

杨向奎 著

璠经室学术文集



杨向奎著

繡經室學衍文集

齐鲁书社

繙经室学术文集

杨向奎 著

*

齐鲁书社出版发行

(济南经九路胜利大街)

山东新华印刷厂潍坊厂印刷

850×1168 毫米 32 开本 9 印张 161 千字

1989 年 7 月第 1 版 1989 年 7 月第 1 次印刷

印数 1—1000

ISBN 7—5333—0118—8

B·24 定价, 3.30 元

序 言

过去我有《绎史斋学术文集》，如今是《缙经室学术文集》。“缙经”“绎史”是我国过去学者研究学术的主要内容，尤其在清朝的乾嘉时代，学者们的精力更是用在经史上。这对于后来的经史研究提供了便利的条件。但我们的研究没有拘限在过去的范围内，而这部文集中有许多是在传统的经史以外者，那么所谓“缙经”也只能是广义的经，六艺为“经”了。

我首先讨论了今文经学；康有为以新知益旧学，遂使这古老的经学具有新内容。但在其维新变法失败后，“公羊学”亦偃旗息鼓，一代显学失去光辉。“五四”时代，北京大学文科虽仍为今文经学大本营，但脱离政治后的“公羊学”崔适而后，演变成“古史辨派”！当时与康氏对立者有章太炎，刘师培之古文经学，但章氏意不在经而刘氏泛滥百家无所归，且古文经朴拙，拙于义理，非今文经敌，以此今文仍为显学。当时超出今古文经学界限，善于以古经史与甲骨金文相结合而卓然成家者有王国维之古史学。康、章、王三先生实为当时中国

主要学派之三大家。

时间空间是自古以来的科学问题，也是哲学问题。几千年来中外许多哲学家科学家对此付出劳力，进行探讨。中国最先讨论此类问题者是墨家、名家，近代集此学之大成著作，为《相对论》。但学无止境，任何科学，任何事业，也不能到此为止、停止前进。这部论文集中，自《论恒量，变量》到《都江堰“深淘滩，低作堰”之科学意义》等五篇文章都是从不同角度来讨论此难度较大的问题。因为本来是科学问题，所以是根据我的长文《论时间空间和引力》及《熵和引力》而改写，去掉许多数学表达式及推导，作为一般学术问题，提出来就正于方家！我引进了熵的概念，国内没有看到先例，在国外却不罕见，在八十年代初，我曾看到有关熵和引力的论文四十余篇（仅在一国），内容和我的论文无重复处，但两者有关则为一致意见，以此我没有感到孤独。我坚信我自己的说法，以后只会有改进而不会改变。但此为牵涉到许多方面的问题，证实不易，但总有证实的一天，这一点我也坚信不疑。

此一《文集》，字数不多，但包括问题不少，个人力量有限，错误难免，并望各方朋友指教。

杨向奎

1987年8月25日

目 录

序 言	1
康有为与今文经学	1
致史念海教授书论晚近“公羊学”三变	16
试论章太炎的经学和小学	26
论章太炎的哲学思想	51
致冒怀辛教授书论中国传统哲学思想	103
论恒量、变量	161
论时间与空间	169
论时间	189
论空间	198
都江堰“深淘滩，低作堰”的科学意义	207
略论王国维的古史研究	211
史学理论与史料考据	233
再论“周公子明保”问题	244
《曲阜孔府档案史料选编》导言	266

康有为与今文经学

康有为曾经说过：“……始知西人治国有法度，不得以古旧之夷狄视之，乃复阅《海国图志》、《瀛寰志略》等书，购求地理图，渐收西学之书，为讲西学之基矣。”（《自编年谱》）这在当时说，也是一种认识上的跃进，因为前此始终是把他们当作野蛮的夷狄。康有为因此接受了西方资产阶级的进化论、民约论、民主议会思潮、空想社会主义以及一些自然科学的知识。并以之结合“公羊学派”中的三世学说，《礼运》中的大同思想，以新知附益旧学，遂使其思想具有为新兴的资产阶级改良主义政治服务的新内容。这对于传统的今文经学来说，发展到一个崭新的阶段，它代表的阶级成份变了，可以说它达到前所未有的高峰。

这个经今文学的新高峰意味着：经学，三千年来形成的中国正统派学术思想的代表著作，无论是今文学或者是古文学，都是为封建地主阶级服务的思潮，它代表着

封建地主阶级的利益。今文经学主张维新，但也只能是封建地主阶级图变自存的政治理论，而康有为的思想就客观效果说，却违背了地主阶级的愿望，反映了还处于幼稚阶段的资产阶级要求。可以说西方资产阶级的思想理论是他的新知，这种新知附益在中国传统的今文经学上，遂使这行将枯萎的经学增加了新生力量。从此康有为的思想日益闳肆而今文经学也发展到一个新高峰。但他究竟是一个封建地主阶级的知识分子，他没有完全从地主阶级中蜕变出来，他的新知还只能附益在旧学上，不能以新知代旧学，以致他在百日维新前后，忽而兴民权，忽而尊君权，忽而开国会，忽而设制度局，首鼠两端，矛盾百出。

清代和朴学对峙的有今文经学，首创者庄存与，稍后的重要人物有他的门人孔广森和外孙刘逢禄。庄存与只是一个经师，不是一个有远见的公羊学家，他用以指导他的政治理论的不是公羊学派的历史学说，而是使他的政治思想和传统理学结合，他不仅混合汉、宋，而且在经学上也是今、古文不分，为了巩固这封建社会的旧秩序，他使用了两道堤防。庄存与的时代，“公羊学”之不振已过千年，当中国封建社会即将崩溃的前夕，地主阶级中具有远见的人觉察到有“变”的必要了，所以在乾嘉时代“公羊学”的兴起不是没有社会基础。但在当时一切新的因素还处于萌芽状态，对于封建地主阶级来说，内外交困是在不远的未来，他们要巩固这行将倾危

的古厦，还不是要它覆灭后建立起一个崭新的庭堂。庄存与的“公羊学”之缺乏新的思想内容，可以说他还没有摸索到公羊学的核心所在，但时代在发展，新的社会因素也在发展，外来的侵略势力逐渐咄咄逼人，地主阶级的江山越来越动摇，于是地主阶级的应变准备也就席不暇暖，因之“公羊学”的发展真正是方兴未艾。

孔广森曾从戴东原治朴学，亦谈“公羊”，他和庄存与同时，但他们的身份地位不同，孔广森是曲阜孔家世族大地主家庭中的成员，他的门第决定了他的思想内容，在“公羊学”内他鼓吹世禄，但不强调王室的“大一统”，不强调大一统，但又鼓吹旧的阶级秩序。庄存与曾经使理学与公羊结合，而孔广森则是使荀、韩和公羊结合，使法家的“二柄”济公羊理论之穷，因之可以说孔广森是清代“公羊学”中的别派，他不是公羊学派的正统。稍后，在这个学派中发挥较大作用的是刘逢禄。庄存与和孔广森发现了“公羊学”，他们找到了历代地主阶级用以自救的经典，但他们还没有从中觅得具体的方案，也就是在传统的公羊微言大义中，他们还无所知。刘逢禄却是找到这种具体方案最有力的人，这种方案也就是东汉何休多年总结出来的“微言大义”。何休的时代和他的总结已经脱节，他只能是脱离实际的书面总结，但它具有历史上的意义，它提供了一种向前看的历史学说，提供了号召大一统的有力口号，对于后来的变法提供了理论根据。每当封建社会处

于变革的前夕，《公羊》总是地主阶级从中寻求自救的医疗方案，但社会在发展，病症前后不同，医疗方案也应当有所变化，这就要求公羊学家不断提出新方案，可惜庄存与和孔广森还没有找到这种旧方案，更谈不到新的发展，刘逢禄找到了原方案，就此而论，他比前人迈进了一步。

刘逢禄是找到何休《公羊》总结的一个人，他表彰了这个总结而有他自己的理解，有了他自己的理解也就有了一些新内容。在原来的“公羊学派”中，“大一统”和“张三世”是他们的理论核心，何休对此作了总结，因为是脱了节的总结，所以有人说其中多“非常异义可怪之论”，刘逢禄找到了它们。清代，在刘逢禄生活的嘉、道年间，逐次出现了阶级矛盾和民族矛盾交织的情况，内部的阶级矛盾加深，外部的资本主义势力也在破关而入，这古老的封建社会逐渐沉沦，处于半殖民地半封建社会的边缘。如何来挽救这种危局，如何来维护这旧有的“大一统”？于是公羊学者搬出了他们的方案，他们希望有一个“新王”，希望有一个新局面来维护这旧秩序。在刘逢禄的思想体系中，方案中的新内容还不显著，也就是说，他还没有资产阶级的观念，这种观念一直到龚自珍才有萌芽，到康有为才正式提出。康有为以西方资产阶级思想附益到中国地主阶级的新知上，所以我们说这时的今文经学发展到了一个新高峰，他的“新王”已经有资本主义君主立宪的味道了。

凌曙和陈立也是清代的公羊学者，虽然他们的时代较晚，但思想却不新，他们在公羊义法上没有发挥。在这方面有所发挥的是龚自珍，他是一个具有新思想的公羊学者。他曾经注意到哲学家曾经谈到的各种课题，虽然他的思想体系还不完整，有时自相矛盾，但他究竟探讨了许多问题，表现在政治思想方面他也有新奇可喜的议论。他讨论过私有制的“私”字问题。在封建社会内，虚伪的地主阶级所提倡的道德学掩盖了他们自私的本质，他们讳言“私”字，以为这是不道德的名词。在资本主义社会，资产阶级才赤裸裸的提倡“私”字，私有神圣是资产阶级信仰，他们也曾经公开进行剥夺抢掠而认为这是道德行为。龚自珍的思想无疑反映了这种信仰，这是对封建社会虚伪道德的挑战，所以我们说这是他思想中的新内容。更使人惊异的是龚自珍对于“众人”的见解，他说是众人创造了世界而非圣人，圣人和众人对立，是众人造山川，造日月，众人也创造了自己，而非圣人。这无疑是对传统道德的最大挑战，也是对各种宗教的挑战；他否认了圣人也就是“非圣无法”，这也无疑侵犯了“上帝”的职权。以众人代圣人代上帝，这是“人”的觉醒，是非同小可的事情。

龚自珍不甚谈“张三世”，同时的魏源却以公羊家的三世说作为社会改革的张本。他以太古、中古、未来解释“三世”，社会历史由太古递嬗到中古，再递嬗到“敝极”的末世，末世之后，便又“复反于太

古淳朴之初”。这取义于公羊三世说，但又不同于原来的三世说。原来的三世以太平世放在未来，是一个充满理想的社会，不是一个简单的循环。在较后康有为的思想中，才使原来的三世说更加发皇，因为他引进了“大同”说。康有为所处的时代变了，在这半封建半殖民地的社会里，地主阶级的自救运动也是响往着资本主义，而不是恢复到古老的封建社会中，这在东、西洋都有先例。资本主义社会是他们的未来，应当是他们的“小康”，但在康有为的《大同书》中有许多是资本主义的社会制度（以上参考本人在《清史论丛》一辑发表的《清代今文经学》）。

二

康有为以新知附益旧学，遂使古老的公羊学派具有崭新的思想内容，他不同于过去的公羊学者打算用原有的方案来医治这封建社会的创伤，康有为提出了新方案，他的方案是在不使地主阶级的利益被抹杀的情况下，建立起一个资本主义社会；这是康有为政治思想的实质。在过去的公羊家中，龚自珍有过朦胧的资本主义社会的要求，康有为使这种要求更加明确起来，这使公羊学派焕发出青春的气息，

康有为的理论完整，体系条理清楚，为了要变法维新，他理解应当先树立权威，他建立起两个权威，这是

他的理论根据，从此出发以望达到一个新的目标：“大同世界”。我们认为：两个权威和一个目标是康有为政治思想之逻辑发展的必然，所以他的思想体系是完整的。他的两个权威是：

(1) 公羊经学的权威。

(2) 孔子改制的权威。

一个理想的目标是：

(1) 大同世界。

不建立公羊经学的权威，他不仅没有变法维新的理论根据，也没法说明孔子之托古改制，没有孔子的托古改制，那么康有为之鼓吹变法也丧失了传统的依据。他把孔子的托古改制作作为手段来抗衡顽固的保守派，他把孔子说成是教主、素王，他在用宗教的权威，以达到政治上的目的。这些梁启超看得很清楚，所以他说：“有为谓孔子之改制，上掩百世，下掩百世，故尊之为教主，误认欧洲之尊景教为治强之本，故恒欲侔孔子于基督，乃杂引讖纬之言以实之，于是心目中之孔子，又带有神秘性矣。”

(《清代学术概论》二十三)他认为只有树立权威后，才能达到变法维新的目的，一如欧洲各国之富强。

树立权威不是轻而易举的事。康有为认为在中国历史上曾经有两次“造经”“造史”运动，一次是孔子，一次是刘歆，两次造经造史都是为他们的政治目标服务。在《孔子改制考》中康有为说：

天既哀大地生人之多艰，黑帝乃降精而救民

患，为神明，为圣王，为万世作师，为万民作保，为大地教主。生于乱世，乃据乱世而立三王之法，而垂情太平，乃因其所生之国而立三世之义，而注意于大地远近大小若一之大统。乃立元以统天，以天为仁，以神气流形而教庶物，以不忍心而为仁政。合鬼神山川、公侯庶人、昆虫草木一统于其教，而先爱其圆颅方趾之同类，以除乱世勇乱战争角力之法，而立《春秋》新王行仁之制，其道本神明，配天地，育万物，泽万世，明本类，系末度，小大精粗，六通四辟，无乎不在。此制乎，不过于元中立诸天，于一天中立地，于一地中立世，于一世中随时立法，务在行仁爱民爱以除民患而已。《易》之言曰：“书不尽言，言不尽意。”《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》为其书，口传七十子后学为其言。此制乎，不过其夏葛冬裘，随时救民之言而已。

以孔子为教主，生于乱世而立三世法，这是一种进步的历史观，因为它认为历史在发展。在《礼运注》中康有为进一步发挥道：“大道者何？人理至公，太平世大同之道也，三代之英，升平世小康之道也。孔子生据乱世而志则常在太平，必进化至大同，乃孚素志，至不得已，亦为小康，而皆不逮，此所由顾生民而生哀也。”是以《礼运》中的小康，大同结合公羊学中的升平、太平，这在《公羊》的义法中是一种突破，是一种解释上的新

潮。这些都被看做孔子的垂教，孔子的垂教保存在他的书与言中，书即六经，言即《论语》。六经为孔子所自造，是为中国史上第一次造经造史运动。孔子造经是为了改制，其后刘歆造经也是为了改制，为了王莽篡改汉制。只有第一次的造经是真经，而刘歆的第二次是伪经，所以有康有为的《新学伪经考》以发其覆。康有为说：

孔子为教主，为神明圣王，配天地、育万物，无人无事无义不范围于孔子大道中，乃所以为生民未有之大成至圣也。而求孔子之大道乃无一字，仅有弟子所记之语录曰《论语》，据赴告策书钞誉之断烂朝报曰《春秋》耳。若《诗》《书》《礼》《乐》《易》皆伏羲夏商文王周公之旧典，于孔子无与，则孔子仅为后世之贤士大夫，比之康成朱子尚未及也，岂足为生民未有，范围万世之至圣哉。……汉以来皆祀孔子为先圣也，唐贞观乃以周公为先圣，而黜孔子为先师。孔子以至圣被黜，可谓极背谬矣。然如旧说《诗》《书》《礼》《乐》《易》皆周公作，孔子仅在删赞之列，孔子仅为先师而不为先圣，比于伏生申公岂不宜哉！然以《诗》《书》《礼》《乐》《易》为先王周公旧典，《春秋》为赴告策书，乃刘歆伪古文后之说也。歆欲夺孔子之圣而改其圣法，故以周公易孔子也，汉以前无是说也。汉以前咸知孔子为改制教主，知孔子为神明圣王。……孔子之为教主为神明圣王何

在？曰在《六经》。《六经》皆孔子所作也，汉以前之说莫不然也。学者知《六经》为孔子所作，然后孔子之为大圣为教主，范围万世而独称尊者，乃可明也。知孔子为教主，《六经》为孔子之所作，然后知孔子拨乱世致太平之功，凡有血气者，皆日被其殊功大德而不可忘也！（《孔子改制考·六经皆孔子改制所作考》）

既树立孔子为教主、为神明圣王，必申明其为教主、为神明圣王的理由，理由何在？因为孔子曾制作《六经》，如仪事删、赞，只可比于伏生、申公，何有于大圣？是以《六经》为孔子作，否则孔子何以为神明圣王？“学者知六经为孔子所作，然后孔子之为大圣、为教主，范围万世而独称尊者，乃可明也”。他用这样循环论证的方法来说明孔子的权威性，并用以说明《六经》的权威，孔子作六经用以改制，康有为遂有《孔子改制考》。

刘歆也曾造经，他造经的目的也是为了“改制”。经既由人造，应当是不分真伪，只有先后，或者是孔造经，刘造经。今文经是孔子造，时代在前，古文经是刘歆造，时代在后，他们的目的都是为了托古改制。但刘歆不具备孔子的权威，以致第二次造经被称为伪古文经，康有为说：“王莽以伪行篡汉国，刘歆以伪经篡孔学，二者同篡，二者同伪，伪君伪师，篡君篡师，当其时一大伪之天下，何君臣之相似也。”（《新学伪经考·汉书刘歆王莽传辨伪第六》）篡君伪师不具备造经改制的权威，于是其所

造经称为伪古文经，而今文经由孔子造遂振荡千古，孔子亦为万世不替的教主。

孔子不仅造经而且造史，史而可造，何事而不可造？康有为说：

尧舜为民主为太平世，为人道之至，儒者举以为极者也。然吾读书，自《虞书》外，未尝有言尧舜者。《召诰》曰：“我不可不监于有夏，亦不可不监于有殷。”又曰：“我不敢知曰，有夏服天命，惟有历年，我不敢知曰，有殷受天命，惟有历年。”……皆夏殷并举，无及唐虞者。盖古者大朝惟有夏殷而已，故开口辄引以为鉴。尧舜在洪水未治之前，中国未辟，故《周书》不称之。惟《周官》有“唐虞稽古建官惟百”之言，然是伪书不足称也。……若《虞书·尧典》之盛，为孔子手作，观《论衡》所述“钦明文思”以下为孔子所作至明矣。韩非谓孔、墨同称尧舜而取舍相反，尧舜不可复生，谁使定孔墨之真。由斯以推尧舜，自让位盛德，……盖孔子之七佛也。《孝经纬》所谓托先王以明权。孔子拨乱升平托文王以行君主之仁政，尤注意太平，托尧舜以行民主之太平。然其恶争夺而重仁让，照有德发文明，《易》曰“言不尽意”，其义一也，特施行有序，始于粗粝而后致精华。《诗》托始文王，《书》托始尧舜，《春秋》始文王终尧舜。《易》曰，“言不尽意”，圣人之意，其犹可推见乎？（《孔子改制考·