

刘沅经学著作概述与解经原则探析

戴 森 宇

An overview of Liu Yuan's Confucian classic annotation
and an analysis of the principles of interpreting classics

DAI Senyu

The Qing Confucian's annotation, either advocated Han Confucianism, or followed Cheng Yi and Zhu Xi, also have others who like to stand on their own and reject others' annotation. However, there are few Confucian of them who's statement is not only based on solid evidence, but also those opinions unrevealed by senior scholars. Liu Yuan can be one of them. This article takes the history of Confucian classics and the history of thought as the background, and starts with the analysis of Liu Yuan's main Confucian Classical works of interpretation, "*the plain annotation to the Thirteen Classics*". By re-discussing the relationship between the Han school and the Song school which both in Qing Confucian classics, we can find that the value and significance of Liu Yuan's view of Confucian classic in the history of Confucian classics. And according to it, we can discuss deeply Liu Yuan's "Judging hundreds of annotations by the Dao of the sage" and the two important concepts behind it.

Keyword: Liu Yuan, Confucian Classics, the Relationship between Han School
and Song School, the Principles to explain the Classics

关键词：刘沅、经学、汉宋关系、解经原则

一 刘沅经学著作概述

1 刘沅简介

刘沅，字止唐、一字讷如，号槐轩、又号清阳先生，四川双流人，清代嘉道间思想家、教育家。生于乾隆三十三年（公元1768年），卒于咸丰五年（公元1855年），得年八十八。乾隆五十七年，由拔贡中式举人；道光六年，选授湖北天门县知县。不愿赴任，改授国子监典簿¹⁾。刘沅一生几未涉足政治，开创了槐轩学派，学术自成一家，易学为其家学。且其著述宏富，尤其是他用宋学的方法遍注群经，即“四子六经”

1) 据《国史馆列传·刘沅本传》

《恒解》以及《孝经直解》、《大学古本质言》，后人合称为“十三经恒解”，这在当时朴学盛行的经学界可谓独树一帜；其思想不落程朱窠臼，亦不陷心学空疏之风。绍述孔孟，学贯三教而服膺圣学。他亦被刘门奉为始祖，门人弟子广众，遍及巴蜀，远至闽浙、台湾、乃至海外，被时人称为“川西夫子”。

2 经学著作概况

刘沅现存著作后被子孙与门人结集为《槐轩全书》²⁾，各个版本的书目基本一致。其中最佳版本乃由其孙著名史学家刘咸炘于民国二十年至二十三年亲校，由鲜英³⁾ 出资刊行的西充鲜于氏特园本。收刘沅书二十二种，计一百七十七卷，一百零六册。2006年巴蜀书社本即以此为底本整理出版，上有萧萐父先生与李学勤先生等人的题辞。其著作列表如下：

表 1

书名	卷数	类别
四书恒解	十四卷	经学类
诗经恒解	六卷	
书经恒解	六卷	
礼记恒解	四十九卷	
周官恒解	六卷	
仪礼恒解	十六卷	
周易恒解（易经恒解）	六卷	
春秋恒解	八卷	
孝经直解	一卷	
古本大学质言	一卷	
槐轩约言	一卷	杂著类
槐轩杂著	四卷	
俗言	一卷	
正讹（正伪）	八卷	
拾余四种	八卷	
子问	二卷	
又问	一卷	训蒙类
蒙训	一卷	
下学梯航	一卷	文史类
史存	三十卷	
明良志略	一卷	
坝簏集	十卷	

注：此表据西充鲜于氏特园本《槐轩全书》

于表中可见，刘沅的经学类著作从规模上占了其所有著作的大半。而就重要性言，经类著作囊括了刘

2) 先后有光绪三十一年家刻本、民国扶经堂重校本，民国鲜于氏特园本、2006年巴蜀书社本。

3) 鲜英，字特生，号鲜于道充，西充县太平乡鲜家沟人。民盟创始人之一，著名民主人士。1929年在重庆嘉陵江南岸建鲜宅，沿用西充旧宅之名曰“特园”。曾拜刘根文为师而入槐轩门下。

沅的思想精华⁴）。可以说是整个槐轩学术体系的纲领性著作，常被刘沅自己及后人概称为“四子六经恒解”。

3 “恒”之释义

那么，为什么刘沅把自己的绝大多数经解作品都称为“恒解”呢？按谭继和先生在《十三经恒解·总叙》中的总结，他认为“恒解”的“恒”主要有六种含义：

- 1、“恒”者，常也，遍也，谭先生引《诗经恒解序》言为“人心之公理”；
- 2、“恒”指“天地之常经，圣人之轨则。”，此句引自《周易恒解序》；
- 3、“恒”指恒心常态，寓直解经典、纠谬指错的历史责任；
- 4、“恒”者，坚也。作坚定、坚持义；
- 5、“恒”字是正本清源之义，引《尚书恒解序》言为“以圣人中正之理衡之”；
- 6、“恒”字重在实践⁵

最后，谭先生对“恒解”的本义作了归纳：“‘恒解’就是用对经典‘白文细绎’的方法，使人人懂得‘圣人之事’，是人人可以‘力行’之事。把这六方面归纳起来，‘恒解’就是要求接受教育的对象要以恒定的心性、恒久的常态，以一定指向的恒常话语权，破道流欺世的迷妄，解门户之见的疑惑，身体实践，力行其道，树立‘心性之学’的坚定长久的信仰。”⁶

就实而论，谭继和先生的说法是没有错的，但如此归纳，难免大而无当，让人不得其要。其实按照刘沅的意思，“恒解”之“恒”，（即含“常久”、“平实”二义。“常久”之“常”作“恒常”讲，“久”作“长久”讲。《又问》中记载了刘沅对这个问题的一个回答：

“问：子注四子六经，与先儒时俗多不合，而曰恒解，何也？”

曰：恒，常也，久也。天地之常经，古今之通义，人道之当然，人人可以知、可以能，亘古而不朽者也。天有定理，人有常道，圣人法之，故圣言皆天理。”⁷

答案似乎显而易见。依刘沅说，“恒解”之“恒”有“恒常久远”的意思，它是亘古不朽的“常经”、“通义”、“常道”与“定理”，这与“经常权变”的“常”有异曲同工之妙，有一种“不变的真理”的意味。但是，这些仅仅是作为“恒”的本质特征，并不能反映“恒”的全部内涵。因为刘沅在其中也提到“人人可以知、可以能”。这就赋予了“恒”的另一层意涵，即天理在入道层面更彻底的贯彻。圣人之道人人可知而能，才能体现作为天地与圣人亘古不朽的意义所在。刘沅尝言：“盖人者天地之心也，天地之理全在於

4) 沅子崧云等于《又问》正文前作识曰：“大人著四子六经恒解、《孝经直解》，发明圣学，可谓备矣。”据（清）刘沅著；谭继和，祁和暉笺解，《又问》，《十三经恒解（笺解本）·卷十》，巴蜀书社，2016.01，第175页

5) 以上6条总结自[清]刘沅著；谭继和，祁和暉笺解，《总叙》，《十三经恒解（笺解本）·卷一》，巴蜀书社，2016.01，第5页

6) 同上，第6页

7) [清]刘沅著；谭继和，祁和暉笺解，《又问》，《十三经恒解（笺解本）·卷十·附录一》，巴蜀书社，2016.01，第194页

人。⁸⁾”故而可以说，人人可知、可能，才让天道、人道“恒常久远”得以可能。

所以才有“恒”的第二层含义，)即为“平实”意。“平”作“平常”讲，“实”作“本来”讲。刘沅在自己的著述中多处提到以“恒解”命名的理由。他说：

“愚于四子五经，详晰注之，名曰《恒解》，以其理为人人所有之理，其事为人人所能之事，则言亦人人所知之言耳。而门人犹或苦其文繁，时相质问，积为是编，愚何能外圣言而别有发明哉？亦名之曰《恒言》而已。”⁹⁾

又言曰：“四子六经，日月经天，江河行地。……且经历圣发明，毫无遗义。”¹⁰⁾既然是人人所有、人人所能、人人所知，自然是极为平常的。门人又把刘沅回答有关《恒解》的质问编辑成册，而刘沅因自己原本只是遵照经文原义而解说之，非自立说，故也命名为“恒言”。可以说，《恒言》乃各经“恒解”的简编。两处“恒”义一贯，且在刘沅看来，圣人之义又都含括于经书中，“恒解”既是道那平常的理、事、言，亦是道出圣人本义。又综览刘沅对各经“恒解”的内容。文本上尽量还其旧；说理上以“平心酌理”¹¹⁾，注重体察圣人辞气；注解以“白文细绎”¹²⁾，力求详实易懂。又折中众义，尽可能按文本直诘，也不自矜于自己的阐释，不盲从权威，亦不妄鄙他说。而刘沅在他处对“恒解”的解释，如“人心之公理”，“以圣人中正之理衡之”等皆不出“平实”的范围。故“恒解”之“恒”义应可简释为“平实”，作“平常、本来”讲，综合以上关于“恒解”中“恒”的含义讨论，刘沅所用“恒解”一词的本意，即为“常解”、“本解”。

4 经书选择与参考底本

刘沅的经类著述除四书、诗、书、易、春秋、三礼共十一部以“恒解”命名以外，还有《孝经直解》与《大学古本质言》，合为十三部经解。后人虽概称其为“十三经恒解”。但这与宋以后形成的获得官方认可的儒家“十三经”颇有不同。在清代，公认的“十三经”含括《诗经》、《尚书》、《周礼》、《礼记》、《仪礼》、《周易》、《春秋左传》、《春秋谷梁传》、《春秋公羊传》、《论语》、《孟子》、《孝经》、《尔雅》。而与之对照，在刘沅的十三部经解中，有“一增、一减、两离、三并、四合”。“一增”是指刘沅有关《大学》的经解除《大学恒解》外，另有《大学古本质言》一书，故《大学》一经占两部；“一减”指刘沅未注解《尔雅》；“两离”则指原本属于《礼记》中之两篇的《大学》《中庸》，刘沅分别为之单独作注解；“三并”指以《左传》为主，兼取《公羊》、《谷梁》，三传融并为一书而成《春秋恒解》；“四合”则是后将单行之《论语恒解》、《孟子恒解》与《大学恒解》、《中庸恒解》合辑为《四书恒解》。其余如《周官恒解》以“周官”为

8) [清]刘沅著；谭继和，祁和晖笺解，《周易恒解·卷一·上经》，《十三经恒解（笺解本）·卷五》，巴蜀书社，2016.01，第37页

9) [清]刘沅著；谭继和，祁和晖笺解，《拾余四种·恒言自序》，《十三经恒解（笺解本）·卷十》，巴蜀书社，2016.01，第148页

10) [清]刘沅著，《与王雪峤书》，《槐轩全书》卷九，巴蜀书社，2006，第3430页

11) [清]刘沅著；谭继和，祁和晖笺解，《周易恒解序》，《十三经恒解（笺解本）·卷之五》，巴蜀书社，2016.01，第3页

12) “故愚作《恒解》，第就白文细绎。诚得其要，则圣人之事，皆人人可能之事矣。”参见：[清]刘沅著；谭继和，祁和晖笺解，《拾余四种·自序》，《十三经恒解（笺解本）·卷十》，巴蜀书社，2016.01，第19页

名而不用“周礼”；《书经恒解》以“书经”为名而不用“尚书”；《诗经恒解》以“诗经”为名而不用“毛诗”。从对所注经书的选择去取与命名上不难看出，刘沅的经解受宋代以义理为主的经学诠释思想的影响颇大，尤其是朱熹的《四书集注》。而另一重要因素，则与刘沅注经所选择的参考底本密切相关。

以下为刘沅经解著述与所参底本对照表：

表 2

书名	经文与注解主要参考底本	选择原因说明或引证
《大学恒解》	《钦定礼记义疏》 朱熹《大学章句》	“宋儒知尊此书，而未遇明师，私心臆测，妄为改窜，遂大失圣人之真。我朝《钦定礼记义疏》仍载古本及郑、孔之说，沅幸得循习其间，窃欲发明圣意，无忝生成。而所见未广，谨即旧本章句顺而释之。” ¹³⁾ （《槐轩杂著》卷一本序此段为：“朱子《章句》较诸儒为优，而疑其阙漏必事补缀，似亦未得圣人之全。今天子稽古同文，沅幸得沐浴其间，窃欲以发明圣意，无忝生成。而所见未广，聊即旧本章句顺而释之。” ¹⁴⁾ “今遵《钦定礼记义疏》中《大学》古本绎之，以存圣人之旧。” ¹⁵⁾
《大学古本质言》	同上	“愚《大学恒解》恪遵钦定义疏古本解释，以全孔曾之旧。……第文字简略，未能畅所欲言；且千年废弃之书，一旦复旧，学者狃于常说，不能遽通其义，必滋聚讼。因复为此册，名曰《质言》。” ¹⁶⁾
《中庸恒解》	朱熹《中庸章句》 《钦定礼记义疏》	“朱子分章诂句，……沅不佞，沐浴圣朝之化，幸得童而习之，沉潜反复者有年，觉其不无遗义。因钞存私说，以待高明，非敢与朱子抗衡。” ¹⁷⁾ “郑康成注始离其章句，以便读者。朱子又寻其脉络，次第分为三十三章，较康成为精密。……今仍遵朱子作三十三章，以便初学；而其首尾贯通之旨，则仍就子思本意。” ¹⁸⁾ “今依朱子仍析为三十三章，以便寻绎。” ¹⁹⁾
《论语恒解》	何晏、邢昺《论语注疏》 皇侃《论语义疏》 朱熹《论语集注》 王步青《四书朱子本义汇参》 张甄陶《四书翼注论文》	“今仍从何晏《集解》、邢昺疏本为之训释，其他不及详载也。” ²⁰⁾
《孟子恒解》	朱熹《孟子集注》	“自汉以来，递有传注，至朱子而孟子之旨大明。……沅……从容涵泳者有年，乃取众说而折衷之，稍有未详，即赘为附解。” ²¹⁾

13) [清] 刘沅著；谭继和，祁和晖笺解，《大学恒解序》，《十三经恒解（笺解本）·卷之一》，巴蜀书社，2016.01,第3页

14) [清] 刘沅著，《槐轩杂著》，《槐轩全书（九）》，巴蜀书社，2006.09,第3360页；

按：经查，1872年玉成堂刊本《大学恒解序》与注释②（底本为鲜于氏特园藏本）的序文内容一致。而光绪十年所刊的豫诚堂藏版《大学恒解序》为“定本”之序，与鲜于氏特园藏本的序文一致，又同为豫诚堂藏版的《槐轩杂著》所收《大学恒解序》也与特园本《槐轩杂著》所收“序文”一致。故据此可推《槐轩杂著》所收《大学恒解序》应为早期单行本之序，与定本有异。

15) [清] 刘沅著；谭继和，祁和晖笺解，《大学恒解》，《十三经恒解（笺解本）·卷之一》，巴蜀书社，2016.01,第9页

16) [清] 刘沅著；谭继和，祁和晖笺解，《大学恒解》，《十三经恒解（笺解本）·卷之一》，巴蜀书社，2016.01,第45页

17) 同上，第86页

18) 同上，第87页

19) 同上，第121页

20) [清] 刘沅著；谭继和，祁和晖笺解，《论语恒解》，《十三经恒解（笺解本）·卷之一》，巴蜀书社，2016.01,第177页

21) [清] 刘沅著；谭继和，祁和晖笺解，《孟子恒解》，《十三经恒解（笺解本）·卷之二》，巴蜀书社，2016.01,第151页

《诗经恒解》	《钦定诗经传说汇纂》 《御纂诗义折中》	“愚故不辞冒昧，集众说而折衷焉。” ²²⁾ “先生谨遵御纂，间附己见，令经义瞭如。” ²³⁾ (沅弟子白双南 志) “我朝《钦定传说汇纂》、《折衷》集是书之大成，实多所谨遵焉。” ²⁴⁾
《书经恒解》	《钦定书经传说汇纂》 蔡沈《书集传》	“钦定传说汇纂，古今文并行，而颁诸学宫。一遵蔡《传》，……，然蔡《传》亦有讹失，不免放他人之滋疑。沅也蚤见无多，管窥有得，……爰就鄙见，梳栉其文。” ²⁵⁾ “蔡传之优者亦多，而误者尤不少。……今第就先儒成说，细为寻绎，求合经文本旨。其他辨说，不能悉载。” ²⁶⁾ “蔡仲默既辨其非，而复合《序》为一篇，以附卷末，疏其可疑者，此意甚善。愚今亦仍其例，而复更为条辨之，以俟将来云。” ²⁷⁾
《周易恒解》	程颐《易传》 朱子《周易本义》 李光地《御纂周易折中》	“程、朱《易传》《本义》，学者所遵，谓其优于前贤也。然其瑕疵，亦复不少，不可概为附会，今亦折衷取之。” ²⁸⁾ “今《四库全书》所收已五百余种，……今择其有当者入注，或义有可采而语不无疵，或一二言足录而全篇不称，……盖荟萃而采择之。” ²⁹⁾
《礼记恒解》	《钦定礼记义疏》	“钦定义疏，广大精微，无美不备。于前儒之是非，判然朗然，……沅謏陋，……爰于诵习之时，随文诂义，以便参稽。” ³⁰⁾ “今皆采诸家之说而折衷之，期于合理。其合解者，亦未尝尽没之也。” ³¹⁾
《春秋恒解》	《钦定春秋传说汇纂》 ³²⁾	
《周官恒解》	《钦定周官义疏》	“纯皇帝钦定《义疏》，广大精微，诚千古所未有也。第卷帙浩繁，初学骤难研览。沅稍通其说，间与门人商确，遂笔记之，不觉久而成书。” ³³⁾
《仪礼恒解》	《钦定仪礼义疏》	大旨以敖继公《仪礼集说》为主；今古文同异采郑注；所分章段，多从朱子《仪礼经传通解》 ³⁴⁾
《孝经直解》	兼采古今文《孝经》	“沅不佞，非能稍尽爱敬之文也，而服膺此书，颇亦有年。爰据鄙见，晷为发明，名曰《直解》，以其直诂本文也；附以论辨，恐人昧于别择也。” ³⁵⁾

据上表所示，刘沅对经书的选择与命名除受程朱理学的影响外，更多参取官修儒经。这一方面固然是由于这些官修本在当时民间广泛流行。清代自顺治至乾隆，由身在庙堂的博学鸿儒领衔，官方统筹，集中

22) [清] 刘沅著；谭继和，祁和晖笺解，《十三经恒解（笺解本）·卷之三》，巴蜀书社，2016.01，第3页

23) 同上，第4页

24) 同上，第6页

25) [清] 刘沅著；谭继和，祁和晖笺解，《十三经恒解（笺解本）·卷之四》，巴蜀书社，2016.01，第3页

26) 同上，第12页

27) 同上，第13页

28) [清] 刘沅著；谭继和，祁和晖笺解，《十三经恒解（笺解本）·卷之五》，巴蜀书社，2016.01，第6页

29) 同上，第8页

30) [清] 刘沅著；谭继和，祁和晖笺解，《十三经恒解（笺解本）·卷之六》，巴蜀书社，2016.01，第4页

31) 同上，第5页

32) 按：《春秋恒解》中未明言参考此书，但取《摘藻堂四库荟要》所收《春秋传说汇纂》比对，发现刘沅所采注文皆依此书引文增删去取，结合刘沅有用御纂诸经为自己经解底本的惯例，可以推知刘沅撰《春秋恒解》应以《钦定春秋传说汇纂》为主要参考本。

33) [清] 刘沅著；谭继和，祁和晖笺解，《十三经恒解（笺解本）·卷之八》，巴蜀书社，2016.01，第3页

34) 据《四库全书总目提要》

35) [清] 刘沅著；谭继和，祁和晖笺解，《孝经恒解》，《十三经恒解（笺解本）·卷之十》，巴蜀书社，2016.01，第3页

组织编修儒经，如“御纂四经”³⁶⁾、“钦定三礼义疏”等，并颁行天下，以宣王化³⁷⁾。所以这个相对较全的版本对刘沅来说，最方便取得；而更重要的是官修各经虽多尊朱子之说，但经文原文多依古本，以存其旧；又附有自汉以来留存的许多古注和图说。这对素来反对妄改经文的刘沅来说，实为善本。也为刘沅能在注解中直探洙泗之传，添了许多津梁。

在这些官修儒经中，“御纂四经”本是为了代替明代胡广所编撰的《五经大全》在天下士子心目中的地位，而在《大全》基础上作了大幅删改，增添许多明代的注释而成³⁸⁾，经文复旧又博采众说，被认为是“朱学乃至宋、元、明三代经学的集大成之作”³⁹⁾。“三礼义疏”所采不分今古文，《大学》《中庸》复入《礼记》如旧，礼图美备，又尽量遵从古义。例如以“周官”代替当时通行的“周礼”之名。《周官》又称《周礼》，最早提到“周官”之名的是《史记·封禅书》⁴⁰⁾，而后《汉书·礼乐志》、《汉书·河间献王传》以及《隋书·经籍志》用“周官”一名；而《汉纪·成帝篇》、《汉书·王莽传》以及《释文·序录》则记为“周礼”⁴¹⁾。《钦定周官义疏·义例》认为“此则分职命官之籍”⁴²⁾，“周官”之名更遂古义，故以名“周官”为当。

从表中引证可以看出，刘沅对为何选择此底本大多有说明，虽然其所据官修本和其他注本或多或少表达了不满，但毕竟瑕不掩瑜。在他看来这些注本，尤其是官修本除了尊朱以外，也有不少与朱熹立异之处，比较符合刘沅自己敬朱而不唯朱的基本立场。而刘沅经学的特点并不仅仅体现在其对经书的选择与命名上，相对于当时炽盛的乾嘉汉学，刘沅有一套独特而系统的治经理念与治经原则。

二 刘沅的解经原则及其背后的理念

1 背景：经书与圣人

在刘沅的观念里，尧、舜、禹三王，汤、文、武、周公、孔、曾、思、孟等都是圣人，而孔子因删定六经“师表万世，集群圣之大成”⁴³⁾而被尊为“至圣”。但他认为“圣人非有他奇，第全乎天命之性，而能以成己者成人焉耳。”⁴⁴⁾圣人或体天道而行，或因天道而创制经文章，或因时制宜而删述经书，或承载天心而弘道。他说：“圣人亦人耳，而独能全天理，故为人伦之极。其德既配乎天，其心即如乎天，惟恐人之陷溺其性，而即其所以示人。在上则为训诰典谟，在下则为六经四子。”⁴⁵⁾在刘沅看来，圣人也是人，并

36) 即《御纂周易折中》、《钦定春秋传说汇纂》、《钦定诗经传说汇纂》、《钦定书经传说汇纂》

37) 《科场条例》：“经文谨奉御纂四经、钦定三礼及用传注为合旨。其有私心自用，与泥俗下讲章、一无禀承者，概置不录。违者议处。”

38) 参看叶纯芳著，《中国经学史大纲》，北京大学出版社，2016第432-433页

39) 参看叶纯芳著，《中国经学史大纲》，北京大学出版社，2016第433页

40) “周官曰，冬日至，祀天于南郊，迎长日之至；夏日至，祭地祇。皆用乐舞，而神乃可得而礼也。”出自[汉]司马迁撰；[南朝宋]裴骃集解；[唐]司马贞索隐；[唐]张守节正义；中华书局编辑部点校：《史记·卷二十八 封禅书第六》，中华书局，1982年11月，第2版，第1357页

41) 参看叶纯芳著《中国经学史大纲》，北京大学出版社，2016，第56~57页

42) 据《钦定周官义疏·义例》

43) [清]刘沅著，《槐轩杂著·恒解问》，《槐轩全书》卷九，巴蜀书社，2006，第3363页；

44) [清]刘沅著，谭继和 祁和晖笺解，《论语恒解》，《十三经恒解（笺解本）·卷之一》，巴蜀书社，2016，第175页

45) [清]刘沅著，谭继和 祁和晖笺解，《拾余四种·恒言自序》，《十三经恒解笺解本·卷之十》，巴蜀书社，2016，第21

没有什么神秘奇异之术。只是相对其他的人，他独能体贴整全的天道，并在人伦日用中显现出来，成为天下后世的准则和表率。而由圣人留下的“四子六经”则代表圣人之言，体现圣人之意，蕴含圣人之心，此心“纯乎理而合于天”⁴⁶⁾，所以圣人之心即天道天心。刘沅又说：“四子六经，日月经天，江河行地。……经历圣发明，毫无遗义。”⁴⁷⁾ 他认为经书承载了儒家圣人之统绪，天人万物之理尽备于此，故常称“经学”为“圣学”，称儒家经书为“圣经”。

2 “以圣人之道定百家”的解经原则

刘沅解经便是要揭示出经书中圣人的微言大义，而“以圣人之道定百家”是他注解经书的总原则。槐轩在《问道对》一文中论道：

“《周礼》曰：‘儒以道得民。’道外无儒，儒不离道；天无二理，圣人无二心，前人已言之矣。天地古今，只此一理，人人可由，故曰道。而必谓我独能之，则诬且陋。吾以圣人之道定百家，不以百家之谬溷圣贤。岂故比而同之哉？不知道止天理，则不知人皆可为尧舜。不知存几希之人皆圣人，则不知圣如何学，而谓圣人之外别有仙佛。”⁴⁸⁾

此处是说天之理乃圣之心，其之所以曰道，正在于人人可依此而行。天道并非只是少数人可及，而是人人可能，且并不难为。刘沅正是要通过注解经书阐明圣人之道来衡判百家诸说，而避免圣贤之言为众说所乱，从而导致圣人之道被后人愈说愈晦。既然圣人能全天理，而天理无二。那么，古今圣人以谁为宗呢？对此问题，刘沅在《周易恒解序》中论解易的方法时有明确回答：

“顾尝深求其旨，极之于天地，准之于人伦，以孔子为宗，而折衷前人之绪论，不敢雷同，不敢好异，要以平心酌理，无失乎天地之常经、圣人之轨则。”⁴⁹⁾

这段话可算是对“以圣人之道定百家”的最佳阐释，表明刘沅解经以天理人情为依凭，宗孔子之说，对后人传注加以折衷，力求平实而不违背圣人之旨。除孔子之外，刘氏认为孟子地位当可与孔子相提并论，只是因为孟子与孔子所面临的时势已然迥异，救弊之法自然有别。春秋之时，“文、武、周公之制犹存”⁵⁰⁾；而至战国时，“礼乐荡然”⁵¹⁾，诸侯已视礼乐之名如敝屣。孟子心苦，不能尽如孔子般平和中正，所采取的游说方式自然也与孔子不同，并非孟子不如孔子。而孔孟之所以能并称，正在于其道皆达天道、其心皆乃天心。刘沅有两句分别评价孔孟的话极为相似，颇能说明问题：

页

46) [清]刘沅著；谭继和，祁和晖笺解，《论语恒解》，《十三经恒解（笺解本）·卷之一》，巴蜀书社，2016.01，第175页

47) [清]刘沅著，《槐轩杂著·与王雪峤书》，《槐轩全书》卷九，巴蜀书社，2006，第3430页

48) [清]刘沅著，《槐轩约言·问道对》，《槐轩全书》卷十，巴蜀书社，2006，第3716页

49) [清]刘沅著；谭继和，祁和晖笺解，《周易恒解序》，《十三经恒解（笺解本）·卷之五》，巴蜀书社，2016.01，第3页

50) [清]刘沅著；谭继和，祁和晖笺解，《孟子恒解序》，《十三经恒解（笺解本）·卷之二》，巴蜀书社，2016，第151页

51) 同上

“孔子苟得志于时，举而措之，损益以归中和，其道则犹是二帝三王之道，其心亦犹是天地生成之心，无他异也。”⁵²⁾

“孟子……其心固犹是孔子之心，其道则尧舜以来相承之道。特所处之世不同，故随时救弊之法亦异，而非有毫发不合于中庸也。”⁵³⁾

孔孟之道，随时处中，圣圣相承，一以贯之之意已得淋漓展现。所以在刘沅这里，圣人之道就是指孔孟之道。“凡事经孔孟论断，乃有定评。”⁵⁴⁾ 刘氏注经主张回归孔孟，一方面是意欲打破长期以来，历代传注尤其是程朱理学对经书诠释话语与意识形态的垄断，消除因此带来的对孔孟及其学问的曲解和由此产生的流弊。当面对“不宗朱子”的质疑时，刘沅回应道：

“宋人理学，本周子濂溪师海岩和尚，得僧流空空养心之法，而不得圣人尽性之学；程、朱相沿，本原既误，故一切皆非，愚岂必与朱子争辨哉？圣人之书，学者由之以学圣，而其实不传，则圣人言行安能一一合于身心、措诸修齐平治？欲存其义，故详注四子六经，岂妄攻朱子？……其他凡一言一行，经朱子论断，即不敢不信，虽显悖圣人，亦所弗恤，朱子有灵，未必以为知己。”⁵⁵⁾

刘沅首先认为周敦颐本师从海岩和尚，未得儒家尽性之学，而由程朱继承下来。这是本原的问题，并不是自己有意与朱子立异。接着刘氏说自己注四子六经的原因是经书本为了方便大家学圣人，但现在圣人的经书已经少有流传了，自己是为了保存圣人之本义，并非针对朱子。最后认为朱子如果看到后世人盲目崇信自己，即使对于明显违悖圣人的地方也不关心，未必会觉得这些人理解他。刘沅在这里澄清自己注经的目的并非专攻朱子，而是对当时迷信朱子所造成的对孔孟之义的遮蔽和读经而学圣人者的心理负担予以廓清。

另一方面则是刘沅对所处清代中期极盛的朴学考据之风，作坚决的批判。在他看来，明辨词章，未必能通义理。这两个问题从清代经学角度来看，其本质是对汉学与宋学两种治经理路的反思。故而要对刘沅解经的原则及其意义有更深入理解，须得对清代之汉宋问题做一个简单梳理和评议。

3 清代经学汉宋关系的再讨论

汉宋问题由来已久，但作为学术界的一大公案则始于清代。“汉学”一词首先由江藩在他的《汉学师承记》中提出，乃为尊崇汉儒之学，贬抑宋儒之学。⁵⁶⁾ 从经学角度来看，“汉学”以考据学为基础，主张以文

52) [清] 刘沅著；谭继和，祁和暉笺解，《春秋恒解》，《十三经恒解（笺解本）·卷之七》，巴蜀书社，2016，第3页

53) [清] 刘沅著；谭继和，祁和暉笺解，《孟子恒解》，《十三经恒解（笺解本）·卷之二》，巴蜀书社，2016，第151页

54) [清] 刘沅著；谭继和，祁和暉笺解，《十三经恒解（笺解本）·卷之十》，巴蜀书社，2016.01，第203页

55) [清] 刘沅著；谭继和，祁和暉笺解，《附录一·子问》，《十三经恒解（笺解本）·卷之十》，巴蜀书社，2016.01，第148页

56) 参看 [清] 江藩 著；钟哲 整理：《国朝汉学师承记·卷一》，中华书局，1983年11月，第1版，第6页：“明象数制度之原，声音训诂之学，乃知经术一坏于东、西晋之清谈，再坏于南、北宋之道学，元明以来，此道益晦。至本朝，三惠之学盛于吴中，江永戴震诸君继起于歙，从此汉学昌明，千载沈霾一朝复旦。”

字通词章、以训诂通义理⁵⁷⁾；“宋学”则以朱子学为纲领，以明通经书义理为先，主张“以理释经”⁵⁸⁾。有清一代，汉学兴盛而宋学相对衰微。但二者始终并存又兴衰交替，尝三百年。

近代以来，学者多把清代经学思潮分成三个阶段：清初（顺康雍）——宋学为主⁵⁹⁾；乾嘉——汉学为主；道咸及以后——汉宋调和或汉宋兼采⁶⁰⁾。前两个阶段，尤其是乾嘉汉学兴起，两派互相诋訾，纷繁聚讼。汉学考据学者尝斥宋学为虚妄空疏，宋学派则尝攻汉学派繁琐支离⁶¹⁾。就把握圣人之道而言，汉学考据确乎显得有心无力，而宋儒和清代尊宋派的义理阐释似乎也无法具有很强的说服力。徐复观先生曾说：“没有哲学修养，如何能了解古人的哲学思想？有了哲学修养，便会形成自己的哲学，便容易把自己的哲学与古人的思想作某种程度的换位。在这种地方，就要求治中国哲学思想史的人，有由省察而来的自制力。对古人的思想，只能在文字的把握上立基，而不可先在自己的哲学思辨上立基。”⁶²⁾以此观朱子经学为代表的宋学派对经书的义理诠释，便是先有自己一套宏阔的理学体系，然后把自己的经解纳入到这套体系中间，比如《四书章句集注》。朱子经学的特点就是以理统经、六经注我。阳明亦是如此，虽然因其学并不看重注经事业，故无注经的专书，但览其《大学问》等集中讨论经文义理的著述可知，仍属于六经注我的理路。

那么专于文字训诂考据的清代汉学家是否就有着“省察而来的自制力”呢？其实他们虽然可以在文字上立基，但乾嘉时期的汉学家大多属于徐先生所说的第一类无“哲学修养”的人。即使清代汉学兴起的初心是“由文字以通乎语言，由语言以通乎古圣贤之心志。”⁶³⁾但由训诂而明义理何其难。人的主观性因素与历史的演变及受其影响的客观存在在经典解释中均不可忽视，故而经文中的字词章句即便确能还原当时的含义，但对返经典义理之真是否真有助益？孟子曰：“不以文害辞，不以辞害志。”⁶⁴⁾对历史叙事和文献的再解读本无法做到绝对客观中立，尤其是对经典文献进行义理阐释的实质更偏向于一种建构而非还原。企图用辞章的考据训诂来把握经典义理的准确含义，以期还原圣人之真，很多时候只会适得其反，不仅会造成对原意的曲解，而且往往造成对经书经典性的一种解构，例如阎若璩《古文尚书疏证》让梅賾所献《尚书孔传》为伪已成定谳，但对二十五篇《古文尚书》经文的证伪是否能够否定或剥夺千百年来加诸其上的一切包括义理诠释、道德实践等等的合理性与合法性。因而汉学考据通过“确定无疑”的名物训诂来明晓贯通活泼泼的义理的可行性是值得怀疑的。毕竟，很多清代汉学学者终年陷于为考据而考据，在反求诸己与躬行实践方面，则少有突出成就。即便如戴震等少数学者能做到以训诂通义理，成为思想家，但其义理是

57) “经之义存乎训，识字审音，乃知其义。”（引自惠栋，《九经古义述首》，《皇清经解》卷三五九）

58) 郑吉雄 著，《从乾嘉学者的经典诠释看清代儒学的属性》，出自彭林编，《清代经学与文化》，北京大学出版社，2005，第259页。

59) 按：明末清初虽开实学、史学等新风，但经历了一段时间反王学的风潮。顺康时期仍延续明代尊崇朱子。

60) 梁启超称为启蒙期、全盛期、蜕变期。（据朱维铮编，《周予同经学史论著选集（增订版）》，上海人民出版社，1983年11月第1版，第330页）；王国维“三变”说：“我朝三百年间，学术三变：国初一变也，乾嘉一变也，道咸以下一变也。”（王国维 撰，《沈乙庵先生七十寿序》，引自傅杰编校，《王国维论学集》，云南人民出版社，2008.03，第485页）

61) “自乾嘉以来，儒者修明汉唐经训，纂述古义，力反明人空疏腐烂之习，缀学之士翕然向风，各鸣其所得，可谓盛矣。而执持太过，或不免穿凿附会。矫其弊者，则又挟宋儒绪论以与之敌，其丑诋汉学几于洪水猛兽，所谓楚固失之，齐亦未为得也。”（张文虎，转引自罗检秋《嘉庆以来汉学传统的衍变与传承》，第58页）

62) 徐复观 著，《中国思想史论集（续篇）》，上海书店出版社，2004年06月第1版，第7页

63) [清]戴震 撰；赵玉新 点校：《戴震文集·卷第十·古经解诂沈序》，中华书局，1980年12月，第1版，第146页

64) 出自《孟子·万章上》，原文为：“说《诗》者，不以文害辞，不以辞害志。以意逆志，是为得之。”

否便是圣人之义理，是由文字之证实无法验证的。更多的汉学学者在寻章摘句之余检讨初心时，却发现离圣人之意愈来愈远了。戴震的得意弟子段玉裁就在其去世前一年痛感汉学之弊：

“今日大病，在弃洛、闽、关中之学谓之庸腐，而立身苟简，气节败、政事芜，天下皆君子而无真君子……故专言汉学，不治宋学，乃真人心世道之忧，而况所谓汉学者，如同画饼乎？”⁶⁵⁾

嘉道以后汉学渐衰，汉宋兼采又成了新的潮流。其中的代表人物陈澧就认为汉宋不可偏废。他说：

“合数百年来学术之弊而细思之，若讲宋学而不讲汉学，则有如前明之空陋矣。若讲汉学而不讲宋学，则有如乾嘉以来之肤浅矣。况汉宋各有独到处，欲偏废之，而势有不能者。故余说郑学则发明汉学之善，说朱学则发明宋学之善，道并行而不相悖也。”⁶⁶⁾

晚清汉学大师俞樾虽主汉学，但也多平议宋学。他在肯定了蔡沈《书集传》对《尚书·汤誓》的说法后评价道：“宋儒虽短于诂训，其体会语意有独得之见，未可尽没也。”⁶⁷⁾

同时期，对“汉学”这一概念也出现了批评的声音。龚自珍在给江藩的信笺中列了十条对“汉学”之名的不安，其认为汉儒之学与清儒学术殊为不同，江藩称清儒的名物训诂、词章考据之学为“汉学”是名不副实的。⁶⁸⁾至民国傅斯年则直指清代汉学、宋学的本质：“清代所谓宋学实是明代之官学；所谓汉学大体上直是自紫阳至休宁一脉相衍之宋学。”⁶⁹⁾

对清代经学汉宋关系进行再讨论，不是为推翻前人见解，而是进一步深化理解汉宋关系的实质，明晓经学思想之衍变均有其内外、反正之渊藪，更有助于理解刘沅对圣学蔽于后世门户之见的不满由何而来，明白刘沅经学思想何尝不是对经学诠释中汉宋之分别的一种反动，这种反动充分体现在刘沅经解“以圣人之道定百家”的原则所蕴含的理念中。

65) [清] 陈寿祺 撰，《附懋堂先生书三通》，《左海文集》，卷四上，清刻本

66) [清] 陈澧：《陈兰甫先生遗稿》，《岭南学报》卷二，第三期；转引自陈居渊 著，《汉学更新运动研究 清代学术新论》，凤凰出版社，2013.07，第348页

67) [清] 俞樾，《群经平议》卷四，《春在堂全书》，光绪二十三年重订本（石印本）

68) “大著读竟。其曰《国朝汉学师承记》，名目有十不安焉，改为国朝经学师承记，敢贡其说。夫读书者寔事求是，千古同之，此虽汉人语，非汉人所能专。一不安也。本朝自有学，非汉学，有汉人稍开门径，而近加邃密者，有汉人未开之门径，谓之汉学，不甚甘心。不安二也。琐碎短钉，不可谓非学，不得为汉学。三也。汉人与汉人不同，家各一经，经各一师，孰为汉学乎？四也。若以汉与宋为对峙，尤非大方之言；汉人何尝不谈性道？五也。宋人何尝不谈名物训诂？不足概服宋儒之心。六也。近有一类人，以名物训诂为尽圣人之道，经师收之，人师摈之，不忍深论，以诬汉人，汉人不受。七也。汉人有一种风气，与经无与，而附于经，谬以裨灶、梓慎之言为经，因以汨陈五行，矫诬上帝为说经，大易洪范，身无完肤，虽刘向亦不免，以及东京内学，本朝何尝有此恶习？本朝人又不受矣。八也。本朝别有绝特之士，涵咏白文，创获于经，非汉非宋，亦惟其是而已矣，方且为门户之见者所摈。九也。国初之学，与乾隆初年以来之学不同；国初人即不专立汉学门户，大旨欠区别。十也。有此十者，改其名目，则浑浑噩噩无一切语弊矣。”（龚自珍，《与江子屏笺》，《龚自珍全集》，上海人民出版社，1975年02月第1版，第347页）

69) 傅斯年 著，《性命古训辨证》，上海古籍出版社，2012.10，第2页

4 刘沅经解原则背后的两个重要理念

①不囿汉宋，兼采古今、真伪

首先，最能体现刘沅经解原则的理念就是打破门户之见和对教条的迷信。身处汉学渐衰，汉宋走向调和的嘉道时期，即便与当时主流学术几乎没有交集的刘沅，不仅在自己的学术继承与讲学过程中，也在汉宋学派互相攻讦驳难的时期，深感无论汉宋之儒，抑或当时尊崇汉宋之儒的时人，挟持圣人、惑乱人心的流害。所以他重注经书，力求平实说理。首先，其批评汉学考据家甚烈：

“四子六经，注者纷然矣。然每梳栉于字句，索瘢于片言，其弊至于非是是非，毫无坦途。圣人往矣，读圣人书，如见圣人，岂不赖乎此心此理得乎天理之正而后可哉。愚故离其章句，核其指归，百家腾跃，一以圣人为折衷。然要亦吾心自然之天理，人情中正之秉彝，而非徒以书求圣，外圣为言也。世无不得天性以为人者，即无不全天理而后圣者。制礼作乐、辅相裁成，皆自一心而推，实由穷理尽性而致。外此奚所著作，而奚所考据哉。”⁷⁰⁾

刘沅认为仅凭考据词章之学是无法体贴圣人之心，无法达致圣人境界的。于是再次点出自己恒解经书的原则和主旨“一以圣人为折衷”，关键在用己心体天心，持守人情之中正。因此，针对前人用考据的方法怀疑《孝经》的行为，他批评道：

“此经综其要义，明其大凡，虽文不满千，而诸书教孝之言俱已该括，分章摘句，索垢求瘢，毋乃寻其流而昧其源乎？……而承学之士，拘于旧闻，不免疑窦，将使天性之实，误于文字之传。避讥古之诮者其事小，失圣人之真者其忧大。”⁷¹⁾

在刘沅的眼里，《孝经》是阐孝之理，教人为孝的书。不能凭文字考证出可能有讹误而怀疑其道出的“天性之实”。这在他看来就是“寻流昧源”，无异于舍本逐末。不能因文字之争而导致对圣人论孝之真义的遮蔽或否定，这正是刘沅所警惕的。而对于音韵学，刘沅也有类似看法。以《周易恒解》讨论用韵为例：

“古者卜筮之辞多用音和，以便人之玩诵，其体不始于文王。文王《象辞》间有用韵者，然已无多，盖意主于教人义理，不专向吉凶趋避上立论矣。周公爻辞用韵处较文王为多，至孔子《象辞》则通用韵，然所用之韵乃古韵，非今世所尚沈休文韵也。顾炎武言之甚详，其说以《唐韵》为正，义颇优于前贤。然圣人本意恐人以为纯言义理，不喜诵习，故多用韵以诱之，盖亦不得已之苦心。而今世古音已晦，学者勉强求叶，必至迁就义理，以就音韵，其失转甚，故兹集于韵略之。”⁷²⁾

70) [清]刘沅著：《槐轩杂著·恒解问》，《槐轩全书》卷九，巴蜀书社，2006，第3363-3364页

71) [清]刘沅著；谭继和 祁和暉笺解，《孝经直解序》，《十三经恒解（笺解本）·卷之十》，巴蜀书社，2016.01，第3页

72) [清]刘沅著；谭继和 祁和暉笺解，《周易恒解·凡例》，《十三经恒解（笺解本）·卷之五》，巴蜀书社，2016.01，第8页

此简述《周易》从文王《彖辞》开始用韵已经不多；周公、孔子也用韵但都已经是古韵，并非清时所崇尚的沈韵。刘沅认为圣人创韵与用韵本意是为了诱人修习《周易》的义理，是不得已而为之。今时古音既然已经失传。学者勉强去求叶韵，容易使义理迁就音韵，得不偿失，所以他在《周易恒解》中略去音韵不论。通过简述《周易》用韵史以及韵在源头之用途，对时人过于重视音韵问题，反而阻碍义理的了解产生担忧。一方面可知刘沅本人对音韵有一定的了解，另一方面，其重义理而轻音韵之意显而易见。

虽然刘沅对汉学考据采取批判态度，但毕竟当时他所身处的蜀地几乎未受汉学影响且仍多宋明心性之谈，刘沅注解经书也学朱子训释之法，他亦不喜拘泥于先儒之说。况且由于宋学的代表——程朱理学作为主流意识形态，数百年来对中国社会影响甚巨，而对程朱学派的独尊所带来的流弊，更为刘沅所关注。所以他在“十三经恒解”中更多的是围绕以朱子经学为代表的宋学（经学义理派）的义理诠释进行探讨。

刘沅对朱子的经学诠释亦以孔孟为判，故而采取扬弃的态度。以下兹举一例。《论语·子罕》“子罕言利，与命，与仁。”一章，朱子《论语集注》引程子语，曰：“计利则害义，命之理微，仁之道大，皆夫子所罕言也。”⁷³⁾这明显是说孔子于利、命、仁，都少言。后世尊程朱者，都无所质疑。但刘沅提出了疑问，他认为孔子虽罕言利，但未尝罕言命与仁。他在“附解”中首先说这是“汉人误注此章，历代因之”所致。这里的“汉人”应指何晏，其《论语注》此章注与朱子《集注》意思相通。

接着刘沅肯定先儒“命”有“义理之命”、“气数之命”⁷⁴⁾的说法，但并不认为二者判然二分，并通过自己对“天命”的体贴，得出气化之命悉统于义理之命；然后论述对“命”的三种态度造就不同结局，来说明“命由我立”。接下来，刘沅通过引《诗》《书》中与“命”相关经文以及《论语》“不知命，无以为君子”一节说明孔子并非罕言“命”，且对“命”极为重视。继而举《周易》多言“利”，而引《系辞》中“利者，义之和也。”说明孔子认为利不违义，则不可一概而否。凡事也要审乎权变和通人情物理，要做到这点“惟精义者始能之”⁷⁵⁾，所以孔子罕言但也非不言。

然后，刘沅针对“仁”，提出“仁”分“一端之仁”与“全体之仁”，“一端之仁”经由扩充和存养可以达到“全体之仁”，证明孔子所谓“欲仁仁至”之可行⁷⁶⁾。刘沅对经文中的重要概念和争议点加以辨析，从而证明《集注》的断句有问题，“与”字应该作“示之详”解。此解并不是说“与”是“示之详”的意思，而是相对于“罕”而言，孔子罕言利，而详言命、仁。最后揭明“此章之旨乃罕言利而多言命、仁，使学者知利之不可强求，务全仁而立德。”⁷⁷⁾这不仅对《集注》因“命理微，仁道大”所以孔子罕言的断语进行了驳正，更对因朱注数百年来广泛影响所产生的对学圣人的畏难与自我设限的流弊进行思想上的纠正和解放。而对“与”字的这一理解在民国时期被雷宝衡《中国文化探源》第三章“致知”中引用，收录于王

73) [宋]朱熹撰，《四书章句集注·论语集注卷五·子罕第九》，中华书局，1983年10月，第109页

74) “有天理之命。有气数之命。”摘自[清]王梓材、[清]冯云濠编撰；沈芝盈、梁运华点校：《宋元学案补遗·卷八十二 北山四先生学案补遗·仁山门人·文懿许白雲先生谦·读四书丛说》，中华书局，2012年1月，第1版，第4845页

75) [清]刘沅著，谭继和、祁和暉笺解，《论语恒解》（上论），《十三经恒解（笺解本）·卷一》，巴蜀书社，2016.01，第309页

76) 同上

77) [清]刘沅著，谭继和、祁和暉笺解，《论语恒解》（上论），《十三经恒解（笺解本）·卷一》，巴蜀书社，2016.01，第310页

叔岷的《史记斟证》一书中⁷⁸⁾。

虽然《论语·子罕》第一章有关句读的问题已由南宋人史绳祖说过，刘沅的诠释方法也以义理为主，与宋儒为近，但其义理的根据扎实，也未夹一毫私意，而是引述其他经文、依循圣学本意，综合当时情势体贴出来的，这在仍陷于汉宋古今之争的乾嘉时期经学中显得独树一帜。

刘沅经解“以圣人之道定百家”的原则不仅体现于不囿汉宋，也体现在对经古今文学与真伪的折衷兼采上。其关于经古今文学的论述集中于《书经恒解·凡例》中，他立足经学诠释的语境而非纯文本，对“古今之争”和《古文尚书》真伪等问题发表了自己的看法。他论述了《古文尚书》并非安国所得原本，故于义能合则可采：

“故今之《书》，古文未必尽安国原本，而其义可存则存之矣。今之安国《书传》，亦非安国原本，而其说可采，亦采之矣。”⁷⁹⁾

只要义不谬于圣人，安国所得也可以算真古文：

“古文《尚书》，其义不谬于圣人，即以为安国真古文，未尝不可。”⁸⁰⁾

止唐先生认为古今文之争讼千年，而今又对圣人的微言大义未有深刻体认的情况下，只凭借寻章摘句的工夫，无益于圣人大道的彰显。因此他说：

“后世诸儒多斥古文之伪，而今文中文义多不能详，其错简亦不能辨，则于圣人微言大义，固未深彻，徒抉摘于字句之间，嗷嗷争讼，亦何益也。”⁸¹⁾

又言：

“今《泰誓》三篇，于先秦诸书所引，皆有之矣，而义多悖谬，不特非孔壁真书，亦非董子所见，安国所传，其为伪撰显然。愚故存其书而辨其误，不敢以先儒之是者为非，亦不敢以先儒之非者为是也。”⁸²⁾

以此更可见槐轩不预设立场地看待古今之辨，时刻保持中正。

不仅《尚书》，对于《周官》古今文的选择，刘沅也说：

78) 王叔岷 撰：《史记斟证·卷四十七·孔子世家第十七》，中华书局，2007年7月，第1版，第1778页

79) [清]刘沅 著，谭继和、祁和暉笺解，《书经恒解·凡例》，《十三经恒解（笺解本）·卷四》，巴蜀书社，2016.01，第8页

80) 同上，第9页

81) 同上

82) 同上，第10页

“《周官》有古文、今文，盖刘向已校之，本为今文，旧为古文。然其违异者特一二字句耳，于义无损，故今概从今文解之。”⁸³⁾

在刘沅看来，若对圣人之义无损，则古文或今文，无需纠结。

在列出了金履祥、陈第、孔颖达和毛奇龄等人对《古文尚书》的评价和考证后，刘沅总结读古人书应当不断体会圣人言内言外之意为说，而不应该单凭考据。

“要之，读古人书，当有圣人之心，乃能明圣人之言，可以折衷羣书。今古文章句意义能晓然者，三千年来，盖亦甚鲜，而徒摘一二字句以疑之，所谓不揣其本而齐其末者。论说虽繁，于义曷当哉？今愚正其字句，通其章脉，庶览者了然于本句之语义，而知众说之鹵莽。”⁸⁴⁾

刘沅认为，读古人书，应先体察圣人之心，才能对圣人之言晓然，然后再以此对古人传注进行研判。历代通晓《古文尚书》章句意义的人不多。只对一些字句加以考证就怀疑经文，就是舍本逐末。这样只会徒增聚讼，从而忽略了对经文义理的探究。最后，止唐先生直接点出对经书的理解当以道德身心实践为准，而门户之见才是圣学大患：

“圣人非徒以书教人，盖欲人身体力行。凡修己治人之道，——实践，而得其精，则本诸心性，推诸天下，平治无难。古今圣人，一气相孚，万卷百家，是非立辨，又何俟分门别户，摘句寻章，互相非驳也。凡圣人书皆当以此求之，况此书为唐虞三代治迹所存，奚可浅见妄言，致误将来也。”⁸⁵⁾

由此我们再反观刘沅解除门户之见，“直接孔孟”的方式：依烂熟于心之经文立义，以了然于胸之圣人说理。既不会流于支离，又不至于陷入空疏。但这一切都建基于“以中庸之道折衷百家，以圣人之书权衡杂术”⁸⁶⁾的解经原则之上。这里的“折衷”并非只是罗列前人注解而无己见，也不是如“和事佬”只作调和平衡的功夫。而是于自身学问由博反约“究心圣道”⁸⁷⁾，由实践力行而“证以诗书”⁸⁸⁾，也就是在对各经义理均已融贯的前提下，对圣人之道有精熟的把握后的折衷。这一原则使得刘沅解经不仅不囿于汉宋、亦不分古今，甚至不纠结于真伪，与汉宋兼采亦非同功，实乃经学诠释的又一条道路。

②究竟原委、审度时势

体现刘沅解经原则的第二个理念就是“究竟原委，审度时势”。虽然先生认为汉学考据方法不可取，但

83) [清]刘沅著，谭继和、祁和晖笺解，《周官恒解·凡例》，《十三经恒解（笺解本）·卷八》，巴蜀书社，2016.01，第5页

84) [清]刘沅著，谭继和、祁和晖笺解，《书经恒解·凡例》，《十三经恒解（笺解本）·卷四》，巴蜀书社，2016.01，第11页

85) 同上，第12页

86) [清]刘沅著：《槐轩约言·正伪》，《槐轩全书》卷十，巴蜀书社，2006，第3713页

87) [清]刘沅著；谭继和，祁和晖笺解，《子问二》，《十三经恒解（笺解本）·卷之十》，巴蜀书社，2016.01，第148页

88) 同上

清代汉学家求实的精神却贯穿其整个经解中。因为若说熟习经书且对义理了然者，千百年来不可谓少。己所谓“以圣人之道定百家”，何尝不是以自己臆断的“圣人之道”定百家？又与宋儒注经方法有何差异呢？

实际上，刘沅不是只从“道”出发来评判众说，也要经过身心实践与参考先儒之说的互证来进行折衷，故有“综核群书”⁸⁹⁾为孔子身世作《考辨》。而更能体现刘沅求实精神的是“究竟经文的原委，审度圣人所处的时势”。刘沅的想法是要理解圣人之言，必须进入到圣人所处的境遇和时势中去，探求经文背后的圣人心与所处时代的互动，以及对人情物理的关怀。融入天地之间，进行身心上的道德实践，体证变与不变的隐几，从而体贴到圣人之言的精粹，而不只是在字句上纠结。所以先生有所谓“律案之譬”：

“四子、《周易》，譬诸法律；天下古今，譬诸案卷。律有定是，案无定情，以有定律无定，必本诸心性，躬行始能尽其曲折，而准如鉴衡。不然争诸语言，执其意见，规规圣贤之说，唯恐失之，而所失固已多多。”⁹⁰⁾

以经书为“律”，以一切人情物理为“案”。经有一定之理而人情物理无常。但须以经文为本，进入无常之人情、物理、时势中，乃能体察当时圣人之遭际，后知圣人之言诚不欺我。故又曰：“圣贤之言，皆身心所得之实学，因觉世而衍为文字。”⁹¹⁾

由此可知“律案之譬”正是刘沅解经究竟原委、审度时势的根据。例如《论语恒解（下论）·先进第十一》“先进于礼乐”章，《论语》经文为：

“子曰：先进于礼乐，野人也；后进于礼乐，君子也。如用之，则吾从先进。”

经文下刘沅小字注：

“朱子曰：先进、后进，犹言前辈、后辈。野人，谓郊外之民。周室虽衰，礼乐本一王之政，非有二也。行礼者华实殊，而因有先进、后进。野人、君子，词有抑扬。四句皆时人之言也。用之，见用于时。设言以矫时人失中之弊。”⁹²⁾

89) [清]刘沅著，谭继和、祁和暉笺解，《论语恒解·凡例》，《十三经恒解（笺解本）·卷一》，巴蜀书社，2016.01，第180页

90) [清]刘沅著：《槐轩约言·说道说》，《槐轩全书》卷十，巴蜀书社，2006，第3693页

91) [清]刘沅著，谭继和、祁和暉笺解，《中庸恒解·凡例》，《十三经恒解（笺解本）·卷一》，巴蜀书社，2016.01，第88页

92) 此注文下有刘沅“附解”，原文较长，附录如后：附解：前人不取以用之为用于时言。盖以夫子苟得位而治，必将损益变通，不尽从周也。而王罕皆则云，如字承上作转，就现成说。张甄陶亦云如字非虚字。不知夫子在当时一布衣耳，自言己用先进，人岂遂以为法乎？礼乐不可斯须去身，夫子又何时不用礼乐？其意盖曰：先进于礼乐，今之所谓野人也；后进于礼乐，今之所谓君子也。时人所尚如此，岂不以先进为陋哉？不知礼有一定至中之则。先进文质得宜，如使我得志乘时，亦惟从先进而不从后进，所以明时人之弊，而婉其词以相悟也。若使夫子果得乘时，文、武、周公之大经大法，亦岂有刊除？不过因时变通，有以补前王之所不及耳。言各有当，何得执拘方以失其意。（摘自[清]刘沅著，谭继和、祁和暉笺解，《论语恒解（下论）·先进第十一》，《十三经恒解（笺解本）·卷二》，巴蜀书社，2016.01，第3

“先进”、“后进”，刘沅从朱子说，作前辈、后辈讲，但他把“如用之”的“如”作“假如”讲，而不应解为“如果”；又把“用之”解为“见用于时”，反对把“用之”解为“用之礼乐”。后一种说法是自魏晋《注疏》、朱子《集注》以来一直沿用的主流解释，王罕皆《四书本义汇参》和张甄陶《四书翼注论文》等讲章也从此说⁹³⁾。刘沅首先认为，“先进”、“后进”、“野人”、“君子”，都是当时人所用的称呼，含有褒贬之意。而褒谁贬谁？《注疏》与《集注》有分歧。《注疏》说：“先进……准于礼乐，不能因世损益，而有古风，……后进……准于礼乐，能因时损益，与礼乐俱得时之中。”⁹⁴⁾《集注》则引程子言：“先进于礼乐，文质得宜，今反谓之质朴，而以为野人。后进之于礼乐，文过其质，今反谓之彬彬，而以为君子。盖周末文胜，故时人之言如此，不自知其过于文也。”⁹⁵⁾显然《注疏》是褒后进，贬先进；《集注》则是褒先进，贬后进。

褒贬之判，刘沅采用《集注》说，但他不太满意张甄陶和王罕皆的说明，即张氏认为后进于礼乐乃是“人情溺于时趋”⁹⁶⁾，所以时人以为先进之礼乐太过朴陋，而觉今世方是君子之礼乐。而王氏则曰：“礼不可斯须去身，夫子固无时无处不用先进礼乐也。”⁹⁷⁾为“用之礼乐”说张目。刘沅回到程子的“文质皆宜”，探讨先进于礼乐“文质得宜”的原委，即“礼有一定至中之则”，即“文、武、周公之大经大法”，虽行礼者有华实的区别，但这是因时损益所致。也就是说“文质得宜”是“礼乐”的本质特征，原则与内涵变了或形式一尘不变都不算“文质得宜”。“得宜”必然要符合“中正”、“中和”的原则，精神内涵需承传而形式需要因时损益。设若（孔子）见用于时，也会对礼乐有所损益变通，不会尽复西周之礼制。前人一旦把“用之”解为“用之礼乐”则难免有完全复古的意味，更强调“礼乐”作为一种固定制度或外在规范的一面，便容易导致礼乐的教条化，而这是违背孔子“从先进”的本意的。刘沅在“附解”中说，孔子在当时只是一介布衣，如果自己提倡用先进之时的礼乐制度，谁会听从？而且礼乐对于孔子来说是“先王之道”的体现，斯须不离，亦无时不用。把“如”解作“假如”，“用之”作“见用于时”讲，始可知孔子“从先进”之意，乃是设言自己在位，则会效法先进，秉持礼乐中和之精神，制定与时合宜的礼制。矫正时人对礼乐认识的偏颇才是孔子想表达的意涵。

从此章注解可以看出，刘沅在对孔子礼乐观深刻理解的基础上，结合孔子当时的身份，孔子言论所针对的现象以及当时社会背景等，进入到圣人的语境中去与之对话，然后以世之常理，人之常情，全方位体贴圣人之言所要表达的内涵，再对先儒之说进行折衷，也对当时所用讲章予以纠正。又如在考辨孔子删定各经动机的时候，其言：

页

93) 王氏书参见：[清]王步青纂，《四书朱子本义汇参》，收录于四库全书存目丛书编纂委员会编，《四库全书存目丛书·经部·四书类》第177册，庄严文化事业，1997，第133页；

张氏书参见：[清]张甄陶撰，《四书翼注论文》卷十五“先进于礼乐章”，清乾隆四十二年刊本，昌平坂学问所藏

94) [清]刘宝楠撰；高流水点校：《论语正义·卷十四 先进第十一·一章》，中华书局，1990年3月，第1版，第437页

95) [宋]朱熹撰：《四书章句集注·论语集注卷六·先进第十一》，中华书局，1983年10月，第1版，第123页

96) 参见：注释①所示出处

97) 参见：注释①所示出处

“夫子平日言行及训门人莫非文、武、周公之礼乐。间有不合时势及旧制所未及者，夫子以意损益之，门人效之。迄今凡夫子言行所及，《小戴记》所载，其大概也。其实礼乐必自天子正定，夫子安敢取王制而更张之？即正乐之事，亦是因与师挚、师襄等交游，私相考订，非径取故府宫悬而裁节之。非特此也，即删订《诗》《书》《春秋》，亦止以便门人诵习，非欲传后。”⁹⁸⁾

刘沅直道夫子讲授先代之礼乐，亦要根据时势、制度加以损益。又基于对当时礼乐正定的规制，结合自身教书传道的体会和经验，得出孔子删述《诗》《书》《礼》《春秋》等经书也只是为了便于门人诵习的结论。这种看似不征实但又体现出对时势的审度与对事情原委的究竟，便是孟子所谓“知人论世”。圣人本旨、经文、前人传注、身心实践的四位一体，体现了刘沅经解异于汉学考据的求实方式。其试图做到“以意逆志”，刘沅经解中各处都渗透着这一理念，俯拾即是。

三 结论

从对刘沅经学著作的了解和分析，到深入剖析刘沅的解经原则及支撑这个原则的两个重要理念。能看到宋学对刘沅的影响颇大，无论是从对经书的选择还是经解的内容和形式。但同时通过对汉宋关系的再讨论，刘沅经学应当在清代经学史中占有一席之地。他的经学观出于宋学，而又跳出宋学框架。可以说他时刻保持“回归孔孟”的意识，尽量不带私意。他以经文、圣人本意、身心实践、前人传注四位一体，依靠四位一体的有机互动，成功维持了他“圣人之道定百家”的解经原则，打破了汉学与宋学、经古文学与经今文学、经书真伪之间的各种纷争，从而做到了折衷兼采、平实说理。《续修四库提要》就以他的《春秋恒解》为例，说他注经：“虽未切实有征，尚觉平易近理，与游谈臆说以私意乱圣经者不同。”⁹⁹⁾刘沅经学用宋学的义理作求实的工夫，既是其经学著作独特的价值所在，也是刘沅解经原则丰富内涵的体现。

98) [清]刘沅著，谭继和、祁和暉笺解，《论语恒解·凡例》，《十三经恒解（笺解本）·卷一》，巴蜀书社，2016.01，第291页

99) 杨钟羲提要，中国科学院图书馆整理，《续修四库全书总目提要·经部》，中华书局，1993，第767页