

# 从文化诘难到制度反思

## ——清代《论语》诠释发展进程论

柳 宏 宋展云\*

〔摘 要〕 清代《论语》诠释在经学发展与社会变迁、学术嬗变与文化推演的互动建构中,跌宕起伏、气象纷呈。清初之《论语》诠释在诘难宋学空疏、批判王学狂禅、申讨佛老杂糅三个层面展开。至晚清,则转型为变法改制的呼唤、腐朽制度的抨击、西方制度的移植三个方面。清中期之《论语》诠释看似与前后疏离,实有内在关联。其在初期文化反思的浪潮中“节节复古”,促成了考据学的繁盛,又为后期的制度反思提供了学理依据。清代《论语》诠释的断续裂变过程,充分说明学术发展既有自身的独特规律,又与社会发展、民族命运紧密联系。其对当下文化发展及制度建设具有借鉴意义。

〔关键词〕 清代;《论语》诠释;发展进程

有清一朝,无疑是《论语》诠释的高峰,大师云集,著述宏富,学派林立,新见纷呈。当我们越过这一总体的描述和宏观的评价层面,结合清代社会发展过程,对《论语》诠释演进脉络作线性历时的分析透视后,如入光风霁月之境。清代的《论语》诠释呈现出一条清晰的发展轨迹:清初主要表现为文化诘难,乾嘉时期转型为形下实证,至晚清则逐渐走向制度反思。在这一视角下,深入分析清代《论语》诠释不同时期的品格特征、建构成因及与社会政治文化的关联,进一步思考当代文化发展繁荣与改革开放、民族富强的意义是一个饶有意味、富有挑战的话题。

### 一、清初《论语》诠释文化诘难之路径

1644年,满清铁蹄踏平中原,结束了两百多年的明王朝统治。面对这一“天崩地解”、“鼎迁社改”的大事件,一批深受华夏大一统文化泽润的明朝遗老们悲愤不已,有的直接参加了反清复明的斗争,以枪杆子恢复故国;有的“隐忍史局”,用笔杆子修国史以报故国。就连离明朝灭亡62年后出生的全祖望还“痛星移而物换”,为晚明义士而“流涕”“长恸”。然而,当“潮息烟沉”、复明无望时,在民

\* 柳宏,文学博士,扬州大学文学院教授,博士生导师;宋展云,文学博士,扬州大学文学院教师,225002。本文为教育部人文社会科学研究规划基金“清代地域学派《论语》诠释研究”(13YJA751031)阶段性成果。

族主义情感和立场的激荡下,他们怀着学术救国的担当意识,退而握笔以文化诘难代替情绪宣泄,以此作为反清斗争的一种手段。

### 第一,诘难宋学的空疏。

顾炎武是富有民族气节的学者,集亡国之恨和文化沦丧之忧患于一身,冷峻思考,认为明朝之所以亡国的重要原因是崇尚玄虚、屏弃实学。故其以考据实证的解经路径对抗宋儒之“离开经传去发挥悟性”,《四库全书总目·日知录提要》云:“炎武学有本原,博瞻而能通贯。每一事必详其始末,参以证佐,而后笔之于书。故引据浩繁,而抵牾者少。”顾氏将“圣人之道”与“洒扫进退”关联起来,认为“天道”、“心性”皆在“文行忠信”、“人伦日用”中,皆在夫子之文章中。其《日知录》解释“夫子之言性与天道”时,对当时学者的好高之病、躐等之病、堕于禅学之病提出了批评。再次强调“性与天道”本自平易,在于孝弟忠信、居处执事等人伦日用之间。如果“推之使高”,“凿之使深”,“借以谈禅”,“堕于禅学”,则“其害深也”。

毛奇龄诘难朱注、反对宋学之空疏,在清初“不失为一冲锋陷阵之猛将”<sup>①</sup>。皮锡瑞云:“其不染宋学者,惟毛奇龄,而毛务与朱子立异。”为了跟朱熹唱对台戏,毛氏甚至变本加厉、把自己推向尴尬的境地,如“朱子疑伪孔古文,而毛以伪孔为可信;朱子信《仪礼》,而毛以《仪礼》为可疑”。然“此则朱是而毛非者”。毛氏著《论语稽求篇》,其目的便是攻驳“宋儒之书”而达“夫子之书”,追求《论语》去古未远之真义与本意。《四库全书总目》指出此书:“皆辩驳朱子《集注》之说,盖元陈天祥《四书辨疑》之类也。朱子《集注》研究文义,期于愜理而止,原不以考证为长,奇龄学博而好辨,遂旁采古义,以相诘难。”毛氏在《论语稽求篇》中,共辑出《论语》91条加以考释,大多从文本、释义、训字角度直接攻驳朱注,如释“盍彻乎”(《颜渊篇》)云:“朱注‘通力合作,计亩均分’八字,不知出自何书”;“耕则通力而耕,收则各得其亩。未可知也”。引《周礼》、《孟子》、《左传》、《公羊传》、《谷梁传》等古义,诘难朱熹无所依据,杜撰自疏,碍理之甚,可怪之极。

李塉经学思想基本沿袭颜元,世称“颜李学派”。颜元30岁以后,觉得程朱之学专务记诵的“路数不对”,因为宋儒讲“天理心性”,主“静坐冥想”,实为空疏无用。所以他极力提倡一个“习”字,名其所居曰“习斋”,学者因称他为习斋先生。他所谓“习”,绝非指温习书本,而是说凡学一件事,都要通过实地练习。梁启超谓之曰“实践主义”或“实用主义”。李氏同样重视习行,毕生致力于将颜氏实践、实用学说发扬光大。甚至将行与学离的空疏学风上升到亡国的高度,可谓大胆极端。《恕谷年谱》云:“纸上之阅历多,则世事之阅历少;笔墨之精神多,则经济之精神少。宋、明之亡以此。”李氏对宋儒空疏之危害,抨击尤其激烈和深刻。其《论语传注》释《卫灵公十五》“子曰吾尝终日不食,终夜不寝,以思无益,不如学也”时,云:“后人于古人文以礼乐之学,漫不考习,而徒强探力索。或曰从容玩味,其不入于空虚者几何?圣人盖前知其弊,故以身示教焉。然圣人之徒思仅无益,以思在礼乐名物,但虚而不实。后儒之徒思则有害,以入于测性猜天,将躐等而陷异端也。”此处李氏首先强调后人徒思不习,则几乎无人不入于空虚。接着分出“圣人之徒”和“后儒之徒”,指出“圣人之徒思仅无益”,然“后儒之徒思则有害”,因为圣人之徒“思在礼乐名物”,而后儒之徒“入于测性猜天”,“将躐等而陷异端”,可谓一针见血,深刻具体。

### 第二,批判王学的狂禅。

王学主要指以王守仁、王艮、李贽为代表的明代中后期的重要学术思潮,其哲学命题为“心外无物”、“心外无理”,故又称为“心学”、“心性之学”或“性理之学”,具有浓厚的唯心主义色彩。王学产生于社会矛盾尖锐、危机加深的明代中后期,有识之士怀着改造儒家传统的经邦济世情怀,主张“各

<sup>①</sup>梁启超:《梁启超论清学史二种》,上海:复旦大学出版社,1985年,第13页。

从所好,各骋所长”,充分发挥个人的才能和个性,反对等级限定、文化专制、精神压制,无疑具有进步意义。但王学以“吾心”作为评判真理、评价人物的标准,极易陷入既不读经,也不读史,束书不观、游谈无根的死胡同;且李贽把六经与童心对立起来,认为读六经义理愈多便童心愈失,斥责“六经、《语》、《孟》,乃道学之口实,假人之渊蔽也”<sup>①</sup>,导致“粪土六经”成为明末一时之风气;此外,王学“不以孔子之是非为是非”,李贽变本加厉地发挥为“颠倒千万世之是非”,贬低儒臣“名为学而实不知学”,“托名为儒,求治而反以乱”<sup>②</sup>。在李贽影响下,袁中道竟然提出“要能于众是之中而断人非,于众非之中而得人是”<sup>③</sup>。这些惊世骇俗的言论,将王学引向怪诞狂禅,显然具有“惑世诬民”的作用,无疑给晚明思想文化带来负面影响。

王学末流的面目特征自然难逃清初诸儒的申讨笔伐,黄宗羲抨击其“狂子繆民,群起粪扫六经,溢言曼辞”<sup>④</sup>。顾炎武不仅批判程朱理学,对晚明王学也加以鞭挞。他反对讲心讲性,主张经世致用,对王学“明心见性”予以彻底否定。其释“夫子之言性与天道”时云:“刘、石乱华,本于清谈之流祸,人人知之,孰知今日之清谈有甚于前代者。……昔王衍妙善玄言,自比子贡,及为石勒所杀,将死,顾而言曰:‘呜呼,吾曹虽不如古人,向若不祖尚浮虚,戮力以匡天下,犹可不至今日。’今日君子得不有愧乎其言?”<sup>⑤</sup>在顾氏眼里,晚明之社会风貌和魏晋相似,崇尚清谈,空疏浮虚,不习六艺之文,不考百王之典,不综当代之务。可悲的是,魏晋王衍将死时尚能有所醒悟,而今日之“君子”却仍以“明心见性之空言,代修己治人之史学”。最后导致神州荡覆,宗社丘墟。一句“得不有愧乎”的呐喊给人醍醐灌顶之感,催人思索惊醒。顾炎武通过文献与史实的观照比勘和理性思索,从安邦兴国的高度揭示了“明心见性之空言”的危害。

王夫之写《读四书大全说》,自称是为了反对“异端”和“俗学”,力图总结历代王朝特别是明王朝灭亡的教训,提出自己的政治改革主张。王夫之首先从哲学高度对王学唯心主义予以批判。在道器问题上,王夫之认为,道指事物的一般规律和普遍法则,器则是具体的事物,也是具体的存在。道器二者相依相存,密不可分,道寓于器,器则体现道。在知行关系上,王夫之指出,知与行不仅是统一的,还是相互作用,相互促进,不断深化的。显然,王夫之在道器关系、知行关系的辨析中,高度重视“器”的存在,十分强调“行”的作用,具有十分鲜明的反对王学空言心性的实践唯物主义思想。在认识论上,王夫之为了否定王学的“圣人生知说”,采取了釜底抽薪式的连孔子一并否定的方法。孔子宣扬有所谓“生而知之”的“上智”,孟子宣称自己是“先知先觉”的人物,朱熹、王阳明宣扬“圣人”可以“不待学而了然于胸中”。王夫之则痛斥所谓“圣人生知,固不待多学而识”完全是“荒唐迂诞之邪说”。他反对孔子“生而知之,上也;学而知之,次也”的说法,认为“生而知之”实际是不存在的,他说“或道或艺,各有先后难易之殊,非必圣人之为上,而贤人之为次”。王夫之认为人的知识不是天生就有的。人只有用耳朵、眼睛等感官与客观事物的声音、颜色等接触,并用头脑去研究、思考事物的道理,才能取得知识。他说:“耳有聪,目有明,入天下之声色而研其理者,人之道也。聪必厉于声而始辨,明必择于色而始晰,心出思而得之,不思则不得也。”这无疑是对王学唯心主义“心学”的有力批判。

第三,申讨佛老的杂糅。

佛老是佛教、道教的缩写或专称。道教是本土宗教,佛教自汉代传入中原。自此,儒、佛、道相激

①李贽:《焚书》卷三《童心说》,北京:中华书局,1974年,第99页。

②李贽:《藏书》卷首《世纪列传总目后论》,北京:中华书局,1974年,第2页。

③袁中道:《珂雪斋集》卷二十《论史》,上海:上海古籍出版社,1989年,第844页。

④黄宗羲:《南雷文定》卷七《张元妃先生墓志铭》,北京:商务印书馆,1936年,第105页。

⑤顾炎武著,陈垣校注:《日知录校注》卷七,合肥:安徽大学出版社,2007年,第384页。

相荡,交融渗透,演绎着辉煌灿烂的中华文化。但在学术、文化发展史上,由于门户壁垒、学术宗尚、文化使命等复杂原因,儒、佛、道存在着摩擦和斗争。如唐朝的韩愈、柳宗元就举起排佛大旗。在明末社会矛盾激化之际,“反佛道、批宋儒”已渐成“趋向”<sup>①</sup>。至清初,裹挟着神州荡覆的亡国之痛,则演变得更加激烈。

顾炎武从社会学层面揭示了禅学之虚空对社会进步的负面影响,将明朝亡国的原因部分地归结到禅学对儒学的浸润上。这具体表现在其对“古之理学”与“今之理学”的明确区隔。顾氏认为,“古之理学”当属“经学”,而“今之理学”则已遁入“禅学”;且古之理学缘于五经,取之《春秋》,而今之禅学“但资之语录”,“校诸帖括之文”。禅学如无源之水,几生吞活剥而来,对人心社会其害大也。此在解释“夫子之言性与天道”时有更加明确的阐述:“夫子述《六经》,后来者溺于训诂,未害也;濂洛言道学,后来者借以谈禅,则其害深也。”<sup>②</sup>顾氏强调,诠释经典,即使溺于训诂,却也未必有害,然一旦“借以谈禅”,“则其害深也”。

王夫之纯正儒学、排老辟佛之倾向更加突出与鲜明。其著《读四书大全说》,自称是为了反对“异端”和“俗学”。“异端”指佛教和道家,“俗学”则指“淫于异端”的“俗儒”之学。王氏将儒学受道释污染上推到汉代,认为汉代有关学术被“小儒”“俗学”割裂,为“支言稗说”所乱,真伪驳杂,“说甚猥陋”,欺罔学者,危害圣教。王氏从哲学高度批判了佛教的唯心主义色彩。其曰:“至云‘生而能言’,则亦佛氏‘堕地能言,唯吾独尊’之猥说也。”并进一步指出道家无为思想与释家之“堕地能言”如出一辙,盖属荒诞淫词:“以为无思无为而天明自现,童年灵异而不待壮学,斯亦释氏夸诞之淫词。学者不察,其不乱人于禽兽也鲜矣。”此外,王氏还从生死与始终的哲学范畴对佛老的生死观予以批判。指出生死与始终不同,生死只是气的聚散与屈伸,佛老的错误是多谈死而少言生,其实“昧其所以生,则不知所以死,妄欲销陨世界以为大涅槃,彼亦恶能陨之哉,彼有此妄想以惑世诬民而已”。王夫之与顾炎武有别,不是直接剖析佛道对现实社会的危害,而是从哲学高度揭示道释的唯心主义本质,深刻认识道释对人们思想的腐蚀和精神的摧残。

毛奇龄明确肯定“程朱理学非儒学,而是属于‘异端’的道学”<sup>③</sup>。其著《论语稽求篇》之缘起,就是反对何晏《集解》“本老氏之学,不习众说”,不满朱熹《集注》“仅见何氏一书,别无他据”<sup>④</sup>,必须攻驳“宋儒之书”,清除“老氏之学”。毛氏认为,汉代儒学受道释污染远不及魏晋强烈深入,且汉代“去古未远”,汉代儒学有马郑向歆的师承传授,故“黄老之言”对“儒术”无关大局,构不成威胁,无法撼动儒学的主流地位。但至魏晋时期发生变化,此时的“黄老之言”已经“浸淫”儒学腹地,况何晏“本习老氏”,故“援道释儒”则十分自然,不可避免。因此,毛氏自觉地将《集注》与《集解》中的“黄老之言”清除出来,汰洗干净。并注意将儒学于道家加以区分切割。如解释“舜禹之有天下也而不与焉”(《泰伯》)时云:“言任人致治不必身预,所谓‘无为而治’是也。若谓视之若无有,则是老氏无为之学,非圣治矣。”此明确指出儒家之圣治与道家之无为不可相提并论、同日而语。

由此,我们可以清晰地聆听到清初大儒诘难宋学空疏的滚滚浪潮,触摸到他们声讨王学狂禅的强烈呐喊,捕捉到他们抨击佛老浸淫的一腔忧愤之情。只是,他们诘难叩问、声讨笔伐时常常将宋学、王学、佛老连在一起、不加细分。事实上,三者之间存在密切的联系,如都重视形上建构,强调性理分析,注重内心感悟。空洞、杂糅、狂诞是其共同的文化面目,且在学术脉络上呈现出合流趋势。如王学代表人物李贽就曾为黄老之学平反,认为将黄老之学“谓之异端”,这一看法乃“前人(儒生)

① 湛晓白、黄兴涛:《清代初中期西学影响经学问题研究述评》,《中国文化研究》2007年第1期。

② 顾炎武著,陈垣校注:《日知录校注》卷七,合肥:安徽大学出版社,2007年,第384页。

③ 陈德述:《儒学文化新论》,成都:巴蜀书社,2005年,第590页。

④ 《四库全书》210册,上海:上海古籍出版社,1987年,第135页。

之糟粕”<sup>①</sup>。当然,在清儒看来,三者之间亦有差异:宋学推高凿虚,空疏无根;王学溢言曼辞,极端狂禅;佛老驳杂猥陋,添设浸淫。而恰恰就是这些文化弊端吞噬着社会,腐蚀着人心,导致了明朝灭亡,激起了他们强烈的文化批判精神。

## 二、晚清《论语》诠释制度反思之视角

按常理,当我们深入分析了清初《论语》诠释文化诘难的不同路径后,应当自然进入清代中叶《论语》诠释的阐述与描绘了。然而,因为“流习”或“先见”所致,学术界一般都以“烦琐考据”、“钻故纸堆”、“为学术而学术”等盖棺论定清代中叶之学术面目。这种未揭示本质的、缺少宏观透视的现象归纳,表面上看与本文论题关联不大,故暂时予以搁置。将视角直接越过漫长的清代中期,迅速切入清代晚期的《论语》诠释画廊。

经过认真的阅读辨析、思考归纳,则会发现,清代晚期的《论语》诠释呈现出鲜明的特征:从初期的文化诘难走向晚清的制度反思。

第一,变法改制的呼唤。

清中后叶,盛世格局急剧衰落,社会危机日益加深。常州学派率先举起“震荡摇撼”的旗帜,打破了文化诘难后的考据僵局,开始从制度层面寻求纠治时弊的“药方”,毅然举起汉代今文学大旗,通过“公羊学”微言大义阐发变法思想,发出了变法改制的时代强音。

公羊学,即专门研究以《公羊传》解释《春秋》的学问。《公羊传》,即《春秋公羊传》。相传为战国齐人公羊高所著,以“张三世”、“通三通”、“变法改制”等微言大义专门阐释《春秋》。董仲舒适应汉武帝时期的政治需要,对公羊学大加发挥。东汉末何休撰成《春秋公羊解诂》,进一步推演阐释,形成比较完备的“公羊家法”。公羊学可以根据现实需要,比附《春秋》之“微言大义”,发挥自己的政治见解。在政治上讲“改制”,宣扬“大一统”,拨乱反正,为后王立法。在历史观上将春秋十二公划分为“所见世”、“所闻世”、“所传闻世”,表明春秋时期 242 年不是铁板一块,而是不断发展变化的,变异和改革是社会发展的普遍法则,形成了一套“三世说”历史哲学理论体系。这种解经方式因其在时代激烈变动之际更便于容纳新思想,更易于激发新火花,故盛行于汉武帝、宣帝之间,在儒学中独树一帜,成为西汉的“显学”。然自东汉以后,随着封建社会结构趋于稳定,主张“尊古”的古文经学逐渐取代了今文公羊学说的霸主地位。公羊学从此销声匿迹,沉潜地下一千多年。

直至清代中叶,庄存与著《春秋正辞》,深入阐发《公羊传》及何休《解诂》的微言大义。其论述“张三世”时说:“据哀录隐,隆薄以恩;屈信之志,详略之文。智不危身,义不讪上,有罪未知,其辞可访。拨乱启治,渐于升平,十二有象,太平已成。”<sup>②</sup>发出了变法改制、由乱世进入太平世的时代呼唤。庄存与究竟是政治的原因还是学术的远见,能够使他具有“众人皆醉惟他独醒”的时代意识,恰在乾嘉考据学鼎盛之时,能够不重于名物训诂,“于六经皆能阐扶奥旨”,“独得先圣微言大义于语言文字之外”<sup>③</sup>,这是一个令人好奇却又难以说清的话题。但经其率先点燃熄灭千年的西汉公羊学火焰,由其外甥刘逢禄接过火把,经宋翔凤、戴望、龚自珍、魏源等人鼓风加油,汇成燎原之势。

刘逢禄著《春秋公羊何氏释例》、《公羊何氏解诂笺》、《发墨守评》、《谷梁废疾申何》、《箴膏肓评》、《左氏春秋考证》、《论语述何》等书,在庄存与三世说的基础上,进一步发挥了公羊学派“张三

<sup>①</sup>李贽:《藏书》卷三《孝文皇帝》,北京:中华书局,1974年,第36页。

<sup>②</sup>刘逢禄:《刘礼部集》卷四《释三科例》,《续修四库全书》本。

<sup>③</sup>阮元:《庄方耕宗伯经说序》,见《味经斋遗书》卷首,《续修四库全书》本。

世”、“通三统”的思想。“三统”亦称“三正”。上古三代之时,夏以十三月为正,色尚黑;殷以十二月为正,色尚白;周以十一月为正,色尚赤。即每一个朝代都有一“统”或一“正”,朝代的交替则为“黑统”、“白统”、“赤统”三“统”之循环。不同的朝代有不同的历法和制度。何休《公羊传》更加鲜明地发挥了“通三统”之意义,其解释鲁隐公元年“王正月”时,直接将“大一统”提升到开宗明义、引领宗旨的地位。刘逢禄将《公羊》微言运用于《论语》经解中,屡屡以“三统”思想诠释《论语》经文。如释《为政》第23章“子张问:‘十世可知也?’……其或继周者,虽百世,可知也”时,云:“继周者,新周故宋,以《春秋》当新王,损周之文,益夏之忠,变周之文,从殷之质,百世以俟圣人而不惑者也,循之则治,不循则乱,故云可知。”显然,刘氏强调王朝更替,王者必通三统,改正朔,变文质。再如释《八佾》第14章“子曰:周监于二代,郁郁乎文哉,吾从周”时,曰:“正朔三而改,文质再而复,如循环也。故王者必通三统。周监夏殷而变殷之质、用夏之文。夫子制春秋变周之文从殷之质,所谓从周也。乘殷之辂从质也,服周之冕从文也。”直接指出新王朝建立,必须遵循新“统”。新统必将取代旧统,王朝更替必然带来制度的变化。此外,刘氏《论语述何》亦常常以“正名”义理诠释《论语》章句;多取何休“张三世”之义例,并依据《易经》的变通理论及《礼运》“小康”、“大同”说,将历史分为“衰乱世”、“升平世”、“太平世”所谓三世,寄托其变法“改制”思想。

宋翔凤则从宇宙循环论的高度,进一步阐述王朝更替,必须损益变革。这是“十世”乃至“百世”不能违背的客观规律。指出“孔子作《春秋》,以当新王而通三统”;“见其礼而知其政,闻其乐而知其德,由百世之后等百世之王,莫之能违也。盖以春秋继周,而损益之故遂定,虽百世而远,孰能违离孔子之道变易《春秋》之法乎?”<sup>①</sup>此外,宋氏在《论语说义》中,多次论及“明堂”。其在解释《卫灵公》第11章“颜渊问为邦”时强调“明堂之法”当为“五行四时”之法,亦是礼制之法。新朝立国,必须改正朔,故有“夏以孟春月为正,殷以季冬月为正,周以仲冬月为正”,但四时应该合于正朔,要符合“春生冬终”的规律。而且,关于“明堂”之解,亦有除旧布新之说。宋氏认为每当王朝更替,天必有彗星显示其除旧布新之象。其解释《阳货》第5章“如有用我者,吾其为东周乎?”时,云:“于此之时,天必示以除旧布新之象,而后知《春秋》张三世之法。圣人所为,本天意以从事也。北斗运于中央,中官之星也,盖除旧布新于内而未遑治外也。大辰房心,明堂也。明堂之位,公侯伯子男,至九采之国,内外秩如所谓治升平之世,内诸夏而外夷狄,故见除旧布新之象于明堂,有星孛于东方,文王房心之精在东方。孔子作《春秋》,明文王之法度,将兴周道于东方。而天命集,仁兽至。故天所以三见其象而《春秋》之法备矣。”可见,无论“明堂”是指“五行四时之令”,还是“除旧布新之象”,“明堂之法”亦即“《春秋》之法也”。“明堂”亦有微言大义,“明堂”实为变法改制之符号和象征。

戴望曾从宋翔凤为庄、刘之学。在经学内容上特别重视《春秋公羊传》和《论语》,在治学方法上热衷于探寻“圣人之微言,七十子之大义”。戴望认为《齐论》“问王”、“知道”二篇“当言素王之事,改周受命之制,与春秋相表里”<sup>②</sup>。其在《论语注》反复申述“三世说”,如“多闻谓所传闻世、所闻世也”、“多见谓所见世也”。值得注意的是,戴望之“三世说”在刘逢禄、宋翔凤基础上有了进一步的发展,其释《雍也》第30章“己欲立而立人,己欲达而达人。能近取譬,可谓仁之方也已”时指出:“能近取譬”,“有张三世之法”,“于所传闻世治起衰乱,录内略外;于所闻世治升平,内诸夏,外夷狄;于所见世治太平,天下远近大小若一。皆由能近取譬横而充之”。这一解释和历代注家不同,戴望的创新意义在于将“所传闻世、所闻世、所见世”与“据乱世、升平世、太平世”两种社会形态对应统一起来,而在《春秋》公羊学的理论中,“三世说”的两重含义是分离的。可见,戴望将“三世说”两层含义合为一

<sup>①</sup>宋翔凤:《论语说义》卷一,《无求全备斋论语集成》本。

<sup>②</sup>戴望:《论语注·序》,《无求全备斋论语集成》本。

体,“构成一代政治教化的发展规律论,这对《春秋》公羊学的历史观可说是巧妙的改造”<sup>①</sup>。

龚自珍、魏源从哲学高度论述变法改制的必然性。龚、魏二人曾一起在京师从刘逢禄,接受公羊学熏陶。自此,他们抛弃考据学主张,接受今文学思想,以公羊学说唤醒世人,倡导变革。龚自珍不仅认为春秋可以分为三世,甚至认为“通古今亦可以分为三世”,“春秋首尾,亦为三世”,“大挠作甲子,一日亦用之,一岁亦用之,一章一葩亦用之”<sup>②</sup>。龚自珍的“三世”实际是强调了世间万事万物的发展变化。“万物之书括于三,初异中,中异终,终不异初。一匏三变,一枣三变,一枣核亦三变”<sup>③</sup>;“古人之世,悠而为今之世,今人之世,攸而为后之世,旋转簸荡而不已”<sup>④</sup>。龚自珍强调“变”,认为社会发展的历史趋势是不断变化的,社会的法令制度也必须随着社会的变化而不断变化。其在一系列重要政论中,反复论证“自古及今,法无不改,势无不积,事例无不变迁,风气无不移易”<sup>⑤</sup>。魏源敏锐地将公羊学“三世”、“三统”及《论语》“周监于二代”的历史嬗变与现实加以关联,深刻地认识到既然夏、商、周三代有因革损益,那么当前的政治为什么不能改革呢?其曰:“以三代之盛,而殷因于夏礼,周因于殷礼,是以《论语》‘监二代’,荀卿‘法后王’,而王者必敬前代二王之后,岂非以法制因革损益,固前事之师哉!”<sup>⑥</sup>魏源认为自然界和人类社会无时无刻不在变化之中,“三代以上,天皆不同今日之天,地皆不同今日之地,人皆不同今日之人,物皆不同今日之物”<sup>⑦</sup>;“五帝不沿礼,三王不袭乐”<sup>⑧</sup>。他根据《史记·天官书》的记载,考出有些星古有而今无,有些星古无而今有,充分论证古之天不同于后世之天;他列举长江、湘江、鄱阳湖、洞庭湖等水道变迁情况,反复证明“经中之地理异于今日地理”<sup>⑨</sup>,他继承了龚自珍“史例随代变迁,因时而创”<sup>⑩</sup>的理论,认为史书的编写体例亦随着时代的变化而变化,“地气天时变,则史例亦随世而变”。所以,不论是自然界,还是人类社会,不论是物质方面,还是文化制度方面,整个世界都在不停地变化之中。

## 第二,腐朽制度的抨击。

冯友兰先生说:“春秋公羊学出现在中国社会的两次大转变时期,而不在其他时期,这是很有意义的。汉初出现的春秋公羊学,为第一次大转变时期结尾,清末出现的春秋公羊学为第二次大转变开头。这不是偶然的,这是因为春秋公羊学的基本精神是‘改制’。”<sup>⑪</sup>这深刻道出了经学与时代的密切关联,不同的时代呼喊不同的经学,不同的时代需要经学承担契合时代的经世使命,不同时代的经学家必须在传统经典中挖掘探索,锻造出适应时代发展的思想武器。汉初学者操起公羊学大旗,主要是论证汉代取代秦制的合理性,而清代今文学举起公羊学大旗,则旨在呼喊改变旧制的迫切性。

庄存与遥接汉代“三世”、“三统”公羊学之因缘,学界解读迥异。钱穆认为因考据学陷入绝境,庄存与“凑而偶泊”;美国汉学家艾尔曼指出是“反对18世纪80年代的和珅”,“表达对和珅的不满”,“老人晚年政治上失意后转向今文经学,寻找一种战胜现实腐败的武器”<sup>⑫</sup>。王俊义对此予以否定,从他们的生平、经历、进退、际遇,乃至当事人发生之事件入手,翔实考证庄存与同和珅之间不存在矛

①田汉云:《中国近代经学史》,西安:三秦出版社,1996年,第292页。

②龚自珍:《龚自珍全集·五经大义终始答问八》,上海:上海人民出版社,1975年,第48页。

③《龚自珍全集·壬癸之际胎观第五》,第16页。

④《龚自珍全集·释风》,第128页。

⑤《龚自珍全集·上大学士书》,第319页。

⑥魏源:《魏源集·明代食兵二政录叙》,北京:中华书局,1976年,第161页。

⑦《魏源集·默觚下·治篇五》,第47-48页。

⑧《魏源集·圣武纪·雍正西南夷改流记下》,第295页。

⑨《魏源集·通释禹贡》,第569页。

⑩《龚自珍全集·与人笺》,第337页。

⑪冯友兰:《春秋公羊学与中国封建社会》,见《廖季平学术思想研究》,《成都科学研究》1984年第2期。

⑫[美]艾尔曼:《经学、政治和宗教——中华帝国晚期常州今文学派研究》,南京:江苏人民出版社,1998年,第6页。

盾、对立和斗争,庄氏治“公羊学”主要是“维护其大一统的统治合法性问题”<sup>①</sup>。事实上,庄存与在乾隆盛世倡导公羊学时,更多地是强调公羊学的“大一统”思想,藉此表达的是其“拱奉王室”的政治倾向,并未特别渲染社会变易和政治改革的“微言大义”。然庄存与之学术随着时代之变迁,逐渐成为日后变法维新运动的思想资源!

庄氏之族人庄绶甲、庄述祖及刘逢禄、宋翔凤等将其学进一步推波助澜,发扬光大,并着力强化其救乱治平、变革改制、除旧布新的政治目标。通过《论语》诠释传达春秋之微言。春秋时期,礼崩乐坏,道德沦丧,必须新周故宋、王鲁改制,依托新王,施行新政。公羊学思想转化为一种有力的杠杆,撬开了清朝统治阶级“祖制不能改”的铁板思维。

庄存与长期在南书房、上书房行走,乃皇子成亲王的师傅,深得乾隆帝信任,且与和珅难以形成矛盾和斗争,然庄述祖受和珅打压排挤<sup>②</sup>。且乾隆朝后期,和珅之结党营私,贪赃枉法,处于权势薰天之地位。常州学派尽管对现政有所不满,但在《论语》诠释中并未直接揭露抨击,只是借古讽今,含沙射影,如刘逢禄《论语述何》:“三桓设公庙于私家,因僭八佾,不仁之甚也。”又如宋翔凤《论语说义》解释《八佾》第25章“韶乐尽美尽善,武乐尽美未尽善”时云:“《易》乾用九。见群龙无首吉。群龙众阳之象,圣人相继有治无乱,尧舜之事也。故其乐亦以九成。六,阴数,坤用六。利永贞。贞者,正也,所以正不正者也。故上六有龙战之象,文王与纣之事也。故乐以六成。《易》曰积善之家必有余庆,积不善之家必有余殃。尧舜之时,直乾积善之家也。禅让之际,天下比屋可封民之恒性无不全善。此韶之所以尽善也。商周之间,直坤其民比屋可诛,积不善之家也。征诛之后殷之馀黎陷溺其心,若在涂炭,天下未宁,余殃未去,此武之所以未尽善也。”此引《易》证《论语》,以乾九喻“尧舜之事”,坤六喻“文王与纣之事”,认为尧舜之时,为“直乾积善之家”,而商周之间,为直坤积不善之家。虽有牵强之嫌,但却也暗合了“三世”、“三统”说,道出了进化嬗变的规律,给人以启迪。尽管指出了“不善之家”必然遭到淘汰的命运,具有讽刺现实的意蕴,但并未直接揭露,只是通过《论语》诠释暗合春秋之“微言”“大义”。

可见,常州学派只是找到了变法的历史依据和理论武器。常州学派的改制只是“托古”,只是对明堂的寄托,对明君的期盼,对仁政的呼喊。但变法的现实土壤在哪里?改革的必要性、迫切性是什么?此不明,则变法只能成为历史考据和精神寄托,无法唤醒世人。只有对现实的深恶痛绝和彻底否定,变法才能深入人心,汹涌澎湃。庄存与的门人、后学担当了这一重任,龚自珍、魏源对现存制度予以大胆的揭露和无情的抨击。

龚自珍目睹清朝统治急剧衰落,深感社会矛盾深重,人民水深火热,大声疾呼衰世已经到来,“痹癘之疾,殆于痼疽,将萎之华,惨于槁木”<sup>③</sup>,大胆宣称满清社会已经到了“衰世”,“乱亦将不远矣”。他说:“吾闻深于《春秋》者,其论史也,曰:书契以降,也有三等。……治世为一等,乱世为一等,衰世为一等。”他又对公羊三世说加以发挥,用“早时”、“午时”、“昏时”来形象地描述清朝社会,指出清朝社会已到“日之将夕,悲风骤至”的“昏时”,且“人思灯烛,惨惨目光,吸饮暮气,与梦为邻”,“不闻余言,但闻鼾声,夜之漫漫,鸛旦不鸣”,统治集团已到了日暮途穷的境地!预言“山中之民,将有大音声起”,“天地为之钟鼓,神人为之波涛矣”<sup>④</sup>。龚自珍对社会现实的批判直率尖锐,打破了统治秩序天经地义、永恒不变的僵死教条,容易启发人们警醒起来投身于改革的时代潮流中。

龚自珍甚至利用公羊学“异内外”、“三统说”等“微言大义”宣传反清思想。其云夷狄是“不可理

①王俊义:《庄存与复兴今文经学起因与和坤对立说辨析》,《清史研究》2007年第1期。

②[美]艾尔曼:《经学、政治和宗教——中华帝国晚期常州今文学派研究》,第75页。

③龚自珍:《龚自珍全集·乙丙之际箸议第九》,第6-7页。

④《龚自珍全集·尊隐》,第87-88页。



者,理之而益弊,不可教者,教之而益犯”<sup>①</sup>;又说“诸侯之君与王者异,义得去,去则绝”<sup>②</sup>。暗指清王朝是夷狄入主中原,清王朝只是诸侯之君,对汉人来说不存在君臣之义。又云:“王者,正朔用三代,礼备六代,书体裁籍备百代,夫是以宾宾,宾也者,三代共尊之而不遗也。夫五行不再当令,一姓不再产圣,兴王圣智矣,其开国同姓魁杰寿考,易尽也。宾也者,异姓之圣智寿考也。”<sup>③</sup>意即清朝开国本族英雄已经耗尽,“当兴王”的该轮到汉族豪杰了,实指清朝政权气数已尽。总之,“公羊学对龚自珍来说,主要是为了揭露封建统治的黑暗,提倡经世致用所披的一件合法外衣,是他表达自己社会改革的政治观点的一种依托形式。”<sup>④</sup>

魏源对腐朽社会的教育制度、科举制度提出了严厉的批评,认为以往的经学之弊在于“经术之教”与“政事之教”相互脱离相分裂,这种制度只能导致“轻事功”,造就醉心功名利禄而不懂国计民生的昏庸空虚的鄙夫,无益于挽救民族危亡。魏源对这种迂腐的俗儒进行了猛烈抨击:“工骚墨之士,以农桑为俗务,而不知俗学之病人更甚于俗吏。托玄虚之理,以政事为粗才,而不知腐儒之无用亦同于异端。彼钱谷簿书不可言学问矣,浮藻俚订可为圣学乎?释、老不可治天下国家矣,心性迂谈可治天下乎!”<sup>⑤</sup>

康有为对旧制旧政深恶痛绝,此在解释“近者说,远者来”时有十分生动的揭示和精辟的阐述。其《论语注》卷十三曰:“盖民患于隔远而不通,则疾苦不知,情形不悉,如血气滞塞则为疾。故不善为政者,堂上远于万里,善为政者万里缩若咫尺。……器莫若旧,政莫若新,盖旧则塞滞,新则疏通;旧则腐坏,新则鲜明;旧则颓败,新则整饬,旧则散漫,新则团结;旧则窳落,新则发扬;旧则形式徒存,人心不乐,新则精神振作,人情共趋。伊尹曰‘用其新去其陈病乃不存。故去病全在去旧更新。《康诰》《大学》所贵作新民也,且宜日新又新,盖方以为新,未几即旧,故务在新之。惜此微言,久经沦落,中国之俗,向患于远而不近,旧而不新,失此灵药,致成痼疾,可以为鉴也。”康氏十分牵强地将远近与新旧关联起来,其用心在于指出旧政的危害和弊端,强调新政的作用和意义。

### 第三、西方制度的移植。

常州学派之先驱举起公羊学大旗,从进化论和历史观上论证了变法改制是社会发展的必然趋势,常州学派之后学继而对内忧外患、危机四伏的晚清政府给予了无情的抨击和揭露,接着,无论从学理层面还是现实层面,必须对如何变法改制予以思考或作出回答。

刘逢禄、宋翔凤主要是对三世、三统说进行阐述,突出了三代的嬗变更替,其在开掘公羊学思想宝库中,将其与严峻的社会现实关联思考,意识到时代在变,治法也应该变,如果政治败坏,那么天意就要改朝换代。但是,时代如何“变”,刘逢禄心里不甚清楚,开不出理想的药方。

刘逢禄、宋翔凤虽未认真思考三代之政体的具体内容和架构,但从其对三代“圣人之治”、“明堂之治”的反复申述中可以窥视出改良保守的政治期待。宋氏云:“圣人南面而听,天下响明而治。”其在阐述“修己以安百姓”(《宪问》)时将其与《老子》关联,寄寓其圣人之治的理想:“圣人无常心,以百姓心为心。”“修之于身,其德乃真,修之于家,其德乃余,修之于乡,其德乃长,修之于国,其德乃丰,修之于天下,其德乃普。”<sup>⑥</sup>宋氏理想中的“明堂之治”,一是无为之治,王者当“不言之化,自然之治,以无为为之者也”;“王中无为以守至正”。二是以德为本,王者当“恭己南面,自明其德”。政者正也,德者得也,“虽有四时天地人之政,而皆本于一德”;“外得于人,内得于己”。三是“如北辰居其所”,

①《龚自珍全集·春秋决事比答问第二》,第58页。

②《龚自珍全集·春秋决事比答问第二》,第63页。

③《龚自珍全集·古史钩沈论》,第20页。

④侯外庐主编:《中国近代哲学史》,北京:人民出版社,1978年,第25页。

⑤魏源:《魏源集·默觚·治篇一》,第35页。

⑥宋翔凤:《论语说义》卷七,《无求全备斋论语集成》本。

“居其所者，谓北辰虽周四游之极，而枢星常居正中……自古明堂听政，未有不法北辰之在紫宫，正无俟求之微渺，测之虚无也”。

戴望虽从修身、齐家层面，突出了个人和他人、个人与集体利益的一致，隐含了我为人人、人人为我的价值趋向，强调了“能近取譬”的道德实践，并以此上升到“能近取譬”的政治运作，亦即“能近取譬”“有张三世之法”，可以“横而充之”，扩而大之，引而伸之，从治国、平天下角度，突出了制新法、救祸乱的政治价值，但未能开出“政治运作”的具体方案。戴望之政治体制更多寄托在“礼制”框架下。“行王政，致太平，以礼让为本”；“知礼之本，则能通文质之变，以救世运”；“天下莫不乱于争而治于让”；“礼者，太平之正经，行修言道，礼之质”<sup>①</sup>。

刘逢禄、宋翔凤、戴望主要是假托经典，从公羊学理论中寄寓自己的政治理想。龚自珍、魏源、康有为等人则从西学语境中思考变法改制的政治体制。

龚自珍解释《论语》中的“齐之以礼”时云：“齐者何？齐贫富也。又齐贤者过之，不肖者不及也。”<sup>②</sup>此解明显超越过往农民起义提出的“均贫富”思想，在思考人格平等时寄寓了建立平等社会的理想。此外，其在《宥情》、《论私》、《病梅馆记》等文章中，含蓄巧妙地表达了对个性解放的强烈渴望，包蕴着自由平等的社会制度的向往。魏源在宏观上强调改革必须“乘天时人事”。“政未熟而急求治，治必乱，化未熟而急变俗，俗必骇”<sup>③</sup>，精辟指出客观条件成熟与否，攸关变法改革的得失成败。他对西方的民主制度大加推崇，称赞“瑞士西土之桃花源也”。其民政“皆推择乡官理事，不力王侯”，“至于朝纲，不设君位，惟立官长、贵族等办理国务”；英国“设九官以治事，九官由众推选，以三年为秩满，贤则留，否则更”；美国更是“事无大小必须各官会议然后准行，即不咸允，亦须十人中有六人合意然后可行”。甚至称赞美国的资本主义章程“可垂亿世而无弊”。魏源在西方宪政架构下提出了一系列改制对策和办法：如取法佛兰西、弥利坚，发展工业，发展海运，发展商业，并按照西法铸造银钱，发展金融业。

康有为从世界历史进程中思考中国现实政体，强调清政权统治下的中国，需要由封建主义的衰乱世，改为他所设想的资本主义的升平世。“今者，大地既通，欧美大变，盖进至升平之世矣”。中国必须顺应历史潮流，实行君主立宪，他说：“孔子之法，务在因时。当草昧乱世，教化未至，而行太平之制，必生大害；当升平世而仍守据乱，亦生大害也。譬之今当升平之时，应发自主自立之义，公议立宪之事，若不改法，则大乱生”。当今世界各国竞相开议院、立宪法，实行君主立宪，如若中国当变不变，依然墨守君主专制政体，则必生后乱，必然导致国内大乱不止，外侮接踵而至。因此，变更政体已成为中国生死存亡的关键。康氏将《论语》中“无为而治”与西方民主宪政关联起来，其《论语注》解释《卫灵公》第五章“无为而治者其舜也与？”时云：“舜任官得人，故无为而治。盖民主之治有宪法之定章，有议院之公议。行政之官悉由师锡公举得人。故但恭己无为而可治。若不恭己，则恣用君权，挠犯宪法，亦不能治也。故无为之治，君无责任而要在恭己矣！此明君主立宪及民主责任政府之法。今欧人行之，为孔子预言之大义也。”康有为对大同世界充满向往。其解释《阳货篇》第四章时云：“小康之制尚礼，大同之世尚乐。令普天下人人皆敦和无怨，合爱尚同，百物皆化。子游尝闻大同，其治武城先以为治。故孔子喜极，美其以大道治小也。子思、孟子皆出于子游，故多能言大同之道。”解释《颜渊篇》“君君臣臣父父子子”时曰：“人道纲纪，政事之本。据乱世以之定分而各得其所安，上有礼而下能忠，老能慈而幼能孝，则可以为治。否则君骄横而臣抗逆，父寡恩而子悍悖，则国乱而家散矣。《礼运》小康之义，以正君臣，以笃父子是也。二千年间可以为鉴，时齐家国皆乱。故父子以此告之。

①戴望：《论语注》卷二十、卷三、卷四、卷六，《无求全备斋论语集成》本。

②《龚自珍全集·语录》，第421页。

③《魏源集·默觚上·学篇十三》，第30页。

若夫天下为公,选贤与能,人人不独亲其亲,不独子其子,此须待大同之世。苟未至其时不易妄行则致大乱生大祸。”

尽管康有为将西方民主政治体制之发明权归于孔子,“孔子于六代之乐,独取民主大同之制”;“今美国利民之道、仁民之制、劳民之方、平等之制,皆行孔子之政”<sup>①</sup>。此多少带有保守主义或狭隘的民族主义色彩,但毕竟康有为对晚清社会政体之思考颇为深入透彻,为中国改良主义运动建立起一套比较系统的资产阶级社会发展史观。

### 三、清代中期《论语》诠释与经世风潮之关联

以上,我们完成了对清初《论语》诠释文化诂难、晚清制度反思的勾勒与描述,接着必须对清代中期《论语》诠释的面貌予以揭示,并要深入分析乾嘉时期的《论语》诠释是否具有经世品格?是否完全疏离孤立于经世学风之外?其在清初文化诂难向晚清制度反思的漫长进程中扮演了什么角色?发挥了何种作用?与社会政治文化有何关联?从表面看,清代学术发展呈现出“两头低、中间高”的态势,而经世之学的演进则显示出“两头高、中间低”的格局。其相关研究也表现出对应的倾向,即考据学聚焦在乾嘉时期,而经世之学则定格在清初和晚清两个时段。实际情况究竟如何呢?

第一,乾嘉时期《论语》诠释特点。

长期以来,论及乾嘉学术,近乎众口一词,几成定论。即乾嘉学者大多为考证而考证,为学问而学问,只钻故纸堆,不讲求经世致用,不关心社会现实。即考据的繁荣,思想的荒原,或学术的辉煌,经世的凋零。梁启超云:“清代学派之运动”,乃“研究法的运动”,非“主义的运动”<sup>②</sup>。钱穆认为乾嘉学术远离明清之际“不忘种姓,有志经世”的倾向,而“一趋训诂考订,以古书为消遣神明之林圃”的格局<sup>③</sup>。牟宗三十分沉痛地说:“明亡以后,经过乾嘉年间,一直到民国以来的思潮,处处令人丧气,因为中国哲学早已消失了。”<sup>④</sup>朱维铮指出“十八世纪中叶到十九世纪初叶的乾嘉时期,思想界的沉闷也曾达于极致”,不仅“学问与思想殊途而不同归”,而且“学者与思想家判然有别”<sup>⑤</sup>。葛兆光将清代学术高度概括为一种普遍的思想“失语”状态,强调其“思想与学术的对立”,以及“义理与考据的对立”<sup>⑥</sup>。

这一时期的《论语》诠释,总体上与乾嘉时风一致,重名物训诂、考证辨伪,鲜言通经致用明道救世,拘守汉儒经注而少创新发挥,脱离现实社会,流于烦琐沉闷。如江永《乡党图考》“取经传中制度名物,有涉于乡党者分为九类。曰图谱、曰圣迹、曰朝聘、曰宫室、曰衣服、曰饮食、曰器用、曰容貌、曰杂典”;“自圣迹至一名一物,必稽诸经传,根诸注疏,讨论源流,参证得失。宜作图谱者,绘图彰之,界画表之”。如惠栋《论语古义》约7000字。共辑出《论语》原文55条加以考证训诂,强调“古训不可改”、“经师不可废”。大多是“缀次古义,鲜下己见”,明显体现出疏离理学、回归汉代经学的特点。江声《论语俟质》共勘正《论语》172条,除考证人物、地名、历法、礼仪、官制、史实等少数条目外,大多为勘正文字。阮元《论语注疏校勘记》,以何晏《论语集解》为模本,不但校勘《论语》经文,且对汉代诸家诠释经文之内容亦作出考订,还将其与汉石经、唐石经、宋石经、皇侃义疏、高丽本、十行本、闽

①康有为:《论语注》卷十五、卷二十,《无求备斋论语集成》本。

②梁启超:《清代学术概论》,上海:上海古籍出版社,1998年,第43页。

③钱穆:《中国近三百年学术史·自序》,北京:中华书局,1986年重印本,第1页。

④牟宗三:《中国哲学十九讲》,上海:上海古籍出版社,1997年,第423页。

⑤朱维铮:《清学史:学者与思想家》,《光明日报》1999年3月26日。

⑥葛兆光:《中国思想史》第二卷,上海:复旦大学出版社,2000年,第380页。

本、北监本、毛本等,比较观照,考其同异,勘出增字、脱字、误字等。

关于乾嘉时期学术繁荣、思想凋零的原因,1980年代以来,学术界进行了诸多研究,有以下主要观点:一、康乾盛世经济上的繁荣,为乾嘉学派的形成奠定了雄厚的物质基础;二、相对安定的社会,为乾嘉学派的形成提供了宽松的治学环境;三、统治者软硬兼施的文化政策,使聪明才智之士堵死了关心现实政治的道路,只好转向学术考证。四、宋学开创之疑古辨伪风气,明末清初的学人痛感宋明理学空谈误国,唯物主义哲学思想和数理逻辑方法的输入等,为乾嘉学派提供了学理依据和现实土壤。在此基础上,有人提出要突破“单一说”、“为主论”的模式,必须从远因、近因、内因、外因等层面多元透视、立体分析乾嘉学术面目,要“在把握学术内部嬗变规律的同时,兼顾对当时政治、经济、文化等社会环境以及乾嘉学者自己言行的探寻,力图得出合乎历史事实的解释”<sup>①</sup>。毋庸置疑,清代中期的《论语》诠释呼应了乾嘉学术崇尚考据实学、弱化经世精神的治经特点。

第二,乾嘉考据学与清初经世风潮的学理对接。

为何清初《论语》诠释的文化诘难、经世火焰未能形成燎原之势,竟然演变为乾嘉时期经世凋敝、考据繁荣的格局?宋明以来,理学一统天下。然一旦面临满清入主中原、明清鼎革变迁的巨大事件时,一批遗老儒愤懑痛苦地将明朝灭亡的原因瞄准了游谈无根、空疏误国的宋明“理学”。对宋明理学进行全面的清算,发出了严厉的诘问和声讨。他们在民族主义情感的撞击下,与清朝统治者在政治上不合作,在文化上唱对台戏,毅然决然地以批判统治者提倡的程朱理学作为反清斗争的一种手段。然激情呼喊、愤懑宣泄过后,学术朝着什么方向发展?以什么方式、何种内容取代现有学术?既然宋明理学空疏误国,那么什么样的学术才能救国?对抗“空疏浅陋”之学,最锐利的武器无疑是“尚考订”、“重校勘”的“实证考据”之学,除此之外还有什么更好的方法?反对遭到后儒曲解或异端侵蚀的宋明理学,最好的路径应该在宋代以前探寻正宗儒学,舍此之外还有什么更宽广的坦途?所以,毛奇龄著《论语稽求篇》,欲攻驳“宋儒之书”而达“夫子之书”,追求《论语》去古未远之真义与本意;余萧客《论语钩沉》主要从唐前有关文献中辑佚《论语》散失之重要经解。其辑佚内容,大多出自汉魏经师,如马融、包咸、孔安国、王肃、周生烈、谯周、郑玄、何休、范宁、栾肇、卫曜、繆协、繆播、蔡谟、王弼、李充、孙绰、江熙、陈群等。即《四库全书总目》该书提要所云:“自诸家经解所引,旁及史传类书,凡唐以前之旧说,有片语单词可考者,悉著其目。虽有人名而无书名,有书名而无人名者,亦皆登载。”可见,清初的文化诘难为乾嘉时期《论语》诠释的考据繁荣创造了条件,乾嘉时期《论语》诠释的考据特征是清朝初期文化诘难的必然趋势。

此外,随着历史的发展,清廷软硬兼施文化政策的推行,乾嘉时期经济的发展,社会的相对安定,由“华夷”之辩至“天下一统,华夷一家”大中国观的逐步确立,宗社丘墟的耻辱日趋淡忘,文化诘难的火焰逐渐熄灭,朝野对立的状况逐渐缓解,更多的儒者愿意与统治阶层合作,感性的声讨终将被理性的实证取代。这些为乾嘉考据学的繁荣提供了社会土壤和外部动力。

再者,清初对理学的批判、文化的诘难,打破了宋明以来理学对思想界的高度束缚,成为清初经世思潮向乾嘉汉学转型的先导。清初士大夫抨击佛老的倾向,“在学术界蔓延的结果,便是佛氏连带着喜好玄妙的形而上学思辨学风同时遭到了学术界的摒弃,而学风愈趋于实证”<sup>②</sup>。乾嘉年间,一般考据学家排斥佛氏的立场遂沿清初余波而起。如洪亮吉、武亿、朱笥河、洪榜、阮元皆辟佛氏,加之清初经学家崇尚“凡汉皆好”,“凡古必真”,其文化诘难具有浓厚的法古倾向,他们用以诘难宋学空疏的武器是更为古老的汉代经学,其结果必然导致经学研究走向朴实考经证史的途径。此为乾嘉学派的

<sup>①</sup> 漆永祥:《乾嘉考据学研究》,北京:中国社会科学出版社,1998年,第6页。

<sup>②</sup> 路新生:《排拒佛释:乾嘉考据学风形成的一个新视角》,《天津社会科学》1996年第2期。

形成提供了内在逻辑依据<sup>①</sup>。

至此,清初《论语》诠释文化诘难的现实关怀,迄于乾隆中叶何以经世宗旨继响乏人,而考据学终于风靡朝野,其因果关联十分清楚。我们无法否认也无法割断清初《论语》诠释对乾嘉时期《论语》诠释在治经范围、诠释方法、价值取向的关联。

第三,乾嘉考据学与晚清改制实践的关联。

乾嘉考据学与晚清经世思潮是否具有关联呢?从学理上看,一代有一代之学术,一种学术走向高峰后必然转型。乾嘉考据学浩荡繁荣后耸然挺立,后人只能望而却步。对圣迹、朝聘、宫室、服饰、器用、饮食的考证,有谁还能超过江永的《乡党图考》?有谁还能画出比江永更具体精核的“天子外朝图”、“宗庙制度图”、“车轮图”?《论语》诠释史上,对“鲁读”的训诂考订,有谁能比徐养原的《论语鲁读考》更加详实完备?对《论语》古义的搜集、探寻、稽考、挖掘,还有谁能超越惠栋的《论语古义》和余萧客的《古论语钩沉》?故从考据学向公羊学的迁移是一些敏锐学者在望尘莫及、无法超越的学术高山面前的巧妙腾挪,钱穆概括为“凑泊而成”,实际上是学术理路的必然规律。而且,从宏观上看,从西汉到清未经学的发展大体表现为一种否定之否定的进程:从西汉今文经学到汉唐古文经学,至宋明理学进而清中期古文经学,最后为晚清今文经学。这一演进轨迹尽管是一种外在的表象,但却从哲学论和历史观上揭示了学术发展的嬗变规律。

从现实层面看,乾嘉后期,特别是道咸年间,盛世景象不再,朝纲混乱,吏治腐败,白莲教、捻军等起义不断,西方列强对中国的军事和贸易的侵略与日俱增,国家和民族陷入了空前的危机,一些有识之士对清政府的腐败无能有所感悟,希图进行社会改革的呼声日益强烈。现实社会变法改制的呐喊与内在学理转型的期待一拍即合。一些先进的思想家,为了挽救民族危机,为了寻求国家振兴,不得不抛弃了专究名物训诂的烦琐考据之学,向倡导变法救世的公羊义理转型。

从学术实践看,乾嘉考据学的繁荣为向今文学转型提供了方向引导。首先,乾嘉考据学为了纯正儒学,消除佛老的杂糅和浸淫,通常以汉说为依据,以古义为准的。惠栋《论语古义》引经据典,几乎均采汉说或汉前论说。江声对宋儒多有批评,对六朝与唐代学者则每每提出质疑。其“嗜古”几近偏执,“固以复古为职志,然生平不作楷书,即与人往来笔札皆作古篆,见者讶以为天书符篆,人非笑之亦不顾也”。余萧客嗜古籍,擅辑佚,他认为唐以前的经籍注疏后世多有散佚,于是根据史传、类书等记载,继武其师,广搜群书,采辑唐以前经籍训诂,编成《古论语钩沉》30卷。这种“节节复古”的纯正儒学之势,遂至西汉今古文旧案,“终必须翻腾一度”<sup>②</sup>。汉代今文学,久封的尘埃终将拂去。其次,乾嘉时期因多种因素合成了“家家许郑,人人贾马”的汉学勃兴之势,却给古文经学本身带来了危险。如阎若璩著《古文尚书疏证》,论定了东晋晚出的《古文尚书》16篇及同时出现的孔安国《尚书传》均系伪书,由此引起了学界疑经辩伪之风。姚际恒著《古今伪书考》,怀疑《周礼》、《诗序》、《孝经》、《易传十翼》并非先秦著作。《古文论语》为汉景帝时孔子旧宅壁中发现。何晏《论语集解》云:“《古论》,唯博士孔安国为之训解,而世不传。”陈鱣的《论语古训》已有怀疑,沈涛的《论语孔注辨伪》认为是何晏有以难郑,“于是托西京博士阙里之裔孙,以欺天下”,“其也伪书”<sup>③</sup>。丁晏的《论语孔注证伪》则认为出于王肃之手。于是古文经书的地位日渐动摇,长期被冷落的今文经学又走到前台,并引起人们的关注与认同。

从最新研究成果看,余英时、张寿安等人的研究成果已经打破了乾嘉考据学无经世的固有判断。余英时指出:清儒排斥宋人义理,从事于经典考证,“却在不知不觉之中受到儒学内部一种新的义理

<sup>①</sup>陈祖武:《清初学术思辨录·附录一》,北京:中国社会科学出版社,1992年,第320页。

<sup>②</sup>梁启超:《清代学术概论》,上海:上海古籍出版社1998年,第74页。

<sup>③</sup>陈鱣:《论语孔注辨伪·自序》,《丛书集成初编》本。

要求的支配”。他深入地剖析：“如果我们坚持以‘心性之学’为衡量儒学的标准，那么不但在清代两百多年间儒学已经僵化，即从秦、汉到隋、唐这一千余年中儒学也是一直停留在‘死而不亡’的状态之中。相反地，如果我们对儒学采取一种广阔而动态的看法，则有清一代的‘道问学’传统正好可以代表儒学发展的最新面貌。”<sup>①</sup>其在《清代思想史的新解释》中进一步指出：清代考证学兴起的背景是儒学由宋明时期的“尊德性”向“道问学”的转换。这种“道问学”的学统积累，既是对“尊德性”的反拨和补充，也为变法图强的“治统”提供理论武器。张寿安女士对乾嘉学术“有考据无义理”、“有考据无经世”的传统定论，作出了颠覆性的阐述，挖掘出清儒在经学考证后面蕴涵的丰富思想内容。敏锐地觉察到清中叶以来中国传统社会内部新型文化价值的躁动，从而揭示了“乾嘉新义理学”的近代指向<sup>②</sup>。张丽珠教授提出了“形上思辩义理学”和“形下经验领域的义理学”两种不同的义理类型说，认为考据学是建立在时代课题要求基础上的从“形而上之‘道’到形而下之‘器’”的价值转换，带来了“从主观思辩到客观考证”的方法论的变异。其隐含的思想意义应该被肯定，即使“在后来走上了‘辨’、‘证’、‘校’、‘补’的考证之途中，其‘进求义理’的考据本旨，也必然还是潜伏在儒者心中，随时等待机会发芽”。<sup>③</sup> 乾嘉考据学所务力发扬的经验价值，是中国迈向现代化进程所必须的“价值转型”，是儒学得以完成早期现代化的内在依据<sup>④</sup>。李洵先生认为，无论中外，考据学派都是产生于资本主义萌芽的历史阶段中，本身应该是近世启蒙运动的一部分。乾嘉学派产生的社会根源主要不是由于康、雍、乾的“盛世”，乾嘉时期的许多学者亦并非沉湎于故纸堆，而是为了社会改革才去考据的<sup>⑤</sup>。

凡此种种，足以说明考据学与晚清今文学的关联。

#### 四、清代《论语》诠释演进轨迹分析

文化诘难，至乾嘉时期的考据转型和经世潜伏，演变为晚清时期对现存制度的反思、抨击以及变法图强的设计、谋划。这一发展进程与清代学术进程近乎一致，顺应学术理路的演进脉络，切合社会政治的现实需求。从表面上看，其经世倾向呈现出“两头高中间低”的轨迹，但实际上恰恰是“两头显中间隐”的态势。

当然，清代《论语》诠释这一前、中、晚期演进脉络的特征描述，只是本质的揭示和主流的把握，实际情况并非如此单纯和集中。比如，清朝初期除文化诘难外还有制度反思与批判。顺治年间，黄宗羲在鲁阳之望已绝、“夷狄”统治中国已成定局之势，充满激情地写出了批判封建君主专制的《明夷待访录》，并初略描绘了20年后到来的三代盛世的“大壮”时代轮廓。吕留良评《论语宪问篇》“子曰：‘管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今爱其赐。微管仲，吾其被发左衽矣’”时云：“看微管仲句，一部《春秋》大义，尤有大大于君臣之伦，为域中第一事者。故管仲可以不死耳，原是论节义之大小，不是重功名也。”<sup>⑥</sup>其突出管仲“尊周室，攘夷狄”，将“严夷夏之防”置于首位，民族气节当作“域中第一事”，体现出抵制他族入侵、避免发生“被发左衽”、抨击清统治者的鲜明色彩。其“不顾世所讳忌”之行为、“谤议及于皇考”之言论，终被雍正皇帝钦定为“大逆”罪名，惨遭开棺戮尸枭示之刑，其子孙、亲

①余英时：《论戴震与章学诚》，上海：上海三联书店，2000年，第7、349、67页。

②张寿安：《以礼代理——凌廷堪与清中叶儒学思想的转变》，石家庄：河北教育出版社，2001年，第6页。

③张丽珠：《清代义理学新貌》，台北：里仁书局，1999年，第369页。

④张丽珠：《清代新义理学——传统与现代的交会》，台北：里仁书局，2003年。

⑤赵永春：《乾嘉学派讨论综述》，载胡凡《中国历史研究专题述评》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，1990年。

⑥吕留良：《四书讲义》卷一七《论语·宪问》，《续修四库全书》本。

戚、弟子广受株连,无一幸免,铸成清代震惊全国的文字冤狱。至晚清,在变法图强的经世思潮外,亦有不少考据训诂之作。道光朝南海人桂文灿著《论语皇疏考证》,共拈出《论语》经文约80条,对皇氏之疏文予以考证。其中以皇疏为是,证其所长者,约24条;以皇疏为非,考其所短者,约51条;余则或考订其篇章,或考版本之异文。此书虽篇幅短小,但征引丰富,考证翔实,是晚清《论语》考据类著述中不可忽视的重要力作。嘉道之际嘉兴人冯登府,采用穷尽式的研究方法,将“《论语》异文所散见者,悉为搜罗荟萃”<sup>①</sup>,共考出《论语》异文952条,分别从通假、避讳、脱衍、相涉、误伪、倒错、省俗等层面全面深入地考察异文现象,著成《论语异文考证》。其考订规模、时间跨度、征引范围、参考文献,是此前各种《论语》考异之作所无法比拟的。

那么,学术史上为何常常以“文化诘难”概述清初学术或以“制度反思”描述晚清学术呢?盖源于不同时期学术特质彰显的程度不同,或源于学术界通常以频率、亮度、效应为标准进而聚焦或区隔不同时期的学术面貌。正如梁启超曰:“有清一代学术,可纪者不少,其卓然成一潮流,带有时代运动色彩者,在前半期为“考证学”,在后半期为“今文学”,其他则附庸耳。”<sup>②</sup>又如萧一山将清代之思想史分为“清初之经世学”、“中叶之考据学”、“晚清之今文学”一样<sup>③</sup>。此外,可能还与学界的“流习”或学人的务求“新奇”乃至“争名好胜”相关,如强调学术理路的多注意乾嘉时期的“考据学”,而重视学术与现实关联的多集中于清初的“经世派”或晚清的“今文派”。我们知道:从理性上讲学术研究提倡实事求是,不主一家,应该打破壁垒,兼采融合。但学术与现实又难以绝对分离。事实上,清代“汉宋之争”中汉学内在之紧张,除了“穷经”与“进德”、“考据”与“义理”两层轮廓之外,还有“学术”与“现实”之第三层紧张关系。除了为学术而学术外,学术还要为治乱图强,为经世致用。经世观念是中国文化中十分重要的价值取向,虽偶有消解弱化之象,但却始终植根于中国文化的深层肌理中,不仅在社会出现危机时会以强劲的势头表现出来,而且在社会相对稳定的时期也会作用于中国文化的深层心理结构。清代《论语》诠释的发展脉络值得我们思考和借鉴。

清代《论语》诠释从文化诘难到制度反思的进程,充分说明了封建制度的腐朽、没落、僵化、颓败,几千年的封建大厦行将崩溃,无法解决当时的内忧外患,只有靠变法改制,才能挽民族于危亡,救民众于水火。但饶有意味的是晚清学人通过寄托三代、假借孔子实现其变法改制的救亡理想,显然有隔靴搔痒、远水救不了近火之嫌。毕竟三代之政体十分遥远,且处于原始社会时期,社会结构相对简单,其小康大同的乌托邦理想只能是晚清社会变法改制的符号式呼喊,欲将西方自由民主之政体纳入孔子体系,显然是神化孔子及加强变法权威性的精神性自慰,企图转变为现实运作自然是南柯一梦。铁板一块的封建旧制统治了两千多年,虽然时有损革变化,但几乎是换汤不换药。欲在晚清社会提出变法的药方几乎是“巧妇难为无米之炊”,缺少参照的形态和选择的样本。故只能在两种路径中思考寻找,一是在传统中演绎徘徊,一是向西方模仿借鉴。魏源在洋枪洋炮中意识到要发展工业,重视商贸,“师夷长技以制夷”,康有为更多地吸收整合了西方的社会政治学的新理论、新思想。然随着北洋水师的毁灭和戊戌变法的失败,彻底宣告了改良主义无法撼动封建旧制的庞大机构。

清代《论语》诠释漫长的演变进程,充分说明了学术发展既有自身的独特规律,又与社会发展、民族命运紧密关联。随着晚清以后阶级矛盾进一步恶化,民族危机进一步加深,社会要求改革图强的呼声越来越高,以康有为为代表的改革派,祭起公羊学的大旗,掀起了轰轰烈烈的维新变法运动。尽管维新变法的政治运动最终没有成功,但康氏对儒家经学所作的现代转化的努力,其意义与贡献不容忽视。20世纪初期,清代《论语》诠释的制度反思、经世精神逐步挣脱皇权束缚和思想垄断,由变

①《续修四库全书总目提要》,北京:中华书局,1993年,第865页。

②梁启超:《清代学术概论》,第6页。

③萧一山:《清代通史》,北京:中华书局,1985年,第1743页。

法改制转型为轰轰烈烈、如火如荼的革命斗争和武装起义。五四前后形形色色的主义、道路风起云涌,粉墨登场,但均告失败,惟有中国共产党人将马克思主义与中国革命具体实践相结合,走农村包围城市的道路,推翻了压在中国人民头上的三座大山,建立了社会主义新中国。可见,选择发展道路、变革制度模式必须由文化传统、民意国情、现实环境综合考量决定。穿什么鞋合适自己最清楚,只有在社会发展进程中摸索跋涉,思考斟酌,审时度势,做到不僵化,不墨守,不激进,不盲目,摸着石头过河,揣着问题探路,才能不断深化改革开放,不断推进理论创新、实践创新、制度创新。

清代即是我们的昨天。清代思想史已经构成现代文明的“有效历史”,它不但对 19、20 世纪产生了重大的影响,在某种条件下,还会对我们的今后发挥巨大的作用。“人类社会可以超越历史到某程度或某一部分,但不可能超越其全部。人类只能在一个长久的过程中逐渐改变与转化自己,或逐渐学习改变与转化自己,以趋向一个理想的目标。历史是自我改变的基础,却也是自我改变的阻力。我们要学习历史,从历史中吸取营养,使我们能够庶几超越部分历史视角,展开世界眼光。”<sup>①</sup>

(责任编辑:陆 林)

## From Questioning of Culture to Reflecting on Social System: Developments in Interpreting Confucius' *Analects* in Qing Dynasty

LIU Hong, SONG Zhan-yun

**Abstract:** The interpretation of *The Analects* of Confucius in the Qing Dynasty presented a constantly changing and colorful picture along with the interaction between the evolution of Confucian classics and social changes, academic changes as well as cultural development. In the early cultural reflection wave, the idea of “return to the ancients steadily” contributed to the prosperity of the textology, and also provided the later reflection on the social and political systems with the theoretical basis. The intermittent and disjointed process of the interpretation of *The Analects* in the Qing dynasty clearly shows that the academic development not only has its own unique rules to follow, but also is firmly connected with the social development and national destiny, which is of great reference value to the present cultural development and system construction.

**Key words:** Qing dynasty; interpretation of *The Analects*; development

---

<sup>①</sup>成中英:《从中西互释中挺立——中国哲学与中国文化的新定位》,北京:中国人民大学出版社,2005 年,第 288 页。