

論文廷式之政教說：淵源、表達與變動*

余一泓**

浙江大學文學院

摘 要

近代士人文廷式 (1856-1904) 以詞人而為學人，並身繫政局之重。他出入中西新舊之學，在複雜的政治文化環境中形成了博而可約的政教論說，是清季新學的重要個案。本文檢討相關文獻，說明研究文氏政教說的方法與意義。之後按時序展示文氏的史學取向、儒者立場、佛學趣味和他的時務思考。此後，通過考察他眼中的宗教源流，尤其是「婆羅門教—基督教」系譜，本文指出其意在強調孔學之兼容性以及中國政教之優越性。復次，通過分析文廷式分別儒釋、同尊兩家的言語，本文著眼於他的政教觀受佛學影響所呈現的變動：在晚年論說中，文氏革新君主制的思想傾向趨於強烈。結語選取黃遵憲 (1848-1905) 的相似議論，與文氏之說加以比較，說明清季新學在知識上的模糊性與政治上的折中性。

關鍵詞：文廷式，清季新學，儒教，維新士人

* 本文寫作在文獻方面得高樹偉、夏寅二位提示，後蒙《清華學報》兩位審查先生指謬，校對編輯修訂，特此致謝。惟限於筆者力量、識見與閱歷，未能按照審查意見和編輯意見修補至於盡善，有負美意。

** 浙江大學文學院助理研究員，電子郵件信箱：0621236@zju.edu.cn

一、引言

萍鄉文廷式 (1856-1904) 以詞人而為學人，並與晚清甲午—庚子時期 (1895-1900) 的政局變動關係頗大。¹ 其人雖享壽不長，然遺文之富、涉及之廣，都令人側目。或以為雜家，或以為「探其墨、莊義旨而菲薄儒術之流」，或以為「博學無所成名」而獨精史學的儒者。² 也許正因為文氏著書博涉多方，加之遺稿數量不少、整理程度不高，³ 對其學術思想的研究尤顯薄弱。⁴ 鑑於近年推出的《文廷式集（增訂本）》、《文廷式年譜長編》大幅改善了文獻的利用條件，結合《枝

¹ 參文廷式著，汪叔子編，《文廷式集（增訂本）》（以下省稱《文集》）（北京：中華書局，2018），附錄，錢仲聯〈《純常子枝語》序〉，頁 2012-2013。文氏生平參同前引，汪叔子〈文廷式傳略〉，頁 1929-1939。文廷式在政局當中的重要性，尤其和他甲午前後的活動有關，參同前引，汪叔子〈文廷式年表稿〉，頁 1954-1963。他本人也特別重視記錄政治內幕，例如《文集》第三冊之《志林》的內容。史料文獻生產者的身分，又增加了他在今日政治史研究者言中的分量。

² 同前引，錢仲聯〈《純常子枝語》序〉，頁 2013，引王闓運言；沃丘仲子〈近代名人小傳“文廷式”篇〉，頁 2005；沈曾植著，錢仲聯編校，《海日樓文集》（廣州：廣東教育出版社，2018），卷 4，〈清翰林院侍讀學士文君雲閣墓表〉，頁 211。錢仲聯稱許文氏乃《淮南》、《呂覽》式的雜家，非務博無根者，然依文廷式所言，此類雜家亦有所本，如《淮南》當入道家。參文廷式，《純常子枝語》（後文省稱《枝語》，並以隨文注標示引用頁數，不另出注。）（臺北：文海出版社，1974），卷 1，頁 292。本文取沈氏意見，將文氏視為儒家。

³ 文廷式博覽中西新舊，撰作多下己意，他的遺文多為如《枝語》一類有待整理的筆記。後來早逝的學者劉咸忻 (1896-1932) 的遺稿也有這種特點，但劉咸忻的遺稿有其家人整理為《推十書》，後輩增補標點為《推十書增補全本》，其思想統系經脈明晰易知。而文氏則不然。他的心血之作《枝語》在去世近四十年後才由汪兆銘出資刻印，且未能忠實於稿本（今流傳較廣的續四庫本和廣陵書社本皆本此，本文寫作因而依據文海影印的稿本）。趙鐵寒先生編纂的《文芸閣先生全集》，以聚攏、披露文獻為主，少整理繫年之功。參文廷式，《文集》，附錄，汪叔子〈文廷式著書知見目錄〉，頁 1898-1901、1914-1915。可以說，是汪叔子先生增補推出的《文廷式集》決定性地改善了文獻上的困難。整理《文廷式詩詞集》的陸有富先生所編《文廷式年譜長編》更是解決了許多文字的繫年問題，見陸有富，《文廷式年譜長編》（北京：中華書局，2020）。本文所用文獻繫年基本根據二位先進的研究成果，文氏 1896-1899 年的行迹，則以戴海斌考述為準，不一一注出，參戴海斌，〈文廷式晚年行迹考述——從丙申到己亥 (1896-1899)〉，《史林》，5（上海：2019），頁 105-124。

⁴ 例如王煜、胡迎建的短篇論文，只能算是簡短的評介，後文參閱價值更大，然仍嫌疏淺。王煜，〈清代江西儒學：李紱與文廷式〉，《書目季刊》，22.4（臺北：1989），頁 63-68；胡迎建，〈文廷式政治思想與學術成就述評〉，《江西師範大學學報》（哲學社會科學版），43.3（南昌：2010），頁 57-64。錢鍾書對《枝語》體會頗深、稱引亦多，但他屬於「接著講」，並未對文氏做思想史研究。參孫甲智，〈錢鍾書讀《純常子枝語》：筆記與徵引輯錄〉，《萍鄉學院學報》，35.2（萍鄉：2018），頁 5-10。

語》，本文嘗試從文氏政教論說的角度，探討其人學思的義理構造和歷史意義。

粗略地說，政、教對言，分主一國法制綱紀、風俗道德，對應今日所說的政治、宗教。中國的儒釋道三教與外國諸教也可以放到宗教範疇內互相比較，這是包括文廷式在內的眾多熏習「二西之學」的新派學人所共有的看法。⁵ 從政教說的角度看文氏之學，能在橫向上聯繫更多學人的思考，適於觀察一時之風氣。另文氏論政教，尤其讚許中國教不離政、教不遠人的實用、人本特質。他認為一般而言，「政治家當言賞罰，宗教家則言吉凶」（頁 1784），然孔子側重賞罰，寄志《春秋》。蓋因「立教者不言前知，不足以動天下之耳目；而既言前知，又適以愚天下之耳目」，「預揣不可知之事」終無裨治道（頁 985）。文廷式以此進退世界百家之言，探求諸教統系，折中於中國之教，又以出世之佛教濟治世政教之未及，將自己的義理觀念充分呈示。另一方面，他的政教說與康有為同期，上承魏源（1794-1857）、王韜（1828-1897）之宗教源流說，下接章太炎（1869-1936）之五乘判教說，⁶ 在近代思想史上頗具意義。

文氏學思受舊學滋養，亦面向新學而不斷擴張——《枝語》的創作始於 1892 年，直至晚年尚未寫定。⁷ 研究文氏思想的表達、變化，不妨以撰寫時間較確定之

⁵ 「二西之學」指佛學和西方新學，是錢先生《談藝錄》的提法。康有為（1858-1927）自不待言，表彰其孔教思想的論著很多，例如唐文明，《敷教在寬》（北京：中國人民大學出版社，2012）。在康有為來到北京之前的新派學人裡面，文廷式、黃紹箕、陳熾、沈曾植無不有將儒教與世界別教對比看待的說法。新派學人名單參張元濟，《張元濟全集》第 5 卷（北京：商務印書館，2008），〈戊戌政變的回憶〉，頁 232。另外，黃遵憲、夏曾佑、張爾田等年齒不同的學人，皆對儒教之為教有深入討論。

⁶ 魏源的相關議論見魏源著，魏源全集編輯委員會編校，《魏源全集》第 7 冊（長沙：嶽麓書社，2004），《海國圖志》，卷 71，〈南洋西洋各國教門表〉，頁 1787。王韜專門抄錄過《海國圖志》的相關部分，參王韜，《弢園文錄外編》（上海：上海書店出版社，2002），卷 7，〈各國教門說〉，頁 172-173。相關的研究可參余一泓，〈魏源教化觀新研：背景、體現與變動〉，《中國文化研究所學報》，76（香港：2023），頁 81-121。章太炎此處所言五乘判教觀念的一個體現，參見上海人民出版社編，章念馳編訂，《章太炎全集·演講集》（上海：上海人民出版社，2015），〈在檳城極樂寺演講佛法平等〉（1916 年 11 月 11 日），頁 235-236。必須說明的是，這反映的還是章太炎辛亥前後博採東西華梵思想的狀態。他在戊戌前後開始消化歐、日新知，鑽研佛典，和文廷式、宋恕、夏曾佑諸位接受新學的士人相比，研究和思考更加嚴肅而且深入。但在此年以後，面對新潮帶給傳統社會制度、道德觀念的衝擊，以及長期無法走向秩序的國內政局，太炎選擇懸置從認識真諦的角度分判諸教之嘗試，著力弘揚固有禮教、保護道德常識，這種退守儒教的姿態跟後文所說的文廷式晚年之儒學觀念異同何在？需另文研究之。個案研究可參彭春凌，〈人獸之辨的越洋遞演：從沃德、岸本能武太到章太炎〉，《清華大學學報》（哲學社會科學版），36.2（北京：2021），頁 52-66。

⁷ 《枝語》之撰作，一開始就和文廷式對佛書的閱讀是共時的，參文廷式，《文集》，卷 7，〈致于式枚書·五十二〉（1894 年 4 月 12 日），頁 976。至文廷式去世之前，他還以宗教類條目示以老

文本為主，輔以《枝語》等時間較浮動的文本。

二、淵源

本節先從文廷式受學陳澧 (1810-1882) 之經歷講起，觀察文氏根柢儒術、側重史學的學風如何形成。

(一) 史法與儒術

文廷式風光無限的士人生涯，始於在廣州學海堂就讀時的「四季大考全第一」，以及 1872-1882 年間，在本地菊坡精舍從遊晚年陳澧的十年時光。文氏 1892 年所作憶舊五言，專門提及陳氏並重鄭玄、朱子的折中學風。在其上學期間所作之〈國朝經學家法論〉中，亦能看到此種務求平實、不落偏宕的風格之影響。⁸ 正如陳澧宗朱亦非全然從之，⁹ 在閱讀《論語集注》時文氏又注意到：「皇氏頗有勝朱子處，且非邢《疏》所及。如“慎終追遠、信近於義”等」。¹⁰ 東塾之學的影響以外，文廷式也有自學《潛研堂集》而得的史學門徑。¹¹ 史法與儒術，

友陳三立 (1853-1937)，參陳三立著，李開軍整理，《散原精舍詩文集》（上海：上海古籍出版社，2014），《散原精舍詩》，卷上，〈文芸閣學士同年挽詞六首其五〉，頁 132。尚未寫定的《枝語》條目，存在「以中攝西」的明確意圖。《枝語》如果成書，應該也是往此方向整合而成，參文廷式，《文集》，卷 9，汪叔子〈《純常子枝語選抄》跋語〉，頁 1400-1406。注 3 提到，《枝語》的刊行有些坎坷。雖然該書之存在為人所知，但具體內容並未在文人小圈子之外流傳開、起影響。如陳三立此處雖然看了部分條目，但不見得很相契，惟作詩漫應之。所以，不可高估文廷式有關思考的歷史存在感，此承審查人提示，謹致謝忱。

⁸ 參文廷式，《文集》，附錄，汪叔子〈文廷式傳略〉，頁 1929；卷 2，〈國朝經學家法論〉，頁 149。〈暢志詩·其二〉：「吾師陳京卿，履蹈清且醇。濃濟康成載，清挹紫陽芬。匪徒作調人，蓋為君子群。十年依函丈，於學未識津。皇皇事三《禮》，紉綴徒殷勤。」同前引，卷 3，頁 259。

⁹ 例如陳澧在未公開的研究筆記中對虛靈不昧的思想就有批評，參陳澧，《陳澧集》第 2 冊（上海：上海古籍出版社，2008），《東塾雜俎》，卷 7，頁 592-593。

¹⁰ 文廷式，《文集》，卷 11，《丙子日記》，1876 年 3 月 20 日，頁 1524。按皇、朱對「慎終追遠」的解釋尤其不同：前主「喪盡其哀以慎終」，「盡其哀三年」而後「去親轉遠」，故「祭盡其敬」以追遠；後則以「喪盡其禮」、「祭盡其誠」分說，不僅沒有（如孔安國、皇侃一般）刻意貼近人子喪親之哀情，也不特意為之貫串疏通。於此可見文廷式在情、理之間的取向。

¹¹ 據 1893 年 8 月 21 日《南輶日記》中的記錄，文廷式對此書的興趣也與陳澧相投：「余幼時學無師法，讀錢辛楣先生《潛研堂集》，乃得門徑。今途中復讀此書，服其用力之勤，見聞之博，非洪景廬、王伯厚之所能及，無論餘子也。記陳蘭甫師云，辛楣先生輿地、職官之學，不獨前無古

是早年文氏治學的基地，也影響了他後來的學思發展。

據 1876 年 3 月前後的日記來看，文廷式所讀諸書不少是史部著作，包括《明史》、《海國圖志》和《大清會典》等，還有《幾何原本》這樣的新學著作，數量、種類都反映其卓絕的精力與才力。¹² 文廷式之史學有強烈的對現實或者說對西學的指向，在與密友的書信中，文氏不無自信地說：「談洋務者，大半猶是外行。」在信中，他又說當日談時事者多「經術既淺，忠誠亦薄」，則學識與心術，正不可偏廢。¹³ 由此，宋儒之書雖「多浮辭支辭」，然其切磋三綱之道、教人於本原處致力，足稱儒術正宗。¹⁴ 在後來的《知過軒譚屑》中，文廷式回顧光緒十年 (1884) 的論者不敢言「主德」而樂於互相傾軋，又說今日儒林之無恥，在明季大儒看來，恐是「四夷交侵，實由於本實先拔」。¹⁵ 此種現象，在乾隆盛世已有病根：「紀文達老於世情，略得柱下之意」。¹⁶ 依文氏之見，從學術上對治這些問題，更需尊重宋儒。如戴震 (1723-1777) 所論雖有是處，但後學不宜生風揚波、排詆宋儒。¹⁷ 在當時士人交際中，文氏也每以義理標榜。和王闈運 (1833-1916) 交惡一事，便是例證。

1882 年中舉後，文廷式交遊益廣。1887 年 2 月，文、王在湖南相識。無論王闈運的感受如何，文廷式覺得王是不同流俗之「可愛人」。¹⁸ 然相交不過一年，基於學術趣味的內在矛盾¹⁹ 自然暴發，文廷式在聚會上「面斥其鄙」：

人，兼恐後無來者，豈不信然耶？」同前引，頁 1618。

¹² 同前引，《丙子日記》，1876 年 1 月 26 日至 3 月 21 日，頁 1515-1528。

¹³ 同前引，卷 7，〈致于式枚書·三十三〉（1882 年 7 月 14 日），頁 957。如下文所言，心術多與儒術，甚至特定的儒家文化立場不可分割，可參文廷式在後來未知時間所記筆記《志林》：「馬建忠全家皆入天主教，人荒謬無匹，而合肥保舉之，曰素行謹飭。欺侮朝廷，一至於此，可為髮指！」同前引，卷 8，頁 1043。

¹⁴ 同前引，卷 7，〈致于式枚書·十〉（1882 年 12 月 13 日），頁 934。

¹⁵ 同前引，卷 8，頁 1052、1066。

¹⁶ 同前引，頁 1066。類似的譏諷乾隆時期及以後士大夫的話，可參同前引，《芸閣偶記》，頁 1137-1138。但是此《偶記》成於辛丑 (1901) 前後，語氣更為激憤，不再對迫於時勢不能自奮的士人有怨辭。1900 年文氏還寫有《聞塵偶記》說：「清初禁講會，興大獄，挫折士氣，良有以也。」同前引，頁 1110。對驅使士大夫「老於世情」的體制，也不再保留。

¹⁷ 同前引，《南輶日記》，1893 年 9 月 3 日，頁 1626。類似言論亦見《枝語》（頁 599）。然而在《枝語》當中，文氏側重肯定戴氏對「以理殺人」的批判，因當時尊長確實利用朱子學多行不義，這跟注 16 中的情況一樣，反映了文廷式本人的思想變化。

¹⁸ 文廷式，《文集》，卷 7，〈致于式枚書·一〉（1887 年 2 月 11 日），頁 925。

¹⁹ 可參 1886 年 5 月前後文廷式在《南旋日記》所附筆記中對王闈運的批評：「其經學殆猶不及啖趙，而好為新異，遂令其徒黨皆蔑前人而舍成說，此謬妄之尤。徒以稍能詩文敢於自恣，古人所謂“小辯破道”，蓋此類矣。」同前引，卷 8，頁 1159。

重伯〔曾廣鈞〕招飲，王壬秋、俞恪士、陳伯嚴、羅順循（正鈞）在坐。壬秋語不離勢利，余面斥其鄙；羅、陳諸人，王氏之僕隸也，聞之極為不平。席散後仍與星海宿伯嚴家。伯嚴詞多悖謬，余以故交聊優容之，……。²⁰

根據王闈運的說法，他是談到了「與醇王（奕譞）倡和」，談中文廷式心曲，²¹使之惱羞成怒。王氏指出在場諸人以為文廷式意氣凌人、無禮之至。然在文廷式看來，苦心經營、接近親貴的努力自是出於公心，看客如此戲謔，將自家甘苦和其他士人的仗義執言置於何地？王闈運的這類評論，並非小小過失（參注 19）。不僅如此，連老友陳三立都不明義理，更使文氏不快。文廷式談時務、洋務一本儒術義理的風格，還可以從日人岡千仞（1833-1914）的記載中找到：

〔文廷式〕曰：歐、米戎事精練，工藝巧妙。唯倫理綱常，東洋自有萬古不可易者，不可一日棄我而取彼。

余〔岡千仞〕曰：倫理綱常，聖人之所以繼天立極。我東洋各國之卓出萬國，實在於此也。此外東西互有長短，平心夷考，東洋短所十中七八，西洋短所十中一二。此敝邦之所以取彼長而補我短也。

……道希有俊才，好論時事，反覆究論，言言剴切。唯涉外事，茫在五里霧中。余正辭直答，彼愈激。……蓋中人死執經書，若懸空論事，則紛然駁擊；退引經書一二語折之，不敢妄爭。²²

²⁰ 同前引，卷 11，《湘行日記》，1888 年 4 月 30 日，頁 1603。又參當天與次日之《湘綺樓日記》：「至重伯家，會梁星海、文道溪、陳子俊、伯嚴、順孫，看飲酒雜談。……夜得重伯片，言文道溪無禮，眾皆不然之，未知何故。書生聚會，意氣相陵。牽率老夫。責人正禮，徒示我不廣也。既欲泯其迹，遂不復問。……陳子濬來，言文以余言與醇王倡和，疑其譏己，故盛氣相陵，若是則余戲謔之過也。但余意初非謔之，談中其隱故耳。此與對俞鶴皋言汴四先生事同，皆多言之咎」。王闈運，《湘綺樓日記》（長沙：嶽麓書社，1997），光緒十四年戊子，頁 1448。

²¹ 醇親王奕譞乃光緒帝之生父，1884 年後兼得西宮信重，煊赫一時。文廷式與光緒瑾、珍二妃及其堂兄志銳、伯愚皆有舊，1886 年 4 月 13 日前後，太監李蓮英隨醇親王奕譞視師天津，文廷式此時有聯絡志銳、諫止此事的行動——自然是未果。而且當時彈劾李蓮英的朱一新，後來也遭降職處分。參文廷式，《文集》，卷 8，《志林》，頁 1046，同頁亦專門記錄王先謙劾李蓮英之事。面折王闈運以後，文廷式乃確定他代表了當時名士之劣者：「然蕙客秉性狹狹，故終身要無大失，視舞文無行之王闈運要遠過之。」同前引，《聞塵偶記》（1896 年），頁 1098。

²² 同前引，卷 16，〈與岡千仞筆話〉（1885 年 1 月 18、25 日），頁 1841-1842。需要注意的是，文

這場對話發生於文、王交惡前的 1885 年。數日後，岡千仞的反思之語也很值得玩味。岡千仞與王闈運年齡相仿，面對意氣風發的文廷式，他選擇了另一種回應方式：「引經書一二語折之」。而文氏之所以吃這套，不僅在於兩人有對「東方倫理綱常」和「經義」的共識，也在於當時的他對涉外事務仍然「茫在五里霧中」。正如前引書信所示，文廷式非常不滿時人談洋務卻不懂洋務的現狀。只是此時（三十前後）的文氏，同樣缺乏談論洋務所需的知識。從 1886 年與趨新學人楊聰（1845-1898）、皮錫瑞（1850-1908）講論的記錄看，文廷式的一大興趣點在於發明「九流之長皆萃於孔氏之門」、「儒家實為九流之先」的義理。發明這種義理的方式，是尋章摘句、揣摩源流，也是史學化的考辨。²³ 這一興趣在後來形成了《黃帝政教考》（疑作於 1890-1891 年間）和篇幅較短的《軒轅氏徵聞》、《伊尹事錄》、《逸書》。²⁴ 跟文氏後來所作涉及宋明以降事務、二西之學的筆記相比，數量委實不多。蓋因承擔時務、洋務的熱忱，以及趨近權力中心的境遇，讓文廷式轉以史法去處理更多晚近、外來的問題。由 1886 年的日記、筆記可知，這種發展也伴有他對儒、佛義理日益親切的體會。²⁵ 文氏根本儒術的立場，在直面時務之際毫無動搖。

(二)理時務之要

1890 年獲進士功名，是文廷式走向政治生涯高點的一大標誌。在此之前，文氏已有感：「高攀龍每至山深林密之處，輒有所悟。余秉性較雜，課功不勤，比之

廷式在此前對中原之外的史地知識都有留意，只是就此觀之，這些知識或尚不足以成就《枝語》當中那樣雄辯的議論。

²³ 同前引，卷 11，《南旋日記》，1886 年 5 月 14 日，頁 1566。與皮錫瑞的對話參本日記所附筆記，皮錫瑞當時還告訴文廷式：「宋以後皆以申韓之學制治天下，故君之於臣有榮辱而無性情；又道學之說便於君上，故行之最久。」這一觀點值得一提。同前引，卷 8，《南旋日記》後所附筆記，頁 1160。

²⁴ 《皇帝政教考》多用今文家宋翔鳳之《過庭錄》，牽和黃帝與老子之教，參同前引，卷 6，頁 826、846、866。該書對經學文本僅作歷史材料看待，可算是一種史學著述。值得說明的是，文氏史志類著作中最長的《補晉書藝文志》，主體部分形成於 1881 年前，遠早於《皇帝政教考》。

²⁵ 而且後來儒、佛並尊的取向，在此時已然展露。參同前引，卷 11，《旋鄉日記》，1886 年 7 月 13 日，頁 1587。《旋鄉日記》後所附筆記，亦主「朱子亦不全謂“輪回”為無」、「孔孟之學，蓋不言生之前、死之後，欲民之安於不知耳。不必定謂無輪回、無知覺」，與錢大昕持論不同。同前引，卷 8，頁 1163。十年後，文廷式又說無論就儒佛或西學而言，「人之心學，非自證自悟不足言」。同前引，《羅霄山人醉語》，頁 1191。且空疏不實之害，不能單獨歸咎於二氏（頁 581）。蓋此後終身抱此義理自得、儒佛並尊的態度。

古人，愧悔無地。從此以後，擬當腳踏實地，勇猛精進，了一大事。」²⁶ 課功所指為上節所言之義理、本原。在 1890-1891 年，文氏春風得意之餘，復研讀《大智度論》與《朱子語類》，頗有心得。其讀《大智度論》，則摘錄雋語、故事，偶為比傳；²⁷ 讀《語類》，則側重體會朱子窮理工夫、精神風貌，以及朱學與佛、老之關聯。²⁸ 1892 年後，或是讀書有得，文氏《枝語》已錄有九冊之多，且屢向朋友薦讀佛書。²⁹ 本於自修的義理之學也往往有現實的面向，或為教化、或為救度。文氏習聞此道既深，論列時務也常有把柄可握，如論太谷學派有言：

天下無道，言有枝葉，豈不可怪！泰州之學，舊為弟言，以“心息相依”、“轉識成智”為主。上句出道家，下句出《壇經》。雖非其所能，尚屬有本。然察其處心積慮之處，則別有在也。明儒學案凡有一人，必立一二字以為宗旨，其源皆出於臺教之“止觀”；其流弊則為安清道友、大乘教之亂民矣。³⁰

文廷式當然不是反對儒者言理有宗旨，或者釋子用功講止觀，而是擔心有「處心積慮」的人物以此大開講會，助成「天下無道」的局面。結合《枝語》所記可知，他認為儒、佛入世出世之教，個人自心所證與既存的名教規矩，不能不有一明確界限。³¹ 且教門以「止觀」、「宗旨」迷惑士夫乃偶然現象，多數時候是以吃齋念佛煽動愚民，不足為懼。與西教相比是不同級別的威脅（頁 901-903）。1894 年，

²⁶ 文廷式，《文集》，卷 8，《旋鄉日記》後所附筆記，頁 1163。

²⁷ 此書全本通讀時間為 1890 年 8 月至 1891 年 9 月 15 日，參同前引，卷 10，〈釋典札記·《宗鏡錄》札記批語〉，頁 1466。觀文氏摘錄的許多（基本所有）內容，實為《大智度論》文字。或許是文氏遺留的筆記題為「宗鏡錄札記」，而將兩者混入，汪叔子、陸有富二先生有所未察。

²⁸ 同前引，卷 11，《旋江日記》，1891 年 6 月 11、14、18、21、24 日，頁 1608-1612。此際讀《朱子語類》的一些心得也見於同前引，卷 9，《知過軒日抄》，頁 1252-1257。

²⁹ 例如他推薦自己在讀的《釋禪波羅蜜次第法門》，參同前引，卷 7，〈致于式枚書·五十一〉（1893 年 8 月 16 日），頁 976；卷 11，《南輅日記》，1893 年 8 月 19 日，頁 1617。後來見此書未得于氏積極反饋，又推薦了理趣豐富的《宗鏡錄》和《大智度論》，參同前引，卷 7，〈致于式枚書·五十二〉（1894 年 4 月 12 日），頁 976-977。

³⁰ 同前引，〈致于式枚書·三十五〉（1892 年 6 月 29 日），頁 960-961。值得注意的是，會通孔佛的《仁學》當中，恰好有贊同理教的文字，又以轉識成智為仁學關竅、倡導平等，正與文氏此處論調完全背反。後文的分析，將說明文廷式庚子後的立場跟此處不同，更加激進，稍稍向《仁學》那端滑落了一些。

³¹ 《枝語》：「世間法至孔子而集大成，不容有一字歧出。釋氏之言皆出世法也，無一字可以比附者，……宋以後競爭心法充儒，擇術紛然，尤可不必矣。」（頁 506）

文廷式距離權力中樞已很近，故議論之重心也放在關鍵問題上：

洋人交涉之事，雖曰“和議”，實兵機也。其欲撓我之權、奪我之利者，皆兵家之術也。夫兵家之要，在於“知己知彼”而已。今世之持論者，必欲事事效之，此不知己之說也；或以為一切仍舊，可以久安，此又不知彼之說也。

中國立國之根本與西人異，尚禮義而絀詐偽，重公分而抑私情，此數千年治法之大防，不得與洋人合者也。民情達而無不伸之氣，政事實而無虛飾之文，此洋人之所長，而中國所當略采其意者也。至於工藝器械之精利，營陣步伐之整齊，則中國古制頗與之同，相時制宜，去損取益，固不必震而驚之矣。

今總署辦理洋務既深閉固拒而恐人知，士大夫又若事不切於己而置之不講，及一旦有事稍出於意計之外者，則茫然罔措，……。³²

文廷式指出，洋人之和議可謂攻取之延伸，屬「兵家之術」，而攻取所用「工藝器械之精利，營陣步伐之整齊」亦為中國古制所同。進言之，中國當保立國根本不失，而後與洋人周旋，不必事事效之。那麼，高標禮義大本的文廷式，此時會如何回應岡千仞般「唯涉外事，茫在五里霧中」的詰難呢？在數月後的另一份奏摺當中，文氏稱言：「今之辦理夷務，則非深通學問者不足以濟其窮。……又，候選道員黃遵憲，規模遠大，明練有為。前曾充出使日本參贊，深知倭人情弊；……。」³³也就回到了以上引文「中國所當略采其意」的一欄。朝廷通達民情、伸張人氣是側重情感的表達，要以伸張士民之氣並且「政事實而無虛飾之文」，就要讓士大夫不再縮手縮腳，其中第一步就是讓心術、知識過關的士人進入「總署辦理洋務」的封閉空間。³⁴ 這是文廷式眼中辦理時務的關鍵。

《日本國志》乃是以新派士人以史學應世的典範之作。此外，黃氏對日本的西化維新乃是「用墨」的判斷，以及中國新政應「孔必用墨、墨必用孔」的主張，又

³² 文廷式，《文集》，卷1，〈敬陳管見折稿〉（1894年7月6日奏），頁6。

³³ 同前引，〈軍務緊急敬舉人材以資器使折〉（1894年10月10日奏），頁41-42。

³⁴ 例如分享必要的信息，讓儒士學以經世。在與友人通信中，文廷式強調了《籌辦夷務始末》的史料價值，認為可以據此做出將來《西域傳》之長編，參同前引，卷7，〈致于式枚書·六十六〉，頁989。具體時間不詳，根據信件內容，推測是在1895年1月中旬（12日以後）或者下旬。

很契合文廷式的儒者立場。³⁵ 文氏所說的工藝器械、營陣步伐可攝於黃遵憲(1848-1905)所論之墨、管之學，而攻取議和又是兵家之術——洋人所長，無不可會歸於孔氏。

三、表達

甲午既敗，文氏在痛恨海軍失律之餘，也強化了通上下之情更要於購置槍炮舟車的觀念。西人「其教非至善之教，而其政實暗合乎三代之政」，「故不言防海國，治中國而已矣。治中國無他術，用三代之經術而已矣。」³⁶ 此種政教論說，在文廷式後來對諸教統系的考察中得到了充分表達。

(一)諸教統系論

世界宗教的源流、譜系問題，魏源《海國圖志》已有探討。文廷式早已閱讀此書，而且有繼承意識。³⁷ 雖然找不到明確證據，但文氏後來形成的耶穌之教源出印度婆羅門教、婆羅門教與儒教相近、佛教主出世不主治人與儒教有別等觀念，都和《海國圖志·南洋西洋各國教門表》相契。進言之，從下文討論可見，文廷式雖然能看到遠比魏源、姚瑩等人更豐富的外教文獻，但他立足舊學，以相關詞彙、系統去比附、收攝外教的取向，跟前人還是類似的。晚年文氏有〈過祆祠〉之作，言簡義豐，體現了他以婆羅門教統攝西教的觀點：

索呵世界久成塵，三一從何示妙身？大食兵傳唐景教，休屠王祭漢金神。薔薇花落軍容淡，薜蘿³⁸ 陰繁鬼語新。獨策青牛關外去，當時望氣可無人？（休屠王所祭金神，乃自在天像也，釋典中多可證。後世以為佛入中國之始，誤矣。耶穌之教，與婆羅門之一因宗³⁹ 同。景教即猶太

³⁵ 黃遵憲的觀點會在結語中討論。

³⁶ 文廷式，《文集》，卷2，〈讀《海國圖志》書後〉，頁203。

³⁷ 文廷式光緒十六年(1890)前寫的〈元史西北地附錄考〉對《海國圖志》有承繼意識，其書稿本始於引證《遼史》，定本大量調動了元制《經世大典圖》等魏源無法充分開發的文獻，參同前引，卷6，頁780-782。另外，《枝語》注意到了《瀛寰志略》有關摩西的內容(頁1343)。

³⁸ 據汪叔子，文氏稿本注明，此處本意是用薜荔，亦即佛書所謂餓鬼。

³⁹ 這一用法和文廷式閱讀佛書、出遊日本的經歷有關，他在《枝語》中說：「自在天外道，佛教謂之一因家。島田蕃根云基督教即釋典所稱自在天外道。」(頁2635)並參文廷式熟悉的《大智度

教。余別有考。) ⁴⁰

文廷式用「祆教」代指基督教，在當時不算十分獨特的用法。但因為有相對豐富的西教知識，文氏又以祆祠勾連「耶穌之教」和猶太教（他認為是〈景教流行中國碑〉裡面的景教）、拜火教，歸納出他們對印度造物主「自在天」的崇拜以及作為婆羅門教支流⁴¹的特性。《枝語》大量摘取佛書文句，推擬比對，印證這個看法。⁴² 文廷式認為祆教大系（休屠王金神）早於佛教入華，具體的天主教堂⁴³當始於唐代，不過當時中國「未嘗聽民從其教」。⁴⁴ 除了這種中國之政應當管束祆教的論說之外，文廷式以祆教統攝亞伯拉罕一神教，⁴⁵ 復以婆羅門教統攝祆教的說法，還有在義理上進佛退祆的考量。這不無捍衛中國政教大本位置的意味。這種考量在〈過祆祠〉中體現出來，即據緣起性空睨視一神造物，擬匈奴、大食為餓鬼不得解脫。此外，尾聯又以老子化胡說隱喻中國政教的本原地位，寄託確實不小。

據上引詩作和筆記瞭解文廷式對西教統系的總體看法和用意，不妨再看他在掌

論》：「善男子。諸佛身亦如是。從無量功德因緣生。不從一因一緣一功德生。亦不無因緣。有眾緣和合故有。諸佛身不獨從一事成。」《大智度論》，《大正新脩大藏經》(<https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/satdb2015.php>)，T1509_25.0745b10-13。

⁴⁰ 文廷式，《文集》，卷 3，頁 332-333。景教是猶太教的考證，文廷式沒有在筆記中留下特別長篇的專論。其考證思路是他慣用的想像為主、對音為輔，文氏曾在日本向高楠順次郎、白鳥庫吉等學者屢次談過他的考論，自然是未獲太多贊同，參同前引，卷 11，《東游日記》，1900 年 3 月 18 日，頁 1655。

⁴¹ 祆教源出婆羅門，是文廷式據《西溪叢話》所載「祆為佛經之摩醯首羅」深入辨證而來。他認為祆教應該與婆羅門教區分，是裡面的一個支派。蘇魯支與佛陀作為春秋時期的人，要後於整體的婆羅門教（頁 1839）。

⁴² 例如文氏批《大智度論》「摩伽婆羅門為天主。三十二人為輔臣」曰：「婆羅門教即天主教，西洋人屢變其說。」（頁 152）據智者《維摩經略疏》，其重複上述判斷（頁 693）。又根據《大般涅槃經》「所謂梵天自在天八臂天性時微塵法及非法。是造化主世界終始斷常二見」的資料，文廷式下了總持性判斷：「造化主為天主，自在天、梵天特其異名」（頁 1552）。《大智度論》，T1509_25.0458a27-28；《維摩經略疏》，《大正新脩大藏經》，T1778_38.0581c28-a01；《大般涅槃經》，《大正新脩大藏經》，T0374_12.0466b06-07。

⁴³ 使用佛教語言格義後，文廷式認為天主教與新教是耶穌之教裡面的他力與自力兩宗（頁 1859）。

⁴⁴ 他認為休屠王金神（徑路神）「蓋亦祆神之類」（頁 649-650），據《兩京新記》「西域胡天神，佛經所謂摩醯首羅也」，判斷中國天主教堂始於唐代（頁 433），後文乃言：「唐時祆廟雖多，而未嘗聽民從其教也。」（頁 889）

⁴⁵ 《枝語》旁徵博引，探討耶、回、猶太同源，前兩者出自猶太的史實（頁 907-909），又以宋育仁《采風記》為佐證充實自家論說（頁 1123-1124）。但因為只能使用漢文和文材料，文廷式也從不迴避自己在辨識細節時產生的困惑，認為只從宏觀的系統出發，尚難判斷各教優劣。下文將會提到他的困惑。

握資源的時候，力求學以經世的實踐。早在 1893 年為鄉試設計考題之際，文廷式就加入了「婆羅門為梵書，其支別為西蕃書」的問題。⁴⁶ 1895 年，文廷式在北京強學會主持譯述《新譯列國政治通考》。此書編纂的背後，是文廷式影響帝王以推進洋務之學的計劃。⁴⁷ 該書衡論各國教門之政教，與文氏論說大旨相應，可反映其人當時經世之志的表達：

原波斯之初教，蓋源與印度之婆羅門，本與儒教相近，故其國勢隆盛，法度禮儀有可觀者。及回教興，舍舊從新，惑之甚者也。以至殘忍酷虐之風，千載如一日，弑君父，戕骨肉，無所顧忌。嗚呼，豈非奉教之失哉！

天生烝民，作之君，作之師。君也者，所以保育無方；師也者，所以教養兼至。皆使之歸於至中至正，而人人賴以立命。

上古，以聖人而在天子之位，故國常治，而民常安。自後世判為兩途，道統既分，而學術亦殊，於是各教興焉。

今各教之在天壤間，有盛有衰，有興有滅，亦隨人事世運互為消長。更數千百年，天主、耶穌兩教，未知其何如。總之，道以人而立，人以道而存。人不絕，則道亦不滅。人外無道，道外無人。道者，一而已矣。數千百年之後，各教合一，而道乃大同。……。

美國學士魯蘇及浮特勒耳，皆有書數萬言，痛詆教士。徒以積習相沿，無術以善其後。

竊謂：天主教士，至於今日，已成強弩之末。教事與政事，已顯判兩途，不足以把持是非。僅傳教各方，以盡厥所司而已。⁴⁸

⁴⁶ 文廷式，《文集》，卷 2，〈光緒癸巳恩科鄉試策問擬答稿〉，頁 180。

⁴⁷ 〈外交日繁請編類成書以資典學開治法折稿〉（1896 年 1 月 25 日上，留中）：「前代帝王之學，以經筵進講為重；國朝聖學，則以開館編書為先。……三藩之變，噶爾丹之變，羅剎之侵邊，第巴之毀教，其事體皆足以震撼一時，而不懣不悚，旋踵底定。……國家太平之盛在乾隆，而識者溯厥淵源，僉謂康熙一代君臣，上下以學相資，講習編摩，積而成此。……臣之愚計，竊願皇上遵列聖之宏規，修百王之墜典，特開文館，匯纂西書。」同前引，卷 1，頁 123-124。

⁴⁸ 同前引，卷 12，《新譯列國政治通考·宗教門》（節錄），頁 1787-1789。因文廷式次年被楊崇伊彈劾致永不敘用、離開北京，此書當時未能刊布、發生影響。據文氏 1902 年所作序言，可知其書能反映他當時的思想。同前引，頁 1662-1663。末尾一段改寫自鄭觀應《盛世危言·傳教》（1889 年作），參夏東元編著，《鄭觀應年譜長編》上卷（上海：上海交通大學出版社，2009），頁 245。

如前所述，文廷式厭惡諸教門各立宗旨，影響政教大局穩定。他據此理念評判各教分化之是非。⁴⁹ 道出於一、各安其位的政教是理想的，此在中國為儒教，在西方是印度之婆羅門教。然世運推移，人間不得不出現諸教並起的局面。文氏判斷，包括公教、新教在內爭鬥的世界諸教，最後會走向大同。只是，此中權勢轉移所生積習（如回教），以及教士對政治生活的錯誤干預，尚待執政者力為革除，以及在下諸人細密商量的學問之功。⁵⁰ 1896年3月後，政治上的失意、經營煤礦的勞瘁困頓，都未能阻礙文廷式在筆記《羅霄山人醉語》（1896年題記）發展自己的政教論說。一方面，在家鄉經營煤礦算是在朝辦洋務不成的替代選項；另一方面，在朝、在野辦洋務又是實踐同一種學理的結果：禮失而求諸西人，復中國三代聖人富國養民之古法。⁵¹ 當然，這些實踐想要獲得最大化成功，仍有待一個賢明君主所培育的政教環境。雖不能在朝一伸志氣，但文氏的憂國之想並未斷滅：

執一成不變之說者，法家之弊，不足與言經世之大訓也，……。

武事足以致霸，文教足以治民，自然之理也。

若兩國各有教化，則受滅之國其教難於自存。羅馬滅諸國而諸國之本教盡亡，回教入歐洲而歐民之舊教幾變，皆其驗也。

百世之後，言語文字處處皆通，聖哲挺生，詳察天人之故，總持各教，誘掖斯民，可以啟三千年太平之運。過此以往，非所知也矣。⁵²

面對自成流派的西教和武事競爭的天演，保衛中國政教顯得特別迫切而有價值。⁵³ 總持各教，採擇九流之長，是後來聖王的任務。有關總持、採擇的標準是什麼，基於世界諸教的知識，文廷式也有獨到的思考。

⁴⁹ 在文廷式從日本人處瞭解了東正教發展史以後，也有感慨該教因尼康（Nikon，1605-1681，1652-1666年間任全俄正教會牧首）改革導致一部分人不服國家、危害穩定大局的評論（頁1681）。

⁵⁰ 據〈欽定石峰堡紀略〉，《枝語》就提出了問題：「回人有紅帽、白帽、新教、舊教之名，……聞新教所誦之經亦與舊教無異，而何以從新教者必至於叛逆？當質諸習於回教掌故事實者，非細故也。」（頁905）

⁵¹ 可對比下野前後的〈條陳養民事宜折〉、《羅霄山人醉語》。文廷式，《文集》，卷1，頁132-133；卷8，頁1212-1213。

⁵² 同前引，卷8，《羅霄山人醉語》，頁1212-1213。

⁵³ 文氏以為儒者不可泥古不變乃孔門要義，見於《墨子·耕柱》所載葉公子高問政孔子。而面對物競天擇的邏輯，《中庸》並育而不相害之理，又顯得尤其珍貴。

(二)折中於夫子

文氏之師陳澧以排遣漢宋門戶聞名，實則他私下面對文廷式還有回護陽明學之語，以及不滿批評陽明過甚的張履祥（1611-1674）入祀的態度。⁵⁴ 這種對儒教內部立場之爭的斡旋，當然影響了文氏的政教觀。《枝語》反對以有無聖典區分人教、國教，主張以各國政治和平為指歸、尋求諸教共識：

禮俗所存即教法所寓，原不必憑文字，亦不能分人、國也。凡教之得行，必因其國俗之本然與人心之同然，其事與立政無異。若攷歷代之因革損益、列國之異同離合，表而出之。各師所長，不攻所短，親如兄弟，和如友朋，其諸持世者亦有樂於此乎。（頁 983-984）

引文中教法不憑文字觀點，或受前述義理自悟的體會而來。對行教與立政同等重視的態度，以及「國之盛衰興廢繫乎政者十之七八，繫乎教者十之二三」（頁 1370-1371）的歷史洞見，引出了文氏包容世界諸教的政教觀。⁵⁵ 但若懸置中體西用的現實考量，從列國諸教和而不同的理想出發考求各派異同，仍可得出中國孔子之教最勝的結論：

佛書稱大梵天王受法，是以天為弟子。耶穌則稱天之所生，是以天為父。回教則稱上帝欽差，是以天為主。惟〈中庸〉稱孔子之德曰可以贊天地之化育，曰凡有血氣莫不尊親，故曰配天、曰贊、曰配，不求諸蒼冥而實得先天不違、後天奉時之理，洵乎誼純而道大也。（頁 979）⁵⁶

據前文討論，耶、回、佛三者都是「西方之儒」印度婆羅門教之後出現的宗教。

⁵⁴ 陳澧認為陽明學得黃道周、劉宗周闡發，則無可攻駁。又認為張履祥持論過激，入祀孔廟會誘發日後的儒教內部爭端。

⁵⁵ 「國之盛衰興廢繫乎政者十之七八，繫乎教者十之二三」為反駁佛教弱國耶教強國而發。況且今日歐洲之富強有賴格致、政法之學在中世紀後興起，此非有回教保存之功不可（頁 961-963）。故而基督教道德之訓可與中國儒釋道會通，今日教士以富強之效說教，捨本逐末矣（頁 2993-2994）。

⁵⁶ 孔子所傳的主流，當然是後世的儒教，但文廷式會刻意迴避用「以儒為教」來概括居於九流之上，傳承堯舜的孔子（頁 1358-1359）。所以他說孔子之德、中國之教、中國之名教，而不說中國之儒教。只是作為思想史觀察者，不必因此刻意割裂文氏和他尊奉的孔子與「儒者」身分的聯繫。

耶、回事天，佛則超出天外。在儒者文廷式看來，三者之中自然佛說最精，然而就維持現世政教而言，還是孔子之教更勝一籌，原因就在於各教對「天」的態度，分寸感皆不及孔子之「配天」。宗教同源於敬天（頁 2461），而佛教為歧出。佛教以天為弟子，失之不能「先天不違、後天奉時」；婆羅門教的兩大直接支流，又失之奉天太過而「求諸杳冥」。配天說反映的是中國政教過人的現實感，對於崇高的上天、事理，「中國名教」都用可以徵驗的「名」來表達：「《說文》名從夕從口，夕者夜也，夜不能見人，故以口自名。見則以目驗，不見則以耳驗，皆實接於官骸而形質周備者。而後設教以理之六經，言天學主蓋天。非不知有南極諸星也，目之所不見則不記也。……凡事皆用其中、無過不及，即最文明之政教也，中國之稱為中者殆在此乎？」（頁 2895-2897）⁵⁷ 相比切實、中庸的中國之教，「西人之教，由天以及人，故其說宏大，而每失之幻」。⁵⁸ 雖然都本敬天立教，但據政教效驗觀之，中西之高下益判：

凡民之生，皆知敬天，五洲所同，非獨中國。惟自一神而行為多神者，亦各國皆然。中國則以禮範圍之，因民之俗而不革；摩西、基督、穆罕蔣德，則專祭天神而并黜諸祀：此其異也。

然西人之祭司長，往往擅作威福、干預政事。而中國自三代以後，神道設教之旨微；而巫教之支流餘裔，亦蕩泆而不可止。如田單之復齊，托於神言，則善用之者也；陳涉之亂秦，興於篝火，則誤用之者也。⁵⁹

西洋之人，又稱東方為祖先教。按萬物本乎天，人本乎祖，乃不易之常理。今西方之教，於物本乎天之理，可謂闡發無遺，而於人本乎祖之理，則或有所未盡。

中國以教孝為百行之先。孟子所謂人人親其親、長其長，而天下平。有子所謂其人孝弟，鮮好犯上作亂。蓋深有關治平之事，而為內聖外王之要道也。

顧中國之教，既列聖所規畫而非一人之所私，故可廣容異教而無所爭競。自秦、漢而神仙之說熾；自後漢而釋氏之說興。雖與儒流或有齟

⁵⁷ 筆記下文認為，儒者言五行不言佛教之四大，因五行可目驗實證，才能施與政教；用當下可知不求神教的預言之知，則極高明而道中庸；民可使由之不可使知之，則中庸聖人同民之所能知，不加造作（頁 2897-2899）。

⁵⁸ 參庚子後所作之筆記《伐山取材》。文廷式，《文集》，卷 9，頁 1363。

⁵⁹ 同前引，卷 2，《周官政要》，〈巫恒〉，頁 227。

語，然其間兼習者有之，調停者奮之。即或著之文章，亦不過辨難之詞，未聞以教事至於凶殘鬥殺也。⁶⁰

此段引文來自文氏所著《周官政要》的相關篇章。該書結集於 1901 年秋冬之際，是當時溝通南北、人脈廣闊的盛宣懷 (1844-1916) 聯絡費念慈 (1855-1905)，後者敦請孫詒讓 (1848-1908) 所主撰之《周官政要》的一部分。雖然跟《列國政治通考》一樣未能成為推動新政議程的學術燃料，但其中的宗教大同論、宗教包容論等元素，也反映了文廷式長久以來的思考。⁶¹ 由於文本具有現實指向，和筆記中的論說風格不同，文廷式此處突出中國之教的殊勝，又特強調教權干政現象的原始巫教性質，⁶² 這讓人聯想到他此前書信中的言說。丙申之革職，戊戌之被牽連，⁶³ 庚子之目睹亂象，似皆未搖動文廷式期待賢主重現「道出於一」的理想。當時的局面距離理想政教的境界當然是很遠的，除了西教強勢、難以管束外，本國的名教也因「拳亂」失色。在這樣的氛圍中，與儒流並存的釋老之教對士人來說有特別的意義，因它們有輔翼儒教的功能。

四、變動

本節將從文廷式對儒釋的理解入手，試探其晚年政教說之變動，尤其是對中國政教看法的變動。

(一) 儒釋之間

文廷式認可道家、道教，他好讀《老子》、《莊子》，與道教行者鄭觀應

⁶⁰ 同前引，〈布教〉，頁 231。

⁶¹ 參胡珠生，《胡珠生集》（合肥：黃山書社，2008），〈《周禮政要》探略〉，頁 670-680。《知過軒隨筆》有與注 59 〈巫恒〉文字十分類似的論述，未知時間，參文廷式，《文集》，卷 9，頁 1304。

⁶² 其實《枝語》雖然多以天主教源出婆羅門教，也會說它是上古巫教支流（頁 1007）。又言「三代以前之巫官即西方古時之祭司長也」（頁 3237）、「自巫之教托於二氏，而三代以前之巫祝已不復存矣」（頁 3266），可見引文的論說也非完全脫離平時學思。

⁶³ 需要說明的是，文廷式不僅在政治策略上不滿康有為，覺得自己離京後康氏之激進會影響新政，參戴海斌，〈文廷式晚年行迹考述〉，頁 112-113。文氏亦認為康氏的政教觀是格格不入的，如：「有睹歐洲之修教，而願為孔教之路德者。不知六經具存，立說偶有參差，而教規毋庸區別，徒為識者之所笑耳。見耶穌之教堂眾則欲廣營孔廟，睹西俗之禮拜行則擬增加祭期，此與兒童之爭餅餌何異？」文廷式，《文集》，卷 8，《羅霄山人醉語》，頁 1224-1225。

(1842-1922) 交好且認可其在出世、經世方面的平衡。⁶⁴《枝語》涉及道家、道教的内容也不少。但文氏對佛教的推重和研習無疑更甚。前文述及文廷式研究佛教義理有得，其實在他考辨各教流變、試探婆羅門教宗統之時，佛典也是非常重要的材料來源。⁶⁵ 丙午去職還鄉之際，文廷式對有別於儒家「以直報怨」的佛教之「冤親平等」、耶教之「愛及讎仇」都有新的感受。⁶⁶ 在日本時，文氏廣讀佛書，⁶⁷ 關注中西、⁶⁸ 中日⁶⁹ 的佛教交流，所用精神幾與關注政事的心力相侔。其人晚年游弋儒釋之間，兩家教理也在他的學思中呈現出合而分、分而合的樣態。

《枝語》記有文廷式與陳澧的對話，二人判斷體用、能所皆出自佛書，認為釋教於中國儒者的義理思考裨益不淺，正不必諱言挪用也（頁 2505、2680）。⁷⁰ 蓋歷史上有儒者出家翻譯佛書，又有儒者未出家而鑽研佛書之客觀現象。兩家辭彙互滲，實屬自然（頁 319）。戊戌政變後，文廷式遭受牽連、在湘躲避，一度狼狽，讀《易》以自遣。當時文氏所作筆記，卷首抄錄了孔穎達對六朝以內外、能所釋經的佛化儒學之批評，卷末則說：

釋典言四大，儒書言五行。四大者，出世之學；五行者，入世之學也。
入世之學，專就人事而言，非有所不備也。
若近世用電、用以脫，則在五行之外；此古今之不同。釋典又有地、
水、火、風、空之說。電與以脫，其歸真空歟？⁷¹

⁶⁴ 同前引，卷 2，〈鄭陶齋觀察六十壽序〉，頁 223-224。此序頗有同情之理解，鄭觀應的道教信仰可參黎志添，〈鄭觀應「仙道」與「救世」的思想和實踐：兼評其對清末民初道教發展的影響及意義〉，《中國文化研究所學報》，67（香港：2018），頁 151-202。

⁶⁵ 文廷式自稱性格不適合閱讀大部頭的教理學論典，有言：「我等性根，似皆近宗門，……。」文廷式，《文集》，卷 7，〈致于式枚書·五十二〉（1894 年 4 月 12 日），頁 978。但他頻繁使用《華嚴經隨疏演義抄》、《華嚴經合論》辨正譯名，參同前引，卷 8，《芸閣叢譚》，頁 1236、1359；《合論》用例，見《枝語》（頁 300、466、3203）。

⁶⁶ 文廷式，《文集》，卷 7，〈致于式枚書·四十六〉（1897 年 1 月 26 日），頁 972。

⁶⁷ 例如他讀了服部天游以歷史主義批判大乘非佛說的《赤裸裸》，誠可謂博雅（頁 1805-1807）。

⁶⁸ 文廷式，《文集》，卷 11，《東游日記》，1900 年 3 月 28 日，頁 1657-1658；卷 9，《伐山取材》，頁 1369。

⁶⁹ 同前引，卷 11，《東游日記》，1900 年 4 月 4 日，頁 1659。

⁷⁰ 不諱言挪用更多是文氏的觀點。事實上在他看來，陳澧於宋學義理恐有所未達，例如對朱熹帶有頓悟色彩的「豁然貫通」說的含糊評論，《東塾讀書記》就是錯誤的，全不可從。同前引，卷 10，〈《東塾讀書記》評語〉，頁 1407-1408。

⁷¹ 同前引，《擷芳錄》，頁 1513。

這段引文的主旨是從不同的宇宙論要素方面，強調儒、釋作為入世、出世之教的差異。結合卷首所錄的孔穎達之言，可知文廷式肯定這種差異。在《枝語》中，還可以看到批駁混同儒佛的論說，他尤其反對從各教雷同的道德教訓穿鑿、推求各教在根源上的一致性。⁷² 那麼是不是可以說，基於五行、可以徵實的名教（如前文所論），就完全高於釋教呢？文氏認為，從實用角度看，當然是名教所立五行說更勝，但是「推生人之理，物化之原，則以五行言之未必勝於四大之說」（頁 1753）。而且「古今不同」，在「電」與「以太」概念西來的今日，佛學的上述優勢更不可泯。文氏認為，在根本義理方面混同儒、釋兩家義理，和強調兩家徹底對立的論說，都是不可取的：

宋明諸儒之攻釋氏者，皆曰吾儒本天釋氏本心，此說亦不盡然。儒說固敬天，然未嘗事事推本於天，如婆羅門加特力等教之說也。孟子書引太甲曰天作孽猶可違，自作孽不可活。是天作不如自作之重矣。《易》文言曰先天而天不違，後天而奉天時，是聖人之心可與天相後先矣。釋氏之言以一切惟心者，究亦何殊？（頁 1407）

文氏認為釋氏固然本心，但這不構成儒者能用「本天」批評他們的理由。中國名教的敬天之論並非事事推本於天，以為本心教義跟自家的本天教義水火不容。反之，宋明儒的辟佛之舉有誤入墨者、西教的風險（頁 2539）。離開這種推求根本的迷障，那麼佛教一切惟心的義理，跟先秦聖賢強調自力、人力的看法是可以互通的。退一步說，告誡學子掃除私心的理學，也可以從佛教的「清淨本然」義理當中獲得助力。恰好，「明人理學大半兼禪」的歷史事實還是當時黑暗的朝廷政治驅使而成。⁷³ 不單是在消化西學方面，在如何應對濁惡時局的問題上，儒釋亦可互通有無。「人道有極」而「天道無極」，儒教所重在於肉眼知見的「有極」之事，而佛教之精微義理，涉及「無極」者較多。⁷⁴ 處人道困窮之際，不妨濟之以天道，用「推生人之理，物化之原」的思維發現維新人事的活力：

⁷² 他針對的是宣城吳雨若（肅公，1629-1699）「地水火風不出乾坤六子」、「五行生克不可信」的觀點，批評「鑿而深之，歸諸心性之源、天人之表」之語亦見於《枝語》（頁 385-386、2565）。

⁷³ 文廷式讀《傳習錄》有感，認為主張蕩滌私心的理學已經和食色性也的古代儒學義理不同，那麼不如「徑直改曰清淨本然，較良知二字為直指本體也。」（頁 3299）對學術與政局的評論，參《枝語》（頁 312）。

⁷⁴ 文廷式，《文集》，卷 8，《羅霄山人醉語》，頁 1195。

凡等者起於人事，即事世界所由安立也。

顧等差如是，分別如是，而平等之誼即在於是。堯舜以迄孔子，相傳之道，曰“執中”。執中者，平等之極也。如衡物焉，左右如一；如衢路焉，前後各半。斯之謂“中”。……。

君上尊矣，而謂聚數千人之身家性命，任其死亡顛沛，而無一人敢議君權者，可乎？《尚書》曰：天視自我民視，天聽自我民聽。《孟子》曰：殘賊之人，謂之獨夫。夫各任其職，則自有常尊；處非其據，則比於焚獨。鳳凰、麟麟，異於凡禽；而五帝以來，堯、舜之官骸，不殊於眾庶。不謂之等，豈可得乎？不得其平，不亦過乎？

積一以成萬，萬之數，多矣，晰之，則仍一一也；積小以成大，山岳鉅矣，而晰之，則仍小小也。無一則無萬，無小則無大。故事理之極，小與大等，重與輕等，始與終等，無與有等。能知無與有等，則離言絕待之理，乃昭然於理世界，而於器世界、事世界固一一無礙也。⁷⁵

以上引文來自辛丑前後寫定的〈平等說〉，為多條筆記結撰而成。本段議論勾連佛理，對儒家的執中義理作了民主化解讀，認為階級等差乃是人事中的不同因緣和合而成，有待基於執中大義做出調整。這是文廷式思想中「處世」、「出世」兩端的一次碰撞、融會。⁷⁶ 佛化的平等觀，既不堅執「乾元統天」的差等秩序，亦不取「愛無差等」的墨家式平等。⁷⁷ 庚子前後，文氏的政治態度頗顯浮動，暫時很難得到保皇、反清、反君主的精確定位。⁷⁸ 他對君主制雖有不滿，但對民主革命的

⁷⁵ 同前引，卷 2，〈平等說〉，頁 220。文中引述的華嚴法界觀，是否可與譚嗣同、章太炎和馬一浮等人的政治論說中所挪用之華嚴思想作比較？這應該是專文處理的問題。

⁷⁶ 中國教法，以《孝經》、《論語》為極，故處世之理無不備。佛教以《華嚴經》為極，故出世之法無不圓。同前引，卷 8，《羅霄山人醉語》，頁 1209。

⁷⁷ 同前引，頁 1223-1224。

⁷⁸ 這一問題尚待戴海斌等學人的進一步研究，此處僅舉兩例，說明文氏在 1900 年間的模糊態度。1900 年 4 月，文廷式和他眼中有「分裂中國」傾向的孫中山在日人席上會面，出了主意。同前引，頁 1206；內田良平著，丁賢俊譯，〈中國革命〉，收入莊建平主編，《近代史資料文庫》第 7 卷（上海：上海書店出版社，2009），頁 131。文廷式自己的日記，毫無意外是沒記此事。文廷式，《文集》，卷 11，《東游日記》，頁 1658-1660，4 月 1-14 日皆未見此事。而另一方面，文本月又有反對進步黨的論說，言之鑿鑿，參 1900 年 4 月 15 日的《東游日記》：「日本近時政策，不論東方大局事有應辦與否，但先以抑進步黨為主，其他皆可緩也。進步黨之意見，亦不論東大陸之事能辦與否，但可以傾政府者，無不為也。故余在東京不敢談時事，固由不在位不謀政，亦知諸君之無暇及此也。」同前引，頁 1661。

發生應是更加敬而遠之。⁷⁹ 以下利用其筆記中涉及革新君主制的相關資料，觀察他對中國政教可能有的新看法。

(二)復古以革新

據前文所述，文廷式很重視洋務、新政當中通上下之情、發揮士人能動性的意義。一朝受挫，思想有些變動也是自然。中國政教當中，君臣之綱占據基礎位置，上引〈平等說〉的矛頭就對準了君主。戊戌政變後，文廷式意識到孔子以《孝經》垂世教，以《春秋》遺政範，結果「以孝垂教，有人心者莫之敢非；而政則質文遞嬗、王霸相承，世不一姓，多取便己者而用之」。⁸⁰ 並受此前辦理煤礦經驗之影響，文氏對中國政教的論說呈現出保教、變政的趨向：「今為中國計，惟君民共主，廣用各國之人才，兼采各國之政術，舉二千年來否隔之氣而通之，……誠以工商之事，使民自為之，則一手一足，其成效必無可觀，不如以天下之財濟天下之用，可以興大利而貽萬世也。」⁸¹ 又維新之事，仍賴學術。從西方的經驗來看，即便能行泰西君民共主之政，「使其學術頹廢，人心苟且，則亦未見其無敵」。⁸² 就中國的歷史而言，學術、人心的問題更有兩千年之積弊待理。按君主、民主意旨，不在中國古學以外，⁸³ 復古以革新之說，亦非迂遠之談：

日本人謂中國中六經之毒。夫六經為盛治之文、大中之道，即今日泰西之富強，豈能出六經之外哉？中國所中者帖括之毒，其讀六經，不過備考試之用而已，大義日湮，微言愈絕，釀成人心風俗之害，而交侵之禍不可勝窮。以此歸咎六經，不任受也。

議院之設，於《易》義得之。乾者君德也，上九則亢龍有悔矣。悔之道，貞元遞嬗。是以用九則見群龍無首也。群龍無首，乃合天德。坤之上六，龍戰於野，其血玄黃。蓋民政之極，則君政將興；君政之極，則復行民政。然君政必參以民政，乃能無咎。故乾之上六有亢龍之悔，而

⁷⁹ 《枝語》：「變古為今者，蘆鎖氏之力蓋居第一焉，而其毒之慘亦未有如蘆鎖氏之盛者也。」（頁 2292-2293）

⁸⁰ 文廷式，《文集》，卷 10，〈《孟子注疏》札記〉，頁 1478。

⁸¹ 同前引，卷 8，《羅霄山人醉語》，頁 1220-1221。

⁸² 同前引，頁 1214。

⁸³ 《枝語》：「荀子言，君主之國之定法也。墨子大旨近民主矣。」（頁 643）

坤之用六利牝馬之貞。⁸⁴

從首段引文看來，岡千仞中人迂腐、保守經義的看法，熟悉了洋務的文廷式是不接受的，因為今日泰西之富強也不出六經之外。回到中國政教的根本，是可以解決當下的政治問題的。鑑於六經大義為君主所施設的科考題目所掩蓋，第二段引文解讀了《周易》中的乾、坤兩卦，以發明中國君主政治之本義。乾卦最上一爻告訴後人，君政發展至極必見群龍無首之象，讓眾民成為權力主體，由此可以補益君政。⁸⁵ 坤卦最上一爻告訴後人，民政張揚之極不是「群龍無首，乃合天德」，而是「其血玄黃」、「其道窮也」（參本卦〈象傳〉）的困境，這時候的人需要守臣子之貞、靜候新王出現興起君政。在這兩種極端之間，還應有一段論述，也就是君主不知「亢龍有悔」的時候，民人有權根據義理否定他。《羅霄山人醉語》另一處引述《抱朴子·詰鮑》所批判的上古社會無君說，指出這種思想可以會通西人民主以及議會制衡君主的精神，並且予以評論：「有君以守法，勝於無君而無法，然君權無限，則幾與無法者同。歷代以來，視人君暴虐之時，與天災流行無異。」⁸⁶

出於這種革新性格的君主制理解，文廷式還批評了《勸學篇·明綱》(1898)，認為該書詆毀民權，鼓吹的是法家式而非儒家式君臣綱常（頁 2233）。⁸⁷ 在此批評背後，是文氏政教說復古以革新的趨向，與兩千年來的儒教主流，尤其是當時程朱之學的衝突：

百世之後，教術迭盛迭衰，未可預測，然必有教而後政成。立政者欲張教權，則恐其不利於己；不存教黨，又不能行之於人。
惟朱子言最利於君上，而不利於臣民。中國五百年一統之安，朱子有以貽之；中國數百年奴僕之酷，亦朱子有以誤之也，嗚呼！吾於程、朱之

⁸⁴ 文廷式，《文集》，卷 8，《羅霄山人醉語》，頁 1198。

⁸⁵ 或受梁啟超影響（待考），文廷式據伯倫知理 (Johann Kaspar Bluntschli, 1808-1881)《國家學》的論述稱公權普及之際民方知有國家，擁有了能動性，則「國家之威力彌盛」、「裨補君權不淺」（頁 1560-1561）。這是把國家的主權者等同於君主。

⁸⁶ 文廷式，《文集》，卷 8，頁 1211。

⁸⁷ 更詳細的論說，如：「綱則繫於網，而網豈害於綱哉！乃張孝達明綱篇未知字義而為之說。且其言曰知君臣之綱，則民權之說不可行也，夫白虎通言君為臣綱，而固未言君為民綱。著書以訓世而舞文以欺人，不其異歟！……法家之君臣與儒家之君臣異，此誼不明兩千餘年矣。」（頁 2071-2072）

功罪，可謂持平之論已。⁸⁸

在這段引文中，文廷式未再反對教派亂政，反而側重說「立政者欲張教權，則恐其不利於己」。因為復古以革新之事，必然會讓時王意識到本來之教不利於自己當前的弊政。近五百年來的「一統之安」在文氏看來，肯定不是聖人主政的理想政教狀態，但表面上也做到了「道出於一」，實現了安定。比上不足比下有餘，變革「中國數百年奴僕之酷」和朱子之教，代價不能是讓各路教門和進步黨上位。文廷式批評王夫之（1619-1692）為了維護差等秩序下的安定，不惜「推秦過於三代」。⁸⁹然如何走出船山所面對的治亂循環？文氏和當時的許多士人，或尚不能給出任何確定的答案。

五、結語

文氏從未擁有嚴格意義上的得君行道機會，無所用其學。類似的西學墨源和孔教最勝等中西格義論說，以及類似的無所用其學之處境，還可以在同期別的士人那裡看到。⁹⁰他們的政教論述，可視為道咸以降本土學問基於本有義理，主動回應世變的體現。⁹¹在留有相關議論的同輩當中，一個特別值得比較而論的案例，是稍晚於文廷式去世的黃遵憲。

黃遵憲較文廷式年長，又早有外事經歷。兩人至晚在 1889 年相識。早在 1880 年的〈朝鮮策略〉當中，黃遵憲就有貶抑天主教、將新教視為中朝儒教之友的奇特論述。該篇結語，是引進西方器物，以備非常之需。⁹²在翌年的一封書信中，黃

⁸⁸ 文廷式，《文集》，卷 8，《羅霄山人醉語》，頁 1207。

⁸⁹ 同前引，頁 1217-1218。

⁹⁰ 例如他的同鄉好友陳熾，參陳熾著，趙樹貴、曾麗雅編，《陳熾集》（北京：中華書局，1997），《庸書》，外篇卷下，〈審機〉，頁 139；〈教人〉，頁 140；〈聖道〉，頁 142。在二十世紀上半葉，陳登原早已將朱一新和陳熾比附論歸為一類，參陳登原，《中國文化史（上）》，《陳登原全集》第 2 冊（杭州：浙江古籍出版社，2014），頁 19-20。有關陳熾無所用其學之處境，參孔祥吉，《晚清史探微》（成都：巴蜀書社，2001），〈晚清政治改革家的困境——陳熾《上清帝萬言書》的發現及其意義〉，頁 134-136。

⁹¹ 對新學風氣的總括性討論參羅志田，〈能動與受動：道咸新學表現的轉折與“衝擊／反應”模式〉，《近代史研究》，1（北京：2022），頁 4-18。

⁹² 黃遵憲著，陳錚編，《黃遵憲全集》（北京：中華書局，2005），頁 254-255、256-257。

氏又判斷西方器物之學乃至政教之道，都出於《墨子》。⁹³ 此後數年成書的《日本國志》發揮了這一思路，以日本西化之新政為用墨，而中國新政必以儒術為本、參用墨學，庶幾可免日本在道德教化方面所遭遇的問題。⁹⁴

戊戌政變後，黃遵憲謫居家鄉。1902年夏，他和斷絕通訊數年的梁啟超(1873-1929)恢復聯絡，討論中國政教之前景。黃氏所寫的兩封書信，反映了他「孔子為人極不為教主論」的寫作計劃，其中不少內容與文廷式類似：孔子立人道之極，國人不必模仿耶教、「襲人之唾餘以張吾教」；儒教天論，異於佛而近於耶，然儒主配天化人，較佛、耶、回皆不同；孔子「包綜萬流，有黨無仇」，行教本人類固有需求而為之，非如西方教主之強人就己、黨同伐異；中國驟變為民主不可，有必要找到「君權、民權兩得其平」的路徑。⁹⁵ 這些內容尤其值得注意的還有：

吾讀《易》，至泰、否、同人、大有四卦，而謂聖人於今日世變，由君權而政黨，由政黨而民主，聖人不啻先知也。……所尤奇者，孔子繫辭曰：「方以類聚，物以群分，吉凶生矣。」此非生存競爭、優勝劣敗之說乎？在天成象，在地成形，變化見矣。此非猴為人祖之說乎？試思此辭，在天地開闢之後，成男成女之前，有何吉凶變化之可言？而其辭如此。若謂品物既生，有類有群。此類此群，自生吉凶。由吉凶而生變化，而形象乃以成。達爾文悟此理於萬物已成之後，孔子乃采此理於萬物未成之前，不亦奇乎！往嚴又陵以乾之專直，坤之翕辟，佐天演家質力相推之理。吾今更以此辭為天演之祖。⁹⁶

⁹³ 同前引，〈覆中村敬字函〉（1881年9月17日），頁332。

⁹⁴ 同前引，《日本國志·學術志一》，頁1409-1410、1414-1415。

⁹⁵ 同前引，〈致梁啟超函〉（1902年5月），頁426-430。其中第二點，黃氏自陳是戊戌時期講於南學會，究竟是他影響了文氏，還是文氏影響了他，尚難以確證。

⁹⁶ 同前引，頁428。黃遵憲此處提到達爾文(Charles Robert Darwin, 1809-1882)，不意味著他清楚知曉、完全接納達爾文的進化論觀點，而嚴復所介紹的斯賓塞(Herbert Spencer, 1820-1903)社會演化觀也跟達爾文進化論有差。當時如康有為、章太炎和夏曾佑對天演觀念的容受，多呈現出駁雜（對西學只是有限度地認知）、自主（選擇性接受並摻和自己的想法）的特性。具體可參茅海建，〈論戊戌變法期間康有為、梁啟超的政治思想與政策設計〉，《中國文化》，1（北京：2017），頁162-213；彭春凌，〈人獸之辨的越洋遞演〉，頁52-66。下文所說熊十力亦然。而且需要指出的是，文廷式與他們不同，對中國文化和天演的問題想得不深（如注53所言，只隨口一提）。這或許跟文氏未活躍到辛亥之後，更多地感受新潮衝擊有關。

這是黃遵憲研究西學，閱讀了包括《天演論》和《國家論》（文廷式亦讀過）等書之後的想法，他認為這絕非簡單地「以西學緣附中學」，⁹⁷ 而是從天演原理角度所作的實際觀察。在去世前半年左右，黃氏再作長信與梁啟超，以為：「自周以後，尊崇君權，調柔民氣，多設儀文階級，以保一家之封建，致貽累世之文弱，召異族之欺凌者，實周公之過也」；「若我孔子，則綜九流、冠百家，不得以儒術限」。⁹⁸ 在中國政治進入新局的時刻，黃遵憲像文廷式一樣，希望最大限度掃除兩千年來的政教積弊（尊崇君權、儒者柔弱等）以融攝西潮。變政之際，「能把孔子保住」，⁹⁹ 中國政教的未來就仍在過往文明的歷史軌道之上。

《易》象預示後來的政治進程，〈繫辭〉冥契天演進化之理，都是比前述文廷式諸說更加激進的中西格義。《天演論》、《仁學》的讀者熊十力 (1885-1968)，在文、黃過世的半個世紀以後撰寫面向未來的《原儒》，其間不乏新學格義之遺音。¹⁰⁰ 這種縱貫多年的影響，還可見諸其它案例。¹⁰¹ 要之，文廷式的政教說乃是清季新學回應西學與世變的案例。它不僅根植於深厚的本土思想傳統，也時常呈現出明確的普遍主義色彩。在和而不同的以中格西和以西格中之間，所出現的種種一廂情願和一知半解，都屬文明交流之初難以避免的問題。¹⁰² 另一方面，在舊的政

⁹⁷ 黃遵憲，《黃遵憲全集》，〈致梁啟超函〉（1902年5月），頁429。

⁹⁸ 同前引，〈致梁啟超函〉（1904年8月14日），頁454-455。

⁹⁹ 牟宗三，《時代與感受》，《牟宗三先生全集》第23冊（臺北：聯經出版，2003），〈熊十力先生追念會講話〉，頁289-290。

¹⁰⁰ 此當專文討論，例如熊十力曾言：「大地上凡有高深文化之國，其發明辯證法最早者莫有如中國。羲皇畫卦在洪古期豈不奇哉！」「學者由此，可以窺見天縱之聖，遠在古代，而已立定改造世界之宏規大計，其前識高遠，豈不奇哉？」「孔子演《易》，以生產資具之發明與改進，為群道變動之所由。其天才卓絕，前識遠燭，萬世無以易也，豈不奇哉！」「門下三千之眾，高材七十子之徒，多來自遠方諸國，其領導民眾之熱誠至深厚，感召力至偉大，不獨在中國為出類拔萃，即在世界史上亦罕有其倫也。孔子破除階級，倡導民主，與創明天下一家之治綱，遠在三千年前，豈不奇哉！」熊十力，《原儒》，《熊十力全集》第6卷（武漢：湖北教育出版社，2001），上卷，〈緒言第一〉，頁318；〈原學統第二〉，頁421；〈原外王第三〉，頁472、477。斷句有改動。

¹⁰¹ 例如柳詒徵 (1880-1956) 在新文化運動時期撰寫的〈漢官議史〉、《中國文化史》，就與戊戌時期康有為、梁啟超以中學言西政的文字有異曲同工之妙，參茅海建，〈論戊戌變法期間康有為、梁啟超的政治思想與政策設計〉，頁211。實則柳詒徵畢生一直有風格類似的論述，當專文研究。

¹⁰² 以文廷式和李提摩太 (Timothy Richard, 1845-1919) 為例，文廷式覺得後者翻譯《大乘起信論》（此書文氏在讀畢《朱子語類》之後看過）是「東方智慧西傳」的訊號，可李提摩太自己的譯意圖，更多是要在東方的混沌中發現那位隱秘的上帝。文廷式，《文集》，卷11，《東游日記》，1900年3月28日，頁1657-1658；龔雋，〈譯經中的政治——李提摩太 (1845-1919) 與《大乘起信論》〉，收入龔雋、陳繼東，《作為“知識”的近代中國佛學史論：在東亞視域內的

教、文教建制逐漸退場時，胸懷天下的舊學家式新學，註定會愈發不合時宜。¹⁰³ 新潮迭起，世運變化之快不啻滄海桑田。文氏〈桑田吟〉草成之際，或已有感。¹⁰⁴

（責任校對：廖安婷）

知識史論述》（北京：商務印書館，2019），頁 439-468。又以注 100 所述熊十力《原儒》為例，老友梁漱溟就批評他把太多新知塞入自己的系統，使之難免非驢非馬。梁漱溟，《梁漱溟全集》第 7 卷（濟南：山東人民出版社，2007），〈讀熊著各書書後〉，頁 786。

¹⁰³ 在新的格義語境裡面，經學是地方的 (provincial) 而非普遍的 (universal)。這也是為什麼作為前代餘波的廖平 (1852-1932)，越老越顯得怪誕，顯得脫離歷史主流。Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*, vol. 3 (Berkeley: University of California Press, 1968), p. 15. 廖平經學所迸發的玄想和他所建構的系統，雖然很多也是附會，但其全面和深入程度都在享壽不永的文廷式所作《枝語》之上。魏綵瑩，《經典秩序的重構：廖平的世界觀與經學之路》（臺北：聯經出版，2018）。康有為出遊列國以後所著諸書亦然。他對自己此前的世界想像做了不少修正，例見茅海建，〈戊戌時期康有為的“洪水說”“地頂說”“地運說”——兼論《康子內外篇》的寫作與完成時間〉，《清史研究》，1（北京：2020），頁 1-24。不過雖然程度有高下，但三子之努力皆不夠「入時」而脫離二十世紀中國的現實，恐怕是一致的。此承審查人點明，謹致謝忱。

¹⁰⁴ 文廷式，《文集》，卷 3，〈桑田吟〉，頁 290-291。有趣的是，文廷式的兒子文公直 (1898-?) 是一位積極參與革命的憤怒青年、民族主義者，始終對中國不能適應新潮的現實抱有不滿。他自己的思想、人生，也同樣無法很好地適應這新潮。參夏寅，〈一個陌生女讀者的來信：胡適與龔羨章、文公直「夫婦」交往鉤沉〉，收入嚴曉星主編，《掌故》第 9 集（北京：中華書局，2022），頁 44-82。是篇修改過程中，承夏兄匡正文字不少，又賜下此文，感謝不盡。

引用書目

一、傳統文獻

- 《大般涅槃經》 *Da boniepan jing*， 《大正新脩大藏經》 *Dazheng xinxiu Dazangjing*，
<https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/satdb2015.php>， T0374_12。
- 《大智度論》 *Da zhidu lun*， 《大正新脩大藏經》 *Dazheng xinxiu Dazangjing*，
<https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/satdb2015.php>， T1509_25。
- 《維摩經略疏》 *Weimo jing lueshu*， 《大正新脩大藏經》 *Dazheng xinxiu Dazangjing*，
<https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/satdb2015.php>， T1778_38。
- 上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe 編，章念馳 Zhang Nianchi 編訂，《章太炎全集·演講集》 *Zhang Taiyan quanji, yanjiang ji*，上海 Shanghai：上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe，2015。
- 文廷式 Wen Tingshi， 《純常子枝語》 *Chunchangzi zhiyu*，臺北 Taipei：文海出版社 Wenhai chubanshe，1974。
- 文廷式 Wen Tingshi 著，汪叔子 Wang Shuzi 編，《文廷式集（增訂本）》 *Wen Tingshi ji (zengding ben)*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2018。
- 王 韜 Wang Tao， 《弢園文錄外編》 *Taoyuan wenlu waibian*，上海 Shanghai：上海書店出版社 Shanghai shudian chubanshe，2002。
- 王闓運 Wang Kaiyun， 《湘綺樓日記》 *Xiangqilou riji*，長沙 Changsha：嶽麓書社 Yuelu shushe，1997。
- 沈曾植 Shen Zengzhi 著，錢仲聯 Qian Zhonglian 編校，《海日樓文集》 *Hairilou wenji*，廣州 Guangzhou：廣東教育出版社 Guangdong jiaoyu chubanshe，2018。
- 陳 澧 Chen Li， 《陳澧集》 *Chen Li ji* 第 2 冊，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2008。
- 陳 熾 Chen Chi 著，趙樹貴 Zhao Shugui、曾麗雅 Zeng Liya 編，《陳熾集》 *Chen Chi ji*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1997。
- 陳三立 Chen Sanli 著，李開軍 Li Kaijun 整理，《散原精舍詩文集》 *Sanyuan jingshe shiwen ji*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2014。
- 黃遵憲 Huang Zunxian 著，陳錚 Chen Zheng 編，《黃遵憲全集》 *Huang Zunxian quanji*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2005。
- 魏 源 Wei Yuan 著，魏源全集編輯委員會 Wei Yuan quanji bianji weiyuanhui 編校，《魏源全集》 *Wei Yuan quanji* 第 7 冊，長沙 Changsha：嶽麓書社 Yuelu shushe，2004。

二、近人論著

- 內田良平 Uchida Ryōhei 著，丁賢俊 Ding Xianjun 譯，〈中國革命〉“Zhongguo geming”，收入莊建平 Zhuang Jianping 主編，《近代史資料文庫》*Jindaishi ziliao wenku* 第 7 卷，上海 Shanghai：上海書店出版社 Shanghai shudian chubanshe，2009，頁 129-139。
- 孔祥吉 Kong Xiangji，《晚清史探微》*Wan Qing shi tanwei*，成都 Chengdu：巴蜀書社 Bashu shushe，2001。
- 王煜 Wong Yuk，〈清代江西儒學：李紱與文廷式〉“Qingdai Jiangxi Ruxue: Li Fuyu Wen Tingshi”，《書目季刊》*Shumu jikan*，22.4，臺北 Taipei：1989，頁 63-68。doi: 10.6203/BQ.1989.3.22.4.05
- 牟宗三 Mou Zongsan，《時代與感受》*Shidai yu ganshou*，《牟宗三先生全集》*Mou Zongsan xiansheng quanji* 第 23 冊，臺北 Taipei：聯經出版 Lianjing chuban，2003。
- 余一泓 Yu Yihong，〈魏源教化觀新研：背景、體現與變動〉“Wei Yuan jiaohuaguan xinyan: beijing, tixian yu biandong”，《中國文化研究所學報》*Zhongguo wenhua yanjiusuo xuebao*，76，香港 Hong Kong：2023，頁 81-121。doi: 10.29708/JCS.CUHK.202301_(76).0003
- 胡迎建 Hu Yingjian，〈文廷式政治思想與學術成就述評〉“Wen Tingshi zhengzhi sixiang yu xueshu chengjiu shuping”，《江西師範大學學報》（哲學社會科學版）*Jiangxi shifan daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)*，43.3，南昌 Nanchang：2010，頁 57-64。
- 胡珠生 Hu Zhusheng，《胡珠生集》*Hu Zhusheng ji*，合肥 Hefei：黃山書社 Huangshan shushe，2008。
- 茅海建 Mao Haijian，〈論戊戌變法期間康有為、梁啟超的政治思想與政策設計〉“Lun Wuxu bianfa qijian Kang Youwei, Liang Qichao de zhengzhi sixiang yu zhengce sheji”，《中國文化》*Zhongguo wenhua*，1，北京 Beijing：2017，頁 162-213。
- _____，〈戊戌時期康有為的“洪水說”“地頂說”“地運說”——兼論《康子內外篇》的寫作與完成時間〉“Wuxu shiqi Kang Youwei de ‘hongshui shuo’ ‘diding shuo’ ‘diyuan shuo’: jian lun Kangzi neiwaipian de xiezuo yu wancheng shijian”，《清史研究》*Qingshi yanjiu*，1，北京 Beijing：2020，頁 1-24。
- 唐文明 Tang Wenming，《敷教在寬》*Fujiao zai kuan*，北京 Beijing：中國人民大學出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe，2012。
- 夏寅 Xia Yin，〈一個陌生女讀者的來信：胡適與龔羨章、文公直「夫婦」交往鉤沉〉“Yi ge mosheng nüduzhe de laixin: Hu Shi yu Gong Xianzhang, Wen Gongzhi

- ‘fufu’ jiaowang gouchen”，收入嚴曉星 Yan Xiaoxing 主編，《掌故》*Zhanggu* 第 9 集，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2022，頁 44-82。
- 夏東元 Xia Dongyuan 編著，《鄭觀應年譜長編》*Zheng Guanying nianpu changbian* 上卷，上海 Shanghai：上海交通大學出版社 Shanghai jiaotong daxue chubanshe，2009。
- 孫甲智 Sun Jiazhi，〈錢鍾書讀《純常子枝語》：筆記與徵引輯錄〉“Qian Zhongshu du *Chunchangzi zhiyu*: biji yu zhengyin jilu”，《萍鄉學院學報》*Pingxiang xueyuan xuebao*，35.2，萍鄉 Pingxiang：2018，頁 5-10。
- 張元濟 Zhang Yuanji，《張元濟全集》*Zhang Yuanji quanji* 第 5 卷，北京 Beijing：商務印書館 Shangwu yinshuguan，2008。
- 梁漱溟 Liang Shuming，《梁漱溟全集》*Liang Shuming quanji* 第 7 卷，濟南 Jinan：山東人民出版社 Shandong renmin chubanshe，2007。
- 陳登原 Chen Dengyuan，《中國文化史（上）》*Zhongguo wenhuashi (shang)*，《陳登原全集》*Chen Dengyuan quanji* 第 2 冊，杭州 Hangzhou：浙江古籍出版社 Zhejiang guji chubanshe，2014。
- 陸有富 Lu Youfu，《文廷式年譜長編》*Wen Tingshi nianpu changbian*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2020。
- 彭春凌 Peng Chunling，〈人獸之辨的越洋遞演：從沃德、岸本能武太到章太炎〉“Ren shou zhi bian de yueyang diyan: cong Wode, Anbenneng Wutai dao Zhang Taiyan”，《清華大學學報》（哲學社會科學版）*Qinghua daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)*，36.2，北京 Beijing：2021，頁 52-66。doi: 10.13613/j.cnki.qhdz.00303
- 熊十力 Xiong Shili，《原儒》*Yuan Ru*，《熊十力全集》*Xiong Shili quanji* 第 6 卷，武漢 Wuhan：湖北教育出版社 Hubei jiaoyu chubanshe，2001。
- 黎志添 Lai Chi Tim，〈鄭觀應「仙道」與「救世」的思想和實踐：兼評其對清末民初道教發展的影響及意義〉“Zheng Guanying ‘xiandao’ yu ‘jiushi’ de sixiang he shijian: jianping qi dui Qing mo Min chu Daojiao fazhan de yingxiang ji yiyi”，《中國文化研究所學報》*Zhongguo wenhua yanjiusuo xuebao*，67，香港 Hong Kong：2018，頁 151-202。doi: 10.29708/JCS.CUHK.201807_(67).0005
- 戴海斌 Dai Haibin，〈文廷式晚年行迹考述——從丙申到己亥（1896-1899）〉“Wen Tingshi wannian xingji kaoshu: cong bingshen dao jihai (1896-1899)”，《史林》*Shilin*，5，上海 Shanghai：2019，頁 105-124。
- 魏綵瑩 Wei Tsai-ying，《經典秩序的重構：廖平的世界觀與經學之路》*Jingdian zhixu de chonggou: Liao Ping de shijieguan yu jingxue zhi lu*，臺北 Taipei：聯經出版 Lianjing chuban，2018。

- 羅志田 Luo Zhitian, 〈能動與受動：道咸新學表現的轉折與“衝擊／反應”模式〉
“Nengdong yu shoudong: Dao Xian xin xue biao xian de zhuan zhe yu ‘chongji/ fanying’ moshi”, 《近代史研究》*Jindaishi yanjiu*, 1, 北京 Beijing: 2022, 頁 4-18。
- 龔 隼 Gong Jun, 〈譯經中的政治——李提摩太 (1845-1919) 與《大乘起信論》〉
“Yijing zhong de zhengzhi: Li Timotai (1845-1919) yu *Dasheng qixin lun*”, 收入龔 隼 Gong Jun、陳繼東 Chen Jidong, 《作為“知識”的近代中國佛學史論：在東亞視域內的知識史論述》*Zuowei “zhishi” de jindai Zhongguo Foxueshi lun: zai Dongya shiyu nei de zhishishi lunshu*, 北京 Beijing: 商務印書館 Shangwu yinshuguan, 2019, 頁 439-468。
- Levenson, Joseph R. *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*, vol. 3. Berkeley: University of California Press, 1968.

Wen Tingshi's Politico-Religious Discourse: Its Origins, Expressions, and Evolution

Yu Yihong

School of Literature
Zhejiang University, Hangzhou
0621236@zju.edu.cn

ABSTRACT

As a celebrated poet and established Confucian scholar, Wen Tingshi 文廷式 (1856-1904) was also a significant political figure in late Qing China. Drawing on old and new intellectual resources, Wen formulated a profound but succinct theory of politics and religion during the Jiawu 甲午-Gengzi 庚子 Period. His theory is an important example of traditional China's responses to western influences. The introduction of this paper reviews the relevant literature and explains the method and significance of studying Wen's theory of politics and religion. Next, in chronological order, this paper shows Wen's hybrid intellectual background and his thoughts on dealing with the moral-political risks of Qing current affairs. In addition, by examining the origins of world religions in the eyes of Wen Tingshi, especially the genealogy of "Brahmanism Christianity," this paper elucidates Wen's views on politics and religion and points out that Wen's theory is intended to emphasize the compatibility of Confucianism and the superiority of Chinese politics and religion. Thirdly, this paper demonstrates the evolution of Wen's views on politics and religion by analyzing how, in his later years, Wen Tingshi came to accept and equally respect Buddhism together with Confucianism; and, under the influence of Buddhism, he came to strongly believe in reforming the monarchy. Finally, the conclusion compares Wen's theory to similar ideas of Huang Zunxian 黃遵憲 (1848-1905) in order to illustrate the fuzziness of knowledge and the political eclecticism in the new learning of the Qing Dynasty.

Key words: Wen Tingshi 文廷式, new learning in the late Qing Dynasty, Confucianism as religion, Reformist Confucians

(收稿日期：2022. 7. 22；修正稿日期：2022. 9. 15；通過刊登日期：2022. 10. 19)