



▶ 当前讨论

当前位置：首页 > 主题专栏 > 历史文献学 >

[参与论坛讨论](#)



请输入关键字

搜索

[百度联盟峰会](#)

清代“通经致用”观念的演变

作者：王世光

通经致用是儒学核心价值观念之一。简单地说，通经致用就是指通晓经术以达到实用目的，“致用”在儒家那里主要指立德与立功，前者强调个人道德修养，后者强调经学对社会的政治干预，这种干预一方面要解决政权合法性问题，如董仲舒提出的独尊儒术的政治主张；另一方面要解决行政技术问题，如公孙弘提出的通经为吏的建议。经学史以及思想史上许多重大变革背后，通经致用观念都在不同程度上起到了推动作用，同时，通经致用观念本身也在不断演变，这种演变在清代表现得尤为明显，其结果就是通经与致用相分离，传统的通经致用观念走向解体。

明末清初，由于社会巨变以及理学的流弊，社会上掀起了强劲的经世致用思潮。这一思潮大体可以划分为两种思路，一是以顾炎武、黄宗羲为代表，强调经学研究在当时社会迫切问题联系起来，从经学研究过程中找到解决重大问题的方案，这是通经致用观念的明确体现；一是以颜元为代表，强调直接从当前社会政治、经济等实际问题出发，提出解决重大问题的方案，它与“通经”并没有必然的联系。二者相互交融，侧重点不同，有时甚至会发生冲突。正是在这种紧张关系中，儒家通经致用观念开始悄悄发生变化。

明清之际的经世思潮中，多数大儒都强调通经致用。顾炎武在批评晚明学风时说：“近世号为通经者，大都皆口耳之学，无得于心；既无心得，尚安望其致用哉？”^[1]^[1]全祖望论黄宗羲学术宗旨时说：“公谓明人讲学，袭语录之糟粕，不以六经为根柢，束书而从事于游谈，故受业者必先穷经，经术所以经世，方不为迂儒之学，故兼令读史。”^[1]^[2]王夫之更是以“六经责我开生面”自期许，生动地体现了通经致用的精神。由此可见，他们都强调从研习经术出发，达到实用目的。顾炎武、黄宗羲虽批判八股取士，但从不怀疑经学的用处。然而，在清初就有学者就从科举制的角度怀疑经学的用处了：“今人首尚制举业，而以其余力治经，父师之所传，子弟之所习，《诗》、《易》、《春秋》之指，甚且稍谬于圣人。非惟无学，亦无经也。又或自以为经，而不知何者为学也。由斯以观圣人之经，果何益于今之世哉？”^[1]^[3]康熙初年，一次科举考试中甚至取消了测试经义的八股文，只考策论，礼部侍郎黄畿上疏，分析了经书与策论在科举中的不同作用：“先用经书，使士子阐发圣贤微旨，以观其心术；次用策论，使士子通达古今之事变，以察其才猷。”全祖望论黄宗羲学术宗旨时说：“公谓明人讲学，袭语录之糟粕，不以六经为根柢，束书而从事于游谈，故受业者必先穷经，经术所以经世，方不为迂儒之学，故兼令读

▶ 全文搜索

标题

与 或 搜索

▶ 专栏速递

史。”王夫之更是以“六经责我开生面”自期许，生动地体现了通经致用的精神。由此可见，他们都强调从研习经术出发，达到实用目的。顾炎武、黄宗羲虽批判八股取士，但从不怀疑经学的用处。然而，在清初就有学者就从科举制的角度怀疑经学的用处了：“今人首尚制举业，而以其余力治经，父师之所传，子弟之所习，《诗》、《易》、《春秋》之指，甚且稍谬于圣人。非惟无学，亦无经也。又或自以为经，而不知何者为学也。由斯以观圣人之经，果何益于今之世哉？”康熙初年，一次科举考试中甚至取消了测试经义的八股文，只考策论，礼部侍郎黄畿上疏，分析了经书与策论在科举中的不同作用：“先用经书，使士子阐发圣贤微旨，以观其心术；次用策论，使士子通达古今之事变，以察其才猷。”^{[1][4]}康熙深以为然，命复旧制，乡会试仍以八股文取士。可见，清初官方也一度认为经书没有什么实际用处，而后来恢复其科举制中的地位，主要出于意识形态控制的考虑，也就是黄畿所说的“观其心术”，而不是出于提高行政技术水平的考虑。

在清初的经世思潮中，颜元可谓是另类，他虽然强调经世致用，但明显偏离了通经致用这一思维模式。颜元在《上太仓陆桴亭先生书》中讲了他著《存学编》的宗旨：“申明尧、舜、周、孔三事、六府、六德、六行、六艺之道，大旨明道不在诗书章句，学不在颖悟诵读，而期如孔门博文约礼，身实学之，身实习之，终身不懈者。”^{[1][5]}由此不难看出，在强调“致用”、“事功”这一层面上，颜元与顾炎武、黄宗羲、王夫之没有什么区别，但在对待经学与致用关系方面，他们之间还是有差异的。颜元不象顾炎武、黄宗羲、王夫之那样在经学研究方面具有博大精深气象，颜元从浩如烟海的儒家典籍中直接拈出个“三事三物之学”。他说：“唐、虞之世，学治俱在六府、三事，外六府、三事而别有学术，便是异端。周、孔之时，学治只有个三物，外三物而别有学术，便是外道。”^{[1][6]}其中颜元最重视的是礼、乐、射、御、书、数六艺，他说：“盖三物之六德，其发现为六行，而实事为六艺；孔门‘学而时习之’即此也，所谓格物也。”^{[1][7]}颜元实际上是以六艺取代卷帙浩繁的经学，与顾炎武、黄宗羲等人相比，颜元已经跳出了“通经”的窠臼。虽然颜元是经世思潮的先锋人物，但儒家传统的通经致用观念在他那里是行不通的，他完全是从“致用”的角度来选择学习研究的对象，其结果是否定了汉代以降经学中的主体部分，从经学的中心走向边缘，淡化了经学的意识形态色彩，这意味着学术研究不再仅仅为某一政权提供合法性论证，从而突出了经学逐渐瓦解并向专业化方向发展的趋势。刘师培说：“近世以来，中土士庶惕于强权，并震于泰西科学，以为颜氏施教，旁及水火工虞，略近西洋之致用；而贵兵之论，又足矫怯弱之风。乃尊崇其术，以为可见施行。”^{[1][8]}虽然刘师培旨在批评颜元重术轻学的倾向，但这也从另一侧面反映出颜元学术宗旨与中国传统通经致用观念的差异。另外，与清初其他几大家相比，颜元更重视实践，他认为，知识的源泉不是经书而是实践。这样，经书上的东西便不是天经地义的真理，企图通过直接研究经书就得到解决现实问题的方案也无异于缘木求鱼。总之，颜元从儒家经典中分离出三事三物之学，强调实践，这些都意味着致用不必通经，这是对通经致用观念的一大冲击。由此不难看出，在强调“致用”、“事功”这一层面上，颜元与顾炎武、黄宗羲、王夫之没有什么区别，但在对待经学与致用关系方面，他们之间还是有差异的。颜元不象顾炎武、黄宗羲、王夫之那样在经学研究方面具有博大精深气象，颜元从浩如烟海的儒家典籍中直接拈出个“三事三物之学”。他说：“唐、虞之世，学治俱在六府、三事，外六府、三事而别有学术，便是异端。周、孔之时，学治只有个三物，外三物

而别有学术，便是外道。”其中颜元最重视的是礼、乐、射、御、书、数六艺，他说：“盖三物之六德，其发现为六行，而实事为六艺；孔门‘学而时习之’即此也，所谓格物也。”颜元实际上是以六艺取代卷帙浩繁的经学，与顾炎武、黄宗羲等人相比，颜元已经跳出了“通经”的窠臼。虽然颜元是经世思潮的先锋人物，但儒家传统的通经致用观念在他那里是行不通的，他完全是从“致用”的角度来选择学习研究的对象，其结果是否定了汉代以降经学中的主体部分，从经学的中心走向边缘，淡化了经学的意识形态色彩，这意味着学术研究不再仅仅为某一政权提供合法性论证，从而突出了经学逐渐瓦解并向专业化方向发展的趋势。刘师培说：“近世以来，中土士庶惕于强权，并震于泰西科学，以为颜氏施教，旁及水火工虞，略近西洋之致用；而贵兵之论，又足矫怯弱之风。乃尊崇其术，以为可见施行。”虽然刘师培旨在批评颜元重术轻学的倾向，但这也从另一侧面反映出颜元学术宗旨与中国传统通经致用观念的差异。另外，与清初其他几大家相比，颜元更重视实践，他认为，知识的源泉不是经书而是实践。这样，经书上的东西便不是天经地义的真理，企图通过直接研究经书就得到解决现实问题的方案也无异于缘木求鱼。总之，颜元从儒家经典中分离出三事三物之学，强调实践，这些都意味着致用不必通经，这是对通经致用观念的一大冲击。

同样处于经世致用思潮之中，但颜元与顾炎武、黄宗羲等思想家的思路迥异，甚至矛盾，从学术史的角度看，这种统一性下面的差异意味着什么呢？作为一种学术形态，经学的发展要求自身向专业化、独立化方向前进，对于大多数经学分支而言，这一趋势越明显，离直接应用就越远；而作为一种思想形态，利用经学直接干预社会、影响社会是儒学的一个根本宗旨。司马谈在《论六家要旨》中说儒家“博而寡要，劳而少功，是以其事难尽从”^{[1][9]}，这已经隐约道出作为学术形态的儒学与作为政治工具的儒学之间的紧张关系，而这正是通经致用观念的内在张力，这种张力随着经学的发展与社会的发展而日益突出。顾、黄二人重新倡导通经致用主要是针对时弊而发，并没有自觉意识到学术自身发展与儒学宗旨之间的矛盾日益突出。学术的发展要求“通经”越来越专业化、独立化，这样，“通经”与“致用”就未必直接有联系，在某些领域甚至淡若游丝。当学术发展到一定程度，社会分工发展到一定程度，要想兼顾通经与致用，何其难也！从思想发展的内在逻辑来说，清代中期经世思潮的消退以及考据学的兴起，与通经致用观念的内在张力有着深刻的联系。虽然清初经世思潮的两种思路在清代中期都没有继续光大，但通经致用观念的解构进程并未停步，只不过换了一个向度。这已经隐约道出作为学术形态的儒学与作为政治工具的儒学之间的紧张关系，而这正是通经致用观念的内在张力，这种张力随着经学的发展与社会的发展而日益突出。顾、黄二人重新倡导通经致用主要是针对时弊而发，并没有自觉意识到学术自身发展与儒学宗旨之间的矛盾日益突出。学术的发展要求“通经”越来越专业化、独立化，这样，“通经”与“致用”就未必直接有联系，在某些领域甚至淡若游丝。当学术发展到一定程度，社会分工发展到一定程度，要想兼顾通经与致用，何其难也！从思想发展的内在逻辑来说，清代中期经世思潮的消退以及考据学的兴起，与通经致用观念的内在张力有着深刻的联系。虽然清初经世思潮的两种思路在清代中期都没有继续光大，但通经致用观念的解构进程并未停步，只不过换了一个向度。

二

清代中期，考据学处于鼎盛时期，在一流学者那里，通经致用观念尚未断绝。洪榜评价经学大师戴震说：“先生（指戴震）抱经世之才，其论治以富

民为本。”^{[1][10]}钱大昕则说：“《易》、《书》、《诗》、《礼》、《春秋》，圣人所以经天纬地者也，上之可以淑世，次之可以治身，于道无所不通，于义无所不该。”^{[1][11]}由此可见，钱大昕仍然把五经当作包容一切真理的全书，所谓“淑世”、“治身”正是通经致用的两个层面，即立功与立德。汪中也自称：“中少日学问实私淑顾宁人处士，故尝推之六经之旨，以合乎世用。”^{[1][12]}又说：“中尝有志于用世，而耻为无用之学，故于古今制度沿革民生利病之事，皆博问而切究之，以待一日之遇。”^{[1][13]}钱大昕则说：

“《易》、《书》、《诗》、《礼》、《春秋》，圣人所以经天纬地者也，上之可以淑世，次之可以治身，于道无所不通，于义无所不该。”由此可见，钱大昕仍然把五经当作包容一切真理的全书，所谓“淑世”、“治身”正是通经致用的两个层面，即立功与立德。汪中也自称：“中少日学问实私淑顾宁人处士，故尝推之六经之旨，以合乎世用。”又说：“中尝有志于用世，而耻为无用之学，故于古今制度沿革民生利病之事，皆博问而切究之，以待一日之遇。”

然而，乾嘉学者说是这样说，但仔细研究便会发现，在他们的价值观念体系中，通经致用并不居于核心位置。儒家讲三不朽，三不朽是个有序的价值体系，依次为立德、立功、立言。但在乾嘉学者那里，这一序列发生了变化，戴震的言论已经露出端倪，他说：“六经之文，邃深而博大，学焉者各有所至，或履之为德行，或抒之为文章，或措之成丰功伟绩。”^{[1][14]}这里是按照立德、立言、立功的顺序来讲的，言下之义，立言高于立功。钱大昕更进一步，认为“古人称三不朽，以立言与立德、立功并称。言岂易立哉！言之立者，根于德，通乎功，而一以贯之”^{[1][15]}。这就进一步提高了立言的地位。钱大昕虽然做过高官，但很快就引退，以著述为业。章学诚虽然有做官的机会，但他也放弃了，专门致力于学术，这在乾嘉学者那里是个普遍现象。这里是按照立德、立言、立功的顺序来讲的，言下之义，立言高于立功。钱大昕更进一步，认为“古人称三不朽，以立言与立德、立功并称。言岂易立哉！言之立者，根于德，通乎功，而一以贯之”。这就进一步提高了立言的地位。钱大昕虽然做过高官，但很快就引退，以著述为业。章学诚虽然有做官的机会，但他也放弃了，专门致力于学术，这在乾嘉学者那里是个普遍现象。

立言在以往儒家那里往往是不得已而为之的事情，而在乾嘉学者那里却上升为最为重要的价值观念；以往儒者即使立言，也不过是一种手段，为了明志（立德）或淑世（立功），而在多数乾嘉学者之中，立言只不过是通经而通经，为学问而学问，它并没有承载立德与立功的重负，立言本身就是目的。王引之说：“吾治经，于大道不敢承，独好小学。”^{[1][16]}“于大道不敢承”一语道破王引之的经学研究对“致用”的疏离，他的兴趣只在“通经”，为了通经而通经。他关注的是纯粹学术问题，至于立德与立功，早已淡出他的视野。写过《十七史商榷》的王鸣盛从小到老，坚持每天读书，可他对立德、立功满不在乎，并且十分爱财，当官后大肆聚敛。有人问：“先生学问富有，而乃贪吝不已，不畏后世之名节乎？”他回答说：“贪鄙不过一时之嘲，学问乃千古之业。余自信文名可以传世。至百年后，口碑已没，而著作常存，吾之道德文章，犹自在也。”^{[1][17]}官至总督的毕沅，不顾朝廷的不许外官养戏的禁令，自家养了个戏班子，有人批评他奢侈，他却说：“吾尝题文山遗像：‘自有文章留正气，何曾声妓累忠忱。’所谓大德不逾闲，小德出入可也。”^{[1][18]}汪中曾因看不惯一个捐得二品衔的商人，便每逢这个商人出门探访时就骑着个驴跟在后面，“其后戴草制暖帽，以红萝卜为顶，以松枝为孔雀翎，于项间

挂冥镪一串，商行亦行，商止亦止。”^{[1][19]}商人没办法，只好拿出五千金了事。尽管汪中此举替文人大大出了一口气，但毕竟有违道德原则。章学诚批评汪中有才无识、名利心重、爱耍小聪明，于是章学诚总结道：“是以学问文章，必收摄于人心。”^{[1][20]}章学诚的批评虽然不免有先入之见，但也从另一侧面反映了乾嘉学者对立德、立功的疏离。

乾嘉时期，“通经”、“致用”相脱节是个十分复杂的问题。从学术史的角度来看，经学发展至清代，著述汗牛充栋，《四库全书》的编撰虽然有其政治意蕴，但更是对以往学术进行总结这一要求的客观反映。乾嘉学者对儒家典籍的整理基本上是本着实事求是原则，把立德与立功悬置起来，以保持一种价值中立的态度进行研究。正是在这一时期，通经摆脱了致用的束缚，学术不再是一种手段，从而使学术走向真正的独立，这也是乾嘉时期“通经”

“致用”相疏离的积极意义所在。在乾嘉学者的眼中，经书不是干禄之具，而是学术的对象；甚至“通经”在他们看来也是遥不可及的事情，因为他们崇尚的是“专”，而非“通”，在他们的视野内，能达到“通”的境界的学者，世上不过一二人而已，而且“通”也仅仅指一种学问境界，而非道德境界。正是这种“专”，使得传统经学走向了分化瓦解的道路，逐渐发展成为音韵学、诸子学、金石学、校勘学、舆地学等分支学科。经学慢慢成了一个空壳。

毫无疑问，乾嘉考据学者的学术研究活动十分鲜明地凸显了通经不必致用的倾向，尽管乾嘉时期经学研究达到了历史上前所未有的高度，但是这仍然掩盖不了通经致用观念所发生是内在分离现象，考据学者的经学研究实际上在无形之中把儒家经典推向历史深处，使之仅仅成为纯粹学术研究的对象。也正是在这一时期，章学诚提出“六经皆史”的观念，尽管这一观念早有前贤提及；尽管章学诚这一观念的提出是为了批评乾嘉考据学者，与“经学即理学”相抗衡，但是，这一观念在此时提出的确是学术史内在逻辑发展的一个必然结果。章学诚的目的与考据学者所做的学术工作实际上殊途同归，那就是把经学研究转换成史学研究。而且章学诚从这一观念出发，打破了六经载道的见解：“夫道备于六经，义蕴之匿于前者，章句训诂足以发明之；事变之出于后者，六经不能言，固贵约六经之旨，而随时撰述以究大道也。”^{[1][21]}“事变之出于后者，六经不能言”这句话是说明六经不足以载道，这就打破了六经包容宇宙一切真理的神话。通经不足以致用的观念在晚清思潮中体现得尤为明显，章学诚可谓走在了时代的前面。

三

近代以来，中国在融入现代世界体系的过程中渐呈被动局面，作为传统文化主流的儒学也面临着前所未有的挑战和冲击。龚自珍似乎已经预感到儒学的悲剧命运，发出了“或谓儒先亡，此语又如何”的慨叹，字里行间透露出对儒学命运的强烈忧患意识。而以他为代表的今文经学正是以阐发经书中的微言大义为手段，希冀一挽狂澜，拯救衰世，振兴儒学。与龚自珍齐名的另一位今文经学家魏源则重新祭出了通经致用的旗帜，企图挽救世风：他说：“士之能九年通经者，以淑其身，以形为事业，则能以《周易》决疑，以《洪范》占变，以《春秋》断事，以《礼》、《乐》服制兴教化，以《周官》致太平，以《禹贡》行河，以《三百五篇》当谏书，以出使专对，谓之以经术为治术。曾有以通经致用为诟厉者乎？”^{[1][22]}魏源认为“求道而制事，谓之经”，通晓经术就是为了“制事”，切于实用，故“通经致用”实际上就是“以经术为治术”，古人并不以此为耻辱。通经致用是今文经学治学传统的鲜明特征。魏源提倡通经致用是针对当时汉学的繁琐和宋学的空疏而发的，其主要目的在于

“借经义以讥切时政”，务在匡世，他是以阐发微言大义为手段，为其“变古”、“利民”的政治主张提供经学依据。魏源认为“求道而制事，谓之经”，通晓经术就是为了“制事”，切于实用，故“通经致用”实际上就是“以经术为治术”，古人并不以此为耻辱。通经致用是今文经学治学传统的鲜明特征。魏源提倡通经致用是针对当时汉学的繁琐和宋学的空疏而发的，其主要目的在于“借经义以讥切时政”，务在匡世，他是以阐发微言大义为手段，为其“变古”、“利民”的政治主张提供经学依据。

思想的历史从来就不是一条清澈透明的河流，沿着人为构成的单一的逻辑线条前进。从社会史的角度说，今文经学家重提通经致用并身体力行，远迈乾嘉考据学者，无疑是个进步；但从学术史的角度说，这一口号仍然是以学术为手段，有悖于学术独立的精神，这对于不以通经为致用手段的乾嘉学者来说，不能不说是一个退步。然而，晚清今文经学毕竟不是西汉今文经学的重演。至清末，今文经学的通经致用观念还是受到改良派人士的怀疑，即使讲通经致用，也早已逾越传统儒学的藩篱，以西学为桥梁重新审视通经与致用的关系。晚清的有识之士普遍认识到，经学并非是包治百病的良药。改良派人士王韬在比较中西学术时说：“（中国）即有淹博之士，亦惟涉猎群圣贤之经籍，上下三千年之史册而已。故吾尝谓，中国之士博古而不知今，西国之士通今而不知古。然士之欲用于世者，要以通今为先。”^{[1][23]}又说：“六经载道，穷经所以行道。中国数千年精神悉具于六经。而西学者绩六经之未具，又非中国诸子百家所能言。”^{[1][24]}王韬的言论一方面认为中国传统学术难以应用于现实，通经不能致用；另一方面认为六经并非是囊括宇宙一切真理的全书。这对通经致用观念的冲击是可想而知的。在维新派中，严复对西学有精深的研究，他的维新思想的理论基础以及批判儒学的理论武器都不是取自儒学本身而是取自西方自然科学和社会政治学说。他站在西学的背景之下，不仅批判“宋明腐儒”，而且明确指出“六经且有不可用者”^{[1][25]}。晚清改良人士的观念，无异给通经致用观念浇了一头冷水。又说：“六经载道，穷经所以行道。中国数千年精神悉具于六经。而西学者绩六经之未具，又非中国诸子百家所能言。”王韬的言论一方面认为中国传统学术难以应用于现实，通经不能致用；另一方面认为六经并非是囊括宇宙一切真理的全书。这对通经致用观念的冲击是可想而知的。在维新派中，严复对西学有精深的研究，他的维新思想的理论基础以及批判儒学的理论武器都不是取自儒学本身而是取自西方自然科学和社会政治学说。他站在西学的背景之下，不仅批判“宋明腐儒”，而且明确指出“六经且有不可用者”。晚清改良人士的观念，无异给通经致用观念浇了一头冷水。

正当维新之际，张之洞抛出了“旧学为体，新学为用”的口号，后来学术界一般表述为“中学为体，西学为用”，简称“中体西用”，这实际是对通经致用观念的直接否定。中体西用观念虽非肇始于张之洞，冯桂芬、薛福成、郑观应、沈寿康等早已言之，但以张之洞的言论影响为巨。他说：“中学为内学，西学为外学，中学治身心，西学应世事。不必尽索之于经文，而必无悖于经义。”^{[1][26]}虽然这些的口头上仍然说圣经（指儒家经典）无所不包，但他还是不得不把经学的功用限制在“治身心”方面，而把“应世事”的权力让给西学。这样，通经致用观念中“致用”的范围就缩小了许多。从“通经致用”到“中体西用”是儒学价值观念的一个质的变化，它彻底地切断了清初以来日益淡化了的“通经”与“致用”的关系。实际上，梁启超也有中体西用的思想，他说：“要之舍西学而言中学者，其中学必为无用。舍中学而言西学者，其西学必为无本。无用无本，皆不足以治天下。”^{[1][27]}与张之洞强调“治身

心”不同，显然，他的着眼点在“外王”、“立功”层面。值得注意的是，梁启超的言论中包含有两层意思，一是必须以西学为中介，改造传统经术，才可能通经致用。这样，西学反而成为通经与致用的桥梁。二是西学必须以中学为依托，结合中学，才可能在中国生根发芽，发生作用。这可以看作是梁启超为解决传统儒学通经致用观念的困境，对儒学进行创造性转换的一个尝试。严复则极力反对“中体西用”的说法，提出“以自由为体，以民主为用”的思想，这实际上把中学“为体”的地盘也剥夺了。“通经致用”在他那里已经没有什么价值可言。作为古文经学大师，章太炎承接乾嘉统绪，力倡实事求是学风，他针对经学研究提出：“学者在辨名实，知情伪，虽致用不足尚，虽无用不足卑。”^{[1][28]}如此看来，通经与致用的关系在章太炎那里是无所谓有、无所谓无的。这一点表明章太炎是乾嘉学风的真正继承者，同时也标志着儒家通经致用观念在思想史中的彻底瓦解。虽然这些的口头上仍然说圣经（指儒家经典）无所不包，但他还是不得不把经学的功用限制在“治身心”方面，而把“应世事”的权力让给西学。这样，通经致用观念中“致用”的范围就缩小了许多。从“通经致用”到“中体西用”是儒学价值观念的一个质的变化，它彻底地切断了清初以来日益淡化了的“通经”与“致用”的关系。实际上，梁启超也有中体西用的思想，他说：“要之舍西学而言中学者，其中学必为无用。舍中学而言西学者，其西学必为无本。无用无本，皆不足以治天下。”与张之洞强调“治身心”不同，显然，他的着眼点在“外王”、“立功”层面。值得注意的是，梁启超的言论中包含有两层意思，一是必须以西学为中介，改造传统经术，才可能通经致用。这样，西学反而成为通经与致用的桥梁。二是西学必须以中学为依托，结合中学，才可能在中国生根发芽，发生作用。这可以看作是梁启超为解决传统儒学通经致用观念的困境，对儒学进行创造性转换的一个尝试。严复则极力反对“中体西用”的说法，提出“以自由为体，以民主为用”的思想，这实际上把中学“为体”的地盘也剥夺了。“通经致用”在他那里已经没有什么价值可言。作为古文经学大师，章太炎承接乾嘉统绪，力倡实事求是学风，他针对经学研究提出：“学者在辨名实，知情伪，虽致用不足尚，虽无用不足卑。”如此看来，通经与致用的关系在章太炎那里是无所谓有、无所谓无的。这一点表明章太炎是乾嘉学风的真正继承者，同时也标志着儒家通经致用观念在思想史中的彻底瓦解。

传统通经致用观念消解的制度性标志是科举制度的消亡。光绪二十七年（1901年）七月，下诏改革科举，乡、会试头场试中国政治史事论五篇；二场试各国政治、艺学（科学技术）、策五道；三场试《四书》义二篇、《五经》义一篇。《四书》、《五经》由首场移至最后第三场，反映了传统经学在官方意识形态中地位的衰落，1905年，官方决定废除科举制度，儒家经典虽然仍在新式学堂中作为一门学科继续讲授，但在制度层面它已经完全断绝了与政治的联系，丧失了建制化的保障，梁启超曾说：“今日之天下，幸而犹以经义取士耳，否则读吾教之经者，殆几绝也。”^{[1][29]}梁氏的担心终成现实。利禄之路一绝，读经者消失殆尽。儒家经学从此魂不附体，飘浮在中国近代思想界的上空。梁氏的担心终成现实。利禄之路一绝，读经者消失殆尽。儒家经学从此魂不附体，飘浮在中国近代思想界的上空。

综上所述，儒家通经致用观念在清代层层解构，通经与致用在不同层面相疏离，最终将经学推进了图书馆、博物馆，把它作为一种资源储存起来，使之成为纯粹学术研究的对象。即使是古为今用，儒学也必须经过某种创造性转换才能得以实现。从这一衍变过程中，我们也可以看到，儒学的价值观念虽然

在近代以来面临种种挑战，并不断做出反应，但从明末清初开始，儒学价值观念的衍变同样是推动近代儒学价值观念衍变的一个内在动力。如果没有清初颜元习行观念对通经致用观念的破坏，如果没有乾嘉考据学者为通经而通经的学术独立精神，如果没有章学诚“六经皆史”所凸显的儒家经典在致用层面乃至制度层面的缺欠，我们很难想象，晚清学者会对传统经学做出如此迅速而又似曾相识的反思。

（文章来源：《人文杂志》2001年第3期）

[1][1] 顾炎武：《与任钧衡》，《顾亭林诗文集》，北京，中华书局，1983年5月，第169页。

[1][2] 全祖望：《梨洲先生神道碑文》，《鮑琦亭集》卷11。

[1][3] 施润章：《安福修学记》，载《皇朝经世文编》卷1。

[1][4] 《清圣祖实录》卷14、26，康熙4年3月、7年7月条。

[1][5] 颜元：《存学编》卷1，《颜元集》，北京，中华书局1987年6月，第48页。

[1][6] 《颜习斋先生言行录》卷下，《世情第十七》，《颜元集》第685页。

[1][7] 《颜习斋先生年谱》卷下，《颜元集》第771页。

[1][8] 刘师培：《非六子论》，《刘师培学术文化随笔》，北京，中国青年出版社，1999年1月，第204页。

[1][9] 司马迁：《史记》，列传第七十，《太史公自序》。

[1][10] 洪榜：《戴先生行状》，《戴震文集》，北京，中华书局1980年12月，第259页。

[1][11] 钱大昕：《抱经楼记》，《嘉定钱大昕全集》，南京，江苏古籍出版社，1997年12月，第9册，《潜研堂文集》，卷21，第336页。

[1][12] 汪中：《述学别录》，《与巡抚毕侍郎书》。

[1][13] 同上，《与朱武曹书》。

[1][14] 戴震：《凤仪书院碑》，《戴震文集》，卷11，第174页。

[1][15] 钱大昕：《虎丘创建白公祠记》，《潜研堂文集》，卷20，第315页。

[1][16] 龚自珍：《工部尚书高邮王文简公墓表铭》，《龚定庵全集类编》，北京，中国书店，1991年6月，第233页。

[1][17] 昭槁：《啸亭杂录》，北京，中华书局，1980年12月，第442页。

[1][18] 钱泳：《秋帆尚书》，《履园丛话》卷6。

[1][19] 易宗夔：《任诞》，《新世说》卷6。

[1][20] 章学诚：《章氏遗书外集》二，《又答朱少白书》。

[1][21] 章学诚：《文史通义》内篇，《原道下》，上海书店，1988年3月，第39页。

[1][22] 魏源：《默觚上·学篇九》，《魏源集》，北京，中华书局，1976年3月，第24页。

[1][23] 王韬：《洋务在用其所长》，《弢园文录外编》，郑州，中州古籍出版社，1998年9月，第143页。

[1][24] 《万国公报》第43期，1892年8月。

[1][25] 严复：《辟韩》，《严复集》，北京，中华书局1986年1月，第1册，第35页。

[1][26] 张之洞：《劝学篇·外篇·会通第十三》，《张之洞全集》，石家庄，河北人民出版社，1998年8月，第12册，第9767页。

[1][27]梁启超：《〈西学书目表〉后序》，《梁启超全集》，北京出版社，1999年7月，第1册，第86页。

[1][28]章太炎：《章太炎全集》，上海人民出版社，1985年9月，第4册，第151页。

[1][29]梁启超：《学校总论》，《梁启超全集》，第1册，第19页。

最后编辑：王应宪 发布时间：2006-05-11 论文来源：中华文史网

[【投稿】](#) [【打印】](#) [【关闭】](#)



请输入关键字

搜索

[百度联盟峰会](#)

相关文章

- 历史学家的民族意识和文化关怀——读《抗战时期史学研究》
- [独家][e首发] 阮刻《礼记注疏》并非最佳版本（下）
- [独家][e首发] 阮刻《礼记注疏》并非最佳版本（上）
- 从钱穆的中西文化比较看他的民族文化观
- [e首发]《明实录》研究述要
- 谢贵安先生简介
- 文化民族主义在香港的兴起：论新亚书院及其文化教育理念
- 《历史教学问题》2007年第1期目录
- 郭培贵简介
- 学术史研究的新境界

学友评论

发表评论：



匿名 标题：

[注册](#) [智识论坛](#)

评论内容：

※您要为您所发的言论的后果负责，故请各位遵纪守法并注意语言文明。

发表

查看