

評張壽安：《以禮代理——

凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》

◎ 楊際開

張壽安：《以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》（石家莊：河北教育出版社，2001）

在中國的文明脈絡中講起「禮」，學界也許會想起英國的法哲學家哈特（Herbert Lionel Adolphus Hart）的名著《法的概念》。哈氏的著書目的是為了促進理解存在於社會現象中的法、強制以及道德之間的相互關聯。他認為法的概念是第一規則（命令）與第二規則（道德）的結合。關於第二規則，哈氏舉了進教堂要脫帽的例子。這使我想起了在傳統中國，見到官員要層層下跪：服從自上而下的權力成了習俗。脫帽與下跪雖然同屬禮法範疇，但其背後的精神卻有自覺參與與內化服從的天壤之別。下跪是把人作為祭品的遺俗。

張女士所處理的「禮」包括禮制（典章、制度）、禮儀（儀文、節式）、禮義（價值、道德）大致相當於哈氏所說的法的概念。其範圍在「法」與「德」之間的臨界點上。「法」是外在的，「德」是內在的。女士在結論中寫道：「將外在之禮與內在之性，相互貫通融合，性禮合一，即臻於廷堪複禮思想之最高境界，複性於禮矣。」這是一個社會動員的現代課題，也正是女士問題關心的焦點。在緒論的注中，她援用了張灝的觀點：治法一定得談禮制以及清代禮學與乾嘉以後經世學是有內在關聯的。韋政通先生在把孔子「唯天為大，唯堯則之」的感歎解釋為「堯取法於天的公正無私而行蟬讓」（《孔子》，台北：大東圖書公司，1996，頁31）。孔子要把以堯為象徵的權源納入到法源中來。儒家的成德之學是以有位而讓權的虛擬王權為秩序預設的目標的。禮是在權力由上向下的移轉過程中出現的對外在的王權與內在的道德的新綜合，是對虛擬王權的預設，開了人權之門。

該書是作者在1986年向香港大學歷史系提交的博士論文的基礎上又經多年梳理，從原先的概念史落實到學術思想史的過程中完成的，1994年作為台灣近代史研究所專刊（72）出版，獲台灣第一屆年輕研究人員獎，國際漢學界前輩劉廣京稱其為：「值得廣泛流傳的當代名著」，細讀之後深感這一評價名副其實。大陸版除全書五章外，在附錄中加入了二篇論戴震與程瑤田思想的論文，也值得一讀。五章分別為：凌廷堪禮學思想的背景與淵源、凌廷堪禮學思想的內容、凌廷堪與崇禮思想的蔚起、凌廷堪與禮、理爭議的興起、禮學思想的社會實踐。從社會背景、學術淵源到內容，從內容到思想的承傳，又從承傳到禮與理的爭議以及社會實踐的落實，環環相扣，天衣無縫。根據女士的自述，問題意識的緣起來自在台大讀碩士課程時做的龔自珍學術思想研究，她向筆者透露：「注意到凌廷堪確實是想尋龔自珍的源頭」。也就是說，「以禮代理」的思想史課題是從晚清學術史切出來的。

在台灣版原序中，女士寫道，「宋明儒論道，每以抽象的『理』作詮釋，但常州學者卻鮮言

理，而直接釋道字為具體的治世之方」，後來讀了乾嘉學者的著作，發現他們對儒學思想作了全面的反省。本來，漢學具有「明道、致用的雙重目的」，現在「道」從目的的高位上走下來，而「治世」成了目的。筆者認為，章學誠「道之大原出於天」的認識已是在做天道與王權的分離手術。「道」與「權」的關係解構、手段與目的的意識轉換透露出社會求變的音信。從這裏可以看出女士問題關心轉移的軌跡：從龔自珍的學術思想入手，開出了「以禮代理」的經世理路。學界常從常州今文學來探討龔自珍的變法思想，卻忽視了由無革命色彩的常州今文學向龔具有革命色彩的經世思想轉變的背後有一清代禮學思想的伏流。

從思想到實踐，清儒自有在思想史上一以貫之的現實關懷與治學目標。也就是說，承戴震「以理殺人」的控告以後如何重建一個人人得以相安的社會秩序正是廷堪問題意識的原點。誠如女士指出的那樣：廷堪「全面否認理字，否認理學，較其他學者更多了一份革命性」。可以說，到廷堪禮學的出現，由陽明心學釋放出來的個體能量始有了一個集體內在的聚焦點，因此，可以把廷堪禮學看作是應戴震的新內聖學開出的新外王學。

在第一章中，女士認為，自明朝中期以後中國社會經濟發生了重大轉變，人口增加，商業活動頻繁，社會等級關係需要重新調整。就是說，這使得以政治為中心的生活開始向以社會為中心的生活轉變。清代中期以來，從對作為實體理性的情的發現到作為人道的儒學的主張意味作為精神實體的自我的覺醒。這也可以說是域外一神教觀念的種子在東亞文明的土壤中紮根、開花、傳佈所結出的果實。但從心性儒學向政治儒學的轉換廷堪步戴震的後塵邁出了決定性的一步。何炳棣的明代社會階層流動說（social mobility）背後仍有王朝政治權力在起作用，而到了清代中葉廷堪所遇到的課題則是要通過重建儒家社會契約理論，解決人與物橫向流動與交換的現代課題。宋明理學使儒學蛻變成了以專制王權為中心的社會契約論，到了十八世紀後半，漢學在與權力的肉搏中開出了反理學的民主思想。這是一股泛東亞的思潮，凌氏的禮學思想是要把這一社會思潮提升為儒學學理，出陽儒陰法而入於禮，別開儒家生面。

清代漢學自有其深厚的問題關懷。明末遺民已認識到明亡於專制。人君在儒家社會契約論的話語中自有一文明道德假想原點的位置，但在權力行使上則完全是按照法家治邦國的辦法。這樣，儒家的禮治理想就被君主獨裁所取代，權源僭越了法源。人君在政治社會中的作用是甚麼？如何才能實行禮治？就成了明末遺民共同的問題關心。開清代漢學學風的顧炎武認為重建禮樂的天下，要從禮樂典章著手，而考鏡禮樂典章則要從古音與制度著手。凌氏禮學思想出自朱子以來的徽學傳統，是對司馬光禮學化史觀的提煉，濃縮了歷史的精神。錢穆認為戴、凌仍守漢學門戶之見，而女士則強調從戴氏「以理殺人」向凌氏「以禮代理」轉變的內在邏輯。

第二章，女士把視點移向了廷堪禮學思想的內容上。複性的課題是糾正文明異化的課題。現在我們知道，這也是一文明功能互補的課題。宋儒提出的複性課題是觀念上的復古，在實際操作上主涵養、致知。廷堪提出的則是一現實指向的方案。在理學中，在上者是主體，這是一種他律的倫理，違背善惡二元的人性，而在複性於禮的廷堪禮學思想中，在下者是主體，君主只是客體。上與下形成一共生互動的倫理。這是一種自律的倫理，人通過禮進行對行為善惡的自我調節，以維持社會的合理秩序。女士認為：「禮，不只是社會秩序的外在規範，亦兼具變化氣質、端正人心的內在作用。」凌所提倡的複性於禮的途徑是養情節欲與禮樂化性。筆者認為「克己復禮」的「克」是指在天子——虛擬權威下對最高政治權力的放欲。但在中國治亂交替的文化裏，以專制君主為立法者與執法者的外化之禮與以變化氣質、端正人心為指歸的內化之禮不能共存。所以，廷堪的禮學思想在邏輯上只能是走上反君主專制一

途。

凌氏「複性」的主旨是要從權力與理學意理自我完結的專制邏輯中恢復儒家禮學的自律性格。徐復觀把「三綱」與儒學的結合歸罪於韓非的「三順」，並以此說來為董仲舒開脫，台灣學者閻鴻中著文澄清了唐以前「三綱」意義的演變。看來，把法家學說與儒家學說融為一體並提高到天理的高度為君主專制奠基，董仲舒實肇其端。馬融認為孔子所揭示的歷史變遷的因時損益法則是「所因，謂三綱五常，所損益，謂文質三統。」這樣，以權力為中心的歷史變遷觀就成了中國人的思維方式與行為樣式。同時，也埋下了王充禮學化批判思想的種子。專制是通過理學話語把王權的外在規範內化為心性道德的。學禮複性是一條除專制意理的課題，表明了清儒人格的內在覺醒。理學是通過混淆政治責任與社會責任的分際，以政治責任之名壓迫社會自由來為專制服務的，而禮學則旨在樹立起這二者的分際，提倡「消極自由」。禮法要掙脫權力的駕禦走向客觀從而成為行為規範與公共理念，這正是晚清變法運動的動力與目標。

在這裏，我們可以看到龔自珍「賓賓」說的原型。然而，要落實政治責任與社會責任的分際就要限制君主的權力。複禮從明確禮意始，而要貫徹禮意（親親、尊尊）就要打破專制大一統政治。這就是龔自珍「宗農」的主題了。馮桂芬、陳虬的分權構想皆是同一思路。

在第三章，女士論述了廷堪複禮思想的承傳與流布。阮元是廷堪的知友，又是地方高官。廷堪的禮學思想主要是通過阮元的提倡得以在江浙流布的。經過凌本人在歙縣紫陽書院的傳授與杭州詒經精舍師生的研討以及師友之間的交流，禮學思想成了嘉慶年間江南知識界的主流思想。新思想的流布與深化反而是舊思想的抵抗造成的。

在第四章中，女士介紹了禮學與理學的論辯爭議，而黃式三在為廷堪禮學思想辯護時是以鄭樵「禮有本有文，情者其本也」（《禮經奧旨》）的觀點為依據的。他說：「所行或不及，禮以文之；所行或太過，禮以節文。」這是說，只有把合「理」的標準放在「情」上，才能實現禮治=法治，這是對理治=人治的批判。女士指出：「式三禮理之辨之勝於前人者，在他指出理學者有混理、心為一的傾向。」誠不刊之論也。

第五章論述了禮學思想的社會實踐從而導出了湘軍、淮軍地方社會動員的背景，暗示了在近代國家集權主義與君主專制下中央與地方「雙重統治」之間地方社會向近代轉型的可能路徑。

女士2001年又有新作問世：《十八世紀禮學考證的思想活力：禮教論爭與禮秩重省》，旨在闡明禮與專制不相容。筆者從對近代中國革命起源的問題關心出發，認為「內聖踐履與外王經世」的內聖外王之學是近代中國文明更新的雙重原理。十八世紀恰是從宋明以來的心性儒學向以打倒專制君主制為目標的政治儒學轉變的關鍵年代。也就是說，內聖外王反映了內在的心性道德革命與外在的禮法政治革命的雙重性格。要理解從十八世紀禮學革命向由十九世紀的經世革命從而導出辛亥革命的演變，從杭州詒經精舍前後期的學風轉變來考察，表彰龔氏學的譚獻是關鍵人物。章氏（學誠）學身前被新興起的常州今文學所掩蓋未在士人中廣泛流傳，到道光十二年始有刻本，後期的詒經精舍的教授多有推崇章氏學者。譚獻說：「章氏之識冠絕古今，予服膺最深。」黃式三子以周的《禮書通故》亦按章學探求禮之本原的精神構思。廷堪禮學的特色是「把道德問題放在社會秩序層面上討論」，而學誠則溯源鄭樵，章太炎認為，學誠的史德、文德說源自王充的文德之論。可以說，學誠是把道德問題放在政體上來討論禮的精神與周官政典的本意。

學誠長黑格爾三十二歲，思維方法卻有相通處。黑氏把世界精神的演進視為歷史的本質，而章氏是把歷史的本質視為禮的精神。學誠採取的是一種可以稱作「歷史上溯法」的方法，在探究周官政典本意的過程中創立了批判現實，以變法（禮）圖經世的歷史方法論。對後期詁經精舍的師生來說，從廷堪的複性於禮到學誠的複禮於史，具有了心性儒學向政治儒學=革政變法的實踐意義。這一轉變意味從個體救濟向集體救濟轉變時，推動變法的歷史主體的出現。鄭樵認為：「周禮一書，詳周之制度，而不及道化，嚴於職守，而闊略人生之身。」學誠把二宋以來的心性道德之學經浙東的事功之學的仲介又轉回到了周禮的制度之學。繞了這一大圈，他發現晚明以來的治、道二統論有違先聖周公治禮的本意，也就是有違孔子傳周公之道的本意。周公之道盡于周禮，而周禮的本意是立官分守，官有官學，學有學統、師統，師、學、官三統並立共存。法家為邦國社會立言，「以吏為師」，官學合一符合周禮的。

章學誠所說的「周公之道」是以春秋時期為藍圖的。這是一個邦國利益與禮樂天下二元統一的世界。儒家認定的政治主體是天下文明，把為官的治統納入天下共主的國際王道，為學的道德目標納入孔子開創的師統。法家講邦國利益高於個人利益的邦國共同體倫理，儒家講天下共主是邦國利益最後保障的國際政治倫理。用現在的話說，法家奉行現實主義的國際觀念，而儒家則奉行理想主義的國際觀念。但到了戰國後期，這一儒法並存的秩序維持不下去了。於是，韓非提出了以霸道一統天下的方案。秦漢以來的政治現實是法家的邦國人君獨裁觀取代了儒家的天下共主的天子虛擬權威觀，人君行法家之道於天下。法家的人君觀是對官僚的任命與監督，官僚與人君的關係是互為前提的，官僚奉行的法是人君制定的，然而人君信奉的是無法之法——權力法則，官僚是人君權力的執法人人在權力合法性上無需客觀的憲法依據。王充在東漢末年就看穿了這一暴力社會自我預言的把戲，成了清儒紹繼荀子的先驅。

專制社會是民主意識的覺醒與虛擬政治權威的結合從內部走向崩潰的。清代中期以來的以分科立學為本的變法經世理路在近代日本變成了現實，日本遂成為東亞近代變革的震源地。太炎「尊荀」，法後王的主張就是要因時損益，以日本明治維新為法，不變王道理念，而變法家天下，自秦漢以後二千年，儒學迎來了轉生的機運。

晚清變法的課題承自清代中期的凌氏禮學與章氏史學。前者從心性論，而後者從制度論上都具有反君主專制的傾向。黃以周承學誠的論旨指出：漢魏以來先聖周公與先師孔子一直是分為二科的，「至明嘉靖改孔子為先聖先師，始合為一」（《學校禮通故二》）。這說明後期詁經精舍的師生已認識到誤以權源為法源的專制政治才是明朝覆亡的原因。他對章炳麟說：「顧皇代衣帽，懼不可以行周禮。」這是宋恕「易西服」的先聲，也是東亞文明中國際王道變更的前兆。變法即變禮，變禮是要建立符合東亞人道的政治秩序。變禮=變法思想的核心是對文明中王者功能的重新解釋。太炎在與詁經精舍的老師高宰平討論時認為「周王者壽王也」的見解很能說明文字音韻的考證與王權解魅之間手段與目的又倒轉過來的晚清知識界的問題意識。理學化史觀把重心放在王權上，從而維護了專制，而非理學化史觀則把重心放在個人感受上，從而助長了避世隱遁或私欲橫流的反社會現象。晚出的禮學化經世史觀以為王者不可無，心性不可沒，把權力合法性的標準放在在權力的運作上，不以人的心性為本的權力運作就是非禮、非法的。

針對張女士「以禮代法」的發現，鄭宗義提出了一個極有現實感的問題：「東原斥宋明儒以理殺人，但恐怕他自己才真的下開了一以禮殺人的傳統。」（氏著《明清儒學轉型探析——從劉蕺山到戴東原》，香港：中文大學出版社，2000，頁252）林安梧投入全身心所要解答的也正是這個問題。清儒對理學的批判形成了自身的邏輯體系——新內王之學從而開出了禮學的新外王之學。宋恕在1897年改定的《卑議》印本「禮樂章」中主張：「今亦求唐以前雅樂

於日本」，並認為先王之道尚存於日本。這意味晚清變法家發現了取代中國專制君主制的虛擬君主制，他們在主持儀式的天皇形象裏看到了振興儒家禮樂文化的希望。正是對最高政治領導的視線轉換，清儒的禮學思想中進入了在現實中有位元無權的虛擬權威的形象，他們的人格尊嚴在這一虛擬權威中得到了認可，他們的認同物件由外在的強權轉化成了內在的自我。資于歷史變遷的傳統的綱常觀粉碎了，晚清的變法運動活潑起來，有了生氣，最後終結了在中國行使而千年的君主獨裁制度。

劉廣京在為女士著作大陸版的序中寫道：「關於情與禮的內在衝突，張先生已予詳論，認為是民初五四時代反禮教思想的先聲。」關於廷堪的禮學思想與五四反禮教思想的關聯，未見女士在書中提及，只是在緒論注中，提到「劉廣京先生也指出清儒經世思想的一個主要關鍵，就是對名教、禮教的態度。」五四的思想課題確是與從十八世紀中葉以來反禮教、理學的社會思潮一脈相承，梁漱溟的思想與廷堪的禮教思想亦有契合之處。這就是說，五四以來的反傳統思想最終要向廷堪的新禮學回歸。就如同王夫之的民族思想成了推動二十世紀中國人進行政治革命的動力一樣，二十一世紀的中國人要繼續完成王提出的「乾坤並建」的課題。其實，以名為教的名教思想基於一種共同利益，問題是權力的操縱是否是利益主體本身在主持。儒家思想因不能區分社會與政治的分際所以讓位於法家，法家的方法是讓權力來為法開路，最後在法中埋葬權力。是宋恕在十九與二十世紀之交的二十年間把民權思想與儒家普世的孝道思想嫁接上，從而發現了儒家文明中制度倫理的現代生命。

維持中國文明中的國際王道一直是專制王權，現在這個強權沒有了，如何來重建東亞文明的新型國際王道，沒有達成共識。從程朱理學之後的新義理學向新外王學轉變需要推動晚清變法運動的主體與創造出了近代君主立憲文化的日本國民之間的默契。結果是由於缺乏這種默契，新義理與新外王不能形成一個首尾一貫的整體，被打成二段，各自去發展自己的「內王外聖」，於是靠暴力獲得權力的「王者」以「逆我者非禮也」的邏輯來實行「以禮殺人」。中國又倒退到了再樹王者的歷史原點。王者自我證明的邏輯是不服從就消滅。我很贊成林安梧回歸乾元的觀點。這個乾元是清儒新禮學的不言的前提。也就是個人與他或她的所由來的先天的契約，如自己的父母，出生、成長的地方。法國思想家René Dubos認為，人與自己熟悉的地域景觀之間有一個肉眼看不見的內在之神God Within，而這正是創造力的泉源。現在我們知道人的天性是以自己生活的地方與歷史為中心的，但這個人生的中心點如不圍繞一個共同的價值方向旋轉，人類是無法進入保持了文化主體性的全球化進程的。

中國歷史有「權」與「能」分離並治的要求，這就是王夫之所說的「分建之極」的政治體制，但這一歷史要求最後在日本開出了自由民主的外王之花。所以說，禮的精神是一歷史哲學的課題。王夫之的思想經宋恕的提煉最終完成了儒學從內聖向外王的轉換，開出了民主之花。介紹一則宋恕的學生、民主主義戰士馬敘倫寫的「挽宋恕」：

黃顧得嗣音，《卑議》早傳，尚有著書驚海內；
龍蛇成歲讖，大師頓逝，應叫風雨泣名山。

本文於《二十一世紀》網絡版第三十四期（2005年1月31日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。