臺大歷史學報第29期
2002年6月，頁87~105
本文2001.9.22收稿，2002.1.14通過刊登
BIBLID1012-8514(2002)29p.87-105

包容儒學、諸子與黃帝的國學：
清季士人尋求民族認同象徵的努力

羅志田*

提　要

庚子後士人對朝廷失去信任，乃試圖尋求一個可以「代表中國」而為全民族所認同的象徵，結果出現孔子紀年和黃帝紀年的競爭；同時，在國粹學派從中國學術源流中梳理「國粹」的嘗試中，因儒學定於一尊而落到邊緣的諸子學受到關注，子學與儒學也形成競爭局面。不過，這些努力的共同目標是因應中西之間的學戰，不論是從傳統中尋找還是乾脆「再造」一個象徵，都不能不具有開放性和包容性。結果形成一種「集各學之大成」的「國學」或「國魂」觀：它可以同時包容黃帝和孔子，既傳承了長期的學統，又提供了通過重新詮釋而再造屬於「民族國家」的新學術思想體系的空間。

關鍵字：國學　國魂　民族認同　黃帝　儒學　諸子學

* 四川大學歷史系教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

近代中國受西潮蕩擊，在物質和文化的中西競爭中節節敗退，尤其在甲午中日戰爭後基本確立尊西崇新的大勢。到二十世紀初年，從十九世紀後期開始風靡歐洲的民族主義思想，特別是近代西方「國家」概念被引入中國，成為許多讀書人的重要思想資源。[1]同時，在義和團之役後，清廷不足以救亡的觀念在士人中漸成共識。[2]由於當時中西之間從商戰、兵戰到學戰的全面競爭仍呈激化之勢（至少許多士人有此認知），對那些認為朝廷不可恃的士人來說，尋找全民族認同的象徵乃成為時代的急需。

或許受到中西學戰觀念的影響，不少時人特別關注學術與國家的關係，「國粹」、「國學」和「國魂」一類辭彙開始流行。[3]如鄧實所言，「國必有學而始立，學必以粹為有用。國不學則不國，學非粹則非學；非學不國，其將何以自存」！[4]從「學必以粹為有用」到「學非粹則非學」，等於說「無用」之學便非粹，實際也就「非學」。當時朝野講「國粹」者大都落實在「學」上，若中國之學「非粹」甚至「非學」，則「國

1 關於民族主義，參見羅志田，〈近代中國民族主義的史學反思〉，《二十世紀的中國思想與學術掠影》（廣州：廣東教育出版社，2001），68~133；關於近代西方「國家」概念的引入，參見張佛泉，〈梁啟超國家觀念之形成〉，《政治學報》1 卷 1 期（1971，臺北）；Yu Ying-Shih, "Changing Conceptions of National History in Twentieth-Century China," in Erik Lönnroth, Karl Molin & Ragnar Björk eds., *Conceptions of National History* (New York: Walter de Gruyter, 1994), pp. 155-174; 巴斯蒂，〈中國近代國家觀念溯源——關於伯倫知理《國家論》的翻譯〉，《近代史研究》1997 年 4 期；王汎森，〈晚清的政治概念與「新史學」〉，收入羅志田主編，《二十世紀的中國：學術與社會（史學卷）》（濟南：山東人民出版社，2001），3~10。

2 參見羅志田，〈社會分野與思想競爭：傳教士與義和團的微妙互動關係〉，《清史研究》2002 年 1 期（北京）。

3 參見鄭師渠，《晚清國粹派——文化思想研究》（北京：北京師範大學出版社，1993）；丁偉志，〈晚清國粹主義述論〉，《近代史研究》1995 年 2 期；王東傑，〈國學保存會和清季國粹運動〉，《四川大學學報》1999 年 1 期（成都）；〈《國粹學報》與古學復興〉，《四川大學學報》2000 年 5 期。

4 鄧實，〈國粹學〉，《政藝通報》（臺北：文海出版社影印政藝通報甲辰年全書，時間不詳）甲辰（約 1904）13 號，3 張。

臺灣大學學術期刊資料庫

粹」也就成為海市蜃樓，可望而不可及了。針對20世紀初年流行的中學「無用」論，國粹學派煞費苦心地重新詮釋中國傳統，力圖區分「國學」與「君學」，以證明中國學術並非整體無用。

鄧實便提出，「學以為國用者也。有一國之學，即以自治其一國，而為一國之用。無學者非國，無用者亦非學」。他注意到，「今之憂世君子，睹神州之不振，悲中夏之淪亡，則疾首痛心於數千年之古學，以為學之無用而致於此也」。實際上，自叔孫通定朝儀以後，歷代所用者皆君學而非國學，「自唐代義疏之作、宋世科舉之興、明以八比取士，近世承之，其時君所樂用者，皆為君學之一面」，而「吾國之古學固未嘗用」。若「用之而無效，則謂其學為無用固宜」。今國學「猶未用也，而即囂然以無用名之」，蓋因國學「不以人君之是非為是非」，故「為帝王所不喜，而亦為舉世所不知。學者不察，漫與君學同類，而非之曰無用無用」。實則宋以後外患不絕，「皆君學之無用有以致之，而國學不任咎焉」。[5]

這樣，區分國學與君學的良苦用心已凸顯無遺：「神州不振」是無法否認的事實，但卻可由「君學」來任其咎，而中國未來之希望猶可期之於古學復興。既然「國學」尚未嘗用，自不能以非粹視之；然而曾經「有用」且為「粹」的國學究竟何在，卻是個不那麼容易解決的問題。國粹學派因而試圖通過釐清或重構學術統系而「澄清天下」，用今天的話說就是「為現實服務」。[6]很明顯，他們清理中國學術源流的努力至少部分是適應庚子以後士人對朝廷失去信任而欲尋求一個全民族可以認同的共同象徵這一時代需要。清季言說中的「國學」之內涵和外延固不限於尋求民族認同的象徵，然正因有此時代需求，「國學」這一新術語乃被賦予相當的開放性和廣泛的包容性。

---

5 鄧實，〈國學無用辨〉，《國粹學報》第 3 年 5 期（約 1907）。按該報按欄目的類別分頁，我所用者有的是原初分冊本，有的又是全年分類重裝本，難以統一，故不標頁；時間則依原刊慣例寫明第幾年，每一年首次出現時注明大致相應的西元年份。

6 從《國粹學報》的文章分類可以看出，不少梳理學術源流的文章並未歸於「學篇」，而是歸於「社說」甚至「政篇」，便是這一取向的鮮明表徵。

臺灣大學學術期刊資料庫

國粹學派中雖有像劉師培和鄧實這樣偶爾將其認知中的「君學」上溯到「三代」的表述，但他們（包括劉、鄧二人在內）多將秦漢作為國學與君學的時代分際，基本同意秦之焚書與「漢武之罷黜百家」為中國古學由盛轉衰的主要象徵。而秦漢又有一大不同：前者與「坑儒」直接相關，後者則主要針對儒家的競爭者「百家」。[7]鄧實便指出，自漢武以後，「諸子之學遂絕於中國。義疏於隋唐、性理於宋元、帖括於明代，學術之途，愈趨愈狹；學說之傳，日遠日微……古學之亡久矣」。[8]這一關於諸子學斷絕的觀念提示了一個可能的詮釋，即先秦中國「古學」——特別是諸子學——尚具開發的潛能。

葉德輝早就從學術爭論的角度預測說，「有漢學之攘宋，必有西漢之攘東漢。吾恐異日必更有以戰國諸子之學攘西漢者矣」。[9]晚清學術的發展大致如葉所言，雖未必側重於「攘」，學者關注的典籍確呈越來越古的趨勢。這樣，諸子學之上的起源自亦會溯及。劉師培即注意到「後世子與史分，古代子與史合」的現象，他以為，「三代之時，稱天而治。天事人事，相為表裏。天人之事，史實司之」。司天之史掌祭祀、歷數，司人之史掌技藝、道術，「則史也者，掌一代之學者也。一代之學，即一國政教之本，而一代王者所開也」。而「史為一代盛衰之所繫，即為一代學術之總歸」。他依據龔自珍所說的「諸子學術，皆周史支孽小宗」，認定「九流學術，皆原於史」。[10]

鄧實也認為，「神州學術，其起源在乎鬼神術數而已。鬼神術數之學，其職掌在乎史官而已。三代之初，天人之學，實司於史官」。具體言之，「春秋以前，天下之學歸於鬼神術數；春秋以降，天下之學歸於史官。是故鬼神術數者，神州學術之原也；史官者，神州學術之微也」。

---

7 參見羅志田，〈從無用的「中學」到開放的「國學」：清季國粹學派關於學術與國家關係的思考〉，《中華文史論叢》第65輯（2001年3月）。

8 鄧實，〈古學復興論〉，《國粹學報》第1年9期（約1905）。

9 葉德輝，《郋園書劄。與戴宣翹書》（長沙：中國古書刊印社一九三五年郋園全書彙印本），頁20。

10 劉光漢，〈論古學出於史官〉，《國粹學報》第1年1期。

臺灣大學學術期刊資料庫

實際上，不僅鬼神術數之學掌於史，「成周一代之學術藝文典章制度，其寄於文字典籍者，莫不掌之於史官」。故「史為古今天下學術一大總歸，文書之庫而知識之府」。到春秋之季，「民智日啟，鬼神術數之學不足以統一天下之思想，於是而有老、孔、墨三家之學，是為神州學術後起之三大宗」。然三家之學，「固同出於史官者也」。因此，「周秦諸子為古今學術一大總歸，而史又為周秦諸子學術一大總歸」。[11]

章太炎稍後論證「說經與說諸子異」時進一步指出，「說經之學，所謂疏證，惟是考其典章制度與其事跡而已，其是非且無論也」。說諸子「則不然，彼所學者，主觀之學，要在尋求義理，不在考跡異同。既立一宗旨，則必自堅其說，一切載籍，可以供我之用，非束書不觀也。雖異己者，亦必睹其籍，知其義趣。惟往復辯論，不稍假借而已」。周秦諸子「推跡古初，承受師法，各為獨立，無援引攀附之事。雖同在一家者，猶且矜己自貴，不相通融」；各自「惟以師說為宗，小有異同，便不相附，非如後人之忌狹隘、喜寬容，惡門戶、矜曠視也」。正因其「持論強盛，義證堅密，故不受外熏」，體現了「古學之獨立」，故「言諸子必以周秦為主」。[12]

諸子學的興起自有其學術發展的內在理路，乾嘉以還學者關注的書籍愈來愈古，因注經而自然走向諸子，但西潮衝擊對子學的上升無疑扮演了不僅僅是促進的作用。學術「獨立」成為標榜關注的要素後，周秦諸子的長處更得以凸顯。章氏以為，「中國學說，其病多在汗漫。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，妄為皮傅。愈調和者愈失其本真，愈附會者愈違其解故」。故他提出，「甄明理學，此可為道德之訓言（即倫理學），不足為真理之歸趣（理學諸家，皆失之汗漫；不能置答，則以不了語奪之）。惟諸子能起近人之廢」。[13]

---

11 鄧實，〈國學微論〉，《國粹學報》第1年2期。

12 本段與下段，章絳，〈諸子學略說〉，《國粹學報》第2年8期（約1906）。

13 章太炎，〈致國粹學報書〉，1909年11月2日，收入湯志鈞編，《章太炎政論選集》（北京：中華書局，1977），上冊，498。

臺灣大學學術期刊資料庫

定一尊於孔子被一些國粹學派中人指為「學術專制」，顯然不利於學術本身的發展。劉師培指出，「漢代之時，經學立於學宮，為經學統一之始；唐代之初，為五經撰《正義》，又為註疏統一之始。漢崇經學，而諸子百家之學亡；唐撰《正義》，而兩漢魏晉南北朝之經說凡與所用之注相背者，其說亦亡。故《正義》之學，乃專守一家、舉一廢百之學也」。如此「學術定於一尊，使說經之儒，不復發揮新義。眯天下之目，錮天下之聰，此唐代以後之儒所由無心得之學也」。[14]

反之，若學術多元便不「專制」也非「君學」。沿此思路，國粹學派多重視周秦諸子的復興亦順理成章。鄧實觀察到，「本朝學術，曰漢學、曰宋學、曰今文學，其範圍仍不外儒學與六經而已，未有能出孔子六經之外而更立一新學派也。有之，自今日之周秦學派始」。[15]所謂「今日之周秦學派」，大體即指國粹學派對周秦諸子的重視。[16]且講究義理的周秦諸子在清季新興的「哲學」方面還自有所長，章太炎雖不能不承認「中國科學不興」，卻強調「哲學就不能甘居人下」。若以「周秦諸子比那歐洲、印度，或者難有定論；比那日本的物茂卿、太宰純輩，就相去不可以道里計了。日本今日維新，那物茂卿、太宰純輩，還是稱頌弗衰；何況我們莊周、荀卿的思想，豈可置之腦後？」[17]

---

14 劉師培，〈國學發微〉，《國粹學報》第1年11期。

15 鄧實，〈國學今論〉，《國粹學報》第1年5期。

16 張之洞在幾年前已注意到，「道光以來，學人喜以緯書、佛書講經學；光緒以來，學人尤喜治周秦諸子」（張之洞，〈勸學篇。宗經〉，《張文襄公全集》（北京：中國書店，1990影印本），第4冊，頁556。但尚少見自命或被人視為已成「學派」者。

17 章太炎，〈東京留學生歡迎會演說辭〉，《章太炎政論選集》，上冊，279。按章太炎對諸子學的態度是有轉變的，他在一九〇九年尚認為「甄明理學，此可為道德之訓言（即倫理學），不足為真理之歸趣（理學諸家，皆失之汗漫；不能置答，則以不了語奪之）。惟諸子能起近人之廢」。然他當時已指出，若「提倡者欲令分析至精，而苟弄筆劄者或變為倡狂無驗之詞」。到其晚年在蘇州辦國學講習會時則注意到，過分強調講究義理的諸子學的確造成了避實就虛的負面影響，以為「諸子之學，在今日易滋流弊」，只能少講，故其課程設置「以經為最多」。參見章太炎，〈致國粹學報書〉，1909年11月2日，《章太炎政論選集》，上冊，498；章太炎覆李續川書，引在厲鼎煃，〈章太炎先生訪

臺灣大學學術期刊資料庫

正是這西來的「哲學」從學理上提高了周秦諸子的地位，鄧實便特別注意到晚清諸子學與西學「相因緣而並生」的現象。他說，諸子學的興起，除乾嘉以還中國學術的內在理路自然從經學走向諸子學這一因素外，西學的傳入也起了作用。首先因為諸子學「所含之義理」與西方各學多相通，「任舉其一端，而皆有冥合之處；互觀參考，而所得良多。故治西學者無不兼治諸子之學」。同時，中國「自漢以來，儒教定一尊，傳之千餘年。一旦而一新種族挾一新宗教入吾國，其始未嘗不大怪之，及久而察其所奉之教，行之其國，未嘗不治，且其治或大過於吾國」，使士人「恍然於儒教之外復有他教」。西學在中國獲得承認，儒教定於一尊的局面被打破，「六經之外復有諸子」也就成為邏輯的結論了。[18]

主張「融國粹、歐化於一冶」的宋恕從另一個角度看到了諸子學和西學以至日本東洋學同為異端又皆為時代所需的共性，他在建議以孔子的大同主義來破除民族主義時指出，當時中國的形勢是既要開智，又須防禍，故當區別「邪說」和「逆說」而採取不同的對策：「邪說之界說無定，而逆說之界說有定。即如男女平等、官民分權等說，中國士大夫尚多目為邪說，而在英、德、日本等國，則共以為堂堂正正之正說。獨至不敬皇室之禁，則彼我曾無少異」。故對於「諸子百家之異談及西來、東來一切之新議論，除革命排滿之逆說必當嚴禁外，其餘皆不妨任令學生研究發揮，以暢其天機而絕其憤鬱之源」。[19]立場在朝廷一邊的宋恕委婉表述了中西異端皆當納入正統的主張，也揭示了它們正在走入正統的時代趨勢。

不過，時人雖推崇諸子學，卻未必以諸子學與定於一尊以前的「真」孔學或儒學對立；在進行了「去偽存真」的處理，將儒學從一尊的地位上拉下並恢復其百家之一的原初地位之後，不少人仍承認儒學為百家之最。劉師培即認為「孔學與諸子不同之故」有二，一曰「兼具師儒之長

問記〉，《國風》8卷4期（1936年4月，南京），132。

18 參見鄧實，〈古學復興論〉，《國粹學報》第1年9期。

19 宋恕，〈上方學使第一箋〉（1907年9月）、〈吳守呈稟及附件批文〉（1905年12月），胡珠生編，《宋恕集》（北京：中華書局，1993），上冊，641、393-394。

臺灣大學學術期刊資訊庫

也。《周禮》之言曰：師以賢得民，儒以道得民，此為師儒分歧之始」。二曰「政教之途合一也。孔子之教，無非實踐」。雖然孔學同時又有四大弊端，但孔子畢竟集古代學術之大成：「有此四失，則孔學所以不能無遺憾也。然以周秦諸子較之，則固未有出孔學之右者。」[20]

長期處於邊緣的諸子學確有其歷史形成的局限性，認為周秦諸子「用其一皆可以有裨於當世」的鄧實也不能不承認，周秦當時「君民能用其說者幾何也？毋亦信仰其學而從之遊者皆其一派之弟子乎？其於全社會無用也！」這一觀察非常深刻，諸子學說的衰微固然受後來學術定於一尊的影響，然其本不見用於當世，不僅時君不用，除其弟子外民間追隨者亦不廣，所以才對全社會「無用」。沿此視角看下去，「使君學之盛行而國學之不振者，吾民亦與有過焉矣。吾聞泰西學者創一學說，則全社會為之震動，而其終能倡造社會左右政界」。是「其學不必賴時君之表揚也，而固已飆動雲興，足以轉移一世之人心風俗而有餘矣。返而觀我國，則歷代雖有一二巨儒，精研覃思，自成宗派，其學術非無統系之可言；而空山講學，所與倡和者，惟其門徒及二三知已耳；而全社會不知尊仰，後人不聞表彰，故其學派遂日遠而日微，其遺書亦湮軼而不可見」。[21]

這裏關於泰西的情形更多是虛懸的想像，然前引鄧實所說西人之宗教「行之其國，未嘗不治，且其治或大過於吾國」的現象早已引起中國士人的注意，並引起兩種反應：一是注重內容，試圖學習引進（廣義的）「西教」；一即看重形式，主張中國也應尊崇自己的「教」，而康有為倡之最力。

許之衡也從西人關於「宗教」在國家形成中所扮演的角色得出新知，他以為，人類與禽獸之別即在以「愛力合群」，而「愛力合群之至，孰優如宗教者乎？社會自圖騰以至今日，群治雖萬變不同，然莫不與宗教有重要之關係」。蓋自科學一面觀之，宗教「誠為魘魔之怪物；而自群學一面觀之，則宗教者，群治之母，而人類不可一日無者也」。他強

20 劉光漢，〈孔學真論〉，《國粹學報》第2年5期。

21 鄧實，〈國學無用辨〉，《國粹學報》第3年5期。

臺灣大學學術期刊資料庫

調：「孔子之為中國教，幾於亙二千年，支配四百兆之人心久矣。而忽然奪其席，與老墨等視。夫老墨誠聖人，然能支配四百兆之人心否耶？夫以孔子為非宗教家，徒以其乏形式耳。孔子之不立形式，正其高出於各教，使人破迷信而生智信也。除形式外，殆無不備教主之資格者。」[22]

許之衡解釋說，「吾固甚尊諸子，然諸子於今日，卻無足為宗教之價值。吾志在宗教，遂不得不標孔子。蓋孔子固久處國教之地位，吾因其尊而尊之，以安定民志而已，豈薄諸子哉！」關鍵在於，當時中西學戰已進入「教」的層面，耶教誠偉大，「然與我國民族，尚未能忻合無間。況今之挾教而來者，實為彼國伸其權力；與天父博愛之旨，沿流忘源。我國之信徒，亦多不明國界與教界之判」。故「揆之歷史、揆之心理、揆之民習」，中國「不言信教則已，苟言信教，則莫如信孔教」。

從歷史淵源看，受歷代尊仰的孔子確有諸子所不具備的社會整合功能。若從風靡當時的天演觀念看，適者生存，長期居於主流的孔學與久處邊緣的諸子學何為「適者」，尤不言自明。鄧實就曾經從「適應」的角度討論過孔學何以得勢於中國，他承認孔學在其產生的東周亂世還確有「定一尊」的時代需要：「近儒多以君主專制之政原於孔教歸罪孔子，不知孔子生東周之季，貴族橫暴，殺戮平民，非定一尊以破貴族之局，則生民之禍必無已時」。先秦時「老、孔、墨三家者，各立一宗，而皆有可為國教之勢，然其後統一於儒者，則以儒之教本於宗法，而中國之社會亦本於宗法也」。總體言之，「中國之地理便於農，而儒重農；中國之風俗原於文，而儒重文；中國之政體本於宗法，而儒重君父。則儒教之行乎中國，固由乎其地理、風俗與政體者也。此其所以行之二千年，其於人心之微，未有背也。」[23]

---

22 本段與下段，許之衡，〈讀國粹學報感言〉，《國粹學報》第1年6期。

23 當然，鄧實也指出，合乎中國地理、風俗與政體的儒學之「所以於一國之群治不能常盛而常治者，則其弊在學在上而未普於下，故神州無普及之教育；學在利君而不利民，故下流社會罕受其益；學在專制而不能包容，故九流諸子皆歸罷黜而無與比觀爭勝」。但這都是「儒學末流之弊」。而古儒恰欲「通天地人」，要「通經以致用」，只因古「儒之真」已失，「而今之儒則訓詁詞章而已，咿唔佔〔呫〕嗶以求爵祿而已」，才沒有經世致用的人才了。參見鄧實，〈國學微論〉，《國粹學報》第1年2期；〈國學通論〉，

臺灣大學學術期刊資料庫

在許之衡看來，即使不言宗教，而專論時人所關注的國魂或國學，仍不能離孔子。「今之所歉於孔子者，以其無尚武主義也、無國家主義也。夫尚武主義著於〈儒行〉，國家主義著於《春秋》，窮而繹之，皆有理論可尋，安在其不足為國魂乎」？且「國魂者，源於國學者也。國學苟滅，國魂奚存？而國學又出於孔子者也。孔子以前，雖有國學，孔子以後，國學尤繁，然皆彙源於孔子，沿流於孔子，孔子誠國學之大成也。倡國魂而保國學者，又曷能忘孔子哉」！[24]

這樣，許氏已觸及到當時言國學、國粹者的根本問題，即講求國學或梳理出國粹的目的正在於因應中西之間的學戰。以時人特別注重學要「有用」的實效看，已成統系的孔學當然比尚待確立的諸子學更能應急；許氏所謂「因其尊而尊之，以安定民志」，雖亦不乏國粹派所反對的「統一思想」之意，正是要充分利用歷史造成的孔學地位以整合民族。

這與庚子義和團事件後士人努力尋找全民族認同的象徵這一國情頗有關聯，甲午中日戰爭後康有為等已感覺到滿漢區別不利於「一致對外」，提出學西方之耶穌紀年而以孔子紀年，這樣一種「欲人不知有本朝」的主張是戊戌年康梁構禍的重要原因之一。[25]但庚子前此類「調和滿漢」的觀念在民間相當流行，後來提倡革命的章太炎也曾同意孔子紀年說，並在〈客帝論〉中主張「以素王為共主，以清廷為霸府」。到朝廷啟用義和團後情形陡變，太炎自己即上書李鴻章，促其「明絕偽詔，更建政府」，已轉向反滿，在稍後的所謂「張園國會」上因不滿唐才常等既不欲承認清政府又主張光緒帝復辟的矛盾態度而「割辮與絕」，並寫出〈客帝匡謬〉，公開進行自我批判。[26]

《國粹學報》第1年3期。

24 許之衡，〈讀國粹學報感言〉，《國粹學報》第1年6期。

25 蘇與，《翼教叢編．序》，（上海：上海書店，2002），1。沈松僑已引此文說明此問題，參其〈我以我血薦軒轅——黃帝神話與晚清的國族建構〉，《臺灣社會研究季刊》28期（1997年12月，臺北），45。按康既主張既用孔子紀年，的確不能免其對立面所謂「保中國不保大清」的指責。康有為後來也真有以更帶超越性的「中國」包容滿漢的表述，詳另文。

26 參見湯志鈞編，《章太炎年譜長編》（北京：中華書局，1979），上冊，81~111。

臺灣大學學術期刊資料庫

不久劉師培提出黃帝紀年的主張，他說，「凡一民族，不得不溯其起原。為吾四百兆漢種之鼻祖者誰乎？是為黃帝軒轅氏」。康、梁知中國用君主紀年之非，「思以孔子紀年代之，吾謂不然。蓋彼等借保教為口實」，故用孔子紀年；「吾輩以保種為宗旨」，故當用黃帝紀年。本來清季人言及「保種」時往往有兼及「保教」之義（即偏重今日所謂文化），然劉氏此論則完全側重「種族」，明確其針對「北敵蹈隙入主中華」而「發漢族民族之感覺」的立意。[27]

此後孔子紀年和黃帝紀年兩種主張競爭了好些年，[28]在此期間也出現過一些其他的紀年主張。一九三七年錢玄同為劉師培的〈黃帝紀年說〉撰按語，即說清末主張廢帝王紀年而用新紀年者約有四種，除康有為主張用孔子紀年和劉師培主張用黃帝紀年外，章太炎曾主張用共和紀年，而高夢旦（鳳謙）則直接主張用耶穌紀年。其實錢氏自己在清季也曾撰文討論紀年問題，那時他注意到還有認為「孔子刪《尚書》，從帝堯起，應該用帝堯紀」和「秦始皇統一全國，應該用秦始皇紀」兩種主張。到同盟會成立，《民報》用黃帝紀年，以後革命黨沿用之，直到民國代清後改用耶穌紀年的「西元」，這一競爭才最後平息。[29]

錢玄同在一九一〇年反對用秦始皇紀年時論證說，秦始皇曾焚書坑

---

27 劉師培，〈黃帝紀年說〉，《劉申叔先生遺書》（南京：江蘇古籍出版社，1997影印），1662。按梁啟超稍早的《中國史敘論》中已提到，「用我國民之初祖黃帝為紀元」是一種與孔子紀年說相競爭的代表性主張。同時也應注意，當時中國還有徑直「以耶穌降生紀元」的主張，為康、梁所不取。參見梁啟超，〈中國史敘論〉，《飲冰室合集．文集之六》（北京：中華書局，1989），7~8。

28 這方面的研究近年較多，參見村田雄二郎，〈康有為與孔子紀年〉，《學人》第2輯（1992年7月），513~546；王汎森，〈清末的歷史記憶與國家建構——以章太炎為例〉，《思與言》34卷3期（1996年9月）；沈松僑，〈我以我血薦軒轅——黃帝神話與晚清的國族建構〉；孫隆基，〈清季民族主義與黃帝崇拜之發明〉，《歷史研究》2000年3期。

29 錢玄同，〈劉師培《黃帝紀年說》按語〉，《劉申叔先生遺書》，1663；〈共和紀年說〉（1910），《錢玄同文集》（北京：中國人民大學出版社，1999），第2冊，318~321。按錢氏在一九一〇年仍遵從其師章太炎的見解，主張「從有史以後的的確確有年可考的那一年紀起」，即司馬遷《史記．十二諸侯年表》開始的共和元年。提示著太炎雖從眾而採用黃帝紀年，但內心仍不認可，蓋黃帝之年代在學理上難以確立，的確不適於紀年。

臺灣大學學術期刊資料庫

儒，「這樣一個兇橫殘暴的人拿來代表中國，用他紀年，也未免太看重他了」。[30]此語甚能表明時人的確在努力尋找一個可以「代表中國」的象徵。其實，清季一些人欲以衍聖公為共主或其他名義之元首的提法雖因清廷和革命黨人皆不接受而未能成立，卻與其他選擇一樣表明大家都在尋找一個全民族可以認同的象徵，仍是一種「溫故知新」型的努力，尚不欲與傳統徹底決裂。而孔子紀年的提議受到日益廣泛的關注也表明，清廷已不能「代表中國」或至少無力凝聚全國人心的觀念至此已成為革命黨人和許多相對溫和的政治派別之共識。

使用黃帝紀年還是孔子紀年的論爭也反映出，時人特別關注的學術與國家的關係雖有互補的一面（如學亡則國亡、保國與保教等），也有緊張的一面，蓋孔子實代表（廣義的）「學術」，而黃帝則隱喻著「國家」。這又不僅是當時士人受西學影響後的觀念，從先秦時即存在的「道」與「勢」（即後來的道統與治統）之間的緊張曾是士人長期關注和爭論的關鍵議題。由此視角看，主張孔子紀年的康有為等和以為「國學」僅「一線之傳」的鄧實等人其實觀念相通，俱本王夫之等關於道高於治的觀念。[31]船山的鄉後輩唐才常在戊戌時特撰〈師統說〉，強調「師統」在「君統」之上，認為「不繫於師統則無中國」，或者便因湖南人多讀鄉賢之書使然。[32]

也許正因此同一的思想資源，頗受船山影響的鄧實也曾試圖「調和」黃帝與孔子，他提出，「吾國者，黃帝之國；吾國之國教，則孔子之教也。孔教者，以禮法為其質幹，以倫紀為其元氣。故禮法倫紀者，乃吾一種人之所謂道德而立之為國魂者也。使社會內而無禮法無倫紀，則國失其魂，人道蕩然」。[33]值得注意的鄧實將孔教視為時人非常看重的「國

30 錢玄同，〈共和紀年說〉，《錢玄同文集》，第2冊，320。

31 參見羅志田，〈夷夏之辨與道治之分〉，收入其《民族主義與近代中國思想》（臺北：東大圖書公司，1998），69~82。

32 唐才常，〈師統說〉，《唐才常集》（北京：中華書局，1980），134~135。沈松僑在其〈我以我血薦軒轅——黃帝神話與晚清的國族建構〉一文已注意到唐才常此文。

33 鄧實，〈雞鳴風雨樓獨立書。風俗獨立〉，《癸卯政藝叢書。政學文編卷七》（臺北：

臺灣大學學術期刊資料庫

魂」，而黃帝的地位反不那麼明顯，這與當時許多人提倡「黃帝魂」的主張顯然有些距離。

惟鄧實雖然意在「調和」黃帝與孔子，還是將「國」與「國教」區別對待的，後者與「國魂」大致是同義詞。稍後許之衡進一步發揮這一觀念時，黃帝與孔子便都成為「國魂」的組成部分了。許氏提出，「國魂者，立國之本也」。各國各有其國魂，「吾國之國魂，必不能與人苟同，亦必不能外吾國歷史。若是，則可為國魂者，其黃帝乎。今日尊崇黃帝之聲，達於極盛。以是為民族之初祖，揭民族主義而倡導者，以喚醒同胞之迷夢，論誠莫以易矣。然黃帝之政治猶有可尋，黃帝之道德則書闕有間」。其實民族主義與道德的關係很密切，不如在「黃帝而外，並揭孔子，而國魂始全」。[34]

許之衡強調，「種族不始於黃帝，而黃帝實可為種族代表；宗教不始於孔子，而孔子實可為宗教之代表。彼二聖者，皆處吾國自古迄今至尊無上之位，為吾全歷史之關鍵，又人人心中所同有者，以之為國魂，不亦宜乎」。與前一樣，許氏的論證非常注重「歷史」這一要素，但他似乎並未把黃帝視為「國家」的代表符號，而毋寧更多看到其作為「民族之初祖」的文化意義。同時，他顯然更關注兩者作為「代表」的意義，隱喻著此「二聖」在當時皆帶有虛懸的象徵意味。

在西方民族主義思想引入後，一些中國士人一方面要尋求原來所知不多的種族始祖，一方面又放棄原來長期推崇的文化「代表」，這一取向其實隱含著矛盾，似乎也不夠「實用」，許之衡即已認識到這一問題。然而，如果換個視角從學理上看，雖然黃帝和孔子皆帶有虛懸的象徵意味，其虛懸的程度仍不同：正因為「黃帝之道德書闕有間」，作為一個

文海出版社影印，影印時間不詳），178。按主張孔子紀年說的梁啟超先已曾試圖包容黃帝，他承認「黃帝為我四萬萬同胞之初祖，唐虞夏商周秦之君統皆其裔派，頗有信據」。故「司馬遷作《史記》，托始黃帝，可謂特識」。故梁氏以黃帝為劃分中國之「無史（史前）時代」和「有史時代」的標誌。梁啟超，〈中國史敘論〉，《飲冰室合集．文集之六》，9。

34 本段與下段，許之衡，〈讀國粹學報感言〉，《國粹學報》第1年6期。

臺灣大學學術期刊資料庫

象徵或「符號」的「黃帝」是相對更容易添加新內容或予以新詮釋的；[35]而長期流傳且歷代詮釋雖未必同卻已形成統系的「孔子」（作為象徵）或更實際的孔學（具體即經學），就不那麼容易更新以趨時了（康有為的孔子改制說正是這樣一種努力，也因此而遇到既存學術統系或隱或顯的強烈反彈，是導致其變法失敗的一個潛在然而非常重要的原因）。

任何提倡孔教者皆須面對從學理上如何因應既存學統這一難題，尤其在國粹學派已在提倡包容更廣的「古學」之時，後者中的諸子學便遠不止「書闕有間」。錢玄同早年論及孔子紀年時即說，耶穌在西洋「是絕對的聖人，沒有人敢去比他的，所以拿來紀年。我們中國人卻不然，思想是自由的，並不一定要信仰孔子。況且孔子以前還有老子，孔子以後還有墨子，此外還有諸子百家；各人所治的學問，都是很深的，所講的道理，都是很精的，正不能分他誰高誰低，又豈可抹殺別人，專用孔子一人來紀年呢？」[36]諸子百家雖然久被壓抑，畢竟俱有「很精深」的道理，若回到其開創時期確實與孔學難分高低，復因其基本未形成詮釋統系而有著更寬廣的解釋空間，易於開發「新理」。

簡言之，國粹學派的主要人物在清理中國學術源流時特別注重後來胡適所謂「歷史的眼光」，即重視學術的淵源及歷史形成的地位，所以他們認知中的中國「古學」首先是以史為總歸的；同時，他們清理中國學術源流的努力至少部分適應了庚子以後士人對朝廷失去信任而欲尋求一個全民族可以認同的共同象徵這一時代需要。如許之衡所言，「今日之言國粹，非謂姝姝守一漢宋家法以自小也；固將集各學之大成、補儒術之偏蔽，蔚然成一完粹之國學，而與向之呫嗶其言、咿唔其藝者，

35 在承認「黃帝」之虛懸性的同時，我想強調說明一點，不論「黃帝」是真實的歷史人物還是一個「創造」出的人物，對於晚清人來說他都是既存的傳統；他的虛懸性提供了大量詮釋的空間，但他決非近代才「創造」出的民族始祖。梁啟超在一九〇一年明言，當時「尋常百家姓譜，無一不祖黃帝」（梁啟超，〈中國史敘論〉，《飲冰室合集．文集之六》，7）。簡言之，即使「黃帝」是被「創造」出的歷史人物，他的「創造」也遠早於清代，而不像有些學者所說的那樣是個近代的創造物。

36 錢玄同，〈共和紀年說〉（1910），《錢玄同文集》，第2冊，319。

臺灣大學學術期刊資料庫

固大異其趣」。[37]

鄧實先已明確提出「國學」或「國粹學」應該超越既存的學術派別，他自謙對於「國學十不窺一，何敢以言學，更何敢以言粹」。到十九歲時「南歸，遊簡岸讀書草堂，受業簡先生之門，得聞九江先生之遺風，始知吾國之有學、吾學之有粹。蓋先生講學，嘗訴諸九江先生者也；九江先生則嘗訴諸古人者也。訴諸古人，則九江先生之學非一家之學，乃天下之學也；九江先生之言非一家之私言，乃天下之公言也。君子續其公言、明其公誼，而一國乃常有學。今吾國之學，其派別亦多矣。朱陸異同、漢宋家法，門戶水火，吾何適從？吾亦惟述吾之所學者以為學而已，吾亦惟保吾學之粹者以為粹而已」。簡言之，「學，孔子之學，無漢學無宋學也」。[38]

一國是否能「常有學」取決於學人（君子）是否持續地「述其所學」，而清季整合「自有之學」的需要即因「外學」的衝擊而產生，鄧實引朱次琦的話說：「古之言異學者，畔之於道外，而孔子之道隱；今之言漢學宋學者，咻之於道中，而孔子之道歧。」此義在面臨「西學」這一新的「異學」衝擊時更得以凸顯，鄧實稍後注意到，當西學東漸之時，中國學術自身尚在內鬥，「門戶水火，則蘭艾同焚；諸子九流，則冰炭不合。流至今日，而漢宋家法，操此同室之戈；景教流行，奪我譚經之席。於是蟹行之書，紛填於市門；象胥之學，相哄於黌舍。觀歐風而心醉，以儒冠為可溺」。正由於懼怕「文武之道，今夜盡矣」，所以要「發憤保存」國學。[39]

在「歐風」襲來的新形勢下，中西之「學」已形成整體對立的競爭局面，像諸子這樣過去屬「道外」的「異學」遂自動轉化為「自有之學」，則「國學」當然需要將其納入。故鄧實明確提出，國學應同時包容孔子和諸子。他說：「學術至大，豈出一途。古學雖微，實吾國粹。孔子之

37 許守微，〈論國粹無阻於歐化〉，《國粹學報》第1年7期。

38 鄧實，〈國粹學〉，《政藝通報》甲辰13號，3張。

39 鄧實，〈國粹學〉，《政藝通報》甲辰13號，3張；〈國學保存會小集敘〉，《國粹學報》第1年1期。

臺灣大學學術期刊資料庫

學，其為吾舊社會所信仰者，固當發揮而光大之；諸子之學，湮沒既千餘年，其有新理實用者，亦當勤求而搜討之。夫自國之人，無不愛其自國之學，孔子之學固國學，而諸子之學亦國學也。同一神州之學，乃保其一而遺其一，可乎？」故「吾人今日對於祖國之責任，惟當研求古學，刷垢磨光，鉤玄提要，以發見種種之新事理，而大增吾神州古代文學之聲價。是則吾學者之光也」。而且，只要中國讀書人努力研求古學，「安見歐洲古學復興於十五世紀，而亞洲古學不復興於二十世紀也？嗚呼，是則所謂古學之復興者矣」。[40]

正因衝擊中學之西學是個整體，在時人特別注重的「合群」要求下，不論是從傳統中尋找還是乾脆「再造」一個象徵，都不能不具有「集大成」的包容性。「黃帝」這一符號所蘊涵的開發潛力由此凸顯，而超越於「儒術」之上而「集各學之大成」的「國學」更為解決如何因應既存學統這一問題提供了出路：它既傳承了長期的學統，又提供了通過重新詮釋而再造屬於「民族國家」的新學術思想體系的空間，且其開放性和包容性遠超過任何一種傳統的學術分類；在「國學」之中，漢學和宋學、儒學和諸子學都不必是對立的（雖然當時也有不少人確作此想），而可以是互補的。傳統的漢宋學、今文與古文，特別是諸子學與儒學之間的緊張因有「國學」這一開放性的名目而化解。故道咸之後已在上升的諸子學雖因清理古學的努力而進一步融入學術主流，若過分強調國粹學派對諸子學的重視，甚至認為此舉意在排斥儒學，則可能違背時人的初衷。

不過，要將「國學」（或「國魂」確立為可以「代表中國」而為全民族所認同的單一象徵仍有較多的困難，因其廣闊的包容性而隱喻著的傳統的多元性要到相當晚才得到較充分的認可，而尊西趨新的潮流卻日益強盛。更重要的是，無論怎樣集大成的「國學」仍未能有力地因應多

40 鄧實，〈古學復興論〉，《國粹學報》第1年9期。其實還不止諸子這樣的「道外異學」當轉入「自學」之內，就是帶有宗教意義的儒、釋、道三家也有「合流」之勢，張之洞在主張新式學堂可由佛道寺觀改為時提出，「方今西教日熾，二氏日微，其勢不能久存」。而「若得儒風振起，中華乂安，則二氏固亦蒙其保護矣」（張之洞，〈勸學篇。設學〉，《張文襄公全集》，第4冊，570）。這裏明顯標明中西之別大於三教之分，在西教衝擊

臺灣大學學術期刊資料庫

數士人的現實關懷——中西國家實體的競爭要求的不止是一個象徵，還需要在退虜、送窮方面的實際功效，這方面「國學」能夠提供的思想資源始終不明顯。因此，「國學」雖適應了清季士人尋求一個民族象徵的需要，或者說清季士人為此需要而「創造」出這樣一個包容廣泛的「國學」，它似乎始終未能成為思想界真正的主流。

進而言之，整合「自有之學」的需要雖因「外學」的衝擊而產生，超越於既存學術分野的「國學」又隱喻著面向未來的開放取向。在「國學」的定位問題上，國粹學派的心態是相當矛盾的；他們大都認為中國之「國學」已失，同時又看到在外學衝擊下產生的「保學」需要，兩者的共同點是中國學術需要復興，而其提出的「古學復興」的口號及不少實際內容，卻又是以「外學」的產地西歐和日本為榜樣。為疏解這一明顯具有詭論意味的取向，國粹學派一開始便主張對國粹採取「研究」的態度，隱伏了其開放性；稍後更提出以學術所在地域決定「學」之歸宿和認同的觀念，賦予「國學」以廣泛的開放性，這方面的發展只能另文探討了。

*感謝兩位審查者的評論和指正！沙培德（Peter Zarrow）教授斧正了本文的英文摘要並提出一些甚有見地的看法，也要在此致謝！

（責任編輯：王立本　校對：張志惠　陳偉強）

下，神州原有之三教也已同其命運了。

臺灣大學學術期刊資料庫

The Rise of "National Learning":

Confucianism, the Various Ancient Philosophers, and the Yellow Emperor in Chinese Intellectuals' Search for a Symbol of National Identity in the Late Qing

Zhi-tian Luo

Abstract

After the Boxer Uprising of 1900, many Chinese intellectuals lost confidence in the Qing government and searched for a symbol of national identity that could represent the Chinese nation. This resulted in a contest between two chronologies, one marking time from Confucius and the other from the Yellow Emperor. At the same time, the attempt of the "national studies" school to find a "national essence" in the larger traditional learning turned attention to the thought of the various ancient schools (zhuzi) that had been marginalized with the establishment of Confucian orthodoxy. This led to a struggle between the intellectual systems of the various (non-Confucian) schools and Confucianism. All these efforts were a response to the "cultural war" between China and the West. A symbol of China, regardless of whether it was to be found in tradition or simply "invented", had thus to be open and all-inclusive. The result was a comprehensive intellectual amalgamation that included both the Yellow Emperor and Confucius. Such "national learning" or "national spirit" would not only inherit the long tradition of Chinese learning through reinterpretation of the past but also provide room for the re-creation of a new intellectual system appropriate to the modern nation-state.

臺灣大學學術期刊資料庫

Keywords：National Learning, National Spirit, National Identity, the Yellow Emperor, Confucianism, thought of the various ancient schools.

臺灣大學學術期刊資料庫