DOI: 10.29708/JCS.CUHK.202301\_(76).0003

# 魏源教化觀新研:背景、體現與變動

余一泓\*

## 一、前言

邵陽魏源(1794—1857)為近代聞人,其思想在清季影響不小,轉而又參與塑造了其人的形象。《清史列傳》置魏源於「儒林」,有「源經術湛深,讀書精博。初崇尚宋儒理學,後發明西漢人之誼」之語。「《清史稿》則列魏氏入「文苑」,依次舉出《聖武記》、《海國圖志》等作品總結他的學術成就。2比較二者的描述,前者兼該魏氏的經世才幹與儒學修養,後者則側重其用世之志和應時之作。如果將《清史列傳》、《清史稿》的記錄視為魏源之學的早期研究,那麼可說魏源的經世面向漸漸壓過了他的儒學成績,其位置亦從儒林進入文苑。稍後,魏源的儒學乃至人品受到章太炎(1869—1936)、馬一浮(1883—1967)等持不同立場儒者的批評,其中一大關鍵,在以治術淆亂經術,以實務用心影響經學研究求真求是之品格。巧合的是,二者於此又都有批評康有為(1858—1927)之意。3據今人對魏源研究文獻的梳理可知,從清季的李慈銘(1830—1894)到現代的張舜徽(1911—1992)

本文初稿承三位審查委員賜下修改意見,謹致謝忱。

<sup>\*</sup> 余一泓,浙江大學馬一浮書院博士後研究員。

<sup>1</sup> 王鍾翰點校:《清史列傳·魏源》(北京:中華書局,1987年),第18冊,頁5633—5634;亦收入魏源撰,《魏源全集》編輯委員會編:《魏源全集》(長沙:嶽麓書社,2004年),第20冊,頁648。以下注文簡稱《魏集》。

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> 趙爾巽等撰,中華書局編輯部整理:《清史稿·魏源傳》(北京:中華書局,1977年), 第44冊,頁13429;亦收入《魏集》,第20冊,頁647。

<sup>3</sup> 分見章太炎:〈清儒〉,載章太炎著,朱維錚校點:《章太炎全集:《訄書》初刻本、《訄書》重訂本、《檢論》》(上海:上海人民出版社,2014年),頁157;馬一浮:〈袁心粲〉、〈張立民〉,載馬一浮著,吳光主編:《馬一浮全集》(杭州:浙江古籍出版社,2013年),第2冊,頁845-46、794。

再到當代的路新生(1952-),他們在評價魏源的時候都或多或少地與章、馬相契。4同仁姚瑩(1785-1853)在道光六年(1826)與魏源結識,後來回憶稱:「默深始治經。已,更悉心時務。其所論著,史才也」,5頗有一語定終身的意味。

在清代中後期,胸懷經世之志、講求史地之學的學人很多。論者認為魏源的稽考工夫相對疏闊,他的特出之處在於「制夷」、「款夷」的視野6——這也是今人論及《海國圖志》時所樂道。後設來看,魏源在論著當中面對西人東進的敏銳和斬截,確實在當時非常少見。但同樣是在這種視角當中,魏氏之學也容易成為「衝擊一反應」的歷史注腳,意義有限。錢穆(1895—1990)基於對《古微堂集》為主文獻的閱讀,在兩部時隔四十年的著作中對魏源有不同的評價。前者接近上述批評魏源經學粗疏、隨時浮沉的觀點,後者則認為魏源嘗試會通理學與經學以為經世大業之基,其志可嘉。兩者共同點是將魏源視為一位不成功的儒者,其經世之學只煊赫一時,不足回應日新的西潮。7前人討論更多呈現了一個學思分裂、未達一貫的魏源。2004年嶽麓書社出版的《魏源全集》為研究者提供了另闢新境的機會。本文著眼處,乃魏源較少被討論的教化觀。8

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> 楊晉龍:〈臺灣學者「魏源研究」述評〉,《中國文哲研究通訊》2004年第1期, 頁74-75。

<sup>5</sup> 姚瑩:〈湯海秋傳〉,載《東溟文後集》卷11,收入嚴雲綬、施立業、江小角主編: 《桐城派名家文集·第6卷,姚瑩集》(合肥:安徽教育出版社,2014年),頁322。 以下注文簡稱《姚瑩集》。

<sup>6</sup> 郭麗萍:《絕域與絕學:清代中葉西北史地學研究》(北京:生活·讀書·新知三聯書店,2007年),頁232。

<sup>7</sup> 錢穆:《中國近三百年學術史(二)·魏默深》,收入《錢賓四先生全集》(臺北: 聯經出版事業股份有限公司,1998年),第17冊,頁689:《中國學術思想史論叢 (八):讀古微堂集》,收入《錢賓四先生全集》,第22冊,頁445-62。

<sup>\*</sup>最近考察過魏源相關文獻的研究者有李素平:《魏源思想探析》(成都:巴蜀書社,2005年)、李志威:〈魏源宗教思想研究〉(河北師範大學碩士學位論文,2012年)和孔德維:《為甚麼我在包容基督徒?:十九世紀中葉儒者的宗教寬容》(臺北:秀威資訊科技股份有限公司,2019年)。前兩者分析不深,對魏氏相關思想的價值也評價不高。孔書後出最精,下文對他的研究參考最多。賀廣如的《魏默深思想探究:以傳統經典的詮說為討論中心》(臺北:國立臺灣大學出版委員會,1999年)成書於《魏集》出版之前,以《詩古微》、《書古微》為主幹文獻,亦論及魏源晚年的〈淨土四經敘〉,梳理尤詳,對魏源思想(尤其是他的經世意圖)做了整體性、歷史性的考察,也是本文參照的重要先進。

本文當中「教化」一詞可以理解為「教諭並轉化」、教化的對象是包括中國 在内的各方民人。但教化(teaching and transforming)和宗教(religion)在魏 源思想中是有深入交涉的,因為教諭的內容,乃是包括儒家學說和世界各種宗教 在內的「各國教門」的學說。簡言之,是各國教門秉持自家教理在教化人們。 轉化的目標是讓人受教,俾政治、社會趨於文明。衡量文明程度、教化程度的典 範,則是中國的政教。故而本文探研魏源之教化觀,不僅研究其儒學思想,也研 究他對不同教門的評論。早在上世紀,學者在反思宗教人類學的方法論預設時就 曾呼籲,將不同的「宗教」經驗剝離以基督教為判準的「religion」概念標籤, 貼近各自的特殊性。剝離,意味著一種清理遮蔽、接觸本相的譜系學工作。在這 種工作中,尤需省思的是現實建制中的歐人殖民權威,以及構築了話語權的啟蒙 主義進步圖式,,它們經由歷史學、人類學的形式建構了前人對外教的理解。而 研究這種建構過程,本身也有獨特的思想史意義。這一研究可以讓我們理解,那 些文化信心強固、教義修養深厚的人們如何在佔據優勢的同時形成自己的眼光, 進而在他者中「發現」人我所共,以及我有彼無的東西。今天,多元共存的謙和 比起文明俯瞰的傲慢似更孚眾望,但這樣的認知慣性依然存在。10 秉持完整的教 化觀念,儒者魏源對外教的立教之本和行教之迹多有衡判。如需深入探究近代儒 者一度擁有的文化自信,魏氏的教化觀正是一具足複雜性、值得分析的樣本。

魏源在世時,馬禮遜(Robert Morrison, 1782–1834)與米憐(William Milne, 1785–1822)已在對儒教進行細緻的觀察。隨著後輩麥都思(Walter H. Medhurst, 1796–1857)、理雅各(James Legge, 1815–1897)深入考求,更加開放、理性的儒教觀念得以形成。11可以說,十九世紀傳教士身處東方學研究的前線,雖一直存在種種傲慢與誤解,但他們對中國「宗教」的理解是在不斷推進的。而在另一端,《海國圖志》對外教的議論顯得空谷足音,只在左宗

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Talal Asad, Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1993), pp. 51–54, 19–25.

<sup>10</sup> 在今日公教學人理智、溫厚的判教史著中,仍有此類傾向,參 Aaron Tugendhaft, "Divine Law and Modernity," *Arion* 15.3 (winter 2008): 133–44。

<sup>11</sup> 馬、米二氏之不許儒家性理政教,猶魏源之不許天主、天方,態度激烈恰可對比。 至麥都思則情況稍好,理雅各則更勝之,參龔道運:《近世基督教和儒教的接觸》 (上海:上海人民出版社,2009年),頁47-48、81-82、136-37、160。同時, 雖然馬禮遜與理雅各態度有別,但他們的中國研究又具有延續性,具體可參 [下轉頁84]

棠(1812-1885)<sup>12</sup>和王韜(1828-1897)<sup>13</sup>的言說之中有些難得的迴響。直到世紀之交,新學的流行才驅使中國士人主動更新對外教和本教的認知,走出對中西治體、治道的保守態度。只是在此時,人心中夷夏政教優劣的陡然易位,已讓儒林議論無法在自矜與自卑之間尋得平衡。<sup>14</sup>這固然可以佐證魏源是「開眼看世界」的先覺,超過同輩太遠。但在另一方面,魏源的敏銳又需要置放在清季儒學的語境之內,才能得到準確的理解。本文選取魏氏的經說、史著和論文,<sup>15</sup>分析魏氏的儒學背景、判教議論和晚期思想,探查其教化觀的背景、體現和變動。由此,可增進學界對清季趨新儒學源流之理解,同時提供近代中國士人以學論政困境之實例。

## [上接頁 83]

Norman J. Girardot, *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage* (Berkeley, CA: University of California Press, 2002), pp. 31, 171–72。 另外麥都思其實也算魏源在世時的人物。他果斷重定了馬禮遜之《新約》深文言譯本影響了魏源,參蘇精:《鑄以代刻:傳教士與中文印刷變局》(臺北:國立臺灣大學出版中心,2014年),頁 164–65。

- 12 或感於時事,左宗棠1875年的序文以大量篇幅討論《海國圖志》對各國教門的記述, 參左宗棠:〈重刻海國圖志敘〉,載《魏集》,第7冊,頁2254-55。
- 13 王韜專門抄錄過《海國圖志》的相關部分,參王韜:〈各國教門說〉,載王韜著,陳正青點校:《弢園文錄外編》(上海:上海書店出版社,2002年),頁172-73。之所以說左宗棠和王韜對《海國圖志》「教門」部分的重視難得,是因為該部分在《海國圖志》內容當中佔比並不高,哪怕今日學人在考察《海國圖志》時,仍將之視為百科全書的附帶部分。如鄒振環:〈輿地智環:近代中國最早編譯的百科全書《四洲志》〉,《中國出版史研究》2020年第1期,頁102-4。
- 14 楊國強:〈晚清的清流與名士〉、《晚清的士人與世相》(北京:生活·讀書·新知三聯書店,2008年),頁146-91。
- 15 本文調動的文獻僅是《魏集》的一部分,有兩大問題需要澄清:首先,本文據魏氏經說對其儒學背景的分析仰賴先行研究不少,也側重討論他「據實效而論教化」之視角,遠非對其儒學、經學的全面考察。其次,魏源編纂的《皇朝經世文編》也可算史著,前人從學術史角度觀察魏源思想時曾予以利用(參賀廣如:《魏默深思想探究:以傳統經典的詮說為討論中心》,頁31-45),但本文則很少利用。因該文編選擇雖有魏氏之用心(其實魏氏未完成的《元史新編》也有這種意味),也偶有簡短案語,但更像是魏源對某類思想的積極態度之表露,不是他自己思想的正面表述(該書與本文論題密切相關的選文集中在〈學術〉、〈治體〉的頭兩部分,包括李二曲、張爾岐和陸隴其等理學名儒的手筆,還有桂芳給嘉慶帝因天理教問題而製的《原教》寫的跋語)。至於使用《聖武記》、《海國圖志》的文獻,本文特重其中具有片段、表意明確的議論,據此觀察魏源教化觀的體現,或能盡量避免迂曲之過。另本文所涉魏源著作的完成時間,參考了《魏集》的各條整理說明,以及賀廣如書的研究。

## 二、魏源教化觀的儒學背景

清學箴言「六經尊服鄭,百行法程朱」流傳甚廣,代表當時學人對經傳之學和性理之學看法的一種折中式表述。16從下文的論述可見,推重漢代經說和程朱制行之學,也是魏源儒學的性格。由此出發,可以看到魏氏對漢、宋資源獨特的挪用與消化。其顯者,是對經傳子書所作的筆削、重編,這種大膽的文本編輯手法在魏氏晚年對《無量壽經》的處理中仍然存在(詳後文討論)。其隱者,是避免理想標準(「三代」、「天」)淪為迂腐空談的執著。魏源出入漢、宋學術,形成了他衡量當下教化的標準。以下先從他的宋學淵源講起。

## (一)宋學背景

早在清代,皮錫瑞(1850–1908)就曾意識到魏源和常州學人刪述經傳的做法是「宋人陋習」。<sup>17</sup>魏源不僅刪述經傳,也會刪述子書。在弱冠之年研習宋學時,他曾有過刪訂《人譜》與《程氏家塾讀書分年日程》,將之合編為一書的意圖。在同一時期,魏氏對劉宗周(1578–1645)、高攀龍(1562–1626)等明儒之重視,值得注意。<sup>18</sup>或有論者據魏源從早年關注理氣心性到後來側重天人應化的轉

<sup>16</sup> 何冠彪:〈「六經尊服、鄭,百行法程、朱」——惠士奇紅豆山房楹帖問題考釋〉,《臺灣師大歷史學報》第38期(2007年12月),頁29-67。需要指出,這並不是形容漢學能跟程朱學勢均力敵——後者畢竟是官學,是儒者立身行事的典範。以此處的清代吳派經學先驅惠士奇為例,他的漢學特質,在乾隆初年就顯得很異樣,參張濤:〈論惠士奇之禮學與乾隆初年漢宋學態勢〉,《臺大文史哲學報》第91期(2019年5月),頁2-32。這種描述更多是講在乾隆獎勵經學以後,在程朱學為官學的前提下,原本漢代師說治經乃值得提倡的學風。惠氏之子大張漢學旗幟後,偏重訓詁(二王〔王念孫、王引之〕、俞樾等)、提倡兼採(阮元、陳澧、二黃〔黃式三、黃以周〕等)的學者各有不同,風格難以總結。由此,上述折中表述雖然模糊,卻很有共識性。無論服虔、鄭玄與二程、朱熹是楚河漢界分明,還是可以優勢互補,都能用這句話理解。不妨從此模糊的共識摸索,觀察魏源與前人之異同。

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> 吳仰湘:《皮錫瑞的經學成就與經學思想》(長沙:湖南大學出版社,2013年), 頁447-50。

<sup>18</sup> 李瑚:〈關於《詩比興箋》與《近思錄補注》的作者問題〉,《魏源研究》(北京: 朝華出版社,2002年),頁745-47。宋學本義,當然是指宋代、宋儒的學問。然漢宋學對言之際,漢學則多指以考證方式治經,而講宋學往往就是在說講宋明義理之

變,描述魏源有從理學到經學的轉向,19不確。首先,天人觀20在劉、高諸人思想中也很重要,魏源早年由此入手,本無偏執理氣名相之虞。21其次,黃道周(1585—1646)、王夫之(1619—1692)等理學名儒的釋經之作,也對魏氏的儒學有很深影響。在魏氏最早期對《大學》的研究當中,最明顯的特徵是講求工夫而慎言本體,專明下學初階而諱言上達深趣。22這種特徵固然有清代氛圍的影響,但以心性學說為例,魏源並未採取樸學方法與宋明前賢立異,而是以江右、東林之學格正陽明後學好談心體之流失。23魏源研究明儒聚訟之《大學》的學術取向,也屬從宋學語境內部反思前人義理得失的路徑。

「經世」一詞囊括甚廣。除非刻意避地避世,不同時代的儒者多少有著具有 共性的經世觀念,只是這些觀念生長於不同旨趣的學術土壤之中而已。就魏源早 年的著述來看,他的經世關懷和朱熹(1130-1200)學說糾葛頗深。在1820年 給尚未定稿的《老子本義》所作的序文中,魏源認為《老子》中的習靜、養心乃 是治事之助,而非長生、耽虚之助。長生指向道教,而耽虚指向莊子、魏晉玄

#### 〔上接頁 85〕

學。此處的高、劉,更前的王陽明和之後的王夫之、汪縉(他們都是魏源所熟悉的學者),雖各有獨見,但也都可說是講宋學者。魏源初學之際,對明人著作所下工夫或不少於宋人,但也可說是「講宋學」。

<sup>19</sup> 李浩淼:〈論魏源早期理學思想及其轉變〉,《原道》第38輯(2019年第2期), 頁97-110。

<sup>20</sup> 此處的天人觀念是本文頻繁涉及的內容。「人」不必論,可視為今天人的涵義。至於「天」,借用鄭吉雄的研究結論概括,從使用比重而言,魏源筆下的天先後有道義來源之天、主宰世界化生之天、物質自然之天三種涵義。參鄭吉雄:〈釋「天」〉,《中國文哲研究集刊》第46期(2015年3月),頁94。

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> 例如魏源《默觚》所稱引「一身內外皆天也」就是高攀龍論工夫之粹言,這跟魏氏的經世觀念也完全契合,參魏源:《默觚上·學篇五》,收入《魏集》,第12冊, 頁13。高攀龍原文參《高子遺書卷一·就正錄》,收入高攀龍著,尹楚兵輯校: 《高攀龍全集》(南京:鳳凰出版社,2020年),頁171、174。

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> 前揭李浩淼〈論魏源早期理學思想及其轉變〉一文有介紹(見該文頁97-110)。 魏源自己最有代表性的一段話參《大學古本發微》,收入《魏集》,第2冊,頁481。

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> 参魏源輯:《大學古本章句集證》,收入《魏集》,第2冊,頁483-507。具有漢宋兼採傾向的漢學者阮元、陳澧和黃以周主張不盡相同,但全都對涉及虛靈高妙的心性舊說深致不滿,各自以援引經文、訓釋字詞的取徑研究心性的意涵。這些與宋學立異的文獻包括阮元的《性命古訓》、《《論語》論仁論》,陳澧的《東塾讀書記·論語》和黃以周的《經訓比義·心》等等。此當專文討論。

學。此與程朱責佛老自私同調,只是將火力巧妙轉移到了錯失老子本義,長生、 耽虛的後學上面。24又魏氏注《大學古本》引《詩集傳》:

一草一木,豈在天下之外哉?此猶淺言之也。精而言之,則一草一木之理,皆性分之事而意心之物也。伏羲作《易》以通神明之德,盡性命之理,則仰觀俯察,近取遠取,而求之《雜卦傳》取象,是其明證。朱子《詩集傳》釋《淇澳》之詩云:「以竹始生之美盛,興其學問自修之進益。」又云:「以竹之堅剛茂盛,興其德之成就。」是即《大學》格竹子之法,如是而已。25

又評謝良佐(1050-1103)「曾子之學專用心於內」之說:

君子之學以盡性也。苟先立其大則,講變禮,窮天地萬物之理,皆吾性分所固有,奚用心於外之有?故學但有為己、為人之分,而無內外之別。 別內外者,告子義外之見也。徇外而遺內者,俗儒誇侈之學也。<sup>26</sup>

魏源雖不取朱子《大學》改本,然贊同其格致說,以為朱子所格之物本不在性分之外,所以在心、意上用功也是朱子格致說的題中之義。又魏氏注《孝經》,雖用黃道周說而亦不取朱子改本,然其意無非是強調人人都有修身事天之責、不必以僭越為慮,<sup>27</sup>跟推崇朱子盡性格致之學並不衝突。此處批評「徇外而遺內」的俗儒功利之學,和《皇朝經世文編》收錄汪縉(1725—1792)文章的旨趣相應,<sup>28</sup>亦不出該文編敘言所說的「治心以任事」之意。<sup>29</sup>以心制行、治心任事,

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> 魏源:〈老子本義序〉,載《魏集》,第2冊,頁644。魏源後來對莊子、清談的酷評 參〈論老子〉,載《魏集》,第2冊,頁645、648。

<sup>25</sup> 魏源輯:《大學古本章句集證·補傳或問得失證》,頁505。

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> 魏源輯:《曾子發微卷上·曾子天圓篇第十》,載《魏集》,第2冊,頁582。

<sup>27</sup> 黃道周撰,魏源節錄:《孝經集傳》,載《魏集》,第2冊,頁521-29。

<sup>28</sup> 参賀長齡、魏源等編:《皇朝經世文編·學術一·原學》,載《魏集》,第13冊,頁24-33。其中收錄了汪縉論《荀子》的三篇文章,主張理民欲以遂己欲、修身而親賢臣、親賢臣而通民情。大意是禮義極重要,為國不以禮義,那從功利實效上看,也不免於覆亡。值得一提的是,受理學影響很大的熊十力也推崇汪縉此文,而且還推崇王夫之。至於魏源如何在承繼理學的同時批判理學,經全面梳理相關文獻以後,也可以跟王、汪、熊作對比。雖方式不同,但他們大概都強調義理必有驗於功利實效,也主張實效必原本義理。篇幅所限,下文只講魏源解經的現實主義特點。

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> 魏源:〈皇朝經世文編敘〉,載《魏集》,第13冊,頁1-2。《魏集》標作者為賀長齡, 但注釋中指此敘為魏源代賀長齡撰。

而歸於修身、經世以事天。據此立場,真經世必不在修身應理事天之外,《皇朝經世文編》所引汪縉〈衡王〉批評陳龍川缺少了對事物之理皆備於我的認識,故滯心於事物的說法即是明證。30故直至晚年,魏源在《默觚》31中也有如下說法:

豪傑而不聖賢者有之,未有聖賢而不豪傑者也。賈生得王佐之用,董生得王 佐之體,合之則漢世顏、伊之儔,不善學之,則為揚雄、王通之比。

伊川其聖中之伯夷乎!得其清,並得其隘;康節其聖中之柳下乎!得其和, 並得其不恭。使伯夷而用世,其才未必如伊尹;使柳下而用世,其功不亞 於太公。

墨子非樂、異乎先王,然後儒亦未聞以樂化天下,是儒即不非樂,而樂同歸於廢矣。墨子明鬼,後儒遂主無鬼;無鬼非聖人宗廟祭祀之教,徒使小人為惡無忌憚,則異端之言反長於儒者矣。32

《默觚》是近人錢基博(1887-1957)、齊思和(1907-1980)用以介紹魏源經世思想的主要文獻,引文「未有聖賢而不豪傑」句亦為錢氏所樂道。33詳考其源,亦本陸象山記朱子語,34是一種「仁者必有勇」的道德理想,後為明儒唐順之(1507-1560)、王夫之陸續抉發。35魏氏此處的申說繼宋明前賢而起,強調道德理想不僅應當付諸實踐,更必須找到如樂、祭等類別的實踐方案。因此,王道教化就是讓仁者可以立命而安命,不仁者也無法擅自謀求功利、不得不安

<sup>30</sup> 汪縉:〈衡王〉,載《皇朝經世文編·學術一·原學》,頁32-33。

<sup>31</sup> 魏源此書的完成日期說法不一,或以為完成於1830年前後,也就是魏源多數宋學論著完成之際。也有認為完成於1840年之後,魏源的經世之思進入深水區之際。參章愛先:〈默觚樣注譯論〉(河北師範大學碩士學位論文,2000年),頁5。但總的來說,可算是魏源對宋學的思考成熟時期的文本。

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> 魏源:《默觚上·學篇一》,頁4。

<sup>33</sup> 錢基博:《近百年湖南學風·魏源》;齊思和:《燕京學報·魏源與晚清學風》,分見 於《魏集》,第20冊,頁698-700;716-21。

<sup>34</sup> 羅大經撰,劉友智校注:《鶴林玉露》(濟南:齊魯書社,2017年),頁478載:「朱文公云:『豪傑而不聖賢者有矣,未有聖賢而不豪傑者也。』陸象山深以其言為確論。」

<sup>35</sup> 唐順之:〈答喻吳皋御史〉,載《荊川先生文集卷之六》,收入唐順之著,馬美信、 黃毅點校:《唐順之集》(杭州:浙江古籍出版社,2014年),頁260;王夫之: 《俟解》,收入王夫之著,船山全書編輯委員會編校:《船山全書》(長沙:嶽麓書 社,1988年),第12冊,頁479。

仁。上古之際天人未分,故有神道之教。中古以後天人相遠,人不能信天,故須 人道設教,<sup>36</sup>魏源論《詩經》有言:

惟使勢、利、名純出乎道德者,可以治天下矣。……聖人以名教治天下 之君子,以美利利天下之庶人。求田問舍,服賈牽牛,以卿大夫為細民之 行則譏之,細民不責以卿大夫之行也。故《國風》刺淫者數十篇,而刺民 好利者無一焉。<sup>37</sup>

若見不及此,則經世之論必不免於迂:

莊生喜言上古,上古之風必不可復,徒使晉人糠秕禮法而禍世教;宋儒專言三代,三代井田、封建、選舉必不可復,徒使功利之徒以迂疏病儒術。君子之為治也,無三代以上之心則必俗,不知三代以下之情勢則必迂。讀父書者不可與言兵,守陳案者不可與言律,好剿襲者不可與言文;善琴弈者不視譜,善相馬者不按圖,善治民者不泥法;無他,親歷諸身而已。38

從「未有聖賢而不豪傑」到「不知三代以下之情勢則必迂」,魏源在《默觚》中的經世議論,在當時講宋學者看來或已過於銳利。3°上段引文中對莊生、晉人的批評如前所述,仍與前儒接近。然「三代不可復」和「心一勢」之判的論調,相比朱子較接近王夫之。4°從下文討論可知,船山之説,多與魏源相應。一方面,取資宋學資源,治心、經世和事天、治人構成了魏源儒學兼該內、外與上、下的規模,其教化觀念居於其間。另一方面,具有現實主義色彩的論學性格又使魏源之觀念貼近經世的地基,從有位君子的政治實踐當中取得參證,有別於在他眼中輕忽情勢之宋儒。魏氏治經研史,後一方面的特質尤其突出。

<sup>36</sup> 魏源:《默觚上·學篇八》,頁20。

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> 魏源:《默觚上·治篇三》,頁44-45。

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> 魏源:《默觚上·治篇五》,頁49。

<sup>39</sup> 當時保守宋學立場的學者如曾國藩,就刻意迴避了與同鄉魏源的來往,參王惠榮: 〈略論道光朝京師學者的學術交遊——以魏源和曾國藩為例〉,《安徽史學》2018年 第5期,頁25-32。

<sup>40</sup> 朱子對柳宗元之封建論透露出一種軟性否定(刻意和強勢復古派論者如胡寅的剛性否定相區別)的看法,不似魏源那麼肯定,參鄭明等校點,莊輝明審讀:《朱子語類》卷86,收入朱喜撰,朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編:《朱子全書》(上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社,2010年修訂本),第17冊,頁2931-33。王夫之的看法參《讀通鑒論·敘論四》,收入《船山全書》,第10冊,頁1179-81。

#### (二) 漢學背景

前引章太炎〈清儒〉篇認為魏源說經不講家法,不應視為今文經學派,此說誠是,然而也多少遮蔽了魏源的經學成績與調動舊說的能動性,以及他遠紹西漢精神、宣揚經術可以為治術的用心。41 魏氏的此種企圖,正式開始於1824年刊行的《詩古微》初刻本(二卷本)。42 為求開顯孔子編次《詩經》的本義,43 該本已有自由擇取前人陳說的嘗試。44 又據1840年出版的《詩古微》定本(二十卷本)來看,魏源雖重視三家遺說,然亦採鄭玄(127-200)、朱子之解釋,以配合自己會通《詩》與《春秋》,以釋經諫世的旨趣。45 對此釋經風格,前賢研究已頗完備。以下部分則希望深入分析魏源釋經之時,由效用事實推見聖人之心的用意。此一路徑可說是魏氏即事見理的旨趣嵌入漢學考證學風的結果。

《詩古微》初刻本已引入了「樂」的視角,根據《詩》文聲義不分的原則衡論其內容。46《詩古微》定本所言古人詩、樂之體用關係,更被梁啟超視為「使古書頓帶活氣」的創見。47然魏源本旨不止於此,而在於強調:因為古人教化有體必有用,所以讀者要由用見體、由用樂會《詩》義。他對古人教化現場的還原也就成為了根據「孔義」的懸擬,不類考古徵實之學。同時,重定《國風》次序

<sup>41</sup> 魏源:《默觚上·學篇九》,頁23。章太炎的意見可說是,今文經學要嚴察漢師經學流派,不能雜糅漢宋諸家經說(參章太炎:〈清儒〉,頁155-57)。這種意見符合清代漢學的事實,參趙四方:〈吳派與晚清的今文經學——「師法」觀念下的《尚書》學變遷〉(復旦大學歷史系博士學位論文,2016年)。

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> 参賀廣如:《魏默深思想探究:以傳統經典的詮說為討論中心》,頁101-4。本節涉《詩古微》的部分除參考賀書,還參考了曹志敏:《學術探求與春秋大義:魏源《詩古微》研究》(北京:社會科學文獻出版社,2011年);王光輝:〈論魏源「《詩》與《春秋》一義」說〉,《西南民族大學學報》(人文社會科學版)2020年第8期,頁72-77。

<sup>43</sup> 魏源:《詩古微(二卷本).正始篇上》,載《魏集》,第1冊,頁5。

<sup>44</sup> 例見魏源:《詩古微(二卷本)·集傳初義》,頁97。

<sup>45</sup> 其論思無邪用朱子說,定《國風》次序用鄭玄《詩譜》,以為能傳韓詩家法,參曹志 敏:《學術探求與春秋大義:魏源《詩古微》研究》,頁158、285。

<sup>46</sup> 魏源:《詩古微 (二卷本)·詩樂篇二》,頁14-15。

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> 分見魏源:《詩古微(二十卷本)·夫子正樂論上》,載《魏集》,第1冊,頁137; 梁啟超:《清代學術概論》,收入梁啟超著,湯志鈞、湯仁澤編:《梁啟超全集》 (北京:中國人民大學出版社,2018年),第10集,頁271。

的大膽舉措,顯得《詩古微》也並非申發一家義例的傳統經說。48 在常州學派之外,魏氏新經說的同道仍然是王夫之。經《詩古微》闡釋,《詩》文所蘊之《春秋》旨趣,是在王道、霸道、華夏、蠻夷並存的複雜政治現實中,辨別功利實效之迹後面的是非。49 用王夫之《詩廣傳》之語論其意旨,就是據三代以上之心察治亂之際、天人之際,然後就人事之理論定人事之是非。50《詩古微》說:

天成性也,文照質也,來牟歲育而大文發焉,后稷之所以為文而文相天矣。中夏所以異於茹毛飲血腥膻之夷狄者,后稷之功也。故曰:「無此疆爾界,陳常於時夏。」<sup>51</sup>

八音備,大聲震,盪滌於兩間,而磬特詘然,至於磬而聲愈希矣。音之假 於物:革、絲假於蟲獸,竹、匏、木假於草木;金煉而土陶假於人為,石 者無所假也,尤其用天也。故曰「依我磬聲。」音之尤自然者也。嗚呼! 此可以知聖人事天治人之道矣。52

如此處所示,《詩古微》定本採納了《詩廣傳》的論點。《詩古微》末尾的〈詩外傳演〉分上下兩編,上編抄錄劉敞(1019-1068)、惠士奇(1671-1741)、顧炎武(1613-1682)、莊存與(1719-1788)、胡承諾(1607-1681)和張爾岐(1612-1677)的論說,下編則純取《詩廣傳》,並在〈詩古微目錄書後〉稱王夫之不假師法而能與西京舊說暗合,53原因就在於船山發明「事天治人之道」之詳。而說到聖人無父、感天而生之公案,魏源認為天命必因人而成,故感應屬實而

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> 分參魏源:《詩古微(二十卷本)》的〈夫子正樂論下·附考樂章節次〉、〈王風義例 篇下〉,頁155、208。

<sup>49</sup> 辨別王迹將熄的周平王時代的衛武公、鄭武公之是非,以及表彰楚莊王在衰世而能以夷進於夏,都是例子,參曹志敏:《學術探求與春秋大義:魏源《詩古微》研究》, 頁 263-66、297-99。

<sup>50</sup> 魏源:《詩古微(二十卷本)·小雅答問上》,頁481。當然,初刻本已經對《左傳》中人賦《詩》以及緯書中人天相感的材料都不以為然,參魏源:《詩古微(二卷本)·毛詩明義五》,頁41、52-53。

<sup>51</sup> 魏源:《詩古微(二十卷本)·周頌答問》,頁582;王夫之:《詩廣傳·論思文》,收入《船山全書》,第3冊,頁492:「天成性也,文昭質也,來牟率而大文發焉,后稷之所以為文,而文相天矣。」

<sup>52</sup> 魏源:《詩古微(二十卷本)·商頌答問》,頁609;王夫之:《詩廣傳·論那二》,收入《船山全書》,第3冊,頁512(原文標點略有不同)。

<sup>53</sup> 魏源:〈詩古微目錄書後〉,載《魏集》,第1冊,頁736。

聖人有父。此論不因尊西漢之學而盲從緯書,與東京許慎、鄭玄舊說亦無二致。54 總之,《詩古微》論王道之用(樂)、論素王經世之志(孔義)、論事天治人,雖有 各種與人立異之新說,但自有裁斷以外,亦廣納漢宋明清諸家之言。與《詩古微》 比較,1855年寫定的《書古微》同樣用心於天人之際、世變之際,但更多解說 了世運變化之莫測和事天治人之艱難。55

《書古微》論唐虞之治以為帝王觀天治民、「中心無為」,乃天人未分時代的 渾樸之政。56在後世的教化活動中,王者如何經緯萬端而不失仁心,成為了魏源 關注的重點。他指責鄭玄對周制連坐法的解釋乃是「〔生〕漢世,習見秦法, 不可以釋經」。57然《書古微》在研究周人的王位繼承問題時亦有以後世情勢之 險惡揣度古人之嫌:

周之王業,實始文王。太王、王季特肇基之始耳!

至泰伯之於周,則《皇矣》之詩曰:「帝作邦作對,自泰伯王季。惟此王季,因心則友。則友其兄,則篤其慶。受祿無喪,奄有四方。」此泰伯、王季相友之明文,並無辟讓之誼。而夫子言泰伯三以天下讓何耶?且父病而兄弟託詞採藥於二千里之外,不情一。聞太王之薨,兄弟奔喪至周,王季亦不留之,聽其自去自來,何謂因心則友?不情二。以端冕開文明之君,而太王即以國傳之,命異日轉傳文王,如殷人兄弟世及,有何不可?而居夷遁世,迹類朝鮮,不情三。夫子且謂「民無得而稱」,而今於百世下欲尋至德無名之證,其可得乎?以無名名之,亦即以不解解之,其諸惟聖人能知聖人與?58

此論附於對武王伐紂的〈太誓〉篇之闡釋末尾,實際是因《論語·泰伯》而發。 對泰伯三讓天下細節的稱述,原本鄭玄《論語注》,亦著於《日知錄》之引述與

<sup>54</sup> 魏源:《詩古微(二十卷本)·大雅答問上》,頁534;陳壽祺撰,曹建墩點校:《五經異義疏證》(上海:上海古籍出版社,2013年),卷下,〈聖人感天而生〉,頁168。

<sup>55</sup> 賀廣如《魏默深思想探究:以傳統經典的詮說為討論中心》對《書古微》代表魏源後期思想的獨特旨趣有較全面的分析,參該書頁200-203。

<sup>56</sup> 魏源:《書古微·堯典釋天·在璿機玉衡以齊七政古義》,收入《魏集》,第2冊, 頁23-24。

<sup>57</sup> 魏源:《書古微·湯誓佚文》,頁164。魏源此處明言參考了江聲的說法,但「習見秦法」之論當出自孫星衍注疏:《尚書今古文注疏》(上海:商務印書館,1936年),卷5〈湯誓第五 商書一〉,頁62-63。

<sup>58</sup> 魏源:《書古微·太誓武王觀兵克殷蒙文王元年共十三祀發微》,頁199-200。

自注。結合上下文判斷,魏氏當是因顧書所載的前人議論而提出了以上問題,"他的看法也是獨特的。《書古微》把文王視為周室第一位王者,太王、季歷則非。至於讓位的泰伯,就更說不上是王者,而且他的「至德」也有問題。魏氏提出的三點詰難都是挑動爭議的險惡之論:其一是不孝(父病不理),其二是不悌(兄弟不友),其三是不臣(形同箕子)。所以孔子所謂「民無得而稱」,與其說是他知道泰伯有聖德,不如說是孔子根據聖心判斷,泰伯的所謂至德根本是不可理解的。相對漢宋儒先來說,這種文人氣的釋義確實少於儒者之謹厚意味,更有魏源好友襲自珍(1792–1841) 在〈葛伯仇餉解〉 中持有的陰謀論氣象。"你不過這類釋義在《書古微》中出現得不算頻繁,更多的是嘗試在道德理想和政治現實之間實現斡旋的解釋理路。

魏源論周室的另一次危機說:

問:「予仁若考」、《史記》以「考」為「巧」、如馬、鄭說。周公自言仁智才藝過武王,且善事鬼神,以冀代武王之死,得事三王於天上。則是三王在天之靈,果真欲武王之死,侍奉左右乎?周公又以能事鬼神,自薦於三王,冀其代役,轉同兒戲。且既謂武王仁智才藝皆不己若,又安能奉天命、奠人心?不且祈代死而適速武王之死,請代而適以自任乎?

曰:所云「若爾三王」、「以旦代某之身」,疑當謂代武王之位。乃推原三王之意,所以不壽武王者,殆以旦之仁智才藝為元孫所不及,欲兄終弟及,以旦代之,必能制禮作樂,以享天祖。三王之意如此,殊不知元孫者,乃天命之所敷佑也,子孫之所依保也,四方之所懷畏也。若旦則非天命所屬,非四方所畏。當此革命之初,天命人心,去留未定。一旦而失新主,則天之降寶命,幾於危墜矣!我先王將罔所依歸矣! 61

周公在祖先(三王)面前,請求用自己的生命為武王延壽,是一場人與神之間的 對話,文句本來樸質。但經由魏源的戲劇化處理,這次對話變得險象環生。 首先,魏氏設計問答,質疑周公的心思險惡,是「速武王之死以自任」。其次, 鑒於周公如此出色,魏源認為祖先神靈其實也沒有讓武王長壽的意圖,這客觀上

<sup>59</sup> 顧炎武著,黃汝成集釋,欒保群、呂宗力校點:《日知錄集釋》(上海:上海古籍出版 社,2014年),頁158-59。

<sup>60</sup> 龔自珍:〈葛伯仇餉解〉、《龔自珍全集》(上海:上海人民出版社,1975年),頁124。

<sup>61</sup> 魏源:《書古微·金縢發微下》,頁302-3。

就配合了周公可能存在的私心。也就是說,如果順應神道、兄終弟及,那麼周公就會以周王身份制禮作樂了。不過幸虧到最後,周公之心不如此,而是深明大義地照顧嫡長之位、保全周室天命。可以看到,《書古微》相比前述《默觚》的內容更大程度地把現實情勢之詭詐擺在了君子面前作為考驗。由上文可知,魏源眼中教化眾民之事作為經世事務,也在事天治人的規模內。而通過此處對魏源經傳之學的考察,可知經世事務必複雜多端,正如人間善惡誠偽並存。以學問處理人事的關鍵就在於以君子之心衡量天人、義利,直面善惡混雜的現實。事天治人的胚模與典型具於漢宋學理之中,欲實之以經世事務之紛繁,尚需深考史學。空在魏氏的經世史著中,他的教化觀念與新知融匯外發,集中表現為對外教的評判與融攝。

## 三、從判教探析魏源的教化觀

魏源治宋學成《古微堂四書》(《小學古經》、《大學古本發微》、《孝經集傳》、《曾子發微》),治漢學成兩《微》書(《書古微》、《詩古微》),至於他生前定稿的史學著作則有《聖武記》和《海國圖志》。63這兩本書不僅與同時期經世派徐繼畬(1795—1873)、姚瑩的著作有交涉,本身也存在相當的延續性,今人研究魏源對當時國際戰略的看法時,已經充分注意到了上述的交涉和延續性。64實際上,如將《海國圖志》基於「事天治人」教化觀的判教議論視為支點,那麼還能總攝散落在《聖武記》和《海國圖志》中的片段論說,讓它們活化為魏氏教化觀的不同體現。有趣的是,魏源著書時參考過的《瀛寰志略》與《康輶紀行》,

<sup>62</sup> 清人與民國學者無論。曹志敏:《學術探求與春秋大義:魏源《詩古微》研究》(頁 245-51)、賀廣如:《魏默深思想探究:以傳統經典的詮說為討論中心》(頁231-32) 皆發現魏源以考證迎合己見的尷尬之處:明有先入之見,但又必須順應經學的遊戲 規則,爭議前人論及的考證問題。如此說來,浸入充滿新資料的史學領域,或更適 合魏氏自由鋪開自己的思想。

<sup>63 《</sup>魏源全集》編輯委員會撰:〈《魏源全集》第四冊簡介〉,收入《魏集》,第4冊,無 頁碼:「《海國圖志》是魏源受林則徐囑託而編著的一部世界地理歷史知識的綜合性 圖書。它以《四洲志》為基礎,將當時搜集到的其他文獻書刊資料和魏源自撰的多 篇論文進行擴編,於道光二十二年(1842年)完稿並初刻印行,為五十卷。於道光 二十七年增補刊刻為六十卷。隨後又不斷增補,至咸豐二年(1852年)成一百卷。」

<sup>64</sup> 馬世嘉(Matthew W. Mosca)著,羅盛吉譯:《破譯邊疆、破解帝國:印度問題與清 代中國地緣政治的轉型》(新北:臺灣商務印書館,2019年)。

跟魏氏之書分享了類似的特點:反對天主、天方二教,左袒儒佛;認為大清實施了儒門「隨方設教」65的教化原則;根據以上兩點立場評論外教史事。以下先從《瀛寰志略》講起。

## (一)經世學者的人文教化觀

徐繼畬與魏源年齡相仿,然年過而立即入翰林院,此後仕途亦非襲、魏可擬。和《海國圖志》相比,徐氏1848年刊行的《瀛寰志略》內容更簡然、考核更精,且對魏書多有批評。"論者發現,徐繼畬代表著另一類經世學者,他們反對魏源將域外知識率爾整合進一個世界圖像的粗豪,更反對魏源「款夷」的魯莽策略。——或許,這不僅和徐繼畬更深湛的史地素養有關,也跟他遠比魏源豐富的官場經驗相關。

相比之下,魏源對徐繼畬的態度更加開放。鑒於徐繼畬通過與洋人、行商的接觸積累了許多新知,又能以儒學宗旨進退之,<sup>68</sup> 1852 年版《海國圖志》吸收了一些《瀛寰志略》在地理、人文方面的獨佔性知識。<sup>69</sup>《瀛寰志略》另有部分衡論佛、耶、回三教的言論,魏源沒有引用,然值得與魏氏的相關論述進行對比,如:

宗喀巴別唱宗風,演為黃教,內外蒙古暨瓦剌各部靡然從風,其教可謂盛矣。然自回教興於唐初,由天方漸傳東北,不特玉門以西,多花門種類,而佛法最盛之五印度,亦大半捨牟尼而拜派罕。(派罕巴爾,即摩哈

<sup>65</sup> 盧國龍:〈「隨方設教」義疏〉、《宗教與哲學》第5輯(2016年1月),頁252-71。 本部分討論,也多參考拙文〈論晚清儒者宗教新知中的激進特質之發展〉、載鄧秉元 主編:《新經學》(上海:上海人民出版社,2020年),第5輯,頁139-64。

<sup>66</sup> 張士歡:〈論徐繼畬對魏源的學術批評〉,《史學月刊》2009年第10期,頁132-34。

<sup>67</sup> 参馬世嘉:《破譯邊疆、破解帝國:印度問題與清代中國地緣政治的轉型》,頁412—413、429。

<sup>68</sup> 顯例是徐繼畬對海地獨立的了解,參徐繼畬著,宋大川校注:《瀛寰志略校注》 (北京:文物出版社,2007年),頁344-45。

<sup>69</sup> 顯例見魏源:《海國圖志·西南洋·西印度之如德亞國沿革》,收入《魏集》,第5冊, 頁794-95。該部分引述了徐書中「泰西人紀猶太古事」的內容如「猶太女人,姿 姣好而性靈慧,與別部迥異。娶婦得猶太女,則以為戚施在室也」等奇特說法(徐 繼畬:《瀛寰志略校注》,卷6,〈歐羅巴土耳其國〉,頁186)。魏源未看過《舊約》, 也沒有可以向他轉述猶太人信息的泰西友人。這部分內容可視為《瀛寰志略》的獨 佔性知識。

麥,回教之祖也。) 元起北方,最崇佛教。太祖、憲宗,取印度建為外藩,乃其地已半從回教,不特不能改革,而蒙古居其地者,亦改從回教。 蓋自宋元以後,五印度佛教已不如回教之多。至今日而印度各國備歐羅巴 之東藩,又參以耶穌教,而佛教愈微矣。慧光照於震旦,而淨土轉滋他 族,物莫能兩大,想佛力亦無如之何耶! 70

徐繼畬和魏源相同,都注意到了西域佛、回二教的權勢轉移。徐繼畬認為相比回教,佛教對於蒙、維二族之人的吸引力都更小。為完善這一論點,他還說「蒙古居其地〔印度〕者,亦改從回教」,實際上居印建立莫臥兒帝國的蒙古人早已伊斯蘭化,此論不啻倒果為因。與魏源不同,徐繼畬對佛教的態度不算友好,這段史論頗有諷刺意味。但需要指出的是,他們二人都贊同大清「隨方設教」的教化策略。71對於「慧光照於震旦,而淨土轉滋他族」,徐繼畬解釋說是「鴟梟嗜鼠,蜈蚣甘帶,孰為正味,正難深求於侏腐之俗」,也就是天主、天方二教,相比佛教更適合文明程度有限、迷信的蠻夷。72耶、回二教之間,徐繼畬對前者較有同情之理解,還下過工夫了解天主教興起之先的祆教與猶太教。73當然,值得被包容的異端也還是異端,74「耶教難入中國」的儒教立場在《瀛寰志略》中也能看到:

余嘗翻閱其書,文義詰曲而俚,蓋彼土學漢文者所譯。其中有帶機鋒似禪 語者,而義則粗淺。其所謂洗禮、七日安息禮拜之類,自摩西以來即有

<sup>70</sup> 徐繼畬:《瀛寰志略校注》,卷3,〈亞細亞五印度〉按語,頁85。魏源的類似觀察可參《海國圖志·中國西洋紀年通表》,載《魏集》,第7冊,頁1803-4;並參姚瑩:〈佛法興衰〉,收入姚瑩撰、劉建麗校箋:《康輶紀行校箋》(上海:上海古籍出版社,2017年),頁529-30。後文有論。

<sup>71</sup> 姚、魏對此的贊同可參拙文〈論晚清儒者宗教新知中的激進特質之發展〉,頁139-64的相關討論;體現徐繼畬此態度的代表性文本參徐繼畬:〈書王印川廣文詩後〉,載徐繼畬著,孫晉浩、馬斗全校點:《松龕全集》,收入山右歷史文化研究院編:《山右叢書·初編》(上海:上海古籍出版社,2014年),第6冊,頁467:「我朝崇重佛教,擁護兩藏,立黃教喇嘛為六大座;分統內外蒙古,乃因蒙古信佛,順其俗而利導之,使之安於遊牧,不生異心。此列聖安邊大計,執兩用中之微權。俗儒不知,安議本朝之好佛,何殊囈語。」

<sup>72</sup> 徐繼畬:《瀛寰志略校注》,卷3,〈亞細亞印度以西回部四國〉,頁98。

<sup>73</sup> 同上注,頁94。

<sup>74 「</sup>被包容的異端」是孔德維:《為甚麼我在包容基督徒?:十九世紀中葉儒者的宗教 寬容》多有分析的概念,以下《瀛寰志略》的引文和梁廷枏《耶穌教難入中國說》一 書的邏輯很相似,參孔書頁92-94。

之,非始於耶穌也。奉耶穌之教者,不祀別神、不供祖先,以耶穌為救世 主,而以身命倚之,謂可獲福佑。有得禍者,則謂靈魂已升天國,勝於生 人世。揆其大致,亦佛氏之支流別派。歐羅巴遠在荒裔,周孔之教所不 及。耶穌生於其間,戒淫戒殺,忘身救世,彼土崇而信之,原無所謂 非。而必欲傳其教於中土,則亦未免多事矣。75

因徐繼畬未列標題,所以暫時無法得知他看了甚麼耶教之書。他的這些言論, 反映了當時尚可容忍耶教的儒者所具有的一般偏見:其高深處難擬儒佛,下焉不 過福善禍淫之俗說。更重要的是,徐氏「揆其大致,亦佛氏之支流別派」的言說 是一種判教思維,下文將討論的《海國圖志》也有類似但更完備的判教議論。 進入對該書的分析前,還需檢視對魏源有較深影響的《康輔紀行》。

在《康輶紀行》刊行之前,魏源就透過通信從姚瑩處獲得新資訊,加入《聖武記》、《海國圖志》的增補之中。76《康輶紀行》有不少從儒學,而主要是程朱之教的立場出發衡估外教的議論。77同樣是在批評過魏源的李慈銘處,姚瑩的這些議論都是荒謬、不值一提的。78另一方面,據方東樹(1772—1851)所言,「石甫平居慕賈誼、王文成之為人,故其學體用兼備,不為空談」,79此論甚確。和《瀛寰志略》相似,《康輶紀行》也有部分漢文世界少見的獨特材料。例如對薩迦廟呼圖克圖的記述就採自《西藏賦》之注文。80《聖武記》之撰集,抄錄了《康輶紀行》的一些研究成果(疑另外的藏事文獻也是姚氏寄送給魏源的)。81而姚瑩涉及天人鬼神的教化論說,魏源也有採納:

<sup>75</sup> 徐繼畬:《瀛寰志略校注》,卷6,〈歐羅巴意大里亞列國〉按語,頁205。

<sup>&</sup>lt;sup>76</sup> 馬世嘉:《破譯邊疆、破解帝國:印度問題與清代中國地緣政治的轉型》,頁401-6。 本文以下的論述側重《聖武記》對《康輶紀行》的吸收。

<sup>77</sup> 姚瑩在1846年寫定《康輶紀行》以後,曾有一書辯護自己的議論立場,參姚瑩: 〈覆光律原書〉,載《東溟文後集》卷8,收入《姚瑩集》,頁272-74。

<sup>&</sup>lt;sup>78</sup> 李慈銘著,由雲龍輯:《越縵堂讀書記》(上海:上海書店出版社,2000年),「中復堂全集」條,頁1127。

<sup>79</sup> 方東樹:〈東溟文集序〉,收入《姚瑩集》,頁810-11。

<sup>\*\*\*</sup> 姚瑩:〈薩迦溝紅教〉,收入《康輶紀行校箋》,頁308。原本的記述應是來自和寧《西藏賦》的自注所引「布達拉經簿」,參和寧原著,池萬興、嚴寅春校注:《《西藏賦》校注》(濟南:齊魯書社,2013年),頁31。

<sup>81</sup> 所抄文獻參魏源:《聖武記·國朝撫綏西藏記上》,附錄〈康輶紀行〉,頁204-9。

……天德含宏廣大,苟即事物而禍福之,則天不勝其勞,亦不若是之 苛也。故陽授其權於日月,陰授其權於鬼神,日月鬼神者,天之一氣凝聚 之至精者也。日月可見,鬼神不可見。可見者為陽,司陽之權為天子, 日月不明,則天子失其治矣。司陰之權為鬼神,鬼神之知,能亞於日 月,能自禍福人,而輔相天子為治者也。82

余謂達賴出微賤,一旦置身青雲,始在孩提,即為天子隆重。二萬里王公僧俗男婦,無不誠心敬禮,苟非福德殊異,何能臻此?昔漢高祖所在,其上常有雲氣,韓魏公廷唱第一,太史奏五色雲見,古有之矣。天降靈祥,必非無意,今之達賴,其有殊乎?抑嘗思之,人之始生,本二氣之精,與星辰同體,惟受生後,物欲習染,蔽其靈明,展轉死生,精氣耗剝,乃與常人無異耳。守貞抱一之士,與豪傑奇偉之人,精氣堅凝,或以時發現,理固官然,不足怪也。83

姚瑩很早就有意識地使用氣一元論來解釋天人之性和鬼神之存在。84上述首段引文認為日月鬼神之為不同相狀的氣,對於人間教化有著不同的必要性。次段引文認為有位、有功、有德者,也都可能發出不同相狀的氣,也就是祥雲、瑞氣等神異。由此,殊方異類的神奇現象,就能被理性化成為以天子為樞紐的教化活動的具象。在天子失職或者鞭長莫及的地方,帶有神異色彩的鬼神外教就有了用武之地,這是自然而然的事情。這種理路與《聖武記》相應。後書中有相似的說法:「自有天地以來,即有西南夷,曷嘗有四面雲集之王師?曷嘗有萬雷轟烈之炮火?陽被陰伏,則為瘴癘。陰隨陽解,則山澤之氣不得不上升,升則不得不為縵空五色之祥雲」。85姚榮雖然能欣賞外教之教化成效,卻有意識地與之保持距

<sup>82</sup> 姚瑩:〈天人一氣感應之理〉,載《康輶紀行校箋》,頁207-8。另可請參考前文所 述魏源對《詩經》的闡發,以及拙文〈論晚清儒者宗教新知中的激進特質之發展〉, 頁139-64的討論。

<sup>83</sup> 姚瑩:〈達賴剌麻頂上雲氣〉,載《康輶紀行校箋》,頁282-83。魏源:《聖武記· 國朝撫綏西藏記上》抄錄了「余謂達賴出微賤」之後的部分,頁208-9。

<sup>84</sup> 姚瑩:〈鬼神篇〉,載《東溟文集》卷1,收入《姚瑩集》,頁15。

<sup>85</sup> 参姚瑩:〈噶瑪蘭颱異記〉,載《東溟文集》卷5,收入《姚瑩集》,頁82-83;魏源: 《聖武記·雍正西南夷改流記上》,頁287。

離。<sup>86</sup>他傾向於維持華、夷之界以及華夏藉紅黃二教遙制蕃人的格局,這也是明清所一貫的正確教化策略。<sup>87</sup>在讀到《海國圖志》對天方、天主二教的辨析之後,姚氏加以抄錄並評論:

及乎今日,異域之言,已盈天下,乃猶爭之曰「無有是事」,則愚矣。 故錄佛教、天主、回教之大凡,俾世知其說,無相震驚也。88

回回種類奉天方教者,今其人徧中國,已與齊民無異矣。而霍集占之遺孽,在敖罕者未除,如近日《西域圖志》,以元裔為回裔,并謂新疆自古皆回回教,豈非更助逆焰乎!默深此辨,不可不使天下知之,且使回人知霍集占祖父,未嘗君長回部也。89

雖然對於佛教,對於整合域外知識、使之一貫的問題,徐繼畬跟姚氏、魏氏有不同看法,但對明清教化策略的擁護,三位經世派學者是能達成共識的(《西域圖志》非漢人主撰,這是否可以推導三人之滿漢意識?此處不深入討論)。他們的史學研究在此擁護立場之下,不僅在知識層面上補正先行著述,而且在實政層面上有益維持正教,引文中姚瑩對「默深此辨」的肯認就透出此意。辨析外教之所以重要,正如上述引文所示,是「俾世知其說,無相震驚」,拆毀外教誑惑天下視聽的虛假統系,進而削弱對方「萬世一道」的政教合法性。如此一來,當時回部妄圖自外於大清齊民、封建西域的「理論基礎」就被釜底抽薪了。只是姚瑩和徐繼畬一樣,都更側重華、夷之分,而少於貫通之趣。相比之下,魏源的兩部史著《海國圖志》和《聖武記》雖從中國本位研究軍政問題,也從儒教本位討論教化問題,但視野更加開闊。

<sup>86</sup> 例見姚瑩:〈釋氏不切於用〉,收入《康輶紀行校箋》,頁326。又如施立業著,《安徽 古籍叢書》編審委員會編:《姚瑩年譜》(合肥:黃山書社,2004年),頁335,1845年 12月25日條目中寫道「本月底就啟程回川」;姚瑩在結束藏區事務、返回四川之前, 本有一偶然機會受邀觀禮察木多跳神但卻之不往,僅在派人觀禮之後記事稱道,安 於友善的距離感,亦參姚瑩:〈察木多跳神〉,載《康輶紀行校箋》,頁714-15。

<sup>&</sup>lt;sup>87</sup> 姚瑩:〈明祖崇佛安邊〉、〈宗喀巴與釋迦本教不同〉,載《康輶紀行校箋》,頁101-102、108-9。魏源也部分化用了姚瑩的這些說法,參魏源:《聖武記·國朝撫綏西藏 記下》,頁215-16。

<sup>88</sup> 姚瑩:〈佛法興衰〉,頁530-31。

<sup>89</sup> 姚瑩:〈霍集占非回回種〉,收入《康輶紀行校箋》,頁694。

## (二)《海國圖志》論世界教門

《聖武記》認為,經世活動或者教化活動,都能隨著時間的發展擴大其空間範圍。最明顯的例子就是封建的宗藩、土司結構之郡縣化,90這是後王在審時度勢之後,對先王之心的承繼,也是盛清治理四夷超越秦漢唐宋的表現。91 具體到前文徐繼畬、姚瑩皆有致意的西域而言,魏源認為:一方面「西域之不治,自上古至今數千載」;另一方面其物產豐富,「是天留未闢之鴻荒,以為盛世消息尾閭者也;是聖人損益經綸之義,所必因焉乘焉者也」。盛清經制四夷、對之施以深入的教化乃天意使然。這也意味著士人的經世之學,需要跟上相關經世活動的發展。92就魏源款夷、制夷的看法而言,受徐繼畬質疑的「以廓爾喀款英夷」之策,93可能發展自魏源從老上級、「今兩江總督前參贊大臣」鑒昌(1795—1854)處聽來的「以回制夷〔浩罕〕」之說,然而前者遠較後者激進。94另一方面,魏源以逸待勞、利用形勢的制夷方案實際上又頗為陳舊、空疏而無濟於事。《聖武記》末尾對具體的富強之術的論述:「省出犒夷數千百萬金,為購洋炮洋艘、練水戰火戰之用,盡收外國之羽翼為中國之羽翼,盡轉外國之長按為中國之長按」,反而只是一筆帶過。95《海國圖志》雖有重述,

<sup>&</sup>lt;sup>90</sup> 魏源:《聖武記·康熙戡定三藩記下》,頁79:「於封建有其名無其實,於藩鎮收其 利去其害,損益百王二千年之法,至是而大定,然亦自鏟除四藩深維干支之誼而後 定。故知天人之合發也,非一朝;聖王之製作也,非一時。」

<sup>91</sup> 参魏源:〈湖南苗防錄敘〉,載《皇朝經世文編·兵政十七·蠻防上》,收入《魏 集》,第17冊,頁683-84。

<sup>92</sup> 魏源:《聖武記·乾隆蕩平准部記》,頁155;又參馬子木:〈清朝西進與17-18世紀 士人的地理知識世界〉,《中華文史論叢》2018年第3期,頁203-35。

<sup>93</sup> 参魏源《聖武記》中的〈乾隆征廓爾喀記〉、〈俄羅斯附記〉,頁235、249-50。 徐繼畬的態度參馬世嘉:《破譯邊疆、破解帝國:印度問題與清代中國地緣政治的轉型》頁429的分析。

<sup>94</sup> 魏源:《聖武記·道光回疆善後記》,頁192-93。前者是激進的合縱連橫之策,後者僅僅是說有必要讓回部堅壁清野以退浩罕,迹近驅虎吞狼,遠比前者保守。魏源充滿想像力的意見仍然很像是處土妄議大政。

<sup>&</sup>quot; 魏源:《聖武記· 道光洋艘征撫記》,頁485-86。有關魏源和他推崇的林則徐策略的歷史局限性,參茅海建:《天朝的崩潰:鴉片戰爭再研究》(北京:生活·讀書· 新知三聯書店,2014年修訂版),頁128-48;李欣然:〈主客之形:一種看待中西對抗的持續視角——兼論近代「制夷」思路的轉變〉,《學術月刊》2017年第6期,頁155-63。

但未深入討論。%細察《海國圖志》,可知魏氏更重視人心、教化方面的知識對制夷的作用。在1843年為該書所作的敘言中,魏源稱言:

人心之積患如之何?非水,非火,非刃,非金,非沿海之奸民,非吸煙販煙之莠民。故君子讀《雲漢》、《車攻》,先於《常武》、《江漢》,而知二《雅》詩人之所發憤;玩卦爻內外消息,而知大《易》作者之所憂患。憤與憂,天道所以傾否而之泰也,人心所以違寐而之覺也,人才所以革虛而之實也。……去偽、去飾、去畏難、去養癰〔癰〕、去營窟,則人心之寐患祛,其一;以實事程實功,以實功程實事,艾三年而蓄之,網臨淵而結之,毋馮河,毋畫餅,則人材之虛患祛,其二。寐患去而天日昌,虛患去而風雷行。……人各本天,教綱於聖,離合紛紜,有條不紊。述「西洋各國教門表」第十。97

〈南洋西洋各國教門表〉(以下簡稱〈教門表〉)是《海國圖志》初版就已擬有的章節。從全書結構上看,〈教門表〉為分論各國地理之殿,為制夷、自強總論部分之始,居十八個子目的中間位置。98鑒於《海國圖志》有相當部分討論外夷軍情以及火器製造,不能說魏源忽視槍炮長技,但正如上述引文所示,這些細節問題尚未及積患之根荄。魏氏認為解決積患要在先存憂患之心,繼之誠心研學、踏實積累。《聖武記》於盛清開邊、變化天地氣運之舉有述,99《海國圖志》則論及西洋之夷的此類事業:

天地之氣,其至明而一變乎?滄海之運,隨地園體,其自西而東乎?前代無論大一統之世,即東晉、南唐、南宋、齊、梁,偏隅割據,而航琛獻贐之島,服卉衣皮之貢,史不絕書,今無一登於王會。何為乎?紅夷東駛之舶遇岸爭岸,遇洲據洲,立城埠,設兵防,凡南洋之要津,已盡為西洋之都會。地氣天時變,則史例亦隨世而變,志南洋實所以志西洋也。100

<sup>%</sup> 參魏源《海國圖志》中的〈西南洋·東印度各國〉、〈西南洋·北印度各國〉,收入 《魏集》,第5冊,頁715-16、728。

<sup>97</sup> 魏源:〈海國圖志原敘〉,載《魏集》,第4冊,頁1-2。

<sup>98</sup> 參《魏集》,第4冊,目錄,頁13。

<sup>99</sup> 魏源:《聖武記‧雍正西南夷改流記上》,頁249-50。

<sup>100</sup> 魏源:《海國圖志·東南洋一·敘東南洋》,收入《魏集》,第4冊,頁342。

魏氏認為,明代之後地氣天時之變,讓過往的華夷秩序有了變化,西夷直接將過去的朝貢國納入他們的勢力範圍,為經世之學者不可不知。非但如此,耶教還能教化以往更在中國教化之外的太平洋島民:「教以天道,開其茅塞,發光其心,而引向福音。不期土人自將其菩薩一切捨棄,真可謂神力無窮,蠻心感化也。」101雖然《海國圖志》注明此語引自郭實獵(Karl Gützlaff, 1803—1851)《萬國地理全圖集》,但「菩薩」之類的措詞來自何處?尚不得而知。其風格不同於給魏源提供過資料的林則徐(1785—1850)及其翻譯團隊,102應視為魏氏對資料的再述。《海國圖志》引述西書,不僅神名、教名不予統一,103還多有類同此處「菩薩」的獨特表述。在修訂《海國圖志》的過程中,魏源曾多次利用馬禮遜父子撰寫的《外國史略》,然而其中出現的「經術」、「菩薩」等詞彙和「婆羅門」(Brahmin)這樣割裂的用詞,讓引文呈現出魏學、西學混雜的景象。104其間引述天方創教之事,甚至說:「穆哈默者本為商賈,遠貿易,與道士往來,

<sup>101</sup> 魏源:《海國圖志·東南洋·英夷所屬新阿蘭島》,載《魏集》,第5冊,頁584。 當然,佛教也有化野蠻、破天荒的類似力量,例如在斯里蘭卡,只是《海國圖志》 沒有詳細闡發,參魏源:《海國圖志·西南洋·南印度沿革》,收入《魏集》,第5冊, 頁906-7。

<sup>102</sup> 有關郭實獵的姓名,參李騖哲:〈郭實獵姓名考〉,《近代史研究》2018年第1期,頁138-48。郭實獵的著作是《萬國地理全集》,該書或者該書的某個版本跟魏源引用的這本書有何關係?因魏氏所用書以及林則徐贈給他的資料已不可考,所以無法回答此問題。這本書是結集《東西洋考每月統記傳》而成,在後書中,筆者沒有找到「土人自將其菩薩一切捨棄」這種表達。參愛漢者等編,黃時鑒整理:《東西洋考每月統記傳》(北京:中華書局,1997年)。另一方面,林則徐留給魏源的基礎文獻《四洲志》也無法找到,今本是從《海國圖志》中輯出,只能從側面觀察林則徐麾下四人組的翻譯水平和風格,參蘇精輯著:《林則徐看見的世界:《澳門新聞紙》的原文與譯文》(桂林:廣西師範大學出版社,2017年),頁30-50。

<sup>103</sup> 例如魏氏對《地球圖說》與《地理備考》的引述,見《海國圖志·西南洋·五印度總述下》,收入《魏集》,第5冊,頁675、677。

<sup>104</sup> 通過林則徐,魏源掌握了《外國史略》的稿本,然此本今日已佚,討論參鄒振環: 〈《外國史略》及其作者問題新探〉,《中山大學學報》(社會科學版)2008年第5期, 頁100-108。魏源引述《外國史略》,參《海國圖志·西南洋·五印度總述下》, 頁688:「婆羅門之巧獪者,藉經術以漁利濟私。此外尚有各國族類與本土人相 雜。……土音系梵語,所撰書冊詩本,惟僧能講。其民土音有三十餘種,今則多習 英語,譯各藝術之書,以資日用。城內大開書院,廣教學士。崇婆羅門佛教者居十 之九,尤異者,數年前,教門之寡婦必同夫屍自焚;爭赴禮佛菩薩之像,致車輪壓 斃者不勝數。此真婆羅酷虐之門,迷惑不悟,大可哀哉!」

習印度、猶太之經典,隱居崖穴,忽若神授,因自立一教。」<sup>105</sup>由〈教門表〉可知,道士指的是「巴柳士艮教」(Polytheism)的修行者。<sup>106</sup>可說在轉述新知之際,《海國圖志》已有判教之意了。

《海國圖志》述五印既畢,又述波斯國情,之後就進入到對中東的記述。 其中包括〈各國回教總考〉和〈天方教考〉兩篇劍指西域回部的文章,以及長文 〈天主教考〉。107正如前述姚瑩所言,這些論文既在廓清史實,也能通過「俾世知 其說」的形式,讓世人洞徹異教竄亂歷史、造作法統的企圖。《海國圖志》此部 分引述的參考文獻不同於地理類著作,常帶有鮮明的教派色彩。108魏氏秉持 自己的教化觀念,於俞正燮(1775—1840)、四庫館臣等則順承其儒者立場, 於劉智(1655—1745)、利瑪竇(Matteo Ricci, 1552—1610)等所代表的天方、 天主之教立場則從儒者角度有所質疑。〈天主教考〉結尾言:

西域三大教,天主、天方皆辟佛,皆事天,即佛經所謂婆羅門天祠。其教皆起自上古,稍衰於佛世,而復盛於佛以後。然吾讀福音諸書,無一言及於明心之方、修道之事也,又非有治曆明時、制器利用之功也,惟以療病為神奇,稱天父神子為創制,尚不及天方教之條理,何以風行雲布,橫被西海,莫不尊親?豈其教入中土者,皆淺人拙譯,而精英或不傳歟?神天既無形氣,無方體,乃降聲如德之國,勒石西奈之山,殆甚於趙宋祥符之天書。而摩西一人上山受命,遂傳十誡,則西域之王欽若也。印度上古有婆羅門事天之教,天方、天主皆衍其宗支,益之譎誕。既莫尊於神天,戒偶像,戒祀先,而耶穌聖母之像、十字之架,家懸戶供,何又歧神天而二之耶?……聖人之生,孰非天之所子?耶穌自稱神天之子,正猶穆罕默德之號天使,何獨此之代天則是,彼之代天則非乎?歷覽西夷書,惟神理論109

<sup>105 《</sup>海國圖志·西南洋·西印度阿丹各國》,載《魏集》,第5冊,頁762。前文討論過 的《瀛寰志略》對回教的思考,就沒有這些特殊措辭。

<sup>106</sup> 魏源:《海國圖志·南洋西洋各國教門表》,收入《魏集》,第7冊,頁1788。

<sup>&</sup>lt;sup>107</sup> 這三篇文章參見《魏集》,第5冊,頁775-824。

<sup>108</sup> 概覽《海國圖志》引書情況的研究有熊月之:〈海國圖志徵引西書考釋〉,《中華文史論叢》第55輯(1996年),頁235-59。基督教書籍並參孔德維:《為甚麼我在包容基督徒?:十九世紀中葉儒者的宗教寬容》,頁169-71。

<sup>109</sup> 筆者未找到它的對應物,或許是在指涉某一學說?抑或是明季西儒所翻譯的天主教書籍?很難證明魏源有機會、有能力閱讀《神學大全》(Summa Theologica)這樣的書籍,如果他使用了有關的詞彙,很可能是來源於別處,茲不為穿鑿因無確切文獻證據,不便過多推論。但正如魏源所言,這難以掩蓋他眼中《新約》的各種問題。

頗近吾儒上帝造化之旨,餘皆委巷所談,君子勿道。……吾儒本天與釋氏之本心若冰炭,乃天方、天主亦皆本天,而教之冰炭益甚,豈辨生於末學而本師宗旨或不盡然歟?周、孔語言文字,西不逾流沙,北不暨北海,南不盡南海,廣谷大川,風氣異官,天不能不生一人以教治之。110

以上引文是《海國圖志》最為完整的一段判教議論。在《聖武記》一段議論的結尾部分中,魏源對回部和衛拉特人「崇經典、信因果」卻好勇鬥狠感到訝異,覺得只能用「風氣異宜」來解釋。111 這樣的訝異自然也伴隨著《海國圖志》之編纂而得以體現。按魏源所閱天主、天方二教典籍數量絕不算多、也未必有精讀,112 所以他之判教可能不是以研究文獻為基礎,而是以他固有的事天治人之教化觀為基礎。比起儒教,魏氏認為西方的兩大事天治人之教內容上是淺顯穿鑿之談,譜系上也是婆羅門教分支(猶太教)中的分支,還是「益之譎誕」的分支。他由此回答了自己前面的一個問題:為何黃教與回教無法調服「廣谷大川」中的蒙、回眾生之嗔心?答案亦是「隨方設教」,不同地域的人們承載著上天賦予的氣質,孕育自己的聖人。《海國圖志》下文的〈國地總論〉進一步發展了這個理論。113 以上判教研究的第一個要點就是殊方異教,第二個要點則是代天與事天之別。

〈天主教考〉以摩西上山受十誡為樞紐,用大量篇幅批判天主、天方代天之 教的詭誕無稽,於前者攻駁尤力。<sup>114</sup> 這並不是服務於邊政(和蒙回藏打交道)的

<sup>110</sup> 魏源:《海國圖志·西南洋·天主教考》,載《魏集》,第5冊,頁821-23。

<sup>111</sup> 魏源:《聖武記·國朝甘肅再征叛回記》,頁307-8。

<sup>34</sup> 魏源閱讀的天方之書主要是劉智翻譯的《天方性理》、《天方典禮》(多《海國圖志·天方教考》,收入《魏集》,第5冊,頁785-86),熊月之〈海國圖志徵引西書考釋〉一文未注意。魏氏閱讀的天主之書則以此處所說「福音書」為主,據〈天主教考〉前文可知,這些福音書是郭實獵所定之《救世主耶穌新遺詔書》(參熊月之文)。當時,郭實獵在麥都思等人翻譯的《新遺詔書》的基礎上修定成書。蒙趙曉陽老師代為查詢 Hubert W. Spillett, A Catalogue of Scriptures in the Languages of China and the Republic of China (London: British and Foreign Bible Society, 1975) 一書後,示下郭譯共有三個刊本:1839年新加坡本,1840年新加坡本,1847年香港本。新加坡刊本深文言《聖經》傳播範圍不算大,當時流入澳門,或通過林則徐部下譯員梁進德流入魏源手中的可能性亦不甚高。1847年是香港開埠迫使澳門從港口城市轉型的開始,鑒於兩地此刻的密切交流,筆者傾向認為魏氏澳門之行讀到的是香港1847年刊印的版本。

<sup>&</sup>lt;sup>113</sup> 魏源:《海國圖志·國地總論上·釋五大洲》,收入《魏集》,第7冊,頁1821-22。

<sup>114</sup> 魏源對天主教的針對性批評,研究者已有完善梳理,此處不贅,參孔德維:《為甚麼 我在包容基督徒?:十九世紀中葉儒者的宗教寬容》,頁199-202。

經世需要。釐清了天主、天方之教的來源以及天方之教與回部的關係,那麼拆毀回部割據的「理論基礎」(「新疆自古皆回回教」)也就成功了。115另一方面,深究天主之教的目的,也不是簡單地為了跟他們打交道、辦洋務,而是完善自家的教化觀。如此處所論,代天之教不僅容易流於矛盾與詭誕,且容易偏離「制器利用之功」的人道事業。魏源發現,「代天宣化」的意大利教皇近似達賴,曾有力分封弟子、綱紀歐洲。但正如今日藏、蒙不能一致,意大利也「裂為數國,教雖存而富強不競,於是佛郎機、英吉利代興」。其中英吉利之所以興,在於「不務行教而專行賈,且佐行賈以行兵,兵賈相資」,這正是有待中國學習的優點,也是《海國圖志》「志西洋正所以志英吉利」的用意。116相反,意大利徇代天之名存其教而不克富強,就成為了事天治人、經世致用的反面典型。前述《海國圖志》原敘有言,解決人心之患的關鍵不在刀兵水火等形而下者。如此看來,無論是師夷長技還是發揮我之固有,正確的教化觀念都是富強之術的基礎。

那麼本儒門事天之教、師英夷富強之志,是否就是中國教化的唯一答案, 無需損益了呢?並非如此簡單,〈教門表〉將歷史中的人類教化視為一盛衰相 間的過程:

天佑下民,作之君作之師。君長一國一時,師長數十國數百世。故自東海以至西海,自北極以至南極,國萬數,里億數,人恒河沙數;必皆有人焉,魁之桀之,綱之紀之,離之合之。語其縱,則西域自佛未出世以前,皆婆羅門教,以事天治人為本,即彼方之儒。自佛教興而婆羅門教衰,佛教衰而婆羅門教復盛。一盛為耶穌之天主教,再盛為穆罕默德之天方教,皆婆羅門之支變。婆羅門教,遊方之內者也,佛教遊方之外者也。117

按《海國圖志》為增補林則徐編《四洲志》而成,後書又是從英人慕瑞 (Hugh Murray, 1779–1846)《世界地理大全》(*The Encyclopedia of Geography*) 中編譯而出。

<sup>115</sup> 下文只是重複此理路,參魏源:《海國圖志·西南洋·葱嶺以東新疆回部附考下》, 收入《魏集》,第5冊,頁968。

<sup>116</sup> 魏源:《海國圖志·大西洋·大西洋歐羅巴洲各國總敘》,收入《魏集》,第6冊, 頁1077-78。

<sup>117</sup> 魏源:《海國圖志·南洋西洋各國教門表》,頁1787。

查考慕瑞原書,多無魏源所論之教化問題。惟在原書第二冊的一份歐洲諸國人口信息表格中,其中一欄提及各國信仰狀况,然僅列各教名稱。118合該篇與〈教門表〉,可製表如下(表1):

表1:魏源筆下教門名號

Brahmin, Hindoo	婆羅門教,墨那敏教、興杜教
Christianity	克力斯頓教
Catholic	加特力教
Fo	佛教
Lama Boodha	大剌麻教、剌麻佛教、黄教
Greeks	額利教
Jews	由教、由斯教、由斯回教
Lutherean	魯低蘭教
Muhammadan, Sunnite	馬哈墨教
Protestant	波羅特斯頓教
Shia	阿比厘回教
Sunnite	色底特士教
Polytheism	巴柳士艮教、道士教
西文名稱未知	墨魯赫教、墨低蘭教、紅教

資料來源:整理自魏源:《海國圖志‧南洋西洋各國教門表》,載《魏集》,第7冊,頁1787-91。

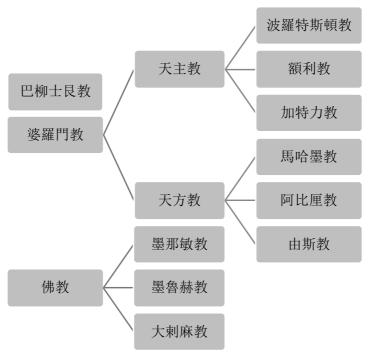
表中提及的宗教,在魏源的筆下呈現零散無系統的狀態。而且由於魏源不通外文,也有發生重疊、倒錯的問題。 比較清晰地觀察魏氏判教之概,不妨製圖如下(圖1): 119

這個關係圖並未將零散的教門名號囊括在內,而是對前述引文「天佑下民」以下教門源流的概括。其中的一個關鍵,乃是事天之教與方外之教盛衰相間的歷

<sup>&</sup>lt;sup>118</sup> 陳華在〈有關《四洲志》的若干問題〉、《暨南學報》(哲學社會科學版)1993年第3期,頁73-82一文中指出,林則徐採用的是1837至1839年間,此書在美國的某一版。此處以筆者所獲之1845年版為參照對象。參Hugh Murray, *The Encyclopedia of Geography*, vol. 2 (Philadelphia, PA: Blanchard and Lea, 1845), p. 213。

<sup>119</sup> 孔德維:《為甚麼我在包容基督徒?:十九世紀中葉儒者的宗教寬容》亦作宗教關係圖,並對各國宗教有無情况予以表出,參孔書頁204-7。按行文參考需要重做, 識者可一同參看。





資料來源:整理自魏源:《海國圖志‧南洋西洋各國教門表》,載《魏集》,第7冊,頁1787-8。

史現象。〈教門表〉後的〈中國西洋紀年通表〉考察各教興衰年份,得一類似結論,印證佛說「正法五百年,像法一千年」:「是則自周至漢至隋,佛教東流,而天主與天方迭據印度,代興持世,入主出奴,各乘氣數,皆懸記乎千載之前,而符合乎千載以下。天時人事,有開必先,不翅五德迭王、文質遞尚焉。」<sup>120</sup>此論與《詩古微》、《書古微》二書對夷夏、王霸、文質等時勢變化規律的推求同轍,然置於此處的世界歷史語境中考慮,亦有其獨特處。它暗示著廣義上的入世之教與出世之佛教有著文質遞嬗的歷史必然性,那麼中土當下的入世之教會在何時迎來此種必然的變化?鑒於盛清改土歸流、開疆拓土的偉業,已到讓「河水出崑崙東北陬」奇談變現的地步。<sup>121</sup>中土儒者事天治人的方內之教,是否也到了快要讓位的時候呢?

<sup>&</sup>lt;sup>120</sup> 魏源:《海國圖志·中國西洋紀年通表》,頁1803-4;並參姚瑩:〈佛法興衰〉, 頁529-30。

<sup>&</sup>lt;sup>121</sup> 魏源:《海國圖志·國地總論上·釋崑崙下》,載《魏集》,第7冊,頁1834。

## 四、魏源教化觀的變動

在增補《海國圖志》的過程中,魏源對澳門葡人瑪吉士(José Martinho Marquez,1810—1867)的作品讚賞有加。他說:「且天下之門有三矣,有禽門焉,有人門焉,有聖門焉。由於情欲者,入自禽門者也;由於禮義者,入自人門者也;由於獨知者,入自聖門者也。」深通禮義、博學多才的西方遠客,自在人道良友之列。122與前文對「遊方之外」的定位相似,這段引文在人禽之辨以外開了一道作聖的後門,將一種異質性的教化形態跟事天治人的方內儒教等量齊觀。有趣的是,在魏源分判程顥(1032—1085)、朱子的贊語當中,亦有獨知見性和敦行禮義之別。而前者,又與「天台圓教」相應。123這種對佛教的深入認同與姚瑩相遠,而和龔自珍相近,以下先從龔氏、魏氏教化理想的關聯談起。

#### (一)處士橫議

跟魏源一樣,龔自珍的經世之志也沒有獲得過發揮空間,其經世之才亦是以文字見世。差別或在於,魏源在京科場失意,捐貲補中書,老來出知一州。而龔自珍在京城失意後熬到禮部主事,對政治生態的體驗有所不同。124同時,龔自珍放言無忌的風格也很惹眼,魏源因此去信告誡過他要明哲保身,畢竟「密友之爭,與酬酢異」。125從有限的文獻可推知,這些密友間的討論,涉及了(相對他們身份而言)規格很高的議題。

在天、人之間討論經世、教化的時候,魏源無疑更側重人的一面,龔自珍亦然。魏源曾對龔氏的一條洞見很有感慨:「定盦語余:『實不見天下有二原之水, 二本之木。』此語言文字中打成一片境地也。」<sup>126</sup>講的是文章,其實亦不離乎

<sup>122</sup> 魏源:《海國圖志·國地總論下·西洋人瑪吉士地理備考敘》,載《魏集》,第7冊, 頁1866。

<sup>123</sup> 參魏源《古微堂外集》中的〈周程二子贊〉、〈程朱二子贊〉,載《魏集》,第12冊, 頁188-89。

<sup>124</sup> 魏氏的政治經驗,當然也讓他的學說跟別的經世學者不同。根據李國祁對包世臣、 魏源經世學說的比較可見,魏源的經世思想更有書生氣質,少於實務家作風。參李 國祁:〈包世臣與魏源經世思想比較分析〉,《臺灣師大歷史學報》第33期(2005年 6月),頁137-67。包世臣、徐繼畬的官位高低不同,但相比魏源都有更多的實務經 歷。他們對經典的鑽研不如魏源,談論實務卻比魏源更有分寸。

<sup>125</sup> 魏源:〈致龔定庵盦信〉,載《魏集》,第12冊,頁750。

<sup>126</sup> 魏源:〈定盦文集手批·批與人箋一〉,載《魏集》,第12冊,頁743。

學問。魏源批龔氏〈農宗〉一文有言:「此義古今所未發。此法若在國家初造之年,則亦易行。」<sup>127</sup>觀〈農宗〉,可知龔氏頗有先實效而後名分之意:

土廣而穀眾,足以芘其子,力能有文質祭享報本之事,力能致其下之稱名,名之曰禮,曰樂,曰刑法。儒者失其情,不究其本,乃曰天下之大分,自上而下。吾則曰:先有下,而漸有上。下上以推之,而卒神其說於天,是故本其所自推也,……木無二本,川無二原,貴賤無二人,人無二治,治無二法,請使農之有一田、一宅,如天子之有萬國天下。……陳碩甫曰:《禮運》曰:「天子有田以處其子孫。」不曰有天下國家。……先王正天下之大分,分定而心安,義即仁也,無貴賤一也。128

襲自珍此文的主旨在於以分田封建立國,魏源的批語反省了有關建議的可行性,但承認是「古今所未發」。比起魏源,襲自珍和宋學顯得疏離。上文合私為公、逆推天理,在有限的篇幅內透出重估理、欲和義、利先後之位的意圖。除去高揚人道,襲氏密友會談中出現的另一條激進議論和師道有關。據以上引文,陳與(號碩甫,1786—1863)乃深明禮義踐行、有裨治世的人物。龔自珍記姚學塽(1766—1826)之言說:「今天下得十數陳碩甫,分置各行省,授行省學弟子,天下得百十巨弟子,分教小弟子,國家進士,必於是乎取,則至教不躐等,……」129考慮到龔氏在〈農宗〉中對陳奐說法有斷章取義之嫌,此處所記姚學塽之言恐亦難免添油加醋。戲謔的筆法,透出了士人因徵實有用之學而自得、樂意參贊教化之熱忱,這種熱忱在清代有不同的表達形式,前有章學誠《文史通義》,後有康有為《教學通義》。130魏源認為龔氏的記述乃是「古今一關鍵」。樸學必須尋回天人性命的關懷,文獻上的制度禮儀也必須見於實效,這一切都可以從督率躬行的小學做起。這種議論反思了乾嘉之學,頗有宋明前腎放言世事、致用當世的膽氣。131

<sup>127</sup> 魏源:〈定盦文集手批·批農宗〉,頁743。

<sup>128</sup> 龔自珍:〈農宗〉,《龔自珍全集》,頁49-52。引文中的「陳碩甫」為該書據師友批校本補正。龔氏文獻繫年可參樊克政編:《中國近代思想家文庫·龔自珍卷》(北京:中國人民大學出版社,2015年)。

<sup>129</sup> 龔自珍:〈陳碩甫所著書序〉,《龔自珍全集》,頁196。姚學塽也是魏源曾從學宋學的師長,可見講宋學者與狂士龔、魏來往的也不少,姚榮也算一位。

<sup>130</sup> 参張勇:〈龔自珍在19世紀——關於龔自珍的幾則札記〉,《清華大學學報》(哲學社會科學版)2007年第3期,頁42-49;於梅舫:〈「自改革」的回音:康有為《教學通義》撰寫緣起與論述旨趣〉,《中國哲學史》2020年第5期,頁111-18。

<sup>131</sup> 魏源:〈定盦文集手批·批陳碩甫所著書序〉,頁743;並參魏源:〈小學古經敘〉, 載《魏集》,第2冊,頁380。

襲自珍的思想與文風,較之魏源張揚。然二者在學以經世方面算是同道。一個問題是,要經世致用、要實現教化理想都需要進入儒教建制做官,或上達朝堂、或下主郡縣,不是居鄉勸善就足夠的。在《默觚》中,可以看到魏源對三代用親不用賢的批評,132也可以看到他對「有安天下之才無安天下之命」的歎惋:「天之未定則人勝天,天既定則天勝人矣。」133然事天治人之學、相天延天之志,離開特定權位條件,難免不為畫餅。《書古微》末尾在接引襲自珍〈胎觀〉之後,發了一段蕭瑟的議論:

若曰人與天可相通也,人與天地同壽也,天地與人同敝也,則啞然群不信。皆由地天之通絕也。於是釋氏之書,專談六合以外天治之說,又以因果報應通人治於天。而論者猶有取焉,謂其足以輔王政之窮。此上古、中古一大升降闔辟。夫子刪《書》,始自唐、虞,以人治,不復以天治。雖天地亦不能不聽其自變。134

這段引文的來源〈甫刑篇〉樹立三義:顯義為封建世族變於郡縣君臣,微義為道德變於功利和天治變為人治。我們已經看到魏源有師三代之心的說法,其實天地雖然變了,三代也有別的東西可以供後世取法。已有論者指出,所謂可「輔王政之窮」的天治,就是在王者不克尚德、教化難行的時候,用佛教的因果報應說(功利)輔禮義王政之窮。但此功能在魏源眼中其實不是佛教的專利,道教也有此功能。135更重要的是,如果仍然停留在國家大事的層面,那麼上述引文也不過是文質損益的老話,未見佛說之殊勝也。按龔自珍〈胎觀〉已暗示天為人所立,人天相通、天人同壽也意味著人對人道命運的主宰——天道、天治皆可為我所用。在《海國圖志》修訂刊行後,太平軍聲勢日大,魏源也反求諸己心,以方外之教回應王政之窮。

<sup>132</sup> 魏源:《默觚下·治篇九》,頁59。

<sup>&</sup>lt;sup>133</sup> 魏源:《默觚下·治篇十五》,頁75-76。

<sup>&</sup>lt;sup>134</sup> 魏源:《書古微·甫刑篇發微》,頁355;龔自珍:〈壬癸之際胎觀第一〉,《龔自珍 全集》,頁12-13。

<sup>135</sup> 参孔德維:《為甚麼我在包容基督徒?:十九世紀中葉儒者的宗教寬容》,頁180-185;又參魏源:〈太上感應篇序〉,載《魏集》,第20冊,頁612。

## (二)「逃向」西方

對天治的教化功能持保留態度的姚瑩認為,極樂世界就是控噶爾(土耳其),瀛洲就是臺灣。非要說極樂世界不在人間,那麼蓮池大師(1535—1615)也不會同意。136與他相反,魏源認為出世的佛學和經世的王道能夠殊途同歸,能讓人間政教進於理想。另一方面,淨土之教總攝萬千教理、實踐於念佛,是最完備,也是最直截的。137之所以如此,是因為極樂世界異於人世卻又實際存在,將之當下呈現全賴各人心力。《淨土四經》(《無量壽經》、《觀無量壽佛經》、《阿彌陀經》、《華嚴經·普賢行願品》)的編輯按語和敘言是魏源最後的教化論說,138五臟俱全,漸次勾勒了一個「晚年定論」。

首先,魏源大膽刪述《無量壽經》的各譯本,做出了一個完善直截的會本。 之所以要冒武斷編經的駡名為此改動,<sup>139</sup>是因為要使得「橫出三界」的淨土法門之 直接效力獲得最圓滿的彰顯。「橫出三界」是針對「豎出三界」而立,後者指涉從 發心出家到漸次修行以至覺悟的出世過程,而前者指相對直接的往生淨土的出世 過程。<sup>140</sup>為讓輾轉欲海的眾生明辨真苦真樂,發起往生淨土之心,經文就一定要 有簡明直截、會權歸實的力量。<sup>141</sup>在關節處,魏氏甚至不惜加入其他經典的文字:

<sup>136</sup> 姚瑩:〈書西域見聞錄控噶爾事後〉,載《東溟文後集》卷10,收入《姚瑩集》,頁 304-5;引述蓮池語參〈極樂世界在人心〉,載《康輶紀行校箋》,頁608-9:「我見極樂,實無可樂。若見可樂,與苦何殊?」

<sup>&</sup>lt;sup>137</sup> 魏源:〈淨土四經總敘〉,載《魏集》,第20冊,頁315-16。魏氏的佛教轉向及出世 與經世的連續性,多年前已有賀廣如《魏默深思想探究:以傳統經典的詮說為討論 中心》(頁220-24)系統討論,成慶的論文〈被壓抑的「烏托邦」——魏源的經世思 想與淨土觀〉,《華東師範大學學報》(哲學社會科學版)2015年第1期,頁97-104 亦涉此。以下承續此種思路,細讀魏氏相關敘言文本,略為申述而已。

<sup>138</sup> 這些內容收入《魏集》,第20冊,頁315-38。

<sup>139</sup> 例見印光法師對魏源的批評:〈覆王子立居士書三〉,《印光法師文鈔五 三編上》 (成都:巴蜀書社,2015年),頁530-31。

<sup>140</sup> 普度編:《廬山蓮宗寶鑑》,收入大蔵経テキストデータベース委員会:《大正新脩大蔵經》資料庫: https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/satdb2015.php,T1973\_.47.0313c16-19(讀取日期:2022年6月16日)。

<sup>141</sup> 魏源:〈無量壽經會譯敘〉,載《魏集》,第20冊,頁317-18:「眾生無不有六根, 有六根即有六塵、六入。是以目欲極天下之色,耳欲極天下之音,舌欲極天下之 味,鼻欲極天下之香,身欲極天下細滑之觸,心欲極天下快意之法。……一聲喚醒 萬德洪名。人人心中,有無量壽佛,放光動地,剖塵出卷,自衣獲珠。乃知欲為苦 本,欲為道本,欣不極則厭不至,厭不極則三界不得出,……」

過是以往,《無量壽經》亦滅,惟餘阿彌陀佛四字,廣度群生。(小字:此四句各譯無之,今從《大集經》增入。使人知此淨土法門,為末法第一津梁,且使人免法滅之懼。)<sup>142</sup>

《無量壽經》見淨土之教大體,是念佛人的本經,此後魏源博採教、禪,用《觀無量壽佛經》143和《阿彌陀經》144補充了念佛觀心、制心的修行細節。作為《淨土四經》最後一經的是《普賢行願品》,此時「念佛人至一心不亂」,達到「一即一切,一切即一」的境界,145不啻以出世為經世。魏源稱言:

持名至一心不亂,決定往生,而後歸宿於《普賢行願品》。以十大願王, 括無量壽之二十四願。以每願末,「念念相續,無有間斷,身語意業, 無有疲厭」,括《彌陀經》之「一心不亂」。故現宰官、長者、居士身者, 持誦是四經,熟讀成誦之後,依解起行,須先發無上菩提之心。大之則無 邊煩惱誓願斷,無盡眾生誓願度,無量法門誓願學,無上佛道誓願成;<sup>146</sup> 邇之則廣行布施,供養三寶,多刊大乘經典及淨土諸經論,使叢林皆於禪 堂外別開念佛堂,使出家者皆往生西方,固極順之勢。即在家白衣,未悉 朝聞夕死之義,驟睹四經,未必聽受。然疑佛謗佛,皆種信根,況蠢動含 靈,固皆具佛性乎?夫勸化一人成佛,功德無量;況勸化數十百僧,展轉 至千百萬,皆往生西方成佛,功德可思議乎?<sup>147</sup>

《淨土四經》之前三經言教體與工夫,《普賢行願品》言淨土之教的圓滿大用。魏氏指出,持淨土法門自修者也要心存大願,普度眾生。方式則是用世間權能傳播教典,能度人則度,能起信則起信,能種信根則種信根。要之,修行人的心力

<sup>142</sup> 魏源:《無量壽經》, 載《魏集》, 第20冊, 頁332。

<sup>143</sup> 魏源:〈觀無量壽佛經敘〉,載《魏集》,第20冊,頁335。此敘所涉天台學可與龔自珍〈以天台宗修淨土偈〉參證,參《龔自珍全集》,頁372-73。

<sup>144</sup> 魏源:〈阿彌陀經敘〉,載《魏集》,第20冊,頁336。敘文言「十世古今,始終不離 於當念」為禪語,用例參道原纂:《景德傳燈錄》,收入《大正新脩大藏經》資料庫, T2076\_.51.0425b03-04(讀取日期:2022年6月16日)。

<sup>145</sup> 魏源:〈普賢行願品敘〉,載《魏集》,第20冊,頁338。

<sup>146</sup> 参宗寶編:《六祖大師法寶壇經》,收入《大正新脩大藏經》資料庫,T2008\_.48.0354a11-13 (讀取日期:2022年6月16日)。

<sup>147</sup> 魏源:〈淨土四經總敘〉,頁315-16。

作用,或可影響天下人橫出三界。由此觀之,佛教的經世之效並不亞於事天治人之教。君子窮達有時,應機設教、化成天下的方式也不局限於經世和出世。<sup>148</sup>

在魏源整理《淨土四經》的1856年,代天宣化的太平天國由盛轉衰。數年後,胡林翼(1812-1861)見證了庚申之變和太平天國的黃昏,以及飛馳如電的洋人汽輪,咳血,一病不起。此後五年,楊文會(1837-1911)深感魏源經世之學的本源未為人知,故於1866年助力重刊《淨土四經》,以化成眾生。149又過了三十多年,《康子內外篇》中出現了儒佛互為終始、泰西之學出於印度而印度不振等頗具《海國圖志》色彩的論說。150學兼新舊之文廷式(1856-1904),亦衡論世界教門、顯揚孔子中道之教。151在世紀末的革新潮流中,魏源的教化觀迎來了響亮的回聲。

## 五、結語

論者有言,消極的魏源選擇了在人間的時、空以外去實現政教理想,而積極的康 有為則會選擇在歷史世界中展開「三世說」、推進實政改革。<sup>152</sup>此偏於刻板。 畢竟「三世說」形態的演化觀之激進、保守聲調,屢隨說者政治處境而調整,<sup>153</sup>

<sup>148</sup> 這種姿態可與魏源所熟悉的汪縉和彭紹升比較,參成棣:〈出世與淑世:彭紹升和清代中期的王學餘波〉,載鄧秉元主編:《新經學》(上海:上海人民出版社,2018年),第3輯,頁262-99。魏氏轉向佛教的動因有內有外。就內而言,如本節所述,有他教化觀之內在理路可見;就外而言,著作被焚、太平軍勢大、五孫殤、黃河決口等事件對他應有影響(〈魏源大事年表〉,載《魏集》,第20冊,頁776-78)。限於筆者掌握的文獻,未克深論。

<sup>149</sup> 楊文會:〈重刊淨土四經跋〉,載《魏集》,第20冊,頁340。

<sup>150</sup> 康有為的儒教說內容隨著他知識、經歷與用意的改變,有不少變動。鑒於篇幅、學力所限,本文無法系統複述其說並與魏源的教化觀作比較。此處提到的用例可參康有為:《康子內外篇》,收入康有為撰,姜義華、張榮華編校:《康有為全集》(北京:中國人民大學出版社,2007年),第1集,頁102-3。康有為自稱此書是他早年定稿的作品,但從所提及的地理知識可知,此書很多涉及新知的內容添加於他去國以後,而且很多從《海國圖志》耳食得來的錯誤地理知識也被修正了。參茅海建:〈戊戌時期康有為的「洪水說」「地頂說」「地運說」——兼論《康子內外篇》的寫作與完成時間〉,《清史研究》2020年第1期,頁1-24。

<sup>151</sup> 此當專文論之,相關文本參文廷式:《周禮政要》,收入文廷式著,汪叔子編:《文廷式集》(北京:中華書局,2018年增訂本),第1冊,頁227、231;文廷式撰:《純常子枝語》(臺北:文海出版社,1974年),頁979。

<sup>152</sup> 成慶:〈被壓抑的「烏托邦」——魏源的經世思想與淨土觀〉,頁97-104。

<sup>153</sup> 茅海建:〈戊戌時期康有為「大同三世說」思想的再確認——兼論康有為一派在百日維新前後的政治策略〉,《社會科學戰線》2019年第1期,頁79-117。

所以也不能因此把康氏視為純然比魏源積極的「今文學者」。在形態上,魏氏、康氏的思想反而有更值得注意的相似性。他們縱覽中外古今文明,重視各方教化本末,而又都是為了改變本國,順應變化的天地氣運。只是處士橫議的遭際有所不同。有人終身鬱鬱,有人撞上大運。在進入權力建制核心的前夜,康有為仍被文廷式視為傖夫,被沈曾植(1850—1922)當作出頭鳥。154新穎的奇思妙想躍入場內變現,常屬艱難中的偶然。

本文從教化觀角度對魏源思想予以歷時性檢視,認為其教化觀背景是經世致用的儒學。他以躬行實踐義理為是,然亦主即事見理而非立理限事,故希聖而不廢實效事功。尊朱之外,更重船山。相應地,魏氏治漢學亦多採納王夫之等宋明經說,從經典中的事相推知聖人用心,考求「事天治人」的理想教化狀態。和姚瑩、徐繼畬等學人一樣,魏源在經世史學中融攝新知,且多有獨見。基於宗儒之教化觀,魏源判攝世界教門,高標中土「事天治人」之教相對於域外各種「代天」之教的優長。在此背後,是魏氏對本國政教在統治實效上優勢的認肯。然經世之志困於處士無位,加之步入衰年,政局動盪,魏氏轉向了不事天、代天的佛教資源而言教化、經世之事。前後變化,反映了魏源思想在時代變遷中的能動、受動諸相。從魏源的案例還可發現,涉及天與人、入世與出世等議題的教化之思看似遠於事情,但也是學人對政治世界、歷史世界用心深至的結果。155正因如此,在魏源著作中,能讀到未就之經世籌劃、趨新之儒教立場和博物館化的知識倉庫,也能由古知今,讀到處士橫議的尷尬:「任呼茂叔窮禪客,早判公羊賣餅家。」156

<sup>154</sup> 蔡樂蘇、張勇、王憲明:《戊戌變法史述論稿》(北京:清華大學出版社,2001年), 頁154-56。

<sup>155</sup> 例如上世紀末,曾有學者試圖接引魏源、姚瑩諸儒所敵視的天主、天方之教的資源, 俾國人走出缺乏神性、與時浮沉的舊文化,轉向更有張力的天人關係。參Leopold Leeb, "Translator's Introduction," in Liu Xiaofeng, Sino-Theology and the Philosophy of History: A Collection of Essays by Liu Xiaofeng, trans. and comm. Leopold Leeb (Boston and Leiden: Brill, 2015), pp. 3–24。

<sup>156</sup> 馬一浮:〈簡洪巢林論義〉,載《蠲戲齋詩前集》,收入《馬一浮全集》,第3冊, 頁30。

## 徵引書目

## 一、專書

孔德維:《為甚麼我在包容基督徒?:十九世紀中葉儒者的宗教寬容》,臺北: 秀威資訊科技股份有限公司,2019年。

文廷式著, 汪叔子編:《文廷式集》, 北京: 中華書局, 2018年增訂本。

文廷式:《純常子枝語》,臺北:文海出版社,1974年。

王夫之:《俟解》,收入王夫之著,《船山全書》編輯委員會編校:《船山全書》, 長沙:嶽麓書社,1988年,第12冊。

----:《詩廣傳》,收入《船山全書》,第3冊。

──:《讀通鑒論》,收入《船山全書》,第10冊。

王鍾翰點校:《清史列傳》,北京:中華書局,1987年,第18冊。

王韜著,陳正青點校:《弢園文錄外編》,上海:上海書店出版社,2002年。

印光法師:《印光法師文鈔五 三編上》,成都:巴蜀書社,2015年。

吳仰湘:《皮錫瑞的經學成就與經學思想》,長沙:湖南大學出版社,2013年。

李素平:《魏源思想探析》,成都:巴蜀書社,2005年。

李慈銘著,由雲龍輯:《越縵堂讀書記》,上海:上海書店出版社,2000年。

和寧著,池萬興、嚴寅春校注:《《西藏賦》校注》,濟南:齊魯書社,2013年。

姚瑩著,嚴雲綬、施立業、江小角主編:《桐城派名家文集‧第6卷,姚瑩集》,

合肥:安徽教育出版社,2014年。

姚瑩撰,劉建麗校箋:《康輶紀行校箋》,上海:上海古籍出版社,2017年。

施立業著,《安徽古籍叢書》編審委員會編:《姚瑩年譜》,合肥:黃山書社, 2004年。

茅海建:《天朝的崩潰:鴉片戰爭再研究》,北京:生活:讀書:新知三聯書店, 2014年修訂版。

唐順之著,馬美信、黃毅點校:《唐順之集》,杭州:浙江古籍出版社,2014年。 孫星衍注疏:《尚書今古文注疏》,上海:商務印書館,1936年。

徐繼畬著,孫晉浩、馬斗全校點:《松龕全集》,收入山右歷史文化研究院編: 《山右叢書,初編》,上海:上海古籍出版社,2014年,第6冊。

徐繼畬著,宋大川校注:《瀛寰志略校注》,北京:文物出版社,2007年。

馬一浮著,吴光主編:《馬一浮全集》,杭州:浙江古籍出版社,2013年。

馬世嘉(Matthew W. Mosca)著,羅盛吉譯:《破譯邊疆、破解帝國:印度問題與清代中國地緣政治的轉型》,新北:臺灣商務印書館,2019年。

- 高攀龍:《高子遺書》,收入高攀龍著,尹楚兵輯校:《高攀龍全集》,南京:鳳凰 出版社,2020年。
- 康有為:《康子內外篇》,收入康有為撰,姜義華、張榮華編校:,《康有為全集》, 北京:中國人民大學出版社,2007年,第1集。
- 曹志敏:《學術探求與春秋大義:魏源《詩古微》研究》,北京:社會科學文獻出版社,2011年。
- 梁啟超:《清代學術概論》,收入梁啟超著,湯志鈞、湯仁澤編:《梁啟超全集》, 北京:中國人民大學出版社,2018年,第10冊。
- 章太炎著,朱維錚校點:《章太炎全集:《訄書》初刻本、《訄書》重訂本、《檢論》》,上海:上海人民出版社,2014年。
- 陳壽祺撰,曹建墩點校:《五經異義疏證》,上海:上海古籍出版社,2013年。
- 郭麗萍:《絕域與絕學:清代中葉西北史地學研究》,北京:生活·讀書·新知三聯書店,2007年。
- 賀廣如:《魏默深思想探究:以傳統經典的詮說為討論中心》,臺北:國立臺灣大學出版委員會,1999年。
- 愛漢者等編,黃時鑒整理:《東西洋考每月統記傳》,北京:中華書局,1997年。 楊國強:《晚清的士人與世相》,北京:生活:讀書:新知三聯書店,2008年。
- 趙爾巽等撰,中華書局編輯部整理:《清史稿》,北京:中華書局,1977年,第44冊。
- 樊克政編:《中國近代思想家文庫·龔自珍卷》,北京:中國人民大學出版社, 2015年。
- 蔡樂蘇、張勇、王憲明:《戊戌變法史述論稿》,北京:清華大學出版社,2001年。 鄭明等校點,莊輝明審讀:《朱子語類》,收入朱熹撰,朱傑人、嚴佐之、劉永翔 主編:《朱子全書》,上海:上海古籍出版社,2010年修訂本,第17冊。
- 錢穆:《中國近三百年學術史(二)》,收入《錢賓四先生全集》,臺北:聯經出版 事業股份有限公司,1998年,第17冊。
- ----:《中國學術思想史論叢(八)》,收入《錢賓四先生全集》,第22冊。
- 魏源撰,《魏源全集》編輯委員會編:《魏源全集》,長沙:嶽麓書社,2004年。 羅大經撰,劉友智校注:《鶴林玉露》,濟南:齊魯書社,2017年。
- 蘇精:《鑄以代刻:傳教士與中文印刷變局》,臺北:國立臺灣大學出版中心, 2014年。
- 蘇精輯著:《林則徐看見的世界:《澳門新聞紙》的原文與譯文》,桂林:廣西師範大學出版社,2017年。

- 顧炎武著,黃汝成集釋,欒保群、宗力校點:《日知錄集釋》,上海:上海古籍 出版社,2014年。
- 龔自珍:《龔自珍全集》,上海:上海人民出版社,1975年。
- 龔道運:《近世基督教和儒教的接觸》,上海:上海人民出版社,2009年。
- Asad, Talal. Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1993.
- Girardot, Norman J. *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage.* Berkeley, CA: University of California Press, 2002.
- Murray, Hugh. *The Encyclopedia of Geography*. Vol. 2. Philadelphia, PA: Blanchard and Lea, 1845.
- Spillett, Hubert W. A Catalogue of Scriptures in the Languages of China and the Republic of China. London: British and Foreign Bible Society, 1975.

#### 二、論文

- 王光輝:〈論魏源「《詩》與《春秋》一義」說〉、《西南民族大學學報》(人文社會科學版) 2020 年第8期,頁72-77。
- 王惠榮:〈略論道光朝京師學者的學術交遊 —— 以魏源和曾國藩為例〉,《安徽 史學》 2018年第5期,頁25-32。
- 成棣:〈出世與淑世:彭紹升和清代中期的王學餘波〉,載鄧秉元主編:《新經學》,上海:上海人民出版社,2018年,第3輯,頁262-99。
- 成慶:〈被壓抑的「烏托邦」——魏源的經世思想與淨土觀〉、《華東師範大學學報》(哲學社會科學版)2015年第1期,頁97-104。
- 何冠彪:〈「六經尊服、鄭,百行法程、朱」——惠士奇紅豆山房楹帖問題考釋〉, 《臺灣師大歷史學報》第38期,2007年12月,頁29-67。
- 余一泓:〈論晚清儒者宗教新知中的激進特質之發展〉,載鄧秉元主編:《新經學》,上海:上海人民出版社,2020年,第5輯,頁139-64。
- 李志威:〈魏源宗教思想研究〉,河北師範大學碩士學位論文,2012年。
- 李欣然:〈主客之形:一種看待中西對抗的持續視角——兼論近代「制夷」思路的轉變〉、《學術月刊》2017年第6期,頁155-63。
- 李浩淼:〈論魏源早期理學思想及其轉變〉,《原道》第38輯,2019年第2期, 頁97-110。

- 李國祁:〈包世臣與魏源經世思想比較分析〉、《臺灣師大歷史學報》第33期, 2005年6月,頁137-67。
- 李瑚:〈關於《詩比興箋》與《近思錄補注》的作者問題〉,收入《魏源研究》, 北京:朝華出版社,2002年,頁720-55。
- 李鶩哲:〈郭實獵姓名考〉,《近代史研究》2018年第1期,頁138-48。
- 於梅舫:〈「自改革」的回音:康有為《教學通義》撰寫緣起與論述旨趣〉,《中國哲學史》2020年第5期,頁111-18。
- 茅海建:〈戊戌時期康有為「大同三世說」思想的再確認——兼論康有為一派在百日維新前後的政治策略〉,《社會科學戰線》2019年第1期,頁79-117。
- ——:〈戊戌時期康有為的「洪水說」「地頂說」「地運說」——兼論《康子內 外篇》的寫作與完成時間〉,《清史研究》2020年第1期,頁1-24。
- 馬子木:〈清朝西進與17-18世紀士人的地理知識世界〉、《中華文史論叢》2018年 第3期,頁203-35。
- 張勇:〈龔自珍在19世紀——關於龔自珍的幾則札記〉,《清華大學學報》(哲學社會科學版)2007年第3期,頁42-49。
- 張濤:〈論惠士奇之禮學與乾隆初年漢宋學態勢〉、《臺大文史哲學報》第91期, 2019年5月,頁1-38。
- 張士歡:〈論徐繼畬對魏源的學術批評〉,《史學月刊》2009年第10期,頁132-134。
- 章愛先:〈默觚樣注譯論〉,河北師範大學碩士學位論文,2000年。
- 楊晉龍:〈臺灣學者「魏源研究」述評〉、《中國文哲研究通訊》2004年第1期, 頁43-82。
- 鄒振環:〈《外國史略》及其作者問題新探〉,《中山大學學報》(社會科學版) 2008年第5期,頁100-108。
- ——:〈輿地智環:近代中國最早編譯的百科全書《四洲志》〉,《中國出版史研究》2020年第1期,頁92-105。
- 熊月之:〈海國圖志徵引西書考釋〉、《中華文史論叢》,第55輯(1996年), 頁235-59。
- 趙四方:〈吳派與晚清的今文經學——「師法」觀念下的《尚書》學變遷〉,復旦 大學歷史系博士學位論文,2016年。
- 鄭吉雄:〈釋「天」〉,《中國文哲研究集刊》第46期,2015年3月,頁63-99。
- 盧國龍:⟨「隨方設教」義疏〉,《宗教與哲學》第5輯,2016年1月,頁252-71。

Leeb, Leopold. "Translator's Introduction." In Liu Xiaofeng, Sino-Theology and the Philosophy of History: A Collection of Essays by Liu Xiaofeng. Trans. and comm. Leopold Leeb. Boston and Leiden: Brill, 2015.

Tugendhaft, Aaron. "Divine Law and Modernity." Arion 15.3 (winter 2008): 133-44.

## 三、網絡資料

- 宗寶編:《六祖大師法寶壇經》, 收入大蔵経テキストデータベース委員会:《大正新脩大藏經》資料庫,網址: https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/satdb2015. php, T2008\_.48( 讀取日期: 2022年6月16日)。
- 道原纂:《景德傳燈錄》,收入《大正新脩大藏經》資料庫,T2076\_.51(讀取日期:2022年6月16日)。
- 普度編:《廬山蓮宗寶鑑》,收入《大正新修大藏經》資料庫,T1973\_.47(讀取日期:2022年6月16日)。

# 魏源教化觀新研:背景、體現與變動

(提要)

#### 余一泓

魏源是嘉道經世思潮中的重要學人,也是近代思想史上有爭議、有影響的儒者。基於《魏源全集》中的經說、史著和義理性論述,尤其是《書古微》、《聖武記》和《海國圖志》,魏氏的教化觀學界鮮有討論,本文對此作了歷史考察,認為著眼魏源的教化觀念及其判教議論,能讀出魏源思想本相的更多內容。經歷時性檢視,本文首先指出宋明理學塑造了魏源以心制行、天人相資的義理基盤,而開放式的經學研習又使其傾向調和三代政教理想與注重實際的經世致用邏輯。其次,通過與同時期講經世之學的儒者姚瑩、徐繼畬等人的比較和對《海國圖志》中宗教評論的分析,本文重構了魏源以人文化的天人視野判攝外教、並藉此表達自身教化觀的努力。復次,本文探討魏源與龔自珍的經世理想及其實踐困難,指出晚年魏源佛教轉向的結構以及該轉向與前面思考的關聯。

通過對魏源教化觀之背景、體現和變動的新研,今人可更準確理解其思想史 位置,而這更是瞭解近代中國士人以學論政之困境的一個重要實例。

關鍵詞: 魏源《海國圖志》儒教 嘉道經世思想 教化觀

# New Studies on Wei Yuan's Idea of "Teaching and Transforming": Its Background, Manifestations, and Changes

(Abstract)

## YU Yihong

Wei Yuan, a major figure among scholars advocating Confucian Statesmanship in Jiaqing and Daoguang period, is also an influential yet controversial Confucian scholar in modern China. Based on interpretations of the classical text, historical and philosophical works in the Complete Works of Wei Yuan, this paper takes a historical investigation of Wei's idea of "teaching and transforming people" (jiaohua), which has long been neglected in the previous research. In the introduction, it is argued that this idea and related critical discrimination of different doctrines could provide us new perspectives of observing Wei's thought. Through close examinations, the first part revealed how Song-Ming Neo-Confucian legacies shaped Wei's philosophical understandings of relations between mind and actions, heaven and human. In addition, it is also elaborated that Wei's unrestrained investigations in Confucian classics helped him ease the tension between "teaching and transforming" ideals and political realities, and he also put emphasis on the practicality of the applicable logic within his idea. The second part made a comparative study of Xu Jishe, Yao Ying, and Wei's remarks on different religious doctrines, reconstructing a humanistic understanding of heavenhuman relationship shared by these Confucians. In the following section, this paper investigates similar difficulties in practicing the political ideals shared by Wei and his friend Gong Zizhen. In the last part, it is further discussed that how such difficulties and rising destabilization in real life have contribute to Wei's choice of converting himself into a Buddhistic soteriology, supported by the analysis of its structure and correlations with Wei's former ideas.

This article attempts to provide a more thorough recognition of Wei's historical position, thus also as an important case that reveals intellectuals' frustration in practicing political ideals in modern China.

**Keywords:** Wei Yuan *Haiguo Tuzhi* Confucian Statesmanship in Jiaqing and Daoguang Period Idea of "Teaching and Transforming People"