義理以爲功，此宋學之所以見譏於大雅也。……故善言天人性命者，未有不切於人事者。三代學術，知其史而不知有經，切人事也；後人貴經術，以其卽三代之史耳。近儒談經，似於人事之外，別有所謂義理。浙東之學，言性命者，必究於史，此其所以卓也。

……浙東之學，雖源流不異，而所遇不同，故其見於世者，陽明得之爲事功，梨洲得之爲隱逸，萬氏兄弟得之爲經術史裁，授受雖出於一，而面目迥殊，以其各有事事故也。彼不事所事，而但空言德性，空言學問，……不得不殊門戶，以爲自見地耳，故惟陋儒，則爭門戶也！

……史學所以經世，固非空言著作也。……六經……正以切合當時人事耳。後之重著述者，舍今而求古，舍人舉而言性天，則不得不而知之矣。學者不知斯義，不足言史學也。（整齊排比，謂之史纂，參互搜討，謂之史考，皆非史學）」（浙東學術）

實齋這一篇文章，不僅是他的學術精神，而且是他評論清初學術的精神。清初學者皆倡經世致用之學，學有內容，而宗朱宗王皆是形式，所以專家與博雅，正殊途而同歸，沒有把門戶之見擺在第一，拿名詞來嚇人，然自十八世紀以降，乾嘉對外關閉，對內統治，學者間都失去了清初傳統的精神，故又有方苞蕭人的空談性命，重整理學，更有專門考證文獻的漢學家，標宗許鄭，以趨他所謂的「風氣之蔽」，這都是沒有經世內容的空虛言論，實齋挽風氣者在此。他繼承清初學術的傳統，獨以史學號召者，亦他所言之「不得已」，因在當時是不許全面地探求社會制度的，他自己與朱少白書痛言：

「鄙著通義之書，知己者許其可與論文，不知其中多有爲之言，不盡爲文史計者。關於身世之根觸，發憤而筆之於書，嘗謂百年而後，有許通義文辭與老杜歌詩同其沈鬱，則是僕身後之桓譚也。」（章氏遺書佚篇）

至於他在語氣間重浙東過於浙西，固有萬氏兄弟史學的影響使然，而當時「博雅」之學，走入歧途，使他對於亭林百詩不得不低其估計，以爲刺激，雖偏向，亦不蹈鄉愿諛刺的精神。然亦有實齋所不知者，

實齋著作，自云是學孔子的「不得已」，亭林在當時，亦何嘗得已，他的「六經之旨，當世之務」的排偶句子，亦是一種方法，企圖在考證古今得失之表面上，說明當世所應走的理想，而後來人不了解他，便祇牽他爲清代考證學的鼻祖，形成了後世的考證學風尚。其實亭林的主旨，在於經世致用，而他的所謂考證，一方面和孔子之不得已差不多，另一方面他所致力也還是爲了經世致用，爲了怎樣能盡力於現社會的改造。實齋主張學孔子，多多的用力於實踐，而所謂著作，祇是不得已的「行有餘力」的事。這最合清初學術的精神。

實齋的反鄉原無刺與子莫執中之精神，必然要發爲對於現實批判的言論，他雖然說「不得已」著作，但亦並沒有完全升化於學術性的抗議方面，如戴東原的理學害民之說，他在「上執政論時務書」中曾不惜蹈嘗時洪亮吉流戌的命運，而直攻封建的隱弊。他說：

「由官迫民反觀之，則吏治一日不清，逆賊一日得藉口以惑衆也。以良民脅從推之，則吏治之壞，恐亦有類於脅從者也。蓋爭有必至，理有固然。……其最爲寇思相呼吸者，情知虧空爲患，而上下相與謀求彌補，謂之『設法』。『設法』者巧取於民之別名耳。蓋將『設法』，上下不能不『通融』，州縣有千金之『通融』，則胥利得乘而牟萬金之利，督撫有萬金之『通融』，州縣得乘而謀萬金之利。……側聞所『設』之『法』，有通扣養廉而得有無虧項者矣；有因州縣所虧之大，而分累州縣者矣；有人地本屬相宜，特因不善『設法』，上司委員代署，而勒本員開堂會減，或令代攝佐貳者矣；有貪劣有據，勒令繳出贓金，而掩覆其事者矣；有聲名向屬狼籍，幸未破案，而丁故回籍，或升調別省，勒令罰金若干，免其究者矣；有膽腴之決，不問人地宜否，但能担任『彌補』，許買升調者矣；種種意料難測，筆墨難罄之弊

，皆由「設法」而生。」

實齋上面所描寫的種種「設法」，正是乾嘉的盛朝，這已經筆墨難罄的封建制度，在清初學人是攻之不遺餘力，而在乾嘉時代的學人論說中，却爲鳳毛麟角。他亦和他的前輩民主主義啓蒙學者相似，在同書中提出了要求廉價政治的願望，他說：

「自乾隆四十五年以來，訖于嘉慶三年而往，和坤用事三十年，上下相蒙，惟事婪瀆貨，……以百萬計。一時不能猝辦，州縣徐括民財歸款。貪墨大吏，胸臆習爲寬侈，視萬金呈納，不遑同於壺箠餽問，屬吏迎合，非倍往日之搜羅剔括，不能博其一歡！官場如此，日甚一日，則今之盈千百萬所以乾而渴者，其流溢所注，必有在矣。道府州縣，向以狼藉著者，詢于舊治可知；而奸胥巨魁，如東南戶漕，西北兵驛，盈千累萬，助虐肥豕，亦必可知；督撫兩司，向以貪墨聞者，詢于廷臣可知。……今之寇患，既其所釀，今之虧空，皆其所開，其罪浮于川陝教匪，駢誅未足蔽辜！」

實齋以上的言論，非常激昂，我們讀了他的文章猶爲他的生命擔憂，然而他的「文德」正寄於這裏。他的現實言論雖僅見於此，但我們亦可想見他的「言公」是不是具有人民性的了。

# 第九章 復興諸子異說底墨者汪中

## 第一節 汪中的特獨精神及其諸子復興

汪中，字容甫，江都人，生清乾隆九年，卒乾隆五十九年（一七四四——一七九四年）。出身貧寒，少爲書傭，以廣陵對與袁詒船文，聞名於世，三十以後研究經史百家，卓然成家。當時學者大都稱他鑄經史諸子，自成一言之言。阮元爲容甫詩集序云：

「……容夫，雄於文，鑄鑄漢唐，成一家言。……尤精史學，自言深於春秋。生平多譚讎說，時輩人以故短之。然錢大昕、段玉裁，王念孫，程瑤田，未嘗不極口推崇。嘗爲顧炎武，胡渭，梅文鼎，閻若璩，惠棟，戴震作六君子頌，足見其謙已樂善也。」

劉台拱亦說：

「鈞貫經史，鑄鑄漢唐，卓然自成一家。」

王念孫說：

「余爲訓詁文字聲音之學，而容甫討論經史，權然疏發，挈其綱維。……容甫才卓識高，片言隻字，皆爲世寶之。……自元明以來，說經者多病鑿空，而矯其失者又蹈株守之陋；爲文者慮襲歐曾王蘇之迹，而志乎古者又貌爲奇偉而愈失其真。今讀述學內外篇，可謂卓爾不羣矣。……其貫穿於經史諸子之書，而

流衍於豪素，揆厥所元，抑亦醞釀者厚矣，若其爲人，孝於親，篤於朋友，疾惡如仇，而樂道人善，蓋出於天性使然，視世之習熟時務而依阿澳潔者何如也？」（述學敘）

王引之說：

「先生於六經子史以及詞章金石之學，罔不綜覽，乃博考三代典禮至於文字訓詁名物象數……識識超卓，論者謂唐以下所未有。爲文根柢經史，陶沿漢魏，不沿歐曾王蘇之派，而取則於古，故卓然成一家言。性質直不飾容止，疾苦時爲陰陽拘忌釋老神怪之說，斥之不遺餘力，而遇一行之美，一文一詩之善，則稱之不置。」（行狀）

按以上諸家咸重容甫獨創的精神，亦一致以容甫性格特立，不容時尙，盧文弨所謂「君實不狂，而衆曰狂」。惟章實齋評人素高其旨，對於容甫深加詆毀，他說：

「其人聰明有餘，而識力不足，不善盡其天質之良，……論言學問，恆得其似而不得其是。」（文史通義外篇）

「汪氏之文，聰明有餘，真識不足，觸隅皆悟，大體茫然。」（述學駁文）

按實齋所謂「聰明」，指萬殊之博學，所謂「識力」指一貫之宗本，致容甫有獨創的特見，無大體的系統。章汪二人，在乾嘉學術界都是不容於當世風習的，這二支異軍皆不能支配主流，章氏自居於「成一家之言」，汪氏共認爲「卓然一家」，他們既未形成學派，則亦如諸子「各得一說以自好」，而評議他說以裂道術，頗合思想異變的趨向。

又按容甫「黠譎凌轢」，「疾惡如仇」的個性，並不是一位人云亦云的人，他在學術上因了貧困不幸

命，不能大成，這是事實，而他勇於說自己的話，言人所不敢言，却是稱爲當代的鳳毛麟角，在思想史上應該大書特書的。阮元說：

「汪中，……好古博學，長於經誼（王昶春融堂集），……著周官徵文，左氏春秋釋疑，皆依據經證，箴砭俗學（孫星衍汪中傳）。」（《聖經室續集卷二》）

「朱文正公典試江南，……曰：吾此行必得汪中，孫星衍。公搜落卷，得其經文策，曰：此必汪中也，及折卷得君（星衍）名，而汪實未就試。」（《聖經室二集，卷三》）

由阮元的話看來，容甫實是一位封建社會的叛逆者，他的懷疑精神與教條信仰頗不相容，爲方綱反對他研究墨學，而亦不能不稱贊他的精神，翁氏說：

「昔翰林蔣士銓掌鈔揚州，汪中以「女子之嫁往送之門是何門」爲問，蔣不能答，因銜之，曾於學使署，欲設汪中劣等，吾嘗笑蔣之不學也。」（《復初堂文集卷十五》）

#### 江藩說：

「言世多淫祀，尤爲惑人心，害政事，見人邀福禱禱者，輒罵不休，聆者掩耳疾走，而君益自喜。於時流不輕許可，有盛名者，必肆譏彈，人或規之，則曰：「吾所罵者，皆非不知古今者，惟恐勢亂苗耳，君方意，袁枚費，豈屑罵之哉？」（《清學師承記》）

所以，偉容甫這樣傑出人才，在四平八穩的封建考場中，當然要求之於「落卷」之中了，他自己亦說

「往者人之立言，其始欲權我以求勝，其卒歸乎毀，方以媚於世，是適足以發吾之激昂耳！」（述學

內篇，與劉臨端書。

懂得他的「篤砭俗學」的精神，我們就知道他要脫出時代的範疇，而自由探尋二千年來被人所鄙棄的「異端」了。誠如他所云「君子之學，如蛻然幡然遷之」，故他的諸子研究，在歷史意義上講來，實蛻化出一個新的局面，發展了清初大儒的子學復興任務。

我們首先看他的荀子通論。按荀子學術的復興，在清初已有跡象，乾嘉學者更多受荀學的影響，戴東原，錢大昕便是顯例。錢氏說：

荀子三十二篇，世所共譽警之者惟性惡一篇。然多未達其旨趣。……世人見篇首云「人之性惡，其善者偽也」，遂掩卷而大詬之，不及讀之終篇。今試平心而讀之，荀子所謂「偽」，只作為善之爲，非誠偽之一「偽」，故曰，「不可學不可事而在人者謂之性，可學而能可事而成之在人者謂之偽。」古書偽與爲通，樂典，平秩南訛，史記作南爲，漢書王莽傳作南爲，此其證也。若讀偽如爲，則其說本無悖矣。」（禮堂文集卷二十七）

然而把荀子崇章爲孔子學說的真傳者，還沒有人敢言，有之，惟汪容甫，他是首先爲荀子作年表者，

「荀卿之學，出於孔子，而尤有功於諸經。」（荀卿子通論）

他引證古籍，說明毛詩爲荀子所傳，韓詩爲荀子之別子，左氏春秋爲荀子所傳，穀梁春秋爲荀子所傳，曲禮之禮爲荀子之支流，易爲荀子所善治者，因此他說：

「自七十子之徒既沒，諸儒未興，中更戰國暴秦之亂，六藝之傳賴以不絕者荀卿也。周公作之，孔



子述之，荀卿子傳之，其揆一也。……史記載孟子受業於子思之門人，於荀卿則未詳焉。今考其書，始於勸學，終於堯典，篇次實仍論語。六藝論云，論語子夏仲弓合撰，風俗通云，樂梁爲子夏門人，而非相，非十二子，儒效三篇，每以仲尼子弓並稱，子弓之爲仲弓猶子路之爲季路，知荀卿實出於子夏仲弓也。（同上）

按荀子所稱之子弓，歷說者有三，卽子貢，仲弓，與肝臂子弓。容甫這裏以子弓爲仲弓，其說甚近。我們不在此考證子弓其人爲誰，僅僅要知道他崇章荀子，是和周公孔子並提的，這種以孔荀之學而代替孔孟之學的翻案，實二千年來思想之蛻化，容甫的膽識是驚人的。

復次，容甫在當時最被時人目爲異端的，是他同墨學。按墨學自漢武帝定儒術爲一尊以後，除晉魯勝，唐樂臺二人以外，成爲絕學。清初，墨子之學始漸漸引起學者注意，顧亭林傳青主都有崇章墨學之嫌，而顏習齋則六經其表而墨學其裏者，顏氏之反宋明理學，頗似墨者之「非儒」。到了乾嘉時代，墨子復興，公開研究墨子的如張惠言（墨子經說解），王念孫（讀墨子雜志），畢沅（墨子注），以及孫星衍，盧文，諸人，而汪容甫就在這時試釋墨子，編成專書，他的書雖沒有傳本，但據他的研究則可證他必有墨子集解的一類專書無，他說：

「墨子子七篇，亡八篇，今見五十三篇，明陸樞所敘刻，視他本爲完，其書多誤字，文義味晦不可讀，今以意粗補是正，固所不知。」（述學，墨子序）

「今定其書爲內外二篇，而以其徒之所附者爲雜篇，做劉向校晏子春秋例，輒於篇末述所以滄退之意覽者詳之。」（墨子序）

「中既治墨子，牽於人事，且作且止，越六年，友人陽湖孫季仇星衍以刊本示余，則巡撫學侍郎盧學士咸有事焉。」（墨子後序）

他還有「墨子微」一書，據他自序云：

「又宋古書之涉於墨子者，別爲表微一卷。」（同上）

他考證墨子學術的成立，一反淮南以來「法夏」之說，而歸結於時代之「各執一術」（參看拙著中國古代思想史），洵爲卓識，他說：

「季仇謂墨子之學出於禹，其論偉矣。非獨禽滯蓋有是言也，莊周之書則亦道之曰：不以自苦爲極者，非禹之道。是皆謂墨之道與禹同耳，非謂其出於禹也。昔在成周，禮器大備，凡古之道術，皆設官以掌之。官失其業，九流以興，於是各執其一術以爲學，諱其所從出，而託於於上古神聖以爲名高，不曰神農，則曰黃帝。墨子質實，未嘗援人以自重，其則古昔，稱先王堯舜禹湯文武者六，言禹湯文武者四，言文王者三，而未嘗專及禹，墨子固非儒而不非周也，又不言其學之出於禹也。公孟子謂君子必古言服，然後仁，墨子既非之，而曰子法周而未法夏，則子之古非古也。此因其所好而激之，且屬之言服，甚明而易曉，然則謂墨子背周而從夏者非也。惟夫墨離爲三，取舍相反，倍謬不同，自謂別墨，然後託於禹以尊其術，而淮南著之書爾。」（墨子後序）

按容甫以上所論，頗與實齋考竟學術源流之旨暗合，而進一步以爲墨子是「學焉而自爲其道者」。原衆諸子之出，是與中國古代賢人，國民（卽自由民）之出相爲表裏，墨子尙賢，更爲顯著，故國民的個體活動，自然要走自爲其道的路徑，容甫此言可稱不易，他說：

「墨子者，蓋學焉而自爲其道者也。故其節葬曰，聖王制爲節葬之法，又曰，墨子制爲節葬之法，則謂墨子，自制者是也。故曰，墨之治喪以薄爲其道（孟子滕文公篇），曰，墨子生不歌，死不服，桐棺三寸而無槨，以爲法式（莊子天下篇），曰，墨者之葬也，冬日冬服，夏日夏服，桐棺三寸，服喪三月（韓非子顯學篇）。仲夏后氏有是制，三子者不以蔽墨子矣」（墨子後序）

容甫不但爲墨子辨千古之枉曲，而且把儒墨顯學並稱的歷史首先矯正，一掃二千來異端的譏蔑，他說：「墨子之學，其自言曰，『國家昏亂，則語之尙賢尙同，國家貧則語之節用節葬，國家喜音沈湎，則語之非樂非命，國家淫僻無禮，則語之尊天事鬼，國家務奪侵凌，則語之兼愛非攻』。此其救世，亦多術矣。……傳曰：『世之學老子者，則絀儒學，儒學亦絀老子』，惟儒墨亦然，儒之絀墨子者，孟氏荀氏。苟之禮論，樂論，爲王者治正功成盛德之事。而墨之節葬，非樂，所以救末世之弊，其意相反而相成也。若夫兼愛恢墨之一端，然其所謂兼者，欲國家慎其封守，而無虐害鄰之人民畜產也。雖先王制爲聘問吊恤之禮，以睦諸侯之邦交者，豈有異哉？彼且以兼愛救天下之爲人子者，使以孝其親，而謂之爲父，斯已過矣！後之君子，日習孟子之說，而未睹墨子之本書，其以耳食，無足怪。世莫不以其誣孔子爲墨子誣，雖然，自今日言之，孔子之尊，固生民以來所未有矣；自當日言之，則孔子魯之大夫也，而墨子宋之大夫也，其位相埒，其年又相近，其操術不同，而立言務以求勝，雖以平情覈實，其可得乎？是故墨子之誣孔子，猶孟子之誣墨子也，歸於不相爲謀而已矣。吾讀其書……，其述堯舜，陳仁義，禁攻暴，止淫用，感王者之不作，而哀生人之長勤，百世之下，如見其心焉！詩所謂『凡民有喪，匍匐救之』之仁人也。其在九流之中，惟儻足與之相抗，自餘諸子，皆非其比。歷觀周、漢之書，凡百餘條並孔墨，儒墨對舉；揚

之書，惟貴放逸，當時亦莫之宗，躋之於，墨誠非其倫。自墨子沒，其學離而爲三，徒屬充滿天下。呂不韋再稱『鉅子』（去私篇，尙德篇），韓非謂之『顯學』，至秦漢之際而微。孝武之世猶有傳者，見於司馬談所述，於後遂無聞焉，惜夫！以彼勤生薄死而務急國家之事，後之從政者，固宜假正義以惡之哉？」（墨子序）

容甫『墨子序』作於乾隆四十五年（一七八〇年），在當時是一種石破天驚的議論。他在這篇序內除攷證墨子年代與墨子一書成書前後而外，主要論點已見上。茲綜合他的論斷，約爲：

（一）墨子學術爲救世之作，墨子爲救世之仁人，不可以洪水猛獸以誣之，或假仁義以惡之。  
（二）墨子爲當世之顯學，九流之中惟儒學始可與他相抗，其餘則非其比倫，力辯孟子把楊，墨並稱，不合史實。

（三）孔，荀並稱，代替孔墨並稱，故以墨子與荀子相反相成，其互相批評，不害學問之發展。  
（四）儒墨相攻，歸於不相爲謀，是道不同之故；不能有正統與異端之分別，力辯孟子以「無父」之說誣陷爲過枉，而後世人云亦云，則更屬耳食，沒有自我的判斷。

這樣的議論在乾嘉時代是不容許的，所以，做過宰相的一位翁方綱便代表了當時的傳統思想，對於容甫更加詆毀，甚至拿一個「墨者」的頭銜加諸汪中頭上，主張褫革容甫「生員」衣頂，宣布爲名教罪人，好像現在開除學籍的處分。如果以反革命墨子的一笑柄來譏，不知道余友郭沫若先生是否同意翁氏的荒唐，翁氏說：

「有生員汪中者，則公然爲墨子撰序，自言能治墨子，且敢言孟子『兼愛』父」爲誣墨子，此則名教

之罪人，又無疑也。……今見汪中治墨子之言，則當時褻革其生員衣頂，固法所宜矣！汪中者，昔嘗與子論金石，頗該洽，猶是學士也，其所撰他條亦尚無其大舛戾。今或姑以此準折焉，不名之曰『生員』，以當褻革，第稱曰『墨者汪中』，庶得其平也乎！然而夷之慚然以後，則已身嚮正學矣，所以孟門弟子尚許之，尚惜之，書曰『墨者夷之』；若汪中，豈當此稱哉？」（復初堂文集卷十五）

我們看了翁方綱的話，正替容甫在「名教之罪人」一叛名之下担心，然而他則並不以為應加屈服，反而說過：

「摧我，……歸乎毀，方以媚於世，是適足以發吾之激昂耳。」（見前引）

按墨子研究，在洋務運動的光緒時代，頗沒有什麼名教問題，而在乾嘉學術封鎖時代，却是甘冒不韙的凌轢，「時輩以故短之」，當屬輕事，「墨者」二字才是最辣毒的帽子了。

容甫的墨子校釋，可惜失傳，其實他不僅於墨子有驚人的議論，而且於周秦諸子，多有心得，他說：「向者於周秦古籍，多所校正，於墨子已有成書，誠不及先生所刊之精確，不敢自匿，謹錄序目奉上，又有後序篇在季仇書中，乞教之！」（述學，與畢侍郎書）

他關於宋人之崇章大學，深致懷疑，所由出發的立論，和陳乾初暗合（參看第二章），他說：

「大學，其文平平無疵，與坊記、表記、緇衣伯仲，爲七十子後學者所記，於孔氏爲支流餘裔，師師相承，不言出自曾子，親曾子問、曾子立事諸篇，非其倫也。宋世禪學盛行，士君子入之既深，遂以被諸孔子。是故求之經典，惟大學之格物致知，可與傳合；而未能暢其旨也，一以爲誤，一以爲缺，舉平日之所心得者著之於書，以爲本義固然，然後欲俯則俯，欲抑則抑，而莫之違矣。習非勝是，一國皆狂，卽有

特識之士，發寤於心，止於更定其文，以與之爭，則亦不思之過也。試知其為儒家之緒言，記禮者之通論，孔門設教，初未嘗以為至德要道，而使人必出於其途，則無能置其口矣。」（述學補遺，大學平議）

容甫以宋儒由大戴禮中所採而被於孔教之大學，為宋人禮學化裝。其備，在於藉此而俯仰自如，獨斷其說。這亦是翁方綱所謂「舛戾」之一。他所言大學是孔學的支流餘裔，頗有以孔學還諸孔學，以流派還諸流派的學術史價值，他以下舉的疑問皆訴諸理性認識，可與乾初所疑相證，他說：

「周秦古書，凡一篇述數事，則必先詳其目，而後備言之。……今定為經傳，以為二人之辭，而首先相應，實出一口，殆非所以解經也。意者，不託之孔子，則其道不食，而甲引管子則又不便於事，必如是而後安爾。」（同上）

「門人記孔子之言必稱子曰、子言之、孔子曰。夫子之言曰、以顯之，今大學不若何人之言，以為孔子，義無所據。」（同上）

「孔子曰：中人以上可以語上也，中人以下，不可以語上也。……乎哉非一術，必因其人也。其見論語者，問仁、問政，一答無一同者，明斯行諸，判然相反，此其所以為孔門也。標大學以為綱，而驅天下從之，此宋以後門戶之爭，孔子不然也。宋儒既藉大學以行其說，慮其孤立無輔，則牽引中庸以配之。然曾子受業於孔門，而子思則其孫也，今以次於論語之前，無乃慎乎！蓋其說先入人心，使之合同而化，然後變易孔氏之義，而莫之非，所以善用其術，而名分不能廢也。」（同上）

容甫以宋儒「合同而化」，「驅天下從之」，區別於孔學之「非一術，必因其人」，實在是學術和教條的分水嶺，他反對教條而高揚學術，在精神上是屬於近代的思維方法，而繼承了清初大儒的有價傳統。

「若老子考異一篇，證老聃，老子，老萊子三人各不相蒙，五千言作者之老子，是晚出於孔子之後的人，這是有價值的發現，其有功於後人之治中國思想史者甚大。他以此疑及莊子寓言云：

「若莊子載老聃之言，率原於道德之意，而天演篇孔子西藏書於周室尤誤後人，寓言十九，固已自揭之矣。」（同上）

再，他關於呂氏春秋一書，說明了由周代平民私學之成立以至周末學術的融合，亦具創見，他說：

「周官正其職，而諸子之學以興，各擇一術以明其學，莫不持之有故，言必成理。及比而同之，則仁之與義，敵之與和，水火之相反也。最後呂氏春秋出，則諸子之說兼有之。於禮與，尊師，誣徒，善學四篇皆教學之方；學記，大樂；制樂諸篇……則六藝之遺文也……貴生，情欲，壽數，審分，君守五篇，尚清淨養生之術，則道家流也；募兵振亂，……七篇，皆論兵，則兵權謀形勢二家也……而當煥篇全取墨子墮言篇，司馬喜寧則深重墨氏之學……司馬遷謂不韋使其客人人著所聞以爲備天地萬物古今之事，然則是書之成，不出于一人之手，故不名一家之學，而爲後世修文御覽華林徧略之所託始……」（同上）

容甫對於周秦諸子崇荀尊墨，對於漢代學者則推許賈誼，而以賈誼爲荀子弟子，爲其作年表以章揚，這可以看出他不替封建時代說教者張目，而替那些有血肉個性的悲劇人物表白的，他表章賈誼正是反對了封建文化的桎梏，他說：

「劉向別錄，其敘左氏傳云，荀卿授陽武張蒼，蒼授洛陽賈誼。然則生周荀氏再傳弟子也，故其學長於禮……春秋者，秦周時而其繼者也，吾於荀氏賈氏之言禮也益信。劉子勝稱漢朝之儒惟賈生而已，

豈虛言也哉？……嗚呼，漢世慕尚經術，史氏稱其緣飾，故公卿或持祿保位，被阿諛之譏，講授之師僅僅方囿自守，文吏又一切取勝，蓋仲尼既沒，六藝之學，其卓然著於世用者賈生也。」（述學內篇，賈誼新書序）



## 第二節 汪中的社會思想及其史學

容甫的社會思想和其治學精神是一貫的，他既有批判性的治學精神，便亦可以具有人民性的社會思想。乾隆三十五年十二月乙卯鹽船火焚，壞船百有三十，焚及溺死者千有四百。他作哀鹽船文，時文比之變雅，「驚心動魄，一字千金」。

這卻不是文字上的價值，而是他代替人民的痛苦善於控訴出他們的哀音，抗議了政府對人命的草菅。我們又可以在他關於封建婦女的悲劇生活之言論中，看出他的近代人道主義思想。他頗有男女自由的暗示，在「禮」的外衣之下說明出來：

「媒氏，中春之月令會男女，於是時也，奔者不禁，若無故而不用令者罰之。會讀若司會，且訓計也。……凡男女自成名以上，媒氏皆書其年月名焉，於是時計之，則其年與其人之數皆可知也。其有三十不取，二十不嫁，雖有奔者不禁焉，非教民淫也，所以著之令以恥其民，使及時嫁子取婦也。……婚姻之道可以觀政焉。」（述學內篇，釋媒氏文）

他不但主張男女社交自由，而且，他反對愚婦的從死習俗，反對女子不改嫁守禮的惡果，他說：「夫婦之禮，人道之始也。……許嫁而壻死，適壻之家事其父母，爲之立後而不嫁者，非禮也。……今也，生不同室，而死則同穴，存爲貞女，沒稱先妣，其非禮孰甚焉。……先王惡人之以死傷生也，故

爲之喪禮以節之，其有不勝喪而死者，禮之所不許也，其有以死爲殉者尤禮之所不許也。……事苟非禮，雖有父母之命，夫家之禮，猶不得遂也。是故女子欲之，父母若壻之，父母得而止之；父母若壻之，父母欲之，郭之有司，鄉之士君子得而止之。」（述學內篇，女子許嫁而壻死從死及守志議）

「婚姻之禮，成於親迎，而後世不知，乃重受聘。以中所見，錢塘袁庶吉士之妹，幼許嫁於高秀水，鄭贊善之婢幼許嫁於郭，而二子皆不肯，流蕩轉徙，更十餘年，壻及女之父母咸欲改圖，而二女執志不移，袁嫁數年，備受鋒楚，後竟賣之，其兄訟諸官，而迎以歸，遂終於家，鄭之婢爲郭所害，服毒而死。……若二君可謂愚矣，本不知禮，而自謂守禮，以隕其生，良可哀也！」（同上）

他「飽受他日母親居霜之痛苦，曾經設想一個「貞苦堂」的制度，爲社會設計福利。他不贊成那些爲死者「揚前虛文，謂「虛文無濟，未足以充子之志」，而感到封建社會「人道之窮，雖聖人亦不能事爲之制」。他的設計，雖有烏託邦的成份，但畢竟是代表人民利益的夢想者。他說：

「凡州縣察其寡婦之無依者，造屋一區爲百間，間各戶住居之，命之曰貞苦室。外爲門，有守門者。門左爲塾，凡其兄弟親戚之男子來省者，待于其所，以其名族召之，則見之。婿有姑若子女三人者月給米一石，錢二百，終歲綿六斤，布五匹，其多少以是爲差。任以女工絲枲之事，而酬其直。門右爲庫，有主藏者，非六十以上不得充；主門者亦如之。擇鄉大夫之敦篤有智者總其事，出入贏縮之節，官吏不得問焉。門外爲社，有師一人，凡孤子五歲至十歲者學焉，命之曰孤兒社。三年視其材分志趣，而分授以四民之業。……至十六，庶能自食其力，以次減其廩，至二十則舉而遷之於外，其賢者能者，既老則使掌其堂之事。……各修其業以教社之子弟。其富且貴者，十分其貲，而三入之堂。……此其大略也，其它損益之檢其人。」

（原注：此亭所憂者財不是耳。經費之所出不可預定，惟不宜置田，以田有水旱之虞，且須關白布政司也。多一監臨察核之法，卽生一吏胥耗蠹之弊，馴至荼牘滋而實意亡矣）是以哀苦蕉萃之秋日聚而相習，則夜哭之感不生（按此汪先生之親歷），而從一而終者衆矣，少蓄其力則老而不衰，而孝子得以終其養矣（按此語亦汪先生之隱痛處），幼有所長，而督之以恆業，則夫人思自奮，而材智出矣。」（述學別錄，與劍潭書）

他說這種制度是他不能養母的鬱「鬱」之心，「推而求天下之母得其養，可謂「墨者」。因了他具有人類，社會的理想，所以他和乾嘉學者的世界觀不同，而有「獨學之憂」。他說：

「中嘗有志於用世，而恥爲無用之學，故於古今制度沿革，民生利病之事，皆博問而切究之，以待一日之遇。下至百工小道，學一術以自託，則自食其力，而可以養廉恥，……何苦耗心勞力飾虛詞以求悅世人哉？」吾藐然常有獨學之憂……」（同上與朱武曹書）

他雖然在當時致據之學空氣中，注意制度沿革，如云：

「國初以來，陋有明之習，潛心大業，通於六藝者數家，故於儒學爲盛。迨乾隆初紀，老師略盡，而處上江傾修崛起於婺源，休寧戴震繼之，經籍之道復明。」（汪貢生墓誌銘）

然他畢竟脫出漢學的範疇，而自謂繼承顧炎武經世致用之學，如云：

「中少日問學，實私淑顧亭人處士，故嘗推六經之旨，以合於世用，及爲考古之學，惟實事求是，不尚墨守，所爲文恆患意不稱物，文不逮意，不專一體。」（與畢侍郎書）

在有些地方是和顏習齊近似的，如他說：

「講習也，習肄也，肄講也。國語，三時務農，而一時講武。……古之爲數也四術，書則讀之，詩樂同物，誦之歌之，弦之舞之，揖讓周旋，是以行禮，故其習之也，恆與人共之，而時習之。……孔子適宋，與弟子習禮大樹下，魯諸儒講禮鄉飲大射於孔子家，皆講學也。禮樂不可斯須去身，故孔子憂學之不講，復世羣居終日，高談性命，而謂之講學，吾未之前聞也。」（述學，別錄，講學釋義）

尤有進者，他的攷古之學，不僅實事求是，而在於「推六經之旨以爲世用」，我們看了上面他考證禮制而主張男女合理的婚姻關係，便知道他的話是真實的。因爲他的確把考證之學當做兒學去看待的，而不是故步自封的所謂「漢學」去拘守的。他論史重心知其然，頗與實齋暗合，他說：

「禍之有無，史之所不得爲者也，書法虛隱，史之所得爲者也，君子亦爲其所得爲者而已矣，此史之職也。百世之上，時異事殊，故曰古之人與其不可傳者死矣，所貴乎心知其意也。」（同上左氏釋疑）

他於文字語言在史學上的地位，則比東原由語言文字以求心志之說進步了，他說：

「古之名物制度，不與今同也，古之語不與今同也，故古之事不可盡知也。若其辭則有二焉，曰曲曰形容。……有曲焉，詞不過其意則不斃，有形容焉，名物制度可考也，語可通也，至於二者，非好學深思莫知其意焉，故舉古者知其意則不疑其語意矣。」（述學內篇，釋三九中）

抄容甫的史學，規模闊遠，他說：

「中之志乃在述學一書，文藝其末也。」（與劉臨端書）

「述學」一書沒有成功，今傳之述學內外篇，不過他的散文罷了，然據他研究「明室通釋」「釋童」，「居庸釋解義」諸篇，以及關於周秦諸子評論文章看來，述學內容誠如劉臨端所云：

「君視辨三代西漢學制，以及文字訓詁度數名物有係於學者，分別部居，爲述學一書，屬稿未成；更以平日讀書所得，及所論撰之文，分述學內外篇。」（汪君傳）

據他的兒子喜孫所作年譜略記述學一書的內容，謂「博考先秦古籍三代以上制度廢興，使知古人之所以爲學者，凡虞夏第一，周禮第二，列國第三，孔門第四，七十子後學者第五，又列述論釋經舊聞與籍數萬世官，目錄凡六。」他的述學綱目如下：

觀周禮太史常陸行一事則有一書，其後執書以行事，又後則事廢（春秋已然）而書存（孔門），比於告朔之餼羊。至宋儒以後，則並其書之事而去之矣。

有官府之典籍，有學士大夫之典籍。當得行一事則有一書傳之，後世奉以爲成憲，此官府之典籍也。先王之禮樂政事，濟世之衰，廢而不失，有司徒守其文，故老能言其事，好古君子，閱其久而遂亡也，而書之簡畢，此學士大夫之典籍也。

古之爲學士者（官師之長），但數之以其書，其所誦者，詩書而已。其他典籍，則皆官府藏而世守之，民間無有也。苟非其官，官亦無有也。其所謂士者，非士侯公卿大夫之子，則一命之士，外此則鄉學小學而已。自辟雍之制，太史之官失守，於是布衣有授策之徒，草野多載筆之士，教學之官，記載之職不在上而任下。及其衰也，諸子各以其學鳴，而允王之荒矣。然當諸侯去籍，秦以焚書，有司之所掌，蕩然無存，而猶賴學士相傳，存其一二，不幸中之幸也。

孔子所言，則學士所能爲者，留爲世教；若其聖教之大者，聖人無位，不復舉以教弟子。禮樂征伐，失在諸侯大夫，又後而有四豪游俠之徒出，而學問乃在士大夫。

周之衰也，典章制度，考之故舊則犁然俱存，而歷世既久，徒以沿襲失之，而不復能知其制作之義。孔子則睠然于一王之而被諸當世，故云人存政舉，又曰待其人而後行。莊子則一以爲無用而思欲盡去之。

喜孫所記述學內容當近真實，嘉靖徐有壬氏亦有「述學故書跋」一文，贊揚廢唐宋以下儒者未能所見及者，他存容甫述學的書目，如下：

「古之學出于官府，人世其官，故學世其業，官既失守，故專門之學廢。

卷一、虞夏殷之制

卷二、成周之制……

周禮……

幼儀，曲禮，內則，學則

卷三、周衰列國（異禮，失禮，變古，存古，舉社，從禮，樂，制度之失）

卷四、孔門，言，行，儒說，通通附

卷五、七十子後學者

卷六、舊聞，典籍原始

卷七、闕

卷八、通論甲（古之學在官師瞽史），通論乙（史數典，史釋經，史司圖籍）通論丙（史明天道，史

世官世業）一

由此看來，容甫的述學巨著，是一本有價值的史學，若天假其年而使書成，要比實齋的成就更大。（

焦竑讀書三十二贊，列孟子字義疏證第十一，文史通義第十九，述學第二十七。他沒有寫成這本大作，原因貧困把一個天才殘害了，他的詩集中多身世感傷之句，如：

「當年負米最傷貧！」

「最是夢迴呼不應，昏燈落月共棲神！」

「細雨春鏗夜欲分，白頭閒坐話艱辛，出門便是天涯別，明日思親夢裏人！」

「白頭空有子，終歲走風塵！」

「子壯大兮母病羸，老不得養分何以生！」

他在幼小的時候早因飢餓把他的身體磨折到貧血的程度（按江藩漢學師承記云：「容甫以勞心故病怔忡，因更鼓犬聲，必悸悸，夜不成寐。」又云：「近日患怔忡，一構思則君火動而頭目暈眩矣。」）由他自己詳述他的身世看來，使我們表無限同情心，他說：

「直歲大穢，乃蕩然無所託命矣，再徙北城，所居止三席地，其左無壁，覆之以苫。日常使姊守舍，攝中及妹孳然句於親故，率日不得一食，歸則藉藁於地。每冬夜號寒，母子相擁，不自意全濟，比見晨光，則欣然有生望焉。」（述學，補遺，先母鄒儒人靈表）

他在中年時代治學，亦不是如一般富貴公子，安居樂業，而是如他說「牽於人事，且作且止」，他研究學問，正在飢餓中執筆，請看他的感慨：

「光伯即城，竟以凍死，楚望讀經，終日未飯，恐爲其續奈何！」（上竹君先生書）

凍餓的容甫，書傭成家，在歷史上亦可謂卓然不移的人物，他的思想走了和富貴人士不同的道路，在

當時懷有「獨學之憂」的激昂，時人以「變雅」悲劇學者稱贊，實在是歷史的悲劇。清代封建的沒落，在容甫思想中已經看到了意識的覺醒了。

江藩所錄他最愛的容甫一文，頗能看出容甫的悲劇，今轉引於下：

「昔劉孝標自序生平，以爲比迹敬通，三同四異，後世誦其言而悲之，嘗綜平原之遺軌，喻我平生之履樂，異同之故猶可言也。夫亮節慷慨，率性而行，博極羣書，文藻秀出，斯惟天至，非由人力，雖符蠶齋，未足多矜。余元髮夫艾，野性難馴，麋鹿同遊，不嫌擯斥，西壘生子，一經可遺，凡此四科，無勞舉例。孝標愚乍失恃，藐是流離，託足桑門，栖尋劉賈；余幼罹窮罰，多能鄙事，賃春牧豕，一飽所得；此一同也。孝標悍妻在室，家無鹹軻；余受詐與公，勃谿累歲，里頗言於乞火，家無餘餼於蒸梨（按指他和妻離異），蹀躞東西，終成溝水；此二同也。孝標自少至長戚戚無懼；余久歷艱屯，生入逆盡，奉朝朝夕，登山臨水，極目傷心，非悲則恨；此三同也。孝標夙標羸疾，虛損天年；余藥衰關心，負薪永曠，鰥魚嗟其不瞑，桐枝惟餘半生，鬼伯在門，四序非我；此四同也。孝標生自將家，期功以上，參朝列者，十有餘人；兄典方州，餘光在壁；余衰宗零替，願景無傳，白屋藜藿，饋而不祭；此一異也。孝標潛遊梁楚，兩專英王，作賦豪華之宮，置酒睢陽之苑，白璧黃金，尊爲上客……；余簪筆傭書，倡優同者，百王之長，再命之士，苞苴禮絕，問訊不通。此二異也。孝標高蹈江南，踞居甞世，鴻冥調蛻，物外天全；余卑栖廡俗，降志辱身，乞食餒鳴之餘，奇命東陵之士，生重義輕，契實交頤；此三異也。孝標身論道顯，簪甚當時，高齋學士之選，安能類苑之編，國門可懸，鄙人爭寫；余著書五直，數窮覈覈，長卿恨不同時，子雲見知後世，昔聞其語，今聞其事；此四異也。孝標履道直言，不干世議；余主說司命，赤口燒城，笑齒纒顏



，盡成羸狀，跬步方蹈，荆棘已生：此五異也。嗟呼，敬通窮矣。孝標比之，則加酷焉：余於孝標，抑又不逮，是知九淵之下，尚有天衢，秋荼之日，或云如薺，我辰安在，實命不同，勞者自歌，非求傾聽，目瞑意倦，聊復書之！」（見《學師承記引》）

他的廢識，與《言所談言》，無所顧慮，又如盧文昭所云：

「不怨古人，言不諛，何況今人，焉免勒帛？衆畏其口，誓欲殺之，終老田園，得與鴟辯！」（《抱經堂文集，卷三十》）

## 第十章 依據數理邏輯建立均衡哲學底思想家焦循

### 第一節 戴派理學研究及其治學精神

我們在上面已經研究過東原哲學的觀照論是和數理學的理论還元具有密切關係。戴學的贊成者與繼成者，如錢大昕，凌廷堪，焦循，阮元，都在數學天文學上深有研究，而和以上諸人相契而專門於曆算學者更有李銳，汪萊，此二人據焦循說，是他們中間的談天三友（據焦循子廷琥所述里堂事略）。由東原學派數學研究發展而言，東原是繼成梅定九的「算法」研究，僅把定九的西洋算法，與中國周髀結合，「東原以西人三角即古人勾股，乃易其弦切割綫爲矩分引數諸名，以求同於古所云者，其用心蓋甚密矣」（錢大昕語），並「務爲簡奧，變易舊名，恆不易了」（焦里堂語），而他的後繼者，不但批判了東原的研究（句股割圓記三篇），而且由「算法」側重於「算理」，這一發展，影響於他們的治學方法甚巨。

關於東原的數學研究，錢大昕最早不滿於其御梅進江（慎修），謂「宣城（定九）能用西學，江氏則爲西人所用而已。……當今學通天人者，莫如足下，而獨推江無異辭，豈少習於江，而特爲之延譽耶？抑更有說以解僕之惑耶？」（潛研堂文集，卷三十三，與東原書）。

凌廷堪（江藩謂其「聲音訓詁，九章八綫，皆達其極而抉其奧」），爲服膺東原的哲學者，他從東原的「分」理論歸結於禮論，而於東原的數學，則甚不以爲然，尤不滿於他把譯名改爲難懂的古名，他說：

「戴氏『句股割圓記』，惟斜弧兩邊夾一角，及三邊求角用矢較，不用餘弦，爲補梅氏所未及，其餘皆梅氏（定九）成法，亦卽西洋成法，但易以新名耳。如上篇卽平三角舉要也，中篇卽壘堵測量也，下篇卽環中黍尺也。其所易新名，如角曰觚，邊曰矩，切曰矩，弦曰內矩，分割曰徑引數，同式形之比例曰同限互權；皆不足異。（以下批評其經緯倒置）……記中所引新名，僣讀之者不解，乃託吳孝思以註之，如矩分，今日正切云云。夫古有是言，而云今日某某可也，今戴氏所立之名皆倣於西法，是西法古，而戴氏今矣，而反以西法爲今，何也？凡此皆切所未喻者。」（焦著釋輪序）。

按東原治學的方法，有兩條根源，一卽音韻文字學，一卽數學，前者爲段玉裁阮元諸人所專門發展，後者爲焦里堂汪萊諸人所專門發展。關於數學的研究，在東原以後頗爲盛極一時，雖與東原之學不走一途的汪中亦重視之，以已所不能爲憾事，江藩說：

「藩弱冠時，卽與君（汪中）定交，日相過從，嘗謂藩曰：『予於學無所不窺，而獨不能明九章之術，子年富力強，何不爲此絕學，以梅氏書見贈，藩知志位布策，皆君之教也。』（漢學師承記）。

由此可知當時以天文數學爲通儒的不可缺少的學問。阮元爲戴學的最後重鎮，他有一段話說得甚爲扼要，今錄於下：

「數爲六藝之一，而廣其用則天地之綱紀，羣倫之統系也。天與星辰之高遠，非數無以效其靈，地域之廣輪，非數無以步其極，世事之糾紛繁頤，非數無以提其要。通天地人之道曰儒，孰謂儒者而可以不知數乎？自漢以來，如許商劉歆鄭康成賈逵何休韋昭杜預虞喜劉焯劉炫之徒，或步天路而有驗於時，或著算術而傳之於後，凡儒林類爲算。後之學者，喜空談不務實學，薄藝事而不爲，其學始衰，降及明代，淺

以益微。……惟我國家（清朝）……爲學之士，甄明度數，洞曉幾何者，後先輩出，專門名家，則有若王  
 翼闢、薛儀甫，梅君、儀兼長，則有若惠士奇，江慎修，戴庶常，莫不各有撰述，流布人間。……江  
 都焦君里堂，……深經學，長於三禮，而於推步數術尤獨有心得。比讀其所著，加增乘除釋八卷，天元  
 一釋二卷，釋弧三卷，釋輪二卷，釋精一卷，總而錄之，名曰里堂學算記。……元嘗考算氏之遺文，泛覽  
 歐邊之述作，而知其由來，枝條雖分，而本幹則一也。……中之與西不同其名，而同者其實，乃疆生  
 畛域，安所習而習所不見，何其隔絕！里堂會通兩家之長，不主一偏之見。……里堂之說算，不屑擧舉夫  
 數，而數之精意無不包備無遺，此而有別，所謂扶以文義，潤以游術者非耶？」（焦著學算記總序）

我們讀了阮元的這一段話，知道他們當時的學者重視數學之演繹，足以「效其體」而不涉其極，「  
 提其要」，作爲實事求是之科學的基本知識。不但此也，他亦說明了算理與游術之重要，顯示東原「句股  
 方圓記」的「術」，與里堂學算記的「學」之異趣，故云「不屑擧舉夫數，而數之精意無不包備無遺，典  
 而有據，所謂扶以文義，潤以游術者」。焦氏之數學重學理，江濬亦云：

「焦君里堂，厲節讀書，綜經研傳，鉅深致遠，復精推步，稽古法之九章，考西術之八綫，窮弧矢之  
 微，盡方圓之變，中添若子（廷堪），李君尚之（銳）齊名。……戴編修震，分算詳述諸輪之法，而不及大  
 陽地半徑差。清蒙益差，橢圓之說，不亦值乎！」（焦著釋橢序）

汪萊是當時的一位數學家，他亦從數理邏輯，說明焦學，他說：

「……一曰，兩者交涵成和，二與一爲三是已。二曰，損之又損，一尺之捶日取半是已。三曰，合異  
 以爲同，道通其分也。四曰，散同以爲異，其分也以備。此四者，始終相反乎無端，千轉萬變而不窮，整

之齊之，斯而析之，言若當法，其理不謁。」（集南華經語爲焦著釋弧序）

黃承吉對於當時數理研究，認爲是學術之發展，他說：

「求之古先，蓋論法者居多，言理者絕少，卽閒有之，亦與法相淆，而於舉綱挈領之要，未盡合也。今之學是學（算）者，吳縣李尙之（銳），歙縣汪孝嬰（萊），吾邑焦里堂（循）。……孝嬰之學主於約，在發古人之所未發，而正其誤，其得也精；尙之之學主於博，在窮諸法之所由立，而求其故，其得也貴；理堂則以精貫之旨，推之於平易，以爲理本自然，取劉徽注九章算術之意，著加減乘除釋八卷，凡弧矢之相求，正負之相得，方員凸凹之異形，齊同比例之殊制，靡不先列其綱，彙疏其目。……夫由疎之密，今古非有殊途，因難而易，中西本無二轍，雖稱名譽類，優絀互形，正其權輿，一言可解。古人好學，必曰心知其意，里堂之書，殆周禪以來諸書之統紀。……」（焦著加減乘除釋序）

當時術與學之間頗有爭論，關於當然與所以然二者在數學上的道理，李銳亦與焦循商榷如下：

「足下云，有其當然，亦必有其所以然。銳竊以爲其所以然，不外乎所當然也。何者？古法自三統以來，見存者約四十家，其於日月之盈縮遲疾，五星之順留伏逆，皆言其當然，而不言其所以然。本朝時憲書……皆言其當然，而又設言其所以然，然其當然者，悉憑實測，其所以然者，止就一家之說衍而極之，以明算理而已。」（焦著釋輪序）

焦循的學算記各篇，是當時的代表作品，凡經學家與數學家都一致承認他的成就。他的數理思想可以拿他的兩句話作爲中心，即「名起於立法之後，理存於立法之先」，他應用了這一數理哲學，從文字上與從數學上研究，得出演譯法，故支配他的思想系統者，卽此演繹邏輯，今錄他的說文與算學論於下：

「劉氏微之注九章算術，猶許氏慎之撰說文解字。士生千百年後，欲知古人仰觀俯察之旨，舍許氏之書不可，欲知古人參天兩地之原，舍劉氏之書亦不可。……循謂古人之學，期於實用，以又百工，察萬品，而作書契，分別其事物之所在，俾學者按形而得聲，若夫聲音之間，義蘊精微，未可人人使悟其旨趣，此所以主形而不主聲也。惟算亦然，既有少廣句股，又必指而別之曰方田，曰商功，既有衰分盈不足方程，又必明以示之曰粟米，曰均輸，亦指其事物之所在，而使學者人人可以案名以知術也。然名起於立法之後，理存於立法之先。理者何？加減乘除四者之錯綜變化也。而四者之雜於九章，則不啻大書之聲難於各部，故同一分合之術，用於衰分，復用於粟米，同一齊同之術，用於方田，復用於均輸，同一弦矢之術，用於句股，復用於少廣。……」（加減乘除釋自序）

焦循的名、理論，是名主其形，理主其數。他根據了數學的理論還元，以為「理」是數的錯綜變化，「數」為先天的存在，故派生出數先形後之說，（符號邏輯）他說：

「自一至九，數也；加減乘除，錯綜此數者也。乘而後有冪，再乘而後有體，有冪有體，則數已成形。故平方立方縱方，生於加減乘除，而加減乘除所生而致者，實盡乎此。句股者，生於形者也，形復生形，而非數無以馭，則加減乘除又為句股之所用也。句股為用形之始，故為衆形之所從生。蓋有句股，而復用以割圓，則圓之形成；有句股而化之為銳鈍，則三角之用著；鼈臚為句股之立者，規之即成；立圓又弧三角之弦切所集也。西人薩几理得（按即歐氏）幾何學原本一書，精於說形，梅勿菴明以句股之理。……學者由數以知形，由形以用數，悉諸加減乘除之理，自可識方圓冪積之妙。」（加減乘除釋卷三）

因此，一切萬事萬物的變異，析其理由，都是「理之一」或「數之約」。他說：

「九章之術，方田、少廣、商功、句股，其原出於自乘，粟米、均輸、盈不足、方程，其原出於差分。……蓋有共數，有分數，有差數，由共而分，由分而差，以乘來者，以除而復，以分來者，以合而復，其理本一，其數本約，析之以至於絀，變之以成其異，得其理之一，自仍歸於數之約也。故隱其中等，而舉其分數及差數，以問其共數，則爲盈肭；隱其乘得之數，而舉其共數及差數，以問其分數，則爲差分；和其等數，而舉其差數，以問其共數，則爲雙套之盈肭；和其等數，而舉其共數，以問其差數，則爲貴賤之差分……。」（同上卷八）

他在方法論上頗強調抽象的數學「通約」，曾用以研究易經，例如他用數的變化析言齊同之理，說：「同者，同其所不同，齊者，齊其所不齊。何爲不同？如云三人賜五鹿，七人賜九鹿，三人七人，所謂不同也；以三七相乘，均得二十一，則同其所不同矣。惟不同，故不齊，母既同矣，子可以齊，故互乘之，而不齊者齊。」（同上卷六）

當時數學家研究借根法（卽天元一）之理，亦從純理方面發展，如李銳簡述其理云：

「立天元者，算氏之至精者也。爲算之道，皆據所已知之數，求所未知之數，然而所謂數者，自一而累之而十百千萬，自一而析之而分釐秒忽等數也。所未知之數，雖未知幾何，而必爲一數，則可知此「天元一」之所由立也。已知之數，見數也；未知之數，雖知其必爲一數，究借算也。見數與見算不同類，故必別太極於天元外也。不相加減，則生正負，何也？減所不可減，非負不能通其變也。以天元乘，則層累而士，以天元除，則層遞而下。……此之積數與彼之積數，其天元、太極之等不同，而其爲積數則同，故曰「如積」也。彼此之積數同，則以彼消此，或以此消彼，相消之後必減盡而空，更無積數矣。……惟無

積數，故除之開方之而得所立「天元一」幾何之實數，假尙有數，不得爾也，此立天元術之大略也。」（焦著天元一釋李銳）

焦循著「天元一釋」一書，明言欲「通其理」，「述盈朒和較之理，故析其微芒之分」，他說：

「『天元』之名，不著于古籍，金元之間，李仁卿學士，作測圓海鏡，益古演段兩書，以暢發其旨趣。宋末秦道古數學九章，亦有立天元一法，而術與李異。……國朝按文穆公（定九）悟其爲歐邏巴借根法之所本，于是世始知『天元一』之說。……循習是『術』，因以教授子弟，……因會通其『理』舉而明之，而所論相消相減，與興尙之（李銳）之說差者，蓋尙之主辨「天元」借根之殊，故指其大槩之所近，循主述盈朒和較之理，故析其微芒之所分，閱者勿疑有異義也。」（天元一釋序）

焦循的數理邏輯是他治學的精神，他在易學上流於均衡論者（調和論爲胡適之所指出，而未知他的舉問根源實爲均衡論），即由於執定抽象的同一或數的還元，例如他解易理說：

「繪句股割圓者，以甲乙丙丁等字，指識其比例之狀，按而求之，一一不爽，義存乎甲乙丙丁等字之中，而甲乙丙丁等字，則無義理可說。於此言「密雲不雨，自我西郊」，於彼亦言「密雲不雨，自我西郊」，即猶甲乙丙丁等字之指識其比例也。義存於「密雲不雨，自我西郊」之中，而「密雲不雨，自我西郊」則無義理可說也。若執雲、雨、西郊傳會陰陽方位，皆是望文生義。聖人之言至實，談者以以空虛說之，遂視爲莊生之寓言，佛氏之禪語矣。……讀易者當如學算者之求其法於甲乙丙丁。……夫甲乙丙丁指識其法也。……易之辭指識其卦爻之「所之」，以分別「當位」「失道」也。」（易話上，周易叢言）

這樣地，焦循把真理抽象地還元於符號之間的「所之」「關係」（關係二字，尙非焦循的辨實在論術



語，而是類似一種函數），所以，他又說：

「算法之甲乙丙丁，皆是借用，而易辭有借用，亦有實指，……不拘一例，隨在以爲引申，故靈妙不可臆度也。說四辭者，不曰平上去入，而曰天子聖哲，其妙頗似易辭，蓋天子聖哲四字，自成文理，實平上去入之假借，易辭各自成文理，而其實各指其『所之』。」（同上）

懂得了以上數理邏輯的運用，才能夠明白戴派後起者尤其焦循的理論根據，焦循的方法論可以用「引申比例」四字包括之，故云「學易十許年，悟得比例引申之妙。」（易話下）王引之說焦氏易學「至精至實，要其法，比例二字盡之，……使株守漢學而不求是者，爽然自失。」（與焦氏手札）

## 第二節 「通」儒焦循的心中思想——易學

焦循，字理堂，一字里堂，江都人，生於乾隆二十八年，卒於嘉慶二十五年（一七六三——一八二〇年）。他是乾嘉時代的一位最篤實的學者，曾閉戶十餘年研究經學，由數理邏輯貫釋易經，更由治易的方法，通釋諸經。他的易學三書（通釋，圖略，章句），用數理邏輯的支配精神，完成易學均衡論，其理論價值後面詳述，其治學態度確屬緊嚴，據他自己講，一反前人先天心法與迷信納甲之說，而使易學成爲一種學問體系。這是理性主義的途徑，比東原的哲學體系更「密」（密字爲他自己所自豪者），阮元贊爲「石破天驚」，王引之贊爲「精銳鑿破混沌」，可當當時「通儒」之雅名。

里堂之學源於數學，上節已經說明，現在我們研究他怎樣用數學以治易學，並研究他的易學理論是什麼一種哲學體系。

易經一書爲周秦晚出的一本神秘的奇書，二千餘年來不知道費了多少學者的心血在這本書上要求理解，直到最近林語堂從美國跑回戰時的中國，還在那裏瞎講。我們把里堂的易學整理出來，不是贊成他的易學全貌（如他不考證易經的出世時代，強調加我數年五十以學易一句，而不知魯論之易字爲亦字，強辨孟子不言易而皆易之大旨，等等），而是指明他把易學從神秘的寶塔取出來訴諸那種沒有「質」的移行而僅「數」量關係的演變邏輯（機械論的根源）。

他的易學是由易學的抽象的最變法則爲基礎，這是毫無疑問的，英和說：

「古今易學，無慮易百家，其大旨不外二端，曰理曰數而已。……言理者斥數，其弊流爲莊老，言數

者置理，其弊涉於方術。……後儒高談性命，推論圖書，立無極之名，創先天之說，支離附會，去易彌遠。……羣經皆可理釋，而惟易必由數推。……數實可據，理虛而無憑也。……焦子理堂，深明洞淵九容之數，因以測天之法測易，其視易之爻位，猶天之躔度，凡山澤雷風水火，若七政恆星之昭布，一一可窺器而詳其方也；其視爻位之往來，猶躔度之交錯，凡山澤雷風水火之變化，若七政恆星之經緯遲速，一一可右算而尋其緒也。所著雕菰樓易學，……無不條分縷析，珠連繩貫，以觀其通，易之數得是書而明，易之理亦即是書而備矣。……今觀所學，非列國，非漢，非唐，非宋，發千古未發之蘊。」（雕菰樓易學序）

阮元亦說：

「周易爲羣經之首，古今治此學者獨多，有列國人之易，有漢人之易，有晉唐人之易，有宋人之易。……今求之晉以後之易，皆不能使易之經文，語語有因，字字有據，然則空論而已。……焦氏：下帷十餘年，足不出城，尤善於易，取易之經文與卦爻，反覆「實」測之，得所謂「旁通」者，得所謂「相錯」者，得所謂「時行」者，舉六十四卦，三百八十四爻，盡驗其往來之迹，使經文之中所謂當位、失道、太中、上下應、元亨利貞諸義例，皆發之而知其所以然。蓋深明乎九數之正負比例，六書之假借轉注，始能使聖人著書之本意，豁然於數千年後。聞所未聞者驚其奇，見所未見者服其正，卓然獨闢，確然不磨，……此大清文治之所以軼乎前也，豈焦氏一人之所「通」哉？」（焦著易學序）

……里堂的易學三書，自言他由數學之理實測者，說明甚多，僅選錄一段如次：

……余學易所悟得者有三，一曰旁通，二曰相錯，三曰時行。……夫易猶天也，天不可知，以實測而知之，七政恆星錯綜不齊，而不出乎三百六十度之經緯；山澤水火錯綜不齊，而不出乎三百八十四爻之變化。

本行度而實測之，天以漸而明，本經文而實測之，易亦以漸而明，非可以虛理盡，非可以外心衡也。余初不知其何爲「相錯」，實測經文傳文，而後知比例之義，出於相錯，不知相錯，則比例之義不明。余初不知其何爲「旁通」，實測經文傳文，而後知升降之妙，出於旁通，不知旁通，則升降之妙不著。余初不知其何爲「時行」，實測……而後知變化之道出於時行，不知時行，則變化之道不神。……十數年來以測天之法測易，發明旁通，相錯，時行之義，……非能越乎前人，亦由前人之說而密焉耳。（《易圖略序》）

復次，里堂之易學，自云發明易傳所言旁通，相錯，時行之義，這些術語在他的哲學思想中是最佔重要地位，應該要研究明白的。

什麼叫做「相錯」？他說：

「說卦云，天地定位，山澤通氣，雷風相薄，水火不相射。天地、乾坤也，山澤、艮兌也，雷風、震巽也，水火、坎離也。天地「相錯」，上天下地成否，二五已定爲定位。山澤「相錯」，上山下澤成損，二交五爲通氣。雷澤「相錯」，上雷下風成恆，二交五爲相薄。水火「相錯」，上水下火成既濟，六爻皆定，不更往來，故不相射。此否彼泰，此損彼咸，此恆彼益，此既濟彼未濟，而統括於八卦相錯一語，六十四卦，皆天地，山澤，雷風，水火之相錯也。傳又自發明之云，水火相逮，雷風不相悖，山澤通氣，然後能變化而成萬物。變「不相射」而云「相逮」，不相射謂既濟，相逮謂既濟變通於未濟也，不相射則寂然不動，相逮則感而遂通矣（爾雅，逮，與也，卽謂感應相與）。變「相薄」而云「不相悖」，……不相悖由於相薄也。」（《易圖略卷四》）

這樣看來，「相錯」二字，是構成分子在可能統一的錯綜方面具有對立之義。他所舉的易卦是否是物

質的構成分子爲另一問題，而他則由數學概念使八卦符號化，作爲最原始的基本因子去認識的。什麼叫做「旁通」？他說：

「在卦爻爲旁通，在算數爲互乘。」（《易通釋卷二十》）

「旁通情，卽所以類萬物之情。」（《易圖略卷六》）

「取類謂之通也。」（同上）

「旁通之義，卽由一索，再索，三索之義而推，索卽摩也，剛柔相摩卽吾與爾摩之摩，一以貫之者也。」（《易圖略一》）

這樣看來，「旁通」卽一種「類通」，言矛盾之結合，然而「旁通」還有一種合法則的譜法，他說：「伏羲畫八卦，重爲六十四卦，其旁通行動之法，必有口授。……如棋有車馬炮卒士相帥將，按圖排之，必求之於「譜」，乃知行動之法，而精微奇妙存乎其中；若舍去「譜」而徒排所謂車馬砲卒士相帥將者，不敢動移一步，又何用乎其爲棋也？六十四卦，車馬砲卒士相帥將也，文王周公孔子之辭「譜」也，不於辭中求其行動之用，是知有棋，而不知有譜也。」（《易學叢言》）

他以「旁通」之理，是易「辭」的內容，所謂「辭也者各指其「所之」」。因此，他據數學甲乙丙丁之指識其法，推之於易理，而云「易之辭指識其卦之「所之」，以分別當位、失道也。」（見上節引）甲乙丙丁是抽象的符號，其表面沒有意義，其關係則含有至理。「所之」云者，卽是說明數量之間的錯綜關係，故他說「所之者，旁通也」。這樣講來，「旁通」，不但是對立的序次，而且是對立序次之間更抽象的「所之」關係。他說：

「易重旁通；乃卦之序，不以旁通而以反對。用反對者，正所以用旁通也，無反對即用旁通爲序，見反對有窮而旁通不窮也。……萬物之情，非生而卽類者也，神明之德，非生而卽通者也。自然而定位者天，自然而變通者，寒暑日月也。……反對者，自然者也，一陰一陽之謂道。反對之卦，不能一陰一陽，卽不能合於道，故必旁通以爲道也。如震反爲艮，男仍景男，巽到爲兌，女仍是女，男女長幼，皆父母一氣所生，生而相序，故列以爲序；夫婦必由嫁娶，不容任其自然，故不以旁通序也。卦之有旁通，如人之有夫婦也；序以反對，而辭例指其所之，所之者旁通也。」（《易圖略卷六》）

惟旁通，始生變化，故對立僅爲序次，而「所之」的相互對比，才能言變化的抽象的對立數量關係，他說：

「『辭也者，各指其所之』，所之者何？卽剛柔之相推者也。剛柔者，爻也，就其反對而序之，無以見其變化也；推而使有『所之』，乃生變生。……六十四卦之序不動，而有『所之』乃動。……文王慮學者僅見其以爲反對爲序，而不知以『旁通』爲『所之』之變化也，而指之以辭。……譬之說句股割圓者，繪圓弧角之形，此伏羲所設之卦也；爲天元爲幕，則卦之爻也；使不標以正負之目，明以甲乙丙丁之名，則其比例和較之用不可得而知，……故繫辭如讀河淵九容之細草，細草所以明天元之法，彖辭爻辭所以明卦之變通，可相觀而喻也夫。」（《易圖略卷六》）

什麼叫做『時行』？他說：

「傳曰變通者，趣時者也。能變通卽爲時行，時行者元亨利貞也。……孔門貴仁之旨，孟子性善之說，悉貫於此。大有之五，爲乾二之坤五之比例，故傳言元亨之義，於此最明，云太中而上下應之。大中謂

二之五，爲元，上下應則亨也，蓋非上下應，則雖太中不可爲亨。既濟傳云，利貞，剛柔正而位當也。剛柔正，則六爻皆定，貞也，貞而不利，則剛柔正而位不當，利而後正，乃能剛柔正而位當。由元亨而利貞，爲而復元貞，則時行矣。……陰變陽爲『得』，陽變陰爲『喪』，自陽退而爲陰，謂之『反』，自陰進而爲陽，謂之『復』，是爲反復其道，復而不反則亢，反而不復則迷。……易之一書，教人……窮可以通，死可以生，亂可以治，絕可以續。……孔子曰，假我數年，五十以學易，可以無大過矣。……又舉恆九三，不恆其德，或承之羞，斷之云不占而已矣。占者變也，恆者久也，羞者過也，能變通則可久，可久無大過，不可久則至大過。所以不可久而至於大過，由於不能變通，變通者，改過之謂也。」（易圖略三）

很明顯的，「時行」之義，卽變化的均衡。太中爲「元」，上下應爲「亨」，剛柔當位爲「利貞」，故「時行」者，卽除去了變化的質的內容，而僅以數學的機械排置，作爲中心，除了發展的更高級的本質，而僅以循環奇偶正負的錯綜，作爲中心。這種均衡思想，有系統地綿密地提出來，在焦氏實可謂「通」，而在哲學上是一種空虛的循環論，在焦氏是可謂「實」（由反對宋儒的易理而言），而在哲學上是一種符號的「實在論」。

里堂「時行」的均衡理論，首重所謂「太中」爲元，因此他反對了前人的太極玄學的解釋，而以「太極」釋爲「時中」。這在理論的真實性上是不成立的，但這樣解易，的確是比二千年來漢唐宋明的學者，進步得可觀，他說：

「易有太極四字，於太極上明冠易字，易者，交易也，交易乃有太極，則太極豈是合而未分之名？余

講欲明太極，必先求太極二字之義。太或讀泰，其義則同；極，中也，太極，猶云太中。太極二字，易書無之，孔子用此二字，以明時行之道。傳中原自互相發明，不必遠求而自得，何也？易之言太，皆指陽，易之言中，皆指五。傳中稱太者不一而足，稱中者亦不一而足，而太中二字，惟見於大有傳云，柔得尊位，太中，而上下應之曰大有。此太中二字，與太極二字，遙遙相應。……與時偕極，即與時諧中也。變通所以趨時，趨時則諧極，趨時所謂『易』也。……易而有太極，時中之謂也，何以時中，惟易則有之。易者變而通之也，其先天時極，變而通之，則有太極，是謂易有太極。……蓋二五交易，為太中，為太極，所謂形而上者道也，成既濟，六爻皆定，無復更改，為器，所謂形而下者器也。……易有太極，乃有大業，故業之大，屬生而不屬成。太極二字，並非實有一物，如太乙北辰之類，亦非虛無元渺，如老子莊生之說，云易、云太、云生、云極、云是、云儀、云象、云業、……本無疑義，說者不肯從經文傳文中求之，而各傅會以臆說，宜其不可合耳。」（易通釋卷十九，並參看易話）

懂得他的「時行」均衡論的大旨，就可以明白他所謂「所之」，以分別當位與失道」之義。這裏當位，失道二術語，亦是他的易學的一重要法則，頗當於均衡論的「建設——破壞——再建設」的循環數量變化，他說：

「易之動也，非『當位』即『失道』，兩者而已。……當位則吉，失道則凶，然吉可變凶，凶可變吉。……凶可以變吉，則示人以失道變通之法，吉可以變凶，則示人以當位變通之法，易之大旨，不外此二者而已。……余謂文王作十二言之教曰，元、亨、利、貞、吉、凶、悔、吝、厲、孚、无咎，元亨利貞則當位而吉，不元亨利貞則失道而凶，失道而消不久固厲（訓危），當位而盈不久亦厲，因其厲而悔則孚



(訓信)，孚則无咎，同一改悔，而獨艱難困苦而後得有孚則爲吝，雖吝亦歸於无咎。明乎此十二言，而易可知矣。」(易圖略卷二)

按元亨利貞吉凶……等義，在他的易通釋一書中首先通釋，今舉其難明者，引他的通釋如下：

「悔亡者，謂改悔不成兩既濟也。」(通釋一)

「循按悔者，有因盈而悔，有因消而悔，因消而悔者謂之吝。吝，說文作遴，難行也，不能即合於道，由艱難困殆而後得也。繫辭傳云，愛惡相攻而吉凶生，遠近相取而悔吝生，情僞相感而利害生。凡易之情近而不相得則凶，或害之，悔且吝，情實也，僞反乎情，無實也；變而通之爲利，反乎利則爲害，遠近猶言先後緩急；易之，謂變而通之。」(同上)

「厲字訓危。總全易而通之，厲與无咎相表裏，未悔吝則厲，既悔吝則无咎。一則因滿盈而危，滿盈而能變通，則晦終吉；一則因傷害而危，傷害而能變通，則吝无咎。知其危而悔而吝，由悔吝而无咎，此其大略也。」(同上)

從上面的理論講來，「當位」與「失道」，「吉」與「凶」，「厲」與「无咎」相對概念的變化，實在是均衡論的主旨(循環觀念)。里堂的易學邏輯在這裏是一種抽象的還元術。

均衡論者常把矛盾認爲相對的，同一認爲絕對的，而且因了沒有質的移行法則，又流爲相對主義。里堂的易學，上面已經說過，是以「齊同比例」的法則貫通萬物的變化；故亦更有均衡論的應有的偏見。他所謂「齊同」即以「同一」爲絕對的，所謂「比例」即指相對的法則(在現實問題上即流爲機會主義)。他的大旨如下：

「以六書之假借，達九數之雜揉，事有萬端，道原一貫，義在變通，而辭爲比例，以此求易，庶乎近焉。比例之用，隨在而神，……泰、否爲乾坤之比例，既濟、未濟爲坎離之比例，益、恆爲巽震之比例，損、咸爲艮兌之比例……」（《易圖略卷五》）

「乾隆丁未，余始習堯九之術，既明九章，又得秦道古李仁卿之書，得聞洞淵九容奧義，讀測圓海鏡卷首證別一冊，而其所闡正負，寄左、如積、相消者，精微全在於此，極奇零隱曲之數，一比例之，無弗顯豁可見，因悟聖人作易，所倚之數，正與此同。夫九數之要，不外齊同比例，以此之盈，補彼之胸，數之齊同如是，易之齊同亦如是，以此推之得此數，以彼推之亦得此數，數之比例如是，易之比例亦如是。說易者於一卦一爻，是知五雀之俱重，六燕之俱輕（按此指燕雀算法），而不知一燕一雀，交而適平，又不知兩行交易，徧乘而取之，宜乎左支右絀，莫能通其義也。（下引易例）……洞淵九容之數，如積相消，必得兩數相等者，交互求之，而後得其數，此卽兩卦相孚之義也，非有孚則不相應，非同積則不相得。傳明云，衷多益寡，又云，參伍以變，錯綜其數，又云，引而申之，觸類而長之。其脈絡之鈎貫，或用一言，或用一字，轉相牽繫，似極懸隔，而按之井然，不啻方圓弦股，以甲乙丙丁之字指之，雖千變萬化，緣其所標以爲之詞，無不瞭然可見。」（同上）

復次，他以比例與引申比類而言，又是何說？『比例』指相對的抽象結合，『引申』則指此抽象的結合爲純粹的（不能執具體的一物，而僅以純粹的範疇而言），他的要旨如下：

「伏羲之卦，有畫無辭，文王周公以辭指其畫之『所之』。……孔子作傳，亦以其未易『質言』也，而黨之贊之，舍卦爻所之，以觀十翼，覺其平泛無所附，知其爲指卦爻之『所之』，得其引申比例之妙，

邊魯象辭交辭必合如是……小戴記經解，稱易教潔淨精微；淮南泰族訓，謂易之義清明條達，以引申比例推之；乃歎潔淨精微清明條達八字，確不可移。——（學易叢言）

「趙東山與宋楓林書，稱洪氏說春秋云，春秋本無例，學者因行事之迹以爲例，猶天本無度，歷家即周天之數以爲度。余謂易亦然，其引申之迹可按而測矣。」——（學易叢言）

「易中有世俗之解，深中人心，如不事王侯，高尚其事，以爲巢由之隱遯，幹父之蠱，以爲蔡仲之象賢；……若此者不一而足，不知自外面觀之，其辭似如是，而引而申之，殊不如是，說易者，未容執一辭以望文生義也。」——（學易叢言）

里堂由數理邏輯引申於哲學體系，大致如此，學者如欲詳知其內容，可以參看他的學算記與易學三書。總言之，他的思辯哲學，並不能誤會爲動的邏輯，實質上反而是一種形式邏輯的演繹法。他有一段妙文，載於「易通釋」卷末，這段文章，是否爲易經數字的偶合，姑且不論，但他的數理邏輯之應用，則是可由此看出分曉的；而且我們在這裏不批評他的數字抽象還元論之不足以解釋質的移行法則（如他通釋昆、國、邦以及禘考諸名，則看出不是歷史的質的通釋，沒有阮元的釋祖，釋郵表嘖二篇的價值，而真理在純粹抽象邏輯之下便歪曲了），但他的純理哲學之完整，則是可以由此作爲代表的。他的妙文如下：

「循按『天地之數五十有五，大衍之數五十，其用四十有九』，三數不齊，說者牽合傳會。（以下評諸說）……秦九韶數學九章，……所說大衍五十，其用四十有九之義，於經爲合。此必非秦氏之所創，蓋有所受，經生不明算數，而其法傳諸疇人（按指世官），尚可考見焉。五十有五，爲天地之合數，自天一也，二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十相加所得之數也。明云，天數五，地數五，五位相得而

各有合：天數二十五，地數三十，合一三五七九爲二十五，合二四六八十爲三十，又合二五三十爲五十，有五。云二十五，云三十，云去五十五，皆是實數。惟變化而行鬼神，有大衍之數。何爲變化？在卦爻爲旁通，在算數爲互乘。衍字與演字同，周語，「水土通爲演」，漢書楊雄傳，「辭之衍者」，注云，衍，旁廣也。需二旁通晉五，傳云，「衍在中也」。大衍之衍，卽衍在中之衍，衍爲流通旁達，大衍猶云天通，乃由少而蔓延，引中以至於廣大。……大衍之數五十者，天一地二、天三地四互乘之數也。何爲互乘？一乘二爲二，三乘三爲六，此三三之互乘也；二乘三爲六，六乘四爲二十四，此二三四之互乘也；三乘四爲十二，一乘十二仍爲十二，此三四一之互乘也；四乘一爲四，四乘二爲八，此四、二之互乘也；合爲五十，所謂大衍也。彼此互乘，蕃衍滋溢，故得爲衍。……（以下說以一二三四互乘之理由，略）……其用四十有九（述諸說從略），……而必係以大衍之數五十，何也？其用卽大衍之用也。大衍者，取天一地二，天三地四而衍之爲五十也。五十何以不可用？其奇數不齊也。其不齊何也？一一數之奇一，二二數之，三三數之，四四數之皆奇二，奇不齊，不可以用，則必有以齊之。齊之何如？先齊其一二三四之等，以爲無等也。凡約其數奇一則無等，以一約二約三約四皆奇一，以二約三，以三約四亦奇一，惟以二約四則奇二，仍有等，必改二爲一，以一約四乃無等（此秦氏之連環求等）。於是以一一三四爲定母，互乘之，爲十二，爲十二，爲四，爲三，謂之得數。以一約十二，奇一，以一約十二，奇一，以三約四，奇一，以四約三，不可約，乃用求一法求之，得三。其一一一三謂之乘率，用乘衍數，以初一乘十二，仍爲十二，以次一乘十二仍爲十二，以次一乘四，仍爲四，以次三乘三得九，共三十七，加衍母十二，爲四十九，是爲用數，所謂其用四十有九。……其用以一二三四之生數，其得以六七八九之成數，易取生生，故用生數也，以生爲

始，以成爲終也。必以奇一爲樞，乃得六七八九之數，故『五十不可用』，而用四十九。而此四十九，卽五十所約而得之，故四十九乃五十之『用』數，五十乃五十五之『衍』數，衍而用之，乃成變化而行鬼神。五十者，一三三四所衍也，四十九者，約一三三四爲一三三四之所衍也。一三三四之衍母爲二十四，一三三四之衍母爲十二，是半之也，以其半衍而用之爲三十七，仍加十二，爲四十九，仍以一三三四爲用也。以一三三四之衍數不能奇一，變化而爲一三三四之衍數，一一三四之衍數仍不能奇一，又變化而爲三十七之用，三十七不可以得六七八九，又加衍母爲四十九，是四十九與五十，爲一二三四之所變通，卽爲一二三四求六七八九之樞紐。……求等求一，所以化不一爲一，皆自然造於微。』（易通釋卷二十）

什麼產生焦氏的前無古人的易學呢？

如果說西歐試神論是商業資本主義時代的產物，則聖堂的相對哲學與均衡論是中西學術（尤其數學）溝通以來，隨世界商業交通而產生的一種體系。嘉靖時代，東印度公司的力量至爲發展，雅片向流入中國，中國漏銀運動，已將中國結合於世界商業範圍之內，法令的封鎖抵抗不住世界經濟的浪潮。焦氏在哲學上的同一、相對諸論，是一種觀念的預覺，比康有爲的商業救國，其價值高出萬倍，阮元說聖堂之『通』不是清代一人之『通』，而是時代學術所湊集而成的『通』，這話頗中肯，因爲如果沒有中西學術的溝通，並將數學知識匯合起來，他不會運用數學邏輯而通易理（嚴格講來，是聖堂的世界觀）；如果沒有嘉靖初年的商業流通成爲世界的形勢，白銀漏入印度，復流入於西歐，使中國銀貨幣的洗滌死藏，好像沒入蒸溜器中，「不斷地發汗」，銀值因而猛漲，產生了最初以「土票子」（雅片信用貨幣）爲業的山西票號，或初期的商業銀行（參看拙作票號史的研究一文，刊於中山文化教育季刊），那麼他便不會得出相對均衡

的比例世界觀。這是里堂哲學的歷史祕密。在思想上的反映，那便是他所謂「理存於立法之先，理者何，加減乘除之錯綜變化也」，亦即阮元所謂「中之與西不同其名，而同者其實，……里堂說算，……數之精意無不包括無遺，典而有則。」他是在抽象的理論上，預見了世界商業的等價關係。

里堂的相對主義的均衡論之內容如何？

他在『易通釋』卷三至卷五曾把這內容顯示出來。卷三釋易、交、當、應、乘、通、往、來、至、幾諸字義、卷四釋剛柔，大小、新舊、遠近、內外、上下、進退、得喪、存亡、生死諸字義，卷五釋道、命、性情才、教、法律、仁義禮信知、譽權、功權、民、君子小人諸字義。我們擇其要旨簡述於下。

他首先以「易」為「變更反復之義」，「一氣反復往來是為道」，這是循環哲學的本旨。「易」與「交」，據他說「義同而有異」，「交」指「交相愛」，「交由於孚」，這是同一性的意思，「易」指「既交之後，易而變通，……上下應之，則不能一陰一陽，兩兩相孚，必易而後成一陰一陽也」，這是量變的意思。二者間的關係，則他說「交而不易，則盈不可久，易而不交，則消不可久也。」因此，他以「交易為全易大義所在」，這沒有世界商業循環變動的大來歷，實在不能得出這樣的「交易」哲學。

他的當位、上下應的說明，已見上述。「當」指變化中的建設，不當則謂破壞。「應」即均衡的另一說法，他說：「所謂應，謂應剛之得中，剛得中，即剛中，剛中即當位。」又說：「何以亨，以上下皆應，故云剛柔應也。剛柔應三字，緊接柔得中三字，即剛得中而應也，即得中而應乎剛也，即太中而上下應也。」這是均衡思想的折中理論。

復次，他論相對的意義頗詳，例如剛柔條云：「剛通於柔，柔通於剛，剛又通於柔，是為迭柔剛。……

：剛則存，柔則亡，柔用剛而進，剛用柔爲退。」於大小條云：「齊小大者，存乎卦，齊者整齊之也。：齊則大通於小，小進爲大，不齊則大不孚於小，小不進於大，則小而又小，以至於兩，故凡卦以剛通於柔爲孚，既孚則以柔進爲剛，乃爲利，齊亦利也。」這都是相對的抽象觀念，其他如新舊，內外，上下，進退，存亡，得喪，亦然。他的相對主義的均衡論在「生死」條下說得最明顯，他說：「死非謂形喪也，謂『中』亡也，生非謂形在也，謂『中』未亡也。中未亡，故終則有始。」他更以這一方法，應用於人性論，以性情爲相對的，他說：

「白虎通云：性者陽之施，情者陰之化也。論衡云：性生於陽，情生於陰（說文、性、人之陽氣，性善者也，情、人之陰氣，有欲者也）。性卽道之一陽，情卽道之一陰。：：性爲『人生而靜』，其與人通者，則情也，欲也。傳云：六爻發揮，旁通情也。成已在性之各正，成物在情之旁通，非通乎情，無以正乎性，情屬利，利屬貞，故利貞兼言性情，而旁通則專言情，旁通以利言也，所謂『感物而動，性之欲也。』：：以血氣心知之性，爲喜怒哀樂之情，則有欲。欲本乎性，則欲立立人，欲達達人，己所不欲勿施於人。：：以己之情度人之情，人己之情通，而人欲不窮，天理不滅，所謂善矣。：：才者能達其情於天下者也，才能達其情，而情乃可旁通，性命乃可各正，情不旁通，故人欲窮，既不各正，故天理滅。不以己之欲不欲，通乎人之欲不欲，是無情，無情是不近人情。傳云：凡易之情近而不相得則凶。近乎情則相得，不相得則不近乎情。：：舍情而言善，舍欲而求仁，舍才以明道，所以昧平義文孔孟之傳者也。」

里堂把宋儒性與欲二者絕對的鴻溝，不可逾越的對立，化而爲相對的動靜，相互轉化的一致，這是進步的理論，但他的通情、窮欲以至盡性之說，則是由均衡論所派生的折中調和論，比之於東原的性論爲一

種妥協論。

第二編 中國第十八世紀學術——專門漢學及其批判

五二〇



### 第三節 焦循返元於易理底一般思想

里堂是戴學的繼承發展者，他的『論語通釋』一書，即依據東原的治學精神或仿照孟子字義疏證而作的，他說：

「循讀東原戴氏之書，最心服其孟子字義疏證。說者分別漢學宋學，以義理歸之宋，宋之義理誠詳於漢，然訓詁明乃能識義文周孔之義理，仍當以孔之義理衡之，未容以宋之義理節定爲孔子之義理也。」（寄朱休承學士書）

他雖然以明訓詁爲識義理的必要學問，而且他的易學三書與孟子正義亦首重訓詁，但他卻已經感覺到乾嘉之學的「其弊也瑣」，不主張把學問執一，拘於傳注，別成立一種考據之學，而主張「通核」是學術的主腦。這是他的數理邏輯的必然歸結。他分治學有五種，宜五者相濟，不宜執一不化，五者爲：

一、通核：「通核者，主以全經，貫以百氏，協其文辭，揆以道理，人之所蔽，獨得其間，可以別是非，化拘滯，相授以意，各懷其衷；其弊也，自師成見，亡其所宗。」

二、據守：「據守者，信古最深，謂傳注之言，堅確不易，不求於心，固守其說，一字句不敢議，絕存游之空論，衛古學之遺傳；其弊也，踴脊狹隘，曲爲之原，守古人之言，而失古人之心。」

三、校讎：「校讎者，六經傳注，各有師授，傳寫有譌，義蘊乃晦，鳩集衆本，互相糾核；其弊也，不求其端，任意刪易，往往改者之誤，失其本真，……」

四、捃拾：「捃拾者，其書已亡，聞存他籍，採而聚之，如斷圭碎璧，補直成卷，雖不獲全，可以窺

半；是學也，功力至繁，取資甚便，不知鑒別，以膾爲眞，亦其弊矣。」

五、叢綴：「叢綴者，博覽廣稽，隨有心獲，或考訂一字，或辨證一書，略所共知，得未曾有，溥博淵深，不名一物；其弊也，不顧全文，信彼屈此，故集義所生，非由義襲，道聽塗說，析宜戒也。」（見文集卷八，辨學）

以上所言，無異對於清學之總評價，比實齋的文史通義（此書里堂列於讀書三十二讀之中）更進步，有清算清學的宏圖。惟實齋之講「義指」，還元於六經皆史，而里堂之講「通核」則還元於六經之「數」，前者辨源流，後者通邏輯。

里堂之學，得一「通」字，他的代表作如易通釋，論語通釋，都是通貫之取意。阮元贊他爲「通儒」，非一人之「通」，實清代學術成果之「通」，頗具道理。清學到了嘉靖時代，已交臨於個性之再自覺的關頭，因爲清初學者的自覺是世界天文算學在基督教的輸入夾帶中滲透於近代的思維，而嘉靖以後清代學者的再自覺，則是西洋民權、法治在雅片聖品的輸入夾帶中滲透於近代的思維，前者是和平的，後者是烈性的，在烈性的衝破古老帝國的祕密之下，巨波泛浪，震史驚俗，比梨洲所謂「天崩地裂」者尤爲洶湧，這是公羊學派大做荒唐夢囈的原因。里堂晚年著作已經到了十九世紀的初葉，故他的「無性靈不可以言經學」的命題，正是清算經學而要求「天下之知覺自我始，是爲作」。這不但和宋儒毫無相同之點，而且包含着時代的自覺。他批評「考據」學風，暗示了所謂純漢學的結束，他所持的道理如下：

第一、他重視個性性靈，反對崇拜，「自周秦以至於漢，均謂之學，……無所謂考據也。……經學者以經文爲主，以百家子史天文算術五行六書七音等爲之輔，彙而通之，析而辨之，求其訓詁，核其制度

，在九流之中，如班固所言，不過是「陰陽家者流，蓋出於羲和之官，敬順昊天，歷象日月星辰，敬授民時，此其所長也。」但他竟取其所長，還元而「通萬方之略」，引申而說六經之旨。他的相對哲學，在理論上必求合於經典，因此，「攻乎異端」一條成爲他解釋論語的要旨。班固所謂「相滅相生，相反相成」的道理，在皇室文獻中一再引據，這是他通易的先決問題，亦是他通理的先決問題，故這裏我們把他的「異端」之說，首先介紹出來。

皇室的思想，與其說爲「通」於理的抽象體系，毋寧說爲「通」於認識論的形式邏輯，他在清代既欲清算當時的治學方法，期他的思想中心，便不得不要提出圓通的方法論。他釋「攻乎異端，斯害也已」一章，在各書中互見者多處，他訓「攻」爲攻錯之攻，攻乎異端即云與異端諸學相互碰切錯磨，訓已爲止，即謂不執一端，而相互切磋，則悖害便止絕了。他說：

「皇侃以異端爲諸子百家之書，那疏仍之。漢賢良策問云，或曰良玉不琢，又云，非文無以輔德，二端異端，皆轉諱外悖惡，別殊類使不相害，序異端使不相悖。蓋異端者，各爲一端彼此互異，惟執持不能通則悖，悖則害矣。有以攻治之，即所謂序異端也。斯害也已，所謂使不相悖也。攻之訓治，見考工記，攻木之玉泝，小雅可以攻玉，傳云攻錯也，繫辭傳愛惡相攻，虞翻云攻磨也。彼韋初磋磨錯，使素飢而害於道者悉歸於義，故爲序。韓詩序字，足以發明攻字之意。已止也。楊氏若不執於兼愛，互相切磋，是爲攻而害其也而，遂解攻字爲距爲闢，未盡善也。」

對楊氏對批相對主義的理論，提到重要的地位，他的這種方法是由於揚學以通諸經所採取的路徑，他常說

懂得易旨相錯，旁通，時行的道理，便可以瞭解孔子的仁學，孟子的性學。他以為「執其一端爲異端，執其兩端爲聖人」（論語通釋，釋異端），故又說：

「循按何晏以小道爲異端，注一以貫之云，天下殊途而同歸，百慮而一致，知其『一』則善舉矣。此註（按何云：攻，治也。善道有統，故殊途而同歸，異端不同歸也）互相發明。何晏以老莊之學說經，謂善道有統，卽莊子所謂適於一而萬事畢也。……有兩端則異，執其兩端，用其中於民，則有以摩之而不異。剛柔，兩端之異者也，剛柔相摩則相觀而善，孟子言楊子爲我，墨子兼愛，又特舉一子莫執中，然則凡執一皆賊道，不必楊墨也。執一則不能攻，賊道則害不止。……有統則仍執一無權，非易地皆然之旨，亦不指相觀而善。……漢世惟賈逵通五經之說，奏曰：『三代異物，損益隨時，先帝博觀異家，各有所探，易有施孟，復立梁邱，尙書歐陽，復有大小夏侯，今三傳之異亦猶是也』。損益隨時，卽易地皆然之義，逵之說近矣。袁紹客多豪俊，並有才說，見鄭康成，儒者未以通人許之，競設異端，百家互起，康成依『方辯』對，咸出問表，皆得所未聞，莫不嗟服。蓋以儒者執一不能通，故各爲一端以難之，是爲競設異端。康成本通儒，不執一，故依方辯對，謂於衆異之中而衷之以道也，是卽康成之攻乎異端矣。道中於時而已，故孔子曰：我則異於是，無可無不可。各執一見，此以異己者爲非，彼亦以異己者爲非，而害成矣。」（論語補疏卷二）

里堂在當時敢於提出執一賊道，相觀而善的論旨，實在是有膽識的命題，他的損益隨時之說，除了折中調和的方面，在知識論上亦頗有價值，這是他依據數學，研究「天度，愈久而愈精」的推論，他說：

「聞見之外有不知，聞見之內亦有知之有不知。……蓋異端者生於執一，執一者生於止知此而不知彼

，止知彼而不知此。知之爲知之，不知爲不知，則不說一矣。……執一者，知其一端，不復求知於所不知，不求知於所不知，……以爲此不知者，不必知者也，不必求知而已知其非也。」（論語通釋，釋知）然而他是重視「以方辯對」的兩端之說，沒有絕對的是與非，是非是以「時」而得。這「時」字即他的易通釋中「時行」之義，他的相對主義的弱點便在這裏，他說：

「楊子惟知爲我，而不知兼愛，墨子惟知兼愛，而不知爲我，子莫但知執中，而不知有當爲我當爲兼愛之事。楊則冬夏皆葛也，墨則冬夏皆裘也，子莫則冬夏皆裕也，趨時者裘葛皆於於篋，各依時而用之，即聖人一貫之道也。……聖人之道，貫乎爲我兼愛執中者也，善與人同，同則不異也。……記曰：『夫言豈一端而已，夫各有所當也。』太史公曰：『入道之經緯萬端，規矩無所不貫。』（攻乎異端解下）里堂的相對論，既沒有歷史的具體意義，則抽象的「時中」仍是一種數字上的量度概念，故他論知識亦猶之乎葛裘皆三者，都主張「藏之於篋，依時而用」，先驗地自成一套可涼暖的循環工具，而不知知識過翠的高級性的質的移行法則，是在實踐過程中媒介實在，復在具體的認識中揚棄過去的媒介理論，不僅是一種「量」的反覆。

執一則不通，趨時則權，所以他的相對論發揮了東原的「權」說：

「權也者，變而通之之謂也。法無良，當其時則良，……夏尙忠，殷尙質，周尙文，所損所益，合乎道之權。易之道在於趨時，趨時則可與權矣。若立法者，必豫求一無弊者而執之，以爲不偏不過，而不知其爲子莫之執中。夫揚子之爲我，墨子之兼愛，當其時則無弊。……治寒而用烏附，治熱而用硝黃，無弊也，用而當則烏附硝黃之惡隱矣。苟惡其毒，而擇不寒不熱和平無害之味投之，鮮不誤矣！」（說權）

「春秋公羊傳云：權者何，反於經然後有善者也……說者疑於經不可反，夫輕審法也，法久不變則弊生，故反其法以通之，不變則不善，故反而後有善。」（說權三）

立足於時間觀念的相對哲學，故以楊墨之道「當其時則無弊」，而把不偏不過的和平雙方認為「執中」之正道，這是有價值的論說。此外，他的變法之說，未可忽視，實在是理論上關於變法運動的預見。他和定章同時，定章便在變制方面產生了他的有名政論了。古文家引公羊說，里堂有離心之傾向。然而，里堂亦祇能局限於此，他的「時行」觀念，不是發展的學說，而是數學上的一種X性，在他論聖與仁的各條，都可以看出來的，例如他說：

「能通其變為權，亦能通其變為時。然而豪傑之士無不知乘時以運用其權，而遠乎聖人之道者，昧能神而化之也。大而化之之聖，聖而不可知之之謂神，神化者通其變而人不知之也……通變神化者，此堯所以民能名，舜所以無為而治……名之而無可名，無消詐之迹，而詐自消，無爭息之形，而爭自息，如天日運於上，寒暑晝夜風霆霜露，民安之而莫容測。」（易話二，通變神化論）

「執一則不通」的反面，在里堂的用語中是「一以貫之」。這「一」不是「一」數之一，而在「生」的意義上謂之「元」，他以「元」字解釋孔子的「仁」，在「成」的意義上謂之「通」，他以通貫互訓，「通之為言貫也」。由知識論方面研究，所謂「一以貫之」，略前後來子民先生所主「兼容并包」四字之義，第一、「兼」之義如下：

「人在一法，不可強人以同於己，不可強己以同於人，有所同必有所不同，此同也而實異也，故君子不同（強同之謂）也。」（論語通釋異端）

第二、「一貫」之義如下：

「凡後世九流二氏之說，漢魏南北經師門戶之爭，宋元明朱陸陽明之學，其始緣於不想，不能舍己克己，善與人同，遂自小其道，近於異端。使明聖人一貫之指，何以至於此乎？孟子曰：『物之不齊，物性之也。』性有不齊，則不得以己之性情例諸天下之性情，即不得執己之所習所學所知所例諸天下之所習所學所知所習，故有聖人所不知而人知之，聖人所不能而人能之。知己有所本，人亦各有所欲，己有所能，人亦各有所能。聖人盡其性以盡人物之性，因材而教育之，因能而使之，而天下之人，共包涵於化育之中。……克己則無我，無我則有容天下之量。……貫者通也，所爲『通神明之德，類萬物之性也。』」（文集，一以貫之解）

第三、「弁」之義如下：

「伯夷之清，伊尹之任，柳下惠之和，三子不同道，其趨一也。清、任、和，其性也；不同道，即分於道也；其趨一，則性不同而善同矣。」（論語通釋，釋一貫忠恕）

第四、「也」之義如下：

「多與一相反也，儒者不明一貫之旨，求『一』於『多』之外，其弊至於尊德性而不道問學，講良知良能而不復讀書稽古。或謂一以貫之、即貫其多，亦非也。……多聞者，己之所有也，己有所聞，即有所不聞，己有所知，即有所不知。……藹有六，流有九，學詩不學易，不知易也，學名不學法，不知法也，雖一技之微，不入其中而習之，終不能知。謂明其一即可通於萬，豈然也哉？」（同上，釋多）

「皇堂以上林對哲學的『一貫』之義，在歷史意義上是近代的思維方法，含着部分的真理，似將習齋的

分工世界理論化了，在人類的財產法權與性能力法權要求形式平等的時代，這一絕對的相對哲學是進步的思想。然而「分工」是個性的解放，同時亦是個性專門化在生產關係中的束縛。相對的實在，是有歷史的，而相對的體系，則為數理邏輯的一般抽象。所以他有時把一貫作為和解來看，仍然歸於他的均衡論，他說：

「今之訟者，彼告之，此訴之，各持一理曉曉不休。若直論其是非，彼此必皆不服。說以名分，勸以遜順，置酒相揖，往往相解。」（理說）

里堂的相對哲學，不僅限於知識論，而且推論於社會思想，在社會思想方面，他的「一貫」論是指着平等的「平」義。他在知識論上以為「一貫則其道大，異端則其道小。孟子以為大舜有大焉，善與人同。善與人能同天下之志，故大，執己不與人同，其小可知，故小道為異端也。……百家九流，彼此各異，使彼觀於此而相摩焉，此觀於彼而相摩焉，則異者相易而為同，小者旁通而為大。」（論語補疏，雖小道必有可觀者焉章）在社會思想上亦以理要「運之於虛」，異者相易而為同，小者旁通而為大，他說：

「多學而識，仍自致其功，而未嘗通於人。孔子以忠恕之道通天下之志，故無所不知，無所不能。……忠恕者絜矩也，絜矩者，格物也。物格而後知致，故無不知，由身以達家國天下，是一以貫之也。」（論語，補疏，子一以貫之章）

在這裏，一貫是作「通於人」而言，所謂「一貫者忠恕也，忠恕者，成已成物也，」（「一以貫之解」）何謂通？反乎己以求之也。己所不欲，勿施於人，則足以格人之所惡。己欲立而立人，己欲達而達人，則足以格人之所好，……故格者，絜矩也，絜矩者，恕也。」（格物解）這是他的易理「旁通」的「虛用



「。他以爲己與物是相對的，執己與執物，或說爲我與兼愛，都是一偏之執，「通天下之志」者在於於己物之間的關係，這種關係即通情的平等關係，他說：

「人之情能旁通。……以己之情通乎人之情，以己之欲通乎人之欲，……如是則情通。」（孟子正義，乃若其情即可以爲善章）

他知道人類是不平等的，故主張不以己之知見習能而例諸天下之知見習能。根據他的「旁通性」的道理而言，則人人可以各盡其性，各因其材而成器，個個人之間雖然不平而相異，而個個人相通其情的社會關係，如數學上的互乘，是可以相衡的，故云：

「人之有技若己有之，保邦之本也；己所不知，人其舍諸，舉賢之要也。……克己則無我，無我則有容天下之量。……以善濟善，而天下之善興，以善化惡，而天下之惡亦隱。貫者，通也。」（一以貫之解）他以這樣的通情，解釋「仁」字，他說：

「由一己之性情推極萬物之性情，而各用其極，此一貫之道。」

「不使天下之立達皆出於己之施，忠恕之道，至此始盡，聖人之仁至此始大，「貫之指至此合內外出處而無不通。」（釋仁）

「以己之心通乎人之心，則仁也。知其不宜，變而通之乎宜，則義也。仁義由於變通，人能變通故性善，物不能變通故性惡。」（孟子正義性猶杞柳章）

因此，「仁」即天下之人的相互通約，如數學之最大公約數和最小公倍數，用論語上的話，前者爲「己所不欲勿施於人」，後者爲「己欲立（達）而立（達）人」，於是社會關係便在不齊的物情上而通以和

善的兩數學。他說：

「在家無怨，仁及乎一家矣，在邦無怨，仁及乎一國矣，天下歸仁，仁及乎天下矣。仁及家國天下，不過己不欲勿施於人，……由己所欲而推之，則能好天下之所好，由己所不欲而推之，則能惡天下之所惡。」（論語補疏卷下，克己復禮章）

里堂的理想假定，是一種主觀的設計，而不是人類學的研究，正如費爾巴哈說得好：道理不是生物學的，心理學的，而是人類學的。里堂便由數學邏輯的均衡論，一轉而為心理關係的均衡論，他在結論上把社會關係和解決於旁通之中，他說：

「格物者，旁通情也。情與情通，則自不爭。……吾猶人也，謂理不足持也，法不足恃也，旁通以情，此格物之要也。」（使無訟解）

「以我之所欲所惡推之於彼，彼亦以彼之所欲所惡推之於我。各行其恕，自相讓而不爭，相愛而不相害。」（格物解）

均衡論的結局，總以同一是絕對的，矛盾是相對的，里堂亦然。

復次，里堂的性論首重性欲的相對，已如上言。他說明孟子性善之指，頗肯定知識的時宜。他說：

「飲食男女，人之大欲存焉。欲在是，性即在是。人之性如是，物之性亦如是。惟物但知飲食男女，而不能得其宜，……人知飲食男女，聖人教之，則知耕鑿之宜，嫁娶之宜，此人之性所以無不善也。人性之善所以異於禽獸者全在於義。」（孟子正義，性猶杞柳章）

「知知者，人能知而又知，……惟人之欲異於禽獸之欲，即人之性異於禽獸之性。」（同上）

此  
页  
缺  
页

此  
页  
缺  
页

此  
页  
缺  
页

此  
页  
缺  
页

他如自然與社會合法則的運動，分離而言，是有價值的論斷，而將社會合法則的運動不過視為一事迹，沒有學述之旨的他所謂之「般變易移行法則」，一惟人力為崇，則不是真理了。溫室的自然哲學和他的社會哲學是在體系上顯出最顯明的裂痕，這裏，我們認為他在「通」字上面達到嚴重的矛盾。（太炎說：「焦循為易通釋」取諸卦爻中文辭聲類相比者，從其方部。經類而此，所到冰釋，或以天元術通之，雖陳義屈奇，詭更師法，亦足以名其家。」——檢論）

## 第十一章 總結乾嘉漢學底文史學者阮元

### 第一節 阮元的研究方法

阮元，號芸臺，江蘇儀徵人。生於乾隆二十九年，卒於道光二十九年（一七六四——一八四九年）。他是一位清朝的封疆大吏，做過浙江，江西，河南的巡撫，做過兩廣，雲貴的總督。編纂經籍纂詁（百六卷），刻成皇清經解（一千四百卷）。他又見日本山井鼎的七經孟子考文補遺，編輯十三經注疏校勘記（二百六十八卷）。王引之說：「展一韻而衆字畢備，檢一字而諸訓皆存，尋一訓而原書可讀，」（纂詁序）頗道出芸臺彙集乾嘉漢學的功績。

如果說焦循是在學術體系上清算乾嘉思想，則阮元是在編纂上總結乾嘉成果。他不但是位戴學的繼承者，而且是一位根據漢學家的精神而倡導學風的人，李元度說：

「阮元爲浙江巡撫時，立詁經精舍，祀許叔重鄒康成兩先生。延王述菴，孫淵如主講席。課以經史疑義及小學天文地理算法，各搜討書傳，條對不用扁試糊名制。……不十年舍士致身通顯及撰述成一家言者，不可殫數，東南人才極盛焉。」（李元度先正事略）

他不是一個哲學家，而是一個歷史辨析學家，他雖然和里堂同鄉姻婭（稱里堂爲姊夫），並推崇里堂爲通儒，而他的治學態度則與里堂不同，里堂主通核，芸臺主訓詁，惟在殊途上而并歸於完成乾嘉漢學家



的學術。里堂不執一端的學旨，芸臺的「話經精舍」所收羅當時人才的盛舉，正在他所謂「實行」上實現了一部分。

如果說里堂之「通」，非一人之「通」，乃乾嘉學者之共通成果（芸臺語），則芸臺之「博」，亦非一人之「博」，乃乾嘉學者之共通成果。他不但編纂了訓詁叢書，而且在學問的研究上，由經史子集以至天文，曆算，地理，物理（他自鳴鐘一篇講重學，可參考）由小學直求之古代吉金、石鼓、刻石、石經，經學，頗具文化史，文學史（例如四六叢話序一文）的天才。胡適之先生謂「阮元雖然自居於新式的經學家，其實他是一個哲學家」，這話錯了，因為哲學家起碼要有自己的體系，然而我們讀破芸臺的「擊經室集」除了接收東原的一些思想外，絲毫找不出他的自己哲學思想，好像里堂的均衡論那樣的體系。如果說他的方法論可以代表哲學，那麼他在方法論上的具體業績，正是文化史或思想史的貢獻，他雖然說「經立乎史之前」（通鑑訓纂序），而大體上則從事於古代思想的返元，故亦好像接受寶齋的六經皆史論，無意之傳說「書之性近於史。」（四史疑年錄序）他的主觀主張以最古的義訓說明最確的真理，這不是他的有價值的學術精神，反之他在客觀上追求歷史的義訓，則是真正的歷史學家的路徑，例如釋仁釋性釋佛諸篇皆是。我們研究思想史，主要是在客觀上論究古人的遺產，洗鍊淨除了他的夢囈，而保留繼承他的時代思維。自然在洗鍊工作上，我們確不是坐坐近代的飛機而和乘牛車的古人在難，如有些朋友之論墨子，更不是坐上人力車而和駕八人大轎的古大比例，如錢穆先生之論東原與阮元，而洗鍊後所值得吾人崇慕者，亦不是胡適之先生崇慕東原以做一個漸東原主義者，如馮友蘭先生崇慕朱子。做一個新理學主義者的。

首先我們研覽芸臺的治學精神。他的確發展了東原「由字以通辭，由辭以明道」的方法（適之謂之

剝皮)，東原的由訓詁以明義理的治學方法，在哲學上是大大有問題的，而在學術史上則是乾嘉精神所在，芸臺據此方法以廣泛引申於歷史淵源方面，不失為乾嘉學者的最後重鎮。芸臺說：「聖人之道，譬若宮牆，文字訓詁，其門徑也，門徑苟誤，跬步皆歧，安能升堂入室乎？學人求道太高，卑視章句，譬猶天際之翔，出於豐屋之上，高則高矣，戶奧之間，未窺實也。或者但求名物，不論聖道，又若終年寢饋於閉廡之間，無復知有堂室矣。是故正衣尊視，惡難從易，但立宗旨，即居大名，此一蔽也；精校博考，經義雜然，經不逾詞，德便出入，此又一蔽也。」（《學經室一集，卷二，擬國史儒林傳序》）

由以上一段話看來，好像他在那裏折衷漢宋的，而研其實，在文氣之間已經有重漢輕宋的口味。按擬國史儒林傳序一文，體例在於頌揚清朝，他在文字上盡其委婉曲折之能事，首述學術之流變，對於漢儒，「復興六經」，崇章備至，對於魏晉玄學，認為「儒道衰弱」，對於宋儒輕輕敘過，不加揚抑，對於明儒認為「不出朱陸，空疏甚矣」，對於清朝學者謂「卓然不惑，求是辨誣」，「精發古義，詁釋聖言」，「好古敏求，各造其域」，真是「一位大臣的手筆。依照他的這樁述學，無論如何得不出「兩漢名教得儒林之功，宋明講學得師道之益，」（按功，益二字亦有分寸）但他竟然謂「未可偏譏而互誦」，未歸結於訓詁與道義折中兩是之說。爲什麼他做出這樣的矛盾文章？實在是由於他所云：「我朝列聖，道德俱備，包涵前古，崇宋學之性道，而以漢儒實之。」一句文化政策。所以，這篇文章是官樣格式，不是他的內心話。在他的書中，時常指斥陽明良知之說，謂「儒家借良知爲宗旨，非以莊子此說（復性）爲祖乎？……可以不說前切經面而壁見性也。」（《學經室總集，卷三，復性辨》）惟他沒有東原的鋒芒，敢於明白批評宋子（但文

義上則甚露骨)。雖然如此，他不但沒有贊揚過宋儒，而且用陽明「晚年定論朱子」的方法，而反過來把朱子定論爲漢學精神者，他說：

「朱子……晚年講禮，尤耐繁難，誠有見乎理必出於禮也。古今所以治天下者禮也。五倫皆禮，故宜忠宜孝卽理也。然三代文質損益甚多，……使居周而有尙白者，若以非禮折之，則人不能爭，以非理折之，則不能無爭矣。故理必附乎禮以行，空言理則可此可彼之邪起矣。朱子晚年（下引其欲修禮經之言，從略）……拳拳于……聖賢禮經，益精益求精之明證實據。若如王陽明誣朱子以晚年定論之說，而似朱子晚年厭棄經疏，忘情禮教，但如禪家之簡靜，不必煩勞，不必悽黯矣，適相反矣。然則三禮注疏，學者何可不讀，豈未有象山筆墩陽明而肯讀儀禮注疏者也，其視經注直以爲離喪志者也。」（聖經室續集，卷三，齊陳氏學節通辨序）

芸臺的大前提是以理附於禮始不成空理，這是說理依據實踐行爲才爲實在的真理，比東原的觀照前進步甚大（適之反謂不當，亦錯了），頗受凌廷堪（仲子）的影響（參看他所撰凌廷堪傳便知）。然而，他的小前提是研究禮經注疏便能窺見實理，（）故結論朱子亦在晚年爲實理的提倡人，這就不合形式邏輯的推理了。原芸臺的這樣三段論法，不管缺點如何，他是主觀上想把朱子和清儒拉成一家的，做大臣之苦心是躍然如在紙上。

反之，在芸臺的書中，到處可以見到崇拜漢學，信仰漢儒的材料，他正和朝廷配祀朱子相反，在他的講舍中，不但把詁訓之學標榜爲學旨，而且拜祀許鄭以明諸生之志，定宇東原以來漢學在於宣傳，到了芸臺則組織漢學的最高學府了，他說：

「聖賢之道存於經，經非詁不明。漢人之詁，去聖賢爲尤近。……遠者見聞不如近者之實也。元少爲學，自宋人始，自宋而後，唐求音求漢，乃盡得其實。……邈爾浙諸生學古者，讀書其中，題曰詁經精舍者，漢學生徒所居之名，詁經者不忘舊業且歸新知也。……奉許鄭本主于舍中，羣拜祀焉，此諸生之志也。……謂有志於聖賢之經，惟漢人之詁多得其實，去古近也，許鄭集漢詁之成者也。……漢之如子雲，文雅百代，亦由凡疇方言，貫通經詁，然則舍經而文，其文無質，舍詁求經，其經不實。爲文者尙不可以詁經詁，况聖賢之道乎？」（聖經室二集，西湖詁經精舍記）

由詁求經的大學教育，在詁經精舍與學海堂皆然（參看他的詁經精舍與學海堂策問），他更崇鄭康成爲集大成之儒者，說：

「元嘗博綜遺經，仰求往哲行藏，契乎孔顏微言，紹乎游夏，則漢大司農高密鄭公其人矣！……兩京學術，用集大成，天下歸聖，久而彌篤，固不以齊魯域焉。」（聖經室四集，卷二，鄭公祠碑）

他不僅對於許鄭表章爲天下法師，且對於漢儒的訓詁都高其評價，如關於趙歧的孟子注疏說：

「趙歧之學，以較焉鄭許服諸儒稱爲固陋，然屬書離辭，指事類情，於訓詁無所戾，孟子七篇之微言大義，藉是可推。」（同上）

由上面看來，芸芸實在不是折中漢宋，而是更比東原進一步地以語言文字可以通貫經傳的大義，他更說：

「稽古之學，必確得古人之義例，執其正，窮其變，而後其說之也不誣，政事之學，必審知利弊之所從生與後日所終極，而立之法，使其弊不勝利，可持久不變。蓋未有不精於稽古而能精於政事者也。……」

金壇段若膺先生，……研摩經籍，甄綜百氏，聽可以辨牛錄，舌可以別蒲沓，巧可以分風散。……學者以其說求之，或以文無不可通之處，說文無不通之處，斯經傳無不可通之處也。……自先生嘗出，學者凡讀漢儒經子，莫不疑之，而夢覺，如醉得醒，不至冥行捕植。……先生於語言文字，剖析如星，對於經傳之大義，必為互勘而得其不易之理。……（望室一集，卷十一，漢讀效周禮六卷序）

他所以喜讀兩晉書者，因為他們的學問近古，還沒有雜揉了兩晉以後的傳言，這五文藝與真的意義上面言，是有近代的價值的，在歷史還元上面言，是有及竟源流的價值的。至於他的確言是真的主張，可以由他的方法論自己否認的。他說：

「兩漢經學所以當尊行者，為其去聖賢最近，而二氏之說尚未起也。老莊之說盛於兩晉，然遺德莊列本書具在，其說止於此而已，後人不能以己之文字，飾而改之，……浮屠之書，語言文字，非釋不明，北朝淵博高明之士，宋齊聰穎特達之文人，以己之說，奪其真意，以致後之學者釋之彌悅，改而必從。……吾固曰：兩漢之學純粹以精者，在二氏未起之前也。我朝儒學為實，務求其難，務求其是，是以通儒領學，束髮研經，白首窮經能究，豈如朝立一旨，暮即成宗者哉？」（望室一集，卷十一，漢學師承記序）

為什麼他的方法論——實事求是，可以否定他的主觀理想呢？因為「求是」在一「實」的徹底應用上，如果有了新發現的「實際」，則「實際」亦當隨之而變，例如他根據周金的知識新工具，就以爲違背「儒家的疏亦謂」之說，他說：

……（未聞）……來……從注亦可，違注亦可，不必為知孔賈疏之說也。

五十四

欽程易田孝廉，近之善說經者也，其說考工戈戟鐘磬等篇，率皆與鄭注相違，而證之古器之僅存者，無有不合。通儒碩學咸以爲不刊之論，未聞以違注見譏。蓋株守傳注，曲爲傳會，其弊與不從傳注、憑臆空談者等。夫不從傳注，憑臆空談之弊，近人類能言之，而株守傳注曲爲傳會之弊，非心知其意者未必能言之也。」（同上，焦里堂羣經宮室圖序）

因此，由訓詁以通經義，亦可以作爲明辨古代作者之心志去看，這就成爲歷史的了。他說：

「不可泥於字，而必使作者之志昭著顯白於後世。」（擊經室一集，卷十一，十三經注疏校勘記序）他在擊經室集自序結尾亦云：「余之說經，推明古訓，實事求是而已，非敢立異也。」（如果除開他的理想不計，僅就「推明古訓，實事求是」八字研究，他的方法正是中古玄學的對立物，給道統的理學家「冥行摘植」，「憑臆空談」者，一如夢得覺，如醉得醒」。

## 第二節 阮元的文化學史

他的方法論既然明白，我們就可以研究他的文化史學，這裏首先看他的語言文字史，其次看他的由語書原義而求得的古代原始經義。這兩個題目是經室集中的中心思想，在這部集子的編製上亦暗示着這兩個次序，例如一集卷一以至卷十，大體上便是依照這個次序的，續集亦把這兩個中心首置於一集卷一之中。這裏先舉出他的一段話作為引子：

「古書之最重者，莫逾於經，經自漢晉以及唐宋固全賴古儒解注之力，然其間未發明而沿舊誤者尚多，皆由於聲音文字假借注未能通徹之故。我朝小學訓詁，遠邁前代，至乾隆間惠氏定宇，戴氏東原大明之，……懷祖先生家學特為精博，又通於惠戴二家，先生經義之外，兼覈諸古子史，哲嗣伯申，……引而申之，研解益多，著經傳述聞一書，凡古儒所誤解者，無不旁徵曲喻，而得其本義之所在，使舊理賢見之，必解頤曰：吾言固非數千年誤解之，今得明矣。……伯申及余門，余平日說經之意，與王氏喬梓契合無間。是編之出，學者當曉然於古書之本義，庶不致為成日舊習所膠固矣。雖然，倘非究心於聲音文字以通訓詁之本原者，恐終以燕說為大寶，而嚇其腐鼠也。」（經室一集卷五，經傳述聞序，並參看前引崇禎段玉裁之序文）

### 第一，芸臺論語言文字的源流——

語言的起源，依據近代科學的研究，是發生於勞動的表情意思，而傳導這種意思者，首先是簡單動聲音。芸臺論語言起源頗有卓見，他說：

「古人字從音出，喉舌之間，音之所通者簡，天下之大，言之所異者繁，爾雅者近正也。」（《學經室一集》，卷五，與郝蘭皋論爾雅書）

「義從音生也，字從音義造也。」（同上，卷一，釋矢）

按近世語言學者，頗認人類聲音之發，與對於勞動工具使用的感覺有密切關係，芸臺解矢一篇的「矢」，即先民在一個時代（矇昧）所使用的主要器具。他在釋矢篇接着說：

「試開口直發其聲曰施（尸爲同音，夷俠匹移爲音近字，孟子、孟施舍，趙歧注，施發聲），重讀之曰「矢」（屎爲同音，雉雍豸爲音近字），施矢之音皆有自此直施而去之彼之義。古人造從於從也（也即同區）之施字，即從音義而生者也。……矢爲弓弩之矢，象形字而義生於音，凡人引弓發矢，未有不平引延陳而去止於彼者（爾雅，矢雉，引延陳也），此義即此音也。」

這是說明古人使用的勞動工具（矢）是義生於音的，他下面接着又研究狩獵獲物，他說：

「雉野鷄也，其飛形平直而去，每如矢矣。故古人名鳥之音與矢相近，且造一從佳從矢之字曰雉也。雉與豸、矢同音，每相假借。雉有度量之義，凡物自此止彼，平引延陳而度之，約略如矢雉之去曰雉，以繩則曰緝。……庶有豸乎，釋文，豸本作雉，……豸者止也，平也，解也，此雉亦當訓止也，平也。……明乎此，可知古人造字，出於音義，而義皆本音也。」

芸臺「義生於音」之說，發現驚人，故他說「以聲音爲主，而通其訓詁，……以簡通繁，古今天下之言，皆有部居，而不越乎喉舌之地。」（同上卷五）他有「釋門」一篇，亦同此旨，他說：

「凡事物有間可進，進而靡已者，其音皆讀若『門』，或轉若『𠂔』，若敏，若斂，若益，而其義皆同其字。……



：凡物中有間隙可進者，莫首於「門」矣。古人特造二戶象形之字，而未顯其聲音，其聲音爲何？則與「門」同也。「門」，門同部也。因而「豐」又隸變爲「豐」，爲「豐」，爲「豐」。……周禮太卜注，「豐玉之拆也，方言亦云，器破而未離謂之豐」。釋文注，「豐本作豐，是豐聲，同音同義也。玉中破未有不赤者，故豐爲以血塗物之間隙，音轉爲盟，盟誓者亦塗血也（水經注，孟津卽盟津，穀梁傳，盟津亦卽孟津），其音亦同也。……若夫進而靡已之義之音則爲勉（說文，勉從免聲），勉轉爲每，『豐聲文王』，當讀若每每文王。豐字或作豐（文亦音），再轉爲敏（漢書，以閔勉爲敏勉），爲「勉」，其聲則爲「勉」，收其聲則爲「勉」，沒乃「門」之入聲，密乃「敏」之入聲，又爾雅孟勉也（猛字從孟者以此，爾雅，獸曰豐，亦猛進之氣也）。……豐聲文王，卽勉勉我王，勉豐同也，進無已也。……孟又轉爲懋，爲勛，爲勛。……『文莫吾猶人也』，猶曰「勉吾猶人也。」（同上，卷一）

按以上釋「矢」，釋「門」二字，都有歷史的意義暗示其間，和人類認識的過程，感覺，表象，判斷，推理頗有連結的。「矢」，首先是勞動過程的感覺，卽「自此直施而去之彼」，其次轉爲表象，卽「平引延陳而度之」，最後轉爲判斷，卽止，平，解之義。「門」，首先是人類活動的感覺，卽「有門可進」，其次轉爲表象，卽離合之義，最後轉爲判斷，卽道德觀念的「勉」不已之義。這種歷史當然不是一蹴而至，其間更有複雜的變遷，而義本於音的語言發展，由此看出點規律。

義本於音，上例已明。由音發義，成立文字。中國古文字是以殷末甲骨爲最早，文字既爲文明起源的條件，則文化亦應由甲骨開始。惟芸臺祇見到吉金（論吉金的文字，頗有研究），他從吉金研究文字源流，實在是科學精神。茲舉兩篇他的論說如下。其一，「釋祖」一篇，他說：

「元按諸古韻，且與祖字地。古文祖，皆且字。商文戊祖丁，餘作白，餘作△，孟祖字餘作△，祖乙餘作卍，祖已壽作△，祖訂卍作卍，瞿祖丁卍作卍（此文與且字近矣），周齊以卍作具，皆祖之古文。今音則，則古切且，且地切，不知古音古韻正相同也。」（同上，卷一）

這是祖姓的祖字，由音生義的氏族重要文字。祖字之義到了楚風變遷時代，就有切韻的變化了，他說：

「又按且，始也。且與祖同字同音，則此說亦同。爾雅釋詁，祖，始也，凡言祖皆有始說，言且亦即有始說，經傳中言既謀且謀者，皆言終如此，始又如此（既訓終，且訓始）。王孫祖給學釋元曰，論言終風且暴，終和且平，終溫且惠，終○當訓○。……元為之加證曰，終○，終也，且始也。……下引而終風既且之證：……又按且，粗也，始也。且訓為始，始有草創之義，且與粗同音。……又，粗也，粗從且得聲得義。且又與監通借，皆不改緩之韻。詩唐風，王事靡盬，毛傳，盬，不寬緩也。……」

其二為一輯郵之職。一篇，內容頗有古代氏族立戶的說明，如地志學人外「封地」二……而論者，未能得此字學的真相。她說：

「……於不祖之地分其間界，行列，遠近，使人可以準視察正行。……凡可並置不可。……則必立一水于地，且至極包物于水上，以顯明其價也。（著者按：此說頗頗備精確，實則古人「封」之封，最初為心字，乃原始作誠的前行假設）……從已從塗，塗，塗也。……從土從兼，兼，草木葉葉，兼形也。蓋古者遊壘疆界，其始必正其國至焉，而至之邊，必立木為表，以準遠近之望，而分國也。（著者按：古代疆界以木表，是也；惟疆界，國界，則指城市與農村的劃分。國與城二字同

字，國門表，即指城門，國境之外爲野鄙。說文郵字乃以邑二字合成一意，其聲則生之于旂，故旂旆旒通借，字義隨音生。（著者按：邑卽國字之義，從邑之字爲後起，周金國名大都不加邑，而春秋文獻中才加旁邑，如鄆如鄆等）……詩長發，受小球大球，爲下國綴旒。禮記郊特牲曰，饗農及郵表及禽獸。鄭康成注，郵表綴謂田畷，所以督約百姓于井間之處也。……立一本爲標誌，綴一物于上，卽球也。詩之球及表，同音假借字也。故以裘爲標誌，卽以裘爲標志也。（著者按：國野立分，乃文明社會之成立，其間須立標誌，而綴這位官人是對峙野人的）……旂之旒，旒旒皆以物相聯綴爲名，詩長發之球，乃表裘之裘，而綴旒旒，是言受封于天子諸侯之封疆。樹立聯綴之裘，以定四界也。（著者按：此釋詩長發之文三深，而詩旒旒則爲古代殖民之義）……綴，說文綴，綴作絲，綴聯也，又綴合著也，綴兩陌間道也。按綴爲以物相聯綴于物之義，綴綴綴綴皆通。……綴，亦音相近，故詩侯人荷戈與女。說文女，女也，或說城郭內里，綴有康，有不當人而欲入者，墮下以驚坐馬曰女。此乃以木綴裘之明證。（著者按：城郭市里與墮，墮卽分離墮野，非田陌之墮，下文釋表字，頗不合。至射散氏經，吉金之證明，文獻至爲寶貴，惟該篇之表字應釋作封字）……加田于綴之字名之曰墮，此亦字隨音生，實一義也。……」（同上卷二）

其書以上的訓詁，實接近於歷史學的真實處，後來王國維的業績而把這些方面發展了。由字以通古制古義，屬於歷史的非常得體，而由字以通古制古義，屬於音學的，則爲古人的主觀偏見了。

文字的起源首爲「名」，名義皆從音起，已如上述。其臺又關於「俗」之起源，說：

「古人於天地萬物皆有以名之。故說文曰，名，自命也，從口從夕，夕者冥也，冥不相見，故以口自

名。然則古人命名之義，任口耳者多，任目者少，更可見矣。名也者，所以從目所不及者而以口耳傳之者也。……名著而數生焉，數交而文見焉，古人銘詞有詞有韻，而名之曰銘，銘者，名也，卽此義也。（釋名曰，銘，名也。禮記祭統曰，銘者，自名也。）」（同上，三集卷二，名說）

目所見者，指具體的這個那個，從耳口傳之者卽抽象之概念了。他又論古代文字和語言的差異說：

「許氏說文，直言曰言，論難曰語。左傳曰，言之無文，行之不遠。此何也？古人以簡策傳事者少，以口舌傳事者多，以目治事者少，以口耳治事者多，故爲一言，轉相告語，必有愆誤，是必寡其詞，協其音，以文其言，使人易於記誦，無能增改。……古人歌詩箴諺語凡有韻之文，此道也。……不但多用韻，抑且多用偶，卽如樂行、憂遠，偶也，……庸言、庸行，偶也，……進德、修業、偶也，知至、知終，偶也，……同聲、同氣，偶也。……凡偶皆文也，於物兩色相偶而交錯之，乃得名曰文，文卽象其形也。」

（同上，文言說）

「古人簡策繁重，以口耳相傳者多，以目相傳者少，是以有韻有文之言行之始遠。……論語二十篇名之曰語，卽所謂論難曰語，語非文矣。……古人簡策，在國有之，私家已少，何況民間，是以一師存竹帛，而百弟子口傳之，非如今人印本經書，家家可備也。」（同上，數說）

按西周古文，卽所謂有韻之雅言（子所雅言），論語卽當時的口語白話，學術下私人以後，文學大地變化了，諸子私人著作自孔子以後產生了和金銘、頌雅不同的活東西，正是歷史。芸臺論「文」以韻偶爲義，謂之古義可，謂之非古義卽不成其爲文則不可。故他的「釋頌」一篇，亦當如此研究。他說：

「詩分風雅頌。頌之訓爲美盛德者，餘義也。頌之訓爲形容者本義也，且頌字卽容字也（頌正字，容

假借字。詩譜，頌之言容。釋名，頌，容也，並以假借字釋正字。說文，容訓盛，與頌字義別。後人專以頌爲歌頌功德字，而頌之本義失矣。故說文，頌，兒也，從頁公聲。籀文作頌。是容即頌。漢書儒林傳，魯徐生善爲頌，卽善爲容也。容養養，一聲之轉，古籍每多通借。……所謂商頌，周頌，魯頌者，若曰商之樣子，周之樣子，魯之樣子而已，無深義也。……三頌各章皆是舞容，故稱爲頌，若元以後歌曲者舞者，與樂器全動作也。風雅則但若南宋之歌詞彈詞而已，不必歌舞以應鏗鏘之節也。……所謂夏者，卽九夏之義。說文，夏從夂從頁，從日，日者，兩手兩足，與頌字義同，周曰頌古曰夏而已。……明乎人手足頭兒之義，而古人名詩爲夏爲頌之義顯矣。……此乃古人未發之義，因釋之如此。」（同上，卷一）

芸臺琴經室集第一篇卽研究語言文字的起源與流變，這篇文字所言庖犧神農黃帝倉頡者，都是神話，而其中則頗有文字史的部分真理，他說：

「庖犧氏未有文字，始畫八卦。然非畫而已，必有意立乎卦之始，必有言傳乎畫之繼。其意若指此或連或斷之畫，以爲此乾坎艮震巽離坤兌也，其言遂以音傳之曰，此乾坎艮震巽離坤兌也，坎則傳爲啞音之言，巽則傳爲唇音之言，而坎巽等字尙未造也。至黃帝時（？）始有文字，後人始指八卦之字而讀之，以寄其音，合之以成其書。……故六書出于八卦，而指事、象形、形聲、會意、轉注、假借，皆出于易。……書契取於夬，是必先有夬卦，而後有夬意，先有夬意，而後有夬言，先有夬言，而後有夬書，先有夬書而後有夬辭也。」

言語文字是否出於八卦，大有問題，然而他把八卦的符號說明做好像童子軍的旗語、手勢、或方向暗記，而後始寄以音讀，而後更有語言命題，則近於古代文字的推測。在這裏，他這樣以歷史眼光說易，把

自古先天、太極的神祕因素，被拆散得爛清糞散（《易象字訓》材，音訓相兼，證爲分別之分義，所謂言其音而意卽在其中，此亦對於周易從歷史的研究入手，可參着他的「釋易象意」）。

## 第二、芸臺論古文字與古制度——

芸臺深明金石之學，他引用周器散氏盤等以佐證經說，以及從韻讀上認識周金文字（後來王國維在此兩方面更有成績），皆爲歷史學的貢獻。他由周器考證古制（他所謂三代者是虛擬之詞，應僅限於周代而言），已經開創近人研究古史前途徑，所謂「吾欲觀三代以上之道與器，九經之外舍鐘鼎之屬，曷由觀之。」

考道器之說，爲宋明清三代學者爭辯最熱鬧的問題，由道器觀的哲學認識，劃出了一條唯心、唯物的辯論史，本書第一編已有詳述。他對此一問題，給予了一個歷史淵源的說明，卓見超特，他說：

「形上謂道，形下謂器。商周二代之道，存于今者有九經焉，若器則罕存者，所存者銅器鐘鼎之屬耳。古銅器有銘，銘之文爲古人篆蹟（著者按：銘文爲西周古文，與後來之篆字大有區分，漢人所謂古文，乃指六國古文，非殷周古文，參看本章），非經文隸楷縱橫傳寫之比，且其詞爲古王侯大夫賢者所爲，其重與九經同之。……今之傳者，使古聖賢見之，安知不載入經傳也。器者、所以藏禮，故孔子曰，唯器與名不可以假人。先王之制器也，齊其度量，同其文字，別其尊卑，用之于朝覲燕饗，則見天子之尊，錫命之寵；……用之于祭祀飲射，則見德功之美，勳賞之名，孝子孝孫，永享其祖考而寶用之焉。且天子諸侯卿大夫，非有德位保其富貴，則不能制器。……然則器者、先王所以馴天下尊王敬祖之心，教天下習禮博文之學，商祚六百，周祚八百，道與器皆不墜也。且世祿之家，其富貴精力必有所用，……先王使用其才與

力與禮與文字器之中，禮明而文達，位定而王尊，愚暴好作亂者鮮矣！故窮而在下，顏子簞瓢不爲儉，貴而在上，則晉絳鐘罍不爲奢，此古聖王之大道，亦古聖王之精意也。……故吾請欲觀三代以上之道與器，九經之外，舍鐘鼎之屬，曷由觀之。」（挈經室三集、卷三，商周銅器說上）

按「禮」所以別貴賤，「君子勤禮，小人盡力」，卽芸臺所言「別其尊卑」者。「禮」爲周代的文明，殷虛甲文中尙無禮字。我們在這裏應僅限於周代的文明社會，禮器一源，「禮」所以指文明社會的中國古代政治制度，「器」則所以藏此制度，所謂「名與器不可以假人」。王國維先生殷周制度論一名文，開首卽以文明社會的分界——城市文明立言，說明了周代受土受民的滅國條件（按殷代不能滅國，王氏已證明之，據學理而言，滅國受民祇有在古典社會內部分工的基礎上始有可能，前於此則受民無用，多數的例子是將對方敗者的族員作爲犧牲殺戮），後面則將周制歸結於道德文明。又按道德文明的意識，是與文明社會相映，凡抽象的字如德字孝字，甲文未見，周金始出。由此而言，形下謂器，指具體的政治（或云城市）生活（宗子維城），而形上謂道，則指詩書之中的文明意識，頗合史實。芸臺謂道存於九經（實則祇能言詩書），器所以藏禮，以別道器的文化，乃名貴之論。此其一。按「禮」制，不下庶人，王國維先生生在殷周制度一文中，亦說明此旨，換言之，「禮」卽墨子所指責的氏族王公夫人天生的褻禮，墨經中所謂之「貴者公」（公指公族），亦孟子所謂貴者，天下尊爵，是良貴也。中國古代文明和希臘不同，就在於中國保存了氏族良貴的制度，不像梭倫變法除去血統單位而建立地域單位的制度。周代的銘器，芸臺謂「非有德位保其富貴，則不能制其器」，與「器所以藏禮」，正指貴族生活的宗子制度。實則周代的貴族之貴如尊爵等意義，卽由尊爵等藏禮的酒器而來（參看王國維釋尊諸篇文字），彝器的彝字後亦轉爲民

彝之彝，指貴族法而言。這與信貴不分，所以周器錫土錫民，的財富是常載於所錫的銘器之中，芸臺亦云「鐘鼎彝器，三代之所寶貴，故分器贈器，皆以爲先，直與土地並重。」（積古齋鐘鼎彝器款識序）凡子孫孫（氏族）永寶用之「器」，與先王受疆土的土地（周書梓材）、子子孫孫世享之般民（周書康誥），是分不開的禮制。此其一。至於道與器，在形式上雖有形上與形下之分，而其實一源，器之大者銘文有數百字，如孟鼎直可與周書之誥體相似，芸臺亦云「古器銘字多者或至數百字，繼抵尙書百篇，而有過于汲冢者遠甚」（同上），故湯盤孔鼎（參看郭沫若先生的考證），載於經典的言誥書中。在道與器的內容上而言，器既是藏禮的制度，道則爲所以維持此制度的教條，故道實依於器。此其三。以上所言芸臺道與器的歷史說明，值得吾人注意，他不但打破了漢以後認彝器如神物或玩物的看法（他說、「自漢至唐，罕見古器，偶得古鼎，或至改元稱神瑞」，「北宋以後，高原古冢，搜獲甚多，始不以古器爲神奇祥瑞，而或以玩賞加之」）而且洗淨了道器玄學點點的獨斷，而歷史的地折散出一個道器真像來。

他的道器觀，不是哲學的，而是歷史的，因而形而上或形而下，亦不必如王船山，載東原訓話「謂之」的道理，看一看古代彝器的政治性質怎樣支配當時的社會，便可以明白「器之職」了。他說：

「三代時鼎鐘爲最重之器。故有立國以禮彝爲分器者，武王有分器之屬，魯公有彝器之分，是也；有諸侯大夫而賜以重器者，周王不饒公以爵，晉侯賜子產以鼎，是也；有以小事大而賂以重器者，齊侯賂晉以地而以紅罈，魯公賂晉卿以鬚夢之鼎，鄭賂晉以襄鐘，齊人賂晉以宗器，陳侯賂晉以宗器，燕人賂齊以犀耳，徐人賂齊以甲鼎，鄭伯納晉以鐘鐘，是也；有以大伐小而取其重器者，魯取鄆鐘以爲公室，齊攻魯以求岑鼎，是也；……有鑄政令于鼎彝以爲重器者，司約書約劑于宗彝，晉鑄刑書于刑鼎，是也；且有立國



廢除之時，以天子社稷而與鼎器共存亡，輕重者，武王遷商九鼎十維，楚子問鼎于周，秦與師臨周求九鼎，是也；此周以前之說也。」（同上、商周銅器說下）

這種分類，並不科學，我們依據現存吉金來分別彝器的性質，則更有價值。例如錫土錫人者為類，周祀先王者為類，建邦立國者為類，遼國俘虜者為類等等。總之，彝器是中國古代氏族貴族政治的藏禮工具，和西歐古代的法律性質相近，而內容則以有無氏族制的存在為區別。所以在中國，「毀其字廟，遷其重器」，與「捨其國家」相若。

他關於古代制度，所著明堂論、明堂圖說（按此清代學者有不少著作，至王國維始告結束）、孝堂郊祀宗祀說、宗禮餘說，大雅文王詩解、成秩文解，都是很有價值的文章。這些文章，皆關於古代國家的宗禮制度，研究歷史者應加參考。他的明堂論，所言遠古傳說，當須錄，而關於周公宗禮的制侔，關於當時周代重要的禮祀政治，諸篇內容則甚具理由。按王國維說下祭材料，已考明殷代無壇壝之制，就是說殷代仍在氏族制或封建制度之時代，沒有宗廟社稷（即國家）的歷史，此層極關右鄰神實，不可不辨。若堂言周公明堂宗祀的創始，始祀配文王於上帝，其所引傳書「悼宗廟神稱無祀」諸條最切宗禮見於文獻的證據，所引周金中「太室」的證據，都說明周公建立古代的禮制，禮作樂，與周公營洛邑（即東國）或成周國家相為一體，他說：「……周公既營洛邑，則其祀也。」

「周公攝政，若下來洛踐阼，親行宗禮，以收天下之心，則天下必不保矣。無事成王之天下，此不必為周公諱；惟周公毅然曰：我弗辟，我無以告我先王，且克救宗禮之後，始名宗曰明堂，制禮作樂，歸政成王。」（宗禮餘說）

他考證周公之踐阼與周公之克枚宗禮，是重要史實，他以為周公祀明堂的時候，周代典章禮樂尙繼承殷代氏族的舊禮，他說：

「書洛誥曰：『周公曰：王肇稱殷禮，祀於新邑，咸秩無文』，又曰：『稱秩元祀，咸秩無文。』此兩言『無文』者謂無詩也。古人稱詩之入樂者曰文。……周公祀明堂之時，但秩序祀，禮用殷禮，而樂則殷樂。詩不可用，周樂詩又未敢遽作，故曰咸秩無文也。」（續集、卷一、）

殷禮是什麼呢？這不能在舊的古籍傳說中得出結論，請參看王國維先生的「殷禮徵文」，根據甲骨文，始知道殷禮也者，是所沒有壇壇宗廟之制的公共墓地，其歷史相當於氏族同盟體制時代。周代的宗禮，因為保存着氏族制度，故可以繼承殷禮的禮祀祖先的宗教，而又因為建立國家的體系，故其命維新，制定了明堂制度。芸臺「大雅文王詩解」一篇，考證大雅文王篇為周公以後的作品，確為不易，他的舊邦維新之說如下：

「周雖舊邦，其命維新，言周之建邦雖舊，迨宗祀明堂革命定命之後，天命又新，非言新于文王在時也。……今周文王在明堂配上帝也。儀型文王，萬邦作孚，言宗禮克枚，惟以文王之德為儀型，萬邦始心服。……始可謂之新受天命也。」（同上）

周金有「在武王嗣文王作邦」之句，周書有「文王肇國在西土」之句，故邦國成立起于文王，而受天大命的新命，不論周金或周書皆指受土受民的文明。在周金與詩書言帥型先王或儀型文武者，沒有遠古人，都是僅上稱文王，文王以前的人物毫無痕跡。這樣看來，周代的文明是以周公的明堂宗禮克枚為決定點，而肇始者則西伯文王，所以禮祀首以文王居上，克配上帝，芸臺的考證，啓示後來研究者不少。（以

上古史的知識，乃專門學問，這裏解釋簡略，讀者可以參閱拙著古史三書：中國古代社會史論、中國古史疏證、王國維古史考釋集解。

### 第三、芸臺論古文字與古代思想——

胡適之謂芸臺長於用歸納法來尋求文字訓詁的變遷，這話是對的，惟我們要知道他有時用歸納法所統計的材料，亦有失於非歷史的取擇，例如他論「性」字把尙書召誥與孟子的材料置於同一歷史的範圍之內分析，他論「順」字把春秋戰國的材料與西周詩經的材料一樣分析，便是。而且，我們應該研究他所舉出的字，不僅限於歸納出抽象的定義而已，更主要的還是研究這些字在各該時代具體的意義，如果不這樣去尋味，那麼他的貢獻是說不出所以然來的。例如「釋順」的順字，他由詩、春秋三傳、孝經、易經等書中尋其意義，他的第一結論是：

「有古人不甚稱說之字，而後人標而論之者，有古人最稱說之恆言要義，而後人置之不講者。」（同上、集卷一）

這是歷史的研究，由此可以看出古代文字思想的變遷，但他的第二結論云：

「聖人治天下，萬世不別立法術，但以天下人情順逆，敍而行之而已。」（同上）

這就成了抽象的理想了。按古代道德倫理諸字的出現，殷代甲文中沒有痕跡，在周金與西周的可靠文獻周頌、周書（祇限於今文十五六篇）中始生端倪，例如德、孝二字便是（參看拙著中國古代思想史）。「順」字在西周不是主要的倫理規範，詩周頌無順字，大雅順字多與德字相連，如「應侯順德」，「順德之行」，且多對外而言，如「王此大邦、克順克比」，「有覺德行、四國順之」。「順」字成爲重要倫理

者者，大約起始於雅雅時代，周代以後，當與激烈的變動學現了刻劃顯本的和盾，如夷厲以後的詩大雅板蕩、抑、各章的諷人悲怨。順字在此諸章中，如言

「其維哲人，其語之諷德之行，其維德人，覆謂反僧，民各有心！」（參詳世春中國古詩思意）。

「無競維人，四方其訓。」（順）之意，有德德行，四國之效，其效威儀，維民之則；其於於今，與逸

亂子政，顛覆威德，商賡求先王，克共明刑。」（抑）

「維此惠君，民人所瞻，秉心宣猶，考慎其相；維彼不順，自獨俾臧，自有肺腸，俾民卒狂。」

「維此良人，作為式穀；維彼不順，征以中垢。」（柔桑）

由上而大雅詩句所出的「順」字看來，詩句都是對照的體裁，一方面有順德者，他方面有不順德者，

而且含有古今不同的感慨。這只怕是「順」字一義在悲劇時代的出現理由。（參看「釋訓」篇，訓字通於

順字）

其次的第二結論並沒有把這些理由說明，反而在理想上歪曲了歷史。實在講來，他所來的一順二字是

春秋以至秦漢之間的文獻，這時「順」字固如他說是「至德要遠」，因為天下有道，政由諸侯而大夫，而

陪臣，即是說在經濟意義上是由氏族單位漸向地域單位轉變，故順字不僅如在西周時代僅限於貴族倫理，

而且普及成爲一般的道德情操。他歸納了孝經章句的順字，如「天地之經，而民是則之，則天之明，因地

之利，以順天下」等文句，他說：「本孝弟忠敬以立身處世，故能保其祿位，守其宗廟；反是則犯上作亂

無身之絕。春秋之權所以制天下者，順逆間耳。」（釋順一集，卷一）這種思想，是七子後學以後的

產物，與他舉的禮經文句，如「仁者順之體也」相並而爲戰國至嬴秦的解釋倫理。他提出了一最重要之字

上的淵源，這是有價值在的，而與秦漢兩朝並稱的時代精神，則須我們研究。  
《中庸》說，「堯舜」一語，亦為春秋末年的思想，他說：

「堯舜」一語，實為道德之始（？）也，古人最重之。直叛言之，而後人略之。……後儒持明濫達用之論，而遂其用，非孔子本義也。」（一集、卷一）

這亦是最好的思想分析的方法。按「達」字所以為春秋的思想，因為那時已有一賢「者國民人類出現之際，而達」一語。這時不似西周的「周親」氏族貴者恆貴了，而那些出身卑賤的人亦相對地能自展個性，而作實狂，所以為者恆貴，學者恆貴，而倡功業之「達」。其家這篇文字，比之顯釋「一篇更好，他所舉的對釋客觀的學用時代不同，而東西抽象，而主要點論語說明春秋時代達字一論，其思想的重要，他說：

「孔子曰：『達者，事達而已矣。』夫達者，知所達者也。子曰：『君不君，臣不臣，父不父，子不子，無此四者，而謂之達，吾未之聞也。』」

夫達者，知所達而已矣，察言而觀色，足以下人。在邦必達，在家必達。子曰：『夫禮者，君之謂也。君不君，臣不臣，父不父，子不子，無此四者，而謂之達，吾未之聞也。』

子進則使，退則讓，其能達哉？貴其有功也。『經孔有此言，知所達者，乃士大夫介於禮與國明適以思慮不學之者，色貨重，飾行於家國之間，無險阻之慮也。』故論語曰：『君子居則曰：『學而後行，動則曰：『天不與我，將何能成？』』

『夫在齊思魯，而違人』，『不怨天，不尤人，下學而上達』，此達之說也。論語曰：『論語三百授之以政，不違』，益子曰：『君子之志於道也，不戒章不達，此不達之說也。』（同上）

而由此而推之，則達字的倫理想，是春秋以來，至戰國的國民活動所產生的政治修養，惟有士族政治團體，始能有一般普遍的私人，才可以由下學而上達，而止達於從政邦家，其意約解，雖沒有歷史的說明，而顯顯示

出實事求是的歷史研究。這裏，他亦有文藝復興的主觀色彩，即他反對宋儒以來「明體達用」的玄學，而把達用的功利古說舉示出來以爲解答，所以他又說：

「元按，達也者，士大夫智類通明，所行事功及于家國之謂也。」（全上）  
「願望是思想的父親」，凡文藝復興的戰士都有這一主觀的傾向。

復次，芸臺論古今「性」說變化之歷史，亦是思想史的研究，值得我們介紹。按性命之論，在中國中古思想史上是一個主要的論爭題目，唐宋以來性的玄學大爲發展，到了晚明以及清代復從性的玄學反駁過來而倡性的實學，這場官事打得「不亦樂乎」，「洋洋大觀」，所以到了後來，淺識者流把這一問題竟認爲不可解決的問題，以爲參與這種論爭者即爲「無謂之爭」，徒生枝節而已。實則，此一問題，在近代哲學上的解答早已沒有什麼神祕，活的歷史的人性論已經代替了從前死的類概念的人性論了。而且，此一問題，又可從思想史上予以解答，各個時代有其本時代的人性思想，它不過是思維過程史的一個題目罷了。芸臺的性命訓詁，自然有他的時代的主觀願望，以復古訓之義而爲自己的主張，但他的思想史的訓詁，要求將思想還元於各自時代的真面目，則更是他的學術的價值。在這裏，我們認爲無批判地完全崇奉阮氏之說者，固爲近視，而有成見地完全抹殺阮氏之說者，更失學者態度。他首先從「性」字淵源上講起，他說：

「余講學不敢似學案立宗旨（按此句暗評宋儒），惟知言性則溯始召誥之節性，迄於孟子之性善（按此二句亦爲歷史的，不能一律等視），不立空談，不生異說而已（按此二句，空談誠可謂未立，異說則然也）。性字之造於周召之前；從心則包仁義禮智等在內，從生則包味臭聲色等在內（按此二句，第一句甚得

歷史研究，第二三句則望文生義。是故周召之時解性字樸實不亂，何也？字如此實造，事如此實讀。周召知性命有欲，必須節之。節者，如有所節制，使不逾尺寸也。……（按末數句，字之始造，是與事實相接，言性不離欲，確爲古人思想，但以下他引中庸「率性」而謂仍是周召節性之義，說沒有玄想而一從實事，則未必然也）」（《聖經室再續集，卷一、節性齋主人小像跋》）

上文，我們僅從他的歷史還元方法着手研究，他以言性在中國最早文獻上始自召誥之「節性」，這斷案自差強人意。他亦在「性命古訓」一篇序文云：「先舉尙書召誥……以建首」，似芸臺已有尙書真偽的知識，以周書一部分與商書以前的文獻乃七十子後學者所爲。但他在該篇本文所云，則頗有出入，「按尙書之虞性（著者按：虞性原文爲「不虞天性」，鄭康成以度訓虞，屬商書）節性，毛詩之彌性，言性者所當首舉而尊式之，蓋最古之訓也，學者遠涉二氏，而近忘聖經何也？」此文中學出商書西伯戡黎篇之文，研其用意，商書之文可據亦可不據，尙無定見。至於湯誥之「降衷恆性」，王應麟謂言性之始，芸臺則以古文尙書而否認之。據近人考證的結果而言，芸臺所謂「言性溯始召誥之節性」，殊爲不易。

性字出現，在尙書始於召誥，在詩經始於大雅卷阿。卷阿一詩，文獻名貴，舊說以爲成王時代之詩，未可確信，但依所述氏族君子的模樣看來，不能在夷厲時代以後。從文句上講來，召誥，「節性，惟日其適。王敬作所，不可不敬德。」卷阿，「豈弟君子，裨爾彌爾性，似先公魯矣。……」這種性說，誠如芸臺所云「實無高妙之旨」，「但言無困病之憂，卽是考終福命，……此周時人所說之性，非李習之所復之性。」就性字之古訓，芸臺所謂從心從生之說便弄錯了。按性字周金中作生，虜姑敦，「用斬眉壽綰綽，永命彌厥生」，齊仲子姜鍾，「用求考命彌生」，此彌厥生，彌生之生，卽卷阿彌爾性之性，是性字原卽

朱子論性心則後起私學去其包仁義禮智存觀入為春秋以核的思想也。但去其於論性方面之疑是忠實物  
研思之原據也故亦去其個性命字訓也後而即羣成性之謂性的古訓也。說性字之古訓也。性字之古訓也。  
蓋性之核實誠高誠心皆生，死有生字以緣造性字也。商周古人論此字時，即已謂性也。蓋亦意也。然則君子生  
蓋性之核實誠心皆生，死有生字以緣造性字也。商周古人論此字時，即已謂性也。蓋亦意也。然則君子生  
之物稱育則以強後或誤解有謂之竟無人物善惡之分也。蓋性字非關其生之謂性之古說也。

性命二字，豈尚楊孫張來歐以及西胡說存吉金之神考證，命字甚多見。性字則殊生疏，此一斷語，  
究使何書而待辭以。蓋張開神周初古人亦不必定於多說性字也。此語不易。則初言然性命究竟如何呢  
第一、字如此實造文與西胡實匯也。是蓋遠近真理抽答。然而這並沒有解答了真體歷史，據考者研究，  
第二、性命之文在董氏民族習手的意識中，實是初天合一的宗教思想。前載甲骨文與祖不分，天與人  
者此人與族人不分，乃氏族共同體人類法有分製的樸素意識。周初便不說。帝與神分裂，天與人亦  
指族人以長裂，故產生了周金，周初，周書中堯王（文王）配天的天命思想。周初便不說。帝與神分裂，天與人亦  
觀念，而歐肥的宗教便初般代區別出來。第二、天命觀是周初的最重要思想，故性字雖為周初古人並不多  
說之字。而命字雖為這時的支配語彙。第三、性命的規範僅限於先王配天，降福氏族公孫的理由，還沒有  
專指的人類性命說，祇是說明「有孝有德」的配天命教義。第四、「性」字出現，亦不是一般的人性論（  
如性善性惡）思想，而僅於指示貴族祖先先王向樣子以終天命罷了。（以上諸點頗簡略，詳看拙著中國  
古代思想史）這裏，我們把「性」字的古文獻抄在下面：

「性與爾游矣，優游爾休矣，豈弟君子，性爾爾游性，似先公舍矣！ 禮字原。性之原矣，豈



君子，何謂謂也！  
有馮有翼，有孝有德，以引以翼，豈弟君子，四方爲則！四方爲綱！一（大雅，卷阿）

這是歌頌氏族君子或後王帥望先王受命，俾子子孫孫萬福無疆的詩句，周金所謂「永命彌厥生」，用求考命彌生一者可以互證。書召詔「節性，惟日其邁。王敬作所，不可不敬德。」下文亦言要暨于夏殷之盛厥命，祈天永命，而且還說：

「若生子，罔不在厥初生，自貽哲命，今天其命哲，命吉凶命隱年；知今我初服。……王其德之用，祈天永命……。」

由此看來，初服受命爲王，是和生子初生相比，天降命與天降生相同，天既命哲，則亦如降生之有理，而天之永命，是和彌厥生相應，祇要敬德孝祖便可以如卷阿所言永繼先公先王之祿位。性命古訓，是這樣的，「永命」與「彌生」相配合，即永遠爲主之義。

故芸臺在此篇後文裏把「初生」之義解釋爲貴者所以降生的意思，他說：「君臣貴賤，羣類不同，各有性命，即召詔所說罔不在厥初生，亦即詩所謂寶命也。」這是何等忠實的訓詁。他又說：「此詩俾爾云云之文法，與天保定爾之俾爾單厚何福不除等句相同，雖言性而有命在內，故鄭箋兼性命言之，且言無罔病之憂，即是考終福命」，解釋亦當。

芸臺因此，研究性命古訓與威儀不可分，亦精確之說。他說：

「聖人……因其動作，以禮義爲威儀，威儀所以定命，定如詩「天保定爾，亦孔之固」之定。能者……按此二字有語病，周制初期能者賢者尙未出現，應爲貴者，或通用君子」勤於禮樂威儀，以就彌性之福祿

；不能者（按此三字亦不妥）惰於禮樂威儀，以取弃命之禍亂（按此屬變雅所謂哲人之愚了）。是以周以前（按應言周初）聖經古訓，皆言勤威儀以保定性命，未聞如李習之之說，以寂明通照復性也。威儀者，人之體貌，後人所藐視爲在外最粗淺之事，然此二字古人最重之。」（一集、卷一）

他的威儀說，是由左傳「君子勤禮，小人盡力」二句開首研究，附於「性命古訓」篇的文內，解釋古人「威儀」是性命的內容，主要引詩書的材料爲證件。首言左傳二節，證古人「未嘗求德行言語性命於虛靜不易思索之境，」然左傳非西周文獻，於是他說：

「或左氏之胥少有浮誇乎，試再稽之尙書，書言威儀者二（顧命，酒誥）；再稽之詩，詩三百篇中言威儀者十有七。……敬慎威儀，惟民之則。威儀抑抑，德音秩秩，受福無疆，四方之綱。抑抑威儀，維德之隅，敬慎威儀，以近有德。……威儀者，言行所自出，故曰慎爾出語，無不柔嘉，淑慎爾止，不愆於儀。此謂謹慎言行，柔嘉容色之人卽威儀也。（下引仲山甫古訓是式，威儀是力之章句爲證）……且百行莫大於孝，……詩曰，敬慎威儀，維民之則，靡不有孝，自求伊祐矣。……且力於威儀者，可祈天命之福，故威儀抑抑爲四方之綱者，受福無疆也。……反是，則威儀不類者，人之云亡矣，威儀卒迷者，變亂蔑資矣。且定命卽所以保性，卷阿之詩言性者五，而繼之曰，爲圭如璋，今聞令望，四方爲綱。此卽鳧臯威儀爲四方綱之義也。凡此威儀爲德之隅，性命所以各正也。（下引孔子之言）……」（同上）

按他的威儀爲性命內容的古訓，不但指出性命的古代意識，而且指出性命是動禮君子所以做貴族的理由，這種以威儀爲統治者支配手段之說，暗示古代社會的歷史根源的研究，值得我們敬佩！

他亦有在歷史研究的正途上，跑了野馬，說「古性命之訓雖多，而大旨相同，」把西周作品與戰國作

孟子「性善論」的訓詁與「性」字之來源，皆點後胡適之先生所重視爲有價值者，反而是他的毛病。實在講來，性命作爲抽象的人類性要求理論一般化者，溯始於諸子，尤以孟子以後爲最流行。他關於孟子性善論的訓詁與「性」字之來源，主要說明：性、欲無善惡之分，告子說「食色性也」四字本不誤，孟子惟闢其義外之說，而未闢「食色性也」之說。孟子所言之性食色在內，不過以禮節之罷了。他甚贊漢儒趙歧的章注，沒有晉唐以後別欲於性之外。這點，他在「性命古訓」篇的最後一節詳言，因爲不出東原、里堂的思想路線，我們在此從略不講。就歷史次序上而言，禮、樂、易傳應屬於晚周思想，他仍拘於傳統而與詩書并論，這亦是訓詁考據之學在清代尙未完成之事實。惟他解釋易傳與樂記頗有新道理發現，以爲「寂然不動」是對卜筮而言，「人生而靜感於物而動」是對音樂而言，則把晉唐宋明儒者玄學的根據拆散得如失老家。他說：

「按樂記『人生而靜，天之性也』二句，就外感未至時言之。樂卽外感之至易者也。……欲生於情，在性之內，不能言性內無欲。……經文明云，『性之欲也』，欲固不能離性而自成爲欲也。……又按，周易繫辭傳曰：『易无思也，无爲也，寂然不動，感而遂通天下之故。』此節所言，乃卜筮之鬼神，處于無思無爲寂然不動之處，因人求卜筮，感而遂通，非言人無思無爲寂然不動。物來感之而通也，舉禮記樂記『人生而靜，感於物而動，性之欲也』爲音樂言之者，不相牽涉。而佛書內有言佛以寂靜明覺爲主者，晉唐人樂從其言，返而索之於儒書之中，得樂記斯言及周易寂然不動之言，以爲相似，遂傳會之以爲孔孟之道本如此，恐未必然也。又按易此節曰，『寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能於此』。此言神道在易筮之內，寂然不動；凡有人來筮者，能因人感，而知天下之故，所以易道爲天下之至神，

非說儒者之身心寂然不動，有感遂通也。否則，天下至神，雖周孔不能，况一介儒士乎？」（同上）

他從西周起，講明「性」字的始義，繼述及周秦諸子的性理（此點應剝取其精審處），最後揭發晉唐宋明的性說淵流，在大體上看來，是思想史研究的規模，比僅在原則上空講考覈學術源流的章實齋更有價值了。我們把他對於中古思想史的述評在這裏介紹一下。他說：

「晉唐人嫌時色聲臭安佚爲德，必欲別之於性之外。此釋氏所謂佛性，非聖經所言天性。梁以後言禪宗者，以爲不立文字，直指人心，乃見性成佛，頓悟無生。……此與李習之寂照復性之說更遠。……按李嗣復懷書曰：『情之動靜弗息，則不能復其性，而燭天地爲不極之明。……故覺則明。……誠者，聖人性之也，寂然不動，廣大清明，照乎天地，感而遂通天下之故。弗慮弗思，情則不生，情既不生，乃爲正思，正思無慮無思也。……』商周人言性命多在事，在事故實而易循。……晉唐人言性命多在心，在心故虛而易於傳會。習之此書是也。……釋典內云：『佛者何也？蓋寫涅槃性大覺之釋也。其遊虛玄，固已妙絕音境。心不可以智知，形不可以象測。同萬物之爲而居不爲之域，處百教之內而止無言之鄉。寂寞虛曠，強名曰覺。』（釋譯大論）……釋氏之說，皆李習之復性之說所由來，相比而觀，其迹自見。……易文言明以利貞爲情性矣，又言六爻發揮，旁通情矣，然則情可絕乎，性可復乎？」（同上）

「又案，釋氏所說直指人心，見性成佛之性字，……此在覺慧之中本不知何稱名，是何字樣。自晉魏翻譯之人求之儒書文字之內，無一字相合，足以當之者，遂拈出「性」字，遷就假借以當之。蓋世之視「性」字者，已進於釋老而離於儒矣。六朝人不諱言釋，不陰釋而陽儒，陰釋而陽儒，唐李翱爲始。……象山陽明更多染梁以後禪學矣（按芸臺避宋儒朱子）。」（同上）

他又在「稟性辨」一篇中說：

「莊子繕性曰：『……文滅質，博溺心，然後民始惑亂，無以反其性情而復其初。』元讀莊子，未嘗不嘆其說爲孔顏之變局也。……唐李翱復性之書卽本之於此，而反飾爲孔顏之學，外孔顏而內老莊已不可矣，况又由莊入釋乎！……後人不能文，不能博，有復性之一說焉，可以不讀書，日安伏而其名愈高，孰不樂趨之？」（續集卷三）

他又詳辨「性」字在晉唐以後的附會流變，說：

「性字……晉宋姚秦人翻譯者，執此物（指本來面目）求之於經典內（經典釋文，典者老莊也），有「性」字，似乎相近，彼時經中性字縱不近，彼時典中性字已相近。於是取以當彼無得而稱之物。此譬如執臺字以當塔波，而不別造塔字也。……唐李習之以爲不然，曰吾儒家自有性道，不可入於二氏，於是作復性書，其下筆之字明是……從心從生之性字，其悟於心而著于書者，仍是浮屠家無得而稱之物。此譬如以塔爲西域夷人所居，甚卑屏之，而其所造所居所崇者必以臺。且曰，此毛詩內文王之靈臺，……問以書臺何形？則曰，高妙之至，七級九級，六窗八窗，攔杆齊雲，相輪耀日。嗚呼，是直以塔爲臺，曰崇古臺，而心炫西學，外用臺名，內用塔實也。是故翻譯者，但以典中性字當佛經無得而稱之物；而唐人更以經中性字當之也。」（同上，塔性說）

他關於「性」論思想的述評，大要如上。然則他有沒有主觀的主張呢？曰有。他主張博文約禮，在事功上言性言命，而反對而障見性的中古玄談，頗有文藝復興的宏圖。這種主張是不是進步的呢？曰是。他的這種人文主義的傳統精神，的確是近代的課題。宋明儒的性玄學是假借孔孟的道統，清代學者的性實

學是還元孔孟的實質，即在學術真像上而言，他的分析也具進步的研究，這是沒有問題的。

復次，我們再研究他的孔子學說史的論斷。和上面的訓詁一樣，他在這裏亦是區別春秋思想與宋明思想的歷史分野。按中國中古思想的最大毛病便是缺乏分析精神，權統於心傳之學，如朱子在大學章句序中說：

「三千之徒，蓋莫不聞其說，而曾氏之傳，獨得其宗，於此作為傳義以發其蘊。及孟子沒而其傳俱焉……宋德隆盛，治教休明，於是河南程氏兩夫子出，而有以承乎孟氏之傳。」

這種斬絕歷史，觀念地劃一思維史之企圖，清代學者駁斥得可謂體無完膚。乾嘉學者更由思想源流方面另闢研究的途徑，芸臺即是這樣研究的一位能手。他的孔子學說的認識，仍根據訓詁做起點，他關於宋明以來「一貫」的唯心論哲學，認為不是孔子的聖教，更不是所謂宗傳，而他的基本任務，則只在認識論的實踐真諦上求得解答。首先我們看他如何把「心」字從虛靈冥照的本體上返原而為對於外界去認識分析的人類性能，他說：

「漢劉熙釋名曰，『心、織也、言織微無不貫也。』此訓最合本義，蓋織細而銳者皆可名曰心，但言心而其織銳織細之意見矣。說文，心部次於思部，思部次於忄部系部，忄字即從忄得聲得意。今人俗書忄字，古作織、織與織同意。易說卦云，坎其于木也，為堅多心。虞翻云，堅多心者，叢棘之屬。按叢棘之屬初生末有先見尖刺者，實刺即心也。說文，束字即今刺字，解曰、木芒也。故重束為叢，並棘為棘，皆歸束部，皆有尖心之木也。……詩凱風吹彼棘心，棘心天天，皆言叢棘初生有尖刺，故名曰心，亦歸其木皮外裹，赤心在內也，心果在內，風安得吹之？且易曰堅多心，禮記曰松柏有心，皆謂心為尖刺，故可曰

多心，有之……」（一集、卷一、釋心）

他以纖銳尖刺的性質訓心字，而且以「心」既纖析外界，便不能云赤心在內，於是把「心」作爲認識分析的手段去看待，它時時和物質世界交接呼吸。這樣一來，心的本體如菩提樹與明鏡臺便不知去向了。即有所謂「心傳」，而所傳者不過是一種纖細尖刺的認識力而已。

心在胸中吹着，猶之乎認識在實踐中檢證一般。因此，他解釋論語的中心思想，與汪中之訓詁相同，他說：

「學而時習之者，學兼誦之行之。凡禮樂文藝之繁，倫常之紀，道德之要，載在先王之書者，皆當講習之，習之，爾雅曰、貫、習也。轉注之、習、亦貫也。時習之習，卽一貫之貫。貫主行事，習亦行事，故時習者，時誦之，時行之也。爾雅又曰、貫、事也。望人之道，未有不於行事見而但于言語見者也。故孔子告曾子曰，吾道一以貫之。一貫者，壹是皆行之也。又告子貢曰，汝以予爲多學而識之者歟？子以貫之。此義與告曾子同，言聖道壹是貫行，非徒學而識之。……此章乃孔子教人之語，實卽孔子生平學行之始末也。」（一集、卷二、論語解）

摘「一貫者，壹是皆行之也」的訓詁，據論語的文義以及孔子的學說而言，亦比較圓通。訓詁，如果說一切皆由文字而可通義理，或如果說一次就由文字把古人之意思發現，便爲誇張之說，但滿意的訓詁，則無疑的可爲通解歷史的基本知識，芸臺此處所解，至少可以說「近似」二字。他據此分辨了朱子「一旦豁然會通」之說與孔子「一以貫之」之說完全兩途，他說：

「聖賢之言，不但深遠者非訓詁不明，卽淺近者亦非訓詁不明也。就聖賢之言而訓之或有誤焉，聖賢

之流亦誤矣，說在論語之一貫。論語「貫」字凡三見：曾子之一貫也，子貢之一貫也，閔子之言仍舊貫也，此三貫字不應有異。元按、貫、行也、事也，（爾雅、「貫、事也」。廣雅、「貫、行也」。詩碩鼠、「三歲貫女」，周禮職方、「使同貫利」，論語、先進、「仍舊貫」，傳注皆訓爲事。漢書、谷永傳云、「以次貫行」，後漢光武十五王傳云、「奉承貫行」，皆行事之義）三者皆當訓爲行事也。孔子呼曾子告之曰，「吾道一以貫之」，此言孔子之道皆于行事見之，非徒以文學爲教也。一與壹同（一與壹同，經史中並訓爲專，又並訓爲皆。後漢馮異傳、淮南說山訓，管子心術篇，皆訓一爲專。十載衛將軍，荀子論學臣道，後漢書順帝紀，皆訓一爲皆。荀子大略，左、昭廿六年，穀梁、僖九年，禮記表記，大學，皆訓壹爲專。至于一壹二字通用之處，經史中不可勝舉矣）。壹以貫之，猶言壹是皆以行事爲教也。弟子不知所行爲何道，故曾子曰、夫子之道忠恕而已矣；卽中庸所謂忠恕遠道不遠，施諸已而不願勿施于人。……此皆聖賢……極實之得，亦卽天下古今極大極難之道也。若云賢者因聖人一呼之下，卽「一旦豁然貫通」焉（著者按此句出於朱子大學章句，陸氏隱其出處），此似禪家頓宗「冬寒見桶底脫」大悟之旨，而非聖賢之道也。何者？曾子若因一貫，而得道統之傳，子貢之一貫又何說乎？不知子貢之一貫，亦當訓爲行事。……此夫子恐子貢但以多學而誇學聖人，而不於行事學聖人也。……卒之曾子貢曰：子一以貫之，亦謂壹是皆以行事爲教也。……閔子曰，「仍舊貫，如之何？」此亦仍舊行事，不必改作也。故以行事訓貫，則聖賢之道歸于儒；以通徹訓貫，則聖賢之道近于禪矣。鄙見如此，未知尙有誤否，敢以質之學古而不持成見之君子。」（同上、論語一貫說）

按以上所詳辨「貫」字之義，分明是區分孔子與朱子「歸儒」與「近禪」的思想不同之處，貫行者爲



孔子的一貫之道，通徹者爲宋儒的一貫之道，二者沒有「心傳」的。他所謂「以通徹訓貫」者，亦曠指衆子，如朱子論語註云：「貫、通也。……聖人之心渾然一理，而泛應曲當，「用」各不同。曾子……未知其「體」之一爾。……」這裏體用二字的語源，據顧亭林李二曲所討論，卽來自佛典；至於訓貫爲通，卽所謂一貫豁然貫通之通徹。清代學者讀論語多感到行事的實踐，而宋儒讀論語則如程子云「願讀論語……急久，但覺意味深長」，這意味深長四字，好像衆妙之門，「渾然」超出言詮的。

又按茶臺的「論語一貫說」的次篇爲「大學格物說」，亦繼其分辨古今思想的異變而立說，文中曾言「先儒格物者多矣，乃多以虛義參之，似非聖人立言之本意。元之論格物，非敢異也，亦實專求是而已。」這種從容委婉的態度，是他的本色，但骨子裏則很結實地批判了宋儒。

大學一書，清儒陳乾初，汪中已經懷疑，著有專篇論究。中庸一書，其中或有子思之作，而亦多漢人之文，亦爲清儒以來所大體考明。（按此二書，馮友蘭不願朱子，列在秦漢思想之中，「茶臺對於這兩本大戴禮所載而爲宋儒崇章的書，亦接收了當時漢學家考訂的意見，他在「中庸說」（續集卷一）中說「中庸爲子思所作，自天命之謂性，至父母其順矣乎，似中庸之大義已止于此；自鬼神之爲德已下，似別成一篇，與中庸無涉。」故他似已經論及中庸一書的內容，不成一人之手。他在「大學格物說」篇中，首云「禮記大學篇」字樣，文中雖稱曾子著書，而沒有如宋儒所謂「孔子之意，而曾子述之」，這亦受了陳乾初任中考證的影響（按他讀過南雷文定。見此篇注中）。在這些地方，他已經不同於宋儒治大學中庸的態度了，已經微露出學唐思想與孔子分開研究的綫索。他所謂「先儒多以虛義參之」，有朱子的話在下面：「右傳之五章，蓋釋格物致知之義，而今已矣！問嘗竊取程子之意，以補之曰……大學始教，必使

學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。」

他對於這種「虛義」，認爲不是古人的本意，而依漢儒所謂實事求是的態度去發現古人的立言所指。他的訓話如下：

「致知在格物。物者，事也，格者至也，事者，天下國家之事。……格有至義，即有止意。履而止於其地，聖聖實踐之道也。凡經傳所云「格於上下」，「上下不格」，……「暴風來格」，及古鐘鼎文「格於太廟」，「格於太室」之類，皆訓爲至，蓋「假」爲本字，格字同音同義相借也。小爾雅廣詁曰，「格止也」。知止即知物所當格也。至善之至，知止之止，皆與格義一也。……儀禮鄉射禮曰，「物長如笱」，鄭注云，「物謂射時所立處也」。……蓋物字本從勿，勿者，說文、州里所建旗趣民事，故稱物物。……射者所立之位，亦名物者，古人即通會此意以命名也。……故曰、格物者、至止於事物之謂也，凡家國天下五倫之事，無不當以身親至其處而履之，以止於至善也。……」（一集卷二）

按他訓「格」之古義，至確。大學中未始沒有履物的含義，而如謂其中完全與古義相同，毫無新義，在秦漢人思想中實亦未必然。這裏已經包含着他的「實踐」之主張，此在知識論上他雖然沒有哲學的發揮，但亦頗名貴。他沒有走上東原的觀照論，胡適之先生批評云「不了解戴學的真精神，豈不可歎？」實在講來，戴學在這一點却是弱處，其臺在東原舊路上改正發展，而恕谷在習齋實踐主義上修理，則是倒車。適之的實驗主義之所以在書本上，與乾嘉學者的考據方法之所以在經傳中，都有他們的理論局限，而適之硬把東原認爲中興清代學術的人，規定爲超出向大世界邁步前進的清初大儒之上，亦是遺囑原因。

考「仁」字，「孟子論仁論」二篇，亦重歷史的研究。

「按夏商以前無仁字（虞書德字惠字，即包仁字在內）。……仁字不見於尚書虞書商書（仲虺之誥，「克寬克仁」，太甲，「懷於有仁」，皆古文尚書），詩雅頌，易卦爻辭之中。此字明是周人始曰「相人偶」之恆言而造爲「仁」字。……論語曰，「雖有周親，不如仁人」，著於經矣，必非始於孔子也。……論語，周親仁人、亦書之逸文（今在古文泰誓）。……然則仁字之行，其在成康以後乎？」（一集，卷九，孟子論仁論）

「按仁字不見於虞夏商書及詩三頌，易卦爻辭之內，似周初有此言而尚無此字。其見於毛詩者則始於詩國風『洵美且仁』。……」（一集、卷八、孔子論仁論）

這種言克是最合乎實事求是的精神。按「仁」字，在可靠的古之中，不但不見於西周，而且不見於孔子以前。……中（詩國風洵美且仁之句，頗似後人所記者，且爲孤證）。芸臺引周禮仁字，斷爲初見最古之字，……周禮看成西周作品了。更據地下材料，仁字不但不見於殷代甲骨文，更不見於周代吉金，其爲後起之字，實無問題。考周代人名，用道德之字取名者甚多，而以仁字爲名者，則始於六國年表開首的周元王，史記卷隱云，元王名仁，系本名赤。這還在孔子之後。芸臺疑仁字之出「在成康以後乎」乃本於周禮爲西周文獻而假定的，如果以國風，論語始見其字爲之測度，或在春秋時代乎？至多僅能云，或在宣王中興之後乎？爲什麼如此測度呢？因爲在周初的倫理諸字，如德、孝、敬、恭等，皆指氏族君子高尚之行誼，換言之，這些字是屬於「周親」，是親親之屬，那時「君子居國」（即城市）「小人狎野」，禮於國者僅爲氏族貴族，還沒有市民的角落。而「仁」字便不同了，我們依「雖有周親，不如仁人」逸文而言，

就可以看出仁人與周親是相對的。這字應和「賢」字的出現相距不遠，或稍在後。賢者既是和親者相對而言，如親親、尊賢之於儒家的調和論，非親、尚賢之於墨家的改革論，都是在氏族與國民二者歷史的變動中所產生之最大的論辯，那麼「仁」字亦當是隨着「賢」字的人類活動而設計的，所謂「上世親親而愛私，中世上賢而說仁，下世貴貨而尊官，……世事變而行道異也。」（商君開塞篇）這裏中世云者，頗當變風變雅以後以至春秋之世。又按「賢」字周書周頌都沒有見到（僅一巫賢之名），周金中沒有痕跡，初見於詩大雅「序賓以賢」，石鼓文「××多賢」，著者認為在這些地方的賢字尚是好射手之義，如儀禮鄉射禮亦謂「釋獲者遂進取賢獲。……若右勝則曰右賢於左，若左勝，則曰左賢於右」，賢字在轉為一般功能上面表示普遍人類賢智之義，還在這文獻以後的。（參看拙作賢人考一文）所以仁字更在賢字轉變訓義之後。考賢者國民人類跑上歷史舞台，在古代中國與西洋頗異，前者是逐漸從氏族制崩潰的廢墟上拾起頭來的，古文獻表現這種歷史者，始於西周之末，盛於春秋之時，而大事鬥爭於戰國時代（法家與重人不相立）。因此，我測度「上賢說仁」之最原始史實，至多在宣王中興以後，或更後簡直在春秋時代。（參看拙著中國古代思想史）國風「洵美且仁」之詩句亦當西周末春秋之初。

從這裏講來，孔子論仁的歷史背景亦可摸到了幾分。茲參研究孔子之仁學，是根據論語言仁的五十八章，凡一百有五個仁字，比較其義的，這種辦法固然不能完全憑賴（因為這不是嚴格歷史的），但由此則把宋儒注仁的玄學暴露得原形畢現。他說：

「元竊謂詮解仁字，不必煩稱遠引，但舉曾子制言篇『人之相與也，譬如舟車然，相濟達也，人非人不濟，馬非馬不走，水非水不流』，及中庸篇『仁者人也』，鄒康成註『讀如相人偶之人』數語，足以闡

之矣。春秋時孔門所謂仁也者，以此一人與彼一人相人偶，而盡其敬禮忠恕等事之謂也。相人偶者，謂人之偶之也，凡仁必於身所行者驗之而始見，亦必有二人而仁乃見，若一人閉戶齋居，瞑目靜坐，雖有德理在心，終不得指爲聖門所謂之仁矣。蓋士庶人之仁，見於宗族鄉黨，天子諸侯卿大夫之仁，見於國家臣民，同一相人偶之道，是必人與人相偶，而仁乃見。鄭君「相人偶」之注，卽……論語已立立人，已達達人之旨，能近取譬，卽馬走水流之意。……」（同上）

他在此篇後文列舉孔子論仁之章句研究，在第二二條下，他引禮經與詩經箋注人之耦之意，說：

「一人耦猶言爾我親愛之辭，獨則無耦，耦則相親，故其字從人二。……元案論語問管仲，曰人也，……此直以人也爲仁也，意更顯矣。」

其餘各條中，亦有可參考者例如：

「曰竝（卽堂堂乎張也，難與並爲仁矣），爲竝卽相人偶之說也。」

「顏子克己，己字卽自己之己，與下爲仁由己相同，言能克己復禮，卽可竝人爲仁。……仁雖由人而成，其實當自己始，若但知有己，不知有人，卽不仁矣。……若以克己字解爲私慾，則下文爲仁由己之己，斷不能再解爲私。……心與仁究不能使之泯然爲一曰、卽仁卽心也，此儒與釋之分也。……宋後字書，皆注己作私，引論語克己復禮爲證，則謬甚矣！……凌次仲教授曰：『卽以論語克己章而論，下文云爲仁由己，而由人乎哉？人已對稱，正具鄭氏相人偶之說，若如集注所云，豈可曰爲仁由私乎？』」

他在此篇最後說：

「元此論乃由鄭氏相人偶之說序入，學者或致新僻之疑，不知仁字之訓爲人也，乃周秦以來相傳未幾

之故訓，東漢之末，猶人人皆知，並無異說。康成氏所舉相人偶之言，亦是秦漢以來民間恆言，人人皆口，是以舉以爲訓，初不料晉以後此語失傳也。」

按「人」字在西周可靠文獻中，常人，老成人，皆指族人而言，尚不是一般地指國民人類而言。周金中多有人字，便嚴與民字分別，如「邦人、正人、師氏人」皆言人爲族人，即錫人之器，如「州人、策人、軍人」，亦指三族人。故人與仁在西周未可混通，芸臺說：

「再溯而上，則小雅四月，『生祖匪人？胡寧忍予！』此匪人之人字，實卽仁字，卽人偶之意，與說語『人也，奪伯氏邑』相同。蓋周初但寫人字，周禮嘗後始造仁字也。」（同上）

這便弄錯了。先祖匪人之人字，言先祖不是尊貴的族人麼？豈沒有再溯而上的必要了。所以在春秋末，仁人或可以混通，而西周卽在變雅中亦仍保存「人」字的原始古義。——這是我們讀了上文所應知道的。第一點。

其次，「仁字訓爲人也」，在文獻上僅於春秋見之，尙不得泛釋周代。論語中的仁字，有兩大分類：一、言人類的道德性操，如爲仁由己，剛毅木訥近仁之類；在國民的一般人類性操上泛言「我欲仁斯仁至矣」的性之相近，這是氏族制破產而自由民抬頭之進步思想，故僅就這方面而言，「仁」是作爲人的最高道德去看待，如「若聖與仁，則吾豈敢？」如孔子許人忠字清字，而難以得到仁的評價，評弟子的能力，而謂「未知其仁也」。二、言仁與貴族君子的關係，凡從政、使民、匡天下之至德要道，最後爲仁，這裏存在着現實上的仁心與仁政，是君子之道，故云「君子而不仁者有以夫，未有小人而仁者也」，後來孟子要更發揮爲「君子存之，小人去之」了。基於以上兩種思想，故儒家使主親親與尊賢的二元論，以求兩種

人的統一，所謂「道二、仁與不仁而已矣」。（孔墨俱道仁義，為春秋末戰國初的新思想，孔子與墨子不同，墨子是尚賢的一元論，否定了親親，主張兼愛，反對別君、別士。兼別二字為分類與不分類的區別）如何統一呢，孔子說「君子篤於親，則民興於仁，故舊不遺，則民不偷」。由近及遠，由貴及賤，使兩種人都均和於一致之點，這是因了新人類出現，不能抹殺現實，而對於「禮不下庶人」的西周思想所為的修正。若臺關於這點，亦解釋得頗當，他說：

「可見親親而仁民，仁民而愛物之序，孝弟為仁之本，即孟子所謂未有仁而遺其親者也，所以堯典必由親九族而推至民雍也。博愛平等之說，不必辯而知其誤矣。」

按儒家亦有「雖有周親，不如仁人」的話，此話出處當在孔子以前，頗無疑問，這為孟子強調仁政，民為貴社稷次之，所本。但講「仁」的道理，總是由周親以至仁民。如果這樣的論斷不差，則漢人「相人偶」的明點，在人與人間的關係儘管不明，而頗有周親與庶人共同相處的意思，譬如耦耕者同執一犁以從事農耕，或如「人之相與，如舟車然，相濟達也，人非人不濟……」。道二之偶，雖然不齊，而畢竟是在一架農具或舟車之下，共同維繫工作。至於誰拉着社會的舟車，誰指揮着這拉舟車的人，則為另一問題，墨子的說法是雖有能力誰做船槳，誰沒有能力誰拉車，這便是他的「兼」論，接近於若臺所謂「博愛平等」之說，不必辯而知其誤。者，荀子評為「慢差等」，可知儒家所謂「偶」，需要如孟子求國中之賢的話，不使「卑踰尊，疏踰戚」（即周親）。孔子說五種道德行之於天下為仁的話當為孟荀所本：「恭則不侮，寬則得衆，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人」——所請「偶」者，乃上與下之人偶，這是我們所應知道的第二點。

基臺亦言「相人偶」之言爲秦漢人的話，這樣說來，以此訓詁孔子的仁字，便不一定可靠，故他未嘗他解釋孔子的仁字是僅從這裏入手，而主要是研究「仁字之訓爲人也」在周代的意義。的確，西周的文獻關於仁字，雖然不能明白，而春秋的仁字則有人的含義，如問管仲曰人也，人與仁通借。或者，這所謂人可釋爲「配做尊貴的貴族」或執政者，但在別的地方，如「士不可以不弘毅」……仁以爲己任」，已經明言士人是擔當於仁字的，而士人如孔子弟子子張等便是那野之流出身的。由人的國民資格的擴大，故仁的道德理論，如「其心三月不違仁」，亦就在人類性上漸作爲普遍的情操去規定了，孔子的新道德觀在此。

——這是我們所應知道的第三點。

基臺的研究是歷史的，故宋儒以來的仁字觀念論與孔子的仁字功業論（如管仲如其仁、如其仁之評價），在此篇文字中多有比較區別的論斷，例如他說：

「仁與人心究不能渾而爲一，若直號仁爲本心之德，則是渾成之物，無庸用力爲之矣。」

這是明顯地批判宋儒的「仁者渾然與物爲體」，「仁則私慾盡去而心德之全也」。他又說：

「視聽言動，專就已身而言，若克己而能非禮勿視、勿言、勿動，斷無不愛人，斷無與人不相偶者，人必與己爲仁矣。……一部論語，孔子絕未嘗於不視不聽不言不動處言仁也。顏子三月不違仁，而孔子向內指之曰，其心不違，可見心與仁究不能渾然而爲一曰，卽仁卽心也，此儒與釋之分也。」

「但能無損於人，不能有益於人，未能立人達人，所以孔子不許爲仁。」

「仁道以愛人爲主，若能保全千萬生民，其仁大矣，故孔子極許管仲之仁。」

這三所言含有他的主觀見解，不必是同於孔子者，但從這裏亦不是區別不開孔子與宋儒的思想——折



散了一心傳」。這是我們所應知道的第四點。

如果說他的「論語論仁論」一篇在主張的傾向上反宋學，則「孟子論仁論」一篇是反明學，例如「良知良能」的良字訓爲實字，以「良知卽心端，良能卽實事，舍事實而專言心，非孟子本旨」，批評陽明明鏡無所留染，良知之體如明鏡之說，謂「不解王文成何所取而以爲聖賢心傳之祕」。

末了，我們知道，清代學者的分析方法，超越前人者，實價值至高。然而歷史的分析者，清初實密父子，清中葉章實齋、汪中開其風氣外，還沒有更系統的學術，其餘各家都是依據純理論之態度爭辯論難，令人總有難以心折之處，覺得亦好像韓非子批評孔墨俱道堯舜，各自以爲皆是真堯舜。芸臺的古代思想分析，在這一點頗當清代漢學思想的殿軍，雖然分析並未至嚴密科學的境地，而分析的方法則運用了漢學家們的成果，使人更容易瞭然於歷史自歷史，存在於客觀世界，而心傳自心傳，可任人假設的。依據歷史儘可以反對否定中古的玄理，而不能依據歷史反對他們無自由講話的權利。祇有像翁方綱才想把汪中講話的權利還奪，而盧文弨所云汪中被人所習欲殺之者是。芸臺是位飽學的大士，不可能有像習齋、容甫的鋒芒，更不可能有東原，實齋的激昂，雍雍大雅，諄諄善誘，更顯出他的客觀公正的態度，引導人擴闊着氣而忠實於歷史。

### 第三節 漢學總結者的功績與方東樹的反漢學

尤有進者，一個總結漢學風氣的人，因了他的治學求是求真的態度，不但在古文家漢學方面有所貢獻，而且對於後來今文家漢學更有提攜的功績，就是反漢學的方東樹其人，他亦能包容在他的幕下。今文家魏定菴、康有爲都直接間接受了芸臺的詒齋精舍、學海堂兩個開明大學的恩澤，定菴爲段玉裁的外孫，受芸臺的洗禮自不待言，即有爲的學術淵源，亦導於學海堂，有爲的老師爲朱次琦（九江），而九江即受知於芸臺做過學海堂都講，由九江的宋漢融合論，始派生了有爲的今文學。我們這裏，舉定菴的話來做證據。他說：

「今大學士饒徵阮公所燕居曰擊經室，入是室也，無雜賓，無雜言焉，夫言之庸，由學之歧也，所居之纒縛，由嗜好之俚也，賓客之獲執浮譁，由主人之不學也。……雖以龔鵬之吳然、嘉言百家，登是堂，儼乎非五經之簡畢不有敢言焉。……陳氏與鞏祚遊阮公之門者也。」（問經堂記）

由這話，可以知道嘉言百家的定菴今文家，對於芸臺的學養深服之情，是何等逼真。他的「阮尙書年譜序」更推崇芸台備至，由他所述芸台的學問，如訓故之學，校勘之學，目錄之學，典章制度之學，史學，金石之學，九數之學，文章之學，性道之學，掌故之學看來，條理分明，恰得要領，非有精密研究者不能寫出的，更至他亦不能不說「不道問學，焉知德性？」他自云寫這篇文章，把芸臺所著書二十四卷研究羣衆，始「撮其括要而言」，確是實話。他說：

「公毓性儒風，勵精樸學，兼萬人之姿，宜六藝之奧。……匯漢宋之全，拓天人之道，泐華實之辨，總

才學之歸。彼區區文儒之異博，誦誦經人之異師，皆所謂得支亡幹，守隅昧方。偉哉絕業，莫之與京已！……兩漢以降，……求其出秦斧鉞，入魏圖師，朝守倚焉，師儒宗焉，豈可遺與？公宦轍半天下，門生見四世，七科之後輩，尙長齒矣，三朝之巨政，半在文翰。幽潛之下士，拂拭而照九衢，蓬舉之遺編，錫挖而登國史。斗南人望，一而兩兩！……公知人若水鏡，受善若鏡芥，藝材牛鐸，入聽耳而咸調，文梓朽木，經大匠而無棄。器萃衆有，功收羣策。……凡在僚友，畏其嚴，服其大，此公之功在僚吏者也。……公先親浙學，……乃設精舍，顏曰誥經，……今茲來粵……射士之堂，榜曰學海，想見俊髦之翕集，與其波瀾之壯闊焉，此公之功在訓迪者也。……」

芸臺「學海」之名，實後來子民先生北大學海之先導，「波瀾壯闊」，訓迪後學，雖今文家亦不能不服其大。古文家由他總結頗易了解，而後來學術發展更由他訓迪，從「學海」裏翻浪而湧現出維新思想，則不易被人覺察。他以一個大教育家立於清代積弱的嘉慶末至道光初的時代，乃中國學術史的可特書者。他在教育家地位而言，不但沒有成了後來學術發展的絆足石，反而是一個啓迪者。

反之，當時方東樹的「漢學商兌」那種理學家的獨斷炎勢，大有不惜把歷史撕破、人類毀滅來攻擊漢學家，而以「亂經畔道」「厲禁言理」，「異端邪說」，「有害名教」，加漢學家罪名，則正好好像連他們的說話權利亦要禁止的，比之芸臺的態度，適成反比。然而，歷史是殘酷的，還要談玄理麼，所來了的新歷史，是外而帝國主義的雅片戰爭，內而太平天國的農民戰爭！（阮元的後一任兩廣總督卽林則徐，阮氏在林氏之前已有禁烟之議。方東樹死的同年卽洪秀全稱天王的一年）這說明是沒有走了習齋所謂「文衰而返於實」的路線，而走了他所懼的「文衰而返於野」的路綫。

按漢學至畢沅與阮元，都是以通儒做了封疆大吏，他們的漢學提倡，影響更大，正如漢學商兌的作者方東樹傳所言「道光初，其饑尤熾，先生憂之，乃著漢學商兌，辨析其非，書出，遂漸熄。」（蘇惇元）從阮元以後，漢學亦的確一落千丈了。爲什麼呢？是不是方東樹一書之出，辨析漢學之非，而又轉入理學之是了呢？真的如方東樹所言「考證漢學，以文害辭，以辭害意，棄心而任目，……使其人……翻然厭之，則必於陸王是歸」麼？任公說：

「方東樹之漢學商兌，却爲清代一極有價值之書（原著加圈點）。其書成於嘉慶間，正值正統派炙手可熱之時，奮然與抗，亦一種革命事業也（？）。」（清代學術概論，一一三頁）

任公過於重視了此書的價值。此書析辨漢學之謬處，即有部分的理由，亦不是在於研究學術，而主要是以衛道者的心傳法實，重新提倡理學的。例如他的重序說：

「宋代程朱諸子出，始因文字以求聖人之心，而有以得於其精微之際。語之無疵，行之無弊，然後周公孔子之真體大用，如撥雲霧而睹天日。……後世之學者，不幸不見天地之統，古今之大，賴程朱出而明之，乃復以詖聞駭辨，出死力以詆而毀譽之，是何異匹夫負千金之產，而欲問周鼎者也，是惡知此天下諸侯所莫敢犯也哉？」

按他的重序從頭到尾是說明古今學術史的變遷，巧詞比喻，遁詞獨斷，可謂麗文！他比漢儒爲古經耕耘的農夫，比宋儒爲古經眷食的主婦（按眷者在古爲女子職，故這裏如此給他舉名），這是什麼歷史學？他的意思是一求聖人之心者，「莫敢犯」，犯之則爲「邪說大肆」（上卷語）。他不說理由，祇拿雲霧天日之字眼做獨斷，比之漢學家由訓詁以明經義的研究法，則更有清醒與夢醉的分別（雲霧的話）。原

來他自己說：

「余平生讀書，不喜異書。……惟於朱子之言有獨契。覺其言言常於人心，無毫髮不合，直與孔孟無二。……故見人著書凡與朱子爲難者，輒悲恨，以爲人性何以若是其蔽也！」（三序）

這是何等主觀的獨斷，要知道「當於事實」者其學術價值更大，就說是「異書」罷，亦應理性一點去研究，不能以自己人心的「獨契」，就來一個「悲恨」，甚至直求到「人性」中去。這樣的書（他的書林揚聲一書則更令人讀了如飽吃一場玄風的揚沙）怎樣能如任公所贊爲「革命事業」？在這裏，著者以爲適之的相反意見到值得寫在下面：

「到阮元的時候，漢學越得意，朱學也就更姑息，更憤恨。於是姚鼐的同鄉弟子方東樹憤憤地起來提出最激烈的反革命。（按這句話不完，應有「的言論」三字）」（見東原哲學、一七三頁）

理學家的漢學尙分固然是時代的迴光反照，然而漢學畢竟亦就告了一個段落，這却又不是適之過崇漢學與科學相等的看法所能理解的，他似乎以爲漢學文化不應在此時消沈，而竟消沈的原因，那就是野蠻的太平天國毀滅文化之罪過，他說：

「咸豐以後，漢學之燄確然漸熄，但其中的功罪，……不如歸到洪秀全和楊秀清的長髮軍了。」（同上）

長髮軍對於漢學有這樣的世仇麼？即以當時兵馬災害，擾及治安而言，亦不能妨礙中興之臣再復興漢學，但中興大臣沒有這樣做者，自有歷史說明，也不是適之的「基礎」看法，如云：「亂平之後，曾國藩一班人也頗想提倡樸學（？），但殘破困窮的基礎之上已建不起學術文化的盛業了。」（同上）適之以樸

奧斯文淪喪爲盛業之難以再建，發出極大的感慨，這完全陷於主觀的痛惜心，與悲恨心都是一源。我的看法，是漢學本身，在又一個大時代的風浪中，比明末清初更大的風浪中，顯得成了小脚女子，步不入大世界的荆棘，更難斬荆棘做開路先鋒。他們的「實」退回古經中，如今的「實」是要進而蹈入社會了。我的四句漢學論，在這裏便是關節：

「蔽於古而不知世。蔽於詞而不知人。有見於實、無見於行。有見於闕、無見於信。」（解釋見上）

經太平天國，鴉片戰爭以後的中國思想界，要尋搜世界，要追求個人，要躍入和人民聯繫的實踐中，要信仰將來所來臨的「絕對」歷史。在這裏，正要求人類的解放理想，在文學上謂之浪漫主義，而主敬主靜的玄思，空想的理學心學對之如風馬牛之不相及，這屬事理之必然，即漢學的纖小細膩的手法亦無所措其手足。漢學的絕路在此。江藩的漢學師承記與阮元同時便已經結算了清代漢學史了，在晚清，漢學家雖亦有所貢獻，如章太炎王國維的業績，亦不是學術思想的主流，而僅附屬於歷史學中去了，這看太炎、澠庵二位先生自稱考證樸學爲通識歷史的話，便瞭然了。

如果說全謝山的清初諸大儒的神道碑墓志銘等，述評他們的思想學術活動，爲十七世紀中國學術史的總結，則江藩的漢學師承記，述評乾嘉漢學家的思想學術活動，爲十八世紀中國學術史的總結（江氏書的次序，以閩百詩起首，而將黃黎洲、顧亭林附錄於後，頗示分期），亦猶之乎黃葵洲之明儒學案總結明代學術的活動，因爲述評思潮的著作，恆在一段思潮告一階段的時期，中外皆然。

由這裏我們就知道姚鼐方東樹的反抗漢學不是基於正途上邁步的思想運動，而是一種逆流。單就他們

的思想價值本身而論，前人亦多沒有高價評述，不論今文學家或古文學家都對之不勝其諷刺，今舉今文學家皮錫瑞，古文家章太炎的話如次，可供認識的參考：

皮氏說：

「江藩作國朝漢學師承記，焦循貽書諍之，謂當改國朝經學師承記，立名較爲渾融，江藩不從；方東樹遂作漢學商兌，以反攻漢學。平心而論，江氏不脫門戶之見，未免小疵；方氏純以私意肆其謾罵，詆及黃震與顧炎武，名爲揚宋抑漢，實則歸心禪學，與其所著書林揚鱗，皆陽儒陰釋，不可爲訓！」（經學歷史）

章氏說：

「方苞、姚範、劉大櫟、皆產桐城，以效法曾鞏歸有光相高，亦願尸程朱爲後也，謂之桐城義法。……桐城諸家，本未得程朱要領，援引膚末，大言自壯。……諸姚生于執綺綺襦之間，特稍恬淡自持，席富厚者自易爲之，其他躬行未有聞者，既非誠求宋學委蛇年靜，亦不足稱實踐，斯愈庫也。……姚鼐欲從（戴）震學、震謝之、猶亟以微言匡飭。鼐不平，數持論詆撲學殘碎，其後方東樹爲漢學商兌，微譏益分，（東樹亦略識音聲訓故，其非議漢學，非專誣譏之言，然東樹本以文辭爲宗，橫欲自附宋儒，又奔走阮元鄧廷楨間，躬行佞諛，其行與言頗相反。……今人寧尊鼐氏，而黜賈馬，其見已鄙，釀嘲之由，宜在茲乎？」（檢論、卷四）

x x x

x x x

乾嘉以來，漢學家輩出，成就頗巨，江藩漢學師承記一書爲專門敘述這個時期著述的史記，可以參攷。

拙著所述者僅當時的代表作家，其餘未能一一列舉。茲將江氏的目錄抄之於后，讀者應與拙著互對研究。

卷一

閻若璩 張福 吳玉搢 宋鑒

胡渭 黃儀 顧祖禹

張爾岐

馬驥 王爾簪

卷二

惠周惕 惠士奇 惠松崖(棟)

沈彤

余古農先生

江良庭先生

褚寅亮

卷三

王鳴盛 金日榿

錢大昕 錢塘 錢坫

卷四

王蘭泉先生

朱笥河先生

武億

洪亮吉 張惠言 臧琳

卷五

江永

金榜

戴震

六卷

盧文紹

紀昀

邵晉涵

任大椿

洪鏗

汪元亮

孔廣森 李文藻 桂馥

卷七

陳厚耀

程晉芳

賈田祖

江德量

汪中

顧九苞 顧鳳毛

劉台拱

鍾襄

徐復

汪光燾

李鍾泗

凌廷堪



# 第十一章 經今文學家的興起與龔定菴思想

## 第一節 何謂今古文學與清代今古文學？

中國經學自漢代今古文分道揚鑣以後，歷二千年的學術史都囿於這一分派，或多或少地飯仗自己的門戶，展開思想的分爭。雖然宋代理學專講義理，與漢學有歷史的分立，而其中義理之學正繼承前漢董仲舒微言大義的傳統，至附加二氏之學於儒，後人稱爲陽儒陰釋者，則不必過甚地區別陰陽，基本上還是儒家經學的箋注。要知道，箋注周秦經書之爲中古的思想，正與西歐箋注聖經的學院派煩瑣哲學之爲中古思想，具有共通的史義。清代的箋注訓詁，自然還是煩瑣的，並沒有拿近代的新形式代替了中古的舊形式，但在舊形式的母胎內一以始便不同於漢唐宋明，而有了新的因素，卽是如文藝復興，宗教改革之在十四、十七世紀的歐洲，含着注解放上要求新義的近代精神，惟那邊的外衣是希臘羅馬文明，這邊的外衣是所謂三代文明，任公所謂「復古卽解放」者，除了中國復古之中另有不能卽解放而復束縛於經傳的歷史而外，其間要求近代的内容，大體上是和歐西的步趨相似。清儒在這裏，沒有急轉直下，在復古中解放，而隨着歷史的迂曲運動，復在今古文學上重新返覆了一次今古文的論爭，這亦知道中國近代思想難產之處的消息。然而乾嘉的古文經說所以轉爲道咸以後的今文經說，這卻不是如任公所云「乾嘉以來，家家許鄭，人人買馬，東漢學燦然如日中天，懸崖轉石，非達於地不止；則漢今古文舊案，終必須翻騰一番，勢則然矣。」

「（清代學術概論，一一一頁）因為舊案不必一定須沿着兩漢路綫重覆地翻騰一番，而所以形式地翻騰者，主要在於清初的暴風雨暫被滿洲文化政策所安定，在消極方面，最初頗如太炎所云「清世理學之言竭而無餘華，多忌故，歌詩文史皆愚民，故經世先王之志衰。家有智慧，大漢子說經，亦以紆死，而其術近工眇踣善矣。」當是時，知中夏黜黜不可爲，爲之無魚子鱗蟲之憂，足以藉手。士皆思榆楊祿仕久矣，則懼夫諧媚爲疏附竊仁義於侯之門者，故教之古學，絕其恢譎異謀。」（檢論、卷四）道咸之際所來臨的更大的暴風雨，復驚醒了退避於訓詁以求安身立命的人們，思想在這種史無前例的衝擊之下，自然要迫使着人類做那種「非常異議可怪之論」（何休公羊傳注序）的夢囈了，所謂三世，三統的徵言大義，更可能成爲外衣，輸入新的引申附會，表面上則採取今古文學的論爭方式的，而（後來才被中體西用文化的論爭所代替）。

清代在進入近期近代的歷史中，形式上的今古文學的論爭，是佔居了思想史的一個時期。爲了容易明白思想史的變遷起見，這裏首先說明一下什麼叫做今古文學？

考「今文」與「古文」的分別，昔人曾據漢儒所傳經傳本文字之不同以爲斷者，此爲舊說，如以今文爲隸書，古文爲籀書，以區分今古文，皮錫瑞氏說：

「西漢經學有今古文之分，今古文所以分，其先由於文字之異。今文者，今所謂隸書，世所傳熹平石經及孔廟等處漢碑是也；古文者，今所謂籀書，世所謂岐陽石鼓文，說文所載古文是也。隸書漢世通行，故當時謂之今文，猶今人之於楷書，人人盡識者也，籀書漢世已不通行，故當時謂之古文，猶今人之於篆隸，不能人人盡識者也。……漢初發軔以授生徒，必改爲通行之今文。乃使學者補習，故漢立博士十四皆

今文家，而當古文未興之前，未嘗別立今文之名。史記儒林傳云：「孔氏有古文尙書，而安國以今文讀之。」乃就尙書之古今文字而言，而魯齊韓詩，公羊春秋，史記不云今文家也。至劉歆始增置古文尙書、毛詩、周官、左氏春秋。既立學官，必創說解，後漢衛宏、賈逵、馬融又遞爲增補以行於世，遂與今文分道揚鑣。許慎五經異義有古文尙書說，今尙書夏侯歐陽說；古毛詩說，今詩韓魯說；古周禮說，今禮戴說；古春秋左氏說，今春秋公羊說；古孝經說，今孝經說；皆分別之，非惟文字不同，而說解亦異矣。」（經學歷史，十七、十八頁）

皮氏以今文隸書，古文籀書而分別今古文之說，任公亦從之，（見清代學術概論一一八——一九頁），這種分別是難以置信的。清儒段玉裁王念孫，早已懷疑這樣論斷，龔定菴引他的外父玉裁的意見如下：「請縱言今古文！答曰：伏生壁中書，實古文也，歐陽夏侯之徒以今文讀之，傳諸博士，後世因曰，伏生今文家之祖，此失其名也。孔壁、固今文也，孔安國以今文讀，則與博士何以異？而曰孔安國古文家之祖，此又失其名也。今文古文同出孔子之手，一爲伏生之徒讀之，一爲孔安國讀之，未讀之先，皆古文矣，既讀之後，皆今文矣。惟讀者人不同，故其說不同，源一流二，漸至源一流百。……經師之不得不讀者，不能使漢博士及弟子悉通古文故，……讀尙書者不曰以今文讀後而毀棄古文也，故其字，仍散見於羣書及許氏說文解字之中，可求索也。……讀古文之人，必古今字盡識而後能之，此班固所謂曉古今語者必過大師。」（大誓答問第二十四：總論漢代今文古文名實）

據此，今古文之分，不在文字之爲古爲今，而在於皆以古文本爲據而所以讀之的不同，如定菴所舉翻譯的比喻，底本文字皆一，由譯者不同的譯法而有異。但這裏有一個問題，即什麼是漢儒所依據的古文呢

？是籀文麼？是西周古文麼（如吉金文字）？是石鼓文字抑是所謂科斗文字？前人對這一問題多含糊其詞，惟王國維的解答頗能尋其源委。他據王念孫的解釋，懷疑舊說古文今文之分，和定菴相似其結論，他說：

「太史公所謂古文，皆先秦寫本舊書，其文字雖已廢不用，然當時尚非難識，故太史公自序云，年十歲則論古文。……惟六藝之書，爲秦所焚，故古寫本較少，然漢中祕有易古文經，……固不獨孔壁書爲然。……孔壁書之可貴，以其爲古文經故，非徒以其文字爲古文故也。蓋漢景武間，距用古文之戰國，時代不及百年，其識古文當較今日之識篆隸爲易。……史記俱云，『孔氏有古文尙書，而安國以今文讀之，因以起家爲句，逸書得十餘篇』。此數語，自來讀者多失其解，王氏念孫讀書雜誌用其子伯申氏之說曰，當讀因以起家爲句，逸書二字連下讀。起與起也，家、家法也。漢世尙書多用今文，自孔氏治古文經讀之說，傳以教人，其後遂有古文家。是古文家自孔興起也，故曰因以起家。蓋古文尙書初出，其本與伏生所傳頗有異同，而尙無章句訓詁，安國因以今文定其章句，通其假借，讀而傳之，是謂以今文讀之，其所謂讀與班孟堅所謂齊人能正蒼頡讀，馬季長所謂杜子春始通周官讀之讀，無以異也。然則安國之於古文尙書，其業在讀之，起之，至於文字蓋非當世所不復知，如王仲任輩所云也。」（觀堂集林，史記所謂古文說）

因此他說「諸經之冠以古字者，所以別其家數，非徒以文字也。」古文的經傳，都是一樣的古文，古文家與今文家讀之，不僅如定菴所謂翻譯，而要在於讀之如何解釋訓詁其義。那麼漢人所讀之以起家的「古文」，是何種文字？他的答覆是，這種「古文」是指東土六國文字，而以前人指籀文或殷周古文者爲誤解「古文」。他說：

「無論壁土中所出，與張蒼所獻，未必爲孔子及邱明手書，卽其文字，亦當爲戰國文字，而非孔子時

之文字，……彼（許氏）見其與史籀篇文字不類，遂以爲卽殷周古文，不知壁中書與史籀篇文字之殊，乃戰國時東西二土文字之殊。」（同上，許氏說文序所謂古文說）

那麼六國文字所寫的經傳之「古文」，既非殷周古文，更非籀文，亦非所謂「科斗文」（科斗文乃後人不知所云而起的名詞，參看王氏科斗文說），而籀文與「古文」是如何分別的呢？他說：

「古文 籀文者，乃戰國東西二土文字之異名，其源出於殷周古文，而秦居宗周故地，其文字猶有豐鎬之遺，故籀文與籀文出之篆文，其文字反較東方文字（卽漢世所謂古文）爲近。自秦滅六國，……同一文字，凡六國文字之存於古籀者已焚燒剝滅，而民間日用文字，又非秦文不得行用。……故自秦滅六國以至楚漢之際十餘年間，六國文字遂過而不行。漢人以六絲之書皆用此種文字，又其文字爲當日所已廢，故謂之古文。此語承用既久，遂若六國之古文，卽殷周古文，而籀篆皆在其後，如許叔重說文序所云者，蓋循名而失其實矣。」（觀堂集林卷七、戰國秦用籀文六國用古文說）

「篆文固多出於籀文，則李斯以前秦之文字謂之篆文可也，謂之籀文亦可也，則史籀篇文字，秦之文字，卽周秦西土之文字也。至許書所出古文，卽孔子壁中書，其體與古文篆文頗不相近，六國遺器亦然，壁中古文者，周秦間東土之文字也。」（史籀篇疏證序）

今說文解字、「古文」、篆文、籀文三者，都有來源，王氏以古文、篆文、合以古籀說，甚贊段玉裁之千古卓識，他證六國古文、篆文、籀文三種字體之後，結論說：

「說文解字，實合籀文、古文、篆文而爲一書。凡正字中其引詩書禮春秋以說解者可知其爲古文，其引史篇者可知其爲籀文，引杜林司馬相如揚雄說者，當出蒼頡凡將訓纂諸篇可知其爲篆文。……昔人或以

說文正字皆篆文，而古文籀文惟見於重文中者，殆不然矣。」

按王氏之說不易。戰國時六國「古文」雖不必爲諸子百家著述所皆應用，換言之，諸子尺書可能使用當時的簡體字書，而詩書六藝之書則爲「古文」，頗無問題。故秦漢人所記始皇焚燒詩書與剷滅古文並提，是因詩書之文皆六國古文所記，而焚詩書與廢古文並不及諸子百家之書。近人錢穆先生評王氏之說，並不能推翻王氏根本論斷，僅作爲修正罷了。

由此看來，所謂「古文」僅指戰國時代的六國古文，兩漢經學，前漢今文與後漢古文之分，並不在於文字之異同，而在讀之的異同。然古文家出，自然與文字有相當關係的，據王氏考證，因爲今文家的經讀已易爲今文，後來魯壁河間所得雖亦以今文讀之，則以其立異，便專有古文之名，他說：

「漢時諸經傳古文本矣。夫今文學家諸經，當秦漢之際，其在於竹帛者固無非古文，然至文景之間已全易爲今文，於是魯國與河間所得者，遂專有古文之名矣。……孔壁之書，遂專有古文之名矣。然漢古文經傳，蓋已有傳寫本，……」（漢時古文本諸經傳考）

按經學之名，自漢箋注主義的中古哲學興起，才成立的。當時儒者，祇有在這樣的小天地之內尋求所謂大義，和戰國的諸子百家大有時代的分別，故即使沒有秦始皇的焚書，這種箋注主義的方式或有不同，而經學亦要出現的，固不必如前所謂六經散亡始有經學。王充言「博士之官，儒生所由興也」（論衡別通論），漢代的博士必然要代替私人的百家。今文家與古文家的論爭，在爭設置博士官職者，非常現實，而據章篇之多寡，主義之歧異，頗難分辨其基本的分水嶺。大體上看來，今文家主微言大義，而古文家主實事求是，前者與讖緯之說相接，後者與訓詁之學相接，惟在當時這種壁壘，並不顯著，到了後世尤其清

代才從經本的真偽與方法的長短方面作爲兩派的旗幟樹立起來。清代今文家皮錫瑞，古文家章太炎，都在各自立場上抱負清算有清一代經學的志願，他們的話相爲對立，可以代表今古文學兩派的總括意見。

### 一、皮氏說：

「鄭學盛而漢學衰者，漢經學近古可信，十四博士今文家說遠有師承；劉歆糶通古文，衛宏、賈逵、馬融，許慎等推衍其說，已與今學分門角立矣。然今學守今學門戶，古學守古學門戶，今學以古學爲變亂師法，古學以今學爲黨同妒異，相攻若讐，不相混合。」（經學歷史，三二頁）

他不但如此重今文而非古文，而且爲今文家言天人五行與言災異陰陽做辯護（同書二十二頁四），他更說：

「……必宗漢學，而漢學亦有辨，前漢今文說專明大義微言，後漢雜古文多詳章句訓詁。……惟前漢今文學……訓詁之長，……故其學極精而有用，以禹貢治河，以洪範察變，以春秋決獄，以三百五篇當諫書，此一經得一經之益也。……尙書大傳多存古禮，與王制相出入，解書義爲最古；董子春秋繁露，發明公羊三科九旨，且深於天人性命之學；韓詩僅存外傳，推演詩人之旨，足以證明古義。學者先讀三書，深思其旨，乃知漢學所以有用者，在精而不在博，將欲通經致用，先求大義微言，以視章句訓詁之學如劉歆所譏『分文析義，煩言碎辭，學者罷老且不能究其一藝』者，其難易得失何如也！」（同上，一八頁）

由此看來，清代今文家是通經之大義微言，求有用於世，而所託者則爲禹貢、洪範、春秋、詩經，以施於經濟、政治、法律。古文家正與此相反。

二·章氏說：

「治經恆以誦法、討論爲劑。誦法者，以其義束身，而有隆殺；討論者，以其事觀世，有其隆之無或殺也。西京之儒，其誦法既陔隘，事不周浹而比次之，是故齟差失實，猶以師法效用于王官，制羣衆，以法決事，茲益害也！杜、賈、馬、鄭之倫作，卽知搏國不在敦古，博其別記，稽其法度，覈其名實，論其觀世，而六藝復返于史，祕祝之病不積於今。其源流清濁之所處，風化芳臭氣澤之所及，則昭然若察矣。」

〔檢論、卷四〕

章氏之論漢代今古文，與皮氏對立，故他批評魏源「爭治漢學錮天下智慧爲無用」之說，深加諷刺，而以清代樸學（他不用漢學之名）不同於漢儒，「不以經術明治亂，故短于風議，不以陰陽斷人事，故專于求是」，大旨以爲樸學者爲明辨歷史之學，故他責斥近世今文家更多有錄芒的辭句，他說：

「近世爲樸學者，其善三，明徵定保，遠于欺詐，先難後得，遠于微幸，習勞思善，遠于媮惰，故其學不應世，尙多悃惓寡尤之士也。昧者或不識人事臧否，苟初博奧，而足以害民俗，亂政理，自惠氏爲明堂大道錄，已近陰陽，而孫星衍喜探道臧房中之說，張琦說風后握奇經神仙兵符幾於一矣。琦嘗知館縣，其後山東有義和團。劉逢錄以公羊傳佞諛滿州。大同之說興，而漢虜無畔界。延及康有爲以孔爲巫師。此各展皆漢學尸之，要之造端吳學，而常州爲加厲。魏源深詆漢學無用，其所謂漢學者，戴、程、段、王未嘗尸其名，而魏源更與常州漢學同流，妖以誣民，夸以媚虜。……」（同上）

章氏是一個爲歷史而學經的最後古文學家；對於微言大義的漢儒認爲遺于後世者爲濁爲臭，對於託古說以微言近世大義的清代今文家，認爲用于當代者爲妖爲媚。他所排詆近世今文家的言論，固然含着感情



作身。然而像任公把他們的書當做「用科學的歸納法，有條貫，有斷制，在著述中實最有價值之創作」者，亦自失實。近世今文家諸儒，在時代的狂飈中有他的自由主義的歷史意義（和民主主義在科學術語上有分別），而在著述中則沒有大言價值的必要。

## 第二節 今文學家興起的來歷與魏源

乾嘉漢學以東原爲中心的古文學派，章實齋早已在其最盛時期，做過合理的批判，但他的批判並沒在當時發生了作用。到了焦里堂從學理上重新評價考據之學，阮芸臺從史學上總結訓詁之學，江藩復把他們的學術做了一個報告以後，古文家遂告一段落。章太炎論古文家的功績，本「樸」字，所言亦甚得要領，他說：

「單篇通論，醇美塙固者，不可勝數，一言一事必求其微，雖時有穿鑿，弗能越其繩尺，寧若計蕙善承莖視，而不惟其道，以俟後之咨于故實，而考迹上世汗隆者舉而措之，則質文蕃變，較然如丹墨可別也。然故明啟訓，多說諸子，唯古史亦以度制事狀徵驗其務，觀世治化，不欲以經術致用，灼然矣。」（檢論，卷四）

太炎以上所論歷史意義的樸學，是與他所言方法論意義的樸學（見上引）結合起來，以說明「實事求是」的精神。而實事求其所以是，以及實事求其所以驗於是，或實事求其所以行於是，據他說這不是樸學的任務了。這比胡適之，梁任公所科學地贊揚漢學者更爲正確，例如適之說：

「中國舊有學術，只清代的樸學（？）確有科學的精神。樸學一個名詞，包括甚廣，大要可分四部：1. 文字學，包括字音的變遷，文字的假借通轉等等。2. 訓詁學，訓詁學是科學的方法，物觀的證據，來解釋古書文字的意義。3. 校勘學，校勘學是用科學的方法，來校正古書文字的錯誤。4. 考訂學，考訂學是考訂古書的真偽，古書的著者及一切關於著的問題的學問。」（清代學者的治學方法）

適之把「樸學」一名詞歸納爲關於研究文字與書本的科學方法，頗大過火地使用科學概念，而且這種樸學定義亦沒有章氏之說爲嚴明。適之非常痛惜這樣的學術在清代中斷，而感慨於中興大臣不能再建設樸學，但此中有他的歷史，在上而我們已經說明了的。這裏亦把皮、章二氏之今古文學家代表的說法寫在下面，以爲參考：

皮錫瑞站在今文家的立場，以爲今文學之代替古文學，是「義愈推而愈高」的時代發展，他說：

「乾嘉以後許鄭之學大明，……皆主實證，不空談義理，是爲專門漢學。嘉道以後又由許鄭之學導源而上；易宗虞氏，以求孟義；書宗伏生、歐陽、夏侯；詩宗魯齊韓三家；春秋宗公、穀二傳。漢十四博士今文說，自魏晉淪亡千餘年，至今日而復明，實能迎伏、董之遺文，尋武、宣之絕軌，是爲西漢之學。學愈進而愈高，義愈推而愈高，屢遷而返其初，一變而志於道，不特知漢宋之別，且知今文古文之分。門徑大開，榛蕪盡闢，論經學於今日，當覺其易而不思其難矣！」（經學歷史六四頁）

他這樣地闡述古今文在清代的流變，攏統獨斷，一目瞭然。他並繼而說明應重今文的主張，說：

「今欲簡明有用，當如漢志所云『存大體，玩經文』而已。如易主張惠言虞氏義，參以焦循易章句、通解（按解字爲釋字）諸書，書主伏傳、史記，輔以西漢今文家說，詩主魯齊韓三家遺說，參以毛傳鄭箋，春秋治公羊者何注、徐疏，……攷其源流而不迷於塗徑，本漢人治經之法，求漢人致用之方，如禹貢治河、洪範察變之類，兩漢人才之盛，必有復見於今日者。」（同上）

今文家的說明，大體如此。至古文学家關於今文的興起，則別有見地，太炎謂今文家都是些章藻文士，藉經典以自重，故他以爲今文家的來源出於桐城義法，他說：

「太湖之濱，蘇常松江大倉諸邑，其民佚麗。自晚明以來熹爲文辭。……江永戴震起徽州，徽州于江南爲高原，其民勤苦善治生，故求學深邃直竅，而無溫藉，不便文士。……視天下文士漸輕，文士與經儒始齟齬。而江淮間治文辭者，故有方苞，姚鼐，劉大櫆，皆產桐城。……桐城諸家本未得尋朱要領，徒援引腐末，大言自壯。……姚鼐……數持論詆樸學殘碎，其後方東樹爲漢學商兌，微譏益分。陽湖惲敬、陸震輅亦陰自桐城受義法。……夫經說尙樸實，而文辭貴優衍，其分涂自然也。文士既以襲蕩自喜，又恥不習經典，于是常州今文之學務爲瑰意眇辭，以便文士。」（檢論，卷四）

太炎首以地理環境說明由晚明理學以至樸學的原因，歸結於太湖佚麗生活反映而爲文辭尙好的風氣，由於徽州民性質實反映而爲江戴樸學，故樸學代替了文辭，爲學術之一變。後來，桐城家出，復以文辭號召，詆毀樸學，流行所至，於是有常州今文家出現，給文辭家做了理由，爲學術之又一變。這樣的說明是循環論（自然文辭家與今文學有契合之處），亦有偏見，故他歷述今文家的活動，多所諷刺，他說：

「今文者，春秋、公羊，詩、齊，尙書、伏生，而排擯周官，左氏春秋，毛詩，馬鄭尙書，然皆以公羊爲宗。始武進莊存與與戴震同時，獨熹公羊氏，作春秋正辭，稱說周官。其徒陽湖劉逢祿專主董生李育爲公羊釋例。……及長洲宋翔鳳，最喜傳會，牽引飾說，或采翼奉諸家而雜以讖緯神祕之辭，鸞鳳鸞語人曰，『說文始一而終亥，卽古之歸臧也』，其義瑰瑋，而文特華妙，與治樸學者異術，故文士尤利之。道光末，邵陽魏源，夸誕好言經世，嘗以術奸說貴人，不遇，……乃思治古文爲名高，然素不知師法略例，又不識字，作詩書古微，凡詩今文有齊魯韓，書今文有歐陽，大小夏侯，故不一致，而齊魯大小夏侯尤相攻讐如仇讎，源一切混合之，所不能通，卽歸之古文，尤亂越無條理。仁和龔自珍，……亦治公羊，

與魏源和稱譽。而仁和邵懿辰爲尚書通義，禮經通論，指逸書十六篇，逸禮三十九篇爲劉歆矯造，顧反索東晉古文，稱頌不衰，斯所謂倒植者。要之，三子皆好姚易卓犖之辭，欲以前漢經術，助其文采，不素習繩墨，故所論支離自陷，乃往往如讖語。……閻運弟子有井研廖平，自名其學，時有新義，以莊周爲儒術，左氏爲六經總傳，說雖不根，然猶愈魏源輩絕無倫類者。」（同上）

按章氏所述晚清今文學家，其評今文學家的荒唐處，自有道理，而以爲文采代替樸學，詭辯代替實學，是學術的毀滅，則不盡然合於歷史了。我們知道，時代的粗疎放任，固然要求人類的光明理想，但理想的先聲恆常來了一段荒唐的惡夢，且它雖然要求人類的民主生活，但民主的路綫恆常伴着一些自由主義的設計。公羊學派的今文家有怒號的精神，而在急進主義的色彩中，隱藏着改良妥協的本質。任公「熱中」自許一辭，裏面雜揉着的成分頗多，與今文家「致用」一辭相若，破壞方面是歷史的，建設方面則爲反歷史的，太炎所責難「致用」者祇看出了一面。更有進者，中國的近代歷史落到日本維新以後，所走的階段愈加多了。長髮軍的農民叛亂，在基督教的天主——上帝耀幕之中，不妨礙具有平等思想的反滿綱領，而早衝進中國的鴉片戰爭，在軍艦護送海洛英的旗幟之下，不妨礙夾帶着科學人文的歐洲潮流，然而古老的基督教與殺人的海洛英，却成爲好像醒酒吐劑的煤油，烈性地灌入醉者的腹內，居然在酒精與油質一齊滾出醉者的口裏以後，他才需要真的東西了，如首先爲空氣與水分。公羊學派的憧憬，在這裏，要徵言大義了，然而正是在陰陽天人的讖緯方術之中，做了那種不能經常吃在肚裏的煤油，到了後來，廖平的油飛散了，翻翻同的油燒化了，梁任公的油，以「不惜以今日之我與昨日之我挑戰」的理由棄置了，而康有爲的油則硬要令人作爲營養物去服用，極端地跑到復辟的陣營中！歷史耐人探究者，是多麼複雜的關係。

就治學的路徑上而言，其一、古文家多樸實說理者，而今文家反之，如太炎所指出的，多為繼承編織文士的詞章家，他們在文章上大都鋒利動人，頗有重情的浪漫色彩，試讀魏源襲自珍的文章便知，後來評劇同「衝決網羅」的文法，梁任公自言「筆鋒常帶感情」的話即此傳統。

其二、古文家多以宋漢之學分家，依漢排宋。而今文家反之，企求泯滅漢宋之界，且多宋學是宗者（戴望除外），首以方東樹的理學做反動，而朱鳳翔，魏源等都有推崇宋學的主張，如皮錫瑞便最後說明清代漢學家惠、江、戴、段諸人「為漢學職志，皆不敢將宋學抹殺」，他巧妙地曲解漢宋合一的證據，如云「惠氏紅豆山齋楹帖云『六經宗孔孟，百行法程朱』，是惠氏之學未嘗薄宋儒也。戴震……其學本出江永，稱永學自滄師康成後罕其儔匹。永嘗注朱子近思錄，所著禮經綱目亦本朱子儀禮經傳通解。震作原善孟子字義疏證，雖與朱子說經抵牾，亦只是爭辨一理字。……段玉裁受學於震，議以震配享朱子祠，又跋朱子小學……段以極精小學之人，而不以漢人小學薄朱子小學：是江戴段之學未嘗薄宋儒也。」（儒學歷史，六一頁）這些證明，都沒有邏輯的價值，但今文家不薄宋儒的態度，却非常顯明。

其三、古文家多如大炎所云「不欲以經術致用」，且求是者僅限於古書訓詁校勘，如「言不關乎經義小學，意不輔乎儒古訓者，固不著錄」（江藩子江鈞述父撰述之志），此最為今文家所有理由反對者，方東樹即從此入手攻擊，後來公羊學派在將來世界的憧憬上，都有話說，如揮敬說：「彼諸儒博士者，適於尊聖賢，而疏於察庶凡；敢於從古昔，而怯於赴時勢；篤於信專門，而薄於考通方。」（三代因革論）皮錫瑞則公然在最後還說「禹貢治河，洪範察變。」

其四、世之稱清代漢學者，一蘇學惠氏，二、徽學戴氏，三、常州學莊氏。惠學惟「禮」，嚴學惟「

是」，戴學在思想繼承上爲惠學的發展，言乾嘉古文家應以戴學作中心，故太炎亦云「戴學家數，分析條理，皆參密嚴環，上溯古義，而斷以己之律令，與蘇州諸學殊矣。」蘇州惠氏學派「學好博而尊聞」，其古訓是則的研究態度，初亦借漢人的陰陽之說，如惠棟因學易而悟明堂之法，撰明堂大造錄八卷，徵言大義，說：「說卦，帝出乎震。帝者五帝也。在太微之中，五德相承，以成四時，聖人法之，立明堂，爲治天下之大法。……聖人居天子之位，行配天之祭，推人道以極天，而天神降，地示出，人鬼格，夫然而陰陽和，風雨時，五穀熟，草木茂，羣生相遂，物無疵厲，所謂『既濟』定也。……明堂之法本於易，中書言至誠可以贊化育，與天地參，此明堂配天之義也」。這是西漢讖緯之學的古訓是則者。他的學派中樞實亮爲公羊何休之學，撰公羊釋例一書，謂「三傳惟公羊爲漢學，孔子作春秋，本爲後王制作，嘗議公羊者實遺經旨」。其後洪亮吉著公羊穀梁古義，張惠言著周易虞氏易、虞氏消息，這都是太炎所謂「已近陰陽」，而反爲今文家所贊許者，如劉逢祿謂「若元和惠棟氏之于易，……其善學者也」，如皮錫瑞主以惠言虞氏易爲入門書之類。按易與春秋爲今文家的基本哲學，進而據公羊哲學（或神學）以通釋諸經，他們批評戴氏學派，自然要從「家法」上追尋於惠學，實則惠學之於公羊於易傳却不是主要精神所在。這裏，便產生第三學派所謂常州之學。原常州之學，起於莊存與（方耕），與戴東原同時，邵晉涵（二雲），孔廣森（幼植）皆其門人。他是一位當時的宋學者，在宋學被漢學所淹沒的時候，他想從公羊義理中，使宋學與漢學結合，著春秋正辭、春秋舉例、春秋要旨，然不顯於世。他講治天下的義理，「尋先聖微言大義於實表之外」，且不辨真偽，信周禮。信偽古文尙書，以爲偽書存者皆聖人之言，他說：「辨古籍真偽，爲術淺且近者也。且天下學術盡明之矣，黜顧當弗復言。古籍墜湮什之八，頗藉偽書存者什之二，帝胄天孫

，不能旁覽籍氏，惟賴幼習五經之簡，長以通示治天下。昔者大禹謨廢，人心道心之旨，殺不辜冒失不經之誠亡矣；太甲廢，儉德永圖之訓墜矣；仲虺之誥廢，謂人莫己若之誠亡矣；說命廢，股肱良臣啓沃之誼喪矣；旅獒廢，不寶異物賤用物之誠亡矣；冏命廢，左右前後皆正人之美失矣。今數言幸而在，皆聖人之真言，言尤痾癢關後世；宜乞須臾之道，以授肄業者。」（尙書既見）這正是國百詩考據以來的反駁，未其無歷史說用，把代表當時的思混同想，更遠遜於實齋的學術。

他的姪子莊述祖，繼其所學，後來的劉逢祿、宋翔鳳便是述祖的外甥兼弟子，至魏源、龔自珍推崇方耕爲大師，常州之學才爲世人所注意。魏源以莊氏「存大體，玩經文」，尊爲「真漢學者」，定菴則表章云：

「學足以開天下，自韜污受不學之名，爲有所權緩與經重，以求其實之陰濟於天下，其澤將不惟十世，以學術自任，開天下知古今之故，百年一人而已矣！……有史之大隱，於是奮起不爲史而能立言者，其灼然之意，鉤日於虞淵而懸之九天之上，俾不得隱焉而已矣。」（定菴全集，卷七、莊公神道碑）

按今古文之爭在漢代是以左氏，公羊爲中心，皮錫瑞說：

「漢今古文家相攻擊，始於左氏，公羊，而今古文家相攻若仇亦惟左氏，公羊爲甚。……劉歆請立左氏，則博士以左邱明不傳春秋抵之。各經皆有今古文之分，未有相攻若春秋之甚者。」（春秋通論）

在晚清今文家的興起，其始亦以公羊爲中心，他們都在微言大義的號召之下，尊治公羊的「傳義」之法，甚或皮氏以今文家的立場，敢於因重視公羊，而輕視朱子，他說：

「朱子云，春秋義例，不能自氣於心，故未嘗敢措一辭。此朱子矜慎之處，亦由未能專信公、穀，故



義例無所依據也。」

公羊學，首先爲劉逢祿（申受）明白樹立，他以爲左氏春秋，乃晏子春秋，呂氏春秋一類，而非傳春秋者。史遷所謂左氏春秋，是其舊名，名爲春秋左氏傳，實出於劉歆偽改。而對於「非常異義可怪之論」的公羊傳，說：

「公羊所傳最正。……大儒董仲舒，下帷三年講貫，此學大興。然及東漢之末，鄭賈之徒，曲學阿世，煽劉歆之毒焰，鼓圖讖之妖氣，此學之命脈幾絕。幸有任城何休，學識卓絕，尋董何之緒，補嚴歆之缺，此學復明。」（公羊何氏釋例）

「詩毛氏，禮鄭氏，易虞氏，有義例可說。而撥亂反正，莫近春秋，董、何之言，受命如響。然則求觀聖人之志，七十子之所傳，舍是奚適焉？」（同上）

他依據着微言大義的牌子，兼說羣經，他持詩書與春秋並言大義的見解（傳會），如云「詩書皆由正而至於變，詩之四始，言文武之盛，而終於商頌，是記先世之亡國，以爲戒書也；書述二帝三王之業，而終於秦誓，記秦以狄道代周，以霸統繼帝王，爲變之極也；春秋撥亂反正，始元終麟，變極而歸於正。其致太平之正經，垂法戒於萬世，一也。」古文家不但考證書之真偽，而且考證詩之成簡先後（如阮元的詩大雅考），而今文家則如此異義可怪之論，微言大義。他的書還有「論語述何」，例如他解釋論語子欲無言章，以爲子貢說「夫子之言性與天道，不可得而聞也」，就是指性與天道謂之微言，易春秋已備，不言而著。又如他以爲「本立而道生」，就是春秋的「始元終麟」，卽志在春秋，行在孝經。古文家如阮元闢焚性命、闕於仁，都嚴守方法，究明其中的歷史性，而今文家則又如此異義可怪之論，微言大義。

宋翔鳳（子庭），著論語發微，與中受之公羊解說相似。著大學古義說，附會備至。例如解大學「知止而後后有定」，以十二月令，「日長至」「日短至」，牽附陰陽，謂聖人立明堂之禮，在陰陽交爭之時，必有所定；解「定而後能靜」，卽繫辭所謂「龍蛇之蟄，以存身也」；解「靜而後安」，象蛇龍之蟄故安；解「安而能慮」，謂定靜指體象，慮指神明，既定靜即可不齊戒其德，繫辭所謂「能說諸心，能研諸侯之慮」，能慮，則萬事萬物處得其宜，通行於天下國家而止于至善。古文学家因考據著作真偽，曾懷疑大學與繫辭，而非尋常異義可怪之論者，則如此瑣瑣傳會。他著有周易考異，亦牽強比附，把乾坤分做禪讓和放伐二卦，以言聖王大義，和近世算卦測字之術相近。

魏源（默深），生乾隆五九年，卒咸豐六年（一七九四——一八五六），與龔定菴齊名，世稱爲魏龔。今文学家自他們才算成立。魏氏著詩古微，謂「詩有作詩者之心，而又有采詩編詩者之心。有說詩者之義，而又有賦詩引詩者之義。作詩自道其情，情遠則止，不理會聞者之如何。就事而詠，不求其原因。若因諷上而作，但求悟上則足，不理會他人之勸懲。」著有書古微，疑馬鄭古文尙書亦僞，而闡述今文尙書的微言大義。他不但公開力攻戴學古今家，唯心地「直求經文」，而且以清初大儒分裂體用，而主張廢外景向內專的逆流，他說：

「昔越女之論劍曰，臣非有所受於人也，而忽然得之。夫忽然得之者，地不能固，天不能嬾，父兄師友不能佑，其道常主於「逆」，小者逆謠俗，逆風土，大者逆運會，所逆愈甚，則復愈大，大則復于古，古則復于本。」（定菴全集，魏序）

「忽然得之」者，是由今逆于古，由古逆于本，「本」者唯心的代名詞而已，他又說：

「生百世之下，能爲百世以上之語言，能駭宕百世以下之魂魄，春如古春，秋如古秋，與聖詔告，與王獻酬。……火日外景則內闢，金火內景則外闢，外闢斯內照愈專，君憤於外事，而文字變與洞闢，自成宇宙，其金火內景者歟。……千百載後發矚出之，相對猶如坐三代上！」（同上）

這是以公羊漢學追踪宋儒的宗教意識，任公謂之漢學的陸王，實則漢學其表，今文其外，而玄惚的宗教其中也哉！今文家後來以孔子作通天教主，都是有其淵源的。太炎譏刺魏源與常州漢學同流，「妖以誣民，夸以媚虜，大者爲漢奸、劇盜，小者以食客容于私門，『三善』（見前）悉亡，學隱之風絕矣！」按今文家的火油本來是毒素。灌入人腹，足以絕學隱之風，這是時代的要求，如果隱風收起即將毒素用之燃燒，自然沒有問題，然而大義是崇。把三世三統永恆化于今世，則在後來政治的意義上必有一番現實的逆流。太炎所謂媚虜之說，有混同魏源與康有爲二人時代的地方，頗有語病，但我們從歷史的流變研究，便沒有什麼問題了。因爲魏源之爲近代今文家，在微言大義的治學精神上並概括不了他的時代價值，他的經世致用之具體政見，確有營養劑的意義，關於所謂「富國強兵」的當時商業資本主義思想，他是一位先鋒。自然在他的思想中有太炎所謂依漢學媚清之嫌，如言「天地以五行戰陰陽，聖人飭五官，則戰勝於廟堂，戰勝廟堂者如之何？曰聖清尙矣。」（聖武記序）又言「前事者後事之師，元起塞外，有中原，遠非遼金之比，其始終得失，固百代之殷鑒也哉！」（元史新編序）但在太平天國以前的人，這話是可原諒的，更重要的是，他所提出的政治思想，有歷史內容可言的。他說：

「今夫時用不足，國非貧，人材不競之謂貧。令不行於海外，國非羸，令不行於境內之謂羸。故先王不患財用而惟亟人材，不憂不逞志於四夷，而憂不逞志於四境。官無不材，則國積富，境無廢令，則國柄

強。則以之誥奸好不處，以之治財財不蠹，以之蒐器器不竄，以之練士士無虛伍。如是何患於四夷，何憂乎禦侮，斯之謂折衝於尊俎。嘗觀周漢唐宋金元明之中葉矣：瞻其闕夫，豈無懸令？詢其廷夫，豈無充位？人見其令雷行於九服，而不知其令未出階闈也；人見其材雲布乎九列十二牧，而不足其槁伏於灌莽也，無一政能申軍法，刑佚民玩，無一材堪充軍吏，則赦民狂，無一事非耗軍實，則四民皆荒。佚民玩則畫箠不能令一羊；赦民狂則蠶雷不能破一牆；四民皆荒，然且今日揖於堂，明日觴於墮，後日肱於藏，以節制輕桓文，以富強歸管商，以火烈鏡肅議成湯，奚必更問其勝負於疆場矣！記曰，物恥足以振之，國恥足以興之。故昔帝王處變業久安之世，當煥汗大號之日，必蹙然以軍令飾天下之人心，皇然以軍食延天下之人材，人材進則軍政修，人心肅則國威遠。一喜四海春，一怒四海秋，五宮強，五兵昌，禁止令行，四夷來王：是之謂戰勝於廟堂。」（聖武記序）

魏源以上的政論，據他說是「溯洄於民力物力之繁衰，人材風俗進退消息之本末」，而發為議論的。華麗的排比辭句，嘉懿的聖王古訓，婉轉暴露了晚清的腐敗政治，而積極提出了富國強民鈞政綱。外患是近代的列強，故問題不是明末清初的種族夷夏之分，而是近代植民地的新歷史了，古文家「學隱」之風，有三善也好，沒有三善也好，決不能再和現實離開，不求以學經世了。按魏氏「聖武記」，據云「告成於海夷就款江寧之月」，時為道光二十二年（一八四二年），前一年龔定菴已死。鴉片戰爭結果，訂立南京條約，五口通商，大清封建的官僚政治不但被刻上崩壞的烙印，而且中國的民族危機方興未艾，憂國之士，孰能再事所謂「學隱」？正魏氏所謂「凡有血氣者所宜憤悱，凡有耳目者心知者所宜講畫也」。魏氏此記，謂之第一次的萬言書亦可，實不能以「媚虜」二字誣之。同年他還著成「海國圖志」，是一部次於林則

徐所譯四洲記的地理與時務先驅書（自云，鈞稽貫串，創榛闢莽，簡驛先路），今文家在這樣政治的議論中才具有歷史價值。他在這本書中同樣是以一位微言大義的先覺者自居，詩易是他的根據似的，牽附着一套公羊家法，所謂「天不變道亦不變」，公羊學者做地理書，據他講是這樣的天人之學：

「君子讀雲漢、車攻，先於常武、江漢，而知二雅詩人之所發憤；玩卦爻內外消息，而知大易作者之所憂患。憤與憂，天道所以傾否而之泰也，人心所以違寐而知覺也，人才所以革虛而之實也。」（海國圖志敘）

這是他寫海國圖志的公羊的義法，居然以「憤與憂」的情緒做知覺運動的前題。他從外患講到內政，是最早的「變法」「維新」思想，他說：

「是書何以作？曰，爲以夷攻夷而作，爲師夷長技以制夷而作。易曰『愛惡相攻，而吉凶生，遠近相取，而悔吝生，情僞相感，而利害生』。故同一禦敵（即指攻守國防）而知其形與不知其形，利害相百焉；同一款敵（按即指通商外交），而知其情與不知其情，利害相百焉。古之馭外夷者，諷以敵形，形同凡塵，諷以敵情，情同寇讎。然則執此書即可馭外夷乎？曰唯唯否否。此兵機也，非兵本也，有形之兵也，非無形之兵也。明臣有言，『欲平海上之倭患，先平人心之積患』。人心之積患如之何？非水非火非刀非金，非沿海之奸民，非吸烟販烟之莠民。……去僞去飾，去畏難，去養癰，去營窟，則人心之寐患去其一；以實事程實功，以實功程實事，艾三年而蓄之，網臨淵而結之，毋馮河，毋畫餅，則人才之虛』祛其二。『寐患』去而天日昌，『虛患』去而風雷行。傳曰：『孰寇於門，孰治於田？四海既均，越裳是臣。』」

〔海國圖志敘〕

他的意思是國防要有國防的知識，外交要有外交的知識，然國防與外交並非國家的根本之圖，而在於去「積患」，積患有二，一為「寐患」，一為「虛患」，所謂寐患之積，由他所言的五個去字看來，似指黑暗專制的影子，「去」了這積患，便人心知覺起來，而「天日昌」了，這是模糊的一種開明思想；所謂虛患之積，由他所講的以實事實功治虛患看來，似指封建無法的影子，「去」了這種積患，便人才實用，而「風雷行」了，這又是模糊的人本思想。他偶使用革字（如革虛），或使用去字祛字，實充分包含了變法的萌芽內容。這是「大義」，而天日、風雷的義法在這裏便是所謂「微言」了。公羊學家，是三句話不離本行的。他以「憂與憤」的家法，應用在醒覺寐醉的人心上，就知道我們上面煤油劑的比喻不是隨便的比喻。他的維新思想，又在「擬進呈元史新編」序中暗射着，他說：

「如外疆中乾之人，軀幹龐然，一朝瘦木；於是河潰於北，漕梗於南，兵起於東。大盜則一招再招，官至極品，空名宣勅，逢人即授。屯膏吝賞於未熾之前，而曲奉驕子於燎原之後。人心愈渙，天命靡常。二三豪傑魁壘忠義之士，亦冥冥中輒自相蚌鷸，譖被顛倒，而莫為之所。若天意，若人事焉。嗚呼，孰使然哉？……其始終得失，固萬代之殷鑒也哉！」

「外疆中乾」，在一八四二年的南京條約畢現於世界之時，一語道破，他的「海國圖志」實在是一個變法宣言，該書目錄甚別緻，如下：

「以守為攻，以守為款；用夷制夷，疇司厥權：述籌海篇第一。

縱三千年，圖九萬里；經之緯之，左圖右史：述各國沿革圖第二。

夷寇夷煙，母能入界；盡我廣藩，尙堪敵愾：志東南洋海岸各國第三。

呂宋爪哇，填罅日本；或噬或駭，前車不遠；志東南洋各島第四。  
教閩三吏，地割五竺；鶴巢鳩居，爲震且毒；述西南洋五印度第五。  
維督與黔，地遼疆闊，役使前驅；嚙誣海客；述小西洋利未惡第六。  
大秦海西，諸戎所巢；維利維威，實懷沖鷄；述大西洋歐羅巴各國第七。  
尾東首西，北畫冰漠；近交遠攻，陸戰之鄰；述北洋俄羅斯國第八。  
勁悍英寇，格拱中原；遠交近攻，水戰之援；述外大洋彌利堅第九。  
人各太天，教綱於聖；離合紛紜，有條不紊；述西洋各國教門第十。  
萬里一朝，莫如中華；不聯之聯，大食歐巴；述中國西洋紀年表第十一。  
中歷資西，西歷異中；民時所援，我握其宗；述中國西歷異同表第十二。  
兵先地利，豈間遐荒；聚米畫沙，戰勝廟堂；述國地總論第十三。  
雖有地利，不如人和；奇正正奇，力少謀多；述夷情備采第十四。  
知己知彼，可款可戰；匪證奚方，孰瞽眩眩；述夷情備采第十五。  
水國特舟，猶陸特堞；長技不師，風濤誰讎；述戰艦條議第十六。  
五行相克，金火斯烈；雷奮地中，攻守一轍；述火器火攻條議第十七。  
軌文匪同，貨幣斯同；神奇利用，盍殫明聰；述器藝貨幣第十八。』

看了這個目錄，就知道「洋務」的內容，在當時僅爲軍備，外交（款夷的內容亦多爲商業貿易），以及商幣（貨幣）罷了，還沒有民主立憲等東西的。公羊學派的基本思想，不論在最初以及最後，一貫地有

商業資本的背景，從魏源神奇的貨幣崇拜論，到康有爲的商業救國論，其間傳統至明。

魏源的維新思想，主要在戰、款二字，戰言軍備攻守，款言通商外交，這完全是初期商業資本主義時代的中國版，所以認識公羊學派的大義微言，應該不爲其義法所迷，而在這些地方探求才是。他說：

「自夷變以來，帷幄所擘畫，疆場所經營，非戰卽款，非款卽戰。……何以款？以守爲戰，而後外夷服我調度，是謂以夷攻夷。以守爲款，而後外夷範我馳驅，是謂以夷款夷。自守之策二，一曰、守外洋不如守海口，守海口不如守內河；二曰、調客兵不如練士兵，調水師不如練水勇。攻夷之策二，一曰、調夷之仇國以攻夷，師夷之長技以制夷。款夷之策二，一曰、聽互市各國以款夷，持鴉片初約以通市。」（海國圖志，籌海篇）

師夷，款夷，所師者爲他的堅甲利兵與神奇貨幣，所款者爲通商互市與以夷款夷，這在當時仍持閉關自守禁用洋貨（管同作禁用洋貨議）的空氣中，頗爲大膽的言論，在他的貨幣理論中可以看出想把「外疆中乾」的老人，施療以貨幣流通的新血液，有以商業對商業的思想。由這裏說，他評漢學無用，亦就具有時代意義了。



### 第三節 揭露封建黑暗預言民族危機底議政家龔定菴

(一) 一個時代的號筒

龔自珍亦名鞏祚，號定菴。浙江仁和人。生於清乾隆五十七年，卒於道光二十一年（一七九二—一八四一），享年僅五十歲，年長於魏源，而早死於魏氏之前十五年。他死前一年鴉片戰爭爆發，死後一年即訂立被天荒的不平等條約，所謂南京條約，再後九年洪秀全即起義。魏源在太平軍入江寧以後還寫出他的「齊古微」，然而定菴雖亦探討經史（史重於經，詳後），主以經還經，以子還子之六經正名，多論春秋決疑的大義，但他早已不能寫定羣經了，例如他在古史鈞沈論三（志寫定羣經）裏說：「友朋……皆語自珍曰，曷不寫定易書詩春秋？方讀百家，好雜家之言，未暇也。內閣先正姚先生語自珍曰、曷不寫定易書詩春秋？又有事天地東南西北之學，未暇也。……吾之始猖狂也，撼姬周之末多岐，撼漢博士師弟子之多歧。今也不然，撼……無以俟予，予所撼日益下，惡如何，惡如何？……卒不能寫定易書詩春秋。」他所撼目下，不但降於六經之外（如他尊告子的性說，尊列子的學說——謂有真理什之七八，嘉佛典的思想，以至搜討當代掌故之學），而且益日降於東西南北之學，故他成爲當時真正的一位議政專家。他的思想的結晶，最富人民性，可以說真正在他的「東西南北之學」方面客觀地批判了古文家的「學隱」。

他的思想中心是他的社會批判論，而他的經史之學則爲附屬的東西。他是名古文家、小學家段玉裁的外孫，自然家學淵源，使他少年即有所成就，但這卻不是基本原因，主要使他大發議論者是那個時代，如他所云「士大夫奄然而無有生氣……不可不爲變通者」，故他少年的作品，如明良論（四篇），如乙丙之

際的諸論文，都沒有家學的傳統，而是自樹一枝，成了時代的號筒。正亦由於他是「少年」，自云「猖狂」的少年，才能在舊的腐朽社會，無所顧慮地做其批判，而他所謂「老成之典型，……因閱歷而審慮，因審慮而退意，因退意而戀其籍，年高而顧其子孫」，何能思自表見？

首先我們研究他的少年作品，「明良論」與「乙丙之際箸議」諸篇。明良論，據段玉裁評記，末寫甲戌秋日，是年為嘉靖十九年，他自己自註「四論為弱歲後所作」，以是推之，作文年代當在他二十歲以後至二十二歲之間。乙丙之際箸議，既云乙丙之際，便在嘉慶廿年至廿一年，是時他為二十四、五歲。在這五年之間，這位少年的思想，真可謂「東西南北之學」，驚世駭俗，無怪乎後一輩梁任公說：

「唯清思想之解放，自珍確與有功焉，光緒間所謂新學者，大率人人皆經過崇拜龔氏之一時期，初讀定菴文集，若受電然，……。」（清代學術概論一二二——三頁）

他的外祖父玉裁「加墨矜寵」，一方面感於時代警其才，他方面更以「古」字掩其鋒，云：

「四論、皆古醫方也，而中今病；豈必別製一新方哉？且髦，猶見此才而死，吾不恨矣！」

乙丙之際的論文為「東西南北之學」，「壬癸之際胎觀」九篇，則為「天地……之學」。（他在卅一二歲時期頗有一番自斂，似乎退而追求一個世界觀，這些關於自然的哲學，卻盡是瑰瑋的辭句，看不出其價值的）。

他暴露了當時的封建制度，譬之為滿身疥癬的病體，沒有法子治療，祇有把四肢縛在獨木之上束縛着，停着不動。封建制度的束縛之病，亦祇「一束於不可破之例」中，任滿身腐敗疥癬自然蔓延，美其名曰「奉公守法」。他的議論曰：

一人有疥癬之疾，則終日搨搔之，其瘡痛，則日夜撫摩之，猶懼未艾，手欲勿動不可得，而乃臥之以獨木，縛之以長繩，俾四肢不可以屈伸，則雖甚痛，而亦冥心息慮以置之耳，何也？無所措術故也。

「律令者吏胥之所守也，政道者，天子與百官之所圖也。……爲天子者，刑迪其百官，使之共治天下，但責之以治天下之效，不必問其若之何而以爲治。……約束之，羈縻之，朝廷一二品之大臣，朝見而免冠，夕見而免冠，議處審議之諭不絕於邸抄，部臣工於綜核，吏部之議羣臣，都察院之議吏部也，靡月不有。府州縣官，……大抵逆憶於所未然，而又絕不計畫其所已然。……官司之命，且倒懸於吏胥之手，彼上下其手以處夫羣臣之不合乎吏胥者，以爲例如是。……夫聚大臣羣臣而爲吏，又使吏得以操切大臣羣臣，……忍不能以一日善其所爲。……使奉公守法畏罪而遵可爲治，何以今之天下尚有幾微之未及於古也？天下無巨細，一束之於不可破之例，則雖以總督之尊，而實不能以行一謀專一事！……權不重則氣不振，氣不振則偷，偷則微，權不重則民不畏，不畏則狎，狎則變，待其權且變，而急思所以救之，恐異日之破壞條例，將有甚焉者矣！」（明良論四）

定菴此論，痛斥清政陵夷衰微的病態，病已深沈，猶不思救治，祇怕人不服從，束縛羈縻，一之以不破之「例」，使權無所行，一切束手待斃。他已經預言着，不要怕破你們皇帝的成例，異日破例者不可說想是什麼力量！故魏公用春秋公羊家的義法，說明在這種專制羅網之下，束縛得社會沒有黑白是非，戕殺得人心且死，最後有才者求其「一便」，「亂亦不遠矣」，果然，來了太平天國。他的議論甚爲精到，還在現代人看來，還覺是言之有物的，如次：

「世有三等。三等之世皆觀其才。才之差者，治世爲一等，亂世爲一等，衰世別爲一等。衰世者，文

類治世，名類治世，聲音笑貌類治世。黑白雜而五色可廢也，似治世之太素。宮羽清而五聲可錄也，似治世之希聲。道路荒而畔岸墜也，似治世之蕩蕩便便（一本作平平）。人心混混而無口過也，似治世之不讓。左無才相，右無才史，闔無才將，庠序無才士，隴無才民，廩無才工，衢無才商，抑巷無才偷，市無才狙，藪澤無才盜，則非但魁君子也，抑小人甚魁。當彼其世也，而才士與才民出，則百不才督之縛之，以至於僂之，僂之非刀、非劍、非水火，文以僂之，名亦僂之，聲音笑貌以僂之。僂之權不告於君，不告於大夫，不宣於兩市，君大夫亦不任受，其法亦不及要領，徒僂其心，僂其能變心，能憤心，能思慮心，能作為心，能有廉恥心，能無渣滓心。又非一日而僂之，乃以漸。……才者自度將見僂，則蚤夜號以求治；求治而不得，悻悻者則蚤夜號以求亂。夫悻且亂，且昭然胸然以思世之一便已，才不可問矣！庸之倫，愚有辭矣，然而起視其世，亂亦竟不遠矣！是故智者受三千年史氏之書，則能良史之憂憂天下。憂不才而庸，如其憂才而悻，憂不才而衆憐，如其憂才而衆畏。……探世變也，聖之至也！」（乙丙之際箸議第二）

他所描繪的當時貪污、剝削、因襲的現象，可謂尊史者的大膽狂言，他說：

「客問襲自珍曰：子之南行也，奚所觀？曰異哉！……（上略所睹者四）……佐雜書小吏者，必交於州縣，佐雜畏此人矣；州縣之書獄者，必交提府，州縣畏此人矣；府之書獄者，必交於司道，府畏此人矣；司道之書獄者，必交於督撫，司道畏此人矣；督撫之上客，必納交於部之吏，督撫畏此人矣；吾睹五。其鄉之籍同，亦有師，其教同，亦有弟子，其尊師同，其約齊號令同，十八行省皆有之；對踞而鸚鵡，羣引而蠅擊，亦有愛憎恩仇，其相朋相攻，聲音笑貌同，官去弗與遷也，吏滿弗與徙也，各行省又大抵同；吾睹六。

狎富久亦自富也，狎貴久亦自貴也；農夫織女之出，於是共之，宮室車馬衣服僕妾備：吾睹七。七者之賂，非愛非劇，非醒非瘡，非鞭非箠，非符非契約，析四民而五，附九流而十，挾百執事而顛倒下上，哀哉，誰爲之而壹至此極哉？」。（乙丙之際籌議第三）

這顯然已經探討到封建政治的最深刻的地方，四民而外的第五種人，自然是超經濟剝削的官僚羣了，農夫織女之出僅備他們荒淫無恥，故他又有一「明良論二」以闡明之：

「士皆知有恥，則國家永無（按卽云無國恥）恥徒，士不知恥，爲國之大恥！……官益久則氣愈熾，望愈崇則諂愈固，地益近則媚亦益工。……臣節之盛，掃地盡矣！……郭隗說燕王曰、帝者與師處，王者與友處，伯者與臣處，亡者與役處，憑凡其杖，顧盼指使，則徒隸之人至，恣睢奮擊，响藉吐唾，則斷役之人至。……坐而論道謂之三公，唐宋盛時，大臣講官不輟賜坐賜茶之舉，從容乎便殿之下，因得辯論古道，儒傾輿起；及據季也，朝見長跪，夕見長跪之餘，無此事矣，……殿陛之儀，漸相懸以相絕也！……竊窺今政要之官，知車馬服飾言詞捷給而已，外此非所知也；清暇之官，知作書法廣詩而已，外此非所問也。堂階之言，探喜怒以爲之節，蒙色笑獲燕間之賞，則揚揚然以喜，出誇其門生妻子，小不霽，則頓搶地而出，別求夫可以受眷之法。……務車馬捷給者，……曰我早晚直公所，已賢矣，已勞矣；作書賦詩者，……以爲安其位一日，則一日榮。……且願其子孫世世爲老成，國事我家何知焉。嗟乎哉！如是而封疆萬萬之一有緩急，則紛紛鳩燕逝而已，伏棟下求俱壓焉者尠矣！……有緩急之舉，主人憂之，至戚憂之，……至其家求寄食焉之寓公，旅進而旅象焉之僕從，伺主人喜怒之狎客，試召而詰之，則豈有爲主人分一夕之愁苦者哉？」

他把封建政治之第五種人，形容得如此其無恥，一旦國家有事，這些人便因了廉恥喪亡，羣作鳥獸散。他推源爲什麼造成了這樣現象，結論非常膽大，專制政治貴賤之儀相懸相絕使然。他敢於把國家事在君臣之間作爲「坐而論道」的平等看待，這含着近代的開明思想，反乎此，則專制君主必須造成一人之榮，萬人之辱，故他在古史鈎沈論一（覘恥）篇，明白指出：

「昔者霸天下之氏，稱祖之廟，其力疆，其志武，其聰明上，其財多，未嘗不仇天下之士，去人之廉，以快號令，去人之恥，以嵩高其身。一人爲剛，萬夫爲柔，以大便其力疆武，而允孫乃不可長，乃誹、乃怨、乃責問其臣、乃辱。榮之亢、辱之始也；辨之亢，誹之始也；使之便、任法之便，責問之始也。：積百年之力，以震盪摧鋤天下之廉恥，既殄、既獮、既夷、顧乃席虎視之餘蔭，一旦責有氣之臣，不亦莫乎！」

這樣看來，「摧鋤天下之廉恥」者，不自衰世起，似歸源於清代的多爾袞這樣人物。專制政治爲了養成無恥的僕從與狎容，必須使臣下都無生氣，故制定一套「資格」，在幾十年的無恥基爾特之中，世故閱歷得奄然一息，他的「明良論三」概乎其體言之：

「凡滿洲漢人之仕宦者，大抵由其始宦之日凡三十五年而至一品，極速亦三十年。賢智者終不得越而遇，不肖者亦得以馴而到，此今日用人論『資格』之大略也。夫自三十進身以至於爲宰輔爲三品大臣，其齒髮固已老矣，精神固已憊矣。雖有耆壽之德，老成之典型，亦足以示『新進』，然而因閱歷而審慮，因審慮而退意，因退意而尸玩，仕久而戀其籍，年高而顧其子孫，儼然終日不肯自請去。：：其『資格』淺者曰，我積俸以後時，安靜以守格，：：：冀得尙書侍郎，奈何『資格』未至，嘵嘵然以自喪其資格？其『

資格一深者曰，我既積俸以俟之，安靜以守之，久久而危致乎是，奈忘其積累之苦，而曉然以自負其歲月爲？……此士大夫所以盡奄然而無生氣者也。當今之弊，亦或出於此，此亦不可不爲變通者也。」

定菴暴露得太深刻了。他的議論多從心理學上研究起，還沒有到人類學的研究，更沒有進至歷史學的研究，但近代的理論過程是有步驟的，初期要求人文主義或個人主義的思想，大都愛從心理學的分析入手，盧梭的天賦人權說即其一例。定菴的明恥論，在上面所引述中看來，不是一般的知恥論，而是近代意義的批判，他的最後目的是存於不可不變革。由奄然無生氣的無恥社會，改革爲躍然欲生的有恥社會，人民有恥，於是便無國恥了。他的「更法」論，實在是維新的先驅者，他說：

「仿古法以行之，正以救今日東縛之病，……奈之何不思『更法』？瑣瑣焉屑屑焉惟此之是行而不虞其侈也？……刪其文法，指除科議，裁損吏議，……以進退一世。又命大臣以所當爲，端羣臣以所當從，……而勿苛細以繩其身，將見堂廉之地，所圖者大，所議者遠，所望者深。……盛世君臣之所有爲，……必非吏胥之私智所得而仰窺。」（明良論四）

他的「更法」論，不但是基於理之當然，而且基於勢之必然，他直言如不更法，「亂將不遠」，甚至於預言興亡在於「改圖」，天並不長樂一姓統治天下的，這話正議到愛新覺羅氏的沒落，而被後一代所「革」了，他說：

「……拘一祖之法，憚千夫之議，聽其自隆，以俟踵興者之改圖爾！一祖之法無不敵，千夫之議無不窮，與其贈來者以勸改革，孰若自改革？抑思我祖所以興，豈非『革』前代之敗耶？前代所以興，又非『革』前代之敗耶？何踴然其不一姓也！天何必不樂一姓耶？鬼何不享一姓耶？奮之奮之，將敗則豫師來姓

，又將敗則豫師來姓！易曰，窮則變，變則通，通則久。」（乙丙之際著議第七）

定庵在當時飽嘗着黑暗面，故語多憤恨，而又憧憬着未來歷史的曙光，故語亦近於夢想，然而悲劇的時代在當時並沒有使他可以信仰不移的光明前景，在這樣矛盾之下，他的話「涼燠」不啻，或問子之言何數涼而數燠也？告之曰吾未始欲言也，吾言如治疾，燠疾至涼之，涼疾至燠之，亦有不言，則其無病者也。（按此語為諷刺）無疾者賢乎？曰否，有疾賢。疾淺賢乎？疾深賢乎？曰疾深賢。……至人之言，人情不得已！……」（涼燠）故他所議所論，皆出其不得已，然不得已之言則又為世人驚之疑之（參看上引全文），於是他不言，不言之隱，所謂「無疾」，然無疾正所以不可救藥了！他時而「尊史」之言責，時而「尊命」之超脫，時而「尊任」之改革，時而「尊隱」之野託，文頗不羈，這正是他的悲劇心理。

他在「尊隱」一篇中，流露了他悲觀於更法論，而隱隱約約借託於山中之民，道出將來的光明不在朝而在野了，因他不敢明言，文甚瑰麗難於捉摸，但紬繹之，「尊隱」實不是做隱士去，而是說把希望寄託於「野」去了，讀古人的文章要小心他的烟幕。他的這篇文章，從開首一句「將與汝枕高林」，至山中之悼民，純為烟幕，繼則把歷史變遷分了三期，託之於「古史氏」之言，這位史氏誰氏，不得而知，大約他的文章頗莊子，亦所謂寓言什九吧？第一期第二期早時午時，君子生此時際，樂看「京師」之繁榮，人民狎野；然而到了夕時則不然，試看它的圖景：

「日之將夕，悲風驟至，人思燈燭，慘慘目光，吸飲莫氣，與夢為鄰，未卽於牀。丁此也以有國，而君子適生之，不生王家，不生其元妃嬪嬙之家，不生所世世象豷之家。從山川來，止于郊而問之曰，何哉？古先冊書，聖智心肝，人功精英，百工魁桀所成。如「京師」，京師弗受也，非但弗受，又裂而磔之。



醜類皆竄，詐偽不材，是盡是任，是以爲生資，則百寶咸怨，怨則反其『野』矣！貴人故家蒸嘗之宗，不樂守先人之所予重器；則寡人之子篡之，則『京師』之氣洩，京師之氣洩，則府子『野』矣！如是則『京師』貧，『京師』貧則四山寶矣！古先册書，聖智心肝，不留『京師』，蒸嘗之宗之孫，見聞媿媿，則『京師』賤，賤則『山中』之民，有自公侯者矣！如是則豪傑輕量『京師』，則『山中』之勢重矣！如是則『京師』如鼠壤（按鼠壤二字甚露骨），如鼠壤則『山中』之壁壘堅矣！『京師』之日短，『山中』之日長矣！風惡、水泉惡、塵霾惡，『山中』泊然而和，冽然而清矣！人攘臂失度，啾啾如蠅蛇，則『山中』戒而相與修網靡矣！朝士寡助失親（按寡助二字露骨），則『山中』之民，一讞百吟，（按四字影射農民結社）一呻百問疾矣！朝士僞焉偷息，簡焉偷活，側焉徨徨去留，則『山中』之歲月定矣！多者，過暴候『山中』者，生鐘簾之思矣！童孫踟躕，過『山中』者，祝壽者之母遯死矣！其祖宗曰，我無餘榮焉，我以汝爲殿！其山林之神曰，我無餘怒焉，我以汝爲殿矣！俄焉寂然，燈燭無光，不聞餘言，但聞鼙聲，夜之漫漫，鷓且不鳴，則『山中』之民，有大聲音起（按此四字影射民變），天地爲之鐘鼓，神人爲之波濤矣！（注意，以上有十六個矣字）

這是定菴的一篇妙文，意思非常明白，他比晚清王朝爲日之將夕的黑暗社會，在這時最可怕的景象發生了，京師一切失道，反之，山中或野鄙活動起來了，（看十六個矣字），雖祖宗神靈亦悲觀於京師的大清王朝，而矚望於山民之民了，然而猶在這時還要靜聲其睡意，紛飾其太平，一直臨近天明，「山民之民」（按定菴此四字爲代數學上的X，後來真正實在人名，那就是洪秀全其人）忽然大聲響作，起來革命，所謂「天地爲之鐘鼓」即指另爲一朝天地，所謂「神人爲之波濤」，即指當朝貴人的沒落。這篇文

章，按他的詩句有「少年尊隱有高文」講，是他的得意傑作，文中雖然託於「古氏史」之言，寄於「山中

之民」之行，但內容則現實之至，故他的詩又云「少年哀樂過於人，歌泣無端字字真，旣壯周旋難癡點，

童心來復夢中身！」這樣看來，像這篇文章當是他的真話，沒有雜着壯年以後的癡點心理。此文末云：

「民之醜生，一縱一橫，且暮爲縱，居處爲橫，百世爲縱，一世爲橫，橫收其實，縱收其名。之民也，壑者歟？邱者歟？堙者歟？避其實者歟？能大其生以察三時，以寵靈史氏，將不謂橫天地之隱歟？聞之史氏矣，曰百媚夫不如一狙夫也，百酣民不如一瘁民也，百瘁民不如「一之民」也。則又問之曰，之民也，有待耶，無待耶？應之曰，有待。孰待？待後史氏。孰爲無待？應之曰，其聲無聲，其行無名。大憂無蹊轍，大患無畔涯，……後史氏欲求之，七反而無所睹也。悲夫、悲夫！夫是以又謂之縱之隱。」（尊隱）

這些話又看出他對於那位作大聲音的山之民有所期待，一方面相信着總有「山之民」把歷史的「縱」，變爲現實的「橫」，他方面則在後史氏的目前要硬找尋，還是馬下求不到所謂「一之民」，因爲他是很神祕的，不讓人發覺，「惟縱而隱」不過是時間罷了。文章極其瑰瑋，而意思不能豁達，然這亦可謂大膽的言論。作者以爲這篇文章埋沒了一百餘年，現在才讓我們讀懂。他類似這樣寓言體裁的文字頗多，例如他說：

「主上優閒，海宇平康，……士大夫以暇日養子弟之性情，旣養之於家，國人又養之於國，天胎地息，以深以安。……乃縛草爲形，實之腐肉，教之拜起，以充滿于朝市；風且起，一旦荒忽飛揚，化而爲沙泥！子列子有言：『君子化猿化鶴，小人化虫化沙，等化矣。』然而猿鶴似賢矣，噫噫噫噫！」（與人箋

這亦是暴風雨的預測之言，所謂「探世之變，聖之至也。」在暴風雨到來，士大夫都要在時代的風浪中「化而爲泥沙」，讓殘酷的歷史去裁判。他亦有時實在地講出來，不盡然全爲寓言，例如他說：

「師儒，重於其君，君所以使民者則不知也，重於其民，民所以事君者則不知也。生不荷擾勸，長不習吏事，故九州謠俗，戶闕未窺，昭代功德，瞠目未睹。上不與君處，下不與民處，……昧王霸之殊統，文質之異尚，其惑也，則且嚮古以窺今，翼然異寡適者矣。……是故王治不下究，民隱不上達，國有養士之費，士無報國之日，殆夫殆夫，終必有受其患者。……」（乙丙之際箸議第六——治學）

他雖然說壯年雜癡點，但他死之前一載，猶給人書中憤慨言之，他說：

「開闢以來，民之驕悍不畏君上，未有甚於今日中國者也！今之中國，以九重天子之尊三令五申，公卿以下舌敝唇焦，於今數年，欲使民不吸鴉片烟，而民弗許，此奴僕踞家長，子孫筆祖父之世宙也。即使英吉利不侵不叛，望風納款，中國尙且可恥可憂，願執事且無圖英吉利！」（與人箋八）

定菴在當時微言大義，要比魏源實在而深刻，魏源多倡什麼「以夷攻夷，以夷款夷」之不着根本之論，而定菴則主要重視國本，尤其集中筆鋒對於封建的弊端大施攻擊，上面的話即非常顯明，沒有奴僕踞家的內政可以禦外患的，故他不似魏源的策士態度，而是具有政治家的風度的。他已經憧憬到「山民之民」的大聲疾呼，天地風雲的揚沙走石，亦可以說是公羊學派新的天人之學，因而他在少年時代就對於執政的滿清貴族士大夫痛下貶責，甚至說你們滾下來罷！閉了你們的宮庭罷！他說：

「居廊廟而不講揖讓，不如臥穹廬，衣文繡而不聞德音，不如服囊鍵，居民上正顏色而患不尊嚴，不

如閉宮庭，有清廬閒館而不進元儒，不如闢牧豎，祭人之生而不錄人之死，不如合客兵，勞人祖父而不問其子孫，不如募容作。」（乙丙之際著議第九）

這些話何等尖刻，他巧於文辭，他說上面的話，是「聞之聰古子，聰古子聞之思古子，思古子聞之諱古子」講的，誰知道這位少年的勃勃新生氣，而沒有古風。然爲什麼他總是寓言古史氏、諱古子人物呢？他知道封建危機的關頭，當道的貴族官僚最沒有人性，而他又更批評暴露甚至想殺死他們，這就難了。他的文「捕」法產生了，試看三篇「捕」文：

「今者有蠅，蠅、一名射工，是性善忌人，衣裳略有文采者輒忌，不忌纓絰（按指亡國奴），能含沙射人影，人不能見，必反書之名字後噬之。捕之如何？法用蔽葦草七莖，自障蔽，則蠅不見人景；又用方取諸月中水洗眼，著純黑衣，則人反見蠅，可趨入蠅羣，則蠅眩瞽。……如是四徧，蠅死，烹其肝，大吉！」（捕蠅第一）

「今者有熊鵝鴟鵂豺狼，是性善愎，必噬有恩者及仁柔者。捕之如何？法用敗絮牛皮，僞爲人形，手執飼具以示人恩，中實以熾鐵，咆哮來吞，絮韋吞已，熾鐵火起，糜灼其心肝。……如是四徧，則其種類皆殄絕，吉。」（捕熊鵝鴟鵂豺狼第二）

「今有狗蠅螞蟻蚤蠊蚊蚋，是皆無性，聚散皆適然也，而朋嗜人，使人憤耗。治之如何？法不得殄滅，但用冰一拌，置高屋上，則蠅去；又煉猛火自燒田，則亂草不生，亂草不生則無所依，則一切虫去。……」（拘狗蠅螞蟻蚤蠊蚊蚋第三）

他說這些法子都是「法則上古」，這且不論。他寫三篇捕文時，說：「居於郊野，魂飛飛以朝征，魄

「癡悽而夕處」，可見他在黑暗中要求朝氣。他刻「蠟」爲第一，「熊鷹」爲第二，「狗蠅」爲第三，他以爲這些無人性的東西，要以各種方法去「捕」，第一種爲神祕法，這類似他的文章作風的「天人之學」，第二種爲「色柔內剛」法，這類似他的文章作風的「尊史之學」（下詳），第三種爲悲憫法，這類似他的文章作風的「觀變之學」。好個文章聖手！然而他的「箬議」亦苦矣！若在他要在文章內容中有人民性。

他在死前三年（戊戌）送林則徐到廣東赴任，上書言三種決定義，三種旁義，三種答難義，一種歸墟義。三決定義，言平銀價（因從乾嘉之際，中國滿銀運動流于外國，銀價高漲，物價不平，致生經濟危機。文中此點未說明）；嚴禁鴉片；重兵防禦。三一般義，言杜絕外貨，從奢侈品着手；阻止外人，僅居奧門；整修軍器。一種歸墟義，期林公由一省之治使「中國十八行省銀價平，物力實，人心定」，實在是商業資本時代的中國所必走的途徑，可謂「尊史」家之言。至於關於答難義，他詳細解釋懷疑者的問題以後，便和上面的憎恨相似，獻策於林公「殺一儆百」，他說：

「逆難者皆天下點猾游說，而貌爲老成迂拙者也。粵省僚吏中有之，幕客中有之，游客中有之，商估中有之，恐紳士中未必無之，宜殺一儆百！公此行，此心爲若輩所動，游移萬一，此千載之一時，事機一跌，不敢言之矣，不敢言之矣！」（送欽差大臣侯官林公序）

點猾者正是他看出的封建制度束縛機械中所產生的奴性人物，這些人布于海宇，「忌文采不忌綬經」，「爲謀改革者的大患，定菴所勸林公則徐和他們的鬥爭決心，當是在當時最嚴重的難題，所謂「積重難返」，「卽有一二偶出豪士欲返弊政，那些羣「蠟」亦要把他陷害的，定菴見於此，林公更見於此，故在答定菴的輿論說者「謂彼中游說多，恐爲多口所動，弟則慮多口之不在彼也，如履如臨，曷能已已！」林公所

指「不在彼」者更有甚於在彼者，顯然是指在朝的一般家奴了，他後來就是被那般定菴所謂「貌爲老成迂拙者」彈刻得負罪遠戍新疆，而此時定菴已死不及見，那麼他「不敢言者，不敢言者」的前途，便是大暴於世界的民族危機！他除了「不敢言者」，難道因憂憤之至，下文應含有「不敢見者，不敢見者」的話麼？

(二) 定菴的尊史清議

原清自開國以來，大興文字之獄，鉗人民之口，東士大夫之行，養成了晚清的惡習自封而不敢危言，定菴所謂「拘一祖之法，憚千夫之議，聽其自墜，以俟踵興者之改圖」。定菴既狂爲議政，則清議之倡是他的任務。他服官京師雖屬小官（禮部主事），但多越分的議論，例如他在「上大學士書」中說：

「自珍少讀歷代史書及國朝掌故。自古及今，法無不改，勢無不積，事例無不變遷，風氣無不移易，所恃者人材必不絕於世而已。夫有人必有胸肝，有胸肝則必有耳目，有耳目則必有上下百年之見聞，有見聞則必有考訂同異之事，有考訂同異之事，則或胸以爲是，胸以爲非，有是非則必有感慨激奮。感慨激奮而居上位，有其力，則所是者依，所非者去，感慨激奮而居下位，無其力，則探吾之是非而昌昌言之。如此，法改胡所弊，勢積胡所重，風氣移易胡所懲，事例變遷胡所懼？中書內閣，糜七品之俸，于今五年，所見所聞，胸弗謂是；同列八九十輩安之，而中書一人胸弗謂是；大廣衆，苟且安之，夢覺獨居，胸弗謂是；入東華門，坐直房，昏然安之，步出東華門，神明滿然，胸弗謂是；同列八九十輩，疑中書有痼疾，弗辨也，然胸弗謂是；如銜魚乙以爲茹，如齶蠅粟以爲坐。（下言興革諸端，皆中當時苟安之局面，法典陵夷之積病）」

定菴在內閣裏發現許多「胸弗謂是」的現象，禁不住要譴盛世危言，但他所講的一套發言權的道理，則和當時的官僚政治實不相容，他的話不召禍便算幸事，所以他減低折扣了他的議論，有時祇為平易之言，他說：

「開闢夜思，其為今日易施行之言，又為雖不施行而言不駭衆之言，又為閣下用文學起家分所得言之言，又為自珍所得言於閣下而絕非自珍平日之狂言。」（擬釐正五事書）

但就是不駭衆的條陳，其中第五事，即廢科舉的重要建議，他說：

「今世科場之文，萬喙相因，詞可獵而取，貌可擬而肖。坊間刻本，如山如海。四書文錄士五百年矣，士錄於四書文數萬輩矣，既窮既極，閣下何不……上書乞改功令，以收真才？」（同上，他另一篇「述思古子議」更說明科舉模仿之失去人性，「言也者，不得已而有者也。如其胸臆本無所欲言，其才識又未能達於言，強之使言，茫茫然不知將為何等言。不得已姑效他人之言……實不知其所以言，於是剽掠脫誤，摹擬剽到，如醉如寢以言。……宜變功令。」）

這些更改法制的言論猶是所謂壯年之作，若按他的少年時代的「尊史」論講來，他的思想實在是以春秋公羊家的大義，要求近代的言論自由這一課題，他「尊史」，乃把史職作為人民的喉舌去看待，頗有後來報章的含義。這裏，要知道，他的史論和實齋六經皆史論異趣，實齋主明辨源流，他主「天地東南西北之學」，主大經大法的闡發，好像春秋的筆政，誅伐與建設同時藏於褒貶微言之中。他的「明良論二」已經說明聖哲之危言，大臣巍然岸然師儒自處之風，掃地盡矣，沒有匡時議論以作朝廷之氣，故諂媚代替了講論（參看上引文），其後他在「乙丙之際箴議第六」，便有「尊史」的妙論了，他以公羊三世的筆法，

講了一套大義微言。實齋祇謂六經皆史，在學術下私人以後，諸子百家並鳴，各以其學易天下，其中或有史意而已非史。定菴則自己造成一個師儒之學的流程：第一治世，道學治三者合一，這似真實歷史（如西周），然他畢竟是一位今文家，不實事求是，而把春秋以後的師儒亦說到裏面，他說：

「若宰若大夫若民相與以有成者，謂之治，謂之道，若士若師儒，法則先王先家之書，以相講究者，謂之學，師儒所謂學，有載之文者，亦謂之書。是道也，是學也，是治也，則一而已矣。乃若師儒有能兼通前代之法意，亦相誠語焉，則兼綜之能也，博聞之資也。……」（乙丙之際箸議第六）

第二亂世，諸子百家自鳴其學，但據他說亦能盡其史職。他同樣地不實事求是而把諸子之學亦以史同看，他說：

「師儒之替也，源一而流百焉，其書又百其流焉，其言又百其書焉。各守所聞，各欲措之當世之君民，則政教之末失矣。雖然，亦皆出於本朝之先王。（下言諸子出於王官）……世之盛也，登於其朝，而習其揖讓，聞其鐘鼓，行於其野，經於其庠序，而肄其豆籩，與其文字。……及其衰也，在朝者自昧其祖宗之遺法，而在庠序者猶得據所肄習以為言，抱殘守闕，纂一家之言，猶足以保一邦，善一國。」（同上）

第三，衰世，他批評師儒不學無術，不盡言責，為國之蠹，而嘆曰「殆夫殆夫。」（見上引文）按他的這個史家三世論，並非史家的歷史學，而是公羊家的「大義」，大義很顯明，他是婉言：到了衰世，亦應當「尊史」，讓「後史氏」據所肄習以為言，而歸治在朝的愚昧。在上面的答議中，他僅為發凡的思想，後來他明白大倡他的「尊史」理論了，其要旨見於「古史辨沈論」，鈞沈之義即希將古史氏之職恢復而尊重近世的後史氏之職。他不但以為六經皆史，而且以為六經為周史之大宗，諸子為周史之小宗，他說：



「周之世官，大者史，史之外無有語言焉，史之外無有文章焉，史之外無人倫品目焉。史存而周存，史亡而周亡。」（古史鈞沈論：亦名尊史）

這是他的尊史的大前題，他首言六經皆史，似近實齋：

「易也者，卜筮之史也，書也者，記言之史也，春秋也者，記動之史也（按此爲新名詞），風也者，史所采於民，而編之竹帛付之司樂者也，雅頌也者，史所采於士大夫也，禮也者，一代之律令，史職藏之故府，而時以詔王者也。……故曰六經者，周史之大宗也。」（同上）

他次言諸子皆史，則遠於實齋，而近於危言高論的「大義」了，他說：

「老於禍福，熟於成敗，絜萬事之盈虛，窺至人之無競，名曰任照之史，宜爲道家祖。」

「綜於天時，明於大政，考夏時之等，以定民天，名曰任天之史，宜爲農家祖。」

「左執繩墨，右執規矩，篤信謙守，以待彈射，不使王枋弛，不使諸侯驕上，名曰任約劑之史，宜爲法家祖。」

「博觀羣言，既述其所終始，又迹其所出入，不學一物之譏，不受諸侯蹈觚，使王政不清，庶物奸至，名曰任名之史，宜爲名家祖。」

「臚引羣術，愛古聚道，謙讓不敢刪定，曉濟以待能者，名曰任文之史，宜爲雜家祖。」

「窺於道之大原，識於吉凶之端，明王事之貴因，一呼一吸，因事納諫，比物假事，不辭矯誣之刑，史之任諱惡者，於材最爲下也，宜爲陰陽家祖。」

「近文章，眇語言，割榮以任簡，養怒以積辨，名曰任喻之史，宜爲縱橫家祖。」

「抱大禹之訓，矯周文之偏，守而不戰，儉而不奪人，名曰任本之史，宜爲墨家祖。

「五廟以觀怪，地天以觀通，六合之際，無所不備，謂之任教之史，宜爲小說家祖。——故曰諸子者，周史之小宗也。」（同上）

上面九「任」字，頗有深意，他另有「尊任」一篇，以天下已任爲註脚，在清議方面則云「言之感慨盡如是，是亦足矣。」他曾自言他研究百家之學與東西南北之學，無暇治經傳，由上面的話看來，確也。他在「古史辨沈論」中已經指明當時王孫公子「仇天下之士，去人之廉以快號令，去人之恥以高其身，……積百年之力，以震盪摧鋤天下之靡恥，」故這裏所提出的諸子任史的「大義」，頗有據爲「微言」的意向，這是何等的「捕」法，所謂「自障蔽而賊不見人景」者。魏源說：

「自珍，……於經通公羊春秋，於史長西北輿地，以六書小學爲入門，以周秦諸子吉金樂石爲崖郭，以朝章國故世情民隱爲質幹，晚尤好西方之書，自云造深微云。」（定菴文錄序）

這樣看來，他的學問質幹是當世政治，而崖郭是先秦諸子，故他的「小宗之史」論，有質幹與崖郭，可惜他研究「西方之書」太晚，雖有深造，不見言論，祇有用公羊春秋之家法了。他的「質幹」亦至明白，章重與論四個字罷了，這是近代的靈魂，故他又說：

「滅人之國，必先去其『史』，墮人之枋，敗人之綱紀，必先去其『史』，絕人之材，湮塞人之教，必先去其『史』，夷人之祖宗，必先去其『史』。」

他這樣地尊「史」，以爲「號爲治經則道尊，號爲學史則道誦，此失其名也，」正其名則「史」之道與。他是取法於孔子，「史統替夷，孔統修也」，志在春秋義法，但他亦說：

「孔雖沒，七十子雖不見用，王者之迹雖息……沈敏辨異之士不爲不生，緒言緒行之迹不爲不顯，莊周隱於楚，墨翟傲於宋，孟軻端於齊梁，公孫龍譁於齊趙之間，荀况廢於道路，屈原淫於波濤，可謂有人矣！（下更進一層言理想，從略）……」（同上）

他要做一个衰世的史家，把古史鈎沈，他說：「自珍於大道不敢承，抑萬一幸而生其世，則願爲其人歟，願爲其人歟！」（同上）因此，他崇章史職，另有「尊史」三篇（全集存二篇，似古史鈎沈論之二亦當其中之一篇），在這裏便沒有像上面的文章理想之高，降而以太史公自况，「書副在京師」，「後之人必有如京師以觀吾書者焉，則太史公之志也。」（尊史三）但史職之重要，則如他說：

「史之尊，非其職語言司謗譽之謂，尊其心也。心何如而尊？善入。何者善入？天下山川形勢，人心風氣，土所宜，姓所繫，皆知之，國之祖宗之令，下逮吏胥之所守，皆知之，其於言禮，言兵，言政，言獄，言掌故，言文體，言人賢否，如其言家事，可謂入矣。又如何而尊？善出。何者善出？……如優人在堂下，號跳舞歌，哀樂萬千，堂上觀者，肅然踞坐，眄睐而指點焉，可謂出矣。……出乎史，入乎道。欲知大道，必先爲史。」（尊史一）

定菴「願爲其人」，然而他不能爲其人，他祇能「觀世之變」，而不能導演世變；他祇能做一个悲劇時代的證件，而不能對於悲劇的主角有所作爲；他祇能預期一個「一之民」大聲疾呼以起，「世亂不遠」，而不能轉移世風，和平更法。故他的「賓賓」之說，引經據典地道出了：不受恥辱的漢人議論，不必爲清室所取，而必有後來者「入京師觀其志」者，這是何等的悲劇思想，他的文章如下：

「賓也者，異姓之聖智魁桀壽耆者也。其言曰，臣之籍，燕私之遊不從，宮庫之藏不問，世及之思不

預，同姓之獄不鞠，北面事人主而不任叱咄奔走，捍難禦侮而不死私讐。是故進中禮，退中道，……王者於是芳香其情以下之，瓊玲其誥令以求之，虛位以位之。……古者開國之年，異姓未附，據亂而作，故外臣之未可以共天位也。在人主則不暇，在賓則當避疑忌。……祖宗之兵謀，有不盡欲賓知者矣，燕私之祿，有不盡煩與賓共者矣，宿衛之武勇，有不盡欲受賓之節制者矣，一姓之家法，有不欲受賓之論議者矣，四者三代之異姓所深自審也。……異姓之卿，固賓藉也，故諫而不行則去。史之材（異姓之人）識其大，掌故主其記載，不吝其情，上不欺其所委贊，下不鄙夷其貴游，不自卑所聞，不自易所守，不自反所學，以榮其國家，以華其祖宗，以教訓其王公大人（按此四字沿用墨子術語，非好名詞），下亦以崇高其身，真賓之所處也。……古之世有抱器而降者矣，……獨不敢滅其禮樂與道藝也。道誠異，不可降，禮樂誠神靈，不可滅也。……易曰，窮則變，變則通，通則久，恃前古之禮樂道藝在也。故夫賓也者，生乎本朝，仕乎本朝，上天有不專爲其本朝而生是人者在也。……三代之季，或能賓賓而尊顯之，或不能賓賓而窮，而晦，而行遯。……孔子述六經，則本之史。史也，獻也，逸民也，皆於周爲賓也。……若夫其姓賓也，其籍外臣也，其進非及世也，其地非闔閭燕私也。而僕妾顏色以求容，而俳優狗馬以求祿，小者喪其儀，次者喪其學，大者喪其祖，徒樂廁於僕妾俳優狗馬之徒，孤根之君子必無取焉！」（古史辨沈論四，亦名賓賓）

這段文章是定菴思想的發展，絕不是他的思想的退步。明顯地，他在這裏已經露出種族革命的萌芽形態，他號召有氣節的史材之士和滿清不合作，不做他的「僕妾俳優狗馬之倫」，不自卑其所聞之經義，不自易其所守之節操，不自反其所學之經綸，以苟安其生爲滿人作應聲虫，更進而言之，遇外患時，乃爲民族作保衛戰，而非爲滿人一姓之私業盡愚忠。這時已經和清初學者的血脈連結，賓也者，並不是爲清室而

生是人，他有他自己的世界觀！雖然清朝有種種不效爲寶所參加，遮奪了他的民族，民主權利、而異姓之寶應知所以自處！自處之道，他的意思是「變則通」。他的危言正指出孤根君子的注意，小心清人到有一天國難當頭「寧予異族，不予家奴」！這段名文所引經史之文從略，他是如何地用所謂「蔽景草」，「月中水」捕滿清王公大人之「蛾」呢！定菴自居爲「後史氏」，所謂「後史氏」即當代的預言者，若誤解他爲隱者或狂士，便弄錯了題目。他是悲劇時代的可歌可泣人物，指斥了黑暗，探視出光明，他罵透士大夫的靡恥道喪，然而，他信仰着山中之民的漢族大有人在，出而作大聲音，以震撼天地，使滿族神人做了波臣。他的詩句有證：

「九州生氣恃風雷，萬馬齊瘖究可哀；我勸天公重抖擻，不拘一格降人才！」

懂得了以上的「寶寶」之說，才可以明白這首詩的情意所在，他是期待着風雷將起，快降人才爲新歷史創作。所謂「良史之憂憂天下，憂不才而庸，如其憂才而悖，憂不才而衆憐，如其憂才而衆畏。」他的責任，僅做啓蒙時代憂天下的神祕宣傳者，所謂後史氏。（定菴之死，至今未證其所以然。他之暴卒於出都行程之中，即沒有世傳因鴉片戰爭主戰，得罪於穆彰阿致死；但看了他的當時言論，在時局危亡當兒，亦可能遭其所捕者而反捕之。）

### （三）遠見的經濟思想與邊強論

定菴「東西南北之學」已經代替了實事求是的漢學，他的議政危言，必然要和經濟思想爲配合。故他在明良論四篇，在乙丙之際之諸著議，第一篇都是探論經濟的文章。明良論的對象爲士大夫官吏，他說明官吏應具養廉的俸祿，不當空責急公愛上，如果大官小官都是些逃債者，亦何能望舉政事，他說「賈誼所

言國忘家公忘私者，則非特立獨行之忠誠之士不能，能以概責之六曹三院有司否也？內外大小之臣，具思全軀保室家，不復有所作為，……或者貧累之也。」故他的結論為「朝廷愈高厚，宇宙愈清明。」他已經涉及近代言「富」的道理：

「三代以上，大臣有司無富之事，無恥言富之事。」

他因而論到近代學者的「富」之人類性假定，所謂「自私心」，他居然以「私」為人類的天性，他說：「天有私也，……地有私也，……日月有私也，聖帝哲后，……不愛他人之國家而愛其國家，……忠臣、孝子……乃私自貞私自葆也。……狸交禽媾，不避人於白晝，無私也，若人則有閨闈之蔽，……頽頽之拒矣；禽之相交，徑直何私，……若人則必有厚薄之氣誼。……今日大公無私，則人耶，則禽耶？」（論私）按他在人性論的主張上謂「嬰子之言性也，則宗無善無不善，善惡皆後起者。……性不可以名，可以勉強名，不可似，可以形容似也。」（闡告子）他以告子知性，故有闡告子一文。因此，他言人性之公私，不能以善惡論，而大公無私反非人性，私之能善於滿足就是公。這種立論點，一反封建意識的邊欲思想，而接近於現代古典經濟學的出發點。

他在乙丙之際著議第一篇，即論到「大吏告民窮，至尊憂帑匱」的民窮財盡現象，而以貨幣不當僅作為政治權力，而應劑調有無，他說：

「吏食於市官者曰：……天下之生齒庶原之出也不饒，故金之權日尊。權日尊，氣益威神，胡為衰？客為士者謝吏曰：子之義高也，雖然，食誠糲，而貨之不獨盈也又久，不觀乎伐金者乎，伐者化，不觀乎挾金市海者乎，市海者滯，有所積，有所化，有所不反，夫又有所鬱也。今金行，名尊而實耗，用博而氣

鬱，耗者莫禁於下，鬱者莫言於上，……失金之情者也，欲弗衰得乎？於是龔自珍聞之曰：……其潰者，其化者，當世事實也，其鬱者，非當世事實也。……宮庫弗分，受其福不受其權，然後察十等之有無而劑之氣。」（乙丙之際著議第一，文一本作：「龔子曰：其潰者，其縱之者咎也，其鬱者，其鑰之者咎也。是以古之大人，謹持其原而善導之氣」）

金之潰，是因鴉片外貨之輸入而產生當時的白銀漏出，金之鬱，是因貴族官吏之厚歛而產生當時的金融枯竭，故他主張有無調劑。關於後者，他又發為近代式的法權論，即經濟上的形式平等思想，可謂進步的言論。他說：

「浮不足之數相去相遠，則亡愈速，去稍近，治亦稍速，千萬載治亂興亡之數直以是券矣。……王者欲自為計，盍為人心世俗計矣。有如貧相軋，富相耀，貧者陸，富者安，貧者日愈傾，富者日愈壅，或以羨慕，或以憤怒，或以驕汰，或以嗇吝，澆漓詭異之俗，百出不可止，至極不祥之氣，鬱於天地之間，鬱之久，乃必發為兵燹，為疫癘，生民唯類，靡有子遺，人畜悲痛，鬼神思變置（按變置二字出於孟子之「變置社稷」，文頗露骨）。其始不過貧富不相齊之為之爾，小不相齊，漸至大不相齊，即至喪天下！」（平均篇）

他說明貧富不均的結果至危，其極可以變王朝喪天下。於是他根據着經傳「王心則平」的有本之論，堅持社會經濟的「平均主義」（這種平均思想在西歐亦產生過的，為消滅封建獨占的一種較進步思想），他說「貴乎操其本原，與隨時而調劑之」，「可以慮矣，可以慮，可以慮，不可以驟」，「水土平矣，男女生矣」。為什麼說這種平均主義是對於封建的獨占而言呢，試看他的「經濟外強制」的話：

「五家之堡必有肆，十家之村必有賈，三十家之城必有商。若服妖之肆，若翫好妖之肆，若男子啣啞，求爵祿之肆，若盜聖賢市仁道之肆，若女子鬻容之肆，肆有魁，賈有梟，商有賢桀，以冀心皆欲『併』十家五家之財而有之。」（同上）

然而封建超越經濟的壟斷，則產生了以下的現象：

「積財粟之氣滯，滯多霧，民聲苦，苦傷惠；積民之氣淫，淫多雨，民聲驚，驚傷禮義；積土之氣埤，埤多日，民聲濁，濁傷智。」（同上）

他因此，主張更法了，更不平而爲平均，云「有天下者莫高於平之之象也」。「有天下者必重之，則非號令也，有挹四注：挹之天、挹之地、注之民、挹之民、注之天、注之地、挹之天、注之地、挹之地、注之天。其詩曰，挹彼注茲，可以饒饒。……試之以至難之法，齊之以至信之刑，……有天下者不十年幾於『平』矣。」（同上）

他的經濟思想所以「上古不諱私」爲前題，則法權形式亦不是「耕者有其田」的意思，而是智能者有其田，其源最初好像是自由競爭的魯濱孫的孤島被亞旦斯密士所假定者，他說：

「天穀沒，地穀苗，始貴智貴力，有能以尺土出穀者，以爲尺土主，有能以倍尺若什尺伯尺出穀者，以爲倍尺什尺伯尺主。號次主曰伯，帝若皇，其初盡農也。……儒者失其情，不究其本，乃曰天下之大分，自上而下，吾則曰先有下而漸有上。」（農宗）

他的重農主義思想中頗有近代精神，例如他贊成陸彥若的話「天下之大富在土，……富殖饒壽」，他又噴述六經皆史而爲五經皆富學，「五經、財之源也，德與壽之溟渤也。」（參看陸彥若所著書序）然他



的「農宗」論又如顧亭林的氏族制度幻想，主張計農宗而受田，分天下爲四等之農，合轍於氏族宗法的制度中。他說：

「家受田歸田於天子，皆關大吏，稽其世數，闕羣吏。本百畝者進而仕，謂之貴之農，本仕者退而守百畝，謂之釋政之農，本不百畝進而仕，謂之亢宗之農，本仕者退而不百畝，謂之復宗之農。……本大宗者復爲大宗，本小宗者復爲小宗，本羣宗者復爲羣宗，本閭民者復爲閭民。貴不奪宗祭，不以朝政亂田政，自大宗以至閭民，四等也。」（同上）

在這樣等級的土地所有支配上，他說貧富之不齊自古已然，不能限田，「大抵視其人之德，有德此有人，有人此有土矣。」（參看農宗答問）所以他的平均主義僅僅反對封建的貧富不齊，而基於才智、能力的廢墟之上，探視前途。他作夜思夢想，自己亦說：

「翼子淵淵夜思，思所以樽節經濟，通古今，定民生，而未達目的也。」（農宗篇首句）前途是夢想的，而對於封建的賦稅剝奪則婉轉地痛加指責。他說

「國朝有實堯舜而名則漢武帝者一焉，地丁是也。……仁皇帝永免滋生人口之賦，并入地賦。……其名未改，……仍稱地丁，……或問之曰，我朝取於民者，網前古遠甚，鄉愚無見聞，又不讀史，則不知朝家百典千式萬官億條所出，視前古豈殺污隆何如也？告之曰，國家萬年，毋敢議所以贏入者，然而不禁議所以虧於出者，僕嘗私變焉，又私議焉，茲不宣也！」（地丁正名。按此文非僅正名，正指地丁之實）

定章的經濟制度更法狂議，是對於社會的百年六計根本的探討，他復有關於邊疆的議論，則是感於外

患已至，企圖於中國西北高原計劃立國的所託命處。他已經感覺到列強的軍艦要有一天長驅直入中國的沿海諸省，即他對林則徐所謂「不敢言者」，亦林則徐答他的所謂「實難言者」，而中國的海防却難以阻擋着番舶，他有「東南罷番舶議」一文，佚而不傳，亦可想見他對於東南的危局寄着何等關心。他的邊疆論文，大都「不言東南而強調西北」，所謂「東南南北之學」，好像研究出東南爲危而西北可安的道理。他最有名的著作爲「西域置行省議」，此外尙有關於蒙古，青海諸文。按西域置新省之議，寓有深意，李鴻章以後來僅置「行省」之名，即謂實現了定菴的主張，殊不知定菴的憂患，應當說李氏知道的是魏源的外交論。定菴詩句「五十年中言定論」，則不是諷之於李鴻章，而是諷之於中山先生的「建國方略」。他的西域置行省議首云：

「西北不臨海，……今西極徼至愛烏罕而止，北極徼至烏梁海總管治而止，若乾路，若水路，若大小山川，若平地，皆非盛京，山東，閩，粵，版圖盡處卽是海比。」

這話的深意頗顯著，西北以無海爲特長，非比東南，可見臨「海」是有地域上的險患之意，故他又參示說：

「有天下之道，則貴因之而已矣。……因功而加續之，所憑者益厚，所籍者益大，所加者益密。人則損中益西，財則損西益中，……所收之效在二十年以後，利且萬倍。夫二十年非朝廷必不肯待之事，……一損一益之道，一出一入之政，國運益益盛，國基固益固，民生風俗厚益厚。」

憑藉西北以固國基，這在鴉片戰爭前夜與日俄之戰未興之時期，爲深謀遠慮。他的議論內容着重在移民以開發西北的地利，他又說：

「今中國生齒日益繁，氣象日益隘（此句即指國防），黃河日益爲患，……而不外乎開捐例，加賦，加鹽價之議，譬如割臂以肥腦，自啖自肉，无受代者。自乾隆末年以來，官吏士民，狼狽狼狽，不士不農，不工不商之人不將五六，……終不肯治一寸之絲一粒之飯以益人。……人心慣於奢侈，風俗習於游蕩，京師其尤甚者。應請大募京師游食非土著之民，及直隸山東河南之民，……令西徙，除大江而南，筋力柔弱，……易以生怨，無庸議，……其餘鳳穎淮徐之民，及山西大同朔平之民，亦皆性情強武，……才驕憤於食稻衣蠶，……募之必願往。江西福建兩省種菸草之奸民最多，大爲害於中國，宜盡行之無遺類，與其爲內地無產之民，孰若爲西邊有產之民，以耕以牧，得長其子孫哉？……又各省駐防旗人，……苟有利於天朝者，必無異心，無異議也。」

這是他的移民政策的內容，注意強武之民，游間非土著之民，種菸害國之民，旗人子弟，對於江南「食稻衣蠶」，「筋力柔弱」之民，頗不滿意。至於經濟，政制，風俗，教化，以及民族諸問題，亦詳爲建議，其實施之策，不是書生之空談。

按定菴寄很大的希望於西北，在他的文章中亦時見之，例如：

「昌平州，……其穀宜麥亦宜稻，其土產硝磺，其木多文杏……，其俗敬賓客，富人畜車馬，不敢馳於里門。」（說昌平州）

「吾相北方，獨宣化府承德府之間可以居，可以富，可以長子孫。今夫東南草木，亦充然易榮也，易高大也，易橫也，雖空其中，雨漬其外，有園圃者不規久遠，不能儲以爲美材。宣化承德間，木四月榮，其華肥，其葉長，其材堅，……三十年而材之，棟宇棺槨之利可以專數縣。恆寒故湊理實，恆勞故筋骨固

，食妖，服妖，玩妖不至，故見闕定。……他日魂魄其歆北乎！」（論京北可居歆）……這些話有主觀的成分，但他的邊疆論重視於西北的蒙古新疆，移民政策重視於大江以北的強武之民，和這裏可以參證。

（四）定菴的經學

定菴治經學不是他的主要寫作範圍，他說他所以不能寫定菴書，因為他在治雜家百家之學，東南西北之學。他襲實齊六經皆史之說，復倡經子皆史之論，他襲陸彥若經濟論，更倡五經皆言財富之論，因此，他的治學態度可以說是籍經傳子史作爲他議政的材料，頗爲一後史氏，不屑爲一經學家。他說：

「搜三十主之右史，捨不傳之名氏，補詩書之闕罅，逸於後之翔鐘磬以求之者；以超辰之法，標丕顯之年日，定歲名之所在，逸於後之布七曆以求之者；爲禮家之儒，爲小節之師，爲考訂之大宗，逸於後之彌縫同異以求之者；明象形，說指事，不比形聲，不譚孳生，推本音，明本義，逸於後之據引申假借以求之者；本立政，作周官，述周洪，正封建之里數，逸於後之雜真僞以求之者；誦詩三百，篇網於義，義網於人，人網於紀年，明著竹帛，逸於後之據斷章以求之者；階孔之道求周道，得其憲章文武者何事，吾從周者何學，逸於後之譚性命以求之者。……自珍於大道不敢承，……願爲其人歟！」（古史論沈論二）

由這話看來，他以爲世傳經典不能死抱住去背誦，「孔子之所雅言，又不知果在否焉，」以逸補失，如以吉金補詩書等等，才能求經之真實（他曾向日本徵求逸書），但他在古史鈎沈論三中，所憾更多，對於經學便宣言不能寫定了。

他的基本修養是公羊學派，但他和同時的今文家稍有不同，他不瑣瑣於爭取廟漢的正統，亦不對於乾

嘉古文家攻擊諷刺，頗有折中的態度。例如他舉出「生同世同志寫定者，王引之、顧廣圻、李銳、江藩、陳奐、劉逢祿、莊綬甲」諸人，即今古文家並稱推薦。他的經學意見，有「五經大義終始論」，亦主本末一貫，說「仲尼有言，吾道一以貫之……有始有卒者，其惟聖人乎。誠知聖人之文，貴乎知始與卒也。……始乎飲食，中乎制作，終乎聞性與天道。民事終，天事始。……」又有「六經正名」，並不爭持前漢後漢，而主「以經還經，以記還記，以傳還傳，以羣書還羣書，以子還子」。而論漢代今古文名實，以分別不在文字古今之區別，而在讀法之不同（見前引文），對於兩漢經學家則謂「憾漢博士弟子之多歧，……憾漢守官之不廣」，「將欲更董氏也，羣師互有短長，非深於義訓，勇於割聞者不能也；無己，則我所欲糾虔，姑在夫引書變爲徒書之際乎，以與漢寫官爭。」（參看古史鈞沈論三）

他雖然是公羊學派的健者，但他和魏源等有異，不像他們六經混同，以公羊春秋而傳會一切。他說「易自易，範自範，春秋自春秋，易言陰陽，洪範言五行，春秋言災異。以易還易，範還範，春秋還春秋，姑正其名，而易書春秋可徐徐理矣。」（非五行傳）他更痛斥讖緯家，謂「易緯最無用」，諷刺當時士大夫不以治道爲言，而以陰陽災異言吉凶者爲腐儒，他說「近世推日月食積矣。……自珍最惡京房之易，割向之洪範，以爲班氏五行志不作可也。」（與陳博書箋）

他根據六經終始論，對於古文家江藩，在推崇其著作當中，謂其離開現實之世而作超現實的學問，不完全合乎聖道，他說：

「傳不云乎，三王之道若循環，聖者因其所據之世而有作。……儒者之宗孔氏，治六經術，其術亦如循環。……孔門之道，尊德性，道問學，二大端而已矣，二端之初，不相非而相用，蘄同所歸。識其初

，又總其歸，代不數人，或數代一人，其餘則規世運爲法。入我朝，儒術博矣，然蹇運，實爲道閤學。……敢問閤學優於尊德性乎？曰否否，是有文無實也，是因迭起而欲偏絕也。聖人之道，有制度名物以爲之表，有窮理盡性以爲之裏，有詰訓實事以爲之跡，有知來藏往以爲之神；謂學盡於是，是聖人有博無約，有文章而無性與天道也。……然則胡爲其特張閤學？……始卒具舉，聖者之事也，餘則閤學以爲之階。夫性道可以驟聞歟？抑可以空枵懸揣而謂之有聞歟？欲聞天道，自文章始。……不以文家廢質家，不以質家廢文家。……」（江子屏所著書序）

這段話可以代表他對於經學的認識，和其他今文家之攻擊抹殺古文家不十分一致，他以「識其初、總其歸」爲主旨，溶合文質二家於一爐，而態度亦比較嚴肅，尊重自己的真理，亦尊重別人的真理，故他以商榷的語氣又疑病於江藩，說：

「大著讀竟，其曰國朝漢學師承記，名目有十不安焉。改爲國朝經學師承記，敢貢其說：夫讀書者實事求是，千古同之，此雖漢人語，非漢人所能專，一不安也。本朝自有學，非漢學，有漢人稍開門徑，而近加邃密者，有漢人未開之門徑，謂之漢學，不甚甘心，不安二也。瑣碎鉅釘，不可謂非學，不得爲漢，三也。漢人與漢人不同，家各一經，經各一師，孰爲漢學乎？四也。若以漢與宋爲對峙，尤非大方之言，漢人何嘗不談性道？五也。宋人何嘗不談名物訓詁，不足以概服宋儒之心，六也。近有一類人以名物訓詁爲盡聖人之道，經師收之，人師擅之，不忍深論。以誣漢人，漢人不受，七也。漢人有一種風氣，與經無與而附于經，謬以裨竈梓慎之言爲經，因以汨陳五行矯誣上帝爲說經，大易洪範，身無完膚，……本朝何嘗有此惡習？本朝人又不受矣，八也。本朝別有絕特之士，涵詠日文，削篋于經，非漢非宋，亦惟其是而

已矣，方且爲門戶之見者所擠，九也。國初之學與乾隆初年之學不同，國初人卽不專立漢學門戶，大旨欠區別，十也。」（與江子屏箋）

按以上定菴評江之文，在邏輯上立於不破之點，實爲對於乾嘉專門漢學的公平批判。定菴雖爲今文家，然並不妨礙他主張「抱小」（見下文）以見大者遠者，若古文家力守門戶的宗派主義，「抱小」而求「因其所生據之世而有作」，不求爲當世之人師，服古衣，訓古言，而未知今世今人，硬成「抱小」而遺大了。此旨，定菴所持至堅，「小」者「細」者固然爲理學家玄幽之言所抹殺，而「大」者「鉅」者則反又爲漢學家門戶之見所蔽塞，二者都不是大道，故他又說：

「後世……童子入塾所受，卽治天下之道，不則窮理盡性幽遠之言，六書九數，白首未之聞。其言曰，學者當務精者鉅者，凡小學家言不足治，治之爲細儒。於是君子有憂之，憂上達之無本，憂逃其難者之非正，不由其始者終不得究物之命；於是黜空談之聰明，守鈍樸之迂迴，物物而名之，不使有盾。……有高語大言者，措手避謝，極言非所當，於是二千載將墜之法，雖不盡復，什存三四，愚瘁之士，尋之有門徑，繹之有端緒，蓋整齊而比之力，至勞苦矣。陳碩甫曰，是苦且勞者，有所甚企待於後，後孰當之，則乃所稱聞性道與治天下者也！」（陳碩甫所著書序）

因此，他認爲訓詁小學是大道的工力，尤其是算史治國的必要修養，他有「抱小」以俟來者的話如下：

「學文之事，求之也必劬，獲之也必創，證之也必廣，說之也必澀，不敢病迂也，不敢病瑣也。求之不劬則精，獲之不創則勦，證之不廣則不信，說之不澀則不中，病其迂與瑣也則不成。其爲人也，古之至

，故撲拙之至，撲拙之至，故退讓之至，退讓之至，故思慮之至，思慮之至，故完密之至，完密之至，故無所苟之至，無所苟之至，故精微之至。小學之事，與仁愛孝弟之行，一以貫之已矣。若夫天命之與，大道之任，窮理盡性之謀，高明廣大之用，不曰不可得而聞，則曰俟異日，否則曰我姑整齊是，姑飽是以俟來者。」（抱小）

定菴把小學當做思維方法去看待，當做治道的手段去看待，可謂乾嘉漢學的自覺批判。因為他是具有他外祖段玉裁的傳統知識，不是憑空臆造，故他關於江藩漢學師承記的了解，關於阮元著書的了解，都是受其審讀之，經過一番研究而云然，此外他關於王引之的經義述聞，亦謂「受而讀之，每一事就本事說之，栗然止，不盜一言」，頗是了解漢學的內行話，非今文家的門戶之見。

然而，定菴已經不能再從事於「小」了，他要求有個性的人文，要求光明的世界，向大者鉅者摸索了。他雖然不同於劉逢祿、宋翔鳳、魏源等的大義微言，而主要從現實社會的核心去挖掘真實，揭露真實，指示真實，改變真實，但畢竟沒有抱緊「小」字，撲拙、完密、精微之至，轉向大而化之方面研究經義，故他以公羊一派之立場作出「春秋決事比」，說明三世三統的大義，決獄觀變的微言，據之以為他的變法論的張本。他說：

「在漢司馬氏曰，春秋者禮義之大宗也。又曰，春秋明是非，長於治人。晉臣荀崧踵而論之曰，公羊精慈，長于斷獄。……民生地上，情偽相萬萬，世變徒相萬萬，世變名實徒相萬萬。春秋文成纔數萬，指纔數千，以秦漢後事，切斷春秋，有專條者什一二，無專條者什八九，又皆徵文比較，出沒隱顯，互相損益之辭，公羊氏所謂主人習其讀，問其傳，未知己之有罪者也。斯時通古今者起，以世運如是其殊科，王



與竊如其殊統，者之孤文隻義之僅存，而得之乎出沒隱顯之間，由是又欲竟其用，逕援其文以大敘神當世，悉中竅理，竹帛爛，師友斷，疑信半，爲立德道遠達權之君子，若此其難也！」（春秋決事比序）

按定菴此論，頗道出歷史的具體真理，不能在出沒隱顯的文義中，摸索其天經地義以套架於當世活的現實。然而，他的時代還不是嚴復的時代，介紹近代的古典學術以資觀變與應變，他仍然不得不求之于公羊氏，以春秋之律說明「人倫之變」。他又說：

「自珍既治春秋，……獨好刺取其微者，稍稍迂迴贅詞說者，大迂迴者，凡建五世，張三世，存三統異內外，當與王，……後世決獄大師，有能神而明之，聞一知十也者，吾不得而盡知之也，就吾所能「比」，則真如是。……七十子大義，何邵公所謂非常異義可怪，惻惻乎權之肺肝而皆平也。嚮所謂出沒隱顯于若存若亡者，服膺乎日月之運大圖也。……世有疑而不肯察，聞道而不肯信，與士苴殘闕而不肯守，吾末如之何也已矣！」（同上）

定菴之「比」法，卽類比邏輯，而類比法則有一定的限制，超過類型的「比」便是傳會，如他所謂「世運殊科，王霸殊統，考孤文隻義，……而得之乎出沒隱顯，由是欲竟其用，逕援其文救裨當世，悉中竅理」，這種「比」，則是真的「非常異義可怪」，它不是「小」的精密方法，而是離開樸實的地基，凌空去玄牽冥索去了。雖然他在詭辯「……昔日先民，吾所以作；今律與春秋小齟齬，則思救正之矣，又吾所以作」，而他的方法根據，不能不是公羊家的「煤油劑」，其詩所謂「但聞風氣不爲師」。

然而，定菴的具體政論，與其說是依據於春秋經義的「比」法，毋寧說是客觀的無所顧慮的評判方法，反而自己否定了自己的經義前題。越是悲劇性的作品，越顯露出體系上的裂痕，這在上面所引「春秋夫

「事比」序文的前後兩段難以縫補的文章看來，沒有什麼可疑。定菴的時代，正是他所云：「冷然瑟然而不遽使人有蒼莽寥泲之悲者，初秋也。」（重過揚州記）

# 第十三章 百日維新派自由思想者康有爲

## 第一節 緒說——維新派的基本思想

鴉片戰爭使中國士大夫自覺於商業資本的「洋務」，太平天國的叛亂使中國善於哭訴的農民自覺地獨立活動於近代歷史舞台，不論由上而下的洋務運動，或由下而上的農民戰爭，十九世紀中葉的中國，是真正把近代的課題從內患外憂中歷史地提出來了。所謂課題，是近代的民主潮流在中國的現實解決。

然而問題最棘手的，是一方面中國半殖民化已經和世界資本主義的體系結成紐帶。他方面十九世紀以來的世界自由主義運動，從東歐經過俄國以至日本，復把資本主義的向上期結束而轉入向下危機的發展之中，中國再沒有可仿效的路徑。甲午戰爭，便明白說明了中國落到日本維新之後，不可能跟着前進資本主義國家的改良路綫去追蹤，而問題是反過來講的，或者是前進的歐洲與落後的中國，或者是落後的歐洲與前進的中國。這是多麼深刻的歷史，惟其如此，在十九世紀中葉以後的中國政治社會運動，在短期的數十年間，階段甚多，隨着新的現實發展而有新的深刻課題，更有新的人類創作活動，民主主義者不斷地適應新環境而貫徹民主方針，而改良自由主義者亦不斷地在新環境急速的進展中而改變自己的主張，前者是正途，後者是歧路。

本節我們研究的維新巨子，康有爲、譚嗣同、梁任公正是甲午戰爭以後的思想的一方面，他們代表了

中國的自由主義思潮，他們迎接着從卑斯麥——彼得大帝——明治天皇的改良運動，在圖中國向日本維新版出現。例如康有為說「臣請皇上以俄彼得大帝之心爲心法，以日本明治之政爲政法」。他們有憂世一現的鼓動中國復生的功績，他們有前後矛盾而以矛盾自執的逆轉，他們有「以今日之我不惜與昨日之我搏戰」的善變。他們所以如此，因爲他們在劇巨的歷史變革中，常把自己應合潮流的暫時政策，絕然化而爲先天的信條。他們的政策和主義是同一的，如果按公羊家三世之說講來，維新變法不過是一種手段，但他們把變法強調而爲改創主義，例如廖季平就說「爲學須善變，十年一大變，三年一小變」。康有爲更大張揚創與改創的絕對道理：

「聖人譬之醫也。醫之爲方，因病而發藥，若病變則方亦變矣。聖人之爲治法也，隨時而立義，時移而法亦移矣。孔子作六經而歸於易、春秋，易者隨時變易，窮則變，變則通。孔子慮人之守舊方面醫癰症也，其害將至於死亡也。春秋發三世之義，有撥亂之世，有昇平之世，有太平之世，道各不同。一世之中，又有天地文質三統焉，條理循詳，以待後世之窮而採用之。……積池水而不易則臭腐興，身而不沐浴則垢穢盈，大地無風之掃蕩改易則萬物不生。物新則壯，舊則老。新則鮮，舊則黯，新則潔，舊則敗，天之理也。」（日本書目志序）

「觀大地諸國，皆以變法而強，守舊而亡。……以皇上之明，觀萬國之變，能變則存，不變則亡，全變則強，小變仍亡。……夫物新則壯，舊則老，新則鮮，舊則腐，新則活，舊則板，新則通，舊則滯，物之理也。」（應詔統籌全局疏）

「董仲舒曰，爲政不調甚者，亟張乃可謂理。……計萬世之安，非變通舊法，無以爲治。」（上皇帝

天理、物理、政理、聖人之醫理，皆曰「變」，絕對的「變」，甚至聖人之所以爲聖人即在一說百改，他的改制考一審，據他說是「不敢隱匿大道」而作，故大道之行，惟在一變。

詞圖同說。

「孔曰革去故，鼎取新。又曰，新之謂德。……天不新何以生，地不新何以運行，日月不新何以光明，四時不新何以寒暑發斂之迭更，草木不新，豐縟者歇矣，血氣不新，經絡者絕矣，『以太』不新，萬法皆滅矣。……孔曰不已，佛曰精進，耶曰上帝國近爾矣，新而又新之謂也，則新也者，夫亦羣教之公理也。德之宜新也，世容知之，獨可以居今之世，猶有守舊之鄙生，斷斷然曰不當變法，何嘗……夫孔子……晚而道不行，掩涕於獲麟，默知非變法不可，於是發憤作春秋，悉廢古學，而改今制，復何嘗有尋古之云云也？×××（按即指康有爲）曰『論語第七篇，當是默而第七，割歆私改默爲違，竄入述而不作，信而好古……十四字，以申古學篇名，遂號述而矣。我非生而知之者，敏以求之者也，生知與敏求相反相對，文義自足，無俟旁助。而忽梗『好古』二字，語義都不連貫，是亦歆竄矣』。……×××曰，『於文從古，皆非佳義：从草則苦，从木則枯，从草木則蓄，……从文則故，从口則固，……从牛則牯，从疒口則痼，从水口則涸，且从人則估，估客非上流也，从水爲沾，孔子所不食也，从女爲姑，姑息之謂婦人』，吾不知好古者何去何從也。歐美二洲以好新而興，日本效之，至變其衣食嗜好，亞澳二洲以好古而亡，中國輒動援古制，死亡之在眉睫。……曰新烏乎本？曰『以太』之動機而已矣。……以太之動機，以成乎日新之變化，夫固未有能過之者也。」（仁學）

譚氏從聖教之旨（或公理），自然萬法之義，孔子改制之道（所引論語改誤之說則爲武斷），文字學上的變化（所引从古諸字之曲解，更爲背乎音韻學之常識），世界形勢的存亡，證明一條原則，「變」，「新」爲常而已。（後來譚氏死於六君子之國難，表面上和他衝決君臣網羅之倫理觀念似有矛盾，而實不然。按他對任公言「各國變法，無不從流血而成，今中國未聞有因變法流血者，有之請自嗣同始。」此話可信，他之死實殉他的「變新爲常」的主義，變則存，不變則亡，變而不遂則應順變之義以殉其生，而促其變，他的心跡二者沒有裂痕。因爲維新派都是把主義與政策混同爲一，自其甘死於政策上而言可云徒死，而自其殉難於他的改制主義而言，則是戊戌變政的人物中最忠實的行道者，不可不辨。）

梁任公在飲冰室集首篇變法通議（丙申），開宗命義曰：

「法何以變？凡在天地之間，莫不變。晝夜變而成日，寒暑變而成歲。大地肇起，流質炎炎，熱鎔冰遷，累變而成地球。海草螺蛤，大木大鳥，飛魚飛蠶，袋獸脊獸，彼生此滅，更迭迭變，而成世界。紫血紅血，流注體內，呼炭吸養，刻刻相續，一日千變，而成生人。藉曰不變，則天地人類，並時而息矣。故夫變者，古今之公理也。……上下千歲，無時不變，無事不變，公理固然，夫非人之爲也。……今專標斯義，大聲疾呼。」（自序）

「要而論之，法者天下之公器也，變者天下之公理也。……變亦變，不變亦變，變而變者，變之權操諸已，可以保國，可以保種，可以保教。」（第一節）

梁氏又有說動，釋革二篇，申論前說，說動一篇言自然之公理惟動而已，聖賢之教旨，惟動而已。以至云有動力而日新其法制則生存，否則滅亡，法制改革要如俾斯麥之艱難措置，而後國權可固。釋革一篇

言「革也者，天演中不可逃避之公理」，「國民如欲自存，必自力倡大變革實行大變革始，若主官吏而欲附於國民以自存，必自勿畏大變革且贊大變革始。」所以他謳歌新法說：

「今日之世界，新世界也，思想新，學問新，政體新，法律新，工藝新，軍備新，社會新，人物新，凡全世界有形無形之事物，一一皆闢前古所未有，而別立一新天地。美哉新法，盛哉新法！」（滅國新法論）

第一，按維新派的變之公理贊辭，表面上和他的保皇尊皇諸論不合，因在變之潮流中君主亦應在被革之列，但事實上維新派則把昇平之世歸諸君主立憲。這是什麼理由呢？第一、他們以為凡變凡新都是至善的，君主立憲是新的，故君主立憲可以救中國，這是形式邏輯的簡單論斷。以任公「過渡時代論」一篇之旨而言，所謂過渡並非目的地，然他把過渡時代形容為「變」之義最闡揚的時代，他說：

「其在過渡時代以後，達於彼岸，躊躇滿志，其有餘力可賈與否，亦難逆料也。惟當過渡時代，九萬里而一息，江漢赴海，百千折以朝宗。大風泱泱，前途堂堂，生氣鬱蒼，雄心喬皇。其現在之勢力圈，矢貫七札，氣吞萬牛，誰能禦之？其將來之目的地，黃金世界，誰能限之？故過渡時代者，實千古英雄豪傑之大舞台也，多少民族由死而生，由剝而復，由奴而主，由瘠而肥，所必由之路也。美哉！過渡時代乎！」（過渡時代論）

所以，由「變」之主義，產生了惟變之時代為美，悲劇的過渡時代才是真正的人類舞台，而彼岸則懷疑了。這和三世之說頗不相容，故公羊學派在客觀上不能不為急性的變法論，以為百日可以推翻舊局（譚嗣同與袁世凱的談話史料，如果實在，其中便在譚氏的意識中含着軍事陰謀的急性改制觀），三年可以定

天下。

第二，維新派迎接的潮流是國權主義，在他們的文獻中都盛道俾斯麥，彼得大帝，日本天皇，康有為讚法運動，上皇帝向「考資料便是『日本變政考』，『俄大彼得變政考』，譚嗣同有咏贊俾斯麥之詩句，梁任公則將德俄日三國變法之史跡反覆稱頌於其文中。故十九世紀行將結束的國權主義，為維新派所繼承，康有為自述其生於英帝印度之歲，而年十餘知俾斯麥之火燒法師丹也，恍然動矣（見大同書序），梁任公自述生於意大利建國之歲，都在生平上刻印上國權主義的紀年日月。凡國權主義的建國運動都含有與封建的妥協性，而急燥地謀一朝的翻雲覆雨，任公論康有為云：

「其精神專注於前途，以故其舉動或失於急激，其方略或不適於用，常有不能為諱者，」（南海先生傳）實則這是維新派的共通精神，亦無可諱者。

維新運動者大聲疾呼變革以求活路的宣傳，在當時是一把號筒，啓發思想之功甚大，他們的自由平等思想雖然在保皇立憲的歧途中散布着，但進步的成分在朝氣中，在浪漫主義的氣氛中，是有所謂「過渡時代」的價值，這個時代極其短促，所以他們之受批判而為時代所吞滅亦極其迅速，他們「變」之信條，就在現實的百日維新變法中，已經因為沒有「質變」觀念，而自己動搖，不能貫徹。任公說自己是思想界的陳涉，嗣同亦希望做陳涉楊玄感，皆自知之明。

像康有為本來是一位「措天下如反掌」的現實論者，他的醫術在過渡的時代中亦必絕對化為聖術，他把「改制」說成一般的天經地義。到了改制在民國初年達到具體的問題棘手解決時，他又回到國粹論，而反對法歐風美雨。自由主義的「特許登祇許世門在這一政派與另一政派之間自由地飛來飛去」，尤其在



甲午之戰以後的中國歷史，維新派更顯得飛來飛去，不暇席煖的。有爲以教主自居，故矛盾必須在他自己的思想體系中暴露，任公謂「有爲太有成見，……其學三十歲已成，不復有進」，祇言其矛盾的思想體系，而其現實主張則不但太無成見，而且變來變去。至於任公，他自己說得頗爲忠實，「啓超……保守性與進取性常交戰於胸中，隨感情而發，所執往往前後矛盾，嘗自言曰：不惜以今日之我難昔日之我。」（清代學術概論）

變法論當做絕對的改制主義去看待，必然要演出機會主義的政治色彩，公羊學派把孔子學說所以歸納而爲託古改制的相對主義，把孔子所以尊崇爲教主，都有其政治學上的目的。至於他們的孔教汎神論的假設，又有另外一種因素作爲背景，那便是商業資本主義的世界觀。下面我們就要研究這一點。

按康梁變法以前的思想，在士大夫上層爲「洋務」運動，在下流社會則爲農民戰爭。後者的傳統是被革命民主主義者所繼承，卽中山先生所領導的辛亥革命；前者的傳統是被戊戌政變所繼承。何謂「洋務」，卽仿效西歐的交通郵電甲利兵等改革政策，在學術意義可謂之中國的重商主義。到了甲午之戰以後，士大夫又驚賞日本明治維新的道路，在於立憲的政治制度改革，於是復倡變法運動。過去學者以爲洋務與變法是兩種不同的運動，洋務爲仿效西法之富強，變法爲仿效西法之制度，這是皮相的分析。著者認爲變法與洋務是一貫的重商主義之內容，二者不可分離，惟變法則企圖以制度的動力而推行洋務罷了。（至歷史運動上的意義，另見下節）研究思想史，不能不尋榫本質上的分水嶺，中國當時的民主派所以有其民主派的精神者，一在於民衆性，二在於土地政綱，沒有土地政綱的消滅封建獨占之進步性，便要自由主義者合流的。反之，維新派在言論上並沒有一字提高土地政策。改良主義所以區別於革命，就在這裏，而

當時維新派所爭的變法名詞而反對革命的理由，都是策略的性質。

明白了這一點，我們再看文獻中所表露的思想。康有爲在民國二年創刊不忍雜誌，這時他的言論已失去戊戌時代的朝氣，自己推翻了過去的變法思想實在驚人，而有一點則說出他的變法內容，他在「共和平議一篇中」說：

「昔吾著三書，曰官制考，曰物質救國論，曰理財救國論，以爲能舉三者，中國既富既強矣，然後開國會焉，故一切自由平等之說，未敢發焉。」

按康氏在晚清時代，對於自由平等之說，雖未敢發揮民衆性的言論，但並非沒有鼓吹，例如他注論語，關於「民可使由之，不可使知之」，讀爲「民可，使由之；不可，使知之」。他關於「天下有道則政不在大夫，天下有道則庶人不議」，把兩個不字都認爲今本衍字，爲後人所妄改增者，舊本沒有不字，姑不論「舊本」難據其爲何本，但他所言則有自由平等的主觀思想，他說：「政在大夫（不字衍），蓋君主立憲有道謂升平也，君主不負責任，故大夫任其政。……大同天下爲公，則政由國民公議，蓋太平制有道之至也，若如今本庶人不議，則專制防民口之厲土爲有道耶？」在他的言論中，把升平之世規定爲君主立憲，自由平等是有條件的，但「民貴君輕」亦認爲孟子傳孔子的升平之說（還不是太平之道），何嘗他未敢發自由平等的言論？然而，我們要知道，他雖然發此言論，而他的中心思想則別有所在，而他所云的三本著作，官制考，物質救國論，理財救國論，則完全是一種重商主義的內容，所謂升平之世，物質與理財加上官制改革而已。

西洋重商主義是和宗教改革以後基督教的汎神論和適應，因爲世界市場使上帝亦下凡周遊於新大陸與

東印度，殖民地與基督教便相爲結合表示出一種至尊的權力。康氏的孔教論，和他的理財救國論相爲表裏，任公云「有爲誤認歐洲之尊景教爲治強之本，故恆欲儕孔子於基督，乃雜引纖緯之言以實之」，此話最確。任公又約康氏的孔教觀爲六大綱，「進步主義，非保守主義，兼愛主義，非獨善主義，世界主義，非國別主義，平等主義，非督制主義，強立主義，非巽懦主義，重魂主義，非愛身主義」，這話則帶有教條的宣傳性，主觀上企圖輸入西洋的宗教改革於中國，如任公所謂「論近世政治學術之進步，孰不以宗教改革之大業，爲一切之原動力乎？後有識者必能定論此案也。」他便以康氏爲「孔教之馬丁路德」（參看康南海傳）。康氏的宗教思想之定論，即在他以爲景教爲治強之本，任公已經破案一半，而其他一半則所謂「治強」不是別的，亦卽重商主義時代的理財立國，而康氏所謂升平之世者。因爲康氏不是一個理性主義者，他把事物和事物的影子常顛倒重視，重商理財是事物，而景教的權力是影子，他崇拜影子要比崇拜事物還利害，故又如任公所云「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，於是乎以孔教復原爲第一着手。」這又誇大了重商主義時代統一運動的外貌。

西洋重商主義時代的「價格革命」，是近代文明的一有力要素，而購買力的奢風，則爲重商主義的現象形態，康氏對於這一文明亦心嚮往之，他解釋論語「禮與其奢也寧儉」云：

「……世愈文明，則尙奢愈甚。孔爲文明之王，非尙質退化者也。宋儒不通此義，令人道退化，今中國之文明不進，大損所關，豈細故哉！」

康氏重商主義的思想，更有他的主要言論，例如：

「新政何以舉行？聞日本之變法也，先行紙幣，立銀行，財泉流通，遂以足維新之用。今宜大籌數萬

萬之款，立局以造紙幣，……用印度田稅之法，仿各國印花之稅，我地大物博，可增十倍。……大購鉄艦數十艘，急練民兵百萬，則氣象丕變，維新有圖。」（應詔統籌全局疏）

甚至他在上疏中，把新政與商務混同一致，如云「新政多下總署，總署但任外交，豈能兼營商務？」他三萬言書中又舉富國之法有六「曰鈔法，曰鐵路，曰機器輪舟，曰開礦，曰鑄銀，曰郵政」；內容則詳論商業者佔全書之半，並主張：

「特設通商院，派廉潔大臣長於理財者，經營其事。令各省設立商會，商學比較廠，而以商務大臣統之，上下通氣，通同商辦，庶幾振興（下言商學商會之重要，文繁不引）。」

康氏在戊戌變政失敗以後，更大倡商業救國之論；運動華僑，創設香港振華實業公司，墨西哥華益銀行，紐約瓊彩樓餐館，上海廣益書局，廣西太平山金鑛公司等。在美洲致公堂新章要義中（此文據馮自由云爲 中山先生手訂），曾揭發了康氏的運動：

「官爵也，<sup>也</sup>礦務也，銀行也，商務也，學堂也，皆所以弭人之具，自欺欺人者也。」

任公在康南海傳中第八章康南海之中國政策中，列有十二項，第六項以前爲立憲政策，自第七項以後則全述其商業救國之論，例如：

「第六、先生謂中國當以工商爲國事，以天產之富，工價之廉，而其人精於商務，若天授焉；苟以政府之力獎勵扶助之，上下一心，同此目的，不十年而中國之雄甲天下。」

「第十一，先生以爲今日中國無取多兵，何也？若能立憲法改官制眞維新，則內亂不生。……泰西各國，專務商業，成願平和，苟外交無失，內治日興，誰則聞覺？」

所以，辦新運動，是以官制的改革為手段，而達成「專務商業」的目的，此目的在第六項中說明得最扼要。這比洋務運動之「中學為體，西學為用」，僅增加了立憲法改官制的推動力，絲毫沒有民主派的土地政綱內容。

梁任公的言論比較廣泛，他以改革政體與辦學校為變法的原動力，批判洋務運動之不知所本，表面上好像是洋務運動的揚棄，但骨子裏則為洋務運動的延長。他說變法的潮流，變亦變，不變亦變，自變者為日本，可效法的，他變者為印度，波蘭，突厥，不可想象的（參看氏著變法通議）。效法日本，惟在立憲與學校，故他特注意於「政學」與「藝學」，以二者推行富國強民之道，所謂國權主義的商業立國精神，例如他說：

「今英旗所翻，遍大地之海岸，威權炎炎，炙手可熱，游於海外者莫不豔之。豈知其所以致今日者，商會之功，十居八九。夫揚名於後世以顯父母，此人之職也，盡瘁於海外，以張國權，此國民之職也。我數萬萬同胞，何多讓焉？」（商會議）

任公商業救國與國權主義之論頗多，今舉其所贊述的德國俾士麥宰相為例如下：

「德人之帝國主義，由俾士麥商業政策一轉而成，其目的在以國民主義為基礎，而建一工商業帝國於其上，使充盈橫溢之民力，得尾閭以蓄洩之也。」（論民族競賽之大勢）

任公後來雖然放棄保皇崇教的思想，但他又向「國民力」的國權主義方面尋求出路，其思想脈絡，仍在殖商主義的範圍內。他雖然介紹許多民權的學說，而他自己則把民權劃在國權之下，繼承洋務衣鉢。戊戌政變後之四年他寫的「新民說」已經不強調君主立憲，而走入國家主義一途徑，惟所論「新民」的道德

基礎，如國家思想，自尊心，進取冒險，權利思想，尙武，私德等，以「國民之競爭」爲內容，猶是國權中心的思想，猶是主張由制憲以興商務的思想，他說：

「徵諸商務，生計界之競爭，是今日地球上最大問題也。各國所以亡我者在此，我國之所以爭自存者亦當在此。商務之整頓，夫人而知之矣，雖然，振興商務，不可不保護本國工商業之權利，欲保護權利，不可不預定商法；僅一商法不足以獨立也，則不可不預定各種法律以相輔；有法而不行，與無法等，則不可不預定司法官之權限；立法而不善，弊更甚於無法，則不可不立法權之所屬，壞法者而無所懲，法旋立而旋廢，則不可不預行法官之責任；推其極也，非制憲法開議會，立責任政府，而商務終不可得興。今之言商務者，漫曰，吾興之吾興之而已，吾不知其所以興之者持何術也！」（新民說）

由此看來，所謂立憲，乃振興商業的手段。它不是和反封建的民主綱領相配合，而是和商業第一相配合，所以「新民」云者，卽新其商務之民而已。任公在基本理論上和康有爲是一致的，他在清代學術概論裏說，以後來不談僞經，不談孔教，與康氏分家，這當是一部分事實，然而他所謂「漸倡排滿共和之論」的基本立場，猶是戊戌的傳統（任公在民國五四以後的思想，非這裏範圍，當別論之）。

譚嗣同的「仁學」，完全基於商業交易，他說：

「仁者，通人我之謂也，通商僅通之一端，……故莫仁於通，莫不仁於不通。」（仁學六一頁）

自由貿易的世界，在嗣同理想中是仁愛的命運關係，所謂「彼以通商仁我，我無以仁彼，是以不仁絕人之仁。」（同上）這種理論，比亞里斯密斯還要絕對。所謂仁者，如商業上等價交換的關係，一方面是出賣者，另一方面是購買者，此方的相對的價值形態與彼方等價形態，互爲作一物對他物之換位，在最單

純的關係（如物物交換）表現着互利的樣子，爾爾以爲這便是通乎人我之仁，故謂「彼仁我，我亦仁彼，能仁人，斯財均，而已無困矣。」（同上）然彼我之間，最初與最後並非一致的，如果彼我皆以商品所有者出現，那麼人的關係之外，便產生了物的關係，即商品的拜物教關係，貨幣關係以至資本關係。這在爾爾哲學中都以爲是「上天報施之理」，所有者拿出商品來出售的「仁」之施，非所有者拿出等價物來購買便失去「仁」之報，而所有者應當生存，而非所有者之「應當窮屠割，亦上天報之理宜然焉耳」。這已經是奇妙的理論，他把這一理論又用之於國際貿易，以爲通商是彼此惠仁，資本商品的輸出國與殖民的輸入國，好像祇有等價交換關係，沒有交換以外的不平等關係。

他在「仁學」中規定企業家的出現是仁者的博施濟衆，則「爲仁卽富」便成了維新派的市民思想，而無所謂「爲富不仁」的道理，偶有之，亦如他所謂由於「坐擁厚費者時有偏心」之偶然現象罷了，好像是說不肯再投資以擴大生產而已。因之，推而至於國際通商關係，商品輸出者「不啻出貨備彼而爲我服役」，愈來貨愈現出其仁心，而我若拒其輸入，他說「不自振奮，而偏巧於推咎，惰者固莫不然也，是以仁人之人之仁」，這是多麼深厚商業心理的公羊學！

爾爾崇拜商業國際爲「仁」的人我通，這是商業理想美化的謳歌，然而又不妨礙他另從一方面相反的角度來辯化商業，歌頌商業，例如他說：

「西人雖以商戰立國，然所以爲戰者卽所以爲商。商之一道，足以滅人之國於無形，其計至巧而至毒，人心風俗皆敗壞於此。今欲閉關絕市，既終天地無此一日，則不能不奮興商務，卽以其人之道還治其人之身（原注，西人……商務一端，已遠勝於作中國之皇帝……）。」（爾爾書簡）

這已經批評了他自己的仁學，仁學主人我通，以通商爲仁，此處則主人我戰，以商抗商，以不仁對不仁。惟他有一個基本出發點，卽商業資本主義是王霸皆宜。而矛盾的地方，他很輕易地拿兩個天理來解決的。

嚴復亦與維新派思想相通，他在上皇帝萬言書中，說：

「古今謀國救時之道，其所輕重緩急者，綜而論之，不外標本兩言而已。標者在乎理財經武擇交善隣，本者存乎立政養才風俗人心之際。勢急則不能不先事其標，勢緩則可以深維其本。」  
這所謂「標」者卽重商主義，且標本二者有急緩之區別，故「標」卽變法時代的「本」了。



## 第二節 康有為與戊戌變法運動的歷史

晚清的富國強兵之商業資本運動，從中興大臣的新政洋務開始，自十九世紀六十年代至九十年代，中國漸次走上交通工業與軍用工業的道路，曾國藩於同治元年（一八六二年）即在安慶設立軍械所，李鴻章在上海設立製礮局，其後同治二年（一八六三年）在上海設立外國語言文字學館，同治三年（一八六四年），在南京設立了金陵兵工廠，同治四年（一八六五年），在上海設立了江南機器局，同治五年（一八六六年），在福州設立船政局，同治九年（一八七〇）在天津設立機器局，同治十年（一八七一）倡議在大沽築新式砲台，同治十一年（一八七二）五月倡議開採煤鐵礦，同治十一年十一月招商局成立，光緒元年（一八七五）舉辦鐵甲兵船，同年申請在各省分設西學局，派通曉測算，輿圖，火輪，機器，兵法，砲法，化學，電學各科，通曉時務大員主辦。光緒二年（一八七六）在四川設立四川機器局，光緒六年（一八八〇）購買鐵甲兵船，同年在南北洋設立電報局，又奏請建築鐵路，七年（一八八一）設立開平鑛務局，同年國營商船初航英國通商，同年招商局接辦各省電報，八年（一八八二）在旅順建築碼頭，同年成立金陵火藥局，十年（一八八五）在天津設立武備學堂，十三年（一八八七）開辦漢河金鑛，十四年（一八八八）北洋海軍成立，十九年（一八九三）漢陽兵工廠成立。

復次與軍事工業交通工業相伴而產生了中國的民族工業，光緒八年（一八八二）李鴻章在上海設立織布局，九年（一八八三）商人祝大椿在上海設源昌機器五金工廠，十二年（一八八六）張之洞在廣東設立蠶絲局，十五年（一八八九）張之洞在廣東設立織布局鍊鉄廠，十六年（一八九〇）上海紡織局成立。官

商合辦。十七年（一八九一）上海道唐淞岩設上海機器紡織局，官商合辦，十九年（一八九三）張之洞設立武昌織布局，二十年（一八九四）盛宣懷招集商股八十萬重興洋布局，因資本不足，故設華盛紗廠，同年上海成立裕源紡紗廠。故在中日甲午（一八九四）戰爭以前二十年之間，中國的官商合辦輕重工業開始生長起來，同時在上海，武昌，無錫，寧波，南通等處更漸產生了商營的輕工業。這樣的工業，又召致華僑投資的內向心。

以上兩項工業是戊戌政變以前中國的產業向近代歷程走的痕跡。我們先講第一項所謂當時的民族工業。它的最大特點為官商合辦，而真正商營的企業尙看不出它的力量。這裏所謂「官」者正是滿清的封建因素，故新興的民族工業不可能讓它比封建政府的自覺更跑得快點，這裏一方面是封建貴族的所謂讓步，另一方面則是工業家反而跟着官僚勢力的尾巴去進行，因此在中國十九世紀末葉的國營、商營問題成了嚴重的矛盾（辛亥起義導火於川漢鐵路之國營、商營爭執）。這反映維新派康有為的改良思想，即他正是企圖在宮庭維新的基地上做近代的歷史變革。因為甲午戰爭以後，雖這樣的萌芽工業也被外國的資本所摧滅了，這不能不使有近代意識的康有為發生保國會的運動，其所謂「保國民」「保人民之自立」者亦就有了說明。

第二，我們再講第一項工業。在這三十年之間，中國古老的封建地基上居然產生了軍事交通工業，這樣的工業，總算使不動的社會往前進了一步。然而這更與第二項工業有別，更難代表中國近代工業的劃時代的興起。要答覆這個問題，應看甲午的中日一戰就知道的。

這些中興名將所進行的官僚機構之下的洋務，在建立過程中是由建奏的形式出現，工廠組織的體

系變成了衙門。

二、資本的來源是爲所謂官僚式的軍備工業所支配，沒有人民性的基礎，這種由封建朝廷所濫築的資本，並不能保證其使用的正確性，西太后的頤和園便是動用了北洋海軍的專款來建造的。

三、洋政是用國庫來支持的，在開銷國庫支出的用途上，達到了當時滿族的政治積病，一方面想從事於新政，他方面又不敢從事於新政的澈底，祇是在外力影響之下，不得不畏首畏尾地作爲新的點綴來進行。

四、洋政之下的工業，在支配當時的滿清貴族心理上，主觀上是不願意的，在一般頑固的道學或守舊大臣的意識中，是把它當做了一種荒唐的怪物去看待的，例如理學家的一位大臣就說：

「同治六年正月，同文館招考天文算學，由滿漢之正途出身五品以下京外各官考試錄取，延聘西人在館教習。公奏言：立國之道，尚禮義不尚權謀，根本之圖，在人心不在技藝，今求諸一藝之末，又奉夷人爲師，無論所學未必果精，即使……有所成就，不過術數之士。……所恃讀書明理之儒，或可維持人心，今後舉聰明雋秀……使之奉夷人爲師……而讀書人已爲所惑。……天文算學，爲益甚微，西人教習正途，所損甚大。伏望立罷前議，以維大局而弭陰患！」（匡輔之：倭文端公別傳）

所以李鴻章在當時不能不講出一個政治上的原因，他說：

「疆臣竭心力以爲其難，文吏持刀筆而議其後，任事不易，思之慨然！」（與劉銘傳書）

「今之論者，皆知變法，但有治法，尤須有治人。……詳察當路諸公仍是從前拱讓委蛇之習，若不亟改，恐一厥不能復振也！」（與陶模書）

新政是在腐舊的清庭專制政治之下，委曳而進，實行的結果，祇是暴露了封建政治的矛盾與無力，祇

顯出「中學爲體」者之空虛而「西學爲用」者之懷疑，沒有解決問題，僅把問題的嚴重性擴大了。

但新政又在另一方面表示了封建官僚對於近代資本主義的畏懼，以及對於封建的留連，因爲新政的提出，固然是代表了二元的體用觀念，卽戀心於的舊而震駭於新的，但舊的卻拉住新的，儘管如此，問題則不能不當做一個嚴重的歷史課題提出來，祇要能夠提出時代的問題，卽令在解決問題上是如何的不澈底而有阻礙，但至少表示封建內部自己對於自己的失却信心。故新政是成了近代社會的催生劑。

新政的軍事交通工業，試於甲午戰爭而由殘酷的歷史所批判，朝野都在馬關條約的簽字上束手無策。在中國民主運動尙未成長的當時，問題便由中興大臣的新政轉向而爲舉子士人的變法，在內容上仍然是商業資本或國權主義的性質（參看後面保國會的第一條），但戊戌政變的不同處，在於已經稍具有了政黨的形勢了。在當時最起了推動作用的是強學會。

原中國近代學會的成立，首爲廣學會。這會是在光緒十四年（一八八八年）由英國教士聯合中國人士組織的。後來英教士李提摩太主持以後，會務更加發展。這會所介紹的西方科學知識，所報道的西方列強國勢，啓發了中國改革的動機至大，康有爲的新知識可以說就從這裏來的。任公記他在上海讀了當時的初級的西洋宗教及科學知識之書，而另闢一新境界者，卽指此會的宣傳。中國在明末有利瑪竇的西學介紹，在晚清又有李提摩太的西學介紹，頗有巧合。（李提摩太之參與戊戌，見後）那時有一位叫做盛世危言的鄭觀應氏，便是抄襲李提摩太的著述而渲染者，今舉幾例如下：

一、鄭氏以西學是由中國古代藝學所傳去的。西人學中國而富強，中國亦應把自己的古學向西人再行學會，這啓示了康有爲的三世之說，鄭氏說：

「今之自命正人者，動以不談洋務爲高，見有講求西學者，則斥之曰名教罪人，士林敗類。……爲忠臣孝子，將百計求醫而醫乎？抑痛詆醫之不可恃，不求不學，誓以身殉而坐視其死亡乎？然則西學之當講不當講，亦可不煩言而解矣？古曰，通天地人之謂儒。……今彼之所謂天學者，以天文爲綱，而一切算法曆法電學光學諸藝，皆由天學以推至其極者也；所謂地學者，以地輿爲綱，而一切測量經緯種植舟車兵隨諸藝，皆由地學以推至其極者；所謂人學者，以方言文字爲綱，而一切政教刑法食貨製造商賈工技諸藝，皆由人學以推至其極者也。皆有益於國計民生，非奇技淫巧之所謂也。……今人……以爲西法創自西人，或詭爲巧不可階，或斥爲卑無足道，噫異矣！……格物有自來矣：一則化學，古所載燦金腐，水離木，同重體合，類異二體，不合不類，此化學之出於我也；一則重學，古所謂均髮均懸，輕重而髮絕，其不均也均，其絕也莫絕，此重學之出於我也；古云，臨鑑立影，二光夾一光，足被下光，故成影，於上首被上光，故成影於下，近中所鑑大，影亦大，遠中所鑑小，影亦小，此光學之出於我也；一則氣學，亢倉子說地之謂水，蛻水之謂氣，此氣學之出於我也；一則電學，關尹子石擊石生光，雷電緣氣以生，此電學之出於我也。……中學日見其荒，西學遂莫窺其蘊矣，不知我所固有者，西人特踵而行之！……以中國本有之學，還之中國，是猶取之外廡，納之內廡」（西學）

二 鄭氏已早介紹西洋議會政治，謳歌「議院興而民志合，民氣強」之理，還亦爲康有爲之所本。鄭氏說：

「議院者，公議政事之院也。集衆思，廣衆益，用人行政，一秉至公，法誠良，意誠美矣！無議院，則君民之間勢多隔闕，志必乖違，力以權分，權分而力弱。……故欲藉公法以維大局，必先設議院以固民

心。泰西各國咸設議院，每有舉措，詢謀僉同，民以爲不便者不必行，民以爲不可者不得強，朝野上下，同德同心。……人見其士馬之強壯，船砲之堅利，器用之新奇，用以雄視宇內，不知其折衝禦侮，合衆志以成城，制治固有本也。……議院者，大用之則大效，小用之則小效者也。夫國之盛衰，係乎人才，人才之賢否，視乎選舉。議院爲國人所設，議員卽爲國人所舉。……舉自衆人，賢否難逃公論。……考泰西定例，議員之論，刊布無隱，朝議一事，夕登日報，俾衆咸知，論是則交譽之，論非則羣毀之，本斯民直道之公，爲一國取賢之準，人才輩出，國之興也勃焉。誠能本中國鄉舉里選之制，參泰西投匭公舉之法，以遊議員之才望，復於各省多設報館，以昭議員之是非，……則君不至獨任其勞，民不至偏居其逸，君民相洽，性誼交孚，天下有公是非，亦卽有公賞罰，……上下一心，君民一體，尙何敵國外患之敢相陵侮哉？……持公法以保太平之局，其必自設立議院始矣。」（議院）

由這些言論看來，廣學會的時代影響，就可以知道的。這會的影響，雖張之洞氏亦加承認，張氏在其所著勸學篇中雖主中學爲體西學爲用之說，如言「中國學術精微，綱常名教，以及經世大法，無不畢具，但取西人製造之長，補我不逮足矣，」但他畢竟亦傾向於變法，他說：

「不可變者，倫紀也，非法制也；聖道也，心術也，非工藝也。請徵之於經：窮則變，變通盡利，變通趨時，損益之道與偕行，易教也；器非求舊，唯新也，尙書教也；學在四夷，春秋傳義也；五帝不沿襲，三王不襲禮，禮時爲大，禮義也；溫故知新，三人必有我師，擇善而從，論語教也；時措之宜，中庸教也；不恥不若人，何者人有，孟子義也。請徵之於史：封建郡縣，辟舉變科，府兵變募，車戰變步騎，且庸闢兩稅，歸餘變活閩，篆籀變隸楷，竹帛變雕版，蓬筮變陶器，粟布變銀錢，何一是三代之舊

乎。」

通過廣學會的教士言語，而中國上流士大夫學會了一些近代的西洋語言，但這裏，一、在學言語擇善而從的時候；不但融合不成國民的新語言，而且仍然把新語言裝在舊形式之中，隆重的舊形式壓住了新內容，故有所謂中西本末體用之說；二、當學習新言語的時候，不但世界已臨到大難災變的再分割的前夜，瓜分中國之議倡和不絕，所謂「落後的歐洲，進步的亞洲」將要重新思考一番，而且中國落在日本維新之後，歐洲改良思想學生已經不容再事出現，由甲午一戰清算了這一糾葛。

在這當兒，中國所最難於提出的問題，便是政治的覺醒。顯然的，有兩條路徑，一是民衆的，一是宮庭的，民主派走前者，改良派走後者。

圍繞在改良政變的氣氛中，首先「強學會」成立了。這會是翰林院學士文廷式首倡，工部尙書孫家鼐，湖廣總督張之洞皆贊襄其成，袁世凱與翁同龢亦表同情，而康有爲的維新派便參與其中活動起來。當時因「會」字爲清廷所忌，而竟稱以強學書局。這個會的性質已經不同於廣學會，後者主持者爲教士，屬於介紹西學的成份頗著，而前者則深富於宣傳與覺醒的運動。據任公所云，該會擬辦的大事有五，一譯東西文書籍，二刊布新報，三開圖書館，四設博物儀器院，五建立政治學校。證之於張之洞所擬上海強學會之章程，大體如此。張之洞的「上海強學會序」中說：

「天下之變岌岌哉！夫挽世變在人才，成人才在學術，講學術在合羣，累合什百之羣，不如累合千萬之羣，其成就尤速，轉移尤鉅也。……項士大夫創立強學會於京師，以講中國自強之學，風雨雜沓，朝士鱗萃，尙慮未能布衍於海內，於是江海散佚，山林耆舊，益簪聚講求。……今說上海，乃羣天下之圖書器

物，羣天下之通人學士，相與講焉。……傳稱以文會友，以友輔仁，記稱敬業樂羣，其以開風氣而成人才，以應聖天子側席之意，而濟中國之變，殆由此耶？」

疆吏如張之洞居然大倡「羣」字，所謂「聚天下之圖書器物，集天下之耳目心思」（章程），顯然這是對於洋務官辦的懷疑與批判了。我們在前面已經說過，變法是洋務在商業資本主義方面的繼續，這僅就其理想上而言，如果從歷史的運動方面去看，則變法比洋務顯然深刻了一層；因為改良派的「羣」的觀念雖然狹隘，但畢竟向羣體的政治覺醒方面推進，漸行走向政黨的路徑。康有為在其「上海強學會後序」中亦說：

「物單則弱，兼則強，至累重百千萬億兆京陵之，則益強。……故一人獨學，不如羣人共學，羣人共學，不如合什百億兆人共學。學則強，羣則強，累萬億兆人皆智人，則強莫與京！……今者思自保之，在學羣之。昔在京師，……朝士集者百數，然猶未足合天下之才。海內耆賢，捧手推襟，欲推廣京師之會，擇合羣之地而益宏厥規則。滬上總南北之匯，為士夫所走集，乃集中外之圖書器藝，集南北之通人志士，講習其間，而因推行於直省焉。」

在專制的滿清王朝公然倡合羣集會，開放言路，無異於宣告舊社會的死刑，儘管傳記所傳的樂羣是言之有據，不算異端，而那是為八股文士的一唱三嘆而已。所以，強學會的命運僅四個月而止，御史楊崇伊奏言私立會黨，將開處士橫議之風，請旨查封，光緒脅於舊力，使下詔查禁。

然而強學會是時代必然而產生的號筒，該會雖封，而各省市的學會組織則聞風而起，據任公戊戌政變記，列舉三年內之學會學堂報館成立者，凡五十所，學會二十四，學堂十九，報館八，偏子全國，如桂林



的聖學會，長沙的湘學會，蘇州的蘇學會，北京集會學會，格致學會，陝西的陝學會，武昌的質學會，以及如算學會，農學會，不繼足會，羣學會，蒙學會，知恥會，測量會，名目五花八門。與康有為有直接關係者，為桂學會，此會後來便發展而為戊戌政變的保國會。其時民主運動亦從民間出生，這便是與保國相對立的與中會了。

因強學會的號召，報館成爲當時的一種主要擬議，這亦是很自然的，集會與言論常是姊妹爲家的。康有為弟子梁啓超主持時務報於上海，另外的弟子如吳恆煒等主持知新報於澳門。他們的言論粗枝大葉，鋪張揚厲，在現在看來頗不入眼，但鼓動的精神則充滿朝氣的。祇舉「知新報」的一段話如下：

「……上之陰陽之與，造化之徵，人物之理，古今之蹟，下之學術之原，政治之要，中外之性，存亡之運，……皆冥然若囚，懵然若讎，俯焉若偃，莽莽無所聞所見所言也！而彼（指列強）所困我者，爲合羣立約，集款開會館，圖演說，……萃天下眼目之衆，竭萬民耳目之能，無不剖之剔之，噉之犂之，毅然務三病之盡去（指盲、聾、啞）。出而窺我，此彼之所以強，而我之所以弱也。……不盲，不聾，不啞之樂，馳驅我不慧（於目）不聰（於耳）不敏（於口）之國，蹂躪我不見不聞不言之民。……我之坐是不免於盲聾啞者何也？……無知也，無知則愚，愚則盲，則聾，則啞，則雖有剝削之慘，無從而訴，雖遭宰割之痛，無從而聽，雖受醜俎之辱，無從而覺。……不慧不聰不敏若是，其去草木禽獸魚介者無幾耳！此有志之儒，抗憤之士，所以撼膺嘔心，太息而長涕也！然又坐是不聞不見不言者則又何也？不通故也。

「報者，天下之樞鈴，萬民之喉舌也。得之則通，通之則明，明之則勇，勇之則強，強則政舉，而國立敬修，而民智。故國愈強，其設報之數必愈博，譯報之事必愈詳，傳報之地必愈遠，聞報之人必愈衆，

治報之學必愈精，保報之力必愈大，掌報之權必愈尊，獲報之益必愈溥，胥天下之心思知慮，眼目口耳，相依與報館爲命，如室家焉，是以英之霸也！……甲午之變，公車上書萬八千言，千三百人，……雖計絀於半途，事遂於不諫，而通塞之運已漸啓矣。京師士夫於是強學會之設，……滬上繼焉。今時務報起重而振之……因文見道，喜吾黨之有鄰，此澳門知新之報所以繼上海而應之也。」（知新報緣起，吳恆燁作，文中尊言「先生」，即指受康有爲的領導）

由以上的話看來，維新運動者是着重於啓蒙的喚醒愚昧工作，在邏輯上的道理且不管牠，而他們的振聳發矇言論，實在是有時代意義的。

梁超在長沙時務學堂（一八九七年）任主講，更大倡變法、自由、民權之論，其朝氣頗爲生發。他的批文，自云傳之社會，一時大譁。茲將葉德輝駁梁批選抄於下：

梁批「今日欲求變法，必自天子降尊始，不先變去拜跪之禮，上下仍習虛文，所以動爲外國所訕笑也。」

葉駁「案此言竟欲易中國拜跪之禮，爲西人鞠躬，居然請天子降尊，悖妄已極！」

梁批「與民權者斷無可亡之理。」

葉駁「民有權，上無權矣！」

梁批「二十四朝其足當孔子至號者無人焉，間有數竊生於其間，其餘皆民賊！」

葉駁「案二十四朝之君主謂之民賊，而獨推崇一孔子，是孔子之受歷代褒崇爲從賊矣，狂吠可恨！」  
從葉德輝的駁語中，我們知道青年的維新運動者康梁在當時實是舊社會的叛逆，雖然民權之論後來取

滑，但政變前夜覺醒之功即不可否認。維新的歷史至短促，故暴露自由派的弱點亦極顯然可見。與梁氏同樣持急進之主張者康有為亦曾請易服，為剛毅反對而罷。這都表示了維新派的朝氣，但朝氣是短促的可數日子的，故康有為不旋踵在後來自謂易服的建議，幸未實行，如果真照他的辦法改制，那便要「摧殘絲業」了，這亦同樣可以講，好在民權在當時沒有開展，如其放任民權，那便要摧殘現狀了（後來不忍雜誌明言之，見後）。

戊戌政變的直接組織者康有為主持的「保國會」，會成立於此年三月，實政變的中心領導機關，其組織的形式亦頗具近代式的政黨，惟分子則僅限於官僚士大夫。康有為起草的保國會的章程有三十條，今將其主要的十幾條錄按於下：

一、本會以國地日割，國權日削，思維持振救之，故開斯會以冀保全，名為保國會。

（按此條為該會宗旨，是第一條政綱，其中模糊觀念如「維持」、「保全」之辭，與其「維新」之說相矛盾，即既非難現狀，而復留戀現狀。「國權」一語是有來歷的，這是改良主義者的至上口號，與「民權」之為民主派的口號相反）

二、本會遵奉光緒二十一年閏五月二十七日上諭，臥薪嘗膽懲前毖後，以圖保全國地、國民、國教。

三、為保國家之政權土地。

四、為保人民種類之自立。

五、為保聖教之不失。

（接以上四條，除了因膠州事件，強調國家獨立，包含民族宗旨外，其餘所言之「保」，非常抽象，

如云保「國家之政權」，是封建的專制政權呢？還是民主的共和政權呢？如云「保國民」，「保人民自立」，是有民權的國民或民權的自立呢？還是僅幻想一種特別種類的人民自立如歐西的商業家呢？至其云保教之意義，詳言於後節）

六、為講內治變法之宜。

七、為講外交之故。

八、為仰體朝旨，講求經濟之學，以助有司之治。

（按以上三條是維新的主要問題，即指大彼得帝與明治的路徑）

十一、自京師上海設保國總會，各省各府各縣皆設分會，以地名冠之。

十二、會中公選總理若干人，值理若干人，常議員若干人，備議員若干人，董事若干人，以同會中人多推薦者為之。

（按章程中所指董事，十五條規定為管會務日常事務者，類似現在之祕書幹事。）

二十八條、商董兼司賬，須習知貿易……充其選……

（按十二條以後言組織法，頗有近代政黨團體之形式。而特別提出商董之名，可知商業資本在保國會的注意。據票號人言，康有為與票號多有往來，據其文集言，曾請將山西票號改為大清銀行之議。票號中稍開明者為百川通與協通慶，當時有一位票號老板名徐嚮禹者，即參加戊戌變政，此人曾暗示於九尾龜小說之中）

保國會成立之初，康有為有一篇演說，內容十分之七言外惠，關於變法者有云：

「自強學會首倡之，遂有官書局時務報之繼起，於是海內繽紛，爭言新學，自此舉始也。然甲午之後，仍不變法，間有一二，徒爲具文，……然變其甲不變其乙，變其一不變其二，牽連相累，必至無成。……泰西立國之有本末，重學校講保民養民教民之道，議院以通下情，君不甚貴，民不甚賤，制器利用以前民，皆與吾經義相合；故其致強也有由。吾兵農學校皆不修，民生無保養教之道，上下不通，貴賤隔絕，此皆與吾經義相反，故宜其弱也。……鄙人不責在上，而責在下，而責吾輩士大夫，責我輩士大夫義憤不振之心，故今日實人人有亡天下之責（？），人人有救天下之權者。考日本昔爲英美所凌，其弱與我同，今何以能取我臺灣，滅琉球而制朝鮮，得我償款二萬萬？……其相伊藤，其將大山爲之耶？非也。嘗考如此大事：乃一布衣高山正芝之所爲，高山正芝哀國之衰，不能變法，憤大將之擅政，終日在東京痛哭於通衢，見人輒哭，終以哭死，於是西鄉，吉田，藤田，蒲生，秀實之流出而言尊攘，大久保利通，岩倉具視，木戶孝允，板垣退助，三條實美，大隈重信出而談變法，日本乃盛強。（下言熱力，心力以救患）」

上演說詞講變法之必要，希望中國政治改革爲「君不甚貴，民不甚賤」的局面，這裏自然沒有尺寸來量其貴甚賤的程度，但君仍爲貴者，民仍爲賤者，祇求其「不甚」罷了，這是改良派卑躬屈節的最好綱領。至若他把一個社會運動分析做一個布衣的哭叫，呼喚而出，在激勵鼓動的宣傳上頗有力量，而在理論上則幼稚得可笑。這裏，也埋伏了失敗主義，卽「哭死」的熱力，不但喚不醒反動勢力，而且他所謂「如一大火團，至百二十度之沸度，則無不灼矣」之熱血，在社會運動深刻化的時候，是難以持久的，更可能忽然變成冷血者。

然而我們知道，維新志士常憑着這樣浪漫的熱力來進行，熱血之在譚嗣同則云，各國變法莫不從流血

成，中國變法尚無流血者，有之請自嗣同始。他們把宣傳當做了運動全部，故康有為稱變法之效「新政詔書雖未推行，德人聞之便當退舍」，又奏言「雷厲風行，力推新政，三月而政體略舉，期年而規模有成，海內回首，外國聳聽」，凡此都說明了吶喊就是社會運動，祇要有言論的表示，中外都嚇倒了。

在保國會成立以後，康有為成了光緒的近臣。按光緒和康有為的關係，史家並無詳細記載，但康氏從七次上書後由翁同龢的引見，得到光緒的寵幸，乃是事實。據翁同龢日記，戊戌（一八九八年）一月二十九日康有為呈應詔統籌全局疏，這時康氏已經把「明治變政考」，「俄大彼得變政記」，及李提摩太編譯的「泰西新史攬要」，「時事新論」，「列國變通興盛記」諸書呈上，光緒帝的變法決意從此更切。三月二十七，成立保國會。四月初間，據翁氏日記云：

「戊戌四月初七日，上命臣索康有為所進書，令再寫一分遞進。臣對：與康某不往來（？）。上問：何也？對：以此人居心巨測。曰：前此何以不說？對：臣近見其所著孔子改制考知之。」

「四月初八日，上又問康書，臣對如昨，上發怒詰責，臣對：傳總署令進。上不允，必欲臣詣張蔭桓傳知。」

翁氏規避戊戌政變之責，在此日記內委宛彌縫，據德菱公主所著的 *Son of Heaven*（中譯本名光緒秘史），則云：

「『請皇上單獨接見康有為』，翁同龢說，『聽他所要說的話』。

『我將傳見他，降旨單獨接見他』，皇帝說。

光緒沒有把這個預定的覲見報告老佛爺，這是可以注意的。康有為來了，這個小官與皇帝立刻相互地

感覺到傾慕，而且康有爲立刻走上中國歷史的重要篇幅」。

按德菱公主此書，雖沒有西太后一書描寫的質樸，但不失爲她聞見的史料編製。故翁同龢已亥十一月二十一日日記，對於新聞報的闢謠，否認與康氏有關係者，實屬違心。

德菱公主此書第二五、二六兩節即講變法時期，光緒與康有爲的關係，文字間頗以小說的體裁出現，而細按歷史，所言尙皆有本。茲將該書中重要的敘述，參以文獻，略論如次：

一、關於當時革命派的苦惱，已經驚動了朝野，在甲午戰爭以後與中會已經與三合會聯合，在廣東直接行動起來。據中山先生所述，乙未（一八九五）的行動，謂之「第一次革命」，其後即走歐美，當戊戌變政之年，即中山先生在英國蒙難之時，並云對於民權運動「殊多心得」，當時清庭之注意革命者亦就特別厲害了。中山先生說：

「由乙未初敗以至庚子，此五年之間（按乙未爲一八九五年，庚子爲一九〇〇年），實爲革命進行最艱難困之時代也。……適於其時有保皇黨發生，爲虎作倀，其反對革命，反對共和，比之清庭尤甚。」（有志竟成）

按保皇黨成於戊戌失敗之後，其前身即一八九八年的保國會，此處所言之保皇黨當包括着保國會。保國會所以能夠成立，即在社會的運動中採取着中間形式，據「光緒祕史」著者說：

「許多激烈的領袖，起始散發煽動的小冊子，在小冊子裏，他們向人民呼籲，一致起來推翻滿清政府，將皇位歸還中國人」。

這當指其時的革命派的行動，據德菱講，朝廷當時所採的辦法，是彈壓殺戮政策，證之陸皓東殉難的

乙未事件，亦頗適合。康有爲貢獻方策，便是從這裏入手，據德菱說，康氏對於光緒有一段進言，如下：「皇上應當立即着手建設中國，以便反證革命黨人所說的話不真確。假如你復興中國到了以前沒有過的繁榮，假如你給百姓一種新的快樂，假如你證明你是一心一意爲人民謀幸福，那麼革命黨人不是都能空口說白話的。」

二、關於康有爲取得光緒的信任，歷史頗可證明。例如孫家鼐諫曰：「若開國會，則民有權而君無權矣」，帝曰：「朕但欲救中國耳，若能有益於國民，則無權何害？」（戊戌奏稿）光緒祕史中亦詳敘光緒如何每日努力，如何同康有爲祕密工作到深夜，有一天竟留着康氏住在禁宮中，奏刻以此違反祖制，光緒則批下「應毋庸議」的話來，類似的奏刻雖多，但都說不醒光緒的心思。在短短的三個月內，頒下了許多涉及政府的大經大法的上諭，這些都是和他的「顧問」（此字爲德菱公主給康有爲的官名）密商的，光緒祕史中認爲最激烈的是以下的幾道詔書：

停止科舉取士制度，

盡量廢除古舊的典禮，

聘請外國專門人才爲顧問，

擴大灌輸外國的知識，並停止反基督教活動，

採取西洋憲政制度，

改廟宇爲學校。

按此都爲事實，從六月十一日下詔定國是上諭至政變的九月二十日，共一百零三天之中，光緒所下的



詔書，重要者有幾十條，茲將其詔定國是上諭及重要詔書錄之於次。詔定國是云：

「數年以來，中外臣工講求時務，多主變法自強。邇者詔書數下，如開特科，汰冗兵，改武科制度，立大小學堂，皆經一再審定之，籌之至熟，妥議施行。惟風氣尙未大開，論說莫衷一是，或狃於老成憂國，以爲舊章必應墨守，新法必當擯除，衆喙嚶嚶，空言無補。試問時局如此，國勢如此，若仍以不練之兵，有限之餉，士無實學，工無良師，強弱相形，貧富懸絕，豈真能制挺以撻堅甲利兵乎？朕維國是不定，則雖今不行，極其流弊，必至門戶紛爭，互相水火，徒蹈宋明積習，於國政毫無補益。卽以中國大經大法而論，五帝三王不相沿襲，譬之冬裘夏葛，勢不兩存。用特宣示中外大小諸臣，自王公以及士庶，各宜努力向上，發憤爲雄，以聖賢義理之學植其根本，又須博採西學之切於時務者，實力謀求，以救空疏迂謬之弊，專心致志，精益求精，毋徒襲其皮毛，毋競騰其口說，務求化無用爲有用，以成通經濟變之才。京師大學堂爲各行之倡，尤應首先舉辦，着軍機大臣總理各國事務王大臣會同妥速議奏，所有翰林院編檢，各部院司員，各門侍衛，候補候選道府州縣以下各官，大員子弟，八旗世職，各武職後裔，其願入學堂者，均准入學肄習，以期人才輩出，共濟時艱，不得敷衍因循，徇私授引，致負朝廷諄諄誥誡之至意，將此通諭知之！」

詔定國是之文，好像康有爲萬年書的大意，從此康氏被召，譚嗣同、梁啟超等皆被推薦。以後的詔書日出不斷地頒布出來：

六月十一日，詔軍機大臣總署大臣會同妥速議奏籌辦京師大學堂。

六月十二日，詔選宗室王公遊歷各國。

六月二十日，總署奉旨妥議提倡學藝農業事宜。

同日，飭盛宣懷趕辦蘆漢鐵路，並開辦粵杭滬甯各路。

六月二十三日，詔自下科爲始，鄉會試及生童歲課各試，一律改試策論。

六月二十六日，諭各部院於奉旨交議事件，尅期議覆，逾期卽嚴懲治。

七月四日，詔地方官振興農業，着劉坤一咨送上海農學會章程於總署，並令各省學堂廣譯外洋農務諸

書。

同日，創設京師大學堂，派孫家鼐管理，官書局及譯書局併入大學堂。

七月五日，獎賞士民著作新書及創行新法，制成新器，准其專利售賣。

七月十五日，諭改各地書院爲兼習中學西學之學校。……民間祠廟之不在祠典者，卽由地方官曉諭人

民，一律改爲學堂。

同日，嚴飭地方官保護教士教民。

七月十一日，詔舉經濟特科，命長官各舉所知，於三日內送京，然後定期舉行。

七月十四日，諭官獎進商業。

七月十六日，嚴諭各省將軍督撫均實裁兵練軍，力行保甲，整頓釐金。

七月二十六日，改時務報爲官辦，派康有爲督辦其事，並着督撫咨送各地報紙於都察院及大學堂，許

其實言，不必忌諱。

七月二十九日，命各部院衙門刪去舊例，另定簡明則例。

同日，下詔改良司法。

八月六日，諭華僑創立學堂，着出使大臣勸辦。

八月十日，南北洋大臣及沿海各將軍督撫奉旨妥議海軍事宜。

同日，王文韶張蔭桓奉旨籌議鐵路，開鑛，增設學堂，並切實舉辦事宜。

同日，宣示決心變法，有意阻撓，不顧大局者，必當嚴懲。大臣當認真考察真才，參劾不職，上下力除壅蔽。

八月十六日，詔於京師設立農工商總局。獎進富紳之有田業者，廣開農會，購買農器。

八月二十六日，准梁啟超設立編譯學堂於上海。

同日，嚴旨切責西江總督劉坤一，兩廣總督譚鍾麟，因循玩愒，不肯力行新政。

八月二十八日，諭告諸臣除去蒙蔽鋼習，不得無故請假，議奏事件不准延擱。

八月三十日，詔裁詹事府，通政司，光祿寺，鴻臚寺，太常寺，大理寺等衙門，外省裁撤湖北，廣東，雲南三省巡撫，東河總督。其不辦運務之糧道，疏銷之鹽道，及佐貳之無地方責者，均責裁汰。

九月五日，詔用西法練軍，逐漸實行徵兵，裁減綠營。

同日賞譚嗣同等四人四品卿銜，在軍機大臣章京上行走。

九月七日，詔各省督撫訪查通達時務勤政愛民之能員，隨時保送引見，以便錄用。

九月十一日，籌設茶絲學堂。

同日，詔准學士瑞洵於京師籌設報館。

九月十三日，官民一律得應詔言事。

九月十四日，詔許滿人經商營業。

九月十六日，詔編預算。

由上面所引舉之詔書看來，百日之間已夠所謂「聳聽」了。政變就在這樣的文章中，自己暴露出來。

三、關於康氏所進行的變法，所招來的反對，是值得記述的。反對者是最頑固的貴族與理學先生們，例如御史文梯奏劾康有爲云：

「聽其談治術，則專主西學，欲將中國數千年相承之大經大法一掃而絕，專事以師日本爲良策。……中國講求西法，非欲將中國一切典章文物制度廢棄摧燒，全變西法，使中國之人默化潛移盡爲西洋之人，然後爲強也。故其事必須修明孔孟程朱四書五經小學性理諸書，植爲根抵，……然後再習外國……以致用。」

這是否認變法的話頭，他更以康有爲保國不保大清之論奏劾說：

「近來時務知新等報，所論尊俠力，伸民權，興黨會，改制度，甚則欲去跪拜之禮，平君臣之尊卑，改男女之外內……其勢小則羣起鬥爭，召亂無已，大則各便私利，賣國何難！……康有爲更私聚數百人在華殿之下，立爲保國一會。……名爲保國，勢必亂國而後已焉，……幸勿徒欲保中國四萬萬人，而置我大清於度外！」

禮部尙書許應騫奏劾說：

「康有爲逞厥橫議，廣通聲氣，襲西報之陳說，輕中朝之典章。其建言既不可行，其心尤不可測，若

非罷斥驅逐回籍，將久居總署，必刺探機密，漏言生事，長住京邸必勾結朋黨，快意排擠，搖惑人心，沮滯國事。」

這更把康氏認做外國的探子了。（按康氏變法運動中，與英日二國頗有往來，英教士李提摩太在京多所協助，日本名變法首相伊藤博文亦於其時在京參與其事，他後來出險亦依英人保護始行。但這裏，說明英日對於中國維新派的政治運動是全力注意其發展，而當時守舊派則認爲康氏是洋探子了）康氏當時的活動，除了宮庭外，便是大官貴人之間。這些人起先亦多表同情於維新的，而後來反對他的則更以這些人最有力。例如御史李盛鐸，亦是保國會的發起人，但後來李氏則上疏刻會。張之洞是強學會的贊助者，但卻亦說「民權之說一倡，愚民必喜，亂民必作，綱紀不行，大亂四起。倡此議者豈得獨安獨活？」即與康氏最密切的翁同龢，亦藏頭藏尾，在後來稱康氏爲「大逆」。按康梁在當時並不敢提出民權政綱，而道學家則總以此說爲反對之口實，如王先謙云「康梁所以惑世者，民權耳，平等耳，是率天下而爲亂也。」最後，康氏領導的變法，又是一位表同情其舉的袁世凱密告，而引起西太后的「苦的撻」。

四、關於變法中的軍事陰謀。按康有爲之罪狀，初指其進紅丸，醜弑皇上，繼稱其結黨營私，終稱其圍頤和園暗弑太后。最後即關於袁世凱的軍事陰謀。據梁任公戊戌日記言，光緒召見了袁世凱以後，譚嗣同夜謁袁氏，說以皇上危險，榮祿謀廢立，於九月五日帝與太后幸津閱兵，請其清除君側。袁氏答云閱兵時，帝入其營，降旨即傳令誅賊。據申報發表之袁世凱日記，則稱譚嗣同往謁之情，除請其誅榮祿外，立時運兵入京，包圍頤和園，除去老朽。二說頗有出入。又據「光緒秘史」中言，光緒因了剪髮命令，恐西太后不贊成，聽康有爲的建議，在詔書未下之先，應將頤和園與外間隔絕，不使有任何行動，光緒贊成，

並云他單獨召見袁世凱言之，因為袁氏是一向同情於變法的。在召見袁世凱的時候，光緒把包圍頤和園以防止太后阻止新政的命令，口頭告了袁世凱，袁氏完全贊成了這一辦法。然而，後來他反秘密報告了榮祿與太后，於是發生政變的「苦的撻」。

從這些文獻看來，殺西太后的事或許沒有，但包圍頤和園的陰謀是事實。這亦是軍事陰謀，不過在袁世凱報告秘密，出賣維新派的時候，亦許增加了不利太后的言語，反陰謀使由榮祿執行了。祇將德菱公主的小說體裁的西太后與光緒的最後談話寫在下面：

「你知道祖制對一個兒子想要謀害父母的生命是怎樣處罰的麼？」西太后苦笑地對光緒問。她說這句話的時候，光緒莫名其妙，問她到底是什麼意思，她回答：

「你自己最明白的。」

「假如我有這種念頭，我就應當受凌遲的處分，但我並沒有犯了蓄藏這種念頭的罪。」光緒說。

「自從學到了外國的野蠻方法，你甚至於連你的孝順的責任都忘了！……」

「我是尊重祖制而且懂得孝道的，但我不能讓這種捏造的罪狀攻擊我。我只有一種志願，為人民的福利做一點事，而維新是十分需要的！」但她打斷了他的話。

「我們的祖宗訂下了法律，我們應當服從的。新的思想，像你的心裏所有的那樣，將要使國家毀滅。

你不配做皇帝，你是應該知道了的。」

於是光緒叩頭請太后聽政。

先是，當九月十四日政變之前四日，光緒手諭一密詔交楊銳，詔文如下：

「近來朕窺皇太后聖意，不願將法盡變，並不欲將此輩老謬昏庸之大臣罷黜，而登用英勇通達之人，令其議政，以爲恐失人心，雖經朕屢次降旨敬飭，而並且有隨時幾諫之事，但聖意堅定，終恐無濟一事。卽如十九日之硃議，皇太后以爲過重，故不得不徐圖之，此近來實在爲難之情形也。朕亦豈不知中國積弱不振，至於阡危，皆由此輩所誤，但必欲朕一早痛切降旨，將舊法盡變而盡黜此輩昏庸之人，朕之權力實有未足。果使如此，則朕位且不能保，何況其他？今朕聞汝，可有何良策，俾舊法可以漸變，將老謬昏庸之大臣盡罷黜，而登進英勇通達之人，使中國轉危爲安，化弱爲強，而又致有違聖意，爾等與林旭、譚嗣同、劉光第及諸同志等妥速籌商，密繕封奏，由軍機大臣代遞，候朕熟思審處，再行辨理，朕實不勝焦急翹盼之至，特諭。」

同日賜康有爲詔云：

「朕惟時局艱難，非變法不足以救中國，非去舊衰謬之大臣，而用通達英勇之士，不能變法，而皇太后不以爲然。朕屢次幾諫，太后更怒。今朕幾不保，汝康有爲、楊銳、林旭、譚嗣同、劉光第等可妥速密籌，設法相救！朕十分焦灼，不勝企望之至，特諭。」

這便是康有爲所稱之衣帶詔。他逃到海外，卽以這神祕的詔書號召成立保皇黨。政變事發以後，那兩位英目的李提摩太與伊藤博文，再加上已入美籍的宏爵氏，奔走於各國使館謀救皇帝與諸臣之策，因事已暴發，外人亦難於公然干涉中國內政的。二十九日，光緒在脅迫之下宣布了康有爲等的罪狀，其諭云：

「近因時事多艱，朝廷孜孜圖治，方求變法自強，凡所設施，無非爲宗社生民之計，朕憂勤宵旰，每切兢兢；乃不意主事康有爲首倡邪說，惑世誣民，而宵小之徒，羣相附和，乘變法之際隱行其亂法之謀；

包藏禍心，潛圖不軌，前日竟有糾約亂黨謀圍頤和園，劫制皇太后，陷害朕躬之事，幸覺察，立破奸謀。又聞該亂黨私立保國會，言保中國不保大清，其悖逆情形，實堪髮指！朕恭奉慈闈，力助孝治，此中外臣民之所共知。康有為學術乖僻，其所著述，無非離經畔道，非聖變法之言。前因譴求時務，令在總理各國事務衙門章京上行走，旋令赴上海辦理官報局，乃竟逗留輦下，構煽陰謀，若非仰賴祖宗默佑，獨燭先，其事何堪設想？康有為實為叛逆之首，現已在逃，着各省督撫一體嚴密查拿，極刑懲治，舉人梁啟超與康有為狼狽為奸，所著文字，語多狂謬，著一併嚴拿懲辦。康廣仁及御史楊深秀，軍機章京譚嗣同、林旭、楊銳、劉光第等實係與康有為結黨，陰圖煽惑，……昨日諭令將該犯等即行正法。此事為非常之變，附從奸黨，均已明正典刑。康有為首創逆謀，罪惡貫盈，諒亦難逃顯戮。現在罪案已定，允宜宣示天下，俾衆咸知。……」

這是最好看的硃諭，狂熱的書生們在猾吏的筆下就這樣地宣示了悖逆罪案。那位青年的光緒皇帝在囚徒的地位也就這樣被作弄的中外聳聽了。康、梁逃到日本以後的第一宣傳便是救皇帝聖駕的迫害，果然經元善等聯合上海的神商僑民公電京師保護聖駕。而西太后第三次聽政的第一砲則是和紳商僑民的利益相反，把光緒在百日維新內的一切改革詔書一筆勾銷，其詔復舊制之諭告云：

「朝廷振興商務（！），籌備一切新政，原為當此時局，冀為國家圖富強，為吾民籌生計。……乃體察近日民情，頗覺惶惑。……即如裁併官缺一事，……外間不察，遂有以大更制度為請者，舉此類推，將以訛傳訛，伊於胡底！……詹事府、通政使、大理寺、光祿寺、太僕寺、鴻臚寺等衙門照常設立，毋庸裁併。……不願奏事人員，概不准擅遞封章，以符定制。時務官報，無裨治體，徒惑人心，並着即行裁撤。」



……各州府縣議設之學堂，……聽民自便。其各省祠廟不在祀典者，苟非淫祀，著一仍其舊。……」  
事實上，凡光緒新政命令，都在「以訛傳訛」之列，一切都「一仍其舊」了。這指出滿清貴族，與反動勢力對於改良份子的一道判決書。「一仍其舊」在這裏說明了是維新變法的反命題，然而又在歷史意義上講來，中國要就是舊的，要就是新的，而維新運動的「半新不舊」，如所謂「君不甚貴，民不甚賤」的折中主義，顯然告了一段落。宮庭維新退下去，所來的是民主派的革命運動了。

據任公「戊戌維新得罪者之略歷」一文，在百日維新告結之時，罪案中可記者有以下的諸人：

李端棻 戊戌七月擢升禮部尚書，政變後革職遣戍新疆。

徐致靖 戊戌七月特擢署禮部右侍郎，政變後革職下獄永禁。

徐仁鑄 湖南學政，革職永不敘用。

陳寶箴 湖南巡撫，革職永不敘用。

陳三立 吏部主事，革職永不敘用，圈禁於家。

張蔭桓 戶部左侍郎，總理各國事務大臣，戊戌六月，特受鐵路礦務大臣，革職，查抄家產，遣戍新疆。

張百熙 廣東學政，革職留任。

王錫蕃 戊戌七月超擢署禮部左侍郎，革職永不敘用。

黃遵憲 舊任湖南按察使，出使日本大臣，免官逮捕。

又廷式 翰林院侍讀學士，拿辦，逮捕家屬。

王照 戊戌七月超擢賞三品銜，革職拿辦，逮捕家屬，查抄家產。

江標 湖南學政，戊戌七月超擢以四品京卿，總理衙門章京上行走，革職永不敘用，囹圄於家。

端方 戊戌六月，新授三品卿銜，督辦農工商局新政，銷銜撤差。（滿洲人）

徐達寅 戊戌六月授三品卿銜督辦農工商局新政，銷銜撤差。

吳懋鼎 同上

宋伯魯 山東道御史，革職永不敘用，並拿問。

李岳瑞 總理衙門章京，兼辦鐵路礦務事，革職永不敘用。

張元濟 刑部主事，大學堂總辦，革職永不敘用。

熊希齡 翰林院庶吉士，革職永不敘用，囹圄於家。

康有為 工部主事，戊戌擢總理衙門章京，督辦官報局，革職拿辦，逮捕族屬，查抄家產。

梁啓超 授六品銜，辦理譯書局，革職拿辦，逮捕族屬，查抄家產。

康廣仁 後補主事，康有為胞弟。

楊深秀 山東道御史，條陳新政最多。

楊銳 戊戌七月特擢四品卿銜，軍機章京，參預新政。

林旭 同上

劉光第 同上

譚嗣同 同上

(最後六人政變後被戮，卽世謂之六君子者)

由任公這張名單看來，維新的中心人物，包括了覺悟的滿洲貴族，官吏，後補官吏，以及舉子士大夫。圍繞着他們，更有一些望風變節的官僚，如張之洞，翁同龢以及出賣他們的那位袁世凱。此外經元善當時爲上海電報局長，似爲一有實業或商業家之資格者，維新運動時籌款助康梁，政變後以聯合商紳保護光緒，遭受搜捕之命令，經英教士李提摩太之助，逃往澳門。在野的亦有名士參加，如洪康年，屠守仁等。外人做聘問的，似爲英之李提摩太，日之伊藤博文，政變後亦離京而去。寶塔的最高尖端，則爲手無權力之光緒皇帝，政變後囚於瀛台。其後因了外國的注意，始沒有被廢。

以上我們詳述了以康有爲爲做中心的戊戌政變之始末，讀了這一近代史上的大事件，我們覺得：

一、康有爲的運動，是一個以「聳聽」爲主的啓蒙號召，在戊戌百日的宮庭維新中，確實有着歷史的朝氣。

二、這一個介於革命與守舊的改良運動，在維新的內容上頗無歷史價值（在公費黨光緒三月之間，所行新政，雖古之號稱哲王其君在位數十年者，其可記政績，尙不能及其一二。此爲重形式的論斷），而在歷史的批判發展上，富有暴露現實並開啓新途徑的意義。所謂「半新不舊」者正是要求新的中國的過渡。

三、百日的乍熱乍冷，並非事件的偶然風雲，而在事件的背後，有一套中國近代的歷史，尤其在中國瓜分之說盛起而民族資本與軍事工業遭遇危機的時候，在民主派革命運動正萌芽發展的時候，必然於洪流中掀起這一政治覺醒的大漩渦。

四、政變是失敗了的，這說明在當時的官商合辦的工商業成份中，工商業是隨着官僚的尾巴而無獨立

性。在保國會的含糊政綱上，在運動中的游離份子上，都反映了這種性質。政綱的「保」，固然把保舊的居於先列，而在最後軍事活動上亦將舊的人物如袁世凱做了千鈞一髮的中心人物。

五、康有為的商業資本思想，是和宗教改革與浪漫文藝相為配合的，這倒不能完全實備維新之士的秀才舉人無經驗的狂熱行為，問題是這一時代的狂熱（康氏在保國會演詞的結論即熱心救國說）尚不夠普及，尚不能湧現於比較低級的士大夫羣中，故狂熱僅表現在詔書的具文，而沒有更廣泛的吼聲嚇退當時的反動勢力。狂熱總是不規則的，而戊戌維新並不成為一種狂飈運動。

六、代表自由改良的康有為，沒有在運動中和民主派敢於結成聯盟（在各國近代運動中，自由派與民主派恆常有暫時的聯盟），祇一雙眼睛穿入宮庭，客觀上反和民主派對立起來。這種一開始即走入孤立盜政黨，種下了以後保皇黨與同盟會的政治鬥爭，亦種下了康有為朝氣的暫而不久，維新運動一失敗，他便掉頭來擁護古舊，而與新的革命者做敵對了。他在那拉氏宣布叛逆捕拿的文告時，同時刻上了革命者對於他攻擊的「滿虜」的烙印。他的「革命可以召致瓜分」之說，被一位中國大經學家章太炎責斥得體無完膚。今文家的傳統隨此改變而告結，野狐狸式的說經風氣亦就退下舞台去了。

### 第三節 康有爲的學術

(一) 南海的體系與方法及其第一種代表作

康有爲，名祖詒，號長素。生於清咸豐八年，卒於民國十六年（一八五八——一九二七年）。他是戊戌百日維新的領導者，清代公羊學派的主要人物。他自己說「康有爲生於大地之上，爲堯帝印度之歲」，大同書自序），這句話是他的思想一切所出發的時代。他自己又說他的生地「當大地之交通，萬國之並會，蒼東西諸哲之心肝精英而酣飲之，神游於諸天之外，想入於血輪之中，於時登白雲山摩星嶺之巔，瀟瀟乎其驚於八極也。」（同上）他的出生地在商業交通的中國海岸，不是像在大陸，他容易「驚於八極」的商業世界，他的思想最妙，可以神游天外，然而又可以想入什麼「血輪」之中！梁任公說：

「先生不肯遷就主義以循事實，而每鎔取事物以佐其主義（按這就是神祕的主觀唯心論），常有六經皆我注腳，羣山皆我僕從之概，故短先生者，謂其武斷，謂其執拗，謂其專制，或非無因耶。」（康南海先生傳）

這是南海的基本教義，「變」之哲學，在結局上唯我是變，客觀的事物變動如何，在所不徇。他的方法論，是一套傳會的奇怪邏輯，把公羊學派的膽識發展至「天外」或「血輪」之中，他能夠「蒼東西諸哲之心肝而酣飲之」，這話在東西聖哲聽了亦要恐懼罷。所謂思維是與「心肝」不同，心肝僅指意圖，他吃的菜既是「蒼哲人心肝」一大碗，豈不是在那裏摩摸諸哲的意圖而做美夢麼？任公說康氏思想的來歷如下：

「西學輸入中國，先生……道香港上海，見西人植民政治之完整，屬地如此，本國之更遑可知。因思其所以致此者，必有道德學問以爲之本原，乃悉購江南製造局及西教會所譯出各書盡讀之。彼時所譯者皆一級普通學及工藝兵法醫學之書，否則耶穌經典論疏耳，於政治哲學，毫無所及。而先生以其天稟學識，新有會悟，能舉一以反三，因小以知大，自是於其學力中，別開一境界。」（全上）

這段話頗忠實，南海正是從這種西洋皮相之學方面，揉合了中國的公羊學，嘗出一大碗「心肝」，而其方法則所謂「舉一以反三，因小以知大」的偶然的比例學。（小大之說，定菴已論之，南海並非抱小之士）主觀的「會悟」，代替着形式邏輯（這種學問並不可非歷史的地否定），而形成一個「境界」。

南海的思想源頭是宋明理學，承繼朱九江之學而變着。他的學術活動始於長興學舍講學，任公在三十自述一文中有一段初見南海的傳奇記載，謂「自辰入見及戌始退，冷水澆背，當頭一棒，一日盡失其故壘（指訓話詞章學），惘惘然不知所從事，且驚且喜，且怨且艾，且駭且懼，與通甫聯牀竟夕不寐。明日再謁，請爲學方針，先生乃教以陸王心學而並及史學西學之梗概。……生平知有學自茲始。」由此看來，南海的思想以陸王心學爲本，以史學西學爲用。任公又言長興學舍的學旨「以孔學佛學宋明學爲體，以史學西學爲用」（見南海傳），又記長興學舍之綱領旨趣如次：

學問：志於道——格物、克己、勵節、慎獨；

據於德——主靜出倪，養心不動，變化氣質，檢攝威儀；

依於仁——敦行孝弟，崇尚任卹，廣宣教惠，同體飢溺；

游於藝——禮、樂、書、數、圖、檜。

學科：義理之學——孔學、佛學、周秦諸子學、宋明學、泰西哲學；

考據之學——中國經學、史學、萬國史學、地理學、數學、格物學；

經世之學——政治原理學，中國政治沿革得失，萬國政治沿革得失，政治應用學、羣學；

文字之學——中國詞章學、外國語言文字學。

日記：養心、修身、接人、（內學）執事、讀書、時務（外學）。

由此得知南海的思想有兩個來歷，一在源頭方面為宋明理學，一在影響方面為萬國新學，這兩個東西本來是難以結合的，而且在本質上是矛盾的，然而南海則「蒼東西諸哲的心肝精英而酣飲之」。

據陳千秋著長興學記，康氏以「孔子之學有義理有經世，宋學本於論語，而小戴之大學中庸及孟子佐之，朱子為嫡嗣；漢學本於春秋之公羊穀梁，而小戴之王制及荀子佐之，而以董仲舒為公羊嫡嗣。」在這裏他先把朱子與董仲舒皆合，故長興學記關於義理與經世二者記云：

「本原（指春秋）既舉，則歷朝經世之學，自廿四史外，通鑑著治亂之統，通考詳沿革之故，及夫國朝掌故，外夷政俗，皆宜考焉；宋明義理之學，自朱子書外，陸王心學為別派，四朝學案為蒼萃，至于諸子學術，異教學派，亦當審焉。」

按以上經世與義理之結合，頗不明白。具體講來，南海的義理之學實在是理學義理與公羊義理兩種玄學的合一，將冥悟與博會二者統一於孔子；而其經世之學則為歷代治亂沿革與萬國政俗。任公說：

「先生講中國數千年來學術源流，歷史政治沿革得失，取萬國以比例推斷之，余與諸同學日劄記其講義，一生學問之得力皆在此年；先生又嘗為語佛學，精奧博大，不能多所受。……日課則宋明學案，二十

四史，文獻通考等。……」（三十自述）

任公此處所記比千秋記者更明白，一方面是佛學宋明理學，他方面是制度沿革之比例推斷學，爲南海蒼率而酣飲之者。按長興學舍講學時代，雖任公所云德育（卽理學）居十之七，智育（卽制度）居十之三；其支配的精神在於義理之學，然畢竟這是南海的朝氣渙發時期，他在結合的矛盾系統中，意外地得到了部分的時代價值，卽任公所謂「一生學問之得力」處，後來任公在新民叢報上所寫的學術思想史，以及其後的治學轉變（自然尙有他所謂保守與進取交戰於胸中的矛盾，如他在東西文化論戰中的態度，如旅歐回國錄中的態度），當由此處發源，而另一方面理學佛學他所不能受者，果爲其後所厭棄。南海不然，他是一個矛盾的系統，在朝氣時期進步的與保守的相安共處而不自覺，到了暮氣時期，矛盾被現實所教訓，便祇有割棄進步的內容，而保留一個玄學的形式，竟至反對過去的進步成份。（見下節）

其次和康有爲同時代的一位經學家，公羊學派王闈運的弟子廖平（季平），是康氏思想的直接影響者。按廖氏的經學論著，早在康氏之先已有「新學僞經考」與「孔子改制考」諸書的雛形，而康氏襲取季平的意見亦爲世所公認；雖然康氏有所巧辯，但近人已經證明季平的理論在先，有爲的論著實襲季平者不少，卽任公亦云：

「今文學運動之中心，曰南海康有爲，然有爲蓋斯學之集成者，非其創作者也。有爲早年酷好周禮，嘗貫穴之著政學通議，後見廖平所著書，乃盡棄其舊說。……廖平以治公羊聞於時，……著四益館經學叢書十餘種，頗知守今文家法。晚年受張之洞賄逼，復苦書自駁，其人固不足道，然有爲之思想受其影響，不可輕也。」（清代學術概論，二十三）



「自名其學，時有新義」（太炎語）的廖季平，實在是以時有變化的新義著名。他有六個變化時代，大要如下：

第一個時期，是分辨今學古學二大壁壘的成立，他以周公爲古學的祖宗，孔子壯年祖述古學，而晚年自創今學。孔子壯年的門人守古學，晚年的門人守今學，齊魯儒者是今學，燕趙儒者是古學。這一分壘，傳到漢代，始顯然成派，互相攻擊，以圖獨占。這是他今古並重而無尊抑的思想。

第二個時期，是尊今學以抑古學，他又以孔子並非有壯年晚年之變化，一開始便是今文學家，所謂古文學乃劉歆以周公纂孔子的策略。孔子既爲今學祖宗，不但是先師，而且是素王，六經皆微言，孔子所以託古以宣佈自己的理想罷了，因此，他有關劉關古，尊今尊孔之論。

第三個時期，是分辨六經有大者小者之分，他這時又以爲周禮、王制不是劉歆所僞造，而是孔子自作。周禮講大者，講說世界主義，王制講小者，講說一國主義，周禮配皇與帝，王制配王與伯，而易詩書春秋亦各有配，即易配皇，詩配帝，書配王，春秋配伯。皇帝爲世界主義，故學爲大學，王伯爲國家主義，故學爲小學，而世界的進化是由小而大的。

第四個時期，是分辨天人之學，他又以爲學有人學與天學，王伯的春秋或王制，祇講人學，而周禮與尚書配皇帝，把皇帝所立的神人，以詩樂配之，才是講天學，天學又和道家的思想相通，如今王伯的世界，由伯而王而皇帝還得萬年，至於天學的世界則更遙遠了。

此後他又有二變，則祇有名目上有異，沒有更大關係，且從略。觀了以上季平的思想，確有爲很大的影響，尤其是一二期的思想，和有爲的考據書大致相似，故有爲襲季平，無可懷疑，這亦不僅因季平斤

斤計較而始然。但季平的思想沒有發生時代的巨大意義，而有爲所成立改造的體系與方法，則發生了極大影響，不僅反映了商業世界的中國重商思想的矛盾，而且由於他的體系與其背面學術的相反相融，而影響了中國近代的思想界。

康氏託古改制之說，與季平比附六經相似者很多，例如季平說：

「方今中外交通，羣雄角立，天下無道，政在諸侯，然小大不同，迥異前軌，所謂撥亂世俟後之堯舜者，固爲今日言之也。……先通王制，考悉國家巨細之政故，推衍經傳，以觀其變化，與等差經常應變方略，所宜以節國都邑野山川，卽今之萬國地法也。王侯卿大夫，如地球名人傳，征伐勝敗，滅國取邑，世界大事，三百年中戰奪攻取也。朝聘會盟，各國條約會盟國際公法也。所褒之忠臣孝子名士烈女，立剛常爲萬國法，孝教也。誅絕之亂臣賊子，撥亂世以爲當世法，樂教也。世卿同姓不婚，三年喪不迎，郊祀宗廟不以禮，立新制革舊弊以改良，禮教也。彭王法，嚴討賊，明嫡庶，辨等威，強幹弱枝，謹小慎微，以爲亂原，書教也。內本國，外諸夏，內諸夏，外夷狄，用夏變夷，民胞物與，天下一家之量，詩教也。……二世，別九旨，通三統，明六歷，隨世運升降以立法，循環無端，百變不窮，易教也。」（公羊春秋補證後序）

又、康氏早年受業於朱次琦（九江先生），次琦雖是主融漢宋之學的人，而在實際上崇宋學，不過以漢學納于宋學之中罷了。他稱朱子「會同六經，權衡四書，使孔子之道大著於天下。……彼考據者，不朱學而漢學矣，而獵瑣文，蠹大誼，叢脞無用，漢學之長有是哉？」（簡期亮，朱九江先生年譜）

朱氏宗宋儒，實爲康氏所師承，而朱氏以區兩經世，則更爲康氏開大道之傳之始，簡期亮說：

「先生……自謂於儒宗性學，發之而爲政術，尚之而爲風俗。得失雖微，卽於中國人倫之大，天下張弱安危所存者。……其暮年講學，上辨古人，下窮今日，其所以勸告者，必其所以欲爲書之精意，豈猶有隱而不宣者乎？」（朱九江先生集序）

康氏自云「未冠，……才質無似，粗聞大道之傳，決以聖人爲可學，而盡棄俗學，自此始也」，是康氏受業於朱氏之門，去俗學者當指漢學，聞大道者，卽宋儒性學與經世之學。按朱氏年譜所記九江講學大旨爲：

「修身之實四，曰惇行孝弟，崇尚名節，變化氣質，檢攝威儀。讀書之實五，曰經學、史學、掌故之學，性理之學，辭章之學」。

此實是任公陳千秋所記有爲長興講學之旨，大同小異，（見前引）不過有爲潤色爲據於德，依於仁，游於藝，而已罷了。任公關於有爲與廖朱二氏的學術淵源有云：

「康先生少從學於同縣朱子襄（次琦）先生，朱先生講陸王學於舉世不講之日，而尤好言法制得失，其治經則綜糅漢宋今古，不言家法。康先生之治公羊治今文也，其淵源出自井研（廖平），不可誣也。然……疇昔治公羊皆言例，南海則言義。……以改制言春秋，以三世言春秋者，自南海始也。改制之義立，則以爲春秋者，絀君權而申人權，夷貴族而尚平等，去內競而歸統一，革習慣而尊法治，此南海之言也。」（論中國最近世學術思想變遷之大勢）

梁說頗有主觀的論斷，但亦揭露了康氏的學術淵源。

現在我們要研究南海怎樣把這漢宋二者矛盾的東西蒼萃而統一了呢？這便是他的著作「新學僞經考」

，「孔子改制考」二書的意圖了。如任公所記，二書皆在長興講學時代寫成，「先生著新學僞經考，從事校勘，著孔子改制考，從事分纂。」（三十自述，此二句在上引文經世義理之後）他的第一條路徑，是由儒宋道統心傳之學發展的，把心傳之學改變為「義」傳之學，由此，他把玄學的孔子從宋儒手裏轉化而為宗教的孔子。凡解決不了的世界難題，一到宗教觀念之下便沒有什麼不統一的了。他的第二條路徑，是由歷史沿革以至變革的制度方面推想的，把一切制度的變遷還元於汎神論的「不忍之心」。他以為各個時代的客觀存在是有假的與真的分別，孔子以後的二千年歷史因為沒有真傳使人過渡於亂世，今後真傳發現，神即寄託於世界，便成了治世，這個治世（升平、太平）早已有一定的先驗範疇，當今之世即可把這個範疇降至於現實世界。（或已經降至現實世界如西洋各國）他在這裏改變了宋儒所謂三代以下是牽度過日的說法，認為三代是沒有的「茫昧」，一切都是孔子的理想，二千年真傳失掉，到今日由他發現了。

按南海的以上兩部著作，新學僞經考，謂西漢經學，皆孔子所傳真經，東漢古文經學皆劉歆所僞造；他著孔子改制考，謂六經皆孔子所作，託古以改制的。這樣看來，東漢經學是劉歆作僞，而六經則是孔子作僞，把一切古文獻都推之於自由僞託之中，劉歆以後為託周公以代孔子者，孔子則託堯舜以自見者，其所託有是非之別，而僞託則一，這已經夠「非常異義可怪」之說，然則南海的個人主張呢，亦為僞託以傳導他的理想了。這個前題不可忽視，這正是南海的基本治學方法，即任公所謂「自由進退古今」者，「萬事純任主觀」者。

一、新學僞經考，此書十四篇，其意圖在另尋一種道統，他說：

「後世漢學互爭，門戶水火，自此視之，凡後世所指為漢學者，皆賈馬許鄭之學，乃新學（即云劉歆

飾經佐王莽篡漢，身爲新莽之臣，經亦新學（非漢學也，卽宋人所尊述之經，亦多僞經，非孔子之經也。新學之名立，學者可進而求之孔子，漢宋二家，退而自訟，當自咎其夙昔之迷妄，無爲謬認者矣。」（僞經考序）

因此，他以爲二千年來的學者，都在新學僞經中過渡，他說：

「始作僞，亂聖制者，自劉歆，布行僞經，纂孔統者，成於鄭玄。閱二千年歲月日時之寒暖，聚百千萬億衿纓之學問，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。……竊怪二千年來通人大儒，肩背相望，而咸爲瞽惑，無一人焉發奸露覆，雪先聖之恥，出諸儒於雲霧者。」（全上）

此書詭辨多端，任公亦謂「好博好異，往往不惜抹殺證據或曲解證據，以犯科學家之大忌」，在考據學上而言，可謂之狐狸精。其實他並非尊孔，而是在尊公羊學。他意圖證明東漢以後儒者所傳的經典，有的是完全歆學，有的是部分的歆學，前者爲漢學，後者爲宋學。不但此也，卽宋儒以論語爲張本而論的尊經之學，他亦以論語非孔子所作之經，乃門人所述者，不能盡孔子的大義微言，卽以前漢儒者所箋注之經，亦多爲荀卿所傳之小康之學，不能代表孔子的大義微言，而以爲白虎通，春秋繁露爲孔門真傳，故他說：

「天未喪斯文，腐予小明，得悟筆削微言大義於二千載之下，既著僞經考別其真贗，又著改制考發明筆作，因推公穀董仲之口說，知微言大義之所在。」（春秋筆削大義微言考序）

他在僞經考中亦說：

「吾採西漢之說，以定孔子之本經，附新學之說，以證劉歆之僞經。」

故他的偽經考，並非以六經還之孔子，而欲以還之公羊家的「口說」。如像論語的實據不足爲證，而又以非常異義的「口說」才是有憑，這不是進退古經，而是今古奇觀。他因了證明劉歆的偽學，必須走入音韻文字學一關，惟這一關更爲專門，不能隨便自由進退其說，雖今文家定菴亦不得不驚嘆於王引之治此學的方法，得出嚴密精密的結論，而謂王氏的樸實處，題外不涉一言。南海來到此關，則更沒有本證，祇有推想的武斷了。他說：

「客問主人曰，主人於文字既攻許學矣，然三古之真字不傳，後世之野文日增，傳流有緒，無如說文，……若舍淺長，將何依因？主人曰，文字之別，有戶有門，尋端繹緒，承變相因，若欲復篆，中隔漢隸，難逾此關，魏晉爭亂，書體雜越，更難求真，唯開元之今隸，爲後世之矩繩，於今用之，正極爲衡。」（偽經考序）

這是什麼答案，遁辭知其所窮，於此可見。據南海在此關難越之時，便索性以古文，不問其爲殷周否，或六國否，皆以奇字作僞者出於劉歆。他亦有比例引申的邏輯，如云：

「凡文字之先必繁，其變也必簡，故篆繁而隸簡，楷正繁而行草簡，人事趨于巧變，此天理之自然也。以造字之始，必多爲筆墨形象，而後其意始顯，及其通用，但使爲記誦，而已可其曉。」（偽經考卷三下）

這是南海「文字由繁而簡」的一般文字變化說，他正拿了這個從外而來的原則，套入中國文字的變化史，而不知道中國文字自有其特殊發展的歷程，中國古代文字之流變亦有繁而簡的，更有簡而繁的，這要看六書本身性質始能規定。他不問這些道理，首先拿先驗前題做出發點。他的大前提既定（主觀的，不

是從中國文字本身歸納而來的），那麼小前題便是「古文」繁於小篆。他舉了若干例子，如云字「古文」，亦篆加兩爲篆，臣字「古文」，篆文從頁，籀文從頁等。結論則爲「古文」爲劉歆僞造。他說：「周既有籀書（？），何以復作古文？必不然矣，卽有一二奇字，亦是列國妄改，不合於史籀之正者也。」（全上）南海這個三段論法中，假定太多，讀者可以參看本書前一章今古文的述評，便知道他「舉一反三，固小知大」的方面，不是從事物內部研究，而是舉外面的一或小，而反知其他事物的「全」或「大」，卽由「偏」以知「全」的錯誤比例邏輯。

他又從另一方面考證了，其三段論法亦至顯明，大前題爲凡文字流變自地域的殊音而變化爲同文，小前題爲春秋戰國已經書同文（這裏他引用的中庸「今天下書同文」句，正是秦漢人的手等，學者疑中庸者此爲一則，而南海則擬爲春秋文獻），結論爲孔壁古文非同文，必係劉歆僞造。這種邏輯和上面所指者相同，僅說：

「按文字流變，皆因自然，非有人造之也，南北地隔則音殊，古今時隔則音亦殊，蓋無時不變，無地不變，先天理也。然當其時地相接，則轉變之漸可考焉。志稱史籀篇者，周時史官教學童書也（？此大虞問題，參看王國維史籀疏證），與孔氏壁中古文異體，則非歆之僞體，爲周時真字斷斷也（？），子思作中庸，猶曰今天下書同文，則是自春秋至戰國，絕無異體異製。凡史載筆士載言，藏天子之府，載諸侯之策，皆籀書也（？），其體則今之石鼓（？）及說文所存籀文（？）是也。」（全上）

因此武斷，他把許氏說文中所謂「古文」（許氏謂殷周古文，王國維考爲六國古文，見上章引），以爲「皆劉歆僞撰古文，欲黜今學，故以徒隸之書比之，以重辱之」。由此他甚至把出土金文的真正西周文

字，便亦認爲是劉歆作僞，有意假造古物鐘鼎，以爲徵應，這更說得不成話了。他的文章如下：

「古文奇字，本於鐘鼎，今說文所載古文千餘，無奇字蓋卽八體六技之書，許慎說經，皆從古學，卽是蓋見古文，劉歆以古文之體，寫其僞經，然字數不過千餘，其中又多劉歆所僞造，則三代金石異文亦僅矣。（上文亦有他的三段論法，大前題爲說文所云三代古文蓋八體六技之書，小前題爲許慎僅見千字多劉歆僞造，結論爲三代金石異文必不存在）凡中世承平，文漸盛，則金石漸興……，明及國朝，此風彌扇，而於鐘鼎，僞碑版，遂益滿其間。京師市買，皆擅此技，山東賈人，且開爐專鑄古銅。……吉日癸巳之刻，比銅盤之銘亦然。且卽有三代文字，歷世旣邈，又字多異體，勢難盡識（？），不出於勉強傳合，則必在撰僞作，故談金石學者，未有不自欺而附會者也。……今所見鼎銘，皆出於王命，而書體絕異，此鼎銘不知何體，故古文二字大體從此撰出。……歆旣好博多通，多搜鐘鼎奇文以自異，稍加竄僞增飾，號稱古文，且作僞鐘鼎，以其古文刻之，宣於天下，以爲徵應。……許慎謂鼎彝卽前代古文，古文旣僞，則鼎彝之僞，雖有蘇張之舌，不能爲辨也。」（全上），同書卷九更謂：「歆爲僞經，更爲僞字。……周漢所傳眞字，在蒼頡篇五十五章，三千三百字，其餘六千字皆歆僞字也。歆僞經之光大則賴鄭玄之功，僞字之光大則賴許慎之力，故許慎鄭玄實歆之蕭何韓信也。」又謂「古文爲歆僞撰，古文與鼎彝相似，……鼎彝爲歆所僞明矣，以歆與博，作爲彝鼎，必有可觀。……近世金學大興，如楚公鐘，習鼎銘，形體奇異，蓋蔚成大國矣。」

這是南海以爲存世鐘鼎古器皆劉歆僞造之邏輯推論。我們不要以爲這是不相干的支節問題（任公以僞經考其體皆精當，可議處在小節目而已，此論失實），因爲周代吉金是與詩書相證爲最可靠的文物，南海



善不推斷古器，劉歆所偽造，則他的孔子改制考不能寫作的。

他的偽經考一書，主要在於說明劉歆古文偽經的製造，是有一種「心肝」，謂「虛宕其辭，歆之心肝如見矣」(卷六)，這心肝是意圖湮沒孔子的大義微言，而託三代偽物以纂聖制，「奪孔子之經以與周公，而抑孔子爲傳，於是掃孔子改制之聖法，……天地反常，日月變色。……劉歆之偽不繼，孔子之道不著。吾雖孤微，烏可以已！」(偽經考序)。

他的書中有兩方面的考證，一方面證偽古文之字爲劉歆所造，他方面更證偽古文經典爲劉歆所作。在另一方面，南海頗有部分的成就(自然有取於虞平者)，如證左傳爲國語之一部分材料(卷七)，如發揮周禮的難信，謂「凡莽措施，皆出於歆之僞周禮」(卷六)等等，但這不是他的考證自的，他的主要目的，是依照他的曲偏得全的方法，通過部分的僞經而得出全般的訓詁之學之全僞，在於把東漢訓詁經義的箋註中查回到西漢微言大義的箋註意義(這種分別並不能區別兩漢)，他說：

「一經之說，至於百餘萬言，五字之文至於二三萬字，繁冗至此，其去丁將軍(寬)之易說，僅舉大義，申公之詩訓，猶有闕疑，滋蔓支離，抑已甚矣。……歆造作古文，而掃除今學，杜賈屬其風，馬鄭掃其波，迄漢晉之間，今學盡滅，下迨唐宋，掃地無餘。……西漢學者諛繞自翕之時，豈知百餘年間之亡滅哉！今之學者，尊聖人之經，而不求之經緯天人，體察倫物之際，而但讀六書，動習成氣，偶涉名物，自負蒼雅，叩以經典大義，茫乎未之聞也。徐幹中論曰：『凡學者大義爲先，名物爲後，大義舉而名物從之。然鄙儒之博學也，務於名物，詳於器械，摘其章句，考於訓詁，而不能統其大義之所極，以獲先王之心

……勞思慮而不知道，費日月而無功。」迂滯若是，欲不亡滅，其可得乎，此亦識者所為遠念也。」

(卷五)

這是他的主要心肝，其旨以宋儒之理為形式，以公羊之義為內容。惟欲申倡「今文」，理義未足以動人，於是他的方法論便成「非常異義」，不從理性主義深入作歷史的分析（如王莽在漢代的意義），而從「心肝」的推測上樹起反劉歆的義旗，他說：

「王莽以僞纂漢國，劉歆以僞行經纂孔學。二者同僞，二者同纂，僞君僞師，纂君纂師，當其時一大僞之天下，何君臣……相似也。然歆之僞孔氏，在成哀之世，僞逸禮，僞古文書，僞毛詩，次第為之，時莽未有纂之隙也，則劉歆之畜志纂孔學久矣！遭逢莽纂，因點竄其僞經以迎媚之。歆既獎莽之纂漢矣，莽推行歆學，又徵召為歆學者千餘人詣公車，立諸僞經於學官，莽又獎成歆之纂孔矣！纂漢則莽為君，歆為臣，纂孔則歆為師，莽為弟。……至於後世，則亡新之亡久矣，而歆經大行，其祚二千年，則歆之篡過於莽矣！」（卷六）

南海以「纂」字之冠加於劉歆，比理學家以「異端」二字加於陳同甫，沒有原則上的分別，這種非學者的態度，南海習染已深，而不自覺，故他的最得意的結論，是最沒有學術的價值。因為「纂」字的封建意識保留於南海的思想中，尚有其根源，而以「纂」字隨便壓人，以自尊主張，則近代學者頗認為不恭尊嚴。（按僞經考遭清室查禁，禁文內則多罵其「拾人唾餘」而自張其說，以破其尊嚴，邏輯上亦封建的可怪禁文）

章太炎對於有為盡其批評之能事，關於孔子與劉歆說：

「公以經典非記事，又不記事以起義也，欲張其義故假設事類應之，卽如公言，周官經左氏春秋悉鑿歌作僞者，乃不足以誚劉也。等之造事焉，知劉歆不假以張義，以孔子聖人故可，劉歆非聖人故不可，聖與非聖，我與公又不能質也。」（信史上）

他又以孔子與劉歆皆爲良史，自孔子然後竹帛下庶人，九流自此作，自劉歆始古書復傳於民間，他說：「仲尼良史也，輔以邱明而次春秋，比百家，若旋機玉斗矣，談遷嗣之，後有七略，孔子沒名實足以攬者，漢之劉歆。（書布天下，功由仲尼，其後獨有劉歆而已。徵孔子，則學皆在官，民不知古，乃無定鼎。然自秦皇焚書以後，書復不布，漢興，雖除挾書之禁，建元以還，百家盡黜，民間唯有五經論語，猶非師授不能得，自餘竟無傳者。東平王求史記於漢廷桓譚，假莊子於班嗣，明其得書之難也。向歆理校讎之事，書旣殺青，復可遂寫，而書買亦貨鬻焉，故後漢之初，王充游洛陽書肆，已見有賣書者。」（訂孔上）

近人錢穆氏有「劉向、歆父子年譜」一書，乃專對康氏僞經攷而反駁之作，序言劉歆徧僞諸經有不可總者二十八點，書中引漢文獻證康氏之武斷者頗可參考。

復次，僞經考一書的內容，頗爲複雜，他是如任公所云「不肯遷就主義以徇事物，而每鎔取事物以佐其主義」，他在這書中的先驗主義，假定東漢以後的學術皆從劉歆僞造六經而將聖制灑沒，他所鎔取的材料以佐證這一主義者，確把兩漢文獻拆散開來做了他的注脚。在客觀上講來，他似乎做了一番秦漢學術史的檢討，這一點與改制考相似，做了一番諸子學術的檢討，其進退古經之處爲另一問題（正面的），而他

勇敢地錄取材料的規模（背面的），有清代學者細小點滴之流而匯合一條大河的趨勢，由阮元學海堂，經過朱次琦禮山講舍，而至糜有爲長興學舍，便是這一趨勢的流變所在。在阮元的羣經室集中已經具有這種趨向，書中有豐富的文化史，學術史的內涵（著者以文史學家一名冠阮氏者以此），阮氏因果論的樸實史學，從朱次琦融合漢宋的轉折，而達於南海導源於目的論的唯心史觀。還在初期的文化學術史趨勢，頗有必然，而其路徑則又可能產生以六經作爲法腳的宗教思想。南海既在乾嘉學者之後，他便不能完全走向朱子的方向，去豁然貫通，不能不從鑄取事物入手，所以僞經考解釋秦漢學術的規模是有不規則颶風的意義。今將僞經考目錄寫在後面，可以知道他裁縫秦漢學術的大略：

秦漢六經未嘗亡缺考第一

史記經說足證僞經考第二

漢書藝文志辨僞第三上

漢書藝文志辨僞第三下

漢書河間獻王魯王共王傳辨僞第四

漢書儒林傳辨僞第五

漢書劉歆王莽傳辨僞第六

漢儒憤攻僞經考第七

僞經傳於通學成於鄭玄考第八

後漢書儒林傳糾謬第九（說文序糾謬附）

經典釋文糾謬第十

隋書經籍糾謬第十一

偽經傳授表第十二上、下

書序辨偽第十三尙書辨目異同真偽表附

劉向經說足證偽經考第十四

二、孔子改制考，這本實是和偽經考爲姊妹篇，偽經考在於揭破二千年來偽學支配的雲霧，好像援引中古宗教改革的例子而申之於中國，模仿西洋反對支配中古的煩瑣教條，說明中古所崇拜者爲假上帝，同樣地，他亦找出了劉歆偽學的證據，說明二千年儒者奉行者爲假孔子；孔子改制考，在於「起亡經，翼聖制」，好像援引宗教改革的例子，而復興新的上帝，同樣地，他亦發現了新教主的真孔子，他說：

「天哀生民，默牖其明，白日流光，煥炳瑩晶，予小子夢執禮器而西行，乃覩此廣樂鈞天，復見宗廟百官之美富。門戶旣得，乃掃荆榛，而開塗經，撥雲霧而覽日月，別有天地，非復人間世矣。……不敢隱匿大道，……就成簡要，爲改制考三十卷。」（孔子改制考序）

這是一個總的比附援引的邏輯。他的變法思想之一切制度上的效法歐西方案，總歸於重商主義，而他的變法思想的靈魂，則總結於宗教改革，他的方法即「推甲以知乙，舉一以反三」，所推的歷史是「無巧不成書」，把西洋宗教改革與重商主義的皮相聯結，作爲事物的真正實在性，而製作出一個中國版的「別有天地」，在康氏主觀上則謂之「別開一境界」（任公語）。我們研究南海學術，這裏是一個機樞，讀者應三注意。

任公以偽經考比之颶風，以孔子改制考比之火山大噴火，這話看來很爲動人，然而究竟是風火比喻。如果我們依照東原崇贊百詩善讀書的話每字每句應了解字句的背面而言，我們不妨先在南海的字句背面說明他無意之間給予中國思想的影響。任公亦曾在南海字句的背面而有所評價，他論偽經考的價值云：

「第一、清學正統派之立腳點，根本動搖（按指漢學、此非南海的背面精義）；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。」（清代學術概論，一二八頁）

他論改制考的價值云：

「一、教人讀古書，不當求諸章句訓詁名物制度之末，當求其義理；所謂義理者，又非言心言性，乃在古人創法定制之精意。於是漢學宋學，皆所吐棄，爲學界別開一新殖民地。（作者按此係仍是南海的文字正面，尚不得謂之背面，這種義理影響於學界是惡性的）

二、語孔子之所以爲大，在於建設新學派（創教），鼓舞人創作精神。（按此係察非背面之義）

三、偽經考既以諸經之一大部分爲劉歆所偽造，改制考復以真經之全部分爲孔子託古之作，則數千年來共認爲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。

四、雖極力推挹孔子，然既謂孔子之創學派與諸子之創學派，同一動機，同一目的，同一手段，則已夷孔子於諸子之列。所謂黑白定一尊之觀念，全然解放，導人以比較的研究。」（全上一三一——二頁）

任公所云之價值，有一部分就不是南海的正面思想，而且不是南海主觀上的學旨，不，正是他的學旨的反對物。所謂背面的東西，是透過他的正面主觀的觀點，而爲客觀的分析。在南海的學旨中，由客觀的分析而實不一定全爲有價值的部分，而有價值的部分，則亦在其中。著者認爲在他的學旨中是有兩部分，

一部分所謂經世之學，西洋制度與中國歷代沿革與學術變遷屬之，其他一部分所謂義理之學，則爲由宋明理學與公羊學所結合的義理。他是以後者爲其學術的中心，或是說體用之學的「體」，以前者爲其「用」。這樣地混合了東西哲人的心肝精英，統一了東西文化於宗教的中國化之中。如果他所說，東漢以後的偽學皆爲劉歆所造，則東漢以後二千年的中國學術便是偽中之偽，如果依他所說，孔子以前的經典都是沒有東西，六經爲孔子所假託堯舜文武所作，則劉歆以前的文化學術雖爲孔子所製作，亦是偽託的，這樣一來中國古代學術便成爲兩個假託，一個是孔子的託古改制，一個是劉歆的託古改制，其間固然有道理上的區別，而假託偽託之不爲真正事實則一。南海的理想中心便基於這種虛假的基础之上，他破壞了劉歆的虛假，建立了孔子的虛假，把歷史便還元於人類虛假鬥爭的觀念演變之上，第一個虛假的觀念，被第二個虛假的觀念所代替，如今由他自己復把第二個虛假的觀念所代替，又復元爲第一個虛假的觀念。於是歷史，沒有他的客觀存在，僅是虛假觀念的沿革，到了他自己，更是墮了虛假觀念的大成，這樣一來，「別有天地」著亦不過虛假觀念的人類造設而已，空虛到世界沒有真理，因而他的宗教觀亦建立在假設之上，學術價值不是發生了一種危機麼？然而，南海在朝氣渙發時期，確實把西洋制度與中國歷史附屬在他的虛假觀念之中大倡特倡，在他以爲這不過是虛假本體的外在物，但他既錄把本體認爲虛假觀念而非實在，則騰下的外在物反而成爲實在物而非虛假的。由這裏，我們就透過了他的正面思想的頑固主張，達到他的反作用的背面影響了，這影響即後來任公認爲平生學問所得力者，上至學術思想的背而檢討（如任公言孔子與諸子平列研究），下至制度沿革的背面尋求，在當時確實無意之中成了一種颶風與火山，在中國學說史的研究上影響了近代的學人，首先是梁任公（如梁先生新民叢報寫的「論中國學術思想變遷之大勢」，「中國

史鈹論」等作），間接是胡適之（例如胡先生新學史大綱把西周以前的東西一筆勾去，與孔子改制考第一卷相似），在中國古史的研究上，影響了近代學人，首先是錢玄扈（等之試據原），間接是顧頡剛（例如顧先生古史辨論西周以前的歷史爲累層地造成的古史）。因此孔子改制一書，在背面上的價值，成爲最早的有系統的先秦諸子思想研究。今將此書目錄寫在後面，讀者沒有看過原書，亦可以知道他有些什麼大致的內容：

上古茫昧無稽考第一、

周末諸子並起創教考第二、

諸子創教改制考第三、

諸子改制託古考第四、

諸子爭教互攻考第五、

墨老也子後學考第六、

儒教爲孔子所創考第七、

孔子爲制法之王考第八、

孔子創儒教改制考第九、

六經皆孔子改制所作考第十、

孔子改制託古考第十一、

孔子改制法堯舜文王考第十二、

孔子改制弟子時人據舊制間難考第十三、



諸子攻儒考第十四、

墨攻儒尤盛考第十五、十六

儒墨交攻考第十七、

儒墨最盛並稱考第十八、

魯國全從儒教考第十九、

儒教徧傳天下，戰國秦漢間尤盛考第二十、

武帝後儒教一統考第二十一、

任公所舉的二書價值，正而與背面頗有混同，這由於任公畢竟有掩飾師承的關係，而我們的分析便絲毫沒有這種弱點了。公平地講來，南海的矛盾的學術體系，是由虛假觀念的宗教和真實歷史的商業世界要求一個美滿的統一，這個統一一是表面的，而骨子裏則由於時代的發展，把這一矛盾裂痕擴大，南海在矛盾擴大的時候，把守住虛假的觀念，遺棄了真實的歷史，而他的朝氣時代的業績，則客觀上已經包含了構成分子的對抗，真的（然而在其主觀上為附帶的）東西攻破了假的（然而在其主觀上為先天的）東西，到了他的暮氣時代，客觀上真的東西否定了假的東西。他祇要有些進步的成分，在他的學術體系中必有他的地位，可是價值卻有複雜的內容，「死的拖住活的」。南海之為歷史的自由主義人物就在這裏，當辛亥革命，中國的變法具有了人民性之時，自由思想家南海便被歷史嚇退，趕快自己宣布國魂，削取活的，依附於死的。我們不贊成研究南海者，因了他的學術思想的矛盾以及其後復辟的歷史更一筆抹殺，這不是好的治學態度。（任公的歷史在這裏不同了，他不像南海在活的歷史而前死依黨保皇腐朽、宗教靈魂，而是如他

自己說仍在保守與進取的交戰中）

孔子改制考一書的理想，可以說是南海的主要學術，他說：

「西漢君臣儒生，尊從春秋，撥亂之制，而雜以霸術，猶未盡行也。聖制萌芽，新猷遞出，僞左盛行，古文纂亂，於是刪移孔子之經而爲周公，降孔子之聖王而爲先師。公羊之學廢，改制之義湮，三世之說微，太平之治，大同之樂，闇而不明，……求漢人撥亂之義，亦乖刺而不可得；而中國之民，遂二千年被暴王夷狄之酷政。朱子生於大統絕學之後，揭鼓揚旗，而發明之多言義，而寡言行，知省身寡過，而少救民患，蔽於撥亂之說，而不知太平大同之義，雜以佛老，其道蔽苦。……悲夫！」（改制考序）

這是南海宣言尊公羊之學，復改制之義的理由。他認爲春秋是一種符號，託之記事，非口授不能明白，其中微言大義則在公羊氏之口說以及董仲舒春秋繁露的推演。這種言論是今文家的共通主旨，南海不過闡揚而已。南海更進一層，凡六經皆爲孔子所作，非孔子之刪述，孔子進退古今，託古改制，其言六經所託之堯舜諸人物，非真有其人，他們不過是孔子理想的自己化身。這樣一來，三代文物尤其是頗能證實的周書詩經以及周代吉金，他必須證其爲無稽，放在書中第一卷，斷章取義，多方說明孔子以前的文物爲「莫須有」。他說：

「太古開闢爲萌爲芽，漫漫長夜，舟車不通，書契難創，曠能稽哉？大地人遺，皆虛寡於洪水後，然印度婆羅門前，歐西希臘前，亦已茫然，豈特穆魯之舊劫，星洲之古事，黯芬茫昧，不可識耶？吾中國雖號稱古名國，文明最先，然六經以前，無復書記，夏殷無徵，周無以去，共知以嗣，不可卒識，秦漢以後，乃得詳記。而譁周秦轍問空羅泌之流，乃敢於考古，實其荒誕，崔東謨乃爲考信錄，以傳信之，豈不謬哉

！夫三代文教之盛，實由孔子描託之故。……史考舊文，實猶茫昧，雖有美盛，不盡可考焉。」（改制考卷一）

南海把孔子以前的真實文物皆予否定，文明傳自孔子說起。他援引東西古代文明無可稽考之說都是題外之冗文，惟他確從一個中國古史的弱處單刀直入，他在書中所舉的一例，並不可過於抹殺，他說：

「堯舜爲民主，爲太平世，爲人道之至，儒者舉以爲極者也。然吾讀書，自虞書外，未嘗有言堯舜者，（下引周書中無堯舜之證句）……皆夏殷並舉，無及唐虞者，蓋古者大朝，惟有夏殷而已。……堯舜在洪水未治之前，中國未開，故周書不稱之。惟周官有唐虞稽古，建官惟百之言，然是僞書，不足稱也。」（改制考卷十二）

按堯舜的名字出現，確在可靠古文獻中始於論語，周書不及唐虞，西周吉金祇及於文王。在春秋戰國之交，諸子始稱道先王由堯舜，經過黃帝而至於伏羲神農，而大批三代古經才累層地造成，荀子法後王之旨實爲造書風氣的一個反動，故南海云：

「秦前尙略，其詳靡記（史記語），與孟子其詳不可得聞，諸侯去籍同然，則周制亦茫昧矣。此條最爲確據，惟其不詳，故諸子得以紛紛假託，或爲神農之言，或多稱黃帝，或法夏，或法周，或稱三代，皆由於書籍去，混混茫茫，然後諸子可以隨意假託，惟秦之後，乃得其詳。」（全上卷一）

在中國古史上，諸子稱先王以至荀子的法後王與韓非法家的反先王，是有一種特別的歷史性，卽氏族制度存在於古代社會之中，當其轉移向地域爲單位的時代（戰國），便產生諸子託古先王的一套改制理論（參看拙著古代先王觀的發現考一文）。南海的書中諸子改制託古考一卷以及卷十四至十八諸卷諸子交攻

考等篇，是全書中最有意義的議論，雖然他沒有科學的說明，而卻隱約間含有不少的內容。但他的思想中心並不在這裏，他是從這個頗有可據的材料，進而要求諸子創教改制（卷三）的結論，更進而要求另外一個結論：孔子託古改制創教爲制法之王（卷八——十二）。這又是他所最愛好的由偏以推全的方法論，因爲在春秋戰國之交有一部分文獻是「按往舊造說」（荀子語）者，荀子法周的理论頗有歷史價值，謂挾先王以欺愚衆，不如法後王以道真實，然而南海則「以甲推乙、因小知大」（任公語），由偏得全，因一知十，把春秋以前的文獻不問內容如何，曲解了百詩古文尙書疏證的意圖（不依其方法），都說成僞品，這些僞品（如他所云六經），祇有一點是真的「心肝精英」，卽孔子託古的宗教觀念。

按改制考關於諸子百家幾卷，取材大都尙在諸子學術中（並未考證時代），然而在他以爲中心問題的幾卷中，取材主要依據諱書及公羊口說，以織諱迷信之學倒證孔子託古改制的心肝，在方法上已經是最重的致命傷。戴大義而不「抱小」，南海有之。關於「孔子改制託古考」（卷十一），他首先舉出「孝經緯」的話：「子曰，吾作孝經，以素王無爵祿之賞，斧鉞之誅，故稱明王之道。孔子避席復坐，子曰，居吾語女，願孫以避災禍，與先王以託權」。南海於此，不考書之真僞年代，加以按語云：

「孔子改制託古，大義全見於此。一曰素王之誅賞，一曰與先王以託權，守經之徒，可與立者也。聖人但求有濟於天下，則言不必信，惟義所在；無徵不信，不信民不從，故一切制度，託之先王以行之。若謂聖人行事，不可依託，則是以經經之小人律神化之孔子矣。布衣改制，事大駭人，故不如與之先王，既不驚人，自可避禍。」（卷十一）

此種議論不成其爲實事求是的考證，而至多不過推情測理而已。在他的意思，援引孔子的話，「大人

者言不必信，懷疑所在」之義，即指孔子改制六經而言，然而又援引子思之言，「無徵不信，不信民弗從」，聖人當要慮託些神聖人物的先王，以愚萬衆，這已經是非「非常異義可怪」之論，他又以為周到，便攢察人類之常情，布衣改制一方面要說真理，一方面又不敢爲真理而奮鬥，爲避禍計則自有取巧之法，假託先王。故他在後而解釋公羊何注說：「一切制度，必託之文王者，董子繁露所謂時詭其實，以其有所諱也。必如是而後可以避禍，而後可以託王」。這不是諷刺孔子爲一個權度的機會主義儒者大家了麼？

他與其說是尊重孔子，不如說是尊崇董仲舒的迷信，所以他引春秋繁露符瑞言「西狩獲麟，受命之符是也，然後託乎春秋，正不正之間，而明改制之義，一統乎天子，……欲上通五帝，下極三王，以通百王之道」，加以按語說：

「孔子受天命，改亂制，通三統，法後王，託古改制之義，此條最爲顯確，可無疑矣。」（卷十一）他又論孔子所託先王，始於堯舜，終於文王，託堯舜言民主太平，託文王則言君主升平，他說：

「……堯舜自讓位盛德，然太平之盛，蓋孔子之七佛也，孝經諱所謂託先王以明權。孔子攢亂升平，託文王以行君主之政；尤注意太平，託堯舜以前民主之太平。……施行有序，始於鷹糶，而後致精華。詩託始文王，書託始堯舜，春秋始文王，終堯舜。易曰，言不盡意，聖人之意，其猶可識見乎？」（卷十二）他攢見聖人之意，亦不是求之於孔子的本文，而是根據公羊氏，他引公羊哀十四年傳云「君子曷爲春秋？攢亂世反諸正，莫近諸春秋，則未知其爲是與，其諸樂道，堯舜之道與，末不亦樂乎，堯舜之知君子也」，按云：

「春秋始於文王，終於堯舜，蓋攢亂之治爲文王，太平之治爲堯舜，孔子之聖意，改制之大義，公羊

所傳微言之第一義也。」（卷十二）

託先王則必假造先王法制義理，故南海以爲孔子不但作春秋，而且作六經，他所引據的材料，除孟子墨子外，多漢儒讖緯之說，例如：

「孔子作法五經，運之天地，稽之圖象，質於三王，施於四海。」（春秋繪演孔圖）他根據此文說：「此義直指五經爲孔子作，自劉歆纂亂諸經歸之周公，而孔子制作之義晦矣。幸賴孔門口說遺文，猶有存者，足以證知，古光片羽，可謂鴻寶！」（卷十）

「『書定禮，則書禮爲孔子所作明矣。』」（全上）

他引用者攻儒的話，反面推度詩書禮樂爲孔子所作，例如：

「六經同條，詩春秋表裏，一字一義，皆大道所託，觀墨氏所攻及儒者所信，可知爲孔子之辭矣。」（全上）

「古之若保赤子，在今書康誥中。考墨子動稱三代聖王文武，勸引書，則康誥亦墨者公有之物，斷不肯訓歸之於儒（按後面尙言，書各不同，墨子有墨子所託書經，孔子有孔子所託書經）。堯子從援儒入墨，以其道治其身，以『彼教之書』說人』必不見聽，引『儒書』以折儒，乃能相服。然則二十八篇之中康誥，堯子稱爲儒者之道（按摘孟子滕文公上章句），與彼墨教無關，雖爲文武之道，實是儒者之道。以此證之（一），二十八篇皆儒書，皆孔子所作至明。」（全上）

「今之僞禮，……墨之攻儒者，謂爲其禮，是於黑氏無預者，嘗爲大逆，大僞、竊愚、誣言、大姦，

則以爲孔子之制，而非禹湯文武之制。儀禮一書爲孔子所作，而非周公所作，可爲明據。」（全上）

這種所謂推證，所謂明據，至多是邏輯學上的「概然」之言。推斷若外於理由而入於意想，東原所謂宋儒以意見爲理，因在邏輯上面言，南海有得於宋儒者至深。按南海以爲易乃魂靈界之書，春秋乃人世間之書，他的微言大義的寄旨處更重易和春秋，故他關於「易」學更加強辨，他說：

「卦象爻象之辭，皆散附本卦，僞古文本分之，抑爲十翼，亂孔子篇數之次第者也。繫辭，太史公自序稱爲大傳，則傳非經，說卦，出宣帝河內老屠，與序卦雜卦僞書，非孔子作。……易之卦爻始于犧文（這裏反以犧文爲實有人物），易之辭全出于孔子。」（同上）

他又根據春秋緯云「伏羲作八卦，丘合而演其文，讀而出其神，作春秋以改亂制」，謂「此條以演六十四卦，下歸孔子矣，然謂演其文，或指八卦之辭言之，而六十四卦仍文王所演歟（文王又爲實在人）？」但文「一字皆孔子所作。」（同上）

他的結論是：「孔子之爲教主，爲神明聖王何在？曰在六經。六經皆孔子作也。……學者知六經爲孔子所作，然後孔子之爲大聖，爲教主，範圍萬世而獨尊者乃可明也，……然後知孔子撥亂世致太平之功，……不可忘也。」（同上）

孔子教主的資格又如何證明呢？他依據一個假言推斷的邏輯與依據漢儒讖緯學的證據。他的推斷大意是說，凡教主皆爲世所推尊，今假定孔子不是教主，何後世如此推崇，故孔子爲教主。他說：

「……乃生神明聖王，不爲人主，而爲制法主，天下從之，民萌歸之。自戰國至後漢八百年間，天下學者無不以孔子爲王者。……夫王者之正名，出於孔子。何謂之王，一畫貫三才謂之王（按甲骨文文字所出

現之王字不是這樣會意，而是象形字），天下歸往謂之王，天下不歸往，民皆散而去之，謂之匹夫。後世有天下者，稱帝以王。……今中國圓頂方趾者四萬萬，其執民權者二十餘朝，問人歸往孔子乎？抑歸往嬴秦楊廣乎？既天下義理制度皆從孔子，……不歸往嬴政楊廣，而歸往大成之殿，闕里之堂，共尊孔子，孔子有歸往之實，即有王之實，有王之實，而有固然，然大聖猶……託之先王，託之魯君，爲素王。故孔子以元統天，天猶在孔子所統之內，於無量數天之中而有一地，於地上無量國中而爲一王，其於孔子曾何足數！」（卷八）

「凡大地教主，無不制改立法也。……中國義理制度皆立於孔子，弟子受其道而傳其教，以行之天下。」（卷九）

「孔子爲教主，爲神明聖王，……無人無事無義，不圍範於孔子大道中。……若詩書禮樂易皆伏羲夏商文王周公之舊典，于孔子無與，……豈足爲後世生民未有範圍萬世之至聖哉？」（卷十）

這便是他的邏輯，不但根據於錯誤的推理方式，而且是循環論證，用孔子制作六經證明孔子爲聖王，又用聖王宗教主證明孔子改制立法，再用改制立法復證明爲萬世所尊崇，更用萬世尊崇的理由證明孔子制作六經。其二，他的材料來源如下：

「丘爲制法之主，黑絲不代蒼黃。」（春秋緯，援神契）

「聖人不空生，必有所制，以顯天心，丘爲木鐸，制天下法。」（春秋諱，演孔圖）

「孔膺文，曰，制作定世符運。」（春秋緯，演圖）

據此緯書，南海更辯得合乎迷信，他說：



「孔子爲制法之主，所謂素王也。論語曰，天生德於予，天之未喪斯文也，匡人其如予何？所謂不容生，必有所制也。左傳仲子有文在手，曰，爲魯夫人；十六國春秋劉淵左手有文，曰淵；彭神符有文在手，曰神符……僞儒之人，尙應瑞符，况制作之聖治萬世者乎？」

諱書之荒唐不經，已經不足爲據，而他的推演更類於推背圖了。僞儒之人之符，祇可以證明和聖智者不同。而他卻推論聖王更應有瑞符，這亦是「以甲推乙」的妙論。他更引用緯書與公羊董子的「口說」來各方面證明「王」名之出現。今擇引各條如下：

### 一、孔子爲制法之王證：

「西狩獲麟，受命之符也。然後託乎春秋，正不正之間，而明改制之義。……」（春秋繁露，符瑞）  
南海按云：「董子醇儒，發改周受命之說，昭晰如是，孔子相傳之『非常異議』也。」

### 二、孔子爲新王證：

「春秋作新王之事，變周之制，當正黑統，而殷周爲王者之後，紂夏改號，禹謂之帝，錄其以小國，故曰緇夏存周，以春秋當新王。」（繁露，三代改制）南海按云：「董生更以孔子作新王，變周制，……直著宗旨，孔門微言口說，於是大著，孔子爲改制教主，賴董生大明。」

### 三、孔子爲素王證：

「子夏曰，仲尼爲素王，顏爲司徒。」（古微書，論語緯）南海按云：「孔子爲素王，乃出子子夏等曾師之名。素王，空王也，佛亦號空王，又號法王，凡教主尊稱，皆取譬於人主，何異焉？」

「子夏六十四人，共撰仲尼微言，以事素王。」（古書微，論語緯）南海按云：「論語爲微言，緯則

其說也（按他信緯比論語本身爲重）。素王之稱，非徒公羊家，乃論語家之說。但古文家乃剷去之，宋儒誤拾其緒耳。

#### 四、孔子爲文王證：

「王者孰謂？謂文王也。何注，文王，周始受命之王，天之所命。……法其生不法其死，與後王共之，人道之始也。」（公羊隱元年）南海按云：「孔子實統爲素王，文統則爲文王。孔子道致太平，實爲文王，法生不法死，則此文王是孔子，非周文王，易見也。」

「子畏於匡，曰文王既沒，文不在前乎！……」（論語）南海按云：「文王既沒，而文王在茲，孔子之爲文王蓋可據，此出論語，非僻書也。」

#### 五、孔子爲先王證：

「春秋經世，先王之志。」（莊子）南海把文義曲解，云：「若以此先王非孔子，則春秋爲何人所作耶？」

「先王有不忍人之心，斯有不忍人之政。」（孟子）南海又大蒼心肝，云：「孟子所稱仁政，盡與公羊合，皆孔子之仁政也，所稱先王卽孔子，孟子全書皆然。」

此外尚有「孔子爲後王」，「孔子爲王者」，「孔子託王於魯」諸證，文繁不錄。總之，他不是引用偽據，便是傳會文義，不出此二途。

按南海以春秋爲孔子所立之憲法，然祇有大義微言，託事以顯其義，而最能理會孔子的大義者爲董仲舒。因此，他以爲春秋繁露的三代改制一篇是千古獨傳之旨。孔子的論語，南海可以隨便否認其價值，以

至聖改文義，而憤以董子此文則毫無疑問說是孔門的真「口說」，他說：

「孔子作春秋改制之說，雖難見他書，而最精詳可信據者莫如此篇。釋春秋當新王者凡五，稱變周之制，以周為王者之後，……以春秋繼周為一代，至於親周故宋王魯三統之說，亦著焉，皆為公羊大義。其他細處編夏……皆聽孔子所播，姪姚姓姒姓姬，皆聽孔子所象，白黑方圓，異同世及，皆為孔子所制，雖名二代，實出一家，特廣為條理，以待後人之行。……乃知宗廟之美，百官之富，別有世界，推之不窮。……董子為第一醇儒，安能妄述無稽之謬說？此蓋孔門口說，相傳「非常異變」，不敢筆之於書，故雖公羊……未敢驟著其說，至董生時，時世殊易（？），乃敢著於竹帛。……幸董生此傳猶傳，足以證孔子改制大義（卷九）。」

南海以為宗教的觀念世界，是非一憑教主所左右，黑白方圓任其樂道，故三代云者不過孔子一家之信念而已。孔子把堯舜作為太平之世的憲政徵言，把文王作為升平之世的憲法徵言，三世之義的宗教樂土（或天國）於是制定。這種大義，孔子在當時不敢明講，祇有符號讓人推度，但符號可以口傳，故孔子教主傳讀門人（他以為子游子夏諸人），門人以「口號」再傳諸下輩門人，如公羊氏，他們都還是不敢明講，祇有到了接受「口說」的醇儒董仲舒才因為「時世殊易」，筆之於書，大義始明。這裏，為什麼漢代「時世殊易」就敢於著述呢？漢代豈比戰國更言論自由麼？南海以「時世殊易」四字解釋是否成為理由，這且不問，惟有一問題，即「口說」之相傳，比宋儒「心傳」之說猶為無憑，然而這不在南海邏輯之中「別有世界」，因為那個「世界」是觀念的，而觀念的世界祇有「蒼聖哲之心肝精英」而會悟，不能以文字訓詁、實事致證為根據的，即有所「考」，亦要用別種方法去「考」，一方面是緯書口說，一方面是心肝推度。

你說這種託古改制，進退三代，歸於一心的自由法制是假的麼？在南海則以為惟此乃「真」之至，因為宗教幾人身在現存世界中理想一個「別有天地」，從此以後都是信仰了。他的意思，好像說二千年來要不是對金闕以周公纂孔子，那麼由升平而太平，已經從君主立憲渡到民主立憲了。現今世界，立憲民主正是反證孔子之大義是普及的，這不是真之至麼？所以他在改制考自序開首就說：

一孔子卒後二千三百七十六年，康有為讀其遺言，淵淵然思，淒淒然悲曰，……使我中國二千年，乃萬民之福。四萬萬神明之裔，不得見太平之治，被大同之樂者，何哉？……天既衰大地生人之多艱，黑帝乃降精而啟民思，為神明，為聖王，為萬世作師，為萬民作保，為大地教主，生子亂世，乃據亂而立三世之法，而垂精太平，乃因其所生之國，而立三界之義，而注意於大地遠近大小若一之大一統，乃立元以統天，以天為仁，以神氣流形而教庶物，以不忍心而為仁政，……改除亂世勇亂爭戰角力之法，而立春秋新王行仁之制。其道本神明，配天地，育萬物，澤萬世，……六通四闢，無乎不在此制乎！不過乎一元中，立諸天子一天中，立地于一地中，立世于一世中，隨時立法，……以除民患而已。……世運既變，治道所移，則始于嚴禱，終于精微。……」

據他說，孔子之心意，在中國歷史上沒有完全接收，僅荀子一派傳其升平小康之制，故漢代尙有小康之統緒見於漢儒如董生之學中，宋代亦有小康之統緒見於朱子性理之學中，而真正統緒則已中絕，尤其在劉歆以周公之統纂孔統以後，到了如今，始由他「淵淵然思，淒淒然悲」而發現。然統緒雖然失傳，孔子之為教主的形式卻還存在，萬民不尊帝王而尊素王，即具「確證」。這種邏輯的非常異義，且暫勿論，他的主要意見，則是要說明如今已經有三個條件，一、醫理已明（他比聖人為醫），二、醫術已知，三、時

代熟，似乎第一是他的孔子真傳之發現，第二是日俄（他最注意此二國，謂一變法而驟強者，惟俄與日也）變法之條理，第三是孔子的真正時代之來臨。所以他說：

「諸先輩哲，怒然焦然，思有以極救之，普渡之，各竭其心思出其方術施濟之，而積習胥溺之滔滔，終無能起，終無能起洗滌也；略能小瘳，雖有全愈者，或扶東而倒西，扶頭而病足，豈醫理之未精歟？抑醫術之未至耶？常有憾焉，或者時有未至耶？」（大同書自序）

他的研究畢竟在義理高於經世，即以他的上面一種主義而以他所「箝取的事物」以佐之。因此，他祇把洋務運動時代的「中學爲體，西學爲用」更神化了，張之洞等的這一課題，是以宋儒之「體」，和西歐兵甲器械之「用」實行中國的重商政策，而南海不過是以漢儒之「體」和俄日制度變革之「用」實行中國的重商政策，所謂其體爲醫理，所謂其用爲醫術，這樣地把「學」與「術」在大道之行也的近代由他來完成（嚴格地講來，是由他的觀念世界觀去夢想）。他說：

「聖人嘗之醫也。醫之爲方，因病而發藥，若病變則方亦變矣。聖人之爲治法也，隨時而立義，時移而法亦移矣。孔子作六經而歸於易，春秋：易者，隨時變易，窮則變，變則通，孔子慮人之守舊而醫變症也，其實將至於死亡也；春秋，發三世之義，有撥亂之世，有升平之世，有太平之世，道各不同，世之中又有天地文質三統焉，條理循詳，以待後世之窮而探之。嗚呼，孔子之慮深以固哉！吾中國，大地之各國也，今則耗矣，哀哉！以大地萬國皆更新，而中國尙守舊也。」（日本書目志序）

這便是他的「醫理」，所謂中學爲體者，至他所謂之「醫術」，上文接着便講泰西各國「生物心倫實化光電農工商鑛之專學新書」，這些學術是好像西人懂了易與春秋之學才發明的，「天道」（也許是上帝

「來「用夏變夷」，才有今日，故他主張「中國今日，不變日新不可，稍變而不盡變不可，盡變而不興農工商之學不可，」（同上）這似乎又是「用夷變夏」了。但他認為新學並不在講求這些支節，主要是在於變法，仿照俄日二國的醫術以施行遠度之手術，他說：

「康有為昧昧思之曰，天道，前起者勝於先起也，人道，後人遠於前人也。泰西之變法至遲焉，……五百年而治藝成，日本之步武泰西至速也，故自維新至今，三十年而治藝成。大地之中，變法而驟強者，惟俄與日也。……吾今取之至近之日本，察其變法之條理先後，則吾之治效，可三年而成，尤為捷疾也。……吾因其成功而「用」之，是吾以泰西為「牛」，日本為「農夫」，而吾盡而食之！」（同上）

不管泰西是否為「用夏變夷」，而中國這樣的採用西法而「牛」，日本的「農夫」，畢竟是「用夷變夏」，如果按照公羊家的主義，張三世，通三統之外，尚有第三個項目，即其外內，所謂「內其國而外諸夏，內諸夏而外夷狄」，則南海又在這裏剝取公羊三科之二科，而不是遺忘了後一科麼？他便有儒，釋，耶三教聖人一體，諸教平等之論。然而理論是理論，現實上則基督教隨着殖民制度而盛行於中國，他就一反身把基督教又認為邪教。他好像看到商業世界是和宗教改革有因果關係，原因是宗教改革結果是世界商業的活動，即宗教改革創生出新的世界，而不是近代生產方法的變革促進了宗教意識的汎神主義。故他在學理上必須建立託古改制的孔教觀，由中國的宗教改革，而創出中國的變法歷史，這叫做「別有天地」的垂法。不徇事物的主義既立，則「鑄取事物」的政策亦就有了來歷，他在上皇帝萬言書中，首先講了一套泰西變法的「醫術」，中國應如何仿效，這有背於公羊家法，而生「用夷變夏」之嫌疑，接着則說明應該大倡中國的「醫理」而「用夏變夏」了，他說：

「六經爲有用之書，孔子爲經世之學，鮮有負荷宣揚，於是外夷邪教，得起煽惑吾民。直省之間，拜堂棋布，而吾每縣僅有孔子一廟，豈不痛哉！今宜亟立道學一科，其有講學大儒，發明孔子之道者，不論資格，並加徵禮，量授國子之官，或舉學政之選。……令鄉落淫祠，悉改爲孔子廟，其各善堂會館，俱令獨祀孔子，庶扶聖教而塞異端。其道學科有高材碩學，欲傳孔子之道於外國者，明詔獎勵，賞給國子監翰林院官銜，助以經費，令所在使臣欽事保護，予以憑照，令資游歷。若在外國設有異堂，聚徒千人，確有明效，給以世爵。……若南洋一帶，吾民數百萬人，隔聖教，徒爲異教誘惑，將淪左衽，皆宜每島派設教官，立孔子廟，多領講學生分爲教化。將來聖教施於蠻貊，「用夏變夷」，在此一舉，且籍傳教爲游歷，可調夷性，可揚國威，莫不實親，尤爲大義矣。」（上皇帝萬年書第二）

按南海的傳教政策，實仿效殖民制度的宗教文化政策，其云「舊傳教爲游歷，可調夷性」者遠非孔子「爲政以德」的大道，而反爲一種可鄙的風技，這且勿論。在南海之意，「用夏變夷，在此一舉」，亦可謂合乎公羊學的三科教義了。（至於變夷之道，據他說西洋已經到了升平之世，所變何在，則另一問題，反正是循環論證，「用夷變夏」即「用夏變夷」之體，而「用夏變夷」又爲「用夷變夏」之用，問題自由其說，當不失「非常異義可怪之論」的公羊教旨。）

我們已經在第二節講過了，南海到了現實歷史的深刻關頭，這個夷夏師法的矛盾亦就破裂了，他可以「不忍」「用夷變夏」，而「主張」「用夏變夷」了。在他的很短的青春期間，公羊三科的前二科，「張三世」，「通三統」是他最強調的，後一科則斯然客觀上被二科所吞蝕，然而到了他很快就轉變爲暮氣期間，公羊三科的前二科則不敢再講，而且否認，祇剩下後一科「異外內」的宗教靈索了。（民二不忍雜誌

可作代表，他說，「……化成其神思謂之國魂，苟舍此乎，國不能立。……人有病足者，削足而代以木，雖巧工必不策於行，况剖心腹腎，而欲代以丹青藥布，其有不死？……觀歐美之富強，而不知其所由，襲其毛反，……豈知本原不類，精神皆非，凡歐美之長，皆我不得焉，而於……吾聖哲無量之心肝精英而皆喪棄之。……抄寫各國憲法法令，……蔽於異族之虛文，而束制全國之心思，曰是歐美良法也。……而中國可亡矣！」

康有為改制考所成立的體系與方法，發生了極大影響，不僅反映了商業世界的中國重商思想的矛盾，而且更於他的體系與背面學術之相反相離，而影響了中國思想之發展。康有為的思想裂痕所以是時代裂痕的反映者，亦因為他的思想不僅是閉門造車，而且當其在要求出戶合轍的時候，達到了軌軌運行的歷史教訓而批判了一個自由主義的幻想，並將此幻想的原形暴露，使其跪到宣統皇帝的殿下而自供罪案。這亦說明中國在日本維新以後的前途，要有不斷的革命民主的奮鬥始可解除封建的痛苦，而公羊學派的「非常異義」所幻想「三年」完成變法的大義，以及其神祕唯心的方法論所設置的一側取巧機會辦法，是不成近代的東西。

按改制考的歷史方法論完全是觀念的，這在當時，古文家章太炎就有批判，例如太炎說：

「諸學莫不始于期驗，轉求其原，視聽所不能至，以名理刻之。獨治史志者為異，始率不逾期驗之感，而名理卻焉。今之散儒會不諭是也，故微言以致譴，玄議以成惑。……學者知其略，不敢妄意其事，妄心之即與巫言等。……往者中土惟有猥語短書，今殆舉于士大夫之口，兔絲緣木，虎螭緣牆，苟可以傳麗石，無所不說。……史官陳列往迹詳矣，事有鉅而因于細，……細亦因鉅，……愚者傲以為智，隨成心以



求其情，比于謠諑，是以君子多見闕殆。……抽足者若以法吏聽兩曹，辨其成獄，不敢質其疑事。……國以求果，果以求因，辨異而不過，類推而不悖，是故邪說不能亂，百家無所竄，則終身免於疑殆，是抽文之禍要也。夫禮俗政教之變，可以母子更求者也。雖然，三統迭起，不能如循環，三教漸進，不能如雜穀……。且夫因果者，兩端之論耳，無緣則因不能獨生，因雖一，其緣衆多，故有同因而異果者，有異因而果者，愚者執其兩端，忘其旁起，以斷成事，因以起其類例，成事或與類例異，則顛倒而顛裂，是乃始以終身，嬖之至也。凡物不欲結，絲結於金結則不解，馬結於曼荆則不馳，夫言亦有結，結於成理，以物曲視人事，其志經世之風遠矣！」（徵信論下）

太炎善於說名理，此段文章可謂康氏的諍言。又按改制考主以孔子爲教主，企圖中國的宗教改革，太炎駁之說：

「智者以達理而灑落，愚者以懷疑而依違。……今人猥見邪蘇路德之法漸入域中，乃欲樹孔教以相抗衡，是猶素無創痍，無故灼以成癢，乃徒師其鄙劣，而未有以相君也！……仲舒之託於孔子，猶宮崇張道陵之託於老聃，今之倡孔教者，又規摹仲舒而爲之矣。……但知孔子當尊，顧不悟其所尊之故。……蓋孔子所以爲中國斗杓者，在制歷史、布文籍、振學術、平階級而已。……總是四者，孔子於中國爲保民明化之宗，不爲教主。世無孔子，憲章不傳，學術不振，則國論戎狄而不復，民陷卑賤而不升，欲以名號加于宇內通達之國難矣！……孔氏書亦時稱祭典，以纂前志，雖審天鬼之誣，以不欲高世駭俗，則不暇一切蕪除，亦猶近世歐洲諸哲於神教尙有依違，故以德化則非孔子所專，以宗教則爲孔子所棄（參看太炎在下篇曾論孔子爲汎神論者，至公孟始進爲無神之論）。今忘其所以當尊，而以不當尊者奉之，適足以玷闕里之

靈，污泰山之汜耳！」（駁建立孔教議）

太炎根據理性評論康氏理論多有名言，他又說：

「近代學術漸趨實事求是之途，自漢學諸公分條析理，遠非明儒所能企及，逮科學萌芽，而用心益復縝密矣。……孔氏舊章，其當考者，惟在歷史。……孔子之教，本以歷史爲宗，宗孔氏者當沙汰其干祿致用之術，惟取前王成述可以感懷者，流連弗替。春秋而上則有六經，固孔氏歷史之學也，春秋而下則有史記漢書以至歷代書志紀傳，亦孔氏歷史之學也。若局於公羊取義之說，徒以三世三統，大言相扇，而視一切歷史爲芻狗，則違孔氏遠矣。……或謂孔子亦有天祝、天喪、天厭、獲罪於天等語，似非撥無天神者。按孔子詞氣每多優緩，而少急切之言，故於天神未嘗明破，然其言曰，鬼神之爲德，體物而不可遺，此明謂萬物本體卽是鬼，無有一物而非鬼神者，是卽斯比諾沙汎神之說。汎神者，卽無神之遜詞耳。」（答鈇錚書）

太炎自云他的議論是以「理內之言相稽」，反對者則以「理外之言相應」，所以他論到宗教有此輝煌的話，甚至他分析到景教之傳入中國仍爲侵略者之工具，決不能以神聖的眼光去觀察，可謂當時的智慧精華。總之，太炎文集中，針對康氏駁斥者幾乎篇篇皆有暗示之處，在方法論上如云「格物者，格距於其軌度，若射者然。思慮辨難，不越隄封，毋遂繞以自遁也，毋汗漫以自懈也，是以能致知，不然，非解垢爲醜，則逐於無端崖之辭」（釋物）；在政治意義上如云「彼（指載望）以處士而譴劉歆可也，爲胡之國師者，可以譏莽之國師乎？」（說林上）章氏亦康氏之一論敵。康氏以三世之說，急主效日本立憲，以建立升平之世，然而章氏則云：

「自（日本）立憲以來，歲纔二十，而議員貪叨，餽送外播，腐敗已萌於內，徒以文明之號澤其皮膚，從今以去，不五十年必與西班牙輩同其墮落，此無待龜筮而知者。……而中國浮競之士依以爲命者也！」（記政聞社員大會破壞狀）

（二）南海的第二種代表作及其新評價

大同書和前二書絕異，前二書成書甚早，尙爲南海青春時期著作，故若探求其背面影響剝去其主觀的幻想，在客觀上頗具一種風雨氣候，任公所謂風火之比者是。此書不然，據他說「吾年二十七，當光緒甲申……感國難，哀民生，著大同書」，而成書甚遲，民二之不雜誌始印第一二兩卷。先前在他的維新運動時代，他以「尙有待」而不允問世，然到了他的思想硬化時代，則盡然允印兩卷，這裏就含着此書的意義。按此書是他公羊三世之義與禮運湊合的一種烏託邦，表面上化裝了甚有進步的樣式，而內容則是否定了反清民族戰爭的政綱，任公推崇爲「地震」的著作，不但過火，而且被此書的化裝所蒙蔽，在這裏太炎之譏刺雖太感情用事，但值得注意，他說：

「大同之說興，而漢虜無畔界，延及康有爲，以孔子爲巫師，……妖以誣民，夸以煽虜。」（檢論卷五）

南海前二書和大同書的比較，應進一步探求。實在說來，我們對前二書應作以下了解：所謂諸子託古改制之事，乃以遠古史跡如荀子所謂「文久而息，節族久而絕」，太史公言「薦紳先生難言之」，「自殷以前，諸侯不可得而譜，周以來乃頗可著」，故語人以千古之上的傳說，尙可動聽，而「各得一說以自好」，然而晚周荀子已經謂之「聞見雜博，案往舊造說……甚僻遠而無類，幽隱而無說，閉約而無解，案舊

其辭而祇敬之白，此真先君子之言也」，韓非子更進一步批評說「無參驗而必之者愚也，弗能必而操之者誣也，故明據先王必定堯舜者，非愚則誣也。」後來法家，則據歷史學的知識研究歷史的必然發展路線，如商君書開塞篇所言上世、中世、下世之分類，頗有價值。南海祇捉住戰國諸子某一階段的一種現象，據公羊家法硬把重訂文獻的孔子，而全稱為託古改制的孔子，削去「其文則史」的部分，而附會「其義竊取」的部分，這已足夠武斷了。復以「託古改制」的孔子與「託古篡制」的劉歆相對比，使歷史都還元於偽託的心造，更爲有意地編製理論了。但，畢竟南海在客觀上是以求可證驗的遠古理想，企圖作爲變法的大前題或根據，而影古射今，使聞者足畏，此尙爲宗教改革時代的遺緒。

惟我們亦要分辨南海與清初巨子之價值，因爲他盛稱黎洲頗懂得孔子真傳，一好好像南海與清初學者之間皆有託古傾向，沒有分別，實則不然。在清初，是十七世紀的時代，他們託古代的言語，傳道近代的精神，是因爲他們祇有做古人的學生這唯一的方法，而南海在十九世紀末葉，做學生的路徑太多了，他所稱贊的俄日，或所稱贊而不敢仿效的英瑞，都是有現代的豐富言語，不必一定做古人的學生。而且，十九世紀以前的社會改革，是言語形式重於精神內容，十九世紀以來的社會改革，是內容重於形式，這是一個輝煌的論斷，在西洋各國，最初是披着希臘羅馬的衣裳，說着近代人要說的意思，第二階段，到了德國，德國，但是學習着英法的語言，而說着其社會要走的方向，故俄國的被得大帝，一隻手高高舉示到西歐，在文壇上亦有所謂「西歐派」，然而祇有第三階段到了最後各國能夠會說自己的語言以後，其社會才真正地向近代世界。據此，清初學者，大部分僅於最初或一小部分（天文、算學）居於第二階段，他們的語言學應該是在古代的，因而他們的學術價值是甚高的；而前無不獲，在當時，也已到了第二階段的末期

而進於第三階段的初期，應該可能學習了西歐的語言學而具體地試驗中國人自己的融貫的語言學，但他把第二階段的東西，作為「用」，把第一階段東西仍作為「體」，其學術價值顯然甚微，如上面我們所講的背面影響，比之於清初學者難以相稱。歷史地了解時代人物，此處是一個範例，讀者應加注意。

至於他的第二種代表作大同書呢，據任公云這是他的「創作」。其中主要内容，是講說近代將來（他說百年間的事，甚至說已經實行）國際間應走的路徑，設設際間共同生活的方案，這是何等現實的內容，而不能幻想以求解答。要知道近代史的一天比之古人的一百年或者變得要速，不能以幾句抽象原則上的古話，套在此大時代的至豐富至複雜的內容之中。然而他居然要以三世之說，應用於當今國際（或他說大地），不但應用原則，而且更居然詳為設計其步驟與實施方案。所以，前二書是道遠古；此一書是道將來。道遠古，雖已有歷史學可為根據，而千古奇談之說還能駭眾聽聞，可是道最近的將來則不能為「非常異義」的公羊說。前者可以「託古」，還因為中國史的古代世界沒有科學的完整概念，易於自由其說；後者，則不能「託今」，令人類不信自己的生活，而信讖緯家算命。南海在大同書中大談「運會」，所以，亦應用公羊家災異之變而巧妙地寄託於科學，例如在古代日蝕，便有一讖緯之學說明世變，但現在難以取信了，南海便見報紙上出現「飛船」於天空，異想着這就要破國界，使三百年可見的「大同」，因飛機之運，不過百年即來到，這豈不是無意之間把「運」的公羊家法適用了麼？

任公在主觀上甚重視此書，他以為頗有「大地震」的影響，故他說：

「此等理論，在今日之歐美，或不足為奇，而吾獨怪乎先生未讀一西書，而冥心孤注，獨闢新境，其規模如此宏遠，其理論如此精密也，不得不叉手贊嘆曰，偉大哉，偉大哉！」（康有為傳）

這是任公在戊戌變政以後三年（辛丑）所寫的贊辭，但就在同一段文中，任公所最敬服的康氏理論，居然說他已經遺忘了。他說：

「先生現未成書，而吾自十年前受其口說。近者又專馳心於國家主義，久不復記憶，故遺忘十之八九。」（同上）

這似乎任公在辛丑以前的十年時代，初聞學術所感到的一種「奇」「怪」觀念，如讀傳奇小說然，故留下此書的刺激觀念的影子，而內容則連記憶中亦模糊了。任公又在民國十年出版的清代學術概論裏用別一種語調重覆了以上的評論，他說：

「有爲著此書時，固一無依傍，一無勳襲，在三十年前而其理想與今世所謂世界主義社會主義者多合符契，而陳義之高且過之，嗚呼，真可謂豪傑之士也已！」

此段話沒有一句稱語，亦祇是任公的當日感想上的刻印罷了，故他接着說：

「有爲始終謂當以小康救今世，對於政治問題，對於社會道德問題，皆以維持舊狀爲職志。自發明一種新理想，自認爲至善至美，然不願實現，且竭力以抗之過之；人類秉性之奇詭，度無以過是者！……有爲既欲實行其小康主義的政治，不能無所求於人，終莫之能用，……後輩相與詆訶之。有爲亦經瀾後輩，益爲頹舊之態以相角。」

後面的批評比他過去「遺忘」的話更爲明顯，從此可以知道有爲的「奇詭」，乃是一種魔術，大同書的好像進步的理想，不過做了「維持舊狀」，「益爲頹舊」的一種擋箭牌罷了。所謂同時有矛盾，矛盾爲不可一世之矛盾，盾亦不可一世之盾，但反問「然則以子之矛攻子之盾如何？」於是任公之所謂「奇詭」的

邏輯出現了。

我們應更進一步研究此書的內容。按基督教的社會主義，早已隨着聖經和宗教改革的歷史輸入中國，這由南海時常崇拜那位宗教改革時代的自由改良者馬丁·路德，便可以知道他不是沒有因襲，惟他所因襲者，正是路德，而不是與路德同時的一位民主派孟彩爾。在當時農民運動中，孟彩爾和農民在一氣，樹起宗教改革的民主政綱，同時倡導一種萬年樂土的社會主義，孟氏惟有民衆性與民主政綱兩個基本因素，於是他的社會主義被評爲「原始形態」，客觀上是一種歷史的「預覺」。惟這裏才值得「奇怪」。到了中國，太平天國頗略具宗教改革時代農民運動的歷史，洪楊的落後東西，且別管牠，然而在「天朝田畝制度」中，把田分做九等，計口授田，云「凡天下田，天下人同耕，此處不足，則遷彼處，……務使共享天父上主皇上帝大福，有田同耕，有飯同食，有衣同穿，有錢同使，無處不均勻，無人不飽煖也。」（程演生輯太平天國史料第一集）這已經含着了基督教的社會主義，惟不可忽視土地政綱，客觀上是一種土地政綱方面比較激底的近代民主思想，尙不能認爲是社會主義，這裏亦值得「奇怪」。

到了康有爲的時代，他寫大同書在名詞上出現什麼社會主義，毫無「奇怪」，據任公云「彼時尚未成書也，至辛丑壬寅之間，先生避地印度時，始著成之」。辛丑在戊戌的後三年，而中山先生早亦說在一八九八年（即戊戌）他游歷歐洲時就知道民主潮流與工黨運動須結合而論，這就是民報時代所云「政治革命與社會革命畢其功於一役」（發刊詞）之萌芽，朱執信先生遂著「政治革命與社會革命並行論」以駁保皇黨之三世說。如果我們以當時同盟會具有的人民性與土地政綱之進步思想論究，則社會主義思想乃民主主義思想的高漲與補充，實爲有價值的理論，正和康氏之說相對。

康氏的好像社會主義的理論，既沒有土地政綱，又怕有人民性，在大同書中沒有一絲一毫此兩方面的證明，則此書是反動的空想，其中最有害的思想，是用觀念的遊戲以損傷現實的民主運動，例如他在大同書中說：

「夫方今各國，平等對立，而欲驟期至美國瑞士之界，固萬無可得之勢，不待言也。夫瑞士僅二十二鄉，其聯合至易至平，非天下所可學，卽如美者削去邦國，而盡爲自主之州郡，爲聯合已成之太平世也（？）不可以一蹴幾也。蓋必先爲德國聯邦之勢，而後可望如美之漸削邦國也。」（大同書乙部，一〇九頁，中華書局本）

這裏所論雖講世界聯邦，但其內容則含有民主歷史的步驟，企圖說明民主制度是不可學的，首先要君主制度的升平世。這種社會主義是什麼？連民主都否認，那裏有社會主義的味道？中山先生在民報發刊詞中間首幾句，雖非專對康氏的大同書而言，但三世之論卽在此數語批評之中：

「近時雜誌之作者，亦夥矣。誇詞以爲美，囂聽而無所終，摘填索塗不獲，則反覆其詞而自惑。求其斟時弊以立言，如古人所謂對症下藥者，已不可見，而況乎孤懷宏識，遠矚將來者乎？」

沒有土地政綱與人民性，而高談「大同」，其結果仍是回到中古意識之舊途徑，客觀上如民報「革命之原因」一文作者（闕名）所云：

「中國士人有所謂一種岸然道貌，根器特異，別樹一幟，以號於衆曰漢學，曰宋學、曰詞章、曰名士。漢學者流，尋章摘句、箋注訓詁、爲六經之奴婢，而不敢出其範圍；宋學者流，日守其五子近思錄等書，高談大極無極性根之理，以求身死名立，一噉其東西兩廡之特豚；詞章者流，立其桐城陽湖之門戶流派



·大唱其嫣紅紫之排腔謔調，以粉飾其太平；名士著流，……此四種人，日演其種種之活劇，奔走不遑，而滿洲人又恐其頓起異心也，乃特設博學鴻詞一科，以一網打盡焉。至近世又有所謂通達時務者，拾腐敗報章之一二語，襲皮毛西政之二三事，……以進爲滿洲人之奴隸。欲求不得，又有所謂激昂慷慨之士，日日言民爲主義，言破壞目的，其言非不痛哭流涕也，然奈痛哭流涕何？悲夫！

復次，我們從大同書的文字內容看來，頗有極大的矛盾。南海改制考亦有「大同」之字樣出現，惟「大同」二字的解釋，相當太平之世，而所謂太平之世，所指的是資本主義的民主制度，因爲他說堯舜是民主太平之世的理想，文王是君主升平之世的理想（引文見前），可見適用在世界歷史，君主立憲爲升平之世，民主立憲（如他所云之瑞士與美國）是太平之世，或一國內的大同之世。到了大同書中，此種觀念仍然存在，例如說：據亂世——有世爵貴族平民奴隸之別，升平世——無奴隸而世爵貴族漸除而未盡，太平世——無世爵貴族盡爲平等（參看該書一六三頁）。據歷史學看來，他所謂的據亂世是封建社會，所謂升平世是如俄日兩國的君主立憲資本主義社會，而太平世則僅是如瑞士美國的民主共和資本主義社會，一點社會主義的影子也沒有。

按大同書最初的思想，便是這樣。後來在他於辛丑以後寫作這書的時候，世界社會主義的思潮更輸入中國，所以在該書庚部加了「去產界公生產」，始採取了傅立葉的一些均產主張（他在書中謂英人傅氏，即傅立葉，惟誤傅氏爲英人），在全書中顯然前後不相貫通，其彌縫補苴之跡甚明，然亦僅此一部分，其餘更連烏託邦的社會主義跡象也看不出來的。

著者最初研究此書，因受了任公推薦的影響，頗欲尋出點有價值的東西，然而不可能，後來重新仔細

閱讀，發現他在乙未序文中結尾有這樣一句話，「著大同書以爲待之百年，不意卅五載而國際聯盟成功，親見大同之行也。」遂大悟其旨。按他的意思，現代世界已實行他的大同主義了，說來好像奇特，但稽考大同書的內容實在如此。

原來，他之所謂「大同」，是好像一種如戰後歐洲聯邦（例如法、比二國的計劃）的建議，不是近世所云之社會運動，大同書中他的弟子錢安定序引用現世資本主義到社會主義之說以爲附會，曲解得未可原諒，還是任公說「其最要關鍵，在毀滅家族」，比較不失其原旨。

他的三世之說，已如上述，卽君主升平，民主太平。像瑞士、美國的民主制度，當是太平之世了。然這種一國一國的太平社會還不是大同世界，在他的意思，像瑞士、美國這樣的民主社會，作爲單位，成立一個世界總的聯邦，則一國一國的太平之世，便成爲總的大同之世了。但這裏亦有分別，卽分世界範圍內的升平世聯合制與太平世聯合制，故世界亦有總的升平與太平之別，他說：

「大政統一於大政府之體，若三代之夏商周，春秋之齊桓晉文，今之德國是也（按指世界範圍的德國制）。……皆以強力爲之，……大政府極有權力，但不及內治耳。聯合之後，公議會積有權力，則設公政府立於各國之上，雖不干預各國內治，而有公兵公律，以彈壓各國，則亦類於德國聯邦之制矣。……此聯合之升平世之制也。」（乙部、去國界合大地、一〇七頁）

君主立憲國家的聯邦，謂之「聯合之升平世之制」，這是必須走的世界範圍內之升平階段，亦如在一國內，是三世之一，不能一蹴而幾至世界範圍國內之美國聯邦制（見前引），故他又講民主立憲國家的聯邦，謂之「聯合之太平世制」，如下：

「削除邦國號域，各建自主州郡，而統一於公政府者，若美國，瑞士之制也（按指世界範圍的美瑞制）。公政府既立，國界日除，君名日去，漸而大地合一。諸國改爲州郡，而州郡統於全地公政府，由公民公舉議員以統之，……略如美瑞。無帝王，無邦國，人人相親，人人平等，天下爲公，是謂大同，此聯合之太平世之制也。」（同上）

這樣講來，把像美國瑞士的國家聯合起來，成爲個個國家的太平之世的大盟邦，便是「大同」，所以他認爲有了國際聯盟便是他的大同理想的實行，這豈不是以爲資本主義和平共處就是大同世界了麼？他說：

「今者大勢，必自聯合弭兵，立公議會，而後可積漸至焉。大勢所趨已見，合同之運已至，其始似難，其終必漸至於大同焉。」（同上、一〇九頁）

因此他認爲弭兵會（或近所謂之軍縮會議），甚至交通的進步如飛機製造，貨幣之國際通用，都是大同之運的始基，最妙的是他以列強的武裝和平以及不平衡性的暫時均勢，爲大同之必然趨勢。他說

「俄羅斯帝之爲萬國平和會也，爲大地萬國聯合之始也。……近數十年來，弭兵之說日倡，……爲大同之先驅耳，將來僅餘數大之鼎峙。然交通日繁，故郵政電線商標書板，各國久已聯通，特許專賣及博士學位之類，皆各國合一，歐美先倡，日本從之，近於金錢貨幣，各國亦日謀通用之法，即閉關之中國，亦事事從同。小弱之國波斯突厥暹羅，亦日倏變而入萬國交通之會，禮律幾於漸一。弱小既盡矣，數大鼎峙，則兵力愈堅厚以相持，力愈相持莫敢先發，蓋一旦敗失，則國勢大危，故近數十年歐洲諸大國未嘗相見

以兵（？）爲此也，其出於平和之公議，以圖各自相保，勢之必然也。夫平和之議既熟，交通既多，交涉尤繁，則薄物細故（？）在列強的資本輸出中，何來薄物細故！易於失和，或有梟桀無禮者，亦足以啓釁，然近者民權既盛，戒畏兵戎，非如君主專制，好大喜功，能假事以逞其雄心也（？）。故凡兩國失和，多請鄰國公判。至於是時，立國日少，鄰邦各有交誼，未必盡公，然而（？）大地合一，萬國公院之學說，日盛於時矣。在各大國利害相等，難占獨一之利權（？）；在各政府君主無權，難發混一之異想（？）。人無他望，惟思大同，公議會會議既多，人心大變（？）；日思統一，於是時必議設一大地公議政府矣。……則大地「大同」之時期至矣（？）；大地太平之運會開矣。……始基既立，條理漸密，……則二百年中必見大同之實效矣。近者飛船日出，國界日破，大同之運不遠百年。」

這是一段千古奇文，沒有一個命題不與現實背離的，沒有一個推論不與歷史相違的，沒有一個理由不與邏輯相反的，沒有一個斷案不是臆度的。正是中山先生民報發刊詞的話「誇詞以爲美，聾聽而無所終，摘瑣索遠不獲，則反覆其詞而自惑！」南海先生的大同，不但把列強的戰爭危機反認爲太平之世的運會所至，不但把帝國主義的侵略認爲太平之世的必然趨勢，不但把殺人的最利害武器如飛機認爲縮短大同世界實現的條件，不但把戰爭的先聲陰謀外交認爲世界公議制度的「人心大變」，而且在這樣複雜錯綜的世界，祇尋出「薄物細故」，而這「薄物細故」早已使得「弱小既盡，數大鼎峙」，世界上大多數民族滅亡，祇剩下了幾個帝國主義相持。這種帝國主義內容的運會，主要是使弱小民族盡滅亡，然而形式上南海冠以美詞曰「大同」。難道「天運人心之所趨」是這樣的大同世界麼？中國放到什麼地方呢？孔子的理想是這

從此。我們知道，大同書裏的「大同」二字別有新義，在這裏，他指的「大同」，僅僅是各個國家間協談的聯合，類似一種同盟（他舉齊桓晉文之例）至統一的世界聯合。這好像把若干國家如瑞士、美國加在一塊，便是大同了。他有大同合國三世表，便說去國界的步驟與方案，該表至繁，今擇其中幾例如下：

大同始基之據亂世

聯合舊國

各國有帝王統領，各有自立權

各國聯盟條約

國有不入公議會者，積之不

與公法之權利

保護本國之貿易與運輸

銀行不盡通行

各國君主有統其國軍兵之權

限禁人民權利

各國有奴而漸放之

各國有帝王君主位號權力

有世爵貴族平民奴隸之別

大同漸行之升平世

造新公國

各國多為統領，亦略有帝王而統於公政府

各國半條約半憲法

國有稱兵犯公政府者視為叛國

公政府保護各國之貿易

銀行可盡通行

公政府漸去君主統兵之權

不限人民權利

各國禁奴而不禁人服役

漸削帝王君位號改為總統議長

無奴隸而世爵貴族漸除而未盡

大同成就之太平世

無國而為世界

無各國，各地祇有統領而統於公政府

無國但有憲法

凡人背公政府，有謀據地作亂，稱帝王君長之尊號，及欲

復世爵者，皆為叛逆最大罪

無國界不須保護

銀行歸於公

無國無君主亦無兵無兵權

權利皆一切自由

各國人民平等無人服役

無帝王總統人民平等只有議長

無世爵貴族盡為平等

從上面的表裏，我們可以看出來，據亂世的大同，祇是封建的聯合，在歷史如果尋例子，好像是神聖同盟；升平世的大同，祇是半封建的聯合，在歷史上尋例子，好像是德意日軸心；太平世的大同，祇是民主國的聯合，在歷史上尙沒有普遍的例子，以一國的瑞士制與美國制可作代表。他所謂「大同」者如此。

仔細看他的意思，祇是世界上沒有貴族奴隸平民之分便爲「大同」了。這反而是盧梭民約論的議題，黃梨洲明夷待訪錄的議題，沒有社會主義的內容，顯而易見。故他在此書丙部詳言奴隸解放（卽去級界）卽大同制的範圍，這又祇是美國獨立戰爭時代的議題，在丁部又論「去種界」詳言民族平等與改良人種之旨，這又祇是近代的國民運動的議題，其列「人類進化表」所敘之內容，總括丙丁二部，亦言最後的大同目的祇是平民的理想，如下所選錄之二條：

據亂世

升平世

太平世

有買賣奴婢

放免奴婢，只有僕

人民平等

種族有別

種族漸化而無懸殊

種族平等並無智愚

此書戊部又言去形界，講說男女平等，己部去家界，講說家族單位之弊害，卽在客觀上欲去宗法而謀個性之發展。凡此所論，所謂大同者，實際上又至多是法國革命的要求，惟僅在此書之庚部濫雜了些近代勞資的貧富問題，顯然這部分是後來加進去的東西，前後殊不貫聯。他在這部分，主張「均產」「公產」。從第一章至第九章，大概抄了些立葉聖西門的東西，然而他並不在問題內部研究，他的結論在第十章，「總論欲行農工商之大同則在明男女人權始」，歸納點復不出前幾部的立論，仍回到「天賦人權」之說

，他說：

「男女平等，各自獨立始矣，此天子人之權也。全世界人欲去種界，在明男女各自獨立始矣；全世界人，欲致大同之世，在明男女平權等始矣，各自獨立始矣；全世界人欲致極樂之世，……在明男女平等，各自獨立始矣；全世界人……欲度我全世界之同胞而永救其疾苦焉，其惟天子人權，平等獨立哉，其惟天子人權，平等獨立哉！」（三八——二頁）

這是他的庚部結論最後的幾句中心思想，我們看了他的話，就知道他的「大同」說是在那裏宣傳盧梭主義而已。然而這裏亦有問題，爲什麼男女平等就可以由破家界而至極樂世界呢？這是他受了佛教的出世影響，以爲佛家出家便是尋求極樂世界，比例引申之，云男女平權以至（？）破除家族制度，亦就可至「大同」之世了。因此，他以爲男女人權平等，就使近代的資本主義世界改觀，他的妙論如下：

「凡諸農工商貨之業，全地至大，從何而歸之公？……欲去民私業，欲去人之家始，欲急去國界，亦自去家始。欲去家乎，但使大明天賦人權之義。男女皆平等獨立，……行之六十年（按此謂之遁詞，忽然來了一個時間問題），則全世界之人類皆無家矣；（按從上句無家，忽推論至下句無私，妙論）無有夫婦父子之私矣；其有遺產，無人可傳（？），其金銀什器，皆聽贈人，一若其農田工廠商貨，皆歸之公：即可至大同之世矣。」（三八〇頁）

這又是奇絕千古的妙文，從男女平等，忽然就推論至破除家庭制度，從破除家族制度忽然又推論至廢除私有財產，在邏輯上與在事實上都是沒有的東西，這叫做「意想情願」，和真的歷史毫無關係。託古改制，儘有可託之跡象，而託古改制的春秋公羊大義申引至近代歷史，則祇能見出極端觀念論之自由其說

，而絲毫不因其根據了任意改制的立法，把真實歷史由其改造。

上面所述乙至庚六部是大同書的主要內容，這內容在最好的方面推測，他不過是宣傳近代法權的民主主義，如果是這樣，表面上的社會主義且暫不問其文字的花樣，還不失為一種客觀上進步的思想。然而由南海的整套學術看來，不但沒有這客觀上的意義，而且相反地正是取消民主主義。爲什麼呢？因爲他早立所謂三世之義，說現在祇能實行據亂世以至升平世的任務，即是說祇許在封建的死殼內逐漸「加工」上點君主立憲制度，而人民的平等則絕對不能在此處求之；至於太平之世才有平等權利，即是說近代的民主平等如美國瑞士制度萬萬不可效法，那裏祇有三五百年的影子，而可望不可及的，如要實行民主革命，以中國而言，他更唬人說，其結果必然要招來亡國瓜分之禍（參看民報批評此說的諸論文）。這樣看來，他的大同說，即以客觀上宣傳盧梭主義而論，而據他的意見，這是做夢想而已，「人權平等」的主張宜暫收起來，不能宣傳，故「大同書」一書他的弟子屬請付印，他無不拒絕，謂尙有待。他這樣在結果上用「大同」二字的義詞，取消了近代民主革命的政綱——中國唯一的近代化的政綱，爲他的改良妥協與投降封建的擋箭牌，所以，我們研究「大同書」是反動的理論，據以反對當時革命者的「平均地權」主張。在民二中山先生在提出土地國有主張時，他的有所待的大同書亦就發表於不忍雜誌上（二部分），故始終和中山先生的主義相對立。（與大同書一道發表在不耐雜誌上的文章，是與大同書有同一意義，見下頁）

末了此書尙有頭（甲部）尾（壬癸二部）兩段。頭部講說大同書的出發點，略云人生之苦，天災之苦、人道之苦、人治之苦、人情之苦、人所尊羨之苦、這是採取佛家宗教的動機，故他在緒言上標題，取陰釋陽儒的辦法，名之曰「不忍之心」，這一套在中國古代講得爛了，這裏無介紹之必要。尾端講說「去



類界、愛眾生」，完全揉合釋道耶回的宗教天堂之旨，而與孔子的「仁」傳會起來，更主要講到老莊的小國寡民與人禽同樂世界。他在這裏，以爲就是「人人皆爲自然之出家，自然之學道者也」，這已經不是人境，而是仙境、佛境了。他說：

「於時人皆爲長生之論，神仙之學大盛，於是中國抱朴、真白、丹丸之事鍊煞制氣，養精出神，尸解胎變之舊學，乃大光於天下。……隱形辟穀，飛昇游戲，亦必有人焉，若是者可當大同之全運，……蓋神仙者大同之歸宿也。……專養神魂，以去輪迴，而遊無極，至於不生不滅，不增不減焉。神仙之後，佛學又興，其極也，則有乘光騎電，御氣而出吾地，而入他星者。……孔子三世之說已盡行，惟易言陰陽消息，可傳而不顯矣。……大同之後，始爲仙學，後爲佛學，仙佛之後則爲游天之學矣。」（大同書末段）

最荒唐的迷信，最是人類歷史的最高境界，最落後的幻想，最是人類歷史的最善樂土，大同書的最後結語如此。故頭部以宗教家的觀點出發，尾部以宗教家的迷信結束，這兩部分毫不新奇，乃西方、印度、中國的古宗教早已發明在先了。

大同書就在這樣的頭尾宗教的意識中，當中夾帶了一大部分國際制度的方案，把「大同」講成民主制度的理想總和，而又把此理想否定，不應在中國實行，取消了民主，而宣傳他的保皇立憲，社會主義云乎哉！

康有爲大同書之爲否定民主革命的反動理論，已如上述，我們祇要研究他在民國元二年之間所發的謬論，便知道他的終結而貌是有來源的。因此，走了我們擇要列舉他的一些「不忍之心」的話來說明一下。本來辛亥革命是農民獨立走上歷史舞台的時代，拆散有餘，而接排不足，在民主革命的中山先生看

來是共和之名雖成，而舊污未除，民主並沒有進行到澈底，而半途妥協；然而康有爲則以爲共和之名取得，就說是「自花而果，今熟而摘矣」（見憂問一），他在拆散時代便大憂特憂古老朽舊之動搖，如喪考妣，他說：

「茫茫慘黯，天欲冥，地欲裂，日若隕，月若滅，仰俯環顧，大昏迷霧，百憂沈沈陰陰，而來襲人，變然驚，瞿然喟曰，令何時哉？……中國自羲軒堯舜文王孔子以來五千年，大變多矣，未有危厲顛瀆，若是其甚也！吾屋高明，鬼神瞰焉，……其中國之象，竟至於斯也！」（憂問一，見南海文集）

這是何等的一幅圖景，而被康氏的「預憂過危之言」形容得亡日將至。這樣的景象，據他說是因爲自由平等之禍致之。他說：

「鄙人愚妄，實變法之前驅，實爲罪魁宜討者也。惟鄙人慮其終而知其敝，……不敢發共和革命平等自由之妄言，不敢爲盡棄舊章廢黜聖教之謬論也。……今欲救四萬萬之民，大拯中國，惟有舉辛亥以來之新法令，盡火之而還其舊。……大瀉已甚，……可施補藥者哉！」（見中國靈魂論）

他不但非難平等，謂「平等者，紀綱掃盡，禮法蕩棄而已」，而且崇贊古老的階級制度，以爲「官尊一級，尊嚴無限」，「直腰唯諾」，正是良俗；他不但非難自由，謂「自由者縱欲背道，蕩廉掃恥，滅盡天理以窮人欲而已」，而且妄說，自由爲破壞父子夫婦之關係，甚至說「二十而立，父不能約束，於是執刀脅父，而取金錢，……婦女以自由爲說，而背其夫。」因此，他主張用野蠻的嚴刑峻法，對付他所謂倡平等自由的「暴民」，所以他說：

「亂國而用輕典，民無所畏忌，是使小人易作奸盜，而良善不獲保存也。昔墨西哥慕美之文門，而能

其律，殺人者長監獄中而不縱，民多犯殺，乃復之。」（同上）

所以，凡言民主者不是盜賊，便是暴民，他說：

「共和貴在道德，豈知共和之爲盜賊也，然則俗化之凌夷也！不法吾漢宋明，而誤法歐美也！」

「今若日事自由平等，日言民意民權，則吾國散亂將亡。」

民主既然就是亡國的路徑，那麼就要服補藥了：

「昔晚清之季，舉國積憤於壓制，則大倡民權平等自由之說，發而布之，彌於婦人孺子，於是帝制

遂倒；共和告成（？），蓋民權平等自由之方大驗矣（？），然而藥力膨脹，觸處破裂，……炮光附子乎

！」（同上）

補藥是什麼呢？還是東歐自由主義以後的國權主義。那裏沒有人民性，而僅是國權形式，他說：

「夫政治之體，有重於民者，有重於國者，……法共和之時，盛行天賦人權之說。……及德國興創霸

國之義，以爲不保其國，民無依託，……以國爲重，而民從輕。……日本探德制以國爲重，故秩序紀綱嚴

整，稅租甚重。……今以美之共和，亦復大倡霸國之義，……若倡法個人平等於今德霸大效之時，則自由

過甚，紀綱不能嚴整，國勢因之墮弱。……故寧犧牲人民，而偏重國。」（中華救國論）

又說：

「號爲共和，而實共爭共亂，雖爲自由，而實自死自亡，……蓋共和爲平民之政治，所最可慮者，暴

民爲政，貽國勢險危。……圖所以先靖暴民之禍，而後安定有基，統一有效。……乃先求文明平等自由自

立，則航斷流絕港而無由至，何其顛倒哉？」（同上）

這種政權形式，還是他的君主立憲制度，其神妙如下：

「立憲君主者，如神乎！故憲法曰，君主神聖不可侵犯，尊之爲神至矣！夫神者在若有若無之間，而不可無者也。不明鬼神，則陋民不悟，故先聖以神道設教，……率萬民拳跪以事之。……夫神者既以無用爲大用，而天下未能廢神，且必立而尊之，……然則不能廢君主猶是也。孔子作春秋，推王於天。……明於是義，可以通歐人立憲君主之制矣。」（救亡論第八）

在維新運動時代，他主張大變速變，而現在則自反其說，給古老封建美容，反對師法歐美了，他說：「凡人之習慣也，安之若天性，其俗習之久者，安之若固然。古之爲政者，務養之導成其善俗，故禮曰君子行禮，不求變俗，謹修其故。……凡此皆我先民閱歷極深，經驗極密，而後爲此言也，……今萬國比稱英國之治，而師法之，英之爲治也，以數百年蟬蛻遞變而來，非以一日數議員所變法而成也，……行共和言自由平等，則惟有破紀綱，壞倫紀，至上無道揆，下無法守而已。質而言之，多行歐美一新法，則增中國一大害！……兩年來舉國蹙額而不安，人民驚魂而不定，皆惟茲妄師歐美之故！」（中國靈魂論）甚至詭辯什麼民主自由，中國也古已有之，把變法亦反認爲多事了：

「吾中國自漢世已去封建，人人平等，皆可布衣而卿相，雖有封爵，只同虛設，雖有服章，只等徽章，刑訊到案，則親王宰相與民同罪，租稅至薄，……貴賤同之。……凡人身自由，營業自由，所有權自由，集會自由，出版信教自由，吾皆行之久矣！……法大革命後所得自由平等之權利凡二千餘條，何一非吾國人民所固有，且最先乎？……今吾國欲再求平等，則將放肆亂行，斷無階級，……紀綱皆破，禮教盡微，何以爲治？徒爲暴民增亂具而已耳！」（中華救國論。在中國靈魂論中再說，「中國數千年之制度，乃

積數千年之聖哲爲之，皆行之久遠，宜民宜人者也，國之所以立者在此也。」

「利不百不變法，害不十不易章。……夫中國之舊法，經累聖賢之測驗，閱百十千年之變遷，去其弊而存其利者；然今猶深惡痛絕，棄如弁髦，而敢謂以今之人才，採於美法之政俗一變而得其宜乎？吾有以知其必不能也。……歐美各國，篤信基督之教，迂腐保守，尺寸不移如故也。故上者保守矜嚴，下者亦能敬天畏神，不敢狂蕩，故其政教並行，……得其調和也。」（同上）

復次，他進而一切惟國粹是尊，易服是他在先緒新政的詔文中的得意傑作，現在他說：

「吾國人既得共和，而深疾專制也，於是凡舊制之典章服朔，而皆除之。……今一易服，全國衣履冠帶之肆，皆盡失業，絲織者徬徨而不和所措矣。……他日絲業之敗，不待言也。夫生計爲養民立國最大事也，……先絕人民之生計，試問立國何關耶？……則好變者之貽害也。」（中華救國論）

不但此也，法律是中國最優，改舊律便是自毀國粹；跪拜是中國最好的禮節，若改爲鞠躬握手，不但不能衛生，而且說若無跪拜叩頭，「天生膝何用？」其他如衣服文字，一切中國皆優於歐西，改變習俗，卽喪失國魂。如價值、社會、絕對、經濟、人格、運動諸字亦非古已有之，不能使用（詳看他的「中國顛危誤在全法歐美而盡棄國粹說」）。

然而他的「國粹」究竟指什麼呢？如果我們從他所具體舉的例子看來，反而是維護迷信，奴隸制度，教條，鴉片，以及其他封建社會的惡俗。他在「議院政府無干預民俗說」一文列舉了六條事體，都不該廢除，一不應破神權，如七月鎮城隍廟等迷信，一經實行，他以為便使善男信女的幸福失掉了；二不應禁齋，如果禁止，則「僕人當來使者失利」了；三不應禁賣補腎丸等國藥，致那些賣藥的人失業；四不應禁

賭博娼妓，致那些酒家妓館的收入每年虧空一萬萬元；五不應禁蓄奴僕與納妾；六不應折毀牌坊及一切功名的匾額或祠堂。好一個國粹主義！（詳見文集卷三）

和這些腐朽敗物的封建遺毒相並而同爲國粹的，他在該文中又舉出了天壇孔廟，他說：

「今天壇不祀，殆將經年，其他百神，殆將廢祀，甚至孔子文廟，亦廢了祭，遂至舉國禮壞樂崩，人心變亂。」

康氏在一篇文中，尊孔與保障奴婢娼妓同等視之，實在夠怪文了。他在民國元二年之交，不論「還魂」，不論「救亡」，從最後的理論上講來，至多不過是堅持孔教爲國教的宗教論罷了，所謂「不拜孔子，留此膝何爲？」（見致北京電）而「富民強國之政」的他所謂之「大事」，就在這裏了。

# 第十四章 維新思想的健康者譚嗣同

## 第一節 緒說 嗣同的思想與實踐之關係

譚嗣同（復生），湖南瀏陽人，生於同治五年，卒於光緒二十四年（一八八六——一八九八年）。他是戊戌變政的六君子之一，在維新運動中，殺身成仁，雖太炎之痛詆保皇黨惡入骨髓，而對於嗣同，則曰：「戊戌變法，惟譚嗣同楊深秀為卓厲敢死。」（革命道德說）按維新運動，在思想上頗擬宗教改革，嗣同更忠實於這個理想，故他說「耶教之亡，教皇亡之也，其復之也，路德之力也，孔教之亡，君主及言君統之偽學亡之也，復之者無其人也，吾甚視孔教之有路德也。」（仁學，卷一，結語）嗣同頗不敢自居路德，在國事麻亂的當時，他降志於陳涉楊玄感，他說：「華人慎毋言華盛頓，拿破侖矣，志士仁人，求為陳涉楊玄感，以供聖人之驅除，死無憾焉；若其機無可乘，則莫若為任俠，亦足以伸民氣，倡勇敢之風，是亦撥亂之具也！」（仁學，八三頁）從此可見他是一個忠實於理想的人，與其殉難的精神相符。

有人以嗣同思想，不但明言衝決君臣名分，非議死節，而且在仁學中大罵君主為獨夫民賊，公然指斥「愛新覺羅諸賤類異種」，痛詆大義覺迷錄的荒唐，而竟死於知主光緒，甚為矛盾，謂無意義。按此論太偏，因為嗣同之死，似以任公所記，「各國變法無不從流血而成，吾中國數千年來，未聞有因變法流血者，有之，請目嗣同始」等語，最得真像。故他是一個宗教的殉道者，與撐着十字架要求改革的殉父一樣，

惟死於宮庭上書，而沒有死於街頭運動罷了。他給歐陽中鵠的信有云：

「……不若明白慷慨，直陳無隱，天下因曉然於是非之所在，庶幾大小臣工一意奉戴，得以改圖易慮於人心鄉背之處，此魚頭參政之對，所以尤捷於鸚母折翼之夢也。其濟則天，不濟亦何以一身爲三監借口之資。」（據歐陽子情編，譚嗣同書簡。）

這裏就可以知道他的做人的態度，他的死亦明白慷慨，以顯示人心之鄉背，即仁學所言以己度人，「有死事的道理，而決無死君的道理」，其意譏至巨，何得曰「無謂」？（他在死事時有詩一首，「望門投止思張儉，忍死須臾待杜根，我自橫刀向天笑，去來肝膽兩崑崙」。相傳因感大力王五救其出京而作，亦謂有恐禍及其父繼詢——湖北巡撫，不肯逃難，殉身自任，都不甚確。按大力王五爲清末之名標客，春冰室野乘云、「五故與譚復生善，戊戌之變，五詣譚君所，勸之出奔，願以身護其行，譚君固不可，乃已，譚君既死，五潛結壯士數百人，欲有所建立，所志未遂，而拳亂作，五遂罹其禍」。嗣同崇尚狂狷，見於仁學，和王五的友誼，事或有之。）他的書簡中還有「平日所互相勸勉者爲殺身滅族四字」，或「中國要弄到新舊兩黨流血遍地有救」等語，更明顯地看出了他的殉道精神，與仁學中崇羣勇敢德行的話相合。

反之，予倩先生云「在他的著作中，他對清政府不滿的議論，頗不顯明（？），他給我祖父的信且卻公然說滿人視中國爲儻來之物，無所愛惜，可見他骨子裏的主張跟保皇黨的主張不同。」（上揭書簡序）按此話不確。嗣同在思想上和康有爲具有相合者亦多，如公羊學旨，如宗教思想，如重商思想，如浪漫氣氛，皆與保皇一派相承，至於不滿清政府的言論，在仁學中不但顯明，而且有一套反君主制度的理論，比在他的書簡中所發揮者尤多，在下面即可以知道的。因此，如果因嗣同的理論突出處，即斷定與保皇



黨主張不同者，其失與評論他的死節無謂者，一樣犯了偏向其辭的錯誤。表面上看起來，死事固與其反死節有矛盾，反滿更與其保皇有矛盾，實在講來，這個矛盾被他已經自己說明了，他說：

「嗣同之紛擾，殆坐欲新而卒不能新。其故由性急而不樂小成！不樂小成，是其所長，性急是其所短；性急則欲速，欲速躐等，則終無所得。不得已而又顧之他，又無所得，則又顧他，且失且待，益徒益失，此其弊在不循其序，所以紛紛自擾而無底止也！」（報貝元徵書，引自晚清文選）

嗣同在不樂小成與性急躐等的矛盾中產生了理想與實踐間的所謂「紛擾」。保皇與變法即所謂「性急」，而反滿與殉道即所謂「不樂小成」，他在該書中言「不已者日新之本體，循序者日新之實行，頗思以循序自救，……」。然而他終於沒有達到這一自戒，至於「去來肝膽兩靦羞」以自解。在袁世凱戊戌日記云，嗣同的「性急」，活躍畢現，而這樣一個青年遂到老奸巨滑的袁世凱，亦可謂冤家狹路（據日記袁自云密告榮祿），今將此日記中有關他的「性急之處」，擇錄於下（據左舜生編近百年史料初編，中華書局版，該日記原藏於張仲仁先生，初發表於民十五年二月上海申報，惟尙難證其爲真）：

「……（袁自講）忽聞外室有人聲，聞人持名片來，……不俟傳請，已下車至客室，急索片視，乃譚嗣同也。……（按在光緒二十六年八月初二日晚）

譚云：「外侮不足憂，大可憂者，內患耳。」急詢其故。

乃云：「……上方有大難，非某莫敢救。」……出一草稿，……內開：

榮某謀廢立弑君，大逆不道，若不速除，上位不能保，卽性命亦不能保，袁世凱初五請訓，請面付硃諭一道，令其帶本部兵赴津，見榮某出硃諭宣讀，立即正法，……迅速戴慶兵入京，派一半圍頤和園，

一半守宮，大事可定，如不聽臣策，即死在上前……各等語。予（袁）聞之魂飛天外，因語以國和國何爲？

譚云：「不除此老朽，國不能保，此事在我，公不必問。……我僱有好漢數十人，並電湖南集好將多人，不日可到，去此老朽，在我而已，無須用公。但要公以二事，誅榮某，圍頤和園耳。如不許我，即死在公前，公之性命在我手，我之性命亦在公手，必須今晚定議，我即詣宮請旨辦理。」

予（袁）謂：「此事關係太重，斷非草率所能，今晚即變我，亦決不能決定，且你今夜請旨，上亦未必允准也。」

譚云：「我有挾制之法，必不能不准，初五日定有硃諭一道面交公。」

予見其氣餒凶狠，類似瘋狂，然伊爲天子近臣，……如願領變臉，恐激生他變，……只好設詞推宕……

譚云：「可請上先將硃諭交給存收，俟布置妥當，一面密告日期，一面動手。」

予謂：「……一經紙筆，便不慎密，切不可先交硃諭，你先回，容我熟思，布置半月二十日方可覆告你如何辦法。」（按初六日即事發，袁即告密者）

譚云：「上意甚急，我有硃諭在手，必須即刻准一個辦法，方可覆命。……譚再三催促，立即會談，以待入奏，幾至聲色俱厲，腰間衣襟高起，似有凶器。予知其必不空回，因告以九月即將巡幸天津，待至伊時軍隊咸集，皇上下一寸紙條，誰敢不遵，又何事不成？」

譚云：「等不到九月即將廢弒，勢甚迫急」。……（以下言九月行事，以騙譚去）……譚似信，起爲

辜，稱予爲奇男子。

予又說：「……因你爲近臣，我有兵權，最易招疑，你可從此稱病多日，不可入內，亦不可再來！」  
譚甚以爲然……。

予謂：「……變法宜順輿情，未可操切，緩辦亦可，停辦亦可，亦何必如此亟亟，至激生他變？」  
譚云：「自古非流血不能變法，必須將一羣老朽全行殺去，始可辦事！」予因其志在殺人作亂，無可再說，……請其去。

這是一段袁譚二人的談話，嗣同的流血論不是做作的，惟他是走了吳起商鞅的路綫，而不自覺。然則康有爲和譚嗣同完全一致麼？這又不然。他們都是做着荒唐的惡夢，而惡夢裏的成份大有區別，有爲發聖哲心肝精英，主要大做設計的夢想，如孔子改制考，大同書，萬言書，畫龍畫虎，連類蛇類貓亦顯不同的；而嗣同不然，他洵篤宗教與哲學的「動」的要素，大做衝決網羅的夢想，故有爲的變法論，以維持現狀的神聖爲前提，而嗣同的變法論以使現狀的矛盾暴露爲條件。例如仁學中說：

「世亂不極，亦未由撥亂之正。故審其國之終不治也，則莫若速使其亂，猶冀萬一有能治之者也。且其中有劫運焉，……吾觀中國，知大劫行至矣！……」（九九頁）

按公羊家法而言，這是什麼階段？那麼據亂世之前，他豈不是更來一個大亂之先導麼？他所謂「各國變法自民變起」，不是已經又「不藥小成」了麼？所以，仁學和大同書不可並論，大同書爲反動的思想，而仁學往往發抒着進步的要素。

## 第二節 嗣同的思想流派

嗣同的思想，極其博雜，在宗教思想上主張汎神論，揉合了佛教耶教，在人生哲學上推崇墨子，以任俠爲仁，在政治思想上接收黃梨洲的論斷而參以西洋近代的民權論，在方法論上接收王船山與焦里堂的思想而參以西洋近代的科學觀念，在歷史觀上則服膺着公羊學派的大義而極不忠實，如斯一團，成爲「仁學」一書，可謂五花八門。任公云：

「少年曾爲考據箋注金石刻鏤詩古文辭之學，亦好談中國古兵法。三十歲以後，悉棄去，究心泰西天算格致政治歷史之學，皆有心得，又究心教宗，初極推崇耶氏兼愛之教，而不尊佛，不尊孔子，既而深窺易春秋之奧義，（按任公爲譚作傳，此處云，既而聞南海先生易春秋之義則大服）窮大同之條理，體乾元統天之精意。繼又探華嚴性海之理，……探相宗識浪之理，……自是益豁然貫通，能融萬法爲一，能衍一法爲萬，無所罣礙。」（仁學序）

按嗣同思想受墨子的影響最深，仁學自序開端即言：

「能調變聯融孔與耶之間，則曰墨。周秦學者必曰孔墨，孔墨誠仁之一宗也。……墨有兩派，一曰任俠，吾所謂仁也，……一曰格致，吾所謂學也。……仁而學，學而仁，今之士其勿爲高遠哉，蓋即墨之兩派，以近合孔，耶？……吾自少至壯，徧遭綱倫之厄，涵泳其苦，殆非生入所能任受，瀕死累矣，而卒不死，由是益輕其生命，以爲塊然軀壳，除利人之外，復何足惜，深念高望，私懷墨子摩頂放踵之志矣。」

這是他的自述，當甚可憑。以任俠爲「仁」，以墨辨爲學，依此而統一孔子與耶穌的宗教。又按他的

變動思想，是讀了船山張子正蒙注與周易外傳的日新之學，演化而爲「不生不滅，仁之體」（略說十三），書中稱引船山之說多見，可以參證。他的相對主義顯然接收了焦里堂的易學思想，所謂「參伍錯綜其對待，然後平等」（界說二十）所謂「平等生萬化，代數之方程式是也，……不二則無對待，不測則參伍錯綜其對待」（二十三），以及其他諸條界說，反覆言「通」爲仁之第一義，都連術語亦用了里堂的名詞（旁通，相錯），他在二十三界說之下，更列一代數公式以說明生滅平等的相對觀念，顯然爲里堂學算記與易通釋的演繹。

嗣同的基本思想，由此得來，後來參以物理學「以太」之說，引申而爲物活論，與佛典的觀念論相接合，倡爲汎神說。在仁學卷一前幾部分所建立的他的系統，不但沒有孔家思想，而且反爲墨家辨護，不但沒有孔孟的影子，而且對於繼承道統心傳的宋明理學，痛加責難（尤其在理欲人性論上爲然），例如他說：

「墨子何嘗亂親疏哉？親疏者體魄乃有之，從而有，則從而亂之，若夫不生不滅之以太，通天地萬物人我爲一身，復何親疏之有？……不達乎此，反誣墨學，彼焉知惟兼愛一語，爲能超出體魄之上，而發任靈魂，墨學中之最合以太者也？不能超體魄而生親疏，親疏生分別，分別親疏，則有禮之名，自禮名親疏，而親疏於是乎大亂！」（三九頁）

這不但違背了孟子，而且更反叛了孔子「孝弟也者，其爲仁之本與」善推愛的思想。要知道反對禮文，即反對孔子。所以，他引用康有爲（書中以口口口代之）曲改孔子的話，以成己說。他對於宋儒竟謂讀宋儒的書，便是人間地獄（八二頁），謂「程朱則苟學之雲祲也，豈足罵哉」（七七頁），評宋儒人性說

「性一以太之用，以太有相成相愛之能力，故曰性善。……情可言惡，性亦何不可言惡？言性善，斯情亦善。……世俗小儒，以天理爲善，以人欲爲惡，不知無人欲尙安得有天理？吾故悲夫世之妄生分別也。……王船山有言曰：天理卽在人欲之中，無人欲則天理亦無從發見。適合佛說，佛卽衆生，無明卽真如矣。」（二四頁）

這些處所，是嗣同自己的思想，和有爲之學相異，然在仁學卷一末忽然大談公羊之義，與全書沒有什麼關係，大約這就是任公所謂受了有爲易春秋之義的影響，但亦有和有爲之學的顯著異點。第一，有爲將歷史公認爲假造的，沒有史學，祇有唯心所欲的心肝學，而嗣同不然，他說：

「夫易言變者也，禮不變者也。變者周流六虛，不可爲典要，所謂新意歸趣非例也。故筆削微顯，不惟其文，惟其道，聖人之春秋以之。不變者質文損益，所謂發凡正例也。故科律嚴謹，皆足以遠示來裔，史官之例以之。欲發其例，必先稽以小學，著其指事類情之所在，然後紬繹史籍，徵信於三代兩漢之書。於禮得其體，於易得其通，史學固然，凡學莫不然也。」（史例自序）

是知嗣同言大義，並不否認歷史，祇當做一種變而適之的理想，看待罷了。故有爲好言讖緯，而嗣同反對陰陽五行圖讖誣妄之說，仁學裏沒有一句提到董仲舒。第二，有爲言託古改制，祇講公式，一到了具體的問題，卽不讓人懷疑內容，而且把「據亂世」之義抱得甚嚴，於君統之制客觀上做了說客，而嗣同不然，不但「據亂世」主張充大亂，而且直接以批判君統做了大義的「顯」言（不是微言），試看他的一段中國史的孔學觀：

子雖當據亂之世，而黜古學，考今制，託詞寄義於昇平，太平，未嘗不三致意焉。……孔學術爲兩大支，一爲曾子傅子思而至孟子，孟故暢宣民主之理以竟孔之志，一由子夏傳田子方而至莊子，莊故痛詆君主，自堯舜以上，莫或免焉，不幸此兩支皆絕不傳，苟乃乘間冒孔之名，以敗孔之道，（按此說與有爲亦異，有爲言傾孔者劉歆，嗣同溯流於荀子）曰法後王，尊君統，以傾孔學也，曰有治人，無治法，陰防後人之變其法也，又喜言禮樂政刑之屬，惟恐箝制束縛之具之不繁也。一傳而爲李斯，而其爲暴著于世矣。（按秦制有爲不言）然而其爲學也，在下者術之，又疾遂其苟富貴取容悅之心，公然爲卑諂側媚奴顏婢膝，而無傷於臣節，反以助紂爲虐者，名之曰忠義，在上者術之，尤利取以尊君卑臣愚黔首，自放縱橫暴而塗錮天下之人心。故秦亡而漢高帝術之於上，從吾遊者吾能尊顯之，君主之潛施其餌也；叔孫通術之於下，今而後知皇帝之貴，綿蕤之導君子惡也。漢衰而王莽術之於上，竟以經學行篡弒矣；劉歆術之於下，又竄易古經以煽之矣。新蹶而漢光武術之於上，吾以柔道治天下，蓋漸令其馴優，爲己得長踞之焉；桓榮請之於下，車服藉古之力也。……唐太宗術之於上，天下英雄皆入吾彀中矣；……韓愈術之於下，「君者出令者也，臣者行君之令而致之民者也，民者出粟米麻絲作器皿通貨財以事其上者也」，竟不遑何所爲而立君，顯背民貴君輕之理，而諂一人以犬馬土芥乎天下，至於臣罪當深，天王聖明，乃敢倡邪說以誣往聖，逞一時諛說，而壞萬世之心術，罪尤不可道矣。至宋太宗術之於上，修太平御覽之書，以消磨當世之豪傑；孫復術之於下，造春秋尊王發微，以割絕上下之分，……盡窒生民之靈思，使不可復動，遂開兩宋南北諸大儒之學派，而諸大儒亦卒莫能脫此牢籠，且彌酷而加厲焉。……至明而益不堪問，等諸自鄒以下可也，類皆轉相受，無能稍出宋儒之胯下；其在上者亦莫不極崇宋儒號爲洙泗之正傳，意豈不曰宋儒有私德

大利於己乎！民生之厄，寧有已時耶？故常以爲二千年來之政，秦政也，皆大盜也；二千年來之學，荀學也，皆鄉愿也。……」（仁學七四頁）

這是一篇反對封建君主的宣言，把中國二千年的政治，定爲大盜秦政，把二十年來之學術，定爲封建的鄉愿，可謂大膽狂言！他在這裏異於康有爲三世三統之說，大意祇是民主之統與君主之統二者，孔子是主張民主的，復古是要復這樣的古，故他在結尾云：「孔教之亡，君主及言君統之僞學亡之也，復之者尙無其人也。」他的歷史觀，更敢於講到清代，緊接着上文，他說：

「竊鈎者誅，竊國者侯，因子成竊齊國，舉仁義聖智之法而並竊之也，竊之同爲中國人，同爲孔教之人，不可言而猶可言也；奈何使素非中國素不識孔教之奇渥溫愛新覺羅諸賤類異種，亦得憑陵乎野凶蠻殺之性氣，以竊中國！及既竊之，卽以所從竊之法，還制其人：亦得從容靦顏挾持所素不識之孔教，以壓制所素不知之中國矣！而中國猶奉之如天，而不知其罪，焚詩書以愚黔首，不如卽以詩書愚黔首，嬴政猶鈍漢矣乎！」（七五頁）

他直接痛罵到滿清專制的文化政策了，而且當時很少這樣淋漓盡致的筆墨，其「不樂於小成」的氣概，實在骨子裏批判了康有爲，而爲公羊學的叛徒。因爲他的孔教觀，是平等主義，而非一個三世的形式，故他說：

「方孔之初立教也，黜古學，改今制，倡民主，變不平等爲平等（按此四句是他的理想，與有爲在名詞上亦不同了），亦汲汲然勸矣！豈謂爲荀學者，……反授君主以莫大無限之權，使得挾持一孔教以制天下，彼荀學者，必以倫常二字，誣爲孔教之精詣，……卽以據亂之世而論，言倫常而不臨之以天，已爲極



而不全，其積重之弊，將不可計矣！况又妄益之以三綱，明創不平等之法，軒輊鑿柄，以苦父天母地之人，無惑乎西人輒詆中國君權太重，父權太重，而亟勸其稱天以挽救之，至目孔教爲偏僻不行之教也。由是二千年來君臣一倫，尤爲黑暗否塞，無復人理，沿及今茲，方愈劇矣。夫彼君主猶是耳目手足，非有兩鼻四目，而智力出于人也，亦果何所持以處四萬萬之衆哉？則賴乎早有三綱五常字樣，能制人之身者，兼制人之心！」（七五頁）

他的理想是否爲古代歷史，而荀子是否爲封建制度的導師，這裏且不論究，而他以平等與不平等，人理與非人理，在制度與意識上所做的批判，則把握到近代平民精神的主要課題，他根據這個認識，就不是如康有爲的易、春秋之義，唯心所欲，編製歷史，而他在歷史上亦兼顧到「著其指事類情之所在，然後紬繆經緯、徵信於書」，因此，他敢於接觸真理的內容，不以形式上的變革之學爲滿足。如果把嗣同認爲是有爲的忠實信徒，而忽視其獨立自得之思想，那便是一種誣蔑，他雖然死於維新運動，不發展其「不樂於小成」的理想，一任其「性急躁等」的偏性，但他的解放思想，已經閃耀出民主主義的光輝，而且已經有人民事業的預感。例如他評論洪楊之亂與曾國藩媚清之害說：

「洪楊之徒，苦於君官，挺而走險，其情足憫焉。（下引西律國事犯的例子）……民而謀反，其政治之不善可知，爲之君者，猶當自反，藉曰重刑之，則請自君始。……奈何湘軍乃戮民爲義耶？雖洪楊所至，頗縱殺，然於既據之城邑，亦未嘗盡戮之也。乃一經湘軍之所謂克復，借搜緝捕匪爲名，無良莠皆膏之於鋒刃，乘勢淫擄禁掠，無所不至。……中興諸公，正孟子所謂服上刑者，乃不以爲罪，反以爲功。……湘人守舊不化，中外仇視，……法令不變，至今爲梗，亦湘軍之由也。善夫東方商埠述要之言曰：「英人

助中國薄平漢揚，而有議之士，愈謂當日不若其大亂，或有人出而整頓政紀，中國猶可渙然一新，不至如今日之因循不振，蓋我西國維新之政，無不從民變而起」云云，是則湘軍助紂爲虐之罪，英人且分任之矣！」（八六頁）

觀同此論，雖不是他的中心思想，然不能不說是他的客觀認識，因爲他雖然沒有完全信賴民衆的言論，但他卻有一個最大「疑問」，即維新的前途亦是難以信賴，故由「據亂」預感而爲「大亂」，由希望立憲轉變而爲同情人民，如他說：

「儒者輕詆游俠，使比之匪人，烏知困於君權之世，非此益無以自振拔，民乃益愚弱而竄敗，言治者不可不察也。」（八四頁）

「殺游勇之不足，又濟之以殺會匪，原會匪之興，亦兵勇互相聯結，互相扶助，以同患難耳。此上所當嘉予贊歎者。且會也者，在生人之公理不可無也，今則不許其會，則必出于私，亦公理也。遂乃橫被以匪之名，株連搜殺，死者歲以萬計，……徒自虐民，不平孰甚？……生人之氣索然俱盡，然後彼君主者，益坦然高枕，曰草予毒也已。此其葬天下之故，……君主之禍，所以烈矣！」（八八頁）

他的社會思想是仁學的主要內容，一望而知爲「明夷待訪錄」的繼承者，故他亦說「君統盛而唐虞後無可觀之政，孔教亡而三代下無可讀之書。乃若區玉檢於塵編，拾火齊於瓦礫，以冀萬一有當於孔教者，則黃黎洲明夷待訪錄，其庶幾乎！其次爲王船山之遺書，皆於君民之際，有隱洞焉。」（七七頁）黎洲的民權論多脫胎於墨子，故嗣同仁學，以任俠爲仁，以兼愛平等之說爲學。

## 第三節 嗣同的社會思想

嗣同的平等說是墨子兼愛篇的演繹，他的國家論又是尚同篇的演繹，後者連文字亦大體相似。試看他說：

「生民之初，本無所謂君臣，則皆民也。民不能相治，亦不暇治，於是共舉一民爲君。夫曰共舉之，則非君擇民，而民擇君也。夫曰共舉之，則其分際又非甚遠於民，而不下儕於民也。夫曰共舉之，則固有其民而後有其君，君末也，民本也，天下無有因末而累及本者，亦豈可因君而累及民哉？夫曰共舉之，則且必可共廢之，君也者，爲民辦事者也，臣也者，助民辦事者也，賦稅之取於民，所以爲辦民事之資也，如此而事猶不辦而易其人，亦天下之通義也。觀夫鄉社賽會，必擇擊一長，使治會事，用人理財之權威隸焉，長不足以長則易之。……何獨於君而不然；豈謂舉之戴之，乃以竭天下之身命膏血，供其盤樂怠傲，驕奢而淫殺乎？供一身之不足，……又欲傳之世世萬代子孫，一切酷毒不可思議之法，由此其繁興矣。……大可怪矣！」（七八頁）

這是墨子舉賢爲「兼君」之說與黎洲天子爲拉車者之說的複製，作爲他的近代國家的理想來處理的。（在仁學一〇四頁明言「爲之民主，如墨子所謂選天下之賢者，立爲天子以俾人人自主。」）他既以平等爲出發點，則對於公羊三世之說，頗有修改，抹殺了亂世，而直接說明民主平等的社會（昇平、太平在仁學中亦不嚴分）。什麼時候把生民之初的古制破壞了呢？在康有爲說，這些都是隨便講的，一歸於假託，三代云者是孔子的舊道，而嗣同則頗異，認爲歷史還不能否認，他說：

一中國自絕地天通，惟天子始得祭天，天子既挾一天以壓制天下，天下遂望天子儼然一天，雖背天下而殘賊之，猶以爲天之所命，不敢不受。民至此乃愚入膏肓，至不平等矣。孔出而變之，刪詩書，訂禮樂，攷文字，改制度，而一寓其權於春秋。春秋惡君之專也，稱天以治之，故天子諸侯，皆得施其褒貶，而自立爲素王。又惡天之專也，稱元以治之，故易春秋皆以元統天。春秋授之公羊，故公羊傳多微旨，然旨微而弗彰也，至於佛肸公山之召而欲往，孔子之心見矣。……君者公位也，……彼君之不善，人人得而譏之，初無所謂叛逆也，叛逆者，君主創之以恫嚇天下之名。……不爲君王，卽冒以叛逆，偶爲君主，又諂以帝天，中國人猶自以忠義相誇示，真不知世間有羞恥事矣。夫佛肸公山之召而欲往，猶民主之義之僅存者也，此孔之變教也。」（七〇頁）

嗣同認爲歷史是由古之民主，到後世之專制，從什麼時代起有了這樣變化呢？文中不詳，好像所謂三代已然了。孔子出而變革古制，就是要把君主改爲民主，然而孔子爲什麼不公然舉起叛逆之旗幟呢？他以爲孔子慮公山佛肸（叛於費邑）之召而欲往，卽是想做一番革命，乃「僅存的民主之義」，並非一定要束縛於據亂之世，惟孔子的時代太不幸了，所以才隱於微言大義，他說：

一孔最爲不幸，孔之時，君主之法度，旣已甚密而孔繁，所謂倫常禮義，一切束縛強制之名，旣已浸漬於人人之心，而猝不可與革，旣爲據亂之世，孔無如之何也，其於微言大義，僅得託諸隱晦之辭，而宛曲虛渺，以著其旨，其見於雅言，仍不能不牽率於君主之舊制，亦止據亂之世之法已耳，據亂之世君統也。後之學者，不善求其指歸，則辨上下，陳高卑，健天澤，定名位，祇見其爲獨夫民賊之資焉矣！」（七

這裏更包含了機會主義的因素，以幸運與不幸運的理由說明「雅言」的出現。他在別處亦云「孔子曰，天下有道，丘不與易也。孟子曰，予豈好辯哉，予不得已也。夫教主之出現，誠不幸而遇於不得已焉耳。」（二九頁）要知道所謂自由主義者的政治言論，即以政綱的隱晦與民主派作為分水嶺，因為言論越隱晦虛渺，則越使其可以自由地飛來飛去，時而以改良者出現，時而又以革命者出現，太炎評謂「君子時中，時伸時縮，故道德不必求其是，理想亦不必求其是，惟期便於行事則可矣。……用儒家之理想，故宗旨多在可否之間，議論止於兩胡之地。」（諸子學略說）按嗣同承襲公羊之義解釋孔子，與太炎針對公羊學派之義而非議孔子，在客觀上或都不合於孔子學說，但如果以公羊家之義如此曲折其詞，扞發孔教，則頗把孔子形容得不是一位政治家，而太炎所批評者即據此形容揭露而已。嗣同的解釋，主要是自己的主觀見解，那麼他閃出了自由機會主義的保皇「不得已」的晦氣，並非偶然的。這裏所言，當然是嗣同的一面，另外有一面，即他並不像有為甘於據亂之世，而是以反君統做了仁學的中心，以為中國二千年的儒者錯解了孔子，擁護君統，罪大惡極，欲復古崇孔，則以平等之義為第一要件，「三教不同，同於變，變不同，同於平等」。於是他又跳出了孔教，寄託於他所謂「最合於以太」的不別貴賤親疏的墨學了，從反君主君統，而發展為反滿，他說：

「天下為君主囊橐中之私產，不始今日，固數千年以來矣。然而有知遽金元之罪，浮於前此之君主者乎？其土則穢壤也，其人則殖族也，其心則禽心也，其俗則禽俗也。一旦逞其凶殘淫殺之威，以攫取中原之子女玉帛……馬足蹴中原，中原墟矣，鋒刃擗華人，華人靡矣……鑿其耳目，桎其手足，壓制其心思，絕其利源，窺其生計，塞蔽其智術，繁拜跪拜之儀，以挫其氣節，而士大夫之才智矣，立著書之禁，以

絨其口說，而文字之禍烈矣，且即挾此主所崇之孔教，為緣飾史傳，以愚其人之而為其身之固。……雖然，成吉思之亂也，西國猶能言之，忽必烈之虐也，鄭所南『心史』紀之，有茹痛數百年其不職言不敢紀者，不愈益悲乎！明季神史中之揚州十日記，嘉定屠城紀略，……既縱焚掠之軍，又嚴殘暴之令，所至屠殺虜掠，莫不如是，……無復乾隆以前之舊籍，其殘暴為何如矣！亦有號為令主者焉，及觀南巡錄所載淫虜無賴，與賭博鬥武不少異，不徒為執行者之顯著『大義覺迷錄』也！臺灣者，……鄭氏據之，亦足存前明之空號，乃無故奪其土，據為己有，據為己有猶之可也，乃既竭其二百年之民力，……舉而贈之于人，其視華人之身家，曾弄其之不若！……尙有十八省之華人，宛轉於刀砧之下，瑟縮手販賣者之手，方命之曰：此食毛踐土之分然也！夫果誰食誰之毛，誰踐誰之士，久假不歸，烏知非有，……吾願華人勿復夢，謬以為同類也！」(八一——二頁)

這事嗣同明白反滿的言論，如果由此推論下去，可能得出種族革命的結論，然而嗣同在這裏表現了極顯著的矛盾，一方面以理由信仰民主，他方面又以時急信仰變法，一方面痛恨專制，他方面又希望速變，一方面懷疑滿清，他方面又未能發現民力，因此他的前途顯點是灰色的，而謂大亂將至，却遲到來，在他自己則祇以一燭炸彈自居，舉出楊玄感自解他的矛盾(他謂之「紛擾」)，把變以解決的社會矛盾，觀念地統一於他自己毀滅之中，所謂「衝決網羅」老巧妙地返原於自我犧牲，以宗教家心力的超度，代替了政治家現實的總革。他十足地代表了當時小市民的悲劇歷史。他接着說：

「法人之改民主也，其言曰，『誓殺盡天下君主，使流血滿地球，以洩萬民之恨。』朝鮮人亦有言曰，『地球上不論何國，但讀宋明腐儒之書，而自命禮義之邦者，即是人間地獄』。夫法人之學問，冠絕地

球，故能倡民主之義，未爲奇也，朝鮮乃……亦爲是言，豈非君主之禍，無可復加，非生人所能任受耶？（按此爲一面思想，下面忽然提出變法，而追問之）夫其禍爲前朝所有之禍，則前代之人既已順受，今之或可不較（？）；無如外患深矣，海軍燬矣，要害扼矣，堂奧失矣，利權奪矣，財源竭矣，分割兆矣，民倒懸矣，國與敵與種將偕亡矣（按如此數條件，好像比孔子時代尤不幸）。惟變法可以救之，而卒堅持不變。豈不以方將愚民、變法則民智，方將貧民、變法則民富，方將弱民、變法則民強，方將死民、變法則民生，方將私其智其富其強其生子一己，而以愚貧弱死歸諸民，變法則與已爭智爭富爭強爭生，故堅持不變也？究之智與富與強與生，決非獨夫之所任爲，彼豈不知之，則又以華人比牧場之水草，甯與之同爲齷粉，而貽其利於人，終不令我所唯唯者，還流乎我！此非深刻之言也，試證數百年之行事，與近今政治最交涉，若禁強學會，若訂俄國密約，皆毅然行之而不疑。……在事而時，決不肯假民以自爲戰守之計，且曰甯爲懷感徵歛，而決不令漢人得志，固明宣之語也；華人寧不聞而知之耶？乃猶道路以目，相顧而莫敢先發，曰畏禍也，彼其文字之獄，凡數十起，死數千百人，違礙于禁書目，凡數千百種，並前數代若宋明之書亦禁列，文網可謂至密矣，而今則莫誰何！（按此追詢于變法之難，反覆質問其故）……以時效之，華人固可以奮矣，且舉一事，而必其事之有大利，非利其事者也，故華人慎毋言華盛頓拿破崙矣，志士仁人求爲陳涉楊玄感，……死無憾焉，若其機無可乘，則莫若任彼，亦足以伸民氣。……」（八二——三頁）

嗣同在政治意識的模糊如此，而他遠窺出伸民氣的所在，則是極有價值的瞻望。因此嗣同在政治上沒有民主答案，而在社會觀點上則具有直接性的答案，在有爲認破家族倫常爲大同之治的根本要件（參看上

章，實際上是指民主的要件），而在嗣周則以之爲反君主的首要條件，在有爲是一種秘密不肯輕示於人，而在嗣周則是迫切的人權宣言。他仿效了歐洲反死節的理論，首先倡忠君爲輔桀助紂之說，他說：

「死節之說，未有如是之大悖者矣。君一民也，且較之尋常之民而更爲末也。民之於民，無相爲死之理，本之與末，更無相爲死之理。然則古之死節者，乃皆不然乎？請爲一大言斷之曰：止有死事的道理，決無死君的道理。……按下所言皆仿稷淵……况又有滿漢種族之見，奴役天下者乎？夫彼奴役天下者，固甚樂民之爲其死節矣。一姓之興亡，渺渺乎小哉，民何與焉？……（下比喻姦人子女）……奈何四萬萬智勇材力之人，彼乃媚妓畜之，不第不敢激不平於心，益且詡詡然曰忠臣忠臣？……古之所謂忠，以實之謂忠，下之舉上當以實，上之待下乃不當以實乎？……古之所謂忠，中心之謂忠也，撫我則后，虐我則讎，應物平施，心無偏袒，可謂中矣，君爲獨夫，而獨以忠事之，是輔桀也，是助桀也，其心中乎不中乎？」（七九頁）

這是他反死節的倫理革命思想（按嗣周死於戊戌，以他的話言之，死於辜，非死于君明矣），由此而倡爲反綱常之說：

「君臣之禍亟，而父子夫婦之倫遂，各以名勢相制爲當然矣，此三綱之名之爲害也。名之所在，不惟關其口使不敢昌言，乃并錮其心使不敢涉想，故愚黔首之術，莫不以繁其名爲尙焉。君臣之名，或尙以人合而破之，至於父子之名，則真以爲天之所命，卷舌而不敢議，不知天命者，泥於體魄之言也，不見靈魂也。……父非人所得而襲取也，平等也，且天又以元統之，人亦非天所得而陵壓也，平等也。……若夫夫姑之於婦，……今則虜役之而已矣，鞭笞之而已矣。……三綱之攝人，足以破其膽，而殺其靈魂，有如此



矣。……夫婦之道苦，大非兩情相願，而強合渺不相聞之人，繫之終身，以爲夫婦，夫果何恃以伸其偏權而相苦哉？……自秦垂暴法，於曾稽刻石，宋儒煬之，妄爲餓死事小失節事大之警說，直於室家施申韓，閹闔爲岸獄，是何不幸而爲婦人，乃爲人申韓之，岸獄之！……中國動以倫常自矜異，而疾視外人，而爲之君者，乃真無復倫常，天下轉相習不知怪，……已則潰亂夫婦之倫，妃御多至不可計，而偏喜絕人之夫婦，如所謂割勢之閹寺與幽閉之宮人，其殘無人理，雖禽獸不逮焉。……獨夫民賊，固甚樂三綱之名，一切刑律制度，皆依此爲率，取便己故也。」（八九——九一頁）

嗣同這種人權思想，在當時是頗左的烈性言論，他唱的是小鳥兒出籠子的樂歌，本義上是用極端人權理由，破壞封建的小天地而已。他反對了名常，而要求所謂「人理」，要求「靈魂」，頌揚近代個人主義的絕對理性世界，有人權宣言的意向。故他在仁學自序上說：

「初當衝決利祿之網羅，次衝決俗學若考據若詞章之網羅，次衝決君主之網羅，次衝決倫常之網羅，次衝決天之網羅，次衝決羣教之網羅，……。」

他的個人主義思想，具有浪漫因素，他的理想在客觀上不過是近代契約式的等價交換關係，他說：

「五倫之中於人生最無弊而有益，……其惟朋友乎！所以者何？一曰平等，二曰自由，三曰節宜惟意，總括其義曰，不失自主之權而已矣。……上觀天文，下察地理，遠觀諸物，近取之身，能自主者興，不能者敗，公理昭然，罔不率此。倫有五，而全具自主之權者一，夫安得不矜重之乎？」（九一頁）

嗣同的公理，卽自由競爭的原則，把他絕對化而爲規則。原近代的法權，所謂自由，平等僅是人護意志的，而非所有關係的，嗣同強調者，正是以歷史的而還元於一般的，近代學者的思維頗相近似。他所謂

「節宣惟意」在經濟關係上即等價交換，自由勞動的抽象語言而已。衝決網羅以後來到的黃金世界，人類能夠自己主張他的權利與義務，變超經濟的人類關係而為經濟自由的關係，他說這裏的朋友關係「無纖毫之苦，有淡水之樂」，乃理想的君子之交，而資本主義的網羅卻又為嗣同不知道了。

嗣同對於這種公理世界，又在個人與社會兩方面讚美，從個人而言，合於公理的世界中，個性最能發展，他名之曰「心力」，試看他如何講此心力：

「心力最大者，無不可為，惟其大也，又在以召阻險。格致盛而愈多難窮之理，化電盛而愈多難分之質，醫學盛而愈多難治之證（症），算學盛而愈多難取之題，治理盛而愈多難防之弊。道高一尺，魔高一丈，愈進愈阻，永無止息。然反而觀之，向使不進，乃并此阻而不可得，是阻者進之驗，弊者治之效也。同消同長，普通為一，惟在不以此自阻焉耳。苟畏難而偷安，防害而不敢興利，動援泰西民黨之不靖，而謂不當學西法，不知正其治化日進之憑據也。……蓋心力之寶體，莫大于慈悲，慈悲則我視人平等，而我以無畏，人視我平等，而人亦無畏，無畏則無所用機也。……以此心為始，可言仁，言恕，言誠，言絮矩，言參天地，贊化育，以感三人而一之化，則以感天下，而規運可挽也。」（一〇一—一二頁）

他的心力說，在客觀上講的是個性，他雖然有時用願力，慈悲諸名詞揉雜其說，但並不妨礙他的推理，故他以發揮心力是救中國人「機心」的良藥，他說以心救心，自可把萎靡、猥鄙、粗俗、荒弛等病挽轉過來。他又形容此種心力，說：

「心力可見否？曰人之所賴以辦事者是也。吾兼以賦之，以力學家凸凹力之狀狀之。愈能辦事者，其凹凸力愈大，無是力即不能辦事。凹凸力一番動，若挽頰持滿不得不發之勢，雖千萬人未或能遏之。而啟

其方向者也。今略舉十有八：曰定力，性久不變，如張弓然；曰反力，忽然全變，如弛弓然；曰攝力，挽之使近，如右手控絃然；曰拒力，推之使遠，如左手撐絃然；曰總力，能任繁重，如楨桿之倚豎然；曰折力，能受搖蕩，如美鈔之斜而然；曰轉力，互易不窮，如滑車然；曰銳力，曲而能入，如螺絲然；曰逆力，往來飛旋，如鼓琴則絃顛然；曰動力，隨制馳散，如遊絲之簞動然；曰擰力，兩矯相達，如絞綱而成繩然；曰趨力，一瞬即逝，如屈繩條而使躍然；曰鈞力，逆操互纏，如弭釣魚，時禽時縱然；曰激力，雖異爭起，如風激浪，乍生乍滅然；曰彈力，騰起擊壓，無感不招，如弩括突突矢貫札然；曰決力，臨機立斷，自殘不恤，如劍鋒直陷，劍身亦折然；曰偏力，不低即昂，不令和平，所以居已於重也，如確柱然；曰平力，不低不昂，適劑其平，所以息物之爭也，如懸衡然。（一〇九——一〇〇頁）

他這形勢的凹凸力，比之人的心力，謂「天下皆善，心力也」。他是崇拜機械運動，還是讚美個性解放呢，這裏且不管他，惟這種心力之動，則是近代個人主義思想的題目，嗣同把它美化了。他形容的一種「決力」，「臨機立斷，自殘不恤，如鋒劍直陷，劍身亦折」，便是他自己在戊戌變政中心力的表演，毫無疑問。繼嗣同並沒有往下發展了心力，他又逢上了自己的矛盾，欲化此凹凸力，謀廣其協調，一上「通」，這便使他走了維新保皇黨的卷轍路徑，他說：

「此之所謂力者，……此佛所謂生滅心也，不定聚也，自纏纏人，奇幻萬變。……世之所以有機械也，無一不緣此諸力而起。天賦人以美質，人假之以相鬥，故才智愈大者，爭亦愈大，此凹凸力之爲害也。然苟無是力，即又不能辦事。宜如之何，曰何莫併凸凹力而用其衷於仁，仁之爲道也，凡四，曰上平通，天大地，參不交否，損上益下，並反之損。……」（一〇〇頁）

他不能解消機械自然力的矛盾，而欲對消心力的矛盾，因此他不能做一個徹底民主主義者，一方面高揚凹凸力的美質，他方面又畏忌於此力的社會意義，他於是在觀念上調和，「損上益下」，想求非自然的方便法門，而「通」乎上下了，維新的理論基礎在此建立。（哲學思想見後）

他的這種思想，又表現於他的政教學合一之說，他言宗教走到調和的路上，言政術則搖擺於變法的懷疑參半中，而言學術則沿着正規的個性崇拜觀，他說：

「學、政、教。學不一精，格致乃為實際，政不一與，民權乃為實際，至於教則最難言。……言進學之次第，則以格致為下學之始基，次及政務，次始可窺見教務之精微。……故言政言學，苟不言教，則等於無用（？），……然而求保國之急救，又莫捷於學矣。……朝廷即不興學，民間亦當自為之，且朝廷如何橫暴，終不能禁民使不學（？），中國之民，惟此權尚能自主（？），則由此充之，凡已失之權，無不可因此而舊復也。銅水于鍋爐，勿謂水弱也，烈火燔其下，雖鉞鐵百重，而鍋爐必為汽裂，漲力之謂也，豫章之木，勾萌于石罅，勿慮無所容也，將漸據石所據之地，石且為之崩離，擠力之謂也，惟學亦具此二力。……漲力以除舊，擠力以布新，猗歟休哉，而有學也。」（九七——九頁）

這又是凹凸力的崇拜，惟僅限於學，至政治宗教則又欲把它當做所謂改組派的天足罷了。然而他信仰此凹凸力，畢竟懷疑於變法，接着他便說「世亂不極，亦末由撥亂反之正，故莫若速使其亂，猶冀萬一有能治之者也。且其間亦有劫運焉，雖獨夫民賊之罪，要由衆生無量生中之業力所感召而糾結。」（九九頁）

復次，從社會方面而言，合於他的公理世界中，個性最能日新創造，而反乎儉陋的自給自足。這裏是仁學的得意之筆，皆由船山學術演繹而成。他說：

「孔曰革去故，鼎取新，又曰，日新之謂盛德。夫善至於日新而止矣，夫惡亦至於不日新而止矣。天不新何以生，地不新何以運行，日月不新何以光明……孔曰改過，佛曰懺悔，耶曰認罪，新之謂也。……新也者，夫亦羣教之公理也。……獨何以居今之世，猶有守舊之鄙生，斷斷然曰不當變法何哉？……乃彼方謂於人曰好古，是又大惑也已，古而可好，又何必爲今之人哉？所貴乎讀書者，在得其精意，以充其所未逮焉耳，苟以其跡而已，則不問理之是非，而但援舉之有無，梟獍四凶，何代蔑有，殆將一則之效之乎？（下引有爲改論語好古之說）……中國動輒援古制，死亡之在眉睫，猶棲心於榛莽未化之世，若於今熟視無覩也者！（此語正反對孔子改制考一書）」（四九頁以下）

日新爲公理之說，是維新派的前題，嗣同更發揮以反古。由日新復派生了變動，他仍先講一套自然機械運動的凹凸力，以比喻人性的喜動精神，他說：

「日新烏乎本，曰以太之動機而已矣。……雷合兩電，兩則有正有負，正負則有異有同，異則相改，同則相取（按此二語有語病），而奔崩轟瀉發焉，宇宙爲之掀鼓，山川爲之戰撼，……夫亦可謂暴矣，然而繼之以甘雨，扇之以和風，霧豁天醒，靈散氣蘇，霄宇軒昭，大地激滌，……夫亦可謂暴矣，然於下，蜻飛蠕動雍容而自得。……天行健，自動也，天鼓萬物，鼓其動也，輔相裁成，奉天動也，君子之學，恆其動也。……善治天下者，亦豈不由斯道矣，夫鼎之革之，先之勞之，作之興之，廢者舉之，敝者易之。……烏知乎李耳者出，言靜而戒動，柔而毀剛。……烏知乎學子術焉，士大夫諸侯王術焉。……而天子亦術焉，卒使數千年成乎似忠信，似廉潔，一無刺無非之鄉愿天下；言學術則曰寧靜，言治術則曰安靜；處事不計是非，而首禁更張，躁妄喜事之名立，百端由是廢弛矣；用人不問賢不肖，而多方遏抑，少

年意氣之論起，柄權則頽暮矣；陳言者則命之曰希望恩澤；有功者則命之曰露才揚己；時為糊名以取之，而復隘其途，既為年資以用之，而復嚴其等；財則懼關利源，兵則不貴朝氣。統政府與諫六部九卿督撫同道之所朝夕孜孜不已者，不過力制百萬人之動，挾其手足，澆棄其耳目，盡驅以入契乎一定不移之鄉愿格式，夫羣四萬萬之鄉愿以為國，教安得不亡，種類安得而可保也！……西人之喜動，其堅忍不撓，以救世為心之耶教固然也，又豈能耶教，孔教固然矣，佛教尤甚。曰威力，曰審迅，曰勇猛，曰大無畏，曰大雄，括此諸義……善學佛者未有不震動奮厲而雄強剛猛者也。」（五〇頁以下）

嗣同此論，一方面批評封建社會束縛於自然經濟的靜止生活，他方面崇拜個人主義的進取生活，這在他的社會思想中最富於朝氣的言論，尤其他的無所顧慮的批判態度，是可珍貴的。因此，他反對儉德，而讚善個人主義經濟的發展，當亦受了一「國民之富」說說影響。（按「原富」一書出於光緒二十八年，嗣同未見，而此項思想則與變法派通氣相求的嚴復早已介紹）他說：

「所謂崇德，矛盾之說也。衣布途足矣，而道便黽黽為者，豈非德之×者乎？則蠶桑宜禁矣；通有無足矣，而開鑛取金銀為者，豈非示之汰乎？則金銀宜禁矣。……凡園的成務，利用前民，樹材築能，通商惠工，一切制度文為，經營區畫，皆當廢絕。……家累百萬，無窮人，坐視窮民溝壑，餓殍蔽道路，一無所動于中，而獨室家子孫之為計，天下且翕然歸之曰，儉者美德也。是以奸猾築窟之資，憑藉高位，尊齒。望，陰行豪強兼井之術，以之欺世盜名焉，此鄉愿之所以賊德，而尤為僉人之尤矣！……抑嘗觀於鄉下矣，千家之聚，必有所謂富室焉，左右鄰比以及最近之園頗不自聊者，所而以為富者，乃其刻鏤瑣瑣，彌甚於人，自苦其身，以剝削貧民為務，放債則子巨於母而先取質，權權則會同其富者以可

，概之持之使不得出，及其箝絡久之，胥一鄉皆爲所併吞，遂不得不供其奴役。……愈儉則愈陋，民智不興，物產凋敝，所與皆貧人也，已亦不能更所取。……人人儉而人人貧，天下大勢，遂乃不可以支。……言辭者……鬼道也，言儉者……禽道也。」（五三頁以下）

他的理想社會與儉德對立，是什麼呢？一言以蔽之曰資本主義。他說：

「今富者……大聚之在流注濬輸之間焉耳。有鑽焉，殖學與機器以開之，闢山通道濬川險峻咸視此。有田焉，建學與機器以耕之，凡材木水利畜物蠶桑咸視此。有工焉，建學與機器以代之，凡攻金攻木造紙造漆皆視此。大富則說去賦，中富附焉或別爲公廩，富而罷設機器廠，窮民賴以養，物產賴以盈，錢幣賴以流通，己之富亦賴以擴充而愈厚。不惟無所用儉也，亦無所用其施濟，第就天地自有之利，假吾力焉以發其源，遂至空濠溥潤而收博施濟衆之功。故理財者，慎毋言節流也，開源而已，源開而日亨，流日節而固，始之以困人，終必困乎己。」（五六頁）

因此，圖同質美的公理世界，是資本主義。他以為大富之財擴充而愈厚，則可以收博施濟衆之功，所謂「博施濟衆，堯舜猶病」者，在資本主義生產（擴大再生產）的社會便實現，這是何等無保留的近代辯辭呢！請再看他的機器頌：

「用機器則一人爲之有餘，是貨百饒於人也，一人百日爲之不足，用機器一日爲之有餘，是貨百饒於日也。日愈日省，貨愈日饒，民（在這裏當市民）愈日富。……人特患不能多造貨物，以廣「民利」，……今用機器，則舉無慮焉，其爲功於民何如哉？稱天之德，不過曰造物而已，而日奪「民利」何耶？且所省之人工日工，又將有所興造，利源必日廣，豈有失業坐廢之虞。……機器興而物價貴，又以見機器固非

有「民利」矣。……惟靜故惰，惰則愚，惟儉故陋，陋又愚，兼此兩愚，固將殺盡含生之類而無不足，故靜與儉，皆愚黔首之慘術，而擠之於死也。……人巧奮，地力盡，程度謹於國，苦窳絕於市，游惰知所營，精良偏於用。……然則機器興，斯乃治平之一效矣！……自儉之名立，然後君權日以尊，而貨棄於地，……一旦衝勸去，民權興，得以從容謀議，各遂其生，各均其利，抒軸繁而懸鶉之衣絕，工作盛而抑厘之嘆消。……夫治平至於人人皆可奢，則人之性盡，物物皆可奢，則物之性亦盡。……故私天下者尙儉，其財偏以壅，壅故亂，公天下者尙奢，其財均以流，流故平。」

按後世社會主義的課題是「各盡所能，各取所值」，而嗣同公平天下的課題是「各遂其生，各均其利」，大富設大廠，興大機器，貧民工作盛而無惰賴，如此各盡人之性，又盡物之性，各以競爭的原則，自由以遂生，自由以取利，治平的公天下於是乎出現。這是十九世紀末葉敢說十七世紀言語的最希罕之樂觀歌唱。「機器」的怪物在歐美已經被人咒咒的時候，而在中國居然有一位天真的凹凸力論者，讚美得「博施濟衆」「盡性盡物」。

按他的均平之說，所謂「財均以流，流故平」，是為公天下，在經濟學上講，尙是商業資本的謳歌，維新派的基本思想在此。因為他們都着重了商品流品的廣大世界，便把民主的議題不作中心去處理。「民利」代替了「民權」。嗣同在這裏沒有超出了這個範圍，主觀上對於反封建君主的態度雖激進，而客觀上則更富于自由主義。他以為中國商業資本的建立便可成為公理社會，而世界商業自由的流通，則可成為公理天下，他說：

「夫財均矣，有外國焉，不互相均，不足言均也，通商之義，緣斯起焉。西人初亦未達此故，以謂通



商足以人墟之國，恐割取其脂膏以去，則柴立而斃也，於是有所謂保護稅者，重稅外人之貨，以陰拒其來，鄰國不睦，或故苛其稅，藉以相苦，因謂務稅務亦足以亡人國也，而其實皆非也。……通商者，相仁之道也，向利之道也，客固利，主尤利也。西人商於中國，以其貨物仁我，亦欲購我之貨物以仁彼也，則所易之金銀，將不復持去。然輒持去者，誰令我之工藝不興，商賈不恤，而貨物不與匹敵乎！即令中國長此蹙蹙，無工藝，無商賈，無貨物，又未嘗不益蒙通商之厚利也。已既不善製造，愈不能不仰給於人，此其一利矣；彼所得者金銀而已，我所得者千百種之貨物，貨物必皆周於用，金銀則飢不可食，而寒不可衣，以無用之金銀，易有用之貨物，不啻出貨傭彼，而爲我服役也，此又一利也。……此之不明，而曰以通商致貧，……惰者固莫不然也。夫彼以通商仁我，我無以仁彼，既足愧焉，曾不之愧，而轉欲絕之，是以不仁絕人之仁。且絕人之仁於我，先即自不仁於我矣。……且夫絕其通商，匪惟理不可也，勢亦不行。……爲今之上策，上焉在獎工藝，惠商賈，速製造，次蕃貨物，而尤扼重於開鑛，庶彼仁我，而我亦仁彼。能仁人，斯財均，而已不困矣。次之，力即不足仁彼，而先求自仁，亦省彼之仁我，不甘受人仁者，始能仁人，既省彼之仁我，即已舒彼仁我之力，而以舒之者仁之矣。不然，日受人之仁，安坐不一報，游惰困窮，至於爲人翦滅屠割，揆之上天報施之理，亦有宜然焉耳。夫仁者通人我之謂也，通商僅通之一端，其得失已較然明白若此。故莫仁於通，莫不仁於不通。——（六〇頁以下）

自由貿易的世界在嗣同理想中是相互仁愛的合理關係，比亞且斯密士更認爲絕對。所謂仁者，如商業上等價交換的關係，一方面是出賣者，彼方面是購買者，此方的相對的價值形態，與彼方的等價形態，互爲作一物對一物的換位，在最單純的關係（如物物交換）表現着互利的樣子，嗣同以爲這便是通乎人我之

仁，故謂「彼仁我，我亦仁彼，能仁人，斯財均」。然彼我之間的關係，最初與最後並非一致的，如果據我皆以商品所有者出現，那麼人的關係而外便發生了物的關係，即商品的拜物關係，貨幣關係，以至資本關係，這在相同的哲學中都以為是「上天報施之理」，所有者拿出商品來出售是「仁」之施，而非所有者拿不出等價物來購買，便失去「仁」之報，而所有者之應當生存，非所有者之應當窮滅屠割，亦上天報施之理宜然焉耳。彼能以所有物做通惠之仁，而已不能應通惠之仁，換言之，資本家以商品的代表者出現於市場，而勞動者不能出賣自己的勞動力以購買商品，「揆之天理」便是弱肉強食，優勝劣敗，優勝者仁靈義盡，而弱勢者不仁不義。他的意思所謂「惟靜故情，情則愚，惟儉故陋，陋又愚」，乃指封建的自然經濟，在這樣「靜與儉」的關係中，「將殺盡含生之類」，反之，勞動者不惰而勤，資本所有者不儉而與事業，則至「歐美治化之隆」。他以為在國際關係上亦然，通商是彼此互惠，資本商品的輸出國與殖民地的輸入國，祇有等價交換關係，沒有交換以外的不平等關係。然他亦知道歐美的一些消息，而他則說：

「以歐美治化之隆，猶有均貧富之黨，輕身命以與富室為難，毋亦坐擁厚貨者時有偏之心以召之歟？則儉之為禍，視靜彌酷矣。」（五八頁）

他既規定企業家的出現是仁者的博施濟眾，則「為富即仁」便成公理，而無所謂「為富不仁」的道理，偶有之，則仍由於擁厚貨者時有偏心的偶然現象，好像說不肯再投資擴大再生產而已。因之，推而至於國際通商關係，商品輸出者「不啻出貨備彼而為我服役」，愈來貨多愈現出其仁心，而我若拒其輸入，他豈不自振奮，而偏巧於推咎，情者固莫不然也，是以不仁絕人之仁」。這是多麼好看的公羊學。

個人在個性上崇拜凹凸力，然而又可能解消此凹凸力而通于「仁」，所謂上下通，損上益下的改良主義。

動，結果取消了間曲力的人民性；在社會上崇拜且鼓吹，然而又可能解消此新生命力而通于「仁」，所謂通的人我相通，推至於國際關係，則美化了通商，而遂流於不抵抗主義。由此，我們可以知道「仁學」一書的內容，他的抽象觀念儘管運用的活潑好看，名詞儘管堆集得學貫中西，而祇要他說具體的東西，本質便要露出馬脚來。任公所云「豁然貫通，能隨萬法爲一。能行一法爲萬，無所罣礙」者，在這裏我們明白他的匯衍貫道之理，是前半截的急進和後半截的溫柔，實行一個九十度的折角。

嗣同的商業「仁學」，是一個極矛盾的體系，所以辨析到最後，總是以抬出宗教的信仰爲主觀的解決。他崇章國際商業爲「仁」的人我通之一端，這是商業理想美化的謳歌，然而又不妨礙他另從一個相反的角度來維化商業，謳歌商業，例如他說：

「且知天下之大患有不在戰者乎！西人雖以商戰爲國，然所以爲戰者，卽所以爲商，商之一道，足以法人之困於無形，其計至巧而至毒，人心風俗皆敗壞於此。今欲閉關絕市，既終天地無此一日，則不能不奮與商務，卽以俱人之道遠治其人之身。（原注……西人……歲取中國八千萬，視國家所入猶贏一千萬，商務一端已遠勝於作中國之皇帝，况和約徭地可通商免釐，可造機器，可製土貨，各國必援利益均霑之說，一體照辦耶！）」（嗣同書簡二）

這已經批評了他自己的仁學，仁學主人我通，以通商爲仁，此處則主人我戰，以商抗商，以不仁對乎仁。他有一個基本出發點，卽商業資本主義是王霸皆宜的。如果你以爲他太矛盾了吧，他很輕易地便爲你解決，宗教高於一切。

按維新派的商業論，是他們中間的靈魂溝通之點，嗣同在上書簡中更言：

「大抵行法之要尤有二端，……一則知四國之爲，……一覘人國之盛衰得失，而二者於商務尤必不可少。……今之礦務商務，已成中西不兩立不並存之勢（按此處與人我通相反），……以礦務商務力與爭盛即爲下手處。……爲士者猶不知商務力量之大，談及商務即有鄙屑之意，中國之士尙得謂之曉世事乎？」

維新派的激進變法思想基于此，而其改良主義忘記了人民的集體力量，亦在此。嗣同所以有異者，在於他並不對變法具有堅實的自信，例如他一再以變法不過喚起人心而已，他說：

「變法固可以復興乎？曰難能也，大勢已散也，然苟變法，猶可以開風氣，育人才，備他日備安割據之用，留黃種之民於一綫耳。」（同上）

因此他恍惚之寄奇望於另一個農民革命方式，但這不是他的主張，他說：

「不變法即偏安割據亦萬萬無望，……衡陽王子愷明季之亂，謂求一操莽不可得，今即求如李自成張獻忠尙能跳梁中原數十年者，何可得哉？」（同上）

## 第四節 嗣同的哲學思想

嗣同的哲學思想是一種虛忽的觀念論。所謂「仁爲天地萬物之源，故唯心，故唯識」，「不生不滅仁之體」。他的宗教觀念頗深，含有汎神論的普遍靈魂思想，與其商業崇拜的社會思想，在源頭上是分不開的。他在仁學自序開首即云：

「仁從二從人，相偶之義也；元從二從儿，儿古人字，是亦仁也。无，無說通元爲无，是无亦從二從人，亦仁也，故言仁者不可不知元，而其功用可極於元，能爲仁之元而神於无者有三，曰佛、曰孔、曰耶，能調變聯融於孔與耶之間，則曰墨。」

這裏不問他的解釋舉，而僅研究他的自己思想。「仁之元而神於无」者究竟是什麼本體呢？他在仁學開宗命義云：

「徧法界、虛空界、衆生界，有至一至精微，無所不膠粘，不貫洽，不筭絡，而充滿一物焉，目不得而色，耳不得而聲，口鼻不得而嘗味，無以名之，名之曰『以太』，其顯於用也，孔謂之『仁』，謂之『元』，謂之『性』，墨謂之『兼愛』，佛謂之『性海』，謂之『慈悲』，耶謂之『靈魂』，……格物家謂之『愛力』『吸力』，咸是物也，法界由是生，虛空界由是立，衆生由是出。」

超感覺超存在的「物自身」，在嗣同亦極其方便之假定。「理外之言」的玄學，假定爲X、Y都可以的，反正是沒有經驗的一種「元」罷了。所謂「玄之又玄，衆妙之門」。然嗣同的「元」異於一神論，他說：

「事鬼神者必事之也，卽自事其心也，卽自事其靈魂也。而偏妄擬鬼神之體魄，至以土木肖之，土木盛而靈魂愚矣。……風水也，星命也，五行也，壬遁也，雜占雜忌也，凡爲禍福富貴利益者而爲之者，皆見及於體魄而止。」（仁學、三九頁）

「中國特好虛妄，談算卽推河圖洛書爲加減乘除之平。夫河洛不知爲何物也，要與先天圖與爻辰爻卦筭納甲納與風角壬遁堪輿星命卜相之屬，同爲虛妄而已矣，必如西人將此虛妄一掃而空之，方能臻於平實。」（書簡）

嗣同的汎神論是「獨任靈魂」，靈魂無所不在，無所不通，故云「仁以通爲第一義，以太也，電也，心力也，皆指出所以通之具」。他以爲物質世界是不存在的，而所存在惟一種「元」，好像物理學的「以太」，他說：

「凡得恆河沙數成天河之星團，互相吸引不散去，是爲大千世界，此一大千世界之昴星，統日與行星與月以至天河之星團，又別有所繞而疾旋。凡得恆河沙數各星團星林星雲星氣，互相吸引不散去，是爲一世界海。恆河沙數世界海爲世界性，恆河沙數世界性爲一世界種，恆河沙數世界種爲一華藏世界，華藏世界以上始足爲一元，而元之數，……曰惟以太。」（仁學、一六頁）

他還原物質世界而爲一「以太」元的組合，而所謂「以太」又非科學的理由，而僅「借其名以質心力」。在物質世界，沒有性質的存在，只是機械力的數量分合而已。執司其分合之元，名之曰以太也好，神也。他說：

「動植物之異性，爲自性爾乎，抑質點之位階與分劑有不同耳。質點不出乎七十三種之原質，某原質

與某原質化合則成一某物之性，……紛紜蕪變，不可紀極，……原質則初無增損如故也。香之與臭俱然各有性矣，及其成此香臭之所以然，亦實點布列，微有差池，致觸動人鼻中之腦氣筋，有順遂迎拒之異，……為觀所謂一成不改之性耶？……原質之原，則一以太而已矣，一故不生不滅，不能言有，不得言無。〔(三〇—一頁)〕

編同在仁學前數十頁反覆說明物質世界的分合、存亡、成毀、生滅皆無自性，無常性，而惟「以太」之元為常。原質之間的分合生滅，不過「號之曰某物某物而已」，故存在也者在他看來，次於變化，變化又次於「以太」。存在是人類觀念的「號之曰」，其實不過物之聚散反覆，往來分合，在萬物的變化中，都有性情，而性情並非證之於存在的質，如我們吃買自市場的平價米，不是吃米，而是吃原質的一時組合，他說「何以驗其有性情，曰有好惡，有好惡於是有攻取，有攻取於是有異同，有異同於是有分合，有生克」，故購米不是一種市場關係，而是「人我通」的仁，米不是勞動力的再生產，而是「物我通」的仁，一切抽象於生滅不息，他說：

「日日代變，晨起而觀，人無一日同，骨肉之親，聚庭數十年，不覺其異，然回憶數十年前之情景，宛若兩人也，則日日生者，日日死也。」〔(四四頁)〕

然而這種變化生滅，由念念相續而造之使成，若推究其元，則出於「微生滅」，他說：

「不生不滅為乎出，曰出於微生滅，……以太中自有之微生滅焉。不生不滅至於佛入涅槃，蔑以加矣，然佛固曰不離師子座，現身一切處，一切入一，一入一切……時時轉法輪，時時涅槃，……是故輪迴者，不於生死而始有也。非斷非常，旋生旋滅，即生即滅，生與滅相授之深，微之可微，至於無可微，密之

又密，至於無可密，夫是以融化為一，而成乎不生不滅，而所以成之微生滅，固不容掩焉矣。」（四〇一—二頁）

被他引用了佛典的術語，說明汎神論的意思，一切皆有微粒的神普及，生滅卽密粒的神自己演化，永遠存自在。這個觀念論的道理，極其平常，用不着解釋，就是說破除了迷信的上帝一神，如孫悟空的猴毛，表面爲現身一切處都有以太微粒之無常出沒，更應當說，從自然經濟的救小天地的意識，轉化而爲商業資本世界的貨幣物神之流通變態（Metamorphoses）的意識，故他在「現身一切處」的世法中還有一半的常識，而所肯定者則不是對象界，僅重視着對象界的運轉變化。於此，產生了維新派的最高哲學。

上面我們已經知道，維新派的最高原則是一般的日新變化之說，爾同亦然。他雖然不肯定物質，而卻論說了變化，演繹着船山學說。如他說：

「天地固有之質點粘合而成人，及其既敝，仍不遺其質點之故，復他有所粘合而成新人新物，生固非生，死亦非滅。」（三四頁）

他在此時，引用着變化的最高原理，是含有武器的性質，與反對日新的舊人舊物作難，故云「以大小新，一界萬法皆滅，獨何以居今之世，猶有守舊之者在，斷斷然曰不當變法可哉！」同理，他強調運動，如他說：

「品彙亨通，以生以成，夫孰非以太之一動，而由之以無極也，斯可謂仁之端也已。……善治天下者，亦豈不自斯道矣？夫鼎之革之，克之勞之，作之興之，廢者舉之，敝者易之。……」（五〇頁）

這裏包含着進化觀念，但爲一般性的，所謂「以太」動機，以成乎日新之變化，夫固未有能適之者也。



「，任公則云「變亦變，不變亦變，動亦動，不動亦動」。因爲他倡變法的原理，故無意之中不惜放棄了他的「界說」，如「通之義，以道通爲一爲最渾括」，而接收船山的「道不離器」說，閃出一綫曙光，他說：

「竊疑今人所謂道，不依於器，特遺於空虛而已矣（按仁學中便有遺於空虛之論）。故衛陽王子有道不離器之說，曰，『無其器則無其道，無弓矢則無射之道，無車馬則無御之道，洪荒無揖讓之道，唐虞無弔伐之道，漢唐無今日之道，則今日無他年之道多矣。』又曰，『道之可有而且無者多矣，故無其器則無其道』。誠然之言也。信如此言，則道必依於器而後有實用，果非空漠無物之中有所謂道矣。今天下一器也，所以馭是器之道安在耶？今日所行之法，三代之法耶？周孔之法耶？抑亦暴秦所變之弊法又經二千之喪亂爲夷狄盜賊所匯雜者耳？於此猶自命爲夏，誰人爲夷，亦真不能自反者矣！故變法者器既變矣，道之且無者終不能無，道之可有者自須兩有也。至於可知於百世之後者，雖西人亦不能變也。味者輒詆西人無倫常，無倫常則不相愛不相育，彼吾此噓，人類滅久矣，安能至今日轉富強乎？夫倫常不自天降，不自地出，……而彼此有見爲異者，特風俗所圍衛文之有詳略耳。又萬國公法爲西人仁至義盡之書，惜中國自己求亡於外洋所不齒。……瑞士……享太平之福百年矣，三代之盛，何以加此？……何得謂彼無倫常乎？……或曰，不先正人心，卽變法猶無益也。曰亦第正在上位之人之心可矣，何得歸罪於天下人之心乎？必謂中國之人心皆不正，又何其過尊西人而自誣之甚也？西人之富強，豈皆人心之正於中國乎？然則彼性善而我性惡乎？亦彼之法良意美而我無法而已？……且卽欲正人心又豈空談能正之乎？則亦寓於變法之中已耳。……無其器則無其道，……而豈能偏執四百兆之人而空實以正心乎？亦第剷除內外衰衰諸公而法可變矣！

「(嗣同書簡)」

公羊學者的觀念論在這裏是最高峯的發展，得出「空漠無物之中無所謂道」，物變而道亦變的結論。這亦祇有嗣同的懷疑哲學才有可能，而未能產生於有爲的思想之中，這亦猶之乎由變法的無信心，可能推想到農民起義，而在客觀上預言罷了。因此，嗣同的公羊學又可以把用夏變夷，反說成用夷變夏，大背宗法而不自顧，他說：

「中國今日之人心風俗，政治制度，無一可比數於夷狄，何嘗有一毫所謂夏者？即求列於夷狄，猶不可得，乃云變夷乎？……而猶妄援攘夷之說，妄援距楊墨之說，妄援用夏變夷之說，妄援不貴異物賤用異物之說，妄援舞干羽於兩階七旬必有苗來格之說，爲死已至眉睫，猶曰我初無病，凡謂我病而進藥者，皆異端也，大爲不靈，豈復有加於此者耶？且凡所謂西法，要皆我之固有（？），我不能有而西人有之，我足以弱焉，則變法者亦復古焉耳，何異之有？」（同上）

按此說，西人是夏，我反爲夷，變法所以仿效西人者即用「西人之夏」變「中人之夷」，以復古爲名，而公然在內容上倡用夷變夏之說。若用無其器則無其道之言論之，器爲仿西人之器而變革，因爲像瑞士「三代之盛亦無以加」，則道亦因器之變而變，「道便成夷道了」。

復次，嗣同的知識論，因他強調了世法的變化運動，亦就重視於相對主義。一方面變化既爲否事物實內容（器道之說稍異）的生滅分合，則名相的實在亦就沒有客觀價值，然而他方面又以變化作爲世法的公理去處理，則名相的日新變革亦就成爲他所謂「鼎之革之」的聖人之道。體系上的矛盾，是悲劇的。仁之體是一方面，而仁之象另是一方面。他的界說如下：

「破對待，當參伍錯綜其對待。」（一十八）

「其爲物不二，故生物不測，不二則無對待，不測則參伍錯綜其對待，代數如樞衡然，參伍二不已，必平等，則無無。」（二十三）

這種相對思想，源於焦循的數理論，嗣而更推演而爲無名論，又違背了船山哲學。他說：

「仁之亂也，則於其名。名勿彼而忽此，視權勢之所積，名時重而時輕，視習俗之所尙。甲亦一名也，乙亦一名也，則相持；名名也，不名亦名也，則相說。名本無實體，故易亂。名亂也，而仁從之。」（二一頁）

他否認感覺的實在，故把臆斷與判斷等一而視，他說：

「彼大笑而不信，抑又何據而然乎？豈不以眼耳鼻舌身所不及接也。……眼耳鼻舌身所及接者，曰色聲香味觸五而已，以法界虛空界衆生界之無量無邊，其間所有必不止五也明矣，僅憑我所有之五，以妄度無量無邊，而臆斷其有無，奚可哉？……鼻依香之逝，舌依味之逝，身依觸之逝，其不足特均也，特五以接五，猶不足以盡五，况無量無邊之不止五？……苟不以眼見，不以耳聞，不以鼻嗅，不以舌嘗，不以身觸，乃至不以心思，轉業識而成智慧，然後一多相容，三世一時之真理；乃日見乎前。……真理出，斯對待不破而自破。」（四五頁以下）

對象界既爲沒有真實內容的量變，在認識上亦就沒有媒介真實的反映。一切相對不真，必須破除，所謂知識的實在證驗，祇說明了客觀世界的幻滅，他說：

「一名相容也，三世一時也，此下士所大笑不信也，烏知爲天地萬物自然而固然之真理乎。真理之不

知，反緣屢劫之業力，障翳深厚，執妄爲真，認賊爲子，自擾自亂，自愚自惑，遂爲對待之瞞耳。對待者於彼此，彼此生於有我。我爲一，對我者爲人，則生二，人我之交，則生三，參之伍之，錯之綜之，朝三而暮四，朝四而暮三，名實未虧，而愛惡因之。由是大小多寡，長短久暫，一切對待之名，一切對待之分別，殺然共然，其瞞也，其自瞞也，不可解矣。……虛空有無量之罍目，罍目有無量之虛空，可謂大矣，非彼大也，以我小也，有人不能見之微生物，有微生物不能見之微生物，可謂小矣，非彼小也，以我大也。何以有大，比例於我小而得之，何以有小，比例以我大而得之。然則但我見，世間果無大小矣，多寡長短久暫，亦復如是。疑以爲幻，雖我亦幻也，何幻非真，何真非幻？……何奇非庸，何庸非奇乎？庸奇又對待之詞，不足驚對待也。凡此皆瞞之不盡者。而尤以西人格致之學爲能舉發其覆，漲也縮之，微也顯之，亡也存之，盡也衍之，聲光虛也，可貯而實之，形質阻也，可窒而潤之，聲光化電氣重之說盛，對待或幾幾乎破矣。欲破對待，必先明格致，欲明格致，又必先辨對待。有此則有彼，無獨有偶焉，不待問而知之，辨對待之說也；無彼復與此，此即彼，彼即此焉，不必知，亦無可知，破對待之說也。辨對待者，西人所謂辨學也，公孫龍惠施之徒時術之，堅白異同之辨，曲盡之學者之始基也。由辨學而算學，算學實辨學之衍於形者也，由算學而格致，格致實辨學算學同致於用者也，學者之中成也；格致明而對待破，學者之極詣也。……故嘗謂西學皆源於佛學，亦惟西學，而佛學可復明於世。」（同上）

嗣同所謂「破對待」，即吾總會法則的思想，而認一切世法的認識皆爲參伍錯綜的相對名詞，沒有真實性，這是和他的汎神論相爲淵源。然而，他又與強調變化的公理相應，執此種相對的觀念，破除封建的名教，以適合於他的思想維新之說，例如他說：

「華夏夷狄者，內外之詞也。居手內，不待言而外此者之爲夷，苟平心論之，實我夷而彼猶不失爲夏。」（書簡）

這是他變法思想的相對觀點，因爲什麼名詞互變呢？他說：

「彼（西人）既有其器矣，故道乃得附之。觀其設施，至於家給人足，道不拾遺之盛，視唐虞三代固昂節不及其詳，而其敦率與唐虞三代無異……然中國言治於今日，又實易於前人，則以格致諸理，西人均已發明，吾第取而用之，其大經大法，吾又得親炙目睹於西人而效法之也。」（同上）

中國與世界相對的道理如此，中國歷史制度相對的道理亦然。他以通爲仁之第一義，通之象爲平等，故據而反對名教，他說：

「名者，由人創造，上以制其下，而不能不奉之，則數千來三綱五倫之慘禍烈毒，由是酷矣。君以名搖臣，官以名輓民，父以名壓子，夫以名困妻，兄弟朋友各挾一名以相抗拒……忠孝爲臣子之專名，則終必不能以此反之，雖或他有所據，而終不能敵忠孝之名，爲名教之所上。反更益其罪曰怨望，曰缺望，曰快快，曰腹誹，曰訕謗，曰亡等，曰大逆不道，是則當放逐誅戮而已矣……而人不之責也，施者固泰然居之而不疑，天下亦從而和之曰，得罪名教，法宜至此。」（仁學二二頁）

他又以相對的名理，反對禮教，他說：

「世俗小儒，以天理爲善，以人欲爲惡，不知無人欲，尙安得有天理？吾國悲夫世之妄生分別也……王船山曰，天理卽在人欲之中，無人欲則天理亦無從發見。適乎佛說……名，名也，非實也，用亦名也，非實也。名於何起，用於何時，人名名，而人名用，則皆人之爲也……男女構精，名之淫，此淫名

也，淫名亦生民以來沿習既久，名之不改，故皆習謂淫爲惡耳。向使生民之初，卽相習以淫爲朝聘宴饗之鉅典，行之於朝廟，行之於都市，如中國之長揖拜跪，沿習至今，亦孰知其惡名？……禮與淫，但有幽顯之辨，果無善惡之辨矣。是使生民之初，天不生其具於幽隱，而生於面額之上，舉目卽見，將以淫爲相見禮矣，又何由知爲惡哉？……生民之初，不聞何一人出而執一議，習之數千年，遂確然定爲善惡之名，甚矣衆生之顛倒也！」（二五——六頁）

據此，他反對君主的偶像，以及一切禮教綱常的偶像，以爲它們不過是由人號之，二千年來君主制度正利用此種名詞以箝制人性，形成重重網羅，他主張把此項網羅一一衝決，以還元於如同朋友的「自由，平等，節宜惟意，而不失自主之權」。他在客觀的意義上諷刺了封建意識，爲個人主義做了辯護師。所謂名無對待，然後平等，使封建的超經濟的上下相絕，變爲「通則必尊靈魂，平等則體魄爲靈魂」，適乎上下大小，而仁之端卽出現了。

嗣同哲學思想大要如此，他的思想中有進步的成分，然而在體系上講來，則極爲矛盾，他的世界觀的觀念部分，可以毀滅他的有程度進步的變化說與相對說。他的方法論基於最不協調的形式觀點，雖然有時在具體的實在方面閃出一些輝光，但是這輝光畢竟如朝露然，一閃卽謝，因爲下而否定物質世界，上而追求靈魂天國，在這二者中間來講一般的日新變化的世界，來說抽象的平等相通的社會，沒有矛盾而設置鬥爭，祇有一個前途，以自毀代替了他毀，亦如他說「此是啣石填海，他日未必不收人材蔚起之效」。

太炎批評仁學說「拉雜失論，有同夢寐」。這頗有抹殺嗣同學術之嫌，其實太炎的哲學雖比嗣同條理嚴明，而在佛學觀點上亦間有相同的處所。任公的評論雖失之概括，但頗可參攷，他說：

「甲午喪師，舉國震動，年少氣盛之士，疾首扼腕，盡維新變法，而疆吏若李鴻章張之洞輩，則有所謂『中學爲體，西學爲用』者，張之洞並樂道之，而舉國以爲至言。蓋當時之人，絕不承認歐美人除能製造能測量能駕駛能操練之外，更有其他學問，而在譯出西書中求之，亦確無他種學問可見。康、梁、譚嗣同輩，卽生育於此種學問飢荒之環境中，冥思枯索，欲以構成一種不中不西，卽中卽西之新學派，而已爲時代所不容。蓋固有之舊思想既深根固蒂，而外來之新思想又來源淺數，汲而易竭，其支細滅裂，固宜然矣。」（清代學術概論，一六一頁）

## 第十五章 章太炎的科學成就及其對於公羊學派的

### 的批判

#### 第一節 前言、太炎與公羊學派

章太炎，名絳，亦名炳麟，生於清同治七年，卒於民國二十五年（一八六八——一九三六）。

從公羊學派興起以後，康氏之學，復以公羊學建立政派，經過百日維新運動，至於民國初年，確實對中國的大夫發生了很大的影響。清末民報發行，但被清庭嚴禁，難以廣泛地起着作用。在這時，古文家的一位最後重鎮章太炎氏挺身而出，上下古今和康氏學派短兵相接，文鋒對立，可謂古文家的光輝。他雖然有門戶之見甚深，而他與公羊學派論難的方針，大體上是沿着理性主義，在時代意義上更爲進步的思想。因此，我們應單獨研究章氏的這部分成績。

在下一章我們有專章介紹章氏的哲學，名他的哲學爲「附保留的觀念論」，凡所保留下的非觀念論部分，都可適用於批判公羊學派以及百日維新派的理論。在太炎的遺書中，我們可以看出，他不但在經學上



如公羊學派，以至政治上樹起反對公羊學派的旗幟，而且在人物評價等方面都顯示異趣（詳見說林），例原）學的，而他們有「釋戴」一文，甚為推崇，康有為抑顧（亭林）而他則申顧（政論中多引顧文以刺維新派），康有為亦贊黃（梨洲），而他則「非黃」（此為文題），凡此種種充滿於他的思想中，甚至在某一欄專題研究中，亦或多或少，要申引批評幾句公羊家法，例如「釋物」一篇，本是文字考證的名文，從「物」字原始意義（異毛牛，後來王國維據甲骨考為雜色牛）一直說到「格物」之物，在文末轉頭講起義理來，用以諷刺着公羊學，他說：

「格物者，格距於其軌度，若射者然，思慮辨難，不越臨封，毋繫繞以自遁也，毋汗漫以自撫也，是以能致知，不然，非解垢為觴辨，則逐于無端崖之辭！」（文錄一）

這幾句話，在方法論上，正是最中肯地批判了公羊學的反理性主義。按太炎的經史學與政論，頗為一貫，他治經史甚不滿如今文家魏源的致用之說（見上引，詳看氏作清儒篇），他自己謂「其趣在實事求是，非致用之術」（官制索隱），但這裏要明白，他反對今文家的「致用」，而他在「官制索隱」以及其他「官統」諸論中是有他的致用精神（見後）。

## 第二節 太炎思想的變遷

太炎思想頗複雜，他個人的「思想變遷之迹」，詳見於吾最崇敬的亡友經學家吳承仕先生所記錄的「清微言」卷末，他說：

「余自志學，訖今更事既多，觀事之變，時有新義。思想變遷之迹，約略可言。少時治經，謹守樸學，所疏通證明者，在文字器數之間。……遭世衰微，不忘經國，尋求政術，屢覽前史，獨於荀卿韓非所說，謂不可見。……繼而何臧，……以分有相始，以排遺相終，從入之涂，與平生樸學相似。……出獄東走，……盡於光復之業，執事餘同，身雖後土所譴者，願志哲人之書，時有概述。……從印度學士密問，……其所以多言者，多言於外，其所以多言者，密以大乘，當然察其利病，識其流變。……諸生適請講述，而經典專崇古義，……由其所具，……瑣碎者殊矣。……釋齊的，乃與瑜伽華嚴相會，……始探其妙，千載之祕，觀於一睹。次及荀卿，墨翟，莫不抽其微言，以爲仲尼之功賢於堯舜，其遠終不敢望老莊矣。癸申之際，……始玩爻象，重籀論語，……論語所說，理關盛衰，……又以莊證孔，而耳順絕四之指，居然可明，知其階位卓絕，誠非功濟生民而已。至於程朱陸王，終未足以厭望。……凡古今政俗之消息，社會都野之情狀，華梵聖哲之義諦，東西學人之所說，拘者執著而鮮通，短者執中而居間。卒之魯莽滅裂，而調和之效終未可觀，譬彼侏儒，解造於兩大之間，無術甚矣；余則操齊物以解

紛，明天倪以爲量，割制大理，莫不孫順。……自揣平生學術，始則轉俗成真，終乃回真向俗，……秦漢以來，依違於彼是之間，局促於一曲之內，蓋未嘗睹是也。乃若昔人所請專志精微，反致陸沈，窮研詰詁，遂成無用者，余雖無媿，固足以雪斯恥！」

按太炎此段自述其思想學術變遷之迹，除了因其「身在幽囚，不可直遂以爲」（太炎自記），到了末端所述，有調和漢宋之言，而與其叢書中所論宋儒者有所出入，此外大體上是真實的。他的經、史、百家、文字諸學、政術（此政術二字，多見於其所著制度研究及法家闡揚的諸文），可謂「以分析名相始」。他的齊物論釋與佛經研究，以及晚年頗露顯對於宋明理學之妥協，而謂「世故有疏通知遠、好爲玄談者，亦有文理密察、實事求是者，……亦各從其志爾」（同上），實和他在治學上一再言文理密察實事求是爲他的學旨有違，故他所云「多言玄理」，可謂「以排遺名相終」。太炎先生在「真」「俗」之間的二元論，在晚近始完全顯現出來。爲什麼一位在學術上的鬥士，發展了哲學而爲史學之後，這樣的走入「真」界呢？在著者看來，他對於「俗」界在民國初元前後，沒有信賴，冥察民主的前途實有暗礁橫生。而且在中國新人類的發生過程中他迷惘起來。在世界近代民主政體的矛盾中，他既失去其自信，而尙不可能知道有前進的亞洲，落後的歐洲，所以他在農民獨立地跳上歷史舞台之時，表現出真俗二者之不協調，而後以極端唯心之觀念，以調和真俗（甚至棄俗向真）。這種思想要着他的政論（詳後），現在僅舉幾句如下，他說：

「光復者，義所任，情所迫也；光復以後復設共和政府，則不得已而爲之地，非義所任，情所迫也。」

（官制案牘，別致詳見後）

因此，他在光復的事業中是一位悲壯的學者，表裏如一，所謂「義所任、情所迫」，而在光復以後則顯示力竭氣衰，認爲民主共和的事業，「非義所任，非情所迫」，他退下了歷史舞台，便「多言玄理」（劉漢微言自記語）了，甚至就在自述其思想變遷一段文章之前，他看了民國初年「守法」之難能，更有悲觀的言論，他說：

「故爲政於今日，兩言以蔽之，以資勞用人，以刀筆吏守法；雖然，中國民志之弱，民德之衰久矣，欲令富強如漢唐如歐美者，此正夸父逐日之見，吾輩處之，正能上如北宋、次如東晉耳！」（劉漢微言，四九頁）

這種悲觀思想，和其少年時代「不忘經國，尋求政術」者相反，正是他所謂「排遺名相終」的歷史註解。（按太炎弟子魯迅，是和太炎有脈絡可尋之處，魯迅在民初，據其徬徨自述，深感到鎖在一個鐵屋裏面，漆黑不見光明，他說自信看不見光明，僅掙扎着姑且假定有光明，亦在歷史的按排上徬徨起來，故阿Q的Q（Question）是以一個解決不了的問題提出來的，一直到北伐前後，他才對於世界有了答案——參看拙作「魯迅阿Q的年代問題」一文。太炎和魯迅的同點，在於對於折散時代的懷疑，而異點是太炎走入悲觀以至於離開問題，魯迅由徬徨以至於提出問題。我們在魯迅言論裏祇見有崇敬太炎的話，而沒有批評的話，知道頗有時代痛苦的一致感慨，不僅師弟關係罷了。此處尙有一言，卽真能繼承太炎傳統者，就是那位記述「劉漢微言」一書的玄言者，與魯迅殊途同歸）

## 第三節 太炎的經史論

太炎的經史論，名義上雖不贊成實齋「六經皆史」之說，而卻稱道此說，他以「言六經皆史者，賢於春秋制作之論」（原經），故他論實齋之學曰：

「章學誠爲文史校讎諸通義，以復歆固之學，其卓約近史通。」（清儒）

「六經皆史」之方，治之則明事行事，識其時制，通其故言。」（明解故下）

所以太炎並不反對六經皆史之命題，而主張六經與史不能分別之說。因爲經與史既未可分離，則公羊家所言六經爲孔子所託古以自作者，當是妄言。他說：

「問者曰、經不悉官書，今世說今文者以六經爲孔子作，豈不然哉？應之曰、經不悉官書，官書亦不悉稱經。易詩書禮樂春秋者，本官書，又皆經名。孔子述而不作，信而好古，明其亡變，其次春秋以魯史記爲本，猶馮依左邱明，左邱明者魯大史（見藝文志），然則聖不空作，因當官之文。……國史之有編年，宜自此（春秋）始。……晉之乘、楚之檮杌、魯之春秋、一也，惑者不覩，論纂之科不銓主客，文辭義理、此也，典章制度、彼也，一得造，一不得造。今以仲尼受天命爲素王，變易舊常，虛設事狀，以爲後世制法，且言左氏與遷固，皆史傳，而春秋爲經，經與史異（劉逢祿、王闈運、皮錫瑞皆同此說）。蓋素王者，其名見于莊子，責實有三。伊尹陳九主素王之法守府者爲素，莊子道玄聖素王無其位而德可比于王者，太史公爲素王眇論，多道貨殖，其貨殖列傳已著素封，無其位有其富厚崇高，小者比封君，大者擬天

子：此三素玉之辨也。仲尼稱素王者，自後生號之。……春秋二百四十二年之事，不足盡人事蕃變，典章亦非具舉之，……今以不盡之事，寄不明之典，言事則害典，言典則害事，令人若射覆探鈎，卒不得其翔實，故有公羊穀梁驪夾之傳，爲說各異，是則爲漢制法，非制惑也。言春秋者，載其行事，憲章文武，下遵時王，懲惡而勸善有之矣，法制何與焉？」（國故論衡·原經）

因此他申論春秋之上有尙書，春秋之下有遷固，孔子是繼承前之史學而開啓後之史學，經史不能分家。他說：

「今文家所貴者家法也，博士固不知有經史之分，則經史之分者與家法不相應。夫春秋之爲志也，董仲舒說之，以爲上明三王之道，下辯人事之紀，萬物之散聚，皆在春秋。然大史公自敘其書亦曰，厥協六經異傳，整齊百家異語，俟後世聖人君子。班固亦云，凡漢書窮人理、該萬方、緯六經、綴道綱、總百氏、贊篇章。其自美何以異春秋？春秋有義例，其文微婉，遷、固亦非無義例也。……然春秋所以獨貴者，自仲尼以上，尙書則闕略無年次，百國春秋之志，復散亂不循凡例，又亦藏之故府，不下庶人，國亡則人與事借絕。……紀歲時日月以更尙書，傳之其人，……然後東周之事粲然著明。令仲尼不次春秋，今雖欲觀定哀之世，求五伯之迹，尙荒忽如草昧。……今異春秋于史，是猶異蒼頡于史籀李斯，祇見惑也。」（國故論衡·原經）

他更以孔子之學爲史學，而駁託古改制之說，其言精當，如下：

「漢世五經家，旣不逆覩，或以經術干祿，故言爲漢制法，卒其官號郡縣刑辟之制，本之經書。……制法者，李斯也，非孔子甚明；冠世綴學之士，又推孔子制法，迄于百世法度者，與民變革，……」

雖聖人安得豫制之？（《易》稱開物成務，彰往而察來，孔子亦言百世可知，皆明其大體耳。蓋險阻日通，階級日夷，工巧日繁，禮節日殺，鬼神日遠，刑法日寬，法契日明，此在周代可以豫知後世者也；若夫官變爵秩軍制之變，地域廣輪郡縣增減之數，孔子安得豫知之？譬如觀衆日月星辰之行，雖在數百歲，可以豫知；風雨旱潦之變，非臨時測候，不能知也。蓋變遷有常者可知，變遷無常者不可知。是故緯候之言不能傳會孔氏也。）春秋言治亂，雖歸諸治之原，上不如老聃、韓非，下猶不如仲長統，故曰『春秋經世先王之志，聖人議而不辯，』（《莊子齊物論語。經猶紀也，三十年爲一世，經世猶紀年耳；志、卽史志之志，世多誤解）明其藏往，不亟爲後王儗法。左氏有議，至于公羊而辯（《范武子云、公羊辯而裁》）。持繁露之法以謁韓非仲長統，必爲二子笑矣！夫制法以爲漢世則隘，以爲百世則夸，世欲奇偉尊嚴孔子，顧不知所以奇偉尊嚴之者！……孔子不布春秋，前人往不能語後人，後人亦無以識前，乍被侵略則相安于輿臺之分。……何取神怪之說，不徵之辭，云爲百世制法乎？又有誣者，或言孔子以上世渾渾無文教，故六經皆孔子臆作，不竟有其事也（按卽指改制考卷一）。……三代以往，人事未極，民不知變詐之端，故帝王或以權數罔下；若其節族著於官府，禮俗通於蒸民者，則吏職固有常矣，書契固有行矣，四民固有列矣，宮室固有等矣，械器固有度矣，歷數固有法矣，刑罰固有服矣，約劑固有文矣，學校固有師矣，歌舞固有節矣。彼以遠西質文之世相擬，遠西自希臘始有文教，其萌芽在幽平間，因推成周以上中國亦樸陋如麋鹿。）（原經）

太炎有「徵信」，「信史」四篇文字，可謂他的經史之學的重要文錄，在此四篇文字中，表現太炎史學與科學的統一認識，以之批評公羊學派，乃秋風掃葉之筆。他首先說：

「古人運而往，其籍尙在，籍所著，推校其疑，事足以中微，而世遂實言之，雖適謂之誣。……凡事無期驗，推校而得之者，習俗與事狀異其職矣。彼習俗者察之無色，把握之不得其體，推校而得則無害于實言之，若淮南王之所訂習俗也。……事狀者，上有冊府，下有私錄，殫求而不獲，雖善推校，懲其實言矣。二者立言之大齊，不以假借者也。世儒以後之所訂，而責前之故然，雖皮傅妄言，驗世則浸以爲要。……釋迦言空不因于老莊，景教事天不本于墨子，遠西之言曆算者不資于厲王喪亂囁人在夷，世人取其近似言之，遂若典常。……」（文錄一，徵信論上）

他把科學的研究和常識的推校分別開來，進而言抽史有史學的範圍，史在據期驗以明因果，而不能以一般原理以此推彼，所謂平議亦以尋史之始卒源流爲職志，而不是公羊家的平議大義微言的方法。下面是他最重要的言論：

「傳曰，聖有謨勳，明徵定保。故非獨度事爲然也，凡學皆然，其于抽史尤重。何者？諸學莫不始于期驗，轉求其原，視聽所不能至，以名理刻之，獨治史志者爲異，始卒不逾期驗之域，而名理卻焉。今之散儒，昏不諭是也，故微言以致誣，玄議以成惑。昔者荀卿有言曰：『……禹湯有傳政而不若周之察，久故也。傳者久則論略，近則論詳，略則舉大，詳則舉小，愚者聞其略而不知其詳，聞其詳而不知其大，是以文久而滅，節族久而絕。』（非相篇）夫尙書者，不具之史，略引大體，文若銘誄，非留言以紀事，故流別異春秋。……春秋已作，而紀傳臆言其道，行事始悉，然猶多所殘遺。……學者宜……知其有略不敢妄意其事，妄意之卽與巫言等，比鄰神仙之國。舊史蓋歲有度更，獨有賢察則爲之注事，延錄卷尚之語，以造奇辭。往者中士，惟有猥語短書，今皆繫於士大夫之口，免孫家本，……論衆篇，苟可以博其者，無所



不誅，則是使張魯撰記而寇謙之爲圖也。……史官陳列往迹詳矣，事有鉅而因於細，……細亦因鉅。……愚者徵以爲智，隨成心以求其情，比於謠諑；是以君子多見闕殆。……（下引韓非的參伍方法論）……治貴嚴於有微，兩徵有異，猶兩曹各舉其契，此必一情一僞矣。往世諸子競於揚己，著書陳辯，敗人則錄之，已屈則不述也，轉以九流相校，而更爲雌雄者衆，其有從橫之士，短長之書，必不自言畫策無效，或鑿天功以爲己力。（下引史證）……從是離質自離者，誠有可知，亦或忽悅如不可知。抽史者，若以法吏聽兩曹辨其成獄，不敢質其疑事，愚者以事有兩異，雖本無異辭者猶疑，此何但史傳邪？曩夕之言，今日亦疑也，鸞鳴之事，日中可謂也（按似指任公）。……世子者，猶今所謂因果，固以求果，果以索因，果異因不過，推類而不悟，是故邪說不能亂。百家無所竄，則終身於疑，殆是拙文之概要也。夫禮俗之異，可與母子更求者也（按此指變法說），雖然，三統迭起，不能如循環，三世漸進，不能如推轂，……（按此類勝山史論）世人欲以成型定之，此則古今之事得以布算而知，雖燔燹史志猶可。因果者，兩端之論耳，無緣（按指條件）則因（按指理由）不能獨生，因雖一，其緣衆多，故有同因而異果者，有異因而同果者。愚者執其兩端，忘其旁起，（按指具體）以斷成事，因以起其類例，成事或與類例異，則顛倒而相裂之。是乃殆以終身，鑿之至也。（按此一段暗評維新派之方法論）凡物不欲絀，絲絀於金棍則不解，馬絀于曼荆則不馳，夫言則亦有絀，絀於成型，以物曲視人事，其去經世之風亦遠矣！（按此即任公所言有爲以舉物徇其主義者）昔者荀卿有言曰：『禮樂法而不說，詩書故而不切，春秋約而不速，方其人之習君子之說，則尊以徧矣，周于世矣』（勸學篇，按徧周二字，即公羊學以一知千之方法）。夫古今雖異，能相類似者不絕，故引史傳以爲端緒，其周用猶什三四，當其欲用，必驚其辯說者，猶賦詩有斷章。愚者……以

史尙平議，不尙記事。……吹毛索疵，事議而物辯之，固無當夫舉措之異，利病之分。……史之所記，盡于一區，其旁子不具見。時既久遠，而更欲求舉措之意，利害之勢，猶斷棋一區，以定榘法，啞口喫舌，將無益也。……近世鄙倍之說，謂史有平議者，合于科學，無平議者不合科學。案史本錯雜之書，事之因果，亦非益隨定，則縱多平議，亦烏能合科學耶？若夫制度變遷，推其沿革，學術異化，求其本師，風俗殊尚，尋其作始，如班固沈約李淳風所志，亦可謂善於平議矣；而今世之平議者，其情異是，……猶近蘇軾志林，呂祖謙博議之流，但詞句有異爾。……藉科學之號以自尊，所謂大恐不靈者矣。又欲以是施之史官著作，不悟史官著書，師儒口說，本非同劑，惟有書志，當盡考索之功，其論一代政化，當引大體而已，若毛舉行事，訂其利病，是乃科學登策之流，違於作述之志遠矣。彼所持論，非獨闕於人事，亦不達文章之體。○章炳麟曰，是五志者，皆明德之遠言，着艾之高致也，智者用之以盡倫，愚者用之以絕理。……『信言不美，美者不信』，吾以告今文五經之家，『知者不博，博者不知』，吾以告晚書疑前史者，『善者不辯，辯者不善』，吾以告出入風議，尙論古人之士！』（文錄一，徵信論下）

科學的經史之學，用之可以盡倫，而玄學的經史之學，用之可以絕理，文中所謂絀於成型之論針對了有爲，疑似因果之論針對了任公，可以作他和公羊學派討論邏輯的代表作。太炎「分析名相」所本的形式邏輯，因有史識爲內容，比一般空談表德者，卓然異趣。他又辨解「微言」不合於史實，他說：

「儒有好今文者，謂章炳麟曰，『玄聖沒矣，其意託之經，經不盡故著微言於緯，不知緯，乃以經爲記事，誠記事，遷固優爲之，安用玄聖！且夫識五帝之蠱事者誰乎？骨骸腐于三泉，方策蝕于蠹，就有遺緒，漉秦火又毀壞，存者纔不可理，用者皆虛也，皆言學說也，咸得其遺迹，謂之石史，又無以六籍

爲也。章炳麟曰，諸微言者眇萬物而爲論，立意造端異于恆衆，非捶其文使不可句度，隱其詞使不可解詁，若方士之爲神符也！老莊之書，此微言矣，悉明白可籀讀；今祕書完具者，莫如易緯，文不可理，自餘類此者衆，鄭玄宋均猶不能離其文曲也。有可解者，而皆傳會天官，旁摭形法，靈保之詞，委巷之辯，又不足當微言。」（文錄一，信史上）

所謂「文不可理」即不合邏輯之謂，故他復廣證博引，以說朋讖緯口說之爲漢儒僞造，斥當時今文家之誣史爲愚昧。他說：

「經籍毀於秦，何故緯書不見燔燬？其傳在漢，又近起哀平間，無有授受。公執今文以其有師法，今緯書者，誠田何伏勝申公轅固高堂生胡毋子都所傳耶？誠傳其書，而遷固皆不爲錄，蕪然獨起於哀平之間。公以孔子所著，授之大師，其以爲左驗者云何？或曰，自周末已有秦讖，秦讖者夢書之倫，本不傳六經，今之讖緯，卽與秦讖異實，不可引援。假令緯書授之口耳，不在竹帛觚槧之間，故秦火弗能燒；夫可以誦習者，非固韻語，則必語近易者矣。詩有韻，禮記春秋傳，語近易知，故假脣舌以爲書府，則積薪不能燎，尙書多三古舊言，而禮經節族縣碎不爲韻，則詰詘而難誦，故殘餘者無幾何。今圖緯之難知，非直尙書也，其涉及星歷者節族縣碎，非直禮經也，安得在口耳間乎？（下言方士之書所由來）……公以經典非記事，……欲張其義，故假設事類應之，卽如是，公言周官經左氏春秋悉劉歆作僞者，乃不足以誦歆也。等之造事，焉知劉歆不假以張義，以孔子聖人故可，歆非聖人故不可，聖與非聖，我與公又不能質也，以知來物定聖公，顏回撥鬻，宰予晝寢，猶能傳知之，况百歲以下乎？自春秋記獲麟，而言經者多惑，輒世宋翔鳳輩稱述論語，各往往傅以奇邪，名字相似，不復理解氣，吾非不能，固知其違也。（下故作傳會之

說，自比翔鳳破析文義猶佳）……以聖人固不能測未來，論語口說，猶不可曲，况於六籍邦典可得而迂誣哉！……以公言類例，經國致用，蕭何諸葛亮所能焉？知天善驗，管駱郭璞所能也；修母致子，異物來降，黃龍見鳳，皇降麒麟，雖河出圖雒出書，漢之宜章魏之明帝所能也，顧安用玄聖耶？……今既無術足以徧知，欲知之乃穿鑿無驗。然則主以六籍，參以諸子，得其辜較，而條品猶不章者，是固不可知也，非學者之恥也。及夫成周以降，事有左驗，……據緯識以改成事，下及魏晉緯識又不足用，乃棄置不一道，且曰史官皆曲筆道諛。夫曲筆道諛則然矣，政有經制，國有大故，固弗能以意損益，今一切以為誣罔，其非誣罔者當云何？曲者又好舉異域成事，轉以比擬（按有為所講文字流變者即其例），情異即以為誣，情同即以為是。……地不一時，事不一法，猶稻熟有早晚，果實有甘酸也，以為一致，何其迂闊而遠於物情耶？不稽他書，不詳同異，猶獨以誣舊史，人之利膾沫而憎明察也固如是哉！信神教之欺言，疑五史之實錄，貴不定之琦辭，賤可徵之文獻，聞一遠人之言，則頓顛斂衽，以受大命，後生不悟，從以馳驟。……悲夫，昔者吾友嘗從事於斯矣！」（文錄一，信史上）

此段科學的名論多暗射有為的孔子改制考與新學偽經考二書，以下則以述七論攻擊其大同之說：

「或言往古小康，則有變復，近世遠西之政，一往而不可亂。此寧有圖書保任之耶？十世之事，誰可以胸臆度者？觀其徵兆，不列顯世已衰，法蘭西則殆乎滅亡之域矣。……其大齊可知者，惟獨後生智巧賢於前民，然非可徵之數百年內也。」（信史下）

以下則總括暗射有為變法的理論根據，謂其所臆度的經典無歷史知識：

「宋世儒者，不明古制，一切以時事相證，胸臆相論，始疑周秦故書，……六藝明文、舊史世尊之說

不信，乃信宋師擬議之言乎？僕聞之尙書春秋左右史所記錄，學者治之，宜與史記漢書等視，務求其體，明其行事，令後生得以討類知原，……斯其要也。古今異處，宜勇言以道概，無經致月之說，……偏顧以求利祿者，以之譁世取寵，非也，以爲經典所言，古今恆式，將謂其是以檢括今世之非，不得……變其文迹，削其成事，雖諛直不同，其于違失經意均也。……不察古今，憲度不同，利害相反，欲以一類相齊，蓋多類此（泥古）。」（文錄二，與簡竹居書）

按上文前段乃考證周公踐祚稱王之史實，這種史迹爲公羊家不不知道的，故他來論經典所言，非古今恆式。總之他的經史論是以邏輯爲指路碑，而內容以爲史。因此，他發展了古文家而攻擊了今文家，例如：

「百年以前學者惟瑣碎，今則不然，至思曼衍，不患微言大變之不明也。」（劉錄與人論國學書）

「嘗研精覃思，鉤發沈伏，字字徵實，不蹈空言，語語心得，不因成說，折乃形名相稱，若徒據舊語，或張大其說以自文，盈辭滿幅，又何貴哉！」（再與人論國學書）

這亦有如他和宗欽家辯論然，他「以理內之言相稽，彼以理外之言相應」，實道不同不相爲謀之關係，他以史學與邏輯說經典，實在是他的特異經學。故原有爲把孔子變爲宗教家，他則章孔子爲良史或歷史學家，康氏崇孔子爲素王，他則崇孔子爲學者。關於第一點，他說：

「僕以爲民族主義，如稼穡然，要以史籍所載人物、制度、地理、風俗之類，爲之灌溉，則蔚然以興矣。不然，徒知主義之可貴，而不知民族之可愛，吾恐其漸就萎黃也。孔氏之教，本以歷史爲宗。孔氏者，當沙汰其干祿致用之術，惟取前王成迹可以感懷者流連弗替。春秋而上，則有六經，固孔氏歷史之學也

春秋而下，則有史記漢書，以至歷代書志紀傳，亦孔氏歷史之學也。若局於公羊取義之說，徒以三世三統，大言相扇，而視一切歷史爲芻狗，則違孔氏遠矣！」（別錄二、答鈇錚）

這裏所言與寶齋之說更相近似，爲什麼說孔氏爲歷史學家呢？他說：

「仲尼聞望之隆，則在六籍。六籍者道墨所周聞，……而彰布六籍，令人人知前世廢興，中夏所以創業垂統者，孔氏也。……古者世祿，子就父學，爲疇官（參看原儒等篇）。……自孔氏然後作常下庶人，六籍既定，諸書後稍出金匱石室間，民以昭蘇，不爲徒役，九流自此作，世卿自此墮，朝命不擅威于肉食，國史不聚藏于故府，故直諸夏覆亡，雖無與立，而必有與斃也。……五帝不同禮，三王不沿樂，布六籍者，要以識前事，非謂舊章可永循也。……舊章誠不可與永守，政不驟革，斟酌彞今，未有不借資于史。」

（檢論卷三，訂孔上）

這是太炎以孔子爲史學家的理由。因此，他又以爲孔子是第一任良史，劉歆是第二任良史，而與有爲之說正相反（有爲以孔子爲第一任真的作僞者，劉歆爲第二任假的作僞者，太炎所謂「等之造事也」），他說：

「仲尼，良史也。輔以邱明，而次春秋，比百家若旋機玉斗矣。談、遷嗣之，後有七略。孔子歿，名實足以抗者，漢之劉歆。（書布天下，功由仲尼，其後獨有劉歆而已。徵孔子則學皆在官，民不知古，乃無定臬；然自秦皇以後，書復不布，漢典雖除挾書之禁，建元以還，百家盡黜，民間唯有五經論語，猶非師授不能得，自餘竟無傳者。……向歆理校讎之事，書既發青，復可重寫，而書賈亦貨鬻焉。故後漢之初，王充游洛陽書肆已見有賣書者。……）」（同上）

太炎章孔乃以良史爲理由，且與劉歆對舉，是知孔子之史學，除學術下庶人而外，亦一被難之史家。至關於第二點（學者），太炎既以「仲尼之功，賢於堯舜，其玄遠終不敢望老莊」，是就哲理講來，他並不推贊孔子，而於名法，他既「歷覽前史，獨於荀韓所說謂不可易」，是就名理講來，他亦不推贊孔子，然則他以什麼理由崇拜孔子呢？這裏頗與焦循不執一端之謂聖人之說相似，他說：

「聖人之道，置籠羣存，……列于論語者，時地異制，人物異調，不以一型鋼鑄所謂大道。……道在一貫，持其樞者忠恕也。躬行莫先，而方逐以爲學，則守文者所不省已。心能推度曰恕，周以察物曰忠。故聞一知十舉一隅而以三隅反者，恕之事也。夫彼是之辨，正處正色正味之位，其候度誠不可壹也，守恕者善比類，誠命比類可以徧知者，是契契可以審方圓物性之紛，非若方圓可以度量也。故用圓者因，而移比類者疑。周以察物，舉其徵符，而辨其骨理者，忠之事也。故疏通知遠者恕，文理密察者忠。『自觀焉』忠也，『方不隳』恕也。上者，寂然不動，感而遂通天下之故，無有遠近幽深，遂知來物，中之方人，用法察邇言也，下者，至於原本山川，極命艸木，合契比律，審曲面勢莫不依。……荀卿蓋云，萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位：此謂用忠者矣；坐於室而見四海，處於今而論久遠，疏萬物而知其情，參稽治亂而通其度，經緯天地而材官萬物，制割大理而宇宙裏：此謂用恕者矣。」（訂孔下）

按太炎訓詁忠恕之道，歸結在邏輯學，忠者，歸納之謂，恕者，演譯之謂。他以墨子荀子之說，解釋孔子，而又以「儒道不相舛錯」使孔莊結合，這固然有其主觀的認識，是不待言，但他把孔子之學在這裏卻反乎公羊學的迷信宗教觀，還元於理性論，認爲孔子是與他所服膺的老莊荀韓之理論，相爲會通，且以「不以一型鑄鋼大道」，可能包容四子（參看下文所謂孔子爲汎神論者）。因此，他最不稱許子思孟軻，

以子思之學是一個非理性論的作始者，他說：

「董生以五行比臣子事君父，古者鴻範九疇，舉五行傳人事，義未彰著（按洪範九疇，卽子思學派的產物），子思始善傳會，旁有燕齊怪迂之士，侈摭其說，以爲神奇，耀世誣人，自子思始，宜哉荀卿以爲譏也。（卽非十二子云，案往舊造說，謂之五行）」（文錄一，子思孟軻五行說）

由上講來，太炎是以歷史學與邏輯學而治經學，頗無問題。基於這兩條治學方針，他以歷史是人類知識的寶庫，治經在「存古」，而存古則非謂舊章可永遠遵循，乃謂據此文明制度流變之學問而「灌溉」吾民，治經不能以歷史爲芻狗，而歸結於某一人的唯心所造，乃謂六籍與歷代史書同時並重，所謂「斟酌古今，未有不資於史」；治經不是一種君學，而是一種匠學，故他以孔子與劉歆皆因離校之學，使學術下私人，不爲帝王所獨專，他們做良史之功都甚偉。然而，治經尤在於邏輯，卽所謂「理內之言」，「推既見以至微隱」，其方法則爲忠恕之學，歸納與演繹並重，而更重直觀歸納，故他說：

「名有新故，推迹古今官制，尙不可以同名相擬，而況其異名乎？是故廣略庶官，唐之吏部非同於大宰也，戶部非周之司徒也，明之都御史非漢之御史大夫也，宋之知州明之知府非漢之太守也，清之布政非元之行省平章政事也。荀卿有言，『狀同而爲異所者，雖可合，謂之二實，狀變而實無別，而爲異者，謂之化，有化而無別謂之一實。』自非名家不足與議古今官制。」（檢論卷七，官制上）



## 第四節 太炎的史學範例

太炎的經學所以接近於理論的史學者因此，他自己的史學成就，便是他的關於中國官制諸考證，我們且舉他的古代官制起源考證來看看他的科學精神。按他的史學，不信史前之說，舉凡人類以前的地球生成論，人類以後的工具標誌（石器，銅器，鐵器）論，以及未有文字以前的朦昧野蠻說，都以為是推察，不足為信徵，故他僅從有文字文明以後的歷史作為信史去研究的。這種懷疑態度，在太炎時代不完全是錯誤的，因為他是一位忠實於其方法論的學者，他的形式邏輯所能理會的東西，才能使他堅信不移，而反之他的邏輯所估據不到的材料（當時文化水平所供給者），祇能使他多聞闕疑，學者態度的本色應如此。然而他在官制起源論方面，則已經發展了乾嘉樸學的內容，他把經學「存古」之說，更向真實上推進一步，「稽古之道，略如寄真，修短黑白，期於肖形」，這便不是普通經學家的古代觀了。他首先說明他的研究的方法，因為他的官制考源，在當時頗有異端之嫌。他說：

「尤服崩離，天地皆閉，吾乃感前王之戒迹，而為官制索隱四篇，蓋古今言是者多矣，高者比次典章，然弗能推既見以至微隱；其次期於致用，一切點污之迹，故非所曉，雖曉亦不欲說。吾今為此，獨奇觚與衆異，其趣在實事求是，非致用之術，乃亦不待排比，推迹經脈，盡於繇絡，相其陰陽，嘗其臭味，其作始至微眇，而終甚鉅，為備衆所弗能理者。……其微旨在使人周知古始，以興感慕，耿然識旂委引弓之非。吾族思古人也，而非期於取法，故不欲掩其點污。……或曰，凡事之使人興慕者，在其可崇可貴，今

子為天子居山，宰相用奴語說，適足釀嘲，而起鄙夷宗國之念，毋乃其自刺謬耶？曰，吾輩者嘗言之，以為祖宗手澤，雖至樵拙，其後昆猶寶貴之，若曰盡善，則非也。昔顧甯人，丁明絕胙，發憤考帝王陵寢，彼蒿里中陳死人，豈有豪末足用於當世？然識其兆域，則使人感懷不忘。若徒就官制言，吾中國專制之世，宰相則用近臣，其樂為近臣者誠醜，然歐美君主共和之政，凡為代議士者，營求入選，所費金無慮鉅萬，斯與行賄得官何異？民主立憲，世人矜美法二國以為美談（按有為大同之旨即在此），今法之政治，以賄賂成，而美亦多以苞苴致貴顯。……然則承天下之下流者，莫政府與官吏議士者。行誼不修，賄賂公行，斯為官吏議士。而總其維綱者為政府，政府之可鄙厭，甯獨專制，雖民主立憲猶將撥而置之。藉令死者有知，當操金椎以趣劉墓下，見拿破命華盛頓，則敲其頭矣。凡政體稍優者，特能擁護吏民，為之興利，愈於專制所為耳，然其官僚猶頑頓無廉恥，非是則弗能被任用。……吾儕所志，在光復中國而已，光復者義所任，情所迫也；光復以後，復設共和政府，則不得已而為之也，非義所任，情所迫也。以是反觀，則無厭於甘辛黑白矣！」（文錄一，官制索隱序旨）

治經史不掩其污點，「無厭於甘辛黑白」，不但痛斥了今文家，而且批判了古文家，惟此段文字頗在研究方法以外，具有他的「致用」之學，那便是反專制主義的主觀理想。他在此篇文章中，包含着三個題目，第一個是古代天子居山說，第二個是古代官宰為奴說，第三個是法吏起源說。他雖然沒有把古代世界與中古世界的歷史分別開來，然大體上在字裏行間顯其此項分別。第一他論古代天子制最初顯近於氏族同盟的社會（王國維據甲骨文研究，以殷時尙無壇壝之制），其次論法吏的起源，尙「放物其意」，他說：

「惠定宇作明堂大道錄，考明堂者，經師所有事，其言大道則夸也。明堂清廟，禮樂之制，其言則夸也。天子爲代天之宮，因高就邱，爲其近於穹蒼，是故也。梁父，後代以爲曠典，然上古視之至恆也。詩公劉，乃陟高岡，乃覲於京，京師之野，於時處處，於時廬旅。此蓋在夏衰，戎狄雜居之世。其後則春秋以天子所居爲京師，亦放物其意名之爾。爾雅釋詁曰，林丞蒼也。林爲山林，丞卽薪蒸，是天子在山林中明甚。後代此制既絕，而甘語流傳，其迹尙在，故秦漢謂天子所居爲禁中，禁從林聲，禁者林也。：在上古則圍邱正爲王宮之地，故附於郊邱者有王宮祭日之典，祭日之壇，而命之曰王宮，明王宮與日壇間處，朝覲於是，祭享於是，治學於是，：後世不能繼故猶放物其意。：天子居山，三公居麓，麓在山外，所以衛山也。：左傳曰，山林之木，衡鹿守之。鹿卽麓也，：如伊尹官阿衡，亦名曰保衡，猶是衡麓之故名也。至漢時有光祿勳爲天子門衛，勳者，閭也。獨光祿之義，至今未有墻解，其實宮祿卽是衡麓，：：衡橫光三字爲一也（按此引戴說光橫之訓）。：然則古天子居其山林，而衛門者名爲衡鹿，亦卽宰相。至漢時，天子雖居宮室，然爲之守衛者猶曰衡鹿，此亦因於古名，後人不解，隨文作訓，應劭乃曰光者明也，祿者爵也。：：綜考古之帝都，則顯瑣所居曰帝邱，虞舜所居曰蒲阪，夏禹所居曰嵩山（古無嵩字，以崇字爲之：：）。商之先相土居商邱，其後又有適山之文（盤庚），周之先公劉居京，其後又處旱麓之地，夫曰山，曰邱，曰阪，曰京，皆實地而非虛號。：：然則天子居山，其意在尊嚴神祕，而設險守固之義，特其後起者也。」（文錄一，官制索隱，按太炎尙以尹字父字從又持杖，明上世家族政體，父卽家君，君卽國父，見與劉光漢書。並參看本書末章王國維說。）

按城市文明的起源，在中國的古經中有迹象存在，那便是邦國的記載文獻，太炎沒有說明。惟他考天子居山之史跡，則頗名貴，相當於家父長制的上世。他在文字學上研究了在演化中上世遺跡的保存，證明着歷史是古野而今文，不是經學家的三代八字心傳了。此外，他尚有一個主觀的不「可崇可貴」者，天子是也。他根據了歷史是自然的過程這一命題，對於封建君主下了鄙薄的裁判詞（因為他說經學家應本法吏斷獄的鉄筆而治經）。第二，他說：

「尙書載唐虞之世，與天子議大事者爲四岳貴族世侯，去君主不過咫尺，議有怫忤，亦無以而折廷爭爲也。……專制之君厭之，則爲己心腹者惟奴僕與近侍。……昔之人士，其心豈異是耶？蓋伊尹嘗爲阿衡（商頌），亦爲保衡（君奭），所謂衡鹿卽光祿也，而阿保爲女師之稱，阿之爲名見於禮記，稱爲可者，說文阿字作掣，然則呂覽稱有媯氏以伊尹媵女斯不誣矣，孰謂其躬耕樂道耶？……其後相暨，遂以阿保爲三公，周有大保，……皆自此出；而說者以爲阿倚衡平，則不尋其本根矣。又呂覽本味篇云，伊尹說湯以至味，然則割烹要湯之說亦不誣也。（下言周禮大宰之職，原自膳人以及其後崇職之流變）……見於春秋傳者，則列國之宰夫猶是庖人，……其後分之，或從本職，則爲庖人，或從差遣，則爲執政，相沿有宰相之名，其源至曖昧也。『相』之爲名，本醫師之扶掖者耳，而贊揖讓幣之禮者，亦名爲相，其本皆至賤矣（謹按阮元有釋相一文，相字後起，比本篇下文相字早見之據更確，亦可參考）。……史記言由大司寇行攝相事，則以執政歸之，蓋昵近之臣，易得君旨，故二者往往相兼，此又相國丞相之名所由起矣。『御』之爲名，詩言執御是也，周之御史本居柱下，乃亦出巡邦國，至秦世遂以御史監郡，蓋其始本以天近臣刺探邦國密事，猶後世以中書人稱御也。……『僕射』者亦賤官之名也。禮記檀弓言，君疾，僕人

師扶右，射人師扶左，此近臣最微末者。自春秋時以僕通書札。……秦時，……皆天子近臣，而皆有僕射以領之。由是，僕人射人之名始爲一，其被名非無故也。漢時有尚書令一人，承秦所置，……後漢有尚書令，尚書僕射中書令，皆爲真宰相奄豎之稱，施於執政，而世不以爲然。……由其習慣然矣。『侍中』者，又僕官之名也，漢初侍中非奉唾壺，卽執虎子，至東漢則侍中比二宰相。……綜此數者，則知古之宰相皆以僕從小臣得人主之信任，其始權藉雖崇，階位雖下，最後乃直取其名以號公輔。（下言漢唐明清之朝變）……其他古之言『寺』者本爲寺人，至漢而百官治皆稱爲寺，古之言『官』者，本卽館字，周禮遺人言候官有積，詩言適子之館，授子之祭。……此館字所以從食，……漢時有大官令，丞主治膳食，是謂官館同字。官本食舍，引伸之則以官爲版圖文書之處，……最後引伸乃爲吏事君者。古之言『臣』者，書言臣妾逋逃，說文謂臣象屈服之形（臥字從臣正象其伏），臧獲之臧亦從臣（謹按臣字在金文象俘人屈服之目形，卽男爲人臣，女爲人妾之命運），最後引伸乃訓爲事君者。觀於寺字，官字，臣字之得名，而知古代所貴，唯天子與封君，其非有上，子民之臣僚，則皆等於奴隸陪屬；觀於大阿，大保，大宰，丞相，御史，僕射，侍中之得名，而知侍帷幄參密議者，名爲帝師或曰王佐，其實乃佞幸之尤。世之乘時竊權而以致君堯舜自伐者，可無媿耶？」（官制案隱）

這些考證更語無隱詞的，所謂宰相臣官一切後世認爲尊者，在古代皆起源於奴僕。歷史如此，何嘗又不是大義微春所謂大義者，在袁炎古文家的一經世致用」之學上而言，豈不使人覺悟到應從封建社會的君臣之義，解放而爲平民的民主制度麼？這樣歷史學的「灌漑」，是進步的，革命的，而比之於康有為的託古改制經學，適成反比例。因此，他最後考證法制：

「非以闡奴備位，其始作者爲誰邪？曰，本於法吏。……余尋古之言士者，說文云，士事也，是士事本爲一字，事字從史之聲，本亦同，是其聲義相禪，原一而流殊。（按王國維釋史，證史事二字更詳實，可參考）史官之文，或借里字爲之，則左傳『史克』魯語作『里克』是也；或借李字爲之，則老聃爲黃臧史稱爲李耳是也。而刑官名士師亦或借理。……晉語……子輿爲理，韋昭曰，子輿士爲字，理士官也，士爲以官爲氏，則知士、理不殊。……聖官受罪人之語，則謂之辭，書稱獄之兩辭是也，籍文辭字作司，辭文司臣事於外者。又吏亦……，吏事或有相通。……大凡士，事，史，李，吏，史，理，辭，司九字，古本一言，聲義無二。是故觀其會通，則有密移之迹。……『士』任其職，斯之謂『事』，士聽其訟，斯之謂『辭』；頌降絲而不殺，不得徒以笮繩爲斷，於是初造書契，百官以治，萬民以察，而記錄訟辭者謂之『史』；邦國有獄，師遣其屬官就地聽之，亦時有密行以調察者，謂之『行理』，『行李』，而變其文，謂之『使』。……由是而汎記國事者皆以史名，由是而汎通聘問皆皆以使及行李名，由士師而分其權，凡長民者皆謂之吏，凡治事者皆謂之司，……史，吏，使，而原出於士師。（下言古代戰爭中史吏分袞）……」（官制索隱）

按這裏所謂法吏的起源，是說明古代社會，國民單位之成立，因而非氏族的平民可以問政。這在希臘有梭倫變法，在中國有戰國的法家運動。太炎據此，便主張法制了，他說：

「夫法字，從廌，謂訟有不直則神羊觸之，斯則古之神話，然以斯知法字本義，獨限於刑律而已。乃其後一切制度皆得稱法，此非實則起於士師之明證乎？……法律爲詩書者其治必盛，而反是者其治必衰。且民所望於國者，不在經國遠，猶爲民與利，特欲綜覈名實，務得其平耳。是末也。」

名臣，民無德而稱焉，而宋之包拯，明之况鍾，近代之施閏章，稍能慎守法行，爲民理冤，則傳之於後，箸之戲劇，名聲吟口，逾於日月，雖婦孺皆知敬禮者，豈非人心所尙歷五千歲而不變耶？」（同上）

太炎考據法制，雖有離開歷史的嫌疑，但他的主觀思想則甚值得注意，即他是以一位法制民主思想家出現於當世。

## 第五節 太炎的法學思想

太炎的經學，與史學相契，而又與法學相合，所謂「以法律爲詩書者，其治必盛」。統觀他的著作中以經通史的部分至多，而以經史通法的部分更多。以經通史，灌溉近代的理性自覺，以經史通法，更指出近代的社會制度。因此，他又展開了和公羊學派的另一種鬥爭，公羊家建立迷信宗教，他則反對此一種有神論的宗義，公羊家幻想沒有人民性的宮庭變法，而他則高倡社會的法制。我們亦分別次序詳述如下。

太炎研究官制與法律的著作，應另論發揮，此處我們僅把他論法的思想，加以檢討。按他尊崇荀韓並不是偶然的，乃有其學術上的前提。他說：

「管子曰，法者所以興功懼暴，律者所以定分止爭，令者所以令人知事，論功計勞未嘗失法律。此則法以明刑，今之律矣，律以定分，今之名例矣，而通可以論功計勞。……」（原法）

「法者，制度之大名，周之六官，官別其守，而據其典，以擾又天下，是之謂法。故法家者流，則猶通俗所謂政治家也，非膠於刑律而已。」（商鞅，皆見檢論）

這是太炎的法理觀，他並不把法律視爲萬應之神藥，然法律是與國政民生有必然關係，故他又說：

「法家焉，雖小器也；綜覈名實，而使上下交襲其利，不猶愈于蕩乎？苟曰，吾子國政之不理，民生之不遂，而必不欲使法家者靡齊而擗細之，是則鮑叔牙得士，飯，而誠食壺殮者以寧，道殣也，悲夫！以法家之驚，終使民生，以法家之殺，終使民膏澤，而世之仁人流涕，以憂天下者，猥以法家自慰，何



野倭人之徒同類，而媿其之，使九流之善遂喪其一！」（商鞅）

太炎的民主思想，見於其著作，並不高談什麼大同世界，民主樂土，而僅在切於人事的法制上反覆究明民主生活的起碼條件，他上面所言者可為代表言論。至於沒有法制的害處，他說：

「著書定律為法家，聽事任職為法吏，法吏多文，俗世因以非申韓，則過差次法吏，則桓範世要計最難，其言曰，『……聽聲用名者衆，察實審能者寡，故使能者之分不定也。夫定令長之能者守相也，定守相之能者，州牧刺史也，然刺史之徒未必能攷論能否也，未必能端平也，或委任下吏，聽浮游之譽，浮受其感，貴勢之託，其整頓傳舍，待望迎賓，聽其請謁，供其私求，則行道之人言其能也。治政以威嚴為先，行事務傲時取辨，希望上官之指，敬順監司之教，則××（原文缺）言其能也。降身以接士，違法以供求，人間之事無不循，言說之談無不用，則寄寓游行幅巾之士言其能也。有此三者，談聽聲譽者之所以可惑，能否之所以不定也。』今世所謂當官持法者，未有商韓甯郅之徒也，適如桓子所書而已矣！」（原法）這實在是斥着封建制度的無法。故他主以經史通法，而反對「引經附法」，後者較有便於君主專制，他說：

「董仲舒為春秋折獄，『引經附法』，異夫道家儒人所為，則倭之徒也，何者？法律嚴苛，未足以饒民，饒民者在億察無徵之事！……法之禁者，好舍事狀，而占察人之心術，反辱之誅，腹誹之刑，為人主一已便，而教天下諂諛，固蚩尤苗民之所以為化。……上者得以重祕其術，使民難窺，下者得以因緣為市，然後棄表璋之明，而從繆游之蕩，悲夫，經之蠹蟲法之秕稗也，」（同上）

我們所以說今文家的傳會經文為一種有毒素的思想，即為太炎所規定的封建意識。太炎在清儒中一舉

戴」，在諸子中申韓，實有一貫之旨，因此他爲商鞅做了一篇經學家法吏斷獄之判決文（今文家以經文折獄，他則自稱以法史斷經），他說：

「商鞅之中于讒誹也二千年，而今世爲尤甚。其說以爲自漢以降，抑奪民權，使人君縱恣著，皆商鞅法家之說爲之倡，嗚呼！是惑於演說也。……刑之亂，君之擅，本于決事比，……董仲舒公孫弘之徒，黷武公羊氏而又飾之，以媚人主，以震百辟，以束下民，……于商鞅乎何與？鞅之作法也，盡九度以體五官，覈其憲度，而爲治本。……故太史公稱之曰，行法十年，秦民大悅，……家給人足。……其始也嚴，其終也交，足異乎厲民以觀難，而充君之左賊者也。及夫弘湯仲舒，則專以見知腹誹之法，震飾臣下，誅罪鍊士，艾殺豪傑，以稱天子尊制之意，此其鵠惟在于刑，其刑惟在於任威斬斷，而五官之大法勿與焉，任天子之重征斂突調發而已矣。……法家與經經致用之士，其優絀誠不可較哉！……商氏以降，以儒生爲吏者多傳言春秋，其義悉君抑臣，流馳及于民，仲舒之用決事比，其說倣矣。……今經學者不能持其故，而以抑民爲善，蔽罪于商鞅，其遠于事實幾！……鞅因敵時之相而已，其法取足以濟一時，其害取足以明其所行之法，非若儒墨之著書，以行其說于後世者也。後世不察鞅之用意，而輒以物色效之，……其咎皆基于自取，而殃奚罪焉？」（商鞅）

這是何等理性主義者的文法，他只在「道法」一篇中詳述歷代之法制，言可取法之善政，都是人民性的條件爲標準，例如他比較周秦之制，說：

「昔者周公封建親戚，以藩屏周，殺王之親者辜之，民是以有等威，是以有階次，雖最親不能逾于長，自營爲私亦甚矣！秦始皇用李斯，大滌舊汗，身爲天子，而子弟爲匹夫。……夫商鞅之子，當之何如？」

不其其身，以與所出，故聖賢之官，承流以職事，失其威則政勢，故會令亦與天子等。……

按此仿亭林之說，他同理頗重視清議，例如「道法」篇又說：

「迄漢，……其邑縣猶有議舍寡者，蔡湛碑陰曰，賤民議民與三老吏處士義民異列。議民者域外以爲議員，良奧通達之士以公民參知縣政者也，賤民者西方以爲私，賤役扈養不及以政，不得選人，亦不得辭選者也。……國命不出于議郎，而縣願獨與議民圖事，與今露西亞相類。」

近代法制，推險到最後，必須研究土地問題。太炎已經懷疑於歐美以財產爲選舉的標準（見後），這他在「通法」一書屢述近代土地制度，對於中國新（莽）晉魏隋唐之均田，頗有懷慕。這表現了他在土地平均主義方面提倡民主平等，含有更進步的民主思想，因爲土地平均主義的主張，在近世民主運動史中爲反對封建階級的一重要步驟。他說：

「漢承秦敝，尊獎翁拜，上家……多擬人主，故下戶踣足無所歸，乃父子氏首奴事富人，躬奉妻帑爲之服役，故富者席餘而日熾，貧者蹠短而歲蹙，歷代爲虐，獨不贖於衣，歲小不登，流離溝壑，嫁妻賣子，傷心腐臍，不可勝陳。新帝（王莽）復千載絕迹，更制王田，男不盈八，田不得過一井，此于古盡少奢，荀悅以爲廢之于寡，立之于衆，土田布列在豪強，卒而革之，並有怨心，則生紛亂也。然分田劫假之害自是少息，建武以後，鄉曲之豪無有兼田數郡爲盜跖于民間如隆漢者矣：大功之成虧亦不于一世也。（下言晉以後授田均田之制）……夫農耜者因壤而獲，巧拙同利，一國之壤，其穀果桑榆有數，雖開草辟土，勢不百增，而商工百技，各自以材能致利多寡，其業不形，是故有均田無均富，有均地著無均智慧。今夏民井兼，視他國爲最，又以工商百技方輿，因勢調度，其均則易，後之林悉以是調均專產者也。」

這是一般太炎以經史通法的主要文章，他所謂的平均主義，在土地問題上爲反封建獨占地積的初步思想，在產業問題上所謂「無均富，無均智慧」之說，正表現出近代平民的法權思想，大體上是清末民主主義者的本色。他的法律論有四綱，謂「一曰重生命，二曰恤無告，三曰平吏民，四曰抑富人。」（參看五朝法索隱）

反觀公羊家的託古改制論，則分界至明，任公謂「對於思想解放的勇決，炳麟或不逮今文家」，此言不確。

## 第八節 太炎의 語文選輯學

復次，太炎의 文字學，亦與其經史研究相通相關。他把文字學一方面建立在名學上，又一方面建立在史學上，這和他的經史之學相似其研究之法。上章我們已經知道在「新學偽經考」一書中，康氏到文字闕頭，大倡他的既無邏輯學又無歷史學的怪論。太炎適與有爲是非分明，所論「文始」「語言緣起」諸問題，合邏輯名理與文字孳乳而兩明，和有爲之兩惑者相爲對照。然有一點須要說明，有爲否認吉金，太炎亦懷疑於吉金甲文，相似而實不同。有爲對於吉金之否定，是以事物徇其主義，不如此則孔子託古改制之說難以成立，這叫做武斷；太炎頗異，他對於古史，凡文明以前的史前史學考古學，深具懷疑，不置輕信，同樣地對於地下材料的文字，亦深加懷疑，他在國故論衡「理惑論」一篇提出關於周金不能輕信的五點懷疑，但僅「疑」，並未武斷必是山東賈人的偽造。（太炎亦引金文作旁證，如云，發聲之維，古彝器皆作佳。可知並不完全否認金文）關於甲文更加懷疑，他辨說最主要的一點僅爲數千年難有不壞之龜甲，他說：「鼎彝銅器，傳者非一，猶疑其僞，况于迅朽之質，易蕪之器，作僞有須臾之便，得者非貞信之人。」還在制氣間疑之更重，然亦僅于懷疑，所以，有爲是堅持其主義，信其不存，太炎則是實求其歷史，疑其難證，二者大有區別。

太炎의 文字學，和他的經學研究一樣，不但批判了今文家說，而且發展了古文家言。古文家僅言「由辭以通道」，而太炎則建立由文字孳乳以明歷史發展的根據（參看上面官制索隱一文的實例），又建立由

文字起源以明思維發展的理論，參看文字緣起說。有一未有蒼頡以前，民亦畫地成形，自有徽契，非獨八卦始作文字造端而已。」，故他的文字學已經跳出了古文家的範圍，在清末民初之間，據此方法研究古代文明者更有王國維氏。（太炎在小學本身的發現，如古音娘日二紐歸泥說，轉注假說，修正乾嘉古音論，另文詳述。）

他以文字先有聲而後有形，字的發生源於音衍，發展了阮元等人的創說，他說：

「字者，孳乳而寢多，字之未造，語言先之矣。以文字代語言，各循其聲，方語有殊，名義一也。」（國故論衡，轉注假借說。按此文釋轉注與假借，多發新義。）

語言先於文字，是歷史的研究，清代乾嘉學者已經打破了聖人造字之古說。太炎復進一步研究言語文字與人類思維過程的發展關係，而與邏輯學結合。他說：

「語言之初，當先緣天官……土世先有表「實」之名，以次擴充，而表「德」，表「業」之各因之……」（語言緣起說）

「太古草昧之世，其言語惟以表「實」，而「德」「業」之名為後起。」（同上）

實德業三字，源出佛典，除開其唯識的主觀前題不談，以今語釋之，「實」指具體的對象物，德，業指抽象的事實意義，物德指對象的性質，專業指對象的關係。大抵人類語言之起，先從感覺而來（所謂天官），故他又說：

「物之得名，大都由于觸受。」

觸受之受即五蘊的第二位，尚無思想之境界。其次在思維過程中始言「表象」，表象者是經過若干次

的履歷而得出對象上面的關係名字，再其次爲表德，或云對象的性質，此謂之判斷。形式邏輯，不言判斷以前的過程，故非歷史的名理。明白了這些，就知道太炎的文字學，是以自然史的過程研究人類語言文字的發展，超出了「文以載道」的範圍。他說：

「語言者，不馮虛起，呼馬而馬，呼牛而牛，此必非妄必妄稱也。諸言語皆有根，先微之有形之物則可觀矣。何以言雀？謂其音即足也，何以言鵠？謂其音錯錯也；何以言雅（鴉）？謂其音亞亞也；何以言雁？謂其音岸岸也；……此皆以音爲表者也。何以言馬？馬者武也（古音馬武同在魚部）；何以言牛？牛者事也（古音牛事同在之部）；……何以言人？人者仁也；何以言鬼？鬼者歸也，何以言神？神者引出萬物也；此皆以德爲表者也。……乃至……水之言準，火之言毀，土之言吐，金之言鑿，塵之言泄。……實德業三，各不相離，人云馬云，是其實也，仁云武云是其德也，金云火云，是其實也，禁云毀云，是其業也。一實之名，必與其德若，與其業相麗，故物名必有由起。……故牛馬名最先，事武之語乃由牛馬華乳以生，世稍文則德業之語早成，而後施名於實，故先有引語，始稱引出萬物者曰神，先有提語，始稱提出萬物者曰祇，此則假借之例也。」（同上）

上文草見超乎前哲。按禁、毀、引、提之語義，屬於表象，先有表業之義，後引申於表德，即先表象而後判斷。太炎以上所論，對於表象與判斷的過程頗爲混同。而且語源起源不完全非先有表實之名不可，而有些東西祇有從表象所實踐經歷而至，如尺，畝的概念便是經過若干次的經驗而得，禁毀引提亦然，不可能從表實方面引申，太炎畢竟是一位學者，知之爲知之，不知爲不知，他在康則上說明表實在先，表業發德在後，便起了疑問，文下詰曰：

「青黃赤白堅栗香臭甘苦之名，則當在實先，但其字皆非獨體，此不可解。」（同上）

按這些名詞，起始即皆由表象中經歷而來，它們並不由表實之名引出，這是對的。沒有如表實之名字體單純者，因為凡表象已經複合了若干經驗因子，不可能在字體成立上成爲獨體之字，而融合了適宜的觀念上之比較了。所謂比較，在最初亦如太炎所云「語言之分，由觸受順違而起也。」不屬於表實之名者，必取之於表象的觸受順違。太炎又說：

「物之得名，大都由于觸受，觸受之疆異者，動盪視聽，眩惑燹魄，則必與之特異之名；其無靈異者不與特名，以發聲之語命之。夫牛馬犬羊皆與人異，故其命名也亦各有所取義；及至寓屬形體，知識多與人同，是故以侯稱猴，侯者發聲詞也；……以且（祖）稱狙，且者發聲詞也。……形性絕異，則與之特異之名，形性相似，則與之發聲之名。」（同上）

此皆由自然史過程所研究的文字學，合於科學。但文字成立以後孳乳甚繁，古今不同，太炎又舉遞衍變化之名，舉例以說明之，他說：

「上世先有表實之名，以次擴充，而表德表業之名因之；後世先有表德表業之名，以次擴充，而表實之名因之。是故同一聲類，聲義往往相似。……如立「爲」字以爲根，「爲」者，母猴也，猴喜模仿，效人舉止，故引伸爲作爲，其字則變作僞，凡作僞者異自然，故引伸爲詐僞，凡詐僞者異真實，故引伸爲錯誤，其字則變作譌，爲之對轉爲曖，僞之對轉復爲諛矣。……如立「乍」字爲根，乍者止亡詞也，倉卒遇之則謂之乍，故引伸爲最始之義，字變爲作，毛詩魯頌傳曰「作始也，密言萬邦作又，夷作牧作，皆始也，凡最始必有創造，故引伸爲造作之義，凡造作者異於自然，故引伸爲僞義，其字則變爲詐，又自最始之義



引申爲今日之稱往日，其字則變作昨。……」（同上。著者按，作字在甲文金文中已出現，其具作何等，乃用於作邦之處，便有始義，故我釋武王時代的大盂敦，「王作唐」一語，以繼承與光大文王始邦之義爲話，因文王作邦，見於大盂鼎，文王肇國在西土見於周書酒誥故也。）

總之，太炎文字學，光大了乾嘉學者。前人多滯于文字起源的形體，（如康有爲以西洋文字進化的由簡而繁，以比類中國文字流變的由簡而繁，曲解了歷史）而未知音韻學與文字起源的關係。乾嘉諸儒始建立音韻學，王國維稱段玉裁之功甚巨，自云治學卽受其所賜，今太炎之說，亦乾嘉研究而進於法則說明者。他說：

「凡治小學，非專辨形體，要于推尋故言，得其經脈。不明音韻，不知一字數義所由生，此段（玉裁）氏所以爲桀……。滯形體者，以聲音可遺，則形爲糟魄，而音契與口語益離矣！」（小學略說）

至於他關於文字研究的價值，亦不局限于東原的範圍，乃與歷史名學接合，他說：

「劉歆言小學獨舉書數；若夫理財正辭，百官以治，萬民以察，莫大乎文字。」（同上）

他言「推尋故言，得其經脈」，指文字歷史。上面所講的文字學，則又與名學（邏輯）合一。他更有「原名」一篇正是「語言緣起」一篇的姊妹篇，他說：

「墨有經上下，儒有孫卿正名，皆不爲造次辨論，務窮其極，魯勝有言，取辨乎一物，而原極天下之溥隆，名之至也。墨翟孫卿近之矣。凡領袖散名者，論名之所以成，與其所以存長者，輿所以爲辯者也。」

（原名）

接名之所以成，爲判斷以前的研究，非形式名學上的範圍內事，上面文字起源的研究，卽其一面（爲

認識論，心理學所研究者）澤太炎關於此點，繼續其文字的理論，他說：

「名之成，始於『受』，中於『想』，終於『思』」（按想思爲唯識論五蘊之後二名）。領納之謂『受』，受非愛憎不著，取像之謂『想』，想非呼召不徵，造作之謂『思』，思非動變不形。發言者，自取像生，故孫卿曰：緣天官，凡同類同情者，其天官之意物也同，故此方之疑似而道，是所以共其約名以相期應。（正名篇注）此謂懸隨於受，名役於想矣。又曰：心有徵知，徵知則緣耳而知聲音也，緣目而知形可也，然而徵知必待五官之當簿其類，然後可也（同上）。按於五官曰受，受者謂之當簿，傳於心曰想，想者謂之徵知，一接焉一傳焉曰緣。……此名之所以成也。」（原名）

「受」似相當於感覺，頗無問題。「想」則難解，我以爲應作「表象」看，卽具體的觀念東西，日日經歷所「當簿其類」者，因其經歷於生活，故曰徵知，徵知如作「想」解，祇能如此說，否則多餘。「思」在這裏，當指判斷言。（按胡適之解釋「證知」太常識化了，不合名理）復次，言名之所以存，他說：「一名雖成藏於胸中，久而不渝，浮屠謂之『法』。墨經曰：知而不以五路，說在久，說曰：智者若瘧病之（著）之於瘧也，智以目見，而以目以火見，而火不見，惟以五路知；久、不當以目見；若以火。（經下、及經說下）此謂然不自知，病瘧者知之，火不自見，用火者見之，是受、想之始也。受、想不能無五路，及其形謝，證籠其數，而思能造作，見無待於五官，五官之用，亦若火矣。……向令所受者逝，其想亦逝，卽無所傳於名矣：此名之所以存也。」（同上）

按墨經所論，不一定爲「名之所以存」，惟太炎如此解釋，並無語病。其次，他言名之所以長，他說

「秦始之名有私名足也，思以綜之，名益多。故墨經曰：名、達類私。孫卿曰：此類舉，有時而欲舉之，故謂之物，物也者，大其名也，有時而欲獨舉之，故謂之鳥獸。鳥獸者大別名也。然則駢、騶、驢、驘爲『私』，馬爲『類』，畜爲『達』，獸爲『別』，物爲『共』也。……孫卿曰：單足以喻則專，單不足以喻則兼。人馬本經，單矣，師駢林網、兼矣。有時而欲辨異舉之，以藥爲丸，其名異自和合起，以楫爲敗瓦，其名異自碎墜起，以殺爲便利，其名異自轉變起，以金帶鈎爲指環，俄以指環爲金帶鈎，其名異自加功起。……此名之所以長也。」（同上）

最後，他言「所以爲精」，所引墨經與因明之說，大都仍在判斷之過程，惟引墨經「所以謂、名也，所謂、實也，名實偶合也，志、行爲也。」一段話，則言命題，例如說這（所謂）是一條狗（所以謂），即名實合之命題，一切推理都是從這樣單純的命題開始。次于命題者，首推理，太炎說：……

「辨說之道，先見其指，次明其抵，取譬相成，物故可形，因明所謂宗、因、喻也。印度之辨，初宗，次因，次喻；大秦之辯，初喻體（近人譯爲大前題），次因（近人譯爲小前題），次宗（按即結論），其爲三支比量一也。墨經以因爲故，其立量次第，初因、次喻體，次宗，悉異印度大秦。……（下釋墨經從略）……」（同上）

由此可知，太炎綜合東西名學而作「原名」，和文字學的研究融合而成爲「權」以分析名相始」的模學，亦他所謂近代的科學所繼。在這裏，關於他的「以排遣名相終」的哲學，留待下章詳論，僅就理性論著的太炎而言，在感思上是合於民主主義的精神，所謂「實其一家而忘其比類，則偏僻也」，他說：

「見無符驗，知而不隨，謂之蔽；誠有所見，無所疑滯謂之智。自縱橫陰陽以外，始微或史，至齊

覆下，晚及韓子，莫不思濫單微，斟酌飽滿，天道恢恢，所見固殊焉，旨遠而辭文，言有倫而忠循紀，皆本其因，不以武斷。」（明見）

## 第七節 理性主義的宗教思想

上節已經講到太炎尚理性主義，他關於宗教方面所表現的思想，更明顯地立於其理性主義者公羊家的對面。維新派強調了重商政策時代的宗教改革，以爲中國立憲運動亦應首先作一番宗教改革的運動，此孔子改制考所由著作。太炎首先說明歐西宗教活動的意義，他說：

「景教者，遠西成學之士之所輕，其政府亦未重也，縱之以入中夏，使越于相殺毀傷而已，得披其名以割吾地。……此族也，吾林麓無鑑之氓，……地爲西守，而念不西問，審是，則景教者，乃祇以梗遠西東略之道者也。」（檢論爭教）

其次，他論宗教起源，是依據所謂「理內之言」，他說：

「生民之初，必方士爲政，……此五洲上世之所同也。自夏殷以往，其民則推魯無疆理，……眇論之昏，非更千百年弗能闡懌，時爲之也。……當是時見……眩不可解者，以爲必有鬼神尸之，故天事不諭，而巫咸管之術興，觀生不遇，而聖人以神道設教。馮蠆者、大隰也，以爲河伯；海若者、右倪之龜也，以爲瀛之神龍；蔡者、滄蕘也，奉于夏郊，而三代傳祀之，此猶生物也。……上帝無形，黍而益愚，增而益誣，故園邱大旅者，淫祀之首，狂惑之宗也。……周道衰、名法起，徇通之民，歸于老聃仲尼，明明在上，默照下方，不自辯護，……猶囊回而不遽黜，……雖精意，其愚誣均也。諸奉天神地祇物彪者，皆上世之左道，愚陋下材之所推樹。（……下言心神之說，有類神在人性中的汎神論，詳見下章所論）……」

檢論卷六，原教）

他論中國迷信之說與儒教相結合者，歸於漢代的讖緯之學，而其內容則追論到邏輯學的幼稚，所謂「分析比類」。他說：

「往者，……比析文字，幸而得中，秦讖則其流也，其次生於亡國逸民，將冒白刃湛九族以赴難，而不可集，內怨孔悲，以期來者，……吐言昌狂，流爲謳歎，後雖應事，顯不識其所從來。……然非能有常識。其次宴閒好事之夫，假設事形，而後卒有應者。（如玉莽時，道士西門君惠，言劉秀當爲天子，燕定知爲劉秀也，而光武因讖命名則應之，劉歆因讖更名則不應，良由讖記既布，人所指目，故易以藥事，然必非君惠所實知也）……易言伏戎于莽，升其高陵，故非謂王莽翟義劉伯升也，然傳會之足以效。……州國名氏之號，不能離文字，文字恆用不過五六千，而經典舊史具有之，其文字足以樊籠衆名，讀者又分析其文，比其事類（分析其文者如卯金刀爲劉也，比其事類者，如趙爲秦、當塗高爲魏也），尙安得無妄！中令誠有前識者，讖書亦衆矣，是有效者之少，不效者之多也？故莊子曰、射者非前期而中之，天下皆翠也，可乎？」（原教）

太炎研究宗教，與讖緯迷信相反，他說：

「往者作無聊論，大爲蕩督教人所反對，廣州教會有異光，以僕爲狂悖至極！吾以理而之言相稽，而彼以理外之言相應，此固無庸置辨。」（答鐵錘）

然而他爲什麼要研究法相宗呢？他仍以「分析名相」爲主，他認爲法相宗的邏輯與漢學相近，亦與近代科學所趨相合，他說：

一明代氣節之士，非能研精佛典，其所學者無過語錄龍單之說。……僕所以獨……蓋近代學術漸趨實事求是之途，自漢學諸公多條析理，遠非明儒所能企及，逮科學萌芽，……是故法相之學於明代則不宜，於近代則甚適，由學術所趨然也。（同上）

因此，他反對公羊學家如康有爲的孔教說，所反對的立場，是基於理性與歷史二者。基於理性者，所謂「循其候度而奉其儀容，則誑耀也；貴其一家而忘其比類，則偏畸也」，所謂「智者以達理而灑落，愚者以懷疑而依違」。他說：

「近世有倡孔教會者，全竊嘗其怪妄！宗教至鄙，有太古愚民行之，而後終已不廢者，徒以拂俗難行，非故葆愛嚴重之也。……禘之說，孔子不知，號曰設教，其實不教也。……孔老命世，老子稱以道莅天下，其鬼不神（按老子在後，太炎文中皆言其在孔子之前）；孔子亦不諱神怪，未能事鬼，次有莊周、孟軻、孫卿、公孫龍、申不害、韓非之倫，淳爾俱作，皆辯析名理，察於人文。由是妖言止息，民以昭察。（按此針對孔子改制考中的諸子改制說）……若黃巾道士者，符籙詭誕，左道惑人，明達之士，固不欲少游其席。……（中國）國民常性，所察在政事日用，所務在工商耕稼，志盡於有生，語絕於無驗，人事自尊，而不欲守死事鬼以爲眞宰，……視彼佞諛上帝，拜謁法皇，舉全國而宗事一尊，且著之典常者，其智愚相去遠矣！……是故智者以達理而灑落，愚者以懷疑而依違。……今人猥見邪蘇路德之法漸入域中，乃欲建樹孔教以相抗衡，是猶素無創痍，無故灼以成癩，乃往師其鄙劣，而未有以相君也！……今世人拜謁孔子，謂孔子謂教主，……循其候度而奉其儀容，則誑耀也，貴其一家而忘其比類，則偏畸也，進退失據，挾左道比神事，其不可以垂訓則甚明。……仲舒之託於孔子，猶宮崇張道陵之託於老聃，今之倡孔教者，

又規摹仲舒而爲之矣！」（文錄二、駁建立孔教議）

這是以理性論出發，反對孔教之建立，其次他以歷史觀出發，言孔子之所以當尊者在歷史學，而其汎神論的思想反爲進步的產物。他說：

「孔氏舊章，其當考者惟在歷史。……不言孔學則已，若言孔學，願亟以提倡歷史爲職矣。……孔氏而後，儒道名法，變易萬端，惟依自不依他一語。……孔子亦有天祝、天喪、天厭、獲罪於天等語，……按孔子詞氣，每多優緩而少急切之言，故於天神未嘗明破，其鬼神……是卽斯比諾沙汎神之說，汎神者卽無神之遞詞耳。……儒老皆主汎神之說，及其言天，則本往古沿襲之語，而非切指天神。……大雅言帝謂文王，則明視上帝爲有人格矣；中國得孔子汎神之說，至公孟而撥除之。」（答鐵錚）

因此，他分析孔子之功有四，與宗教無關，如果說有關，則是以遞詞反宗教而已。他說：

「孔子所以爲中國斗杓者，在制歷史，布文籍，振學術，平階級而已。……自孔子作春秋，然後紀年有次，事盡首尾，邱明衍傳，遷固承流，史書始粲然大備，……令晚世得以識古，後人因以知前，……功爲第一。……周官禮不下庶人，政典掌在天府，其事蹟略具於詩書，師氏以教國子，而齊民不與焉，……自孔子觀魯柱下，述而不作，刪定六書，布之民間，然後人知典常，家誦圖史，其功二也。……王官守其一術，而不徧覽文籍，則學術無以大就；自孔子布文籍，又吐論語以寄深湛之思，於是大師接踵，宏儒鬱興，雖所見殊塗，而提振之功在一，其功三也。春秋以往，官多世卿，……自孔子布文籍，又養徒三千，與之馳騁七十二國，辨其人民，知其土宜，識其政宜，門人餘裔起而干摩，與執政爭明，……而世卿廢，民苟懷術，皆有卿相之資，由是階級蕩平，寒素上遂，其功四也。……今忘其所以當尊，而以不當尊者奉



之，適足以玷國里之堂，污泰山之迹耳！」（駁建立孔教議）

按太炎所言孔子之功四點，在文化上謂之人文主義，在政治上謂之平民主義，其非孔子全貌者另當別論；而如此認識孔子，則實為打破傳統信仰，反求之於理性認識的最有價值之論斷。二千年來的偶像觀念適至於「理內之言」，太炎之功頗巨，非僅限於反公羊學派的宗教觀而已。（孔子之四點功勳，都是歷史的真實，至於其歷史說明，請參看拙作中國古代思想史）太炎的以上言論，正他所自述的二點，受了德意志哲學的深厚影響與經歷志在經國的歷史覺醒，時代之於學人，關聯至密，從船山到太炎雖有一條紅線，而成果則有賴於時代的洪爐才能考鍊出來。

## 第八節 中國學術史的第一次嘗試者

復次，我們再着他的中國學術史研究。這在太炎遺書中是最有價值的部分。按他關於周秦諸子，兩漢經師，五朝學，隋唐佛學，宋明理學，清代學術，都有詳論，即從他的著作中整理一部「太炎的中國學術史論」，亦頗有意義。實在講來，他是中國近代第一位有系統地嘗試研究學術史的學者，皮錫瑞的「經學歷史」，雖以近代早期的學術史概論出現，而內容上則遠不及太炎的見識，可惜他沒有自己把這一問題的材料編著起來，使後來治學術史的人剽竊其餘蘊，多難發覺。下面我們僅就他的主要論點，介紹一下。

### (一) 關於中國學術史研究的諸新義

太炎繼承了清代學者的諸子研究（嚴格說來，起於傅青主），融會貫通，卓然成一家之言。最有價值的部分，在於他能考覈源流，而反乎理學家的心傳，公羊家的口授與託古：

「世之言學，有儀刑他國者，有因仍舊貫待之者，細微乎一人，其鉅徵乎邦域。荷關人善行水，日本人善候地震，因也。山東多平原大壠，故騶魯善禮，關中西塞便騎射，故秦隴多兵家。海上屢氣，象城闕樓櫓，悅奏變眩，故九州五勝怪遯之變，在齊稷下，因也，地齊使然。周室壞，鄭國亂，死人多而生人少，故列子一推分命歸於厭世，御風而行，以近神仙。族姓定，階位成，貴人之子，以武健陵其下，故釋迦令桑門去氏，比于泗水入海，而鹹淡無別。希臘之末，甘食好樂而俗淫湎，故史多揭家，務爲艱苦，作自裁論，冀脫離塵垢，死而宴樂其魂魄。此其政俗致之也。……然其材性發揮，亦往往有長短，短者執舊

不能發其角，長者以歸之一得今之士，是故九流皆出王官，及其發抒，王官所不能與，官人守要，而九流究宜其義。是以滋長短者，即循循所適取，遠達之國中國印度希臘皆能自恢曠也。」（國故論衡·原學

以上說明學術的成立，從地理、政俗，以及思想滋長各方面論究，雖不完全為歷史的方法，但已經訴諸理性，作了科學的試驗。因此，他論中國學術史重視自得獨立的思想，鄙視因襲調和的傳授，據此原則，才可以把思想史從中古的宗教意識中解放出來，打破了一尊偏畸的束縛，而使各家學術還諸各家的歷史本身。他說：

「為學者，非徒博識成法，挾前人所故有也。……亡自得者，足以為師保，不與之顯學之名。」（同上）

這是研究學術史的理性批判之標準，在中國吾人之中，合於獨立自得的標準者，其學為顯學，不合於此標準者不能加與顯學之名。他綜論漢代以後思想亡去自得獨立之學，說：

「春秋以上，學說未興。漢武以後，定一尊於孔子，雖欲放言高論，猶必以無礙孔氏為宗，強相援引，妄為反傳，愈調和者愈失其本真，愈附會者愈違其解故。故中國之學，其失不在支離，而在汗漫。自宋以後，理學肇興，明世推崇朱子，過於素王，陽明起而相抗，其言良知也，猶云朱子晚年定論。孫奇逢輩，遂以調和朱陸為能，此皆汗漫之失也。」（諸子學略說）

他以中國學說，實源源自周秦諸子，為後來相適之所本。他所以贊揚諸子，即因了他們自得獨立，如他說「言心莫眇於孫卿，言因莫遠於莊周，言物莫微於惠施」，而以言玄理，則孔子不如老莊，言名學則

墨子荀卿優於前儒，故他在名法上推重荀卿韓非，而謂其說不易，在哲理上獨尊莊周，成「齊物論釋」一名著。他說：

「周秦諸子，推迹古初，承受師法，各爲獨立，無援引攀附之事，雖同在一家者，猶且於己自貴，不相通融。故荀子非十二子，子思孟軻亦在其列，或云子張氏之賤儒，子夏氏之賤儒，子游氏之賤儒，詬罵嘲弄，無所假借。（下引韓非顯學篇所論儒八墨三分派）……此可見當時學者，惟以師說爲宗，小有異同，便不相附，非如後人之忌狹隘，喜寬容，惡門戶，矜曠觀也。蓋調和獨立之殊，而知古今學者，遠不相及。……此可見古學之獨立者，由其持論強盛，義證嚴密，故不受外熏也。」（同上）

（二）關於古代學術之源流——

太炎關於古代學術，以爲春秋以前「無所謂學問」，或云「學說未興」，他以學術下庶人以後才有所謂學問。這一點，在歷史上講來頗爲複雜，諸子以前不是沒有學問，而是學問乃貴族的，束縛在一個小天地之中（詳見拙作古代思想學說史一書），惟太炎言世卿專政時代，古代自由民的活動沒有學術自由，則實合於周代歷史，他說：

「世卿用事之時，百姓當家，則務農商畜牧，無所謂學問也。其當學者……爲之胥徒，或乃供園掃，爲僕役焉。故曲禮云，「宦學事師」，學字本或作御，所謂宦者，謂其宦寺也，所謂御者，謂其僕御也，故事師者以洒掃進退爲職，而後車從者，總比於執鞭拊馬之徒。觀春秋時，世卿皆稱夫子，夫子者，猶今言老爺耳。孔子爲魯大夫，故其徒尊曰夫子，猶其主僕相對之稱也。說文云，仕學也。仕何以得謂爲學？所謂宦於大夫，猶今之學習行走爾。」（同上）

按太炎此說，實不可易。胡適之不重視此點去發抒光大，而斤斤於辨解諸子不出王官之說，推謝太炎立論，所依之論據，又不貼歷史，憑空推論，想像是非，不可爲訓。

漢書藝文志九流出於王官之說，太炎本之，言古代疇官世業，其後諸子九流所以究其義。這裏，如果說諸子皆出于王官，無王官則無諸子，頗失史實。但周代學術下私人，初疇官世業則有淵源。因爲京周以後，文物喪失，所保存者僅鄒魯文化所在之區獨得優越（參看所錫爵伯禽的文物，見左傳），其間有所謂「諸紳先生」者，便是王官與諸子的過渡，在莊子天下篇亦劃分得甚爲分明，詩書禮樂在諸紳先生手中成了專門的事業，歷春秋時代此業不衰，不論儒墨皆從他們手中批判發展而自成體系（儒墨皆稱先王，引詩書）。其後諸子，始由孔墨顯學，再行發展，於是古代的平民學術，橫議汎濫於當世。太炎諸子出於王官之說云：

「史記稱老聃爲柱下史，莊子稱老聃爲徵藏史，道家固出於史官矣。孔子問禮於老聃，卒以刪定六藝，而儒家亦自萌芽。墨家先有史佚爲成王節，其後有墨翟，亦受學於史角。陰陽者，其所掌爲文史星歷之事，則左氏所載曆史之徒，能知天道者是也。其他，雖無徵驗，而大抵出於王官。」（同上）

按太炎此說，乃針對康有爲的諸子託古改制之說而立論，有爲在孔子改制考中以諸子都是憑空起家，前無古人，亦無古史，虛造自己的宗教（即他所作諸子皆創教考），太炎力矯此種說斷，故適其說，而云諸子不但非妄自立說，且皆有其淵源，皆出於王官。這種矯正的理想，觀於他力辨儒道墨法同源，皆不是宗教家，可知，所以，他雖主諸子出於王官，而亦贊揚諸子主觀之學，他說：

「諸子……所學者，主觀之學，要在尋求義理，不在考跡異同。既立一家，則必自其說，一切義理，可以

供我之用，非束書不觀也。難異已者，亦必睹其籍，知其義趣，惟往復辯論，不稍假借而已。」（同上）

王官之學到諸子之學，是從公族之學下於私人之學，在古代，學術既有此轉變，則不能完全否定王官，而以諸子之學全然沒有思維過程的歷史繼承，就在戰國時代出現。然如果說某家必出於某官，把世卿之學一派一派地下降傳授給九流之學，則亦不合邏輯。其實太炎有「原儒」一篇文字，大體上把公族之學下降於私人之學的變遷暗示出來。按「儒」之名先於孔子，論語有云，「汝爲君子儒，毋爲小人儒」，可知儒者之稱已在春秋之世流行。太炎分儒有達名之儒，類名之儒，私名之儒。達名之儒指古代術士，謂「一謂之儒明其皆公族。儒之名蓋出於雷，需者雲上于天，而儒亦知天文識旱潦，……古之儒知天文占候，謂其多技，故無偏施於九能，諸有術者悉暖之矣。」（原儒）這一論斷，在歷史上並無直接驗證，但以古代社會類推，頗類印度古代的宗教教師，或太炎所謂世卿之下的專門技術之僕寺。故儒之達名爲術士，雖無以證明儒之名即起于術士，但推斷上並不背於古代歷史，這樣看來，所謂達名之儒猶是世卿專政下的附庸而已。（胡適之言儒訓柔，起於殷人，不確）其次，類名之儒，太炎規定爲知禮樂射御書數者，所引文獻，頗難明其時代職務，如果我們以太炎之規定名詞（類名）而言，此儒者之名，實相當於莊子天下篇所講的古代第二個學術階段，第一個階段即「以天爲宗以德爲本」的世卿公族學術，第三個階段即「百家之學。各得一察焉自好」，而第二階段則所謂「其在於詩書禮樂者，鄒魯之士，搢紳先生多能明之，詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和」，搢紳先生做了一個保存古代文明的橋樑，其所完全形式化（儀式化）的詩書禮樂，至使西周文明僵死化，則又爲諸子批判發展，附加了人類性內容，而形成戰國文明。故天下篇說，「其數散於天下而設於中國者，百家之學，時或稱而道之。」孔愚稱搢紳先生所明者即皆由此散出

，稱道堯舜先王，誦習詩書禮樂，孔子成儒者之宗，墨子亦先學於儒而後自立一宗（據淮南子），於是學下私人，諸子振奮而進。太炎所謂之「私名之儒」祇有這樣解釋才能了解。由此觀之，諸子出於王官之說，並非完全無稽，然問題卻不可直觀爲師弟之傳授，而是批判發展的，摺紳先生形式化了詩書禮樂謂之周貴族之學的否定，諸子復將詩書禮樂附加以理性與情操的新內容，謂之否定的否定。舊的學說東顧西望的，而沒有舊的，則新的胎生處安在？中國不同於希臘文明，這種學術轉變的曲折繁徑，卽其一例，而頗關重要。

### （三）關於諸子之學——

太炎對於諸子學術研究，堪稱近代科學整理的導師，其文如原儒、原道、原名、原墨、明見、訂孔、原法，都是參伍以法相宗，而義徵嚴密地分析諸子思想的，他的解枿思惟力，獨立而無援附，故能把一個中國古代的學庫，第一步打開了被中古傳襲所封閉着的神祕壁壘，第二步拆散了被中古偶像所崇拜着的奧堂，第三步根據他的自己判斷能力，重建了一個近代人眼光之下所看見的古代思惟世界。這不是說太炎所論斷者都是正確的，正如他說「爲學者，非徒博識成法，挾前人所故有也，（貴）有所自得……。」他有所自得，是最名貴的，而思想史卻亦在於繼承前人之自得，而發抒自己時代的自得，此一點一點的自得之有價傳統便形成人類意識的洪流，匯合於偉大的科學，哲學上「物自身」的佔有，就是順着這樣歷史，從必然王國進於自由王國（惟不是思維的自己解決，思維之被役轉化爲思維之自主，在思維方面主要爲佔有法則）。因此，太炎在第一步打破傳統，拆散偶象上，功績至大，而在第三步建立系統上，祇有偶得的天才洞見或斷片的理性閃光，而到了他自己安排他的世界觀時，便墜入無底深谷，和他在高岸上銳敏地

分析現實的世界相比較，則「終」與「始」二截分裂（即齊物論釋的哲學）。

值得我們介紹的，即他的儒家學術研究。上面已經說明，他認為孔子有四大功績，主要是以歷史家歸功於孔子，稱孔子為「良史也」。此外他又以教育家歸功於孔子，他說：

「有商訂歷史之孔子，則刪定六經是也；有從事教育之孔子，則論語孝經是也。由前之道，其流為經師，由後之道，其流為儒家。」（諸子學略說）

按太炎亦六經皆史之論者，故他一再說「孔子刪定六經，與太史公班孟堅輩都無高下，其書既為記事之書，其學惟為客觀之學」，（同上）又以孔子之訂六經與劉歆之倡經藝，同為大史家（見前）。他論教育家的孔子，如前所述，在於孔子首開私人教育之風，三千門人議論時政，對於廢除世卿貴族的專政，喚起平民的自覺（即前引所謂第四功績），實大有影響。惟他沒有說明孔子附保留的周制正義心，亦未分析孔子的全部哲學，忽然批判儒家哲學說：

「孔子當春秋之季，世卿秉政，賢路壅塞（著者按歷史不是西周賢路公開，而春秋賢路壅塞，乃是當春秋之季，賢路可能開闢，而猶在世卿政治束縛之下），故其作春秋也，以非世卿見志。其教弟子也，惟欲成就吏材，可使從政。而世卿既難猝去，故但欲假借事權，便其行事。……故曰：沽之哉，沽之哉。不沽則吾道貧矣。藝文志說儒家云：『辟者隨時抑揚，遠離道本，苟以講衆取寵。』不知講衆取寵，非始辟儒，即孔子固已如是。……微生畝與孔子同時，已譏其佞，則儒者之真可見矣。……其自為說曰，『無可無不可』，又曰，『可與立未可與權』，又曰『君子之中庸也，君子而時中』。孟子曰，『孔子聖之時者也。』荀子曰，『君子時繼則緒，時仲則仲也。』然則孔子之教，惟在趨時，其行義從時而變，故曰，『如



不必信，行不必果」，如墨子非儒下篇譏孔子曰：「一飢約則不辭，妄取以活身，贏飽僞行以自飾，汙邪詐僞，孰大於此？」……所謂中庸者，是國愿也，有甚於鄉愿者也。孔子譏鄉愿，而不譏國愿，其湛心利祿，又可知也。君子時中，時伸時絀，故道德不必求其是，理想亦不必求其是，惟期便於行事則可矣。用儒之道德，故艱苦卓厲者絕無，而冒沒奔競者皆是。……用儒家之理想，故宗旨多在可否之間，論議止於函胡之地。彼耶穌教天方教，崇拜一尊，其害在堵塞人之思想；而儒術之害，則蔽亂人之思想。此程朱陸王諸家所以有權而無實也。雖然，孔氏之功則有矣，變禮祥神怪之說，而務人事，變嚙人世官之學，而及平民，此其功亦愈絕千古。二千年來，此事已屬過去，獨其熱中競進者在耳。」（諸子學略說）

按太炎「諸子學略說」一篇，並不收于今刊「太炎所著書中」，然這亦不是太炎的思想產生了大的變化，把此篇刪去（但未刊入遺書，頗不忠實），實在是因了刊行其「所著書」之時，已經在中國釀起一種潮流，即打孔家店是也。太炎此論，無疑地是這一潮流的先導者，或者不願接受此種師承關係，而把它刪去了麼？爲什麼說此篇內容與太炎全部思想沒有矛盾呢，這祇看他「思鄉愿」上下二篇反對宋儒的言論，就可以明白的，而新漢徵言自云所爲折中之論，則因他所謂因講玄理，「身在幽囚，不可直遂以爲」者。然而他在寫「諸子學略說」之時，亦並非系統的研究孔子，細釋文詞，實在含着些借題發揮，反對康有爲的宗教孔子觀，機會孔子觀，而文末幾句更顯明地針對了變法維新派。（暗示不承繼孔子的理性思想，平民精神，而借宗教迷信，熱中奔競於滿族的宮庭。）

又按太炎思想，哲學上爲佛學與齊物論的結合，在治學方法上則爲名法與形式邏輯的結合，明言孔子的玄理不及老佛二氏，儒家的綜覈名實，不及名法相宗（其尊荀子多引名學之說，爾荀墨並爲邏輯家），

敵他認「有權無實」的儒家哲學，「宗旨多在可否之間，議論止于爾胡之地」的儒家方法論，夾門至門，又並非完全和康有為立異。他不但在破除一尊方面做了極大膽的批評，而且尊孔皆基於理性，在學術討論上，具有卓見，比後來吳虞的專打偶像，新青年的反孔思想，多富學術價值（浪漫主義的時代意識，則一問題）。

其次，太炎論道家，名家，法家諸學，散見各篇。他言老子先於孔子之論，多有誤解，甚至說：「老子以權術授孔子，而微藏故書，亦悉為孔子詐取，孔子之權術，乃有過於老子者，」語多不經，有損其樸學價值。而他將老子與道士分別，則對於漢宋以來的因襲，無異當頭一槓，他說：

「道士依傍其說，推為教祖，實於老子無與。」（同上）

他又尊視老莊的自然天道觀，實為胡適之所本，胡氏演其莊子進化論的意義，而棄其齊物論釋的研究，都不如實事求是的態度。太炎說：

「老子云道法自然，太史公論老莊諸子，以為歸于自然。自然者，道家之第一義諦。由其博覽史事，而知生存競爭，自然進化，故一切以放任為主，雖然，亦知放任之不可久也。」（同上）

求「因」是老莊哲學的優點，故莊子可以和上帝同遊，對於周代貴族的世界觀，諷刺得朝風凜凜，反映了氏族貴族的沒落勢頭。然而老莊的悲觀論，卻沒有對於平民階級的信仰心，毫無進化論的合義。太炎研究老子，推重韓非的解喻，故他論老子頗重老學的因變觀念，云：「老略按人事嬗變，議、踰方，莊周者旁羅死生之變，神明之運，是以鉅細有核，儒法者流衍小老氏：。」（原道上）他崇章太炎如此。按太炎的二元論，以道與理二字說明老學的發展，在原道下篇引韓非之說，釋曰：

「有差別此謂理，無差別此謂道。死生成敗皆道也，雖得之猶無所得，齊物之論由此作矣；韓非雖解老，然佗篇促促以臨政爲齊，反於政必黜。」

因此他以韓非子「有見於國，無見於人；有見於羣，無見於子」，不能如莊周之通「道」，然而從「理」上面言，則他純用韓非解喻之旨，（上中下原道三篇），甚至說：

「凡周秦解故之書，今多亡佚，諸子尤寡。老子獨有解老喻老二篇，後有說老子者宜據韓非爲大傳，而疏通證明之，其賢於王輔嗣遠矣。韓非解老喻老，未嘗雜以異說，蓋其所得深矣。」（原道上）

是知認識論以後，本韓非，而認識論以前本莊周。而老子本身學術則成爲一個文字了。因爲太炎「分析名相」在「排遺名相」之前，故他對於老子還保留了方法論的價值（是否老子真義，則另一問題），他在這點與其謂釋老子，毋寧說釋韓非（他以韓非之說不可易），他說：

「（韓）非之言曰：『先物行先理動之謂前識，前識者無絲而妄意度也，……故曰，前識者道之華也，而愚之首也。』（解老）夫不事前識，則卜筮廢，圖讖斷，建除堪輿相人之道闕矣，坐守既絕，智術穿鑿亦因以廢，其事盡於徵表，此爲道術之根，政令之本，是故私智不效則問人，問人不效則求圖齊，圖齊未效則以身著論。故曰：『絕聖棄智』者，事有未來，物有先觀，不以小慧隱度也；『絕學無憂』者方策足以識梗概，古今異，方國異，則方策不獨任也；『不上賢使民不爭者』，以事觀功，……不貴豪傑，不以流譽用人也。」（原道上）

可見太炎之釋老子，首明其「據人事嬗變，議不踰方」的認識論，他說明了韓非解老在理、功之說，結論云：

「其要在廢私智，絕縣縣，不身質疑事，而因衆以參伍，非出史官，周于國聞者，誰與領此？然故去古之宥，成今之別，其名當其辭其辯，小家珍說無所容其廷諸，以僞抵攔者無所閱其姦欺。老聃之言，則可以保傳人天矣。……故春秋實書之文任之孔左，斷神事而公孟言無鬼，尙裁制而公孫龍論堅白，貴而王充作論衡，明齊物而儒名法不道天志。」（同上）

再其次，太炎講墨子學術，申論其名學，反覆解釋墨經（後期墨者）之旨，謂名理惟荀卿墨翟二人有之，此已在上面講過，不再贅述，此外他有兩個評論值得注意，其一卽辨兼愛之說，以孟子以後所詆，大失其實，他說：

「欲明孝經首禹之義，必觀墨子，墨子兼愛，孟軻以爲無父，然非其本。藝文志序，墨家者流，以孝視天下，是以尙同。孝經三才章曰，先之以博愛，而民莫遺其親。博愛卽兼愛……」（孝經本法夏說）

「詆其兼愛，而謂之無父，則末流之囂言，有以取譏於君子，蓋非其本也。張載之言曰，凡天下疲癯殘疾鰥寡惻獨，皆吾兄弟之顛連而無告者。或曰，其理一，其分殊。庸渠知兼愛之旨，將不一理而殊分乎？夫墨家宗祀嚴父，以孝視天下，孰曰無父？」（原墨）

其二，太炎重視墨家非命之說，他說：

「兼愛尙同之說，爲孟子所非，非樂節葬之義，爲荀卿所駁。其實墨之異儒者，並不在此。蓋非命之說，爲墨家所獨勝。儒家道家，皆言有命，其善持論者神怪妖誕之事，一切可以推陷廓清，惟命則不能破。如論衡有命祿，氣壽，幸遇，命義等是也……命者，孰爲之乎？命字之本，固謂天命，儒者謂之鬼神。」

則，天命亦無可立，若謂自然之數，數由誰設，更不得其德矣。然墨子之非命，亦僅持之有故，未能言之成理也，……非命者，不必求其原理，特謂於事有害而已。」（諸子學略說）

太炎於諸子學術可述評者尚多，以上所言僅明其要略。最後，他在諸子中，最不稱道孟子，顯與宋儒異趣。甚至他以漢儒傳會之說即原於子思孟軻，他說：

「荀子非十二子，譏子思孟軻曰，案往舊造說，謂之五行。……子思作中庸，其發端曰，天命之謂性。注曰，木神則仁，金神則義，火神則禮，水神則智，土神則信。孝經說略同此（玉制正義引）。是子思之遺說也（下言表記以水火土比母於子）……猶董生以五行比臣子學君父。古者鴻範九疇，舉五行傳人事，義未彰著，子思始善傳會，旁有燕齊怪迂之士侈擴其說，以爲神奇，耀世誣人，自子思始，宜哉荀卿以爲譏也。」（子思孟軻五行說）

孟子性論，是中國二千年來儒學之所本，太炎在「辨性」一篇中評曰：

「（孟荀）二家，皆以意根爲性，意根一實也，愛慢悉備，然其用之異形，一以爲善，一以爲惡，皆是也。……孟子以不善非才之罪，孫卿以性無善距孟子，又以治惡化於蒸矯襲厲，悉蔽于一隅矣。告子言性之謂性，……是阿羅耶識也，阿羅耶識者，未始執我，未始執生，不執我則我愛我慢無所起。故曰，無善無不善也。……孟子不悟己之言性與告子之言性者異實，以盛氣與之訟，告子亦無以自明，知其實不能舉其名，故辭爲之詘矣。」（國故論衡，辨性）

（四）關於秦漢以後的學術史

古代思想之興起，以及由古代思想復轉變爲中古宗教，太炎有和西洋哲學史對比的一段話，甚關重要

，他說：

「……道德普及之世，即宗教消鎔之世也。於此有學者出，存其德音，去其神話，而以高尚之理想經總之，以成學說，若中國之孔老，希臘之蘇格拉底，柏拉圖輩，皆以哲學而為宗教之代起者。蘇氏柏氏之學，緣生基督，孔子老子之學，遷為儒學，則哲學復成宗教。……（下所言者，多不能比較，不錄）……中國儒術經董仲舒而成教，至今陽尊陰卑等說，猶為中國通行之俗。」（別錄卷三，無神論）

此論非常清楚。按漢代經師，不出二途，一以箋注訓詁，一以讖緯迷信，後者即具有宗教性質。故太炎說：

「董仲舒以陰陽定法令，垂則博士，神人大巫也，使學者人人碎義逃難，苟得利錄，不識遠略。」（檢論卷三學變）

太炎關於以上二種學術，復詳云：

「六經者，記載之文，非獨立體也。……世學於經，每謂經之訓詁既就，則誦文旁及論語，孝經，孫卿之書，七十子後學者之記，又不闕深，或復明習圖緯，以滑其智。」（思鄉願下）

他復論漢代神仙方道之興起，說：

「墨子枕中五行記，乃漢末劉根所作。……神人素未出陰陽，所謂鄒子之徒，燕齊怪迂之士，與老子縣遠矣。若夫專為祈禱氣禁幻化語術者，又與神仙異流。張陵與魯之徒，託于老子則非，劉根託于墨子則近之矣。……墨子之傳絕于漢，其彙愛尚同天志之說，守城之技，經說之辯皆亡矣，而明鬼獨率循勿替，漢晉後道士，皆其流也。」（黃市道士緣起說）

太炎以漢代神仙方士源自墨子，此或有所託，如五行記是，然既曰託，則神仙之說託于老子者，固與老旨背馳，亦有緣起。至論神仙家出於陰陽家鄒衍之徒，燕齊怪迂之士（亦儒者），頗為的論，故又說：

「方士之道藏，舊無其書，而今箸錄，則曰自天府索越以出。是故老墨之書，盡于諸子中。而漢方士復傳老子玉策、左契諸篇及墨子枕中五行記。……誠玉策左契枕中五行記為真，則緯書必自天府索越以至矣。」（信史上）

復次，漢代學術有兩個優秀傳統，一為司馬遷，班孟堅的史學，一為王充的哲學，這兩支思潮，太炎皆崇奉甚高。關於前者，太炎或云「孔子刪定六經，與太史公班孟堅輩，初無高下」，或云孔子首創家史，厥功第一，其後宏儒接踵，由左邱明而漢代遷固，而劉歆，繼承了中國最優秀的史學傳統（引文見前），他以這是晚世識古，後人知前的寶筏。關於後者，他以理性主義是周秦諸子的有價遺產，由孔子的汎神論至公孟的無神論，源遠流長，然而到了漢代則把此學術傳統斬絕，可稱者僅一王充而已。他說：

「昔者六國並立，游說者務為辯麗，窮閭著書之士，則有儒墨道名四家，義至闕遠；漢興而反，蕭曹皆文法吏，一于敕謹無害，其他卿相，起自介冑，木強人也，卒漢之世，士大夫喜陰陽讖記，以傳經法，其情屈鈍，求如六國諸子者幾亡，一二相如子雲之賦，麗矣不辯也，王充之論，辯矣不能自名其家也。」（信史下）

因此，他在「徵信論下」申論科學方法，以明抽文之樞要，言漢代三統三世之說，是絀于成型，而布算古今之變，無異邪說，使六經之義在理外附會，百家之學以亡。（詳見前引）他以這樣的讖緯之學，謂

之「愚者用之以絕理」，所絕者當是周秦諸子之理性主義了。太炎雖說王充在漢代不能自名其家，然崇章爲「漢代一人」，後世學人亦難逮者，他說：

「華言積而不足以昭事理，故王充始變其術，曰『夫筆著者欲其易曉而難爲，不貴難知而易造，口論務解分而可聽，不務深迂而難睹也』，作爲論衡，趣以正虛妄，審邪背，懷疑之論，分析百端，有所發擿，不避上聖（按指閔孔、刺孟等），漢得一人焉，足以振聵，至于今亦少有能逮者也。然善爲謔芒，摧陷而無樞要，足以持守，……故言辯而無繼。」（學變）

在漢代出一王充，其歷史意義，如戲劇中的反派角色，因爲歷史舞台已經被悲劇主人翁所吞沒，而異端祇有於夾縫中呈露。通過中古史異端是不絕如縷的，然而不能支配「學變」，論衡一書的被禁命運，就說明了這一點，到了清初，才被王船山的卓識所表章出來。太炎所論，大體上是正確的。（此外在原教一文，言「儒家公孟言無鬼，王充阮瞻傳其說，以爲典刑，獨未知變化相嬗之道也。」）

世論太炎頗重魏晉之學，其實不然。按他所論魏晉之學，是比較而言，卽他在諸子學略說中所講的，漢代以來，學術失在汗漫，而無自得，不能如諸子百家「各爲獨立，無援引攀附之事」，故「愈調和者愈失其本真，愈附會者愈違其解故」，其意僅辯說魏晉之學還有些獨立自得的味道，故與其尊崇無人性內容的格式，毋寧推重一點自得解放的思想。故他說：

「漢之世……喜陰陽識記，以傳經法，其情屈鈍；……魏晉以降，稍旁理諸子，玄言之士，次六國而起。訖隋唐又反鈍轉，兩宋經術衰，儒釋分漸，分理湊理，雖不逮魏晉，亦足珍怪。……及明世學術壞爛，求欲如漢博士，且不可得。」（信史下）



由此可知，他以魏晉玄學，「稍勞理諸子」，由漢至明，猶可贊許者，不能如「世人見五朝在帝日漢，國又削弱，因遺其學術行發弗道。」又按太炎稱許魏晉玄學，一由學術的演變上講，以魏晉的懷疑論，含有批判精神，頗重個性而厭束縛：一由學術的內容上講，以魏晉的自由風格，富於理性自得，又頗重名理而張技藝，凡此所論，都與太炎的學術民主思想相聯。關於前者，他說：

「民不堪隘，宕以之奢，奢實生貪，則逾法而無度制，然後何曾淫于嗜味，石崇果于劫略，夏侯湛俊于起居，悠悠風靈，皆冒貨之士，會湛以孝友禮稱也，故曰竊鉤者誅，竊國者爲諸侯，侯之門仁藪存。黎士知不可矯以廉貞，由是屏棄功利，殫殘聖法，以鑄鑿夫，會在易代興廢之間，高節而不降志者，皆陽狂遠人，禮法浸微，則持論又變，其始稱康阮籍之倫，極于非堯舜薄湯武，載其厭也，至導引求神仙，而復崇老莊，玄言自此作矣。諸言形名者，亦一二傅麗道家。老顏崇有似名法，管輅論五行鬼神之情，多發自然，似陰陽家。鮑生好老莊，以爲：『儒稱天生蒸民而樹之君，豈其皇天諄諄然命之？棘矜役御，由乎爭強弱而校智愚，彼蒼天果無事也。古比無君，勝于今世，君臣既立，變化遑滋，養游手之人，長侵削之患，雖有孝茨士階，……以爲美談，所謂盜跖分財，取少爲盜也。或難以賊殺并兼，起于自然，無主將亂。曰、夫民無在公之役，家無輸調之費，內足衣食之用，外無勢利之爭，操杖攻劫，非人情也。……王赫斯怒，陳師鞠旅，推無讎之民，攻無罪之國，殫尸萬計，流血丹野，……忠良見害于內，黎民暴骨于外，豈徒小小爭奪之患邪？藉使桀紂並爲匹夫，性雖凶禽，安得窮其殘淫，屠割天下也？』此其說雖抗如嵇康，固不敢道，近知聖人之所憂患矣。當是時，辯智閑達，浸淫返于九流，用學不師授。」（學變）

魏晉玄學的懷疑論所含有對於現實的諷刺批判者，如太炎以上所引之論，他以其辯智閑達，浸淫返于

九流一點，始加推許而絕。翻奇後者，他說：

「馳說者，不務終始，術以玄學爲詬，其惟大雅推見至隱，知風之自。玄學者，固不與藝術文行括，且翼扶之。昔者阮瞻狂誕不拘，荀勗與論音律，自以弗逮，宗少文達死生分，然能爲金石弄；戴顓地莊周大旨，而制新弄十五部，各何嘗白鶴二聲，以爲一調；殷仲堪能清言，善屬文，醫術亦究眇微；雷次宗周續之皆事沙門慧遠，尤明三禮；關康之散髮被黃巾，申王弼易，而就沙門支僧納，學算眇盡其能，又造禮論十卷；下逮敬儒祖冲之，始定圓率，至今爲繩墨，其經術文最深，而史在文學傳；謝莊善辭賦，顧管製木方文圖，山川地理，各有分理；……夫經莫穹乎禮樂，政莫要乎律令，技莫微乎算術，形莫急乎藥石，五朝諸名士，皆綜之，其旨循虛，其藝控實，故可貴也。凡爲玄學，必要之以名，格之以分，而六藝亦要之以名，格之以分，治尊、審形，度聲則然矣。……自唐以降，玄學絕，六藝方技亦衰。」（五朝學

按太炎所云之「玄學」，並非嚴格意義的 *Met-physics*，其內容即一般的哲學，而自由研究，不拘一宗，則是他所推崇的精神，故這一種研究與文藝科學相互爲功，所謂循虛控實，以名與分爲要領。五朝學術的解放部分，歸結於封建危機一點，所以在清談之中容有一部分向現實抗議的東西，太炎即誇大了這部分。惟五朝學術的厭棄現實的世界觀和諷刺現實的方法論之間卻有裂痕，太炎因貴其名理，頗有估價過高之處，例如他說：

「棲山澤，厭非惠奉參者，非有玄學，不足以自尉薦將，散榮華于酒肉之味，其操不終。五朝有玄學，知與恬交相養而和，理出其性，故騁淫息乎上，蹶競弭乎下，及唐名理蕩蕩……。」（同上）

太炎以「凡論學術，當辨其誠僞」之旨，曾比較魏晉與盛唐之學，謂「魏晉啓明，而府斬其緒」，對於唐儒痛加評斥，他說：

「終唐之世文士，如韓愈、呂溫、柳宗元、劉禹錫、李翱、皇甫湜之倫，皆王勃之徒也，其辭章綺糲不與焉；猶言魏晉浮華，古道湮替，唐世振而復之。不悟魏晉老莊形名之學，覃思自得，亦多矣，……固不以玄言廢也，加其詭經守師，不敢專恣，下逮梁陳，義疏煩猥，而皆篤守舊常，無叛法故，何者？知名理可以意得，世法人事不可以苟誣也。……唐……其後說經，務爲穿鑿，騁助趙匡于春秋，施士道于詩，仲子凌、袁彞、韋彤、韋苞于禮，蔡廣于易，竊蒙于論語，皆自名其學，苟異先儒，而于諸子名理甚疏。韓李之徒，徒能窺見文章華采，未有深達理要與微言者。」（檢論卷四、案書）

太炎對於宋明理學家，猶有乾嘉學者反理學的傳統，但他已經超出漢宋門戶之見，因爲他把「理」分做二種，一爲心性玄理；一爲埭政物理，前者按他說是排遺名相，後者按他說是分析名相。二者是兩個世界，故理爲二元。他一方面以宋儒之理論不可繩以名實，而他方面又病清儒的批評亦屬支離，他說：「宋世高材，心有自得，而言議或西胡，不可繩以名實，發其采摭六籍，以成己義，徒循舊貫，其意固不悉與六籍同指。（改頭換面之說，馬茂叔所受于齋涯者，二程固不能外也，其舉證讀大略，亦庶幾於六經，大學當以賜進士，中庸則沙門契嵩已尚之，而范希文以瘦子厚，蓋習俗所尚入矣。）夫辨析名相，字有封專，豈非二程之所能也；重以性命仁義之訓，自古已燮然破亂矣，不能說觀人物品性，明驗迹狀，而徒參禪講書之故訓，同異之間，實範圍終不遠矣。（如王伯安復舊本大學，于經是也，誠欲究明義理，是豈僞用耶。阮伯元爲性命古訓，于經是也，諸書在經證。言性多踳矣，爾自不能盡宣其說，

是樊然著其要領果安在耶？故以是尊經則善矣，以是盡理則非其所任也。」病人支離而已，支離隨之，惡人玄虛而已之玄虛如故也。」（檢論、卷四、通程）

太炎以爲宋儒不懂名學，而且多爲大學中庸之書所束縛，所以不足以言真理，因真理不必在學庸中。他的立場，是基于一老莊釋氏，以評宋儒，云「言道之情，非鄒魯所能盡也，顧未能方物釋老耳，雖雜釋老何害？」（同上）他解釋程子所述天理謂物則自然，其言人欲則任私之異名，以「定性」爲二程學術之主腦，旁證老釋，間亦有所自得，然而二程畢竟雜無系統，以己意專斷，他說：

「程氏……之書，分條甚衆，集札比冊，未有友紀，應物讎答，莫能定一是。……綜觀二程之所經緯，時或殺雜，亦往往以己意專斷，然大端當以定性書爲主，明其爲主，其他得失可懸衡而定也。」（同上）

太炎對於二程之更大學，以爲有以己意變亂經義的嫌疑，但承認二程「瞻睿不可及」，推許他們「不以圖書變怪之言紛拏，同時不取永叔堯夫，而下與元晦絕遠」，以爲「程叔子經說，蓋本安定，安定篤誠，故叔子亦無專己可怪之論。」（同上）

太炎又有「思鄉原」上下二篇，義趣頗深，全文大體上是一方面批評宋儒，一方面批評清代的公羊學者，以爲飾鄉愿者，當時被人所輕，而飾狂狷者，其弊猶不如規矩寡過之士，他實在是以七十分讚宋儒，而以一百分譏維新派，例如他說：

「鄉原者，多持常訓之士，高者卽師維閩，維閩之學，明以來稍傲蠹，及清佞爲人假借，世益視之輕；然……雖有矯情，未如飾狂狷者甚也。（此謂師法維閩者，若夫歆羨島國，唯強是從，而託王氏之業，

則不足數也。」（思鄉原上）

此其譏諷至明，「所以懲昌狂，檢色貌」，並非真思鄉愿了。所以他又說：

「雋閩所以拙作者，以其生于長吏聞人之間，不更稼穡，不知人情隱曲，故節行不及中庸，徒謹救募過，學君以誠。……程、楊、李、朱者，可謂鄉原之秀，中行則未也。」（同上）

上篇他譏諷了昌狂者，下篇則諷刺着道學家，故他詳辨宋代的氣節，和宋儒程朱之遺沒有關係（引文見第七章，適之猶反此論，以氣節一名歸功宋儒）。他說：

「方東樹之倫不悟，謂近世程朱蕩廢，故處官者多頑鈍。由智士觀之，……其本不在廢程朱，顧政化致之耳。曩令清世諸儒，任武斷如明帝者，雖廢程朱，其臣何遽不抗厲？若清主素不抑志於外國。雖廢程朱，其臣將寧為滅國之計，終不言和？……是故輔存程朱者，將以率乳鄉原，上瞻庸德，令邑有敦誨之賢，野有不二之老，……非欲苟得狂狷，為史書增華也。」（同上，下）

按太炎這兩篇文章甚辯，他把道德與知識分別而言，論知識應別求於史，論道德則程朱之學可使人寡過，這樣看來，太炎之論程朱不過是作為一個宣教士唱一唱道德之歌，醒一醒人之疲倦而已。學程朱者，則比于下棋，收斂一下意志而已。他的話如下：

「立德自情，不自慧，不自慧故雖智如挈瓶，辯如炙穀，無補益，自情故忻望怨慕之用多，好德之厚乃比于士女，衽席之私，變而不見，猶鄉往之。且夫琴瑟，專一不可以聽，日以道德之辯厲人，亦猶調一絃也，方恐倦臥，何力行之望。六籍之文，皆爾雅為博，高者可以絃歌，其次亦有宮徵曲折，文皆記載；而述道德適歷分布雲間，誦之使人愛慕，又轉變而不厭，其漸漬人情深。……若徒誦程朱者，辯智有餘，

圍圍不足動五格，使人業通。雖然，精其業者，反覆而不教，比于圍棋籌算，亦可以使人寡過，要之，能在圍圍門耳。」（下）

「然則如棋一事不作，日月下棋，則運鄉愿亦不知其本分在那裏了，他又說：

「欲令人簡經……然徒欲令敷釋論語，依附集註，鄭重不怠，使學子厭聞，斯則琴瑟專一，不可以聽之效也。夫六籍本以記事，數典不爲立德。……今弗能廣及史傳，而又專于論語集注，其不足化回明矣。」（下）

這樣地思鄉愿，頗爲妙想天開！程朱有知如何以爲情？太炎客觀上把宋儒推出了學問知識之圈外，又不以之高比他所崇章的老莊哲學家，於是和藝人的慰人情緒者同視，藝人是悅人情緒，而程朱則安人情操而已，其專執程朱行道者，本身至多亦不過是一個神其業的棋士，寡過有餘，而要寡能杜門耳。「這種職業，據他在上篇所講，「其玄德高行，閒世拔生，常人莫能從其少驟，相與駭駭，則期理舉，非人民之學問，與著侈品同。按他有「正顏」，「釋戴」二篇，雖說明顏元戴震的實學，可以救宋儒的空虛之病，然猶力言理學可以超出物理而單獨存在，今由他這裏所論講來，所存在的意義，原來是可以使人杜門下棋，寡過謝世罷了。然則「正顏」一篇的開宗明義語，成了正文，「正顏」在客觀上乃是顏元戴震他說的：「明之衰，爲程朱者，痿弛而不用，爲陸王者奇觚而不恆，誦數冥坐與致良知者既不可任，故顏元戴震於他官，以鄉三物者，德行藝也，斯之謂格物。」（正顏）

「釋戴」所云「言欲不可絕，欲當爲理者，斯固隸政之言，非飭身之典，」以震所謂宋儒者，應分別而言，但經過他分別的結果，又如上言，是「通程」一篇的話，是「雖戴」了，他說：

「唯其戴震宜究其義（指荀子正名），明理欲不相外，所以懸衆理民物者，程氏之徒，莫能逮也。」（道經）

而「下」定性之本，又成爲泛文了。這是太炎「分析名相」的路綫，在形式邏輯上雖巧辯，但畢竟忠實於名相，故繞了一個大圈子，仍不肯曲解名相。除了他到了哲學上「排遣名相」，另外開開一個觀念世界，談「樸」固至可貴。

太炎對於程伯子評「定性審衆順衆而無誠」，對於朱子評謂「格物論者博觀而無統」，已近於荀子非思、孟之口吻，至對於明儒卻直截了當，謂「亭林病之，致無餘地」，乃自道其意。他說：

「古者王官散而爲九流，晚世諸子本材性以效王官。前民用程伯子，南面之任也，朱元晦侍從鄉黨之器也，王文成匹夫游俠之材也。」（讓王）

按太炎論宋儒多旁證道家，論王陽明則舉佛典，亦前人所謂「朱子道、陸子禪」的研究。他說：

「姚江非特近於禪宗，亦竊取密嚴之意，特其敷衍門面，猶不得不揚儒抑釋。……自姚江而後，其弟子已倡狂自肆……」（答鐵錘）

他在讓王篇，開首一段，不但非王之專功，而且讓王之學術，可以代表他對於明儒的意見，其文如下

「明儒於越簡有要者，非謂其能從政也，謂敢直其身以行其意也。所惡於狂者，非謂其異聖王，多肆行也，謂其曠弛而內回衷。近魏王艾成之化人，蓋近貴石公大節夫特甚之極，許會之徵，雖空虛若不可以爲據，其理紛駁，人鬻魚罔，猶不足以方物。故程子之經說，荀卿之正名解蔽，其介查察也。夫易言

性道者，言無分域，抱蜀一趣，而自以爲徑省，則非學也，故心術之精者耳。」（議三）

最後，我們看他評論清儒的思想。關於清代學術的概觀，他有「清儒」一篇，扼要序論，多見於本書所引，這裏且另從一個角度來說明。按太炎是一個極端的民族主義者，最反對滿清統治的人，他最怕言致用有利於滿清，所以他對於清代的人物評價第一義，首先是基於反滿一點，以至於他說「學術文史在草野則理，在官府則衰」（說林下），「中國學術自下倡而日益善，自上建之日益衰。」（與王鶴鳴書）我們首先看他對於清代學者的評論，關於王，顧，黃三子，他說：

「季明之遺老，惟王而農（船山）爲最清。寧人（亭林）居華陰，以關中爲天府，其險可守，雖著書不忘兵革之事，其志不就，則推迹百王之制以待後聖，其材高矣；徵辟雖不行，羣盜爲之動容，使虜得假借其名以誑耀天下，欲爲至高，孰與船山榛莽之地與羣胡隔絕者！要有規畫則不得不在都市，王之與顧，未有以相軒輊也。黃太冲（黎洲）以明夷待訪爲名，陳義雖高，將俟虜之下問，……以『黃書』（船山著）種族之義正之，則嗒焉自喪矣！」（說林上，參看其「非黃」一文）

據此，他的評論雖止於一偏，而在當時反滿運動中，頗具膽識，雖不主致用，而致用之學即在於他所謂「草野」中了。所以他常贊草野出身的學者，頗有學術上的平民主義，例如「凌曙賣香，汪紱陶瓦，戴震裨販，汪中傭書，張惠言餓不能具餅餌，及其學術有造，往往陵厲前哲，修名爛然。」（與王鶴鳴書）關於顏元戴震，他別有「正顏」「釋戴」二文，贊成二子反宋儒的精神，（見前引文）他說：

「叔世有大儒二人，一曰顏元，再曰戴震。顏氏明三物出於司徒之官，舉必循禮，與荀卿相似（按太炎尊荀），戴君道性善，爲孟軻之徒，持術雖異，悉詣本於晚周大師（按太炎釋戴文中言戴學採荀子之義



近校宋儒爲得真。戴君生雍正亂世，親見賊渠之遇士民，不循法律，而以洛閩之言相箝（按此指大義覺迷錄等事），……其言絕痛！桑蔭未移，而爲紀昀所假，以其懲艾儒者，旋轉以混華戎之界！」（同上）

按太炎所論顏戴，多崇章他們反滿致用的微旨。他對於吳派後學，因其顯貴，始息江南「嘉遜之風」，深致譏刺，僅於布衣江藩，雖言其漢學師承記，擅吳門而褊心營異已，而言其反理學的宋學淵源記，則有大功。「宋學記甚確略，所錄止於窮閭苦行，排擯南方諸浮華士，而任滿洲一命以上，財有政治聲聞，卽棄不載，詭彈黃顧，令人人知其非清民；諸言性與天道，誦法堯舜禹，捐諸夏仕貉戎者，始不敢攀捫宋學，以矜愚子，故其書見嫉於佞人，適可以嗣春秋，方大史也！」（說林下）

關於戴望，章其述顏元之學，集晚明故事，而詆其今文學之影響，他說：

「戴望治公羊春秋，視先戴則不相逮，中更喪亂，寄食于大盜曾氏之門。然其縉述顏氏學記，又喜集晚明故事，言中倫，行中慮，柳下少連之儕也。望不求任，而其學流傳于湖南嶺廣間，至使浮競之士，延緣緒言，以成『新學僞經』之說，彼以處士而譴劉歆可也，爲胡之國師可以議莽之國師乎！」（說林上，在「小過」一篇中復稱贊戴望與孫貽讓二人有種族思想）

這是太炎譏諷康氏最顯明的地方，此外在學術意義上，他很少直接提到有爲之名，而批評所指則多暗示着有爲。在清代經學上，他首先對於乾嘉古今文學分別批評，其次把他當時所見之諸家分列五等，而不列於等者，則暗示康氏。他說：

「近世經師，……審名實一也，重左證二也，戒妄牽三也，守凡例四也，斷情感五也，汰華辭六也。」

者不具，而能成經師者，天下無有。學者往往崇尊其師，而戴江之徒，義有未安，彈劾糾劾，雖曰無所避。蘇淵惠學，此風少衰。常州莊、劉之遺諸，不稗偽，惟朋黨比局是務。以戴學爲權，而辨其等差。吾生所見，凡有五第：研精故訓而不支，博考事實而不亂，文理密察，發前修所未見，每一變，泰山不移，若無清俞先生，定海黃以周，瑞安孫詒讓，此其上也；守一家之學，爲之疏通，證明文句，隱沒鉤深，而致之顯，……若善化皮錫瑞，此其次也（按太炎有評皮氏三書）；已無心得，亦無以發前人隱蘊，而通知法式，能辨真妄，比輯章句，秩如有條，不濫以俗儒狂夫之說，若長沙王先謙，此其次也；高瞻而遠，而過於實證，侈談大義，而雜以夸言，務爲華妙，以悅文人，相其文實，不出僻人說經之域，若丹徒莊忠誠，湘潭王闈運，又其次也；歸命素王，以其言爲無不包絡，未來之事如指諸龜，瀛海之大，如觀掌上，其說經也，略法今文而不通其條貫，一字之近於譯文者以爲重寶，使經典爲圖書符命，若井研廖平，又其次也。雖然，說經者，明其是非，無所於黨，最上者固容小小疏漏，而下者亦非無微末蟻子之得也，故曰：與其述而廢之也，寧過而存之。使左道亂政之說爲虜廷所假借，至于錮其人，燒其書，則肉食者之罪，上通於斗極！」（說林下）

太炎此文，因酷愛荀子，無意中成了荀子「非十二子」之現代化作品，而太炎之非今文諸子，亦於此可見一般。他批評今文家所依據的理論，即古文家的六條法度或戴學的標準。按太炎對於最荒唐的廖平，猶云「余見廖平說經，善分別古今，蓋惠戴凌劉所不能上，然其餘誣謬猥衆。」（文錄，程師篇，按所云分別古今，即廖氏之第一期思想）然而對於有爲，則常不提其名，同篇即云「向者有自擬仲尼以惑稠人者，其緒則不可長。夫不好擺勢，何部黨之造，說有符驗，何異端之詭，行中禮樂，何聖人之擬？向之人獨

「以名世自位，固不爲學，故愚者波蕩從之。夫趨于致用，不趨于求是，可以浮說致人；趨于求是，不趨于致用，左證有事，攻守有法，非誠說釋則不爲服也。若夫九流之部，各有藝極，猶水火相濟，亦以相生，不以儒言爲式，非所以爲忠也。」（同上）

由此看來太炎所非「致用」者，多指學以干祿。因此主張與其傳會經文，就爲致用，不如研究歷史與名法以謀實在的利弊興革，亦無賴于專定一宗，他有一處直提到康氏而評說：

「康有爲善傳會，媚以撥亂之說。……海內始彬彬然向風，其實自欺，誠致用，不如稽史識形名者多矣。學者在辨名實情僞，雖致用不足尙，雖無用不足卑。古之學者學爲存也，今之學者學爲匠也，爲存者南面之術，觀世質文而已矣，爲匠者必有規矩繩墨，模形惟肖，審諦如帝，用彌天地，而不求是則絕之。」（文錄二、與王鶴鳴書）

按太炎此論，已經不同於乾嘉學者所謂之「實事求是」；僅限於文字訓詁間的是非，實在進一步提倡理性主義，繼承船山所謂大匠聖人的作器述器成器之說，「求是」爲學者之起碼條件，而對於改良主義者卑躬屈節，急進功利，而謀「百日」之短見爲用，痛加詆斥。故太炎之爲最後的樸學大師，有其時代的新意義，他於求是與致用二者，就不是清初的經世致用，亦不是乾嘉的實事求是，更不是今文家的一尊致用，而是抽史以明因果，尊思以尊理性，舉古今中外之學術，或論驗實或論理要，參伍時代，抑揚短長，掃除穿鑿傳會，打破墨守古法，在清末學者中卓然凌厲前著，猶高人一等。其主觀上謂「上天以國粹付余」，「國故民紀，絕於余書」之名士氣概，自不可免，而謂「管仲財物，恢明而光大之懷」，實未可忽視。他和一般學者的樸學理解不同，他說：

速讀良書

「遵守師法」中辨精單愚，信非季平、長素之儕矣；然與鄙見復有大相徑庭者。其治小學，重形體而輕聲類，徒以江戴段王陳義已具，不欲承其末流，故轉以本義本原爲據；……若守此不進，而欲發明舊籍，則沾滯而鮮通接（以上言文字學）。……周孔以逮今茲，載祀數十，政俗迭變，凡諸法式，豈可施于輓近，故說經者，所以存古，非以是適今也。先人手澤，貽之子孫，雖污垢傳者，猶見寶貴，若曰盡善則非也。禮經一十七篇，守之貴族，不下庶人。皇漢迄今，政在專制，當代不行之禮，于今無用之儀，而欲肆之郡國，漸及鄉遂，何異寧人欲變今時之語返諸三代古音乎？毛詩、春秋、論語、荀卿之錄（按論語之下不提孟子），經紀人倫，平章百姓，訓辭深遠，宜爲典常；然人事百端，變易未艾，或非或是，積久漸明，豈可定一尊于先聖？（按以上言經學）春秋三統三世之說，無慮陳其概略，天倪定分，固不周知，豈有百世之前，務凡起例，以待後人遵其格令者？故知通經致用，特漢儒所以干祿，過崇前聖，推爲萬能，則適爲桎梏矣！僕以素王修史，實與遷固不殊，惟體例爲善耳。百工制器，因者易而創者難。世無孔公，史法不著（按太炎贊孔子爲良史）。尙書五家，年月闕絕，周尊舊記，楚雜失倫，宣尼一出，而百國寶書，和會于左氏，邦國殊政，世系異宗，民子何居，工自誰作，復著之國語世本，紛者就理，暗者得昭，遷固鑿材，舍是則無所法。此作者所以稱聖也，何取三科九旨之紛紛者乎！……不見古人，我心蘊結，則故書雅記之所以當治，非謂是非益於斯也。（按以上言史學）……說異前師，必以經記舊文爲證，非雜取時俗事狀，以更師說者，漢世尙然，況在今日，中國尙然，況在異域。中西學術，本無通塗，適有會合，亦莊周所謂射者非前期而中也。今徒引泰西以徵經說，有異宋儒以禪學說經亦？夫驗實則西長而中短，冥極理要，釋迦是孔父非矣；九流諸子，自名其家；無妨隨義抑揚，以意取捨（以上按言中西百家之學）。乃者以苦齋

箋注六藝，局在規董，而強相皮傅，以爲調人，則祇形穿鑿耳。稽古之道，略爲寫真，修短黑白，期於肖形而止，使妍者媚則失矣，使媷者妍亦未得也。及夫先天八卦，河洛偽圖，方士妄言，情僞較著，而復援引其說，則違於師法甚矣！（按以上言方法論，頗帶客觀主義的認識論）」（文錄二、論樸學書）

按此書可謂太炎對於文字學、經學、史學、中西百家之學，邏輯學之總的自述，言文字學主發明而不拘守十四博士之陋，言經學主存古而非以之適今，尤反對定於一尊，言史學主明流變而反對大義微言之說，言中西百家之學注長短取捨，反對似是而非的傅會，言方法論主名理，反對主觀妄說，凡此皆理性論的本質，在當時是光輝的言論。

## 第九節 太炎的政論

太炎的政論，充滿了和當時改良立憲派的鬥爭，通過了經、史、名、法、宗教、學術史等沒有，處不包圍着針對變法派的理論而立說，這是他的最光輝的民主精神。我們祇分兩點，說明他的民主主義者的本質，第一為排滿革命，第二在直接民權。

第一、他這一部分言論，如所著中華民國解，討滿州檄，排滿平議，駁康有為論革命書等都屬之。在排滿平議中，他說：

「或曰、若政府已返漢族，而癸辛桓靈之君，林甫俊臣之吏，其遂置諸？應之曰，是亦革命而已！然其事既非今時所有，安用喋喋多言為！凡主義者，非自天降，非自地出，非摭於學說所成，非冥心獨念所成，正以見有其事，則以此主義對治之耳。其事非有，而空設一主義，則等于浮瀆其事。……故漢族之有暴君酷吏，非今日所論也。就此見事之中，而復有鉅細緩急者，是故政治得失，外交善敗，亦姑棄捐弗道，舉一綱而衆目張，惟排滿為其先務：此真實切事之主義，所以異于夸大殉名主義矣。」

太炎關於種族革命的言論，多理直氣壯之詞，且在邏輯上講來，除把理想與事實分別而言外，頗高揚具體的真理，例如他又說：

「人之思想無方，而行事則取其切近。如余所念，雖無政府主義，猶非為高尚也。高尚者在并人類衆生而盡絕之，則思想之輪廓在是矣。然舉其切近可行者猶不得不退就民族主義。民族主義，非偏為人羣說法，顧專為漢人說法耳。夫排滿洲即排強種矣，排清主即王權矣。譬如言捕獅子，則不別以捕猛獸為名

，何以故？聞獅子之名，而猛獸在是故。然必舉具體之滿洲清主，而不舉抽象之強種王權者，強種王權其名無限，滿洲清主其名有限。……苟取無限之名以爲旌幟，則中國之事猶在後，而所欲先攻者乃在他矣！……理想雖無涯岸，人類本爲時間空間所限，勢不得以自在游行。余向者所稱說，固非以民族主義自割而已，人我法我，猶謂當一切除之，雖獨唱寡和，然猶不憚煩辭，冀導人心於光大高明之路，乃至切指事情，則仍以排滿爲先務，然則理可頓悟，事不頓除，其塗徑曷能強一耶？」（別錄一、復仇是非論）

此等具體的理論在今日猶可回味。他在當時被痛快淋漓的言論，是和維新派的辯論，舉一例如如下：

「滿洲之亡，不亡於漢人，或亡於他族，則漢亦與之同盡。非變形新黨之咎，而誰咎哉？若吾黨之狂狷者不疾趣以期光復，日月逝矣，高材捷足者將先之！」（箴新黨論）

復次，太炎並非一個狹義的國家主義者，他的種族革命論實是在當時民主主義者的行動綱領。至於他的民主制度認識，更含有直接民權的意義，不以推倒滿清，建立最形式而無人民性的政府爲已足，且關於取法歐美，亦首先主張批判的接收，更不能附會曲解歷史，他說：

「異域有民選之主，中土號其政曰共和，其實與周召殊流，而妄者復又文致禪讓。案民選者，上世中夏未有其事。……觀孟荀所論，段灼所譏，事之荒唐淫僞者莫過於禪讓，曷爲以民主選舉下比耶？……（以下引史說明從略）」（檢論、卷六、正義）

當時康有爲把美國瑞士的民主制度，認爲大同在一國內已經實現，祇差一步聯合了。太炎不然，他有一篇「代議然否論」，可稱名文，他首先說：

「議者欲……合泰西立憲之制，庸不若且沾沾規日本……民有貴族黎庶之分，與其效立憲而使民有貴族黎庶之分，不如王者一人秉權於上……民得得以紓其死……西方諸國，上者黎侯，下者地主平民，皆不得與抗禮，其廢君主立憲統者，以貧富為名分，若天澤冠履然，彼其與印度興亡雖異，以階級限民則同。」

以此，他批評代議制度，痛斥以財產納稅為標準之選舉法至詳，他的結論云：「選舉法行，則上品無寒門，而下品無膏粱，名曰國會，實為姦府，徒為有力者傳其羽翼，使得臆賤齊民，甚無謂也。」

論憲法主張的民主制度，令人謂之「直接民權」，他所謂「就賦稅計，函胡以詢議員，不如分畫以詢齊民也……此政體者，謂之共和，斯諸實之共和矣……大抵建國設官，惟循民之故，期於使民平夷安穩，不謂於代議。」他的直接民權主張，必然要論到土地制度，以補充民主內容，這在上面他論法制一節已見其梗概，他在此文又說：

「達西諸國，其議院始牙孽，本為徵稅，而稅實出於地主，既有地主，一人足以攝千萬人，是故就此言之，不必與我之佃客議也。中國土田農園……逮地權平均以後，全國無地主矣，豈有一人足以表六十萬之七百人表四萬萬人者？」

「根本的問題，民主制度必須廢除土地獨佔，他說：

「銀錢之數，不使富者去無孑孓前功以坐大也。田不自耕者不得有，牧不自驅築者不得有，山林場圃不自殖藝者不得有，鹽田池井不自煮蒸者不得有，曠土不建築穿治者不得有，不使梟雄擁地以自殖也，官



管設工場，……使役庸於商人者窮則有所歸也，在官者身及父子，皆不得兼營工商，……是皆所以抑富強振貧弱也；夫如是則君權可制矣，民困可息矣，又奚數數然摹效代議，惟恐或失為？」

他是一個了解中山先生的平均地權主張的，他以平均地權與民主制度結合而論，可見可驚！這樣的民權制度，他才說：

「凡制法律，不自政府定之，不自豪石定之，令明習法律者與通遠歷史周知民間利病之士，參伍定之。」

此文關於制定法律的種種要則，言之綦詳，尤注意於康潔政府與人民自由二點，讀去這篇文章，使人覺得他不是一個書生，而是清末民初的一位農民民主主義思想家。

「太裔濤實於民法的內容，常對於仿效西法之形式者痛加斥責，故他說：『實空圖文數，亦其類也。』」

「世人之往見歐洲日本皆以立憲稍致清平，以為四海同流，中國必不能例外，是但知空間之相同，而不知時間之相異，其亦疏繆甚矣。……以中國之地廣人稠，而選舉議員，五萬而只計數得八千人，而高而一，則當得四千人。……若以一千四百州縣各選一人，則是二十八萬五千人，而僅其數與議員之數與民數相去既甚闊疏，則必不足以知民隱，且得選既少，則被選者必在顯貴官宦家，而無窮之縣有去其一令四十而以其士著志命儒之京師，此庸有異於專制者哉？……於國之富強無益也，於民之利病無與也。徒令豪

時得志，苞苴橫流，則有黨援，吏依門戶，士駕輩競，民皆顧煩，選舉法以為知微審察者，若以日來立憲

以為有效者，彼被癩行憲政之歲與戰勝中國之歲，相去才五稔耳，縱能收效，必不迅速至……况自立憲

以來，歲才三寸，諸議員貪叨，醜態外播。腐敗已漸於內，徒以文明名號騙與腐敗從卒以去，不蓋十年

，必與西班牙輩同其淪落，此無待龜筮而知者。犬養毅不悟其非，又欲以是貶禍中國，斯猶豎陽獻酒，蓋適以斃之也！」（別錄二、記政聞社員大會破壞狀）。

按太炎此文寫於丁未，即光緒三十三年（一九〇七年），距日本侵華不到三十年；距珍珠港事變不及四十年，其自斃而走向西班牙的沒落者，太炎言之正中，一個半封建的基地上而建立的近代國家，不過改良的途徑，離民主內容甚遠，故太炎批評維新派之繆於時間，不能知微審勢，尋求富有民主內容的直接民權制，而祇迷於形式立憲，論斷至確。在科學上講來，中國落在日未維新之後，沒有改良的路徑了，「時聞」在中國歷史上，不但要駕乎日本維新，而且要如中山先生所示「駕乎歐美的民權而上」。太炎所論，「洵美且仁」，其所至，歸因於他的理性主義，今錄其「創造」之說如下：

「溫故而知新，可以爲師矣。師者未足爲述者也，制法謂之作，因其法能充實之謂之述，守其成，聞見過弟子，有比次之功，謂之師。以師爲作述者，則作述陋，以作述者責師，則師困。……世變亟，一國之學或不足備教授，又旁采他方之學，易國視之若奇儼然，傳授亦鈔次故言，未有增益，黠者或顛例比輯之，幸弟子莫理其本，則竊他人以成己，東方之博士皆是也！……世無作述者，則師說千年無所進，雖有變復，非矯亂則奇袤也。取於他國，則終身爲寫官，知作述者與師不可相無而不可同職也，則功分定矣。……愚日有自擬仲尼。（按指康氏），以惑樹人者，其緒不可長。……九流之部各有藝極，猶水火相滅，亦以相生，不專以儒言爲式，非所以爲患也！」（釋師）

總之，凡太炎的社會科學方面的論著，都依據於嚴密的方法，而以辯析名理，察於人文，他時謂「智者以速理而灑落，愚者以懷疑而依違」，這是貫通於他的人文思想的系統性的。雖於今文有偏愛的聲任

公亦不能不驚服他是「一條理縝密之人」。

## 第十六章 反映十九世紀末葉社會全貌底太炎哲

### 學思想

#### 第一節 緒說

太炎在近代中國學術史上，是自成宗派的巨人，其影響之大，盡人而知，但是，無論生前或死後，人們（甚至其直接間接的弟子們）所注意於章氏的，是他的經學，小學，和文章，以及他的革命逸事等等，至於他的哲學思想，則幾乎無人過問。

這種情況，不能不說是一件值得遺憾的事。因為在我們看來，經學上的家法，小學上的論斷，文章上的作風與氣派，政論及革命上的主張與鬥爭，分析到最後，都有哲學觀點作最高的原理，作立論的根據和判斷的基準。在一般原則上看來是如此，不應章氏獨爲例外。關於這一點，不妨先舉例以作證明。

章氏是經古文學派的近代大師。在說林下里，他曾提出經師必具的六個基本條件，並舉例說明此派的學風如左：

『近世經師，皆取是爲法：審名實，一也；重左證，二也；戒妄牽，三也；守凡例，四也；漸情

感，五也，決華辭，六也，六者不具而能成經者，天下無有。學者往往崇尊其師，而江戴之徒，亦有未安，彈射糾發，雖亦無所避。」（太炎文錄初編卷一第一一七至一二八頁）

凡稍知哲學者，都可以從章氏的經學家法中，看出他是導源於實證主義的零觀方法論，在這里，并且也顯示著「對象決定方法」以及素樸的「求是」精神。

章氏的經學與哲學之關係如此。其小學，文章，及政論與革命等方面的主義，也可由此類推而知。然而，我們評價章氏的哲學思想，却用不着從他各種具體研究的字縫里來推論，抽繹，在一部章氏叢書中（本文所引頁數均據浙江圖書館校刊本），其直接論證哲學問題的整冊，整篇，及章節，實已多不勝舉。具體言之，在一般哲學上，章氏所談到的，計有哲學定義問題，宇宙根源問題，名實（思維與存在）問題，時空問題，有無問題，質量問題，高級形態與低級形態問題，本質與現象問題，法基非（真理與謬誤）問題，感覺與思維問題，因果問題，差別與同一問題，有神與無神問題等。在中國哲學史上，章氏則上自老莊孔墨荀韓諸子，中經漢魏六朝唐宋明清各家，下抵公羊學派的康有為與譚嗣同，以及嚴幾道等，均有評判。關於西洋哲學，在古代則談及希臘的埃里亞學派，斯多學派，以及蘇格拉底，柏拉圖，亞里士多德，伊壁鳩魯等；在近代則舉凡康德，費希特，黑格爾，叔本華，尼采，培根，休謨，巴克萊，萊布尼茲，穆勒，達爾文，黑衛黎，斯賓塞爾，笛加爾，以及斯賓諾沙等人的著作，無不稱引。關於印度哲學，則吠檀多，波羅門，勝論，數論各宗，華法，華嚴，涅槃，瑜珈諸經，均隨文引入，對世親，無著之書，尤為贊佩。這種運用古今中外的學術，揉合而成一家言的哲學體系，在近世他是第一個博學深思的人。所有這些資料，才是我們評價章氏哲學思想的依據。

## 第二節 哲學家章太炎的剪影及其時代特性

我們既然要評價章太炎的哲學思想，則當作哲學家的他，似乎應先描繪出一個輪廓，作為進一步詳細認識的準備。

首先，我們要談起的，就是章氏的經生氣氛的高自期許。其自己期許之高，與其狂士風的傲慢夸大，是相互滲透着的。他在癸卯獄中日記里，曾經說過這樣的話：

「上天以國粹付余。自炳麟之初生，迄於今茲，三十有六歲。鳳鳥不至，河不出圖。……懷未得遂，累於國仇。……支那闕碩壯美之學，而遂斬其統緒。國故民紀，絕於余手，是則余之罪也。」（太炎文錄初編卷一第一四五至一四六頁）

章氏是這樣的自命不凡，自居為天縱之聖，自己的存亡關連着聖人道統和國故民紀的絕續！像這樣高自位置，恐怕也祇有孟軻，韓愈，康有為等，差堪比擬。

其次，我們要對於章氏這樣自負，略加分辨。章氏的自負心，和他在哲學上的自覺到的空前的歷史使命，極有關係，在劉漢徽言里（第七二至七四頁），章氏曾自述其哲學思想的發展歷程如左：

「少時治經，僅守樸學，……嘗博觀諸子，……獨於荀卿韓非所說，謂不可易，……繼閱佛藏，涉獵華嚴華法涅槃諸經，……及閃繫上海，三歲不覲，專修慈氏世親書，此一術也，以分析名相始，以排遺名相終，從入之途，與平生樸學相似，……解此以還，乃達大乘深趣。……既出獄，東走日本

，盡瘁光復之業，……旁覽彼士所譯希臘德意志哲人之書。時有概述鄔波尼沙陀及檳吠多哲學者，不能詳，從印度學者資問。……卻後爲諸生說莊子，間以郭義數釋，多不愜心，且夕比度，遂有所得；躡居深觀，而釋齊物，乃與瑜珈華嚴相會。……癸甲之際，厄於龍泉，始玩爻象，重縮論語，……至於程朱陸王諸儒，終未足以壓望。頃來重譯莊書，矚覽齊物，芒刃不頓，而節族有間。」

由此可知，章氏在哲學研究上，是通過了非常迂迴而多角的道程，最後又重返于莊子的。但是，在我們看來，尤其重要的是，章氏依據自己研究而發現的自覺與自負。接着，他以結論的形式說道：

「凡古今政俗之消息，社會都野之情況，華梵聖哲之義歸，東西學人之所說，拘者執筌而辭遁，短者執中而居間，卒之魯莽滅裂，而調和之效終未可觀；譬彼侏儒，鮮遘于兩大之間，無術甚矣。余則採齊物以解紛，明天倪以爲量，割制大理，莫不孫願。……漢宋爭執，焉用調人？……執筌之見，不離天倪，稍以天倪，則妄自破而紛亦解。所謂無物不然，無物不可，豈專爲圓滑無所裁量者乎？自揣平生學術，始則轉俗成眞，終乃回眞向俗。……漢秦以來，依違于彼是之間，局促于一曲之內，蓋未嘗視是也。若乃昔人所誦：專志精微，反致陸沈，窮研調話，遂成無用者，余雖無驥，固足以雪斯恥。」

這樣看來，章氏所自覺到的哲學的歷史使命，簡直是要「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平」（張橋渠語）。既然在哲學上具有了這等抱負，則他之自命爲天縱之聖，又何足怪？

最後，我們要知道，前引的割漢微言一書，咸于民國六年，乃吳承仕先生筆錄章氏「上義」一百六十首而成。所以從章氏的自述中，我們不但看見了他的哲學思想的發展過程，不但看見了他的自命不凡的

最後根據，並且也看見了他的在哲學上的最高結論。在這里，爲要加深讀者章氏對哲學思想的印象，且由左列三點，以構成當作哲學家看的章太炎氏的一幅剪影：

(A) 研究方法：「始則轉俗成眞，終乃回眞向俗」。或者說是「以分析名相始，以排遣名相終」的方法。

(B) 體系精髓：「辨齊物以解紛，明天倪以爲量，割制大理，莫不孫順」。

(C) 自負使命：終結「漢宋爭執」，打破「秦漢以來，依違于彼是之間，局促于一曲之內」的僵化局面，更進而統一「華梵聖哲之義諦，東西學人之所說」。

這就是太炎哲學思想的輪廓。

這就是哲學家太炎的剪影。

然而，「輪廓」或「剪影」，究竟是過分簡略，所以我們便不得不以此爲出發點，進而展開更具體的分析與全面性的把握。

他的哲學剪影，是有晚清時代的「折散社會」來說明的，當時中華老太婆一方面貧弱的搖搖欲墜，另一面又新生着偉大農民力量躍躍欲試。而農民獨立地走上了歷史舞台，英勇地羣起拆散封建的神祕存在。遺和十七世紀不同的地方，是在於十七世紀在夢中設計安排自己的未來社會的圖案；而十九世紀末葉則是以羣體的力量走上現實變革的舞台。中國農民在這時是真正擔負起了近代民主的任務，但他們走進歷史的舞台卻是一個「折散時代」，他們不知道亦不可能自己安排自己的社會，因而他們提出的問題並不是在他們身上能夠解答的問題。



太炎就在這裏開始他的學活術動，他對於極大極微的宇宙，人生，社會問題，表現出自我橫衝的獨行孤見，在中國思想史上這樣有人格性的創造，實在數不上幾人。他的筆鋒掃蕩古今的氣魄正套於他的古色古香的文字形式中，好像一個拿鋤頭的農民樸素地反抗滿清封建的淫威，不分彼此，不講策略，硬轉歷史的車輪一般。農民在反滿清戰爭中，直感着反抗暴政，同時亦幻想着自己古來祖宗寶貴的自給自足的樂園，他們如果逢見鐵路和電桿則一樣地羣起抗爭，企圖破壞。太炎一方面「累于國仇」，他方面「天以國粹付余」的精神，正是在思想上的農民氣派。

太炎的哲學方法最爲敏利，批判的方法尤其刻辣，這正是一種「拆散」的固有精神，他在「以分析名相始」的時候，放出了光芒確可迫人，然而他同時「以排遺名相終」的時候，則皈依我佛，放棄新的一切「安排」之遠計，而似於托爾斯泰式的慰藉，把歷史的前景放任，這豈不是太炎成爲十九世紀末葉中國社會的一面鏡子了麼？

太炎在打破傳統的依違局促研究的時候，非常英勇，然而他在建立他的哲學體系時，則又皈依莊生，看來是矛盾的，然這矛盾正是當時農民獨立活動於不可解決的矛盾中之思想縮影！至於他的哲學，可以說是一種附保留的唯心論，因爲他把宇宙分成真俗二界，在俗界是從物質經驗出發，到了真界則要從心識出發了。然而俗界諷刺了真界。

### 第二節 哲學定義中的兩個反對契機

我們研究章氏的哲學思想，應從他的哲學定義開始，在某種意義上，是有些方便的。因為所謂定義，在哲學本身上雖然無關重要，而一個哲學家的哲學思想如何，却往往從他對於哲學所下的定義上，簡單明顯的透露出來。

章氏在明見的開端上，關於「哲學是什麼」這一體非常平風的入門問題，曾經提出獨創的解答。他說：「九流皆言『道』。……白羅門書謂之『陀爾奢那』，此則言『見』。自宋始言『道學』。『理學』、『心學』皆分別之名，今又通言『哲學』矣。『道學』者，局于一家；『哲學』者，符不雅，故縉紳先生難言之。……故予名之曰『見』者，是葱嶺以南之典言也，見無符驗，知一而不通類，謂之『蔽』（釋氏所謂「倒見」見取）；誠有所見，無所凝滯，謂之『智』（釋氏所謂「正見」見諦）」（國故論衡下卷第一三八頁）。

在右述的章氏的哲學定義中，實已包含着章氏全部哲學思想的基本性格。這就是，通過了「格義」的方法，一方面在「哲學」這一概念的理解中，表現了天才的洞察；而同時却也在另一方面顯示着他的哲學思想的唯心論的本質。

正因為這一定義如此重要，所以我們便想在這裡稍微逗留一下，就章氏哲學思想基本性格的萌芽形態

予以人工的放大，并略事分析與批評，預先替我們此後的研討奠定根基。

在這里，我們想提左列三點說明：

第一，理解「格義」，是理解章氏哲學思想的前提，所以我們應首先說明此點。所謂「格義」，據近人陳寅恪先生的研究，係開始于魏晉，當時支遁道安等講說佛經，曾引外典（如莊子等書）為連類，比附解明以通其義，這就是所謂格義方法的原義。（見中央研究院歷史語言研究所集刊慶祝蔡元培先生六十五歲紀念論文集），這種方法，到清末又復盛行。不過清末的這種「格義」，已不限于佛典，舉凡歐洲的哲學和科學，都與中國的經書子書引為連類，相互對話，如像康有為梁啟超譚嗣同以及嚴幾道等，均喜用此法，故一時至有「梁熱力」「譚以太」的評語。由知可知，「格義」在清末，已經形成了學術論著的一種非常摩登的作風與氣派。章氏在這種風氣影響之下，遂亦用「格義」方法以表現哲學思想。于此，我們可用左列幾項資料以為實證：

「自縱橫陰陽家以外，始徵臧史，至齊稷下，晚及韓子，……以浮屠為天下樞，往往可比合。然……文儒者所蔽之曰，是固不可以合。夫……馬鳴無箸皆人也，而九流亦人也，以人言道，何故不可合？」（明見國故論衡下卷第一三八頁）

「（唐世沙門多謂）莊生不達唯心之理。詳此所謂成心，即是識中種子。德充府所言「靈府」，即是陀那識。阿羅耶譯言「臧」，阿陀那譯言「持」，義密合。且其言「持」，言「業」，言「不舍」，非獨與大乘義趣相符，名相亦適相應。雖以玄奘窺基之辯，何能強立異同哉？」（齊物論釋第六

○頁）

一名言之中，理相爲世宇所同，故老莊孔佛之言，轉譯無異；事相爲國土所別，自無相同之勢矣。」「（★讀微言第二八頁）

正國章氏使用「格義」方法，故其所表現的哲學思想，遂賦有一種濃厚的佛經氣氛；其哲學著作的難讀，當亦爲未能被人們普遍注意的原因之一。并且，章氏的「格義」，亦實寓有提倡佛教哲學的用意。這一點，他自己也直認不諱。在人無我論空會說：

「余前作建立宗教論，內地同志或謂佛密梵語，暗昧難解，不甚適于衆生。……竊以：……震且雖衰，碩學膚敏之士猶不遽絕，一二名詞，豈遂爲其障礙？若欲取諧時俗，則非獨內典爲然，它書亦多難解者。苟取便宜，失其本義，所不爲也。至所以提倡佛學者，則自有說：民德衰頹，于今爲甚，姬孔遺言，無復挽回之力，卽理學亦不足以持世。且世說日新，智慧增長，而主張競爭者流入爲正法論，主張功利者流入順世外道。惡慧既深，道德日敗，矯弊者乃憬然于宗教之不可泯絕。……自非法相之理，華嚴之行，不能制惡見而清汙俗。若夫春秋遺訓，顏戴緒言，于社會制裁則有力，以言道德，則纔足以相輔，使無大乘以爲維綱，則春秋亦摩挲法典，顏戴亦順世外道也。拳拳之心，獨在此耳，至如譚氏仁學之說，拉雜失論，有同夢寢，則非所敢聞矣。」（太炎文錄初編別錄卷三第四一至四二頁）

以上就是章氏哲學中「格義」方法的全部。我們理解了「格義」在章氏哲學中的重要地位，那就不但握住了他以白羅門書的陀爾奢那（見）訓釋哲學定義的根源，卽其全部哲學思想的根本內容與表現形式上的佛學性格，也可以由此而得到解明。

第二，章氏在哲學上，尤其在中國哲學史上，頗多獨創的天才見解（此點另有專節詳論），此在前述的哲學定義中，即已透露其光芒。因為直到最近，還有人以為「中國一向只有理學而無哲學」（商務印書館中國文化史叢書賈魯著中國理學史），而章氏則堅決肯定九流所謂道，宋儒所謂「道學」，「理學」，「心學」以及今日所謂哲學等名，在本質上為同義語。在中國哲學史的研究中，章氏先提出這一見解的，實以章氏為第一人；在這一判斷中也確乎顯示着章氏的天才的洞察。至我們所以高調章氏這一判斷，則是因為中國歷代哲學家所說的「道器」問題，或「理氣」問題，本質上和近代哲學上的最高問題，即所謂「思維與存在」關係問題為同一範疇，亦即是說，除了字面而外，實無區別。這一個根本大問題，在中國哲學史上之被提起，被討論，一般是採取着左列的形式：

(A) 道決定器呢？還是器決定道？

(B) 理先氣後呢？還是先氣而後有理？

(C) 理在吾心呢？還是理在事中？

(D) 心即理呢？還是理為客觀事物所固有或所涵蘊的客觀獨立存在的法則？

(E) 窮理的方法在于致吾心之良知呢？還是在于即凡天下之物而益窮之，或所謂格物以致知？

在中國哲學史上，如此提起并爭辯這一問題，宋以前尚處於隱蔽狀態，而自宋至清，則以迫脅的姿勢出現，形成了一條紅線，而使得每個哲學家都沒有方法從此騰空跳過。由於對這個問題的解答不同，中國的哲學家也和世界的哲學家一樣，被劃分為兩大陣營。這就是說：

(A) 唯心論者肯定了前半段，而唯物論者則肯定着後半段；

(B) 動搖於二者之間的，是二元論者歸根又是唯心論者；

(C) 表面上故意迴避這一問題，而暗中仍偷偷摸摸有其主張的，則是「怕羞」的唯心論者，或「怕羞」的唯物論者。

誠然清初的哲學家，如顏習齋傅青生，清中葉學者如戴東原等，都曾明白攻擊過所謂「理學」；但是，客觀上他們所反對的，並不是理學一般，而乃是舊有的唯心論的理學。正因如此，所以他們便一方面反對着宋儒的理學，而在另一方面卻又對角綫的建立起自己的新的哲學。他們這種新的理學，和儒學的舊理學比較起來，確乎具有着唯物論的傾向，或者說大體上是屬於唯物論陣營的。關於這一點，近人馮友蘭先生曾說：

「明清諸反程朱者，如王船山顏習齋等，雖反程朱之理學，而仍亦講理；其所講之理，亦即程朱所講者。他們所以反對程朱者，即以爲程朱所講之理，「如有物焉」，在于「事上」，而他們則以爲理卽事物之理，不在「事上」而在「事中」。……今須指出者，卽此等反理學之人，亦並非不講理也。」（新理學第七七頁）

按馮氏爲客觀唯心論者，而此處所說，則甚爲正確。這就是說，我們由此可以知道，事實上雖有反對理學的哲學家存在，但這一事實并不能作爲理學非哲學的證據，它只是證明着在理學或道學內部，也和在那所謂哲學內部同樣，包含着唯心論與唯物論兩大相反的陣營。這種情形，和康德站在自己的形而上學上以反對從來的形而上學（卽黑格爾所謂「本格的哲學」），實極其相似。我們根據章氏這一見解來剖析中國哲學史，大有庖丁解牛，游刃有餘之便，所以認之爲天才的洞察，而加以高調。

第三，章氏哲學思想中的所謂天才的洞察，只是隨出隨沒的呈現，如果加以普遍的通體的觀察，則知牠是實證論的方法與唯心論的體系，而二者間成爲一個不可解決的矛盾，故這些洞察，雖是以忽隱忽現的閃爍的姿態表示其存在，而都始終是在更大的黑暗的包圍里存在着。章氏哲學的這一特色，在上述的哲學之中，即已有其萌芽。這就是說，他以爲所謂「哲學」一詞：名不雅，故縉紳先生難言之，因而特別「改」：「葱嶺以南之典言」，而「魯之曰「見」」，在這裡，實顯示着章氏哲學的唯心論的本質。我們知道見「字」的本義，即「以目覩物」。禮檀弓云：

「藏也者，欲人弗得見也。」

由此引伸，而有「見地」，「見解」二義。前者指識解所到的境界，後者指辨別事理的能力。荀子天論篇云：

「慎子有見于後無見于先，老子有見于詘無見于信，墨子有見于齊無見乎畸，宋子有見于少無見于多。」

即兼此二義而言。又在荀子書中，與「見」相反者則有「蔽」字，義謂超乎「見地」，「見解」的限度而外。解蔽篇云：

「墨子蔽于用而不知文，宋子蔽於欲而不知得，慎子蔽於法而不知賢，申子蔽于執而不知知，惠子蔽于辭而不知實，莊子蔽于天而不知人。」

細考荀子所謂「見」，與戴東原所謂「照」或「察」爲同義語。戴氏云：

「凡血氣之屬，皆有精爽；其心之精爽，鉅細不同。如火光之照物，光小者，其照也近。所照者

，不謬也，所不照，斯疑謬承之。不謬之謂得理。其若大者，其照也遠，得理多而失理少。且不特遠近也，光之及又有明闇，故于物有察有不察。察者，盡其實；不察，斯疑謬承之。疑謬之謂失理。：故理義非他，所照所察者之不謬也。」（孟子字義疏證卷上）

「就人心言，……心之神明，于事物咸足以知其不易之則，譬有光皆能照。而中理者，乃其光盛，其照不謬也。」（同上）

荀氏或戴氏，其所謂「見」或「照」及「察」，和他們在哲學上的觀照主義，本不可分。然而，如上文所引，這一概念，在他們只是把握對象（如義理等）的方法，認識真理的手段，而并非即為哲學的本身。章氏雖曾稱引荀子，而却完全不理解這一區別，他以為「見」字即為哲學。這顯然是一種誤解。并且這一誤解，又明白與佛教哲學有密切關係。因為「見」字固是白羅門書「陀欄奢那」的義釋，而在更深的根底上，也未嘗不與法相宗所謂「萬法唯識所造」的「識」字有血族的紐帶。如果我們將「哲學」是「見」這一定義譯為現代語，那就說，

「哲學是人類對於事物的『種看法』。」

這一定義，便意味着將世界變化為純主觀性的產物，而外在世界遂亦成為主觀自己外化所現，不復有其客觀獨立存在的本體。在這裏，便「與瑜伽菩薩相會」；關於此點，章氏亦會明言。在辨性下里說：

「人之見，自我見始。以見我故，謂生物皆有我，亦謂無生者有我。」（國故論衡卷下第一六〇

頁）

像這樣，讓主觀以虛擬出客觀世界，正是章氏的唯心論的本質。這樣的唯心論，也不算罕見，如德孔



假 孟軻，莊周的『天人合一論』，費希特的『自我哲學』，叔本華的『自己意志論』，『切請注意齊物論』釋中『近世達者莫若蕭賓華爾』一語，波格達諾夫的『社會的因果性原則』，狄爾泰的『世界觀學』等，如果剝去了字面的差異，都是和章太炎的『見的哲學』路綫相同的。

綜合上述三點，我們已經看見了章氏哲學的基本性格。這就是由格義方法所鑄成的唯心論體系；但其中却也隨處閃爍着天才的洞見，放射出唯物論的光芒。而這兩個相反的契機，在它們的邏輯本性上，是不能永遠和平共處的。這就預示着章氏體系自己爆炸的內在動力，同時也就在原則上說明了『五四』以來，新入與舊人的若干尖端的代表者，同時出現在章氏門下的邏輯方面的理由。

然而，我們很知道，並且我們也曾預先聲明過，上面的說明，只是就哲學定義，加以人工的放大而來。像這樣僅僅從一個哲學學定義上來認識一個哲學家，僅僅由於分析其哲學定義而評價一個哲學家的思想體系，根據是十分不夠的。所以本節的論述，仍然是，而且只能是我們正式評價章氏哲學思想的準備工作；我們在本節開首，所謂預先留一下，所謂預先替此後的研究奠定根基云云，均指此的。

這樣，問題便迫使我們更進一步前進。

## 第四節 宇宙根源論

在前節中，我們曾經肯定章氏哲學的唯心論的本質。如果讀者要懷疑我們的肯定的正確性，即請和我們用同一步調，檢查一下章氏關於宇宙根源問題的見解。因為，所謂宇宙的根源是什麼呢？是物質呢？還是精神呢？從其對於這個問題的解答上，來識別一個哲學家是否唯心論者，是唯一的尺度，并且事實上，每一類哲學家，或每一派的哲學學說，都必須首先解答了這個問題，然後才能開始他們的體系建造，才能使他們對於其他具體問題的判斷，命題，或邏輯的推理系統，能夠前提。其真正從這一根本問題輕輕跳過而能成一哲學家或一哲學流派者，古今中外，決無先例。正因如此，故此問題在哲學史上亦最先出現。章氏也非常明白這一事實。所以在明見里曾說：

「夫其淺者，印度諸文學，始有地水火風諸師；希臘放焉。希臘自關利史明萬物皆成于水。中夏初著書者即管子。管子亦云、『水者萬物之本原，諸生之宗室。集于天地，藏于萬物，產于金石，集于諸生，故曰水神。』」（國故論衡卷下第一三八一至三九頁）

但是，章氏雖然承認是古的哲學家都以某種的物質為宇宙根源這一件事之為事實，而他并不以此種肯定為正確；如前所引，他以為這是淺者之見。為什麼以物質為宇宙根源就是『淺者』的見解呢？這是因為

「末俗橫計處識（即點、線、面、體、中、邊、方位等空間範疇）世識（即現在，過去，未來等

時聞範疇）爲實，謂天長地久者先我而生，形隔器殊者與我異分。……若計真心，卽無天地，亦無人我；是天地與我，俱不生耳。」（「齊物論釋」第三四頁）

「莊生意言：假令誠有物質者，物質不能自認物質爲物質，誰認之者？惟是心量。然以見量比量觀於物質，此中見量觸受，比量不能推度，惟是依于法執認有物質。而彼法質，卽是偏計，偏計所執，自性本空。故知萬物出于無質。質卽是無，卽此萬物見象有色有聲有香有味有觸者，惟是依它起性，屬於幻有。」（同前第六三頁）

「宇宙本非實有，要待意想安立爲有。若衆生意想，盡歸滅絕，誰知有宇宙者？於不知中，證其爲有，則證據必不極成。譬如無樹之地，證有掛影，非大愚不靈之甚邪？雖然，……有無皆不敢定，則墮入懷疑之說，是放爲說夢喻；如人夢時，見有種種山川城廓水火雲物；既覺寤已，決定知爲非有。由此可知，覺時所見種種見象，亦如夢象，決定非有。」（建立宗教論太炎文錄，初編別錄卷三第  
二二頁）

這樣看來，章氏以爲，宇宙萬物都是人類的幻覺所生，「本非實有」，而以所謂夢喻做類比，當然以物質爲宇宙根源的判斷，就成了所謂「淺者」之見或「末俗橫計」的「大愚不靈之甚」者的「倒見」。并且，章氏又從這里更進一步，斷定科學上所謂原子電子等，皆人類的「原型觀念」所造，而非客觀存在的實質。請看他說：

「諸尋實質，若立四大種子，阿耨，鉢羅摩訶，電子，原子是也。此有二說，一據有方分，言分析無盡，非種非原故。一家復說爲無方分，佛家假立四大種子，卽是堅濕煖輕，由此假立造色種子；

然立五識所感以外而求堅濕煖輕之相，依何成立？近世亦有二說：若有方分，剖解不窮，本無至小之視，何者爲原？誰爲最初之質？若無方分，此不可見聞鼻當觸受，則非見量；此最偏性，則無比量。……今計無方分之實質，非接非謨，本在知識以外，實不可得。原其言此，必先念萬物皆有實質，而彼念亦非隨于見量比量，惟是隨于原型觀念，惟是隨于法執，因是立鉢羅摩怒諾名。」（齊物論釋第二三至二四頁）

萬物既皆待人類的「原型觀念」或「法執」而有，此主觀意識又是不斷變換轉移的，因而在章氏的理解中，這也就成了說明萬物所以不得不變的唯一理由。并且他又根據着佛家涅槃寂定的觀點，進而斷定凡有轉變的，即無實體（無自性，無根源）可以探究。所以他說：

「一切形相，皆無實體；以有轉變，非不可破，故說無實。雖至金鐵樸錠，唯是一注。固者可化爲液，液者可化爲固，未有恆無轉變者；豈况雜集流形之品，而可說爲不變？」（齊物論釋第六二頁）

但是，我們要知道，章氏并不是根本否定了宇宙有其根源，他只是否定了以物質爲宇宙根源的見解。他既然以爲宇宙萬物「惟是隨于原型觀念，惟是隨于法執」，那他當然就是肯定了人類的精神（心）即爲宇宙的根源，因而根源問題的探究，也就成了人類心靈內部的自己問答，而且這樣的解答，也就是最正確的解答。所以他又說：

「此心爲必有，而宇宙爲非有。所謂宇宙，而是心之礙相，即以此心還見此心，夫何不可推測之有？」（建立宗教論太炎文錄初編別錄卷三第二四頁）

從這些引徵里，我們已可看出，章氏在宇宙根源問題上的解答，就是這樣一句簡單的話語；宇宙的根源在於吾心。據此而言，我們在上面曾說他的哲學思想的基本性格，是唯心論，難道這一判斷，還有懷疑的餘地嗎？至于章氏堅持唯心論的宇宙根源說的幾個根本命題，在我們看起來，也實在很難找出它們可能成立的理由。

第一、章氏斥以物質為宇宙根源的見解為「淺者」之見，或「末俗橫計」所生，并無充分的理由可資證明。

第二、章氏以「唯是心量」始能認識「物質為物質」為理由，而斷言「萬物見象」「唯是依它起性」，即萬物均非獨立存在，均待心量而有。這更是一種獨斷。難道在沒有人類以前（這時并無人類的「心量」呀！）也就破銷地球嗎？地質學家的答案是否定的。

第三、章氏以「若衆生意想，盡歸滅絕，誰知有宇宙者？」為理由，而斷言「宇宙……要得意想安立為有」。這在我們記起了下述的隱語：「請看死去的人，他的天地萬物更有何處？」（王陽明語）這里「入」的對象，就既在「誤把表象認為對象。表象是主觀的，內在的，隨人類意識的存亡而生滅的；而對象則是客觀的，外在的，離人類意識而獨立存在，不隨人類意識的變化而變化的。例如，太陽在哥白尼以前或以後，都不曾繞地球而動；因而人類對於太陽認識（表象）的錯誤，也不就是太陽本身（對象）的錯誤。

第四、章氏以夢見為喻，證明人們「覺時所見種種見象」「決定非有」，這是莊周夢化蝶蝴一流的懷疑主義。但夢與覺實不能相比！我們夢中從重慶到了桂林，醒來還睡在重慶的床上，難道覺時實到了桂林

也同樣是還在重慶的嗎？

第五、他以為電子等物質的『實質』皆是由於『原形觀念』。『先念萬物皆有實質』的產物，而非實有。然而，誤觸了電網的人，雖未先念『電為實質』，而却也要中電。

第六、章氏以萬有『轉變』，而證明『一切形象皆無實體』。然而，無水可以有流嗎？在我們看來，沒有不轉變的實體，也沒有無實體的轉變。萬物流轉，不但不能證明『無實體』，相反的，我們正是要在事物這一形態到另一形態的不斷轉化的長流中，來肯定實體的存在，把握支配物流轉的實體的運動發展法則。

太炎在宇宙論上，也和其他哲學部份一樣，問題是被他以近代的方法「拆散」了，而解答則是對於前景的放任，企圖尋求不動的根本理由。這是他的時代特質。

## 第五節 唯物論「平議」

我們在上面已經說過，章氏的宇宙根源論，是否定以物質為根源，而主張宇宙萬有皆為「原型觀念」所造，皆由「法執」而生的。在這些見解里，同時也包含着牠對於心物（名實）關係問題的主張或態度。這就是說，他是主張心為根源，物為派生，或者說物因心而有，物自心而生的。並且在這里，也預示他必然要對於唯物論提出批判；而且事實上他確在許多地方批評到了「唯物論者的迷妄」。晚清的悲劇社會沒有喜劇的人類操縱之前途，太炎의 批判充分反映了對於前途的無信仰心與動搖心。我們要系統的考究一下他關於這方面的見解，來看看他是怎樣的批判唯物論，或者說，唯物論者所以成爲淺者，其系統的原由究竟是在何處？

想要評價章氏關於唯物論的批判，先來看看他對於哲學上所謂「兩大障營」問題的意見，似乎是相當必要的。因爲從這里可以清楚的測驗出他對於唯物論的理解，或者說，由此可以看出他所謂唯物論的涵義究竟如何。在無神論里他說：

「世之立宗教談哲學者，其始不出三端，曰唯物，惟神，惟我而已。吠檀多之說，建立大梵，此所謂惟神論也。韓世師（譯曰勝論）之說，建立實體，名爲地、水、火、風、空、時、方、我、意、九者皆極微，我、意雖虛，亦在極微之列，此所謂惟物論也。僧伽（譯曰數論）之說，建立神我，以

神我爲自性三德所總，而生二十三諦，此所謂惟我論也。漸轉漸明，主性神者，以爲有高等梵天；主惟物者，以惟地水火皆有極微，而時空方我意，一切非有；主惟我者，以爲智識意欲，互相依住。不立神我之名，似吠積多而退者，則基督天方諸教是也；似韓世師派而進者，則克德歐生諸哲是也；似僧法派而截進或退者，則前有吠息特，後有索賓華爾是也。（近人又謂笛加爾說近于數論，其實不然。笛氏所說，惟我思我在一語與數論相同耳；心物二物，實不相似。）惟我之說與佛家惟識相近，惟神惟物則遠之。佛家旣言惟識，而又方言無我，是故惟物之說，有時亦爲佛家所采。小乘對立心物，猶大乘專立一心，有時亦假極微以爲方便。……其以物爲方便而不以神爲方便者何也？惟物之說，猶近平等心推神之說，崇奉一尊，則與乎絕遠也。（《太炎文錄初編別錄卷三第一至二頁》）

關於同一問題，在辨性下里又說：

一、太上有惟識論，其次有惟物論。識者，以自證而知，物者，以觸受而知；皆有見量，故可成就也。（凡非自證及直覺感覺所得者，皆是意識妄識而成；故不能真知惟識者，寧持惟物，惟物亦有高下二種，高者如吼摸，但許感覺所得，不許論其因果，此卽惟識家之見量也。其次雖許因果，尙少妄譏。而世人不了惟物，有謂任意妄構，雖無亦可謂之有者。近日本有寬克彥，以此成其法理之學，或執唯理，不知其將何處也。）許惟物者，雖不知謂成實性，猶據依它起性。最下有惟理論，以無體之名爲實，謂據徧計所執性，以爲固然。無體之名，浮屠謂之不相應行。（非心非物，故曰不相應行。或惟識論有不相應行二十四種，康德所謂十二範疇，亦皆不相應行也。）意識用之以自證物，則以空以儀器，而空不實有。海羯爾以「有」，「無」，「成」爲三功本，當三個以爲名爲實體，此三無



證之名。……（浮屠言真如者，咸惟識論云：真如即是惟識實性，以識之不可言狀，故實名之曰如。若執識外別有真如者，即與計有無爲實物者同過。又此土學者，或立道，或立太極，或立天理，要之，非打物，即指心，或爲綜計心物之代語，故亦無害，若謂心物外別有道，及太極，天理者，即是妄說。）」（國故論衡下卷第一五七至一五八頁）

在右引兩段文字中，我們可以看出，章氏並沒有所謂『兩大陣營』的觀念，或者說他并不承認這樣的『兩分法』，而始終堅持着他的獨創的『三分法』。如像一則說『其始不出三端，曰唯物，惟師，惟我而已』；再則說『太上有惟論，其次有唯物論，……最下有唯理論』等等，即是例證。在這里，實包含着重重的誤解，而章氏的唯物論批判，也正巧是建築在這些誤解上面。

讓我們作幾個『批判的批判』吧。

第一、哲學史。所謂唯物與惟心之分，并不在于是否承認有所謂心或精神等等範疇的存在，而在于爭論所謂心或精神等等範疇究竟是否根源的範疇？惟心論者說，心或精神等是存在的，并且就從心或精神里面產生了物質。另一方面唯物論者却說，心或精神等確是存在的，而它們則是從物質里面派生出來的範疇。這就是唯心論與唯物論對立的主要意義。因此，章氏所舉出的惟神論，惟我論，唯物論，惟理論等等，名目雖殊，而在根本上則同樣堅持着心或精神等爲物質的根源。命題，因此，也就都屬於惟心論陣營的內部。至于它們彼此間的差別或爭辯，實在不過是些鼠牙雀角無關宏旨的自己摩擦。所以，在我們看來，『兩大陣營』的劃分法是不可動搖的真理；而章氏的『三分法』，在事實上也決無成立的可能。如像章氏所指的『唯物論師』的黑格爾，笛加爾，所指的『惟我論者』的費希特，叔本華等，在目前都是公認的

惟心論者，而關於唯物論，章氏自己即說「惟我之說與佛家唯物相近……大乘專立一心」；又說非「識外別有真如」，非「心物外別有以太極天理，非指物，即指心，或為綜計心物之代語」，舍此而外，「即是妄說」。從這里就可以看出章氏的「三分法」的概念難以成說。

第二、章氏由於將唯物論誤解成爲只承認感覺爲實體而抹煞客觀世界的實在性及法則性的理論，所以他便把休謨認成了最澈底的唯物論者。關於這一點，除了前引「高者如吼模，但許感覺所得，不許論其因果，此即惟識家之見量也」云云而外，在四感論中又說：

「言科學者，不能捨因果律。因果非物，乃原型觀念之一端；既許因果，即于物外許有它矣。眞持唯物論者，在印度有所婆迦師，在歐洲有吼模耳。乃若勝論之言阿耨，伊壁鳩盧之言阿屯，黎布尼之言毛奈陀，漢語譯之智云原子。然彼實軼出經驗以外，以求根本于無方分者。况其所謂原子，非獨物有，亦許必有，則仍是心物二元也。」（太炎文錄初編別錄卷三省七〇頁）

在這里，我們要問：

(A) 肯定感覺爲唯一的實體，而否定客觀世界及其法則性的理論，果然是唯物論的理論嗎？

(B) 休謨的感覺主義的懷疑論，果然是「眞持唯物論者」的見解嗎？果然是「唯物論」中的「高者」嗎？

(C) 并且，果然承認了「因果律」，或別的精神範疇的存在，就不能算是唯物論的理論了嗎？我們知道，一切對於哲學稍有常識的人們，對於這些問題，一定只能作出否定的答案！而章氏的解答則是肯定的。

第三，章氏所以要誤解唯物論，所以要認虎作豹的指休謨當成了最徹底的唯物論者，其更深刻的原因，是由于他自己就近似一個休謨類型的唯心論者。唯物論者只說過「感覺為唯一的認識源泉」，而他則把這一命題歪曲成「感覺即是實體」。由于這一歪曲，遂使他不理解唯物論者關於物質概念的定義。所以，有無神論中他說：

「物者，五官所感覺；……人之感物者，以為得其相矣；而此相者，非自然安立為相，要待其名，然後安立為相。吾心所想之相，惟是其名，于相猶不相涉；故一切各種分別，類屬非真。」（太炎文錄初編別錄卷三第九頁）

這不是十足的休謨主義的口吻嗎？并且，如果我們知道了巴克萊的「感覺即物質」這一有名的命題，如果我們讀過了馬赫的「感覺之分析」，那就無論如何，也就不能夠尋出他們被此間的差別。然而，章氏這一關於物質的定義，很明白的是依據于唯識論固有的精神，將感覺內的表象，誤認為所感覺的對象本身，因而陷于休謨主義的泥坑。

關於感覺與當作感覺對象的物質的分別一問題，近人馮友蘭先生曾有說明。他曾經這樣說：

「（陽明）所謂「不能擬議增損」，是說我們對於所謂至當或「天然之中」，不能擬議增損？抑是說我們對於所謂至當或「天然之中」之知識，不能擬議增損？若是前說，我們亦如此主張。所謂至當，若是至當，即永是至當；所謂「天然之中」，若是天然之中，即永是天然之中，決不能有擬議增損于其間。若是後說，則我們不能贊同，因為我們對於所謂至當或「天然之中」之知識，不但可有增損，而且事實上常有錯誤，所以我們對之，不能不有擬議增損也。此擬議增損，無論有無，并不是

對於所謂至當或「天然之中」有擬議增損，而只是對於所謂至當或「天然之中」之知識有擬議增損。對於所謂至當或「天然之中」是不能有擬議增損底，正因有不能擬議增損之至當或「天然之中」以爲標準，所以我們對之之知識，可有擬議增損。」（新理學第一八八頁）

本來，馮氏在其新理學中所建立之唯心論系統，凡其所說，我們多不能同意，然而，在馮氏的客觀唯心論中，感覺與其所感覺的對象是分開了的，而在章氏的主觀唯心論中，二者則渾然一體，無所差違，正因此，遂告成了章氏關於所謂物質這一範疇的休謨主義的誤解。

由於這些誤解互相糾結，遂使章氏在許多哲學問題上，都導出了令人莫名其妙的怪論（主要的如感覺問題，因吳律問題等等，以下皆有詳論），而其中的怪論之一，就是我們現在要評價的他關於唯物論的批判。

我們還許記得，章氏曾自述其「不生學術，始則轉俗成真，終乃回真向俗」，且最推崇「以分析名相始，以排遣名相」的方法。他這種方法，反映到認識論上，就是：雖然「感覺所見種種現象，決定非有」，而分析名相，却又不得不以感覺的認識爲起點，所以他曾肯定「凡非自證及真感覺所得者，皆是意識妄織而成」。而同時，他又認爲所謂從感覺出發，一方面是「轉俗成真」的手段，或「隨順衆生」的「方便」，另一方面則又是其整個理論體系的一個側面，或一個步驟。在這里便規定了唯物論必然要被章氏所放棄，而又同時被保留下來，這樣一種動搖。這就是說，「唯物之說」雖與「佛家唯識」相距甚「遠」，而爲了「方便」衆生，却也「有時爲佛家所采」。而且如「不能真知惟識，當持唯物」，因爲「計唯物者，雖不知圓成實性，猶據依它起性」的緣故：這也就足卑之毋甚高論，或不得已而求其次的意思。而把這一

用意詳細的實證出來的，即是左列幾段章氏的原文：

第一段原文，是辨性下里所說：

「自心以外，萬物固無真；驚以求真，必與其癡相應，故求真亦彌以獲妄。雖然，唯物之論，于世俗最無妄矣。」（國故論衡下卷第一六二頁）

第二段原文，是建立宗教論里所說：

「說神我者……是第一倒見也。說物質者……未見……此心是真，此質是幻。執此幻者，以為本體，是第二倒見也。說神教者……不能退而自觀其心，以知三界惟心所見……是第三倒見也。」（太炎文錄初編別錄卷三第一四至一五頁）

第三段原文，是人無我論里所說：

「近世唯物論者，亦能別第二我執（即俱生我執，屬於依他起性者）為謬；而或以多種原質互相集合為言，或以生理單位異于物質為言，此雖能破人我，乃舉其所謂自性者以歸諸他種根力，又墮法我之謬論。」（同上第三〇頁）

第四段原文，是對漢微言里所說：

「上聖深達惟心，尚不執同業所感器界為真，豈執別業所感器界為真？今之物理學者，但明同業所感器界而已。其說電子原子，明言假定，非如勝論執着極微為實，亦何礙于真諦邪？一類居士，深疾此學；不知唯物論宗，說至極端，尚即惟心見量，况物理學者并無唯物論宗之執着邪。」（第一五一—一六頁）

第五段原文，也是對漢微言里所說：

「且天下迷妄倒見，有過于唯物論者乎？然就被所言，推至究竟，所謂五識所觸，惟有最初見象，不許雜有意志，此即見見別轉，不帶名言種子矣。是故唯物之極，還入惟心；倒見之極，幾入正見。譬如周行地球者，自東發足，向西直行，一往不同，仍還發足之地，皆有遠異，皆宜以此會之。」

（第四九頁）

據此可知，在章氏看來，唯物論哲學，只對於世俗眾生，才是「迷妄的理論」，如果說「上聖深達」的「惟心」一語，轉俗成真的家着，則它就成了「第二倒見」，而且還「適其右的」「天下迷妄倒見」。其所以是「倒見」則是因爲它「未知此心是真，此質是幻」，因爲它「墮法我之謬論」。然而，如果再說「齊物是「天倪」的更高的處所」一回真向俗」的來看，則唯物論，要「還入惟心」而或爲「惟心論」的一部份，亦即相當于所「惟心見量」。這在折衷時代，太炎的一種動搖性，其爲歷史的。在「向俗」的時候，求助於唯物論，到了「成真」的時候，又不要唯物論了，好一個農民色彩前哲學家！

關於唯物論何以爲惟心論的一部份這一問題，在四惑論里，章氏曾展開其系統的說明。他以為所謂公理，進化，自然與唯物等，雖「今人以爲神聖不可干者」，而此四者，實「皆眩惑失情，不由誠諦」，故名「四惑」。

在這里，他首先以休謨爲唯物論者，把他的見解當作了「四惑」之一，而加以駁斥。章氏說：

「正感覺時，惟有光相熱相，非有日相火相；日與火者，待意識取境分齊而爲之名。故光與熱爲見象。光上之圓，鏡形亦爲見象；而日與火爲非見象。若專信感覺者，曰火尙不可得，况可言其舒光

發熱之可能哉？夫既遮撥因果，則科學所證明者，一切不得許為極成。非獨遮撥因果而已，科學之說，既得見象，亦必求其本質，而吶模之說，惟許見象，不許求質，則康子之義自盡。由是觀之，唯物論成，則科學不得不破；世人之矜言物質發明者，皆以科學揭橥，而妄證其名于唯物，何其遠哉！斯賓塞爾等綜合哲學，分可知不可知為二類，曰：時間空間不可知，力不可知，物質不可知，流轉不可知，而又崇科學以為最上。然力與物質且不可知，則科學之根已絕，雖有所建之發明，如海市蜃香城耳。物質既不可知，調唯康見象，而見象與見象之因果，于此心界雖可知，于彼物界誠有此因果否亦不知，則名言聖絕，無適為趣入之途矣。卽實而言，惟物之與惟心，其名義雖絕相反，而真惟物論乃即惟心論之一部。所以者何？本教因來，不許本質，惟以見所感觸為微，此則所謂見處別轉，遠離一切種類語言，假竝無異諸門分別者，是正惟心論之見象。吶模有言，觸寒而生寒覺，觸熱而生熱覺，當是時無寒熱之名言也。名為寒熱，必在感覺已過之時。若充其例，當有寒覺與熱覺時，大憐我自體，當有寒熱，未有寒熱外來之想。更充其例，如擲貝珠煩，以青色對向眼識，擲貝珠時，眼識與青色俱生，是時分別未形，但覺眼之與青，混谷非空，亦有青在眼外之想。故專以感覺為微者，見象有對且不可得，現物之本質哉？故曰：惟物論者，惟論論之一部也。或問變轉其言曰：感覺本神經，而神經亦為物質，以物質知物質，何繫於心？是亦問也。惟心論者，惟物論之一部也。所謂應和曰：心量非一端而罄，今之唯識覺者，以為內印神經，言應念者，以為神經有遺印也，不悟顯色形色，雖可以印象為緣，而數量即無印象。如人見三飯類，若只緣印象者，感覺以後，當惟生飯類之飯類，飯類之想，必不得生三飯類之想。今有三飯類之想，非于爾所飯類各各取其印象，亦非以爾所飯類合和為一以成一種

印象，必有原型觀念在其事先，必有綜合作用在其事後。安得云祇以物質對取物質邪？雖然，此猶感覺以後事也，而當其初感覺時，亦有悟性為其助伴。如菴盧知之言曰、物映眠簾，其形皆到，而視覺所取則非到；明感覺亦以悟性為依。若專就神經對印為依，即無解于到見之疑矣。又若為印象者，一日接十印象，印已模糊，何以得了了而臆？故之見量感覺，一切惟心。而甄明科學者，必不許見量為究竟，此特相似之唯物論，翻其反矣。以物質文明求幸福者，不自量度，而妄尸唯物之名，斯亦厚顏之甚也。夫真惟論物者，惟舉本質而空之，惟以本質為心所妄念之名，是駭駭與惟心相接。然吼樸復不許心有本質者，以心亦念生滅，初無自性；初無自性，故一切苦樂，心得感之。若心有自性者，即不為苦樂之境所變。然則求樂者，但求諸心，毋求諸物亦可矣。」（太炎文錄初編別錄卷三第七〇至七二頁）

從上面冗長的引徵，我們可以知道，章氏關於唯物論的批判，完全是由於他的誤解而來。在這裏，他向我們提出了左列四個命題：

(A) 唯物論中有『真唯物論』與『相似之唯物論』二種。後者『不許見象為究竟』，既得見象，亦必『求其本質』，且復許有因果；故雖妄尸唯物之名，而實非唯物。

(B) 真唯物論，惟以感覺為真。而感覺則必有原型觀念在事先，必有悟性為其伴助，決必以悟性為依，總而言之，見量感覺，一切惟心。

(C) 真唯物論，邏輯因果，亦不許本質，而科學則反是。故科學與唯物論不能並立；或者說惟物論成，則科學不得不破。



(一) 眞唯物論以因果及本質等範疇，皆爲『心所妄念之名』所以唯物論乃即惟心論之一部，而不能變轉其言，以惟心論乃即唯物論之一部。

所謂「眞唯物論是惟心論的一部份」這一命題，與其說是太炎的哲學調和，毋寧說是他的農民素質，因爲俗人農民是不能離開物質的，但俗人則又和宗教相依託的。

下面我們對他的四個命題，研究一下，看一看事實是怎樣的呢？

實質是：章氏所指爲『眞唯物論』的，乃是休謨的懷疑主義的惟心論，而并不屬於唯物論。因而以休謨主義爲『惟心論之一部』則可，以唯物論乃即『惟心論之一部』則與事實不合。

事實是：唯物論不會否認因果，不會否認本質，尤其不會以因果及本質『皆爲心所妄念之名』！所有這些，都是惟心論的主張，而與唯物論則不相涉。

事實是：唯物論以爲因果非生於主觀的心的連結，而乃是客觀諸事物間相互的纏着連繫在人類主觀中的反映。

事實是：唯物論以爲本質，乃是隱藏在現象背後的內在的，相對持續安定的，相對靜止的側面，乃是現象的內在源泉。事物的內在實質在現象中表現自己。

正因爲事實如此，所以唯物論在本質上不但不與科學相反，反而是與科學相互爲用，不可分離的同盟；是合則並茂、分則雙枯的根與枝的關係。

並且，如前所述，唯物論事實上并不曾否認心，精神等的存在，而只是更進一步以它們是物質的所產，是『存在的反映』。沒有精神可以有物質，但沒有物質決不能精神。是知所謂精神，乃即物質發展到

一定高度階段上的一種形態。所以我們很有理由把章氏的命題倒轉過來，而斷然斷定啊，氏的命題是錯誤的。惟心論乃即唯物論的一部。

的確的，如果將已經『腫脹』的『膨脹』了的惟心論的『體系』，還元成『認識的一契機、一側面、一特徵、一部份』，則無疑的可以使『倒見還入正見』。

在這里，我們如果採取『以其人之道，還制其人』的方法，即是說要拿章氏批判唯物論的話，來終結我們的『批判的批判』：

『依真有妄，轉妄即真。』然而這又不是章氏的時代所能夠產生的，只有到了中國另有新人類出生，能夠解答歷史答案時，才可以把章氏的農民墾殖的積極的要素繼承，而清算其牠的時時觀念。

……

## 第六節 感覺與思維問題

認識論中的感覺與思維問題，是最重要，最根本的問題之一，這一問題之如何解決，和哲學上的最高問題，即心物關係問題，是緊相聯結的。當作哲學家的章太炎，在前述的宇宙根源論及對於唯物論的批判中，都會流露出他對感覺與思維問題的理解；當時我們爲了行文方便起見，故意略而未論。現在，我們就要系統的來評價他關於這一問題上的見解，態度和主張。

首先，我們知道，章氏并不否認感覺爲認識的起點，也不否認思維以感覺爲其源泉。關於這一點，在齊物論釋里他曾說：

「凡成比量（即推理）者，必不能純無見量（即感覺）。若得一分見量，猶可據以例侖；合此無方分之物質，雖求一分見量亦不可得，則無成比量法。」（第二四頁）

在語言緣起說里又說：

「太古草昧之世，其言語惟以表實，而德業之名爲後起。……物之得名，大都由于觸受。」（國故論衡上卷第三七頁）

在同篇里又說：

「語言之初，當先緣天官。……文字上可見者，上世先有表實之名，以次恍（橫）充，而表德表業之名因之。」（同書第三九頁）

在原名里又說：

「名之成，始於受，中于想，終於思。傳納之謂受，受非愛憎不審；取像之謂想，想非呼召不徵；造作之謂思，思非動變不形。」（同書下卷第一三二頁）

在徵信論下里又說：

「諸學莫不始于斯驗。轉求其原，視聽所不能至，以名理刻之。」（太炎文錄初編卷一第四七頁）

由此可知，章氏已明確的斷定了感覺或經驗是認識的出發點，是人類認識過程中最初出現的一環；其他較一般，較普通，或較高級的認識均以此為基礎。他的這一特斷，我們以為是正確的。這是章氏的積極的一方面，而且，章氏的見解的正確性，并非至此而止。這就是說，他雖然這樣的重視着感覺或經驗，而同時他在另一方面，卻也沒有忘記它們的界限性，相反的，他對於哲學上所謂感覺論或經驗的方法，都已經提出了銳利的批判。在齊物論釋里他說：

「或云：『衆所共見爲真，已所別見爲妄。』然則，漂播南州，乃至冰海，倏見異獸，而佗人不窺者衆矣；何見彼之必真，此之必妄？」（第六五頁）

毫無疑義的，章氏的這一反詰，對於一切的感覺論或經驗論的唯心論者，如像對於以「社會的組織化」的經驗一即爲真理的經驗一元論的著者波格達諾夫等輩，實爲有力的抗辯。

章氏在原名里關於此種偏見所提出的批判，則更加詳盡而有系統。他說：

「形色：聲：香：味：觸……：遇而可知，歷而可識，雖聖狂弗能易也，以爲名實，以身觀爲極。」

聞于方也，蔽于昏冥，懸于今昔，非可究省也。而以其所省者，善隱度其未所省者，善隱度其未所省者，是故身有五官，官簿之而不詳審，則檢之以率，從高山下望，豹上木水俗俗著著，日中視日，財比三寸孟，且莫乃如徑，履銅盤，校以勻股重差，近得其真也。官簿之而不偏，則齊之以例，故審堂下之陰，而知日月之行，陰陽之變；見瓶水之冰，而知天下之寒，魚鱉之藏也；嘗一味肉而知一鑊之味，一鼎之調。官簿之而不具，則儀之以物，故見角帷墻之端，察其有床；飄風墮麴塵庭中，知其里有釀酒者。其形雖隔，其性行不可隔，以方不障爲礙。有言蒼頡隸首者，我以此其有也，彼以其無也，蒼頡隸首之形不可見，又無端非足以擬存無，雖發刺得其點骨，人盡有骨，何遽爲蒼頡隸首？親與說皆窮，徵之史官故記，以傳受老爲極。」（國故論衡下卷第一三四頁卷一三五頁）

凡以說者，不若以親。（近世主經驗之論理學家多主此說）自智者視之，親亦有誦。……遠視黃山氣鬱青，俛察濤波，其白皆爲蒼；易位視之而變。今之親者，非昔之親者，親有同異，將以說觀其宜；是使親誦于說也。原物之質，聞不若說，說不若親。今有開火浣布者，目所未睹，體所未御，以說又無類，因謂無火浣布，則人莫不然，謂之蔽緇。……此乃使親說交誦于聞也。凡原物者，以說聞親相參伍，參伍不失，故辨說之術奏，未其參伍，固無所用辯說。……夫主期驗者任親，視親之而言成典，持以爲短。……而世未有盡驗其然者，則必之說廢。今言火盡熱，非能備爾天下之火也。……盡然不可知，比量成而試之，信多合者，則比量不惑也。……言必有明且者，以昨往有今，以案昨往盡有今擬儀也。物固有斷，則昨或不斷而今或斷，言必有明日者，猶論人必有子性，以說不比，以親即無徵。是故主期驗者，越其期驗。」（同書第一三六至一三八頁）

前述章氏關於感覺與思維問題的見解，實已相當卓越。因為像他這樣，一方面肯定了感覺或經驗在認識過程中的基礎地位，而同時又見到了它們的限界性，對於由此所發生的各種偏見，又均能提出相當正確的批判，這在中國舊式的哲學中，殊不多見。（按「親」、「說」、「聞」三名，引用墨經名詞）

正因為在章氏的哲學思想中，具有着使感覺與思維「參伍不失」以成其「辯說之術」的積極意義，所以其哲學體系的內部，才能夠包含若干光輝獨到的天才的發現。但是，關於這些，我們以後另有專節討論，在這裡，我們僅僅提出他的一段言論，以作此後論說的終端。這就是他在五朝學里所說：

「凡爲玄學，必要之以名，格之以分；而六藝方技者，亦要之以名，格之以分。……故玄學常與禮律相扶。自唐以降，玄學絕，六藝方技亦衰。唐初猶守六代風，顏、孔、陸、賈之說經，李淳風、祖孫之明算，孫思邈、張文仲之習醫，皆本六代。賈公彥子大隱本以傳經得名，而作老子述義十卷，注公孫龍子一卷，則經師猶審形名也。中唐以降，斯風絕矣，宋元喜言性，推算術亦巧。」（太炎文錄初編卷一 第六八至六九頁）

此種哲學史上哲學與科學發展爲平行綫的發現，與前述爲重視感覺或經驗的態度，其間實有因果關係。但是，他還有另一方面，即在折散時代企圖建立的不動體系，他關於感覺與思維問題上，亦要由俗向真，故最後他關於這一問題的解決，依然是歸結於佛家唯心論觀點的。他在對漢微言里曾說：

「程伯淳謂王介甫云、公言道如在十三級下談塔上相輪；如某，必親到相輪，方說相輪。斯言甚是；……鈍法以證爲究竟，本貴其實驗耳。真不可以意想驗，若夫八識四相三細六識五心五徧引境，

內自觀察，外參之衆同分，未有不可驗者。」（第一一頁）

從這里起，章氏由佛家觀點以解決感覺問題起，他的議論就和其宇宙根源論完全接合了起來。在齊論釋里，他說：

「以現量取相時，不執相在意根以外；後以意識分別，乃謂在外。於諸量中，現量最勝。現量既不執相在外，故知所感定非外界，即是自心現影。既無外界，則萬竅怒號，別無本體。」（第六至第七頁）

在這里，我們要問感覺不以對象在外，對象就果然不在意根以外了嗎？章氏在這里的見解，和他以表象作為對象的推心論固相互呼應，然而，在另一方面，和他批評「以衆所共見爲真」的精神，不是又恰巧相互抵觸了嗎？

尤其應當特別注意的，就是章氏在衡量感覺的時候，作了許多異想天開的論證。關於此點，前述其批評唯物論時所引菴盧知的話，即是一例。菴盧知的話，是說：物體在眼球底里的映像，依光學證明是倒立的，而人類自內外視，則又依光學之理而視爲正像。這本來是很簡單的，連續顛倒兩次，自然還原爲一個正像，這裏所講的，只是如此。而章氏當作明證「感覺亦以悟性爲依」，并斷「若專就神對印爲言，即無解於倒見之疑」。因而更主張感覺「必有原型觀念在其事先」。而最爲駭人聽聞的，則是齊物論釋里左列一段：

「此土言亦，遠西英羯爾言累特，德意志言靈帖……類耶？不類耶？原夫初通殊域……語者或指丹沙，紅藍染帛相示，是故得知此語爲赤，展轉相授，以爲赤也。然此土人眼黑如純漆，彼土人眼

瞳亦清藍，視色寧無差異？如人以眼從涅類黎中窺物，赤色卽有增上黑相，從藍類黎中窺物，赤色卽有增上藍相。增黑卽紫，增藍卽紺。如是，有一眼如清冷冰玉者，眼色惟是，空一顯色，然後視亦無差。而此黑眼人所得赤色，如實是紫，藍眼人所得赤色，如實是紺，雖猶別有紫紺之相，以彼赤上所增黑藍，轉藍加深，是故等差增益，無有爽異。然舍吾所得赤，固非真赤，而彼遠西人眼所取之相，亦爲異特，羅帖者，又不當於此土人所取亦和，正相當於此土人所取淺紺之相。雖指物實同，而現相不同。指物同則類，現相異則不類。類與不類等。……類與不類，相與爲類。……(第三一—至三二)

在哲學史上，懷疑感覺的真實性的理論，不勝枚舉；然而，章氏這樣，從人種學和物理學上的原理，從中西人種眼球顏色的差異上，更通過光學或配色學的原理，以證明感覺與對象間的宿命的「不相應」，依據着這樣的論據以否定感覺的真實性，則確乎尙屬罕見。

章氏在這裏的企圖，和他關於唯物論的誤解是緊相關聯的。他由於認唯物論和科學不并立，所以便企圖用科學中的物理學和人種學的知識來推翻唯物論者以感覺爲存在的反映的見解。但是，章氏的不幸，也恰巧從這里開始。這就是說，從這里，不但證明了章氏的錯誤，而且也使章氏自身陷於不可救藥的矛盾。更具體的說來，這就是左列的幾點：

在物理學上，自從勞爾德氏發明了迴折格子以後，學界便公認各種色的區別，係由於光的波長不同。據廿六市場重泰的物理學史(第八篇，第二章，第七節)所載，各種色的光的波長，其比較有如左表





所以章氏的論據，如果不能成立，則不但不能推翻唯物論者所肯定的感覺的真實性，反而又證明了這論據本身的非真實性；如果章氏的論據可以成立，則又由於承認了離主觀而獨立的對象的存在，而恰巧推翻了自已的惟心論。

然而，章氏卻不管這些，竟悍然由此出發，更進而斷言一切認識皆與對象不相應。這就是他所提出的「能詮所詮互不相稱」的原理。在齊物論釋里，他曾將人類的概念，分爲「本名」，「引伸名」，「究竟名」三種，而肯定其皆不能與對象相契合。他說：

「云何本名？如水說爲水，火說爲火，尋其立名，本無所依。若夫由水言濇，由火言毀，皆由本名孳乳，此似有所依者；然本名既無所依，所孳乳者，竟何所持。其猶畫空作絲，織所爲羅縠已。此名與義果不相稱也。且又州國殊言，一所銓上，有多能詮；若誠相稱，能詮既多，所銓亦應非一，然無是事。以此知其必不相稱。」（第二九頁）

我們以爲，（一）『州國殊言』，（二）言隨時易，（三）實質無窮，此三者固是一物多詮的祕密，而均非能詮所詮必不相稱的證據。故章氏所斷，爲無理由，且章氏在語言緣起說里曾云：

「語言者，不爲虛起。呼馬而馬，呼牛而牛，此必非妄置名稱也。語言者，有異，先徵之有彰之物，則可觀矣。……以印度之論說議之，實有三，各不相離。人云馬云，是其質也；仁云武云，是其德也。金云火云，是其實也，禁云賊云，是其業也。一實之名，必與其德者，與其業相屬。故物之名，必有由起。」（國故論衡上卷第三六頁）

這里固「有以」，「有以」的概念起源論，其語言概念的構成決定於對象的實質，而「必非恣意妄稱」；

其出處其所謂「就其立名，本無所依」的見解，不是恰相矛盾，絕不并立的嗎？

「云何引伸名？荀子正名云：『名聞而實際名之用也，繁而成文，名麗也。』若本名與本義相稱，引伸名與現義即當相違。若引伸名與現義相稱，本名與本義便亦相違。然用麗俱得，互不相礙，以此知其必不相稱。世人或謂：學術與言，有異恆語，此土名義不能割切，遠而馳無邊過。此亦不然。彼士學者，新立一義，無文可證，即取希臘羅甸舊語，轉變成名，聊以別此俗，猶與引伸名也。希臘舊語或有詮表學術，善亦不全；形學本立，實為測地，據其義界，通局有殊；乃至近世化學得名，語因琥珀；化學得名，語因黑土，物理學得名，語因藥品。或因轉語，或仍故名，何以言詞引伸？夫能取意念所取事相，廣博無邊，而名言自有分齊，未足相礙，自其勢也。」（第二九至三〇頁）

最後，關於「究竟名」他說：「云何究竟名？尋求一實詞不能副，勿言道，言太極，言實在，言實際，言本體等。此太極路，今究竟名中道字，於所詮中徧一切地。云何可說為道？太極本是大棟，棟有中義，今究竟名中太極字，於所詮中非支遊器，無內無外，云何可說為太極？實在，實際者，本以據方分，故言在；有義界，故言際；今究竟名中實在實際字，於所詮中不往不著，無有處所封眇，云何可說為實在實際？本體者，本以有形質，故言體，今究竟名中本體字，於所詮中非有質礙，不可博制，云何可說為本體？惟真如名，最為精審。此三雖然言說之極，惟其為疑。以此知並餘之究竟名，與所餘之究竟義，不能相碍。」

（第三〇至三一頁）

此語旨歸

此語旨歸

此語旨歸

凡此所論，均與其語言論上的主張反。在前引的語言緣起說里，他曾明白的斷言：

「太古草昧之世，其言語惟以表實，而德業之名爲後起。……世稍文，則德業之語早成，而後施

名於實。」（國故論衡上卷第三七頁）

這些肯定概念之歷史的發展，及其由具體到抽象，再由抽象到具體的轉化的正確發現，一到了哲學上，便又被章氏整個推翻。

章氏在「因此三端，證實不類」以後，便以結論的形式告訴了我們：

「名實本不相依。」（齊物論釋第三頁）

在這裏，我們便在章氏的身上，看見了兩個相反的學術面貌：

偉大的語言學者！

矛盾的哲學者！

一個人而兼具偉大與矛盾的兩幅學術面貌，雖然有些欠調和，而出現在章氏的身上，却是時代的一面鏡子，也并不奇怪。首先，概念（名相）是存在（實質）的反映；因此，其次，在章氏「以分析名相始」的時候是可能偉大的，而在其以排遺名相終」的時候，則必然成爲矛盾。一切的秘密，均在于章氏的「始則轉爲真，終乃回真向俗」的「平生學術」裏面。

總之，矛盾是必然的。首先，感覺是認識的始基；其次，感覺既無真實性，則建築于其上較高級的認識如「名」、「引伸名」、「究竟名」等，自然皆成迷妄；最後，只有一切的認識皆爲迷妄，然後才符合于唯識論的要求。然而，迷妄的形成，既是由于「名實本不相依」，則概念（名）之外，顯然尚有存在（實

一與之相對立；至此，則章氏遂不得不自相抵觸。爲使問題更加明白起見，請看建立宗教論里左列一段議論：

「大圓星界地水火風無生之物，則又依衆生心而生幻象，衆生度盡，則無生之物自空。」（太炎文錄初編別錄卷三第二四至二五頁）

這是露骨的破綻，而且是章氏的唯識論中所不能免除的致命的破綻！

這一破綻之所以成爲「致命」，是因爲：

(A) 如果感覺有其真實性，則以感覺爲基礎的思維的認識，便非迷妄之認識如非迷妄，則唯識論即不能成立。

(B) 如果感覺無其真實性，則必于能詮（名或概念）以外肯定所詮（質或對象）的存在；名外有實，則不能說「一切唯心所造」，如此，則唯識論亦不能成立。

(C) 如果堅持唯識論，則感覺有無真實性一問題，便根本不能提起；因爲真實與否，是名與實，或概念與對象之是否照應問題，而不是名與名，或概念與概念之間的問題。

(D) 如果根本不提感覺與思維是否真實一問題，則在以「識」的衡量爲中心的唯識論，便無以證成其說，更無以遂行其「轉俗成真」及「排遣名相」的任務，如此，則設唯識又不能成立。

據此四端，可知章氏只要不放棄唯識論，則不管他是否提起感覺與思維問題，或他如何提問并如何解決，要在免除其思想體系上的破綻，都不可能。所以這一破綻，就或了唯章氏識論哲學上致命的破綻，代變了拆散時代的現生社會的影子。

## 第七節 理論與實踐，現象與本質及真理問題

前面由于評價章氏關於感覺與思維問題的見解，會順其邏輯的自然的趨勢，連帶的論及了他對於名實問題的理解，即所謂名實本不相依的理論。其次，在邏輯上，與名實問題及感覺與思維問題直接相關的，就是理論與實踐，本質與現象，以及真理（即所謂「是非」）問題。章氏對這些問題，均曾本其一貫的唯識論的立場，逐一論及。茲分別詳述如左：

首先，從理論上來說，如何解決名實問題，便已決定了一個哲學家解決理論與實踐問題的方法：如像王陽明根據着「心即理說」以主張「知行合一」之論，即是例證。

其次，由於感覺或經驗俱與實踐不可分說，所以理論與實踐問題，又和感覺與思維問題直接相關。大體言之，凡是唯理論者，均不主張由實踐以產生理論，或證明理論；而感覺論者或經驗論者的主張，則適相反對。

我們前面已經說過，章氏在名實問題上主張着「實待名而有」，在感覺與思維問題上則又力言「感覺以悟性為依」，「必有原型觀念在其（感覺）事先」，則他關於理論與實踐問題，究能作何主張并如何解決，是不難想像的。

第一，章氏主張理論可能離開實踐而產生。所以他說：

「且聖人者，智周萬方，形充八極，故能不行而知，不見而名，豈遽不知六合以外哉？」（齊物

### 論釋第四(三頁)

第二，章氏以爲，只有實踐以外的寂靜，才是產生理論的唯一源泉。所以他說：

「顏李之流，以晏坐寂靜爲忌，云古聖不爲是。寧知無意無我，動止皆定，固與修習者殊。……顏李皮相之士。……真見量，真比量，皆從寂定得之。」（劉漢徵言第四八至四九頁）

第三，章氏以爲，從事于實踐活動乃是理論發展的障礙，所以二者必然要相互分離，絕對不能統一。他說：

「塗說之士，羨王守仁。夫學術與學功不兩立。……人之材力有限，思深則厭於業也。守仁之學至淺薄，故得分志於戒事，無足羨者。」（說林上太炎文錄初編卷一第一一五至一一六頁）

上述三點，章氏關於理論與實踐問題的見解，始終是飽和着佛教精神的。所以，他雖因強調知與行的「不兩立」，而斥「守仁之學」爲「至淺薄」，而由於主張「從寂定」中以求得「真見量，真比量」，則又與王陽明的「致良知」之說相合致。這其間精神上的的一致性，就是佛教大乘寂靜主義的認識論。

由於以「靜主義作紐帶，章氏在王陽明哲學里，終於發現了『實踐爲心』的共鳴。所以在答錢鍾一書里，對於王陽明學派，和他在別處反王而議論相反，曾給予了這樣高貴的評價：

「主張孔學，則禪宗與姚江一派，亦非不可融會。求其學術所自來者，姚江非特近於禪宗，亦竊密嚴之意。（密嚴經云：「若法有自性，終無除病能。云何世人見鬼病除愈？但是阿賴耶識轉異而流轉。」此謂藥石於人同是一體。姚江亦有是說。）特其敷衍門面，猶不得不揚儒抑釋。今人學姚江

，但去其孔佛門戶之見，而以其直指一心者爲法，雖未盡理，亦可以悍然獨往矣。」（太炎文錄初編卷一第六〇頁）

「佛學王學，雖有殊形，若以楞伽五乘分教之說約之，自可鑄鎔爲一。王學深者，往往涉及大乘，豈特天人諸教而已？及其失也，或不免於我見；然所謂我見者，是自信而非利己（宋儒皆同，不獨王學），猶有厚自尊貴之風。尼采所謂超人，庶幾相近。（但不可取尼采貴族之說）排除生死，苟若無人；布衣蕙纈，徑行獨往；上無政黨猥賤之操，下作孺夫奮矜之氣。以此揭櫫，庶于中國前途有益。」（同上第六五頁）

在這里，第一，空現着章氏對於陽明學派的深刻的共鳴；第二，暴露了章氏的狂士風的人生態度的哲學根據；第三，說明了章氏關於理論與實踐問題理解中的佛教大乘的本質。

并且，章氏的由虛定以求得真見量真比量的說法，在最後的根據上，尙具有著與之相適應的宇宙觀。所以，在四惑論他說：

「進化者，……必有所處而後能進。……進者必動，而動與處相反。是故伊黎耶派哲學之言曰：……飛箭雖行，其實不行。（案此與莊子天下篇所引名家說同）然則，所謂進者，本由根識迷妄所成，而非實有此進。」（太炎文錄初編別錄卷三第六六頁）

於此可見，寂定主義的知行論與靜止的宇宙觀，是相互規定着的。這和托爾斯泰的不動靜歷史見解，實相一致。

章氏關於理論與實踐問題的主張已如上述。繼此我們所要考察的，就是他對於現象與本質一問題的意



見。

現象與本質問題，和哲學上的若干重要問題，如像名實問題，或感覺與思維問題等，均有直接關係。在西洋哲學史上，由於主張感覺不能給予真實的認識，而斷定一切外在的多樣性的世界均為欺瞞或假相，並據此結論而將真實的世界本體轉移成某種抽象的統一的存在（如像埃里亞學派），或轉移至理念裏面（如像柏拉圖）。此外，如像巴克萊，康德，休謨，及馬赫主義者等，其哲學上的若干根本的主張，亦均和其關於此問題的理解有關。

章氏關於現象與本質問題的意見怎樣呢？

章氏依據於唯識論的立場，曾認宇宙的實體唯是一心，而各種的現象則皆為迷妄。所以他所謂「轉俗成眞」，即是排棄現象而直探本質；而所謂「回眞向俗」則是意味着對於由本質到現象這一轉化過程的把握。在這里，我們可由左列兩項資料，以窺其見要點：

第一是，建立宗教論里所說：

「人之所以有此原型觀念者，未始非迷。迷不自迷，則必託其本質；若無本質，迷無自起。馬鳴所謂無東西者，伎方故迷；若離於方，則無有迷。衆生亦爾！依覺故迷，若離覺性，則無不覺。以有不覺妄想心故，能知名義爲說眞覺；若離不覺之心，則無眞覺自相可說，是故概念變迷，迷之所依則離言而實有。一切生物，徧在迷中，非因迷而求真，則眞無可求之路。」（太炎文錄物編別錄卷三第

（九頁）

第二是，人無我論里所說：

「所謂依它起之我者，雖是幻有，要必依于真相。譬如長虹，雖非實物，亦必依於日光水氣而後見形。此日光水氣是真，此虹是幻。所謂我者，亦復如是。故自阿賴耶識建立以後，乃知我相所依，即此根本藏識。此識含藏萬有，一切見象，皆屬此識枝條。」（同書卷三六頁）

據此可知，章氏關於本質與現象一問題的理解，其中頗多動的邏輯成分。如假相雖幻，而乃實有之本質的表現形態；且明證了本質決定現象。同時既強調二者在本性上的對立，又力言二者之舍此亦即無彼，等等，皆是例證。

章氏的這些理解，使我們想起了左列一段名言：

「河流的運動，在水面為泡沫，在水底為深流。」泡沫為現象，水底引起泡沫的深流則為本質。……「雖為泡沫，然亦為本質的表現。」（羅遜達爾）

但是，雖然相似，我們却不否認在此說與章氏之間，依然存在著原則上的對立。即前者所論為客觀事物自身的本質與其現象或假相的關係，而後者所指則為阿賴耶識（本質）及其枝條（現象）的關係。所以，章氏在這裏所表現的動的邏輯思想，是其唯識論的說法。

正由於章氏以本質與現象問題為阿賴耶識與其枝條問題，故其所論，常與真理論相交錯。另一方面，章氏關於真理論的見解，亦同樣由唯識論發出，并與其關於本質與現象及感覺與思維二問題的見解相連結，而顯示出一些動的邏輯的理解。

在齊物論釋里曾說：

「於覺時或處見人，異處見角，夢中悟鏡，見在一處。」（第八頁）

「其（大乘入楞伽經）以乾城幻夢喻有而無因，語亦有過。乾城具言乾闥婆城，卽此海市，亦以反影回射而成，其所依質，猶是對岸山巒城郭，非爲無因。夢亦有因，樂彥輔說夢是想云：未店聞擗齋啗鐵杆，乘車入鼠穴，以素無其想爾。」（第六〇頁）

這裏所說的，是由正確到錯誤的轉化。而最值得我們注意的則是前引微言里左列一段：

「心本真如，何緣突起無明？……解斯難者，應舉例云：如小兒蒙昧，不解文義；漸次修習，一旦解寤。當其既通，與昔未通之心，非是二物。然未通之時，通性自存，喻如真如；當其未通，喻如無明；由塞而通，喻如始覺。同本苟無通性，則終不可通；若無不通之性，何必待學習方知文義邪？」

（第一頁）

這裏的意思是說，在真理（真如）中含有謬誤（無明）性，而謬誤中亦含有真理性。前述章氏批評唯物時所說「倒見之極，遠入正見」，其根據亦在於此。關於此點，在齊物論釋里又說：

「諸凡儒林白衣大匠匠師所論，縱無全是，必不全非。邊見俱得，見一部，不能悉與中見反也。倒見俱誤以倒爲正，不能竟與正見離也。」（第五五頁）

據此，章氏更進一步，將此原則運用到實際的哲學評論上。在前引微言里說：

「程朱陸王之傳，……今若窺其內心，通其名相，雖不見全象，而謂其所見之非象則過矣。……下至天教執耶和華爲造物主，可謂迷妄；然格以天倪，所誤特在體相，其由因尋果之念，固未誤也。」

（第七四頁）

上述章氏關於真理與謬誤的關係的見解，第一指出了謬誤是真理的一部，由於顛倒或腫脹而成；第二

指出了真理本身即含有成爲謬誤的可能性；第三指出了二者的對立統一關係，乃其相互轉化的契機。所有這些，都顯示着動的邏輯的成分。

但是，韋氏在真理論上的思想，依然是唯心論的。這就是說，他以爲，所謂真理（是）與謬誤（非），並不是概念與對象間的合致與否的，而惟是『意根我識種子所支分』。所以上引發言屢說：

「前世希臘史多迦派立學，有知此者。其說曰：觀念真妄以何質定？答曰，合於對境事物是爲真。然其合於對境事物真否，以何方而能自知？觀念真者，當其起時，必有別一觀念伴侶而起，爲直接之證明。是故觀念真妄，不待外物證明。詳此所稱對境，即是格分；所稱觀念，即是見分；所稱別一觀念伴侶而起爲直接之證明者，即自證分，即此直接證明之果，即是證自證分。其說優於廢德洛着圖等遠矣。然此所論，猶未窮了；以成就俗諦者，以分別忍識，成就真諦者，依無分別智忍識故。」（

第九頁）

他既『依緣分別智』而認爲『觀念真妄，不待外物證明』，則區分真理與謬誤的標準又是什麼呢？關於這一問題，他在齊物論釋里即有鮮明的解答。他說：

「是非所印，宇合不同，悉由人心順違以成串習。雖一人亦猶爾也。然則，係乎佗者，曲直與庸衆共之；存乎己者，正認以當情爲主。近人謂之主觀客觀矣。……又說道本無常，與世變易，執守一時之見，以今非古，以古非今（或以異域非宗國，以宗國非異域，其例視此），此正顛倒之說。……是云非云，不由天降，非由地作，此皆生於人心。心未生時，而云是非素定，豈非以無有爲有耶！……然則，史密往事，昔所印是非，亦與今人殊致。而多辯論枉直，校計功罪，猶以漢律論殷民，唐格選

秦吏，何其不知類哉！」（第一六至一七頁）

「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。比其衰也，帝王之治，依以為公義，是道依於小成；京雒之語，依以為雅言，是言依於榮華。」（第一八頁）

「閭閻子都，不與衆人共見，必不自謂美好。由斯以言，彼出於是，是亦曰彼；曾無先後，而因果相生。則知彼是觀待而起，其性本空。彼是向空，云何復容是非之論？」（第一八至一九頁）

在這些話裏，雖然同樣閃爍着相對思想的光芒，但是，章氏却公然宣稱「是非皆生於人心」，或者說是，真理與謬誤，「向無定軌，唯心所取」。像這樣，人各一心，真理必為多元；而多元化的真理，結果必致無所謂真理，所以「彼是向空，云何復容是非之論？」「是云非云」既「皆生於人心」，則亦無所差違，於是，則「是非泯絕」，「真妄一原」（第五五頁），遂完成「齊物」的義諦，而休乎天均。

## 第八節 時空論·因果論法則論

前述章氏的真理論，既以是非真妄皆生於人心，而與客觀的對象無關，事實上即已接觸到因果問題，或一般法則性問題。現在我們就要考察他關於這些問題的見解。但是，由於自因至果，或由果探因，都不得不經過時間與空間，所以，我們的考察，就應該從章氏的時空論說起。

所謂時間與空間，和物質的存在及其運動形式，是沒有方法分開論說的，關於此點，章氏也很明白的予以承認，所以，在建立宗教論時曾說。

「色塵安法，對空故有，若無空者，則色塵之相。假令空是絕無，則物質於何安置？假令時是絕無，則事業於何推行？故若言無空間者，亦必無物而後可。……然則破空而存物，破時而存事者，終不能使邊盡諸見，一時鉗口結舌明矣。果其鉗口結舌耶，則惟取物質事業二者，與時間空間同日而撥遮之可也。」（太炎文錄初編別錄卷三第一三一—一四頁）

章氏并據此時空與物質不可分的觀點，批判了康德的不徹底。他接着又說：

「文如康德，既撥時間空間為絕無，其於神之有無，亦不欲遽定為有，存其說於『純粹理性批判』；遂作『實踐理性批判』，則謂自然界與天然界範圍各異，以修德之期成聖，而要求來生之存在，則時間不可直撥為無；以善業之期福果，而要求主宰之存在，則神明亦可信其為有。夫使此天然界者，固一成而不易，則要求亦何所用？知其無得而求幸於可得，非愚即誣也。康德固不若是之愚，亦不若是之誣，而又未嘗自完其說，意者於兩界之相擠，亦將心慄意亂，如舍赫騰耶？欲解此結者，則當曰：此天然界本非

自有，待見識要求而有，……生於獨頭明，……依于末那意根而起。」（同上第一五——一六頁）

非否定物質不能否定時空，章氏的這一見解，我們也甚主張。然而，章氏是公然的物質否定論者，此在前述各節中，尤其在宇宙根源論中，已有評論；茲再引其『齊物論釋』里的一段議論如左：

「要依藏識說，此微分惟是幻有；復有意根令其堅執，有秉剛之志，故觸礙幻生，懷競爽之心，故光采假現；而實惟是諸心相構，非有外塵。……且依幻有說，萬物與我爲一，若依圓成實性，唯是一如來藏，一向無有，人與萬物，何形隔器殊之有乎？所謂一者何邪？『般若經』說：諸法一性，即是無性，諸法無性，卽無一性。是故一切無見無相，何得有言？」（第四一頁）

這樣，章氏由於否定了物質，便是對於他更進而否定時空的企圖預先肅清了道路。所以，在齊物論釋里他說：

「時者實有，卽非唯識。……卽自位心證自位心，覺有現在；以自位心望前位心，覺有過去；以自位心望後位心，比知未來。是故心起卽有時分，心寂卽無時分。若睡眠無夢位，雖更五夜，不異刹那。然則，時非實有，宛爾可知。」（第九頁）

「時由心變，……彼我各異。童齡以往，覺時去遲；中年以來，覺時去速；淫樂戲忘者，少選而歲逝；春棘勤苦者，待限而不盈。復有種種別相，各各不同。」（第九——十頁）

「時由心造，其舒促亦由變。」（同上）

章氏由此更進一步，來闡明時間空間皆由心造而非實有的理由。在前引「微言」里他說：

「破我執易，破法執難。如時間有無終始，空間有無方所，皆法執所見。此土陸子靜輩，思之終

不了然，實未達唯識之旨。時間者，起於心法生滅，相續無已；心不生滅，則時間無自建立矣。空間者，起於我慢，例如同時同地，不能并容二物，何以不容？則因我慢而有界闕，因界闕而有方所；滌除我慢，則空間亦無自建立矣。」（第二頁）

上述章氏以時空爲非實有的見解，其最後的根據，依然是唯識論。在這裏，也同樣由於以印象爲對象，而導出了所謂時空皆自心生的結論。但是，不覺時空，果然就無時空了嗎？我心不生滅相續，果然時針就不運動了嗎？我心滌除我慢，果然同時同地即可并容二物了嗎？

章氏在既已肯定時爲非實有而後，遂更進而論及所謂因果，乃至一般法則性問題。在齊物論釋里曾說：「詳彼意根，有人我法我二執，是即原型觀念。以要言之，即執一切皆有自性，名必求實，……責其因緣。以其如此，謂其先必當如彼，由如彼故得以如此。必不許無根極，去根極者，亦依我執法執而起。……諸責因緣，推理之語是也。然真因實不可得。……身中細胞皆動。……動之依據，還即在動，非有因也。……知母苦參，能退熱病。……能退熱病之依據，即在能退熱病，非有因也。……本無真因可求也。」（第二一——二三頁）

由時空問題上的主觀論，到因果問題上的主觀論，本來是很自然的。并且章氏將「責因緣」與「尋實質」又同樣當作我執法執而加以駁斥，由此我們即可看出因果問題與心物問題的關係，是如何密切。

章氏關於因果問題，且曾對於叔本華和穆勒都給予批評。他說：

「一果本非一因所成……本無疑義。徒以世人誤執一因一果，遂墮疑慮。簫寶開爾，弼爾，皆不精解因果別相，何論苟談名理者乎？」（齊物論釋第六一——六二頁）



「近世達者，莫若蕭賓閣耳。彼說物質常在之律，非實驗所能知，惟依先在觀念知之。然不悟此先在觀念，即是法執。其去莊生之見，偶乎不及遠矣。」（同書第六四頁）

所謂因果關係或一般法則，既然只是『惟依先在觀念』，皆是生於『法執』而非實有；然則，心識生滅，本是無常，所以外在世界的發展前途，也就陷於不可知之數。關於此點，章氏在四惑論里曾說：

「明日有無，必非今日所能逆計。所以者何？未至明日而言明日之有，卽證驗。雖昨日之視今日亦爲明日，所更明日已多，而今日非昨，則無比例，故明日尙不能知其必有，難於明日，何進化之可言？」（太炎交錄初編別錄卷三第六九頁）

由否定因果關係的客觀性，而懷疑明日之必有，更進而否定進化之可能，像章氏這樣大而武斷的懷疑論，不是比休謨更要利害千百倍嗎？然而，他不但以爲排除「我慢」則同時同地可容二物，並且以爲排除「心法」，則可以離開時間而有因果，他說：

「今物在衡一端，一端重故俛。俛故彼一端仰。以此俛故彼仰，俛者爲因，仰者爲果。然俛仰非異時，故雖無時而有因果。」（國故論衡下卷第一四三頁）

在這里，存在着誤解和曲解。因爲從我們看來，俛仰同時，并不能證明「無時而有因果」；實際上，俛者非因，仰者非果，俛與仰都是果，只有衡的兩端物體重量的變化，才是俛與仰的因。由地心吸力而生俛仰，由原因到結果的運動，也和一般的運動一樣，都是通過了時間而實現的。而章氏所以主張「雖無時而有因果」，則顯然是以其肯定時間非實有，卽所謂「時由心造」的命題爲前提的，在拆散時代，託爾斯

託人的不動概念，確是時空問題的農民意識。所以他接着又說：

「由於第一義計之，無古無今，無始無終，三世者，非實有也。」（同書第一四四頁）

這樣看來，章氏既以物質非實有，時空非實有，「因果非物，乃原型觀念之一端」，則一般所謂法則或自然規則等，由章氏言之，自然也就不能是外在事物所固有，即不在於外界事物之中，而只有其主觀的內在意義。所以他在四感論會說：

「言法爾者，本謂離心不得一法，即此法者，亦心之緣礙迷惑所成。言自然規則者，則膠于自然，不知萬物展轉緣生，即此展轉緣生之法，亦由心量展轉緣生。雖然，言此者，固自託于惟物。若果惟物，此自然規則者爲在物中？爲在物外？既許物外更有他事，即不容妄託惟物之名，若在物有素定者，固得以自然規則名，無素定者，亦得以自然規則名。雖然，火之求那，自然而熱，火之羯磨，自然而燒，而死灰沙礫有不得燒者，則火之羯磨破。人之按火，未有不覺其熱，而死灰沙礫，則無熱覺，縱令火著死灰沙礫以後，人按之猶生熱覺，特未知火在死灰沙礫果然否也？則火之求那亦破。若曰於此而熱，於此而燒，於彼則無熱無燒，亦得名爲自然規則，然則，火但是火，而熱與燒者，惟一物質對火之名，即不得言火本有熱，火本能燒矣。循是以推，所謂自然規則者，非彼自然，由五官感觸而覺其然，由意識取像而命爲然。是始終不離知識，即不得言本在物中也。」（太炎文錄初編別錄卷三第七三頁）

這是很坦白的主觀主義的法則論：自然規則本不在物中，由五識感觸而覺其然，由意識取像而命爲然，始終不離知識而有。

章氏此種主觀主義的法則論，再與他對於前途有信心的人生觀相結合，則對於當作社會軌範的公理論

，自然要感到不可忍耐的束縛。所以在同文里又說：

「……公理者……非有自性，非宇宙間獨存之物，待人之原型觀念，應于事物而成。洛閩諸儒，喜言天理，……而其語有疵瑕，疑于本體自在，是故天理之名，不如公理可以見其制之自人也。……宋世言天理，其極至鋼情滅性，蒸民常業，幾一切廢棄之。而今之言公理者，……以世界爲根本，以陵藉個人之自主，其束縛人亦與言天理者相若。彼其言曰：不與社會相扶者是違公理，應遁者是違公理，自裁者是違公理。……然則，天理之束縛人甚于法律，而公理之束縛人，又幾甚于天理矣。蓋人者，委脫遺形，儼然裸胸而出，要爲生氣所流，機械所制，非爲世界而生，非爲社會而生，非爲國家而生，非互爲他人而生；故人之對世界，社會，國家，與其對於他人，本無責任。……有害於己無害於人者，不得訶問之，有益於己無益於人者不得訶問之；有害於人者然始得訶問之。此謂齊物與公理之見有殊。……凡有害於人者謂之惡人；凡有益於人者，謂之善人，人類不爲相害而生，故惡非人所當爲，則可以遮之使止；人類不爲互動而生，故善亦非人之責任，則不得迫之使行。」（同上第五九——六一頁）

「世之殘賊，有數類焉。比較其力，則有微甚之分。寧得十百言專制者，不願有言天理者。所以者何？專制者，其力有限，而天理之力，比於專制爲多。言天理者，獨于臣之事君，子之事父，操之過盛，父之期盡，率先于子；而出身事君，亦得恣意去留。是故天理束縛人，非終身不能解放。言公理者，以社會常存之力抑制個人，則束縛無時而斷。言天理者，謂臣子當受君父抑制，而不謂君父當抑制；君父不以道遇其臣子者，非獨天理家非之，一切社會亦非之；是故屈於一人，而常受憐於萬類，是尙有訟冤之地。言公理者，以社會抑制個人，則無所逃於宇宙。然則，以衆暴寡，甚於以強凌弱，

而公理之慘刻少恩，尤有過乎天理。乃知莊周所謂齊物者，非有正度，正味，正色之定癖，而使萬物各從其所好，其度越公理之說，誠非巧磨所能計矣。若夫莊周之言曰：無物不然，無物不可，與黑格爾所謂事事皆合理，物物皆美善者，詞義相同；然一以爲人心所不同，難爲齊概；而一以爲終局目的，藉此爲經靡之塗，則根底又絕遠矣。」（同上第六五——六六頁）

章氏以言公理與言天理并論，而以公理較天理爲尤殘賊，顯然是承藉了戴東原反程朱理學「以理殺人」的緒言，加以擴充而成。

從這里，我們可以看出：章氏由於否定因果律及法則性一般客觀的外在，更進而否定社會法則，而斷定社會的公理等軌範，都是純由人制，並沒有它的客觀的實在的基礎。這些懷疑精神，把封建的天理束縛與市民的商品公理法則，同一置於否定的議題之下，猶之乎當時農民把反抗專制與破壞鐵路置於同一議題之下，實際與思維，相爲照應。他在「萬法唯識」的唯誠論者者的立場上亦是必然的結論。

在章氏的意見里，我們要提出左列兩點異議，作爲我們考察章氏關於因果問題及法則性問題的理解的結束。

第一，章氏以爲因果律不存在於客觀事物連繫的本身中，而只存在於人類的原型觀念中，這種見解，殊不合於真實。事實誠如狄慈根所說：

「客觀的科學的認識，其發現原因不由於信仰或思辨，而由於經驗或歸納，不依靠先天的方法，而依靠後天的方法。自然科學，不在現象的背後或外部，而在現象之中或通過現象而探求其原因。」（人類頭腦勞動的本質，第九四——九五頁）

「原因是思維能力的產物，而卻不是純粹的思維能力的產物，乃是由思維能力與感性材料相結合的產物。這種感性材料，對於所產出的原因給與了客觀的存在。正如我們要求真理是客觀現象的真理一樣，我們對於原因，也要求它是現實的，客觀的某種結果的原因。」（同上第九八——九九頁）

「事物的原因，就是事物的關聯。」（同上第一〇〇頁）

上述狄慈根的意見，我們甚為同意；而與此相反的章氏的見解，則無疑的屬於荒唐。因為：假如章氏所說，因果律或必然性本不屬於事物本身所固有，則何以老是跟着春，秋跟着夏，冬跟着秋呢？如果自然中本沒有客觀的因果律，為什麼在肺與空氣之間，在光與眼睛之間，在聲音與耳之間，在氣候的變化與植物的榮枯之間，老是保持着呼應承藉的關係，而永不將其發展的順序顛倒過來呢？如果自然中本來就沒有必然性的客觀法則，為什麼地球不時而一年一度，時而十五分鐘一度繞太陽一週呢？為什麼地球的軌道不時而是橢圓形，時而是四方形的呢？為什麼不時而是太陽繞地球，而是地球繞太陽呢？這些鐵般的事實，都確證着章氏的主觀主義的因果論與法則論的謬誤。

第二，章氏由於否認一切的因果律及法則性的客觀存在，更進而站在極端個人主義的立場上，斷言一切的規範或法則，都是對於個人自主的束縛。在這里實已接觸到必然與自由問題，而章氏的主張，則是以爲，只有不承認一切心外的事物及其法則的實在性，然後才能求個人的意志自由。但是，真正的自由，果然是由於抹殺了必然性的法則而可能取得的嗎？關於此點，著者引一段正確的解答如下：

「黑格爾第一個正確地規定自由與必然間的相互關係。在他看來，自由是必然的理解，必然只在未被人理解之前是盲目的。自由不是在於想像中的對於自然法則的獨立，而是在於認識這些法則，而

能有計劃的利用它們來達到一定的目的。這不但通用於自然外部的法則，而且還適用於那些支配人本身肉體存在與精神存在的法則——這兩種法則，我們只能在思維上分別開來，在實際上是分不開的。所以意志的自由，只是人們根據事實知識以決事物的能力，因此，人對於某一問題的判斷，愈是自由，這個判斷內容的決定，將帶着更大的必然性，相反的，猶疑不決是以無知為基礎，表面上似乎在許多不同的相互矛盾的可能決定中，自由的任擇其一，可是其實它正是證明自己的不自由以及自己對於自己所應該支配的對象之屈服。這樣，自由是在於統治自己及外部自然；所以它一定是歷史發展的產物。」

然而，章氏的見解，都在他的哲學思想中早經註定了必然要出現的。試想想看，既否定了客觀世界的獨立存在，當然要以自然的因果性與法則性為非實有，既否定因果性及法則性的實有，當然要否定社會法則（公理）的客觀外在的意義，因而當然要排除一切的必然而要求單純的主觀的意志自由。這一切的命題，是循着力學的法則，一聯串成的。

章氏正是根據着這種的因果論，法則論，在社會的政治的實踐上，導出了極端的個人的主義，而確立了所謂個人對世界，社會，國家，與其對於他人，本無責任的排除一切「束縛」的不動的世界觀；并且這種世界觀，和前述章氏在一般哲學上的唯心論，也是不可分離的。這樣，我們便證明了下面這一名言正確性：「因果性一問題，從決定五花八門的最新「主義」的根本哲學方向說，特為重要。」

太炎由理性主義的人文思想，跳到否定法則性的理論，而要求無束縛的極端自由，是託爾斯忒式的纖

## 第九節 關於質量、同異及有無諸問題

某事物之所以成爲某事物，其與別的諸事物之所以異與所以同，其本身之所以存在（有）與不存在（無）等，都決定於質量的交互關係。從這一點上來看，則所謂質量問題，同異問題，以及有無問題等，是分不開的。章氏對此縱橫相關的三個問題，均有論證，且在章氏的哲學思想上，亦特別重要，所以我們要逐次予以詳述。

首先，我們應該知道，章氏的哲學思想，完全建築在莊子的齊物論上面，如果離開了莊子的齊物論，則我們便無從理解章氏的哲學，尤其無從理解他關於質量、同異，及有無諸問題的意見。所以，我們應先從章氏的齊物論釋里摘錄幾段，藉以究明所謂「齊物」的認識論的本質：

「齊物者一往平等之說。詳其實義，非獨等視有情，無所優劣。蓋離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，乃合齊物之義。……若其情存彼此，智有是非，雖復汎愛兼利，人我畢足，封畛已分，乃奚齊之有哉？」（第一頁）

「兩行之道，聖者皆然，自非深明玄旨，何由尋其義趣？……此生彼滅，成毀同時，是則畢竟無生，亦復無滅。……證無生滅，示有生滅，此亦兩行也。若海羯爾「有無成」之說，執著空言，不可附合莊氏。……此學人所當知。」（第二十五——二十六頁）

「天均者，天倪也。是則所謂無盡緣起，色根器界，相名分別，悉號爲種，卽天倪義。若就相名

分別習氣計之，此卽成心，此卽原型觀念。一切情想思慧，騰掉無方，而繩禦所限，不可窺軼。平議百家，莫不持此。所以者何？諸有知見，若淺若深，悉依此種子。而現世識，虛識，相識，教識，作用識，因果識，乃至我識，此七事者，皆想之虎落，智識之坦苑。是故有果無因，有相無體，現色不住於空間，未來乃先於現在，爲人不能忘，自不故爲矯亂，及寐語病狂者。」（第五四——五五頁）

「同異之辯，不能相正，獨有和以天倪。第一章說，和以是非，休天鈞，此謂兩行，已示其端萌矣。康德之批判哲學，華嚴之事理無礙，事事無礙，乃莊生所籠罩，自非元下至精，其孰能與於此？爾則，天倪所證，寧獨生空？固有法空；卽彼我執法執，亦不離是。真妄一原，假實相蓋，又非徒以自悟，乃更爲悟佗之齊斧也。」（第五五頁）

章氏「一往平等」的思想，確是含有積極的要素，然這亦與他在法則性方面的懷疑主義相似，一往平等的極端推論，又把他帶到「真妄一原」的路上，故他所謂之齊物論，不正是以兩行——天倪——天均——成心——原型觀念爲最高概念的認識論。這種認識論的特點，就在於「混絕彼此，排遣是非」，「破名相之封執，等酸鹹於一味。」在這里，一切的事物，便如「闇夜里的螢火」，盡歸齊同，而無所差異。

這樣，在齊物論下，便只有同而沒有異。章氏在「明見」中關於以惠施爲代表的合同異派所持十事的評論，對此點有更加具體的闡明，他這樣說：

「觀惠施十事，蓋異於辯者矣。本原有十，約之則四，四又爲三。一事，至大無外謂之大一，至



小無內謂之小一，又曰無厚不可積也，其大千里。大未有不可積，小未有不可分，無利器設之，校以算術可知也。諸在形者，至小爲點，……引點以爲綫，……比綫以爲面……素面以爲體。……點者非自然生，猶面之積已。故因而小之，點復爲體，謂之小一可也，點復可折，素下而點爲無體，以爲無內非也。因而鉅之，體復爲點，謂之大一可也，體復可倍，素上而體爲無盡，以爲無外非也。……以算術計之，無至小之倪，故尺度無所起，於無度立有度，是度爲幻度，幻，卽至大與至小無異，而千里與無厚亦無擇。……天與地卑（卑借爲比），山與澤平，是分齊廢也。我知天下之中央，燕之北，越之南是也，是方以廢也。南方無窮而有窮，是有際無際一也。連環可解，是有分無分均也。二事，日方中方貌，物方生方死。諸言時者，有過去，現在，未來，過去已滅，未來未生，其易知而見在亦不可駐。……方念是時，則已爲彼時也，析之不可盡而言有時，則是於無期立有期也。執無留止而言是時，則彼是無別也。……諸有割制一期，命之以今者，以一竭沙那言今可，以一歲言今猶可，方夏言今歲不遺春秋，方擲言今日不遺旦莫，去者，來者，皆今也。禹中適越，餉時而至，從人定言之，命以一期，則爲今日適越矣，分以數期，則爲昔日至越矣。是以時者惟人所命，非實有也。三事，大同而與小同異，此之謂小同異；萬物畢同畢異，此之謂大同異。物固無畢同者，亦未有畢異者，淫屠之言曰：從一畫計之，以是青爲自相，以凡青爲共相，青同也；以凡青爲自相，以赤白黃紫爲共相，顯色同也；以顯色爲自相，以馨香味觸爲共相；色聚同也；以色聚爲自相，以受想行識爲共相，法同也。無畢同故有自相，無畢異故有共相。大同異而與小同異，此物之所有，萬物畢同畢異，此物之所無。皆大同也，故天地一體；一體，故汎愛萬物也。惠施之言，無時無方，無形無礙，萬物遙遙皆如

矣。惟擗異論，使齋粉破碎，已亦不立。」（「國故論衡」下卷第一四四——一四六頁）

我們前面說過，實是某事物之所以成爲某事物并與其他事物相區別的核心，則章氏之根本否定事物彼此間的區別的存在，當然是以先已否定了質的實有爲前提的。此在前述的章氏的宇宙根源論中，他以爲宇宙本無實質，而所謂實質云云，皆生於法執或原型觀念，且爲最著的明證。

并且，在質量問題上，章氏不但否定了質的存在，而且更由於將質還原爲量，進而將高級形態分解成種種形態，最後，又將低級形態看成了高級形態，使二者成爲完全同類。在齊物論釋里曾說：

「此有情馬，本是地水火風種種微塵集合，何可說爲有情數？若云地水火風，亦是有情者，諸分情數，合爲一有情數，雖說爲馬，惟是假名，此則馬亦非馬也。」（第二一頁）

「此黃金分子，雖名無生，其實有生。所以者何？有重能引他物故。……金有重性能引，此卽業識；能觸他物，此卽轉識；或和或距，此卽現識。是故金亦有識，諸無生者皆爾，但以智識別業不現，隨俗說爲無生。……奮分情界，器界，……但依智慧高下，假爲分別，如珊瑚明珠等物，是情是器，本難質定，故雖說金爲器界，不礙有生。……黃金既是生物，卽有進化。」（第三七——三九頁）

「人體……又食牛羊鷄鶩肉者，此異性肉，亦化爲人飢肉；菜果穀麥亦爾。虎豹蟲蟲食人，實人，其化亦爾。非直血肉筋髓各種果色爲然，且如精子，亦由各種飲食，展轉同化。如是，精子亦緣無量異性生命集成，其更相爲種益明。下逮金石，既亦含於人體，或啖雲母，或餐鐘乳，悉可攝受，爲人身分。乃至礬石水銀，食之隕命；既有相害之能，卽有相和之道。」（第四〇頁）

在「國家論」里又說：

若以原子爲實有，則一切原子所集成者，并屬假有，何以故？分之則各還爲原子，故自此而上。凡諸個體，亦皆衆物集成，非是實有。然對於個體所集成者，則個體上得說爲實有，其集成者，說爲假有。國家而爲人民所組合，故各各人民，暫得說爲實有，而國家則無實有之可言。」（太炎文錄初編別錄卷三第七六頁）

「凡言愛國者，悉是迷妄。」（同上第八二頁）

在翻譯微言中也說：「一切礦物，皆存感識。隨其大小，以爲身體。識與識著體相名數等無差別，由彼感識與己感識對構，方能映發。識識相遇，如無綫電，對至即通，不煩傳送。如是，已識旁起言猶必相分變見，似彼境界爲所緣緣，彼識不與己識對者，除睡夢位亂意識外，則自心相分不能變起。由是遠近來去，能成隱顯差別，並同時同處普見之過。……外境是，他心實有。唯識云者，許各各物皆是唯識，非許唯有自心一識，說有他心，豈成違礙？又今所見，且非他心，但由他心對至自心，而有相分變見，無所難過，他心亦能自見相分，而此所見，唯是自心相分，非是他心相分。」（顯密一十八頁）

從這里，我們可以看出左列四點：  
第一，章氏由於不理解事物的運動發展過程是一種由量變到質變，由低級形態至高級形態的昇漲運動，不理解低級與高級之間，不僅有量的不同，而且有質的差別，由於只見量而不見質，所以他以爲，馬耳以分解成地水火風等無機物的集合，而黃金等則是生物，這樣，便在某些方面，與狄爾泰主相合流。而全部的祕密，即於抹殺了廣的存在。

第二，章氏由於不理解質量關係，遂認為鐵物，生物，及人體的相互轉化，是高級形態可以分解為低級形的證據，是萬物唯識，本無實體的證據，可算是王陽明以後的第二個怪論。陽明曾云：

「風雨露雷、日月星辰，禽獸草木，與人原一體。故五穀禽獸，皆可以養人，藥石之類，可以療疾；只為同此一氣，故能相通耳。」（傳習錄）

陽明此言雖與章氏不甚相同，而本質上則都是一元唯心論。關於此事，達爾文所見最正確精當。他說：「人類可自較低級諸動物傳染一定疾病，且能向彼傳染，如恐水病，膿胞疹、鼻疽、梅毒、霍亂、癩等；此等事實，乃證明其基本與血液，就細微構造與成分言，皆密切相似，其明顯較良於置諸最佳顯微鏡下比較，或助以最佳化學分析。」（「人類原始及類擇」）

在這裏，確證了一元唯物論的真理，而與章氏的意見，實不相同。

第三，章氏依據着唯識論，「許多之物皆是唯識」，因而斷定了「一切礦物皆有賦識」，這簡直是露骨的萬有有靈論。至於以所謂認識，乃「由彼賦識與己賦識對構，方能映發」，則更是唯心論的反映論，這種反映論與唯物論的反映論的根本不同，就在於它不以認識為客觀存在於人類主觀中的反映或摸寫，而以為但心「所變見的心相分」，也就是所謂「外境是無」的理論。在這裏，我們便可以知道，章氏不稱世界為存在，為物質，而特別名之為「相」的祕密的所在。

第四，章氏的還元論的基本命題，即所謂低級形態為實有，高級形態為假有。將此之法應用到實際問題，即國家問題的認識上，其結論就是：人民對於國家而言，雖得暫視為實有，而國家本身則為假有。於是所謂「凡言愛國者，悉是迷妄」云云，亦為不得不有的實踐上的主張。在這裏，一方面是顯示着見量不

實質的還元論的方法和極端個人主義人生觀中間的連繫，而另一方面也表明了還元論的方法在實踐領域上的危險的偏向。並且證明了一個種族革命論者與哲學思想的矛盾，而所謂「據政」之言與哲學分野的二元思想是如何難以成立。

在章氏的還元論中，當他說着「若以原子爲實有，則一切原子所集成者，并無假有」的話的時候，實際上即是以實爲假有，而只肯定了當作質的構成分子的量的實存性。很顯然的，在這裏，量的把握，遂成了問題的核心。

關於量或數的問題，章氏亦曾論及，而最明白的代表了他的哲學性格的，則是建立宗教論裏面的左一段話：

「量與無量，本由自心分別而包。分別所依，依於吾形吾壽以爲權度，於其本無量者，而強施以有量之名，若離我見，安取量與無量之說？若猶不了，則更取離於外界者而言之：夫一二三四之數，本非外界所有，而此一數，遞加遞乘，自百千萬億兆，以至不可紀極之數，則雖以超過永劫之壽，無一刹那而不摻指以計，猶不能盡其邊際也。夫以心所自造之數，其無量亦如外界，然則，無量固在自心，不在外界明矣。」（太炎文錄初編別錄卷二第二〇——二二頁）

在這裏，章氏的意思很明白，數量「本非外界所有，而性是內識之範疇」。這還不是露骨的康德型的唯心論的數量觀嗎？

據上所述，章氏關於質量問題，其見可分爲左列三點或三個步驟：

(A) 首先抹煞了質的存在，而將一切事物的基點歸屬於單純的量；

(B) 其次又將量的客觀存在性予以根本的否定，而視之為純粹的「內識之範疇」；  
(C) 最後，質與量既均非實有，則自然到達於唯識論的結論：「三界唯識所造」。

章氏的這三個步驟，是互為首尾的，在他的哲學思想中也是必然應有的。茲依照着唯識論的邏輯本性，略加分析如左：

第一，如果允許了內識以外還有質量等客觀的範疇存在了，則唯識論便不能成立，故欲建立唯識論，即不得不否定質與量的存在。失去了質與量的外界事物，乃成了「心識之影子」，乃成了由內識外化（即見）的「身心相分」；而此一「心」，雖則雖非，自千百千萬萬而來，以至不可計數之多，而絕對沒有抽象的，空頭的，「既非的」，第二又在現實世界裏，只有多量的「質」，或「質」之多少，而絕對沒有抽象的，空頭的，「既非的」，「多或少」，即機械的質，所以章氏在唯識論的要求之下，又既排除了「質」，其致底化的結果，自亦不得不排除「量」。在這裏，便確證着「質量不可分說」的真理。

我們已經說過了，事物的有與無，完全決定於質量的交互關係的變化。今章氏既已斷言質與量皆非外

界所固有，則所謂「有無問題」，由此亦得到了解答：  
……然今者論者云：現是有言，言言既有是，所詮之有，寧得無接為無？而此能詮，誠合於所詮不？又無明證。……以名義既不相稱，雖有能之詮名，何與所詮之事？（齊物論釋第三三頁）

……（莊子）曰：莊子曰：無有一無有也。老子亦云：天下萬物生於有，有生於無。初語隨法我執，故云……高生於無，故云本無生於無。無者云何？即偏計所執自性。此性本無，無則不

生、而言生於無者，欲以無之能生，證明有之爲幻。所謂正言若反者矣。」（同上第六三頁）

「如柏拉圖可謂喜說『伊跌耶』矣。然其謂一切個本之存，非即伊跌耶，亦非離伊跌耶；伊跌耶是有，而非此則爲非有；彼個體者，則兼有與非有。夫有與非有之不可得兼，猶水火相滅，青與非青之不相容也；伊跌耶既是實有，以何因緣不徧一切世界，而今世界尙留非有？復以何等因緣，令此有者能見景於非有，而調和之以爲有及非有？若云此實有者，本在非有以外；則此非有，亦在實有以外。既有非有可與實有相立，則雖暫名爲非有，而終不得不忍其爲有；其名與實適相反矣。若云此實有者，本無往而非實有，特人不能以明了智識觀察，橫于實有之中妄見非有，復於此妄見非有之中微窺實有，更相盤錯，然後成此個體之有與非有；是則成此個體者，見相二分之依識而起也，非說依它起自性，則不是以極成個體」。（建立宗教論太炎文錄初編別錄卷三第一五頁，按伊跌耶即理念）

右述章氏關於無有問題之意見，雖在有與非有的對立中，透露了一點變化觀點的痕跡，但是，他卻斷定了『有無之見』，係生於『不覺心動，忽然念起』即所謂，『無有一無有也』。這裏，依然是露骨的唯心論。

總之，章氏是依據着唯識論的一貫的立場，由於借用了還元論而否定了質與量的客觀存在，更由於與齊物論相結合而抹煞了現實世界中諸事物彼此間的具體的差別性，因而又導出了『無有一無有』的與日本東西田幾多郎的『無的邏輯』異曲同工的『无元哲學』的結論。

把章氏的『無的邏輯』推至極端，就產生了『無政府論』（太炎文錄初編別錄卷三）裏所說的『無政府，無聚落，無人類，無衆生，無世界』。然而，在唯識論的命令之下，究竟還有一件東西爲章氏所肯定，這就是

「芸芸萬物，本一心耳。」（同上第五六頁）



## 第十節 無神論與宗教論

綜合以前各節所述，章氏哲學思想的唯心論的體系，已顯然可見，無復懷疑的餘地。然而，章氏在另一方面，卻又是一個無神論者，對於一切形態的有神論，他都攻擊駁難，不遺餘力。按照一般的原則講來，唯心論與有神論是不可分的，而章氏則以唯心論者而反對着有神論，并主張無神論，這是非常令人感到奇異的一點。

無神論與宗教信仰，本不兩立，這也是一般的原則。而章氏則以無神論者而高倡建立宗教，這又是非常令人感到奇異的一點。

究竟章氏是通過了怎樣的邏輯紐帶，而將唯心論，無神論，宗教建立論相互連結起來，使三者溝通為一呢？這是我們現在所要論述的課題。

首先，我們知道，一切的有神論，都與外因論有方法上的內在關聯。肯定一個，（有時為數個）超然於世界萬物（連個人在內）之外并其上的某物，為一切事物運動發展的最後的原因或動力，這便是神的存在。在的邏輯上的搖籃。然而，這樣的武斷的肯定，其本身就包含着自己炸裂的宿命的矛盾。這就是說：

(A) 如果不肯定外因論，則事物發展運動的原因或動力，便在於事物的本身內部，而不在於其外或其上；於是，則最高至上的造物的主宰（神），即無從生產。

(B) 如果將外因論澈底化，則當作最高至上的主宰的神，其本身亦另有外因方能產生；如此，即

失其最高至上性，因而亦即不能成其爲最後原因，最高動力的主宰。

但這樣，由於肯定外因論而成立，又由於肯定外因論而破滅，正是有神論自身所不能克服的宿命的矛盾。章氏也恰巧是抓住了有神論的這一矛盾而加以攻擊的。所以，在無神論裏他說：

「基督教之耶和瓦也，以爲無始無終，全知全能，絕對無二，無所不備，故爲衆生之父。即彼所說，其矛盾自陷者多，略舉其義如左，……若萬物必有作者，則作者亦更有作者；推而極之，至於無窮。然則，神造萬物，亦必被造於他；他又被造於他。……以此斷之，則無神可知已。」（太炎文錄初編卷三第二至第五頁）

「却爾圖門之說，以爲神即精神，包有心物，能生心物。此則介於一神洪神三論之間。夫所謂包有者，比於囊橐耶？且比於種子耶？若云比於囊橐，囊橐之中，本是先有，非是囊橐所生，不應道理。若云種子……然種子本是幹莖華實所成，……此則神亦心物所成，……是心物當在神先矣。若謂自種子能生幹莖華實，……如藕根之相續者。……（然）藕自藕中，……藕復生藕。……達摩波羅氏云：若法能生，必非常故；諸非常者，必不徧故；諸不徧者，非真實故。若是，則神亦曷足貴邪？」（同書第八章）

「夫有神之說，其無根據如此；而精如康德，猶曰：神之有無，超越認識範圍以外，故不得執神爲有，亦不得撥神爲無，一可謂千慮一失矣。……而神者，非由見量，亦非自證，直由比量而知。……則爲分別執。既以分別而成，則亦可以分別而破。……若神則非兒童所知，其知之者多由父母妄教，不則思慮既通，妄生分別耳。然則，人之念神，與念木魅山精何異？若謂超越認識範圍之外，寧不

可直撥爲無邪？凡見量之自證之所無，而比量又不合於論理者，虛擲其名，是謂無實獨影。……惟神亦然，不可執之爲有，而不妨撥之爲無。非如本體實在等名，雖然、感覺所知，而無想滅定之時可以親證，其名則又非比量所能摧破也。更以認識分位言之，則人之感者，以爲得其相矣，而此相者，非自安立爲相，要待有名，然後安立爲相，吾心所想之相，惟是其名，於柏猶不相涉，故一是名稱分別，獨屬非實。况於神之爲言，惟有其名，本無其相，而不可竟撥爲無乎？（同書第九頁）

在章氏的這些對於有神論的駁斥中，表現着清醒的理性主義，以及形式邏輯毋相中律的精神。而其主要的着眼點，則在於揭發外因論的方法本身所包含的宿命的矛盾。關於此點，章氏在答鐵錚一書裏，有明確的自述。他說：

「往者作無神論，大爲基督教人所反對。廣州有真光報，以僕爲狂悖至極。吾以理內之言相稽，而彼以理外之言相應，此固無庸置辨。……要之，僕所奉持，以依自不依他爲臬極。」（太炎文錄初編別錄卷二第六五頁）

此所謂「依自不依他」，即是與外因論針鋒相對的自原因說的觀照方法。……但是，章氏的自原因說，本質上乃是意識的自原因說，因而與外因論相反，種不是物本論與機械論的對立，乃是主觀唯心論與機械論的對立。並因爲此，所以章氏認爲：「凡於內識以外，承認任何另一實物的存在，皆是有神論所於以繁殖的土壤。在建立宗教論裏會說：

「說神教者，……是第一倒見也。……說物質者，……是第二倒見也。說神教者，……不能退而自觀其心，以知三東唯心所見，從而求之於外，於其外者，又與之以神之各，以爲亦有人格。此心是

真，此神是幻，執此幻者以為本體，是第三倒見也。」（同書卷三第一四一—一四五頁）

「執一實以為神、其失固不勝指轉。而謂此神者，冒世界萬有為言，然則，此所謂有，特人心之概念耳。以假立依它言之，概念不得不說為有；以遮撥徧計言之，概念不得不說為無。從其假立，而謂概念惟在自心；……從其徧計，而謂吾以概念必有一外在者與之相應，從而徧祠之、祈禱之，則其愚亦甚矣。……由此故知冒萬有者，惟是概念。知為概念，即屬依它；執為實神，即屬徧執。於概念中，立真如名，不立神名，非斤斤於符號之殊，由其有執無執異耳。」（同上第一七一—一九頁）

從這裏，我們已經可以看出，所謂「三界唯心所見」，所謂「萬有惟是概念」，即是「依自不依它」，即是「理內之言」的真諦。而章氏的無神論，便是這樣說明的。

根據上述，我們有兩點需要提出：

第一，章氏所謂「三界唯心所見」的主觀唯心論，如果貫徹到底，的確是不可以導出有神論的破滅的。關於此點，普氏在批評巴克萊哲學的時候，曾有光輝的闡明。他說：

「巴克萊……在他的學生時代，即已形成了他的有名的理論。……*Pass-Parpi*（存在即是感覺）」。在別的雜記中曾說：「將存在與感覺中者分別為二，這種見解將有危險的結果，而此見解乃是霍布士的學說（即唯物論——普註）」的基礎。這位青年在別的筆記中又說：「一旦承認了物質的存在，則我也不能證明神非物質。」為避免此種危險結果，惟有不承認物質存在之一法。而此目的則可由「存在即是感覺」一學說而達到。……當他後來成為大僧正時，曾說：「如果我的學說得到良好的理解，則所有自命為宗教敵人的伊壁鳩魯，霍布士及斯賓諾沙等人的哲學『皆得以破壞』。……然而，事

并非如此完全順利。在巴克萊看來，似乎他的學說得到良好的理解，即所以表示肯定他的學說是不  
可動搖之正確，事實上既經表示他的不徹底性之暴露。如果 *Wesley Peck* 這是巴克萊所始終堅持的  
理論，則神將對物質有同一的運命，牠也要如物質一樣，只有在我們觀念中始能存在。如此說來，則  
不僅唯物論，而且宗教也皆得此破壞，巴克萊學說用新的方法所得到的，正是這位思想家所決心的剷除  
的危險結果。巴克萊總總所死不取放殺擁護自己傳說信念的願望所蒙蔽，未曾指出，或是不願指出這  
「矛盾」。

這是很明白的，因為克萊與章太炎同樣，都從主觀唯心論出發，而巴克萊由於猶忌納不徹底性，支  
持着有神論。章氏則徹底了一層，遂道出了無神論的見解，但是，章氏在這裏也非真正徹底，如果  
他能更澈底一步，則不但有神論，即唯心論也一樣要被推翻的。這就是說，當章氏排斥外因論的時候  
，却忘記了他的唯心論，他的由內心以產物質，以造成神的見解，也正是由於外因論而成立的，也正是  
由先肯定了物質以來的最高原因的存在而成立的。在這裏，我們就可以體會到唯心論與無神論的本質  
矛盾。然而只章氏由於不敢放鬆他的唯心論的「傳統信念」，由於被這一信念所「蒙蔽」，所以他也  
和巴克萊一樣，不會指出或是不願指出這一矛盾。

第二，章氏以為允許了「概念必有一外在者與之相應」，即要導出有神論，只有肯定「萬有惟是  
概念」的命題，才能澈底排除了神的觀念，這顯然是唯心論的偏見。并且這種偏見，和波格達諾夫對  
於唯物論的攻擊，是有懸相近似的。波格達諾夫在其社會意識學綱要曾經這樣斷定：唯物論所謂「  
離開人類意識而獨立着的存在」，乃是「交換社會意識的形態」中的「抽象的靈物崇拜」，他和康德

的物自體，萊卜尼茲的「單子」，宗教的「神」，本質上是同一物，都是「權威觀念」的遺物，而「集團主義時代」的「新的意識」所「斷乎不能承認的」。（參照陳望道施存統合譯本第百〇七、二〇、三三本至三四四、三九七至四四一、等頁）是知經驗一元論者波格達諾夫與唯識論者章太炎一樣，以為從唯物論裏必然要導出有神論，或者說：前者本質上就是後者的遺物。從此可知，唯心論名目上花樣雖多，不啻歸根結底，要在中心問題上會合。

然而，在章氏的無神論中，却並非全是唯心論的囈語，而尚有着堪稱為積極契機的唯物論的萌芽。這就是想他的重禱感覺或經驗的思想相連結的關於神的思想起源的另一面。而考察章氏以為「神的思想」起源，就在於拋棄現實的感性的經驗事實而從事於毫無質據的純比量的臆度妄斷。所以，在「原道上」理會說：

「先物行，先理動之爲前識。前識者，無緣而妄意度也。……夫不事前識，則卜筮廢而圖讖斷，建除堪輿相人之術黜矣。巫守既絕，術術穿鑿亦因以廢。其事盡於徵表，此爲道藝之根。取命之原文是故，私智不效則問人，問人不效則求圖書，圖書不效則以身按驗。」（國故論衡下卷第一二一頁）此所謂前識，即是先驗觀念。章氏以此爲神的思想的認識論方面的起源，并力求廢前識以貫徹經驗主義而支持其無神論，實屬卓見。

在章氏哲學思想中，既以原型觀念爲認識論的最高範疇，處處當作先驗之物而加以強調，及至其駁難有神論，而又力主廢前識，強烈的要求「以身按驗」，「其事盡於徵表」；此實爲不可掩飾的矛盾。然此矛盾，在章氏本人，則初末自覺，相反的他由於「兩行之道」，以原型觀念爲「轉俗成真」或「排遣名相

「的靈魂，而『主期驗』『廢前識』則是他『以分析名相始』的『從大之途』；通過了這樣的內心安排，矛盾便在章氏的主觀中得到了消解。

誠然，在注觀中消解了矛盾，并非即是矛盾的不在。不過，縱然是矛盾的不在，而此種主期驗，廢前識的積極性的見解，在章氏的本格的哲學性格中（如像關於感性認識的部分正難的肯定，經古文學派無微不至的傳統），尤其章氏的實踐規定中（對公羊學派的全面性鬥爭，此點另有詳論），却也是應有的契機。

正由於在章氏的無神論中有了這一積極性的契機，所以才連帶的出現了特殊限度內的清醒的理性主義精神，并且，又由於此二者相結合，才使得章氏完全武裝起來，使他不但能夠依據着形式邏輯的原理，發掘了有神論的宿命的矛盾，而且也能夠運用人文主義的精神，來暴露神的思想在實踐領域中的矛盾。關於此點，在齊物論釋裏會說：

「太託上神以爲稱，順帝則以游心，愛且盛兼，兵亦荀偃，然其繩墨所出，則顯然有量而工漆之用，依乎巫師，苟人各有心，拂其教條，雖踐屍喋血，猶曰：天之計也。」（第一頁）

「蓋其瀛壖無已，攻取萬端。王章禁盜，非不勵也，而蹇裳越鐮者，甘之若飴，噬膚滅鼻者，就死如飴。是欲，鏗而走險，雖大威在前，猶不時避；又况身形變化，情之所隔，雖復營遺炮烙，其何悼哉？」（第一頁）

統觀章氏的無神論，其主要的哲學根據，固然在他的佛莊混血的唯心論；而在其對於有神論駁斥中，卻也相對的表現了基于理性主義，人文主義，乃至對於感性經驗的正當的信賴。所以，他的這一見解，客觀的分析起來，雖不免於自相抵觸，然而僅僅正是他的時代，他的積極的要素，並表現着他「在當時最

「民主主義陣營裏的奮鬥」他方面在民國二年革命高潮低落的時候，他的唯心思想與懷疑主義便導他走入「名士」的教優生活中。

復次，章氏雖已駁斥了有神論而主張着無神論，而別一方面，如前所述，則又高信其「建立宗教」之說。嘗攷章氏提倡建立宗教，其理由不出兩端：其一，基於挽救世道人心的實際必要；其二，基於順應歷史發展的邏輯必然。茲分別敘述於左：

第一、關於由建立宗教以挽救世道人心，我們在前引章氏自述提倡佛學時，已有明證。此外，在建立宗教論裏也說：

「今之世，非周秦漢魏之世也。彼時純樸未分，則雖以刑老當責，亦足化民成俗。今則不然，六道輪迴地獄變相之說，尤不足以取濟。非說無生，則不能去畏死之心；非破我所，則不能去拜金心；非說平等，則不能去奴隸心；非示衆生皆佛，則不能去退屈心；非舉惡輪清淨，則不能去穢色心。此數者，非隨俗雅化之瞎守所能實踐，則聒聒者亦無所益，此沙門居士所以不得不分職業也。藉觀科學諸家，凡理思最高者多不應用，而應用者在其次之人，何獨於宗教而不然耶？」（秉炎交錄初編別錄卷三第二九頁）

在這裏，章氏不但主張有宗教建立的必要，而且也強調保存沙門主義制度的意義。第二、由歷史發展的邏輯必然方面，以主張建立宗教，是章氏哲學思想中的怪論之一。在同文裏他說

「中國之吼老，希臘之頑格拉底柏拉圖輩，皆以哲學爲宗教之代起者。瑣氏柏氏之學，緣生基督



；孔子老子之學，遷為漢儒，則哲學復成宗教。（中國儒術，經董仲舒而成教，至金陽陰學等說，猶為中國通行之俗）。一自培庚笛加爾輩，一自程朱陸王諸儒，又復變易舊章，自成哲學。程朱陸王，固以禪宗為其根本，而晚延獨逸諸師，亦於內典有所撝拾。則繼起之宗教人，必習舊無純也。」（同上）

章氏此言，在關於哲學界方面如漢儒宗教化諸問題，誠有若干的精良發現，而其由哲學與宗教迭相消長的歷史事實中，竟抽出一循環起伏的公式，據此而斷言宗教必，引為自己建立宗教主張的根據，則完全是神祕主義的妄斷。

但，章氏雖是這樣強烈的主張着建立宗教，而由於與公羊學派相鬥爭，由於意識地樹立理論上的反對命題，對於康有為譚詞同等所鼓吹的建立孔教之議，對於由董仲舒到康有為所歪曲孔學神學化的偏向，則提出了辛辣而光輝的批評。他在駁建立孔教議裏會說：

「孔子亦不語神怪，未能事鬼。次有莊周，孟軻，孫卿，公孫龍，申不害，韓非之倫，淳爾俱作，皆辨極名理，察於人文。若黃巾道士者，符籙詭誕，左道惑人，明達之士，固不欲少游其藩。由斯以談，黃巾則猶日者卜相之流，為人輕蔑。……伏羲炎黃，事多隱秘，而徧為後世稱頌者，無過田獵衣裳諸業。國民常性，所察在政事日用，所務在工商耕稼，志盡於有往，語絕於無驗。……耶蘇路德之法，漸入中域，乃若建立孔教以相抗衡，是猶素無創痕，無故灼以戒癩。」（同書下卷第一五五——五六頁）

「孔子之在周末，與夷惠等耳。孟荀之徒，葛常不竭憤稱頌，然皆以為百世之英，人倫之傑，與

秦舜文武伯仲，未嘗僭之闕丘清廟之倫也。及燕齊怪迂之士興於東海，說經者多以巫道相揉。……伏生闢其源，仲舒衍其流。是時，適用少君，文成，五利之徒；而仲舒亦推驗水災，救旱，止雨，與之相勝。以經典爲巫師豫記之流，而更指傳春秋，云爲漢氏制法，以媚主而莽政紀。氏主不達，以爲孔子某筮帝之子，真人尸解之倫。讖緯譴起，怪說布彰，曾不須臾而巫蠱之禍作，則仲舒爲前道也。白爾，或以天變災異，宰相賜死，親齎廢黜，巫道亂法，鬼事干政，盡漢一代，其政事皆兼循神道。夫仲舒之託於孔子，猶宮崇張道陵之託于老聃。今之倡孔教者，又規摹仲舒而爲之矣。……孔子所以爲中國斗杓者，在制歷史，布文籍，振學術，平階級而已。」（全上第五七一—五八頁）

在這裏，由於與公羊學派相對立，章氏的見解中，至少有左列光輝獨到的四點，使我們不得不特別的提出：

- 第一，強調了孔子學說所本有的古代國民人類的本質；
  - 第二，呵斥了董仲舒一流的孔子學說神學化偏向的歪曲；
  - 第三，揭穿了清末公羊學派建立孔教的學說是董仲舒型的巫師豫記思想的再版；
  - 第四，批評了漢代神鬼政治的黑暗。
- 不過，章氏從「國民常性」上來說明建立孔教的企圖的無據，這一見解，却是怪論，如果我們更進一步追問：爲什麼中國的「國民常性」，不需要建立孔教呢？將可以聽到章氏令人發笑的回答。這就是在齊物論釋裏所說：

「有相分別，卽有意言，若伺若尋，意中流響，聲必相續。此則單音語人，所歷時短，以經爾所

分別，即經爾所聲故；複音語人，所歷時長，以經爾所分別，必經爾所流注聲故。如念「法」字，此士念「法」，惟是一聲；印度念「達爾摩」，乃有三聲。轉相積聚，則經時長短相懸矣。是故，複音語人，聲餘於念，意中章句，其成則遲；單音語人，聲與念稱，意中章中，其成則速。念成遲，故覺時促；情分陰而近死地，望在隕身以後，故宗教之用興。念成遲，故覺時舒；多歲月而遠盡期，味著有身之時，故宗教之用繼。（第一六頁）

複音語人需要宗教，單音語人不需宗教。像這樣的宗教起源論的確是毫無理由的，如果章氏此論可以成立，除中國音纔還裏研究外，則左列的幾個問題無法解答。

(A) 由單音語所形成的中國「國民常性」，既已不需要宗教，則孔子以前何以能有宗教？董仲舒輩何以能「以禪宗爲其根本」？釋教何能繼程朱陸王之哲學而起？

(B) 由「單音語」所形成的中國「國民常性」，既已不需要宗教，則「孔教」固不可能建立，而何以「孔教」不以建立「禪教」獨有何能？

所有上述兩組問題中所舉出的事實，皆爲章氏所肯定，而又如此不相容，則章氏兩矛盾自陷，實屬灼熱可指，而章氏毫末管這些，悍然提出了他所要建立的無神的宗教。這就是在建立宗教論所說：

「一切事端之起，必先有其本師，以本師代表其事而施以殊禮者，宗教而外，殆無多有。士之拜孔子，胥謁之拜蕭何，匠人之拜魯般，衣工之拜軒轅，彼非以求福而事之，又非神教所崇拜者本無其物而事之固以爲善之學術，出於是人，故不得不加尊禮。此於諸崇拜中，最爲清淨。釋教亦爾：崇拜

釋迦者，固以兩千六百以前，嘗有其人，應身見世，遺風緒教，流傳至今，沐浴膏澤，解脫塵勞，實惟斯人之則。於是，尊仰而崇拜之，尊其爲師，非尊其爲鬼神。雖非鬼神，而有可以崇拜之道，故於事理皆無所礙。此亦隨順依他則然，若談實相，則雖色身見量具在目前，猶且不可執爲實有，而況滅度之後耶？（《未炎文錄初編別錄卷三第二卷至二十七頁》）

由此我們可以明白，章氏所要建立的宗教，是無神的宗教大乘佛教。然無神論者而主張建立宗教，豈使我們不禁想起了費爾巴哈。

費爾巴哈的基督教的本質，曾經當作無神論的武庫，在反對加特力教上，發揮了智力領導者的威力，而風靡一世。但基督，由於他不理解性愛，友誼，憐憫，公正，以及基於相互愛好的一切人與人間的關係的社會根源，總之，由於他的惟心論的道德觀，所以，他一方面是無神論者，而另一方面，却又肯定了建立新宗教的必要。他說：

「一個新時代，也需要關於人類生存底原素，和一種基本的新見解與新信仰，亦即是需要一個新宗教。」（引自約特爾著「費爾巴哈的哲學」第三章第四節）

這樣看來，章太炎氏和費爾巴哈不正是同樣的嗎？不是一方面主張無神論而另一方面又肯定着建立宗教嗎？然而，我們必須特別注意：在這裏，二者之間，存在着原則性的不同。具體言之，卽爲左列三點：

（A）章太炎氏是，由於他的唯心論不純粹，而導出了無神論，宗教和章氏哲學原來是一家人；

（B）費爾巴哈是，由於他的唯物論不徹底，而肯定了新宗教，無神論和海爾巴哈哲學，原來是一家。

人。

(G)總之，章太炎氏和費爾巴哈，是由於相反的前提而導出了相同的結論，或者說是，同一的結論建立在相反的論據上。

據上可知，有神論，唯心論，外因論，本質上是三位一體的範疇，章氏雖然由於和公羊學派的對立，反對着有神論而主張着無神論，但因其未能放鬆唯識論的基本立場，故未能澈底排除外因論，從而也未能斷念於建立宗教的企圖。在這裏，也和其他的一切問題上相同，章氏所謂「志盡於有生，語絕於無驗」等現實精神中所包含的唯物論要素，依然是隨出隨現，旋騰而逝。所以在他的宗教論與無神論二者之間，也顯示了不可調和的矛盾。他的思想，正亦是拆散時代的意識形態，當他反對封建腐朽的時候，是採取無神論，而當他企圖安排世界的時候，又採取大乘宗教，這不但反映市民階級之無力而不能擺脫舊的，而且反映農民鬥爭之天真而不能了解新的。農民在獨立鬥爭時，都依靠着宗教「本師」（手工業式的），同樣地太炎在「人心」上或世界觀上最後亦不能抬出了大乘「本師」來的。

## 第十一節 關於哲學史諸問題上幾點天才的發現

我們以前曾經屢次提到章氏哲學思想裏散在着種種天才的洞察，並且也曾不止一次的提到章氏與公羊學派的鬥爭。但是，我們始終沒有把這兩件事關聯起來。其實，章氏哲學思想裏的天才見解，與其對公羊學派的鬥爭是分不開的。這是因為矛盾，在哲學歷史上也和在一般的場合一樣，不但是前進的動力，而且也是構成的原理的緣故。所以，我們要想澈底理解章氏在哲學上天才見解的來源，便不得不從他與公羊學派的對立與鬥爭中來把握。

清末的公羊學派，以康有為梁啟超譚嗣同為代表。此派的政治主張在保皇，而其保皇的武器則為變法維新，故有保皇黨之稱。并且此派基於政治上的動力，對於一般哲學問題，尤其是中國哲學史諸問題，亦多所議論。同時，以中山先生為代表的革命論，則以推翻滿清的君主專制為實現革命主義的前提，因而在「排滿」與「保皇」之間，便引起了激烈的鬥爭。這一鬥爭，本質上是革命與反革命的鬥爭，并且是抓住了政治要害的尖銳化了的鬥爭。當時，章太炎氏は屬於孫中山先生所領導的革命方面，所以他不但在政治上有駁康有為論革命書及討滿洲檄等等（見太炎文錄初編卷二），即在哲學上，也對於公羊學派的學說，進行了輝煌的批判。

在一部章氏叢書裏，評擊公羊學派之處甚多。如像前引我建立孔教議的全篇，及自述提倡倫學時所譚論同的仁學一書為「拉雜失論，有同夢寐」等，皆是例證。而最為辛辣的，則有左列幾段：

第一，在說林上裏說：

「戴望治公羊春秋，視先戴則不相逮。中更魏亂，寄食於大盜曾氏之門，然未嘗任。觀其綴述顏氏學記，又喜集晚明故事，言中倫，行中禮，柳下少連之儕也。望不求任，而其學傳於湖南嶺廣間，致浮競之士，延緣緒言，以成稱學僞經之說。彼以處士以譴劉歆可也，為胡之國師者，可以說莽之國師乎？」（太炎文錄初篇卷一，第一二七頁）

這是從民族主義的觀點攻擊公羊學派的。

第二，在與王鶴鳴書裏說：

「學者將以實事求是，有用與否？固不暇計求。……近世翁同龢潘祖蔭之徒，學不專思，徒據撫公羊以為奇觚，金石刻畫，厚自光寵，然尚不敢言致用。康有為善傳會，媚以撥亂之說，又外竊顏李為名高，海內彬彬向風，其實自欺。……學者在辨名實，知情僞，雖致用不足尚，雖無用不足卑。」

（同書卷二第七頁）

這是由求真求是觀點反對公羊學派與現實妥協的思想。

第三，在與友人論樸學報書裏說：

「說經者，所以存古，非以適今也。……當代不行之禮，於今無用之儀，而欲建之國郡，漸及鄉遠，何異寧人欲變今時之語，反諸三代古言乎？……春秋三統三世之說，無慮陳其概略，天倪定分。固不周知，豈有百世之前，發凡見例，以待後人尊其格言者乎？……故知通經致用，惟漢儒所以于戲，遵崇前聖，推為萬能，則實為一枵矣。……稽古之道，略如寫真，修短黑白，明於青衫而止。……好者

熾則失矣，使孀者妍亦未得也。」（同上第九—十頁）

在這裏，又由於反對公羊學派三統三世之說，反對神化孔子，反對復古，而導出了客觀實證主義的方

法。

第四，在劉漢徵書裏說：

「明堂大司錄，流爲張翰風之風后握奇經；公羊齊詩，流爲康長素之孔子改制考。翰風爲義和團之先師，長素雖與相反，而妖妄則同。若探其原，則董仲舒翼奉亦義和團之遠祖矣。」（第五〇頁）

這又是從無神論觀點反對公羊學派的神學本質的。而且這種見解，和前引駁建立孔教議，實有精神上的一貫。

所有這些倘能與公羊學派關於同一問題的意見，參證對比，將更可以看出章氏思想進步性。（皆見上章）然而，由於和公羊學派相對立，章氏的貢獻尙不止此，其天才的發現，多在於中國哲學史方面。至所以如此的原因，乃是因爲公羊學派的學者如康有爲，梁啓超，譚嗣同等，曾對於中國歷代哲學者多所抑揚，藉以達成其變法維新保皇的目的，而章氏亦遂針對此點，幾乎隨處提出其相反的意見。

首先，關於老子問題，公羊學派因爲要主張進化，提倡物質文明，故譏嗣同在其仁學一書中，對於老子的自然無爲思想，攻擊不遺餘力。而章氏則由另一方面高調老子。茲分述其意見如左：

第一，章氏以爲，自來理解老子思想者，當推韓非。所以，在原道上裏會說：

「凡周秦解故之書，今多亡佚，諸子尤寡，韓非獨有解老論老二篇，後有說老子者，宜據韓非爲



大傳，而疏通證明之，其賢於王輔嗣遠矣。雖非他篇，亦多奇術，由其行習不純，然解老喻老，未嘗雜以異說，蓋所得深矣。」（國故論衡卷下第一二二頁）

在劉漢徵言裏也說：

「說老子者，以韓非解老喻老爲至，雖未完具，其已解者，不可易也。」（第三十頁）

我們知道，韓非雖與老子不無關係，而其最主要，最直接的源泉，則爲荀子與法家思想的結合物，這就是說，在韓非思想中，已經看不出自然無爲，頽廢主義的痕跡。然章氏既依韓非以理解老子哲學，則其所理解者，自當爲韓非化了的老子哲學。

第二，章氏對於老子哲學中幾個著名的自然無爲主義的命題，均依韓非的精神，一一加以新的解釋。茲列如左：

(A) 『絕聖棄智』——『專有未來，無有未覩，不以小慧矜度』。

(B) 『不尚賢使民不爭』——『以事親功，將帥必出於介冑，宰相必起於州郡，不貴豪傑，不以流譽用人。』

(C) 『法令滋章盜賊多有』——『官府徵會，不可亟易，非廢法也。』

「綜是數者，其要在廢私智，絕果燥，不身質疑事，而因衆以參伍，非出吏官，周於國聞者，誰能領此？……老聃之言，則可以保傳人天矣。」（原道上國故論卷下卷第一二——一二二頁）

章氏如此解釋老子，其爲依據於韓非，至爲顯然。當然，韓非的絕對王權擁護論，章氏並不爲同意，所以有『所習不純』的譏諷。而最明顯的，則爲原道下裏所說：

「韓非有見於國，無見於人，有見於韓，無見於子。」（同上第一二頁）

然而章氏在韓非的思想中，確乎是抓住了他的積極部分而加強調的。如韓非原道中韓非說：

「視鍛錫而察青黃，區治不能以必劍；水鬻鶴雁，陸斷駒馬，則藏器不疑純烈，韓非形容，伯樂不能以必馬，韓非投車就駕，而觀在末塗，則藏器不以驚良。聖者服，聖言辯，仲尼不能以必士，試之

官職，課其功伐，則庸人不饒於愚智（顯學篇）。此所謂不貴賢者也。其（按即兼指墨子與老子而言）所謂賢者尚，故其名異。不徵其所謂，而徵其名，猶以風爲雲矣。」（同上第一二六頁）

（韓非的參伍方法，本與其經驗主義的認識起源論密切相關，韓非這樣把韓非和老子的「不貴賢」的政治主張，連成一氣，即老子哲學，遂亦賦有了唯無論的意義。可韓非這一見解，和對於感性認識的積極肯定，實有呼應關係，而與譚嗣同關於老子哲學的評價，則根本相異。）

並且，關於老子問題的意見，我們簡直可以看成對於公羊學派的目的意識性的反對命題。關於此點，他在徵信論下裏所說，可作爲最完全的代表。他說：

「昔者老聃有言曰：天下有始，以爲天下母；既得其母，以知其子，既知其子，復守其母，沒身不殆。母子者，猶今所謂因果。因以求果，果以求因，辨異而不悖，推類而不悖；是故老聃說不能亂，百家不能竄，則終身免於疑殆。……雖然，三統生起，不能此如環；三世漸近，不能如推轂……」

……世人欲以成理定之，此則古今之事，得已布而可知，雖燔炊史誌猶可。且夫因果者，兩端之論耳，無緣則因不能獨生，因雖一其緣則多，故有同而異果者，有異因而同果者。愚者執其兩端，忘其旁起，以斷成事，因以起其類例，成事與類例異，則顛到兩端割也。……乃以殫終身

凡力不欲絀，絲絀於金泥則不解，馬絀於曼荆則不馳。夫言則亦有絀，絀於成型，以物  
而趨人事，其云經世之風亦遠矣。（今社會學者多此病）（《太炎文錄，初編卷一第五〇頁》）  
章氏據此觀之，對於公羊學派功利主義思想及與變法維新保皇均有深切關係的嚴幾道氏，曾多所攻擊  
。就中關於老子問題，在原學裏會說：

一老子之言，……不知者多以清淡忽之，或以權衡擯之。有嚴復者，立說差異，而多隕以功利  
之說，此徒以斯賓塞權論相投耳，亦非由涉歷人事而得之也。（《國故論衡卷下第一一五頁》）

綜之章氏關於老子哲學問題的見解，計有左列四點，值得我們特別提出：

第一、公羊學派把持公羊三統三世之說以為主張保皇，反對共和理論的根據，而章氏則根本否認此  
說的具體性，斥之為指摩的抽象公式（類例）而不合於實際（成事）。

第二、章氏以為，在社會學上最忌以抽象公式代替具體研究，並指明此一偏向的尖端代表者，即為附  
和公羊學派的嚴幾道氏。所以在那篇演講裏會云「知總相而不知別相者嚴復也」。社會通詮商兌一文（《太  
炎文錄初編卷一》）中對此廣的指摘尤為系統。

第三、公羊學派據其三統三世之說而反對老子哲學中的自然無為主義，而章氏則對於老子則另提新  
解，并據此新解而反對三統三世之說，故章氏與公羊學的對立，在老子問題上可謂特別尖銳，特別明顯。

第四、章氏在章氏的意見裏，我們分明可以看出他對於先驗論，唯理論，以及公式主義的呵斥，并且在這  
種呵斥當中，強調韓非的（同時也是古文經學家所固有的）「參伍方法」的積極方面光芒。

第五、關於孔子問題。公羊學派由於企圖將西歐的商業精神與孔子學說相結合，由於企圖將君主立憲

制與公羊春秋相結合，遂將孔子學說神學化，而於孔子哲學的真精神，則反而橫加歪曲或竟毫不提及，或雖妄說而不中要領，章氏除了在許多方面（見上章）批判外，又從哲學方面着眼，提出了獨到的創見多點。茲分別提要如左：

第一，關於孔子學說的哲學化的歪曲，章氏在駁建立孔教議裏，已有抗辯，此不再述。在答鐵錚一書裏，則更進一步強調了孔子哲學的無神論屬性。他說：

「昔無神之說，發於公孟。（墨子公孟篇，公孟子曰：無鬼神，是此說所起，非始晉代阮瞻。阮瞻但言無鬼，而公孟兼言無神，則識高於阮矣。）排天之論，起於籀柳。（王仲任已有是說，然所排者為蒼蒼之天而已，至柳乃直撥天神為無）……而推表元功，不得不歸之孔子。……僕嘗以……破壞鬼神之說，則景仰孔子，當如岱宗北斗。……或者謂孔子亦有天視，天喪，天厭，獲罪於天等語，是非撥無天神者。按孔子詞氣，每多優緩，而少急切之言，故於天神未嘗明破，然其言曰：鬼神之為德，體物而不可遺，此明謂萬物本體即是鬼神，無有一物而非鬼神者；是即斯比諾沙汎神之說。蓋孔子學說，受自老聃，老子言象帝之先，既謂有先上帝而存者，莊生繼之，則云道在蟻蟻，稊稊，瓦甓，屎溺，而終之於汝唯莫必無乎逃物，則正所謂體物而不可遺者，無物非道，亦無物非鬼神，其義一致。此儒老皆主汎神之說也。」（太炎文錄初編別錄卷二第六二頁）

我們知道，孔子雖不是汎神論者，而其反映春秋時代傳統宗教神話觀念的動搖，據其人文主義的精神，表示清醒的懷疑，則是不可諱言的事實。并且，章氏這裏的着眼點，不但與公羊學派根本相反，而且也是巧妙抓住了孔子哲學的積極契機。

第二，關於孔子哲學中所謂「仁」或「忠恕」問題，一向的研究者，多以為僅有倫理的義意，而沒有邏輯之意義；公羊學派的譚嗣同，在其所著仁學一書裏，由於大同思想和天人合一論的啓示，企圖當作哲學上本體論的根本範疇而把握仁，可謂別有見地，而所說則拉雜失論，語多穿鑿。至章氏始能一反前人成說，專從邏輯方面加以闡發。在訂孔下裏，他說：

「（仲尼）道在一貫，持其樞者，忠恕也。——心能度物曰恕，周以察物曰忠。夫聞一以知十，舉一隅而以三隅反者，恕之舉也。守恕者尚比類。誠令比類可以徧知者，是絜矩河所審方圓；物情之紛，非方圓可以度量也，故用絜舉者困，而務比類者疑。周以察物，舉其徵符，而辨其骨理者，忠之事也。故疏通知遠者恕；文理密察者忠。身觀焉，忠也；方不瘳，恕也。——忠恕於學，猶鳥有翮，而車之左右輪。……荀卿蓋云：萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位，此謂用忠者矣；坐於室而見於四海，處於今而論久遠，既觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度，經緯天地而才實萬物，制劑大理而宇宙裏，此爲用恕者矣。」（檢論卷三第四頁）

在荊溪微言裏則更進一步說：

「舉一隅以三隅反，此之謂恕。荀子非相云：聖人何以不欺？曰：聖人以忠度者也。故以人度人，以情度情，以類度類，以說度功，以道觀盡，今古一度也。類不悖，雖久同理。顧凡事不可以理推，專用絜術，不知親證，於事理多失矣。檢驗觀察，必微以密，觀其殊相，以得瓌中，斯謂忠矣。今世學者，亦有演繹歸納二塗，前者據理以量事，後者驗事以成理。其術至今用之，而不悟孔子所言，何哉？」（第三三頁——三二頁）

孔子所謂『仁』或『忠恕』，究竟是否歸納與演繹，這裏且暫不論，然而，從邏輯方面，對此加以研究，實以章氏爲第一人。且其主張歸納演繹交互并用，不可偏廢，而尤重視歸納，亦殊爲正確。所以章氏這一見解，值得我特別加以推崇。

第三，關於大學『格物』之說，自來人各一辭，毫無定論；在最近尙有人發表大學格物新釋一文，以求問題之解決。章氏於此，則反對着康有爲的『托格外物』的唯心論的說法，提出了自己的彪炳千古的獨立而獨具。在說物裏他說：

「問曰：記言格物者，何所取？應之曰：射身履物，不可越者也。哀公問曰：仁人不過乎物，孝子不過乎物，故曰：君子言不過辭，動不過則。謂有軌度，不可逾也。其在易曰：言有物而行有恆。格物者，格趾於其軌度，若射者然，思慮辨難，不越隄封；毋纏以自還也，毋汗漫以自懈也，是以能自知。不然，非解垢爲頓辭，則逐於無崖之辭。」（太炎文錄初編卷一第三〇頁）

這裏我們所不得不特別注意的是，自來的論者雖有人以『物』爲『射者履物』之『物』，然亦皆局於原來的字義，至多亦只能當作禮上的軌範，以導出心性修養藩籬以內的格物說，其結果仍不出唯心論的範圍。而章氏則獨能首尺竿頭，更進一步，由儀禮的軌範，導出認識的方法，使字義的演變與概念的生成相會，在其中實富有歷史與邏輯相互統一的天才啓示。凡關心中國認識史，或邏輯史者，對章氏此一發見，決不可輕輕放過。

其次公羊學派極反苛之幟。章氏則有墨并重，且皆視爲名學大家，他說：

「墨子經上云，儒有孫卿正名，言不爲造次，辯務求其底。魯勝有言：取辯乎一物而原極天下之汗隆

，名之至也。墨翟孫卿近之矣。」（原名）

他的「原名」「明見」二篇是清初學術傳青主的發展論，同時更是近人治中國思想史的奠基篇。在原名篇，把荀、墨名學與相宗因明論以及西洋邏輯，貫串融通，實為創作，胡適的中國哲學史大綱即祖師於此。

最後，章氏與公羊學派的對立，本質上即是反對滿清的帝王專制，因而便不得不在被統治的立場上來討論世界，批評世界，在這裏，章氏遂得很敏銳的發見了由於生產手段的獨佔而產生的勤勞者勞動的被奴役性，及其特殊苦痛。所以在四惑論裏會說：

「不見之耕稼之驪牛乎？藜蒿布野，足以療饑；橫為人倫牽引，喘息流汗，以服勞於隴上，所得稂莠，不為牛啖。縱令牛自耕田，牛自啖之，牛之所需，本不在此。苦身以求稻粱之美，曷若自放而食藜蒿矣？人求進化，必事氣機，欲事氣機，必先穿求石炭；而人之所需，本不在此。與其自苦於地窟之中，以求後樂，曷……：鼓腹而游矣？……：若人皆自私其產斯亦可也；既合和利衆產以爲一丸，而欲其忍性就勞，……：事非強制，即無以使人必行。」（太炎文錄初篇別錄卷三第六七——六九一頁）

這裏雖是存在着老莊型的自然主義的痕跡，雖是存在着農民風的對於物質文明的輕蔑，然而，這些思想，在當時的現實中，都無疑的代表了封建制度下的反抗意識。正因如此，所以章氏的學術文化政策，也堅持着由下而上的革命路線。在與王鶴鳴書裏會說：

「中國哲學，自下倡之則益甚，自上建之則日衰，……：故科舉行千年，中間典章盛於唐。理學起

於宋，天元四元興宋元間，小學經訓昉於清世，皆軼出科舉，能自名家。……今學校爲朝廷所設，利祿之途，……關節盈篋，膏粱之家，終在上第，寒人或不得望其門。曩者，凌曙買香，汪紱陶瓦，戴震裨販，汪中庸書，張惠言餓不能舉餅餌；及其學術有造，往往凌厲前哲，修名爛然。自今以往，上品將無寒門，斯風則墮地矣。方更增悲，無爲幸也。」（太炎文錄初編卷二第八頁）

章氏此論顯然是與農民主主義的排滿要求，渾爲一體。並且，章氏亦本此觀點，將自宋至清的哲學者，判爲五科，一一加以平價（見到漢微言第四六——四七頁）。就中尤其關於戴東原哲學的分析，其與同情下層社會并反對滿清專制的連繫，最爲鮮明。在說杯上裏曾說：

「叔世有大儒二人：一曰顏元，再曰戴震，顏氏……與荀卿相似。戴君道性善，爲孟軻之徒；持術雖異，悉推本於晚周大師，近校宋儒爲得真。戴君雖生雍正亂世，親見賊渠之遇士民，不循法律，而以閩洛之言相稽，哀矜庶戮之不辜，方告無辜於上，其言絕痛。桑蔭未移，而爲紀昀所假；以其懲艾宋儒者，旋轉以混華戚之界。壽不中身，憤時以隕，其無故邪？」（同書卷一第一一六——一一七頁）。在一「釋戴」裏又說：

「戴震生雍正末，見其詔令誦人不以法律，顧撫取維閩儒言以相稽：覘伺隱微，罪及燕語。九服非不寬也，而之以 蠶棘，令士民搖手觸禁，其齷傷深。震以幼爲買販，轉運千里，復知生民隱尚，而上無一言之惠，故發憤著原善，孟子字義疏證。……言欲不可絕，欲當卽爲理。……雖然，以欲當爲理者，莫察乎孫卿。孫卿爲正名一文，……極震所議，與孫卿若合符，以孫卿言性惡，與震意佛，欲解而赴原善。」（同上第一二一——一二四頁）



在劉漢徵書裏也說：

「至清而戴氏有作，少學江慎修，其補正毛鄭詩，頗采朱氏集傳（長沙葉德輝言：曾見戴原稿，採用朱義尤多），其文中或尊稱爲朱子，明其推崇朱氏也。生當雍正乾隆之交，見其詔令謫人，輒介釋朱銘書讀以誅法，民將無所措手足，故爲原善，孟子字義疏證，病理欲異實之謬，近本羅氏，而遠匡鄉先生之失，其間雖有詆訶，亦猶莊周書之譏孔子，禪宗之訶佛罵祖，其所訶故在此不在彼也。是故東原之術，似不與朱氏相入，而觀其會通，則爲朱學之幹蠱者，厥爲東原。」（第四七頁）

固然，以戴東原爲朱氏學派的後起之秀（幹蠱），頗有混同唯物論與唯心論的嫌疑，原則上自屬不無問題，但朱子論「格物致知」與戴氏的「理在事中」，却也未始沒有相似相異的發展。所以，章氏此論，在學術源流上誠未必真，而其所強調者，則尙有理論上的積極契機。因而，此點與前述對於老子孔子論題的意見，以及關於董仲舒神學觀念的訶詆，陽明學派的佛學本質的揭露等等，同樣都可以視爲章氏在中國哲學史諸問題上的天才的發見，都同樣有其不可忽視的價值。而所有這些天才的洞察，如果看落了章氏對於公羊學派的鬥爭，則將成爲不可解釋的奇蹟。

至此，深思的讀者或許要問：

（A）爲什麼與公羊學派的對立，與反革命派的鬥爭，竟會使太炎有了天才的發見呢？

（B）章氏的發見，固然是天才的，正確的，則此等要素，究竟是屬於唯物呢？還是屬於唯心？

對於這兩問題，我們的解答太略如次：

第一、所謂章氏與公羊學派的鬥爭，在哲學上也表現了同異交錯的關係，而太炎所以特立者，則在於

附係留了人文方面的合理分析，未敢延長其唯心論於現實的一切。茲以公羊學派的哲學思想巨子譚嗣同的仁學為代表，與章氏的哲學思想相校，特製對照簡表如左：

公羊學派的哲學思想

唯心唯識

強調華嚴法相

駁斥 子哲學

以莊子為孔學而強調

孔子為宗教主

仁為宇宙本體

反對董仲舒

無神論

建立孔教

功利主義

提倡物質文明

鼓吹愛國思想

唯心唯識

強調華嚴法相

強調老子哲學

以莊子為老學而強調

孔子為哲學家

孔學為汎神論

仁統演繹與歸納

神學哲學

反對董仲舒

無神論

建立釋教

實事求是

反對物質文明

反對開國是迷妄

據有列表可知，雙方對立雖有若干具體主張不同，至若基本的哲學，則表面上同為唯心論。然而有一點需要我們特別注意，譚嗣同，由於他的唯心論思想挾帶小市民的浪漫主義氣氛，使他成了英雄，在保皇戰線上表現為『突出』，而章太炎，則由於他的農民氣派在當時遂行了思想反抗之後，才建立在唯心論上，使他成了狂士，在革命營壘中始流於『退休』，彼此的歷史精神則大不相同。因此他們中間的轉異，仍然有其決定的意義與價值。茲具體言之，則為：

(A) 只有把握了理論的鬥爭，然後才能理解章氏思想的實踐意義。即如章氏以愛國為迷妄，本上乃是由於公羊學派的愛國論與其保皇論為同義語，因而章氏的反對愛國，在當時政治實踐上，就是意味着反對保皇。在這裏，如果看落了敵對營壘的理論武器，便會對於章氏的迷妄論，導出實質的誤解或歪曲。

(B) 只要把握了這樣意義則乍看似乎純粹理論範疇的發見，也都可以，而只能在尖銳的政治鬥爭中，尋得其助力。如像章氏會云：

「中夏春秋以前，記述之文，皆非直敘。如書稱祖考來格，鳳凰來儀，百獸來舞，鳳之來，獸之舞，事所或有；祖考來格，誰其見之？古人文拙，記事多有比况，左氏以下，始免此失爾。」（劉漢微言第一二頁）

這在內容上，只是通過了神話的文字形象而肯定古代類比方法應用的廣泛性，然而如果捨棄了章氏以無神論與公羊學派神學觀念相鬥爭的契機，則將無從剔抉這理論發見的合理根據。即此一端，亦可類推其餘。

(C) 正是由於這一意義，才使章氏通過了政治的自覺，而意識的在哲學分野裏對角綫地建立其反對

命題，以保證政治鬥爭的全勝勝利。而這一鬥爭的固有邏輯，又使章氏能夠在自己論敵所蔽或所故意遮掩之處（這是一切反革命派在認識論上的本質），發見了同一研究對象的另一側面，另一特徵，另一高級化的存在形態。這就是章氏的天才發見所於以構成的秘密。

第二，章氏哲學思想中，雖然有了若干天才的發見，而卻并未使他的體系變質；這就是說，他依然是一個唯心論者。並且，唯心論中包含唯物論要素，也是必然的。其理由如左：

(A) 在原則上講來，一切的哲學體系，都必須包含或多或少或明或暗的唯物論要素，然後才能成立，才能發展。凡是根本上不包容唯物論的要素的理論則它只能是單純的宗教神話，而不能成爲哲學。如果它根本不能繼續吸取唯物論要素，則便不能遂行其發展。所以，本格意義上的所謂哲學，只是唯物論。但是，我們卻不能因此而認爲，凡是有才唯物論要素的見解哲學家，都是唯物論者，如像亞里斯多德，即爲著名的敗壞了唯物論的要素而自己豐富起來的唯心論者。一種哲學體系，所包含的唯物論要素，低到一定程度就成唯心論，高到一定程度又反成了唯物論，所以，在由唯心論到唯物論的轉化過程中，也同樣是由量變到質變的演進。

(B) 思想哲學中若干見解，和我們前面所說，既已構成所謂天才的洞察或發見，則當然是屬於唯物論的。但是，章氏哲學思想的基本性格，却未因此而發生動搖。例如章氏對於戴東原，可謂相當推崇，並且在戴東原方面亦曾接受戴氏影響，一如像關於公理束縛個人自由之說，顯然脫胎於戴氏以理殺人甚於申韓之論，然而，章氏却又說：

「震聲多婚議志意，不得要領，而以浮辭相難，彌以自陷其失也。」（釋戴太炎文錄初編卷一第

「老莊書本非易理，戴君雖明太藝儒術，寧能解齊物論耶？」之，釋氏經論，蓋戴君所未親，徒刺取禪人常語而加駁難，尤多紕謬。」（同上）

章氏於此，是因唯心論立場，乘非難戴君對於老莊佛學思想所作的合理批判，實屬顯然。此外，在劉漢微言裏，稱陸子靜，陽慈湖之主陽明等「見道稍高」，「立義直捷」，「當是上乘十信莊嚴心者」，而斥朱熹為「縱有二乘人遺外道，是為不定種性，信分微劣者」（第四三，四六等頁）。其是非抑揚之間，更不難看出他是一依佛教大乘主觀唯心論，為其一切裁量判定的唯一最高尺度。

總而言之，在中國哲學史上，也和在一概哲學上一樣，章氏的天才性的洞察，依然是更廣大，更普遍的明瞭獨單下的火把，始終在無邊黑暗的吞吐裏，被狂風暴雨吹打着明滅不定。這是脫清中國農民獨立地走上歷史舞臺，拆散有餘而解決無力的證件。

## 第十二節 結論

我們在前述各節裏，通通非常迂迴而多角的過程，對於章氏的哲學思想，作了一番比較有系統的考察；并且也隨處提出了些批判。茲更綜合前述，由左列幾點補充，以結束本章的論究。

第一，在本文開首，我們即已肯定章氏哲學思想是附保留的主觀唯心論；并隨着論述的方便，由種種資料以為證明。茲為便章氏的唯心論而孔更加具體起見，特再舉出左列兩段章氏的自述：

「先師無著大師，善破我執，最為深通；然其文義奧衍，或不適於時俗；余雖寡昧，竊開謬議；閱未俗之沈淪，非民德之墮廢，皆以我纏縛，致斯劣果，曲明師說，難以己見，為人無我論一首。」（人無我論太炎文錄初編卷三第三〇頁）

「莊生之玄，……終身以為師資。」（薊漢微言第四九頁）

章氏在自命為無筭及莊周弟子以後，又在薊漢微言專具體說明莊子哲學的至高無上：

「釋迦……出世之法多而詳於內聖……孔老……則世間之法多而詳於外王；兼是二者，厥為靈生。齊物論一篇，內以疏觀萬物，持閭衆甫，破名相之封執，等酸鹹於一味；外以治國保民，不立中德，論有正負，無異問之費，人無智愚，盡一曲之用。」（第二六頁）

由此可知，章氏的唯心論，乃是佛教大乘與莊子齊物的混血產兒。其格義方法的本質意義於此可得其根源。

第二，章氏完成其「齊物哲學」的方法，也和謝林格建立他的「同一哲學」一樣，都是從算術化的道路，作一往不復的無限前進。所以在劉漢濤言裏會說：

「一類衆生，同茲依正，則時方之相，因果之律，及一切名言習氣，自爲藏識中所同具。故其思命之軌，轉伺之途，卽須據是爲推，終以莫能自外。其間文理詳略，名相異狀，具體之言，誰不一概，而抽象則同。證以推理之術，印度有因明，遠西有三段論理，此士墨子有經上下，其爲三支比量，若合符契。此以故？以實同則類子同，類子同則見行同，故且依真苟妄，轉妄卽真，如水與波，非是二物；如麻與繩，非有二性；執箸卽是屠外，離執便爲聖智。是故世俗凡聖智愚諸名，皆是程度差違，而非異端之謂也。」（九四頁）

誠然，絕對的抽象化，是泯去一切差別的上好方法，「推而共之，其則有共，至於無其然後止」（荀子語），這裏便是「齊物」或「同一」的沃壤。

第三，前面所講歐陽玄學派的鬥爭是使章氏唯心論所以能帶有多分的唯物論要素的動力；這只是就其根源的別決而言。若由章氏學派的根源上來看，其哲學體系所以成爲唯心論變語與天才性洞察的奇妙結合品，也是其方法論上的不得不然的邏輯的歸宿。這就是說，章氏的方法，卽所謂「以分析名相始，以排遣名相終」。在他肯定現實，從事分析的時候，便有可能把握到對象的本質，他自己的所見所說，契中真理；但是，當他抹殺現實，排遣名相的時候，盡管他自己主觀以爲是向上「升張」，而客觀上則恰巧從這滑了下去，跌進了錯誤的泥坑。另一方面，這也就是說，章氏的學術，「始則轉客成真；終乃回真向俗」。因此，當他以「衆生皆迷妄中」而「發心」要「轉」他們的時候，正是替唯心變語開放了方便之門；但是

，當他『隨順衆生』的『法我二執』『向真向俗』的時候，則『唯物有時亦爲佛家所采』，或云『唯物乃即唯心論之一』，在這一夾縫裏，便又可能放射出若干天才的光芒。同時，這又即是說，由於章氏的『操齊物以解紛，明天倪以爲量』，他便要將『華梵聖哲之淺譚，東西學人之所說』，統歸屬在『泯絕彼此，排遣是非』的『真妄一原』的『齊物哲學』的唯心論籠罩之下，所以唯物論的要素終於在章氏的體系內部，是被歪曲破壞，被壓迫的契機。

這就是章太炎哲學思想的全貌。

在這臨結尾的場合，我們知道：

「從粗雜的，單純的形而上學的唯物論見地看來，哲學的唯心論不過是單純的愚妄。反之，然從另一方面看來，則哲學的唯心論乃從物質或自然脫節的認識的一個小特徵，一個側面，一個界限之向神化的絕對者發展的結果，乃是一面的，誇張的，盲目的（狄慈根）發展（膨脹）的結果。」

這是評章氏哲學的思想的唯一尺度。

從新事物裏剔除腐爛渣滓，消滅它，從舊事物裏提取新生契機，發揚它。這是當前哲學上的首要任務，也是我們批判章太炎氏的發揚所在。（此章與紀玄冰兄合作，而底稿出於玄冰）



# 第十七章 古史學家王國維

## 第一節 觀堂的治學精神

王國維，字靜菴，號觀堂，海寧人，生於清同治十三年，卒於民國十五年（一八七四——一九二四）。他於文學、哲學、史學皆有貢獻，而尤以史學創見獨多。他對於哲學，文學頗自負，他說：

「余之哲學上及文學撰述，其見識文采，亦誠有過人者，此則汪中氏所謂『斯由天致，非由人力，雖釋彘哲，未足多矜者』，固不暇爲世告焉。」（自序）

但他的學問趣味，先哲學而後文學，復由文學而後史學，他於文哲之學，自言心理的矛盾說：

「余疲於哲學有日矣。哲學上之說，大都可愛而不可信，可信者不可愛。余知真理而不可愛，又愛謬誤偉大之形而上學，尊嚴之倫理學，與純粹之美學，此吾人所酷愛也；然求其可信者，則在知識上之實證論，倫理學上之快樂論，與美學上之經驗論。知其可信而不能愛，覺其可愛而不能信，此近三三年來最大之煩惱。而近日之嗜好，所以漸由哲學而移於文學，而欲於其中求直接之慰藉者也。要之，余之性質，欲爲哲學家則感情苦多，而知力苦寡，欲爲詩人，則又苦感情寡，而理性多。詩歌乎？哲學乎？他日以何者終吾身，所不敢知，抑在二者之間乎？」（自序二）

這話，不但說明他個人的思想矛盾，即可信的方法論與可愛的世界解之間的矛盾，而且說明在文哲

之外另有探求的終身學術事業，那便是以後所懂理的史學。他離開了所謂「謬誤偉大的形而上學」，不在尊嚴與純粹方面發展其「可愛」，而在實證與經驗方面，研究其「可信」，他卒服從了真理，而放棄了謬誤。他最後於一九二四年投水自殺，那是他的「最大之煩悶」的暴裂，他主觀上尊嚴純粹而可愛的世界沒落，而所來的歷史雖可信而不可愛，所謂「知其可信而不能愛，覺其可愛而不能信」。

在史學上，他依據了真理，走了「可信」的研究方向，所以他的成就足以多矜了。他說：

「今之學者，於古人之制度文物學術無不疑，獨不肯自疑其立說之根據。」

所謂「根據」即可信的治學方法，他所云「吾儕當以事實決事實，而不當以後世之理論決事實」，亦即乾嘉學者「實事求是」的治學精神。羅振玉氏說：

「君之學實由文字聲韻以考古代之制度文物，並其立制之所以然，其術皆由博以反約，由疑而得信，務在不悖不惑，當於理而止。」（觀堂集林序）

王氏亦常云「由文字音韻而定其是非，非僅關於音韻學，實關於史學也。」他的由博反約之方法，從地下彝器以至書上文獻，善用所謂「實證」「經驗」的真理，如取材以詩書為主，以七十子後學之說經為副，以諸子為佐，爾辭據易經。他的由疑得信之方法，不敢輕信，如云「於詩通曉十之八，於書通曉十之五」，勇於假定，如高祖娶為帝之證實，又能勇於修改假定，如「土」字在下辭中之解釋，始疑為國社之社字，後定為相土之土字。這都是他的「以專決事」的治學態度，故他自己敢自豪他的史學是「決千古之疑難」者。在王氏遺書中「由疑得信」者，可稱前無古人，其號曰「觀堂」，足以當之而無愧。

然而，明「立制之所以然」，則並不是他的研究中心。因為他有他的可愛的理想與信仰，即如說雖

不可信，而以可愛，主觀上必不使他的理想完全化零，例如殷周制度論一名文，在一連串的寶貴歷史的發現中，便浸淫其對於周公制度的景慕。在這些地方，他並沒有曲解歷史，他的答案在求是，而求是的結果則又是以諷刺批判了他的主觀理想，客觀上便是科學的。這和太炎先生的「官制索隱」一篇名文，相得益彰。歷史的所以然，不是王氏的學術內容，有待於後之學者。

關於王氏的古史學，著者另有「王國維古史考釋集解」一書詳為評述，本書所介紹而附加所以然之說明者，僅及於原則上的諸問題。

## 第二節 觀堂古史學的科學成果

### (一) 東方文明與西方文明起源之差別性

文明是與國家的成立相抱相育，相資相助。世界史皆然，中國古代亦不能例外。研究觀堂的古史學，我們應知道古史學的基本知識。

在西洋古希臘羅馬社會，國家是有嚴密的痕跡與氏族制度相為區別。一國家和氏族制度區別的所在，第一是在於它由領土以區別國民。因為我們已經見到，團結氏族團體的血族關係之舊紐帶，爲了它們依舊如今不復成爲事實的條件即全體民族須住在一定領土之上，故已變成沒有效力。領土雖還是一樣，但人類已有變動。……這個按照地域的住民組織，是一切國家共通的特色。

按照地域單位而生活的文明社會，有它的特徵：「一方面是由固定了當時社會分業基礎之城市與農村永遠的樹立，他方面是由發達了使用財產所有者在死後尚得處分的財產遺言制。這種制度是古埃及民族制以打擊，且在希臘梭倫時代以前所未會知道的。」

所以，文明，除了當時直接生產者由氏族成員分化出來以外，即以財產所有關係爲其組織。因而，文明社會的主動精神，「第一是財富，第二是財富，第三個還是財富。……野蠻人間，如我們所見，幾乎是沒權利與義務之差別，但文明卻使這兩者的差別變成非常顯明。……其主要分業，農村與城市的分業，權利與義務的差別，生產者與所有者的分離。」

我們認為上面的著述，是指着一般的路經。國家創造公的強制權力，使文明國家的法律神聖，代替了氏族祖先崇拜的神聖，故云，「文明時代最有勢力的王侯及最大的政治家或將軍，也許要豔羨那是微弱的氏族長所特獨得之自發的無可爭執的尊敬，其他卻被迫得占居一個在社會之外又在其上的地位。」

但古代文明路經在一般的合法則性中復包含了特殊的合法則性，以西洋社會而論即有三種實例：

第一：雅典代表的最單純形態。在這裏，國家是直接地又主要地由氏族社會內部發展的分裂發生的。

第二：羅馬的路經。在這裏，氏族制度在許多站在外部祇有義務而無權利的平民之中，成為排他的貴族主義。平民勝利雖然衝破了舊氏族秩序，且在它的廢墟上建立國家，但不久，氏族的貴族與平民都在國家之中同歸於盡。

第三：日耳曼的路徑。在征服羅馬帝國的日耳曼人中，國家是當作非氏族制度所能支配的直接由大的外國領土之征服結果所發生，但這一征服，並不一定要和舊住民發生嚴厲的戰爭，或者更引起進步的分業。因征服者與被征服者之間經濟的發達階段差不多相同，從而社會之經濟基礎可以依舊不變。氏族制度也由此得以在數百年間，用「瑪克」共同體的形態，保存一種不改變的領土特性，甚至在後世的貴族家族或在農名家系中還在保存。

以上三種路徑，為古代西洋的實例。由歐洲與亞細亞的路徑特殊點而言，在著者看來，又可分為兩種，即：

一、在歷史開始時，土地所有者，是氏族的或農村的共同體，她們經營着共同體的農業。後即受到愛爾蘭，絕大而積的土地的耕種，最初都是由這種氏族和農村共同體來進行的。在工作上，或能以共同體力量

共同耕種，（第一種）或是把農地分作各個小塊，由共同體分配給各家（第二種）。」（反林亦論）

所謂從印度到愛爾蘭，正指從東方到西方，東方以第一種為主，而西方則以第二種為主。因同書下文便說：「在共同體或國家是土地所有者的那種東方國家裏，土人的言語中甚至沒有『地主』這樣的字。：祇有土耳其人在其征服的國家裏，首次才推行類似地主封建制度的東西。在希臘英雄時代，已經畫分成許多等級，這種等級是以前長久的我們所不知道的歷史底顯然結果。在那裏，土地完全是由獨立農民耕種的，顯貴的民族的王公所有較大邑地，是種例外，且很快就消滅了。意大利（指羅馬古代）之所以成爲肥沃，主要是由農民的墾動，當羅馬共和國末期，巨大的地產所謂 *Latif Fundia*，排斥小農而代以奴隸的時候，牠們同時亦以畜牧代替了農業。」

可見西方古代是主要走着第二種路徑，而東方古代的路徑則是民族保有着大部分的土地，而爲土地國有制明甚。東方文明社會的發生，據同文獻所示，順着兩個方法而進行的。一即因公共職務的傳統；一即因部落間的衝突。我們把一段寶貴文獻抄在下面：

「在每個這樣的社會，最初就存在着共同的利益，他們不得不保護此種利益的責任，在共同監督之下，委諸個別的人身上。這些責任，有如解決爭端，制止個人方面的違犯規律，看守水源；特別是在熱帶地方，河川沼澤的管理，最後宗教的職能，等等。這些職務，都存在於任何時代的原始共同體。譬如德意志的瑪克共同體。在印度，直到現在，還有這樣情形。這樣的職務，顯然被賦與了一定的權力，以便利於其工作，這種權力便是國家的萌芽。生產力逐漸發展起來。人口密度的增加，在各個共同體內，生出了同一，或相異的利益關係。這些共同體羣，組織更大的全體（指民族聯盟），以引起新的分業，新的機關的建

立，以保護共同的利益，反抗敵對的利益。這樣機關既然成爲這些全體羣的共同利益代表者，則牠們對於各個其全體使保有特殊，而且有時對立的地位。牠們因以下的理由更加獨立化起來。第一，在萬事自發自生而形成的社會，這種公共機關的職務之遺傳承繼，亦是差不多當然要自發自生地形成的；第二，和其他羣體部素間的衝突增加了，因而此種機關的必要亦更增大起來。至於此種機關，如何對於社會的職能而獨立化，因而如何對於社會變成高高在上的支配，如何最初爲社會的公僕乘機逐漸轉化而爲它的主人，如何這種主人適應於各樣情形，或轉化而爲東方的王與諸侯，或轉化而爲希臘的氏族的主公或克萊特氏族的酋長等等，他們在轉變的時候，在如何範圍內利用武力，最後如何個別的支配者結爲了支配者類層，這些問題，另當別論。我們現在要確定的是，政治的的支配，到處都是以社會的職務行爲基礎，而且此種支配，惟有其自己的社會職務執行之時，才能延續下來。在波斯，印度等國，正盛一時而後皆趨于衰落的東方王朝，很明白地知道自己首先是流域上灌溉制度的經營者，在東方如沒有灌溉，那麼農業是不能進行的。

這文獻是指着東方文明社會的發生是毫無問題的。現在我們入腹地可以假定，亞細亞的文明路徑是共同體的維新而從事農耕的分業，而西方的文明路徑則由成員間的土地分散的分業，在不同的方式之下生成。或者有人要問，文獻所指的是否指着古代社會，答案是明白的，所指確然爲古代構成。全書下文猶一再引申，西方的方式，講「在舊的共同體的土地所有權，已經崩壞，或至少以前的共同體耕種制，已經讓位於各家族單位分種小塊土地的制度。」並且明言，這是上文東方方式以外的方式，這個生產方法，形成了古典希臘羅馬的大規模的分工，因而產生了昌盛的古典文化——藝術，科學，哲學。

上文所謂「另當別論」的一些問題，就是在所確定的一般合法則性以外，應該專論的特殊合法則性。這正是研究中國古代史的特別注意之問題，如何在具體的歷史情況下而向有那些轉化的路徑，明白了這點，亞細亞生產方法迎刃而解。我們的研究是，這一生產方法毫無疑問爲古代社會的特殊路徑，問題是怎樣依據史料科學地究明那些「另當別論」的問題，而封建的外衣不必迷信了。

(二) 國維古史學的考證及其意義研究

欲知中國古代分業的路徑，首先應研究城市與農村之分裂，以及作爲農業分工的土地所有形態。此所有形態不是由氏族共同分配爲小塊土地於私人（西方路徑），而是由氏族公侯的共同體，在國家機關變化之際，走着土地國有的路徑。文獻有明白說明，這不是指封建，而是指文明社會的發生淵源。

考「土」字，殷末卜辭已有之，作「𠂔」，惟文甚少見。田字之例甚多，田了供芻秣狩獵之用，專家已證無疑，此與牧畜記載甚多的特徵，共爲殷代的可靠史實。農業耕種爲文明社會的先決條件，土字出現，是殷末在共同體的主要耕作方面，已經具有進到文明的條件。殷末距古代希臘羅馬的歷史，遠過近一千年，正如「批判」所言，希臘代表正常的小農，其他氏族當古代繁榮不良與早熟的小農。殷末周初的文明史，我以爲是早熟的歷史。土字見於卜辭，王國維先生最初釋社土之義，說：

「卜辭有外祭二事。其一曰：『貞燎于土，三小牢，卯一牛，沈十牛。』其二曰：『貞、于邦土。』案土即今隸土字。卜辭假爲社字。詩大雅『乃立冢土』，傳云，冢土大社也。商頌『宅殷土茫茫』，史記世表引作『殷社茫茫。』公羊傳十一年傳，『諸侯祭土』，何註，土謂社也。是古固以土爲社矣。邦土即邦社。說文解字，邦之古文作𡗗，其字從出，不合六書之指，乃𡗗之僞。土从田，丰聲，與邦之从邑，



筆文之从丰未聲者同。邦社即祭法之國社，漢人謂非，改爲國廟，古嘗稱邦社也。」（遺書，殷禮徵文）按王氏邦社一字之說，凡見三處，古籍疏證與散氏盤考釋中，皆可參考。

關於殷代進入文明社會的步驟，材料還不充足，惟邦土連稱，似未能釋社土之義。卜辭中封邑對言，以及殷末的二王稱帝，說明了殷末可能在「土地耕種，最初是田氏族共同體來進行」，因此徵族長的「相田」，「勸黍」，正是公共利益的領導職能。雖然卜辭記載的祭祀先公先王用寶貴材料，證明着共同體的祖先崇拜之義，但做當時所謂邦邑的王確是有了文明將至的權力要素，從印度到愛德蘭，都有如此萌芽形態。這裏必須要知道的是，這一萌芽形態無論如何文明不過希臘的王政時代。（即共同體的耕種制度

如果土字釋社，則殷代已經有土地的所有問題，因此王氏之文頗引人懷疑，後查玉著「殷卜辭所見先公先王考」，始知王氏已將舊說改正，謂土字假爲社，勸釋非是，應訂爲相土先王之名。其言曰：

「殷虛卜辭有土字，其文曰『貞燎於土三小牢，卯一牛。』又曰，『貞，求年於土，加牛。』又曰，『貞，×燎于土。』又曰，『貞，於土求。』土即土字，孟鼎『受民受疆土』之土作土。卜辭用刀契，不能修肥筆，故空其中作土，猶天字之作天，作口矣。土疑即相土。史記殷本紀，契卒子昭明立，昭明卒子相土立。相土之字，詩商頌，春秋左氏傳，世宗帝繫篇，皆作土。……卜辭之土，當即相土。爨以卜辭有邦土字，即邦社，假土爲社，疑諸土字皆社之假借字；今觀卜辭中殷之先公有季，有王亥，王恆，又自上甲至於主癸，無一不見於卜辭，則此土亦當爲相土，而非社也。

上說至確，讀後甚覺一學人之真理探求，立說不易，訂說更不易，而先公先王考，殊足稱爲名文。由

此我們可以進一步研究殷周之際的制度轉化問題，更引人深究。王氏有一名句，云「中國政治與文化之變革，莫劇於殷周之際，都邑者，政治與文化之標徵也。」好一個合於科學的斷言！然而現在還有人引此作為周代封建成立之證例，似對於文明起源，缺少了解。王氏文中常論到周代「封建」，此為一木之障，未損學人，若知森林之盛，見木便知其是一個後人所加的名字，最初之木在廣大森林裏，並未矯揉。封建之說亦然。

所以，我們勿須孤立地判斷材料。例如卜辭中有奚僕臣奴等字，若因這些字就說奴隸社會在此，則甚短視。原奴隸之發生，遠在野蠻中期已經非特徵地使用了，殷末卜辭的族奴出現，很不奇異，我們應該看他的特徵，例如卜辭中言戰爭斬伐者可以數千計，而俘獲的記載至多不過十五，十六人，由這裏，就可以知道殷末還不能特徵地使用新的勞動力。分工的最簡單的自然的形式正是古典制。在古代特別是在古時希臘的歷史條件之下，……社會的轉變，是祇能在古典制形之丘下來完成的。就是在奴隸本身看來，那也是一種進步。戰時俘虜，為多數奴隸的來源，此種俘虜，以前硬殺死或被燒死，現在至少可以保留性命了。「從前不懂得俘虜，故把他殺死，或做祭品，現在明白了他可生產他必要消費以上的東西，故漸漸知道使用新勞動力了。」

殷周社會之不同，王國維先生已慨乎言之，他說：

「殷周間之大變革，自其表言之，不過一姓一家之興亡，與都邑之移轉（按此指東土與西土之別），自其裏言之，則舊制度廢，而新制度興，舊文化廢而新文化興。又自其表言之，則古聖人之所以取天下及所以守之者若無以異於後世之帝王，而自其裏言之，則其制度文物與其立制之本意，乃出於萬世治安之大

計其心得與影響，並非後世帝王所能夢見也。」（殷周制度論）

我們的研究便是不自其表而自其裏，要看出制度文化所興廢的真體路徑。就拿戰爭的俘獲而論，周制便顯然和以土所言的殷制不同，已經知道了文化是在勞動力的新改變上始可能，見於金文者如下：

成王時代的周禮令殷：「姜賞令貝十朋，臣十家，鬲百人。」

康王時代的周禮周公段：「錫臣三品，州人，策人，軍人。」（指所錫者為三族人。）

同時代的周器大孟鼎：「錫汝邦師四百，人鬲（卽民獻）自至於庶人六百又五十九夫。……錫夷王臣十又三百，人鬲千又五十夫。」（臣字王國維亦云，古代臣字非如現代語，卽滅國者，男為人臣，女為人妾之意。）

此項大量的人鬲，當指族人，小孟鼎卽說明其由戰爭俘獲的來源：「王口孟臣口口伐方，口口口口口口執鬲三人（指酋長）獲職三千八百口二職，俘人萬三千八十一人，俘馬口口口匹，俘車十輛，俘牛三百五十五牛，羊二千又八羊。……我征，執酋一，獲職百三十七職，俘人口口口口。……」

這洋洋大觀的與牛馬羊並數的俘虜，比小辭所記十幾個人的數目，適成了一個制度上不同的對比，他的新用途雖雅克鼎中已言之，錫了三族人，而云「耕」，且在錫田之後。其他金文明言錫田與錫人，而「用從乃事。」見於左傳者，封魯衛晉時，謂錫魯般民六族，衛七族，晉則懷性九宗（狄人）。王國維先生云：「酒誥云，惟天降命肇我民。天降命正與下文天降威相對為文。多方云天大降顯休命於成湯是也。傳以爲天下教命者誤之。天降命於君謂付以天下，君降命於民，則謂全其生命。多士云，朕來自奄，予大降爾四國民命。又云，乃有不用我降爾命，我乃其大罰殛之。」蓋四國之民與武庚為亂，成王不殺而遷之是重

子性命也。傳以民命爲四國君，以降爲殺，大失經旨矣。」（與友人論詩書中成語書）

按王氏此辨，甚確。全性命，重性命而不殺，正是周之所以異於殷的主要地方，學者尤應知之。

，東方文明的途徑有二，一爲旅長的傳統，二爲戰爭的權力提高。關於第一項後文詳言，關於第二項，王國維先生云：

「殷時天子行幸田獵之地，見於卜辭者多至二百。雖周亦然（嚴格講來，應謂周則不然），以彝器徵之。……其言征伐者九。禽彝云：王伐無（許）侯。大保敦云：王伐彘子。貞敦云：貞從王伐梁。又伯彝云：又從王伐叛荆。無異敦云：王征南夷。唯叔鼎云：唯叔從王南征。疆侯鼎云：王南征角口，惟遠征在杜，疆侯馭方納×於王。宗周鐘云：南服子敢陷虐我疆土，王×伐其至業伐乃都，服子乃遣間來逆邵王，南夷東夷具見廿有六邦。兮田盤云：王初格伐獵允於××。……其餘未見紀錄者亦可知矣。」（周時天子行幸征伐考）

殷代之行幸田獵是與周代的征服對應。這樣地由戰爭，促進了文明之路，擴大了社會的分業，故殷虛卜辭沒有「民」「德」二字，而周代則不然，民爲最要的文獻，見於周代彝器者甚多，如大孟鼎云：「匚有四方，×正厥民」，「我其遙相先王受民受疆土」。克鼎云：「惠於萬民，擾遠能×。」王國維先生慎重言之，他說：

「由是制度（指周制），乃生典禮。……上自天子諸侯，下至大夫士，止無民與焉。所謂禮不下庶人是也。若然則周之政治但爲天子諸侯卿大夫士設，而不爲民設乎？曰非也，凡有天子諸侯卿大夫士者，以爲民也。有制度典禮以治天子諸侯卿大夫士，使有恩以相洽，有義以相分，而『國家』之基定，爭奪之

焉。民之所求者，莫先於此矣。且古之所謂「國家」者，非徒政治之樞機，亦道德之樞機也。（樞機者，始意。繫辭上傳言：「見乎遠，言行，君子之樞機也。樞機之發，榮辱之主也。」——作者註）使天子諸諸大夫士各奉其制度典禮，以親親尊尊賢賢，明男女之別於上，而民風化於下，此之謂治。……是故天子諸侯卿大夫士者，民之表也，制度典禮者，道德之器也。周人爲政之精髓，實存於此。此非虛徵之說也，以經證之。禮經言治之遜者但言天子諸侯卿大夫士，而尙書言治之意者則惟言民，康誥以下九篇，周之經論，天下之道，胥在焉，其書皆以民爲言，召誥一篇言之尤爲反覆詳盡。曰命曰天曰民曰德，四者一以貫之。其言曰：「天亦哀於四方民，其眷命用懋，王其疾敬德。」又曰：「欲王以小民受天永命」。且其所謂德者又非徒仁民之謂，必天子自納於德而使民則之。故曰：「其惟王勿以小民淫用非彝」。又曰：「武周公所以治天下之精義大法胥在於此。故知周之制度典禮，實皆爲道德而設，而制度典禮之專及大夫士以上者，亦未始不爲民設也。」（殷周制度論）

這是一段有價值的名文，堪與先秦諸子中荀子法後任的王制論相當，除開其理想部分，樸素性亦與荀子的周制圖案相映忠實。民與德二字實是在文武周公的大法，事實上民德二字亦爲般人文獻所無，惟周初文明史的特色，亦惟周代文獻中才發現此二字。郭鼎堂先生關於「德」字，在先秦天道觀之進展一書中有很多發揮，似從王氏的啓發而來。這裏，應注意者（一）德字出現，郭先生祇了解到一面，卽與天對立的敬德人事的一面。而還有其他一面則爲文明社會權利與義務二者分離所發生的社會力量。在從前爲自然力的祖先神帝，現在則出現了社會的屬性。——每個宗教，僅是在日常生活中支配人們的外界力量在人頭腦中

之幻想的反映，在這反映中，人間的力量，採取了人間力量的形式。在歷史初期，自然力首先造成這樣的反映。……可是很快地在自然力之外，出現了社會的力，這種力量，……最初在人看來，也是和自然力一樣，不可思議，它也和自然力一樣，以表面上的自然的必然，支配於人類之上。起初時表示自然神祕力的幻想形式，現在獲得了社會的屬性，而成為歷史力量的代表者。在更進一層的發展階段，多數神的自然屬性與社會屬性之整個綜合，轉移到一個萬能之神上，這個唯一神，反過來祇是抽象人的反映，周代先王與上帝的分離，復由先王表示出的社會屬性，即「德」字的發現源泉。周代的「典禮」是特殊的路徑，與希臘的法律不同，故希臘的道德觀念是以「平等」的形式出現，而「典禮」則以「專及」的形式出現，因此「德」字成爲非國民的，而爲公族君子的。（二）「德」字的出現是與「孝」字同時，如金文中的「享孝先王」，周書中的「享孝前文人」，詩經中的「以享以孝」，「孝思維則」。德以對天，孝以對祖，思維史與歷史甚爲適應。這點將在後面詳論。

今根據王氏所舉周書康誥以下九篇之「民」例，再擇要列舉如下：

（康誥）

「民情大可見，小人難保，往乃盡心，無康好逸豫，乃其乂（此字王氏以金文之「薛」字釋）民。」

「天惟與我民，大泯亂，曰，乃其由文王作罰，刑茲無赦。」（同上）

「今民罔迪不適，……今惟民不靜，……惟厥罪，無在大，亦無在多。」（同上）

「聽朕受汝，乃以般民世享。」（同上）

「天非虐，惟民自速辜。……人無於水監，當於民監。……羣欽，汝勿佚，盡執拘以歸於周，予其殺。」

！一（酒誥）

「厥亂爲民。……皇天既付中國民，越厥疆土於先王，肆王惟德用，和澤先後迷民，用懌先王受命。

……惟王子孫孫永保民。」（梓材）

「誕保文武受命，斷爲四輔。……承保乃文祖受命民。」（洛誥）

「昔朕來自奄，于大降爾四國民命；我乃明致天罰，移爾遐迷，比事我宗多遜。」（多士）

以上所舉民事皆在王氏所云周書九篇範圍之內，其云民亂而不聽教致罰致殺，以及受民享民，大罰殷民移居洛迷而臣事周宗，此義王氏已在他處言之，但亦確是所謂「文武周公治天下之精義大法。」這和王氏的原則並不相違。

以上就勞動力而言。再生產手段講來，殷周制度的變革，亦可看出其間的轉化「裏面」來。

殷墟卜辭之土字，爲相土，乃殷先王之名，故土字尙非邦土的意思。卜辭中有田字甚多，而田乃釋田獵芻牧之用者，亦非土地生產手段。

周代的材料，在土地所有形態上便有了信徵文獻，作爲獨立化的國家機關之轉變而爲「東方的王與諸侯」，亦可以清楚地看出來的。

邦土二字連用。如周書呂刑云：

「王曰，吁，來，有邦有土。」

酒誥云：

「乃穆考文王，肇國在西土。」

名語云：

「王來紹上帝，自服于土中，且曰，其作大邑，其自時配皇天。」

邦、國、邑、古文同義，作新大邑，亦稱東國洛。這說明土地所有的經營是作邦肇國的要件。

就字源上研究，邦邑在下辭中亦僅少例地出現過，但是封邦同字，如「王封邑，帝若」，僅爲樹木分界的原始義。周器中有國字爲常見的字，作或，從戈從口，口與土同。「或」亦轉爲「域」，加從土字。邦字與封字卜辭同字，邦字從田丰聲，丰係封之原字，象以樹木分疆界，邑字从口从巴，从口與从土同，巴則象虫，表示奴隸勞動力。邦邑二字皆說明文明社會的分業，古無分別之分字，邦封即分別之原字，如莊子齊物論猶云「古之人，未始有封」，「夫道未始有封，言未始有常，爲是而有眇也。請言其眇，有左有右，有倫有義，有分有辯，有說有爭，此之謂八德。」金文散氏盤封字作𠄎，王國維先生云，「從羊從𠄎，意亦同封也。封者封土爲界，周禮地官有封人。」（盤釋）邑字在文獻史上多轉爲會意字，作𠄎，凡在部落的土地上進<sub>3</sub>國家的成立，都在部落的原名上加以邑字。甚至在金文中尚有國字的其他變形，作𠄎者，如師寰氏。例如，鄰國在金文中爲「炎」，春秋稱鄰，鄒國原作會（員齒），鄭國原作酉（鄭義伯區），邾國原作井（周公敦），邢，鄂原作疆（疆侯鼎），邛國即汪黃之江（伯盞盞），國即諸國（邾公於人鐘），莒國即廩（太史申鼎），鄧國即冝（鄧孟壺），許國即鄒（許子鐘），郟國即會（會大保盆），邾國原作畿（宋公徑鐘），郛國作寺（寺伯鼎），其他如邾國之爲萊爲釐，燕國之轉爲郟，皆然。這些國家都是在「邑」的分業形態上成立起來，且作邑皆就其共同體的廢墟原名轉化而來，如巢，蟠，邕，萊，其一望而知爲氏族共同體以前的圖騰部落名字。周初鎬京，亦國邑之名，荀子書中作瀉，



或作鄙，亦從邑。

邦、國、邑之以「土」爲內容，不論字源與文獻都甚一致。邦土二字甚至有時同義。例如周書酒誥云：

「王若曰，明大命于姝邦。……惟曰（文王）我民迪小子，惟土物愛。……聽聽祖考之彛訓。……姝土，嗣爾股肱，純其藝黍稷，奔走事厥考厥長。」

姝邦亦稱姝土，與康誥言新大邑東國洛亦謂東土相同（肆汝小子封，在茲東土），洛誥則謂「大相東土，其基作民明辟」，大誥言周邦亦謂西土（卽命曰，有大艱於西土）；詩大雅崧高言「南邦是式」，亦云「南土是保」，常武言「惠此南國」，亦云「省此徐土」。

文明社會之邦土不可分離，乃爲歷史的必然，沒有這個分業的發生，卽沒有文明。酒誥所言甚爲明白，靠你們的手足，好好地種種耕黍稷，擁戴你們的氏族長。商頌（頌宋襄公）所傳，「宅殷土茫茫，正域彼四方」，或卽國字，與邦同。魯頌所傳「是生后稷……奄有下國，俾民稼穡，有稷有黍，有稻有秬，奄有下土，鑽禹之緒」。下國與下土同言「奄有」。鑽禹之緒者，正所謂因了公共利益的水源監督與治理，賦與着社會職能，這種職能神話由禹爲起始，後來卽承繼此緒，轉化而爲超出社會公共利益而上的權力。中國古代雖不是熱帶地方，但在黃河流域的黃土地帶，亦有此早熟的條件。春秋金文齊侯鐘，上言「余錫汝釐都口口其口二百，命汝辭辭釐邑，造國徒四千爲汝敵寮。……余錫汝……釐僕三百又五十家。」下卽言「咸有九洲，處禹之堵」。國家成立的路徑，都是與公共的水流治理的職務，有着傳統。共同體的耕作轉化而爲進步的分業，城市與農村的分野，顯然可見。「最初的大規模的分業，是城市與農村的分離。」

上面所言邦土者還是一般的特点，我們主要應研究東方路徑那些轉化的特別問題。第一，土地所有的形態如何發展，第二，土地與城市的關係如何建立，第三，氏族傳統如何延續於文明社會。

第一。西周土地所有形態是國有的，所謂「普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣。」見於金文，大盂鼎云：「虢我其適相先王受民受疆土」。宗周鐘云：「王適相文武王疆土。服子敢陷虐我土，王痛伐其至，戮伐厥都。」是受土之文爲周初特徵，爲卜辭所無。受土亦卽土地所有，其形體則云先王所受於天者。西周金文指先王爲文武，因爲周書所云「文王肇國在西土」。孟鼎亦云，「丕顯玁王，受天有大命，在武王嗣玁作邦，闕闕憲，侑有四方，隍正厥民。」這都被王氏所證明的。

周器，沈子敦，記載沈子克，休以肇田，下言「用饗已公，用已多公，……沈子陸福」。宗周鐘記載「疆土」，下言「用邵各（恪）丕顯祖考先王。其嚴在上，熊熊豐豐，降余多福。」這已說明土地的氏族宗長專有制。

周書唐誥云：

「我西土惟時怙冒，聞於上帝，帝休，天乃大命文王，殪戎殷，誕受厥命，越厥邦厥民唯時敘。」

梓材云：

「皇天既付中國民，越厥疆土於先王。」

大誥云：

「予曷其極卜，敢弗於從，率寧（文）人有指疆土。」

這都是文明的周制「有邦有土」的明證。如果失土則如殷民遷洛邑，離土卽謂失國。多方云：

「凡民誰曰不享，爾如懼遠懼顛，大遠王命。則惟爾多方探天之威，我則戮天之罰，維爾爾土。」所謂「國君之官以地對」，頗具古制之義。故詩小雅所謂「公田」，乃與甫田大田相同，公謂公族公孫之公，顯非公私相對之公。墨經云，「貴者公」，公即云貴族之謂。

因了土地所有是國有形態，所以云，「營國，左祖右社」。一用命賞於祖，不用命戮於社。二一建國之神位，右社稷而左祖廟。

所謂祖大社地之說，似為晚周之文字，西周可靠文獻，沒有社字，惟祖社的二元宗教思想，實在是土地沒有私有的反映，如果在希臘的土地私有發展的社會，宗教思想便是多神的。古人言國言邦，亦有云社稷者，所謂社稷主即土地國有的經濟上的說明，說文，社地主也；孝經，諱社，土地之主也。

如上面所引文，在西方古代，「土地完全是由獨立農民耕種的。顯貴的氏族王公所有較大的土地聚邑，是例外的，且很快就消滅了。」在古代東方則不然，進入了文明社會以後，氏族王公是在舊邦維新的路線上，進行着分業，這分業是以勝利的氏族與被俘獲的氏族二者間的鉗形爲主要關係，而獨立農民的土地支配反是例外的。這一經濟上的原因，便促成了周代的宗法政治。禮運云：「天子有田以處其子孫，諸侯有國以處其子孫，大夫有采以處其子孫，是謂調度。」這頗接近事實。

第二。其次爲研究殷末周初城市與農村的第一次分離關係，看它是城市支配農村的古代制呢，還是農村支配城市的封建制呢？

沒有土地的耕作，沒有前行階段共同體經營的土地耕作，那是不會發生文明的城市的——國家。

正如王氏所言，「都邑者，政治與文化之標徵也。」惟王氏之了解都邑或城市者有限，其言殷周制度

之不同，謂都邑有東方西方之別，實未能說明其所謂「政治文物所自出之都邑」意義。商代「不常厥邑」，史稱湯以前凡八遷，而陽甲前後五遷，這說明陽甲以前的游牧生活固不能發生都市。自陽甲以後十二帝，定居於殷，亦沒有顯明材料斷為國家之成立。要知道今人之今日與明日，實可當古人之千年過往，常識上看來，飛躍不待。就歷史學而論，古人定居時代，「從印度到愛甘蘭」都無例外地順走一個階段，那便是所謂「絕大面積的耕種，是由氏族或農村共同體來進行的」，在希臘這個階段是所謂文明的前行階段，謂之「英雄時代」，在羅馬謂之「王政時代」。它們都經過了長期的轉變，才躍進文明的大門。遷殷以後的商代，以「兄終弟及」而言，「祖妣特祭」而言，以農村共同體的家族父長制為其骨幹，在歷史的進程中，無論如何，越不出英雄時代與王政時代的歷史。除非說中國的歷史進程是跳躍的，無農村共同體經營農業的階段。過去學人對此多不經意，故有栽植歷史的錯誤。商代萬方（國）林立，滅國之盛，於周始見，這是指明在經濟上沒有分業文明的基礎，是不需要滅國俘獲的勞動力源水，這點又被王國維先生說出一縷痕跡來：

「周之克殷，滅國五十，又其遺民或遷之維維，或分之魯衛諸國；而殷人所伐，不過韋韋，昆吾，且豕韋之後，仍為商伯，昆吾雖亡，而已姓之國，仍存於商周之世。書多士云，夏迪在簡王廷，有服在百僚。當屬事實。故夏殷間政治與文物之變革，不似殷周間之激烈矣。」（殷周制度論）

上面殷代難以滅國而周代大最滅國之材料如果和「起原論」的原則加以比對，更可判斷殷周制度之分水界：在氏族制時代，「戰爭的結果，雖可把種族破壞，但決不能把它征服。氏族制內沒有容納支配與被屬關係的任何餘地，這是它可貴的所在，亦是它受限制的所在。」

考卜辭有「字」，王氏釋「字」。周器中始出「城」字，饒仲敏作「饒」，饒適生改作「饒」，散氏盤作「饒」，鄂鐘有「饒」字從「城」，「小雅」云，「百堵皆作」，是周初城字從「城」，從「成」。王氏云：

「，亭古文墉字，小篆以爲城郭，失之矣。以是言之，召伯虎敎之僕庸土田，卽詩魯頌之「土田陪庸」，「氏傳之「土田陪敦」（古僕附陪三字同音，附作僕作陪者，聲之通，庸作敦者字之誤也）（毛公鼎銘考釋）

魯頌原文爲：「乃命魯侯，俾侯於東，錫之山川，土田附庸。」

按左氏傳原文爲：「魯公……般氏六族，條氏，徐氏，蕭氏，索氏，長勺氏，尾勺氏，使帥其宗氏，輯其分族，將其類醜，以法則周公，用卽命於魯，是使之職事於魯，以昭周公之德。分之土田陪敦，視宗卜史，備物典冊。……分康叔……殷民七族……封畛土略，自武父以南及圃田之北境，取於有閭之士，以共王職，取於相土之東都，以會王之東蒐，疇季授土，陶叔受民。……啓以商政，驕以周索（法）。」  
受土受民，政則以商，法則以商。政爲氏族共同體，周代爲政在「故舊」，故沿商之舊習。而疆土之制，則周爲創始，故用周索。前者「人惟求舊」？後者爲「器惟求新」。

上文所指正建築城，城市與農村的分離。所謂「土田附庸」，「土田陪敦」，「封畛土略」，證之詩言更確。

大雅崧高，上言「王命申伯，式是南邦，因是謝人，以作爾庸」，下言「有假其域，宗廟既成。」韓奕上言「薄彼韓城，燕師所完」，下言「實實實實，實實實實。江漢之濱，上言「徼我疆土，自於疆於理」，下言「錫山土田」，蒸民，上言出征，下言「城彼東方」。故庸字之與成合字，卽建城而封略城市與

農村的原始意義，郭沫若先生釋「僕庸土田」之說至確，可補王氏之闕。

「建邦啓土」雖爲後人之說，頗合事實。古邦封字，故邦在建立過程中卽爲封，封建者卽國家之起源也。古城國二字一義，國作或，從戈從土，與城之從戈從土相似。所謂「大宗維翰」，「宗子維城」，卽言有國。周公營雒，卽築洛城，亦名之曰「東國洛」。城市與農村之分離，謂之「體國經野」，或云「都鄙有章」。自文王「作邦」，「肇國」以來，文明才在歷史上有了始基。野鄙農村之爲城市支配，證以「君子居國」，「小人狎野」之說，明甚。國風唐風云，「葛生蒙楚，蘇蔓於野，……蘇蔓於域。」城卽國字，國野對言。

然而，城市之在古代東方，開始並不像近代的樣子，書翰集言：

「像德爾希或阿格拉那樣的城市全體，幾乎是靠民兵而生活的。當國王於某一期間出征戰場時，城市卽有隨之遷移的必要。因此，這種城市，決不是而且也不能是巴黎的都市，不過是較原來的荒野設備得稍舒適一點之野營而已。」

中國古代城市，亦云「糾糾武夫，公侯於城」。在當時「王事靡盬」之征戰中，「邊國」成爲常事。例如周室東遷以後，行至宗周的詩人咏句有「彼黍離離，彼稷之苗」，宗廟盡爲禾黍。詩鄘風言「諸侯城楚丘而封衛」，其作楚宮楚室，祇有封樹，尙無土墉，左傳說當時狎於野之民亦至有限，「衛之遺民男女七百有三十人，益之以其賸之民爲六千人。」

希臘古代的城市是基於經濟的分業，故建立於土地私有的城市，必然發生城市的繁榮，而且在這樣條件之下，城市因了經濟的基礎，決難有所謂遷移。在東方中國不然，「第二個形態，卽古代的共同體財產

或國家財產。這是多數種族因特殊契約或征服關係而集中於城市所產生的。在這場合，奴隸制度，依然存在。」所以，城市是「宗子維城」一制，即宗法的，不是經濟的。它雖然「之屏之翰，百辟（君）爲憲」，統治着農村，而在「經濟上則形成農村與城市特殊不可分裂的統一」，「經濟制度的發達。」原因，是氏族紐帶，在城市爲「振振公子，振振公族」，在鄙野爲「穡夫族人，左傳所謂「帥其宗氏，輯其分族，將其類醜而職事」，周書所謂遷殷民於洛邑，降爲穡夫，「比事我宗多遜」。故在制度上祇有「氏所以別貴賤」，二元化的分工，而沒有徹底由氏族單位轉化而爲地域單位。周代在後來「諸公子皆富」，大夫稱爲「富子」，正是因了城市在經濟上的基礎不堅固的原故。周代進入文明，依了土地附庸，而又來地域化，路徑頗爲特殊，因此，在文獻上所載，我們看到經濟意義上的城市性質者絕少，而宗廟釐稅意義上的城市性質者，所在多有。孔子說：

「明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國（城）其如斯乎，示諸掌。」

我們可以從宗廟之禮的殷周變革，便明白城市之「爲國以禮」。城市與宗廟不可分，這是周代沿商代民族共同體的遺制。商祀特盛，已有太室，周代作邦，在新制度上承襲着舊制，所謂明堂。王國維先生云

「明堂之制既爲古代宮室之通制，故宗廟之宮室亦如之。古宗廟之有太室，卽是證其制與明堂無異。商卜文中兩見『太室』，此殷宗廟之太室也。周則各廟皆有之。書洛誥，王入太室禋。王肅曰，太室清廟中央之室，此東都文王廟之太室也。……吳懿蓋云，王在周成太室。君夫敦蓋云，王在周康宮太室。前從假從鼎云，王在周康宮辟太室。留鼎云，王在周穆王太室。伊敦云，王格穆太室。則成王康王穆王諸廟。

舊有太室，不獨文武廟矣。至太室四面各有一廟，亦得於古金文中證之。克鏞云，王在周康刺宮（刺假爲烈）。頌鼎云，王在周康邵宮。寰盤云，王在周康穆宮。望敦云，王在周康宮新宮。同在宗周之中，又同爲康王之廟，而有昭穆烈新四宮，雖或不視爲一廟中之四堂，不可得也。」（明堂廟寢通考）

由此可見古代城市中的內容，金文如此一再慎重言之，是宗廟之禮同時代替國法，而於經濟則殊無關聯。禮之發生亦然。孔子說：「治國以禮」，「道之以德，齊之以禮，有恥且格」。禮，據論語言，入太廟，每事問，可以知禮。殷虛卜辭有豐字，卽祭器。「豐，從珪，在口中，從豆乃會意字，而非象形字也。盛玉以奉神人之器，謂之豐，推之而奉神人之酒醴，亦謂之禮，又推之而奉神人之事，通謂之禮。其初皆用曲若豐二字，其分化爲豐禮二字，蓋稍後矣。」（觀堂集林釋禮）

所謂推之，蓋在周初。周公豐年云，「爲酒爲醴，蒸畀祖妣，以享百禮，降福孔多。」周書洛誥云，「王肇稱殷禮，祀於新邑，咸秩無文」，「惇宗將禮，稱秩元祀，咸秩無文。」「未定於宗禮，亦未克敘公功。」上四例，一爲周初盛大收獲之後，豐年之頌，二爲營洛邑成功之盛，三爲周公誥伯禽受民受土之禮，皆古代——城市國家的大典，但此「神人之事」，卻無經濟的意味。

第三。欲知周人如何繼承了般人氏族傳統的遺制，必須研究因了共同利益委諸個別人身上的權力，如何在宗教的職能上，農業與水利的工作上，由社會公僕轉化而爲東方的王公諸侯。

關於灌溉制度的經營，實在這東方進入文明的一個自然路徑。經營者的社會職能隨了功德的地位而益加擴大，詩所謂「奕奕梁山，維禹甸之」，卽此傳說的性質。大雅洞酌章把灌溉經營者之職能崇敬而爲「民之父母」，正是「宗之君之」的條件：



「洞酌彼行潦，挹彼注茲，可以饒餼，豈弟君子，民之父母！」

「洞酌彼行潦，挹彼注茲，可以濯鼻，豈弟君子，民之攸歸！」

「洞酌彼行潦，挹彼注茲，可以濯漑，豈弟君子，民之攸暨！」

詩魯頌以此職能推本后稷，云：

「是生后稷，降之百福，黍稷重穰，稊稷載麥，奄有下國，俾民稼穡，有稷有黍，有稻有秬，奄有下土，續禹之緒。」

周頌中言農業與文明的關係，其例如下：

「天作高山，大王荒之，彼作矣，文王康之，彼岨矣岐，有夷（平）之行，子孫保之。」（天作）

「思文后稷，克配彼天，立我蒸民，莫匪爾極，貽我來牟（來字象形，小麥，牟大麥），帝命率育。」

……（思文）

「嗟嗟保介，維莫之春，亦又何求，如何新畝。於皇來牟，將受厥明，明昭上帝，迄用康年，命我衆人，庀乃錢鎛，奄觀銍艾（錢鎛銍皆農具）。」（臣工）

「噫嘻成王，既昭假爾。率時農夫，播厥百穀，駿發爾私，終三十里，亦服爾耕，十千維耦。」（噫嘻。私非私有之謂）

「豐年多黍多稌（稻），亦有高廩，萬億及秬。……」（豐年）

「載芟載柞，其耕澤澤，千耦其耘（大生產制），徂隰陟畛。侯主侯伯，侯亞侯旅，侯疆侯以（以謂可左右，土地皆公侯國有），有，其懿，思媚其婦，有依其士，有略其耜，俶（始）載（事）南畝。播厥

百穀，實函斯活，靡盬其遠，有孚其傑，厭厭其苗，緜緜其穎，載穫濟濟，有實其積。萬億及秬，為酒為醴，蒸畀祖妣，以洽百禮。有饗其香，邦家之光，有椒其馨，胡考之寧。：振古如茲。：（載於《詩經》。此章為周頌之最大文章，與下面皇極合之，在周頌中為一件最支配的文獻）

「嬰嬰良耜，俶載南畝，播厥百穀，實函斯活。或來瞻女，載筐及筥，以饋伊耒，其登伊緜，其縛斯趙（刺），以釐法蓼。荼蓼朽止，黍稷茂止。稷之彙，積之粟，崇之備。其比其櫛（所穫），以開百室。百室盈止，婦子寧止。穀時轉，有秣其角，以似以，詩書之人。」（《皇極》）

周頌清廟之什十章，凡九十五句；臣工之什十章，凡一百零六句，閔子之什十章，凡一百三十六句，共三百三十七句。因此，我們作個統計與說明如下：

1 每章最少者七句，最多者三十一句，次多者二十三句，其最多次多之章，即上文所舉言農功的載耒，良耜二章。

2 除上面所引詩，仍有桓章亦言及農事，而整篇文句不計外，言農事者近一百一十句，佔周頌全體約三分之一。

3 各章文句多抽象，惟言農事之詩，十分具體，以載耒與良耜二章合觀，關於土地所有與分有制，耕作的大生產制（為古代社會之一特徵），以所穫物而計財富之制（亦為特徵之一），集體勞動力之使用制（千耦，百室），勞動工具之低級性，農業文明與氏族制度的接合性，都顯明地講出來，由此我們尋求農業共同體之轉化而為東力王公諸侯之支配形態，頗具線索。這些材料，洵為古代中國的寶貴記載。

如果我們說在大雅文王與生民三篇中顯示了「作邦」的國家起源的寶貴文獻，則周頌亦顯示了農業

文明的文獻，其於中國古史具有重要註者，無待多言。

文王躬耕，周公明農，其前行過程如何，史料雖不完全，但周頌不失爲一種可靠文獻，大雅騶章，奕章，公劉章，亦頗示出點發展。謚金文之以先王文武開始，周書之釋克明文武德，以及文王之作邦肇國，史實可證，文王實爲文明社會的中國第一偉大人物。西文文化與農業二字，語源一致。中國講農業的最早文獻，首推周頌與大雅之文王與生民二篇，所謂「明明在下，赫赫在上」者，亦文王時代的文明，是以當之。所以王國維說：「古人言制尚『文』者，蓋兼綜數義而不專主一義之謂」。

東方的王公諸侯，沒有封建的影子。封建一詞，日文襲中國文而譯西文的魯地阿里斯模，復由日文之譯語，販入中國，於是兩合，封建便出於西周。但亦要知道，日文襲「周雖舊邦，其命維新」之文，而規定了明治維新一語，此「維新」一字，則被人們在中國古代文獻中遺忘了，其實，我們的祖宗在幾千年前早已「維新」過一個時代。古代共同體的人不變，而其制度則變，這謂之文王維新。周代親親者屬於不變，而其尊尊者則變了。「人維求舊，器非求舊，惟新」之傳說實指周人的制度精義。制度既成，乃如大雅卷阿章所描寫的：

「伴兇爾游矣，優游爾休矣，豈弟君子，俾爾彌爾性，似先公曾矣。」

「爾土宇既寧，亦孔之厚矣。豈弟君子，俾爾彌爾性，百神爾主矣。」

「爾愛命長矣，爾福爾康矣。豈弟君子，俾爾彌爾性，純嘏爾常矣。」

「有馬有翼，有孝有德，以引以翼，豈弟君子，四方爲則。」

「彌爾性」即金文「彌厥生」，猶言永命。公族君子之「誕作民主」（周書），其意甚明。王國維先

生論這裏，有三個特點，即「周之所以定天下必自制度始矣。周人制度之大異於商者，一曰立子立嫡之制，由是而生宗法之制及喪服之制，並由是而生封建子弟之制，君天子臣諸侯之制。二曰廟數之制。三曰，同姓不婚之制，此數者皆周之所以綱紀天下。」（殷周制度論）

周人起始和殷人一樣亦爲氏族聯盟，以姬姪氏族爲中心，聯合着曹姓，子姓，姜姓，己姓，媯姓，任姓諸族，與希臘羅馬之家父長制時代相似。惟在一般的通例，盟主皆選出者，王國維說：「商人無嫡庶之制故不能有宗法，藉曰有之，不過合一族之人奉其族之貴且賢者而宗之，其所宗之人，固非一定而不可易，如周之大宗小宗也。」（殷周制度論）故商之繼統，雖不似選舉，而亦近於擇長，「以弟及爲主，而以子繼輔之，無弟然後傳子。自成湯至於帝辛三十帝中以弟繼兄者凡十四帝（郭沫若訂正爲僅十一二帝傳子），其以子繼父者亦非兄之子而爲弟之子」（同上）。由此而言，兄終弟及之制，實爲家父長制，社會中雖有等級，但等級亦不過如希臘英雄時代之等級，基本上仍爲共同體性。第一，因爲凡在牧畜爲主的社會，「其畜羣財產必爲共同體所共有」，殷虛卜辭既以卜田畜佔居多數，則所有性質難超過共同體制。第二，史稱殷人尚鬼，萬事在下，其祭祖之制正類於希臘羅馬文明以前的「氏族祖先之共同祭典」，與「共同墓地。」王國維說：「商人祀其先王，兄弟同禮，即先王兄弟之未立者，其禮亦同，是未嘗有嫡庶之別也。」此外，殷先公先王皆特祭，王氏據先公二十二統計卜辭所見者，已詳言之，「殷虛甲骨多文丁帝乙二代之物，上距王亥已二十世，卜辭中諸先公先王，以周制例之，在毀廟之列，而各有特祭，然則商世蓋無廟祧壇墀之制，而於先公先王不以親疏爲厚薄也。」（殷禮徵文）王氏斷商代沒有廟祧壇墀之制，可爲治古史者一個文明程度的分水嶺，那便是合族的「共同墓地」了，所謂「徧祀其先公先王者殷制也」

據此，般人的宗教祖先神，實爲一元，帝與祖不分，這當是共同體的社會所自然而生的意識。按卜辭沒有祀天之說，祇有祀祖祀帝之記載。天字卜辭作𠄎，象人形，所以墳其首者，特著其所象之處，以後金文始作天，別以一畫，記其所象之處（見王氏釋天）。故天字當爲自然的。帝字卜辭作𠄎，象花萼，示生殖繁盛之義，與祖字象生殖者同。見於卜辭所祀之遠祖，據王國維先生說，乃高祖夔，字有二形，象人首手足之形。王氏斷爲帝嚳，帝舜，他說：「祭法，般人禘嚳，魯語作般人禘舜，舜亦當作爰，嚳爲啓父，爲商人所自出之帝，故商人禘之。卜辭稱高祖夔，乃與王亥大乙同稱，疑非嚳不足以當之。」（詳見殷先公先王考）據此，祖帝之義實一，指祖先神。又王氏云，「帝與祖者，亦諸帝之通稱，卜辭曰，己卯卜貞，帝甲口口其衆祖丁。案祖丁之前一帝爲沃甲，則帝甲卽沃甲。又曰，祖辛一牛，祖甲一牛，祖丁一牛。案祖辛祖丁之間，惟有沃甲，則祖甲亦卽沃甲。……（舉例從略）然則商人自大父以上皆稱曰祖。」（同上）

這種宗教生活，與周人之先祖與上帝（天）分立而配者不同。這裏只反映了共同體的一致性，而上帝與天命的產生則爲周人的建國思想了。王氏說商人無「封建」之事，實在說來，商人無「建邦」之事，蓋邦封一字也。「商人兄弟相及，……自開國以來，無封建之事，矧在後世惟商末之微子箕子，先儒以微箕爲二國名，然比干亦王子而無封，則微箕之爲國名，亦未可遽定也。是以殷之亡，僅有一微子以存商祀，而中原除宋以外更無子姓之國，以商人兄弟相及之制推之，其效固應如是也。」（殷周制度論）

到了周初，顯然地和上面所講的殷制起了極大的變革，不但「作新民」（康誥）而爲殷代所沒有，其

所謂「子子孫孫世享殷民」的記載，證之周器更爲確實，而且政治上首創君臣之分。卜辭中稱先王除通稱祖帝而外，有通稱「示」「后」之例。王國維先生多后之說可以參考，他解后字卽毓字，象產子之形，如「王賓后祖乙」之例，卽商人稱先王爲后之證。周人亦襲殷稱，如詩書所謂「三后在天」，「三后成功」者是。惟周人不但在族祖先王之繼承而已，而且氏族共同體之外更稱天之子，天子，王氏云：

「自殷以前天子諸侯君臣之分未定也，故當夏后之世，而殷之王亥王恆累葉稱王，湯未放桀之前亦已稱王。當商之末而周之文武亦稱王，蓋諸侯之於天子，猶後世諸侯之於盟主，未有君臣之分也。周初亦然，於牧誓大誥，皆稱諸侯曰「友邦君」，是君臣之分亦未定也。逮克殷踐奄，滅國數十，而新建之國皆其功臣昆弟甥舅，而魯衛晉齊四國，又以王室至親爲東方大藩。夏殷以來女書國方之蔑矣，由是天子之尊，非復諸侯之長，而爲諸侯之君。」此周初大一統之規模，實與其大居正之制度相待而成者也。」

因此，王國古代爲氏族聯盟的盟主，甚合歷史。然周代「天子之尊」，除了盟主而外，則更有其社會的職能，卽「王」爲共同體的領導者，而天子則爲由一個別的支配者階級，形式上盟主仍存，而實質上則「維新」了，卽「親親而貴貴」。古人君臣的概念，非如後代封建的名分，僅具有「貴賤尊卑長幼」之性質，這文字形式首先要清楚的。其次，封國爲周公以後的重要政治，這是指古代殖民，其「封建」之字亦後人所名，在周則謂作邑築城，若晉之唐叔，魯之伯禽，衛之康叔，亦在小盟主的資格之上邦有，士遂，有稱君國。

周代宗法制度便是一個階級社會維新制度；盟主而兼貴族。王氏云：

周人嫡庶之制本爲天子諸侯繼統法而設。……周初宗法，雖不可考，其見於七十子後學所述者則喪

服小記曰：「別子爲祖，繼別爲宗，繼禰者爲小宗，有五世而遷之宗，其繼高祖者也。故祖遷於上，宗於下，敬宗所以尊祖禰也。」：大傳曰，君有合族之道。其在：：大雅之行葦，序曰周家能內睦九族也。其詩曰，戚戚兄弟，莫遠具邇，或肆之筵，或授之几。凡卽周禮大宗伯所謂以飲食之禮親宗族兄弟者，是天子之收族也。：天子雖無大宗之名，而有大宗之實。篤公劉之詩曰，食之飲之，君之宗之。傳曰，爲之君爲之大宗也。板之詩曰，大宗維翰。傳曰王者天下之大宗。又曰，宗子維城。箋曰，王者之嫡子，謂之宗子。：故惟在天子諸侯，則宗統與君統合，不必以宗名。」

「嫡庶者，尊尊之統也，由是而有宗法，其效及於政治者，則爲天位之前定。同姓諸侯之封建，天子之尊嚴。：：商人繼統之法，不合尊尊之義，其祭法又無遠邇尊卑之分，則於親親尊尊二義皆未當也。周人以尊尊之義經親親之義而立嫡庶之制，又以親親之義經尊尊之義而立廟制，此其所以爲「文」也。」（般周制度論）

周代宗法制度，皆後人所述，尙無直接文獻以爲說明，但君統與宗統相合，尊尊與親親相合，由此而產生「氏所以別貴賤」，「刑不上大夫，禮不下庶人」之周禮精神，頗合史實。（尊尊卽階級制）

最後「宗教的職能」亦爲東方文明進步的路徑。商人的宗教爲帝祖一致，已在上面講過。周人則不然，禘和先王而外，產生敬天，尊上帝，配天命之宗教，是上帝與先王分離爲二，復因先王克配上帝的道理，又結成一體。關於這點，金文與詩書中之材料甚多。

「我惟司配皇天」。（宗周鐘）

「丕顯文武，皇天弘猷厥德，配我有周，雋受大命。……」

轉皇天口口，臨保我有周，不隳先王配命。」（毛公鼎）

「丕顯文王，受天有大命，在武王嗣文作邦。」（孟鼎）

周書亦云：

「惟我不顯考文王，克明德慎罰。……聞於上帝，帝休，天乃大命文王，殪戎殷，誕受厥命。」（

康誥）

「乃穆考文王，肇國在西土，；；朝夕曰，惟天降命肇我民，惟元祀。」（酒誥）

周 亦云：

「維天之命，於穆不已，於乎丕顯，文王之德之純。」

「昊大有成命，二后受之。」

「執競武王，無競維烈，丕顯成康，上帝是皇。」

「將受厥明，昭明上帝。」

這說明了因了宗教職能之擴大，於進入文明之際，作邦，作邑，受民，受土，使宗教職能的東西，變

爲宗教統治者，故大雅開首云：

「文王在上，於昭於天。周雖舊邦，其命維新。有周丕顯，帝命不時。文王陟降，在帝左右。」

「備上帝與先王之配合，客觀上的『大艱』（周書）難以克服，故又產生『天不可信』，『天難忱信』

之說，在這裏文明社會的道德律是必然的出現。德字之首見於周初文獻者以此。王國維先生亦云：

「夫一姓之福祚與禹姓之福祚，是一非二，又知一姓萬姓之福祚與其道德是一非二，故其所以禱天永



命率，乃在德與民二字。：：故知周之制度典禮，皆爲道德而設，而制度典禮之專及大夫士以上者，亦未始不爲民而設也。周之制度典禮，乃道德之器械，：：此之謂民彝。其有不由此者，謂之非彝。康誥曰，勿用非諶非彝，召誥曰，其惟王勿以小民淫用非彝。非彝者，禮之所去，刑之所加也。：：故曰「惟弔茲不於我政人得罪」，又曰「乃其由文王作罰，刑茲無赦」，其重民也。——（同上）

王氏言殷周之興亡，在於「有德與無德之興亡，故克殷之後猶兢兢以德治爲務」，實在講來，在殷代並沒有德字，而周代始成有德有彝者，蓋歷史的演化。要知道「道德是文明社會的產物」，王氏已經暗示出來了。

## 第三節 觀堂古史疑決之諸範例

上節所發打的古史知識，僅關於王氏在原則上的成就，不足以看出他的業績全部。若欲詳知其內容，請看拙編「王國維古史考釋集解」一書，今舉重要的範例如下，略附說明，可以知道古史從他以後，董理頗有可能了。

### (一) 關於古代氏族制者：

王氏有「殷禮徵文」五篇，第一篇考殷人以日爲名之由來，由卜辭研究斷定「商人甲乙之號，蓋爲祭而設，商甲乙上所冠諸字，曰大、曰小、曰日、曰祖、曰帝，尤爲後世追稱之證。」按此說，頗當於希臘英雄時代之制度，共同體內部所奉的神，卽氏族祖先，這時還沒有如周人之天，帝觀念。第二篇說明商先公先王皆特祭，斷定「商世蓋無廟祧壇禫之制，而於先王先公不以親疏爲厚薄也。」若然，城市與宗廟社禩無關，商世尙在氏族共同體之公共墓地時代，而城市與農村，並未分裂。第三篇說明商代祖妣特祭之制，與先公先王同，按此說可證二點，一爲氏族內通婚猶存，以保留氏族財產；（殷周制度論云「商人六世以後或可通婚，而同姓不婚之制實自周始，女子稱姓亦自周始」）一爲父權制之血統，而女子一定條件之下仍有繼承權，與古希臘羅馬進入文明時代的氏族制度相似。第四篇說明「殷祭」，多后之說，似爲殷人氏族聯盟的遺跡，不過開始集中於軍事長罷了。第五篇說明殷人之外祭。按內祭指共同體之祖先崇拜制，而外祭則指社禩祭或國祭，他的論斷主要以下辭中祭「上」爲據，而疑土爲社字，因斷爲國祭。惟土字僅有二例

，他說殷祭「大都內祭也」，外祭則頗爲例外。然而這並不合於殷制，因爲殷人既無廟祧壇墀之制，何得云有國祭社祭？所以他後來在「殷卜辭中所見先公先王考」中訂正此說，值得我們佩服他決疑的精神，他說：

「巽以下辭有卣字，卽邦社，假土爲社，疑諸土字皆社字之假借字，今觀卜辭中殷之先公有季，有王，有王亥，……則此土字當爲相土，而非社矣。」

他在先公先王考一名文中，論證「商人兄弟，無論長與幼已立未立，其名號典禮，蓋無區別」，這說明了軍事長之集中權尙未成熟，氏族聯盟制度嚴密存在，所謂未立者，當卽小氏族單位族長罷了。

他發現了一個卜辭中的人名，叫做彘者，這個人名象人首手足之形。他引說文學（賁獸，母猴也）字，金文彘字，柔字作證，以聲類求之，得此字卽帝馨之名，果然，他後來在續考中發現了這個人名之上，有「高祖」字樣，於是他的假定成立。這位高祖，是殷人所祭的最早祖先，著者以爲正如「雅典氏族有從其想像上之祖先所由來之名稱」，高祖帝馨足以當之。（郭沫若先生考爲帝舜）

王氏考殷人祖先的相土、王亥，稱「相土作乘馬，王亥作服牛，……祀典之隆，亦以其爲制之聖人」，然考牛馬之制的創作傳說，應早於馮抑鴻水，稷降嘉種，這是牧畜社會無疑，這時尙爲共有財產，先民以祖先與其主要生產相聯屬，乃氏族制宗教的必然，甚合殷史。

又王氏說：「卜辭言王亥者九，其二有祭日，皆以辛亥，與祭大乙用乙日，祭大甲用甲日同例。王亥確爲殷人以辰爲名之始，猶上甲徵之爲以日爲名之始。然觀殷人之名，卽不用日辰者，亦取於時爲多，自契以下，若昭明，若昌，若箕，皆含朝莫明晦之意，而王恆之名，亦取象於月弦，是以時爲名或號者乃殷

俗也。

按此說頗重要，牧畜生產首先要測量氣候明晦風雨之變化，世界史皆然。時間觀念，在先民最早以氣候的明晦為生活的要件，比昨日明日後來的觀念更切要，般人牧畜生產和朝莫明晦相連接，並與所崇拜的祖先相繫稱，不是偶然。甲乙日名的取名所以在後，蓋已接近於庭園農業耕植之時代了。（參看王氏釋朝莫，釋是語文）其階段則如王氏所云「商人以日為名號，乃成湯以後之事」。

王氏考上甲報乙報丙報丁諸般先祖，說：

「上甲之甲在口中，報乙、報丙、報丁之乙丙丁三字在口或口中，……意壇壇或郊宗石室之制，般人已行之者與？」

按王氏此一疑問與他所云「商世無廟祧壇壝之制」不合。王氏由上甲之甲在口中，報乙報丙報丁之乙丙丁三字在口中，因推想口與口似有一定範圍，此項推想甚銳敏，惟未可遠涉，王氏在「明堂廟寢通考」中亦云「穴居野處，其情狀余不敢知其為宮室也」。若據歷史推想，則公共墓地乃未入於文明時代的符徵，不辭雖有室字，但不能斷言宮室，故此處之口與口，就其形狀細審，僅為一定圍地之範圍，其當為公共墓地之最初區域的形象，更近情理。

他又說「商之先公，其世數雖傳，而君數已不可考。又商人於先王先公之未立者，祀之與已立者同，故多示有三示也。」

按傳世數而不傳君數，為後世史家以周例殷之說。王氏疑及上甲至示癸其間當有兄終弟及者，頗為善疑。曰為父權族長之重個人能力而不重世代傳承，史學已明其究竟。

王氏論及商人兄終弟及之制度：「商之繼統法，以弟及爲主，而以子繼輔之，無弟然後傳子。……其傳子者亦多傳弟之子，而罕傳兄之子，蓋周時以嫡庶長幼爲貴賤之制，商無有也。」

按商人之繼統無長幼貴賤之制，而如何繼統，或由推舉一弟，或由一弟強居，史無明文，難以證明。然既以弟及爲主，則族長個人之地位，因全族利害與個人能力爲有理由，而因國家宗法者反無理由。故先公之祀典，卽不在王位亦與先王同，是證盟族并存。王僅諸族最大之首長罷了。王氏亦云：

「祖者大父以上諸先王之通稱也，其神父某者亦然，父者諸父之通稱。」

「商人稱先王爲后，……如后祖乙必爲武乙。商諸帝名乙者六，除帝乙外，皆有祖乙之稱，而加字以別之，是故高祖乙者謂大乙也，中宗祖乙者謂祖乙也，小祖乙者謂小乙也，武祖乙后祖乙者謂祖武乙也。卜辭君后之后，與先後之後，統字，古爲一字。」

「商先王亦稱示，……諸臣亦稱示，卜辭云，『癸酉卜右伊五示』，伊謂伊尹。」

按父，祖，帝同稱，是商共同體未破壞之證據反映，非氏族共有制之不易保存此種與章，與周人受土受民以後，帝祖分離，先王克配上帝之觀念，適成對比。至於先王稱示，且有太示，二示，三示，四示以及小示之別，甚合氏族聯盟的制度，在這裏區別聯盟諸族的大小關係，故伊尹乃商人之一族長，後世以「臣」說者大謬。最重要的是「多后」的攷釋。毓后原爲母系族長之意，而爲父權族長所沿用。由后的沿用始完全以王帝等字代替。王氏有「釋天」一文，言帝字加一，卽示在人之首，帝天王三字，在般人固混以言宗教。王字在下辭中象大人形，非如前所謂的一貫三爲王」之說，乃於員中之最高代表人。王字在西辭史亦然。王 *Wang*，由 *Kuni*，*Kunne* 演化而來。義卽氏族長。古希臘英雄時代之王 (*Basileus*)

其義亦爲「由氏族所引出者」，與羅馬王政時代之王（*Rex*）相當。至日耳曼語之王（*König*）則合第一人意，頗與后毓相似。在金文與尚書中尙多有「予一人」之王自稱詞，卽日耳曼語第一義。王氏另有「古諸侯稱王說」，云：

「世疑文王受命稱王，不知古諸侯於境內稱王，與稱君稱稱公無異（下引金文作證）。」所謂諸侯亦後人之稱呼，不但殷人周人皆氏族盟主，而且其他徐楚之族亦然。此制雖到了春秋，猶在國家的形式之下保留遺跡，如救患恤災的霸主盟約便是，而「與滅國，繼絕祀」的霸業，所以值得稱贊者，卽古代盟主的氏族制的遺緒。

（二）關於殷周制度之異同者：

王氏殷周制度的研究，概見於上節所引之「殷周制度論」一文，這裏不再重覆。他有「釋禮」一文，以甲文豐字，卽原始的禮字。他說：

「盛玉奉神人之器謂之醜，若豐，推之而奉神人之酒醴亦謂之醴，又推之而奉人之事通謂之禮，其初當用醜若豐二字，其分化爲醴禮二字，蓋稍後矣。」

按殷人尙鬼，故僅於文字上表現「豐」之祭祀盛玉器物，其崇祖先神之宗教意識，甚當其共同體制。而分化爲醴或禮者乃爲文明社會之尊爵，所謂「禮所以別貴賤」，所謂「禮貴者公、族」而賤者名」，此分化是周人的特識，又所謂「重禮尙文」者是也。詩言爲酒爲醴，書言享宗將禮，故尊爵器、起於典禮之器。然在殷人書契中則無此尊卑禮制。以酒醴之酒而言，殷人爲「羣飲」，蓋氏族成員之全體習慣，此在周書中痛斥殷族酣飲者可以知之。酒在周人不然，除敬受命之帝與配帝之先王外（見酒誥），在文獻中

僅表現於尊爵者之專有權利。醴禮二字的出現，所謂「禮不下庶人」者，即謂醴無庶人分享之的權利。墨子明鬼，特著鬼無上下之別，結論則云若無鬼，亦可共飲，「使鬼神誠亡，此猶可以合醴聚衆，取親於鄉里」，可見「酒醴黍盛之財」，乃貴族的費用。

周金文中雖無禮字，但尊爵表示醴器至顯，貴賤之由器所轉化，亦無待說明。王國維云：

「尊彝皆禮器之總名也。古人作器皆示作寶尊彝，或云作寶尊，或云作寶彝。然尊有大小之尊，有大小共名之尊，又有尊名之尊，彝則爲共名而非專名。」（說彝）

所以，尊者貴者表示爲所謂「民彝」，「禮不下庶人」。王氏說：

「民彝者……民之表也，制度典禮者，道德之器也。周人爲政之精遠，實存於此。」（殷周制度論）

商人不然，以禮表示尊貴之制完全沒有影子，王氏據商旬兵銘云：

「三世兄弟之名先後駢列，無上下貴賤之別。……傳子之制實自周始。……商人無嫡庶之制。……不過合一族之人貴且賢者而宗之，其所宗之人固非一定不可易。」（同上）

據此，財產形態在周初，是以宗族制度爲內容，私有實氏族貴者所有，學者名之曰「國有土地」。商人不然，繼承之道，由其無爲人後者爲之子之制而言，知財產繼承酷似希臘英雄時代之「氏族員相互繼承」，財產仍保留於氏族中。商人雖有卿史之制，則亦是父權社會之通例，未可以周制擬之。據古史學，財產最初限於男系親族（*Male*）所繼承，猶般無長幼貴賤之制，其後始限於親生子孫及男系子孫，猶周初之嫡庶制。在社會儀式，商人羣飲前無道德，（羣飲即貴賤尊卑之無名）被周人所罵，亦歷史使然。

王氏又有「釋史」一文，可作古代官制起源論看，他說：

「史」字從又持中，義爲持書之人，與尹之從又持——（象筆形）者同意。……殷商以前，其官之尊卑不可知，……殷人卜辭，皆以史爲事，是尙無事字。周始之器，如毛公鼎，番生敦，卿事作事，大史則作史，始別爲二字。……古之官多由史出，殷周間，……毛公鼎……作卿事，殷虛卜辭作卿史，又天子諸侯之執政通稱御事，而殷虛卜辭則稱御史。……史之本義爲持書之人，引申而爲大官及庶官之稱，又引申而爲職事之稱。……史史事三者各需專字……此蓋出於秦漢之際。」（太炎官制索隱一文，可參看，大要見本書第十五章）

按古代等級制度演出自父權族長制時代，學者不肯多讀世界史，看了等級制度便以爲有了什麼理論根據，原亦可笑！所謂殷人卿史御史之名，不能超出這樣等級制度，但亦爲後來社會官名之所原本。古者則人特殊權力之源，在於戰爭與宗教，以中國古史成語而言，即「國之大事在戎與祀」，史者蓋宗教之職，由持書之職與卜辭記載之文看來，「史之尊卑實不可考」。且史事不分，分工未成，而「持書之人引申而爲大官庶官」，實在是周人的成就，與殷人僅服務於「戎與祀」的史職並不相涉。惟有一點要注意，即周人沿習殷人的傳統，史在殷人爲氏族宗教「官」職，而在周人之尹氏則爲宗法官職，具有殷人之遺典而加改良者，所謂殷人尙鬼，殷人重禮尚文之別。殷人所以承繼殷代的「典」者，即他在文明社會保存了氏族制度。

復次，王氏以都市爲文明起源之說，命題至合科學。所以他常考釋古代都市的起源，如「說商」云：「商之國號本於地名。……史稱盤庚以後商改稱殷，而尙說卜辭，既不見殷字，又屢言入商。田游所至，因往日出，商獨言入，可知文丁帝乙之世，雖居河北，國尙纒商。」（引雜說）且周書多士云，「楚子



敢求爾於天邑商」，是帝辛武庚之居猶稱商也。（下證未，商爲同義字）……」

據「入商一之說至要，商人在殷末猶言商邱的地名，與田游往出相對而言，則城市的形式並不具備。國都與城市爲同義語，古封邦一字，國城一字，城市的條件既未形成，則商人「不常厥居」雖在殷末亦有關係，其所在之處猶是商邱或商虛，周人謂之「天邑商」則更是後來的事了。

此外王氏有說毫，說耿，說殷諸文，亦攷殷人的都市，但在這些文中，看不出都市的痕跡。關於周京，有「周茅京考」，其說尙待證明，惟他對於周人都市文明則有詳說，他說：

「中國政治文化之變革，莫劇於殷周之際，都市者政治與文化之標徵也。……武王克紂之後，……作維邑爲東都，以臨諸侯。……周之克殷，滅國五十，又其遺民，或遷之維，或分之魯衛周國。而般人所伐不過韋顧昆吾，且豕韋之後仍爲商伯，昆吾雖亡，而已姓之國仍存於商國之世。……殷周之大變革，由其表而言之，不過一姓一家之興亡與都市之轉移，自其裏言之，則舊制度廢而新制度興，舊文化廢而新文化興。」（殷周制度論）

他這裏實在是以都市之興起，證明周人政治文化之新的變革；其條件在於周人滅國甚多，能容納他族之人或營洛或分賜諸子孫孫，般民豈享，與般人不能滅國者顯然不同，因此城市與農村的分裂才成功才產生了新制度，以城市統治農村。這新制度是甚麼呢？按「文王作邦」，「文王肇國」的夜獻而言，這新的城市標徵，即古代城市文明國家的建立，而般人是不夠資格的。（上節已有說明）

他關於秦都亦有重要考證，他同樣亦以爲「觀其都邑，而其國勢從可知矣」，言秦人自文公始才開始建國，這樣秦人始國僅在西周之末與春秋之初，他結論說：

「大駱之起，遠在隴西，非子邑秦，已稍近中國，莊公復得大駱故地，則又西徙，逮襄公伐戎，至岐，文公始踰隴而居汧渭之會，其未踰隴以前，殆與諸戎無異。……以秦之初起已在周畿之內者，殊失實也。

。（秦都邑考）

此說不易，拙作「由文字上所見之秦制考」一文有詳盡說明，所謂秦人至汧渭之會，亦並非遷移都邑，實是由不常厥居的游牧氏族，開宗明義「始圖」，建立古代的文明，為期頗晚，故有異於古老氏族的神制。

下卷終

上海图书馆藏書



A541 212 0019 8462B

# 中國近世思想學說史

下 卷

版權所有翻印必究

著 者

侯 外 廬

發 行 人

莊 馨 庵

總發行所

重慶三友書店  
重慶中二路

印 刷 者

新快報印刷所  
重慶江北

分發行所

貴陽三友書店  
貴陽小什字

經 售

各 大 書 店

每册實價國幣 元外埠酌加寄費

中華民國三十四年六月初版

中国书店价目表

册数	定价

13917

图书馆藏书