

# 清代考据学的科学解释与现代想象

杨念群

(中国人民大学 清史研究所,北京 100872)

[摘要] 在当代学术研究体系中,对清代考据学的评价一直趋于两个极端,一种观点认为考据学只具有寻究古典文献来源的技术含义,没有什么“思想性”,另一种观点则极力论证清代考据学具有不同于宋明儒学的新“义理”,并不缺乏“经世”意义。更有甚者,考据学被认为是最具有“准科学”性质的学问,与西方近代学术传统可以构成对话关系。本文拟对以往学界流行的清代考据学评价模式进行反思和梳理,以分析其利弊得失。

[关键词] 清代考据学 义理 六经皆史

[中图分类号] K092 [文献标识码] A [文章编号] 1002-5332(2019) 02-0047-14

自现代学术体系逐渐建立起霸权以来,清代考据学的价值和意义,一直是在与宋明儒学的对比状态中被审视和建构起来的,现代学者对清代考据学的定位大致集中在三个方面:一是它被看作是一种“准科学”,大致能够和某些西学方法连缀在一起进行类比。清代考据学者甚至可以由此担当起近代中国人文社会科学研究的先驱角色。二是清代考据学拥有自己特殊的“义理”,其内涵与宋明儒学之“义理”大有区别,其价值却实足与之分庭抗礼,从而拒绝承认其缺乏“思想性”。三是现代学者极力反驳那些认为清代考据学只限于狭窄琐碎短钉之学,与经世济民学问无关的看法,论证其对古代典章制度的研究其实蕴藏着别样的“经世”意味。回顾近百年学界对清代考据学的研究旨趣,应大体不出这三个论域范围,本文拟对这三个论域中涉及的相关争议做一些梳理,并对其观点得失做一点初步讨论。

## 一、清代“考据学”的现代性建构及其局限

清代考据学的价值如何定位与现代学者对其进行重新发现与理解的方式有着极为密切的关系。胡适在《戴东原的哲学》一文中针对清代经学的特质提出了四点意见:(1)历史的眼光,(2)工具的发明,(3)归纳的研究,(4)证据的注重。其中后三点都与“科学方法”有关。第二点涉及治经的工具,包括文字学(声音、形体、训诂各项)和校勘学。第三点“归纳的研究”是清儒治经的根本方法,意思是凡比较同类的事实,推求出他们共同的涵义来,都可说是归纳。<sup>①</sup>至于第四点,胡适认为“证据”是推理立说所依据的东西,他比喻说,这就好比法庭上的人证与物证,可以当做判断诉讼的根据。他举例说顾炎武作《唐韵证》,于“服”字下共举出一百六十二个证据,真是自古未有。<sup>②</sup>

[收稿日期] 2018-12-12

[作者简介] 杨念群,中国人民大学清史研究所教授,研究方向为中国政治史、社会史。

① 胡适《戴东原的哲学》,《国立北京大学国学季刊》1925年第1期,第7页。

② 胡适《戴东原的哲学》,《国立北京大学国学季刊》1925年第1期,第9页。

梁启超在《清代学术概论》中曾概括出“朴学”的十大特征,包括“凡立一义,必先凭证据”;“无证据而以臆度者,在所必摈”;“孤证不为定说”;“隐匿证据或曲解证据,皆以为不德”;“最喜罗列事项之同类者,为比较的研究,而求得其公则”;“凡采用旧说,必明引之,剿说认为大不德”;“所见不合,则相辩诘”;“辩诘以本问题为范围,词旨笃实温厚”;“喜专治一业,为窄而深的研究”等。所有这些治学的“技术”指标,皆聚焦于“归纳”,探索的目标均是历代的名物、象数、典章、制度。<sup>①</sup>按胡适的说法,考据学的“归纳”正是一种寻究“客观性”的实验科学手段。梁启超特别提到这套治学技术是对理学的一种反动。其特征是消除由宋代学者曲解圣人立教本意带来的经典误读和理解上的混乱。

任公的叙述套路是:清初学术是对王学的反动,清代乾嘉考据学是汉学对宋学的反动,晚清的今古文之争,则是今文经学对古文经学的反动,清末诸子学的复兴,又是诸子学对今文经学的反动。<sup>②</sup>胡适基本继承了这个“理学反动说”,在《国学季刊发刊宣言》中提出清季学术的“三古说”,即“整理古书”“发现古书”与“发现古物”,并进一步把“三古说”与科学方法挂起钩来,认为中国旧有学术,只有清代朴学确有科学精神,赋予了乾嘉汉学拥有现代科学内涵的新定位,说它“真有大胆的假设与小心的求证的类似实验主义哲学的本质意义,即归纳与演绎同时并用的科学方法。”<sup>③</sup>后人把胡适对乾嘉学术的评价进一步延伸成一种更具“科学性”的描述,例如丘为君就在胡适对考据学的几点概括后面统统附上对应的英文术语作为标注,如文字学(Philology),校勘学(Textual Criticism),考订学(Higher Criticism)等等,并解释说,文字学包括字音的变迁,文字的假借通转,训诂学是用科学的方法,物观的证据,来解释古书文字的意义,校勘学是用科学的方法来校正古书的错误。<sup>④</sup>

这套说辞在以后学人的行文中不断以改头换面的形式一再表达出来。如杜维运概括考据学超越前代者有二:一曰征实的精神,二曰客观的研究方法,这两者与西方近代新史学遥遥相合。具体而言与十九世纪欧洲语文考据学派治史家如兰克(Leopold von Ranke)的方法相近。<sup>⑤</sup>

除了受胡适观点的影响,对清季考据学的“科学性”进行拔高之外,对清代学者戴震思想中体现出的义理内涵,当代学者也有过度解读的倾向。比如金观涛就把戴震思想理解成中国式自由主义的成熟和自我意识之呈露的表现,并断言“正因为以戴震为代表的乾嘉考据之学只是崇尚个体的心灵在常识理性限定下从事学术之结果,那么类似的知识论述一旦诞生,并不会随着社会现代转型而终结。”<sup>⑥</sup>这种断言戴震已具自由主义和个人主义倾向的说法总给人感觉有些似是而非,但也得到一些学者的附和,只不过其论述取向更加侧重近代学人对考据学方法意义的构造和再诠释方面。比如在丘为君的眼里,戴震思想本身是什么已经变得不那么重要,重要的是他的思想如何演变成清末民初变革的触媒剂。他关切的是,“转型期中国”的代表性思想家章太炎、梁启超与胡适对传统的激烈批判里,如何有意识地诠释并转化那个被诅咒、污名化的“传统”,并进一步使它与所谓“科学知识”接轨。<sup>⑦</sup>

在这个意义上,章太炎、梁启超和胡适都分别为戴震思想的意义做了现代阐释。章太炎认为考据学的贡献主要具体表现在“明故训”“甄度制”“使三礼辨秩”与“群经文曲得大通”等四项上。所

① 梁启超《清代学术概论》,商务印书馆1930年版,第48-49页。

② 陈居渊《汉学更新运动研究:清代学术新论》,凤凰出版社2013年版,第9页。

③ 陈居渊《汉学更新运动研究:清代学术新论》,第12页。

④ 丘为君《戴震学的形成:知识论述在近代中国的诞生》,新星出版社2006年版,第156页。

⑤ 杜维运《清代史学与史家》,台湾东大图书有限公司1984年版,第273页。

⑥ 金观涛《〈戴震学的形成〉序·中国式自由主义的自我意识》,载丘为君《戴震学的形成:知识论述在近代中国的诞生》,第4-5页。

⑦ 丘为君《戴震学的形成:知识论述在近代中国的诞生》,第6页。

谓“明故训”是指训诂学作为一种崭新的研究方法在清代出现以及被发扬光大,导致经学研究发生了革命性突破,赖此一以文字声韵作为核心的新知识形式的诞生,清儒得以走出宋明以来理学家所采用的具有唯心主义(或神秘主义)倾向的哲学阐释途径,而寻求一种具经验主义式思维的讲究通则(Generalization Law)意义的研究取径。基于“训诂明则义理明”这一前提,训诂的具体目的在使经书内容成为可以理解的而不至被古人混沌难明真伪杂糅的注疏所蒙蔽或误导,其终极目标,在于使圣人意旨能明白无误地被揭示出来,即所谓的“明道”。<sup>①</sup>

另一方面,它作为治经的工具,本身也有了“手段变成目的”(Means Becomes An End)的“异化现象”(Alienation),明道救世的终极目标往往被搁置一旁甚至被完全遗忘,本来处于工具性地位的小学则由经学的附庸,一变而成了学术大国,吸引了众多知识精英的投入。<sup>②</sup>所谓“甄度制”是指清儒在经由以文字声韵等作为新工具形成治学突破后,在经学研究上获得的具体成绩,即他们深入探讨了文明史的缔造时期,即所谓的“轴心期”(Axial Age)之政治社会秩序所凭借的制度基础,并在前所未有的程度上,辨明了古代圣人所规划之典章制度的大体内容。戴震在《明堂考》《三朝三门考》《考工记图》等诸篇中,颇类似于近代概念上的古代制度史(Institutional History)研究,“典章制度”这一知识领域能在清代形成气候,主要系肇因于对“三礼”的讨论。<sup>③</sup>

“群经文曲得大通”是指儒门经典中的窜乱芜秽处,得到了最全面的纠谬改正,诸经多半有了新疏,戴震的方法论特征是由训诂(语言文字)而典章制度,由典章制度而求义理这一取径才达致的。

丘为君已看出,任公认为戴震所主张的“去蔽”“求是”两大主义,和近世科学精神相一致,所以东原可以说是“科学的先驱者”,这与五四时期强调“科学精神”有相通之处。任公勾勒出戴震学问的三个方面:淹博,识断和精审。这种把经典注疏一一归位,还给经典和各个时代思想家一个原始面貌的作法,被胡适称为“剥皮主义”。在某种意义上接近“后现代”思想家福柯带有“解构主义”(Deconstruction)风格的“考古学”方法(Archaeology of Knowledge)精神。<sup>④</sup>

梁启超对戴震的评价还被视为近代学者中少有的几个从社会理论(Social Theory)角度去看待戴震思想价值的学者,戴震的经学考证只是建立他自己大系统的手段,终极目的其实是要建立一个具有革命意义的全新社会理论或社会哲学体系,以经学考证的形式来解构政治化的正统儒家义理核心。戴震从批判宰制封建社会的“天理观”出发,其终极目标则在建立一种“义务论”倾向的自然主义。这种“义务论”倾向的自然主义一方面要在理论的正确性上来合理化或正当化人的情欲,另一方面更是要解放政治化(宗教化)的“天理观”对人之情欲的束缚。<sup>⑤</sup>

至于胡适的戴震研究则是在“整理国故”的背景下进行的,胡适将戴震所特有的批判性归纳法(Critical Inductive Approach)与系统研究法(Systematic Approach)即所谓“贯通”概念,与西方以理性批判为前提的科学方法论连接起来,说明戴震在通过对礼学批判过程中,试图建立一种新社会理论与社会哲学甚至是新世界观的努力。<sup>⑥</sup>

胡适不仅强调科学的概念与精神,认定清代考证学者具有注重证据的经验主义取向,同时也强调了方法的必要性,视宋学为主观的冥想的,以汉学为客观的实证的学问。胡适显然站在经验知识是人类唯一可靠知识的立场,于一种经验/先验的二分对立意义下,来批判或否定理学的先验知识

① 丘为君《戴震学的形成:知识论述在近代中国的诞生》,第24页。

② 丘为君《戴震学的形成:知识论述在近代中国的诞生》,第25页。

③ 丘为君《戴震学的形成:知识论述在近代中国的诞生》,第29页。

④ 丘为君《戴震学的形成:知识论述在近代中国的诞生》,第87页。

⑤ 丘为君《戴震学的形成:知识论述在近代中国的诞生》,第123页。

⑥ 丘为君《戴震学的形成:知识论述在近代中国的诞生》,第201页。

(A Priori Knowledge)。<sup>①</sup>

另有学者则并不认为胡适持绝对的“反理学”观点,如周昌龙就主张应该尝试从“智识主义”(Intellectual)的角度理解胡适的实验主义精神与戴震的关系。胡适系透过此一智识主义化的实验主义去诠释戴震的思想,从而将戴学解释成中国的智识主义哲学,以上承程朱“穷理格物”的重智系统,建立中国“科学时代”的新哲学。<sup>②</sup>

如果按论辩的精密度要求,从胡适、杜维运到丘为君、周昌龙的概括似乎仍失之于笼统,虽然从外貌上观察,清代考据学疑似具有西方“科学”的一些特征,但其内容包括文字、训诂、音韵、版本、目录、校勘、辨伪、辑佚、金石、史事考订诸学均属传统学问的分支,而以顾炎武所说的“考文”“知音”为主要特征,只不过显得更有“实学”的特质,不像宋明儒者把经学掺入了佛理玄学,使经书“老庄化”“禅语化”“语录化”,却对经书中的文字、句读与名物典章的出处源流茫然无知,显得飘渺玄虚。

陈居渊把十八世纪经学的表征概括为融通“家法”与“师法”,师法是指汉初立为博士或著名经学大师(如董仲舒)的经说。如果大师的弟子对师说有所继承和发展,能够形成一家之言,被学术界和朝廷所认可,便形成家法。因此西汉多论师法,东汉多论家法。师法演化为家法,家法又必然会追溯师法,两者相互转化,从而有效地维护了经学传承的权威性。

自宋代以来,学者以个人意见解读经书,发明经书义理,经学研究趋于理学化。他们早已将汉代家法、师法置于脑后,明清之际汉代家法、师法再度受到重视,认为它是传承经学的生命线,如果不了解家法、师法就无法读懂经书,也无法探求其义理价值。一旦家法师法被破坏和消亡,即意味着经学的传承被中断。<sup>③</sup>可见清季学术以复古为目标,坚守的还是一套中国传统的学脉,与西学方法很难扯上关系。

孙钦善也是从继承古代考证传统的角度归纳出清代训诂学的几点方法。第一是因音求义,首先要通声音,明假借,不受字形的束缚而望文生训。其次是同音或音近的字往往表示共同的语根,需加辨析。还必须通贯群书,随文释训以确定字义。通过分析实际语言材料以考证字义,避免因袭旧训(包括字书和旧注)之误。第三是字义辨析更加细致,分出本义、引申义、假借义,但后二者常常混淆。<sup>④</sup>

漆永祥认为,由以形求义到因音求义,是训诂学上革命性的变化,上述诸方法皆是在此方法变革中所得之结果。<sup>⑤</sup>他进一步阐明了训诂学的具体方法,即归纳古书通例,通例归纳从形式上分为专书通例与群书通例两种,从内容上可分为标举大义例、行文修辞例和发疑正误例三种。其作用在于通过标举大义例的归纳,可以掌握古书的纲领脉络和大旨义例,从而体察书中的“微言大义”及著者之目的;通过行文修辞例的归纳,可以掌握古书行文修辞规律,便于正确理解古书,不致产生歧义;通过发疑正误例的归纳,可以掌握古书流布中的致误错讹规律,利于更好地整理古书。<sup>⑥</sup>

乾嘉学者通例归纳的特点是,通例归纳与专书研究相结合,专书通例与群书通例相结合。通例归纳得诸于治学实践,又能给治学实践以具体的指导,在实践中验证和进一步总结。同时,由于古代汉语之语法、修辞、行文及汉字的相对稳定性,以及古书流传中讹脱衍倒现象所具有的规律性,往

① 丘为君《戴震学的形成:知识论述在近代中国的诞生》,第228页。

② 周昌龙《戴东原哲学与胡适的智识主义》,《新思潮与传统:五四思想史论集》,台湾时报文化出版公司1995年版,第45-99页。

③ 陈居渊《汉学更新运动研究:清代学术新论》,第115页。

④ 孙钦善《中国古文献学史》下册,中华书局1994年版,第840-841页。

⑤ 漆永祥《乾嘉考据学研究》,中国社会科学出版社1998年版,第87页。

⑥ 漆永祥《乾嘉考据学研究》,第88页。

往使得专书通例的归纳又具有普遍指导意义,所以专书通例又起着群书通例的作用。<sup>①</sup> 具体而言还有两种方法比较重要,一是以经解经,以经证经的方法,即运用最直接最可信的材料来证明自己想要证明的问题,在训诂中就是以字考经、以经考字;在求古韵上就是以《诗经》用韵为证称“本证”,以先秦两汉他书韵文为证称“旁证”;在校勘中,则是用本书材料互校,用他书材料勘校为“他校”等等。<sup>②</sup> 二是从读注疏入手到突破注疏局限的方法,因为汉唐注疏有三种弊端:注疏暗于训诂而不明假借;注疏体例不一,曲徇株守;疏文冗繁复沓。<sup>③</sup> 故须摆脱传注束缚而独寻别径。

漆永祥的看法基本还是把训诂学看做是传统学问中的一个环节,而与胡适及杜维运等人的判断有所区别,至于训诂考据具体研究方法到底有多少“科学性”,一直存在争议。比如上个世纪九十年代申小龙就已提出,清代古音学的系统方法之完备仍仅仅限于经验科学意义,其本质在于完善的归纳。它虽然有一定基础的系统对勘,但并未上升到历史比较的方法论高度,它虽然有一定规模的共时音理推演,但尚未进入音值的内部拟测,它虽然认识到方音与古音的对应规律,但它基本以文献考证为主,未能全面比勘现代方言材料,更未利用域外译音来进行历史比较。这些局限即是由它的文献学范式决定的,但不容否认的是,清代古音学的系统方法的确已经为其现代转型提供了必备的基础。<sup>④</sup>

那么,到底应该如何评价这种把清代学术科学化的观点呢?胡适把清代考据学等同于科学主义方法,自有他的考量和意义。胡适身处五四科学思潮的洗礼之中,加上其留学美国信奉杜威实验主义的背景,自然容易把乾嘉治学方法与科学思维强拉硬拽在一起,以明自己弘扬西学精髓之旨趣。后人把清代学术进一步用科学理念深度包装,如直接在胡适的方法论表述上标注出英语的对应词汇,仿佛只有如此才能使清代考据拥有足够的现代合法性,这种颇为急切的比附心态使得他们在论述上难免显得生硬。

又比如把乾嘉学术与兰克史学强行类比,无异于把考据学和兰克史学完全剥离出了各自的历史生成语境,臆想着一旦乾嘉学术被搬运进欧洲殿堂里与西学一并陈列,似乎就能自然焕发出一样的科学光芒。从知识比较的维度观察,如此表面类比对理解清代考据学的性质并没有什么实质意义,更不用说把戴震思想直接和“个人主义”挂钩进行分析就更难令人信服。“个人主义”思潮产生于“五四”时期,虽一度风靡,却很快销声匿迹,其消失的原因颇为复杂,大致突出“个人”救世的基调难以和中国国情的迫切需要合拍有关,因为如何把个人融入集体以拯救国家危亡一直是中国近现代历史的第一大主题,所谓个人解放纯属私事,在国家危难的局面下对私人领域的过度关切永远不合时宜,突出个人自由的价值与救国的大目标并不吻合,其无法顺利存活下去当在情理之中。如果脱离这个语境大谈“自由主义”“个人主义”在乾嘉时期就已萌动繁衍极易犯时代错置的谬误。

对清代考据学的所谓“科学性”不宜拔高的原因,还在于乾嘉学术的主导趋向本来就是“复古”,即力求回到古代最合理的治学方法中去,而不是面向西方融汇新知。即如数学和天文学这样的学科,在戴震和钱大昕等人的眼里也不过是复古的工具而已。他们从未打算把这些学科发展成为一种独立的研究领域。对经学真伪的关心使得18世纪的学者把注意力限制在了对经书文本的关注上,对天文现象和数学的关心也是与朝廷对天象礼仪的重视密切相关,一旦天文现象与宫廷礼仪不再成为朝廷关注的焦点,学者们的注意力又会重归经学文本。艾尔曼就发现,清代考据学者的天文和数学知识不过只起着对经学与历史典籍的辅助作用。对自然现象的探索绝大部分还是依靠文本考证而非实验。考据学家们对自然界和数学充满了好奇,但是支配了他们学术的语言学偏见,

① 漆永祥《乾嘉考据学研究》第98页。

② 漆永祥《乾嘉考据学研究》第103页。

③ 漆永祥《乾嘉考据学研究》第109-110页。

④ 申小龙《清代古音学系统论》,《学术月刊》1995年第10期。

并没有独立支持那些可能对自然界按部就班地加以量化的研究和实验。<sup>①</sup> 余英时也不认为清儒已具有一种追求纯客观知识的精神,更不是说清代的儒学必然会导致现代科学的兴起,儒学如何突破人文的领域而进入自然的世界的确是一个极为艰难的课题,而且其中直接牵涉到价值系统的基本改变,清代儒学的发展只是已显示了这种基本改变的可能性。<sup>②</sup>

## 二、清代“考据学”是否具有“思想性”:新义理学发微

清代考据学因为是逆宋明理学潮流而生,所以给人的印象是受皇权压迫下产生的一种被动学术潮流,因此它似乎天然具备几个特点:一是做学问专讲复古证据,基本不问世事,缺乏“经世”动能;二是因憎恶宋明儒者空谈玄理,故以专攻文本考证著称于世,疏离对义理的讨论,故而缺乏“思想性”。这里有两个问题需要澄清,一是“义理”的内涵到底应该如何界定,二是专做考据的学者是否就一定会失去谈论“义理”的资格。

既然对“义理”的辨析是问题关键之所在,那么对“义理”的界定就成为讨论的前提。有人以为,“义理”不同于具体的言语名物的训诂考证,而是对历史事件、世界、宇宙及人生等等问题的理论性思考,就道德实践层面而言,“考据”涉及社会制度、礼乐人伦等方面的具体规范,而“义理”则是要讲明规范的根据,追问规范的意义何在。<sup>③</sup> 这是把“知识”(考据)与“道德”(义理)对立起来的一种论述。

有的学者反对如上看法,他们认为,考据学缺乏“义理”而只具备工具性知识的看法过于狭隘,知识活动应该包含全体的心性活动,包括认知、理解、分析、接受、同情、联系和价值判断等,过去有些学者过度将“道德”与“知识”对立起来,其实是限缩了“知识”的范围,等于也缩小了“道德”的范围,正反映出只见二者之异而不见其同的偏颇。清儒对于“知识”活动的痴情投入,本身就是人生一大境界,而“道德”则将随着这种境界顺势而来。必须承认,格正功过、实践主敬的理学家,和谨慎谦退、周密周到的小学家,同样可以在生命中开展出“知识”与“道德”相融贯的气象。<sup>④</sup> 儒家所讲的“经”字,就同时具有“道德”与“知识”两方面的内涵。简而言之,顾亭林认为儒学讲的就是自治、治人之学,“经”书里到处都在讲人生实践,在行为中发挥生命的潜能,进而透显心性的力量。

尽管对何为“义理”的界定存在诸多争议,但确有越来越多的人并不认可考据学家没资格谈“义理”的看法,如余英时就秉持宋明与清代学术具有相互继承关系的“内在理路说”。所谓“内在理路”其实就喻示着宋明理学与清学对“义理”有着相当不同的表达,只不过考据学更注重的是“义理”的外在形式和达致途径。宋明理学对“德性”的讨论和争议,最后必须回归到经典的基础上决胜,而“道问学”的复兴于焉展开。关键的转变发生在明代末年,其时理学家为了解决儒学义理上的是非,不得已运用种种考证的方法研究经典,藉以证明自己的义理与古圣人吻合。这种情形产生自理学内部的要求,最终迫出了考证学的兴盛。儒家传统中的“客观求知的精神”,亦即所谓“智识传统”或“智识主义”(Intellectualism),与胡适、梁启超“清儒具科学精神”之论相近,但余英时突出了“道问学”中也具“义理”之一面。在儒家智识主义(Intellectual)逐渐流为文献主义(Textualism)的过程中,只有戴震和章学诚的思想蕴藏着明显的义理脉络。尽管清儒自觉排斥宋人的“义理”,然而他们之所以从事经典考证,却在不知不觉之中受到儒学内部一种新的义理要求的支配。从“学思兼致”的角度说,清儒更像是“寓思于学”。<sup>⑤</sup>

针对学界忽略清代考据学兴盛时期之“义理”内涵并使之隐而不彰的状况,台湾学者率先提出

① 艾尔曼《科学在中国(1550-1900)》,原祖杰等译,中国人民大学出版社2016年版,第346页。

② 余英时《论戴震与章学诚:清代中期学术思想史研究》,生活·读书·新知三联书店2005年版,第5页。

③ 吴通福《清代新义理观之研究》,江西人民出版社2007年版,第3页。

④ 郑吉雄《戴东原经典诠释的思想史探索》,台湾大学出版中心2008年版,第296页。

⑤ 余英时《论戴震与章学诚:清代中期学术思想史研究》,第3页。

了“清代新义理学”的主张，“清代新义理学”是与宋明理学的“义理”相对而言的概念。以往学界研究中，所谓“义理”或可称为思想、理论、哲学，几乎专属宋明理学，而与清代考据学无缘。<sup>①</sup> 针对此弊，张寿安提出宋学是“道统”，而清学是“学统”的双向二分法框架。<sup>②</sup>

台湾学者张丽珠则指出，“清代义理学”观念的提出，主要是为了改变学界对“清学无义理”的主观设定，围绕着“经验论”展开的“乾嘉新义理学”被放大成为“清代义理学”，也是为了要有力扭转伴随被视为清学代表的“乾嘉考据学”产生的“有考据无思想”，“有考据无经世”等传统偏见，宋明重视形上价值，发扬道德理性的义理模式，称为“理学”，而清儒则重视发挥经验价值、客观实证的“主情重智”新义理主张，其揭橥者，正是生命主题在道德理性以外，追求情性与智性的另一面，故可名为“情性学”。<sup>③</sup> 根本而言，张丽珠是要质疑儒学以“道德形上学”的理学为唯一的义理范式，提出“从‘形上价值’到‘经验价值’的‘经验论兴起说’”。<sup>④</sup>

在我看来，这种拔高“经验论”之价值的说法实则是余英时诠释宋明儒学从“尊德性”向清学“道问学”转变的另一种表述而已。问题在于，余英时所说的“智识主义”强调的仍是“知识”的获得，但“知识”的具体形态是否就能直接等同于“思想”仍有疑问，“知识”虽兼具经验和理性，但“思想”仍须是对两者的高度提炼和超越，儒家本身有“道”“器”之辨，讨论的就是如何摆正两者的位置，“道”高于“器”就在于“道”是思想，是内核，“器”是手段，是外缘，如果把经验层面的“器”说成是具有思想性的“道”似乎仍觉勉强。如果我们承认“思想”是对“知识”的高度抽象，那么某类“知识”是否具有足够的“形而上”特征始终应该是界定其具有多少“义理”蕴涵的重要尺度。否则，任何经过考据形成的看法仍不过是某种“知识”的简单堆积而已，其表述可能会仅仅局限在“技术”操作的层面。所以，徘徊在“智识主义”还是“反智主义”的框架内讨论“学术”与“思想”的关系似乎难得要领。

清代新义理学倡导者喜欢频繁举出戴震的“反理学”与“主性情”的言论作为考据学深具“义理”内涵的证据，张丽珠归纳说：“清代新义理学最主要的特色，就在于经验价值与精神，此其所以能够自立于宋明理学的形上价值与抽象思辨之外。清人因为重视客观经验，所以肯定情性，发扬理性，主张以智性来规范与节制情性，是一种具有重智倾向的道德观”。<sup>⑤</sup> 但我一直以为，在整个清代考据学中，戴震的思想始终作为一个独特的个案被加以审视，处于相当孤立的地位，在当时也许并未获得后来学界营造出来的那般声誉。理由是戴震提出的一些异端思想基本上被禁锢在了考据圈子和他们所认可的训诂技术视野之内，并没有象宋明“理学”那样风靡学界，获得一致和广泛的认同，甚至通过讲学和教化的方式成为基层民众能够接受的一种生活习俗。

再说的明确一点，戴震的思想没有真正贯穿到民众生活中形成道德实践形态，这是由考据学本身的“专门化”风格所决定的。其提出的所谓“经验论”式的阐说风格可能只是在后人的阐述脉络里被抬升到了一个卓越“地位”，却并没有机会在社会层面发挥任何功用。尽管周积明赞同张丽珠的看法，认为“义理”一词，最初指合于一定伦理道德的行事准则。<sup>⑥</sup> 我们却难以看到清学的“义理”如何在“行事”上表现出其实践层面的价值。仅此一点，所谓清代新义理学就很难与具有深厚教化基础的宋明“理学”分庭抗礼。与当年“理学”兴盛期相比，清代考据学在“行事”一层确实没有什么令人信服的举动，反而表现比较活跃者是那些“反考据”的今文经学一派和推动“理学”复兴

① 黄爱平《百年来清代汉学思想性问题研究述评》，《清史研究》2007年第4期。

② 张寿安《打破道统，重建学统：清代学术思想史的一个新观察》载2006年《中央研究院近代史研究所集刊》第52期。

③ 张丽珠《清代新义理学：传统与现代的交会》，台湾里仁书局2004年版，第5页。

④ 张丽珠《清代新义理学：传统与现代的交会》，第12页。

⑤ 张丽珠《清代新义理学：传统与现代的交会》，第286页。

⑥ 周积明《新的思考，新的视野：评张丽珠女士在乾嘉学术研究中的新贡献》，载张丽珠《清代义理学新貌》，台湾里仁书局1999年版，第7页。

的一群人物。

甚至可以这样说,正是因为戴震的“反理学”思想流布不广,恰恰反衬出晚清“理学”践履兴盛的宏大格局,曾国藩等人正是因为扑灭太平天国的惨烈战争中重新打造了“理学”的生命力,使之成为清朝晚期“同治中兴”的重要意识形态思想来源。张丽珠也承认,清代学者中能接受戴震思想的人也就只有程瑶田等寥寥数人而已,故她批评任公断言“清代学派之运动,乃‘研究法的运动’非‘主义的运动’”似乎不能成立。

至于用“性情学”这个新语汇概括清代“义理”的特点似乎也不尽如人意。实际上晚明阳明心学更主性情之说,曾出现了李贽这种“理学”叛逆,而清代袁枚倡导的“性灵说”则恰恰是与乾嘉考据学对立的一支,难以归入清学正统之列。

还有一种说法是,崔述把“理”和“事”作区分正是清代考据学家的特色,崔述所说的“理”,是指人们对历史变化的理解,实学自身演变的法理以及万物之间的原理等方面的内容,而他所说的“事”,是指古代历史上的名物、谱系、年代、制度、事件等方面的内容。“理”可以思而得,是说人们对“理”的内容及其意义可作不断诠释,得出新的理论认识和超越前人的学术见解。“事”必待学而知,是说人们对于“事”的认识必须信而有征,通过历史考证得出确定的证据。“理”只能通过抽象思维获得,“事”则是考证的结果。<sup>①</sup>

这种通过分别“理”“事”的二分框架来验证清代考据学的合理,以此寻求客观历史正当性的做法我难以苟同,其理由是,所谓靠“信而有征”寻求历史真相的办法不但不可靠,也无法说明为什么中国古代的不少统治者恰好是利用“不客观”的记录去创造历史并取得成功的。比如汉代的讖纬之学和宋明以来“道统”的建立本身即是人为构造的结果,与所谓历史的客观性无关,却长期支配着中国王朝统治的逻辑。也就是说,即使清代考证学多么“信而有征”,搞清了各种名物制度的真实来源和运作形态,也未必能够证明为什么统治者率先频繁使用后来却最终放弃了一些历史观,比如“五德终始说”或者通过伪造古史而形成的“讖纬”政治神话。

考证易走入专精之途,对历史变迁的内在肌理却有可能缺乏敏感度,这是“以经证经”信而好古的最大弊端,也是其不具深层“义理”的最好证明。清代考据学家总想用求实考信的办法,把前人对上古史的附会成分从历史的真实脉络中抽离出去,但并没有证成其造伪的动机和身份,结果恰恰遮蔽了帝王心术有意改造历史真相的用意。比如崔述考证上古三代历史,认识到后世的传闻不等于历史的真实,因为时代愈后,传闻愈古,离开真实历史愈远,故不能“以后世之事例上古”。但这种对古代“构造伪史”的考察并没有追问何以历史记载中充斥着造假和诡辩,其目的和动因何在?他们没有看到,在古代社会中“造伪”恰恰是推动政治权力运作的最有力润滑剂,与历史到底是真实还是客观没有必然联系。

与张丽珠集中于考据学是否具有“思想性”的论辩不同,张寿安的反思路径主要取径于“礼”的内涵及秩序构造的探究,即18世纪的礼学家如何反思经验界的秩序,尤其是“三纲纲纪”下的伦理秩序,包括君臣/父子,妾母/妾子,夫妻/舅姑与妇,兄弟/兄弟妻等层面。传统儒家的秩序观是建立在宗法、封建的双重文化理念下,此一根基于亲亲、尊尊的双系理想,在实践上极易产生相互制约的困局,因此如何持衡就成为经、权的大议题。必须通过制度、实例和历代经解来观察理念转移、价值改变,甚至可能是价值扭曲、理念刊落。重点关注礼与理如何对话,情与理如何重构。张寿安有两点思考异于前人:其一是不认为考据只关心纸面上的音韵、训诂之学,还关注典章制度;其二,不认为考据学家只是些文本文献专家,他们在礼仪实践方面也有所作为。礼学成为18世纪以降儒学思想的主轴,最重要原因就是它解释了儒学思想的另一种型态:经验界的秩序。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 罗炳良《崔述的史考与史识》,《史学史研究》2006年第3期。

<sup>②</sup> 张寿安《十八世纪礼学考证的思想活力:礼教论争与礼秩重整·北大版序言》,北京大学出版社2005年版,第I页。

清儒无论治理学、礼学,甚至公羊学,在相当程度上关怀的都是“制度”问题,礼的制度、法的制度,换言之就是经验世界的秩序,包括秩序之原则与秩序之形式。故“礼学”经验型态与“理学”的形而上型态构成了对峙的歧异性。张寿安重视清儒的礼学实践突破了过去考据学研究所塑造的清儒只具文献学专家的刻板形象,给人耳目一新之感。但对其核心论点我仍有两点疑问:一是宋明“理学”似不应只具形而上的道德思想形态,同样具有形而下的实践特征。自朱熹撰《家礼》以来,这种底层的礼仪与道德实践就从未间断过,你也许会说这种实践与清儒有差异,但似不能否定其存在的历史延续性。宋明以降,正是基层宗族组织的建立与完善才使得儒学具备了深入民间实施教化的有效管道。清代“礼学”可以说是宋明“礼学”的延伸和发挥,虽两者略有歧义。故“礼学”与“理学”并非始终构成非此即彼的对立状态,而是一直处于交融互动的过程之中。二是开掘“礼学”的经验与实践形态固然重要,但经验形态是否能够和“义理”的内涵与形式直接等同起来仍需讨论。在历代的儒学论述里,“义理”基本仍是一种抽象的“道”,这个“道”从宋明以来构成了一些相当标准的教化原则。即使戴震在彰扬考据学的优势时,也强调音韵训诂等学问不过是实现“道”的手段而已,“礼学”亦不过如此,只是实现“道”的途径之一,如此论述,似有把“礼学”的实践形态与“义理”的抽象形态相互混淆的嫌疑。

另一个议题是清代“礼学”是否兼顾到了足够的个人或家族之情,以别于理学的禁锢规范,从而成为萌发思想解放运动的媒介。张寿安说,从清代礼学者的礼经考证与新诠中,我们看到的是清儒对个人之情、家族之情的重视,甚至包括相对于家族而言的个人之私、相对于皇权而言的家族之私等,皆备受重视并给予正面价值。吾人几可说兴起于19世纪末、20世纪初的“反礼教运动”,其萌动实源自18世纪,而策动此一批判的思想原动力,毫无疑问是“情”与“私”。至于两者的差异,或可以概括成以下表述:18世纪的反礼教是反宋明清作为正统的礼教(Anti-Confucian Orthodoxy),而20世纪新文化运动时的反礼教几乎是全面反传统(Anti-Confucianism)。前者的主力是知识界的反省,后者则俨然是一全民运动。<sup>①</sup>

这里需要辨析的是,清代所谓反正统礼教是真“反”还是只不过对礼教程式做出某种“修正”?如果是真“反”,那么只是局限于学者私人之间的对话还是泛化到基层社会成为一种具体实践形态?事实证明,清代的所谓“反礼教”言论显然并没有形成足够的规模,其传播范围只是限于私人小圈子议论,怎么可能与具有广泛全民教化基础的宋明“理学”相抗衡呢?除了在考证技术层面带有明显优势外,清儒讨论的许多话题至多不过是宋明儒学的延伸形态而已。至于五四新文化运动的“反礼教”更是与18世纪的礼秩重整无关,基本是西方影响的产物。

清代礼学考证乃至其它考证方式也许蕴藏着某些“思想性”,但似乎并不具备与宋明“理学”构成根本歧义的内容。即如被新义理学倡导者反复陈说的“情欲观”也早已发端于明末的阳明学及其余绪之中。所谓礼秩重建也不算是清儒的独特发明,而是宋明儒学反复阐扬不断推广的话题,只不过清儒进行了更加系统的整理而已。所谓“个人的内在道德修为”与“社会秩序的重建”之间本来就不是分割对立的,在儒学的基本理念里,两者之间并不存在截然二分的鸿沟。对道德如何通过礼制推及社会,从思想到行为如何深入影响百姓生活,宋明儒者早已有系统阐释和具体实验,而不只是限于学者之间的议论。张寿安曾提到,徽州儒生入清之后留心理学兼治三礼,其风不断。凌廷堪亦深受徽州理学影响。<sup>②</sup>只不过廷堪以为礼有典制,可依循实践,而理之是非,则徒凭人口说,全无定论,且又无济于事,徒增纷扰。<sup>③</sup>廷堪关心的不是个人内心的道德状态或道德境界,而是道德实践方式,并坚持实践才是道德之完成,故可称之为重课责(Accountability)的道德观。至于未经践

① 张寿安《十八世纪礼学考证的思想活力:礼教论争与礼秩重整》,第5页。

② 张寿安《以礼代理:凌廷堪与清中叶儒学思想之转变》,河北教育出版社2001年版,第24页。

③ 张寿安《以礼代理:凌廷堪与清中叶儒学思想之转变》,第38页。

履仅内存于心之德性,只可视为道德状态(Moral Status),无可验证。<sup>①</sup>但廷堪的这个想法与宋明理学家的想法并无根本差异,有可能发生歧义的地方在于宋明儒者更注重世俗社会礼仪,而清儒则更重视君权规约下的上层仪轨。

从这点考量,所谓清儒的“思想性”不过是为宋明理学的基本政教观念做出了一个更加专门化的带有浓厚学究气的注解而已。张寿安也曾说过,礼作为道德规范,背后一定有一抽象原则(理),而“理”本身作为一抽象原则,必然有实践面的规范(礼),这恰好是宋明理学所彰扬的原则。如果把清学的“礼”与宋明的“理”对峙而论,也许能发现其中微妙的差异,却无法从根本上断然否定清学与宋明理学的继承性和贯通之处。

张寿安对明清礼学的差异有一个很好的概括,认为两者的区别在于有一个从家礼向经礼的转变过程,称之为“明清礼学转型”,一为实践,一为考证。明代是“缘俗制礼”,清初则是澄清“礼”的经典渊流,摒弃佛道礼仪的掺杂乱入,清儒注重王朝典制如“明堂”“辟雍”“郊祀”的考察,说明他们更加偏爱皇家上层意识形态的建构,而有别于明代礼制研究更注重底层实践的动向。

清代礼学最异于明代者,就是从“私家仪注”的家礼学转向“以经典为法式”的仪礼学,而仪礼学的建立大多由皇家策动组织,如乾隆元年开“三礼馆”和乾隆三十八年开“四库馆”,都是皇帝个人兴趣所驱使。张寿安从中发现了“亲尊并列”的情理结构,修正了宋明天理观下独重尊尊的礼秩观念,把尊父从尊君中解放出来,尊母从尊父中解放出来。尽管这个论点颇具创见,但在清代具体的历史语境下,这些激进的礼制变革言论所呈现出的创意在具体制度改革中到底贯彻到了什么程度,却并没有给出一个令人清晰满意的答案,不禁让人怀疑这样的论述也许只存在于个别文人私下著作的议论中,在知识界和上层皇权体制内不可能形成多大的影响力。

### 三、“六经皆史说”对经学权威的消解及其意义

除了凌廷堪的“礼学”论之外,清代学术倾心于考据训诂之学,总给人以深陷细碎“技术流”的感觉,其方法与内容缺乏思想的深度和对宇宙人生观的有力探寻。唯独有两个思想家属于例外,一个是戴震,另一个是章学诚,前者以批判“理学杀人”和主张情欲解放著称,后者则以高擎“六经皆史”和“道寓于器”的旗帜成为议论焦点。他们二人的看法之所以引人瞩目是因为偏离了乾嘉考据学的主流论述风格,具有了某些“经世”的意图和特色。

他们的思想意识与宋明儒学的论说框架亦有所不同,宋明理学家有关人性善恶根源的理论,是奠基于心性论为主体的道德形而上学基础之上的,这种情况在清初已渐趋解体,清儒对于人性“善”“恶”根源的认知,主要是取决于社群意识。清初儒者认为“恶”并非来自“气禀”,而是来自群体社会。与此相对,当然“善”也不是来自普遍而超越的所谓“义理之性”,而是来自圣人在群体社会中主导发展出来的礼制。如果追溯到明代,晚明狂禅一类追求心灵自由的思想,间接引导出社会风俗的衰颓,王朝灭亡的加速,也被讥讽成导致人性善恶价值观流于崩坏罪魁祸首。清初黄梨洲、顾亭林主张设立方镇和强化氏族,克服地方积弱的顽疾,以及章学诚力促方志学的大兴都是“经世”的表现。

有鉴于此,也许可以说清儒没有整体性的宇宙观,但却不可说清儒没有整体性的世界观,他们的观念是以社群意识(Consciousness of Community)的形态建构的。<sup>②</sup>所谓“社群”(Community)并不是指某一地域、阶级或行业定义下的社交圈、学术圈或社会阶层,而是指普遍意义的人类社会。有学者称,清代的“知识论”延续了明末注重社群意识的传统,尝试将“知识”扩充为人生实践和社会实践的面相。

<sup>①</sup> 张寿安《以礼代理:凌廷堪与清中叶儒学思想之转变》,第62页。

<sup>②</sup> 郑吉雄《戴东原经典诠释的思想史探索》,第348页。

清儒注意到中国政治的动荡和普通民众的苦难,真正的关键问题并不在抽象的道德理念有没有落实成为心性实践的指导方向,而是在于人类群居所创造的正面价值(如礼制文化所显现之“善”)能否制衡负面的力量(如引蔽习染而产生的“恶”)。<sup>①</sup>

清儒将人性论中的“善”“恶”根源问题,从宋明理学家建构于形而上学和本体论的层次拉回到社群架构上重新布局,一旦回到社群视角,人性诸问题就无法象理学家那样抽绎出几个观念字诸如“理”“气”“情”“才”之类来加以描述,而只能用分殊的方法,透过伦理、礼仪、制度等,从四方八面一切入解释,这是清代学术基本属性一直难以被清楚描述的主因。

清代经学研究着眼于经史文献与典章制度,经史文献是儒家“道”的纸本载体,典章制度则是“道”的实质寄托,推究其根本,典章制度即是古代群体人类共同遵循的生活仪轨,而典章制度与文化文明,正是社群在历史发展中渐次创造出来的。<sup>②</sup>清初以降,儒者很少有人理解儒家经典中整体性宇宙观的重要性,这无疑是个限制。但清儒的确从“礼”的角度窥见社群分殊的事实,以礼制为核心,以语言研究为方法,切入经典,遂使经典义理的繁复世界顿时显豁呈露。除此之外,戴震思想也呈现出了复杂性,他以训诂考证辟宋,以天道性理辟二氏,以义理之学对抗俗儒之经学。每一面他都有所批判,每一面他又都有所承诺。<sup>③</sup>

另一个突出的例子是章学诚提出了“六经皆史”论,有关“六经皆史”论的研究文章和著作非常丰富,择其要者,大多聚焦在章学诚如何理解典章制度与经书、历史文献的关系等方面。蒋国保曾归纳出“六经皆史”论的两个特点,一是古无私人著作,六经只是先王之政典,非孔子所作,因孔子有德无位,没有条件也无资格制作政典,周公有德有位,故有能力制作政典。孔子述而不作,只是藉周公旧典行教,故章学诚实取古文经学的立场,把经书中的记载当做历史看待。二是“六经皆史”意义上的“史”,含义主要不是指史学著作,而是意指“政典”,更具体是指“政教典章”和法令制度,而不是指文献范畴的典籍。<sup>④</sup>也即是说,“六经皆史”说并非排斥经书,而是把经书中有关先王典制法令的内容用更加精细的方法加以整理和诠释。这一点张瑞龙看的很清楚,余英时当年曾提出章学诚的“六经皆史说”是批评韩愈的“道在六经”,尤其是顾炎武主张的“经学即理学”的观点,旨在打破“道”专在“六经”的观念,六经不足以尽道,史也是道的载体,故带有“尊史抑经”的意味。张瑞龙认为章学诚并不疑经,只不过“道”并不为“六经”所专有,史也有载道之功,故可称“尊史而不抑经”或“尊史为经”,目的是抬高史学的地位,将之置于与“六经”平等的位置。<sup>⑤</sup>

那么,到底什么是载道之史呢?在章学诚的论述框架中,有“官史”与“私史”之分,三代以上因官师合一,史官可以垄断国家典章,故史家保留着制作先王之政典的权力,具体来说,六经就是由拥有实际权位的周公撰述,以究大道的三代之史,三代以后,官师治教发生分离,故后来的史书均属私家著述,史家只能述而不作,经书也只能当史料看待,但这种所谓“史料”绝非一种材料的堆积,而是对“道”的记载的延续。

近代以来,章学诚的“六经皆史”论遭到各类趋新人物的曲释和解构,向着“贬经为史”的方向发展,因面对西方侵入的变局,作为中国制度运作核心基础的“六经”已不能承担载道之功。晚清至民初的古文经学派阵营更是推波助澜,直接视经书为记载三代史事的史书,这种观点在清末民初颇为盛行,并推动了这一时期经史关系的变化,即“经学的史学化”。章太炎就根本否认经学有载道的功能,将六经视为纯粹历史记载,最后发展出“六经皆史学”的观点,进一步又演变成胡适的“六经皆史料”的看法。1936年,周予同更是认为“六经皆史”的口号落伍了,明确应该用“六经皆

① 郑吉雄《戴东原经典诠释的思想史探索》,页349。

② 郑吉雄《戴东原经典诠释的思想史探索》,页350。

③ 汪晖《现代中国思想的兴起·理与物》,生活·读书·新知三联书店2004年版,第439页。

④ 蒋国保《章学诚“六经皆史”说新论》,《华东师范大学学报(哲学社会科学版)》2007年第6期,第56-57页。

⑤ 张瑞龙《“六经皆史”论与晚清民国经史关系变迁研究》,《中国文化研究》2005年冬之卷,第56页。

史料”的说法加以替代。

经典日渐丧失其权威地位,经学日趋没落而至于终结乃是中国近代文化史的主旋律,其渊源即可以追溯到章学诚的“六经皆史说”。晚清以降至民国,学术界流行着一种对章学诚“六经皆史说”的独断论调,认为此说蕴含着“夷经于史”甚至“尊史抑经”的意义,具有打破经典权威的思想解放作用,当仁不让地把他塑造成现代新史学的先知先觉式人物。章学诚的“六经皆史说”,蕴含了从“王官之学”与“百家”“私学”分野的角度讲中国古代学术的取径与卓识。顾颉刚认为中国古籍分经和子两大部分,“经”是官书,“子”是一家之言。或者说,“经”是政治史的材料,“子”是思想史的材料,也是在发挥章学诚“官学”“私学”两分的见解。钱穆更是采用“王官学”与“百家言”对峙的观点讲授中国学术思想史。<sup>①</sup>

问题在于,从根本而言,传统的经学研究以“通经致用”为目标,但近代以来,随着进化论的涌入,尤其是五四时期民主科学思想的传播,使学术研究中的“求真”观念为新一代学者普遍接受。经学的脉络与六经皆史料观念的形成,与此不无关系。这就造成了一种令人纠结的局面,本以“通经致用”为主旨的传统经学,却用刻意反对“通经致用”的求真求是的方法来研究,其结果不仅是经学的史料化,而且直接导致了传统经学的解体。“六经皆史料”视野下的经学研究正是如此。<sup>②</sup>

当年章学诚“六经皆史”论中包含的“官师合一”“治教合一”的主张在晚清今文经学家如康有为身上仍然有所呈现,尽管康有为晚清改制抬出的是孔子而非周公,似乎与章学诚的观点有异,却并不妨碍他继承“六经皆史”说重视沿袭先王典章制度的思想。但在近代中国学界大量引入西学资源的背景之下,古文经学家如章太炎视“六经为史料”,反而解构了“六经”载道的传统功能,特别是瓦解了其构造政治权威的意识形态整合作用,也同时彻底解构了“六经皆史”内涵的“经世”意义。

章学诚“六经皆史”论对后世经今古文两派均有深刻影响,尽管影响的方式可能不同。进而论之,象龚自珍、魏源、康有为等今文经学的立场之确立与接收“六经皆史”的观念并不是同步的,但是“六经皆史”的“经世”涵义对他们都有很强的吸引力,在他们走向具有强烈“通经致用”精神的今文经学道路上不会不发生作用。然而,在明确今文经学立场的康有为、皮锡瑞等人那里,说周公集大成,孔子非集大成的观点妨碍了他们阐扬孔子独作六经以托古改制的观念,因为他们的主旨是要让孔子去包融西学新知,去统摄东西一切文化,所以不容别有创制者,而章氏之“周孔”论述,原本是意在对“宋学”“汉学”流弊均施予批评的“经世”观念,到章太炎、刘师培那里,却成为古文经学家打破今文经学家上述观念的最有力的历史根据。<sup>③</sup>在此等变化中,经典的意义非复神圣,经典的地位每况愈下。

在清代考据学的谱系中,戴震和章学诚之所以显得有其特殊地位,是因为戴震批理学主情欲,貌似可以把它的思想解读成具有西方“启蒙主义”的若干特质。章学诚的意义则在于其“六经皆史说”更容易被近代新史学的倡导者所曲解利用,变成摧毁传统价值的有力武器。特别吊诡的是,章学诚倡“六经皆史”的本意表面上强调“器”高于“道”,骨子里却并不是舍道求器,乃是因“器”求“道”,在近代学人的理解里却走向极端,干脆曲解其原意,变成了舍“道”而取“器”,当真把神圣的经书意蕴当作史料来看待,这不但彻底消解了经书的权威,而且也彻底丢弃了其中与政道治道相关的内容,把一场寻道之旅变成了一种具有现代社会科学色彩的专门化学术讨论。

章学诚之所以引起特别注意是因为他实在不象个标准的清代考据学者,而更象是一个不合群的学术异类,但他身上到底体现出哪类的异端品质又似乎众说纷纭莫衷一是。比如有一位日本学

① 刘巍《经典的没落与章学诚“六经皆史说”的提升》,《近代史研究》2008年第2期,第7页。

② 张瑞龙《“六经皆史”论与晚清民国经史关系变迁研究》,《中国文化研究》2005年冬之卷,第72页。

③ 刘巍《经典的没落与章学诚“六经皆史说”的提升》,《近代史研究》2008年第2期,第18页。

者山口久和就把章学诚看做是从“儒者”(Confucian)向“学者”(Scholar)转变的代表,对学者的定义是,“将他作为一个有别于生活感情、信仰伦理或者政治意识形态的智识活动从事者。”大概比较接近西欧的 Humanist 这个词汇所持的含义。他们从事着接近价值中立意味的知识活动,本身成为一种职业。他还借用韦伯在《以学术为业》演讲中的看法,说这种“职业化”的从业者,与派发神圣价值和神启的通灵者或先知的神赐之物有了根本区别。我虽然始终怀疑这种硬性的比较到底有多少意义。但山口观点的启发在于他认为章学诚思想中包含着所谓“知识活动的主观性契机”,这是其人文思想的深层内核。<sup>①</sup>章学诚区别于考据学的主张是认为客观的学术认识实际上也是通过由内面赋予其动机和方向的资质(天性)和感动(至情)才能成为可能,认识主体作为各自不同的东西,天生具备的资质和感动才是知识探求的原动力,以此反对文献绝对主义者。<sup>②</sup>

高瑞泉在为山口久和著作所写的序言里把这层意思表达得更加明确,他概括章学诚对考据学的批判意义在于,与实证主义的考据学强调归纳与演绎的逻辑不同,章学诚重视对对象的整体把握和直觉,与考据学强调从局部推向全体的认识路径不同,章学诚以为首要的也是最重要的恰恰是对“宗旨”的把握,它比对细部的认识有无可争议的优先性。这种方法论上的分歧,与对传统的言意之辩的不同解答有密切的关联。以追求圣人之意为中心的考据学,有一个毋庸置疑的前提,就是经学的文本可以表达神圣的知识,而将“性灵”置于知识活动中心的章学诚却更倾向于“言不尽意”的传统。<sup>③</sup>这是一个更具哲学意味的概括。

总之,与一般考据学家不同,章学诚在知识论中透露出的内容更多不在“器”的技术层面,而更多思考的是对经书中政道治道内容如何安置的问题。这就难免会惹出些争议,比如有人认为章学诚思想中明显流露出“权威主义”(Authoritarianism)的迹象,这是余英时在《戴震与章学诚》一书中提出的论断,山口称之为其言论中有“国权主义”的习气。证据是章学诚推崇“时王”,漠视“先王”,显然受荀子韩非子等法家思想的影响。尊“周公”贬“孔子”也是国权论者的表现之一,意思是说,正因为是先王政典,六经才作为先王尚为“时王”之时人们的典范而具有价值和效力。但是即便是六经也是时间性制约中的“史”,那么它的价值和效力就不可能是永恒不变的。换句话说,拥有价值和效力的,只能是各个时代“时王”所制作的政典。<sup>④</sup>因此,章学诚被认为采取积极的态度试图为清朝统治及其政策赋予正当性依据,而“六经皆史”也被确定为这种根据的有效依据。

章学诚思想中注重“时王”的言论至少有两点值得讨论,一是其对清朝建立大一统意识形态有间接作用,比如他的方志学理论就可以看作是清朝疆域治理方案的一个分支构想。二是其对“官言”和“私言”的区分,暗涵着抑制私言流播的意向,虽不可太过刻意地认为这是在为专制张目,却难免也会给人感觉是对私人自由空间的侵蚀。这一点恰被近代学人给抓住了,成为其具有“权威主义”倾向的口实。刘师培在批判古史中“有官学无私学”的现象时,明确把章学诚对“周公”的推崇列为周代乃是“专制社会”的证据,他对章学诚“官守学业皆出于一,而天下以同文为治,故私门无著述”这句话的解读是,有周一代为学术专制之时代明矣。<sup>⑤</sup>可见近代学人也对章学诚以官私之区别学术相当敏感。

总结而言,“六经皆史说”虽然突出了“史”的作用,却并没有尊史抑经的意图在内,也没有借此解构经书权威的意念,然而在近代学术语境下,“六经皆史说”变成了近现代学人矮化经学传统,建

① 山口久和《章学诚的知识论:以考证学批判为中心》,上海古籍出版社2006年版,第4页。

② 山口久和《章学诚的知识论:以考证学批判为中心》,第173页。

③ 山口久和《章学诚的知识论:以考证学批判为中心》,第7页。

④ 山口久和《章学诚的知识论:以考证学批判为中心》,第89页。

⑤ 刘师培《补古学出于史官论》,转引自刘巍《经典的没落与章学诚“六经皆史说”的提升》,《近代史研究》2008年第2期,第21页。

立新型文化权威的媒介。就现代学术的总体格局而言,对清代考据学所谓“科学方法”的推崇,以及对戴震、章学诚思想的再度解读,其中都蕴含着相似的深意和目的,后人在研读时不可不察。

## The Scientific Explanation and Modern Imagination of the Textual Criticism in the Qing Dynasty

Yang Nianqun

**[Abstract]** The contemporary academic research on the textual criticism of the Qing Dynasty at opposite poles. One view is that the textual criticism is only meaningful in seeking the sources of classical literature, but it isn't thoughtful, while the opposite view strongly advocates that the textual criticism contained new Confucianism which is different from Song Ming Confucianism, and it is practical. Some scholars even believe that the textual criticism responding to the western modern academic was a kind of quasi-scientific learning. This article rethinks the assessment models of textual criticism and their pros and cons.

**[Key words]** the textual criticism in the Qing Dynasty Confucianism all the Six classics are history

(责任编辑 汪高鑫)

### 读者·作者·编者

编辑部收到各地寄来的许多优秀稿件,对各位作者的大力支持我们表示深深的感谢。为了做好编发工作,有些事项需要作出说明。

一、我们特别欢迎原创性、有真知灼见的学术文章。

二、请作者注意我们刊物的性质。有的来稿虽然很好,但由于与本刊性质不符,这些稿件也难以采用。

三、本刊一律用脚注,即注文在每页之下。

四、来稿务必附上中、英文摘要、作者单位、职称、研究方向、邮编及联系地址、电话号码。刊物实行匿名审稿制,有关作者的情况介绍,请另纸书写。

五、来稿作者为两人以上者,必须以书面形式作出说明,以便核实、确定为合作的作品。

六、来稿务必核对引文出处,包括作者、论著名称、出版社、出版年、页码等。

七、编辑部要求作者加工、修改而发出的函件,请作者按照要求修订、润饰。但此函件不是采用通知。谢谢作者的配合。