



经学的突破与普适*

——以《春秋》经为核心展开

高瑞杰

摘要:经学的突破性(或革命性)与普适性面向构成经学内部的两重张力,此尤以《春秋》学最为典型。如何定位其制作者孔子,则直接决定了看待此一张力的立场。简言之,因由孔子制作六经,尤以作《春秋》为最,故可凸显其截断众流、生民未有、贤于尧舜的革命性的一面;缘其制作取法天地阴阳、三世渐进、文质兼备,常称为万世立法,因而具有普适性的一面。孔子作为精神突破后文明秩序的担纲主体,既“贤于尧舜”,又“乐道尧舜”,呈现出开新、普适的特质,突破性与连续性亦集于一身。要之,突出孔子的革命性是强调孔子制作新王之法的合法性;而突出孔子制作的普适性是强调此万世之法的永恒性与普遍性。既正当又永恒,是经学所追求的核心诉求。将这种张力推向极致,便会衍生出晚近以来的经学革命,而背后之大同理想,亦内蕴于传统之中。

关键词:突破;普适;经学;《春秋》;三统论

中图分类号:B234

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2025)05-0033-10

《礼记·礼运》中孔子阐释由“大道之行,天下为公”到“大道既隐,天下为家”的范式转变,构成了整个经学史的政治史或文明史的两重进路,即从尧舜到夏商周产生的巨大断裂。这一断裂直接影响了殷周之变、周秦之变乃至秦汉之变,以及对孔子身份的理解——他更应被视为革新者,还是传承者?由此衍生出经学的突破性与普适性之间的张力。正如康托洛维茨在《国王的两个身体》中提醒我们的,国王有一个“自然之体”,肉身可生病、会疲弱、可朽坏;同时,国王另有一个“政治之体”,永远存续、不可朽坏^①。事实上,不仅欧洲中世纪存在“国王的两个身体”,在政治神学中,这样一种现实与理想、世俗与神圣、断裂与永恒之间的分离与张力,几乎无处不在。以经学为例,在天道、经典、

圣人所形成的经典根基中,天道体现出普遍性的一面,而圣人与六经的关系,因周、孔之辨而颇有分歧:如果强调孔子制作《春秋》乃至六经的功绩,孔子的革命性与突破性的一面就会展露出来,历史则会产生一种断裂性,一种与过去相分离异辙的态势;如果强调孔子祖述周公之道,则圣人与六经更多地呈现为一种文明的传承与延续性,而圣人的革命性、创获性的一面将湮没无闻。这种张力诉诸政治形态,便可呈现为禅让、革命抑或改制等数种政治模式;诉诸经史关系,便可呈现为历史与价值的张力;诉诸经典,则有因事明义(读史明智、我注六经)与借(托)事明义(六经注我)的差别……因缘而下,保守、激进、改良、左右,等等,皆与之息息相关,可见其丰富性。

收稿日期:2025-06-28

*基金项目:国家社会科学基金青年项目“东汉制礼困局下的今古文经学思想互动研究”(21CZX029)、国家社会科学基金重大项目“中国经典诠释学基本文献整理与基本问题研究”(21&ZD055)。

作者简介:高瑞杰,男,上海师范大学哲学与法政学院哲学系副教授、硕士生导师(上海 200234),主要从事汉代经学、近现代思想与文化研究。

《文心雕龙》云：“道沿圣以垂文，圣因文以明道。”^[1]其称道、圣、文三者为“文之枢纽”，所论对象虽为文体，然溯其源则是由其对经学的深切体认而来。在经学视域中，天道、圣人与经典，可谓须臾不可分离。《四库》馆臣提道：“经稟圣裁，垂型万世。”^[2]经学首先要论证其合法性，而合法性首先要解决的是其在历史中的定位问题，即与前代的因袭损益关系。这里必然就会涉及经学的革命性与普适性问题。而讨论经学的革命性与普适性，此尤以《春秋》学最为典型。而如何对其制作者孔子进行定位，则直接决定了经学的这一两重面向。

一、孔子受命制作(改制)的革命性面向

强调孔子受命制作，即强调其革命性的一面，应关注的要素有：其一，孔子确实稟受天命；其二，孔子受命改制；其三，孔子改制的标志为作《春秋》。《春秋》黜周(新周)王鲁，立新王之道，即已宣告新王受命，并废黜旧制度与旧法度。

(一) 强调孔子受天命

事实上，孔子与前代有德有位之圣王相比，其不同之处在于“有德无位”。为何他可以受天命，与历代圣王比肩？孔子弟子及其后学如是申说。

强调孔子有超越先代圣贤之德性。颜渊赞叹孔子“仰之弥高，钻之弥坚；瞻之在前，忽焉在后。夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼”^[3]5409，子贡亦称赞孔子“固天纵之将圣，又多能也”^[3]5408，“仲尼，日月也，无得而逾焉”，“仲尼不可毁也”^[3]5504，等等。可见对于孔子德性的推崇，从其弟子开始。事实上，就孔子而言，其未必没有明确的载道意识，如其困于匡地时，由衷地感慨：“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何！”^[3]5408此间体现出一种“斯文在兹”的自觉性。也因此，他才会有初时“凤鸟不至，河不出图”^[3]5408的哀叹，以及“天下有道，丘不与易”^[3]5495的决绝。正是孔子这种自觉的受命与救世意识，成为激发后学

不断圣化孔子、凸显其突破性与超越性面向的根本动力。

与孔门后学相较，孟子对孔子更是推崇备至，又称“夫子贤于尧舜远矣”^[4]5842，明确将孔子地位凌越于尧舜圣王之上。《孟子·万章下》又载：“孔子，圣之时者也。孔子之谓集大成。集大成也者，金声而玉振之也。”^[4]5962《孟子·公孙丑上》又曰：“可以仕则仕，可以止则止，可以久则久，可以速则速，孔子也……自有生民以来，未有孔子也……出于其类，拔乎其萃，自生民以来，未有盛于孔子也”^[4]5842，“仁且智，夫子既圣矣”^[4]5841。需要指出的是，对孔子德性的推崇，是孔门后学的一贯举措。

对于孔子因何贤于尧舜，汉儒诉诸假设之辞，宋儒则落实于孔子传道之功上^②，要之皆强调孔子制法的重要性。正如《礼记·中庸》所言：“大德必得其位，必得其禄，必得其名，必得其寿。……故大德者必受命。”^[5]3533孔门弟子及其后学如此盛誉孔子之德性，也是希冀其“以德致命”。他们认为如孔子如此大德之人，必当得到天命青睐，这是一种理念上的应然性。

孔子即有“贤于尧舜”之充盈德性，又立志于人伦教化，那么在应然上的“受天命”必然会在实然上得以应验。因此汉代以降，明确其受命有天降之符应，西狩获麟，即是其“受命之符”^③。如董仲舒云：“有非力之所能致而自致者，西狩获麟，受命之符是也。然后托乎《春秋》正不正之间，而明改制之义。”^[6]157其以为“西狩获麟”事件就是天降命于孔子的符命，由是孔子方作《春秋》，以明受命改制之法，则此事件可视为吉兆，孔子受此启示，当备受鼓舞。

汉代人在此基础上，多认为孔子受天命，而又因其无位，故获封“素王”，即“无冕之王”，以作《春秋》为其事业。如王充言：“孔子之《春秋》，素王之业也。”^[6]29贾逵称：“孔子览《史记》，就是非之说，立素王之法。”^[7]3705郑玄亦云：“孔子既西狩获麟，自号素王，为后世受命之君，制明王之法。”^[7]3705诸儒皆肯定素王孔子制法具有神圣性。关于孔子受命，经纬书渲染，汉代还附会出很多神异怪诞之事，一者言孔子在黑白赤三统循环中，亦受命，当代周之赤统而为黑统。如《春秋演孔图》载：“孔子母征在梦感黑帝而

生,故曰玄圣。”^{[8]367}《论语撰考讖》载:“叔梁纥与征在祷尼邱山,感黑龙之精,以生仲尼。”^{[8]773}皆强调孔子当直接代周为黑统。另一者则强调在五德终始序列中,孔子与秦同样居于闰水之位^④,而孔子所受天命实为制法之权力,即为火德赤汉立法。如《春秋纬》云:“丘水精,治法为赤制功。”又云:“丘览史记,援引古图,推集天变,为汉帝制法,陈叙图录。”^{[8]646}不过认定孔子之形象,相信孔子的确禀受天命,是自孔子后学以至于汉儒的共识。

(二) 强调孔子受命而“制作”

自孟子发端,又经汉代经师之推衍,孔子获麟受命而作《春秋》,即为其受命后之具体实践。故汉人称《春秋》定名,以为哀公十四年春获麟,秋成书,故称“春秋”,由是亦有天道论上的意涵。需要强调的是,天授命孔子制作的方式与前代圣王不同,其授命给孔子改制之权,其权主要在于“书写”之权而非实有天下之权,因此,孔子改制,主要以“书写”的形式展开。《孟子·滕文公下》历数自禹、周公以来的圣王史迹,最终落脚于孔子作《春秋》之上,并称:“昔者禹抑洪水而天下平;周公兼夷狄驱猛兽而百姓宁;孔子成《春秋》而乱臣贼子惧。”^{[4]5904}将孔子与其他两位圣王并列,指出他们面对不同时代的危机(自然危机、政治危机、人伦危机)都分别作出相应举措,以成就其圣王地位。尤其孔子有德而无位,其圣王地位的奠定通过作《春秋》笔削褒贬的方式而得以实现,王道教化以“书写”的形式展开,书写者成为制法圣人,其书写文本成为治乱经典,在某种程度上实现圣王德与位的分离。孟子曰:“王者之迹熄而《诗》亡,《诗》亡然后《春秋》作。”^{[4]5932}此处亦呈现一种王道教化的转进历程,经典转移是此一转进的显著特征,《春秋》亦成为当下王道教化的核心经典。

刘小枫指出:“孔子的书写(笔削)本身,就是革命行动,且胜似汤武的革命行动。”^[9]在汉代《公羊》家看来,孔子改制法度即是“革命行动”。周天子仍在位时,孔子便在书法上对周王与周法予以黜退,作《春秋》当一王之法,这一行为本身包含着新王之道,即“损周之文,益殷之质”,体现出孔子制作的革命性的一面。

(三) 孔子制作《春秋》有黜周(新周)王鲁,立新王之道之意

孔子制作《春秋》有黜周(新周)王鲁,立新王之道之意,可谓今文家之共识,且又可涉及三统说。关于孔子作《春秋》有革命之义,历代论之甚详。《春秋繁露·玉杯篇》云:“是故孔子立新王之道。”^{[6]28}《春秋纬》载:“作《春秋》以改乱制。”^{[8]646}《说苑·君道篇》称:“孔子曰:‘夏道不亡,商德不作,商德不亡,周德不作,周德不亡,《春秋》不作,《春秋》作而君子知周道亡也。’”^[10]这些表述皆是强调《春秋》当新王改制之义。就何休而言,其在董仲舒“黑白赤”三统说的《公羊》旧说基础上,强调新周、故宋、以《春秋》当新王之“三统论”,并突出《春秋》“王鲁”之义^⑤。《春秋》以鲁为王,即以鲁隐公为始受命王,当上黜杞,而视周、宋为新二王后,形成新“三统”说。《春秋》宣公十六年何休解诂:“孔子以《春秋》当新王,上黜杞,下新周而故宋,因天灾中兴之乐器,示周不复兴,故系宣谢于成周,使若国文,黜而新之,从为王者后记灾也。”^{[11]13}此处书周灾,与宋灾、齐灾等诸侯国有灾辞例略同,是将周视为一个新诸侯国,以示鲁已受命为王,故尊周为王者后之意。

凡此,皆强调孔子截断众流之革命性特质,关于经学所论革命性一面,其他经典亦有载述^⑥。如孔子所作《彖传》载:“天地革而四时成;汤武革命,顺乎天而应乎人,革之时大矣哉!”孔颖达疏:“计王者相承,改正易服,皆有变革,而独举汤、武者,盖舜、禹禅让,犹或因循;汤、武干戈,极其损益,故取相变甚者,以明人革也。”^[12]可见孔子于《彖传》中即对革命说颇多肯定。不过结合孔颖达所论,在今文经学的内在理路中,革命似乎有广、狭二义。就广义而言,革命可以包含征伐、禅让、素王改制三种形态。相较于禅让,孔子的素王改制不论在时间上还是内容上,都更接近于征伐,因为二者革命的对象都是末世昏暴之君^⑦。事实上,结合《孟子·万章上》所载“孔子曰:唐、虞禅,夏后、殷、周继,其义一也”^{[4]5955}可见,在孟子之时,将唐虞禅让之道与夏商周三王以降世袭之法作调和,已成为一种潮流。而以今度古,革命论在文明史上便可获得更广泛意义上的肯认。即如孔子的素王改制,亦与汤

武革命有诸多相似之处,如陈柱云“孔子独于《春秋》之首,著王正月之文,《公羊》以为王指文王,盖以文王为受命之君;武王革命,实基于文王”^[13],即强调孔子作《春秋》以“文王”为王的革命意图。事实上,近代以来,熊十力、蒙文通、陈柱诸儒皆从经学传统中张皇儒学革命之义,意即挖掘孔子革命性的面向,与近代革命浪潮的主流叙事合流,从而将孔子塑造成革命说的鼻祖,拥有如此高度的前瞻性与先进性特质,便可使儒学亦可开出“新外王”来。

不过需指出,在传统儒家视角中,孔子之前的革命典型事件为汤武革命。关于武王伐纣之事,《论语》中始终认为“并不究竟”。如其载:“子谓韶,‘尽美矣,又尽善也。’谓武,‘尽美矣,未尽善也。’”^{[3]5362} 历代注家大多数认为孔子褒扬尧舜治道的程度,远过于汤武革命,即是因为革命不及禅让,征伐终归不及圣圣相承之美誉^⑧。这一点,孟子亦有同调之论,“尧舜,性之也;汤武,身之也;五霸,假之也”^{[4]6025},都认为汤武革命与尧舜禅让相比终究未达一间。可见,吊民伐罪之革命虽然“顺天应人”,但终究会兵戎相见、流血漂橹^⑨,这与儒家仁民爱物之理念有所扞格,因此只能算“尽美”而“未尽善”^⑩。

那么,孔子之革命是否也是“不究竟”的呢?答案自然是否定的。这又当从革命的两重性中厘析:首先,孔子的素王革命仅是书法革命,自然不会发生实际的“流血漂橹”的惨剧,或许其未采取征伐革命之前法并非不得已之举,而是主动放弃传统的征伐革命这一手段,以从更广阔的视域下完成对于前代圣王的收摄;其次,诚然素王革命亦是对于前代治道的某种否弃,似乎不如尧舜之圣圣相承更为正大。然而事实上,素王革命与夏商周三代乱世相继方式并不完全一致,因为素王革命本身处于乱世相继阶段,因此必须有对于前代衰敝的反省与扬弃,从而展现出其革命性的一面,而这种革命面向,恰恰体现其彻底性的面向。而且,素王革命可以说融合了汤武征伐革命与尧舜禅让革命之长:在革命之始,乃以“征伐”之方式革周;于革命之终,又以禅让的形式将《春秋》之义传于后王。因而又可称孔子革命为“绝对的突破”。

总之,在今文经学家看来,正因为孔子出类

拔萃、金声玉振,其德性生民未有、圣集大成,因此可以贤于尧舜,以德致命,西狩获麟即是其受天命之符应,而后制作《春秋》,春作而秋成,以书法革命完成对前王的扬弃与收摄。

二、孔子制法的普适性面向

事实上,历代《公羊》家多强调孔子为万世制法的普适性面向,其中何休作为《公羊》义例之学的奠基性人物,对此问题参研颇深。可通过以下五点,来呈现何休在“三统三世”视野下对孔子制法的普适性证成。

其一,凸显《春秋》“正五始”之义,强调政教秩序的普适性与统摄性。如《春秋元命苞》对开篇“元年,春,王,正月,公即位”解释道“黄帝受图有五始”,“元者气之始,春者四时之始,王者受命之始,正月者政教之始,公即位者一国之始。五者同日并见,相须乃成”^{[8]389}。即《春秋》开篇所书“五始”九字,实则阐发了从天道、自然、时令到人事、政教等起始之意,可见其兼包天道、人事二端,具有普适性,并突出“始”在政教系统中的重要地位。何休承袭其论,在隐公元年此处认为王者“敬始重本”方为政教之根本^⑪,合理政教制度的完满实现,莫不由正始而展开、流衍,以臻完善。何休强调“正月”为政教之始,在政教体系中居于核心位置。《春秋》开篇言“王正月”,《公羊传》以为即“大一统”义,何休解诂:“统者始也,总系之辞。夫王者始受命改制,布政施教于天下,自公侯至于庶人,自山川至于草木昆虫,莫不一一系于正月,故云政教之始。”^{[14]12}其意是将天地间一切人事与自然物,皆系于正月,使得政教得以一本,由此可见“正月”之溥博贯通与权威性,亦可见孔子制作《春秋》的普适性维度。

其二,与董仲舒屡言“《春秋》应天作新王之事,时正黑统”^{[6]187},《春秋》及汉治皆需“用夏之忠者”之论相比,何休不愿“显用夏正”,这与其对《春秋》为汉制法之论的转变相关。若如董仲舒所论,《春秋》实与继周之实际王朝无异,则其亦当遵循三统往复之规律,不可避免失道衰亡之命运,此既与汉之德运相悖,又不足为汉治所取法^⑫。何休面对这一理论困境,力图淡化《春

秋》作为“黑统”的局限性,而突出《春秋》具有“万世法”的普适性^⑧。这种强调,使《春秋》作为汉世“国宪”的说服力更强。

其三,何休借助《春秋》“三统说”确立其新王地位,又自觉切割新王之法与“三教法”之关联,强调《春秋》“损文益质”之特色,有意避免其重蹈“夏道忠”之旧辙,跳出“三统改复”之历史循环论^⑨,从治道损益的实际运作举措入手,主张文质兼备,以为后王之法^⑩。其说一方面强调《春秋》“变周之文,从殷之质”^{[6]205},另一方面又不废尊尊之义,可见其融通性,此理论转折不仅具有方法论的突破,亦具有现实意义。

如传统三王治法,呈现为一种“始一兴一衰”的治乱模式,《乐纬》载:“天道本下,亲亲而质省。地道敬上,尊尊而文烦。故王者始起,先本天道以治天下,质而亲亲,及其衰敝,其失也亲亲而不尊;故后王起,法地道以治天下,文而尊尊,及其衰敝,其失也尊尊而不亲,故复反之于质。”^{[8]362}这里强调一王始兴,有其一定的政教运行宗尚,至于中后期,则此政教风习必然会有积弊,呈现衰乱之迹象。而何休《公羊》三世说,则是“衰乱世一升平世一太平世”的渐进太平方案,已跳出“盛一衰一盛”之循环模式,而在书法上日进于太平。《春秋》至太平世,既重亲亲,又重尊尊,并无颓弊之势。《春秋》文质说不仅强调“损文益质”之道,亦重视周文“尊尊”之义,并凸显其继承周文之面向,可谓文质备于一身。何休在此用《春秋》三世说将文质观消解于其中,即《春秋》“新王”虽因前代之衰而起,但其运行规律却并非如一般王朝那样呈现“兴一衰”路径,而是呈现“起衰一升平一太平”之渐进进程,其特点为“日新日成”之状态,这种“文著太平”的历史渐进观与“奉天法古”的本体论结合起来,从而呈现一种崭新的儒家历史哲学。

其四,孔子作《春秋》之治法,当在汉为汉、在宋为宋、在清为清、在百世而为百世,此更呈现出一种经学治法上的普适性维度。如皮锡瑞称:“孔子作《春秋》以治万世……在汉言汉,在宋言宋,在清言清。”^[15]此说以汉末《公羊》学殿军何休为代表。何休解诂强调“明《春秋》之道,亦通于三王,非主假周以为汉制而已”^{[14]131},即强调《春秋》之普适性维度。不过,正因为其普

适,“在汉自当可为汉制法”,而“在汉言汉”,仍无妨孔子制法的普适性与恒常性。同时,何休又突出孔子制法超迈于百王处,其太平制亦更具普适性,“乐其贯于百王而不灭,名与日月并行而不息”^{[14]1201}。此《春秋》之义法可与日月天地相侔,可见其美备。此制核心在于“太平世”,其法可为百世所取鉴,而孔子亦因制作此恒常之道,完成其至圣地位,远迈于先圣。何休借此“著致太平”之书写,将儒家对仁政理想、大同世界的愿景充分展露,也体现其对孔子及制作之法的推崇。《春秋》通三王之道,文致太平,其“托言赋义”的制度设计,使其呈现丰富的诠释空间与义理内涵,也更具超越性与涵摄性,故可面向百世,以为后王法,更无偏弊。

其五,《春秋》是经非史,以道定事,而非以事明道。这里要提到《春秋》的一个重要特点:托事以明义,其历史性与价值性之间的张力,颇为学界关注。此处可分梳出两种经史关系:《公羊》家的“借事明义”与《左氏》家的“据事明义”。首先,对于史籍运用的态度,《公羊》家强调“托史”,托王于鲁,以《春秋》为备,强调《春秋》内部的自洽性;而《左氏》家注重“据史”,以史为鉴,秉笔直书,追求括囊众典、网罗众家,以求史迹完整呈现。其次,对于圣人笔裁的意义,《公羊》家注重史籍“加乎王心”的价值,如孔子曰:“吾因其行事,而加乎王心焉,以为见之空言,不如行事博深切明。”^[16]《左氏》家则强调褒贬寓于史迹之中,《春秋》据事直书,而善恶自见。最后,对于历史与价值的张力,皮锡瑞称:“论《春秋》借事明义之旨,止是借当时之事做一样子,其事之合与不合、备与不备,本所不计。”^[17]其认为史实是价值的筌蹄,是可以舍弃的。方苞则称:“(《春秋》)其文则史,而义即于是乎取焉。”^[18]此又以为史文本身即可明义,强调历史与价值的同一性。此两种经史关系虽然殊异,却与追求客观性、如实呈现、以事还事的现代兰克史学派有根本不同。总之,因《左氏》家过于强调“史承赴告”的重要性,常常抹杀孔子“加于王心”的实际笔削之功。《公羊》家因而强化孔子立法垂教之用意,将微言大义凌驾于史事之上,凸显了这种史、义之间的张力。而刘逢禄更是将《春秋》这种历史与价值的张力推向极致,

其言“鲁愈微,而《春秋》之化益广……世愈乱,而《春秋》之文益治”^{[11]8-9},强调《春秋》之道甚或以否弃历史真实性为前提,进而方可获得恒常之义,可谓振聋发聩。

三、孔子作《春秋》与尧舜大同之治同道

在传统《公羊》家看来,孔子书法革命只是因应夏、商、周三代以降之乱世,而欲“回向尧舜”,以复古为解放。《公羊传》哀公十四年(公元前481年)云:“其诸君子乐道尧、舜之道与?末不亦乐乎尧、舜之知君子也?制《春秋》之义以俟后圣,以君子之为,亦有乐乎此也。”^{[19]25}在“西狩获麟”这一明确的受命符号感召下,孔子制作《春秋》,以昭明新王之制;但文中又称“乐道尧舜”,即自觉地“回返”于“宇宙论秩序”之中,呈现为一种既突破又回返的文明特质^⑥。由是,孔子制作“黜周王鲁”的革命行动,又成为回返至从前尧舜之治的“复古”之举,其作《春秋》乐道尧舜,与尧舜大同之治同道,体现其古今一揆的普适性面向。但在表面上,这对其革命实践的彻底性造成了一定程度的消解。

须知,此间张力颇难调和。如果强调孔子制作的革命性意义,因而推崇“天不生仲尼,万古如长夜”^{[11]152},那么所谓的“尧舜盛世”,自然亦因收摄于孔子折中裁夺之下,而被晚清今文家径直认为是孔子的“假托”^⑦,由此将这种推尊孔子的思路推向极致。但在漫长的经学时代,天命一圣人一经典的体系稳如磐石,经史传统并没有受到现代实证考古,历史、社会学等学科的冲击,因而保证五帝三王的真实性与权威性,并无太大问题,经史关系维持着微妙的平衡。但是汉末何休、郑玄诸经师产生的今古文经学之争,显然已将经学这种潜在的张力呈现出来。

了解此间复杂性,仍然要回归到问题的原初起点,关注《公羊》家是如何处理这一问题的。《公羊》家既重《春秋》改制义,以为孔子作《春秋》为后王立法,故当“贤于尧舜”;同时又言“君子乐道尧舜”,以“法先王”为尚,有诸多复古面向。在此过程中,先王法与《春秋》制、古与今之位阶差异,实需作出决断。仔细梳理何休《公

羊》学,可知汉代今文家对“古”及“先王法”之理解可分为两个层次。

其一,三世说所欲渐进至王道太平之理想状态,实际上就是复归古圣明王之王道治世,此亦为今文家通义。汉代今文家所言复古,并不拘泥于实然之客观历史呈现,而是一套作为现实政治典范之应然理想价值体系,是王道教化理想的敞开状态。何休所推崇古道,亦有此面向,其所论“古者”义多采《尚书大传》《礼记·王制》《白虎通》《穀梁传》等今文经典,其内在理据常本于天道,具有恒常性^⑧,亦多体现为一种价值理念,与“理”“礼”相合。

其二,在《春秋》改制义指导下,“古礼”亦可作为典范而成为“新王之法”的逻辑起点,《春秋》新制在其基础上得以改进与推拓。事实上,所谓价值层面的王道教化,往往因落实于具体的政治历史场域中而形成“王迹”,即先王之制,此种先王之制或有恒常之义,或有随时迁变之需,孔子作《春秋》为明王之法,对先王“古道”有因有革,亦合情理。《春秋》所申新制大致有:大一统制、夏时制、嫡长子继承制、亲迎制、三田制、三年丧制、三等爵制、七等官制、郊制等。凡此诸制与“古礼”有诸多差异,亦可明圣人制作不是单纯依循古制,而有垂法百世之意。且在三世说中,圣人不仅点明王道教化的最终理想形态,而且亦呈现王道教化渐进完备之动态进程,确有超拔“百代圣王”之处。由先王法至《春秋》制,实有渐进趋势。

在《公羊》三世说指导下,孔子所制《春秋》法兼具渐进与复古之义,既有对古礼之认可,亦有对新制之推崇,且二者实有相通之处。不过,古礼作为一套先王政教之典范,亦可成为《春秋》新王之法逻辑起点,《春秋》因其寓孔子“假托”之旨与“改制”的深意,超迈于先王政教体系之上,更具完备性与普适性。由先王法至《春秋》制,确实有渐进趋势,此亦为今古经学之争之大要。抑或说,从治道的角度而言,尧舜之治是圣王完备之制;而从书法、治法的角度而言,孔子以六经经典收摄帝王之统,在“回向尧舜”的过程中,本身亦参与再诠释,从而在义法上超克了前者,完成了更大程度上的普适性。

四、孔子革命说仍当以三统说为支撑

《礼记·礼运》中孔子阐释由“大道之行也，天下为公”到“大道既隐，天下为家”^{[5]3062}的范式转变，构成了整个经学史的政治史或文明史的两重进路，即从二帝到三王的巨大断裂，这种断裂背后的因素被孟子归结为天命使然，“舜、禹、益相去久远，其子之贤不肖，皆天也，非人之所能为也。莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也”^{[4]5955}，亦可谓之“时势”^⑩。董仲舒又将先王政教谱系大致分为两种形态：“继治世”与“继乱世”^⑪。尧舜禹之圣王时代为治世，治世圣圣相因，笃志守道，道未有失，政亦无弊；自禹以降三王时代为乱世，道渐有偏弊，故末世常有失道乱政之事，继起之王需更作损益，以救道之失。由此可见，大道既隐，自禹以降已处于乱世相继之时，尧舜治世之道自然无法完全因循，新的治道模式的探索，才是当务之急，孔子制作之意，更多面对的是三王以降之世，其革命之义，亦集中因应于三王乱世相继之时。不过，因缘于普适性维度的追求，即使是面对“继乱世之三王以降”之时，孔子制作亦不仅仅强调革命的断裂性，而仍有“通三统”这一理念作为支撑。

孔子所制之法虽面向百世，亦当施于当下，因此必须观照现实境遇，而内蕴世俗性的面向。面对当下、朝向未来而制作，就必须处理所制之法与过去的关系，而将孔子之法引入“通三统”，便恰切地处理了这一问题。事实上，《公羊》家董仲舒创三统说，强调圣王受命应天，必须依据黑白赤三统循环往复，实兼礼仪象征义与实质变革义；又将《春秋》纳入三统谱系中，以《春秋》当新王，存商、周为二王后，并匹配一整套政教制度设计，使得《春秋》可为汉治所取法，而后此一观念可谓深入人心。如《汉书·谷永传》载：“垂三统，列三正，去无道，开有德，不私一姓，明天下乃天下之天下，非一人之天下也。”^[20]《白虎通·王者不臣》：“不臣二王之后者，尊先王，通天下之三统也。”^[21]

《公羊》三统说强调一种政教秩序的延续性，是一种整体性的视野，试图收摄前代政教之经验，而不局限于当下，此中既体现出对当下局

限性的清晰认知，又通过三统的整体认定体现出此套治法的公共性与普适性维度，其用意可谓深远。不过，成熟的“通三统”之说自汉代《公羊》家宋均、何休所论“三科九旨”之说后，方蔚然风行。结合何注，可知《公羊》“三统说”有两重意涵。

一方面，在“不显改周正”前提下，以“周正月、二月、三月”为三统，此虽似“主周”而言，然实借此阐发“尊圣重统”之义。《公羊传》隐公三年（公元前720年）何休解诂：“二月、三月皆有王者，二月，殷之正月也；三月，夏之正月也。王者存二王之后，使统其正朔，服其服色，行其礼乐，所以尊先圣，通三统，师法之义，恭让之礼，于是可得而观之。”^{[14]57}据“三正”说，周二、三月为殷、夏之正月，周代春时三月正好代表王道三正之全体，时君立，当法二代先王，故《春秋》于春三月俱书“王”，可谓尊重三王之道，亦强调《春秋》书法折中三代，具有“万世法”之特质。何休强调《春秋》作为万世法之特质，与其堪为汉法，二者并不矛盾。在何休看来，汉治需要一套恒常完备之法，而《春秋》所制“通于三王”之法，正可为其取法。

另一方面，《公羊》家强调新周、故宋、以《春秋》当新王之“三统论”，并突出《春秋》“王鲁”之义。《春秋》以鲁为王，即以鲁隐公为始受命王，当上黜杞，而视周、宋为新二王后，形成新“三统”说。关于存二王之后，亦可与《论语·为政篇》“百世可知”之礼相对读。前文已揭，“通三统”“存二王后”体现出政教之公共性维度，由此推衍，则夏因于尧舜之礼、五帝因于三皇之礼，皆为题中之义。由是，历史便在有因有革、有损有益中得以传承。当然，这里的“存”，更强调的是“因”和“益”的面向。因此即使是革命的对象，依然具有学习的可能性。总之，“存二王之后”的核心要义是传承，强调一种延续性，一种根脉上的传承，此是通三统的核心要义^⑫。

事实上，对于尧舜的推崇，更多的是一种文明史的刻画，正如《孝经钩命诀》所言：“三皇步，五帝骤，三王驰，五伯骛。”^{[8]728}其所呈现的文明史叙事是一种堕落的历史秩序，用沃格林的话讲，即“从帝到王的转变，是一条从宇宙论秩序到人类学秩序的序列”^[22]，这里呈现的是“回返型”

的中国文明特质。“通三统”的政教设计,则是以时王为核心,处理如何与前代政教模式并存的问题,更多体现的是治法层面的实践需求。因而,就三统治道而言,尊重前此两代之二王后,而黜退更远之帝王,呈现一种“远者号尊而地小,近者号卑而地大”^{[6]200}的“亲疏之义”,这是以己为核心展开的差序格局;从政教文明史而言,尧舜之制为大道之行时美备之制,三王以降乱世相继,革命说成为面对前代治法的主流叙事,“乐道尧舜”,也是孔子制法的夙愿所在,这呈现的是对文明史的整体判断。在“天与子则与子”之大道既隐时代,革命论是最有效地应对政治败坏的制约手段,三统论则有效地勾连了大道显、隐时代的治教与治法,这正是孔子以书法收摄帝、王之统的价值所在。陈赞指出:“孔子以六经的述作,开辟圣人之统,而得以承继帝、王之道,以圣人之统函摄帝王之统,并从而开辟一个政教新时代。”^[23]如此更能体会到六经之普适性的维度。

总而言之,经学基于当下而又面向未来,因由这一背景,呈现出“存旧”与“开新”两重面向:因其“存旧”,故存二王之后,对前代圣贤事业亦有因袭借鉴;因其“开新”,故果断黜周,以《春秋》当新王,以示对于前代衰乱政局的抗议与否弃。因其是素王受命,文致(书法)制作,故托王于鲁,假鲁以为王义,呈现出一种历史(史事)与价值(王心)的张力。

结 语

“天不生仲尼,万古如长夜”,唯因孔子凿破鸿蒙的革命性面向,故而被誉为“生民未有”“贤于尧舜”,历千万祀与天壤而日久,共三光而永光;然其制作又并非出世法,“监于二代”,损益三王,采择七代,圣集大成,因而有着深厚的历史积淀,从而不使儒学坠入凌空蹈虚之宗教。

《春秋》呈现出的这种历史性与价值性的张力,其实就是力图跳出确定性的窠臼,以追求经学的普适性。那么时至今日,我们为什么还要强调孔子制法的普适性呢?正如张翔所指出的:“康有为的经学阐释之所以要以大同为重点,主要是因为,在他看来,孔子在当代仍然能

够‘范围’世界、‘范围’万世,关键就在于其学说早就包含了大同思想。或者说,只有发掘孔子学说中的大同思想,才能证明孔子思想在当代世界和共和时代的至高价值。”^[24]晚清民国诸多儒者经师皆强调孔子制法的普适性维度,而纷纷青睐《公羊》三世说,即是为了激发经学的普适之意,使经学仍能具有范围天地、垂型万世的作用,以维系大一统的治道理想。诚然,近代学者身处救亡与启蒙的双重变奏之中,救亡迫在眉睫,无法从容涵摄中西,因而也有诸多矫枉过正之处。事实上,革命性与普适性、断裂与永恒、世俗与神圣,原本就像“国王的两个身体”,因其分别面向过去、当下与未来,各所施,可相容无碍。总之,由于对经学确定性底层逻辑的追求,仍然要立足于经典本身,通过辞例推求大义,以把握其文明传统的自身脉络;由于经学的普适性诉求,则应兼容当下与未来的诸多价值理念,使经学呈现更为丰富的未来法面向。其实,经学展现的多重面向,恰是其普适性之表征,亦为指引当下实践提供了无尽启迪。

注释

- ①[德]恩内斯特·康托洛维茨、徐震宇译:《国王的两个身体》,华东师范大学出版社2018年版。②赵岐注:“以为孔子贤于尧舜,以孔子但为圣,不王天下,而能制作素王之道,故美之。如使当尧舜之世,贤之远矣。”阮元校刻:《十三经注疏:孟子注疏》,中华书局2009年版,第5842页。在汉儒那里,先圣王确实是可以比较的,孔子有德无位,却能制作素王之道,以传于后世,其若置于尧舜之世,当更贤能,将此“贤于尧舜”做实理解。而朱子云:“程子曰:‘语圣则不异,事功则有异。夫子贤于尧舜,语事功也。盖尧舜治天下,夫子又推其道以垂教万世。尧舜之道,非得孔子,则后世亦何所据哉?’”朱熹:《四书章句集注》,中华书局2011年版,第218页。宋儒则强调孔子与尧舜之道同条共贯,而孔子主在绍述传道。③其实,圣王受命之征兆需靠符命来保障,可谓渊源有自。邹衍即云:“凡帝王者将兴也,天必先见祥于下民。”祥就是符命。参见杨权:《新五德理论与两汉政治:“尧后火德”说考论》,中华书局2006年版,第19页。④按:孔子为有德无位,秦君则为有位无德。⑤董仲舒虽然亦曾言“王鲁”“缘鲁以言王义”,但其说“假托”义强,且强调《春秋》“正黑统”而“亲周”,并无“黜周王鲁”之义。参见苏舆:《春秋繁露义证》,中华书局1992年版,第279—280页。相较而言,何休更为强调

“王鲁”义,其“尊本重始”“存二王之后”诸说亦由此推衍。参见高瑞杰:《试析〈礼记〉“自某始”与〈公羊〉“托始”之义——兼论贤圣改制义》,载《复旦政治哲学评论》第11辑,上海人民出版社2019年版,第31—74页。

⑥如就汉代而言,即有《齐诗》五际说:“《大明》在亥,水始也。《四牡》在寅,木始也。《嘉鱼》在巳,火始也。《鸿雁》在申,金始也。午亥之际为革命,卯酉之际为改正……《大明》也,然则亥为革命,一际也;亥又为天门出入候听,二际也;卯为阴阳交际,三际也;午为阳谢阴兴,四际也;酉为阴盛阳微,五际也。”又有《京房易传》“四时”革命说:“五行光明,四通变易,立节天地,若不变易,不能通气。五行迭终,四时更废,变动不居,周流六虚。上下无常,刚柔和易,不可以为典要,唯变所适。”可见在汉代,革命说可谓蔚为大观。

⑦参见涂汉培:《从今文学论儒家革命的三种形态》,《春秋学研究》第2辑,上海古籍出版社2023年版,第106页。

⑧朱熹注:“韶,舜乐。武,武王乐。美者,声容之盛。善者,美之实也。舜绍尧致治,武王伐纣救民,其功一也,故其乐皆尽美。然舜之德,性之也,又以揖逊而有天下;武王之德,反之也,又以征诛而得天下,故其实有不同者。程子曰:‘成汤放桀,惟有惭德,武王亦然,故未尽善。尧、舜、汤、武,其揆一也。征伐非其所欲,所遇之时然尔。’”朱熹:《四书章句集注》,中华书局2011年版,第68页。

⑨不过,孟子一直试图淡化唐虞禅让与汤武革命之间的张力,因此赋予汤武革命一种“不战而屈人之兵”的意蕴。如面对经典里所载汤武革命导致“流血漂杵”的史料时,其采取了怀疑的态度,称:“‘尽信书,则不如无书’。吾于《武成》,取二三策而已矣。仁人无敌于天下。以至仁伐至不仁,而何其血之流杵也?”(《孟子·尽心下》)其认为以仁伐不仁,百姓只会箪食壶浆以迎王师,因此理论上不会出现“流血漂杵”的现象。

⑩按:即革命在法理上虽然正当,却无法在道德上获得至善之褒奖。

⑪按:《白虎通·三正》云:“正朔有三何?本天有三统,谓三微之月也。明王者当奉顺而成之,故受命各统一正也。敬始重本也。朔者,苏也,革也。言万物革更于是,故统焉。”参见陈立:《白虎通疏证》,中华书局2019年版,第362页。其所论“敬始重本”之义,正与纬书、何休所论若合符契。

⑫事实上,汉武帝所问实为寻找“久而不易之道”,但如董仲舒所言汉当用“夏之忠”制,则仍为一时权宜之制,非常道。董氏虽亦有质文相救之法,但实未提升到汉世治道之高度。

⑬事实上,《春秋》在《公羊》学理论中,实包含两重意涵:其作为黑统,是将其视为一朝;其作为孔子法,则往往具有普适性。《春秋》作为与三代并列之一朝与其作为经世大法,意涵颇不同,需谨慎区别。此两者在董仲舒那里往往合一,而何休极力将之分殊,更突出《春秋》为孔子制法的“常道”性质。

⑭蒋庆言“通三统之

说,绝无三统循环之义”,“依《白虎通》,二王之后若有圣德天下所安可复受命而王,不必按照黑白赤的‘运次’循环,故三统说中新王王天下取决于天下所安,而不取决于所谓‘运次’”。蒋庆:《公羊学引论:儒家的政治智慧与历史信仰》(修订本),福建人民出版社2014年版,第257页。此说仍需斟酌。《白虎通·三正》云:“二王之后,若有圣德受命而王,当因其改之耶,天下之所安得受命也,非其运次者。”卢文弨云:“此有脱误,疑是‘当因其故,抑改之耶’,下云‘天之所废,安得受命也’。且‘非其运次者’,盖即一姓不再兴之义。”以此而言,此处宣扬“一姓不再兴”之义,显然与蒋氏所推结论有间,“三统论”当有一定规律无疑。陈立:《白虎通疏证》,中华书局2019年版,第367页。

⑮不过,董仲舒亦曾以质文相救定位《春秋》。如《春秋繁露》之《玉杯篇》云:“《春秋》之序道也,先质而后文,右志而左物。”《十指篇》云:“承周文而反之质。”《王道篇》云:“救文以质。”苏舆即言:“此董说《春秋》旨。”苏舆:《春秋繁露义证》,中华书局1992年版,第26页。只是由于董氏所言《春秋》正黑统学说更为系统,反而使得《春秋》文质相救说隐而不彰。

⑯唐文明基于沃格林对中国古典文明的诠释,提出“精神突破之后的宇宙论回归”这一命题,强调中国文明具有“回返的形而上学”的特点,而其典型性表征即为孔子制作。参见唐文明:《极高明与道中庸:补正沃格林对中国文明的秩序哲学的分析》,生活·读书·新知三联书店2023年版,第352—355页。

⑰此即康有为之思路。其言:“比两书观之,借仇家之口以明事实,可知‘六经’中之尧舜文王,皆孔子民主、君主之所寄托……不必其为尧舜、文王之是事实也。”康有为:《孔子改制考》,姜义华、张荣华编校:《康有为全集》第三册,中国人民大学出版社2007年版,第150页。

⑱参见高瑞杰:《东汉经学家的历史意识——以何休、郑玄为中心的讨论》,《公共儒学》第1辑,上海人民出版社2019年版。

⑲董仲舒亦有同调之音,参见《春秋繁露·尧舜不擅移汤武不专杀》。

⑳参见高瑞杰:《汉代三统论之演进——从董仲舒到何休》,《哲学分析》2021年第3期。

㉑按:另外亦有不忍之意。苏舆指出:“古者易代则改正,故有存三统三微之说,后世师《春秋》遗意,不忍先代之遽从绌灭,忠厚之至也。”苏舆:《春秋繁露义证》,中华书局1992年版,第191页。

参考文献

- [1] 文心雕龙[M]. 王志彬,译注. 北京: 中华书局, 2012: 10.
- [2] 永瑢,等. 四库全书总目: 卷一[M]. 北京: 中华书局, 1965: 1.
- [3] 十三经注疏: 论语注疏[M]. 阮元,校刻. 北京: 中华书局, 2009.
- [4] 十三经注疏: 孟子注疏[M]. 阮元,校刻. 北京: 中华书局, 2009.

- [5]十三经注疏:礼记正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [6]苏舆.春秋繁露义证[M].钟哲,点校.北京:中华书局,1992.
- [7]十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009.
- [8]七纬:附论语讖[M].赵在翰,辑.钟肇鹏,萧文郁,点校.北京:中华书局,2012.
- [9]刘小枫.儒家革命精神源流考[M].上海:上海三联书店,2000:49.
- [10]刘向.说苑校证[M].向宗鲁,校证.北京:中华书局,1987:31.
- [11]春秋公羊经何氏释例;春秋公羊释例后录[M].刘逢禄,撰.曾亦,点校.上海:上海古籍出版社,2013.
- [12]十三经注疏:周易正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:124.
- [13]陈柱.公羊家哲学[M].上海:华东师范大学出版社,2014:3.
- [14]春秋公羊传注疏[M].何休,解诂.徐彦,疏.上海:上海古籍出版社,2014.
- [15]皮锡瑞.师伏堂春秋讲义[M]//皮锡瑞全集:第8册.北京:中华书局,2015:173-174.
- [16]董仲舒.春秋繁露[M].张世亮,钟肇鹏,周桂钿,等译注.北京:中华书局,2012:183.
- [17]皮锡瑞.经学通论[M]//皮锡瑞全集:第六册.北京:中华书局,2015:520.
- [18]方苞.春秋通论[M]//彭林,严佐之,主编.方苞全集:第6册.上海:复旦大学出版社,2018:22.
- [19]刘尚慈.春秋公羊传译注[M].北京:中华书局,2010:25.
- [20]班固.汉书[M].颜师古,注.北京:中华书局,1962:3467.
- [21]陈立.白虎通疏证[M].吴则虞,点校.北京:中华书局,1994:317.
- [22]唐文明.极高明与道中庸:补正沃格林对中国文明的秩序哲学分析[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2023:263.
- [23]陈赟.先王的政教实践与孔子之前的古“六艺”:孔子能够“定”六经的历史前提[J].齐鲁文化研究,2013(1):24-42.
- [24]张翔.大同立教:康有为政教思想研究[M].北京:社会科学文献出版社,2023:157.

The Revolutionary and Universal Aspects of Confucian Classical Studies —Centering on *The Spring and Autumn Annals*

Gao Ruijie

Abstract: The revolutionary or universal aspects of Confucian classical studies constitute two internal tensions within Confucianism, particularly in the study of *The Spring and Autumn Annals*. How to position its creator, Confucius, directly determines people's thought of these aspects of Confucian classics. In short, on the one hand, Confucius, as the author of the Six Classics—especially *The Spring and Autumn Annals*—can be regarded as a revolutionary figure who transcended previous norms and is unprecedented in history, even surpassing legendary figures like Yao and Shun. On the other hand, his creation was based on the principles of heaven and earth, yin and yang, the three ages of progress, and the fusion of wen and zhi, which collectively bestow it with the status of a universal law applicable across ages. As the proponent of the new order of civilization following a spiritual breakthrough, Confucius embodies both the innovation of a figure “superior to Yao and Shun” and the “reverent discourse of the way of Yao and Shun”. This duality reflects both innovative and universal characteristics, embodying both discontinuity and continuity. In essence, emphasizing Confucius' revolutionary nature highlights the legitimacy of his establishment of laws for a new dynasty, while highlighting universality of his teachings affirms their eternal relevance across all times. Being both legitimate and eternal is the core pursuit of Confucian classics studies. Extending this tension to its limits has given rise to the recent Confucian classics revolution, and the ideal of universal harmony associated with it is also inherent in the tradition.

Key words: revolution; universality; Confucian classics; *The Spring and Autumn Annals*; San Tong

[责任编辑/木 卯]