

# 张之洞与儒学的近代转型

——以《劝学篇》为中心

王玉彬

**摘要** 《劝学篇》不仅是清末新政的纲领性文件,也是在时代变局中“存中学”的引领性方案。张之洞关于儒学与经学的定位虽以维护圣教为本意,却为儒学与经学之近代转型提供了助力:首先,“学”之视域的开显使得儒学既成为众学之一,又被限定为以治身心为要旨的“内学”;其次,在新式学堂中设立的“经学科”或趋于通识化,或趋于专业化,蕴示着儒学之教学与研究的新态势;最后,“中体西用”是张之洞会通中西并消解“西政”对传统政教模式冲击的核心理念,但如何处理与民智等现代价值的关系,成为儒学在后续发展过程中必须直面的议题。

**关键词** 张之洞 《劝学篇》 儒学 经学 中体西用

**中图分类号** B222 **文献标识码** A **文章编号** 1002-2627 (2024) 06-0100-09

**作者:**王玉彬,哲学博士,山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨哲学与社会发展学院研究员、博士生导师,主要研究方向为道家哲学、中国哲学史。济南 250100

关于儒学的近代转型问题,如果只是基于“现代新儒学”的学派宗脉来谈,梁漱溟、熊十力的确是肇其端者。然而,一旦将这个问题域泛化为“晚清以来儒家群体寻找新的精神发展方向”<sup>①</sup>,张之洞、康有为、章太炎等人的先行努力应该得到更多关注。关于康有为、章太炎之于儒学转型的贡献,学界的研究比较丰富,干春松给出过这样的评价:“他们一方面是今文经学和古文经学的殿军,另一方面又是教育改革和新的学术范式的创立者,其身份的多样性,恰好反映了儒学在现代学科体系内的矛盾境地:价值信仰性和学术中立性之间充满张力。”<sup>②</sup>与康有为、章太炎相比,年高德劭而又位高权重的张之洞之于儒学转型的可能贡献,相关讨论并不多。这种现状或许源自一种惯常习见:张之洞笃信儒学价值、高居疆吏之位,之于儒学,他一定选择守旧存古而不会变革趋新。诚然,张之洞首先是一个政治家,然后才是一个思想家。但张之洞之所以被称为那个时代“最具远见的政治家”,与其作为那个时代“最重要的思想家”的身份息息相关。<sup>③</sup>毕竟,惟有高明的思想才能引发广大的远见,作为一个“思想家”的张之洞理应受到重视。《劝学篇》是张之洞变法思想的代表性作品<sup>④</sup>,甚至是清政府高层变法实践的指导性方针,其中提炼的“中体西用”被称作“那个‘转型’时代最有实践意义的理念”<sup>⑤</sup>。作

① 干春松:《儒学的近代转型》,桂林:广西师范大学出版社,2023年,第276页。

② 干春松:《儒学的近代转型》,第276页。

③ 参见茅海建:《戊戌变法史事考》,北京:生活·读书·新知三联书店,2005年,第218页。

④ 李细珠:《张之洞与清末新政研究》,北京:中国社会科学出版社,2015年,第99页。

⑤ 茅海建:《戊戌变法史事考》,第218页。

为一种“理念”的中体西用的“实践意义”当然值得深研，也向来是张之洞研究领域的核心议题，但与此同时，作为一种“实践”的中体西用的“理念涵义”也应该得到关注。一般认为，张之洞在“西用”方面是革新的，在“中体”方面是保守的，这种论断大致可从，却也可能遮蔽一个关键问题——“用”的革新一定会涉及“体”的层面的考量并影响“体”的存在形态。如果说张之洞所谓“中体”就是以经学、儒术为内容的圣人之教，这种圣教在亘古未有的时代变局中如何存在，并不是精神层面的笃信就能解决的问题。哪怕《劝学篇》“不是张之洞的思想作品，而是他能够选择的策略”<sup>①</sup>，意识到“儒术危矣”的《劝学篇》的策略选择、行动理念也一定蕴涵着对儒学转型方式及方向的思考，而且，这种思考一定会因为张之洞的独特身份而对儒学发展有着更深远的实际影响。

### 一、“学”与儒学的“内学”定位

在《劝学篇》中，张之洞对“政教相维”也即“政教合一”怀有深切认同：

我圣教行于中土数千年而无改者，五帝、三王明道垂法，以君兼师；汉、唐及明，宗尚儒术，以教为政；我朝列圣，尤尊孔、孟、程、朱，屏黜异端，纂述经义，以躬行实践者教天下。故凡有血气，咸知尊亲。盖政教相维者，古今之常经、中西之通义。<sup>②</sup>

张之洞的这种情感映像掩盖不了如下事实：清朝之“政”与圣人之“教”已然在列强的冲击下支离破碎，国将不国、教将不教。在传统社会中，“道出于一”与“政出于一”相辅而行，道统与政统一体两面，故有所谓政教合一；在政教合一的体制之内，“学”固然重要，但终究不过是“教”之载体与“政”之辅弼，不可能居于要冲位置。就此而言，张之洞以“学”为切入点与起手式，说“世运之明晦，人才之盛衰，其表在政，其里在学”<sup>③</sup>，将“学”推尊为挽救世运、造就人才、守护圣教的不二法门，就有着非同寻常的意味。近现代以来的道统之败落与政统之崩塌，不仅使得向来居于幕后、位列末席的“学统”浮出水面，更让“学”成为拯救“政”“教”并综合两者的惟一希望。在此意义上，《劝学篇》期待的“政教相维”显然不再是传统意义上的“政”与“教”的相互维持，而是以“学”存续“政”与“教”的新尝试与新方法。在此意义上，“劝学”实际上已经走出了以“行教—为政”为枢要的传统儒学思路。

这一点，在与韩愈“原道”的比较中可以看得更清楚。众所周知，宋明理学这一儒学新形态以“见得大意分明”<sup>④</sup>的《原道》为先声。韩愈之所以撰写《原道》，是因为儒学在当时遭受着佛老之学尤其是佛学在价值观念与生活方式上的双重挑战，乃至有“举夷狄之法，而加之先王之教之上”<sup>⑤</sup>的作乱之举。为了“创造一个以儒家价值为核心的一统世界”<sup>⑥</sup>，韩愈对老学与佛学大加挾伐，并通过“道统”的建构宣示“先王之教”的真理性价值。韩愈的见解为宋明理学的诞生埋下了种子，或者说为儒学在北宋时期的理论转化指示了方向。然而，儒学在唐宋时期只在“教”

① 王人博：《张之洞：一个法政改革者的行动逻辑》，《法学评论》2021年第1期。

② 苑书义、孙华峰、李秉新主编：《张之洞全集》，石家庄：河北人民出版社，1998年，第9708页。

③ 苑书义、孙华峰、李秉新主编：《张之洞全集》，第9704页。

④ 朱熹：“文公见得大意已分明，但不曾去子细理会。如《原道》之类，不易得也。”（宋）黎靖德编：《朱子语类》，北京：中华书局，1986年，第3260页。

⑤ （唐）韩愈著，马其昶校注：《韩昌黎文集校注》，上海：上海古籍出版社，1986年，第17页。

⑥ 陈弱水：《唐代文士与中国思想的转型》（增订本），台北：台大出版中心，2016年，第97页。

的层面受到了挑战,儒者尚可通过“原道”或“修其本”“自明吾理”<sup>①</sup>的方式回应佛老冲击;在近代中国,“教”与“政”的双重失守使得张之洞面临的问题更加复杂而困难,他真切感受到了“道出于二”的拉扯与压力,也实际感受并见证了“西学”的兴盛与强大。在这种思想语境中,尽管“原道”依然是其基本关注,但却不再是解决儒学困境的首要任务与根本动力,故张之洞云:“要在修政,不在争教,此古今时势之不同者也。”<sup>②</sup>张之洞暂时放弃了“争教”,也就不可能像韩愈那样再次倡说“原道”,而是选择了“劝学”,以期由之而“修政”“知本”。可见,在“道统/教”与“政统/政”双重溃败之际,张之洞意识到作为最后的防线的“学统/学”才是最后的希望。尽管后来这一防线被溃破,这一希望也以失败告终,但他对“学”的倡导却为后来关于“新文化”“文学”“史学”“哲学”等现代学术的建立开辟了道路、奠定了基础。

张之洞批判的那类“虑害道者守旧学”<sup>③</sup>之人就是晚清时期的“原道”者。这种思路的问题在于,既然“道”是唯一性的真理,坚持“圣人之教”必然意味着拒绝其他类型的道理与思想,这显然不符合近现代时势的需要。与排他性的“道”相比,“学”是一个中性语汇,可有“新学”“旧学”“西学”“中学”之别,以及“经学”“史学”“农学”“工学”“商学”“兵学”“矿学”“化学”“算学”之称。也就是说,与“道”无新无旧、无中无西不同,“学”可以有新旧之别、中西之分。而且,“新学”可与“旧学”融合,“中学”可与“西学”会通,“经学”“史学”可与“工学”“算学”共习。在此意义上,“学”就是可以容纳一切学术并对之进行融合、会通、创造的“浑沌之地”,这也正是“参酌各种利益集团的诉求,努力折中新旧、缩合古今”<sup>④</sup>的张之洞“劝学”的积极理由。

“学”在为张之洞权衡新旧、会通中西提供方便的同时,也在客观上使得经学、儒学降格成为众学之一。尽管张之洞依旧坚持儒学乃“五伦之要,百行之原”<sup>⑤</sup>,也强调“圣道”的不可变更与“通经”的根本切要,丝毫没有降格儒学的主观意图,但是,当张之洞将经学、儒学与林林总总的西学门类相提并论,主张“文武将吏、四民百艺,其学无不皆同”<sup>⑥</sup>,倡导“新旧兼学”“政艺兼学”,并拟将四书五经安排在科举末场进行考察的时候,势必会稀释经学之价值、降格儒学之地位。在中学与西学的对照中,张之洞甚至将“中学”界定为“内学”:“中学为内学,西学为外学;中学治身心,西学应世事。”<sup>⑦</sup>这里的“内一外”之分,体现出“本一末”或“体一用”之别,儒学与经学为学问之本体、人伦之正宗;然而,也正是通过这种区分,儒学与经学被限定了畛域,其效用只能施之于“治身心”“正心术”之内在向度,而不再是古典视域中那种无所不至、无所不包的整全观念了。

① 欧阳修:“莫若修其本以胜之。”〔(宋)欧阳修:《欧阳修全集》,北京:中华书局,2001年,第290页。〕程颢:“惟当自明吾理,吾理自立,则彼不必与争。”〔(宋)程颢、程颐:《二程集》,北京:中华书局,1981年,第38页。〕

② 苑书义、孙华峰、李秉新主编:《张之洞全集》,第9769页。

③ 苑书义、孙华峰、李秉新主编:《张之洞全集》,第9704页。

④ 陆胤:《政教存续与文教转型:近代学术史上的张之洞学人圈》,北京:北京大学出版社,2015年,第138页。

⑤ 苑书义、孙华峰、李秉新主编:《张之洞全集》,第9715页。

⑥ 苑书义、孙华峰、李秉新主编:《张之洞全集》,第9742页。

⑦ 苑书义、孙华峰、李秉新主编:《张之洞全集》,第9767页。

## 二、“学堂”与经学的通识化、学科化

在新的时代背景中“劝学”，亦必有与之相应的学制变化与兴学举措。在其仕宦生涯中，张之洞向来注重在各地兴建文教设施，先后设置经心、尊经、令德堂、广雅、两湖等书院，亲自编纂《轺轩语》《书目答问》等书，“对庞杂的学术整体进行整理，条列其要点，铺陈其门径”<sup>①</sup>，意在“使‘汉学’门径向更大范围的中下层学子开放”<sup>②</sup>。

为了实现推广经史之学的目的，张之洞认为书院教育当以“约”为要，《书目答问·略例》即有“诸生当知其约，勿骇其多”<sup>③</sup>之陈语。在《劝学篇》中，张之洞倡导更进一步的“守约”；“学”之场所，也由书院改为了学堂。学堂乃西式之教育场所，或者说“新旧兼学”之新式教育场所。在学堂中，除了学习四书五经，学生还要广泛学习西政、西艺、西史等学问。“小学堂先艺而后政，大、中学堂先政而后艺”<sup>④</sup>，可见，西政与西艺是区分“书院”与“学堂”的表征。而且，尽管书院与学堂都要学习经学，但“书院中的经学”与“学堂中的经学”有着不同的意味——“书院中的经学”唯我独尊、统摄众学，“学堂中的经学”面对他学、偏居一体。在书院中，不必倡导“宗经”而经学自然为宗；在学堂中，虽然力倡“宗经”而经学之地位愈加岌岌可危。

晚清之教育改革，以实现传统教育的近代转化，也即世俗化、普及化、工技化<sup>⑤</sup>为依归。在改革过程中，如何安置西学实际上并不构成难题或争议，真正困难的是如何在新式教育体系中安置古典化、精英化、价值化的经史之学。张之洞对经学与新式学堂之间的这种张力了然于心，故而以“约”与“公”为枢要而尝试解决之。

“博而寡要，劳而少功”<sup>⑥</sup>向来是儒学之短处，也是儒者之痛处。在晚清时期，此一短处更加积重难返，此一痛处愈发昭然若揭。张之洞说：“今日四部之书汗牛充栋，老死不能遍观而尽识。”<sup>⑦</sup>可谓直面经学的“繁难”难题。在张之洞看来，繁难阻碍了经学效用的发挥，沧海横流的时势亦不容许人们皓首穷经，因此，以经学为核心的中学想要继续存在并发挥作用，就亟需转化为一种“易简之策”，以“约”驭“繁”、守“约”施“博”。在张之洞那里，“守约”的关键在于“先尽破经生著述之门面”，而以“经学通大义”为鹄的。针对这一点，张之洞陈述了以纲常名教为要的经书之大义，并罗列了以下足以明大义之经书：程颐《周易程氏传》、朱熹《四书章句集注》、孙星衍《尚书今古文注疏》、陈奂《毛诗传疏》、顾栋高《春秋大事表》、孔广森《公羊通义》、钟文烝《穀梁补注》、胡培翬《仪礼正义》、孙诒让《周礼正义》、朱彬《礼记训纂》《孝经》、郝懿行《尔雅义疏》、陈澧《东塾读书记》、王筠《说文句读》等。即便是这个书单，“卷帙已不为少，全读全解亦须五年”，因此，张之洞认为可以在此基础上继续择其要义并节录纂集为一书，“此为学堂说经义之书，不必章释句解，亦不必录本经全文”，故可在一年或一年半的时间内修习完毕。张之洞设

① 陆胤：《政教存续与文教转型：近代学术史上的张之洞学人圈》，第87页。

② 陆胤：《政教存续与文教转型：近代学术史上的张之洞学人圈》，第85页。

③ 苑书义、孙华峰、李秉新主编：《张之洞全集》，第9824页。

④ 苑书义、孙华峰、李秉新主编：《张之洞全集》，第9740页。

⑤ 参见苏云峰：《张之洞与湖北教育改革》，台北：“中研院”近代史研究所，1983年，第1页。

⑥ 《史记》卷一百三十《太史公自序》，北京：中华书局，2011年，第2848页。

⑦ 苑书义、孙华峰、李秉新主编：《张之洞全集》，第9726页。

想的这部“群经要义”实际上就是符合学堂教育需要的“经学教科书”。<sup>①</sup>在张之洞眼里,这部经学教科书的性质是“学堂之书”而非“专门之书”：“专门之书,求博求精,无有底止,能者为之,不必人人为之也。学堂之书但贵举要切用,有限有程,人人能解,且限定人人必解者也。”<sup>②</sup>尽管作为“学堂之书”的这部经学教科书并未实际编成,但对于古典经学注疏传统而言,这种约之又约、损之又损的观念的确“相当富于想象力且具有革命性”<sup>③</sup>。

“博而寡要”的传统经学并不符合新式学堂的育才需要,“守约”的新式经学却有融入学堂教育的可能。学堂教育的目的不是为了培养经生、学究,而是为了育成心术端正的专技人才。由此,张之洞在日本教育体制的启发下,继续区分了“专门之学”与“公共之学”：“专门之学极深研几,发古人所未发,能今人所不能,毕生莫殫,子孙莫究,此无限制者也。公共之学所读有定书,所习有定事,所知有定理,日课有定程,学成有定期。”<sup>④</sup>按照这种划分,“学堂中的经学”一定是“公共之学”而非“专门之学”,目的是让学生在有限的时间内通过阅读有限的书籍来知晓“大义”、体认“经义”。陆胤认为,《劝学篇》说明张之洞的视野“已从道咸时代以‘陶冶人才’来造士,转移到运用包含‘中学’条理在内的‘普通学’来教化近代国民。”<sup>⑤</sup>在此意义上,学堂中的经学不再是士大夫阶层或传统读书人的专门学问,而是具有公共向度的普及性知识、通识性教育。张之洞认为,只有做好了经义的普及,新式读书人才能“开其性识,养其本根,则终身可无离经叛道之患”<sup>⑥</sup>。

1903年,张之洞主持修订了《奏定学堂章程》(癸卯学制),以“约”与“公”为要的新经学观念在其中得到了进一步贯彻。癸卯学制是对张百熙《钦定学堂章程》(壬寅学制)的更订。在“大学堂”科目设置中,壬寅学制分政治科、文学科、格致科、农业科、工艺科、商务科、医学科等七科,传统的经史之学隶属于“文学科”;癸卯学制则有经学科、政法科、文学科、医科、格致科、农科、工科和商科等八科,较壬寅学制多出了独立的“经学科”。张之洞认为,特设“经学科”既体现了“首以经学根柢为重”的特征,也能促成“旧学非但不虑荒废,抑且日见昌明”之效用。<sup>⑦</sup>当然,“学堂中的经学”与科举制的废除是一体两面,“学堂中的经学”不再是少数文化精英传习的高头讲章,而是普罗大众均应学习的公共知识与认可的普遍价值。张之洞关于学堂中的经学形态的重构,可谓是实用主义与儒家正统主义糅合的产物:“实用主义以功效为价值判断标准,而‘正统主义’则以三纲五常为判断行为的准绳。”<sup>⑧</sup>

需要补充的是,在壬寅学制与癸卯学制中,张百熙、张之洞都刻意去除了“哲学科”。张百熙给出的理由是:“盖哲学主开发未来,或有鹜广志荒之弊,名学主分别条理迥非课虚叩寂之谈。此钦定章程中所以必取名学,而哲学置之不议者,实亦防士气之浮嚣,杜人心之偏宕。”<sup>⑨</sup>张之洞说:“不可讲泰西哲学。中国之衰正由儒者多空言而不究实用,西国哲学流派颇多,大略

① 参见苑书义、孙华峰、李秉新主编:《张之洞全集》,第9725-9732页。

② 苑书义、孙华峰、李秉新主编:《张之洞全集》,第9727页。

③ 罗志田:《裂变中的传承:20世纪前期的中国文化与学术》,北京:中华书局,2009年,第135页。

④ 苑书义、孙华峰、李秉新主编:《张之洞全集》,第9742页。

⑤ 陆胤:《政教存续与文教转型:近代学术史上的张之洞学人圈》,第282页。

⑥ 苑书义、孙华峰、李秉新主编:《张之洞全集》,第9728页。

⑦ 参见苑书义、孙华峰、李秉新主编:《张之洞全集》,第1662页。

⑧ 苏云峰:《张之洞与湖北教育改革》,第13页。

⑨ 朱有瓛主编:《中国近代学制史料》第二辑上册,上海:华东师范大学出版社,1987年,第66页。

与战国之名家相近，而又出入于佛家经论之间，大率皆推论天人消息之原，人情物理爱恶攻取之故。盖西学密实已甚，故其聪明好胜之士别出一途，探赜钩深，课虚骛远。究其实，世俗所推为精辟之理，中国经传已多有之。近来士气浮嚣，于其精意不加研求，专取其便于己私者，昌言无忌，以为煽惑人心之助，词锋所及，伦理国政任意抨弹。假使仅尚空谈，不过无用，若偏宕不返则大患不可胜言矣。中国圣经贤传无理不包，学堂之中岂可舍四千年之实理，而骛数万里外之空谈哉！”<sup>①</sup>张百熙、张之洞之所以认为哲学无用而有害，是因为他们看到了自由思考的哲学对经学价值观念的可能冲击。于此，王国维在《奏定经学科大学文学科大学章程书后》（1906）一文中提出了针锋相对的意见。在王国维看来，癸卯学制的根本谬误即“在缺哲学一科而已”，“哲学”并非无用、有害之学，而是“超出乎利用之范围”“唯真理之从”的自由之学，故王国维主张将“哲学概论”“哲学史”设定为大学堂之基本学科。在王国维的构想中，适合作为基本学科、通识教育者是“哲学”而非“经学”。<sup>②</sup>经学与儒学后来的哲学化，正是张之洞、王国维之学科设计延长线上的产物。

可见，经学在新式学堂与现代学制之中如何存在，是张之洞关注的核心问题之一。尽管张之洞的筹划与“经学”的内容与方法无关，或者说对传统经学的内容与方法没有做出任何改变，但他关于经学之学制形式、教育方式的思考，却是经学走出传统教育模式与承续脉络而进行现代化蜕变的关键一步。教育形式的变化一定会引起内容的变化，“学堂中的经学”是经学告别传统的一小步，却是儒学近代转型的一大步。

有趣的是，当癸卯学制向全国推广之后，尤其是科举制在1906年彻底废止之后，张之洞对现代教育与经学教育之间的矛盾的感受反而愈发清晰。他意识到，“学堂中的经学”看似给经学留下了一席之地，实际上挤压了经学的生存空间，不利于其存续与发展。正是出于“经籍道息之忧”<sup>③</sup>，张之洞于1907年在武昌开设“存古学堂”以重国文、保国粹、存圣脉。而且，因为存古学堂中的经学等传统学术已经与科举制度彻底剥离，它实际上更接近于所谓“专门之学”，也就是以儒学为“专业”的雏形，而不再是传统意义上的经学。

### 三、“民智”与儒学的体用论

《劝学篇》以“同心”为内篇首章，以“益智”为外篇首章，说明张之洞“劝学”与进行教育改革的目的是，为了在端正人心的前提下开启民智。人心之所向与民智之为开，是保国、保种、保教之愿望能否实现的关键。《劝学篇》说：

大抵全盛之世，庠以劝学，官以兴能，朝廷明于上，则人才成于下。艰危之世，士厉其节，民激其气，直言以悟主，博学以济时，同心以救弊，齐力以捍患，人才奋于下，则朝廷安于上。<sup>④</sup>

全盛之世与艰危之世的治理逻辑是不同的：全盛之世倚赖的是自上而下的教化，艰危之世需要的是自下而上的匡扶。这意味着，首先，自上而下的教化在艰危时世缺乏效力，而这正是古

① 苑书义、孙华峰、李秉新主编：《张之洞全集》，第1501-1502页。

② 参见谢维扬、房鑫亮主编：《王国维全集》第14卷，杭州：浙江教育出版社，2010年，第32-40页。

③ 苑书义、孙华峰、李秉新主编：《张之洞全集》，第9175-9176页。

④ 苑书义、孙华峰、李秉新主编：《张之洞全集》，第9707页。

典政教的教化方式；其次，自下而上的匡扶之所以可能，端赖于民智的激发、人才的成就。针对时人将国人之不智“归咎于中国历代帝王之愚其民”<sup>①</sup>的舆论，张之洞展开了批驳。在他看来，汉唐以来的朝廷均重视选贤举能，不存在愚民之意；而且，愚民仅与老子、李斯、韩非之学以及秦朝之暴政相关，而无关于儒学之政教制度。另外，张之洞不厌其烦地罗列了清政府的“觉世牖民”之策，说“朝廷破民之愚、望士之智，皇皇如恐不及”<sup>②</sup>。因此，士民的不智不能归罪于朝廷，而只能责怪自身之保守与怠惰。

在这番立论之中，民众既是自身愚昧的责任主体，又是国家富强的希望所在。沿着这种兴民智、定民志的逻辑，倡导民主与民权就是顺理成章的事了。康有为就根据《春秋繁露》所谓“三王，五帝，九皇，六十四民”大做文章，认为“民与王、帝、皇并称，则所谓民者，民主之谓。”<sup>③</sup>然而，正是在这个关键点上，张之洞认为“人人有自主之权”是不可能亦不可行的，民智必须符合政教合一之要求并为之服务。这种古典式的政教并非不重视启蒙导愚，但启导的落脚点是伦理之指引、道德之养成，而非智慧之激发、权利之守护。

然而，张之洞毕竟还是看到了“民智”之于艰危之世的匡扶可能，并对之进行了不遗余力的强调与鼓舞：

夫政刑兵食、国势邦交，士之智也；种宜土化、农具、粪料，农之智也；机器之用、物化之学，工之智也；访新地，创新货，察人国之好恶，较各国之息耗，商之智也；船械营垒、测绘工程，兵之智也。此教养富强之实政也，非所谓奇技淫巧也……是故智以救亡，学以益智。士以导农工商兵，士不智，农工商兵不得而智也。政治之学不讲，工艺之学不得而行也。大抵国之智者，势虽弱，敌不能灭其国；民之智者，国虽危，人不能残其种。<sup>④</sup>

张之洞认为，士有士之智，农有农之智，工有工之智，商有商之智，兵有兵之智。这些“民智”显然不是传统儒学之“德性之知”“民德”，而是“西政”“西艺”等专业技能。而且，“士之智”与“农工商兵之智”并列而论，亦无本末先后之别。但是，张之洞还是将“士之智”视为了“农工商兵之智”的前提，“士以导农工商兵”意味着士人依旧负有教化民众之责。但与传统不同的是，这种教化不再以道德为核心，而转变为以“政治之学”为要的政治教化。在张之洞那里，作为“士之智”的政治之学实即“西政”。正所谓“政治之学不讲，工艺之学不得而行也”，张之洞似乎察觉到了“西政”为西学之“体”，“西艺”为西学之“用”。这种洞察是符合西学自身的逻辑的：“西艺”之“体”不是“西教”，而是“西政”，这就是政教分立的政治原则。在此意义上，西学自有其“体”、自有其“用”，“西政—西艺”才是开发“民智”的双重保障。

然而，之于传统儒学而言，“智以救亡”是一个超越了“为政以德”“仁者无敌”等古典视域的突破性观念。张之洞甚至有“智者，教之谓也”<sup>⑤</sup>之说。这句话即便不能被解读为“智即教”，至少可以被理解为“有智方有教”。按照张之洞的设计，《劝学篇》“内篇”阐述的是“求仁之事”，“外篇”阐述的是“求智求勇之事”；内篇为治身心之内学，外篇为治世事之外学。问题在于，“益

① 苑书义、孙华峰、李秉新主编：《张之洞全集》，第9736页。

② 苑书义、孙华峰、李秉新主编：《张之洞全集》，第9736—9737页。

③ 康有为撰，姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第二集，北京：中国人民大学出版社，2007年，第371页。

④ 苑书义、孙华峰、李秉新主编：《张之洞全集》，第9735页。

⑤ 苑书义、孙华峰、李秉新主编：《张之洞全集》，第9708页。

智”依赖的是“西学”而非“中学”，是西政、西艺而非经史之学。这样一来，张之洞不得不在“西政为体，西艺为用”的基础上再立“体—用”，将“西政”与“西艺”统称为“西学”，并将之置放于“外”“用”之维，以为儒家的政教理念留出“内”“体”之位。如果说张之洞已经意识到了西学有西学之“体”“用”，其所谓“旧学为体，新学为用”就是一种有意的错置与强行的链结，以规避承认“西学”必须承认“西体”、否定“中用”必须否定“中体”的尴尬。这种有意的错置与强行的链结，就是张之洞的所谓“会通”。

可见，政教分立与政教合一之间的视域偏差，是张之洞“会通”中西的关键：在“政教合一”的古典视域之中，“西政”无法担当“西体”，“西教”与世俗政治事务无关；中学之“圣教”恰好可以弥补“西教”的缺失，而为西学立“体”。最终，“西政”必须退居到“西艺”的层次，并与“西艺”一同构成了作为“用”的“西学”。

尽管《劝学篇》中的“中学”涵盖中国之政教、历史、地理、辞章等具体内容，但正如熊十力所说：“南皮谓中学为体者，其中学一词，即谓经学，决非空泛无所实主之词。经所明者常道，故不可舍失也。”<sup>①</sup>作为“体”的“中学”只能是经学、圣教而非其它。在张之洞那里，经学之所以为经学，乃“古今之常经”；圣教之所以为圣教，乃“中外之通义”。在此意义上，“中体”不是作为“万国”之一的中国学术之“体”，而是作为“天下”的中国学术之“体”；“中体”之“中”不是地域性的有限而特殊之“中”，而是价值性的超越而普遍之“中”——“天秩民彝，中外大同”<sup>②</sup>。在张之洞的经学视域之中，“中学”与“西学”并不在一个层次上，作为“用”的西学必然要基于作为“体”的中学才能发挥效用，此之谓“知西学之精意通于中学”<sup>③</sup>。《劝学篇》说：“万世之巧，圣人不能尽泄；万世之变，圣人不能豫知。然则西政、西学，果其有益于中国、无损于圣教者，虽于古无征，为之固亦不嫌，况揆之经典，灼然可据者哉？”<sup>④</sup>话虽如此，张之洞终究还是察觉到了“中体”与“西政”之间的尖锐对立，或者说“西政”对“中体”的可能冲击，而欲以“中体”廓清民权之威胁、限制民智之发用。

#### 四、结语

近现代的儒学转型与所谓“后经学时代”的来临是一体两面的关系。陈少明认为，“后经学时代”有两个特征：“其一，在社会政治层次上，经学失却其合法性依据的地位，中国社会形式上走向法理化的时代；其二，在学术文化的层次上，对经的研究不必站在宗经的立场上，同时，任何学术文化的见解，都不能通过政治手段来定于一尊，也即走向思想多元化的时代。”<sup>⑤</sup>《劝学篇》无疑是“经学时代”的产物，宗经立场非常明显，经学仍旧被视为社会政治的合法性依据，意在“以一种唯一正确的思想，通过政治的力量，来指导人们的思想与学术”<sup>⑥</sup>。仅从这个角度审视，《劝学篇》与儒学的近代转型毫无关系。而且，与康有为主张的孔子改制及孔教运动相比，

① 熊十力：《熊十力全集》第三卷，武汉：湖北教育出版社，2001年，第563页。

② 苑书义、孙华峰、李秉新主编：《张之洞全集》，第9716页。

③ 苑书义、孙华峰、李秉新主编：《张之洞全集》，第9705页。

④ 苑书义、孙华峰、李秉新主编：《张之洞全集》，第9766页。

⑤ 陈少明等：《被解释的传统：近代思想史新论》，广州：中山大学出版社，1995年，第82页。

⑥ 茅海建：《戊戌变法的另面：“张之洞档案”阅读笔记》，北京：生活·读书·新知三联书店，2021年，第50页。

张之洞对传统的经学价值与政教观念也没有做出任何实质性的转化,只是对经典进行了简约化处理而已,不可能从儒家思想内部推进儒学的近代转型。

然而,作为戊戌之后主持新政的督抚大员,张之洞的变法理念与制度设计从“形式”上影响了经学与儒学的社会存在形态与学术发展走向。这些外在机制的调整所引发的内在效应悖离了张之洞的主观意愿,而在如下三个方面客观推动着儒学与经学的近代转型:其一,《劝学篇》本欲通过“学”之视域调谐儒学与西学的关系,却使得儒学降格为“学”之一种,并局限于“内学”之维;其二,张之洞设计的新式学堂本欲通过“守约”的方式实现经学的“正人心”效果,但经学的“学科化”又让它变成了通识教育或专门之学;其三,“中体西用”的核心目的是通过启迪“民智”、激发“民力”以实现富国强兵,民智与民力的开发与讲求民主的“西政”密切相关,故张之洞倾向于以“中体”限制并纯化“西政”,但随着“西政”对“中体”的冲击与颠覆越来越明显,一种新的体用论的提出也就如箭在弦了。

显然,《劝学篇》阐述的“学”与“教”、“智”与“德”、“体”与“用”等范畴之间存在不小的张力,这些张力又构成了“现代新儒学”的衍生动力:“内学”之儒学定位即现代新儒家之心性论与仁体;经学的“学科化”遥启现代新儒家在学院之内的学术研究;现代新儒家的“内圣开出新外王”与“中体西用”在思路上并无二致,不过是将“中体”由“三纲五常”转换成“道德心性”、将“西用”界定为整全的“西政”与“西艺”而已。总之,张之洞关于儒学的看法是守旧、复古的,但其“新政”导致的儒学存在形态的转化却从客观上促进了儒学的近代转型,或者说构成了儒学近代转型的重要环节;据实来看,这一转型最终指向的依然是“现代新儒学”而非其他。

(责任编辑:公羽 张文豪)

Confucius' principles of Ren, Yue, and Zhi.

**Keywords:** Ezra Pound; Confucius; Ren (a real man); Yue(a happy and musical man); Zhi (a wise man)

### The Benevolence Theory of Confucius through the Perspective of Ideological History

KONG Deli

**Abstract:** Benevolence is the core concept of Confucianism. Confucius founded benevolence on the basis of the rites in the Spring and Autumn Period. The rites of the nobility during the Spring and Autumn period were already reflected in the rites of the Western Zhou period. Confucius' evaluation of Guan Zhong as "benevolent" is an affirmation of the noble gentleman's defense of the Xia Community during the hegemonic period. After the tyrant, the scholar-official was monopolized, and the ceremony from form to connotation encountered difficulties. Confucius taught his disciples to broaden their intellectual horizon and to keep within the bounds of propriety, to achieve a gentleman through learning, to infuse benevolence in rites. Both "Nengji" and "Yueji" can "perform benevolence". Confucius did not oppose politics, but opposed his disciples rushing into politics. Confucius benevolence theory provided support to the doctrine of rites since the Duke of Zhou from the intrinsic value, so that Confucianism took benevolence as the core value, took rites as the order standard, and formed a stable theoretical theory of "harmony between internal and external Dao".

**Keywords:** Confucius; Benevolence; Rites; Hegemony of Government; The Spring and Autumn Period

### Rediscovering the Concept "Shendu" from *Zhongni Yue* in Anda Bamboo Slips

LI Rui

**Abstract:** There were many debates about "Shendu" since ancient times. "Shendu" were found in the Mawangdui Silk Books and the Guodian Bamboo Slips *Wuxing*, which had aroused discussions in the academic community. The recent *Zhongni Yue* in Anda Bamboo Slips also had "Shendu", contributing to the argument. The key of "Shendu" lies in if we could interpret "Shendu" in various books in a coherent manner. Comprehensively comparing the classics and the unearthed documents, most of the chapters were related to Confucius or Zisi (or Zisi school), while the Confucius' phrase "Shendu" in *Zhongni Yue* was the earliest one at present, and its meaning had no direct relationship with "heart". Therefore, the idea of living alone was still valid, but the solitude of the heart was a developed concept from the *Wuxing*. The meaning of "Shendu" should be interpreted according to the context, so it is no need to pursue the concept of integration.

**Keywords:** Shendu; *Zhongni Yue*; *Wuxing*; Silk Manuscripts; the Guodian Bamboo Slips; Anda Bamboo Slips

### Zhang Zhidong and the Modern Transformation of Confucianism

Wang Yubin

**Abstract:** *Encouraged to Learn* is not only a programmatic document for the New Deal in the late Qing dynasty, but also a typical plan for traditional scholars to "preserve Chinese value". How to settle Confucianism and Classics in the New Deal is the core issue of "preserving Chinese value". First of all, Confucianism has become one of the many studies, and it has also been limited to "internal studies". Secondly, the "Classics subjects" set up in the new school tend to be general or specialized, which constitutes a new trend in the teaching and research of Confucianism. Third, "Chinese value is the essence, Western learning is the application" is Zhang Zhidong's concept of dissolving the impact of "Western politics" on the traditional political and religious model, and how to deal with the relationship with modern values has become an important issue that Confucianism should continue to respond. Although Zhang Zhidong's views are all aimed at maintaining Confucianism, but have objectively changed the existence and development direction of it.

**Keywords:** Zhang Zhidong; *Encouraged to Learn*; Confucianism; Classics; Chinese Value is the Essence; Western Learning is the Application

### Genbei Xingting: Cheng Yi and Zhu Xi's Different Interpretations of Hexagram Gen

YU Chaoyi

**Abstract:** Cheng Yi's interpretation of hexagrams statements is slightly different from that of *Tuanzhuan*. In his interpretation of *Tuanzhuan*, he interpreted "Gen Qi Bei" as stopping at the place where one does not see, so that one will not be drawn by desires. The interpretation of *Tuanzhuan*, on the other hand, suggests that one should stop at the place where one should stop. Zhu Xi could accept Cheng Yi's interpretation of the *Tuanzhuan*, but not his interpretation of the hexagrams statements. In Zhu Xi's view, the stopping of Hexagram *Gen* is to stop at the place where one stops, not to refrain from connecting to external objects. Zhu Xi generalized the meaning of Cheng Yi's "not being connected to the outside world" and replaced it with the non-strict meaning of "do not see, hear, speak, or move without etiquette" to bridge