

大学 中庸 大义

唐文治 著
崔燕南 整理

齊家

治國

平天下

誠

慎獨

致中和

修身

大学
中庸
大义

唐文治 著
崔燕南 整理

图书在版编目(CIP)数据

大学大义 中庸大义/唐文治著;崔燕南整理. —

上海:上海人民出版社,2018

ISBN 978-7-208-15169-7

I. ①大… II. ①唐… ②崔… III. ①儒家 ②《大学》-研究 ③《中庸》-研究 IV. ①B222.15

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2018)第 099083 号

责任编辑 张钰翰 邵 冲

封面设计 陈 酌

大学大义 中庸大义

唐文治 著 崔燕南 整理

出 版 上海人民出版社
(200001 上海福建中路 193 号)
发 行 上海人民出版社发行中心
印 刷 上海商务联西印刷有限公司
开 本 890×1240 1/32
印 张 6
插 页 2
字 数 113,000
版 次 2018 年 6 月第 1 版
印 次 2018 年 6 月第 1 次印刷
ISBN 978-7-208-15169-7/B·1330
定 价 34.00 元

前言

唐文治与经学在近代的回潮

邓秉元

自 1905 年清廷废科举以来,传统经学经历了复杂的变化。先是在“中体西用”口号之下,通过癸卯学制改革,保留经学作为精神信仰的地位,“设立中国旧学专门,为保存古学古书之地”,理由是“中国之经书,就是中国之宗教”(张之洞、荣庆、张百熙《学务纲要》)。岂料为时不久,1912 年民国肇立,经学便在新的学制改革中废除,传统经书也因此被划入新的知识体系,分别成为文史哲等学科的历史文献。主导其事、提倡“信仰自由”的教育总长蔡元培,所心仪的乃是“以美育代宗教”,其实便是“以美育代经学”,否定经学具有精神信仰的超越意义,或类似国民政府以后那种政治教科书的地位。

经学本来便不是一种独断的信仰形态。从学术角度来说,否定经学的宗教与意识形态地位,其实并无不妥。汉代“表彰六经”,主张“诸子出于王官”,从知识体系立场还原了经学相对诸子的本源地位。尽管号称“独尊儒术”,却首先是说政治应该建立在仁义而非霸术之

上,并因此成为各阶层的共识。远非 20 世纪一些史家所说的,仅仅是为专制君主服务。西汉之伟大,正是因为社会普遍对真理抱有诚意,作为知识体系根基的六艺之学,遂得以重新滋养百家学术。不仅经学,百家诸子与道教、文学皆能自由发展,各个领域英才辈出。那以后,唐之与宋,精神形态虽然不同,且各有流弊,但文化理想尚极为高远。经过金元的统治,政教文化日趋粗鄙,礼法纲纪荡然无存。明清以后,政治力量遂得以把某种经学观念(譬如理学)凌驾于其他学术,不仅学术自身失去活力,民族的生机也逐渐窒息。

不过,把经学的学科属性也加以否定,的确是对中国传统文化的致命一击。中国文化所依托的那种天人宇宙的视野既不复存在,宗教也在科学主义观念下难以生根,在功利盛行的现实世界背后,缺少超越性精神作为本源,民族的生命自然无法畅达。这是 20 世纪华夏文明的真正危机所在,在随后的新文化运动中,经学又被扣上“粪学”(钱玄同语)的帽子。那种由天朝上国的迷梦中轰然坠地的失落心态,竞相拿经学作为出气筒。尽管在一些新兴的学术形态里面(譬如新儒学),经学义理的圆融得到捍卫,但各种流派笔下的中国历史却依然是漆黑一团。经学虽然像先秦学术一样,回到了自由的民间,但却发现“鸠占鹊巢”,早已失去了故园。

也正是在此时,我们看到一群文化遗民。这些遗民可能不像罗振玉、王国维等人一样,为逊清恪守臣节,但却在近乎失语的时代环境之中,在学术上守先待后,顽强地为华夏文化招魂。在这些人物之

中,出生于同治四年(1865)、卒于1954年,生涯横跨晚清以来将近一世纪之久的唐文治先生,无疑算是个中的一位典型。如何清理这些“旧学”典型的精神及学术遗产,并研求其历史意义,便成为后来者义不容辞的责任。

一、“以史学为中心”的学术

探讨这一问题,至少应该从清代说起。早在康熙即位之初,三藩尚在,台海未平,满洲王大臣势力趁康熙年幼之机,重新占据上风。直到康熙中叶,清廷所要解决的主要问题都是如何在政治上确立君权对部族权力的优势地位,并削平各种割据势力。因此,在很长一段时间,康熙对汉族士大夫都是采取怀柔政策,对熊赐履、张伯行这种勇于挑战满洲贵族的士大夫不遗余力加以拔擢,对举荐施琅、帮助平定台湾的李光地更是视为能臣,对南北内外不同学术也能表示优容。康熙前、中期之所以会延续晚明思想自由的格局,都是与这一现状分不开的。在这一背景下,尽管朱学与王学的争论仍然激烈,但各种新的学术形态也纷纷崛起。尤其重要的是,中土学术开始与利玛窦以来耶稣会士所带来的西洋学术合流,诸子之学全面复苏,在以宋明理学为代表的“第二期经学”已经走向完结的时候,为中国文化带来了一阳来复之机。黄宗羲在《明夷待访录自序》中所提及的“夷之初旦,明而未融”,说的便是这个意思。这一机运后来销杀于一元化体制之

下朱子学的独尊与中西礼仪之争，固是事实，但却是理解清代学术各种转折的前提。

1919年，王国维曾经在为沈曾植贺寿的文章中写到：

我朝三百年间，学术三变：国初一变也，乾嘉一变也，道咸以降一变也。顺康之世，天造草昧，学者多胜国遗老，离丧乱之后，志在经世，故多为致用之学。求之经史，得其本原，一扫明代苟且破碎之习，而实学以兴。雍乾以后，纪纲既张，天下大定，士大夫得肆意稽古，不复视为经世之具，而经史小学专门之业兴焉。道咸以降，涂辙稍变，言经者，及今文；考史者，兼辽金元；治地理者，逮四裔，务为前人所不为。虽承乾嘉专门之学，然亦逆睹世变，有国初诸老经世之志。故国初之学大，乾嘉之学精，道咸以降之学新。（《沈乙庵先生七十寿序》）

王氏这一论断引起许多学者的注意，但也还远非定论。譬如把胜国遗老之学定为经世致用，而把乾嘉汉学中的经学称作“专门之业”，便似乎有将经学与致用对立起来之嫌。经世致用的学术难道不正是活着的经学么？因此，这一观点似乎还是乾嘉以后儒者的主流看法，那就是把经学、理学与致用之学分别开来，经学特指关于经书本身和汉代经学（实际是经学史）的研究，其实便是以吴、皖两派为核心的乾嘉考据之学。而理学尽管在四库馆臣重新梳理经学传统的时候，仍然被称作“经宋学”，但借用梁启超的话说：“乾嘉以来，汉学门户之见极深，‘宋学’二字，几为大雅所不道。”（《中国近三百年学术

史》第四节)所谓义理、考据与词章,也往往是词章家的高自标置(姚鼐《述庵文钞序》)。对于汉学家而言,“一为文人,便无足观”。

乾嘉时代经世之学的衰歇,无疑是雍乾两朝的高压政治使然,这在晚清以来已成为史学界的共识。譬如,自言“乾纲独断,乃本朝家法”的乾隆皇帝,竟然肆无忌惮地宣称:“使为宰相者,居然以天下为己任,而目无其君,此尤大不可也。”(《书程颐论经筵劄子后》)在这种意识形态背景下,不仅经学失去了与现实的具体联系,即便被官方悬为功令的朱子学也只不过是科举制度的敲门砖,甚至失去了作为修己之学的意义。当清代汉学家批评晚明心性之学流于无用的时候,却忘记致用已经成为统治者的特权。官方所表彰的足以致用的理学家,如李光地之流,不仅毫无孟子所谓出处大义可言,甚至一心帮助帝王炮制所谓“御制性理大全”等书,助其以夷酋而侧身历代圣王之列。

这一现实在知识界的某种反动,便是在道光初年吴派学者江藩所撰写的《国朝宋学渊源记》之中,不仅把当朝的所谓理学名臣如李光地、汤斌、陆陇其等人全部摒之于外,甚至对时人所称颂的宋学人士罗有高也“痛诋之几无完肤”(伍崇曜《宋学渊源记跋》)。被汉代学者定位为“修己治人”“常道”之学的经学,假若既不足以经世致用,又未能导人进德,在义理上也缺乏真正的进展,又何以自称为经学?所谓乾嘉汉学,虽然被清代学者艳称为“国朝经学复振”,但最大的贡献其实也不过是关于经典文本、小学及汉代经学史的研究,尚不足以称为有体有用之经学。这样,王国维所谓“国初之学大”,似乎更应理解

为孟子所谓“先立乎其大”的大体之学，这才是原初意义的经学。

汉学家之外，典型的例子就是李光地（1642—1718）。李光地卒于康熙五十七年（1718），年七十七岁。在当时已号称“理学名臣”。详读李光地的著作，很难不承认，不仅其对西学的研究在当时已属难得，其对《四书》、《五经》乃至道教、声律、文学都迭有新见。他的《周易折中》与《周易通论》代表了清初理学易的最高成就，其诗学、尚书学、礼学、春秋学等都颇为清代学者所重，他对宋明理学义理、源流也有精审的把握。在并时学者热衷撰写学术笔记的风气中，他的《榕村语录》遍论群经、子史、释道、文学的学术源流，算是质量上乘的作品。假如重新撰写这些领域的学术史，确实无法避开他的成就。其学问之广博与精神之卑靡恰成正比。1900年前后章太炎撰写《清儒》，披头便说“清世理学，竭而无余华”，假如说在义理上没有产生与程朱陆王比肩的哲人，并不算错；但把魏象枢、魏裔介、李光地、陆士仪、陆陇其诸人在学术上一概否定，未尝不是一种偏见。此时的章太炎，对理学尚缺乏真正的认知。

在康熙所表彰过的一众理学名臣之中，李光地与熊赐履（1635—1709）无疑最为重要。但越是到统治的后期，康熙越无法忍受熊赐履思想中那种源自晚明的，无论朱学还是王学都共同具有的某种真正精神，即以道自任的精神。相反，李光地则早就宣称道统与治统合一，把康熙奉为“五百年必有王者兴”，使“道与治统复合”的圣王，尽管屡遭排挤，但还是最终“卒于官”。

从这个意义上说,清朝中叶的汉宋学术分野并非清廷的两手政策所致,也并不表征文化政策自身的分裂;相反,无论研究汉宋学术源流还是名物训诂,在乾嘉时代的意识形态架构中都自觉地拉着第二把小提琴。汉宋学者观念上的势同水火,乃是学科属性使然,掩盖不住双方作为“以史学为中心”的学术,在精神乃至研究路数上的趋同。在后来接续乾嘉汉学的学者中,章太炎站在激烈“排满”立场上,极力表彰汉学家的某种不合作精神,以为气节犹存的证明,虽不无惠栋等一二特例,但未免有些夸大(《馥书·学隐》)。身居高位的“汉学护法”如阮元(1764—1849)辈,以及奔走权门的汉学人物姑且不提,譬如,那位撰写《孟子正义》,处处以理学为敌的汉学领袖焦循(1763—1820),所批评的便不是在朝理学之虚伪,反而津津于痛斥明代学者“以不屈于君父为能,以屏弃文艺为学,真邪说诬民,孟子所距者也”(《孟子正义·离娄上》),便是一个显例。

1920年代,梁启超在《清代学术概论》中曾经以乾嘉学者研讨学问的方式为例,提出所谓“学者社会”一说,揭示出清代学术的某些现代特征。李光地也同样可以算作一元化政治体制之下现代知识人的一种典型。

二、“道咸以降之学新”

当然,诚如王国维所言,道咸以降学术确实起了变化。只不过这

一新变不仅仅是“逆睹世变”，最直接的原因还是因为嘉道以后，由“十全老人”乾隆皇帝(1711—1799)所刻意营造的文治武功的盛世体制已经难以为继。不仅有白莲教、捻军等民间暴动的冲击，特别是随着“太平天国”的崛起，东南的半壁江山竟然易主，所造成的社会心理动荡显而易见。在由此释放出的空间夹缝之中，文化又现出了某种生机。从历史上看，这一情形有点儿像“土木堡之变”以后的明朝。正统十四年(1449)，在宦官主导下明英宗的错误决策乃至被俘，造成君主权威的实际削弱，其实是明中叶出现思想解放的直接原因。在这一时期，罗钦顺、崔铣、王廷相、汪俊等一大批理学家，尽管并没有形成更新颖的学术见解，但和此前不同的一点，便是使理学从不容置疑的官方教条重新恢复了思想活力。

因此，道咸以降的学术新变，王国维所说今文经学、辽金元史、西北地理之学固然不错；但也要综合梁启超所说的三种趋向，即常州经学、宋学复兴、讲求西学，才更为全面。其中，所谓西学乃是指耶稣会所传入并在晚明清初受到黄宗羲、方以智、王锡阐、梅文鼎等重视的西方学术，鸦片战争之后与迅速涌入的新的声光化电等格致之学(自然科学)合流。常州经学被晚清学界理解为与古文经学对立的西汉今文经学，宋学是指唐鉴、曾国藩所代表的朱子学，前者在道咸以来主张议政，后者因为平定洪杨之变而受到朝野的尊崇。在被清代人理解为“同光中兴”的时代，三者的奇妙结合，正是张之洞等所谓“中体西用”的典范。因此，如何理解道咸之学的“新”，便应该注意道咸

以来所谓“中体”的变化,以及洋务派与经学的关联。

“道咸之学新”首先表现在经、子之学的回潮,对经典的研究不再止于外在观照,而是融入了内外两方面的实践。这种实践一方面表现为心性之学本身的复苏,一方面则表现为经世致用,个体性命与家国天下恢复了关联。也正是在这一背景之下,乾嘉时代水火不容的汉宋之学出现某种和解迹象,这就是所谓“汉宋调和”。这种调和表面上与四库馆臣所传达的汉宋学术如车之两轮、鸟之双翼的官方理念并无不同,但却有着根本区别。

在以往,最受学界关注的是常州今文经学,不仅因为晚清维新变法中康有为(1858—1927)等以今文经学为改制的理论根源,也因为今文经学早期的学者如龚自珍(1792—1841)、魏源(1794—1857)等已经致力于社会批判,而认同理学的包世臣(1775—1855)其实也不遑多让,这方面已经有过很多研究。

在学术上体现汉宋调和的代表人物有黄式三(1789—1862)、丁晏(1794—1875)、朱次琦(1807—1881)、陈澧(1810—1882)和曾国藩(1811—1872)等。五者当中,丁晏虽然立足汉学,但其所著《周易述传》,专宗程颐《易传》,“抒其己见,立言以诚,而望后来之取法,则程子之志也”(《周易述传自序》),在汉学家中不遑多见。黄式三学问精博,提倡读书当先“治心”,反对“门户之见”,主张汉宋兼采(《论语后案序》)。朱次琦以理学为主,以“自治其身心”相倡率,而特重修身大节,代表了性理之学的复苏。

特别值得一提的是，曾国藩、罗泽南（1807—1856）等以理学家身份，在八旗与绿营兵衰朽不堪的时候，用理学的精神凝结徒众，最终平定洪杨之变，成为理学足以致用的典型。曾国藩的湘军及继起的淮军几乎成为当时唯一堪能一战的力量，尽管尚不足以攘外，但却足以安内，并因此成为所谓“同光中兴”的支柱力量。

诸人之中学术成就最大的除了黄式三以外，无疑是长期身处岭南的陈澧。陈澧“凡天文、地理、声律、算术、小学，无不研究”，本来是一个标准的汉学家。但看他从数学及光学角度研究《墨子》，以及极力探究诸子百家之“可取”处（《东塾读书记·诸子书》），其诸子研究确实已不同于正宗的汉学家如王念孙、俞樾等专注文献之学的“从旁窥伺”（章太炎语），可以视作诸子学术的复活。他平章汉宋的理由之一，便是汉儒也有其义理之学，宋儒的考证渊源于汉儒。后世研究者因此把陈澧视作和稀泥式的“调人”，如章太炎便贬斥其为“傅会”，“此犹掬毫于千马，必有其分判色理同者”（《馥书·清儒》），却不知陈氏已经意识到每个时代的学术皆有其各自的体用之学，并非乾嘉时代，把汉儒归为考据，宋儒归为义理那样的两截学术。

陈澧因此明确提出了他的经学观：

所谓经学者，贵乎自始至末读之、思之、整理之、贯串之、发明之，不得已而后辩难之，万不得已而后排击之，惟求有益于身，有益于世，有功于古人，有裨于后人，此之谓经学也。有益、有用者，不可不知；其不甚有益有用者，姑置之；其不可知者阙之，此

之谓经学也。(《与王峻之书》)

“所谓经学者，非谓解先儒所不解也。先儒所解，我知其说；先儒诸家所解不同，我知其是非；先儒诸家各有是、各有非，我择一家为主，而辅以诸家，此之谓经学。”(《示沈生》)

这种经学观不同于乾嘉时代已经产生的，那种与 20 世纪学者相似的专家倾向。在这种倾向之下，学术的志业也就是在古人的论说之外推求新义，因为好奇骛新，学者务以争胜为目标，甚至不惜伪造证据、抄袭前人。发生在汉学领袖戴震身上的《水经注》抄袭案无论真假，其实都是这一时代学术风气的一部分，这同样是前引梁启超所谓“学者社会”的一个表征。在这个意义上，乾嘉学者其实是不折不扣的现代人。

由此我们便可以理解，单从“汉宋调和”的角度理解陈澧等人，依然属于皮相之见。道咸以后所出现的这股新思潮与其说是汉宋两种学术的“会通”或杂糅，不如说是“返本”，即回到经学的那个有体有用的本源之处。这个本源便是孔子，而汉宋两家所倾向的义理与考据只不过是孔门四科之二。朱次琦、陈澧、曾国藩无一例外地主张恢复孔门四科的规模，也正是出于这一理由。曾国藩直接把乾嘉以来姚鼐、戴震义理、词章、考据加上政事(或经济)以与四科相配(《圣哲画像记》)。朱次琦则把读书之法分为五类，经学、史学、掌故、性理、词章，假如把史学与掌故合为一科，与孔门的政事之学相配，其实也便是孔门四科。并强调“通经将以致用，不可以执一也，不可以嗜琐也”

(简朝亮撰《年谱》)。至于陈澧,不仅对历代有关四科的讨论详加考辨,而且还认为宋儒胡瑗的经义斋、治事斋深得“四科之遗意”(《东塾读书记·论语》)。还应指出,三者同时以晚明诸老为楷模,朱次琦、陈澧最尊顾炎武,而曾国藩则推崇王船山。

三、最后的洋务派

道咸以来经学的回潮,其实是所谓“同光中兴”真正的“中体”。这个“中体”不仅倡导“师夷长技”,发起洋务运动,也曾打败同光年间的一系列叛乱及外侮,收复了新疆。这个“中体”本身并不缺乏诚意,也具有开放的热诚。曾国藩的人格魅力在晚清一时无两,之后的领袖人物郭嵩焘、李鸿章、曾纪泽都不乏开放的胸襟与干才。在满清政权已经衰朽不堪的情形之下,尽管对洋务派极为忌惮,却也不得不予以倚重。李鸿章虽因身居高位,调合于跋扈的女主、昏聩的勋贵与激烈的舆情之间,因而频遭物议,但有识之士却许之为“救时良相”(孙宝瑄语)。满汉的天平在不断向汉族势力倾斜,这个过程维持了清朝最后时代的政局。陈寅恪后来自言“平生为不古不今之学,思想囿于咸丰、同治之世,议论近乎湘乡、南皮之间”(《冯友兰中国哲学史下册审查报告》),便是对这个“中体”的礼敬。

只不过这个“中体”仍然有所欠缺。由于雍正以后一百多年缺少对现实事物的关注,晚清学者在经子学术上的努力,也不过是恢复到

晚明诸老，而精神上的自由尚远远不如。回想晚明时代，耶稣会士初入中华，西方在物质文明上虽然稍擅胜场，但中土学术依然可以与之平等对话，有识之士，且欲“会通以求超胜”（徐光启语），驾而上之。但随着近代西方在哲学宗教、科学技术、政治经济制度等方面的巨大变化，单凭晚明诸老的学术规模，假如不予以反省扩充，对其深广之处已经难以完全笼罩。何况受制于现实的权力架构，就连顾炎武等有关盐政等技术性的方略尚无法推行（参孙宝瑄《忘山庐日记·光绪二十七年》），遑论晚明学术最精彩的东西。譬如黄宗羲的《明夷待访录》，便主要在宋恕、孙中山、梁启超等在野人士中间传播。在大约两百年间，经学丧失了自我更新的机会，并因此在“三千年未有之变局”（李鸿章语）来临之际近乎失语。

甲午战争的失败，迅速打破了这一平衡。广东、江浙、湖北等地的士大夫开始吹起变法或革命的号角，矛头直指清代政体的核心。尽管百日维新在形式上失败，但却使满汉矛盾迅速加剧，并为最高权力而火并。斗争的结果，是由袁世凯这个湘、淮军的旁系攫取了政权，但“中体”本身却也在清代灭亡的过程中成了陪葬的对象。1905年科举考试废除，经学虽然以“存古”的名义被保留，顾炎武、黄宗羲、王夫之三大儒也在1907年从祀孔庙，却只能说是坠入黑夜前的最后一抹余晖。

也正是在1907年，新设农工商部左侍郎、署理尚书，年仅四十三岁的唐文治扶柩回乡葬母，从此再没有回到政界，开始了近半个世纪

的讲学生涯。先是主持上海高等实业学校(上海交通大学前身),后来创办无锡中学与无锡国专。并在几十年后,与友人曹元弼一样,成为硕果仅存的“旧学”代表人物之一。

唐文治字蔚芝,江苏太仓人。年少聪颖,八岁就有“愿为伊尹”之志。由于科举制度仍在运行,虽然家境不丰,唐文治早年仍然在替人坐馆的父亲指导下,开始了经书及科举制艺的学习,并于十六岁进学。从其求学及入仕经历而言,实与洋务运动结下了不解之缘。

光绪七年(1881)唐文治十七岁,参加时任江苏学政黄体芳的科试,并得到一等十五名的佳绩。黄体芳(1832—1899)是浙江瑞安人,与张佩纶、张之洞等合称“翰林四谏”,是晚清“清流”人士中的代表人物。瑞安地处浙东,宋代以来便是学术发达之所。除了黄氏家族“一门五进士”,科甲煊赫之外,其所师事的孙衣言(1815—1894),也是瑞安的望族。孙衣言本人以永嘉事功之学相倡率,校刻《永嘉丛书》,其实是自觉地谋求学术与事功的结合,这与陈澧、曾国藩等人的学风是相契的。受其影响,其子孙诒让著有《墨子间诂》、《周礼正义》,其实也是从二者的事功之学着眼,与传统汉学家貌同而实异。孙氏同时还撰写《周礼政要》,主张“今人所指为西政之最新者,吾二千年前之旧政已发其端”(《周礼政要叙》),代表了晚清经学融摄西学的努力。孙衣言之弟孙锵鸣还是李鸿章的房师,其女婿宋恕,学生陈黻宸、黄绍箕(黄体芳子),以及陈、宋的好友陈虬,都是清末民初倾向变法的有名人物。