

前 言

本书通过对这一时期的一位重要人物——梁启超的思想发展变化的探索，对从 19 世纪 90 年代中期到 20 世纪初这一近代中国思想转变的关键时期进行了深入的探讨。之所以选择梁，是因为他成长的年代刚好与本书所研究的历史时期相一致。19 世纪 90 年代初，他的思想趋于成熟，在随后的时期里，他一直活跃在中国思想舞台的中心。通过他那富有感染力的笔端和浩瀚的著述，梁对这一时期思想气候的形成产生了重大的影响。因此，研究梁的思想，为探讨他所处时代的思想变化提供了一个十分有利的契机。

在梁的思想形成过程中，“西方的冲击”是一个主要因素，但和其他一些宽泛的概念一样，这一概念也必须谨慎使用。本杰明·史华兹对把西方看作是一个完全的已知数这一过于自负的假设提出过警告^①。更为有害的是这一看法——传统的中国文化在与西方的冲突中是毫无活力的，只有在来自外部的刺激下才具有回应的能力。这样，“西方的冲击”的概念可能会导致对传统文化的复杂性和发展动力估计不足。强调外部影响，容易产生忽视中国传统内涵的危险。

固然，晚清不像思想鼎盛的南宋或晚明时代，但忽视晚清传统领域里的思想发展，也是错误的。仔细的考察表明，儒家学者们在

^① 本杰明·史华兹：《寻求富强 严复与西方》（剑桥，1964 年），第 1—4 页。

继续进行着这样一些充满活力的争论，如汉学和宋学，今文经学派和古文经学派，乃至新儒学的程朱一派和陆王一派。因此，对 19 世纪末的学者们来说，儒家，更不用说整个中国文化传统，决不是铁板一块 而是一个巨大复杂、学派林立、彼此竞争的思想天地 。

然而，对现代学者来说，弄清宗教和文化传统里的变化比领会其内在变化动力要容易得多。在这里，我认为很大程度上取决于外部观察和参与其中之间的区别。对通常站在中国文化传统之外来研究中国历史的学者来说，儒家似乎只不过是一种由国家强加于人民思想的意识信仰，或是一种主要对儒家学者而言有思想兴趣的哲学。但对那些生活在传统中的人来说，儒家思想则是一种实际的信仰 正如 19 世纪大多数中国知识分子所经历的那样^②。如果人们承认，在一位带着学术兴趣研究《圣经》的非基督教徒的学者与一位为寻找精神向导研读《圣经》的基督教的信仰者之间存在着某种差异，那么同样人们必须承认，在一位纯粹为了知识的目的而研究《论语》的现代学者与一位为了精神的目的而阅读《论语》的 19 世纪的儒家学者之间也存在某些差异。对于前者来说，宗教和文化传统是一个无关利害的研究课题；而对后者来说，它却是一种需要付诸行动的信仰。根据这一观点，对研究晚清思想的学者来说，记住儒家传统的内涵并探索其含义便十分重要了。在尝试这样一种探索中 最好采用马克斯·韦伯的‘设想参与’的办法 即努力设想自己处在儒家的文人学士的地位，弄清楚儒家思想作为富有活力的个人信仰在实践中向他们提出的那些问题 。

重要的是不

钱穆《中国近三百年学术史》第 2 册 第 596—622、622—632 页。

对信仰概念的阐释见威尔弗雷德·史密斯：《宗教的意义和终结》（纽约，1964 年）第 109—138 页。亦见他的《其他人的信仰》（克利夫兰，1963 年）第 8—101 页。

马克斯·韦伯：《社会和经济组织理论》（纽约，1964 年）第 91 页；《宗教社会学》（波士顿，1963 年）第 1—2 页。

仅要用历史的观点看待这些问题，而且也要用历史的观点看待它们的发展，因为这是理解晚清儒家思想内在变化动力的最好办法。

为了解中国对西方的回应，必须对传统固有的多样性和内在发展动力有所认识。因为中国知识分子主要是根据从儒家传统沿袭下来的那套独特的关怀和问题，对晚清西方的冲击作出回应的。除非我们从儒家的内涵开始，否则便不能理解这些需要加以考虑的事情。

虽然这样一种研究方法对于一般的中国近代思想史的研究也有价值，但对 1900 年前后的思想研究尤其重要。在这一时期里，梁启超是一位主要的思想人物。一般认为，在 1840 年与西方开始接触后的 19 世纪的大多数时间里，西方对中国思想上的冲击仍然是表面的。除少数几个在位的学者官员和一些在通商口岸处于边缘地位的人物之外，西方的影响几乎没有渗透到中国的学术界。令人惊讶的是，19 世纪末中国的一些重要思想人物，如陈澧、朱次琦、朱一新和王闿运的思想，很少显示出西方影响的迹象。对于这些人来说，如同 1840 年之后 50 年里的大部分士绅一样，核心关切的仍然是那些有关儒家学说的传统问题。

因此与 19 世纪的日本不同，在那里，西方的冲击很快成为大多数日本知识分子最关心的问题；而在中国，西学很少引起思想上的回应。虽然其中仍有少数一些中国人或多或少受了西方的影响，但回应没有像预计的那样强烈。也许其中一些人对西学的了解过于肤浅，致使他们不能将西学与传统思想中的一些问题联系起来。另一部分人如王韬或郑观应，对西学有更深入的了解，但不属于士绅的精英群体，因而在中国思想界属于缺乏传统功名的“边缘人”。结果，他们的声音往往不被人听到。因此，在 1840 年后的近半个世纪

钱穆：《中国近三百年学术史》，第 2 册，第 596—622、622—632、639—641 页。

里，中国传统和西学之间有意识的思想相互影响仍然是孤立的和表面的。人们甚至可以认为，就像 19 世纪的中国经济由于它们两者之间没有重大的相互影响而被分为近代和传统两部分一样，由于没有任何带有变革性后果的交往，在中国并列存在着两种互不相关的思想。

在 19 世纪的最后 10 年里 主要因为改良运动的出现 思想变化的速度急剧加快。这场运动通常被作为政治运动加以研究，而其思想意义常被忽视。从长远的历史观点来看，思想方面的意义更为重要。就本书来说，有两点需要说明。首先，这场改良运动是由一群在 19 世纪 90 年代思想趋于成熟的年轻中国人发动的。他们完全植根于中国文化传统，并深深地为传统思想中的一些重要问题所困扰。再者，他们中的一些人与西学有着广泛的接触，这在以前几乎是不可能的。通过他们的努力，西学和传统文化之间建立起具有重大意义的文化交流。这种文化交流产生了一系列激烈的争论，最终将一大批士绅卷入其中。因此，19 世纪 90 年代的改良运动是一场真正的思想运动。

如果文化交流的影响仅仅局限在那些能说会道的士绅和学者，那么改良运动的意义便会大大缩小。但由于一种新式报纸的出现，使改良运动有可能形成一场具有全国性影响的文化运动。固然，在此很久以前中国就有各种报纸，但它们或是由外国人创办，或是由在通商口岸的那些没有功名的中国人创办。并且，这些刊物主要是商业性的。因而没有什么思想影响。然而，19 世纪 90 年代的改良运动在这方面带来了一个巨大的变化。为了宣传他们的思想，年轻的知识分子开始与期刊杂志的出版工作打交道。他们的成功直接或间接地刺激了许多类似的活动，导致更有政治倾向和

思想内容的期刊杂志大批涌现。大量的期刊杂志由士绅创办有助于它们在全国范围的传播。通过这一新的传播媒介，这些年轻的改革者比以前有了更为广泛的听众。19 世纪大部分时间里将西学和传统思想割裂开来的文化隔阂因此逐渐得到弥合。虽然中国知识分子在由两个世界相遇所提出的许多问题上存有不同意见，但他们同样面临着一系列新的问题和关切。这一系列新问题、新关切和新观念的出现，便是两种文化间的思想交流的结果。这些新观念和新关切成为一直持续到 20 世纪初的民族文化变迁的一个组成部分。

第一章 思想背景

由晚清经世致用思想和反汉学运动的出现而导致的思想变化，对梁启超产生了深刻的影响。这两股思潮应被视作新儒学各种内在道德力量的发展。因此，对新儒学的这些发展作一简单介绍，对我们了解梁的思想背景是必要的。

作为儒学的复兴 新儒学基本上是一种以“仁”的观念为基础的信仰。在经典儒家学说中，“仁”自然是一个重要观念，但直到新儒学阶段，它才获得无可争议的核心地位。至此，“仁”在儒家体系中普遍地被认为是事物的终极，即存在的固有目标。尽管在儒学的长期演变过程中，“仁”的含义经历了相当大的发展，但它的基本含义则大致是固定的。考察一下儒家在《论语》中所说的实现“仁”这一观念的两种方法，即“忠”和“恕”，便可很好地探知“仁”的基本含义。正如朱熹所说的，“忠”是达到最高的自我实现所必不可少的，而“恕”则是指一种扩大自我实现的义务，也可以这样说，帮助他人达到自我实现。换言之，“仁”表示一种双重准则的人生理想。

见仓文志（音译）：《儒家仁思想的演变》，《东西方哲学》1955年第4卷第4期，第295—319页。又见梁启超：《儒家哲学》，《饮冰室合集》（下简称《合集》）第24册，专集之一〇三，第19页。

有关朱熹对《论语》和《中庸》中“忠”和“恕”两个概念的评注见《论语新解》和《中庸新解》，《四书读本》（台北，1952年）第55—56、14页。又见范寿康：《朱子及其哲学》（台北，1964年）第162—164页。

想。首先，它代表一种不断的人格的道德修养义务，用儒家术语来说就是自我修养（修身），但这种修身没有被看作是一种自足的价值。当一个人在修炼自己的道德品质时，他也应该“扩大”自己的道德修养，也就是帮助他人实现道德修养。所以，“忠”的关心自身的义务与“恕”的关心他人的义务两者不可分割地联系在一起。但作为儒家思想特征的却通常是这样一个不曾言明的假设，即认为关心他人的义务只能通过政府机构的政治活动才能完成。用儒家的术语来说，对君子而言，关心他人的义务几乎肯定就是对“经世致用”的承认。

因此，承担修身和经世致用两个义务对“仁”的实现是必不可少的，而且它们两者又是互相依赖的。根据儒家的人格理想，一个人不管他道德修养如何，如果他没有完成公共事业的义务，便不能被认为是圣人。同样，一个人不管他在公共事业上取得何等惊人的成就，如果他在道德上修养不够，他亦不能自称有经世之才。“仁”的这一双重义务在儒家最重要的“内圣外王”的理念中变得更为明确。

但必须注意的是，在儒家学说中，“内圣外王”理想主要适用于君子，即道德精英分子，而不是普通的人。固然，儒家思想所理解的君子是一种可通过功绩达到的精神境界。并且，根据儒家的理论，任何人都具有实现道德完美的潜力，并进而通过道德上的努力和奋斗成为一位君子。但是儒家也认为，虽然君子是任何人都可达到的境界，但只有少数人才有望通过艰难的修养和磨炼达到这种境

① 《儒家哲学》，《合集》第 24 册 专集之一〇三 第 2—3 页。另见本杰明·史华兹：《儒家思想中的某些倾向》戴维·尼维森、阿瑟·赖特编：《行为中的儒家思想》（斯坦福，1959 年）第 52—54 页。

《儒家哲学》，《合集》第 24 册 专集之一〇三 第 2—3、21 页。本杰明·史华兹：《儒家思想中的某些倾向》第 52—54 页。另见徐复观《学术与政治之间》（台中，1963 年）第 44—62 页。

界。也正是这少数道德上有修养的人，才有资格承担统治和管理国家的责任。从这一意义上来说，“内圣外王”的理想仅仅对文化精英具有意义。

上述将儒家思想作为一种信仰及对儒家终极的描写具有重要的含义——儒家思想的主要动机是实用主义，即在个人生活和社会中贯彻它的道德理想。当我们试图去理解学问在儒家思想中所占的地位时，我们应记住这种实用主义的动机。固然，对于强调考据的儒家思想来说，无论是从专门的儒家经典知识还是从一般的文化遗产的知识来看，学问始终具有重要的价值。但只有当学问作为一个工具价值而不具内在价值的时候，它才是重要的。鉴于“仁”在儒家思想中的至高无上的地位，很显然，学问只有在它有助于实现“仁”这一最高理想时才具有价值。

因而，儒家思想在它的实践者眼里，从来只是一种哲学体系，或一种知识研究。尽管学术研究在其中不可避免地起了重要作用，但是把儒家思想等同于一种哲学体系或学术研究的倾向是危险的，因为它掩盖了儒家思想的实用主义动机和作为一种人生信仰的本质。从这一角度来讲，学术研究从内部对儒家思想的威胁和佛教、道家思想从外部对它的威胁同样大。

宋代新儒学的产生表明儒家思想经受住了佛教和道家学说的挑战，重新树立了它积极的“内圣外王”理想。正如陆象山明确指出的，儒家提倡“经世”而佛教却主张“出世”^②。但批判佛教和道教的胜利，并不意味着重新肯定儒家思想中的积极的“内圣外王”理想是没有争议的。正如新儒学在其最近几个世纪的发展所表明的，它对这一积极的人生目标的信仰一直充满了各种压力。

争论的一个主要原因来自学问在儒家思想体系中所占的地

《儒家哲学》，《合集》第 24 册，专集之一〇三 第 1—4 页。

冯友兰：《中国哲学史》（普林斯顿，1953 年），第 2 册 第 578 页。

位。这个问题涉及到儒家思想作为一种内在的信仰 在多大程度上得益于学术研究。这里面存在着一种类似于几乎所有宗教与文化传统的冲突 即为了实现道德信仰 人们就有必要知道创立者的教义。虽然学术研究是必要的 至少对于弄清圣人所说一些话的含义 这一目的来说是如此。但对许多人来说, 学术研究有它的诱惑力, 谁能保证不会有因屈从学术的诱惑力而看不到它尽力追求的目标 这种可能性呢 在一个宗教和文化传统里 保持学术研究和信仰之间的平衡总是一项棘手的任务。

学问对信仰的作用问题是新儒学中两个重要学派之间争论的核心。在程朱学派看来 学问——至少在儒家学术意义上, 是实现儒家人生理想所必需的。这一观点的依据是这一信念——认识外部世界的组织原则使人们有可能真实地理解人性的本质, 并因此最终导致修身所要求的思想启蒙。与新儒学这一学派相对立的是陆王学派, 由于它崇尚道德直观的首要性以及人的精神的自我满足 因此往往认为学问与修身的关系是次要的。

这一所谓的‘唯心主义学派’在晚明达到高潮, 一度甚至左右了思想界。但在 17 世纪 出现了反对这种‘唯心主义倾向’的思想。在许多儒家学者看来, 陆王学派的方法有过分抽象地空谈良知的危险趋向, 它可能远离人生的一些具体问题。此外 将‘内省’作为道德取向的充分依据这种倾向, 也存在违犯儒家道德规则这种危险后果的可能。因而 思想界的反应首先是强烈要求否定‘唯心主义方法’呼吁提倡‘实行’ 由于儒家意义上的“实行”只有遵循

冯友兰:《中国哲学史》(普林斯顿, 1953 年)第 2 册 第 551—571 页。

同上书, 第 572—592 页。又见徐复观《象山学术》,《中国思想史论集》(台中, 1959 年)第 12—71 页。

钱穆:《中国近三百年学术史》, 第 1 册 第 7—21 页。又见冯友兰:《中国哲学史》第 2 册 第 596—629 页。

儒家经典的指示才能得以贯彻，因此他们也发出了提倡“实学”的口号。即对儒家文献进行“经验主义”研究。与此同时，提倡“实学”的口号也因对科举制追求名利的极大反感而加强。于是，“实行”和“实学”成为生活在明末清初文化危机时代的中国学者共同感到需要的东西^①。但在接着的两个世纪里，提倡“实学”的口号成了主流，而学问和行为之间的关系却逐渐被忽视。这种倾向最终以不确切的“经验主义研究学派”的名义，在 18 世纪儒家士大夫中广泛盛行的考据和义理之学中达到顶点。

必须强调指出的是，经验主义研究学派起初决不是一场有计划、有目的、为自身利益而重视学术价值的思想运动。开始时，它的学术研究只是探究儒家思想中的道德含义，并从而解答有关人生和社会问题的一种必要的方法。这在一般被认为是清代经验主义研究学派的创始人顾炎武的思想中表现得最清楚。在顾炎武看来，考据和义理之学是正规的儒学研究所不可或缺的，但研究的最终目的仍然是他所称的“明道”和“救世”^②。即使在 18 世纪经验主义研究学派的鼎盛时期，它的重要人物戴震仍为他的考据和义理之学辩护，其基本理由是，只有通过严格的逐字逐句地研究儒家经典，才有可能实现儒家的“道”^③。

不管最初的理由是什么，重要的事实是在 18 世纪，儒家的学术研究与它所声称的社会和道德问题如此分离，以致几乎看不到学问和行为两者之间的关系。现代的一些中国学者一般倾向于把这种对“经验主义研究”的迷信归咎于满清政府强加的政治压力，满清政府为了政治的稳定，宁愿看到中国的知识分子都热衷于一种不带有道德和政治含义的学术研究。政治压力也许是一个促成

① 钱穆：《中国近三百年学术史》第 1 册，第 18—20 页。

② 同上书，第 144—146 页。

③ 同上书，第 309—379 页。

因素 但解释像经验主义研究学派这样重大的思想运动 决不能忽视儒家思想发展过程中的一些内在因素 这是完全可以想象的。在努力了解儒家思想的原旨和真实含义时,17 和 18 世纪的学者发觉,起初对儒学的诠释和后来进一步对古代的历史和哲学典籍的诠释本身便是一种智力活动,其吸引力足以提起他们的学术兴趣。因此,这里存在着将手段不知不觉转变为目的的普遍现象。新的“目的”一旦产生 便表现出它自身的动向和激动人心的力量。

当然 清代中叶的思想界虽然为经验主义研究学派左右 但从没有完全被它垄断。至少程朱新儒学——现在众所周知的宋学 仍然是清廷的正统教派。因而它不仅在学术界有一席之地 而且还由于科举制的需要保留了相当大的影响力。但它在传播儒家内心信仰上的能力并不比经验主义研究学派好多少。首先在研习朱熹对儒家经典注释的许多人中 追求名利的行为颇为盛行 结果使程朱学派受到极大伤害。他们将朱熹的评注全然当作自己在官场晋升的工具。另一方面 对宋学真正感兴趣的少数学者 通常又热衷于对儒家修身的抽象含义进行琐碎争论,而忽视了儒家思想的社会含义。由于经验主义研究学派和宋学的共同影响 结果在清代中叶的思想界导致作为一种信仰的儒家思想的衰落,尤其是在有关它的社会和政治含义方面。

鉴于儒家思想的实用主义动机,经验主义研究学派的支配地位只能是不稳固的。只要儒家学者生活在 17 和 18 世纪的太平盛世 他们尚可满足于这种考据的学术风尚。但在一个必然驱使儒家学者对他们研究的目的和意义作出反应的危机四起的时代,考据学由于各种理想的失败和信仰的混乱,必然趋向于具有批判精神。

钱穆：《中国近三百年学术史》，第 2 册 第 453—522 页。又见张舜徽：《清代扬州学记》（上海 1962 年）第 1—39、83—99、106—136、142—158 页。

这些便是文化不祥感的根源。在 18 世纪末 这种文化的不祥感开始在儒家学者中逐渐蔓延 。受这种日益加深的不安感的困扰，儒家学者感到需要重新肯定目前被弄得模糊不清的儒家“内圣外王”理想 并因此激发起全国的社会政治意识。当 19 世纪初王朝衰败的各种迹象汇聚一起时，儒家学者的努力逐渐具体化为一系列新的思想态度，这些新的思想态度决定了随后数十年的文化变迁。

对考据学在晚清的支配地位作出反应的动力无疑是儒家的经世致用理想。一个明显的事实是，18 世纪普遍接受的学术内容由三个重要范畴组成——考证、词章和义理 而 19 世纪的学者往往在这些内容上再添加上“经世”这一重要范畴 。由于经世致用的理想有不同的侧重点，因此反应自然也采取不同的形式，结果导致在本世纪期间出现了一些歧异的思想趋势。

一个重要的反应是宋学家的社会政治意识的增强。此前，这一学派的学者倾向于将注意力集中在修身（义理）的道德哲学上，忽视儒学的社会政治信仰。而在 19 世纪初，一群宋学家力图纠正这种偏差，重新将社会政治内容作为儒家信仰的一个必要组成部分。这一发展在唐鉴的思想中看得最为清楚。唐鉴是 19 世纪初宋学一派中的一位重要人物。他的学说的一个重要组成部分仍然以宋学独特的修身问题为中心，但另一部分则集中在“守道救世”的社会政治内容上。因此 对唐鉴来说 作为儒家修身原则的一个来源 尤其是作为儒家经世致用原则的一个来源，宋学具有很大的价值 。

钱穆：《中国近三百年学术史》，第 2 册，第 523—595 页。又见梁启超：《清代学术概论》徐中约译（剑桥 1959 年），第 83—85 页。

钱穆：《中国近三百年学术史》，第 1 册 第 317 页 第 2 册 第 628 页。

赫尔默特·威廉：《大冲突前夕的中国儒家思想》玛瑞斯·琼森编：《正在变化中的日本现代化观》（普林斯顿 1965 年）第 299—303 页。

虽然宋学这一新的发展是对儒家经世致用理想的重新肯定，但它没有包含任何新的东西，因为它的方法仍然具有强烈的传统道德理想主义特点。根据这种观点，儒家的经世致用主要在于由文化精英树立一些道德榜样。因为通过养性，文化精英可以获得众望所归的特殊的道德品质，使他们有资格承担起“教化”这一至关重要的任务，促使人们在行动中自觉地以他们为榜样。通过这种办法，从而产生一种道德习俗；这种道德习俗一旦产生，国家和社会就易于有秩序。因而根据儒家这一经世致用的观点，国家的强制和管理功能被看作是次要的，关心的主要问题是通过示范作用实现社会道德的转化。

因此，毫不奇怪，唐鉴的思想同这一学派中的其他学者的思想一样，修身仍然是最重要的。与宋学一派的传统相一致，唐鉴的思想围绕着两个概念展开即“守敬”和“穷理”。在程朱道德哲学理论中，“穷理”实质上是指达到解决修身问题的一种方法，它的中心信念是，修身的一个必要组成部分是全面地研究文化传统，简言之，即是读书。“守敬”的目的在于培养一种专一的、近乎宗教崇敬的严肃性，作为实现道德自我的一个必要条件。对宋学的许多学者来说，这种崇敬涉及到对人们的外部行为施以严格的纪律，以符合儒家的各种礼仪规则。因而强调“守敬”和“穷理”结合的明确含义是，人格培养的方向主要来自外部，或书本知识，或符合传统的礼仪规则。

与宋学一派密切相关的还有另外两个思想流派。首先是桐城学派，虽然它是一个文学流派，但在主要方面也关心儒家思想的社会道德含义。桐城学派忠实于它的新儒家血统，认为文学实质上是

有关儒家的一个典型的经世致用的观点，见曾国藩：《原才》，《曾文正公全集》（上海，1935年）文集第4—5页。

赫尔默特·威廉：《大冲突前夕的中国儒家思想》第299—303页。

传播儒家信仰的工具。在这一意义上，桐城学派可被看作是宋学的通俗化。因为这种思想上的亲缘关系，桐城学派自然站在宋学一边，痛惜清代中叶考据学的空洞。因此，毫不奇怪，19 世纪初对经验主义研究学派最强烈的抨击来自这一学派中的重要人物方东树。

更为重要的是，宋学及其同类学派对经验主义研究学派的抨击，在清代学者中引发了一场综合运动，他们在一些学术著作中把两种方法结合在一起。不少的汉学学者承认他们只关心“经验主义研究”这一做法不恰当，强调在儒家“经验主义”的学术研究之外寻找儒家道德含义的重要性。这种综合的方法在阮元的一些学术著作中已经可以看到。阮元是一位 18 世纪末 19 世纪初的上层官僚和著名的汉学家。他对汉学的经籍有浓厚的兴趣，但只将它作为理解圣贤之道的一种手段。由于长期在广东任总督，阮元在那里创办了著名学府——学海堂，它后来成为中国南方儒家学术研究中心。也许由于阮元的影响，综合思想在 19 世纪广东地区的学者中似乎特别有影响力。这些学者中有两位是这场运动的关键人物。陈澧本人是汉学界的一位杰出学者，对只训诂而不研究儒家经典道德含义的学术风气深表痛惜。他认为，补救之方不是舍弃经验主义的研究，而是在它之上再根据朱熹的方法寻求道德含义。他常常力劝学者们为了养性，应该运用经验主义的研究方法，全面掌握和领会每一部经典。

陈澧在学海堂的同伴朱次琦甚至以更强烈的方式反对只热衷

《桐城派研究论文集》（安徽 1963 年）第 1—223 页。

钱穆：《中国近三百年学术史》第 2 册第 478—490 页。

同上。梁启超把这种将儒家学术内的汉学和宋学结合在一起的综合方法看作是他所称的“粤学”的显著特征，“粤学”在 19 世纪以学海堂为中心。见《合集》第 24 册，专集之一〇三，第 67 页。

钱穆：《中国近三百年学术史》第 2 册第 602、609—616 页。

于经验主义的学术研究，朱后来成了康有为的老师。在朱看来，必须摒弃宋学和汉学之间的界限，努力回到顾炎武或朱熹的观点上来。即“经验主义的学术研究”是有价值的，但必须着眼于它的社会和道德意义。“孔子之学，无汉学，无宋学也，修身读书，此其实也。”^①这种对学问的道德取向的强调，在他为学生拟定的教学大纲中也可看到。在这份教学大纲中，道德修养的介绍放在学术研究之前，并在整个计划中被赋予更为重要的地位。这份教学大纲的设计后来很大一部分成为康有为在广东创办私立学校的一个样板。就陈澧来说，重点几乎全放在儒家学术的道德含义上，而更广泛的国家和社会问题依然不明确。朱向前迈进了一步，他将道德修养与更重大的社会政治目标联系起来，“读书者何也？读书以明理，明理以处事。先以自治其身心，从而应天下国家之用”^②。

我们看到，正如在三大思想流派——宋学、桐城学派和宋学与汉学的综合运动的发展中反映出来的，思想界对汉学支配地位的反对已导致晚清思想的重大变向。虽然这些流派都以赞成儒家学术中的经世致用为特征，但它们实际上只不过是儒家的经世致用最有可能通过修身获得的前提下，重新恢复对程朱新儒家的道德哲学的兴趣。然而，晚清思想界也表现出要求把制度革新作为实现儒家经世理想的重要手段。这方面的一个思想流派便是今文经学派的重新兴起。

在经验主义研究学派哲学原理的内在逻辑中，晚清今文经学派的产生有它的根源。经验主义研究学派起初是作为对宋明新儒家的先验主义倾向的一种排拒而产生的。在“经验主义”研究的学者看来，这种先验主义倾向把孔子原来的学问弄得含糊不清，并掺

简朝亮：《朱九江先生年谱》，《朱九江先生集》第25页。

钱穆：《中国近三百年学术史》第2册第639—640页。

同上书，第639—641页。

简朝亮：《朱九江先生集》第29页。

入杂质。他们声称,为了扭转这种倾向,必须复古,重现儒家的最初教义。经验主义研究学派恢复古代儒家教义的倾向经历了几个发展阶段。第一阶段,时间上往后退,从阳明学派到宋代朱熹的新儒学观,它对孔子先知之言的解释被认为更可靠、更公正。再依次往后,在隋唐和六朝期间的注释学中可找到可信的儒家学术。最后在东汉,清代学者在郑玄、许慎、马融和贾逵这样一些古文经学大师的著作中找到了一个训诂学宝库。因此,18世纪在经验主义研究学派发展到顶点时,对东汉注释学的崇拜达到这样的程度,以致经验主义研究学派被完全等同于汉学一派。

寻找古代儒家学术渊源的结果,必然产生一些学者进一步往后探究的强烈倾向。因而当古文经学派的注释学得到很好的研究时,一些清代学者将注意力转向由今文经学派支配的西汉训诂学,这是很自然的。在他们看来,今文经学派对儒家经典的看法在时间上显然更接近孔子时代,因此这些看法更有可能领会孔子的真实教义。于是,长期被冷落的今文经学派的注释学重新引起清代一些学者的注意,今文经学派和古文经学派之间的传统思想争论也因此重新上演。

表面看来,今文经学派和古文经学派之间的争论大部分是考证和语言学方面的,但这些争论不是没有我们可称为“思想意识”方面的内容。首先,争论涉及到对孔子的不同看法。古文经学派坚持认为孔子是一位伟大的教育家,他继承了过去的文化传统并加以整理,忠实地将它们传给子孙后代。今文经学派将孔子设想成一

梁启超:《清代学术概论》第21—25页。

同上书,第21—25页。又见周予同:《经今古文学》(商务印书馆,1926年)第27—36页。

梁启超:《清代学术概论》第25、87页。蒋伯潜、蒋祖怡:《经与经学》(上海,1948年)第229—232页。

位可以预知人类未来并将预言者的神示告诉后代的先知^①。与这种将孔子设想为先知的观点相关，今文经学派认为孔子著六经，主要为了把他的社会道德理想运用到现实世界中。因而在研究六经中，特别是研究被今文经学派视为儒家道德和政治理想的重要宝库《春秋》中，目的是要富有想象力地领会其中微妙的宗教和道德含义，而不是为了对历史有个正确的理解。根据今文经学派的说法孔子在著《春秋》时不是对记录历史事件感兴趣而是对清楚地表明一些社会和道德原则感兴趣。今文经学派还认为，孔子的教义没有全部包含在这些经典中，因为孔子大量的教学是口授的。所有这些特征表明今文经学说的一个主要信念是：儒家思想的核心是它的社会道德的实用主义，以及与这种实用主义精神相一致，相信对儒学“思想上”的自由解释胜于字面上的死板的理解。

今文经学派的另一显著特征是它的历史观与众不同。尽管在把历史看成是循环变化或进步发展上存在某些矛盾，但今文经学者相信历史是阶段性发展的，并因为宇宙论的原因，每一历史时期都需要一些独特的“制度”。这一信念产生了一种观点即制度应随不同时期而变化制度的改革改制为儒家思想所认可。固然，在今文经学派对儒家思想的解释中，所有这些思想都混杂了许多不可思议的成分或不少的“奇谈怪论”^②。但不容否认的是明确的社会政治取向和对制度改革思想的模糊态度是今文经学中固有的。

晚清今文经学派的复兴主要是经验主义研究学派固有的“复古”倾向的一个结果。起初，今文经学派并不以社会意识或政治目的为标志这在18世纪的庄存与和刘逢禄这样一些先驱学者的文

① 参见萧公权：《康有为和儒家思想》。

② 同上书第136—143页。

③ 同上书第166—175页。

④ 冯友兰：《中国哲学史》第2册第7—132页。