

“经世”观念史三题

杨念群

摘要:“经世”思想近些年颇受关注,但学界研究也出现了如下问题:一是把“经世”仅仅理解成窄义的日常治国理政行为,而忽略其深层文化根基一面的阐释;二是把“经世”视为明清危机时期改革家推行激进政策的工具,而没有看到趋于保守的政治官僚同样具有经理世事的情怀和能力;三是把“经世”仅仅看作古代王朝遭逢鼎革易代之际发生的思潮,而没有看到处于常态过渡时期的历史同样存在着经世思想并持续发挥着作用。

关键词:经世;实学;治道;治法;体用

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.02.06

在笔者印象中,“经世”一词的频繁出现无不受制于外力超强度的胁迫,第一次“经世”话题的勃兴乃是因为明末清初满人南下,汉人溃败;第二次重申“经世”议题是因西学全面渗透,中学困窘到没有了退路,才呼唤出了一系列改革。即使到了当代,大家好像仍觉得“经世”观念流行一定是个坏时代倒逼出来的一种叛逆行为。20世纪80年代,台湾率先召开过一次“经世”思想的专题研讨会,主持人吕实强和刘广京都不约而同地提到,开会的动机乃是受到费正清《中国对西方的反应》(*China's Response to the West*)的刺激。此书论证,中国近代历史的发展,不管是维新运动(包括自强运动、变法运动、立宪运动)还是革命运动等所有的变动,都是受到西方特别是欧美冲击(impact)的影响,假使没有这些冲击的话,中国大概不会发生多大的变化。芮玛丽(Mary C. Wright)《中国保守主义最后的立场:同治中兴》一书(*The Last Stand of Chinese Conservatism: The T'ung-chih Restoration, 1862-1874*)也认为,儒家传统与制度不具备近代化的能力和动力。所以,召开会议的目的就是通过对于明清以来“经世”思想的阐发来回应和批评这些观点^①。说来说去,“经世”议题的重启仍然是在外部压力下作出的另一波回应。

但检视以往研究,笔者一直有三点困惑始终萦绕于心。第一点困惑是清初士人受到满人南侵的刺激,以为明末士人只识性理良知,不懂事功经济,遂导致不可挽回的溃败烂局。比较典型的范本是李恕谷的一段话:“明之末也,朝庙无一可倚之臣,天下无复办事之官。坐大司马堂,批点《左传》;敌兵临城,赋诗进讲。其习尚至于将相方面,觉建功奏绩俱属琐屑,日夜喘息著书,曰:‘此传世业也。’以致天下鱼烂河决,生民涂毒!”^②更有“无事袖手谈心性,临危一死报君王”^③之讥。好像明末士人一律耻谈时务,只会束手言虚,坐以待毙。可是只要翻开陈子龙编纂的《皇明经世文编》,满眼望去皆是有关国计民生、时政事功的议论,哪里有奢谈心性的影子?即如阳明讲良知之学,其任职江西,恰以出色的治理实政扬名天下,绝非袖手空论之辈,似乎与李恕谷的观感大相径庭,这又作何解释?况且

作者简介:杨念群,中国人民大学清史研究所教授(北京 100872)。

① “中央研究院”近代史研究所编:《近世中国经世思想研讨会论文集》,台北:1984年,第1页。

② 李焯著,冯辰校:《恕谷后集》卷四《与方灵皋书》,北京:中华书局,1985年《丛书集成初编》本,第39页。

③ 颜元:《存学编》卷一《学辨一》,北京:中华书局,1985年《丛书集成初编》本,第12页。

历史上改朝换代并不罕见,明清易代以前的各朝却少见有人批评前朝是因为缺失“经世”思想才导致本朝覆灭。这使笔者愈加怀疑,所谓明季清初士人缺失“经世”知识的论断缺乏根据,很可能是后人出于某种目的有意建构的结果。

第二点困惑是,笔者总怀疑,“经世”一词变得时髦是受到西方科学至上思维的过度支配,总是觉得如果不拿起科学尺度对中国传统上上下下比量一番,难免显得迂腐落伍,跟不上时势。于是“经世”含义中只要疑似西方“科学”的内容就被贴上进步的标签,奉若珍宝,否则就想当然地被扫入陈腐之列。比如萧一山在《经世释义》这篇文章中一开始说经世二字从《春秋》里解读就是“经理世事”的意思,“实在和经济的意思差不多,古今都是一致的”。随后他也察觉到,“经济”二字“自近数十年来被东邦学者用作生计之学的专科名称后,我国人也普遍地仿用,已失去她原来的含义,翻变成最时髦的名词。经世二字,却久已不为一般学人所称道,即偶一提及,也似嫌陈腐”^①。萧先生的话外之音是,“经世”的内涵只有和西方“经济”一词贴近靠拢,自觉缩窄原来的意思,才会焕发出新意,才能变成有用的学问。这就有可能把“经世”本义中非经济的一面遗漏在外无人理会。这未免让人起疑,难道古代“经世”的涵义果真如此狭窄吗?

第三点困惑与第一点相通。“经世”往往被理解成一种“乱世思维”,而不是“治世思维”,我们只在清代道咸以后西方入侵的乱局中看到“经世”家的身影,或者倒推回明清易代之际,好像只有那些痛骂晚明士人言行虚骄空洞的改革家们才有资格谈论“经世”;“经世”只是革新者的秀场、激进家的舞台,持保守意见的人无论做什么事都与“经世”绝缘。吕实强的看法比较有代表性,他说:“经世思想,顾名思义是经国济世,或经世致用之意,它本来就含有改善与维新的倾向。这与后来的中国近代化的问题,自然有密切的关系。”这同样让人感到疑惑,因为大多数和平时期的中层或底层官僚,恰恰一直在从事着魏源所编《皇朝经世文编》里所列举的那些与刑名钱谷赋役河工相关的琐事,他们的行为大部分属于“经济”的范畴,如果他们不算“经世”家,那“经世”又该是什么呢?由此,本文拟对民国初年直至最近有关“经世”看法的变化作一些初步的梳理和检讨,并尝试提出拓展“经世”研究的几点看法。

一、“经世”观念和范围的界定

“经世”观念自古以来的重要性似乎毋庸置疑,萧一山在《经世释义》一文中说,“中国学术的本源,和儒家学说的真谛,只是‘经世’两个字”,又引李二曲的话云:“吾儒之学,以经世为宗”,这些对“经世”的重视都被归宗追溯到孔子“我欲载之空言,不如见之于行事之深切著明也”^②这句话。但“经世”的范围到底有多大,却一直见仁见智,众说纷纭。

界定“经世”,有人建议应尽量遵循古义,贴近经典。在《经世思想之义界问题》一文中,王尔敏指出,儒家出于司徒之官,以入世从俗教化为本务,意即儒家最初就有居官位行政务之责。“经世辞旨,本不深奥,由‘经国济世’一词简化而来,同时‘经国济世’亦可简化为‘经济’,二者应具同等意义。20世纪以前,意义明确,人人共喻,实与今日所谓‘政治’一词相通,而与今日所谓‘经济’(Economics)不同。”^③按笔者的理解,王尔敏认为“经世”更是经典意义上的广义政治行为,而不可缩窄到用现代“经济”的语义加以解释。

王尔敏又认为,“经世”之义不但近于“政治”,其心理修养部分也不可偏废,“盖儒者经世之念其本于有志节使命,而政治思想则为一种主张见解与政学理论之认识。一位主观立场,奉为身心性命

① 萧一山:《经世释义》,《经世》第1卷第1期(1937年)。

② 司马迁:《史记》卷一三〇《太史公自序》,北京:中华书局,1982年,第3297页。

③ 王尔敏:《经世思想之义界问题》,《中国近代思想史论续集》,北京:社会科学文献出版社,2005年,第33页。

之学。一位客观立场,视为一种传习学科之实现”^①。这就把“身心性命”之学也囊括到了“经世”范围之内。

张灏建议对“经世”内涵进行分层叙述,他批评把“经世”仅仅理解为“官僚政体之治术”以便和西方“bureaucratic statecraft”一词相对应,实际上宋明“经世”思想可分解成三层意思:首先是一种入世精神,与“出世”相对立,区别于佛道世界观。

张灏虽然反对窄化“经世观”,但又认为儒家经世主要是透过政治以表现其入世精神的,“经世”一词的字面意义,“经”就是“治”和“理”的意思,因此“经世”就是“治世”和“理世”,或者是“治理天下”的意思,一个理想的人生是从政以领导社会。“修身”的最佳表现和实现就是“治世”,所以是“政治本位”的人生观^②。这与西方人体现上帝荣耀的终极追求大异其趣。

“经世”精神的第二个特点是,“政治是人格的扩大”,在“天理史观”的影响之下,儒家经世思想蕴含有一个基本信念,人为的努力可以实现典型的人格,也可重建典型的社会^③。

张灏最予人启发的观点是,“经世”观还分为“治道”和“治法”两层,所谓的“治法”就是用以实现治体的客观制度规章,这是“人格本位政治观”的一种实现形式。“治法”后来演变成了晚清嘉道以后流行的所谓“经世之学”,“经世之学”区别于义理之学、考据之学和辞章之学。它讲究如何由制度的安排,政府多种政策的运用,以及法令规范的约束以求政治社会秩序的建立。总而言之,它是希望凭借外在政治和文化力量达到儒家所谓的“治平”理想,以有别于理学家过分重视修身观念所衍生的“人格本位政治观”^④。他发现,《皇朝经世文编》收录的文章大多谈的就是“治法”一面,如吏、户、礼、兵、刑、工六部的典章制度与政策规范。治法内容包括官僚制度的业务性和制度性问题,如选、赋役、盐务、漕运、河工等,反映出的是儒家传统中的功效理性。所谓功效理性是指一种处理专门业务的态度,这种态度讲究经验观察,接受经验教训,并多多少少依靠成本功效或成本利润的计算作为处理业务的原则^⑤。同时,“治法”也包括“礼制”,指国家各种祭典、个人的婚丧仪式,以及有关家族与学校的制度典章,是一种道德教化的外化机制和仪范。故曾国藩才提出和推行“礼学经世”的理念。

晚清的龚自珍则认为,尊德性和道问学是“质”和“文”的关系,是孔门之道的两大端,不可用“文”废“质”,也不可“质”废“文”。尊德性是体,道问学是用,体用兼备,才是学问。这个观点用在“经世”上就是伦理是经世之根本,没有伦理,经世就失去意义,两者也是“体用”的关系,不可偏废。因此,光强调“经世”中“经济”的功利事功一面显然是不够的,需要两者兼顾,也就是说,讲事功也不能丢掉“道德”“伦理”的一面,只不过要同时讲,瘸腿的偏向不是“经世”的真谛^⑥。清初的一些学者在这一点上有明确的认识,如万斯同就不同意仅仅把“经世”看做“经济”,他认为离开伦理的“经世”,可以称之为经济,结合伦理与经济的言行那才算是“经世”,这种看法似乎与晚清魏源、康有为、俞樾刻意把“经世”收缩进窄义“经济”范围的做法有很大不同。

故有人评价说,把道德伦理、性命探求与经济事功相融合是明清之际经世之学的特点。明清之际的经世之学不仅继承了前代关注解决实际社会问题的知识体系,同时也继承了宋明以来对王朝统治秩序纲常伦教的理论化探讨的成果,诸儒一方面以程朱理学思想来重建专制社会的意识形态合理性,另一方面又强调能有效地实现这些统治原则的政治体制的合理性以及行政事务的效率性^⑦。

自近代以来,学人谈“经世”确有偏于“治法”一层的倾向,比如梁启超就给“经世”下了一个全新

① 王尔敏:《经世思想之义界问题》,《中国近代思想史论续集》,第38页。

② 张灏:《宋明以来儒家经世思想试释》,“中央研究院”近代史研究所编:《近世中国经世思想研讨会论文集》,第6页。

③ 张灏:《宋明以来儒家经世思想试释》,“中央研究院”近代史研究所编:《近世中国经世思想研讨会论文集》,第15页。

④ 张灏:《宋明以来儒家经世思想试释》,“中央研究院”近代史研究所编:《近世中国经世思想研讨会论文集》,第16页。

⑤ 张灏:《宋明以来儒家经世思想试释》,“中央研究院”近代史研究所编:《近世中国经世思想研讨会论文集》,第17页。

⑥ 何佑森:《清代经世思潮》,《孔子研究》1996年第1期。

⑦ 鱼洪亮:《知识与救世:明清之际经世之学研究》,北京:北京大学出版社,2008年,第78页。

的定义,他说:“居今日而言经世,与唐宋以来之言经世者又稍异。必深通六经制作之精意,证以周秦诸子及西人公理公法之书,以为之经,以求治天下之理;必博观历朝掌故沿革得失,证以泰西希腊罗马诸古史,以为之纬,以求古人治天下之法,必细察今日天下郡国利病,知其积弱之由,及其可以图强之道,证以西国近史宪法章程之书,及各国报章,以为之用,以求治今日之天下所当有事,夫然后可以言经世。”^①任公此处所提治学的重心已经明确转移到了西学中比较偏于时政的那一面了。这让我们很容易联想到咸同年间崛起的那批究心于边疆地理和舆图制作的士人,故有人认定在道咸以后学界形成了一个以改革政务为导向的“经世派”群体,这批人对政治时务的兴趣直接延伸到了晚清。

对晚清存在“经世派”的观点曾有不少人表示赞同,但也出现了一些异议者,如王宏斌就明确反对嘉道年间存在所谓“经世派”,并与“师夷长技以制夷”的思想关联在一起,也反对“向西方学习的洋务思潮和社会改良思潮与经世思潮之间有着内在的必然联系”这类说法,因为他发现在一些所谓“守旧”人物身上同样存在着“经世”意识,他们反对“师夷制夷”,却未必没有“经世”的自觉意图,只不过手段和方法有所不同而已,他举例说夏燮写《中西纪事》,梁廷相写《海国四说》《夷氛闻记》,却反对魏源“师夷”之论即是证明,咸同时期,理学名家如唐鉴、曾国藩、倭仁和李堂阶的思想也各有差异,却都有强烈的“经世”倾向^②。

王宏斌认为,“经世”一词在中国古代典籍中大致有三种涵义:一是时代经历,二是经历世事,三是“经理世事”或“经纬世事”,都是治理国家的意思,与“经济”“经世济民”等词义相近。“经世”一词在二十五部史书中共出现 204 次,除了 5 处指“时代经历”外,其余各处涵义均为“经纬世事”。“经世”一词都是形容某人是否具有治国安邦的才能和抱负,都是强调一个人的政治素养,只有清代学者把它提升为一种专门的学养,即“经世之学”。可是要想明确划分出一个“经世派”是非常困难的,因为整个清代几乎所有儒家信徒的文集论述,都很难把其中任何一本著作排除在“经世”范围之外,因为儒家之教就是以“经世为宗”^③。

“经世”既是一种积极入世的生活态度又是一种人生准则,既是一种政治才能又是一种社会行为,既是政治追求的过程又是理想的境界。凡是关怀现实社会具有政治抱负的人,无论是处于知识积累阶段还是学富五车的大儒,无论是专门从事文学创作还是撰写历史,无论是究心舆地、军事还是研究农桑、治河,无论是师儒还是官吏,无论是在朝还是在野,甚至无论政治学术倾向如何,他们的言行均可归入“世事”的范围。

“世事”的内容如此广泛,仅从是否具有“经世”意识来划分“经世派”也许是容易的,因为要寻找根据的话,关于“经世”的言行可以说俯拾皆是,但在现实社会中想区分出一个“非经世派”实体则是相当困难的。无论属于哪一个学派还是哪一个时代,无论在野从事学术研究还是当官从政问俗,几乎没有一个学人超越“经世”的范畴。如果要勉强划分出一个“经世派”,则当时的读书人和文武官员中的绝大多数人都不能被排除在这个概念之外。既然几乎人人都可以归入“经世派”,那么这种划分便失去了实际意义^④。

另一类研究则把“经世”与“实学”对应连缀起来,甚至一度风行把“实学”等同于“经世学”,这一类观点喜欢罗列所有与实际事务相关的学问,把它们统统称之为“实学”,如葛荣晋主编《中国实学思想史》中就罗列出“兵学”“朱子学”“诸子学”“史学”“中医学”“乾嘉学派”“西学”等目,所谓“实学”范围几乎无所不包,如此杂乱地铺陈,犹如一个展品分类极不专业的博物馆陈列,毫无章法可循。最诡异的是,作者居然将“经世”与“理学”“心学”切割开来,打成截然对立的两截。还在宋明理学家群体

① 《湖南时务学堂学约》,舒新城编:《近代中国教育史料》,北京:中国人民大学出版社,2012年,第28-29页。

② 王宏斌:《关于“经世致用”思潮的几点质疑》,《史学月刊》2005年第7期。

③ 王宏斌:《关于“经世致用”思潮的几点质疑》,《史学月刊》2005年第7期。

④ 王宏斌:《关于“经世致用”思潮的几点质疑》,《史学月刊》2005年第7期。

之外发明了一个似是而非的标签,叫“宋明实学家”。其依据是:“根据内圣外王的原则,宋明实学家认为必须由实体转向达用,讲内圣之实体转向为外王之实用,才能成为真正的圣人。所谓达用在实学家那里,又有两层含义:一曰经世之学,即用以经国济民的经世实学;二曰实测之学,亦叫格物游艺之学或者质测之学,即用以探索自然奥秘的自然科学。”^①这就把“经世”中蕴含着的“道”的那一部分内容给驱逐了出去,只留下“经济”“质测”方面的学问。这样说的理由好像仅仅是因为明末清初的一些学人曾用“实学”自称其学,并以此相互期许的缘故。

有人提出,“经世实学”概念的提出实际上否认了“经世”意识是儒学各派共同拥有的传统,如果忽略了这个大前提,就会发生许多误解。“实学”其实没有固定的概念(如宋儒以宋学为实,以佛学为虚;程朱学者以程朱之学为实,以陆象山心学为虚;王阳明学说盛行之后,又以本身为实,以程朱为虚;清学以心学为虚,以汉学为实),令人难以把握。就个体来说,有的理学家(如明末王学末流)有空谈心性的流弊;但从整体而言,理学家的“经世”意识丝毫不比其他学派弱。理学家固然强调个体心性修养的重要性,但他们不是劝人出世、遁世,而是教人积极入世、经世,他们不单单是为了“内圣”而“内圣”,而是把“内圣”作为“外王”的基石,以求实现“治国平天下”的最大事功。清代儒学各派无论是汉学家、理学家还是晚清崛起的今文经学派,从未忽视“经世”观念,他们之间的区别在于学术路径不同,“经世”方法不同,而不在于“经世”意识的强与弱^②。也即是说,“经世”不宜以派别视之,只宜分路径之差异,实则是一个多项选择题,而不是仅存在一个单一答案,或如张灏所说,是偏于“治道”还是“治法”的问题,同时也要顾及两者如何关联,也即传统意义上“内圣”与“外王”如何衔接的问题。

以“实学”涵盖“经世”内容的论著还刻板地遵循着“哲学史”式的诠释方式,说什么明末出现了一股从“心本体论”向“气实体论”的转化^③,故而讲究实功,提倡经世。王船山就是所谓“元气实体论”的代表,明末罗钦顺、王廷相等人则完成了从“理本论”“心本论”向“气本论”的历史性转化。由“气本体论”转而肯定“情欲”之合理和事功之重要,为“自然人性论”的出现张目。这就彻底割裂了中国传统思想的内在连续性,更没有看到“理学”“心学”的信奉者也同样可能推崇事功之学,“心学”更是情欲解放的动源。如此厚此薄彼地把所有关涉实政的事务混沌一片地统统装入“实学”的大筐,再冠以“气本体论”这种似是而非的标签,使得“实学”面目更加模糊不清,难以识别。

郑宗义就批评葛氏“既知实学本是泛称,宋明理学家也讲实学,又知明清之际流行的实行、实习、实功等言实之辞,乃是因有激于王学末流空谈心性而来的一种要求崇实黜虚风气,便知不可以把史学讲成是一有特定内容的学问领域”^④。因为明末清初流行的实行、实功、实学等词之实应是实际义、实用义、笃实义而非实有所指。况且葛氏实学一词几无所不包,稍为受过逻辑训练的人都知道,外延无所不包即等于内容空洞无物。实际上,我们根本不能在葛氏所谓的实学内容中抽引出一些共法来界定实学作为一门特定学问的特性,故不能与有公法的“宋明理学”相提并论乃不言而喻^⑤。

有论者考证,“实学”一词最早见于《旧唐书·杨綰传》,但涉及的是科举取士中的六经与策问,要求考生“务取深义奥旨,通诸家之义”,策问则“皆问古今理体及当时要务,取堪行用者”。但并没有明确“要务”与“行用”的范围和内容,其所指的是要修正德业不进,从政者浮竞躁动不知廉耻的现象,和上述“实学”中的“经济”“质测”内容毫无关联。反而唐宋时期的“实学”指的都是“经学”,范围接近孔孟之道,认为这才是“万世治安之本”。

又比如针对晚明制艺之文,宋元以来的理学相较而言又成了“实学”,程朱一系又比“心学”似更“笃实”,而并非仅是“质测之学”“经济之学”才显得“实在”。问题在于,阳明虽以倡导心学著称,其笃

① 葛荣晋主编:《中国实学思想史》中卷,北京:首都师范大学出版社,1994年,“引论”第4页。

② 王宏斌:《关于“经世致用”思潮的几点质疑》,《史学月刊》2005年第7期。

③ 葛荣晋主编:《中国实学思想史》中卷,“引论”第2页。

④ 郑宗义:《明清儒学转型探析,从刘蕺山到戴东原》,香港:香港中文大学出版社,2000年,第184页。

⑤ 郑宗义:《明清儒学转型探析,从刘蕺山到戴东原》,第185页。

实践履,融合义理与事功之学的另一面却也同时被人推崇,如施邦曜“少好王守仁之学,以理学、文章、经济三分其书而读之,慕义无穷”^①,就把阳明学中的经济一端列为必修的功课,说明以空谈归咎阳明也许是后人构造出来的一种想象,以缺乏“实学”诋斥明季学问同样并不公正。即使像施邦曜后来也写出“愧无半策匡时艰,惟余一死报君恩”的诗句,并被颜元感叹称许一番,但这种赞誉只不过是个人发出的感慨,不能作为明末缺乏“经世”意识和相关知识的证据。明代不乏究求“经济”的名臣如张居正、高拱、杨一清、李三才、徐贞明、周忱等,而底层究心于“经世”之学的人就更多了^②。比如归有光和唐顺之都是明代“经世派”的代表,归有光甚至创建了吴中的“经世之学”。大量事例可以证明,明末儒生有融合事功与性命之学的倾向,主张学与事、道与器不可分割,而不可单单挑出“事功”之学单面论析,当然在特定时期也可能更强调“事”而非“学”的重要性,甚至指认“学”即是“事”,“事”即是“学”,张居正、王艮、高攀龙都有类似的看法,强调作为行政事务的“事”背后的那套知识的重要性,陈子龙编纂《皇明经世文编》的用意大概也在于此。据此可知,如有人再断言明季士人只会参禅打坐、口吐虚理,恐怕难以服人。

从经典文献的文本观察,宋代真德秀的《大学衍义》“主于理”,明代丘濬的《大学衍义补》却又“主于事”,细究为政之道,补的就是真德秀缺乏“经国济世”的这部分内容。丘濬自己就说,“观《衍义》之要,尚遗治平二条”,“止于格致、诚正、修齐,而阙治国、平天下之事”,才起意补充。目的是“为酌古道而施之于今政,衍先儒之余义,补圣治之极功”,从《大学衍义》的43卷,扩至163卷。内容包括《正朝廷》《正百官》《固邦本》《制国用》《明礼乐》《秩祭祀》《崇教化》《备规制》《慎刑宪》《严武备》《驭夷狄》《成功化》十二个方面。更毋论陈子龙《皇明经世文编》里收集了多少种经国体裁的文章,《文编》中涉及明代臣僚有关刑法、职官、科举、边防、军饷、水利、灾荒、贡市、番舶等内容,与丘濬的设想有明显的继承关系。《大学衍义补》也影响到了黄宗羲、顾炎武在《明夷待访录》《日知录》里的相关论述^③。

有学者发现,清初学人的著作与《皇明经世文编》所收文章有明显的相似点。如《文编》的“相权”演变为《明夷待访录》中的《置相篇》及《潜书》的《任相篇》;《文编》的“赋税”演变成《明夷待访录》的《田制》;《文编》的“省葬”演变为黄宗羲的《葬制或问》,《日知录》的《火葬》等以及陈确的《葬书》;《文编》的“科举”演变为黄宗羲《破邪论》中的《科举篇》;《文编》的“守令”演变为《日知录》的《守令》;《文编》的“马政”演变为《日知录》的《马政》;《文编》的“水利”“保甲”演变为《日知录》的《水利》《里甲》等等。《文编》与《日知录》等清人著作有如此高的相似性和重合度,表明清初经世学与明末经世思想之间确有密切的继承关系。这些继承关系昭示出明末清初学人的“经世”论述并不一定建立在对明季空疏之学的反拨基础之上,也不是对宋明理学的整体反动,而是儒家传统论域中的题中应有之义。

其实,“经世”观念中包含着“事功”“功利”“义理”等多重内容,需要分层次加以辨析。宋代的朱熹与陈亮之间曾发生义理与事功之争,实际上只不过是各持儒学理念的一端而已,并非水火不容,非此即彼。甚至章学诚评价素被明末遗民诟病的王阳明,也说过“浙东之学,阳明得之为事功”这样的话。这是义理蕴藏事功的另一种表达。

“义理”与“事功”并非互不相容,因事因人因时代而异,可能是清初某些人的共识,魏禧就推崇阳明为“以道德之事功,为三百年一人”,“道德之事功”的意思大致是说,事功的表现必须建立在道德基础之上,不以道德为依归的事功,只是法家的事功,不是儒家期待的事功。《传习录》中也涉“簿书讼狱”之事,《奏疏》中常谈“宸壕”“猖贼”“钱粮”等“实学”,只是必须和良知或良心结合为一,如果分割两者,就不是尧舜事业,而是法家之术了。可见“道德”和“事功”是无法分开的,不可割裂论之。朱熹

① 张廷玉等撰:《明史》卷二六五《施邦曜传》,北京:中华书局,1974年,第6852页。

② 鱼洪亮:《知识与救世:明清之际经世之学研究》,第75页。

③ 关于真德秀《大学衍义》与丘濬《大学衍义补》的关系,可参看朱鸿林:《理论型的经世之学:真德秀(大学衍义)之用意及其著作背景》及《丘濬(大学衍义补)及其在十六七世纪的影响》,均载氏著《中国近世儒学实质的思辨与习学》,北京:北京大学出版社,2005年。

和陈亮之所以发生争论,是因为朱熹仰慕圣人,陈亮向往英雄,汉唐高祖太宗这些君王统一天下,是英雄所为,重在一个“功”字,而圣人则要寻究“立功”的文化依据,如曹操那般重用不仁不孝之人,尊奉的就是法家的事功之术了^①。

宋明之儒与清儒都重视“理”,所不同的是一讲经中之理,一讲事物之理。宋明之儒认为理在事上(或事外),推论出理是一切事物存在的依据,属于宇宙问题,清儒则认为理在事中,分析每一事物的本质和变化规律,属人文问题。清儒根据宋明儒的体用理论,从体中有用,用中有体的关系中,使宇宙与人文结合成为一个整体,这便是“经世之学”,所不同的是,清儒反对分裂学问,将宇宙与人文二分,理事二分,经史二分,天文与制度二分,主张“合二为一”^②。所以无论宋明还是清季学术,对“经世”的理解都具有或隐或显的继承性,不是非此即彼的割裂状态,这也是我们今天更准确地理解“经世”观念的一个前提。

二、“经学经世”“理学经世”还是“礼学经世”

如前文所述,“经世”不宜与“理学”“心学”对立起来,不须刻意谋划出一派另加解读,而应视为儒学整体系统中的一脉或一支。学界即有学者把“经世”看做是“经学”或“理学”的延伸,故有“经学经世”“理学经世”或“礼学经世”等诸种说法。

“经学经世”大致是指清末康有为等人借今文经学推行变法的尝试,“理学经世”则指曾国藩等人借助宋学义理治家、治军、治乡的种种设计,“礼学经世”则更像是以上构想的具体实践过程。无论三者的异同如何,它们都拥有一个共通的条件,那就是这些“经世”观及其践履均产生于某个大变革的历史时期。如“理学经世”蕴生于应对太平军起事的残酷环境,“经学经世”恰与晚清变法的大背景息息相关。当然,亦有个别学者如美国中国学家艾尔曼把常州今文经学的“经世”与和珅专权联系起来重加辨析,经学介入政治的时刻显然发生在乾嘉皇权统治相对稳定的历史阶段,并非应对动荡的时局而生^③。汪晖则进一步认为,常州学派的“经学经世”是为乾隆朝的大一统政治布局服务的^④。关于“经世”的常态表现,我们在下文会有详细讨论。

以往谈论“经学经世”者目光都集中在晚清几个变法人物身上,由于清末康有为直接动用今文经学的内容作为戊戌改制的思想资源,所以与之形成对立面的古文经学派因为强调“求真”而非“致用”,难免给人以保守落伍的负面印象,章太炎在《国粹学报》上发表的那句名言:“仆谓学者将以实事求是,有用与否,固不暇计……康有为善傅会,张以拨乱之说,又外窃颜李为名高,海内始彬彬向风,其实自欺。诚欲致用,不如掾史识形名者多矣。学者在辨名实,知情伪,虽致用不足尚,虽无用不足卑。”^⑤这段话被指章太炎站在古文经的一边针砭康党滥用经学牟利,坚持“求实”而非“经世”之立场。表面上这种议论颇立异于道光以后的经世学风,貌似乾嘉学派的主张,但罗检秋以为,与其说章氏指斥今文家的“致用”学风,毋宁说是否定康有为等人的学品及政治取向^⑥。在晚清语境下,今古文经学家之间的学术观点实已渐渐趋同调和。20世纪初年,古文经学家的经世致用学风亦很明显,与今文家并无大异。清末国粹派如孙诒让、章太炎、刘师培、马叙伦、邓实、黄节诸人的言论,多显“经世”倾向。

这些古文经学家推崇明末清初遗民如顾炎武等人不是把他们当经师,而是更心仪其“经世致用”的学问,特别是挖掘其反满兴汉的夷夏之辩内蕴,章太炎论《春秋》重在其“攘夷狄,扞族姓”,明显服

① 何佑森:《清代经世思潮》,《孔子研究》1996年第1期。

② 何佑森:《清代经世思潮》,《孔子研究》1996年第1期。

③ [美]艾尔曼:《经学、政治和宗族:中华帝国晚期常州今文学派研究》,赵刚译,南京:江苏人民出版社,1998年。

④ 汪晖:《现代中国思想的兴起》上卷第二部《帝国与国家》,北京:生活·读书·新知三联书店,2004年。

⑤ 章绛:《与王鹤鸣书》,《国粹学报》第6卷第1期(1910年)。

⑥ 罗检秋:《清末古文家的经世学风及经世之学》,《近代史研究》2001年第6期。

务于反满民族革命的目标。同样是“致用”，与康有为等今文家基于皇位立场大谈通三世的改制取向呈对垒之势。章太炎推重荀子韩愈之说，而非康有为那样尊奉孔教。马叙伦也注重《春秋》“辨族类”“张荣辱”的内涵，与康有为尊奉汉合一的格局，主张“进夷狄”“天下大同”的观点又有不同。刘师培更进一步阐扬汉学中潜蕴的民主思想，他受卢梭《民约论》启发而作《中国民约精义》，大谈“民为邦本”之说。

古文经学家不仅“通经致用”，还把治学范围延及到诸子之学，形成了所谓“通子致用”的学风，构成了研习经、史、子、集的国学框架。“国学”被打造为民族文化遗产之本，民族主义的学问载体，履践经世致用的途径，这样就突破了道、墨、佛、法为异端的观点。寻求诸子义理的说法，反映了古文经学家在经学传统与现实需要的两难处境中寻求圆通的解决之道，体现出发掘“经世”之理的意图。古文家的“史学经世”也带有种族主义的倾向性，如倡导“国粹”时号召人们要爱惜汉种的历史，包括“语言文字”“典章制度”和“人物事迹”^①。

既然“经世”很难被剥离出经学脉络，“理学”与“经世”的关系也何尝不是如此，两者不是一种相互取代此消彼长的关系，而是始终缠绕在一起，难以截然分离。“经世”甚至可能成为构造新型意识形态的有力工具。鱼洪亮就意识到了这点，他说：“在政治思想与主张方面，由于经世之学与清初理学目标的一致性，从而推动了程朱理学在清初意识形态选择中的巨大成功，基本上清初理学所确立的以三代之治为理想的政治模式，以周孔之道为目标的政治文化也正是经世学者所追求的目标。所以，理学在政治理论方面取代经世之学也就是很自然的事情了。”还说乾嘉学者也并未捐弃经世知识，而是以不同的形式将这套知识继承了下来^②。这个观点敏锐地看到了理学与经世目标是一致的，需要修正的地方在于，理学并不是取代了经世之学，而恰恰成为了经世之学资源的重要组成部分。或者说，经世之学并没有从理学或考据学中剥离出来，它们之间不是递进的替代关系，或者属于不同阶段的学问形态，而是相互蕴涵其中。

其道理在于，“理学”本来就是倾向世俗的学问，具有与佛道消极遁世观相异趣的入世观，陆九渊即曾说过：“儒者虽至于无声、无臭、无方、无体，皆主于经世；释氏虽尽未来际普度之，皆主于出世。”^③关键在于理学能够为处理日常事务提供一个道德的基石，主张义理与经济之学并重，所以往往强调用“礼”来规范行为，既防过多倾注重性理之学导致空疏虚幻，也防过度拘泥于俗务言行流于庸常琐碎。在这一方面，曾国藩就是个值得分析的例子。曾国藩所说的“理学经世”，是道德与事功之胶合。嘉道之际和道咸以来，士大夫倡导经世致用者多以事功为旨归，而曾国藩不仅仅注目于事功（经济），而且通过“礼”将事功（经济）与义理、词章、考据融为一体，义理与经济之学并重一直是他的核心思想，但具体必须以“礼”的方式对之加以统摄才能落脚于实地。他自觉不自觉地对礼学的内涵与外延进行区分，在曾国藩的礼学体系中，“经济”一般指称“政事”，“经世”却不能对称“礼学”。“经济”和“经世”均代表了儒家传统中以实事求是的观念，曾国藩揭橥的“礼学经世”却不仅要涵盖此义，更要通过经邦济民的事功把社会导入道德纲常的有序状态。

“礼学经世”的思想实源自孙奇逢“躬行实践”的为学路向，他要打破程朱与陆王之间的对立悬隔，就必须找到一个入手的把柄，这个把柄就是“对礼的践履”^④。孙奇逢曾订《家规》十八条，并立有《苏门会约》，确认“礼”在日用伦常中的实用界限。颜元倡复古礼，更重习行，依礼行事并规范身心，注重所谓“常仪”的实践，并立族约、漳南书院规训和居丧行礼等条款，使礼仪常轨化^⑤。李塉也秉承

① 章太炎：《东京留学生欢迎会演说辞》（1906年7月15日），汤志钧编：《章太炎政论选集》上册，北京：中华书局，1977年，第276页。

② 鱼洪亮：《知识与救世：明清之际经世之学研究》，第243页。

③ 陆九渊著，钟哲点校：《陆九渊集》卷二《与王顺伯》，北京：中华书局，1980年，第17页。

④ 林存阳：《清初三礼学》，北京：社会科学文献出版社，2002年，第99—100页。

⑤ 林存阳：《清初三礼学》，第115—117页。

颜元崇“六艺”之宗旨,阐扬“礼”与“六艺”之关系,并立《日记》躬自检省。经“六艺”以进“实学”之境不仅是“北学”宗旨,以陆世仪为代表的“南学”亦是如此,陆世仪还把礼融入乡约、保甲、社学、社仓,使四者合为一体^①,更具实效性。

林存阳亦认为,清初三礼学的复兴并不单纯是一个学术问题,它还包蕴着对社会治乱、文化融合的功能。清初的近百年间,社会之所以由乱而治,满汉文化之所以由冲突到合流,原因固然是多方面的,但其中与三礼学的复兴亦大有关系^②。就学术史而言,清初集前代三礼学之大成,探讨礼与修齐治平的关系,阐发“礼时为大”精神,注重对礼义的探讨,关注礼与法的关联性。从思想深层次上辩论礼与理之关系,在方法上注重以律历、步算等来探讨器数、名物;将礼作为一种理想模式,对礼加以践履,探讨礼学注重汉唐注疏之学,趋向于“超越汉宋”或“兼采汉宋”,基本不持门户之见。

就社会史方面而言,三礼学的兴起,对清初社会由乱而治局面的形成,起到了一定的积极促进作用,而这一由乱而治过程的进行,不仅为礼制的兴起埋下了催化剂,且在三礼学复兴潮流之下,进而走向大治。然而林存阳并未言及礼制如何促成“大治”的细节,这方面黄进兴对孔庙祭祀的研究可以作为补充^③。

有人指出,曾国藩倡导的理学经世思想,在强调实功实效和学术要面向社会实际这点上,与道咸龚自珍、魏源的经世观点大体一致。但龚、魏的治世总目标紧紧围绕有关国计民生的实政,即相当于曾国藩“礼学经世”中的“经济”一翼,曾氏“礼学经世”构想的最终目标则是建立无所不赅的“礼治”秩序,盐、漕、赋税、河工等实政实务仅是“礼学经世”的内容之一,即龚、魏的经世范畴只涉及曾氏“礼学经世”观的狭义层面,而且,无论如何顺时而变,曾氏“礼学经世”所统摄的一切均服从并服务于至一的“理”,这一价值性追求,却为外王经世派所忽略^④。

至于曾国藩到底如何体现“理学经世”的主张,如果单从书信篇牍中联缀其“经世”论述似乎了无新意,因其理论多承袭自孔、孟、程、朱之先儒所述,于修己治人诚意正心之功夫及其实践并无进一步的推阐,曾氏切于实务的表现,是将“礼”之义涵扩大至一切治术庶务,遂使其“以礼经世”说有其励精图强之时代意义^⑤。

在曾国藩的眼中,“礼”是一种无所不在的外在规范,对所有社会成员、所有场合都具有普遍的约束力。虽然他仍持理学立场和传统,强调礼作为外在规范,背后应有道德伦理的支撑,但他同时又指出道德伦理往往只有通过外在的规范才能发挥作用,规范可以使伦理内化^⑥。

“礼”可以分为制度和礼节仪式两大类,前者以官僚制度为中心,以《周礼》为原型,后者包括儒家所认可的人与人之间交接规范、风俗习惯和宗教活动,以《仪礼》和《礼记》的许多篇章为渊源。制度和礼仪分别在经世过程中起着不同的作用,在曾国藩生活的时代缺一不可。对制度的研究首先是为了救急,是一种时局“变态”下的应对举措,面对危机平定内乱与抵抗外侮,对礼仪的发掘整理则是服从于更长远的考虑,寻求历史中的常规,以培养人才,转移风俗^⑦。

杨淑华认为,曾国藩所谓“以礼经世”的主张,实本于崇礼尚用的治学传统,上承顾炎武、张尔岐、万斯同、凌廷堪等学者对礼学之关注而来,即以乾嘉学派而论,在一般人眼中不过是些短钉琐碎,穷究古经的枯寂学问而已,但张寿安已明确批驳此论,指证清中叶已兴起“以礼代理”之学风,通过考据

① 林存阳:《清初三礼学》,第148页。

② 林存阳:《清初三礼学》,第357页。

③ 参见黄进兴:《优入圣域:权力、信仰与正当性》(修订版),北京:中华书局,2010年。

④ 沈艳:《理学经世路线与曾国藩的理学经世》,《湖北大学学报(哲学社会科学版)》1998年第1期。

⑤ 杨淑华:《试探曾国藩以礼经世之思想》,《台中师院学报》1998年第1期。

⑥ 范广欣:《以经术为治术:晚清湖南理学家的经世思想》,南京:南京大学出版社,2016年,第243页。

⑦ 范广欣:《以经术为治术:晚清湖南理学家的经世思想》,第248页。

途径对清代的典章制度重加清理,实寓含“考证以经世”之意图。^①不过“以礼代理”思潮仍限于国家典章制度的梳理考证,曾国藩的“礼学”中心则转移至社会风俗、教化等实务。故其学问不以理论创发之功为意,而以躬行实践仁礼之说,省察修养之法为目的,曾国藩对“礼”在“经世”中的重视程度远高于其他学问,他说过:“盖古之学者,无所谓经世之术也,学礼焉而已。”他最推崇江慎修《礼书纲目》及秦蕙田《五礼通考》那种萃聚天文、地理、军政、官制的框架,并惜其食货一门稍有阙失,拟补充盐漕、赋税、国用一编。他以为“礼”不仅能经世济民,也能修己治人,所涵范围可延及天文地理、军政官制,乃至民生琐务,无所不赅。“礼”出于实用,本为人生而设,故自幼及长,男女老幼,皆欲纳人人于轨范之中,故易于发挥经世功效,由生命历程观,礼之内容包蕴甚广,自幼及长,无不当循于礼^②。

曾氏遵循“礼学”,既笃切于考核之功,而无汉儒之支离,得以穷究礼制之源流本末,又免宋儒之空疏,可谓兼得其长。但一般论者只停留于其会通汉宋,立论未免粗疏,毕竟其论学格物正心,居敬尊礼之论旨皆由程朱而来,理学之立论架构本非其长,他亦无意另立新说。他的“礼学”过人之处在于聚焦于实务,足资典章制度之参酌,民生法制之损益^③,在推行风教、统军御人方面尤有建树,此文对曾国藩“以礼经世”的背景及学理依据方面,特别是以“礼”弥合汉宋学理方面,均有细微的考察,但对其“礼学”实践部分的探讨缺乏实例支撑,略显粗疏空泛。这方面的弱点在范广钦的论著中有所弥补。

对于“礼学”的功用,其实钱穆早已发现其有综合儒学各派学术和弥合汉宋分歧的作用。美国中国学家列文森认为曾国藩的“礼学”是一种“整体的哲学”(a philosophy of wholeness),用来把“内”“外”两方面结合起来,从整体上把握儒家传统,消弭内部分歧,一致对外(外指西学东渐),又说“礼学”是一种“折衷主义”(Ceclecticism)的学问,这个观点与钱穆的看法相近。后来有人亦认为“礼学”具有包容折衷的特点,综合当时儒学的各个分支,以克服内圣和外王、汉学和宋学之间的对立^④。范广欣提示说,不要把“现代人的世俗心态”(rational secularism)投射到曾国藩这样一个浸润于中国传统中的人身上,而忽略了“礼学经世”这个口号所包含的政教合一色彩的内容。比如祭祀拜神等宗教活动在“礼”的实践层面从来就占有很大比重,也是曾国藩“礼学经世”的重要组成部分^⑤。故“礼”的内容除了道德事功之外,还应该加上“宗教”,因为理想的人间秩序必须在理想的天人关系中才能实现^⑥。

在日常生活中,曾国藩曾经将大量精力投入送痘神和求雨求晴的仪式中而乐此不疲,而且在以下三个方面极下功夫。首先是军礼,他认定平定内乱,成就事功就必须改革绿营积弊,建立行之有效的军事制度和军队礼仪,从营制、营规的制订等等入手。其次是朝廷祭祀,尤其是其中祭天、祭祖的仪式,他关心的是找到有效的途径与上天、诸神和先王沟通,并且得到他们的佑护,避免天灾人祸。在曾国藩看来,良好的天人关系、幽明关系是在人世间建立理想秩序的前提,仪式过程本身也可以培养民众的虔敬心理。第三是民间的日常礼仪,尤其是家礼,对醇化风俗建立和谐秩序有深远意义,当然也包括祭祀民间神祇和求雨求晴等行为^⑦。

曾国藩还在湘军中推行各种祭祀仪式,包括对阵亡将士的祭祀如各种昭忠祠的建设,以及战争期间对鬼神的虔敬,如对江神、炮神的敬奉。曾国藩不仅是站在儒家名教立场上反对太平天国推行

① 张寿安:《以礼代理——凌廷堪与清中叶儒学思想之转变》,台北:“中央研究院”近代史研究所,1994年。

② 杨淑华:《试探曾国藩以礼经世之思想》,《台中师院学报》1998年第1期。

③ 杨淑华:《试探曾国藩以礼经世之思想》,《台中师院学报》1998年第1期。

④ 范广欣:《以经术为治术:晚清湖南理学家的经世思想》,第229页。

⑤ 范广欣:《以经术为治术:晚清湖南理学家的经世思想》,第227页。

⑥ 范广欣:《以经术为治术:晚清湖南理学家的经世思想》,第234页。

⑦ 范广欣:《以经术为治术:晚清湖南理学家的经世思想》,第307页。

一神教即破坏偶像运动^①，他在发布《讨粤匪檄》中彰显与太平天国的对立也是从地域、名教和鬼神出发，三方面缺一不可，乡土意识可以说贯穿于治理湘军的始终，鬼神信仰更是不容忽视。可见曾国藩的“经世”观中一定包涵着更复杂的上层和民间宗教的内容，并非与传统儒教的礼制相对立。

三、“经世观”只存在于明清易代或晚清变革时期吗？

以往谈论“经世”的学者都有一个特点，那就是几乎异口同声地认定，具有经世思想的学者只能出现在历史大变动时期，前有明末清初的鼎革剧变，后有道咸到戊戌的政治改革，均有经世学者脱颖而出，一领时代风骚，这种说法不能算错，但在清廷统治相对稳定的时代，许多官员士人恰恰在从事着与刑名、赋役、河工、救灾、赈济、教化密切相关的琐碎繁冗的日常事务，这些“俗务”也恰恰属于当年《皇明经世文编》涉及的内容，由此不禁令人发生疑问，清王朝士人大量处理的常态事务难道就理所当然地不属于“经世”范围吗？我们如何解释魏源编纂的《皇朝经世文编》以“经世”为名收录的大量官僚言论的性质呢？

艾尔曼曾经敏感地意识到这个问题，他指出，“经世”等儒家语汇并不总是带有改革含义，防洪、减少预算开支、修订历法、修改典制等经世内容同样存在于日常和持续性制度框架之内。由于总是自动地将经世活动与变革意识等同起来，我们常常忽视中华帝国晚期经世话语的基本模式，假定改革主张代表经世之学的复兴，其实它只是儒学自古以来存在的缘由。他举常州学派的研究为例，批评那些不加辨别地接受中国19世纪慷慨激昂的政治变革主张的论者，他们通常认为经世意识在18世纪已销声匿迹，对常州学派的研究表明，经世之学仍是汉学风行时代的潜流，和珅崛起之前，乾隆朝的行政效率与前代相比处于相当高的水平，证明皇帝仍有效地控制国家的运转，一个复杂的社会所要求的政治和社会组织同样需要官僚和技术专家加以维护。而且常州庄、刘两族世代为官，精通举业的“职业化精英”存在的事实，也迫使我们放弃经世之学直到19世纪才复兴的说法。

士人们对国家危机认识得越清楚，他们对改革的呼唤就越急切，改革式的经世致用主张就取代了修补制度式的经世学说，18世纪的经世学说缺乏改革意识，这一点在激烈反省乾隆后期历史的批评声中为人所忽略了。今文经学本身就是这种转变的产物。庄存与借《公羊传》所阐发的儒家意志主义学说，其初衷本质上是保守的，直到19世纪，面对诸多危机，今文经学才被转而运用于政治参与意识和变革思潮^②。

艾尔曼涉及的其实是“经世观”是否在任何朝代都有存在的理由，是处于“显”或者“隐”，“变态”或者“常态”的问题。对此冯天瑜发表了自己的意见，他说，“经世意识”的强弱显隐程度会直接受到历史条件的左右。一般而言，社会生活平稳，封建文化专制强有力，经世观念往往作为一种“潜质”埋藏在士人古色古香的学术外壳内，隐而不彰，到了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，文化专制有所松动，士人的忧患意识便会大大觉醒，其学术也在现实生活的冲撞、磨砺之下，沿着经世方向发展^③。这个看法虽然承认清廷统治平稳时期也存在着“经世”实学，却断定它处于休眠状态，只能在危机爆发的时刻才能显现出来，不承认它在常态时期同样有可能发挥独特的作用。

梁启超也发现，在明末清初一度活跃的一些“经世”学者在18世纪突然消失了，因为这些学者的学问无所用于当朝，所以才被迫转入考据。高王凌不同意这个看法，认为不应该以“在朝”还是“在野”来界定“经世派”的身份，“在朝”的官员也可能是另一种“经世”群体，在朝的身份也许更能实现一些自己的“经世”抱负。高王凌试图论证在清代除“理学”和“考据学”之外，还存在着“经世家”，

① 范广欣：《以经术为治术：晚清湖南理学家的经世思想》，第338—339页。

② [美]艾尔曼：《经学、政治和宗族：中华帝国晚期常州今文学派研究》，第219—220页。

③ 冯天瑜：《道光咸丰年间的经世实学》，《历史研究》1987年第4期。

他觉得最早的“经世之学”是所谓礼、乐、射、御、书、数，自六艺废，“经世”更无专学专科，所存与之有关者，曰刑名，曰钱谷，曰河渠，曰钱法，曰漕运，曰盐铁，曰赋役等等，其名目繁杂，散乱支离，随时变易，并没有一个总的名称，能与“经学”比肩抗衡^①。其结论是，清代学术除“理学”“经学”外，不能成“学”、成“家”，这是难以构成“经世学派”的重要原因。所以到18世纪，“理学”与“经学”，“宋学”与“汉学”俨然构成对立之局，学术也有了“从理学到朴学”的转变，在这个谱系中并没有“经世之学”的专门位置，“礼学经世”这个说法似乎有了弥合汉宋的功用，但治“礼学”者似也很难独立成派。

至于17世纪的经世思潮更像是一种学风，难以划定边界，还有一个重要原因是这些硕儒诸老大多是在“野派”，他们明了其主张当世已不能用，而有待于来者。18世纪代“在野派”而崛起者，是一个“在朝派”群体，其所思所言之内容，自然也大有改变。过去的问题是把“在朝派”的言论排除在了“经世”范围之外，只认为“在野党”的革新理念才属于“经世”范畴，所以“经世学”不一定是专为应对“社会危机”而出现的，很有可能是一种社会稳定时期的产物。

那么，是否凡有“经世”言论者就一定有资格构成一个派别呢？高王凌曾列举出数十位有“经世”言论者，主要是18世纪的官员如孙嘉淦、李绂、陈宏谋、朱轼、鄂尔泰、舒赫德、方观承、刘统勋等等，其中既有汉人又有满人，但高王凌却没有对他们的言行作出辨别，也没有明确指出这些人的哪部分言行符合“经世派”的标准，而不是仅仅在履行一个官员的日常职责。换句话说，日常官僚所处理的所有事务是否都可视为“经世”的内容？“经世”在表层上的确可以归纳为刑名钱粮赋役河工之事，但其文化根基尚在于“道”的传承，以及“治道”与“治法”之间怎样建立起有机的关联性。故所谓“理学家”之外别有一派“经世家”的说法难以成立，因为所有官僚都信奉理学教条，并在官场中实际加以运用，两者很难切割开来，只不过18世纪官僚的所作所为，其履行“国家公务”的色彩更加强烈而已。高王凌指出，清代思想史上曾呈现出一种“文人偏好”现象，他们只注意在野或官场失意的“文人”群体，而“歧视”在朝官僚甚至皇帝，认为他们无“思想”，言行只具“技术”含量。

刘风云在《十八世纪的“技术官僚”》一文中呼应了高王凌的观点，她认为，18世纪的中国确实存在着了一批“技术官僚”，他们的“技术”不是来自学校，而是来自官僚生涯的历练，在他们身上，我们看到了“政务”与“技术”在官僚身上的统一^②。但刘风云仍然没有回答，这些官僚使用的“治理技术”与儒学修齐治平的宗旨之间是到底如何发生关联的。其实“技术官僚”多信奉理学，而“理学”本身就包含着“经世”的意向和内容，甚至“经世”就是理学思想的一个自然延伸，如果把“经世”从“理学”剥离出来单列一派，反而拆解了儒学的整体性。高王凌和刘风云都认为，18世纪官僚因面对人口骤增和粮食财政困境等新情况，发挥了新的政治治理能力，却无法证明这种“新技术”角色的突然强势崛起到底与儒学传统道德之间有什么正相关的联系。或者说，如何估测技术官僚经世行为中呈现出的“法”的一面与传统儒家“道”的一面之间是怎样进行整合重组，建立起新的互动态势的。理解“经世”的作用不能仅从功利主义与实用主义的外层表象入手，而必须结合其“道德主义”的内在层面进行讨论，两者不可偏废。

针对以上问题，美国中国学家罗威廉企图通过对陈宏谋的个案研究予以回答。在《救世：陈宏谋与十八世纪中国的精英意识》这本巨著中，罗威廉陈述的写作动机与高王凌和艾尔曼等人十分相似。多数学者认为，18世纪考据学已取代经世之学，成为学术主流，明清易代前后发生了以经世为基础的政治改革。两个世纪后，由于经世思潮的再度兴起，士人关注的焦点再次转向衰落中的帝国，唯独在18世纪，我们看不到经世运动的踪迹。19世纪的经世思潮常被视为明清之际经世运动在某种程度上的复兴，但很少有学者认真思考其中的复杂性，探讨构成经世思潮的种种复杂观念是如何在康

① 高王凌：《18世纪经世学派》，《史林》2007年第1期。

② 刘风云：《十八世纪的“技术官僚”》，《清史研究》2010年第2期。

熙和道光两个时期之间发展演变的^①。

陈宏谋也常常把“经世”与“实学”的诸多事项对应起来，“实”指任何具体要求：比如粮仓确有粮食，而不是只见于公文之上；政府人员实有其人，而不只是花名册上的空头人名；法律诉讼是真实和公正的，而不是伪造的；上级对司法审查的过程是真正执行的，若出现与上面情况相反的现象就是“有名无实”。真正被贯彻的政策将产生“实效”。官员辖区的情况是真实的、现时的，而不是仅仅从过时的档案里推断出情况是“实在的”。陈宏谋对所谓“实践”的理解远非功利主义或者实用主义所能概括，它肯定而不是回避道德自我修养的需要。“实学”不是“实际的学问”，而是一种同时关注个人道德规范和社会、经济管理技能两方面的“真实的学问”^②。在这一点上，罗威廉眼中的陈宏谋与刘凤云等人所说的“技术官僚”又有了区别，他们更集中关注于18世纪官僚的管理技能，而基本没有涉及其在道德修养上的自我规训和关切。

在罗威廉看来，对“实学”的理解充满了歧义，明末清初有些人认为对实学的提倡是捍卫朱熹旧式的道德价值观和礼仪规范，其他一些人如颜元则猛烈抨击朱熹的学术思想，因此，实学至少包括两个不同的类型。朱熹本人和诸如东林党人这些宋学信仰复兴者认为实学的核心部分是道德主动性和伦理自身的培养，但是在徐光启这样的人看来，实学意味着世间目标（特别是经济繁荣和政治军事力量的强大）的实现，相当注重实效的追求。从明末到清中期，这个词语是这两种最初不同类型的混合体。就像实学逐步变成“实学致用”一样，实利主义和功利主义成分被日益突出^③。

在陈宏谋的“经世”实践中，他一直力求兼顾“道德”作为“体”与“济民”作为“用”这两个方面，所以当他发现顾炎武对内圣之学有所忽略后，就批评其言论只有“用”而无“体”，所以他不能算是一个纯粹意义上的“技术官僚”。

谈到“经世”就不能不涉及“国家治理”和“地方治理”问题，以往的研究只注意一些士大夫有关“经世”的言论，却很少顾及他们在具体治理实践中所采取的行动到底如何表现。从此角度而言，高王凌从国家粮食政策的转变，刘凤云从“技术官僚”的具体政治实践角度作出的研究可以弥补以上不足，但是前者只聚焦于乾隆时期的“国策”，后者则太突出官僚的“技术”角色，却相对缺乏对“经世”人物具体实践的个案分析，罗威廉的著作相对弥补了这一层面，提供了一个详细的“经世”案例。

《救世》一书的第四部分明确以“经世”为标题，内容涉及对“人”（社会角色）、“治”（官僚治理）、“公”（社会）、“化”（教育）等四个方面的举措，尝试勾勒出陈宏谋在“国家”与“地方”两个层面的治理构想及其具体表现。罗威廉曾经率先把欧洲“市民社会”与“公共领域”概念引入中国史研究，同时以汉口为中心，发现了近代地方自治的萌芽特征和组织结构，这些观点曾不断遭到批评，但在这部著作中，罗威廉不是从地方士绅群体而是从一个上层官僚的视角去观察18世纪的清朝统治特性，他强调的不是“地方自治”是否存在或如何发生发展，而是关注官僚阶层在平衡“国家”与“地方”关系时所表现出的智慧和能力。比如他说，陈宏谋秉承的经世传统特别强调体制化政府对社会的控制，陈氏并没有在经世言辞中发表什么宏论，这与后来曾国藩的行事风格有点相似，毫无疑问的是，他力图在实践中扩大国家的权限并提升其管理效率。

罗威廉作出的另一个判断是，尽管陈氏与同僚们扩大国家权力的努力恰与倡导地方自治在道德与实践上的种种优越性的思想相抵触，这种思想倡导由地方精英群体而不是国家官员来行使管理职能，但是像陈宏谋这样致力于完善、加强官僚统治机器的人却同时又最珍视地方群体自治这一治理模式^④。那么如何协调这两者的关系就是一个必须深思熟虑的问题了。在陈宏谋的身上充分体现出

① [美]罗威廉：《救世：陈宏谋与十八世纪中国的精英意识》，陈乃宣等译，赵刚、孔祥文审校，北京：中国人民大学出版社，2016年，第196页。

② [美]罗威廉：《救世：陈宏谋与十八世纪中国的精英意识》，第190页。

③ [美]罗威廉：《救世：陈宏谋与十八世纪中国的精英意识》，第189页。

④ [美]罗威廉：《救世：陈宏谋与十八世纪中国的精英意识》，第475页。

了这种平衡感,其表现是,首先他对国家干预经济和社会的限度有清醒认识,陈氏确信,以强硬手段如摊派、贸易禁令、价格管制或禁产禁销来阻碍私人市场是不合时宜的。政府协商式的参与和支持才能带来“以民养民”和经济自身的良性发展,而粗暴的国家干预只会破坏生产、催生黑市,为私人投机大开方便之门,置国家于被动地位,使问题越来越严重^①。关键要做到有所为和有所不为。另一方面,陈宏谋在日常治理实践中通过加强省府对县府的控制和试图利用地方精英来统治地方社会的思路从未动摇。

罗威廉相信陈宏谋的宦宦生涯始终坚持让“乡”这个自给自足的最低级别官僚基层单位担负起维护秩序的责任,而不是依赖村庄一级的自我管理功能,陈宏谋在各省任职时,已深知乡里社会(“乡党”)的力量,他把乡看成是舆论形成(“乡评”)和地方利益认同(“乡议”)的中心^②,试图利用乡里乡情来改善风俗,弘扬道德,劝导地方上的有钱人救济邻里。陈宏谋不太赞成在乡间推行保甲和乡约,对宗族势力的坐大也表示不满,却极其重视半年一次的“乡饮酒礼”,把它作为对地方社会以及基层行政机构进行更高水平的国家干预和纠错的一个切入点。他要求县官把地方族长作为乡饮荣誉奖励的对象,规定只有那些接受他自己的议事日程,承担并圆满地履行了由他定义的族长职责,如约束乡民、解决地方纠纷等事务的人,才适合获得乡饮荣誉。乡饮礼仪是强化地方社会中族长领导地位的一种补充方式。他们也许已具有影响力,但是其言行必须符合陈宏谋的政治理想。陈宏谋在江西进行了一项试验,授予家族族长约束惩罚其族人的权力,这些权力与那些族长对宗祠祭祖仪式的主导相结合。

陈宏谋这样做的目的,是试图通过把国家权力同中国式的父系家族制度直接联系起来的方式,使国家权力在地方社会生根结果,同时,他又把一些族长任命为“族正”,尝试把他们正式纳入国家官僚系统,使家族领导融入一个多功能的自我管理的乡级社会,其意图是为了遏制强宗大族扩张权势。陈宏谋想尽可能减少中央集权制国家对人类社会正常运行的影响,他对政府无偿从地方民众征集人力、物力的做法持续不断地提出批评,对价格控制和其他形式的经济管制表示反感,反复抱怨政府过度控制经济部门,对保甲制度和父系的国家建立的“乡约”规条的效能发生怀疑。陈宏谋宁愿采用比较柔和的社会祭酒仪式来支撑乡级秩序和大众自我管理机制,但是他对国家干预仍抱有强烈的信心,相信国家能够也应该是改善社会经济以及指导民众道德的工具^③。于是他将县以下,以市场为中心的半公共的乡级单位(国家和社会的汇合处)确定为有效“经世”的关键地点,经过反复试验,用各种方式给乡级机构注入活力以达到经世目的。

18世纪,不仅是一些官僚秉持日常经世的理念并力求付诸实践,士人中也不乏在常态中寻究治世之道的努力,只不过这些思想并非如道咸以后危机逼迫下所呈现出的激进言辞那般星光耀眼,而更多是为现时政府如何维护其秩序出谋划策,论点大多趋于保守。章学诚就是个典型的例子。笔者即认为,在实斋的视界里,“道”在历史中是不断变化的,无法限于抽象和心理层次上空洞地加以叙说,而必须落在某种物质形式中,具体而言就是在当下“制度”运行的层次上寻找其源头和表现。因此,仅仅通过心理感悟或爬梳古典文献,都是不可取的。制度当然包括皇朝的礼教秩序,这种秩序并非个人所随意支配的备选典范,而是不容悖逆的禁网规条^④。

在实斋的思想里,任何属于“文章”“道德”的范畴都不过被视为“政事”的表现形式而已,这就使他的思想陷入内在冲突之中,他推崇三代之治,认为其无论“制度”和“道”之完美的体现皆不可被超越,另一方面又认可当下制度的合理性,按钱穆的说法是“以时王制度为贵”,把他作为确认“道”之现

① [美]罗威廉:《救世:陈宏谋与十八世纪中国的精英意识》,第480页。

② [美]罗威廉:《救世:陈宏谋与十八世纪中国的精英意识》,第543页。

③ [美]罗威廉:《救世:陈宏谋与十八世纪中国的精英意识》,第570页。

④ 杨念群:《何处是江南:清朝正统观的确立与士林精神世界的变异》,北京:生活·读书·新知三联书店,2010年,第419页。

实意义的基本框架。这从实斋对孔子和周公的态度上就可以看出这种倾向。孔子有德而无位,故只获“素王”之名,被长期预设成“改制之主”“帝王之师”,表面拥有发明“道统”的力量,实则其“道”的构想必须依赖帝王才有机会实现,故对“道”的申说容易流于空谈。而周公则“有德有位”,可以顺利推行制度改革,这就是所谓期待“时王”的意思,周公当然比孔子这个“素王”要显得更为实际,更能实现自己的政治目标。推崇“时王”的代价是有可能使“道”丧失相对独立的批判品格,一味趋时附势的结果就是无条件地认同当权者,成为其制度运行的设计者或附和者,这就是常态化的“经世”观有可能付出的高昂代价。

周启荣和刘广京在《学术经世:章学诚之文史论与经世思想》中提出,章学诚的“学术经世”思想应该与“六经皆史”的观点同等重要。“经世”需有才、学、识、文四个条件,章学诚断言,学问就是经世的一种途径,与其他不同的经世方式在价值及目的上并无区别,意即不仅在“经世之术”的这部分,学业、事功、文章、性命四者从其时代作用方面平列起来,均视为经世的方法^①。事功“行道”与学术“明道”均为“经世”之途径,因时势之异而有方式上的不同,实无所轩轻,可交相为用。文章认为,在实斋看来,周公孔子,不论“行道”或“明道”,皆为圣人,皆有功于道,取径固异。实际上实斋是反对三代以后官师分途,造成私言泛滥,故有抬周公而贬孔子之意。他根本认为无官守就无法“经世”行道,这是我与周、刘二位的分歧之所在。周、刘二公认为“学问”之单纯“行道”即可与“事功”之学并立显然是误读了实斋的本意,因为古人最讲“内圣外王”,二者相连相倚,不宜单独讨论。立言与立功、立德等而论之似非其本意。就以实斋的方志学构想而言,即绝非只停留在“立言”的层面,而是构建皇权大一统地方秩序的一种实际行动。周、刘看到的是实斋所论周孔之“同”,我则看到的是实斋所言周孔之“异”。实斋说六经是三代典章政制变化的表徵,实则把“经”降格成了实用主义的指南。如方志乃维系纲常世教的手段,他的目标是官师合一,以此弥缝“尊德性”与“道问学”两个极端。

缪全吉在《章学诚议立志(乘)科的经世思想探索》一文中发现实斋主张在吏、户、礼、兵、刑、工六房科之外,特立“志科”,这是一个为官僚体制构想的新设计,说明实斋重“时王”制度、当代典章和“官习掌故”,强调“以吏为师”,就是突出尊重专业知识的精神,设立“志科”成为实斋为朝廷构想自下而上实施教化的重要步骤之一,也可看作是大一统思想的一个体现形式^②。

实斋议立“志科”的构想,不仅能扩大胥吏的功能结构以达辅佐实政之效,而且能提振胥吏的水准以资役使,这是对中国传统行政组织的创新,对朝廷体制的更新也不失为一个莫大的原动力。“志科”之设阐发“礼之实”与掌故精义,所谓礼制、成例与今日法学上之习惯法相通,传统中国受习惯法的规范,而王法律条反悬为理想鹄的。所谓先王之法、祖宗之法、圣贤之道以及开国宏规,均为形成历代习惯法的共识基础^③。张伟仁在评点缪全吉的文章时也说,中国虽有典章,但行政、司法皆重成案,所以中国法制表面似属成文法系,但实质则近习惯法系,其观察可谓入微。在笔者看来,缪全吉说实斋“经世”之论点仍颇近于张灏所说的“治法”一面。

通过以上初步梳理,我们可以大致明了“经世”观念的演变历史及其各派分歧点之所在。在此笔者想略谈两点感触:一是对“经世”观的把握一定要兼顾其“道”与“法”的两面而不可偏废。如只关注其“道”之一面,很容易纠缠于虚理,而忽视其政治实用性一面,但如果反其道而行,仅仅关注“法”的运行规则,只看到传统思想的趋变特性,而看不到其持续绵延的常态状况,则又会抽掉“经世”的文化基石,陷于过度功利之境。而过多注意“经世”思想中之“法”的一面确实是现代学界的通病,之所以出现这种情况,是因为中国学界深受西方线性进化思维的影响,不约而同把历史看作是一条直线发展的脉络,凡是符合科学变革要求的東西就是好的正确的,否则就是错误的落后的。因此,“经世”思

① “中央研究院”近代史研究所编:《近世中国经世思想研讨会论文集》,第121页。

② “中央研究院”近代史研究所编:《近世中国经世思想研讨会论文集》,第159页。

③ “中央研究院”近代史研究所编:《近世中国经世思想研讨会论文集》,第171页。

想中符合变革诉求的那些比较实用的表象成分自然成为关注焦点,其中属于不易变动的深层肌理则容易被忽略或遗弃。或者换个角度,从中国传统的“体用关系”切入观察,就是“经世”中“体”的内核被认为是不重要的,而“用”的表层部分则被放大抬升,赋予崇高的价值。

一个明显例子是张之洞提倡的“中体西用”论,曾经被批为落伍保守,不符合西方潮流。张之洞的体用观就是一方面坚守“道统”,即儒家的纲常秩序和德治经验,另一方面又允许在“实用”一层吸纳西方理念,以明体达用,顺应改革的时代要求,是一个很灵活的“经世”变通框架。按照某些学者的意思,前者属于“实质理性”(Substantive rationality),后者属于“功能理性”(Functional rationality)^①,恰恰可以对应“道”与“法”的两面。而盲目信奉进化论者偏要指责张之洞僵守“体”而只开放“用”,声言必须使“体”“用”同时全盘西化才是正道。这就误解了张之洞体用兼顾的本意,其实,任何“经世”实践都需“体用”交互推进,却一定要深谙中国传统的行事法则,不可只偏于崇西之一面。

第二个感想是,我国学界长期浸淫受制于西方社会科学的规训,常常不自觉地挪用那些只对图解西方历史经验颇为有效的概念,但这些概念一旦移植进来,解释中国历史却未必贴切适用,所以我们不妨试着掉头回到中国自身的典籍中寻找更为贴切的语汇辞藻去描绘历史的“变”与“不变”,对“经世”观念的开掘即是一例。不过我们会发现,即使有从古语中发掘精义的自觉,对“经世”的研究仍难免沾染上西化的痕迹,如只关注历史的“变态”而不关注历史的“常态”,只青睐改革群体却忽视保守群体,这是拘泥于进化史观和西方启蒙逻辑的结果。只关注“经世”中“用”的一面则是按科学尺度衡量历史进步的近代西方中心史观在起作用。故对“经世”观的研究仍可以选择进一步回归古典语境,尽量贴近“经世”者本身在面对特定历史状况时呈现出的状态进行评价。

下面只举一个例子作为本文的结束。陆宝千在《清代思想史》一书中第一章讲“明季诸子之经世思想”,其结论是这样说的:

明季诸子之政府设计,吾人既知其有“广境”“狭境”之别,今复知诸子言经世有“贯性”“离性”之异,试问此二境二型间之关系若何?吾人以为贯性型的学术立基于人性,人性相同,故具有普遍性。学者如能着重此普遍性,则极易透至“广境”,船山、梨洲、亭林等即其例也。苟离性而言经世,则容易粘坠于事务本身而不能拔超,故颜李师生之政府设计极为精密,然总是拘于“狭境”也。经世问题乃随人类社会而俱来,亦将随人类社会而共存。惟以时世之变异,各时代之经世问题,不必相同。就清初而论,诸遗老心中所重者为如何求理想政府之建立,而以“贯性”“离性”之异,遂有“广境”“狭境”之别。广境之高于狭境,毋庸置疑。则另一时代之另一经世问题出现时,恐亦不能离人性而言之。^②

陆宝千所言之“广境”“狭境”、“贯性”“离性”之别在表述时虽稍显晦涩,却比较接近时人对“经世”与周边环境关系的理解,与“体”“用”、“道”“法”的表述相近,可以合而观之。

[责任编辑 扬眉]

① “中央研究院”近代史研究所编:《近世中国经世思想研讨会论文集》,第537—538页。

② 陆宝千:《清代思想史》,上海:华东师范大学出版社,2009年,第78页。