

历史演化论的本土资源*

——论清代儒学的历史哲学维度

谢 天

【摘 要】明清儒学的思想演进为强调历史演化的历史哲学提供了发展空间。清代儒学着力于批判理学中超验存在的“理”，强调“道”蕴于具体事物之中。具体事物并非超时间的存在，而是处于不断的变化之中。基于具体事物的“道”因此也具有变化的可能性，从而为“道义在历史中”的历史演化论提供了理据。章学诚以“道不离器”的气一元论为其历史思想的哲学基础，提出了“道”存在于历史之中的历史演化理论。强调实践的清代今文学派的历史进步学说比章学诚的“六经皆史”说更进一步，发展出历史进步论，为中国近代社会思潮奠定了根基。

【关键词】历史演化论 清代儒学 章学诚 龚自珍

【作者简介】谢天，法学博士，中共中央党校（国家行政学院）科学社会主义教研部讲师。

【中图分类号】 B249 **【文献标识码】** A

【文章编号】 2097 - 1125 (2024) 05 - 0043 - 21

在晚清尤其是中日甲午战争之后的中国思想界，伴随着救亡图存的呼声，历史进步论异军突起，成为主流思潮之一。在一般观点看来，中国思想界出现历史进步论的倾向，同严复翻译赫胥黎的《天演论》有关。严复将这种强调“物竞天择，适者生存”的社会达尔文主义的进化论引入中国，尤为适应处于亡国灭种危机之中的中国知识分子的需求。然而，一种外来思

* 本文系中共中央党校（国家行政学院）2023年度校级课题“社会主义在近代中国的传播与中国文化传统关系研究”（2023QN048）的阶段成果。

想在本土的兴起，往往有赖于本土已有的思想倾向，近代中国知识分子对西方思想的引进是有选择性的。因此，将历史进步论与中国传统思想割裂开来，是难以展现近代中国思想转型的真实面貌的。明清儒学的思想演进，已经为强调历史演化的历史哲学提供了发展空间。本文力图从整个清代儒学的演变来考察历史进步论兴起的思想土壤。

一、历史循环论：模仿自然秩序的政治秩序

无论是在东方文明还是在西方文明中，历史循环论都曾是长期统治其历史哲学的主流。德国哲学家卡尔·雅斯贝尔斯（Karl Jaspers）（也译作卡尔·雅斯贝斯）曾对“是古非今”的历史循环观念进行了分析，指出了其中包含的三层含义。其一，“我们领悟到了万事万物的生成和湮灭、消逝和自我轮回，都是无限时间中的无限过程，而且都是一种机遇，它在整个时间中是毫无意义的。从这种观点来看，就无所谓什么精确的历史了”，^① 这指出了历史的无意义处。其二，“若从生命过程来看，人只不过是动物的一种。人散居在整个地球表面上，这是别生命形式所没有的现象”，^② 这说明古典思想尚无法将社会生活规律和自然规律区分开来。其三，“从整体看，人类是一个生命过程。他生长、开花、成熟，然后就衰老、死亡。人们认为这不仅是人类的过程，同时也是人类文化（前后、左右）多重的过程”，^③ 这指出了在古典思想中，社会生活受到“命”的不可控因素制约，因此人类实践的作用有限，如同生老病死等现象无法完全被人左右一样。

由此可见，由于古典时代建立在生产力低下的经济基础之上，农业社会受到自然的制约，生活在其中的人类难以控制自己的命运，故而认为社会生活规律和自然规律是同一的且都受不可控因素制约。这样的认知加上静态的自然观正是历史循环论的根源所在。在历史循环论看来，“道”不存在于历史之中，而建基于自然之上。这种观念不是中国古典思想独有的，在西方古典思想中同样存在。古希腊思想中的历史观念也认为历史是生生灭灭不断循环往复的，古典基督教思想强调的神意不可测和未来世俗世界的突然毁灭也否认了进步的存在。正如洛维特指出的，“如果《圣经》和希腊人关于历史

① [德] 卡尔·雅斯贝尔斯：《论历史的意义》，赵鑫珊摘译，[英] 汤因比等著，张文杰编：《历史的话语：现代西方历史哲学译文集》，广西师范大学出版社2002年版，第54页。

② [德] 卡尔·雅斯贝尔斯：《论历史的意义》，赵鑫珊摘译，[英] 汤因比等著，张文杰编：《历史的话语：现代西方历史哲学译文集》，广西师范大学出版社2002年版，第54页。

③ [德] 卡尔·雅斯贝尔斯：《论历史的意义》，赵鑫珊摘译，[英] 汤因比等著，张文杰编：《历史的话语：现代西方历史哲学译文集》，广西师范大学出版社2002年版，第54页。

的思维在某个地方是一致的，那就是在没有进步的幻觉方面”。^① 在古希腊政治哲学中，也几乎没有历史的位置。例如，亚里士多德在《政治学》中强调城邦由于自然而存在。有学者曾就此指出：“希腊人对目的和手段关系的把握不是过程性的和时间性的，而是空间性的……这是一种‘当下的目的论’，理想无需被推到遥远的地平线上，而是当下可致的。”^② 甚而直到西方近代，如霍布斯、洛克等思想家的自然法和自然状态学说虽富有近代市民社会的特征，但仍然将自然状态视为自古以来的状态。直到卢梭在《论人类不平等的起源和基础》中，才将自然状态和历史联系起来。

中国古典思想也常常将“道”和自然秩序相关联，但是和西方相比有所不同。先秦儒家向来不主张将形而上的“道”与形而下的“器”分离，而是强调“道”和人伦日用的密切关联，因此更为强调人的能动作用，这就为在道义和历史之间建立联系提供了理论依据。但是，在宋明理学兴起之后，儒家不再引重汉代儒学中具有人格化特征的“天”，而是转向了抽象的、具有形而上色彩的“理”，而“理”具有超历史的特质。朱熹认为，“未有天地之先，毕竟也只是理，有理，便有这天地”，^③ 并且认为“理”不依赖人的感性而存在、不依赖社会而存在。因此，“理”是超验和超感性的，自然不依赖时间而存在，社会的变迁亦不能改变“理”的含义。“理”更类似于一种模仿自然秩序的道义论，理学和“道义在历史中”的历史哲学不能相容。

二、“道义在历史中”：章学诚对历史演化理论的开拓和范式局限

（一）气一元论与历史演化思想的关联

人类道德和政治理想的“道”与历史究竟是何关系，这在东西方哲学中都是一个重要问题。在古代思想中，既有将“道”超时间化、永恒化的思想（如柏拉图的理念论），也有将“道”放置在具体情景中呈现进而重视历史环境的思想。例如，儒家思想强调形而上的“道”与人伦日用不可分离，因而强调道义在历史过程中呈现的必要性。后一种思想虽然重视历史，但是毕竟未将“道”的根源归为历史。本部分所说的“道义在历史中”是近世以来的一种历史哲学倾向，它强调道义的内容应该由具体的历

① [德] 卡尔·洛维特：《世界历史与救赎历史》，李秋零、田薇译，商务印书馆 2016 年版，第 246~247 页。

② 洪涛：《逻各斯与空间——古代希腊政治哲学研究》，上海人民出版社 1998 年版，第 274 页。

③ 黄士毅编，徐时仪、杨艳汇校：《朱子语类汇校》，上海古籍出版社 2016 年版，第 1~2 页。

史环境决定。本文谈论的“历史演化论”指的也是一种强调“道”随着历史变迁而变迁的哲学思想（并非简单地强调事物的历史变迁）。^①“道义在历史中”的历史哲学首先在近代西方兴起，因此在很多西方思想家眼里，历史演化论是西方文明的产物。西方近代文明是以基督教为代表的古希伯来文明和古希腊文明相结合的产物，洛维特认为，西方近代历史哲学深受这种基督教-希腊文明结构的影响。基督教末世论的历史神学本与世俗社会中的历史哲学无关，在近代西方却和希腊文明中的现世取向结合起来，形成了“把自己对一个‘更好世界’的希望寄托在物质创造和物质福利之上的‘基督教世界’”，^②进而产生了以终极实现为导向的历史进步论。总之，在洛维特看来，历史进步论是基督教末世天国观念和世俗化人文观念相结合的产物，而在中国文化中很显然未曾出现这样的末世论主张，所以难以出现历史进步论的历史哲学。韦伯认为，儒学是众多思想中和现世最为亲和的。他指出，“那种把对现世的紧张关系，无论在宗教对现世的贬低还是从现世所受到的实际拒绝方面，都减少到最低限度（在意图上）理性的伦理，就是儒教”，在儒家看来，“现世是一切可能的世界中最好的世界”。^③儒家与现世的亲和的特点则与演化论的历史哲学存在矛盾。

笔者认为，从上述西方思想家的观点得出中国思想（尤其是儒学）缺乏演化论的历史哲学的结论，这一推论过程的问题在于，它将儒学视为一种统一的、固定的思想传统，因此忽视了儒学内部不同的流派和演变规律。从汉代儒学和宋明理学来看，儒家似乎确实排斥一种道义在历史之中的历史哲学，但这并不意味着儒家哲学的各种要素都与历史演化论不相容。尤其在清代，随着汉学外表下的气一元论哲学的兴起，儒家哲学对待历史的态度发生了转变。列奥·施特劳斯（Leo Strauss）曾指出，西方哲学在16世纪时转向历史，是为了从超验的规范或理性中挣脱出来，如培根就主张用归纳的方法总结历史规则，并以之指导实践，进而顺应历史规则。^④在明末清初以后的气一元论思想家的思想中，存在着与此相似的转变。他们尤其着力于批判理学中超验存在的“理”，而把“理”归为事物之中的“条理”（如戴震哲学），强调“道”蕴于具体事物之中。而具体事物包含了人类社会事物，显然不是超时间的存在，而是处于不断的变化之中。基于具体事物的“道”因此也具有

① 本文后面谈到的清代公羊学的历史进步论虽也属于历史演化论的范畴，但更突出了“道”随着历史演化而不断进步。

② [德] 卡尔·洛维特：《世界历史与救赎历史》，李秋零、田薇译，商务印书馆2016年版，第250页。

③ [德] 马克斯·韦伯：《儒教与道教》，王容芬译，商务印书馆1995年版，第280页。

④ 参见[美] 列奥·施特劳斯：《霍布斯的政治哲学》，申彤译，译林出版社2012年版，第110~112页。

变化的可能性，从而为“道义在历史中”的历史演化论提供了理据。

在明末清初，黄宗羲虽继承了王阳明、刘宗周一脉的心学思想，但其思想相较之前着力向内的心学已有明显不同。他主张“心无本体，工夫所至，即其本体。故穷理者，穷此心之万殊”，^①体现出同之前心学重视“本体”的差异。黄宗羲重视“工夫”甚于“本体”。钱穆指出，“从来言心学多讲本体，而此则重工夫……从来言心学多重其相同，而此则变言万殊”。^②黄宗羲虽然仍在心学一脉中，但他强调“即体即用，即工夫即本体”。^③这说明黄宗羲认为义理应该源自气质，因此反对空谈心性，反对凭空探求本体。这使他的思想和气一元论有了很多共通之处。黄宗羲更是明确地指出，“器在斯道在，离器而道不可见”。^④当“道”和“理”都不再是超验的、教条的本体存在时，实际上就承认了历史演变的可能性，因此黄宗羲将历史与经学放在同等重要的位置上：“不为迂儒，必兼读史。”^⑤作为浙东学派的奠基人，黄宗羲的这种思想倾向直接影响了章学诚。

不“离器言道”、重视历史的思想特征不是黄宗羲独有的，而是普遍存在于同时期思想家的学说中。与黄宗羲同时代的王夫之也鲜明地指出，没有脱离具体事物而存在的“道”。他提出：“天下惟器而已矣，道者器之道，器者不可谓之道之器也。”^⑥王夫之还提出，作为“器”（具体事物）的规律的“道”，不仅涉及认识论，而且和实践密切相关，对“道”的认识是人实践的结果，他认为“无其器则无其道……今日无他年之道者多矣。未有弓矢而无射道，未有车马而无御道”。^⑦王夫之反对“泥古过高，而非薄方今以蔑生人之性”。^⑧清初以强调实践著称的颜元主张不能抽象地看待人性，认为人性是变动的、待塑造的。颜元主张通过主动塑造环境来改造人心，使人心人性达到理想的境地。他强调：“人心动物也。习于事则有所寄而不妄动，故吾儒时习力行，皆所以治心。”^⑨清中叶的戴震主张儒家的“道”是从人情欲望中产生的，而不是从超验的“理”这种教条中诞生的。无论是王夫之、颜元还是戴震，他们的思想主张虽有所不同，也未必有思想上的交流，但都秉持“气”的哲学主张，反对“离器言道”，从而为清代儒家历史

① 《黄宗羲全集》第7册，浙江古籍出版社1985年版，第3页。

② 钱穆：《中国近三百年学术史》，商务印书馆1997年版，第29页。

③ 黄宗羲著，沈芝盈点校：《明儒学案》，中华书局2008年版，第7页。

④ 《黄宗羲全集》第10册，浙江古籍出版社1985年版，第51页。

⑤ 《清史稿》卷480《黄宗羲传》，中华书局1977年版，第13105页。

⑥ 王夫之：《船山遗书》第2册，中国书店2016年版，第133页。

⑦ 王夫之：《船山遗书》第2册，中国书店2016年版，第134页。

⑧ 王夫之著，舒士彦点校：《读通鉴论》，中华书局2013年版，第579页。

⑨ 颜元著，王星贤、张芥尘、郭征点校：《颜元集》，中华书局1987年版，第646页。

演化理论的产生奠定了哲学基础。而在气一元论儒学基础上，第一次系统地论证“道义在历史中”的历史哲学的则是章学诚。

（二）章学诚带有时间维度的存在论及其对戴震思想的扬弃

章学诚的“六经皆史”说可以称得上是清代思想史上最著名的论断之一。笔者认为，章学诚的“六经皆史”说是以黄宗羲为宗师的浙东学派不“离器言道”的哲学发展的结果，同时也体现了清代强调“道不离器”的气一元论哲学的普遍特征。在气一元论哲学中，“气”的客观实在是本体，它包含了人伦日用、社会事物。正如前文所述，儒家从诞生伊始就不同于抽象的形而上学，儒家的“礼”和“道”是从人伦日用中总结出来的，气一元论的兴起恢复和丰富了儒家重视人伦日用的特点。而人伦日用和社会事物是随着时代变迁而不断改变的，三代之社会与清代中国之社会自然有着巨大的差别，因此，“气”具有历史性，气一元论的兴起为演化论的历史哲学的产生奠定了基础。章学诚的思想体系与戴震和颜元两位气一元论思想家的思想体系有共通之处，同时也有所差异。

章学诚和戴震是清中叶乾嘉时期思想界的巨擘。钱穆指出，章学诚的学说是受戴震的《原善》启发而产生的。^①倪德卫也指出：“戴震像章学诚（和《易》）一样，在‘人伦日用’中体察道的本质。”^②章学诚对宋明理学的批判采用的正是气一元论的理路：

第其流弊，则于学问、文章、经济、事功之外，别见有所谓“道”耳。以“道”名学，而外轻经济事功，内轻学问文章，则守陋自是，枵腹空谈性天，无怪通儒耻言宋学矣。^③

章学诚否认理学中脱离实际事物的“理”，显然受戴震影响。他在理气学说方面高度赞同戴震的气一元论，他评价戴震的哲学著作道：

及戴著《论性》《原善》诸篇，于天人理气，实有发前人所未发者；时人则谓空说义理，可以无作，是固不知戴学者矣。^④

章学诚在系统论述其历史哲学的《原道》中，也明确提出了气一元论的观点，认为“天著于人，而理附于气”。^⑤他认为儒家的理论和伦理皆须从人伦日用的实际需要出发，而绝非如宋儒那般，将超验的“理”和“道”置于人的实际情感和需要之上。因此，他在对《周易》中的名句“形而上

① 参见钱穆：《中国近三百年学术史》，商务印书馆1997年版，第422~423页。

② [美]倪德卫：《章学诚的生平及其思想》，杨立华译，江苏人民出版社2007年版，第105页。

③ 章学诚：《家书五》，仓修良主编：《文史通义新编新注》，浙江古籍出版社2005年版，第822页。

④ 章学诚撰，叶瑛校注：《文史通义校注》，中华书局2014年版，第257页。

⑤ 章学诚撰，叶瑛校注：《文史通义校注》，中华书局2014年版，第112页。

者谓之道，形而下者谓之器”的解释中认为“道不离器，犹影不离形”，^①进而认为在先后顺序和因果关系上，“道”是“器”的结果——“道者，万事万物之所以然，而非万事万物之当然也”。^②他还将“理”比作水，事物比作“器”，和宋儒的比喻正好相反。正因为“道”是由“器”（或曰“气”）决定的，所以章学诚反对脱离“器”而抽象地谈论“道”：“夫天下岂有离器言道，离形存影者哉？彼舍天下事物、人伦日用，而守六籍以言道，则固不可与言夫道矣。”^③可见，章学诚强调气一元论及“道”由“器”所生、反对“离器言道”的基本主张和王夫之、颜元、戴震等的气一元论思想都是一致的。

然而，章学诚对戴震的超越在于，他认为“器”是在历史中不断变化的。戴震虽高举人情欲望的旗帜，却将人情欲望视为超历史的、千古不易的存在，认为儒家经典中的义理无论对哪个时代都是适用的。因为戴震把对儒家五经义理的学习视为从“自然”走向“必然”的过程，所以作为汉学的代表，他孜孜于通过训诂的研究来参透五经中的义理。而章学诚在《文史通义》中开宗明义地指出：“六经皆史也。古人不著书，古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也。”^④因为六经建立在先王时代的“器”的基础上，是先王基于当时的人伦日用进行政治实践的记录，所以章学诚对六经的另一个定义是“六经皆先王之政典也”，不赞同戴震通过对五经的研习来追求“道”。

章学诚敏锐地指出，随着时代的变迁，不同时代的“器”也不同。既然“道”是依托“器”而存在的，那么随着“器”的变迁，就不可以拘泥于以往的“道”。因此，章学诚认为，以戴震的皖学和惠栋的吴学为代表的汉学通过训诂来探求五经大义的做法是错误的。他批判道，“学者但诵先圣遗言，而不达时王之制度，是以文为鞶帨絺绣之玩，而学为斗奇射覆之资，不复计其实用也。故道隐而难知”。^⑤章学诚肯定了儒家因时而变的传统，认为“《传》曰：‘礼，时为大。’又曰：‘书同文。’盖言贵时王之制度也”。^⑥而三代的君主，正是因时变易的典范，这是因为“夫三王不袭礼，五帝不沿乐。不知礼时为大，而动言好古，必非真知古制者也”。^⑦

① 章学诚撰，叶瑛校注：《文史通义校注》，中华书局2014年版，第123页。

② 章学诚撰，叶瑛校注：《文史通义校注》，中华书局2014年版，第112页。

③ 章学诚撰，叶瑛校注：《文史通义校注》，中华书局2014年版，第123页。

④ 章学诚撰，叶瑛校注：《文史通义校注》，中华书局2014年版，第1页。

⑤ 章学诚撰，叶瑛校注：《文史通义校注》，中华书局2014年版，第216页。

⑥ 章学诚撰，叶瑛校注：《文史通义校注》，中华书局2014年版，第216页。

⑦ 章学诚撰，叶瑛校注：《文史通义校注》，中华书局2014年版，第217页。

在这里，章学诚的理论已经发展为一种历史主义的理论。^①这种历史主义的理论的哲学基础正是气一元论，即“道”依托“器”（人伦日用、社会状况）而存在。而“器”处在不断变易之中，因此“道”是历史中的“道”。儒家传统经学的意义在章学诚的理论中发生了革命性的转变，章学诚认为，不应当孜孜于在五经中寻求不可变易的大义。五经不再是“道”的根据，对当下的人而言，五经只具有借鉴意义而不再是终极依据。五经之所以有借鉴意义，是因为它们是先王根据当初的人伦日用（“器”）而进行的政治实践的记录，可以启发当下的人根据当下的“器”进行当下理想的实践。然而，对当下的人来说，更重要的是探求当下社会的人伦日用状态，只有以此为基础，才能进行当下理想的实践。因此，章学诚认为，“故无志于学则已，君子苟有志于学，则必求当代典章，以切于人伦日用”。^②而只研习五经、不探求当代的学者，其弊病根源在于不依据“器”而空谈“道”，即“舍器而求道，舍今而求古，舍人伦日用而求学问精微，皆不知府史之史通于五史之义者也”。^③

“道”随历史而变迁，带有规范性质的“道”是某个历史时期的社会生活状态决定的。这正是章学诚的历史哲学的本质所在，也是气一元论逻辑的发展结果。戴震虽高张人伦日用，却拘泥于五经的规范；颜元虽强调实践，却仍固守三代的古制。这些都是气一元论未臻成熟的表现，而气一元论的历史主义维度在章学诚处终于得到系统的阐述。

同时，章学诚的历史哲学给许多儒学观念带来了冲击，以五经为代表的儒学经典的地位，在章学诚的理论中第一次被动摇了。对儒家而言，“道不离人伦日用”本是其准则，人伦日用应在具体的社会历史生活中展开，自孔子以来，“道”本身就要在历史中得以呈现。但是，在章学诚所处的时代，随着以五经为代表的儒家经典与当时社会生活的脱节越发明显，颜元、戴震等思想家已意识到要摒弃理学言道的空疏教条，力图重新将“道”与人伦日用关联起来，但他们皆以各自的方式墨守五经，认为五经依然适用于当下，这导致他们各自思想中的张力，而章学诚冲破了这层张力。在章学诚看来，儒家最基本的要义是“道不离器”，所以儒者的要务在于切合当下的人伦日用。五经背后依托的“器”是三代先王时代的人伦日用，不能切合当下实际，所以五经中的“道”不具有超历史的意义，这就否认了五经是后世的圭臬。这也意味着，章学诚不再止步于“道义在历史过程中呈现”的先秦儒家准则，而进一步强

① 参见张城：《经史辩证，持世教偏——章学诚经史观新论》，《人文杂志》2021年第11期，第39~50页。

② 章学诚撰，叶瑛校注：《文史通义校注》，中华书局2014年版，第216页。

③ 章学诚撰，叶瑛校注：《文史通义校注》，中华书局2014年版，第216页。

调“道”从具体社会状况中产生，变化的历史环境使“道”不断涤故更新。这对晚清时期的中国思想界接纳西方思潮意义重大。

章学诚以“道不离器”的气一元论为哲学基础，将气一元论背后的历史演化维度充分发挥，提出了一种“道”存在于历史之中的历史哲学理论，并对后世的龚自珍、章太炎产生了深远的影响。这说明历史演化的理论并不是简单地通过严复翻译《天演论》由西方传入中国的，而是在乾嘉时期的中国思想中就已经内生。

（三）缺乏实践要素的历史演化论：古文经学与章学诚历史演化理论的消极层面

不过，从另一个角度看，在章学诚所处的时代，虽然今古文经学之争尚不引人注目，但章学诚的立论尤其是他对周公与孔子角色和地位的看法是站在古文经学一边的。^①而清代古文经学的“殿军”章太炎对章学诚有颇多继承之处。自西汉以来，今文经学和古文经学争论的焦点之一就是孔子和周公的地位。今文经学认为孔子是六经的作者，六经中都是孔子改制立法的微言大义，并将孔子视为有圣王之德而无位的素王、立法者，今文经学派相对而言较为轻视孔子和三代文化的联系。而古文经学认为周公是六经的作者，孔子则“述而不作，信而好古”，^②只是古代典籍的整理者和传授者，因此在古文经学派看来，周公是先圣，孔子只是先师，古文经学强调孔子和三代文化的紧密联系。今文经学和古文经学在汉代进行过激烈的争论，各有支持自身观点的证据，但孰真孰伪，谁代表着孔子的真意，都难以辨明。东汉后期大儒郑玄以古文经学为主、今文经学为辅遍注群经，之后古文经学逐渐成为主流。众所周知，今文经学在清代中后期由常州学派重新发扬光大，到了清末，今文经学和古文经学的争论再次被点燃。笔者认为，清代的今古文经学论争不只源于对待儒学经典态度的差异，其背后实际上是哲学基础和政治观点的差异。不过，今文经学和古文经学并不是简单的互斥关系，而是在论战中存在思想的扬弃。

章学诚实际上从哲学本体论的高度论证了古文经学的合理性，而他正是从气一元论的本体论出发来论证的。章学诚强调“道不离器”，反对形而上地、抽象地谈论“道”，认为“道不可以空铨，文不可以空著”。^③因此，假使真如今文经学所言，六经是所谓孔子改制的微言大义，而孔子只是有德无

① 参见陈壁生：《经学的瓦解：从“以经为纲”到“以史为本”》，华东师范大学出版社2014年版，第21页。

② 《十三经注疏》整理委员会整理，李学勤主编：《十三经注疏·论语注疏》，北京大学出版社1999年版，第84页。

③ 章学诚撰，叶瑛校注：《文史通义校注》，中华书局2014年版，第215~216页。

位之人，那么，六经就成了空洞说教，就是在形而上地谈论“道”了。正是在这样的哲学基础之上，章学诚实际上论证了古文经学的正当性，他认为，“非夫子推尊先王，意存谦牧而不自作也，夫子本无可作也。有德无位，即无制作之权。空言不可以教人，所谓无征不信也”。^①因此，他强烈地批判汉代今文经学的抽象论道，认为其走入了神秘主义：“然则欲尊孔子者，安在援天与神，而为恍惚难凭之说哉？”^②章学诚之所以强调六经是先王的政典，强调“官师合一”，是因为在他看来，“道”不能离开“器”，“道”只能是在“器”的基础之上进行实践的结果。只有周公等先王是“有德有位”的，因此也只有他们才享有实践的机会。^③

基于此，笔者认为，章学诚用来论证古文经学合理性的主要哲学概念是实践，显然，章学诚在这里除了批判性地借鉴戴震哲学，还暗合了清初颜元的实践学说。颜元从气一元论出发提出的实践学说认为，所有的学术和思想都必须以实践为依归。

颜元的实践学说着力于批判一味钻研书本学问的路径，甚至于反对读书。章学诚的“六经皆史”说和颜元的这一观点相似，即首先反对从经典中演绎出形而上的道理，继而利用“六经皆史”说来反对今文经学和理学。章学诚认为，“古人以学著于书，后人即书以为学”，^④他对儒学的古今之变的看法和颜元十分相似。颜元的思想处处讲究实学、实效，强调学问必须落在实效，章学诚也反对空谈性命，主张学问须见诸实事实效。章学诚提出：“治见实事，教则垂空言矣。后人因三子之言，而盛推孔子，过于尧、舜，因之崇性命而薄事功，于是千圣之经纶，不足当儒生之坐论矣。”^⑤由此可见，章学诚基于重视实践的思想论证“官师合一”的重要性，进而强调六经是有德有位的、有政治实践机会的先王的作品。

然而，章学诚既然将他的“六经皆史”的观点发展为一种演化论的历史哲学，那么也就意味着他的学说和颜元的实践学说有相当大的差异。前文已经指出，颜元的实践学说是超历史的，主张无论何时都应以六经中的礼乐实践为依归。但是，章学诚认为礼乐实践是被当时的“器”，即当时的社会生活状况决定的，因此随着时代推移，旧的礼乐制度不再适用，必须根据新的社会状况制定新的制度。这种歧异体现出章学诚的理论相较颜元的实践学

① 章学诚撰，叶瑛校注：《文史通义校注》，中华书局2014年版，第122页。

② 章学诚撰，叶瑛校注：《文史通义校注》，中华书局2014年版，第114页。

③ 参见高思达：《清季经史关系变迁中的意义转化——以章学诚、章太炎〈原道〉篇为中心的考察》，《孔子研究》2020年第2期，第49~59页。

④ 章学诚：《与林秀才》，仓修良主编：《文史通义新编新注》，浙江古籍出版社2005年版，第741页。

⑤ 章学诚撰，叶瑛校注：《文史通义校注》，中华书局2014年版，第115页。

说的进步，章学诚敏锐地发觉，在气一元论的哲学前提下，既然“气”不同于超验存在的“理”，那么社会生活的历史演变就是不可忽视的。

从另一个角度看，章学诚虽然基于实践学说论证了“官师合一”的重要性，但他的思想调和了同具气一元论倾向的颜元哲学和戴震哲学，这使其历史哲学理论中的实践的意义被大大削弱了。在颜元的思想中，实践具有革命性的意义，因为在颜元看来，人性是可以被塑造的，实践不是顺应人性而是锻造人性。颜元之所以主张“以礼学代理学”，是因为他在以“礼”为代表的实践中看到了塑造人性的希望。相较而言，戴震哲学强调人本身的性情欲望，主张规范人性并使之从自然走向必然。章学诚则在“道不离器”方面继承了戴震思想，正是这种对戴震自然人情论思想和颜元实践思想的调和使实践的作用在章学诚处发生了改变。尽管在章学诚看来，“道”来源于实践，但与颜元实践思想正好相反，章学诚思想中的实践是被“器”决定的。因此，在颜元的理论体系中是实践塑造人性，而在章学诚的思想中则是实践顺应进而规范人性。这就使章学诚思想中实践的革命意义被大大削弱了。

所以，虽然章学诚的历史哲学承认“器”随着历史的演变而变迁，进而认为“道”由历史决定，但笔者认为，章学诚没有试图去探究“器”的变迁原因，只是消极地承认历史的变化带来“道”的变迁，而从未主张通过“道”主动引导历史的变化。章学诚虽然强调了实践学说，并极力利用实践学说为其“官师合一”的古文经学立场辩护，但其历史哲学理论恰恰是缺乏实践要素的。他的思想体系中的实践是在不改变既有社会状况（“器”）的前提下发挥作用的，实践是对既有的“器”的适应而非改造。正因为探究历史变化时缺乏实践因素，章学诚的历史哲学只承认历史变化对“道”的影响，而不探究历史变化的原因，更没有探究人对历史变化的主观能动作用，所以章学诚的历史演化理论又有着某种保守的特征。

笔者认为，章学诚的历史演化理论之所以缺乏实践因素和对历史变化原因的探究，与他继承并试图捍卫的古文经学体系是密切相关的。古文经学否认孔子和三代文化之间的断裂，强调孔子的古代文化继承者形象，这本身就偏于保守，倾向于反对历史的剧烈变革。古文经学和今文经学争论的不只是孔子的形象和定位，其背后的实质是争论双方对一个混乱的时代（春秋时期）是否需要崭新的立法变革看法不同。古文经学认为仍然需要以三代圣王的文化传统为依归，从而否认了孔子的改革家形象。因此，古文经学派在面对新的社会困境时也很可能倾向保守，而不是主动改造社会。章学诚的历史演化理论强调面对新的社会状况应该有新的“道”与之适应，这对传统的古文经学而言是巨大的进步，但他的“道”仍然是对社会状况的适应而非改造，这就仍受制于古文经学的保守传统。如果章学诚强调对“器”的主动变革实践，就无法与他的古文经学立场相洽以自圆其说。因此，古文经学

本身的主张就导致章学诚的历史演化理论成为一个缺乏实践的思想体系。

而作为古文经学的对手，今文经学在章学诚之后再度兴起。今文经学强调孔子的变革者形象，视孔子为春秋时期为后世开太平的立法者。在今文经学看来，孔子不是简单地对周礼和三代文化进行继承，而是认为周统已不能复兴，需要变革失序的社会、订立新的原则，而五经正是孔子这位素王为后世所立的新法。自然，今文经学对孔子形象的描绘有神化孔子之嫌。然而，今文经学对孔子素王立法者形象的强调体现了对社会创新变革的呼唤，包含了对一个崭新社会的描绘和实现它所需的步骤。因此，在今文经学的理论中隐含了对实践的重视，这正是古文经学不具备的。由于对古文经学范式的墨守及其实践思想的不彻底性，章学诚的历史哲学实际上是一种历史演化论，而非历史进步论。历史进步论的兴起是由清代今文经学派实现的。

三、清代公羊学与历史进步论的兴起

（一）公羊学的实践精神

有一种观点认为，在中国儒学传统中，章学诚并非第一位具有演化论的历史哲学倾向的思想家。早在汉代今文经学的春秋公羊学派中，就发展出了一种演化论的历史哲学理论。公羊学派的何休概括出了著名的“三科九旨”，其中的“三科”即“存三统”（或“通三统”）、“张三世”、“异内外”。其中，“张三世”的主张被部分学者认为具有演化论的历史哲学的意义。然而，汉代何休“张三世”理论中的衰乱、升平、太平“三世”的划分，表面看上去很接近历史进步论，但实质上只是一种试图从“礼乐征伐自诸侯出”^①“南夷与北狄交”^②的混乱局面中谋求华夏国家振衰起敝的策略步骤。这样的策略步骤很难谈得上是一种演化论的历史哲学。而且尤为需要强调的是，在汉代公羊学的“三科九旨”中，“存三统”最为重要，“张三世”处于从属地位。“张三世”只是为实现新的大一统而采取的策略，而与“新统”代替“旧统”没有直接关系。汉代公羊学“张三世”的主张尽管有衰乱、升平、太平“三世”的划分，但其着眼点在于周代衰亡之后夷夏关系的拨乱反正和调适，并非为了指明“旧统”与“新统”的关系，它本身只是体现了儒家在春秋时期华夏文明衰微的情况下对拨乱反正的一种盼望。

然而，汉代今文经学毕竟含有一种实践的精神，尽管这种实践仍然局限于拨乱反正，还未涉及“道”的改变，但它主张政治不能因循守旧，并强

^① 《十三经注疏》整理委员会整理，李学勤主编：《十三经注疏·论语注疏》，北京大学出版社1999年版，第224页。

^② 刘尚慈译注：《春秋公羊传译注》，中华书局2010年版，第203页。

调孔子素王的立法者形象，包含了开创新政治的积极进取精神。正是这种实践的精神，在清代公羊学中得以复兴和光大。诚如吕思勉指出的：

在前汉之世，政治家的眼光，看了天下，认为不该就这么苟安下去的。后世的政治家，奉为金科玉律的思想，所谓“治天下不如安天下，安天下不如与天下安”，是这时候的人所没有的。他们看了社会，还是可用人力控制的，一切不合理的事，都该用人力去改变，此即所谓“拨乱世，反之正”。出来负这个责任的，当然是贤明的君主和一班贤明的政治家。^①

吕思勉所说的用人力控制社会，正包含一种实践的精神。在东汉，古文经学取代今文经学成为主流之后，这种实践的精神就丧失了。古文经学强调孔子的三代文明传承者、保存者的形象，淡化了孔子的改革者的形象，这本身便包含一种因循守旧的倾向。这种倾向在章学诚的学说中也有体现，正如上文所述，章氏虽然强调“道”随历史演变而演化，但对历史的演化本身采取一种消极和不干涉的态度。在清代公羊学的复兴也意味着实践的精神的复兴。同时，汉代公羊学“张三世”的主张虽然很难说包含演化论的历史哲学，但毕竟为清代公羊学提供了建构其历史哲学所需的外壳。

（二）气一元论与清代公羊学向进步论的历史哲学的转向

以春秋公羊学为代表的今文经学在东汉时期走向衰微，但在清代，随着常州今文经学派的崛起，春秋公羊学强势复兴。笔者认为，虽然汉代的公羊学家并没有发展出一种进步论的历史哲学，但在清代公羊学复兴之后，尤其在龚自珍和魏源那里，“张三世”被赋予了全新的进步论的历史哲学的内涵。龚、魏等清代公羊学家采取了一种历史主义的观念，这并不是基于他们的公羊学理念，而是气一元论哲学在他们的理论体系中产生影响的体现。然而，公羊学重实践的根本特征，使他们的历史演化理论较之章学诚的历史演化论具备更丰富的实践要素。

魏源和龚自珍都深受气一元论尤其是章学诚“六经皆史”的历史演化论的气一元论的影响。尽管章学诚持古文经学的立场，看似与龚自珍、魏源的今文经学立场有着根本矛盾，但在哲学观点上他们显然存在继承关系，体现了气一元论思想的发展。

在清代公羊学的复兴与其对儒学实践层面的重视有密切的关系。钱穆曾深刻地指出：“常州言学，既主微言大义，而通于天道、人事，则其归必转而趋于论政，否则何治乎春秋？何贵乎公羊？”^②公羊学派强调孔子的立法者、改革家形象，并且认为《春秋》代表了一种区别于三代的新政治形态。这含

^① 吕思勉：《吕著中国通史》，华东师范大学出版社2005年版，第378页。

^② 钱穆：《中国近三百年学术史》，商务印书馆1997年版，第591页。

有重视政治实践的要素，提供了儒学从心性修养转向政治实践的理论依据。在这一点上，公羊学和颜元的实践哲学有着相像之处。而颜元的实践学说在晚清得以发扬光大，也有赖公羊学派戴望所著《颜氏学记》的传播。魏源转向西汉今文经学，其原因也在于今文经学具有经世致用的优势。魏源强调：

夫西汉经师，承七十子微言大义。《易》则施、孟、梁丘皆能以占变知来，《书》则大、小夏侯、欧阳、倪宽皆能以《洪范》匡世主，《诗》则申公、辕固生、韩婴、王吉、韦孟、匡衡皆以“三百五篇”当谏书，《春秋》则董仲舒、雋不疑之决狱，《礼》则鲁诸生、贾谊、韦玄成之议制度，而萧望之等皆以《孝经》、《论语》保傅辅道，求之东京，未或有闻焉。^①

正是由于今文经学的重点在于政治实践，魏源主张摒弃清代汉学的训诂考据，以恢复真正的汉学，即西汉的今文经学。他对训诂学取向的汉学批判道：

以训诂音声蔽小学，以名物器服蔽《三礼》，以象数蔽《易》，以鸟兽草木蔽《诗》，毕生治经，无一言益己，无一事可验诸治者乎？^②

可见以魏源为代表的清代公羊学派对汉学的批判和对经世致用的强调都与颜元极为相似。魏源、龚自珍对实践的强调使他们在今文经学中找到了理论依托，但和西汉今文经学不同的是，他们对实践的强调背后有了新的哲学依据，即气一元论哲学。这和汉代公羊学家董仲舒的“天不变，道亦不变”^③的主张有了很大区别，而和颜元建构在气一元论上的实践学说相似。但是，颜元的实践学说是没有历史维度的，是以三代为实践范本的，而今文经学强调孔子“以春秋当新王”，开创出有别于三代的新政治局面，魏源、龚自珍承袭了今文经学的创新精神，因此其观点又与颜元复古的实践学说有别。正是今文经学内蕴的开创精神，使以龚、魏为代表的清代公羊学派成功地将实践和历史哲学二者联系起来。

魏源是一位典型的气一元论思想家。他虽说过“其不变者道而已”，^④表面上和宋明理学对“道”的认识相似，但魏源的“道”从不脱离具体事物而存在。他认为，“曷谓道之器？曰‘礼乐’；曷谓道之断？曰‘兵刑’；曷为道之资？曰‘食货’。道形诸事谓之治”。^⑤可见魏源关注的不是形而上的“道”，而是与具体社会事物密切联系的“道”，这与章学诚的“道不离

① 魏源：《魏源全集》第12册，岳麓书社2004年版，第136页。

② 中华书局编辑部编：《魏源集》，中华书局2018年版，第24页。

③ 《汉书》卷56《董仲舒传》，中华书局1962年版，第2519页。

④ 中华书局编辑部编：《魏源集》，中华书局2018年版，第53页。

⑤ 中华书局编辑部编：《魏源集》，中华书局2018年版，第26页。

器”的思想是一致的。同时，魏源也继承了戴震的重人欲和颜元的重实践思想，强调“道”是以富强为前提的，认为“自古有不王道之富强，无不富强之王道”，^①同时指出在社会生活的各个方面都蕴含着“道”：“王道至纤至悉，井牧、徭役、兵赋，皆性命之精微流行其间。”^②由此可见，魏源的“道”是以“器”为前提的，也正因此，他反对宋儒脱离具体事物所谈的心性，认为其“动言万物一体，而民瘼之不求，吏治之不习……举平日胞与民物之空谈，至此无一事可效诸民物”。^③

作为气一元论者，魏源敏锐地发现并重视“气”的变化维度。他明确指出，“故气化无一息不变者也”，^④而且认为三代和后世存在根本区别：

三代以上，天皆不同今日之天，地皆不同今日之地，人皆不同今日之人，物皆不同今日之物。^⑤

对此，龚自珍也有类似的观点，他认为，“天道十年而小变，百年而大变”。^⑥而魏源的“道”是和具体的“器”密切相关的，求“道”者必须研究新的情势，因此在新的情势（“气”）下，必须抛弃旧的礼乐制度。是以魏源主张，“古乃有古，执古以绳今，是为诬今；执今以律古，是为诬古；诬今不可以为治，诬古不可以语学”。^⑦由此可见，魏源基于气一元论的哲学观念已经发展出历史演化论的历史哲学。他强调三代的礼乐有其适用的时代背景，也就意味着它在其他时代可能是不合时宜的。正如丸山松幸指出的，魏源的“道”可以“建立在完全地舍弃古代显现的事物的具体性、实体性之上”。^⑧魏源的气一元论的历史理论和章学诚的“六经皆史”说的架构是基本相似的，但魏源对不可“执古绳今”的强调和对“器”的重视更为明显。正是这种哲学观念，为魏源经世致用的公羊学架构奠定了基础。

由上可见，虽然以魏源、龚自珍为代表的清代今文经学派和章学诚等的古文经学派有着根本的门派之别，但龚、魏在其历史演化理论中都采取了和章学诚“六经皆史”说相近的理路，体现了气一元论哲学观念的影响。今文经学将儒学转向政治变革，清代中叶，常州今文经学派的庄存与、刘逢禄

① 中华书局编辑部编：《魏源集》，中华书局2018年版，第40页。

② 中华书局编辑部编：《魏源集》，中华书局2018年版，第40页。

③ 中华书局编辑部编：《魏源集》，中华书局2018年版，第40页。

④ 中华书局编辑部编：《魏源集》，中华书局2018年版，第53页。

⑤ 中华书局编辑部编：《魏源集》，中华书局2018年版，第52页。

⑥ 王佩诤校：《龚自珍全集》，上海古籍出版社1999年版，第308页。

⑦ 中华书局编辑部编：《魏源集》，中华书局2018年版，第53页。

⑧ [日]丸山松幸：《洋务、变法思想和道器论》，[日]小野泽精一、福永光司、山井涌编：《气的思想：中国自然观与人的观念的发展》，李庆译，上海人民出版社2014年版，第483页。

等学者复兴了春秋公羊学，但仍未明确地将公羊学与现实政治变革相联系。龚自珍、魏源将今文经学从经学讨论拓展到现实层面，其着眼点在于对现实政治秩序的探讨，而气一元论对“器”也就是具体社会、政治事务的重视正与之契合，因此气一元论成为龚、魏的今文经学学说的哲学基础。而今文经学对变革与新统的强调，更促使龚、魏对气一元论的历史哲学维度进行发掘，因此他们的气一元论学说具有强调历史演化的历史哲学维度，这与章学诚的“六经皆史”说相似。

（三）实践与“张三世”的重新赋义：龚自珍对历史进步论的开拓

然而，清代今文学派的历史演化学说有比章学诚的“六经皆史”说更进一步之处。前文已经指出，章学诚的“六经皆史”说虽然承认历史在不断演化，认为礼乐制度要随着“器”的演变而进行改革，但是章学诚未曾探讨“器”变化的原因。在章学诚看来，“道”要适应“器”而不是主动对“器”进行变革，这和章学诚秉持的古文经学保守立场导致其历史演化论中缺乏实践的维度有关。而今文经学恰恰具备极强的开创性。春秋公羊学强调“以《春秋》当新王”，^①即将《春秋》视为孔子开创新政治秩序的法典，这种新政治秩序区别于夏、商、周三代，系孔子塑造的“新统”。在今文经学中孔子的形象是“素王”，他在没有政治权力的前提下为未来设计一种新的政治秩序，这种改造旧制度、塑造现实的精神本身就具备一种开创性。虽然在以董仲舒和何休为代表的汉代公羊学中，这种新秩序被视作文质循环和振衰起敝的循环过程中的一节，未能发展出一种“道义在历史之中”的历史哲学，但这种具备开创性的实践精神正是清代公羊学的核心精神。本来在董仲舒和何休的公羊学理论中，“存三统”的面向很广，然而正如曾亦指出的，在常州今文经学派的代表刘逢禄那里，“存三统”的核心含义被限定为“改制”。^②如此，今文经学的创新性的实践精神得到了进一步强化。受这种精神的影响，龚自珍、魏源的历史演化理论和章学诚的“六经皆史”说的不同之处在于，前者强调实践在历史演化中的作用，强调人能够主动掌握历史发展方向，而非后者认为的人只能顺应历史。龚自珍的历史哲学在这方面具有开创性的意义。也正因此，公羊学的结构发生了改变，原先居于“存三统”附属地位的“张三世”改据首要位置，并且含义发生质的改变，成为带有实践色彩的历史哲学的最佳载体。

龚自珍的实践学说借鉴了荀子的“化性起伪”学说。荀子对人性的看

^① 何休解诂，徐彦疏，刁小龙整理：《春秋公羊传注疏》，上海古籍出版社2014年版，第320页。

^② 参见曾亦：《共和与君主：康有为晚期政治思想研究》，上海人民出版社2010年版，第102页。

法较为悲观，但又主张“化性起伪”，即通过礼乐实践学习规范人性，这就具备了重视实践的特征。荀子将礼乐同人的本性割裂开来，固然不像孔子、孟子主张“礼”根植于人性自身，但这种割裂本身就蕴含了改造进而塑造人性的可能（虽然在荀子本人的思想中“礼”只起到约束人性而非改造人性的作用）。龚自珍相较荀子更进一步，他反对先验地讨论人性，因此也反对用“善”和“恶”来定义人性，他认为：

龚氏之言性也，则宗无善无不善而已矣，善恶皆后起者。夫无善也，则可以为桀矣；无不善也，则可以为尧矣。^①

孟子强调性善论，因此他认为应该着力于心性修养；荀子强调性恶论，虽然他主张“化性起伪”，但性恶论也导致荀子认为人性难以改造，因而认为“礼”只能起到约束人性以防止社会失序的作用。而龚自珍既反对性善论，亦反对性恶论，主张性无善无恶，他认为，“善非固有，恶非固有，仁义、廉耻、诈贼、很忌非固有”。^②这样就给人的实践提供了更大的空间，表明了人是由自己的实践塑造的。这和颜元重视实践的思想也是十分相似的。

西汉公羊学十分强调“天命”学说，董仲舒在阐发“存三统”时强调改制是为了顺应天命。他认为“天人合一”，政治秩序应归入自然秩序当中。^③强调天命必然会减损人类实践在政治秩序中的意义。龚自珍则对此十分反对，他批判董仲舒的“天人合一”学说为“借天象傅古义，以交相傲也。厥意虽美，不得阑入孔氏家法”，^④同时批判将自然现象与人类事务一一对应的学说，他对“天命”发出质疑：

夫天、寒、暑、风、雨、露、雷等必信，则天不高矣；寒、暑、风、雨、露、雷必不信，则天又不高矣。^⑤

龚自珍将旧公羊学中的天命学说清除，将政治秩序完全归结为人类实践的结果，称为“君命”。他认为“天命曰流行，君命曰出内”，^⑥强调政治和自然的分隔，这也就承认了政治发展走向完全是由人的政治实践决定的。龚自珍强调，“言伪忠，禁伪教，德伪情，道伪圣，礼伪自然”，^⑦这里的“伪”正是取自荀子的“化性起伪”，即人为之意。由于龚自珍反对荀子的性恶

① 王佩诤校：《龚自珍全集》，上海古籍出版社1999年版，第129页。

② 王佩诤校：《龚自珍全集》，上海古籍出版社1999年版，第18页。

③ 参见吴晓番：《现代自我的兴起：龚自珍思想的哲学阐释》，华东师范大学出版社2014年版，第119页。

④ 王佩诤校：《龚自珍全集》，上海古籍出版社1999年版，第9页。

⑤ 王佩诤校：《龚自珍全集》，上海古籍出版社1999年版，第83页。

⑥ 王佩诤校：《龚自珍全集》，上海古籍出版社1999年版，第84页。

⑦ 王佩诤校：《龚自珍全集》，上海古籍出版社1999年版，第17页。

论，故而在他的思想中“伪”的含义比荀子更为宽广，他强调人性是由人自身的实践决定的，自然也就超越了荀子把“伪”只视为对定在的人性的约束的观点。在他看来，荀子的“伪”只是“小伪”，应该采取更积极的政治实践来实现理想的政治秩序，即所谓“天下方安小伪。小伪不可安，不如以大伪明于天下”。^①

由此可见，龚自珍对实践的极度强调是从其气一元论的哲学出发的。正是由于气一元论，龚自珍反对理学的超验人性观，强调积极实践对人性的决定作用。这和颜元强调人性由实践决定的气一元论学说类似，龚氏和颜元采取了类似的论证模式，又和春秋公羊学派主张积极的政治实践相合。这就充分说明，颜元的实践思想之所以在清代中后期被春秋公羊学派重新发扬，正是因为二者的理论逻辑具有相似性。春秋公羊学强调改制、“新统”，正为龚自珍的实践思想提供了合适的理论外衣。同时，龚自珍对章学诚的“六经皆史”说有所继承，并和魏源一样，出于气一元论，强调新的形势当有新的道德规范与政治秩序，因此龚自珍的实践学说在这一点上超越了拘泥于三代古礼古制的颜元实践思想。而春秋公羊学所言“以春秋当新王”强调了新政治秩序与其他儒家门派理想中的三代秩序的不同，富有政治上的开创性，正与强调开创性实践思想的龚自珍相合。这也是龚自珍选择春秋公羊学作为其开创性的实践思想的理论外衣的原因。

龚自珍虽然选择春秋公羊学作为其理论的外衣，但其理论的实质是结合了实践和历史演化理论的气一元论哲学。因此，龚自珍为了使公羊学适应其哲学基础，必然改变旧公羊学的结构，如前文已然述及的，旧公羊学中强调“天命”的部分已被龚自珍捐弃。在汉代公羊学中，“存三统”是第一要义，“张三世”附属于“存三统”，“三世”理论虽有历史进步论的外表，但在汉代公羊学那里只是从“旧统”到“新统”的实现大一统目标过程中涉及夷夏关系的拨乱反正，因此不具备历史演化理论的内涵。然而，这一点在清代公羊学处发生了转变。刘逢禄将“张三世”提升为三科之首。不过，刘逢禄利用“张三世”说明的仍是一种治乱循环的循环历史观，他强调的是“乱不可久”“治不可恃”。^②这与汉代何休阐释的“张三世”理论相比，反而更不具备历史演化的含义，更为悲观、消极，而且与传统儒家的历史观并无差别。另外，虽然刘逢禄将“张三世”提为首位，但“三科”仍然并列。真正将“张三世”提升到首要地位的，正是龚自珍。基于气一元论，龚自珍既强调历史演化，又强调历史是由实践塑造的。相较龚自珍借鉴的章学诚的“六经皆史”说，龚自珍本人的历史演化理论更为积极，认为历史可由

① 王佩诤校：《龚自珍全集》，上海古籍出版社1999年版，第17页。

② 刘逢禄：《春秋公羊经何氏释例》，北京大学出版社2012年版，第4页。

人自身的实践改造，因而倾向于一种进步论的历史理论。汉代公羊学的“张三世”理论含有从衰乱、升平到太平的分阶段进步论的外观，因而可被龚自珍的带有实践色彩的历史演化论用作理论外壳。因此，“张三世”的含义在龚自珍这里第一次具备了历史进步论的色彩，局限于夷夏关系的汉代“张三世”理论的含义由此被大大拓展了。

在汉代公羊学的“张三世”学说中，“三世”内容关涉的是夷夏关系的变革方向，其范围不过是《春秋》涵盖的242年，因此不是关涉整个人类历史的历史哲学。龚自珍则将“三世”的范围拓展到整个人类历史，认为人类历史可以划分为“三世”。他在《五经大义终始答问八》中述及：

问：《礼运》之文，以上古为据乱而作，以中古为升平，若《春秋》之当兴王，首尾才二百四十年，何以具三世？答：通古今可以为三世，《春秋》首尾，亦为三世。大桡作甲子，一日亦用之，一岁亦用之，一章一葩亦用之。^①

龚自珍之所以将“张三世”理论发展到包括整个人类历史，正是因为他要用“张三世”的外壳建立一套历史哲学，故而必须对其适用范围进行改造。同时，在汉代公羊学中占据首要地位的“存三统”在龚自珍的理论中则不再重要，龚自珍将“存三统”置于“张三世”的最后阶段——太平世中。如此，与汉代公羊学中的逻辑结构大为不同，“存三统”不仅成为“张三世”的附属品，而且仅被用于解释太平世。他在《五经大义终始论》中认为：

求之《春秋》，则是存三统、内夷狄、讥二名之世欤？三统已存，四夷已进，讥仅二名，大瑞将致，则和乐可兴，而太平之祭作也。^②

前文指出，龚自珍一方面继承了章学诚“六经皆史”的历史演化观，另一方面强调实践塑造历史，故而他更倾向于主张人类应积极有为的进步论历史观。历史的进步由人的主动实践成就，而实践需要按照一定的步骤进行。西汉公羊学中的“张三世”虽局限于夷夏关系，但其本身含有按部就班、依次进行之义，强调凡事不可一蹴而就。“张三世”中的衰乱、升平、太平“三世”划分正好为龚自珍的历史理论提供了一个合适的模板。龚自珍赋予“三世”的含义自然也不局限于夷夏关系，“三世”被用来陈述他的历史演化论的实践步骤。他在《五经大义终始答问一》中述及：

问：三世之法谁法也？答：三世、非徒《春秋》法也。《洪范》八政配三世，八政又各有三世。愿问八政配三世？曰：食货者，据乱而作。祀也，司徒、司寇、司空也，治升平之事。宾师乃文致太平之事，

① 王佩诤校：《龚自珍全集》，上海古籍出版社1999年版，第48页。

② 王佩诤校：《龚自珍全集》，上海古籍出版社1999年版，第44页。

孔子之法，箕子之法也。^①

由此可见，龚自珍认为，在“三世”中，政治实践的轻重缓急有所不同。在衰乱世，需要注重“食货”，也就是经济民生；在升平世，需要注重礼乐教化（“祀”）和治安司法（“司徒、司空、司寇”）；在太平世，需要注重国防和外交，也就是“宾师”。正如黄开国指出的，龚自珍的“三世”说是以经济为基础的社会发展理论。^② 龚自珍强调经济是制度和道德的基础，这正是气一元论哲学的体现。而“大伪明于天下”的实践，是次第实现从经济到制度和道德进步的手段。借助公羊学的“三世”说，龚自珍实现了对章学诚“六经皆史”说的超越。今文经学的代表龚自珍和古文经学的代表章学诚都承认某种历史演化理论，但在章学诚的历史演化论中，历史演化是无规律可循的，章学诚也没有建立历史演化与人类实践之间的关系，而只强调根据历史形势采取合适的礼制。龚自珍的历史演化论则认为历史演化由人的实践决定，因此可以寻求历史的进步，但历史的进步不是必然的，而取决于人类实践的导向。因此，世人可以构想理想的人类社会，并制定实现它的步骤，这个理想社会在龚自珍的公羊学话语中就是太平世。龚自珍这种面向实践的历史进步论，是近代康有为的三世进化论的重要思想源头。

龚自珍对康有为的影响，首先体现在二人的公羊学思想对“张三世”首要地位的强调，以及二人对“张三世”的阐释中相近的历史进步论含义。其次，龚自珍首次将“张三世”中的太平世同《礼运》中的大同社会联系起来，而康有为将《礼运》中的大同社会视为三世进化的结果，也体现出龚自珍的影响。康有为的弟子梁启超也强调，包括康有为在内的晚清思想家深受龚自珍思想的影响：“吾见并世诸贤，其能为现今思想界放光明者，彼最初率崇拜定庵。当其始读《定庵集》，其脑识未有不受其激刺者也。”^③

由此可见，气一元论包含的人的情感欲望、实践、历史主义这三个维度，在龚自珍以公羊学为外衣的历史演化论中都得到了充分的发展。自然，龚自珍未曾充分接触新兴资本主义下的工业社会，他对太平世的构想仍然缺乏想象力、仍然是传统的，但他将自王夫之以来的气一元论哲学充分发展，并以重实践的公羊学为其外衣。一方面，“气一元论”中的“气”强调社会存在是首要的，一切社会规范都以“气”为依归，不存在超验的“理”，而“气”在不同的历史阶段会发生演化。这就意味着儒家旧有的“礼”的规范和种种人伦、政治教条都是具有历史性的，在新的形势下可能不再适用，这进而为社会主义思想的勃兴扫除了障碍。另一方面，重实践意味着强调“气”（“器”）可以

① 王佩净校：《龚自珍全集》，上海古籍出版社1999年版，第46页。

② 参见黄开国：《公羊学发展史》，人民出版社2013年版，第578页。

③ 梁启超：《论中国学术思想变迁之大势》，上海古籍出版社2001年版，第126页。

被人的主动实践改变，持气一元论的晚清思想家（如谭嗣同、刘师培和康有为）在面对工业文明和资本主义社会时，并不认为必须以工业社会这一新的“器”为依归，而是主张在把握这一新的“器”的发展形势的基础上，通过实践对之进行改造，以实现理想的人性。这也是他们构建其理想社会的基础，而龚自珍的历史理论正为此做了充分的理论准备。

四、结语

综上所述，笔者认为，历史进步论作为晚清时期的重要思潮并不完全是西方的舶来品。在清代儒家思想的发展脉络中，气一元论儒家学者着力于批判理学中超验存在的“理”，强调“道”蕴于具体事物之中，而具体事物又处于不断的变化之中。以具体事物为出发点的“道”因此也就具有变化的可能性，演化论的历史哲学由此诞生，为“道义在历史中”的历史演化论提供了理据。

正是在此逻辑下，以章学诚、魏源、龚自珍为代表的清代气一元论儒家学者的思想都具备了历史演化的维度。然而，他们各自的思想存在今古文经学倾向的不同，导致了他们的历史哲学思想的差异。古文经学缺少实践的动力，章学诚的历史哲学停留在演化论而非进步论；今文经学强调实践的重要性，在其代表龚自珍那里，形成了主张通过实践主动掌握历史发展方向的历史进步论。后者为晚清康有为等提出历史进步论和大同思想奠定了基础。

中国近代的思想转型与中华民族抵御西方侵略和接纳西方思想的过程同步，因此在世人的传统印象中，历史进步论等中国近代思潮完全是受西方思想影响而产生的。然而，不应忽视的是，中国近代思想家的学术训练和思想基底无不来自中国传统。西方思想流派纷繁复杂，中国近代思想家对西方思想的引入本身就是一种选择性的吸纳，而这种选择的依据和中国传统思想密不可分。从另一个角度看，中国儒家思想传统本身并不是僵化、静止的，从先秦到明清，它随时代变迁而不断流变。因此，考察中国近代思潮，应该将之纳入中国思想史长时段演化的宏观视野中。笔者在本文中对历史演化论的传统资源的考察，正是从一个侧面对上述方法的尝试。正如青年鲁迅所言：“外之既不后于世界之思潮，内之仍弗失固有之血脉。”^①时至今日，在探究中国近代思想转型的过程中，我们仍能深刻感受到中国思想传统盈科后进、涤故更新的生命力。

（责任编辑：李润东 李 涛）

^① 《鲁迅全集》第1卷，人民文学出版社2005年版，第57页。