

離異與回歸：論顏李學派與 夏峰北學的分與合

——以孫奇逢與顏元“聖人論” 為中心

王 堅

提 要

在明清之際，夏峰北學的開山鼻祖孫奇逢以“學為聖人”的思想作為回歸、重釋孔孟經典來重整理學各派的內聖思想與張人倫、行踐履的外王思想的連接點來兼容并包各派。因此，孫奇逢去取聖人的標準是開放的。而顏元也就是在實踐孫奇逢“學為聖人”思想的理路中，發現理學與孔孟儒學之間的張力以至於把漢、唐、宋、明之儒全部剔除於聖賢之外而只認周公、孔子的聖人品格，并以此為著力點轉而異於夏峰之學；但由於其過低估計了學為聖人的難度及儒學內在的矛盾，以至於雖極力以“周孔正道”批判理學體系但又無法深入重建儒學體系；過度依靠單純書本知識及對實際事務知識的缺乏導致的儒學普適性想像與清王朝走向複合型帝國的形勢格格不入，及對清代皇權意識形態建設缺乏清醒認識及走向權力中心途徑的缺乏，最終只得回歸夏峰之學的兼容并包。所以，顏元之學從屬於夏峰北學系統，清代北學的主體是夏峰北學，而非顏李學派，因此，顏李學派也不存在二世而亡，它只是落實在現實中就回歸到夏峰北學的

更大傳統中去了。而之所以在近代以來的清學史研究中,極端突出顏李學派而漠視夏峰北學,原因就在於對歷史中大傳統與小傳統處理的錯位,而正是這種錯位使得以大小傳統來重新梳理中國史成爲必要。

關鍵詞: 顏李學派 夏峰北學 孫奇逢 顏元 大傳統 小傳統 新清史

一 孫奇逢“學爲聖人”的思想及顏元對之的離異

衆所周知,帝制時代的中國是一個崇拜聖人的國度。因爲無論通過精英文化還是大衆文化來觀察,均能發現聖人的無所不在以及聖人觀念的強大統攝作用。聖人乃是千百年來由中國人塑造的一個體現最高價值的超人,其非凡的智能以及崇高的品德,早已成爲中國人在生命繁衍和文明創造中賴以汲取力量源泉以及加以奉行的規範準則,甚至聖人的存在本身就是一面具有巨大精神號召力和情感凝聚力的偉大旗幟。

在明清之際,孫奇逢之所以能够以其回歸、重釋孔孟經典來整合理學各派的內聖思想及在“舍三綱五常無道術”基礎上“禮理合一”的外王思想,使兩者完美結合,一方面爲清學的展開提供了新平臺,另一方面也使得在清代北方形成的以其爲宗師、以會合儒學各派爲特徵的夏峰北學成爲可能且風靡北方,^[1]其關鍵之中介點就在於其“學爲聖人”的思想。

或問學何爲也哉?曰學爲聖人而已。曰聖人可學而能乎?曰如不可學,孟子之所願學者豈欺人語耶?^[2]

概而言之，也就是在磨練、體貼、作功夫的“學為聖人”的實踐中，天人合一、理禮合一，最終把外在的制度對自身的規訓內化為人們自身追求規訓的衝動。由此，不是制度在壓抑人，而是人們在主動尋求這種壓抑。為此，孫奇逢一方面以孔孟之道來統帥、整合在儒學內部源遠流長的思想。

孔聖人萬世之師，道之宗也。學者立必為聖人之志，只折衷於孔子是矣。^[3]

儒者談學不啻數百家，爭虛爭實，爭同爭異，是非邪正，儒釋真偽，雄辯不已。予謂一折中於孔子之道，則諸家之伎倆立見矣。……不歸本於孔聖之道者，則異端邪說，是謂非聖之書，不必觀可也。^[4]

在此基礎上，孫奇逢提出以孔孟之道為核心的“道一”思想。

問朱陸同異。先生曰：鵝湖之會，人皆咎其不同。余謂道一而已矣，不同宜求同。所謂“南北海有聖人出焉，此心同此理同也”。未至於同，萬不可強不同以為同。由、求不同於游、夏，游、夏不同於顏、閔。點曰：“異乎三子者之撰。”子曰：“我則異於是。”不同何病，皆足入道。^[5]

另一方面，也正是在這種道一基礎上，孫奇逢把儒家所有聖人先賢歸於一體而強調向他們學習。

問：《學》、《庸》、《語》、《孟》以何為把柄？曰：分言之，“學而時習之”，孔子之把柄也。“在明明德”，曾子之把柄也。“天命之謂性”，子思之把柄也。“亦有仁義而已矣”，孟子之把柄也。合言之，學也，德也，性也，仁義也，一也。皆吾心之所具足而不容外求也。^[6]

典型如在《四書近指》中，孫奇逢以《論語》中“學而時習之”中的“學”統率全書，並且以之作為孔孟經典的真諦。

聖賢立訓，無非修己治人，親師取友，理財折獄，用賢遠奸，郊天事神，明理適用，總之皆學也。故兩論逐章皆點學字。《學》、《庸》而《孟》，以學字統括之。此《近指》一編之義。^[7]

但儒學在兩千多年的發展中幾經變異，抵牾之處甚多。所以，在現實中要實現“學為聖人”，孫奇逢主要從兩個方面用力。一方面，正如靳大成觀察到的：

他非常注意把講論義理與個人的生活實踐相聯繫，結合人的心理活動展示道德真理，把被版拗的理學家說得非常玄虛的東西還原到實處，起到立竿見影的效果。他對涵養性情、改換氣質、希賢成聖的過程的每一步、每一環節都給予充分細密的關切，並且結合具體的實際生活，對修身進德的精神活動的具體步驟給出了實在可感的規定和描述。可以說，他的身體力行和循循善誘，抹去了王學給人留下的外在的禪家印象，並發展了理學陶熔行止、改造思想和世界觀的一整套法門。^[8]

也就是在此過程中，儒家的成聖之道變得切實可行，人人可得；另一方面，孫奇逢為“聖人”提供一個理想形態作為學習之旨歸。他集三十年之力專門編纂他心目中的聖人排行榜——《理學宗傳》。在此書中，孫奇逢一方面以理學學者為主，一方面却使時代斷限超越宋明時期，回溯及董仲舒、王通、韓愈等漢唐大儒。

可以說，對於《理學宗傳》所有上榜的儒生，孫奇逢認為：

諸儒學問，皆有深造自得之處，故其生平各能了當一件大事。雖其間異同紛紜，辯論未已，我輩只宜平心探討，各取其長，不必代他人爭是非求勝負也。一有爭是非求勝負之心，却於前人不相干，便是己私，便是浮氣，此病關係殊

不小。^[9]

如果視野更寬，兩千多年來的所有儒生，他們可能“與聖人端諸微有所不同”，或“區區較量於字句口耳之習”，或“務為新奇以自飾其好高眩外之智”，或“更有以理為入門之障而以頓悟為得道之捷者”，但他們“地各有其人，人各鳴其說，雖見有偏全，識有大小，莫不分聖人之一體焉”。因而其光輝之處仍值得後來的學者為之學習奮鬥。

可以說，由於孫奇逢思想的開放性，表現在其“學為聖人”的思想中，其去取聖賢的標準也是求同存異、開放并包的。為此，孫奇逢一再強調“學問須要包荒，才是天地江海之量”，^[10]“不開眼界，不大心胸，不去取聖賢，未許讀書”。^[11]

竊思道統肇自伏羲，而堯、舜、禹、湯、文、武、周公以至孔子，自孔子而顏、曾、思、孟以至周、程、張、朱其人止矣。豈皋、箕、伊、傅不得進而與程、朱比隆耶？蓋唐虞之時，五臣皆聖，春秋之際，閔、冉皆賢，取其最著者而已。孔子曰：“賢者識其大，不賢者識其小，莫不有文武之道焉。”是豈可以執一論哉？^[12]

也就是在這種開放的氛圍中，孫奇逢求同存異，整合各派，夏峰之學兼容并包，愈加的博大、融通。其結果亦如魏裔介評論的那樣：

學者須有一段高明廣大之意，方能容納群言，折衷聖統。公於朱、陸異同，王湛學術，千萬人之疑端，紛紛聚訟無已時者，平平數言，各歸無事。此其識度過人遠矣。文成之學興，公獨尊所聞，行所知，屹然不變，而其言如此，其不黨同伐異，益見學力之深。^[13]

就顏元與孫奇逢的關係來看，他應該屬於孫奇逢的弟子、門人序列。^[14]

先生嘗自言：“私淑孫徵君，又所父事者五人：曰張石卿、曰刁蒙吉、曰王介祺、曰李晦夫、曰張公儀。兄事者二人：曰王五修、曰呂文輔。友交者三人：曰郭敬公、曰王法乾、曰趙太若。”皆有以修先生。^[15]

而除孫奇逢外，其他十人全部為孫奇逢的門人、弟子。如果從孫奇逢與顏元的運思路徑來看，更是如此。一、雖然對理學態度不一，但都以其回歸、重釋孔孟經典為基點來整合自己的思想體系；二、孫奇逢公開反對考據學，他倡言“讀有字書，要識無字理”，“考據終非度世針”。而顏元也是如此，並且對於剛剛興起的考據學大加抨擊；三、孫奇逢在思想體系中一般都避免過於形而上的討論，謹守禮法，重視人倫，即以家庭為中心，特別注重“孝”、“禮”的實踐。

中州理學之傳久而益振，雖立說間有差池，或確守程朱，或參良知之說，要其衛正斥邪，守先待後，皆本心得而身體力行，非分門樹幟斷斷焉務口說以角勝者。^[16]

顏元也是如此^[17]。最為重要的是在學為聖人方面，孫奇逢俠儒兼收，文武兼收，以成就聖人之道^[18]；而顏元更是如此，“學者，學為聖人也。”^[19]

聖人亦人也，其口鼻耳目與人同，惟能立志用功則與人異耳。故聖人是肯做工夫庸人，庸人是不肯做工夫聖人。^[20]

為此，顏元“二十一歲得綱鑒而閱之，至忘寢食，遂廢八股業，絕意青紫。二十三歲見兵書悅之，遂學兵法，究戰守事宜，嘗徹夜不寐，技擊亦學焉。二十四歲始開家塾，教子弟，名其齋曰‘思古’，自號‘思古人’”。而對於理學也是兼容并包：

尊陸、王，學程、朱，屹然以道自任，謂聖人必可學，期於主敬存誠，日靜坐八九次，謗毀交集，嘗敝衣敝冠出，人望而

笑之，不恤也。^[21]

顏元對孫奇逢的離異，是發生在其 34 歲時。在養祖母去世後，顏元一準古禮守孝，結果身體每況愈下幾乎死亡，在經歷生死考驗之後，顏元突然發現理學與原始的孔孟儒學之間內在的某種張力。

某靜中猛思，宋儒發明氣質之性，似不及孟子直言性善最真。變化氣質之惡，三代聖人全未道及。講天生一副作聖全體，參雜以習染，謂之有惡，未免不使人去其本無而使人憎其本有，蒙晦先聖盡性之旨而授世間無志人一口柄。又想周公、孔子教人以禮、樂、射、御、書、數，故曰“以三物教萬民而實興之”，故曰“身同六藝者七十二人”。故性道不可聞……近世言學者，心性之外無餘理，靜敬之外無餘功。細考其氣象，疑與孔門若不相似然。即有談經濟者，亦不過說場話、蓋種書而已。^[22]

也就是在此，顏元與孫奇逢在聖人的去取標準上發生了背離：雖然還是要“學為聖人”，但在此時顏元的視野中，孫奇逢視野中的聖賢標準無疑是太寬泛了，程朱、陸王，甚至於連一般的儒生都有可能獲得聖人之一得。而在對於顏元來說，不但一般的儒生根本就進入不了其視野，就是連程朱陸王也嚴重偏離了原始儒學體系。

漢、宋以來，徒見訓詁章句，靜敬語錄與帖括家，列朝堂，從廟廷，知郡邑；塞天下庠序里塾中，白面書生微獨無經天、緯地之略，禮、樂、兵、農之材，率柔脆如婦人女子，求一腹豪爽倜儻之氣亦無之。^[23]

可以說，也就是在聖人的取舍上，顏元採取一種更加嚴格的態度：只有周公、孔子具有聖人品格，而孫奇逢所認定的後來其他聖賢皆是不合格的。既然如此，要學為聖人，只要學習周公、

孔子之道也就可以了,其他的皆為異端。

唐虞之世,學治俱在六府三事,外六府三事而別有學術,便是異端。周孔之時,學治只有個三物,外三物而別有學術,便是外道。^[24]

由此顏元對孫奇逢發生了離異,即以周孔正道的“事物”之學代替孫奇逢兼容并包的成聖之學。顏元認為只要習行堯、舜、周、孔相傳的“三事”、“六府”、“三物”、“四教”等儒門正學,就能成為經世之材,進而成聖成賢。也正是如此,顏元走上了棄同轉異,力批理學,興實學的道路。

二 顏元的突破能否成為可能

應該說,正是顏元在學為聖人上對孫奇逢的離異與突破使他能開闢出一番新天地,使得清代北學發展出現了另一種可能。但問題是由於內外等綜合因素的交互影響,使得顏元的突破最終化為烏有。筆者認為,這些內外因素共包括以下四個方面:一、過低估計了學為聖人的難度;二、過低估計了儒學內在的矛盾,以至於雖極力以“周孔正道”批判理學體系但又無法深入重建儒學體系;三、對清代皇權意識形態建設缺乏清醒認識及走向權力中心途徑的缺乏;四、由於顏元之學過度依靠單純書本知識及對實際事務知識的缺乏導致的儒學普適性想像與清王朝走向複合型帝國的形勢格格不入。

先看第一方面,應該說,在學為聖人問題上,顏元是相當堅決的,並且希望聖人豪傑重在對當下社會的有用性,重在開出盛大的外王事功。他說:“人必能斡旋乾坤,利濟蒼生方是聖賢。”^[25]聖賢必須能經世致用,必須有盛大的外王事功。他還說:

“儒者天地之元氣”,以其在上在下,皆能造就人材,以

輔世澤民，參贊化育故也。^[26]

建經世濟民之勳，成輔世長民之烈，扶世運，奠生民。^[27]

但問題是作為最高價值體現者的聖人豈可人人可學？

中國古人追求從“人”到“聖人”的飛躍，並沒有採取宗教信仰的形式，而是選擇了以“學”為途徑的理性方法，這與整個傳統文化中的“重學意識”有著密切的關聯。因此，“學為聖人”便成了中國古人所設計的一種最為偉大的理想，它超越了個人甚至群體和階層的範圍，具有全民性，從而成為中國傳統文化的標志之一。不過，理想雖然遠大，但在具體的實踐過程中，却不可避免地會碰到這樣一些矛盾：一、“學為聖人”的理想，屬於高度綜合性的活動，包括知識積累和道德修養，可以說包羅萬象。而且這不是一日一時之功所能奏效，而是一種永恆不止的追求。然而由於個人的努力往往是難以實現這樣的終極理想的，因此退而求其次，設計一些層次較低的理想目標便成為現實的考慮。二、原始儒學所設計的“三綱領”“八條目”，為文人學士提出了一個如何處理內和外、修身與平天下的難題。由於對“學為聖人”的理想目標存在不同的理解，還由於每個人實際上可能擁有不同的人生目標和行為動機，因此歷史呈現出來的並非單色調的對聖人境界的追求，而是一幅更為複雜的色彩斑斕的圖畫。三、在俗世中生存的人並不能時時刻刻只是為了終極理想而活著，名聲利祿都是實際的存在，它們又和崇高的道德構成矛盾。因此，作為上述矛盾的具體表述，“為人之學”與“為己之學”的區別以及由此而形成的緊張、焦慮便成為文人學士爭辯不休的話題。除此以外，在對“學”的涵義理解上的“正統”與“異端”，“學”的功夫上的“道問學”與“尊德性”的分別以及在“學為聖人”的崇高

理想之下調合這些分別的努力,也同樣糾纏著傳統士人的心靈。^[28]

對此,顏元缺乏清醒的認識,無疑,他把學為聖人這種高度複雜的活動過分地簡單化。他以為只要學為聖人就能成賢成聖,事實哪裏會如此簡單?幾千年來儒生們前仆後繼,但又有幾個能夠成賢成聖?

再者,顏元提倡儒學要外王,那就必須要有外王的素質,這當然不是空談三代、搬弄幾個理論詞彙建構宏大理論所能夠解決的。正如有學者評論的那樣:

但事實上義理辨析固然不易,但講經濟事功者,要熟於人情世故,通古今之變,明事類之蹟,斟酌損益,實遠比純粹理性思辨困難得多。……如言井田,涉及土地資本經濟等學問;言治賦,需要財稅知識;論學校,屬於教育學;論封建,必須具備政治學素養。^[29]

再說,從歷史上看,儒學更多只是道德學說,在內聖方面,儒學表現還是不錯,但在外王方面,也就是王陽明、曾國藩等幾個儒生甚為鮮亮,包括儒學開山的孔子在內的多數儒生從來就不擅長,對此,司馬遷就有清醒的認識:

儒者博而寡要,勞而少功,是以其事難盡從;然其序君臣父子之禮,列夫婦長幼之別,不可易也。^[30]

就顏元師徒自身來說,處於窮鄉僻壤,怎麼可能會對兵農、錢穀、賦役、法政的外王之學有如此研究?要不他怎麼會被朱一新譏笑他誤以技擊為兵學而虛構了治火之學?

另外,梁啟超在《保教非所以尊孔論》對此曾說:

寢假而孔子變為董江都、何邵公矣;寢假而孔子變為馬季長、鄭康成矣;寢假而孔子變為韓退之、歐陽永叔矣;寢假而孔子變為程伊川、朱晦庵矣;寢假而孔子變為陸象山、王

陽明矣；寢假而孔子變為顧亭林、戴東原矣。^[31]

更由於自漢武帝以來，其作為意識形態，更加劇了其內在的矛盾。比如當理學發展到了明代，八股的慣性使程朱派把程朱的言論當成了實際最大權威，如明初大儒薛瑄說“自考亭（朱熹）以還，斯道已大明，無煩著作，直須躬行耳。”^[32]直到清初，這種程朱權威遠超過孔孟的習氣未得根本之改變，清初陳確說：“世儒習氣，敢於誣孔孟，必不敢倍程朱。”^[33]也正是如此，兩千多年來的歷代大儒就是把儒學各個部分整合在一起就難度巨大，更不用說登堂入室而尋求所謂的周孔正道了。顏元對其難度估計不足，而認為自己所主張的“六府”、“三事”就能把儒學精華一網打盡，這靠得住麼？

再看第三點。傳統中國政治的理想模式是“治教合一”，即在教化的基礎上實行治理，而兩者又相輔相成，不可或缺。如《禮記·中庸》所說：“雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉；雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。”但是真正的“治教合一”，一般認為只有在“禮樂征伐自天子出”的“三代”時曾經實現過，那是所謂“天下有道”的時代。在那之後，德與位難以兩全，實際的結構已是“治”與“教”分為二統，而在現實中，雖有“從道不從君”、“事君以道”之類的說法，但落實起來只能是道統從屬於治統。而到清代更是如此，以至於出現君道合一的局面，皇權意識形態下權力的參與成為清學變化的主導動力。^[34]在如此情況下，要實行一種學說，唯一的辦法也就只剩下“得君行道”而依靠專制皇權來推行實施。但“得君行道”又是談何容易？

眾所周知，幾千年來，大大小小的儒生由於共同的知識背景組成儒生共同體，但在這個共同體內，儒生們的地位是不平等的，一般來說，他們依據與權力關係的遠近而獲得不同的權力，並以此分層而實踐著自己信奉的理念。從隋唐之際開始的科舉制發展到明清，已經成為儒生們分層的主要方式。一種學說、學派顯赫的背後，必然隱藏著專制皇權支持的背影。而反觀顏李

學派,基本上全是下層儒生,顏元是生員,最高的李塉才是個舉人,他們根本就沒有可能通過科舉參與、分享權力的運作,也就是說,他們力行實踐,想藉此實踐恢復他們所鼓吹的“三代”理想,但由於他們都是低層儒生,專制皇權根本就不會提供給他們這種實踐的機會,所以,顏元雖然推崇以“六府”、“三事”為核心的實學,但最終也只是一種紙面的東西,而根本沒有機會實踐於社會,一種力主實踐的體系却没有可以實踐的機會,曇花一現也就不奇怪了。

同時,如果結合清初皇權意識形態的建設軌迹來看,就是顏李學派的儒生們能够身居高位,他們也不可能推行他們的學說。因為他們的主張與清初意識形態抬高程朱理學的潮流是相違背的。康熙帝以冲齡即位,在—批漢族理學官僚的影響熏陶下,他全面的吸收并接受了程朱理學,并力圖付諸實踐。康熙對程朱理學情有獨鍾,認為程朱理學才是儒學“正傳”。康熙五十一年(1712年),康熙對大學士等下諭說:

朕自冲齡,篤好讀書,諸書無不覽誦。每見歷代文士著述即一字一句於義理稍有未安者,輒為後人指摘。惟宋儒朱子注釋群經,闡發道理,凡所著作及編纂之書,皆明白精確,歸於大中至正。經今五百餘年,知學之人,無敢疵議。朕以為孔孟之後有裨於斯文者,朱子之功最為宏巨。^[35]

由於康熙“崇儒重道”的文化政策,各類理學著作紛紛問世,大多以闡述宋明理學為中心。康熙更是利用國家力量編輯和刊定了大量理學著作,有《性理大全》、《朱子全書》、《性理精義》等。《朱子全書》纂集完成時,康熙欣然作序,序中說:

至於朱夫子,集大成而繼千百年絕傳之學,開愚蒙而立億萬世一定之規。窮理以致其知,反躬以踐其實……至於忠君愛國之誠、動靜語默之敬,文章言談之中全是天地之正氣、宇宙之大道。朕讀其書,察其理,非此不能知天人相與

之興，非此不能治萬邦於衽席，非此不能仁心仁政施於天下，非此不能外內為一家。^[36]

康熙在位時重用了一大批理學名臣。比較著名的有熊賜履、李光地、湯斌、張伯行等。這些高居廟堂的理學官員，他們的活動和著述對當時學術發展走向起著十分重要的作用。帝王尊崇理學，“理學名臣”必然給予程朱理學不遺餘力的支持，這使程朱理學在康熙朝時呈顯“中興”之勢，達到了清王朝的全盛頂點。

而到雍正，雖主張“三教并重”；以“誠”代“理”，對程朱理學進行改造。終世宗一朝，極盡尊崇孔子之能事。正如孟森所云：“清一代尊孔之事，莫虔於雍正一朝。”^[37]

乾隆帝則更認為：

孔、曾之道，絕於漢、唐，紹於周、程、張、朱五子；孔、曾之書，亦幽而不顯於漢、唐之間，逮程、朱表章，然後赫然昭著而大行。蓋道傳斯學傳，非程、朱無以傳孔子之道。故孔、曾之書，亦非程、朱莫能盡發其精蘊也。^[38]

正是如此，無論是在朝還是在野，各個學派時刻都面臨著皇權意識形態建構的巨大壓力。一般的學派或者學者要麼入其彀中，要麼被其剔除，就是規模相當龐大的地域學派也在其籠罩之下分流。如在清初分別流行於江浙地區、以劉宗周為宗師的戴山南學與流行於北方、以孫奇逢為宗師的夏峰北學，這兩大學派可以說在清代學術史上都是舉足輕重。但在清初皇權意識形態建構的巨大壓力下，戴山南學分化為黃宗羲派、狂禪派、修正派，由王反朱派、根本反對派等五派^[39]。而夏峰北學，雖然在順康之際北方獨大，並且在朝有魏裔介、魏象樞、曹本榮等高官支持者，在野則有河南河北大批儒生為後盾，且以書院為陣地建立起了一呼百應的網絡，但就是如此，本派幹將崔蔚林因與康熙辯論而被康熙貶斥為“直省極惡之人”丟職罷官，就是與清廷時刻保

持一致、被譽為“理學名臣”的湯斌也最終被康熙貶斥：

當其任巡撫時未嘗能行一事，止奏毀五聖祠乃彼風采耳，此外竟不能踐其書中之言也。^[40]

甚至學派宗師、北學“泰山北斗”的孫奇逢於 81 歲之際也不免遭受文字獄迫害，差點被押進京入獄。也就是在這種壓力下，夏峰北學流變為以趙御衆、崔蔚林、張沐等堅守王學派，以俠儒兼收為特徵的河北派及河南派。^[41] 所以，在朝廷統治不穩，危機四伏的順康之際，統治者對學界的態度尚且如此。試想，統治穩固的清代中期，皇權意識形態建構對各派形成的壓力與控制又將達到何等程度！權力形塑思想，而絕對的權力更是宰制思想！所以，正是這種壓力使得清代始終無法形成統一的經學體系^[42]，這其中雖有清初大儒為清學的展開提供的觀察視野本身就是新舊視野的雜糅融合之因素，但根本原因還在於清代皇權專制主義的多層次運作使得各學派分流不斷加劇。而反觀顏元，在康熙朝加強程朱為意識形態的同時，却把程朱、陸王一塊掃地出門。其命運可想而知。

再看第四點。顏元論治，重點在於恢復三代的封建、井田制度，並主張兵農合一。因為要恢復封建，所以要恢復宮刑。因為講井田、兵農合一，故治農即治兵，賦稅之法也就變成了練兵之法，學校也是教文教武。如果放寬歷史的視野，我們發現顏元的主張與清代歷史的發展恰恰是背道而馳的。

清帝國與明帝國的不同之處一方面在於其是少數民族的政權，另一方面在於清帝國疆域更為遼闊，被統治各民族更為複雜，通過康雍乾時代，清廷對西北、主要是准噶爾部葛爾丹相關勢力用兵，實現了“大一統”的清王朝，疆域已不僅限於傳統概念上的中原，還有原屬於喀爾喀、厄魯特、青海等蒙古諸部以及西藏和回部等各民族居住和生活的地區。而這一切最終結果就是清帝國運作需要而且必須呈現多層次、有差序的運作方式。

正是如此，使得清帝國走向複合型帝國之路^[43]。比如統治漢族方式與統治東北、統治西北、統治青藏的方式就不相同；同時清代皇帝作為東亞封貢體系的盟主（也即“天朝上國”），它對其藩屬朝鮮、越南等王國政權的方式運作也頗為不同。這種多層次運作方式的一個重要表現就是理藩院的設立及成為清王朝中與六部平行的專門管理民族事務的機關。它的機構設置龐大，比吏、戶、禮、兵、刑、工六部的機構還要多，人員編制也多於六部。並且，在理藩院內部，對蒙古、西藏、新疆也採取各個區域實行多層次、各具特色的管理制度，1638年設立的理藩院《蒙古律例》；《西藏通制》確立達賴、班禪、駐藏大臣共同主導的西藏“政教合一”制度；而在《理藩院則例》中，對新疆維吾爾族、哈薩克族等的規定，不像對蒙古、藏族和青海蒙古的規定那樣集中，而是分散在各門各條之中。所以，對於清朝來說，大一統鞏固還來不及，哪裏可能實行封建？軍事上力主騎射，哪裏可能全民皆兵？封建土地所有制下，根本沒有多餘的無主荒地，連均田制都難以實施，哪裏可能實行井田制？而顏元還妄想普世性的單一統治方式，豈不愚乎？

可以說，清代的情勢把顏元的理想碾得粉碎，不但其所謂的“三府”、“六事”沒有實施的可能，就是其不甚關鍵的主張也根本無法實施。比如滅佛。對於此，顏元想出來一系列方法：

一曰絕由。四邊戒異邑人，不許入中國。二曰去依。令天下毀妖像，禁淫祠。三曰安業。令僧道、尼姑以年相配，不足者以妓繼之，俱還族。……四曰清蕪。有為異言惑眾者誅。五曰防後。有窩佛老等經卷一卷者誅，獻一卷者賞十兩，訐窩者賞五十兩。六曰杜源。……七曰化尤。……八曰易正。……九曰明法。……^[44]

對此，有學者大加抨擊，認為一旦實施，禍害無窮。^[45]實際上，顏元的主張怎麼會有實施的可能？且不說如順治、康熙、雍

正、乾隆都對佛教表現出不小的好感,就是沒有好感,面對統治區域內青藏、蒙古甚為強大且占蒙藏事務一大部分的藏傳佛教體系^[46],他們敢實行顏元提出的滅佛措施?

三 餘論:以大、小傳統^[47]重新梳理中國史

一言以蔽之,正是由於以上弊病,顏元對孫奇逢的突破最終淪為一種空想、狂想。幻想中的極端自信與現實中的極端失落形成鮮明的反差^[48],而正是這種落差,使得其學術態度一旦要落實在現實中就呈現出向夏峰之學回歸的趨勢。而其關鍵之處在於顏元在想像中聖人選取標準與現實中執行的聖賢標準之間產生的矛盾抵觸。

可以說,雖然顏元嚴格聖人的選取標準,還是夢想著“三府”、“六事”的周孔正道,還是只承認周公、孔子的聖人品格,但問題是這只存在於其狂想之中,一旦落實起來却是改造傳統聖人論,進一步擴大了聖人的選取範圍而回到夏峰的兼容并包的軌道。也正是如此,雖然他心中的聖人只有周公、孔子,但現實的境遇却使得他不斷對自身的聖人論進行改造。在顏元的視野裏,聖人不再是追求“人欲淨盡,天理流行”的“醇儒”,而是“通儒濟濟,澤被蒼生”的“通儒”。當然,“通儒”不是人人都能做到的,如若不成“通儒”,則“寧為一端一節之實,無為全體大用之虛。如六藝不能兼,終身止精一藝可也”。^[49]也就是說,只要具備“一端一節之實”就稱得上經世之材,而極端高明者即為聖人。“全體者為全體之聖賢,偏勝者為偏至之聖賢。”^[50]聖賢的標準不在於能否實現“全體大用”而在於有無經世才能,如果有經世才能,即使稟賦偏勝也可成聖成賢。當然,顏元承認聖賢並不都是無所不知、無所不能之人,亦不過是有專才、專職之人,故曰:“學須一件做成,便有用,便是聖賢一流。”又說:“各專一事,未嘗兼攝,亦便是豪傑。”^[51]他認為只要具有某方面的專門才

幹，并能具體運用於實踐，便稱得上是豪傑。故此，顏元從經世致用的根本宗旨出發，致力於對各行各業的專門人才的培養，以期為生民辦事。在顏元看來，人才重在對社會有用，他主張人才應各專其業，各得其用。對豪傑人才的培養，顏元特別強調專於技藝，學用一致，力求所學即所用，學一技用一技，認為只要具備一技之長，一專之能，都可以成聖成賢。如他所說：

人於六藝，但能究心一二端，深之以討論，重之以體驗，便可見之施行，則如禹終身司空，棄終身教稼，皋終身專刑，契終身專教，而已皆成其聖矣。如仲之專治賦，冉之專足民，公西之專禮樂，而已各成其賢矣。^[52]

也正是這種選取聖人標準的混亂，使得顏元雖然在理論上對孫奇逢有所不滿，但在實踐中與孫奇逢的兼容并包毫無二致。在實際中，顏元也是指導：“凡弟子從游者，則令某也學禮，某也學樂，某也兵農，某也水火，某也兼數藝，某也尤精幾藝”。^[53]而其62歲時設的漳南書院課程中：

焉立規制甚宏，中曰“習講堂”，東一齋曰“文事”，課禮、樂、書、數、天文、地理等科。西一齋曰“武備”，課黃帝、太公、孫、吳諸子兵機，攻守、營陣，水陸諸戰法，射御、技擊等科。東二齋曰“經史”，課十三經、歷代史、制誥、章奏、詩文等科。西二齋曰“藝能”，課水學、火學、工學、象數等科，門內直東曰“理學齋”，西曰“帖括齋”，皆北向，凡習程、朱、陸、王及制舉業者居之，欲羅而致之，以引進之也。比空二齋，左接賓，右宿來學。門內左六房，設客榻；右六廡，容車騎。東“更衣亭”，西“射圃堂”，東北隅庖廚倉庫，西北積薪。而對於顏元之學會呈現出的這種回歸，孫奇逢的門人們更是洞若觀火：“仲誠笑曰：‘向以為出脫先儒藩籬，不知仍在窠臼中。’”^[54]

其實這也不難理解，顏元之學根植於孫奇逢。而夏峰之學是一種新理學，以學為聖人為旨歸，以回歸、重釋孔孟經典來重整理學各派，以內聖思想與張人倫、行踐履的外王思想的連接點來兼容并包各派。但也正是由於這種兼容并包，就使他在以後的發展中呈現出多重流向：

夏峰之學，樸實平易，雖基本上走陸王道路，但對於各家，求同存異，和平共居，不僅調停朱陸，並且把漢唐宋明都拉在一起，很像個和事老的樣子。這樣，他的長處在頗能崇尚實際，消除了門戶拘墟之見……而其短處則在於摸棱遷就，往往混淆是非界限，而趨向庸俗化。^[55]

正是如此，“大概由夏峰出發，矯激起來，則為習齋；蔓延下去，則為平泉”。^[56]

甚至有些時候，這兩種品格會鮮明的體現在一個人身上，如嵇文甫年輕之時大力支持學生運動以至因為其“左”而被國民黨抓進大牢，而到他晚年時，趙儷生批評他也遇事“摸棱，是非觀念有時表現得很模糊”、“嵇先生‘世情’濃厚、喜歡‘調和’”^[57]。這難道是偶然的巧合？所以，綜合來看，如果没有專制皇權的過分干預，這兩種傾向都很容易走向對宋明理學、特別是程朱理學所批判的某些思想價值的肯定，從而走向程朱理學的反面，顏元如此，馬平泉也是如此^[58]，近代最著名夏峰北學後學，“處人處世以孫夏峰為師”^[59]的嵇文甫更是如此。這是夏峰北學系統內的共性，顏元不具有特殊性。

正是如此，筆者才認為，近代以來的清學史研究中，過度凸顯顏李學派而漠視夏峰北學的模式是極端錯誤的。清代北學的主流是夏峰北學而非顏李學派。顏李學派只是夏峰北學極端化發展的一種取向。實際上，縱觀清代北學，由於開山祖師孫奇逢思想的兼容并包所帶來的開放性，使得其後學思想呈現出多向的分流。也正是如此，無論是從覆蓋範圍，還是從持續時間和影

響深入程度來看，顏李學派根本無法與夏峰北學相睥睨：顏李學派只持續了兩代人時間，而夏峰北學則橫亘整個清代而入民國；顏李學派僅僅流行於河北南部，而夏峰北學以河南、河北為中心，影響遍及整個北方；顏李學派宗師顏元被稱為“北方之強”，而夏峰北學的開山祖師孫奇逢則被譽為“生以豪傑、死以聖賢”及“泰山北斗”，同時就有清一代，夏峰北學中就有孫奇逢、湯斌、張伯行從祀孔廟。道光皇帝稱頌他“學正醇篤”、“實足扶持名教”。^[60]更不用說，北學之所以在清代能夠大放異彩也正是由於孫奇逢在明清之際為學的雙重視野及由此其思想具有兼容并包、海納百川之氣概，不但為清學的展開提供了新平臺，同時使得清初北方學術界“獲得了一種和江南文化抗衡的價值感”。^[61]雖然在宗師遺產與變化中的現實的互動中，夏峰後學轉騰挪移，無疑會對孫奇逢的思想呈現出某種張力，如顏元。但這種離異一旦落實起來，就又不免回到夏峰的兼容并包的軌道上。畢竟他們都無一例外的以孫奇逢的思想作為其運思路徑。^[62]所以，筆者以為，近代以來的清學史研究之所以把顏李學派作為北學的主流，一個重要原因就在於對歷史中大傳統與小傳統處理的錯位相關。如果我們放開視野，這種錯位在中國史的研究中、特別是對明清史以來的研究中可謂是比比皆是。

自 20 世紀 90 年代以來，在美國的中國史學界興起了一場新清史運動。他們認為清朝能夠成功地將如此眾多的民族、文化統一在一個政權之內的重要原因，就在於清朝的獨特性及滿族統治者的“非漢因素”，是他們與東北、西北諸族在血緣、文化上的聯繫，以及這些民族對滿洲而非漢族存在的那種認同。因此，強調清朝統治與歷代漢族王朝的區別、強調清朝統治中的滿洲因素，便成為形成“新清史”的兩個主要特徵。

對於滿族和清朝在中國歷史上的獨特性，我們應該做比目前的認識更為嚴肅的思考。這就是新清史的核心目的。在清鼎盛之時，它並不視中原為他們帝國——遠為遠

關的區域,包括了亞洲腹地的疆域:蒙古、西藏和東北(今天有時稱之為滿洲)和新疆——的核心,只是一個部分而已,儘管是一個非常重要的部分。^[63]

對於此種趨向,近十餘年來,學界褒貶不一,莫衷一是。筆者當然在此也無意作出更多判斷。只是想指出作為新清史研究的先天性假設在處理中國歷史中的大傳統與小傳統之間存在的暇疵。

不錯,清代在中國歷史上是擁有其特殊性,但問題是中國歷史上的那個王朝政權沒有自己的獨特個性?一事物與另外事物必然不同,這是衆所周知的常識。所以,單純強調清朝在中國歷史上的與衆不同是應該的,但問題是這種不同是有限度的,超出這個限度而大肆討論獨特性是沒有任何意義的。同時,清代之所以能夠成功地將如此衆多的民族、文化統一在一個政權之內,滿族統治者的“非漢因素”是原因之一。但是這個原因究竟在多大的程度上起作用確實值得懷疑。原因非常簡單,在中國歷史上,大一統王朝比比皆是,也不全部是少數民族所建立;況且,少數民族建立的王朝不在少數,他們的“非漢因素”比清朝強烈的多,比如元朝。但事實證明正是這個“非漢因素”不但沒有幫助他們成功反而走向了反面。

正是如此,筆者認為,新清史強調的兩個方面是有一定意義的,但這種意義只是在相當有限的限度之內起作用。包括清朝在內的任何中國專制王朝的獨特性在帝制中國時代的歷史中都是小傳統,都是依附於帝制中國時代最大的傳統——皇權專制主義建構而存在。縱觀帝制時代,無疑皇權專制主義是最大的傳統^[64]。也正是它在帝制中國社會的不斷擴張,使得整個社會都處在了皇權主義的軌道上。雖然事實上存在“天高皇帝遠”,但由於皇權主義的制度建構,“把‘天高皇帝遠’的制度現實變為‘天高皇帝近’的觀念實存,實現了對人們思想的可控性,從

此，思想成爲皇權可以控制和規範的領域，達到了有效的思想專制。”也正是這種外在制度與內在思想的雙重控制使得皇權專制主義成爲帝制中國時代的最大傳統。所以要考察古代中國、特別是帝制中國，拋開皇權專制主義無疑是緣木求魚。“早期啓蒙說”的問題就在於此^[65]。新清史也是如此。

所以，清朝相對於帝制中國時代其他專制王朝有獨特的制度建構，但問題是這些制度都是在瀰漫一切的皇權專制主義建構中運作的。從歷史上看，中華文明是文化海綿，吸收所有進入其文化軌道者。有學者對於清代獨特性論到：

民族與制度的聯繫甚爲密切，尤其是八旗制度，這一征服前就有的軍事管理組織成爲滿族最明顯的與衆不同的標志物。^[66]

但豈不知八旗制度也是在依附皇權專制主義建構而運作的。所以，離開皇權專制主義建構，清朝必然垮臺，事實難道不是如此？而一旦清朝都垮臺了，再強調清朝的獨特性還有什麼意義？

正是由於皇權專制主義建構對帝制中國社會超强的整合能力，所以中國歷代王朝在統治實踐中表現出來的不是獨特性而是驚人的一致性。就清朝來說也是如此，它雖然是少數民族建立的王朝，雖然它的統治方式與其他王朝有所差異，但它們的權力關係都是以皇權主義建構爲底座的。所以，無論是清代對內地或者是對邊疆藩部的統治，無論是將軍轄地、駐藏大臣轄地或者對西北穆斯林的統治，他們都只是清代皇權主義建構軌道上的多重管理方式^[67]，而且從更大的視野看，這也只是帝制中國時代皇權主義建構對社會多重管理方式的一種延續而已。^[68]

所以，就新清史研究來說，它包含很多洞見，但由於對帝制中國時代最大傳統的忽視及由此引起的大小傳統處理的錯位，也包含了相當的誤解。比如何偉亞在其《懷柔遠人：清代的賓

禮與1793年馬嘎爾尼使團》中,一再強調賓禮,實際上,賓禮真的那麼重要嗎?

清朝賓禮在不同場合充滿“可變”性,而這一靈活性正掌握在皇帝手中。皇帝當然基本不欲違反體制(何偉亞曾猜測清代文獻中“體制”一詞的含義有時可能還包括皇帝本人的意志,說明他對皇帝的的作用甚為瞭解),但當他願意靈活處理時,對絕大多數官員而言,上諭的分量恐怕超過禮儀文獻。^[69]

同時,也就是在這部著作中,何偉亞強調:

清對其帝國的想像是一種“以滿清皇室為最高君主的多主制”。^[70]

也就是在這個結論的基礎上,新清史強調清朝的“非漢因素”,甚至於所謂的“滿洲本位”及“滿洲之道”^[71]。實際上,有所謂的與漢族統治方法對應的滿洲之道?即使有,它也只能是在皇權主義建構內運作。不錯,整個清代,最高統治者是不斷強調要保持滿族的傳統,但清朝皇帝難道不是更加在整個帝國之內強調中原的以三綱五常為基礎的皇權專制主義來加強對整個社會的統治?並且後者的強調力度難道不是要遠遠超越前者?

所以,筆者認為,新清史的最大問題就在於漠視帝制中國時代最大傳統及其基礎上統治靈活性^[72]而一味強調清代的獨特性,正是這種局限使得新清史研究在破與立的過程中洞見與偏見迭出。實際上,在此點上,孔飛力等老一代漢學家的觀點更加值得重視。“沒有任何可靠的途徑使清代君主受制於法律,也沒有任何可靠的法律可以讓一個君主必欲懲罰的人得到保護。在清代,甚至連一個知縣在自己的公堂上為所欲為,都沒有任何被繩之於法的危險。”並且,這種情況是“沒有什麼能夠峙立其間,能夠阻擋這種瘋狂。”^[73]

所以,清代的成功恰恰在於對以皇權專制主義建構為基

礎的漢制的成功運用。在中國，不存在一個與漢族對應的非漢族，就是少數民族建立的王朝也必須把他們的制度建立在漢制的基礎上。皇權專制是帝制中國時代最大的漢制。漢化的中心是以三綱五常為核心的社會秩序的重新整合及擴張，并且越是少數民族王朝越熱衷於主動推行對其他少數民族的漢化，如康、雍、乾之於新疆、西藏及對西南少數民族大規模的改土歸流。而之所以新清史對此視而不見而津津樂道於清朝的獨特性及“非漢因素”，對作為帝制中國時代最大的皇權專制主義建構的漠視及由此引起的對大小傳統處理的錯位無疑是一重要原因。

（作者：山東大學儒學高等研究院博士研究生）

注釋：

- [1] 關於夏峰北學，參看王堅、雷戈《論夏峰北學》，《遼寧大學學報（哲學社會科學版）》，2009（3—4）。
- [2] 孫奇逢《四書近指·原序》《文淵閣四庫全書》本。
- [3] 孫奇逢《孫徵君日譜錄存》，《孫奇逢集（下）》，鄭州：中州古籍出版社 2003，頁 255。
- [4] 孫奇逢《夏峰先生集》，北京：中華書局 2004，頁 554。
- [5] 孫奇逢《夏峰先生集》年譜卷下，《畿輔叢書》本。
- [6] 孫奇逢《夏峰先生集》孫子遺書卷上，《畿輔叢書》本。
- [7] 孫奇逢《四書近指·凡例》《文淵閣四庫全書》本。
- [8] 靳大成《成聖之道——清初孫奇逢理學思想述評》，《學人》第 3 輯，南京：江蘇文藝出版社 1992。
- [9] 孫奇逢《夏峰先生集》，頁 264。
- [10] 孫奇逢《夏峰先生集》，頁 61。

- [11] 孫奇逢《四書近指》卷二十“不如無書章”。
- [12] 孫奇逢《夏峰先生集》，頁121—122。
- [13] 轉引李之鑿《簡論孫奇逢的〈易〉學思想》，《江南大學學報(人文社會科學版)》2003(3)。
- [14] 關於顏元與孫奇逢之間的關係，參看錢穆《〈清儒學案〉序》，《中國學術思想史論叢》卷八，頁365；嵇文甫《顏習齋與孫夏峰學派》，《嵇文甫文集(下)》，鄭州：河南人民出版社，頁648；陳祖武《清初學術思辨錄》，北京：中國社會科學出版社1992，頁185。
- [15] 顏元《顏元集》，北京：中華書局1987，頁620。
- [16] 田文鏡、王士俊等修，孫灝、顧棟高編纂《理學》，《雍正朝河南通志》卷六一，《文淵閣四庫全書》本。
- [17] 呂妙芬《顏元生命思想中的家禮實踐與“家庭”的意涵》，載高明士編《東亞傳統家禮、教育與國法(一)：家族、家禮與教育》，臺北：臺灣大學出版中心2005。
- [18] 靳大成《成聖之道——清初孫奇逢理學思想述評》。
- [19] 顏元《顏元集》，北京：中華書局1987，頁670。
- [20] 顏元《顏元集》，頁628。
- [21] 鍾鉞《習齋先生叙略》，《顏元集》頁618。
- [22] 顏元《上徵君孫鍾元先生書》，《顏元集》頁412—414。
- [23] 顏元《顏元集》，頁399。
- [24] 李燾《顏習齋先生年譜》卷上“三十一歲條”，北京：中華書局1985。
- [25] 顏元《顏元集》，頁675。
- [26] 顏元《顏元集》，頁69。
- [27] 顏元《顏元集》，頁433。
- [28] 王文亮《中國聖人論》，北京：中國社會科學出版社1993，頁4。
- [29] 龔鵬程《晚明思潮》，北京：商務印書館2005，頁277。
- [30] 司馬遷《太史公自序》，《史記》，北京：中華書局1996。
- [31] 梁啟超《保教非所以尊孔論》，《新民叢報》第2號，1902年2月22日版。
- [32] 張廷玉《明史·薛瑄傳》，北京：中華書局1979，頁7229。
- [33] 陳確《與黃太冲書》，《陳確集》，北京：中華書局1979，頁64。
- [34] 黃進興《清初政權意識形態之探究：政治化的道統觀》，《優入聖域：權力、信

- 仰與正當性》，西安：陝西師範大學出版社 1998。
- [35] 章授《崇儒學第 27》，《康熙政要》卷一六，臺北：華文書局 1969。
- [36] 鄂爾泰、張廷玉《世宗憲皇帝實錄》卷三四，雍正三年七月丁巳，臺北：華文書局 1969。
- [37] 孟森《清史講義》，《孟森學術論著》，杭州：浙江人民出版社 1998，頁 280。
- [38] 清高宗《跋朱子大學章句》，《樂善堂全集定本》卷 8，《文淵閣四庫全書》本。
- [39] 王汎森《清初思想趨向與〈劉子節要〉》，《思想學術評論》第 10 輯，長春：吉林人民出版社 2003，頁 183。
- [40] 中國第一歷史檔案館《康熙實錄》，北京：中華書局 1985，頁 1997。
- [41] 王堅、雷戈《論夏峰北學》。
- [42] 朱維鈞《中國經學的近代歷程》，《中國經學史十講》，上海：復旦大學出版社 2002，頁 54。
- [43] 筆者所謂的複合型帝國，主要指清帝國較之於明帝國而言，是統治區域（邊疆藩部與內地行省）差異加大而導致的不同的統治方式。關於此見張永江《論清代的藩部與行省》，《中國邊疆史地研究》，2001（2）。
- [44] 顏元《顏元集》，頁 116。
- [45] 龔鵬程《晚明思潮》，北京：商務印書館 2005，頁 273—275。
- [46] 關於雍正及其以前清朝皇帝對佛教的態度，可參看釋聖空《清世宗與佛教》，（臺灣）中華佛學研究所碩士論文，2000。乾隆對佛教的態度可參看羅中展《乾隆皇帝對藏傳佛教之經營》，（臺灣）《中華技術學院學報》2007（6）。
- [47] 大傳統與小傳統是美國人類學家羅伯特·雷德菲爾德（Robert Redfield）在 1956 年出版的《農民社會與文化》中提出的一種二元分析的框架，用來說明在複雜社會中存在的兩個不同文化層次的傳統。大傳統是指以城市為中心，社會中少數上層人士、知識分子所代表的文化；小傳統是指在農村中多數農民所代表的文化。雷德菲爾德注重於強調二者之間的差異性，把二者置於對立面，認為小傳統處於被動地位，在文明的發展中，農村不可避免要被城市同化。其後，歐洲學者用精英文化和大眾文化對這一概念進行修正。認為大傳統通過學校等正規途徑傳播，處於封閉狀態，不對大眾開放，從而成為精英的文化；小傳統非正式傳播，向所有人開放。從而導致小傳統有精英的參與，而大眾則沒有參與大傳統。因此小傳統由於精英的介入而受到大傳統的影響，而小傳統對大傳統的影響則微乎其微。而本文中的“大傳

統”與“小傳統”只是對此名稱的一種借用,不採用上述所謂的“城市/農村”、“精英/大眾”。因為嚴格來說,帝制中國是一個以自然經濟為主體的農民國度,它不存在近代意義上的城市化,而且其思想傳統都是由精英記載和主導的。所以,在採用大小傳統的同時,本文又對之結合中國實際進行了改造。在本文中,大小傳統之關係不呈現為一種二元對立而呈現出一種包含與依附的關係,也即小傳統附屬、依附於大傳統,小傳統只是大傳統系統內眾多的子系統。此外,本文所指的“大傳統”與“小傳統”並不是絕對的,而採取一種相對主義的方式。其劃分標準如下:1. 覆蓋範圍;2. 持續時間;3. 影響深入程度。筆者以為,在一個社會系統內,如果一種傳統相較之於另一種傳統更符合這三個方面,那麼它就是“大傳統”,而另外一種傳統就是“小傳統”。也正是這種相對主義的分類,使得傳統之大小也更具相對主義特徵,但筆者同時認為,這種相對性並不是無限的而是有一定限度的。筆者認為,帝制中國時代的最大傳統就是以皇帝制度為中心、以尊君、敬天、法祖、保民、修德為核心的皇權專制主義。

[48] 總的來看,顏李學派這種理想與現實的落差在李塉身上體現得更為淋漓盡致,因為顏元雖然力主“三府”、“六事”、“周孔正道”,但畢竟其活動範圍有限而沒有多少外王舉動,而到李塉則是四處活動,以各種形式把顏李學派思想推向整個社會而處處碰壁。本質上,顏李之學的困局就是帝制中國時代作為取悅皇權以培養忠臣孝子的中國古典實學(外王之學)而面臨的困境及其難局的縮影。關於此,筆者另有專論,茲不詳述。

[49] 顏元《顏元集》,頁 54。

[50] 顏元《顏元集》,頁 31。

[51] 顏元《顏元集》,頁 677。

[52] 顏元《顏元集》,頁 670。

[53] 顏元《顏元集》,頁 44。

[54] 李塉《顏習齋先生年譜》,卷上,六十二歲條,頁 772。

[55] 稽文甫《稽文甫文集(下)》,頁 703。

[56] 稽文甫《稽文甫文集(下)》,頁 452。

[57] 趙儺生《籬槿堂自叙》,上海:上海古籍出版社 1999,頁 114。

[58] 關於馬平泉的學術,除了稽文甫外,鮮有注意。其實他是夏峰之學的重要傳人之一。近代初期河南學者王略曾就夏峰之學流傳論到“大河南北,代有其

人，而最著者，則禹州馬平泉、新鄭王淡泉、河內李文清也”。王輅《謹識》，《孫徵君日譜錄存》卷首，《續修四庫全書》本。關於他的思想，參看嵇文甫《孫夏峰學派的後勁——馬平泉的學術》，《嵇文甫文集（中）》，鄭州：河南人民出版社1990，頁538—453；嵇文甫《記馬平泉的學說》，《嵇文甫文集（下）》頁692—703。

- [59] 鄭永福、谷正豔《蜚聲中外的學者嵇文甫》，《中州今古》2001。
- [60] 王鍾翰點校《儒林傳一》，《清史列傳》，北京：中華書局1987。
- [61] 呂妙芬《清初河南的理學復興與孝弟禮法教育》，高明士編《東亞傳統教育與學禮學規》，臺北：臺灣大學出版中心2005，頁177—223。
- [62] 總的來看，夏峰北學與顏李學派上關係處理錯位只是20世紀清代學術史研究範式問題的一個表現。其實，由於江南中心論、考據學中心論，無論是章太炎的“反滿說”、梁啟超與胡適的“理學反動說”、錢穆的“每轉益進說”、侯外廬的“早期啓蒙說”、余英時的“內在理路說”，由於時勢鑄就的原因，都存在以部分觀察代替整體審視、以外在於清儒思考本身的理路的各種現代性話語來建構清學史及對清學變動基本動力探討缺失等問題。正是這種局限使得產生了夏峰北學與顏李學派上關係處理錯位等一系列問題。關於20世紀清學史研究範式，比較有代表性的看法有兩種。以臺灣學者丘為君為代表，認為對清代思想史研究具有深遠影響的一個重要理論，分別是梁啟超與胡適的“理學反動說”、錢穆的“每轉益進說”余英時的“內在理路說”；而大陸學者陳居淵則在此基礎上又分別加入章太炎的“反滿說”及侯外廬的“早期啓蒙說”。丘為君《清代思想史“典範研究”的形成、特質與義涵》，《清華學報》1994（4）；陳居淵《20世紀清代學術史研究範式的歷史考察》，《史學理論研究》2007（1）。筆者認同後者而採取五種範式說。而關於20世紀清代學術史研究範式問題，筆者另有專論，茲不詳述。
- [63] 衛周安著、董建中譯《新清史》，《清史研究》2008（1）。
- [64] 關於皇權主義成型及其運作模式。劉澤華和雷戈對此有開創性的研究。參看劉澤華《中國的王權主義——傳統社會與思想特點考察》，上海：上海人民出版社2000。雷戈《秦漢之際的政治思想與皇權主義》，上海：上海古籍出版社2006。雷戈《道術為天子合——後戰國思想史論》，保定：河北大學出版社2008。
- [65] 關於早期啓蒙說的局限，筆者有另文論述。筆者以為，明清之際思想界根本

就不可能存在所謂的早期啓蒙,早期啓蒙說所圈定的那些思想,嚴格來說只是中國古代重民、反暴君思想在精英學術界的再次陳述而已,這種思想在大眾文化中也是相當興盛。而之所以會產生這種誤讀,關鍵在於對中國現代史學論述中的西歐中心論及對明清時代皇權專制主義控制力的過低估計。

- [66] 轉引孫靜《歐立德著〈滿洲之道:八旗與晚期中華帝國的族群認同〉》,《歷史研究》2005(2)。
- [67] 綜觀清代,一切政治制度都是在皇權主義建構內運作,比如藏王制的廢除及由此建立的班禪、達賴、駐藏大臣共同主導的政教合一體制的確立,就是清代皇權主義運作的結果。這具體體現在“金瓶掣籤”制度的確立及駐藏大臣對班禪、達賴權力的分割及相互鼎立。可以說,也就是清代皇權主義的參與。說清代存在多重勢力是可以的,但由此得出“清朝事實上是接受并承認多元的領導”,或者“清對其帝國的想像是一種‘以滿清皇室為最高君主的多主制’”却是錯誤的。原因十分簡單,因為隨著清代皇權主義建構的深入,清代藏傳佛教及藩部藩王的權力不是越來越大,而是在清朝主導下越來越小。實際上,清初藏傳佛教及藩部藩王之所以權力獨大,那是有歷史原因的,而關鍵在於明代對青藏、新疆沒有實行有效統治。
- [68] 中國是雜糅的而非單向的,是多維的而非一維的,每個王朝有其特殊性,又有共通性。在帝制中國時代,由於各個王朝不同的情勢,會採用不同的統治形式。就對邊疆管理來說也是如此,如兩漢都護制及唐宋的羈縻州制度,他們與清朝對邊疆管理政策都是一脈相承的。並且,他們在某種程度上也是相當成功的。見何炳棣《扞衛漢化:駁伊芙琳·羅斯基之“再觀清代(上)、(下)》,《清史研究》2000(1—2)。
- [69] 羅志田《十八世紀清代多主制與〈賓禮〉的關聯與抵牾》,《清史研究》2001(4)。
- [70] 何偉亞《懷柔遠人:清代的賓禮與1793年馬嘎爾尼使團》,北京:社會科學文獻出版社2002,頁31—57。
- [71] 關於此,見歐立德的一些著作。孫靜《歐立德著〈滿洲之道:八旗與晚期中華帝國的族群認同〉》;歐立德《滿文檔案與新清史》,(臺灣)《故宮博物院學術季刊》,第二十四卷第二期(2006年冬季號)。
- [72] 在帝制中國時代,在皇權主義建構的框架下,兩千多年的歷史長河中,不同類型的王朝及統治者無疑會採取不同的統治措施,對於這種多種多樣的管

理方式，許倬雲有廣泛深入的研究。許倬雲《從歷史看管理》，桂林：廣西師範大學出版社 2005。

[73] 孔飛力《叫魂：1768 年中國妖術大恐慌》，上海：上海三聯書店 1999。

Abstract: Separation and Reunion: the Yan-Li School's Departure from and Return to the Xiaofeng Northern School, with a Focus on Sun Qifeng and Yan Yuan

Wang Jian

(Ph. D Candidate, Advanced Institute for Confucian Studies,
Shandong University)

Between the Ming and Qing Dynasties (early to mid seventeenth century), Sun Qifeng (1584—1675), founder of the Xiaofeng Northern School of Confucianism, advocated the doctrine of “learning to be a sagely person” as a means to return and give new exegeses to the Confucian classics. This advocacy was an important means by which Sun set up an open pivot that would link various schools teaching different doctrines. These doctrines fell into two categories, one promoting “internal, innate sagacious nature” and the other “external cultivation for ruler-leadership” by stressing human relations and personal conduct. Thus, Sun had loosened the definition of a sagely person. In his implementation of Sun Qifeng’s theory of “learning to be a sagely person,” Yan Yuan (1635—1704) discovered the tension between Confucianism and neo-Confucianism. He therefore excluded the Confucian scholars of the Han, Tang, Song, and Ming periods from his roster of “Sages and Worthies,” which reserved a place for Duke Zhou and Confucius, the

only two individuals who really possessed a sagely character. This treatment marks a turning point where he divorced himself from the Xiaofeng School. However, Yan Yuan underestimated the difficulty in “learning to be a sagely person” and the internal contradiction in Confucianism. As a result, he found himself in a mired position reconstructing the study of Confucianism, despite his utmost efforts to employ the orthodox doctrines of Duke Zhou and Confucius for his criticism of neo-Confucianism. His excessive reliance on knowledge acquired from reading and his lack of practical experience conjured up a fantasy of Confucianism in universal practice. This fantasy was completely incompatible with the political situation of the Qing dynasty, which was moving toward the foundation of a complex empire. In addition, he lacked a conscious knowledge of the Qing regime’s establishment of its ideology, and a means by which he could move to the political center. In the end, he could only return to the Xiaofeng school’s comprehensive doctrine. For this reason, Yan Yuan’s study substantially belonged to the Xiaofeng Northern School system. The main component of the Qing dynasty’s northern study was the Xiaofeng Northern School, not the Yan-Li School. Hence, it is not accurate that the Yan-Li School became extinct after two generations. Rather, as soon as it was put in reality it made a return to the Xiaofeng Northern School, the mainstream of the time. Nonetheless, since early modern times in the scholarship on Qing intellectual history, the Yan-Li school has been given most attention while the Xiaofeng Northern School has been largely neglected. This phenomenon is a result of the misplacement of the greater and lesser traditions. This erroneous treatment prompts reconsidera-

tion in the study of Chinese history by means of proper placement of greater and lesser traditions.

Keywords: the Yan-Li School, Xiaofeng Northern School, Sun Qifeng, Yan Yuan, larger tradition, lesser tradition, new history of the Qing dynasty