

论张舜徽的学术渊源与学术特点

刘筱红

—

张舜徽的学术研究有自己的特点。这些特点与他的学术渊源有直接的关联。张氏的家学是在湖南区域文化背景下完成的，出外游学又多与湖湘学者交往请益，这种区域传统学风对知识分子人格取向起着模铸作用，“一旦这种模铸达到潜意识的层次，就会形成一定的心理选择机制，从而制约着他们的行为模式。”^①张舜徽的学术流衍着湖湘之学的风韵。

湖南自宋代便为理学之邦，“周敦颐起于道州，二程皆其弟子，实开宋明理学之先。其后张栻、朱熹、王守仁先后来湘讲学，风气益开，而以岳麓书院为传道、授业之所。”^②形成湖湘学派。张栻乃抗金名将张浚之子，随父卜居长沙，遂拜湖湘之学的创始者胡宏为师，既传胡宏之学，又旁征博取，湖湘之学在他手上又得到了进一步发展。如论师承，张栻与朱熹同属二程的四传弟子，思想皆渊源于二程之学，在学术思想上有相通相近之处，宋乾道二年，朱熹来到长沙岳麓书院，与书院主持张栻“会讲”，进行学术交流，此即著名的“朱张会讲”。以此为契机，朱熹的思想深入浸润湖湘之学，成为湖湘区域之学的思想渊源。南宋末年，湖湘学派已呈离析之势，难以作为一个完整的学派活动于学术界，但湖

湘学派的精神积淀——湖湘学风依然保持着它旺盛的生命力，广泛深入地影响了湖南地区的文化思想、学术风尚。湖湘学风推崇理学，并且谨守张栻、朱熹的学统，视此为“正学”。阳明学派在湘讲学，便受到传统的湖湘学派的制约和影响，道不同而传之不远。

清代朴学兴起，当乾嘉极盛之时，湖湘学术自成风气，理学话语仍是其区域学术的主流。至晚清考据学在江浙凋零，然在湖南等地纷纷竞起，名家辈出，并创办了湘水校经堂等学术基地，但湖湘朴学具有自己明显的特征，他们并不将所谓“汉学”与理学对立，而主张会通汉宋，汉宋并重。在不同程度上对理学予以肯定，于朱熹、张栻始终保持礼敬。如湘水校经堂的创办人吴荣光阐述校经堂的学术主旨为：“奥衍总期探郑（玄）许（慎），精微应并守朱（熹）张（栻）。”^③清末坚守“汉学”旗帜的殿军、湖湘学者叶德辉也在他的著作《经学通诂》中宣称：“吾平生颇尚汉学，而独崇朱子。”体现了湖湘朴学对待理学的态度。

张舜徽的早期教育贯串了湖湘学风的这种精神。后出游学也深受湖湘学风影响。师事湘潭孙文显先生时，孙氏虽潜研朴学，但于朱学也深所服膺，论及古今学者，孙氏推崇朱子“学问甚好”^④。张舜徽晚年在《爱晚庐随笔》中回忆道：“伏思吾父与师，皆潜研朴学，而尤精天算。乃服膺朱学，不谋而同如此。咸由寝馈其书，灼然有所见而云然也。余之喜读朱子书，盖即上承父师之教耳。”^⑤考见张氏一生治学进路，以朴学作为治学的工具，通过考证来推见事物的本原，以作为其理论的基石，其学问仍以阐明大义为归。

推崇朱子朴学，心仪朱子理学，是张舜徽学术的第一个特点。

二

朱子理学与陆王心学是理学内部的两个不同学派，他们在宇宙本体论上认识不一，朱子主张理气二元，认为天地之间，有理

有气。理为形下之道，是生物之本，气为形上之器，是生物之具。而陆王之学以心为本体，心外无物，心外无理。本体论上的分歧，导致了朱、陆在认识论上的差异。朱子主张格物致知，心、理分殊，心对理的体认，必须通过格外在客观之物才能实现。陆王之学则以心求心，心、理合一，通过静坐体证，来参悟道机。心脱却了外在理的束缚，翱翔在思辨的广阔空间，但其末流则游谈无根，空言心性。

湖湘学派深受朱子学的影响，他们以“性”作为宇宙的本体，理则包容在“性”中，胡宏说：“天命之谓性，性，天下之大本也”^⑥，而属于形上之物的“性”又必须通过形下之物得到体现，“有太极则有物，故性外无物；有物必有则，故物外无性。”^⑦二者“体用同源，显微无间”。既然性（道）蕴含在有实形实体的物（器）中，既然“物外无性”、“事外无理”，则心与理分殊，透过客观事物的体认，架起心与理交融的桥梁。因而，湖湘学者走的是一条以心探理、即认识主体与认识客体对峙交流的认识路径，其心对理的体认受有形的客观范畴的控驭，而不会放逸为空言。湖湘之学厌弃陆王心学放任心灵任情驰骋，时时置理的外在规范而不顾，故视心学为异端。张栻批评心学“直指人心”，是“近似而非，逐影而迷真，凭虚而舍实”，其异端之害，“烈于申韩”^⑧。因而湖湘学人少有抽象玄谈之士，其叙述话语较少涉及哲学的本源问题，对空谈心性尤为反感。

承湖湘学的流风，张舜徽的学术也少抽象的心性之辨，对于理学，其批判的锋芒所指，多在陆王心学禅学化倾向。他批评王学“空谈心性，不务实际”，“离开实事而专言心性，钻得愈深，愈难明白”。他欣赏顾炎武“有勇气摧破当时空谈心性的堡垒”，称赞钱大昕终身不谈心性，说钱氏的“性与天道，虽大贤犹不得而闻，儒者之务实用而不尚空谈如此”的见解，与顾氏同揆。他表彰邵念鲁“力薄宋明诸儒空言心性之非”，“与末流不学之士以陆

王自文者异趣”，说：“孔孟程朱本无害，世俗依托孔孟程朱而行伪者斯可痛恶”。^⑨

沐浴在岭南学风中的梁启超与张舜徽不同。岭南自明代陈献章创立新会学派，提倡静坐观心达到悟道自得的精神境界，心学思潮流泳岭南数百年。至康有为又再起波澜，康有为独好陆王心学，“以为直捷明诚，活泼有用，故其所以自修及教育后进者，皆以此为鹄焉。”^⑩其学术更多的表现为思想者的浪漫激情，而缺乏客观实证的依据。梁启超较之乃师，多了几分实证的精神，但好心学却无不同。从张、梁二人对清初朱子理学的代表张履祥、心学代表李绂的评价，可见二人价值取向的不同。梁氏称：“清代理学家，陆王学派还有人物，程朱学派绝无一人，李穆堂却算是陆王派之最后一人了。”^⑪至于朱学家张履祥，梁氏说：杨园因为是清儒中辟王学的第一人，后来朱学家极推崇他，认为道学正统。依我看，杨园品格方严，践履笃实，固属可敬，但对于学术上并没有什么新发明新开拓，不过是一位独善其身的君子罢了。^⑫张舜徽对此二人的评价不同，张称李绂是“清初为陆王之学而能不坠入虚玄者，必推斯人为巨擘矣”，但李氏不免于“乡曲之私”，因与陆子同乡，故援朱入陆，力证朱子晚年归于陆学。^⑬张舜徽表场张履祥：除践履笃实，卓然为一时人师外，学问渊邃，识议通达，在博文、约礼方面，取得了巨大成就，远在三百余年前的封建学者中，是崇实黜虚的典范，很少有人能赶上他。^⑭张、梁在价值阐释上的区别，表现出区域学风对文化群落中学人的群体思维范式和心理认同，提供了相对凝固的文化心理渊源。

注重哲学的实践性，少谈心性之辨是张舜徽学术的第二个特点。

三

朱子既主张格物致知，用之于学术研究，则强调“泛观博

览”，要求学生博读群书，在学术上归于道问学一脉；而陆王心学既以心求心，心外无物，故不在意文本讲求，甚至主张废弃经书不观，如陈献章云：“学劳攘则无由见道，故观书博识，不如静坐。”^⑮走的是尊德性一路。张栻对于二家各有取舍，他说：“故夫专于考索，则有遗本溺心之患；而骛于高远，则有躐等凭虚之忧。”^⑯因此，张栻主张博约相须，但以博文为先，约礼以博文为基础，“旁观博取之时，须常存趋约之意，庶不至溺心。”^⑰张舜徽尊仰朱子学术，深谙张栻博文、约礼相须之旨，主张合“道问学”“尊德性”二者为一。在他的学术中，虽也讲求道德修为，但反感空言心性、将道德泛化，故而他学术兴味更为盈然。他特别欣赏张履祥博文约礼的主张，并不厌其烦地摘要介绍了其读书的诸项方法，而对李绂偏重尊德性，偏废道问学有所不满，说李氏“圣贤为学，虽不废书，实不专在于书”^⑱的主张，是从陆王的诸论中推衍出来的。他对清学史的研究，便与黄宗羲的《明儒学案》、钱穆的《中国近三百年学术史》不同，更重视学术史本身的梳理评判，而不象前者那样将重心放在了思想史上。同时，与朱熹、张栻一样，张舜徽力主博通之学，反对将治学范围定得过于狭窄，他多次指出，研究课题定得太窄太细，是“析之愈精，逃之愈巧”，只知一点，而不及其余，不能全面地分析、把握事物的真相。他对清人的学术评价，更欣赏通人之学，而对偏狭、琐碎的学问不无批评。

以“道问学”为先，走博学会通的道路，是张舜徽学术的第三个特点。

四

诞生在宋代深重的民族危机困境中的湖湘学派以经世务实、康济时艰为学术特色，是不奇怪的。张栻对格物致知的理解，就是要通过格物，获得对“实然之理”的认识，所谓实然之理，即

修身齐家治国平天下之理。张栻的弟子受乃师之教化，亦多好言经世之学，《宋元学案·岳麓诸儒学案》记载说：“南轩弟子多留心经济之学”，在学术传承中，这一特色又发展、积淀成为湖湘区域性学风。至明末清初，身困穷山僻野的王夫之在对民族危亡的沉痛反思中，以朱熹、张栻以心探理的运思方式为起点，在“理”中楔入“势”的范畴，王夫之的“势”，即历史运动的总趋势与客观过程，即所谓“势相激而理随以易”^①，将二者看成相随相因，互为表里的东西。势与理的置换，突出了“理”的政治历史意识，而淡去了其抽象的本体空灵。以“心”探“理”进而演化为以“心”探“势”，即对社会政治历史大势的追究。湖湘学人对理的认知从道德践履的幻觉中延伸至更为广阔的社会关心，落实到对变动不居的政治风云的直接把握，负载着深沉的政治忧患意识和历史忧患意识。王夫之之后，罗典主持岳麓书院，以经世致用，关心时务立为学规。贺长龄、贺熙龄“以经世致用相倡导，故理学不流于空谈心性，而多发为事功，自道光以下，三湘弟子多卓犖有为之士，自成一种风气，这和二贺箴砭俗尚、示人康衢，是分不开的。”^②近代以来，一大批经世务实的知识群体在湖南崛起，陶澍、魏源、曾国藩、胡林翼、罗泽南、谭嗣同、杨度、杨昌济、黎锦熙、李肖聃、毛泽东、刘少奇等，他们或从事著述，或发为事功，著述者以“感激时艰”而研究学术，“通经学古而致诸用”；^③事功者为民族命运、国家前途忧心、焦虑、奔走、奋斗。湖湘学人相对一致的运思模式是：心理思维一定要与物质践履相联系，格物致知以治国安民、建功立业为终极目标。

湖湘经世致用之学的极端，便是对治国霸术的推崇和研究。其突出代表是王闿运和杨度。王闿运是近代“帝王之学”的魁首，其学说的突出特点是静观时变，看准时机，翩然而出大显纵横捭阖之术的威力。他不是从内圣的道德资源中寻求合理的支持，而是讲求霸道权变作为外王的非常手段，深信只要精通经术权变之法，

就可辅助非常之人，成就帝王之业。他把庄子列于传承孔门之学的宗师，以庄子之学为道术，“故始逍遥而终膺帝王，所谓成己成人，言外内之道。”^②

张舜徽继承了湖湘学风的经世传统，对致用之学孜孜追求和对国富民强殷殷企盼，使他对经国济世的政治家给予很高的评价。他在《切庵学术讲论集》中说：

夫经世济民之家，非但取诸书本而已，尤有赖于临事多而阅历广也。士生于世，期于有所施为，则所学以明体适用为归。综贯百家，纵观千载。有体国经野之心，具济世安民之略。坐言起行，有裨实用。若论儒效之宏纤，则得十文人，不如得一学者；得十学者，不如得一政治家。盖文采学问之美，不过粉饰太平、昌明学术而已。至于经纬天地润色弘业，则一人之力，实可成百世之功，夫岂摩挲书本者所能比哉！清乾嘉时，儒林辈出，要皆博士专门之学耳，迄乎道咸，始有陶澍、林则徐、左宗棠之流，有志经世，建树于时。与义理、考据、词章之士，迥然有辨固自有其可以自见者在也。^③

张舜徽此言虽然多少有些偏激，但其重点只在经世的强调，而非对学术的鄙薄。他与湖湘学人一样，主张以一种积极入世、弘毅进取的态度来对待人生，而对屈原那种消沉弃世、自我放逐的风格不予赞许。当然，张舜徽对士人参与政治运作是有自己的原则的。士人进入政治运作机制，可以有两种不同的心态，前者无所谓固定的学术理想和学术传统，奉行何种学说视统治者的需要而随意拿取，仅以自己的才能来干利求禄，成为服务于统治者的工具。后者带着自己的学术理想和学术传统走进庙堂，希望通过说服统治者来实现这种理想和道统，他们内心于统治者以师友自居，因而并不在意统治者需要什么，而是要求统治者应该做什么。黄宗羲说得很清楚：

故人之出而仕也，为天下，非为君也；为万民，非为君

也。……君臣之名，从天下而有之者也。吾无天下之责，则吾在君为路人。出而仕于君也，不以天下为事，则君之仆妾也；以天下为事，则君之师友也。^⑤

张舜徽所赞赏的正是这种以天下为己任，于君主为师友，济世安民、建功立业的人世之道，他对司马迁、王安石、张居正等人的揄扬也基于此。而对背弃学人本色，以干利禄为目的的伪理学家，张舜徽极为鄙弃。就张舜徽个人而言，也许是家学濡润，他选择了以学术为人生的道路，疏离政治运作机制，以独立的学者身份，表达他的社会关心。

张舜徽虽以学术为人生，视学术至重。但在强调学术经世问题上则是坚定不移，可见他受湖湘学的染濡之深。当他年轻时，治学锲而不舍，深入而不欲出。其姑父余嘉锡深恐他沉溺于名物训诂而忘了其他，特为之手书“一物不知，以为深耻”；“遭人而问，少有宁日”的楹帖，并在上面加写四百多字的长跋，举顾炎武“有体国经野之心，而后可以登山临水，有济世安民之略，而后可以考古证经”之语，以相勸勉，教以应务远大。而对“一物不知，以为深耻”的说法，颇有驳难。理解了张舜徽学养的湖湘区域文化背景，张舜徽在清学史的研究中，始终将经世致用作为重要的价值标准，自是其题中应有之旨。

在经世思想的作用下，张舜徽对于治国之术也颇为关注。他推崇法家精神，认为周秦法家精神所在，不外敢于变法，勇于任事，奖励耕战，鄙弃空谈；反对德化，实行法治诸大端。周秦法家的精神对后世政治的影响，至为深远，历代大政治家既多以之为师模，故任天下事，皆有勇往直前、无所畏怯之精神。他们以儒学起家，又取法家之长，补本身之短，所以卓越不群，超出常人。^⑥故在张舜徽的《清人笔记条辨》中，对清人于法家的轩轻多所关注和辨难，对历代政治家如王安石、张居正等人予以肯定。钱大昕在《十驾斋养新录》中说，王安石“其小有才而未减其狂惑

丧心之大恶”。张舜徽则以钱氏此论过矣，“王介甫乃千古人物，有精神，有气魄，毅然行新政以兴利除弊”，“论其德量、气节、学问、文章，皆足以光耀史册。”^{②⑤}在周秦诸子中，张舜徽特别对道家有深入研究，将道家思想归结为道论。冯班《钝吟杂录》以为“太史谈尚黄、老而薄儒术，扬雄、班固比以为讥”，张舜徽按道：“司马谈论大道尊黄、老而后六经，乃就人君南面之术而言，谓道家无为而无不为之旨，实人君治国守约之道。至于儒家所论，六艺经传以千万数人君取以治国，则博而寡要，劳而少功耳，此特就南面之术立论，非扬道而抑儒也。”^{②⑥}张舜徽又进而认为，非但道家思想以道论为核心，即便周秦诸子百家也莫不是“同宗道德”，“深识道德之要”。他说“吾尝博观周秦诸子，而深疑百家言主术，同归于执本秉要，清虚自守，莫不原于道德之意，万变不离其宗。”^{②⑦}周秦诸子虽百家争鸣，但其学说的根本之点，一以贯之，即人君南面之术。

与张舜徽强调学术致用的观点有所不同，梁启超和章太炎等人“学”与“用”相对分疏，淡化“学”的“致用”之旨。梁启超说：

夫用之云者，以所用为目的，学问则为达此目的之一手段也。为学问而治学问者，学问即目的，故更无有用无用之可言。……其实就纯粹的学者之见地论之，只当问成不成为学，不必问有用与无用，非如此则学问不能独立，不能发达。^{②⑧}

章太炎说：

学者在辨名实，知情伪，虽致用不足尚，虽无用不足卑。^{②⑨}

梁启超受岭南学风的影响，注重“内圣”的环节，希望通过发掘人民内心普遍蕴藏的道德意识，启蒙民智，革新民性，形成一种永恒不灭的“心力”，从而造成社会转型的思想文化基础。其热衷

于启蒙，更新主体意识，重点在思想层面，其学术并不要求落实在具体事功上，突出的是价值理性，而不是工具理性。章太炎则受江浙之学的涵泳，江浙之学在清代出现学术专业化的倾向，学术逐渐与道德和功利的政治致用目标疏离，学术本身的意义凸现，而学术致用的终极意识日渐淡薄。

学术经世致用的主张是张舜徽学术的第四个特点。

五

与经世致用联袂并生的是务实躬行。湖湘学派以躬行践履而著称于南宋学术界，与同时其他学派“汲汲求所谓知，而于躬行则忽焉”者相较，湖湘学创始者特别看重践履环节，胡宏有言：“学圣人之学，得其体，必得其用，有体无用，与异端何辨？井田、封建、学校、军制，皆圣人竭心思致用之大者也。”^③张栻直接释“务实”之说为“于践履中求之”，提出致知与力行互发的观点^④，将知与行联通衔接。湖湘之学所倡导的践履力行学风在湖湘大地扩展、发散，蔚然成为风气，如果说湖湘学人在儒学抽象理性层面的建树少有颖秀，那么在事功经济之学上精英竞起，“湖南学者少讲心性体悟、理气之辨，而特别强调躬行实践。”^⑤魏源提出了“以实事程实功，以实功程实事”^⑥的务实学风；曾国藩坚持“力践”比“致知”更重要，都反映了他们对躬行实践的重视。近代形成的湖湘洋务集团，谈玄论道非其所长，而笃行力践则力求当先。

以笃行务实为心理基础，湖湘之学重视与国计民生相关的实技，举凡兵事、农艺、水利、工匠、医术、堪舆等，无不在其注视之中。作为将门之子，处于国家危难之际，张栻本人即以晓畅军务著称。除兵学而外，张栻更认为“君子于天下之事无所不当究”。^⑦胡宏反驳友人“亲生产作业便俗了人”的观点：

古之人盖有名高天下，躬自锄菜如管幼安者；隐居高尚，

灌畦粥蔬如陶靖节者。使颜子不治郭内郭外之田，则饘粥丝麻将何以给？又如生知将圣，犹且会计升斗，看视牛羊，亦可以为俗士乎！岂可专守方册，口谈仁义，然后谓之清高之人哉！^⑧

胡宏认为具有高尚修养的学人并不鄙视实业俗务，而专守方册，口谈仁义之人也并非清高。曾国藩也有相同认识，他说：“国藩窃取以为稼穡之泽，视诗书礼让之泽尤为可大可久，吾祖光禄大夫星冈公尝有言曰：‘吾子孙虽至大官，家中不可废农圃旧业’。懿哉至训，可为万世法也。”^⑨曾家这种重亲农的传统源远流长，至曾国藩仍以为至训而教育后代。

由对俗务实技的重视，湘籍学人更进而推及至对操作俗务的一般民众的重视，其甚者至推举农工，而贬抑士人。左宗堂有二段颇具代表意义的言论：

所谓识字者，非仅如近世汉学云云也。识得一字即行一字，方是善学。终日读书而所行不逮一村民野夫乃能言之鸚鵡耳。纵能掇巍科，跻通显，于世何益？非惟无益，且有害也。冯钝吟云：“子弟得一文人，不如得一长者；得一贵仕，不如得一良农。”文人得一时之浮名，长者培数世之元气；贵仕不及三世，良农可及百年；务实学之君子必笃实行。^⑩

以文章名者，亭林顾氏所谓巧言令色人哉？负盛名招摇天下，屈吾身以适他人之耳目，期得其值焉，不赢则又顾而之它尔。以一艺一会名者，其名细，今之君子不欲居，然亦百工之事也。吾益人而不厉乎人，尽吾之力食吾功焉，斯亦可矣。^⑪

左氏上述之论，一是从实用角度、一是从自足自立的立场，赞赏良农、百工，而鄙视士人。其说不无过激之处，但试图消弥士人与平民大众的等级差异，则是晚清湘学继承者的共同思想特征。毛泽东思想中将劳动大众推尊为百业之首，而视知识分子为皮毛附

焉，其思想除了来自近代启蒙思想中，知识精英立足于以自身的道德自省和精神反叛，视大众为知识分子自救的导向和目标的思潮影响之外，湖湘之学的思想渊源也是明显可见的。

张舜徽深得湖湘之学务实践履、重视俗务、亲近平民的风韵，他家境虽富裕，但自幼年起，便在父亲的教育下，从事农艺灌溉。其父乡居留心农圃之事，尝病《郝氏遗书》中《宝训》一编简略，因取《齐民要术》、《农政全书》之中有裨实用而切合乡土者，裒为一书。又研究医理，欲成《医雅》一书。这种乡土精神在张舜徽的著作中，醒人耳目。他于清代学人中能坐言起行、践履务实之人揄扬表彰。他称赞张履祥“脚踏实地，不说空话，志行卓绝，特立拔起的人物。”“他亲自耕田种地，植树蒔蔬，并且将他参加劳动的经验和收获写成《补农书》的专著。”^⑨著录清人文集、笔记，他于其中讲求实务实技者特别留意，如称《陈学士文集》的作者陈仪“自少讲求经世之务，于礼乐制度、盐法河防，莫不考究其得失。而以畿辅河道貌岸然尤关桑梓利害。凡桑干、沽白、漳卫、滹沱诸水之脉络贯注，及迁徙壅决之由，疏濬濬导之法，若烛照数计，能道其所以然。”这些“有裨实用之文”，“是集中弁冕”，而其他应制之作，可取者少”^⑩。他于陈玉璠的《学文堂文集》，特别提到其《农具记》一篇，说此文“比叙繁杂，考核详明，尤有裨实用。”^⑪在《㝱斋琐录》中，张舜徽饶有兴味地详辨了“连枷”“扬叉”等农具^⑫。铁保的《梅庵文钞》，学问根柢不深，其所长者，乃在医学。张舜徽详论其医理，称“若此诸论，皆非致力方书、本草，而能观其会通者，不足以语乎此。”在《条辨》中，张舜徽还颇有兴趣地记录了他从《香祖笔记》中得一治食道癌的偏方，并将之授予邻居李翁，李翁以此而病愈^⑬。

张舜徽的著作具有十分突出的人民观念，当下或许有人不以为然，以为是受意识形态的致幻，其实追寻其观念的思想资源，则在源远流长的湖湘区域学风。他在《条辨》中说：

四民之中，农工为上，固也。其次方技，亦食己力以有补于当世，当在士商之上。汉世刘、班序次群书，方技居其一焉。观其序方技为四种，首为医经，次则经方，皆所以疗人疾也。无论何时何地，皆不可少，救死治伤，全活无算，其有裨于人世，夫岂浅鲜！故余尝谓四民之外，宜益医为五。^④

张舜徽的上述排列顺序当然尚可商榷，但其沿承湘学近俗务、重民众的脉络从中清晰可见。在这方面，钱穆的学术与张氏有所不同，钱穆以知识群体作为传承中国传统人文精神的、实现民族文化理想的主体，对中国传统的政治制度多所肯定，不仅缺乏对中国历史批判的精神，而且于下层民众也少有关关注，表现出贵族式的治学精神。

重视实行践履，亲近实技，推崇人民是张舜徽学术的第五个特点。

六

当然，湖湘学风不是没有消极的因素，不必否认有些消极因素对张舜徽的影响，例如过分强调学术经世致用，使他常常陷入学术致用与学术自身价值的冲突中。但张舜徽在对湖湘学风的吸纳之时，也有吐弃，从而超越了湖湘学的局隘，表现出新的特点。

朱子的格物致知，从根本上说是一种道德体悟，也即“人道之实践”。张栻的观点同于朱子，他说：

所谓大学之道，格物致知者，由是可以进焉。至于物格知至而仁义礼智之得于其性，君臣父子兄弟夫妇朋友之伦皆以不乱，而修身齐家治国平天下无不宜者，此先王之所以教而三代所以治。^⑤

朱、张所强调的是学问认知目的是道德实践，而对客观对象的把握，也须以心理道德修养为中介，学问必须植根于道德修炼之中，

才能陶铸有成。湘籍学人刘蓉说得很明白，学术“苟不本于道德之实，则亦与彼俗学者同归于无用而已。欲务其实而求其适于用，则莫若从事于道义之学矣。”^⑩这种将道德意境与学术意境重叠，甚至以道德意境遮蔽学术意境的运思路径，使道德评价与学术评价的标准纠缠在一起。湘学的这一特点，并没有随着清代的完结而消歇，本世纪50年代以后，其风漫卷，甚嚣尘上。

张舜徽没有接受湘学这种学术评价道德化的思路，也没有完全走江浙学人学术非道德化的路向，他的清学史研究表现出道德、学术双重的价值尺度，但这种双重尺度并不纠缠在一起，而是厘清两分，各不相扰。

钱谦益是清初学术大家，他倡导通经学古，提出六经皆史，对清代学术的走向有着重要的影响。但钱氏身为明朝重臣而降清，在道德气节上已有污点，其学也因此而不显。张舜徽在《别录》中，首篇著录钱氏的《牧斋初学集》，并说：“谦益节概行事，多有訾议，宜儒林所不齿，然昔贤常称不以人废言，况谦益有大名于当时，固未可存而不论也。”“余细读初学集、有学集，始知谦益湛深经史，学有本原，故论议通达，多可取者。”在论列钱氏诸论之后，张舜徽说：钱氏“凡此诸论，与顾、黄所言，如出一辙，宜昔人取与并论。世薄其为人，遽轻其书，过矣。”仅就学术而论，张氏以为，钱可以与顾、黄等人相伯仲。

再如清末学术大家罗振玉，在清帝退位之后，仍眷恋旧朝，为逊帝奔走，甚至不惜出卖民族气节，服事日伪满清政权。道德污迹浸染开来，其学术成就也为所掩，而不被人承认。50年代，郭沫若在《历史人物》一文中，将罗的学术成就归于王国维，并称王氏之死是由于罗的逼迫所致。郭说：

王对于罗，似乎始终是感恩怀德的。他为了要报答他，竟不惜把自己的精心研究都奉献了给罗，而使罗坐享盛名。例如《殷虚书契考释》一书，实际是王的著作，而署的却是罗

振玉的名字，这本是学界周知的秘密。单只这一件事，也足证罗之卑劣无耻，而王是怎样的克己无私，报人以德的了。^⑭

郭说一出，遂成定讞，学术界几乎无人提出异议。张舜徽仔细研究了罗的学术，认为郭说不符合事实，便挺身而出连续写出两篇论文为罗氏辨诬。他说：

罗氏毕生效愚忠于清室，竟一意想拥立旧主，恢复帝制，以致为国人所唾骂，是理所当然的事。但是他一生对学术界的贡献，特别是关于史料的搜讨和书籍的传播，其功绩是不可湮没的。^⑮

张舜徽从殷墟甲骨文字的整理、金石刻辞的整理、古器物学的研究、敦煌石室佚书和高昌文物的整理、内阁大库档案的保存和整理等六个方面来论证罗氏的学术成就。并指出，罗氏著述之初，即已表现出很深的学术功力，得到当时学术前辈的肯定，其时王国维还没有十岁，认为罗氏早年的写作大部分出于王国维之手，“这种臆断，是不可靠的。”王国维一生的学术成就，完全得益于罗氏的支持和鼓励。“没有罗振玉，便不可能有王国维的卓越学术成就。”张舜徽为了维护学术史的真实，敢于与史学权威的定论立异，但在50年代学术评价道德化的语境中，张舜徽的呼声没有激起反响。80年代初，意识形态对学术的控驭刚有淡出的迹象，张舜徽又再次著文，讨论罗振玉和王国维在学术研究上的关系，他认为人们因为罗的道德污迹，“于是因人废言，不承认他在学术上的卓越成就了。其实，王国维和罗振玉，在政治思想上是一致的”。

我们今天分析他们俩人在学术研究工作上的关系和评价他们的贡献时，应该去爱憎之私，存是非之公，不必抑扬轩轾于其间，庶几可取信于天下后世。^⑯

他批评当时学术界在罗、王的评价问题上，只照搬郭沫若的话，“把郭沫若的话看成是天经地义式的结论，将罗氏在整理、研究甲

骨文字方面的贡献全部抹煞，一笔勾销，真是咄咄怪事。”⁵⁰其激愤之情溢于笔端。

张舜徽的清学史研究，相当明确地将道德判断与学术评价的标准截然分开，使学术阐释与道德制约语境相脱离，表现出现代学术的品格。

湖湘之学力主经世致用，而致用之途直接沟通治国之术和事功之学，这就使湘人极易步入以政治尺度混淆乃至代替学术尺度的误区，在他们的价值体系中政治原则成为衡量和制约学术评价标尺的根基性因素，因而很难保持相对客观中立的价值标准以为治学的基本态度。这就容易带来两个方面的偏差。其一是当学术尺度与政治原则发生冲突，他们宁愿选择后者而舍弃前者，其典型便是魏源的“以经术为治术”。魏源说：

曷谓道之器，曰礼乐；曷为道之断，曰兵刑；曷为道之资，曰食货；道形诸事谓之治，以其事笔之方策，俾天下后世得以求道而制事，谓之经。……士之能九年通经者，以淑其身，以形为事业，则能以《周易》决疑，以《洪范》占变，以《春秋》断事……谓之以经术为治术。曾有以通经致用为诟厉者乎？⁵¹

以经术为治术，问学研经趋于治道，取消了经术作为学术的性质，而变为政治道术，经术是否有益于治道，便成为判断经术优劣的唯一标准。其二是一旦学术与治道、事功无关，便被视为末流，而予以排斥。以魏源的话说便是“举天下人才尽出于无用之一途”⁵²。

湖湘之学将学术评价标准与治术相混淆的群体趋向，受到将学术意境与政治意境相对分疏的江浙学人的批评。章太炎说魏源“夸诞好言经世，尝以术奸说贵人”⁵³。刘师培说得更不客气：

邵阳魏源亦侈言经世精密迥出世巨之下，然权门显官，请谒繁兴，才通情侈，以高论骇俗。夫考证词章之学，挟以依人，谨身伺倡优之列。一言经济则位列宾师，世之饰巧智以

逐浮利者，孰不乐从魏包之后乎！”^⑤

不可否认，章、刘二氏对魏源的批评含有学术门户之见，但他们毕竟抓住了魏源学术缺陷的致命之点。

张舜徽承接了湘学的经世传统，但在学术评价上却将学术与政治厘分得很清，很少将之意识形态化。他批评魏源“以经术为治术”，“不过是一套迂阔常谈、不可能办到的空论”^⑥。他在清学史的研究中，坚持在政治之域以外，以相对纯粹的学术态度来评判学术，例如他对曾国藩的评价。近几年随着意识形态的淡出，人们对曾氏的印象渐渐好起来，然在张舜徽评价曾氏之时，曾无疑是一个臭名昭著的反派人物。张舜徽不以政治色彩遮蔽其学术，他评论道：

人们一提到曾国藩，大都深恶痛绝，斥之为“民族罪人”，“汉奸刽子手”，对他没有什么好评，这是很自然的。但是不管怎样，如果谈到清代晚期的湖南学者，乃至全中国的学术界，却不能不提到他。他在封建社会，是一个在学术研究工作上造诣的人，这是客观存在，不能抹杀，也不必抹杀。^⑦

再如，由于顾、黄、王在政治思想上的建树，人们一谈到清初学术，首先想到的便是这三位大儒，他们被反复提及，似乎清初的学术星空，只有这三数颗明星在闪烁，而其他学人都隐而不现，这是思想史对学术史的遗忘。张舜徽则不然，他的清学史著作，对清初学术界进行了相当全面的考察，研究和介绍了清初众多学有成就、有影响的学人，除顾、黄、王之外，如钱谦益、朱之瑜、傅山、朱鹤龄、张履祥、陆世仪、钱澄之、张尔岐、徐枋等，并指出朱之瑜“虽博学于文，不如顾氏，而守约易简或过之。摧陷廓清，不如颜氏，而气象恢宏或过之。”傅山为学“规模至大，而沾溉于后来者至广，在清初儒林中，最为博雅。”朱鹤龄的“透辟之论，足以发拘墟者之蒙，与顾炎武治经之法，如出一辙。”钱

澄之“治经之功，似非顾氏所能逮，不知近人考论清初学术何以忽之。”徐枋与顾氏“二人同有难言之隐痛，而处境相似”，“坚贞不渝，视炎武殆尤过之”。张舜徽治学术史，以学术为重心，不以论证意识形态思想问题为目的，对清初学术进行了仔细的爬梳，重现了清初学者繁星灿烂的景象^⑧。

学术评价尺度与道德判断政治标准的相对疏离是张舜徽学术研究的又一特点。这也是他对湖湘之学的超越。

钱基博先生在《近百年湖南学风》中，总结湖南的学风为：有独立自由之思想，有坚强不磨之志节。湛深古学而能自辟蹊径，不为古学所囿。义以淑群，行心厉己。这是从精神层面对湖湘学风的提炼。用之于总结张舜徽先生的学术精神，也若合符节。在湖湘学风的影响下，先生治朴学而不支离、琐碎，求义理而不架空立论；重学术而不拘虚学究，主实学而非趋奉时势；重知亦重行，治学也修身。他的学术呈现出无偏无党，浩荡磅礴的气势。

注：

①杨念群：《儒学地域化的近代形态》，三联书店1997年版，117页。

②张舜徽：《清儒学记》，齐鲁书社1991年版，288页。

③《岳麓书院续志》卷三，《湘南述别》。

④张舜徽：《爱晚庐随笔》，湖南教育出版社1991版，260页。

⑤《爱晚庐随笔》，260页。

⑥胡宏：《宋朱熹胡子知言疑义》，吴仁华点校《胡宏集》，中华书局1987年版，328页。

⑦张栻：《孟子说》卷6。

⑧张栻：《张南轩文集·答陈择之》。

⑨《清儒学记》119、458、20、190、238页。

⑩梁启超：《戊戌变法·康有为传》，第四册，神州国光社1953版，9页。

⑪梁启超：《梁启超论清学史两种》，朱维真等点校，复旦大学出版社1985年版，152页。

- ⑫同上，205页。
- ⑬张舜徽：《清人文集别录》，中华书局1963年版，112页。
- ⑭《清儒学记》，56页。
- ⑮黄宗羲：《论学书·白沙学案》上，《明儒学案》卷5。
- ⑯张栻：《张南轩文集·答陆子寿》。
- ⑰同上，《答胡季履》。
- ⑱张舜徽：《清代扬州学记》，上海人民出版社1962年版，30页。
- ⑲王夫之：《读通鉴论》，卷1。
- ⑳《清儒学记》，323页。
- ㉑陶澍：《陶文毅公全集·尊经书院课艺序》，卷37。
- ㉒王闿运：《湘绮楼文集·谷梁申义序》，卷5。
- ㉓张舜徽：《切庵学术讲论集》，岳麓书社1992年版，880页。
- ㉔黄宗羲：《明夷待访录·原臣》。
- ㉕《切庵学术讲论集》，780页。
- ㉖张舜徽：《清人笔记条辨》，中华书局1986年版，86页。
- ㉗同上，20页。
- ㉘张舜徽：《周秦道论发微》，中华书局1982年版，36页。
- ㉙同（⑪），40页。
- ㉚章太炎：《章太炎文集·与王鹤鸣书》，卷4，上海人民出版社1985年版。
- ㉛《胡宏集·与张敬夫》，131页。
- ㉜《性理大全》，卷48。
- ㉝朱汉民：《湖湘学派与岳麓书院》，教育科学出版社1991年版，215页。
- ㉞钱基博：《近百年湖南学风》，岳麓书社1985年版，13页。
- ㉟《张南轩文集·跋孙子》，卷34。
- ㊱《胡宏集·与孙正孺书》，145—146页。
- ㊲王定安：《求阙斋弟子记·志操上》，卷19。
- ㊳左宗棠：《左宗棠全集·家书·与癸叟侄》，岳麓出版社1987年版，5页。
- ㊴《左宗棠全集·文集》243页。
- ㊵《清儒学记》，69页。

- ⑪《清人文集别录》，108页。
- ⑫同上，41页。
- ⑬《清人笔记条辨》，105—106页。
- ⑭同上，33页。
- ⑮同上，126页。
- ⑯《张南轩文集·昭州复旧学记》。
- ⑰刘蓉：《养晦堂集·与曾子植书》，卷4。
- ⑱《切庵学术讲论集》，397页。
- ⑲同上，311页。
- ⑳同上，400页。
- ㉑同上。
- ㉒魏源：《魏源集·默觚上·学篇》，中华书局1976年版，上册，23—21页。
- ㉓同上《明代食兵二政录叙》，163页。
- ㉔章太炎：《章太炎全集·检论·清儒》，三册，卷四，上海人民出版社，1984年版。
- ㉕刘师培：《左盦外集·近代学术系统论》，卷9。
- ㉖《清儒学记》，324页。
- ㉗同上，338页。
- ㉘《清人文集别录》，3、5、6、18、24页。

作者工作单位：华中师范大学历史文化学院