

变法之理: 廖平经学的法理向度

喻 中

(中国政法大学 习近平法治思想研究院, 北京 100088)

[摘 要] 在 19 世纪八九十年代, 廖平既是华夏世界中颇具代表性的经学家, 也是极具创造性的思想家。在尊孔的原则下, 廖平的经学为戊戌变法提供了深厚的、源出于儒家的思想基础与法理依据。廖平经学先后经历了“六变”, 其中的“前三变”, 分别着眼于经学上的“今古之分”“尊抑之分”与“小大之分”, 从各个不同的方面, 持续不断地为 19 世纪 80 年代兴起的“变法之议”奠定了“变法之理”。廖平关于“变法之理”的阐述, 既展示了其经学的法理向度, 同时也代表了中国法理学在戊戌变法时期的主要成就。从中国近代法理学的演进过程来看, 廖平的法理学既是儒家的法理学, 同时也是玄想的法理学, 既具有鲜明的民族性, 也具有世界性。

[关键词] 廖平; 经学; 法理; 孔子; 戊戌变法

DOI: 10. 3969/j. issn. 1002 - 1698. 2023. 02. 012

在中国近代思想史上, 廖平(1852—1932) 占据了某种相对特殊的地位。冯友兰 20 世纪 30 年代著成《中国哲学史》, 其作为一部中国哲学通史, 终点就是廖平及其哲学。倘若只看冯著的结构, 如此安排颇具象征意义, “廖平之学, 实为中国哲学史中经学时代之结束。自此方面观之, 则廖平在哲学史中之地位, 亦有相当重要”。^[1]

宣称“廖平之学”在哲学史上“相当重要”, 可以得到章太炎的认同, 正如其《程师》篇所言: “余见井研廖平说经, 善分别今古文, 盖惠、戴、凌、刘所不能上。”^[2] 按照这样的评价, 廖平对经学的贡献, 超过了惠栋、戴震、凌曙、刘逢禄诸人, 廖平经学几乎可以代表清代以来经学研究的最高成就。与章太炎(字枚叔) 并称“二叔”的刘师

培(字申叔) 也很推崇廖平。据说, “刘申叔每谓先生‘长于《春秋》, 善说礼制, 其洞澈汉师经例, 魏晋以来, 未之有也’。求廖氏之学, 当以刘说为归。”^[3] 如果依刘师培之见, 那么, 廖平的经学, 从魏晋以来, 也是无出其右的。廖平弟子蒙文通还认为, “今古学之重光, 实自廖师, 亦即两汉学之明自廖师, 廖师实为近代推明今古学之大匠矣。”^[4] 言下之意, 颇有必要把汉代至近代的两千年经学史, 作为评估廖平经学的尺度, 这就进一步凸显了廖平经学的贡献与意义。

中国法理学史绕不开廖平, 因为, 廖平经学与 1898 年的戊戌变法及其所代表的近代中国的改制、变法乃至革命, 都具有密不可分的渊源关系。换言之, 廖平经学有一个重要的向度, 那就

作者简介: 喻中, 法理学博士, 中国政法大学习近平法治思想研究院教授、博士生导师。

是，为戊戌变法所代表的近代中国的改制、变法乃至革命寻求理据，简要地说，就是寻求变法之理。正是在这个意义上，寻求、建构、铺陈变法之理，堪为廖平经学的法理向度。寻求变法之理，为变法提供法理，就是廖平在中国法理学史上留下的主要印迹。廖平的法理学，主要就是围绕着变法之理而展开的。

也许有人会提出疑问：廖平一向偏居西蜀，戊戌年间，廖平并未参与北京的维新变法活动，没有在“南书房行走”或“总理衙门章京上行走”，也不是戊戌变法之际全国言论界的旗帜与领袖，为什么说廖平为戊戌变法提供了法理支撑、奠定了法理基础？为什么说廖平在中国法理学史上的贡献集中体现为变法之理？要回答这样的问题，有必要先看四川省井研县（廖平故乡）一个九旬老人在2009年发表的评论：“廖平的经学影响，与戊戌变法有直接的因果关系。”^[5]这种出于基层精英或地方乡贤的观点，虽然没有经过严格的学术论证，但也可以从一个侧面说明，廖平经学与戊戌变法之间的内在关联。

当然，如果要比较正式地理解廖平经学之于戊戌变法的意义，那就绕不开康有为。在一定程度上，廖平经学为戊戌变法提供的法理支撑，主要是通过康有为的理论和实践来实现的。

在戊戌变法的进程中，康有为才是中心人物，这是毫无疑问的。正如萧公权所见，“康有为在历史上占一席之地，部分（也可能主要）是因他在戊戌变法中扮演了主导的角色”，^[6]亦即扮演了戊戌变法的“主角”。然而，这个“主角”关于变法的思想，尤其是关于变法的理据，在相当程度上是由廖平的经学塑造而成的。

作出这个判断的依据包括但不限于：其一，张之洞的观点。一方面，张之洞与康有为有直接的交往。1895年，时任两江总督的张之洞在南京接待了康有为，“等康氏以上宾，但很不赞成《孔子改制考》中的论点”。^[7]另一方面，张之洞是廖平之师，对廖知之更深，且多有提携，也多有鞭策。在戊戌变法日益迫近的1897年，张之洞

致电时任湖南学政的江标，宣称：公羊改制之新说，“创始于四川廖平，而大盛于广东康有为”，^[8]这就指出了廖康之间的源流关系，同时也指出，廖平才是改制新说之源。其二，湖南闻人叶德辉在致他人的信中直接确认：“康有为之学出于蜀人廖平”。^[9]其三，章太炎为廖平写的墓志铭称：“闻南海康有为作《新学伪经考》、《孔子改制考》议论多宗君”。章太炎还说，“廖君”之学凡六变，“康氏所受于君者，特其第二变也”。^[10]按，“康氏所受于”廖平经学的“第二变”，主要见于廖平1888年著成的《知圣篇》《辟刘篇》（后来改名为《古学考》）。其中，“辟刘”的主题就是批判刘歆之伪经，亦即康氏所说的“新学伪经”；“知圣”的主题则是尊崇孔子之改制，亦即康氏所说的“孔子改制”。代表廖平经学“二变”的两篇著作，与康有为旨在鼓吹变法的两部纲领性著作，确实具有相当明显的源流关系。

在以上三点之外，蒙文通对廖康之间的思想源流关系提出了自己的看法，他说，廖氏“及既与南海康有为见于广州，康氏遂本廖师之《今古学考》《古学考》以作《新学伪经考》，本其《知圣篇》以作《孔子改制考》，康氏之学实以龚、魏为依归，而未穷廖师之祇蕴。梁启超谓康氏之学非自廖氏，而盛推龚、魏以及于南海，是为实录，知师固莫如弟子。惟《伪经》《改制》两考，不能谓非受影响于廖师，特自有廖氏学，不得以康氏之言概廖氏学耳”。^[11]据蒙文通之言，廖氏之学影响康氏之学，主要体现在：康氏的“《伪经》《改制》两考”本于廖氏的《今古学考》《古学考》及《知圣篇》；当然，康氏之学还有其他的源头，而廖氏之学的抱负也远远超过了康氏之学，康氏之学并不足以穷尽廖氏之学（详后）。

巧合的是，对于廖氏弟子蒙文通的这番叙述，康氏弟子梁启超基本上也是承认的。其《清代学术概论》有言：“今文学运动之中心，曰南海康有为。然有为盖斯学之集成者，非其创作者也。有为早年，酷好《周礼》，尝贯穴之著《政学通议》，后见廖平所著书，乃尽弃其旧说。平，王

闾运弟子”，“平受其学，著《四益馆经学丛书》十数种，颇知守今文家法”，“有为之思想，受其影响，不可诬也。”^[12]

梁启超的叙述提供了两个方面的信息：其一，今文经学的中心，在梁启超看来，应当是其师康有为。这样的评价是否公允，我们暂且不论，但他随即提到的人物就是廖平，而且，廖平对康有为的思想产生了实质性的影响，因为，康有为“见廖平所著书”之后，居然“尽弃其旧说”，这样的影响不可谓不显著。正是在这个意义上，“有为之思想”确实受到了廖平的形塑。其二，康有为并非今文经学的“创作者”（亦即创造者），虽然，梁启超没有在此明确指出，哪些人堪为今文经学的“创作者”，但是，从康有为与廖平的关系来看，同时结合前文引证的张之洞等人的评论，廖平显然可以归属于这样的“创作者”。按照梁启超对廖康关系的理解，廖平还可以说是最主要的“创作者”之一。在廖康之间，相对于康有为的“集成者”身份，廖平的“创作者”身份意味着更强的原创性、独创性、开创性。

综上所述，康有为作为戊戌变法的“主角”，他推动变法、设计变法所依赖的思想资源，在相当程度上源于廖平。廖平及其经学与戊戌变法的关系，由此得以彰显：通过康有为的言与行，廖平为戊戌变法提供了思想基础与法理依据。

由此说来，廖平经学既是戊戌变法的思想引擎，同时也为戊戌变法奠定了厚植于华夏传统的思想根基。由于廖平经学提供的思想理据，深刻地满足、回应了变法尤其是戊戌变法的内在需求，因而，廖平提供的思想理据，可以称为变法之理。这样的变法之理，既表达了廖平经学的法理向度，也体现了廖平法理学的理论形态，同时，还可以展示近代中国在19世纪八九十年代的主流法理，因为那个时代的主流精神就是变法。

基于以上的认知，立足于展示近代中国在戊戌变法时期的主流法理，为了揭示廖平经学的法理向度，为了描述廖平在中国法理学史上作出的贡献，有必要把廖平关于变法之理的法理学说，

予以专门的研究。因此，下文的基本思路是：先从本源上、源头上论述廖平建构的基础性的变法之理。接下来，根据廖平经学的变迁，从三个不同的阶段，分述廖平寻求变法之理的历程。最后，归纳廖平法理学的特质。

一、在“变法之议”中寻求变法之理

廖平享年81岁，从事研究和著述的时间超过半个世纪。在廖平所著的各种经学著作中，影响最大的几种，当属1883年开始孕育、1886年成书的《今古学考》，以及1888年所写的《知圣篇》与《辟刘篇》，等等。可见，廖平在19世纪80年代，亦即比戊戌变法提前十年，就已经写出了自己的代表作，就已经为戊戌变法奠定了根植于中国传统，尤其是儒家传统的法理根基，从而初步建构了关于变法的法理学。以当下的理论话语来说，这还是一种典型的具有中国风格、中国精神、中国气派的法理学。

廖平法理学的重心在于寻求变法之理。然而，廖平关于变法之理的寻求，并非出于纯粹的个人兴趣或个人偏好。他的那些看似远离现实的经学著作，其实是积极回应现实、回应时代的产物。对此，蒙文通有明确的提示：“廖师既通《谷梁》，明达礼制，以《谷梁》、《王制》为今文学正宗，而《周官》为古学正宗，以《公羊》齐学为消息于今古学之间，就礼制以立言，此廖师学根荄之所在。于时变法之议起，潘、翁方当国，《公羊》之说大行，世之学者竞言改制。”^[13]

这里专门提到“当国”的“潘、翁”，是指潘祖荫（1830—1890）与翁同龢（1830—1904）。其中的潘氏，偏好公羊学，对“《公羊》之学”的盛行起到了很大的推动作用。潘氏于1880年任国史馆总裁，从1882年起，先后任礼部尚书、兵部尚书、工部尚书等要职，像左宗棠这样的名臣，都曾受到潘氏的提携。与潘氏同龄的翁氏，于1882年出任军机大臣，深得光绪皇帝的信任，并在后来的戊戌变法运动中发挥了积极的作用。如果要论“潘、翁”二人同时“当国”的时代，那就是19

世纪 80 年代，亦即廖平经学走向成熟的时代。

据蒙文通所述，在“潘、翁”“当国”的 19 世纪 80 年代，一个重要的现象就是“变法之议起”，那个时代，举世之学者“竞言改制”，这就是说，关于变法、改制的议论盛极一时。虽然，戊戌变法迟至 1898 年才正式发生，但是，关于“变法之议”早在十多年前的 19 世纪 80 年代，就已经成为时代之强音，成为举世学者“竞言”的中心议题，同时也成为了十多年后戊戌变法的前奏。而且，“世之学者”竞相发表的“改制之言”，其实就是“变法之议”。

由此看来，在 19 世纪 80 年代的语境中，变法即改制，改制即变法。因而，廖平旨在寻求的变法之理，亦可以称为改制之理，反之亦然。而且，廖平寻求的变法之理还隐含了革命之理（详后）。从求同的方面来看，无论是改制还是革命，都意味着法的改变，这是两者的共性；两者之间的差异在于：革命是根本法的改变，是“另起炉灶”式的改变；改制是不涉及根本法的改变，是在“原有炉灶”基础上的改变。因而，在廖平的经学中，无论是改制之法理，还是革命之法理，都可以由变法之理来统领。

廖平在 19 世纪八九十年代的相关著述中，较多地使用了“改制”一词。譬如，在《经话甲编卷二》中，廖平写道：“改制为《春秋》大门，自来先师多不得其意。凡《春秋》所讥非礼，皆周制。《春秋》斟酌四代以定一尊，故即事见讥，以起改制之意。”^[14]这句“经话”，比较典型地体现了“六经注我”之旨趣。从表面上看，这是在说，“改制为《春秋》大门”，要深入地理解《春秋》，应当着眼于“改制”这道门径；凡《春秋》“见讥”之事，都是为了表达“改制之意”。然而，正是此处的关于“《春秋》大门”之议，揭示了廖平经学的旨趣：起改制之意，求变法之理。因而，廖平的经学，在相当程度上，就是那个时代兴起的“变法之议”在经学层面的表达，堪称是以经学的外衣包装起来的“变法之议”。在形式上，廖平说的是关于《王制》《周礼》之学；在实质上，他讲的是

改制变法之理。

职是之故，“改制”也可以说是“改时制”，亦即“改变”特定时代的“法制”或“制度”。譬如，在廖平看来，《春秋》试图宣扬的“改制”就是“改时制”，遗憾的是，“《春秋》改时制，人多不明此意。”^[15]世人多不明白的“改时制”，主要是指，孔子作《春秋》，就是要改变流行于孔子时代的周制。

如果说，改制、变法是理解《春秋》的一把钥匙，是深入《春秋》堂奥的门径，且《春秋》的精神实质就是改制变法，那么，由《春秋》所承载的改制变法，其法理依据是什么？对此，廖平有直接的回答，他说：“经学以素王为主。受命改制，乃群经大纲，非《公羊》一家之言，惟《公羊》盛行于汉，故其说独详耳。”^[16]原来，在“改制”之前还有两个字，那就是“受命”。这里的“受命”，既是对“改制”的修饰，同时还为改制提供了直接的法理依据：受命。所谓“受命”，就是“接受天命”。原来，是天命为孔子的改制变法提供了法理依据。这就是“受命”与“改制”之间的因果关系。

既然“受命改制”构成了孔子改制变法的法理依据，那就不能轻易地忽略过去，因而，廖平在《论语汇解凡例》中，针对“受命制作”提供了专门的解释：“经义非天子不云天生，不托天命。《论语》动言天命，孟子以孔子为五百年继周之王者，又云‘仲尼不有天下’，即所谓素王之说也。《论语》本记微言，故多非常可骇之论。斯文则统承文王，躬稼则事比禹稷。叹凤鸟之不至，商飨羊之可存。即以从周而论，鲁国大夫，周家臣子，从周夫何待言？况言从，即有不从之义，本系受命，故语异常科。后人不知此义，谓圣语皆属庸言，学僮发口，便思攀拟，苟有异同，皆以俗解销灭其迹。以金科玉检之秘书，下同《急就》、《蒙求》之读本。天生至圣，见解不出三家村学究之外，斯可伤也。须知示人行习，别有专书，庠序微言，不可轻授，六经粗通大义，方可语以精微。苟不明等级，妄欲实践圣言，则亡身丧家，自罹刑网，乃归过《论语》，晚矣。”^[17]这里的“受命制作”就是受

命改制变法。这段话解释的辞条虽然是“受命制作”，但它的重心是“受命”，亦即接受天命。

按照廖平之见，孔子接受天命确有其事：“孔子‘五十知天命’，实有受命之瑞，故动引‘天’为说。使非实有征据，则不能如此。”^[18]如果把“知天命”解释为“知悉、收到、接受天命”，如果相信这个事实，那么，孔子就是“继周之王者”，亦即周天子之位的继承者。但是，孔子并不实际拥有天下，也无天子之位。像孔子这样，已经收到上天的任命书（天命）但又并未真正拥有天子之位的人，就是素王。孔子之所以可以“制作”（亦即改制、变法），就是因为他是素王，获得了素王的身份，就意味着得到了上天的授权，亦即有天命作为推行改制变法的法理依据。

素王的身份既是改制变法的法理依据，也可以作为革命的法理依据。在《孔子和今文学》中，“‘素王’说是必须以‘革命’论作为根据的”。“‘素王’说若不把‘革命’论作为前提，当然就不免被认为是‘非常异义可怪’之论了。”但只要以“革命论”作为前提，“素王论”就是很好理解的。因为，“很显然，如果没有‘革命’来‘易姓改代’，圣人如何能受命而王。故只讲‘素王’而不讲‘革命’，称王便失掉根据。反过来，如果没有‘素王’的‘一王大法’，‘革命’便将无所归宿，故只讲‘革命’而不讲‘素王’，‘革命’便失掉行动的目标。”^[19]按照蒙文通的这番识读，廖平的“素王论”既是“改法论”，同时也是“革命论”，在这个意义上，素王改制、素王变法、素王革命，具有同样的方向，它们虽然有不同性质，但“改”“变”“革”的方向都是以新换旧，这就是它们的共性。原来，廖平反复讲的“改制”，其实还包含了“革命”之义。只是，在戊戌变法之前的19世纪八九十年代，因为政治环境的限制，廖平不便于直接讲革命的法理，只好以改制之理、变法之理的名义来讲革命的法理，这就仿佛是孔子所运用的微言。

且说微言。由于孔子是受命的素王，所以，《论语》记载的孔子之言，多为微言。譬如《论语》中的“吾从周”，就不能像朱熹那样，仅仅从

字面上理解为“夫子美其文而从之”。^[20]根据廖平的逻辑，如果把孔子仅仅看成是鲁国的大夫、周室的臣子，那么“从周”就是必然的、理所应当的；除了“从周”，作为大夫、臣子的孔子还有别的选择吗？显然是没有的，既然没有选择，也就无所谓“从周”还是“不从周”。只有着眼于孔子的素王身份，只有作为受命于天的“制作者”，孔子才可以作出“从”或“不从”的选择，因而，“从周”就同时包含了“不从周”之义。含义如此丰富的“吾从周”，就是《论语》使用的微言。这样的微言，乃是孔子受命制作的题中应有之义。倘若不知微言，就不能真正理解孔子，也不能真正理解《论语》，更不能理解孔子的受命制作。

“吾从周”仅仅是一个例子。在一般意义上，微言到底是一种什么样的言？《古学考》称：“微言即今学家所传文王、素王作六艺改制之说也。不能明言，谓之微言。”^[21]由此说来，微言就是隐微之言。进一步看，《论语汇解凡例》共二十八条，第一条就是对“微言”的解释，“《论语讖》：‘仲尼没，弟子子夏等六十四人纂孔子微事，以事素王。’此《论语》专说。然则所录皆授受微隐之秘传，非《孝经》、《礼经》明白显著日用行习者可比。盖天生孔子，祖述六经，师表万世，匹夫制作，义属非常，翻旧为新，寓之前哲，实为王者改制之事，犹托庶人不议之规，其中损益择从、受命自作之事实，弟子著之此篇，故谓之微言。使非此篇之存，古文家尽夺孔经归之文周，国史旧文无预尼父，学者亦随波逐流，无所依据，以重光圣学矣。宗庙百官之美富，不能久湮，及门造膝之心传，势必更显。非常之说，专属天生，固不可终绝，亦非后人所得藉口。”^[22]据此，微言还不能理解为普通的隐言或隐微之言；相反，微言有特定的含义：在外在形式上，它遵循了“庶人不议之规”，但在实质上，它表达了“王者改制之事”。

只有真正地理解了微言，才能理解：改制乃王者改制，乃王者受命制作。因而，改制其实是一个立法活动，当然也是一个政治活动，绝不是当代人所理解的学术活动。孔子立法改制的结

晶,主要体现为《王制》。“孔子以《王制》为后世法。秦汉与《王制》不同世,遂不明此意,以《王制》为无用之书。不知后人阴被其福而不知”。由此才可以理解,“素王改制,孔子有‘罪我’之言,此义不能明说,谓之微言,故孟、荀皆以《王制》为周礼。盖既不能谓之为孔子礼,又不能谓之夏、殷礼,孟、荀皆有素王天子之说,而以《王制》为周礼者,心知其意,而口不能言耳。”^[23]

正是因为受命与素王不可分,素王与微言不可分,廖平才把三者联系起来,以解释孔子改制的法理依据:“孔子以匹夫制度行事,具于《春秋》,复推其意于五经。孔子已歿,弟子纪其制度,以为《王制》。《论语讖》:‘子夏六十四人撰仲尼微言,以事素王。’即《王制》也。此篇皆改制事,不敢讼言,所谓微言。王,即素王也。”^[24]在19世纪80年代的“变法之议”兴起之际,廖平以经学研究的方式寻求的变法之理,主要是由受命、素王、微言三个概念来支撑的。其中,受命为改制变法提供了直接的法理依据,但是,受命改制也可以说是素王改制。因为孔子是素王(重心在“王”字),所以孔子可以改制变法。不过,无论是受命改制还是素王改制,都必须以微言来表达。

因此,受命论、素王论、微言论,可以作为孔子改制或孔子变法的法理依据。由于这样的法理依据是孔子改制变法所依赖的法理依据,所以具有典范意义,同时也具有普遍的法理意义,既可以直接适用于孔子时代,也可以间接适用于廖平时代。这就是廖平为19世纪80年代的“变法之议”奠定的基础性、源头性的法理依据,也是廖平为十多年后的戊戌变法所进行的法理奠基。

在受命论、素王论、微言论的基础上,廖平针对19世纪80年代兴起的“变法之议”,还提供了更加直接、更具现实感、更有针对性的法理依据。对此,有必要结合廖平经学的演进,从历时性的角度,予以进一步的探讨。

廖平经学凡“六变”。按照梁启超之见,廖平的经学,“初言古文为周公,今文为孔子;次言今文为孔之真,古文为刘之伪;最后乃言今文为

小统,古文为大统。其最后说,则戊戌以后,惧祸而支离之也。”不过,早年的廖平之学,“实有所心得,俨然有开拓千古、推倒一时之概”。^[25]廖平经学的“前三变”,都发生在19世纪80年代至戊戌变法之际,且廖平经学的这三次变化在学术思想史上的价值,受到了学界较为普遍的承认。鉴于本文的主题在于阐明廖平寻求、建构的变法之理,以揭示廖平法理学与戊戌变法的关系,因而,有必要着眼于廖平经学的“前三变”,按照从“初变”到“二变”再到“三变”的顺序,依次描述廖平为戊戌变法进行法理奠基的思想历程。

二、“今古之分”中的变法之理

廖平经学的“初变”集中体现为“今古之分”,亦即前引梁启超所说的“古文为周公,今文为孔子”。廖平经学“初变”的成果,主要体现为1883年开始酝酿、1886年成书的《今古学考》。此书是廖平的成名作,也是他的代表作之一,当然还是承载他的“变法之理”的第一部重要著作。“今古之分”中的变法之理,主要就体现在这部著作中。

关于此书的写作背景与主要关切,廖平在《与宋芸子论学书》中称:“国朝经学,顾、阎杂有汉、宋,惠、戴专申训诂,二陈(左海、卓人)渐及今古;由粗而精,其势然也。”^[26]如果“二陈”对经学的“今古之分”略有所知,那么,廖平的《今古学考》则是关于经学“今古之分”这一疑难问题的彻底解决。对此,廖平在《初变记》中还有一段更具体的自述:“乾嘉以前经说,如阮、王两《经解》所刻,宏篇巨制,超越前古,为一代绝业。特淆乱纷纭,使人失所依据。如孙氏《尚书今古文注疏》,群推为绝作,同说一经,兼采今、古,南辕北辙,自相矛盾。即如‘弼成五服,至于五千’,就经文立说,本为五千里,博士据《禹贡》说之是也。郑注古文家,则据《周礼》以为万里,此古、今混淆以前之通弊也。至陈卓人、陈左海、魏默深,略知分古、今。孙氏亦别采古文说,专为一书,然明而未融。”^[27]

对于廖平完成的“今古之分”及其学术思想意义,蒙文通从多个不同的角度给予了解说。其一,揭示了孔子前后思想的变迁,以及分别对应的受众:“廖师初年之学,以为今文者孔子晚年之定论,邹鲁之士实闻之;古文者孔子初年之学,燕赵之士皆闻之;孔子初年之学主从周,远方之士闻而先归者传之,于后为古文学;晚年修《春秋》,则损益四代之制,自为一王之法,惟乡党之士闻之,于后为今文学。”^[28]其二,堪为清学的“三大发明”之一,标志着廖平经学的“自为一宗”。初,廖平“发愤于《春秋》,遂得悟于礼制,《今古学考》成,而昔人说经异同之故纷纭而不决者,至是平分江河,若示诸掌,汉师家法,秩然不紊。盖其识卓,其断审,视刘、宋以降游谈而不知其要者,固侷乎其有辨也。故其书初出,论者比之亭林顾氏之于古音,潜丘阎氏之于《古文尚书》,为三大发明。于是廖氏之学,自为一宗,立异前哲,岸然以独树而自雄也。”^[29]其三,对一个时代的经学研究产生了深远的影响。廖平之学,“以《王制》、《谷梁》鲁学为今学正宗,以《左氏》、《周官》梁赵学为古学正宗,平分江河,若示诸掌,千载之惑,一旦冰解。先生《春秋》造詣之微,人不易知,由《春秋》而得悟于礼制者,遂不胫而走天下,皮氏(锡瑞)、康氏(有为)、章氏(炳麟)、刘氏(师培)胥循此轨以造说,虽宗今宗古之见有殊,而今古之分在礼,则皆决于先生说也。”^[30]

既然《今古学考》如此重要,那么,它为那个时代兴起的“变法之议”,提供了什么样的法理依据呢?查看《今古学考》书中所列的“今古学宗旨不同表”,今学与古学的不同,共计三十余处,其中的多种差异,都有助于为“变法之议”提供“变法之理”,譬如,今学以《王制》为主,古学以《周礼》为主;今学主因革,古学主从周;今经皆孔子所作,古经多学古者润色史册;今为经学派,古为史学派;今学意主救文弊,古学意主守时制;今所改皆周制流弊,古所传皆礼家节目;今学为孔子晚年之说,古学为孔子壮年之说;等等。^[31]立足于今学与古学之间的这些差异,以及

廖平所持的今学立场,“变法之理”可以由以下“三论”来支撑。

(一)主因革论

因革就是改变。“主因革”就是坚持改制变法。廖平区分今古之学,一个重要的指向就是“主因革”,亦即为了突出变法之意,为了给变法提供理据。廖平说:“今、古之分,或颇骇怪,不知质而言之,沿革耳,损益耳。明之制不能不异于元,元之制不能不异于唐宋。今学多用殷礼,即仲弓‘居敬’之意;古学多用周礼,即《中庸》‘从周’之意。今制与古不同,古制与今异派,在末流不能不有缘饰附会之说。试考本义,则如斯而已,故不必色骇而走也。”^[32]即今古之分的要义,就是为了突出“损益”,而“损益”的实质就是改制变法。

在廖平看来,孔子就是“主因革”的身体力行者。《论语》记载了孔子的两句话:其一,“周监于二代,郁郁乎文哉!吾从周”;其二,“行夏之时,乘殷之辂,服周之冕,乐则《韶舞》”。这两句话表达的观点是不同的。前者主张“从周”,代表了“孔子初年之言,古学所祖也”,后者是“孔子晚年之言,今学所祖也。又言夏殷因革,继周者,百世可知。按《王制》即所谓继周之王也。”^[33]为什么会有这样的变化?

原来,“孔子初年问礼,有‘从周’之言,是尊王命、畏大人之意也。至于晚年,哀道不行,不得假手自行其意,以挽弊补偏;于是以心所欲为者书之《王制》,寓之《春秋》,当时名流莫不同此议论,所谓因革继周之事也。后来传经弟子因为孔子手订之文,专学此派,同祖《王制》。其实孔子一人之言,前后不同。予谓从周为孔子少壮之学,因革为孔子晚年之意者,此也。”^[34]可见,“因革”既是孔子晚年之意,也是孔子的“晚年定论”或“最后训诫”。

孔子少壮之时“从周”,晚年“因革继周”,这既是孔子自身的改变,其实也是孔子实施的以《王制》取代《周礼》的改制变法活动。孔子本人的言与行,堪称实践“因革”原则的典范。既然

孔子在“主因革”方面已经作出了表率，廖平时代的儒家士大夫，如果要以孔子的信徒自居，那就有义务亦步亦趋地效仿。从法理上看，晚年孔子“主因革”的言行，相当于在法律上创立了一个先例，而且还是一个神圣的、必须遵循的先例。由此可见，“主因革论”，是廖平经学在“今古之分”中，为变法找到的第一个法理依据。

（二）救文弊论

上文已经提到孔子的“挽弊补偏”之意，这其实已经暗示了廖平在“今古之分”中为变法找到的第二个法理依据，那就是“救文弊”。

稍作比较即可发现，廖平创作《今古学考》的19世纪80年代，与孔子所处的春秋时代其实具有一定的相似性：都是一种文明秩序及其原理趋于解体、走向终结的时代。19世纪80年代自不必说，十多年后是戊戌变法，接下来就是辛亥革命，华夏文明从君主制转向共和制，延续了两千年的经学时代转向后经学时代。再看孔子的时代，由文、武、周公开创的礼乐文明秩序趋于式微，礼崩乐坏、周文疲敝成为压倒性的、最为显著的时代精神，于是，“周末名流，竞欲救文。老、尹、桑、庄，厌弃文敝，至于排仁义，不衣冠。矫枉者必过其正，此诸贤之苦心，救世之良药也。”^[35]换言之，孔子时代的“诸贤”，在周文疲敝的压力下，竞相寻求“救世之良药”，这仿佛就是19世纪80年代竞相出现的“变法之议”的预演；反过来看，廖平时代的“变法之议”则仿佛是孔子时代的“竞欲救文”之再现。

19世纪80年代“变法之议”的兴起，主要是因为晚清积弊甚多；同样，“周制到晚末积弊最多，孔子以继周当改，故寓其事于《王制》”。^[36]因此，孔子制作《王制》以取代周制，“皆以救文胜之弊，因其偏胜，知其救弊也。年岁不同，议论遂异。春秋时诸君子皆欲改周文以相救，孔子《王制》即用此意，为今学之本旨”。^[37]晚清之积弊几乎就是晚周之积弊的再现。

孔子的《王制》，就是为了“救文胜之弊”，亦即“救文弊”。如果有人提出，“《王制》制度，孔

子全用殷礼，抑亦别有所本？”对于这个可能的问题，廖平的回答是：孔子同时参用了四代之制，不过，“春秋时，夏以前礼制皆残缺不可考。大约孔子意在改制救弊，而虞乐、夏时以外多不可考，故建国立官，多用殷制，《纬》云《春秋》用殷礼是也”。^[38]孔子制作《王制》，虽然较多地吸取了殷制，但也坚持兼收并蓄。孔子的目标或自我期许，主要在于“救文弊”，只要有利于实现这个目标，各种资源都可以为己所用，都可以综合运用。

由此可见，“救文弊”是孔子立法改制赖以展开的一个实质性的理由，它同时也是廖平为19世纪八九十年代的变法提供的一个实体性的法理依据，因为，廖平的时代同样面临着“救文弊”的迫切任务。

（三）为经学论

如果“救文弊”可以为廖平时代的改制变法提供实体性的法理依据，那么，立足于“今古之分”的“今学为经学”之论，则可以为廖平时代的改制变法提供形式性的法理依据。实体是实，形式是名。对于改制变法来说，“救文弊”是“实”，这样的“实”固然很重要，但是，“名”也很重要。因为，“名不正，则言不顺；言不顺，则事不成”。^[39]所谓“言不顺”，就是在法理上不能得以证立。

“为经学论”可以解决这个问题。“为经学”是“今学为经学”的简称，这是相对于古学而言的。根据廖平的“今古之分”，今学具有经学的性质，但是，古学仅仅是史学。从古学所宗的《周礼》来看，“古学《周礼》与《左传》不同，《左传》又与《国语》不同，至于《书》、《诗》所言，更无论矣。盖《周礼》既与《国语》、《周书》不同，《左传》又多缘经立义之说。且古学皆主史册，周历年久，掌故事实，多不免歧出，故各就所见立说，不能不多门。至于今学，则全祖孔子改制之意，只有一派，虽后来小有流变，然其大旨相同，不如古学之纷繁也。”^[40]

古学立说多门，主要是因为，古学“主史册”，古学的内容出自周代历史上的众多史册，所以它的内容“纷繁”。同一个问题，在不同的典

籍中,经常会出现不同的说法。今学的依据是孔子之意,相关典籍上的记载“大旨相同”,这与“古学之纷繁”形成了鲜明的对照。在今学与古学之间形成的这种单一与纷繁的对照,主要的根源在于:今学是经学,古学是史学。

试举例说明,《论语·先进》提到了“会同”之礼,据朱熹的解释,“诸侯时见曰会,众俯曰同。”^[41]廖平以这里的“会同”为例,认为,“《论语》有会同,是当时本有会同,故公西举之,此《论语》据古学之证也。《周礼》有会同,合于《论语》,是《周礼》用旧仪典册之证也。《春秋》无同,是孔子不守周礼,自立新制之证也。《左传》无同,是《左传》缘经立说,经所无者不能有之证也。”^[42]换言之,《周礼》有“会同”之礼,主要是因为《周礼》采用了“旧仪典册”这类史册资料的缘故,“《春秋》无同”,表明《春秋》是孔子改制变法、独立制作的成果。这就是宗《春秋》的今学与宗《周礼》的古学走向分野的一个根源。

从源头上看,“《周礼》之书,疑是燕赵人在六国时因周礼不存,据己意,采简册摹仿为之者。其先后大约与《左传》、《毛诗》同,非周初之书也。何以言之?其所言之制与《尚书》典礼不合,又与秦以前子书不同。且《孟子》言:‘诸侯恶其害己,而去其籍。’无缘当时复有如此巨帙传流。故予以为当时博雅君子所作,以与《王制》相异,亦如《左传》之意。”^[43]这就是说,《周礼》是对各种史料进行加工整理的产物,它是史学的产物,因而,宗《周礼》的古学是史学;相比之下,宗《王制》的今学则是经学。

在廖平经学“初变”的时代及其前后,史学与经学的划分具有根本性的意义,正如他在稍后的《知圣篇》中所言:“经学与史学不同:史以断代为准,经乃百代之书;史泛言考订,录其沿革,故《禹贡锥指》、《春秋大事表》,皆以史说经,不得为经学。”^[44]简而言之,经学作为裁决一切是非的终极规范,可以相当于今天的宪法,而且是可以流传百代的宪法。这就正如蒙文通所言:“由秦汉至明清,经学为中国民族无上之法典,思

想与行为、政治与风习,皆不能出其轨范。”^[45]至于史学,那仅仅是学术文献。如果把经学比作今天具有最高法律效力的宪法规范,那么,史学就相当于今天的法律史料。如果“今学为经学”能够成立,那意味着,见于《王制》的改制,是一种依据最高规范进行的改制,其法理依据,就相当于今天依据宪法规范进行的法律创制、法律修改。

把以上分述的三个方面结合起来,可以说,廖平在以“今古之分”为主题的经学“初变”中,“主因革论”为变法提供了可供遵循的神圣先例原则,“救文弊论”为变法建构了可供依赖的实体法理依据,“为经学论”为变法提供了可供依赖的形式法理依据。这就是廖平经学在“初变”之际为19世纪八九十年代的变法提供的法理依据。

三、“尊抑之分”中的变法之理

廖平经学的“二变”其实是在“初变”完成后不久就发生了。如果把“初变”最终完成的时间节点定在《今古学考》成书的1886年,那么,两年后的1888年,廖平就写成了《知圣篇》与《辟刘篇》,这两篇著作是“二变”时期的代表作,标志着廖平经学“二变”的完成。今日所见的《古学考》(即《辟刘篇》)开篇即称:“旧著《知圣篇》,专明改制之事,说者颇疑之。然既曰微言,则但取心知其意,不必大声疾呼,以骇观听。”^[46]可见是先有《知圣篇》,后有《辟刘篇》。

经学“二变”何以发生?按蒙文通的解释,这是一个自然的过程。“夫今古学,两汉之事也,不明今古则不足以知两汉之学,然而两汉之事固不足持之以语先秦。推两汉学之本,更溯源于先秦则可,墨守汉人之学以囿先秦则不可。”因此,“苟进而上求其源,经学胡因而成此今古两家,其说礼制又胡因而致今古之参错,初则以为孔子晚年、初年之说不同也,说不安,则又以为孔子之学与刘歆之伪说不同也”。^[47]这就是说,经学“二变”是为了进一步知先秦之学,当然也是为了进一步推知今古两家经学的成因,是为了让经学的理论更加彻底。

按照廖平的自述，经学“二变”发生的缘由是：“考究古文家渊源，则皆出许、郑以后之伪撰。所有古文家师说，则全出刘歆以后据《周礼》、《左氏》之推衍。又考西汉以前，言经学者，皆主孔子，并无周公；六艺皆为新经，并非旧史。于是以尊经者作为《知圣篇》，辟古者作为《辟刘篇》。（外间所祖述之《改制考》，即祖述《知圣篇》，《伪经考》即祖述《辟刘篇》，而多失其宗旨。）群言淆乱折诸圣。东汉以周公为先圣，孔子为先师；贞观黜周公为功臣，以孔子为先圣，颜子为先师。乃历代追崇有加，至以黄屋左纁，祀以天子礼乐。当今学堂，专祀孔子，若周公，则学人终身未尝一拜。”^[48]

所谓《辟刘篇》，顾名思义，就是一篇“批判刘歆之书”。为什么批判刘歆？因为他是孔门的大奸臣，“刘歆颠倒五经，至今为烈。真为圣门卓、操，庠序天魔。盖其才力既富，又假借莽势，同恶相济，故党羽众多，流害深广，不惟翻经作传，改属《佚礼》而已。至于史书纬候，亦多所改窜，后来流说，愈远愈误，至于不可究诘。”^[49]不过，“辟刘”也是为了证明孔子、《王制》的神圣性。由于这个缘故，如前所述，梁启超把“二变”的要义概括为“孔真刘伪”，这样的概括当然也没有问题，《辟刘篇》确实是以“刘伪”为中心的。但是，“孔真”之说却不是太贴切，因为，廖平经学的前提就是“孔真”，甚至是“孔圣”。《知圣篇》之要义与其说是“孔真”，还不如说是“尊孔”或“尊今”，与之相对应，《辟刘篇》的要义即为“抑刘”或“抑古”。由此，廖平经学“二变”的主题不妨概括为：以“尊孔、今，抑刘、古”为主要内容的“尊抑之分”。这样的“尊抑之分”对于19世纪八九十年代的变法，提供了何种法理依据？

《知圣篇》开篇即称：“孔子受命制作，为生知，为素王，此经学微言，传授大义。帝王见诸事实，孔子徒托空言，六艺即其典章制度，与今《六部则例》相同。‘素王’一义，为六经之根株纲领，此义一立，则群经皆有统宗，互相启发，箴芥相投。自失此义，则形体分裂，南北背驰，六经无复一家之言。”^[50]这几句纲领性的论断，主要着

眼于“受命”“素王”“微言”这样几个关键词，从而为变法提供了本源性的法理依据，对此，前文已经有所揭示。进一步说，在“受命论”“素王论”“微言论”这样一些法理根基之上，如果说《今古学考》所承载的“今古之分”，已经为变法提供了“主因革论”“救文弊论”“为经学论”这样一些具体的法理依据，那么，由《知圣篇》以及《辟刘篇》（《古学考》）承载的“尊抑之分”，为变法提供的法理依据，主要体现为以下“三论”。

（一）六经大法论

据《今古学考》，“郑君以《王制》为殷礼。但与《周礼》不合，而不知此为孔子手订之书，乃改周救文大法，非一代所专，即今学之本也。”^[51]孔子制作《王制》的意图在于“改周救文”，但《王制》的性质是素王孔子手订的“大法”，这是“今古之分”已经提出的观点。在《知圣篇》中，“大法”的范围扩大至六经：“六经统为素王，万世之大法也。”^[52]意思是，六经统为素王所制，都是可以规范万世的大法。这就是“六经大法论”。廖平还提示我们，“素王事业，与帝王相同，位号与天子相埒。《易》与《春秋》，则如二公也；《诗》、《书》、《礼》、《乐》，则如四辅条例也。欲为之事，全见六艺。”^[53]六经是一个整体，表达了素王建构文明秩序的一个体系化的安排。

在六经这个“大法”体系的内部，形成了错落有致的关系。其中，《诗》有一个特别之处：“言无方物，可以便文起义。”^[54]《诗》是抽象的，可以向各个不同的方向引申。这样的特质，让《诗》在六经中占据了一个基础性的地位。因而，“经学四教，以《诗》为宗，孔子先作《诗》，故《诗》统群经”，“《诗》者，《春秋》之大成；《春秋》者，《诗》之嚆矢。孔子六经微意具同，《诗》为天，《书》为人，《春秋》王伯，《礼》附《书》，《乐》附《诗》，皆取旧文而润色之，非仅删定而已。”^[55]

如果六经是垂范万世的大法，那么《王制》呢？就《王制》与六经的关系来说，“凡《王制》所言，皆六艺之纲领，仲尼没，弟子乃集录之。六经制度，全同此书。当删定时，不审其为旧文新义。

但六艺皆明王法，而此乃王者之制，宜无不同。”^[56]这就是说，《王制》是六经的纲领，六经是《王制》的表达。就仿佛“月映万川”所示，《王制》就相当于那一轮明月，“六艺”则是从不同的角度反映了《王制》的要求。从实践运用的角度来看，《王制》借助于六艺，可以更好地规范公共生活，进而建构文明秩序。正是在这个意义上，我们才可以理解，“通经致用，为儒林之标准。汉儒引《春秋》折狱，立明堂，议辟雍，各举本经以对，博士明达政体，其官多至宰辅。余既立《王制》，以扫一切支离破碎无用之说、不急之辨。”^[57]

由此看来，“六经大法论”的完整含义是：六经在《王制》的统领下，成为了“万世之大法”。六经既是“大法”，意味着六经具有规范意义，同时也表明，遵循六经乃是一个神圣的义务。对于廖平时代的变法来说，如果能够在六经体系中找到依据，那么，变法之理，就是不容置疑的。

（二）作述分说论

所谓“作述分说论”，可以从两个方面来理解。一方面是“作”。“作”就是制作、改制、变法、立法。按照廖平的观点，《王制》与六经都是孔子作为素王创制的大法。只不过，“旧说以六经为帝王陈迹，庄生所谓‘刍狗’，孔子删定而行之。”然而，“作者谓圣，述者谓贤，使皆旧文，则孔子之修六经，不过如今之评文选诗，纵其选择精审，亦不谓选者远过于作者。夫述旧文，习典礼，两汉贤士大夫与夫史官类优为之，可覆案也，何以天下万世独宗孔子？则所谓立来、绥和、过化、存神之迹，全无所见，安得谓‘生民未有’耶？说者不能不进一解，以为孔子继二帝三王之统，斟酌损益，以为一王之法，达则献之王者，穷则传之后世。纘修六经，实是参用四代，有损益于其间，非但钞袭旧文而已。”^[58]概而言之，《王制》与六经都是孔子作为圣人或素王之所“作”。

另一方面是“述”。孔子虽然“作”了《王制》与六经，但是，这个事情是不能明说的，只能称之为“述”，亦即贤人或贤者之“述”。这是什么缘故呢？原来，“经传制事，皆有微显、表里二意，孔

子制作，里也，微也；托之‘文王’，表也，显也。自喻则为作，告人则云述。以表者显者立教，以改作之意为微言，故七十子以后，此义遂隐，皆以《王制》、《春秋》为文王西周之政，不复归之制作。”^[59]

这就是说，显与微、表与里、作与述，经传采用这种双层叙事结构，其实是一个无可奈何的选择，完全是出于孔子的不得已。在经传中，“孔子惟托空言，故屡辨作、述。盖天命孔子不能不作，然有德无位，不能实见施行，则以所作者存空言于六经，托之帝王，为复古反本之说。与局外言，则以为复古；与弟子商榷，特留制作之意。总之，孔子实作也，不可径言作，故托于述。”^[60]在《论语》中，“孔子自言改作者甚详，如告颜子用四代，与子张论百世，自负‘斯文在兹’、‘庶人不议’，是微言之义实尝以告门人，不欲自掩其迹。孟子相去已远，独传‘知我’、‘罪我’之言，‘其义窃取’之说。盖‘天生’之语，既不可以告涂人，故须托于先王以取征信。”^[61]

对孔子来说，无论是“托于先王”，还是“托于述”，其实都只是一个策略，因为，只有在“托于述”的掩护下，孔子才能完成“作”的事业，这相当于“明修栈道（述），暗渡陈仓（作）”，最终的目标，还是要“作”。毕竟，“‘《春秋》天子之事’，诸经亦然。一人一心之作，不可判而为二。《春秋》未修之先，有鲁之《春秋》；《书》、《诗》、《礼》、《乐》非修之先，亦有帝王之《书》、《诗》、《礼》、《乐》。修《春秋》，笔削全由孔子；修《诗》、《书》、《礼》、《乐》，笔削亦全由孔子。《春秋》据旧史言，则曰‘修’；从取义言之，则曰‘作’。修即所谓‘述’，当日翻定六艺，是为圣作，人亦称孔子为作。其云‘述而不作’，言‘不作’即作也，言‘述’即非述也，与‘其文则史，其义则窃取’同意。而作、述之事，即兼指六经，不独说《春秋》。”^[62]

由此，我们可以看到“述而不作”的真实含义：“六艺本为孔子新义，特自托之于‘述’，《左》、《国》则以为皆出于孔子以前。如韩宣子见《易象》，季札观乐歌《诗》，与《书》、《礼》皆多

引用。以六艺当出于孔子前，盖因‘述而不作’语，遂举六艺尽归之国史旧文。后人不知此说出于依经立义，指以为实，微言之说，遂全为《左》、《国》所乱矣。”^[63]倘若要拨乱反正，就应当特别注意《论语》。因为，“孔子为素王，知命制作，翻定六经，皆微言也。圣门师弟相传，常语如此，《论语》是也。而又有隐微其言者，如周丧期，孔子制作定为三年，三代通同之。《尚书》言三年者，非实事，新制也。宰我、子贡疑其事，孔子答以‘古人皆然’。‘古人’即指《尧典》‘三载，四海遏密八音’事，不明言改制也。曾子问丧，亦有‘夏后氏三年’之文，实则孔子为主改帝王以合己，使若帝王实已如此，不过取之为说。”^[64]归结起来，“孔子作六艺，撰述微意，全在《论语》。《诗》为五经之凡例，《论语》者，又六艺之凡例也。其中多师弟传心精微隐秘之言，与夫商酌损益之说，故其言改制及六艺者百余章。欲知六艺根源，宜从《论语》始。”^[65]

“作”“述”分立或分说，作为孔子选择的一种行动策略，可以提示廖平时代的改制变法者，对变法之理的寻求，特别是关于变法之理的阐述，是要讲究策略的，其中尤为重要的，是要着眼于变法的预期目标、实际效果、客观条件，来寻求、阐述变法之理。而且，变法之理可以进行复调叙事：在变法者内部，要讲关于“作”的法理；面对反对派、对立面，要讲关于“述”的法理。

（三）托之空言论

前文提到，《诗》有一个重要的特质是“言无方物”。这种“无方物”之“言”，就是“空言”。那么，空言到底是什么“言”？原来，孔子当年，“自卫返鲁，作《诗》言志，以殷末寓素王之义，明三统之法。特后来以《诗》之空言，未能明切，恐后人失其意，故再作《春秋》，实以行事。《孟子》引《诗》与《春秋》明王迹，《史记》引‘空言不如行事’，皆此义也。制作知命，当从五十为断。非因获麟乃起《诗》《易》，详天事，言无方物，所谓空言。《春秋》《尚书》乃将天言衍为人事，空言在后，行事在前，事有早迟，其义一也。”^[66]

由此看来，所谓“空言”，主要在于描述改制变法的基本理念，或者是提供一个轮廓性的构想。作为空言的《诗》比较抽象，孔子担心世人不能理解，于是再作《春秋》，让抽象的基本理念变得“可触摸”。这就是从《诗》到《春秋》的逻辑，也是从“空言”到“行事”的路径。对于两者的关系，孔子已有权威性的解释：“我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明也。”《史记索隐》还有进一步的说明：“孔子之言见《春秋纬》，太史公引之以成说也。空言谓褒贬是非也。空立此文，而乱臣贼子惧也。”^[67]

廖平的解释更加明晰而具体：《诗》《书》《礼》《乐》可称经学四教，“四教中以《诗》为纲，以《书》与《礼》、《乐》为目。然《诗》为空言，尚未明著，然后乃作《春秋》，以实《诗》意。所谓‘深切著明’者也。孔子之意本在于《诗》，后来《春秋》说盛，遂全以《诗》说说《春秋》。言‘志在《春秋》’，不言《诗》之志，实则《书》、《春秋》皆统于《诗》，特一为空言，一为行事。”^[68]

孔子为什么要托之空言？原来，这跟前文所说的“作述分说”一样，依然是孔子的一个行动策略：“盖改制苟铺张其事，以为必如殷之改夏，周之改殷，秦、汉之改周，革鼎建物，诏勅施行，征之实事，非帝王不能行。若托之空言，本著述之常，春秋时礼坏乐崩，未臻美富。孔子道不能行，乃思垂教，取帝王之成法，斟酌一是；其有时势不合者，间为损益于其间，著之六艺，托之空言，即明告天下，万世亦不得加以不臣悖逆之罪也。”^[69]

尽管“托之空言”与“作述分说”都带有策略的性质，但是，“托之空言”还是具有相对独立的法理意蕴：与“行事”相对应的“空言”，主要在于表达一种相对抽象的法理，“行事”则是一种结合事实的相对具体的叙述。“空言”由于远离现实，不直接针对现实，更容易“明告天下”，更容易完成一场“静悄悄的革命”。在这里，让我们遥想伏尔泰时代的法国：“曾几何时，大部分法国人的思想还是以博絮哀（通译为波舒哀——引者注）为参照的；但转瞬间，法国人就全效仿起了伏

尔泰:这分明是一场革命”,^[70]孔子“托之空言”的改制变法,在一定意义上,就相当于伏尔泰取代博絮哀。紧随在廖平经学“二变”之后,康有为试图以《孔子改制考》《新学伪经考》为戊戌变法提供正当性的依据,其实也是一次“托之空言”的实践活动。由此可见,廖平对“托之空言”的发掘,为戊戌变法提供了可供遵循的法理路径与可供依赖的法理支撑。

以上所述的“六经大法论”“作述分说论”“托之空言论”,大致反映了廖平经学在以“尊抑之分”为主题的“二变”中,为变法提供的法理依据。

四、“小大之分”中的变法之理

廖平经学的“三变”,出现在戊戌变法之际。关于其经学“三变”的前因后果,廖平的“三变记”有专门的交待。

据廖平自述,其经学的前“两变”及其理论成果,均存在明显的不足,“大抵皆就中国一隅言孔子”,眼界所及,仅限于中国范围之内。就以前“两变”所推崇的《王制》来说,其旨在规范的疆域只有五千里。此外,即使经历了“初变”与“二变”,其经学理论对《中庸》中的“洋溢中国,施及蛮貊”,还有《礼运》中的“大同”学说,都没有给予足够的注意与回应。只要不是《周礼》中明文规定的内容,居然都忽略过去了。好在转机及时出现了:“戊戌在资中,因《诗》之‘小球’、‘大球’,与‘小共’、‘大共’对文。(‘共’作‘贡’,九州之贡。)(《顾命》之‘天球’、‘河图’,纬说以‘河图’为九州地图,据《诗》、《书》‘小’、‘大’连文者,‘小’字皆在‘大’字之上。定‘天球’为天图,‘小球’、‘大球’为地图。先‘小’后‘大’,即由内推外。”于是,“乃改用《周礼》《地形训》‘大九州’说之,编为《地球新义》。”^[71]眼界与视野由此打开,廖平经学由面向“中国一隅”的经学转变为面向世界、面向全球的经学。已经历“初变”与“二变”的廖平经学,由此焕然一新,正如他在1898年“孟冬月”写成的《地球新义序》中所言:“地球之说三百年矣,以新言之,何也?曰:

言海舶广轮则为旧,引归六艺则为新。”^[72]

大致说来,廖平经学的“三变”虽然是一个持续了数年的过程,但其中的标志性的起始时间,可以确定为戊戌(1898)之年。至于“三变”发生的地点,则在四川资中,标志性的著作则是《地球新义》,“新义”之“新”,不在于“海舶广轮”,或时人常言的坚船利炮,而是在于:以六艺来解释地球,亦即要用六经来解释世界文明秩序。而且,透过“三变记”的修辞与表达,还可以看到廖平隐含于其中的某种“今是而昨非”的反省意味。着眼于此,如果刻意放大“三变”在廖平经学中的意义,似乎还可以不是太恰当地把他的“经学三变”概括为1898年的“资中悟道”。

在这里,为了更全面地把握作为“经学三变”的“资中悟道”,还有必要参考《廖季平年谱》中的相关记载:“光绪二十四年戊戌(一八九八),先生四十七岁。是年,资州知州风全聘主艺风书院讲席。正月由成都赴资”,“是年十月,成《地球新义》一卷,即于资州以活字版排印”。此年,“撰《古今学考》二卷。先生初作《今古学考》,今古者,今文古文也。今作《古今学考》,古者述古之皇帝王伯所谓上考,今者垂法全球,所谓下俟。先生以先秦以前经说兼言海外,如大戴、邹衍、群纬博士,如伏韩,间有异闻。东汉以后,乃专详海内。迄今海禁宏开,共球毕显。必用帝道兼海外,乃可使孔子之道百世莫违。”^[73]

根据《廖季平年谱》中的这些记载,标志着“三变”发生的著作,在《地球新义》之外,还有一部《古今学考》,这里所说的“古今”与经学“初变”之际的“今古”,具有完全不同的含义,正如廖平在《井研艺文志·古今学考二卷》中所言:“平初作《今古学考》,‘今古’者,今文、古文也。二十年后讲大统,乃作《古今学考》,所谓‘古今’者,中国、海外,上考下俟也。”^[74]这再次说明,发生于1898年的廖平经学“三变”,关注的对象已经从中国延伸至世界。

从中国延伸至世界,亦即从《王制》延伸至《周礼》,从《春秋》延伸至《尚书》。正如《三变

记》所述，“以《周礼》为根基，《尚书》为行事，亦如《王制》之于《春秋》。而后孔子乃有皇帝之制，经营地球，初非中国一隅之圣。庚子（1900）并研修《艺文志》，用邵子说，以《易》、《诗》、《书》、《春秋》四经，分配皇、帝、王、伯。”至1903年，“皇帝之说定，《周礼》之《集说》成。”以此为基础，“考明《周礼》上圭三万里与《大行人》之大九州，乃知皆为《周礼》师说。根本既立，枝叶繁生，皇帝之说，实较王伯尤为详备。一人之书，屡变其说，盖有迫之使不得不然者。又安知不有鬼谋天诱，以恢复我孔子‘大一统’之制作？故编为《小大学考》。”同时，“改‘今古’之名曰‘小大’。盖《王制》、《周礼》，一林二虎，互斗不休，吾国二千年学术政治，实深受其害。合之两伤，甚于洪水猛兽。今以《王制》治内，独立一尊，并无牵掣；而海外全球，所谓三皇五帝之《三坟》、《五典》者，则全以属之《周礼》”，“小、大既分，轻清者上浮为天，重浊者下凝为地，而后居中之人物，乃得法天则地，以自成其盛业，孔子乃得为全球之神圣，六艺乃得为宇宙之公言。”^[75]

根据廖平的自述，在1898年之后，其经学“三变”还经历了好几年的完善过程。相对于“初变”及“二变”，经过“三变”后的廖平经学之要旨，在《三变记》中已有比较清楚的交待。简而言之，就是不再区分今文经学与古文经学，转而着眼于政治空间的大小，区分中国与世界，中国为小，世界为大。与之相应，“以《王制》为王、伯，《周礼》为皇、帝，不用今古，但别小大。”其中，王、伯为小，皇、帝为大。在大小两种空间里，“皇、帝统天下，王、伯统国家”。^[76]孔子制作的六艺，既是国家（中国）需要遵循的法，也是天下（世界）需要遵循的法。这就是廖平经学“三变”后的大意，相对于初变的“今古之分”、二变的“尊抑之分”，此“三变”可以概括为“小大之分”。那么，这样的经学大意，为变法改制提供了什么样的法理依据？根据廖平的论述，蕴含于“小大之分”中的以下“三论”，可以为变法提供多方面的法理依据。

（一）皇帝王伯论

前文已经提到，“经学三变”有一个重要的论点，那就是皇帝王伯论。这个理论与戊戌变法具有紧密的关系。因为，戊戌变法就是一次面向世界的变法，就是要在世界范围内寻求资源，推动变法，以促成中国的富强。这样的变法，必须处理中国与世界的关系。廖平的皇帝王伯论，正是为了回应这样的关系。为了给中国吸纳外来资源提供法理依据，廖平把中国归属于王、伯支配的范围，把世界归属于皇、帝支配的领域。这种关于皇、帝与王、伯的划分理论，依廖平自述，出于宋代邵雍的启发。

根据邵雍的《观物内篇》及《观物外篇》，皇、帝、王、伯的划分可以说是一个“法自然”的结果，譬如，它可以与不同的自然现象相对应：“三皇春也，五帝夏也，三王秋也，五伯冬也。”^[77]但它同时也可以与不同的经书、不同的历史段落、不同的价值理念相对应，譬如，“孔子赞《易》自羲轩而下，序《书》自尧舜而下，删《诗》自文武而下，修《春秋》自桓文而下。自羲轩而下，祖三皇也。自尧舜而下，宗五帝也。自文武而下，子三王也。自桓文而下，孙五伯也。祖三皇，尚贤也。宗五帝，亦尚贤也。三皇尚贤以道，五帝尚贤以德。子三王，尚亲也。孙五伯，亦尚亲也。三王尚亲以功，王伯尚亲以力。”^[78]

邵雍所说的皇、帝、王、伯，既可以专指历史上出现过的三皇五帝、三王五伯，同时也是一个抽象的具有普遍意义的划分：“所谓皇帝王伯者，非独三皇五帝三王五伯而已，但用无为则皇也，用恩信则帝也，用公正则王也，用知力则伯也。”^[79]按照这样的划分，皇帝王伯具有层级性：依赖无为的“皇”最高，依赖恩信的“帝”次之，依赖公正的“王”再次之，依赖智力的“伯”最低。如果按照从低到高的顺序来排列，那么，“一世之事业者，非五伯之道而何？十世之事业者，非三王之道而何？百世之事业者，非五帝之道而何？千世之事业者，非三皇之道而何？万世之事业者，非仲尼之道而何？是知皇帝王伯者，命世之

谓也；仲尼者，不世之谓也。”^[80]这就是说，在四者之间，哪怕是居于顶端的三皇之道，也不及孔子之道；不但不及，而且还有本质的区别，皇帝王伯之道都是有限的，但孔子之道是无限的。

正是在借鉴邵雍关于皇帝王伯学说的基础上，廖平提出了“小大之分”：王、伯的事业在中国，皇、帝的事业在世界，中国的王、伯为小，世界的皇、帝为大。然而，无论是中国还是世界，无论是王、伯，还是皇、帝，都是孔子立法调整的范围。其间的差异仅仅在于：孔子制作的《王制》《春秋》，是为了满足王、伯“治理中国”的需要，孔子制作的《周礼》《尚书》是为了满足皇、帝“治理世界”的需要。根据这样的皇帝王伯论，面向世界，借鉴、吸纳世界范围各种有益经验，来推动中国的改制、变法，依然在孔子立法的框架内，并没有违背孔子设定的文明秩序。这就为变法者提供了源于孔子、源于经学的权威理据。

（二）改文从质论

由戊戌变法所代表的变法，实质上就是向西方学习，亦即向世界学习。为了论证这种变法的正当性，从而为变法提供理据，廖平还提出了一个“改文从质论”。

文与质的关系，是儒家传统中的一个经典话题，各种典籍中多有论述，这里不再展开。且看廖平 1896 年写成的《论语汇解凡例》给予的专门解释：“文质之说，王者大纲。二者不偏，乃为至当。《论语》或取伯子，或讥子成。盖上古简略，由质而文，孔子定礼，自当从周。此一说也。孔子殷人，以商后自托，故公羊家有改文从质之说。《论语》一主创制加隆，一以王后自比，而‘野’、‘史’一章，折中一是，彬彬合中，是为定制。须知法久必至于敝，矫枉难免不偏。救弊之言，与通行之义，固两不相妨也。”^[81]

根据廖平 1898 年写成的《改文从质说》，“文”指中国，“质”指西方，理由是，“孔子论质之弊曰野，野者鄙陋，与都士相反。泰西不重伦常，绝于名教，极古今中外之变，而求一与文相对相反之质，非泰西而何？”泰西代表质，学习泰西，就

是为了“改文从质”，当然，最终的目的则是前文已经论及的“救文弊”。然而，“今之守旧者，于维新政事已深恶而痛绝之”。^[82]对于这种反对变法的守旧者，廖平根据《周礼》《左传》《春秋》诸经传，从多个方面予以驳斥。譬如，“《左传》‘礼失求野’，非即取法外国乎？浮海居夷，不嫌鄙陋，是轂辐版图并包海外，五会之民固未尝在屏绝之列，且夷夏之防严于宋人，六艺恶小求大，正与相反。即以《春秋传》所谓荆、徐、扬、梁，传者亦称夷狄，无论滇、黔、闽、粤也；圣人化去畛域，引而进之，教泽所及，乃得成全《禹贡》九州之制。今遽以华夏自居，屏西人于门墙之外，是犹方一登岸，遂绝后来之问津；我既果腹，遂御外人之学稼，可乎？”^[83]回答自然是“不可”。

按照廖平的这种思维方式，既要学习“西人”，也要在学习“西人”的同时接纳“西人”、教化“西人”，乃是中国人不容推卸的一个道德义务。试想，“圣教遍中国，而忍使泰西数千万之生灵不入圣国，长为不教之民乎？其来也，天启之；天又不使其轻易得闻圣教也，使之讲格致，谋资生，课农工，治战守，合海外诸国男女老幼竭精殚思，前后相继考求，始得一定之法，以投贖于中国，束脩之仪不可谓不厚。中国文弊已深，不能不改，又不能自创，而仰给于外人；亦如西人灾患已平，饱暖已极，自新无术，而内向中国。中取其形下之器，西取我形上之道。日中为市，交易得所而退，文质彬彬，合乎君子。此文质合通，百世损益之大纲也。”^[84]

既要学习“西人”，又要教化“西人”，那么，西方人与中国人，孰为先生？孰为学生？廖平的回答是，一部分中国人当学生，另一部分中国人当先生。具体地说，“学人之事，官吏主之；教人之事，师儒主之。古法以《孝经》治内，《春秋》治外，今当反用其道，以《春秋》政治治内，《孝经》名理驭外。百僚当北面，师考其养育富强文明之治功；师儒一如该国，立校讲学。盖天下学问与政治同，困小则劣，通博则廓。中国自号文明，闭关自守，未见不足，一自通商，神州遂触其短，相

形见绌，所宜修改者甚多。第彼此颠倒，互有长短，非观博通，难达经旨。”^[85]

中国的官吏群体需要向西人学习，以实现富国强兵，提升中国的硬实力；至于像廖平这样的“师儒”，则需要以《孝经》之类的儒家经典教化西人。概而言之，中国需要改文从质，因此，中国学习西方的目标是实现我们的富强；西方需要改质从文，因此，中国教化西方的目标是提升他们的德性。由此看来，改文从质论包含两个指向：站在中国的立场上是改文从质，站在西方的立场上是改质从文。这样的改文从质论强调相互学习、取长补短、互通有无，可以满足变法时代中国人的某些心理期待，有助于为那个时代的变法提供更容易被中国人接受的正当理由。

（三）政体循环论

只要谈变法，难免会涉及政治制度、政府机构方面的改革，这是变法的题中应有之义。着眼于为这个方面的变法提供法理依据，廖平在经学“三变”的背景下，还写下了一篇《忠敬文三代循环为三等政体论》，以“政体循环论”，为政治上的变法提供理论辩护。

在传统中国，政治意义上的循环论由来已久。据《白虎通》：“王者设三教者何？承衰救弊，欲民反正道也。三正之有失，故立三教，以相指受。夏人之王教以忠，其失野，救野之失莫如敬。殷人之王教以敬，其失鬼，救鬼之失莫如文。周人之王教以文，其失薄，救薄之失莫如忠。继周尚黑，制与夏同。三者如顺连环，周而复始，穷则反本。”^[86]相似的理论表达还见于《礼记·表记》及其他典籍中。

正是以这样的循环论为基础，廖平写道：“《礼》说：夏尚忠，其弊也野，则救之以敬；殷尚敬，其弊也鬼，则救之以文；周尚文，其弊也史，则更循环用忠。古有是说，三‘尚’殊难实指，窃以世界时局考之，则所谓忠、敬、文者，即西人所谓专政、民权、共和也。”^[87]这就是说，忠、敬、文分别代表了夏商周采用的三种政体，三种政体是相互循环的。这样的政体循环理论既然出自权威

经典，那就相当于在最高法典中找到了依据。然而，如果从世界范围来看，忠、敬、文分别代表的三种政体，恰好就是西方的专制政体、民权政体与共和政体，它们也是相互循环的。

按照廖平的论述，法国革命、美国革命，就相当于中国历史上的汤武革命。“古之汤、武，其革命者大约与今海外同，所谓蛮野之君权。尊君，故谓之忠。凡人当合群之初，以与禽兽争，必立君。君者，群也。初籍君以合群，战胜禽兽，非君不能存立，故奉君以为圣神不可犯。积久弊生，君暴厉于上，苛政至猛于虎，民不堪命，乃轰炸以复其仇。”^[88]专制政体就此覆灭，民权政体取而代之。这既是汤武革命的历史效应，也是法国革命、美国革命的历史效应。

如果专制政体对应于“夏之忠”，那么，取而代之的“民权政体”就对应于“殷之敬”。在民权政体下，“民之隐衷，必尽情发泄，使无余蕴，而后有公理。当此世界，所谓民权、平等、自由，如虚无党之必欲尽去政府而后快。今之西人正如古之汤、武，孟子所有贵民轻君之说，为此时代而言，论公理不分贵贱，君民交战，正如火水阴阳，物极而反，变本加厉。”^[89]这就是西人的“民权政体”之弊。在华夏历史上，则体现为：“弑君杀相，国无宁岁，人心厌乱，天意随之视听，虽取民权，不得不参用君权，合夏、商、周为一治，故谓之文”，^[90]亦即转变为“周之文”。这就相当于西方的“民权政体”转变为“共和政体”。

经过夏、商、周之后，政体重新循环，中国的政体第二次回到“尊君”之“忠”，但又不是简单的重复，因为，“二次之君统早已合三质而混化之。自其外貌观，君不似君，民不似民。由春秋至今，细为分划，以千年为一周，吾国正当二次共和之时代，故不能谓之为民权，亦不能谓之君权，盖已变野而文明。”至于未来的中国政体，“当与全球合并而为大一统。从周而大夏，从大夏而大殷，从大殷而大周，三次之三统当更文明，则固非吾辈所及见矣”。^[91]根据这样的政体循环论，中国固有的政体必然与世界其他地方的政体

相互融合。在这个意义上,学习借鉴世界各国的政体,就是政体循环论的题中应有之义,这就为改制、变法提供了巨大的理论空间,变法之理由此得到了有力的强化、深化。

以上分述的“皇帝王伯论”“改文从质论”“政体循环论”,体现了廖平在“经学三变”的过程中,立足于“小大之分”为变法提供的法理依据,这些理据虽然说法不一,但有一些共同的特点,那就是,在尊崇孔子、依赖六经的原则下,面向世界、面向全球,既要改进国家治理,还要追求全球治理。

五、结 语

根据廖平自号的“六译”以及自命的“六译馆丛书”这样一些相对固定的名号,以及多家硕学名宿的归纳总结,廖平经学当以“六变”计。但是,上文关于廖平经学的分述,主要着眼于其中的“前三变”,较少涉及“后三变”,作出这种选择的原因,前面已经略有交待,这里还可以稍作补充:廖平经学的“后三变”关注的“天人”、《黄帝内经》等主题,与变法及其法理的关系相对疏远;相对说来,“前三变”所蕴含的法理与变法具有密切的关系,尤其是与戊戌变法的关系,更是密不可分。在某种程度上,戊戌变法甚至可以视为廖平关于变法之“理”或“道”凝聚而成的肉身,从而为“道成肉身”之隐喻再添一个实例。进而言之,如果廖平经学的“前两变”可以作为戊戌变法的思想前奏、法理前奏,那么,廖平经学的“第三变”几乎与戊戌变法同步发生,几乎可以视为关于戊戌变法之理的“即席发言”或“现场解说”。

相关研究表明,“光绪二十二年(1896),维新变法运动在四川兴起”,“1898年初”,宋育仁“联络具有维新思想的官绅学人”组织了蜀学会,作为“宣传维新变法的社会团体”,蜀学会出版了《蜀学报》,“廖平任总纂”,《蜀学报》于1898年5月5日创刊发行,“对开展维新变法运动和传统蜀学的转型起到推动作用”。^[92]这些史

实说明,廖平不仅为戊戌变法提供了法理依据,而且还以“《蜀学报》总纂”的身份,积极参与了戊戌变法。

进一步看,廖平不仅是戊戌变法的参与者,而且还是辛亥革命的行动者。据记载,1911年春,廖平受“川汉铁路公司总理曾培”之聘,担任“《铁路月刊》主笔”,“十月,四川军政府成立”,“尹昌衡继任都督,杀前四川总督赵尔丰。革命党人亦杀署四川总督端方于资州。四川军政府设枢密院,聘先生暨诸暨楼黎然任正副院长”。^[93]这就是说,廖平在戊戌变法时期阐述的法理,不仅可以支持改制与变法,而且还可以支持革命,他的法理既是支持戊戌变法的法理,同时也是支持辛亥革命的法理。正是由于这个缘故,查阅王闿运在“丙辰(1916)七夕”为“竹庵《诗录》”所作的跋语,可以看到这样的自述与评论:“及主讲成都,专以六经课士,弟子胡延、张祥龄喜文词,廖平治《公羊》。其后胡、张出仕,颇有政绩。廖倡新说,谈革命,遂令天下纷扰。”^[94]

廖平“倡新说”,既谈改制、变法,也“谈革命”。比较而言,康有为只谈改制、变法,不谈革命,这就是廖平与康有为的区别。前文提到蒙文通之言:康氏“未穷廖师之祇蕴”,“不得以康氏之言概廖氏学”,原因就在这里。此外,在写于20世纪30年代的《儒家政治思想之发展》一篇中,蒙文通还说:“以董生变‘易姓’之事为‘继体之君’,于‘汤、武革命’漫曰‘三代改制’,则仅当于‘五际’‘改政’之义耳。于是‘改制’之说起,而‘革命’之论淆,至晚近谈‘变法’而旨益隘。董生变其所学,以委曲于汉,固无以愈于公孙弘之阿世,然儒术遂行,儒显而道以晦,独非董生之咎哉!”^[95]这段论述旨在批判董仲舒只讲改制,不讲革命。但是,透过字里行间,却可以隐约看到蒙文通对“晚近”谈“变法”的康有为的批判:“晚近”的变法者康有为只知继承董仲舒的衣钵,只知变法,不知革命,且越来越狭隘。^[96]相比之下,廖平关于改制、变法之说,却包含了革命之义。这就是蒙文通所说的康氏“未穷廖师”的含义。

由此,我们可以更加全面地理解廖平经学的法理向度:旨在为改制、变法、革命寻求法理。不过,在19世纪八九十年代,尤其是在“前三变”中,廖平经学的法理向度集中体现为变法之理,亦即为戊戌变法所代表的那个时代的中国变法改制提供法理依据,廖平也由此书写了戊戌变法时期的中国主流法理学,因为,那个时代的中国主流精神就是改制变法。至于后来的辛亥革命的担纲者,譬如像孙中山这样的革命家,他们秉持的革命法理,主要是源于西方的自由民主,与廖平坚守的儒家本位、孔子本位,已经出现了至为明显的分野。

在全面勾画廖平的法理学说之后,应当如何概括廖平法理学的特质?较之于廖平之前的龚自珍、魏源、冯桂芬、郭嵩焘等人的法理学,廖平的法理学有何特别之处?对此,可以从以下几个方面予以分述。

首先,廖平的法理学堪称中国法理学在19世纪八九十年代最为精粹的部分。廖平的法理学产于蜀地,彼时的蜀地,虽然被很多人想象为闭塞的内地,似乎不如京沪那样得风气之先,然而,根本性的变化其实早已悄然发生:在19世纪的后期,广西、云南、西藏等西南省份,还有西北的新疆,已经处于西方列强的觊觎之下。因此,彼时的蜀地已经成为了一个靠近边疆的地区,这样的地理环境对于廖平的经学,特别是对他的面向全球的“经学三变”,具有较大的影响。此外,由于机缘的巧合,廖平在青年时代的学习环境也有诸多优越之处:1875年,张之洞在成都创办尊经书院,次年,廖平就进入这家著名的书院学习。他不仅受教于张之洞、王闿运,而且与俞樾、潘祖荫、康有为、刘师培等人,都有方式各异的深入交往。多种机缘,促成了廖平的思想高度与法理厚度。蒙文通说:“廖师之所以成一家之言,与所以发千载之绝绪者,本自不同,统观学脉,穷源而竟其流,则近世之学,孰为正宗,孰为旁支,孰为贤劳,孰为乱贼,于一人之言,孰为谛论,孰为余事,而后之人所以继往哲、续前功,其端又安在,自可

瞭然。”^[97]按照这样的评价,廖平可以代表19世纪八九十年代中国学术思想的“正宗”,如果这种看法是有道理的,那么,廖平的法理学也可以代表那个时代的中国法理学的“正宗”,“正宗”就是主流,就是最为厚实、精粹的那个部分。

其次,廖平的法理学是儒家传统中的法理学。自19世纪以来的中国近代法理学,有一个普遍的趋势是:在西方的坚船利炮的威逼之下,对中国固有的法理传统,或多或少都有一些疏离,或多或少都在强调“师夷”;即使是在中国文化的框架下铺陈法理,也呈现出对儒家、法家等各家学说的兼收并蓄。廖平的法理学虽然也有“师夷”的因素,但却表现出对儒家,尤其是对孔子的坚守与信仰,而且,还在一定程度上体现了“原教旨主义”的色彩。正如他在1909所作的《尊孔篇》中所言:“学人之尊孔,必如沙门之尊佛,斯近之矣。”^[98]在廖平经学及其法理向度中,确实也表现了这种“沙门尊佛”式的尊孔。无论是见于“初变”的“今古之分”、见于“二变”的“尊抑之分”、见于“三变”的“小大之分”,还是见于“三变”之后的其他各“变”,廖平对孔子的尊崇可谓一以贯之,从来没有发生变化。这种情况,如果是在18世纪以前,可能还在意料之中,置诸19世纪八九十年代,那就是一种令人略感意外的现象。以至于他的弟子蒙文通也认为,“廖师过重视孔子,以为今古皆一家之言,故以为初年、晚年之异说,又以为大统、小统之殊科”。^[99]这里的“过”,显然是超过了蒙文通本人重视孔子的程度。但从另一个角度来说,这样的“过”也表明了廖平对孔子的信仰具有浓厚的宗教成分。由此看来,廖平是一个被儒家文化,尤其是孔子文化所化之人,是孔子学说在戊戌变法时代的忠实传人,也许正是由于这个缘故,如前所述,在冯友兰的两卷本《中国哲学史》中,要把廖平作为中国哲学史在经学时代的最后之人。

最后,廖平的法理学是玄想的法理学。廖平的经学具有玄想的性质,他的法理学自然也有这种玄想的性质。针对这种玄想式的经学,钱穆已

有批评：“廖之治经，皆先立一见，然后搅扰群书以就我，不啻‘《六经》皆我注脚’矣，此可谓之考证学中之陆王。”^[100]这种陆王式的“六经注我”，不妨概括为“玄想”。廖平经学中的“今古之分”“尊抑之分”“小大之分”，其实都带有玄想的性质。在廖平的成学过程中，曾经有一段时间也曾偏好考据学，据《廖季平年谱》，1876年，25岁的廖平“入尊经后，始从事训诂文字之学。博览考据诸书，始觉唐宋人文不如训诂书字字有意。数月后，遂泛览无专功。”^[101]再看廖平在《经学初程》中的自述：“丙子（1876）从事训诂文字之学，用功甚勤，博览考据诸书，冬闲偶读唐宋人文，不觉嫌其空滑无实，不如训诂书字字有意。盖聪明心思，于此一变矣。庚辰（1880）以后，厌弃破碎，专事求大义，以视考据诸书，则又以为糟粕而无精华，枝叶而非根本。”^[102]这就是说，廖平对于“考据诸书”的专注，持续的时间很有限，至迟从1880年开始，就告别了考据之路，转而走上了一条作为思想家或哲学家的成学之路，从这个角度来看，钱穆以“考证学中之陆王”描述“廖平治经”，并不恰当，因为廖平治经，总体上不在“考证学中”，在他1880年之后的经学研究及其法理向度中，虽然也是持之有故、言之成理，但是，这些理与法理，玄想的色彩是颇为明显的。他是“陆王式”的思想家，也以思想家的方式创造了他的法理学，但他的经学并不是“考证学”，他也不是“考据家”。

正是因为这种“玄想”的“六经注我”的特征，在论述廖平经学之法理向度的过程中，笔者总是会想到黑格尔关于历史哲学的建构逻辑，他说：“世界历史从‘东方’到‘西方’，因为欧洲绝对地是历史的终点，亚洲是起点。”所以，“我们首先必须讨论的是东方。”然后，“希腊的世界便可比做‘青年时代’，因为这里渐有个性的形成。”接下来，“第三个因素便是抽象的普遍性的领域：这就是罗马国家，也就是历史上‘壮年时代’的艰苦的工作。”最后，“日尔曼世界出现，这是世界历史的第四个因素。假如我们把这个因

素和人类的时代来比较，便要把它看作是人生的‘老年时代’了。自然界的‘老年时代’是衰弱不振的；但是‘精神’的‘老年时代’却是完满的成熟和力量，这时期它和自己又重新回到统一，但是以‘精神’的身分重新回到统一。”^[103]黑格尔建构“历史哲学”的这种方式，较之于廖平建构经学、建构法理学的方式，可谓异曲同工，形不似而神似。以这种“玄想”的方式建构起来的经学与法理学，虽然不够“科学”、不够“实证”，被一些人视为“穿凿附会”，但是，它作为一种思想或法理学，却自有其不容忽视的价值。正如黑格尔的历史哲学，虽然也是玄想的产物，但它在思想史上的意义，它对于世界与历史的解释力，却没有谁可以否认。廖平的法理学，亦即廖平经学的法理向度，也可以作如此观：虽然它是玄想的产物，但有效地解释了戊戌变法前后的时代精神，描绘了处于巨变中的华夏文明秩序，从而为戊戌变法所代表的那个时代的改制、变法，提供了思想基础与法理依据。

概而言之，廖平的法理学，主要是变法的法理学，在这个意义上，可以把廖平的法理学视为戊戌变法的思想前驱。但与此同时，如果站在戊戌变法的时间节点上眺望十几年后的辛亥革命，如果就本文的主题略作延伸，那么，我们还可以透过廖平的言行看到，他的法理学还允诺了革命，还为戊戌变法之后的辛亥革命埋下了思想伏笔，提供了法理铺垫，从这个角度来看，廖平的法理学，同时也是革命的法理学。为什么经过辛亥革命建立起来的中华民国政府愿意在廖平去世后给他以所谓“国葬”的待遇，根本的原因就在这里。当然，这是本文之外的另一个主题，这里不再展开。

注释：

[1] 冯友兰：《中国哲学史》下册，上海：华东师范大学出版社，2010年，第264页。

[2] 《章太炎全集·太炎文录初编》，徐复点校，上海：上海人民出版社，2014年，第139页。

[3][30] 蒙文通：《廖季平先生传》，《蒙文通全集》第一册，

成都:巴蜀书社,2015年,第305、303页。

[4][47]蒙文通:《井研廖师与汉代今古文学》,《蒙文通全集》第一册,第288、289页。

[5]雷定基:《我见到的廖平先生》,《文史杂志》2009年第6期。

[6][7]萧公权:《萧公权文集:康有为思想研究》,汪荣祖译,北京:中国人民大学出版社,2014年,第119、15页。

[8]张之洞:《致长沙江学台》,赵德馨:《张之洞全集》第九册,武汉:武汉出版社,2008年,第244页。

[9]叶德辉:《答人书》,王维江、李鹭哲、黄田:《中国近代思想家文库·王先谦叶德辉卷》,北京:中国人民大学出版社,2015年,第501页。

[10]章炳麟:《清故龙安府学教授廖君墓志铭》,廖幼平:《廖季平年谱》,成都:巴蜀书社,1985年,第94页。

[11][13][28][97][99]蒙文通:《井研廖季平师与近代今古文学》,《蒙文通全集》第一册,第279、277、279、284、280页。

[12]梁启超:《清代学术概论》,上海:上海古籍出版社,2005年,第65页。

[14]廖平:《经诂甲编卷二》,舒大刚、杨世文主编:《廖平全集》第1册,上海:上海古籍出版社,2015年,第281页。

[15]廖平:《谷梁春秋经传古义疏凡例》,舒大刚、杨世文主编:《廖平全集》第2册,第530页。

[16]廖平:《公羊春秋补证凡例》,舒大刚、杨世文主编:《廖平全集》第2册,第525页。

[17][22][81]廖平:《论语汇解凡例》,舒大刚、杨世文主编:《廖平全集》第2册,第610-611、610、615页。

[18][44][50][52][53][54][55][57][58][59][60][61][62][63][64][65][66][68][69]廖平:《知圣篇》,舒大刚、杨世文主编:《廖平全集》第1册,第339、369、324、332、341、330、329、367、327、325、326、327、334-335、343、342-343、353、334、338、328页。

[19]蒙文通:《孔子与今文学》,《蒙文通全集》第一册,第327-328页。

[20][41][南宋]朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,2011年,第65、123页。

[21][46][49][56]廖平:《古学考》,舒大刚、杨世文主编:《廖平全集》第1册,第126、105、123、105页。

[23][24]廖平:《王制学凡例》,舒大刚、杨世文主编:《廖平全集》第2册,第484-485、481页。

[25]梁启超:《论中国学术思想变迁之大势》,上海:上海古籍出版社,2001年,第128页。

[26]廖平:《与宋芸子论学书》,舒大刚、杨世文主编:《廖平全集》第11册,第659页。

[27]廖平:《初变记》,舒大刚、杨世文主编:《廖平全集》第2册,第885页。

[29]蒙文通:《议蜀学》,《蒙文通全集》第一册,第228页。

[31][32][33][34][35][36][37][38][40][42][43][51]廖平:《今古学考》,舒大刚、杨世文主编:《廖平全集》第1册,第26-27、60、58、56、65、66、58、63、57、64、74、56页。

[39]杨伯峻译注:《论语译注》,北京:中华书局,2012年,第185-186页。

[45]蒙文通:《论经学遗稿三篇》,《蒙文通全集》第一册,第310页。

[48]廖平:《二变记》,舒大刚、杨世文主编:《廖平全集》第2册,第886-887页。

[67][西汉]司马迁:《史记》,北京:中华书局,2000年,第2491-2492页。

[70][法]保罗·阿扎尔:《欧洲思想的危机:1680—1715》,方颂华译,北京:商务印书馆,2019年,“前言”,第1页。

[71][75]廖平:《三变记》,舒大刚、杨世文主编:《廖平全集》第2册,第887-888、888-889页。

[72]廖平:《地球新义(戊戌本)》,舒大刚、杨世文主编:《廖平全集》第10册,第11页。

[73][93][101]廖幼平编:《廖季平年谱》,成都:巴蜀书社,1985年,第57-60、70-71、17页。

[74]廖平:《古今学考二卷》,舒大刚、杨世文主编:《廖平全集》第16册,第1247页。

[76]廖平:《公羊验推补证凡例》,舒大刚、杨世文主编:《廖平全集》第7册,第734页。

[77][78][79][80][宋]邵雍:《邵雍集》,郭彧整理,北京:中华书局,2010年,第39、22、159、20-21页。

[82][83][84][85]廖平:《改文从质说》,舒大刚、杨世文主编:《廖平全集》第11册,第523、524、524、526页。

[86][清]陈立:《白虎通疏证》,吴则虞点校,北京:中华书局,1994年,第369页。

[87][88][89][90][91]廖平:《忠敬文三代循环为三等政体论》,舒大刚、杨世文主编:《廖平全集》第11册,第553、553、553、554、554页。

[92]胡昭曦:《振兴近代蜀学的尊经书院》,《蜀学》第三辑,成都:巴蜀书社,2008年,第10-11页。

[94]王闿运:《诗说·卷七》,王闿运:《湘绮楼诗文集》,长沙:岳麓书社,1996年,第2329页。

[95]蒙文通:《儒家政治思想之发展》,《蒙文通全集》第一册,第61页。

[96]蒙文通:《孔子思想中进步面的探讨》,《蒙文通全集》第一册,第24页。

[98]廖平:《尊孔篇》,舒大刚、杨世文主编:《廖平全集》第2册,第997页。

[100]钱穆:《中国近三百年学术史》,北京:九州出版社,2011年,第727页。

[102]廖平:《经学初程》,舒大刚、杨世文主编:《廖平全集》第1册,第467页。

[103][德]黑格尔:《历史哲学》,王造时译,上海:上海书店出版社,2006年,第95-100页。

[责任编辑:邹秋淑]