

晚清变局与公羊学之“新命”

杨天奇

(河北师范大学 文学院, 河北 石家庄 050024)

[摘要] 晚清公羊学主力常州学派, 倡言“大一统”, 宣扬“通三统”、“张三世”, 专讲“微言大义”, 讥讽时政、批判现实、大谈改制, 一时影响尤剧。公羊学所采取是“复古”与“取今”兼融的学术路径, 但“复古”的首要目的不是“守旧”, 而是对文化身份的认同和确保; “取今”的目的不是“全盘西化”, 而是采用西方先进的思想激活传统文化所蕴藏的内在价值。总的来说, 晚清公羊学呈现出四个显著特点, 即“以经议政”、“变法改制”、“重建道统”、“发蒙启蔽”。

[关键词] 公羊学; 常州学派; 取今; 复古

[中图分类号] B249.9

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-6973(2018)06-0013-09

公羊学自东汉衰微后, 一蹶不振。尽管统治者极力挽救, 却仍旧改变不了其江河日下的态势。魏晋时期, 世人虽能颂《公羊传》, 然已不能通其义; 南北朝儒者则推崇《左传》, 《公羊》、《穀梁》二传往往多不措怀; 隋唐以后, 公羊学沦为已陈刍狗, 宋、元、明清朝更是无人问津, 几成绝学。然清中叶以降, 正当汉学盛极之际, 泯灭沉寂了上千载的公羊学悄然兴起。晚清公羊学主力常州学派, 倡言“大一统”, 宣扬“通三统”、“张三世”, 专讲“微言大义”, 讥讽时政、批判现实、大谈改制, 一时影响尤剧。对此, 朝廷重臣张之洞喟然慨叹到: “二十年来, 都下经学讲《公羊》, 文章讲龚定庵, 经济讲王安石, 皆余出都以后风气也, 遂有今日, 伤哉!”^[1] 张之洞慨叹之语虽略有情绪, 却也道出了最真实的晚清学术现状。

明中叶发展起来的商品经济虽在易代之际遭到破坏, 但历经康熙、雍正、乾隆三朝, 又逐渐恢复发展起来。特别是江南一带, 棉织、丝绸、陶瓷、造纸等手工工业成长十分迅速, 生产水平和规模皆远超前代。然而, 受传统“农本商末”、“崇本抑末”政治思想的影响, 清朝统治者仍把农业视为“立国之本”, 而将商业视为“末业”。市民阶层因其经济、政治实力的壮大, 必然要求一种崭新的经济政策乃至

政治制度, 于是他们开始反对政府抑商崇农的国策, 并要求通过参政议政的方式保全自己的私产。而“多变”的今文经学恰好适应了这一需要, 其经学诠释随意大胆, 不受严格的训诂束缚, 往往随意发挥, 甚至曲解。恰恰是这种灵活“曲解”, 不仅利于宣传先进的西方宪政思想, 同时也有助于“趋向沉闷”的本土旧说发挥新见。可见, 在经济转型的时代, 主观性与自由性很强的公羊学, 其复兴绝非是偶然的。

乾嘉以降, 朝廷官员营私舞弊, 贪风炽盛。贵族官僚只图暴敛财富, 无暇顾及民生, 百姓生活每愈况下, 阶级矛盾日益激化, 农民斗争间连不断。白莲教、天理教变乱, 险造成“汉唐宋元明以来未有之祸”。尤其是鸦片战争的爆发, 直接导致昔日不可一世的帝国彻底走向衰败。面对国势日颓的政治现状, 许多士大夫仍热衷于“乾嘉朴学”, 不问津时事, “避席畏闻文字狱, 著书都为稻粱谋”。^[2] 一批有志之士选择毅然背弃原先服膺且具家学渊源的古文经学, 欣然接受了公羊学的观点和方法, 希冀以公羊释立新说、践行变法, 实现强国御侮之目的。冯友兰曾说: “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

[收稿日期] 2018-07-25

[作者简介] 杨天奇(1989—), 男, 甘肃兰州人, 河北师范大学文学院讲师, 文学博士, 主要从事中国哲学, 比较诗学, 书画美学研究等。

尾,清末出现的春秋公羊学为第二次大转变开头。”^[3]不难看出,内忧外患不断、王朝统治危机,是公羊学兴起的最直接原因。

公羊学所采取是“复古”与“取今”兼融的学术路径,但“复古”的首要目的不是“守旧”,而是对文化身份的认同和确保;“取今”的目的不是“全盘西化”,而是采用西方先进的思想激活传统文化所蕴藏的内在价值。张之洞曾表示自己平生学术最恶公羊之学,“每与学人言,必力诋之,四十年前亦然,谓为乱臣贼子之资。”^[4]然面临“数千年未有之变局”,举国上下,除公羊学外,再无一个学派能够提出应对西方种种挑战的有效方式。因此,面对公羊学的骤然兴起,作为探花郎出身的张之洞,亦只能徒然兴叹了。

一、以经议政

乾嘉学派亦有其“通经致用”的学术抱负,^①但受现实政治的影响,最终演变为只热衷辨伪、训诂、考据的“虫鱼学”。“乾隆中叶以后,士人习气,考证于不必考之地,上下务为相蒙,学术衰而人才坏。”^[5]江南名士沈垌认为乾嘉汉学贻害不轻,这种学术习气导致的不仅是学风衰坏,最危险的是蔓延到史地之学,使得真正有效的地舆知识也被湮没,以致边疆问题日蹙。张瑛在《读毛诗传》表达了同样的担忧,他说:“近世言汉学者,喜搜古义,一字聚讼,动辄数千言,几如秦近君之说《尚书》。当天下无事时,文章尔雅,以之润色太平可矣,及其有事,欲以口耳之学,当天下之变,宜其束手无策。”^[6]沉溺于考据之学的汉学往往因一字之义而争论不休,动辄数千言,这种近乎愚昧可笑的学术方式在面对天下之变时,却往往捉襟见肘、束手无策。于是,一些怀有经世抱负的学者,试图使自己的学术尽可能地与社会现实相联系。而最先做出这种尝试的,是长期生活于江南常州的庄存与。庄存与与戴震虽是同时代的学者,但庄擅长的是发挥经书中的微言大义而非字句考证,阮元称他“于六经皆能阐抉奥旨,不专专为汉、宋笺注之学,而独得先圣微言大义于语言文字之外”。^[7]庄存与公羊学代表作《春秋正辞》,以探赜“经世”为旨,专门阐发《春秋》微言大义。在此书中,庄明确讲到:“章疑别微,以为民坊,《春秋》之大教也。《春秋》终不使鲁人以待王使者待晋使,绝之若不相见者。然以尊王而抑晋,微故

尊之,僭故抑之。王聘屡于隐、桓,晋聘屡于成、襄,皆以为非常焉尔。”^{[8]37}鲁人以待王使者待晋使,孔子对此感到恐惧,故在《春秋》特意隐晦了这一段内容,目的即是为了尊王而抑晋。庄氏认为,《春秋》并非是一部记事的史书,对一件史实记还是不记,完全是由“义”决定的,因此读《春秋》必须体悟其中所蕴含的圣人之“大教”,而不能将史实本身视为真正的历史,“《春秋》以辞成象,以象垂法,示天下后世以圣心之极。”^{[8]49}唯有以《春秋》作为别嫌疑、辨是非的法则,才算遵循了圣人的本意,才有可能实现圣人的政治愿望。庄存与不仅希冀以公羊春秋阐述自己的学术主张,更希望借此表达内心的“经世”与“救世”情怀,他说:“《春秋》之法,苦民尚恶之,况伤民乎?伤民尚痛之,况杀民乎?民者,《春秋》之所甚爱也;兵者,《春秋》之所甚痛也。舍用兵,则君无所令,臣无所职,民无所习,《春秋》之所甚恶也。”^{[8]13}《春秋》恶伤民、甚爱民、甚痛兵,所以任何劳民伤财之举或是无端挑起战乱,皆是对春秋大义的悖逆。

庄存与始终立足于现实社会,其经学之论也往往隐射当时的主要矛盾和问题。再如《春秋正辞·天子辞》篇所论:“王躬不可以不省,不可以不重。轻用其民,王室危;轻用其身,天下危。从命拒命,不竟录也。郑罪既盈于诛,春秋之义,务全至尊而立人纪焉。”^{[8]51}郑庄公寤生,因弟共叔段谋反,克之乃逐。其母为幼子段内应,庄公亦誓不与见,除非下黄泉。庄存与认为郑伯不忠不悌,实为可诛。他所以发出“郑伯当诛矣”的慨叹,主要有感于王道崩坏。此外,庄存与主张发扬董仲舒的“大一统”思想,他说:“天无二日,土无二主,国无二王,家无二尊,以一治之矣。”^{[8]7}不难看出,庄著《春秋正辞》并不是为了去正哪一个“字”或哪一个“辞”,而是从“春秋大义”入手,围绕“王权”“爱民”“尚贤”等现实主题展开,具有很强的事功目的。

经学家刘逢禄则承其外祖父庄存与之学,继续推演春秋大义。逢禄在礼部十二年,“恒以经义决疑事”,^[9]为众所钦服。其为学务通大义,不专章句,由六艺求圣人之志。刘逢禄常以春秋大义化解民间纠纷,“皆卓卓表见,所谓通经而能致诸实用者也”。^[10]刘逢禄专主董生、何休之说,十分推崇何休《公羊春秋何氏解诂》,后撰《春秋公羊经传何氏释

① 其实,乾嘉汉学也十分重视“通经致用”的学术传统,如清人戴震在《古经解诂》中有论曰:“经之至者道也,所以明道者其词也。所以成词者,未有能外小学文字者也。由文字以通乎语言,由语言以通乎古圣贤之心志,譬之适堂坛之必循其阶,而不可以躐等。”具体见戴震,《戴东原集》,中华书局1980版,第146页。所以词章考据的最终目的是为了“训诂明而后经义明”、“天命之奥,大道之任,穷理尽性谋,高明广大之用”参见《龚自珍全集》,上海古籍出版社1975年版,第94页。

例》，旨在阐释何氏著作之难点。刘逢禄特重公羊“三科九旨”，认为无三科九旨则无《公羊》，无《公羊》则无《春秋》。^① 据此，他作《春秋公羊经何氏释例》将公羊义归纳为三十例，首三例为“张三世例”、“通三统例”、“内外例”，将“三科”置于首位，以凸显其重要性。就“九旨”而言，刘逢禄更重“三科”，因为他本人与东汉何休的“救世”心态是相同的。刘逢禄认为，“《春秋》推见至隐，举内包外，以治纤芥之愿，亦归于元始，正本以理万事。故平天下在诚意，未闻枉己而能正人者也。《春秋》之化极于凡有血气之伦，神灵应而嘉祥见，深探其本，皆穷理尽性之所致。”^[11]《春秋》中蕴藏着治乱之道，简言之就是“大一统”：“欲攘蛮，先正诸夏；欲正诸夏，先正京师。欲正士庶，先正大夫；欲正大夫，先正诸侯；欲正诸侯，先正天子。”对于其中的夷夏问题，刘逢禄讲到：“余览《春秋》进黜吴、楚之末，未尝不叹圣人取外之意至深且密也。……故观于《诗》、《书》，知代周者秦，而周法之坏，虽圣人不可复也。观于《春秋》知天之以吴、楚狎主中国，而进黜之义，虽百世不可易也。张三国以治百世，圣人忧患之心亦有乐乎此也。”^[11] 吴、楚本为夷狄，后进主中国，“内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄”，^[11] 夷狄可以成为中国，中国亦可以退化为夷狄。在刘逢禄看来，满清政府根本无需置疑政权的合法性，只要遵循《春秋》之大义，不仅是正统之中国，更能清除弊端，巩固大一统。刘逢禄始终认为，《春秋》大义，不但能决世间疑事，更是治国之法、挽救社会的良药。他虽然没有像康有为那样，直接投身于政治运动。但从他的经学诠释来看，是名副其实的“以经议政”，表现出极强的“救世”情怀。

庄存与另一外孙宋翔凤，亦是晚清公羊学派的重要人文。庄存与之子庄述祖说“刘甥可师，宋甥可友”，刘即刘逢禄，宋即宋翔凤。宋翔凤十分赞同表兄刘逢禄《左传》不传《春秋》的观点，认为《春秋》最符合孔子的本意，他说：“《春秋》之作，备五始、三科、九旨、七等、六辅、二类之义，轻重详略，远近亲疏，人事决，王道备，拨乱反正，功成于麟，天下太平。”^[12]《春秋》对亲疏远近事物的记载详略不一，在宋翔凤看来，这其实表现了孔子对“三世”所秉持态度的不尽相同。宋翔凤认为，孔子之道全在《春秋》，但又并不拘囿于《春秋》一书，亦体现在《论语》、《中庸》等著作之中，认为“孔子受命作《春秋》，

其微言备于《论语》”，^[12] 为此，他试图通过《春秋》疏通《论语》正义。就这点而言，宋翔凤不同于其他今文经学家。宋翔凤认为，《论语》以“欲求性与天道，必求之利与命与仁”为要旨，其中包含了“太平之治，素王之业”，因此要对其格外重视。不仅如此，他还指出“老子之说，通乎《易》与《论语》”，^[13] “黄老之学，与孔子之传，相为表里者也”，^[14] 认为道家与儒家是相通的。可见，宋氏治学正发挥了公羊学的长处，希望以春秋微言大义贯通群书，这一思路也为后世的公羊学家提供了借鉴。宋翔凤不仅擅长发挥经典大义，而且还将其所言“大义”与社会现实相联系，如其著《大学古义》本是一部诠释《大学》的著作，却在书中明确讲到：“使天下人民各安其居，乐其业，老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养。”^[15] 并认为统治者过度贪婪，必会“财敛”而“民散”，只有以德为本，以财为末，天下才能长治久安。这些政治观点，在当时那个时代，的确是比较大胆的。

庄存与、刘逢禄、宋翔凤三人皆尊《春秋》、重《公羊》，提倡微言大义和以经论政，对学风转变起到很大的助推作用。就其经学思想而言，皆希望从公羊三世治乱的规律中探询出挽救弊政的途径，但受时代所限，并未提出解决现实问题的明确方案。继常州学派兴起之后，龚自珍、魏源承老师刘逢禄之余脉，不失师道，演《春秋》之义，终将公羊学推向高潮。

嘉庆二十四年，龚自珍应会试落选，在京师与魏源一起师从今文学家刘逢禄，研读《公羊春秋》。受刘逢禄之影响，龚自珍善于将“经术”与“经世”相结合，侧重于发挥公羊义理，议论时政，力倡改制。在龚氏看来，当前的清王朝已步入“衰世”，开始走向“日之将夕，悲风骤至”的衰败阶段，因此他主张以公羊微言精神讥切时政、通经史以救裨当世。除此之外，龚自珍敢于揭露社会的矛盾，诋诽朝廷，他说：“自京师始，概乎四方，大抵富户变贫户，贫户变饿者，四民之首，奔走下贱，各省大局，岌岌乎皆不可以支月日，奚暇问年岁！”^[16]¹⁰⁶ 又其《平均篇》曰：“贫相轧，富相耀。贫者阨，富者安。贫者日愈倾，富者日愈壅。或以羡慕，或以愤怨，或以骄汰，或以吝啬；浇漓诡异之俗，百出不可止。至极不祥之气，郁于天地之间。郁之久乃必发，为兵燹，为疫疠，生

① 对于“三科九旨”，徐彦疏《公羊传·隐公元年》曰：“三科者：一曰张三世，二曰存三统，三曰异内外，是三科也；九旨者，一曰时，二曰月，三曰日，四曰王，五曰天王，六曰天子，七曰讥，八曰贬，九曰绝。”^[17] 安居香山、中村璋八辑：《纬书集成》（中册），河北人民出版社1994年版，第903页。

民嗷类,靡有孑遗,人畜悲痛,鬼神思变置——其始不过贫富不相齐之为之尔。小不相齐,渐至大不相齐;大不相齐,即至丧天下。”^{[16]77} 龚自珍认为,“大不相齐”是“至丧天下”的祸根,为此,他在《农宗》中提出了一个具体的社会经济改革方案,主张建立一种基于封建宗法的经济结构,即按照血缘关系划分出“大宗”“小宗”“群宗”“闲民”几个不同的等级,分别授予不同数量的田产,以此调节土地的占有,按宗授田。“大宗”(嫡长支)授田百亩,“小宗”“群宗”授田二十五亩。“大宗”役使“闲民”五人,“小宗”“群宗”役使“闲民”一人。这样便可以限制土地兼并、贫富悬殊,克服“大不相齐”的矛盾。不难看出,龚自珍经史研究直接转向了社会现实,他的这一转变,对后期的思想解放产生了积极影响。正如梁启超所论:“晚清思想之解放,自珍确有功焉,光绪间所谓新学家者,人率人人皆经过崇拜龚氏之一时期。初读《定庵文集》,若受电然。”^[17]

“今文学之健者,必推龚、魏。龚、魏之时,清政既渐陵夷衰微矣。举国方沉酣太平,而彼辈若不胜其忧危,恒相与指天画地,归天下大计。”^{[18]116} 道光九年(1829),礼部会试,龚自珍与魏源双双落第,考官刘逢禄作《两生行》哀之,自此“龚魏”齐名。魏源是道光二年举人,道光二十五年进士,和龚自珍是同时代的公羊改革家。魏源也十分推崇董仲舒春秋之学,认为欲治春秋必先直求董氏之大义,他说:“若谓董生疏通大义,不列经文,不足颉颃何氏,则其书三科九旨灿然大备,且宏通精渺,内圣而外王,蟠天际地,远在胡毋生、何休章句之上。”^[19] 1855年,魏源著成《书古微》,旨在“发明西汉《尚书》今、古文之微言大义,而辟东汉马、郑古文之凿空无师传也。”^{[20]97} 该书分为“补亡”“正伪”“稽地”“象天”四例,“补亡”,即补《舜典》、《汤诰》、《泰誓》、《周诰》等阙佚文献;“正伪”,即订正《典》、《谟》等大义。三是“稽地”,即“考禹河而知有千年不决之渚”;四是“象天”,即考释天文。从体例就不难看出,这完全是一部针对现实的经世之作。

魏源认为,“通经”之前,“先立其大者”,“大者”其实就是天下大治,这是做学问的价值前提,他对“张三世”“存三统”“新王”“三科九旨”等公羊学内容皆有所阐发,以此引申“大一统”“变易”等主张。其著《诗古微》、《书古微》等,进一步发挥公羊学思想,宣扬“以经术为治术”“经世致用”等观点。魏源虽主张“以经术为治术”,但绝不是为学术而学术,为实践“治术”,为此他写了《筹河篇》、《筹漕篇》、《淮南盐法轻本敌私议》等著作,皆为救裨当世

之用。当然,其众多经世著议中,最著名还是以“师夷长技以制夷”称名的《海国图志》。在《海国图志》中,魏源指出西方器物并不是“奇技淫巧”,向西方学习也并不是“示弱”的表现,在技艺上承认他人所长,就是要尽快补自己所短。这种主张打破了数千年的夷夏之别,是向西方学习的重要转折点,不仅将西学引入经学,更为重要的是开启了中、西之学的融合之路。

李泽厚曾在《中国思想史论》中这样讲到:“从龚自珍、魏源到梁启超、章太炎,当然还有许多其他的人,都是在经世致用等观念影响下,注重事实、历史、经验,主张改革、变法、革命。无论是龚的‘尊史’,魏的‘师长’,……都可以看作是中国这种传统在近代特定条件下的继承和发扬。”^[21] “经世致用”思想可以追溯到孔子时代,是一个历久弥新的话题,“经世”即治理世事;“致用”为尽其所用。明亡之际,知识分子们意识到理学、心学将学问与实际严重脱节之弊,力倡以实用为宗;清中叶以后,随着内忧外患不断加深,经世致用再次被提上日程,一面主张坚持固有传统,一面主张学习西方的先进技术乃至思想文化。晚清公羊学家所力行的经世致用,既有其返本,又有其开新,可以说是对“历史视域”与“时代视域”的自觉融合。

二、变法改制

子曰:“齐一变,至于鲁;鲁一变,至于道”,意在强调制度不是一成不变的,只有随历史不断改进才能“至于道”。面对“国家有患”的现实处境,晚清公羊学家认为唯有变法改图才能自救。于是,他们以公羊“三世说”论历史演进,认为“天下无百年不弊之法,亦无穷极不变之法”,随着历史的发展宗法礼制作出改变是必然的。晚清公羊学家积极呼吁改革,主张“兴利”“自强”“求富”,不仅有力冲击了顽固落后的守旧观念,而且在很大程度上推动了中国思想向现代的转型。

在晚清公羊学家中,第一个明确提出政治改革的当属刘逢禄。为了表达变法改制的意图,刘逢禄极力推崇“王鲁”,他说“王鲁者,即所谓以《春秋》当新王也。夫子受命制作,以为托诸空言不如行事博深切明,故引史记而加乎王心焉。孟子曰:《春秋》,天子之事也。夫制新王之法以俟后圣,何以必乎鲁?曰:因鲁史之文,避制作之僭。祖之所逮闻,惟鲁为近,故据以为京师,张治本也。”^[11] “王鲁”即新周、故宋,以《春秋》为新王。何休曾“黜周王鲁”,亦以鲁国当“新王”,如其《解诂》所云:“《春秋》托新王受命于鲁。”^[11] 刘逢禄“托王于鲁”,完全是为了盼望

“新王”的出现。他说：“《春秋》者，火也。鲁与天王、诸侯皆薪蒸之属，可以宣火之明，而无与于火之德也。”^[11]如果说《春秋》是火，那么鲁是火的薪，能增加火的光亮，但与火的属性无关。刘逢禄一面期盼“新王”，一面又以《春秋》为明火、为万世之准则，可见，倡言改制的他维护的仍是传统治道的大一统王朝，这一点与后来的康有为是明显不同的。刘逢禄不但讲“王鲁”，而且还力倡“法后王”，他说：“昔颜子问为邦，子曰：‘行夏之时，乘殷之辂，服周之冕。’终之曰：‘乐则《韶》舞。’盖以王者必通三统而治，道乃无偏而不举之处。自后儒言之则曰法后王，自圣人言之则曰三王之道若循环，终则复始，穷则反本，非仅明天命所传受者博、不独一姓也。”^[11]刘逢禄所谓“后王”与荀子一致，皆是对理想化君主的称谓，“后王”不仅具备“先王”的美德，而且顺应了新时代的一切要求。所以说，刘逢禄讲“法后王”与言“新王”的心态是一致的，都强调要积极面对现实、尽快改制自救。此外，刘逢禄还将“通三统”与“张三世”合而论之，这种做法更利于宣讲改制主张，也为后来的公羊改革家提供了诸多便利。

龚自珍同样以“三世说”论历史演进，认为“通古今可以为三世，春秋首尾，亦为三世。大挠作甲子，一日亦用之，一岁亦用之，一章一部亦用之。”^{[16]48}春秋历经三世，整个从古至今的历史无不按照“三世”不断演进，每个王朝都有一个由盛至衰的演变周期，“吾闻深于《春秋》者，其论史也，曰：书契以降，世有三等，三等之世，皆观其才，才之差，治世为一等，乱世为一等，衰世别为一等。”^{[16]6}历史上的每个王朝都有一个由盛至衰的演变周期，而“衰世”就像一个临终的病人，饱受煎熬却始终无法断气，正如：“履霜之屨，寒于坚冰。未雨之鸟，戚于飘摇。痹癘之疾，殆于痼疽。将萎之华，惨于槁木。”生活在“衰世”中的人，都是患有疥癬之疾的人，“终日抑搔之，其疮猜，则日夜抚摩之”，^{[16]34}痒痛难忍。在龚自珍看来，“衰世者，文类治世，名类治世，声音笑貌类治世。”^{[16]7}如果剥去“文、名、声音笑貌”的假象，那是一个极为凄惨的情景：“黑白杂而五色可废也，似治世之太素，宫羽淆而五声可砾也，似治世之希声；道路荒而畔岸黑也，似治世之荡荡便便；人心混混而无口过也，似治世之不一。”^{[16]7}世人不但听不到悦耳的音乐，而且看不见美丽的颜色，到处呈现着荒芜混乱景象，整个社会死气沉沉，毫无生机可言。龚自珍指出，不仅春秋分为治世、衰世、乱世，其实，每年每天都是“三世”，整个社会历史也是“三世”，他甚至进一步把“三世”说作为普通的方法

推广使用于世间万物，认为“万物之数括于三”，“初异中，中异终，终不异初。一匏三变，一枣三变，一枣核亦三变。”^{[16]16}在他看来，“三而如初”并不是要回到原点，而是不断朝前发展的，“古人之世，倏而为今之世；今人之世，倏而为后之世，旋转簸荡而不已。”^{[16]128}正因为历史是不断前进的，所以朝廷变革理所当然。“自古及今，法无不改，势无不积，事侧无不变迁，风气无不移易。”^{[16]319}龚自珍告诫那些反对变法的顽固派不要自取灭亡，对其明确讲到：“一祖之法无不敝，千夫之议无不靡，与其赠来者以劲改革，孰若自改革。抑代之败耶？何莽然其不一姓也？天何必不乐一姓耶？鬼何必不享一姓耶？奋之！奋之！将败则豫师来姓，又将败则豫师来姓。《易》曰：‘穷则变，变则通，通则久。’非为黄帝以来六、七姓括言之也，为一姓劝豫也。”^{[16]6}所以，与其让后来的人作一番自下而上的猛烈改革，不如率先自行改革。王安石以“天变不足畏，祖宗不足法，人言不足恤”的精神展开了北宋王朝力度最大的变革。龚自珍也想做一回王荆公，但有“医国手”之志的他，并未让帝王采用他的“古时丹”。“定公若得志，恐为王荆公”^[22]，时人对他的如此评价，可见龚自珍的变法思想还是给他所处的社会造成了一定影响。

魏源认为，历史是不断变化发展的，“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。”^{[20]48}天、地、人、物皆与今日不同，水道、山丘、地理、风俗、经济、礼制无不在发生改变。在魏源看来，这种“变”是自然规律，任何人都无法阻挡，他说：“录《费誓》《泰誓》于篇末，示费将代鲁，秦当代周，曰韩、赵、魏以陪臣代诸侯，秦起戎翟，以并天下，则之天下大势所趋，圣人即不变之，封建亦必当自变。……惟王变而霸道，德变而功利，此运会所趋，即祖宗亦不能不听其自变。”^{[20]103}公羊三世三统说，其核心就是“变”，魏源十分推崇“三统”之义，明确指出，政治制度也必须随历史的发展而作出调整，他说：“租庸调变而两税，两税变而条编，变古愈尽，便民愈甚，虽圣王复作，必不舍条编而复两税，舍两税而复租庸调也。乡举里选变而门望，门望变而考试，丁庸变而差役，差役变而雇役，虽圣王复作，必不舍科举而复选举，舍雇役而为差役也。……子丑寅异建，五帝不袭礼，三王不沿乐，……美成王能酌先祖之道以养天下也。诗曰：物其有矣，维其时矣。”^{[20]42}一代有一代之制度，变可复人情之所便，“变古愈尽，便民愈甚”，变得越彻底，对百姓的好处就越大。但魏源指

出,“亦必因时而当变”,“变”必须把握好时机,不能盲目而变,“禾未熟而登场,获者弃之矣;果未熟而登盘,食者吐之矣。……政未熟而急求治,治必乱,化未熟而急变俗,俗必骇。”^{[20]27}如果贸然改革,不乘时机,必然会扰民生事、酿出大乱。此外,魏源继承了柳宗元“势”的思想,认为“人所聚而势生焉”,^{[20]40}众人才是推动历史发展的主力,而圣人的高明之处就在于能顺势而为,“圣人乘天下之势,犹蛟龙之乘云雾,不崇朝雨天下而莫知谁尸其权。”^{[20]40}在这里,魏源注意到众人的力量,并希望统治者能够体察民情顺历史之“势”。他告诫统治者:“天地之性人为贵,天子者,众人所积而成,而侮慢人者,非侮慢天乎?人聚则强,人散则弱,人静则昌,人讼则荒,人背则亡。故天子自视为众人中之一人,斯视天下为天下之天下。”^{[20]40}综上不难看出,魏源虽力主改革,但也始终注意到改革的渐进性、系统性、协调性和民本性,在他看来,改革应以改善民生、凝聚人心为根本落脚点,这一观点在今天仍有很强的借鉴意义。

三、重建道统

公羊学家认为,世道衰微、社会动荡完全是因为王权旁落,于是希望通过“明大小之职”、“明尊卑之分”的方式凸显“王权”。但有一点必须注意,公羊学虽强调“王权”,绝非唯“王”是从,而是有诸多限制“世俗王权”的考虑。比如,董仲舒试图以自然灾异威慑君主,认为君主失政,上天必然会发出各种灾异给予谴责,他虽从天命的高度强调王权的至高神圣,却又以“天道”制衡王权。再如,公羊家视孔子为改制素王,以素王之尊限制王权。在公羊学家眼中,孔子乃自然造化所生,由于孔子所修《春秋》是代王者立法,所以孔圣虽未居帝王之位,却有帝王之德,声望与天地并存。对此,蒋庆先生指出,古文经学家将君主“绝对化”、“永恒化”和“神圣化”,而公羊学家则“不承认现存制度具有无限的合法性和绝对的权威性,反对将某一特定的政治制度神圣化与永恒化,而是通过理性去揭露现存社会的弊病,通过信仰去追求未来社会的理想,从而起到阻止社会僵化,促进社会进步的作用。”^[23]这种由无限合法性和绝对权威性所构筑的社会理想无疑逐渐成为公羊学家权衡统治者施政得失的标准,进而也就成为他们评定社会是否运行良好的依据。因此,在公羊学那里,政统、法统、学统、文统、治统都是次要的,唯有道统才是首要的。

儒家一般将道统起源追溯到伏羲,后由尧舜至于汤,由汤至于文王,由文王至于孔子,各五百有余

岁。在晚清公羊学家看来,孔子之道涵盖天道与人道,上接尧、舜、汤、周文王,不仅是先王之道、君子之道,也是中庸之道、大同之道,为天下所归、万世不易。孔子特别看重“道”,曾言“朝闻道,夕死可矣!”又言“君子谋道不谋食”、“君子忧道不忧贫”。他的学生曾参说:“士不可以不弘毅,任重而道远。”由于孔子生活的时代,大道失落,“天下之无道也久矣,天将以夫子为木铎”,孔门诸生皆以弘道为己任,公羊学家也不例外。

公羊学家尊崇“道统”,不仅是为了维护“政统”,而是希望在维护政统的同时对其给予规范。比如,刘逢禄善于“以经义决疑事”,这里的“经义”即是春秋大义,是道统的显现。他之所以向世人标榜自己能够以经义决疑事,不是为了炫耀自己的博学,而是为了向世人表明《春秋》大义历经千年仍能发挥重要的社会功能,特别是它所承载的道统仍旧存在,只是世人未能轻易发现。魏源认为“要通今,必知古”,欲济政务、须通典章,这个观点其实与刘逢禄是一脉相承的。他主张“师夷长技以制夷”,积极学习西方先进器物,但技艺对道统来讲只是一种补充而绝不是替代。总之,在公羊学家那里,“道统”始终是不可违背的,“政统”却不是可以无原则地去接受。

随着社会矛盾进一步突出,晚清公羊学家常常借助“道统”发挥《公羊传》中的微言大义,评议朝政。龚自珍“往往引《公羊》义讥切时政,诋排专制”,^{[18]70}敢于揭露社会的不公与腐败,敢于直言“大不相齐”是“至丧天下”的祸根。从这里不难看出,龚自珍是绝不屈从于“政统”的。他主张经济、政治都要实现“复古”,目的也是为了以此限制王权,保障新型士阶层的经济地位,而经济上的复古,正是为了政治上的反专制。晚清公羊学家再如刘逢禄、魏源、康有为乃至梁启超等也都是服膺于“道统”却不完全妥协于“政统”的人物,他们之所以尊《春秋》这部史书,并不是要回到春秋时期,而是将公羊春秋作为其活动的参照,在历史语境中塑造人性乃至文化力量,以此实现其政治抱负。

值得注意的是,晚清公羊学的主张虽有显著的“政治性”,但他们都不主张在现实界去颠覆现存的社会制度和文化基础,“而是在文化思想领域对社会制度所依存的政治思想原则加以质疑,并进而发现被主流意识形态所压抑的异在的不安定因素。”^[24]龚自珍、魏源、康有为等提倡“托古改制”,其治经直探数千年前的今文经学。他们之所以要提倡“古”,目的就是为了在改革中保障既有的王朝统

治和文化基础,而不是尽数将其摧毁。再如,公羊学家梁启超主张从政体乃至文化、学术等各个方面向西方学习,但又指出中国并不适合像法国大革命式的“突变”。在梁启超看来,欲使中国强大,除了必要的政治改制外,可以从提高国民素养入手,因此他提出“新民为今日中国第一要务”。

在“复古”中“创新”,其实就是一种“学随术变”的体现,其目的是在“术变”中尝试得到合乎历史的解释。对此,有学者指出,“孔子形象所以变幻不定,经学形态所以常信艰难,同一时代所以会出现不同的假孔子,在假孔子头上或脚下或身旁又被安置另一偶像,同样自称周孔子或孔颜或孔孟的传道使者却总有宗派纷争乃至火并,也都可由此得到合乎历史的解释。”^[25]晚清公羊学家一面主张坚持固有传统,一面主张学习西方的先进技术乃至思想文化。这种“经世”主张,既有返本,又有开新,目的是在这种双规并行的模式下探询出调和中西、化西为中的转换型创造方式。所以说,他们“复古”的真正目的在于“开新”,而这正如马克思所言:“他们战战兢兢地请出亡灵来为他们效劳,借用它们的名字、战斗口号和衣服,以便穿着这种久受崇敬的服装,用这种借来的语言,演出世界历史的新的一幕。”^[26]

事实上,“复古”中“创新”二者并不违背,相反,这种立场恰恰体现出华夏道统的“和合”精神。“和合”一词的最早出处则见于《国语》:“夏禹能单平水土,以品处庶类者也,商契能和合五教,以保于百姓者也。”^[27]“和”,指和谐、平和;“合”指融合。商契能和合父义、母慈、兄友、弟恭、子孝“五教”,使百姓和谐生活,可见和合最初是构建人伦之教的方式。“和合”强调不同要素、流派的融合作用,而孔子创立儒学亦是对殷周礼乐教化的“和合”。具有“和合”精神的道统广泛吸收道家、法家、阴阳家、名家、墨家乃至佛家,结合当时的时代背景,完成了多次具有历史意义的重建。孔子将仁与周礼相结合,以仁释礼,从“仁”的人伦价值出发,构建起以仁为核心的学说体系,这无疑是一次彪炳史册的道统重建。隋唐以降,从韩愈道统论的正式提出始,张载、二程、朱熹、陆九渊、王阳明等在原有基础上发挥新见,最终将道统论发展推向更高层面。晚清以降,有感于道统不继,魏源、康有为等公羊学家打着“托古改制”的旗号,援西学入道统,既重视内圣之学与儒家仁政,又强调西学之优长,使儒学道统论与西方文化正式接轨,呈现出以往道统论所不具备的世界视野与时代价值。

总的来说,公羊学家的道统重建表现为“复

古”、“熔铸”、“创新”,这很类似于黑格尔哲学的“正”、“反”、“合”。这种“正反合”的观念,既立足传统之本,又为新事物、新思想预留了足够的空间,是对中西两大思想在平等对话的基础上进行融合而创新的积极探索,“守旧而又维新,复古而又开明,这样一种二重性的立场,使得儒家学说能够在维护礼教伦常的前提下,一手伸向过去,一手指向未来。”^[28]

四、发蒙启蔽

当代历史学者许纪霖认为:“中国的启蒙,非自五四起,实乃从《新民说》而始。五四的启蒙思想家们,无论是胡适、鲁迅,还是陈独秀、李大钊、毛泽东,在青年时代都接受过《新民说》的思想洗礼……《新民说》可以说是中国启蒙思想的处女地。”^[29]其实,我们完全可以将这个时间段再往前推进一步——近代中国的启蒙当发端于龚自珍,发展于魏源,成熟于康有为,集成于梁启超。在这里,为什么要强调“近代中国启蒙”,这是因为早在汉代以前,中国就已经实现了“启蒙”。启蒙的“蒙”字源于周易蒙卦,此卦下坎上艮相叠,山下有险,却仍继续前进,具有通达之义,这当中暗含了位卑者启蒙位尊者的观点,可见最早的启蒙方式是自下而上的,而晚清时期的“启蒙”亦是由“位卑者”发起的。

近代启蒙虽是以“强者为师”为根本的,但在救亡图存的浪潮中并未忘记对“个体”关注。龚自珍敏锐的发现到,“三等之世、皆观其才”,“衰世”之所以有衰相,完全是因为人才的极度匮乏。统治者大兴文字狱,利用八股文禁锢读书人的思想,使得人们“言不由衷”,“万喙相因”,政治的高压与戕害已经让读书人变得唯唯诺诺,奄然无生气。在龚自珍看来,“衰世”人才匮乏的局面是十分惊人的:“衰世者,左无才相,右无才史,阉无才将,庠序无才士,陇无才民,廛无才工,衢无才商,抑巷无才偷。”^{[16]6}全国上下朝不仅没有才相、才史、才将,才士、才民、才工、才商,甚至连个机智的小偷都没有,如此局面,可谓“沉沉心事北南东,一睨人才海内空。”^{[16]467}为此,龚自珍主张应当看重自我“心力”的作用,他说:“心无力者,谓之庸人。报大仇,医大病,解大难,谋大事,学大道,皆以心之力。”^{[16]15}人一旦发挥“心力”就能“解大难,谋大事,学大道”。不仅如此,他还特别强调“我”的重要性:“众人之宰,非道非极,自名曰我。我光造日月,我力造山川,我变造毛羽肖翘,我理造文字语言,我气造天地。”^{[16]12}将“我”和“心力”的作用强调的如此之大,并非陷入了唯心主义的泥潭,在今天看来,这种论说正是为了惊醒那

个“万马齐喑”的时代正在困睡的人们。这也难怪梁启超初读《定庵文集》时,会发出“若受电然”的感叹。龚自珍还主张“尊情”,认为“情之为物也,亦尝有意乎锄之矣,锄之不能,而以有之,有之不已,而反尊之。”^{[16]232}“尊情”就是为了追求个性解放、追求“自我”。其名作《病梅馆记》,对人为地把富有生气的梅“斫直、删密、锄正”最后折腾成“妖梅”和“病梅”的行径深恶痛绝,为此龚自珍表示要“予购三百盆,皆病者,无一完者,既泣之三日,乃誓疗之,纵之,顺之,毁其盆,悉埋于地,解其棕缚,以五年为期,必复之全之”。^{[16]186}龚自珍借“病梅”形象地抨击了统治者束缚、摧残人才的罪行,表达了他要求改打破思想统治的强烈愿望。与龚自珍同样是浙江籍的作者鲁迅,其嬉笑怒骂、抨击弊政、愤世嫉俗也少不了有几分“定盦风骨”,沈尹默曾这样评价鲁迅到:“少时喜学定盦诗,我亦离居玩此奇。血荐轩辕荃不察,鸡鸣风雨已多时。”^[30]龚自珍的启蒙意义,由此可见一斑。

魏源则认为应当发扬传统美德中的“逆”：“真人逆精以反气，圣人逆情以复性，帝王逆气运以拨乱反治。逆则生，顺则夭矣；逆则圣，顺则狂矣。……大哉《易》之为逆数乎！五行不顺生，相克乃相成乎！”^{[20]35}他对友人龚自珍的评价也着重一个“逆”字，认为“其道常主于逆，小者逆谣俗、逆风土，大者逆运会。所逆愈甚，则所复愈大。”^{[20]214}魏源主“逆”，其目的就是要开启民智，他认为不能将天下大任全权系于皇帝一人，“天子者，众人所积而成，而侮慢人者，非侮慢天乎？人聚则强，人散则弱，人静则昌，人讼则荒，人背则亡。故天子自视为众人中之一人，斯视天下为天下之天下。”^{[20]40}表面看来，这是古代民本思想的延续，实际上是为民主思想的宣传造势。魏源将美国奉为前所未有的典范，认为“墨利加北洲以部落代君长，其章程可垂奕世而无弊。皆旷代所未闻。”^{[31]7-8}如果中国实现民主，再和传统礼仪相结合，就不难发展成为“上通天象、下察地理、旁彻物情、贯串今古者是瀛寰之奇士、域外之良友”^{[31]1889}的现代文明国家。

梁启超作为康有为最得意的门生，基本继承了老师的公羊学思想，但在阐释“三世说”时，又有自己独特的见解，他说：“博矣哉，《春秋》张三世之义也！治天下者有三世：一曰多君为政之世，二曰一君为政之世，三曰民为政之世。多君世之别又有二：一曰酋长之世，二曰封建及世卿之世，一君世之别又有二：一曰君主之世，二曰君民共主之世。民政世之别亦有二，一曰有总统之世，二曰无总统之

世。多君者，据乱世之政也；一君者，升平世之政也；民者，太平世之政也，此三世六别者。”^[32]梁启超在三世的基础上提出“六别”，认为“君民共主之世”是历史所趋，主张早日推行君民共治。梁启超十分赞同老师康有为的进化史观，亦认为“凡天下万物之不能不变也，天理也。”^[33]为此，他主张必须从政体乃至文化、学术等各个方面向西方学习，并在《论进步》中这样写到：“然则救亡之求进步之道将奈何？曰：必取数千年横暴涸浊之政体，破碎而齑粉之，使数千年如虎如狼如蝗如蝻如蛾如蛆之官吏，失其社鼠城狐之凭借，然后能涤荡肠胃以上于进步之途也；必须数千年腐败柔媚之学说，廓清而辟之，使数百万如毒鱼如水母如畜犬之学子毋得摇笔弄舌，舞文嚼字，为民贼之后援，然后能一新耳目以行进步之实也。”^{[34]5037}在梁氏看来，除了必要的政治改制外，还须从提高国民素养入手，为此他提出“新民”之主张。其中的“新”之义有二：“一曰，淬厉其所本有而新之，二曰，采补其所本无而新之。”二者缺一，时乃无功。梁启超认为，先哲之立教也，不外因材而笃与变化气质之两途，淬厉所固有采补所本无之说，而一国之能立于世界，必有其国民独具之特质，“上自道德、法律，下至风俗、习惯、文学、美术，皆有一种独立之精神。”^{[34]4999}惟其如此，“我同胞能数千年立国于亚洲大陆，必其所具特质，有宏大高尚完美，厘然异于群族者。吾人所当保存之而勿失坠也。”^{[34]4999}他推崇“新民”，无外乎是要宣传民主、法治、自由、平等、博爱等西方先进思想，从而以新民德、新民力、新民智激发民众反对封建专制、构建现代民族国家的思想意识。

晚清梁廷枏《正统道统论》曰：“圣贤在上，政即道也；圣贤在下，言即道也。”君师本于一人，才称为统，但现实情况是，师在低位，君在高位，师要为天子启蒙。孔子以降的道统和政统是分离的，这便是最早意义上的启蒙，而汉代公羊学凸显道统的做法虽在一定程度上强化了武帝时期的政统，但自然也为后来的衰败埋下了隐患。直至近代，随着封建政统的不断瓦解，具有启蒙意识的公羊学又在道统的召唤下迅速崛起，这似乎是历史的必然。从龚自珍的“尊情”到魏源的主“逆”再到梁启超的“新民”，皆认为“人”对承载着国家公共事务乃至历史进步具有不可替代的重要作用。

总之，在公羊学家那里，“道统”与“启蒙”并不是相悖的，它的经验告诉我们，历史从未停止过，寻找与此结构相适宜的方式，才是唯一可行之路。

[参 考 文 献]

- [1] 张之洞. 咏学术[M]//张文襄公全集:第二二七卷, 中国书店, 1990.
- [2] 龚自珍. 咏史[M]//龚自珍全集. 上海古籍出版社, 1975:471.
- [3] 冯友兰. 三松堂全集:第13卷[M]. 郑州:河南人民出版社, 1994:470.
- [4] 张之洞. 抱冰堂弟子记[M]//张文襄公全集:第二二八卷, 中国书店, 1990.
- [5] 沈垚. 与许海樵[M]//落帆楼文集:第九卷. 吴兴嘉业堂刊本.
- [6] 张瑛. 读毛诗传[M]//知退斋稿:第一卷. 光绪二十四年刻本.
- [7] 钱穆. 中国近三百年学术史[M]. 北京:中华书局, 1986:523.
- [8] 庄存与, 孔广森. 春秋正辞春秋公羊经传通义[M]. 上海:上海古籍出版社, 2014.
- [9] 赵尔巽等. 清史稿[M]. 呼和浩特:内蒙古人民出版社, 1998:1203.
- [10] 支伟成. 清代朴学大师列传[M]. 长沙:岳麓书社, 1998:133.
- [11] 刘逢禄. 春秋公羊何氏释例[M]. 光绪二十三年太清楼刊本, 第五卷.
- [12] 宋翔凤. 论语说义[M]//皇清经解续编. 南菁书院刊本, 第三八九卷.
- [13] 宋翔凤. 论语说义[M]//皇清经解续编. 南菁书院刊本, 第三九〇卷.
- [14] 宋翔凤. 过庭录[M]. 北京:中华书局, 1986:241.
- [15] 宋翔凤. 大学古义说[M]//皇清经解续编. 南菁书院刊本, 第三八八卷.
- [16] 龚自珍. 龚自珍全集[M]. 上海:上海古籍出版社, 1975.
- [17] 梁启超. 梁启超论清学史两种[M]. 上海:复旦大学出版社, 1995:61.
- [18] 梁启超. 清代学术概论[M]. 北京:中华书局, 2013.
- [19] 魏源. 董子春秋发微序[M]//魏源全集:第十四册. 长沙:岳麓书社, 2011:344.
- [20] 魏源. 魏源全集:第十三册[M]. 长沙:岳麓书社, 2011:97.
- [21] 李泽厚. 中国古代思想史论[M]. 天津:天津社会科学出版社, 2003:279.
- [22] 翁敏华. 龚自珍[M]. 南京:江苏古籍出版社, 1985:65.
- [23] 蒋庆. 公羊学引论:儒家的政治智慧与历史[M]. 福州:福建教育出版社, 2014:20.
- [24] 朱立元. 当代西方文艺理论[M]. 上海:华东师范大学出版社, 2014:356.
- [25] 朱维铮. 中国经学史十讲[M]. 上海:复旦大学出版社, 2002:29-30.
- [26] 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯选集:第一卷[M]. 北京:人民出版社, 1995:585.
- [27] 左丘明. 国语[M]. 韦昭注. 上海:上海古籍出版社, 2015:389.
- [28] 张岱年, 方克立. 中国文化概论[M]. 北京:北京师范大学出版社, 1994:85.
- [29] 许纪霖. 重审梁启超的启蒙思想[M]. 中华读书报, 2006-05-24.
- [30] 孙文光, 汪世芸. 龚自珍研究资料集[M]. 合肥:黄山书社, 1984:218.
- [31] 魏源. 魏源全集:第四册[M]. 长沙:岳麓书社, 2011.
- [32] 梁启超. 饮冰室合集 专集:第二册[M]. 北京:中华书局, 2015:139.
- [33] 梁启超. 饮冰室合集 专集:第一册[M]. 北京:中华书局, 2015:43.
- [34] 梁启超. 饮冰室合集 专集:第三册[M]. 北京:中华书局, 2015.
- [35] 梁廷桢. 正统道统论[M]//饶宗颐. 中国史学上之正统论. 北京:中华书局, 2015:235.

(责任编辑:谢光前)

Changes in the Late Qing Dynasty and the“New Life”of Gongyang School

YANG Tian-qi

(School of Arts Hebei Normal University, Hebei Shijiazhuang, 050024, China)

Abstract: Changzhou School, the main force of Gong Yang School in the late Qing Dynasty, played a great role at that time. Its main task was to advocate the theory of “Da Yitong”, preach the theory of “Tong Santong” and the theory of “Zhang Sanshi”, and devote a special account of “sublime words with deep meaning”. And it mostly aimed at ridiculing current politics, criticizing reality, and talking about restructuring. Gong Yang School adopts an academic path of the combination of “returning to the ancients” and “taking the present”. However, the primary purpose of “returning to the ancients” does not mean to be “fogyism”, but to recognize and guarantee cultural identity; and the purpose of “taking the present” does not mean to be “Westernization”, but to use Western advanced ideas to activate the intrinsic value of traditional culture. In general, Gong Yang School in the late Qing Dynasty presents four distinctive features, namely, “discussing and handling affairs of government with Confucian classics”, “reforming and reconstructing”, and “enlightening.”

Key words: Gong Yang School; Changzhou School; Take the Present; Return to the Ancients