

经传文法的价值审视

——论张凌汉《经传文法之研究》

潘务正

(安徽师范大学 中国诗学研究中心, 安徽 芜湖 241002)

摘要:张凌汉是民国年间一位不知名的学人,受桐城派的影响,学术研究重义法,著有《经传文法之研究》。此书探讨《诗经》《尚书》《论语》《孟子》《左传》及《庄子》六部典籍的文法,意图从其中发现太平大同之道,为社会发展寻找出路。因为文法是理解道的通途,故此书系统而又概括地总结经传之文法,并逐一解析各种格法的意蕴,为文法争得合法地位。同时,在文言与白话之争的时代,他强调文法是文言之作的优势,是文言与白话区分的标准。张氏在特殊的时代专注于经传文法研究,不仅推进了儒家经典文学化的进程,也为古典文学与文化走出低潮期蓄力。

关键词:张凌汉;《经传文法之研究》;白话文运动;新文化运动

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:1672-1217(2026)01-0049-10

收稿日期:2025-11-08

基金项目:国家社会科学基金重点项目(24AZW012):明清经传文法评本叙录与研究。

作者简介:潘务正(1974-),男,安徽芜湖人,安徽师范大学中国诗学研究中心教授,博士生导师,文学博士。

明清时期,以文法评点儒家经典的著作大量出现,形成继训诂考据、义理阐释之后,又一种解经的路径。以文法评经、解经,将经传当作文学作品进行鉴赏、解析,继“文本于经”的观念之后,再一次促进了经传的文学化进程。经五四新文化运动的冲击,经学的官方统治思想地位不复存在,而文学化趋势进一步凸显,文法评点之著又成为维护经典地位的重要手段,因此得到传统学人的青睐,如姚永概《孟子讲义》、吴闿生《孟子文法读本》《诗义会通》《左传微》、唐文治《论语新读本》《孟子新读本》、中华书局辑注的《檀弓精华》等就是其中的代表之作。同时,还出现一种系统研究经传文法的专著,如何漱霜《左传文法研究》《孟子文法研究》、张凌汉《经传文法之研究》等即是。而张氏之著更是综合论述《诗经》《尚书》《论语》《孟子》《左传》及《庄子》等多部经典的文法,已大异于前代评点之书,不仅在民国学坛上,即使在经学史上,亦应有其自身的价值。

一、学术取向的桐城渊源

《经传文法之研究》著者张凌汉,其人生平不详。是书卷末《经传文法研究序后》署云:“中华民国廿一年壬申一阳生之前三日序于亦有书室(张凌汉倬章氏)。”^①知成书于1932年,张凌汉字倬章,室名“亦有书”。封底版权页署出版时间为“民国二十四年”,著者则署“深县张凌汉”,则其为直隶深县人。张氏在书前凡例第一条中云:“吾注揖《诗》《书》《易》《春秋》《论语》《大学》《中庸》《孟子》《庄子》《左传》。”知其曾著有《诗揖》《书揖》《易揖》《春秋揖》《大学揖》《中庸揖》《孟子揖》《庄子揖》《左传揖》诸书,然存者寥寥,仅有《孟子揖》二卷存世,华北印书馆1927年出版,署“博陵张凌汉”,博陵为深县之古称。综上,仅可知张凌汉字倬章,直隶深县人,家有亦有书室。观其著书及出版时间,可知其大概为晚清民国时人。至于详细生平事迹,则文献难征,无从考知。

《孟子揖》封面由张佐汉题签。张佐汉字筱良,直隶高阳县人,光绪三十一年(1905)毕业于日本明治大

^①张凌汉:《经传文法之研究》卷下,上海:中华印书局,1935年,第88页。为避免繁琐,下文出自此书者,随文注出,不另出注。

学师范科,历充直隶高等学堂、唐山路矿学堂、直隶第一师范等校教员,直隶提学司、省视学及图书课课员,学部图书局编审主任、直隶省教育会会长,第一次全国教育会联合会会长,第二届众议院议员、众议院教育委员会委员长,民国十四年(1925)五月任直隶教育厅厅长,素持科学救国论,并尝竭力提倡职业教育。^①张佐汉与张凌汉虽仅一字之差,但二人似乎并无血缘关系。张凌汉不知是否有留学经历,不过他对西方文化比较熟悉,其学术著作中往往比较中西文化。如《经传文法之研究·诗经文法研究》“句法”条中云:“为文积字成句,《诗》以四言为正式句子,而自一言至九言,则无不有。外洋于造句,分静词、动词、副词、形容词等,然析之愈清,每易成死句。中国读书,本非为作文词,读久,自能文从字顺而成句。然句法亦非概置不讲也。”又曰:“以上所指诸句,如用外洋词学研究之,未始不可。然正可不必,不如留此活妙,时或间用三四种句,以成文,可矣。”^②认为如果用西方语法知识分析《诗经》句法亦可,然讲究语法则容易使得句子死板,不如中国传统的读书方法,领会于心,下笔成文自然灵活巧妙。又,《论语文法研究引言》云:“《论语》实正心、修身、教育、伦理、政治、道德、哲学之实验论理学也。今东西洋有《论理学》,谓必有大小前题、归纳及演绎、实验等法。《论语》四百七十余章,若一一加三段法演之,必不胜其繁……然《论语》中文,以三段法等法求之,亦无多少不合,然可不必,见吾国古圣贤自有洁至精微之论理文。今人言中国无《论理学》者,何不深考也。”(卷下,第1页)1920年代流行着“中国无逻辑”或者“有辩证逻辑,无形式逻辑”等观点,而张凌汉则发现可以用西方逻辑学的三段论形式推演《论语》之文,从而证实中国古代已经有自己的逻辑学。这种观点,与胡适、金岳霖、章士钊等人一致。^③这些西学修养,不同于泛泛了解,张凌汉就算未尝留学,也应是对西方文化比较留心的学者。

提及晚清民国时期的直隶深县,则很容易联想到桐城派在此地产生的文化影响。同治九年(1870),在曾国藩的荐举下,吴汝纶补深州知州,次年上任。光绪六年(1880),又补冀州,次年上任。十四年(1888),辞冀州任,主保定莲池书院讲席,直至二十八年(1902)出任京师大学堂总教习。吴汝纶在直隶前后三十余年,传授桐城文学,形成桐城文派中的莲池派。吴汝纶及其子吴闿生门下直隶籍弟子甚众,据刘声木《桐城文学渊源考》所记,有近百人之多,可以看出吴氏父子在当地的巨大声望。张凌汉就是吴氏父子的追随者之一,他对桐城文学的仰慕,从其书中流露出的蛛丝马迹可窥一斑。

首先,张凌汉阅读了吴汝纶的著作,并采纳其言。《书经文法研究》中于《臣谟》一篇评云:“此上二篇,多对举排比之笔,昔吴挚甫以邹阳狱中上书,隶事至多,谓为骈偶之先声。”(卷上,第67页)其中提及吴汝纶评邹阳《狱中上梁王书》之语,见于吴评《古文辞类纂》,吴氏原评云:“此体殆邹生所创,其源出于风骚,隶事至多,而以俊气举之,后人无继之者,由是分为骈体矣。”^④张凌汉虽不太同意吴汝纶的观点,将“骈偶之权舆”提前至《尚书》的《召诰》与《臣谟》二篇,但他显然阅读过吴氏评点的《古文辞类纂》一书。又,《孟子文法研究述要》云:“吾尝注《孟子揖》印行,……其文章之法,已取吴挚甫、刘海峰、《苏批孟子》,及近世说,载之眉端。”(卷下,第29页)刘大櫟有《孟子评点》一书,虽今已不存,但民国初年姚永概著《孟子讲义》时尚征引是书,可见当时属常见之作^⑤;吴汝纶曾点勘《孟子》,并大量迻录刘评,张凌汉所言,即指此书。刘、吴二著张氏亦曾参看,并吸收评语进入所著《孟子揖》中。观张凌汉称呼吴氏之字,可见其自身或上辈中人并未问学于吴氏,不过,他却留意于吴氏及桐城派前辈之作,可以看出桐城派在当地后学中的影响。

其次,张凌汉阅读过吴闿生之作,亦引用其言。《诗经文法研究》之“摹写”云:“如《采芣》‘被之僮僮’句,在一‘被’上摹写,吴氏所谓‘见驥一毛’者也。”(卷上,第25页)此吴氏指吴闿生,其在《诗义会通》中

^①张佐汉传见《国闻周报》1928年第5卷第11期。据《政府公报》1928年第4299期大元帅令,张佐汉于民国十七年辞去直隶教育厅厅长之职。

^②关于当时的国外语法学,张凌汉参考了马建忠的《马氏文通》,其中的静字相当于张凌汉所说的静词。见吕叔湘、王海莱编:《马氏文通读本》,上海:上海教育出版社,1986年,第199页。

^③相关论述可参看周云之主编:《中国逻辑史》,太原:山西教育出版社,2004年,第435页。

^④[清]姚鼐:《古文辞类纂》卷二七,徐树铮辑:《诸家评点古文辞类纂》,北京:国家图书馆出版社,2012年,第3册,第45页。

^⑤据殷陆陆的研究,刘大櫟《孟子评点》是删减、化用清代徽州黟县人汪有光《标孟》而来。参见殷陆陆:《刘大櫟〈评点孟子〉今存评语考》,《经学文献研究集刊》第二十四辑,2020年。

评《采纂》引方宗诚之言云：“古人文字简洁，止是用见骥一毛之法。”^①张凌汉并未引用第一手材料，而是将此视为吴闿生之语。又，张氏《左传文法研究小引》云：“左氏以史法传《春秋》，文章高雅，为千古公推。予作《左传揖》，用吴辟疆闿生本，略加更定。且分国为篇，于文笔意之妙，已略示眉端。今据冯氏（李骅天闲）、吴氏说，发明文法，附以己见。”（卷下，第18页）吴闿生著有《左传微》，张凌汉作《左传揖》时所用“吴辟疆闿生本”，即指此，惜张氏此作今已不可见。另外，《左传文法研究》中多采用冯李骅《左绣》及吴闿生《左传微》之观点，其中“左氏文高奇得力处有四”即“逆摄”“横接”“旁溢”“反射”，及“左氏文深微人不易测识者有二”即“诡”“隐”二条就来自吴作。可以看出，张凌汉必定认真阅读过吴闿生《诗义会通》及《左传微》二书。张氏称吴闿生亦未用尊称，尽管虽非吴氏之弟子，不过其对吴氏著作之重视是显而易见的。

最后，张凌汉亦采纳曾国藩之观点入其书中。《诗经文法研究》中“措语撰意之妙”条云：“曾文正云：作文最不宜说理，此亦极端有见之言。诗之文固不必质白说理，尤不可悖理也。……今举诗中措语撰意之妙者数端，虽具恢诡逸趣，实含至理。”（卷上，第20-21页）曾氏见同乡吴敏树《书〈西铭讲义〉后》一文，虽义理所见“约略相同”，但他以为“此等处颇难于著文”，因为他认为“古文之道，无施不可，但不宜说理耳”^②。曾氏此观点经吴汝纶发扬，并以之教导其弟子马其昶、姚永朴及姚永概等人，得到晚清民国时期学界的广泛认可。张凌汉无疑也是赞同曾氏此种观点的，故称此为“极端有见之言”。同时，曾国藩于古人“恢诡之趣”极为推崇，他说：“庄生之恢诡恣睢……我所独嗜。”^③张氏在《经传文法之研究》中，多次使用“恢诡”之类的范畴，如《论语文法研究》“首尾照应格”中的“诡奇”“诡妙”（卷下，第10、11页），《左传文法研究》“微意旁见侧出”条中的“诡秘”，“左氏之文有三变”及《孟子文法研究》“问对激应格”中的“恢诡”（卷下，第25、29、45页）等，都可以看出他对曾国藩文艺理论的心悦诚服。

桐城派虽推尊唐宋八家，不过也注重从先秦儒家经典中汲取为文之法；桐城派倡义法之说，阅读儒家经典，往往从此中揣摩技巧法度。此类著作，除上举吴氏父子及刘大櫆之著外，他如方苞《左传义法举要》《左传评点》、方氏弟子王又朴《中庸读法》《孟子读法》、方宗诚《说诗章义》《春秋左传文法读本》、姚永概《孟子讲义》等，均是探讨经传文法之著，以文法解经为桐城派一大传统。而张凌汉在某种程度上就是传承了桐城派的此种学术路径，而著成《经传文法之研究》一书。其他著作如《孟子揖》等，虽为注释之书，亦关注文法，《经传文法之研究》凡例有云：“吾于此六书注辑本，其笔意之妙，已略著眉端（多半用前人旧说）。”以《孟子揖》为例，《万章》首章共有八则眉批，第一则云：“通篇四开四合，波澜层出不竭。”^④正是传统的文法评点之式。其评语之多，亦为《苏批孟子》等评点之作所不及。只不过这些文法评点，多半与前人并无大异，而《经传文法之研究》则以著作方式系统研究经传文法，从而别开生面。

二、大同世界的理想追求

1920、1930年代，新文化运动冲击之下的儒家经典面临着严重的危机，“经”字招牌被打破，经学的统治地位已不复存在。尽管如此，经学仍是民国时期传统学人的思想资源，不管是民族主义者、科学主义者，还是人文主义者，都好引经学为其理论张本。^⑤张凌汉承续学术研究的经世之意，不仅遍注《诗》《书》《易》《春秋》《左传》《大学》《中庸》《论语》《孟子》及《庄子》，还撰有《经传文法之研究》，意图在经学研究中实现其社会理想，展现对现实社会的态度。

在《经传文法之研究》凡例中，张凌汉透露他注辑诸经及《庄子》的动机，即在于“发大同学之理法”，也就是说，他研究经学，意图从古代经典中寻求大同社会的理论。张凌汉的时代，军阀混战，民不聊生，对于这种局面，他甚为不满，《孟子·梁惠王上》“孟子见梁惠王”章中，孟子回答梁惠王“孰能一之”的问题时，

^① 蒋天枢、章培恒校点：《诗义会通》卷一，上海：中西书局，2012年，第12页。

^② [清]曾国藩撰，唐浩明编辑：《曾国藩全集》（修订版），长沙：岳麓书社，2011年，第23册，第331页。

^③ [清]曾国藩撰，唐浩明编辑：《曾国藩全集》（修订版），第23册，第18页。

^④ 张凌汉：《孟子揖》卷下，华北印书馆，1927年。

^⑤ 参见罗检秋：《清末民国时期经学思想的逻辑演进》，《中国文化史研究》2024年第2期。

针对国君的滥杀无辜而提出“不嗜杀人者能一之”，在分析这段文法时，张凌汉愤慨地说：“即今军阀，持帝国主义者，仍是嗜杀人者也。”（卷下，第30页）借《孟子》一书批判当时军阀滥杀无辜的恶行，可见他对时局的强烈不满。正是处在这样的社会形势下，张凌汉憧憬太平大同的社会理想。

大同社会是儒家的政治理想，近代龚自珍、廖平、康有为、谭嗣同、孙中山等极力提倡，成为风行一时的政治学说，民国时期李苏翹著有《经书大同学说》^①，全面论述儒家经典中的这一思想，张凌汉亦崇信此种学说。在诸多前代资源中，他受康有为的影响最大，其《孟子钞序后》云：“尝读康南海《孟子微》，序曰：‘举中国百亿万群书，莫如《孟子》矣。传孔子《春秋》之奥旨，明太平大同之微言，发平等同民之公理，著隶天尊之伟义，以拯普天生民于卑下钳制之中，莫如《孟子》矣。’”^②康有为著《孟子微》，以推阐大同学说，书前载有两篇自序，张氏所引，出自序二。^③另外，康氏尚有《大同书》《礼运注》，谋求建立“无邦国，无帝王，人人相亲，人人平等，天下为公，是谓大同”的理想社会形态。^④康有为的这种思想，为诸多学人信奉^⑤，张凌汉即是拥趸之一。

张氏大同思想，与康有为类似，还受西方民主制度的刺激。尽管先秦时代就已经提出大同社会的理想雏形，但一直未能变成现实，而环视当时海外，“西国自二十世纪以来，平民主义日益昌盛，已如旭日东升，德义速于邮传者，已播入于东亚”^⑥，不仅同时代的西方已步入民主社会，且这种思想意识和社会制度已经传入亚洲，日本率先实行之，并获得长足的进步。这让张凌汉有一种紧迫感，因此，他呼吁同胞齐心协力，改变陋习，早日实现太平大同的社会理想。可以看出，欧美诸国与东邻日本民主制度的发展现状，激发了张凌汉追求大同社会的热望。

《论语》《孟子》《礼运》等经典在两千年前就已经描绘出大同的理想，为何无法实现呢？究其原因，张凌汉归之于个人私欲的膨胀，导致善的本性被埋没，大同社会的理想被扼杀。这种社会理想归根结底落到个人思想意识之上，但古代社会中，英秀贤豪之民“为势位所动摇”，其天性“遂汨没于势位之下而不可复”；至于“芸芸蚩蚩之氓”，“日营营于一己私利”，遂致“性善之灵光，永陷九幽而莫得自拔”^⑦。总之，不管是杰出人士，还是芸芸众生，都为势位与私利所引诱，而无心去实现大同的理想。因此，欲进社会于大同之世，首先要破除私欲，复归人性之本，在此意义上实现人格的平等，这是大同社会的根本所在。在解释《孟子·告子下》“人皆可以为尧舜”章时，张凌汉说：“人皆可为尧舜，是孟子平等特义，与佛说有生皆具佛性同旨，是大同根本意。”（卷下，第33页）人性本善，在这一点上人人皆同，因此人生来是平等的。既然如此，那么君王与庶民就没有根本的分别，在阐释《孟子·梁惠王上》“庄暴见孟子”章时，张氏说：“与民同乐，乃太平大同究竟意，故孟子屡发此旨。”（卷下，第43页）人性平等，君王之乐与平民之乐均是本性的体现，故即使有地位的差异，但其乐的性质相通，故而能“同乐”。

因此，张凌汉呼吁“吾国人士，宜力摒其求安富尊荣之私念，各专一实际有用之大业，通功易事，以利己而利人”，只有有识之士丢弃自私自利的陋习，掌握实际有用的本领，为社会做出力所能及的贡献，如此，“同民之理，大同之规，庶可渐希矣”^⑧。张凌汉对当时社会落后的根源之认识并不深刻，但他忧国忧民、迫切希望国家强大的热望却洋溢在字里行间。

保持人性之善，就是回归到人的自然状态，也就是庄子所说的“无我”。《庄子》亦被张凌汉视为实现大同理想的理论著作。《庄子·寓言》篇有云：“卮言日出，和以天倪。”《齐物论》又云：“何谓和之以天倪？”郭向注云：“天倪者，自然之分也。”张凌汉也遵循这种解释，他说：“天倪者，天道之见端边缘也。”并将“天倪”看

① 见林庆彰主编：《民国时期经学丛书》第4辑，第8册。

② 张凌汉：《孟子辑》卷末。

③ 见康有为：《孟子微》，北京：中华书局，1987年，第5页。

④ 康有为：《大同书》，上海：上海古籍出版社，2005年，第71-72页。

⑤ 孙中山受康有为大同思想的影响，相关论述参见汤志钧《从康有为到孙中山》（《近代史研究》1987年第2期）、曾勇《康有为孙中山的大同思想比较》（《四川师范大学学报》2005年第6期）等。

⑥ 张凌汉：《孟子钞序后》，《孟子辑》卷末。

⑦ 张凌汉：《孟子钞序后》，《孟子辑》卷末。

⑧ 张凌汉：《孟子钞序后》，《孟子辑》卷末。

作是进于大同社会的通途：“只天倪这一点，可以成圣，可以作佛，可以得仙，以适己者在此。以通社会人事，进世界大同者，亦在此。”（卷下，第 59 页）为何天倪有如此大的作用？关键在于“天倪”的状态抛弃了功名利禄的纷扰，而进入到一种无我的境地，儒释道在这一点上相通。他解释《逍遥游》时说：“此以‘圣人无名’‘神人无功’‘至人无己’三句为天倪所在。大道利用自然而行，何有名功与己？世人不能无此，大者生出多少颠倒祸乱，小者生出多少迷误笑话。圣人无意、必、固、我，无可无不可；佛去根尘，入涅槃，超死生；仙修真养性，求尸解：皆无此者也。”（卷下，第 59-60 页）他将天倪解释为摒弃私欲的自然状态，在儒家就是提高个人道德境界，在佛家就是修心涅槃，在道家就是修真养性，分别对应庄子所说的“圣人无名”“神人无功”“至人无己”。每个小我都能做到无私无欲的话，则整个社会便进入大同太平之世。所以阐释《庄子》时，他紧紧抓住“天倪”这根主线。他解释《人间世》说：“此篇以道不欲杂，惟道集虚，虚为无用之大用，是天倪所在（仍是无己）。”（卷下，第 64 页）虚、无己都是天倪的表现形态。评《应帝王》时他又说：“混沌是整个纯粹的，非糊涂的，所谓天下一家，中国一人也。此天倪所在。”（卷下，第 69 页）仍是自然无我之意。评《大宗师》复云：“天命之道，为万物所系，一化之所待。此理同于大通，即天倪所在。此庄子宇宙人生观也。”（卷下，第 67 页）将天倪视为庄子的宇宙观、人生观。

至于实现大同世界的条件，在当时的时代背景下，他觉得需要狂狷之类的人才。孔子不得中道而行之，退而求其次，有取于进取的狂者及有所不为的狷者，而痛恨德之贼的“乡愿”，孟子同之。在解释《孟子·尽心下》“思狂狷”章时，张凌汉又借题发挥说：“今之醉心欧化者，弃祖国旧有文化，皆进取而忘初者也。夫狷者有守，狂者进取有为，皆进世界于大同人才也。世至今未进大同者，乡愿一派人，以污世道风俗人心也。”（卷下，第 42 页）他将中国至今未进入大同的原因归究于“乡愿”一派，是他们自私自利的观念污染了世道、风俗、人心，阻碍社会的发展；而激进者又“醉心欧化”，抛弃本国的固有文化，也不能承担实现大同的重任。只有“进取”的狂者与“有守”的狷者，在他看来才是实现大同社会的人才。

在制度上，他赞同西方的民主制度。尽管反感“醉心欧化”之人，但对于西方的民主制度，张凌汉并不一概抵触。论《尚书·洪范》时他说：“九畴皆古今大法，惟卜筮，后人以为迷信不用，然正以泯政见之争之妙用也。而三占从二，从多数，亦中外民主国大法也。”（卷上，第 48 页）虽然他也把卜筮看作迷信之举，但他从中看到民主制度的因子：三次占卜，其中两次相同者则从之，坚持少数服从多数的原则，政治上的纷争才能得到解决。在这一点上，他认可孙中山建立的民国政府的民主制度，将其与西方民主国家大法等量齐观。

大同社会的终极目标是实现全民的幸福。《孟子·梁惠王上》“保民而王”章描绘出一幅理想的社会图景，并提出实现大同的具体举措，张凌汉于此评云：“此孟子太平大同实际方略也。”（卷下，第 31 页）他也希望民国时期的统治者能实现孟子的这一主张。孟子对养老的问题极为关注，在《尽心下》章孟子对于养老的问题提出了更为具体的举措，其中特别提到文王鼓励百姓树桑养蚕、养鸡养猪、耕种田地，如此则丰衣足食，老者可以获得足够的生活保障。在此基础之上，“制其田里，教之树畜，导其妻子，使养其老”，又在制度上提供保证。张凌汉于此章评云：“养老，为大同世一要政，以老者精智识，富经验，其有益后生甚大。况又为养民致贤之要法乎？说养老之政，却平实。下更演出食时用礼，为富民大政，及菽粟水火之论，使人神想太平大同之化。”（卷下，第 41 页）他无限向往文王创造的大同的世界，那里百姓安居乐业，生活富足，父慈子孝，老年人安享晚年，并将自己的智慧传给下一代，人才辈出。这番“神想”，反衬出他对现实社会的不满，对军阀争权夺利破坏民主制度的强烈控诉。

三、经传文法的格意内涵

明清以来，经传文法评点被视为经学研究的一种方式，时人以“因文见义”来揭橥其用意，他们认为，仅以训诂考证、义理阐释的方式并不能真正理解经传所载之“道”，只有精通文法，方能正确把握圣人之心，张凌汉亦持此种观点，在《经传文法之研究》一书弁言中，他说：“世之读经传者，多研穷其训故，推究其义理，而不研求其文法，以为批评文字，非所以尊经也。然文法不明，必训故不通彻，义理不贯注，亦非所以尊经也。”在诸多正统士人看来，文法是后世的观念，而经乃三代圣贤之作；文法为技，而经则为道，以文法

解经，是视经为文，拉低了经的品位。因此，他们坚守训诂考据、义理阐释的解经路径，而贬斥经传的文法评点之作。《四库全书总目》的观点最有代表性，其评王源《或庵评春秋三传》云：“经义、文章，虽非两事，三传要以经义传，不仅以文章传也。置经义而论文章，末矣；以文章之法点论而去取之，抑又末矣。”^① 馆臣批评王源评点《春秋三传》时忽略经义，而只关注其文法，这是经学研究中最不值一提的事情，鄙夷之情不言而喻。当然，诸多经传文法评本的确打着“因文见义”的口号，实际上只关注文法而忽略经义，《总目》的批评并非无的放矢，但对这类著作一概抹杀亦有失公允。张凌汉固守“因文见道”的观点，认为如果明白了文法，就不能通训故，明义理，经传所载之道不显，圣人之心被遮蔽，反而不是尊经者该有的执念。文法是指向“道”的必由之径，只有明晰文法，方能通经。正因如此，他才如此看重经传之文法，以专著的形式对此加以系统研究。

在张凌汉看来，前人解经不清，主要原因是不讲文法，韩愈曾云：“周《诰》殷《盘》，佶屈聱牙。”深感《尚书》语言古奥，阅读困难。张氏认为并非如此，他批评“先儒”于《殷盘》《大诰》《多方》《多士》四篇“解释不精”，原因在于“不讲文法”所致，他说：“苟细读之，气体则厚大平宽，字句生动有姿态，清空如话。”（卷上，第62页）所谓细读，就是厘清文法，如此则毫无“佶屈聱牙”之感，反而是“清空如话”，像口语一样容易理解。他分析《多士》篇主旨，就是逐段分解文法。首二句序缘起，“我有周”五短句，将伐商、东征、营洛等事，简单扫过，下述奉天安民大意，曰“肆尔”“非我”“我其”“惟我”转折，俊逸古劲。第二段说桀纣之失皆简，“乃命尔先祖”以下八句，说殷德，仍不厌详，曲折简静，落出“凡四方”一笔，振起下文。第三段说作洛迁殷事。用七“尔”字，五“我”字，三“予”字，一“朕”字，曲折跌宕，极灵动。中插“王曰猷”七字，一疏宕，收到“惟尔知”一笔，回顾上段，有笔力。第四段以“汤用夏人”作一波，下以“予惟”“昔朕”“今予”“予惟”等句，句句跌宕，与“尔”字对勘，意极勤恳。“尔”“乃”二句，对句收，峭逸。末段先警惕，后欣动，与《多方》篇错用，精警神妙。末以“尔有居”结尽主旨（卷上，第61-62页）。以转折、振起、曲折、回顾、对勘、收束、错用等文法术语分析语句、段落乃至篇章之间的关系，在他看来，只有如此分析文法，古奥之文变得流畅，方能理解本篇主旨。

正因为文法是理解经传的重要途径，故张凌汉在研究经学时全力关注于此。《经传文法之研究》选取《诗经》《尚书》《论语》《孟子》《左传》《庄子》六部典籍，关键就在于它们“文法最备”（凡例），故而分析其文法是他最主要的任务。

作为一部研究经传文法的专著，张凌汉此作自然与传统的经传文法评本并不完全相同。此前的评点之作，或在眉端，或在行间，随文评点揭示文法，故而有细碎之讥。张氏《孟子揖》等作，在注释字义的同时也评点文法，《经传文法之研究》则与之不同，体现出概括性与系统性之特点。就概括性而言，是书先总结法度，再分别阐述之。如论“《诗》之章法”，先曰：“《诗》之章法，或先提一纲，后申之；或先提双线，后分应；或主旨在中间，作枢纽；或主意到头结出，此文家所谓主峰；或首尾呼应，明应、暗应、反应，各有法也。”然后再结合具体篇目分别论述之，如先提纲者，以《关雎》篇为例，“‘窈窕淑女，君子好逑’，下文只淡淡申此旨”；又以《小雅·皇华》篇为例，“‘每怀靡及’下所咨四事，皆以此为心也。”又以《小雅·车舝》篇为例，“‘自天子所，谓我来矣’，下文城朔方，伐西戎，以制北狄，即伏此二句内也”。将具有相同文法的篇章诗句汇集于一处，显示出概括之功。即使是在论述《尚书》《庄子》文法时，分篇进行，与文法评点之作相似，但亦动辄用“以上几篇如何如何”的形式进行概括，总结共同的特点。

就系统性而言，是书全面系统地论述每一部经传的文法。以《诗经》而言，张氏分“诗经文法研究大旨”“比兴之分析与指证”“诗文之本事”“《诗》之格局”“《诗》之章法”“句法”“字法”“韵法”“调法”“起结笔调”“接转换笔”“措语撰意之妙”“用意手法之高”“序事”“摹写”“议论”“三排平调格”“三排中字句变态者”“三排变调格”“两排对举缩调格”“四排句变调格”“五排正变格”“一口气”“一气转下间用对举叠调格”“意贯局对格”“提线分应格”“一头两脚格”“篇章分合”“段法之清整”“诗贵尽情达意而止不拘长短”“具体之美”“淫诗”“后人胎息于《诗经》者”等三十三条。其中，除去开头的总论与结尾的影响论，中间的部分可以分为五大块，一是“比兴之分析与指证”与“诗文之本事”二者围绕《诗经》传统话题比兴本事作论；二是自“《诗》之格局”至“用意

^① [清]永瑢等撰：《四库全书总目》卷三一《或庵评〈春秋三传〉》条，北京：中华书局，1965年，第256页。

手法之高”，主要论《诗经》之由章至调种种法度；三是论“序事”“摹写”“议论”三种表达方式；四是论十一种格法；五是论《诗经》的长短分合及“淫诗”说。其中最主要的是二、四两个部分，所费笔墨亦多。这五个部分全面系统地论述了《诗经》的文法以及相关问题。

当然，最引人注目的是著者总结出经传的诸种格法。张氏在凡例中说：“作文先辨体裁，立主意，成格式。此六书，体裁各具，故说格式处较多。”大量的格法论是此著的特点。在论《诗经》文法时，就列举出十一种格法，而在论《论语》《孟子》文法时，也是总结出种种格法。以论《孟子》为例，就列举出“一线格”“双线格”“两峰对峙格”“中间游衍过脉格”“后路游衍足意格”“一头两脚格”“正意遏蔽格”“引事印证格”“折叠格”“首尾呼应格”“双提侧注格”“一气格”“三才合一格”等。这其中有的格法如“一气格”“一头两脚格”与《诗经》相同，但大部分有异，显示出两部经典之文法的差异。

格法并非张凌汉的独到发明，此来源于传统的时文作法。冯梦龙《春秋定旨参新》亦言格法，他说：“格者，一篇之大式也。有是格，方有是遣词。有是遣词，方有是词华，格之时义大矣哉。”格法规定了全文的基本体式。他总结出十六种格法，分别是“笼络题意格”“枝干轻重格”“主客照应格”“回顾本题格”“两扇分配格”“索头线格”“比木成材格”“上股发下股格”“下股收上股格”“虚实相对格”“两扇相对格”“鼎足相参格”“一头二脚格”“二头一脚格”“二意浑融格”“两意抽讲格”。^①冯梦龙之论主要针对时文，观其屡用“股”及“两扇”等时文术语可知。其中“一头二脚格”为张凌汉所用，由此可以看出张氏格法之大致渊源。

不仅总结格法，张凌汉还力图揭示每种格法的意涵。他在凡例中说：“为文原以导意而立法，故格式中所具之意，多详说。观文境，必先参其意境也。”所谓“文境”，就是“词工简，气静肃，神妙恬”，指具体的文法；所谓“意境”，就是“识高、思远、神王”（卷下，第18页），指文法背后所包含的意义。法由意立，著者对于格法之意有比较详细的解释，这一点集中体现在《论语》文法研究之中。张凌汉解释“一气格”云：“天下有惟一之理，天地之道，浑然一气者也。”将一气格与天地之道相关联。格法的背后，有学理的支撑，其他格法莫不如此。“天下事物，无独必有对。阴阳之大，其对待两以致一者也”，本此意以立“对待格”；“天下事理，有总必有分，有具体必有抽象，有概念必有分析”，本此意以立“纲目格”；“物我并生，三才鼎峙，四时错行”，本此意立“连峰格”；“风行水上，天下之至文也。而水由发源以至湖海，必有几多曲折”，本此意以立“转折格”；“物有本末，事有终始，天下之理，只一感与应耳”，本此意以立“首尾照应格”；“天星定有北极，大山必有主峰，天下万事必有中理也”，本此意以立“中间枢轴格”；“老吏断狱，必凭案卷，天下事多矣，必加判断，真理乃见”，本此意以立“案断格”；“两色相形而益显，事理以譬喻而益明”，本此意以立“譬托格”；“人物以类聚，天下善恶，各以其类应也。《易》曰‘以类万物之情’”，本此意以立“类序格”。（卷下，第2-16页）著者总是以天下万物的事理阐释每一格的格意，揭示立此格法的用心。既然物理、事理如此，那么格法是顺应天地之道而生，所以格法虽属形式，不过其中却自具“道”的意涵。

以文法评点经传，给人以视经传为文的既视感，遭到经学研究的考据派、义理派嘲讽，南宋陈傅良就有“三代无文人，六经无文法”^②之说，否定其时初兴的以文法解经思潮。明代嘉靖时期朱得之刊刻《苏批孟子》时，也遭到质疑：“或乃病其援吾《孟子》入于文辞之流，戾其明道之意也。”以文法解经显然是与重道轻文的观念背道而驰。面对批评，经传文法评点者就不能像反对派一样以形式视之，而必须赋予文法以特有的内涵，他们的策略就是将文法提升至“道”的层面，朱得之云：“诚有得于文之操纵抑扬、卷舒和燥、缓急续绝、予夺隐显、起伏开合、往来感应、顿挫奔逸之情，则亦可以见夫道之行于天地之间之象也。矧必顺理而成章、经天而纬地，而后可谓之文哉！”^③操纵抑扬之类的文法，是道流行于天地之间的迹象，所以这些文法并非单纯的形式，而是蕴含着天地之道。由此，文法具有与道同等的重要性，经传文法评点也具有了阐发道的合理性。张凌汉阐释每一格法中的“意”，且将此意与天地之道、万物之理相结合，也是同样的理论策略。如果说朱得之还是笼统地将各种文法与总体之道相连接的话，张凌汉则赋予每一格法以具体的意义，是对

①[明]冯梦龙：《春秋定旨参新》之“春秋要法”，田汉云、李廷先校点：《冯梦龙全集》，南京：江苏古籍出版社，1993年，第22册，第35-38页。

②[南宋]陈傅良：《文章策》，《止斋集》附录，清同治光绪间瑞安孙氏治善祠塾刻《永嘉丛书》本。

③[明]朱得之：《孟子引》，《苏批孟子》卷首，安徽省图书馆藏明嘉靖元年刻本。

前人理论的进一步深化和拓展。经过他的阐释,所有文法都具有独特的价值和意义,文与道处于同等的地位,以文法解经被正当化,只有通过文法分析,方能正确解经。同时,将文法与经传结合,文法的源头就可以溯源至经传,经传又转换为文学的最高典范(张凌汉在论述诸经时还特别设置经传文法对后世影响的条目,如《诗经文法研究》中最后一条为“后人胎息于《诗经》者”即是),纵使其失去了统治思想的光环,单凭这一条,经传就仍有重要的价值。

四、文言白话的分野标志

白话文运动与新文化运动冲击了传统文学与文化的根基,文言为白话所取代已成不可逆转之趋势。然而,一些传统学人反对废除文言、推行白话,他们极力论证文言与中国传统文化的密切关系。晚清时期吴汝纶就说“周、孔之教,独以文胜”^①,既然如此,若废除文言,则中国无以自存。其弟子姚永朴也说,“国之所藉以立,岂有过于文学者”,因此,“文教者,保国之精神也”^②。保持文言文化,就是传承中国之文化精神。他们以这种思路论证文言存在的必要性。而张凌汉则是从文言作为表达工具优于白话为出发点,维护文言,反对白话。

张凌汉并不赞同新文化运动对古典文学的批评。陈独秀在《文学革命论》中提出“推倒雕琢的阿谀的贵族文学,建设平易的抒情的国民文学”的口号,^③将古代的文学划入贵族文学的行列。张凌汉在论《诗经》文法时,指出其中诗篇并不都是贵族之作,亦有平民所为,而且二者并存,体现出编《诗》之人的平等观点:“今世人以古诗人为贵族文字,《诗经》中怨妇、劳人、寺人、执御、臣仆之作,与周、召大制作并列于经,正圣人平等之意。其述民间苦疾,虽有时之文人代作,然若南之《草虫》,卫之《伯兮》,晋之《葛生》,桧之《采芣》等作,终非捉刀人所能代写也。”(卷上,第43页)其言“今世人以古诗人为贵族文字”,所针对的正是陈独秀之论。在他看来,《诗经》中除三颂、大雅、小雅为贵族文学外,国风中的民歌为怨妇、劳人等下层百姓之作。其间虽可能有文人代笔者,然并非都是如此,他坚信《草虫》等篇只有普通百姓方能写出。将《诗经》之类的经典视为贵族文学,显然是有失偏颇。

对于白话文运动,张凌汉批评的锋芒更为尖锐。胡适斥责文言是一种“半死”的文字,而白话是一种“活的语言”,白话为中国文学之“正宗”,主张“把白话建立为一切文学的唯一工具”^④。在胡适等人的提倡下,崇白话而弃文言成为时代的主流。张凌汉对此运动却并不看好,在论《庄子·齐物论》篇天籁、地籁时,他说:“庄子自负自鸣天籁耳,先以地籁作一影子,如风动窍鸣。”而紧接此学术话语的却是一句议论文字:“世人乘一时风气,时立异说,时过则息。”此语与上文并无意思上的承接,很显然是对现实而发,他可能怕读者看不明白,又以小字注云:“今倡白话文,毁孔子以出风头。”(卷下,第62页)他把这场运动看作胡适等人为出风头,而拿权威开刀,实际上并无太深的用意。因此,他判定这场运动不会长久。

白话文运动提倡者本着进化论的观点,批判长久以来“言文背驰”的文学传统,主张“今日作文作诗,宜采用俗语俗字,与其用三千年前之死字,不如用二十世纪之活字”^⑤,提倡用当下的白话为文,实现“言文一致”的文学理想。张凌汉也认为古代经典是用当时白话所写,只是时过境迁,原来通俗易懂的口语现在成了佶屈聱牙的高文典册。他论《尚书·臣谟》说:“唐虞君臣相戒勉,千载下犹想见其交儆神契。”论《尚书·洛诰》云:“周君臣叔侄相戒勉,时王在镐,公在洛,潜心制作,虽隔千重,亦如面谈。”论《尚书·微子》说:“僚友相告答,以谈话之体为文,距今数千载,文固高古,实即当日语体也。”(卷上,第68页)此三篇文章

①吴汝纶:《复斋藤木》壬寅(1902)七月二十五日,《吴汝纶尺牍》卷四,见施培毅、徐寿凯校点:《吴汝纶全集》,合肥:黄山书社,2002年,第3册,第416页。

②姚永朴撰、许振轩校点:《文学研究法》卷一《起原》,合肥:黄山书社,2012年,第8页。

③陈独秀:《文学革命论》,《新青年》第二卷第六号,1917年2月。

④胡适:《中国新文学大系第一集导言》,姜义华主编:《胡适学术文集·新文学运动》,北京:中华书局,1993年,第244、245、249页。

⑤胡适:《文学改良刍议》,姜义华主编:《胡适学术文集·新文学运动》,第27、28页。

今天读起来虽然晦涩难懂，但在数千年前，却是君臣、叔侄、僚友相互之间交谈的记录，所用语言自然是当时的口语。所以《尚书》之文也是言文一致的。在胡适，以此作为提倡白话文的理论基础；而在张凌汉，言文一致成了他维护传统文学合法性的理论依据。

不过，《尚书》虽是记录口语，但却是文而非言，因为经过史臣的加工，尤其是用文法进行润色：“《尚书》为古记言体，其间史臣加入提挈、连贯、结束之语，以成章，极简峻有法。”（卷上，第43页）也就是说，当时的史臣在记录交谈的口语时，使用提挈、连贯等一系列文法，经此改造，不再是简单的记言，而是文章。《尚书》之文是“有法”的，而言则是“无法”的，文法有无是划分文言与白话的核心标准。正如方东树所云：“诗文无顿挫，只是说白话，无复行文之妙。顿挫者，横断不即下，欲说又不直说，所谓‘盘马弯弓惜不发’，若一直滚去，如骏马下坡，无控纵之妙，成何文法？”顿挫就是文法之一种，不讲顿挫之类的文法，就与白话无异。口语由于其即时性，且为了将事情或道理说得听者容易明白，故是“一直滚去”地说；而诗文则用来阅读，有思考的空间，如果说得太明白，反而不能吸引读者。因此诗文不能一直往下说，而需施以“控纵”之类的文法来制造曲折顿挫，延缓审美快感的获得，同时也延长审美快感持续的时间。方氏此言是针对“自赵宋后，文体诗盛，一片说去，信手拉杂，如写揭帖相似”，也就是诗歌的通俗化倾向，这类诗在他看来“全不解古人顺逆、起伏、顿断、转换、离合、奇正、变化之妙矣”^①。“一片说去，信手拉杂”，这是白话诗的做法，关键在于不讲文法；而古人经典之作，都是精心布置顺逆、顿断等文法，极变化之能事。文言与白话之别，更重要的在于文法有无，在这一点上，张凌汉与方东树是一脉相承的。

《论语》也是当时的口语记录，但其是文而非言。张凌汉认为“若以今白话文者说之，必不胜其芜”，《论语》之文简洁，而相同的意思用白话言说则显冗长；古圣贤之所以能将深奥的道理写成“洁至精微之理论文”，文法的运用是至关重要的。他“因作《论语文法研究》，以谕世之造白话文者”（卷下，第1页），为忠告白话文提倡者而研究《论语》文法，以驳斥此运动。他总结出《论语》之文十余种格法，可见在文法上极为用心。具体而言，如“贫而无谄”章，首二句子贡以所已能者质之其师，孔子解答之语中，“可也”句一宕，“未若”句一折，刺入深处。子贡悟入诗，转尤超妙。孔子许以“告往知来”，处境与学问，日进无止境。由此可以致社会于均安，均贫富而化之，行文如风吹水纹，愈推愈远。（卷下，第8页）张凌汉看出此段文字运用了宕法、折法、转法、推衍法等诸多文法，已非平常的对话，而是一段精妙的文字。这是日常口语所不具备的表现之美，在这样的对比中，文言文之表现力远超白话文，文言之不当废，自不待言。

在张凌汉看来，因为文言文讲究文法，故余味曲包；而白话文不讲文法，则质直易尽。在总论《庄子》文法时张凌汉说：“前人论作文，意在笔先，庄子亦莫能外，内篇先立七个题目，包罗宇宙许多事物大道，以文章之法，发挥出来。”文章之法对于表达庄子的思想起到至关重要的作用，在这段文字之后，张凌汉自注云：“近人仿西人以白话著书，易使人一览无余，不能深造自得，乃知文法妙用可贵。”（卷下，第83页）他将当时以白话文著书看作是受西方的影响，其弊端在于“一览无余”，即容易意尽言中。而文言文在表达上“深造自得”，为追求文章之美用心结撰文字，读之耐人寻味而余味不尽。其实白话文运动提倡者未尝不讲究文法，如胡适提出的文学改良八事中，其三就是“须讲文法”，他阐释说：“今之作文作诗者，每不讲求文法之结构。其例至繁，不便举之，尤以作骈文律诗者为尤甚。夫不讲文法，是谓‘不通’。此理至明，无待详论。”^②胡适此言应该是针对当时白话文直录口语不重文法的现状而言，他意识到白话文要做得通顺也必须讲求文法，但他一则曰“不便举之”，再则曰“无待详论”，是将文法高高举起，又轻轻放下。其后，他把这一条修改为“有什么话，说什么话；话怎么说，就怎么说”^③，这实际上就是以口语表达作为基准来规范书面表达，有取消书面表达独特性的倾向，这种“言文一致”的主张容易让运动者们忽视文法。张凌汉则抓住此点，详细分析古代经传文法的文学之美。如论《诗经》之结法云：“结笔要有不尽之势，要有远神，或横厉独绝，或如枯木僵枝，或如石音戛然。杜诗云‘篇终接渺茫’，要耐人寻味方佳。”（卷上，第16页）注重篇章结尾的文法，能产生含蓄不尽的韵味，这是文言文学的一贯追求。再如论《孟子·公孙丑下》“孟子将朝王”

①[清]方东树撰，汪绍楹校点：《昭昧詹言》卷二一、卷一，北京：人民文学出版社，1961年，第533、54页。

②胡适：《文学改良刍议》，姜义华主编：《胡适学术文集·新文学运动》，第22页。

③胡适：《建设的文学革命论》，姜义华主编：《胡适学术文集·新文学运动》，第41页。

章文法云：“‘不可召’是主，前路伏脉，用两层曲折，中间以敬、不敬作宽衍腾挪之势，以‘大有为’望王，是大敬王处。其不可召，由尹、管旁见侧出之，笔尤飞舞，通篇文极精畅。”（卷下，第38页）此段文章之所以精彩纷呈，就在于孟子有意识地运用宾主、伏脉、转折、腾挪、旁见侧出等多种文法安章宅句，行文龙飞凤舞，极为“精畅”。很显然，在他看来这些是文言文之所长，而白话文之所短。

《诗经》《尚书》《论语》《孟子》等儒家经典多是在其时白话基础上加工成诗文，张凌汉在《经传文法之研究》中特别分析其文法，意在强调文法的重要功能，它能使口语转换为文章，是“文”的重要标志，也是文言优于白话的根本所在。在当时的背景下，张氏等人的这种论证策略，不仅弘扬古典文化，还一定程度上刺激白话文运动者重视建立新文学的文法体系。

结 语

张凌汉绝对是民国学坛上的小人物，百年后的今天，我们对其人其书已知之甚少，林庆彰主编《民国时期经学丛书》，收录当时经学著作数百种，而张氏之书一部未见。不过就是这样一位小人物，却有着大志向：在军阀混战杀人如麻的年代，他意图从先秦典籍中寻求太平大同之世的良方，探索未来中国发展的出路；其著述总结古代典籍的文法，揭示文法背后的深层意蕴，为文法解经的合理化提供依据，并赋予经传以文学典范的特性，为其在转型时期的生存提供庇护；他不惮对抗白话文运动与新文化运动，对运动提倡者激进的观点提出质疑，并致力于经传文法的研究，为古典文学与传统文化走出低潮期蓄力。虽然张凌汉只是当时学界微不足道的小人物，但从理论水平和学术贡献来说，其《经传文法之研究》都是引人注目的。对于这些学术史上的小人物，我们不能视而不见，而是尽可能地发掘其著作的价值，使之摆脱被历史尘埃埋没的命运。

A Value Examination of the Grammatical Patterns in Classical Texts

——On Zhang Linghan's *A Study of the Grammatical Patterns in Classical Texts*

PAN Wu-zheng

(Center for Chinese Poetic Studies, Anhui Normal University, Wuhu 241002, China)

Abstract: Zhang Linghan was a lesser-known scholar during the Republic of China period. Influenced by the Tongcheng School, his academic work emphasized principles and methods, culminating in his book *A Study of the Grammatical Patterns in Classical Texts*. This work examines the grammatical patterns of six classics—*The Book of Songs*, *The Book of Documents*, *The Analects*, *The Mencius*, *The Zuo Commentary*, and *The Zhuangzi*—with the aim of uncovering the path to Great Unity and Universal Peace, thereby seeking a way forward for social development. Since grammatical patterns were regarded as the pathway to understanding the Dao (Way), the book systematically and concisely summarizes the grammatical structures of these classical texts and analyzes the implications of various rhetorical methods, striving to legitimize the study of grammar. Moreover, amid the debate between classical and vernacular Chinese, Zhang emphasized that grammatical patterns were the strength of classical writing and served as the criterion for distinguishing classical from vernacular Chinese. Focusing on the study of grammatical patterns in classical texts during a unique historical period, Zhang not only advanced the literary interpretation of Confucian classics but also contributed to revitalizing classical literature and culture during a time of decline.

Keywords: Zhang Linghan; *A Study of the Grammatical Patterns in Classical Texts*; Vernacular Chinese Movement; New Culture Movement

[责任编辑 唐音]