

晚清经世实学

冯天瑜 黄长义 著

社会科学文库·史丛

8

上海社会科学院出版社

经世是一种实实在在的学问

经世主义是中国文化的传统精神

直面社会 反对避世逃世

是经世主义的基石与核心

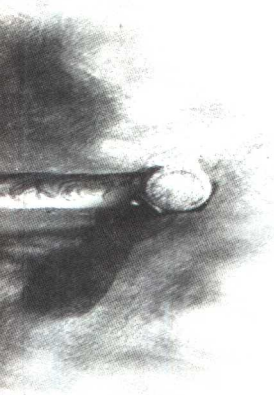
追求经邦治国 建功立业

为人生价值的实践路途和表现手段

晚清勃兴的经世实学

是传统精神在古今中西文化融会冲突变局中的绝唱

为中国社会的近代化开创了一条艰难坎坷的希望之路



晚清經世實學

冯天瑜 黄长义 著

社会科学文库·史丛 8

上海社会科学院出版社



图书在版编目(CIP)数据

晚清经世实学/冯天瑜,黄长义著. —上海:上海
社会科学院出版社,2002 (社会科学文库·史丛)
ISBN 7-80681-111-7

I.晚... II.①冯...②黄... III.政治思想
—研究—中国—清后期 IV.D092.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 084059 号

晚清经世实学

作 者: 冯天瑜 黄长义

丛书策划: 承 载

责任编辑: 载 之

封面设计: 姜 明

出版发行: 上海社会科学院出版社

(上海淮海中路 622 弄 7 号 电话 63875741 邮编 200020)

<http://WWW.sassp.com>

E-mail: sassp@online.sh.cn

经 销: 新华书店

印 刷: 上海社会科学院印刷厂

开 本: 890 × 1240 毫米 1/32

印 张: 19.5

插 页: 2

字 数: 447 千字

版 次: 2002 年 12 月第 1 版 2002 年 12 月第 1 次印刷

印 数: 0001 - 3000

ISBN 7-80681-111-7/K·021

定价: 40.00 元

版权所有 翻版必究

目 录

引 论 中国文化的经世传统	2
一、“经世”观念探源	2
二、“内圣”与“外王”：秦汉至宋明经世精神的两种走向	10
三、明清之际经世思潮的新趋向	17
第一章 19 世纪上半叶的“世运潜移”与学术丕变	46
第一节 清朝中衰与“数千年未有之变局”	46
第二节 从“纯学术”走向“致用之学”	64
第三节 道咸经世派的崛起	86
第二章 道咸年间的议政风尚与变法呐喊	124
第一节 “悲风骤至”与衰世预言	124
第二节 “讥切时政，诋排专制”	132
第三节 “一祖之法无不敝，千夫之议无不靡”	149
第三章 道咸年间的“实政之学”（上）	158
第一节 漕运积弊与漕务改革	158
第二节 盐业衰敝与盐政改革	166
第三节 河工问题与对策	179
第四章 道咸年间的“实政之学”（下）	188
第一节 对“生齿日繁”的关注	188
第二节 农事研究和建策	200
第三节 鸦片的泛滥与禁烟之议	212

第四节 货币研究与建策	235
第五章 道咸年间经世派的史地学	248
第一节 探究西北史地以筹边防	248
第二节 谈瀛海故实以谋御外	264
第三节 研治当代史以求济世	297
第六章 洋务派的经世观念与经世实践	312
第一节 “经世之术，一秉乎礼” ——曾国藩的经世观念	312
第二节 “兼中西之长”，“成日新盛业” ——左宗棠的经世观念	328
第三节 “外须和戎，内须变法” ——李鸿章的经世观念	345
第四节 “中学为体，西学为用” ——张之洞的经世观念	357
第五节 洋务派“师夷智”的经世实践	379
第七章 同光时期的“格致之学”	400
第一节 “格致之学”的兴起	400
第二节 “格致之学”的创获	407
第八章 同光时期的经世史学	422
第一节 “中兴史”和外交史著的编纂	422
第二节 域外史地研究的新拓展	434
第九章 早期维新派的经世思想	462
第一节 “至今日而言治，非一变不为功”	462
第二节 “治国以富强为本，求强以致富为先”	484
第三节 “举维新之政，则必自恢复民权始”	498

第十章 晚清经世实学的终结	508
第一节 康梁“新学”与经世实学的蜕变	508
第二节 章太炎、严复与近代“新学”的确立	522
第三节 晚清新政与经世实学的历史终结	536
第十一章 晚清“经世文编”的编纂	546
第一节 “经世文编”的滥觞及体例的成熟	546
第二节 《皇朝经世文编》的编纂与影响	555
第三节 “皇朝经世文”的补编、续编和新编	561
结 语 晚清经世实学的价值重估	578
一、“三种路向”和“四个阶段”	
——晚清经世实学的流变与演迁	578
二、通往近代新学的桥梁	
——晚清经世实学在中国文化史上的方位	584
三、晚清经世实学在东亚各国的传播及影响	591
四、经世传统与现代人文精神的建构	598
主要参考文献	602
后 记	616

凡著书贵宗旨，作史者将为若干之陈死人作纪念碑耶？为若干之过去事作歌舞剧耶？殆非也！将使今世之人鉴之、裁之，以为经世之用也。

——梁启超：《新史学》

引 论 中国文化的经世传统

经世主义是伦理-政治型的中国文化的一种传统精神。晚清勃兴的经世实学，即是这种传统精神在古今中西冲突融会的历史大变局中的一次绝唱。因此，考察晚清经世实学，有必要对中国文化的经世传统略作追溯。

一、“经世”观念探源

所谓“经世”，亦即“治世”或“理世”^①。用《左传》和《周礼》中的话来说，就是“经国家”^②、“经邦国”^③。在先秦典籍中，“经”字往往与“纶”字并用，含有“匡济”之义。如《周易》说：“云雷屯，君子以经纶。”^④《周易正义》释云：“经谓经纬，纶谓纲纶。”《中庸》也说：“惟天下至诚，为能经纶天下之大经。”朱熹注曰：“经纶，皆治丝之事。经者，理其绪而分之；纶者，比其类而合之。”^⑤将丝按类分理为经，按类合一为纶，“经纶”引申为治理。“经世”并用，则首见于《庄子·齐物论》：

六合之外，圣人存而不论。六合之内，圣人论而不议。春秋经世，先王之志，圣人议而不辩。

尽管如王先谦、章太炎等人所说，《庄子·齐物论》中的“经世”作“纪世”解^⑥，但后世学者，大多援儒入庄，以“经国济世”和“经世致用”来界定“经世”，使“经世”成为中国文化上一重要观念^⑦。秦汉以后，除“经世”外，还常见“经术”（经世之术）、“经济”（经世济民）等用语，皆

“经世”之别称。

在英文著作中,“经世”多被译为 statecraft(意为“治国才能”、“治国之术”)。但实际上“经世”一词在中国文化史上的含义远比 statecraft 丰富,它至少包含着如下三层意蕴:(一)积极入世,直面社会人生,反对避世、逃世。这是“经世”观念的出发点,也是经世主义的基石和核心。(二)以政治为人生本位,追求经邦治国、建功立业,以“治国平天下”为人生价值的实现路径和表现手段。(三)注重经世之学的研讨与实践。“经世之学”包括“治体”(也称“治道”)和“治法”两个层面,所谓“治体”即经世的指导思想和基本原则,所谓“治法”即在“治体”指导下的各种具体的经国治人之法。由于经世是一种实实在在的学问,具有实体性、实践性特征,绝非空谈虚论所能取代,因此,“经世之学”又往往被称之为“实学”、“实体达用之学”。

“经世”观念的确立,始于春秋战国。如果说殷商西周时期,治道与巫术未分,那么,晚周思想家的一项重要工作便是把政治从宗教中离析出来,使其还原成现实的治理之道。春秋战国之际的人们曾这样描述政治:“政,不可不慎也。务三而已:一曰择人,二曰因民,三曰从时。”^①这里的政治已经不再突

① 见张灏《宋明以来儒家经世思想试析》,见台湾“中央研究院”编:《近世中国经世思想研讨会文集》第3页。其他学者对“经世”词义的解说,也与此类同。如吕实强说:“经世思想,顾名思义,是经国济世,或经世致用之义,它本来就含有改善与维新的倾向。”(《开基词》,见前揭书第2页)

② 《左传·隐公十一年》。

③ 《周礼·天官·大宰》。

④ 《易·屯卦·彖传》。

⑤ 朱熹:《四书章句集注》,上海书店1987年版,第27页。

⑥ 王先谦《庄子集注》:“春秋经世,谓有年时,以经纬世事,非孔子所作《春秋》也。”章太炎《检论·春秋故言》:“‘经世’者,犹云世纪编年矣。”

⑦ 范曄《后汉书》卷87《西羌传》“论赞”中有“忘经世之远略”一语,李国祁认为,经世致用一词的正式使用,不仅与汉儒的通经致用有关,极有可能亦是汉代以后之事。见李国祁:《道咸同时期我国的经世致用思想》,载台湾“中央研究院”《近代史研究所集刊》第15期。

⑧ 《左传·昭公七年》。

出“礼神”，而关注“治民”。中华元典作为“尊礼”、“近人”的周文化的体现，将殷商盛行的天命鬼神观念虚置起来，不予深论，其实也就是淡化了“礼神”而强调“经世”。

“入世-经世”价值取向的确立，首先与中国古代知识阶层（士人）的起源密切相关。中国古代的知识阶层，其职业大略有三类：其一是司天文，战国时期的阴阳家大抵由此类职业者演变而来^①。其二是司宗教事务，“夫人作享，家为巫史”。^②在商周，沟通神人的巫、史、祝、卜是当时文化的主要执掌者。其三是人君的政治辅佐者，这类佐理政务的人物，《尚书》称作“谋人”。《汉书·艺文志》认为：“儒家者流，盖出于司徒之官，助人君，顺阴阳，明教化者也。”先秦诸子是否分别源于某一王官，儒家是否由掌管国家土地人民、官司籍田，负责征发徒役的“司徒之官”演化而来，一向聚讼未决，但儒家显然已与宗教职业者和专司天文者相分离，从而区别于“出于清庙之守”的墨家、“出于史官”的道家和出于“羲和之官”的阴阳家。同时，又由于儒家与负有“教化”之责的祭师阶层有承袭关系，所以儒家除“助人君”的一面之外，还有“道与艺合，兼备师儒”^③的功能，从而区别于虽然佐理人君、却“无教化，去仁爱，专任刑法”的“理官”出身的法家^④。所以，儒家最完整地体现了伦理-政治型文化的特征。

“入世-经世”价值取向的确立，还与先秦历史背景相关。《汉书·艺文志》指出：“诸子十家，其可观者，九家而已。皆起于王道既衰，诸侯力政，时君世主好恶殊方，是以九家之术蜂出并作，各引一端，崇其所善，以此驰说，取合诸侯。”这里有两点值得注意。第一，先秦诸子产生在“王道既衰，诸侯力政”的春秋战国时代，各学派均由剧烈的政治斗争所诱发，所左右。第二，诸子“蜂出并作”，顺应着“好恶殊方”的“时君世主”的需要，纷纷以自己的一端之说“取合诸侯”，足见其政治

依附性。

总之,时代对各个学派提出的要求是拿出应世方略,而不是一般意义上的玄妙理论。这就使得先秦诸子大都自觉不自觉地选择了“入世-经世”取向。正如黄宗羲所说:“古者儒墨诸家,其所著书,大者以治天下,小者以为民用,盖未有空言无事实者也。”^⑤诸子百家虽然政见各异,但其理论目标,都在论证“治道”。所谓“天下一致而百虑,同归而殊途。夫阴阳、儒、墨、名、法、道德,此务为治者也”^⑥。就连貌似逍遥、超然世外的庄子,骨子里也琢磨着何以“应帝王”。

不仅如此,诸子还热衷于政治实践。孔子声言:“苟有用我者,期月而已可也,三年有成。”^⑦孟子宣称:“如欲平治天下,当今之世,舍我其谁也?”^⑧孔子一生,栖栖皇皇奔走于列国之间,寻求自己政治理想的实现。墨子及其弟子“摩顶放踵”,积极制止当时各诸侯国之间的兼并战争。法家更是以实行专制政治、推行社会改革为宗旨,导演了各国的变法活动。即便是老子的归隐,也不过是在实现其“小国寡民”理想无望的情况下政治热情的扭曲表现。

这种特定的社会背景,使伦理学、政治学、历史学等直接探讨社会治理的学科,在

① 《汉书·艺文志》:“阴阳家者流,盖出于羲和之官,敬顺昊天,历象日月星辰,敬授民时。”

② 《国语·楚语下》。

③ 阮元:《研经室一集》卷2《拟国史儒林传序》。中华书局1993年版。

④ 《汉书·艺文志》。

⑤ 黄宗羲:《今水经序》。

⑥ 《史记·太史公自序》。

⑦ 《论语·子路》。

⑧ 《孟子·公孙丑下》。

先秦首先得到发展。六经之名得于后世,而其内容却出现很早,“孔子之未生,天下有六经久矣”。^①六经所涉及的学科主要是历史学、伦理学、政治学,所谓“《诗》以道志,《书》以道事,《礼》以道行,《乐》以道和,《易》以道阴阳,《春秋》以道名分”^②。一言以蔽之,六经皆经世致用之学。孔子要弟子研读六经,也不是为着造就徒托空言的学究。他明确告诫弟子:“诵《诗》三百,授之以政,不达;使于四方,不能专对;虽多,亦奚以为?”^③清人章学诚指出:“六经皆先王之政典也。……六经皆先王得位行道、经纬世宙之迹,而非托于空言。”^④“夫子之述六经,皆取先王典章,未尝离事而著理。”^⑤鲜明道出了六经的经世主义特征。秦汉以后,儒学独尊,“通经致用”、“六经治世”更成为流行说。通经者方可取仕,朝廷的诏令、群臣的奏议,也无不以六经为准绳和依据。

晚周儒者虽然经世心切,却很不行时。《史记》对儒者的评论是“博而寡要,劳而少功”^⑥。孔子本人的政绩记录是“斥乎齐,逐乎宋、卫,困于陈、蔡之间”^⑦。然而,儒者的“入世-经世”信念并没有因政治上的不得志和同时代人的不理解而有所动摇。在言词简约、惜墨如金的《论语》中,竟有五六处记载隐者嘲笑儒者经世的地方,有些段落还特别长^⑧。足见与隐者的交往、论辩,被孔门所注重。这正是春秋间隐者遍布国中,遁世思想影响不可小视的社会状况的反映,而儒家的“经世”观念正是在与“遁世”思潮的论辩中得以阐扬的。

本来,孔子对于乱世中的隐者常常抱有同情,他曾把避世的人们称做“贤者”^⑨,并特别夸赞伯夷、叔齐这些“逸民”“不降其志,不辱其身”^⑩。这与他“天下有道则见,无道则隐”^⑪、“邦有道则仕,邦无道则可卷而怀之”^⑫的处世哲学相通。而且,在整个儒学体系中,“仕”与“隐”始终是互为补充的两个侧面。不过,“出仕”毕竟是儒学的主流,

“归隐”仅仅是辅助。儒者即使归隐也往往是“心存魏阙”，所谓“居庙堂之高，则忧其民；处江河之远，则忧其君”^①。就孔子而言之，他虽然在遇挫时偶有逃世之论^②，但他的基本旨趣却是反对逃世的。他在听罢子路转述长沮、桀溺的避世论之后，很失望地讲：

鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。^③

表明自己不愿像隐者那样消融于自然之中，与鸟兽为伍，他认定自己只能与人共事，积极地参与世务。这种热爱人生并以匡世救民为己任的积极态度，予后世以深远影响。

孔门高足子夏指出：“士而优则学，学而优则仕。”^④把“学”与“行”、“学”与“仕”看作是互为表里的二而一的事情。《说文》在解释“仕”义时明确指出：“仕，学也。”章太炎也说：“言仕者又与学同。”^⑤总之，儒家承袭了中华元典道、学、治三者贯通一气的古风。清人程晋芳说：

夫古人为学，皆以自治其身心，而以应天下国家之事。故处则为大儒，出则为大臣。未有剖事与心为二、剖学与

① 《龚自珍全集》，上海人民出版社1975年版，第36页。

② 《庄子·天下》。

③ 《论语·子路》。

④ 《文史通义·易教上》，中华书局1985年版。

⑤ 《文史通义·经解中》。

⑥ 《史记·太史公自序》。

⑦ 《史记·孔子世家》。

⑧ 参见《论语》《微子》、《宪问》等章。

⑨ 《论语·宪问》：“贤者辟世，其次辟地，其次辟色，其次辟言。”“辟”同“避”。

⑩⑪ 《论语·微子》。

⑪ 《论语·泰伯》。

⑫ 《论语·卫灵公》。

⑬ 范仲淹：《岳阳楼记》。

⑭ 《论语·公冶长》：“子曰：道不行，乘桴浮于海，从我者其由与。”

⑮ 《论语·子张》。

⑯ 章太炎：《检论·订孔》。《章太炎全集》（三），上海人民出版社1984年版。

行为二者也。^①

龚自珍则将这种风格概况为：

自周而上，一代之治，即一代之学也；一代之学，皆一代王者开之也。……是道也，是学也，是治也，则一而已矣。^②

这种被后儒所崇奉的“古无经术治术之分”的仕学合一的传统^③，正是孔子创设的儒学“入世-经世”风格的体现。这种执著的经世致用的价值取向，在中国几千年的历史中，虽有淡化之时，变形之象，却始终延绵不绝，于起伏跌宕之中一以贯之。一般而言，当社会生活平稳，文化专制强大有力之时，经世观念往往作为一种“潜质”深藏在士人古色古香的学术外壳内，隐而不彰；但进入社会危机四伏的关口，国家民族面对纷至沓来的内部或外部的挑战，经世致用的观念就会活跃起来。时局的变动愈剧烈，经世的自觉要求也愈强烈。

应该指出的是，入世精神并非中国所独有，它多多少少存在于每一个高级文化传统中。在西方，对于尘世日常行为的肯定评价“早在中世纪，甚至早在古希腊晚期就已存在”^④。即使基督教的出世教义里也蕴藏着若干入世精神因子，这种精神的扩大与近代诠释，便是后来新教所热烈倡言的“天职”观念。在南亚，印度教的出世主调中也跳动着入世旋律。印度教的经典——《神赞》如此指引他的信徒们：要想得到最后的精神超脱，每一个人必须在自己的阶级地位上尽到对社会的种种义务。圣雄甘地将这种观念衍化为著名的“淑世精神”。然而，基督教的“天职”观念与印度教的“入世修行”观念，毕竟是建立在天国超世的教义上，以出世和精神解脱为最后归宿，因此，它们认可的

“入世”是有条件的、第二义的。^⑤

中国儒家的经世观念则不同,它将人世视为第一义,视为无条件的。它不认为人世以外还有一个更完美的天国或神境,它也不相信人的生命必须离开人世才能得到圆满的归宿,它全力关注的是既存的现实世界。此外,对于基督教的天职观念来说,“上帝保佑上帝的职业”,世俗社会的各种职业均可成为光耀上帝、进入天国的路径。因此,基督教新教所主张的“入世”可以广及社会各种行业,而不同于“治国平天下”的政治行为。印度传统中的“淑世精神”亦如是。所谓“入世修行”就是每一个人各就所属的阶层与职业,完成应尽的义务与责任,由此逐渐积累善果而最终达到精神解脱、灵魂得救。其入世精神同样不以从政为主要表现形式。而中国儒家的入世,一以贯之地以政治为人生本位,它引导衷心服膺“仁政”、“圣治”的儒者,在嘈杂的世界和困顿的人生中时刻感到自己的责任和使命,“以天下为己任”。仕途的回响永远是士人生命的主旋律,即使因宦途遇挫而退居田园、归隐山林,内心也往往充满对现世的忧患,充满撕裂感。因此,在某种意义上可以说,只有抓住“入世-经世”这一线索,才把握了中国人文传统的要义和伦

① 程晋芳:《正学论三》,《清经世文编》卷2。中华书局1992年版。

② 《龚自珍全集》,第4页。

③ 王昶:《经义制事异同论》,《清经世文编》卷1。

④ [德]马克思·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,三联书店1987年版,第59页。

⑤ 参见张灏:《宋明以来儒家经世思想试析》,载台湾“中央研究院”编:《近世中国经世思想研讨会文集》。

理-政治型的中国文化的真精神。

二、“内圣”与“外王”：秦汉至宋明经世精神的两种走向

在中华元典的伦理-政治型学说体系中，包括内在的人的主观伦理修养论和外在的客观政治论这样两个彼此联系着的组成部分。前者被发展为“内圣”之学，后者被发展为“外王”之学。所谓“内圣”，即内修圣人之德，为个体人格的完善。所谓“外王”，即外施王者之政，为个体自我价值的外在实现。所以，荀子说：“圣也者，尽伦者也；王也者，尽制者也。”^①“尽伦”为人道之极，“尽制”为事功之极，前者是主观的，后者是客观的。不过，在孔子的原始儒学中，这两个侧面还浑然统一在一个体系之内。孔子一方面以“仁”释“礼”，强调人的道德自觉^②；一方面又将修己与治人、修己与安百姓相贯通^③，主张“下学而上达”^④。像舜帝那样“恭己正南面”^⑤的“圣王”是其最高理想境界。所以，孔子一方面对管仲个人的行为极表不满，斥责他“器小”、“不知礼”；但另一方面又对他帮助齐桓公“九合诸侯”、“一匡天下”而完成霸业的外在事功大加赞赏，许以崇高的“如其仁，如其仁”^⑥。

孔子之后，下学与上达、修己与治平这两个侧面开始发生分离。造成离异的原因，是春秋以降“天下大乱，贤圣不明，道德不一”，出现“内圣外王之道闾而不明，郁而不发；天下之人，各为其所欲焉，以自为方”^⑦的局面。这种“道术将为天下裂”^⑧的趋势，不仅造成统一的元典精神分化为诸子林立的局面，而且在同一学派内部也流别横生。就儒家而言，主要分化出孟轲、荀况两派。前者侧重发展儒学原教中的“内圣”之学，后者侧重发展儒学原教中的“外王”之学。当然，孟、荀两派仍都分别追求着某种程度的“内圣”与“外王”的统一，只不过其侧重面有所歧异。

孟子的思想大约是从曾参、子思这条线索传衍下来的。孟子平治

天下的方策,要义在于通过“正人心”来“息邪说,距跛行,放淫辞”^⑨。因此,孟子对于元典经世学说的一个侧面——外在的“礼学”并不重视,他声称:“诸侯之礼,吾未之学也。”^⑩对于孔子颇为称道的齐桓公、晋文公、管仲这些事功显赫的霸主和权臣,孟子十分反感,并公开声明:“仲尼之徒,无道桓、文之事者。”^⑪显示出孟子有意贬抑外王倾向,而着力发挥经世学说的另一侧面——“内圣”之学。他发展了孔子的“仁学”,将“仁学”引申到政治领域,提出“仁政”说,认为只要将人内心固有的仁义礼智“四端”掘发、培育起来,便“足以保四海”^⑫。根据这一理论,孟子设计的经世路线是由内而外、由己而天下。孟子说:“人有恒言,皆曰:‘天下国家。’天下之本在国,国之本在家,家之本在身。”^⑬思孟学派的代表作《大学》,对这一经世方案作了更具体的阐述:

古之欲明明德于天下者,先治其国。欲治其国者,先齐其家。欲齐其家者,先修其身。……自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本。

与孟子不同,荀子将着眼点放在对自然

① 《荀子·解蔽》。

② 《论语·颜渊》:“颜渊问仁,子曰:‘克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?’”

③ 《论语·宪问》:“子路问君子。子曰:‘修己以敬。’曰:‘如斯而已乎?’曰:‘修己以安人。’曰:‘如斯而已乎?’曰:‘修己以安百姓。……’”

④⑥ 《论语·宪问》。

⑤ 《论语·卫灵公》。

⑦⑧ 《庄子·天下》。

⑨ 《孟子·滕文公下》。

⑩ 《孟子·滕文公上》。

⑪ 《孟子·梁惠王上》。

⑫ 《孟子·公孙丑上》。

⑬ 《孟子·离娄上》。