

中央研究院近代史研究所編

近世中國經世思想研討會論文集

會議時間：民國 72 年 8 月 25—27 日

會議地點：中央研究院近代史研究所

會議室

民國七十三年四月

中央研究院近代史研究所編

近世中國經世思想研討會論文集

不 准 翻 印

編輯者 中央研究院近代史研究所

發行者 中央研究院近代史研究所
中華民國 臺北市 南港

印刷者 永 裕 印 刷 廠
臺北市西昌街一六八號

代銷者 臺灣商務印書館
臺北市重慶南路一段三七號

臺灣學生書局
臺北市和平東路一九八號

三民書局有限公司
臺北市重慶南路一段六一號

定 價 精裝：每冊新臺幣 700 元 美元 18 元
平裝：每冊新臺幣 600 元 美元 15 元

中華民國七十三年四月出版

Y 339.50

序

一般講中國近代史，多半自鴉片戰爭講起。一部中國近代史也就等於中國與歐、美、日本等國家接觸頻繁之後的歷史，而所討論的問題也大多以中國和這些國家接觸頻繁之後的問題為中心。美國有些學者多年來認為中國近代史的主題就是「中國對西方的反應」，這種看法，雖中國自己的學者也不能避免。但就史學方法而言是有偏差的。因為鴉片戰爭以後的歷史，畢竟是鴉片戰爭以前歷史的延續。古詩說：「抽刀斷水水更流」。儘管帝國主義是鋒利無比的刀，難道中國的水就不流了麼？中國人畢竟是中國人，中國社會畢竟是中國社會，中國的經濟、文化、思想、學術、行政、政治自有歷史悠久、性格獨特的基礎。中國和日本，同樣受列強侵略，但中國的反應和日本的反應有遲速的不同，方式的不同。我們如果不研究鴉片戰爭以前的歷史，和日本一八五三年開關以前的歷史，又怎能了解中日兩國對列強侵略和西方文化反應的不同呢？

因為通常對中國近代史的概念總是以為應從鴉片戰爭開始，陸寶千先生把這一部論文集定名為「近世中國經世思想研討會論文集」，是極為恰當的。我們如果肯定中國近代史包括中國近世史，至少可以把中國近代史的範圍往前推兩百年。這並不是說中國近代史要包括清代全史，而只是說我們研究十九、二十世紀的中國歷史，必須以十七世紀、十八世紀的中國為背景。蓋所謂「傳統」並不是三言兩語就可以說清，必須先有具體的認識，纔可以有可靠的概念。我們如果能够看清鴉片戰爭以前中國社會、經濟、文化、思想、學術、行政、政治的根柢和趨勢，對於鴉片戰爭以後的歷史也就可以加深認識了。

中央研究院近代史研究所這一次舉行近世中國經世思想研討會，不僅表示對於鴉片戰爭以前歷史的重視，也表示對思想史的重視。思想史當然只是歷史的一部

份；歷史並不就是思想史。但是因為知識份子在中國歷史上特別重要，思想史雖然大部份是知識份子的思想史，在整個歷史上確有重要的作用。我想沒有人會否認儒家思想曾在中國歷史上起過巨大的作用。儒家思想素重經世。儒家經世思想包括哲學和學術思想，同時包括社會思想、禮俗思想、教育思想、行政思想、政治思想等——和現實都有關係。思想可以反映現實又可以影響現實。但是思想支配現實的程度畢竟有大有小。偏重理想的思想有時只能懸為一個鵠的，許久之後纔能實現。有些近乎幻想的思想，則可能永遠不會實現。可是同時又有一些思想在社會中牢固地存在，很難改變。我們分析不同的思想與現實間的關係，對歷史就可以更深一層認識了。

近代史研究所這一次舉辦近世中國經世思想研討會，邀請對這方面有興趣的清史和近代史學者提出論文，儘可能出席討論。最初邀請的學者以臺灣、香港為限。後來美國方面正在從事近世中國經世思想研究的朋友們要來參加並提出論文，近代史研究所誠摯歡迎。所有論文的題目都是由作者自定的。但是論文收齊之後卻發現與會同仁討論的問題，不約而同地集中在幾個大題目上，而且自明末清初以至十九世紀末維新運動前後兩百多年經世思想變遷的趨勢，大體都可以涵蓋。讀者只要看本論文集目錄所列的六個「部分」，便可以看出這一次研討會提出的問題之間自然呈現的線索。張灝先生於會後特為本論文集撰寫一篇可以代替引論的文章，分析宋明以來儒家經世思想的不同層次，對於將來的研究，更有裨助。

呂所長及陸寶千先生要我為這部論文集寫一篇序文。我把全部論文又讀了一遍後，深感這一次研討會收穫之豐富，每一篇論文都有發現新史實、提出新解釋的貢獻。讀了本論文集之後，對明末至清末三百年間經世思想的大勢的確可以增加了解。因此儘管我學識有限，也願意以學習的態度，試寫一篇序文。

明末清初的一百年左右的歷史，相當於公元的十七世紀，可以說是中國近世史的起點。一方面在經濟方面有新的氣象，而政治方面則有民亂爆發，滿族入關，朝代改易的大變化。另一方面則因明代遺民中，大儒輩出，在動盪危絕的時代中創新的經世思想，為近世中國懸一民族自立和維新變法的大目標。顧炎武、王夫之等人的著述對十九世紀初期龔自珍、魏源等人的改革思想，影響很大；黃宗羲、王夫之的著述對清末維新革命尤有直接的作用。我們如果不研究這些大儒的思想，又怎能

對中國近代史有充分的了解呢？

明末一百多年間，因為有日本和美洲白銀的輸入，再加上長期太平安定之下工商業自然繁榮的趨勢，經濟上有很大的進展，具體表現於若干地區農業、手工業、商業的增長和都市化的加速。本論文集有一篇關於明代晚期社會變遷的研究報告，認為根據皇明經世文編（一六三八年出版，陳子龍編）裏的資料，明末的社會經濟發展主要是民間自發的努力，同時也由地方官吏予以利便^①。但是陳子龍等人所代表的經世思想，雖有裨於農工商發展，卻難說是為「市民階級」的利益而發言。

清初諸大儒的重商思想極為突出。但是他們最關心的畢竟是理想政府的設計和更基本的義理問題。本文集有一篇關於王夫之思想的論文，於一般所熟知的王氏高度的民族意識、文化自覺、易經的研究和對宋明儒學的探討，發之為主張改革的政見之外，特別集中討論了王氏經世思想中維新的傾向。這些傾向是非常突出的，進步的，和清末的維新思想是一脈相承的^②。

本文集有一篇文章論顧炎武的私利觀，認為顧炎武不但注重私人工商企業，而且就士大夫私利之心，為郡縣制度的設計^③。這篇文章提出的「私利」問題的確是中國思想史上的大問題。我想這個問題要就三個層面來觀察，就是哲學本體論、個人修養論、和經世論。自經世的立場來看，如何疏引「中人以下」（包括士大夫）的利欲之心來為公利服務，的確是一個必須考慮的問題。但專就顧炎武之主張郡縣官員世襲制度來說，他可能還有一個用意，就是藉化郡縣為封建以削弱滿人新君主的中央集權，並減裁清代所沿襲的明代專制弊端。從另一方面說，顧炎武雖然鼓勵地方官家族之私，同時也要地方官「稱職」，助成天子之大公。我們要考慮到中國重家族的基本倫理，纔能够了解顧氏的「郡縣論」^④。

本論文集有一篇專文討論清代的經學考據學者和經世學者對顧炎武看法的不同^⑤。經學家尊崇顧氏以嚴謹方法研求「六經之旨」，但卻不重視顧氏對「當世之務」的意見。經世學者對顧氏之考察天下郡國利病極為欽佩，但是對於顧氏之主張

① 請閱本論文集 Thomas A. Metzger 先生主撰文。

② 請閱本論文集呂實強先生文。

③ 請閱本論文集程一凡先生文。

④ 請閱本論文集所載筆者關於程一凡先生文的「書面意見」。

⑤ 請閱本論文集 Thomas Bartlett 先生文。

由世襲官員任郡縣之職，卻未能接受。顧氏的「郡縣論」，到了龔自珍手裏變成只鼓勵家族大宗宗子積聚田地的「農宗答問」；到了馮桂芬手上，又變成由朝廷任命縣以下的官員，僅由各圖董事佐理詞訟的「復鄉職議」了。這都表示研究經世思想，必須注意每一時期的政治、社會環境。清末康有為等人之提倡地方自治，也別有政治意義，和顧炎武的郡縣論未必相同。

但是就整個清代經世思想史來說，卻有一個共同的問題，就是經世思想之是否合於經學義理？義理之內涵為何？經世思想與經學未能一一合拍時又如何取置？這裏一個主要關鍵就是對於名教、禮教的態度。清初三大儒之一的黃宗羲著明夷待訪錄，認為君是為民而設的一個職位，對於三綱中的君臣一綱，似表示懷疑。但是黃氏晚年認為「古來相傳禮教二字，就是當路之準的」而且還讚揚許衡等之佐蒙古治中國。黃氏對三綱的態度，似乎還值得研究^⑥。王夫之的民族思想最深，忠於明代並忠於民族，他極其卓絕的文化論把學術和「節義」同等看待。顧炎武則把聖人的大道和名教、禮教明白地聯繫起來。他說：「愚所謂聖人之道者如之何？曰博學於文，曰行己有恥，自一身以至於天下國家皆學之事也，自子、臣、弟、友以至出入往來辭受取與之間，皆有恥之事也。……」他又說：「竊以為聖人之道，下學上達之方，其行在孝、弟、忠、信，其職在灑掃、應對、進退。其文在詩、書、三禮、周易、春秋。……」^⑦我們再細讀顧氏文集裏許多論吉凶禮節的文章，就知道他對禮經是特別尊重的。例如他在「與友人論父在為母齊衰期書」中說：

天無二日，土無二王，國無二君，家無二尊，以一治之也。故父在為母齊衰期者，見無二尊也。所謂三綱者，夫為妻綱，父為子綱。……伯魚之母死，期而猶哭。夫子聞之曰：誰與哭者？門人曰：鯉也。夫子曰：嘻，其甚也。伯魚聞之，遂除之。伯魚之母孔子之妻也。孔子為妻之服既除，則伯魚不敢為其母之私恩而服過期之服，所謂先王制禮，不敢過也。……自禮教不明，喪紀廢壞，而徒以衰麻之服為喪，宜執事之疑而不敢安也^⑧。

就君臣關係而言，顧炎武終身為明室遺民，但是他的後輩出仕，要效忠於清朝，他

⑥ 參閱蕭公權，中國政治思想史（臺北：中華文化出版事業委員會，一九六一年版），第五冊，頁五九九，六〇六。

⑦ 顧炎武，亭林全集（中華書局四部備要版），亭林文集，卷三，頁二；卷六，頁一四下。

⑧ 同上，卷三，頁五下至六下。

要反對也沒有禮經的根據了。

余英時先生以極為精闢的研究，論清代學術主要精神的「道問學」，主旨在於從經書中尋求義理，為義理取證據^⑨。這是研究清代思想必須共有的基本認識。但是我們可否進一步說：正因為宋明道學到清代為漢學的精神所籠罩，既然取法於漢代的經學訓詁，也就很自然地崇信東漢的名教和禮教；又何況程朱理學本來就重名分尊卑，認為禮是天理之節文人事之儀則呢？顧炎武崇尚經學，論史時曾特別推揚漢光武「尊崇節義，敦勵名實，所舉用者莫非經明行修之人」，結果「三代之下，風俗之美，無尚於東京者」^⑩。魏晉之清談，他認為不僅導致亡國，而且亡天下，「是孟子所謂楊墨之言至於使天下無父無君，而入於禽獸者也」。但是後來名教的歷史雖有南北朝隋唐之挫折起伏，而北宋自真宗、仁宗起，「盡去五季之陋。故靖康之變，志士投袂起而勤王，臨難不屈，所在有之。及宋之亡，忠節相望」^⑪。十九世紀的曾國藩曾有一段很重要的史論：

秦滅書籍，漢代諸儒之所掇拾，鄭康成之所以卓絕，皆以禮也。杜君卿通典言禮者十居其六，其識已跨越八代矣。有宋張子、朱子之所討論，馬貴與、王伯厚之所纂輯，莫不以禮為兢兢。我朝學者以顧亭林為宗，國史儒林傳褒然冠首，言及禮俗教化，則毅然有守先待後舍我其誰之志，何其壯也。厥後張蒿菴作中庸論，及江慎修、戴東原輩，尤以禮為先務。而秦尚書蕙田，遂纂五禮通考，舉天下古今幽明萬事而一經之以禮，可謂體大思精矣^⑫。

本論文集有一篇關於章學誠學術經世論的專文，指出章氏對名教、禮教的重視^⑬。章學誠把陸、王心學「德性之良知」轉化為智性的良知，這在他晚年所撰的「朱陸篇」中講得非常清楚。章學誠以求知之功力代替陸、王之學成德的功夫，是清代學術從「道問學」求義理的一個歸宿。他主張六經皆史，而且努力由古經和三代以後的歷史、乃至當代的典章制度裏求不變之「道」。這個道，據他看來，就是切於人倫日用，並為政治基礎的名教。他在「鍼名」篇裏說：

⑨ 余英時，論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究（臺北：華世出版社，一九七七）；歷史與思想（臺北：聯經出版社，一九七六），頁八七至一五六。

⑩ 顧炎武，原抄本日知錄，（民國五十九年，臺北明倫出版社刊）卷十七，頁三七七。

⑪ 原抄本日知錄，卷十七，頁三七七至三八〇。

⑫ 曾國藩，「聖哲畫像記」（臺北文海出版社影印同治十三年本曾文正公文集）。

⑬ 請閱本論文集周啓榮先生與筆者合撰文。

先王所以覺世牖民，不外名教。伊古以來，未有舍名而可爲治者也。何爲好名乃致忘實哉？曰：義本無名，因欲不知義者由於義，故曰名義。教本無名，因欲不知教者率其教，故曰名教。揭而爲名，求實之謂也^⑭。

章氏於「禮教」篇綜論禮經與其他經書云：

道者，自然而已。見爲卑者擴而高之，見爲淺者鑿而深之，見爲小者恢而大之，皆不可爲道也……大抵易之抑陰扶陽，與春秋之防微杜漸，皆以經禮爲折中也。……推其所治之禮，以折中後世之制度，斷以今之所宜，則經濟人倫，皆從此出^⑮。

章學誠提出「史學所以經世」，「文章經世之業」等命題，其主要目的便是要藉經史來「綱紀天人，闡明大道」，救學術之偏蔽，對士風民俗有「匡教」的作用。章氏論文章重綱常之教：「夫立言於不朽之三，苟大義不在君父，推闡不爲世教，則雖斐如貝錦，絢若朝霞，亦何取乎？」，章氏論史家修地方志之工作，尤重於表彰節義：「史志之書，有裨風教者，原因傳述忠孝、節義，凜凜烈烈，有聲有色……」史記寫刺客畸流，都會使人輕生增氣。「況天地間大節大義，綱常賴以扶持，世教賴以撐柱者乎？」^⑯

但是章學誠雖然注重禮教，同時也關心現實吏治問題。他早年佐其父修天門方志，中年以後又做過許多修地方志的工作。州縣吏治專家汪輝祖又是他的知交。章氏認爲修撰地方志是史家經世的一個具體途徑，而且建議省、州、縣都要設立「志科」，不僅搜集翔實的有關節義人物的材料，而且要整理地方稅收的章程、掌故，纂輯田畝簿籍，藉以防止胥吏的作弊。「志科」之設且可提高胥吏之知識與素質^⑰。

方志之學在嘉道年間發展爲區域史地之學。徐松、姚瑩兩大家便是顯著例證。徐松的新疆志略對西域的國防、民生、教化等問題研究極爲紮實^⑱。姚瑩任臺澎道時對臺灣的物產、民情也同樣地深識，見諸著述。姚氏鴉片戰後著康輶紀行，附中外四海地形圖說。其研究域外地志，尤注意西洋武力、宗教對中國的威脅^⑲。自他

^⑭ 章學誠，文史通義（臺北：漢聲出版社，一九七三版），頁九五。

^⑮ 同上，頁二五。

^⑯ 本序文中之引句，凡未註出處者，皆採自本論文集專文中已有腳註之引句，不另繫釋。

^⑰ 請閱本論文集繆全吉先生文。

^⑱ 論閱本論文集王聿均先生文。

^⑲ 請閱本論文集王爾敏先生文。

一生的貢獻，可以看出鴉片戰前、戰後經世學術的連續性。

本論文集特色之一為對乾嘉之世常州學派（包括陽湖派）人物與思想的探研。常州學派一般人多與清代經今文學之復興並稱。其實常州學派的主要精神乃在於注重德行及關心政治，有明末東林人物的風氣^②。莊存與以經書諫乾隆皇帝「進君子，退小人」，也就是清代公羊學復興的基本精神^③。洪亮吉雖不是公羊學家，但是他對當時因人口劇增及貧富不均而造成的社會問題，及因「乾坤不振」而引起的中央、地方政治癱瘓狀態，極為憂心，發為對嘉慶皇帝的大膽諫諍^④。龔自珍受洪亮吉、張惠言、惲敬、趙懷玉等人的影響，進一步自作「更法」的構想，所議增加內閣權力，予御史「封駁」之權，改革科舉制度等事，雖然未必超出清初大儒對於理想政府之設計，卻的確切合當時的需要^⑤。龔氏極其關心民生問題，建議簡賦、施賑、齊貧富、立農宗；又倡西域設行省，以吸收內地人口；東南罷番舶通商，以杜絕白銀外流，當時（一八二〇年）即主張「頒製西洋奇器」。這些構想和公羊學似乎都沒有關係^⑥。龔氏之對經今文學真正專心研究乃自一八一九年自劉逢祿受公羊春秋始。他只是一個小京官，沒有像莊存與那樣進值上書房的機會。但是身為仕宦，以著述發揮經書「微言」之大義，也有其深意。公羊經學漢末、唐末已成絕學，於清代乾嘉之世復興，是「道問學」主流的一個旁支。陸寶千先生說得最好：「是學也，亦為漢學，而無訓詁之瑣碎；亦言義理，而無理學之空疏」^⑦。龔自珍最特異的「賓賓」篇，如何解釋，過去尚無定說。如將「五經大義終始論」和「古史鈎沈論」同時研讀，便可發現「賓賓」篇並無反滿革命思想。龔氏說：「孔子述六經，則本之史。史也、獻也、逸民也，皆於周為賓，異名而實同者也」。這是暗諷清廷要重用漢人中的俊傑之士，也要尊重中國的歷史、文獻和典章制度。龔自珍雖然也用公羊三統、三世等觀念，但他受章學誠六經皆史論的影響是很明顯的^⑧。

② 請閱本論文集 B. A. Elman 先生文及 Judith Whitbeck 女士文。

③ 參閱本論文集周啓榮先生論龔自珍文。

④ 請閱本論文集王家儉先生文。

⑤ 請閱本論文集 Judith Whitbeck 女士文；參閱陸寶千，「龔自珍」，收入王壽南編，中國歷代思想家（臺北：商務，一九七八），第八冊，頁四七九九。

⑥ 請閱本論文集孫廣德先生文。

⑦ 陸寶千，清代思想史（臺北：廣文書局，一九七八），頁二二三。

⑧ 請閱本論文集周啓榮先生論龔自珍文。

和龔自珍並世的魏源任京官的歲月不多。他也自劉逢祿受公羊學，但他對經學的興趣比龔自珍要大。魏氏對詩經、書經都曾苦心研究。但是他思想的來源決不以經書為限。他偏向陸、王心學，而且根據他自己對漕運、鹽政改革的經驗，本孟子的貴民論，獨創以「便民」為大趨勢的制度進化史觀，較王夫之的政治進化論，尤為具體。魏氏在毛詩之外兼採三家詩說，推揚古詩，「興觀羣怨」，下情之上達。論書經則強調三代封建制度之必自變，勢有固然^{②⑦}。魏氏雖避免論最高層的政治問題，但他藉今文學的微言大義創立新的經義，以「道問學」的方式進一步發揮陸王心學和王夫之的思想，在晚清學術史上地位甚高。再加上佐賀長齡輯皇朝經世文編，用林則徐搜集的材料纂海國圖志，建議制夷方策。魏氏一生的貢獻是極大的。

自十九世紀初葉開始的清代經世思想，就其價值觀念及其對現實歷史的貢獻而言，可以自兩方面來看。一方面是賀長齡、魏源「經世之學」所開的風氣，因西方的刺激而發展為「中學為體、西學為用」的自強思想。另一方面則是嘉道年間變法思想鏗而不捨的延續，到了十九世紀最後十年，在今文經學的護符下，與正統經學和政治思想公開挑戰，有助於戊戌變法和辛亥革命。

賀長齡和他同時代的陶澍、林則徐都是封疆名臣，經世思想與設施同樣突出。賀長齡說：「熱腸即為仁」，這可以說是這三個名臣的共同信念^{②⑧}。他們而且都要從吏治、教化、農工商等方面的實務以至軍事設施，尋求效驗。賀長齡、魏源纂輯的皇朝經世文編一百二十卷，收清代議論、條陳、章奏二千餘篇，在敘文裏揭櫫「心必有驗於事」，「古必有驗於今」等大原則，這種求效驗，注重現實的精神也就是魏源在海國圖志敘文裏所說的「以實事程實功，以實功程實事」的精神，可以應用到中國三千年大變局的外患問題上去。晚清關鍵人物之一的左宗棠早年細讀皇朝經世文編，「丹黃殆遍」。後來為重刊海國圖志作跋，讚魏氏的「方略可行，而大端不能加也」^{②⑨}。這都表示賀長齡、魏源等人求效驗的思想，對咸同兩朝平內亂兼圖自強的政策，至少就湖南人物而言是有影響的。左宗棠在經濟方面重農，在倫理方面注重家族與宗族。他重視士紳，但卻只袒護和農民有情誼的士紳。他雖然忠君，

②⑦ 請閱本論文集論魏源拙稿。

②⑧ 請閱本論文集魏秀梅女士文。

②⑨ 請閱本論文集李國祁先生文。

也同樣地要庇民。他治軍嚴，察吏明，奉行皇朝經世文編「綜覈名實」的原則^⑩。太平天國平定之後兩年他就倡辦福州船政局，製造輪船、訓練水師人才，教授西語及科技。他的自強思想似未超出魏源的範圍。但是他日後以極大的毅力平定新疆，部份解決徐松所關心的塞防問題，實現了龔自珍提出的西域建行省議。

當然我們不能說自強運動只是十九世紀初葉經世思想的延續而已。現實的挑戰可能激發新思想和新政策，跨越中體西用的藩籬。太平天國的洪仁玕是否讀過經世文編和海國圖志尚待考。但他住香港多年，和洋教士接觸頻繁，對香港的西洋技術、工商業、乃至新聞業、法制、慈善事業有親自觀察的機會。他撰寫資政新編較馮桂芬之著校邠廬抗議早兩三年，採用西法似較馮氏為多^⑪。但是對中國社會、吏治的病根就沒有馮氏清楚了。郭嵩燾對中國現實是很了解的。他受性理之學的薰陶，同時又受當時湖南學者經世之學的影響，很早就注意外交和自強的問題。一八七六年出使英國之前兩年完成禮記（鄭註）質疑一書，認為禮須不違於時，順於天理，當於人心。後來郭氏到了倫敦之後，親自觀察西洋政教規模，頗疑「三代聖人之公天下，於此猶有歉者」^⑫。郭氏可以代表理學家中之有兼容並包氣量的類型，但他畢竟是一個「異士」，不能代表自強運動的主流。

能代表光緒朝自強運動主流的張之洞卻是一個保衛禮教的經學家。他在學術上主張經史並重，融匯漢宋。他所服膺的義理和乾嘉時代的章學誠、咸同時代的曾國藩大同小異。張氏自中法戰事期間任兩廣封疆起，的確力求效驗，對西洋技藝，乃至理財行政的技術都願意考慮。甲午戰後他改定兩湖書院的課程，增輿地與時務二門，竟把理學、文學二科割愛了^⑬。但是他對經和史絕不放鬆。一八九八年他奏呈勸學篇，並刊行傳佈，主張學生應先讀「孝經、四書、五經正文」；自十五歲起，「統經、史、諸子、理學、政治、小學各門，美質五年可通，中材十年可了」。這五年中已兼讀西文，嗣後則可「專力講求時政，廣求西法。其好古研精，不驚功名之士，願為專門之學者，此五年後，博觀深造，任自為之」^⑭。我們可以看出清代

⑩ 同上註。

⑪ 請閱本論文集鄧元忠先生文。

⑫ 請閱本論文集黎志剛先生文；參閱郭廷以、尹仲容、陸寶千，郭嵩燾先生年譜（臺北：中央研究院近代史研究所，一九七一），上册，頁四七一。

⑬ 蘇雲峯，張之洞與湖北教育改革（臺北：中央研究院近代史研究所，一九七六），頁六五。

⑭ 張之洞，張文襄公全集（北平：一九三七；臺北：文海影印版，一九六三），卷二〇二，勸學篇，守約第八，頁三〇。

經學對張氏影響之深。後來庚子之後張氏在湖北辦了許多學校，包括武備學堂等專門學校，把經、史教育的分量只得減輕，但是忠、孝倫理還是要堅持。張氏對西洋政治教育解釋成重義務、輕權利的教育：「不有法律義務，安得有權利自由？」^⑤

張氏對民權思想，基本上拒斥。他的勸學篇最注重三綱的義務。「三綱為中國神聖相傳之至教，禮政之原本，人禽之大防，以保教也」^⑥。又說「民權之說一倡，愚民必喜，亂民必作」。清廷在義和團事變，受了大辱之後，張之洞一度建議各級行政官員「公選」的制度。但是五六年後，清廷預備立憲時，他堅決主張緩議，認為官民平權，動亂必生，「民氣一縱而難靖」。至於地方自治，他連紳權都不同情，民權更無論矣。他認為地方自治的董事仍須由官選派。董事議事，固有裨於民情之上達，但議事的結果，仍應由官決斷^⑦。張氏雖然究心經世，而且為求效驗而接受了許多西洋或日本的技術和制度，但就倫理和君權二事而言，他是不肯讓步的。

但是張氏撰勸學篇時，康有為便已利用經今文學發揮澈底的民權論了。康氏思想是十九世紀儒家經世思想第二個大趨勢的高潮，上承王夫之、魏源的民本思想，但卻吸收了西洋的科學方法和宗教思想，貫通調融而產生新的倫理思想和政治思想。康氏自中法戰爭時期起，便極憂心國事。但他又極注重天人之際的哲學問題，最後仍不能不致力於經學，藉公羊學來和正統思想挑戰。康有為早年即飽讀宋學、漢學的書籍，且以救世的聖人自許。後來他游歷港滬，大購中譯的西書和萬國公報等。他對科學發生興趣，用顯微鏡看微生物，用望遠鏡看星象，對宇宙和地球有了新觀念，不再相信易經「天尊地卑」的說法了^⑧。他肯定人人都是「分天地之原質以為人」。他早年作品的實理公法全書說：

人各分天地原質以為人。

人各具一魂，故有知識，所謂智也。然靈魂之性，各各不同^⑨。

從這些命題出發，康氏乃肯定其最重要的思想：「人有自主之權」。自主之權

⑤ 請閱本論文集蘇雲峯先生文。蘇先生此文及論張氏教育改革之專刊（見注③）內容極為豐富精闢，非簡論所能涵蓋。

⑥ 張文襄公全集，勸學篇序，頁二。

⑦ 請閱本論文集蘇雲峯先生文。

⑧ 請閱本論文集李三寶先生文。

⑨ 蔣貴麟編，萬木草堂遺稿外編（臺北：成文出版社，一九七八），上冊，頁四一。按第一句「分天地原質以為人」，印本誤將「分」字印為「合」字，應與康氏原著抄稿之微掩核校。

一詞，康氏可能乃得自萬國公報基督教士的論說。自康氏看來要把「天地原質」和「靈魂」的觀念應用到注重人間俗世問題，便要肯定每一個人自主之權。康氏之說，未必違背宋明理學。他說：「地球既生，理即具焉。蓋既有氣質，即有紋理。人有靈魂，知識生焉。於是能將理之所在而發明之」^⑩。但是康氏把「禮」和「天理之節文，人事之儀則」分開，就可以把「禮」視為制度和憲法，可以因人之宜，由有「自主之權」的人來創定了。自儒學的觀念來說，康氏不但仍肯定人性同具天地「原質」，而且認為正因人性異中有同，故人人應有平等的立腳點；正因為人人皆可為堯舜，所以公民應分享堯舜之權。這個推論，和西洋思想之自基督教之肯定人人皆有靈魂，皆能得救，而轉變為近世之肯定人人皆有天賦人權是可以比較的。

康氏這種思想和顧炎武以至章學誠、張之洞的綱常禮教，就大不同了。實理公法全書論古今聖賢曰：「聖不秉權，權歸於眾。古今言論以理為衡，不以聖賢為主，但視其言論何如，不得計其為何人之言論」。至於君臣關係則必須以真正立法之議院為基礎：「君臣一倫，亦全從人立之法而出。有人立之法，然後有君臣。今此法權歸於眾，所謂以平等之意用人立之法也，最有益於人道矣」^⑪。康有為這些思想於一八八四至一八八八年之間便已見諸著述。當時還沒有用公羊三世等觀念，似乎他在哲學上的運思與經學關係不大。（康氏之自制度上論經世問題，當然可能受公羊三世論間接影響。魏源的默觚曾暢論「便民」制度之進化^⑫。一八七八年古微堂內外集已出版，康氏是否讀到，則尚待考。）康氏讀阮元皇清經解等書，對經今文學，本必熟悉。一八八九至一八九〇間，他讀了廖平論公羊的書之後，便從事經學的工作，把公羊三世說和禮運大同篇溝通^⑬，進一步寫新學偽經考，對古文經學全面打擊，寫孔子改制考來為孔子之主張人人皆有自主、立法之權盡量取證。康氏要做經學義理的大翻案工夫，表示「道問學」仍是必須走的途徑，只是康氏走的是蹊徑罷了。

蕭公權先生曾說孔子之教，本非一成不變，儒學於戰國時代有孟荀之爭；漢代

⑩ 同注③。

⑪ 蔣貴麟編，萬木草堂遺稿，頁四九至五〇。

⑫ 請閱本論文集拙撰論魏源文。

⑬ 康氏何時開始受公羊學影響，問題甚複雜，似仍須研究。此處從蕭公權先生說。Kung-chuan Hsiao, A Modern China and a New World: K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858-1927 (Seattle: University of Washington Press, 1975), pp. 65-69.

有董仲舒的春秋公羊學；宋明又有採用佛道若干觀念的心性之學；到了康有為則進入儒家思想的第四階段，也就是「中國保守主義的最後立場」^④。蕭先生認為康有為乃在儒學的基礎上，求中國「思想與制度之一體維新」。從康氏一九〇一年撰著的孟子微一書便可清晰地看出他要把中西價值取向融攝貫通，以泰西民主制度補中國制度的不足。康氏註孟子「民為貴，社稷次之，君為輕」云：「此孟子立民主之制，太平之法也。蓋國之為國，聚民而成之，天生民而利樂之，民聚則謀公共安全之事，故一切禮樂政法皆以為民也……」他註孟子「禹稷當平世」章，先就公羊三世說，闡釋「亂世主於別，平世主於同；亂世近於私，平世近於公；亂世近於塞，平世近於通」。然後說：「君主之權，綱統之役，男女之別，名分之限，皆為亂世法而言之，若孔子生當平世，文明大進，民智日開，則不必立綱紀，限名分，必令人人平等獨立，人人有權自主，人人饑溺救人；去其塞，除其私，放其別，而用通、同、公三者，所謂易地而皆然矣」。康氏思想之注重人權、人道，且主張興民智，實行民主憲法，誠不愧為「儒家思想之現代化」^⑤。康氏大同思想以博愛為主。一九〇二年在印度寫的大同書，雖然有烏托邦的成份，但是他實際的主張則是循序漸進，求經濟方面的合理化（見下文）和民主立憲的實現。

清末思想於戊戌、辛亥之間終於超越憑五經求義理的「道問學」範圍。但就中國與西洋思想之關係而言，則仍常有「以己為本，攝己為他」的融攝之處，又常有認為不合於己而拒斥之處^⑥。章炳麟早年漢學根柢頗深，應屬正統之古文經學派。但他自漢學入荀學，頗有以子代經的傾向。他接受民族、民權、民生的主要思想，多憑中國固有思想，貫通融攝。章氏之民族主義，本於清初明代遺民的情緒，與王夫之的思想，尤為接近，因此可以和近代西洋的「民族國家」思想相通。其論民權則本荀子、韓非子的法治思想，認為法律訂立之後，行政權便要受司法的限制。章氏並推崇孔子、老子的師道，認為行政、司法、教育三權應分立。章氏贊助共和革命，立總統制，但主張「司法不為總統陪屬」；各省民政、司法亦應分權。章氏並希望學術及教育之自主。學校除小學及軍校之外，皆應獨立，「使民智發越，毋枉執事也」。章氏與孫文同意，認為「工商之貧富不可均，而地權可均」。但他這方

④ 同上，pp. 123, 125。

⑤ 請閱本論文集黃俊傑先生文。

⑥ 請閱本論文集陸寶千先生文。

面的思想也有古學的根柢。他依管子之說，認為財富縱有浪費，「侈靡者，工藝所自出也」。至於農業，則歷代有均田之政，可以由國家來「抑富強，振貧弱」，與西洋社會主義思想，精神略近。章氏並反對官員私營商業，及工商界人士服官。「在官者，身及父子皆不得兼營工商。托名於他人者，重其罪，籍其產。身及父子方營工商者，不得入官。不與其借政治而自利也」^{④7}。

章炳麟貫通中西思想之處，對辛亥革命確有貢獻。但是他反對代議政治，認為國會很容易會被劣紳把持，而且社會各階層的選舉權也很難公平分配。章氏之堅斥國會制度，也有其中國思想上的淵源。他經由漢學接受了荀子性惡、隆禮、尊君之說，和孟子的民本論不契。這是他和康有為思想不同的一個主要方面。章氏受佛學感染也遠較康氏為深。一九〇四至一九〇六間，章氏在獄中因念及生死問題而悟大乘法相之教。後來他常作虛無主義的言論，主張「無政府、無聚落、無人類、無眾生、無世界」，則與儒家經世思想大為異趣矣^{④8}。

上文乃就拙見所及，自禮教及民權之角度略窺本論文集若干專文之要旨。本論文集內容豐富，每篇專文都有創見，絕非本序文所能涵蓋。但若說近世中國經世思想史的問題盡在本論文集中，又未必然。本文集裏已開端緒的探討，尚待繼續發掘、研究的題目，還非常多。例如，本論文集有一篇關於清代天文曆算之學非常重要的綜述^{④9}。中國近世科學技術史是一個極有趣而且極重要的研究園地。自清初的梅文鼎到嘉道的許宗彥、李兆洛、程恩澤等人，雖然多少受耶蘇會介紹新知識的影響，但是他們在曆、算兩方面的研究和儀器的製造，畢竟「自出新意」為多。十八世紀末，經學家阮元編印疇人傳，所列天文曆算家二百八十人中，未任官職及出身不詳者約佔半數。這些近代以前的中國民間科技人物，在清代的範圍內有那些貢獻呢？除天文曆算以外，其他科技部門在近世中國有沒有根柢呢？這些問題牽涉到自強運動的科技基礎，我們知道得還不夠。

本論文集有許多文章涉到經濟思想問題，其中論康有為改革貨幣思想的專文尤其結實精到，可以為研究近代經濟思想的模範^{⑤0}。清代中葉有許多關鍵性的經濟史

④7 同上。

④8 同上。

④9 請閱本論文集王萍女士文。

⑤0 請閱本論文集王樹槐先生文。

問題，如工商發展，政府與私人企業的關係，尤其是資金積累與金融業的問題，到現在還沒有精細的研究。從經濟思想入手，把經世思想中牽涉到的政治權力、社會風尚等問題都討論到，研究成果一定非常重要，可以為十九世紀甚至二十世紀中國經濟思想史的基礎。

本論文集所注意的禮俗、教育、行政、政治等方面的經世思想，牽涉到中國價值觀念、權力結構、政治文化等大問題，應該研究的題目還很多。就經世思想家而論，有許多重要人物還沒有作為專題來探討。清初大儒的經世思想，雖然創造性極強，但是就以反專制、重養民的唐甄為例，他的思想中是否已有「天賦人權」的成份呢？顏元的反對理學，是否影響到他的禮教觀呢？其他重要題目，如清代中葉陳宏謀、姚鼐、阮元等人的教育思想；袁枚、汪中、凌廷堪等人的社會思想（包括關於婦女地位的思想）；汪縉、王昶、余廷燦等人的政治思想和行政思想，似乎都應該詳細研究。至於清末自強運動的人物，左宗棠、張之洞本論文集已有精彩的專文，而李鴻章這個中心人物目前似沒有人以專刊方式研究。李鴻章對中國發動近代化畢竟有不可磨滅的貢獻。他要國家富強，要和洋人爭「利權」。甲午戰爭以前無論軍事工業和民用企業，由他創辦的最多。李氏事業之未盡成功究竟要怎樣解釋？是不是他一個人的過錯，還是要從當時整個社會、經濟、文化、學術、政治環境來了解？

一九八〇年中央研究院國際漢學會議曾以中國歷史上之知識份子為題，邀約學者提出論文^①。本論文集對這個大題目可能有一些側面的貢獻。經世思想突出的知識份子一部分是有眼光的名臣，如賀長齡、陶澍等；有一部分是學者專家如章學誠等。但自十八世紀末起，有兩種類型的知識份子批評態度似乎最顯著。其一是中級或低級的京官，自嘉慶朝起代表潛在的清議勢力，在鴉片戰前的禁煙運動中，曾發揮力量^②。其二是有任職幕府經驗的人物，無論日後官職如何，曾有過一段對民生、吏治實況的切身經歷。乾隆年間的洪亮吉，嘉道年間的包世臣、魏源，稍晚的馮桂芬，在不同場合下都有相當長久的幕職閱歷，激發他們的思想。十九世紀後半期，沿海沿江的通商口岸有新型知識份子的出現。但是各省的書院在經學史學的範

① 中央研究院國際漢學會議論文集（臺北：中央研究院，一九八一），歷史考古組，中冊。

② 參閱林崇庸，林則徐傳（臺北：中華大典編印會，一九六八年修訂版），頁二〇七至二二五。