

# 明清之际的经子关系论与启蒙思潮

黄燕强

**摘要** 明清之际是中国古典思想迈向现代的关键转折期,启蒙思潮拉开了中国现代价值观念的初生历程,也推动了传统知识观念的深刻转变。一是伴随汉宋之争而展开的经学与理学之辨,明清之际学人剖析两者的分殊,意在将经典诠释的范式,从宋明侧重阐发义理的取向,回归汉唐讲究实事求是的学术传统。二是通过解构宋明的道统论,清儒进而消解“四书”的“圣经”名义,将其还原为传记或儒家类子书,从而取消宋明理学家依托“四书”而诠释的道学之正统性。三是清代考据学家倡导“以子证经、释经”,使先秦诸子典籍的材料性价值获认可,推动经学与子学从对立转为相互印证与互动的关系。这些变化共同勾勒出明清之际思想世界的剧烈变动,与当时的思想启蒙浪潮相呼应。

**关键词** 经子关系;启蒙思潮;经学与理学之辨;四书还原;经子互动

**中图分类号** B21;B248;B249 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2025)05-0084-13

**基金项目** 国家社会科学基金项目(17CZX034)

明清之际的思想世界既表现为由心学向理学的回归,又呈现出从宋学向汉学的过渡,同时也蕴含经子关系的某种转型。在此思想因承转续的时代,20 世纪的中国学者或以理学反动、走出中世纪等说法,论述宋明清学术思想的异质性,也突出了宋学与汉学之间的对立;或有学者以内在理路、思想启蒙的观点,阐述宋明清学术思想的同质性,并说明宋学与汉学之间的内在关联,从而将宋明清思想史描述为一个同质化的发展过程。无论是相对或相近,20 世纪关于明清学术思想研究的诸种范式,其百虑而一致者,是把明清之际视为中国古典思想世界向现代转型的关节点。由此,中国现代价值观念的初生历程以及传统知识观念的转型,便可追溯至明清时期,然后又向前溯洄而探源于所谓“近世”的唐宋之际。

然而,无论是理学、心学,还是宋学、汉学,均指称经学和儒学而言。如果只从经学和儒学的视域来梳理明清思想之流变,难免会忽视先秦诸子的研究以及经子关系的微妙变化。诸如经子之争、经子互动、子学回流、经学与理学之辨等思想议题,可能被学界聚焦的汉宋之争遮蔽而无法得到充分的关注,以致未能完全反映明清思想演变之情实。同时,如果说明清之际开启了中国近代的文艺复兴运动,那么,不仅智识主义、民主意识、平等观念、实学思潮、科学方法等现代性要素可追溯至明清之际,从长时段的视域看,晚清诸子学的复兴及经子关系之转向,亦萌蘖而发端于这一时期。近年,学者开始关注此问题,并梳理和阐发傅山、王夫之、黄宗羲、章学诚、龚自珍等人的经子关系论<sup>[1][2]</sup>,从而在汉宋之争的研究范式外,为清学史研究提供了一种新视域和新方法。本文将聚焦明清之际的经子关系,但不是以人物为中心的讨论,而是围绕若干思想议题,如经学与理学之辨、“四书”还原运动和经子之争及其互动等,三者共同反映了当时的“反理学”思潮及思想解放的追求,展现了明清之际思想世界所蕴含的启蒙运动之诸要素。

## 一、经学与理学之辨

何谓经学? 何谓理学? 经学与理学的异同何在? 辨析两者之异同具有何种思想史意义? 从经典诠

释的角度看,古今学者对经学与理学的概念及其内涵,一是完全等同其名与实,称理学即经学;二是以逻辑术语中的种属关系定义经学与理学,即经学的部分外延与理学的全部外延重合;三是辨析经学与理学的分殊,强调两者在思想形态、研究方法、问题意识、根本宗旨等方面的差异<sup>①</sup>。由于理学指宋明的心性之学,经学通常被界定为经典注疏之学,所以经学与理学之辨含括汉学与宋学的关系问题。如果说理学属诸子中的儒家类,那么,经学与理学之辨又隐含经子关系命题。明清之际的思想家提出“经学即理学”“藏理学于经学”等说法,正是在汉宋之辨的视域下,讨论经学与理学的同异。

那么,明清之际的经学与理学之辨是如何展开的?首先,从方法论和思想形态的角度辨析经学与理学。两者的区别在于,一是“以经释经”,一是“以理释经”。前者应用训诂考据之法,后者注重天道性命的阐发。“理”和“心”在宋学传统中是两个具有本体论意义的概念,宋明儒将其视为天地宇宙本体,在明体达用的意义上,自然界及人伦界中一切事物的本源、秩序及存在意义,都是本体之“理(心)”的呈现。“理(心)”不假外求,既是超越的,又是内在的,存在于人的心性之中。如张载说:“性是理”<sup>[6]</sup>(P340),朱熹进而论道:“性便是许多道理,得之于天而具于心者。发于智识念虑处,皆是情,故曰‘心统性情’也。”<sup>[7]</sup>(P2514)陆九渊、王阳明更是直接宣称“心即理”。由此,宋明理(心)学追求的是一种以天理性命和道德主体为中心的知识,这构成了宋明儒对经典字句意的理解前结构。因道德主体通过修养工夫而体认天理,工夫的修持表现为个人之生命体验,所以经典诠释往往注重体悟的方式,经典甚至成为印证主体之生命体验的注脚,如陆九渊所谓“六经注我”。

相对于宋明理(心)学而言,汉唐和清代的经学虽然也有形而上学的追求,但其对形而上学的探究往往是通过字词的考据与训诂而实现,甚至表现出消解形而上学的倾向。一方面,明末清初学者对“理”之形而上意义的解构。如傅山考察先秦典籍关于“理”的意涵,指出:“‘文理密察’之‘理’,犹之乎‘条理’之‘理’,从玉从里,义实蕴藉。”<sup>[8]</sup>(P276)理字始为动词,后作名词而表示条理、文理之意,并无理学家所言之抽象道理。李塨表达了类似看法:“理字则圣经甚少,《中庸》文理与《孟子》条理同,言道秩然有条,犹玉有脉理,亦虚字也。”<sup>[9]</sup>(P690)戴震也认为,实存的事物各具分殊之理,这个理是分理、条理或肌理,而非超越的天理。他把天理解释为“自然之分理”,即以情挈情之理,强调情理相即,批评“以理杀人”。这种以文字训诂的古典语言学为方法,阐发新的情理观,既深化了早期启蒙思想中个性解放的主题,且体现了现代人文主义精神的觉醒<sup>[10]</sup>(P540-542)。

另一方面,这种由“以经释经”而获得的知识,讲究实事求是的精神与方法。在汉宋之争的背景下,在经学与理学之辨的运动中,清儒非常强调这两种方法的差异。黄宗羲为万斯大撰写的墓志铭说:

充宗生逢丧乱,不为科举之学,湛思诸经。以为非通诸经,不能通一经;非悟传、注之失,则不能通经;非以经释经,则亦无由悟传、注之失。<sup>[11]</sup>(P405)

同时代的毛奇龄也有相似的经学方法论:

先生说经,大抵以本经文为主,不杂儒说;其本经文有未明者,则始援及他经,或以彼经证此经,或以十经证一经。凡一切儒说,皆置勿问。<sup>[12]</sup>(P71)

毛奇龄明显是有意地突出经学与儒学之别,其所谓“儒说”是指宋明所代表的理(心)学。稍后的惠周惕亦谓:“仆立说之旨,惟是以经解经。”<sup>[13]</sup>(P165)戴震进而提出“一字之义,当贯群经”的经学解释学理

① 李源澄说:“所谓经学者,惟汉儒之通经致用,宋明儒之义理之学足以当之。”<sup>[3]</sup>(P5)属第一种观点。刘师培、马宗霍等人的经学史著作将经学分为汉学与宋学两大传统,把宋明理学含括于经学之中,属第二种观点。吕祖谦说:“天下之人不以理视经,而以经视经,剝剔离析、雕缛疏凿之变多,而天下无全经矣。”<sup>[4]</sup>(P334)所谓“以理视经”指理学,“以经视经”指汉唐经学,吕氏有意区分两者。皮锡瑞批评宋儒的“说经之书,亦多空衍义理,横发议论,与汉、唐注疏全异”<sup>[5]</sup>(P274)。他反对宋儒的“以理释经”,将宋儒依托“四书”而阐发的理学和心学,悉数排斥在经学之外。故吕祖谦、皮锡瑞持第三种观点。

论。可见,清代学者特别从方法论来辨析经学与理学的差异。

其次,从“道学传”的存废之争看明末清初的经学与理学之辨。元朝因尊崇理学,乃在《宋史》编修中于《儒林传》前专设《道学传》,旨在维持道学的正统地位,以及表彰程朱理学。至于接续汉学,以传注训诂方式疏解六经者,均列入《儒林传》,这隐含分辨经学与理学的意思。如茅星来说:“自《宋史》分道学、儒林为二,而后之言程朱之学者,往往但求之身心性命之间,而不复以通经学古为事。”<sup>[14]</sup>(P1)所谓“求之身心性命之间”者为道学、理学,而“以通经学古为事”的是经学。章学诚评论《宋史》纂修设《道学传》:“儒术至宋而盛,儒学亦至宋而歧。道学诸传人物,实与《儒林》诸公迥然分别。”<sup>[15]</sup>(P390)当然,不只是道学人物与儒林诸公有别,实则是两派学者所致思的学问不尽相同。这里透露的汉宋之争,就是儒林与道学之区判,亦即经学与理学之分殊。

《宋史》之后,清儒编修《明史》,徐乾学、徐元文等主张沿袭《宋史》体例,设立《道学传》。徐元文虽说:“凡载《理学传》中者,岂必皆胜《儒林》。”<sup>[16]</sup>(P434)他反对尊理学而贬经学,但其宗旨实如彭孙遹一般,意在维持“道统赖以不坠”,表彰程朱“衍孔孟真传”之理学<sup>[17]</sup>(P459),实则是置理学于经学之上,以“道统”之名义而分辨经学与理学。黄宗羲曾移书史馆,逐条批驳《道学传》之设立,万斯同、邵念鲁等史学家均积极响应。不过,反对立《道学传》并不意味着要将经学与理学等同视之。朱彝尊亦不赞成另立《道学传》,然他的理由是:“六经者,治世之大法,致君尧舜之术,不外是焉,学者从而修明之,传心之要,会极之理,范围曲成之道,未尝不备,故《儒林》足以包《道学》,《道学》不可以统《儒林》。”<sup>[18]</sup>(P276)朱氏称扬六经而未言及“四书”,主张性理之学须求之于六经,但经学是否一定要穷究心性之理,抑或是探寻外王之术呢?在朱彝尊看来,《儒林》与《道学》之别,正是经学与理学之辨。他说“《儒林》足以包《道学》”,经学的外延包括了道学(理学),提议设立《道学传》的学者却是认为“《道学》可以统《儒林》”,道学未必包括经学,然经学须以理学为基础。无论持何种观点,这两种立场均暗示了经学与理学是存在分殊的。

《道学传》的设立是要表彰程朱理学之道统,并以传承道统的理学凌越于经学之上<sup>①</sup>。故反对设立《道学传》,主张将道学家纳入《儒林传》的,不一定要统一经学与理学,而可能是因为反对宋学以道统自居。如毛奇龄说:“道学者虽曰以道为学,实道家之学也。”<sup>[20]</sup>(P296)道学之名并不成立。故四库馆臣批评《宋史》的体例:“其最无理者莫过于道学、儒林之分传。……盖古之圣贤,亦不过儒者而已,无所谓道学者也。”<sup>[26]</sup>(P289)既然“道学”之名不能成立,《道学传》也就无独立的依据。此外,否定“道学”之名,意在批驳道统之实,同时也可能是因反对将程朱与王阳明、理学与心学归为一传。黄宗羲说:“以程、朱一派为正统,是矣。……若使朱、陆果有异同,则庄渠亦非朱派。”<sup>[11]</sup>(P221)黄氏传习阳明学而强调理学与心学相通。张烈则批评王阳明“破坏程朱之规矩,蹂躏圣贤之门庭”,是明末“人人各树宗旨”“纳降于佛老,流遁于杂霸”<sup>[21]</sup>(P572)的祸首,根本不属于道学。黄宗羲与张烈的意见不同,但均批评《道学传》将程朱与陆王之学统合到一传之中。因此,无论是从汉宋之争还是从理学与心学之争的角度看,清代学者都有意地区别经学与道(理、心)学。这里的“经学”一词,至少是指汉唐经学而言。至于广义的“经学”概念,即诠释儒家经典的学问,其是否包含理学,答案也是不确定的。因从目录分类而论,理学既为释经之学,亦属“游文于六经”的儒学,在此意义上,经学与理学之辨就指向经子关系命题。

其三,从图书分类论经学与理学之辨。余嘉锡说:“目录者学术之史也。”<sup>[22]</sup>(P34)传统目录学秉持“辨章学术,考镜源流”的理念和精神,目录著作中的图书分类既反映了学术思想史的演进态势,也体现了各类图书或知识之间的内在关系。宋明时期目录著作对经部类目作出重要的调整。一是尤袤的《遂初堂书目》首先将《孟子》列入经部,陈振孙的《直斋书录解題》始将其与《论语》组成“语孟类”,从而完成

① 钱大昕认为:“周、程、张、朱五子宜合为一传,而于论赞中著其直接圣贤之宗旨,不必别之曰‘道学’也。自五子而外则入《儒林》可矣。若是,则五子之学尊而五子之道乃愈尊,五子不必辞儒之名,而诸儒自不得并于五子,彼修《宋史》者,徒知尊道学而未知其所以尊也。”<sup>[19]</sup>(P496)钱氏明白指出,《宋史》设立《道学传》的目的旨在尊崇程朱理学。

了目录书中的《孟子》升格运动。二是《大学》《中庸》从《礼记》中独立出来,如陈振孙、马端临将宋儒注解《大学》《中庸》的著作附录于《礼记》之后,但并未单独成为一类,至明代高儒的《百川书志》才分别为《大学》《中庸》《论语》《孟子》设立类目。三是明代官修的《文渊阁书目》开始在经部中设立“四书”类,其后如《千顷堂书目》《内阁藏书目录》《百川书志》《晁氏宝文堂书目》等,基本依循此体例。四是在经部中设立性理类,这同样始于《文渊阁书目》,《百川书志》将“性理”之名改为“道学”。由此可见,明代儒者因尊“四书”和性理之学,而在目录书的经部设立“四书”类和性理类,从而将其归入经学的范畴。

不过,并非所有明代学者皆作如是观。孙能传、张萱代表官方编撰的《内阁藏书目录》并未将“理学”类列入经部,也未归入子部儒家类,而是单独成为一大类。黄虞稷的《千顷堂书目》则是将《性理大全》列入子部儒家类,体现了理学即儒学的观念。清代汉学家因反对理(心)学,他们不仅在知识性质和方法论上辨析经学与理学的异同,其目录著作也是如此。如《四库全书总目》虽保留了“四书”类,但基本上只收录注疏类作品,同时又删除了“性理”和“理学”等类目,凡宋明儒谈天理性命之书均列入子部儒家类。这明显是将理学视为儒学,从而区别于考文释音的经学。其实,宋明儒可能是因尊崇理学(道学)而将其归入经部,未必是要从知识性质或思想形态上等同理学与经学。清代汉学家不再推崇理学,因而能更客观地辨析经学与理学的差异,并恰如其分地将理学归入子部儒家类。同时,通过分梳经学与理学之别,不仅接续清初的“反理学”思潮,且由此回归两汉经学传统,从而以经学代表的学统取代理学代表的道统,这种打破道统而重建学统的治学目标,正是启蒙运动追求的解放思想之意。

以上从明清学术思想史考察经学与理学的异同问题,凡此表明明清两代的经学与理学之辨,实则蕴含经子关系命题。当然,无论是宋明抑或是近现代,均有学者坚持理学即经学的观念。在此讨论经学与理学之辨,并非要完全否认这两种思想形态所存在的同质性,但它们在知识性质、方法论、目录分类上的差异,同样值得我们注意。当现代学者以西方学科体系来规范传统知识门类时,一方面是将理学归为哲学,另一方面是将经学归为史学,充其量也就是思想史的材料,而非探究形而上之本体论和宇宙论。这种有意的区分,正是明清时期经学与理学之辨的延续。中国传统社会尊崇经学,儒者把理学列入经部,旨在通过提升其名分而增益其权威性与神圣性。新文化运动以后,经学的权威和神圣已然解体,人们反而乐意将理学归为儒学,使其从经学的范围中解放出来。当代学者甚至主张要把经学儒学化,如同宋明儒“以理释经”而将经学理学化一般。总之,宋明经学的确表现出理学化的形态,而清代经学又是宋明理学的转进,正是在此因循承续中显示了经子之间的深层互动关系。

## 二、“四书”还原运动

如果说宋明理学家是在争立道统的名义下辨析经学与理学,而在知识分类上仍坚持理学即经学的观念,那么当清代汉学家否定了道统论之后,他们不再相信理学为明道之学,而表彰汉唐经学才是阐明儒经之常道的典范,于是理学是否为经学就成了需要辨析的问题。换言之,经学与理学之辨是在汉学与宋学之争的背景下展开的。否定理学即经学,在某种程度上隐含着否定理学依托的“四书”为圣经之意,从而将“四书”还原为解经类传记。“四书”是宋明理(心)学的根基,取消“四书”的圣经名义,将其还原为解释圣经的传记,也就否定了理(心)学所以为道统的基础。这既消解了理(心)学的权威性与神圣性,也重新界定了理(心)学的知识性质,将其还原为子部儒家中的一种知识门类。

“四书”的还原运动发生在明清之际,这与当时的启蒙思潮密切相关。事实上,明末清初的启蒙思潮是在批判理学中展开的,即梁启超所谓的“理学反动”,并在反对理学的运动中孕育着一股研究古学、回归汉学的潮流。萧蓬父、许苏民将晚明的反理学和考据学看作“同一思潮的两个侧面”<sup>[10]</sup>(P154-155),代表了当时思想解放的学术风尚。申言之,明清之际的思想家认为,研究古学的目的是要以复古方式追求思想解放,而复古的方法不仅是用考据学来诠释经典,还通过学术史的考察来还原经典,把“四书”从常道之经还原为诠释经书的传记和子书。如钱谦益所谓“以反经正学为救世之先务”<sup>[23]</sup>(P852),这是反对

理学的学者分享的共识。“反经”的目的是要推本原始,其方式表现为两种,一是回归六经,将“四书”还原为传记和子书;二是回归汉唐经学,将理学还原为儒学。

首先,对“四书”之经书名义的否定。自二程“表章《大学》《中庸》二篇,与《语》《孟》并行”(《宋史·道学传》),这促成了《大学》《中庸》的升格,并在道统的名义下,作为儒家类子书的《孟子》同样完成了“改子为经”的过程,至朱熹作《四书章句集注》,正式确立了“四书”的圣经地位。然而,有别于经学家在反理学时的尊经,晚明所谓的“异端”学者在批判六经和“四书”中推动近世的启蒙思潮。李贽就是一位富有批判精神的“异数”,他诠释经典的代表作《四书评》,一反传统的解经体式,不采经学著作常用的注、疏、解、诂、训、释之名,而是称之为“评”,在评论中表达是非与褒贬,体现了平等、独立的学术精神。李贽宣称:“六经、语、孟,乃道学之口实,假人之渊藪也。”<sup>[24]</sup>(P99)儒家经典造就了假道学的流行,这样的经典无益于改善世道人心,因而无须尊其为常道之经。他说:

夫六经、语、孟,非其史官过为褒崇之词,则其臣子极为赞美之语。又不然,则其迂阔门徒,懵懂弟子,记忆师说,有头无尾,得后遗前,随其所见,笔之于书。后学不察,便谓出自圣人之口也,决定目之为经矣。<sup>[24]</sup>(P99)

李贽曾提出“六经皆史”的命题<sup>[24]</sup>(P214),认为儒家所谓的常道之经,本质上是记载上古政治教化与典章制度的典籍,既非出自圣人之手,亦未必包含确定性常道。因此,他主张取消六经及《论语》《孟子》的经书名义。这在当时是何等惊世骇俗的话语。同时代的傅山则以文字训诂法解释“经”的本义。他说“经”本“丕”字,其中“一”即天,“川”则川,加一“工”字<sup>[25]</sup>(P328),象征着水流行于天地之间。这种训释略显牵强附会,然傅山的意思很明确,旨在消解“经为常道”的观念。他还批评传注说:“今所行五经四书注,一代之王制,非千古之道统也。”<sup>[25]</sup>(P293)傅山承认注疏蕴含的思想有一定价值,但只表现于有限的时空中,并非超越时空、放诸四海及千万世而皆准的真理。可见,以李贽和傅山为代表的晚明“异端”学者,已经发出了还原儒家经书的声音,清儒乃沿其流而扬其波而已。

其次,取消《大学》《中庸》单行的独立性,主张将其还归《礼记》。明代编纂《四书大全》和《性理大全》而与《五经大全》并行,作为官方的意识形态之学及科举考试的标准程式。同时,在目录著作的经部中设立“四书”类,学、庸均从《礼记》中独立出来,《孟子》也由子部儒家类升格进来,然后各自成为经部中的一种知识门类。目录分类反映了学术史的流变,即学、庸的思想特质从通论性的礼学著作,转变为穷究天理性命的常道之经。元儒陈澧的《礼记集说》便称,学、庸是“千万世道学之渊源”,必须表而彰之,不应厕于《礼记》。其后,元明两代学者在编纂《礼记》注本时,大多仿效陈著的体例,遂不载学、庸二书,仅存篇目而已。如胡广等奉敕纂修的《礼记大全》,还有徐师曾的《礼记集注》、汤道衡的《礼记纂注》、贡汝成的《三礼纂注》、黄干行的《礼记目录》、汤三才的《礼记新义》、姚舜牧的《礼记疑问》、朱泰桢的《礼记意评》、朱朝瑛的《读礼记略记》等,或仅录存学、庸之篇目,有些甚至连篇目亦不载。因在他们看来,学、庸应属“四书”所代表的理学系统,而非属于《礼记》所代表的礼学系统。而且,学、庸已是独立单行的经书,卢翰《崇道篇》就将学、庸与六经等合称为“十三经”,吴勉学则将学、庸与“十三经”并称为“十五经”。既然是经书,自然不能与七十子及其后学的作品相等同。不过,清儒顾炎武《九经误字》、惠栋《九经古义》和沈廷芳《十三经注疏正字》中的经目皆无“四书”之目,他们把学、庸还归《礼记》之中,不再单行而称经。

可见,在学、庸是否应该完全脱离《礼记》而独立成类的问题上,明清儒者的意见是存在分歧的。首先从目录分类看,祁承烺《澹生堂藏书目》并未设立“四书”类,学、庸虽是独立单行,但被列入礼经类。晁澂《宝文堂书目》和焦竑《国史艺文志》设有“四书”类,但学、庸并未单独成类,而是归入礼经类。黄虞稷《千顷堂书目》同样采取折衷调和的态度,其“经部分十一门,既以‘四书’为一类,又以《论语》《孟子》各为一类,又以说《大学》《中庸》者入于三礼类中,盖欲略存古例,用意颇深”<sup>[26]</sup>(P449)。这既是将学、庸和《孟子》纳入“四书”系统,又保留学、庸于礼学系统之中,而作为儒家诸子的解经类传记。黄虞稷的用意在于

调和,但在四库馆臣看来,这反而混淆了学、庸的知识类别,其评论道:

然明人所说《大学》《中庸》,皆为四书而解,非为《礼记》而解。即《论语》《孟子》亦因四书而说,非若古人之别为一经,专门授受。其分合殊为不当。<sup>[26]</sup>(P449)

这其实是指出,关于学、庸的研究存在两种知识体系,一是《礼记》代表的礼学系统,一是“四书”代表的理学系统,明儒是从“四书”学的维度来诠释学、庸,相关著述自然应归属“四书”类,而不得列入礼经类。《论语》《孟子》同样属于“四书”学系统,而非独立的经书,不得单独成为一类,应该归入“四书”类。所以,《四库全书总目》只有“四书”类,不再为这四部经典单独设立类目。

目录家在学、庸归类问题上的折衷方式,反映出明清两代学者在学、庸与《礼记》的关系问题上,及对学、庸所属之知识系统,明显存在不同的认识。尊崇理学者自然是奉持学、庸为经书,而非信仰理学者乃主张将学、庸还原为儒家诸子的礼学类传记。祝允明说:

自宋以来始有四书之目,本朝因之,非敢妄议。然愚谓《大学》《中庸》终是《礼记》之一篇,《孟子》之言,羽翼孔氏,然终是子部儒家之一编耳,古人多有删驳,国初亦尝欲废罢,故愚以为,宜以《学》《庸》还之《礼》家,《论语》并引《孝经》同升以为一经。<sup>[27]</sup>(P272)

祝氏承认《论语》的经书名分,也明确表示应将学、庸还原为礼经类传记,将《孟子》还原为儒家类著作。他表面上说不敢妄议“四书”类目,实则在废黜学、庸及《孟子》的经书地位后,“四书”类目自然就没有存在的基础和意义,“四书”经典系统及程朱理学也因而被取消道统之名分。其后,郝敬就是在批评理学中还原学、庸的传记名分:

先儒以《大学》《中庸》两篇为道学之要,别为二书。夫礼与道,非二物也。……如《曲礼》《王制》《内则》《玉藻》《杂记》则以为礼,如《大学》《中庸》则以为道,过为分疏,支离割裂,非先圣所以教人博文约礼之意。自二篇孤行,则道为空虚,而无实地;四十七篇别列,则礼似枯瘁,而无根柢,所当亟还旧观者也。<sup>[28]</sup>(P5-6)

郝氏对理和道的训释或许不可取,但他反对理学家的天理性命之说是很明显的。他说理是虚的,道是实的,道的实在性乃体现为礼,礼之用在于规范性情,故将学、庸还归《礼记》,才能真正体现其载道的性质及其修持性命的价值。

围绕学、庸应否回归《礼记》的问题,清儒的争论仍在继续。一般而言,持守理学立场的学者如方东树、梁章钜、方苞等,仍坚称学、庸属于“四书”与理学系统,不应录入《礼记》。与此相对,汉学家大多主张恢复《礼记》的原貌,如朱彝尊、毛奇龄、李惇、汪中、凌廷堪、四库馆臣等。关于这两派的论辩,石立善、周春健曾撰文详细考证<sup>[29]</sup>。值得注意的是,李绂领纂的《钦定礼记义疏》重新收录学、庸。其《凡例》云:

《中庸》《大学》二篇,自宋大儒编为四书,其后俗本《礼记》遂有止载,其目而不列其文者。兹仍曲台之旧,以尊全经,以存古本,兼辑朱注,以示准绳,而《正义》等条,概置勿用。<sup>[30]</sup>(P2)

程朱理学是清廷之官学,汉唐经学则盛行于当时学界,《钦定礼记义疏》显然是要调和两者。其一方面接受汉学家的观点,将学、庸还归《礼记》,以存古本、尊全经;另一方面是“全录注疏于前,编次朱注于后”,既保留汉唐的注疏,又兼存朱熹的集注,旨在“特尊朱子之义”,而使人知“注疏之是非得失”<sup>[30]</sup>(P1-2),这仍是将学、庸的思想内容归入“四书”与理学系统之中,从而显示了调和汉宋的态度。当学者完全从汉学立场来界定学、庸时,其还原主义的意愿就更为强烈了。如凌廷堪说:

《大学》《中庸》,《小戴》之篇也;《论语》《孟子》,传记之类也,而谓圣人之道在是焉,别取而

注之,命以“四书”之名,加诸六经之上,其于汉唐诸儒之说,视之若弁髦,弃之若土苴,天下靡然而从之,较汉魏之尊传注、隋唐之信义疏,殆又甚焉。<sup>[31]</sup>(P205)

凌氏重点强调经与传记的区别,经为常道,传记是注解经书、诠释道体的著作,所以他说圣人之道在六经,不在传记之“四书”。他批评宋明儒尊“四书”而在六经之上,乃至鄙薄汉唐经学,这是本末倒置,遮蔽道体。可见,汉学家还原学、庸为传记旨在“反理学”,因“《大学》《中庸》重返《礼记》,必将导致作为理学经典的色彩的消退及经典地位的下降。所谓‘四书’亦随之瓦解”<sup>[32]</sup>,理学便丧失道统合法性。

其三,还原《论语》《孟子》为解经类传记。汉儒引用《论语》时,通常称之为“传云”“记曰”<sup>①</sup>,其升格为经是后来的事,而其本来的性质则为传记。虽然东汉已有“七经”之目,《论语》被赋予了经书名分,南朝的刘勰还说:“昔仲尼微言,门人追记,故仰其经目,称为《论语》。”范文澜注:“‘仰其经目’疑当作‘抑其经目’,谓谦不敢称经也。”<sup>[33]</sup>(P330)范氏的注释大致可信,因在刘勰看来,“圣哲彝训曰经,述经叙理曰论”<sup>[33]</sup>(P326),作为论说体的《论语》就是诠释经书的作品,亦即传记,并非经书。典籍的名分与地位往往随思想史的变迁而沉浮,在宋明理(心)学盛行的时代,学者可能称《论语》为六经之精华,推崇其而凌越于六经之上。然在汉学流行的时候,反对理学的汉学家在检讨理学和审视“四书”时,尝试以考据方法来还原《论语》。如前引凌廷堪所言,他明确指出“四书”皆为传记之类。在凌氏之前,毛奇龄就曾反对宋明儒将“四书”与六艺并列而称经,他说《论语》只是“兼经”而已,即用以配经之书,或诠释经书的传记,有别于作为“大经”的六艺<sup>[34]</sup>(P29)。他们分别从经与传记的角度进行还原,以传记来界定《论语》的性质及其名分,符合汉儒对《论语》的定性。当然,毛氏、凌氏不是要做纯粹的《论语》学史研究,其意趣与清儒之还原学、庸相近,通过否定“四书”的圣经名分,进而解构“四书”学及程朱理学体系。

至于《孟子》,它是程朱理学的基础,又是陆王心学的根底。在晚明的启蒙思潮中,以排遣理学和心学而被视为异端的李贽,曾激烈地批判孟子的学说。他通过剖析孟子的性善论,说明孟子对性善的诠释,违背了孔子的“性相近,习相远”的人性论。由此,他要把孟子排除在道统谱系之外,而《孟子》一书的权威性与神圣性自然是存疑的。清儒还原《孟子》的方式主要有两种:一是以考据方法,从学术史角度考察《孟子》一书的性质,从而将其还原为传记,前引毛奇龄、凌廷堪即是如此。另如胡清瑞说:

《孟子》之为书,于汉唐时为传不为经,盖儒者托诸空谈,与《诗》《书》《易》《礼》《春秋》皆为王者实事不同,不得并重也。至宋而为经,则并重。至朱子而为四书,则又加重。其并重也,道学之渐也;其加重也,讲章诗文之渐也。空言争胜,愈趋愈下,不知伊于胡底。<sup>[35]</sup>(P933)

胡氏指出,《孟子》原是传记,宋儒将其升格为经,然后空疏之道学和讲章诗文的兴起,均与《孟子》的升经有关。故《孟子》为空谈之资,而非道统之所系。

二是通过注释《孟子》而反对理学和心学,将《孟子》从宋明的“四书”学体系中解放出来。批判朱子理学的代表是毛奇龄,戴大昌曾驳斥毛氏的《四书改错》是“以攻朱注为事。凡于朱子用注疏为是,其或旁采《汉书》诸儒及宋人说者,则并訾其原说之失”<sup>[35]</sup>(P978)。毛氏未必事事要与朱子立异,但他著书以反对理学的目的是很明确的。焦循的《孟子正义》对于阳明心学时有批评:

良之训为善,……故良心即指仁义之心,谓善心也。此良贵,赵氏明指仁义广誉,则亦当训为善,谓贵之善者也。……非良字有自有之训也。……自儒者误以良为自有之训,遂造为“致良知”之说,六书训诂之学不明,其害如此。<sup>[36]</sup>(P856-857)

① 皮锡瑞指出:“《论语》记孔子言而非孔子所作,出于弟子撰定,故亦但名为传;汉人引《论语》多称传。《孝经》虽名为经,而汉人引之亦称传,以不在六艺之中也。”<sup>[51]</sup>(P67-68)汉儒视《论语》《孝经》《尔雅》为“传”。

阮元表达过类似的观点：

按，良能、良知，“良”字与“赵孟之所贵，非良贵也。”“良”字同。良，实也，无奥旨也。此“良知”二字不过孟子偶然及之与“良贵”相同，殊非七篇中最关紧要之言。……不解王文成何所取，而以为圣贤传心之秘也？<sup>[37]</sup>（P202）

他们认为，“良知”不是孟子思想中的核心概念，良知的意涵甚至不是指向道德的，而是说明知觉的功能。由此而言，“致良知”说如果不是阳明对《孟子》的理解有误，就是阳明以“六经注我”的方式而进行哲学创造。且因《孟子》是传记而非经书，那么，理学和心学皆非千古之道统。这就消解了宋明理学的绝对权威性与神圣性，突破了“理一元论”的思维和观念，展示了对自由与平等的追求。

前文叙及，清代学者通过辨析经学与理学的性质，将理学还原为儒学。与此同时，他们又通过分别经与传记的性质，将“四书”还原为传记。这种还原主义的研究方法，显然是针对宋儒之升格“四书”为经及其将经学理学化。如此，理学及“四书”的还原运动，反映的是清代学术史上的汉宋之争，也表明清儒的问题意识与宋学存在极大的关联。在宋儒升格“四书”之前，不仅《孟子》属于儒家类子书，作为解经类传记的《大学》《中庸》和《论语》等，本质上也是成一家之言的子书。当清儒取消了“四书”的圣经名义后，他们往往习称其为“四子书”，以示其与六经的区别。因此，从还原主义的角度看，“六经四书”其实是经子一体的系统，故经子关系命题的讨论，不限于儒家经书与先秦诸子典籍以及儒家经学与先秦诸子学之间，也发生在儒家经书与传记及儒家经学与理（心）学之中。

### 三、经子之争及其互动

明清之际，启蒙思潮的一大表现是理学之反动。梁启超、胡适就是从汉宋之争的视角，叙述清代学术思想史的演变进程，由此建构“理学反动”的理论范式。此后的清学史研究者，无论是赞成或反对，均就“理学反动”说进行某种回应，探讨汉学与宋学的关系问题。前文论述“四书”的还原运动，同样是在汉宋之争的主题下展开的。汉学与宋学同属儒家的知识系统，汉宋之争呈现的是儒家内部诸学派及诸思想形态之间的论辩。而明清之际另一潜在的思潮是先秦诸子学的兴起，如明末清初学者对道家、墨家的研究，乾嘉学者援引诸子学而证经、释经，这表明在经学与理学或汉学与宋学之外，诸子学的文献价值与思想价值逐渐受到重视。清代学术不仅有诸子学的参与，而且在经子之争及其互动中得以更新发展。

如果从汉宋之争的视域看经子关系，比较汉学传统与宋学传统在对待诸子学问题时，还是表现出一定的差异。尽管理学家依托的“四书”是通过“改传记为经”和“改子为经”的方式而实现的，理学也渗透着释、道及诸子的思想资源，但在理学家的道统话语里，“尊经抑子”成了一种必要的立场宣示。如杨时说：“孟子没，圣学失传。六经之旨，晦蚀于异端。诸子之书，名家而传后世者，非一人也，然而论不诡于圣人者，百无几焉。”<sup>[38]</sup>（P426）杨氏的卫道意识溢言语之间，由道统之护持，经与子被界定为正邪对立的关系。类似话语常见诸宋明道学家的著述。相应的是，在宋明理学盛行的时期，诸子书几乎无人问津，少有的几部研究著作，如宋代高似孙的《子略》，明代宋濂的《诸子辨》，仅限于考辨子书的真伪，而不甚关心诸子的义理。因为一涉及义理，便很难回避理学家所谓“异端邪说”的指斥，研究者可能也未摆脱“尊经抑子”的观念，如宋濂用善恶功过的信条来论定诸子书的真伪，透露的是一种卫道立场。

明清之际，学界回归汉唐经学传统，倡导实事求是之法。这种治学旨趣在否定宋明道统论的同时，也促使人们逐渐突破“以经释经”的观念，开始注意到先秦诸子典籍的材料性价值，因而提倡以子证经和释经。同时，表彰诸子学也是为了接引现代性的价值观念。萧蓬父指出：“明清之际，‘天崩地解’的社会震荡，‘破块启蒙’的思想异动，在中国历史上是空前的。……但先秦子学的复甦，长期被目为异端的《老》、《庄》、《列》思想的引起重视和重新咀嚼，无疑是一个促进的重要因素。”<sup>[39]</sup>（P170）诚然，先秦子学的复甦是启蒙运动的助推力，部分学者通过表彰诸子学，借以消解儒经的权威和冲决理学的网罗，因此，明

末清初在宋学向汉学的转进之际,不仅发生过经学与理学之辨,也曾有过经学与子学之争。

经子之争是“理学反动”思潮的题中之义,明末的一批思想家旁搜远绍历史上的异端之学,资藉先秦诸子的思想资源而批判理(心)学末流的空疏学风,由此开拓新的启蒙意识。李贽和傅山是其中的典型。李贽思想的基础是“童心说”,提倡返归本心而体知世间之是非,反对崇尚孔子及儒经的一家之言:

人皆以孔子为大圣,吾亦以为大圣;皆以老、佛为异端,吾亦以为异端。人人非真知大圣与异端也,以所闻于父师之教者熟也;父师非真知大圣与异端也,以所闻于儒先之教者熟也;儒先亦非真知大圣与异端也,以孔子有是言也。<sup>[24]</sup>(P100)

李贽一针见血地指出,世人所云圣贤与异端之别,实质上是口耳相传、未经考究的一偏之见。至于何为圣贤,何为异端,两者是否存在本质上的差异,人们并未予以辨析,不过是信从父师、儒先之言,是因孔子曾有是言而已。这隐晦地批评了人们束书不观,纯以孔子之是非为是非。李贽坚决打破独断论的真理观,提出是非是无定质、无定论的,是相对的。他说:

人之是非,初无定质;人之是非人也,亦无定论。无定质,则此是彼非并育而不相害。无定论,则是此非彼亦并行而不相悖矣。……咸以孔子之是非为是非,故未尝有是非耳。<sup>[40]</sup>(P1)

李贽认为是非与真理的标准并无一定,孔子不能代表是非的绝对标准,理学家亦不能以“道统”名义垄断对确定性常道的解释。他曾尖锐地抨击宋儒的道统说,称其为道学家的“好自尊大标帜”而已<sup>[40]</sup>(P517),并有意地贬低程颐和朱熹的地位,未将其列入“德业儒臣”的名录,而是把他们归属于“行业儒臣”与“文学儒臣”二类。在否定孔子及儒经之独尊的同时,李贽又替所谓异端之先秦诸子翻案。如他把荀子列为“德业儒臣”的首席,排在孟子之前,因在他看来,荀子较之孟子“更通达而不迂”,故理学家“独抑荀而扬孟轲”是没有道理的<sup>[40]</sup>(P519)。他曾反复申说,墨子、商鞅、申不害、韩非、吴起等“要皆有一定之学术,非苟苟者。各周于用,总足办事”<sup>[24]</sup>(P225)。先秦诸子不但能成一家之言,而且皆专注于治道,相较于理学家的空谈心性,先秦诸子学更有助于挽救秩序崩坏的社会与政治。

傅山同样以“异端”自居,并公开针对儒家经书、宋明理学及其道统说而发表“反常之论”,表现出一种具有“近代指向”的启蒙意识。平等观念是傅山思想的核心要义,而打破思想的偶像与权威是实现思想平等、自由的必然路径。傅山讽刺“道学先生”垄断“正统”,其实“理学家法,一味版拗”<sup>[25]</sup>(P329),理学讲究门户之见,古板而又执拗,限制了思想的平等与自由。因在傅山看来,理学家讲的“明王道,辟异端,是道学家门面,却自己只作得义袭工夫”<sup>[25]</sup>(P292),他们依傍儒家经典及其注疏,既无独立精神,亦无思想的创造,这种陈陈因袭的作法,不过是“奴儒”的表现而已。他说:“今所行五经四书注,一代之王制,非千古之道统也。”<sup>[25]</sup>(P293)明代编纂五经、“四书”及性理等三部“大全”,理学家以此为千古之道统,傅山说是一代之王制,即理学并非确定性的常道,儒经亦非真理的唯一衡准。

基于打破宋明道统的意识,傅山在经子关系命题上,倡导经学与子学同源而平等的观点。针对经学家和理学家的尊经抑子,造成经子之间的相互对立,傅山指出:

经子之争亦未矣。只因儒者知六经之名,遂以为子不如经之尊,习见之鄙可见。即以字求之,经本“亘”字,“一”即天,“川”则川。《说文》:“亘,水脉也。”而加“工”焉,又分“二”为天地,“丨”以贯之。“子”则“一”“了”而已。古“子”字作孖。亘、子皆从“川”者,何也?亘即川者,水也。川则无不流行之理。……孔子、孟子不称为孔经、孟经,而必曰孔子、孟子者,可见有子而后有作经者也。<sup>[25]</sup>(P328)

傅山的文字训释未免牵强附会,但他旨在应用正名的方法,通过对“经”与“子”字义的解诂,说明经

与子同源同质,并无正统与异端之别。更重要的是,通过对字形字义的分析,傅山否定了儒经及其经学的神圣性和权威性,同时表彰了异端之先秦诸子学的价值。

概括而言,傅山的经子关系论包括多重意涵。一者,反对常道与异端相对立的偏见。他认为“经子之争”甚是无谓,诸如“子不如经之尊”的习见是鄙陋之说,并非学术思想史之情实。二者,批评宋明道统说。在傅山看来,五经、“四书”的注疏,尤其是宋明的“四书”学,只是一代之学术,而非永恒之常道,不得以宋学为正统而诸子为异端。三者,针对《汉志》的“诸子者六经之支与流裔”说,傅山认为“有子而后有作经者”,华夏学术思想的渊源是诸子学,经学源出诸子。这些体现了傅山对经子关系的认识,既与正统经学家和理学家有别,也与前代和后来的文史学家所谓“支与流裔”说不同,他不仅提倡经子平等,甚且主张孔子是诸子之一。如果说六经是孔子所作,那么,六经不过为子书而已。

自汉儒尊经以来,历代虽有学者提倡诸子学,然往往限于诸子中之一二家,道家受到的表彰和研究最多,其余皆隐而不彰。明末虽有“酷尚子学”的风气,杨慎、胡应麟、姚际恒等亦从事子学的研究,但他们并未完全摒弃尊经的观念,仍是将子学作为儒经的附庸。比较而言,傅山在反思理学的流弊中,转向先秦诸子而寻求经世致用之学,并撰写多种著作以发明诸子义理,全面肯定先秦诸子的思想价值,称其重要性超越经史之学,可谓是倡导经子平等的先驱。侯外庐曾评价说:“当时学者或者以为诸子书可以和经学合观,或者主张儒释道以及百家之说皆得道理之一面,或者名言九经可以与诸子同读而不能高下轩轻,或者倡言诸子中的每一家在某些论点特具卓见而有益于世道。但是这些学者虽然重视了诸子之学,他们在形式上每每却还受着‘正宗’偏见的束缚,或多或少仍然高扬儒学。敢于自命为异端,恢复诸子与儒家本来平等的地位,并在诸子研究中作出更多成绩的,应该首先提到明清之际的傅山。”<sup>[41]</sup>诚然,清代汉学家多数是以汉唐经学来反对宋明理学,进而兼及诸子书的材料性价值,其观念里仍奉持经学、儒学的正统观。傅山则高扬先秦诸子学,以此批评宋学道统,进而提倡经子平等,完全摆脱了经学正统观的束缚,故其思想较之正统的汉学家更为开放。

颇具意味的是,李贽、傅山等由批判六经和宋明理学而表彰先秦诸子,这表明在尊经的时代,诸子学的复兴是在与儒经及其经学的比较中进行的,学者或是证明诸子之道源自儒经,具有明道的合法性与合理性,并非异端邪说,如魏晋的玄学家;或是打破儒经及其经学的权威,从知识的源流上否定诸子源自六经,挺立诸子学思想的原创性与独特性,如李贽、傅山及现代的章太炎、胡适等。可见,当一种思想获得了绝对的话语权,便将成为一切合理性知识的典范,从而规范人们对知识本源、内容及形态的认识。如同在强势的西方哲学话语面前,中国哲学的合法性成了问题一般,在尊崇儒经的时代要提倡先秦诸子,那么,诸子学的合法性何在?假如不在六经,或不依傍于六经,那么,诸子学与六经的平等关系将导出一个重大问题,即何为中华文化思想之本源。无论是接受诸子为“六经之支与流裔”说的经学家,还是认同六经、“四书”为正统而诸子为异端的理学家,在他们界定的经子关系中,六经即是中华文化思想之本源,这是不言自明的事情。但是,如果经与子不是源流或对立的关系,而是相互平等的,那么,究竟是六经抑或是诸子,何者为中华文化思想之本源?当傅山说“有‘子’而后有作‘经’者”<sup>[25]</sup>(P328),他把圣人之孔、孟还原为诸子,儒经就不过是诸子的作品,故相较于儒经而言,诸子更具文化的本源性。如此别具颠覆性的观念,体现的是平等、自由和理性的现代性精神。

“酷尚子学”的风气展现了明末清初的启蒙热情,然正如中国的近代化历程充满了曲折,启蒙运动的命运也颇为周折。岛田虔次曾感叹:“启蒙之树还没有结果就枯萎了。”<sup>[42]</sup>(自序P3)诸子学的研究也是如此,还远未实现全面的复兴,仅仅是在迎来曙光之际,就因当时兴起的回归六经及汉唐经学的运动,而逐渐暗淡下去。思想史呈现出的演进理路是,“明末清初子学的发展与经学复古、理学重建一样,都是知识分子反思宋明理学后对传统学术经典的再次探求,以及对现实剧变思索后的回应。随着时势的转移,学术思想的发展也此消彼长。进入清代以后,经史考据学逐渐蔚然成风,对子学的提倡与理学的重建则黯然衰退,甚至扭转了方向,成为考据的附庸”<sup>[43]</sup>(P97)。在清代汉学的话语体系里,经与子既不是平等的,

也不是对立的,而是如《汉书·艺文志》所谓的本末源流之关系。汉学家通常不排斥先秦诸子,但在他们看来,诸子学的价值并不体现在道体与经世上,只是作为证经、释经的文献材料,有助于佐证儒家经书的考据,藉以发明儒经中的常道而已。

考据学方法论的经典表述是戴震所谓“由字以通词,由词以通道”,圣人之道载于经籍,经书之义存于字词,通达道体的首要方法是考究字词最本原的音义。阮元说:“古圣人造一字必有一字之本义,本义最精确无弊。”<sup>[37]</sup>(P1016)字词本义的寻求既要以经释经,参考儒家经书中相同字词的应用,还要兼采他证、旁证,以确认其本义的真确性。这样,先秦诸子与儒经产生的时代最接近,故其材料性价值就尤其宝贵。惠士奇说:“周秦诸子,其文虽不尽雅训,然皆可引为《礼经》之证,以其近古也。”<sup>[19]</sup>(P690)惠氏的“以子证经”是清代汉学家的共识,王引之、焦循表达过类似的意思:

古之治经与史者,每博求之方言、地志、律象、度数,证之诸子、传记以发其旨。<sup>[44]</sup>(P1620)  
经学者,以经文为主,以百家子史、天文术算、阴阳五行、六书七音等为之辅,汇而通之,析而辨之,求其训故,核其制度,明其道义。<sup>[45]</sup>(P5891)

道在六经,明道的是经学,诸子书只是发明经书义理的辅助性材料,其“证经”的价值体现在三个方面:“一证佐事实;一证补诸经伪文、佚文;一兼通古训、古音韵。”<sup>[46]</sup>(P202)后来,考据学家逐渐由诸子书的材料而关注其义理,肯定诸子有得于六经道体之一端,章学诚《文史通义·诗教上》就持这种论调。那么,诸子学与六经便是性质相同和相通的关系。肯定诸子学与六经之道的相通性,使学者不再局限于“以子证经”,而开始校勘和整理诸子典籍,并探究其中的思想义理,为近代诸子学的复兴奠定了基础。

其实,“以子证经”的方法论内含某种知识观念的变化,即诸子学不再是悖逆于六经的异端,而是对六经义理的继承与发挥。如叶德辉说:“以子证经,诸子皆六艺之支流,其学多出于七十子。”<sup>[47]</sup>(P3806)先秦诸子的思想甚至是比孔门七十子之学更能发明六经之义理。这意味着,道之本源在六经,而道散殊于诸子,道是一种开放性的知识,不再为儒家经书及其经学垄断。章学诚说:“达于大道,故曰通”<sup>[48]</sup>(P262),由通而明道是中国学术思想因承、创新的方法。不论是经学考据中的“以子证经”,抑或是诸子学研究中的“以经释子”,均旨在由经子的互证而畅达于通之道。在中国经典诠释学中,通是一种体道的方法,道在某种意义上即是通。由通的视域来观照道体,那么,道并无封畛,不规限于一家一派,亦不局促于儒经或诸子。由通的方法来寻求道体,那么,儒家经书与诸子典籍均是载道之文、证道之具,两者须保持沟通与交流,然后在经子之学的互证与互通中阐明道之本体。当然,清代汉学家并未放弃尊经的观念,他们强调的是戴震所谓“经之至者道也”,但经典考据中应用的“以子证经”方法论,其实蕴含一种追求通之道的意向,故由通而观照经子关系,两者虽未必是平等的,至少不是对立的。而且,在求通的过程中,实现了经子之间的互动与融会,由此促进了中国学术思想的更新发展。

明清之际是中国近世思想演变的枢纽,学者通常将其视作一个重要的思想史单位,由此考察学术潮流如何从宋学转向汉学的复古运动,及中国社会如何走出中世纪而迈向近代化的启蒙历程。中国文化的近代转型与社会变革是互为表里的,明清之际商品经济的发展与资本主义的萌芽,促成了市民阶层的兴起,造就了“复非名教之所能羁络”<sup>[49]</sup>(P821)的社会风气,这体现在观念上是追求个性解放及平等、理性的现代理念,反映在文化上是对异端思想的认同与提倡。从而宋明儒建构的道统之权威日渐式微,学者开始以正名方法重新审视“四书”的升格运动,辨析理(心)学的知识性质、分类及其与经学的关系,通过“降经为子”的方式,将“四书”还原为解经类传记和儒家类子书,依托“四书”建构的理(心)学,自然从经学而被还原为儒家之学。这种“降经为子”的还原运动,正与明末的取消经子之争及提倡三教合流的思潮相应,使经与子的对立关系转向平等,在经子之间的互动中,推进学术思想的更新发展。比较而言,

汉宋之争的议题是从儒家视域考察明清思想之流变。这里的“儒家”是一个类似“儒林”的概念,包括经学与儒学,它们是明清思想史的主流。除此之外,佛教、道教及先秦诸子学也是明清思想史的重要组成部分,故从经子互动角度考察明清思想的流变,更能呈现其演变的深层原因及其内在理路,并展现明清以降思想的多元性与多样化。

### 参考文献

- [1] 吴根友. 转型与重整: 清代四种“经子关系”合论. 船山学刊, 2022, (3).
- [2] 吴根友, 孙邦金. 尊经抑子, 经子兼综——王船山的经子关系思想探论. 社会科学战线, 2023, (2).
- [3] 李源澄. 经学通论. 上海: 华东师范大学出版社, 2010.
- [4] 吕祖谦全集: 第6册. 杭州: 浙江古籍出版社, 2008.
- [5] 皮锡瑞. 经学历史. 周予同注释. 北京: 中华书局, 1959.
- [6] 张载集. 北京: 中华书局, 1978.
- [7] 朱子语类. 北京: 中华书局, 1986.
- [8] 傅山全书: 第2册. 太原: 山西人民出版社, 2016.
- [9] 李塨集. 北京: 人民出版社, 2014.
- [10] 萧蓬父, 许苏民. 明清启蒙学术流变. 北京: 人民出版社, 2013.
- [11] 黄宗羲全集: 第10册. 杭州: 浙江古籍出版社, 1993.
- [12] 毛奇龄全集: 第1册. 北京: 学苑出版社, 2015.
- [13] 东吴三惠诗文集. 台北: “中研院”中国文哲研究所, 2006.
- [14] 茅星来. 近思录集注. 上海: 华东师范大学出版社, 2015.
- [15] 章学诚遗书. 北京: 文物出版社, 1985.
- [16] 徐乾学. 憺园文集//清代诗文集汇编: 第124册. 上海: 上海古籍出版社, 2010.
- [17] 彭孙遹集(中): 松桂堂全集. 杭州: 浙江古籍出版社, 2016.
- [18] 朱彝尊. 曝书亭集//清代诗文集汇编: 第116册. 上海: 上海古籍出版社, 2010.
- [19] 钱大昕. 潜研堂集. 上海: 上海古籍出版社, 2009.
- [20] 毛奇龄全集: 第31册. 北京: 学苑出版社, 2015.
- [21] 张烈. 王学质疑//儒藏·精华编: 第196册. 北京: 北京大学出版社, 2009.
- [22] 余嘉锡. 目录学发微·古书通例. 北京: 中华书局, 2007.
- [23] 钱谦益. 牧斋初学集: 中. 上海: 上海古籍出版社, 1985.
- [24] 李贽. 焚书·续焚书. 北京: 中华书局, 2009.
- [25] 傅山. 霜红龛文. 长沙: 岳麓书社, 1986.
- [26] 四库全书总目提要. 海口: 海南出版社, 1999.
- [27] 祝允明. 怀星堂集. 杭州: 西泠印社出版社, 2012.
- [28] 郝敬. 礼记通解. 廖明飞点校. 武汉: 崇文书局, 2022.
- [29] 周春健. 《学》《庸》类目设置与清初学风//中国典籍与文化论丛: 第24辑. 南京: 凤凰出版社, 2021.
- [30] 钦定礼记义疏//景印文渊阁四库全书: 第124册. 台北: 商务印书馆, 1986.
- [31] 凌廷堪. 校礼堂文集. 北京: 中华书局, 1998.
- [32] 石立善. 《大学》《中庸》重返《礼记》的历程及其经典地位的下降. 国学学刊, 2012, (3).
- [33] 范文澜. 文心雕龙注: 上. 北京: 人民文学出版社, 1958.
- [34] 毛奇龄. 四书改错·自叙//萧山丛书: 第二辑(第2册). 北京: 学苑出版社, 2015.
- [35] 续修四库全书总目提要. 北京: 中华书局, 1993.
- [36] 焦循. 孟子正义. 北京: 中华书局, 2015.
- [37] 阮元. 肇经室集. 邓经元点校. 北京: 中华书局, 1993.
- [38] 杨时集: 二. 北京: 中华书局, 2008.
- [39] 萧蓬父. 吹沙集. 成都: 巴蜀书社, 1991.
- [40] 李贽. 藏书: 第3册. 北京: 中华书局, 1959.

- [41] 侯外庐. 傅山《荀子评注》手稿序言. 晋阳学刊, 1982, (3).
- [42] 岛田虔次. 中国近代思维的挫折. 甘万萍译. 南京: 江苏人民出版社, 2005.
- [43] 刘仲华. 清代诸子学研究. 北京: 中国人民大学出版社, 2004.
- [44] 高邮二王合集: 第 4 册. 上海: 上海古籍出版社, 2019.
- [45] 焦循全集: 第 12 册. 扬州: 广陵书社, 2016.
- [46] 张之洞全集: 第 12 册. 武汉: 武汉出版社, 2008.
- [47] 清稗类钞: 第 8 册. 北京: 中华书局, 2010.
- [48] 章学诚. 文史通义新编新注. 杭州: 浙江古籍出版社, 2005.
- [49] 黄宗羲全集: 第 7 册. 杭州: 浙江古籍出版社, 1993.

## Theories Concerning the *Jing-Zi* Relationship and the Intellectual Movement During the Ming-Qing Transition Period

Huang Yanqiang (Wuhan University)

**Abstract** The late-Ming and early-Qing period marked a pivotal transformation in the Chinese classical intellectual world as it moved towards modernity. The intellectual movement of this era initiated the nascent emergence of modern Chinese values while driving profound transformations in traditional epistemological frameworks. Firstly, in the debates between *Jingxue* (Classical Studies) and *Lixue* (Neo-Confucianism) unfolded alongside the *Han-Song* (Han Learning vs. Song Learning) controversy, scholars of this period meticulously analyzed their differences with the aim of to reorient hermeneutic paradigms from the Song-Ming focus on the interpretations of *yili* (meaning and principle) back toward the Han-Tang tradition of seeking truth from facts. Secondly, by deconstructing the Song-Ming doctrine of *daotong* (Confucian orthodoxy), Qing Confucianism stripped *Si Shu* (the "Four Books") of their canonical status as "sacred scriptures", reclassifying them as biographical or sub-Confucian texts, thereby undermining the legitimacy of Song-Ming Neo-Confucian interpretations based on *Si Shu*. Thirdly, evidential scholars in Qing Dynasty advocates verifying and interpreting *Jing* with *Zi*, thereby recognizing the material value of the pre-Qin classics, and shifting *Jing-Zi* relationship from antagonism to mutual validation and interaction. All these shifts delineate the seismic intellectual upheavals in the Ming-Qing transition period, and resonate with the contemporary intellectual movement.

**Key words** the *Jing-Zi* Relationship (between Confucian Classics and non-Confucian Masters' Works); intellectual movement; the Debates between *Jingxue* (Classical Studies) and *Lixue* (Neo-Confucianism); the Restoration of *Si Shu* (the "Four Books"); *Jing-Zi* Interaction (between Confucian Classics and non-Confucian Masters' works)

---

■ 作者简介 黄燕强, 武汉大学哲学学院副教授, 湖北 武汉 430072。

■ 责任编辑 涂文迁