

《人文學報》  
第二十二期（89.12），pp. 137-175  
國立中央大學文學院

# 論譚嗣同的變法與復古

賀 廣 如\*

## 大 綱

壹、前 言

貳、變法的策略與實行

參、「變法亦復古」說的檢視

肆、〈仁學〉中的反復古與衝決網羅

肆、結 論

---

\*國立中央大學中文系助理教授

## 摘要

譚嗣同乃戊戌變法中舉足輕重的人物，其思想的複雜多變，致使後世學者或視之為辛亥革命的前驅、五四思想的先導，或視之為近似與五四針鋒相對的新儒家，同時兼具革命之成分，乃介於革命與改革兩階段的中間人物。

本文為釐清嗣同思想的定位，特別針對其「變法亦復古」的論點作深入的討論。筆者認為，其說在表面上雖貌似鄭觀應等人的中體西用論，但在根本觀念中，由於嗣同採用船山的器體道用說，進一步否定三綱，實已從核心的部分徹底瓦解傳統的中體說，與晚清以來的變法論有很大的不同；而其所以表裏不一，原因在於嗣同欲以此說為實行變法的方便法門，藉此名目以減少變法的阻力，其實並非真正想要復古。其對孔教雖有一定程度的肯定，但其強烈抨擊以君權為首的三綱倫理，兼以慨然赴死的舉動，具體的說明嗣同確實想要藉由革命的手段來達成他所希冀的太平之世。我們很難用既成的框架來定位他，嗣同在變法論上跨越前賢，行動上亦領先群倫，但革命卻又並非他最終極的目標，如此多樣的心思與面貌，著實提供了後世一個深入討論的空間。

關鍵詞：譚嗣同、鄭觀應、變法、復古、革命、中體西用

## 壹、前言

晚清的學術思想，一直受到學界相當的矚目，論述的文章及書籍不勝枚舉<sup>註 1</sup>，而其討論的內容大都是以洋務論、變法論、革命論等三個階段為主要的時間軸心<sup>註 2</sup>，再輔以時代背景及當時重要人物的主張來展開論述。在這些論述之中，如果是以地域的角度為討論的切入點，那麼湖南省無疑是最熱門的論點了<sup>註 3</sup>。

在英法聯軍之後，整個中國受到前所未有的衝擊，有識者無不想方設法提出振弱圖強的方策，以求鞏固國家基礎；然而，湖南省因深居內地，素以守舊聞名天下，即便國家已遭受此一重大打擊，內憂外患不斷，湘人反教排外的思想依然濃厚，充滿仇外的氣氛，不願意接受西方的新事物或新觀念。此一現象，除了由於前述的地理因素之外，湘軍所造成的衛道意識與本位心態亦為一主要

---

\* 本文承蒙中央大學中文系李瑞騰先生、中研院近史所呂妙芬學姐提供寶貴意見，特此誌謝。

註 1 討論晚清思想的著作極多，茲舉其要者，如侯外廬，《近代中國思想學說史》，上海：生活，1947；王爾敏，《晚清政治思想史論》，自印本，1969；張灝等著，《近代中國思想人物論——晚清思想》，台北：時報文化，1980；〔日〕小野川秀美，《晚清政治思想研究》，林明德、黃福慶譯，台北：時報文化，1982；汪榮祖，《晚清變法思想論叢》，台北：聯經，1983；李澤厚，《中國近代思想史論》，台北：風雲時代，1991；薛化元，《晚清「中體西用」思想論（1861-1900）——官定意識型態的西化理論》，台北：稻鄉，1991。

註 2 小野川秀美，〈原序〉，前揭書，頁 1。按：小野川秀美認為，洋務論與變法論同屬改革論，唯前者較重機器軍備，後者較重政治制度的革新，大體上二者是指在原有的體制範疇之內有所變革，而非全面性的反滿革命。

註 3 討論湖南省的論文相當多，其要者如小野川秀美著，李永熾譯，〈戊戌變法與湖南省〉，《大陸雜誌》39:9，1969.11；林能士，《清季湖南的新政運動（1895-1898）》，臺大文史叢刊 38，1972；尹飛舟，《湖南維新運動研究》，長沙：湖南教育，1999；丁平一，《湖南維新運動史 1895-1898》，台北：漢忠文化，2000。

的成因；太平天國平定之後，湘人氣焰日盛，兼以地方紳權日益擴張，形成守舊勢力的堅強壁壘，導致湘人對於外籍人士的成見疑忌日深，幾至水火不容的地步。令人驚異的是，甲午戰爭之後，在短短的數年之間，湖南人才輩出，兼以開明的地方官吏如江標（1860-1899）、陳寶箴（1831-1900）等人的倡導，湖南省竟由全國守舊的堡壘，一變而為維新運動的積極推動者，成為戊戌變法期間最急進的省份<sup>註4</sup>。不過，湖南人之開新風氣，其實並不始於甲午戰爭，梁啟超（1873-1929）即推崇魏源（1794-1856）、郭嵩燾（1818-1891）、曾紀澤（1839-1890）三人乃近代中國講求西學的先驅人物<sup>註5</sup>，只是在當時不見得為鄉里所重或所容。這三人在甲午戰前便已深具卓見，為日後湖南的轉變埋下了種子，而此一珍貴的種子則在甲午戰爭之後便不斷萌芽，乃至開花結果，儘管期間守舊勢力仍在，阻撓之舉並未止息，但在甲午戰後中國知識份子熱烈求取新知以圖富強的洪流中，湘人實扮演了相當重要的角色，而本文的主角——譚嗣同（1865-1898），便是此中舉足輕重的人物。

譚嗣同，字復生，號壯飛，湖南瀏陽人，生於清同治四年（1865），卒於清光緒二十四年（1898），年三十四。是戊戌變法的六君子之一。其性尤好任俠，擅長劍術。甲午戰爭後，思想明顯趨於激進，由原本主張以漢族為中心本位的思想，一轉而為極力倡言變法之必要<sup>註6</sup>，同時在湖南家鄉籌設學會，作為新學的起點，南學會則為其中的代表。在學會中，嗣同主講愛國之理、救亡之法，對湖南風氣的開放頗有引領的作用。光緒二十四年，德宗下國是詔，拔擢嗣同為四品卿銜軍機章京，使之參與新政，銳意改革。然不久之後戊戌變起，

---

註 4 林能士，前揭書，頁 1-3。

註 5 梁啟超，《戊戌政變記》，台北：中華，1963，頁 130。

註 6 王樾，《譚嗣同變法思想研究》，台北：學生，1990，頁 104-108；張灝，《烈士精神與批判意識——譚嗣同思想的分析》，台北：聯經，1988，頁 71-74。

嗣同因事洩被補，斬首於市<sup>註 7</sup>。

歷來研究嗣同者不乏其人，對於嗣同的歷史定位也略有不同，如李澤厚便以為嗣同不但因為攻擊滿清政權，慨然赴死，成為辛亥革命的前驅，更因為批判封建倫常禮教，實為五四思想的先導<sup>註 8</sup>；而張灝則認為，嗣同雖然批判三綱，但並不全面否定傳統，其思想實更接近與五四針鋒相對的新儒家心態<sup>註 9</sup>，而嗣同政治上雖積極參與康梁變法，但其思想不僅只有改革的成份而已，實亦兼具有革命的成份，只不過革命派的主張是否為其思想演變的必然結果，則很難斷定<sup>註 10</sup>。上述兩種說法，顯見一方極力強調嗣同超越傳統，更超越當時的變法論，為革命的前行準備；而另一方則是不忘說明嗣同在提倡改革的同時，仍具有濃厚的傳統情感，且即便在政治思想上兼具了革命的成份，卻仍舊很難預料其思想是否必然演變成為革命派的主張。這兩種說法，大體上涵括了許多學者的意見<sup>註 11</sup>，之所以有如此不同的兩種聲音，除卻討論者觀察的角度外，關鍵還在於嗣同本身，由於嗣同的思想頗為複雜多面，矛盾之處不免，不

註 7 梁啟超，〈譚嗣同傳〉，《譚嗣同全集》（北京：中華，1998，以下簡稱《譚集》）附錄，頁 553-556。

註 8 李澤厚，〈譚嗣同思想研究〉，前揭書，頁 280。按：李澤厚雖未視嗣同為一完全的革命民主派，但將之歸於改良派左翼的激進派領袖，並就嗣同以南學會為政權組織，暗地謀劃湖南獨立的種種言行，判斷嗣同已相當接近之後的革命民主派的主張，詳參頁 284。

註 9 張灝，前揭書，頁 141。

註 10 張灝，前揭書，頁 6。按：張灝在此所說的「革命」與「改革」，蓋即小野川秀美所說的革命論與變法論兩個階段，意即嗣同乃介於兩個階段中間的人物。王樾亦有類似的看法，不過王樾比較強調嗣同之終極意向應會走向排滿革命之路，乃一過渡性的人物，其說介於李澤厚與張灝之間，詳參王著，前揭書，頁 80、136。

註 11 主張嗣同確已超越改良或改革派的學者，如王俊義、郁潭洲等；主張嗣同仍然沒有逸出改革或改良派路線的學者，如王栻、司經延、孫長江、張立文等，詳參李文海、孔祥吉，〈對於幾個主要歷史人物的評價——譚嗣同〉，《中國史專題討論叢書——戊戌變法》（五），成都：巴蜀，1986，頁 49-50。

但著名的〈仁學〉引起諸多不同的爭議，對於其主張的變法論點，學者亦有多種不同的揣測<sup>註 12</sup>，要釐清其真正的想法並非易事，所以學界對於嗣同的歷史定位，不論是在思想上，或是在政治上，都很難形成一定的共識。

筆者所感興趣的，在於嗣同變法主張中所提及的一個問題——復古說。嗣同曾在數篇不同的文章中一再提及「變法亦復古」的論點。在嗣同之前，其實早已有人提出類似的論調，然而，在看似「承先」的面貌之下，嗣同對於某些觀念的基本認知與前人不同，更清楚的說，嗣同在某些概念的理解上，與清代中葉以後談變法的人有很大的差異，如此的差異，導致一些表面上雷同於前人的論調，其實內部的結構與思考卻大相逕庭。本文即由此一觀察出發，探索嗣同關於「變法亦復古」的論點。

由於「復古」之說牽涉的問題頗多，本文擬先說明嗣同所提的具體的變法內容，之後再來討論何謂「復古」？嗣同所要復之「古」究竟為何？以及其說與前人的論述有何不同？乃至於剖析嗣同對道器的理解與其復古說的關係；其次，再進一步討論嗣同所提的變法之途，是否真能與其復古的主張切合無間？此外，本文亦嘗試由嗣同的代表作〈仁學〉入手，以檢視其中與復古說針鋒相對的言論。最後，本文試著指出嗣同變法論的最終目標，以釐清嗣同究竟的關懷是否真為復古？或是別有所圖？亦即其提出此說真正的目的為何？以上為本文論述之大綱。

## 貳、變法的策略與實行

---

註 12 對於嗣同思想究竟是屬於唯物主義，或是唯心主義，大陸學者自五、六十年代以來便已爭論不休，或主唯物，或主唯心，或主唯心兼唯物，亦有主張不以形式論定者，詳參李文海、孔祥吉，前揭書，頁 48-49。

嗣同的變法策略，約可分為國家取士、新民、政治、經濟等四方面。首先是國家取士的部分。在嗣同看來，當務之急莫如變科舉：

故議變法必先從士始，從士始則必先變科舉，使人人自占一門，爭自奮於實學，然後人材不可勝用，人材多而天下始有可為矣，舍此更無出身之路，斯浮議亦不攻自破。故變法者非他，務使人人克盡其職，不為坐食之遊民而已。考理學、文學者使官禮部，考算學、理財者使官戶部，考兵學者使官兵部，考律學者使官刑部，考機器者使掌機局，考測量者使繪輿圖，考輪船者使航江海，考槍砲者使備戰守，考公法者使充使臣，考醫學者使為醫官，考農桑者使為農官，考商務者使為通商之官。<sup>註 13</sup>

以科舉考試來帶動全國知識份子的學習方向，不啻為一個立竿見影的辦法。唯嗣同此謂「實學」，當然是有別於乾嘉學者所謂的「實學」，而是指有裨於當世之用的實務之學，如算學、兵學、律學等。

嗣同認為，西學之根本在於格致、算學等實學，如欲講求西學，必須由這些科目入手。於是便與其師歐陽中鵠、好友唐才常（1867-1900）等人在瀏陽設立「算學社」，這是甲午戰爭之後湖南維新人士組成的第一個學術團體，使得湖南的向學風氣大開，影響其後的東山書院、校經學會、時務學堂、南學會等相繼設立，意義著實深遠<sup>註 14</sup>！

其次是在新民的部分。前述變科舉，其對象尤其著重在赴考的讀書人，而此論新民，則偏重在啓迪民智，喚醒廣大的群眾。嗣同提出新民之法有三：

---

註 13 〈興算學議·上歐陽中鵠書〉，《譚集》，頁 159。

註 14 王樾，前揭書，頁 114。

……假民自新之權以新吾民者，厥有三要。一曰：創學堂，改書院，以造英年之髦士，以智成材之宿儒也。……二曰：學會。學會成，則向之不得入學堂、書院而肄業焉者，乃賴以萃而講焉。……三曰：報紙。報紙出，則不得觀者觀，不得聽者聽。<sup>註 15</sup>

由是可見嗣同亟欲新民之意。

在創學堂方面，光緒二十二年（1896）十二月，王先謙（1842-1917）等湖南士紳請求設立「時務學堂」，得到陳寶箴之贊同；其後由嗣同親赴上海力邀梁啟超入湘講學，並與多人共同撰設學堂學約及章程，兼攝中學與西學，造就經世救國的人才，成為新式學堂中的典範<sup>註 16</sup>。

至於學會的設立，嗣同企圖藉由學會讓更多的人重視實務之學，並因此而將實學向下紮根。其文曰：

天下而無學會之名也，吾又奚敢為此名以撻天下？幸而強學會雖禁，而自餘之學會乃由此而開。大哉學會乎！所謂無變法之名而有變法之實者，此也。黃種以之而靈，中國以之而存，孔教以之而明。<sup>註 17</sup>

強學會係康有為（1858-1927）在光緒二十一年（1895）七月於北京成立的組織，其宗旨以變法與維新為主，乃一政治性的社團，當時京師中有不少官吏及名門子弟參加，並且發行《中外紀聞》，由梁啟超擔任編輯，介紹許多西方的政經體制，引起了不小的迴響；之後康氏又前往上海設立強學會的分會，並刊

---

註 15 〈湘報後敘〉（下），《譚集》，頁 418。

註 16 王樾，前揭書，頁 115-116。

註 17 〈壯飛樓治事十篇·治事篇第三：學會〉，《譚集》，頁 437。



行《強學報》以廣流傳，主張研究中國自強之學，還將孔子之教與西學並舉，認為兩者關係密切，《強學報》的發刊日期便採用了孔子紀年。上海因為開風氣之先，此一強學會的迴響並不亞於北京的強學會，長江沿岸及以南各省的知名之士多有倡和，然而，樹大招風，引起了保守派人士的反感，上奏彈劾強學會，使得兩會均遭封禁，不得不停止活動，此距北京強學會的成立僅四個月，而上海強學會則僅創立月餘<sup>註 18</sup>。

嗣同雖未參與兩地的強學會，但卻因此受到相當的啓發，並於光緒二十三年（1897）在湘設立南學會<sup>註 19</sup>，同時亦大力鼓吹設立學會的好處，以其無變法之名，而有變法之實。其〈南學會講義〉指出了學會所需學習的科目：

鄙人深願諸君都講究學問，則我國亦必賴以不亡。所謂學問者，政治、法律、農、礦、工、商、醫、兵、聲、光、化、電、圖算皆是也。<sup>註 20</sup>

當時學會會員公舉皮錫瑞（1850-1908）主講學術，黃遵憲（1848-1905）主講政教，嗣同主講天文，鄒代主講輿地。每七日集眾講學，分析萬國大勢及政學原理，啓發湖南人士從事新政運動<sup>註 21</sup>，使得湖南各州縣亦紛紛仿效，設立各類學會<sup>註 22</sup>，尊新崇變之風氣因此大開。

在報紙方面，嗣同與熊希齡（1870-1937）、唐才常等人於光緒二十四年

註 18 詳參小野川秀美，〈康有為的變法論〉，前揭書，頁 124-130。

註 19 譚訓聰，前揭書，頁 29。

註 20 〈南學會講義：論學者不當驕人——第五次講義〉，《譚集》，頁 401。

註 21 梁啓超，〈戊戌政變記〉，頁 137。

註 22 南學會成立之後，湖南各地又有延年會、學戰會、任學會、群萌學會、公法學會、法律學會、輿算學會、不纏足會、校經學會、三江學會，及各地南學分會等。詳參王爾敏，前揭書，頁 108-112。

(1898)創辦〈湘報〉，每日一刊，其內容包含論說、奏疏、本省及各省新政、各國時事、商務等，並且高唱民權，實為當時湖南維新份子倡導變法的重要園地<sup>註 23</sup>。

第三是政治的部分。在嗣同的設計中，無變法之名，而有變法之實的學會，當然不會只是學習上述的實學而已，其所以能達成變法之實的任務，自然還必須兼具其他重要的政治性功能。

在〈壯飛樓治事〉中，嗣同一一陳述了學會的作用：

今請於行省設總學會，督撫學政身入會以為之倡；府廳州縣設分學會，其地方官、學校官身入會以為之倡；……官欲舉某事、興某學，先與學會議之，議定而後行。議不合，擇其說多者從之。民欲舉某事、興某學，先上於分學會，分學會上總學會，總學會可則行之。……官民上下，若師之於徒，兄之於弟，雖求其情之不通不可得也。於是無議院之名而有議院之實。<sup>註 24</sup>

嗣同想要假借學會的運作以行議院之實，使得民情得以上達，而官吏亦因此掣肘於民，不得恣意妄為。

其文又云：

中國之官之尊也，仰之如鬼神焉。平等亡，公理晦，而一切慘酷蒙蔽之禍，斯萌芽而浩瀚矣。平之於學會，權乃不重隄於幕友、家丁、書吏、差役之手。……且平權，平其議事之權而已；辦事

---

註 23 王樾，前揭書，頁 117。

註 24 〈壯飛樓治事十篇·治事篇第四：通情〉，《譚集》，頁 438。

之權仍官操之，無官令，民不敢干也，官又無所於侵權之爲慮也。……於是無變官制之名而有變官制之實。<sup>註 25</sup>

學會之用，猶可以變官制。人民透過學會與官員分享議事之權，以免大權旁落於胥吏、差役等人；而此時的官員，也不過只是一個會議結論的執行者而已，並不具有決策的能力，更重要的是，地方上的紳權與民權實可藉機高漲，徹底扭轉原本官吏高高在上的形勢。

關於官員的任用，嗣同也擬由學會入手：

科舉雖名爲正途，其實特采於一日之長，非如古者之必出於學也。……使皆出於學，而成爲人才，則總學會尤爲造就候補官之地乎！……總學會設仕學一科，使候補官就學；其不就學與學而惰者，停其差委。就學者使誦習古今中外政教源流、措施大體，與現今所行之吏事，嚴爲之格。<sup>註 26</sup>

學會的學習，可確保未來的官員通曉中外政體，不至於故步自封，閉門造車。嗣同此說很顯然是對於當時部分官吏之保守顛預極爲不滿，因此暗示官員都有接受再教育的必要；不過，倘若能將學會納入朝廷用人的體制中，則至少候補的官員會較能跟得上時代。

最後是在經濟的部分。嗣同標出「黜儉崇奢」的主張，以爲如此才能積極開發富源，帶動經濟的改革。其具體作法則是認爲在生產上應大量機器化，以節省時間，提高生產效率；並主張對內振興國家工商業的發展，對外爭取通商

---

註 25 〈壯飛樓治事十篇·治事篇第五：平權〉，《譚集》，頁 439。

註 26 〈壯飛樓治事十篇·治事篇第六：仕學〉，《譚集》，頁 440。

的空間，而且鼓勵採用國際合作的方式來換取經濟建設的機會<sup>註 27</sup>。

以上歷述嗣同變法論的國家取士、新民、政治、經濟等四個方向。大體上說來，嗣同的變法方針是以學會的組織為主，因為科舉之變，牽涉到朝廷，茲事體大；而學會之設，卻容易得多，其所涉及的範圍可以一省一縣為限，只要地方官員願意稍作讓步，部分預期的功用便有實現的可能。故在嗣同的理想中，學會其實是兼具多功能性的一個組織，從教育到議院、平權、乃至仕學，涵括了新民與政治等面向，能使民智大開，急起直追西方之先進。

### 參、「變法亦復古」說的檢視

嗣同論及有關復古的變法說，散見於各書信中，茲舉數例以明其說。其文云：

因有見於大化之所趨，風氣之所積，非守文因舊所能挽回，而必變法始能復古，不恤首發大難，畫此盡變西法之策。<sup>註 28</sup>

「必變法始能復古」，嗣同此說似乎以「復古」為最終的職志，而變法只是一個過渡性的手段而已。

嗣同又曰：

西法皆原於中國，則中國尤亟宜效法之，以收回吾所固有而復於古矣。……故嗣同以為變法圖治，正所以不忍盡棄聖人之道，思

---

註 27 王樾，前揭書，頁 81。

註 28 〈報貝元徵〉，《譚集》，頁 227。

以衛而存之也。<sup>註 29</sup>

依此說，則變法其實正是爲了保衛聖人之道，因爲西法之原本在中國。

說明西法之原與中國的密切關聯之後，嗣同又更進一步闡釋變法與復古的關係：

凡所謂西法，要皆我之固有，我不能有而西人有之，我是以弱焉。則變法者亦復古焉耳，何異之有？然則變法固可以復興乎？曰：難能也，大勢之已散也。然苟變法，猶可以開風氣、育人才，備他日偏安割據之用，留黃種之民於一線耳。<sup>註 30</sup>

「變法者亦復古焉耳」，此一「亦」字，應作「亦即」解，其意爲「變法亦即是復古」。顯而易見的，嗣同在此有一思考上的跳躍，原先變法只是一過渡性的手段而已，但在此卻對於變法與復古二者之間的關係，推進了一步，直接將二者視爲可以相通，這對於先前只是達到復古目的的手段——變法而言，在地位上無疑有極大的提昇，換言之，嗣同在此似乎透露了一訊息，變法未必只能是手段而已，它也可能是目的，反過來說，復古也未嘗不可以是手段，總之，兩者的重要性與意義是可以相通、相當的。再者，嗣同又指出，假使變法因客觀情勢而無法達成復興中華之功時，只要還願意朝變法的方向去做，至少對於當前動盪的局勢來說，變法實別具前瞻性，可免亡種之憂。嗣同此謂大勢已散，蓋指中日甲午戰爭以後，人心潰散，有亡國之憂，故有「留黃種之民於一線」之說。至此，嗣同很顯然將論說的重點移至變法，不再討論復古，因爲既然二

註 29 〈報貝元徵〉，《譚集》，頁 202。

註 30 〈興算學議·上歐陽中鵠書〉，《譚集》，頁 157。按：是文蓋成於光緒二十一年(1895)，見譚訓聰，《清譚復生先生嗣同年譜》，台北：台灣商務，1980，頁 15。

者之意義可以相通，那麼不談復古又有何關係呢？嗣同對於變法的重視，由此可以略窺一斑。

上述引文中指出，嗣同以為西法實乃我之固有者，究竟「我之固有」所指為何？嗣同進一步說明，古法之詳盡，莫過於《周禮》一書：

……故夫法之當變，非謂變古法，直變去今之以非亂是、以偽亂真之法，漸漸復於古耳。古法可考者，六經尚矣，而其至實之法，要莫詳於《周禮》。《周禮》，周公以之致太平而賓服四夷者也。<sup>註 31</sup>

嗣同又再一次的強調了變法與復古之可通。文中以至實之法為尚，故以《周禮》為可考且可復者。然而，嗣同對於《周禮》的重視，很可能更在於周公以此書致太平且賓服四夷。清代中葉以後，列強的侵略不斷，如何與西人相安無事，甚至「師夷」、「制夷」等問題，便成了有自覺的知識份子所關心的焦點，故《周禮》的「賓服四夷」之用，其實更能令嗣同傾心。

《周禮》至實可考，但其所言是否真能與西法相符呢？嗣同對此作了一番解釋，其文曰：

古法廢絕，無以為因也。無以為因，則雖周、孔復作，亦必不能用今日之法，邀在昔之效明矣。……勢不得不酌取西法，以補吾中國古法之亡。……又況西法之博大精深，周密微至，按之《周禮》，往往而合，蓋不徒工藝一端，足補〈考工〉而已。斯非聖人之道，中國亡之，獨賴西人以存者耶？<sup>註 32</sup>

---

註 31 〈報貝元徵〉，《譚集》，頁 200。

註 32 〈報貝元徵〉，《譚集》，頁 202。

又曰：

觀西人之體國經野、法度政事無不與《周禮》合，……然則變法者又蘄合乎周公之法度而已。惟周公之法度自秦時即已蕩然無存，聲明文物後世無從摹擬，若井田封建宗法又斷斷不能復，是不得不酌取西人之幸存者，以補吾中法之亡。<sup>註 33</sup>

嗣同一再指出西人之法度政事與《周禮》相合，而且中國古法早已亡佚，故不得不學西法以復中國之古法。然而，既然古法已亡，後世無從摹擬其聲明文物，又如何能知西人之法度即中國已佚之古法？而且，倘若真想復古，《周禮》所載之百官職司甚為詳實，為何無法直接根據文字的記載來復原古制，但卻可以知道西人法度與《周禮》相合，並向西人學習？此中的邏輯顯然十分弔詭，原因無他，關鍵在於嗣同思考的角度。如果我們仔細觀察嗣同的復古說，便不難發現其說並非真是以西法來復中國之古，相反的，卻是在中國古籍裏去尋求與西法類近的記載，然後說西法與中國古法相合，故應向西法學習云云。簡言之，嗣同的思考角度，其實是以西法為主，中法為客，以客來配合主，但在檯面上的說辭卻又反客為主，故有「變法亦復古」之說，予人感覺復古乃主要的目的。

除了《周禮》之外，嗣同還談到了《公羊傳》。其文曰：

今中國之人心風俗政治法度，無一可比數於夷狄，何嘗有一毫所謂夏者！即求並列於夷狄猶不可得，遑言變夏耶？即如萬國公法，為西人仁至義盡之書，亦即《公羊春秋》之律。<sup>註 34</sup>

萬國公法即《公羊春秋》之律，如此附會的類比手法，實與上述之論《周禮》

註 33 〈興算學議·上歐陽中鵠書〉，《譚集》，頁 161。

註 34 〈報貝元徵〉，《譚集》，頁 225。

如出一轍。不過，由《春秋》到《公羊傳》，若以嗣同所理解的西人政體一一檢視，其價值尚不止於萬國公法而已：

三代以上，人與天親。自君權日盛，民權日衰，遂乃絕地天通，惟天子始得祀天，天下人望天子儼然一天，而天子亦遂挾一天以制天下。……孔子憂之，於是乎作《春秋》。《春秋》，稱天而治者也，故自天子、諸侯，皆得施其褒貶，而自立為素王。《春秋》授之公羊，故《公羊傳》多微言。其於尹氏卒云：「譏世卿也。」卿且不可世，又況於君乎？諸如此類，興民權之說，不一而足。且其戰例，亦往往與今之萬國公法合。故《公羊春秋》，確為孔氏之真傳。<sup>註 35</sup>

在嗣同看來，興民權的主張，方才是《春秋》乃至《公羊》最重要的思想，也唯有朝此一途徑，才能讓人跨越絕地天通，重回到以前人與天親的時代。嗣同在此對於《公羊春秋》的肯定，乃至於對孔子的稱許，幾乎全是由於二者蘊涵了民權思想，換言之，嗣同仍然是以西方的政體特色為主，合於此者便極力稱是。如此的思考路徑，較諸上述之論《周禮》，顯現得更加清晰。

嗣同在談到西法之合《周禮》時，每每只是三言兩語的含糊帶過，從未清楚的指出究竟西法與《周禮》的相合之處在那裏，以及要如何去做才算是復了古法？至於《公羊春秋》之興民權、合乎萬國公法，相較之下，則似乎是要比《周禮》來得具體得多，至少指出了一個較為清楚的概念，如此一來，不論是

---

註 35 〈上歐陽中鵠〉十，《譚集》，頁 463。按：嗣同此稱孔子自立為素王的說法，很顯然是根據康有為《孔子改制考》的主張。嗣同自稱乃康氏之私淑弟子，對康氏極為折服，其言論多有取之於康氏者，唯因本文重點乃集中討論嗣同之復古思想，故對其學術上之傳承僅以註記的方式略論一二。



變法，或是復古，也才有著力之處；但是，嚴格說來，《公羊春秋》的時代背景畢竟與嗣同當時有很大的差異，到底嗣同所說的相合之處在那裏？《春秋》大義中的尊王、攘夷、王伯，乃至復讎之舉，難道全都包括在萬國公法之中嗎？這當然是不可能的事，但是嗣同卻從來不討論這個問題。

嗣同提出的廢科舉、立學會等方式，除了能使時人重視西方的實學之外，主要還是在於興民權的作用，然而，若將這些作用與前述的中國古法對照來看，不論是《周禮》，還是《公羊春秋》，即使是部分變法的內容與二者有些微近似之處，但卻難免予人牽強之感，更遑論「收回吾所固有而復於古」了。或許這與嗣同對於古法的說明不夠有關，但就算是嗣同詳述了古法之內容，再對應到所學的西法之上，如此單就兩者某一點的相似，就可以稱作是復古了嗎？又或者嗣同本身對於復古的期待本來就僅止於此？若是這樣，那麼嗣同所要復古的古不過僅僅只是古法中極其少數的「點」罷了，如此說來，變法亦復古的說法其實是很難成立的，先不說之前嗣同跳躍性的思考將變法的地位提昇到與復古相當，單單就實際的情形來討論，復古在此中零零星星扮演的「點」，其角色不過是個搭配演出的小配角而已，根本算不上是主角，更不用說是目的了，怎麼可能和變法的重頭大戲相媲美呢？也許，這正是嗣同之所以不費力氣去解說古法內容的原因所在吧？因為在嗣同的設計中，復古很可能根本就只是一個從輔性的地位而已，幫助變法站上歷史的舞臺，讓那些保守人士易於接受<sup>註 36</sup>，至於是否真能復古，這個問題對於嗣同來說，可能並不成為問題。

在檢視過嗣同「變法亦復古」說之後，我們不妨來回顧一下與嗣同同時或

---

註 36 當時反變法的人物仍然相當的多，除了湖南本身舊派的人物如王先謙、葉德輝等，還有來自於各地的保守勢力，如張之洞、黃仁脩、朱一新等，這些人力陳變人勝於變法、中法優於西法等種種理由，認為變法會帶來莫大的禍害，詳參陳璠，〈戊戌政變時反變法人物之政治思想〉，《近代中國思想人物論——晚清思想》，頁 147-170。

稍前的知識份子對於此一議題的看法。事實上，在嗣同之前，稱說西學為中國固有的情形層出不窮，或以為西學得中國古意，或以為西學原出中國<sup>註 37</sup>，如張自牧（1833-1886）以為西學源自於中國古典；湯震則認為西人政教本於《周官》、藝術本於諸子；陳虬（1851-1903）更主張倣效《周禮》，恢復宗法、封建制度；馮桂芬（1809-1874）也有恢復宗法制度之說；王韜（1828-1897）亦提出不獨文字，即使禮樂、制度、天算、器藝等也都是由中國流傳及外者；鄭觀應（1841-1921）則認為唯有西洋的議院，才能實現孔子的言論；而康有為也提出西洋暗合經義之精，非能為新創之始；就連梁啟超亦云西政必推本於古，六經與西政有許多符合之處<sup>註 38</sup>。

由上述這段回顧，我們不難得知，嗣同的復古見解有相當成份是承自於前人的說法，乃是在一種時代的氛圍之下所產生的識見。如果我們更進一步深入探討，便會發現上述這些類近的說法，大都是一個更大的思想結構中的部分見解而已，這個思想結構便是——中體西用<sup>註 39</sup>。中體西用，即是「中學為體，西學為用」的簡稱，此一想法其實由來已久，可上溯自道咸年間魏源「師夷長

---

註 37 詳參王爾敏，〈清季維新人物的託古改制論〉，前揭書，頁 33。

註 38 清代復古說的歷史，可參考小野川秀美，〈晚清變法論的成立〉，前揭書，頁 53-85；薛化元，前揭書，頁 105、107。

註 39 小野川秀美與薛化元均認為由洋務論到變法論，其中分界的判別點，在於倡議西方技術者，若能領悟西方的政治體制方為其技術的背後依據，而企圖將學習西學的範圍擴及到政制的層面時，晚清的變法論便已然成形了。（小野川秀美，前揭書，頁 73-74；薛化元，前揭書，頁 107-108）然而，關於洋務論、變法論與中體西用之間的對應關係，二人均未明白主張，蓋因中體西用之說涵蓋面甚廣，宜就倡議者的說法一一界定，不宜以一簡單的分界論斷其間具有平行關係。因此，筆者在此對於中體西用的個人理解宜先做一定義上的說明：凡主張中國固有仍有其價值，不應全面抹殺者，不論其所倡議引進之西學屬技術面或政制面，亦不論其議論是否將中西之學做某種程度的附會結合，如西學源出中國之說者，均應屬中體西用的範圍；亦即在議論上兼顧中西，不論其體、用是分離或是可相通、合一，在筆者的認定中，均屬中體西用的廣義界定。

技以制夷」的提出，其後洋務派官僚曾國藩(1811-1872)、李鴻章(1823-1901)，乃至郭嵩燾(1818-1891)、薛福成(1838-1894)、馬建忠(1845-1900)，及其後的王韜、鄭觀應、陳熾、湯震等人，均有類似的想法；然而，真正提出此一名目，要直到甲午戰爭之後，才由孫家鼐(1828-1909)說出來，在此之前，雖有近似的說法，但並未以此一詞彙作為標識，在此之後，湖廣總督張之洞(1837-1909)便以此為旗幟，作〈勸學篇〉一文，以為其說的主要訴求，由於張氏的權勢、聲望，其說產生的影響頗大，世人便因此往往以張之洞為此說之代表人物<sup>註 40</sup>。事實上，同樣是堅持以中國為主體，再來引進或學習西洋事務，不論是船堅砲利，還是議會制度，上述諸人在不同的時空之中，面對不同的時局及自身不同的立場，中體西用的說法，不僅只是內容上相當多元化，更重要的是其時代意義有相當大的歧異，時而是先進的，改革的，時而又是保守的，頑固的，甚而是用來對抗變法論的一種說法，其間的複雜，不在話下<sup>註 41</sup>。

本文所要說明的是，嗣同「變法亦復古」的說法，表面上可說是時代的產物，在引進西方實學、議會功能的同時，也不忘兼顧中國之固有，其雖然企圖變法，但卻仍以建植在中體西用的基礎上進一步發展。然而，如前所述，中體西用隨著不同的時空及倡議者不同的立場，其內容自亦有相當大的歧異，不過，上述諸人由魏源、曾國藩到鄭觀應、張之洞等人，既然在思想上可以歸屬於此一脈絡，必然有其共通之處，譬如諸人對於中國名教綱常上的堅持幾乎相當一致，一般認為，此點應是中體思想裡最重要的核心。至於，似乎也建立在中體西用基礎上的譚嗣同，在西用上的引進是無庸置疑的，但對於中體核心的認知，是否也與諸人的堅持一致呢？這個問題不但關係到嗣同個人思想的歷史定位，更有助釐清於前文所質疑的復古問題。

---

註 40 王爾敏，〈清季知識份子的中體西用論〉，前揭書，頁 53-54。

註 41 關於中體西用思想的形成與發展，詳參薛化元，前揭書，頁 163。

在答覆此一問題之前，筆者嘗試先行討論另一個與中體西用密切相關的「道器」說。

從洋務論到變法論，不少知識份子便以「道」與「器」來作為中、西學術的分判，如王韜主張中國之長在形而上者，以道勝；而西人之長在形而下者，以器勝；湯震亦主張取西人之器，以衛中國之道<sup>註 42</sup>。此一分判，大體為許多倡議者所慣用，不過，其間的問題主要可分成兩個方面，一是道與器的內容界定問題，另一是道器究竟是截然二分的情況呢？還是處於合一的狀態呢？二分是指道器是各司其職，不容相紊；合一則是道必須透過器來顯現，使得道寓於器中。

簡單來說，在洋務論中，中道的範圍包含政治體制與名教綱常，乃中國所不可易者，西器則專指船堅砲利，引進之可補中國之不足，中道與西器各有各的角色，不容相紊，亦不可取代，二者是處於分立的情況；而變法論的說法，則是認為道應寓於器中，二者是處於合一的狀態，不過要澄清的是，此時的道僅含名教綱常，至於政治體制，則歸屬於器的範圍了，清楚的說，變法論者認為西洋的政治體制如議會制度，應是西洋之所以富強的重要背景，中國要求富強，除了學習西方的機器之外，更要學習西方的政治制度，而且這些制度在根本上應屬於「器」的範疇，所以引進議會制，不但不會危害到名教綱常的「道」，同時又因為這些器往往源自於中國，或與中國經義暗合，所以透過這些器，實更能將中國固有之道呈現出來，不論如何，中道始終是本，西器永遠是末，器雖可變，道卻永不可變<sup>註 43</sup>。

這裏反映出一個很有趣的現象，變法論者如湯震或鄭觀應等人，透過近似

---

註 42 王爾敏，前揭書，頁 56。

註 43 道器分合及其內涵的議題，小野川秀美論之甚詳，請參前揭書，頁 53-56、69-70。

移花接木之功，將原來隸屬於道的政治制度，搬到了器的範疇，修正了道與器的內容，同時再高聲強調器可變，道不可變的主張，以示其對中國傳統的忠心，如此便可以使得變法的內容較先前的洋務論豐富許多，同時亦不會動搖「國本」，使人心不安，真可謂高明之舉。

要之，不論是洋務論的道器分立，或是變法論的道寓於器，兩派人士均一致謹守道不變器變、道本器末的原則，而此一原則，時或以道體器用的概念來呈現二者之間的對應關係。接下來，筆者擬由嗣同的道器論入手，經由對此一概念的討論，不但可以對照嗣同與清中葉以來諸說的異同，以突顯其思想定位，更可進一步深入檢視其復古說能否成立於嗣同的理論架構之中。

嗣同對道器的看法，受到王船山（1619-1692）很深的影響。其文曰：

《易》曰：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」曰上曰下，明道器之相為一也。衡陽王子申其義曰：「道者器之道，器者不可謂之道之器也。」……故古之聖人，能治器而不能治道，治器者則謂之道，道得則謂之德，器成則謂之行，器用之廣則謂之變通，器效之著則謂之事業。……故道，用也；器，體也。體立而用行，器存而道不亡。……夫苟辨道之不離乎器，則天下之為器亦大矣。器既變，道安得獨不變？變而仍為器，亦仍不離乎道，人自不能棄器，又何以棄道哉？<sup>註 44</sup>

嗣同根據船山的說法主張「器體道用」，器變道亦變，尤其強調道必依器而後有實用：

---

註 44 〈報貝元徵〉，《譚集》，頁 196-197。

……故衡陽王子有「道不離器」之說，曰：「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。今天下亦一器也，所以馭是器之道安在耶？……故變法者，器既變矣，道之且無者不能終無，道之可有者自須亟有也。<sup>註 45</sup>

嗣同在此指出既然道必依器而有，則器變之時，道怎可能維持其原來的狀態而不變呢？嗣同受船山極深的影響，對船山的學問給予極高的評價。在道器論的主張上，嗣同採取船山的看法，以道為用，以器為體，故道寓器中，器變道亦變。前述洋務論與變法論，不論主張道器是分是合，均一致堅守器變道不變、道本器末的原則，故應用到變法的問題時，不論國人如何向西方學習先進的器，仍然不會妨礙或改變中國的根本之道。但是嗣同的道器論一旦對應到變法的問題時，器變則道亦變，如此一來，倘若所用者為西法，即便是類近於中國古法的西法，其道亦很難沒有任何的轉換或改變，雖說轉換者不必然定為西人之道<sup>註 46</sup>，因為所用之西法其實未必能照單全收，時或以有其實，無其名的替代方式出現，如前文所述之學會即議院之例，也就是說，在學習西法的過程中，不可能全盤抄襲，在內容制度上必然會有因應時地的某種改變，難免會有些中國化的變型出現，故即使是器變道變，此道亦不可能全為西人之道，但也不會是中國原來的道，而是一種亦中亦西或不中不西的道。因此，雖說嗣同的變法論前有所承，但表面上同是變法亦復古的主張，卻由於道器認知的差距，傳到了嗣同的手中，便宛如偷天換日一般，變法之後所行的道，其實並非中國固有之道，但嗣同不但未對此點加以說明，甚至在之前主張變法亦復古的議論時，

---

註 45 〈興算學議·上歐陽中鵠書〉，《譚集》，頁 160。

註 46 嗣同認為，在天下之道通同為一之前，中國與西洋各有各的道，道並不為中國所私有。下文將再度闡說此一觀念。

有刻意誤導大眾之嫌。因此，復古說不但在實務層面上極為牽強，就連在理論的層次上也是行不通的。

嗣同道器論的提出大多集中在〈報貝元徵〉、〈興算學議·上歐陽中鵠書〉兩篇文章中，而復古說也同樣出現在這兩篇文章裏，所以筆者認為，在嗣同提出「變法亦復古」的主張時，便早已明白根本不可能復古，其復古說不過是一塊虛捏的招牌，有其名，無其實，反正嗣同對於「名」之一事本來便不以為然<sup>註 47</sup>，學會變議院可以有實無名，復古說自亦可以有名無實，名之有無，本來就與實之真假沒有必然的關係。

前云器變道變之後，所呈現的乃一不中不西或亦中亦西的道。嗣同曾對中國之道與西洋之道發表看法，其文曰：

且道非聖人所獨有也，尤非中國所私有也，惟聖人能盡之於器，故以歸諸聖人。以歸諸聖人，猶之可也。彼外洋莫不有之，以私諸中國，則大不可。<sup>註 48</sup>

嗣同此說，乃強調並非只有中國有道，西洋亦有道，至於中國之道與西洋之道是否為同一道，嗣同在此並未明說。然若依其道器論，道在器中，西洋之器既然異於中國之器，其道自然也就與中國之道不同了。

在弄清楚嗣同對道器的理解，及其對應到變法上的情形之後，我們再回頭

註 47 嗣同在〈壯飛樓治事·治事篇第一：釋名〉中云：「事何以治？治於實。而今且委其系於名，天下皆懼名，吾乃不敢言名。則甚矣名之為狀也無朕，而震駭人至易熒也。《莊》曰：『朝三暮四，朝四暮三。非指喻指，非馬喻馬，寓言十九，卮言日出。』迨而觀之，鮮不以爲童闖而嬰戲，而人情亦卒不能不轉移於是。嗚呼！實則猶是也，名小異耳，而人情亦卒不能不轉移於是。」（《譚集》，頁 435）

註 48 〈報貝元徵〉，《譚集》，頁 197。

來看看先前提出有關中體核心的問題。

前文指出，嗣同似乎也將其思想建立在中體西用的大架構之中，因為純就表面看來，嗣同主張引進西學的變法內容，與前賢的西用主張是在同一個脈絡之下發展出來的，但是諸人對於中體核心——名教綱常的認知相當一致，而嗣同是否也與諸人相同呢？

在此之前，本文討論過復古在嗣同的變法論中所扮演角色，不過只是個從輔性的小配角，也討論過嗣同的器體道用、器變道亦變的論點，因而得知就嗣同的理論來說，在變法之後所行的道，其實並非中國固有之道。至此，本文在論述中所顯露出來的訊息是，嗣同所在意者，實是能否變法，而非能否復古，或能否實行中國固有之道，故對於嗣同是否可能與諸人一致，同樣堅持名教綱常乃是中國最重要的根柢，故必然要持守，不能替換的問題，其實答案應已呼之欲出了。不過，嗣同對於此一問題的回應，要直到其名作〈仁學〉完成之時，方才有明確的答覆。下文將再談到這個問題。

## 肆、〈仁學〉中的反復古與衝決網羅

嗣同的代表作——〈仁學〉，作於光緒二十二年(1896)，今人多以其為嗣同學說之代表。此文成後，亦題曰「臺灣人所著書」。起初，嗣同自藏其稿，不擬示人，唯抄一副本置於其友梁啟超處，迨梁氏赴日，遂將之付梓，此即為〈仁學〉傳世之始<sup>註 49</sup>。

如果我們仔細檢閱〈仁學〉的內容，便會發現一個很有趣的現象。在此文

---

註 49 事見梁啟超，《清代學術概論》，台北：華世，1989，頁 66。



中，嗣同不但完全不提復古的主張，而且還有數段反復古的論說。茲引其文如下：

大抵經傳所有，皆封建世之治，與今日事勢，往往相反，明者決知其必不可行。而迂陋之僻儒，輒喜引經據典，侈談古制，妄欲見諸施行，而不悟其不合，良足悼焉。<sup>註 50</sup>

嗣同所說的「迂陋之僻儒」，很顯然不是指他自己，而且文章中亦無絲毫想要自圓其說的意圖，彷彿之前的復古說出自他人之口<sup>註 51</sup>，與嗣同個人毫無關係。

〈仁學〉又論好古之弊：

歐、美二洲，以好新而興；日本效之，至變其衣食嗜好。亞、非、澳三洲，以好古而亡。中國動輒援古制，死亡之在眉睫，猶棲心於榛狫未化之世，若於今熟視無也者。<sup>註 52</sup>

就連孔子亦從無好古之說，甚至晚年猶有變法之圖，因此才作《春秋》：

……夫孔子則不然，刪《書》則斷自唐虞，存《詩》則止乎三百，然猶早歲從周之制作也。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，復何嘗有好古之云云也。<sup>註 53</sup>

---

註 50 〈仁學〉四十七，《譚集》，頁 368。

註 51 前引嗣同之論復古，大都出自〈報貝元徵〉及〈興算學議·上歐陽中鵠書〉，二文均作於光緒二十一年。

註 52 〈仁學〉十八，《譚集》，頁 319。

註 53 〈仁學〉十八，《譚集》，頁 319。按：嗣同在闡述孔子從無好古之說時，又引文說

上述這三段反復古的言論，全出自〈仁學〉一文。嗣同一反前說，且譏嘲那些引經據典，想要恢復古制的人。如此截然不同的兩種說法，著實令人納悶。不過，如果我們記得〈仁學〉初成之時，嗣同本無付梓的打算，甚至題此文為「臺灣人所著書」，也許就不難理解為何〈仁學〉中的言論會如此迥異於前說，因為如果嗣同並沒有打算讓人知道他在〈仁學〉中的言論，甚至以「臺灣人所著書」來遮掩，那他當然沒有必要解釋之前的主張，蓋〈仁學〉中反復古的言論方為嗣同所思所想者，前論變法亦復古之說，很可能只是一個檯面上的說辭而已，並非嗣同之真意<sup>註 54</sup>。故嗣同在〈仁學〉中反復古的言論，並非是因為對復古的想法有所改變，反而應是說出了對復古真正的看法，但又不希望引起保

---

明《論語》中子曰「述而不作，信而好古，竊比於我老彭」等十四字乃劉歆所竄入，且〈述而〉篇應作〈默而〉篇，此亦為劉歆所改，非孔子本意。

註 54 前引復古言論大多出自〈報貝元徵〉、〈興算學議·上歐陽中鵠書〉兩封書信中，或以為歐陽中鵠乃嗣同之師，在瀏陽興算學社以助西學之引進，其說應與嗣同想法類近，嗣同沒有理由在對其師的書信中不說真話；此外，歐陽中鵠之孫歐陽予倩，在〈上歐陽瓣薑師書序〉中亦表示，嗣同對清政府的不滿，在其著作中並不明顯，但在給歐陽中鵠的信裡，卻敢公然說滿人視中國為儻來之物，無所愛惜云云等不滿清政府的言論（《譚集》，頁 535），足見嗣同在書信中所言俱應屬實。其實，歐陽中鵠雖確曾與嗣同等人在瀏陽從事過有助於引進西學之舉動，而嗣同也與其師經常書信往來，談論變法問題，但在湖南新政運動之後，其師因嗣同之薦而入陳寶箴幕府，其後便為守舊黨人所煽動，在科舉時出時文題，使守舊者歡欣鼓舞，向保守勢力妥協，引起維新志士的不滿，這其中也包括了她的學生譚嗣同與唐才常二人，譚、唐二人還聯名致書其師，說明二人決意不受教，表明因與其師意見不洽而告分裂（詳參林能士，前揭書，頁 126）。由是可知，歐陽中鵠雖曾一度與維新人士熟稔，但其思想仍應屬於較為保守的一派，嗣同藉著復古之名號來說服其師變法之可行，這並非不可能的事；至於歐陽予倩指出嗣同在著作中不說反滿，只在給其祖父的信中才明白說出，這裡其實有一個重要的分別，即是復古與反滿兩者其實並不衝突，即使我們無由得知歐陽中鵠是否對清政府不滿，但至少可以確定以歐陽之保守，必然在意復古的意義，也就是說，不論反不反滿，對當時較為保守的漢人來說，復古都具有相當重要的意義，因此，嗣同對於歐陽中鵠，仍然有可能一面大膽地告知嗣同本人的反滿意向，但另一方面，卻又以顧及保守人士的想法，而提出復古亦變法的主張。

守派人士的譁然，故而不願付梓刊印。此實可見嗣同在變法的倡導上，著實是用心良苦的。

復古並非嗣同主張變法最終的目標，那麼究竟嗣同所嚮往者為何？其終極的關懷又是什麼呢？

事實上，嗣同所期望的，其實是跨越中西的界線，由器至道，找到一個共通的境界。其〈仁學〉之作，便展現了這樣的企圖：

一、仁以通爲第一義。……三、通之義，以「道通爲一」最渾括。  
四、通有四義：中外通，……上下通，男女內外通，……人我通，……。<sup>註 55</sup>

嗣同所說的「通」，是指打破原有的界限與階層之別。由「中外通」可知，嗣同並不願意自限於一中國。任何的領域對嗣同來說，都意謂著重重的網羅，應該衝決除盡：

網羅重重，與虛空而無極。初當衝決利祿之網羅，次衝決俗學若考據、若詞章之網羅，次衝決全球群學之網羅，次衝決君主之網羅，次衝決倫常之網羅，次衝決天之網羅，次衝決全球群教之網羅，終將衝決佛法之網羅。然真能衝決，亦自無網羅；真無網羅，乃可言衝決。故衝決網羅者，即是未嘗衝決網羅。循環無端，道通爲一，凡誦吾書，皆可於斯二語領之矣。<sup>註 56</sup>

註 55 〈仁學界說〉，《譚集》，頁 291。

註 56 〈仁學·自敘〉，《譚集》，頁 290。按：嗣同衝決網羅之說，乃衍康有爲之《大同書》而來，大同即仁之境界，衝決網羅即《大同書》之破除九界。錢賓四先生云：「長素之書玄言之，而復生之書篤言之，其實一也。」（詳參錢著，《中國近三百年學術史》下冊，台北：台灣商務，頁 676）

從考據詞章，到全球群教，最終再到佛法，嗣同所嚮往的是道通爲一的世界，至於所通之道爲何，今觀其最終所衝決者乃佛法之網羅，即可知嗣同評價佛法乃在全球群教之上，故以佛法爲最終之網羅，而其所嚮往的通同之道，蓋亦即爲佛法。

在深入討論嗣同對佛法的期望之前，我們先引述一段嗣同所論的進學次第。其文曰：

所聞於今之人者，至不一矣，約而言之，凡三家：一曰學，二曰政，三曰教。夫學亦不一，當以格致爲真際。政亦不一，當以興民權爲真際。教則總括政與學而精言其理。至於教，則最難言之，中外各有所囿，莫折於衷。……言進學之次第，則格致爲下學之始基，次及於政務，次始可窺見教務之精微。<sup>註 57</sup>

先格致，次政務，終教務，嗣同並以爲教可總括政、學二者而精言其理，乃一最後的目標。如此看來，前文所論的算學、兵學等格致之學，乃至變法中的仿議院以平權等政事，都只是一個過程罷了，其最終的目標，竟是宗教。而嗣同所鍾者爲何教？在嗣同的文章中，較常論及者爲孔教、耶教、佛教。以下先讓我們來看看嗣同對於孔子的看法：

孔子之學，衍爲兩大支：一由曾子，再傳而至孟子，然後暢發民主之理，以竟孔子之志；一由子夏，再傳而至莊子，遂痛詆君主，逃之人外，不爲時君之民，雖三代之君悉受其菲薄，雖似矯激，實亦孔氏之真傳也。持此識以論古，則唐、虞以後無可觀之政，

---

註 57 〈上歐陽中鵠〉十，《譚集》，頁 462-464。

三代以下無可讀之書。更以論國初三大儒，惟船山先生純是興民權之微旨；次則黃梨洲《明夷待訪錄》，亦具此義；顧亭林之學，殆無足觀。<sup>註 58</sup>

嗣同對於孔學的理解與欣賞，是有一定角度的。孟子的民主之理，與莊子的痛詆時君，嗣同以為此乃孔子之真傳；船山之興民權，梨洲之《明夷待訪錄》，無非都與嗣同變法所倡者有關，故嗣同之尊孔，所尊者乃孔子的某個面向而已。

嗣同隨後又解釋孔子所謂的「君臣」之義，並以為歷來對於孔子學說的誤解極深：

一姓之興亡，渺渺乎子哉，民何與焉？乃為死節者，或數萬而未已也。本末倒置，甯有加於此者？……孔子曰：「君君臣臣。」又曰：「父父子子，兄兄弟弟，夫夫婦婦。」教主（孔子）言未有不平等者。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，亦可忠矣。君為獨夫民賊，而猶以忠事之，是輔桀也，是助紂也。其心中乎？不中乎？嗚呼！三代以下之忠臣，其不為輔桀助紂者幾希！<sup>註 59</sup>

此則釐清所謂「忠君」的觀念，以明孔子並不主張愚忠之死節，而為人臣者，更是可視其君作為之當否來調整對君主的態度。嗣同作此說明，無非是要解釋孔子的思想可為當世之用。

至於〈仁學〉所要衝決的倫常之網羅，嗣同亦一併將之與孔子劃清界線，

註 58 〈上歐陽中鵠〉十，《譚集》，頁 464。按：〈仁學〉中亦有一段文字論孔學的兩大流派，內容大同小異，詳見〈仁學〉二十九，頁 335。

註 59 〈仁學〉三十二，《譚集》，頁 340。

以爲並非孔學所本有：

方孔之初立教也，黜古學，改今制，廢君統，倡民主，變不平等爲平等，亦汲汲然動矣。豈謂爲苟學者，乃盡亡其精意，而泥其粗跡，反授君主以莫大無限之權，使得挾持一孔教以制天下！彼爲苟學者，必以倫常二字，誣爲孔教之精詣，不悟其爲據亂世之法也。……況又妄益之以三綱，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，至目孔教爲偏畸不行之教也。<sup>註 60</sup>

又曰：

孔教何嘗不可遍治地球哉！然教則是，而所以行其教者則非也。

<sup>註 61</sup>

嗣同將歷來對孔子的誤解幾乎全攬在荀子的身上，原來孔子初立教時，其旨本與嗣同所倡是相合的，然因後來行其教者之誣，導致君父之權過重，而西人視之爲偏畸。其實嗣同在引文末段可說是點出了關鍵性的字眼——西人，西人的眼光，亦即嗣同之角度，此方爲嗣同所在意者。在將孔教種種「不合理」的觀念撇清之後，嗣同認爲孔教未嘗不可治全地球，只是感歎行其教者積非成是，爲害已深矣。

值得注意的是嗣同在此對於三綱的批判。其所批評者，並不只於君權太重，也包括了父權太重，並且言明同情那些以父爲天、以母爲地之人，此點實

---

註 60 〈仁學〉三十，《譚集》，頁 337。按：嗣同稱孔子立教，亦受自康有爲影響，詳參註 35。

註 61 〈仁學〉四十，《譚集》，頁 352。

是對中國傳統綱常的極大攻擊；而三綱中還包含的夫為妻綱，在嗣同主張平等的前提之下，自然也是不合理的規制了。然而，儘管嗣同對三綱徹底反對，但他並未全面否定儒家中的五倫，五倫中扣除君臣、父子、夫婦三綱，尚有兄弟及朋友兩倫，對於這兩倫，嗣同竟出人意料地加以讚許，並稱朋友之道最能維持平等、自由的真義，不失個人的自主之權，而兄弟與朋友之道相近，故亦有其可取之處，因此，嗣同主張應以朋友之倫取代三綱而成為五倫的中心，並以此為人際關係的主臬<sup>註 62</sup>。

嗣同如是強烈的抨擊傳統綱常，並非只是受了西學的影響，真正的原因，恐怕還是和其生平的遭遇有關。嗣同從小就生長在一個很不愉快的家庭，由於其父寵愛小妾，使得家庭失和，在一場瘟疫中，生母與一兄一姐三人在五天之內相繼過世，姑且先不說如此深的死別悲哀令人有多麼的傷慟，接下來，嗣同苦難的日子才正開始，生母死後，嗣同竟還受到庶母不堪的虐待，其後嗣同的婚姻也並不幸福，導致他對家庭生活似乎沒有絲毫的留戀。唯一值得安慰的是，嗣同與其仲兄嗣襄的感情很好，這也許是因為同在庶母的虐待之下所培養出來的患難之情，所以特別深厚，然而，在嗣同二十五歲那一年，其仲兄赴臺為官，不過數月的時間，嗣襄竟因積勞成疾而猝死異鄉，年僅三十三歲；不到一年，平素與嗣同最為親近的侄子亦謝世，接二連三的親人死別，與幼時五日三喪的深慟交織糾纏，讓嗣同對於生命有著深沈的淒涼蒼鬱之感<sup>註 63</sup>，其自云：

吾自少至壯，遍遭綱倫之厄，涵泳其苦，殆非生人所能任受，瀕死累矣，而卒不死。由是益輕其生命，以為塊然軀殼，除利人之

---

註 62 詳參張灝，前揭書，頁 126-127。

註 63 關於嗣同的生平遭遇，請參考張灝，前揭書，頁 47-55；王樾，前揭書，頁 20-30。

外，復何足惜。<sup>註 64</sup>

如果我們將嗣同的生平遭遇對應到他對綱常的主張上，便會發覺二者之間有很直接的關係。嗣同由於雙親情感不睦，兼以庶母的虐待、婚姻不幸福，導致他對傳統的概念中父子、夫婦這兩綱的認知起了很大的質疑，而他與仲兄嗣襄的深厚情感，也使得他在否定三綱之餘，竟還能肯定兄弟這一個與家庭密切相關的倫理，我們將這些現象連接之後，對於嗣同的主張，便不難理解了<sup>註 65</sup>。

前述嗣同是否與大多數有中體西用想法的學者一樣，對於名教綱常相當堅持，以此為中國傳統最重要的根柢，不可替代？至此，〈仁學〉中的批判，實已做了最明確的回答。而嗣同雖然在表面上似乎也將其變法亦復古的思想建立在中體西用的架構之上，然而，經過本文的層層分析，不但其復古說很難成立，再加上其對中體核心的否定，應可確定嗣同的變法主張，其實早已走出傳統各家中體西用學說的範圍。

在討論過嗣同對於孔教及綱常的想法之後，我們再來看看嗣同對其他宗教的論點。嗣同專論耶教之處不多，大多以附帶的方式提及，且往往只是三言兩語，不像討論孔子時那麼清楚。不過，嗣同對於墨子的評價倒是很值得留意：

佛能統孔、耶，而孔與耶仁同，所以仁不同，能調變聯融於孔與耶之間，則曰墨。……孔、墨誠仁之一宗也，惟其尚儉非樂，似未足進於大同；然既標兼愛之旨，則其病亦自足相消，……墨有

---

註 64 〈仁學·自敘〉，《譚集》，頁 289-290。

註 65 張灝認為，嗣同對於三綱的否定，除了生平遭遇的因素之外，還可歸因於受到張載、王夫之這一思想傳承所潛藏的內在緊張性的影響，張載的思想中本就潛存有仁和禮的矛盾，到了嗣同，這樣的矛盾不但表面化，而且強化，所以終於造成他以仁黜禮、否定三綱的思想發展。詳參前揭書，頁 140。



兩派：一曰「任俠」，吾所謂仁也，在漢有黨錮，在宋有永嘉，略得其一體；一曰「格致」，吾所謂學也，在秦有《呂覽》、在漢有《淮南》，各識其偏端。……蓋即墨之兩派，以近合孔、耶，遠探佛法，亦云汰矣。<sup>註 66</sup>

由此可知，嗣同〈仁學〉之作，其實乃由墨子發其端也。其以墨子兼愛之學足進於大同，可見其評價之高<sup>註 67</sup>。更重要的，是墨子能調變聯融孔、耶二者，此點尤為他者所不及，而墨子聯融孔、耶之後，其最後的目標，卻是要遠探佛法，故佛法方為嗣同最終的目標。

關於孔、耶、佛三教，嗣同曾論三者之別：

以《公羊傳》三世之說衡之，孔最為不幸。孔之時，君子之法度，既已甚密而且繁，所謂倫常禮義，一切束縛箝制之名，既已浸漬於人人之心，而猝不可與革，既已為據亂之世，孔無如之何也。……據亂之世，君統也。……耶次不幸，彼其時亦君主橫恣之時也，然而禮儀等差之相去，無若中國之懸絕，有昇平之象焉，故耶得伸其天治之說於昇平之世而為天統也。……惟佛獨幸，其國土本無所稱歷代神聖之主，及摩西、約翰、禹、湯、文、武、周公之屬，琢其天真，漓其本樸，而佛又自為世外出家之人，於世間無所避就，故得畢伸其大同之說於太平之世而為元統也。夫大同之治，不獨父其父，不獨子其子；父子平等，更何有於君臣？

註 66 〈仁學·自敘〉，《譚集》，頁 289。

註 67 清代中葉以後，不少知識份子逐漸將變法的源頭指向先秦諸子，甚至將諸子之地位與六經相提並論，如湯震、陳虬等人，故嗣同在此一氛圍下必然亦受到相當的啓發。詳參小野川秀美，前揭書，頁 65。

舉凡獨夫民賊所爲一切箝制束縛之名，皆無得而加諸，而佛遂以獨高於群教之上。<sup>註 68</sup>

嗣同以〈公羊〉三世之說來對比孔、耶、佛三教，並以佛爲太平之世，其世高於孔、耶的據亂世與昇平世，乃人類進化的最後階段。至於嗣同之所以認爲佛教高於群教之上的原因，其實與〈仁學〉所嚮往的衝決君臣、父子等種種網羅有密切的關係。嗣同以爲，在佛教的國土中，一切都是平等的，不論君臣、父子，皆不得有任何箝制束縛之名，真能達到〈仁學〉所嚮往的通與平等，不像孔教的據亂世，不但一君專制於上，更有所謂倫常禮義限制一般人的思想規範；而耶教的昇平世，雖仍爲君主恣肆的時代，但至少在人倫儀節上，不若中國規範的懸殊之大，故耶教便較孔子的時代爲佳；但是孔、耶兩者若與佛教相比，以嗣同的角度來看，凡因君臣倫常之名教而加諸於人身上的種種規範，似均不見於佛教之中，故嗣同以佛教高於群教之上。然而，佛教中亦自有其人身戒律，並非毫無規範，且出家眾所須遵守者尤較在家的居士嚴格許多，但嗣同卻對此全然不論，可見嗣同所見者，純粹是由政治的角度出發，捨此之外，彷彿其他的環節都不重要<sup>註 69</sup>。

---

註 68 〈仁學〉二十八，《譚集》，頁 334-335。按：嗣同此論三世及以佛學爲大同理想的看法，自亦受到康有爲的影響。許冠三以爲，嗣同之三世說，雖本之於康氏，然青出於藍而不亞於藍，詳見許著，〈康南海的三世進化史觀〉，《近代中國思想人物論——晚清思想》，頁 551-553；至於以佛學爲大同理想之說，康氏《大同書·去苦界至極樂》云：「大同之世，惟神仙與佛學二者大行，……仙學太粗，其微言奧理無多，令人醉心者有限；若佛學之博大精微，至於言語道斷、心行路絕，雖有聖哲，無所措手，其所包容，尤爲深遠。」（《大同書》，台北：龍田，1979，頁 452）

註 69 嗣同關於佛學理論的論述，往往與〈仁學〉中的「以太」相關連，唯因以太之說牽涉甚廣，且矛盾之處極多，歷來學者不斷討論，或以其唯心，或以其唯物，然此一問題非本文焦點，本文僅就其與變法相關者討論之。詳細論述可參考李澤厚，〈譚嗣同研究〉，前揭書，頁 227-267。

除了人人平等的太平之世以外，嗣同又認為佛教有助於變法，如日本即是一例：

……故日本變法之易，繫惟佛教隱為助力，使變動不居，以無膠固執著之見存也。總之，佛教能治無量無邊不可說不可說之日球星球，盡虛空界無量無邊不可說不可說之微塵世界。盡虛空界，何況此區區之一地球。故言佛教，則地球之教，可合而為一。<sup>註 70</sup>

佛教不僅對於政治上種種不合理的束縛有除盡的力量，甚至對於嗣同一心所繫的當務之急——變法，竟亦有不小的助力，故在嗣同看來，佛法似乎是無所不能的，而地球上的各種宗教，實亦可合而為一佛教，嗣同所企望的太平之世，簡言之，就是一個佛教的世界。

嗣同曾經自道其學佛的過程，由此很能看出其所以傾慕佛教的願望：

在京晤諸講佛學者，如吳雁舟、如夏穗卿、如吳小村父子，與語輒有微契。又晤耶穌教中人，宗旨亦甚相合。五大洲人，其心皆如一轍，此亦一奇也。於是重發大願，晝夜精持佛咒，不少間斷：一願老親康健，家人平安；二願師友平安；三知大劫將臨，願眾生咸免殺戮死亡。漸漸自能入定，能歷一二點鐘久始出定，目中亦漸漸如有所見。惟恨道力淺薄，一入官場，便多擾亂耳。<sup>註 71</sup>

嗣同所發之願，由身邊的親人師友，及於眾生。其謂大劫將臨，蓋預知清亡之迫，爭戰難免，所以發此宏願，冀眾生能避此劫數。嗣同最後的願望，尤其能顯現出其念茲在茲之事。其主張變法，不過是達成此願的手段罷了，而復古說，

註 70 〈仁學〉三十九，《譚集》，頁 352。

註 71 〈上歐陽中鵠〉十，《譚集》，頁 461。

更是手段中的權宜之計，嗣同真正的目的，是讓眾生都能處於太平之世，沒有爭戰迫害，更沒有束縛與枷鎖。然而，此一目的何其遙遠，又何其困難，爲了達成這個渺不可及的目的，他犧牲了自己的生命。戊戌政變失敗，嗣同被逮的前一天，日本志士屢勸嗣同東遊避禍，嗣同竟云：

各國變法，無不從流血而成，今日中國未聞有因變法而流血者，此國之所以不昌也。有之，請自嗣同始！<sup>註 72</sup>

臨刑之前，據聞嗣同從容慷慨，神氣不少變……。

## 肆、結 論

譚嗣同的變法即復古之說，本文由實務上的可能到理論上的假設，都認爲在嗣同的思考架構中，此說是行不通的，而且嗣同大概也早知此舉之不可能。其之所以提出此說，自然是希望能藉此名目來減少變法的阻力，至於能否復古，對嗣同來說，並不重要。其道器論推衍出復古的不可能，而衝決網羅之說，更可明白嗣同不願意自限於中國之道。不過，在實際的變法過程中，復古說雖非真正的目的，但仍然有其階段性的作用與意義，這是不容否認的。

簡言之，嗣同所用者乃一方便法門，其變法亦復古說在表面上看來，貌似鄭觀應等諸人的中體西用主張，然而在根本觀念上，嗣同卻取用船山的器體道用，否定三綱，從核心的部分徹底瓦解傳統的中體說。如此的表裏不一，尤可見其用心之良苦。而由嗣同的理論趨向，便不難理解何以嗣同會被視爲由改革派到革命派之間的擺盪人物，雖然嗣同對孔教有一定程度的肯定，但其強烈抨

---

註 72 梁啓超，前揭文，《譚集》附錄，頁 556。

擊以君權爲首的三綱倫理，兼以其赴死的行動，具體的說明了嗣同的最終嚮往很可能便是革命，嗣同曾云：

今日中國能鬧到新舊兩黨流血遍地，方有復興之望。不然，則真  
亡種矣。<sup>註 73</sup>

道藉由器來體現，嗣同赴死的具體行動，是否也可說是呈現了其所認知的真理？單就此點來看，之後辛亥革命的開啓，實不得不視嗣同爲先驅人物。

以佛教爲主而成的太平之世，方爲嗣同最終的目標。在這個目標之下，不要說是復古，就連變法，似乎都不過是其中的過程而已。而復古，當然更應視爲是變法的藉口與權宜之計，倘因變法亦復古之口號而以復古爲嗣同的目的，則不但誤解嗣同，更是無法明白嗣同在晚清學術史上所具有的意義，因爲嗣同的變法主張，其實已然跨越前賢，不但爲往後的革命論預先鋪設了道路，而且也還規劃了終極的藍圖。在晚清的學術史上，我們很難用一個既成的框架或階段來判斷他，因爲嗣同所要的，並不僅止於眼前短暫性的改革，當然也不會止於天翻地覆的革命，其希冀之遠大，連革命後的未來都在規劃之列，尤其相較於康、梁，嗣同將規劃付諸於行動的決心，在當時無人能出其右，是以嗣同不僅在變法論說上有所跨越，在行動上更是領先群倫，爲他人所不及，亦爲後世所尊仰。

---

註 73 〈上歐陽中鵠〉二十一，《譚集》，頁 474。

## On Tan Sitong's Reform and Returning to Antiquity

*Goang-ru Ho* \*

### Abstract

Tan Sitong was an important person in 1898 Reform. There are various evaluations to his sophisticated thoughts. Some researchers regard him as an avant-garde in 1911 Revolution and May Fourth Movement, while others regard him as a revolutionary Neo-Confucian, who is opponent to May Fourth Movement.

In this essay, the author argued Tan's thought on "reform and returning to antiquity" in order to orient his thought clearly. According to the author, even though his thought looks like Zheng Guanying's "Zhongti Xiyong" (Chinese learning for substance, western learning for function), the root of Zheng's idea was disintegrated by Tan's option on Wang Fuzhi's "Qiti Daoyong" (The tools for substance and the way for function) to deny the value of the Three Bands. So, Tan was really different from the studies on reforms in late Qing. He did not want to return to the ancient Chinese systems. However, the reason why he proposed this point is to reduce the obstacles to reforms. He

---

\*Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Central University

made the supreme sacrifice for reforms, and criticized strongly the Three Bands, in which the primary band is the right of the empire ruler, even though he affirmed Confucius thought. It is difficult to judge whether Tan's thought is reformative or revolutionary, not only because his opinion preceded the reformers in his time and he was the first person of making sacrifice of reformation, but also revolution was not his final goal. It states concretely that Tan planned to reach his final goal of the Age of Great Peace by revolution.

**Key word :** Tan Sitong, Zheng Guanying, reform, return to antiquity, revolution, Zhongti Xiyong