

中国 经学史 十讲



中信出版集团

朱维铮
—— 著

版权信息

书名:中国经学史十讲

作者:朱维铮

ISBN:9787521702545

中信出版集团制作发行

版权所有·侵权必究

引文

我应该有一颗属于自己的头脑，我可以有一颗属于自己的头脑。

朱自清

初版小引

经学在中国很古老。倘若将公元前135年西汉帝国当局宣称“儒术独尊”视作起点，倘若将1912年民国临时政府宣布“废止读经”看作终点，那么以不同形态相继君临中世纪列朝统治学说领域的经学，已经走过了两千来年的漫长旅程。

经学史在中国却很年轻。即使从晚清初具近代史学观念的维新人士的所谓经学论著算起，到上个世纪末，这门学科的历程，也只得有一百多年，况且它的生存还倍历坎坷。

人所共知，民国八年爆发的五四运动的斗士们，曾赋予运动一个任务，唤作“打孔家店”。历史表明，对于中世纪经学诸形态的逐个批判，早在17世纪中叶已提上学术研究日程。这一取向，曲折隐现于全部清学史。随着晚清反对君主专制的思潮日趋高涨，到清末已出现群言交攻孔子的场景。“五四”那班新青年们，还在“洪宪帝制”锣鼓敲响之际，便已声称孔子与董仲舒实为“筹安会”的政治先驱，可知“打孔家店”与清末否定孔子思潮的直接联系。

虽然清末民初的激进学人，自以为将孔子与经学一起攻倒了，但正如民初南社一位诗人悲吟的，“无量金钱无量血，可怜换得假共和”，那表征之一，显然在于帝制复辟、军阀专政总以恢复“读经”为先导。

于是可以理解，为什么“五四”余波未平，当年集合在《新青年》《新潮》旗下的一批年轻学者，或致力于古史辨伪，或转向于经学史研究。关于后一点，我在《周予同经学史论著选集》的后记《中国经学史研究五十年》一文中，已尝试通过范型分析予以考察。

作为周予同先生于1958年在复旦大学历史系开始系统讲授“中国经学史”的首届学生，作为周予同先生于1961年起主编大学文科教材《中国历史文选》的主要助手，我对周先生研究中国经学史的动因、思路、体系和见解，不能说不熟悉，却在那些年里没有起过涉足这门学科的意愿。

这并非由于我对经学史不感兴趣，而是以为术业当专攻，此前我已经将中国土地关系史定作专业方向。没想到专家没有做成，凶猛的“文革”风暴就首先摧毁了史学领域，我也终于被抛入“牛”群，由囚徒又变成“监督劳动”对象。在被一家工厂赶到又一家再一家工厂的那些岁月，前路茫茫引发的无尽苦闷，使我唯有遁入经史旧籍，以熬过一个又一个不眠的黑夜。

岂料那些年，不知读书尚有何用，但为读书而读书，反而从所谓经传经解及正野诸史的逐卷通读的过程中，发现了以往为教书作文而读时熟视无睹的众多历史疑难，并引发沉思。当然，借书解忧只是幻想。窗外日夜嘶吼的各派红卫兵的广播喇叭，时时提醒恶斗仍酣。所谓专案组的不断审讯，包括“周予同专案组”，也视我为周先生“三反”言行的主要知情人而不停骚扰（可看我的《周予同经学史论著选集》增订本前言），更总在告诫我面对的现状多么可怕。

于是，一个疑问也随之冒出来了：五四运动过后，周予同先生曾著文指斥经学已成“僵尸”，胡适也曾借用西方汉学家的说法，宣布“儒教死了”，果真如此吗？

疑问总在脑中萦绕，也就使我常常想起百年前马克思的一段名言：“除了各种近代的灾难，还有一系列过去遗留下来的灾难在压迫着我们。这各种灾难，是由古旧腐朽生产方式的残存，以及跟着起来的各种不合时代要求的社会关系和政治关系引起。我们不仅为生者所苦，而且也为死者所苦。死者捉住生者。”（见《资本论》初版序，

据郭大力、王亚南译本，文中重点是原有的。) 这是不是答案所在呢？我不知道，但知道历史的问题只能由历史本身予以说明。

那场风暴总算成了气旋，我也总算恢复教职。虽然作为人文学者最好的年华已经消逝，但我还是希望不虚此生，开始探索从孔子到康有为、章炳麟那一串“死者”，到底在中国思想文化的历史中间，各自留下了怎样的痕迹。其中便涵泳着属于经学史的无数课题。我的职责首先是教书。既然从业方向已转移，开设的课程自然包括中国经学史的导论或专题研究。

用不着重提中世纪的经学遗产多么庞大。从经学史角度审视这笔遗产，不能拒绝利用百余年来累积的研究成果，也不能陷于因袭；不能没有思路、方法乃至体系的突破，也不能沦为臆断。近年海内关于经学史的专门论著，数量日增，内容呢？恕我直言，多半属于陈陈相因，一“陈”在于述史了无新意，二“陈”在于论史重弹“反右”以来纲举目张的老调。有的似乎力求创新，但读后只能令人感到论者存心“自我作故”，仿佛经学史研究从其人其书才刚开始拓荒，乃至全书既不提百年研究史，也不列参考文献。于是，我在讲授经学史过程中，总想发现可供研究生参阅的新出论著，到头来还是只好请他们去看清末民初的那些论著，如廖平、康有为、章炳麟、皮锡瑞、刘师培、崔适、钱玄同、周予同、范文澜、钱穆、马宗霍，以及并不以经学史有特见著称的梁启超、胡适、顾颉刚等的旧著。尽管我以为这些旧著，经常显示卓识与偏见共生，特色与谬说并存。

需要说明，海峡彼岸的经学研究从未中断，引人注目的硕果累累；日本汉学界关于经学史的多种专著，虽给人重叙述轻创见的印象，但在从矛盾陈述中清理史实方面，也可资我们参考。至于近年号称于中国经学史有独创见解的某些外人著作，在我实在不敢恭维，以为只好称作增懵。

从事中国经学史研究，绍述前人固然是继往的前提，突破旧说也当属开来的起点，但任何个人要想在这门学科有所建树，起码有三件事要做。一是必须重新考察相关历史资料，二是必须重新论证可作研究出发点和依据的基本史实，三是必须就史论史地剖析经学史行程中的形态差异及其内部联系。很可惜，近四分之一世纪里，我还没有发现一面从事经学原典的校勘整理，一面选择若干关键课题力求复原历史实相，同时也针对这门学科的新旧传统陈见，尝试作出合乎历史的说明的新著曾在大陆出版物中出现。

我不敢自诩经学史研究在总体上已度越前贤，却以为关于这门学科的定义、角度、考史及通说诸方面，已刊诸文似非未见。由于拙文以往多散刊于过度专门的载体，缺乏接受更多读者批评的机会，因而屡经犹豫，接受复旦大学出版社的建议，选择若干篇向读者求教。

本书是我关于中国经学史的论著首次结集。按照复旦大学出版社的设计，收入本书的论文限于十篇。感谢陈麦青先生和廖梅女士，他们已经先期确定选目，使我只能遵命校阅。

在校阅中，我做的事，一是稍事修改，主要是统一辞汇，二是补列子题，三是删削可有可无的若干字句，四是添入若干属于题中应有之义的文字。修改以附录“选读文献提要”较多，个别篇目作了重写。

2002年9月19日夜

第一讲 简说中世纪中国经学史

——过程、特征与文献

经学是中世纪中国的统治学说。

公元前2世纪晚期，西汉帝国宣布“独尊儒术”，设置“五经博士”开始控制候补文官的教育和考试等权。那以后相传由孔子撰定的五类著作——《诗》《书》《礼》《易》《春秋》的若干传本，获得帝国统治者相继认可，成为儒术的教科书，所谓“立于学官”。

于是，原属纺织工艺的古老概念的“经”，便由早先诸子学派都可用来比喻某种纲领性的学说或文献的通称，变成了唯指儒家学派尊崇的所谓孔子亲授的五类或六类（“六经”即五经加《乐》）著作的专称，而且是必须得到在位君主认可的那些圣经的专称。

然而，西汉武帝批准设立博士官传授的“五经”，都用秦统一文字后通行的“今文”写成，就是说均属汉初相国曹参废除秦汉间实行了二十年的“挟书律”以后才问世的新写本，也许只有《周易》例外。

问题在于共同尊崇孔子的儒家各派，对于“五经”，不仅各有诠释，而且各有传本。汉初图书解禁后出现的今文经典，都有不同师承的诠释即“传”相附丽，一“经”常有数“传”，例如今文《诗》便有齐鲁韩三家传。同时，民间还不断出现“古文”，即非官方通行文字写成的经传。例如《尚书》的古文本，篇目文字都与今文本有很大差异。汉武帝同意他的丞相公孙弘将博士官由顾问官变成教育官，使培训文官的官方教育变成儒者的禁脔，而“五经”的文本和诠释又限

于特定的今文经传，于是所谓经学的内部，以今古文争立学官为开端，出现冲突便是不可避免的。

从秦帝国建立到清帝国灭亡，朝代更迭虽多，政权分合虽频，共同的统治形式都是君主专制，因而在意识形态领域内共同的关注焦点便是如何保证这个专制体制稳固与扩展“君人南面之术”，在西汉中叶后即司马迁首先揭示的“以经术缘饰吏治”。

历史表明，自从儒术独尊以后，中世纪中国占统治地位的经学，便以学随术变为主导取向。官方表彰的经传研究，总在追随权力取向，论证经义具有实践品格，所谓通经致用。但通经标榜的是阐明孔子的基本教义，所据经传又充斥着关于历史的矛盾陈述，要使其化作粉饰或辩护现行的“君人南面之术”的信条，需要不断重新诠释并在“致用”上出现歧见与冲突，当然必不可免。

中国的中世纪史特别漫长是事实，但绝非黑格尔所武断的，中国传统文化在理智活动方面是停滞不前的，所谓“两千年以前在各方面就已达和现在一样的水平”。即使形式似乎最少变化的经学，究其历史形态，也总在或隐或显地不断更新。至迟在18世纪，学者们便指出传统经学存在着汉宋两大系统，并从历史角度探寻经学在时间上的变异过程，乃至钦定的《四库全书总目》于“经部总叙”也强调西汉以后两千年“儒者相沿，学凡六变”。那以后，继续展开的经学原典考证，从音韵、文字、训诂、订补、校勘、辨伪、辑佚等角度，愈来愈多地恢复今古文诸经传的历史概貌及其材料来源，从而为清末以来的经学史研究准备了文献基础。

尽管如此，从史学角度清理这份庞杂的经学遗产，依然困难重重。最大的困难，非但在于经学史料的数量可谓汗牛充栋，而且在于经学史的整合性研究所必须的分解式研究十分贫乏。有的专门研究，如《毛诗》《周易》的论著甚多，却偏于文学或哲学，而关于《易》的经传阐释，甚至常常令人感到那是在复返纬讖式的神秘主义。从中

世纪统治学说史的角度清理文献，以期通过体现时地人事诸特征的相关著述，历史地再现中世纪经学的文献行程，在目前更有必要。

《传世藏书·经库·经学史》书目的选择便基于以上认识，所选择的二十一种著作，大致属于不同时代不同形态的经学代表作。有几点需要说明：

第一，从孔子到孟、荀的原始儒学遗说，没有入选本类。这是因为本类选目的尺度在于经学史，它的文献的正式开端应为西汉伏胜《尚书大传》。

第二，从“五经”到“十三经”的历代官定的传本及注解，也没有入选本类。这是因为《传世藏书》已将清刊《十三经注疏》另列为经类。同样，表征经宋学历史行程的主要著作，例如朱熹的《四书集注》、胡广的《四书大全》等，也因别有处理而不入本类。从经学史的角度来看，以上著作应属历代统治学说的直接陈述，不选入本类不等于否定其历史地位。

第三，从经汉学到经宋学的要籍很多，入选本类的作品，限于相关时代在学与术两方面具有承前启后或推陈出新的实际效应的著述。某些备受后人推崇或非难的论著，也因此不被编者看作其同时代的经学形态的历史表征。

第四，从西汉经今文学、东汉经古文学、南北分立的通学，到取南补北的唐学，在经典研究上变异较多，因而入选本类的有关著作也较多。相形之下，经宋学系统内程朱与陆王两派学说，哲学意义都胜于政术意义，其主要论著也已归入别类，因而入选本类者仅限于在唐宋间经学更新运动中有转捩作用的陆淳、王安石、刘敞等人的论著，以及用朱子学论史论政并在明清科举制中长期作为策论教科书的《大学衍义补》。

第五，从明末清初到清末民初的近三百年间，经学研究出现了由近及远地否定传统经学诸形态的“倒演”过程。其间有众多学者对于澄清中世纪经学史作出过重大贡献，例如清初的顾炎武、黄宗羲，乾嘉间吴派考证学中坚惠栋、钱大昕，嘉道间提倡帝国“自改革”的先驱洪亮吉、龚自珍，以及清末否定中世纪统治学说甚力的夏曾佑、宋恕、刘师培等。但他们的论著，或过泛，或过专，或别入他类，均没有入选本类。但希望本类所选从阎若璩、戴震到皮锡瑞、章炳麟的论著，有助于经学史这重要一段即清学史的再研究。

本类的选目是否有当，校点是否审慎，均待方家批评。《传世藏书》主持者决定全书改用简化汉字刊行，在古籍整理方面虽非首创，但全面应用于传统所谓经史子集四部旧籍的重刊，则无疑属于巨大的试验。作为经学史类和先秦—五代诸子类的主编，我以为试验是可以的，有利于已对繁体字和文言文恍如隔世的青年学人直接阅读旧籍，但作为传统文化研究的从业者，目前所见的效应还不足以使我放弃关于简化汉字可能造成误解有关文本的疑虑。因此，入选本类的原著，倘有版本选择不当、句读标识有误等问题，理应由我负审阅不周之责。但繁体化简体，异体古体化通行简体，则屡经复校而仍然有碍于理解原典本义，则可能属于试验有待深化的启迪。

1996年农历丙子白露于复旦

附记：本篇是我主编的《传世藏书·经库·经学史》的整理说明，原载1997年海南国际新闻出版中心印行的该书卷首；现改今题。

第二讲 中国经学与中国文化

倘要重新估计中国文化的传统，无疑不能忽视中国经学与中国文化的相互关系。

讨论这一问题，在我看来，困难首先不在于评价，而在于语言。由于长时间的隔阂，造成中外学者之间，海峡两岸学者之间，虽然运用同样的材料，论述同样的对象，但使用的概念和术语不同，对于相同的概念和术语的理解不同，因此在讨论中往往出现各说各的现象。这在国内学术界同样存在。

因此，目前讨论中国经学与中国文化的相互关系时，在若干基本概念的认识和理解上寻求共同语言，依我看是消除隔阂、求同存异的必要前提。

经学、儒学与孔学

经学成为中国历史上的统治学说应从公元前2世纪晚期算起^①，以后长期居于统治学说地位。这是学术界公认的事实。

然而，假如问及“经学”的涵义，我们便会发生一个先决性的问题：经学、儒学与孔学，是否同义语呢？

所以会有这样的问题，就是因为我们在国内外的论著中经常看到三者被当作同义语。

我以为三者并非同一概念。

孔学 且不说孔子死后“儒分为八”的记载是否可靠^②，在战国时代，自称孔学的真正继承者的，至少有孟轲和荀况学派，则是确凿的事实^③。而孟学、荀学，都不同于真孔学，也是确凿的事实^④。因此，我认为对“孔学”的概念，应作限定，即“孔学”的涵义，应特指孔子本人关于他的思想、道德和伦理学说的申述。

儒学 本世纪初，章太炎作有《原儒》，指出“儒”的概念，在孔子以前就存在，先是泛指术士，再指知礼、乐、射、御、书、数以“教民”的知识分子，到孔子自称为儒，这个概念才缩小为“私名”，变成“祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言”的一派学者的专称^⑤。30年代，胡适发挥章太炎的意见，作有《说儒》一文，肯定在孔子之前，“儒”早已存在。虽然后来郭沫若撰写《驳〈说儒〉》，以为胡适的考证不可靠。但章太炎的意见，仍然属于没有被驳倒的、比较合乎历史事实的一家之言。因此，我认为“儒学”的概念，自始就比“孔学”的概念宽泛。在孔子以后，儒学虽然变成“私

名”，即自称“宗师仲尼”的学说，才有资格称为“儒学”，但如果我们承认《庄子》所说“名者实之宾”具有真理性，那就不能否认自称真孔学的儒者，其学说可用章太炎所说的“达名”“类名”加以涵盖，却不可用章太炎所说的“私名”加以涵盖。为什么呢？就因为孟荀以后的儒学，同孔子学说的距离愈来愈远，反而接近章太炎所说的“达名”或“类名”的缘故。因此，先秦自称继承真孔子的八派，尽管学说各执一端，都可自命为儒学，而秦汉时代自称儒家的十五派^注，尽管行为大不相同，也都可自命为儒学。至于佛学入华和道教建立以后，一切非佛道的学说，都自称为儒学，那更是人们所熟知的。

经学 它特指中国中世纪的统治学说^注。具体地说，它特指西汉以后，作为中世纪诸王朝的理论基础和行为准则的学说。因而，倘称经学，必须满足三个条件：一、它曾经支配中国中世纪的思想文化领域；二、它以当时政府所承认并颁行标准解说的“五经”或其他经典，作为理论依据；三、它具有国定宗教的特征，即在实践领域中，只许信仰，不许怀疑。因此，所谓经学，范畴较孔学为宽，较儒学为窄。如果孔学与经学不分，或者儒学与经学不分，乃至混三者为一义，那对需要概念清晰的学科，诸如中国经学史、中国思想史、中国文化史等，当然会构成障碍。

-
1. 时当汉武帝统治初期。关于经学如何成为“独尊”的学说，请参拙著《经学史：儒术独尊的转折过程》，《上海图书馆建馆三十周年纪念论文集》，上海图书馆1983年版，页291—305。此文已录入本书。
 2. 见《韩非子·显学》。
 3. 参看周予同《从孔子到孟荀——战国时儒家派别和儒经传授》，拙编《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社1983年版，页807—824。
 4. 参看周予同《从孔子到孟荀——战国时儒家派别和儒经传授》，拙编《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社1983年版，页807—824。
 5. 《国故论衡》，东京秀光舍庚戌年（1905）版，页151—155。
 6. 参看《礼记·儒行》所记“十五儒”。

7. 拙著《中国经学史研究五十年》，《中国哲学》第七辑，北京三联书店1982年版，页411—422。又，拙编《周予同经学史论著选集》，前揭本，页847—859。此文已录入本书。

儒术与经学

早在汉代，人们便已重视儒术与经学的区别了。《史记》虽然没有出现“经学”一词，但已有“文学”与“儒术”两个相对应的概念。司马迁传儒林或传公卿，倘指学问或学人，必用“文学”，倘指方法或手段，必用“儒术”，二者从不混用。《汉书》也是如此，不过或改文学为“经学”，或称儒术为“经术”^①。

那时为什么重视术学之辨呢？因为术重实用，学贵探索。在中世纪大一统时代，统治阶级推崇任何学说或学派，除了相信它们对于自己的统治具有某种实用价值，还可能有什么别的兴趣吗？所以，在秦汉间相继占据统治地位的三个学派，无不强调自己掌握着高明的治术。法家讲“法术”，曹参改用“黄老术”，贾谊强调“取与守不同术”，都是例证^②。

汉武帝初期，“罢黜百家，独尊儒术”。据我考证，罢黜百家不过是罢黜黄老术而代之以儒术的一种饰语，那是一个长而又长的过程，从号称“汉家儒宗”的叔孙通开始，到田蚡、公孙弘先后执政止，将近一个世纪。这期间，所谓儒家，相继与法家、黄老家相对抗，最终取得统治地位，主要靠的是“术”，而不是“学”^③。叔孙通究竟通何经？谁也不清楚。但他“知时变”，善于窥伺时机，揣摩君主心理，制定出一套形古实今的朝仪，博得既服膺秦制又想表现否定秦制的汉高祖龙心大悦，为儒家在汉朝统治集团中争得了一席之地^④，这不正是靠术吗？贾谊在批评秦始皇父子都不懂“取与守不同术”的同时，向汉文帝建议分割齐、赵等诸侯国的实力^⑤；晁错在传播《尚书》之后，向汉景帝建议“请诸侯之罪过，削其地，收其枝郡”^⑥；不都是靠术赢得君主信用吗？在独尊儒术中，起过决定作用

的田蚡、公孙弘，尽管一个学的是杂家，一个只是从旁学得《春秋公羊传》的皮毛，却或靠外戚特权，或靠皇帝恩宠，为了在宫廷政争中取胜，支持以儒术代替黄老术，或支持公羊学派垄断法令解释权，不也都是重术的表现么？

正因如此，从汉代起，统治者立一学说，扶一学派，首先要看是否于己有用。汉武帝重用公孙弘，赏识兒宽，并非因为他们有学问，而是表彰他们“习文法吏事，而又缘饰以儒术”^①。董仲舒所以在西汉经学家中名望日隆，也并非因为他真通《春秋》，而是推许他更会用经义缘饰法律，使《春秋》被看作孔子预先替汉朝制定的法典^②。既然经义只是实际统治术的装饰，好比衣服的花边，那么它是否真孔学或真儒学，有什么关系呢？

不过，用经义作为缘饰的结果，也促进了对经义本身的研究。这种研究，无不为了显示本家本派的理论，更适合于统治者的实用需要，因而逻辑的归宿必定是所谓“通经致用”。如皮锡瑞所描绘的，“以《禹贡》治河，以《洪范》察变，以《春秋》决狱，以三百五篇当谏书，治一经得一经之益也”^③。当然，得益的不仅是花边需要者，还有花边制造者^④。因此，“通经”的儒者，为达到“致用”的目标，改变先辈传下的经义，乃至伪造于己有利的经典，在经学史上不乏其例。董仲舒袭取阴阳家五德终始说以解释《春秋》，贾逵牵合今文家讖纬说以抬高《左传》，王肃伪造《圣证论》等以打击郑玄“通学”，便是人所熟知的事实。

尽管如此，理论的研究和实用的需要，究竟不是一回事。改变经义终将留下痕迹，伪造经典必将露出破绽。而且经典的传授和经义的解释，主要服从知识教育的法则，在形成为“学”以后，便会沿着相对独立的行程前进，往往在实用的需要面前，显示出不同程度的惰性。因而，即使在经学成为统治学说以后，“通经”与“致用”二者之间，也不可避免地要发生冲突。这种冲突，当帝王统治术需要变更

的时候，就会以经学内部派系纷争加剧的形式表现出来。章太炎在清末提出，应该区别经、儒，认为“儒生以致用为功，经师以求是为职”^①。这个说法不见得正确，即使在标榜“实事求是”的清朝乾嘉考据学者中间，也难以找出纯以“求是”作目标的例证。但他提出的问题，却引人注意经学与儒术的差异。

了解这一差异是必要的。自西汉以后，经学便君临于思想文化领域。它开始便重术轻学，对于中国文化传统的特征，无疑起过重要影响。比如说，那以后的思想界，愈来愈重实用而轻理想，重经验而轻学说，重现状而轻未来，愈来愈将目光专注于君上心意，祖宗成法，百姓规矩，能说与独尊儒术没有联系么？不待说，适得其反的结果也有。例如注目于实用需要，可因时代不同而出现的需要变化，刺激文化的传统随之起变化。但既然思想界已养成以君主的需要为需要的习惯，那么任何变化只能限制在统治阶级实用需要所许可的范畴之内。否则，即使像桓谭那样恪守孔子之术、被王充誉为“素丞相”的人，也会因为不明东汉光武帝提倡讖纬即经术的用心，而被光武帝斥为“非圣无法”。在术重于学的时代，经学的理论研究只能服从于手段的取向，于此可见一斑。

-
1. 例如《汉书·儒林传序》说到汉初鲁中诸儒的习礼活动，便将《史记》所用的“文学”“经艺”二词，改为“经学”。《史记》称公孙弘以“儒术”缘饰文法吏事，《汉书·循吏传序》即称弘“以经术润饰吏事”。
 2. 请参前揭拙著《经学史：儒术独尊的转折过程》，前引书，页294—295。司马谈《论六家要指》，便强调在治术上，黄老学派远比别派优胜，文见《史记·太史公自序》。
 3. 前揭拙著，前引书，页297—298。
 4. 《史记·叔孙通列传》。
 5. 参看《汉书·诸侯王表序》《汉书·贾谊传》。
 6. 《汉书·晁错传》，参看《史记》本传。
 7. 《史记·平津侯主父列传》。同样记载见于《汉书》的公孙弘、兒宽、循吏诸传。兒宽是《尚书》学家。汉武帝想仿古封禅礼，而儒生答问的五十余人，人各异说；再问

兒宽，宽答此礼不见于经，“唯圣主所由，制定其当”；“上然之，乃自制议，采儒术以文焉”（《汉书·兒宽传》）。可知兒宽与公孙弘、董仲舒同风。

8. 董仲舒在儒术独尊过程中的作用常被过高估计。那不合事实，参见前揭拙著。但董仲舒的《春秋决事比》，其意义则没有受到充分注意。
9. 《经学历史》，周予同注释本，中华书局1963年版，页90。
10. 西汉《尚书》大夏侯学的开山夏侯胜，每当讲经都不忘开导学生，说是“经术苟明，其取青紫如俯拾地芥”，便是“通经致用”的一个注脚。见《汉书·夏侯胜传》。
11. 《论诸子学》，《章太炎选集》（注释本），上海人民出版社1981年版，页362。

有一以贯之的传统么？

假如承认儒术与经学自始便分途的事实，那就不能不承认本世纪初梁启超的说法，即自汉以来，“正学异端有争，今学古学有争，言考据则争师法，言性理则争道统，各自以为孔教，而排斥他人以为非孔教”，因而孔子渐渐地变为董仲舒、何休，变为马融、郑玄，变为韩愈、欧阳修，变为程颐、朱熹，变为陆九渊、王守仁，变为顾炎武、戴震^①，这大体合乎历史。周予同先生指出，这话“颇能痛快地指斥数千年来学术冒牌失真的弊病”^②。

可是，从另一角度来看，这个事实——各时代有各时代的假孔子，并且都用各自的主观的假孔子否定那位客观的真孔子——的存在，便否定了一种说法，即中国经学存在着以一以贯之的传统。

如所周知，自从孔子去世（前479）以后，他的门徒立刻发生分化。且不说当时已有“子贡贤于仲尼”^③一类舆论出现，子夏、子游、子张、曾参等也都各立门户，互相攻讦^④。岂止如此，据称是孔子三传弟子的孟轲，自命为孔子、子弓一系传人的荀况，都留有著作。人们从中看到什么呢？看到的是孟、荀分歧，是孟或荀都声称忠于孔子传统，实则改变孔子传统。孔子不爱谈性与天道，孟轲偏爱辩人性论天道。孔子主张听天由命，荀况偏说人定胜天。如此等等，都发生在前经学时期，表明真孔学连“君子之泽，五世而斩”的限度也没达到。荀况是汉代经学家尊信的大部分经传的先师，孟轲则是宋以后道学家崇拜的偶像。他们已在背离孔子的教义，怎能期望他们的后学不步其后尘呢？

如前所说，经学成立伊始，理论研究的取向便被治术需要所左右。所有经学家都自称掌握了“孔子之术”，并且每当重要事件或统

治危机发生之际，都急忙从经传或历史中寻求伦理道德的实例，向统治者献可替否。但正如黑格尔所说，“一个灰色的回忆不能抗衡‘现在’的生动和自由”^①。那结果却是，经学家从各自所抱的经典和传记中间，发现了愈来愈多的从孔子到荀况都不及料的“孔子之术”。还在西汉，这已使鼓励“通经致用”的统治者感到为难，只好增设博士职称以示优礼。从汉武帝建元五年（前136）至汉宣帝黄龙元年（前49），“五经博士”已增至十二员，《易》《书》《诗》各有三博士，《春秋》有二博士^②。就是说，儒术独尊不到百年，在同一经典范围内，官方承认的“孔子之术”的标准解释，便常有二三家。它在客观上起的作用，只是鼓励经学家按“致用”需要制造冒牌货，连当时人都看到了^③。

两汉博士都属于经今文学派。在他们旁边，早已站着经古文学派。二者的分野，周予同先生作过很好的论述^④。古文学在汉武帝前没有置博士的记录，因而近代学者常据此否定他们所宗经传的可靠性。其实历史也提供过相反解释。例如西汉《左传》学的前辈张苍、贾谊，在汉初都置身通显，自然不会去同“备顾问”的博士争地位。而西汉今文学的宗师们，如三家《诗》学开派人申公、辕固生、韩婴，公羊学大师董仲舒，在汉武帝前官运都不亨通，长守博士冷职，位极不过藩王师傅。但这反而成就了他们“文学”之名，并使儒家博士变成今文家的出路。因此，当汉武帝以后，博士专用儒者，性质由顾问官变为教育官，控制了候补官员的选拔权，位卑而权重，却全被今文家独占，并排斥古文学派^⑤，于是今古文两派势同水火，而古文派争立博士，也可得到合理解释。

如同儒术取代黄老术其实是汉武帝时期政争的一翼那样，经古文学在西汉末向经今文学的统治地位挑战并一度得手，在东汉初又从失势状态而再度争得准官学地位，也是实际政治进程在意识形态领域里的反射和回声。过程在这里不能细说。有一点可以断言，那就是两汉

的经古文学，从刘歆到贾逵、许慎、马融、服虔、郑玄等大师们的学说，非但同样不是初始涵义的孔学或荀学，而且同样沿着“通经致用”的道路，不断变化自身的“学”，以适应统治者变化的“术”。比如，伪造符命，信仰讖纬，是东汉光武帝开创的统治术传统。贾逵便率先用讖纬释《左传》，替古文派争地位。马融、郑玄相继遍注群经，都取讖纬说解释经义，还进一步采今文说以补古文说，构造出所谓“通学”。

至此已可表明，即使在经学“一统”时期，它的内部岂止没有真正统一过，形态也不断起变化。倘若一定要说存在一以贯之的传统，那只能说有通经致用的传统，学随术变的传统。这是经学作为中世纪统治学说的必有命运，起决定作用的不是经学的传统精神，而是君主专制主义必有的历史取向。因而肯定这样的传统，便意味着否定经学本身具有一贯的传统。孟荀出而孔学变形，经学出而儒学变形，通学出而经今古文学都变形，郑王学分而通学变形^注，南北学合而郑王学都变形。由公元前2世纪至公元8世纪，大约一千年间，高踞统治理论宝座的经学，可称作经学的古典体系。然而这个体系，由孕育到形成，由私学成官学，其过程便是一部变形记。在变形的每个转折点上，与其说是在为保存先辈传统而尽力，不如说都在为否定先辈传统而操劳。

这部变形记，从本质上看，倒是千年间中国文化充满生气的映象。所谓炎汉盛唐，固然没有诗人描写的那么美妙，社会文化生活中的污秽和血迹，决不比近代思想家时常憎嫌的明清时代略少。但包括民族大迁徙造成动荡分裂的三国两晋南北朝在内，整个时代的汉唐文化，无论物质表现还是精神表现，基调是进取的，风格是闷放的，色彩是绚烂的，不以弃旧图新为非，不以讳言功利为是。即使最墨守传统的阶层，比如东汉后以经学世家自炫的高门巨族，主要关注的还是自身血统之“粹”，而非所谓道统之“粹”，在文化上的保守性也远比明清那班理学名臣逊色。在这样的氛围中，一个居于支配地位的

学术体系，一个惰性很强的理论形式，仍能从异说别派汲取养料，由自我否定去故求新，当然是有活力的表现。也许，没有一贯的传统，正好从一个侧面体现汉唐文化富有创新趋向的传统。

因而，汉唐经学的冒牌失真固然不足为训，却不能由此否定在中国文化上的客观作用和意义。同样，对于后起的理学，包括程朱和陆王两系的学说，也不能简单地予以否定^⑨。

-
1. 此说初见于1902年《保教非所以尊孔论》，复见于1920年《清代学术概论》，文意已有改动。参拙校注《梁启超论清学史二种》，复旦大学出版社1985年版，页70—72。
 2. 见周予同《经今古文学》，前引《周予同经学史论著选集》，页32—33。
 3. 鲁国叔孙武叔、陈子禽均有此语，见《论语·子张》。
 4. 参看蔡尚思《孔子思想体系》，上海人民出版社1982年再版，页231—236。
 5. 见《历史哲学》，王造时译本，三联书店1956年版，页44。
 6. 参王国维《汉魏博士考》，《观堂集林》卷4。
 7. 参《汉书·儒林传》赞。
 8. 《经今古文学》，前引《周予同经学史论著选集》，页4—14。
 9. 汉武帝时，古文经传不得立于学官，据我考察另有实际政治原因，容当别论。
 10. 通学在三国末分成郑玄、王肃二系。西晋后郑学行于北朝，而王学行于东晋南朝，分称北学和南学。唐初颜师古厘订五经文字，孔颖达、贾公彦编定《五经正义》，兼取南北学，而以南学义疏为主。可参皮锡瑞《经学历史》，前引周予同注释本，页170—199。
 11. 我对理学与心学的浅见，请参拙作《中国经学史研究五十年》，（前揭《周予同经学史论著选集》，页850—859）、《章太炎与王阳明》（《中国哲学》第五辑）二文。

周孔与孔颜

经学不等于孔学，儒术不等于孔子之术，在经学史上也不存在一以贯之的孔子传统或孔孟传统。循此逻辑，则无论人们对于孔子思想或孔孟之道如何估计，都不应该成为认识中国文化传统的一种障碍。

然而近代文化史却昭示那是一个障碍。逻辑与历史出现矛盾，怎么解释呢？除上述诸原因外，还有个难于忽视的原因，那便是“圣名”问题。谁都知道孔子、孟轲是“圣人”，但很少有人注意“圣名”变迁史。因此，误将18世纪中叶清朝统治者重定的孔庙所供孔孟列圣的位号，当作历史传承的一贯事实。从这一误解出发，必定循着同历史相反的逻辑，得出另外的结论，即过高估计孔子思想或孔孟之道在中国文化传统中的作用。

儒术独尊以后，尽管孔子被称作“素王”，但只在经今文学家中间流行，西汉统治者没有承认，经古文学家也不承认。直到百年之后，汉成帝采纳梅福的建议，“封孔子后以奉汤祀”^①。这是中世纪王朝“尊孔”的开端，但只承认孔子是“三统”已倒运的那一统的代表者。公元元年，汉平帝下诏追谥孔子为“褒成宣尼公”^②。这是中世纪王朝直接授予孔子本人封号的开端。但据我考察，这只能是古文派对付今文派的一个花招。因为那时僭主王莽已自居为当世周公，周公曾代成王摄政，所以封号的含意是将孔子变作周公事业的绍述者，而头衔为“公”，则否定了今文家所谓孔子是以《春秋》当一统的“素王”说。名褒实贬，那用意是很巧妙的。

东汉列帝虽然一再过鲁祭孔，但不仅沿用王莽赏给孔子的封号，还将孔子后裔爵号由公降为侯。汉明帝曾在孔子故居“祠仲尼及七十二弟子”^③。这是中世纪王朝祭孔时以弟子从祀的开端。魏齐王芳命

太常在辟雍祭孔子，“以颜渊配”^注。这是中世纪王朝在首都讲学处祭孔并以颜回配享的开端，但属于特祭，也都没有授予颜回等弟子封号。

成问题的还有孔子配不配称“先圣”。本来，圣者，通也，凡事无所不通的聪明人都可称圣，叔孙通便是先例。但汉章帝召开的白虎观经学会议，给“圣人”重下定义，说是“道无所不通”“与天地合德”者才配称圣人^注。如此则除皇帝外，在先儒中倘选圣人，当然只可有一名，也当然只可选始祖。于是便加剧了周公与孔子谁是圣人的争论。随着古文派在东汉声势日增，“先圣”便成为周公的专称，而孔子只好屈居第二，被派充传达周公“天口”的司铎^注，唤作“先师”。“师也者，教之以事而喻诸德者也。”^注尽管魏文帝出于权术考虑，一度恢复孔子的“大圣”雅号^注，但不久又被司马氏集团出于同样的权术考虑而否定^注。此后，东晋南朝都沿袭晋制，称孔子为先师。

北朝却不同。推行汉化政策的北魏孝文帝，仿佛有意令人忘记孔子严辨的“夷夏大防”，迁都改姓之后，便下诏在洛阳起造孔庙，并改谥孔子为“文圣尼父”^注。这是中世纪王朝在首都造庙祭孔和授予孔子“圣人”称号的开端。北齐沿袭北魏制，在邺都立孔父庙，以孔子为先圣，颜回为先师，命国子诸学和太学师生定期行礼，拜孔揖颜^注。这是中世纪王朝明确以孔颜并尊代替周孔并尊的开端，但只限于北齐一隅。北周则因推崇《周礼》的缘故，又恢复周公的“先圣”衔头，再降孔子为“先师”，并封他为邹国公^注。可见政治分裂，文化也出现分裂，对孔子或圣贤的评定，完全视各个割据王朝统治者对儒术的实用需要而转移，哪里是将他视为传统文化的唯一代表呢？

隋朝继承北周制度，对周公、孔子仍然以圣、师分等，但似将孔子谥号改为“先师尼父”^注，却迟迟不恢复孔子后裔的爵邑^注。不过

隋朝也开了州郡学每年举行释奠礼以祭祀周公、孔子的先例。

唐朝是同一王朝内圣名变动最多的时代，也是可证统治者眼里的孔子无非是政治目的之工具很清楚的时代。我曾举唐高祖、唐太宗、唐高宗祖孙三代的例证，说明他们尽管命人统一经义，但对孔子是圣是师的看法却不统一，祖父命尊周孔，儿子却命改尊孔颜，孙子又想取消父亲决定而以恢复祖制为名^注。弄得朝议喧哗，太学生如木偶。闹了几十年，最终固然是唐太宗的规定有效，即孔子称先圣，颜回称先师，在各级学校里都立孔庙享祭，而周公则被驱出学校去做周武王的陪祀，但唐太宗的命意却由此而大白。他决不是孝子，却下令在太学举行释奠礼时讲《孝经》，宣扬忠臣孝子的道理。可知他贬周公褒颜回，实为防止臣民学周公而生野心，倘若士人都把老实听话的颜回作榜样，不是永无天下英雄不肯入吾彀中的恐惧么？“恐惧创造神”，即使如唐太宗那样的英主，也逃脱不了这法则的支配。所以，孔颜同尊，其实更重视尊颜。因此颜回愈来愈走运，屡赠太子少师、太子太师^注。唐玄宗也特别提倡《孝经》，又将颜回封为“亚圣”^注，开了中世纪王朝同时承认儒有二圣先例。那时上距孔子坐稳先圣宝座不过六七十年，可见中世纪统治者到底不让孔子独圣。

那么，唐代真重孔颜之道么？不然。唐太宗刚封颜回作先师，便又封先秦汉晋一批儒者“并为先师”，数量达二十二名之多^注。唐高宗在追赠颜回官职的同时，又赠以愚孝闻名的曾参作太子少保。唐玄宗刚封颜回为亚圣，允许他在孔庙里配坐，同时便下令所谓孔门十哲中其他九人及曾参的塑像都改成坐姿^注，不久在追赠孔子为“文宣王”时，又封颜回为兖国公，七十弟子均封侯或伯^注。表面上孔子及其门徒地位大为提高，实际上这种滥封，恰好表明经学在衰落。颜回没有留下著作，以他为师，不是不要士人去读经么？如果不忘唐朝统治者同老子攀亲戚，追号老子为“太上玄元皇帝”，建立老君庙，由皇帝亲祠，庄周等道家名人都封“真人”，《老子》《庄子》诸书都

升为“经”^注，那就可知孔颜等所受的礼遇，适足以表明当时经学已降为二等学说。如果不忘唐朝在尊道重儒的同时，佛教在宗教上政治上都拥有莫大势力，皇帝贵族以至一般士民都佞佛，那也可知经学在统治学说中只能被视为鼎足之一。如果不忘唐代科举考试最重进士科，而进士科最重诗歌文章，乃至鼓励经学的明经科变成遭人奚落的仕途，那更可知经学即使在教育领域内的权威也在跌落。

盛唐文化无疑是中国文化史的最有光彩的一页。但在这一页上，孔子和经学的痕迹却最少。甚至连经学史专著，也不理会那时代经学尊孔颜之道和颜回升为“亚圣”的事实^注，更不要说其他学术文化论著了。倘讨论孔子与经学在中国文化传统中的历史作用，那么如何解释这一页，可能是检验逻辑与历史是否能达到一致的试金石。

-
1. 《汉书·梅福传》。据《汉书·成帝纪》，事在绥和元年（前8）。
 2. 《汉书·平帝纪》元始元年六月。此年正月，王莽以“功德比周公，赐号安汉公”。
 3. 《后汉书·明帝纪》永平十五年（72）。
 4. 《三国志·魏书·三少帝纪》齐王芳正始二年（241）、五年、七年，都因皇帝讲诵《论语》《书经》《礼记》而致祭，可知是特祭。当时何晏任礼部尚书，特重《论语》，而《论语》记孔子表彰颜回最多，可能是颜回配享的表面理由。后来《幸鲁盛典》《孔子编年》诸书，均谓正始七年已定“孔子为先圣，颜渊为先师”，谓即出自《魏书》，而《魏书》中无此说，可知是编者伪造。类似例子甚多。凡讨论孔子和经学的历史，此类书难以信据，可见一斑。
 5. 《白虎通·圣人》：“圣者，通也，道也，声也；道无所不通，明无所不照，闻声知情，与天地合德，日月合明，四时合序，鬼神合吉凶。”
 6. 《潜夫论·考绩》：“圣人为天口，贤人为圣译，是故圣人之言，天之心也；贤者之所说，圣人之意也。”据清汪继培《潜夫论笺》，谓疑圣译当作圣铎，较可通，今从。
 7. 《礼记·文王世子》。
 8. 曹丕代汉，在行“禅让”礼前多次故作谦让姿态。群臣上书劝进，屡次称引《尸子》所谓周公反政于成王，而孔子非之，以为“不圣”。见《三国志·魏书·文帝纪》延康元年（220）裴松之注引《献帝传》载禅代众事。又此时还大量援引讖纬诸书所谓

孔子言，为禅代造作经典依据。故曹丕即位次年，便下诏修复被黄巾军毁坏的曲阜孔子旧居之庙，于诏书中极力颂扬孔子“可谓命世之大圣，亿载之师表”，为称孔子圣师合一之始，见同纪黄初二年（221）。

9. 嵇康《与山巨源绝交书》，自称“非汤武而薄周孔”，可窥见其消息。
10. 《魏书·孝文帝纪》太和十六年（492）。
11. 《北齐书·文宣帝纪》天保元年（550）。拜孔揖颜事，又见《隋书·礼乐志》。
12. 《北周书·武帝纪》保定元年（561）记封孔子裔孙为邹国公，《宣帝纪》大象二年（580）又封孔子本人为邹国公。参看《隋书·礼乐志》。
13. 《隋书·炀帝纪》大业四年（608）求立孔子后裔为绍圣侯诏内有“先师尼父”云云，但不见明赠此封号的记载，故此点当存疑。
14. 《隋书·炀帝纪》大业四年始求立孔子后。
15. 拙作《历史的孔子与孔子的历史》，文见拙著《走出中世纪》，上海人民出版社1987年版，页222—239。
16. 唐高宗总章元年（668），赠颜回太子少师，曾参少保；睿宗太极元年（712），加赠颜回太子太师，曾参太子太保。见《新唐书·礼乐志》。
17. 据《通典》卷53谓事在开元八年（720）。据《新唐书·礼乐志》《文献通考·礼乐考》等谓在开元十九年（731）。当以后说为是。
18. 贞观二十一年（647）所封，时称二十二贤，依次为：左丘明、卜子夏、公羊高、穀梁赤、伏胜、高堂生、戴圣、毛萇、孔安国、刘向、郑众、杜子春、马融、卢植、郑玄、服虔、何休、王肃、王弼、杜元凯（杜预）、范宁、贾逵。见《通典·礼典》。
19. 事在开元八年（720）。见《通典·礼典》。
20. 事在开元二十七年（739）。见《通典·礼典》。
21. 参见《通典·礼典》“老君祠”目。
22. 例如皮锡瑞的《经学历史》、马宗霍的《中国经学史》，都没有道及这一事实。

怀疑经学与孔孟之道

经学统一了，却没落了，必定引起儒者的不满^注。这种不满情绪，在安史之乱后更加滋长，化为实践，便出现唐宋间的经学更新运动。它的一个特色，就是怀疑传统经典，怀疑官定经义，也怀疑孔颜的圣人资格。

还在孔子成圣不久，刘知幾便用是否实录直书作尺度，怀疑孔子编《尚书》曾假造古史，修《春秋》曾曲解近事，进而指斥赞美《春秋》的司马迁等都在庇护孔子的过失^注。他如此“疑古”“惑经”，连热心替他辩解的浦起龙也只好承认他确实有点不知忌惮，后人“怒其非圣无法”不无道理^注。其实刘知幾并没有跳出著史要以彰善贬恶来教训乱臣贼子的传统迷津。但他否定圣人无谬论，在他的时代非但没有受到围剿，反而赢得从皇帝到史官的赞赏^注，正透露对孔子和经学的怀疑，在盛唐时期已在侵袭精神领域。

所以，安史叛乱引起的内战刚成过去，唐朝儒者中间立即出现要求《孟子》升格的呼声^注。它的内容是建议政府承认《孟子》由子部升到经部，与《论语》《孝经》并列为一经，作为明经科考试的选择科目。但假如注意那时人们认为《论语》是孔子的语录，《孝经》是孔子独传曾参的伦理准则，而《孟子》作者又自称是曾参之徒、孔子之孙子思的私淑弟子，而颜回显然被摈于三书传授系统之外，可知建议者真意在否定颜回的先师资格。

否定由隐而显，便是9世纪初韩愈提出的“道统”名单。据韩愈说，中国自古存在一脉相承的“道统”，它始于尧、舜，嫡传的唯有孟轲，“轲之死，不得其传焉”^注。这份名单所以值得特别注意，首先是公开剔除了“亚圣”颜回，而引经据典必称孔颜，在那时仍是官

私文献的普遍习惯；其次是极力抬举孟轲，而在“祖述尧舜，宪章文武，宗师孔颜”已成套语的时代，突然有人提出攀附二帝三王周孔骥尾的应该氏孟而不氏颜，不消说是对世俗见解的挑衅；再次是说孟轲死后道统便中绝，无异于指着统治者说他们强调孔颜之道，全是假道统。幸而那时统治者注意力在于佞佛^注。

自从韩愈的“道统”说出现以后，谁得孔子真传的问题便日趋尖锐。在表面上，韩愈用尊孔孟代替尊孔颜的主张，似乎无人置理，但在暗地里，人们却在悄悄传播他的主张。晚唐皮日休因推崇孟轲、韩愈二文而获得盛誉^注，便是说明。10世纪后蜀国君孟昶，在国子学刻石立十一经，就违反先例而列入《孟子》，他或许为了表彰孟氏祖先，但后来北宋政府拿后蜀石经作底本刻经，就使《孟子》升经变为既成事实。

抵制者当然有。北宋的司马光，对于弥漫学林的疑经风气表示愤慨的同时^注，曾作《疑孟》，否认孟轲是道统嫡传。然而连这位专心于“致君尧舜上，再使风俗淳”的大学者，也用怀疑对付怀疑，可见那时这股思潮的旺盛。

但司马光疑孟也有具体对象，那就是他的政敌王安石。王安石变革祖宗成法，伴随着经学更新的实践。他主编《三经义》^注，以代替沿用已达四百年的《五经正义》，作为科举考试的标准解释，在宋王朝统治集团内引起了轩然大波，那是人所熟知的。但很少有人注意王安石是尊孟的功臣，甚至误解他的政敌范纯仁攻击他“背孟轲”^注，是在说他反对孟轲。其实王安石对孔子略有不敬是事实，但那是指旧经学家所刻画的孔子，他以为孟轲所描述的孔子是真孔子^注。“沉魄浮魂不可招，遗编一读想风标；何妨举世嫌迂阔，故有斯人慰寂寥。”^注这不是引孟轲为千古知己吗？“孔孟如日月，委蛇在苍旻；

光明所照耀，万物成冬春。”^注这不更是认孟轲为孔子以后的大圣吗？

值得注意的是宋王朝开国伊始便再次肯定颜回是“亚圣”^注，但就在宋神宗熙宁七年（1074），宋朝政府内部围绕新法得失争议最烈的那一年，王安石变法的忠实支持者、著名经学家常秩等就提出应在孔庙正廷立孟轲像，而对颜回不再称“先师”^注。这是中世纪王朝正式讨论用孔孟代替孔颜作为正副通天教主的首次记录，传达的显然是王安石的主张，虽然当时没有实现，但此后孔颜并称的颂词却在宋朝官方文献里逐渐稀少了。

更值得注意的是王安石哲学与程朱理学的内在联系。他特别重视孟轲的“性命”之学，以为孟轲所谓“性善”，指人的“正性”，所谓“有命”，则兼命正与命不正而言^注。而王安石强调“经术正所以经世务”^注，也显然是以欲求行王道的当世孟轲自居。诸如此类，都是稍后的二程特别是程颐所宣扬的，这只消将他们的有关议论互相对勘，便不难证实。

正因如此，我认为王安石在经学向理学转折过程中的作用，不亚于公孙弘在儒术独尊的转折过程中的作用。自8世纪中叶至13世纪初，近四个半世纪间，发生的那一场经学更新运动，焦点在周予同先生首先指出的“孟子升格运动”，即孟轲人升为圣而书升为经，其反面就是取消颜回的亚圣地位并否定《五经正义》的权威。王安石用他的新经义破坏了旧经义，用表彰孔孟代替表彰孔颜，用提倡探求所谓圣人之“意”来否定诠释所谓圣人之“言”的传统，更是力图利用主持变法的机会实践自己的主张，这都在事实上替所谓理学成为统治理论的新形态开辟着通路。他的变法失败了，他本人也成为在政治上反对变法的理学家攻击的对象。然而除了司马光反对他的经学主张^注，极力否定他的政治实践的早期理学家们，自程颐到朱熹，在更新占统治地

位的文化传统的活动中，成了变法的遗嘱执行人。这看来奇怪，却是事实。

1. 《五经正义》颁行后，不到半个世纪，王玄感便于武周长安间（701—704）献上三书：《尚书纠缪》《春秋振滞》《礼记绳愆》，公开批评三经正义。武则天命经学家审查，王玄感得到魏知古、徐坚、刘知幾等支持，在辩论中获胜。便是这种不满情绪的首次表露。见《新唐书·儒林传》。
2. 参看《史通》外篇《疑古》《惑经》诸文。
3. 参看浦起龙《史通通释》卷13、14的有关按语。
4. 《史通》成书约在唐中宗景龙间（707—709），与刘氏同在史馆的徐坚读后，说是“为史氏者宜置此坐右也”；开元九年（720）刘氏卒后，唐玄宗命河南府从刘家录得《史通》副本，“读之称善，追赠工部尚书”。见《新唐书·刘知幾传》。
5. 清代赵翼《尊孟子》：“宋人之尊孔子，其说发于杨绾、韩愈，其说畅于（皮）日休也。”见《陔馀丛考》卷4。杨绾，唐代宗时官礼部侍郎，于宝应二年（763）上疏请准予《孟子》与《论语》《孝经》同列“一经”，未见允。见《新唐书·选举志》。
6. 《原道》，《昌黎集》卷11。
7. 元和八年（813）韩愈被任命为史官，作《答刘秀才论史书》，谓“为史者不有人祸，必有天刑”，见《昌黎外集》卷2。
8. 《请韩文公配飨太学书》《请孟子为学科书》，《皮子文藪》，上海古籍出版社1981年版，页87—89。参见《四库全书总目》子部儒家类提要。
9. 司马光《论风俗札子》：“新进后生，口传耳剽。读《易》未识卦爻，已谓十翼非孔子之言；读礼未知篇数，已谓《周官》为战国之书；读《诗》未尽《周南》《召南》，已谓毛郑为章句之学；读《春秋》未知十二公，已谓三传可束之高阁。”见王应麟《困学纪闻》卷8“经说”。
10. 俗称《三经新义》，指《尚书义》《周礼义》《诗义》。
11. 范纯仁曾指斥王安石“言财利则背孟轲”，是说王安石口头尊孟，实际上背叛孟轲“何必曰利”的遗教。范语见《宋史纪事本末》卷30“王安石变法”。
12. 参见王安石《夫子贤于尧舜》，《王文公文集》卷28。
13. 《孟子》，《王文公文集》卷73。
14. 《扬雄三首》之一，《王文公文集》卷38。
15. 宋太祖建隆元年（960）即下诏增葺孔子祠，并“亲撰”《先圣亚圣赞》。见《宋史·太祖纪》。

16. 时判国子监常秩请立孟轲像于庙廷并赐爵号，京兆府学教授蒋夔请以颜回为兗国公，毋称先师。见《宋史·礼志》。
17. 《杨孟》，《王文公文集》卷27。按，王安石论著中对孟轲的人性论和天命论，一再进行讨论，而且多半用论战形式，辩驳关于孟轲学说的非难，强调“读孟子之书”，当“求孟子之意”。参见《王文公文集》卷27、28中有关诸文。
18. 参看《宋史纪事本末》卷30“王安石变法”条熙宁二年（1069）王安石对宋神宗语。
19. 即使在学术上，司马光与王安石的对立也非势同水火。例如二人关于王霸义利之辨的看法，就如出一辙。参看《资治通鉴》汉宣帝纪“臣光曰”，与王安石《王霸》（《王文公文集》卷28）。

尊信与不信

正因如此，当新法存废已化作两宋统治集团内讧的题目以后，无论自称新党或旧党者登台执政，都同样按照构成孔孟道统的历史取向尊孟。这个统，就人而言，是孔子、曾参、子思、孟轲；就书而言，是《论语》《大学》《中庸》《孟子》。关于二程到朱熹将不知何时何人所作的《大学》《中庸》，用毫无根据的臆测和谎言，硬说成曾参传授的“初学入德之门”，子思密授的“孔门传心之法”，以及如何硬说子思就是孟轲的老师等过程，这里不拟讨论^①。再看那以后的“圣名”变迁史。

本来，宋真宗已加谥孔子为“至圣文宣王”^②，宋徽宗又赏孔子戴天子冕旒，并允许子思进入孔庙从祀^③。南宋初照旧，那不奇怪。奇怪的是与宋对立的金朝。北宋灭亡后，金兵再度南下，攻破曲阜，群指“圣像”大骂：“尔是言‘夷狄之有君’者！”一把火将孔庙烧成灰烬^④。但就是领兵践踏孔庙孔林的金熙宗，在做皇帝以后，便拨钱修理孔庙，还搜出一名潜藏鲁地的孔姓族人，将其封为衍圣公^⑤。从此出现南北两衍圣公长期并存的喜剧场面^⑥。

宋金战争，随着金朝迁都燕京后实力削弱，不久形成隔江对峙的僵局。两朝都国事日非，却展开崇圣比赛。金朝又占了头筹，先追封孟轲为邹国公，又先将孟轲像从孔庙后堂迁到正殿，与兖国公颜回像相对侍坐于孔子像两侧^⑦。这是中世纪王朝承认孟轲足与“亚圣”颜回比肩的开端。不仅如此，金朝还首开臣民必须回避周公、孔子之名的先例^⑧，从此非但不可直称姬旦、孔丘，连已取旦、丘之名也得更改。相形之下，南宋直到金亡后四十多年，才加封曾参、子思为公，与颜回、孟轲同列“四配”，与“十哲”相对侍于孔子两侧^⑨。这虽

比金朝尊孟晚了一步，但总算发明“四配”，避免了“用夷变夏”的恶名。

元朝几乎是重演了金朝的旧戏，也是在南进时先放火烧了曲阜孔庙^①，接着在灭金后又封了衍圣公^②，然后再拨钱修盖更大的圣庙^③。尽管元朝又加封孔子“大成至圣文宣王”^④，但那百年间统治者既不重经学，也不崇孔孟。它在灭宋后三十三年，才恢复科举制作为取士一途，而且决不是重要一途^⑤。它除了留下“大成”谥号，还留下了用朱熹《四书章句集注》作为科举考试主要教材的传统，实际上并不认真看待这部小书的作用，因而朱熹地位超过孔孟，倒是在易代之后。总之元朝文化，可称民族文化混合形态，可称中外文化交流形态，却不可称孔孟之道占支配地位的传统形态。

孔子在明朝的遭遇也不佳。朱元璋称帝初，承认元朝赐予的孔子封爵和圣裔特权，但诏书只称“先师孔子”，对圣裔也严加管束^①。他沿用元朝的科举考试法，专用朱注《四书》和宋人经义，形式和内容限制更严，即所谓八股。这都是对士大夫猜防备至政策的组成部分。明朝列帝对这一祖制都遵而勿失^②。颜回的地位更跌落，所谓“孔颜”并称已从官方称引中消失。比较起来，孟轲的运气较好，朱熹曲解的《孟子》一直被列为官定教科书，又出了王守仁，声称应直接上追孟轲始明孔子之说，以此排斥朱学。依朱熹的《四书》系统所定颜曾思孟位次，在王学流行后便在事实上被否定。嘉靖九年（1530），明政府下令重定孔庙祀典，便削去孔子王号和四配公号，重谥孔子“至圣先师”，取消了“大成”“文宣”二号，而四配同升为圣，但谥号重定为颜回复圣，曾参宗圣，子思述圣，孟轲亚圣^③。这样，勉强维系了八百五十年的颜回的亚圣封号，便转让给了孟轲。亚者，次也。如照原来四配次序，孟轲只能坐在子思肩下，是老五，怎能称亚呢？正愤怒于朝臣反对他尊本生父的明世宗，便从倡孝正名角度解决了难题，下令将孔庙塑像全改为木主。因为塑像有坐有站，

颜曾子思都是坐在堂上，而他们的生父颜路、曾皙、孔鲤反而从列于下，“安有子坐堂上而父食于下乎？此所谓名不正者焉”^注。如此一来，孟轲牌位便轻而易举移到了孔子神主右侧，“亚圣”也就名实同一。

真的名符其实了吗？从明初朱元璋作出特别爱读《大学》的姿态以后^注，他的子孙同儒臣讲学，照例只循祖制到“初学入德之门”为止，而且初学向导也总是朱元璋读过的《大学衍义》。但真所谓道不过“三代”吧，明太祖之曾孙明宣宗，就曾将劝他读《大学》的一名大臣全家投入监狱。此例一开，他的继承者们甚至连这“初学入德之门”也不愿进了。明世宗将孟轲抬到二圣人的高度，真信吗？他破坏王统继承法，狂信道士妖术，便是答复。儒者们又怎样呢？薛瑄是明朝从祀孔庙的第一名大儒。他传授做圣贤的诀窍，却是绝对盲从朱熹：“自考亭以还，斯道已大明，无烦著作，直须躬行耳。”^注照此逻辑，则倘遇朱说与孔孟遗教有悖论，错的必定是孔孟。与薛说反对的王守仁，也是从祀孔庙的明朝四大名儒之一，却道做圣贤的秘密在于不必信朱熹，也不必信孔孟，只消信“吾心”，即“致良知”，达到内省经验便是“行”^注。人们早已正确指出，这是“禅学”，不是孟学，自然更不是孔学。

相形之下，清朝还在“夷狄之有君”的时代，就已拜孔孟；入关伊始，又恢复孔子旧谥^注，似乎倒比明朝尊信孔子，其实也不过是权术。清朝从开国起就严分满汉，极力防止满族沾染汉族礼仪风尚，他们提倡崇儒重道，无非是“以汉制汉”的策略手段。

康熙、雍正、乾隆三帝，都曾去曲阜朝圣，伴有种种恩典，尤以雍正的花样最多^注。但略翻清朝历史，就可知他们重形式远胜于重内容，一切措施首先着眼于维护压迫民族的特权。因此，即使单讲“名”，他们也不轻易施与。

按照历代老例，前朝所赐圣名，必待后朝承认才继续有效。顺治初恢复明嘉靖前孔子“大成”“文宣”旧谥，却不恢复王号，而旧号恢复不过十年，就又取消^注。不仅如此，明嘉靖时所封“四圣”名号，清初历经三帝百年都不追认。康熙、雍正还在四人后面加了仲由、闵子骞，与孔子号称“一圣六贤”^注，即将颜曾思孟都由圣降贤，称贤也降为与仲闵同列。直到乾隆十三年（1748），才用分别作赞的形式，变相追认明世宗所定四圣封号^注。所以说是“变相追认”，因为乾隆恪守乃祖乃父传统，凡谕旨都只称孔子“先师”、颜曾等“先贤”，就是说在儒生可被允许称孔孟为“圣”，在皇帝则他们至多称为“师”。

康熙在清代文化学术上的贡献，自当别论。但他自称“被服至道，诵法孔子”“阐扬文教，鼓舞儒学”，则名似实非。他服膺的是“性即理”那类道，他诵法的是朱熹那类假孔子，他阐扬的是“严绝非圣之书”那类文教，他鼓舞的是李光地、熊赐履那类假道学，于史均有明文，无烦赘述。而他的子孙比他更加虚伪十倍。雍正分明欣赏禅宗末流的诡辩论和直觉主义，却声称顿悟得自喇嘛教活佛指授；分明借理学做刀子杀人，却声称不以法杀人，全是在捍卫“天理良心”。乾隆为禁锢思想而鼓励汉学，为禁毁“违碍”清朝的图书而编修《四库全书》，为灌输对清朝的愚忠观念而不惜贬斥对清朝开国有功的降清明臣为“贰臣”。诸如此类，也都早为人所熟知。

表面最尊信的思想学说或道德伦理，其实是自己最不信的东西。这在明清两朝统治者那里，愈来愈形成一贯作风。在这方面，清朝统治者显得更自觉，也就更加伪善。卑鄙的动机可能引出相反的效果，恶劣的私欲可能成为历史的杠杆，这是马克思主义的唯物史观已经指明的道理。正因如此，我们不能用观念去解释观念，不能将明代文化说成一团漆黑或者将清代乾嘉考证学说得一无是处，如章太炎和梁启超在晚清分别描述过的那样。同样，对于清代统治者的文化政策，也需要仔细估量它的社会效应，也不能予以简单的否定。然而正如反对

用行动的动机来判断一切那样，唯物史观也决不忽视观念的作用，这一点恩格斯在晚年曾一再提醒人们注意。我觉得，在估计明、清两代中国文化传统的时候，也许后一点需要给予更大注意。

-
1. 参看周予同的考证，《周予同经学史论著选集》，页404—414。
 2. 《宋史·真宗纪》。文宣王为唐玄宗所封。真宗大中祥符二年（1009）加谥“玄圣”，五年（1012）改谥“至圣”。
 3. 《宋史·徽宗纪》崇宁四年（1105），大观元年（1107）。
 4. 见南宋庄季裕《鸡肋编》卷中。据《金史》，攻占曲阜，时在金太宗天会七年（1129，宋高宗建炎三年）。统军都元帅完颜亶，于天会十四年（1136）即帝位，是为金熙宗。
 5. 《金史·熙宗纪》天春三年（1138，宋高宗绍兴八年）。
 6. 宋高宗绍兴二年（1132），命南逃的孔子四十九代孙孔玠袭封衍圣公，此后遂有南孔。见《宋史·高宗纪》。
 7. 《金史·礼志》记此事于金世宗大定十四年（1174，宋孝宗淳熙元年）。
 8. 《金史·章宗纪》明昌三年（1192，宋光宗绍熙三年）。
 9. 《宋史·度宗纪》咸淳三年（1267，元世祖至元四年），时颜为兖国公，曾为郕国公，子思沂国公，孟轲邹国公。颜孟封号与金同。
 10. 元成吉思汗九年（1214，金宣宗贞祐二年），元兵攻占曲阜，烧孔庙。元军退后，由金朝修复。
 11. 金朝所封衍圣公，于窝阔台灭金前一年即降元，入元又被封为衍圣公，见《阙里志》元太宗五年（1233）。
 12. 《阙里志》元成宗大德四年（1300）。
 13. 元成宗大德十一年（1307）加封，见《元史·成宗纪》。
 14. 参见陈邦瞻《元史纪事本末》卷8“科举学校之制”。
 15. 据《阙里志》，谓明太祖洪武三年（1370）诏孔子封爵宜仍其旧，此事《明史·太祖纪》未载。洪武初命元末衍圣公依旧袭封，但规定每年入京一朝。
 16. 明朝列帝对士大夫的猜疑政策，导致双方关系终明一代都颇紧张。明朝皇帝多半信用宦官，而士大夫讲学和谏争风气甚盛，都显然与此有关。
 17. 《明世宗实录》嘉靖九年十一月。
 18. 同上载明世宗《御制正孔子祀典说》。据此文，重定封号出于大学士张璁建议。张因在“大礼议”中支持明世宗而入阁。

19. 朱元璋称吴王后，曾在所造新宫两庑壁间命侍臣书真德秀《大学衍义》，说是朝夕讽诵，胜过观赏丹青。见《明太祖实录》吴元年。
20. 《明史·薛瑄传》。
21. 参看拙作《章太炎与王阳明》，前引《中国哲学》第五辑。
22. 皇太极崇德元年（1627，明天启七年），遣官致祭孔子庙，以颜曾思孟配享，五年定为常礼。顺治元年（1644）即恢复和增加孔府特权，二年又改谥孔子“大成至圣文宣先师”。均从明降臣议。
23. 例如雍正曾封孔子父以上五世为王，各立祠，又为颜曾思孟仲闵六人立庙，亲书匾，参看李灼、黄晟辑《至圣编年世纪》卷24。
24. 复称“至圣先师孔子”，见《东华录》顺治十三年（1656）。
25. 见前引《至圣编年世纪》卷24。
26. 此年二月乾隆“躬诣阙里，致祭先师，颜曾思孟四贤作配”，分遣大臣前往四人庙致祭，并将乾隆所撰《四贤赞》，分别勒石庙中。赞文分题《御制复圣颜子赞》及“宗圣曾子”“述圣子思子”“亚圣孟子”。见前引《至圣编年世纪》卷24。

赘语

中国经学与中国文化的相互关系，决不是一篇短论可以说明的。本文侧重从若干常用概念的演化过程，而且主要从经学史角度进行讨论。

我以为，中国经学史，属于中国文化传统表现自身是一种巨大的保守力量最强烈的那一类观念形态史。因为中国没有欧洲历史上那种表面与政权组织分离的宗教系统，而经学一旦形成某种传统，特别是与统治阶级的世俗利益相结合，变成哲学、政治、法学等各种科目的凝聚形式，它就具有神学的外壳。当君主专制主义大厦倒塌的客观条件没有具备以前，任何击破这个外壳的尝试，结果只能导致对它再度修葺粉饰，这就是孔子和经学的形象，在历史上尽管变动不居，而历代王朝又都需要这种形象的缘故。

然而就在这个领域，文化传统由于自身存在条件的部分质变而引起的形态变动，也必然通过经学偏离传统或脱出常轨来显现。即使外壳的表层，也会发生破裂。而无论裂痕大小深浅，总是更经一番修缮，便更改局部乃至全部色调。孔子形象所以变幻不定，经学形态所以常住艰难，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总被安置另一尊偶像，同样自称周孔或孔颜或孔孟的传道使者中间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。

因此，假如能够按照经学的实际运动过程来描述经学历史，那么在我看来它同中国文化传统的相互关系，是可以被发现被认识的。就我近年重新研究所达到的认识程度，我不能同意有一以贯之的经学传统的看法，也就不能同意经学代表中国文化的一贯传统的看法。我认

为，依据目前从这种角度所作的阐述，总令人感到是用理学传统代替全部经学传统，用中国进入近代前夜的文化传统代替全部中国文化遗产，于是不能不发生用逻辑推论代替客观历史的问题。这或许是我的误解，谨待高明指正。

附记：载《复旦学报》1986年第2期；拙主编《中国传统文化再估计》，上海人民出版社1987年版曾刊摘要。

第三讲 从文化传统看中国经学

传统与儒学不是等价物

对我们许多人来说，中国文化传统就等于挂在孔子名义下的儒学。这个认识，至迟从晚清起，便成为对待传统或儒学的两种相反取向的一个共同论据，或因此而主张废弃传统，或因此而提倡弘扬传统。

本世纪在中国频繁发生的文化问题论战，虽然背景和争端各不相同，但只要涉及如何看待文化传统，上述论据就会同时隐现于双方见解之中。

使用同一论据，却得出相反结论。这样极端相合的奇特现象一再重现，怎么回事？除了结论是非而外，要不要反思一下论据本身呢？就是说，中国文化传统与孔子的或孔孟的“道”之间，能否等同起来？

其实反思早在进行。远的不说，近年的文化讨论，便时时出现对此论据的异议。主张儒学有第三期发展前景的杜维明教授，同样强调中国传统文化是各种文化的大汇合，并非由儒家一根而发。然而问题依然存在。

我不以为观念问题单靠观念争论可以解决。马克思在他的名著《资本论》第一卷再版时，便强调他的方法与黑格尔方法根本不同，就在于在他看来，观念性的东西不过是在人类头脑中变了位并且变了形的物质性的东西。

假如依照马克思的方法，坚持从历史本身说明历史，而不是把一种观念当作另一种观念的出发点，那么我们无论对待文化传统，或是对待孔子与儒学，首先都应检查一下上述论据是否符合历史事实。

在我看来，它不符合历史事实，二者不是等价物。

不存在单一型的儒家传统

说起来又是旧话重提：中国是个有五千年以上文明史的古国，又是个有五十六个民族的大国；占人口大多数的汉族形成史仍在讨论，但它的上限不可能早于公元1世纪；汉族无疑是中华民族的主体民族，但直到近代，中华文化也不能简单地等同于汉族文化。这似乎已成常识，然而我们讨论中国文化传统，似乎也容易忘记这类常识。

因而，从历时性角度或者共时性角度，都不可能发现中国存在过单一型的文化传统，更从未存在过一以贯之的或者同时涵盖全部民族文化的单一型的孔子与儒家传统。

假定汉族在汉朝已经形成，而且在以后近两千年间汉族文化一直是中华文化的主导成分，那么同样不可能在其中发现单一型的具有“超稳定结构”的文化传统。在这方面，考古学、民俗学、社会学、宗教史、区域文化史以及其他专门文化史已有研究成果，正在迫使我们陷于当年卡尔·荣格研究心理学曾经面对的同样窘境：承认最靠近我们的并且可算我们知之最详的，可能正是我们对之了解最少的，或许其他人对我们的了解比我们对自已的了解的部分更多。

这样说并非为了否定以往关于文化传统的整合性研究，而是说我们的整合性研究还很不够。在我看来，整合性研究必须建立在分解式研究的基础上；当然任何分解式研究也都需要参照一定的文化模式，而任何模式都是某种整合性研究的成果。近年我们的文化讨论，取得的成就无可否认，但弱点也日趋凸显。主要弱点已不是明察秋毫而不见舆薪，如从前常因此受责难的清代汉学学风那样。主要弱点倒是用逻辑推论代替历史考察，先立论，后求证，乃至随意搬用某种既定模式，外来的或本土的，新异的或古旧的，而后缘饰若干所谓历史例

证，便算体系构成。这样的整合，不能说没有学术史意义，诚如黑格尔所说，就连泡沫也是水流本质的反映，但不言而喻，我们的努力不应是制造一团浑浊的文化泡沫。

于是，重视历史运动的时空连续性，重视文化研究的逻辑与历史的一致性，尽可能在分解式研究的基础上进行整合，便是解决前述论据是否可靠的一个关键。

也没有不可分解的文化传统

没有一成不变的传统，也没有不可分解的传统。

正因如此，我以为有必要区分“传统文化”与“文化传统”。二者都属于历史的遗存，但二者不仅在语义上有显著差异，而且在应用上有更大差异——相对于泛文化概念来说，前者习指所谓纯属历史文化的传统，后者则习指现代生活中那些所谓活文化的传统。^①

业已消逝的传统文化未必不足称道，仍然活着的文化传统未必值得称道，这是历史所昭示的事实。倘若尊重这个历史事实，便不会发生因憎恶和尚而恨及袈裟的毛病，如近年某些论者所表现的那样。^②

这里不拟陈述中国传统文化的变异史。仅以公元前2世纪晚期西汉帝国政府宣布“儒术独尊”那时算起，高居于各个时代文化传统顶端的经学形态，至少有分属于两大系统的四种或七种形态，到17世纪中叶便相继被否定。否定是在复古的名义下展开的，最后成型的反而最先受到否定。我称这个过程是中世纪统治学说的倒演过程。^③

假如注意到这个倒演过程的历史事实，那么我们在讨论近代文化传统的变异过程的时候，便不至于将现代中国的所谓反传统主义，归诸“西方文明的入侵”，如林毓生教授所说的那样。^④

-
1. 参看拙作《传统文化与文化传统》，《复旦学报》（社会科学版）1987年第1期。
 2. 由于憎恶现在文化传统的消极面而否定中国全部传统文化，这种片面思维在近年颇为流行。在持此见解的论者看来，中国传统文化似乎都是错误的积淀，只有否定性内容，因而只有靠别种文化来改造或替代，中国才能厕身于现代世界，即所谓被现代化。这是臆想。我不同意此见，已见前引拙文。

3. 这个过程，本文以下将再行扼要说明。首先提出这个现象值得注意的是梁启超，见拙作校注本《梁启超论清学史二种》，复旦大学出版社1985年版，页3—6。拙见曾多次阐述，请参拙作《走出中世纪》，上海人民出版社1987年版，页158—159。
4. 林毓生：《中国意识的危机——“五四”时期激烈的反传统主义》（增订再版本），穆善培译，贵州人民出版社1988年版，页15。林毓生教授以此作为他全部立论的出发点，由此书此版可证。我希望我的概述没有违反林先生的原意。

现代史上的三种传统

现存的中国文化传统，以汉文化为主体的传统，它的取向与结构，它的生活理想与价值准则，它的思维方法与行为模式等，在海内外学术界都有非常不同的评估。

评估见仁见智是正常的，有利于学术研究的深化。但目前的多数评估，结论虽然相异乃至相反，却都展示彼此有个共同缺陷，就是忽视近代中国的社会变异而导致的文化变异。

中国走出中世纪的动力因素仍在讨论。即使按照通行意见，以为1840年入侵的英国炮舰，以及接踵来自工业化世界的侵略者，才将中国社会由中世纪的荒野打入近代化的大门，那样中国社会的质变也已有一个半世纪。

这一个半世纪的中国基本上是在战争与革命中度过的。单在本世纪前半期，便发生了两次震撼中国与世界的大革命。前一次结束了君主制度史，后一次开创了社会主义史。战争与革命，无论其性质与烈度如何，对于固有文化传统都是破坏过程，况且那样强烈的两次大革命。倘说经历了如此长久而剧烈的社会变异，所谓固有文化传统仍然不受影响地发挥作用，那就既不合逻辑，也不合历史。

不妨再次重弹我的一则老调。据我的考察，到本世纪前期，中国社会至少已有三种传统并存：在清中叶前定型的所谓本土文化传统；由西方资本主义入侵后形成的所谓西学传统；从本世纪20年代“以俄为师”后出现的所谓苏化传统。到本世纪40年代末为止，这三种传统既相互碰撞、磨擦、猜疑、忌恨，也相互熟悉、容忍、吸取、同化，

却没有完成整合的过程。它们各自在不同层面不同层次起作用，就是说都有自己的生存范围。①

假如承认这个历史事实，那么所谓本土文化传统，不仅从辛亥革命后已逐渐退出政治层面，而且在五四运动后已逐渐转入较低的文化层次，便同样是合乎逻辑的进程。因而，倘说它仍然是支配中国人精神领域的唯一传统，从相反取向予以诅咒或者赞赏，岂非正好是反历史的两极相通？

-
1. 拙文《〈河殇〉何殇？》，见《龙年的悲怆》（《河殇》争鸣文集），香港三联书店1989年4月版，页113—114。本文是我于1988年在加拿大多伦多大学东亚系关于《河殇》讨论会上所作的报告，提出了我对此片面历史观的批评。

如何理解制度化的儒学

所以，我基本同意余英时教授去年夏末在新加坡举行的“儒学发展的
问题及前景”讨论会上发表的一个观点：制度化的儒学已死亡了，它已成为一个“游魂”^注。

问题在于如何理解制度化的儒学。

孔子生前仅对怎样治国提出若干朦胧的设想。他的学派在他死后便陷于四分五裂。在儒学的名义下的各种学说的对立多么尖锐，已由孟、荀两家提供了充分证明。晚出的荀况，从性论到天论，背离孔子的教旨何等遥远，已毋庸陈述。然而从18世纪以来的经学史研究，都倾向于承认在西汉中叶取得独尊地位的儒学，其实是“荀学”。

事实上，正是荀况的两名学生韩非与李斯，分别从理论与实践两个方面，为统一帝国制定了普适性准则。成为中世纪价值系统最后尺度的三纲说，是由韩非完成的。而秦灭六国当年便由秦始皇认可的李斯建议，“天下无异意，则安宁之术也”，更直接道出了中世纪思想统治的基本取向。直到18世纪清朝雍正、乾隆父子仍力行不悖。

因此，汉武帝即位（前140年）后儒家被统治者看中的，不是它的“学”，而是它的“术”，继法术、黄老术之后的第三种“安宁之术”。从一统帝国极峰来看，安宁来自“天下无异意”，至于术的色彩并不顶重要。扫帚用旧了，何妨再换一把？“儒学继老子”获得成功，本来与宫廷权力斗争攸关^注，带有很大的偶然性。汉武帝和他的继承者，都称不上是儒学的信徒。倘若不是“曲学阿世”的公孙弘抓住机会，将五经博士由顾问官改为教育官，拥有了决定候补文官出身与资格的权力，倘若不是董仲舒继叔孙通替秦礼披上汉装之后，又用

《春秋》“诛心”学说辩护由秦朝承袭下来的酷法，从而使“经术缘饰吏治”获得文官制度与君主赏识的双重保证，那末下个世纪的夏侯胜能否夸示如明经术则取官禄便像俯拾芥子一样轻易，就很难说。这一点《汉书》作者早已指出。

实用的需要无疑会促进特定学说的发展，于是被作为缘饰形式的经典诠释，必定使各类学人趋之若鹜。这便形成我所说的“学随术变”的传统，也即人们常说的经学传统。术的基调既已确定，随之而变的诠释也就不可能越轨。但历史进程，尤其是政治进程，却不断在起变化。面对现状提出的问题，如何守护或重构令统治者安宁的秩序，当然会有不同的认识与不同的对策。因而随时出现的实用需求，包括时君的意向、时髦的幻想、矛盾的愿望、驳杂的信仰，便会不断被装入“经学”的篮子里。直到它溢满而变质，就是说旧形态的变异，当然必定伴随着新旧形态的长期而渐趋激烈的冲突。

经学诸形态的每次冲突，时间或长或短，结局总是旧形态被否定。昔日炙手可热的显学，其后却备受冷落或奚落，乃至变成鲜有问津者的“绝学”，在中世纪不是习以为常的现象么？

经汉学系统中的今文学与古文学；经古文学畸变形态的郑玄通学，分宗郑玄、王肃的北学与南学，重新整合南北二学的唐学；经宋学系统中的朱学与王学；它们都曾经君临思想文化领域，自居为儒门正宗。然而多则数百年，短则百来年，便成为绝响，或者仅仅充当敲门砖，何故？

孔子在中世纪曾被所有经学家尊为宗师。在儒术独尊初期，他曾经被说成接受天启而预制汉朝宪法的“素王”。然而曾几何时，他便丢掉王冠，或被降为“先师”，或被升作“元圣”。奇怪的是，从刘歆以后，没有哪位经学家肯给他“唯我独尊”的待遇，如外来佛教的信徒曾给佛祖的待遇那样，他们总要给孔子的“道”，安排一名传授者或者一名嫡传人。于是从公元元年起，行时的便是周孔之道、孔颜

之道或孔孟之道。说是“尊孔”，其实真尊的是在上或在下的孔子伴侣，周公、颜回或孟轲。孔子视治国第一要义为“正名”，“名不正则言不顺”。既然如此，考察一下中世纪的圣名史，可否从中得到某种启迪呢？

启迪是有的，但首先需要面对历史事实。

那事实就是，真的孔子，早在公元前479年死了。他死后，儒家旋即分裂，有八派或十五派之多。三百四十年后，孔子受到尊崇，却被派作辩护论宗师的角色。面谀时君的孙叔通，曲学阿世的公孙弘、董仲舒，似乎敢于反潮流的刘歆、贾逵、马融、郑玄，乃至更明目张胆作伪的王肃、孔颖达、韩愈、王安石、程颐、朱熹、陆九渊、王守仁等，都在努力使孔子替他们赞成的统治术服务。所以，他们对孔子遗训所作的文化认同，无例外地都是在炮制假孔子，如梁启超早已揭露的那样。

既然如此，中世纪统治思想领域内的每种经学形态，都相继成了失却躯体的“游魂”，就是说失却了各种制度的保证，似已毋庸置疑。

-
1. 余英时：《现代儒学的困境》，论文稿，新加坡东亚哲学研究所印发，1988年8月，页9。余先生在此文中引用了30年代胡适在芝加哥大学关于“儒教的历史”的演讲中的话：“‘儒教已死，儒教万岁。’我现在也可以是儒教徒了。”
 2. 参看拙作《经学史：儒术独尊的转折过程》一文的考证，《上海图书馆建馆三十周年纪念论文集》，上海图书馆1983年版，页291—305。

怎样诠释中国经学诸形态

现在，分工也以精神劳动和物质劳动的分工的形式出现在统治阶级中间，因为在这个阶级内部，一部分人是作为该阶级的思想家而出现的（他们是这一阶级的积极的、有概括能力的思想家，他们把编造这一阶级关于自身的幻想当作谋生的主要泉源），而另一些人对于这些思想和幻想则采取比较消极的态度，他们准备接受这些思想和幻想，因为实际上该阶级的这些代表才是它的积极成员，所以他们很少有时间来编造自身的幻想和思想。在这一阶级内部，这种分裂甚至可以发展成这两部分人之间的某种程度上的对立和敌视，但是一旦发生任何实际冲突，当阶级本身受到威胁，甚至占统治地位的思想好像不是统治阶级的思想这种假象，它们拥有的权力好像和这一阶级的权力不同这种假象也趋于消失的时候，这种敌视便会自行消失。^①

以上引自马克思、恩格斯《德意志意识形态》的一段文字，可能长了点。但我以为值得再引，因为它道出了中世纪统治阶级中间政治与思想相互关系的奥秘，虽然原作者可能并不熟悉中国统治思想史的具体进程。

明白这个奥秘，我们才可能对中国经学诸形态的变异由来，作出合乎历史的诠释，而不致重蹈同书所指斥的布鲁诺·鲍威尔的覆辙：“他们抱的的目的是为了使某个非历史人物及其幻想流芳百世编写过去的历史，根据这一目的他们根本不提真正的历史事件，甚至不提政治对历史进程的真正历史的干预，他们的叙述不是以研究为根据，而是以任意的虚构和文学胡诌为根据”^②。

-
1. 《德意志意识形态》，中译本，人民出版社1961年版，页43、36。
 2. 《德意志意识形态》，中译本，人民出版社1961年版，页43、36。

一点希望

儒学在现代世界的命运，儒家思想在未来社会的地位，都不是本文讨论的问题。我研究的是历史，因而首先关注的是历史陈述有没有确切的研究结果作依据。

在我看来，中国文化传统是什么，中国的经学历史进程是什么，因而文化传统与儒家思想的相关度究竟如何，在我们的学术界的研究状况并不令人满意。六十三年前周予同先生批评当时的“国学”家，便曾直斥“他们连经史不分，汉宋学不分，今古文不分，他们只觉得一个完全无缺的所谓国粹也者在面前发毫光”^①。那以后，这类宝贝在学术界绝种了吗？

击案宣称只信《论语》为研究孔子的唯一史料，却连今本《论语》结集过程也懵然无知。著文宣称孔子遗训万世适用，却连孔子明言“惟女子与小人为难养也”的记录都要否认，而代之以孔子有妈妈便不可能轻视妇女的奇特逻辑。坚持认为汉代学者去古未远，所记孔子事迹全都可信，却因有人据汉代学者记载陈述孔子乃“野合而生”^②，便视作侮圣而大怒不已。当众宣布唯信孔孟关于温良恭俭让的教诲，却因争孔子研究的“正统”，告状不准而大闹公庭。诸如此类，是事实，而非笑谈。

当然还有更细致的理性反思。例如论证拜孔子现象与美国亨廷顿的新权威主义合拍。例如论证孔孟之道与马克思主义的原理暗合^③。例如论证儒学时至本世纪仍是中国文化传统的主体。例如某博士甚至臆断孔子不是禁欲主义。这些见解或许都不错，却多少都有以想象取代历史之嫌。

思想史或各种学说史的研究，固然不必处处追随历史的那种时而跳跃、时而匍匐的不稳定步伐，固然可以采用逻辑的研究方式，但正如恩格斯所说，“实际上这种方式无非是历史的研究方式，不过摆脱了历史的形式以及起扰乱作用的偶然性而已。”^①假如脱离具体的历史过程，假如无视历史事实乃至玩弄历史例证，那末，所谓逻辑的抽象只能是想象，所作推论也无非是杜撰。我很乐意相信思路新颖的反思结果，但希望那是逻辑与历史相一致的真学术结果。

我向来认为，历史学的终点，就是未来学的起点，而起点或终点又是与时推移的。这两点间不断推移的中介时态，便是现在。研究儒家思想与未来社会的相关度，更需要对儒家思想的现代命运，作出合乎历史的讨论。借古喻今，借古讽今，以今律古，以古律今，都是我们所不欢迎的倾向。强迫死人复生，给孔子、孟轲或朱熹穿上西装，让他们说出很时髦的话，那是悲剧、喜剧还是严肃的学术讨论？

1989年12月

附记：载《复旦学报》1990年第3期；据复旦大学1989年12月主办的“儒家思想与未来社会”国际学术讨论会论文集《儒家思想与未来社会》，上海人民出版社1991年版转录，并新增节题。

-
1. 参看拙编《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社1983年版，页609。
 2. 此一陈述，近十年论著中首见《孔子思想体系》，上海人民出版社1982年版，页4—5。但此书，包括首章“孔子的生平事迹”，并非蔡尚思先生原著，而是我为全书通稿时加进去的，因而关于这一陈述的任何非议，自应由我承受。此节我在近年多次学术会议上已有说明，但再次声明似非多余。
 3. 拙文《唯物史观在中国萌芽形态的历史考察》，曾指出孔子总算知道人还要吃饭，并指出荀况以后儒者对国计民生都有议论。见拙作《走出中世纪》，上海人民出版社1987年版，页302—305。假如竟因此引出国粹式见解，那将使我感到抱歉。
 4. 参见《马克思恩格斯选集》，1972年中文版，第2卷，页122。

第四讲 中国经学的近代行程

解释清代经学史的一个关键

作为中世纪的统治学说，中国经学属于中国儒学的一翼。这一翼的历史，没有中国儒学史那样漫长，但从公元前2世纪晚期它在思想文化领域开始居于支配地位时算起，直到本世纪20年代它被挤出舞台中心为止，其间也有将近两千一百年。

在这两千多年中间，随着中国统治者实用需要的变更，经学的形态也在变异。从满足以经术缘饰政治的需要的角度考察，由西汉到清朝的经学形态，可以大概分成经汉学和经宋学两大体系，而经汉学又有今文学与古文学的更迭，经宋学也有理学与心学的畸变^注。

然而，在这部历史的最后一段行程，也就是从明末清初到清末民初那近三个世纪里，事情却变得有些异样。这段时间统治全国的主要是清朝，一个由少数民族征服者建立起来的王朝。这个王朝在帝国内部实现的“大一统”程度，用中世纪的传统尺度衡量，可说是空前的。但这个王朝的君主贵族们，唯恐丧失征服民族特权而产生的不安全感，那持续的时间与烈度，也使以往任何少数民族王朝的帝王们相形见绌。

这样的矛盾情形，在清朝初中叶的各个方面，都有清楚显示。谁都知道，满洲统治者刚把明朝皇城变作清朝首都，八旗马队还在南下途中，就颁行“依西洋新法”的新黄历，建立实行满汉双轨官制的新政府，并在占领区强迫被征服的各族男子改行旗人装束。说起来是堂皇的，“改正朔，易服色，正制度”，不正是往古传统？但每项措

施，都在提醒那些熟读孔子朱熹经书的汉族士大夫，注意他们在“用夷变夏”。不过，由此引出的隔阂与敌意，将随着时间的推移而逐渐淡漠乃至消失。难办的倒是怎样对待传统的统治学说。

在这方面，文化落后的满洲贵族，自然拿不出一套完整的观念形态同传统经学抗衡，而几百年来传统经学形态是非程朱即陆王。王学时髦，可是“无事袖手谈心性，临危一死报君王”的士风，对于清朝灭明固然有利，待到自已治天下不就同样有害么？何况最难驯服的东南地区，那些多半属于王门支脉的文人结社，不就是抵抗运动或者不合作运动的策源处么？所以，除了尊朱抑王，也就别无选择。当然还有更切实的理由，就是经宋学的这个形态，既曾被满人的先辈金元统治者用以治心，也曾被胜朝的开国君主拿来治人，而且同传统的文官教育选拔制度已经密不可分，为什么不接过来为己所用呢？

只是尊崇的同时，没有忘记疑忌。因此，一面表彰理学名臣，一面训斥“假道学”；一面“以理杀人”，一面压迫真理学；一面追贬“贰臣”，一面申斥宰相竟想“以天下为己任”，这在清朝君主中间已经相沿成习。对此，我已做过多次讨论^①。

由分裂的文化心态导引出的分裂的文化政策，在我看来是解释清代经学史的一个关键。否则，中国保存中世纪统治形式的最后一个王朝，向以君主个人的高度专制著称，但适应政治“大一统”局面的经学，却始终是分裂的，而且出现“异端”居于主流，“正统”的理学反而冷落的奇特景观，那就会变得难以理解。

-
1. 参看拙编《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社1983年版，页322—337。
 2. 拙著《走出中世纪》有关诸文，上海人民出版社1987年版，页34—50，页69—76，页162—170等。

由近及远的怀疑与否定

还在本世纪初，章炳麟、刘师培便相继叙述过清代经学的发展进程^①，梁启超在稍晚时候作了更详细的描写^②。我把这个过程称之为以往经学史的倒演^③。

如所周知，分属汉宋两大体系的经学诸形态，都有自己的主要经典——挂在孔子名下的“五经”或者显示孔孟道统的“四书”，以及本派大师对它们的权威诠释。这些经典及其诠释，一旦被某朝某代的君主承认，可以作为指导帝国各种生活的理论基础和行为准则，自然就进入受到国家权力守护的那种信仰领域，变成句句是真理，连之乎者也一类句读都不得擅改，即使那是可疑的乃至错误的。

然而在清朝，由于满洲君主贵族始终只信仰庇佑过自己祖先的守护神，提倡理学只是作为一种统治术，一种把“以夷制夷”的传统策略反向运用的“以汉制汉”的特殊手段，并且毫不掩饰他们对于手段本身的疑忌和滥用，因此他们对于经学的异端，非但难得用权力给以制裁，反而经常以纵容或者鼓励来显示自己对于奴隶们一视同仁的宽厚，当然要以奴隶不得冒犯主子作为条件。清朝的文字狱，打击的重点倒是溺于道统正统之类理学说教的迂夫子，便从反面递送了容忍异端及其限度的信息。

正因如此，在君主高度专制的清朝，反而出现了对传统的经学诸形态逐一予以怀疑和否定的活跃思潮。在以往统治思想舞台上最后登场的形态，最先成为学者们集矢的鹄的。而某种形态的被否定，总伴随着先前被它挤到后台的那种形态的部分重新肯定。依此类推，同各派大师的姓氏名号相联系的经典诠释体系，无不变得破绽百出，而使它们在信仰领域受到最重创伤的，恰是那些为了恢复经典权威的新出

大师。以致在惯于从结果追溯原因的历史学家来看，清朝那些经学大师，把一部又一部尘封度藏的传记注疏检出来，只是为了在扶微继绝的名义下，再度使它们在信仰领域丧失价值。

就这样，紧随着李贽、何心隐等王学末流在清初被当作空谈误国的祸首之后，是晚明风行的王学的衰颓。朱熹虽然被肯定怀疑“危微精一”的出典有功，但靠着标榜实践朱子遗教而致身通显的理学名儒，却成了代替朱熹遭受憎嫌的黠伪化身。韩愈、欧阳修的大节小德都被追究，在学者中间变得声名狼藉。郑玄受到汉学家异乎寻常的崇拜，但接着就被自命为真汉学的今文学家，列为该替刘歆伪经传世负责的抨击对象，同王肃的罪过几无差别。然后轮到董仲舒、何休。何休被硬派成董仲舒学说的诠释者，只得到少数学者的研究，却成为董仲舒倒运后的陪绑。而董仲舒在被说成独得孔子私传之秘以后，又被说成首倡顽固守旧或者变古易常的始作俑者，而遭到来自左右两面的夹击。按照逻辑，两汉经今古文学的共同教父荀况，宋明理学两派的共同偶像孟轲，最后在全部经学史上都被奉作教主的孔子，难道能避免受怀疑被否定的命运吗？因而，清代的经学行程，并没有随着清朝被推翻而结束，它于民国初期还在继续，就是必然的。

关于清朝前期的经学，我从汉学与西学相联系的角度有过讨论^①，这里只拟讨论一下那以后行程的大概情形。

-
1. 例如章炳麟《廛书·清儒》，拙编《章太炎全集》第三卷，上海人民出版社1984年版，页154—161。此文注释请参看周予同主编、朱维铮修订《中国历史文选》下册，上海古籍出版社1980年版，页318—351。刘师培的《清儒得失论》，曾载《民报》及《左庵文集》。校本见拙编《刘师培辛亥前文选》，北京三联书店“中国近代学术名著”本，1998年版，页164—176。
 2. 《清代学术概论》《中国近三百年学术史》，均见拙作校注本《梁启超论清学史二种》，复旦大学出版社1985年版。
 3. 拙作《十八世纪的汉学与西学》，前揭《走出中世纪》，页157—159，页153—182。

4. 拙作《十八世纪的汉学与西学》，前揭《走出中世纪》，页157—159，页153—182。

经学内部的异端思潮

清代的经学形态从来没有统一过。经学内部的异端思潮，可以说在清学史上贯串始终。号称“朴学”的清代汉学主流，不仅相对于朱熹理学而言是异端，即使相对于两汉经学而言也是异端^注。然而，有主流便有非主流，而非主流也属于汉学的异端，那就是所谓经今文学派。

顾名思义，汉学家“复古”的对象，应当包括西汉与东汉的全部统治学说。但在18世纪中后期，即所谓朴学鼎盛的乾隆时代，汉学家的目光似乎专注于东汉古文学派的遗说。贾逵、马融、服虔，尤其是编纂《说文》的许慎，遍注群经的郑玄，都是惠栋、江永、戴震及其追随者征信的权威。因此，当下个世纪初期惠栋再传弟子江藩撰成《国朝汉学师承记》，单是书名便引起龚自珍抗议^注。

其实汉学家们何尝以锲钉式的征实为满足？他们服膺的东汉经古文学大师，解经本为参政。包括许慎生前也并非靠编纂字典出名。而郑玄更以精通东汉帝王笃信的讖纬而赢得汉末军阀的广泛敬意，因为讖纬就是那时代以天启形式出现的未来学。我曾说清代汉学家是被文化专制政策驱赶入专骛考据的狭小天地里的^注，这不是推论。江永、戴震都十分关注什么是真“理”，有书为证。即使有纯考据学家名声的惠栋，不也以为宋代理学家对于周公孔子的传统造成的祸害，比秦始皇烧书还厉害么？可见他也并不像江藩所辩护的那样，真是“百行法程朱”。因此，当雍乾时代密集的文字狱造成的恐怖氛围略有淡化，汉学内部便必定要分化出自身的对立物，首先被否定的就是把音训考辨当作学问归宿的取向。

公羊学在清代复活并不始于常州学派。批评皓首穷经而不解世事的学风，起初最激烈的倒是那些后起的汉学大师，例如汪中、焦循、凌廷堪等，都属于追步戴震的扬州学派。但公开打出恢复董仲舒、何休传统的旗帜，说是发挥《春秋》微言大义来达到“拨乱反正”目的才符合孔子的“道”，由刘逢禄正式发难，也是真的。

不过，假如没有浙江人龚自珍、湖南人魏源，那么无论刘逢禄、宋翔凤怎样表彰公羊学，常州学派也只会止于汉学的异端，因为他们沿用考据的方法反对考据的取向，在汉学家看来也无非属于同室操戈，正如当年郑玄反对何休一样。

早在鸦片战争前二十多年便已预见社会改革是不可避免的龚自珍，是在呼号“改制”已经著名以后，才从戴震学派投向常州学派的。魏源在理论上系统发挥所谓西汉今文学的微言大义，时间更在太平天国起义之后，那时他真正信仰的已是佛教的净土宗。因此，他们固然使常州学派意外地获得政治改革理论先驱的名声，但也使清代经今文学研究很快便沦落为实际统治术的一种缘饰，正如魏源把清朝祖先“师明之长技以制明”的手段，修饰成“师夷之长技以制夷”的理论^注，并硬说那是孔孟传统一样。

当然，倘论两汉传统，即经学的理论研究只能服从于手段的取向的重术传统^注，龚魏那一套更接近于董仲舒，因而确如魏源自诩的可算“真汉学”。但着眼于以经术缘饰政治，使古典学说的研究重新沦为神学政治的婢女，相对于清代汉学竭力想用求真的精神抗拒实用的需要那种传统来说，不也是在进步中的一种退步么？

然而，很难想象，没有政治的干预，例如潘祖荫、翁同龢等执政大臣的奖掖，所谓公羊学竟会在晚清成为显学。因为政治还是中世纪的政治，与统治有关的任何思想和学说是否走运，并不取决于学说本

身或者学者个人，种种非学术因素在交互作用，权力和机遇的结合也许更加要紧。否则，很多问题就会变得不可理解^⑨。

1. “大氏清世经儒，自‘今文’而外，大体与汉儒绝异。不以经术明治乱，故短于风议；不以阴阳断人事，故长于求是。”见章炳麟《清儒》，前揭《中国历史文选》下册，页323。按，这是近代学者明白指出清代汉学与两汉经学区别的首出意见。
2. 龚自珍批评江藩书名的意见，时在嘉庆二十二年冬至（1818年初），而他结识刘逢禄、宋翔凤，改宗经今文学，则在嘉庆二十四年（1819），因而不能说他否定惠戴两派经学是“汉学”，乃出于门户之见。
3. 《章太炎选集》（注释本），上海人民出版社1981年版，页124《征信论》说明。
4. 魏源先代贺长龄编辑《皇朝经世文编》（1826），继成《圣武记》（1842），然后编成《海国图志》（1842）。只要将三书对照，尤其将同时编著的后二书对照，就可对我指出的这一点获得深刻印象。关于清初统治者如何学习明朝军事技术而战胜明朝，请参看拙文《“红夷大炮”》，前揭《走出中世纪》，页216—221。
5. 关于经学与儒术的区别，请参看拙作《经学史：儒术独尊的转折过程》，载《上海图书馆建馆三十周年纪念论文集》，上海图书馆1983版，页291—305；《中国经学与中国文化》，《复旦学报》（社会科学版）1986年第2期，页16—27。二文均已录入本书。
6. 拙文《走出中世纪》，从这个角度所作的讨论，请参阅。见前揭《走出中世纪》，页1—4。

难以遏制的瓦解态势

学术史或思想史的讨论，多半倾向于把线条简化。这对历史的陈述诚然是方便的，但也使不同陈述之间的差异变得分外引人注目，如我们在读梁启超、钱穆两部同名著作《中国近三百年学术史》常有的感觉那样。

实际的历史当然不是单线条的。前面说过，清沿明制，把理学尊为承祧道统的学说，用康雍乾祖孙三代君主名义编纂的诠释朱学的各种著作，到本世纪初废科举前为止，始终是各级文官资格考试的国定教科书。可是清朝又放任作为理学对立物的汉学发展，乾隆和他的子孙甚至承认汉学研究才是真正的学问。这就使清朝的统治学说史，呈现出术与学双水分流的图景。思想领域的分裂，对于满族统治者控制汉族士大夫固然很有利，但对于构筑遏制种种反现状思潮的堤防，则显然很不利。

乾隆时代便有学者觉察这种不利，企求重建统一的经学，例如章学诚。问题在于统一于什么？章学诚主张统一于史学，以为那是讲究“经世”的学问，可以救正汉宋学者都有的脱离实际的弊病，也可以消弭汉宋两派互争雄长的争端。然而他心目中的史学，不但要以“义”为主，而且明白表示所谓义的范畴，就是由孔孟到程朱的名教；同时他把清代经学分裂的罪责，归咎于戴震、汪中之流汉学家“诽圣谤贤”。这就显然坠入了辩护论的泥沼。他的“六经皆史”说在当时受到冷遇，不是偶然的。

问题没有解决，但解决的迫切性却随着统治危机由隐至显而上升。嘉庆亲政恰在19世纪的开端。那以前满族统治赖以生存的八旗军队已在镇压南方农民起义中表现出腐化无力，而起义农民普遍采用异

端宗教作为集众纽带，更使清朝君主尝受了鼓励经学分裂的苦果，因而不得不开始思想松绑，容忍学者凭借经义以讥评时政。这种策略变化引出的效应，使思想界渐有活气。潜心考据的汉学家关注风俗人心了，诵法朱熹的理学家讲起经济事功，并出现了善于用危言耸动舆论的所谓经今文学派。

不过总的看来，效应是负面的。因为经学诸形态的争执，例如义理与考据、征实与凿空、信经与疑经等等论难，骨子里都是在争辩现状能否继续和维持。当文化氛围略能允许学者可以议论现状之后，对时弊的愤懑必定很快淹没对古义的纷呶。说到时弊，它的成因和症结，它的治疗和预后，难道可能有一致的认识么？利益冲突的外化，难道可能有助于消弭学派的隔阂么？因而，文化高压的缓解，结果却是经学越发分崩离析。

也自然有人出面挽救。曾国藩便是显例。他在太平天国失败以后，竭力提倡汉宋调和，既想化解桐城派与汉学家的宿怨，也想消除经今古文学的争端，那办法就是把经学说成“礼学”，以为考据、义理、词章、经世，对于治礼都有必要，不存在本末轻重的区别。且不说统一于礼的意见早有人说过^注，假定这意见可行吧，统一于哪一种礼呢？论经典依据，则怀疑《周礼》早成时尚，而黄式三、黄以周父子和凌曙等又各说各的“礼”，信谁呢？论历史依据，作为制度的礼，向来因时而变，即使不说少数民族王朝时期的变化，秦汉盛唐、赵宋朱明，制度也各不相同，从谁呢？固然，“礼时为大”，但鸦片战争后“师夷长技”思潮的流行，西方列强要求中国改变封闭体制的压力，都使清朝政府维持现状也不可能，更别提恢复祖制了。可见曾国藩的调和论多么缺乏实践基础，连他自己也化作“洋务派”首领，怎能挽救经学全面瓦解的命运呢？

1. 曾国藩列举他的意见来源，说到顾炎武、秦蕙田、戴震等，其实明确主张经学即礼学的是凌廷堪，而焦循、阮元、凌曙等，都有类似主张。

走向“山穷水尽”？

限于篇幅，19世纪末期以后的经学命运，这里就不再讨论了^①。有一种说法，认为20世纪的经学，乃是“山穷水尽的经学”。假如把经学理解为中世纪的统治学说，那末这说法是应该成立的。所谓应该，属于逻辑的取向，问题是逻辑与历史是否一致。倘看历史，则此说能不能成立，便大有疑问。刚成为历史的中国“文化大革命”，便表明尽管“五四”时代那班激进的新青年，自以为已给传统经学出具了死亡证书，然而它不仅没有断气，反而以举世惊愕的激烈形式显示自己远非已陈之刍狗。或许这也可用“柳暗花明”来形容呢？但我不想褻渎这个文雅的字眼，以为用“百足之虫”来比喻要更贴切。我向来认为，经学不能等同于儒学^②，而习惯于思考历史也使我对于儒学的未来命运不敢置喙。但经学既然是儒学的一翼，那末研究这一翼的近代历史，会不会给我们探索儒学的未来命运提供某种参照呢？我也无以判断，谨候教于高明。

附记：1988年5月作于美国密歇根，为同年8月新加坡东亚哲学研究所举办“儒学发展的的问题及前景”国际学术研讨会论文。原载《复旦学报》1989年第4期；节题是新增的。

-
1. 关于晚清到“五四”的经学，我以为已经变形，非复清中叶前的那些形态，请参看前揭拙著《走出中世纪》中讨论近代王学及章太炎思想诸篇；又，拙文《中国经学史研究五十年》，有更概括的讨论，见前揭《周予同经学史论著选集》后记。
 2. 请参看拙作《中国经学与中国文化》，关于经学与儒术的区别，请参看拙作《经学史：儒术独尊的转折过程》，载《上海图书馆建馆三十周年纪念论文集》，上海图书馆1983版，页291—305；《中国经学与中国文化》，《复旦学报》（社会科学版）1986年第2期，页16—27。二文均已录入本书。引《复旦学报》，页16—18。

第五讲 儒术独尊的转折过程

常识引出的疑问

西汉武帝初期的“罢黜百家，独尊儒术”，在中国史上无疑属于那种重大事件，即使最简单的通史著作也不能不写上一笔。

这一笔的写法，也早已定型，即说它是汉武帝接受董仲舒的建议而采取的措施。此说已经如此流行，以致成了一种历史常识。

然而，常识并不总等于真理^①。人类认识史早就反复证明，有些所谓常识，似是而非，往往令人由轻信它而走向谬误^②。

其实，对这种常识性说法，早有异议出现。例证不必远举，还在这个世纪的早期，易白沙批评汉武帝利用孔子做傀儡，列过一份“为之倡筹安会”的十君子名单，董仲舒便屈居第四^③，说明他不以为董仲舒是独尊儒术的倡议者。60年代前期，翦伯赞主编的《中国史纲要》，关于此举过程的叙述，也与别的通史著作不同，尽管仍说董仲舒首倡其议^④。

也许由于这些异议在结论上似乎同“汉武帝接受董仲舒建议”云云没有明显不一致的缘故吧，它们没有受到应有的注意，因而前面的说法作为常识的尊严便保持住了^⑤。

不过事实是不讲情面的。当我们仔细查核有关独尊儒术历史的文献记录以后，便只好承认，所谓它是汉武帝接受董仲舒建议而作出的决定这样一种流行结论，最经受不住历史事实的检验。

一个简单的事实引出了疑问。汉武帝接受罢黜百家建议的时间，几乎所有通史著作都系于汉武帝建元元年，即公元前140年。那时，刘彻由太子而即皇帝位，只有半年，才举行正式的登极典礼，年龄多大呢？十五岁^①。虽说在这以前，他已做了八年皇太子，受过预备做皇帝的各种教育，但终究生于深宫之中，长于妇人之手，毫无实际的政治经验。这样一个少年，即使作为储君，可以提早行冠礼，在古人眼里也不算成人，居然能决定采纳不采纳改变整个统治思想的建议这样的大事，于逻辑上说得通吗？不也可说违反常识吗？

逻辑推论当然不能代替事实考察。汉武帝号称雄才大略的皇帝，与秦始皇堪称伯仲，不待说也可由上述事实作出完全相反的推论，说是那恰好证明他从少年起在政治上便有非同常人的天才。清朝以来的许多论著，将独尊儒术归功于或归咎于汉武帝听了董仲舒的话，看来就是出于这样的同样可说成是不顾常识的假定。

于是，我们只好从头开始，对最初的矛盾记录重作清理。

-
1. “健全的常识是一个时代的思想方式，其中包含着这个时代的一切偏见，常识总是为它所不自觉的思想范畴所支配的。”黑格尔：《哲学史讲演录》第2卷，商务印书馆1981年版，页33。
 2. 健全的常识“常常是很不健全的”。“例如，如果有人哥白尼以前说，地球环绕太阳旋转，或者在发现美洲以前说，那边还有大陆，那就是违反全部健全的常识的。在印度、中国，共和国也是违反全部健全常识的。”（同上注引）无需特别指出，黑格尔的话说于1816年，时当中国的清朝嘉庆二十一年。
 3. “汉武当国，……罢黜百家，独尊儒术，利用孔子为傀儡，垄断天下之思想，使失其自由。时则有赵绾、王臧、田蚡、董仲舒、胡毋生、高堂生、韩婴、伏生、辕固生、申培公之徒，为之倡筹安会。”（易白沙：《孔子平议》上，《青年杂志》1卷6号，1916年2月。）据《史记·儒林列传》，汉武帝初征召过伏生之孙，此谓伏生，盖误。请注意名单排列次序，既非按行辈，也非按官爵，显然表明只按在提倡独尊儒术的实践中的作用排列。
 4. “建元六年（前135）窦太后死，武帝起用好儒术的田蚡为相。田蚡把不治儒家五经的太常博士一律罢黜，排斥黄老刑名百家之言于官学之外，并且优礼延揽儒生数百人。这就是有名的‘罢黜百家，独尊儒术’。”（翦伯赞主编：《中国史纲要》第一

册，人民出版社1979年版，页197。）这是1949年以后出版的中国通史论著里，与众不同的一段叙述，但同书又说：“儒家的独尊，不但由董仲舒首倡其议，而且新儒学的思想内容，也由他奠立基石。”（同前引，页198。）编者似乎没有注意，这个论断与前面叙述并不调和。

5. 为了使读者了解这种说法流传多么广泛，不妨引用英国著名史学家汤因比编《半个世界——中日历史与文化》一书里的一段叙述。这部由十三位知名撰稿人分别执笔的著作，自1973年出版以来，在西方颇为流行。其中讨论中国的哲学和宗教的第四章（陈荣捷执笔）这样写道：“公元前140年（建元元年），武帝问贤良文学之士对于天命及有关政府的意见。……董特别建议：‘诸不在六艺之科孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。’董仲舒的话很中听，武帝即命他为（江都）相，所以在被举应策问的一百多人中，只有儒家被留下。”见该书梅寅生中译本，台湾枫城出版社1979年版，页201。
6. 刘彻生于汉景帝元年（前156），七年（前150）被立为皇太子。汉朝储君提前于十六岁行冠礼。刘彻于景帝后元三年（前141）正月甲寅行冠礼，十天后果帝死，他即皇帝位，时方满十五周岁。见《汉书·景帝纪》。一般通史著作系武帝采纳罢黜百家议于建元元年，当据《汉书·武帝纪》谓此年冬十月诏举贤良，丞相卫绾请罢其中“治申、商、韩非、苏秦、张仪之言”者的记录。按汉武帝初仍沿用秦颛顼历，以建亥为岁首，以冬十月为岁始，建元元年冬十月即在景帝后元三年同一年，时刘彻即帝位八个多月。

时间记录的矛盾

讨论我们的题目，目前还只能依据文献所提供的原材料。而主要的文献，自然是《史记》和《汉书》。

作为刘彻的同代人，司马迁不仅熟悉建元至天汉四十年间的宫廷政治内幕，而且对这位赫赫有名的“今上”很不佩服。因而，他的目击记录，属于最古老的，其可靠性难以怀疑的原始材料。但出于现在还不太明白的原因，正是我们感兴趣的题目，这位大史学家留下的却多属碎金断玉。譬如他给自己的先生董仲舒，只立下短短三百来字的小传，并且只允许董仲舒附于“儒林”的骥尾。他甚至没有提到那篇令西汉经学家们五体投地的“举贤良对策”，尽管那时“董仲舒子及孙皆以学至大官”^注，似乎写此人不会触犯禁忌。

大写儒术独尊史的是班固，或者是他的父亲班彪。他们满怀敬意地给董仲舒另立专传，还不辞辛苦地抄录了董仲舒三篇对策的问答全文。正是他们，断言汉武帝是独尊儒术的主持者^注，而董仲舒是这场大事的发动者^注。然而，也正是他们，就这同一件事情，记载自相矛盾，给后代学者的叙述带来混乱，以致尽管清代以来为弄清事实有过许多考证，但至今仍有再加考证的必要。

要确定董仲舒是否首先倡议“罢黜百家，独尊儒术”，第一要紧的是确定董仲舒“举贤良对策”的时间。但就是这个起码的事实，《汉书》便有不同说法。

作者替汉武帝在位期间编写的大事记，曾明白地说汉武帝策问贤良的那篇诏书，发布于元光元年（前134），并指出董仲舒、公孙弘都在这一年应诏对策^注。

但作者替公孙弘作传，却说此事发生于元光五年（前130），还指出汉武帝亲自确定公孙弘对策为第一^注。

到了董仲舒的传记里，时间却变成不确定概念。司马迁记载董仲舒的履历，有这样一句话：“今上即位，为江都相。”根据上下文看，时间当在建元六年（前135）以前好几年^注。班固或者班彪照抄《史记》原文，却在中间插上一长段话，先说“武帝即位，举贤良文学之士前后百数，而仲舒以贤良对策焉”，——这里不说对策时间，又说“前后百数”，显然故意含糊其辞；接着全文引用董仲舒的三篇对策；然后又说，“对既毕，天子以仲舒为江都相”，——下文又抄袭《史记》，显然是告诉读者此次对策在建元六年前^注。

同一事件发生的时间，在同一部书里便有三种说法，叫人该相信哪一种呢？

不妨核对一下《史记》的有关记录，据我初步统计，《史记》提及建元初至元光末汉廷招贤良文学的活动，凡有九处。记录虽然都很简单，却可得知这十二年里以皇帝名义下诏求贤良的年份。其中有两个年份无可怀疑，即建元元年（前140）^注，元光元年（前134）^注。第三个年份，即元光五年（前130）^注，却有疑问，因为记录仅一则，内容为公孙弘再度被郡国推举应文学对策，而事情与元光元年的两则记录重复。由此可以判断，此则记录的系年，元光五年当是元光元年之误^注。

就是说，根据《史记》，汉武帝初期招贤良文学，实际只有两次，即登极那一年和窦太后去世的第二年。《汉书·公孙弘传》说元光五年公孙弘对策第一的那一次，在时间上沿袭《史记》的误记，将同一事件分记于两年。

尽管《史记》没有说到董仲舒的举贤良对策，但由于班家在西汉未曾得到皇帝赏赐的宫廷藏书副本，因此《汉书》所录三篇对策的真实性，可以不必怀疑。现在只需要推断董仲舒对策的时间，究竟在建元元年呢，还是在元光元年？

以前，我曾经根据清代学者的考证，认为董仲舒、公孙弘的对策，都应在建元元年提出，因而认为《汉书·武帝纪》把他们应诏对策系于元光元年，是搞错了时间^①。但经过再核查原材料，感到自己其实也犯了过分相信清人考据的错误。

为什么这样说呢？

第一，以前判断董仲舒在建元元年被举贤良并提出“天人三策”的主要依据，为《史记·儒林列传》的一段叙述，不妨引述如下：“及今上即位，赵绾、王臧之属明儒学，而上亦乡之，于是招方正贤良文学之士。自是之后，言《诗》，于鲁则申培公，于齐则辕固生，于燕则韩太傅；言《尚书》自济南伏生；言《礼》自鲁高堂生；言《易》自菑川田生；言《春秋》，于齐、鲁自胡毋生，于赵自董仲舒。”据行文的语气，“自是之后”云云，很容易理解成下文所开列的名单，就是建元元年应诏的主要贤良，当然也包括董仲舒。但细查则不然。在这份名单中间，可以确定在建元元年应征的，只有辕固生一人^②。申培公在武帝初也曾应征，但身份不是贤良，而是以赵绾、王臧的老师身份被特邀到朝廷“议明堂事”^③。其他诸人，不是已经死了，便是毫无在建元元年应诏的证据^④。因此，这段叙述所说“自是之后”，只能理解成为一段解释性的插话，意思说从汉武帝即位招致贤良文学以后，“五经”的官方解释，来自那几个儒者的传授，并非说这几名儒者就是被举的贤良代表。

第二，董仲舒在汉景帝时已任博士，《史记》《汉书》都没有这以后他曾被免职的记录。而从汉文帝以来，应征的贤良，通常的出路

就是任博士，即做皇帝的顾问官。所以，董仲舒已在博士任内，再被举贤良，是说不通的。而司马迁在叙述董仲舒做博士后，接着说“今上即位，为江都相”^注，就行文看只能理解说他升了官，时间也可能不是建元元年，因为那时的江都相还有郑当时^注。

第三，就《汉书·董仲舒传》所载“举贤良对策”的内容来分析，不可能是建元元年的作品。尤其是第三策的结尾，公然提出“不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进”，而后“邪辟之说灭息”云云，在窦太后正在严密监督少年孙皇帝一举一动的建元初期，董仲舒居然有此胆量提此建议，却没有因此得罪，反而升了官，简直不可思议。^注

所以，董仲舒对策的时间，只能说是元光元年。不妨举一旁证。汉元帝时统治集团内哄，刘向害怕同党萧望之等中谗被杀，上书劝皇帝学列祖列宗的样，对待有罪的大臣要宽容，举了四例，其中一例即董仲舒，说是汉武帝没有因董仲舒私著灾异书而杀他，结果“为世儒宗，定议有益天下”^注。所谓定议，无疑指“天人三策”“以《春秋》决狱”之类。刘向将这些“有益天下”的建议，都说是皇帝不杀有过之臣而带来的好处，不言而喻是因它们的提出时间都在建元六年董仲舒下狱被赦以后^注。

1. 《史记·儒林列传》。

2. “孝武初立，卓然罢黜百家，表章六经，遂畴咨海内，举其俊茂，与之立功。兴太学，修郊祀，改正朔，定历数，协音律，作诗乐，建封禪，礼百神，绍周后，号令文章，焕焉可述。后嗣得遵洪业，而有三代之风。如武帝之雄材大略，不改文、景之恭俭，以济斯民，虽《诗》《书》所称，何有加焉！”（《汉书·武帝纪赞》）司马迁曾经不无讽刺地描写过的“今天子初即位，尤敬鬼神之祀”（《史记·封禅书》），到班氏父子笔下，却变成汉武帝独尊儒术的一项丰功伟绩。这篇颂词的价值，由此可见一斑。

3. “及仲舒对册，推明孔氏，抑黜百家，立学校之官，州郡举茂材孝廉，皆自仲舒发之。”（《汉书·董仲舒传》）这是汉人说董仲舒是独尊儒术首倡者的今存最早记录。

它的可靠性如何，将在下面讨论。

4. 元光五年“五月，诏贤良曰……于是董仲舒、公孙弘等出焉。”（《汉书·武帝纪》）
5. “元光五年，复征贤良文学，菑川国复推上弘。……上策诏诸儒……时对者百余人，太常奏弘第居下。策奏，天子擢弘对为第一。”（《汉书·公孙弘传》）按，《武帝纪》《公孙弘传》《董仲舒传》均引录汉武帝策问原文，内容完全一致，可知是同年同次策问。
6. “今上即位，为江都相。……中废为中大夫，居舍，著灾异之记。是时辽东高庙灾，主父偃疾之，取其书奏之天子。”（《史记·儒林列传》）按，辽东刘邦庙发生火灾，时在汉武帝建元六年（见《史记·儒林列传》裴驷集解引徐广曰），可知董仲舒任江都相必在此以前。
7. 《汉书·董仲舒传》。
8. 《史记》提及汉武帝建元元年求贤良活动的记载，有六处：

“元年，汉兴已六十余岁矣，天下艾安，搢绅之属皆望天子封禅改正度也，而上乡儒术，招贤良。”（《封禅书》）

“建元中，上招贤良。公卿言邓公，时邓公免，起家为九卿。”（《袁盎晁错列传》）

“武帝立，求贤良，举冯唐。”（《张释之冯唐列传》）

“建元元年，天子初即位，招贤良文学之士。是时弘年六十，征以贤良为博士。”（《平津侯主父列传》）按，弘即公孙弘，为相后封平津侯。

“及今上即位。……招方正贤良文学之士。”（《儒林列传》）

“今上初即位，复以贤良征固。”（《儒林列传》）固，辕固生，《齐诗》学者，汉景帝时任博士。

以上六则记录，除邓公一则的时间概念不太确定外，其他都可确知为建元元年事。但建元年间在《史记》中别无招贤良的记录，故邓公一则也可判断为建元元年事。
9. 《史记》提及元光元年求贤良的记载，凡两处：

“后六年，窦太后崩。其明年，征文学之士公孙弘等。”（《封禅书》）

“及窦太后崩，……延文学儒者数百人，而公孙弘以《春秋》白衣为天子三公。”（《儒林列传》）

窦太后死于建元六年（前135），明年即元光元年。
10. 《史记》提及元光五年征文学的有一处：“元光五年，有诏征文学，菑川国复推上公孙弘。……太常令所征儒士各对策，百余人，弘第居下。策奏，天子擢弘为第一。”（《平津侯主父列传》）
11. 公孙弘在汉武帝时被举应诏对策只有两次，这一点在《史记》《汉书》中均无异辞。而据《史记》的《封禅书》《儒林列传》，公孙弘在窦太后去世的第二年即元光元年，便再度被举对策，并获得汉武帝的青睐，由太常所定下等而跃居对策者首位，也无

异辞。此后公孙弘便没有再度遭贬罢官的记录，当然也不可能到元光五年三度被举对策。因此，《史记·平津侯主父列传》所说的五年，只能判作“五”字与“元”字形近而讹，或许是传抄致误。

12. “据清代学者考证，董仲舒、公孙弘等，在武帝建元元年诏‘举贤良方正、直言极谏之士’后，就都被举对策；董仲舒著名的‘天人三策’，当在这时提出。所以班固在本篇中把仲舒、弘等应诏对策系于元光元年，盖误。”（周予同主编，朱维铮修订：《中国历史文选》上册修订版，上海古籍出版社1979年版，《史记》提及元光五年征文学的有一处：“元光五年，有诏征文学，菑川国复推上公孙弘。……太常令所征儒士各对策，百余人，弘第居下。策奏，天子擢弘为第一。”（《平津侯主父列传》）。）这里所引清代学者考证，可参见《汉书·武帝纪》王先谦补注引诸说。
13. “清河王太傅辕固生者，齐人也，以治《诗》，孝景时为博士。……居顷之，景帝以固为廉直，拜为清河王太傅。久之，病免。今上初即位，复以贤良征固。”（《史记·儒林列传》）似乎无需提请读者注意，辕固生再次被征贤良，是在免官家居以后。
14. “今上初即位，臧乃上书宿卫上，累迁，一岁中为郎中令。及代赵绾亦尝受《诗》申公。绾为御史大夫。绾、臧请天子，欲立明堂以朝诸侯，不能就其事，乃言师申公。于是天子使使束帛加璧，安车驷马迎申公。”（《史记·儒林列传》）此事可确定在建元二年。
15. 据《史记·儒林列传》，“伏生孙以治《尚书》征，不能明也”，其时伏胜已死；胡毋生为公孙弘师，武帝初征弟子不征老师，说明胡毋生也已死。
16. 《史记·儒林列传》。
17. 《汉书·百官公卿表下》于武帝建元四年（前137）左右内史目内谓：“江都相郑当时为右内史。”在此以前，郑当时曾任鲁中尉、济南太守（见《史记·汲郑列传》），则其任江都相当在建元三、四年间。注“今上即位，为江都相。……中废为中大夫，居舍，著灾异之记。是时辽东高庙灾，主父偃疾之，取其书奏之天子。”（《史记·儒林列传》）按，辽东刘邦庙发生火灾，时在汉武帝建元六年（见《史记·儒林列传》裴驷集解引徐广曰），可知董仲舒任江都相必在此以前。已指出，董仲舒任江都相必在建元六年辽东刘邦庙发生火灾以前，据此则可能为郑当时所代，也可能是接替郑当时，因无史料可证，姑且置疑。
18. 当然也可作出相反解释，即正因董仲舒提出这一建议，受到汉武帝赏识，所以才由秩比六百石的博士超次升为秩二千石的诸侯国相，而由于汉武帝推尊儒术的活动受到窦太后压制，因此董仲舒才又从江都相降为秩比千石的中大夫，即司马迁所谓“中废”。我于数年前修订《中国历史文选》时，仍然相信清代学者关于董仲舒、公孙弘对策提出于建元元年的考证，便出于上述理由（“据清代学者考证，董仲舒、公孙弘等，在武帝建元元年诏‘举贤良方正、直言极谏之士’后，就都被举对策；董仲舒著名的‘天人三策’，当在这时提出。所以班固在本篇中把仲舒、弘等应诏对策系于元光元年，盖误。”（周予同主编，朱维铮修订：《中国历史文选》上册修订版，上海古籍出版社

1979年版,《史记》提及元光五年征文学的有一处:“元光五年,有诏征文学,菑川国复推上公孙弘。……太常令所征儒士各对策,百余人,弘第居下。策奏,天子擢弘为第一。”(《平津侯主父列传》)。(这里所引清代学者考证,可参见《汉书·武帝纪》王先谦补注引诸说。)。但那以后多次披阅《史记》《汉书》有关记载,不得不日益倾向于否定原有理由。如下文所说,独尊儒术有个曲折过程。当窦太后尚在世时,没有任何材料可说明,当时利用儒术的集团敢于提出除儒术而外都是应该灭息的邪辟之说的绝对主张。因此,班氏父子将董仲舒对策系于他任江都相前,又不肯明言对策的确切纪年,显然有意制造错觉。

19. “又董仲舒坐私为灾异书,主父偃取奏之,下吏,罪至不道,幸蒙不诛,复为太中大夫,胶西相,以老病免归。汉有所欲兴,常有诏问。仲舒为世儒宗,定议有益天下。”(《汉书·楚元王传》附刘向传)
20. 参看上注引刘向使其外亲上变事疏所举其他三例,即汉高祖对季布、汉武帝对兒宽和汉宣帝对夏侯胜的叙述,请注意行文四例相同。

西汉儒术的先驱

司马迁说过：“世之学老子者则绌儒学，儒学亦绌老子。‘道不同不相为谋’，岂谓是邪？”^①

他描写的情形，当然不止出现在历史上，更存在于西汉中叶的现实中。但他引用孔子的话，以为两派互相贬损，乃是由于“道不同”的缘故，却未必尽然。

拿司马迁熟悉的时事作证。被封为河间王的刘德，可谓儒学的纯正信徒^②，不就因为“经术通明”而被“乡儒术”的仁弟汉武帝逼死了么^③？可见道相同也会“不相为谋”。

不过，司马迁说出了一个基本事实，那就是所谓罢黜百家，从根本上说只是罢黜一家，即罢黜“学老子者”；而所谓独尊儒术，也是对抗“世之学老子者”。

这里不拟讨论西汉统治思想的变迁过程。但为了解决本文开头提到的疑问，简单回顾一下历史概况也有必要。

事情要从秦始皇二十六年（前221）说起。如所周知，那一年与秦争帝的齐国在秦兵面前不战而降，“天下壹并于秦，秦王政立号为皇帝”^④。然而统一伊始，要不要重新分封子弟同姓做侯王的辩论，便在秦朝统治者中间展开。荀况的学生李斯坚持一种主张，即当务之急在于使人们从思想上接受“一统皆为郡县”的新现实，“天下无异意，则安宁之术也”^⑤。为了政治统一的稳定，为了经济统一的进展，必须得到思想统一的保证，这个任务被李斯用粗率的语言说出来了，而得到秦始皇用略为文雅的语言予以肯定^⑥。

同样如所周知，面对怎样实现“天下无异意”的问题，秦朝统治者遭到了多么严重的失败。他们本来以为，只要把古代典籍付之一炬，只要严禁各种派别的“私学”继续流传，便可消灭人们关于“封建”时代的历史回忆，便可保证秦朝的帝业由一世传到万世。然而，正如黑格尔评论秦始皇烧书时所说的，“这次焚书得到了到处相同的结果，就是那些重要的典籍仍然被保全了。”^①而被秦朝统治者渗进五德终始说的法家学说，即所谓“法教”，作为历史上首先取得统治地位的封建专制主义的意识形态，也随着秦朝的消失而被挤到后台去了。

接着登场的是黄老学说。它经过曹参提倡，在西汉文景二帝在位的那三十多年里盛行。黄老学说的经典是《老子》。但西汉统治者重视的不是老子的“学”，而是老子的“术”，所谓“君人南面之术”^②。学贵探索，术重实用，因而西汉前期尽管没有留下什么研究《老子》学说的名作，却留下了不少有关皇帝对老子以阴柔为主的统治术揣摩得相当精熟的记录。拿文化政策为例。表面看来，从曹参废除挟书律以后，统治者崇尚黄老，却并不排斥其他学派，如汉文帝时朝廷曾派太常掌故晁错专程去济南向做过秦博士的伏胜学习《尚书》^③。其实呢？崇尚黄老，就意味着把它当作一种尺度，要求各派学者都不得逾越它的规定。汉景帝时儒学一派的博士辕固生，因讥讽《老子》，而被盛怒的窦太后强迫去同野猪搏斗^④，便是好黄老术的统治者对待异说的宽容限度的注脚。

然而单靠权术终究不能满足王朝统制思想的需要。如同秦始皇一样，刘邦以来的西汉君主顶关心的是自己宝座的安稳与威势。在他们眼里，学说的价值，要因它对于君主专制统治的有用程度而转移。旧扫帚使用年代久了，他们决不惮于再换一把。老子教统治者事事以卑弱自持，所以在西汉前期成为时髦治术，一大原因在于刘邦出于短视而给子孙留下的隐患未除，那就是他在消灭异姓诸侯王的同时，又大封同姓诸侯王，结果那班刘家无赖儿郎，非但没有如刘邦预想的起到

拱卫皇室的作用，反而凭借优越的天时地利，接连成为割据者乃至帝位觊觎者。汉文帝因偶然的机缘登上帝位，外惧强藩，内惧权臣，“然天下惟胆怯者权术亦多”^①，很自然地倾向用老子那一套来稳定并发展个人专制，即阳示无为，阴尚刑名，以计谋削弱藩国的势力。但在这里，实用的需要与学说的逻辑又发生矛盾。老子把小国寡民当作至治之极，强调“治大国若烹小鲜”^②，在逻辑上必然引出维持现状最好的结论。文景二帝和他们的谋士，却把消灭诸侯割据当作最终目的，而吴楚诸国藩王，岂但百般抵制君主权力伸入自己的世袭领地，而且从四面八方投向天子宝座的贪婪目光，更使君主心惊肉跳，这就必然导致现状无法维持的趋向。因此，当西汉统治者愈来愈需要粉饰绝对君权的理论的时候，所谓黄老学说却愈来愈显得不中用。

还在汉朝初年，善于帮闲的叔孙通便制定朝仪，使刘邦尝到唯我独尊的甜头，而替儒生在皇帝身边争得了用雅言赞礼的地位。到了文景之际，精通《左传》的贾谊，首用《尚书》语言称说政治问题的晁错，又相继显示儒者已学会替君主专制帮忙。他们为皇帝出过重要的主意，尤其是分散和剥夺各个强藩的实力^③，成为文、景、武三代君主遵而勿失的国策。但他们更重要的贡献，也许在于从理论上重新阐述了君主绝对专制的必要性。著名的贾谊《过秦论》，最先提出秦朝所以短命，错误不在于废除诸侯，统一政教，而在于不明“攻守之势异”，“取与守不同术”^④，实际上是批评汉高祖改变秦朝不封子弟同姓为诸侯的政策犯了历史错误。不那么有名的晁错《举贤良对策》，最先提出君主愈专制便愈神圣的观点，说是皇帝亲自过问并亲自裁决一切政教事务，才是真能继承神圣为臣莫及的五帝治术，而且说西汉统治老不安心，咎在君权太轻，臣权太重^⑤。这种要求尊君抑臣、强干弱枝的声音，在皇帝听来当然很悦耳，“吾久不见贾生，自以为过之，今不及也！”^⑥但在权臣强藩听来却太不舒服了^⑦，于是他们非夭亡或杀头不可。后来公孙弘、董仲舒等以经术缘饰吏治，真正的理论先驱就是贾谊、晁错。

尽管黄老学派拒不承认儒学于统治术有用，黜之为“博而寡要，劳而少功”^①，可是贾谊、晁错他们的计谋终于取得效果，却显然改变了儒者有学无术的形象。汉景帝的顾问官名单里，增添了好几个儒家名流^②，便是例证。

既然在占据政治思想舞台中心的黄老学派旁边，已经站着蒙受皇帝眷顾的竞争对手，紧盯住他们身披的统治学说华袂，那末二者之间发生火并，又怎么可能避免呢？

-
1. 《史记·老子韩非列传》。
 2. “河间献王德，以孝景帝前二年用皇子为河间王，好儒学，被服造次必于儒者。山东诸儒多从之游。”（《史记·五宗世家》）他是汉武帝的异母兄。
 3. “河间献王经术通明，积德累行，天下雄俊众儒皆归之。孝武帝时，献王朝，被服造次必于仁义。问以五策，献王辄对无穷。孝武帝艴然难之，谓献王曰：‘汤以七十里，文王百里，王其勉之。’王知其意，归即纵酒听乐，因以终。”（《史记·五宗世家》裴驷集解引《汉名臣奏》载杜业奏语）。
 4. 《史记·田敬仲完世家》。
 5. 《史记·秦始皇本纪》。
 6. “始皇曰：天下共苦战斗不休，以有侯王。赖宗庙，天下初定，又复立国，是树兵也，而求其宁息，岂不难哉！廷尉议是。”（《史记·秦始皇本纪》）
 7. 《历史哲学》，王造时中译本，页164。
 8. 《汉书·艺文志》诸子略道家。又，司马谈《论六家要指》曾强调道家比任何学派都高明，因为它提供了最好的统治“术”，“与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。”（《史记·太史公自序》）
 9. “孝文帝时，天下无治《尚书》者，独闻济南伏生，故秦博士，治《尚书》，年九十余，老不可征，乃诏太常使人往受之。太常遣错受《尚书》伏生所。”（《史记·袁盎晁错列传》，又《儒林列传》所记同。）
 10. 事见《史记·儒林列传》。
 11. 章太炎《论诸子学》论道家语。见朱维铮、姜义华编注《章太炎选集》（注释本），上海人民出版社1981年版，页368。
 12. 《老子》第六十章。

13. “然诸侯原本以大，末流滥以致溢，小者淫荒越法，大者睽孤横逆，以害身丧国。故文帝采贾生之议分齐、赵，景帝用晁错之计削吴、楚，武帝施主父之册下推恩之令，使诸侯王得分户邑以封子弟，不行黜陟，而藩国自析。”（《汉书·诸侯王表序》）按，贾谊之议见其上文帝疏（《汉书》本传），晁错之计即“请诸侯之罪过，削其地，收其枝郡”（《史记》本传）。又，贾谊在文帝时所上《治安策》，提出“欲天下之治安，莫若众建诸侯而少其力”，并设计了具体办法（详见《汉书》本传）。后来主父偃的“推恩”计，不过是贾谊计谋的再版，于策略上算不得什么发明。
14. 《史记·秦始皇本纪》太史公曰引《过秦论》。
15. “臣闻五帝其臣莫能及，则自亲之；三王臣主俱贤，则共忧之；五伯不及其臣，则任使之。……今以陛下神明德厚，资财不下五帝，临制天下，至今十有六年，民不益富，盗贼不衰，边竟未安，其所以然？意者陛下未之躬亲，而待群臣也。今执事之臣皆天下之选已，然莫能望陛下清光，譬之犹五帝之佐也。陛下不自躬亲，而待不望清光之臣，臣窃恐神明之遗也，日损一日，岁亡一岁。日月益暮，盛德不及究于天下，以传万世，愚臣不自度量，窃为陛下惜之。”（《汉书·晁错传》）西汉学老子者强调皇帝应该“无为”，学黄帝至尧舜的“垂裳而治”，晁错却强调五帝事必躬亲，其意向自不难理解。但孔子也称道舜“恭己正南面而已”，可知晁错实际是用儒家语言粉饰申韩法术。于此也可以看到汉朝的儒术与先秦的儒学，其差别恐怕不亚于先秦时代的孔老分歧。
16. 《史记·屈原贾生列传》。这是汉文帝与贾谊长谈鬼神事以后的赞语，但也可表明他对贾谊的学问多么欣赏。
17. 汉文帝初，“诸律令所更定，及列侯悉就国，其说皆自贾生发之。于是天子议以为贾生任公卿之位。绌、灌、东阳侯、冯敬之属尽害之，乃短贾生曰：‘洛阳之人，年少初学，专欲擅权，纷乱诸事。’”（《史记·屈原贾生列传》）“错所更令三十章，诸侯皆喧哗疾晁错。”（《史记·袁盎晁错列传》）他们的压力多么可怕，由汉文帝不得不遣发贾谊远去长沙做官，晁错的老父为了怕牵累自己而先行自杀，接着汉景帝被迫将晁错骗到法场杀头，便可见一斑。
18. 司马谈《论六家要指》语。司马谈属于黄老学派，此语可以代表景武之际“学老子者皆绌儒学”的要点，似无需详论。
19. 例如《齐诗》学者辕固生，《春秋公羊传》学者胡毋子都、董仲舒，在汉景帝时均任博士。又，《鲁诗》学者申培公的弟子王臧，被汉景帝任命为太子少傅。均见《史记·儒林列传》。

学老子者面临挑战

如果不想把统治阶级的思想和统治阶级的本身分割开来，如果不想重覆单靠理论演绎来说明观念演变的陈旧方法，则我们在考察西汉统治学说更迭过程的时候，就首先需要透过那些乏味的经学词句，去揭露它们背后存在的实际关系。

正像中世纪社会史上触目皆是的情形一样，西汉王朝的统治阶级内部，充斥着错综的纠葛和激烈的争夺。君主专制的特性，使统治阶级各个派系间的纷扰，必定集中表现为层出不穷的宫廷密谋。而在西汉，从吕后起便形成的母后干政传统，又使宫廷政治往往环绕母子、祖孙、帝后或后妃之间的明争暗斗，出现一个又一个旋涡。

前面已道及的窦太后，便是西汉中叶处在政治旋涡中心的一名主要角色。汉文帝的这位遗孀，尽管早已双目失明^注，却相继凭借母亲、祖母的独特身份，密切监督着她的儿皇帝和孙皇帝的一举一动。司马迁多次写到景武之际儒学受冷遇乃至被贬损，都不忘特别指明原因在于窦太后“好黄老之术”“好老子言，不说儒术”^注。可知那时利用权力干预儒术独尊进程的主要障碍，正是窦太后的存在。

根据司马迁的描述和班固的补充，可以了解窦太后的大概形象：她年轻时做过吕后的宫人，之后靠退让和逢迎博得汉文帝及其母薄太后的欢心，因而虽失明却保全了皇后地位；等到“二十年媳妇熬成婆”，便立即追蹶大婆母吕后的脚印，运用多年宫廷生活养成的弄权经验，至死抓住政治控制权不放，以致当时的宫廷侍臣把这个专横的老太婆看作“女主”^注。由此便不难理解，她那样爱好《老子》一书，貌似恪守曹参以来的传统治术，其实是因为它的某些说教符合自

已由卑弱地位爬到权力顶峰的经验。“不是意识决定生活，而是生活决定意识。”^注

事实表明，《老子》一书中间政治思想的积极因素，例如说统治者应有自知之明，要能体察民心，不要胡作非为等，恰是窦太后所不理解不接受的。她陋于大体，溺爱幼子长女，放纵他们干政乱纪，又竭力替自己的家族成员谋取权势，经常迫使汉景帝陷于自坏法纪的困境。还在她刚立为汉文帝皇后不久，拥立文帝的元老周勃、灌婴等便担心她“复放吕氏大事”^注，看来那并非多余的忧虑。因此，她愈强迫人们宗奉《老子》，愈显示自己不过在褻渎老子，利用老子。如同秦始皇用粗暴手段压制各家学说引起人们普遍憎恶法家理论的情绪一样，窦太后用更粗劣的手段排斥黄老学派的竞争对手，只能激使包括她的子侄在内的统治集团要角憎嫌老子，转向儒术。例如窦太后对敢于当面否定《老子》的儒者辕固生实行恶作剧的惩罚，就引起汉景帝对辕固生的同情和援救^注；而她曾出力扶持过的侄儿窦婴，也因她纵容长女为报复姑嫂私怨而玩弄阴谋废掉无罪的太子^注，愤而支持儒学绌老子^注。

倘说窦太后以母后干政比吕后有高明之处，那就是她替宫廷阴谋包上了特定学说的外衣。但所谓有利必有弊吧，别的野心家在玩弄宫廷阴谋以剥夺她的权力的时候，也会如法炮制。这个人已经出现了，他就是田蚡。

田蚡是汉景帝皇后王氏的同母异父弟。王氏在宫廷阴谋中就是个出色人物，她利用迷信博得汉景帝爱幸，巴结窦太后长女使其为自己儿子成为储君出力，又运用“将欲取之，必固与之”的阴谋手段促使汉景帝下决心废掉已立的太子，因而挤掉候补皇后栗姬，而使自己变成皇后，儿子刘彻立为太子^注。田蚡学乃姊的样，刚进入宫廷便极力巴结窦太后那位炙手可热的侄儿窦婴。他读过几篇杂家著作，如《槃

孟》等，能言善辩，会讨乃姊欢心，因而获得汉景帝宠幸，很快爬到禁军高级将领太中大夫的显要地位。

前141年，汉景帝死了，“即日太子立，称制，所镇抚多有田蚡宾客计策”^注。这个新进的顾命大臣，登台后做的头一件事，便是借重太后之弟的身份，把自己封做贵族，即武安侯。

虽说田蚡在思想上没有固定信仰^注，但作为政治野心家，他却有一以贯之的贪欲，那就是不择手段地追逐权势。不消说，在宫廷内外搞掉窦太后及其家族的势力，以田氏专政取而代之，便是他的鹄的。时机也对他有利。正逢君位更迭之际，窦太后年老眼瞎，新皇帝年少易制，背后有今上母后作为奥援，他怎么不急于大显身手呢？

于是，窦田两家外戚集团争夺王朝最高统治权的火并，便在尊黄老还是尊儒术的形式下爆发。

-
1. 窦后在汉文帝未去世前已因疾失明，见《汉书·外戚传》孝文窦皇后传。
 2. 《史记》明言窦太后好黄老术而反对儒术的主要篇目有：《封禅书》《魏其武安侯列传》《儒林列传》《万石张叔列传》，等等。又，《汉书·外戚传》：“窦太后好黄帝、老子言，景帝及诸窦不得不读《老子》，尊其术。”可见汉景帝“不好儒”，实因迫于母威而不得已。
 3. “褚先生曰：臣为郎时，闻之于宫殿中老郎吏好事者称道之也：窃以为令梁孝王怨望，欲为不善者，事从中生。今太后，女主也，以爱少子故，欲令梁王为太子。”（《史记·梁孝王世家》后附褚少孙曰）
 4. 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，人民出版社1961年版，页20。
 5. “窦后兄长君，弟广国字少君，……家于长安。绛侯、灌将军等曰：‘吾属不死，命乃且县此两人。此两人所出微，不可不为择师傅，又复放吕氏大事也。’”（《汉书·外戚传》）三十年后，窦太后向景帝说及窦长君生前不得封侯，尚切齿痛恨，于是以周勃之子周亚夫再次阻挠王皇后兄封侯为由，挑起景帝对周亚夫的恶感，终于置周亚夫于死地。（见《史记·绛侯周勃世家》）
 6. “窦太后好《老子》书，召轅固生问《老子》书。固曰：‘此是家人言耳！’太后怒曰：‘安得司空城旦书乎？’乃使固入圈刺豕。景帝知太后怒而固直言无罪，乃假固

利兵，下圈刺豕，正中其心，一刺，豕应手而倒。太后默然，无以复罪，罢之。居顷之，景帝以固为廉直，拜为清河王太傅。”（《史记·儒林列传》）

7. “长公主嫖有女，欲与太子为妃，栗姬妒，……不许。长公主欲与王夫人，王夫人许之。会薄皇后废，长公主日譖栗姬短。”“长公主日誉王夫人男之美，帝亦自贤之。”（《汉书·外戚传》孝景王皇后传）“初，武帝得立为太子，长主有力，取主女为妃。”（同前孝武陈皇后传）长公主刘嫖，即窦太后长女。太子即栗姬之子刘荣，立为太子四年，被废为临江王，颇得当地人心，后因小事被景帝下狱，自杀。（《史记·五宗世家》）窦太后在此次太子废立事件中作用不详。但司马迁说，“上废栗太子，窦太后心欲以孝王为后嗣”（《史记·梁孝王世家》），可知她是别有目的而支持废刘荣。
8. “孝景四年，立栗太子，使魏其侯为太子傅。孝景七年，栗太子废，魏其数争不能得。魏其谢病，……梁人高遂乃说魏其曰：‘能富贵将军者，上也；能亲将军者，太后也。……有如两宫螫将军，则妻子毋类矣！’”（《史记·魏其武安侯列传》，裴驷集解引张晏曰：“两宫，太后、景帝也。”）窦婴喜侠，后好儒术。
9. 详见《汉书·外戚传》孝景王皇后传。
10. 《史记·魏其武安侯列传》。传谓：“魏其已为大将军后，方盛，蚡为诸郎，未贵，往来侍酒魏其，跪起如子姓。及孝景晚节，蚡益贵幸，为太中大夫。蚡辩有口，学《槃孟》诸书，王太后贤之。”
11. 同上传裴驷集解引孟康曰：“孔甲《槃孟》二十六篇，杂家书，兼儒墨名法。”按，此系托名黄帝史孔甲所撰之晚出伪书，已佚。

推尊儒术的重大挫折

罢黜百家其实是罢黜黄老。前面已提出的这一点，我以为是考察汉武帝初期那场统治思想形式变革的基本线索。假如按照时间顺序，直接揭开实际政治矛盾的展开过程，我们便可清晰地看到它的存在。

田蚡选择了汉武帝登极后第一个元旦发难，让新皇帝下了求贤良的诏书。时机和题目都选得不错。因为在君主高度专制的古代，谁来做举国臣民的大家长是非常重要的，因而新君正式建元，不仅是难逢的盛典，而且会引起普遍的幻想，指望这位天子给自己带来甘露。帝国统治者是深明此理的，所以希望新君至少在表面上做点一新耳目的文章，所谓“搢绅之属皆望天子封禅改正度也”^注。而对围绕新君的贵族大臣来说，这也是个扩张本集团势力并改组政权的良机，常借的题目便是要求达官贵人推荐有才有学敢说话的人给皇帝选用。

从司马迁透露的情况看，建元元年这次招贤良，就田蚡的用意，主要为了援引两个人登台，就是做过汉武帝老师的王臧和他的同门赵绾^注。他们都是《鲁诗》学者申公的弟子。申公是汉高祖在孔子故里接见过的儒生中间的仅存者，这个资格在当时黄老学者中间无人可比，拿他来做打击窦太后的石头，在那时当然颇为有力。^注

不过，既然普遍招贤良，按以往惯例必定推荐出许多信仰别种学说的人物。显然依照田蚡的意向，丞相卫绾出面指责说：“所举贤良，或治申、商、韩非、苏秦、张仪之言，乱国政，请皆罢。”^注引人注目的是罢斥名单中只有法家和纵横家，没有提及黄老。其实纵横家不过当作陪绑，被指名攻击的只有早已倒运的法家。为什么这样做呢？只有一种解释，那就是田蚡在试探窦太后的反应。因为汉文帝好黄老术只是为了掩饰好刑名之言，而窦太后正是依赖她的丈夫的幽灵

才能控制政权，所以攻击申商韩非便意味着攻击黄老。当时小皇帝每天要向老祖母报告政事，任何措施都必须得到她的批准。但不知窦太后是没觉察呢，还是装糊涂，总之卫绾的奏议被核准了。这无疑使田蚡觉得计谋得到初步成功。

“武安侯新欲用事为相，卑下宾客，进名士家居者贵之，欲以倾魏其诸将相。”^①于是，卫绾只好生病，让出了丞相职位。但正当田蚡策划扳倒窦婴的密谋时，有个叫籍福的策士，却提醒他估量一下实力，并再次拿出老子“将欲取之，必固与之”的计策，建议田蚡推荐窦婴做丞相，自己就势任太尉，“太尉、丞相尊等耳，又有让贤名”^②。田蚡依计而行，结果不但轻易地获得窦太后核准，还意外地从窦氏集团中拉出了一个中坚人物，因为窦婴早对黄老术厌倦了，喜欢时髦的儒术。

前140年，在窦婴的协作下，田蚡的计谋推行得似乎不错。王臧当上了禁军统帅，赵绾也做了副丞相。申公被隆重地迎到长安，请他主持设计明堂——儒家以为显示天子代表天意的最高礼制。当然也出过毛病，如申公这个老头子到达后，大概世故太深了，竟对皇帝说出“为治者不在多言，顾力行何如耳”这样只足以让窦太后悦耳的话，使得被母舅师傅哄得向往儒术的少年皇帝大为扫兴^③。不过至此还没有遇到很大阻力。

然而田蚡等四人显然过低估计了窦太后一党的力量，利令智昏了，结果被窦太后一个反击，便大败亏输。不妨引用司马迁的一段记载：

魏其、武安俱好儒术，推轂赵绾为御史大夫，王臧为郎中令。迎鲁申公，欲设明堂，令列侯就国，除关，以礼为服制，以兴太平。举適诸窦、宗室毋节行者，除其属籍。时诸外家为列侯。列侯多尚公主，皆不欲就国，以故毁日至窦太后。太后好黄老之言，而魏其、武

安、赵绾、王臧等务隆推儒术，贬道家言，是以窦太后滋不说魏其等。及建元二年，御史大夫赵绾请无奏事东宫。窦太后大怒，乃罢逐赵绾、王臧等，而免丞相、太尉，以柏至侯许昌为丞相，武强侯庄青翟为御史大夫。魏其、武安由此以侯家居。①

这里说明什么呢？说明所谓隆推儒术，旨在贬斥黄老之术，而这场理论纷争，又无非是一场不流血的宫廷政变密谋的掩护。这场密谋的主要打击对象，就是窦氏集团。具体地说，目标有三：第一，分散这个集团的力量，强迫这班贵族子弟回到乡间采邑上去；第二，惩办这个集团中间最横暴的纨绔子弟，剥夺他们的贵族身份；第三，规定各个等级必须遵守的婚丧礼制，废除各级贵族在封国边境征收关税的特权，以建立某种稳定的统治秩序。这些目标，无论主持者的心术如何，倘能实现，在客观上有利于君主集权的加强和社会秩序的安宁。但也正因为田蚡等人心术不正当，只是为了谋取田氏集团的私利，因而想用密谋去对付在几十年间用婚姻血统等联系起来的庞大势力，更其愚蠢地想利用十六岁的小皇帝去剥夺干预专制朝政达数十年的老祖母的权柄，难道可能不以失败告终吗？

就这样，所谓儒学绌老子，在西汉王朝的第一次尝试，非但没有成功，反而付出了颇为不上算的代价，两名主角被罢官，两名要角被杀头，连只是充当傀儡的汉武帝也挨了祖母痛骂，大失面子。至于董仲舒在这次大事变中起过什么作用，没有任何材料可以作证。

-
1. “武安侯新欲用事为相，卑下宾客，进名士家居者贵之，欲以倾魏其诸将相。”其后从策士籍福计，以为得士不如窦婴，使王太后出面要武帝以婴为丞相，己为太尉，“太尉、丞相尊等耳，又有让贤名”（同上传）。
 2. “兰陵王臧既受《诗》，以事孝景帝为太子少傅，免去。今上初即位，臧乃上书宿卫上，累迁，一岁中为郎中令。及代赵绾亦尝受《诗》申公，绾为御史大夫。”（《史记·儒林列传》申公传）按，王、赵，均由于田蚡联合窦婴推举，方得擢居显职，详下引文。

3. “申公者，鲁人也。高祖过鲁，申公以弟子从师入见高祖于鲁南宫。”（《史记·儒林列传》）按，申公为荀况门人浮丘伯的弟子（见《汉书·楚元王传》），西汉今文《鲁诗》学派的开创者，也是《春秋穀梁传》的传人。
4. 《汉书·武帝纪》。按，卫绾出身武士，以谨守职分受文、景赏识，“自初宦以至相，终无可言”（《汉书·卫绾传》）。武帝被立为太子后，他曾任太子太傅，与王臧同事，而武帝即位后不久，他就因不称职罢相。可以推知此疏不可能出自他本人的主意。
5. 《史记·魏其武安侯列传》。
6. “建元元年，丞相绾病免，上议置丞相、太尉。籍福说武安侯曰：‘魏其贵久矣，天下士素归之。今将军初兴，未如魏其。即上以将军为丞相，必让魏其。魏其为丞相，将军必为太尉。太尉、丞相尊等耳，又有让贤名。’武安侯乃微言太后风上，于是乃以魏其侯为丞相，武安侯为太尉。”（同上传）
7. “绾、臧请天子，欲立明堂以朝诸侯，不能就其事，乃言师申公。于是天子使使，束帛加璧，安车驷马，迎申公，弟子二人乘轺传从。至，见天子。天子问治乱之事。申公时已八十余，老，对曰：‘为治者不在多言，顾力行何如耳。’是时天子方好文词，见申公对，默然。然已招致，则以为太中大夫，舍鲁邸，议明堂事。”（《史记·儒林列传》）
8. 《史记·魏其武安侯列传》。

罢黜黄老取得成功

然而，建元初的制礼改制，终究在皇帝的名义下进行。因此，窦太后那样粗暴地将它统统取消，决不会有助于汉武帝恪守父祖时代遗留下来的统治方式。前136年，即在窦太后去世前一年，汉武帝就在自己的顾问官行列里，除了已有的《诗》《春秋》博士而外，新增添了《书》《礼》《易》三经博士，合称“五经博士”，以此来表示他对窦太后崇拜的黄老言的憎嫌。

同时，窦太后可以强迫孙儿将母舅赶出朝堂，却无力禁止这个王太后之弟走宫廷的后门。因此，田蚡虽然在野，却继续干预朝政，并且广搜党羽以准备再起^注。

前135年，窦太后在君临天下二十二年之后，终于驾崩了。已经二十一岁并有了六年临朝经验的汉武帝，立即对目无天子权威的祖母实行报复：“丞相昌、御史大夫青翟，坐丧事不办，免。以武安侯田蚡为丞相，以大司农韩安国为御史大夫。”^注

倒楣的还是窦婴。他当年为支持皇帝以侄儿反对姑母，如今又以姑母的侄儿继续受到田蚡排挤，越发被冷落，连宾客也全部跑到田蚡门下，只剩一个“不喜文学”的老将军灌夫还认他作朋友。这一事实，再次表明那时的儒学和黄老的理论纷争，不过是实际政治过程在意识形态上的反射和回声。

田蚡再度登台执政，主要政敌或死或垮，不是可以放手改制了吗？确实的，他任相伊始，便着手恢复昔日中断的事业：“及窦太后崩，武安侯田蚡为丞相，绌黄老刑名百家之言，延文学儒者数百人。”^注

从这次指名排斥的对象，突出黄老、刑名二家，可以证实所谓罢黜百家就是罢黜黄老，刑名即西汉法家属于同黄老有亲缘关系而遭受株连的一派。如前所说，董仲舒的对策，只可能是元光元年（前134）这次招贤良中间的产物。由于田蚡早已选择用儒术取代黄老术作为统治学说的形式，因而倘说董仲舒对策所起的作用，充其量不过是对既定政策作出理论说明，就是说替一种由统治阶级内部利益冲突中间产生的实际事实编造幻想，如此而已。

即使就田蚡政策的实际效果来看，也不能过分估计。它在当时的影响，只限于官学范围。当然，把文化教育的权力，交给经学家垄断，对中世纪中国社会发生的长远影响，决不可低估。但在汉武帝时代，统治集团中间仍然有各家各派人物在活动。充当田蚡副手的韩安国，便兼学韩非和杂家说^①。受到汉武帝敬礼的汲黯，“学黄老之言”^②。给汉武帝出主意打击诸侯王的主父偃，“学长短纵横之术，晚乃学《易》《春秋》、百家言”。他和赵人徐乐、齐人庄安，同为典型的杂家，同样上书言事，同时受到汉武帝召见并叹为相见恨晚，而主父偃还赢得同时代任何儒者都梦想不及的恩宠，一年内四次升官^③。还有张汤、赵禹、杜周那些著名的“酷吏”，“以深刻为九卿”^④，就是说靠刑名术得到汉武帝重用。这些例证都出现于元光元年之后。

至于公孙弘、董仲舒，当然是儒者。但拿他们的言行同孔子相比，那差别恐怕比黄老学者与老子见解的距离还大，正如欧洲中世纪的经院哲学家推崇亚里士多德为神圣的情形一样。此点属于别一问题，兹不具述。

回头再说田蚡。倘说建元初年他在推尊儒术名义下策划的种种措施还有点积极意义的话，那末他在元光元年以后的行为，表明他的目的只在取窦太后的地位而代之。不妨再引用司马迁的一段记载：

（田蚡为丞相）又以为诸侯王多长，上初即位，富于春秋，蚡以肺腑为京师相，非痛折节以礼诎之，天下不肃。当是时，丞相入奏事，坐语移日，所言皆听。荐人或起家至二千石，权移主上。上乃曰：“君除吏已尽未？吾亦欲除吏。”尝请考工地益宅，上怒曰：“君何不遂取武库？”是后乃退。尝召客饮，坐其兄盖侯南乡，自坐东乡，以为汉相尊，不可以兄故私桡。武安由此滋骄，治宅甲诸第，田园极膏腴，而市买郡县器物相属于道。前堂罗钟鼓，立曲旃；后房妇女以百数。诸侯奉金玉狗马玩好，不可胜数。^注

可见，原先“令列侯就国，除关”等话头，这时早已被他置诸脑后。他喜欢的只余下儒者之“礼”，因为这种严格讲尊卑身份的等级规定，便于他强迫天下士人拜倒在自己的权势之下，所谓“以礼诎之”；又因为这种严格讲家族长幼次序的伦理观念，便于他依仗太后兄弟的地位控制皇帝，所谓“权移主上”。这样，他广收诸侯王重贿，反过来成为维护诸侯割据现状的代表人物，又有什么奇怪呢？

由上面的记录，已经可以看到田蚡与汉武帝的矛盾。只是依赖王太后的保护，田蚡才得以专擅朝政五年。但在他于元光四年病死前，同汉武帝的矛盾已相当尖锐，致使汉武帝以后公开说，田蚡不死，就要灭族^注。

然而汉武帝却没有停止在统治思想领域里独尊儒术的措施。相反，在田蚡死后，他将平民出身的公孙弘提拔为丞相，而公孙弘的起家便靠着“《春秋》杂说”，“天下之学士靡然乡风矣”^注。

-
1. “武安侯虽不任职，以王太后故，亲幸，数言事多效。天下吏士趋势利者，皆去魏其归武安。武安日益横。”（同上传）
 2. 同上传。
 3. 《史记·儒林列传》。
 4. 《史记·韩长孺列传》。

5. “黯学黄老之言，治官理民，好清静，择丞史而任之。……治务在无为而已，弘大体，不拘文法。”（《史记·汲郑列传》）
6. 详见《史记·平津侯主父列传》。
7. 《史记·酷吏列传》。张汤得到汉武帝重用，也是得到已任丞相的田蚡的引荐。可知田蚡“绌黄老刑名百家之言”，只是从政治上打击窦氏集团的借口，只要学刑名术者归附于己，照样可得重用。
8. 《史记·魏其武安侯列传》。
9. “淮南王安谋反觉，治。王前朝，武安侯为太尉，时迎王至霸上，谓王曰：‘上未有太子，大王最贤，高祖孙，即宫车晏驾，非大王立，当谁哉？’淮南王大喜，厚遗金财物。上自魏其时不直武安，特为太后故耳。及闻淮南王金事，上曰：‘使武安侯在者，族矣。’”（同上传）
10. 《史记·儒林列传》。公孙弘做过狱吏，牧过猪，中年以后方学《春秋》杂说，自述为胡毋子都的弟子。他受汉武帝赏识，原因不在学，而在术。司马迁对此人有过深刻揭露（见《史记·平津侯主父列传》）。然而公孙弘任学官时，为了排斥异己，树立党羽，提出让博士带弟子，博士弟子员分等补官，却使儒学得以成为一般读书人做官食禄的唯一途径，因而巩固了新获得的统治学说地位。因此，所谓“独尊儒术”，发难于田蚡而成功于公孙弘，则是没有疑问的。

赘语

以上就是西汉中叶“罢黜百家，独尊儒术”的实际过程。尽管这里描述的不过是它的轮廓，但就从这个大致轮廓已可说明，如果我们不把观念的更迭看成仅仅是观念自我变化的历史，看成似乎是同构成这些观念的基础的事实相脱离的历史，那末便可发现它的实际过程是别一种模样。正如马克思和恩格斯在他们共同研究历史唯物主义原理的初期便指出的：只要按照事物的本来面目及其产生根源来理解事物，任何深奥的哲学问题都会被简单地归结为某种经验的事实。他们批评布鲁诺·鲍威尔那样的历史编纂家，指出这些学者只是为了使某个非历史人物及其幻想流芳百世而编写过去的历史，因而根本不提真正的历史事件，甚至不提政治对历史进程的真正历史的干预^注。看来，这是历史唯心主义者的通病，本文所讨论的问题便提供了一个例证。用唯物史观研究中国前近代观念形态的变化过程，在整个中国历史研究中间还是个薄弱方面，尤其是关于中世纪统治思想史即经学史的研究，似乎更少受到注意。因而我们不得不特别重视观念的还原工作。这里尝试就中国中世纪统治思想史上一个转折点进行事实的清理，谨就教于高明。

1982年4月

附记：原载《上海图书馆建馆三十周年纪念论文集》，1983年上海图书馆刊行，题《经学史：儒术独尊的转折过程》。

1. 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，人民出版社1961年版，页39、页36。

第六讲 《论语》结集臆说

《论语》是唯一可信的孔子史料吗？

倘说研究孔子和他的思想，《论语》提供的材料，比较可靠，那是可以同意的。

然而，倘说要谈孔子其人其学，《论语》是唯一可信可据的材料，此外诸书都不足征，那就成问题了。

问题就出在关于《论语》真实性的估计。所谓真实性，当然指材料的可靠程度而言。难道对《论语》的可靠性还有疑问吗？正是如此。《论语》的结集时间有疑问，篇目多少有疑问，传本来历有疑问，文字真伪也有疑问。种种疑问，早经前代《论语》学者相继提出，不同意见的争辩也相当激烈。在历史的事实还没有完全从矛盾的陈述中间清理出来以前，怎么好说《论语》就是关于孔子及其思想的唯一可靠的史料呢？

不幸，这样的估计在孔子研究中如此普遍，以致人们常常忘记前代学者曾经提出过那么多的疑问。别的不说，1949年以后，关于讨论孔子和他的思想的文字，见诸报刊的，迄今不下八百篇。撇去“十年动乱”期间所谓“批儒评法”的渣滓，可作为研究史资料留存的，大约有四五百篇。那中间的见解，色彩各异，精当与否，姑且不论，但如说引据的材料，多半没有超出今本《论语》一书，也许不会被斥作无稽之谈。

今本《论语》，据阮元校勘的《十三经注疏》本统计，白文不过一万二千七百字，只比五千言的《老子》多一倍有余。即使其中所记“子曰”全部可信，拿它作为唯一的依据而对孔子或扬之上天，或按之入地，已够令人惊异了，何况还有前面说的种种疑问呢。

于是，从经学史的角度，再来清理一下今本《论语》的结集过程，或许是必要的，起码对于我们使用这一材料时应持科学态度是必要的。

谁是《论语》原始结集的主持者

《论语》不是孔子的著作。这个否定性论点，对于历代《论语》学者来说，都是不言而喻的事实。因而，它从来没有像《老子》《庄子》那样，发生过“版权”是否属于孔子的争讼。

但关于《论语》的“版权”争讼仍然存在。较早提到它的作者的，是公元前1世纪的西汉著名经学家兼文献学家刘向。他的《别录》，以为《论语》“皆孔子弟子记诸善言也”。虽然孔子一生有弟子三千，高足也有七十二，刘向并没有确指记录者是谁，但他的意思是清楚的，即认定此书是孔子学生当时的听讲笔记，记下的都是好话。

可是，与刘向同时的另一著名经学家匡衡，却以为此书不仅记言，而且记行：“及《论语》《孝经》，圣人言行之要，宜究其意。”^①

不过，匡衡并没有对《论语》作者提出异议。提出异议或确议的，是两汉之际讖书的佚名作者。那时在社会上流传着假托孔子预言的讖书中间，有一部叫作《论语崇爵讖》，今存仅一条，恰好说到《论语》的作者：“子夏六十四人，共撰仲尼微言，以事素王。”^②子夏是孔子晚年的著名门徒，在孔子死时年方二十八岁，在孔子死后与子游、子张、曾参等，各立门户，互相攻讦。但汉朝以来的学者，多以为他是孔门大部分经书的传授者。因此，《论语崇爵讖》佚名作者，说子夏是《论语》结集的首人物，也许不无根据。但此说如可信，则结集时间当在孔子死后，因而实际上否定了刘向的判断。

《七略》的作者刘歆，则采取调和的姿态：“《论语》者，孔子应答弟子时人及弟子相与言而接闻于夫子之语也。当时弟子各有所记；夫子既卒，门人相与辑而论撰，故谓之《论语》。”这里，他既维护乃父刘向的说法，又否定匡衡的记行说，还肯定书是孔子死后编辑的，不是颇有摇摆之嫌么？但此说有两点新意，一是说书中还有孔子回答“时人”的话，二是说书中还有孔子弟子互相议论的记录，这些议论的性质属于接续从先生那里听来的话。也就是说，不属于“接闻于夫子之语”的范围，在书中便不收录。应该说，作为对书的描述，刘歆此说是相当全面的，尽管他回避了确指哪些门人是论撰者。因此，近百年后班固在《汉书·艺文志》里袭用此说，表明它为人们所接受。

但刘歆说法比较含糊，倘引用不小心，便启疑窦。东汉后期的赵岐的《孟子题辞》，就有这纰漏。他说：“七十子之畴，会集夫子所言，以为《论语》。”人们知道，孔子的著名弟子，如颜回、子路、宰予等，都比孔子早死，又如冉伯牛、原宪等，或病或隐，怎能在孔子死后参与《论语》结集呢？

于是，刘歆说的“门人”，到底指谁和谁，就必然要提出讨论。与赵岐同时的郑玄，便确指《论语》的撰集者是仲弓、子游、子夏等^①。根据呢？也许有，也许没有。因为郑玄的《论语序》早佚，即使博学的清代考据家，也不知这话出于郑玄何书。但后人却信之不疑，包括郑玄的论敌王肃在内。清代的《论语》注释家刘宝楠的一段话，很能反映这样盲从郑玄者的逻辑：“要之《论语》之作，不出一人，故语多重见。而编辑成书，则由仲弓、子游、子夏首为商定，故传《论语》者能知三子之名。郑君习闻其说，故于序标明之也。”^②没见过郑玄原序，也举不出任何证据，却能将过程说得头头是道，这不是用想象以济考据之穷的明证吗？

对于郑说当然有怀疑，但已是郑玄去世后六百年的事。现存的首出怀疑论，是生活在8、9世纪交替时期的柳宗元的《论语辩》。他以为，《论语》不是孔子弟子所记，而是孔子的再传弟子、曾参的弟子乐正子春、子思之徒所作。他的理由极简单，曾参比孔子小四十六岁，在孔子弟子中间最年轻，但《论语》却记载了曾参老死的情形，那时“孔子弟子略无存者矣”；“且是书载弟子必以字，独曾子、有子不然。由是言之，弟子之号之也。”^①后一推论，已被刘宝楠驳倒，指出《论语》中孔子弟子称“子”的，还有闵子骞、冉伯牛和冉求三人^②。然而程颐、朱熹却似乎没有见到这样的事实，他们把柳宗元的推测再往前推，断言这部书“成于有子、曾子之门人，故二子独以子称”^③。据说，程颐、朱熹属于归纳派哲学家。归纳法强调由特殊到一般，倾向于无征不信。程朱在这里恰好是对证据视而不见，有征不信。可见讲逻辑不等于守信仰，当逻辑不利于信仰时，无论怎样标榜归纳逻辑，也必定要抹煞证据，强迫客观历史迁就主观需要。

程朱自然还另有所图。朱熹竭力表彰“四书”，宣扬《大学》为“初学入德之门”。而引人入门的作者，据他们说就是曾参。宋以后，曾参的地位被理学家越抬越高，由贤人而圣人，在孔庙里变成仅次于“复圣”颜渊的“宗圣”。这与程朱强调《论语》出于曾参弟子之手，岂无密切联系吗？

经学家也好，理学家也好，谁都没有提供《论语》结集时间和作者的确凿证明。既然如此，《论语》能否成为关于孔子的第一手材料，岂非存在莫大疑问？

-
1. 《汉书·匡衡传》。
 2. 《文选·刘子骏移让太常博士》李善注引。据《玉函山房辑佚书·论语讖》卷八马国翰注，谓六十四人或作六十人。
 3. 唐陆德明《论语音义》引郑玄说，又，陆德明《经典释文·叙录》引郑玄说，则谓“仲弓、子夏等所撰定”，没有子游。两处引文都没有说是引自郑玄《论语序》。至清

代陈鱣《论语古训》、宋翔凤辑《论语郑氏注》，始以为这是《论语序》之文。

4. 《论语正义》附录《郑玄论语序逸文》刘宝楠注。
5. 《论语辩上》，《柳河东集》卷4。
6. 《论语正义》附录《郑玄论语序逸文》刘宝楠注。
7. 朱熹《论语序说》引程子曰。

原始结集本的“失踪”

《论语》的原始结集过程不明白，《论语》的今本结集过程更不明白。

在没有造纸术和印刷术的时代，书籍流传全靠口授手抄，通常写在竹简木牍上，豪华本便是帛书。“学富五车”算是对大学者读书极多的颂赞，其实装满五辆牛车的简册，充其量字数不过一二百万，迻印成今天的排印本，至多十册，只够装满一个小手提包。那时代人们得书读书的困难，于此可以想见。

秦汉之际持续三十年的“挟书”禁令，中间又经过长达十余年的动乱岁月，直接后果便是西汉前期的严重书荒。当公元前191年“挟书律”终于由西汉政府明令废除以后，渴求了解古文化的热情，也表现为访求古书的风气大开。上自皇帝贵族，下至布衣寒士，愈来愈多的人染上了“古书热”。随之出现的是一个手抄本盛行的时代，旧藏的，新写的，从老博士脑海里冒出来的，在旧屋子夹壁内拆出来的，辗转借抄的，重金访购的，尚具原书旧貌的，仅存残篇断简的，用今体字迻录的，用古体字书写的，传授可考的，来历不明的，出处可疑的，窜改伪造的，杂然纷陈。

《论语》就属于那个时代出现的来历不明的一类。

它的原始结集本，假如按照两汉学者相信的孔门弟子共撰说，那么无论结集于孔子的生前或死后，都不会迟于公元前5世纪中叶；假如按照唐宋学者怀疑的孔门再传弟子辑录说，那么也不会晚于公元前5世纪后期，因为他们所指的一个主要编者子思，约在前431年也死了。

古怪的是，自那以后到公元前2世纪中后期，即西汉景、武之际，至少有两个半世纪之久，这部原始结集本在文献中一直不见踪影。可能是曾参三传弟子的孟轲，可能是仲弓直系传人的荀况，都以孔门正宗自居，时时称引孔子的言行，也时时称引《诗》《书》《春秋》诸经，但都没有直接称引过《论语》，好像这部书对他们来说并不存在^①。战国其他子书也是如此。

怎么解释《论语》原始结集本“失踪”之谜呢？

可能的谜底，也许应从孔门各派的宗派对立中间去寻找。那就是孔子死后，他的门徒很快分裂成八个或更多个宗派，其中一两个宗派首领组织了这部孔子对话录的结集。如韩非所说，战国时代孔门各派都自称继承了真正的孔子学说。怀着如此强烈的宗派情绪，一派或两派辑集的“真孔子”遗说，绝对得不到其他各派的承认，这是不言而喻的。假定这一推断符合事实，那么孟轲、荀况不谈《论语》，并不意味着它不存在，相反却提供了否定性的证据，说明它的结集出于曾参门徒的说法是错误的，出于仲弓与子夏共同主持的说法也站不住脚——自然还要以假定关于孟、荀师承系统的考证可信为前提。合理的倒是《论语》保留的传说，即它由子夏主持结集。

如果谜底真是如此，那么西汉景、武之际，《论语》渐成显学，也可得到合乎逻辑的解释。经历了秦朝焚书坑儒的严重打击，儒学内部的宗派对立情绪削弱了，而叔孙通“知时变”在新王朝取得的成功，促使各个宗派都共同趋向于争当帝师王佐。但西汉政权转向崇尚黄老治术，又使儒学的这一努力受到挫折。于是司马迁描述的“世之学老子者则绌儒学，儒学亦绌老子”的情形，自然成为儒学各宗派的注意焦点^②。景、武之际，正是双方冲突达到白炽程度的时候^③。特别抬出孔子与老子对抗，便成为儒学各宗派的共同需要。因此，除“六经”以外，以记录孔子言论为主的这部《论语》，获得准经典的地位，即由宗派秘籍升格为教主遗训，被各派同尊，迅速广为流传。

当然，谜底也可能相反，那就是所谓原始结集一事本属乌有，在先秦流传的只是零章散篇。今本《论语》诸章的宾主称谓很不一致，似可作为这一推断的依据。对于孔子，多数章通例称“子”，但有几章却与氏连称“孔子”，令人有理由怀疑它们原非孔子门徒的记录。对于门徒的称谓更不一致，称字不氏的居多，如子路、子贡之类；但有的却氏字连称，如颜渊、冉有、樊迟等；有的则氏而不字，如有子、曾子；还有的或直接称名，如原宪在“宪问耻”章仅称宪，或名氏兼举，如宰予；另外还有称谓随章不同，如冉有，时而称冉求（名氏兼举），时而称冉子（氏而不名），闵子骞（字氏连称）或称闵子，宰予或称宰我，原宪或称原思，等等。这类称谓的混乱，令人更有理由怀疑多数篇章本各独立，出于不同时间不同身份的记叙者的口授或笔录。清代刘宝楠早已怀疑今本《宪问篇》即原宪所记，理由就是首章“宪不称氏”^①。其实，倘若从称谓角度进行分章研究，怀疑称谓方式相同的各章本属撰人相同的作品，似更合理。例如称字不氏的诸章，大概原是门徒本人的各自记录，这由孔子答子张问行而“子张书诸绅”^②可得佐证。字氏连称诸章，大概多半出于同门的侧记或追叙，因为这类称谓用于颜回、冉求身上最多。他们都是孔门中的上座弟子，与孔子的对话，或者孔子对他们的评论，无不吸引同门的注意与揣摩，而颜回早死，冉求从政，未必留下问学笔记或回忆。于是关于他们的言行见诸记录，必加姓以示与记叙者区别，便可说是合理的推断。至于称氏而不字，如曾子、有子之类，柳宗元推测都是他们的门弟子的记录，是可取的，但他以为全部《论语》都出于曾门弟子之手，则未免以偏概全，并不可取。别的称谓也可同样作出合理解释，兹不赘述。

假如谜底真的可作如此相反的解释，那么当然也会推导出与前说相反的结论，那就是《论语》的结集，时间可能晚得多，不是在公元前5世纪，而是在公元前2世纪的西汉景、武之际。怎么见得？因为这时出现了上面说的特殊需要，所以把原属零章散篇的孔子对话录，加

以搜集，删重除复，补缀分篇，集成一书，如后来刘向、刘歆新编《战国策》《山海经》等所做的工作那样。但由于主其事者已自觉有尊孔黜老的特殊需要，因此自讳新编，而托名于孔门文学科之最后的游、夏之徒^注，在逻辑上也可通。

然而，在逻辑上可通，在历史上未必如此，例证多得很。因而，以上两种相反的推断，虽然都不乏足够的理由，却都缺乏第一手的史料作证，至今仍属假设。大胆假设，小心求证，不是我们的研究方法。历史属于过去。过去种种，都已是既成事实，决不会因为逻辑上尚有各种可能而改变。我们的研究只能追求逻辑与历史的统一，不能为了逻辑而不顾历史，道理就在这里。正因如此，在我看来，从逻辑上说，后一种推断更合理，但除今本《论语》称谓或文体差异而外，迄今没有更多证据。前一种推断同样合乎逻辑，却难以解释今本《论语》编撰形式存在矛盾的事实。然而它的原始结集出于孔门弟子或再传弟子的说法，不仅为汉以来学者所公认，还有文献记录的支持。相传汉武帝初在鲁国孔子旧宅中发现过壁藏的《古论语》，西晋时盗墓者发掘战国魏安釐王墓所得大批竹书中又有古本《论语》，就是文献提供的两则例证。尽管孔壁、汲冢两种抄本早已亡佚，却不能因此否定它们的历史存在。所以，我们仍然只能两存其说，承认目前还没法从历史上解开《论语》原始结集本之谜。

-
1. 清汪中的《荀卿子通论》，曾考证荀况之学实出于子夏、仲弓。他的一个理由，便是根据郑玄说《论语》为子夏、仲弓合撰，而《荀子》一书，“始于《劝学》，终于《尧问》，篇次实仿《论语》”。如此则荀况曾熟读《论语》。但今本《论语》篇次本有问题，荀况未曾称引《论语》更是事实。汪中拿今本与《荀子》作形式上的比照，不足为据。
 2. 《史记·老子韩非列传》。
 3. 关于西汉这场冲突的实际历史过程，与前人的描述并不一致。请参看拙著《经学史：儒术独尊的转折过程》，《上海图书馆建馆三十周年纪念论文集》，上海图书馆1983年版，页291—305。
 4. 见刘宝楠《论语正义》“宪问耻”章疏。

5. 《论语·卫灵公》“子张问行”章。据刘宝楠正义引清人诸说，以为，此事在子张从孔子厄于陈、蔡之间时。当时未有书版，故记于衣带上。可以反证孔子门徒有笔记师说的习惯。
6. 关于仲弓被列为原始结集的主持者之一，同样可从孔子说“雍也可使南面”等说得到解释。但本文作者不想过多进行推测，故从略。

西汉的三种传抄本

《论语》在西汉时便有两种传抄本，即刘向《别录》说的：“鲁人所学，谓之《鲁论》”；“齐人所学，谓之《齐论》”。

两种传抄本的旧貌，现在都已不可见^①。据文献记载，可知两种都属于今文，即用汉朝通行的隶书抄写，但也有人以为用篆文抄写，是在今文经学家中间流传的两种古抄本，不过也是没有证据的一种推测。除均属今文这一点相同外，两种版本的差异，主要有两点：第一是篇数不同，刘向说《鲁论语》共二十篇，刘歆补充说《齐论语》多了二篇，有二十二篇，班固又补充说多的两篇名为《问王》《知道》^②。第二是章句不同，何晏说两种版本都有的二十篇中，《齐论》“章句颇多于《鲁论》”^③。

我以为两种抄本的出现和传播，都在西汉景、武之际。在这以前，西汉人的著作中间，还没有见到直接引自两种《论语》的。现存最早引用的例证，见于董仲舒《春秋繁露》，而董仲舒在景帝时任博士。他赖以起家的经典是公羊学派传授的《春秋》，而公羊学派属于今文齐学，因此他据以引证的版本当为《齐论》。司马迁著《史记》，虽然没有直接提到《论语》其书，可是《孔子世家》《仲尼弟子列传》引用的孔子与门徒时人的对话，大部分都见于《论语》。因此，要说它的传世结集本始见于公元前2世纪中后期，大概离事实不远。

在司马迁的时代，还出现了《论语》的第三种版本，即刘向《别录》所说，“孔壁所得，谓之《古论》”^④。

孔壁指曲阜的孔子旧宅的屋壁。汉景帝的一个儿子刘余被封为鲁王，谥号为恭，史称鲁恭王。这个“好治宫室苑囿狗马”的纨绔藩王，大概在汉武帝初期，要扩建自己的王宫，于是下令拆除与王宫毗邻的孔子旧宅，作为新宫殿基址。^①到底拆除没有？拆掉多少？史有异说。但至少拆毁了几堵墙壁，因为他发现了壁中夹藏的一批古文经传，也就是用秦朝文字改革以前的古文字抄写的儒学著作。在这批孔壁古文里，据说就有一部《论语》。它古到什么程度，已不可考。相传壁中的那批书，是后来抱着孔子礼器投奔农民起义军的孔子八世孙孔鲋所藏，则它的抄写年代当在秦朝以前。不过这部《古论》的真实性，如同所谓孔壁古文的《尚书》《春秋》《孝经》和《逸礼》一样，自清代以来总不断有学者表示怀疑，甚至斥之为西汉末古文经学家的伪造。在这类怀疑没有消除以前，侈谈《古论》成书年代便没有意义。

《古论》的旧貌，现在同样不可见。两汉之际学者提到它的篇数，都说是二十一篇。别的篇目都与《鲁论》相同，但多出的一篇，则据说是将《尧曰》篇一分为二，即“子张问于孔子曰何如斯可以从政矣”以下为另一篇，唯篇名有异说，何晏据班固说也名《子张》，如淳则说名为《从政》^②。就是说，《古论》篇数实际同于《鲁论》，而异于《齐论》。然而别的差异就大了。据东汉初桓谭《新论》说，这个古文抄本与今文二抄本比较，“文异者四百余字”。三国魏何晏《论语集解叙》又说，“篇次不与齐鲁《论》同”。南朝梁皇侃《论语义疏叙》更具体说，“《古论》篇次，以《乡党》为第二篇，《雍也》为第三篇，内倒错不可具说”。他们都把《鲁论》的编纂形式，当作衡量别的版本是非的尺度，正确与否可置而不论，但据此可证，从公元前1世纪起，《论语》的确有一种古文传抄本在流传，而且从编次到文字都与两种今文抄本互有歧异^③。

公元前2至1世纪间，《论语》有三种不同版本并存——可能还不止三种，当时尚有清代学者所称《逸论语》存在^④。单是这一事实，

便足以说明那时还没有统一的结集本。在孔子去世已有三百年之后，人们所记载的“子曰”，不仅文字有出入，而且文意或相悖，却找不到一种或几种真实性难以怀疑的原始结集本同它们比勘对照，怎能判定它们保存的孔子遗说的可信程度呢？在这种情形下，即使出现统一的结集本，也只可能是在三种版本里选择一种作为底本，参照别本同异加以校勘补缀，所谓“择善而从”。然而，“善”本来就属于观念，不同时代的人们对于“善”的看法不可能毫无二致。出于孔子之口的“善言”，他的某个门徒却以为“不善”，这在孔子与冉求、宰予、子路等人的对话里可窥见消息，更何况三百多年后人们所择孔子的“善言”，也许恰是孔子所说的“恶言”呢？没有原始结集本可以对照，仅据同时出现的三种传抄本“择善而从”，则从的必定是统一结集本编者主观认定的“善言”，决非已成客观历史的孔子本意的“善言”，不是很好理解么？

-
1. 自宋至清，不断有学者尝试区别今本《论语》所集原本旧貌。他们都以为《鲁论》是今本所据，因而致力于辨析何为《齐论》，何为《古论》。清马国翰据以辑出《古论语》《齐论语》各一卷，见《玉函山房辑佚书》。
 2. 刘向说见皇侃《论语义疏叙》引《别录》，刘歆说见《七略》，班固说见《汉书·艺文志》六艺略《论语》类“齐二十二篇”目下自注。宋末王应麟《汉艺文志考证》以为“问王”疑即“问玉”之误。
 3. 何晏《论语集解叙》。
 4. 皇侃《论语义疏叙》引。
 5. 事见《汉书·艺文志》六艺略《尚书》类叙录，《汉书·景十三王传》鲁恭王传。
 6. 《汉书·艺文志》六艺略：“《论语》古二十一篇，出孔子壁中。”自注：“两《子张》。”三国魏何晏据此以为由《尧曰》分出的一篇名《子张》。但同时代的如淳则以为名《从政》，见《汉书·艺文志》颜师古注引如淳曰。
 7. 清马国翰《玉函山房辑佚书》收有《古论语》辑本一卷，可参看。
 8. 东汉许慎《说文》引《论语》，有今本所无者，清代段玉裁注称之为《逸论语》。东汉初王充曾指责时人说《论语》，却不知《论语》本有多少篇。据他说西汉除《古论》二十一篇外，还有“齐、鲁、河间九篇”，共三十篇，“今称《论语》二十篇，又失齐、鲁、河间九篇”。见《论衡·正说》。

张禹和《张侯论》

然而，以主观意向裁定传本是非的统一结集本，终究出现了。它就是西汉后期张禹编定的《张侯论》。

张禹年轻时兼学《易》和《论语》，先后在著名的今文齐学大师门下受业^注，都以明习见称，很快便自立门户，收徒传经。西汉宣帝末被经学家们推荐入朝面试，虽未得官，却赢得奉诏主考的太子首席教师萧望之的佳评，说是“经学精习，有师法，可试事”，由此名声大著。元帝即位后，便由见习博士跃居新立太子的《论语》教师，时间约在公元前45年前后。这个太子就是后来的汉成帝，当时只有七岁左右，读《论语》时必定问题极多，首先遇到的困难当然是文字、章节、句读问题，而宫廷规矩又不许可这位小学生随时向老师问疑，于是老师便专门为他编了一部便于自学的简明教材。

初，禹为师，以上难数对已问经，为《论语章句》献之。始，鲁扶卿及夏侯胜、王阳、萧望之、韦玄成，皆说《论语》，篇第或异。禹先事王阳，后从庸生，采获所安，最后出而尊贵。诸儒为之语曰：“欲为《论》，念张文。”由是学者多从张氏，余家寝微。^注

张禹向以“持禄固位”著称，还有谀臣之名，不是什么在学术上敢于标新立异的人物。由上引的他的传记可知，他的本意仅在于为年幼的太子编写一部自学课本。但既然编写课本，便不能不受教科书编写通例制约。愈初级的课本，愈要求内容简明、确定，不许可异说纷陈，这是古今通例。然而传世诸本，歧文既多，异义更杂。这就迫使张禹必须有所选择，而且从篇第到文字只能择一而从，所谓“采获所安”。这部课本，后来竟成为权威版本，成为代替三家本的统一结集本，当然非他始料所及。

张禹学习《论语》的老师王阳、庸生，都是《齐论》学者。然而他的改编本，却没有《齐论》特有的《问王》《知道》二篇，就是说与《鲁论》相同。这事引起后来学者惊异，纷纷探究张禹改编本删去二篇的原因。班固依刘歆说，首先将张禹说成西汉《鲁论》最后一位大师^注，而不悟与他在张禹传记中所说张禹师承齐学一事相矛盾。何晏看来发现了这一矛盾，改变说法：“安昌侯张禹本受《鲁论》，兼讲齐说，善者从之，号曰《张侯论》，为世所贵。”^注然而他也举不出张禹“本受《鲁论》”，究竟从谁人那里所受。何晏上距班固已有一个半世纪。又过了四百年，唐初的陆德明，才提供张禹从学《鲁论》的老师姓名，即夏侯建^注。但他没有说明材料出处，而他说张禹“又从庸生、王吉受《齐论》”^注，也与《汉书》本传说“先事王阳，后从庸生”的记载不同。这就很难使人相信他并非出于臆测。另外，唐初魏徵等所撰《隋书·经籍志》、元初马端临的《文献通考·经籍考》，对此都有解释，但都属于缺乏根据的猜测，这里不再列举。

其实，张禹本受《齐论》是真，他的改编本删去《齐论》特有二篇也是真。删去的原因，只要略知张禹为人，再略究受教于他的太子的父亲所学，便很清楚。他的学生是汉元帝之子，汉元帝当然很关心皇储的教育，甚至注意到皇储行路所表现的经学修养^注。而汉元帝做太子时学习的，恰是《鲁论》^注。张禹并不傻，他虽然早有重师法的荣名，倘见师法可能与王法冲突，便会背师谏君。因此，单是为了避免汉元帝可能起疑心，以为他想教太子与皇帝立异，就足以使他《鲁论》所无二篇，弃置于太子课本之外。

张禹本的篇数，由此也可得到解释。《汉书·艺文志》列有“鲁安昌侯说二十一篇”，说者都以为指张禹的《论语章句》^注，似无疑问。“鲁”字当指《鲁论》，本二十篇，但这里却说张禹的解说有二十一篇，难道《鲁论》有别本么？没有文献可征，使历代学者很伤脑

筋，或疑其中“一”是衍字，删去便可通，或疑“二十一篇”是经、说合计，应指经二十篇，说一篇，增一“经”字便可通^注，但都找不到证据。他们疑来疑去，唯独不疑毛病可能出在那个“鲁”字上。前已指出，《艺文志》说张禹传《鲁论》，与《张禹传》所记他的师承不合，必有一错，而错的只能是“志”。这里“安昌侯说”是指《鲁论》解说，与叙录错误一致，而篇数并不错。怎么见得？《艺文志》在此目前，还列有“鲁夏侯说二十一篇”，当指夏侯胜的《论语说》。这位大夏侯先生喜说灾异，学杂齐、鲁，他的《论语》学师承不详。但他是鲁人，曾向兒宽的门人问学，而兒宽则是《古论》传人孔安国的弟子。夏侯胜传《鲁论》，但所解说的篇数从《古论》，以见“所问非一师”^注，这样解释似乎也勉强可通。《论语说》就是夏侯胜奉汉宣帝诏为太子即汉元帝编写的两套课本之一，稿成后曾得黄金百斤的重酬^注。张禹为汉元帝的太子编写新课本，援用夏侯胜的先例，将篇数也依《古论》定为二十一，更不奇怪。

但张禹并没有因此而受到汉元帝的特殊赏识，做了几年太子教师，便被外放至东平国任内史，终元帝世没有被召回。他的改编本当然也不会为世所重。公元前33年，汉元帝驾崩，汉成帝即位。张禹时来运转，人以书贵，书以人贵。他被年轻皇帝征召返朝，身份立即变成“天子师”，而且由于授成帝《尚书》的首席教师郑宽中不久病逝^注，使他成为皇帝的唯一师傅，备受困于母舅控制的成帝敬重，不断加官晋爵，几年间便位至丞相，封安昌侯。他早先编写的《论语章句》，也被成帝在诏书中一再引用^注，身价陡增，号称《张侯论》。

西汉的经今古文学之争，经今文学内齐鲁二学之争，自有深刻的社会政治涵义，但在表现形式上则是各种版本的文字的经传争立学官，而能否立于学官，最终要看皇帝是否批准。因此，汉成帝在诏书中屡引《尚书》《论语》，也就是把他熟读的郑宽中、张禹的解说本当作权威定本引用，不仅在无形中承认了他们所据文本的合法性，更

分明把他们的解说提高到凌驾于各种官方经说之上的地位，使其具有不容置疑的经典性。而张禹尽管品格低下，虚伪、贪婪、势利、奢淫，是腐败官僚的典型，却被皇帝称颂为“以道德为师”^⑨，拜相封侯，位极人臣。这当然令那些追逐明经术以取青紫的经生们倾倒，把他赖以起家的新本教科书视作谋宦秘诀，所谓“欲为《论》，念张文”。

就这样，一个政治庸人，一部普通课本，居然成为《论语》结集史上的重要路标。当然，事情本身带有很大的机遇性，然而因果关系本来就是机遇性的总和。讨论这一问题，不是本文的任务，应当另作别论。

《张侯论》无疑有历史意义。它合并齐、鲁两种传本，求同去异，还可能采取了《古论》的分篇，从篇第到文字都重新厘订，从而结束了各持不同传本进行徒劳争论的历史，使《论语》学者可以在统一结集本的基础上从事研究和讨论。在以经学作为统治思想的理论形式的汉代，它对于确立统治思想的历史进程，无疑起了促进作用。

问题在于，作为孔子对话录的统一结集本的《张侯论》，对于孔子研究来说，究竟有多大的科学意义？衡量这一点，只有一个标准，就是它保存的材料的可信程度。

由于《张侯论》又经东汉学者进行过二度乃至三度改编，已失其真，并非如近人常说的那样就是今本《论语》，因此我们也难以就书论书，对它的材料价值作出判断。但有一点可以断言，那价值是可疑的。如前所说，没有比西汉传世诸本更原始的古本作为改编的依据，不是张禹的过错，然而仅在几部近代抄本的基础上进行改编，犹如不凭出土实物而单凭模糊杂乱的后代文献来复原古代文物一样，即使怀着求真的渴望，也很难达到逼真的效果。何况张禹并没有这样的渴望。他的心术不正当，使他在改编时唯看皇帝眼色，唯求调和诸本，

唯从主观出发决定是非取舍。他的方法因而很主观，对于差别颇大的各种传本，不是求同存异，而是存同去异，或者改异为同。这固然是西汉今文经学家的通病，但在他所谓“采获所安”的掩护下更加发展。因此，他的改编本，只可能比所据各本更失真。特别是由于这个版本借助于政治进程的干预而取代了传世诸本，后人仅见他改定的“同”，不知他删削的“异”，因此要想通过考异认同，追究孔子对话录的旧貌，不是更难么？

可见，就结集史来说，《张侯论》出而三家《论》微，也幸也不幸。正统思想家或许以为大幸，孔子研究者则只能视作不幸，因为它虽然有历史意义，却未必有科学意义，单想作为史料便靠不大住，何况其余呢。

-
1. 张禹祖籍河内轵县（今河南济源东南），父时移家左冯翊莲勺（今陕西蒲城南），少年时从卖卜者游，没有家学。但成年后至长安投入梁丘贺门下学《易》，又由梁丘贺转荐给施雠为弟子，这两人都是今文齐学系统的《易》学大师。他又从琅玕王阳、胶东庸生学《论语》，这两人也是今文齐学系统的《论语》学大师，王阳尤著名。
 2. 《汉书·张禹传》。
 3. 《汉书·艺文志》六艺略《论语》类叙录：“传《鲁论语》者，常山都尉龚奋，长信少府夏侯胜，丞相韦贤，鲁扶卿，前将军萧望之，安昌侯张禹，皆名家。张氏最后而行于世。”
 4. 何晏《论语集解叙》。
 5. 见《经典释文·叙录》。按陆德明谓夏侯建曾为张禹师，不见于今存汉人记录。此说当无据。
 6. 同上引。王吉，据《汉书·艺文志》颜师古注，即王阳。
 7. 参见《汉书·成帝纪》。
 8. 汉元帝为太子时，从萧望之受《论语》。望之师承夏侯胜，均为《鲁论》名家。见《汉书·萧望之传》。
 9. 参看宋王应麟《汉艺文志考证》、清姚振宗《汉书艺文志条理》所引诸说。
 10. 参看《论语正义》后附《论语序》疏引诸说。又，清翟灏《四书考异》，谓古人释经，经与传说俱各篇两行，故经二十篇，而传说之篇或十九或二十一。但考古发现的秦汉简牍，均未见此例，未知翟说何据。

11. 关于夏侯胜的经学传授与特点，参看《汉书·夏侯胜传》及《儒林传》。
12. 夏侯胜晚年任太子太傅，奉汉宣帝诏撰《尚书说》《论语说》。萧望之从夏侯胜受《论语》，继胜任太子太傅，即以夏侯说授汉元帝。参看《汉书》的二人本传。
13. 郑宽中在汉元帝初先以博士授太子《尚书》，并推荐张禹授《论语》。成帝即位后，待他比张禹更尊重，张禹只是在他死后才继任执政。宽中传见《汉书·儒林传》。
14. 成帝引经，首为《尚书》，次即《论语》，其本当然得自师授。参看《汉书·成帝纪》。
15. 《汉书·张禹传》。

郑玄和《论语》今本定型

假如同意把今本《论语》等同于《张侯论》的话，那么关于此书结集本的公案，本来可以就此了结。可惜还不能，还要经过两个世纪，今本才基本定型。

何晏的《论语集解叙》，实际是两汉时期的《论语》结集史。大约作于公元242年左右的这篇序文，考史不精，毛病不少，但结论值得注意：“前世传受师说，虽有异同，不为训解。中间为之训解，至于今多矣，所见不同，互有得失。今集诸家之善，记其姓名，有不安者，颇为改易，名曰《论语集解》。”

由于何晏是三国时魏人，因此后代学者解释此叙，多以为“前世”指西汉，“中间”指东汉，“今”指曹魏，但又据《汉书·艺文志》记载西汉有齐、鲁诸“说”，批评何晏忽略西汉就有训解。这一批评不符原意，何晏所谓前世，实际指三家传本并存时期，而把《张侯论》看作“中间”起点，这从序文说到张禹才指出有“说”可证^注。因而，他所谓中间，也不是以朝代区分，而是指由西汉后期的张禹，到东汉末期的郑玄和曹魏初期的王肃、周生烈等，即以“训解”作分期基准。

这个“训解”时期，据我的考察，正是《论语》结集本由开始统一到基本定型的过程。详说起来，必须涉及那三百年经学史的各个侧面，非本文篇幅所及。单就《论语》结集史来说，可以简单陈述如下。

自从《张侯论》书以人贵，取得权威性的经典版本地位以后，便有专门疏释其说的著作，即何晏所谓《张侯论》“为世所贵，包氏、

周氏章句出焉”。张禹原作又称为“安昌侯说”，本来就是他所作《论语》解释的意思。如今他的解释又有分析其章节句读的再解释，可见已取得“传”的地位。包咸是两汉之际人，东汉光武帝曾任命他为太子即汉明帝的《论语》教师，地位恰如前代的张禹，而他即用《张侯论》作课本，并为它作章句^①，可见《张侯论》在问世不到百年间，已经被统治者当作《论语》定本。

然而还有异说。佚名的周氏，大约与包咸同时或略后，据何晏说也为《张侯论》作过章句，据陆德明说还曾与包咸章句同列学官^②。清代考据学家用尽力气，也没有考出他是何许人。他们如此注意周氏，是因为陆德明《经典释文·叙录》紧接上说，还有这样一则记录：“郑校周之本，以齐、古读正，凡五十事。”郑即东汉末的郑玄，他的校本，被多数汉学家看作今本《论语》的真正定本。而这个定本，据说还有个原型，就是“周之本”，怎不令人力求了解其人其书呢？尽管他们没有结果^③，却使我们得知，在东汉初期或中期，《张侯论》便由姓周的某博士作过二度改编，这次改编用《鲁论》做参照本，大概凡《张侯论》不合《鲁论》之处，多依后者校正。这部改编本，在东汉必定很有影响，否则郑玄不会拿它作为重校的底本。因此，倘说这部改编本，是所谓“训解”时期出现的第二个统一结集本，也许并非无根之谈。

在东汉，虽然《张侯论》已被统治者当作定本，但西汉三家《论》还没有绝种。周氏用《鲁论》校改张禹本是一例，马融为《古论》作训说又是一例^④，而数郑玄提供的例证最显著。

生活在2世纪的郑玄，无疑是那个时代最博学的人物。他先习今文，后习古文，涉猎过东汉所有的各门学问，三十岁左右拜号称当世通儒的马融为师，用三年时间默识那时最高水准的学术奥秘，最后在仅有的一次师生接触中，用一串质疑难住了年逾八十的老师，作为对马融缺乏知人之明的报复，问毕就告辞还乡^⑤。这使他声名大振，刚

过四十便成为著名经学大师，尽管僻居山东海隅，门徒却常有数百上千人，家中婢女都熟读《诗经》，留下颇为浪漫的故事。东汉末的党锢事件，使郑玄莫名其妙地被宦官列入禁止做官的黑名单，但反而为他提供了潜心著述的机会，十余年间遍注群经，并与同时代最出名的今文经学大师何休论战而难倒对方，先后著书百余万言，其中就有关于《论语》的校释三四种^注。

郑玄的经学，兼采今古文，而以古文为主；网罗两汉众家，而自成一家。他的特色在于集大成，他的系统在于破门户，因而号称“通学”。集大成的流弊是烦琐，破门户的流弊是诡异。三国以后，北方经学家墨守郑学，迹近烦琐哲学，南方经学家崇尚王学^注，偏离两汉传统，正是郑玄通学矛盾风格走向两极的表现。唐初的经学统一运动，起初也有企图统一郑学两极化的倾向。由晚唐至南宋的经学更新运动^注，在我看来正是郑学的否定。而清代汉学，说是恢复贾逵、马融、许慎、郑玄的东汉经学传统，在我看来也正是郑学的否定之否定。早在西晋，《春秋穀梁传》的注释家范宁，便以为郑玄是孔子以后儒者的第一人^注，这评价不算太过分。而郑学的特色，在郑玄的《论语》校释上，表现得就很明显。

《论语》郑注久佚。我们比清代学者幸运，他们花了极大力气由文献中辑佚，才略睹郑注旧貌；而敦煌石窟所出残卷，却使我们可见郑注本色。

由文献文物的材料，可知郑玄解释《论语》，用的是本人校改本。这一校改本，来源有三说：一、何晏说，郑玄“就《鲁论》篇章，考之《齐》《古》为之注”^注；但《鲁论》在西汉已有不同篇第的传本，这里没有指明何本。二、《隋书·经籍志》确指郑玄“以《张侯论》为本，参考《齐论》《古论》而为之注”；但前已指出，《张侯论》当是以《齐论》为主的混合本，这里等于说参考底本之底本而为之注，未免显得考古不精。三、前引陆德明说，以为郑玄所据

的是“周之本”^注；佚名周氏与郑玄时代相接，用近人二度改编本作为再改编的基础，同郑玄注释群经的风格合拍，而且陆德明还说“周之本”是用《鲁论》校《张侯论》，也与何晏说相通，因此比较合理。不过三说有一个共同点，就是都指出郑玄用《齐论》《古论》作为校改的参考本，因而都承认郑玄实际上是对传世的三家《论》重作改编，但又是在近人改编的基础上重作改编。如果说郑玄的校改本，就是《论语》的新改订本^注，那是不错的。

作为研究孔子的材料，三家《论》的最大不同，不在篇章不同，而在文字差异。郑玄用《齐论》《古论》校改以《鲁论》为主的“周之本”，便由字异而导致义异。

比如说，孔子曾否学《易》，在孔子研究中是桩大公案。其实说是说非，依据的都是今本《述而》中的同一句话。这句话，郑玄从《古论》改作：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”但其中的“易”字，《鲁论》读作“亦”，于是文义大变：“加我数年，五十以学，亦可以无大过矣。”^注如此一来，孔子同《易经》的关系，连同司马迁以来关于孔子学《易》的全部肯定性论说，不就大有疑问了么？所以，即使最极端的古文经学反对者，如康有为，对这个分明出自《古论》的“易”字，也宁愿保持缄默，不说它出自刘歆所造的“伪经”或者王肃、何晏所造的“伪孔传”。然而，缄默不等于释疑，孔子未尝学《易》到底还有文献依据^注。

同样的例子，还有今本《阳货》中孔子与子贡的一段著名对话：“子曰：‘予欲无言。’子贡曰：‘子如不言，则小子何述焉？’子曰：‘天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉！’”其中的“天”字，也是郑玄据《古论》校改，而《鲁论》本则作“夫”^注，也就是发语辞。如此一来，孔子的话就毫无神秘性了。他想不说话，理由不是自比为用支配地道循环来显示神圣意志的“天”，而是强调身教重于言教，只消自己行为合乎自然法则，便可收到教育效果。

一字之差，意思全变。类似例子，已由清代学者考出的，在今本中还有二十多处。由于郑玄在东汉末学术界享有极大权威，是各派军阀竞相罗致的对象，因此他的《论语》改编本，也同他校释的其他经典一样，迅速代替各家旧本而成为通行本，也就是今本的直接来源。然而，郑玄虽然比张禹有学问得多，却去古更远，不仅同样缺乏较可靠的原始结集本作为判断文字是非的依据，而且张禹所见三家《论》，又经两百年的辗转传抄、改编，也已非旧貌。用这样的传抄本进行改编，更是只能靠主观判断来裁定文字。所以，他的改编本，留下的疑窦决不会比《张侯论》少，反而可能更多。从前引二例看，能说郑玄是古非鲁的修改，更符合孔子的本意么？

至于郑玄的《论语注》，以后逐渐被何晏主编的《论语集解》排挤，终于失传。清代学者的辑本^⑨，敦煌保存的残篇，引起海内外学者很大兴趣，已有许多研究成果，为解释今本《论语》提供了很好参考。但我以为，就研究孔子来说，更需要的是通过郑注研究，努力弄清郑玄改编本保存的孔子材料的可信性，而不能限于弄清郑学。此点不属于本文范围，容作别论。

总之，到郑玄为止，《论语》的结集基本定型了。这个过程是漫长的，足有六百年。中间反复极多，在结集史上，空白和混乱交替出现，学派纠葛和政治干预相互作用，不少疑团有待澄清，更多问题需要索解。这里只是尝试对六百年结集史勾勒一个粗线条，但已可看出，结集的过程是材料真实性退化的过程，愈改编愈失真。正因如此，我们要想研究孔子和他的思想，便不能满足于利用今本《论语》，而只能由重新清理做起，第一步便是应对今本《论语》进行分解式的研究。在这一步工作没有完成以前，要把孔子研究向前推进，取得较显著的突破，那是很难的。质之方家，不知以为然否？

附记：原载《孔子研究》创刊号，中国孔子基金会，1986。

1. “安昌侯张禹本受《鲁论》，兼讲齐说，善者从之，号曰《张侯论》。”见《论语集解叙》。
2. 包咸在西汉末曾入太学受业，师事博士右师细君，习《鲁诗》《论语》。建武中入授太子《论语》，并为其章句。见《后汉书·儒林传》。按，据何晏说，他所习即《张侯论》。
3. 《经典释文·叙录》。
4. 清代学者或疑周氏无其人，实为三国时周生烈之误记。此说已由惠栋《后汉书补注》、马国翰《论语周氏章句》辑本序辨正，可参看。
5. 马融著有《论语训》。据何晏《论语集解叙》，谓此书是为《古论》孔安国传作解释。但据皇侃《论语义疏》说，则此书乃为《鲁论》训说。今存孔传是伪作，因而清代以来有些作者，以为皇是而何非，并怀疑伪孔传是何晏假造。但皇说本无实据，何晏造伪孔传说也是推测。故仍取何晏说。
6. 郑玄由卢植介绍，投入马融门下。当时马融门生四百余人，除少数人外，都由高级弟子辗转传授。郑玄也被列入等闲之辈，在马门三年未见师面。后马融与入室弟子讨论讖纬，遇到数学难题，听说郑玄善算，召见。郑玄当众向马融质疑经义，问毕即辞归。马融大为难堪，自我解嘲说：“郑生今去，吾道东矣！”见《后汉书·郑玄传》。
7. 《隋书·经籍志》记有三种，《旧唐书·经籍志》又记一种。
8. 王学即王肃的经学。王肃是郑学的反对者。经学史家多以为郑学与王学是两个系统，其实不然。王学也以古文经学为主，但反对郑学重训诂而轻义理，只能说是对郑学的革新，并非对郑学的否定。
9. 参见拙著《中国经学史研究五十年》，拙编《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社1983年版，页850—859。
10. 参见《后汉书·郑玄传》后论引范宁说。
11. 何晏《论语集解叙》。
12. “周之本”，近人多据清朱彝尊《经义考》转引作“鲁论本”。这是朱彝尊妄改，不从。
13. 参看周予同《群经概论》六论语，拙编《周予同经学史论著选集》，页271—272。
14. 《鲁论》佚文，见《经典释文·论语音义》。但无论作“易”或“亦”，连及上文“加我数年”，也不能说孔子晚年喜《易》或好学。清代龚元玠《十三经客难》，企图用改变句读来说通：“先儒句读未明，当‘五’一读、‘十’一读。言或五或十，以所加年言。”可备一说。
15. 参看施畸：《孔子未尝学〈易〉考》，《学术月刊》1961年第8期。
16. 《经典释文·论语音义》。

17. 《论语》郑注，清代王谟、宋翔凤、马国翰等都有辑佚本，以袁钧的《郑氏遗书》辑本较便参考。

第七讲 汉学与反汉学

——江藩的《汉学师承记》《宋学渊源记》和方东树的《汉学商兑》

正负两面的“清学”挽歌

公元1818年，当清嘉庆二十三年，旅居广州的江苏甘泉的老名士江藩，刻成了《国朝汉学师承记》八卷，后附《国朝经师经义目录》。那时他正在两广总督阮元的幕府中，参与《皇清经解》的编纂策划，被阮元引为堪总其事的海内二三学友之一。因而阮元不仅资助江藩刊行《汉学师承记》，还作序盛推此书，说是“读此可知汉世儒林家法之承授，国朝学者经学之渊源，大义微言，不乖不绝，而二氏之说，亦不攻自破矣”^①。

四年以后，清道光二年冬末（1823年初），江藩又在广州刊印《国朝宋学渊源记》二卷，《附记》一卷。这回作序者署名“长白达三”，自然是满洲旗人，时官居广东盐运使，无疑也是资助此书出版者。达三在序中又盛推此书，“无分别门户之见，无好名争胜之心，唯录本朝潜心理学，而未经表见于世者。其余庙堂诸公，以有国史可考，不敢潜议也。其用心至矣！其用力勤矣！”^②

是这样吗？倘说阮元序前书，对于他这位以狂放著称的小同乡兼老同学的推崇，还有分寸的话，那么达三序后书，则简直在瞎捧，表明他或他的捉刀人，似乎从未读过前书，也似乎没有看懂后书。

《汉学师承记》至迟在1812年已有初稿。这年也是江藩同乡的汪喜孙为此书作跋尾，便强调这位长辈著书的本意，在于区别汉宋门户，并把宗理学的古文名家汪琬、方苞，对汉儒宋儒讥弹的毛奇龄，自命为汉宋调人的王懋竑，都斥作“矫诬之学”，“恶莠乱苗，似是而非”^①。1817年，龚自珍致江藩函，建议他把书名改作《国朝经学师承记》，说是原署“汉学师承”，“名目有十不安”，其中批评的重点，便是江藩有“门户之见”^②。至于《宋学渊源记》，声称凡做过官的都不著录，“以有国史可考”云云，更是饰辞。一瞥他在前论后记列举的所谓国史有传或“自必有传”“无烦记录”的人物，唯独遗忘了自居为深得“正学”心传的方苞、刘大櫆、姚范、姚鼐等桐城诸人，便知他的真意所在。

桐城派早与汉学家结怨。尤其是此派中坚姚鼐，在乾隆间任四库馆臣时，曾屈尊要求拜皖派大师戴震为“夫子”，遭到戴逊辞坚拒，在学林大失面子，终身切齿，所撰《惜抱轩尺牍》等多收痛诋戴震和考据学的文字^③。江藩书出时，姚鼐已死，他的四大门徒俱在。其中最好斗的是桐城老诸生方东树。

方东树少江藩十一岁，身份与监生江藩相同，而且都终生不得一举。但江藩在青年时便因注释乾隆帝的“御制诗”而曾获得预备召见的殊荣^④，从此，“以布衣为掌故宗”^⑤，备受达官名宿的礼敬。而方东树虽以姚鼐弟子的缘故，奔走权门，未受白眼^⑥，但仅充食客而已。阮元在广州开学海堂，提倡“以古学造士”^⑦，也借以安置投奔他的海内学者文士。方东树也厕身其中，得以目击江藩二书刊行并首先在阮元幕中引起的轰动效应。倘说《汉学师承记》获阮元推崇，已引出方东树的妒火的话，那么《宋学渊源记》的继刊，引出的便是他的怒火^⑧。这不难理解。试想，假如江藩将桐城诸老摈斥于“国朝宋学”之外的策略奏效，那么方东树辈自命“正学”而借以为官作幕的“谋食”术，岂不从此失灵？谁都知道，中世纪晚期热中于趋附权贵

的所谓道学夫子，早如顾炎武所讥，把“知耻”置诸度外，他们最痛恨的是有人染指其饭碗。何况江藩此书意在砸掉其饭碗。于是方东树感到忍无可忍，决意写一部书，不顾江藩著书已是针对姚鼐骂倒“朴学”的回应这一事实，更反噬其著书目的“以辟宋儒、攻朱子为本”^①。这就是后人熟悉的所谓“上纲上线”。既然帝国的圣祖、世宗、高宗都已明白宣布孔孟之道为纲，而朱熹关于“纲常”的解释，乃是衡量是否恪守孔孟之道的唯一尺度，那么谁被谴责为“辟宋儒、攻朱子为本”，谁就等于自寻死路。方东树如此严厉谴责江藩，不待说也在严厉谴责阮元。依清律，假如他控告江藩“攻朱子”的罪名得以成立，则曾替江书作序并引为知己的阮元，至少也得承受“姑息养奸”的咎责。但不知为甚么，方东树写成此书，并将它献给阮元，已在《宋学渊源记》刊行三年之后，恰值阮元奉调离粤赴云贵总督任之际^②。仿佛他有意以此书替阮元变相左迁送行。这部书就是《汉学商兑》。

恕我寡闻，至今没有见到《汉学商兑》道光丙戌（1826）初刻本。我所见的最早版本，是道光辛卯冬（1831）的重刊本。江藩已在去岁死去。阮元仍在受反清的“野人”困扰。这时方东树已回到合肥依附安徽巡抚邓廷桢。邓廷桢号称“绩学好士，幕府多名流”^③，其实没什么学问，附庸风雅而已。那时方东树虚龄六十，在故乡已入桐城派活着的耆老之流，因而在此书的“重序”中，攻击“近世为汉学者”，越发没有顾忌^④。

同江藩一样，方东树也没有想到，他们从正负两面评论清代汉学，主观意向都在于“打击别人，抬高自己”，结果却殊途同归，恰好从两个极端，凸显了所谓汉学和所谓宋学，早在19世纪初叶，“欧风美雨”大举从海上侵袭帝国大陆前多年，便都已走向末路。他们其实是用极不谐和的音调，给中世纪式的“清学”，共同谱写了挽歌。

1. 《汉学师承记》阮元序，见江藩本书（收入《汉学师承记（外二种）》，参本文末附说明）。序末署“岁戊寅除夕”，当清嘉庆二十三年十二月末（1819年1月）。
2. 《宋学渊源记》达三序，见本书（《汉学师承记（外二种）》）。
3. 参看《汉学师承记》汪喜孙跋。此跋在《丛书集成初编》本移植于《经师经义目录》后，改题“跋一”，非原貌。汪喜孙，汪中之子，父歿后从学江藩。跋中指责“汪钝翁私造典故”，“毛西河肆意讥弹”，袭自阎若璩；但谓“方灵皋以时文为古文，三《礼》之学等之自郅以下”，“王白田根据汉宋，比诸春秋之调人”，则当属汪中、江藩的意见。
4. 参看《与江子屏笺》，《龚自珍全集》，上海人民出版社1975年版，页346—347。清末皮锡瑞述及建议更改《汉学师承记》书名者，误作焦循，已于1928年为周予同师指正，见皮锡瑞著、周予同注释《经学历史》，中华书局1959年修订版，页313及页318注章炳麟语，见朱维铮、姜义华编注《章太炎选集》（注释本），上海人民出版社1981年版，页402。。
5. “范从子姚鼐，欲从震学，震谢之，犹亟以微言匡饰。鼐不平，数持论诋朴学残碎。其后方东树为《汉学商兑》，徽章益分。”见章炳麟重订本《馗书·清儒》。此篇注释，可参周予同主编、朱维铮修订《中国历史文选》下册，上海古籍出版社1980年版，页343注（146）以下。范，姚范。
6. 江藩，字子屏，号郑堂，晚号节甫，甘泉人。生于清乾隆二十六年（1761），卒于清道光十一年（1831），年七十一。传见《清史列传》卷76《儒林传》。按，此传仅据二三种记述编成，甚略。主要依据李元度《国朝先正事略》卷36“经学”余萧客传附江藩传，而李元度作此传，仅概括江著《经师经义目录》大略而已。实则江藩于《汉学师承记》《宋学渊源记》和其他杂著内，一再叙及身世。据此，闵尔昌编有《江子屏先生年谱》，有民国十六年朱刊本。江藩为监生，但早岁知名，居京甚久，曾坐馆于大学士王杰家。约在乾隆五十一年（1786），他撰成乾隆“御制诗”集注，由王杰进呈，得乾隆赏识，又传谕召对圆明园，值林爽文起兵台湾而中辍，然江藩由此名愈著。见清汪廷儒《广陵思古篇》。
7. “嘉庆中，扬州有雄骏君子，曰江先生，以布衣为掌故宗，且二十年。”见龚自珍《江子屏所著书序》，前揭龚集，页193。
8. 方东树，字植之，晚号仪卫主人，桐城人。生于清乾隆三十七年（1772），卒于清咸丰元年（1851），年八十。传见《清史列传》卷67，《清史稿》卷486。二传大抵据方氏门人苏惇元《仪卫方先生传》（《汉学商兑》同治十年重刊本卷首），桐城郑福照《方仪卫先生年谱》（同治七年刊《仪卫轩文集》附），又世传方宗诚撰《方植之先生年谱》，据来新夏《近三百年人物年谱知见录》（上海人民出版社1983年版，页150），谓内容与郑编同。方东树以诸生终，然“少有用世志”，在外作幕友，主书院近五十年。阮元任两广总督，于1819年聘方为《广东通志》分纂，次年又入新建成的学海堂，又次年主持廉州海门书院。至1826年回皖入安徽巡抚邓廷楨幕。章炳麟说他

“本以文辞为宗，横欲自附宋儒，又奔走阮元、邓廷桢间，躬行佞谄，其行与言颇相反”。见《检论·清儒》（拙编校《章太炎全集》第三卷，上海人民出版社1984年版，页475）。他二十岁后好陆王之学，学古文于姚鼐；四十后改宗朱熹，讲义理之学；晚年居家，又醉心禅悦，《清史稿》说他一生学凡三变，是不错的。

9. 参看《清史稿》卷482儒林曾钊传。
10. 参看前揭《清史稿》卷486文苑方东树传。
11. 见《汉学商兑序例》。
12. 《汉学商兑》始著时间，郑福照《年谱》系于清道光四年（1824），梁启超谓“其书成于嘉庆间”，均被钱穆讥为“无他证”或“益无据”。梁说见拙校注《梁启超论清学史二种》，复旦大学出版社1985年版，页56。钱说见《中国近三百年学术史》下册，台湾商务印书馆1980年第7版，页517。但钱穆以为《汉学商兑》“成书在丙戌（1826）前，刊行则在辛卯（1831）”（上引书，页517），显然失考。复旦大学图书馆藏道光辛卯冬刊本，卷首于道光丙戌四月所著“序例”前有“重序”一篇；于“序例”后列有“汉学商兑题辞”，凡七人，署地望者有阳湖陆继辂、元和沈钦韩、武进李兆洛、宝山毛岳生；未署地望者，姚莹虽为桐城人，而时在江苏候补，陶澍时为江苏巡抚。诸人既不同在一地，题辞或云“读大著”如何，“奉教”如何。这时方东树在安庆邓廷桢幕府，自无将手稿分缮寄诸人可能。此本卷下末又附按语谓“余既写此说，友人多以见规”云云，则见书者又不止前有题辞之七人。倘无刊本，则难以想象有分散诸地的如此多人作出回应。因而钱穆谓“刊行在辛卯”，缺乏佐证。再，复旦大学藏辛卯本，封面有墨书手迹“桐城方植之先生著凡四卷附刊误补义”，封内有同一手迹题“己亥春正月二十一日读卷上一过”云云数语。今存两册，卷上、卷中之上合一册，卷中之下、卷下合一册。两册封面右下角各有同一手迹朱书“上”“中”二字，则知阙“下”即“刊误补义”一册。由此也可证辛卯本以前必有一初刻本，惜未见。据《清史稿》卷199《疆臣年表一》，阮元于道光六年丙戌五月中奉调任云贵总督。方东树作《汉学商兑序例》署“丙戌四月”，又《仪卫轩文集》卷7载有《上阮芸台宫保书》，乃为献《汉学商兑》而作，未署写信时间，但必在《序例》作成后。因而我疑心方东树此书早成，但献给阮元的时机，并非与阮调任纯属巧合。在阮元离粤后，方东树随即赴浙江，旋返皖入邓廷桢幕。见郑编《年谱》。
13. 见《清史稿》卷369邓廷桢传。邓任安徽巡抚十年。
14. 见《汉学商兑》道光辛卯本卷首。

自成特色的扬州学派

甘泉是清代扬州府治的属县之一。清中叶的扬州，仍然是南国最为繁华的商业城市。这里是帝国的盐务重心、漕运要津。畸形的盐业垄断政策，使这里成为帝国政府的财源和包税盐商的利藪。而地处南北交通运输命脉的运河中段的起点，又使这里成为北往南来的商人、士人和官员等的必驻都会。但它又不是两江总督或江苏巡抚的驻在地，即不是地区的政治中心，因而较诸南京、苏州，受帝国和地区的军事化的政治控制，相对来说都较弱。因而由中世纪式的经济繁荣带来的文化繁荣，在这里也表现得颇具典型色彩。绅商辐凑，巨贾云集，既使这里的消费需求猛增，也使这里的消闲文化俗雅并举。在18世纪，扬州便出艺妓，出名伶，出画家，出书贾，出文士，也出学者。依靠食盐专卖而大发横财的帝国税务官和包税商，出于迎合皇帝假充斯文或改良自身贪婪形象的复杂心态，每每延聘名流学者充当清客，或资助刊行自己莫名其妙的学术著作。在乾隆时两度任两淮都转盐运使的卢见曾，虽在初任期内曾因贪污而被告发，并连累儿女亲家纪昀一道被充军，但复任十年内，却变本加厉，建书院，刻经书，在府中供养众多名士，包括吴皖两派汉学家宗师惠栋、戴震等，遂使“谈艺者无不知有雅雨先生也”^①。这就是一则显例。

有财务作后援，有学术信息活跃作前提，又有少受政治干预作酵母，因而从18世纪到19世纪初，清代汉学中崛起自成特色的扬州学派，便是顺理成章的。

所谓扬州学派，空间涵盖面当然包括那时的扬州府所辖各州县学者。但著名学者，都出在扬州府治所在的甘泉、江都二县，及其北边的高邮州、宝应县，以及南边的仪征县。这五城都位于大运河畔。原籍江都的汪中、汪喜孙父子和凌曙，甘泉的焦循、焦廷琥父子和江

藩，高邮的王念孙、王引之父子和李惇、贾田祖，宝应的刘台拱、刘宝楠伯侄，仪征的阮元和刘文淇、刘毓崧父子等，便是乾嘉间扬州学派的佼佼者。但追溯他们的学术传承，多半非戴震即惠栋。再深究呢？却又发现他们虽然个人风格差异很大，有的谨慎，有的狂放，有的专经，有的求通，有的宣称志在复古，有的不讳爱好“西学”，但不论是行迹怪诞的汪中，居乡横暴的焦循，曾为佣保的凌曙，致身公卿的二王，以及余人，在学术上都有不同程度的非宋非汉趋向。这一趋向到曾任九省疆臣的阮元尤为明显。他是汉学家，但随着主持各省的教育、行政和大区军民政务的阅历日增，就越发倾向于调和汉宋。

我曾经指出，18世纪的学术史中的所谓汉宋之争，原是清统治者施行的分裂文化政策的产物^①。建立在一个少数民族压迫汉族和各民族的特权基础上的清帝国，它的最高权力控制者对汉文化传统的认知愈深，便对本族汉化的担忧愈甚。否则便很难理解，到乾隆帝即位，上距清建国已逾百年，在其祖父康熙帝在位时还极力拉拢的故明遗老遗少早已死光，而他厉行满汉隔离政策，反而超过以猜疑著称并建立遍布各省的特务网的其父雍正帝。从康熙到乾隆，祖孙三代总共君临中国一百三十八年，尤以乾隆帝统治的六十四年，分裂汉文化的政策最为露骨。一方面继续承认所谓朱子学是帝国统治思想的理论基石，一方面又鼓励所谓汉学家“两耳不闻窗外事”的沉湎经史考证的风尚。时时讥嘲假道学，但自命朱熹信徒的又致身通显；往往表彰真汉学，但偶而赏给戴震以进士显衔，同时严惩敢于上书吁求用人泯除满汉界限的杭世骏，命其在罢官后“奉旨买卖破铜烂铁”：这就是乾隆帝自以为得计的驭汉之术。他的继承人嘉庆对此遵而勿失，可惜玩弄权术远逊于乃祖乃父。刚亲政便使王念孙获得首劾和坤的荣名，却又使洪亮吉获得忠君得咎的盛名。他以此显示朝廷已无能力继续先帝的分裂汉文化政策。于是阮元以疆臣身份欲充汉宋调人的策略，直接回应是失败。失败不在别处，就在他的幕府内。

在就任两广总督前，在主持浙江省政任内，阮元已奉旨修成《国史儒林传》。其中已明白表露，他以黄宗羲、顾炎武作为清朝汉宋两大派的共同开山，意谓说理学当宗黄，说经学当宗顾，而黄、顾曾互相称道，则后继者不必争孰是孰非。岂知首先惹恼了他的“同里同学”江藩。此人早有“狂生”名，总在大庭广众自赞“文无八家气”^①。他既然连韩柳欧苏辈都不放在眼里，怎能想象他会由于寄身昔日学友篱下而附和其学术史见解？写定于阮元幕中并由阮元作序的《汉学师承记》，何以那样强调清学史的汉宋分野，乃至清学大宗师顾炎武、黄宗羲，也被判作“以不纯宗汉学”，而置于编末，很可能是在故作违言。

-
1. 参见卢文弨《故两淮都转盐运使雅雨卢公墓志铭》，载闵尔昌纂录《碑传集补》卷17。按，此墓志铭《抱经堂文集》未录。
 2. 请参拙作《中国经学的近代行程》，《复旦学报》（社会科学版）1989年第4期。此文已录入本书。
 3. 参看前揭汪廷儒《广陵思古篇》。又，清陈康祺《郎潜纪闻》二笔卷16评江藩：“其为人，则权奇倜傥，能走马夺槊，狂歌豪饮，好游好客，至贫其家。儒林、文苑、游侠三传，令后世难于位置。”奇怪的是《清史稿》真的无江藩传。

“汉学师承”的陈述矛盾

《汉学师承记》的编纂采用传记体。全书八卷，正传四十人，附传十七人，但附传中有若干人不登于目录。

首卷先述中国经学的历史概貌，类似全书总序。然而述三代只虚赞学校教育，矢口不提韩愈的那个“道统”。自汉兴转入实述，而以为“古学”至东汉末的郑玄已臻于至善，那以后便是一连串的破坏，到明代更堕入昏天黑地的状态。多亏“我”大清列皇个个圣明，代代相承，终于“文明于变”，重现盛世。在不辞辛苦地对顺治到嘉庆五帝作了极口赞颂之后，江藩说出了堪称全书主旨的一段话。据说这来自乃师余萧客、江声的教诲，“乃知经术一坏于东西晋之清谈，再坏于南北宋之道学。元明以来，此道益晦。至本朝三惠之学，盛于吴中，江永、戴震诸君，继起于歙，从此汉学昌明，千载沉霾，一朝复旦！”

奇怪的是，江藩在前述未宣称，“是记于轩冕则略记学行，山林则兼志高风”，表白他的论次重点在于困居草泽的汉学家，但就在首卷，列入正传第一人的，却是阎若璩。

的确，阎若璩的《尚书古文疏证》，在清代对伪古文《尚书》作出了一审判决，那以后经过惠栋、王鸣盛等的相继考证，使此书之伪，基本定讞。但他不是顾炎武的门徒吗？他不是吴棫、朱熹、梅鷟等宋明学者的研究基础上才能判决此书之伪吗？为甚么在清初流亡草泽的顾炎武反被打入另册，而与道学藕断丝连的阎若璩，却被尊为清代汉学的开山呢？其实本传已自透其底。江藩津津乐道的，是阎氏在康熙间怎样被达官赏识，尤其怎样被未来的世宗宪皇帝优礼。虽在传末带了一笔，说此人有背师嫌疑，但全传基调是称道阎氏同清初统

治者的积极合作精神，则是分明可见的。相形之下，黄宗羲自高身份“将俟虏之下问”^注，顾炎武标榜气节却往来于致身清朝显贵的外甥三徐之门，在江藩看来都有悖于孔门传统。因而他怀疑阎若璩背师，未必是贬意^注。

由这个例证，可知江藩同情有学问而常在底层的汉学家，并非赞美他们自甘淡泊，为学术献身，而是哀惋他们“数乖运舛”“筮仕无门”，虽通经而无以致用。清代的汉学家，无论是古文学者还是今文学者，大抵都是汉儒的“通经致用”说的近代门徒。正如周予同师所讥，他们“对于西汉君主利用迂儒的策略，愚而且诬地在赞叹着仿效着”^注。江藩的言论，表明他也属于真有点“非愚即妄”者流。不过这一点可以谅解，因为在他百年后，所谓学术与政治的关系，仍然时时夹缠不清。

江藩把“三惠之学”说成清代汉学昌明的标帜，也近于夸张。所谓“三惠”，祖父惠周惕说经未脱头巾气，受媚俗成名的朱彝尊称道，更可见他的人品未足道。其子惠士奇以八股晋身，被雍正帝钦点广东学政，目睹岭南文士的蠢愚无知，忽然想到可以模拟汉代在蜀郡兴学成名的文翁，由此获得大名，但雍正帝在他离粤后罚他用私产重修镇江城，可见皇帝已疑心他在广东六年横财之多。他著有《易》《礼》《春秋》三“说”，号称“邃深经术”，但三书俱在，一瞥便知没有超出平凡之上。在经学上真有造诣的，是终身为县学生员的孙儿惠栋。他的《周易述》《古文尚书考》《春秋左传补注》《九经古义》诸书，都属于乾嘉汉学的先行名著。学术的先行者多半犯有偏执或粗疏的通病，惠栋也不例外。譬如他的《易》学一扫宋代理学家的图书说，努力恢复汉代《易》的原貌，但有硬把汉人不同说法拉扯在一起的毛病。他说九经专考汉人的训诂，即所谓古义，但有好奇爱博，把不可通的汉人诠释说成可通的毛病。梁启超曾挖苦他以为“凡古必真，凡汉皆好”，虽不尽然，却触及到了他的症结^注。

由惠栋以下，《汉学师承记》的卷二、三，所传均吴派。江藩表白，他最推崇的是钱大昕，比之于郑玄复生。卷五、六则传皖派。这两卷非但以戴震为轴心，而且不惜篇幅，全钞洪榜的上朱筠书，孔广森的《戴氏遗书》序，力证戴震如汪中所赞，是清代汉学的集大成者。从中可以窥见戴震虽已死去四十年，但他的《孟子字义疏证》《原善》等书的见解，应作怎样的价值判断，在学者中仍然存在着很大的分歧。卷四的传主是王昶、朱筠、武亿、洪亮吉四人，倾向或吴或皖或居中，但所叙都集中于他们在政坛上的作为，可知此卷意在表彰汉学家也能“立功”。

有趣的是，卷八为黄宗羲、顾炎武作传，正文好话说尽，最后突然出现答客问^注。凡三问三答，进攻的都是“客”，首先指责作者初稿不为黄、顾立传是数典忘祖，而后指责作者以黄、顾曾抗清为辩是不明乾隆帝表彰南明史的苦心，于是作者虚心承认错误，赶紧补立一传。或以为这是江藩故为问答，“其中表抑而里扬”云。确实，在先阮元修《国史儒林传》初、二稿都以黄、顾居首，因而使人相信江藩起初不传二人真是格于体例，并非出于政治考虑^注。但这说不通，观江藩的答问可知。解释有可能如伍崇曜所说，在于江藩的个性褊急，故意与阮元立异^注。

但江藩还嫌他的传记不能展示清代汉学的纯正，于是又仿照陆德明《经典释文》的先例，“取其专论经术而一本汉学之书”，作成附记一卷，题作《国朝经师经义目录》。他对入录诸书，定了取舍标准四条，其实只有一条：“言不关乎经义小学，意不纯乎汉儒古训者，不著录。”另三条，如书未著成、已成未见或著者见于前面附传而人尚在世的，都不著录，乃属附加限制。按照如此苛刻的尺度，入选的经师仅三十二人，“经义”诸书仅九十四种^注。其中入选三种以上的，有十四人，共七十二种；而入选五种以上的更少，依次为江永十二种，惠栋九种，顾炎武八种，阎若璩、戴震各六种，江声五种，共四十六种，就是说这六人的著作几占全部著作的半数。

前已提及，江藩曾参与阮元编刻《清经解》的策划。《清经解》收录的下限和有的附加限制，与江藩的目录相近。但它选书一百八十八种，著作七十余家，而江藩登录的书和人，都恰为它的一半。令人诧异的是，《汉学师承记》列入正传的四十人中，有十八人无一种著作入录。其中包括他明白推崇为郑玄第二的钱大昕，他曾经正式拜作老师的王昶、朱筠，他作传时屡表服膺的亡友李惇、汪中、徐复、汪光燾等。这很难用他们“言不关乎经义小学”来解释，只能说在江藩看来，他们在主观意向上还不够矢志忠于所谓“汉儒古训”。例如钱大昕，居然提出这样的问题：“自惠戴之学盛行于世，天下学者但治古经，略涉三史，三史以下茫然不知，得谓之通儒乎？”^①用江藩的尺度衡量，钱大昕竟对惠栋、戴震所标榜不读汉以后书的说法提出质疑便可证他著书的动机不纯，于是他的说经诸书就必须摈斥于目录之外——虽然这一来，即使郑玄复生，能否厕身“国朝经师”之林，也成了疑问。

然而《经师经义目录》的陈述方式，却惹人注目。它述经义，分成八类。前五类分述“五经”，以下依次以《论语》概括“四书”，以《尔雅》概括“小学”，最后述清代学者研究古“乐”的成就。每一类都首先概述经传传授历史，次或简评清代学者研究得失，而后列举清人的相关代表作。在江藩以前，清人虽已在注意经学传授史，但还没有像江藩这样从严分汉宋、摈斥今文的角度，陈述经古文学的传授史。因而《清史列传》中的“儒林江藩传”，大半篇幅都在复述这篇目录的要点，反而不注意江藩在《汉学师承记》正附诸传中时时透露的个人身世，致使他的行状隐晦不明。

龚自珍批评江藩的《汉学师承记》“名目有十不安”，其中第五点说：“近有一类人，以名物训诂为尽圣人之道，经师收之，人师摈之，不忍深论。以诬汉人，汉人不受。”^②倘说此点乃指江藩的附记《经师经义目录》，似无疑问。所谓经师人师的区别，在清学史上也算一大公案。早在清初，黄宗羲“教学者说经则宗汉儒，立身则宗宋

学”；在乾隆初，号称清代汉学纯正先师的惠栋，在他颇具浪漫色彩的题作“红豆山房”的书斋楹帖，说是“六经尊服郑，百行法程朱”。这都见于江藩的记载^①。因此，当江藩的同乡同学阮元在任浙江巡抚时所撰《拟国史儒林传序》等文中，强调汉学家是“经儒”，宋学家是“师儒”^②，也就是说经师、人师虽有区别，但都是儒、是师。如说他旨在调和汉宋，那是不错的，但如说他有悖于清代汉学的一贯追求，则难以服人。可是江藩在与阮元立异的同时，忘记了摈斥宋学，乃至连《汉学师承记》诸传频繁述及的西学，也一并在《经师经义目录》中“毁尸灭迹”，这就不能不令人感到龚自珍的讥斥有理。

-
1. 章炳麟语，见朱维铮、姜义华编注《章太炎选集》（注释本），上海人民出版社1981年版，页402。
 2. 《汉学师承记》的阎若璩传，基本内容与杭世骏的《阎先生传》略同，但对同一事件的说法往往不同。比较地说，杭世骏对阎更持批评态度。
 3. 参看拙编《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社1983年版，页103。
 4. 参看拙校注《梁启超论清学史二种》，页26。
 5. 参看《汉学师承记》卷8末“节甫曰”。
 6. “郑堂久在阮文达幕府。文达撰《国史儒林传》稿，第一次顾亭林居首，第二次黄梨洲居首，而是书以两先生编于卷末，以纯宗汉学也，亦可见其体例之严。”见粤雅堂丛书本《汉学师承记》伍崇曜跋。按，此跋或为谭莹作。陈康祺《郎潜纪闻》初笔卷14：“近刻《粤雅堂丛书》百八十种，校雠精审，中多秘本。……每书卷尾必有题跋，皆南海谭玉生舍人莹手笔，间亦嫁名伍氏崇曜，盖伍为高贲富人，购书付雕，咸藉其力，故让以己作云。”参见《清史稿》卷486文苑谭莹传。
 7. 见粤雅堂丛书本《宋学渊源记》伍崇曜跋。按，此跋亦或为谭莹所作，说见前注。但此跋以为“郑堂学术人品，颇近毛西河检讨”，则提供了对江藩就近观察多年的一种印象，颇近似。
 8. 参看《经师经义目录》江钧附识。江钧当即《汉学师承记》卷7汪中传末江藩自述“养侄为儿”者。但此识语则无疑出于江藩本人。入选《目录》的人和书，统计乃我所作。又，江钧附识署“嘉庆辛未良月既望”，而识语谓“家大人既为《汉学师承记》之后”，“作《经师经义目录》一卷，附于记后，俾治实学者得所取资……次列既，承命

钩缙录”云云，则可知此书及目录，在嘉庆十六年（1811）十月十五日前已完成初稿。此后当有修改。

9. 引语见《汉学师承记》卷3钱大昕传。
10. 前揭《与江子屏笺》。
11. 黄说见《汉学师承记》卷8黄宗羲传。此传大略同于全祖望《梨洲先生神道碑文》，但传文所引“教学者”二语，则不见于全氏碑文，或江藩别有所据？惠联见于《宋学渊源记》卷首，引语下谓“藩为是记，实本师说”。按惠栋于1785年去世时，江藩已二十四岁，相继从余萧客、江声习经学已多年，因而曾向惠栋问学是可能的。
12. 阮文见《揅经室一集》卷2。

汉学家蔑视桐城派

谁曾留心18世纪的清朝文化政策史，谁就不能不对一个历史现象感到惊异。那就是在这百年间，相继在位的康熙、雍正和乾隆三帝，无不“以朱子之学倡天下”^①，然而他们愈尊朱熹，愈使“理学之言竭而无余华”^②。康熙时代还出过汤斌、陆陇其、张伯行那样的理学“名臣”^③，还出过李光地、徐元梦、熊赐履等好讲理学的高级大臣。但从雍正到乾隆，在这对父子统治帝国的七十七年中，连这类人物也越来越稀见。那原因之一，就是他们虽然爱讲“天理良心”，或标榜“中庸之道”，却比康熙帝更不喜欢道学家们的“讲”。因为一讲就会侵犯皇帝关于圣贤道理的解释权的垄断地位。他们更喜欢“行”，也就是善于揣摩君主意向，做好忠臣顺民。

在康熙晚年曾因文字狱牵连而被发配旗下充军的桐城人方苞，在雍正初得到赦免后便被皇帝派充此等角色。他把李光地当作楷模，小心翼翼，颇知趋避，而以钝直面貌出现，似已除去皇帝憎恶的“士大夫结习”^④，因而在官绅动辄犯忌的雍正、乾隆之际，能够连连升官。最终乾隆帝发现他营私有据，并不清白，也只是贬官而迫其退休了事。他早已是著名的古文家，文章曾获三代皇帝赏识，又很会自我宣传，于是“虽未识程朱深旨”^⑤，死后却被推崇为雍、乾间经术文章兼备的宋学宿儒。经他的再传弟子姚鼐的表彰，更成为“桐城派”的开山人物^⑥。

桐城派与汉学家早有矛盾。还在乾隆初，年仅“而立”的皖派开山江永，在京与年及古稀的方苞讨论《仪礼》的疑难，曾使这位《三礼义疏》馆副總裁“大折服”。此事明见于戴震、钱大昕分别所作的江永传^⑦。因此，章炳麟把桐城派看作文士的代表，说是“文士与经

儒始交恶”，时在乾隆三十八年（1773）开四库馆后^注，那是不错的。冲突直接开端于戴震和姚鼐，也已如前述。

应该说，在戴震于1777年去世后，姚鼐对他进行猛烈抨击，甚至辱及人身，而戴门弟子和朋友都报以沉默。一个原因，便在于乾隆帝标榜向用儒术，但前期重用的汉大臣仍然多为李光地的门生故吏，提倡所谓“正学”；其后开四库馆，也鼓励“朴学”，还默许纪昀等人讥评“假道学”，但文官考试中所用的经典诠释，依然是李光地、方苞等主编的甚么“折中”“义疏”之类。所谓朴学，在统治者眼里，是“学”非“术”，可以用来点缀“文治”，却不足以替代作为治心之术的“正学”。姚鼐自命为捍卫程朱道统的中流砥柱，著《九经说》、编《古文辞类纂》，攻讦汉学，以方苞、刘大魁的继承人身份，竖起“桐城派”旗帜，自居是清代“正学”的集大成者^注。在那些潜心考证的汉学家看来，此辈依仗权势，“本未得程朱要领，徒援引肤末，大言自壮”^注，岂足与校？以无言示轻蔑，自在意中。

然而清代汉学并没有因为戴震去世而中止前进。相反，乾隆一代的帝国文化政策，将愈来愈多的才识杰出的士人驱入书斋，埋首经史考证。他们著书，或为谋食，或为自娱，罕有真想“经世致用”之意。但正是这班迂阔的书生，写出来的解经考史的种种论著，分开来看无不支离破碎，合起来看则可说此一拳，彼一脚，将五百年来高踞庙堂的“正学”，摧残得百孔千疮。危微精一，出自伪《书》；《大学》《中庸》，原非孔学。讲宋学而攻汉儒，乃属数典忘祖；是程朱而非陆王，可谓同室操戈。很难说清楚这类枯燥乏味的朴质见解的传播过程，但历史证明，“乾嘉以来，朝士崇尚汉学，崇学之士，翕然从风”^注。当姚鼐在嘉庆二十年（1815）以八十五岁高龄死去的时候，他有没有想到桐城派已被众多“崇学之士”，下意识地排除在“国朝宋学”之外？人们不得而知。但汉学家在忍受他和他的支持者攻讦四十年后，已难以继续隐忍，则也是事实。

乾隆晚年成书的《四库全书总目》，纂修官多半是汉学名家，其中讥讽道学的倾向已颇明显。那以后这名老皇帝沉湎于臣下颂声，已无心顾及学术争论。乾嘉政权更迭之际，首攻前朝权相和珅的王念孙，首揭乾隆末季弊病的洪亮吉，都号称汉学名家又都以事功著称。于是汉学家的形象顿时改变，似乎通经足以致用。更由于乾隆末的毕沅，嘉庆间的阮元，都久任封疆大吏，而都以彰显经史考证之学为韵事，遂使士林竞趋时髦。这就使江藩所谓“有一知半解者，无不痛诋宋学”，形成另一种时尚。

熟悉清学史的江藩，既自居为汉学宗传，又忧心于汉宋纷争。他以为汉学家重视礼乐故训，属于“教化之本”，而宋学家不读汉学家诠释经传诸书，也不能阐明“性命之理”^①。因此，他在作《汉学师承记》之后，又著《宋学渊源记》。他自称“藩为是记，实本师说”。师说，具见于惠士奇手书的书斋楹帖，所谓“六经尊服郑，百行法程朱”^②。《汉学师承记》还曾指名批评方苞。《宋学渊源记》则对桐城派采取回避态度，不仅没有只字说到方苞、刘大櫆、姚鼐，而且没有只字提及阴受桐城义法的阳湖派恽敬、陆继辂等人。江藩可能没有想到，他这样做，实际上将桐城、阳湖诸家排除在“国朝宋学”之外，而卷首声明诸家著录与否的理由，给人印象则无非是饰语。

-
1. 参看《清史稿》卷290及后论。此卷所载杨名时、方苞等十余人，多为李光地荐拔的人物，从中可见李光地何以在雍乾二朝仍能具有影响。
 2. 参看前揭重订本《楹书·清儒》。
 3. 清代所谓“理学名臣”，原指由历届政府特许从祀孔庙的人物，衡量尺度唯在“躬行践履”，与其在理学上是否有造诣无关。这里即用此涵义。
 4. 方苞于乾隆初有《请矫除积习兴起人才札子》，其中表明他颇知皇帝憎恶的是怎样的“积习”。参看《方苞集》，上海古籍出版社1983年版，页557—564。
 5. 参看前揭重订本《楹书·清儒》。

6. 自姚鼐的《古文辞类纂》刊行，并由此出现“桐城派”的名称，在同时代的汉学家中激起的反感，可以钱大昕为例。钱大昕年轻时以辞章知名，为沈德潜赏识的“江左七子”之一，人品以谦和著称，却很讨厌方苞的文章，称其人“乃真不读书之甚者”，斥其文“所得者古文之糟粕”，“未喻乎古文之义法”，并屡引王澍讥方苞语，谓其“以古文为时文，却以时文为古文”。见《潜研堂文集》卷33《与友人书》、卷31《跋方望溪文》等。如后所述，方东树的《汉学商兑》，将钱大昕作为重点攻击对象，这无疑是直接动因。但本文不拟考察桐城派与汉学家的文学争论，容当别论。
7. 戴震《江先生永事略状》、钱大昕《江先生传》，分见《东原文集》《潜研堂文集》，合刊见钱仪吉纂录《碑传集》卷133。《汉学师承记》卷5江永传，即据戴、钱二文，行文因袭钱文尤多。关于方苞向江永问礼事，戴、钱及王昶《江慎修先生墓志铭》，记载略同，均谓方苞“素负其学”或“素以三礼自负”，闻江永至京，设难相问，“乃大折服”。但江藩却将末语改作“苞负气不服，永晒之而已”。这属于事实的颠倒，对方苞的诋诬。同样情形，在《汉学师承记》《宋学渊源记》内，虽不多见，但有此例便令人怀疑作者违背汉学家所称的实事求是原则。可笑的是方东树攻击江藩，竟未举如此明显诋诬方苞的例证，或以为举此恰证方苞学问不行？也可能本不知这段故事。
8. 参看前揭重订本《扃书·清儒》。
9. 参看姚莹《姚先生鼐家状》，前揭《碑传集》卷141。
10. 前揭重订本《扃书·清儒》。但以后章炳麟的说法，略有改变。比较《检论·清儒》。
11. 前揭书《郎潜纪闻》初笔卷6记唐鉴理学条。
12. 参看《宋学渊源记》卷首。
13. 阮文见《揅经室一集》卷2。

江藩述宋学抑南扬北

《宋学渊源记》也是传记体。正编二卷，附记一卷。但它的编法不同于《汉学师承记》，不再以学派别门户，而采取双重标准，正编按地域分卷，附记以杂学合编。

卷上传十人，籍贯分属于黄河中下游的陕豫鲁诸省。卷下传二十一人，则都是江浙皖赣等长江下游诸省学者。附记八人，多半籍贯和所有经历，都在江浙。

江藩称卷上诸人为“北方之学者”，卷下诸人为“南方之学者”。依此类推，则附记诸人，则无疑都属于南人。把空间分布作为学术派分的畛域，始于南北朝。但承认“统一”时代还存在学术的地域剖分，则盛于北宋。黄宗羲的《明儒学案》，使空间差异和学派传授相结合的编纂形式，成为学术史的楷模。《宋学渊源记》没有突破这一藩篱，而且比全祖望编定《宋元学案》采取的籍贯分类法，还要粗略。

令人感兴趣的是江藩的判教尺度：“北人质直好义，身体力行；南人习尚浮夸，好腾口说。”那结论自然是孙奇逢、李中孚所代表的北学，议论虽然兼采朱熹、王守仁，但都“期于自得”，“不为禅言，不为禅行”。南学呢？“其蔽流于释老，甚至援儒入佛，较之陆王之说，变本加厉矣。”^①

可是，江藩按照他的尺度，所选择立传的清代理学家，其中南人倍于北人。数量固然未必表征质量，一个孙奇逢也许胜过十个刘澆。不过，《宋学渊源记》著录的南方理学家，却不乏与孙奇逢等比肩之人。例如张履祥在清初的名望，便不亚于关中二李（中孚、因笃）；

而朱用纯按朱熹的“主敬”原则所作家训（即后人所称《朱柏庐治家格言》），非但在清代的流传程度为孙奇逢的讲学语录所不及，而且常被世人误以为是朱熹本人的作品。可见即使论学行，南方理学家也未必逊于北方理学家。当初顾炎武曾对明末清初“南北学者之病”^注，分别予以批评，并没有抑此扬彼的意思。江藩套用顾炎武的说法，而抑南扬北，显然也不是指全部南方理学家。由本书附记来看，他所传八人，个个“佞佛”，其中仅一人为南下的北方移民。但就是这些南人，江藩也多予揄扬，包括著名的“尺木居士”彭绍升，而批评较多的仅是好佛又不忘俗的罗有高。既然如此，那么《宋学渊源记》抑南扬北，又独独不载属于南人的桐城诸家，其指向便很清楚。

其实，综观《宋学渊源记》前叙及各卷后论，则江藩所以贬抑南方理学家，更其摈斥桐城诸家，真正理由并不在于他们推崇朱熹，甚至不在于他们援儒入佛。在哪里呢？卷上引用孙奇逢的话，指责“世之学者，不务躬行，惟腾口说，徒增藩篱，于道何补”？这也就是江藩的本意。他在记叙议论中，再三说到“断断辩论朱、陆、王三家异同”，“是谓词费，是为近名”。他反驳说，岂止陆、王，朱熹的言论何尝不近于禅？程颢不是首开援儒入佛的风气？他指斥说，为什么学朱熹不在明道的基本功即修身方面身体力行，反而唯重口舌之争？如此等等，都分明在指桐城派。姚鼐虽说义理、考证、词章三端都不可废，但他的首座弟子陈用光解释其意，便强调“以考证佐义理，义理乃益可据；以考证入词章，词章乃益茂美”^注，就是说最重要的在于用美文表义理，而考证无非是所谓载道之文的佐料而已。从方苞、刘大魁到姚鼐，作文无不以朱熹代表“正学”，而攻击陆九渊、王守仁为“异端”。姚鼐更时时攻击汉学家的考证，“欲尽舍朱程”，“诋毁父师”，其心可诛^注。这当然是把考证看作“实学”的江藩所不能忍受的。

因此，江藩在卷下后论中，再度指责“务以词胜者”之后，声明他诤次南方学者，“于哓哓辩论三家之异同者，概无取焉”，更证明

他摈斥桐城诸家于“国朝宋学”之外，是有意的。

1. 《宋学渊源记》卷上“记者曰”。
2. “饱食终日，无所用心，难矣哉！今日北方之学者是也。群居终日，言不及义，好行小慧，难矣哉！今日南方之学者是也。”见《日知录》卷13“南北学者之病”。
3. 参看平步青《霞外摺屑》卷7下“以考证入文”条引陈用光诸文。陈用光，字硕士（平步青误硕为石），江西新城人，嘉庆六年进士，官至礼部左侍郎。又，梅曾亮《礼部左侍郎陈公用光行状》，亦记其义理、考证、词章的见解，见前揭《碑传集》卷末下。
4. 戴震《江先生永事略状》、钱大昕《江先生传》，分见《东原文集》《潜研堂文集》，合刊见钱仪吉纂录《碑传集》卷133。《汉学师承记》卷5江永传，即据戴、钱二文，行文因袭钱文尤多。关于方苞向江永问礼事，戴、钱及王昶《江慎修先生墓志铭》，记载略同，均谓方苞“素负其学”或“素以三礼自负”，闻江永至京，设难相问，“乃大折服”。但江藩却将末语改作“苞负气不服，永晒之而已”。这属于事实的颠倒，对方苞的诋诬。同样情形，在《汉学师承记》《宋学渊源记》内，虽不多见，但有此例便令人怀疑作者违背汉学家所称的实事求是原则。可笑的是方东树攻击江藩，竟未举如此明显诋诬方苞的例证，或以为举此恰证方苞学问不行？也可能本不知这段故事。引姚莹文。

《汉学商兑》的价值

从清学史的角度来看，从戴震去世以后的三十多年间，汉学家面对讲道学者的种种攻击，总的说来是采取守势，避免直接论战。江藩二书刊行，才算他们对于这类攻击的首次全面回应。在18世纪末汉学盛行之际，批判汉学最有力的是史学家章学诚。但章学诚的著作，在生前仅刊行了《文史通义》一部分，并没有引起学术界注意。相对而言，姚鼐的《援鹑堂笔记》《惜抱轩尺牍》诸集中那些针对汉学而发的言论，虽然远比章学诚浅薄，而且时时散发出骂街臭味，但在结集前早已在文坛传播。因而，读江藩二书，令人感到意外的，并非他以桐城诸家为回应对象，而是他的回应，同在前面的姚鼐、在后的方东树相较，可说是够温和的。他指名批评对手，不过在《汉学师承记》和附录中，各出现一次，只点方苞一人；《宋学渊源记》没有点到桐城、阳湖诸家任何姓名。但也许正是这种彬彬有礼的态度，激怒了姚鼐的四门徒之三的方东树。此人尽管热衷功名，却终老青衿，未经宦海浮沉，还没有从躬行践履中深悟“笑骂由尔”的政客三昧，于是便气哼哼地著论反驳。用不着深究《汉学商兑》何以恰值阮元离粤督任前公表。那可以有不同解释，譬如说章炳麟根据他奔走阮元、邓廷桢的幕府，讥他趋奉权势，可作一种解释。但也可以说他未必得知阮元即将离粤，因相信这位总督真想弘扬学术，而献出逆耳之言^②。

同江藩二书比较，《汉学商兑》显示作者跳跟叫嚣，不知区分论敌主次，一味谩骂，可谓罕有学术价值。但此书的价值，也许正在于它的作者没有考虑它的学术价值^②。

《汉学商兑》共四卷。前已说明，我没有见过1826年的初刻本，因而无从比较那以后五年刻板的道光辛卯冬刊本与初刻本的同异。现据我所见到的最早刊本，即道光辛卯冬刊本，可概述如此。

全书的写作方式，沿袭湛若水驳杨时的《杨子折衷》的体例，先引论敌原语，再写本人驳语，引文或驳语中或附夹注，有的驳语后还有“考辨”。按照所引原文（不计驳语中引证）统计，全书共引七十二段，其中大部分仅举引文作者。

全书以顶行标出的正式引文列举的原作者，除江藩外，有二十一名。其中出现次数最多的，一是阮元，十三次；二是戴震，十次；三是钱大昕，六次；四是汪中，五次；五是段玉裁，三次。此外，黄震、顾炎武、惠栋、焦循各二次；毛奇龄、万斯同、朱彝尊、茅星来、臧琳、凌廷堪、钱大昭、宋鉴、孙星衍、庄炘、阎若璩、王昶，各一次。在驳语中被指名攻击的汉学家更多，例如余萧客、王念孙、王引之、刘台拱等，都被点到。

这份名单表明，只要被方东树认作与汉学有关的人物，无论前驱或者后进，都在攻击之列。但它也表明，方东树并非乱箭齐发，而是集矢于戴震一系，更其是扬州学派。全书用引文形式指名攻击的清代汉学家言论，连同《汉学师承记》《经师经义目录》被引及的十五段在内，阮元、汪中、焦循、江藩四名扬州学者的见解，便居过半。

方东树的批驳，由《汉学商兑》各卷内容可知，主要在于以下方面：第一，力辨“道学”即“圣学”，见卷上；第二，力辨朱熹的理学体系发明孔子的“道统”，见卷中之上；第三，抨击汉学家的训诂考证方法，隐含“破义理之学，桃宋儒之说”的险恶用心，见卷中之下；第四，逐段否定江藩的《国朝经师经义目录》，并归结出汉学家的“六蔽”，见卷下。

《汉学商兑》开卷便攻击毛奇龄、戴震。在汪中称道戴震是清代汉学集大成者以后，戴震的这一地位也得学者公认。江藩自居为吴派嫡传，却在《汉学师承记》中认可汪说，便是确证。戴震最有影响的论著是《孟子字义疏证》。章炳麟说此书出，“学者自是薄程朱”^①

，那是不错的。因而方东树要否定汉学，必先否定戴震，自可理解。然而他首攻毛奇龄，则颇蹊跷。毛奇龄治学向以怪异著称，曾给朱熹神主吃戒尺以表示对《四书集注》的憎恶，但又曾著《古文尚书冤词》以表示对阎若璩考证传世《古文尚书》经传皆伪的否定。阎若璩曾叹息清初有三学者“贻误后学不浅”，其一便是“毛大可割裂经文”^①。因而乾嘉间汉学家自述先驱，总是首列顾炎武、阎若璩，无人肯认毛奇龄是汉学家。《汉学师承记》不为毛奇龄立传，就是显例。岂知他们的对手仿佛有意戏弄，坚持说毛奇龄才是惠栋、戴震两派汉学的共同开端。《汉学商兑》首陈此见，将毛、戴说成清代反理学、倡汉学的两大祸首。以后曾国藩的门徒李元度辑《国朝先正事略》，便直称毛、惠、戴三人是清代“专宗汉学以抵程朱之隙者”的代表^②。他们企图利用毛奇龄的恶名来“搞臭”汉学，其意昭然。但也并非纯属臆说。毛奇龄的遗著，忽然在他死去近百年后大行于世，原因在于阮元任浙江学政时作序表彰^③。而江藩在生前的举止，也早被时论譬作毛奇龄^④。因此，方东树劈头就痛骂毛、戴否定朱熹学说，危害等于洪水猛兽，实际在影射阮元、汪中、江藩，似可不言而喻。

依此类推，《汉学商兑》对于戴震一系和扬州学派的攻讦，似都不难索解。令人难解的是，方东树何以那么憎恨钱大昕。在清学史上，钱大昕是著名的务实学者。他的经典研究兼得惠、戴二师之长，他不满纯经学研究而力倡以史证经，他提出“实事求是，护惜古人”的传统文化研究原则，他着意探索文物与文献互相印证而在百年后由王国维概括的“二重证据法”，都说明他不是所谓汉宋门户之见的偏执者。然而，在《汉学商兑》中，钱大昕受攻击的程度，居已故学者的第二位，可与戴震并提。为什么？由此书卷中之下首则即狠批钱大昕倡导的“实事求是、不主一家”论，可以窥知这正是他被方东树憎恶的主要理由。别的不说，就说朱熹建构的“四书”系统。倘若真的实事求是，坚持从历史说明历史，那么朱熹从“七十子后学”杂论集

合的《礼记》中，割裂出《大学》《中庸》二篇，并毫无根据地宣称《大学》乃曾参所述“初学入德之门”，《中庸》乃子思所授“孔门传心之法”，岂非厚诬古人？再说由朱熹集大成的道学精髓，所谓孔门传心的“危微精一”十六字诀，倘若真的实事求是，坚持以无征不信作为前提，那么出于晚出的《伪古文尚书》的此说，自宋明以来已由怀疑变为确论，岂能再当作统治学说的出发点？方东树虽然是个屡试不举的老诸生，偏偏比庙堂在位诸公，更自以为能从钱大昕辈的学术研究主张中，嗅出某种危及现有权力机制的潜在威胁。在他看来，连实事求是、不主一家之类的温和主张，都显得那么可怕，其政治嗅觉可谓灵矣。然而连钱大昕这样的学者也不能容忍的权力机制和社会结构，岂非正如龚自珍所形容的是“鬼神思变置”的衰世表征？

1. 方东树有迂执名。钱穆谓之“肆口无忌”，“惟以纵横排鼻见长”（前揭书《中国近三百年学术史》，页520），是不错的。1825年阮元出题考试学海堂诸生，题为《学者愿著何书》。方东树大不为然，即撰《书林扬觝》驳之，序中指名因阮元策题而发，凡十六篇。其第七篇题作“著书不足重”，内谓“近又有一种人，以己所余之残膏剩馥，丐妇人造作虚誉，哀然各自成书，灾之梨枣，以疑误学人耳目”云云，并比作张霸、梅賾等“专造伪书”。据平步青说，此条所斥，似指阮元命其侧室刘书之等所撰《疑年录》诸书。见前揭《霞外摭屑》卷6《书林扬觝》。又据徐子苓谓，他在道光末曾由桐城带方东树函至九江给姚莹，姚莹阅未毕即发怒道：“咄！植之与我都老大，乃屡呵我如小儿。”见徐撰《桐城姚先生墓志铭》，缪荃孙纂录《续碑传集》卷35。这两例说明，章炳麟批评方东树，单指其奔走权门，而不及其弹击不顾贵人故旧，也是片面语。
2. 方东树有《汉学商兑三序》，见前揭郑福照撰年谱，今《汉学商兑》诸本均未载，唯见侯外庐《中国思想通史》第五卷（即《中国早期启蒙思想史》）人民出版社1956年版，页636曾节引。此序谓其生平读书只佩服朱熹遗说，“觉其言言当于人心，无毫发不合，直与孔孟无二”。因而方东树宣称，“故见人著书，凡与朱子为难者，辄恚恨，以为人性何若是其弊也”。侯外庐评曰，“这是何等主观的独断”，甚是。然而梁启超、钱穆两种《中国近三百年学术史》，均论及方东树，而且钱书还列有专节，但他们都无视方东树这一极有学术史价值的自白。梁启超至谓《汉学商兑》，“其书成于嘉庆间，正值正统派（指汉学家）炙手可热之时，奋然与抗，亦一种革命事业也”。见前揭《梁启超论清学史二种》，页56。用不着分辨梁氏所谓“革命”与以后的诠释有何不同，他肯定没有超出《易》革卦所说“汤武革命”的诠释，但他意在肯定方东树针砭汉学顺乎清学史潮流而堪称“知言”时，忘记引用方东树那段独断论的自白，至少使他

标榜论清学史出于客观的说法大打折扣。钱穆虽承认方东树的学术造诣，“文史通明”不如章学诚，“经义湛密”不如陈澧，“识趣深细”不如许宗彦，但仍强调方说也表征“学术将变应有之象”，同回避方说的独断论乃留恋雍乾以来清帝国文化专制政策的衰音这一事实，较诸梁说也不及五十步。

3. 前揭重订本《馗书·清儒》。“学者由是薄程朱”，例证可见《四库全书总目》，又可见钱大昕的论著。假如时刻提防“天威莫测”的纪昀，假如在乾嘉汉学家中以谨慎恬退著称的钱大昕，在官私著作中对于朱熹集大成的理学及其流派，都敢于调侃非议，那就不能不承认章炳麟道出了百年来学术史的一个基本事实。
4. “汪尧峰私造典礼，李天生杜撰故实，毛大可割裂经文，贻误后学不浅。”说见前揭《郎潜纪闻》初笔卷5。相传这是阎若璩与毛奇龄争论后的评论，在晚清学术界流传甚广。《汉学师承记》汪喜孙跋已有指责汪琬、毛奇龄的近似语，可知陈康祺并非杜撰。奇怪的是，《汉学师承记》卷1提到阎若璩对汪琬、李因笃的指责，唯独不及阎氏指责毛奇龄“割裂经文”。由于《宋学渊源记》署伍崇曜跋，有“郑堂学术人品，颇近毛西河检讨”等语，这自然令人疑及江藩不提阎若璩指责毛奇龄语，乃有此顾忌。但前已指出，《汉学师承记》阎若璩传的蓝本是杭世骏的《阎先生传》。杭《传》于李因笃“杜撰故事”，汪琬“私造典礼”，均有交待，但下文则云，《潜邱札记》“中多微文，刺讥时贤，如王士正（禛）、魏禧、乔莱、朱彝尊、何焯，表表在艺林者，皆不能免。惟固陵毛氏为《古文尚书》著《冤词》，专以攻击《疏证》，（若璩）气慑于其锋芒，而不敢出声，喙虽长而才怯也。”杭《传》见前揭《碑传集》卷131。对于阎若璩来说，毛奇龄虽然只比他年长十三岁，但在明清易代之际，毛奇龄已是颇为有名的抗清人物，他还是个钝不知书的乳臭少年，当清初毛奇龄已在因《四书集注》扞格不通而用戒尺击打朱熹牌位时，他还在苦苦探究朱熹、蔡沈等对于《尚书》经传的解释。他属于清统一南方后读书成家的一代学者，没有“遗民”心态，但有受“本朝”恩遇为荣的心理。但当他没有赶上向南巡的康熙帝献艺，以获得梅文鼎那样的恩遇，而感到遗憾之际，意外地获得日后的皇帝胤禛的隆遇，可惜还没有来得及替新皇帝效劳，便死了。他至死也没有克服对当时还健在的毛奇龄的畏怯心理。因此，杭世骏的说法，看来更近于历史事实。江藩传阎若璩，既然本于杭世骏，则他不取所谓阎若璩指责毛奇龄“割裂经文”的传说，当然是审慎的表现。
5. 谁是清代汉学的直接开山？在18世纪末还没有问题，各派都承认是顾炎武。但到19世纪却成了问题。汉学家和宋学家都争相表白自己崇敬顾炎武。惠戴派不必论，即姚鼐著《援鹑堂笔记》，也明白声称是模拟《日知录》。这就导致两派更精确地划定鸿沟的愿望。江藩以阎若璩为大宗，激起宋学家的回应，就是把毛奇龄说成清代汉学不祧之祖。毛奇龄成名远比阎若璩早，却比阎氏晚死九年。他在闻知康熙帝特尊朱熹后，将所著《四书改错》书板劈烧的行为，恰可用来讥刺汉学家言伪行僻。因此，从方东树后，自命理学者流都坚持把毛奇龄说成清代汉学第一人，那理由在学术史以外。由曾国藩作序表示完全肯定的他的幕僚李元度所编《国朝先正事略》，凡例中称“本朝经学”分两派：“其专宗汉学以诋程朱之隙者，毛西河、惠定宇、戴东原诸先生也；其义理宗程朱，仍博稽汉唐注疏者，李安溪、方望溪、姚姬传诸先生也。”从学说的官本来

看，不待说曾国藩、李元度辈肯定的“正统”，当然是李光地的徒子徒孙方苞、姚鼐之流，而将被惠、戴两派公认翻复无常的人物毛奇龄，硬派作清代汉学始祖，那涵义不言而喻。这段历史陈述的微妙区别，至今未见海内外学者注意及之，因而我在此愿作一提醒。我希望见到由这一思路对清中叶汉学史的重新评估。

6. “萧山毛西河、德清胡舄明所著书，初时鲜过问者，自阮文达来督浙学，为作序推重之，坊间遂多流传。”见前揭书《郎潜纪闻》二笔卷16。
7. 见《宋学渊源记》伍崇曜跋，前揭粤雅堂丛书本。

方东树骂汉学“六蔽”

值得一看的，还有《汉学商兑》卷末所说的“六蔽”。

“其一，力破‘理’字，首以穷理为厉禁，此最悖道害教。其二，考之不实，谓程朱空言穷理，启后学空疏之陋。”这两点是汉学家的闭塞还是开通，暂且不论，但概括得不错。我以为有趣的，是方东树指责他们“考之不实”，错在不该把“俗士荒经”当作归罪程朱的理由，“如世治狱并案办理也”。这个比拟，不正表明他也承认汉学家控告道学并非无理吗？那又怎能反控其“悖道害教”？

“其三，则由于忌程朱理学之名，及《宋史》道学之传。”证据呢？是没有的。因为从顾炎武以下的汉学史，只证明许多学者都曾议论《宋史》分道学、儒林为二传不当。究竟该不该分？自可讨论，但还没有证据表明，批评者乃出于“忌程朱理学之名”，见到《宋史》替道学立专传便醋意盎然的。既然没有实据，那么方东树攻讦汉学的这条罪状，也许只可从他本人心态来解释。

“其四，则畏程朱检身动绳以理法，不若汉儒不修小节，不矜细行，得以宽便其私。其曰宋儒‘以理杀人’，如商、韩之用法，浸浸乎舍法而论理，死矣，更无可救矣！”一看便知，这是在明斥戴震，暗讥戴派和扬州学派。戴震的个人传记，的确留下有损他高大形象的某些未决疑问，包括聚讼已久的《水经注》校本是否剽袭赵一清稿之类个案。戴震的门生知友或信徒，的确也有居官在乡、行为可议的人物，如段玉裁任县令贪污，王昶借收徒敛财等。乾嘉之际号称“汉学护法”的毕沅、阮元的幕府中，名士学人会聚，而丑闻时出。扬州学派的汪中、焦循、江藩等，尤以狂狷著称。此类行为的文化史涵义，当属别论。但并非戴派人物全都如此不守规矩，钱大昕、王念孙等人

的个人节操，决不比桐城派开山也是唯一可称“孝友严整躬行”的方苞为差。即如阮元，尽管用宠姬名义出书等事，被方东树在《书林扬觝》中大肆嘲骂^注，但他仍容纳方东树在幕府中吃白食，那胸襟便远非姚鼐辈所及。方东树指斥他们尊汉抑宋，是为了“宽便其私”，已属以偏概全，借端造谤，用的是乡曲讼师的惯用伎俩。至于他因此而指斥戴震的《原善》《孟子字义疏证》，控诉清代不信理学的每每“以理杀人”的暴君酷吏，也是纯属借公济私，则更是蓄意诬蔑。怎么见得？此段引戴震语后，方东树忽然笔锋一转，说是戴震的控诉，“所谓不欲明镜之见疵也”，就是说他不得不承认戴说有征可信，但把普遍事实缩小成偶有失误的小小例外，却忘记这一来，便使他的前述心理分析，化作人所共知的“《春秋》诛心”的无稽之谈。

“其五，则奈何不下腹中数卷书及其新慧小辨，不知是为驳杂细碎，迂晦不安，乃大儒所弃余，而不屑有之者也。”此则夹注指名抨击惠栋的《九经古义》、臧琳的《经义杂记》，代表汉学家“说经穿凿僻妄，义理浅狭”，“最为无取”。惠、臧二书，广征博引，流于繁琐，确属事实。但乾嘉汉学备受后世重视的著作，是被公认既渊博又有新知的戴、钱、段、王诸书，较诸二程朱熹的语录之类，怎么样？方东树避而不谈。其实朱熹还是读书的，只是鄙薄史学，作茧自缚，使他论及孔孟原教旨见解，大多经不起重视以史证经的汉学家推敲。从李光地到方苞、姚鼐之流，标榜义理，而识见唯以在位君主的是非为是非，甚至说不上拾朱熹唾余。方东树居然以不读书为荣，把辨正朱熹的经典诠释错误，蔑称为“新慧小辨”，可称桐城派的自画招供。

“其六，则见世科举俗士空疏者众，贪于难能可贵之名，欲以加少为多、临深为高也。”这是讥笑惠栋、江永、戴震和扬州学派的焦循、汪中、贾田祖、李惇、刘台拱等，包括江藩，都困于科举，终身老于诸生，或仅得举人，而戴震依靠皇帝恩赐，才中了名额外进士。方东树的本意，自然是讥笑汉学家自愧勿如空疏俗士，因而猛烈排斥

作为科举教义的程朱理学。“既与程朱异趣，而为说不辨，用意不猛，则其门户不峻，面目不著，自占地步不牢”，于是找到古人，找到号称汉儒魁首的郑玄、小学导师的许慎，找到号称难治的三《礼》诸经中的名物制度，来显示自己的才学。——“究其本志，特出于私妄好事，豪举矜名，原未尝为明经起见，并未尝反求之身，推之人事，实欲人已均获治经之益，国家获通经之用也。”方东树如此推测戴震之类的卑劣居心，堪称雄辩。缺点只在于，第一他没有注意到孔孟都早已斥责学者为避难就易，因而汉学家避易就难，大悖常理；第二他忘了自己的身份，忘记了乾嘉间监生依靠八股胜于诸生半步，因而江藩较诸他方东树更没有理由“与程朱异趣”，更遑论戴震。

然而方东树似乎觉得斥责汉学家“六蔽”还不过瘾，他是古文家，熟悉“七体”，因而必欲给汉学家的闭塞罪状再加上一则，于是说他们还有“七识”。他倒坦白，自注说“二字用佛典”，因而使人们得知他原来就是江藩所说的援儒入佛的一员，因而也使人们得知此公不过是罗台山、彭尺木之流，绝非道学的真信徒。

所谓七识，即《唯识论》所说的“末那识”，乃佛乘唯识宗所谓介于主观客观之间的意识。方东树借用这一术语，攻击汉学家否定朱熹，不过“欲复九世之仇”。因为朱熹在汉儒说经“久兴之后”，否定他们“惟知章句训诂之为事”，所以，清代汉学家“亦欲夺之于宋儒既盛之年”。方东树没有想到，所谓复九世之仇，本来是西汉公羊学派诠释《春秋》的说法。清代孔广森、刘逢禄等说公羊学，都回避此说，以免激起汉人对满洲统治的不平回忆。方东树把这一点当作汉学的最大罪状，并且附会说它证明汉学家“以六者之蔽，而加以复仇之志”，正合佛典所谓七识的“胎意”，这到底是证明汉学纯属异端呢？还是证明汉学反理学并非“复古”而是追求更化呢？后来戴望、廖平、康有为、皮锡瑞等，特别强调恢复西汉公羊学的原教旨，而孙诒让、章炳麟、刘师培等，又特别强调东汉的经古文学者，皆知“挈国不在敦古”。这两种倾向，各有源头。但方东树的《汉学商兑》，

都是他们读过的。因此倘说方东树的这一谬论，从反面给了清末两派以启迪，则非过言。

《汉学商兑》表明，方东树的智商平平。他好作反汉学的激进之言，便使《汉学商兑》甫出版，即赢得了赞赏。

赞赏主要来自桐城、阳湖二派。《汉学商兑》的1831年重刊本，卷首增附有各家“题辞”。题辞者七人。首列较完整的两段识语，作者其一是姚莹，以姚鼐的侄孙而与方东树同学于姚鼐，他大赞方书“有功圣道”，力量等于韩愈的《原道》，那是当然的；其二是朱雅，生平未详，但显然与方东树同调，因而狂吹方书堪称“天下万世之书”，也不奇怪^注。其后五人题辞，实为来信摘录。内有阳湖派的陆继辂、李兆洛，以及崇拜恽敬的毛岳生，虽作经史考证而特别服膺韩愈的沈钦韩，还有时任安徽巡抚的陶澍。方东树摘引的自然都是对他的“大著”的赞辞，但有的赞辞便隐含批评^注。著成一书一文，就遍送名人，索取“批评”，而后摘引于己有利的段落乃至片言加以刊布，原是明清以来文人沽名钓誉的卑劣伎俩。江藩二书，虽请阮元、达三作序，但还没像方东树那样以乞讨赞赏来为自己壮色。因此，方东树的门徒后来宣称，《汉学商兑》一出，才使烧得正旺的汉学火焰“渐熄”^注，那也只能以大话视之。

-
1. 方东树有迂执名。钱穆谓之“肆口无忌”，“惟以纵横排鼻见长”（前揭书《中国近三百年学术史》，页520），是不错的。1825年阮元出题考试学海堂诸生，题为《学者愿著何书》。方东树大不为然，即撰《书林扬觝》驳之，序中指名因阮元策题而发，凡十六篇。其第七篇题作“著书不足重”，内谓“近又有一种人，以己所余之残膏剩馥，丐妇人造作虚誉，哀然各自成书，灾之梨枣，以疑误学人耳目”云云，并比作张霸、梅賾等“专造伪书”。据平步青说，此条所斥，似指阮元命其侧室刘书之等所撰《疑年录》诸书。见前揭《霞外摭屑》卷6《书林扬觝》。又据徐子苓谓，他在道光末曾由桐城带方东树函至九江给姚莹，姚莹阅未毕即发怒道：“咄！植之与我都老大，乃屡呵我如小儿。”见徐撰《桐城姚先生墓志铭》，缪荃孙纂录《续碑传集》卷35。这两例说明，章炳麟批评方东树，单指其奔走权门，而不及其弹击不顾贵人故旧，也是片面语。

2. 钱穆以为，《汉学商兑》显示方东树的学术造诣，虽不如章学诚、许宗彦、陈澧等人，“然亦颇为并时学者推重”，自注为“即其首列诸家题辞可见”。说见前揭钱著《中国近三百年学术史》，页520。但我在本文中已指出，《汉学商兑》重刊本题辞者，其本属于桐城、阳湖派人物，不能代表“并时学者”的一般意见。这里还要补充指出：一、《汉学商兑》成书时，管同、梅曾亮等都在，他们同属姚门高弟，却没有参与替方东树喝彩的行列，这是很奇怪的。二、如本文结尾介绍《汉学商兑》的传本情况所示，此书较流行的时间，在同治末到光绪中的三十年间。那原因在于学术之外。由于方东树的堂弟兼学生方宗诚和另一名同学戴钧衡，在镇压太平天国期间均入曾国藩幕府，方宗诚还相继获得讲理学的吴廷栋、倭仁等赏识，并在曾国藩以后入李鸿章幕府，因而得以藉助权力刊行方东树的遗著；倭仁因得慈禧太后宠信而任同治帝的师傅，便以《汉学商兑》等作为课本。于是此书便被习八股的士人视作敲门砖而大行于世，由此也可解释此书何以随着义和团失败而突然不再行世。关于后一点，《国朝先正事略》和《清史稿·文苑传》作者都是明白的。李元度虽也是曾门人物，但述及姚鼐门下诸人，却只字不提方东树，最奇的是，他替戴钧衡列附传，其中提及苏惇元，也只说他们同订方苞文集，而根本不说他们都是方东树的弟子。《清史稿》的方东树传，实为写方宗诚带挈方东树成名史。
3. 例如陆继辂说《汉学商兑》兼有郑玄、朱熹二者长处。例如李兆洛说“汉宋纷纭，亦事势相激而然”。论者每举李兆洛题辞中有“曩时读书，甚不喜康成，然于朱子亦时时腹诽，读先生书，敬当力改其失”数语，以作《汉学商兑》足以服人之证。其实这几句话，如不结合李兆洛本人的学术见解去解释，也很难说清楚。
4. “道光初，其焰尤炽。先生忧之，乃著《汉学商兑》，书出，遂渐熄。”苏惇元《仪卫方先生传》，《汉学商兑》同治十年刊本卷首。

没有算清的两套总帐

不错，当江藩着手撰写《汉学师承记》的19世纪初，清代汉学仿佛仍如日中天。江、戴、惠、钱和纪昀等大师虽先后辞世，但继起的王念孙、段玉裁、王引之、焦循、阮元等，并不比他们的先辈逊色，更其是清学史上解经释传的专门名作，多半完成于嘉庆间。那时很少有人看出正午的烈日恰是趋向日落的先兆。

所谓汉学，本指否定宋学、唐学的恢复贾、马、服、郑一系的东汉经学。岂知否定本身必遭否定。就在世纪交替的乾嘉之际，在汉学内部已出现了三重否定自身的动向。一是重提东汉公羊学大师何休与郑玄争论《左传》是非的旧案，表征着已有汉学家要求回到西汉今文学去；二是《说文》《尔雅》研究成为显学，表征着许慎在不少汉学家心目中已代替郑玄，通经的旨趣已转移为古典文字语言研究的时尚；三是儒家经典的研究，不但逊色于历史考证，更被悄悄兴起的诸子研究热所冲击，表征着汉学正在变质。因此，18世纪的那种初始意义的汉学，在19世纪初已呈现出内部更新的取向。

在鸦片战争前帝国内外危机的加剧，迫使帝国统治者抛弃火中取栗式的文化分裂政策，转向病急乱投医式的鼓励“经世致用”的无固定导向的文化政策，更使汉学内部的分化加剧，出现了所谓经今古文学的对立，出现了所谓汉宋调和的呼吁，也出现了假道学僵尸复活的机遇。

江藩的《汉学师承记》，属于缅怀过去光荣而不悟衰势将至的那种类型。他死后被收入《国史儒林传》。但他怎能料到，他的传记作者最感兴趣的是此书的附件《经师经义目录》，不厌其烦地抄撮下来，作为乾嘉汉学的成绩总账。而方东树的《汉学商兑》则属于已被

对手打击得气息奄奄而指望对手猝死于己前的那种类型。他倒地垂毙，仍在毒骂对手，似为进攻，实在苟活。他在晚年背叛《汉学商兑》表白的所谓信仰程朱的坚定立场，转而“耽禅悦”^①，可作为此人不过是外强中干的僵尸化身的自注。

正如江藩在1831年死去的时候，没有想到他在《宋学渊源记》中已判为必死的道学末流会再度跳踉一样，当方东树在1851年死去的时候，也没有想到他的《汉学商兑》竟会在同治、光绪年间一再重印，三十年间至少印过五种以上的版本，仿佛在为他招魂似的。确有招魂者，那就是乘乱世称英雄的曾国藩。此人标榜调和汉宋，实则自居当世方苞，为旗下奴才仍忠心君主。他利用方东树的族弟方宗诚来显示自己“文以载道”，反被方宗诚利用来宣传方东树，“名乃大著”^②。

从这一点来看，胡适当年的一个意见，还是有道理的。胡适不同意《汉学商兑》书出而汉学之焰“渐熄”的皮相见解，以为咸丰以后，“汉学之焰确然‘渐熄’”，但此中功罪，“不如归到洪秀全和杨秀清的长发军”^③。

然而出祟的僵尸仍是僵尸。待到清帝国统治者利用义和团的愚昧不成功，反而挨了外国侵略者一顿狠揍之后，不得不牺牲意识形态的外衣而宣布实行“新政”，首批忍痛割去的制度之一，就是八股取士制度。既然朱熹的《四书章句集注》之类，变成既陈之刍狗，那么《汉学商兑》之类昏话，还能劝动士人去购读吗？1905年清政府宣布“学制改革”以后，《汉学商兑》再也没有出过新版。相反，江藩二书，倒被出版界认为可资学者研究参考，一印再印。这个对比，蕴涵的学术史意义，岂不值得研究？

附记：写成于1992年6月，原为由钱钟书主编、作者执行主编的《中国近代学术名著》丛书之一《汉学师承记（外二种）》的导言，

现据《复旦学报》1993年第5、6期所刊文字转录；节题是新增的。

1. 参看《清史稿》卷486文苑方东树传。实则在这之前，皮锡瑞已批评《汉学商兑》，说“方氏纯以私意肆其谩骂，诋及黄震与顾炎武，名为扬宋抑汉，实则归心禅学，与其所著《书林扬觝》，皆阳儒阴佛，不可为训”。见前揭周注本《经学历史》，页314。
2. 《清史稿》本传。钱穆以为，《汉学商兑》显示方东树的学术造诣，虽不如章学诚、许宗彦、陈澧等人，“然亦颇为并时学者推重”，自注为“即其首列诸家题辞可见”。说见前揭钱著《中国近三百年学术史》，页520。但我在本文中已指出，《汉学商兑》重刊本题辞者，其本属于桐城、阳湖派人物，不能代表“并时学者”的一般意见。这里还要补充指出：一、《汉学商兑》成书时，管同、梅曾亮等都在，他们同属姚门高弟，却没有参与替方东树喝彩的行列，这是很奇怪的。二、如本文结尾介绍《汉学商兑》的传本情况所示，此书较流行的时间，在同治末到光绪中的三十年间。那原因在于学术之外。由于方东树的堂弟兼学生方宗诚和另一名学生戴钧衡，在镇压太平天国期间均入曾国藩幕府，方宗诚还相继获得讲理学的吴廷栋、倭仁等赏识，并在曾国藩以后入李鸿章幕府，因而得以藉助权力刊行方东树的遗著；倭仁因得慈禧太后宠信而任同治帝的师傅，便以《汉学商兑》等作为课本。于是此书便被习八股的士人视作敲门砖而大行于世，由此也可解释此书何以随着义和团失败而突然不再行世。关于后一点，《国朝先正事略》和《清史稿·文苑传》作者都是明白的。李元度虽也是曾门人物，但述及姚鼐门下诸人，却只字不提方东树，最奇的是，他替戴钧衡列附传，其中提及苏惇元，也只说他们同订方苞文集，而根本不说他们都是方东树的弟子。《清史稿》的方东树传，实为写方宗诚带挈方东树成名史。
3. 胡适《戴东原的哲学》，商务印书馆1927年版，页175。

第八讲 晚清的经今文学

清前期的“帝学”

清代的经今文学，是以回到西汉中叶出现的《春秋公羊传》的研究为开端的。

然而公羊学在清代的“复兴”，并不如清末章炳麟、民初梁启超等所说，始于乾嘉间所谓常州学派的庄存与、刘逢禄^注。

由于清入关后，沿袭明制，不过是当作“以汉制汉”的手段，而且主要通过军事征服和政治绥靖，以扩展并稳定满洲对于汉族及其他被征服民族的统治。因而在头半个世纪内，虽已严禁结社，屡兴史狱，却也是政治绥靖的策略，直接目的在于镇压汉族士民中间仍然弥漫的反满思潮。直至康熙中叶，全国性的内战结束，清廷的文化政策，才将重心转向意识形态的统一。如李斯早在秦灭六国后所说的，“天下无异意，则安宁之术也”。

重开经筵，恢复胜朝君主必兼教主的传统，由皇帝垄断所谓圣经贤传的解释权，以“帝学”规范士民的言行，便是满洲权贵选择的安宁术。康熙帝是聪明的，他在尊崇朱子学的同时，便一方面倡导“躬行践履”，排斥好讲道统学统的“伪理学”，一方面又仿效明太祖、明成祖的先例，“御纂”了主要经说，把自己的意见冒充古圣前修的“微言大义”。康熙、雍正、乾隆三帝，都把《春秋》的“微言”，当作“帝学之本原”，列为经筵必讲的经典，而这部圣经的所谓书法，在三传中以《公》《穀》发挥最多。既然传世的五经四书，在满洲君主眼里，都只是“以汉制汉”的特殊手段，他们当然也就不在乎

学派成见，凡于己有用的诠释，都肯定为真“理”。因此综合三传，重新编制满洲大君统驭所需的诠解，早由17世纪末清廷的经筵讲官们开始进行^注。

当然，康、雍二代的讲官，多属理学家，所用蓝本主要是宋胡安国的《春秋传》。胡传特重“尊王”，契合皇帝的心意，但针对宋金和战而标榜“攘夷”，则使满洲大君生气，时时予以指斥。乾隆帝尤其憎恶胡传，在《御纂春秋直解》的序中，“揭胡安国传之傅会臆断，以明诰天下”^注。

我曾指出，经学是中世纪中国的统治学说，倘说自汉至清的经学史有“一以贯之”的传统的话，那就只能是“学随术变”的传统^注。清前期诸帝的“君人南面之术”，备受复杂的满汉关系的制约。确保居于少数的八旗主奴压迫汉族等多数民族的世袭特权，向为清帝国文化政策的主要衡量尺度^注。经典诠释必须服从满洲君主统治术的需要，不过是一例。

既然君主率先对理学的《春秋》学表示不满，那就无异于宣布说程朱及其门徒在这方面是可以批评的，自然仍要肯定朱熹的“续麟”见解。于是重解《春秋》经传成为时髦，也歆动了渐成气候的汉学家，除了继续希踪顾炎武考证订补《左传》本事，也对《公》《穀》二传的诂训发生兴趣。

在民间首先抨击胡安国《春秋传》的毛奇龄，遍考群经古义的吴派汉学大师惠栋、余萧客，在“以经证经”时，都曾特别注意《公羊传》与《左传》释《春秋》的异义。但他们在否定胡传的同时，也小心地选择前代理学家解释《春秋》经传与己同意的名作，时加引用，以免开罪不断宣称朱子学已将真理说尽的满洲大君。他们不约而同，都看中了元末赵汴的《春秋属辞》，以为这部作者自负为“春秋金锁匙”，在明初曾得朝廷肯定的释《春秋》经传的著作，有助于恢复被

胡传掩没的孔孟教旨。扬赵贬胡，便成为清代公羊学“复兴”的滥觞。
注。

1. 参看《馗书》重订本所收《清儒》，朱维铮编校《馗书（初刻本、重订本）》，北京三联书店1998年版，页160；《清代学术概论》，朱维铮导读本，上海古籍出版社1998年版，页74—75。
2. 现存最早的合三传为一经的清代官方讲疏，为康熙三十八年（1699）敕撰的《钦定春秋传说汇编》。关于康雍乾三帝认同孟轲所称《春秋》“天子之事也”，而作为“帝学之本原”予以重视的情形，可参看《康熙政要》、《四库全书总目》经部春秋类四等。
3. 参看《四库全书总目》此书提要。
4. 朱维铮《中国经学与中国文化》，《复旦学报》（社会科学版）1986年第2期；又《传世藏书·经学史类整理说明》，海南出版社1997年版，经学史第一册卷前。
5. 朱维铮《走出中世纪》，上海人民出版社1987年版，页28—41诸则。
6. 见毛奇龄《春秋比事属辞记》、惠栋《九经古义》（均收入《皇清经解》）、余萧客《古经解钩沉》，但毛讳言其书体例与赵沔《春秋属辞》同，为《四库全书总目》所讥。

孔广森和庄存与

在清中叶，首先明言模拟赵沅的《春秋属辞》，对《春秋公羊传》进行专经研究的，是乾隆四十八年（1783）孔广森所著的《春秋公羊经传通义》。这位三十五岁便夭折的曲阜才子，终身钦仰他的老师戴震。由他的《戴氏遗书序》可知，戴震生前已认为两汉的博士官于《公羊传》“未必能明”^①。因而孔广森搜集汉晋以来诸家《春秋》注，专取“通于公羊”的内容，撰成《通义》，显然受到戴震的点拨。

《通义》着重考证何休“解诂”的得失，同时强调《春秋》并非史书，而是以史事表达治国的信念，原本“重义不重事”，“《左氏》之事详，《公羊》之义长”，“斯《公羊传》尤不可废”。^②就是说，《公羊传》绝非如毛奇龄所讥，只是一部“道听途说”而强解《春秋》的伪传^③，相反为理解《春秋》教义所必需。嘉庆间的汉学护法阮元，正是从这一角度称道《通义》，说是读其书始知圣志之所在。梁启超批评孔书“不明家法，治今文学者不宗之”^④，那是偏见。

不错，晚清的经今文学者，多半归“宗”于庄存与。这位常州名士，曾被乾隆帝斥作“不留心学问”^⑤，却颇会做官。清代经学的一大公案，便是传世的《古文尚书》及孔安国传，究竟是西汉孔安国得自孔壁的遗书及其解读呢，还是如宋明已有学者相继怀疑的，属于后人伪造的经传？历经阎若璩、惠栋等汉学名家的考证，这二十五篇连同各篇的孔传，终被断作“伪经”“伪传”。那么它还能继续充当“钦定”的圣经吗？

按照清廷标榜尊孔崇儒的逻辑，这部冒牌圣经及孔传，必须摒弃于科举和学校之外，于是乾隆中叶“言官学臣”建议清廷实施。但闹了一阵，事竟中辍。据后来龚自珍记述，就因为时在上书房行走的皇子教师庄存与力排众议，理由是《古文尚书》虽伪，却存有“圣人之真言”，尤其像《大禹谟》“人心道心”诸语，原是理学赖以立足的出典，而帝胄天孙自幼所习的道德戒条，“长以通于治天下”，也多出自伪《书》。他因此特著《尚书既见》。“是书颇为承学者诟病，而古文竟获仍学官不废。”^①也许受此激励，庄存与晚年“留心学问”起来了。他曾轻蔑地认为，“辨古籍真伪，为术浅且近者也”^②，不消说他的“术”有深远意义，所谓“独得微言大义于语言文字之外”^③。其中一种，便是被视作清代经今文学开山之作的《春秋正辞》。

《春秋正辞》叙目，劈头便称“存与读赵先生沔《春秋属辞》而善之，辄不自量，隐括其条，正列其义，更名曰《正辞》”^④。就是说他不仅掌握了解开《春秋》隐藏的微言大义的“金锁匙”，而且比孔广森《通义》深了一层。《正辞》的“义”有多么深奥，只消看书中关于“《春秋》大一统”的诠释便知：“天无二日，民无二王，郊社宗庙，尊无二上；治非王则革，学非圣则黜。”君主是人民的太阳，是天地祖宗授予权力的唯一主宰，是王政与圣学的绝对权威，谁冒犯就非斥革罢黜不可，这类论调岂非早由李斯、董仲舒等等“大一统”的先辈说得更透辟吗？

更不幸的是庄存与的书不仅了无新义，还较孔书晚出。二书均收入《皇清经解》，只消略加比照，便可发现二者在具体考订上乃至在经文释义上的相似程度，都超过庄书与赵书的相似程度。庄存与长于孔广森三十九岁，在孔广森中进士改翰林院庶吉士后，曾任庶吉士教习^⑤。有人据此暗示，似乎孔广森的《通义》，实受自庄存与而不是

戴震的教诲^①。此说在考证上犯了一点小小毛病，那就是忽视了判断历史是非至关重要的时序问题。^②

1. 江藩《国朝汉学师承记》卷6孔广森传，录有此序全文。见《汉学师承记（外二种）》，《中国近代学术名著丛书》本，北京三联书店1998年版，页129。
2. 《春秋公羊经传通义叙》，《皇清经解》卷691。
3. 语见毛奇龄《春秋毛氏传》卷首叙例，《皇清经解》卷120。
4. 《清代学术概论》，前揭本，页74。
5. 乾隆上谕，见《清史列传》卷24庄存与传。
6. 龚自珍《武进庄公神道碑铭》，《龚自珍全集》，上海人民出版社1975年版，页141—142。龚氏此铭作于清道光二年（1822），上距庄存与死去已有六十六年，篇末自记谓此事闻自庄绶甲，又闻自宋翔凤。铭内谓庄存与反对废伪古文，说见其所著《尚书既见》，时任翰林学士、直上书房。据前揭《清史列传》本传，庄存与在上书房行走，始于乾隆三十三年（1768）。
7. 同上注。
8. 参看周予同主编、朱维铮修订《中国历史文选》下册中为《墟书·清儒》所作注释。见该书，上海古籍出版社1980年版，页343—344注（159）。
9. 《皇清经解》卷375。
10. 孔广森生于清乾隆十七年（1752），三十六年中进士，选翰林院庶吉士，散馆授翰林院检讨。见《清史稿》卷481《儒林传》本传。庄存与生于清康熙五十八年（1719），乾隆二十七年（1762）父丧期满，补内阁学士，三十七年（1772）“命教习庶吉士”，见前揭《清史列传》本传。
11. 说见艾尔曼著、赵刚译《经学、政治和宗族——中华帝国晚期常州今文学派研究》，《海外中国研究丛书》本，江苏人民出版社1998年版，页94。
12. 前揭孔广森《春秋公羊经传通义叙》，末署“乾隆四十有八年孟冬甲子”，时孔广森三十三岁，而戴震已死去六年，庄存与已在十年前晋礼部右侍郎，与翰林院脱离关系。按照清代习惯，除受业师外，唯有乡会试的主考及阅卷官才称“师”，即“座师”“房师”，无翰林院庶吉士教习被尊作“师”的例证，因庶吉士乃经殿试取中的进士后由皇帝“钦点”，在名义上为“天子门生”。前揭艾尔曼书一再说孔广森“在拜戴震为师之前，曾从庄存与受学”（前揭书页94、页159），但他称孔广森“一度从庄存与受学”的时间在1770年即乾隆三十五年“前后”，显然失考。孔广森中进士改庶吉士，时在乾隆三十六年，庄存与充庶吉士教习，则在乾隆三十七年，均有史可证。因而想以此证明孔的《通义》实受自庄存与，或为庄存与《春秋正辞》与孔氏《通义》雷同辩解，均不合历史实相。

改变汉学的尺度

庄存与暮年被乾隆帝迫令退休回籍，发现他的家族已由婚姻关系获得两名传人，外孙刘逢禄和宋翔凤。其中刘逢禄尤为杰出，他在外祖父死时仅十三岁，却在成年后念念不忘要替庄存与洗刷并非《春秋》原教旨首先发现者的秽名。他的“术”颇巧妙，一方面力攻吴派汉学大师钱大昕所说《春秋》只是史书，没有《左传》就不能懂得《春秋》，不过是重复王安石的《春秋》乃“断烂朝报”的说法。这时他据以驳钱的，就是孔广森《通义》开宗明义就强调过的“《春秋》重义不重事”的见解^注。另一方面，他为捍卫庄存与《春秋正辞》在“国朝”首揭《春秋》“微言大义”的地位，又掉头力攻孔广森，说是《通义》指摘何休不明西汉公羊经师胡毋生、董仲舒的诠释真义，表明孔氏不知“三科九旨”为何物^注。

当然不能说刘逢禄在今文学的理论方面毫无创见。譬如《春秋公羊经传何氏释例》，解释“张三世”便较孔广森、庄存与清楚。尤其值得注意的是该书“诛绝例”有如下一段话：“《春秋》欲攘蛮荆，先正诸夏；欲正诸夏，先正京师；欲正京师，先正士庶；欲正士庶，先正大夫；欲正大夫，先正诸侯；欲正诸侯，先正天子。京师天子之不可正，则托王于鲁以正之。诸侯大夫之不可正，则托义于其贤者以悉正之。”在君主专制体制下，居然说要由衰乱趋向升平乃至太平，彻底实现“拨乱反正”，必须由“正天子”开始，而后才能由中心到边缘逐层取得安宁。照此逻辑，天下不安宁的总根源，就在于天子不“正”。那么君主还可能绝对无谬吗？可见，从龚自珍到康有为，要想在帝国推动“自改革”，无不推崇刘逢禄的公羊经义新解，当作“托古改制”的先驱，决非偶然。

刘逢禄二十岁发表《穀梁废疾申何》后，相继推出《发墨守评》《箴膏肓评》《左氏春秋考证》《公羊何氏释例》，直到嘉庆十七年（1812）他三十七岁发表《论语述何》^①，都表明他与庄存与的最大不同，在于把道德政治的实用诉求，置于原教旨的实相阐发之后。他认定何休是东汉末恪守孔子原教旨的唯一人物，认定何休和郑玄关于《春秋》三传的争论，直在何休。因此他将惠栋衡量经学是非的尺度，即梁启超所谓“凡古必真，凡汉皆好”^②，篡改为“凡公羊必真，凡何休皆是”，便不奇怪。

需要指出，刘逢禄极力改变衡量汉学的尺度，如《公羊何氏释例序》谓“拨乱反正，莫近《春秋》，董、何之言，受命如响，然则求观圣人之志，七十子所传，舍是奚适焉”，却在研究方法上，没有脱离乾嘉汉学通用的模式，即对所研究的问题，广泛地搜寻材料，每事必穷根源，所言必求依据，讲究旁参互证，解决逻辑矛盾，就是说运用的仍为这时代已臻成熟的音训考辨等朴学方法。因此，他的《公羊何氏释例》《左氏春秋考证》，虽从正反两面给了尊信东汉经古文学的汉学以打击，但争论没有越出当时的考据学规范。而且，当时的经传考据，也已纷纷把西汉今文经说当作辑佚、校勘、辨伪、考订的对象，例如《诗》今文三家、《尚书》欧阳大小夏侯等遗说的辑校等。当时的学风也崇尚求真，学者不以异说为非。所以时至清末，章炳麟在驳斥刘逢禄《发墨守评》等文的同时，在《馗书·清儒》中仍然肯定刘著“属辞比事，类列彰较，亦不欲苟为恢诡”。章炳麟还赞赏说，“其辞义温厚，能使览者说绎”。来自异己的批评，至少可以证明刘逢禄的论著，具有汉学家公认的价值。

-
1. 说详刘逢禄《春秋论》，《刘礼部集》卷3。
 2. 同上注。其后编定《刘礼部集》的魏源，作《公羊春秋论》二篇。上篇抨击钱大昕，控告钱氏的真意在于否定朱熹为《资治通鉴纲目》所立的义例、书法，暗示其心可诛。下篇批评孔广森，指责《通义》怀疑何休解诂所说“通三统”非公羊本义，且讥其

身为“素王之哲孙”，竟不通“麟经之绝学”所据家法。这都在发挥刘氏《春秋论》，而更深文周纳。

3. 诸书均收入阮元编《皇清经解》。按，阮编刻于清道光五年（1825），时阮元已历八省疆臣，而刘逢禄年未逾五旬，官不过礼部主事，被阮编收入的专门申述何休学说的论著达七种之多，且均为其三十七岁前的“少作”。相对于阮编仅收庄存与《春秋正辞》一种，可知在嘉道间汉学界已公认刘氏才是所谓常州今文学的实际开派者。
4. 《清代学术概论》，前揭本，页31。

“凭借经义以讥弹时政”

自康熙晚年确定朱熹理学为“以汉制汉”的统治学说基石，那以后直到清亡前夕，帝国的意识形态都以所谓理学为躯壳。

相形之下，所谓汉学，或者如惠、戴自称的朴学，虽也号称经学，却已背离顾炎武力图恢复的“经术正所以经世务”的那种传统。惠栋的红豆山房所悬其父惠士奇手书楹联，“六经尊服郑，百行法程朱”，乃阎若璩所题，便是一般汉学家将“学”与“术”视作两途的写照。^①

清代经今文学，从孔广森、庄存与相继推究《公羊传》诠释的《春秋》之“义”，到刘逢禄以阐释何休学说来否定惠栋等笃信的郑玄学说，正式形成常州今文学派，二者分歧也主要在“学”，就是说属于汉学内部的异端与正统之争。由这个学派的形成史来看，促它发轫的直接因素，正是庄存与觉察汉学家的经典考证已在动摇帝国统治学说的基石。

使经今文学开始脱出汉学异端的地位，是在恢复“经术正所以经世务”传统的名义下，逐渐形成与帝国统治思想抗衡的一种政治理论形态。如周予同师早就指出，清代的经今文学，在阐发公羊学说“微言大义”的旗帜下，形成一种主张社会政治改革的理论，特色是“凭藉经义以讥弹时政”，它的倡导者正是龚自珍。^②

关于这一点，我曾多次讨论。^③这里需要再次说明的，是中世纪经学首先作为钦定统治学说登场的形态，即《春秋》公羊学，它在理论和政事两方面的初期代表人物，董仲舒和公孙弘，如司马迁早已指出，共同特色就是“以经术缘饰吏治”^④。时过千年，王安石反击时

论指责他的变法离经叛道的说法，强调“经术正所以经世务”。这个判断的影响，由自幼便钦佩王安石变法主张的龚自珍，承认自己的“自改革”主张源于王安石上宋仁宗万言书可知。^①

今传龚自珍在晚清影响最大的政论文，如《明良论》四篇、《乙丙之际箸议》十一篇^②等，都是他青年时代在外祖父段玉裁鼓励下写成的^③。据龚自珍的年谱作者说，他于二十八岁，“始从武进刘申受礼部受《公羊春秋》，遂大明西京微言大义之学”^④。即使此说属实，也只能表明他找到了表达自己政见的经学形式。因为有编年可考的龚自珍遗著，都表明他的政见已经形成。困扰他的主要是表达形式，如《乙丙之际箸议第六》所透露的，“以孔子之为儒，而不高语前哲王，恐蔑本朝以干戾也”。经过几年徘徊，他忽然发现刘逢禄已从西汉公羊经说中寻出托古改制之“例”，尤其改制必“先正天子”，正与他的“自改革”论合拍，却有“本朝”尊崇的经典作护符，怎不使他心折呢？这里要说明的只有一点，即龚自珍自此以后，直到临终前，仍然坚持他在二十五岁前已形成的“自改革”政见^⑤。

-
1. 联语见江藩《国朝宋学渊源记》卷首。
 2. 周予同师于1926年《僵尸的出祟——异哉所谓学校读经问题》一文，已指出龚自珍实为清今文派关于“十三经”名词不能成立的始创者，见朱维铮编校《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社1996年增订本，页599。1961年周予同师主编大学文科教材《中国历史文选》，在下册龚自珍《乙丙之际箸议》的解题内，增入龚氏在今文学旗帜下“凭藉经义以讥弹时政”一语。我以为此语准确地指出了龚自珍经学理论的特色。请参看该书修订本下册，上海古籍出版社1980年版，页271、页272。
 3. 请参朱维铮《走出中世纪》，页104；又，《音调未定的传统》，辽宁教育出版社1995年版，页188—190；又，《求索真文明：晚清学术史论》，上海古籍出版社1997年版，页8；较详说明可见《“维新旧梦已成烟”——戊戌“百日维新”的前一百年》内关于龚自珍一节，《中华文史论丛》第58辑，上海古籍出版社1999年5月，页8—11。
 4. 司马迁论公孙弘语，见《史记·平津侯主父列传》。
 5. 可看《己亥杂诗》“霜豪掷罢倚天寒”一首自注，《龚自珍全集》，上海人民出版社1975年版，页513。

6. 这组文字，按序目应有二十五则，前揭《全集》第一辑只存十一篇，又重出“未定之稿”一篇。
7. 见《明良论四》篇末自记，前揭《全集》，页36。段玉裁《经韵楼集》内关于“外孙龚自珍”的文字有多篇，可看吴昌绶《定庵先生年谱》诸年附注所引。
8. 前揭吴编龚谱“嘉庆二十四年己卯”（1819）条，前揭《全集》，页603。
9. 请参前揭《音调未定的传统》，页188—190。

“以复古为解放”

由于偶然的机，龚自珍与魏源，同赴礼部会试，同被黜落，参与阅卷的刘逢禄赋诗示悼，内称龚自珍为“之江人文甲天下”的代表，更称魏源为“无双国士长沙子”^注。由此魏源得与龚自珍齐名，号称“龚魏”。

奇怪的是这个事件所蕴含的意义，在后来被某些学者夸张到难以置信的地步。章太炎也许对魏源有偏见，但他在清末指出魏源晚年才转向“治今文”，则不能不说合乎事实。^注

魏源晚年在推动经今文学运动方面确有贡献。他的贡献，不在于他自鸣得意的几部经典诠释，如《董子春秋发微》《诗古微》《书古微》之类。章太炎讥笑他在经学上“素不知师法略例，又不识字”^注，似非苛评。然而正是魏源，在晚清经今文学史上率先强调这个运动具有儒家肯定的传统合理性。

清学史研究者大都承认梁启超的概括，即它的主要表征是“以复古为解放”^注。这个见解便来自魏源。^注魏源在晚年认定伏胜至董仲舒的今文经典诠释，才是孔子传授的原教旨，认为东汉贾马郑相传的古文经说，毫不足取，其武断令人憎恶。但他到底有历史感，也如他代贺长龄选辑的《皇朝经世文编》不取常州学派庄、刘说那样，他述及清代经学史，同样不否定乾嘉汉学具有历史意义，而以为那是“复古”的必要前奏。

“西京微言大义之学，坠于东京。东京典章制度之学，绝于隋唐。两汉故训声音之学，熄于魏晋。其道果孰隆替哉！”^注很难说这一描述不合经学史实相。

“且夫文质再世而必复，天道三微而成一著。今日复古之要，由诂训声音以进于东京典章制度，此‘齐一变至鲁’也。由典章制度以进于西汉微言大义，贯经术、故事、文章于一，此‘鲁一变至道’也。”不论魏源暗袭《繁露》、明引《论语》所表达的观念，是否可称作“进化思想”，至少在这里，他还没有像后来那样偏激，将乾嘉间汉学名家一笔骂倒，斥作“锢天下聪明智慧使尽出于无用之一途”^①。这里他还承认，汉学家的经史小学考证，属于“今日复古”的必要阶段，也是恢复经今文学的原教旨的必要准备。

人们已注意到曾国藩憎恶魏源，或是相信魏源确曾“侧身洪廷”的缘故^②。但魏源释复古之“道”，表征在于“贯经术、故事、文章于一”，则分明是把桐城派论“道”的要旨，充作所谓今文学的“微言大义”，而魏源早有通“经世学”的名声。这怎能不使师法桐城派又以汉宋调和者自居的曾国藩愤慨呢？尤其他正在大倡经学即“礼学”，说是考据、义理、词章、经世都可统一于礼。尽管魏源的宏论始发于道光十年（1830），离太平天国造反还有二十年，但此人此时公然把方、姚的版权说成古已有之，而且早于宋学千余年，只是待他魏源重新发现，无疑大悖曾国藩认可的道统。

由于史阙有间，至今已难以考定魏源的变节是否属实，但曾国藩否定左宗棠对魏源的称道，所谓“中儒西释，其最先焉”^③，就晚清统治学说史来看，则另有意义。那意义就在所谓以复活西汉公羊学为核心的经今文学，已被晚清公认为帝国中流砥柱的曾侯，当作向现存意识形态挑战的主要对手。

-
1. 前揭吴编龚谱“道光六年丙戌”（1826）附注录有刘诗全篇，《全集》，页611。
 2. 《墟书》初刻本附《墟书补佚·学隐》，此篇约作于1902年，后经修改，相继收入1904年初刊的《墟书》（重订本），1915年初刊的《检论》。章谓魏源“晚官高邮知州，益牢落，乃思治今文为名高”，在《墟书》重订本、《检论》所收《清儒》篇，凡两见。见朱维铮编校《章太炎全集》第三卷，上海人民出版社1984年版，页158、页476。

3. 同前注《清儒》。按，魏源治今文经，因不擅清代汉学家视作入门功夫的音训考辨，时有纰缪，在晚清颇受包括今文学家在内的学者讥评。如皮锡瑞《今文尚书考证》，刊于1897年，便摘魏源《书古微》多语，评曰“臆说无据”“向壁虚造之说”等等。
4. 《清代学术概论》，前揭本，页7。
5. 请参《“维新旧梦已成烟”》一文，《中华文史论丛》本，页12—13。
6. 魏源此论，首先见于《刘礼部遗书序》。但此序虽应刘逢禄诸子要求而作，却没有在武进刘氏家刻的遗书中出现。以后魏源作《两汉经师今古文家法考叙》，又将此论（包括下段引文）原封不动地抄入。二文均收入魏源生前自订的《古微堂集》。
7. 《武进李申耆先生传》，《魏源集》，中华书局1976年版，上册，页359。
8. 参看《魏源诗文选注》附魏源年表1857年条，湖南人民出版社1980年版，页369。
9. 左宗棠《重刻〈海国图志〉序》，《海国图志》光绪二年（1876）平庆泾固道署重刊本卷首。

“破乾嘉之门面”？

19世纪初叶起，经今文学在清代学术界渐成显学。关于西汉中叶到东汉初期今文遗说的辑佚、考证的论著日多。如陈寿祺、陈乔枏父子专事西汉今文辑佚学。凌曙、陈立、包慎言都潜心从事《公羊传》的专题研究，并延伸到公羊学的相关著作，像凌曙注《春秋繁露》、陈立作《公羊义疏》《白虎通疏证》等。今文的《尚书》《周易》、三家《诗》等的考据，也都引起学者注意。曾在晚清文坛享有盛名的王闿运，还曾以清代今文经说为依据，重注五经，成书十部。但这类论著，就内容来看，仍然属于乾嘉汉学音训考辨传统的继续，尽管对于中世纪经学史的研究都有价值。

然而，就晚清统治学说史变异的角度来看，龚自珍以及魏源，主要影响在于对既有思想学说的侮弄乃至践踏。破坏现状可能成为创新的开端，但“大乱大治”早由清末民初的历史证明是一种幻想。因此，在晚清，经今文学成为改革现状的一种传统依据，一种以原教旨主义面目出现的意识形态的异端。

叶德辉在戊戌维新时期曾是康有为经说的否定者，却并不一概否定作为汉学异端的经今文学：“刘申受之于《公羊》，陈恭甫之于《尚书大传》，凌晓楼之于《春秋繁露》，宋于庭之于《论语》，渐为西京之学。魏默深、龚定盦、戴子高继之，毅然破乾嘉之门面，自成一军。今日恢刘、宋之统者，湘绮楼也。”^①应该说，这位在政治上负有顽固派恶名的湖南学者，在经学上并不一味党同伐异，他作为经古文学者，承认刘逢禄、陈寿祺、凌曙、宋翔凤，到魏源、龚自珍、戴望，“毅然破乾嘉之门面”，直到王闿运，都是有贡献的。但从我们的讨论角度来看，则至少有五位学者值得注意。

这五人依次是浙江德清人戴望、四川井研人廖平、广东南海人康有为、湖南善化人皮锡瑞，以及浙江杭州人夏曾佑。

他们在学术上的活动时间，都在英法联军侵占北京和太平天国丢失天京以后。戴望死得最早，1873年仅三十六岁便病逝。皮锡瑞其次，于1908年去世。廖、康、夏三人都曾参与清末的改革运动，又在民国初期都扮演过“尊孔”“复辟”的名角。

-
1. 叶德辉《与戴宣翘校官书》，见苏舆编《翼教丛编》卷3。据左舜生《近代史话初集》“游戏招祸的叶德辉”一则所记，叶德辉自称也讲公羊，与王闿运、廖平、康有为相同，“但我们各有各的公羊，内容绝不一样”。此虽戏语，却道出了晚清经今古文学的差异是相对的，各大学派内部同样存在着歧见。参看阮芝生《六十年来之公羊学》，程发轫主编《六十年来之国学（一）》，台北正中书局1975年版，页419。

戴望与廖平

作为宋翔凤的弟子，戴望在晚清可谓坚持常州学派公羊学“家法”的楷模。他的《论语注》，认定《公羊传》阐述的是西汉经学的真正教旨，由此对刘歆《移让太常博士》的用心大张挞伐，以为其意在替王莽篡汉张目。他治经特重言行一致，因而对清初颜元倡导实践第一的学说大感兴趣。他辑述的《颜氏学记》，使晚清学者始知在顾、黄、王三家外还有此一家。他夭逝后由俞樾等搜辑的《谪麟堂遗集》，使人们得知他还对南明史情有独钟。这使俞樾的高足章炳麟深为钦仰，惋惜他自甘淡泊，却为“佞谀满洲”的刘、宋等公羊学说所迷：“望不求仕，而其学流传于湖广岭广间，至使浮竞之士，延缘绪言，以成‘新学伪经’之说。”^①

戴望的今文说，是否康有为《新学伪学考》的滥觞，尚待考证。但《新学伪经考》的直接蓝本，是廖平分疏两汉之际今文学的著作，则梁启超也表示承认^②。在近代中国学术史上，廖平是唯一宣称学说必常变的名流。还在清日战争结束的次年便写道：“为学须善变，十年一大变，三年一小变，每变愈上，不可限量，所谓士别三日当刮目相待者也”；“若三年不变，已属庸才，至十年不变，则更为弃才矣。”^③他的主张很合乎孟轲所赞美的孔子为“圣之时者也”的古训，他的勇气也令恪守无征不信的学者瞠目。他的公羊学传自王闿运。王闿运的公羊研究，不属于常州庄、刘体系，在学说上较平庸，但他在政治上不满慈禧集团并倾向“改制”，显然影响廖以善变速变为学术特色的隐衷。廖平的学说，毕生凡六变，后三变出现在清末民初，越变越玄，对于学界已无吸引力。他给晚清经学留下重要影响的，主要是前二变的《今古学考》和《知圣》《辟刘》二篇。

《今古学考》可说是经学在近代中国转向经学史研究的开端。廖平考察了两汉的经今古文学争论史，以为二者根本区别在于礼制，古文学宗《周礼》，是孔子早年的治国设想，而今文学宗《王制》，则是孔子晚年定论，为救世而绘制的蓝图。因此在学术上不存在汉学真伪问题，如魏源指斥乾嘉汉学二派时所说的。但廖平的“平分今古”说，表面上不作左右袒，实则认可今文学的孔子“志在《春秋》”说。既然孔子“志”的归宿是救世，而今文学所宗又是孔子救世论的晚年定论，那么逻辑取向必定是“尊今抑古”，肯定今文学才体现孔子“复礼”的最终理想。他因此实现二变，由较客观的经学史考察回到很主观的原教旨主义，作《知圣》《辟刘》二篇。前者宣称孔子志在“改制”，方法是“托古”；后者宣称刘歆变今学为古学，并非为了恢复孔子早年设想，而是为了助王莽篡汉^①。

廖平即廖登廷，是张之洞于同光之际任四川学政时选取的高材生^②，以后备受张之洞关注，于清光绪十五年（1889）中进士后，应时任两广总督张之洞召，赴广州听训。与当时在朝的并都赞赏公羊经说的文化班头潘祖荫、翁同龢不同，张之洞在今古文学之争中倾向当代纪昀。廖平胆怯，不敢将已成《知圣》《辟刘》二篇，献给昔日恩师，却又因《今古学考》已得汉学大师俞樾的称道，而情不自禁地要向后生炫耀。他没想到在广州客舍中向慕名来访的一位监生出示书稿，转瞬便被此人化作一部巨著。这部巨著便是康有为的《新学伪经考》^③。

这里不拟讨论廖平的经学见解的每次变化同他的潜在政见的关联。章炳麟在清末民初，曾称道廖平“说经善分别今古文，盖惠、戴、凌、刘所不能上”，更胜过“魏源辈绝无伦类者”，却严斥其在《今古学考》以后的变说“诬谬猥众”，“归命素王，以其言为无不包络，未来之事如占蓍龟，瀛海之大如观掌上”，“使经典为图书符命”^④。这批评并非完全出于古文学对今文学的偏见。廖平在民国初年自述：“平毕生学说，专以尊经尊孔为主，兼采泰西科学之理而沟

通之。”^①所谓沟通，只能理解为企图调和中西古今，将历史形成的主旨绝异的道理糅合在一起，并竭力纳入所谓尊经尊孔的范畴。这既使廖平不得不随甲午战败后冲击中国越发激烈的“西潮”而变易其说，也使廖平在“沟通”中西古今的哲理政见时越发困难，因而每变只能更趋向神秘主义的空话与幻想。随着廖平的遗著在他的故乡整理出版，近年关于廖平经学的研究论著也增多了，然而他自称“沟通”的说法，仍然缺乏深究。

-
1. 章太炎《哀后戴》，原载《民报》第九号，1906年1月。此文说明和注释，见《章太炎选集》（注释本），上海人民出版社1981年版，页408—409。关于《颜氏学记》在清末思想界的影响，可参《廛书·颜学》《检论·正颜》，前揭《章太炎全集》第三卷，页151—153，页469—472；又，梁启超《中国近三百年学术史》十“实践实用主义”，朱维铮校注《梁启超论清学史二种》，复旦大学出版社1985年版，页215—248，内有戴望此书著成过程的介绍。此外，胡适等在以后均有论述，引从略。
 2. 《清代学术概论》，前揭本，页77及此页注（1）。
 3. 廖平《经话甲编》卷1，见李耀仙主编《廖平选集》上册，巴蜀书社1998年版，页412。按，廖平的“为学须善变”说，颇受中外学者讥评。美国的李文森（J. Levenson）所撰《廖平及其与儒家历史的脱节》一文，便是我迄今所见从思想史角度对廖平的善变，备予讥斥的一篇。中译文载张灏等著《近代中国思想人物论——晚清思想》，台北时报文化出版公司1970年版，页487—499。近年专题探究廖平经学思想“六变”的论著，多就每变的具体时间进行讨论，对于厘清史料自有必要，却难以解释李文森提出的问题。
 4. 参看朱维铮主编《传世藏书》经学史类，关于《今古学考》《孔子改制考》等书提要，并参相应原文。
 5. 参看朱维铮《书目答问二种导言》，《中国近代学术名著》本，北京三联书店，页5。
 6. 参看朱维铮《新学伪经考导言》，《中国近代学术名著》本，北京三联书店，页7。
 7. 章说分见《廛书》重订本的《清儒》篇，首刊于《民报》的《说林》及《程师》等篇。按，章太炎在清末虽力斥康有为的所谓今文学说，却不否定廖平的全部学说。如《程师》下篇自注：“廖平之学，与余绝相反，然其分别今古文，埒然不易。吾诚斥平之谬，亦乃识其所长。”
 8. 廖平《孔经哲学发微·尊孔总论》，前揭《廖平选集》上册，页303。据此书谢无量序及廖平自撰凡例，所著作期均为癸丑，即民国二年（1913）。

康有为和皮锡瑞

虽然廖平也指控康有为的《孔子改制考》，剽袭他的《知圣篇》，但至今仍属悬而未决的版权官司。不过依据廖平的指控，佐以梁启超的证词，《新学伪经考》至少有廖平所著书在充当助产士，却似可肯定^注。

清代有法律而无法治。在思想文化领域，除了依靠已成习惯法的道德律制约，便无律例可依。这当然便于满洲君主兼充意识形态的终审裁判，反过来也便于学术蠹贼、文化稗贩活动，于是学界的抄袭公案也层出不穷。魏源骂戴震的《水经注校》窃自赵一清，而他的《海国图志》又被揭露窃自林则徐，就是至今未决的公案的著名例证。康有为好以“生知”大圣自居，照抄他人政见而冒充自己发明，在戊戌维新前上皇帝书中已屡见，曾受英人李提摩太抱怨^注。他把廖平的经学主张据为己有，只可说牛刀小试。但廖平的经学主张，却也因《新学伪经考》遭清廷禁毁而不胫而走。

无论康有为的“新学伪经”说，源于戴望还是廖平，但他由此形成的“孔子改制”的今文学政论，对深为清法、清日战败蒙羞忍垢的晚清思想界带来的冲击，却达到了前八十年的“自改革”思潮未有的程度。^注

这里不拟重述我对康有为思想的讨论^注。我以为康有为在晚清经今文学史上所起的特定作用，一是迫使清廷承认经今文学已成现存统治学说即所谓理学的对手，较诸“西学”更具有意识形态的杀伤力；二是促成帝国朝野，尤其使渴求变革现状的士大夫，认可龚自珍以来的“自改革”主张，合乎孔子学说的原教旨。在甲午战败后，由梁启

超串连鼓动的“公车上书”，顿使康有为成为举国知名的维新领袖，在我看来奥秘即在于此。

不过，倘说康有为的今文经说，“创见”都袭自廖平，那也不见得。例如《春秋董氏学》，出版于戊戌百日新政前夜，与同时推出的《孔子改制考》，都是康有为发动万木草堂众弟子赶制的替维新张目的理论著作，也是康有为转向经今文学并以孔教的马丁·路德自居之后的第一部专经研究著作。很奇怪，后来的康有为学说宣扬者和研究者，都极少乃至不提这部八卷本大作。其实它不仅打破了清代今文学家也遵守的汉学专经研究传统，即撇开从文字音韵入手进行训诂考证辨伪的惯例，而把凌曙重编传本而成的《春秋繁露注》当作董仲舒的原典，直接从事“原典”研究，并且按照康有为在《实理公法全书》中已宣布是“人类公理”的西方欧氏几何那套逻辑，拆散“原典”再作装配，以论证他所谓孔教的原教旨。这使此书充满“创见”。例如《繁露》有“量势立权”一语，本意是说兴利除害应该审时度势，康有为却指权势为天赋圣人相机改制（权即权变）的权力（势），说是“孔子创制，皆本权势”，“势生道，道生理，理生礼；势者，道之父，而礼之曾祖也”。被传统当作天上人间最高原则的“道”，不过是权力之子，而所谓天理、人伦乃至法度，更等而下之，真可谓权力高于一切^注。人们不是常常争辩百日维新期间的康有为推崇光绪帝的真实意向吗？近年由清廷档案发现的康有为上书真本，已可证明康有为只重君权、不提制宪，而《春秋董氏学》的深一度研究，当可对这段历史添上一解。

如所周知，在戊戌维新时期，地方“自改革”最积极而初见成效的省份，当数湖南。当陈宝箴任巡抚并在其子陈三立、署按察使黄遵宪等辅佐下，在湖南行“新政”，并以高薪延聘梁启超主讲长沙时务学堂，由此激起通省维新与反维新的冲突。曾支持“中体西用”的洋务活动的湖南士绅领袖王先谦、叶德辉等，撤回对陈氏父子的支持，甘愿蒙受“守旧”的恶名。其中只有一位老绅士，公开为“维新变

法”张目，而依据的理论便是经今文学。他在戊戌八月政变后，被清廷下诏革去举人，交地方官管束。但他似不懊悔，晚年仍见机为湖南改行西式教育出力。他就是堪与廖平、康有为鼎足的经今文学家皮锡瑞^注。

皮锡瑞的经学师承不详，但他留下的经学论著，非但数量多，而且在学术上的严谨程度，非魏源、康有为辈所能望其项背。他的遗著《师伏堂丛书》，收有经学论著二十余种，其中《今文尚书考证》《尚书大传疏证》《驳五经异义疏证》《六艺论疏证》《王制笺》等，均可称清代经今文学压卷之作。他晚年所著《经学历史》，后经周予同师注释，至今仍属中国经学史的必读参考书^注。

清代经今文学，以《春秋》公羊学为核心，于“学”重在发挥董仲舒、何休所称的微言大义，于“术”特别强调所谓素王改制说，把复古当作开新的手段，而且主张为达目的不择手段。这在《春秋董氏学》中发挥得十分详尽^注。

比较起来，皮锡瑞属于晚清经今文学者中罕见的一例。他曾投身改革运动，没有超脱龚自珍以来“凭藉经义以讥弹时政”的晚清经今文学传统，但他在涉及“经义”的历史诠释时所体现的态度，仍令人感到他力求就史论史，以经证经，因而对乾嘉古文学不掩美，对嘉道今文学不护短，这在《今文尚书考证》等书中尤为明显。

假如不把统治学说史混同于政治实践史，那么我们对于康有为和皮锡瑞各自阐释的今文学说，谁更合乎经学史实相，或有别解。

-
1. 钱穆在《中国近三百年学术史》末章，有关于廖、康这场著作权争议的讨论。又，参看朱维铮《新学伪经考导言》，前揭本，页6—7。
 2. 参看王树槐《外人与戊戌变法》，上海书店出版社1998年据该书1980年修订版重印本，页102。
 3. 参看前注引《“维新旧梦已成烟”》一文。

4. 参看前注引《“维新旧梦已成烟”》一文。
5. 《春秋董氏学》卷六下“权势”，朱维铮编校《康有为卷》，《中国现代学术经典》本，河北教育出版社1996年版，页263。
6. 周予同师《经学史与经学之派别——皮锡瑞〈经学历史〉序》，前揭《周予同经学史论著选集》增订本，页92—104。
7. 参看朱维铮《中国经学史研究五十年》，见周予同师《中国经学史讲义》，上海文艺出版社1999年版，代前言。
8. 参看前揭《康有为卷》，页196—197关于《春秋董氏学》的编者说明及后录该著。

清亡前的变质与变形

人们常称历史为舞台，却很少由舞台看历史，很少注意支配演出场面的幕后人物。近年关于晚清的公私史料越出越多，其中同一事件的矛盾陈述，常令史学家惊讶。譬如《忘山庐日记》《汪康年师友书札》等问世，便改变了人们由《戊戌变法》等丛刊中得出的印象。原来从思想学说史的角度来看，戊戌维新时期康、梁一系的作用，远非一般近代史论著描绘的那样巨大。即以经今古文学的争论史来看，主古文的宋恕和主今文的夏曾佑，在幕后的作用也向为一般近代思想史论著所忽视。

在辛亥革命后，夏曾佑替袁世凯为复辟帝制而举行的祭天典礼充当过提调，因而不齿于士林。当时马相伯与章太炎、梁启超联名提出的“函夏考文苑”，即仿照法国科学院而设置的中国科学院的首批院士名单中，便特别指出夏曾佑和廖平、康有为三人不可入选，理由是三人“说近妖妄”^注。但也反证，在清末的经今文学运动中，夏曾佑的影响不可忽视。

今存夏曾佑论著极少，除了他和宋恕、章炳麟、汪康年等的几通信件，主要是他在清末所编《最新中国中学历史教科书》，到本世纪30年代被教育部列为大学教科书，更名《中国古代史》重印。全书仅由上古述及隋末，只可算半部古代通史。但作者由历史常识中得出的结论，未免令人惊异。据夏曾佑说，中国人绝非自古以来就对宗教采取随便态度，相反极其重视宗教，因而一部古代史就是一部宗教战争史。书中肯定孔教是诸子相争的最后胜利者，但结论却不同于康有为，说是董仲舒不仅不是弘扬孔教的功臣，反而是罪人，因为董仲舒承袭了中国君主专制祸首荀况的学说^注。

晚清的经今文学，作为思潮的体现，与19世纪清帝国内部的“自改革”诉求有密切联系，但它很早便以汉学的异端现身，因而它又是探究传世儒家经传真相的一种学说。中国早有区别“学”与“术”的传统。学贵探索，术重实用，尤重所谓君人南面之术。乾隆间的孔广森和庄存与，便已预示经今文学的未来也有这两种取向。刘逢禄以恢复汉代公羊学的“非常异义可怪之论”为己任，仍然重在“经学”。到龚、魏才将重心偏向“经术”，使经今文学成为与帝国“自改革”诉求相表里的一股思潮。然而它作为经术，又凸显与帝国祖传的统治术异趣，又必定导出从“学”的角度替它争政治地位的必要。时值中国正受“西潮”涌入的影响，“自改革”诉求愈来愈以实现近代化为旨归，于是所谓经今文学，也相应地既变了质又变了形，“回归原典”变成了否定现存统治传统的一种原教旨主义的形式。

中国中世纪的思维习惯是向后看，以为尧舜禹属于黄金时代，以后愈来愈退化，但经学的原教旨主义的出现似乎提供了希望，即司马迁说过的“三王之道若循环”。在乾隆帝死去立即暴露帝国腐朽程度以后，经今文学迅即在思想文化领域崛起，在百年间成为愈来愈旺盛的一股思潮。夏曾佑的《中国古代史》，或许提供了不合统治学说却释古有理的一种合理的历史解释。

清帝国的全国统治，在1900年八国联军侵占北京后已经消亡。以后十一年，帝国仅存躯壳，关于躯壳与灵魂关系的探究，也就失却现在或未来的意义，仅剩经学家还在留心。于是，在1912年元旦“中华民国”招牌挂起以后，经今古文学的争论，逐渐成为人文学者才愿探讨的历史课题，是必然的。

1999年4月草，6月改，12月重订。

附记：原载《庆祝王元化教授八十岁论文集》，华东师范大学出版社2001年1月第1版。

1. 马良《函夏考文苑文件十种》十“考文苑名单”，朱维铮主编《马相伯集》，复旦大学出版社1996年版，页137。
2. 见该书中华书局重印本。参看朱维铮《跋夏曾佑致宋恕函》，《复旦学报》（社会科学版）1980年第1期。

第九讲 重评《新学伪经考》

早期的乌托邦设计

康有为是晚清民主运动的名角。从1888年他以平民身份首次给清朝皇帝上万言书，到1902年他在海外发表反对中国实行革命的公开信，那十四年间，他一直被盟友和政敌当作提倡改革的领袖。

确实的，在那个世纪交替之际，中国的民主运动，虽然人材辈出，未来的革命家们也已纷纷登台亮相，却还没有人能同康有为抗衡。他不仅发动过“公车上书”，主持过“百日维新”，策划过自立军起事，而且在从事实际活动的同时，留下了堪称等身的著作。人们可以说，没有梁启超，没有谭嗣同，没有唐才常，没有黄遵宪、汪康年等等大群志士仁人，康有为也许一件事都做不成。但人们很难否认，正是康有为，集中了从龚自珍、冯桂芬以来，绵延了半个多世纪的改革要求和理论，构成了一个体系。这个体系，在理论上也许很荒谬，经不起逻辑和历史相结合的验证，却是那个时代的实际运动能够接受的一种思想范式。

康有为构成的这个驳杂体系，包涵着对中世纪学说的否定，对消逝已久的古典传统的梦想，对未来世界的乌托邦式设计。代表性的著作有三部，那就是1891年发表的《新学伪经考》，1898年1月出版的《孔子改制考》，1902年以后草拟的《大同书》。

康有为这个人

关于康有为这个人，从1899年梁启超发表《康南海传》以后，百年来有关他的传记或年表，长短短短的已有许多^注。其中不乏粉饰、溢美、辩解乃至神化之辞，还有种种待解的疑团，但如稍加整合，大体可知。

当1858年康有为在广东南海出生的时候，清帝国正面临存亡关头。太平天国虽已内哄，旗枪未倒，而英法联军占领了广州，还在向天津推进。咸丰皇帝在两年后便带着他的妻妾大臣仓惶逃出北京。然而南海康氏家族似乎没受影响。康有为的祖父辈反而乘乱世发了家，好几人因参与内战有功而做了官。于是湘军首领曾国藩、骆秉章、左宗棠等，也就成了少年康有为最早崇拜的圣贤。

随着太平天国的失败，北方的捻军、南方的天地会，也相继被清军消灭。帝国又暂时稳定了。但康有为的父亲在这时死去，他于是前往连州跟随担任州学训导的祖父读书。十一岁的康有为首次接触了邸报，开始对时政发生兴趣。两年后又跟随祖父到了广州，初见世面。十四岁回乡，又大读叔祖父的藏书，方知经史以外别有学问。虽因八股文蹩脚，不能博得一袭青衿而备受家族责难，被迫埋首揣摩制艺，但仍然好观杂书。十七岁见到徐继畲的《瀛环志略》和世界地图，引起了解域外情形的欲望。

有关康有为的传记材料，都没有道及他何时成了生员。好在康家有财有势，纳粟入监并不困难。不知是否由此途径，十九岁的康有为首次参加乡试，但被黜落。也不知是否祖父对他失望的缘故，就在同年他被送到著名学者朱次琦门下，研习以理学为主的经史小学著作，前后三年。大约在这时他对张之洞的《书目答问》深为折服，以为

“常置怀袖熟记，学问自进”，就是说可以无师自通。看来他对经院式的学习也不感兴趣，因为他追求的目标是迅即成为当代圣人。1877年他二十岁，连州一场洪水淹死了他的祖父。他成了一家之长，于是在次年作出了退学决定。告别了朱次琦，跑回家乡入山面壁，沉思佛老的哲理。

正在他彷徨中，结识了回乡休假的翰林院编修张鼎华，“尽知京朝风气，近时人材及各种新书”，令他茅塞顿开^注。于是出山去逛香港。正如当年魏源仅作香港一日游，便对这个英国殖民地的秩序钦佩不已那样，康有为在1879年初游香港，也对“西人治国有法度”^注感到吃惊。从此他裁量中土是非，便换成了西方的，更其是英国的尺度。

1882年，康有为二十五岁，首次出广东，进北京，参加顺天乡试。结果还是落榜。他在沮丧中南返，途经古称繁华的扬州、南京游览。可能有香港作对比，他在扬州触目所感的是颓败气象。然而到了上海租界，却使他兴奋，以为这才是他的理想所在。在上海，他大买西书，回乡后便潜心研究，尤其留意西方的政治制度。次年他便在家中闹改革，立了个不裹足会，运用家长权威，首先禁止女儿和侄女缠足。

香港和上海的经验，使康有为如此迷恋，以致他逐渐萌生了一个古怪念头，就是在中国学西方不成的话，他便赴南美洲去开拓殖民地，实现他的理想秩序。这念头固然荒诞，却正好表明他向往的不是“复古”，而是“西化”，即资本主义化。回避这个事实，便不可能理解那时的康有为。

然而现实却不是中国人能否去海外建立殖民地，而是中国本土会不会沦为殖民地。中法战争再次尖锐地提出了这个问题。到1884年，战争已经断续打了一年，法军败多胜少。然而清政府却屈服于法国的

恫吓，在次年撤回了坚持不妥协的边界谈判代表邓承修，另派李鸿章谈判“和议”。邓承修是有名的“清流”人物，以敢于上书言事著称。同年，翰林院编修梁鼎芬又因弹劾李鸿章误国而被罢官。邓、梁都是康有为的同乡友人。这使康有为更感到气恼。“山河尺寸堪伤痛，鳞介冠裳孰少多？”^注“布衣老大伤怀抱，忧国无端有叹声。”^注可能正是从1885年起，他便酝酿直接给皇帝上书。

经过三年犹豫，1888年康有为终于决定乘再次入都应试的机会，直接上书光绪皇帝，陈述时危，请求变法。不想碰了个大钉子，没有一名大臣敢给他转呈给皇帝不说，还被京中大小官僚非议指斥。因为他在庙堂议论憎嫌所谓清流“书生误国”的氛围中，还居然不顾清朝近二百五十年的先例，指望至尊接纳一名布衣的万言书，况且公然要求变革祖宗成法。他的那些同乡京官甚至准备开会公议，将他逐出北京。这使康有为既愤且畏，只得听从沈曾植、黄绍箕等异乡友人的劝告，“勿谈国事”^注，去搜集金石碑刻，登临万里长城。

但康有为不是那种轻易认输的人。正像中外历史上那些向传统挑战的人物一样，康有为也是自信得好像目空一切，顽强得好像执拗不堪，而且领袖欲膨胀到自我感觉“安石不出，如苍生何”的地步^注。他上书失败，固然深感懊丧，但认定原因在于满朝文武都不是东西，“不独不能变法，即旧政风纪，亦败坏扫地”^注。

这样的人物，很难避免自我迷信。康有为不是早以当世圣人自居吗？孟轲不是说过“五百年必有王者兴”吗？纬书上不是记有孔子“端门受命”的故事吗？所谓无巧不成书吧，刚在上书失败后，康有为得知天坛祈年殿被雷击引起的大火烧毁。迷信的西太后慌了，赶紧表白从明年起还政光绪。同样迷信的康有为却乐了，他立即推算祈年殿建成至今“五百年矣”^注。不待说，年轻的光绪皇帝将是受命改制的圣君，而他康有为也将被上天承认是“为汉制法”的今圣。

剩下的问题，就是像孔子那样作《春秋》了。可惜康有为一则尚未收徒讲学，二则尚未写出足与《春秋》媲美的巨著。

1. 参看《康南海自编年谱》，中国史学会编《戊戌变法》第四册；梁启超《康南海传》，《清议报全编》卷8；张伯桢《南海康先生传》，《沧海丛书》第二辑；赵丰田《康长素先生年谱稿》，《史学年报》第二卷第一期（1934年9月）；康文佩《南海康先生年谱续编》。
2. 《康南海自编年谱》，光绪五年己卯。
3. 《康长素先生年谱稿》，光绪五年十一月。
4. 《闻邓铁香鸿胪安南画界撤还却寄》，作于光绪十一年（1885）。邓承修，广东归善（今惠阳）人，同光清流成员，在清法战争中被派为划定中越边界的主持人，受法方攻讦，被免职。
5. 《梁星海编修免官寄赠》之一，作于光绪十一年。梁鼎芬，广东番禺人，张鼎华甥，曾任翰林院编修，因弹劾权臣被罢官。
6. “时讲求中外事已久，……乃发愤上书万言，极言时危，请及时变法。”“朝士久未闻此事，皆大哗，乡人至有创论欲相逐者。沈子培劝勿言时事，宜以金石陶遣。”见前揭《自编年谱》，光绪十四年戊子（1888）。同年诗中记有劝他“勿谈国事”的，除沈曾植外，还有黄绍箕。康氏因续包世臣著，为《广艺舟双楫》二十七篇。
7. 对康有为具有这样的性格的评论，屡见于梁启超的《康南海传》《清代学术概论》等。并可参看朱维铮《走出中世纪》，上海人民出版社1987年版，页246。
8. 前揭康氏《自编年谱》，光绪十四年戊子。
9. “戊子秋夜坐晋阳寺，惊闻祈年殿灾，今五百年矣；始议明年归政”，见梁启超编《南海先生诗集》，广智书局光绪三十四年（1908）影梁氏手录本。孟轲曾说“五百年必有王者兴”。关于此语的占星学意义，见《史记·天官书》。

廖平与康有为

“已净万缘随念尽，更无一法与人言。”^注1890年初康有为回广州后写下的这两句诗，是丧气话，也是老实话。

例证可看他在这时改了又弃置的《教学通议》^注。这部显示康有为早期思想矛盾的佚著，旨在论证社会改革应从教育改革入手。叙说劈头便称中国所以弱，在于朝野上下均无人才。那是逐点抄录七十年前龚自珍已说过的话^注。叙说又称中国言教通治的出路，在于“师古”，而关键在于师古要“得其精意”。那又是龚自珍最佩服的王安石《上仁宗皇帝书》所谓法先王之政“当法其意”的回声^注。古圣前修设学立教的精意何在？在“四书”中，更在《周礼》中。书中已在抨击刘歆，说是治经先要辨别今古之学。“古学者，周公之制；今学者，孔子改制之作也。”^注但那非但是廖平在1886年发表的《今古学考》的见解，而且同全书杂糅今古、不别汉宋的多篇内容极不相称^注。

可见，这时的康有为，已在构造他的体系，却正在难产中。因为他对中世纪经学的浅薄识见，使他没有能力进而打破厚壁，正需有棒喝者相助，否则无“法”传人。

棒喝者已先到广州了。他就是廖平。这位四川井研人，是张之洞任四川学政时所提携的门生，王闿运任成都尊经书院山长时所赏识的弟子。他从考据学入手，转而跟随王闿运研究经今文学，已逾十年。作为学者，他好新而胆小，因而在学术上，勇于自我否定，而怯于坚持己见。这使他一生论学总在变，总见解变了六回。1886年《今古学考》刊行后，受到批评和赞扬。张之洞不喜欢，而经学大师俞樾则深表赞赏。也许由于中举人成进士给了他勇气，他决定弃旧说而创新

论，否定《今古学考》“平分今古”的看法，进而“尊今抑古”，作《知圣篇》《辟刘篇》。后者说《周礼》等古文经传多系刘歆伪造，前者说西汉今文经传才是孔子改制的创作。但1889年他应张之洞邀赴粤途中，在苏州谒见俞樾，略露改变见解的意向，便使俞樾“不以为然”，抵广州后又因《今古学考》而受张之洞申饬^①。这使他不敢将两篇付梓。

康有为在1888年已从友人处借阅《今古学考》。待回广州，即主动去拜访廖平。首次晤谈似不顺利。据廖平说，当时他将《知圣篇》手稿给了康有为。康有为回去读后给了他一封近万字的长函，“斥为好名骛外，轻变前说，急当焚毁”^②。此信已不存，但看过后来康有为与朱一新辩论《新学伪经考》得失的那些书信的，都不会否认廖平所述属实。廖平覆函约期再谈，这回“两心相协，谈论移晷”^③。他有没有将《辟刘篇》手稿交给康有为，还不清楚^④。但廖平以下所言非虚：“明年，闻江叔海得俞荫老书，而《新学伪经考》成矣。”^⑤

康有为的《新学伪经考》《孔子改制考》，究竟是否剽窃廖平的《辟刘》《知圣》二篇，无疑是晚清学术史上最大的版权官司。孰是孰非，史学家们聚讼纷呶，或许将继续到下一世纪。历史是最大的审判官，我们用不着替历史作出仲裁。但梁启超的证词值得重视。他一再说，康有为著成《教学通议》后，“见廖平所著书，乃尽弃其旧说”^⑥。假如没有更原始的材料予以否证，那么廖平至少充当了康有为理论体系的助产士，是可以肯定的。

-
1. 《自都归乡，黄季度别驾以诗慰问，奉次原韵》，前揭《南海先生诗集》。黄绍宪，广东南海人。
 2. 手稿原藏上海市文物保管委员会。《中国文化》研究集刊第三辑（1986年3月）首次整理刊布。康有为《万木草堂丛书目录》自注此稿“少作，已佚”。《中国文化》研究集刊发表时拙撰“编者按”，据手稿内容考订，认为此稿可能撰于1886年，但以后有修改，而修改的下限不会早于1891年，即《新学伪经考》撰成的那一年。说见《中国文化》第三辑，复旦大学出版社1986年版，页343—344。

3. “朝无才臣，学无才士，闾无才将，伍无才卒，野无才农，府无才匠，市无才商，则国弱。”见前揭《中国文化》第三辑，页344。不妨比较1815至1816年间龚自珍在《乙丙之际箸议第九》有关“衰世”的相应描述。
4. 龚自珍年轻时即好读王安石上宋仁宗万言书，曾手录九遍。他于清道光九年（1829）中进士，殿试对策又“大指祖王荆公上仁宗皇帝书”，见《己亥杂诗》“霜豪掷罢倚天寒”一首自注，《龚自珍全集》，上海人民出版社1975年版，页513。康有为早年深受龚自珍思想的影响，乃是无可讳言的事实。然而他本人却讳言这一事实。《教学通议》篇首叙说，指责时人“师古之糟粕，不得其精意也”，正是本于龚自珍服膺的王安石“以谓今之失，患在不法先王之政者，以谓当法其意而已”。明乎此，则康有为“早年酷好《周礼》”（梁启超语），很难说不是王安石著《周官新义》作为变法依据的遥远回响。
5. 前揭《中国文化》第三辑，页400。
6. 廖平《今古学考》成书于光绪十二年丙戌（1886），同年刻于成都，列为《四益馆经学丛书》之一。校点本见李耀仙主编《廖平学术论著选集》（一），巴蜀书社1989年版，页31—110。以《教学通议》有关古学今学的论述同廖著对照，则袭用廖说的痕迹，显然无法掩饰。
7. 参看廖宗泽《六译先生年谱》光绪十二年丙戌，《今古学考》成，“张之洞则不喜此书”。又，光绪十五年己丑，夏历七月见俞樾，“俞亟称《今古学考》为不刊之书。”分见《廖季平年谱》，巴蜀书社1985年版，页35、页45。
8. 前揭书，页45。此说本于廖平于1896年成稿的《经话》甲编第108则。前揭《廖平学术论著选集》（一），页447—448。
9. 同前揭《经话》甲编，前揭书，页447。
10. 廖平《经话》甲编述及1890年首见康有为，出示《知圣篇》。但廖宗泽撰年谱，则称廖平给康有为的有《知圣》《辟刘》二篇，见前揭选集，页45。
11. 同前揭《经话》甲编，前揭书，页447。
12. 见朱维铮校注《梁启超论清学史二种》，复旦大学出版社1985年版，页63。

《伪经考》成书

康有为在1891年颇为风光。去岁六月，著名的学海堂高材生陈千秋前来拜门；八月，陈千秋又引介梁启超来称弟子。梁启超十七岁中举，以举人拜诸生为师，其效可知。于是优秀青年接踵而来。康有为大得意，决定正式办学堂。校址选在广州长兴里，自任总教授总监督，命陈千秋任学长。写诗道：“圣统已为刘秀篡，政家并受李斯殃。大同道隐礼经在，未济占成易说亡。良史无如两司马，传经只有一公羊。群龙无首谁知吉？自在乾元大道长。”^①

此诗表明，康有为已从上书不达的打击中缓过气来，而且得意忘形了。谁都知道“群龙无首”的原始宗教涵义。那时留下的《长兴学记》，是陈千秋整理过的乃师授课笔记。其中《周礼》不见了，唯有对刘歆“伪经”的攻击留存。这是谁的论调？不言而喻。长兴里学堂开学不到半年，《新学伪经考》便问世。全书十四篇，廿余万字，取材立论与《教学通议》大相径庭。廖平形容它成书之速，“倚马成书，真绝伦矣”^②。略知做学问是怎么回事的，大概都很难同情康有为。

梁启超曾说，《新学伪经考》的成书，他和陈千秋“多所参与”^③。从目前《新学伪经考》的再版本来看，虽然叙说删去了梁启超“赞助编检”的事迹，但《伪经传授表》上下和《刘向经说足证伪经考》，都是梁启超代作，而《书序辨伪》出于陈千秋之手，则是康有为未能掩饰的事实。而在全书中勉强可说非蹈袭前人的另外二篇——《经典释文纠谬》和《隋书经籍志纠谬》，从其内容与梁、陈代撰三篇的关联来看，也很难说是康有为自作。

假如康有为的经学历史造诣能同他的政治野心相称，那么我们覆按他引用的原始儒学和两汉经学的史料，也许可以承认他还有些学问，从朱次琦三年，至少通读过《史记》、两《汉书》等。不幸，我们覆按《新学伪经考》那些浩繁引证的结果，发现它们不是袭自龚自珍、魏源、廖平，便是袭自刘逢禄、陈寿祺、陈乔枏、顾懋三、侯康等的著作。本文不拟逐一指出康有为的引证来由，笔者重新编校的《新学伪经考》一书的部分校记，可证明我们所言非虚^①。

不过，就思想史论思想史，那么我们仍可承认，康有为尽管只是渺小的学者，《新学伪经考》尽管缺乏学术的意义，却仍然具有历史的意义。

-
1. 康有为于1891年开万木草堂，有一诗，题甚长：“门人陈千秋、曹泰、梁启超、韩文举、徐勤、梁朝杰、陈和泽、林奎、王觉任、麦孟华，初来草堂问学，示诸子”，见前揭《南海先生诗集》卷3。此名单列弟子十名，梁启超列第三，徐勤列第五。但据洗玉清《康有为与万木草堂》一文，当时堂内学长，依次为徐勤、梁启超、陈千秋、林奎。四学长中，陈千秋居第三，而曹泰不与名。陈卒于1895年，曹卒于前一年。康有为对陈、曹很欣赏，在1898年初所作《孔子改制考》叙言中特别惋惜他们二人，虽然他们可能根本没有参与《改制考》的写作。因而此诗题所列名单，从梁启超以下，至多反映陈千秋死后的康门弟子座次。
 2. 廖平《经话》甲编卷二，前揭《廖平选集》，页497。
 3. 前揭《梁启超论清学史二种》，页64。《清代学术概论》著成于1920年。而1917年康有为重刻《新学伪经考》在叙言中删除梁启超名。因而梁启超特别指出当年他和陈千秋是《新学伪经考》的共同著作者，不能不说有言外之意。
 4. 《康有为全集》前言称康有为是“我国近代一位伟大的改革者、思想家和学者”。康有为在清末鼓吹改革，危言危行，坚持十年，堪称“伟大”。但戊戌政变以后，以“更生”的保皇党始，以“更姓”的复辟党终，也是事实。作为思想家，康有为够不够“伟大”，哲学史、思想史家向有争议，姑置勿论。至于作为学者的康有为，虽然著作等身，但究竟有多少真学问，尤其令人怀疑。以《新学伪经考》《孔子改制考》而论，倘若单看学术内容，则从材料到见解，鲜有不蹈袭前人的。此点连梁启超也难为师讳。除二书创意是否来自廖平尚有争议外，章炳麟还曾说“新学伪经”的思想乃窃自戴望遗说。1930年，钱穆发表《刘向歆父子年谱》，从逻辑与历史相悖的角度，批评《新学伪经考》立论不可通者二十八点。这都不能以政见或学派不同予以抹煞。

《伪经考》的逻辑和意向

《新学伪经考》的逻辑很简单。康有为首先设定：清朝尊信的儒家经籍，大部分不是孔子的本经，而是刘歆为帮助王莽篡汉编造的“伪经”；清儒服膺的汉学，也根本不是孔子的真传，而是刘歆替新莽统治寻找合法依据、变乱孔子之道的“新学”^注。

既然如此，那么从公元以后历代王朝尊奉的圣经贤传，有几种不属于“新学伪经”？又有几种不应该予以否定？倒霉的还有郑玄。他被康有为判决是刘歆的最大帮凶，“布行伪经，篡孔统者”^注。

阅二千年岁月日时之绵暖，聚百千万亿衿纓之问学，统二十朝王者礼乐制度之崇严，咸奉伪经为圣法，诵读尊信，奉持施行，违者以非圣无法论。亦无一人敢违者，亦无一人敢疑者。于是夺孔子之经以与周公，而抑孔子为传。于是扫孔子改制之圣法，而目为断烂朝报。六经颠倒，乱于非种，圣制埋瘞，沦于雰雾，天地反常，日月变色。

^注

昔日韩愈否定汉唐旧经学，说是从孟轲死后，“道统”便中断，中国人在黑暗中生活了千余年。如今康有为又将这个下限拉长千年。令人一看便知，他在控诉他的时代依然天昏地暗。

于是康有为便以扫除阴霾为己任。他曾指斥乾、嘉以来的汉学专尚考据，“琐碎而破道”。但在《新学伪经考》的写法上，他却采用了“考证”的形式。全书十四篇，篇目即所“考”主题，编次大致按照历史顺序。篇目下先加释题按语，随后节引材料，附加分节按语，作为每篇主题的论证，参以对重要引语的解析。这种写法，既给人以“言必有据”的印象，也易被熟悉《御批通鉴纲目》、清朝续《通

考》之类形式的那些士大夫接受。以后他写《孔子改制考》，采用的是同样形式。

《新学伪经考》的旗号是伸张孔子的教义。康有为宣称孔子教义的中心是“改制”。为了改制，孔子创作了“六经”——《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》。康有为也知道《乐》本无书，其他五经的最早传本都出于西汉。西汉开国，上距孔子死去已有二百七十多年，中经战国，更经秦朝焚书，除了《易》作为占卜书得以赦免不烧外，别的四经在西汉都有不同的传本，怎知哪些传本是孔子手定的“真经”呢？康有为处理的方式极其简单，那就是将廖平的结论推到极端。

廖平虽说西汉博士官传授的今文经传，比刘歆传授的古文经传可信，还不敢说唯有今文才是孔子的真传。康有为则不然。他宣称汉博士的今文经传所以可信，因为都传自秦博士，而秦博士的藏书，不在秦始皇焚书的对象之内。既然秦朝保全了博士藏书，那么汉博士传授的当然都是足本“圣经”。凡与此不同的古文传本，统统都是刘歆利用整理宫廷藏书的权力所造的赝品。刘歆不但伪造圣经，而且伪造正史；不但炮制《汉书》，而且篡改《史记》，目的是塞入有关古文经传是“真圣经”的伪证。东汉的古文经学家贾逵、马融、许慎等都知道这个奥秘，从不同方面续造伪证。而到郑玄，索性混合今古文，用今文经说诠释古文经传，从此孔子的真经亡而刘歆的伪经兴。那以后，“新学伪经”，代代相传。

显然，康有为的意向，在于借用原始圣经的权威，以打击中世纪经院哲学的权威。这本是龚自珍、魏源至戴望、廖平那些经今文学家的一贯战术。但龚自珍憎恶的主要是“以理杀人”的道学，倾向于“六经皆史”说。戴望虽以为《春秋公羊传》是西汉经学的范式，并指斥刘歆《移让太常博士》是别有用心，但不否定《周礼》。廖平虽称《周礼》是刘歆作伪的产物，但并不断言古文经传全是刘歆的伪

造。康有为更接近魏源。因为魏源不反宋学而反汉学，宣称清代汉学才是“经世致用”的真正祸害，并把孔子当作“为汉制法”的先知。

八年后，即1899年，梁启超发表《康南海传》，首次披露康有为的真实摹拟对象，是德国宗教改革的领袖马丁·路德。就是说，他将孔子比作耶稣，他本人想充当“孔教”的路德。欧洲的宗教改革，无论是路德，还是加尔文，起初打出的旗号都是恢复基督的原初教义，即后人所称的原教旨主义。目前还没有直接材料，可以证实康有为在1891年便以中国的路德自居。然而同时发表的《长兴学记》《新学伪经考》，都证明那时康有为的思路和心态，都同域外的原教旨主义者非常相似。康有为的不幸，不在于他比路德和加尔文迟到人间三百多年，而在于中国从未有过欧洲中世纪那样的政教分离传统，也缺乏新起的市民阶层和世俗贵族作为后盾。他的政治鼓动，虽能博得一批年轻士人和个别官僚的赞赏，但他那套原教旨主义式的议论，则很难说服那时的学者们。

-
1. 参看周予同主编、朱维铮修订《中国历史文选》下册，《孔子改制考叙》解题，见该书上海古籍出版社1980年新版，页309—311。
 2. 《新学伪经考·叙》，见本书（前揭《中国近代学术名著》丛书本）卷首。
 3. 《新学伪经考·叙》，见本书（前揭《中国近代学术名著》丛书本）卷首。

朱一新驳《伪经考》

《新学伪经考》刻成于1891年秋初。时任广雅书院山长的朱一新，或许是在刻成前曾陆续读过原稿的唯一著名学者^①。朱一新的头脑并不冬烘，虽偏向宋学，却主张“治经不如治史”，与康有为也算忘年交。因此，今存他和康有为辩论“新学伪经”说的往来函件九通^②，可说是那时一般学者回应此说的表征。

朱一新主要从历史角度提出批评。他认为康有为替秦始皇焚书“力为昭雪”的说法不符事实，所谓刘歆遍伪群经的说法也于史无证，用董仲舒的公羊学说来解释宋代理学是穿凿，“托于素王改制之文，以便其推行新法之实”是附会。但最刺痛康有为的，则是朱一新认为他把历代政治弊病都归罪于古文学家，采用的手法与武周酷吏的罗织罪名，南宋权相陷害岳飞的“莫须有”三字狱，极为相似；而他力攻“伪经”，其实是“阳尊孔子，阴祖耶苏”，“适为毁弃六经张本”^③。朱一新担忧变法将导致“用夷变夏”，虽属迂说，但他指出康有为不顾历史，要包括清代汉学家在内的古文学者替中世纪统治的罪行负责，而康有为提倡孔教救国的效应将在它的负面，则是康有为所不敢袒露或正视的。于是，康有为一开始便怒冲冲地予以批驳，乃至送门人的作业、中译的《圣经》，给朱一新阅读以证其非，但效应又适得其反。

这只是关于《新学伪经考》辩论的开端。从晚清到民国，辩论时断时续，角度不一，判断也常相反。但攻之者倾向于忽视它的历史意义，褒之者则倾向于拔高它的学术价值。至于将朱一新已指出而康有为所否认的客观历史效应，说成是康有为著书的主观意向，诸如说康有为旨在破坏和打击封建专制的理论基础云云，更是无识臆说。

在清末，“新学伪经”说的确造成过颇大影响。那主要不是由于此书的流行，而是由于康有为的口头宣传和反对者的压制传播。康有为自称《新学伪经考》在清末“各省五缩印”，三次“奉旨毁板”^①，但至今仅有一种石印本被引用，没有一次圣旨被举证。1894年某御史^②上奏请焚《新学伪经考》，主要是禁止康有为在广州讲学。时任两广总督李瀚章的办法是让康有为自行焚毁，则不焚可知。证明就是康有为旋即跑到同一总督治下的桂林讲学，又公开要听众去读《新学伪经考》，说是读毕就可“拨云雾见青天”，“一切古今是非得失，了若指掌中”^③。可见清政府几名官僚要求禁止他讲学，给了他自高身价多么有力的帮助。当然有利也有弊。1896年1月，成立不到三个月的上海强学会便面临解散危机，据说起因即“由《伪经考》今古学意见不同”^④。

1. 朱一新，字鼎甫，号蓉生，浙江义乌人。曾任监察御史，因劾李鸿章、李莲英而降职，辞归，就任广雅书院山长。光绪辛卯年（1891），他同康有为曾就“新学伪经”说可否成立，往复移书驳难，双方每函上千言以至数千言。由朱一新初答康有为函看，有“大著未获卒业，不知其说云何”语，所指“其说”，见于《伪经考·汉书儒林传辨伪》以下。可证康有为曾先将前几篇书稿送给朱一新评鹭。看康有为后致朱一新函，要求他舍去成见，“足下居高明之地，于转移人才尤为易易，岂能无少有垂采乎？”可知康有为原想借重朱一新的声望，代为揄扬自己的新说。不料原稿受到朱一新的尖锐批评，因而康有为失望之余，反讥朱一新“尚泥乎宋人之义理，而未深窥孔子之门堂”，并宣称不愿再就《伪经考》内容同朱一新继续辩论。此二人来往书信，实为了解《伪经考》的最初又有趣的历史文献。参看拙文《康有为与朱一新》，载《中国文化》。
2. 朱一新致康有为函七通，见朱氏遗著《拙庵丛稿》。其中专论《伪经考》的五通，曾收入苏舆编《翼教丛编》卷1。由朱氏函均称“答”“复”，可知康氏先后致朱函至少五六通，但今存仅三通，见康同璧编《万木草堂遗稿》卷4。台湾成文书局1976年出版蒋贵麟编《万木草堂遗稿外编》，重收康函三通，并附朱函七通。北京中华书局1988年出版的楼宇烈整理《康子内外篇（外六种）》，以“南海先生与朱一新论学书牍”（取蒋贵麟所题）为名，对这些书信重予校点，改正了一些错字，但仍有错误未校正，如误“邵”（邵懿辰）为“却”，误“宋”（宋翔凤）为“朱”等。《康有为全集》第一集，也据蒋编收入以上书牍，但错字未正，标点舛误处更多。
3. 见《朱侍御复长孺第四书》，《翼教丛编》卷1。“阳尊孔子，阴祖耶苏”八字，乃康有为《答朱蓉生书》对朱氏第四书批评他的意见的概括，见《万木草堂遗稿》卷

4。

4. 《伪经考》丁巳重刻本题辞。
5. 清光绪二十年（1894）甲午中日战争爆发同月（农历七月），即有御史弹劾康有为，“非圣无法，同少正卯，圣世不容”，要求朝廷焚毁《新学伪经考》，并禁止粤中士人从他学习。此事诸书多有记载，但御史为谁，说法不一，甚而同一作者有二说者。例如汤志钧在《康有为政论集》下册（中华书局1981年版，页1134），指御史为安维峻；在《近代经学与政治》（中华书局1989年版，页382），又指为余联沅，而对前说是非并未说明。姑存疑，待考。
6. 见《桂学答问》，清光绪中广州双门应全经阁刊本。此书撰于1894年底，序谓“光绪二十年秋，吾以著名讲学被议，游于桂林”。可知康有为赴桂林乃因避谤。
7. 康有为在光绪二十一年十二月十二日（1896年1月26日）致何树龄、徐勤函，封面注：“此书明强学会散，由《伪经考》今古学意见不同。”此函手迹，藏上海市文物保管委员会。

《伪经考》仍待研究

《新学伪经考》，同《孔子改制考》一样，所谓考订辨伪，无非“借经术以文饰其政论”^①。既然康有为言在此而意在彼，那么他引经援史，不过为了示人以言必有据，而所据不合乃至不利所言，也就必不可免。正如参预起稿的梁启超后来所承认的，康有为太武断，“往往不惜抹杀证据或曲解证据”^②。因而，引文删略而不予标示，修改原文以牵合所论，在康有为可谓习与性成。由于两书包括按语所举例证在内，引用故书的文字占全书篇幅一半以上，如不逐条覆核，则删改不明，甚而助长原书言必有据的假象。

同时，康有为还有一个大毛病，那就是以“生知”自居，在两书中时时阴袭近人考据成果而充当自己的“发明”，甚至诋斥剽袭对象以自炫博异。倘说两书与廖平的关系表现于思想影响，则康有为从嘉、道以来学者著作所抄撮的见解，以至转引的史料，不通过仔细校勘，也无以明之。

鉴于近代中国学术史的研究，首要任务是有系统地重新清理浩繁的近代学术文献，因而我们对康有为作于百年前的《新学伪经考》，也重作编校，以便研究者使用。

附记：作于1991年5月，原为钱钟书主编、作者执行主编的《中国近代学术名著》之一《新学伪经考》导言。现据《复旦学报》1992年第2期所刊文字转录，并新增了节题。

-
1. 前揭《梁启超论清学史二种》，页5，页64。
 2. 前揭《梁启超论清学史二种》，页5，页64。

第十讲 中国经学史研究五十年

——《周予同经学史论著选集》后记

我正式的宣示我的意见罢。经是可以研究的，但是绝对不可以迷恋的；经是可以让国内最少数的学者去研究，好像医学者检查粪便，化学者化验尿素一样；但是绝对不可以让国内大多数的民众，更其是青年的学生去崇拜，好像教徒对于莫名其妙的《圣经》一样。……如果你们顽强的盲目的来提倡读经，我敢作一个预言家，大声的说：经不是神灵，不是拯救苦难的神灵！只是一个僵尸，穿戴着古衣冠的僵尸！它将伸出可怖的手爪，给你们或你们的子弟以不测的祸患！

读者可知以上这段满怀愤激的话的来历吗？它是一篇题为《僵尸的出祟——异哉所谓学校读经问题》的论文结语，发表于1926年10月。熟悉中国现代思想史的读者，当然不难据此推知，它是针对那时北洋军阀政府强迫各级学校恢复“读经”而发出的抗议。但也许很少有人知道，正是由这时起，论文的作者便发下大愿，“捉着这僵尸，剥掉它的古衣冠，用照妖镜似的眼光看它究竟是一个什么东西变成的”^①，从而在此后半个世纪里，为中国经学史的研究，做出了贡献。

他的许多论著，写得那样系统，清晰，又饶有情趣，常令读者忘记面前出现的是本来非常枯燥乏味的经学问题，因而到现在还被许多学习中国思想文化史的青年看作上等参考书。

他的学术成就，不仅吸引着国内的研究者，而且影响已经飞到海外；近年来，我就不止一次地遇到日本、西欧的汉学研究者，主动谈

起他的经学史论著，对他的学问造诣表示敬意。

他，就是复旦大学历史系教授周予同。

-
1. 《僵尸的出祟——异哉所谓学校读经问题》，见《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社1983年初版，1996年增订本第2版。以下凡引自该书的论著，均只注篇名。

周予同和中国经学史

已逾八十二岁高龄的周予同教授，1898年生于浙江瑞安。他在腐烂的清王朝统治下度过了童年。但辛亥革命并没有给他带来光明，相反，勉强念过中学以后，便不得不在十八岁那年，千里迢迢去报考北京高等师范学校——当时向“穷学生”开门的极少数大学之一。在这所学府的国文部，也就是如今的北京师范大学中文系，苦读了五个春秋。

那是“五四”前后，旺盛的民主和科学的新思潮，激荡着年轻的大学生周蘧（周予同教授学生时代用名）和他同伴们的心灵。陈独秀、李大钊、胡适、钱玄同、鲁迅等的论说，同样感染着他们。社会主义、托尔斯泰主义、无政府工团主义等的道理，同样吸引着他们。思想是不定型的，但意向是明确的，那就是周先生在1919年3月讨论中国千百万“苦学生”命运时所说的：“现在的社会是不平等，所以在这种社会上建设的学校制度也跟着不平等。”^①为了改造社会，周先生与同伴们认为应该从自己做起，实现这样一个理想：“人类对于劳心劳力都不可偏废，决不能像孟子分出什么‘治人’‘治于人’‘食人’‘食于人’的种种阶级。”^②他们在北京高师先后发起励学会、工学会、平民教育社等组织，创办《教育丛刊》《工学》等杂志，从事印刷、木刻、办夜校等活动，天真地进行“工读主义”的试验。他们在校园里发表演说，到北大去参加辩论，积极投入爱国民主运动，并经过秘密准备在“五四”那天“火烧赵家楼”^③，猛烈地对着祸国殃民的军阀、官僚、政客“三害”展开冲击。在这沸腾的时代，周先生结识了一批进步青年，其中有毛泽东^④。

五四运动的洗礼，使周先生对于腐朽的旧式文化教育，更加深了憎恶，也对自己这一代人肩负的责任，更增进了认识。他在一首新诗

里吟道：

今我是活泼泼的青年，

扫却了悲观和闲愁；

本着这肃杀的精神，

打破了糊涂的九州！放出了万千的狱囚！^注

虽然未免过于乐观，却真切地反映着作者的憧憬和追求。这种打破一切蒙昧主义的渴望，在周先生的毕业论文——《我的理想的教育制度》^注里面，显露得更加明白。他控诉中国封建教育的野蛮和黑暗，也揭露资本主义教育的伪善和势利，而提出应该吸取革命后的苏俄实行义务教育和大战后德国实行“能者升进”的免费教育的经验，在中国实行普及教育和终身教育，使教育成为改造社会的利器。1921年，他跨出校门，辗转走进商务印书馆主编《教育杂志》，便热情地投入到改造传统教育制度的研究和宣传^注。

可是，有一种奇怪的噪音，却总在干扰这位年轻人的注意力，那就是北洋军阀政府不断叫嚷在学校里添设读经。1915年袁世凯政府不是规定过一回吗？“但不久袁世凯也就由总统变成皇帝了。”1925年段祺瑞政府的教育总长章士钊不是要强迫学生读经吗？“但不久段祺瑞政府枪杀学生的‘三一八惨案’也就随着发生了。”周先生愤慨地说：“在这样奇怪的国度里，僵尸穿着古衣冠，冒充着神灵，到民间去作祟，几乎是常有的事。你如果觉得太不入眼了，觉得有点忍耐不住了，你能沉默着不说话吗？”^注

是的，真没法沉默。周先生感觉有义务，“要先动手去触这个僵尸了”。但周先生是谦虚的：“吾人愚拙，于社会无他贡献，只能廓清旧日思想之途径，使后来者不致多走错路，枉费精神而已。”^注然

而，这种打扫中世纪经学的肮脏马厩的工作，恰是当日学术界所需要的。如所周知，“五四”时期“打孔家店”，反对专制主义的老八股、老教条，抨击纲常名教，揭露神道迷信，痛斥偶像崇拜，批判家族制度等等，起过极大的启蒙作用。周先生也是这个运动的参加者。现在还保存的他当时在北京高师所发表的几篇演说和文章，尽管某些具体见解同陈独秀、吴虞等不完全一致，但尖锐揭穿当时专制统治者利用孔子作为愚民工具的丑态，则显得更为直率。不过正像周先生由切身体验所认识的，如果停留在口号上，成天呼喊“打倒孔子”“废弃经学”，而不去研究打倒和废弃的充分理由，那么能够证明孔子的思想，经学的老路，已不适合于现代的中国吗？显然不能^注。因此，周先生觉得，使青年文史学者，“由了解‘经学’而否定‘经学’，在当时也是必要的学术思想工作”^注。

这项工作，由周先生来担负，也很合适。作为钱玄同的学生，他对晚清经学的两大派——坚持古文经学的孙诒让、章炳麟一派和专主今文经学的廖平、康有为一派的学说，都有很深的了解。同时，他对“宋学”，尤其是程朱理学，也有相当的研究。一旦他决定从历史入手，去廓清中世纪经学的魔障，他关于经学的丰富知识，当然就显出有利的作用。

所以，当1926年，盘踞东南五省的军阀孙传芳公然下令各级学校恢复“读经”，而某些高等学府也被这具僵尸闹得乌烟瘴气的时候，周先生发表了旨在“使年青的学者不致永久陷在‘落后的’泥沼里”的《经今古文学》^注，便很快引起了学术界的注意^注。

自那以后，直到日本侵略者占领上海，迫使这位爱国学者搁笔抗议时为止，周先生在经学史方面，共发表了六本著作：《经今古文学》（1926年初版，1933年重版）、《经学历史》注释本（1928年，清末皮锡瑞原著）、《朱熹》（1929年），《群经概论》（1933年）、《孔子》（1934年）、《汉学师承记选注》（1934年，清江藩

原著)。同时，还有近二十篇论文杂著，主要如：《经学史与经学的派别》《“孝”与“生殖器崇拜”》《纬书与经今古文学》《纬讖中的孔圣与他的门徒》《纬讖中的“皇”与“帝”》《“汉学”与“宋学”》《〈大学〉和〈礼运〉》《〈孝经〉新论》《〈春秋〉与〈春秋〉学》，等等。假如考虑到那时周先生还继续从事着教育史研究和教科书编写等繁重工作，包括写了《中国学校制度》（1930年）、《中国现代教育史》（1934年）等专著，编了《开明本国史教本》（1931年，二册）、《本国史》（1935年，四册）、《国文教科书》（1935年，六册，系与人合编）等中学教材，那便不能不说，这十年间，仅经学史研究一项，周先生所取得的成果，就已很可观。

在周先生立志清算中世纪经学以后不久，即1927年，他便拟订过系统研究的计划^①，首先酝酿撰写《孔学变迁史》一书，“详述孔子自身及其学说之扩大与变化，就历史上的研究以塞梁漱溟氏辈以孔教代表东方文化及挽近之孙中山先生孔子化之误谬思想”^②。梁漱溟自“五四”以后，在《东西文化及其哲学》《漱溟卅前文录》等著作里，屡次把孔子比作入世的佛祖，把陆王心学援禅入儒的所谓孔学，说成东方文化的至善代表，那是大家知道的。而“挽近之孙中山先生孔子化”，怎么回事呢？也不难明白，说的就是1925年3月孙中山去世以后，戴季陶从事反共煽惑时所发表的言论。这位“举起左手驱逐共产党，举起右手打倒反动派”的所谓“戴季陶主义”的发明者，当时接连刊布《三民主义之哲学的渊源》《孙文主义之哲学基础》等论作，说三民主义乃“继承尧舜以至孔孟而中绝的仁义道德的思想”，因而孙中山是孔子“道统”的嫡传，其作用便是替蒋介石背叛孙中山的新三民主义张目。周先生在蒋介石发动“四·一二”反革命大屠杀之后的上海，坚持要摒除梁漱溟、戴季陶等的“误谬思想”，这无疑在学术上在政治上都需要具有勇气。

正因如此，我们在周先生的旧著内，不但时常看到他对历史上的专制主义冒出怒火，而且时常看到他对国民党蒋介石直接发出冷嘲和

抗议。他曾经谴责国民党出版法扼杀学术自由^注。他曾经直言没有民主便根本谈不上国民党所大肆宣扬的“教育合理化”^注。他曾经毫不客气地拒绝《东方杂志》编者要他在蒋介石的枪刺下“说梦”的请求^注。他又曾经直截了当地揭穿蒋介石推行“新生活运动”，再度主张学校恢复“读经”，“是将大多数的国民变成‘阿斗’，预先替帝国主义者制造顺民”^注。

抗日战争的烽火，解放战争的浪涛，使身处危境的周先生不能不暂时中辍经学史的研究，更准确地说，是发表学术研究著作的环境变得更加艰难。然而，周先生仍然利用各种可能的机会，向大学生，向中学生，进行爱国主义和民主主义的历史教育，希望青年们挣脱旧式士大夫的末运，决不要学清末以来许多青年的样，“以革命志士的姿态踏上抗争的路，而终以腐败的官僚、政客、土劣的身价送进坟墓里去；甚至于借着一切可利用的幌子，在任何机关里，进行其攫夺的私计”。周先生呼吁青年学生认清自己的命运，认清国家民族的命运，除掉悲观，挺起脊骨，自觉地“负起‘反帝’‘反封建’的历史的任务”，“去消灭一切应该消灭的东西，去建设一切应该建设的文物制度”，为社会改造，首先为神圣的民族解放运动而献身^注。这也是周先生向自己提出的要求。所以，即使在日本侵略者重围下的“孤岛”上海最后沦陷的前夜，他仍然坚信中国不会灭亡，“必然的会保持他的悠久的历史与光荣的地位”，而作文发扬中国史学渗透的争取民族解放的信念^注。所以，即使在抗日战争刚刚结束，蒋介石又悍然挑起内战，使国民党统治区的人民重新沦入黑暗和恐怖的1946年，他仍然坚信这帮白昼跳梁的城狐社鼠决不会长久，蒋家王朝造成的八表同昏的局面一定要终结，而写道：

中国社会又演化到另一阶段了！崭新的社会正在临盆，这东亚的大地正在为阵痛而呼号而拘挛。新的号角又在吹起，要求知识分子们再度的改编。现在已经不仅仅是说啊写啊的时代，不仅仅是组织的时

代，而是要求行动的时代了！数千年旧社会的蜕变，一期比一期紧，一段比一段难，现在正面临着“再生”或者“绝灭”的关头了。^①

于是，我们便更可理解，为什么自1938年到1949年上半年，周先生很少发表论著。那个令人窒息的时代，“语言道断”，一切求真理的权利，说真话的自由，统统被褫夺，整个民族被推入灾难之中，有几位正直的学者还能安心地说啊写啊呢？当然周先生没有止于掷笔长叹。他投入了国民党统治区的民主运动，并且在1946年与张志让、蔡尚思、沈体兰等教授共同列名作为中共地下党所领导的上海大学教授联谊会（简称“大教联”）的发起人。他和周谷城等复旦大学教授，多次联合上海各大学教授签名发表宣言，抗议国民党非法搜捕进步人士，要求保障人民的民主权利。他秘密地学习马克思、恩格斯的著作，继续着自青年时起便开始的用唯物史观说明历史演变的研究。如此等等，便是他在那黑暗年头的行动。虽然看来不那么壮烈，却表明他确实在为我们民族的复兴出力。

说到这里，似乎有点离题了。但我觉得，了解某位有成就的学者的学术思想，而不了解他生活的时代和个人的道路，就未免贻“凿空”之讥。所以，尽管我对周先生在旧中国的经历知道很少，还是率尔着笔向读者介绍了。

-
1. 《工读主义》（1919年3月），载《工学》第一卷第一号（1919年11月出版）。署名周蘧。
 2. 《工读主义》跋（1919年11月），同上引。
 3. 参见《火烧赵家楼》，载《复旦》1979年第3期。增注：关于谁是“火烧赵家楼”事件的肇端者，周予同先生在“五四”四十周年已作文回忆，指出是他和匡互生临机实施的过激行为，见1959年5月4日的《复旦》校刊。此说已得匡互生遗著证实，然而许德珩多次回忆，均自称是当年纵火者，是耶非耶？不待辨可知。
 4. 据北京师范大学校史编写组云刚同志访问周予同先生的录音记录（1979年9月29日、10月4日）。本记录稿及《工学》所刊周先生早期论作，均承云刚同志提供，附志谢意！

5. 《秋风》，前引《工学》第一卷第一号。署名予同。
6. 载《民铎》第三卷第三号（1922年3月）。
7. 周予同先生于1921年秋至1932年初在商务印书馆编译所，任《教育杂志》主编。已见他在该刊发表的现代教育论作有十多篇。可参看先生所撰《忆（教育杂志）》一文，见《东方杂志》第二十九卷第四期。
8. 《僵尸的出祟》。
9. 《与顾颉刚书》。
10. 《经学史与经学之派别——皮锡瑞〈经学历史〉序》。
11. 《〈经今古文学〉重印后记》。
12. 《经今古文学》，初刊于《民铎》第六卷第二、三号（1925年2、3月），1926年汇编成书，改原题《经今古文之争及其异同》为今名。
13. 参见王伯祥《读〈经今古文学〉和〈古史辨〉》，《一般》第一卷第一号（1926年9月），后收入《古史辨》第二册。
14. 见《经学史与经学之派别》，《民铎》第九卷第一号（1929年9月）。引文详后。
15. 《与顾颉刚书》。参见《经学史与经学之派别》，《民铎》初刊文；《第四期之前夜》，《一般》第六卷第一号。
16. 《忆〈教育杂志〉》，前引《东方杂志》。
17. 《实施教育化政策之先决问题》，同前引《东方杂志》，署名天行。又，《中国教育病态的诊治及其批判》，《文化与教育》第二期（1933年2月）。
18. “《东方杂志》的主编者说：‘甜蜜的舒适的梦是我们所有的神圣权利啊！’对的，谁说不是？然而我们所有的神圣权利又岂仅‘梦’而已。就梦而说吧，倘使你关门蒙被，做你的孤独的梦，或者没有什么危险；倘使你‘不识相’，觉得你的梦太有趣了，而向大众公开着，‘在这昏黑的年头儿’，保得住不掉脑袋吗？我们的神圣的权利啊！我们早已空无所有。现实的生活窒息到这样的程度，连你皱眉叹气捱磨各自的生命耐力都没有了。东北三千万人民固然在帝国主义的枪刺下活受罪，我们又在谁的枪刺下受罪呢？这难道也算是我们的神圣权利吗？主编先生，请恕我拒绝你这个说梦的请求，虽然，我对于这个请求的苦衷是了解的，而我自己也是一位喜欢白日做梦的人。”见《东方杂志》第三十卷第一号（1933年新年特大号）所刊《新年的梦想》征文“梦想的个人生活”栏，署名安徽大学教授周予同。
19. 《对于“读经”问题的意见》。
20. 《我们的时代》。
21. 《五十年来中国之新史学》。

22. “《语言道断》”，《时事新报》副刊《学灯》1946年第9期。此文首谓：“本栏的主编，友人吴文祺先生要我为《学灯》写点短文；……我觉得，这八表同昏的局面已经迫得你到了‘语言道断’的境界了！你能说些什么呢？你可以说些什么呢？而且说了写了又有什么用呢？城狐社鼠，白昼跳梁。对于这些狐鼠们，你的言语，你的笔还有什么力量呢？”按，“语言道断”，出自唐代张说为禅宗北派开山者神秀所撰碑铭，其中形容神秀的学法生活为：“禅灯默照，语言道断，心行处灭，不出文记。”

经学的分歧与分派

一提起“经”，人们便不免联想起老古董。确实的，自从西汉统治者把《诗》《书》《礼》《易》《春秋》五种儒家著作，当做孔子的经书，治国的法典，立为官学时起，它们就逐渐变成僵硬的东西。

“经”的名目愈增愈多，由汉朝的“五经”，到南朝的“七经”，唐朝的“九经”，再到宋朝便扩充为“十三经”^①。它们都是先秦乃至两汉的作品，或传巫术、讲礼仪，或论哲学、说历史，或为古代文件的汇编，或为两周诗歌的总集，还有“语录”和辞书。这些著作，内容庞杂，文字古奥，要强迫百千年后的青年们，当作宗教教条去死读硬记，已够难了，何况还要他们适应中世纪政治的不同需要，去寻章摘句，曲解附会呢？于是，传经的经师，解经的注疏，便愈来愈多，形成一种专门学问，叫做“经学”。从汉初到清末，二千一百多年中，因为历代王朝的提倡和古老传统的因袭，经部书籍在数量上已达到吓人的地步，单是《四库全书总目》所著录的，便总计一千七百七十三部，二万零四百二十七卷。至于要知道经学注释多么烦琐，那只消一翻《通志堂经解》，正、续《清经解》，也足以令人目眩。

清理这份庞大的经学遗产，无疑应该从材料入手。理由很清楚：“必须先研究事物，而后才能研究过程。必须先知道一个事物是什么，而后才能觉察这个事物中所发生的变化。”^②经学史中的情形也正是如此。清朝的乾嘉考据学者们对经学研究做了大量工作，但他们的功夫主要花在搜集材料上，辑佚、校勘、训诂、考订，将大部分经学著作“是什么”的问题，弄得比较清楚了。可是，除了极少数人而外，他们的共同缺点，便是把经学看成应该是一成不变的事物。这在惠栋开创的“吴派”中间表现得尤其明显。梁启超批评他们“凡古必真，凡汉皆是”，便颇为恰当地道出了他们的形式主义气味。清末的

经学家们，不论是表彰今文经学的康有为，或者是笃信古文经学的章炳麟，都程度不等地接受了社会进化论，也就是关于一切事物都有发生、发展以及彼此间存在着相互联系的过程的理论。他们本来可以在经学研究上迈出一大步，把乾嘉学者搜集的材料加以整理，即过渡到系统地研究经学如何随着社会的变化而变化，可是谁也没有跨出这决定性的一步。重要原因之一，就是康有为也罢，章炳麟也罢，都把经学上的门户之见同政治上的党派分野纠缠在一起，因而实用的需要蒙蔽了求真的精神。结果，哪一派也没有替我们预备下关于经学发展过程的较完备的材料，虽然章炳麟一派提供的东西，或许比康有为一派要多些。

所以，尽管时间已经到了20世纪20年代，但要研究经学的历史，依然非自己动手整理材料不可。周予同先生便是从这里做起。他以为，经学是“封建”时代统治学说的总称，但它决不是凝固的铁板，而是内部存在着不同学派的统一体，因此整理材料，首先应该注意经学的分派，求同，求异，决不能“混”。

关于经学的分派，清朝的考据学家一般分为“汉学”和“宋学”两派。近人刘师培按照时代，分成两汉、三国至隋唐、宋元明、近儒四派。范文澜则分成汉学系、宋学系和新汉学系三个部分。周先生觉得都不尽妥善。他认为，清儒所谓的“汉学”，专指东汉古文学，并不包括西汉今文学，把经学史的首尾截去了；刘师培所说的两汉和近儒两派，都含有互相水火的古今文学两派^①。而范文澜的汉学、新汉学系的说法，在周先生看来，也存在与刘说类似的问题。

那么，应该如何区分经学派别呢？周先生以为，中国传统经学的中心人物是孔子；历代经学家的一切分歧和争论，焦点便是对于“在中国数千年来封建社会的学术思想史上握绝大权威的孔子，而他们的见解完全相异”^②。如果以此为标准，则那样繁重的经学，也不过可以归纳成三大派：西汉今文学，东汉古文学，宋学。他说：

这三派的不同，简明些说，就是今文学以孔子为政治家，以六经为孔子致治之说，所以偏重于“微言大义”，其特色为功利的，而其流弊为狂妄。古文学以孔子为史学家，以六经为孔子整理古代史料之书，所以偏重于“名物训诂”，其特色为考证的，而其流弊为烦琐。宋学以孔子为哲学家，以六经为孔子载道之具，所以偏重于心性理气，其特色为玄想的，而其流弊为空疏。^①

自然，这样的区分妥当与否，也可讨论。如周先生自己所指出，详密地说来，清代复兴的古文学与东汉原始的古文学有不同，清代复兴的今文学与西汉原始的今文学有不同，元明的宋学与北宋的宋学也有不同。60年代初期，周先生又从详密性着眼，对经学史中的学派问题，作了更细致的分析^②。

恩格斯说过：“每一个时代的哲学作为分工的一个特定的领域，都具有由它的先驱者传给它而它便由以出发的特定的思想资料作为前提。”^③这个特点在中国经学史上表现得如此明显，以致经学史家们每每对学派的继承性赋予过大的注意，而或多或少地忽略了一个更基本的事实，即马克思早在批评黑格尔时所指出的，观念性的东西不过是在人类头脑中变了位并且变了形的物质性的东西^④。长期以来，我们关于各种观念形态史的研究，经常令人感觉是在把一种思想当作另一种思想的原因，即使比较注意社会存在同社会意识的相互关系的著作，也不免出现这样的缺点。周先生是一向愿意倾听学生的一孔之见的。因此，我在这里也可以冒昧地说，当我读周先生关于经学史学派的论述时，同样产生过那种感觉。

但如果我们不想重犯所谓“经济唯物论”的错误，那便必须同时承认，某种观念形态一经形成，就开始着自己的相对独立的行程，因而它在社会发展的不同阶段所出现的变化，往往被似乎毫无变化的外表所掩盖。经学在这方面显得尤其突出，认识它的变化也就更加需要懂得辩证的思维。从这个侧面来看，周先生的经学分派说，有个明显

的长处，即指出了在经学家众口一词肯定孔子和六经的现象后面，隐藏着巨大的认识分歧。这对那些盲目宣扬专经复古的国粹家们——“他们连经史不分，汉宋学不分，今古文不分，他们只觉得一个完全无缺的所谓国粹也者在面前发毫光”^①——无疑是一记针砭。

1. 《群经概论》。
2. 恩格斯语，见《马克思恩格斯选集》第四卷，页240。
3. 《经学史与经学之派别》。
4. 《经今古文学》。
5. 《经学史与经学之派别》。
6. 《关于中国经学史中的学派问题》。
7. 《马克思恩格斯选集》第四卷，页485。
8. 《资本论》，郭大力、王亚南中译本，第2版的跋。
9. 《顾著〈古史辨〉的读后感》。

孔子问题的真相

既然孔子问题是经学各派分歧的焦点，那么研究孔子的真相，显然是必要的。

为什么孔子问题总不得完全解决呢？周先生认为：“简单的说，就是真的孔子死了，假的孔子在依着中国的经济组织、政治状况与学术思想的变迁而挨次的出现。”譬如说，汉武帝采用董仲舒的建议，“罢黜百家，独尊儒术”——

就表面上看，孔子的思想，到这时期，似乎大发展了。其实完全不然；因为汉朝所尊奉的孔子，只是为政治的便利而捧出的一位假的孔子，至少是一位半真半假的孔子，决不是真的孔子。①

在周先生看来，由于“道统”“学统”之类传统观念在作怪，致使拿个人的主观的孔子来代替真正的客观的孔子的现象，在封建时代的学术思想史上，变化得更厉害。所以，他很同意梁启超的说法：孔子渐渐的变为董仲舒、何休，渐渐的变为马融、郑玄，渐渐的变为韩愈、欧阳修，渐渐的变为程颐、朱熹，渐渐的变为陆九渊、王守仁，渐渐的变为顾炎武、戴震——“这话颇能痛快地指斥中国数千年来学术冒牌失真的弊病。”②

正因如此，周先生同时研究了真、假两个孔子，“假的孔子正所以衬托出真的孔子的真实性”③。

周先生特别研究了两汉之际纬书中所描绘的假的孔子。《纬讖中的孔圣与他的门徒》④，是这类题材所仅见的专篇；而《孔子》一书给予纬书材料的特殊注意，也使它现出与以往同类著作很不相同的色

彩。这未免令人感到惊奇：从《孟子》起，在儒家著作里，假孔子的形象比比皆是，为什么周先生却偏偏选择鬼话连篇的讖纬里的孔圣人作为研究对象呢？

原来，周先生以为，在中古时代，孔子由人变成超人，变成救苦救难的神灵，其源盖出于讖纬。例如，什么孔子为黑帝精灵所“感生”说，什么孔子接受天启为汉“制法”说，诸如此类的妖言怪语，都是汉以后专制统治者尊奉孔子为“玄圣素王”的根据，也都出现于纬书。既然归在孔子名下的经书，被专制统治者当作了宗教教义大全，那么在清算它的时候，能对从神学角度解经的材料置之不理么？

但这还不是作者的全部意向。周先生毫不讳言，他所以挑出两汉纬讖中的假孔子形象来示众，还因为纬讖家们给孔子穿上奇装异服的伎俩，以后曾经不断被重复。“不信，在最近几年，孔子不是穿着不相称的‘中山装’在摇摇摆摆的吓人吗？那么，现在发表这篇文章（《纬讖中的孔圣与他的门徒》——引注），命意也不过是在看看两汉间孔子所穿着的怪装，好使刁黠的政客与忠厚的书生们清醒清醒点。”^①暴露古代神学的妖妄，也为了照出戴季陶辈制造现代迷信的丑态。这正是在实践作者当初要写《孔学变迁史》的初衷。

如此岂非有影射之嫌吗？没有的事。所谓借历史影射现实，是说出于某种主观需要，采取以今律古、指桑骂槐之类手法，对历史任意剪之裁之颠之倒之，甚至无中生有，恣情编造。因而，不论作者的动机多么良好，在歪曲乃至篡改客观历史的基本点上，却同假历史以搞阴谋者毫无二致，怎能起到揭露和打击论敌的目的呢？作为忠于事实的史学家，周先生自来反对这一套。他不隐瞒自己在反对谁，也就没有必要弄虚作假。他寻找的是足以照出论敌尊容的镜子，也就没有必要去改制历史。在他看来，现代神学同古代神学那样相似，恰好表明中国的社会的落后和不幸，表明产生蒙昧主义的历史条件经过二千年仍没有彻底改变。所以，他认为只消通过历史学和宗教学的综合研

究，把孔子由人变成圣人、变成通天教主的真相，展示在人们面前，自然就会映照出现代迷信的低劣和愚昧。我们看到，《纬讖中的孔圣与他的门徒》《纬讖中的“皇”与“帝”》，除了简短的序言外，都是通篇采用白描的方法，将整理清楚的材料，忠实地译成白话，而附加原始材料的详细引证，以资读者检查，对照。那里面没有咒骂，没有隐语，可是对于给孔子穿上“中山装”来实现专制愚民企图的蒋介石王朝，难道不是深刻的讽刺吗？难道不比挨刀子还痛吗？也正因为周先生忠实于历史，所以他抨击的现实虽已成为历史，然而他所搜集整理的材料，至今仍然没有失去学术价值。谁想研究汉朝人编造的假孔子，研究既往“天子”的观念发生史，难道不会去利用它们吗？

假孔子不足凭信，真孔子是个什么样子呢？周先生继续研究孔子的传记，研究孔子学说的各个侧面，利用他判断可信的材料，尽力描画孔子的真相。他的结论是：这个孔子，既非今文经学家所尊的“素王”，也非古文经学家所推重的专研名物训诂的学究，更非宋学家所刻划的那种头脑不清的哲学家，同时也不像康有为说的具有一种大同思想的乌托邦主义者。不是的，历史只证明，——

他是一位实际的教育家，他是一位不得意的政治思想家，他是一位专研道德问题的伦理学家。④

清末以来，人们长期争论一个问题：孔子的政治思想，代表进步呢，还是代表反动？周先生以为，如果从历史在变化的角度看问题，则争论不难解决。

他说，孔子是没落的贵族，迫于生活，成了中国第一位教书先生。但孔子以学识传授给一般平民，却从文化方面促使贵族封建制度崩溃，也可说是新兴的地主阶级的代言人。因而，孔子的政治学说，虽然只是斥责僭礼的卿大夫，并不希望平民起来反抗统治阶级，但实际上却对贵族封建制度不利，他写道：

孔子所以在当时不能得君行道，孔子所以在新兴地主阶级抬头的秦汉以来被人尊奉，孔子所以在地主阶级崩坏的现在被人反对，都由于孔子自身的政治学说与社会结构符合与否的关系。^①

以上议论，说清楚孔子的真相没有，自可讨论。比方说，周先生强调真假孔子的区别，吸取了梁启超的意见；强调孔子办教育对世卿贵族垄断政治的破坏作用，又吸取了章炳麟的意见，而梁、章二人的意见，都有人不赞同。但周先生注意从基础与上层建筑的关系来看问题，注意从历史变化的角度来论证孔子学说的命运，则无疑是倾向唯物史观的方向。拿它同“五四”以来某些形式主义的孔子观比较一下，谁更实事求是一点，谁更接近马克思主义的历史主义的要求，似乎也不难判别。这里，我还想指出一个事实，那就是周先生的话，说于近五十年前，而以后几十年里，这个基本观点没有随风而变。不信请比较他1934年写的《孔子》，和1962年《有关讨论孔子的几点意见》。

-
1. 《孔子》。
 2. 《经今古文学》。
 3. 《孔子》。
 4. 作于1933年初，已收入本书。
 5. 《纬讖中的孔圣与他的门徒》。
 6. 《孔子》。
 7. 《孔子》。

经的次第和经的幽灵

西汉中叶以来诸王朝的统治者，都喜欢提倡读经、专经、尊经。所以者何？据说就因为“经”是孔子留下的东西，人们只有将它当作宗教教条去信奉的义务，而没有对它进行丝毫怀疑的权利。这只要看看东汉初的桓谭，因为不信分明是冒用孔子名义伪造的讖纬，便被皇帝痛骂为“非圣无法”，终于被流放并送掉老命一事，便可窥见一斑。

周先生何等憎恶这一套，本文开头已经介绍了。其实，他在那僵尸出祟年头所写的论著里，到处迸发着这样的愤火。他曾对“五四”先驱者们提倡的“非宗教运动”表示不满，理由就是他们反对基督教，而没有同时强调反对中国的传统迷信即“孔经的方士化”。他说：

我是一个无神论者，……所以始终十分的同情于近来青年们的反基督教运动。但我总觉得“舶来品”的“鬼话”固然应该绝对的排斥，而“国货”的鬼神术数的思想似乎决不能因为是“吾家的”，就宽容的饶恕吧。我更觉得扫清国货的“鬼话”，在“反教”的原则上与策略上，都是根本的；不然，青年们的喊呐恐怕究竟只是喊呐了！即不然，第一个“幽灵”被吓退，而无数的“幽灵”继续的聚啸，思想界将更不可救药了。①

是这样的。西方的迷信和东方的迷信，都应该反对。但在中国反对迷信，便不能轻重不分，更不能轻重倒置，而必须认准哪种迷信对人民毒害更深。主要打击资产阶级化的外来宗教，却放过了历代专制主义所提倡所纵容的传统迷信，在客观上只会助长盲目排外的思想，

结果任何迷信都排斥不掉。所以周先生认为，首先应该扫除的，倒是“同善社”“悟善社”“红枪会”以及各种色彩的活着的妖妄思想。

义愤当然不能代替科学。于是周先生用了很大的精力，对宗教化的孔门经书，包括将孔子和六经神化的纬书，作了系统的分析。除了论纬书、论《孝经》、论《春秋》等单篇论文外，他的研究成果，概要见于《群经概论》一书。这本著作，对所谓十三经，逐部就名称、作者、篇第、种类、内容和学派的源流演变，分别予以论述。它写得浅显而又深入，生动而又准确，因而同《经今古文学》《经学历史》注释本一样，虽然都写在几十年以前，却至今仍不失为了解中国经学史的较好的入门书。

通过对于“经书”内容的解剖，周先生揭露了这样一个重要事实，就是从汉朝以来，尽管历代帝王都在威胁利诱人们尊经读经，可是经的定义是什么？经的领域有多大？经的次第怎样排列？尤其是经学上一个根本问题——所谓六经与孔子的关系究竟如何？一句话，就是“治经”所必需的起码常识，在各派经学家中间，不仅意见从来没有统一过，而且直到近代也仍在激烈的论难中。

周先生多次举经的次第问题为例。按今文经学派的主张，六经的排列次序，应该是《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》；但古文经学派则排列成《易》《书》《诗》《礼》《乐》《春秋》。这问题看来微不足道，素来被人忽略。但周先生指出，它其实非常重要。为什么呢？因为它反映两派对经的性质认识不同，进而又反映两派对孔子的观念不同：

古文学家视孔子为一史学家。他们以为六经都是前代的史料，所谓“六经皆史”；孔子只是前代文化的保存者，所谓“述而不作，信而好古”。孔子既是将前代的史料加以整理以传授后人，则六经的次第应当按史料产生的早晚而排列。今文学家视孔子为教育家、哲学家、政治家。他们以为六经固有前代的史料，但这只是孔子“托古改

制”的工具。孔子所着重的，不在于六经的文字事实，而在于经学的微言大义。……孔子既是一位改制的“素王”，则六经的次第当然要按程度的浅深而排列。①

你看，假使连这样的常识问题也搞不清楚，还配谈什么经，讲什么读经？所以，周先生无情地嘲讽那班提倡读经的当代官僚政客，说他们“所以经呵经呵这样无聊地喊，完全是自己被这个古衣冠的僵尸吓倒，因而把这个僵尸当作神灵样的去吓别人”②。

在神灵样的经书中间，《孝经》和《春秋》引起了周先生的很大兴味。这是有历史理由的。所谓孔子“志在《春秋》，行在《孝经》”，屡见于两汉的纬书。汉朝的经学家或神学家，围绕它们制造了很多神话或鬼话，说它们是孔子接受天启，担负起为三百年后出现的汉朝预制根本大法的神圣使命，而起草的两部救世宝典——《春秋》讲政治，《孝经》讲道德，虽然一部只有一万八千字，一部只有一千九百字，却囊括了从做儿子到做皇帝都必须照办的全部万古不变的道理。只要看看汉朝的历史，会解释《春秋》的可以做到宰相，而谥号加“孝”则是赠给死皇帝的最高荣誉，便可想见这两部经书在那时的威灵。但周先生对它们感兴趣的理由还不止于此。他指出，《春秋》只是部草创的编年史，同孔子有何关系还大有疑问，《孝经》则决不是孔子的著作，也不代表孔子的思想，只是后人冒用孔子名义编写的伦理教科书。它们在中世纪中国怎么会变成“宪法”，完全可以由宗法封建关系的历史演变中间得到解释。奇怪的是到了20世纪，《孝经》居然还在现代的中国抬头，《春秋》居然还在现代的人们心里或手里活跃，“这确是文化上一个值得讨论的问题呢”③。

是这样的，作为时刻感受社会脉搏跳动的史学家，周先生从来不把自己密封在书斋里，去咀嚼前人早已嚼过的东西。他总是留神观察现代生活里面仍在起作用的历史传统，细心辨别哪些是精华，哪些是糟粕，哪些是古之精华而今已为糟粕，然后便动手去剥那些古老僵尸

的画皮。这是他的经学史研究的一大特色。他中年时代所写的一些经典研究论文，例如《“孝”与“生殖器崇拜”》《孝经新论》《〈春秋〉与〈春秋〉学》《〈大学〉和〈礼运〉》等，尤其令人感觉这一特色。限于篇幅，这里不能详细介绍，好在都已收入他的论著选集。这里只想介绍一点，即它们都很值得一看。当然，如果想从中找到支持孔学提倡的“孝道”“中庸”之类观念也是救世良药说法的论据，那肯定会大失所望。但吃过古今专制主义幽灵苦头的读者，假如不是“己所勿欲，要施与人”的话，则必定会同意四十多年前周先生已经作出的一个研究结论：“如果我们民族自力更生的第一义是‘现代化’的话，那么，这发霉的经典已不是大众所必需的了！”^注

1. 《纬书与经今古文学》。
2. 《群经概论》。
3. 《僵尸的出祟》。
4. 《〈春秋〉与〈春秋〉学》。
5. 《朱熹》。

经宋学与朱熹

中国中世纪的统治学说，到9、10世纪以后起了愈来愈明显的变化。孔子和五经，在表面上依然享有莫大的权威，但实际上已由“绝对权威”悄悄地下降为“相对权威”。发展到元朝，在“至圣”孔子的偶像旁边，便坐上了一位新升的“亚圣”孟轲，同他分享着皇帝官员所祭献的猪羊，并听着儒者们叩头的响声；而所谓孔子手定的“五经”，不仅在头上已爬着朱熹所论定的“四书”，被后者夺走了钦定做官教科书的为首地位，而且连它们自身某些部分的历史真实性，也遭到学者们的怀疑和非难。这个变化的过程，其实是中国经学的一个更新运动。更新了的中世纪统治理论，即现在人们习惯叫做“孔孟之道”的学说，过去或称“道学”，或称“理学”，而清朝学者因为它同两汉经学家所解释的孔子学说即所谓汉学分属于两大门户，而它的体系又完成于程颐、朱熹一派宋朝学者，于是称之为“宋学”。

所谓宋学，或者更确切地说指程朱系统的理学，自13世纪起支配中国的思想界达五百余年之久；如果把它已获得半官方哲学地位的两宋时期也算进去，则实际支配时间近八百年。显而易见，研究中国的经学史，也就是中世纪统治学说的历史，是不能对这种经学更新运动的结果置诸不理的，即使它结出的只是一串苦果。

然而，由于元、明、清三朝“道学”的地位愈尊，思想界的僵化程度愈甚，科举出身的帝国官僚所患的虚伪、迂腐、贪婪、残忍、不解事、无特操之类顽症也愈厉害，所以，凡对这种黑暗腐败现象有所不满的人，大都对程朱理学抱着难以克制的憎恶感情。清朝中叶的许多汉学家便是如此。虽然除少数人外，他们多半不敢公开反对已被供进孔庙陪吃冷猪肉的程子、朱子，有的还对程、朱的德行表示服膺，可是讲到学问，则向宋学投以鄙夷讥嘲的眼光，很少有人愿意认真研

究此类“帖括之见”。这种情绪，一直影响到清末民初中国的学术界。

周予同先生同样憎恶理学家高唱的“道统”观念，更其讨厌他们那套“存天理，灭人欲”的僧侣主义说教。但他总认为，主观的爱憎不能替代客观的研究，你反对被孔子、朱熹牵着鼻子走，就得认真了解孔子、朱熹是怎么回事，说清楚自己主张的切实理由。1929年，正当蒋介石坚持“武力统一”，戴季陶们制造的从孔夫子到孙中山的新“道统”说闹得甚嚣尘上的时候，周先生写了《朱熹》一书。其中哲学部分，曾以《朱熹哲学述评》为题，先在《民铎》杂志上发表，篇前作者按语里写道：

内容，自然平凡得很，但似乎还有点系统，或者可以供这大时代中几个玩玩古董的人们消遣，或者可以打破流行而是荒谬的“道统”观念。注

他毫不隐瞒自己反对新“道统”说的态度，难道还不明显么？然而也正是在这部著作里，同样表现出实事求是的严谨精神。如同周先生对待孔子那样，他也致力于剥掉后来中国统治者所崇拜的朱熹的假象，还历史上朱熹的本色，从而透过这位宋学集大成者的学术思想体系，使人了解由汉学到宋学的转变，以及二者的联系和区别。

这里不拟详说周先生关于宋学和朱熹的全部批评。本选集所收的《群经概论》和《朱熹》二书，相当集中地包含了他的批评内容。初学者假如觉得二者太专门，不妨先看看选集也收入的《汉学与宋学》一文。现在仅说他的若干特见。

同“道统”说的传统见解相反，周先生认为朱熹和他的先驱者，对经学的基本态度不是继承，而是怀疑；所谓宋学，其实是经学怀疑派之通名。怀疑经学所以成为一种时代思潮，在周先生看来，消极的原因有不满于训诂义疏堵塞思辨的道路，有不满于所谓纯文学的“玩

物丧志”；积极的原因则有道家和方士的思想影响，但最有力的刺激和影响则来自于佛学，因而宋学可叫做“儒表佛里”之学。

这些见解，似乎并不新鲜。清末皮锡瑞便已说过宋朝是“经学变古时代”，宋儒对汉儒说经多所怀疑；章炳麟更曾指出理学开始于调和儒佛的愿望，到程颐、朱熹形成宗派，特点就成为“里面也取佛法，外面却攻佛法”。但他们都还把理学看作儒家的宗派，周先生则以为这种儒佛混合的产物，已脱离了本来意义的儒家的轨道。

盖原始之儒家，留意于修齐治平之道，疲精于礼乐刑政之术；虽间有仁义中和之谈，要不越日常道德之际。及至宋代之理学，始进而讨论原理，求垂教之本原于心性，求心性之本原于宇宙。故儒家之特色为实践的、情意的、社会的、伦理的；而理学之特色则为玄想的、理智的、个人的、哲学的。二者殊不相同。注

就是说，在宋朝学者那些枯燥乏味的儒家语言的背后，隐藏着对于传统的儒家学说的否定，思辨代替了信仰，理性冲击着感性，个性的存在被承认了，哲学的最高任务不再是对伦理道德的教条作神学的训释，就是说出现近代意义的哲学。

正因如此，周先生认为，如果说汉、唐经学代表着“道统”的话，那么理学所起的作用，恰是对这种“道统”的破坏，使它失去了昔日头上笼罩的灵光。他从这里引出一个基本见解，一个同清朝以来流行的宋学批评相反的见解，那就是在中国经学史上，宋学比起汉学来，非但不粗陋，反而更少有神味，更多具人味，因而宋学实有其特殊贡献。

那贡献，据周先生的意见，主要在于“疑经”——怀疑唐、宋王朝所承认的孔学经传的历史真实性。南宋的陆游描写北宋中叶以后的经学学风说：“唐及国初，学者不敢议孔安国、郑康成，况圣人乎！自庆历后，诸儒发明经旨，非前人所及，然排《系辞》，毁《周

礼》，疑《孟子》，讥《书》之《胤征》《顾命》，黜《诗》之序，不难于议经，况传注乎！”^①可见，在唐代还盛行的那种视“钦定”经书为神圣不可侵犯之物的迷信风气，所谓“曾经圣人手，议论安敢到”的风气，到北宋的欧阳修、苏轼等出来，已开始被冲击。当然，这种议经即议圣人的风气，在唐代乃至更早已有它的先驱，盛唐的王玄感、刘知幾，中唐的啖助、赵匡、陆淳，都曾对某些经传加以批评。然而“疑经”成为一种时代思潮，则确如周先生所说，大盛于宋。正是所谓一发不可收拾吧，随着理学体系化的过程，非但《易传》是否孔子所作成了问题，《周礼》是否周公的书成了问题，《诗经》的毛传郑笺、《春秋》的三传是否可信成了问题，而且连《尚书》经传的真伪，孔子关于《诗经》的论断，《孝经》是否孔子所自著，等等，也都成了问题。周先生认为，这种怀疑精神的集大成者，就是宋学的集大成者朱熹。

譬如说，朱熹继吴棫之后，直斥孔安国的《尚书传》是“假书”，进而怀疑后出的《古文尚书》也可能是贗品，“实开明清学者辨伪之端”^②。朱熹不但继苏辙、郑樵之后，攻击《毛诗序》“实不足信”，而且大胆的提出新解，就诗论诗，以为《诗经》中许多篇实为“男女淫泆之诗”，也就是描写男女爱情的原始恋歌，从而破除了孔子所谓“诗三百，一言以蔽之曰：思无邪”的传统成见。这一类创见，即使反理学的学者，也无法完全否认。

既然经学史上的宋学确有贡献，为什么宋学家的研究成果，在学术上往往得不到清朝以来汉学家的承认呢？周先生着重从学术思想史的角度分析了原因。他认为，根本原因在于朱熹他们讲的分明是哲学——近代意义上的哲学，却要用经学形式表述自己的学说。但是：

经学与哲学，就性质言，实各自异趣。哲学着重于个人之理智的探索，故怀疑为创立新解之利器；经学则不免趋重于宗教性之因袭的

训释，故怀疑之结论每易起无谓之纷扰。……宋儒皆以经学为其哲学之工具，故哲学虽若可观，而经学每多疵纇。①

哲学的性质是不是如周先生所说，那是别一问题。但这里指出宋学家怀疑传统的经学，其实体现着哲学与神学的矛盾，他们的毛病就出在他们的哲学本身仍然充满着神学的不彻底性，对不对呢？我以为是有道理的。从汉朝到唐朝，所谓孔子手定的“五经”，被统治者当作宗教经典强迫人们诵读，只许信仰，不许怀疑，以致像梅賾所献的伪《古文尚书》那样的冒牌货，也被当成了圣经。宋学家使用这种神学本身的符咒锻造的怀疑论，把它在理论上搞得百孔千疮，从而为在中国探究“形而上学”打开了道路。但事情也正如周先生所说，宋学家还只满足于充当经学的怀疑派，也就是以神学家的姿态出来抨击圣经贤传。因而当他们的怀疑论发展到连孔子的教主地位都成问题的时候，他们便骇怕了，踌躇了，不敢举步了，反而回过头来以“卫道”者自居，想方设法维护孔子的权威。正因如此，他们否定传统的经学，必然是不彻底的，自相牴牾的。

关于宋学家的这种矛盾，周先生在分析群经的宗派时，举过不少有趣的例证。为了便于不熟悉理学的读者了解，现在拣一则涉及文学史的例证介绍如下：

《诗》三百五篇，相传为孔子所删订；而此三百五篇之中心思想，又相传为《论语》“思无邪”一语。自《诗经》具此二障（孔子与“思无邪”），后之言《诗》者，遂不敢就诗论诗，而仅拘执于道德讽劝之意；于是原始之恋歌，失其热情，而曲解迂释，等于咒偈。朱熹虽归宗于道学，而文学乃其素习；故能自拔于陈说，不以恋歌为讳。然为其仅属于道学的文学家，故仍不能跻《诗经》于纯粹文学，而指斥恋歌，以为淫泆之作。……朱熹在经学上最能表现其怀疑之精神者在此，而其最受后世经学家之攻击者亦在此。②

怎么不是呢？既已“离经”，又想“卫道”，分明违背了孔夫子关于《诗》的说教，却道是在恪守他所谓“放郑声”之类道德训条，当然要大遭以“思无邪”说《诗》的经学家驳难了。周先生的分析，很能说明宋朝理学家的特点和弱点。这也可以解释朱熹从某些非经学的文学史家那里所得到的待遇。他们只看到朱熹《诗集传》指斥二十四首所谓淫诗，便痛骂这位老夫子维护“孔孟之道”，而不知《诗经》里存在爱情诗的事实，正是这位道学先生背离孔子遗教才发现的呢。

由于宋学家最终没有跳出经学的框架，便给他们的经传研究带来其他的严重谬误。周先生认为，最大的错误在于他们删改经书以强证己说。例如朱熹怀疑《孝经》非孔子所自著，打破了汉朝经学家捏造的孔子为汉制法，“志在《春秋》，行在《孝经》”的神话；但他为了证明汉人的傅会，自己也用臆断的手法，硬分《孝经》为经一章、传十四章，并删改经文二百三十三字。周先生批评这种方法实不足为训：“考宋学在经学上所以不及汉学者，尚不在于不信注疏，怀疑经传；而在于删改本经，以就己说。盖校改旧籍，尚须凭证；况经传含有宗教性，岂可绳以主见，强为移易。”^①我想问题还不止于此。自从朱熹开了随意删改经书的恶例，便使以后的帝国统治者删改古书，篡改历史，以适应某种政治的或道德的所谓现实需要，成为风气。不合己意的古书要删，今书也要删；删过后对原书要禁、要毁，删不胜删者更加要禁、要毁；清朝乾隆间开四库馆大量删书、禁书、烧书，便是著名的实例。这种厉行文化专制主义的卑鄙行为，自然有其更深刻的历史理由；但竭力表彰程朱理学的明清皇帝采取删改古书以伪造历史的手段，倘说是得自朱熹所开恶例的启示，大概离事实不远吧。

周先生还考察了朱熹所开创的“四书”学。这是令思想史研究者感兴味的题目。把《礼记》内的《中庸》《大学》二篇，抽出别行，不始于朱熹。远在汉朝，就有《中庸》的单独解说出现，近如北宋，司马光和程颢、程颐，都曾特别重视《大学》《中庸》。但把《学》

《庸》与《论语》《孟子》合成“四书”，说是它们反映着从“初学入德之门”到“孔门传心之法”的完整哲学体系，则正如周先生所说，始于朱熹。周先生指出，“四书”为朱熹一生精力所萃的研究对象，训释的详密程度远过于他的其他著作，虽然疏忽的地方在所不免，“然当微言大义之际，托经学以言哲学，实自有其宋学的主观立场”^①。这是很对的。清朝的汉学家鄙弃朱熹的“四书”学，从名物训诂方面批评了他的许多纰漏，然而除了戴震几个人而外，都没有认真清算过理学家“托经学以言哲学”的问题和错误。即使戴震批评“理学杀人”，出发点也是承认“求观圣人之道，必自孟子始”，不仅没有最终翻出经学的窠臼，还把程朱学派完成经学更新运动的一个主要标志，即实现孟子的“升格运动”——“书”升为“经”而人尊为“圣”，当作既成事实加以默许。于是便如胡适所说：“他们自以为打倒了宋学，然而全国学校里读的书仍旧是朱熹的《四书集注》《诗集传》《易本义》等书。他们自以为打倒了伪《古文尚书》，然而全国村学堂里的学究仍旧继续用蔡沈的《书集传》。三百年第一流的精力，二千四百三十卷的《经解》，仍旧不能替换朱熹一个人的几部启蒙的小书！”^②胡适以为这是宋学家“重理解”的胜利，当然不能令人信服。周先生提出他们治经“不过假借道统之旗帜”以破坏传统的经学，但“卫道”的立场又使他们的学说充满宗教性的经学的不彻底性。这个见解比胡适进了一步。

顺此研究，必然可对宋学本身所存在的怀疑与信仰的矛盾，怎样使它发展成自己的对立物，发展成新的宗教教条，发展成君主专制主义的新的理论支柱，作出合乎逻辑的说明。可惜周先生没有来得及再跨这一步。他批评朱熹的“四书”学，主要还是谴责朱熹根据主观需要删改经传，认为“其绝不可为训者，在于改窜《大学》本经”^③。以后，在《汉学与宋学》等文中，周先生又谴责了程朱理学的“空疏”和维护封建伦理道德的恶劣影响，但总令人觉得还不够系统。尤其是朱熹在《四书章句集注》里大加发挥的那套“存天理，灭人欲”

的僧侣主义观念，周先生素来表示深恶痛绝，曾在不少场合予以“口诛”，60年代初期在讲授中国经学史时还对它作过驳斥，但没有撰写专文予以“笔伐”。其原因或许在于环境所造成的审慎，却终究令人引为憾事。

就学术本身而论，周先生还揭露了宋学许多弱点和谬误，特别指出程朱学派仅止于怀疑经学的一个重要教训，说：“当经学权威鼎盛之际，以哲学托庇于经学，固自有其不得已之苦衷；然其结果，哲学上之立论不免于附会，经学上之训释不免于纷扰，则学术之贵乎独立，于斯亦可睹矣。”^注

-
1. 《民铎》第十卷第二期（1929年2月），即《朱熹》第三章。
 2. 《朱熹》第一章《引言》。
 3. 引自王应麟《困学纪闻》卷8《经说》。
 4. 《朱熹》第四章《朱熹之经学》。
 5. 《朱熹》第四章《朱熹之经学》。
 6. 《朱熹》第四章《朱熹之经学》。
 7. 《朱熹》第四章《朱熹之经学》。
 8. 《朱熹》第四章《朱熹之经学》。
 9. 胡适：《整理国学的三条途径》，《国故学讨论集》第二册。
 10. 《朱熹》第四章《朱熹之经学》。
 11. 《朱熹》第四章《朱熹之经学》。

今文学和新史学

由经学到理学的研究，周先生不断剥露孔子和经传在古典的中世纪的时代被穿上的怪装，使他更自信已认识孔子的真相，即《孔子》尾语所概括的那些意见。了解经学史的读者也许要问，照周先生的看法，他不是接近于今文经学家，特别是清代今文经学家“视孔子为教育家、哲学家、政治家”的见解吗？这最好听听周先生自己的回答。

在论及近代思想史上经今古文学之争的时候，周先生坦率地说：“我个人是比较倾向今文的。”^①后来，周先生回忆说，当他写这句话的时候，虽在五四运动以后，文史学的情况仍然落后于现实，更其表现在高等学校和出版企业中。那时文史学界有四派：否定经学而转究史学的是少数；只知抱残守缺、汉宋乱用的是多数；但在大学讲坛上势均力敌的，却是坚持章太炎“古文”说和宣传康有为“今文”说的两派：“大概地说，南方各高等学校中主‘古文’的较多，北方各高等学校中主‘今文’的较多；而且大概地说，主‘今文’的对新事物较易接受，主‘古文’的对新事物每趋抗拒。”^②于是，我们便不难想见，为什么当问题回到学术领域的时候，主张否定经学的周先生却倾向今文了。

当然，这决不单纯是感情上的理由，它主要还来自周先生对中国近代史学变化的考察。

他认为，中国的史学，发展到19世纪末20世纪初，开始了它的“转变期”。转变的重要象征，便是史学继文字学之后逐渐脱离经学的羁绊而独立，并且运用进化论研究中国历史。在周先生看来，从思想方面给予中国史学以转变动力的，就是经今文学，其第一部著作，便是康有为的《孔子改制考》。

周先生说，从清末上追到西汉末，所谓孔子的“道统”说，所谓三代为“至治盛世”说，支配着中国的哲学家和史学家，从而使传统史学总在宣传世愈古而治愈盛，“陷入无可超拔的退化泥潭，而归结于悲观论与宿命论的史观”^①。康有为受进化论影响而写的《孔子改制考》，主观上在于假借经学以谈政治，作为倡言变法改制的张本，但他以为中国历史由秦汉以来才可考信，人们所熟知的三代历史其实是孔子为救世改制的目的而假托的宣传作品，这在客观上便“破坏儒教的王统与道统，夷孔子与先秦诸子并列”^②；它还提出时愈久而治愈盛的进化论新见解，从而使“孔子的地位与经典的尊严发生摇动”^③，结果导致了史学开始向经学宣告独立。

因此，周先生认为，近代中国的史学，由“泥古”“疑古”“考古”，发展到“释古”^④，也就是发展到郭沫若等的中国古代社会研究，这中间，清末复兴的今文经学，“在消极方面能发扬怀疑的精神，在积极方面能鼓励创造的勇气”^⑤，实在起了桥梁作用。

这个见解，在20年代周先生的论著里已露出端倪，到抗日战争前夜比较成熟，而系统的陈述则见于1941年所发表的《五十年来中国之新史学》。从学生时代开始，周先生便对马克思的学说发生兴趣，但那时他注意的是这个学说同各种派别的社会主义理论的比较^⑥。在他早期的经学史或教育学的论著里，我们虽然已经不时发现受唯物史观影响的明显印记，譬如由社会发展史的角度来阐释“孝”的观念的演变^⑦，总的说来却可借用周先生的话道是处于“转变期”，也就是存在着就思想论思想的缺点。然而生活与实践的教育，使周先生愈来愈倾向用唯物史观看问题。他在1929年就公开说应该承认唯物史观对经济和文化相互关系的认识，比唯心论者的见解要高明。用它来解剖现代史，则可知辛亥革命“只着眼于浅薄的政治上层组织之改革”，五四运动“只着眼于浮广的社会全部思想之改造”，都没有触及中国经济制度改造的根本问题，只有“五卅”运动“才稍稍触着社会问题的

核心的经济制度”，“证明新的中国在一步一步地前进”^②。人体解剖是猴体解剖的钥匙。周先生既然抓住了解剖现实的手术刀，自然会拿它去解剖历史。所以，在周先生30年代的论著里，我们便发现他愈来愈多地注意经济基础同上层建筑的关系，社会存在同社会意识的关系。例如1937年他向中学生所作的关于中国社会发展史概貌的一次介绍^③，即证明他已基本接受唯物史观。正因如此，他讨论经学与史学的关系，也取得了突破前人陈说的成果。而他的踏实学风，坚持从材料入手，通过史实研究以达到结论的严肃态度，更帮助他在同样的观念指导下获得学术上的创见。

即如前面介绍的关于清末今文经学的客观历史作用的见解，如今无疑还存在着争论，我也不敢表示完全接受。但无论我们是赞同还是反对，都不能不说这是周先生的创见。不妨将它同范文澜早期的经学史研究比较一下。范文澜很早就接受了马列主义。恰好在1933年，紧接着周先生的《群经概论》出版之后，范文澜也发表了一部《群经概论》，同样讨论“十三经”。同时，范文澜也十分注意封建时代经学与史学的关系。但范文澜显然倾向古文经学，赞同“六经皆史”说。而且，在《文心雕龙注》里，还一再引证刘师培肯定两汉讖纬的史学价值的文章。即使到后来，范文澜的经学史观点已发生很大变化，但在《中国通史简编》《中国近代史》等著作内，仍然对今文经学基本持否定态度。这就表明，同样讲经学史，周先生和范文澜代表着两个不同的学派。

然而，正如范文澜倾向古文不等于是古文经学派一样，我们也不能因为周先生自己承认倾向今文，而说他是今文经学派。

其实，对于今文经学，尤其是清末廖平、康有为、皮锡瑞等宣传的今文经学，所包含的误谬思想，例如所谓“孔教救国”说，所谓“六经致用”说，所谓“纬候足征”说，以及他们处理材料时所抱的武断与狂妄的态度，周先生从来给予严厉的斥责。他那样力辨历史上

真假孔子的区别，他那样力斥讖纬中假孔圣的可憎，一个重要原因便是痛恨这类古老的迷信的幽灵总在出现。他曾经直率地指出，他讨厌康有为他们提倡用孔教来治国，因为“现在近似这种荒谬的思想仍然流行着，不是将失真的孔子来代表东方文化，就是深一度的荒谬使孙中山孔子化”^①。他也讨厌康有为他们探求六经致用之例，因为蒋介石、汪精卫和日本侵略者都把《春秋》之类经书变成灵咒，“对于西汉君主利用迂儒的策略，愚而且诬地在赞叹着，仿效着”^②。他总是拿康有为思想的矛盾的演变，由传统的破坏者变成时代的落伍者，来提醒人们不要变成迷信“国粹”的“妄人”，去“捧着封建思想，捧着宗教思想”，“向穿中山装的孔子神像叩响头”^③。他也总是反对怀着主观偏见去研究历史，以为那是今文经学那套“诛心”“致用”之类观念在作祟的表现；因而他批评有些人“政治趣味过于学术修养，偏于社会学的一般性而忽略历史学的特殊性，致结果流于比附、武断”^④。

可见，不论周先生的具体见解有多少可议之处，他对整个经学的弊病不表宽容，则是无可辩驳的事实。

-
1. 《经今古文学》。
 2. 《〈经今古文学〉重印后记》。
 3. 《五十年来中国之新史学》。
 4. 《五十年来中国之新史学》。
 5. 《经今古文学》。
 6. 《纬讖中的“皇”与“帝”》；又，《五十年来中国之新史学》。
 7. 《经今古文学》。
 8. 见《中国古代社会主义的思潮》（1919年10月），《工学》第一卷第四号（1920年2月出版）。署名予同。
 9. 《“孝”与“生殖器崇拜”》。
 10. 《第四期之前夜》，《一般》第六卷第一号（1929年1月）。署名天行。

11. 《我们的时代》。
12. 《经学史与经学之派别》，《民铎》初刊本。
13. 《经学史与经学之派别》，《民铎》初刊本。
14. 《第四期之前夜》，前引《一般》杂志；又，参见《五十年来中国之新史学》。
15. 《五十年来中国之新史学》。

经学史研究的曲折道路

在旧中国，周先生做过很多关于学术研究的计划。他在1928年曾经写道：

我年来时常作如此的计划，假使我的环境与学力允许的话，我将献身于经学史的撰著。我将慎重地著撰一部比较详密而扼要的《经学通史》，使二千年来经学的变迁，明晰地系统地呈献于读者。其次，分经撰述，成《易学史》《尚书学史》《诗经学史》《经宋学史》及《经古今文学异同考》《经汉宋学异同考》等书；再其次，以书籍或经师为经，以时代为纬，成《历代经部著述考》与《历代经学家传略》；再其次，探究孔子与经学的关系，成《孔学变迁史》与《孔子传记》；最后，我将以我个人的余力编辑一部比较可以征信的《经学年表》与《经学辞典》。自然，这在具有天才的学者们，或以为这是胥钞的事，而加以轻蔑的冷笑；但我总觉得学术要专攻，这初步的整理的工作，也应该有人忠实地埋头去做。我希望着，不，我热望着，我热望着我的环境与学力能够允许我，而同时热望着能引起读者的共鸣，而得到几位学术上的伴侣。①

读了这位年方“而立”的青年学者所写的这份宏大规划，我钦佩，也不禁掩卷恍然。事实已经证明，写成这十五部著作，更其是其中几部主要的论著，以周先生的学识和才力，那是不成问题的。然而，自那以后，二十年过去了，我们看到他已发表的论著数量虽可观，却只占原计划的很少一部分。

是周先生自谦的“秉性疏懒”吗？不是的。就在发表这计划的时候，周先生便大声疾呼，学术研究应该不说空话，不喊口号，更不能去做抄袭杂凑的文字，只有大家低着头去努力，抱着“锲而不舍”的

态度，“扎硬寨，打死仗”的精神，才能真正对社会做出贡献^注。他自己说到做到，因而在20年代就被誉为“谨严的学者”。事实上，我们现在所看到的不少论著，都是他拟撰作品的一部分，或者就是某部著作的导论，可证他的确在努力实现自己的宏愿。

然而周先生的计划竟大部分没有实现。当然，同客观需要和主观兴趣的移动，也有相当的关系。周先生还在做编辑，做教授，都需要花去大量时间。周先生在30年代对于近代现代中国的历史和历史学进行了很多研究，也需要付出大量精力。不过根本原因不在于此。在哪里呢？在环境，在社会政治的黑暗，在生活条件的恶劣。凡读过周先生在那些年头发表的评论、通信和杂文的人，大概谁都会有这样的感觉。尤其到抗日战争和解放战争的时期，帝国主义侵略者的重压，封建法西斯专制主义的猖獗，怎么可能安心地沉浸于学术研究中去呢？于是，我们便看到周先生最好的创作年华，即三十岁到五十岁之间，只不那么充分地利用了十年。而对于一位社会科学家来说，通常是最重要的岁月，也就是才学识都臻于成熟的“不惑”之年，在周先生却随着反抗黑暗和应付生活的忙碌，而没能主要用在学术研究上。我们非常惋惜地看到，自30年代后期到整个40年代，周先生竟没有经学史的新著问世，道理就在这里。

因此，我们就能理解，周先生在那时为什么热烈欢迎中国“整个的大地在震动”^注。他是多么急切地盼望中国的漫漫长夜赶快过去啊。

当周先生同老朋友吴文祺等一起，通宵不眠地倾听着苏州河畔的枪炮声逐渐沉寂，而欢呼着迎来上海解放的曙光之后，便立即投入繁重的教学工作和学校行政工作，为培养新中国的建设者而忙碌。50年代前期，周先生相继担任着复旦大学的史地系主任、副教务长等职务。那时做领导工作的专家，还是受器重的。因而周先生的行政事务已够忙了，但他依然坚持教基础课，教专业课。即使到1957年“反

右”以后，他已兼任上海历史研究所副所长，政治环境日趋恶劣，他的健康状况也差了，仍然克尽教授的职责，坚持到学校上课。我不记得在1964年师生都被“赶”下农村参加“四清”以前，有哪一学期这位年逾花甲的老人不在讲坛上吸粉笔灰。

可是周先生从来没有忘记中国经学史的研究。他努力尝试了解马列主义，重新检讨自己的研究成果。1955年他的《经今古文学》重印，便在后记里诚恳地批评自己过去讨论古代经学史，“缺点则在于没有阐明今古文学产生和演变与社会下层基础的关系；或虽略有说明，如清代今文学的复兴一段，但仍嫌不够详尽”^注。

1959年起，周先生又重新开始了经学史的系統研究。他为复旦大学历史系中国古代史专门化开设了“中国经学史”，这是当时全国大学文科中独一无二的一门课程。他指导学生和研究生撰写有关经学史的专题论文，从材料到见解到修正文字，都竭尽心力予以帮助。他主编《辞海》的经学史部分，几乎对每条释文都亲自修改，还不断同有关专家就释文进行商榷，例如关于王肃经学成就的估计便讨论过很多。他于50年代后期便提出：“用马克思主义的观点来写经学史，这有待于我们今后的努力。”^注他再次率先低头努力了，动手编写《中国经学史》讲义，先解决学生所迫切需要的教材，并准备在这基础上发展成专著，完成年轻时撰写《经学通史》的夙愿。自60年代初开始，为了促进经学史的学科建设，也为了活跃学术界百家争鸣的气氛，周先生决定把讲稿的部分内容，先用论文形式陆续发表。

这时期周先生的中国经学史研究，可说进入了一个新的“转变期”。由于经学曾经长期被习称为封建主义的统治学说，所以在民主革命胜利之后，经学遗产每每会被当作纯属于封建文化的糟粕，而遭到唾弃。于是，研究经学史，不但容易被看成搞冷门，而且即使像周先生那样，分明抱着“检验粪便”的愿望去研究，也很容易受到从“左”边来的干涉和指责。虽然“中国经学史”已作为专题列入1956

年的国家科学十二年远景规划，虽然周先生不断强调研究经学史对于了解中国封建社会和封建文化的重要作用，却总扭转不了从什么“拔白旗”运动膨胀起来的一种偏见。这种偏见根本不顾或假装听不见周先生多次重申经学和经学史不可混同的理由，多次强调“在现在，经学之继承的研究大可不必，而经学史的研究当立即开始”的事实，而凭借自己的特殊想像力，构成一个古怪的逻辑，那就是经学既为“封建学”，那么，总说它的历史应该研究的周先生必定是“封建人”。大家知道，那十年动乱时期，从这个逻辑演化出对周先生横加诬陷的多么可怕的罪名。

恩格斯早就肯定过斯宾诺莎的一句名言：“偏见比无知离真理更远。”那种根本违反马克思主义教义的“左”的偏见，迫使周先生在重建中国经学史学科的时候，不得不由起码的常识说起，譬如什么叫“经”，什么叫“经学”，什么叫“经学史”等等。这种在从前对中学生进行的启蒙教育，居然需要在学术研究论文中加以重述，便不能不影响他在60年代初期若干论文的质量。我们读他那时发表的若干论文，当时总不免有似曾相识的感觉。比方说讨论经学史的学派问题，讨论两汉之际今古文学的争论问题，讨论秦汉博士制度与政治的关系问题，讨论顾炎武、章学诚、章炳麟等的经学思想等等论文，尽管中间不乏周先生在课堂讲授中提出的新鲜见解，但周先生在经学史体系方面的新意，却没有得到再现。而且文字不像过去那样流畅动人，风格显得相当拘谨，常给人一种反复申说的感觉。这使很多学生在那时都感到惊异，不明白道理何在，并且更愿意聆听他卓见时出、锋芒少敛的课堂讲授。

作为期望社会主义的学术文化繁荣的正直学者，周先生对于“左”的偏见，始终看不惯，忍不住。60年代初，他就在各种场合，表示对那种把政治与经济绝对对立起来的言行的愤慨，指出那与其叫“革命”，不如说是程朱理学“存天理，灭人欲”说教的新版。他尤其憎恶动不动给学术研究扣帽子、打棍子的做法，认为这是不许人们

通过自由讨论了解历史真相的行为，发展下去就会重蹈封建专制君主利用愚儒黠儒以惑世诬民的覆辙。1962年，他同许多学者一起讨论孔子时所发表的意见^注，便集中表达了他在学术上的是非倾向，也再次显示了他在经学史研究中的特有风格。

周先生强调，研究历史遗产，应该注意清代汉学家便已认作准则的“实事求是”。他认为，孔子的影响不限于中国，孔子的思想对于亚洲以及其他地区的文化都有影响，因此搞清楚孔子问题，对于了解中国哲学、社会思想和文化的变迁，对于了解由孔子而引起的其他国家思想或文化的变异，都是必要的。但研究孔子的现状怎么样呢？周先生看来很不满意。他说：首先，史料的运用有问题，常常先存对孔子的主观看法，然后在文献中去找论证替自己的臆说张目，例如，用《易传》的思想来论孔子，便无是处；其次，没有把孔子同后世的儒家区别清楚，常常“把后世的腐儒、愚儒、黠儒，更其是一些滑头政客罪孽，都算在孔子账上”，而且有“唯成分论”的倾向；再次是忽略孔子思想的世界影响；最后还有基本功问题，特别是文字训诂上常犯以今律古、增字解经之类毛病。

如果我们回顾十年动乱前夜极“左”思潮也已侵蚀学术界的情况，那便不能不说，尽管周先生举的只是一个历史实例，尽管对周先生就这个实例本身所发表的见解存在着不同意见，但他通过这个实例所批评的倾向，却无可讳言地存在着，并值得我们经常注意。多年来，我们吃“以论代史”的苦头，我们受形式主义研究方法的危害，还少么？即如周先生对研究孔子现状的批评来说，当年曾经引出反批评。反批评是应该的，真理总是通过辩论逐步明确的。但当年的反批评，不是同样从事实的分析中引出不同的结论，而是抽象地谈论阶级分析方法，指责周先生说采取“唯成分论”无补于历史问题的解决是否定阶级分析等等。这不正好反证“左”的倾向是客观存在么？

其实，周先生虽然在学术见解上不肯依违调和，但对于那些同样为学术努力而见解与他不同的学者，却从来表示尊重。他多次称赞范文澜的经学史著作，列为学生必读的参考书，便是一例。即使对他的尖锐批评，有些显然并非抱有善意，周先生也十分认真地进行研究。60年代初，他主编大学文科教材《中国历史文选》，初稿撰成后先在高等学校内部征求意见，不料就有公开刊物载文只凭几条可继续商榷的释文而抹煞全书，还扣上了“封建”的帽子。那时编写组已解散，仅余我仍在通改初稿，周先生仍要求我慎重研究，尽可能采纳其中的合理成分，以后还在正式出版时公开表示感谢。这都使我感到，他决不是一味党同伐异，非那种拘拘于门户陋见的人物可比。

正因为周先生关心学术文化的繁荣，关心学术界的百家争鸣能否坚持按照实事求是的精神正常开展，所以他经常不计后果，提出各种积极的建议。自然，他总急切地希望扫除经学史和整个思想文化史研究中的障碍。譬如在讨论孔子时，他就发出呼吁：

《孔子传》是目前一部急于需要的专著，……欧洲资本主义社会能够写出好几本《耶稣传》，作为反封建的有力武器，难道我们社会主义社会不应该写出孔子传来清算这长期的封建社会吗？

一部儒教或者儒学发展史也是急于需要的。孔子影响于后儒，但决不同于后儒，这线索搞不清楚，孔子问题是不能彻底解决的；不仅孔子问题，连中国哲学史、中国思想史、中国文化史的问题也无法彻底解决的。

孔子思想，或者扩大些说，儒家和儒教的思想，以及由这些思想所形成的文化，对于亚洲以及其他地区，如欧洲，所发生的影响，在今天，应该加以注意，汇集资料，写出论文或专著，决不能再加忽略了。……我很希望我有生之年能看到《孔子思想在世界》或《世界文化史中的孔子》一类宏伟的著作！

我深切希望《中国哲学辞典》或《论语辞典》等早日出世！^①

对照周先生1928年发表的计划，谁都可以清楚地看到，虽然他已入老境，但青年时代那股献身于经学史研究的劲头，那股渴望清算中世纪经学的热情，丝毫没有减退，所不同的就是更多的寄希望于广大学术工作者。不过，这也是周先生在展示他研究中国经学史的规划。假如能实现的话，尤其是很宜于由周先生自己来主持撰写的《孔子传》和《儒学发展史》能完成的话，那将是一个重要的学术贡献。

可惜，历史又走了曲折的道路，环境再度迫使周先生的规划搁浅，而且用无法想像的粗野手段迫使这位老人停止“清算这长期的封建社会”的经学史的研究。他数十年积累的经学史资料，他许多年撰写的经学史讲稿、著作和其他手稿，曾经装了两大麻袋，然而有的被愚蠢者付之一炬，有的被狡黠者趁火打劫，总之或永远毁灭，或不知去向，真正是一场浩劫。如今，当我们搜集和编校周先生在半个世纪里研究经学史的主要论著时，越发感到周先生坚决主张清算“长期的封建社会”的历史多么必要，越发感到更多的人了解中世纪经学的兴衰史多么必要。

1980年初稿

1981年增订

附记：本文初稿曾刊于《复旦学报》（社会科学版）1980年第4期，原题《经学与史学：周予同教授的经学史研究》。发表后，缪承周先生首肯，并得到很多师友的鼓励和指正。不幸，先生没有来得及看见这部选集出版，便于上月15日遽归道山。师友们震悼之余，要我对周先生的学术见解作更详细的评介。这使我很惶愧，因为自知对于周先生研究中国经学史五十年的丰富成果缺乏系统研究，而于如何用唯物史观去剖析这门中国过去的统治学说史，更远未窥见堂奥，所以甚感为难。但经师友们督促，不得已对初稿作了较大的增订，并改今

题。主要增订的是周先生学术经历的简介，他关于“经宋学”的见解，其他部分也有所加详。自知言浅识陋，作为编者后记，也难免“续貂”之讥，期待师友和读者们不吝批评指正！

作者附识，1981年8月。

本文是著者编校的《周予同经学史论著选集》的“后记”，在收入本书时，作了若干文字校订，并增列了节题。关于周予同先生的简历，以及《选集》的编校和增订过程，请参看该书“编者说明”和“增订版前言”，均载于《周予同经学史论著选集（增订本）》，上海人民出版社1996年7月第2版，卷首。

-
1. 《经学史与经学之派别》，《民铎》初刊本。
 2. 《顾著〈古史辨〉的读后感》。
 3. 《语言道断》，前引《时事新报》副刊《学灯》。
 4. 《〈经今古文学〉重印后记》。
 5. 《〈经学历史〉注释本重印后记》。
 6. 《有关讨论孔子的几点意见》。
 7. 《有关讨论孔子的几点意见》。

附录 中国经学史选读文献提要

1 《尚书大传》

《尚书大传》，旧题伏生撰，郑玄注。

曾任秦博士而在汉文帝初以九十高龄向晁错传授《今文尚书》二十八篇的伏生，名胜，济南（今山东章丘西）人，是西汉首出的《尚书》学家。然而司马迁虽曾详述他的传经活动，却没有提及他曾为《尚书》作“传”。《汉书·艺文志》六艺略，在《尚书》“经”后首先著录“传四十一篇”，也没有注明伏生作。至东汉末郑玄注《书》，才说四十一篇即伏生所作《尚书大传》，经过刘向整理传世，而郑玄再整理成八十三篇，并为之作注。到唐初，《经典释文·叙录》《隋书·经籍志》都著录为三卷，有郑玄注。这个传本在两宋还存在，尽管晁公武、陈振孙都曾怀疑它未必是郑玄所注的原本。

《尚书》的古文经传的真伪争辩，在18世纪是汉学研究的最大焦点。随着伪古文、伪孔传被证成铁案，许多学者对《今文尚书》的传授真相也发生了疑问，于是伏生和《尚书大传》，同样成为汉学家的考证对象。《四库全书总目》关于《尚书大传》的提要，便以为《大传》并非伏胜自撰，而是出于他的弟子张生、欧阳生等人之手，“其文或说《尚书》，或不说《尚书》，大抵如《诗外传》《春秋繁露》，与经义在离合之间”。这实际在否认此书是解“经”的“传”，代表了憎恶西汉经今文学以纬候附会政治的清代汉学家的一般意见，但也有悖于汉学研究的一般方法，那就是言必有据。假如不能断定世传《尚书大传》属于隋唐仍存的郑玄注本，就是说没有残阙乃至亡佚，那便不能据以判断它并非伏胜或伏氏门人解“经”的

“传”。于是尚存的《大传》及郑注是否“完书”问题，在汉学家内部就引起了争论。例如乾隆间最著名的校勘学家卢文弨，在校毕《大传》后，以为传本虽非隋唐以来的完书，却阙佚很少，而稍后以辑佚知名的王谟，便驳卢说，举证汉魏古书中引《大传》语二十四条，均为《四库》本所遗漏。既然如此，从辑佚校勘入手，恢复伏书郑注原貌，再据以探究孔子至伏生的《尚书》学的早期特色，便吸引了更多学者。从乾隆中叶到嘉庆、道光间，辑校《尚书大传》及郑玄注的专著，便相继出现了十余种。其中尤以嘉道间陈寿祺的辑校，较为完备。

陈寿祺（1771—1834），号左海，福建侯官人，嘉庆进士，曾官翰林院编修。他不是今文学家，却对搜辑两汉今文经说甚感兴趣，致力于恢复伏胜所传《今文尚书》原貌的研究，对《尚书大传》也一辑再辑，因而被晚清经今文学家视作《尚书》伏传的功臣。清末皮锡瑞的力作《尚书大传疏证》，便把陈著视作自己研究的起点。在皮著刊布以前，标榜今文学的王闿运及其门人廖平，以及被廖平控诉袭取己作的康有为，也无不利用陈寿祺的成果。如后来梁启超所说，因为有陈左海辑校的《尚书大传》，“此书始渐可读”。

陈寿祺辑本，先后刊有《尚书大传辑校》三卷，《尚书大传定本》五卷（附叙录、辨讹各一卷）。他恪守清代汉学的规矩，所辑必详注出处，列出异同，或信或疑，必附案语，尤其对同时代学者的工作，如卢文弨、孙之騄、孔广林等的辑校，同意与否也必加注说明，以示不敢掠美。他的缺点是“护惜古人”太过，视伏生为《尚书》学完人，必欲证明其书为完书，因而他的“定本”反不及先前的《辑校》，将显然与伏生无关或晚出的传注，都说成是伏生的创见。

2 《韩诗外传》

《韩诗外传》，十卷，汉韩婴撰。

韩婴，燕人。西汉今文《诗》学三家之一的韩诗学开创者。文帝时为博士，景帝时官常山王太傅。据《汉书》，武帝时他曾与董仲舒在皇帝面前辩论，“其人精悍，处事分明，仲舒不能难也”。他还传《易》，著有《韩氏易传》二篇，内有“五帝官天下，三王家天下”说，为后来儒者主张汉朝应恢复禅让制的依据。

《史记·儒林列传》已称，“韩生推《诗》之意，而为内外传数万言，其语颇与齐鲁间殊，然其归一也”。《汉书·艺文志》诗家著录《韩内传》四卷、《韩外传》六卷。《韩诗内传》，亡于宋代，清王谟、马国翰均有辑本。《韩诗外传》，在《隋书·经籍志》及两《唐书》都著录为十卷，卷数反多于旧传，因而宋陈振孙曾疑其非原本。清四库馆臣又据其体例每条必引《诗》语，但今本有二十八条未引《诗》，另有《文选注》所引二事未见本书，故怀疑其有脱简。

汉代经学家著书，凡诠释经典本义的称内传，而引经据典以证事明理的称外传。西汉今文《诗》学，仍守原始儒家传统，“以三百五篇为谏书”。韩婴著此书，便如《四库提要》所说，“杂引古事古语，证以《诗》词，与经义不相比附，故曰外传”。

由于韩婴生活在西汉统治学说由崇尚黄老向独尊儒术转变的时代，说《诗》旨在备皇帝顾问，因此其说往往援引老庄申韩诸论，以申述自己的政见伦理主张，在后代经学家看来就是“杂”。但本书引证《荀子》凡四十余条，说明韩婴主要在发挥荀况一派的儒家学说。从经学史的角度看，本书不仅是西汉今文三家《诗》说仅存的较完整的一种，更是了解董仲舒以前的经今文学的重要资料。

3 《春秋繁露》

《春秋繁露》，十七卷，汉董仲舒撰。

董仲舒（约前179—前104），西汉广川（今河北枣强东北）人。景帝时为博士，武帝时以贤良对策拜江都相。因言事下狱，几死。后为胶西王相，告病家居。朝廷每有大事，常就其家咨询。

《汉书·艺文志》诸子略儒家类著录“董仲舒百二十三篇”，《董仲舒传》又称其有说《春秋》事的著作，“《玉杯》《蕃露》《清明》《竹林》之属，复数十篇，十余万言”，而《春秋繁露》书名始见于《隋书·经籍志》，宋人所见本已有八十二篇。因此，本书是董仲舒的文集，还是后人辑其遗文并掺入他人论著而成，便在宋以后学者中引起争论。今人多据《四库提要》，以为本书虽未必全出于董仲舒之手，但也未必是后人所伪托，大概可说是董仲舒及其同时代的公羊学派的作品。

《春秋繁露》与《春秋公羊传》，同属西汉经今文学的重要著作。由于董仲舒是汉武帝时代“儒术独尊”政策的主要阐释者，而他的经学理论又以《春秋繁露》发挥得最为详尽，因而历代经学家都很注意此书。但此书在北宋已有不同写本，今传为楼钥校本，已阙三篇。清四库馆臣由《永乐大典》抄出楼本，参校他书，印为聚珍版。以后学者均以聚珍本为基础，或校或注。较早的有乾隆间卢文弨校本，后由赵曦明等重校刊行。嘉庆中凌曙著《春秋繁露注》，清末苏舆又著《春秋繁露义证》，均对文本有校订。诸本对聚珍本均有增删订补，但从文字来看，以卢文弨本的重校本最审慎，凡正文订补移易多有其他古籍引录为据，而凌曙多理校，好改移旧文，苏舆的校勘更多武断。

4 《大戴礼记》

《大戴礼记》，今本三十九篇，西汉戴德纂辑。

戴德，字延君，梁人，约于汉元帝时任信都王太傅。与其侄戴圣同为后苍门人，分传礼学，称大、小戴。其学于西汉末被立为博士，

属经今文学派。

《汉书·艺文志》著录礼家内有《记》百三十一篇，注谓孔门七十子后学者所记。东汉末郑玄《六艺论》，始称大、小戴分纂礼的“传记”。晋陈邵《周礼论序》，则谓小戴记乃删大戴记而成，今本《礼记》即东汉马融、卢植等据戴圣篇章所改编。此说经陆德明、孔颖达和《隋书·经籍志》传述与发挥，在唐以后很流行。

清代乾嘉间，戴震、钱大昕、陈寿祺等都否定小戴删大戴之说，以为两戴记均出自《汉志》著录的《记》，大小戴各以己意选编，因而篇目内容互有同异。由此学者争论不已，今人洪业乃至否认《大戴礼记》乃戴德所纂辑。

由于大小戴记都不见于《汉书·艺文志》著录，因而都可能是西汉末两系博士官所传，至东汉由两系学者各依所传经说，附益其他古书，編集而成。于是都出现近人廖平《今古学考》所说的今文学与古文学混合而驳杂的特点。

《大戴礼记》原有八十五篇，北周卢辩曾作解诂。但到唐代已佚大半，仅存三十九篇。清乾隆间四库馆臣校勘此书，曾说正文及卢辩注，“讹舛几不可读”。同时代的汉学家对它作了很多研究，以孔广森《大戴礼记补注》、王聘珍《大戴礼记解诂》，在校注上较全面。

周予同先生《群经概论》，曾详细考察了大小戴记的来源、性质和学术史价值。对于研究秦以前实际的或儒家理想化的典章制度，对于了解孔子以后儒家学派分化状况及其遗说，《大戴礼记》都是重要文献。

5 《六艺略》

《六艺略》，原为西汉刘歆撰《七略》之一，后由班固收入《汉书·艺文志》。

刘歆（约公元前45—公元23），字子骏，后改名秀，字颖叔，西汉楚元王刘交五世孙，刘向的幼子。少年时即以通《诗》《书》，被汉成帝召见，任黄门郎，与王莽同列。年逾弱冠，便奉诏助刘向领校宫廷藏书。哀帝初，累官骑都尉、奉车光禄大夫，领校五经。因要求立《左传》等古文经传于学官，作书责难今文博士“党同门、妒道真”，激怒执政大臣师丹等，出为外官，历任河内、五原、涿郡三郡守，后失官。公元前1年，哀帝死，王莽执政，任右曹太中大夫，历迁中垒校尉、羲和、京兆尹，助王莽谋夺政权，封红休侯。公元8年，王莽建立新朝，封为国师、嘉新公。其女为太子王临妻，因卷入宫廷阴谋，为王莽所杀。绿林、赤眉兵起，刘歆遂与王涉等策划杀王莽，事泄，自杀。

刘歆是西汉经古文学派的开创者。公元前135年，汉武帝所立五经博士，都是诵习“今文”即用秦统一文字后的隶书写成的经传的儒者，每种经典被立为博士的，自始便不止一家，但对于非官方的用先秦不同文字记载并另有诠释的古文经传，却一律排斥。汉宣帝为将《春秋穀梁传》立为博士，不仅先命宗室俊才刘向专习《穀梁春秋》，而且在甘露三年（前51）专门在长安宫廷藏书处石渠阁，召开了御前会议，“诏诸儒讲五经同异”，“上亲临制称决”。这一先例，更促使在野的经古文学家染指候选文官教育权。据《汉书》本传，刘歆在参与整理宫廷藏书时发现了古文的《春秋左氏传》，“大好之”，于是要求将古文的《左传》《毛诗》《逸礼》《古文尚书》等立于学官。哀帝命他与五经博士讨论，被拒绝。刘歆写公开信《移让太常博士》，触怒以经今文学起家的权贵，迫使汉哀帝将刘歆逐出京师。过程详见周予同先生的《经今古文学》。而早在刘向主持整理宫廷藏书时，每定一部，便写一提要，说明版本依据、删并理由和写定过程等，这些提要合称《别录》。刘歆继承其业，在《别录》的基

础上增补，并依刘向所开创的图书分类法，将所有藏书分为六大类，每大类又区分为若干目，类题曰“略”，在六略前又有总体性的绪论，称为“辑略”，因而全书称作《七略》。

《六艺略》即西汉所谓孔门“六经”及传注的著作提要。不计《辑略》，则它实属《七略》的首类。那时“儒术独尊”已逾百年，则图书分类，当以官方承认的孔门经传及其序次为尺度，是理所当然的。但刘歆所撰的《六艺略》，显然有意违反汉武帝以来的官方尺度。第一，据经今文学家的意见，孔子没有作过《乐经》，因此官方所立只有五经，但刘歆认为《乐》也有经，“乃《周官》大宗伯之大司乐章也”。第二，据经今文学派理论家董仲舒的意见，除《乐》而外，五经的序次应为《诗》《书》《礼》《易》《春秋》，但刘歆以为不对，序次应为《易》《书》《诗》《礼》《乐》《春秋》。第三，关于孔子经书的标准诠释，董仲舒以来都以被君主立于学官与否作为尺度，因而到汉宣帝时，博士官虽已数达十四，但十四博士传授的都是今文；刘歆虽然不敢公然予以否定，但在《六艺略》中，继博士官传授的今文传记之后，都添列未立博士的古文今文传记，而且不标明是否立于学官。第四，《春秋》一经在汉武帝后受到特殊重视，因为据公羊家说，孔子作《春秋》，乃奉上天启示，“为汉制法”，但刘歆非但将未立于学官的《左氏传》置于《春秋》诠释的首位，而且列举汉代有关《春秋》的诠释，达二十三家，乃至将司马迁的《太史公》百三十篇也列于其内。第五，《论语》《孝经》，在汉武帝后本来被规定为御林军和宫女们的启蒙读物，但刘歆均列入《六艺略》，乃至将《苍颉》《凡将》《急就》等识字课本也列入其中，似乎小学生读物也属于“经”，未免过于褻渎了“经传”。

因此，从《六艺略》来看，正如周予同先生在1925年发表的《经今古文学》所示，在刘歆看来，孔子是先师，是史学家，是古代史料的传授者，没有什么神秘的意义。研究中国经学史，不能不重视这篇著作。

6 《白虎通义》

《白虎通义》，又名《白虎通德论》，或省称《白虎通》，今本十卷。原书由班固纂集，实为班固奉汉章帝命，因公元79年白虎观经学讨论会的记录整理而成。

自从公元前135年汉武帝的政府实行“儒术独尊”的文化政策以后，经学中的今文古文两大派便陷入长期纷争。当王莽的新朝被绿林、赤眉的造反武装推翻，刘秀于公元25年开始建立东汉王朝，为显示帝国政权直接继承汉武帝以来的正统，仍以今文博士为学官，却无法割断光武帝本人及众多大臣都是在新朝受经古文学教育的历史，于是学术倾向与政治需要的矛盾反而激化。光武帝及其外戚功臣多半出身寒素，能证明其统治合法性的，除了伪造家世，便是王莽时代盛行的图讖。在新朝曾立于学官而在东汉初失去官学地位的经古文学派，经过桓谭等大师不信图讖而受到君主惩办后，纷纷向官方文化政策靠拢。刘歆学派的贾逵，在汉章帝建初元年（76年），由古文派主要经典《左传》中穿凿考证出刘邦是唐尧时屠龙氏刘累的嫡系，便是明证。这使诵习今文派主要经典《春秋公羊传》的官学代表感到恐慌，当时著名的公羊学者李育便攻击《左传》“不得圣人深意”。

经学本来是挂在孔子名下的统治学说，包含着钦定宗教意味，只许信仰，不容怀疑。然而以君主兼教主的汉章帝显然首先对五经的“异义”感到困惑，于是在即位的第四年（建初四年，当公元79），决定接受正被他以别事下狱的校书郎杨终的建议，仿照西汉宣帝甘露三年（前51）召集石渠阁经学会议的“故事”，在东都洛阳北宫的白虎观，命太常“将大夫、博士、议郎、郎官及诸生诸儒”，“讲议五经同异”，“帝亲临制称决”。

据《后汉书》，由汉章帝亲自主持的这次御前经学讨论会，时间达一个月以上，参加者姓名可考的便有数十人，包括李育、贾逵和获特赦的杨终，以及以经学著名的丁鸿、班固和亲王刘羨等人。双方往

返辩论的结果，经皇帝裁决，形式上仍是今胜于古，实际上则是古胜于今。这由汉章帝最后任命西汉经古文学派大师刘歆的再传弟子班固担任会议记录的整理人可知。

白虎观会议的记录，仿《石渠议奏》名，题作《白虎议奏》。据《后汉书·章帝纪》建初四年李贤注，以为书中所说《白虎议奏》，即传世的《白虎通》。但清代学者庄述祖、周广业考证，都以为二者非一书。庄述祖还以为《白虎通义》今本四十四篇，大半“皆后人编类，非其本真”。然而庄述祖非以考证著称，其说仅备一格。

班固本是经古文学家，但《白虎通义》关于经学的基本概念的诠释，据考证都属于两汉之际经今文学的标准定义。这一方面表明东汉初经今文学派的无能，竟至推举不出本派学者整理本派信奉的经典定义，另一方面也表明在君主干预下的经古文学派的堕落，如周予同先生讥贾逵所指出的，“用图讖附会《左氏》，谄媚时主，颇浅鄙”。但就中国经学史而言，它却属于继往开来的关键性著作，属于董仲舒、公孙弘以来经今文学的总结，此后便进入经古文学跻身于统治学说主流的时代。

《白虎通义》，《隋书·经籍志》著录为六卷，不著撰人，《旧唐书·经籍志》著录，题汉章帝撰，至《新唐书·艺文志》始谓班固等撰。但晁公武《郡斋读书志》、陈振孙《直斋书录解题》，均谓十卷。陈谓原书分四十四门，而《玉海》则谓原书四十三篇。据清四库馆臣考证，书名当作《白虎通义》，篇数当为四十四。清代学者对此书多有校勘，首出的是乾隆间庄葆琛本，稍后有卢文弨汲取众校所长的抱经堂校本，而以道光间陈立的《白虎通疏证》较完善。

7 《五经异义》

《五经异义》，东汉许慎撰。

许慎，字叔重，东汉汝南召陵（今河南郾城东）人。他的生卒时间，从19世纪初以来，便是学者难以确考的疑点，有多种说法。大概生于东汉光武末明帝初（公元58年前后），卒于桓帝建和元年（147）前后。据《后汉书·儒林传》，马融常推敬他的博学，时人称作“五经无双许叔重”。初为郡功曹，举孝廉，除洮长，曾官太尉南阁祭酒。令他名垂青史的，是《说文解字》。但到清中叶，汉学家们也十分注意他的佚著《五经异义》。

据《隋书·经籍志》，《五经异义》有十卷，署后汉太尉祭酒许慎撰。但书在唐以后便不传，仅散见于《初学记》《通典》《太平御览》等书所引。由于郑玄曾著《驳五经异义》，因而崇拜郑学的清代汉学家也对此书发生兴趣。乾隆间有王复、武亿、庄葆琛、孔广林、钱大昭等的辑录，但至嘉庆间陈寿祺参订诸本，重予分类，为作疏证，始稍复原貌。

《五经异义》的价值，其实在于兼存两汉经今古文学两派关于同一经传的不同诠释，并在下判断时力求超脱学派成见。如惠栋《后汉书补注》所说，“博存众说，蔽以己意，或从今，或从古”。然而书中所引经义，多涉及古代典礼名物，两汉经今古文学在这方面的诠释，都自成体系，牵一发而动全身，难以调和。许慎欲调和不能调和的诠释，而又“蔽以己意”，结果貌似客观，实为主观。因此虽以“通学”著称的郑玄，也对这位先驱的判断表示难以接受。但这正表明它是经古文学由西汉在野地位向东汉在朝地位转变过程中的一个环节。

8 《周易集解》

《周易集解》，十七卷，唐李鼎祚撰。

李鼎祚，两《唐书》无传。据《四库提要》考证，知他为唐资州（今四川资中）人，约生活在唐玄宗天宝以后。李书序署秘书省著作

郎。明嘉靖间朱睦㮮为本书作序，称其官秘阁学士，不知何据。

本书李鼎祚自序，谓十八卷。但《新唐书·艺文志》著录为十七卷。晁公武《郡斋读书志》谓十卷，而始末皆全，“岂后人并之耶？”清四库馆臣以为，《集解》原为十卷，附略例一卷、索隐六卷，共十七卷。今略例、索隐均佚，而十七卷乃明毛晋汲古阁本所重分。

《周易》在秦帝国被认作卜筮书，得免焚书之劫，因而西汉帝国建立，它的传授系统颇分明，不像《诗》《书》《礼》《春秋》四种儒家经传那样，在版本文字来源方面，备受争议。但它的符号，即八卦与重卦的图形，初创者与演绎者是谁？它的文字，即被称为经的卦爻辞，被称为传的“十翼”（彖辞、象辞、系辞各有上下篇，加上文言、说卦、序卦、杂卦四篇），与孔子的相关度，自汉以来便有争论，迄今仍众说纷纭。

就说汉武帝立五经博士以后，到其曾孙汉宣帝末，今文《易》的博士官已有四家。四家内哄不已，其实都沿袭秦代的卜筮传统，都讲象数，都将卦象与爻数，视作占验吉凶、预测时变的表征，也都趋向神秘主义。

西汉《易》学也有费直开创的古文一派，因未立于学官，源流不明，却在西汉晚期得到刘向、刘歆父子相继表彰，因而备受东汉古文经学诸大师推崇。到东汉末，郑玄遍注群经，混合今古传注，号称“通学”，而注《易》便立足于费氏学。

郑玄的五经注，受到的最大挑战，也许来自魏朝的青年学者王弼。王弼注《易》，外采老庄，内反象数，视《周易》经传都蕴含哲理，索性撇开两汉经今古文诸派纷呶不已的象数学，用简明语言直陈他由《周易》经传所体悟的“玄言”。正如后来佛学禅宗“直指本心”，王弼注《周易》，将两汉以来既烦琐又神秘的各派解说一扫而

空，当然得到不学有术的统治者和有学无术的士大夫的双重欣赏。于是，历经六朝，王注已在南国成为时髦。隋唐一统，在政治上南并于北，在经学上则如皮锡瑞所说，南胜于北。孔颖达受唐太宗命，主编《五经正义》，其中《周易正义》，宗王黜郑，便是显例。

自从唐初孔颖达《周易正义》问世以后，7世纪初之前千年间的《周易》诠释，除王弼、韩康伯注以外，均渐亡佚。李鼎祚不满孔疏贬郑褒王，于是搜集古注。据清朱彝尊《经义考》统计，《集解》所辑古注，凡三十五家，依次为子夏、孟喜、焦贛、京房、马融、荀爽、郑玄、刘表、何晏、宋衷、虞翻、陆绩、干宝、王肃、王弼、姚信、王廙、张璠、向秀、王凯冲、侯果、蜀才、翟元、韩康伯、刘瓛、何妥、崔憬、沈士、卢氏（名已佚）、崔颢、伏曼容、孔颖达、姚规、朱仰之、蔡景君。汉唐间古注，赖此书以存，而其中存留最多的，是与王弼同时代的荀爽、虞翻二家《易》说。因而，在中国经学史上，李鼎祚的这部《周易集解》，向来被认作为考察中世纪前期《易》学的首要材料。

本书在明代有三种刊本。清乾隆二十一年（1756）卢见曾据明刊本校订，刊入《雅雨堂丛书》。其后《古经解汇函》据《学津讨原》翻刻卢校本收入，为目前所见较善版本。清李道平《周易集解纂疏》，即据此本。

9 《春秋集传纂例》

《春秋集传纂例》，原题《春秋啖赵集传纂例》，或省称《春秋纂例》，十卷，唐陆淳撰。

经学史家都颇重视中唐的啖助、赵匡、陆淳的《春秋》学。据《新唐书·儒学传》，啖助，字叔佐，原籍赵州，移居关中，唐玄宗天宝末曾官临清尉、丹阳主簿。安史之乱后隐居不仕，撰《春秋集传》，十年乃成。赵匡，字伯循，河东人，曾官洋州刺史，啖助弟

子，于啖助卒后“损益”其《春秋集传》。陆淳，字伯冲，吴郡人，官至给事中，因避唐宪宗讳，改名质，曾为柳宗元师，可知元和元年（806）后尚在世。据《旧唐书》，陆淳师赵匡，乃啖助再传弟子。但据吕温在他生前代作进书表，内称啖、赵为严师益友，柳宗元为他作墓表，也称他师啖助，友赵匡。因而《新唐书》本传称他和赵匡均为啖助高弟，当近是。

啖助的《春秋集传》，原名《春秋统例》。据《四库提要》考证，初稿仅六卷，其子啖异和陆淳在他死后辑集，请赵匡增删，于唐代宗大历十年乙卯（775）改定为四十篇，分为十卷，并更今名。陆淳的《纂例》，似即依据赵匡的改定本，于啖助原文、赵匡增补都在正文中列姓氏标明，而他所加诠释，则入夹注。因而所谓啖助“排比科条，自发笔削之旨”，以及赵匡、陆淳对师说的理解，在此书中区别得相当清楚。以后陆淳又撰《春秋微旨》《春秋集传辨疑》二书，前者申述本人关于《春秋》的见解，但每条称“淳闻之师曰”，后者列举未入《纂例》的三传传文进行质疑，而述赵匡、啖助说也必标明。这表明中唐学者仍十分重视师承家法，虽同派也尊重个人的著作权。

自从唐太宗命颜师古校正五经文字，命孔颖达等编纂《五经正义》，中国经学史进入了皮锡瑞所称的“经学统一时代”。统一结束了隋以前长达五百年的统治学说的分裂与混乱，但统一于君主专制，负效应必定是统死。孔颖达等以《左传》为《春秋》唯一的正统诠释，又以西晋杜预注作为新编“正义”的起点，早就预伏了争论的种子。《春秋左传正义》作为官方教科书颁行不过半世纪，便受到王玄感、刘知幾等的疑惑。安史之乱证明唐玄宗开元“全盛”的虚假，更使学者对唐太宗以来钦定的经学解释发生怀疑。唐代宗初，内乱甫平，礼部侍郎杨綰便上疏要求将《孟子》升“经”，表征着唐宋间经学更新运动已提上日程。啖助、赵匡恰于此时对《春秋》三传发动攻击，而攻击主要指向，显然是《左传》杜注孔疏。他们特别强调孔子“笔削”旧史为《春秋》的规则，即所谓纂例，在后人看来未免失于

简单武断，但就经学史而言，却是一种突破。自陆淳三书出，韩愈、柳宗元等对汉唐以来的经学开始从总体上发生怀疑，不能不说是受其影响。

陆淳三书均以《古经解汇函》本最善，其中《春秋集传纂例》，取自嘉兴钱氏《经苑》本。

10 《七经小传》

《七经小传》，三卷，宋刘敞撰。

刘敞（1019—1068），字原父，世称公是先生，北宋临江新喻（今江西新余）人。仁宗庆历间举进士，累官三司使、知扬州、知永兴军等，曾使辽，后入翰林，为英宗侍读，官至集贤院学士，判南京（今河南商丘）御史台。他博通经史杂学，尤勇于怀疑经传旧注，所著《七经小传》《春秋传》等，便是唐宋间经学更新运动的重要表征。

《七经小传》，是以笔记形式，为《尚书》《毛诗》《周礼》《仪礼》《礼记》《公羊传》和《论语》七种经书作新“传”。全书辑录笔记二百十五则。数量以《论语》最多，八十五则；依次则为《周礼》，四十一则；《毛诗》，三十四则；《礼记》，三十一则；《尚书》，二十一则；《仪礼》，仅四则；《公羊传》最少，所收三则，有二则分论《左传》《国语》（时称《春秋内外传》）。刘敞早以擅长《春秋》学知名，因而本书有关三传的条目独少，是很奇怪的。《四库提要》便推测，那是刘敞在先已著有《春秋传》等五书的缘故。但本书体例也不尽一致，有的诠释用小字夹注，或仅属校订文字衍脱，说明它可能是传写者辑集，并非刘敞的写定本。

本书在经义上主要是论辨旧注之非，尤其是针对郑玄的群经注，也涉及《尚书》伪孔传和《毛诗》小序。刘敞批评郑玄等诠释不合孔

子传经原意，而若干误解则来自经书传写本有简文衍脱错讹，因此也常改订经书本身的文字或句读。他又好根据自己对经文的理解，推测孔子或周公言行的居心。这使他常受后来学者的指责，以为他开了宋人由怀疑传注到怀疑经文的风气，如《四库提要》便批评说：“盖好以己意改经，变先儒淳实之风者，实自敞始。”

11 《周官新义》

《周官新义》，宋王安石撰。

《汉书·艺文志》著录有《周官经》六篇，颜师古注谓即《周礼》，“亡其冬官，以《考工记》充之”。据荀悦《汉纪》，《周官》是本名，《周礼》乃刘歆所改。它的来历，在东汉便有争议。依照班固《汉书·景十三王传》，它是汉武帝之兄河间献王刘德在搜集民间古籍时发现的，原缺《冬官》一篇，便补以《考工记》（或说刘德撰）。汉成帝时，刘歆助父刘向整理宫廷藏书，得其古本，考定它是周公“致太平之迹”的创作。然而以后的临硕、何休都不信此说。何休曾斥之为“六国阴谋之书”。而与何休同时的郑玄则发挥刘歆说，在遍注群经时，于《周礼注》特别用力。唐初贾公彦为《周礼》郑注作疏，列入官方颁行的《五经正义》，至宋初五百年都是科举考试中关于《周礼》的标准诠释。这一传统，到王安石执政才被打破。

王安石（1021—1086），字介甫，号半山，抚州临川（今江西临川）人。宋仁宗庆历进士。宋神宗熙宁二年（1069），开始执政，说服皇帝实行变法。熙宁七年四月罢相，次年二月复相。因新政已被他所提拔的吕惠卿等“新党”化作揽权谋私的手段，受到保守的官员攻击，于是在熙宁九年十月再度罢相，退居金陵，郁郁而终。

王安石对经传素有研究。他赞同韩愈的“道统”说，以为继孔子者唯孟轲，此后千载，能绍述孔孟的，只有扬雄、韩愈。他于诸经中特别推崇《周礼》，虽然不提刘歆，却强调那是周公“致太平之

迹”，而且强调一部《周礼》，“理财者居半”。他在执政初期，便在政府中设置经义局，选择《诗》《书》《周礼》三书重定官方诠释，号称《三经新义》，作为考选官员的范本，而《周官新义》，便由他亲笔撰成。他和他的儿子王雱、副手吕惠卿等撰修“新义”，不仅摒弃汉唐旧注，而且摒弃郑玄、王肃、孔颖达、贾公彦等赖以诠释经典的文字学依据，如《说文》《尔雅》等，另撰《字说》。这部同样招致争议乃至讥嘲的新字典已佚，但由《周官新义》可见其功用。

作为王安石变法的经典依据，也如失败了的新政一样，《周官新义》也成为以后人们否定的对象。倒是《四库全书总目》的批评较合实际：“安石以《周礼》乱宋，学者类能言之。然《周礼》之不可行于后世，微特人人知之，安石亦未尝不知也。安石之意，本以宋当积弱之后，而欲济之以富强，又惧富强之说必为儒者所排击，于是附会经义以箝儒者之口，实非真信《周礼》为可行。迨其后用之不得其人，行之不得其道，百弊丛生，而宋以大坏。其弊亦非真缘《周礼》以致误。”

也许正因四库馆臣有此说，戴震的首座弟子段玉裁，在晚年特别鼓励外孙龚自珍熟读王安石上宋仁宗万言书，将它当作凭借经义讥弹时政的范本。龚自珍在死前不久，仍承认自己的帝国改革主张，灵感来自王安石，便是明证。

《周官新义》原本二十二卷，明万历后始亡佚。清四库馆臣于《永乐大典》中辑出，编为十六卷；又以《永乐大典》详录郑宗颜《考工记解》二卷，据宋晁公武说实辑自王安石《字说》，以为《周官新义》补阙，因辑出作为附录。清嘉庆初，时为嘉兴生员的钱仪吉，由杭州文澜阁录出《四库全书》本，又据南宋王与之《周礼订义》、明王志长《周礼注疏删翼》、清乾隆《钦定周官义疏》等书引及的《新义》及《考工记解》佚文，予以校补，遂成清以来的传世本。

12 《大学衍义补》

《大学衍义补》，明丘濬编。

《大学》原为西汉今文经师戴圣所编《礼记》的一篇；据东汉末郑玄注：“名为《大学》者，以其记博学，可以为政也。”它的原作者是谁？汉唐经学家均无考。直到北宋中叶司马光著《大学广义》，它关于治学与从政相关度的论述，才引起经宋学家的特殊重视。程颢、程颐兄弟都著有《大学定本》，通过改订原文，企图将它说成理解孔门原教旨的启蒙作品，如程颐所谓“初学入德之门”。那以后，二程的传人中间，曾著书发挥此说的，不下十人。而集大成者，便是朱熹。

朱熹关于《大学》的专著有五种，今存二种，即他晚年编定的《大学章句》一卷，《大学或问》二卷，都属于由他建构的“四书”学系统的经典性作品。朱熹比二程更武断，如周予同先生所指出，不仅改窜《大学》原文，强分为经一章、传十章，而且为了将“四书”说成体现孔曾思孟的“道统”，杜撰曾参是《大学》作者说，指经一章乃曾参述孔子遗训，传十章则是曾参门徒所记师言。其中所谓经，又被归纳为三纲领即“大学之道，在明明德，在新民（新原作亲，朱熹改字），在止于至善”三语，八条目即格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。

倘说朱熹利用《大学》填补孔孟道统传授系统的一个断缺环节，还有弘扬儒学所谓“内圣外王”之道，以对付佛教的“异端思潮”的意味，那么真德秀作《大学衍义》，目的就更直截了当，在于替时君编写一部政治教科书。

真德秀（1178—1235），字景元，又改希元，号西山，南宋浦城（今福建浦城）人，宁宗庆元五年（1199）进士，理宗时官至参知政事。他在学术上崇拜朱熹，在“庆元党禁”弛解后与魏了翁一起极力

为表彰程朱道学系统而活动，清毕沅说他“为史弥远所忌，屡摈斥不用，而声闻益彰”。使他在身后名气日增的，便是他在端平元年（1234）进呈给宋理宗的《大学衍义》。

据真德秀的献书奏，说是“天之所助者顺，人之所助者信；陛下欲祈天永命，唯存乎敬而已”，可知他期待皇帝通过读这部书，懂得朱熹那套主敬主信的道理，以实现皇权稳定。但《衍义》的内容，却主要不是教人君修炼成“内圣”的诀窍，而是陈说做好“外王”的初阶，所谓“修身齐家之要”。这是针对朝政现状而发。南宋自高宗至宁宗四世君位“内禅”，但太上皇与皇帝的父子关系无不处于紧张状态，而内宫的后妃与外朝的官僚结党互斗也愈演愈烈。朱熹及其支持者，便因卷入光、宁“内禅”的宫廷政争，被外戚新贵打成“伪学”“伪党”。宋理宗也是通过夺嫡而继统的。真德秀在理宗亲政后终得拜相，显然担忧宫廷旧戏重演，因而推衍《大学》朱注，特别发挥治国必先齐家、齐家必先修身的教义告诫理宗。

中世纪王朝宫闱内斗向来是政治漩涡中心，因而《大学衍义》同样受到易代之后的蒙元统治者重视，于元仁宗时就被译成蒙文，泰定帝起又被列为经筵必讲之书，而真德秀也从祀孔庙。

据吴晗考证，朱元璋称帝后，讨厌宫内装潢绮靡，命将新宫两庑壁画一概涂掉，写上他认为做皇帝的必读书《大学衍义》全文，以便随时诵习。于是他的子孙都不得不遵祖训读《大学》，经筵教材便是《大学衍义》。

然而在明成祖以后，统治趋向暂时平稳，而《衍义》要求君主求治必由律己做起，也受到朱家那班无赖儿郎憎嫌。于是丘濬补作出。

丘濬（1421—1495），字仲深，明广东琼山（今海南琼山）人。景泰五年（1454）进士。宪宗成化二十三年（1487）十一月，孝宗已即位，丘濬时官礼部右侍郎、管国子监事，进所著《大学衍义补》。

孝宗弘治四年（1491），以礼部尚书兼文渊阁大学士，参与机务。终年七十五，谥文庄。

《大学衍义补》卷首题作“审几微”，列四目，说是补《衍义》“诚意正心之要”未及，实则教君主密察人心以防奸弭乱之术。正文即补《衍义》缺撰的“治国平天下之要”，凡分十二目（正朝廷、正百官、固邦本、制国用、明礼乐、秩祭祀、崇教化、备规制、慎刑宪、严武备、驭夷狄、成功化），每目又分若干子目，都标小标题，一题一卷，共一百六十卷。丘濬自称体例仿《衍义》，每卷首摘经书及先儒注解，次摘宋元道学家相应说教，每段都以“臣按”作结。全书文字超过《衍义》近十倍。丘濬在进书表、自序及诸目前言中一再强调，真德秀注重的是《大学》之体之理，而他则着眼于《大学》之用之事，就是说他重视以用见体，以事论理，以行证知，“第文兼雅俗，事杂儒吏，其意盖主于众人易晓而今日可行”。

由丘《补》的结构，可知他所谓“事杂儒吏”，其实是模仿汉代公孙弘、董仲舒“以经术缘饰吏治”的老套。除卷首四目是劝说时君要掌握“南面术”的要诀外，正文节目显然以内阁和六部的职能为序，因而改变了《衍义》以“君道”为主，将叙事重心转向“臣道”。不消说，假如朝政出了毛病，乃至导致社会动荡，当然咎在臣工，所谓“臣罪当诛，天皇圣明”。这怎不使皇帝欣赏！于是丘濬又升官又得奖。孝宗已传旨录副交书坊刊行，世宗又特赋《翊学》诗予以揄扬，至以多年不见大臣著称的神宗，晚年还特赐“御制序”命重刊，虽然这位既肥胖又吸毒的懒愚皇帝在序中连丘濬进书时间和身份都搞错。

不过丘濬到底获得成功。《大学衍义补》出，便被明朝统治者视作可资经世致用的“大全”，成为八股取士的科举考试中的策论教科书，至于皇帝经筵是否以它为讲义，反而无足轻重。它在政论领域中

的影响，一直延续到清初。这就是它尽管卷帙浩繁，我仍建议有志于了解中世纪后期经学史者一读的理由。

附注：这篇提要，《传世藏书》经学史类所收稿，乃金良年先生起草，由我略加修改。今予重撰，如有失误，更属我的责任。2002年9月。

13 《尚书古文疏证》

《尚书古文疏证》，清阎若璩撰。

阎若璩（1636—1704），字百诗，别号潜丘居士，祖籍太原，寄籍山阳（今江苏淮安）。康熙中应博学鸿词科，报罢，被尚书徐乾学延为上客，与修《一统志》。晚年曾受皇四子雍亲王胤禛，即后为清入关后第三代皇帝世宗的特殊礼遇，因而在雍乾间名声极大。生平博通经史，尤精考证，著述繁富，为顾炎武、黄宗羲欣赏。江藩《国朝汉学师承记》所列第一人即为阎氏。

东晋梅賾所献的《古文尚书》及孔安国传的真伪问题，乃中世纪经学史的一大公案。宋代吴棫始疑其伪。朱熹虽也有怀疑，但由他集大成的理学，在哲理上据以为孔门原教旨的十六字，所谓“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”，便出自东晋古文的《大禹谟》。元、明时朱子学已成为帝国意识形态的理论基础，若证明包括《大禹谟》在内的二十五篇《古文尚书》及孔安国传，都是两汉人未见的伪作，势必危及帝国的统治学说。因而明代梅賾著《尚书考异》，虽明斥古文《书》《传》均属伪作，只是私议而已。

至清初，阎若璩用了巨大精力，对传世的《古文尚书》及孔安国《尚书传》进行考证，开始全面地证伪，并开始逐一揭露其来源。成书半帙，就得到黄宗羲的肯定，尚未刊行，又因毛奇龄作《古文尚书冤词》予以否定，于是这部《尚书古文疏证》的声名大噪。加以阎氏

晚年，曾受时为皇四子的雍正帝的礼遇，更使其考证备受学者注目。清代汉学吴派的开山者惠栋继作《古文尚书考》，以后王鸣盛、段玉裁等又续有考证。至丁晏《尚书馀论》，更证明古文《书》《传》的始作伪者是王肃，于是伪古文《书》《传》遂成定讞。因而阎若璩的《尚书古文疏证》，被论者称作“祛千古之大疑”。

此书版本有内府藏本（当即四库本）、家刻本（当即乾隆十年眷西堂刻本）、吴氏天津刻本、偃师武亿刻本、杭州局本、《续经解》本、同治汪氏振绮堂重修本等。

14 《孟子字义疏证》

《孟子字义疏证》，三卷，清戴震著。

戴震（1724—1777），字东原，一字慎修，号杲谿，安徽休宁人。少从父为商贩，后拜江永为师，成为清代皖派汉学的领袖。乾隆间中举，屡赴会试不中，至去世前二年始由乾隆帝赐同进士出身，改庶吉士。曾参与《四库全书》编纂。其中经部诸著提要，有多少种由戴震起稿，已不可考。如今但知子部天文算法类诸书，均由戴震校勘并撰提要稿；地理类《水经注》等书，或也由戴震校订。著述甚多。通晓18世纪中国的几乎所有学问。遗著编为《戴东原先生全集》。

戴震去世前曾致函他的高足段玉裁，称《孟子字义疏证》为自己毕生最重要的著作。清末章炳麟（太炎），在流亡日本期间，讲学作文，屡屡称道戴震是“排满革命”的先知先觉，例证便是《孟子字义疏证》，以为这本小小册子，批判锋芒直指年号雍正的清世宗，尤其是雍正帝亲充曾静案的审判者兼辩护士的《大义觉迷录》。章撰《悲先戴》，对于戴震居然企图“以理夺势”，幻想用讲真“理”，来证明满洲君主倒行逆施依据的都是假“理”，“哀矜庶戮之不幸，方告无辜于上，其言绝痛”，结果却被纪昀利用，借笑骂宋儒，“以泯华夷之界”。这合乎历史实相么？至今学界仍有异说。

《孟子字义疏证》是戴震的讲道之书，他认为，宋明以来的理学“尽以意见误名之曰理，而祸斯民”，首先强调理在欲中。是清中叶汉学家反君主专制倾向公开表露的难得之作，也表征着18世纪末中国思想的发展程序。

15 《汉学师承记》

《汉学师承记》，八卷，原题《国朝汉学师承记》，附《国朝经师经义目录》一卷，清江藩撰。“国朝”，原指清朝，今均删此二字。

江藩（1761—1831），字子屏，号郑堂，江苏甘泉（今江苏扬州）人。乾隆时监生。吴派经学家，惠栋的再传弟子。曾注乾隆“御制诗”，蒙召见而未遂。漫游南北，寄食大吏。《汉学师承记》即在两广总督阮元幕中所作，而评论每与阮元相左。此编选录清代嘉庆以前汉学家四十人，附见十六人，各为一传，详述其学术渊源及师承关系。书成后，因仅以考证学为“汉学”，且不录清中叶今文学派，受到龚自珍批评。其书于汉学家，也扬吴派抑皖派，对戴震每有微词，而所引诸书议论，诸人事迹，也时轻时重，因此在清末常受学者批评。但研究清代学术思想源流，此仍为必读之书。

关于江藩此书，已有周予同《汉学师承记选注》本及朱维铮等新校本。详可参本书《汉学与反汉学》一文。

16 《经义述闻》

《经义述闻》，三十二卷，清王引之撰。由书名所示，它实为王引之与其父王念孙的学术合作结晶。

王念孙、引之父子，均为清乾嘉间的著名汉学家，世称“高邮二王”。

王念孙（1744—1832），字怀祖，号石臞。少从戴震学，与段玉裁并称戴震高弟。乾隆四十年（1775）中进士，改翰林院庶吉士，随请假回乡治学，五年后始再入都，散馆授工部主事，历官工部员外郎、郎中；转言官，历御史，至吏科掌印给事中，于嘉庆亲政初以弹劾权相和珅著名；转水利官，历直隶永定河道、山东运河道，至东河总督，因永定河水灾自劾罢官，时年六十七（1810）；此后仍著书。论著甚多，以《广雅疏证》《读书杂志》最有影响。

其长子即王引之（1766—1834），字伯申，号曼卿，嘉庆四年（1799）中一甲三名进士，授翰林院编修，历官翰林院侍讲学士，通政司副使，太仆寺卿，大理寺卿，左副都御史，礼部侍郎，吏部侍郎，兼署兵、刑部侍郎，官至礼部、工部尚书，多次任乡试会试主考，卒谥文简。论著也甚多，以《经义述闻》《经传释词》二书最著名，与王念孙的二书，合称“王氏四书”。

清中叶皖派汉学家的儒家经典研究，在方法论上强调从文字学入手，恢复汉代经传的本来面目，以期上追孔子学说的真实涵义，即戴震所说的读书必自识字始，“由字以通其词，由词以通其道”。但正如顾炎武所注意的，古今语音不同，导致同一字词的古今训读有异，因而识字必先审音。于是音韵学、文字学、训诂学，便成为清代汉学家研究古典学问的共同基本功。这就是传统的“小学”。不通小学，而要诠释先秦两汉的经史诸子等古籍，如同不知考证辨伪的基本规则一样，在汉学家看来都不值一驳。清代的经今文学派的名家，如魏源、康有为，由于“不识字”而遭到章太炎等怎样的讥笑，是学者共知的。于是，从18世纪晚期起，为诠释经传作准备的古典语言文字研究，竟使百余年间第一流的学者都乐此不疲，以至于“小学”蔚为大观，便是不奇怪的。作为戴震传人的高邮二王父子，在中国经学史上留下的最大名声，便是“小学”研究，同样可以得到符合历史实际的说明。

《经义述闻》编定于清嘉庆二年（1797），时王念孙五十四岁，王引之才三十二岁。全书是札记体。据统计，三十二卷内共收札记二千零四十五条，其中标明“家大人曰”或“大人曰”即王念孙的见解，就有六百八十七条。也就是说其中三分之一是直接引自王念孙的读经传札记，另三分之二条目属于王引之的见解，但内中不少条也显然是在发挥王念孙论著的提示。梁启超《中国近三百年学术史》介绍此书，说是王念孙、王引之其实“以父子而兼师友，此书亦可称父子合作也”，是符合实际的。

王念孙的名著《广雅疏证》序中，曾概括训诂学的基本法则，即所谓“就古音求古义，引申触类，不限形体”。在戴震以后，研究古典经传中的语言，应该重视形音义一致，已成乾嘉汉学家的通用法则，段玉裁的《说文解字注》便是典范。王念孙的贡献，在于破除对古字“形”的偏执，要求直接探究古汉语的音义。而王引之的贡献，则在于发展了其父《读书杂志》中较为隐晦的一种学说，即就古音求古义，必须就经传的上下文校字释义，“揆之本文而协”，“验之他卷而通”，就是说不仅要注意从文献中寻找比较依据，而且要注意同样的历史环境提供的参照例证。因此，经传的语言研究，与经传的历史研究，便在《经义述闻》中出现协调一致。

在中国经学史上，高邮二王父子的论著，堪称由中世纪经学向近代经学史研究的转折点之一。从此对两汉经学论著的随意性诠释，便被对经学文献的有某种客观尺度的历史性诠释所代替。就这一点来说，《经义述闻》可谓里程碑式的著作。

本书较通行的版本为《皇清经解》的刊本或石印本，均二十八卷，但《四部备要》排印本所据高邮王氏自刊本，则为三十二卷。

17 《春秋公羊经何氏释例》

《春秋公羊经何氏释例》，十卷，清刘逢禄著。

相传孔子作《春秋》，曾将不便明言的“微言大义”口授与子夏等。子夏传与弟子公羊高，嗣后在公羊氏子孙中辗转相传，至汉景帝时其四世孙公羊寿与弟子胡毋子都共同著录成书，为《春秋公羊传》十一卷。此书以问答体诠释所谓孔子注入《春秋》字里行间的政治道理。经董仲舒发挥，于汉武帝初“儒术独尊”后成为经今文学派的主要经典，立于学官。但至西汉晚期，不仅有穀梁、左氏两种《春秋》“传”与之抗衡，即在公羊学内部，也分为严、颜两家，两家都立为博士。东汉时经古文学渐成准官方学说，公羊经传的“大义”反而湮没，因而有何休重作诠释的努力。

何休（129—182），字劭公，任城樊（今山东兖州西南）人。在汉桓帝时遭“党锢”，遂闭门治经，用了十七年，著成《春秋公羊解诂》十一卷。灵帝时党禁解除，始出为官，历任议郎、谏议大夫。著作尚有《孝经》《论语》注等。

何休于《春秋》三传，以墨守《公羊传》的胡毋生“条例”自任，对董仲舒也有微辞，并著《左氏膏肓》《穀梁废疾》。其书已佚，由郑玄的《发墨守》《箴膏肓》《起废疾》的佚文可见仿佛。但公羊学在魏晋后虽还有王愆期等研究，至唐以后便只有成书时代不明的徐彦疏存世，以后千百年仅偶有学者注目，如韩愈所说已成“绝学”。

清乾隆间汉学家的《春秋》研究，多重在考证其中的时地人事原貌，并出于对朱熹开创的“纲目”学的憎嫌，由否定正统论而否定孙复、胡安国等的《春秋》“尊王”说，进而否定何休所谓《公羊传》中寓有的“非常异义可怪之论”。钱大昕便认为孔子编《春秋》，不过“直书其事”，没有不可告人的“书法”。戴震的弟子孔广森（1752—1786），著有《春秋公羊经传通义》，是汉学家系统清理《公羊春秋》的首出专著。他不仅认为《公羊传》确有特殊寓意，还认为“重义不重事”才是孔子成《春秋》的本旨。因而他否定宋学家

脱离三传讲《春秋》的“凿空悬拟”，却强调唯有孟子“最善言《春秋》”，汉代公羊学便上继孟子。但他又肯定董仲舒所说“《春秋》无达例”，因而批评何休《解诂》“时有承讹率臆”，同时对何休强调的“三科九旨”重下定义。这就引起正在形成汉学异端的经今文学者的不满。

在乾隆间任礼部侍郎、《四库全书》总阅官的庄存与（1719—1788），被认为是清代经今文学派的开山，却反对区别经传真伪，而只重视其中“大义”于君权稳定是否有用。到其外孙刘逢禄，才使经今文学初成气候。

刘逢禄（1776—1829），字申受，江苏武进人。祖刘纶，乾隆间曾任文渊阁大学士兼工部尚书，《四库全书》馆正总裁。其子刘召扬娶庄存与女为妻。刘逢禄幼受母教，长从舅（述祖）学，所闻都是庄氏“家学”。嘉庆十二年（1807）中举，已三十二岁，学问初成体系。七年后成进士，改翰林院庶吉士，散馆授礼部主事。道光三年（1823）充礼部会试分校官，有诗为落榜的龚自珍、魏源鸣不平，由此龚、魏被并称为其学传人。次年补礼部仪制司主事，卒于官。著作甚多，死后由魏源删定为《刘礼部遗书》。

《春秋公羊经何氏释例》，成书于1809年，与《公羊春秋何氏解诂笺》《发墨守评》《穀梁废疾申何》《左氏春秋考证》等，同为晚清经今文学开派的论著。刘逢禄曾著《春秋论》二篇，上篇抨击钱大昕的《春秋》无书法论，认为《春秋》和《左传》的根本区别，在于一重“义”，一详“事”；下篇则批评首揭“重义不重事”的孔广森，认为孔不信“三科九旨”为孔子“微言大义”所在，又不信何休说而别立定义，其实否定《公羊春秋》“家法”，“无三科九旨，则无公羊，无公羊，则无《春秋》，尚奚微言之与有？”他著《何氏释例》，便据何休《解诂》，将《公羊传》所谓孔子著《春秋》寄托的“微言大义”，分门别类，归纳成三十例。例即何休所谓胡毋生制定

的“条例”，犹如后人所说的定义。但刘逢禄否认董仲舒与何休言“例”有差异。他制定“例”的尺度，实为董仲舒“以《春秋》决狱”的《决事比》，而写作形式更直接模拟《大清律例》，将所谓的《春秋》“例”，等同于清代法律中用以推定有罪无罪的“案例”。因而，《何氏释例》标榜恢复孔子《春秋》的原教旨，实则肯定董仲舒所称孔子得天启而预先“为汉制法”的主张，并进而强调《春秋》乃永远适用于现实统治的法典，一切有关儒家经传的研究，必须由此出发。“圣人之道，备乎五经，而《春秋》者，五经之管钥也。”刘逢禄所不及料的，是他这样“释例”，到龚自珍那里，却变成凭藉经义讥弹时政的依据之一，而对晚清的“自改革”思潮，在理论上提供了启迪。

18 《今古学考》

《今古学考》，二卷，清末廖平撰。

廖平（1852—1932），字季平，原名登廷，字旭陔，又字鬲斋，晚号六译，四川井研人。年轻时受张之洞赏识，被选拔入成都尊经书院。1879年王闾运任书院山长，廖平受其影响，改治经今文学。同年中举人。1888年中礼部会试，次年殿试得进士出身，授龙安府教授。从此任教职多年，并赞成戊戌维新。民国后长期从事教学和著述。论著大多汇入其自编的《六译馆丛书》。

廖平在经学上以善变著名，自诩治学五年一变，毕生六变，故号六译。前三变均在晚清，主旨在提倡经今文学，否定经古文学，对于康有为、梁启超等推动戊戌维新有影响。其后在清末民初的三变，则愈来愈不被人重视，反而被马相伯等斥作“妖妄”之说。成书于清光绪十二年丙戌（1886）的《今古学考》，便是廖平经学第一变的表征，也是他在近代经学史上掀起波澜的开端。

《今古学考》主要讨论两汉经今古文学的区别。全书两卷。卷上列二十表，以对比的形式，从不同侧面简要说明今文与古文两大学派的分歧所在。卷下为经义讨论，凡收“经话”一百十则，这是廖平读经札记的选录，各则并不连贯，对史料的鉴别与陈述作者的认识过程以及主观意向夹杂在一起，很不好读，但在总体上仍可看出宗旨所在。此书的宗旨，便是以为经今古文学的根本区别在于“礼制”，今文主《王制》说，古文主《周礼》说；二说均出于孔子，但《周礼》是孔子早年设想，《王制》是孔子晚年定论；孔子的弟子，晚年多邹鲁派，从今文，而早年多燕赵派，从古文；另有齐地学者居两地域之中，倾向于折中二说。廖平以为，汉代经今古二派各自为家，彼此不欲混同，许慎《五经异义》即明证；至郑玄，则一切混同，遂造成后世争端。

此书区分今古，利用了清代汉学的研究成果，尤其是乾嘉以来汉学家关于《诗》《书》《礼》《春秋》四类经传的原典考证和佚说辑校的成果，但它的批评集矢于清代汉学家最为服膺的郑玄学说，因而问世后很快在晚清学术界引起迥然不同的回应。廖平既然以为今学经说属于孔子晚年定论，是孔子救世理论的正宗，因而他的二变，便是尊今抑古，代表作为《知圣篇》《辟刘篇》。前者为康有为袭取，成为《新学伪经考》的蓝本；后者对康有为的“孔子改制”说，也显然有启迪。

19 《孔子改制考》

《孔子改制考》，二十一卷，清末康有为著。

康有为（1858—1927），曾用名祖诒，字广厦，号长素，广东南海人。

本书著成于清光绪二十三年丁酉（1897）。它与1891年初刊的《新学伪经考》、1897年初刊的《春秋董氏学》，都属于康有为在中

国经学方面的代表作。但与《新学伪经考》不同，本书没有著作权问题，虽然廖平也曾指责它乃“祖述”自己的《知圣篇》。它也与《春秋董氏学》有异，后者主要取材于《春秋繁露》，而本书不仅广泛取材于先秦至两汉的经史诸子，并且是著者凭藉所谓孔子的微言大义，阐发自己的历史政治见解最为全面的一部代表作。

康有为本人很重视这部著作，于1898年“百日维新”失败后流亡海外的初期，所写的回忆录《我史》（即《康南海自编年谱》）一书中，多次述及本书的编纂过程，但因著者性好夸张以及记忆失误，这个过程至今仍不清楚。据康有为自述、梁启超等他述和本书内容相参照来看，可以肯定：第一，本书开始编纂，必在《新学伪经考》刊成之后；第二，本书初稿或始编于1892年，但编纂因故中断，至1896年才大体成稿，而最后付刻前仍有补辑；第三，本书的结构设计及有关按语，包括每卷“总义”、分节“大义”，无疑出自康有为，但构成基本内容的古文献节录，显然出自他的学生之手，分纂者非一人，眼界识见有参差，因而不仅选钞重复，尺度也不一致。具体考证，兹不赘述。

本书初刊者为上海大同译书局，初刊时间署光绪丁酉，即1897年，原分十册。这个刊本没有序文，校勘也颇多错误。1913年即民国二年，康有为在《不忍》杂志第一册首次发表了《孔子改制考叙》，未署“光绪二十四年正月元日”，即1898年农历正月初一（公历1月28日）。1920年本书作为《万木草堂丛书》的一种，在北京重刊，1922年印行。这个刊本，改正了大同译书局本的若干文字讹误，却没有覆校征引诸书，也没有收入序文。

1958年，北京中华书局据万木草堂本加标点重排印行本书，由《不忍》杂志辑出序文列于卷首。这个通行本，长处不仅在于完整，有新式标点，还覆勘过原著征引诸书，因而引文舛漏有许多得到补正。倘说缺点，则在校勘时显然忽视原著征引时所用古籍版本，正误

补苴或有失当，校勘标点也有欠妥之处。1976年，台湾宏业书局刊行的《康南海先生遗著汇刊》，收入本书，分列为第二、三集，校勘逊于中华本。1992年，上海古籍出版社所印《康有为全集》第三集，也收入本书，编校按语说是“以上海大同译书局本为底本，以其他各本参校予以排印”。通观全书，其长处和缺点，均同于中华本。此外，1992年上海书店出版的《民国丛书》第四编，曾据万木草堂本影印，收入该书作为一种。

我于1988年主持编纂《近代中国学术名著精选丛书》，即对本书，用万木草堂本为底本，重作校点。在校勘时，覆核过大同译书局原刊本，比照过中华书局校点本，而尽可能找出原著征引诸书所用版本，对引文逐则进行校核。现在收入经学史类的，便以我的重校本作为底本，但略去考证性的校记，留存涉及原著引文舛漏而予以改正或增补处的说明性校语。万木草堂本原缺序文，也依中华本例子以增列卷首，但所据乃我校过的《中国历史文选》本。文中各卷前原列子目均移于总目，以便阅读。

近代学者关于经史诸子的论著，涉及古近文献，涉及传统异说，涉及时代思潮，还时时涉及彼时彼地的域外译著及特殊概念术语，清理起来或较古典文献更难。康有为的论著，从音训考辨的角度来说，校订并不难。但他爱好“体裁博大”，炫新示异，袭取前人成果而讳言出处，摘引经史百家而强古从己，而且同一资料反覆钞引，节取不同而解释更异，行文也哓哓不休，同语反覆出现极多，令读者烦厌。但本书在近代学术史上的地位和影响，都不容忽视。

20 《经学历史》

《经学历史》，清末皮锡瑞著。

皮锡瑞（1850—1908），字鹿门，一字麓云，湖南善化人。十四岁成县学生员，越十年为拔贡，以部试未通过，再应举，至光绪八年

（1882）始中顺天乡试举人，此后三应会试均落榜，以著书讲学终身。1890年起，相继主讲湖南桂阳龙潭书院、江西南昌经训书院。清日甲午战后，同情维新运动，但以为“必先改宋明陋习，不必皆从西俗”，宣称当务之急是“先清内乱，严惩贿赂，刻绳赃吏，实事求是”。1898年被聘为长沙南学会学长，主讲“学派”一科。戊戌八月政变发生，被清政府革去举人，交地方官管束。至1902年取消处分，创办善化小学堂。次年湖南高等学堂及师范馆建立，被聘担任伦理经史讲席，兼代高等学堂监督。以后曾拒张百熙邀他任京师大学堂讲席的要求，留湘从事教育，历任湖南高等学堂、师范馆、中路师范、长沙府中学堂教职，学务公所图书课长、长沙定王台图书馆纂修等。光绪三十四年卒，年五十九。

皮锡瑞早年困于科举，于三十岁才开始治经，从笺注伏胜《尚书大传》入手，因题所居为师伏堂，被学者称作师伏先生。他在清未经今文学学者中，成名较晚，至1896年《尚书大传疏证》刊行后始广为人知，但他既不像廖平那样善变，也不像康有为那样以教主自命，而在经学上恪守今文教义，颇具学者操守，因此章太炎虽驳其著作，却承认他的经今文学造诣远过于康有为。他一生著述不辍，凡讲学必编讲义，累计著书百卷，尤以晚年所编《经学通论》《经学历史》两种最有影响。善化师伏堂曾先后辑印其著作为《师伏堂丛书》十八种及《皮氏八种》，但已刊今佚及未刊遗著尚有多种。据其孙皮名振编《皮鹿门先生年谱》，他尚有《师伏堂日记》，自1892年起至临终凡十六年未间断，原稿藏湖北省图书馆，至今未见刊本。

《经学历史》一卷，于清光绪三十三年（1907）由湖南思贤书局首刊。全书依时序列十题，认为有孔子才有经学，在孔子“作”六经前，中国既无经名，也就不存在经学。他由此开始，将自春秋末至清末二千五百年的经学史，分为十个“时代”，而以历代统治者对经学的重视程度及官方经学的研究重心作为分期的尺度。他的出发点是“六经致用”，他论证的核心见解是“孔教救国”。他其实将经学与

宗教等同，因而说两汉经学由“昌明”到“极盛”，必以经今文学为主导，其理由就是今文学家无不视孔子乃“为汉制法”的玄圣素王，那宗旨存于纬讖，所谓“纬候足征”。于是他不仅否定自汉至清的所谓经古文学研究，指斥后者以为孔子“述而不作”是犯了原罪，更强调清代嘉庆、道光间崛起的今文学派，表征着“经学复盛时代”的降临。他著此书的主观取向是为教张目，名为讲历史而实则反历史，所以此书甫出，便受到章太炎的驳斥。章著《驳皮锡瑞三书》，以为《经学历史》“钞疏原委，顾妄以己意裁断，疑《易》《礼》皆孔子所为，愚诬滋甚”。然而章太炎仍纠缠于孔子是否喜《易》制《礼》的古老争论，并不能否定皮著。在皮氏去世二十年后，周予同先生在否定皮著“孔教救国”“六经致用”“纬候足征”诸说的同时，揭示了这本小书的历史价值，“是经学入门书籍，可以说是‘经学之导言’”。周先生为此书作了详注，重点诠释其中述及的史实，由此《经学历史》获得了皮氏生前未有的巨大影响。

本次校点即据1928年上海商务印书馆初版的周予同注释本为底本，参校以商务印书馆影印的湖南思贤书局初刊本。虽然无周注便难以认知皮说经学史是否合于历史实相，但格于《传世藏书》的奇特体例，此本只能刊出校正的原书，其参考价值大损矣。

21 《国故论衡》

《国故论衡》，三卷，清末章炳麟著。

章炳麟（1869—1936），字枚叔，又名绛，号太炎，浙江余杭人。

本书为著者于清末在日本主持国学讲习会的讲义汇编，由著者自行润色和结集，凡二十二题，二十六篇。上卷小学，十题十篇，论古汉语的音韵文字，概括同年成书的《小学答问》《新方言》《文始》三书的要旨。中卷文学，六题七篇，重点论经汉学，包括经的概念，

经典的诠释，文体的衍变，韵文的源流，以及丧礼的物化形态；因诸篇均以论“文”即形式为主，故总题文学。下卷诸子学，六题九篇，论儒道墨法各学派的相关度，比较儒道佛及古印度、古近欧洲的逻辑学、哲学，而以剖析传统的人性论作结。其中若干篇，乃《馗书》《论诸子学》有关文字的改订；若干初稿曾在《国粹学报》发表。

本书初刊于1910年，由国学讲习会出版，东京秀光舍印刷。原刊本无序跋，亦未署名，仅于书首列目录，诸篇题下署“章氏学”。后曾重印，仅于版权页增列“总发行所”地址。1915年全书收入《章氏丛书》，由上海右文社铅字排印，个别文字有订正，书前增入黄侃于1910年《国粹学报》第四号发表的《国故论衡序》，但改“序”为“赞”。1919年浙江图书馆校刊本、1924年上海古书流通处印本的《章氏丛书》，收入本书，均同右文社版，唯前者校勘较审。

附记：以上二十一则，均为我主编的《传世藏书·经库·经学史》所收诸书的提要，收入本书时作了文字校订，并加了总题。