

清代学术史与思想史的再认识^①

■ 葛兆光

引言:清代学术和思想研究的意义在哪里?

思想史和学术史研究,似乎以清代最有吸引力,为什么呢?道理很简单:

第一,它是古代中国思想与学术的尾巴,也是西方影响下的现代思想和学术的开端,这个转换或者叫做转型的过程,一定最有意思。更何况在中国,终点和起点并不是那么清晰,彼此纠缠重叠,古代传统里面有现代因素,现代思想里面有古代资源。

第二,清代思想和学术的社会背景 and 影响因素很多。这是一个满族统治的时代,满汉问题本身就构成复杂的背景,又是一个西洋东洋列国的文化和学术都进入传统中国的时代,还是一个版图越来越大,族群越来越多的大帝国,内外华夷、满汉甚至满蒙回藏鲜问题也出来了,一面是朝贡体制下的天下,一面是万国公法中的一国,还有一个庞大的多民族的疆域,它的问题的复杂性,会让你感到兴奋,大凡学术研究,越复杂越搅不清楚,你就越有用武的空间。

第三,清代学术和思想,大家都知道,主要表现在经史考证上,而考证的经史呢,又多是

早期的典籍,所以,清代和先秦两汉,形成了中国的“两头”,因为它总是关涉到先秦两汉的思想和学术,比如经学、诸子学、早期的佚籍,所以,它成了古代思想史和学术史的两端之间的“联系环节”,从两端的叠影,看它们之间的互相解释,可以看到思想和学术史的巨大变化。

第四,清代的资料太丰富,你尽可以从这里面,不断发掘到新资料,而学术研究总是期待新资料,来填补空缺的。

这就是清代学术与思想有研究意义的原因。

一、清代学术史的学术史

今天我们要以艾尔曼(Benjamin Elman)教授的《从理学到朴学》作为文本,来当清代学术与思想史讨论的基础。当然,在这本书出版之前,关于清代思想和学术的研究,已经形成了一些大家熟知的典范,出版了好多重要的著作和论文了。通常,书写的历史总是实在的历史结束的时候出来的,就像经学即将结束的时候,出现第一部严格意义上的经学史即皮锡瑞的《经学历史》,传统文学结束的时候就有黄人、林

作者简介:葛兆光,1950年生,复旦大学历史系教授、文史研究院院长。

^① 这是作者在清华大学历史系与复旦大学历史系博士课程《思想史著作选读》上的课堂录音记录整理稿,所以保留了一些口语的痕迹,不过我增加了一些必要的注释。当时要求主要阅读著作是艾尔曼(Benjamin A. Elman)教授的《从理学到朴学》(赵刚中译,江苏人民出版社,1995年)、《经学、政治和宗族——中华帝国晚期常州今文学派研究》(赵刚中译,江苏古籍出版社,1998年)以及 Benjamin A. Elman: *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, (Berkeley: University of California Press, 2000)

传甲的《中国文学史》一样。对于清代思想与学术的总结性历史研究,出现在晚清,这是因为西方的学科制度和知识系统进来了,而传统的中国学术和思想面临重新组建和重新解释,这些论著的写作起因,也是西方学科制度和知识系统的刺激,新的学科框架、新的评价标准、新的论述语言都来了,所以,自从传统学术开始瓦解,它自身的历史也就被书写起来了。

下面是当时最重要的几个人的清代学术论述:

(一) 1904年,章太炎在东京出版的《菴书》(重订本)里就有《清儒第十二》一篇,他强调清儒继承汉儒,而且以顾炎武、阎若璩、胡渭为首,显示了他偏爱朴学,强调汉代学术传统,强调重考据和反义理的一面,当时他注重的是反满的汉族民族主义,这种对清代儒学的描述,恐怕和他的政治立场和现实关怀有关。

(二) 1904年,梁启超也补写了前两年写的《论中国学术思想变迁之大势》的《近世之学术》一节,里面已经把清代划成了(1)顺康(重心在讨论程朱陆王问题),(2)雍乾嘉(汉宋问题),(3)道咸同(重心是今古文问题)、光绪(孟子与荀子的问题),并且说到,清代初期学分新旧,新趋向的代表是顾、黄、王、颜元、刘献廷,他们开启了“应用的而非理想的”学术风气,而清代考据学全盛的时代,和欧洲的培根(Francis Bacon,今译培根)相同,他们的方法,也有点儿像培根的“归纳论理学”,只是因为“时主操纵”,就是皇权高压的缘故,虽然考据的精神接近科学,但是流于支离破碎,约束性灵,“不用诸开而用诸闭,不用诸实而用诸虚,不用诸新而用诸旧”,所以,“泰西以有归纳派而思想日以勃兴,中国以有归纳派而思想日益消沉”,不能像欧洲那样成就文艺复兴。不过,他受到进化论的影响,还是觉得,这两百年来的学术,仿佛“实取前此二千年之学术,倒影而继演之,如剥春笋,愈剥而愈近里,如啖甘蔗,愈啖而愈有味,不可谓非一奇异

之现象也”,他把它命名为“古学复兴时代”,这已经有了“复古”再“复古”的历史脉络,也含有了清代学术是中国文艺复兴的意思^①。

(三) 1907年,刘师培接连写了《近儒学术统系论》(原载《国粹学报》第28期)、《清儒得失论》(《民报》第14号)、《近代汉学变迁论》,大体上以“民族主义”为评价的基础,对所谓汉学,作了一番清理,尤其是《近儒学术统系论》,从(1)明末清初的浙学(刘宗周、黄宗羲)开始,一直说到浙江的万斯同,(2)从崇尚程朱理学的汤斌、陆世仪,到讲究实践的孙奇逢、李颀,(3)从王夫之、唐甄,到启发汉学的顾炎武、毛奇龄、胡渭、阎若璩、王锡阐、朱彝尊、梅文鼎,(4)到考据学大盛的惠周惕和惠栋、余萧客,到所谓皖派的江永和戴震,里面还说到凌廷堪、程瑶田、段玉裁、王念孙、焦循、阮元等等,当然也提到纪昀和朱珪、翁方纲和钱大昕,(5)然后是庄存与、刘逢禄、宋翔凤的今文学,以及安徽桐城之学、浙江之学以及龚自珍等人,(6)一路下来,最后说到徐松、祁颖士、张穆、何秋涛的西北地理之学,几乎就是一个完整的清代学术史^②。

(四) 1907年,皮锡瑞《经学历史》讲到清代学术三变,也划分了(1)国初,汉学方兴,宋学为根底,不分门户,汉宋兼采;(2)乾隆以后,推崇许、郑之学,汉学兴盛;(3)嘉道以后,又由许郑溯源而上,到西汉今文之学,他和梁的说法很接近,主要是因为今文学家追溯历史,一定要从今文学倒推回去,把复古当作追寻最高真理的必经途径,所以清代是古学复兴的时代。这是写道统的方法。

(五) 王国维的说法。1904年,王国维写了一篇《国朝汉学派戴、阮二家之哲学说》。那个时候,王国维正好热心于叔本华、尼采的哲学,觉得这种整体解释宇宙和历史的学问,很深刻也很系统,对于中国传统学问来说,这是一个来自西洋哲学世界的强烈刺激,这种刺激可以使学者对过去的资源进行“重组”,所以,他觉得

^① 《梁启超全集》第一卷,北京出版社,页609—618。

^② 《左龠外集》,原载《国粹学报》第28期(1907年5月),收入《刘申叔遗书》下册,页1532—1535。

清代三百年,虽然汉学发达,但是“庞杂破碎”,找来找去,只有戴震和阮元两个人的《原善》、《孟子字义疏证》、《性命古训》才有一点“哲学”的意思,他评价说,这是“一方复活先秦古学,一方又加以新解释”,重新讨论孟子以来的“人性论”,建设心理学和伦理学。但是要注意,这时的王国维对中国哲学史还没有一个贯通的、整体的脉络,所以他只是说,戴震恢复了古代北方哲学重实际的传统,但中国哲学后来被南方、印度影响,成为纯理论哲学,专门讨论“幽深玄远”的问题,并不适合中国人。所以,他的结论是,戴震和阮元“以其考证之眼,转而攻究古代之性命道德之说,于是北方之哲学复明,而有复活之态”。他的这些思想,后来也对各方面产生很大的影响,1920年代梁启超与胡适不约而同地把清代学术的最高典范从顾炎武转向戴震,有王国维(也包括刘师培等)的影响。

先把王国维放在一边,这里只讨论清代学术与思想的整体脉络。应该说,(1)章太炎、刘师培的说法,大体上是以批判满清统治的汉族民族主义为基础,以当下的政治关怀来评价清代学术,一方面说明清易代以后,“自是朝廷利用其术,而以朱学范民”,在官方的控制下,清代之学术是“用于保身”,是“智而谄”,一方面说清代汉学,常常是用汉人的文化来批评满清的统治,像戴震考证音韵是批判《康熙字典》之类。同时,他们以科学的怀疑、证实、丛缀、虚妄为评价标准和基础,对清代学术进行评价,并且指出这种学术渐渐衰退,因此,需要引进新的学说^①;(2)而梁启超、皮锡瑞的说法,也主要是以科学主义为基盘,承认当下的学术是文艺复兴,认为所谓“复古”不是倒退,而是“学愈进而

愈古,义愈推而愈高,屡迁而返其初,一变而至于道”,所以是“古学复兴时代”(皮锡瑞《经学历史》)。——不过,无论两者差异有多大,但是他们都试图用“变”的观念来看待清代学术,都觉得学术和思想要有顺应现代的变化,正如梁启超用佛教的“生、住、异、灭”为脉络一样,都觉得思想和学术应当有进步。

不过,章、刘的说法,在反满的民族主义渐渐失去了现实意义的时候,他们的说法,便远远没有依托西方文艺复兴历史的梁、皮说法有影响。在以后的八九十年学术思想史里面,影响最大,也是最重要的,是这样一些:(1)在中国是梁启超的《清代学术概论》(1921)、《近三百年中国学术史》(1926)、胡适关于费密、戴震的论文、钱穆的《近三百年学术史》(1937),近几十年,是杨向奎编的《清儒学案新编》和余英时的著作,比如《论戴震与章学诚》、《清代学术思想史重要观念通释》、《清代思想史的一个新解释》等等,最为重要。(2)在日本则是狩野直喜的《支那哲学史》、《清朝的制度与文学》(均为1920年代的京都大学讲义)和森木竹成《清朝儒学史概说》(东京,文求堂,1930年)为开创^②,近几十年来,比较重要的则有近藤光男的《清朝考证学的研究》(研文出版,1987年)、滨口富士雄《清代考据学的思想史研究》(国书刊行会,1994年)、木下铁矢《清代考据学とその时代——清代的思想》(创文社,1996年)、冈本さゝ《清代禁书的研究》(东京大学出版会,1996年)等。

章、刘的影响渐渐退去之后,后来这些研究大体上有两种倾向,用台湾东海大学的邱为君

① 《清儒得失论》,原载《民报》第14号(1907年6月),收入《刘申叔遗书》下册,页1535—1540。

② 森木竹成此书称,他参考了皮锡瑞、梁启超、胡适、罗振玉、周予同等中国学者,以及高濂武次郎《支那哲学史》、宇野哲人《支那哲学史讲话》与《支那哲学的研究》、渡边秀方《支那哲学概论》、本田成之《支那经学史论》、矢野仁一《近代支那论》等等,他以康熙到乾隆的文教政策为背景,以清代儒学为中心,把清代学术分成浙西学派(顾、阎、胡;浙西吴派即三惠、江声;浙西皖派即江永、戴震、段玉裁、王念孙父子、俞樾、孙诒让与章炳麟;扬州学派即汪中、李淳、刘台拱、阮元等等)、浙东学派(黄宗羲、万斯同、邵晋涵、全祖望、章学诚)、常州学派(庄氏三代、刘逢禄、宋翔凤、龚、魏)、以及理学派、古文学派、颜李学派、湖南学派等等。

教授的总结,可以说形成了两种“典范”^①:

(一) 梁启超的“理学反动”论

主要是根据:(1) 明清巨变的刺激,(2) 对明代束书不观游谈无根而误国的反省,(3) 文字狱的钳制,等等因素,认为清代学术既是对心学的批判,也是对理学的反动,指出这一方面造成了清代学术远离现实,“著书都为稻粱谋”的风气,另一方面也促成了实事求是,不主一家的科学精神。——这是从社会背景的影响来讨论清代学术的缘起。

(二) 钱穆的“每转益进”论

钱穆特别指出,儒家学说里面本来就有“尊德性”与“道问学”两种传统,(1) 宋代学风也一样,陆九渊重“尊德性”,但是朱熹却重“道问学”,而朱子之学其实正好是启迪清代学术的资源,所以他在第一章里就大谈宋代学术史,(2) 并且这种朱子的学风,恰恰引出明代的东林党拨乱反正,批评王学之弊端,兴起“辩名理纲常,启实践之风”,(3) 而清代初期学者就是继承东林学风的,(4) 在这一学风里面,包含了两个面向,一是讲求实学,经世致用,一是格物致知,博学于文,后面的这个面向,就开启了后来追求实证之路。——这就叫每转益进,换句话说,就是学术自身不断超越与变化,构成了清代学术和思想的历史。这算是从内在的资源和启迪方面,来讨论清代学术的起源与变化的。

不过,这两种典范,虽然是有重视内在和重视外在的差异,但基本上还是“近代性”的历史论述。为什么?因为他们都预设这个学术史,是渐渐趋向近代的,即所谓“道路是曲折的,前途是光明的”,总是要走向近代的,所以,要在它们的历史里面,寻找符合近代理性和科学的东西。尤其是前一种。我要告诉各位,理论不是时装秀,不是越新越好,当然也不是酿酒,也不是越陈越好,但是,我相信理论越简明,越有影

响和力量。我们可能对前一种论述感觉有些陈旧、有些简单,但是陈旧未必错误,简单恰恰明白,它的逻辑特别清楚,就是(1) 和文艺复兴一样,他们上手的工作是古典的整理和考证;(2) 和文艺复兴一样,古典的整理瓦解了(中世纪)的经典的权威性,如果说欧洲是神学的;中国就是儒学的;(3) 经学和经典的权威性,一方面与古代的神圣意识形态有关,一方面和政治权力的合法性有关,它是古代社会和政治的基础;(4) 瓦解了经学的权威和神圣的束缚,就进入了和西方相似的“近代”,所以梁启超把这个历史当作中国的文艺复兴。而他的《清代学术概论》本来就是给蒋方震关于欧洲文艺复兴的著作写的序文。

正是因为如此,在这个文艺复兴作背景的历史脉络里面,有一些就被突出起来,比如,顾炎武、黄宗羲、王夫之渐渐被当作后世思想与学术的引路者,尽管这些明清之间的大学者,有的是事后被发掘的,有的学术取向后来被重新解释,有的一些立场和事迹被重新叙述过,但是无论如何,他们成为清代学术(博学于文)和道德(行己有耻)的开山,他们考证音学、重视史学、延续学脉、思索历史,被说成是引领了后来学术;接着,阎若璩《古文尚书疏证》、胡渭的《易图明辩》等等,被当作瓦解经典神圣性的工作,整个考据学被当成是对儒家经学的历史学冲击。而稍后,戴震的《孟子字义疏证》被看成是挑战宋代理学,凌廷堪的“以礼代理”被称看作是对天理的解放,而阮元的《性命古训》被说成是对宋代理学基础的瓦解,而后来兴起的今文经学,更是超越了东汉时代的经学权威,使经典成为自由解释的文本。按照梁启超的说法,就是先走出明代王学之空疏,再走出宋代理学,再回到东汉,最后回到西汉时代,终于找到了圣人本来的思想和观念。因此,以复古为变新,回到古代

^① 丘为君的总结,是分为三个典范,一是梁启超和胡适的“理学反动说”,二是钱穆的“每转益进说”,三是余英时的“内在理路说”,见其论文《清代思想史研究典范的形成、特质与义涵》,载《清华学报》新二十四卷第四期(1994年12月,新竹)。但是,我认为余英时的思路与钱穆的思路有延续性,所以,基本上可归为一类。

就等于走到近代^①。

这使我们关于清代思想和学术史研究,形成了一个模式。模式或者叫典范的厉害之处,就是把历史论述里面,要讨论的人物事件和现象筛选确定、把要用的文献资料圈起来、把一个可以贯穿的解释固定下来,后来的人就照猫画虎。梁启超和钱穆就奠定了这样的模式:(1)选择的研究对象,大体上是刘师培、梁启超、钱穆所提出的那么一批人物,这些人成为固定的连续环节,章节基本上就是以他们的先后成为系列,他们就是清代学术的历史,从清初的顾、黄、王起,到康熙年间的阎、胡,到乾隆时代的惠栋和戴震,到嘉庆以来的阮元、焦循、凌廷堪,以及庄存与、刘逢禄,下接道光以后的魏源、龚自珍等等。他们不怎么讨论毛奇龄、翁方纲、李调元等人,当然,如果接受钱穆的说法,也许,另外还会多讨论一些崇尚理学的学者。(2)学术史所谓的“学术”,儒家与经学占据了中心。连杨向奎编的大书,都叫《清儒学案新编》,描述的是“儒”者呀,所以,经学著作以及与经学有关的小学论著,就是文字、音韵、训诂,勉强加上少数历史考据和论述(钱大昕、王鸣盛、赵翼,及章学诚)成为这一学术史的基本重心,其他的知识,则较少出现在学术史中间。(3)关于学术和思想的社会史背景,研究得很少,在知识社会史的方法没有引入之前,有关这类领域的研究很少,其实,这里可开掘的领域很多。比如,清代支撑学术世界的种种因素,像选拔文人的科举制度、收罗文化人的幕府制度、各地藏书以及商贾的支持方式、私塾和书院的经济情况、地区与地区的学术风气差异等等;日本学者山井涌曾经说,清代学者除了科举之外还有谋生道路和成名途径,这是一大关键,和朝鲜两条路只能走一条、日本士人没有科举却只能在各种具体技术领域谋生,是完全不同的。这一说法值得注意,可是如果没有这方面的研究,你怎么能够证实这一中国清代学术的特点呢?(4)正统的

思想和主流的学术之外的东西,涉及也很少。这个时候到底是否就是那么一致地倾向和仰慕经学和考据?是否思想世界就那么同一而没有异端?在这些被凸现出来的人物之外还有没有特别的人?朝鲜使者到中国来聊天时遇到的种种异端思想,是普遍的还是特殊的现象?是否现在可以看到的公开文献就是清代学者和文人真的观念文本和心灵世界?这些都没有很好的研究。

二、艾尔曼对清代学术史的研究

艾尔曼是中国学术界很熟悉的美国学者,也是我的多年朋友。他是宾州大学的博士,过去曾为加州大学洛杉矶分校(UCLA)教授,现在在普林斯顿大学东亚系做讲座教授。他的论著很多,我们通常看到的是三种,一种是下面要重点讨论的《从理学到朴学》,一种是《经学、政治和宗族——中华帝国晚期常州今文学派研究》,还有一种是还没有译成中文的《晚期中华帝国科举文化史》(*A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*)。我看艾尔曼的著作,感受很深的有几点。

第一,他相当注意从经学内部的分歧中,看到思想史的变化、差异和冲突。

我们知道,无论是“儒学”、“经学”还是“经典”,都不是铁板一块,中国过去的思想与学术中间,有很多复杂和多元的成分,经典诠释和思想阐发,也常常不同,由于儒家、经学和经典,是古代中国的意识形态基础,也是合法性合理性知识和思想的来源,因此,任何一些方法和技术上的变化,都有可能成为政治变化和思想变化的大契机。这一点和我所说的“知识史和思想史”之间的互动一样,就是说,知识的东西,有时候就是会成为资源、在一定的历史背景刺激下影响思想史甚至是政治史的。大家都

^① 那个时候,中国学者常常以为“古学再生”是文艺复兴的特征,不过,这种理解是不对的,至少是后来人的想象或者是中国式的理解,其实布克哈特《意大利文艺复兴时期的文化》第三篇《古典文化的复兴》中已经很清楚地反驳了这种也曾经流行于欧洲的历史想象。

知道,艾尔曼的研究,是有一点儿“破”现代的,由于儒家也好、经学也好,经典也好,都可以引申出不同资源,有不同意义的诠释方向,比如复仇问题^①、比如博物与求理^②、比如尚文和尚武等等,所以,你就要注意它的制度化、政治化和世俗化。

艾尔曼很注意这一点,尤其是儒家、经学、经典本来就是两千多年中牵一发动全身的关键意识形态,所以它的任何一个小小的变化,都会影响社会和政治,儒家内部(今文古文)、经学解释路线(考据还是义理)和经典的偏重(重《春秋》还是重《礼》或是《四书》),一方面,这些看上去是经典解释权和解释方法之争,其实就是争夺道德和政治、社会和风俗的指导权。另一方面反过来说,如果社会和政治发生变局,也会影响到经典解释的方法和方向。这些都是很重要的观察角度,艾尔曼就是抓住这个清代政治的“变局”,以此来讨论经学内部的“变化”,政治和经学,变局和变化,是他的关注处。所以,他在《从理学到朴学》一书里面,首先讨论的是,(1)考据学把“经”变成“史”(不要以为章学诚“六经皆史”和考据一派没有关系,这是同一个大方向),他叙述了清代考据学以后,认为清代是“从理学到朴学”(英文原文是从哲学到文献学),他说“考据是义理的最终裁定者”,这就是“关键性的观念转变”(页 21—23),这就是“文艺复兴”和“新时代即将来临的序曲”(页 4);(2)在《经学、政治和宗族》里面,又强调经学内部的变化会成为大事件因缘,他说,“(今文经学)代表着一个充满政治、社会、经济动乱的时

代的新信仰,它倡导经世致用和必要的改革”(页 225),“求助于古典的重构来为现代授权,为将来立法”(页 225)。

第二,他相当注意科学知识、科举制度和文化人的身份角色,在思想史上的意味。

他在很多论文和著作中都指出,(1)考试内容变化,会引导和暗示儒生文士的学术取向的转变,他曾经在一篇文章里面讲到,明代嘉靖四年(1525)的江西乡试、嘉靖四十年(1561)浙江乡试的考试内容变化,既反映了主考官出题人的关注点的变化,又会引导和暗示考生的兴趣变化,大家都知道,考试尤其是和出身、前途有关的考试,是意识形态的最重要的守护神和指挥棒,就像现在的高考一样嘛。所以他曾经特意提到阮元在学海堂 1820 年的考试(页 45)、以及 1905 年科举制度的废除的影响。今年是科举废除 100 年,大陆还有很多人要重新评价科举呢,但我想这可能是对激进的反思,并不真的是好好检讨了科举的历史和问题。(2)他特别关注了学者的职业化问题,他曾经提到幕府宾客(尚小明的研究即与此有关)、商人赞助(比如扬州盐商,富裕家庭的延请塾师,富有的藏书家聘请校勘者)、官员的资助(比如徐乾学、朱筠兄弟、一直到张之洞;阮元对王引之说,其父亲书之刻印,如果在粤,十日即成,即是一例)、书院私塾等等。我看清代资料,知道清代重商,官员也经商,连大学士都做生意,比起明代观念上要松得多,这些清代的因素,松动了学术和政治的连带关系,也逐渐可以有分化的可能;(3)成功的学术范例的影响和传播,比如顾炎武、阎若璩等

^① 见日原利国《复仇论》。按照《礼记·曲礼》《檀弓》《大戴·曾子制言》的说法,复仇是天经地义的事情,尤其是为父亲报仇,这当然是正当的,但是,这里就有了两个问题,第一,凡是为亲人复仇都是合理的吗?所以,《公羊传》定公四年说,要小心复仇变成“推刃之道”。第二,如果每个人都以为“复仇”是正当的,那么是不是就应当是他自己去报仇?这样是不是就会导致社会大乱?《周礼·地官·调人》就对“调停”很关注,提倡把仇人迁到海外、异国、边地,向官府报告(“书于士”),使复仇纳入政府秩序的轨道。这里其实有一个很根本的问题,就是道德和制度,究竟什么优先的问题,社会秩序究竟应该建立在正义上面,还是建立在法律上面,究竟应当由个人来裁决合理性问题,还是由政府来判别合法性问题?这个问题后来争论不休,比如荀悦、陈子昂、韩愈、柳宗元、王安石、苏轼,都讨论这个话题,一直到晚清还在讨论,甚至把复仇变成了国家外交和战争政策问题,像光绪二十三年十一月二十一日即新历 1897 年 12 月 14 日的《知新报》第四十册开篇,就发表了顺德刘祯麟的《复仇说》,不过,这个时候讨论的背景,已经是近代的问题了。

^② 博物和求理本来都是儒学的传统,后来一个被淡化,逐渐边缘,一个被凸显,成为主流。

等,就成为可以学习、模仿和复查的成就,通过书信、钞写和刻印,成了典范。这也使学术有了进步、科学和真理的意义,不再是宋代理学和明代心学所提倡的只能“心证”的那些真理。

科举确实很重要,尤其是和思想文化史的关系尤为重要,所以贾志扬、李弘祺、艾尔曼等人都很关注,为什么?因为,(1) 科举考试这一关节,上涉教育(教材、学校、师生),下涉制度(入仕、出身、官僚),中涉流动(社会分层、阶层变化、社会组织);(2) 它又是一个可以做中外比较的课题,比如中国和日本(无科举)、朝鲜(两班制度),比如中国与西方(文官制度);(3) 它又确实和思想文化密切相关,不仅仅因为思想文化史的主角是士大夫,而且科举本身对意识形态、思想学说的钳制和鼓励,也相当厉害,所谓“入吾彀中”的说法就是这个意思,所谓八股形式为什么成为明代、清代一直到五四以后的批评对象,绝不仅仅是一个文学形式问题呀。所以,大家看艾尔曼的《晚期中华帝国科举文化史》,这部大书很精彩^①,你们可以和宫崎市定的《科举史》(尤其是第三章《近代中国社会

与科举》、第四章《科举制度的崩坏》,《宫崎市定全集》¹⁵,岩波书店)、何炳棣《科举与中国近世社会》(*The Ladder of Success in Imperial China*; New York: Columbia University Press, 1962; 日文本,1993年)、商衍鏐《清代科举考试述录》(三联书店,1958年)等等比较,就可以看出他这部书的价值^②。

李弘祺曾经在《台大历史学报》有一篇很好的书评,说到了他这部书的优点和缺点,大家可以参看。我自己的看法是,艾尔曼的这部书,比起过去单纯的讲科举的书,多了文化和社会的大背景和大关节,这是所有的书都比不过的。尤其是以下三点,(1) 他指出元代虽然科举宣布以程朱理学,但并未让程朱理学占据主导地位,真正使程朱成为正统,并精心设计了科举考试制度的是在明代初期,这和我关于明代初期的判断是一致的,这和过去单纯从文献上字面上讲科举落实在元代很不一样,它注意到制度化和落实化的层面,透视到了历史的背后。(2) 由于科举制度是唯一制造官员和上升的途径,竞争很激烈,就像今天的千军万马过高考的

① 此书分为十一章,分别讨论了(1) 宋元时代科举制度的起源,重新思考晚期帝国科举制度的历史根源,他特别讨论了古文和科举的关系;(2) 讨论明初国家力量、文化政策和科举考试之间的关系,大家知道,虽然元代确立科举以朱熹之学为准的,但是真正使它成为固定形式、意识形态和国家制度的却是明初,而明代初期的政治斗争和政治建设,与科举制度的最终形成有很大的关系,严格地说,朱元璋对于程朱之学和南方士大夫是有疑虑的,所以要分南北场,直到朱棣即永乐时代,才完全形成以程朱为主的完善制度;(3) 晚期中华帝国的政府机构、制度和指导力的变化,精英的动员和流动情况,艾尔曼认为科举确实有“僧多粥少”的问题,但是这是一个优秀人才的俱乐部,他觉得这是一个相对较好的制度;(4) 科举考试并不见得是全能的,因为还有很多其他的途径和方法,所以第四章特别讨论了科场的建筑、考试的情况、作弊的手段,同时也讨论王朝控制与管理力量的限度;(5) 讨论经典知识和社会向度,尤其是官话的重要性,艾尔曼用了很多统计数字,讨论参加科举的人的家庭家世、学习程序等等,这对于建构一个同一性的上层文明有极大的意义;(6) 关于参与考试的这些知识分子的情绪焦虑、金榜题名的梦想和这些人的科举生涯,这是从生活史上讨论科举,用了很多小说之类的边缘资料,相当精彩,以前没有人从这个角度和这个层面讨论过科举中的“人”的问题;(7) 科举对士大夫文化知识面的要求和什么是优秀的八股文问题,这是从考试学的角度讨论,他看来比较同情八股文,对于20世纪批评八股文,他觉得不公平;(8) 阅卷标准、文学的解释以及政府对于知识的控制和限制,这是从考试内容、技术、标准等方面讨论科举对于文学和思想的要求,他特别在这一章里指出,这与考据学也有关系;(9) 科举考试中的自然科学知识、历史学和考据学知识,这是从超越常规的考试内容上来讨论的,因为清代学术的变化,科举考试这方面也出现了相应的变化;(10) 1800年以前,特别是乾隆二十一年(1756)科举课程内容的变化,表现了改革的加速度,他提醒我们,其实在废除科举之前,一直在内部存在着变化的因素,不要把科举看成是一成不变的一个概念;(11) 合法性的变化,反神圣化,这里就讨论最后的话题了,就是讨论由于大变局的时代,清代科举的改革遇到的陷阱和改革的局限性。

② 他还和 Alexander Woodward 合编过一部论文集,题为《帝制晚期中国的教育与社会》(*Education and Society in Late Imperial China, 1600—1900*)。

独木桥一样,所以极为重要,对它的评价要相当谨慎,艾尔曼的评价就和过去的大为不同,他认为,考试让一批有人文经典知识的人进入了上层,因此这是很好的制度,这也许和现代制度观念不同,现代通常都认为,“法律”知识才是最重要的,因为它是“制度”的保证,现代文官应当首先守住这个底线,进行有效的管理,而不是谈什么人文的精神和关怀,但是艾尔曼却认为有人文精神和经典知识很重要——当然他也有些矛盾,比如李弘祺就指出,“一方面,他说考试制度是一个好的政治和社会制度,但另一方面,他又接受了科举并不能促成社会的开放和流动,甚至于在政府干预的情形之下也不能达到那个目的说法”。不过,也许他这是有他自己的关怀和用意的。(3)关于参与考试的这些知识分子的情绪焦虑、金榜题名的梦想和这些人的科举生涯,这是从生活史上讨论科举,用了很多小说之类的边缘资料,相当精彩,以前没有人从这个角度和这个层面讨论过科举中的“人”的问题;特别是他运用了大量的试卷,讨论题目、内容、文学形式,大家知道,程文墨卷就像现代的《考研必备》、《托福必胜》一样,《儒林外史》里的马二先生就是这里面的老手,所以大量的考卷和教材,就成为很好的分析文本,可是过去没有人注意和分析,艾尔曼在这一点上非常出色,恐怕没有人像他看得那么多,所以他使科举的研究更加细致和具体,也比过去仅仅从制度方面研究要强得多。

第三,他在清代思想史研究上,非常注意家族、地域、通信及政治事件对思想与文化的作用。

这当然有欧美新文化史研究的影响。首先,他注意到精英家族的作用,在《经学、政治和宗族》里面,他对常州的庄存与、刘逢禄等等家族的关系和作用有很多强调,大家知道,潘光旦当年写《明清两代嘉兴的望族》,就已经指出世代相传的大家族在保证文化权力上的重要性,这是一篇极规范和极清晰的论文,我一直建议它应当作为硕士论文的范本。艾尔曼研究常州的今文学派,也注意到了这种在地方上相当有

影响的大家族,在保证子弟进入仕途、参与中央事务、控制地方教育和政治上的优越地位,他们彼此又通过联姻,一方面扩大他们的知识群体和文化势力,一方面划出边界,垄断某种知识和文化,形成学派性质的延续性和特殊性。其次,他提出的“江南学术共同体”的概念,强调了地域的关系,提醒我们注意到某个思想或学术流派的局限性、人数、影响,也强调了特别的地方的知识兴趣和学术风气的背景,以前我们常常大而化之地说这是理学的时代,这是心学的时代,这是考据学的时代,但是正像小岛毅批评的一样,以地方性的知识充当了全国性的知识,以地域的特点当作了普遍的风气。再次,他注意到一点很有意思,就是考据学的成果的传播,要我们去思考,到底影响有多大(崔述不知南方的考据)?书籍的出版和流通到底有多便利(杨守敬出版水经注研究之难)?通信到底有多少力量,能够确立学术专利并赢得“发明权”(例如从江苏到广东,通信最便利者,也需要四十天;关于学术发明权问题,可以看赵一清、戴震、全祖望之校《水经注》公案),这个“社会史”的角度很有意思。宋代因为印刷术和书商的缘故,导致文学风格、写作习惯的变化,其实已经是一个例证,美国的周启荣对于这方面的研究,很值得参看,而清代的情况更值得深入的讨论和研究。最后,他也注意到嘉庆四年(1799)和珅事件的重要性,它和洪亮吉事件作为一个象征,都是从社会史角度透视思想史的很好的背景^①。

——这就是所谓的“社会史与思想史”的结合,它和侯外庐时代的社会史思想史结合,相差很大,几乎不是一回事。

三、关于艾尔曼《从理学到朴学》 一书的讨论

第一个问题,艾尔曼教授说,考据学是江南共同体,这当然有他的道理,可是,我觉得在学

^① 关于他对庄存与的经学取向,以及庄氏与和珅之间的冲突的解释,有很多不同意见,此处从略。

术共同体形成的地域因素上,还有一些其他因素,需要格外关注。

这里要分三个层面来说。

(一)首先,这个江南共同体的说法,是他用《皇清经解》和《续经解》的作者籍贯来统计的,统计看起来是很科学的,可是,也要注意,《皇清经解》等是否就全面?《皇清经解》收录七十多人的著作(约180余种,1400余卷),七十多人加上后来《续经解》的人和书,能够代表清代学术吗?这是一;阮元编这部书的时候,是以经学著作为中心的,可是清代考据学是否就是经学?这是二;而阮元心目中的经学代表,是顾炎武、阎若璩、胡渭、万斯大、陈启源、惠氏(周惕、士奇、栋)、姜宸英、臧琳、杭世骏、秦蕙田、钱大昕、庄存与、邵晋涵等等,这显然是阮元认定和看重的一个学术脉络,但是,清代学术史里面是否还有其他人会更重要呢?这是三。

所以,即使从《皇清经解》和《续经解》中选择经学家,比较全面而有代表性,但是,清代学术就只是“经学”为中心的考据吗?科学编史学、地理学、方志学、金石器物之学的那些大家,还有学西洋天文历算的人呢?并不一定都是这里面的呀。

(二)“人”的籍贯,并不等于他受教育和从事学术的地域背景,尽管古代社会人的流动性不大,但是在清代,学者常常是流动的,不光是“不闻往教,但闻来学”,要追寻名师,而且名师也为了生计,要到处坐馆教书或者为幕谋生。比如,过去有人做浙江经学的研究,可是,他选的人是按照籍贯来的,可是就像台湾的河南人、山东人可能根本没有到过河南山东一样,家庭出身籍贯并不能作为学术活动和学术传承的区域。举几个例子,(1)例如我祖籍是福州,可是我从小不在福建,我的习惯、学风、经验,也和福州毫无关系,你能把我算成“福州学派”么?(2)民初北京大学,是在北方,可他的文科教授却大都来自江浙。(3)江南的经师,他接受教育、发表著作、教育传授、发生影响,却可能是在其他的地区,比如,有人把浙江看成是一个地区,所以俞樾、黄以周、龚自珍都是浙江人,但是,俞樾固然是德清人,但他居住在苏州曲园达

四十年,而黄以周则主要主持江阴的南菁书院,龚自珍虽然本贯为浙江,但他的受业,则在江苏金坛段氏、武进刘氏,所以,这一点是有问题的。

(4)特别是我们看到,在清代考据学风的推手中,有几个大人物恰恰来自北方,第一个是朱筠,是大兴人就是现在北京南部人,第二个是他的兄弟朱珪,当然也是北京人,第三个是翁方纲,也是北京人,第四个是崔述,也是北方人,第五个是纪昀,还是北方人,但是,有谁会觉得考据学的兴盛能离开他们吗?没有朱筠乾隆三十六年前后在安徽学政的主持(1771—1773),那里不会成为学术中心之一,很多家境不佳的学者恐怕成不了气候(像汪中、章学诚);没有纪昀在四库全书馆和他的组织,那些来自南方的学者能够出头吗?没有《四库全书总目》对于一些书籍的褒贬抑扬(像对陈第的《毛诗古音考》、方以智的《通雅》、杨慎的《古音通略》、惠士奇的《礼说》等等),这个学术风气会兴盛吗?而崔述虽然和南方学者没有太多的联系,但是他的《考信录》不也是考据学的典范性著作么?何况,江南学者并不只是在江南,甚至基本上不能只守在江南作一个山乡老儒,他一定要走出来才能成名有影响呀。

(三)由于流动和通信的缘故,我们对于清代某种地域的文化,必须要有超地域的地域观,而且最好是流动的观念。江南的这些人,都要到北京去考试或者谋生的,北京当时都住不下,京城居,大不易呀,所以,有人甚至远在丰润、通州住,有人在寺庙道观里借住,还有的人在专门供考生的会馆里住,这在朝鲜使团中文人撰写的各种《燕行录》里,有很清楚的记载。说明江南和北京有一个路线,是值得注意的呀。

我们列一个时间表,看看这种考据学风和考据家们的流动:

【A】北京

乾隆十九年(1754)——北京,进士考试(甲戌科),这次考试由喜欢考据古典的秦蕙田主持,秦当时正在主持修纂《五礼通考》,无形中提倡了一种学风。此科有朱筠、王鸣盛、王昶

(1725—1806)、钱大昕、翟灏、纪昀等等^①。

乾隆二十年(1755),这一年,戴震避仇入京,纪昀看到他的《考工记图》,非常佩服,叹为奇书,觉得这比章句之儒强多了,所以,特意给他的书写了序,而另一个学者钱大昕则觉得,这是一个“天下奇才”,就推荐他到秦蕙田的门下去修《五礼通考》,而王安国即王念孙的父亲,则邀请他到家里教导儿子,王鸣盛、王昶、朱珪等等,也和他交往,众人聚会谈学,逐渐形成一种学术追求,也形成一种评鉴尺度,即“古学”的知识。

【B】扬州

乾隆二十年(1755—1765)。由于卢见曾在扬州为官,不少人便到扬州入幕或坐馆。例如,(1) 惠栋于1754—1757年间在卢见曾扬州府署校勘《易乾凿度》、《尚书大传》、《郑氏易》、《李氏易》,自著《周易述》;(2) 由于惠栋的缘故,王昶专门到这里拜谒,则被卢见曾聘到家里教书,当时还有程梦奎(午桥,歙人)、马曰琯、马曰璐(江都人)、汪棣(仪征人)、张四科(陕西人)与他来往;(3) 沈大成(1700—1771)也在这个时候进入卢府;(4) 朱彝尊的孙子朱福孙,也在这个时候到卢府,出示《经义考》的后一百三十卷,并在那里合刻成三百卷,这部书的刻印,很影响学术风气;(5) 乾隆二十二年(1757),戴震到卢见曾的衙署,与惠栋见面,这是一次很重要的会面。接着他又在这里,帮助校刻朱彝尊的《经义考》、惠栋的《周易述》、《郑氏易》和《李氏易》;(6) 乾隆二十三年(1758),惠栋去世后,戴震仍然在卢署校刻《大戴礼记》,这时卢见曾那里,不仅有戴震,还有朱筠,还有惠栋的弟子,如江声、余萧客等等。

这一盛况,一直到乾隆三十三年(1768)卢因为两度出任两淮盐运使,有贪污行为被检举,死于狱中,还连累了亲家纪昀。

【C】安徽

在乾隆三十年代,以大兴的朱筠、朱珪兄弟为中心。朱筠于1771—1773年为安徽学政,其

官署叫做“太平使院”,就是当时的学术中心,在太平刻印《说文》,并且大力提倡严正的考据,章学诚在《与族孙汝南论学书》里曾经说,“近从朱先生游,亦言甚恶轻隳后生枵腹空谈义理,故凡所指授,皆欲学者先求征实,后议扩充,所谓不能信古,安能疑经”。那个时候在那里的学者,先后有戴震、邵晋涵、颜九苞、洪亮吉、章学诚,而且王念孙和汪中都到过他的门下。

这些大官对于学术的庇护是很重要的,前面引用过日本学者山井涌的一段话,他说得很对,在清代,朝廷多次组织大规模的编纂事业,地方政府和有力人士也大量组织编纂地方志和其他的出版物,家庭教师数量需要也很大,所以,中国清代的学者即使不能当官,以学问也可以谋生。不过,反过来说,如果说宋明学者还有学问生涯以外的空间,可以另谋出路,但清代学者除了学问之外,没有别的出路,只有这个出路比较大,所以养成了对学问的重视和为学问而学问的风气^②。这里面,朱筠和后来的阮元、张之洞,就是学术护法神一样的,他们羽翼之下,保护了很多学问人。比如,在朱筠自己的学生辈,就有洪亮吉(嘉庆初的重要人物)、孙星衍(后来的考据大家)、武亿、任大椿等等。就是其他人,他也很关照,在离开安徽的时候,他担心脾气古怪的汪中没有生计,还把他推荐给浙江的冯廷丞。

【D】北京

乾隆三十八年(1773),北京开四库全书馆,这个四库全书馆,就成了全国学术的中心,而《四库全书》的收录和提要,也暗示了一种学术风气。《清高宗实录》卷九三〇乾隆三十八年记载,这一年由大学士刘统勋上奏,建议四库馆招纪昀、陆锡熊,另外点了姚鼐、程晋芳、任大椿、汪如藻、余集、戴震等人来从事编辑,一下子集中了很多学者。这个时候的中心人物是纪昀,他三十一岁中进士,五十岁的时候成为馆臣校书,他自己的学术经历很代表风气转移,“三十

^① 《纪晓岚文集》卷一六《前刑部左侍郎松园李公墓志铭》(河北教育出版社,1991)“此科最号得人,如王鸣盛、王昶、朱筠、钱大昕、翟灏,皆称汲古之彦”。

^② 山井涌《明清思想史研究》,东京大学出版会,1980年,页409。

以前,讲考证之学,所坐之处,典籍环绕,如獭祭,三十以后,以文章与天下相驰骤,抽黄对白,恒彻夜构思。五十以后,领修秘籍,复折而讲考证”^①。按照乾隆皇帝的评断说,他是“读书多而不明理”,其实,就是他厌恶宋代人讲理,主张多读书而已,你看他主编的《总目》,里面常常讽刺宋代的儒家学者,鼓吹汉学和考据,比如《总目》里面对惠士奇《礼说》一书的赞扬,就说明他的学术趋向,而他通过对陈第《毛诗古音考》、方以智《通雅》、杨慎《古音略例》的表彰和叙述,也就是在给清代考据学追溯历史来源。

要知道,有时候一个人的起伏沉降,对一代学术倾向是有影响的,纪昀就是这样的,他一是主持大型项目四库全书,团结和控制了像戴震、翁方纲、邵晋涵、周永年、余集等等人,甚至还拉进来很多无名的读书人(每人每月抄写五万字,可得饷银若干两),这样就影响了风气的转变。二是他历任时间很长,一直身在中枢位置,这也是影响很大的,连朝鲜人来都要去见这个大烟袋著称的尚书大人,他还替人去买书;三是他自己是一个博学家,这种博学的风气,有时候会成为时尚,让很多人也追这个时尚,所以,那些只会讲心性理气的人就没有市场了。

大家看,这里是北京——扬州——太平——北京,这个风气就算是固定下来了。可是,我们如果过于相信“江南学术共同体”,可能会忽略一些其他地区的因素。这些清代学术风气,好像不能仅仅来自江南吧?虽然江南最重要,但是,当时清朝的政治重心还是在北方,虽然经济南方很重要。我总觉得现在的区域研究有一点儿问题,就是原来把什么一说就笼罩全国,是中国的什么什么,可现在地域研究兴起来了,又总是说是某地某地的什么什么,其实,人是流动的,学术是会传播的,把目光仅仅放在一个地方,不如把研究视野放大。我们是否可以从这些角度讨论(1)科举考试、入幕为客、外出坐馆、到处访书校勘等等活动中士人的流动,这种流动对于学术风气的传播和推广,因为要交友、要议论、要聊天。互相之间一定会有“时尚”

的,当一种形式的学术研究成了被表彰和被推崇的以后,大家都会朝一个方向走的,这就是汉学之风的兴起。(2)作为政治中心的北京,也同样是学术中心的北京,它是怎样聚集学者,构成学者圈、形成群体,并且如何通过北京——江南的流动和交换,互相影响的?其实还可以讨论在北京,他们的居住、借食、经济赞助,这对他们后来在家乡的活动有什么影响。(3)江南是否也是模仿北京的?或者北京也是模仿江南的?虽然在政治上,对江南很小心,但是康熙、乾隆都对江南有过艳羨,就连风景也会仿造。——所以,应当讨论的是北京——江南的学术网络才对。

第二个问题是,艾尔曼对清代考据学之于传统思想的瓦解,意义仿佛“文艺复兴”之于“新时代”的评价,仍然维护了梁启超以来的说法,可是,这一说法是根据历史的叙述,还是来自后设的追认?

艾尔曼在大前提上,还是跟随梁启超、杨向奎等人的思路,他把这个叫做“江南学术共同体”的学术活动当成了中国的“文艺复兴”,就像我们开始说的一样,他的书一开始,就已经把17世纪的中国实证学风与欧洲的文艺复兴相提并论,认为“十七、十八世纪历史不仅是儒教中国衰亡的前奏,也是新时代即将来临的序曲”(页4)。这个话可能说得太夸张了。这样一来,他对考据学的价值判断,和对考据学的历史叙述,就有了冲突,一方面断定这一学术思潮只是“江南学术共同体”的少数知识精英的活动,一方面又断定它使得中国传统思想出现了崩溃,这是不是有些矛盾?他的评价似乎太高,他的说法是:第一,“对帝国正统学术的批判(请注意这是有意识的批判),早在十八世纪已达到高潮,传统儒学经典一度拥有的不容置疑的权威性,在那时即受到知识阶层日益尖锐的挑战”(初版序,页1)。第二,他说,那个时代的学者“在学术上反对迷信权威,追求更高层次的一致性……他们认为,只要正确研究并恢复古代经典的纯洁语言,就会建立这种永恒秩序”(页

^① 《姑妄听之》序。

5)。第三,他觉得,还原古典和批评考辨,就像欧洲文艺复兴一样,“能唤起一种批评意识,向过去至高无上的经典权威挑战”。这里的关键就是,他觉得,清儒已经有“考证是义理的最终裁定者”(页21)这个信念了,于是,读者就会得出一个印象,即清代以考据为特征的学术转型,是自觉针对传统中国思想世界而来的,而学术史的这一转变,已经引起了思想史甚至政治史的巨变,因为考据基于理性,而义理需要理性的检查,因此就有了“近代性”了。

但是,这一说法至少会引起以下问题:第一,他们既然只活跃在江南、由少数学术研究者构成、靠一些官方、半官方及私人支持、由并不发达的出版、并不广泛的通信、并不多的人的呼应,来发布学术成果,那么,他们能在多大程度上引起积累数千年笼罩全中国的传统思想的瓦解?第二,清代朴学与宋明理学,对传统的学术的解释方式与思想的阐述方式虽然不同,但这种不同是否属于价值观念层面的差异?如果不是,那么它是否足以在整个思想世界引起对传统价值的怀疑和思索?第三,这种被称之为“实证性朴学话语”的学术话语,在那个朴学家的世界中,是唯一的话语么?它是否只不过是一批文人或学者之间互相认同的一种特殊话语?当时还有一些人,并不以考据为最大的学问,还有人以写好文章为最高境界,所以才会有考据学家像江藩和文章家桐城方东树的冲突呀。

所以,我们要问的是,这个社会里,是否还有更多的价值和时尚?如果是的话,那么,我们就要怀疑考据之学对传统思想与意识形态的冲击意义了。换句话说,就是要质疑,(1)学术上的这些变化,真的一定可以引起思想、文化甚至社会的变化,让我们看到“新时代即将来临的序曲”吗?(2)表面上和欧洲古典学一样的清代考据学,真的能像反抗中世纪神学那样,发掘出

古代的资源来反抗另一宗教神学,让我们走出中世纪吗?(3)如果清代考据学只是“江南”的“一批”捍卫古代经典的文人学者的共同体,他们能够形成整个中国的文艺复兴吗?

其实,因为他还是在西方文艺复兴的历史背景下,来看清代学术的,所以,他把清代学术和欧洲文艺复兴有个对称的比附,他一定要在清代考据学里面,找到所谓的“瓦解旧时代,开创新时代”的因素,所以才会有这样的矛盾。其实,在艾尔曼的其他书里也有这样的价值和事实的矛盾,比如说在《经学、政治与宗族》的序文里面,他说,1898年,今文经学是否代替了宋明理学的正统地位,推动着广泛的政治新运动”(页1),可是,他自己也觉得今文经学并没有那么大的力量,魏源、龚自珍这些被“后见之明”倒着追溯出来关键人物,在当时就没有那么了不起,并不那么关键,就连康、梁的今文学说,在当时也未必有这么了不起,所以下一页就又说“1898年,今文经学虽然影响很大,但仍是一般的政治力量”(页3)。这一点,他自己也明白,在《晚期中华帝国科举文化史》的序文里面,他就批评“反历史的倾向”的现代化叙事,尤其反对以现代化的必然性(必然性崇拜是很多历史研究者的通病——引者)来反观历史,他甚至还说这是一种“历史目的论”的“污染”,可是,他自己能够摆脱这种“后设”的立场吗①?

第三个问题,如何超越文献透视历史?

最近我一直觉得,过去的思想史哲学史已经拧成了一股绳子,好多事实被它捆绑到这股绳子里面,成为构成这股脉络的部分,可是,还有很多历史却被拧掉了,好像多余的水分被拧掉了一样。

其实,现在慢慢大家都懂得了,历史常常是一部分被凸显出来,一部分甚至大部分被遮蔽了。好多东西你不能只看现成的部分,还要看

① 两个例子:一,他有意与现在的现代性观念对立,一方面说科举是一个好的社会和政治制度,使中国有了平民出身的精英系统和社会阶层流动,一方面说由于出身、宗族很大成度上决定了科举的成败,所以并不能促成社会的真正流动,这是否矛盾?二,因为过去都说科举是封建国家权力支持下的意识形态,并限制了“科学”(人文学和八股文)和“自由”(代圣人立言),所以他一反过去的价值评断,把科举说成是符合明清官僚体制的需要,支持了国家结构的有效管理,其实这是以后来的价值去反对过去的价值,同样是“后见之明”。

非现成的部分,不仅仅要看上层、经典、表层的东 西,还要看下面、边缘、深层的东西。很多学者,包括陆宝千、侯外庐、艾尔曼等等,都习惯地把“文献当作历史”,把刊刻出来的文字当作心里话,大家注意,“文献当作历史”,就等于是承认记载下来的就是真实的,于是把它当信史;把刻出来的文字当作心里话,就会用这些东西来叙述思想,把这些话前后连缀起来当思想史。

我为什么要在给艾尔曼的书评里面特意提出“三种话语”?其实就是这个道理。见人说人话,见鬼说鬼话,见了家人才有真心话。这是我们在现实生活经验中每天都经历到的现象,在一个专制和高压的政治环境里面,这是难免的,清代考据学家也一样。

(一)我们选几个不同的人物来看。你先来看惠士奇的话,“诸学服马郑,百行法程朱”,其实并不那么反程朱嘛,你不能拿戴震一个人的说法,就断定考据学家们,都有意识地反对理学“以理杀人”。考据学家也好,理学家也好,有时候差别不是那么大,你看翁方纲,他给朝鲜人金正喜写条幅,选的话就是“博综马郑,勿畔程朱”,他在信里面就说,现在把汉唐注疏之学和宋代义理分开,“此最于正学有害也”^①。同样,庄存与在他的家里挂的对联,是“玩经文、存大体,理义愜心;若己问、作耳闻,圣贤在座”,这是他的座右铭。再看段玉裁,他在嘉庆十九年(1814)的时候,给陈寿祺——也是一个考据家——写了一封信,其中说,我看现在社会上的大毛病,就是抛弃了洛、闽、关学不讲,反而说这些学问是“庸腐”,可是因为你不讲这些东西呢,就没有廉耻,气节很差,政治也搞不好,“天下皆君子,而无真君子”,所以他的结论是“专订汉学,不治宋学,乃真人心世道之忧”^②。再看姚文田,姚文田(字秋农)是乾隆嘉庆间人,他在文章中说,“论学尊宋儒,所著书则宗汉学,治《说文》为专家,旁通历算”^③,可见,至少在公开场合,他们都是会讲官样的话,就是程朱之学的,

何况当他们真心把考据当作寻求义理的手段和技术的时候,也许并不一定对程朱有那么反感。所以我说,他们会说的第一种话,就是在公众社会中使用的“社会话语”,它是一本正经的,未必发自内心,但人人会说的话,尤其通行在官场、文书、礼仪、社交的场合,这是符合程朱之学的,是“政治正确”的话,就好像我们现在的官员在台上念的社论体的稿子一样嘛。

(二)一种是在学术圈子里使用的“学术话语”,它是以知识的准确和渊博为标准的,只在少数学者之间通行。由于它的使用,这些学术精英彼此认同,彼此沟通,但它并不是一个流行的话语。我们看到清代考据学家之间,经常通信,虽然一封信要花个一两个月,但是他们这种半公开的信,是他们互相通气,是某些学术成果在公开领域被认可的途径。你要学会说这些专业的话,你才能得到声誉,才能出头,因为有的官员要么是听名声用人,要么他自己也是这里面的人,要看你会不会说这种学术性的话,才会用你。

(三)第三种是在家庭、朋友之间使用的“私人话语”,它或者是很亲密的呢喃私语、或低斟浅唱,或者是私下表达不宜公开说的一些心里话。前者呢?人人会说但不宜公开,满足心灵却不可通行,最多形之诗词;后者呢?你就要去很多边缘的资料里面去找了,比如像本来不想公开的日记、比如像外国人的谈话记录、比如说笔记小说这样非正式的文体等等,还有各种各样的档案里面的记载等等。你看,袁枚的诗歌和文章是这类,纪昀的小说笔记也是这一类,朱彝尊的那些艳词也是这一类。

最近我看《燕行录》,很有感触,大家看看,私下里面汉族读书人说的是什么呢——

王鹤亭说,“清人入主中国,阴察学术宗主之所在与夫当时趋向之众寡,于是从众而力主之。升享朱子于十哲之列,而号于天下曰:朱子之道即吾帝室之家学也,遂天下怡然悦服者有

① 转引自陈鸿森《翁方纲年谱补正》,《中国文哲研究所集刊》二十五期(2004),页343—344。

② 《左海文集》卷四《答段茂堂先生书》附录。

③ 《清儒学案》卷一一五《秋农学案》小传,《清儒学案》第三册,中国书店影印本,1990年,页191。

之,缘饰希世者有之……其所以动遵朱子者非他也,骑天下士大夫之项扼其咽而抚其背,天下之士大夫率被其愚胁,区区自泥于仪文节目之中而莫之能觉也”,这就不仅是“腹诽”简直是“击鼓骂曹”了。不仅如此,他还意犹未尽地评论说,清朝官方尊朱子之学,使得士人中,“其豪杰敢怒而不敢言,其鄙佞因时义而为身利,一以阴弱中土之士,一以显受文教之名,非秦之坑杀而干没于校讎之役,非秦之燔烧而离裂于聚珍之局。呜呼,其愚天下之术可谓巧且深矣”。

可见思想世界中,还有一些角落和背面,藏匿着很多不公开的东西呢。

第四个问题是,在注意到了清代学者职业化的同时,是否要注意学者职业化在清代的限度,及其特殊的、中国的历史背景?

其实,艾尔曼的研究思路和方法,无疑会受到西洋学术界的影响,我们看东洋和西洋的中国学家的研究,不仅要了解他的思路和方法,而且最好也了解他的这些方法和思路是从哪儿来的,如果他是来自西洋或东洋的学术背景和学术土壤,那么,你还要知道这个新方法和新途径的来源是怎么回事儿,也许他是另一个历史中出来的。

我们看一本书,彼得·伯克(Peter Burke)的《知识社会史——从古腾堡到狄德罗》(*A Social History of Knowledge: From Gutenberg to Diderot*),这部书介绍了欧美的知识社会史的发展,其中除了第一章讨论知识社会史的来龙去脉外,第二章讨论“以知识为职业:欧洲的知识阶级”,他们如何因为专业知识而成为职业的学者,怎样彼此形成一个群体;第三章讨论“建立知识:新旧机构”,讨论大学、文艺复兴时期的学术和教育机构,这些机构如何使这些机构成为科学和启蒙的地盘;第四章讨论“设置知识:中心与周边”,他介绍了知识如何集中,如何形成自己的中心和秩序,文坛如何形成,图书馆和知识中心的关系,人们如何通过出版编辑等等程序使知识系统化和权威化,这些知识又通过什么渠道而传播;第五章则介绍“将知识分类:课程、图书馆和百科全书”,这些被确定为大学必须的知识的课程、知识来源的图书馆和作为权威的百科全书,如何把人类知识分类,按照一些

规则,并形成系统,接着,第六章则讨论“控制知识:教会与国家”;第七章讨论“销售知识:市场与出版界”,很明显这两章讨论的是独立的学术和客观的知识受到的两面压力,一面是政治性的,一面是市场性的。他一方面说明知识不能不受到这些影响,一方面试图说明知识如何挣脱这些影响。最后,第八章从读者的方面来讨论,知识是如何被获得的。

我这样详细地一一介绍,是要说明,艾尔曼的方法并不只是根据中国清代的历史和文献得出来的,他有他自己所生活的那个学术世界和知识背景,他也在应用西方的知识社会史的方法,你看《从理学到朴学》,和伯克介绍的这种研究思路和方法多么相像。可是,清代的学术史真的也可以纳入这个研究框架么?针对清代中国的历史状况,这种研究方法要不要作一些调整和变动呢?

应该说,所谓学术成为职业,学者渐渐职业化,从古代传统的“文人”或“士大夫”里分化出来,这是一种“近代”的思路,分化这个词,是很有针对性的。第一,知识分子渐渐从依傍政府的学制、考试、教学、教材的儒生中分化,成为一种职业,有了自己的经济来源和生活方式,从而成为一个自我认同的群体,这个群体开始有了自己的游戏规则,有了自己的评价方式以及自己的权威和秩序,那么就开始近代了,这是欧洲的情况。但是我们要问的是清代是否也是这样?他们在清代政治社会和生活世界中,这种职业知识分子群体的形成会受到什么限制?为什么?第二,近代以来,知识人获取知识的来源、表达知识的条件,和原来有不同了,他们有了独立于教会和皇家的图书馆,有了独立的大学和讲堂,或者是私人的学校,这当然就分化出来了近代的知识群体。可是在清代,是否要考虑这种分化的不彻底性?中国古代没有欧洲中世纪那么厉害的教会,也没有控制那么严厉的神权,不过,他们却是在三位一体(真理、政治和道德)的绝对皇权下,特别清代还有满族统治的问题,他们能像欧洲那样形成自己的知识来源、表达方式和出版条件吗?第三,从事研究而获得的知识,不仅在主观上形成中立而客观,以确

凿为标准,在客观上它的真理性和权威性也不需要依赖宗教和经典,这才是彻底的分化,这样才能维护它自身的系统与完整。可是,在大清帝国的思想世界里,它能够真的脱离经典知识的评价和官方(官员和政府)的认可,成为独立领域吗?所以我们要研究的,其实并不主要是“职业化”,恰恰是“职业化的限度及其原因”,这才真正深入到了清帝国的历史深处。可是,似乎这部书却没有在这一方面特别深入,这是很可惜的,也许艾尔曼还是把清代学术当作“文艺复兴”,在寻找中国和欧洲的共同处吧?所以,我觉得中国学者应该做的,恰恰是反过来,讨论东西方知识史和学术史上的“异”,而不只是“同”。

结语:作为思想史资源的学术史

可能我总是过分地强调了“学术”与“思想”的分野,在1990年的一次笔谈中我说了这一点(参见《学人》第一辑《学术史与思想史》),在1995年的一篇评论中我又说了这一点(参见《读书》1995年第7期《世间未曾有斯人》),但是,这里我依然要旧话重提。因为在清代学术史或思想史研究中,始终有这样的误解,即把学术史与思想史不那么合适地“对接”,把事后的思想资源,直接当成了当时的思想活动。像梁启超《清代学术概论》以“学术史”命名,却试图解释“思想史”的现象,所以,总是要在清代考据学中发现中国的“文艺复兴”,因此,便把阎若璩对《尚书》的考据说成是“思想界之一大解放”,把胡渭对《周易》的考证也说成是“思想界之一大解放”,依此类推,方苞的《周官辩》、惠栋的《古文尚书考》也可以说是“思想解放”的著作,而戴震的《孟子字义疏证》和崔述的《考信录》更不必说,更是“思想界之一大解放”,可是,经历了那么多的思想解放,为什么就没有解放了思想,反而要等到19世纪末,才出现真正的思想史的大变化?其实,虽然西方文艺复兴是从整理与研究古典开始的,但是中国整理与研究古典未必是文艺复兴的开始,对于走出中世纪的欧洲来说,希腊罗马的古典与他们曾经有一段隔膜,蛮族的入侵、教会的统治,若干世纪的遗迹,

使古代希腊罗马的典籍成了久违的思想资源,一重逢就异常兴奋,而对于文明一直未曾中断的中国来说,六经却是熟悉之极的古典,无数次的注释,翻来复去的阐发,在这个以注释经典为传统的文化系谱中未必就能震撼心灵,颠覆思想。

所以18世纪的中国江南的考据学虽然与前几个世纪的欧洲同行在进行同样的文献研究、语言研究,但是,它却只能完成它“学术史”的意义,而不像欧洲同行那样,一下子就使思想借尸还魂完成了“思想的大解放”。我们可以回头看看,即使是在坚定地怀疑和分析经典文本时,这些清代的考据学家心目中也并没有怀疑与颠覆传统思想世界的野心,“实事求是,不主一家”的口号其实只能限制在知识范围内,王鸣盛所谓“治经断不敢驳经”(《十七史商榷自序》)就是一例,超出了“经”与“道”的想法,他们是不同意的,像钱大昕就以“各出新意,而经之旨去之弥远”来批评怀疑《尔雅》者(《小学考序》),而崔述则以“数紂之罪,切齿腐心,矜张夸大全无圣人气象”来怀疑《泰誓》(《丰镐考信录》),看来那些以精于考据闻名的学者最终还是要“折衷于六经”的。18世纪的学术史给19世纪的思想史可能提供了超越传统的资源,江南学术共同体的出现使学术研究与意识形态出现了一定的“疏离”,但它本身,并不像艾尔曼想象的,在18世纪,它并没有直接颠覆思想,也不曾引起传统的崩溃。

所以,我的结论是——

第一,不要把可以引申、解释和发挥的“学术资源”(如清代考据学)和直接能够作用于社会政治和生活的“思想观念”(走出中世纪)画等号。

第二,学术资源(清代考据学),当然有它的意义,如,(1)使经典无意中变成文献,使经学无意中降为史学,开启了权威和经典的怀疑之门;(2)它使学术与政治开始疏离,而不是使学术与政治联系,疏离促使学术可能成为独立学术;(3)促进了部分职业学者的产生和膨大。

第三,这些资源,作为历史记忆而存在,它要等待某种历史环境的刺激,才有可能被再度进行“现代的解释”(如梁启超),从而成为真正影响社会,改变时代的东西。