

經世與轉型：晚清孟子學的近代化

楊 華

[提 要] 孟子學在傳統學術思想中“既經既子”的特殊處境,使其在晚清學術思想轉型中具有重要地位。在經學與諸子學相關聯的視域中考察,晚清孟子學完成了“由經歸子”的轉型,成為近代諸子學復興的先聲;在中學與西學相融會的視域中考察,晚清孟子學表現出“以子納西”的發展趨勢。孟子思想中求義理、重變通的“諸子學”特質,及其內蘊的近代思想“因子”使其成為溝通中西方文明的重要“介質”。晚清孟子學在經學、諸子學、西學的關係演變中折射出傳統思想的經世情懷和自我調適,成為探究中國傳統思想近代轉型的“標本”。

[關鍵詞] 晚清 孟子學 經學 “由經歸子” “以子納西”

[中圖分類號] B222.5; K252 [文獻標識碼] A [文章編號] 0874 - 1824 (2023) 01 - 0094 - 11

孟子學在晚清思想界具有異常獨特的地位和意義。先秦以降,《孟子》屬於諸子書,直到唐宋間《孟子》發生“由子入經”的“升格運動”,^①成為《四書》之一。明末清初,孟子及其思想在學術界的地位開始出現變化,清初學人從經學立場出發,重視孟子思想中可與經學互證的內容,將孟子思想視為經學的附庸,《孟子》由《四書》之一逐漸回落到“諸子學”位置,出現“由經歸子”的轉型。^②在這一過程中,《孟子》作為諸子思想的特質被進一步發掘,孟子學成為晚清諸子學復興的開路先鋒。道咸以降,在經世思潮、西學思潮的裹挾下,孟子思想求義理、重變通的“諸子學”特質成為溝通、融會西方思想的橋樑,孟子學表現出“以子納西”的發展趨勢。晚清孟子學的發展軌跡,及其與經學、諸子學、西學的關係變化,對我們思考此期中國思想由傳統而近代的轉型多有裨益。

思想是社會環境在意識形態層面的反映。晚清社會的風雲突變,中國遭遇“數千年來未有之變局”、“數千年來未有之強敵”^③,倒映在思想界便有了諸多面相。19 世紀 60 年代,追求富強成為時代命題,傳統經學卻無法提供應對之策,晚清士人轉而將視野投向西方,雖遭受西方的武力入侵,但西學、西器、西政作為國家富強之術卻備受推崇。費正清曾言,中國近代史“從根本上說,是一場最廣義的文化衝突。”^④近代中西文化的衝突過程是中國傳統思想對西方思想的排斥、吸納,融合的過程,也是晚清中國“向西方學習”的歷程。“向西方學習”與反抗西方侵略這對既矛盾又統一的命題中蘊含着豐富的時代內容。甲午戰敗,國難日重,“向西方學習”的範圍不斷擴大。戊戌維新前後十年間,一批先覺士人已不再把目光停留在聲、光、電、化等層面,而愈加注意到西方的政治制度、政治思想、哲學思想等更深層次內容。社會科學方面書籍的翻譯和出版在數量上大幅度提升,諸如

西方的社會進化論，自由、平等、民主等觀念，現代科學方法和思維方式等都在此期譯介並傳播。以戊戌維新運動為標誌，中國傳統思想文化出現朝向近代的重要轉型。

作為中國傳統思想文化主體的經學，在晚清中西文化的衝突中顯得不合時宜而又應對乏術，在“西學東漸”的洪流中日漸喪失話語權與可信度。晚清中國，精神權威的喪失、價值世界的脫序，不但源於西學的致命性衝擊，亦是知識人對傳統思想反思、批判的必然結果，從而在更深層意義上宣告了經學時代的終結。

一、“通經致用”到“通西致用”：晚清諸子學復興

就思想體系而言，晚清經學衰落造成傳統社會的意義失落，一元論思想時代終結，多元思想發展成為趨勢，諸子思想重新受到關注。就社會思潮而言，社會巨變影響下傳統經世思潮應時而起，發生朝向近代的重要轉折，並與晚清諸子學復興有着千絲萬縷的聯繫。

（一）晚清的經世思潮及其近代轉型

學界通常把嘉道年間經世思潮的復興視為中國近代思想史的開端，從思想發展的邏輯來看，傳統思想近代轉型的萌動應遠在此之前。乾嘉考據學如日中天之時，章學誠就指出考據學流入歧途的現象，“近日學者風氣，徵實太多，發揮太少，有如桑蠶食葉而不能抽絲”。^⑤當時學者只是注重考證典籍中的字、詞、音、義，而不能從中抽繹出經典之義理，實齋一語窺破乾嘉漢學發展的窘境。有感於漢學的穿鑿破碎、大道迷失，方東樹試圖釐清經典研習中義理與訓詁的關係，“然則訓詁不得義理之真，致誤解古經，實多有之。若不以義理為之主，則彼所謂訓詁者，安可恃以無差謬也！”“總而言之，主義理者，斷無有捨經廢訓詁之事；主訓詁者，實不能皆當於義理。何以明之？蓋義理有時實有在語言文字之外者”。^⑥方東樹認為義理思想對訓詁方法具有指導性意義。清代孟子學的集大成者焦循，主張以“貫通”來實現“由訓詁而通義理”，“古學大興，道在求其通”，提出“證之以實，而運之於虛”^⑦的經學研究法。乾嘉漢學家常常被詬病為“見木不見林”，里堂“博而能貫”思想的提出無疑是針對乾嘉考據學人一意考據、不及義理的弊端，而強調思想研究的“整體性”，並給出具有建設性的建議，他對乾嘉考據學的批判和反思已躍升到更高的層次。

嘉道以降，思想界不斷地從為學目的、方法等層面對考據學提出質疑和批判，其謹守書齋、沉溺故紙堆的“無用於世”被進一步放大，而致力於“有用”的經世之學微瀾漸起，思想內部的理性反思開啟了由傳統而近代的轉型之路。道光六年，魏源編輯的《皇朝經世文編》成書，彙集了當時的經世文章、奏議等，為解決社會現實問題提供思想資源，默深明其旨曰：“書各有旨歸，道存乎實用。”^⑧此書先後八次刊印，成為晚清經世思潮勃興的標誌。

道咸時代，經世思潮以龔自珍、魏源、林則徐等人為代表，他們普遍具有深刻的社會危機感，傾向於從反思傳統思想入手來探析危機的根源，認為學術與政事、經濟的分離，敗壞了道德人心，引發了社會危機。魏源曾說，“自乾隆中葉後，海內士大夫興漢學，而大江南北尤盛。……皆擯為史學非經學，或謂宋學非漢學。錮天下聰明知慧，使盡出於無用之一途”。^⑨默深認為，學問當以“通經致用”為旨，學問與政事不可二分。“致用”在當時最直接的價值指向即實現國家富強，默深列舉《易》十三卦述古聖人製作、《洪範》八政，指出“無非以足食足兵為治天下之具”。^⑩嘉道年間，變亂迭起，國弱家貧，默深等人憂心國勢，感慨悲憤學無所用，故而倡經世之學以期通過改變學風而轉變世風，由此經世思潮漸湧。

經世思潮作為傳統儒學思潮具有強烈的資治意識，以天下治平為己任，通過直接或間接的政治

參與表現入世精神。對傳統讀書人而言，經世的路徑是由“通經”而“致用”，只有對儒家經典熟稔於胸、融會貫通之後，才能在應對現實社會問題，尤其是在處理政事時駕輕就熟，實現“致用”。有學者認為，晚清經世思潮的興起源於中國思想自身的發展；^①也有學者說，中國近代文化的產生並非完全由“西學東漸”所驅動，有其自身內在的淵源端緒。^②晚清經世學人有感於社會頹敗之勢，承續清初反思理學空疏學風的傾向，^③致力於實際社會事務，關注邊疆、輿地、水利等，甚至關注夷務，^④表現出傳統思想的內部轉型。

鴉片戰爭之後國門洞開，西方知識的傳播給當時人以前所未有的衝擊，逐漸加深了國人對西方思想文化的理解，對西學瞭解和熟悉的程度成為朝野衡量士子是否具備經世之才的標準。魏源《海國圖志》對“經世之學”做出重要創新和推動，反映出傳統經世之學在近代的延伸。^⑤毫無疑問，晚清經世思潮源於傳統，但“西學東漸”確然影響了經世思潮在近代的發展，經世思想成為溝通中學與西學、傳統與近代的重要介質，經世學者繼承傳統經世致用的精神，而世變之劇又使他們突破傳統、再造傳統，“通經致用”的經世路徑逐漸向“通西致用”轉變，與這一過程相伴隨的是晚清諸子學的復興。

（二）晚清諸子學的復興與西學的傳播

在中國傳統思想中，經學與諸子學本為同源。漢武帝出於統治策略而“獨尊儒術”給予儒家學說高於諸子學說的地位，逐漸形成“經學”。^⑥明清之際，雖然傳統經學的權威不容質疑，但肯定諸子學思想價值的學者不乏其人。從傅山對經子同源的考辨^⑦到顧炎武申言諸子思想具備“成一家言”的價值，^⑧此等言論在經學一統的時代頗為罕見，卻成為晚清諸子學復興的先兆。乾嘉時代考據學風靡，考據學人出於證經、補經的需要，考證範圍拓展到史學、諸子學。余英時認為，對諸子典籍的深入整理，勢必導向諸子思想的再發現，此正是戴震“訓詁明而後義理明”的引申和再發展。^⑨從思想發展的內在理路來看，清代學術思想的發展路徑潛藏着對傳統經學的顛覆性意義。

清中葉以來荀子思想出現復興。從盧文弨的《書荀子後》^⑩及謝墉的序來看，此期學人多以荀子的傳經之功為頌，並將荀子思想歸入儒家思想之列以體現其思想的重要地位。戴震借疏證《孟子》而表達對荀子思想價值的認可，“陽孟陰荀”的傳統思想特質已成為學界共識。^⑪錢大昕考據荀子之“偽”字是“為”，使荀子性惡論不悖孟子性善思想而得以“自圓”。^⑫竹汀認為，荀子是勸人向善，程朱的二分性論實際上是兼取孟、荀性論，其所言“變化氣質”已經蘊涵對荀子“化性”之說的認可。汪中繼承清中葉以來肯定荀子傳經之功的思想進路，^⑬指出荀子之學在儒學思想傳承中的關鍵作用，^⑭從而奠定了清代荀子思想地位不斷上升的可能性。凌廷堪“以禮代理”思想中，更極言“尊孟抑荀”“無乃自放於禮法之外乎！”^⑮對荀子傳經、重禮之功的肯定達到了新的高度。凡此現象暗示着孟子學與荀子學在晚清思想中的地位轉變，更潛藏着晚清學術思想的大變數：與考據學家“以子證經”的初衷相悖，作為諸子之一的荀子思想地位的不斷上升，勢必形成對經學獨尊的挑戰。以孟子學的降格為表徵的經學衰落和以荀子學地位上升為標誌的諸子學復興同步發生，學術之途衰極生變。

康有為《孔子改制考》中有《諸子並立創教改制考》，將孔子塑造為一代改革家，卻列孔子為先秦諸子之一，一方面拉低了傳統思想中孔子的地位，經學權威賴以存在的核心無形中被瓦解，另一方面則推動了變革時代諸子學的復興。張之洞《勸學篇》說，“道光以來，學人尤喜以緯書、佛書講經學。光緒以來，學人尤喜治周秦諸子。”^⑯胡適曾談及晚清諸子學的復興趨勢，他說學者們“竟都用全副精力，發明諸子學”，諸子學竟成專門學問，“豈但是‘附庸蔚為大國’，簡直是‘婢作夫人’

了”。²⁷胡適一語道破諸子學復興之勢。晚清國運，頹勢日顯，諸多學者力求有益用世之學，研究視域不得不從經學擴大到史學、諸子學，乃至西學。諸子思想本為社會劇變的產物，晚清的內外交困放大了諸子學應對社會問題的實用性，諸子學作為義理之學、格致之學的一面凸顯了出來。²⁸

晚清諸子學的復興不僅有傳統思想的內在發展需求與必然，而且與西學的傳入密切相關。梁啟超在《西學書目表後序》謂，“當知今之西學，周秦諸子多能道之”。²⁹他敏銳地發現了諸子學與西學的相通之處。借助西學傳播而復興的諸子學成為晚清思想界的一支勁旅，胡適認為西學與諸子學的“合流”為新哲學學科的誕生創造了條件。³⁰諸子思想就像中國文化接軌世界文化的一台“變壓器”，西方知識像電流一般通過諸子學進入中國思想界進而對中國社會發揮影響。晚清眾多研究者致力於發掘諸子思想中與近代社會變革相切的思想，彰顯了諸子匡時救世的思想特質。

如果說，經學立身、史學求真，那麼諸子學則擅變通、求致用，長於對社會現實的敏銳體察，擅於對社會變革的積極思考。諸子思想的特性及其在晚清經世思潮中的突出表現，³¹使它成為傳統思想文化接受和融會西方近代思想文化的重要介質，成為傳統思想文化近代轉型的先遣隊。晚清諸子學復興是經學衰落的伴生物，其過程急劇而複雜，背後的驅動力則是傳統經世理念的延續與發展。

二、晚清孟子學的“由經歸子”

經學的衰落與經世思潮的湧動共同促成了晚清諸子學的復興，無論當時還是當下學界在論及晚期諸子學時往往對荀子學、墨子學、老子學等予以更多關注，對同樣曾屬於諸子學、後又躋身經學的孟子學關注不足。然而《孟子》一書具有“既經既子”的特徵：就內容而言，《孟子》發揮己見，與五經不同而類似諸子，故列入諸子。就體裁而論，《孟子》一書與《論語》相同，又與其他諸子不同。³²孟子學的這種特殊性與變化使其在晚清學術思想轉型過程中頗具標誌性意義，成為諸子學復興的“先兆”。梁啟超曾說，就清代各時期學術之爭的核心問題而言，西學的影響不容忽視，卻並不主要體現在西學方面，³³傳統思想的自我發展與變遷仍是轉型研究的重點所在。在經學、諸子學、西學相關聯的視域中考察，晚清孟子學出現由“經學附庸”回歸“諸子學本位”的轉型極富時代意蘊，在傳統思想文化的近代轉型和“西學東漸”中發揮着不可替代的作用。

（一）晚清孟子學的重義理傾向

清初的實學思潮推動考據學由經學而旁及史學、諸子學，學人秉持“訓詁明而後義理明”治學理念，在校勘、考訂諸子之後，自然走上挖掘諸子思想義理的路徑。及至乾嘉時期，考據學派如日中天，被公認為考據學大家的戴震卻不得不以考據型題目命名自己本是反對理學思想的義理性著述——《孟子字義疏證》。但當考據、訓詁的方法被視作理解經典首要的、甚至是唯一的方法時，乾嘉學派的發展便頹勢漸顯。不期然間，經學的權威地位受到質疑和挑戰，而作為“經學附庸”的孟子學也逐漸“降格”回歸到諸子學本位。戴震著《孟子字義疏證》不以考據為榮而深倡義理，暗示了晚清孟子學的發展路向。然自焦循《孟子正義》後，清人孟子學著述多是小考、小記，其學術思想價值並不高。究其原因，大致不外兩端：一是晚清經學權威逐漸衰落，原本作為經學附庸的《孟子》一書的價值也隨之降低，經學範疇內專門研究孟子學的著述日漸稀少；一是延續考據學眼光來看，《孟子》一書實並無多少可考之處。梁啟超就曾說：“如清代乾嘉學者，對於有錯字的書有許多人研究，對於無錯字的書無人研究。《荀子》有錯字，研究的有好幾家，成績也很好。《孟子》無錯字，研究便很少。”³⁴

嘉道以降，國勢愈危，尤其是席捲大半中國的太平天國運動更空前加劇了清廷的統治危機。急劇衰敗的政局、嚴重停滯的社會、人心不古的世風，身處其中的晚清士子不能不有所觸動。有識之士痛斥乾嘉老朽只重考據的學問方法“有如桑蠶食葉而不能抽絲”，更鞭笞以此無用之學誤國害政、敗壞人心，遂提倡經世之學，欲改變學界風氣。由是，在晚清經世思潮的推動下，學術思想研究出現重視義理的傾向。義理研究作為一種傳統思想的學問方法，其涵義有二，一是思想本身獨具之義理；一是思想與時代產生的“共鳴”，即“時代義理”。晚清孟子學中重義理的研究方法，一方面表現為重視思想本身之義理，即學人對孟子思想的深度探究與闡釋；另一方面則表現為將孟子思想與時代思潮相呼應，挖掘孟子思想之“時代義理”。

晚清學人不再將《孟子》僅僅視作考證經學典籍中字、詞、音、義的引證資料，而對之展開相對獨立的思想研究，孟子學顯現出脫離經學而獨立發展的趨勢。魏源除了考據類著述《孟子年譜》，還有《論語孟子類編》和《孟子小記》論及孟子思想的文章，潘四農有《讀孟子》，羅澤南有《讀孟子札記》，陳澧《東塾讀書記》有專卷論孟子思想。雖然同時代仍有學者將《孟子》視為經書之一，如俞樾《群經平議》中的《孟子》卷，但重視孟子之義理思想、倡言經世卻是學風趨勢所在。羅澤南曰：“孟子勸齊梁行仁政以王天下，蓋驗之天命，觀之人心，必須有一番更張，而後可以靖天下之難也。”^⑤他從孟子仁政思想中提煉出變革理念，此種義理思想的“發掘”很明顯與晚清局勢的動盪相關聯。陳澧說：“孟子論天下，一治一亂，而曰我亦欲正人心。顧亭林之言，足以暢其旨，……亭林在明末，亦一孟子也。”^⑥重人心風俗、綱紀教化是顧炎武思想的特點，東塾將亭林喻為明末之孟子，將孟子思想與時代思潮相呼應，既是對亭林的致敬，又通過重新詮釋孟子思想曲折地表達了對社會治亂的思考。東塾曾言：“讀經傳之言，固多古今不異，不必訓詁而明者，何不先於此而求其義理乎？”東塾認為，在經典的閱讀中義理解經的方法優於考據解經，錢穆對此評論說，“（東塾）重視經典的義理，一掃乾嘉只重考據而不重義理的學風。”^⑦陳澧論學反映出時代學風由重考據向重義理回歸。

作為經學的孟子學隨經學的衰落而衰落，旋即又隨諸子學的復興而復興，戊戌時人的孟子學即為例證。與經學相比，諸子學無疑更重義理，近代治諸子的學者對此多有共識。章太炎嘗論，“按校勘訓詁，以治經治子，特最初門徑然也。經多陳事實，諸子多明義理。”^⑧呂思勉在論及讀諸子的方法時亦說，“讀諸子書者，宜留意求其大義。”他認為注重名物訓詁、典章制度，不顧諸子思想義理的研究仍是研究經學的方法，而非治諸子學的方法，^⑨諸子中孟子尤重義理。因此，晚清孟子學重義理的研究方法與孟子學的諸子學本質相切，成為晚清孟子學由經學回歸諸子學的重要表現。

（二）晚清孟子學的資治精神

在晚清經世思潮的浸潤下，孟子學表現出鮮明的資治精神。以龔自珍《“葛伯仇餉”解》^⑩論之。《孟子》原文的記述，始於論宋君欲行仁政而齊楚攻之，終以“苟行王政，四海之內皆舉首而望之，欲以為君。齊楚雖大，何畏焉？”孟子思想的原意，是表彰仁政，列舉商湯的仁義之舉，明確肯定宋君的仁政之舉。焦循《孟子正義》將“葛伯仇餉”解釋為餉者仇葛伯，認為是一種古人文法。龔自珍則站在葛國的立場，解釋為葛國敢於反抗入侵者，指出商湯是假仁義而真兼併。龔自珍自幼飽讀詩書，不可能不熟知孟子思想的本意，而他此番闡釋該作何解？龔自珍有《治學》曰：“……是道也，是學也，是治也，則一而已矣。”^⑪梁啟超曾言龔、魏開啟了晚清治道一體的思想進路，“故後之治文學者，喜以經術作政論，則龔魏之遺風也。”^⑫若結合龔自珍“治道一體”的思想來看，他沒有從孟子的仁政、仁義思想出發，而借機闡發弱國、小國應勇於抵抗強敵，蘊含着深刻的時代內涵。若再聯繫

龔自珍“自改革”的思想主張,以及塞邊、海防思想就更明瞭他肯定葛伯的用意所在。

又如,羅澤南論及《孟子·盡心上》“所存者神”,曰:“此‘存’字,非徒存之於心,凡一切政教,我心主張要恁地,即謂之‘存’。此中有多少事業在,如制田里以厚民生,設學校以復民性,闢以止闢,刑期無刑,皆其心之所存主處神。”^④《孟子·盡心章句上》原文,“孟子曰:‘霸者之民,驩虞如也;王者之民,皞皞如也。殺之而不怨,利之而不庸,民日遷善而不知為之者。夫君子所過者化,所存者神,上下與天地同流,豈曰小補之哉?’”孟子此節所論為王霸之道。以性善為基礎的王道統治,民眾從善如流,這不能不說是小的益處。理想的統治狀態是寓教化於無形,即所謂“神而化之”。孟子原文並沒有特別言明“存”字何意,但可推斷其所言“過”、“存”均虛指一種性善、德性的存在狀態。羅山則着重闡釋“存”,將其視為“我心主張”,賦予其主觀意識,使其具有主動性,並說“此種有多少事業在”。羅山所處的晚清社會,民不聊生、國將不國,有識之士認為非經歷一番大事業才會有所改觀。同時,羅山預見社會變革即將發生,因此他會將“存”字解讀為包含諸如制田里、設學校等的具體事業,其論學的資治精神並不隱晦。

先秦諸子思想蘊涵着士子對當時社會問題的深入思考和透徹分析,其思想的資治、資政精神一直為後世學人所贊許和繼承。孟子本是諸子之一,其思想同樣反映着那個時代和社會的存在與問題。晚清士人在經世思想潮湧的背景下研讀孟子思想,時代命題與社會問題會不自覺地投射到他們對孟子思想的理解和闡釋中,在被孟子資治精神所感召的同時,亦因感懷現實問題而有所觸動和抒發。晚清孟子學繼承了傳統思想中的資治精神而又有所改變。傳統是由個人內在道德修養提升進而擴大到家國治理的資治精神,在晚清孟子學中表現為更集中於邊疆防守、農田水利建設、工商業發展、國家富強等具體而務實的層面。晚清孟子學表現出諸子思想“務實”的資治精神而逐漸遠離經學範式,走上“由經歸子”之路。

晚清孟子學“由經歸子”的轉型基本是在傳統思想內部實現和完成的。在經世思潮的影響下,傳統學術思想為了應對現實挑戰,開始全面整合自身的學術思想資源,諸子學因其獨具的經世特點、獨立意識,以及與西學在某些知識性內容方面的契合,成為傳統思想體系內用以應對時變、接洽西學的第一內容,之後受“西學東漸”影響日深,孟子學逐漸出現“以子納西”的趨勢,深刻反映出時人對待中學與西學的態度與思考。

三、晚清孟子學的“以子納西”

梁啟超曾提及戊戌時代的“新學”主張,“我們所標榜的‘新學’就是這三種原素(西學、經學與諸子學、主觀的理想——引者注)混合構成。”^⑤梁啟超將西學與傳統思想中的經學、諸子學思想相整合,重構適應時代“新學”的主張在提示我們:近代中西思想交通之時,傳統諸子思想發揮了重要的媒介作用。從思想形式而言,西方哲學按照學者、學派來探尋思想觀念發展的路徑與諸子學頗為類似;從思想內容而言,諸子學中關於道德教化的思想性內容,在西方文化尤其是自然科學的影響下,迅速而神奇的轉化為應對西方文化衝擊的知識性內容。

(一)晚清孟子學的重知傾向

余英時曾將傳統學術思想中重視客觀知識的表現稱為“儒家智識主義”(Confucian Intellectualism),^⑥並將乾嘉考據大家戴震視為“儒家智識主義極盛時代的哲學代言人”。^⑦晚清以降,戴震後學秉承其重知精神,受時代思潮之浸染,自然而然走上重視具體之學的路徑,或以尊重知識、求得事物的真實客觀為學術研究之鴻鵠,或將對客觀知識的尊重內化為學術研究之本質特性,表現出重

視、尊重知識，進而將知識“去道德化”的傾向。⁴⁷

人性論仍是晚清孟子學的重要議題。孟子的性善論本是一種道德向善論，強調人先天具有向善的能力，並輔以後天善德的感召和教化，最終達到性善，進而實現仁政。晚清學人則將“性”與“善”分離，突破道德性善論的傳統闡釋，從知識性的層面闡釋“性”。譚嗣同在《仁學》中將“性”解釋為“以太之用”，他說，“就性名之已立而論之，性一以太之用，以太有相成相愛之能力，故曰性善也。”⁴⁸所謂“以太”，是19世紀末流行於西歐的物理學概念，譚嗣同借物理學的“以太”概念詮釋儒家思想，從自然科學角度的闡釋賦予了傳統人性思想“以太”一樣的物质性。又如，孟子的“浩然之氣”實是一種聖賢氣象，“氣”是虛指而不落實行。譚嗣同將其解釋為“夫浩然之氣，非有異氣，即鼻息出入之氣。理氣此氣，血氣亦此氣，聖賢庸眾皆此氣，辨在養不養耳”。⁴⁹將“浩然之氣”解釋為“鼻息之氣”，同樣是賦予其物質性。譚嗣同的詮釋受到西方物質世界觀的影響，將氣落“實”為一種自然世界的物質之“氣”。戊戌年以降，大批留日學生陸續轉譯了大量日文的西方書籍，西學在中國的傳播出現高潮。西方各種思想、觀念漸次湧入，包括孟子學在內的諸子學充當了接納、理解、吸收西學的最初介質。⁵⁰

戊戌時期，康有為、梁啟超、譚嗣同等人，在闡釋孟子思想時不僅僅表現為引用西方自然科學的某些名詞、概念，更表現為對西方自然科學知識的重視，將“重知”精神拓展為對西方自然科學和社會科學知識的重視和引介。

康有為論“不忍人之心”與“不忍人之政”時說，“不忍人之心，仁也，電也，以太也，人人皆有之，故謂人性皆善。……一切仁政，皆從不忍之心生，為萬化之海，為一切根為一切源……人道之仁愛，人道之文明，人道之進化，至於太平大同，皆從此出。”康有為將“仁”解釋為“電”、“以太”，即世間最根本的組成物質，將“仁政”視為人類文明進化的根源，“仁”和“仁政”遠離了傳統思想道德倫理的範疇，成為可以觸摸、感知的物質和自然規律。

《孟子·離婁章句下》中有孟子曰：“惠而不知為政。……君子平其政，行闢人可也。焉得人人而濟之？故為政者，每人而悅之，日亦不足矣。”不難理解孟子是針對君王統治而言，“平其政”之“平”當為“治理”解，焦循《孟子正義》即釋“平”為“治”。然康有為說，“孟子明平政之義。天生人本平等，故孔子患不均……孟子言平世，不言治世，蓋以平為第一義耳。平政者，行人人平等之政，如井田，其一端也。”⁵¹康有為從西方思想的視角將“平”闡釋為“平等”的政治概念，一改傳統解釋而賦予孟子思想現代的“平等”色彩。又如，孟子言“大舜有大焉，善與人同，捨己從人，樂取於人以為善。……取諸人以為善，是與人為善者也。故君子莫大乎與人為善。”（《孟子·公孫丑上》）康有為解釋說，“舜之與人為善，是樂取於人。但知有善，忘乎人已，所謂大同也。聞善言，見善行而從之，若決江河，從善取人之勇如此。孟子無事不法堯、舜，蓋心乎大同故也。”⁵²康有為將孟子的“善與人同”解釋為“大同”，但與傳統的大同思想已不盡然相同，更接近西方的政治概念，表現出對西方政治制度、思想、主張的關注與傳播。

康有為還將傳統仁義思想與進化論建立聯繫，“（孟子曰由仁義行，非行仁義也。）此孟子明人禽之界，即在仁義與不仁義之分，進化退化相去幾希，言之深切，因歷舉諸聖，而自明傳孔子之道也。”⁵³傳統儒家思想以“仁義”作為人與禽獸的重要區別，凸顯着人作為社會生物的道德理性，而康有為更進一步指出“仁義”與否蘊含着人類社會、人類文明進化與退化的邏輯，將“仁”與西方進化思想相提並論，認為“仁”的發展也有其應遵循的軌道，康氏更深解進化由量變到質變的循序漸進邏輯，指出“仁”之大小“未至其時，不可強為”⁵⁴，此又與時代的變革思想密切聯繫。

康有為還以當時的世界歷史知識評說“仁政”，⁵⁵他概述了 1861 年意大利統一的歷史，以當代史強大的說服力和可信度說明“仁政”的重要，其開闊的國際視野反映着西學的影響力。戊戌維新失敗後，康有為遠走歐美，中西國家、社會之間的差異給他留下深刻印象⁵⁶，康有為不但將中西社會風俗比較，而且將產生差異的根本原因歸結為政治統治中有無“仁政”。康有為對“仁政”的解析已然突破傳統思想的路徑與束縛，不再局限於從內在的個體道德之“仁”而論“仁政”，不再強調統治者的道德倫理對“仁政”的必要性和重要性，切斷了傳統儒家思想中“仁”與“仁政”的關聯性，以西方國家的富強文明來論證“仁政”是治理國家的良方。康氏此論，無形中消解了倫理道德對傳統統治的重要性，對傳統儒學的思維進路而言是深重的背離和破壞。康有為所言的學術價值或仍待挖掘，而其思想的時代價值卻毋庸諱言，他對西方知識的認同和尊重，為世紀之交的中國傳統思想文化與社會轉型發展提供了智力資源。

在經世思潮的影響下，晚清學界逐漸摒棄一味訓詁、考據的學問方法，而繼承乾嘉學派“實事求是”的治學精神，思想方法上的重知傾向與當時西方的“科學主義”存在某種相通之處，便利了西方思想尤其是自然科學知識在中國的傳播與接受。

（二）晚清孟子學的“以西釋孟”

康有為的《孟子微》受西學影響不僅僅表現在個別西學詞匯和概念的運用上，西方思想及其思維方式也透過具體的知識傳播而逐漸滲入。戊戌年之後，康有為身歷變法及其挫敗，痛定思痛：為什麼西方行之有效的制度在中國卻不成樣子？中國傳統中是否存在可以通過“改造”以適應時代需要的類似的“制度”？

康有為將孟子“君子平其政”解釋為西方的“平等”概念；⁵⁷將孟子“天視自我民視，天聽自我民聽”解釋為西方的民主思想；將《孟子》桃應問“瞽瞍殺人，如之何？”解釋為西方司法獨立的思想，⁵⁸由論孟子之“仁”而將孔孟之道上升為“人道文明”、“進化之始”，“太平大同之理，皆孔子制之以垂法後世，後世皆當從之，故謂百王莫違也。”⁵⁹正如有學者指出，康有為是一位“世界主義者”⁶⁰，他將孔孟之“仁”的視野和範疇擴充為全人類應有的品質，將傳統思想之“仁”與西方進化思想相聯繫，將“仁”、“仁政”視為社會進化的標準，傳統道德倫理概念被注入西方社會進化的義蘊，孟子搖身變為西方思想在東方的“代言人”。在康有為看來，孟子思想的重要價值就在於它發展、補充、印證了孔子思想，是“指引了到孔子之路的捷徑”，其中多有與西方思想接榫者。

康有為站在這樣一個歷史轉折點而論“仁政”，其思想勢必帶有新、舊時代的烙印，如其言，“仁政不必泥古，仁政不限一端，要之能聚民所欲，去民之所惡者是也。……孟子此言仁政之理，尤為得其本源，其餘陳跡，則可斟酌益損，而不必泥之也。”⁶¹從滿足民之“欲”的層面而論仁政，對傳統儒家思想中被認為是性惡之源的“欲”給予肯定，明顯是受到清初以來肯定人欲正當性思想的影響，同時也是西方國家物質文明程度給康有為留下深刻震撼的結果，使他在變法失敗後仍堅信“變”是當時中國唯一的出路。因此，他提出“仁政不必泥古”，其中所言之“古”恐怕還含有“中”之意，其時，“古今”與“中西”二詞幾可等同。同時，康有為主張“仁政不必泥古”還有進化論作為依據，“孔子道主進化，不主泥古，道主維新，不主守舊，時時進化，故時時維新。……孟子欲勝進化於平世，去其舊政，舉國皆新，故以仁政新知。”⁶²康有為給孔子之道戴上了進化思想的“帽子”，雖不免“張冠李戴”但確實“應景”，其極言維新變法的意旨也躍然紙上。康有為的“以西釋孟”，反映出晚清孟子學吸納、融會西學的“諸子學”特質。

晚清經世大潮湧動，“以佛經世”、用佛教來重建或規範社會秩序是相當一部分讀書人的願望，

佛學應時而興。梁啟超的“以佛釋孟”思想使他的孟子學頗具特色。梁啟超的孟子學著作主要有《讀孟子界說》(成書於1897年)、論《孟子》遺稿(成書於1918年前後)。他從方法論的角度分析知識與道德,將孟子修養方法比作大乘法,而荀子的方法如小乘法。孟子重視“心”的統攝作用,有“先立大本”之說,其修養方法與大乘佛教之“頓悟”所謂的“明心見性”有相似之處,而荀子的修養方法更強調“積累”的循序漸進則與小乘佛教的“漸次修行”有共通之處。梁啟超還將“人性”比作佛法中的“一心法”,將“善”比作“真如門”,將“不善”比作“生滅門”,從而分論人性觀:告子“無善無不善”即所謂“一心法”;孔子“性相近,習相遠”即所謂“一心法能開二種門,可以為善可以為不善”;孟子性善論是“真如相”,即“一心法下所開之心真如門也”;荀子性惡論是“生滅因緣相”,即“一心法下所開之心生滅也”。梁啟超認為人性善、惡分別是人性共存的兩種表現,並借用“盲人摸象”的典故說明孟、荀性論各有所是,亦各有所非。若言性論優劣,梁啟超最為推重告子的性論,認為其最接近孔子言性。梁啟超借用佛教概念闡釋人性論紛爭,在晚清佛學復興的背景下,具有較大的接受面。佛教作為“西來之學”早已融入傳統思想中,“以佛釋孟”不僅重新闡釋了孟子思想,更在近代中國向西方學習的歷程中具有示範意義。同時,在梁啟超對告子性論的肯定和對孟子性論的批判中,確然可見西方近代文明的理性意識對儒學獨尊思想的挑戰。用佛教的“覺悟”闡釋孟子的教育思想是梁啟超孟子學的特識。教育的目的是培養人,具體而言是培養人的“覺悟”。如果說荀子主張“積學”的教育思想容易被庸俗化為“苦行僧”,那麼孟子的教育思想則更重視靈感和穎悟。以梁啟超對儒學的熟稔和佛法的通曉,加之晚清窘迫的社會現實,孟子思想的“先立大本”與大乘佛法“普度眾生”的宏願相結合,自然要比荀子思想的縝密與小乘佛法尋求“個人解脫”的追求更符合梁啟超的經世之志,因此他用大乘佛法的教義闡釋孟子的教育主義,於無形中表彰了孟子思想。梁啟超借鑑西方思想、觀念對孟子思想的此番“曲解”別有深意,他從現代科學的角度看待傳統思想問題,注重對西學方法論的介紹,指出重演繹而輕歸納的思想方法是“我國古今學者通病”,並在很大程度上造成中國近代自然科學的落後。梁啟超從方法論層面為傳統思想和社會發展“把脈”,將西學在中國的傳播更推進一步——由西學知識的引介深入到西學方法的傳播。

佛教在晚清時表現出“經世”、“入世”的傾向,梁啟超更主張“應用佛學”,這既是中國佛教世俗化的表現,又是社會轉型期經學權威衰落而造成信仰空虛的結果。有學者認為梁啟超的佛學研究是“以近代知識史的方式來探究佛學”,^⑤帶有明顯的時代烙印。梁啟超孟子學的新“援佛入儒”已不再是為了詮釋儒家經典,他的思想重心是如何溝通中西學術,如何挖掘傳統思想中的近代因子;其新“援佛入儒”也部分矯正了晚清由經世理念導致的功利主義傾向。梁啟超以其對佛教史的精通、對西方知識的瞭解及其跌宕起伏的個人閱歷和開放的世界性眼光,將傳統思想與西方思想相比照,在比較中借鑑西學、反思傳統,反映在其晚清孟子學即為“以子納西”的思想趨向。

結 語

晚清諸子學雖有較大的發展,但亦存在時代遺留的缺憾。在治學方法上,仍無法徹底跨越乾嘉考據學的藩籬;在自身價值追求上,亦無法完全拋棄將諸子思想與經義比附的路數,此兩者成為晚清諸子學研究的瓶頸。有學者指出,“清代的諸子復興,受限於整個時代之學風,雖然表面上看來生趣盎然,其實卻是被動的、毫無自主可言,清季諸子學之所以被譽稱為復興,是相對於二千年來的壓抑情況而論,而非真正有極突出的見識。”^⑥在晚清強烈的致用意識下,諸子學很難展開自主的、真正的研究,其獨立的學術地位的復歸仍需假以時日。

鄧實曾說：“夫以諸子之學，而與西來之學，其相因緣而並興者，是蓋有故焉。一則諸子之書，其所含之義理，於西人心理、倫理、名學、社會、歷史、政法，一切聲光化電之學，無所不包，任舉其一端，而皆有冥合之處，互關參考，而所得良多。故治西學者，無不兼治諸子之學。一則我國自漢以來，以儒教定一尊，傳之千餘年，一旦而一新種族挾一新宗教以入吾國，其始未嘗不大怪之，及久而察其所奉之教，行之其國，未嘗不治，且其治或大過於吾國，於是而恍然於儒教之外復有他教，六經之外復有諸子，而一尊之說破矣。”^⑥鄧實所言，道破了晚清經學衰落、諸子學復興與西學傳播之間的複雜關聯。學界如何處理經學與諸子學的關係，看似是傳統思想體系內的問題，實則關涉如何處理中學與西學的關係，尤其是諸子學與西學的關係。晚清孟子學的“由經歸子”過程基本是在傳統思想內部實現和完成的轉換，之後受“西學東漸”影響日深，晚清士子迫切希望找到傳統思想與西方思想的相通之處，孟子學內蘊的近代思想“因子”使其成為溝通中西方思想的重要“介質”，孟子學逐漸顯現“以子納西”的趨勢，成為探究傳統思想近代轉型的“標本”。

晚清孟子學出現“由經歸子”、“以子納西”的轉型，一方面是近代中西思想文化交流的趨勢所迫，另一方面也在傳統思想的近代轉型中起到先鋒作用，是晚清士人對“中國向何處去”這一時代問題的思考 and 選擇。孟子學在晚清表現出的經世情懷與朝向近代化的轉型趨向啟發我們：傳統思想轉型之路必將經歷內部思想資源的重新整合、傳統思想為融會西學進行的自我調適兩個階段，傳統思想回應時代與社會壓力的轉型過程亦是傳統思想走向近代的過程。

①徐洪興：《唐宋間的孟子升格運動》，北京：《中國社會科學》，1993年第5期。

②⑬⑭楊華：《由“尊德性”而“道問學”——學風轉軌與清初孟學》，上海：上海社會科學院出版社，2013年，第27頁；第13頁；第178頁。

③蔣世弟、吳振棣編：《中國近代史參考資料》，北京：高等教育出版社，1988年，第183~185頁。

④費正清、劉廣京編：《劍橋中國晚清史（1800—1911年）》（上卷），中國社會科學院歷史研究所編譯室譯，北京：中國社會科學出版社，1993年，第256頁。

⑤章學誠：《文史通義新編新注》，倉修良編注，杭州：浙江古籍出版社，2005年，第693頁。

⑥江藩、方東樹：《漢學師承記》（外二種），徐洪興編校，上海：中西書局，2012年，第320~321頁。

⑦焦循：《雕菰樓集》卷十三《與劉端臨教諭書》，上海：商務印書館，1937年。

⑧魏源全集編輯委員會編：《魏源全集》第十四冊，長沙：岳麓書社，2011年，第243頁。

⑨⑩魏源全集編輯委員會編：《魏源全集》第十三冊，長沙：岳麓書社，2011年，第246頁；第33頁。

⑪余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》，南京：江蘇

人民出版社，1995年，第248頁。

⑫⑮陳其泰：《晚清社會危機中的學術轉向——魏源對“經世之學”義理的闡發》，長沙：《求索》，2004年第1期。

⑬陳旭麓：《近代中國社會的新陳代謝》，上海：上海人民出版社，1992年，第57頁。

⑭⑯呂思勉：《經子解題》，上海：華東師範大學出版社，1995年，第1頁；第100頁。

⑰傅山：《霜紅龕集》卷38《雜記》（三），太原：山西人民出版社，1985年。

⑱顧炎武：《日知錄集釋》，上海：上海古籍出版社，1985年，第838頁。

⑲余英時：《現代危機與思想人物》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2012年，第185頁。

⑳盧文弨：《抱經堂文集》卷十，王文錦點校，北京：中華書局，2006年。

㉑㉒錢穆：《中國近三百年學術史》（上），北京：商務印書館，1997年，第545頁；第671頁。

㉓錢大昕：《潛研堂文集》卷27，上海：商務印書館，1936年。

㉔汪中：《述學》，瀋陽：遼寧教育出版社，2000年，第

77~78 頁。

②④《新編汪中集》，田漢雲點校，江蘇揚州：廣陵書社，2005 年，前言。

②⑤凌廷堪：《校禮堂文集》卷十，王文錦點校，北京：中華書局，1998 年，第 76~77 頁。

②⑥張之洞：《勸學篇》，上海：上海書店，2002 年，第 18 頁。

②⑦③⑩胡適：《中國哲學史大綱》“導言”，北京：北京大學出版社，2013 年。

②⑧③⑧馬勇編：《章太炎書信集》，石家莊：河北人民出版社，2003 年，第 787 頁。

②⑨李華興、吳嘉勳編：《西學書目表後序》，上海：上海人民出版社，1984 年，第 37 頁。

③⑩羅檢秋：《西學與近代諸子學的發展》，天津：《天津社會科學》，1994 年第 4 期。

③②蔣伯潛：《諸子學纂要》“緒論”，南京：正中書局，1947 年，第 4 頁。

③③④④梁啟超：《亡友夏穗卿先生》，北京：《晨報副刊》，1924 年 4 月 29 日。

③④梁啟超：《中國歷史研究法補編》，成都：四川人民出版社，2018 年，第 344 頁。

③⑤④③羅澤南：《羅澤南集》，長沙：岳麓書社，2010 年，第 277 頁；第 314 頁。

③⑥陳澧：《東塾讀書記》卷三《孟子》，上海：上海古籍出版社，2012 年，第 52 頁。

④⑩康沛竹選注：《尊隱——龔自珍集》，瀋陽：遼寧人民出版社，1994 年，第 64~65 頁。

④①龔自珍：《龔定盒全集》，上海：上海人民出版社，

1975 年，第 4 頁。

④②梁啟超：《梁啟超論清學史二種》，上海：復旦大學出版社，1985 年，第 63 頁。

④⑤④⑥余英時：《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2012 年，第 23 頁；第 30 頁。

④⑧譚嗣同：《仁學——譚嗣同集》，瀋陽：遼寧人民出版社，1994 年，第 19、224 頁。

⑤⑩金觀濤、劉青峰：《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》，北京：法律出版社，2009 年，第 8 頁。

⑤①⑤②⑤③⑤④⑤⑤⑤⑥⑤⑦⑤⑧⑤⑨⑥①⑥②康有為：《孟子微》，北京：中華書局，1987 年，卷五；卷七；卷一；卷一；卷三；卷三；卷五；卷四；卷一；卷三；卷四。

⑥⑩蕭公權：《近代中國與新世界：康有為變法與大同思想研究》，汪榮祖譯，南京：江蘇人民出版社，1997 年，第 370 頁。

⑥③龔雋：《民國時期佛學通史的書寫》，北京：《世界宗教研究》，2013 年第 6 期。

⑥④黃聖旻：《王先謙〈荀子集解〉研究》，台北：花木蘭文化出版社，2006 年，第 29 頁。

⑥⑤鄧實：《古學復興論》，上海：《國粹學報》，1905 年第 9 期。

作者簡介：楊華，上海政法學院馬克思主義學院副教授，博士。上海 201701

[責任編輯 陳志雄]