

中国的现代性与人文学术丛书

经学的蜕变与史学的“转轨”

路新生 著

上海古籍出版社

自序

这里结集的是近二三年来我已经发表和尚未发表的有关经学和史学,以及经、史相互关系的几篇论文。这些论文并不是“系统地”写成的,在结集前并没有一个严密的计划。读者朋友在读了这部小书后或许会有“散漫无序”的观感,我必须承认,这部“论文集”的先天限制是客观存在的。但这部小书中所涉及到的问题,却是我多年来思考的“焦点”,是我的“问题关怀”所在。把自己的真实想法“掏出来”而一遵学术的“良知”,这一点,自问还是做到的,也因此是对得起读者的。考虑到出版的原因,此次对于其中已经发表过的论文作了某些修改。之所以将以上论文冠以“经学的蜕变与史学的‘转轨’”这样一个题目,自然与世纪之交以来包括史学在内的各人文学科回顾百年来各自学科发展的历程,即“世纪回眸”的“时代思潮”有关,同时,以上论文的内部似乎仍然有一条符合“经学的蜕变与史学的‘转轨’”这一主题的线索。

“上编”的五篇论文,以《巫史不分与史家精神》首出,以探讨《史通》与《文史通义》结尾。它们的作用,类似于“引子”或背景的铺垫。孟子在谈到孔子作《春秋》时说:“晋之《乘》,楚之《檮杌》,鲁之《春秋》,一也。其事则齐桓、晋文,其文则史。”这里,孟

子所说的《乘》、《杻机》、《鲁春秋》都是“史著”，是上古时代史官文化的文本结晶。这些史著，因为据说是经过了孔子的修订，它们在中国封建社会相当长的历史时期内又成为“经学”的骨干。因此，作为人类上古文化史的一种重要现象，“巫史不分”及其所蕴涵的史家精神无疑也就与探讨经学的“蜕变”有了某种关联。实际上，史官文化又何止是“史学”和“经学”的源头？它甚至可以说是一切“文化”与“学术”的渊藪。正如龚自珍所说：“史之外无有语言焉，史之外无有文字焉，史之外无人伦品目焉。”^①当然，“集大成”的史官文化无论从哪一个层面都可以梳理出一套“学术性”的问题来，面面俱到地讨论这些问题，不是这部小书所能够承受的。与这部小书的主旨相关联，我将关注的视域落在了对于“史家精神”源起问题的探讨上。上古时代的巫史，因为敬畏“天罚”，他们以极虔诚的“宗教心理”对于史实“秉笔直书”，而不敢有丝毫的“作假”乃至“造假”，正是从这种“职业道德”中培养出了史家的“求真精神”，这一精神对于后世的影响极大，数千年来它成为学者立身处世之大本所在，是治学过程中最为吃紧的“精气神”；但同时也应该看到，“求真”这一治学的根本出发点在以“政治”为第一要务的长时期压迫下不断地受到侵蚀遭到破坏而日渐萎缩。这种状况至今依然如故，令人堪忧。这也是这部小书的“上编”之所以以讨论“巫史不分”和史家精神为开篇的原因所在。戴震和钱大昕无疑是清代考据学的代表，也是“经学”、“史学”互嬗过程中值得深究的人物。对于东原与晓徵，讨论的文章既足够丰赡，原似已经没有什么胜义可供进一步挖掘。但如若细加梳理，从戴震、钱大昕的学术履历中我们却仍然

① 龚自珍《古史钩沉论》，《龚自珍全集》第21页，上海古籍出版社1999年版。

可以发现一些过去被忽略,但至今尚未引起重视的内容。长期以来,学术界对于乾嘉考据学的总体评价是有“考”而无“论”,有“事实”而无“义理”。这种看法,源自于乾隆年间“汉宋相争”过程中产生“汉宋兼采”的学术伏流。下至于近代,国运日艰,时势愈蹙,为了挽救社会危机,士大夫群起而追求“通经致用”,从而引发了今文经学的壮大和今古文经之争。乾嘉考据学成为人们批判的对象,东原、晓徵自然也就难逃诟病。在很长一段时期内,马克思主义历史学对于乾嘉考据学的一般认识也并没有突破龚自珍、魏源乃至康有为设置的藩篱。现今的学界,人们虽然不能不肯定戴震的“哲学思想”,但却很少将戴震的“考据”和他的“义理”打并成一处来探讨其中的“内在逻辑”,即是说,人们在肯定东原“义理”的同时,并没有认识到其义理正是来自于考据。倘若将考据从东原的治学中抽去,义理也就成了无源之水,无本之木。这种将东原分成“两橛”的评价法,其症结仍然在于不敢正面肯定考据学。实际上,在东原那个时代,人们有一种普遍的“心理预设”,即认为“真理”隐藏在六经中,要将“真理”挖掘出来,除了通过音韵训诂、典章制度的考订“读懂”儒学元典外别无他途。很显然,这种认为“真理”是凝固不变观念带有某些“僵化”的特质。这是问题的一方面,但还有问题的另一方面,那就是“六经皆史”的一面。六经既然“皆史”,“史以真为先”,那么,已经“凝固”为文字,以及用文字表述出来的典章制度,它们有没有确切而不可动摇的“原始义”?如果我们还承认历史的“客观存在性”,我们就没有理由不承认戴东原们所作的考订工作的“正当性”,我们尤其不应当轻视而应当正面肯定戴震那种“读书每一字必求其义”,对于史实“巨细必究,本末兼察”的“求真精神”。从东原的义理来自于考订出发,我们还应该进一步追

问：东原从音韵训诂、典制考订入手来探求儒学经典之义理的治学路径是如何形成的？为什么说“辟二氏”在东原的义理系统中是一个不容小觑的问题？换言之，“汉宋之争”在东原的思想体系中扮演着何种角色？这些就成了理解戴震，从而理解清学必须解答的问题。在这部小书中加入考订《经考》和《与是仲明论学书》的成书年代的一篇论文，目的也只不过是想要从具体而微的角度考察东原“早年”的思想与其“晚年”批宋儒、“辟二氏”立场之间的那一线的“精神脉络”。选择钱大昕作为分析的对象，也是出于上述同一种考虑。晓徵有丰沛而激越的“文论”、“史论”和“‘理’论”，绝非一死水微澜、心如枯井的“书呆子”。这也就从一个侧面证明了学界评价乾嘉考据学者有“考”而无“论”，有“事实”而无“义理”的无据。值得注意的是晓徵之“‘理’论”、“汉宋之争”的“门户”色彩与“辟二氏”的立场极坚定，每每与他平和而中肯的“文论”、“史论”大相径庭而带有强烈的“情绪化”意味。透过晓徵自身的这一矛盾，恰恰折射出了乾隆年间隐伏着的时代讯息，即学者层在治学目的论和方法论方面存在的困惑与紧张。而在这个问题上，探讨章实斋的思想体系，厘清实斋与戴震间的矛盾和过节便有了“典范”的意义。讨论《史通》和《文史通义》，虽然是“老生常谈”，但既然凸显“求真”精神在刘知幾撰《史通》过程中的特殊地位，这一点，实际上也隐约成了戴震与章学诚治学理念的重要差别。这倒不是说戴震只是“求真”而不讲“致用”，也不是说章实斋只讲“致用”而摈弃“求真”。但戴震的“致用”即“明道”建立在考订的基础上，而实斋以“致用”为先，对于考订则批评不遗余力。我们虽然不能说考订必然能够达到“求真”的实际效果，但考订却一定是“求真”的必要前提；而倘若以“致用”为目的论和出发点，其治学效果往往与“求真”相距甚

远甚至南辕北辙，这其中的深刻教训，相信学界的每一位同人人都能够感同身受。

本书“中编”和“下编”所收的五篇论文，主要是探索经学的“蜕变”与史学“转型”的具体表现。如果说“上编”是这部小书的“引子”或“背景”，那么，“中编”和“下编”则正式进入了“主题”。

在中国传统文化体系中，经学无疑占据着特殊地位。经学典籍不仅是中国传统社会官方意识形态的文本结晶，是那个时代“真理”的象征；而且由此成了奠定中国传统文化的基石。那么，在探讨中国传统文化——其中包括史学——的“现代化转型”时，当然是绕不过经学这道“坎”的。所以，经学的“蜕变”乃至“衰变”过程，就应当成为首先加以梳理的课题。经学不衰变，不“让位”，新型的学术也就发展不起来，史学的“现代化”也就无从谈起。

经学的“蜕变”，在一般意义上可以理解为时代的社会状况如政治、经济等发生了某种变化，经学的“蜕变”是这种变化的折射和反映。过去，我们的理解和诠释即是按照这一思路进行的。然而，经学本身并不仅仅是社会存在的附属物。以学术本体为视角，将经学看作一个有着内在生命力的、相对独立的、“自足”的学术系统，似乎更加符合经学的本质。用这样的视角来透视经学“蜕变”这一社会现象，揭示其对于史学现代化转型的文化意蕴，也才更加贴近题旨本身。因此，对于经学蜕变过程之研究，除了像传统的做法那样，必须对社会存在的制约性作用予以足够的重视外，这里将更加强调对经学内在发展逻辑的梳理。我所感兴趣的是经学这一中国封建社会一切学术思想之“龙头老大”，在中国社会的“现代化”进程中合乎其“内在逻辑”的衍变轨迹，并希望探求这种衍变与中国近代史学之转型这二者之间的“互动”关系。

中国的“现代化”历史进程，其发生的时段在晚清^①；而晚清是清代的延续与发展。因此，讨论经学的“蜕变”，势不能不从梳理清代学术入手。

王国维在论清代学术时曾经有过一段精辟的总结，他说：

我朝三百年间，学术三变：国初一变也，乾嘉一变也，道咸以降一变也。顺康之世，天造草昧，学者多胜国遗老。离丧乱之后，志在经世，故多为致用之学。求之经史，得其本原，一扫明代苟且破碎之习，而史学以兴。雍乾以后，纪纲既张，天下大定，士大夫得肆意稽古，不复视为经世之具，而经史小学专门之业兴焉。道咸以降，涂辙稍变，言经者及今文，考史者兼辽金元，治地理者逮四裔，务为前人所不为。虽承乾嘉专门之学，然亦逆睹世变，有国初诸老经世之志。故国初之学大，乾嘉之学精，道咸以降之学新。……道咸以降，学者尚存乾嘉之风，然其时政治风俗已渐变于昔，国势亦稍稍不振，士大夫有忧之而不知所出，乃或托于先秦、西汉之学，以图变革一切。然颇不循国初及乾嘉诸老为学之成法。其所陈夫古者，不必尽如古人之真，而其所以切今者，亦未必适中当世之弊。其言可以情感而不能尽以理究。^②

对于“国初”、“乾嘉”、“道咸以降”不同时期的学术代表人物，王国维分别以顾炎武、戴震、钱大昕、龚自珍以及魏源当之。显然，

① 作为一种文化现象，“现代化”产生于“全球化”(globalization)的历史背景之下。有关“全球化”发生的时间，学术界有多种说法。与此相一致，学术界在探讨中国被纳入“全球化”的时间问题上也是众说纷纭，莫衷一是。但如果我们将中国“全球化”的时间上限划定在1840年，大体总是不错。即我们大体上可以说，自鸦片战争爆发以后，中国就被纳入了“全球化”的体系之中，进入了一个“现代化”的历史进程。

② 《沈乙庵先生七十寿序》，见《王国维遗书》第四册之《观堂集林》卷二十三。

王氏这里所说的“学”是指经学。因为看王氏所举诸家之学，其萃萃大者，盖在于经学。因此，欲究清代学术衍变之底蕴，势不能不以经学之“蜕变”为切入点。

所谓经学的“蜕变”，其中包涵三层意思：一是指古文经学向今文经学的蜕变；二是指今文经学内部的蜕变；三是从经学本身“衰落”意义上所说的蜕变。由经学蜕变的上述三层涵义，自然也就引出了三方面需要回答的问题：（1）占据学术界主导地位的显学是怎样由古文经学转变为今文经学的？（2）从“学理”上看，今文经学在死灰复燃之后其本身经历了怎样的一条发展路线？其内部的学术范式又发生了哪些变化？（3）经学为什么会在中国步入近代历史进程的前夜开始衰蜕？

而所谓史学的“转型”，同样也包涵三层意思：一是指历史学的发展在史学内容选择上发生的变化；二是指历史学在史学形式的运用上发生的变化；三是指在价值观的判断上传统史学观念的“裂变”。史学的现代化历史进程，与经学的蜕变息息相关，它们是“同步”变化并且“互动”的。从这个角度看，也就产生了三个需要回答的问题：（1）为什么在经学蜕变，不断“边缘化”的进程中产生了“经消史长”的历史现象？（2）处在现代化历史进程中的史学是怎样挣脱经学的羁绊及其影响的？（3）经学在退出历史舞台以后，它的某些治学理念和治学范式又是通过怎样的途径融入史学的？

要而言之，经学的“蜕变”，一变于经学内部因家派门户之争而引发的“古”（文经学）、“今”（文经学）之变；再变于今文经学内部治学范式的改变。尤以后一变，因急于“致用”，疏于“治学”，重“义”而轻“事”实即轻“史”，无端地将经学之祖孔子推入了一个伪造史实的泥沼，至此，经学的生存基础已根本摇动，经学的

“蜕变”乃至“衰变”也就成为历史的必然。与经学的“蜕变”、“衰变”乃至死亡的过程同步行进的则是史学的发展和壮大。同时，经学的治学精神对于史学的影响也最大。因此，经和史的“角色互换”，也就成为探讨经学蜕变与史学现代化问题的应有之义。

以上点明了这部小书的主旨。现在，我还想说一些并非与“经学的蜕变与史学的‘转型’”主旨无关的“题外话”。

20年来，对于经学的兴趣始终占据着我学术生命的中心地位。而经学得以进入我的学术视野，我应当感谢戴家祥先生20年前的耳提面命。所以，我这里必须先要追溯一下戴先生和我家庭的交往，然后进一步追怀他对我的教诲。

戴先生与我家有世交之谊。戴先生是王国维在清华研究院时的研究生，精通历史学和古文字学。家父1936年考取清华大学历史系，则戴先生与家父又是清华校友。1956年，父亲由西北大学历史系调华东师大历史系任教，与戴先生成为同事。1957年的“反右”风暴，戴先生与父亲都被打成了“右派”。校友、同事以及遭遇迫害的共同命运，使得戴先生与父亲惺惺相惜，他们之间的友谊也与日俱增。

父亲被打成右派后由历史系扫地出门，1958年被下放到出版社“劳动改造”，充当“校对”工作。当时搞“大跃进”，父亲经常加班加点，工作到很晚才能回家。书稿的纸质低劣，字体又很小（据父亲告诉我是“小五号”，出版社这样做是为了能够容纳尽可能多的内容以节约成本），校对的光线也差，父亲就在昏黄的灯光下劳作。长时间的疲劳作业，结果当一个排字工将“毛泽东”排成“毛匪东”时，父亲竟然没有校对出来！这真是一场飞来横祸！闯下如此大祸使得父亲惊恐万状，坐立不安。他不断地向领导作检讨，说自己

工作没有做好,并且再三再四地说明的确是因为客观原因,才致使那个关键性的字未能校对出来,恳请能够得到领导的谅解。然而,在事过两年之后的1960年,华东师大仍然以“反革命”的名义报请上海市公安局将父亲逮捕入狱,并随即开除了父亲的公职。这一打击使我们全家在顷刻间陷入了绝境。当时,奶奶也和我们生活在一起。我母亲的月工资是54.5元。她需要养活包括奶奶在内的五口人,并且还要在微薄的收入中挤出钱,买了东西接济身陷囹圄的父亲。所以,不管母亲如何精打细算,也无论我们全家怎样节衣缩食(拾菜皮,挑野菜,全年不知肉味,经常在盐中滴几滴油,放一点葱花炒一下充作全家的“菜肴”。至今我仍然能够识别如“马齿菜”、“小兔草”、“水红花”等野菜。这些野菜都是我们经常食用的),我们家也总是入不敷出。母亲四处奔波,八方告贷,每一天、每一月、每一年,母亲几乎无时无刻不在为一个“钱”字百结愁肠!在那段水深火热度日如年的困苦时光,母亲以她的残弱之躯(因为长期的忧郁和营养不良,她患有严重的“类风湿性关节炎”,大小关节均因此变形)苦苦支撑着我们这个濒临灭亡的家。就在这时,如春风化雨,如绝处逢生,母亲得到了戴先生以及华东师大中文系许杰教授经济上的慷慨济助。当时,戴伯伯和许伯伯的处境也十分艰难,他们都戴着“右派”的帽子,他们的工资也因此大大地打了折扣,更何况他们在政治上所肩负的巨大压力。恩重如山!这是多年以后父母教诲我不忘记许伯伯、戴伯伯的救命之恩时我牢牢铭记在心中的四个字。以我们家当时的处境,人们避之犹恐不及,更不要说对我们施以救济了。每每回忆起母亲四处求贷屡遭白眼时的无奈与哀怜,想起炎凉世态下戴伯伯、许伯伯那金子般的心,那对于我们家雪中送炭,无私而伟大的救援,怎不令人心酸感激而热泪涕泗!

感谢邓小平恢复了高考招生制度。当时我在上海近郊的一家工厂做木匠。因为想考大学又没有复习功课的时间,我只能铤而走险。一次,我将左手的大拇指侧放在工作的平台上,右手拿起榔头,一闭眼朝自己的左手砸了下去。我的眼前一片金星,那一次我也真正尝到了什么叫“痛彻心肺”的滋味。结果我的左手拇指被砸成了“骨裂”。“自残”在我的手上留下了永远的记痕,同时也使我获得了两个月宝贵的“工伤”时间可以温课迎考。1978年,我考取了华东师大历史系。1984年,我又考取了华东师大史学研究所中国史学史专业的硕士研究生。这是我一生命运的大转折。戴先生知道我考取了研究生的消息以后非常高兴。一次,戴先生来我家串门,不经意间和我聊了许久。谈话的具体内容因为时隔久远现在已经不能详记,但在那一次谈话时戴先生提到了经学的重要性,却使我铭记终身。戴先生说,清儒治学,有一普遍的认知,即认为由小学入经学,经学实;由经学入史学,史学真。你的专业方向是中国史学史,却应当将部分的精力用于经学的学习和经学问题的探讨。因为经学的特殊地位,经学对于中国学术史的发展产生过决定性的影响。记得当时听了戴先生这一番话,如醍醐灌顶,内心的震撼极其强烈。凭着直觉,我意识到戴先生的所谈必是他毕生的治学感悟。当时我对于经学一无所知。戴先生教诲我当从读皮鹿门的《经学历史》和江藩的《汉学师承记》入手。同时他又告诉我,皮锡瑞是“今文经学家”,江藩是“古文经学家”。今、古文经两家的“家法”不同,学风相左,学术观点也大异其趣,因此在学术史上有过长期的争斗。这一点,在江藩尤其是皮锡瑞的书中有突出的表现,因此需要在阅读之前有一个思想准备。汉代有今文经学、古文经学,有今古文经之争,这是我在大学读书时略略“耳食”的。但今、古文

经两家各有“家法”，以及两家的学风、学术观点云云，在我当时却是闻所未闻，是从戴先生这里第一次听说的。戴先生对于现代学术史也极为熟稔。他又对我讲了他的故亲瑞安孙诒让的经学造诣和他的《墨子间诂》以及章太炎的《诸子学略说》，戴先生认为这两部书对于现代诸子学的研究具有开先河的影响，而孙诒让对于章太炎又有“先知觉后知”的启迪作用；又讲了 20 世纪三四十年代“诸子学热”时梁启超、胡适、钱穆诸家的治学旨趣。戴先生认为，胡适的《中国哲学史大纲》就是受了孙、章二氏的启发才写成的。戴先生还提到了康有为的《新学伪经考》和《孔子改制考》，认为康氏的“两考”对于晚清学术风气的转变影响甚大；提到了吕思勉、顾颉刚、钱玄同等诸多学者。当时听戴先生的话虽然一知半解、似懂非懂，但却津津有味。现在回想起来，戴先生之所以提到上述从孙诒让、章太炎到顾颉刚、钱玄同等学者，所秉持的仍然是“六经皆史”的理念，以敦促我认识经学对于治历史学的重要性。从与戴先生的那次谈话以后，我便蹒跚学步，开始了对经学的关注，并且经常去戴先生家向他请教经学上的一些问题。正是在戴先生的谆谆教诲下，我得知了今文经学对于“义”和“事”亦即“史”的看法，听说了“通三统”、“张三世”、“大一统”等今文经学的“家法”；了解了古文经学将孔子视为一位史学家，以及古文经学所秉承的“述而不作”的原则。极为遗憾的是，由于自己才疏学浅，又荒于进取，戴先生健在时我始终未能利用他老人家深厚的小学学养，向他求教古文字学方面的知识，这使我对于音韵训诂小学成了一个“门外汉”，以此，戴先生所说的“由小学入经学，经学实”这一层功夫始终与我无缘。现在回想起来真是后悔莫及。但在戴先生的督促与教诲下，经学的一般常识，我还是有所了解和理解。近 20 年来，我对于经

学的略知皮毛,那是要感谢戴先生的。

以上的一段告白,既和“经学的蜕变与史学的转轨”的主旨相关;“饮水思源”,这同时也是积压在我心中许久想说而且必须说明的话。在这部小书出版之际,我将它献给戴先生,我想,戴先生在九泉之下应当会感到安慰。

序“中国的现代性与人文学术”丛书

高瑞泉

现代性研究在当今中国可谓方兴未艾,尽管“现代性”本身已经绝对算不上新鲜的话题。坊间正流行着各种各样翻译介绍西方学者的现代性批评论著,从哈贝马斯到查尔斯·泰勒,从福柯到夏尔·波德莱尔,说明“现代性研究”本身作为对现代现象的总体性反思,如何引起了中国知识界的关注和热情。同时也展示了现代之后的世界,精神之芜杂和意向之分歧。不过,我们组织编纂出版这一套“中国的现代性与人文学术”丛书,并非只是泛泛地参与到对时代核心问题的讨论之中,而是自觉地意识到现代性研究中两个相互勾连的环节:第一,“中国的现代性”;第二,现代性视域中的人文学术。它们构成了本丛书所措意的核心对象,希望以此为中心来贡献我们对现代性问题的研究和思考。

“中国的现代性”的概念,以多元现代性或多重现代性之存在为前提。与早期的现代性研究者的观点不同,今天越来越多的人承认单一性不是现代性的正确摹写。哈贝马斯说黑格尔是第一位意识到现代性问题的哲学家。不过 18 世纪的黑格尔不仅是一位

欧洲中心论者,而且是德国中心论者,中国则完全在他的总体历史之外。本世纪第一年,哈贝马斯应邀访问华东师范大学,在午宴上盛赞中国,说他站在东方明珠顶楼眺望上海,感到自己正在“世界的中心”(the center of the world)。让人领略这位理论大师在社交场上的机敏与魅力,也让我们这些东道主的虚荣心得到无伤大雅的满足。当然“中国的现代性”之被重视,并不仅仅因为中国经济起飞或“中国崛起”成为一个流行的话题,还因为我们对中国经济具有的文化反省和文化自觉。经济现代化的历程,不但使得中国人对自己的文化传统有了更合乎辩证法的理解,而且真正面对了哈贝马斯所说的那个历史节点:只有当经济合理性和官僚合理性(即认知—工具合理性)明显占据统治地位时,现代社会的病症才会暴露出来。

这样说,并不意味着与世界日益被普遍的市场秩序殖民化相比,使用文化概念来重塑本土现代性的努力是无足轻重的。譬如詹姆逊就认为,人们谈论拉丁美洲的现代性、印度的现代性、非洲的现代性和儒家的现代性等的时候,会忽略了现代性的资本主义全球化本质。当讨论到全球化中的民族文化的时候,许多人会实际上承认存在着多种多样的现代性:詹姆逊就几乎同意约翰·格雷(John Gray)的说法,即世界经济的增长,并不一定引起普遍的文明,如像斯密和马克思所认为的那样。相反,它允许种种本土资本主义的发展,它不同于理想的自由市场经济,彼此之间也互不相同。它造就的政权通过恢复自己的文化传统来获得现代性,而不是模仿西方国家。因此有多种不同的现代性,就像在现代化过程有多种失败的方式一样。

与单一现代性理论所依靠的历史单线进化论预设相反的是,二次大战以后全球化的进程同时出现了另一种状况,渐渐实现现

代化的非西方国家或社会,大多拒绝了与现代西方完全同质化的道路。一方面市场经济、民主化、个人主义、家庭变化、都市化、工业化、现代教育、大众传媒,到处都看到西方化的影子。另一方面,正如艾森斯塔德所说的那样:这些东西得到的定义和组织方式,以及由此产生的建制类型和意识形态并不相同,所以多重现代性是对这样的客观情势的一种肯定性描写;诸多文化规划不断得到建构和重构。从全球看,在现代和现代化的社会里,在现代化的各个阶段甚至可以看到更加多样的具体的制度类型。作为一个东方大国,近代中国尽管饱受帝国主义的欺凌,但并未真正沦为殖民地国家;她的悠久而富有生命力的传统在与殖民主义对抗的过程中,成为民族意识的强化剂,它曾经与意识形态的目标相结合,或者直接诉诸文化创新的力量,来改写现代性的社会设计。更进一步说,现代性研究本质上是现代社会及其发展前景内在问题的知识化过程,是人类对自身存在的基本和永恒的若干问题在当下条件中的自觉,是人类对未来社会的理性规划的努力的一部分。因此,中国的现代性研究,应当在它的历史向度中表达当代人的批评精神和理论创造。已经有不少学者意识到深入研究“中国的现代性”之迫切与重要,并且已经有若干重要著作问世;但是迄今为止,学术界对“中国的现代性”的专门研究,总体上远不及对西方现代性理论的介绍和翻译之规模。因此,将中国的现代性作为本丛书的研究对象,自然表示了一种提倡和一份努力。

把中国的现代性研究与人文学术发展联系起来,是本丛书的又一重目标。众所周知,现今中国的人文学术,从传统的经史子集四部之学,经过 20 世纪的转变,尤其是取法西方文艺复兴以来的人文科学,由此纳入现代学院体制,成为现代学术形态的知识系统。如果我们同意现代性是特定社会现实和特定世界观的结合的

话,那么人文学术多多少少就是现代性的一部分,是现代性的自我确认,至少表达了现代性自我确认的努力。我们知道,现代人文学科的形成与西方自文艺复兴以来的人文主义传统密切联系,现在汉语称做“人文学”,英文翻译为 the Humanities 的那些科目,在 15 世纪意大利指的是语法、修辞、历史、文学、道德哲学这一套科目,它们当然也包括了要学这些科目就必须具备的拉丁文和希腊文知识。虽然直到 19 世纪初才出现“人文主义”一词,但是后来人们普遍接受了像布克哈特那样的历史学家的观点,将人文主义用于他们认为与古典学问的复活有关的新态度和新信念上,即将现代人文学科中的新态度和新信念称做文艺复兴时期的人文主义。显而易见,西方人文主义,不管其普遍性如何,都不是价值中立的知识。事实上,数百年来,以欧洲现代性为中心的世俗化人文主义无论在知识上还是在道德上都发生了复杂的变动。

另一方面,中国固有的人文学术当然有她悠久而伟大的传统,但是以古代“四部”之学为内容的传统学术,早就经历了 20 世纪的巨大变革,虽然并未完全变成绝学,毕竟已转变为现代学术的知识形态。且不说,当代中国精神的主流已经是这两股变动之流的不同程度的融合,即使是人文教育中引人注意的中国经典阅读的新实验,也实际上总是有意无意地在对古代经典做现代诠释。这种诠释或者是强调中国的人文传统具有民族特点的人文主义原则,或者是用一种普遍的人文主义来解释中国经典。无论是关于重写学术史的呼声,还是若干年前开始的对 20 世纪中国学术的回顾,其实都体现了对人文学术的反省意识和现代性语境中的人文创造。它的最近走向似乎与中国的现代性研究之旨趣有某种内在的契合。

随着全球化的浪潮,现代性的自我矛盾、自我分裂,在人文学

术的处境变化中获得充分的表露。西方人文主义并未能幸运到能逃避其内在矛盾的发展,因而它自身就是分裂的。文艺复兴运动的主题是“人”,它转变成现代性的哲学表达就是主体性,但是后现代主义今天不但宣称哲学根本上要放弃追求那个大写的“真理”,主体性消失了,甚至说“人已死了”。与此相伴的是所谓“生活世界的殖民化”:自然科学特别是技术与市场机制的扩展,迅速地改塑着人文学科的空间,即使是学院体制内部也不能幸免。人文学术今天的悖论是:一方面人类因为迫切需要生产一种创新文化和提供作为选择的独特生活方式而特别需要非凡的知识上的努力;另一方面,这种知识生产不仅受制于内部的观念冲突,而且受制于外部的生存条件。如何破解这个悖论,实在是现代性研究的关键之一。

毫无疑问,“中国的现代性与人文学术”提示了巨大的研究空间,本丛书以此为目标,并不表示怀抱着短时间内就对它展开全面研究的雄心,而只是在提倡以一种持续、局部的具体问题之研究,尝试从不同侧面、不同角度地逼近这个目标。对于中国的人文学者而言,无论是中国的现代性,还是现代性语境中的人文学术,都是道地的“为己之学”。所以我们不但相信,假以时日,这项研究一定可以积微为著,有助于我们整体理解现代性,而且相信即使是局部的、以个案为中心的工作,也自有其内在的价值。

目 录

自 序·····	1
----------	---

上 编

一、巫史不分与史家精神·····	1
------------------	---

二、理解戴震

——与钱穆、余英时先生商榷·····	13
--------------------	----

三、戴震《经考》、《与是仲明论学书》的成书年代和学术价值

——兼评钱穆、余英时先生的相关论断·····	44
------------------------	----

四、钱大昕的文论、史论与“理”论·····	73
-----------------------	----

五、史学批评发展史上的“双璧”

——《史通》和《文史通义》·····	95
--------------------	----

中 编

一、“古”、“今”之变与经、史消长：晚清一种文化现象的

透视·····	115
---------	-----

二、“义”、“事”之别与“今”、“古”之争：今、古文经治学 方法论的论争及其现代学术意义	141
三、今文经学与晚清民初的史学“转型”	155

下 编

一、刘师培的古文经学研究及其现代史学意义	190
二、“经”、“史”互动：章太炎的经学研究及其现代史学 意义	221

上 编

巫史不分与史家精神

章学诚《文史通义·易教上》：“六经皆史也。六经皆先王之政典也。”其《论修史籍考要略》亦谓：“史之原起，实先于经。《周官》外史掌三皇五帝之书，仓颉尝为黄帝之史，则经名未立，先有史矣。”^①史先于经是章学诚六经皆史论的重要论据之一。的确，史的出现要比经早得多。当文明的曙光初露，将要照射到幼年时代的人类社会时，是史官文化滋养了人类的精神生活。而史官文化的根系，则深深地栽植在巫史不分的文化土壤中。

自从人类发明了文字以后，被马克思称之为社会的“真正分工”——体力劳动和脑力劳动的分工便出现了。马克思认为，人类社会最早的“脑力劳动者”是僧侣。东西方文明史上的无数史实都已经印证了马克思这一论断的真确性。本文采纳了马克思的观点。但本文将最初的僧侣一概称之为“巫”，并且提出“巫史不分”这样一个概念，这是基于如下的考量：即僧侣的最初职能是进行占卜，知天象，定人事；而巫史不分，则是指最初的“巫”和“史”职能的

^① 《章学诚遗书》卷十三，文物出版社 1985 年版。

统一。巫史不分以及巫史掌握并垄断“教化权”，这在人类文明发展史的早期，是一种普遍存在的现象，徵之于古代东西方莫不皆然。

古埃及的“文字事业”被祭司和史官所垄断。古埃及人认为，“书写”是一件神圣的事。因此，在书写以前埃及人要举行祭奠礼并祈祷，这个权力掌握在史官手中。“祭司和史官给文字笼罩上一层宗教神秘性的光圈。”^①“史官要写某一个词，他就按照原样把该词用图画表现出来。”不仅象形文字诞生于史官之手，而且，“用一些特殊的符号来表示许多抽象的概念、专门名词和语法形式”的权力也掌握在史官手中。史官的职业世袭，他们需要在专门的学校中接受与占卜有关的特殊教育。“死人书”(Dead Book)是古埃及的祝祷用书，它同样出自史官。“死人书”中除去荒诞不经的祷文、咒语、圣歌外，同时也有古埃及的礼仪、风俗和一些重大的历史事件的记载。巴黎卢浮宫中收藏有埃及“古王国时期”手持石板作写字状的史官塑像，可以设想史官所从事的记言记事的职责^②。对于写作的文法和遣词用语，埃及的史官也已经有了批评的自觉。在“新王国”时期的史料中，记载了一位史官对于另一位史官信札文体的评价，认为那位史官“话里的一个词和另一个词混淆起来，所有……的词都弄得乱七八糟而联系不到一起。……恶劣的和精美的混合起来，在文字里没有愉快，也没有悲苦”。至于批评者自己的文笔，他自负地说道：“这封信从头到尾是新的。这里面都是我自己说的话，这些话是我不藉别人帮助而自己写作的。”^③史官

① [前苏联] 阿甫基耶夫《古代东方史》第316页，三联书店1957年版。

② 同上，第348页。

③ 同上，第341页。

重视写作的文体和用语的技巧,其中蕴涵的“史学”意义是不言而喻的。

两河流域巴比伦的史官“同时也就是祭司”^①，“知识”被他们所垄断，“祭司们宣布说宗教的和世俗的知识是他们独占的东西”^②。巴比伦史官在僧侣学校中接受的教育，包括“文字和语言的研究、算术、几何与天文学方面的初步知识，以及根据星象预言未来的本领（占星术）和根据肝脏来占卜的本领”^③。古代巴比伦最发达的占星术与史官所付出的劳动密不可分。巴比伦的史官记录下了“外交方面的实际需要，要求把最重要的外交识见，主要是个别国家之间的相互关系记载下来”^④。

在印度，只有婆罗门种姓才有资格接受最完备、最高级的教育。婆罗门史官有选择祭祀日期的权力，他们从观测星象和恒河水的涨落规律中发展出了占星术和天文学知识并垄断了这种知识；在建筑祭坛和神庙的过程中，婆罗门史官又发展出几何学、代数学。“吠陀”二字，原系梵文“知识”的译音，《吠陀》正是由婆罗门史官所撰写的。《吠陀》中除了祭祀仪式、巫术咒语等宗教性内容外，也包含着刮风、下雨、农业丰歉、民情风俗等重要的历史记载。

古代东方巫史不分，史官垄断了“知识”和教化的权力。古典古代的情况也与古代东方相似。

希腊文明始于克里特—迈锡尼文化。克里特—迈锡尼文化中数以万计的刻有象形文字的粘土片至今未能破译成功，这使得希腊早期的文明史晦暗不清，因此希腊早期史官的情况也扑

① 阿甫基耶夫《古代东方史》第148页。

② 同上，第21页。

③ 同上，第148页。

④ 同上，第146页。

朔迷离。但李维给我们留下了一条弥足珍贵的史料,使我们对于希腊早期的史官文化有所体味。据李维《罗马史》,处于罗马王政时代的公元前7世纪,当时的罗马“王”是老塔克文。在老塔克文时期,曾经有意大利南部大希腊殖民地库麦(Cumae)女巫西俾林用高价出售《圣书》九卷,后来罗马大祭司团将此书买下,秘藏于卡皮托里丘的神庙中。罗马史学家阿庇安在他的《罗马史》中从“一个无名氏的文法家”那里辑录的史料中也提到这件事:老塔克文“以先前她所请求的九卷的代价,(从西俾尔女巫手中)购买那三卷”^①。西俾林《圣书》的性质,与古埃及的“死人书”相似;女巫西俾林的身份,也类似于古埃及的史官。众所周知,大希腊与希腊文化属同一种类型,而大希腊文化又受到过古埃及文化的强烈影响,以公元前7世纪大希腊曾经存在过巫史,可以推断在希腊文明的早期也存在过巫史不分和巫史垄断“知识”的情况。

在伊达拉利亚文化的影响下,早期的罗马实行祭司制。古罗马的每一个家族都有祭司,由家族的家长担任。家族祭司掌握着家族内的祭祀权及族谱的撰写权。遇有家族要人亡故,由家族祭司撰写“赞词”(elogia)。罗马的大祭司产生于公元前8世纪,初由三人组成,举凡与文字有关的各种事务,均在大祭司的职掌范围之内。例如,大祭司握有立法权和法律注释权,由他们撰写的“大祭司释义书”(Commentarii Ponticum)是“十二铜表法”颁布以前对习惯法的唯一解释^②。十二铜表法颁布以后,直至公元前4世纪末,公民法的解释权也依然掌握在大祭司手中。按照李维的说法,

① 谢德风译阿庇安《罗马史》上卷,第32页,商务印书馆1963年版。

② 《(前)苏联大百科全书》(俄文版)“大祭司条”。

民事诉讼规则是“由大祭司秘密保存起来的”^①。罗马的最早官方文书是“历书”，历书亦由大祭司编纂。在历书中有“吉日”(dies fasti)和“凶日”(dies nefasti)的规定，其中也有简单的记事。罗马人没有用作纪年的年号，所谓“罗马建城年”，那是很晚才出现的。罗马官方是以执政官在位的年号来纪年的。大祭司据此编纂“年代记”(annales)。年代记采用编年体体例，早期罗马历史上发生的重大事件如战争、凯旋式、日食、月食、粮价上涨、重要庆典等等，年代记中均有记载^②。祭司对于“学术文化”的巨大影响直至王政时期依然如故，前述意大利南部大希腊殖民地库麦女巫西俾林用高价出售的《圣书》九卷，最后由罗马大祭司团将此书买下，秘藏于卡皮托里丘的神庙中一事也从一个侧面证明了这一点。

从中国的情况来看，“史”的本义即指史官。河南城子崖夏文化遗址中出土了十六块经过烘烤的卜骨，推想夏代已有了从事占卜的史官。史官之名，卜辞中载有史、作册、大史、小史、御史、卿史等。史官之职世袭。从甲骨文、金文的大量史料看，“史”与“巫”、“祝”职司相类，他们都是掌天象、卜吉凶、定人事的职官。所以，“巫史不分”，这在中国也是一个通则^③。《周礼》将“史”和“巫”、“祝”同归于春官一类，应当是有根据的。

刘师培《古学出于史官考》指出：据《左传》，可知《易》掌于史；据《周礼·春官》、《左传·襄公十四年》，可知《书》掌于史；据《礼

① 转引自科瓦略夫《古代罗马史》第122页，王以铸译，三联书店1957年版。

② 玛什金《古代罗马史》(俄文版)第12页。

③ “巫史不分”直到东汉时人们还有论述。王符《潜夫论》：“巫史祈祝者，盖所以交鬼神而救细微尔。”“《诗》云：我龟既厌，不告我犹。从此观之，蓍龟之情，倘有随时佞易，不以诚邪，将世无史苏（按，史苏，见《左传·僖公十五年》）之材，识神者少乎！”（见《潜夫论》第355、345页，上海古籍出版社1978年版。）

记》，可知《诗》由“史官之流亚”太师所掌，而《诗·鲁颂》为史克所作，是《诗》掌于史；据《孟子》，知《春秋》掌于史，而晋之《春秋》为董狐所修，齐之《春秋》为南史所修，“老聃为周史而明礼，苌弘为周史而明乐，则《礼》、《乐》掌于史官矣”。“史籀以篆书诏民，史佚以《尔雅》教子，则小学亦掌于史。”世传仓颉造字，沮诵创“六书”，是文字的发明，与史官亦密不可分。孔子六艺之学籍得之于史官：《周易》、《春秋》得之于鲁史官，《诗》得之于孔子远祖，身为史官的正考夫；孔子问礼于老聃，问乐于苌弘，又和左丘明同观“百二国宝书”，刘师培因此得出一个重要的结论：“不有史官，则孔子虽有订六艺之心，亦何从而得其籍哉！”“要而论之，三代之时称天，而治天事、人事相为表里。天人之学，史实司之，司天之史，一司祭祀，即古人巫史、祝史并称者也。”所以说“史为一代学术之总归”^①。

再看《周礼》载大史之职：

大史掌建邦之六典，以逆邦国之治，掌法以逆官府之治，掌则以逆都鄙之治……正岁年以序事，颁之于官府及都鄙，颁告朔于邦国。

史官主知天道，并以天象定人事，所以，隶属于大史的史官冯相氏、保章氏的职责是：冯相氏“掌十有二岁，十有二月，十有二辰，十日，二十有八星之位，辨其事序，以会天位”。保章氏“掌天星，以志星辰日月之变动，以观天下之迁，辨其吉凶”。

《周礼》载大祝之职：

大祝掌六祝之辞，以事鬼神示，祈福祥，求永贞。一曰顺祝，二曰年祝，三曰吉祝，四曰化祝，五曰瑞祝，六曰筮祝。

^① 《左龠外集》，载《刘申叔遗书》，江苏古籍出版社 1997 年版。

郑玄注：

顺祝，顺丰年也；年祝，求永贞也；吉祝，祈福祥也；化祝，弥兵灾也；瑞祝，逆时雨宁风旱也；筮祝，远罪疾。

从《周礼》有关大史和大祝的职责界定来看，二者同属于知天象、卜吉凶、定人事之官，这一点，与卜辞中所反映的“史”与“祝”的职司相类。

巫史同时又垄断着文化与教化权。举凡与文字有关的工作如定历法、记事、作册命、制禄命官等都掌握在史官手中。典、谟、训、诰等一切文书，均秘藏于官府也就是垄断于史官之手。《尚书》虽不能确认系孔子所编，但《尚书》系某一位哲人从由史官所藏的历代重要典、谟、训、诰中精选出来，这一点大概可以肯定。史载夏代将亡，太史令终古曾出其图法，泣而谏桀；殷将亡，内史向挚载其图法，出亡于周。《尚书·多士》：“惟殷先人，有策有典。”“学在官府”，民间无书，惟官府有书；民间无学，惟官府有学。

由于巫史主知天道、卜吉凶、定人事，成为“神”、“人”之间的交通；又由于巫史垄断文化与教化权，因而巫史的影响是巨大的。巫史的意见可以左右王。《诗·商颂·长发》：“昔在中叶，有震且业；允也天子，降于卿士；实为阿衡，实左右商王。”“阿衡”即伊尹。《史记·殷本纪》：“伊尹名阿衡。”伊尹为史官。王国维《观堂集林·释史》：“史字从右持中，……与尹之从右持丨（象笔形）者同意。”伊尹又为巫主。《尚书·君奭》：“我闻在昔成汤既受命，时则有若伊尹，格于皇天。”格，至也，通达也。伊尹既为史官，又是交通于神人之间的巫主，一身而二任，巫史不分明矣。《尚书·洪范》：

汝则有大疑，谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮，龟从，筮从，卿士从，庶民从，是之谓大同。汝则从，龟从，筮

从，卿士逆，庶民逆，吉；卿士从，龟从，筮从，汝则逆，庶民逆，吉；庶民从，龟从，筮从，汝则逆，卿士逆，吉；汝则从，龟从，筮逆，卿士逆，庶民逆，作内吉，作外凶；龟筮共违于人，用静吉，用作凶。

巫史代表鬼神发言，在确定某一件事可行还是不可行时，巫史的意见是举足轻重的。如果巫史一致赞同作某一件事，即使王或者其他人反对，事情仍然可行；如果巫史不同意做某事，即便王（“汝”）、卿士、庶民一致赞同，这件事还是不能办^①。

巫史地位显赫。《尚书·顾命》中曾经提到在周康王即位时，由“太史秉书”，从《顾命》的记载来看，当时周朝的太史是毕公，因而在康王即位的典礼上有资格进入举行典礼的宗庙^②。而据《史记·周本纪》，毕公身为“作册”，他本身就是史官。

在中国，社会经济的命脉在农业，春耕夏种，秋收冬藏，农业的操作又全在历法的指导下进行，这样，制定历法、报道农时之权，也就自然掌握在了主知天象、交通人神的巫史手中。《夏小正》相传是夏代的历法，夏代以“建寅”为岁首正月；商代人有六十甲子表，已知用天干地支来纪年，商代以“建丑”（十二月）为岁首正月；周朝又改以“建子”（十一月）为岁首正月。制定这些“建寅”、“建丑”、“建子”历法的，正是巫史。这也正如《国语·周语上》所说：“古者大史顺时，视土，阳瘳愤盈，土气震发，农祥晨正，日月底于天庙，土乃脉发。”

^① 《尚书·洪范》原有系晚出之书一说，但据刘起钊《古史续辨》，《洪范》“在西周末东周初已有流传”，“《洪范》的原本最初当是商代的”。（见该书第304、314页，中国社会科学出版社1991年版）因此，《洪范》所述巫史事定有所本。

^② 见谢维扬《中国早期国家》第442页，浙江人民出版社1995年版。

巫史主知天道，月落日出，朔望交替，四时变更，周而复始，天道的这种“循环”，是当时的人类对天象的变化、对自然界运动方式的认识所能够达到的最高水平，巫史的认识不可能超越这一水平。他们不仅据此制定历法以适应自然，而且这种通过观察自然后得出的天道“循环”结论，反转来也深刻地影响着巫史本身，它成为巫史的历史观和方法论。对人与自然关系的这样一种认识，结合着从远古时代遗传下来的自然崇拜，遂使以天象定人事成为巫史认识论的另一重根源。“循环论”的历史观和方法论，以天象定人事的认识论，这是巫史文化遗留给后世最重要的文化遗产之一。

春秋以后，社会的发展水平有了提高，“民”的地位也在上升，国祚因民心的支持与否而显示出长短的不一，因而史官的认识也在进步。在他们的议论中，“人”的重要性加强了，对“神”的依赖性减弱了。如《左传·僖公十六年》周内史叔兴说：“吉凶由人。”《庄公三十二年》虢史嚭说：“吾闻之，国将兴，听于民，将亡，听于神。神，聪明正直而壹者也，依人而行。”这些都反映着史官认识上的进步。但是，史官认识的这种进步，并没有达到无神论的水平。天象人事相通仍然是史官的一般认识。据《国语·周语上》，周惠王十五年有神降临在莘，惠王问内史过“是什么原因？曾经有过这类事吗”时，内史过答道：

有之。国之将兴，其君齐明、衷正，精洁、惠和……故神明降之，观其政德而均布福焉。国之将亡，其君贪冒、辟邪、淫佚、荒怠、粗秽、暴虐……故神亦往焉，观其苛慝而降之祸。是以或见神以兴，亦或以亡。昔夏之兴也，融降于崇山；其亡也，回禄信于聆隧。商之兴也，桀机次于丕山；其亡也，夷羊在牧。周之兴也，鸾鵯鸣于岐山；其衰也，杜伯射王于郕。是皆神明之志者也。

这里,内史过以符瑞和灾异之象来论证国家的兴衰和王朝更替,这从本质上说已经与后世的谶纬相通。因此它也已经与后世以“德”推“运”的本质相通。在《左传》、《国语》等先秦典籍中存在着大量的史官运用筮占来判断人事的实例,从中也可以证明史官以天象定人事在春秋时对于社会政治生活的影响。到了春秋以后,随着王室的衰微,学在官府的局面被打破,官府豢养的巫史逐渐散布到民间。《汉书·律历志》:“三代既没,五伯之末,史官丧纪,畴人子弟分散,或在夷狄。”《汉书》准确地点出了史官散布,自“上”而“下”的时间正是在春秋天下大乱的“五伯之末”。在巫史散布民间的过程中,巫史同时也将他们的历史观、方法论、认识论传播到民间。这其中以天象定人事应当是史官文化对于民众最具影响力的思想之一。而史官文化的传布民间,一开始正是从周王朝的直属地区逐渐向周边地区扩散的。周代时各诸侯国普遍设置史官。如晋有史赵,齐有南史,鲁有史克,卫有史华,《左传》中提到的史官还有史龟、史皇、史苟、史苏、史墨、史嚚、史鱿、史朝、史狡、史狗、史狐、史颢、史佚等。各诸侯国均有典籍,并有一国之《春秋》。正如孟子所指出的那样:“晋之《乘》,楚之《梲杌》,鲁之《春秋》,一也。”《左传》和《国语》中都载有晋、齐、鲁、秦、陈、卫、楚等诸侯国筮占的实例^①。如,《左传·昭公七年》就有“秋,龙见于绛郊。魏献子问于蔡墨”的记载。蔡墨,即晋国的大史史墨。他在回答魏献子的提问时,首先从历史上“畜龙”的事谈起,他谈到了“帝舜有畜龙”,以及夏代的孔甲时的一些史事。然后史墨说:

故有五行之官,是谓五官。实列受氏姓,封为上公,祀为贵神。社稷五祀,是尊是奉。木正曰句芒,火正曰祝融,金正

^① 见谢维扬《至高的哲理——千古奇书〈周易〉》第91页,三联书店1997年版。

曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。

从史墨答魏献子的话中可以看出，史墨精通筮占，他引用了《周易》中的筮占，并且运用了后世形成的“五德终始说”中的“五行”元素来知人论世。中国历史上渊源久远的“五德终始说”，其最早的精神源泉正在于此。

对于占卜问询的结果，史官始终抱着虔诚、恭敬的态度予以忠实地传达与记录。他们这样做，一方面是出于职业道德的良知指使；另一方面，确信不“诚实”将要受到神灵的惩罚而遭“天谴”，即所谓“敬天之怒，无敢戏豫；敬天之渝，无敢驰驱”（《诗·板》），“昊天不佣，降此鞠凶；昊天不惠，降此大戾”（《诗·节南山》）。因此，这也成了约束史官不能不“秉笔直书”的重要原因。据《国语·晋语》，晋献公卜问讨伐骊戎的结果，史官史苏占卜后说：“胜而不吉。”意即能取胜但不吉利。献公问：“此话怎讲？”史苏回答说：“从兆象看是齿牙互相夹持，衔着一块骨头，齿牙咬弄着它，象征骊戎和晋国的互相冲突。齿牙交对，就是交替取胜，所以说是‘胜而不吉’。兆象最怕遇到口，口意味着百姓离弃，国家将会不稳。”献公说：“哪来什么口！口由我控制，我不接受，谁敢说话？”史苏答道：“假如连百姓都可以离弃，那么入耳的甜言蜜语必然会欣然接受。如此任性而不自知，又怎么防止祸患呢？”献公不听，坚持讨伐骊戎并打败了它，俘获骊姬并把她带回晋国，骊姬得宠，被立为夫人。一次，献公设酒宴款待大夫们，命司正官斟满酒递给史苏，说：“只饮酒不许吃菜。当初讨伐骊戎，你说‘胜而不吉’，所以现在只赏你酒，罚你不许吃菜。打败敌国得到爱妃，还有比这更大的吉利吗？”史苏饮完酒，低头拜谢道：

兆有之，臣不敢蔽。蔽兆之纪，失臣之官，有二罪焉，何以

事君？大罚将及，不唯无肴。抑君亦乐其吉而备其凶，凶之无有，备之何害？若其有凶，备之为瘳。臣之不信，国之福也，何敢惮罚？

史苏的这一段对白意义非同一般。其中最值得注意的就是“兆有之，臣不敢蔽”这句话。史苏“不敢蔽”兆象，他深知隐瞒兆象的内容，一是违背了职业道德，二是这样做必将遭遇“大罚”也就是“天罚”。有职业道德和“天罚”的约束，哪怕国君喜谀拒谏甚至一意孤行，史苏仍然直言不讳。史苏谓“臣之不信，国之福也，何敢惮罚”，的确，史官将自己的秉笔直书与国家的兴衰荣辱联系在了一起，他们将个人的安危置之度外。正是在主知天象、通人神、定人事的过程中，史官培养起了的历史学的精神主干——“秉笔直书”和“求真”。《国语·晋语》的记载，正是远古时代的史官精神在春秋时期的传承和子遗。史官文化这种传承久远的求真意态，就是中国传统史学中最优质，同时也是最为重要的文化遗产。

理解戴震

——与钱穆、余英时先生商榷

20 世纪初的三十年间,戴震研究曾经是学术界关注的一个热点。钱穆则俨然戴学研究之一重镇。钱穆有关戴震的论述主要集中在他的《中国近三百年学术史》中,《国学概论》和《国史大纲》亦有提及。戴震之研究实为钱穆文化理念之重要体现,同时也是时代观念的一种折射。钱穆在研究戴震中得出的某些结论至今仍有很大影响。2000 年,钱氏弟子余英时藉三联书店出版了专著《论戴震与章学诚》,其中有近半篇幅论及戴震,亦多承袭钱穆而来。百年间学术界对于戴震研究的兴趣不减,反映了这一课题的持久生命力。关于钱穆、余英时师弟子戴震研究之胜处,海内外好评已多,此处无意作锦上添花之赘。今不揣谫陋,仅就钱穆、余英时所论戴震的几个值得商榷的问题发表管见如下,实以秉承学术为天下公器之理念,亦不为先贤时哲讳之意也。

一、关于戴震学风

戴震的学风是钱穆批评的一个重点。钱穆认为,戴震三十二岁入都以前,“其学尚名物字义声音算术,全是徽人朴学矩

獲也”^①。“然其(戴震)精神所注,卒均不脱于其所谓圣人之遗经,而惟日孳孳于故训与典章制度之间。”^②“故彼辈之所谓‘实事求是’者,实未能实事以求是,乃考古以求是也。推其极,终不出亭林‘经学即理学’之一语。”^③“亭林只以知耻立行,而别标博学于文,将学、行分两橛说,博学遂与心性不涉。”^④“今综观有清一代学术,则顾氏‘经学即理学’一语,不可不谓其主要之标的。彼辈欲于穷经考古之中,发明一切义理,其愚而无成,可弗待言。”^⑤钱氏又以“读书人”冠戴震,谓较之于朱熹的“即凡天下之‘物’”而“格”,戴震“只求《六经》之名物训诂而格耳。清儒自阎若璩以下,始终不脱读书人面目,东原汉学大师,又承江永门墙,最近朱子格物一路,然亦只格得《六经》书本上名物,仍是汉学家精神也”^⑥。余英时亦持与钱穆相似观点。他认为:“亭林引《论语》‘博学于文,行己有耻’之言为教,显已歧知识与道德为二。推其教至于极端,则‘道问学’之分量尚不免要超过‘尊德性’。”^⑦

钱穆因不满清儒考据学而迁怒于顾炎武,此种评价不确。亭林“博学于文,行己有耻”原并不分为“两橛”,将亭林的治学与立身处世分为“两橛”,那是钱、余师弟子对亭林的曲解,于亭林并不符。因为顾炎武本人的践履即是“博学于文,行己有耻”打并成一处的写照。经学为封建时代意识形态的文本结晶,是那个时代的“真理”。清儒之“彼辈”希望通过“穷经考古”而“发明一切义理”,这在

① 《中国近三百年学术史》第311页,中华书局1986年版。

② 《国学概论》第286页,商务印书馆1997年版。

③ 同上,第293页。

④ 同上,第267页。

⑤ 同上,第311页。

⑥ 《中国近三百年学术史》第316页。

⑦ 《论戴震与章学诚》第21页,三联书店2000年版。

封建时代可以说“天经地义”，堂堂正正。那么，从穷经考古中能不能发明出义理来？答案是肯定的。戴震本身的治学即是一显证。钱穆在《中国近三百年学术史》以“读书人”冠戴震。何谓“读书人”？“读书人”在钱穆《中国近三百年学术史》的学术用语中是一个贬义词。钱在评价戴震时提到了阎若璩。而正是在《中国近三百年学术史》的“阎若璩”一章中，钱穆第一次使用了“读书人”一词。在对阎氏的狂妄无物，诋诟先贤作了无情的批驳后，钱穆指出：阎若璩与顾炎武学风远不同，“顾书着眼学术风俗民生国计，有体有用（新生按，钱穆此处又如此高评亭林，与上文谓亭林为学、立身分两橛说何自相背谬如此？）；阎则只是炫博矜新，求知人所不知，极其至亦不过一读书人耳”^①。现在，钱氏又以类同于阎若璩之“读书人”评价戴震，这一评价大可商榷。作为一个学者，为什么“求知”（“博学于文”）本身不能作为对他的“道德评判”（“心性”、“行己有耻”）的标准，钱氏并未能给出一个合理的答案。能不能为“现实”服务，这往往成为学术界评价学者尤其是中国学者的一个重要甚至是唯一的参数，而“求真”这一学术本体的最核心要求则每每被人们所忽略。钱穆师弟子对顾炎武和戴震的讥评，也正是秉承了这样一种评价标准。但我认为，对于一个学者来说，“求真”本身即是“致用”（或者说“心性”、“行己有耻”）。为什么这样说？因为求真是学人最重要的学品，也就是学人最重要的人品和他的“躬行践履”之所在。按照今天的话来说，学者是不是将求真作为立身之本，这是衡量他是不是“敬业”，有没有职业道德的一个最重要的标准。这里面本身就有一个“慎独”的问题，有一个良知的拷问和自我限制问题。一个学者，如若连

^① 《中国近三百年学术史》第223页。

求真都“躬行践履”不了，这也就丧失了他的学品和人品。连起码的职业道德都不讲，这样的学就是伪学。哪怕他将“致用”的口号喊得震天响，他的所谓“用”也只能是违背职业道德之“用”，因而终究是“无用”；反之，那些老老实实、兢兢业业以求真为立身之本的学者，他们的学品是好的，他们的人品因而也就是好的。因为他们遵守了职业操守，这就将“学”落实到了治学做人的“用”上，因而这本身就是“学以致用”。所以，不能要求学者放弃求真，放弃职业道德而去侈谈什么“致用”。某些急功近利，大谈“致用”而不顾求真甚至伪造史实的学人，因为其学之伪，也就是因为其人品之伪，因为其“躬行践履”的差欠（附带说一句，“文革”中此类人最多。），他们的“学”既经不起历史的“企待”（龚自珍语），因而注定要被历史的大潮冲汰而去；他们的人品，也就因为其学品之不淳而注定要遭到后人的批判与谴责。所以我认为，应当用“求真即致用”的标准来衡量、处理汉学（道问学）与宋学（尊德性）的关系。在“求真即致用”的标准之下，我们可以说，汉学亦即宋学，“道问学”亦即“尊德性”。

用这样一个标准反观戴震，首先，戴震是一位“学者”。戴震以“学”为主，其治学老老实实，孜孜追求，这是他敬业精神的体现，没有理由因此而受到批评。就治学而言，“考古以求是”，这原本就是“实事求是”学风至关重要的一端。戴震“读书每一字必求其义”，“一字之义，必贯群经本六书以为定诂”^①，“寻求而获，有十分之见，有未至十分之见。所谓十分之见，必征之古而靡不条贯，合诸道而不留余议。巨细必究，本末兼察”^②。这应当是“学者”的本

① 洪榜《戴东原先生行状》，《二洪遗稿》，北平通学斋影印本。

② 《与姚姬传书》，《戴震集》第185页，上海古籍出版社1980年版。

分,无可指责。如果将考古以求其是断然排除于实事求是的范围之外,这本身就不是一种实事求是的态度。在考古以求其是的过程中,一方面能够涵育起学者求真的治学精神和他的职业道德;另一方面,“开卷有益”,“读书人”在认真读书的“考古”过程中是可以从书本中汲取营养而有益于其身心修养的。清代另一位考据大家卢文弨在教诲其侄读书治学法时说得好:“《六经》之外,如《尔雅》、《说文》、《史记》、《汉书》皆所当读。然后博览群书,其不解者鲜矣。此言初听若迂,然吾为掌丝(卢氏侄)细审之,事无有捷于此者……若夫以之明理,以之处世,则所得者益不可数计。此事逸而功倍之道也。”^①卢氏认为,以急功近利之心求“速成”,这绝非学者应取之道。然而,“今父兄之望其子弟,鲜不务为速化之术矣。然以其文与老成积学者较,盖如朱紫玉石之不可以杂糅也。乃或贵紫而贱朱,宝珉而弃玉,速化者有效,而积学者无功,呜呼!于此有人焉,迪后生以穷经研理之事,鲜不以为迂矣。更抗之以圣贤诚正修齐之法,则却行而退耳,其弊盖非一朝一夕之故也”^②。这是说,前人留下的典籍中蕴含着滋润人心田,教育人立身处世的宝贵经验和真理。但要汲取经验,获得真理,前提就是先须“穷经”亦即认认真真地“读书”,舍此更无他路可循。此法虽然看似“迂缓”,但却是行而有渐,透入骨血的治学处世的根本大法。很显然,卢文弨的识见要比钱穆来得平实。事实上,戴震绝对不是像钱穆所说的那种只知道向“书本”“经典”边讨生活的学者,他并非那种仅明训诂度数而对人事不闻不问的书呆子。从东原早年的治学路径来看,其精神所注,已未能用“孳孳求音韵训诂”范围之。《屈原赋注》是戴震三

① 《与从侄掌丝书》,载《抱经堂文集》卷十七,《国学基本丛书》本。

② 《寄孙楚池师书》,载《抱经堂文集》卷十八。

十岁所作,戴又有《屈原赋注初稿》,那么,《初稿》的撰写还在《屈原赋注》之前。《屈原赋注初稿序》谓:“余读屈子书,慕其为人,私以谓其心至纯,其学至纯,其言亦至纯。二十五篇之书,盖《经》之亚……说《楚辞》者,于名物字义,未能考识精核,又不得其所以著书之指。今特取屈子书注之。”^①此可见戴震重屈子之《赋》为《经》之亚,而感佩于屈原“心”、“学”、“言”之“至纯”,因为之作注。考识名物字义虽亦为东原注屈子之重要一环,但戴震的旨意绝不仅仅停留在考据上,而是落在了“得其所以著书之指”上的。《离骚》有“昔三后之纯粹兮,固众芳之所在”之语,东原《初稿》注谓:“言三后之任众贤以成治,己之好修,固三后所取也。”^②至《屈原赋注》,又改为“又言以身先国士也……国之所恃赖,非一贤可以成治,前王可鉴。三后,谓楚之先君贤而昭显者”^③。其解义显然较《初稿》更加明晰。《离骚》:“彼尧舜之耿介兮,既遵道而得路,何桀纣之倡披兮,夫维捷径以窘步。”《初稿》注谓“因言三后,遂举尧、舜、桀、纣证之。盖屈子欲以尧、舜之道事君,党人乃以桀、纣之道事君,是以相反”。《初稿》中戴震原有眉批:“君之疏己,皆由党人,故先入党人,通篇反复言此,不敢怼君也。”^④到了《屈原赋注》,东原改为“道之盛,举尧舜。失道,举桀纣,以明党人乱政危国也。君之疏己,由党人,故先及之。”将原先对屈子“不敢怼君”的评语删去^⑤,可见东原《屈原赋注》的旨意已落在了不为乡愿敢直言上。东原注屈原,忧时伤世的拳拳之心蕴含在他的名物训诂的表像之下,而其旨趣终

① 《屈原赋注初稿》,《戴震全集》第 875 页,清华大学出版社 1991 年版。

② 同上,第 879 页。

③ 《屈原赋注》,《戴震全集》第 937 页。

④ 《屈原赋注初稿》,《戴震全集》第 880 页。

⑤ 《屈原赋注》,《戴震全集》第 937 页。

不在考据,实在于“现实”,如此,何能以“惟日孳孳于故训与典章制度之间”评之?戴震早年这种关切世事的倾向,直至晚年,始终贯穿而不曾改变。晚年的戴震,历练渐富,人情愈明,他对政治的良窳与吏治关系的思考,对官吏和百姓之间何以矛盾难消的问题尤致意再三,而每借史实以明其志。洪榜说:“先生抱经世之才,其论治以富民为本。故常称《汉书》云王成、黄霸、朱邑、龚遂、召信臣等所居民富,所去民思,生有荣号,死见奉祠,廩廩庶几德让君子之遗风,先生未尝不三复斯言……先生于《史记》尤善张释之、冯唐、汲黯、郑当时列传,有味乎其言之。”^①

按,洪榜谓戴震“抱经世之才,其论治以富民为本”,此评与钱、余师弟子大相径庭。钱穆曾数度引用洪榜《行状》,何以独独对洪榜此说视而不见,不置一喙?洪榜提到戴震论《史记》、《汉书》,此为其亲闻,必可据。戴震所心仪的历史人物,他们清正爱民,刚直不阿,廉洁奉公,都是历史上尽人皆知的正人君子。如汲黯的憨直,直讽武帝穷兵黩武,谓“陛下内多欲而外施仁义,奈何欲效唐虞之治乎?”武帝怒而色变,罢朝,谓左右曰:“甚矣!汲黯之憨也。”另据《史记·汲郑列传》,汲黯过河南,河南适遇天灾,“伤万余家,或父子相食”,黯“先行后奏”,他“持节发河南仓粟以振贫民”。事毕,黯“请归节,伏矫制之罪”,结果,武帝原谅了他,“贤而释之”。郑当时为官坦荡,从善如流,“闻人之善言,进之上,唯恐后,山东士诸公以此翕然称郑庄”。又如王成,据《汉书》,为胶东相,因劝勉招怀百姓而得宣帝表彰,谓其“治有异等之效”。又如黄霸,昭帝幼立,霍光秉政,严刑酷法,百姓不安,“(黄)霸独用宽和为名”。在任廷尉期间,他“持法平”,“数决疑狱”,以“外宽内明得吏民心”。在黄霸

^① 洪榜《戴先生行状》,《二洪遗稿》。

执政期间，“户口岁增，治为天下第一”。又如召信臣，“其治视民如子”，“好为民兴利，务在富之。躬劝耕农，出入阡陌，止舍离乡亭，稀有安居时”。而朱邑则“廉平不苛，以爱利为行（严师古注：“仁爱于人而安利也。”），存问耆老孤寡，遇之有恩”。因他身正廉洁，“所部吏民爱敬焉”，以治行第一人拜为大司农。龚遂“为人忠厚，刚毅有大节，内谏争于王，外责傅相，引经义，陈祸福，面刺王（刘贺），王至掩耳起走，曰：‘郎中令善愧人。’”以上诸人皆因为官立身为百代楷模，《汉书》皆入于《循吏传》中。戴震心仪之，当然不仅仅是“发思古之幽情”。倘若对他的这种深意不给一个鉴“古”知“今”，关注“现实”的评价，而以“惟日孳孳于故训与典章制度之间”范围之，此何以服膺人心？

另，微波榭本《戴震文集》卷六载有《送毕公（沅）归西安序》一文，此文段玉裁经韵楼本《戴震文集》漏收，上海古籍出版社《戴震集》亦漏收。然该文对于理解戴震治学目的论实具有重要的参考价值。乾隆三十二年冬，毕沅出任陕西巡抚。十年后，毕沅返还京师，路过西安。时戴震“报疾未能出户”，毕特意去戴震府第探视。戴震记录了他和毕沅的一段对话。戴震写道：

公（毕沅）……坐久之，将行乃曰：“昔虽践监司之任，然知人之责未若今之专且大也。故得导宣圣天子德教，俾长材秀民咸喻于道，以待国家簪用。数岁已来所惧者，人之贤否不易知。凡官吏若而人知之，抑岂无要乎？”震对曰：“公今外为大府，自兹已往至内为宰相，诚兢兢惟知人是务，不愧古大臣矣！知人之难，由尧舜至于今，莫敢易言之。然愚民不知学问，不解德行行事，问其官长邪正真伪，如以鉴写形，如水静之明烛须眉。进而官之卑者，其上官之邪正真伪及情好之偏，知之亦然；进而官益尊，其视上官也无遁形也，曲达其隐也。然而上

之视下能不惑者鲜矣。岂在下则明，在上则惑哉？无知人之责，不贤者不必自饰于其前。不贤者之嫉贤党不贤，亦不必巧进毁誉于其前。有知人之责，而工诈欺之人至矣，潜妒诬之人至矣。又况情好之偏，彼探窥得以入焉。疏不及觉，方自信明于知人，天下受其不知人之弊，古今通患也。若《皋陶谟》之九德，《文王官人》之六征，《孔子三朝记》之论观器视才，与夫传、志、子、史，备言人之变态，则公究之也固有素。《中庸》曰：人莫不饮食也，鲜能知味也。言乎存诸心而已耳。公诚兢兢惟知人是务，不愧古大臣矣！夫天以亿兆之民哀乐安危授之君，君以民之哀乐安危倚任大臣。国之本莫重于民；利民、病民之本莫重于吏。有一念及其民则民受一念之福。察吏者惻隐之，实之至于民者也。谨书之以先士名之颂。”

戴震此文可证之以洪榜《行状》所言（按，惟洪榜《行状》以戴震所说为毕沅将赴任陕西巡抚时，此为洪榜疏误）。《行状》记录了东原对毕沅说的话：“大吏以知人为难，夫乡曲之氓问其令君之贤否，言未有不当者。自监司至督抚莅其上，或往往不察，岂智不逮哉？所蔽者多也。”^①洪榜《行状》所言与戴震自述的两段话大体相近。可知洪榜所记得之于亲闻，亦必可据。戴震谈到民心如镜，纤毫不爽。为吏者尤其是为“大吏”者多“蔽”，此古今同然，颠扑不破。东原以毕沅肩负“知人”大任，从“国之本莫重于民，利民、病民之本莫重于吏。有一念及其民则民受一念之福”的民本出发，为民请命，提请毕沅当严防“工诈欺”、“潜妒诬”之“不贤”者，目的则是为“天下”百姓计。东原从“历史”说到“现实”，这恰恰是他“读书”以“通

^① 洪榜《戴先生行状》，《二洪遗稿》。

古”，躬行以“知今”的经验之谈^①。东原对“世事”之敏锐，对于用人之道认识之洞若观火，绝非如钱穆所说“惟日孳孳于故训与典章制度之间”者。

对于戴震治学的评价，余英时比起他的老师钱穆来显然已大大进展了一步，即钱穆多着眼于戴震的音韵训诂、六书九数之学，而余氏则认为戴震更大的兴趣在求义理。但余氏亦仍留有钱氏影响的子遗，即当涉及戴震的某些具体考证学领域时，仍不免用“纯考据”的观点视戴震。这在余先生论戴震的修志理论时表现得比较典型。

戴震撰有《汾州府志》（1769年撰）和《汾阳县志》（1771年撰）。关于撰写方志的方法和目的，戴震曾与章学诚发生过激烈的争论。余英时先生评章、戴之争谓：“东原谓方志当重地理沿革，这里便显然表现出一狭义的考证观点。盖东原治《水经注》有年，即移治《水经注》之法于方志之纂修也。”^②

戴震论修方志，的确重地理沿革，但我认为不能冠之以“狭义的考证观点”。因为首先，戴之修志观中的重考证，重地理沿革，与他的治学观相一致，即通过考证以明经义。此如段玉裁所说：“先生考子夏设教西河，在龙门西河，不在汾州谒泉山，著作不可假借也……修一志而大经以明，非细故也。”^③其次，戴震所修《汾州府志》和《汾阳县志》之内容绝不适合于“狭义之考证观点”之评。《汾州志》中戴撰有《于清端传》、《范忠贞传》、《万光禄传后序》、《王廉

① 按，微波榭本《文集》卷六又有《送右庶子毕君赴巩秦阶道序》一文，此文亦被段玉裁刊落，上海古籍出版社《戴震文集》亦漏收。文中戴震曾明明白白地以“通经致用”为治学之指归。读者可参阅。

② 《论戴震与章学诚》第36页。

③ 《戴震年谱》，载《戴震集》第470页。

士传》等传记,其表彰先贤,竖立新风之旨甚明。如《于清端传》表彰于成龙“清严忠直,勤劳治事,官吏无不敬畏,归于廉慎”。《范忠贞传》记载了范承谟在平定“三藩”时被耿精忠所俘,范“仰天大骂”,绝食八天,最后惨遭耿精忠杀害的悲壮事迹;万应奎身处晚明天启中,当时政治腐败,吏治大坏,走托请官之风盛行。万应奎独出污泥而不染。《万光禄传后序》全载其诫子书有云:“洁己爱民四字,时时在心,汝等各完各业,不得以我为倚靠。”此亦不啻戴震对乾隆年间政治现状之鞭挞。戴震与章学诚为修志事争论,戴尝示章氏《汾州府志》,对章说:“余于沿革之外,非无别裁卓见者也。”^①戴震并特以旧志人物门类所载为讥,认为方志所载官宦人物的标准应当是,“人物必大节卓然,义行必为善足风”,“名宦必德泽其民,操持可法”^②。结合戴震所修诸志书的具体内容来看,其所言良非虚语。

《乾隆汾州府志例言》是一篇被梁启超赞之谓“亟宜单独开列”的论文,此文最能反映戴震的修志观。其言有云:

志之首沿革也,有今必有古。星野次乎沿革,疆域次沿革、星野之后。山川次乎疆域,其奠也,本天地之自然,而形势在焉,风气系焉,农政水利兴焉。今以水辨山川之脉络,水则以经水统其注入之枝水,因而偏及泽泊、堤堰、井泉,高高下下,不失地防,兴水利,除水患,从是求之,思过半矣。令众山如一山,群川如一川,府境虽广,山川虽繁,各归条贯,务求切于民用。从来作志者仅点缀嬉游胜景,何小之乎视山川也。举凡城池、职官、仓廩、学校、关隘、户口、田赋、盐税,皆官事

① 《记与戴东原论修志》,《章学诚遗书》卷十四,第129页。

② 《戴震全集》第一册第490页。

也，民事也。纲之、纪之、富之、教之、抚之、卫之、用之、缓之，政之大体于是乎在，民之利病于是乎在^①。

东原这一篇短文虽仅寥寥数百言，却是体大思精，胜义迭出。他的重沿革，是为了通古而知今。他以星野、疆域、山川相继条贯而列，因为这是“自然”与“历史”交互作用的结果。人类就是在“地理”的舞台上创造“历史”的。所以，只有对星野、疆域、山川这样一些“自然地理”的历史沿革了然于胸，才能知晓“形势”何以“在”、“风气”何以“系”，也才能够理解“农政水利”之所以“兴”的底蕴。而东原穿穴经史，旁采百家，他以“经水”统“枝水”，然后纲领泽泊、堤堰、井泉，他的着眼点在于“兴水利，除水患，从是求之”；东原明山川，亦绝非“点缀嬉游胜景”，而是要“务求切于民用”。他的修志理论特重职官、仓廩、学校、关隘、户口、田赋、盐税，因为这一切都是“政之大体于是乎在，民之利病于是乎在”的要害“急所”。细读东原此论，尤可知戴震的修志观其着眼处根本在于“现实”，而非如余英时先生所说“表现出一狭义的考证观点”。

二、关于戴震的学术源流

20 世纪初学术界关于戴震思想体系和治学方法有两个重要观点：一种观点承戴望说，谓戴震受到过颜、李的影响，梁启超、胡适持此说最力。在对戴震治学方法的探讨中，学术主流社会则每以“科学”之名冠戴震，又每每将戴震与惠栋相对举，谓戴、惠学风相异而扬戴抑惠。如梁启超《清代学术概论》即援引王引之“惠定宇先生考古虽勤，而识不高，心不细”的话，指出，惠栋的学风是“凡

^① 《戴震全集》第一册第 488—491 页。

古必真,凡汉皆好”^①。而戴震则主“不以人蔽己,不以己自蔽”,此二语“实震一生最得力处”^②。“戴学所以异于惠学者,惠仅淹博,而戴则识断且精审也。”^③

学术界的这两个观点钱穆均不同意。在钱穆看来,颜、李为理学大师,而“惠、戴为当时汉学两大师”^④,两家治学意趣颇不类,所以“梁、胡言戴学渊源,专注颜、李着想,恐未得当时情实”^⑤。钱穆不满考据汉学,对于理学则情有独钟。他不愿意戴震与颜、李之间产生任何“瓜葛”,这是他断然否认戴震和颜、李之间有着学术源源的症结所在。因此钱穆亦一反学术界视戴震与惠栋学风判然两别的观点,而强调二者的相同相通处。钱穆认为戴震自乾隆丁丑(1757)南游扬州结识惠栋以后,由早先的尊宋述朱一改而为反宋辟朱。钱氏以戴震乾隆乙酉(1765)所作《题惠定宇先生授经图》为据,谓其议论与早先大异:此前戴震认义理之学为宋儒所长;此后则谓义理必统于训诂典制,“所得尽在汉,所失尽在宋”,所以说“东原论学之尊汉抑宋,则实有闻于苏州惠氏之风而起也”^⑥。“知戴氏为学,其根本上与吴派非有歧趋”^⑦。对于“近人乃盛尊东原而抑惠”,钱穆表现出了不以为然的意态^⑧。余英时先生则完全承袭了钱穆的观点。他指出,戴震思想的发展分为前后两期,而以戴震

① 《梁启超论清学史二种》第26页,复旦大学出版社1985年版。

② 同上,第29页。

③ 同上,第31页。

④ 《中国近三百年学术史》第318页。按,钱穆此一观点在所谓“现代新儒家”中及港台学术界影响颇大,几成“定论”。读者可参阅相关撰述。

⑤ 《国学概论》第279页。

⑥ 《中国近三百年学术史》第322页。

⑦ 《国学概论》第286页。

⑧ 《中国近三百年学术史》第339页。

结识惠栋的丁丑(1757)为“分水岭”^①。此前,“东原以义理推尊宋儒,以名物制度推尊汉儒”;此后,戴震思想上有一个“绝大的转变”,他已“不复承认宋人义理有当于圣贤之本旨,因其凿空得之,而不由故训也”^②。是故余氏认为,惠、戴 1757 年相识以后“彼此默默地订下了反宋盟约”。余氏又以钱大昕之不满于宋学为援引,谓戴震曾与钱大昕过从甚密,戴、钱相识以后戴对宋儒的态度“前后大异”^③,则视其师仅论及惠栋对戴震之影响,余氏之论又进了一步。

然而,钱、余师弟子以 1757 年惠、戴结识作为戴震思想体系发生重大折捩的分水岭,即此前不反宋,此后惟以反宋反朱熹为职志的结论与史实并不相符。换言之,在惠、戴结识以后,戴震对宋儒尤其是对朱熹并非没有褒扬之辞。指出这一点很重要,因为这一问题的确解,实关系到对戴震全部治学理念的认识。当然,本文所举反证,亦可权作对钱、余二氏观点之补充。

今检上海古籍出版社 1980 年出版的《戴震集》及清华大学出版社 1991 年出版的《戴震全集》,戴震作于 1757 年结识惠栋以后的褒扬宋儒的文字不仅有,且从本文论旨的角度来看尤宜引起注意:

(1)《郑学斋记》。此文系戴震为其密友青浦王昶(兰泉)的书斋所作的一篇记文。戴震自署此文作于“乾隆己卯秋九月”即 1759 年,为戴、惠结识三年以后。文中戴震表彰郑玄卓然为儒者宗,而反衬后儒之浅陋,“又苦义疏繁芜,于是竞相凿空”。然戴震

① 《论戴震与章学诚》第 188 页。

② 同上,第 192 页。

③ 同上,第 122 页。

所讥之“凿空后儒”虽为宋儒，但他绝不反朱熹。相反，戴独独表彰了朱熹治学之严谨笃实，又说“自制义选士以来，用宋儒之说，犹之奉新经而废注疏也，抑亦闻朱子晚年治礼，崇郑氏学何如哉？”至于浅学者亦只能“求之茫茫，空驰以逃难，歧为异端者”了^①。东原以朱熹与郑玄对举，又将朱熹和“宋儒”判疆划界，这一评价至为分明：即东原一视朱熹与郑康成为同仁。康成为戴震所景仰，朱熹亦然。

(2)《凤仪书院碑》。据段玉裁《年谱》，此文作于乾隆二十八年癸未(1763)^②，系惠、戴相识后七年所作。戴震举瑞州旧有筠阳书院“奉宋之周子、二程子、张子以暨朱子、陆子，而明王文成亦与焉，号七贤”，再加刘文成共“八贤”。这里，宋明理学诸大家已均在戴震的网罗范围之内。我们看戴震之论七贤：“往昔所为书院也者，求学士真儒必于此焉遇。盖岁时届其地，则儒先酋酋讲学砥节，相语以道德，相勖以躬行，自宋以来，书院之立咸若是，于是崇七贤，擷指可得而度。”又谓上述七贤，其“卓卓著乎前，多士知仰而法之”^③。东原要“度”七贤之“指”，其指何在？结合上下文，东原所谓七贤之指即宋儒的“讲学砥节，相语以道德，相勖以躬行”，所以，对于宋明儒个人的躬行操守，“多士知仰而法之”，为百代士子楷模宗主，东原绝不怀疑，故表之不遗余力。

(3)《王辑五墓志铭》。《段谱》系此文于乾隆三十五年庚寅(1770)戴震四十八岁所作，此时惠、戴相识已历十四年。东原以宋儒之躬行道义为孔门七十子之徒所讲求，确然以宋儒为

① 《戴震集》第225页。

② 《段谱》，载《戴震集》第465页。

③ 《戴震集》第221页。

七十子之徒接绪，是为儒学正统^①，此种评价已不可谓不高。东原又以“汉经师”与“宋儒”相提并论，主张“远循”汉而“近接”宋儒的躬行道义，以此，东原绝无扬汉抑宋之矫情，此可以断言。我认为，循“汉”而接“宋”，这也正是东原治学的“有体有用”。其“体”来自音韵训诂的“汉学”；其“用”则落实于宋儒的躬行道义。

(4) 东原文中最可注意者，是其所作《闽中师友渊源考序》。《闽中师友渊源考》系清初理学家李光地孙李清馥为梳理朱学在闽中的传衍源流而撰，被收入《四库全书》“史部”类。书前有李清馥自撰的《序言》，其中提到了他撰写《闽中师友渊源考》的经过和著书年代。文末清馥自署“乾隆十四年己巳(1749)”^②。但据纪昀作于乾隆四十四年(1779)的《提要》，该书虽自题乾隆十四年己巳，但“每篇小序所题年月，多在己巳之后。盖序作于草创之时，成编以后复有所增入也”。据此可知1749年该书仅“草创”初成，此后多有增改，全书共九十二卷。今考六十九卷以前，共有九篇清馥自题了撰述年代，其中有两篇撰于己巳1749年以前，其余七篇均作于己巳以后。计有：卷八“文节林艾轩先生光朝学派”，题“乾隆辛未(1751)”年撰；卷十“海滨四先生学派”，题“乾隆庚午(1750)”年撰；卷十五“献靖朱韦斋先生闽中家世学派”，题“乾隆壬申(1752)”年撰；卷四十一“三山明初诸先生学派”，题“乾隆丙子(1756)”年撰；卷四十二“吴闻过先生海学派”，题“乾隆丁丑(1757)”年撰。卷六十九“嘉隆以后诸先生学派”，清馥题“乾隆戊寅(1758)”年撰。这是该

① 《戴震集》第250页。

② 《闽中师友渊源考》，载《四库全书》第460册，台湾商务印书馆。

书最后一篇有自题撰述年代的篇章,此后的二十三篇均未再注明撰述年代。从以上材料,结合段玉裁、洪榜等所撰年谱、传记,可以得出如下结论:1. 乾隆己巳(1749)《闽中师友渊源考》未成书,成书年代至少在乾隆戊寅(1758)(戴震、惠栋结识已两年)以后。考虑到六十九卷后的二十三卷肯定撰于1758年以后,再加上书的刊刻、出版尚需时日,那么,东原得见《闽中师友渊源考》也就至少在1758年以后之数年甚至十数年。

2. 乾隆己巳(1749)东原二十七岁,清馥书尚未定稿,故戴震绝对无缘为李清馥的未定稿作序。

3. 遍考段玉裁、洪榜、钱大昕、王昶、凌廷堪诸家东原年谱及传记,绝不见东原与李清馥有任何交往,故李清馥书成之后主动请东原为《闽中师友渊源考》作序的可能性也可以排除。那么,戴震《闽中师友渊源考序》究竟作于何年?关于这一点,戴震自己没有说明,段玉裁《年谱》、洪榜《行状》及王昶、钱大昕、凌廷堪诸家有关东原传记亦均不载,故该文撰写的准确年代不易确定。但是,《四库全书》的编纂始于乾隆三十八年(1773),以此,东原《闽中师友渊源考序》最有可能作于1773年以后。而戴震被召入四库馆,正是在乾隆三十八年,这样,我们来看戴震文中提到的“余故因是书为知学之士进而表之”,此语中的“进而表之”四字就值得重视。这个“进”字,带有“进荐”之义。《闽中师友渊源考》虽为“福建采进本”,但因为有东原的“进而表之”之语,故不能排除《闽中师友渊源考》一书经过了戴震的荐举而被采入《四库全书》之可能。以此,东原《闽中师友渊源考序》的撰写年代也就大体可以断在1773年。此时,惠、戴结识已历十六年之久,且《孟子字义疏证》的前身《绪言》亦早已“草创”,(钱

穆语。按,钱穆定《绪言》作于己丑 1769 年^①。)按照钱、余师弟子的理论,戴震“反宋儒”、“反朱熹”的思想体系此时早已形成。然而,我们看东原论朱子:“宋之有朱子,近数百年以来学者宗之。前夫宋,则汉郑康成氏,其为世所宗千有余年,而宋儒始兴,师师相传,讲求者不外六艺之文。”“康成氏者,集汉儒之大成者也”;“朱子者,集宋儒之大成者也”。这里,东原又一次以康成、朱熹对举,谓此二人一为汉学之宗,一为宋学之宗。东原的意向至为分明,即认为从“道问学”的一边来看,朱子上接康成且不让康成。此种议论,亦绝无扬汉抑宋之意。东原又谓“宋儒之相与讲贯于理义,非适当训诂详明之后,亦且汲汲为康成氏之为也”^②,此言极当注意。它明确无误地表达了东原的治学理念,即将“宋儒”之“讲贯于理义”与汉学的训诂详明相结合,这仍然是东原一以贯之的“义理自训诂出”的治学取径。

以上所举四条史料,绝不支持钱氏、余氏师弟子惠、戴相识以后东原反宋儒、反朱熹的结论而是相反。戴震自称十七岁有志于闻道,最终他选择了一条由音韵训诂入手探求经书义理也就是“闻道”的治学路径。训诂明而后义理出,实际上与朱熹的“格物致知”论灵犀相通。以此,从“道问学”的一边来看,戴震与朱熹并无抵牾。也因此,戴震对朱熹学风严谨的一面,给予了充分的肯定。以上所举四条史料,戴震即是站在道问学立场上对宋儒,对朱熹的表彰。戴震对宋儒虽然有批评,但若谓东原为一詈讥宋儒者,则大错而特错。此正中凌廷堪在为东原编纂文集时所担忧的那样:“哲人遽萎,书多未就。今按其遗编,学之大者犹可考见。特惧读之者不

① 《中国近三百年学术史》第 328 页。

② 《戴震集》第 446 页。

得旨要之所在，以矜奇炫博遇之；不然，或与妄庸鉅子讥骂洛、闽者等视而齐观，则先生之学由此而晦矣。”

三、“辟二氏”：《原善》、《绪言》、《孟子字义疏证》的撰写旨趣

《原善》、《绪言》、《孟子字义疏证》是戴震谈“义理”的三部代表作。三部书的撰述年代不一。在钱穆看来，对戴这三部书著作年代的确定，实关系到可据此“继是而求”“东原哲学之大体”^①。钱穆指出，段玉裁《年谱》说戴震丙戌（1766）年作《孟子字义疏证》不确，这是段玉裁将“《原善》三篇之扩大本”“误认为”《孟子字义疏证》了^②。钱认为：“东原《原善》绝不排诋宋儒，而《绪言》则颇排宋。”^③余英时所持观点亦与钱穆同，认为“据段玉裁说，‘是年玉裁入都会试，见先生云：近日做得讲理学一书，谓《孟子字义疏证》也’。其实本年东原讲‘理学’之书，并非《孟子字义疏证》，而是《原善》三篇的扩大本。因段懋堂当时并没有查问清楚，故晚年撰《年谱》时推断有误”。余先生又指出：“大体言之，丙戌以前东原视义理与考证为平行关系；丙戌以后则断然谓义理为考核之源，二者之间为主从关系。”^④由此可见，在钱、余师弟子这里，《原善》等三篇文章的撰写年代，又一次与戴震反宋还是不反宋的思想变化联系在一起。

诚然，东原自《原善》、《绪言》至《孟子字义疏证》，对宋儒之批

① 《中国近三百年学术史》第334页。

② 同上，第327页。

③ 同上，第339页。

④ 《论戴震与章学诚》第10页。

评步步加深。然细绎戴震撰《原善》、《绪言》、《疏证》诸篇之本旨，有一个一以贯之的“魂”，那就是清除羸杂于儒学中的“二氏”尤其是佛家言，刊落其“过高之论”，弃“虚”蹈“实”。从“辟二氏”出发，才自然而然地进入到了反宋儒，也即是说，辟二氏是反宋儒的逻辑前提。这一重要的逻辑前提钱、余弟子均未曾觑破。此如钱穆所说：“后世或专以迹涉老、释为理学家病，亦岂为知理学之真哉？”^①余英时也未就“辟二氏”在戴震思想体系中的重要作用给予任何必要的清理。钱、余两位先生因未能从“辟二氏”的角度去疏理东原的上述三部著作，这就使得他们只看见了《原善》与《绪言》、《疏证》在反宋和不反宋上的相异之处，而未能指出这三部书在“辟二氏”上的共通之处，从而不恰当地将《原善》与《绪言》和《孟子字义疏证》分成了两橛。

我们曾经指出，宋明儒的援佛入儒使得理学形而上学化了。阳明学本有“阳明禅”之讥，其后学“师心自用”，对于明后期意识形态领域内泛滥起来的“异端”思潮给予了思维方法论方面的理论支撑。阳明学从佛学那里汲取逻辑思辨的方法论，“玄而又玄”，专就“道”、“器”、“心”、“性”等概念之探讨向“精致”、“细微”的一边走，此种“形而上”的带有学术本体化的治学倾向，也越出了传统的“学以致用”实乃“资治”，即学术服务于政治的治学目的论。下历嘉靖、万历，政治局势的大恶化，促使东林士子在王学内部竖立起批判的旗帜。他们尤其是阳明后学援佛入儒的严厉批判未尝稍稍假辞色。东林士子摒弃形上思辨学风，舍“道”就“器”，主张“实学”、“实践”，尊孔读经，这就非将学风逼向那弃虚蹈实之路而不可止。在东林士子那里，资治——辟二氏——尊孔读经——弃虚蹈实，这

^① 《国学概论》第245页。

是一个具有内在逻辑的畅达的发展“理路”。以此,东林士子对王学的初步清算,实为理学向清学折损,将学风初步引上实学之路的一至关重要之枢机。下历明清革故,国鼎他移,沧海桑田,经历了这一历史大变故的刺激,清初士子起而反省明亡的历史原因时,无不将明代灭亡的历史责任,推到了阳明心学的“空”言心性上。追根溯源,清初士子无不辟二氏,他们反对“虚论”,崇尚“实学”,上承东林衣钵而起,在清初掀起了一股理学清算浪潮,乾嘉考据学风即缘此而渐次形成。“辟二氏”的传统,自清初亭林、梨洲、船山、习斋下至于乾嘉年间一直未曾中断,东原不过踵随清初之遗风而起者。其撰《原善》、《绪言》、《疏证》,辟二氏之旨前后若一。戴震要求厘清儒释门庭,其《答彭进士允初书》谓程朱之援佛入儒“实诱吾族以化为彼族,此仆所由不得已而有《疏证》之作也”^①。《段谱》:“先生丁酉四月,有《答彭进士绍升书》。彭君好释氏之学,长斋佛前,仅未削发耳。而好谈孔、孟、程、朱,以孔、孟、程、朱疏证释氏之言,其见于著述也,谓孔孟与佛无二道,谓程朱与陆王、释氏无异致。……先生以所作《原善》、《孟子字义疏证》示之。”彭际清(绍升)与戴震相互辩难,其理论的“兴奋点”也全在儒与释是否相通上:即彭际清认为儒释原本相通,故不必如东原强判儒释疆界;东原则认为儒释疆界必须严判。这一点从东原的《答彭进士绍升书》和彭绍升的《与戴东原书》可以看得极分明。而戴以《原善》与《孟子字义疏证》同时示彭绍升,并谓己与彭“道不同不相为谋”^②。此尤足见在戴震的自我评价中《原善》和《孟子字义疏证》没有区别——即二文在戴震自己看来其主旨均在“辟二氏”与厘清儒释疆

① 《答彭进士允初书》,载《戴震集》第168页。

② 同上,第166页。

界的一边。如果看不到《原善》、《孟子字义疏证》一以贯之的“辟二氏”之旨，而仅仅凸显《原善》、《孟子字义疏证》的反宋和不反宋，这对于戴震的初旨终有曲解之嫌，亦未能算是扞及戴震二书内在“理路”之要害。对于戴震所撰《原善》、《孟子字义疏证》之旨，凌廷堪所论最为详确。他说：“自宋以来，儒者多剽袭释氏之言之精者，以说吾圣人之遗经。其所谓学，不求之于经，而但求之于理；不求之于故训典章制度，而但求之于心，好古之士虽欲矫其非，然仅取汉人传注之一名一物而辗转考证之，则又烦细而不能至于道，于是乎有汉儒经学、宋儒经学之分，一主于故训，一主于理义也。先生则谓理义不可舍经而空凭胸臆，必求之于古经。求之古经而遗文垂绝，今古悬隔，然后求之故训。故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明，而我心之所同然者乃因之而明。理义非它，存乎典章制度者也。彼歧故训、理义而二之，是故训非以明理义，而故训何为？理义不存乎典章制度，势必流入于异学曲说而不自知。故其为学，先求之于古六书九数，继乃求之于典章制度，以古人之义释古人之书，不以己见参之，不以后世之意度之。”^①所以我认为，从辟二氏的角度，戴震之三书正应视为一体，而不必如钱穆、余英时那样将《原善》、《疏证》分为不反宋与反宋之两橛。

四、关于戴震批判宋儒 “以理杀人”的评价

戴震思想体系中最有价值的部分，无疑在他对宋儒“以理杀人”的批判上。戴震对宋儒有沉痛的控诉，他说：“六经、孔、孟之言

^① 《戴东原先生事略状》，载《校礼堂文集》卷三十五，《安徽丛书》本。

以及传记群籍，理字不多见。今虽至愚之人，悖戾恣睢，其处断一事，责诘一人，莫不辄曰‘理’者，自宋以来，始相习成俗，则以理为‘如有物焉，得于天而具于心’，因以心之意见当之也。于是负其气，挟其势位，加以口给者，理伸；力弱气慑，口不能道辞者，理屈。呜呼！其孰谓以此制事，以此制人之非理哉！”^①“尊者以理责卑，长者以理责幼，贵者以理责贱，虽失，谓之顺；卑者、幼者、贱者以理争之，虽得，谓之逆。……人死于法，犹有怜之者；死于理，其谁怜之？呜呼！杂乎老、释之言以为言，其祸于申、韩如是也。”^②戴震指出，宋儒从二氏那里袭用、脱化出一个“如有物焉”的“理”，仅凭臆断，将他们自家“体会”出来的“理”强加于人，他们又继承了“老、庄、释氏”的“无欲”主张^③，将“理”和“欲”看成是矛盾对立、不可调和的两端，认为“不出于理则出于欲，不出于欲则出于理”，又将“理”判为正义，将“欲”看作邪恶，所以说“宋以来之言理欲也，徒以为正邪之辨而已矣”^④，戴震认为，宋儒根本歪曲了孟子所说的“养心莫善于寡欲”的话，看不到“欲不可无也，寡之而已”^⑤。从“推己及人”出发，戴震认为，“己知怀生而畏死，故怵惕于孺子之危，恻隐于孺子之死。……推之羞恶、辞让、是非亦然”。所以说“仁义礼智非他，不过怀生畏死，饮食男女，与夫感于物而动者之皆不可脱然无之，以归于静，归于一”^⑥。

对于戴震的这一整套批判宋儒的理论，余英时先生在《论戴震

① 《疏证》，《戴震集》第268页。

② 同上，第275页。

③ 《疏证上》，《戴震集》第274页。

④ 同上，第274页。

⑤ 同上，第273页。

⑥ 《疏证中》，《戴震集》第296页。

与章学诚》中完全忽略了。余先生对戴震这一理论的价值评判未置一喙,这是他的《论戴震与章学诚》一书最大的不足。事实上,对宋儒理欲观的评判,是章学诚、戴震思想体系之矛盾的症结所在,也是章学诚之所以诋厉戴震的重要原因之一。雍正送“名教罪人”匾额给钱名世,让天下的读书人写诗骂他,可谓歹毒。章学诚亦曾以“名教罪人”这个重若千钧的罪名罪戴震,原因就在于戴震对宋儒提出了批评^①。章、戴两家在对待宋儒评价的问题上有如此的纠葛,对于戴震批评宋儒作出恰当的评价,这原本应当是余氏“论戴震与章学诚”这一课题的应有之义。余先生却仅仅着眼于对戴震治学中“义理”和“考据”之相关度的探讨。他没有看到,东原所求之“义理”即“道”,最终是落实到批判宋儒的“以理杀人”上的。如若抽去东原的这一点,戴震的整个学术体系就“魂飞魄散”了。以此,余英时先生之论也就不免使人产生买椟还珠之感。

就戴震对宋儒以理杀人的批判,钱穆不惜以浓笔重墨进行反批判,可见钱氏抓准了问题的要害。钱穆批评东原的根据有二:一谓戴氏之论与孟子以仁义礼智、扩充存养为立身修养之大节不类。“孟子明以耳目口鼻四肢与仁义礼智分说,而东原必谓并成一片”,戴氏“全由私人怀生畏死、饮食男女之情仔细打算而来,若人类天性,不复有一种通人我、泯己物之心情”^②。二谓程朱的“存天理,去人欲”“不止为贫贱,盖虽富贵之极,亦有品节限制”。即“存天理,去人欲”不仅仅是针对下层百姓,而且也针对“富贵”的在位者的。故戴震对宋儒的批判有“近深文”之嫌^③。方东树《汉学商兑》批评戴震谓:“程朱所严

① 见《文史通义·朱陆》,载《章学诚遗书》第16页。另,章学诚对戴震批评宋儒的反批评又可见《答邵二云书》,载同上书第645页。

② 《中国近三百年学术史》第362页。

③ 同上,第361页。

辨理欲，指人主及学人心术邪正言之，乃最吃紧本务，与民情同然好恶之欲迥别。今移此混彼，妄援立说，谓当通遂其欲，不当绳之以理，言理则为以意见杀人，此亘古未有之异端邪说。”钱引方东树此论后认为，“方氏之论虽诋毁逾分”，但却得宋儒论“理”之义的一面。“植之则谓宋儒辨理欲，本亦为立言从政者之心术言之也。惟其如此，故东原辨理欲，虽语多精到，而陈义稍偏，颇有未圆”^①。

今按，钱穆对戴震的批评均很难站住脚。诚然，耳目口鼻之欲与仁义礼智之需，二者之境界确有高下之别。一个品德高尚的人，因其追求尽善尽美，严格要求自己，他可以进入将仁义礼智作为“第一需求”的境地，甚至可以达到将此作为其“本性”也就是“欲”的境界。如果不加限制地强调耳目口鼻之欲，极易滑入“纵欲”的泥沼，这也是显而易见的。但是，在饮食男女和仁义礼智二者孰先孰后的关系问题上，钱穆所强调的高尚，毕竟是“第二步”能达到的高度。也就是说，必须首先保证能够将其物质生命维持下去，然后才谈得到第二步的修养。倘若没有戴震所说的饮食男女之“欲”，一位“可能”的道德君子事先已经在肉体上消亡，又哪里谈得到第二步的“高尚”？既要“遂欲”又不能“纵欲”，在这里，保持一个欲的“度”至关重要。戴震的主张恰恰是“遂欲”而不“纵欲”，是在“知”的限制下对欲的满足。戴震说：“人之异于禽兽者，人能进于神明也。”^②这个“神明”就是“知”。在戴震看来，耳目口鼻之欲，是“臣道”，它归“君道”也就是归“心”来管辖。“臣效其能而君正其可否。”^③这个“心”也就是“知”。因为有“心”“知”的管辖约束，人能

① 《中国近三百年学术史》第359页。

② 《疏证上》，《戴震集》第270页。

③ 同上，第272页。

够避免“私”、“蔽”之失,做到“不穷人欲”也就是不纵欲^①。钱穆说戴震强调怀生畏死、饮食男女之情,违背了“通人我泯己物”之人类天性。然而,戴震明明说“已知怀生而畏死,故怵惕于孺子之危,惻隐于孺子之死。……推之羞恶、辞让、是非亦然”,这不正是“通人我、泯己物”吗?即是说从戴震“推己及人”的理论中并不是不能“扩充”“存养”出仁义来。譬如口舌之欲,虽是人生存的根本,但想到农夫田耕的劳顿辛苦,于是自觉到暴殄天珍,无限放纵的可恶,这其中已包含了当羞恶自羞恶的种子。又譬如见孺子入井,想到孺子和母亲的痛苦,惻隐之心油然而生,禁不住要下井救人;见他人冻饿不保,一息奄奄,从自己的怀生畏死推想到他人生命同样可贵,于是主动要去救助。这其中已经隐伏了“仁义”的端苗。孔子说“己所不欲,勿施于人”,反过来我们也可以说“己之所欲,施之于人”。孔子也是从“欲”,从个人的感受出发而“推己及人”的。所以,戴震的思想并不背离孔子的主张。

宋儒严辨理欲,其关注的重点到底在上还是在下?即宋儒辨理欲到底是为了抑制统治者的贪欲呢?还是要抑制百姓的欲望?此不可一概而论,两方面考虑容或均有之。问题在于宋儒即或有意以理欲之辨来抑制在位者的贪欲,其实效究竟如何?靠读书人讲两句“存天理,去人欲”的说教,就想杜绝在位者的贪欲,这可能吗?我们之所以说它不可能,或基本上不可能,这是因为贪官污吏手中的权力,来自于皇帝的恩赐,而皇帝的权力来自于老天爷。权力的来源者才可以成为权力的制约者。也就是说,只有老天爷才管得住皇帝,凡人或读书人不必去动这个脑筋。所以,单单靠讲正心诚意修身,再添上几句存天理、去人欲的说教,对在位者的贪欲

^① 《疏证上》,《戴震集》第276页。

是根本起不了什么作用,或基本上不起作用的。但是,假如在位者拿了存天理,去人欲的说教来对付“在下者”,情况就完全不同了。这正如胡适所说:“理与势携手时,势力借理之名,行私利之实,理就成了势力的护身符,那些负屈含冤的幼者弱者就无处申诉了。”^①所以,宋儒的理欲之辨,其所造成的社会实效,就成了或主要成了掌握权势的人们欺侮“在下者”,压迫黎民百姓、弱势群体的口实。戴震揭示了在位者、尊者、长者利用“理”所造成的客观效果,总是卑贱者、幼者、弱者的“失理”,这个揭露,因为有着八百年来无计其数的实例为坚强的根据,因此钱穆对戴震的反批判就显得苍白无力,几有“不可说而强为之说”的“近深文”之嫌。

五、结 语

20 世纪二三十年代,随着新文化运动影响的扩大,全面清理中国传统文化成为时代的主旋律。这时,戴震的学说曾经在两个方面满足过时代的要求,因而戴震研究成了学界关注的热点:一方面戴震满足了时代对“科学精神”的呼唤。乾嘉考据学因普遍被认为是“科学”的治学方法和精神的体现,戴震又是乾嘉考据学的大师,戴震以此受到了人们的重视;另一方面,封建礼教束缚人们的身心,批判封建礼教,要求人性解放的思潮在新文化运动中勃然兴起。戴震在批评宋儒时提出了以“智”为限制的“遂欲”主张。这就为求身心解放的人们提供了某种理论上的元素。然而,20 世纪初贪图享乐,奢侈纵欲之风亦盛。这部分人也往往打着戴震的旗号,曲解戴震,利用戴震而行私利。此如章太炎《释戴》所说:“挽世或

^① 《戴东原的哲学》第 55 页,商务印书馆 1927 年初版。

盗其言，以崇饰悖淫。今又文致西来之说，教天下奢，以菜食褻衣为耻，为廉洁士所非。”^①章氏指出，此种时风系对戴震之“托”，亦即对戴震之曲解^②。徐旭生也说：“自从戴东原把天理打下宝座，自从近二十年来，大家提倡戴学，自从西洋嗤我国固有淡泊朴素风气为退步的物质文化，挟着他们的国力，以压倒的形势，振荡我们，而后我国的士大夫颇不少以享受为第一乘义，以至于有时任何理想原则，任何名节大端，均可牺牲，而独个人的享受，未必改换。……凡有一个时期享受升为第一乘义，总是民力衰，民德怯，国力萎荼，常受异族的压迫，而无能力振拔，却是历史里面很重要的一条定律。”^③徐旭生此文作于1946年，上推20年，正是20年代中期。

戴震能够被追求放荡“纵欲”的人们所利用，那么，戴震受到维护伦理道德底线的正人君子的批评，也就在情理之中。宋儒反对纵欲，反对纵欲的时人用宋儒来批判戴震，也就可以理解。如所周知，钱穆先生偏爱宋明理学，对于民初以来一般青年生活放荡，追求奢靡的物质享受的社会现状，钱先生更是不满。他认为，青年人生活之放荡与政治上的激进，正是一事的两面。其间非此即彼，即由政治上的激进而入于生活上的放荡，或由生活上的放荡而入于政治上的激进，其内在的脉络历历可循。“一般青年之误解新文化运动的意义，而转趋于堕落放纵的生活者，既日繁有徒”，“于是青年之激进者，相率加入政治革命上实际之活动，而率流于过激；其

① 《章太炎全集》（四）第123页，上海人民出版社1985年版。

② 同上。

③ 徐旭生《我所认识的钱玄同先生》，载《钱玄同印象》第34页，学林出版社1997年版。

退婴者，则遁入于文艺之途，而率流于浪漫颓废”^①。

1923年发生了震撼学界的“科玄之争”。“玄学派”和“科学派”壁垒分明。那些站在所谓“玄学”立场的学者，其学术根柢实在于宋明理学。此如丁文江所说，“玄学家”的人生观虽然部分来自于伯格森，但更多来自于“自孔孟以至于宋元明之理学家”。因为理学家“侧重内心生活之修养，其结果为精神文明”。“可见西洋的玄学鬼到了中国，又联合了陆象山、王阳明、陈白沙高谈心性的一班朋友的灵魂，一齐钻进了张君劢的‘我’里面。无怪他的人生观是玄而又玄的了。”^②而胡适在“科玄之争”中也流露出科玄之争是历史上理学与反理学之争的现代版^③的思想。事隔半年以后，在《戴东原的哲学》中我们读到了胡适偏袒“科学”，批评“玄学”实即宋明理学的话，他说：“我们关心中国思想的前途的人，今日已到了歧路之上，不能不有一个抉择了。我们走哪条路呢？我们还是‘好高而就易’，甘心用‘内心生活’、‘精神文明’一类的揣度影响之谈来自欺欺人呢？还是决心不怕艰难，选择那纯粹理智态度的崎岖山路，继续九百年来致知穷理的遗风，用科学的方法来修正考证学派的方法，用科学的知识来修正颜元、戴震的结论，而努力改造一种科学的致知穷理的中国哲学呢？我们究竟决心走那一条路呢？”^④由此可见，在“科玄之争”中戴震又一次被利用来充当了“科学”的代言人。

① 《国学概论》第341页。

② 丁文江《玄学与科学》，载《科学与人生观》第52页，山东人民出版社1997年版。

③ 读者可参阅胡适在“科玄之争”中发布的《科学与人生观序》、《孙行者与张君劢》等论文。

④ 《戴东原的哲学》第197页。

钱穆先生对中国传统文化的独特价值与永久生命力报有赤子向母一般的热忱。对于在“科学”的旗号下掀起的全盘否定中国传统文化的“疑古”思潮,他大不以为然。钱穆认为,民初以来那种“尽废故常”的论调,乃孟子所谓的“失其本心”。历史上的伪书伪事并非不可以疑,但怀疑的目的绝非要将中国的传统文化连根拔除。疑其当疑,其旨在“信”,所谓“大其信而疑生,决其疑而信实,则怀疑非破信,乃立信”^①。若疑古而谓中国传统文化一无是处,这实际上是那种将中国今日的积贫积弱推诿于古人,归咎于前史的历史虚无主义寻找理论根据。“夫一民族之文化,有其长不能无其短,有其利亦不能无其病。故一民族之历史,有其盛即不能无其衰,有其涨即不能无其落。”“苟论民族而尽丧其固有之文化,即尽忘其以往之历史,而民族精神亦日萎枯以尽,而前途之生命亦竭。”^②钱先生虽没有直接参与“科玄之争”,但对宋明理学褒扬有加。就在“科玄之争”以后不久的1926年,钱穆的《国学概论》面世。钱先生《国学概论》谓理学是“上接先秦诸子学、魏晋玄学,下开清初诸儒学之渊薮”;又谓理学“大我之寻证”之宗旨正足以矫魏晋学之偏^③。则钱先生隐然理学之护法的立场亦与所谓的“科学派”大相径庭矣。

要之,民初以来种种被钱先生视为偏激与负面的思潮和社会情状既然都与戴东原结下了不解之缘,钱先生亦就不免因倍加呵护中国传统文化,因濯污激清,惩恶扬善之初衷而迁怒于东原。所谓爱之弥深,恨之过切是也。然而,钱先生此情虽极可恕,中国传

① 《古史辨》第四册第5页《钱序》,上海古籍出版社1982年版。

② 《崔东壁遗书·钱序》,载《崔东壁遗书》第1051页,上海古籍出版社1983年版。

③ 《国学概论》第245页。

统文化中却的确有着不容不对其加以清算与摒除之弊端。以此，戴震能够充当历史进步的“不自觉的工具”也就有着历史的必然性。人们利用戴震，戴震却是无辜的。剔除人们曲解戴震，强加于戴震的“不实之词”，恢复戴震的本来面目，这应当是史家应有的立场和责任。若是因为人们批评了中国传统文化之短，在这一过程中，某些人贪图享受，放纵而堕落了，而这一切又都曾经借助、利用、曲解过戴震，钱先生因此反过来也怪罪于戴震，这就偏离了史学实事求是的轨道而走向了另一极端。钱先生之论戴东原出现了章学诚在《文史通义·史德》篇中曾经告诫过的“气失宕、激、骄，情失流、溺、偏”之罅隙，其原因即在此。

（原文连载于《华东师大学报》2003 年第一、第二期）

戴震《经考》、《与是仲明论学书》 的成书年代和学术价值

——兼评钱穆、余英时先生的相关论断

戴震去世以后不久，曲阜孔继涵即编刻了《戴氏遗书》，收入《微波榭丛书》，此即微波榭本戴震文集。微波榭本刊行后，段玉裁以为，戴震“论音韵、论六书转注、论义理之学诸大篇，不可不见文集中”，乃于 1792 年刻《戴东原集》，是为经韵楼本戴震文集。孔、段都曾为戴震编辑文集，但孔、段二人均漏收了戴震的一部重要著作《经考》。罗更为《经考附录》（新生按，《经考》与《经考附录》原为一书）所作“校记”指出，今《戴震文集》中的一些重要篇章如《周易补注目录后语》、《尚书今文古文考》等，“皆本于《经考》”^①；而且，《经考》的价值，更在于戴震在《经考》中旁征博引前贤的经学论断并作了大量的按语。《经考》读毕，一部经学发展的历史已大体在是。因此，《经考》实际上当得今天研究经学史的一部不可多得的参考书。而《与是仲明论学书》（以下简称“《与是书》”）则是戴震的另一篇重要论文。戴震“治经以明道”的治学理念在《与是书》中有充分的表述。诚如段玉裁《戴震年谱》（以下简称“《段谱》”）所称

^① 载《戴震全集》第三册第 1652 页，清华大学出版社 1994 年版。

誉,戴震“平生所志所加功,全见于此。”^①段玉裁并提出了《与是书》成书年代的两种不同的说法:即“癸酉说”(1753)和“丁丑说”(1757)。

钱穆、余英时两先生为戴震研究之重镇。钱先生《中国近三百年学术史》以《与是书》作为戴震“论学第一期”的代表作。他不同意段玉裁的观点,认为《与是书》的撰写当为“己巳(1749)、庚午(1750)两年是(仲明)、戴(震)相晤于徽州时事”^②。2000年,三联书店出版了余英时先生的《论戴震与章学诚》。在《与是书》的成书年代问题上,余氏踵武钱先生的观点,并谓“考之《舜山是仲明先生年谱》”,《与是书》“殆作于己巳(1749)或庚午(1750)”^③。

我们看《与是书》,戴震起首便说:

仆所为《经考》,未尝敢以闻于人,恐闻之而惊顾狂惑者众。昨遇名贤枉驾,望德盛之容,令人整肃,不待加以诲语也。又欲观末学所事得失,仆敢以《诗补传序》并《辨郑卫之音》一条,检出呈览。今程某奉其师命,来取《诗补传》,仆此书尚俟改正,未可遽进。请进一二言,惟名贤教之^④。

戴震“未尝敢以《经考》闻于人”的原因在于“恐闻之而惊顾狂惑者众”。那么,《经考》中有哪些会使读者“惊顾狂惑”的内容?从戴震的话中更可知《与是书》与《经考》之关系密不可分。以此,余英时《论戴震与章学诚》一书专门辟出了一章探讨《经考》之成书年代并以《经考》和《与是书》相互比勘。如此看来,在《与是书》的撰

① 《戴震集》第462页,上海古籍出版社1980年版。

② 《中国近三百年学术史》第312页,中华书局1986年版。

③ 《论戴震与章学诚》第187—188页,三联书店2000年版。

④ 《戴震集》第182页。

述年代问题上钱、余两先生和段玉裁的论断出现分歧，余先生引以捍卫其论点的根据则立在《经考》的成书年代上，那么，确定《经考》的撰述年代，实为确定《与是书》成书年代的前提；而《与是书》成书时间的确定，则又是关系到准确理解戴震学术思想体系形成的关键问题。以此，本文将对《经考》及《与是书》的成书年代问题作一考订，并对钱穆、余英时先生的某些论点辨正如下。

一、《经考》之发现及许承尧校 《经考附录》跋语的价值

《经考》一书，沉霾经久。它的发现，有赖于安徽许承尧。许承尧并撰有《经考附录跋》一文。全面理解许氏跋文，不仅有助于了解《经考》一书的发现经过，且对于《经考》成书年代的确定亦大有裨益。现移录许文如下：

戴东原先生著有《经考》五卷。近年南陵徐君积余假福山王氏天壤阁传抄本刻之。无序跋，卷首仅“休宁戴震记”五字，卷尾题云：“是书从河间纪先生处借录，经余姚邵二云手校一过，无甚譌错矣。乾隆己丑（1769）九月十八日，益都李文藻记于京城虎坊桥北百顺胡同寓舍。”又另行题：“甲子（1804）八月据李南涧原本重校正。”是东原先生著有《经考》五卷，虽不见于先生年谱所列著作中，而已灼然无疑。因段若膺作《年谱》于先生晚年事特详，其中年以前事，如从江慎修先生读书不疏园皆不著，似本不能尽知也。承尧所得是书共七卷，题曰“经考附录”。不著撰人姓名。然按其体例，与《经考》同，皆博引众说，间加按语，其按语之精审、严密亦同。以二书互校，则《附录》者，乃补《经考》所未备而为之疏通证明。承尧以为此

二书者，皆先生早年治学时札记之书，在先生未视为要籍，故段氏未之闻耳。承尧得此书时，共三册，二巨册为《经考附录》，一为先生所撰《屈赋注》之首册，皆乾隆时写本，皆湖田草堂旧藏，皆有墨印匡格，其匡格之尺寸大小亦同。《屈赋注》只有不疏园刊板，微波榭未重刊，见《年谱》。此首册前无卢学士序，写极精工，当为不疏园初写本无疑。则此附录二册亦出不疏园同时写本无疑矣。卢序乃先生出游后所得，故初写本无之。惜《屈赋注》只存首册，其他无可证明也。湖田草堂藏书皆咸丰乱后得之，其由不疏园流转而出，揣之近理。且《经考附录》跋题有“三、四”二字，而“一、二”缺，然《经考附录》自卷一至卷七完全无缺，则所缺一、二两册其必为《经考》又无可疑。又书中引诸家说，皆称名，惟“江永”称“江沅斋先生”。《十三经注疏》按语中，有“吾友吴行先曰”，行先名思孝，歙丰南人，为先生刻《句股割圜记》者。故承尧敢决言此《经考附录》七卷为东原先生未刊遗著，当与《经考》同为刊行。至于书之徵引赅洽，条理秩然，非东原先生不能作。^①（文尾有许承尧自题“丙子”即 1936 年）

许承尧跋语详悉说明了《经考》和《经考附录》的发现经过。其内容有两点值得重视：首先是许氏提到了《经考》卷尾的跋文：“是书从河间纪先生处借录，经余姚邵二云手校一过，无甚譌错矣。乾隆己丑（1769）九月十八日，益都李文藻记于京城虎坊桥北百顺胡同寓舍。”

今按：李文藻，益都人，字素伯，号南涧，乾隆进士。有《南涧文集》。观其中《王猛墓考》、《南汉而铁塔考》等文，条分缕析，发微勾

^① 《戴震全集》第三册第 1642 页。

玄,可知南涧治学路径,亦与乾嘉间考据学相近^①。南涧又不仅是当时著名的学问家,而且他和当时京都的学术圈极熟稔,和钱大昕关系之密尤其不一般。1759年(己卯)钱大昕主山东乡试,始得南涧,即称之为“天下才”。越三日,“南涧投刺请见,与晤竟日,所见益奇于所闻”。“南涧与人交有终始,虽交满天下,然独与大昕投缘”。“在京都日,相过从,其归里也,每越月逾时,手书必至,得古书碑刻,或访一奇士,必以告,及出宰剧县,在七千里之外,奔走瘡痍,簿书填委,而书问未尝辍。”^②此后,钱、李两人终生保持极亲密的师友之情:“予好友朋,而南涧气谊之笃过于予……吾两人乃以臭味相合。方其在京华,每一日不相见,辄恤然若失,不知其何以然也。”所以,南涧之母去世,请大昕作墓志铭,大昕欣然从命。事见《潜研堂文集》卷三十三《答李南涧书》。

南涧“生平乐道人之善,乡先正诗文可传者,必撰次表章之。元和惠定宇、婺源江慎修,皆素未相识,访其遗书刊行之”^③。南涧的这种性格,使得他成为乾隆年间著名的藏书家:

性好聚书,每入肆见异书,辄典衣取债致之,又从友朋借钞,藏弃数万卷,皆手白雠校,无輒近俚俗之本。于金石刻搜罗尤富,所过学宫寺观,岩洞崖壁,必停驂周览。有仆刘福者,善椎拓,携纸墨以从,有所得,则尽拓之^④。

《潜研堂文集》卷二十六又有《李南涧诗集序》,大昕谓:“南涧之性情与予略相似。予好聚书,而南涧抄书之多过于予;予好金石

① 见沈云龙主编《近代中国史料丛刊》第73辑,台湾文海出版社出版。

② 《李南涧墓志铭》,载《潜研堂集》第783—784页,上海古籍出版社1989年版。

③ 同上书,第784页。

④ 同上书,第783—784页。

文字，而南涧访碑之勤过于予。”^①

而清华大学版《戴震全集》第三册收录了丁稼民所藏戴震手校惠栋《左传补注》的墨迹照片，恰恰佐证了钱大昕之说。照片前有李文藻的题跋：“此书周书昌寄来发刻，其朱笔所正乃戴东原手迹，殊可珍也。乾隆壬辰（1772）十一月初六李文藻题于□□大佛寺。”^②是1769—1772 四年间，戴震之文稿、书籍、墨迹，正是李文藻收集的重点。另据陈祖武、朱彤窗《乾嘉学术编年》“乾隆三十四年己丑条”载：李文藻“是年谒选在京，借为纪昀京邸检曝书籍之便，过录惠栋、戴震著述多种。”《乾嘉学术编年》引李文藻《南涧文集》卷上《琉璃厂书肆记》：

乾隆己丑五月二十三日，予以谒选至京师，寓百顺胡同。九月二十五日，签选广东之恩平县。十月初三引见，二十三日领凭，十一月初七出京。此次居京师五月余，无甚应酬，又性不喜观剧，茶园酒馆，足迹未尝至，惟日借书抄之。^③

证之以《经考》卷尾的李文藻自题跋文“是书从河间纪先生处借录，经余姚邵二云手校一过，无甚譌误矣。乾隆己丑（1769）九月十八日，益都李文藻记于京城虎坊桥北百顺胡同寓舍”，益可见1769 年李文藻在京都从纪昀处借录了《经考》，录完后又出“余姚邵二云（邵晋涵）手校一过”。而纪和邵均为戴震密友。^④ 我们知道，戴震卒于1777 年，1769 年尚在此前8 年。据《段谱》乾隆三十四年（1769）己丑条所记，是年戴震“入都会试不第”，则1769 年戴

① 《潜研堂集》第437 页。

② 载《戴震全集》第三册卷首。

③ 转引自陈祖武、朱彤窗《乾嘉学术编年》第201 页，河北人民出版社2005 年版。

④ 《潜研堂文集》第437—438 页。

震正在京都。以戴震和纪昀之关系论,李文藻从纪昀处借录的《经考》必出自戴震之手无疑。1769年戴震已在京都学术界闻名遐迩,他将《经考》手交纪昀,李文藻又从纪昀处借录,邵晋涵则将李文藻记录的《经考》校讎一过。

许承尧跋语中另一值得注意之处是他具体描述了其所得《经考附录》的印刷样式、版本特点,并且推测了《经考》与《经考附录》的关系。其书“共三册,二巨册为《经考附录》,一为先生所撰《屈赋注》之首册,皆乾隆时写本,皆湖田草堂旧藏,皆有墨印匡格,其匡格之尺寸大小亦同”。“此首册前无卢学士序,写极精工,当为不疏园初写本无疑。则此附录二册亦出不疏园同时写本无疑矣。卢序乃先生出游后所得,故初写本无之。惜《屈赋注》只存首册,其他无可证明也。湖田草堂藏书皆咸丰乱后得之,其由不疏园流转而出,揣之近理。且《经考附录》跋题有‘三、四’二字,而‘一、二’缺,然《经考附录》自卷一至卷七完全无缺,则所缺一、二两册其必为《经考》又无可疑。”

今按:《经考附录》既系“乾隆时写本,湖田草堂旧藏,有墨印匡格,其匡格之尺寸大小亦同”,这说明,《经考附录》乾隆时业已成书。许承尧推断《经考》和《经考附录》为一书,结论极允洽。然谓《经考附录》由不疏园流转而出,则似不然。戴震入都以前,在歙县汪梧凤“不疏园”就学。若不疏园有戴震《经考附录》之刻本,此刻本应当在戴震入都之前^①。现联系李文藻“是书”即《经考》“从河间纪先生处借录”的说法,则《经考》已经成书。而《经考》之刊刻必在戴震入都以后。《经考》和《经考附录》既为一书,则许承尧所得《经考附录》似亦应断为戴震入都以后之刻本较为允当。李文藻从纪

^① 戴震入都的时间盖有两说:戴震谢世后不久洪榜所撰的《戴震行状》定此于1755年;《钱大昕年谱》定于1754年。《段谱》采用洪榜说,钱穆、余英时则采用钱大昕说。

昀处借录的《经考》，应当即是这个刻本。戴震因与纪晓岚熟稔，遂以刻本交纪。戴震入都以后始与纪昀结交，因此《经考》的撰成并出版只能在戴震入都以后，而不可能是入都以前之事。

二、从《经考》内容考订《经考》的成书年代

1. 《经考》卷四“月令”条戴震撰有按语。按语中提到了“余尝就《周髀》之书考之，而知月建之说由于北极，作《璇玑四游解》”^①。这里，戴震所说的“余尝就《周髀》之书考之”，系指其《周髀北极璇玑四游解一》一文。因为紧接着《经考》卷四这句话下面的一段文字，与《周髀北极璇玑四游解一》完全相同。《周髀北极璇玑四游解一》作于乙亥（1755），则《经考》必作于戴震 1755 年入都以后无疑。

2. 《经考附录》卷二有《膺孔安国书传》一篇，文尾戴震有按语。按语中引用了钱大昕对于《古文尚书》的见解：“按：孔冲远引《晋书》，言梅赜所上孔氏《古文尚书》出于郑冲，必当时赜进书饰辞，而史录之，非寔能考得其源流也。至以为王肃似私见《古文》，而阎百诗证之为作伪者窃王肃是固然矣。钱编修晓徵尝与余论及此，疑《古文尚书》乃肃私为之，故东晋始出。肃未见。”^②戴、钱相识在戴震入都以后。这又是《经考》及《经考附录》必作于戴震入都以后之证。

3. 《经考》卷四《大戴礼记八十五篇》条戴震有按语，并自记撰述年代为“乾隆丁丑（1757）夏”^③。按语有所谓“余尝考定其文，记

① 《戴震全集》第三册第 1352 页。

② 同上书，第 1502 页。

③ 同上书，第 1341 页。

于《目录》后”。这里的“《目录》后”云云即指《戴震文集》中的《大戴礼记目录后语》一、二。因为紧接《经考》中“余尝考定其文，记于《目录》后”之语的下文与《大戴礼记目录后语》完全雷同。戴震自题《大戴礼记目录后语》作于“丁丑（1757）孟夏月”。这样，我们便可得到一个讯息：《大戴礼记目录后语》成文在先，而《经考》中的《大戴礼记八十五篇》条后著。换言之，《经考》之文系戴震移录已经写就的旧文而来。按此义例也可以推测，凡《经考》与《戴震文集》中的重出之文，并非一定是《经考》成文在先，《文集》中撰述成文在后。指出这一点很重要。因为自梁启超指出《经考》“系戴震之读书札记”这一观点以后，学术界皆秉承梁说。在《经考》和《戴震文集》的关系问题上，学界也就多认为应当是《经考》成文在先，《文集》成文在后。现从《大戴礼记目录后语》和《经考》之《大戴礼记八十五篇》二者的孰先孰后来看，它启发我们，戴震曾经将已经成了文的文章移录到了《经考》之中，那么，《经考》也就不能全然视为戴震“尚不够成熟”的读书札记。对于《经考》，戴震以“著述”之“书”对待之的心态是存在的，因此他才会入都之后刊刻《经考》并将刻本交给了纪晓岚。《经考》某些篇章的成文时间，甚至要晚于戴震业已写就的某些旧文，这也是我们考订《经考》成书年代时必须考虑到的要素之一。

三、余英时《经考》成书年代说辨证

这样，我们再来看余英时先生为《经考》的成书年代所下的结语，他说：

据我的印象，《经考》和《经考附录》中虽有东原丁丑改笔，但大体写定尚在入都以前；此可证之于《与是仲明论学书》。

段玉裁编《东原文集》系此书于癸酉(1753)。然考之《舜山是仲明先生年谱》，此书殆作于己巳(1749)或庚午(1750)，而《经考》草创则犹在其前。故东原《与是仲明书》开首便说：“仆所为《经考》，未尝敢以闻于人，恐闻之而惊顾狂惑者众。”(余英时按，《经考》与《经考附录》，诚如许承尧所云：“皆博引众说，间加按语。”而东原《与是仲明书》竟谓是书“未尝敢以闻于人，恐闻之而惊顾狂惑者众”。实难免大言欺人之诮。)

总之，以《经考》与《经考附录》校之《东原文集》，可以肯定这两部书基本上是东原入都前的作品。(尚有他证，见后文。)其撰述时代之下限大约在丁丑，而上限则不易确定。但至少己巳、庚午已成卷帙。因为即使依段编《戴集》言《与是仲明书》撰于癸酉，其时是仲明已闻东原有《经考》一书而欲索阅，则《经考》在东原学友中或已颇有口碑也。由是言之，此二书实为考论东原早年学术见解的最好材料^①。

今按，余先生的结论似有如下可容商榷之处：

1. 余先生说“《经考》和《经考附录》中有东原丁丑改笔，但大体写定尚在入都以前；此可证之于《与是仲明论学书》”。戴震于《经考》一书是否有“改笔”？此不可断言。我们姑且可以同意余先生戴震丁丑即 1757 年对于《经考》有改笔的说法。那么，一部书若有改笔，这改笔便具有重要意义。一部书的撰述(或修改)时间不管有多长，都必须以作者最后的改定时间作为确定其成书时间之准绳。那么，《经考》中所能够发现戴震标出的最晚年代在丁丑(1757)，我们就可以说：《经考》的成书年代至少应当在丁丑以后。换言之，对于《经考》，倘若戴震的确在丁丑年有“改笔”，那么，《经

^① 《论戴震与章学诚》第 187—188 页。

考》的成书年代就更加应当以丁丑年为据而不能像余先生那样采用其他的标准。以此,我们只能断定《经考》成书于丁丑 1757 年即戴震入都三年之后,而不能像余先生那样认定《经考》成书在戴震入都之前。

2. 余先生的论证逻辑似亦欠严密。他将《与是书》作为“当然”成文于戴震入都之前的“前提”,然后以《与是书》来和《经考》中的相关内容相互比勘,从而得出了《经考》亦成于戴震入都之前的结论。那么,《与是书》是否“当然”成文于戴震入都之前?这一点正大可商榷(说见下文)。换言之,从逻辑上说,余先生首先应当证明《与是书》的确成文于戴震入都之前,接下来的第二步,才能够将此作为《经考》成书于戴震入都之前的根据。如果连《与是书》都成文于戴震入都之后,我们岂不可说:正是因为《与是书》成书于戴震入都之后,所以《经考》必成书于戴震入都之后?

3. 对于《与是书》的成书年代这样重要的一个前提性问题,余先生给出的论证恰恰是疏阔的。余先生说:段玉裁编《东原文集》系《与是书》作于癸酉(1753)。“然考之《舜山是仲明先生年谱》,此书殆作于己巳(1749)或庚午(1750)。”又谓《与是书》,“段玉裁《东原年谱》又误系之丁丑(1757)”,并下断语云:“段《谱》之误,钱宾四师已加驳正,见《中国近三百年学术史》。”^①今按,笔者也曾“考”《舜山是仲明先生年谱》(以下简称“《是谱》”)^②,在余先生提到的“乾隆十四年己巳(1749)”条下,《是谱》记载了是仲明“春游徽州”以及陈相国罢相后访是仲明于舜山这两件事,《是谱》中绝不见有如余先生所言戴震作《与是书》的任何记载。而在“乾隆十五年庚

① 《论戴震与章学诚》第 200 页。

② 《北京图书馆珍藏本年谱丛刊》第 95 册,北京图书馆出版社 1999 年版。

午(1750)”条下《是谱》云:“五月之徽州游黄山,题曹守堂先生《黄山图册》,得宋、周、程、张、朱五贤图余绢,自绘小像。”亦丝毫不见有如余先生所言戴震作《与是书》的记载。未知余先生之结论究系何据?余先生又说:尚有“见后文”的“他证”来证明“总之,以《经考》与《经考附录》校之《东原文集》,可以肯定这两部书基本上是东原入都前的作品”的结论,但遍寻《论戴震与章学诚》一书,亦未见余先生“后文”中举出任何“他证”,则余先生的考订亦就不免疏漏。

四、关于《与是书》的成文年代问题

段玉裁两说之考辨

关于《与是书》的撰述年代,段玉裁盖已有不同之两说:一为段氏经韵楼本《戴震文集》中《与是书》的题注:“癸酉”即 1753 年。

今按,在微波榭本《戴震集》中,《与是书》并没有题注。这说明孔继涵在编《戴震集》时未能确定《与是书》的撰述年代。经韵楼本《戴震文集》原系以微波榭本为基础编纂而成。至段编经韵楼本时为《与是书》作了“癸酉”即 1753 年的题注。

段氏编《戴震文集》时年五十八。到八十岁以后他为戴震编《年谱》时,却在丁丑即 1757 年条下云:

《与是仲明论学书》,当亦其时所作。仲明名镜,是姓,江阴人,客游于扬者,欲索先生《诗补传》观之,先生答此书。平生所志所加功,全见于此,亦以讽仲明之学非所学也。仲明筑室于江阴舜过山讲学,其人不为先生所重,故讽之。

这样,段玉裁对《与是书》撰述年代的判断,就出现了“癸酉”与“丁丑”不同之两说,两说前后相差五年。

(1) “癸酉说”无据

今考《戴震文集》以及有关戴震行述之记载,首先可以肯定,段“癸酉说”无据。据《段谱》,写作《与是书》的发生地在扬州。而《段谱》癸酉年条下仅有“《诗补传》成,有序,在癸酉仲夏”数字,只字未及戴震至扬州事。《段谱》中记载戴震始至扬州,时在丁丑 1757 年。在丁丑年条下《段谱》云:“是年,识惠先生栋于扬之都转运使卢君雅雨署内。文集内《题惠定宇先生授经图》所云:‘自京师南还,始觐先生于扬之都转运使司署内’者也。”是《段谱》之丁丑说已经否定了他的癸酉说。

段懋堂亦通博大家,为其师之文确定撰写年代,更是一件严肃的工作。对于《与是书》的成文年代,懋堂何以出现这自相矛盾的两说?我认为,段玉裁编纂《戴震文集》在前,撰写《戴震年谱》在后。《戴震文集》既经刊行,对于以前的癸酉说之疏漏已经无法改正,至撰《段谱》时,懋堂始郑重书上一笔。是故关于《与是书》之成书年代,段有此不同之两说,应当视作段晚年对于其早年之说的修正。

(2) 丁丑说可据但亦有可议者

上引《段谱》丁丑条下所云“《与是仲明论学书》,当亦其时所作。仲明名镜,是姓,江阴人,客游于扬者,欲索先生《诗补传》观之,先生答此书,亦以讽仲明之学非所学也。仲明筑室于江阴舜过山讲学,其人不为先生所重,故讽之”。

今按:据前文,《经考》成书于丁丑(1757),则是仲明在丁丑年间知戴震有此书而向戴索观,这是顺理成章之事。《段谱》谓丁丑(1757)戴震在扬州,此有数证证明段玉裁所言不误:

戴震有《沈处士戴笠图题咏序》。该文言:

沃田先生周甲子六十之明年夏,以《戴笠图》示休宁戴震。

先生在维扬使幕也久，震之得识先生也，于今四年，盖四三见。其见也，漏下不数商而复离，离则时时县于想似。岂形遇疏者神遇故益亲邪，抑非也^①？

今按：该文题记为庚辰（1760）所作（微波榭本作“庚辰夏”），以1760年上推四年，正是1757年，戴震在扬州结交沈沃田。

戴震《沈学子文集序》：

强梧赤奋若之岁，余始得交于华亭沈沃田先生，既而同处一室者，更裘葛。方炎夏，金石流，草木焦，而先生持经籍一卷，往复校核，无倦容。……今隔别六载，闻素重先生所为文暨学于先生者，为哀聚成集。先生乃驰书二千里，属余撰序^②。

今按：“强梧赤奋若之岁”即指1757年。“强梧赤奋若之岁，余始得交于华亭沈沃田先生”，“今隔别六载”云云，则戴震此文殆作于1762年。

戴震《题惠定宇先生授经图》：

前九年，震自京师南还，始觐先生于扬之都转盐运使司署内。先生执震之手言曰：“昔亡友吴江沈冠云尝语余，休宁有戴某者，相与识之也久。冠云盖实见子所著书。”震方心讶，少时未定之见，不知何缘以入沈君目，而憾沈君之已不及觐，益欣幸获觐先生。明年，则又闻先生殁于家^③。

按，《题惠定宇先生授经图》作于乾隆三十年乙酉1765年。

① 《戴震集》第212页。

② 《戴震集》第210页。

③ 同上，第213—214页。

《段谱》于此条下云：“是年，入都过苏，有《题惠定宇先生授经图》。”以 1765 年上推九年，正是 1757 年。是年戴震白云“自京师南还，始覩先生于扬之都转盐运使司署内”者，则 1757 年戴震在扬州无疑。又，惠栋卒于乾隆二十三年（1758），则戴震云“明年则又闻先生歿于家”者，亦为 1757 年戴震在扬州之又一证。

以上三证，均出自戴震手笔，必可据。以此，段玉裁谓戴震 1757 年在扬州作《与是书》亦可据。

另据《与是书》：“昨遇名贤枉驾，望德盛之容，令人整肃，不待加以诲语也。又欲观末学所事得失，仆敢以《诗补传序》并《辨郑卫之音》一条，检出呈览。今程某奉其师命，来取《诗补传》，仆此书尚俟改正，未可遽进。请进一二言，惟名贤敬之。”

细绎戴震所说，可知戴震与是仲明晤面后，先将《诗补传序》示是仲明，是氏读了《诗补传序》后意尚未释然，遂又遣其弟子程某来取《诗补传》。而戴震谓《诗补传》“尚俟改正，未可遽进。请进一二言，惟名贤敬之”，于是作《与是书》予是仲明。而戴震所说的“仆敢以《诗补传序》并《辨郑卫之音》一条，检出呈览”，其“《辨郑卫之音》”正载于《经考附录》卷三。另考《经考附录》卷三有“变风变雅”条，戴震也有按语^①。细绎其按语，实与《毛诗补传序》之论“思无邪”如出一辙^②。是仲明既然向戴震索观《经考》，关于“思无邪”之论，戴震原亦可以《经考》中的“变风变雅”条示之。只是《毛诗补传序》比较“变风变雅”条所论更加详确，故戴震示是仲明以《毛诗补传序》。

《与是书》又云：

① 载《戴震全集》第三册第 1526 页。

② 《戴震集》第 193 页。

至若经之难明，尚有若干事：诵《尧典》数行至“乃命羲和”，不知恒星七政所以运行，则掩卷不能卒业。诵《周南》、《召南》，自“关雎”而往，不知古音，徒强以协韵，则齟齬失读。诵古《礼经》，先《士冠礼》，不知古者宫室、衣服等制，则迷于其方，莫辨其用。不知古今地名沿革，则《禹贡》职方失其处所。不知“少广”“旁要”，则《考工》之器不能因文而推其制。不知鸟、兽、虫、鱼、草、木之状类名号，则比、兴之意乖。

今按，《与是书》这一段话，均可在《经考》及《经考附录》中一一对应地寻找到戴震所指的内容和出处。例如：关于“恒星七政所以运行”的研究，可见《经考》卷二之《尧典中星》、《璇机玉衡》条；关于《诗经》之研究，可见《经考》卷三自《六诗》以下至《商颂国风》诸条；关于音韵文字学的研究，可见《经考》卷三《古音叶韵》、《尔雅》条；关于礼制方面的研究，可见《经考》卷四自《周官经》以下至《大戴礼记八十五篇》；关于“古今地名沿革”方面的研究，可见《经考》卷五《荆吴》、《经考附录》卷二《膺书传所言水道地名》条；关于“考工之器”的研究，可见《经考》卷四之《考工记》、《明堂位》条。《与是书》所列举的内容与《经考》如此贴切，实际上是戴震对《经考》治学内容的总结。这说明，戴震在撰《与是书》时，对于《经考》的感受是鲜活而“即时性”的。《经考》成书于1757年，则《与是书》亦成文于1757年。

但《段谱》中有关《与是书》的记载有数事需要说明。

首先是是仲明的籍贯及舜山书院的地望问题。《是谱》收有光绪十二年(1886)柳商贤所撰《是仲明先生传》，谓是仲明为阳湖县人，其父号晚斋。庚申(1740)九月，晚斋先生卒，是仲明“痛绝者数四。既葬，遂庐墓以居”。《是谱》则云：“先生讳镜，原名铸，字仲明，号诚斋，居毘陵焦垫镇。”其父晚斋“读书好古，学问渊邃，著述博富。

邑采入儒林。舜山，平生游衍之所，因卜葬焉。先生结庐墓侧，终生孺慕，创建学所，讲道授业，学者称为舜山先生”。据以上两条资料，是仲明在舜山为其父结庐并创建了讲习之所。舜山地处今无锡之西北，一名历山。舜山之西为柯山。两山连接而其峰相望，当地人称为舜柯山。据《咸淳毘陵志》：“历山俗名舜山。”而据《中国古今地名大辞典》“江阴县条”：“江阴县，秦为暨阳乡，汉毗陵县地。梁置江阴县，兼置江阴郡。唐置暨州。五代南唐置江阴军。宋军废。沉升江阴路。明初改曰连扬州。清属江苏常州府。”如此看来，段玉裁谓是仲明为“江阴人”，准确的说法应当是阳湖人。

《段谱》中最大的疑问是段玉裁说丁丑年是仲明客游扬州时戴震写了《与是书》交是氏。但据《是谱》，丁丑年条的记载如下：

正月作《夏峰孙緘斋先生传》。癸酉岁兰陵孝廉杨凤洲建章先生入豫，得謁孙氏子孙彬彬家学，又获交于緘斋先生之孙在城。而在城慕先生（新生按，指是仲明）学行，乞凤洲恳传于先生。今凤洲公车北上，携传至京，邮寄河南。盖孙氏居河南之容城，又称苏门。夏峰者，緘斋曾祖。作《读易质疑序》。无锡黄先生尧咨著。夏，得甲戌所失诸书。盖以不意而得之也。惟失去晚斋先生所著《易之门蕴图》。

今按，《是谱》之丁丑条所记，只字未及段玉裁所说是仲明客游扬州之事。但戴震又明明白白地在《与是书》中说“昨遇名贤枉驾，望德盛之容，令人整肃，不待加以诲语也。又欲观末学所事得失，仆敢以《诗补传序》并《辨郑卫之音》一条，检出呈览”。则戴震和是仲明的确是见了面的。怎样理解《段谱》和《是谱》对于此事记载的矛盾？我以为，《是谱》丁丑条所记甚简，在是仲明是否得了戴震《与是书》的问题上或许有讳。看《是谱》，对于是仲明多作赞美之

词而无丝毫批评之语。在治学上戴震并不重视是仲明,这一点,《是谱》的作者不可能不知晓。但在《是谱》中却无一言及于此。戴震既然轻看是仲明,《与是书》的口气亦颇类于教训后学,那么,《是谱》的作者讳言戴、是晤面以及戴震作《与是书》给是仲明之事,便是可能的。从作年谱的惯例来看,《是谱》既不必记载“他人”之行宜,则《是谱》“漏记”或讳言戴震《与是书》,也并不算违反作年谱的“规矩”。据《与是书》,戴震谓“今程某奉其师命,来取《诗补传》,仆此书尚俟改正,未可遽进。请进一二言,惟名贤敬之”。则程某为是仲明弟子无疑。而《是谱》中也没有是仲明命其弟子程某向戴震索观《诗补传》的记载,这正是《是谱》在戴震、是仲明是否见了面,以及在是仲明是否得到了戴震的《与是书》问题上有讳的又一有力的佐证。

五、钱宾四先生观点之探讨

钱宾四先生谓戴震论学有第一期即“东原早岁之学”,其学“同于江氏(永)”。又谓“其说可徵之于《与是仲明论学书》”。对于是仲明及《与是书》的成书年代,钱穆有如下按语:

是仲明名镜,阳湖人。……据是仲明年谱,乾隆十四年己巳(仲明年五十七)春游徽州,翌年庚午五月之徽州,游黄山。而东原书云:“仆所为《经考》,未尝敢以闻于人,恐闻之而惊顾狂惑者众。昨遇名贤枉驾,望德盛之容,令人整肃,不待加以诲语也。又欲观末学所事得失,仆敢以《诗补传序》并《辨郑卫之音》一条检出呈览。今程某奉其师命,来取《诗补传》,仆此书尚俟改正,未可遽进。请进一二言,惟名贤敬之。”又云:“群经六艺之未达,儒者所耻,仆用是戒其颓惰,据所察知,特惧忘

失，笔之于书，识见稍定，敬进于前不晚，名贤幸谅”云云。相其语气，疑是己巳、庚午两年是、戴相晤于徽州时事也。段氏《戴先生年谱》，谓：“《与是仲明论学书》当在丁丑，时东原在扬州。仲明江阴人，客游于扬者，欲索先生《诗补传》观之。先生答此书。平生所志、所加功，全见于此，亦以讽仲明之学非所学也。仲明筑室江阴舜过山讲学，其人不为先生所重，故讽之。”段氏此说，纯出推想，以仲明为江阴人，故疑东原游扬始晤。查《是仲明年谱》，丁丑已年六十五，并无客游扬州事。且戴书引辞为谦，明为东原未达时语。段氏为《戴谱》，年亦八十……故《谱》中颇有误忆误排者。又段编《戴集》《与是书》题注“癸酉”，亦与《年谱》违异，可证《年谱》不足尽据。惟段编《戴集》，年五十八岁，去东原之卒亦已十六年，癸酉之注，亦非有确据，特因书中有“出示《诗补传序》”一语，而《诗补传序》成于癸酉仲夏故也^①。

今按，钱先生指出，段玉裁之所以对《与是书》的成书时间有癸酉即 1753 年一说，那是因为在《与是书》中“有‘出示《诗补传序》’一语，而《诗补传序》成于癸酉仲夏故也”。此说甚确。段玉裁因见《与是书》中提到了《诗补传序》，而《诗补传序》既成于癸酉，是故段玉裁定《与是书》亦作于癸酉。

然钱先生关于《与是书》成文年代的说法亦有数点似可重加考虑：

首先，钱先生曾数谓段玉裁八十岁作《段谱》，年老脑衰，故所云每不足据。除上引之文外，钱先生在论《段谱》定戴震入都于乙亥即 1754 年不可信时也说：“懋堂为《戴谱》，则距其事已逾六十

^① 《中国近三百年学术史》第 312 页。

年,又非亲历”,故“误谓东原以乙亥岁北上,实不足据”^①。钱先生谓《段谱》中“颇有误忆误排者”,似不足为据。因为关于戴震的行宜,钱先生自己就大部分依据了《段谱》立论。另,玉裁年八十岁作《段谱》,对发生于五六十年以前之事,他肯定有文字性的记录以为依据,必不能仅靠记忆为之。如《段谱》乾隆二十八年癸未(1763)条:“是年,往江右,有《凤仪书院碑》。”若无平日文字记录为之据,段玉裁何以言之凿凿如是?《段谱》中类似的记载还有很多。

其次,据《是谱》,己巳、庚午两年是仲明并无和戴震晤面的记载,则钱先生所谓己巳、庚午两年是、戴“相晤于徽州时事”并不存在。

再次,丁丑年是仲明的确“已年六十五”,但这并不影响他能够在该年客游扬州。舜山、扬州近在咫尺,是仲明老当益壮,从舜山客游扬州完全可能。至于《是谱》对此事未予记载,应是讳言所致。因为就在戴、是晤面的第二天,是仲明即派其弟子程某前往戴震处索观《诗补传》,此事戴震《与是书》有载,定然不诬。但《是谱》却只字未提,足见《是谱》有讳。因此,钱先生以《是谱》丁丑年条对此事

^① 《中国近三百年学术史》第316页。新生按,关于戴震乙亥即1755年入都,除前注文引洪榜《行状》持此说外,纪昀《考工记图序》谓“乾隆乙亥夏,余初识戴君,奇其书。欲付之梓,迟之半载,戴君乃为余删取先后郑注而自定其说以为补注。又越半载,书成,仍名曰《考工记图》,从其始也”。据此可推戴震入都为乙亥1755年。另,《段谱》页459引程易田云:“是年(乙亥)假馆纪尚书家,所作《句股割圆记》,丁丑南下,戊寅溪南吴行先付刻。”亦可据为戴震乙亥岁入都。《钱大昕年谱》谓戴震甲戌1754年入都;王昶《戴东原先生墓志铭》(载上海书店1994年编《丛书集成续编》第173册)谓“余之获交东原盖在乾隆甲戌之春。维时秦文恭公蕙田方撰《五礼通考》,延至于味经轩,偕余同辑时享一类,凡五阅月而别。”是戴震入都时间盖有1755年和1754年不同之两说。《段谱》据洪榜《行状》采乙亥1755年说。洪榜为戴震弟子,二人过从极密。戴震谢世后第二年洪榜即撰《行状》。《段谱》据洪榜说,这是可以理解的。这与钱先生所说“懋堂为《戴谱》,距其事已逾六十年,又非亲历”无关。

未予记载,便认为丁丑年戴震没有和是仲明晤面,也没有《与是书》之作的说法不确。

复次,钱先生以“戴书引辞拗谦,明为东原未达时语”作为《与是书》作于 1749—1750 年,即作于戴震入都以前的依据,似钱先生对戴震抱有成见。岂戴震闻达之后便得意忘形,“引辞”跋扈者哉?

六、“明道”与“辟佛”:《经考》和 《与是书》在戴震思想 体系中的地位

现《经考》和《与是书》的写作年代既已确定,即两件作品均作于丁丑(1757)戴震入都三年以后,则可以就《经考》和《与是书》的内容作进一步的分析,以确定它们在戴震学术思想体系中的地位。

戴震说:“仆自十七岁时,有志闻道,谓非求之《六经》、孔、孟不得,非从事于字义、制度、名物,无由于通其语言。宋儒讥训诂之学,轻语言文字,是犹渡江河而弃舟楫,欲登高而无阶梯也。为之三十余年,灼然知古今治乱之源在是。”(段玉裁《年谱》)戴震抱定治学有志于“闻道”之旨,这种治学的取径即通过对儒学元典中字、辞、音、义、典章制度的考据,以明了其中所蕴涵的义理。

戴震的治学与同时代学者的绝大差异处,也可以说戴震高于同时代学者之处就在于他的“上”、“下”兼备:他既要“明道”求索义理,同时又认识到,义理的获得必须建立在音韵训诂、考据实学的坚实基础之上。戴震认为,非苦苦穷年于考据,则终不足以“读”那悬隔千年的儒学典籍。因此,考据仍然是戴震治学中一层不可或缺的功效。戴震“于经疏虽然不能尽记,但经注则无不能背诵”,(段玉裁《年谱》)他在治经上花的苦功是实实在在的。这一点,在

《经考》和《经考附录》中均有充分的表现。

但戴震又认清了考据只是手段,是“舟楫”,是“阶梯”,而不是治学的目的。治学的指归,最终是要“渡江河”而“登高”,也就是要读“懂”儒学典籍,从而获得其中蕴涵的道理。“读懂”儒学典籍也就是“会通”,“会通”是谓“闻道”。这是戴震终身奉行而不渝的治学理念。而正是在《与是书》中,戴震对“治学以闻道”的理念作了最为充分的理论阐述,《经考》则为此提供了具体而微的治学内容和方法。

对于戴震的治学,钱穆和余英时均有前后期之分。两位先生关注的焦点,都在于戴震治学的前期不反宋,而后期反宋尤其是反程、朱。钱穆认为,戴震自乾隆丁丑(1757)南游扬州结识惠栋以后,由早先的尊宋述朱一改而为反宋辟朱。钱氏以戴震乾隆乙酉(1765)所作《题惠定宇先生授经图》为据,谓其议论与早先大异:此前戴震认义理之学为宋儒所长;此后则谓义理必统于训诂典制,“所得尽在汉,所失尽在宋”。所以说“东原论学之尊汉抑宋实有闻于苏州惠氏之风而起也”^①。“知戴氏为学,其根本上与吴派非有歧趋。”^②余英时先生则完全承袭了钱穆的观点。他指出,戴震思想的发展分为前后两期,而以戴震结识惠栋的丁丑(1757)为“分水岭”^③。此前,“东原以义理推尊宋儒,以名物制度推尊汉儒”;此后,戴震思想上有一个“绝大的转变”,他已“不复承认宋人义理有当于圣贤之本旨,因其凿空得之,而不由故训也”^④。是故余氏认为,惠、戴 1757 年相识以后“彼此默默地订下了反宋盟约”。

① 《中国近三百年学术史》第 322 页。

② 《国学概论》第 286 页。

③ 《论戴震与章学诚》第 188 页。

④ 同上,第 192 页。

关于惠、戴结识以后，戴震对宋儒尤其是对朱熹并非没有褒扬之辞，拙文《理解戴震》曾举出戴震在结识惠栋以后所作的《郑学斋记》、《凤仪书院碑》、《王辑五墓志铭》和《闽中师友渊源考序》四篇文章予以了证明^①。而《经考》和《与是书》成文于1757年，正是在戴震结识惠栋以后。在《经考》中，戴震大量引用程、朱、余英时先生《论戴震与章学诚》对此作了详尽的梳理。这原本应该成为戴震结识惠栋以后并非一味反宋儒尤其是反朱熹的根据，但余先生断《与是书》作于戴震和惠栋结识以前的1749—1750年间，这就使得戴震的这种举动反倒成了他“早年”不反宋儒、不反朱熹的证明。这和“戴震结识惠栋以后并非一味反宋儒尤其是反朱熹”的结论正好南辕北辙。由此可见甄别史料、谨慎运用史料的重要性。

戴震最终选择了一条由音韵训诂入手探求经书义理也就是“闻道”的治学路径，这一治学理念戴震终生一以贯之。在这一点上并没有“早期”、“后期”之分。拙文《理解戴震》所举的四条史料，以及《经考》中戴震对于宋儒和朱熹的大量引用，都可以看作是戴震站在道问学立场上对宋儒，对朱熹的表彰。

戴震一生的代表作是《孟子字义疏证》。戴震批评宋儒从“二氏”（佛、道）那里袭用、蜕化出一个“如有物焉”的“理”，又继承了“老、庄、释氏”的“无欲”主张^②，仅凭臆断，就将他们自家“体会”出来的“理”强加于人，于是就有了宋儒的“以理杀人”。在《孟子字义疏证》中，“辟二氏”既是该书学理展开的逻辑起点，同时也是该书论述的宗旨。此正如戴震在《答彭进士允初书》中所说：

宋以前，孔、孟自孔、孟，老、释自老、释。谈老、释者高妙

① 见《华东师大学报》2003年第一、第二期。

② 《疏证上》，《戴震集》第274页。

其言，不依附孔、孟。宋以来，孔、孟之书尽失其解，儒者杂袭老、释之言以解之，于是有读儒书而流入老、释者。有好老、释而溺其中，既而触于儒书，乐其道之得助，因凭借儒书以谈老、释者。对同己则共证心宗，对异己则寄托其说于《六经》、孔、孟，曰：“吾所得者，圣人之微言奥义。”而交错旁午，屡变益工，浑然无罅漏^①。

那么，戴震“辟二氏”的治学理念究竟形成于何时？关于这一重要问题，我们正可以通过对《与是书》、《经考》和戴震一些早期作品的剖析，寻到其思想脉络发展的某些端倪。

在《与是书》中戴震谈到了“儒者不宜忽置不讲”的几件事：“而字学故训音声未始相离，声与音又经纬衡从宜辨。汉末孙叔然创立反语，厥后考经论韵悉用之。释氏之徒，从而习其法，因窃为己有，谓来自西域，儒者数典不能记忆也。”这里，戴震对于后学数典忘祖，盲从“释氏之徒”的批评是严厉的。而在“辟二氏”尤其是“辟佛”这一点上，《经考》和《经考附录》中也有明确的表示。例如：

《经考附录》卷一“程子易传”条引朱彝尊：“伊川撰《明道行状》云：‘先生为学，自十五六时，闻汝南周茂叔论道，遂厌科举之业，慨然有求道之志，未知其要，泛滥于诸家，出入于老释者几十年，返求诸六经而后得之。’”^②

《经考附录》卷一“易象象三字皆六书之假借”条，对于《说文》解“无”字评论云：“《说文》又有‘无’字。云：奇字‘无’，通于‘元’者。王育说：‘天屈西北为无’。日月为‘易’，‘无’通于‘元’，其始

① 《戴震集》第166页。

② 《戴震全集》第1436页。

乃异端所为，好新奇者或取之。今《易》中‘无’皆作‘元’，俗本相承，莫是正也。”^①

《经考附录》卷一“王辅嗣韩康伯注易”条引程子曰：“读《易》者，如王辅嗣、韩康伯，只以老庄解之，是何道理？”^②

以上是《经考》中的“辟二氏”之论。若以之与戴震的某些早期作品相比勘，就会发现，戴震“辟二氏”的立场其实在早年即已形成。

《六书论》是戴震二十三岁时的作品，戴震自题作于乾隆十年乙丑（1745）。戴震认为：“自昔儒者，其结发从事，必先小学。小学者，六书之文是也。”而所谓“六书”，那是“文字之纲领”、“治经之津涉”。他指出，“载籍极博，统之不外文字；文字虽广，统之不越六书。纲领既违，謬谬日滋”。而在古文字学上，先秦之所以优越于后世，就是因为先秦时“儒者治经有法，不歧以异端”之故^③。这里，戴震对于“异端”也就是佛学的轻蔑已溢之言表。

《书玉篇卷末声论反纽图后》，《段谱》系之于乾隆二十八年戴震四十一岁时所作。但该文的辟佛意向，与早年的作品一脉相承。文章一起手戴震就指出：

宋、元以来，为反切字母之学者，归之西域，归之释神珙，盖由郑樵、沈括诸人论古疏漏，惑于释氏一二翦劣之徒，眠姪诬欺，据其言以为言也。今珙之反纽图具存，其自为序曰：“昔梁沈约创立纽字之图。”然则珙所为图，远在沈休文后，祖述休文者也。彼夫竟指珙为北魏时人，始传西域三十六字母于中

① 《戴震全集》第1418页。

② 同上，第1425页。

③ 《六书论序》，《戴震集》第77页。

士，徒因世俗言休文始造韵，欲迫而上之，以前于休文，为中土之有反切韵学本乎西域左证耳。释氏之徒，举凡书传所必资，窃取而学之，既得则相欺相诞，以造为西域之说，固不足指数。独怪信之者之数典不能稽远，又笔之书以惑后人。噫！其陋也^①。

细绎戴震撰文宗旨，即在于肃清反切音韵之学来源于佛学的论断。文章中戴称佛为“翦劣之徒”、“释氏之徒”，又谓其“窃取”、“相欺相诞”，而批评郑樵、沈括诸人则以“眠挺诬欺”相加，此种讥评用语，在稍嫌“刻薄”之中恰恰暴露了戴震内心深处对佛释的轻蔑乃至“仇视”之情。

但值得注意的是，戴震早岁的辟佛作品，数量并不是很多。且大多集中在“小学”方面。从“义理”的角度辟佛的作品几乎没有。只是到了壮岁以后，在《原善》、《绪言》、《孟子私淑录》、《孟子字义疏证》等文章中，戴震才表现出了集中辟佛和大谈“义理”的治学倾向。如若将戴震治学的这一特点置诸清初下至于乾隆年间学风演变的整体走向的背景下加以梳理，就能够把握其中的肯綮。

我们曾经指出，清儒考据学风的形成，自有其内在的脉络可寻。明清易代，沧海桑田。经历过这一历史大变故的刺激以后，知识界秉承晚明东林遗风而起，在清初掀起了理学清算运动。这场学术运动的切入点就在于“辟二氏”，反佛老，就在反对宋儒的形上思辨学风，提倡实践、实证、实学。形上思辨的理学发展进路，至清初已经失去了学者层的心理内趋力。学术界弃“虚”蹈“实”，舍“道”就“器”，渐次轻视对于“义理”亦即对于“道”的追

^① 《戴震集》第103—104页。

求。此种学风,发展到乾隆年间臻为兴盛。“论于虚不如证于实”(王鸣盛《十七史商榷序》)成为学界普遍认同的准则。乾嘉考据学的内在限制因此而渐次形成。考据学者的治学,普遍存在着艰涩、偏枯的缺陷。他们少条贯、难发挥或者说不发挥,缺乏对于理论问题探索的兴趣。章学诚在谈到戴震学风与乾嘉考据学的差异时就指出:“凡戴君所学,深通训诂,究于名物制度,而得其所以然,将以明道也。时人方贵博雅考订,见其训诂名物,有合时好,以谓戴之绝诣在此。及戴著《论性》、《原善》诸篇,于天人理气,实有发前人所未发者,时人则谓空说义理,可以无作,是固不知戴学者矣。”“近三四十年学者风气,浅者勤学而暗于识,深者成家而不通方,皆深痼之病,不可救药。有如戴东原氏,非古今无其偶者,而乾隆年间,未尝外其学识。是以三四十年中人,皆视为光怪陆离,而莫能名其为何等学。”^①就戴震治学以“明道”的宗旨来看,章实斋实为戴震的第一解人。但实斋虽然理解戴震,却又与戴震的价值体系存在着严重的分歧。当戴震通过名物训诂而求得了“道”,而其“道”又是建立在反宋儒的基础上时,实斋便不免对戴震大加诟病,不惜诋厉相加了。

以清初下至于乾隆年间的学风演变大势反观戴震的辟佛,便可以看出其中的“共性”与“特殊性”:乾隆年间学界普遍存在着轻视义理并连带轻视佛释的一般倾向。对于佛释之学,清代的考据学者如洪亮吉、朱筠、武亿、洪榜、阮元等皆不以为然^②。戴震的辟佛,亦踵武时风之举。这可以视为戴震与世风之“共性”。但清代一般考据学者绝无对于佛释进行理论清算的兴趣,此已大不同于

① 《与史餘村》，载《章学诚遗书》第643页。

② 参阅江藩《国朝汉学师承记》，上海书店1983年版。

清初如亭林、梨洲、船山、习斋等人。梁启超曾说,清学正统派人物“将宋学置于不议不论之列”。实际上,清学正统派人物,对于二氏的漠然冷落也同样如此。乾嘉间的一般考据学者,并没有批判二氏的理论专著。究其原因,盖由于学者的治学兴趣,已完全转向了考据的一边。

戴震治学自有其不同于时人的“特殊性”。他治学是为了“明道”。而“明道”与“义理”密不可分。要谈“义理”,也就必然有其“思辨”色彩。这就和世风相枘凿。戴震“明道”的苦心并不为学术界所理解。“大兴朱氏(朱筠),嘉定钱氏(钱大昕),实为一时巨擘。其推重戴氏,亦但云训诂名物、六书九数、有功深细而已。及见《原善》诸篇,则群惜其有用精神耗于无用之地。”^①这正是戴震要将“《绪言》”改名为“《孟子字义疏证》”的真正原因所在^②。

佛学长于形上思辨。宋学之能够具有“哲学”的外观,在决定性的程度上正是受到了佛释形上思辨之学的滋养使然。戴震要谈义理,要有“思辨”,从方法论的层面看,这就使他不得不面对宋学的义理和佛学的思辨体系。在戴震尚没有建立起自己足以与宋儒相抗衡的义理体系以前,他的“明道”,必离不开宋儒。所以戴震在《经考》中专立“变乱《大学》”条,而提出“《大学》之‘格物致知’,即《中庸》之‘明善择善’,孟子之‘尽心’、‘知性’、‘知天’”,这是“古圣

① 章学诚《文史通义》补遗续,《答邵二云书》。

② 《孟子字义疏证》原名“《绪言》”,见《段谱》。又,洪榜说:“戴氏论性道,莫备于其论孟子之书。而其所以名其书者,曰《孟子字义疏证》焉耳,然则非言性命之旨也,训诂而已矣!度数而已矣!”(见江藩《国朝汉学师承记》)为了迎合或者说不违戾弥漫在学术界的那种惟考据是尊是从而鄙薄义理之世风,戴震可谓煞费苦心。

贤穷理精义”的“实事”。并谓研读《大学》当“主乎理精义明”^①。这也是戴震早年辟佛的作品较少，且主要集中在“小学”一边，而并没有从“形上”的角度来探讨佛学之“义理”的重要原因。然而，“小学”毕竟不是佛释之“脏腑”所在。佛释之要害是在它的形上思辨，在它的义理。戴震早年的辟佛集中在小学方面，这说明他当时还没有形成自己的义理体系。那时，戴震还处在“求道”的理论积累和艰苦的思想准备过程之中。待到他的理论思考已趋于成熟，到了这时，戴震才集中发表了他的辟佛和谈义理的作品。从现有的资料看，戴震理论思考成熟的标志在己丑(1769)^②。当然，辟佛的“基本立场”是在早年就已经确立了的。倘若没有这个基础，戴震也就不可能建立起以辟二氏为津筏的全部义理体系。正是从这个意义上，我们可以说《经考》和《与是书》在戴震的学术思想体系形成的过程中占有重要地位。

① 《戴震全集》第1580页。

② 据程易田言，戴震己丑年在山西布政使司朱珪署中。时戴震尝“伪病十数日”，起而语朱珪曰：“我非真病，乃发狂打破宋儒家中《太极图》耳！”见段玉裁《答程易田丈书》，《经韵楼集》卷七。另见钱穆《中国近三百年学术史》。

钱大昕的文论、史论与“理”论

钱大昕，字晓徵，号辛楣，又号竹汀居士。他是清代的汉学大师，也是乾嘉年间主流派学术的重要代表人物。钱大昕的治学，既有“义理”的支撑，同时也充满着热切的“现实关照”。“举一隅以三隅反。”从钱大昕的治学，实可反映出乾嘉考据学者的一般治学倾向来。



在清儒中，钱大昕的学问一流可谓有口皆碑。晓徵的学问好不消说得，最难得的是他的人品极佳。卢文弨称他“谦德厚道”，“品如金玉，学如渊海，国之仪表，士之楷模”^①。“方今学博而行醇，盖未有出阁下右者。”^②段玉裁说他“其气和，故貌不矜张，辩论而无叫嚣攘袂之习”^③。这并不是卢文弨、段玉裁的谀辞，而是晓徵人品的真确写照。晓徵待人有敦厚之心，无刻薄之意。如所周知，戴震的成名就直接得益于晓徵的提携。戴初入京时潦倒穷愁，

① 《抱经堂文集》卷一九，《与辛楣论熊方后汉书年表书》，商务印书馆《国学丛书》本。

② 《抱经堂文集》卷一九，《答钱辛楣詹事书》。

③ 《潜研堂文集序》，《潜研堂文集》第2页，上海古籍出版社1985年版。

“行李衣服无有，寄旅于歙县会馆，饘粥或不继”，时晓徵初中进士，正是春风得意之际。但晓徵亦穷微出身，他入赘王鸣盛家（娶王鸣盛妹），这种在旧时代被视为寄人篱下的境遇，当使他深知其中的苦楚，因而对于靠个人奋斗争取前程的艰辛与不易心有戚戚。在位卑言轻的戴震面前晓徵没有一点新科进士的架子。听说戴震的学问好，他便主动造访戴，并在秦蕙田面前替戴美言，戴由是得以跻身士林，“声重京师，名公卿争相交焉”^①。相比之下，戴震的学问虽然也好，但他的铺张扬厉，锋芒毕露，自以为学问天下第一，而将晓徵排在第二，总让人觉得咄咄逼人的过分，则视晓徵之温柔滋润，谦逊内敛，戴自要差却了一层。王鸣盛的学问也不错，但他盛气凌人，动辄诋诃前贤，《十七史商榷》中此类话头甚多。《潜研堂集》卷三十五有《答王西庄书》，是晓徵写给王鸣盛的一封信：“得手教，以所撰述于昆山顾氏（炎武）、秀水朱氏（彝尊）、德清胡氏（渭）、长洲何氏（焯）间有驳正，恐观者以诋诃前哲为咎。愚以为学问乃千秋事，订讹规过，非以訾毁前人，实以嘉惠后学。但议论须平允，词气须谦和，一事之失，无妨全体之善，不可效宋儒所云，一有差失，则余无足观耳。郑康成以祭公为叶公，不害其为大儒；司马子长以子产为郑公子，不害其为良史……所虑者，古人本不误，而吾从而误驳之，此则无损于古人，而适以成吾之妄。王介甫、郑渔仲辈皆坐此病，而后来宜引以为戒者也。”^②晓徵这封信批评的口气很重。这在他的信札中极为少见。这和钱、王二人熟稔有关。因为相知甚深，也因为王鸣盛讥评前人太过分，钱对王遂直言不讳。

① 段玉裁《戴震年谱》，载《戴震集》第460页，上海古籍出版社1980年版。

② 《答王西庄书》，《潜研堂文集》卷三十五，第603—604页，江苏古籍出版社1997年版。按：是篇所引钱大昕著作，若非特别注出，均引自江苏古籍出版社1997年版《嘉定钱大昕全集》。

晓徵可以说是王鸣盛的诤友。江永是戴震的老师，戴震初入京即“出其笥中所藏江先生《推步法解》一书以示秦公（秦蕙田），秦公取全书载入焉。先生因尽言江先生之学于秦公”^①。戴震推崇江永的推步学，大昕却不以为然。《潜研堂文集》卷三十三有《与戴东原书》：“前遇足下于晓岚所，足下盛称婺源江氏推步之学，不在宣城下。仆惟足下之言是信，恨不即得其书读之。顷下榻味经先生（按，秦蕙田）邸，始得尽观所谓《翼梅》者……其意颇不满于宣城，而吾益以知宣城之识之高。”认为江永的推步学不及宣城梅文鼎。钱指出，江永所撰《翼梅》，其“论岁实，论定气，大率祖欧罗巴之说而伸之”，不比梅氏，“宣城能用西学，江氏则为西人所用而已”。“当今学通天人者莫如足下，而独推江无异辞，岂少习于江而特为之延誉耶？”晓徵对江永的批评，基于学术为天下公器之理念，话说得光明磊落，坦坦荡荡，不避嫌疑，直书胸臆。但在江永死后，钱为之作传，却是美言有加，谓永“博通古今，尤专心于《十三经注疏》，自壮至老，丹黄不去手”。“长于比勘，于步算、钟律、声韵尤明。”^②人死无能复言。因亡人无语，因此对故人的评价尤应慎重。晓徵惟念存人之美，宁肯在江永生前把话摆到桌面上来说，而盖棺定论时对江不作诟病之讥。章学诚与戴震不合，戴震刚死，章便作《朱陆篇》厉相诋诃。较之晓徵的人品，实斋自然要略逊一筹了。文人好自重，且每每相轻，晓徵对此最为不屑，并以之为“立言者”之“戒”。对于做学问和“做人”的关系，钱大昕有深刻的认识。《潜研堂文集》卷十七有《文箴》一篇，类同于座右铭。晓徵说：“文以贯道，言以匡时。雕虫绣悦，虽多奚为！博而孱守，默而湛思。非法

① 洪榜《戴震行状》，《丛书集成续编》第173册，上海书店1994年版。

② 《潜研堂文集》卷三十九，第668页。

不服,先哲是师。窃人之言,以为己词。欺世嗽名,为识者嗤。文依于行,若木有枝。本实先拨,枝其萎而。”^①这一段话点明了晓徵以“贯道”、“匡时”为宗旨的治学目的论。“文依于行,若木有枝”是这全句的要害。做学问当然以做人为根底。人品不行,“心术”(章学诚以“心术”为“史德”的代名词)不正,学问也就做不好。顾及到了做人的学问家,应当是“孱守”而“博”,“湛思”而“默”的,也就是应当谦虚谨慎、戒骄戒躁的。在《十驾斋养新录》中大昕专立“文人勿相轻”条,这一条,又是针对王鸣盛的。王鸣盛《十七史商榷》卷八十七有“裴行俭论王勃等”条。《新唐书·裴行俭传》记载了裴行俭对于王勃、杨炯、卢照邻、骆宾王唐初“四杰”的评价,认为四人均“浮躁炫露,岂享爵禄”,四人中除杨炯外“余皆不得其死”。王鸣盛不同意裴行俭此评,他举出王勃追慕诸葛亮;卢照邻不肯屈节殉俗;杨炯的父兄随徐敬业起兵,杨炯因受此正义之举而被牵连贬谪;以及骆宾王讨伐武氏所作檄文的“凛凛有生气”这样一些实例来反驳裴行俭,王鸣盛之论亦颇中肯綮。但因裴说唐初四杰“皆不得其死”,王于是反唇相讥,诋厉裴行俭“可鄙甚矣”,又将裴的后人当了阉宦养子这样的事都归罪到裴行俭的身上,认为这是他裴氏“家法之丑”的报应所至^②,这就不免因愤激而逾分了。同样是论唐初四杰,钱大昕也不认可裴行俭之评。但他并不对裴进行人身攻击,而是转以杜甫为据,专从“诗风”的角度发议论,指出:杜甫所以诗高千古,是因为杜甫“不薄今人爱古人”。“王、杨、卢、骆之体,子美能为而不屑为,然犹护惜之”,不妄加訾议^③。这种批评,比较

① 《潜研堂文集》第258页。

② 《十七史商榷》卷八十七,第469页,北京中国书店1987年版。

③ 《十驾斋养新录》卷一八,第502—503页。

王鸣盛所论更加贴近了问题的实质。杜诗有云：“王、杨、卢、骆当时体，轻薄为文哂未休。尔曹身与名俱灭，不废江河万古流。”晓徵最为欣赏。他引用杜甫的“尔曹身与名俱灭，不废江河万古流”，意谓“轻薄为文”的时人之评，在历史的长河中本微不足道，因此只能身名俱灭，而初唐四杰却如江河不废，万古流芳。这其中对于王鸣盛的批评是含蓄而深刻的，的确是刺中了王的要害；放大了来看，晓徵的警策，对于当今的学术界来说更是难能可贵的箴言。

二

乾隆年间最为引人瞩目的学术现象无疑当属汉学、宋学之争。在评价清代的汉宋之争的公案时我们往往以家派门户之争看待之。这种说法虽然不无道理，但失之于简单化、一般化。清代汉、宋学之歧异，在家派门户之争的表像背后实隐藏着深刻的学理上的矛盾。易言之，清代的汉宋之争有其深远的历史渊源。倘若看不到这一点，对于清代的学术流变就很难有深刻的体悟；对清代某些重要的学术表现形式也很难作出合理的解释^①。

我们曾经指出，东林士子对王学的初步清算，实为理学向清学折转，将学风初步引上实学之路的一至关重要之枢机。明亡清兴，国鼎他移，这一历史的大变故，对于广大饱受“夷夏大防”观念浸染的晚明士大夫来说是一个不能接受却又不得不接受的事实。痛定思痛，在群起探讨明亡的历史经验与教训时，阳明心学的“空言误

^① 例如，清代的汉学家为什么都对“二氏”（佛老）抱有深刻的敌意？清代“经学”发达的原因何在？“道问学”与“尊德性”在清学中的意蕴是什么？清学“实学”学风的定型与“二氏”有没有关联？等等。这些问题，都和清儒的治学理念并与清代的汉宋之争有着千丝万缕的联系。限于篇幅，本文不宜对这些问题展开讨论。

国”遂成了清初一代士子共同口诛笔伐的对象。追根溯源，清初学界又无不对阳明心学的援佛、老“二氏”入儒痛加批驳，他们秉承东林遗风，在清初掀起了一股理学清算浪潮。宋学的学风因此转上了汉学的路径，并同时种下了汉宋之争的胎苗。下至于乾隆年间，汉宋之争遂赅赅而起。戴震《题惠定宇先生授经图》：

言者辄曰：有汉儒经学，有宋儒经学，一主于故训，一主于理义。此诚震之大不解也者。夫所谓理义，苟可以舍经而空凭胸臆，将人人凿空得之，奚有于经学之云乎哉！惟空凭胸臆之卒无当于贤人圣人之理义，然后求之古经。求之古经而遗文垂绝，今古县隔也，然后求之故训。故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明，而我心之所同然者，乃因之而明^①。

戴震这种通过音韵训诂、典章制度的考据来“求道”亦即来探求经书蕴涵之“义理”的治学理念，在清儒中具有广泛的代表性。它显现出了清代汉学与宋学在学风上的重要差别。试对比钱大昕对于宋明儒的批评：

尝病后之儒者，废训诂而谈名理，目记诵为俗生，词多闻为丧志，其持论甚高，而实便于束书不观游谈无根之辈。有明三百年，学者往往蹈此失。圣朝文教日兴。好古之士，始知以通经博物相尚。若昆山顾氏，吴江陈氏，长洲惠氏父子，婺源江氏，皆精研古训，不徒以空言说经，其立论有本，未尝师心自用，而亦不为一人一家之说所囿……夫六经皆以明道，未有不通训诂而能知道者。欲穷六经之旨，必自《尔雅》始^②。

① 《戴震集》第214页，上海古籍出版社1980年版。

② 《潜研堂文集》卷三十三，第547页《与晦之论〈尔雅〉书》。

今按,晓徵明确揭橥“六经皆以明道”的治学宗旨,而谓“未有不通训诂而能知‘道’者”,他所遵循的治学路径与戴震无异。训诂明而后义理出,晓徵的这一治学理念可谓根深蒂固,对此他曾经申言再三。《经籍纂诂序》:“有文字而后有诂训,有诂训而后有义理,训诂者,义理之所由出,非别有义理出乎诂训之外者也。”^①《小学考序》:“六经皆载于文字者也。非声音则经之文不正,非训诂则经之义不明。……后人不达古音,往往舍声而求义,穿凿傅会。”^②《左氏传古注辑存序》:“夫穷经者必通训诂,训诂明而后知义理之趣。后儒不知训诂,欲以乡壁虚造之说求义理所在,夫是以支离而失其宗。”^③而晓徵以清儒“昆山顾氏,吴江陈氏,长洲惠氏,婺源江氏”与“明三百年间之学者”相对待,一长于精研古训,立论有本,未尝师心自用;一短于持论甚“高”,束书不观,游谈无根。优劣互现之间,晓徵对宋儒的轻蔑之情表露无遗。

在汉宋之争的一系列关键问题上,钱大昕都有所涉及。他对于宋学的批评主要集中在几个方面:一是批评宋儒学风轻浮,不读注疏,论无根柢。如谓宋儒不懂六书,将“学”字与“孝”字归入同类^④;他举“忠恕”之释为例云:“中心曰忠,如心曰恕,见《周礼》大司徒疏。欧阳守道谓二语本之王安石《字说》,非六书本义。宋儒不读注疏,其陋如此。”二是批评由宋儒开启端绪的“六经注我”之风。《十驾斋养新录》专列“六经注我”条,谓:“陆子静云:‘六经皆我注脚。’又云:‘六经注我,我注六经。’则诞而妄矣。仲尼大圣,犹云‘好古敏以求之’。子静何人?敢以六经为我注脚乎?尊心而废

① 《潜研堂文集》第377页。

② 同上,第378页。

③ 同上,第371页。

④ 《十驾斋养新录》卷三,第63页。

学,其弊必至于此。”^①三是批评宋儒学风之“虚”、之“空”,认为“宋儒以孝弟为庸行粗迹,而别于空虚处求性,故其言往往有过高之弊”^②。钱大昕指出,宋学的“空疏”学风形成于王安石的《三经新义》。在《十驾斋养新录》中,晓徵连篇累牍,浓笔重墨批评王安石,指出,自《三经新义》出,宋代士子趋之若鹜,遂将“宋初儒者,皆遵守古训,不敢妄作聪明”的学风彻底破坏。他引用王应麟的论断,描述了自汉至宋学风衍变的轨迹,认为:自汉儒至于宋代庆历间,治经者守训诂而不凿。自《七经小传》出,学人“稍尚新奇”。“至《三经义》行,视汉儒之学如土梗”,从此儒者“以意说经,诋毁先儒,略无忌惮。而轻薄之徒,闻风效尤,竟为诡异之解”^③。宋代士子受《三经新义》之影响,“轻薄”为学而竟然不屑于治史。如殿中侍御史李彦章即认为,“秦汉隋唐之史”为“流俗之学”,甚至主张将科举考试中的时务策问、以史论“今”一项罢黜。钱大昕皆以此归为王安石之影响,斥之为“王安石之学,其弊至于妄诞无忌惮若此”^④。甚至于宋代的积贫积弱,钱大昕也认为王安石不得辞其咎。指出,《新经义》鼓动起了类似于晋代的“清谈”之风。“神京陆沈,其祸与晋等。赵鼎言安石以虚无之学败坏人才,今人但知新法之害百姓,不知新经取士之害士习”^⑤。又指出,“王安石以本朝制度为流俗,谓祖宗之法不足守,口谈尧舜,躬行商韩,此宋所以亡也”^⑥。

① 《十驾斋养新录》卷十八,第493页。

② 《十驾斋养新录》卷三,第61页。

③ 《十驾斋养新录》卷十八,第492页。

④ 《十驾斋养新录》卷七,第200页。

⑤ 《十驾斋养新录》卷十八,第502页。

⑥ 同上,第494页。

北宋以后,正统儒学对于王安石的评价历来不高。王安石因为变法及其失败,担待了太多的历史罪名。实际上,宋代对于“形上之思”,也就是对于钱大昕所指责的“过高之论”的关注和兴趣,早在“宋初三先生”石介、孙复、胡瑗时已开其端绪^①。我们知道,王安石变法始于神宗熙宁二年(1069),王安石置“经义局”颁布《三经新义》则在熙宁六年(1073),而石介(1045年卒)、孙复(1057年卒)、胡瑗(1059年卒)均死于王安石变法或安石置“经义局”以前二三十年,是宋代“空疏”学风的成型,责任并不在,或至少不全在王安石。所以,在对王安石的评价上,晓徵之讥评并没有多少新意。我们看晓徵的史评,多平和而中肯。在涉及到对历史人物的评价时,晓徵尤其谨慎。那么,在对王安石的评价上晓徵何以出现显而易见的偏颇?这一点恰恰又是值得注意的。钱大昕对于王安石的偏颇之论中正透露出乾隆年间评判宋学的一般价值尺度的讯息。

清儒批评宋学之“空论”、“高论”,其指向实为宋儒的形上思辨之学。而宋学的形上思辨有赖于“二氏”尤其是佛释的理论滋养。以此,清儒对于宋学的批判便不得不以“辟二氏”为津筏。早在清初,“辟二氏”就是理学清算运动的重点。对宋学的援佛入儒,将佛释的形上思辨与传统儒学相嫁接的治学路径,清初学界已进行了鞭辟入里的批判。清初的辟佛甚至普遍带有一种情绪化的偏激色彩。此种遗风,下至于钱大昕时仍然如故。《十驾斋养新录》即专列有“攻乎异端”条。钱大昕说:“‘攻乎异端’。何晏训‘攻’为‘治’,朱文公因之。孙奕《示儿编》谓‘攻’如‘攻人之恶’之

^① 陈寅恪先生将宋代理学学风出现的远因,更追溯到唐代的韩愈。见《论韩愈》,《金明馆丛稿初编》第285页,上海古籍出版社1980年版。

‘攻’。……谓攻其异端使正道明，则异端之害人者自止。如孟子距杨墨，则欲杨墨之害止，韩子辟佛老则欲之害止也。”^①在大听看来，东晋之所以“日衰”，就是因为释、道“二氏”盛行，“当时士大夫好尚迂怪”所造成的^②。“魏、晋人言老、庄，清谈也；宋、明人言心性，亦清谈也。”无论是魏晋人清谈老庄还是宋明人清谈心性，都远离了孔孟“切于实用”的本旨。特别是宋明儒。他们动辄言“道”，“以孝弟忠信为浅近，而驰心于空虚窈远之地，与晋人清谈奚以异哉！”^③所以说，“道术之分久矣。自西晋以来，吾道之外，别为二氏；自南宋以来，吾道之中，自分两歧；又其后，则取释氏精蕴，而阴附于吾道之内；又其后，则尊释氏之名法，而显出于吾道之外”^④。“圣人之道，至切近而可循。后人舍其易知易从者，而求诸幽深玄远之间，故其说支离而难信。”^⑤他引用黄勉斋的话指出：近世儒者“求道而过”，“病传注诵习之烦，以为不立文字，可以识心见性；不假修为，可以造道入德。守虚灵之识，而昧天理之真，借儒者之言，以文佛老之说。学者利其简便，诋訾圣贤，捐弃经典，猖狂叫呼，侧僻固陋，自以为悟”。他又指斥佛释根本没有资格列入正史。追溯沙门入正史“艺术传”之历史渊源，钱大昕指出：东汉明帝时佛教始入中国，晋南渡以后佛教开始盛行，“宋文、梁武之世，缙流有蒙宠幸者，然沈约、姚思廉之史不为此辈立传”。至《晋书·艺术传》乃为佛图澄、僧涉、鸠摩罗什、昙霍四人立传。“采其诞妄之迹阡人正

① 《十驾斋养新录》卷三，第58页。

② 《十驾斋养新录》卷一八，第502页。

③ 同上，第502页。

④ 同上，第427页。

⑤ 《潜研堂文集》卷十六，第249页，《李之才邵尧夫问答辨》。

史，唐初史臣可谓无识之甚矣！”^①

这里，钱大昕所谓“驰心于空虚窈远”、“求诸幽深玄远”、“释氏之精蕴，而阴附于吾道”，以及“识心见性”、“守虚灵之识”云云，全都是指宋儒那种援佛入儒，将传统儒学“哲学化”的治学倾向。而晓徵以“阴附吾道”、“诞妄之迹”、“诋訾圣贤，捐弃经典，猖狂叫呼，侧僻固陋”谓二氏特别是佛学，以及他指斥唐初史臣以释氏入正史“艺术传”之“无识之甚”，遣辞用语的情绪化倾向都很鲜明。晓徵又有一篇《轮回论》，则辟佛的立场更为坚确，语义也更加激烈尖锐。钱大昕指出：佛教的轮回说是“欺天诬神”，驱使世人“而入于禽兽者”。他认为，人之所以为人，“独灵于万物者”，在人有人伦。而“五伦以孝为先”，人“未有不爱其父母者，故终其身而不敢忘父母”。“自有轮回之说，而有今生之身，有前生之身，又有前乎前生之身，推之至于无可穷，皆即我之身，即各有父母。身死之后，又有来生之身，又有后乎来生之身，亦推之至于无可穷，亦即我之身，而又各有父母。于是乎视父母如路人，不以为恩而转以为累，必出家学佛’而后可免于轮回之苦，此其惑人，计甚狡而言甚巧矣。而人之习其教者，昧其可孝、可弟之心，甘为不孝、不弟之事，靡然从之，千有余年而不悟，可不为大哀乎！”^②

要之，乾隆年间的学风接绪清初遗风而起，形成了批评宋儒、“汉宋相争”的治学路径。由批驳宋学的“游谈无根”出发，乾隆年间的学术界与清初取径相同，“辟二氏”同样是乾隆年间学术界的治学趋向。在对待佛释的一般态度上，清儒间也普遍存在着一种

^① 《十驾斋养新录》卷六，第168页。

^② 《潜研堂文集》第35页。

敌视佛释的倾向^①。在批评宋学和“辟二氏”这两个乾隆年间的“学术热点”问题上，钱大昕亦确然一重镇。

三

乾嘉考据学者的治学取径多由经学入手(如戴震、惠栋、王鸣盛等)。钱大昕的治学则先入乎史,由治史而后走上了治经之路。从十八岁起他便“晨夕披览”《资治通鉴》、二十一史;十九岁“读李延寿南北史,撮故事为《南北史隽》”^②,终其一生未尝离开过史学。即使四十三岁他“始读《说文》,研究声音、文字、训诂”,开始治经学,却依然经、史兼治,以史证经。直到谢世前一年,尚以七六耄耋之身,“两目益衰眊,屡以老病不支”,仍然“考定西辽传世岁数”,临终前还在校订刚刚刊行的《十驾斋养新录》^③。真正做到了鞠躬尽瘁,死而后已。因对于史学有这一层濡染,故晓徵对于经、史的相互关系就能够有不同于一般经学家的深刻领会。他发为六经皆史论完全是呕心沥血、经史兼治的自然结果。过去学术界一般认为,钱大昕属于乾嘉考据学的代表,其史学多音韵训诂、典章制度、历史地理等的考订,而不能发挥。此种成见沿袭至今,仍然还有影响。实际上,大昕治史,不仅考订精良,而且有热切而丰富的史论。我们看他在读《资治通鉴》后摘录的名言佳句,如“刑罚者治乱之药石,德教者兴平之梁肉”;如“便宜者,便于公,利于民”;如“史不书恶,人君何所畏惧”;如“人主兼听则明,偏听则暗”;如“明主贵忤以

① 对于佛释之学,清代的考据学者如洪亮吉、朱筠、武亿、洪榜、阮元等皆不以为然。可参阅江藩《国朝汉学师承记》,上海书店1983年版。

② 《钱大昕自编年谱》,载《十驾斋养新录》第18页。

③ 同上,第53页。

收忠贤，恶顺以去佞邪”；如“法贵简而能禁，刑贵轻而必行”；如“士名重于利，吏利重于名”等等，这些名言佳句，无不透露着历史的智慧。它既是司马温公以之为帝王“资治”而用，同时也是钱大昕读史以后“古”、“今”参照，以为车鉴的会心体悟。以钱大昕的史论为据，那种将乾嘉考据学者视为泥塑木雕、心如枯井，对于时事不闻不问的书呆子的陈词实在是站不住脚的。

大昕的史论，值得重视的有如下几方面：

1. 论褒贬义例

钱大昕著有《春秋论》一、二两篇，置于《潜研堂文集》卷二之首，意义自然非同一般。是论为有关经学和史学相互关系的重要论述。深入地看，它并且涉及到了人文学科的所有学术门类都应当遵循的治学方法论的原则问题。

首先是道德评价亦即褒贬史实和人物的问题。这个问题，肇端于《春秋》“经”的褒贬善恶。由“经”而至于“史”，道德评价于是又成为自古以来史家的一大节目。晓徵是站在经史不分的立场上探讨《春秋》的褒贬义例的。他所举的例证，均来自于“史”。

关于《春秋》，晓徵定性为“褒善贬恶之书”。“其褒贬奈何？直书其事，使人之善恶无所隐而已矣。”《春秋》有书“崩”、书“薨”、书“卒”而不书“死”之“例”，《春秋》定此义例的根据何在？钱大昕指出，“死者，庶人之称”，即“死”是春秋时“庶人”的特有称呼，因为“庶人不得见于史”，所以《春秋》也就必须遵循“史”对于庶人的“未有书‘死’”之义例。“此古今史家之通例，非褒贬之所在，圣人不能以意改之也。”在春秋二百四十二年的历史，兄弟阋墙、互相残杀、淫乱腐化，特别是篡政弑君的恶徒屡见而不一见。按照“篡弑之恶，罪莫大焉”的道德评价标准，对于这些篡弑者，在他们死了之后，可以不可以“以庶人之例斥之曰死”呢？钱大昕认为不可以。

原因就在于“论其罪当肆诸市朝，仅仅夷诸庶人，不足以蔽其辜；论其位，则彼固诸侯也，大夫也，夫人也，未尝一日降为庶人，而我以庶人书之，非其实矣。纪其实于《春秋》，俾其恶不没于后世，是之谓褒贬之正也”。即是说，对于春秋间为非作歹的恶人，即便以庶人之“死”称贬之，也“不足以蔽其辜”。然而，那些作恶的诸侯、大夫、夫人，他们毕竟“未尝一日降为庶人”，所以也就不能用只配称呼庶人的“死”来加以讥贬，而只能对他们书“崩”、书“薨”、书“卒”。易言之，孔子对于诸侯、大夫、夫人书“崩”、“薨”、“卒”而不书“死”，这并不含有褒扬他们的意思，而只是遵循了史家“求真纪实”的原则而已。因为“史者，纪实之书也。当时称之，吾从而夺之，非实也；当时无之，吾强而名之，亦非实也”。

由《春秋》的“求真”、“纪实”出发，晓徵想到了历史上争议最多的“正闰之争”。他所举的是唐代的例证。他指出，“叙一国之事，用其本国之（纪）元，自古良史之法固如此。嗣圣（唐中宗年号）纪元，止一年耳，自二年至于二十一年，皆后人强名之而非其实也”。唐中宗在位仅仅一年，而在某些史家的笔下，“自二年至于二十一年”用的竟然都是唐中宗的“嗣圣”年号，以体现唐中宗的“正统”而贬斥武则天改变“唐统”的不合法。朱熹的《通鉴纲目》是始作俑者。“至紫阳《纲目》出，……每岁首书帝所在，又嫌于用武氏纪元，乃虚引嗣圣年号，自二年讫二十一年，至神龙（唐中宗年号）反正而止。于是唐无君而有君，中宗无年号而有年号。”钱大昕指出：朱熹的这种做法不符合“史法”。自古以来，多有通过攘夺而立国者。倘若这些人一旦登上王位，“统一”了“寰宇”，“则不得不纯以天子之制予之”，亦即必须承认“立国”这个事实而采用立国者的年号。“要其篡夺之恶自不可掩，不系乎年号之大书与否也。若云绌其年号以贬之，则书其年号者，即为褒之也。”也就是说，史家记事必须

承认“事实”而不能放纵感情。立国是一个事实,善恶的评价则是另一回事。承认其立国而采用其年号,这是承认历史上曾经发生的“事实”,却并不是承认立国者的“恶”行。立国者的“篡夺之恶”自可以用其他的方法表达之。

或曰:武氏虽篡,唐之臣民未尝忘唐也。缘臣子之心而书之,奚为不可?曰:汉之亡,其臣民亦未忘汉也。今有编汉、魏之年者,改黄初二年为建安二十六年,岁首书曰“帝在山阳邸”,以为缘故臣之心而书之,可乎?不可乎?顷在京师,优人有演《南阳乐传奇》者,诸葛武侯卧病五丈原,天帝遣华佗治之,病即已。无何,遂平魏、吴,诛其君及司马氏父子,观者莫不拊掌称快。唐中宗嗣圣纪元之有二十一年,此《南阳乐》之类也。

这里,钱大昕揭示了在对待历史事件和历史人物的评价上史家和一般百姓、史著和一般“文艺作品”的不同“做法”:百姓原也有他们的一套价值评判体系。对于曹操,他们或是受到了正统论的影响,或是由于《三国演义》丑化曹操以来所导致的人们对于曹的“普遍恶感”,民间的戏曲俚乐反映百姓的这种愿望,“文艺作品”中因此蕴涵了让诸葛亮起死回生以及使司马氏遭“恶报”的“心理预设”,这样的情绪是可以理解的。但史家撰史却不能采用戏曲俚乐的做法。易言之,史著不同于“文艺作品”之处就在于,史著绝不能“虚构”,而只能“纪实”,它必须根据历史上发生的事实秉笔直书。以此返观《通鉴纲目》使用唐中宗“嗣圣”纪元达二十一年之久的做法,是将史著和“《南阳乐》之类”的戏曲俚乐相混淆了。“据事直书”是史学的“底线”,褒贬也必须在据事直书的基础上进行,这是史学能不能“存真”的要害所在。

2. 论历史人物评价中的“背反”现象

《十驾斋养新录》列有“党籍”条。钱大昕指出：“元祐党籍三百九人，不皆粹然正人也。而至今与马（司马光。元祐八年，宋哲宗亲政，被追夺赠谥。）、吕（公著。宋哲宗亲政，被追夺赠谥。）并传者，蔡京挤毁以成其名也。建文奸党诸人，非皆凜然忠臣也，而至今与方（孝孺。辅佐建文帝。明成祖即位，不屈而死，遭灭族之祸。）、练（子宁。明成祖即位，不屈而被磔死，并遭灭族之祸。）俱传者，成祖肆刑以成其名也。奸臣暴君，快意于一时，而被其毒者，流芳于百世。心愈恨而计愈拙，当时无恻隐羞恶之心，后世岂无是非之心哉！”^①

按，钱大昕此论，融入了他对于历史人物和事件的“真实性”和“虚拟性”之相关度的哲理性思考，因而具有深刻的思想内涵和隽永的思想魅力。这一论断可以分为两个层次来理解：一方面，所谓“后世”的“恻隐羞恶之心”、“是非之心”，那是指一种对人物和事件的“历史评价”。“公道自在人心”的意思是说人心就是历史的一面镜子。一个人，其“生前”的“自业”，终究要在他死后有所反映。生前的一言一行，孰善孰恶，昭昭凿凿，那是毫厘不爽的。佛家有所谓“善有善报，恶有恶报，不是不报，时候未到，时候一到，一切都报”之说，此不啻史迹与史录关系之确解。以此观之，史家所秉笔直书者，亦不过是历史人物之“自业”而已。因为蔡京、明成祖这样的奸臣暴君生前为非作歹，他们死后遭受历史的“报应”，那是罪有应得。但与此同时也应看到，遭受恶人的迫害，被“挤毁”，受“肆刑”的并不一定都是正人君子，有些甚至是小人。然而，恰恰因为恶人的迫害，适足以使某些小人和正人君子共同流芳百世。在这

^① 《十驾斋养新录》卷十八，第496页。

里,公众的“同情心”起到了关键的作用。对于奸臣暴君的厌恶,反过来容易使人们不加区分地去同情所有曾经遭受过奸臣暴君迫害的人。所以,小人能够和正人君子共同名垂青史,并不是或者说主要不是他们沾了正人君子的光,而是因为类似于蔡京、明成祖这样的人“作恶”的结果。恶恶相报,常常能够使“恶”变成为“善”。对于这种在历史上屡见不鲜的“背反”现象,钱大昕的揭示极为深刻,应当引起史学工作者的深思。从“史以真为先”的角度看,小人终究是小人,小人、君子本不应当鱼龙混珠。倘若小人也像正人君子一样流芳百世,那就是历史的“不公”。怎样才能做到君子、小人“各得其评”?怎样还历史人物和事件一个“本来面目”?这是史家在处理历史,特别是在处理“恶恶相报反成善”这样一类复杂的历史事件和人物时的一个难点,同时也是一个要点,从中最能够显示出史家的水平。对此史家应当慎之又慎,力戒感情用事而实事求是。

徐乾学(健庵)云:“做官时少,做人时多;做人时少,做鬼时多。”晓徵对于徐乾学之论有深刻的领悟,以此他指斥蔡京、明成祖之流谓:“此辈惜未闻斯语!”^①晓徵一生治史,濡染弥深,在洞观世事的变迁后,他能够对于“历史”和“现实”有深切而著明的体悟;晓徵一生认真做人——首先是做一位堂堂正正,不隐恶,不虚美,以“纪实”为先务,以“求真”为立身大本的“史学家”,故独能以一位史家的卓越史识放言高论如此。这里,“官”、“人”的相互对应,应当是说与“人生”相比,宦海之日终究是短暂的。想到“做人”的长久和“为官”的短暂,就应当让“官”向“人”靠拢。但在现实中,多见的是一旦斧柯在握,则高下在心,用舍由我,权位得崇,功名以盛,官

^① 《十驾斋养新录》卷十八,第496页。

室之美，妻妾之奉，在己既觉自满，在人则多艳羨，于是飞扬跋扈，飘飘然而忘乎所以。这都是被官位迷障了双眼，丧失了“人性”的表现；而晓徵接之以“人”、“鬼”相对待，寓意尤深。人生在世，不过匆匆百年；而人死后做“鬼”的时间却是“永久”的。历史人物能够流芳百世或遗臭万年，说的都是“人”在做了“鬼”以后的事。想到身后世人的评价全根据“前世”的“自业”，人生在世当独善其身，从善如流。晓徵说：“仆数十年得于行事者，立身则曰不苟，待人则曰无憾。事事不苟，犹未能远耻辱也；念念求无憾，犹未能免怨尤也。”^①这正是钱大昕自己追求的做人与治学的境界。当然，此论只对于有廉耻心、羞恶心而无渣滓心的正人君子具有说服力；对于那些寡廉鲜耻，死后哪怕洪水滔天，在根本上已经腐朽了的“人渣”，自然只能是对牛弹琴。

3. 论纳谏

钱大昕生于雍正六年(1728)，死于嘉庆九年(1804)。他经历了整个乾隆时代。自任用和珅以后，乾隆帝便由比较清明逐渐走向昏聩。他的好大喜功、刚愎自用、拒绝纳谏的跋扈作风也在逐渐暴露。上行下效，乾隆年间的吏治大坏，官场内充斥着唯唯诺诺、夸毗体柔之徒，虚伪、颟顸，“黑白杂而五色可废也，宫羽淆而五声可铄也，人心混混而无口过，似治世之不一”，更不用说“能忧心、能愤心、能思虑心、能作为心、能有廉耻心、能无渣滓心”了（龚自珍《乙丙之际箸议第九》语）。对于乾隆年间的这种政治现状，任何一位有良知的士大夫都不会心如枯井，无动于衷。《潜研堂文集》卷二有《梁武帝论》，就透露出了晓徵借用历史对于现实的批判。他说：“治国之道如养生，然养生者不能保身之无病，而务求医以药

^① 《潜研堂文集》卷三十九，第672页。

之；治国者不能必政之无失，而务纳谏以救之。”历史上论及梁的灭亡多归于武帝的昏聩怠政。大昕不这样认为。他指出，武帝“博通经史，洞尽物情，不可云昏；三更理事，日昃就食，至于百司，莫不奏事，不可云怠”。“然则梁何以遽亡？曰：梁之亡，亡于拒谏而自满也。”梁武帝“临御日久，旧臣凋落，以为天下皆莫己若也，而恶人之说言”，“无有为梁任事者”。“无一人能为朝廷直言而国不亡者，未之有也。”从拒谏再说到用人，晓徵指出：“说言不至于前，则所用者皆容悦谄谀之徒。”所以说，“正人者，朝廷之元气也。无直言则正人之气不伸，而夸毗体柔之徒进而用事，虚美熏心，实祸闭塞，识者知有土崩之渐，而宴然犹以为金瓯无缺”。武帝“特以自信太过，视谏诤之言，皆浮而不切于务，徒足以损己之名，故拒之甚力也……是故有天下而能保之者，必自纳谏始”。

在封建专制统治之下，帝王成为了真理的化身。一个头脑的运转制衡着，也就是取代了亿万个头脑的思维。所以，在封建专制制度之下，需要的是人们思想的麻木，需要的是俯首贴耳的顺民；不需要有思想和独立见解，不需要卓犖自立的棱角。那么，“视谏诤之言皆浮而不切于务，徒足以损己之名，故拒之甚力”也就不足为奇。而“思想”总是在“士”也就是在“知识分子”中最为活跃，倘若“知识分子”被用各种手段搓揉、挤压、琢磨得圆融玲珑麻木无棱角也就是无思想，形成了一种“枪击出头鸟”的氛围，大家都“混混而无口过”，谁都不去“多事”，谁都不敢去揭露黑暗，抨击黑暗，这个社会就危险了。因为它没有了批判的声音，这样，它离开崩溃也就不远了。“是故有天下而能保之者，必自纳谏始。”晓徵这里议论的话题虽然是封建社会的老生常谈，但因为触及到的是封建专制体制下的痼疾，所以仍然历谈弥新，仍然有着鲜活的生命力。以史鉴今，晓徵对于历史上的一切敢于直言者都给予了好评，而对于阿

谀曲迎者则进行了批判。是故“汲黯之慙，胜于张汤之从臾；朱云之狂，贤于孔光之谨慎……汉文帝、唐太宗可谓明主矣，而贾谊、魏征上书多忧危之言，所以为良臣”^①。在《十驾斋养新录》中专列“荐贤”一条，谓司马光《荐士录》专门收录北宋年间朝廷通过荐举而录用的官吏一百零六人。相比于宋代，晓徵谈到了“近世”。“近世大臣，有终身不荐一人，而转得公正之誉者，岂古今时势不同欤？身家之念重，而忠爱之意薄也。”^②这一定是晓徵“古”、“今”对照以后的有感而发。

4. 论聚敛

乾隆年间政治黑暗的另一表现形式就是聚敛无度、贪冒成风。对此，晓徵也有以古喻今的论述。他指出：

有官君子最忌二事：在己则贪，在公家则聚敛。它罪犹可免，犯此二者，终身不可齿士大夫之列。今人或有处身最廉，然培克百姓，上以媚朝廷，下以谄权贵，辄得美官，虽不入己，其入己莫甚焉！暗中伸手，此小偷也；公然聚敛，以期贵显，真劫盗也^③。

在封建社会中，“官本位”是体制的一大特征，有官就有一切。而官吏总是生活在特定的历史条件下。要能当官，就需要被特定的道德伦理规范所接受。所以，封建社会的官吏又往往特别善于伪装自己，给人爱民如子、廉洁奉公的表象以获取令誉，巩固官位，达成己私。晓徵鉴古知今。他所谓的“今人”，矛头直指乾隆年间的现实。乾隆年间，就有所谓的“廉官”。但那种“廉洁”，只不过是

① 《十驾斋养新录》卷十八，第495页。

② 同上，第495页。

③ 同上，第498—499页。

“放长线，钓大鱼”，“上以媚朝廷，下以谄权贵，辄得美官”。而升官的目的归根到底又是为了发财。这样的“廉官”，以“掊克百姓”为鸡犬升天的手段，却又虚伪地僭取了“廉洁奉公”的美誉，因此更加下流无耻。比起“暗中伸手”，偷偷摸摸的“小偷”式贪污，这种江洋大盗式的聚敛对于百姓造成的杀伤力更大，因此也更加可恶。竹汀为乾隆年间的“大贪”作像，但古今同然，晓徵的控诉，即使今天读来仍然振聋发聩，有着活泼泼的意味。

余 论

近代以降，国势日蹙，学界因思“致用”转而诋诃乾嘉考据学的呼声甚急，钱大昕也因此颇遭讥评。乾嘉考据学被目为只讲考据，不讲“义理”的“无用”之学。实际上，乾嘉学者绝不是随便拿起一部书、一个字，就盲目地胡考一通。在他们的考据背后，实有一套深刻的治学理念亦即“义理”的支撑。而这种治学理念的形成，本身就是历史的产物，是“致用”的结果。龚自珍在评价乾嘉考据学时说得好：“其所陈说艰难，积数十年之功，始立一术。于是二千载将坠之法，虽不尽复，十存三四。愚瘁之士，寻之有门径，绎之有端绪，盖整齐而比之之力，至苦劳矣。陈硕甫曰：是苦且劳者，有所甚企待于后。”^①考据学是“有用”的。这个“用”即在于为当时的“愚瘁之士”、治经学人指点门径，寻绎端绪。考据学者在治学的崎岖山路上不畏劳苦地攀登，难读懂的典籍，经了他们的音韵训诂变得平顺易懂了。复杂难解的典章制度，经了他们的梳理变得源清流白了，这就为后人的读史研史提供了极大的便利，其本身的学术价

^① 《龚自珍全集》第三辑，第195页，上海古籍出版社1999年版。

值已万难否定,更遑论考据学者“实事求是”科学的治学精神熏陶今人,遗泽后世的巨大而有益的影响?正是从这个意义上说,类似于钱大昕这样的考据学者,他们下苦功而趋于迂拙,为后人留下了一份弥足珍贵的学术遗产;他们所取得的实质性的学术成果,那是经得起历史的检验的,也就是经得起后人的“企待”的。

(原文载《华东师大学报》2004 年第三期。

此次作了某些文字上的修改)

史学批评发展史上的“双璧”

——《史通》和《文史通义》

在中国史学发展史上，与汗牛充栋的各类“国史”、“正史”、“别史”、“野史”、“杂史”相比，史学理论著述之稀少可谓凤毛麟角。严格说起来，传统史学中真正意义上的史学理论与批评专著只有两部书，那就是刘知幾的《史通》和章学诚的《文史通义》。在中国史学的灿烂星河中，《史通》和《文史通义》这两颗“孤星”虽然不免有“殊我同类”之寂寞，但它们却绝不黯然失色，相反，恰恰因为它们稀少而弥足珍贵，更因为它们思想体系的博大精深而发出耀眼夺目的光辉：这两部书被誉为史学批评发展史上的“双璧”。

—

“有了人，我们就开始有了历史。”^①历史像一条奔流不息的滔滔巨川。她那萦徊曲折、千姿百态、浪起千堆雪的波澜壮阔曾经吸引了多少英雄豪杰、文人骚客为之一叹三咏，倾心折腰！但是，历史又是容易被遗忘的。中国伟大的思想家、史学家孔子，当他面对

^① 《马克思恩格斯选集》第三卷，第457页。

滚滚而去的历史长河,发出“逝者如斯夫,不舍昼夜”的感喟时,他已经认识到了这一点。下距孔子并不算遥远的夏、商两代,已经出现了史料严重缺失的状况,以至于在《论语·八佾》中孔子不得不遗憾地说道:“夏礼,吾能言之,杞不足徵也;殷礼,吾能言之,宋不足徵也。文献不足故也。足,则吾能徵之矣。”然而,作为人类以往全部生存活动和社会经历的结晶,“历史”又岂能总是被遗忘?一个国家和民族倘若对于历史都丧失了记忆,“继往”不成,又遑论开来?仍然是伟大的思想家、史学家孔子,当他置身于“礼崩乐坏”、天下大乱的春秋时代,他想到了“历史”的武器。《孟子·滕文公下》:“世衰道微,邪说暴行有作,臣弑其君者有之,子弑其父者有之。孔子惧,作《春秋》。《春秋》,天子之事也。是故孔子曰:‘知我者其惟《春秋》乎?罪我者其惟《春秋》乎?’”为了总结春秋这一段历史的经验和教训,孔子甘冒“罪我”的风险,根据鲁国的“不修《春秋》”撰写了《春秋》一书。中国史学发展史上的第一部史著就这样诞生了。

孔子“作《春秋》”。既然是“作”,就有一个怎样“作”即怎样“撰写”史著的问题。对于这个问题,看来孔子曾经有所思考。《孟子·离娄下》:“王者之迹熄而诗亡,诗亡然后《春秋》作。晋之《乘》,楚之《杻杙》,鲁之《春秋》,一也。其事则齐桓、晋文,其文则史,孔子曰:‘其义则丘窃取之矣。’”根据上述《孟子》的文意,《春秋》之“事”“则齐桓、晋文”,因此“事”亦即“史”;而孔子对《春秋》之“义”有所“窃取”,这个“义”,也就是“微言大义”。所谓“微言大义”,是说孔子在叙述史事时,通过采用一些特殊的修辞方法,来表示他的价值取向和判断。修史必须采用一定的“方法”,那么,我们可以说,孔子对于史学方法论已经有了初步的自觉运用。

到了汉初,围绕着《春秋》的“作法”问题,今文经学和古文经学

两派之间产生了不同的看法和争论。今文公羊学大师董仲舒对于孟子所说的《春秋》之“义”作了阐释。在《春秋繁露》中，董仲舒指出《春秋》有“正辞”，有“诡辞”。以“正辞”与“诡辞”相对待，要在一讳一不讳。《春秋繁露·玉英》：“《春秋》之书事，时诡其实，以有避也；其书人，时易其名，以有讳也。”因为要回避些什么，所以有话也不直说，而是隐晦地说，曲折地说，这就叫“诡其实”。“诡其实”也就是“讳”，即掩盖事实的真相。例如，晋文公称霸，两次召见周天子，而《春秋》因要替周天子讳，于是，《经·僖公二十八年》载为“天王狩于河阳”。不说周天子被召，而是说周天子在河阳狩猎。

值得注意的是，在董仲舒的观念中，孔子撰《春秋》，并非以揭露史实、还原历史的“真相”为己任。为了表达自己的价值判断，孔子重“义”轻“事”亦即轻史，并且对于史实进行了“讳”即隐瞒、歪曲的处理。在董仲舒看来，这种处理方法，不仅不是孔子的败笔、缺陷，反而是孔子的微言大义，是《春秋》的思想精华所在，这是汉代今文公羊一派对于《春秋》撰写方法的一种理解，也可以说是汉代今文经学的史学方法论。今文经学治学方法论的理论基础“春秋重义不重事”正是从董仲舒开始渐次奠定并发展起来的。

古文经学家对于孔子修《春秋》有着和今文经学完全不同的认识。他们认为，孔子是一位史学家。在修《春秋》的过程中，孔子采取了“述而不作”的方法。所谓“述”，是指孔子尊重历史，对于史实不篡改，不臆造，仅仅“述”之而已。孔子之“义法”，需要通过史实之“述”表达出来。因此古文经学派绝不认可今文经学派“春秋重义不重事”的准则，认为在《春秋》中“事”即“史”是第一位的。离开了“史”，皮之不存，毛将焉附？例如，桓谭（东汉初年人）《新论》就说：“《左氏传》和《春秋经》，好比衣服有表有里，不可缺一，如果有经没有传，即使圣人关着门想十年，也想不出道理来。”《春秋》的道

理也就是“义”要靠《左传》之“史事”才能够说明,这正是对“春秋重义不重事”倾向的委婉批评。

如此看来,从中国史学呱呱坠地的那一刻开始,对于治史究竟应当以“求真”为主还是以“义法”即史家的主观价值判断为主的问题产生了兴趣并发生了争论。这一问题可以说是历史学的第一大问题,中国史家对这一问题的探讨,意义重大。

汉代是中国史学发展的第一个高峰。史学的“自觉意识”在这一时期正处在朦胧发展的阶段。说汉代已经有了史学的“自觉意识”,是指学者已将注视的目光转向了历史学本身,对于修史、治史的立场和方法进行了初步的探讨。在汉代,已经出现了“太史公曰”、“赞”、“论”、“序”、“撰”等“论赞”的历史撰写方法。“《史记》云太史公,既而班固曰赞,荀悦曰论,《东观》曰序,谢承曰论,陈寿曰评,王隐曰议,何法盛曰述,扬雄曰撰”^①,刘知幾所列举的上述论赞的名称,其中的主要内容即为探讨治史的立场和方法。

汉代以后,历史进入了动荡不安的魏晋南北朝。民不聊生,哀鸿遍野,国家四分五裂,民族融合新生是魏晋南北朝的特点。正所谓“国家不幸诗家幸,咏到沧桑句便工”(清赵翼诗),对于“沧桑”之变即对于“历史”之变的感悟,史学家的情怀较之于艺术家来得更为敏锐、纤细和丰富。天下大乱,这既是催生大艺术家的温床,同时也是历史学大发展的契机:在风雨如晦的魏晋南北朝,迎来了中国史学发展的第二个高峰,并孕育出了刘勰《文心雕龙·史传篇》这样的史学理论专篇。

《史传篇》简略回顾了中国史学发展的全部历程,特别强调了孔子《春秋》在中国史学史上的开山地位。刘勰从“经”、“传”关系

^① 刘知幾《史通·内篇·论赞》,上海古籍出版社1978年版。

的角度立论,探讨“列传”体例的出现,深刻洞见了《史记》作“列传”之源头。对于《史记》和《汉书》,刘勰作了全面的分析,指出:《史记》“本纪以述皇王,列传以总侯伯,八书以铺政体,十表以谱年爵”,这种叙史体例,“虽殊古式,而得事序焉”。司马迁之“实录无隐之旨,博雅弘辩之才”亦其所长,但刘勰认为,《史记》也有“爱奇反经之尤,条例踳落之失”的短处,因此他认同班固之父班彪对于《史记》的批评。至于《汉书》,刘勰认为,其长在于“十志赅富,赞序弘丽,儒雅彬彬,信有遗味”。但班史为吕后立纪,“违经失实”,大为不妥。“何则?庖牺以来,未闻女帝者也。汉运所值,难为后法。牝鸡无晨,武王首誓;妇无与国,齐桓著盟;宣后乱秦,吕氏危汉:岂唯政事难假,亦名号宜慎矣”。从总体上看,纪传体之“纪传为式,编年缀事,文非泛论,按实而书”是可嘉许处,但纪传体的局限性也显而易见。“岁远则同异难密,事积则起讫易疏”,“或有同归一事,而数人分功,两记则失于复重,偏举则病于不周”。

《史传篇》凸显求真对于历史学的意义,尤其值得关注。刘勰指出,史学之“贵”在其可“信”,是谓“信史”。信史要求史家知之为知之,不知为不知,“文疑则阙”。但世俗“皆爱奇”而“莫顾实理”。“传闻而欲伟其事,录远而欲详其迹。于是弃同即异,穿凿傍说,旧史所无,我书则博。此讹滥之本源,而述远之巨蠹也。”对于《春秋》的隐贤讳尊,刘勰认为,虽然都说这是“尼父之圣旨”,但“纤瑕不能玷瑾瑜也”,即是说,隐晦史实毕竟是《春秋》不可否认的短处。因为“史之为任,乃弥纶一代,负海内之责,而赢是非之尤”,“奸慝惩戒,实良史之直笔”,这就好比“农夫见莠,其必锄也”一样。因此,“求真”实乃“信史”的根基,“若斯之科,亦万代一准焉”。

《史传篇》的问世,标志着中国史学批评体系的初步建立,这对

于刘知幾的《史通》产生了直接的影响^①。

二

刘知幾似乎在天性中已经蕴涵了一股亲近史学的神韵，而他对于经学却识性了了，索然无味。他幼年读经，苦其文辞艰涩，难以讽诵，虽为此屡遭家长的捶楚，却终于未能成其业。那时父亲为知幾的兄长讲授《左传》，知幾竟然兴味天成，抛开了经书躲在一旁倾听，且对于《左传》的理解还要超过兄长。父亲拗他不过，对知幾的史学天份也感到好奇而欣赏，终于在知幾十一岁那年同意为他开讲《左传》。一年不到，即已讲诵完毕。

知幾读史，最大的特点在于他不人云亦云，而敢于独抒胸臆。还在童年总角时，知幾读班固的《汉书》和谢承的《后汉书》，便认为《汉书》不该有《古今人表》，《后汉书》应当为更始立“纪”。那些思想迂腐的长者笑他年少无知，轻议前贤，其实真正无知的是他们而不是知幾。因为汉代的张衡和另一部《后汉书》的作者——南朝刘宋的范晔早已有了与知幾相同的认知。

知幾稟性的鲠直和率真也是与生俱来的。他少年读史时敢发议论、卓落不群，无不透露着他的这一天性。成年以后，知幾的史学修养，自然远轶群伦，尤其是那些尸位素餐、唯唯诺诺的史官所不可比肩的。但“木秀于林，风必摧之”，加以知幾的鲠直和率真，他不能见容于时是必然的。知幾的感喟发人深省：

凡所著述，尝欲行其旧议，而当时同作诸士及监修贵

^① 刘氏之著《史通》，曾以刘勰的《文心雕龙》以及扬雄《法言》、王充《论衡》、应劭《风俗通》、刘劭《人物志》自况。见《史通·自叙》。

臣，每与其凿枘相违，龃齬难入。故其所载削，皆与俗浮沉。虽自谓依违苟从，然犹大为史官所嫉。嗟乎！虽任当其职，而吾道不行；见用于时，而美志不遂。郁快孤愤，无以寄怀。必寝而不言，嘿而无述，又恐没世之后，谁知予者。故退而私撰《史通》^①。

《新唐书》本传也说：

（子玄）介直自守，累岁不迁，会天子西还，子玄自乞留东都，三年，或言子玄身史臣而私著述，驿召至京，领史事，迁秘书少监。时宰相韦巨源、纪处讷、杨再思、宗楚客、萧至宗皆领监修，子玄病长官多，意尚不一，而至忠数责论次无功，又仕偃蹇，乃奏记求罢去，因为至忠言“五不可”，至忠得书，怅惜不许。楚客恶其言诋切，谓诸史官曰：“是子作书，欲置吾何地！”始，子玄修《武后实录》，有所改正，而武三思等不听。自以为见用于世而志不遂，乃著《史通》内外四十九篇，讥评古今。

大凡圣贤意有所郁结，不得通其道，必述往事，思来者，发愤为著述。知幾既不得遂其志，乃以孔子“罪我者《春秋》，知我者《春秋》”自况，将其一生的感悟撰为史著^②，为我们留下了“以史为主，而余波所及，上穷王道，下揆人伦，总括万殊，包吞千有”的千古不朽的史著——《史通》。

《史通》一书以“史官建置”、“古今正史”、“六家”、“二体”纲领全局，此四篇是为知幾之总枢，《史通》之魂魄。四篇中“六家二体”两篇为知幾自家从二千年史局中体悟出来，其分类之确，有“千古

① 《史通·自叙》。

② 同上。

史局不能越”之誉^①。前贤之述“六家”、“二体”备矣。然观前贤之论，犹有遗漏者，即对于六家二体说隐含的经史不分思想所论无多。在知幾的时代，《诗》、《书》、《易》三经并《三礼》（《周礼》、《仪礼》、《礼记》）、三传（《左传》、《公羊传》、《穀梁传》）定为“九经”。是知幾所指六家中之《尚书》、《春秋》、《左传》为“经”而非“史”明矣。看知幾叙《尚书》则谓“孔子观书于周室，得虞、夏、商、周四代之典，乃删其善者，定为《尚书》百篇”。其论《春秋》：“属辞比事，《春秋》教也。”又举《晋春秋》、《鲁春秋》，谓“‘春秋’之目，事匪一家”，“《乘》与《纪年》、《梲机》，其皆春秋之别名者”。知幾论《左传》，指出：“《左传》家者，其先出于左丘明。孔子既著《春秋》，而丘明受经作传。盖传者，转也；转受经旨，以授后人。”“其言简而要，其事详而博，信圣人之羽翮，而著述之冠冕也。”^②以上三“经”，知幾全以“史”视之，他虽然没有明确提出经史不分的口号，但他确乎是有经史不分的思想的。

《史通》以“内篇”开首，以“六家”为“第一”。但就在《六家》篇中，知幾首起即云：“自古帝王编述文籍，‘外篇’言之备矣。”而《史通》“《外篇》”之首，即冠以《史官建置》、《古今正史》，由此可知，《史官建置》和《古今正史》两篇的著述在先，而《六家》、《二体》及“内篇”之撰写尚在后。实际上，《史通》之架构，即是以《史官建置》为逻辑起点而渐次展开的。知幾何以选择《史官建置》为《史通》一书的入手处？千百年以后的今天，我们来追寻知幾的心绪，摸索、探讨他的思维轨迹，这的确勉为其难。但有一点可以肯定，即现实的

① 清浦起龙识语。

② 按，刘知幾此说，全本刘勰。《文心雕龙·史传篇》即云左丘明与孔子“同时”，“实得”《春秋》之“微言”，“乃原始要终，创为传体”。“传者，转也；转受经旨，以授于后，实圣文之羽翮，记籍之冠冕也。”

际遇曾经深刻地影响着刘知幾的思想。史著的诞生有赖于史家，是故探讨史学的发展，势必以史家为先。但在知幾的时代，官方修史制度方兴未艾，史家被“铆”在了史馆之中。知幾即曾“三为史臣，再入东观”，最后却因与诸史官枘凿齟齬而意有郁快，退出史馆。此种际遇，一定在知幾脑际留下了无比深刻的印记。以此，《史通》之追根溯源便不能不从《史官建置》开始。实际上，《史通》中的《忤时》篇，很可以作为《史官建置》的注脚来读。《忤时》篇指出，当时的史馆“十羊九牧，其令难行，一国三公，适从无所”。史臣们“皆阁笔相视，含毫不断。故首白可期，而汗青无日”。以此，知幾直指官方修史之弊，认为：“唯后汉东观，大集群儒，著述无主，条章靡立，由是伯度（李法，桓帝时人）讥其不实，公理（仲长统）以为可焚。张（衡）、蔡（邕）二子，纠之于当代，傅（玄）、范（曄）两家，嗤之于后叶。”他指出，只有私人撰述才能成一家之言而立于不朽。即所谓：“古之国史，皆出自一家。如鲁、汉之丘明、子长，晋、齐之董狐、南史，咸能立言不朽，藏诸名山。未闻藉以众功，方云绝笔。”

在《史官建置》中，知幾天才地触及到了史料和史学的关系这一命题，他说：

夫为史之道，其流有二。何者？书事记言，出自当时之简；勒成删定，归于后来之笔。然则当时草创者，资乎博闻实录，若董狐、南史是也；后来经始者，贵乎僞识通才，若班固、陈寿是也。必论其事业，前后不同。然相须而成，其归一揆。

知幾此论，千古不移。他把史料和史学放在了一个动态的、可以相互转变的发展链中加以考察，这对于后来章学诚提出“记注”与“撰述”之分应当有先导性的意义。以“当时草创者，资乎博闻实录，后来经始者，贵乎僞识通才”的标准来衡量，刘知幾又一次对官

修制度提出了严厉的批评。他认为,魏晋入史官之流者“多窃虚号,有声无实”,若王隐、阮籍,一为“儒生之腐者”,一为“酒徒之狂者”。这样的人入选史官修当代史,“岂能错综时事,裁成国典乎?”下至于“近代”,那些“趋竞之士,尤喜居于史职”。这些人“措辞下笔者,十无一二”,但在书成署名时却个个争先恐后,“署名同献”,甚至于“爵赏既行,则攘袂争受”,这就造成了“是非无准,真伪相杂。生则厚诬当时,死则致惑来代”的严重后果。刘知幾为什么如此看重史著的“署名权”?这里所涉及到的实际上是一个如何把握好“原始史料”的“纯洁性”的问题。“署名权”应归作者所有,这不仅是尊重作者的劳动,更有一个“文责自负”的问题。换言之,只有“若董狐、南史”这样的“直笔”之士,才有资格署名于“书事记言”的“当时之简”。因为“当时草创者,资乎博闻实录”,它们实为后世“若班固、陈寿”那样的史家“勒成删定”为“后来之笔”亦即史学著作的根本所在。如果这第一步走歪了,那便将“一步错,步步错”。如何立信于后世?刘知幾特提直笔史家董狐、南史,可见他是将能否具有“实录精神”,摆在史学撰述全部流程的首位来加以认识的。

的确,凸显“直笔精神”而痛诋曲笔诬书,这是《史通》的一个极为突出的特点。《史通》专立有《直书》、《曲笔》两篇。“直如弦,死道边;曲如钩,反封侯。”“古来惟闻以直笔见诛,不闻以曲辞获罪。”读这样的警句,千百年后仍然不能不令每一位史学工作者朝乾夕惕,引以为大戒律;“盖烈士徇名,壮夫重气,宁为兰摧玉折,不作瓦砾长存。若南、董之仗气直书,不避强御,韦、崔之肆情奋笔,无所阿容。虽周身之防有所不足,而遗芳余烈,人到于今称之”。这样的名言,铿锵有声,掩卷而思,令人生见贤思齐的向往!

从崇尚直笔出发,《史通》有《惑经》篇。站在实录的立场,知幾认为孔子修《春秋》有十二义“未喻”,其最根本的缺陷,就是为尊者

讳，为贤者讳。刘知幾指出：

苟爱而知其丑，憎而知其善，善恶必书，斯为实录。观夫子修《春秋》也，多为贤者讳。狄实灭卫，因桓耻而不书；河阳召王，成文美而称狩。斯则情兼向背，志怀彼我。苟书法其如是也，岂不使为人君者，靡惮宪章，虽玷白圭，无惭良史也乎？

史家撰史，意存警世。即使从这个原则出发，刘知幾认为孔子的文过饰非也违背了《春秋》欲使乱臣贼子惧的初衷。这里，知幾指出了《春秋》的文“讳”之短，可谓一针见血。正是站在史家的立场，《史通》又有《申左篇》，指出，在《春秋》三传中，《左传》有“三长”，而《公》、《穀》有“五短”。《左传》的“三长”，最根本的长处是“博总群书，每事皆详”；而《公》、《穀》“五短”中最根本的短处是“于内则为国隐恶，于外则承赴而书，求其本事，大半失实”。刘知幾的这个“三长五短”论，是对自汉代以来流行的今文经学“春秋重义不重事”治学方法论的严厉批判。

“史学三长”论，是刘知幾对于中国史学的另一伟大贡献。他说：

史才须有三长，世无其人，故史才少也。三长；谓才也，学也，识也。夫有学无才，亦犹有良田百顷，黄金满籯，而使愚者营生，终不能致于货殖者矣。如有才而无学，亦犹思兼匠石，巧若公输，而家无榱桷斧斤，终不果成其宫室者矣。犹须好是正直，善恶必书，使骄主贼臣，所以知惧，此则为虎傅翼，善无可加，所向无敌者矣。脱苟非其才，不可叨居史任。自曩古已来，能应斯目者，罕见其人^①。

^① 《旧唐书·刘子玄传》。

这里的“三长”，“史才”是指驾驭史料的能力；“史学”是指掌握丰富的历史知识。“才”与“学”的关系，正应了孔子的那句老话：“学而不思则罔，思而不学则殆。”三长中以“史识”最为吃紧。而“史识”的核心则在于善恶必书的“直笔精神”。有了这种精神，那才真真是“为虎傅翼，善无可加，所向无敌者”。所谓“善无可加”，那就是达到“至善”的境界了。知幾将“直笔”作为“至善”的唯一确诂，可见实录精神是《史通》的灵魂所在。而“直笔”、“实录”，靠的是“犹须好是正直”的道德涵养，这实际上已经触及到了史家的主体修养命题。它对于章学诚“史德说”的提出，其先导性的内涵是确乎存在的——尽管章学诚否认这一点。

三

章学诚生活在清代乾隆年间。这是一个学风有着鲜明特点的时代。此种学风，即考据学风是也。考据之风，洎自清初。顾亭林、黄梨洲一辈人，惩晚明王学“空言心性”之弊，群起谓明代之灭亡，心性之学不得辞其咎，故清初诸大师并主弃“虚”蹈“实”的治学取向，将学风引导上了考据实学之路。在清初诸学人中，尤以亭林标举“舍经学无理学”之帜影响巨大，开清儒重经学、主音韵训诂之学的先河，成为清儒考据学的不祧之祖。下至于乾隆年间，终于形成了“家家许（慎）、郑（玄），人人贾（逵）、马（融）”的考据学独盛局面。

乾隆年间的清学分吴、皖两派。吴派以惠栋为代表，皖派以戴震为代表。就与章学诚的学术渊源而言，尤以皖派戴震与学诚治学路线的形成关系密切。

戴震治学，主以音韵、训诂、六书、九数之考据为根柢，认为只

有“确诂”经典,才能“读懂”经典,也才能够从中抽绎出经书的“义理”来。即所谓“经之至者道也,所以明道者其词也,所以成词者字也。由字以通其词,由词以通其道,必有渐”^①。从考据入手而至于“明道”,戴震这种由形下考据“翻”向形上思辨之“道”的治学取向,是他远高明于一般清代考据学家之处,同时也是最受章学诚欣赏的地方。故而人称章学诚为戴震的“第一解人”(胡适语)是有道理的。

然而章学诚与戴震之间又有着深刻的矛盾,这一点同样不能忽视。且章、戴之间矛盾的背后,实体现着治学路径的重大分歧,因此尤其值得重视。章、戴的矛盾,可以追溯到二人一生仅有的三次见面。三次晤面,均给学诚造成大刺激^②。

章、戴的第一次见面在乾隆丙戌 1766 年。章向戴询问治学门径,据章描述:

独怪休宁戴东原,振臂而呼曰:今之学者,毋论学问文章,先坐不曾识字。仆骇其说,就而问之。则曰:予弗能究先天后天,河洛精蕴,即不敢读“元亨利贞”;弗能知星躔岁差,天象地表,即不敢读“钦若敬授”;弗能辨声音律吕,古今韵法,即不敢读“关关雎鸠”;弗能考三统正朔、周官典礼,即不敢读“春王正月”。

① 戴震《与是仲明论学书》。

② 章学诚学术理念的形成本与他和戴震会面后受到戴的刺激有关。余英时《论戴震与章学诚》(三联书店 2006 年版)有详细的讨论。本文在这一方面得到了余文的启迪。但余先生在讨论中虽然论及在追求“义理”方面章、戴的相同,却没有涉及到另一关键点,即当戴震真正有了自己的“义理”,提出了宋儒“以理杀人”的理论后,与章学诚基本建立在宋儒价值观基础上的“义理”终于发生了严重的冲突,这是学诚之所以严厉诋诃戴震的另一重要原因。所以,学诚在不满清儒耽于考据,不求义理方面虽与戴震相同,但他对于戴震的义理却绝对不能认同,颇有“叶公好龙”的意态。

按,戴年长学诚 15 岁,因学问精湛,此时已经红极学界,而学诚此时不过后辈晚学,默默无闻。故对于实斋所询,戴震居高临下,言语间颇多教训之意。章聆听后“重愧其言”,自思“我辈于《四书》一经,正乃未尝开卷卒业,可为惭惕,可为寒心!”^①自惭间章的不悛亦显而易见。这件事刺激了章:只有痛下决心,戮力奋进,才能够在学界有立足之地。

7 年后的 1773 年,章、戴第二次见面于宁波。这一次两人发生了激烈的争论。争论的起因在修纂方志的方法和内容。戴震认为,修志“以考地理,但悉心于地理沿革,则志事已竟。侈言文献,岂所谓急务哉!”此一观点,仍然偏向于考据一路。学诚对此大不以为然,双方你来我往,互不相让。对于这件事,章、戴二人均未小觑。章详细记载了和戴震之间的每一句对话,甚至对戴震的反应——听了章的辩白后“拂衣径去”也郑重记录在案,说明这件事学诚看得极重;从戴震一边理解,戴为此事忿忿然也显而易见。戴的“拂衣径去”透露了他的这种意态。细绎戴震之意,颇有谓 7 年前还只有聆听教诲资格的章学诚,7 年后竟也“说长道短”起来的意思。为此,初次争论后的第二天戴再次主动面见学诚,将其所修《汾州府志》“示”学诚。这一次两人仍然论争激烈,各不相让。争论时戴震说出了“庸史不解此创例也”的话^②。这句话,恐怕对学诚造成了很大的伤害。看 7 年前之学诚,在戴震面前的确只能唯唯诺诺。但在经过了 7 年的苦心攻学以后,学诚已经拈得了自家的学理,初步确立了“六经皆史论”的理论基石。以此他一改初次与戴震会面时的诺诺状,而敢于一申己意。对于史学,学诚又极自

① 《与族孙汝纶论学书》,载《章学诚遗书》卷二十二,文物出版社 1985 年版。

② 《章学诚遗书》卷十四,第 129 页,文物出版社 1985 年版。

信，尝自谓：“吾于史学盖有天授，自信发凡起例，多为后世开山，而人乃拟吾于刘知幾。不知刘言史法，吾言史意，刘议馆局纂修，吾议一家著述，截然分途，不相入也。”（《家书》）学诚自负如此，他何能忍受戴震以“庸史”相讥的奚落？戴震死后不久，学诚即作《朱陆篇》痛诋戴震数典忘祖，并于“名教”有所亏损，《文史通义》又收录了学诚与邵晋涵等学人的书信，批驳戴震的词锋极为尖锐。可见学诚对戴震的积怨甚深，此为后话。

同年，章、戴又有第三次见面。这一次见面章、戴虽然没有发生争论，但戴震对郑樵的批评仍然引起了学诚的强烈不满。学诚后来作《文史通义》，也没有忘记将此事作详细记载：

癸巳（1773）在杭州，闻戴徵君震与吴处士颖芳谈次，痛诋郑君《通志》。其言绝可怪笑，以为不足深辨，置弗论也。其后学者颇有訾警，因假某君叙说，辨明著述源流，自谓习俗浮议，颇有推陷廓清之功^①。

为了批驳戴震，《文史通义》并专作《申郑篇》（见后文）。

章、戴之间有如许的矛盾与冲突，对此不应仅仅视为个人恩怨，其中折射出深刻的学术内涵。在考据之风弥漫学界的乾隆年间，清儒群起而尊崇音韵训诂、六书九数之学，此种治学路径，是不是研读儒学元典的不二法门？这是值得深思的。古文经学家历来视孔子为一史学家，认定经“义”本之于“事”即“史”，经义非“史”不明。在经学的取向上，清代的考据家均祖古文经学。既如此，清儒何不以“史”为重，而断断于音韵小学？这在学理上也是大可商榷的。要言之，传统儒学发展到了清代，治学的取向问题已经又一次

^① 《答客问上》，《文史通义》内篇四。

引起了学者层的隐忧,学诚以此向以戴震为代表的清代考据学发难,这是章、戴间产生纠葛的要害所在。学诚之著《文史通义》,应当放在这一背景下考察,方能够体悟与辨析。《文史通义》中提出的诸多相对应的概念,均围绕着这一背景而展开。下面重点谈一谈《文史通义》的几个主要观点:

1. “经”与“史”

学诚最重要的学术贡献就在于他对“六经皆史论”的阐发。明中叶王阳明曾提出过“六经皆只是史”这一命题,后王世贞、李贽等人也有类似的意见。但以上诸学人所论经史关系,既与学诚所处的时代背景不同,其意蕴更不能与学诚六经皆史论的丰富与深刻的内涵相比肩。换言之,学诚的“六经皆史论”系针对时弊而发,并构成了他全部思想体系的理论原点。

为什么说“六经皆史”?学诚认为,“古人未尝离事而言理,《六经》皆先王之政典也”^①。古代原本“无经史之别,六艺皆掌之史官,不特《尚书》与《春秋》也”^②。“三代学术,知有史而不知有经,切人事也。”^③

清代经学如日中天,戴震即认为圣人之道蕴藏于六经之中。清儒口口声声言“经”,殊不知六经皆“史”。离开了“史”,“经”将无以立足。学诚所论,本之于古文经学的传统理念,即认为孔子是一位史学家,所谓“子曰:我欲载之空言,不如见之于行事之深切著明也”^④的治学取径,不仅是孔子的,也是古文经学家的。如前所述,清儒均祖古文经学,学诚此论不啻“入其室而操其戈”。他以

① 《文史通义》内篇一,《易教》上。

② 《章学诚遗书》卷十三,《论修史籍考要略》。

③ 《文史通义》内篇二,《浙东学术》。

④ 《史记·太史公自序》引董仲舒语。

“史”与“经”相颉颃，这一诘问，点中了清儒治学罅隙的“命穴”。

2. “史”与“义”

学诚认为，“史”之能够成为“学”，贵在史之有“义”，而非断断于诂订补苴、史料之考订、搜集与排比。治史贵在有“别识心裁”，“别识心裁”是谓“史意”。学诚指出：

义则孔子自谓有取乎尔。夫事，即后世考据家之所尚也，文，即后世词章家之所重也。然夫子所取，不在彼而在此，则史家著述之道，岂可不求义意所归乎？自迁、固而后，史家既无别识心裁，所求者，徒在其事其文，惟郑樵稍有志乎求义，而缀学之士，嚣然起而争之，然则充其所论，即一切科举之文词，胥吏之簿籍，其明白无疵，确实有据，转觉贤于迁、固远矣^①。

学诚谓郑樵懂得“史义”，而“缀学之士，嚣然起而争之”，此系针对戴震批评郑樵而发。所谓孔子“所取，不在彼而在此”，即认为孔子重“义”而轻“事”。为了架构理论体系，学诚竟然祭起了今文经学“春秋重义不重事”的旗号。

3. “史德说”

既然史义贵在“心裁”和“别识”，那么其中就蕴涵着一个主观判断问题，处理不好，很容易走入左右史实、任情褒贬的歧途。为此，学诚在刘知幾“才、学、识”史学三长之外又提出了“史德说”。学诚指出：

盖欲为良史者，当慎辨于天人之际，尽其天而不益以人也。尽其天而不益以人，虽未能至，苟允知之，亦足以称著书者之心术矣。

^① 《文史通义》内篇四，《申郑》。

“慎辨于天人之际”取言于司马迁的“究天人之际”，但较之于司马迁的孤言片语，学诚之论具体、详尽多了。这里的“天”，既包括自然世界，同时也包括由“人”构成的“社会”。以此，学诚“天人之际”的“天”，即专指与“人”相对待的“社会”；而“天人之际”的“人”则指与“社会”相对待的“我”。放在《文史通义》的特殊语境下，这里的“人”即专指史家。所谓“史德”，用学诚的话说就是“著述者之心术也”。这实质上也就是一个史学家应当培养什么样的“心术”，应当具备什么样的本体精神或自觉意识的问题。

学诚指出：

史所载者事也，事必藉文而传……夫文非气不立，而气贵于平。人之气，燕居莫不平也，因事生感，而气失则宕，气失则激，气失则骄……人之情，虚置无不正也，因事生感，而情失则流，情失则溺，情失则偏……故曰心术不可不慎也。

这就是说，史学家撰史评史，不能没有感情，但又绝不能放纵感情，感情用事，这样必然要使气失宕、淑、骄，情失流、溺、偏。把握好史实与感情的分寸，正是史家所追求的一种崇高境界。

学诚在论史德时曾提出过一个耐人寻味的论点，指出，在史学家中，如“魏收之矫诬，沈约之隐恶”，对于此类“秽史”和“谤书”及其作者，人们“读其书先不信其人”，虽满纸谎言，但因作者劣迹昭著，不难辨别，因此“其患未至于甚也”。真正令人耽心的是那些“有君子之心而所养未底于粹”，用今天的话来说，也就是修养不到家的史学家。大恶不足虑，中庸实堪忧，章氏的论点令人深思。从史学建设的角度来看，这些问题实具有重大的现实意义。

4. 撰述与记注

“撰述”与“记注”相对待，“撰述”是谓“著述”，“记注”则是史

料。根据上述史“义”重于史“事”的原则,“撰述”不仅重于“记注”,而且难于记注。《书教下》:

古今之载籍,撰述欲其圆而神,记注欲其方以智也。夫智以藏往,神以知来,记注欲往事之不忘,撰述欲来者之兴起,故记注藏往似智,而撰述知来拟神也。藏往欲其赅备无遗,故体有一定,而其德为方;知来欲其决择去取,故例不拘常,而其德为圆。

“藏往”的记注,其德为方,“方”是谓有规矩可循;“知来”的撰述,其德为“圆”,“圆”的要义在于“例不拘常”,即不能拘泥于固定的、不可变化的条条框框。两者相较,“圆”自然比“方”难掌握多了。所以说,“《周官》三百六十,天人官典之故可谓无不备矣。然诸史皆掌记注,而未有撰述之官”。因为这些“诸史”只会记注而不懂撰述,因此“传世行远之业,不可拘于职司,必待其人而后行。非圣哲神明,深知二帝三王精微之极致,不足以与此”。

5. 学问与功力

“学问”与“功力”的性质和特点,类似于撰述和记注。学诚指出:“以学问为铜,文章为釜,而要知炊黍芼羹之用,所为道也。风尚所趋,但知聚铜,不解铸釜。其下焉者,则沙砾粪土,亦曰聚之而已。”^①一个满肚子“知识”,但却不能“化解”这知识的人,就好比篮子里装满了“芼”(荠菜),却不会将这“芼”变成“羹”,烧成一道可口的菜肴一样可笑与可悲。这里的潜台词,意谓考据学“功力”再深,亦并非“学问”。即所谓:“学博者长于考索,侈其富于山海岂非道中之实积。而鹜于博者,终身敝精劳神以徇之,不思博之何所

^① 《文史通义》外篇三,《与邵二云书》。

取也。”^①

学诚以“六经皆史论”架构的理论体系庞大而精致。它反映着经学盛极而衰前夕的某些征兆。在学诚的治学目的论中,触处可见急功近利的所谓“致用”之说,且学诚的“六经皆史论”也并没有降经为史的意味,相反,在学诚的思想深处仍然是尊经的。但“六经皆史论”毕竟扞及了此后百余年学术发展的脉动,指示了今后相当长的一段时期内经史互为消长的趋势。待到近代以降,国势日非,经消史长的趋势日益明显,则学诚之论,正成了百余年前的学术讖语。从这个角度看,六经皆史论还是具有相当的前瞻性的。

(原文载《历史教学问题》2005 年第三期。

本次作了某些修改。)

^① 《文史通义》内篇二,《原学下》。

中 编

“古”、“今”之变与经、史消长： 晚清一种文化现象的透视



今文经学历二千余年的湮坠后终于在乾隆年间死灰复燃，这无疑是清学史上最值得重视的事件之一。清代早期的今文经学，以庄存与为开山，刘逢禄、宋翔凤为后劲。乾隆年间占据学术界主导地位的是汉学考据学也就是古文经学。在古文经学占据压倒性优势的情状下今文经学何以能够再生？以我的浅见，乾嘉年间潜滋暗长的“汉宋兼采”思想伏流，为今文经学的复苏创造了一片学术的氛围；资治意识，即以学术服务于现实政治的治学目的论则是今文经学复兴的内在动力。

清初学术界普遍认为，明代的灭亡，理学的“空言心性”无以辞其咎。而早在晚明时期，因为政治局势的恶化，东林士子已经对阳明一派专就“形上思辨”的问题“玄而又玄”、喋喋不休的学风深感不满而提出了严厉批判。因此，清初学界遂秉承东林遗风，在清初掀起了一股理学清算浪潮。理学清算运动，以辟二氏为津筏而主

弃“虚”蹈“实”学风,学术界舍“道”就“器”,弃“形上”而取“形下”,崇尚实证、实践、实学。此种学风,由亭林、船山、梨洲、习斋等大师鼓吹于前,由陈乾初、阎百诗、胡舄明等学者就具体的学术问题深入批驳于后,理学形上思辨学风遭到了釜底抽薪的打击而走上了穷途末路。乾嘉考据学亦缘此学风而渐次形成。

但是,倘若对理学作两分的剖析,理学中是既有“道”,又有“器”,既有形上思辨之“学”,又有形下践履之“用”的。而就形下之“用”来看,趋于实践性的,以纲常名教为核心建立起来的中国封建社会伦理道德观和价值观,在理学中曾经得到了最严密的理论阐述和总结。因此,乾嘉考据学者虽然一般地排斥理学,但他们却没有任何理由来反对理学中的“形下”之学。因为这关涉到封建社会伦理道德观和价值观的根本转变。而中国封建社会的进化,到了乾隆年间,还未足以使人们抛弃原有的伦理道德价值尺度而另立新异。

对于乾嘉学者来说,这是一种“两难”:一方面,在学风上乾嘉学者厌弃宋学的形上思辨;另一方面,在行为价值体系的理论范畴上他们又不得不遵循宋学——在弃宋学之“道”的同时却又不得不用宋学之“器”。从治学的内在理路和思维逻辑上看,这一两难的境地殊不易摆脱。为了弥补或者说走出这一两难境地,乾嘉学者选择了一条由“道问学”入手的治学路径,即走上了一条由文字、音韵、训诂入手,来探求经书“义理”以达于“明道”的治学之路。即所谓“士不通经,不足以致用;而训诂不明,不足以通经”^①。训诂明尔后义理出,这成了乾嘉考据学者普遍遵循的治学准则。但训诂、音韵、考据之学,其指归仍然在于“明道”,在由“下”而“上”,从此进

^① 桂馥语,载《清史稿》卷四百八十一,《桂馥传》。

路可以探究“古今治乱之源”以达到“古为今用”。由此看来，通经“致用”——实乃“资治”——的治学目的论，这在清儒仍然是一重未能超越的关隘。

但是，治小学之烦难，有如戴震所说：

至若经之难明，尚有若干事：诵《尧典》数行至“乃命羲和”，不知恒星七政所以运行，则掩卷不能卒业。诵《周南》、《召南》，自“关雎”而往，不知古音，徒强以协韵，则齟齬失读。诵古《礼经》，先《士冠礼》，不知古者宫室、衣服等制，则迷于其方，莫辨其用。不知古今地名沿革，则《禹贡·职方》失其处所。不知“少广”“旁要”，则《考工》之器不能因文而推其制。不知鸟、兽、虫、鱼、草、木之状类名号，则比、兴之意乖^①。

考据学之烦难如此。一经上手，非矻矻穷数十年之功难有所成。一个学者的“数十年”，可以说是他的“毕生”；毕生从事于考据之学，这就会养成某种治学习惯；这种个人的治学习惯，将它拉长到一代学者连续不断的“数十年”中，则将形成一种“学风”，在这一代学者所经历的时间跨度内，那就会形成某些学术界共同认可的、必须遵循的治学方法和准则，这样就形成了学术的内在规律与特点。以此来看考据之学，考据之学恰恰是有其自身的特点、规律与治学范式的。遵此路径，考据之学便导引着乾嘉诸学人走向了一个较为“纯粹”的学术领域，乾嘉考据学也就离开现实政治比较地“虚”了一些、“远”了一些、“间接”了一些，而带有了学术本体化的倾向。惟其如此，文字学、音韵学、校勘学、版本目录学、历史地理学等专门学科才得以形成。更加重要的是，实事求是的优良学

^① 《与是仲明论学书》，《戴震集》第183页，上海古籍出版社1980年版。

风正是在乾嘉考据学中得到了充分的实践与发扬光大。

但同时也应看到,乾嘉考据学者的这种治学倾向,违忤了通经致用、学以资治的传统治学目的论。人们可以问:考据学于修、齐、治、平的资治“大关目”究竟有何裨益?如果说考据的目的以“明道”资治为指归,那么,醉心于考据,这是不是一种“舍本逐末”?早在乾隆考据学风大盛之时,士林中已多有人对此抱怀疑态度。考据圈外的学者如章学诚^①、邵晋涵^②、许宗彦^③等人就这些问题即曾对考据学提出过严厉的诘难,他们从“致用”亦即“资治”的立场出发主“汉”、“宋”兼采。他们着眼于汉学中的“有用”部分主张采之,如章学诚即认为,汉学考据之指就在于证明当代典制与六经的“一道同风”;至其所采之宋,亦并非宋学中带有学术本体意义的形上思辨之“学”,却是宋学中的以纲常名教为核心的形下践履之“用”。值得注意的是,考据学营垒中的专家如焦循^④、凌廷堪^⑤等人对他们所钟爱的考据事业也不免踟躇彷徨而同样主汉宋兼采,或表现出汉宋兼采的治学意向。至于就“汉学”本身的内涵重新加以考量,则究竟何谓“汉学”?西汉今文经学能否算作“汉学”?这些问题,也因为今文经学具有更加贴近现实政治的本质特征而受到了古文经学家即考据汉学家们的重视。如孙星衍的治学,其所长虽在考据,但他也重视今文经学。他的《尚书今古文注疏》不仅列有孔安国、卫宏、贾逵、马融、郑玄等古文家的经说,而且对于伏

① 见《文史通义》外篇三,《与汪龙庄书》外篇三,《与邵二云书》。

② 见《清史稿》卷四八一《本传》。

③ 见《鉴止水斋集》卷十四。

④ 见《雕菰楼集》卷十三。另请参阅拙著《中国近三百年疑古思潮研究》“第二章”,上海人民出版社2001年版。

⑤ 见《校礼堂文集》卷二十三,《大梁与牛次原书》,《安徽丛书》本。

生所传欧阳、大小夏侯《今文尚书》的经说，搜集也不遗余力，尽可能完备^①。褚寅亮亦专门汉学家，其治学“从事《礼经》几三十年，墨守家法，专主郑学”。但他同时又认为，《春秋》三传“惟《公羊》为汉学”，“孔子作《春秋》，本为后王制作，訾议《公羊》者，实违经旨”，于是撰《公羊释例》三十篇，以明今文《公羊》之旨^②。总之，在乾隆年间，虽然古文考据学风大盛，崇（东）汉信（东）汉衍为时尚，但在以资治致用为指归的传统治学目的论模式制约下，汉宋兼采之风潜滋暗长。此种治学主张，不仅存在于非专门考据学者的中，而且朦胧地存在于专门考据学者的学术圈内。更何况当时已经有了将西汉今文经学归入“汉学”的范围之内的学术意识。清代早期今文经学即在此种学术思想的伏流中胎育而复出。庄存与的治学即是一个明证。

庄存与（1718—1788），字方耕，江苏武进人。撰有《春秋正辞》、《周官记》、《周官说》、《毛诗说》等。《清儒学案·方耕学案》论庄存与的治学：“方耕于六经皆有撰述，深造自得，不斤斤分别汉宋，但期融通圣奥，归诸至当，在乾隆诸儒中，实别为一派。”庄氏同里董士锡则认为：“方乾隆时，学者莫不由《说文》、《尔雅》而入，（覃）深于汉经师之言，而无溷以游杂。其门人为之，莫不以门户自守，深疾宋以后之空言。固其艺精，抑示术峻，而又乌知世固有不为空言而实学恣肆如是者哉！”“不知者以为乾隆间经学之别流，而知之者以为乾隆经学之正汇也。”^③

这里，《清儒学案》以乾隆间“别为一派”冠庄氏学，此与董士锡

① 见《清史稿》卷四八一《本传》。

② 同上。

③ 《味经斋遗书》，光绪八年重刊本。《味经斋遗书》版本下同，不另赘。

称庄氏学为“乾隆间经学之正汇”殊不类。平心而论,庄氏学与时风之趋向不同,故应以《清儒学案》所评近是。但细绎董氏之评方耕亦有中肯处。因为从“汉学”的角度看,方耕所治今文经学乃西汉之学,是较东汉许、郑之学去古更近的“汉学”。董氏又云方耕治学“笃实而恣肆”,此颇识方耕学之神韵者。这里所说方耕治学之“笃实”是指方耕不戾时风,即并重考据。方耕尝言:“读书之法,指之必有所,持之必有其故,力争乎毫厘之差,深明乎疑似之介。”^①读书指之有所,立说持之有故,这种治学精神,仍然受到了乾隆考据时风的浸染;而董氏所说方耕治学的“恣肆”,是指今文经学的“微言大义”。今文经学长于发挥,善于附会,多“非常异议可怪之论”。今文家将自己对于社会现实的看法寄托于解经之中,用“经”这张神圣的皮,包裹起他们的真实意图,这种治学方法,是中国封建专制主义中央集权统治之下文人通经致用,以学资治的一种较为安全的特殊方法。自董仲舒采用这种方法治学以来,代代学人相传几成为“国粹”。方耕现仍然采用这个方法,他在《毛诗说》卷四中就已经说过,《诗》、《书》已有讽上规谏之义。然而,方耕伴君如伴虎,在乾隆的文化专制统治之下,他的说经闪烁其辞,隐讳不露,难以索解,其惴惴不安的戒备心理是存在的。以至于在方耕死后三十年,龚自珍和庄绶甲、宋翔凤还在揣摩他的经说之义^②。方耕既要避开文网又要学以致用,于是今文经学用“微言大义”附会经说就成了他首选的治学路径。所以我们说方耕之选择今文经学,其中或许自有一层难言的苦衷。而今文经学的长于发

① 孙琬等编《武进阳湖合志》卷二十六,第25页,光绪聚珍版。

② 龚自珍《资政大夫礼部侍郎武进庄公神道碑铭》,《龚自珍全集》第143页,上海古籍出版社1999年版。

挥,从本质上说,却是与宋学灵犀相通的。学而“恣肆”,如若没有“义理”为之根柢便不可理喻。因此庄氏之学也就有了《清儒学案》所说的“不斤斤分别汉宋”的特点,亦即汉宋兼采的特点。

方耕治今文经学,因开创之初,家派壁垒未及立,因而方耕不仅引宋入汉,汉宋兼采,抑且混用今(文经)、古(文经),不别家派。今文经学虽长于发挥,但却缺少典制之实,所谓上达有余而下学不足。时风崇尚考据汉学,亦即崇尚古文经学。庄氏撰《周官记》,即以古文经的《周礼》典制之长,来补今文经的《公羊》政论之短。看庄氏孙绶甲为《周官记》所作之跋,有两点值得注意:第一,方耕治学本郑康成而从治《礼》入手,他撰《周官记》亦是为郑康成拾遗补阙,庄氏之治今文经学系由治古文经学转手而来,从绶甲之说可以洞见。第二,方耕以为周代典制莫备于《周官》,而《周官》式法根柢全在《冬官》,这已全然不顾今、古两家之壁垒,把脚跟站到古文经学一边去了。何休早就有《周礼》为战国阴谋之书的说法,方耕这样赞《周礼》,显然是违背了“家法”。

《春秋正辞》是庄存与最重要的今文经学著述。在《春秋正辞》中,庄存与的经解虽然主要采用《公羊》义法,引述较多的是董仲舒、刘向、何休的今文家言,但方耕解《春秋》,绝不仅仅限于引用今文经解,他大量地引用《左传》解经立说,这是庄存与今文经学中的一个极为凸出的特点^①。从方耕的经解观之,可注意者:一,方耕引用经解语,每每先《左传》而后《公羊》、《穀梁》、刘向、何休,这说明方耕认为在此等处《左氏》之解经较今文家为优。同时也说明,在庄氏看来,《左氏》系解经之作。二,方耕引用《左传》时云“左丘氏曰”,这一说法,在《春秋正辞》中数见不一见,是方耕认为《左传》

^① 请参阅拙著《中国近三百年疑古思潮研究》“第二章”之“第二节”。

为左丘氏所撰，此大不同于后来的刘逢禄，尤其大异于康有为。再看《春秋正辞·内辞第三》的提纲挈领语，方耕将《左氏》与《公羊》、《穀梁》同列，且引用《左氏》对《春秋经》的总体性评价语“左丘氏曰：《春秋》之辞微而显，志而晦，非圣人谁能修之？”这说明，《左传》在方耕的经学观念中占有相当的地位。这与刘逢禄不同，与晚清以降魏源、尤其是康有为，视今古文经畛域如水火冰炭泾渭分明之观念更有绝大的区别，这是在治清代今文经学派的学术源流时应当注意的一个问题。

要之，自庄存与恢复今文经学，古文经学独盛的局面被打破；其后继者刘逢禄始深自家派壁垒，他站在今文经学的立场撰《春秋左氏考证》，谓《左传》经过了刘歆伪造，其中的“君子曰”一类的史论均为刘歆掺入等等，古文经学遭遇到了重大的打击；下至于近代，今文越盛而古文益衰，到了康有为撰两《考》，古文经学终至于先今文经学而衰亡，经学的大半壁江山首先在康有为手中崩塌。经学的剩余部分，则又在今文经学内部的学理本质改造中进一步衰变乃至走向死亡。

二

经学与史学，这是中国传统学术大厦中分立甲乙的两门显学。它们共同构成了中国传统文化的主干。

在“经”被汉代政府立为官学以前，“经”、“史”是不分的。《汉书·艺文志》“左史记言，右史记事，事为《春秋》，言为《尚书》，帝王靡不同之”的说法也验证了汉代以前的经史不分。但自从汉武帝立五经博士，经学取得了独尊地位以后，经、史就分家了。《汉书·艺文志》将司马迁的《史记》列于“六艺略”的“《春秋》类”之下，这并

不是说在汉代经同于史，而只是说在汉代史附于经，因而在汉代也就是经重于史。

与汉代相比，魏晋南北朝时期史学有了长足的进步。不论是史学著作的种类还是数量都大大增加了。《隋书·经籍志》史部所列史书共计十三类，即正史、古史、杂史、霸史、起居注、旧事、职官、仪注、刑法、杂传、地理、谱系、簿录。这一时期史学发展的最大特点莫过于史学学科的独立了。西晋荀勖以魏郑默《中经》为底本，撰《中经新簿》，以史著入丙部；东晋李充又“因荀勖旧部四部之法而换其乙丙之书”^①，史著入于乙部。至《隋书·经籍志》正式将经、史、子、集四部分类法运用于图书分类。史学著作在图书分类上的变动不是没有原因的。在两晋至隋唐的数百年间，史从经的附庸下独立出来，这一方面固然反映了史学地位的提高；但另一方面，它也反映并加强了经重于史这样一个不争的事实。隋代文中子（王通）以《书》、《诗》、《春秋》三经为“圣人述史”，经史不分的思想重新萌芽。此后，史家胡三省也明确反对重经轻史观念，表达了“经史并重”的主张；郝经、刘因则提出“古无经史之分”思想，明清两代的王阳明、李贽、钱大昕、崔述等人也曾相继提出过经同于史的观点。真正全面提出并阐发六经皆史的口号和思想的是章学诚（实斋）。但在领悟实斋的这一论断时，如下的学术背景是不能忽略不顾的：即实斋生活的乾隆年间，“家家许（慎）、郑（玄），人人贾（逵）、马（融）”，那是一个经学独盛的时代。实斋提出“六经皆史论”，正是为了打破这种经学一统天下的局面。经学重于史学，在实斋的时代，这仍然是一个不争的事实。实斋力图证明经史同源，这也从反面印证了这一点。从实斋的主观意图来看，“六经皆史

^① 阮孝绪《七录序》。

论”并不含有贬“经”为“史”的意味，相反，实斋的尊经之意还是很明显的。实斋不满于考据学之“恒竹无用”，尤其不满于乾嘉学者以考据为唯一学门的大言欺世，故而提出“六经皆史论”，意以史学与考据学相颉颃。他提出“六经皆史论”，是为了以史纬经，通“经”致用。不过，实斋提出“六经皆史”的口号，仍然有其非同寻常的“历史意义”。因为这一口号切中了此后二百年间学术发展的总体趋势。此后的二百年间，经、史之间的此消彼长虽然不无反复（大略而言，赴新潮，急功利者主以史代经；敦厚沉潜，怀旧固守者则重经而不轻史。），然而，青山遮不住，毕竟东流去，经学的中心地位终是在逐渐动摇，逐渐衰落，逐渐“边缘化”的。就在经学衰落的同时，史学却在发展壮大，在向着学术的“中心区域”逼近。近代以降，这种经消史长的发展态势，因为时代的刺激而加快了。而五四以后经学终至于“死亡”，这也是从“经”变为“史”的角度来界定的。五四以后，经的神圣光环被彻底打破，它从顶礼膜拜的圣坛上被拉下来，成了“史”的一部分，因此，它“平民化”了。至此，六经终于“皆史”。这样说来，二百年前章实斋提出“六经皆史”的口号，还是具有相当的历史前瞻性的。

三

康、乾表面上河清海晏、承平日久的“盛世”，自然可以由着学者们就自己擅长而又感兴趣的考据学的治学路径走下去。当康乾盛世已经成为明日黄花，嘉道统治已经露出破败之象时，需要“诵史鉴，考掌故，慷慨论天下事”，需要提出问题，讨论问题，解决问题的学术转轨和学风转轨的时代来到了（历史上，学术风气的每一次重大转向几乎都毫无例外地伴随着政治状况的变化——一般是伴

随着政治状况的恶化——而发生，这在中国学术史上可以视为一条通律）。嘉道之际，一些思想敏锐的士大夫在对汉学考据学提出批评的同时提出了重视史学的主张。在这一方面，龚自珍是一个代表。

龚自珍在《江子屏所作书序》中提出了“圣人之道，有知来藏往以为之神”。“知来藏往”之学即是史学。它被定庵冠为“圣人之道”的“神”，可见定庵对史学的重视。我们看定庵的《古史钩沉论》、《尊史》等文论，他已将史学提升到了无以复加的崇高地位。定庵自己则以史氏自许自律，并因欲治“天地东西南北之学”，也就是因欲治史学而将早年的“写定群经”^①的夙愿予以舍弃。这种由经学向史学的转移在时代将变未变，大厦即倾未倾之际，具有某种重要的表征意义。所谓“风起于青萍之末”，又一次学风转轨的时代的到来，从定庵的学术路径的转移和变换中已经初露了端倪。

我们之所以说定庵的治学选择具有某种表征的意义，这是因为，像定庵那样对古文经学和考据学风表示怀疑，感到不满，由经学（考据学）转向史学的，并非只是一个孤例，而是有着一批人。也就是说，定庵的学术选择的转轨和学风的转轨在近代学术思想史上具有某种“先兆”的意义。

沈尧早年也曾好名物训诂，后来“自知琐屑之非计”。对于乾嘉考据学，沈尧痛加诋责，认为社会风气之败坏即由于此^②。在批判乾嘉考据学的同时，沈尧也和龚自珍一样，走上了侧重于史学之路。沈氏的文集中有《立名篇》，即借史论阐述社会风气变化之大要，明确地针对着乾嘉间的因循苟且，蝇营狗苟，贪冒成风，腐败堕

① 《龚自珍全集》第25页。

② 同上，《与孙愈禹》。

落而发^①。沈氏的史论,正是“士大夫诵史鉴,考掌故,慷慨论天下事”的先声,是史学逐渐为知识界所重视的鲜明表征。

鸦片战争的爆发,要求学以资治的思潮迅速崛起。姚莹《中复堂集》寻根溯源,将乾隆以后社会风气的恶化,说成是乾嘉学者专事考据,摈斥理学的结果。并认为近代以降中国的积贫积弱,乾嘉考据学者当不得辞其咎。魏源则指出,乾嘉考据学者因重“经”而轻“史”,甚至轻视亭林、梨洲等学界巨擘,可谓舍本逐末^②。魏源为清初学术鸣不平,在表彰清初的“史学”而批判乾嘉考据“经学”之间,已清楚不过地表明了他侧重于史学的学术选择和立场。魏源所撰《四洲志》、《海国图志》、《元史新编》等,皆“近现代史”,实为激愤时艰,欲借史学挽清廷于颓败既倾而作。

四

从第二次鸦片战争以后到甲午战争,中国“近代化”的历史进程加快了。反映在学术思想领域,经学消退,史学发展的趋势也在加速。

曾国藩是在第二次鸦片战争中崛起的汉族官僚的代表,也是后期桐城派的领袖人物。作为桐城后劲,曾国藩批评乾嘉考据学“为一种破碎之学”^③。自称“国藩一宗宋儒,不废汉学。”但曾国藩所采之“宋”,特着眼于宋学中的纲常名教,是故他转而倡导一种归旨于“践履性”的礼学的治学路径^④。钱穆评论曾氏的此种治学取

① 《落帆楼文集》卷四。

② 《魏源集》第358页,中华书局1976年版。

③ 《朱慎甫遗书序》,载《曾国藩文集》卷一。

④ 《孙芝房刍论序》,载《曾国藩文集》卷一。

径谓曾已“几几乎舍经而言史矣”^①。曾氏在其写给曾纪泽的《家书》中，也屡屡表明他特别重视《史记》、《汉书》的立场，并要求曾纪泽治学亦应当以此为律。

下至于 19 世纪七八十年代，经消史长的趋向愈加明显。

陈澧(1810—1882)，字兰甫，人称东塾先生，曾经担任学海堂学长数十年，是为近代广东学界的泰斗，向为海内学者所引重。陈澧撰有《东塾读书记》十五卷。其未刊遗稿之论学，诋呵乾嘉考据学尤不遗余力。在对考据学风提出批评的同时^②，陈澧倡导一种新学风，他认为顾炎武的治学应当成为学界的楷模。他称赞“亭林于明末，亦一孟子也”^③。故东塾将他的《学思录》（即《东塾读书记》之前身）譬之为拟《日知录》而作^④。

朱一新(1846—1894)字鼎甫，光绪二年进士，亦广东学界后起之翘楚。朱一新认为，相对于“史学”，考据之所谓“经学”实为“无用”之学，因而鼎甫有治经反不如治史之论^⑤。

五

甲午战后，亡国灭种的危局迫在眉睫，以学术服务于政治之风大盛，史学的地位也随着汉学考据学的衰落而日益加强。康有为的老师朱九江即认为，清儒所谓的汉学其实并非真汉学，对于学界所推崇的汉学大师如纪昀、阮元辈，九江之驳斥尤其严厉而不假辞

① 钱穆《中国近三百年学术史》第 588 页。

② 同上，第 602 页。

③ 《东塾读书记》卷三。

④ 《东塾读书记》卷四。

⑤ 《佩弦斋杂存》卷下。

色。他讲学至阮元所编《皇清经解》时，每“以扇击案”，批评考据学者以一叶障目，并特主重史的立场，指出：“知经而不知史则迂；知史而不知经则笨。”对历代正史，九江多有点评。他认为，《史记》、《汉书》、《后汉书》、《三国志》，是为“史学之冠”；《明史》因万斯同等名家参与撰写，历时又长，故胜义叠出，是为“史学近代”者。在所有的史学著作中，九江最重《资治通鉴》。他赞扬《资治通鉴》为“史学之大用”，认为《通鉴》对于战争的描写特别详细，所谓“有兵谋之蓄”，故“《纪事本末》其寻之也易”。欲了解历史发展的大势，读《通鉴》“其要可知”，所以说，《资治通鉴》“虽百世可为王者师矣”^①。

到了康有为，他大倡史学和《春秋》之学。在康有为看来，史学与《春秋》相通，这是因为“孔子经世之学在于《春秋》”，而《春秋》又为历代经世学之祖。所以说“历朝经世之学，自《廿四史》外，《通鉴》著治乱之统，《通考》详沿革之故，及夫国朝掌故，外夷政俗，皆宜考焉”^②。这就在抨击古文经学的同时，将史学提到了一个与《春秋》也就是今文经学同等重要的高度。所以，康有为在教诲弟子读书时倡导“陆王心学，并及史学、西学之梗概”^③，而丝毫未及汉学考据学。

1902年，离清政府正式废除科举制，经学在“制度层面上”寿终正寝还有三年，陈黻宸即作《经术大同说》^④，分上下篇，发表于《新世界学报》。陈氏谓：

偏激小儒闻而瞋目曰：烧经哉，烧经哉！祸我中国者，经

① 《朱九江先生传》，载《碑传集》三编第五册第1772—1777页，大东图书公司1978年版。

② 《长兴学记》第18页。

③ 梁启超《三十自述》，载《饮冰室文集》。

④ 《经术大同说》见《陈黻宸集》第530页“注”，中华书局1995年版。

也。我不惮为秦始皇，我不惮为李斯，我不惮尽我伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹，汤、文、武、周公、孔子、孟子之书而一炬之，而使天下之人不复闻其事，知其人，诵其言，而慕其名。我不惮率天下人发千万年古圣贤之覆，大兴问罪之师，倾其垒，夺其军而夷其社。我不惮为古人罪人，我不惮受万世唾骂。祸我中国者，经也。葛藤四连，蔓延满道，提刀而起，绝其种子。快哉烧经！奇哉烧经！决哉烧经！智哉烧经！

陈氏对于经学痛加责骂，透过他那酣畅淋漓、“肆无忌惮”的嘲讽文笔，清晰地折射出了经学在当时的尴尬境地：人们普遍厌弃、乃至仇视“经”，此种心理从陈氏的议论中跃然可见。

唐才常与康有为同时。唐撰有《史学略论》，其中有六经皆史论。唐才常说：“古者六经皆史也。《尚书》左史掌之，《春秋》右史掌之，尚矣。《易》为卜筮之史，《诗》叙列国得失之迹，礼乐，史氏之制度。经、史相表里者也。”^①唐才常是主要一位革命的“实践家”而并不是“理论家”，尤其不是一位“史学家”。他竟然也会有六经皆史明确意识，这说明，到了19世纪末20世纪初，六经皆史的思想已经深入人心，经退史长则已成为一个不争的事实。

要之，经、史之间学术上此消彼长的历史进程，是伴随着满清王朝政治统治的日趋衰落而展开的。待到清朝统治已如河溃鱼烂，它的意识形态的代表——六经的生命也已经走到了尽头。到了这时，激烈变动的社会现状催生了大量需要人们去关注的新知识、新课题，换言之，学术界的“治学兴奋点”，已经再也不能由“经学”来垄断，来涵括殆尽了。经学理所当然地受到了学术界的冷落。待到科举制被废除，经学赖以生存的最后一根脐带被斩断，经

^① 《史学略论》，载郑振铎编《晚清文选》第494页，生活书店1937年版。

学终于寿终正寝了。而在 19 世纪末 20 世纪初,摆在中华民族面前的时代主题和历史任务仍然是救亡图存,因而史学的“现实”功用仍然存在。这样,在中国近代早已存在着的经史不分或者说史重于经的观念,遂使得变经为史的学术历史使命有了一个实现的土壤和氛围。以此,我们再回过头来看光绪末年何以会出现“废经之议”^①,其间的历史必然性也就容易体悟了。而此时的史学地位之高,诚如梁启超《新史学》所说:“史界革命不起,则吾国遂不可救,悠悠万事,惟此为大”,其势駸駸然,已大有取经学而代之,成为新的意识形态工具的态势了。而“经学”本身虽已寿终正寝,它的治学理念和方法,却被新的“热点学科”所吸收而融入了新学科尤其是史学之中。大要言之,古文经学的考据实学传统较多地被现代实证主义史学所吸收;今文经学的“经世致用”精神较多地被马克思主义史学所吸收;“汉宋兼采”尤其是凸现宋学的学风则更多地浸淫到了“现代新儒家”的治学中。如果说在中国近代的前夜古文经学式微,今文经学兴盛,那么,当“六经”终于“皆史”,史学取得了独尊地位以后,史学流派中的求真意识便极其薄弱,而资治意识则甚为发达。以此,虽然主张维护史学独立性,为学术而学术的思想在史学界曾经有过近二十年的表现,但比起要求以史学为社会变革工具的思潮来,前者的声音很小,影响微乎其微;而趋从后者的则人多势众。随着社会史大论战的爆发,最后一点要求治史求真的声音也终于被淹没在汪洋大海之中,“资治史学”取得了胜利。

在中国步入近代社会前后的整个历史进程中,经学发生了“蜕变”。经学“蜕变”的直接后果,自然是经学本身因蜕变而渐次衰变乃至死亡,并最终退出了历史舞台。这一个过程,上文已经作了

^① 见《简朝亮事略》,载《碑传集》三编第五册第 1893 页。

叙述。现在值得探讨的是经学蜕变所导致的“间接”后果，即它对于百余年来学风所产生的影响。

六

在中国近代的历史进程中，“经世致用”的治学目的论全面复苏。学风在中国近代的转轨，与明清之交学风的丕变极其相似：在民族危机日亟一日，救亡图存成为了压倒一切的时代任务的中国近代，学者们又一次体验到了顾炎武一辈人曾经体验过的沧海桑田般的历史大变故的刺激；时势的巨变，也同样不期而然地唤醒了近代士大夫阶层经世资治治学观的深层意识。于是他们与顾炎武一辈人一样，也祭起了学术经世的法宝来批判乾嘉考据学，甚至于将中国近代社会的积贫积弱、国势衰微的历史责任推到乾嘉考据学者的身上，也与顾炎武辈将明亡的历史责任推到阳明一派学者身上的做法如出一辙。

对于近代以来学术完全成为政治的工具，资治学风风靡百年这样一种学术现象应当怎么看？

马克思曾经说过，没有科学的意义，并不等于没有历史的意义。那么，从“历史”的意义，即从“政治史”的意义来看，首先，经世资治的学风在中国近代的勃兴有着历史的必然性。这种学风，在政治史上的巨大历史进步意义是毋庸置疑的。当救亡图存成为摆在中华民族面前的头等大事时，学术思想的“历史意义”也就是“政治意义”成为压倒一切的“意义”，这一点毫无疑义。学术思想的“科学”意义退居“二线”，在“资治”的治学观下似乎也有坚强的理由。关于资治治学观的“政治”意义，现存所有的有关中国近代思想史、哲学史、史学史的著作乃至一般的历史学教科书都已作了

大量的、足够详尽的肯定性评价和阐述。对于这种评价，我完全赞同。因此，如果本书对此再作饶舌似乎已经没有太大的必要。

值得深思的倒是资治治学观的另一面——负面的影响。

在理解马克思上述没有科学的意义，并不等于没有历史的意义，我们反过来也可以说，有了历史的意义，并不等于就有了科学的意义。或者换一句话，我们可以说，学术思想的“历史意义”，并不能取代它的“科学意义”。

近代以来，由于救亡图存的需要，学术，特别是在学术中占据着主导地位的经学和史学，全然变成了政治的工具、附庸和奴仆。从魏源到康有为，他们为了干政议政的需要，可以借助于经解的名义，任意地阉割、歪曲、臆断史实以就我范，将历史作为政治祭坛上的供品，倡导并实践了一种浮躁的、急功近利的学风，并致使此种学风弥漫于整个学术界。乾嘉考据学者近百年间培育起来的学术的严肃性、科学性以及实事求是的优良学风，至此已经荡然无存。正是在历史（政治）意义和科学（学术）意义的分野上，资治的治学观以及身体力行这种治学观的学者，他们在“历史意义”（政治意义）上的进步性，并不能掩盖他们在“科学意义”（学术意义）上的漏洞百出。因此，对于近代以来勃然而兴的资治治学观，因其在政治上的进步性而看不到其学术上的非科学性甚至反科学性；或因其在学术上的非科学性和落后性而看不到它在政治上的进步性，这样的评价，都是不全面的，有失偏颇的。对近代以来的资治治学观作政治史和学术史上的两分分析与评价是必要的也是可行的。

近代以来，资治学风的勃兴，完全是在“破旧”的前提下，是在以批判乾嘉考据学风为“唯一”理论突破口的基础上才能够“立新”的。因此，对于乾嘉考据学的再评价，也就不能不成为正本清源所必须要做的第一步工作。

近代以来对于乾嘉考据学风的批判，其荦荦大者，集中在指责乾嘉考据学的“无用”上；在批评乾嘉考据学者的“脱离实际”上；甚而至于极者，则有了如姚莹那样将中国近代的积贫积弱的责任也推到了乾嘉考据学者身上的论断。此种思潮，于理不通，于史无徵，虽可恕但却不可取。

如前所说，乾嘉考据学者的治学初衷，同样是为了“明道”，同样是为封建统治服务，即同样是以“资治”为指归的。不过他们走的是一条由音韵训诂来探求经书“义理”的治学之路。这样一条治学之路，并没有理由受到人们的指责，成为人们批判的目标。诚然，乾嘉考据学有其内在的局限性，即乾嘉学者的治学多集中于比较琐碎、比较具体、比较艰深晦涩的学术领域。但这是由经学本身的特点所决定的。换言之，既要治“经”，也就不得不至“实学考据”而止，此即如龚自珍的“抱小”之论所说：“学文之事，求之也必劬，获之也必创，证之也必广，说之也必涩，不敢病迂也，不敢病琐也。求之不劬则粗，获之不创则剿，证之不广则不信，说之不涩则不忠，病其迂与琐也则不成。其为人也，淳古之至，故朴拙之至；朴拙之至，故退让之至；退让之至，故思虑之至；思虑之至，故完密之至；完密之至，故无所苟之至；无所苟之至，故精微之至。”^①

从“政治上”看，一个时代有一个时代的意识形态；一个社会有一个社会用作为精神支柱的代表性的文本和典籍。如果说乾嘉考据学者为了探明作为封建社会意识形态结晶的《六经》之“义理”，为了探明经书的确切含义而治学，他们因此而受到的批判是不可理喻的。我们可以问：如果当代的学者对“经典”中的字、词、典制和历史事件的本来面目加以考证，其考证的目的又是为了探明“经

^① 《龚自珍全集》第93页。

典”的内涵,以便更加准确地理解经典,可不可以指责当代学者是在钻“故纸堆”呢?可不可以将这种“学”称之为“无用”之学?可不可以对这种学风加以批判呢?我想,对此作出否定性的回答应当是毫无疑义的。那么,为什么乾嘉时期的学者就不可以为了探求他们的“当代经典”的“义理”而进行考据呢?我们可以说,在封建体制之下,为准确通晓封建意识形态的典籍——《六经》的内涵而治学,而考据,这种治学和考据“堂堂正正”,是“天经地义”,无可指责的。

对乾嘉学派“无用”的指责,历近代以至于现代一直没有停息过。甚至直至20世纪80年代,余英时先生在他的《历史与思想·清代思想史的一个新解释》中仍然这样说:“事实上,清代考证学到后来跟人生、跟社会、跟一切都脱离了关系。”^①然而,这种指责,乾嘉学者同样不能接受,也不必接受。因为首先,同样是治“古学”,对于乾嘉考据学者和近代学者的评价存在着两种截然相反的标准,这是有失公允的。龚自珍自喻“何敢自矜医国手,药方只贩古时丹”;魏源以考古文经学之不可信来证今文经学之有师法。又用今文经学来干政议政,从“西汉”说到“当代”;康有为鼓吹“托古”改制,这种“药方只贩古时丹”的治学,这种绕着圈子用“历史”来比附现实、影射现实的做法,也同样没有离开过“古学”。那么,同样是治“古学”,同样是为“现实”(一为乾嘉时的“现实”,一为近代的“现实”)服务,为什么龚、魏、康的治学就是“有用”之学而乾嘉考据学者的治学就是“无用”之学呢?其次,乾嘉考据学者的治学,是否真的像余英时先生所说“清代考证学到后来跟人生、跟社会、跟一切都脱离了关系”?这一点大可商榷。就乾嘉考据学者所治之“学”

^① 载《论戴震与章学诚》第328页,三联书店2000年版。

来看，字、词、音韵训诂、典章制度的确与“现实”、与政治没有“直接”的联系，从这个意义上说，乾嘉考据学的确离“现实政治”远了一些、间接了一些。但是不是因此就可以说乾嘉考据学者的治学与人生、与社会、与现实的一切都脱离了关系？我认为不能这样说。因为检验一个学者“学”以“致用”了还是没有“致用”，检验一个人的“学”究竟与“现实”有多少关系，不能仅仅看他在“书本上”谈论了还是没有谈论，以及谈论了多少“现实”问题，而应当结合着学者个人的社会实践来进行，尤其要看他是否能将他嘴上“说”的，书上“写”的“学”贯彻到他的“现实的”人生中去，是否能在“为人”的问题上至少是不违背，甚至能够楷模他所处的那个时代的伦理道德规范。因为能不能那样去做，这本身就是一个“学”是否“致用”的问题。譬如一个人，整日在“书本上”说“现实”应当如何如何，而他自己的所作所为却完全不是那么一回事，根本与他所处的那个时代的价值标准、伦理道德规范相距甚远甚至格格不入，你能说他的这个“学”就是“学以致用”了吗？你能说他的这个“学”就是与“现实”有联系的吗？用这个标准我们再来反观乾嘉考据学者，我们看到，乾嘉考据学者虽然没有在“书本上”谈论多少“现实问题”，但他们的立身行事，他们的所作所为，却完全能够符合甚至能够楷模他们所处的那个时代的价值标准和伦理道德规范。现在，让我们仅据清代部分学者的文集和《清史稿》的简单记载来看一看。

考据家卢文弨撰有《抱经堂文集》。其卷一有《时政疏》，谓：“臣闻恤吏所以安民，而重内所以宁外。夫张官置吏，皆所以为民也。以畿辅重地，化导抚恤之政，尤当加意，庶编氓不致失所。臣窃见直隶一省，差务殷繁，自督臣以下，惟知办差为考成之要务……”看卢氏所言，可知考据家并非不懂政务仅埋首于坟典古

籍。惟坟典即坟典，政务即政务，该坟典时即坟典，该政务时即政务，不相杂淆而已。

《抱经堂文集》卷七又有《碧血题辞》，卢氏谓：“《碧血》一编，纪明天启时死奄祸诸忠也。”魏忠贤专权，迫害忠良，致使明政权元气大伤，卢氏发叹云：“嗟乎！世事至此，欲国之无亡也不可得矣。”晚明死于奄祸者“皆忧朝廷、嫉权奄，不顾其身，而冀万一之可以挽救者也。卒之势不足以抗，而甘以身为殉。彼奄党者，唯恐其毒之不至，不足以快奄之意，不足以自媚于奄而取容，于是以古今未有之惨毒，不以加诸元恶大憝者，而乃以施于诸君子之身。斯时之天下，一昏暗彪之天下也。彼自以为典兹秘狱，外廷莫闻，而孰知其谄附惴惴之形，与其恣睢残酷之态，卒亦有旁观者为之绘画。迨其身既膺显戮，而其丑名仍流播于天下后世而不可掩。虽然，若此辈者，不能必后世之无有，惟在人君不使之与政事而窃国命，则奄何能为？附奄者亦何所利而为之？”

《抱经堂文集》卷二十五、二十六、二十七为卢氏所作清初人传记。卢氏以“旧史氏”自称而发为史论。他表彰杨名时为“躬行实践人，不以文辞名，然义理充溢于中”。蒋祈年任凤阳县令时，“请往河工自效，历三年，以勤干闻”，卢氏在他的传记中对此事大加赞赏，认为正因为蒋祈年治河有功，蒋死后其子孙过凤阳旧境，“老人述君事，犹重太息曰：公所为利于民不利于身”。卢氏叙述至此论道：“然则职任虽殊，其诚乎为民者，未尝少异。不然，何以得此于民哉。”孙家淦放言直谏，教习孺子以开风气为务，卢氏赞之谓“粹然儒者”。卢氏认为，德之用者才也。有仁民利物之念而泽不下究，功效不见于后世者，是为才拙。所以他对四川布政使李天培在任上的种种爱民便民利民的措施极表赞同，谓“公之仁政，彰彰若此，非才之能充其德者乎？”

再看《清史稿》中对乾嘉考据学者立身处世的记载。

汪辉祖“治事廉平，尤善色听，援据比附，律穷者，通以经术，证以古事”。他在管辖宁远任上，因淮盐较粤盐价高数倍，百姓多私购粤盐食用，违反了清廷的盐法。汪辉祖挺身为民抒命，请允食粤盐。奏稿未及报，他先张告示允许百姓每户可购粤盐十斤。汪以百姓痛痒为先，故“时伟其议”，对汪氏时论有“尚节气，持论挺特不屈”之誉^①。沈彤淹通《三礼》，治学“居恒每讲求经世之务，著《保甲论》”。欧阳修认为《周礼》中官多田少，官禄难保证，故而主张高禄养廉。沈彤乃以民本为据，“详究周制撰《周官禄田考》，以辨正欧说”^②。江永弟子程瑶田乾隆三十五年（1770）中举人后选授太仓州学正，“以身率教，廉洁自持”，时人至将他与清初以躬行有善政的陆陇其并称^③。卢文弨为正学风殚思竭虑，敢直言。早在乾隆三十一年（1766）提督湖南学政时，即因条陈学政事宜得罪上司，“部议降三级用”。后在江、浙书院任讲席，他“以经术导士，江浙士子多信从之，学术为之一变”^④。王念孙弹劾和珅，为民除害，是清儒中第一人。他重实践，稔河务。嘉庆六年（1801）“以河堤漫口罢，特旨留督办河工。……河南衡家楼河决，命往查勘，又命驰赴台庄治河务”^⑤。武亿在山东博山县任上时，见当地山多土瘠，民不务农。通过调查后又得知当地烧制玻璃的原料颇丰，于是“问土俗利病，免玻璃入贡，革煤炭供馈，里马草豆不以累民”。当时正是和珅炙手可热时，他派爪牙横行博山，武亿独敢“在太岁头上动

① 《清史稿》卷四百七十七《列传二百六十四》。

② 《清史稿》卷四百八十一《列传二百六十八》。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

士”，将和珅爪牙悉数拿获并予以严惩，因此得罪了乾隆，被革职。当他临离开博山时，民众千余人扶老携幼到官府前为武亿请愿“乞留我好官”，未遂，百姓乃自发“日为运至薪米，门如市焉”^①。孙星衍在山东兖沂漕济道任上，适遇河水溃堤，他身先士卒，带领民工抗洪抢险，连续奋战五天五夜，“从上游筑堤遏御之”，制服了水患。仅此一项，就省去国家数百万银两。孙星衍治狱亦能体察洞微，实事求是。在任上，他先后为十余位因受诬而判了死罪的人平反，拯救了他们的生命。又将“数十百条”冤案昭雪翻了案。一个武官犯了法，由孙星衍审理此案。这个武官贿赂和珅，和珅托人到孙星衍处来说情，孙“访捕鞠之，械和珅门来者于衢”^②。

今按，上述诸考据学者在“道问学”的领域内均有精深的造诣，但这并没有影响他们的“尊德性”。在“现实生活”中，他们有高风亮节，是铮铮君子。他们敢爱、敢恨、敢直言，不为乡愿；他们威武不屈，疾恶如仇，洁身自好，体贴民艰，有着深切的忧患意识和执著的爱国热情，并不是那种对国事不闻不问的书呆子。上述卢文弨的史论，王念孙的弹劾和珅，程瑶田的勤政爱民，武亿的惩办豪强皆可以为证。“居庙堂之高则忧其民；处江湖之远则忧其君”，这个中国传统士大夫的品格，在乾嘉考据学者的身上并没有中断。乾嘉考据学者的立身处世，一点也不比被近代学者社会奉为楷模的晚明士子逊色。龚自珍等又有什么理由说“道问学”与“尊德性”在清儒那里分成了两橛，互相啮衮？余英时先生又有什么理由说“清代考证学到后来跟人生、跟社会、跟一切都脱离了关系”？而像姚莹那样的学者，将中国近代社会积贫积弱的历史责任也推到乾嘉

① 《清史稿》卷四百八十一《列传二百六十八》。

② 同上。

考据学者的身上的论断，则更属偏颇而难据了。近代以降中国的积贫积弱，这绝不是哪一派学者所应当承担的历史责任，也不是哪一派学者所能够承担得了的。这其中有着深刻的历史背景在，也可以说是“历史的悲剧”。我们当问：倘若近代以降中国积贫积弱的历史责任当由乾嘉考据学者们来负，由考据学本身来承担，那么，好大喜功的乾隆、奸臣和珅又该负什么责任？荒淫无耻的咸丰、独揽朝政的慈禧又该负什么责任？！

时下，关于什么是“近代化”也就是“现代化”的问题的讨论，成了学术界尤其是中国学术界所关注的一个热点。在探讨“现代化”的问题时，人们比较多地将视角对准了物质生产领域，而对于精神生活对现代化的影响则关注不够。我认为，“现代化”问题的核心，是人争取自身的“自由”，这个“自由”，一方面包涵着人们争取物质生活的自由，另一方面，则内蕴着人们争取精神生活的自由。从“学术”上看，这后一种自由更为重要，更加吃紧。精神的自由，它可以概括为人们争取思想权——对于“治学”来说，亦即争取学术独立性——的自由。坚持学术的独立性，其本质也就是尊重作为“人”的学者的“人身自由”，而这一点向为中国所缺，这也正是中国社会“近代化”的一个不可或缺的重要环节。按照马克斯·韦伯的观点，人类“现代化”的历史进程，也就是一个使整个世界不断合理化、理性化的过程。他认为，在“现代化”的历史进程中，能不能坚持学术的独立性乃至“本位性”，这是衡量一个社会是否已经达到了“现代社会”的一条重要标准^①。马克斯·韦伯的观点是值得我们深思的。

如若我们换一个“较低层次”的角度，即便从“功利性”的“致

^① 请参阅马克斯·韦伯《学术与政治》，上海三联书店1998年版。

用”的一面来看,坚持学术的独立性也是大有好处的。学术的“独立性”是指学术研究必须按照学术本身所固有的规律而不是其他的“指令”行事。国家要走现代化之路,需要有各种各样“科学知识”的指导。一部中国当代史证明,什么时候我们尊重“科学”,有了“科学知识”的指导,国家就昌盛,事业的发展就成功,就顺利;反之,国家就委顿,事业的发展就坎坷,就会受到挫折,遭遇失败。那么,“知识”本身到底“科学”还是不科学,这并不是哪一个“政治家”说了算的,也不是“政治”所能够规定,能够干预得了的。“科学知识”的获得必须由各专业的学者充当其任。而学者只有按照各学科所固有的治学规律得出结论,这样的结论才是“科学”的结论;只有结论“科学”了,它才能够真正“有用”,即真正能够为“政治”服务。(即使像政治学、社会学、法学这样一些与“现实政治”牵连最“紧密”的学科,若想获得“科学”的结论,也必须按照该各学科的固有规律“治学”而不是按照政府的“指令”行事。)所以我认为,对于“学者”来说,只需老老实实也就是“实事求是”地“治学”而不必考虑其他。在治学的那个“当下”,学者只认“真不真”,而不必管“用不用”。能不能够“用”,这是治学的自然“结果”而不是治学的出发点,也不是治学的初衷。从上述两方面的意义来看,探讨经学在中国近代学术思想上的“蜕变”轨迹,对于今日如何走“正”治学之路,也就有了些许借鉴的价值和意义。

“义”、“事”之别与“今”、“古”之争： 今、古文经治学方法论的论争 及其现代学术意义

在中国经学史上，围绕着《春秋》这部书的性质和特点曾经展开过激烈的争论。《春秋》之“义”与“事”二者的关系如何？孰轻孰重？这是争论的焦点所在。对于《春秋》之“义”、“事”的不同理解和诠释，构成了中国学术史上的重要思想命题，今文经学和古文经学也缘此争论架构起两家治学方法论的基干，并深刻地影响着现代学术发展的整体走向。

一、清代以前对于《春秋》之 “义”和“事”的认识

据孟子所说，《春秋》这部书系由孔子所作。《孟子·滕文公下》：“世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子惧，作《春秋》。《春秋》，天子之事也。是故孔子曰：‘知我者其惟《春秋》乎？罪我者其惟《春秋》乎？’”《离娄下》：“王者之迹熄而诗亡，诗亡然后《春秋》作。晋之《乘》，楚之《杻机》，鲁之《春秋》，一也。其事则齐桓、晋文，其文则史，孔子曰：‘其义则丘窃取’

之矣。’”

在中国学术史上，孟子不仅是第一个指出孔子作《春秋》的人，同时也是第一个指出《春秋》有着“事”和“义”之分别的人。根据上述《孟子》的文意，《春秋》之“事”“则齐桓、晋文”，因此“事”亦即“史”；而孔子对《春秋》之“义”有所“窃取”，这个“义”，也就是“微言大义”。所谓“微言大义”，是说孔子在叙述春秋242年的史事时，通过采用一些特殊的修辞方法，来表示他的价值取向和判断。《春秋》之“义”和“事”孰重孰轻？孔子自己没有说明，根据孟子的话，我们也还得出一个明确的结论。但有一点可以肯定，那就是孔子在作《春秋》时的确有对“事”亦即“史”的隐讳，《春秋》三传均有这方面的记载。例如，《公羊·闵公元年》：“《春秋》为尊者讳，为亲者讳，为贤者讳。”《穀梁·成公元年》：“《春秋》为尊者讳敌不讳败，为亲者讳败不讳敌。”《左传·僖公元年》在论《经》何以不书“即位”时说：“公出复入不书，讳之也。讳国恶，礼也。”此外，太史公在《史记·匈奴列传》中又说：“孔氏著《春秋》，隐、桓之间则章，至定、哀之际则微，为其切当世之文而罔褒，忌讳之辞也。”从实例来看，《经·僖公二十八年》：“天王狩于河阳。”如果单从字面上理解，而没有《公羊》、《穀梁》、《左传》的说明，我们真要以为周天子在河阳狩猎，而不可能知道这是晋文公将周天子召了去的历史真相。这样说来，在《春秋》中，孔子对于“事”的处理确实存在着“曲笔”而非“直书”之处。可以不顾史实的真相而随“意”叙“事”，这都是为了表达某种“义”。因此，孔子修《春秋》，事实上是存在着“重义轻事”倾向的。对史实随“意”取舍，掩盖事实的真相，这是一种非实事求是的不良倾向，孔子开了一个不好的头，比起“南、董之仗气直书，不避强御”来，孔子缺少那种“善恶必书，斯为实录”的良史精神，

对此我们不必为孔子讳。

然而，在孔子的矛盾思想体系中，还有着主张“直笔”，主张实事求是的另一面，这一点也是不应忽视的。最著名的例证就是《左传·宣公二年》所载董狐不畏强御，据事直书，孔子赞曰：“董狐，古之良史也，书法不隐。”再如，《论语·卫灵公》：“子曰：直哉史鱼！邦有道，如矢，邦无道，如矢。”史鱼是卫国的史官，无论政治黑暗还是清明，史鱼都据实直书，孔子以“直哉”评之，对史鱼的做法孔子是赞许的。这样看来，对于据事直书的史官，孔子心怀敬意，只是他自己撰《春秋》时心存顾虑，做不到据事直书。我们看《论语·为政》有孔子答子张问如何求福禄，孔子说：“多闻阙疑，慎言其余，则寡尤；多见阙殆，慎行其余，则寡悔。言寡尤，行寡悔，禄在其中矣。”“多闻阙疑”，这样一种人生态度，贯彻于史书的撰写，应当是“知之为知之，不知为不知”的实事求是精神，孔子在这一方面的确有欠缺，但也有某些闪光的思想。

但是，到了西汉，今文公羊学大师董仲舒并没有对孔子思想体系中主张据实直书、实事求是的一面给予必要的凸现和表彰，他没有将孔子的这一思想糅入《春秋公羊》学中；而是对《春秋》重义轻事的倾向给予了强调并进行了条例的总结。《春秋繁露·玉英》：“《春秋》之书事，时诡其实，以有避也；其书人，时易其名，以有讳也。”因为要回避些什么，所以有话也不直说，而是隐晦地说，曲折地说，这就叫“诡其实”。“诡其实”也就是“讳”，即掩盖事实的真相。例如，晋文公称霸，两次召见周天子，而《春秋》因要替周天子讳，于是，《经·僖公二十八年》载为“天王狩于河阳”，不说周天子被召，而是说周天子在河阳狩猎。董仲舒《春秋繁露·玉英》对此解道：“晋文再致天子，讳致言狩。”“诡晋文得志之实，以代讳避致王也。”这里，董仲舒将晋文公召见周天子的史实予以了揭露，这当

然也是一种“求真”的态度。但是,这种对史实的揭露,在董仲舒的思想体系中意义不大。因为董仲舒的“兴奋点”并不在于揭露“史实”,“还原”历史的真相。换言之,董仲舒并不以探讨历史原貌为己任,他的视域重点,是落在对孔子为周天子讳的方法论的总结上的。也就是说,对于“讳”,董仲舒不仅不认为这是孔子的败笔、是缺陷,反而认为这是孔子的微言大义,是《春秋》的思想精华所在,这是董仲舒解《春秋》问题的要害。这样,董仲舒就大大凸出了孔子思想体系中原有的非实事求是的一面,并使得讳言史实成为今文公羊家普遍认同的孔子作《春秋》的重要“义法”。所以,尽管《公羊》家对于史实作了部分的揭露或澄清,在这一方面他们也有着一点实事求是的精神,但毕竟是“讳”重于“不讳”,比起“讳”来,“不讳”也就显得苍白无力。要之,从董仲舒开始,“春秋重义不重事”有了“理论”上的总结与说明。何休撰《公羊解诂》,继续发挥《公羊》学的“非常异议可怪之论”,他对《公羊》义法进行疏理,提出《春秋》有“文致太平”的原则。所谓“文致太平”,是指春秋 242 年“本然历史”的不太平而孔子以“理想”的太平世“文”之亦即描绘之。这样,何休就进一步强化了公羊家“春秋重义不重事”的倾向。

然而,《春秋》之“义”,毕竟是要靠齐桓、晋文之“事”为其骨干的,它毕竟是不能离开“史”而“独立”存在的。如果没有史事,皮之不存,毛将焉附?《春秋》之“义”又从何谈起?太史公《十二诸侯年表序》论孔子撰《春秋》是“西观周室,论史记旧闻,上纪隐,下至哀之获麟,约其辞文,去其烦重,以制义法”,那么,孔子之“论”史记旧闻,这个“论”离不开“史”;孔子有“义法”,但这个“义法”,也是通过自隐至哀的“所纪”才可以体现出来的。既然《春秋》一书已经与“史”结下了不解之缘,那么,也就容不得治《春秋》之学者可以不顾

史实，信口解说。所以，尽管《春秋》外罩着孔子和“经”的光环，尽管《春秋》本身就有着重义轻事的倾向，但是，在中国的学术思想发展史上，今文《公羊》一派的“春秋重义不重事”之论依然受到了有史学意识的学者社会的抵制与批评。特别是西汉后期，随着今文经学的衰落和古文经学的勃兴，相信“义从史出”，因而重视《春秋》之“史”的意义，并批评今文一派“春秋重义不重事”的学者愈来愈多。例如，唐代刘知幾撰《史通》，其中有《惑经》篇，刘知幾站在实录的立场，认为孔子修《春秋》有十二义“未喻”，最根本的缺陷，就是认为《春秋》不能秉持求真的大本，致使史实失真。其为尊者讳，为贤者讳的倾向，更使得真伪莫辨，是非相淆，使后人读《春秋》，如坠五里雾中。例如，襄公七年，郑子驷弑君僖公；昭公元年，楚公子围弑君郕敖；哀公十年，齐人弑其君悼公。对于如此重大的一些史实，《春秋》仅书一“卒”字，难怪刘知幾要反问道：“夫臣弑其君，子弑其父，凡在含识，皆知耻惧。苟欺而可免，则谁不愿然？”刘知幾指出：“盖明镜之照物也，妍媸必露，不以毛嫱之面或有疵瑕，而寝其鉴也；虚空之传响也，清浊必闻，不以绵驹之歌时有误曲，而辍其应也。夫史官执简，宜类于斯。苟爱而知其丑，憎而知其善，善恶必书，斯为实录。观夫子修《春秋》也，多为贤者讳。狄实灭卫，因桓耻而不书；河阳召王，成文美而称狩。斯则情兼向背，志怀彼我。苟书法其如是也，岂不使为人君者靡惮宪章，虽玷白圭，无惭良史也乎？”史家撰史，意存警世。即使从这个原则出发，《春秋》的文过饰非也违背了孔子修《春秋》，欲使乱臣贼子惧的初衷。对于这一矛盾与悖论，刘知幾反问道：“《春秋》之所书，本以褒贬为主，自夫子之修《春秋》也，盖他邦之篡贼其君者有三，本国之弑逐其君者有七，莫不缺而靡录，使其有逃名者。而孟子云：‘孔子成《春秋》，乱臣贼子惧。’无乃乌有之谈欤？”这里，刘知幾指出了

《春秋》的文“讳”之短，自悖初衷，逻辑矛盾，可谓一针见血。《史记·太史公自序》有董仲舒的话：“子曰：我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明也。”司马贞《索引》解此一语道：“孔子言我欲徒立空言，设褒贬，则不如附见于当时所因之事。人臣有僭侈篡逆，因就此笔削以褒贬，深切著明而书之，以为将来之诫者也。”这是说，孔子作《春秋》、立褒贬，是以“事”，也就是以“史”为根据的。若不以史事为褒贬的依据，那就是“载之空言”了。而“载之空言”，是“不如见之于行事深切著明”的。司马贞的《索引》，虽然不是专门针对“春秋重义不重事”的《公羊》义法而发，但却是对这一《公羊》义法的否定。

要之，自东汉以降，伴随着古文经学的逐渐兴盛和今文经学的逐渐衰落，“春秋重义不重事”的《公羊》义法日益失去了学者层的信任，相反，相信《春秋》义从史出，重视《春秋》的“史”的意义的学者则比较地越来越多。下至清朝，受着弃虚蹈实学术思潮的制约，这个倾向就越发明显了。顾炎武《日知录》卷四有“鲁之《春秋》”条，顾炎武写道：

《春秋》不始于隐公，晋韩宣子聘鲁，观书于太史氏，见《易象》与《鲁春秋》曰：“周礼尽在鲁矣！吾乃今知周公之德与周之所以王也。”盖必起自伯禽之封，以洎于中世。当周之盛，朝觐会同征伐之事皆在焉，故曰：周礼而成之者，古之良史也。自隐公以下世道衰微，史失其官，于是孔子惧而修之，自惠公以上之文无所改焉，所谓“述而不作”者也；自隐公以下则孔子以己意修之，所谓“作《春秋》”也。然则自惠公以上之《春秋》，固夫子所善而从之者也，惜乎其书之不存也。

这里，顾炎武将《春秋》分为自惠公以上和自隐公以下两段，

认为前半段《春秋》事涉西周鼎盛时期，又因为保存了周礼，因此孔子修《春秋》时对这一段历史采取了“述而不作”的态度，全盘照搬；自隐公以下，世道衰微，史失其官，孔子惧，而以己意作《春秋》。照顾炎武说来，经孔子之手修订的《春秋》，其叙事之上下限原来远不止现在我们所看到的《春秋》，叙事仅及 242 年，它的叙事年限要长得多，至少要长一半，只可惜孔子的前半段《春秋》没有流传下来。顾炎武的这一说法在文献中并没有足够的根据，大概是出于推测。但有没有根据在这里已并不重要，重要的是他对“史”与《春秋》的相关度的重视与强调：一则说因为有了良史，周礼才得以成，因而也才有了孔子的“述而不作”的、现已亡佚了的《春秋》；二则说孔子是因见“史失其官”才惧而“作”《春秋》的，换言之，孔子作《春秋》，是为了继续业已中断了的史官的事业。对于顾炎武的这一释解，阎若璩仍觉不满，他要更进一步。他说：“按杜元凯《春秋经传集解序》，便知《春秋》一书，其发凡以言例皆周公之垂法，仲尼从而修之，何必言起自伯禽与成之古良史哉？”^①这是说，孔子修《春秋》，一遵周公之旧典而无所变，故《春秋》叙事之上限，实际还不止到伯禽而当至周公。这里，阎若璩直接以孔子为史家，他所凸出的仍然是《春秋》的“史”的意义，与顾炎武并没有本质的不同。

要之，以《春秋》为“史”，从求真、求实的角度肯定《春秋》中“史”的意义，这在清代的学术史上是一种带有普遍性的倾向。“春秋重义不重事”的西汉义法，并没有得到清代前期汉学主流社会的遵循与认可。至常州今文一派出，湮坠二千年的今文经学死灰复燃，“春秋重义不重事”的今文义法才又得到了常州今文一派的

^① 《日知录集释》卷四，岳麓书社 1994 年版。

重视。

二、清代早期今文家的 “义”、“事”之论

首先祭起“春秋重义不重事”这一方法论的是庄存与。其《春秋要指》云《春秋》有单辞、两辞、复辞、众辞的记法，这都是为了“示义”而非为了“记事”^①。庄存与又谓《春秋》众辞之“可凡”，复辞之“可要”，两辞之“可益”，单辞之“可殊异”，但这并不是说读者可以对《春秋》自立新解，而是说，隐藏在《春秋》之“辞”背后的是《春秋》的微言大义，读者必须“意会”，意会者是谓“可凡”、“可要”、“可益”、“可殊异”。但“意会”最终仍然须回到《春秋》之旨，所以说《春秋》之众辞、两辞、复辞、单辞又不可凡、不可要、不可益、不可殊，也就是不能以史事去深究，去铺陈《春秋》，“故曰：游、夏不能赞一辞”，也就是游、夏不可以史实去深究孔子的记法。这样，我们再来看庄存与为顾炎武《日知录》卷四《鲁之春秋》条所作的评语，庄氏写道：

《春秋》之义：不可书则辟之，不忍书则隐之，不足书则去之，不胜书则省之。辞有据正，则不当书者皆书其可书，以见其所不可书；辞有诡正而书者，皆隐其所大不忍，辟其所大不可，而后目其所常不忍、常不可也。辞若可去可省而书者，常人之所轻，圣人之所重。《春秋》非记事之史，不书多于书，以所不书知所书，以所书知所不书。

^① 《清经解》卷三八七。

这里，庄氏对“春秋重义不重事”作了具体而微的治学方法论上的解释：《春秋》有“辟”、“隐”、“去”、“省”的“书法”，在面临不同的价值评判时，对于史实的“处理”是不一样的，这个处理的原则就是：历史上虽然确有其事，但因为“不可书”、“不忍书”、“不足书”、“不胜书”，那就可以“辟”、可以“隐”、可以“去”、可以“省”，其中带有“书”者的主观选择甚至主观情绪（如“不忍书”）。而“书”的目的则并不是希望读者了解“事实”真相，而是为了“明义”，也就是通过“可书”来理解“不可书”；通过“所不书”来理解“所书”；通过“隐”来理解其所“大不忍”、“大不可”，然后再由这“大不忍”、“大不可”来理解圣人的“常不忍”、“常不可”之义。总之，不能将《春秋》视为记“事”之“史”，而必须看到在所记史事背后的微言大义，甚至要透过“所不书”知“所书”，看到在“所不书”背后的微言大义。这样一种对“春秋重义不重事”的阐释，就为阐释者的任意附会开启了一条方法论的途径。“《春秋》重义不重事”的信条被常州一派今文家作为他们治学方法论的核心理论。这一理论，庄存与的弟子宋翔凤尤其是刘逢禄均信奉不渝。刘逢禄在《左氏春秋考证》中说：

余年十二读《左氏春秋》，疑其书法是非多失大义。继读《公羊》及董子书，乃恍然于《春秋》非纪事之书，不必待《左氏》而明。

在刘逢禄的认识中《春秋》不是一部“纪事”之书，指出：

《春秋》之托王至广，称号名义仍系于周，挫强扶弱常系于二伯，何尝真黜周哉！……就十二公论之，桓宣之弑君宜诛；昭之出奔宜绝；定之盗国宜绝；隐之获归宜绝；庄之通仇外淫宜绝；闵之见弑宜绝；僖之僭王礼、纵季姬、祸曾子；文

之逆祀丧娶不奉朔；成襄之盗天牲；哀之获诸侯虚中国以事强吴，虽非殊、绝，而免于《春秋》之贬黜者鲜矣！何尝真王鲁哉！^①

周因衰弊而需“新”，“新周”之义，在今文家来说也就是“黜周”的别解。《春秋》隐有黜周之义，但周天子仍在，王室仍在，系称号名义于周，也就是系称号名义于一个有着久远渊源的精神王室和文化统绪。所以，《春秋》有黜周之义却并非真黜周；鲁十二公多有为恶者，《春秋》贬黜之不假辞色，但却仍须保持一个“王鲁”的外观，是故《春秋》名为“王鲁”却并非真王鲁。这就叫“实不予而文予”。即所谓“《春秋》因鲁史以明王法，改周制而俟后圣，犹六书之假借，说诗之断章取义。故虽以齐襄、楚灵之无道，祭仲、石曼姑叔术之嫌疑，皆假之以明讨贼复仇行权让国之义，实不予而文予。《春秋》立百王之法，岂为一事一人而设哉！”^②

这里，刘逢禄将《春秋》之撰述旨意视为与六书之假借、说诗之断章取义同，他已严重侵害了《春秋》之“史”的意义。“实不予而文予”，是说“名”不必自“实”出，也就是价值判断不必自“史”出。“名”不符“实”，这不仅不是孔子的败笔，恰恰是《春秋》的微言大义所在，是《春秋》的精华所在：一边是《春秋》有“黜周”之义，一边是《春秋》系名号于周之实；一边是《春秋》“王鲁”之“文”，一边是鲁十二公作恶多端，《春秋》讥贬之之“事”。但如果仅仅看到《春秋》之“实”、之“事”，看不到《春秋》之“文”、之“义”，那就不能算是真正读懂了《春秋》，真正理解了《春秋》的大义微言所在。因为《春秋》系为百王立法，而不是为一人一事所设，所以《春秋》便可以而且应当

① 《释三科例中》，《刘礼部集》卷四。

② 《春秋论下》，《刘礼部集》卷三。

对“实不予”之史事，对不应褒扬者给一个“文予”的、褒扬性的价值评判，反之亦然。这就好比六书之假借，说诗之断章取义。这里，我们当问，为什么《春秋》为百王立法，非为一人一事所设，就可以而且应当“名不出实”、“名”、“实”不符？难道“名”符其“实”，对历史事件和人物作出实事求是的评判，反倒不配或者说有碍于“为百王立法”吗？这是什么逻辑？“为百王立法”，这是“鉴古知今”、“知来藏往”，是用历史的结论服务于当前和今后，那么，“史以真为先”，如若离开了真实，历史变成了一堆虚假的谎言，失去了人们对它的信赖与期待，历史也就死亡了。历史既亡，“义”也就无从立，哪里还谈得上“为百王立法”？

三、康有为对“春秋重义不重事” 方法论的改造与运用

在庄存与、刘逢禄、宋翔凤这样一些早期今文经学家那里，他们虽然“不重事”也就是“不重史”，因而已经有了任意附会，臆断史实的倾向，但是早期今文经学家毕竟还受到了乾嘉考据学的熏染，因此，在他们的身上多少还残存着某些学风的严谨之处，他们多少还曾经着力于史实的考订就是明证。因而早期今文经学家的“不重事”也就是“不重史”还没有发展到完全否定“事”也就是“史”的地步。到了康有为，他对于早期今文经学家的“春秋重义不重事”进行了变本加厉的改造，“春秋重义不重事”在康氏那里变成了“春秋在义不在事”。

康有为“春秋在义不在事”的认识，有一个形成的过程。当他讲学长兴，撰《长兴学记》的1891年时，一以《论语》为宗。当时康有为认为：“天下道术至众，以孔子为折衷；孔子言论至多，以《论

语》为可尊。”^①“夫言孔子之道，至可信者，莫若《论语》。”^②但到了他作《桂学答问》的 1894 年，康有为已变尊《论语》为尊《春秋》了。正是到了 1894 年，在变尊《论语》为尊《春秋》的转变中康氏提出了“春秋在义不在事”的观点。他说：

然则孔子虽有《六经》，而大道萃于《春秋》。若学孔子而不学《春秋》，是欲其入而闭之门也。学《春秋》从何入？有《左氏》者，有《公羊》、《穀梁》者，有以《三传》束高阁，独抱遗经究终始者。果谁氏之从也？曰：上折之于孟子，下折之于董子，可乎？孟子之言曰：“其事则齐桓、晋文，其文则史，其义则丘窃取之矣。”故学《春秋》者，在其义，不在其事与文。然则《公》、《穀》是而《左氏》非也^③。

1896 年康氏撰《春秋董氏学》，他仍然坚持“《春秋》在义不在事”之论，并说他曾撰有《〈春秋〉改制在义，不在事与文考》云云^④。

对于“春秋在义不在事”，康有为举例说：“‘缘鲁以缘王义’，孔子之意，专明王者之义，不过言托于鲁，以立文字。即如隐、桓，不过托为王者之远祖，定、哀为王者之考妣，齐、宋但为大国之譬，邾娄、滕侯亦不过为小国先朝之影，所谓‘其义则丘取之’也。自伪《左》出，后人乃以事说经，于是周、鲁、隐、桓、定、哀、邾、滕，皆用考据求之，痴人说梦，转增疑惑，知有事而不知有义，于是孔子之微言没，而《春秋》不可通矣。”^⑤

① 《长兴学记》第 6 页。

② 同上，第 17 页。

③ 《桂学答问》第 29 页。

④ 《春秋董氏学》，《康有为全集》（二）第 634 页“自注”，上海古籍出版社 1990 年版。

⑤ 同上，第 670 页。

按,《春秋》十二公,庄存与、刘逢禄、宋翔凤都认为是确有其人,确有其事的。他们的臆断和傅会,还只是对于这些他们确认为存在着的人和事的一种“诠释”,一种“理解”。而到了康有为,这些人和事,却全都变成了子虚乌有的“托”,这就使得早期今文家的“不重事”被康有为改成了“不在事”,《春秋》的“事”也就是“史”的意义遂被康有为完全否定了。康有为之所以要将早期今文经学家的“春秋重义不重事”改成“春秋在义不在事”,这是因为他在他看来,早期今文经学家还多少子遗着乾嘉考据学之“毒”,他们的“重义”还不够彻底,也就是在他们身上还残存着“事”的影响。“事”不考不明,这种“考据”在康有为看来是“无用”之学;考据学以“实”为先,既难逃“泥古不化”之讥,对于康有为任情傅会孔子,以达到利用孔子的护身符来推行他的维新变法的主张来说也就是一重羁绊,一重障碍。因此,必须彻底否定《春秋》之“事”也就是“史”的意义,而不能成康氏之效。这样,对于公羊学来说,康有为这一字之改,遂大大发展了公羊学任情附会的方法论;“六经皆史”,从“经”亦即“史”,“史”必求“真”的角度看,康有为此举,真真是一字之改,严于斧钺了!历史学的求真精神,被康有为的这一字之改阉割得荡然无存了。“春秋在义不在事”的方法论,运用到康氏的《孔子改制考》中,一方面,使得康有为借助这个方法论,凭空虚构出了一个孔子为了济世救民而“托古改制”的神话。康氏的主观意图当然是为了神化孔子也就是神化康有为自己,由康有为来充当现代的孔子;另一方面,康有为构架的孔子的“托古”,却大大损害了孔子的形象,将孔子推到了一个凭空捏造史实的泥沼和深潭之中,从而为后来五四新文化运动中疑古思潮的兴起,为“打倒孔家店”以及全盘否定中国传统文化埋下了胎苗,而这后一点,却是康有为万万没有想到的。

康有为“疑古”的主要著作是《两考》。《两考》中《新学伪经考》判定二千年来文人士大夫所信奉的儒学典籍文本为伪学，是一堆由刘歆伪造的废纸，目的原来是要求人们返回真正的孔子儒学，返回今文经学；但康有为的《孔子改制考》又将孔子说成是一个为了“改制”可以任意“托古”也就是可以任意捏造史实的人物，这就又将由孔子修订的“真经”也推到了“伪书”——实质上同样是“伪经”——的泥沼。从康有为的主观立场来说，他当然是拥戴孔子，神化孔子的。然而，恰恰由于康有为用“考据”的手段撰写的《两考》，用了使人们信以为“科学”的方法，来触及儒学的所有文本结晶：他既论证了古文经学的不可信，同时又论证了孔子的“托古改制”以后的产品——《六经》同样的不可信。《六经》中的历史成分在康有为的“考证”下已经荡然无存了。孔子创立的儒学元典中所有提到的历史人物和事件，已经是完全不可以信赖的了。在康有为的“考证”下，孔子变成为了一个“造假”的专家。而孔子的“造假”，正与五四新文化运动所崇尚的“科学”精神处在一种严重的对立状态。这样，“孔学”也就不仅在一般的价值观、伦理道德观上与“民主”的时代精神不相容；而且，在学术层面上也与“科学”的时代精神相抵牾。因此，当新文化运动清理了孔子不民主或反民主的思想以后，也就不得不更进一步地触及到对孔子，以及对以孔学为中心的传统儒学的清理，从而引发全盘否定以孔子为中心的中国传统文化思潮的高涨，引发疑古思潮的高涨。从这个意义上，我们可以说，正是康有为，他从“尊孔”的原点出发，但最后的结果，却走向了尊孔的反面，走向了“损孔”和“贱孔”，从而揭开了五四以后全盘否定中国传统文化和疑古思潮大涌动的序幕。

（原文载《天津社会科学》2005 年第一期，本次作了修改）

今文经学与晚清民初的 史学“转型”

20 世纪初叶，掀起过一股清算中国传统文化的学术浪潮。在这学术的潮起潮落中，大概没有哪一个学问的遭际曾经像经学那样臭名昭著、为人唾弃的了。1926 年，周予同已经决然将经学当成了一具“僵尸”，撰文曰“《僵尸的出祟》”，副标题即为“异哉！所谓学校读经问题”^①。

然而，晚清政治运动离不开经学，这是一个不争的事实，康有为、梁启超、章太炎等一批人之所以学名昭著，能够成为辛亥前“把握着思想界的权威”^②，也是因为他们利用了经学，这才使得他们能够在“学术”和政治舞台上叱咤风云。当然，康、梁、章又并非仅仅依靠经学荣获政治声誉，史学也同样是他们手中的“政治工具”。那么，康、梁、章们是一身而三任的：他们既是“政治活动家”，同时又是“经学家”和“史学家”。不容忽视的是，中国史学的近代化“转型”，其倡导者和最初的实践者恰恰出自于这批人中间。以此，尽管经学已经像“落水狗”一样遭到时人痛责和厌弃，但在探讨中国

① 见《周予同经学史论著选集》第 591 页，上海人民出版社 1983 年版。

② 见《康有为与章太炎》，《周予同经学史论著选集》第 108 页。

史学“近代化”问题时,实际上是绕不开经学这道“坎”的。1941年,吕思勉在回顾晚清文化嬗变的历程时就指出,康、梁、章们的“改革手段”虽然多得自于“国外的观感”,然而却“都以中国的旧见解为基本”^①。周予同认为,晚清政治改革以后,紧接着的是“学术思想”的转变。“但学术思想的转变,仍有待于凭藉,亦即凭藉于固有的文化遗产。”^②徐旭生作于1943年的《中国古史的传说时代》也认为,历史学界虽然受西方的影响甚大,但主要还是“有中国的学术背景”^③。吕思勉、周予同和徐旭生,或言政治,或谈学术,他们在检讨晚清以降的社会转型时无不重视“本土文化”(这里所说的“旧见解”、“中国的学术背景”首先当是指经学)的要素,这可以说是20世纪二十到四十年代学术界的一种共识。因此,思想进步的周予同虽然视经学为“僵尸”,但他在1941年总结“五十年来”的中国“新史学”时,也是径从经学的梳理入手的^④。然而,返观当今的学术界,在探讨中国历史学的“近代化转型”问题时却与史界前贤的路径大相异趣:时人的目光每每对准“西学”的影响,对于“本土文化”特别是“经学”的制衡作用却语焉不详。这种认识,实有悖于历史发展的继承性观点。实际上,无论是今文经学还是古文经学,都直接融入了中国史学“近代化”的历史洪流并且发挥了巨大的学术影响力。大要而言,今文经学对现代史学中“史观派”产生过重要影响;古文经学则对“史料派”的潜制作用更大一些。限于篇幅,这里仅论今文经学对于史学近代化的影响。

① 《吕思勉遗文集》第393页。

② 《五十年来中国之新史学》,《周予同经学史论著选集》第517页。

③ 《中国古史的传说时代》第一章。

④ 周予同1941年撰有《五十年来中国之新史学》,见《周予同经学史论著选集》。



《公羊传》是今文经学派最重要的经典，相传系由孔子授学子夏一脉传衍而来。子夏以后的学统，据《春秋公羊传注疏》徐彦疏引戴宏序：“子夏传于公羊高，高传于其子平，平传于其子地，地传于其子敢，敢传于其子寿。至汉景帝时，寿乃与齐人胡毋子都着于竹帛。”西汉景帝时，胡毋子都与董仲舒均治《公羊春秋》，皆为博士。因此，胡毋子都与董仲舒是汉代的公羊学的开山大师。

在《公羊传》中曾反复出现过“所见异词，所闻异词，所传闻异词”的说法。“所见”、“所闻”、“所传闻”这三个词，从字面上看，它只是描述了外界事物作用于接受主体的不同渠道，即指明了信息来源于“所见”、“所闻”和“所传闻”。但因为附加了“异词”的限定，在《公羊传》的特殊语境下，这三个词又可以理解为是指不同的“时段”；更因为“所见”、“所闻”、“所传闻”与受体间隔的时段远近各异，因此受体可以而且“应当”对于他们所接受到的讯息进行不同的“处理”，即用一种特殊的修辞方法来表达受体对于相关史实的价值判断。这一点至少在司马迁的《史记·匈奴列传》中已经得到了首肯。司马迁指出，孔子作《春秋》，“隐、桓之间则章，至定、哀之际则微，为其切当世之文则罔褒，忌讳之辞也”。意思是说，孔子在处理春秋 242 年的史事时，因离开鲁隐公、鲁桓公生活的时代较远，他可以“直书其事”而无所顾忌。无所顾忌是谓之“章”；而鲁定公、鲁哀公离孔子的时代最近，那是孔子的“当代”，孔子不能直书其事，而须以“忌讳之辞”来记载当时的史事，此之谓“微”。董仲舒和司马迁同时。董在《春秋繁露·楚庄王》中也说：“《春秋》分十二

世为三等：有见，有闻，有传闻；有见三世，有闻四世，有传闻五世。故哀、定、昭，君子之所见也；襄、成、文、宣，君子之所闻也；僖、闵、庄、桓、隐，君子之所传闻也。所见六十一年，所闻八十五年，所传闻九十六年。于所见微其辞，于所闻痛其祸，于传闻杀其恩。”这里的“于所见微其辞，于所闻痛其祸，于传闻杀其恩”，也是指时代愈近，《春秋》的用词愈“微”亦即愈“隐晦”；时代愈远，则孔子的评判愈“痛”、愈“杀”亦即愈激切而且严厉。董的说法和司马迁相似，这说明，在司马迁、董仲舒生活的时代，对于孔子和《春秋》，学者层中可能存在着比较一致的认识：《春秋》有“所见”、“所闻”、“所传闻”的不同“时段划分”，面对不同时段发生的史事，孔子采用了不同的“笔法”来作价值判断。当然，无论是司马迁还是董仲舒，他们都还仅仅指出了《春秋》中“所见”、“所闻”、“所传闻”的“时段性”，他们并没有从这时段性中“推导”出“历史运动的方式是有‘规律’的”这样一个结论来，他们尤其没有指出《春秋》表达了“历史的运动是愈来愈进步的”这样一种历史观。

到了东汉，何休撰《公羊解诂》。他创造性地提出了《春秋》有“三科九旨”说。其《文谥例》指出：

三科九旨者，新周、故宋、以《春秋》作新王，此一科三旨也；所见异辞、所闻异辞、所传闻异辞，此二科六旨也；内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄，此三科九旨也。

对于“所见异辞、所闻异辞、所传闻异辞”的“三世”，《解诂》隐公元年进行了解释：

所见者，谓昭、定、哀，己与父时事也，所闻者，谓文、宣、成、襄，王父时事也，所传闻者，谓隐、桓、庄、闵、僖，高祖、曾祖时事也。……于所传闻之世，见治起于衰乱之中，用心尚粗

粗，故内其国而外诸夏，先详内而后治外，录大略小，内小恶书，外小恶不书，于所闻之世，见治升平，内诸夏而外夷狄。至所见之世，着治太平，夷狄进至于爵，天下远近小大若一，用心尤深而详，故崇仁义、讥二名。

这里值得注意的是，何休不仅继承了董仲舒《春秋》有“三世”之划分的观点，而且他提出了与“所传闻”、“所闻”、“所见”的不同时段相对应的“据乱”、“升平”、“太平”的“三世”。“据乱”、“升平”、“太平”，这三个词是《春秋》中没有的，也是董仲舒未曾提及的。因此，何休以“据乱”、“升平”、“太平”的“三世”与“所传闻”、“所闻”、“所见”相对应，这是他的一个“创造”，它发展并丰富了董仲舒的理论。借助于孔子，何休附会出《春秋》中有两处思想的“闪光点”：首先，在何休的诠释中，历史的运动有了规律可循，那就是“三世”循环。将历史放在一个“规律”的框架内描述其运动的轨迹，这对于人类认识自身的发展，无疑具有重要意义。其次，按照何休对于《春秋》的理解，在“三世”的范围内，历史的运动又循着“据乱”、“升平”、“太平”的法则愈来愈进步。以此，何休的体系中便蕴涵了这样一种思想胚芽：社会的发展必定越来越美好。这就昭示人们，应当放眼于“将来”而不要拘泥于“远古”。我国历来就有“黄金时代”在往古三代，三代以后，“人心不古”，世事日非的认识。这种认识根深蒂固，牢不可破。而何休所秉持的历史观放眼于未来，反对“退化”，主张“进化”（在“三世”的范围内）。很显然，这是他在理论上的一个重大突破和建树。借助于孔子和《春秋》，何休所表达的思想是敏锐而富有想象力的。

但还有问题的另一面，那就是何休以及一般今文家表达的乃是一种道德理想主义的历史观，其中包含着严重的非历史主义的虚妄成份。即何休是通过对于“应然”历史的“向往”，而非对于“已

然”历史的总结,来实现他对于人类社会的“未来”发展趋势的预测和历史运动方式的“理论抽象”的。因为从《春秋》的“史实”来看,自隐、桓到定、哀,历史的发展大势并不如何休“想象”的那样越变越好,恰恰相反,春秋 242 年的历史是世道越来越“乱”,政治越来越黑暗。这正如顾颉刚《春秋三传及国语之综合研究》所指出的那样:

“三世”之义为汉儒之说而非《春秋》本义。此三世之说殊难稽信也。事实上春秋时愈降则愈不太平,政乱民苦无可告诉,可谓太平乎?使孔子而果修《春秋》,当不至扬乱世指为太平也^①。

在中国传统文化中,求真与虚妄的倾向并存。就虚妄的一面来看,再没有比今文经学的“春秋重义不重事”更典型、更严重的了。今文家可以不顾史实,凭空杜撰出一幅关于未来的理想主义的历史发展蓝图,并且冠之以“孔子”的美名,这就造成了两方面的后果:一方面,今文家对于史实的蔑视,大大彰显了孔子思想体系中原有的“重义轻事”的不良倾向。今文经学中“史”的意义进一步被削弱、被淡化了。正是到了何休,“春秋重义不重事”这一今文经学治学方法论的基石终于确立下来。《公羊》学的“非常异义可怪之论”也因此有了一个比较“成体系”的理论外壳。《解诂》定公七年:

《春秋》定、哀之间文致太平,欲见王者治定,无所复为,讥,惟有二名,故讥之。此《春秋》之制也。

这里,何休谈到了《春秋》“定、哀之间”的“文致太平”,这说

^① 见该书第 14—15 页,巴蜀书社 1988 年版。

明,何休是清楚定、哀之间天下大乱的“历史事实”的。但他认为孔子将这一段历史“文致”了:“历史事实”明明不太平,孔子却要将其“描绘”成太平。孔子这样做,是因为他要藉此表达其政治理想。因此,“文致太平”就成了“《春秋》之制”即孔子微言大义的“精华”所在。这样,“史实”的“真实性”也就无足轻重,而历史必将越来越进步、越来越美好的“信仰”上升为一种最重要的理论诉求:何休们的旨趣并非在搞清历史的“真相”,他们只是为了用所谓的“历史”来证明“未来”,证明“太平世”的必然性。但是,历史学家并不是预言家,正如黑格尔所说:“历史学家对于未来却一无所知;历史的顶峰并不在一个未来的乌托邦里。”^①柯林武德也认为:“历史学家的任务就是要表明现在是怎样出现的;他不能表明未来将怎样出现,因为他不知道未来将是什么。”^②自然,从本质上说,公羊学并不是历史学而是一种“政治学”。但公羊学在架构其理论体系时始终没有离开过历史学,或者说历史学始终是公羊学运用的工具,恰恰因为这一点,遂使得公羊学(政治学)和历史学的界线并不那样泾渭分明,也因此公羊学在历史学领域内发挥了本不应该由它来发挥的巨大能量。从一个方面也可以说公羊学严重干扰了历史学的正常发展。从何休所表达的思维程序来看,其认识论和方法论上的谬误也显而易见。因为“原则不是研究的出发点,而是它的最终结果;这些原则不是被应用于自然界和人类历史,而是从它们中抽象出来的;不是自然界和人类去适应原则,而是原则只有适合于

① 转引自柯林武德《历史的观念》第173页,商务印书馆1997年版。

② 同上,第160页。

自然界和历史的情况下才是正确的”^①。何休与今文家的做法正中此病。从另一方面来看,今文家的这一套主张,因为有着封建社会的特殊时代背景,他们打着孔子的招牌,这就使他们的主张的“权威性”大增而被“神圣化”了。在适当的条件下,这种认识论极易融入意识形态的范畴而成为一种人们必须接受的教条化的“政治理念”^②。

自西汉末叶起古文经学勃兴,今文经学式微,从董仲舒、何休发展出来的公羊三世说并没有得到学术界的重视。到了东汉末年,郑玄以古文为主,“兼采”今文而遍注群经,今、古文经学终于“合流”,但实际上却是古文经学吞噬、掩盖了今文经学。此后,在下至于清代的近一千五百年间,古文经学始终保持着压倒今文经学的优势。因此,在东汉以后的经学历史上,公羊三世说的历史观一直湮没不显。到了乾隆中叶,庄存与出。庄存与使湮坠已久的今文经学死灰复燃了。庄强调“春秋重义不重事”,鼓吹“大一统”、“通三统”,凸显“天命所授者博,非独一姓”。这些公羊“义法”都是今文经学的重要原则。庄的后学对此都尊奉不替,因此庄存与是

① 恩格斯《反杜林论》,《马克思恩格斯选集》第三卷第74页。

② 公羊学对于后来的马克思主义史学的发展是有影响的。例如被尊为马克思主义史学创始人的郭沫若,在其代表作《中国古代社会研究》的《自序》中谈他撰写此书的目的,起首便说:“对于未来社会的渴望逼迫着我们不能不生出清算过往社会的要求。”这段话在《自序》结束时又一次被强调,可见郭这一信念的坚强(见《中国古代社会研究》第6、9页,河北教育出版社2002年版)。吕振羽、范文澜、翦伯赞等人均有类似于郭那样的信念。而当“五种社会形态说”直至“实现共产主义”结晶为意识形态的重要理论表述时,历史学便又成为证明其必然性的注脚和工具。马克思主义史学一登上历史舞台,就紧紧地和政治牵连在了一起。在其发展过程中出现的牵强、比附、影射、“以论代史”等弊端,都可以从它的“政治学”色彩太重,“历史学”意识太弱中找到答案,而此种学风的传统根源,则在于公羊学的影响。受篇幅限制,此一重大问题当另文专论,不拟在此展开。

清代今文经学的开山。但正因为处在清代今文经学的开创时期，庄氏“今”、“古”不别而“家法”未严。庄氏也还没有来得及总结并发扬光大“三世说”的历史观。戴震的弟子孔广森与庄存与相先后。他著《公羊通义》，曾对何休的三科九旨说进行过理论的总结。但孔广森之说另立新义，其说解并非何休的统绪。因为孔广森“不明家法”，所以“治今文学者不宗之”^①。在清代早期今文家中，第一位重新鼓吹三世说的学者是刘逢禄。《刘礼部集》卷四有《释三科例·张三世》，谓：

《春秋》……分十二世以为三等：有见三世，有闻四世，有传闻五世。若是者有二义焉：于所见微其辞，于所闻痛其祸，于所传闻杀其恩，此一义也；于所传闻世见拨乱始治，于所闻世见治廩廩进升平，于所见世见治太平，此又一义也。由是，辨内外之治，明王化之渐，施详略之文。鲁愈微而《春秋》之化益广，世愈乱而《春秋》之文益治，甚至西狩获麟，于《春秋》本为灾异，而托之以为治定功成之瑞。

这里，刘逢禄的“三世”说解进一步“发展”了何休。何休尚羞于承认孔子《春秋》对于史实的处理为“托”，而刘逢禄却直言不讳地指出了《春秋》“托”的笔法。所谓“托”，是指“名”、“实”不符。这也就是刘逢禄所说的鲁愈“微”（式微、衰败）而《春秋》之“化”益广，世愈乱而《春秋》之“文”益治（按，此说源自董仲舒）。甚至像西狩获麟这样的“灾异”，《春秋》也“托”之以为治定功成的“符瑞”之兆。历史不过是孔子用来“说明”、“体现”其义法的材料，真实不真实，均无足计耳。这种对待历史的虚无主义立场，是刘逢禄及其以后

^① 梁启超《清代学术概论》，载《梁启超论清学史二种》第61页，复旦大学出版社1985年版。

的今文家普遍采用的治学方法论。所以,到了刘逢禄,公羊三世说又重新被凸显并在今文经学的学统中确立下来。也因此,“春秋重义不重事”重新成为了清代今文公羊家治学方法论的基石。

就刘逢禄的治学来看,他不仅对“春秋重义不重事”的公羊义法有理论上的进一步发挥,而且他又有将这一方法论全面运用于疑“古”(文经学)学的实践^①。对于西汉中叶以后经学史上的一些重大史实(如今古文经的“合流”等),刘逢禄一概视而不见。他站在今文家派的立场,一口咬定今古文经两家之间畛域分明,不可逾越。他甚至不顾刘歆死后 53 年班固始作成《汉书》的事实,竟然说《汉书》经过了刘歆的伪窜。要之,在清代早期今文家中,刘逢禄对于后世的影响最大。迹熄已久的今古文经之争,到了刘逢禄以后风波又起;今文家治学的“恣肆”、“臆断”之风,也从刘逢禄以后,随着今文经学派的发展壮大而愈演愈烈。

① 刘逢禄的代表作为《左氏春秋考证》,他完全不顾庄存与引用《左传》解《春秋》的“师法”,谓《左传》并非《春秋》之“传”,即认为《左传》不解《春秋》;又认为《左传》中的“君子曰”史论等均为刘歆伪窜。自西汉中叶以来,从贾谊、张敖等下至于眭弘、翼奉,大量的今文家不断引用《左传》解《春秋》,这在《汉书》中载之凿凿。公羊家多“非常异议可怪之论”,但《公羊》缺乏典制、史实,公羊家便不得不引用《左传》、《周礼》,以古文经学之长来补己之短。以此,从西汉中叶起,今古文经打破“家法”,杂说互用的情况已经出现。而在伦理观、道德观和价值观这样一些根本问题上,《左传》和《公羊》并没有根本的矛盾抵牾。这是今、古文经两家能够“合流”的基础所在。这种趋势到了哀、平年间,特别是到了王莽时代加速了。刘歆有《移让太常博士书》,正是今古文经两家合流的大背景的产物。王莽改制,对于今文经学和古文经学同等的重视。从“政治操作”的层面来看,王莽系采用了“五行相生”而不是“五行相克”说实现了“篡汉”。“五行相生”说,虽然在董仲舒的《春秋繁露》中已经提及,但全面的阐述,还是要到刘向、刘歆时(说见崔述《考信录》)。五行相生说的“创新”,适应了西汉中叶以后盛行的要求汉帝“禅位”(邹衍创五德终始说,奉行的是五行相克,即承认汤武革命的正义性;五行相生则主张帝王的嬗递应当表现为“禅位”)的思潮。这说明,与其说王莽篡汉得益于古文经学,毋宁说其得益于今文经学正要远远超过古文经学。

二

今文经学家和古文经学家在如何看待孔子及《六经》的问题上存在着巨大的分歧：今文经学家将孔子视为一位以“改制”、“救世”为己任的政治家（孔子无其位而“贬天子，退诸侯”，行天子之事，是故今文家以之为“素王”）；古文经学家则视孔子为一史学家。因对孔子的定位有如许不同，遂使今古两家围绕着这一定位表现出不同的学风：今文家眼中的《六经》特别是《春秋》，那是孔子实现其政治理想的蓝本。因此今文家重《六经》、《春秋》中的微言大义，也因此今文经学重“义”，这就使得今文经学中多“非常异议可怪之论”；古文家则信奉孔子在修订《六经》时遵循了“述而不作”的原则。“述而不作”，在学术层面上是谓孔子尊重历史，对于史实不增减，不篡改，仅“述”之而已。据此，古文家重“事”亦即重“史”，古文经学看重对《六经》中史实的考订，通过音韵训诂、典章制度的考据手段，古文家企图恢复的是“本然”的历史，缘此发展出中国学术史上的考据一派。

刘逢禄生活在嘉道年间，政治的腐败到了这时已日益显露。这种现状引起了今文家的警觉与不安（在政治方面今文家的感觉多较古文家为敏锐）。刘逢禄在治学中将《周易》中的“穷通变久”之义与“天命所授者博，非独一姓”的公羊义法相杂糅，指出“变革”的重要性，就反映了中国在行将进入近代社会前夜时，今文家对于现实的一种关注和焦虑。

在中国近代社会的历史进程中，“致用”与“无用”，“改革”与“守旧”，这是学术实践和政治生活领域内贯穿始终的两对矛盾。倘若将今文经学和古文经学对孔子及其《六经》的不同认知“泛化”为一种政治理念，恰恰能够清晰地折射出上述两对矛盾在中国近

代社会的演化轨迹。今文家重“致用”、“更化”，他们强调“改制”、“改革”的必要性；而古文家的音韵训诂之学，与社会实践比较隔膜，因而在近代被视为一种“无用”之学。古文经所信奉的“述而不作”原则，在政治实践中也往往表现出一种“恪守祖训”（“述”，祖述；“不作”，不更改，不变动）或“泥古不化”的保守主义倾向。近代以前，古文经学始终占据着压倒今文经学的优势。近代以降，国势日蹙，内忧外患催逼重重。这时，颟顸守旧、不思进取的政治惰性愈来愈被激进的改革派看作是古文经学遗留给中华民族的一个思想毒瘤。因“变法”、“维新”之需，近代的今文改革派不得不对古文经学痛下杀手，今、古文经之争遂不可避免。

中国近代社会，按照龚自珍的说法，那是一个需要“诵史鉴，考掌故，慷慨论天下事”的时代。从学理上看，汉学（古文经学）考据学偏枯、艰涩、少通贯、难发挥，有“考”而无“论”，有“事实”而无“义理”，这种学术局限性，显然难以承担社会所需要的“处士横议”的新功用，今文经学多“非常异义可怪之论”，故于此当仁不让；史学则以“藏来知往”的特质亦庶几当之。因此，到了近代，学术便主要地向着两个方向——今文经学和史学发展：今文经学和史学成了近代学人的主要治学取向。而自从章实斋鼓吹“六经皆史”以来，到了近代，这一理论早已深入人心。所以，从龚、魏到康、梁，他们在治今文经学的同时无不重“史”。今文经学原本就有探讨历史发展的“时段性”及其规律的兴趣，也仅仅在这一点上今文经学还体现出它的“史学性”。今文公羊三世说，它既是一种经学“义法”，又是一种“史学理论”，是一种历史观，同时它更是一柄政治上的思想利器。在近代社会的政治改革实践中，公羊三世说始终直接参与了政治运动，这使得它从一开始就跃出了纯“史学理论”的范畴而成为一种“政治信仰”，因此它在改革家脑际留下的印记是无比深刻的。近代的改革借助于公羊三世说而行，并在

社会上掀起巨大的政治波澜,它所造成的社会激荡与震撼力,其能量也是仅靠几个“读书人”在书本上进行的“理论探讨”所无法比拟的。这样,当19世纪末20世纪初,史学的“近代化”作为一个时代的“政治命题”摆在中华民族面前时^①,以梁启超为代表的一批“政治活动家”,便迅速由政治的战壕转入了学术领域而成为“史学家”。公羊三世说则自然地使他们糅入了进化论的理论框架之内而形成一种新的历史观。这种历史观因为梁启超等人的鼓吹,很顺利地被接受过近代政治波澜洗礼的广大知识阶层所接受。正是在“资治”——学术服务于现实政治的治学目的论制约下,探讨历史发展规律,以“鉴往事、知来者”的史学新趋势形成了。一个具有“本土文化”色彩的史学新流派——“史观派”,便在今文公羊说的理论滋养下诞生出来,并在历史学近代化的过程中发挥了重要作用。

三

“史观派”的问世,时在1895年甲午战败,特别是1898年戊戌变法失败以后。这一史学流派以描述社会发展的阶段性和探讨历史运动的规律性为其特点。这一史学流派因重视“社会学”研究和历史学研究相结合,学术界又每以“社会史派”称之。严复、康有为、梁启超、夏曾佑是其中的代表^②。刘师培的史论,则从不同于上述学

① 1902年梁启超之倡导史学“革命”,其名言谓:“呜呼!史界革命不起,则吾国遂不可救,悠悠万事,惟此为大。”可见梁是自觉地将史学引上为现实政治服务之路的。

② 值得注意的是,以上诸家均信奉进化论并且兼具今文经学的学术背景。在中国近代社会,首先接受进化论的均来自于有着今文经学学术背景的学者,这是一个饶有兴致的现象。其中重要的原因就在于今文义法与进化论之间,原本就存在着一种“天然”的联系。

人的另一学源背景下证明了进化论——三世说的社会影响力。

1. 严复

毫无疑问,作为一位思想家,严复最重要的贡献在于他对进化论的介绍。学术界高度重视这一点理所应当。但人们在分析严复的思想体系时却忽略了一个重要事实,那就是严复之所以对进化论感兴趣,这和他原本就存在公羊三世说的思想底子有关。《天演论》发表于1896年,就在不久以后的1898年5月,严复撰《论中国教化之退》,这篇文章,就是严复将公羊三世说和进化论相杂糅的典型^①。在文章中,严复起首便写道:

吾闻深于《春秋》者,推《春秋》于天下,说世有三等:治世为一等,乱世为一等,衰世为一等^②。

将中国历史划分为“治世”、“乱世”和“衰世”三阶段,这是今文公羊家的“专用”术语,严复俨然以之评说历史,可以肯定地说,严复对于公羊三世说濡染甚深。所谓“治世”,在严复看来,乃是宗教、政治、学术均能推行到“极致”的社会。在那样的社会中,“人所受于天之智,而人与物各得其情”。严复认为,世界上还没有一个国家已经发展到了“治世”的历史阶段。只有在渺茫的“未来”,人类社会或许能够达到这一境界。而所谓“乱世”,则是一个“智识初开,世运初变”、战争频仍、不相统一之世。如中国的周秦、南北朝,欧洲的希腊、罗马和“英法民变”,都处在这一历史发展阶段。至于“衰世”,其特点是“政教倾颓”,埃及、波斯和印度等国均属于“衰世”。那么,近代中国如何呢?严复认为,近代中国与衰世“不幸近

^① 案,严复并不是一位“史学家”,所以,严复有关历史学的论述并不多。正因为如此,《论中国教化之退》在严复思想体系中的地位才更加值得重视。

^② 严复《论中国教化之退》,载《北大文章》第225页,海南出版社2002年版。

之”，指出：“何谓衰世？大都本有政教，逐渐倾颓，至于退化，此世在埃及、波斯、印度久矣，而支那乃不幸渐近之。”在《论中国教化之退》中，严复并不注意对埃及、波斯、印度乃至“支那”即中国是怎样由“本有政教”而“逐渐倾颓”，甚而至于“退化”的“历史细节”作可信的“史实”描述，他并没有给出任何“证据”，而是重在给出一个大而化之的结论。严复又指出，“衰世”与“治世”之间往往有许多类似之处，因此最能使人自我麻痹，自欺欺人。例如，“游衰世之国者，行于其野，间问安堵，击壤以嬉，如是者民类治世；观于其市，百货腾踊，万瓦鳞集，如是者商类治世；游于其校，图书满屋，咿唔相闻，立于其朝，貂蝉盈座，文酒从容，如是者士大夫类治世”。那么，究竟怎样才能认清衰世和治世的区别呢？严复指出，到底是衰世还是治世，那要看“所显之果”。在衰世中“所显之果，乃与治世反。强邻环视，刀俎鱼肉，任其取携，草泽奸人，沉吟睥睨，以为时至。樽俎之间，枕席之上，未尝有他，而知与不知，心目之间，常若有一事之将至，如是者乃不及乱世，何论治世！若此者何哉？天下之政教，名存实去，而天下已为无政教之民也”^①。

甲午战争以后，人为刀俎，我为鱼肉。严复着眼于严酷的现实，大声疾呼，警策国人认清中国处于“衰世”的形势，指出，中国必须痛下决心，厉行改革，在政治上施行维新变法：“天下之理最明，而势必所至者，如今日不变法则必亡是已。”^②“嗟夫，若由今之道，毋变之今俗，再数百年，谓为种灭，虽未必然，而涣散沦胥，殆必不免，与欧人何涉哉！”^③这样，严复的进化论历史观中，就糅入了公

① 严复《论中国教化之退》第225页。

② 《救亡决论》，载郑振铎编《晚清文选》第670页，上海生活书店1937年版。

③ 严复《论中国教化之退》第226页。

羊三世说的“运会”理论。

另一方面,严复在介绍进化论的同时又注重对于社会学的张扬。在中国近代历史上,严复或许是最早认识到社会学重要性的学者。1895年,甲午战争的硝烟刚刚散去,严复即作《原强》。文中最引人瞩目的内容之一就是对于斯宾塞思想和“群学”的重视。严复指出:“群学”(社会学)是“学问”的“要归”,是为“大人之学”。群学的重要性就在于它能够“知治乱盛衰之故,而能有修齐治平之功”^①。即能够通过揭示社会的兴衰存亡以掌握其运动的规律。以此,群学泰斗斯宾塞的学说对于西方社会的影响,其功绩正不在达尔文进化论之下。“宗天演之术,以大阐人伦治化之事,号其学曰群学。”“天下沿流讨原,执因果之事,惟群学为最难。”^②这里,严复第一次对于“群学”即社会学的学科内涵作了明确的界定,指出社会学的要旨在于探讨社会运动的“因果关系”。严复指出探讨“社会规律”以“群学”为最适宜,这对于拓展历史学学科的内涵,开阔史学工作者的视域领域,其开风气之先的影响是巨大的。事过8年之后,到了1903年,严复翻译并出版了《群学肄言》。这时,他已明白无误地宣称:

凡学必其有因果公例,可以数往知来者,乃称科学^③。
群学何?用科学之律令,察民群之变端,以明既往、测方来也^④。

严复在这里提出了一个学术的“合法性”问题。即认为只有具

① 载郑振铎《晚清文选》第658页。

② 同上,第658页。

③ 《群学肄言·译余赘语》严复注,商务印书馆1981年版。

④ 《译群学肄言序》。

备“因果”、“公例”之魂魄的才配称“学”；也只有可以“数往知来”之“学”，才配称“科学”。而社会学正是可以称之为“科学”的学科。这样，公羊三世说和“群学”，就被严复以进化论为灵魂贯穿了起来。它们在严复的认知体系中构成了他理解社会运动方式的理论链条。而严复最终又以“科学”一词化约之，其中透露出了世纪之交时先进的学人对于“科学”一词内涵的一种具有影响力和代表性的理解。

当然，严复介绍的进化论和康有为宣扬的进化论（见后）是有区别的：康氏以公羊三世说为基础，大量地谈到了“历史”，康氏的进化论表现出一种“中国化”的色彩；严复虽也采用了公羊三世说，但他的“历史”色彩不浓，侧重点则在介绍“西学”，他呈献给国人的是一幅血淋淋的进化图：种群竞争，弱肉强食，壮、智为存，弱、愚者汰，社会就在这样一种竞争中发展。这种进化论，在讲求温良恭俭让的中国传统文化中闻所未闻，但却是经历了一系列任人宰割、饱受屈辱的历史以后，每一位中国人都能够切身体会到的。特别是在甲午战败以后，亡国灭种，危在旦夕，严复以这种残酷而现实的进化论展示于国人的面前：

嗟夫！物类之生乳者至多，存者至寡，存亡之间，间不容发。其种愈下，其存弥难，此不仅物然而已。墨、澳二洲，其中土人日益萧瑟……资生之物所加多者有限，有术者既多取之而丰，无具者自少取焉而嗇，丰者近昌，嗇者邻灭，此洞识知微之士，所为惊心动魄于保群进化之图，而知徒高睨大谈于夷夏轩轻之间者，为深无益于事实也^①。

大抵四达之地，接壤绵遥，则新种日通。其为物竞，历时

^① 严复《天演论·导言三按语》，《天演论》第12页。

较久,聚种亦多。至如岛国孤悬,或其国在内地,而有雪岭流沙之限,则其中见种,物竞较狭,暂为最宜,外种闯入,新竞更起。往往年月以后,旧种渐湮,新种迭盛。此自舟车大通之后,所特见屡见不一见者也。……俄罗斯蟋蟀旧种长大,自安息小蟋蟀入境,克灭旧种,今转难得。……澳洲土蜂无针,自窝蜂有针者入境,无针者不数年灭^①。

这里,严复所云墨、澳土人,俄罗斯蟋蟀,澳洲土蜂,不啻谓我中华正在遭受列强瓜分豆剖。值此种族将亡,国复不国的当头大难,闭目塞听无济于事,“大谈于夷夏轩輊”则近乎掩耳盗铃。“岛国孤悬,物竞较狭,暂为最宜”的环境早已不复存在,取而代之的是“新竞更起”的竞争,是弱肉强食下的求生存。严复之论凿破了国人的鸿朦,如金石裂帛,振其聩而发其聩,那是一种何等激荡人心的呐喊!赫胥黎,这位在西方学术界最多只能算是三流的学者^②,他的名声在中国却如雷贯耳,无人不晓。任何一位西方的学者,论其在晚清乃至民国初年的影响,无人可与赫胥黎相比肩。其中的主要原因就是因为赫胥黎的《天演论》经过了严复的渲染乃至曲解^③,触动了饱受屈辱的国人的痛处。自从严复将进化论介绍给国人以

① 严复《天演论·导言四按语》,《天演论》第14页。

② 例如,柯林武德在《历史的观念》中就将赫胥黎及其《天演论》安排在“第三流历史学者著作”中(见该书第214页)。这一方面透露了柯林武德个人对于赫胥黎的评价;另一方面,这也是赫胥黎实际学术价值的基本公正的定位。

③ 《天演论》原题《进化与伦理》,系赫胥黎1893年的一篇讲演稿。赫胥黎虽然信奉达尔文,但他反对社会达尔文主义,并不赞成用动物界的弱肉强食的竞争来比附人类社会。他认为,人是有道德情感的动物,人的社会责任感是人区别于动物的根本所在,这也就是人的“伦理”。违背了伦理,将人类的未来系于“无序竞争”,即希望按照“大自然的进步法则”来设计人类福祉的想法完全是自欺欺人。因此,赫胥黎对于斯宾塞的言论表示了不满。1896年前后,严复着手翻译《天演论》,他彻底颠覆了赫胥黎的观点,并且将赫胥黎的“有用的”思想和斯宾塞相杂糅,凸显了“物竞天择、适者生存”的意味。

后,“物竞天择,适者生存”的口号和思想就像“野火一样燃烧着许多少年人的心和血。‘天演’、‘物竞’、‘淘汰’、‘天择’等术语都渐渐成了报纸文章的熟语,渐渐成了一班爱国志士的‘口头禅’”^①。“数年之间,许多进化名词在当时报章杂志的文字上,就成了口头禅。无数的人,都采来做自己和儿辈的名号,由是提醒他们国家与个人在生存竞争中消灭的祸害。”^②进化论风靡一世,成为近代社会最具震撼力和影响力的思想。大有顺之者昌,逆之者亡的气势。

2. 康有为

作为思想界的精神领袖,康有为依托今文经学构建了一个庞大而芜杂的思想体系。其《孔子改制考序》云:

天既哀大地生人之多艰,黑帝乃降精而救民患,为神明,为圣王,为万世作师,为万民作保,为大地教主。生于乱世,乃据乱而立三世之法,而垂精太平,乃因其所生之国而立三界之义,而注意于大地远近大小若一之大一统。乃立元以统天,以天为仁,以神气流形而教庶物,以不忍心而为仁政。合鬼神山川、公侯、庶人、昆虫草木一统于其教,而先爱其圆颅方趾之同类,改除乱世勇乱争战角力之法,而立《春秋》新王行仁之制。

康氏满怀激情地褒美孔子及“三世说”,其真切的旨意则在于希望民众皈依康有为自己这位现代“教主”。而在康氏的思想体系中,三世说具有特殊重要的地位和意义。1896年,康氏撰《春秋董氏学》,强调“三世说”是《春秋》“第一大义”。他认为,孔子系“托”之于“《春秋》”来阐发其“公羊三世说”的。值得注意的是,康有为

^① 胡适《四十自述》,见《胡适作品集》第一集第54页。

^② 胡适《我的信仰》,《胡适自传》第90页,黄山书社1992年版。

将据乱、升平、太平的“三世”和“小康、大同”之说联系了起来：

乱世者，文教未明也；升平者，渐有文教，小康也；太平者，大同之世，远近大小如一，文教全备也^①。

读至《礼运》，乃浩然而叹曰：孔子三世之变，大道之真，在是矣；大同小康之道，发之明而别之精，古今进化之故，神圣悯世之深，在是矣；相时而推施，并行而不悖，时圣之变通尽利，在是矣。是书也，孔氏之微言真传，万国之无上宝典，而天下群生之起死神方哉！……今者，中国已小康矣，而不求进化，泥守旧方，是失孔子之意，而大悖其道也。……孔子之神圣，为人道之进化，岂止大同而已哉^②！

天下为公选贤与能者，官天下也。夫天下国家者，为天下国家之人公共同有之器，非一人一家所得私有，当合大众公选贤能以任其职，不得世传其子孙兄弟也，此君臣之公理也。……三代之英，升平世小康之道也。孔子生据乱世，而志则常在太平世，必进化至大同，乃孚素志^③。

按，“大同”、“小康”说来自于《礼运》，原与公羊三世说毫不相干。在何休的三世说中，也没有“大同”、“小康”的说法。将“大同”、“小康”与三世说相杂糅，这是康有为的一大发明。《礼运注》明指中国现世“已为小康”，鼓吹通过“进化”而入“大同”，这是用乌托邦的理想激励国人奋勇改革。康氏用西方的民主政治精神对中国传统思想进行了“诠释”，他的“守护神”却是孔子。康氏着眼于革故鼎新，用改良民俗作为改良中国“人种”的初步，而又用“进化”

① 《康有为全集》(二)第 671 页，上海古籍出版社 1990 年版。

② 《礼运注》第 236 页，中华书局 1987 年版。

③ 同上，第 239 页。

为之说明,康有为于是和严复一样,他也得出了“公羊三世说就是进化论”的结论,在康氏这里,“中”、“西”理论又一次“合璧”了。

据康有为《礼运注序》,《礼运注》撰于光绪十年即 1884 年。《中国历史大辞典·思想史》“《礼运注》条”也说《礼运注》“光绪十年(1884)成书”^①。显然即是根据康氏的《礼运注序》的说法而定。但我们知道,严复对《天演论》的翻译大约开始于 1896 年,1898 年出版。在《天演论》译成之后、出版之前,梁启超曾经看到过严复的手稿,梁后来又將《天演论》的手稿给康有为看过。康有为在《礼运注》中是否采纳了《天演论》的某些思想?康氏没有作任何说明。但《礼运注》中有“俗美种良,进化益上,此父子之公理也”,“然化俗久美,传种改良,人人自能去私而为公”^②的话。这种因“种良”而“进化益上”,而“传种改良”的说法,与严复所介绍的进化论十分相似。另据康有为写给张之洞的一封信,其中说严译《天演论》是“为中国西学第一者也”^③。这说明,严译《天演论》对康是有影响的。《礼运注》采用了《天演论》的某些思想是可能的。

从思想的逻辑性看,康氏的公羊三世说建立在今文经学的方法论基础之上。因此,除了公羊三世说以外,康有为的治学方法论对于处在转型期的历史学的影响亦不容忽视。其中后果最严重的,莫过于他彻底抹煞《春秋》之“史”的意义,将“春秋重义不重事”的口号改造成“春秋在义不在事”了。正是用了“春秋在义不在事”的原则,康氏撰写了他“疑古”的两部代表作——《新学伪经考》和

① 康有为之女康同璧《补康南海先生自编年谱》明确指出,《礼运注》完成于光绪二十八年(1902)三月。见萧公权《康有为思想研究》第 49 页,台湾联经出版社 1988 年版。

② 《礼运注》第 240 页。

③ “中国近代史资料丛刊”《戊戌变法》(二)第 525 页,神州国光版。

《孔子改制考》。在这两部书中,不仅传统儒学中的所有古文经学典籍都被康氏判定为刘歆的伪造,而且由孔子撰写的“真经”——今文经,其中所涉及的一切史实,也都成了孔子为实现其政治理想而“托”即凭空捏造出来的了。这样,今文经实际上也成了不可信的一部弥天大谎。因此,康有为竟然成了经学的掘墓人。这真是一个绝大讽刺:康有为主观上何其尊重孔子和他的“六经”!但正是康有为,他的疑古学首先给了古文经学以致命的否定,经学的大半壁江山在他的手中轰然倒塌;同时他又给了今文经学以釜底抽薪的一击,经学的最后一块阵地实际上是被康有为破坏的。而康氏所做的一切,却都打着“历史学”的旗号。待到新文化运动以后,疑古思潮勃兴,以“科学精神”相标榜的疑古健将们竟然没有对今文经学的方法论,没有对康有为的“春秋在义不在事”进行过一丝一毫的批判,致使在史学近代化的转型过程中康有为恣肆和臆断的学风流毒四被,严重地拉了历史学进步的后腿^①。

^① 例如,胡适就认为“古人言必称尧舜,只因为尧舜年代久远,可以由我们任意把我们理想中的制度一概推到尧舜的时代”。“康有为称这一种为‘托古改制’,极有道理”(见《中国哲学史大纲》第13页,上海古籍出版社1997年版)。顾颉刚在《古史辨》第一册《自序》中说:《新学伪经考》“辩论的基础完全建立在历史的证据上”。《孔子改制考》“第一篇讲上古事茫昧无稽,说孔子时夏殷的文献已苦于不足,何况三皇五帝的史事,此说极愜心膺理。下面汇集诸子托古改制的事实很清楚地把战国时的学风叙述出来,更是一部绝好的学术史”。“我的推翻古史的动机固是受了《孔子改制考》的明白指出上古茫昧无稽的启发,到这时而更倾心于长素的卓识。”“我对于长素先生这般的敏锐的观察力,不禁表示十分发敬意”(《古史辨》第一册《自序》第26页,上海古籍出版社1982年版)。1911年前后,崔适写信告诉钱玄同:“《新学伪经考》字字精确,自汉以来未有能及之者。”钱玄同接信后即读康书,“于是昭若发蒙”,得出了至康有为“作《新学伪经考》”而“伪经(按,指刘歆‘造伪’)之案乃定”的结论(《古史辨》第五册第3页)。另据钱穆回忆,1930年他去燕京大学教书,“知故都各大学本都开设经学史及经学通论诸课,都主康南海今文家言”(《师友杂忆》第160页,三联书店1998年版)。以上例证都是康有为对于现代疑古思潮以及现代历史学的负面性影响。

3. 梁启超

中国史学近代化的泰斗和最有力的鼓吹者无疑当数梁启超。梁在中国史学的转型期有“思想界之陈涉”的美誉(林志钧《饮冰室合集序》、周予同《五十年来中国之新史学》均有此说)。20世纪20年代,鲁迅在《中国人失掉自信心了吗?》一文中仍然提到了梁启超《新史学》批判封建旧史“为帝王将相作家谱”的话^①。推想《新史学》在当年可谓家喻户晓,梁的影响力持续不减。直到1941年,吕思勉作《史学上的两条大路》时还指出:“现在行辈较前的史学家,在其入手之处,大多数是受他(梁启超)的影响的。”“他每提出一问题,总能注意其前因后果,及其和环境的关系,和专考据一件事物,而不知其在历史中的地位的,大不相同,所以其影响学术界者极大。”^②然而,对于梁的“史界革命”说,学术界所重视的是其“革命性”、“批判性”的一面,而对于梁说承袭性、保守性的另一面却每每忽略过去。回顾梁启超的思想变化和学行履历,结合他在世纪之交提出“史界革命”时的具体言论,其中颇多值得玩味之处。

在万木草堂就学于康有为时,梁对于康氏的今文经说几乎达到了迷信的程度。其后,梁在担任长沙时务学堂主讲时亦以《公羊》教授学生。但到了戊戌变法失败,梁避祸东瀛以后,康、梁师徒二人在思想上发生了重大的歧异。此时的康有为主张尊孔保皇,梁启超则反对将孔子宗教化,思想趋向于激进。针对康有为的尊孔保教,1902年,梁提出创办《国学报》,并发表了《保

^① 鲁迅写道:“我们从古以来,就有埋头苦干的人,有拼命硬干的人,有为民请命的人,有舍身求法的人……虽是等于为帝王将相作家谱的所谓‘正史’,也往往掩不住他们的光耀,这就是中国的脊梁。”见《鲁迅全集》第六卷,第118页,人民文学出版社1981年版。

^② 载《吕思勉文集》第469页。

教非所以尊孔论》^①，公然与康相颉颃。而被称之为“史界革命”的宣言书、中国史学开始走向“近代化”标志的《新史学》恰恰就发表在这一年。在这篇具有划时代意义的论文中，梁启超对于封建旧史学的批判是猛烈的。这一点，已经得到了学术界足够的重视。但梁对于封建旧史学的每一项批判，都没有离开过对传统思想素材的利用，梁多以今文经说和康有为的思想为“史界革命”的借鉴，这一点却至今没有引起学术界应有的注意。梁的《新史学》主要从四个方面批判了封建旧史学。它们是：1. 进化论的历史观；2. 正统论；3. 论纪年；4. 论书法。

如所周知，梁启超对于进化论顶礼膜拜至极，说：“自达尔文《种源说》出世以来，全球思想界忽开一天地，不徒有形科学为之一变而已，乃至史学、政治学、生计学、人群学、宗教学、伦理道德学，一切无不受其影响。斯宾塞起，更合万有于一炉而冶之……用一贯之理组织为一系统之大学科。伟哉！近四十年来之天下，一进化论之天下也。……进化论实取数千年旧学之根柢而摧弃之、翻新之者也。”^②因此，进化论也就成了梁“史界革命”的第一要义，认为“历史者，叙述人群进化之现象而求得其公理公例者也”。但在梁看来，进化论的思想，在我国固有的公羊三世说中早已经具备。梁指出：

《春秋》家言有三统、有三世。三统者，循环之象也。所谓

① 《保教非所以尊孔论》有题记，谓“此篇与著者数年前之论，正相反对。所谓我操我矛以伐我者也。今是昨非，不敢自默。为其思想之进步乎？抑退步者乎？吾欲以读者思想之进退决之”，表达了梁和康有为对立的缘由，并隐约透露了梁与康分道扬镳后的不安的心态。在此篇中梁对于孔子表示了相当的尊重，其思想脉络正与《新史学》相通，以此此篇亦可作为《新史学》的背景素材。文载《饮冰室文集全编》卷二。

② 《进化论革命者颌德之学说》，《饮冰室文集全编》卷二，广益书局1948年版。

三王之道若循环，周而复始是也。三世者，进化之象也，所谓据乱、升平、太平，与世渐进是也。三世则历史之情状也，三统则非历史之情状也。三世者，既治则不能复乱。……故言史学者，当从孔子之义，不当从孟子之义^①。

梁以三世说为进化论的据援，他在公羊三世说与进化论之间划上了等号，这一主张与康有为相同。康、梁的矛盾当时已经公开，他们正处在思想对立状态下。考虑到这一背景，梁如此看待公羊三世说，其意义自然不能小觑。它从一个侧面证明，这一观点在当时一定具有着“风靡一世”的社会影响力，是一种带有普遍性，并且被梁启超基本接受的理论。否则就很难解释梁何以采纳主要来自于康氏“中心思想”的这一理论，并以之为其史界革命论的奥援。

其次，从“政治民主化”的立场出发，梁对于今文经学中的三统说进行了新的诠释，指出：

“统”字之名词，何自起乎？殆滥觞于《春秋》。《春秋公羊传》曰：“何言乎王正月？大一统也。”此即后儒论正统者所援为依据也。庸詎知《春秋》所谓大一统者，对于三统而言。《春秋》之大义非一，而通三统实为要端。通三统者，正以明天下为天下人之天下，而非一姓之所得私有。与后儒所谓统者，其本义适相反对矣^②。

按，梁对于封建旧史学的批判，最为严厉者莫过于其对于旧史学中的“正统论”的否定了。梁认为，“中国史家之谬未有过于论正统者也。言正统者，以为体系不可一日无君也，于是乎有统；又以为

① 《饮冰室文集全编》卷三。

② 同上。

天无二日，民无二王也，议事会有正统”。而前引梁肯定三统说的论述，恰是作为批判正统论的“引言”而发，其意义自然也就不一般。今文经学中原本就有“天命所授者博，非独一姓”的近乎“民主”的“民本”思想，而且这一思想“经学义法”的理论依托正是“三统说”。梁启超巧妙地将其运用在了他的“史界革命”的主张中，用了新桃换旧符。

第三，梁在《新史学》中谈到了历史学的“纪年”问题。梁指出，历史学有纪年，是为了方便纪事，便于记忆。在国家林立，各不相属的时代，各国各自为政，因此各自纪年，那也是“无可如何”之事。但到了诸国已经“相通”，“交涉之事日多”的时代，就应当采用统一的纪年。如果仍然“参差不相符”，各自纪年，势必造成纪年的繁缚紊乱，“于人之脑筋甚劳顿，而于事甚不便”。所以，孔子《春秋》首先提出了统一纪年的标准：“惟王者所以改元，所以齐万而为一，去繁而就简，有精义存焉。”梁自注云：“孔子前皆各国各自纪元。”这里，梁氏所谓的“惟王者所以改元，所以齐万而为一”的思想来自于今文经学。何休《公羊解诂》即用“五始说”解释《春秋·隐公元年》的“元年春王正月”。宋翔凤《过庭录》卷九有论《春秋》“五始说”：

按《公羊春秋》义，元年为君之始，春为岁之始，王谓文王，为王之始，正月月之始，公即位为一国之始，是为五始。何休说曰：“变一为元，元者，气也。无形以起，有形以分，造起天地，天地之始也。故上无所系，而使春系之也。”惟王者然后改元立号，以继天奉元，养成万物^①。

按，宋翔凤的“惟王者然后改元立号，以继天奉元，养成万物”，到了梁启超的笔下稍作改动而成为“惟王者所以改元，所以齐万而

^① 《元年春王周正月》条。

为一”。二者的精神实质却毫无二致。梁借用了今文经学的思想，着眼于纪年的“统一性”，他认为，《春秋》用统一的纪年代替原先混乱的纪年，是历史学上的一大进步。这应当就是《春秋》纪年的“精义”所在。梁对于《春秋》的纪年方法，是持肯定态度的。

第四，对于历史学中最关紧要的“书法”问题，梁借《春秋》，又一次强调了“春秋重义不重事”的治学方法论。梁认为：

书法者，本《春秋》之义，所以明邪正，别善恶，操斧钺权，褒贬百代者也。《春秋》之书法，非所以褒贬也。夫古人往矣，其人与骨皆已朽矣。孔子岂不惮烦，而一一取而褒贬之？《春秋》之作，孔子所以改制，而自发表其政见也。……惟《春秋》可以有书法。《春秋》经也，非史也；明义也，非记事也。使《春秋》而史也，而记事也，则天下不完全、无条理之史，孰有过于《春秋》者乎？后人初不解《春秋》之为何物，胸中曾无一主义，摭拾一二断烂朝报，而规规然学《春秋》，天下之不自量，孰此甚也！吾敢断言曰：有《春秋》之志者，可以言书法，无《春秋》之志者，不可以言书法^①。

“书法”问题实际上事关今文经学的治学要害，因此，梁有关书法的论述值得特别注意。在《新史学》中，梁借“新史氏”的名义发议论谓：“吾一不解夫中国之史家，何以以书法为独一无二之天职也；吾一不解夫中国之史家，何以以书法为独一无二之能事也；吾一不解夫中国之史家，果据何主义以衡量天下古今事物，而敢嚣嚣然以书法自鸣也。”梁对于历史上那些“妄自”评判、信口雌黄的做法大加挞伐，从表面上看，他的矛头针对的是旧史家。但问题的要

^① 《饮冰室文集全编》卷三。

害在于,梁将评价历史人物和事件的权力重新交到了孔子的手中。他的理论依据也和今文家一样,仍然不出“春秋重义不重事”的范围。梁并且也和今文家一样,他也否定了《春秋》之“史”的意义。在梁看来,《春秋》系孔子为了改制,为了发表其“政见”而作。《春秋》不是一部“纪事”的“史著”,因此,《春秋》之“义”的价值要远远超过“事”亦即“史”的意义。因为《春秋》不是“史”,它有一个“主义”贯穿其中,因此,虽然《春秋》既“不完全”又“无条理”,但这都无所谓。而中国的旧史家居然想学《春秋》,殊不知褒贬的“专权”属于孔子,孔子因有“义法”、“主义”在先,因此只有孔子可以用“断烂朝报”褒贬人物,别人是“学”不来也是不可以去用的。而梁所谓“有《春秋》之志者,可以言书法,无《春秋》之志者,不可以言书法”,这只不过是康有为孔子“托古改制”论的老调重弹罢了。梁启超对于今文家“重义轻事”的治学弊端不仅没有加以实事求是的批评,反而予以肯定,将“春秋重义不重事”的今文家方法论移用到了“新史学”中,这个负面的影响是巨大而深远的。梁在“史界革命”的范畴中留下了一块太大的“空白”,使他的理论体系带有了严重的罅隙^①。晚清史学界弥漫着一种急功近利的浮躁学风,作为“史界革

^① 到了1922年梁启超作《中国历史研究法》,其所倡导的治学目的论与《新史学》大相径庭。梁说:“吾侪今日所渴求者,在得一近于客观性质的历史。我国人无论治何种学问,皆含有主观的作用,揆以他项目的,而绝不愿为纯客观的研究……必曰因文见道。道其目的,而文则其手段也。结果则不诚无物,道与文两败而俱伤。惟史亦然,从不肯为历史而治历史,而必侈悬一更高更美之目的,如‘明道’,‘经世’等,一切史迹,则以供吾目之之刍狗而已。其结果必至强史就我,而史家之信用乃坠地。此恶习起自孔子,而二千年之史无不播其毒。……要之,孔子作《春秋》别有目的,而所记史事,不过借作手段,此无可疑也。坐是之故,《春秋》在他方面有何等价值,此属别问题,若作史而宗之,则乖莫甚焉。”(《中国历史研究法》第45页,华东师范大学出版社1995年版)这段话,可以视为梁对于《新史学》相关思想的自我批判。在“史学近代化”已经历了二十年后,梁对于他早年的主张何以有如此反省,值得深思。

命”的代表人物，任公难辞其咎。

4. 夏曾佑

如果说严复、康有为、梁启超的特点表现在他们都是从“理论上”阐明公羊三世说与进化论的相通，那么，将今文义法与进化论相结合，直接运用于史学编纂实践的则是夏曾佑。

夏曾佑学出古文考据学，“从小治乾嘉派考证学，有相当修养”，但后来他一改治学的路径，好“龚（自珍）、刘（逢禄）今文学”^①，并且与梁启超结为莫逆之交。梁自己也承认受夏的“影响至巨”^②。“穗卿是我少年做学问最有力的一位导师。”^③1902年，应商务印书馆之约，夏曾佑编写了《最新中学中国历史教科书》。1933年商务印书馆印大学课本时将之列入“大学丛书”，改名为《中国古代史》，成为中国近代“第一部有名的新式通史”^④。

《中国古代史》开宗明义即提出了达尔文的进化论，并以之为贯穿全书的灵魂。但夏同时又以今文说杂乎其间，这正如他在《中国古代史》中一段表明其学统的自白中所说：

自东汉至清初，皆用古文学；当世几无知今文为何物者。至嘉庆以后，乃稍稍有人分别今古文之所以然；而好学深思之士，大都皆信今文学。本编亦尊今文学者；惟其命意与清朝诸经师稍异。凡经义之变迁，皆以历史因果之理解之，不专在讲

① 梁启超《亡友夏穗卿先生》，见《饮冰室合集》文集第十五册，文集之四十四上，第21页。

② 《清代学术概论》。

③ 梁启超《亡友夏穗卿先生》，见《饮冰室合集》文集第十五册，文集之四十四上，第21页。

④ 齐思和《近百年中国史学的发展》，载《燕京社会科学》1949年10月。

经也^①。

“经义之变迁，皆以历史因果之理解之”，也就是今文经说与进化论相杂糅。对于中国历史的发展，夏曾佑作了阶段性的划分，指出：中国的历史，自草昧以至周末为上古之世；自秦至唐，为中古之世；自宋至清代，为近古之世。他又结合当时考古发掘的材料，用达尔文的进化论进行了解释与定位，认为，上述三大时期可以“细分为七小时代”。上古时期内可以分为两个小时期：一为太古三代，因无信史，称为传疑时代；二为由周中叶至战国时期，称为化成时代。中古之世，可以分为三个时代：由秦至三国，称之为极盛时代；由晋至隋，称之为中衰期；李唐一代，称之为复盛期。近古之世，也分为两个时期：五季宋元明，为退化之期；清代二百六十年，称为更化期。对于清代，夏曾佑特别指出：

清代二百六十一年为更化之期：此期前半，学问政治，集秦以来之大成；后半，世局人心，开秦以来所未有。此盖处秦人成局之已穷，而将转入他局^②。

这里所谓“化成”、“极盛”、“中衰”、“复盛”、“退化”、“更化”，这都是“三世说”的变用。从夏的学术用语和他的思想内涵来看，上述分期法正是他将公羊三世说与进化论相杂糅的产物。

受康有为《孔子改制考》一书的影响，夏书指出：“儒家言政治者，必法尧、舜。……九流百家托始不同：墨子言禹，道家言黄帝，许行言神农，各有其所宗。即六艺之文，并孔子所述作，而托始亦异。”夏曾佑否认有关尧、舜、禹传说存在着历史真实的颗粒，这

^① 夏曾佑《中国古代史》第362页，河北教育出版社2002年版。

^② 同上，第12页。

样,夏曾佑也就和康有为一样,在一笔抹杀历史传说的同时,坠入了历史虚无主义的泥沼。

夏完全接受了康有为《新学伪经考》中刘歆造伪和媚莽篡汉的观点,认为刘歆为王莽腹心,参与了王莽篡汉的阴谋。“故为莽杂糅古书,以作诸古文经。”并特别指出“其中至要之义即‘六经皆史’一语”。“（刘）向（刘）歆之大蔽,在以经为史。”其中的道理就在于:

盖经既为史,则不过记已往之事,……而其结果,即以孔子之宗教改为周公之政法。一以便篡窃之渐,一以塞符命之源,计无便于此者^①。

这里,夏曾佑涉及到了今古文经两家的“家法”问题,即今文家重孔子,古文家重周公。今文家因视孔子为一政治家而非史学家,因此他们否认六经之“史”的意义,也因此今文家均不承认“六经皆史”说。然而,包括夏曾佑在内的今文家将“六经皆史论”与刘歆的“伪造群经”和他的媚莽篡汉相联系,这实在是牛头不对马口的谬说。六经与“史”之间存在着不可否认的联系,这一观点并非古文经学家向壁虚构,而是被今文家视为“同宗”的司马迁最先指出的。更进一步看,在中国学术史上,经退史长的趋势至少从章实斋阐发六经皆史论以后便已经缓慢而不可遏制地发展起来。近代以降,这种发展的趋势加快了。经学的“边缘化”伴随着史学不断向“中心地带”的进逼而同步展开。到了夏曾佑撰写《中国古代史》的新世纪之交,经学已经到了濒临死亡的边缘,六经皆史论也因此被愈来愈多的学人所接受。夏却仍然站在今文家派的立场,否认六经皆史论的合理性,暴露了他思想观念的陈腐。而夏曾佑强调“符

^① 夏曾佑《中国古代史》第363页。

命”，认为古文家“六经皆史论”堵塞了“符命之源”，更是缺乏史识的迂阔之论。

5. 刘师培

要谈到公羊三世与进化论的关系，以及二者对于世纪之交史学“转型”的影响，最可注意的是刘师培的表现。刘师培学出古文，对于常州今文一派，刘师培的批评尖锐而深刻，均未尝稍稍假辞色。如为驳斥刘逢禄《左氏春秋考证》，刘师培作《左氏不传春秋辨》，批评刘逢禄臆说无所据。刘师培此说后来基本上成为钱穆《（刘）向、歆父子年谱》的史料来源^①；魏源有《两汉经师今古文家法考》，认为西汉今文经学远胜于东汉古文经学，自从东汉之学兴，而西汉今文经学家法亡，今文家法亡而今文经学式微。刘师培特作《书魏默深〈古微堂集〉后》斥之，指出：今文经学的衰败来自于今文经学的内部。“东汉博士恒自违家法，溺职弄奸，较之刘歆所让抑又不逮”，与古文经学无涉。又指出，西汉今文公羊一派的经学嫡传为董仲舒，何休之学传自胡毋生，“异于”由董仲舒所传衍的“严（彭祖）、颜（安乐）”之学^②，是刘师培不仅对于刘逢禄、魏源等常州今文派不以为然，且对何休亦以为非今文正统。

然而，刘师培独独于何休所创公羊三世说有所采纳。1905年刘作《周末学术史序·社会史序》，在论述“《春秋》大义”时指出：“今西儒社会学必搜集人世之现象发见人群之秩序，以求事物之总归。”“社会学藏往之用在于聚类分群、援始要终”以“推记古今之变迁”，而我《周易》业已具备西方社会学的精神。刘师培认为：

至《春秋》大义见于《公羊》。《公羊》三科，一曰存三统，二

^① 《左盦集》卷二，北京隆福寺修绠堂戊辰刻本。

^② 同上，卷三。

曰通三世。三世者：一曰乱世，一曰升平世，一曰太平世，以验人群进化之迹。（自注：近儒以通三世之义遍证群经）

盖人群虽有变迁，然事迹秩如必循当然之阶级。《春秋》立三世之文，遵往轨而知来辙，如孔子之告子张言百世可知，亦执定数而逆未来也。^①

通观刘师培之说，他首先揭橥于“西儒”“搜集人世之现象”以发现人类社会之“秩序、总归、援始要终”的“社会学”，并认为“推记”也就是揭示“古今之变迁”之理是社会学的治学宗旨所在。这说明，刘师培对于西方的社会学理论是首肯的。文中提到“三世说”与西方“验人群进化之迹”的理论异曲同工，又谓“近儒以通三世之义遍证群经”，这段话提供了两条有价值的讯息：一是在刘师培看来，公羊三世说就是进化论。这一点非常重要。刘师培作为一位古文经学家，他能够在公羊三世说与进化论之间划等号，其中必有相当的“社会公论”为刘师培此举的基础。否则，以刘对于今文经学的一般否定性立场，他决不会取其“三世说”。二是从刘师培之论中可以看出，到了世纪之交，用公羊三世说来“遍证群经”亦即诠释“群经”，已经成为一种“流行”的做法。原因就在于公羊三世说与进化论的相通。

刘又指出：

近儒以《公羊》证《礼运》，《礼运》一书，历举饮食宫室之微于圣王既作之后，返溯圣王未作之先，以证事物浩繁，各有递变。而《春秋》大义，实与相符，此《春秋》通于社会学者也^②。

^① 《刘申叔遗书》（上）第507页，江苏古籍出版社1997年版。

^② 同上。

这段话是刘师培对“近儒”康有为《大同书》的评论。刘师培最反感康有为,但对于康杂糅《公羊》和《礼运》,刘却能够摈弃家派之见表示赞同,这其中必有刘师培不得不如此的原因,那就是“三世说”的思想胚芽已经被糅入了进化论中并且成为学术界的“普遍认识”。而刘认为社会学与“《春秋》大义”实相符合,这一点又是值得注意的。如前所说,刘认为社会学与《周易》相通,现在又说社会学和《春秋》相通,这样,公羊三世说、进化论、社会学,这三者在刘师培这里就“统一”到了一个范畴之内。到了1907年,刘师培在《中国古用石器考》中说:“近世以来,西人言社会学者,考社会进化之次序,分为三级:一曰石器时代,二曰铜器时代,三曰铁器时代。推之殊分异俗莫不皆然。”^①很显然,这正是刘用“三世说”比附进化论的具体学术结晶。

余 论

从新世纪之交开始,学术界兴起了对于学术“转型”问题的探讨。目前讲到中国文化的现代化“转型”,很多人并不重视传统。早在三十年代,便有“拿来主义”的信念,人们认为西方制度层面和思想文化层面的内容是可以直接“移植”过来的,以为如此便可以实现现代化的转型。这种观点根深蒂固,其影响一直到今天依然存在。它在学术史的回顾上就表现为,在讨论学科的近代化课题时,学界往往重视西学的作用,而对于本土文化的影响,则显得很冷漠。实际上,在中国社会近代化的历史转型过程中,离开本土文化是不可能的。不久前笔者读到钱钟书先生的一篇文章,很受启

^① 载《国粹学报》1907年第二期。

发。在《中国诗与中国画》一文的开头，钱钟书谈到了文学史上传统与变新的关系。钱先生认为，所谓文学的传统，就是经过较长时间没有根本变化的文学风气；传统有惰性不肯变化，事物的演变又迫使其随时而变，因此规律和习惯不断地相继破例，作出种种妥协来迁就演变的事物。传统愈悠久就愈有惰性，而变的需要也就愈加迫切，于是两者不能再相安无事，旧传统和新风气终致破裂而破坏。钱先生的这一论述是深刻的，它不仅适用于文学批评史，而且也适合于学术思想史演变的轨迹。当一种外来的新思想（如进化论）在中国本土落户时，中国的传统思想必然要对此作出回应。这时，那些和新思想比较接近的文化资源就最容易被选择来作为新思想的比照物而融入变革的“时尚”之中。当时有那么多学人用《公羊》“三世说”来比附进化论，这种对于中西文化的“亲和性”曲解，实质上反映了外来文化落户中国时在接受上的紧张。今文“三世说”与“中国式”的进化论的历史遭际，正经历了如钱钟书所说：植根深厚的经学传统对于新思想“作出种种妥协来迁就演变的事物”的过程。

下 编

刘师培的古文经学研究 及其现代史学意义

仪征刘师培在中国近代学术史上是一位比较特殊的人物。这不仅是因为刘亲身参与了晚清的一系列政治运动,其政治立场几经反复,他也因此数度沉浮,荣辱与之;而且作为晚清的一位古文经学大师,刘氏湛通经史,学识渊博。他身体力行,直接置身于史学现代化的学术大潮之中。这就使得刘师培的古文经学,在折射出他那个时代特有的政治文化意蕴的同时,也对中国历史学的现代化转型产生了重要影响。“举一隅以三隅反”,对于刘师培的古文经学加以剖析,将有助于理解中国史学现代化的历史进程。

一、对于孔子“托古改制论”的批判

中国近代革除弊政,维新变法的要求始终存在。随着政局的恶化,到了 19、20 世纪之交,这种要求变得强烈和紧迫起来。康有为作为变法维新的代表人物,在 1891 年和 1897 年适时推出了《新学伪经考》和《孔子改制考》(以下简称“《两考》”)。《两考》绝不仅

仅是两部“学术”著作,与其过低的学术含金量相比,毋宁将《两考》看作两部“政治”著述更为妥当。这两部书是康氏维新变法的理论基础,以刘歆造伪,彻底否定古文经学为突破口,以孔子改制变法为指归,那么,康有为是有“破”有“立”的。《新学伪经考》是康有为的“破”。康在此书中鼓噪刘歆为了媚莽篡汉而遍伪群经,两千年来广大士子所研求的古文经学,被康氏称为“新(莽)学”、“伪学”而与孔子的儒学无关。古文经学家信奉孔子于《六经》“述而不作”。“述而不作”在政治上则往往表现出恪守祖训,反对变革的倾向。康有为“破”古文经学的目的就在于摇动千百年来莘莘学人奉为圭臬的经典的的基础,并清除士大夫阶层中那种颟顸麻木、不思进取的精神障碍;《孔子改制考》则是康氏的“立”。康氏鼓吹孔子托古改制,认为孔子的《春秋》有“王鲁”(以鲁为王)之义。而孔子“王鲁”,意在汉代。即孔子作《春秋》,意在当代。康奉孔子为教主,他隐然以现代孔子自居。《孔子改制考》宣扬孔子以“布衣”改革周制,旨在号召广大士子以孔子为楷模,投身于现实的“改制”运动,并且暗寓当今天下人均应皈依康有为这位现代孔子。在《两考》中,康有为依据传统的今文义法,加以他本人的创造,建立起了整套的理论体系。这个体系复杂而庞大,并且佩戴着“学术”的光环。

也正是在世纪之交,与改良派同时登上历史舞台的是革命派。革命派奉行的政治路线远较改良派来得激进。政治上的巨大分歧,反映在学术层面上,就表现为世纪之交的今古文经之争。刘师培作为革命派阵营的理论家,倚靠深厚的古文经学素养,担负起了与康有为和改良派辩难的主要任务。因为康有为的思想体系具有某种“学术”色彩,若欲破解之,非从经学义法的角度深入其中而难以成其效。为此,刘师培撰写了以《汉代古文学辩诬》和《论孔子改

制之事》为代表的一系列著述^①。

关于孔子改制，刘师培首先从逻辑推理的角度否定了此说的可信性。指出：自古迄今，中国的“改制”之权均由帝王操纵，平民布衣无权干预。康有为提出孔子“以庶民而改制”，那是康的“理想化”说法。“事非不美”，但“考之其时，度之于势，稽之于书”，孔子改制之说“实有未可从者”。之所以认定康说不确，其根据就在于《中庸》、《王制》。《中庸》、《王制》这两部书，是康有为在内的今文家一致承认出自孔子之手的经典。但正是《中庸》，有“非天子不议礼，不制度，不考文”的说法；《王制》则谓“析言破律，乱名改作，执左道以乱政”。刘师培指出：既然孔子自己都否认平民改制的合法性，孔子不可能自倍其言，“自蹈乱政之诛”。因此，孔子改制之说从逻辑上就站不住。这里，刘师培采用了“入其室而操其戈”的方法，其对于孔子“布衣改制”的否定是有力的。

如前所述，康有为的理论体系，远绍今文《春秋公羊》义法。这个义法的创始人是董仲舒。康有为在出版《孔子改制考》以前（自1893—1897），即撰《春秋董氏学》以表彰董仲舒。康氏要求人们“因董子以通《公羊》，因《公羊》以通《春秋》，因《春秋》以通《六经》，而窥孔子之道本”^②。为批驳康有为，刘师培势必同时清理董仲舒。不如此，便难收拔本塞源之效。董仲舒在《春秋繁露·三代改制质文篇》中有关于春秋公羊学义法的集中表述。他说：

《春秋》曰“王正月”……何以谓之王正月？曰：王者必受

^① 除了《汉代古文学辨诬》和《论孔子改制之事》外，刘师培批驳康有为《两考》的著述还有《六经残于秦火考》、《汉初典制多采古文家考》、《王鲁新周辨》、《古今文考》、《书魏默深〈古微堂集〉后》等，以上著述见《左盦集》卷二、卷三。

^② 《春秋董氏学自序》。

命而后王。王者必改正朔,易服色,制礼乐,一统于天下,所以明易姓非继仁,通以已受之于天也。王者受命而王,制此月以应变,故作科以奉天地,故谓之“王正月”也。王者改制作科奈何?曰当十二色,历各法而正色,逆数三而复。绌三之前曰五帝。故《春秋》应天作新王之事,时正黑统,王鲁,尚黑,绌夏,亲周,故宋。

天子登基需要“受命”,需要尚“统”,尚“色”,这是今文家的“通三统”说。“通三统”在汉代的具体语境中与讖纬和“五德终始说”息息相关。董仲舒以及西汉的今文家都和讖纬和“五德终始说”结有不解之缘,批判讖纬以及“五德终始说”,棒打了董仲舒,也就击破了康有为。因为康有为完全继承了董仲舒的传统,康相信《纬书》,鼓吹“通三统”,他的《春秋董氏学》中充满了符瑞、灾异等等妖妄不经之辞。刘师培对此有清醒而深刻的认识。他指出,与今文经学不同,古文经学不相信讖纬、五德终始,说见《隋书·经籍志》。“今人”之所以必欲置古文经学于死地而后快,“以古文为伪书”,其原因在此。这种手法,“殆孟子所谓恶其害己而去其籍者与”^①。这里的“今人”正是指康有为。刘师培清理五德终始说的源起及其在汉代的衍流,指出:五德终始说起源甚古,春秋时在齐地颇流行。但此说和原始儒学没有关系,以此,“儒书”“均所勿道”五德终始、符瑞灾异,也因此,《荀子·非十二子》严厉批判思孟一派“按往旧造说,谓之五行。甚僻违而无类”。战国时邹衍治儒术,“继言五德终始”,首次将五德终始说闢入了儒学。秦始皇梦想长生不老,邹衍的理论迎合了秦始皇的需要,因此,五德终始说在秦代很有市场,业已盛行,说见《史记·封禅书》;到了西汉,多出自于“燕齐之

^① 《论孔子无改制之事》,《刘申叔遗书》第1397页,江苏古籍出版社1997年版。

地”的今文儒生承袭了春秋时齐地的传统,他们不别原委,“多采邹衍说”,为的是“媚时君”,讨好汉武帝的“求仙”欲望,“若董仲舒诸人皆传此说者也”^①。讖纬和五德终始说既与未受“污染”的原始儒学无关,又因为“媚时君”之想而在汉代流行,这就决定了这一学说维护专制统治和“反民主”的特性。刘指出:

讖纬之说便于君而不便于民。何则?讖纬之说不外感生受命,以天子为天所生,即受天命以为君。此实神权时代之思想。然后世之君主恃以护身,因之君主自居于神圣以轻视下民^②。

按,今文家、康有为鼓吹君主立宪制,其理论的根系之一植之于讖纬、五德终始说。到了刘师培作《西汉今文学多采邹衍说考》的时代,“民贵君轻”或“民主说”已逐渐深入人心。革命派正是以这一理论来鼓动人们反对专制,否定清廷统治的合法性的。刘师培考镜源流,辨厘讖纬、五德终始说与“儒学”无关,扫清了此说与儒学的干系。而刘最终则揭橥此说反民主、“便君王”的实质,可谓刺中了维新派君主立宪理论的脏腑。

以讖纬、五德终始说为依托,董仲舒在《春秋繁露》中概括出《春秋》有“王鲁”、“新周”、“以《春秋》(孔子)当新王”的三义法。“王鲁”即以鲁为王,带有尊鲁的性质;“新周”是指使周变“新”,也就是“改革”周制的意思。“以《春秋》作新王”也就是“以孔子当新王”。“新王”与“改制”相联系,因此,“以孔子当新王”与孔子改革周制同义。此外,“新王”又是指孔子不在王位,却承担了“王”的责任,担当起了“布衣改制”的历史大任。无位而“王”,是谓“素王”。

① 《左盦集》卷三《西汉今文学多采邹衍说考》。

② 《论孔子无改制之事》,《刘申叔遗书》第1397页。

以此,今文家又有孔子为“素王”的说法。康有为进一步发展了董仲舒的“王”论。在《孔子改制考》卷八中康氏专立有“孔子为制法之王考”一节。康一连将七顶王冠戴到了孔子的头上。他认为孔子“为制法之王、为新王、为素王、为文王、为圣王、为先王、为后王”。康有为又有“孔子托王于鲁”说,认为孔子的“王鲁”,系着眼于后世的汉代,是预先为汉代立法。换言之,“孔子托王于鲁”的要害,在于孔子为“后世”也就是为“当今”立法。康有为指出:

迺上古者,尚勇兢力,乱萌惨黜,天闵振救,不救一世而救百世,乃生神明圣王,不为人主,而为制法主。天下从之,民萌归之。自战国至后汉八百年间,天下学者无不以孔子为王者,靡有异论也^①。

“王鲁”、“新王”、“素王”,都以孔子为“王”,毛病就出在这个“王”字上。这个“王”字是怎么来的?刘师培从三个方面予以了详尽的剖析。

刘师培指出,今文家所有的“王”论均起源于“王鲁”说。但王鲁之“王”,实为“主鲁”之“主”的讹误。刘指出:

公羊家有“王鲁、新周、故宋、黜杞”之说,起于《繁露》。然考《史记·孔子世家》云:“孔子以史记作《春秋》,据鲁、亲周、故殷”。《索引》云:“言夫子修《春秋》以鲁为主,故云据鲁。”据此,则“王鲁”乃“主鲁”之讹。“主”、“据”音义略同,故史公以“据”代“主”。

孔子修《春秋》以鲁为主,这个事实谁也不能否认。太史公的“据鲁”说正是承认并且尊重这个事实。“王”、“主”两字,一点之

^① 《康有为全集》(三)第225页,上海古籍出版社1992年版。

差,产生讹误的可能性是存在的。对照司马迁的“据鲁”说与董仲舒的“王鲁”说,司马迁之说更加可信而董仲舒之说不可信。因为《公羊》本身就有否定“王鲁”说“内证”。刘师培指出,鲁作三军,《公羊》对此有明确的讥评。“观公羊引子家子言,斥鲁昭僭用天子礼,则不以王礼许鲁甚明”。所以说董子的“王于鲁”实为“谬说”。而“汉儒既创新周、王鲁之讹言,犹以为未足,更谓孔子以《春秋》当新王”。又引用《纬书》“素王”二字,“以为孔子即素王”。但在先秦以前“从未有称孔子为素王者”。刘师培清厘今文家的“王论”,重点放在董仲舒身上。他以“王鲁”说的批判为纲领,考镜源流,具有重要的学术价值和政治意义。

二、关于《左传》与《春秋》的关系

《左传》的问题在中国经学史上是一个解不清的“结”。早在汉代,关于《左传》到底是不是《春秋》之“解”,即《左传》到底“传”不“传”《春秋》的问题,就已经起了争论。从晋下至清代,历史上怀疑《左传》的学者可以说是代有其人^①。但由于古文经学所占据的优势地位,与相信《左传》“传”《春秋》的学者相比,认为《左传》不传《春秋》的学者人数毕竟较少。他们的意见在学术界并不占主导地位,也没有引起很大的反响。刘逢禄出。他撰《左氏春秋考证》。这部书谓《左氏》不传《春秋》,又称《左氏》经刘歆伪造,其中的“君子曰”、“书曰”等皆为刘歆所增。自刘逢禄《左氏春秋考证》出,熄

^① 关于历代学者对于《左传》的怀疑,朱彝尊《经义考》卷一六九有过一个整理。顾颉刚曾经援引,可参阅《古史辨》第五册《五德终始说下的政治和历史》第541页,上海古籍出版社1982年版。

迹已久的今、古文经之争才风波又起，死灰复燃。延至近代，今古文经之争的风波由学术领域蔓延至政治领域，它在政治上的“含金量”愈来愈高，终至由康有为借助学术问题的探讨，在政治上掀起了轩然大波，今古文经之争的问题遂成了万众瞩目的一个“社会热点”。康有为即声称，其《新学伪经考》系受到了刘逢禄的影响使然。康有为以来，关于《左传》问题的争论围绕着《左传》与《春秋》，以及《左传》、《公羊》、《穀梁》“三传”相互之间的关系问题而展开。康有为秉承刘逢禄陈说，力主刘歆为媚莽篡汉伪造“新学”，典型的例证就是刘歆伪造《左传》。康有为认为：

自刘歆以《左氏》破《公羊》，以古文伪传记攻今学之口说，以周公易孔子，以述易作，于是，孔子遂仅为后世博学高行之人，而非复为改制立法之教主圣王，祇焉师统而不为君统。诋素王为怪谬，或且以为僭窃。尽以其权归之人主。于是，天下议事者引律而不引经，尊势而不尊道。其道不尊，其威不重，而教主微；教主既微，生民不严不化，益顽益愚。皆去孔子素王之故^①。

这里，康氏以《左传》为由头，陈述了今古文经两家在学术上的一系列矛盾与对立：今文家重孔子，那是因为今文家相信孔子改制。古文家重周公，是因为古文家信奉周公改制，因此今文家重《春秋》和《公羊》，而古文家重“周公治太平之书”《周礼》；今文家视孔子为“改制立法之教主圣王”，古文家则仅仅认为孔子“为后世博学高行之人”，亦即将孔子看作是一位学问渊博的史学家；视孔子为教主，为圣王，必然认为“君统”在孔子。但孔子事实上没有当君

^① 《康有为全集》(三)第225页。

王,那么孔子就是“素王”;而倘若只是将孔子当作一位博学高行的史学家,则必然认为孔子只当据师统,“素王说”自然成了不经之辞;视孔子为一政治家,《六经》、《春秋》中自然包涵着无数与“后世”也就是与康有为的“当代”密切相关的“微言大义”。深刻理解孔子为改制而撰《春秋》的微意,就应当学习孔子,投身于当前的维新运动中来。而将孔子当作史学家,所重的必然是孔子对于《六经》那种严谨的治史态度,即认为“孔子之于《六经》也,述而不作”^①。这里的“述”是指孔子对于《春秋》所依据的“旧史”的尊重。“不作”,也就是不篡改,不伪增。因为重“史”,也就需要“考史”。所以古文家多重重视史实的考订。而在康有为看来,人心大坏,考据学正不得辞其咎。士大夫的故步自封、不思进取,其思想意识中的障碍正来自于“述而不作”的信条。康有为认为,后世之所以对孔子和《春秋》产生了那么多的“歧义”,罪魁祸首就是刘歆,就是刘歆伪造了古文经学尤其是伪窜了《左传》。康说将广大士子奉为金科的典籍一并摧毁,其意蕴又隐隐联系着现实的“维新”与“变法”,因此,康说一出,即刻风靡行世。

康有为的疑“古”,旨在为他政治上的改良维新、君主立宪张目,这就不能不遭遇到革命派针锋相对的反驳。刘氏三代专治《左传》,《左传》研究堪称刘氏家学,传至刘师培而集其大成^②。刘遂

^① 《刘申叔遗书》第1374页。

^② 刘师培的《左传》学研究,甚至章太炎亦不能不中虚下服。章氏学问深湛,但恃才傲物,于时人言多许少。自云“吾寡交游,游者发意多不相重”(《检论》卷八,转引自姚奠中《章太炎学术年谱》第147页,山西古籍出版社1996年版),独对于刘师培,章却逊逊如后学然。1903年,章、刘订交。刘师培时年仅二十,少太炎16岁。章与之通书却谓:“仁君家世旧传贾、服之学,亦有雅言微旨匡我不逮者乎?……学术万端,不如说经之乐。心所系著,已成染相,不得不为君子道之。”章对于刘的求教之情甚明。这从一个侧面反映了刘师培《左传》学研究的湛通。

以深厚的《左传》学功力痛驳以康有为,从而为现代史学流派中反疑古一支的崛起开启了先河。

首先涉及到的问题是《春秋》到底有没有“史”的意义?今文家认为孔子将他的政治理想寄托于《春秋》,因此不能将《春秋》作为“史书”来对待,而应当视之为孔子的“政治蓝本”。也因此今文家重《春秋》的“微言大义”,早在董仲舒时已经萌蘖了“《春秋》重义不重事”的《公羊》义法。这一义法以后逐渐发展为今文经学治学方法论的主干。到了康有为改为“《春秋》在义不在事”,这样,《春秋》之“史”的意义终于被康氏阉割殆尽。

针对今文家的观点,刘师培凸显《春秋》之“史”的意义。《左庵外集》有《汉代古文学辩诬》,起首便阐发“事”亦即“史”的重要性。

《史记·太史公自序》引董仲舒:

周道衰废,孔子为鲁司寇。诸侯害之,大夫雍之,孔子知言之不用,道之不行也。是非二百四十二年之中,以为天下仪表。贬天子,退诸侯,讨大夫,以达于王事而已矣。子曰:我欲载之空言,不如见之于行事之深切著明也。

司马贞《索引》解“我欲载之空言,不如见之于行事之深切著明也”一语道:“孔子言我欲徒立空言,设褒贬,则不如附见于当时所因之事。人臣有僭侈篡逆,因就此笔削以褒贬,深切著明而书之,以为将来之诫者也。”

刘师培对《史记》中的这段记载和司马贞的《索引》解释道:“《春秋》一书,所道者名分,而所重者事也。”如果孔子“舍事而言义”那就是“托”于“空言”。指出:“孔子所修《鲁史》以‘春秋’名,则记事之法必符史官所记。”“《春秋》一书,援古制以匡今失……。惟所言皆先王之制,故所举之事均用史册旧文而加以褒贬”。“孟子

言孔子作《春秋》，即言孔子因古史以为《春秋》也。故又言其事则齐桓、晋文，其文则史”^①。

《春秋》“惟所言皆先王之制，故所举之事均用史册旧文而加以褒贬”。这是说，《春秋》之“义”毕竟是要靠“齐桓公”、“晋文公”的史实，要靠春秋时确实实行过的典制为其骨干的，它毕竟是离不开“史”之“文”的。如果没有史实，皮之不存，毛将焉附？《春秋》之“义”又从何“谈”起？太史公《十二诸侯年表序》论孔子撰《春秋》是“西观周室，论史记旧闻，上纪隐，下至哀之获麟，约其辞文，去其烦重，以制义法”的，孔子之“论”史记旧闻，这个“论”离不开“史”；孔子有“义法”，但这个“义法”，也是通过自隐至哀的“所纪”才可以体现出来的。所以说“六经均先王旧典，六经之所记者事也，舍事则无以为经”。

刘师培认为，“记事之最详者，莫若古文之经”。为什么说古文经“记事最详”？因为古文经如“《周官经》、《左氏传》”“大抵近于徵实”。“事件”是“历史”的主干。刘师培认为古文经学“记事最详”也就是认为今古文经“记史最详”。“徵实”即求真的同义语，是为历史学的命脉所在。在急功近利的浮躁学风弥漫于晚清史学界的当下，“致用”的滚滚红尘早已淹没了求真之意。刘师培之提倡“徵实”实属难能可贵。对于“近人”“创伪经之说”，亦即对于康有为辈“扶今文而抑古文”，“于汉代古文之经，均视为刘歆之伪作”，“于典章人物之确然可据者，亦视为郢书燕说”的做法，刘师培表示了深切的担忧。他认为，倘若听任此风蔓延，“非惟经学之厄，亦且中国史学之一大阨”^②。对于康有为一班人的历史虚无主义，刘氏痛下

① 《左盦集》卷二《孔子作春秋说》。

② 《刘申叔遗书》第1374页。

针砭,大声疾呼当重视此种愈演愈烈的学风对于中国史学发展带来负面影响,这对于历史学的拨乱反正,其学术意义是重大而深远的。

20世纪初叶,国粹主义思潮盛行。作为“国粹派”的代表人物,章太炎、刘师培始终将历史视为维系民族精神的魂魄。康有为、今文家那种妄自菲薄,对于以往的史迹一概抹煞的做法引致刘师培辈的痛击是顺理成章的。很显然,在巨大的民族灾难压迫下,国粹派的治史目的论,仍然未能摆脱“致用”的羁绊。但同为“致用”,国粹派与维新派,古文家和今文家的治学效果却有天壤之别。在国粹派那里,“徵实”是历史学得以“致用”,能够维系民族精神的前提,失却了“徵实”,一切“致用”都成了无源之水。对于这一点,国粹派和古文家有着清醒的认识。因此,致用的治学观虽然在一定程度上也制约着国粹派和古文家的治学质量,但他们的学术成果在透露出“现实意义”的同时却依然具有“历史意义”,有着较高的学术含金量;而今文家、康有为信奉“春秋重义不重事”甚至“春秋在义不在事”,只要能够明“义”,“事”即史实的真确与否又算得了什么?!因为“求真”这一历史学的魂魄在今文家和康有为的“学术”中“魂飞魄散”乃至于荡然无存,因此今文家和康有为的治学便只能具有“现实”的价值而缺乏“历史”的含金量。

古文经学家重“事”亦即重史。刘师培为古文家,他对于《左传》有高于《公羊传》和《穀梁传》的评价是可以理解的。但刘氏并非拘泥于家派立场,对于《公》、《穀》两家,仍然给予了相当的评估,指出:汉代以前,《左》、《公》、《穀》三家“同为说《春秋》之书。治《春秋》者或并治其书,以同条共贯”。刘师培认为,自从孔子作《春秋》以后,对于《春秋》的“解释”也就是对于《春秋》的“传”就出现了。《左传》就是最早的一部“解释”即“传”《春秋》的著作,“考”“周

季之书”，其“所述《春秋》”均是指《左传》。“自汉博士谓左氏不传《春秋》，近世治《春秋》者，重燃其焰”^①。

刘师培通过《左氏不传〈春秋〉辨》，阐明《左传》不仅“传”也就是“解释”《春秋》，而且《左传》对于《春秋》的解释也要比《公羊》和《穀梁》详尽得多。刘氏指出，《韩诗外传》、《战国策》、《韩非子·奸劫弑臣》、《吕氏春秋》都有“《春秋》之记”、“《春秋》戒之”、“观于《春秋》”的说法。将以上诸典籍涉及“《春秋》”云云的史实与《左传》相互比勘，不仅史事相同，而且遣辞用语的先后相袭也明白无误。由此可知以上诸典籍的“《春秋》”即指《左传》。刘逢禄谓《左传》系刘歆伪造，其中的“君子曰”、“书曰”均为刘歆伪窜。刘师培指出，“近人刘申受之侑”的说法于史无据。因为《战国策》有“罪虞”之义与《左传》同，可知其“书法”原本为《左传》旧文；《韩非子·外储篇》述高渠弥弑君事全然移录自《左传》，而《韩非子》复谓“君子曰”，此证确凿无误地证明“‘君子曰’以下非歆所益，此均刘氏等所未考也”^②。

康有为为了证明刘歆伪窜群经，否认秦国有焚书一事，认为亦系刘歆伪说。刘师培作“论古经亡于秦火”，对此也予以了有力的驳斥。刘氏指出，秦国的焚书，甚至并非始于秦始皇。据《韩非子》记载，早在商鞅变法时，商鞅已经教秦孝公“燔诗书而行法令”了。商鞅的指导思想是“民不贵学则愚，愚则无外交，国安不殆”的愚民政策。可知秦国实行愚民政策渊源有自。秦国的这个传统，正是后来李斯上书秦始皇请求焚书的基础所在。《史记·秦始皇本纪》

① 《左龠集》卷二《左氏不传〈春秋〉辨》。新生按，此说实开杨伯峻氏之先河。《杨伯峻学术论文集》（岳麓书社1984年版）第218页即指出，太史公《十二诸侯年表序》中提到铎椒、虞卿、吕不韦诸家均引用“《春秋》”，此“《春秋》”就是指《左传》。

② 同上。

中李斯请求焚诗书之奏章与《李斯列传》记载相同。民间除去种树、医药、卜筮之书以外，悉为秦火所焚，其损失之惨重，刘氏以《史记·儒林传》为说明：“秦焚诗书，六艺从此缺焉。”“秦焚诗书，书散亡亦多。”若以《史记》为刘歆伪造，那么，《贾谊》的《过秦论》亦言秦“废先王之道，焚百家之言，以愚黔首”，按照今文家的说法，贾谊是为今文大家。刘歆既已经伪造了古文经，难道今文大师的作品也是刘歆伪造不成？

三、攘夷之论与民族史研究

晚清时期曾经掀起过一场有关民族问题的大讨论，这既是学术本身发展的要求，同时也是一个非常敏感的政治话题。19、20世纪之交，中华民族受尽欺侮，而清廷色厉内荏、媚顺洋人，“讨列国之欢心”。满清统治者作为中华民族的政治代表的资格正越来越受到人们的质疑。早在260年前明清鼎革之际就已经埋下的“夷夏大防”、“反清复明”的思想种子，在19、20世纪之交重新复活了。社会各界对于民族问题的关注，正是在清廷卖国、满汉间民族矛盾加剧的历史大背景下引发的。晚清的革命派一跃上历史舞台，即以民族问题的探讨为嚆矢，吹响了倒清反满的号角。刘师培正是有力的吹鼓手。

在刘师培的学术和政治生涯中，1903年是值得重视的一年。这一年刘师培与章太炎订交^①。也正是在这一年，章太炎撰著名的《驳康有为论革命书》，斥康氏的保皇论，其中涉及到了对于康氏民族理论的批判。章太炎指出：

^① 《章太炎学术年谱》第80页。

长素又曰：氏、羌、鲜卑等族，以至元魏所改九十六姓，大江以南，骆越闽广，今皆与中夏相杂，恐无从检阅姓谱而攘除之。不知骆越闽广，皆归化汉人而非陵制汉人者也……今彼满洲者，其为归化汉人乎？其为陵制汉人乎？堂子妖神，非郊丘之教；辨发纓珞，非弁冕之服；清书国语，非斯、邈之文，徒以尊事孔子，奉行儒术，崇饰观听，斯乃不得已而为之，而即以便其南面之术，愚民之计。若言同种，则非使满人为汉种，乃适使汉人为满种也。长素固言大同公理，非今日即可岂行，然则今日固为民族主义之时代，而可混淆满、汉以同薰莸于一器哉^①！

受章太炎的影响，1903年刘师培撰《攘书》。较之于章太炎，刘师培的攘夷之论“学术”色彩更加浓厚，论断也更加尖锐。刘氏开宗明义即指出，《攘书》之“‘攘’字即为攘夷之攘。今《攘书》之义取此”^②。对于所谓的“蛮夷之族”，刘师培借用训诂学论其性质，指出，南方的蛮、闽字从“虫”；北方“狄”字从“犬”；东方貉字从“豸”；西方羌字从“羊”。从“犬”的还有猓族、獯粥族；从“豸”的有獬族；从“羊”的有羯族。“而字之从‘人’者仅僊人、僬侥、东夷而已”。“炎黄之裔”地处九州，是为汉族。“九州而外，皆属遐荒。”这些属“虫”、“犬”、“豸”、“羊”的“蛮夷”，他们“毛衣肉食，射猎为生，辨发胡装，迭雄边塞”，“居不毛之乡，生无知之俗。殊名诡号，种别类区”，所以历史上的“圣王”均以“禽兽畜之，殆有以也”。“自孔子言裔不谋夏，夷不乱华，而华夷之防百世垂为定则。”^③刘氏对于

① 载《章太炎全集》(四)第174页，上海人民出版社1985年版。

② 《攘书》，载《刘申叔遗书》第630页。

③ 同上，第632页。

“蛮夷”的鄙夷之情毕现。那么,《公羊传》有“进夷狄于中国”的话,这又怎么理解呢?刘师培认为:

《公羊》之言,美中国之用夏变夷也。孔子之言,虑后世之用夷变夏也。吾观《春秋》一书,于所传闻世内其国而外诸夏;于所闻世内诸夏而外夷狄;于所见世内外远近若一。故公羊家言有所谓大一统者;有所谓王者无外者。……文明愈进,则野蛮种族愈不能常保其生存^①。

按,“美”“中国之用夏变夷”,是含有赞美、评判和“期待”之意的。即是说,只有“美”了以后,本质上有了改变,礼仪风俗都“中国化”了的“夷狄”,才有资格“入”中国。但“进夷狄于中国”必须与孔子“虑后世之用夷变夏”的思想相结合。换言之,即便“夷狄”“进”于中国了,也还是要有“用夷变夏”之“虑”。孔子虽然知道“世界递迁”,“必有文明普暨之一日”,然而据此以“荡”“华夷之界”,泯灭华夷之间的界线差别则断断不可。《春秋》虽有进夷狄之文,但这却不是“夷狄”“所能托”也就是可以利用的口实。历史上但凡“用夷变夏”的都没有好结果。“吾观《春秋》之文,杞因用夷而贬爵”。这里,刘师培涉及到的实际上是满清政权的合法性问题。“夷狄”不能用,亦即清廷没有资格担任中华民族的政治代表。为了证明这一点,刘师培抬出了王夫之贬斥夷狄,鼓吹反清复明的代表作《黄书》,谓“船山先生有言,夷狄之于中国,厥类均也;中国不自畛绝夷则地维裂矣!大哉言乎!可谓识华夷之别矣”。

倘若以刘师培之论拿来与皮锡瑞相对比,问题就更加清楚了。皮锡瑞《经学通论》之《春秋通论》专列“论异外内之义与张三世相

^① 《攘书》,载《刘申叔遗书》第631页。

通,当竞争之时尤当讲明《春秋》之旨”条。皮锡瑞指出:

《春秋》有攘夷之义,有不攘夷之义。以攘夷为《春秋》义者,但见宣十一年晋侯会狄于攒函。《解诂》有殊夷狄之文……不知宣成皆所闻世,治近升平,故殊夷狄。若所见世,著治太平……夷狄进至于爵,与诸夏同,无外内之异矣。外内无异,则不必攘,远近大小若一,且不忍攘。圣人心同天地,以天下为一家,中国为一人,必无因其种族不同,而有歧视之意。而升平世不能不外夷狄者,其时世界程度,尚未进于太平,夷狄亦未进化,引而内之,恐其侵扰,故夫子称齐桓、管仲之功,有被发左衽之惧,以其能攘夷狄、救中国,而特笔褒予之。然则以《春秋》为攘夷,圣人非无此意,特是升平主义,而非太平主义……故董子明言自近者始,王化自近及远,由其国而诸夏而夷狄,以渐进于大同^①。

皮锡瑞此条关涉到的是对于《春秋》的理解:到底应当“攘夷”还是不“攘夷”。实质上也就是到底应当“革命”还是“改良”?应当倒清反满还是拥清保皇?皮氏的议论看似公允,但旨意实际上是落在对于《春秋》的不攘夷之义的强调上的。皮氏在政治上拥护清廷,反对倒清反满的革命。但因见国势日非,列强环视,清朝统治岌岌可危,呈河溃鱼烂之势,故支持改良维新。但皮锡瑞对清廷的一片忠心并没有换来后者对他的体谅和宽宥。戊戌变法以后,皮氏受株连被革职遣送还乡。然而,尽管清廷对不起皮氏,皮氏保皇的政治立场却丝毫不改变。表现在经学思想体系上,宜乎他与刘师培之论大相径庭。

^① 《经学通论》四《春秋》,中华书局1954年版。

在世纪之交时,革命派营垒中曾经出现过一种非常矛盾的民族学理论:一方面他们高擎热爱汉族的民族主义大旗;另一方面,他们却又鼓吹汉族起源于西方。刘师培就持这种观点。刘氏曾数度提出“汉族初兴,肇基西土”的观点,认为昆仑是为西人所称“巴科族”的汉族的发迹之地。汉族的源起系由“西方所传入”^①。“汉族在上古时似自西方移居内地,栖息黄河沿岸,次第蕃殖于四方。”^②而西方又有“华夏”名称起自“花国”一说。为了证实这一点,刘师培竟训“花国即大夏一音之转”^③。革命派这种看似矛盾的民族理论,其实是有其内在的思维逻辑的。首先是关于“巴科族”的说法。这个说法来自于一位“法国业余学者”。他提出了一个理论,认为黄帝是近东王号的对音(Nakhunti),黄帝率领西方民族称为巴科(Baks)者,先东迁至中亚,再入中国,征服土著。《尚书》所谓“百姓”即是“巴科”,而土著则是“黎民”。出于排满的动机,当时的革命派尊黄帝为中国人的始祖。中国的“国魂”也就是“黄帝魂”。“巴科族”既然受黄帝的领导,这就很能够满足刘师培辈的民族虚荣心。而如果“中国的人种与文化源出西方,那么中国人仍然处于现代世界的中心,而不在边陲。这也给当时不少人提供了‘中国不亡’的心理保证”^④。这是刘师培宣扬汉族西来说的重要原因。

继《攘书》以后,1905年,刘师培撰《中国民族志》^⑤。出于对

① 《攘书》第631页。

② 《中国民族志》第602页。

③ 《攘书》第631页。

④ 参阅余英时《一生为国故招魂》,载《钱穆与中国文化》第23页,上海远东出版社1994年版。

⑤ 据钱玄同《左蠡著述系年》,《刘申叔遗书》第12页。

国家、民族前途的深切忧虑，刘氏揭橥“物竞天择”的进化论指出，“物竞者，物争自存也；天择者，存其宜种也”。在不同种族的竞争中，“独存者必种之最宜者也”。在中国历史上也曾经屡有蛮族入侵，但因为“夷族劣而汉族优，故有亡国而无亡种”；但现在面临的是西方列强。与西方文明相比较，现在已是“亚种劣而欧种优”的局面了。因此，中华民族不仅有“亡国之忧”，更有“亡种之忧”。在此危殆之局中倘若“吾汉族之民”仍然苟且偷安，不思进取，“恐消磨歇绝，靡有子遗，不亦大可惧耶！此保种所以为汉族自振之策也”^①。然则怎样才能使得汉族“自振”？刘师培认为，“亦唯有保同种排异族而已”。如果“不能脱满清之羁绊，即无以免欧族之侵陵”。根据这一观点，对于清朝历史上包括太平天国起义在内的所有的反抗满清统治的运动，刘师培均给予了高度评价。《中国民族志》云：

满清自乾嘉以后，虐焰渐衰，汉族之民日起兵以相抗。如王伦之于山东，林清之于直隶，白莲教之于川陕，其最著者也。及道光季年，粤民洪秀全、杨秀清不受满族之压抑，扬义旗于广西，引军北向，悉有江淮以南，建都金陵，势成独立，而淮北之捻，云贵之苗，西域之苗民，群思脱满族虐政^②。

“有民族之竞争，然后有排外之思想”。总结历史的经验和教训，刘师培认为，历史上中国的强大并非“中国之自强也”，而是靠“民族思想”的滋养才强大的。“中国之弱亦非中国之自弱也”，那是因为“民族思想”减弱才导致的结果。所以说，民族思想强则中国强；民族思想弱则中国弱。秦、汉、唐的强大可以秦代之长城、汉

^① 《中国民族志》，载《刘申叔遗书》第628页。

^② 同上，第625页。

代之朔方、唐代的四镇为标志,在刘师培看来,这只是“民族思想”启发下的产物。以此,在刘师培,民族主义也就成了爱国主义的同义语。

在刘师培的民族问题研究中洋溢着一种狭隘的民族主义情绪。但在反清革命成为时代的主流思潮时,这种情绪却充当了历史进步的工具。民族史的研究,这对于晚清古文经学家来说本是由排满而涉足的一个新学术领域,是由“政治”之需求而起,但却因此而孕育了近代真正意义上的民族史和人类学学科的发展。

四、刘师培对于现代史学的影响

在 19、20 世纪之交的中国学术界,刘师培占据着特殊的地位。其“弟子从游者数千人,余风流衍海内。识与不识者,皆知有申叔,申叔遂负南北文学重望”^①。刘师培的巨大学术影响,于史学一门尤显著。若钱穆、蒙文通诸学人之学论,即多秉承刘氏而起者。

1. 刘师培与钱穆

20 世纪初,疑古思潮勃兴,大有望风披靡,顺昌逆亡之势。面对这一潮流,刘师培始终站在它的对立面,并且发表了一系列论述。刘氏可以说是反疑古思潮的第一位学者,这对于钱穆产生了重要的影响。

《左庵外集》有《汉代古文学辩诬》,是刘氏反对疑古的代表作。全文共分七个部分。对于清代今文经学家刘逢禄、宋翔凤、龚自珍、魏源、廖平的疑古,刘氏予以了系统的批评。而在上述今文家中,又以廖平对于后世的作用最为明显。康有为的刘歆造伪说和

^① 张继《刘申叔遗书·序》,载《刘申叔遗书》第 26 页。

孔子改制说即基本上承袭于廖平。以此,刘师培将批驳的重点对准了廖平,以收一石二鸟、釜底抽薪之效。

如果说刘逢禄是清代学术史上第一位提出刘歆造伪说的学者,那么,第一位系统阐述今古文经两家畛域分明,水火难容的则是廖平。在晚清学术界,廖平以经说成“体系”而引人瞩目。廖平的体系以《王制》统领今文和以《周礼》统领古文为基石。他认为,今古二学早在先秦已开始了争斗,这种争斗,直至郑玄混合今古文经以前,历两汉而不衰。在汉代,今古文经两家泾渭之别,绝不相杂,归根结底,这种矛盾与斗争本之于孔子早年之说与晚年之论的不同。廖平以《左传》为例,指出:

今学主孔子修《春秋》,笔削褒贬、进退加损全由孔子,谓孔子为素王。左氏弟子恶闻其说,乃尽变之,以为皆旧史文,与孔子无与。《春秋》之史法,则周公所传,鲁能守之,故书法合于圣人。《传》中五十凡皆周公手定条例,此《左氏》之微言,即阴攻孔子修《春秋》之说也^①。

《左氏春秋》之弟子久习师法,素闻史法,先入为主,各是所长,怪今学弟子弃实崇虚,近于舞文乱法而义例繁多,鲜能划一,乃发愤自雄,别树一帜,以抒所长……其曰《左氏传》者,左氏学耳,正如公羊、穀梁以先师氏其学,非谓丘明所撰也^②。

在上述经说思想的指导下,廖平提出刘歆为了媚莽篡汉而伪造了《左传》等典籍。

刘师培指出,西汉今古文之间并不畛域若水火。从自认属于今文营垒的学者来看,他们也多兼治古文尤其是兼治《左传》。如

^① 《左传古义凡例》。

^② 同上。

“张苍受业于荀子，苍又作《历谱五德》、《张氏微》；张苍授贾谊，谊作《左氏传训故》。贾氏世传其业”。西汉传《左传》学者还有贯公、长卿、张禹（萧望之对张禹《左传》学也有好感）、尹更始、翟方进、张敞。刘师培认为，“自（张）敞以下大抵以《左氏》通《公羊》”，由尹更始以下“大抵以《左氏》通《穀梁》”。西汉“杂用”古文的今文家还有杜邲、师丹、翼奉、韦孟、龚胜、眭孟、匡衡、韦玄成、贡禹。

刘师培对于廖平从而对于康有为的批驳证据坚强，廖、康辈当无以置喙。刘氏立论的意义在于，它厘清了西汉学术史上的一个重大谜团：即早在西汉初、中叶，今古文经两家“杂说互用”，特别是今文家袭用《左传》，已经蔚然成风，并且形成一种趋势。这对于我们理解何以至东汉，今古文经终于“合流”有着重要的意义。刘氏启发我们：正是因为早从西汉中叶起，今古文经之间已经存在着“合流”的学术胚芽，它的进一步的发展，才终于有了今古文经两家的最终“合流”。

刘氏的这一学术贡献对钱穆的成名作《向歆父子年谱》具有重要的启迪意义。以学理为视域，《向歆父子年谱》最具学术价值之处就在于，它一方面揭露了西汉中叶时今古文两家之间并不存在如刘逢禄、廖平尤其是康有为所认为的那种泾渭分明、势如水火的态势，恰恰相反，西汉存在着大量的今文家引用《左传》干政说经的例证；另一方面，《向歆父子年谱》又从“政治操作”层面揭示了王莽篡汉是有一个“历史渊源”可循的，那就是从西汉中叶起就存在着一种用今文家所信奉的“五行相生”论要求汉帝“禅位”的思潮。因此，与其说王莽利用了古文经学，毋宁说王莽之利用今文经正要超过他利用古文经。而《汉代古文学辩诬》中的一、二、四、五、六部分正为钱穆的《向歆父子年谱》准备了充足的基础性史料来源。刘师培文的第六部分“论西汉今文家不废古文”对钱穆的影响尤大。例

如,在载于《古史辨》第五册的《刘向歆父子年谱》中,列举“今古不别”,今文家采用《左传》的例证,有页108的睦孟;页110的张敞;页122的杜邺;页123的翼奉;页125的贡禹、匡衡;页128的韦玄成。上述学者“今”、“古”不别、“杂用”《左传》的详细史料,刘师培均进行过系统的总结,钱穆袭用了刘氏。

据《汉书·张敞传》载,大将军霍光死,宣帝始亲政事,封霍光侄孙霍山、霍云为列侯,以霍光之子为大司马。后来,霍山、霍云因罪归第,霍氏诸婿亲属颇得以出补,张敞得知,遂上封事,引用了季友有功于鲁,赵衰有功于晋,田完有功于齐的历史故事,提醒汉宣帝勿蹈历史覆辙。钱穆在谈到这件事时指出,张敞封事系采自《左传》。因为季友、赵衰、田完事仅《左传》有载,《公羊》、《穀梁》无说。“讥世卿乃《公羊》义,敞引为说,当时通学本不分今古也。”^①钱穆此说即来自于刘师培。试对比刘师培说:

西汉之初无今文、古文之争。盖博士未立,不以经学为利禄之途。故说经者杂引今古文。及今文立于学官,然后所学定于一尊,然舍古文而专说今文者,惟末师俗儒则然耳,若今文大师则不然^②。

此外,刘师培又有《释儒》:“儒之名始于《周官》。《说文》:‘儒,柔也,术士之称也。’说者鲜谙其义。今考《说文》训‘术’字云:‘邑中道也。’邑中犹言国中,意三代授学之区必于都邑,故治学之士必萃邑中(自注:儒为术士之称,示与野人相区异)。古代术士之学盖明习六艺,以俟进用。”“降及孔子,以六艺施教,俾为学者进身之资。其学遂以儒家名。”此说对于四十年代何谓“儒”的大讨论具有

① 《刘向歆父子年谱》,《古史辨》第五册,第110页,上海古籍出版社1982年版。

② 载《刘申叔遗书》第1383页。

影响。钱穆说即与刘师培同。

2. 刘师培民族学研究对于蒙文通的影响

《中国民族志》是刘师培民族学研究的代表作。这部书虽然受到了政治因素的牵累而产生了诸多罅隙^①，但由于刘氏本人受经史同源治学思想的指导和求实求真学风的制约，使得这部著作仍然具有一定的学术含金量，不失为一部真正意义上的现代民族史学术专著。例如，书中作者借助于欧美的现代人种理论，将“亚东民族”放在世界人种的背景下加以考察，指出，“亚细亚人种”约略可分为两支，一为西伯利亚人种；一为支那人种。其中支那人种主要分布于中国本土、西藏以及“后印度一带”^②。这种人种分布理论，都是传统史学所不具备的。对于上古时代和洪水有关的一系列传说，刘氏也力图运用现代科学知识加以诠释。他的这部分结论也具有一定的启发性。据史料记载，神农取后于赤水，黄帝聘后

① 刘氏的民族学研究在无关反清排满的“意识形态”问题时，其论尚平和中肯，表现出冷静、客观的公正意态。但当问题涉及政治取向，特别是涉及到“革命”还是“改良”、“反清”还是“拥清”这些问题时，刘氏便往往走上偏激的一路，全失雍和之态。例如，在论及北魏采取的汉化政策时，刘氏对此不仅未予以肯定，相反认为这是导致其衰落的主要原因：“元魏弃固有之俗，采柔弱之风，精悍之气消，朴固之风斩，国势凌夷遂基于此。”此种议论，全系针对康有为一派人大肆鼓吹《春秋》的“进夷狄于华”之义而主张拥戴满清统治而发。刘指出：“论者不察，饰《春秋》进夷于华之文归美于异族，岂知北魏修明礼乐，北周缘饰《周官》，昧圣学之大经，而徒窃其虚文末节，以毡裘之虏，自拟中国之圣王，非唯窃其治统也并且窃中国数千年之道术。”这里的“论者”，自然是指康有为。但刘氏将拓跋氏向往文明，采用汉俗的进步政策讥讽为“沐猴而冠，优俳而戏”显然不当。与“野蛮”的北魏下至于北周相较，真正腐朽的实际上应当是号称衣冠礼俗的南朝。北魏虽然最终分裂为东西两魏，但能够收拾残局，担当起民族统一大业的仍然是深受鲜卑文化影响，而且本身即有着鲜卑血统的隋文帝，却绝不可能由汉族南朝的任何一位君主来充当这一历史英雄的角色。如此看来，与康有为一样，刘师培也往往“不察”，那就是事关意识形态的“政治问题”时刘氏之“不察”往往难免。《中国民族志》中此类毛病还有不少。

② 《中国民族志》第603页。

于首山,刘师培正确地指出,上古时期汉民族扩张的重要手段之一是通婚。“夫赤水、首山,土疆辽远,卒以通婚姻之故地入中华。”这种做法,类似于西欧“以女王之血统建立联邦”^①。

刘师培的民族学研究对于现代历史学领域内民族史、人类学学科的发展有着深刻的影响。蒙文通的学术经历可以作为一个例证。

1927年蒙文通撰《古史甄微》,奠定了他在学术界的地位。蒙氏最重要的学术贡献就在于他发明了我国太古民族可以江汉、河洛、海岱分为三系的观点,认为其部落、姓氏、活动地域均不同,经济、文化的发展也各具特点。这一见解,开现代史学对于古代民族、文化进行区域性研究的先河,亦为中华民族起源问题的研究开拓了一个崭新的视野。蒙的观点,多为后来新石器时代的考古发现所证明。

廖平与刘师培,同是蒙文通的老师。据钱玄同《左童年表》,刘师培辛亥(1911)“至成都”,壬子(1912)“任四川国学学校教员,为四川《国学杂志》撰稿人”^②。这一点从蒙文通的记载中得到了证实:“文通于壬子(1912)、癸丑(1913)间学经于国学院,时廖、刘两师及名山吴师并在讲席。”

刘师培与廖平在学术上殊途两辙,“或崇今,或尊古,或会而通之,持各有故,言各成理”,这使得蒙文通倍感困惑,“朝夕所闻,无非矛盾。惊骇无已,几历岁年,口诵心维而莫敢发一问。虽无日不疑,而疑终莫解”^③。然而,也正是由于刘、廖不同的治

① 《中国民族志》第604页。

② 载《刘申叔遗书》第11页。

③ 《经学抉原序》,载《中国现代学术经典·廖平蒙文通卷》第547页,河北教育出版社1996年版。

学取径,砥砺、启发了蒙文通的思考,使蒙氏能够汲取两家之长而摈其所短。

世人均熟知蒙氏师事并研廖平,殊不知蒙在学术上与廖平既相合又抵牾。而对于刘师培之说,蒙文通也同样存在着既吸收又排斥的现象。

廖平主今文,攻击刘歆造伪不遗余力已如上述。廖平说与蒙文通的认识大相径庭。试对比蒙文通之论:

刘(逢禄)、宋(翔凤)、龚自珍、魏源、崔适、康有为之流,肆为险怪之辩,不探师法之源,徒讥讪康成诋讦子骏(刘歆),即以是为今文……斯为之能讪郑则可,谓之今文则不可^①。

廖平又谓经学起于先秦,早在先秦即已有今古文经之争:“经在先秦已有二派:一主孔子,一主周公,如《三传》是也。”^②“鲁乃今学正宗,燕赵为古学正宗。……鲁乃孔子乡国,弟子多孔子晚年说学者,以为定论,故笃信遵守,初本以解《春秋》。……燕赵弟子未修《春秋》以前辞而先反,惟闻孔子从周之言,以后改制等说未经面领。因与前说相反,遂疑鲁弟子伪为此言依托孔子,故笃守前说与鲁学相难。一时隐君子习闻周家故事,亦相与佐证,不信今学而攻驳之,乃有《周礼》、《左传》、《毛诗》之作,自为朋党,树立异帜,以求合于孔子初年之说。”^③

此说亦与蒙文通相左。蒙文通认为:

① 《古史甄微·自序》,载《中国现代学术经典·廖平蒙文通卷》第336页。

② 《左传古义凡例》。

③ 《今古学考》卷下。

秦以前无经学，经学乃始于汉，既为先秦儒家之发展，亦为先秦诸子之总结。故其精义在传记不在六经，在礼制不在义理，在行事不在空言^①。

实际上廖平也知道蒙在学术上和自己有歧异。但“廖氏见其（蒙文通）书，不以其违己说忤，且大善之”^②。

蒙文通之于廖平虽有如许矛盾，但在民族学的研究方面，蒙氏却受到了廖平的深刻影响。据《古史甄微》蒙氏《自序》：

乙卯（1915）春间，蒙尝以所述《孔子古文说》质之本师并研廖先，廖先不以为谬。因命曰：“古言五帝疆域，四至各殊；祖孙父子之间，数十百年之内，日辟日蹙，不应悬殊若是。盖纬说帝各为代，各传十数世，各数百千年。五行之运，以子承母，土则生金，故少昊为黄帝之子。详考论之，可破旧说一系相承之谬，以见华夏立国开化之远，迥非东西各民族所能及。凡我国人，皆足以自荣而自勉也。”蒙唯诺受命^③。

按，廖平之论有两点值得注意：一是谓五帝谱系不确，当“破旧说一系相承之谬”的“疑古”观点。这一观点，至蒙文通发表《古史甄微》时形成为系统的带有“疑古”倾向的论述。蒙氏认为，“《孟子》而上，唯言三王，《荀卿》以来，始言五帝，《庄子》、《吕氏春秋》乃言三皇”，是“时愈晚，而所言之历史愈早”。“当时疑古之风方兴”，“疑古”一派人或颇引蒙氏说为“同道”^④；二是廖平认为华夏族渊

① 蒙默《蒙文通先生小传》，载《中国现代学术经典·廖平蒙文通卷》第326页。

② 同上，第324页。

③ 《古史甄微》，载《中国现代学术经典·廖平蒙文通卷》第335页。

④ 《古史甄微》“说明”，载《中国现代学术经典·廖平蒙文通卷》第334页。

源久远,“迥非东西各民族所能及”。对此,廖平有着“凡我国人皆足以自荣而自勉”的民族自豪感。很显然,廖平这一观点正是针对刘师培、章太炎等人的汉族起源于西方论而发。而蒙文通自称后来在“丁卯(1927)岁首”,“发愤”“撰集”《古史甄微》,正是为了“以酬廖师之命”^①。可见蒙氏对于刘、章等所鼓吹的汉族西来说也大不以为然,而倾向于其师廖平的立场。因此,《古史甄微》可以说是为了申发廖平之意,廓清刘师培、章太炎汉族渊源于西方的论断而作。

就《古史甄微》与刘师培《中国民族志》相互比勘,前者受到后者影响的痕迹了然可辨。对于中华民族的源起、其最初的民族成分构成以及中华民族在历史上的扩张与融合,这是《中国民族志》探讨的重点。在论及上古时期汉族迁徙的方向时,刘氏指出,据少昊以前之“宅都”,可知其时民族迁徙的线路是“由西向东迁者也”。蒙氏完全不同意刘师培的这一结论,指出,据《郊祀志》、《帝王世纪》、《水经注》、《货殖列传》,可知中国古代民族的迁徙是自东而西,“安见所谓自西而东者耶?”蒙氏又指出,据《史记·货殖列传》和《周易》的记载,知“泰族之生活为渔猎”。日本学者认为,“希腊文明之发生,以其国小多山,土地硗瘠,食物不丰,故多沿海行商于小亚细亚,欧式文明之源,实肇于此”。对比希腊与泰族,蒙氏指出,泰族之以渔猎为生,制约着泰族“自昔即往来于海上,此其有似于希腊,固甚显著”。据《汉书·地理志》,可知“齐地负海舄鹵,少五谷而人民寡,太公乃通渔盐之利而人物辐辏。鲁地狭民众,俗俭嗇爱财趋商贾”。“此视希腊之行商小亚细亚则何如?”“若更观泰族东来,沿勃海经鲁而南走江、淮,由营州越海经鲁而西走太吴之

^① 《古史甄微》,载《中国现代学术经典·廖平 蒙文通卷》第375页。

墟，则泰族固亦航海经商之国民也，此又正似于希腊行商于沿海。”而据《汉书·地理志》：“唐魏之国，其民君子深思，小人险陋。”蒙文通认为，从中透露的讯息乃在于“北方人民所资于天产之薄，颇似今日欧洲文明中心之日耳曼”，故“北方民族精神亦略类之”。中国“文化的发生”乃“始于泰族”，而泰族文化“又自昔以鲁地文化为最高，固不可谓非海道交通之力，而地理之有关于文明亦可见”。尽管蒙氏之论所要表达的是中华民族“自立”的自豪感，但这种依托于希腊、日耳曼民族而凸显中华民族与之相似的观点，骨子里却仍然是透露出“气短”的痕迹。当然，蒙氏之论与刘师培、章太炎等人的汉族西来说，其差别也是显而易见的。因此，蒙氏对于“近儒”丹徒柳诒徵的“中国古代文化，起于山岳，无与河流”说，特别是对于“主中国民族西元论者”，亦即刘师培、章太炎等人所谓的“古代文化自西而东”说皆不同意，认为他们的观点“皆与此篇（《古史甄微》）所究，旨趣不同者也”^①。

如此说来，是不是《古史甄微》对于刘师培就一无承袭之处呢？也不尽然。例如，刘氏《中国民族志》第二章“汉族之扩张及与苗族之关系”认为，上古时代自伏羲时“由游牧时代进而至土著时代”，“汉族人民殖民河滨，与苗族杂处”。《中国民族志》“汉族增势时代”又指出：“黄帝继神农之位，挟战胜余威，经营宇内，时与苗族相战争。盖五帝以前，苗族久为汉族一大敌”，刘师培的这一结论即为蒙文通所汲取。蒙氏认为，共工世为诸侯之强，自伏羲以来，下至伯禹，常为中国患。蒙、刘相异处则在于，刘师培将夷狄与汉族判若泾渭，蒙文通则指出，共工、苗族为炎帝后裔，“共工固姜姓炎

^① 《古史甄微》，载《中国现代学术经典·廖平 蒙文通卷》第400页。

帝之裔也”^①。又如《古史甄微》在论及上古少数民族的民族属性时所用的方法也与刘师培如出一辙。其谓：

《大戴礼》：“倮虫之属三百六十，而圣人为之长。”此以人类出于倮虫，倮盖古初之类人猿。《抱朴子·对俗》云：“猕猴寿八百岁变为猿，猿寿五百岁变为獼，獼千岁变为人形。”《吕览·察传》：“獼似母猴，母猴似人。”岂猿獼即所谓倮虫者耶！倮从人，固以倮为人。羌为羊种，闽蛮为虫种，貉为豸种，狻猊、獬豸、狄为犬种，皆不得侔于人。僬僥、僰人皆从人，以西南民族有顺理之性也。夷从大为古文人，以夷俗仁，东方有君子之国也。书契本于黄族。自谓出于倮而圣人为之长，外此惟西南民族得侔于人，以炎族之有文化故也；东北民族亦得侔于人，以泰族之有文化故也。西戎被甲荷戈，盖亦以其为黄族同支，固亦人之徒也。足见上世民族即繁，而于中国文化，惟三族能共建之。^②

今按，蒙文通提到了“羌为羊种，闽蛮为虫种，貉为豸种，狻猊、獬豸、狄为犬种，僬僥、僰人皆从人”，此种议论全然本之于刘师培。当然，蒙论虽然采取了和刘师培同样的方法论，即以训诂入手解释族称，但蒙氏加入了人猿同源的素材，并且贯穿于蒙文通自相发明的上古文明三民族或三地域说，揭示了炎、黄两族而外西南少数民族在创造中国上古文明过程中所起的作用。这就使得刘师培原先狭隘的“攘夷”之论有了全新的意义。

魏晋南北朝时期的民族大融合问题是《中国民族志》探讨的又一个重点。刘师培指出，当时中原地区已经“皆为拓跋氏所有”。

^① 《古史甄微》第397页。

^② 同上。

虽如此,“通古斯族”的拓跋氏却“不得不与汉族生关系。其关系有二:一曰侵略汉族之版图,二曰采用汉族之风俗”。就拓跋氏的汉化而言,产生了两方面的后果。“有影响及汉族者,有影响及通古斯族者。”刘氏认为,自战国以后,汉族已“久非纯全之汉族”。“而元魏并羌胡以后亦非纯全之通古斯族。自胡汉通婚,汉族文明渐被于北族。故周、隋以降,塞北各姓渐与汉族相融,而支那北部之民族遂成一复杂之族矣!此影响及汉族者也。”刘氏视野开阔,考量周详。他从通婚入手,分析不同民族融合的途径,而最后落脚于文明的传播。他的“自胡汉通婚,汉族文明渐被于北族。故周、隋以降,塞北各姓渐与汉族相融”的结论极为允当。应当对于陈寅恪的代表作《隋唐制度渊源略论稿》具有一定的理论启迪意义。

“经”、“史”互动：章太炎的经学研究及其现代史学意义

经学是国学大师章太炎的立学根基。早在童蒙发窍时，章就受到了外祖父朱有虔严格的经学教诲。入诂经精舍后俞樾又对他施行了系统的经学规训。章太炎对于经学的兴趣终生不减。1903年36岁时，他致信刘师培，谓“学术万端，不如说经之乐。心所系著，已成染相，不得不为君子道之”^①。这一段话绝非应酬酢谢泛泛之论，而是从心底流淌出来的肺腑之言，可以看作太炎一生治学的写照。章的经学立场在古文经学。秉承古文经学“六经皆史”的治学精神，章的史学亦建树高标，在促进中国史学“近代化”的历史进程中发挥了巨大的作用。

一、“今文”与“古文”

中国文人士大夫有着根深蒂固的“通经致用”情结，而今文家在这一方面表现得尤为突出。在急遽变动的中国近代，比起以考

^① 转引自姚奠中、董国炎《章太炎学术年谱》第82页，山西古籍出版社1996年版。

据见长,与社会现实较为隔膜的古文经学来,今文家的“通经致用”目的论自然更加容易感染学子。章太炎学出古文经学家俞樾^①,以今、古文经的学术分野,将章归入古文经学派自然毋庸置疑。章《自述学术次第》也支持这一结论^②。但不容忽视的是,因受“通经致用”目的论的影响,章太炎的经学观经历了一个从畛域不甚分明到泾渭分明,由“杂采”今(文经)、古(文经)到以古(文经)为准的发展历程。对比章早年和晚年的作品就能够看出这种变化。

《春秋左传读》为太炎早年所作,大约完成于 1896 年。而撰述时间颇久,入精舍之次年即已开始。在这部作品中,太炎首起立“丘明”条,紧接着第二条就是“立素王之法”,可见“素王说”在太炎当时的经学认知体系中的重要性^③。“素王”意谓孔子不居王位,为布衣平民,但却担当起了只有“王”才有资格担当的“政治家”的历史责任。“素王”为今文公羊家“专用”学术术语,古文家一般不采。如刘师培《论孔子无改制之事》即摈斥素王说,指出,“素王”系汉儒引用《纬书》而来,“以为孔子即素王”。然先秦时“从未有称孔子为素王者”^④。素王说之学术根脉在纬书,刘师培掘发出这一点很重要。今文家视孔子为一政治家,古文家则视孔子为一史学家。

① 俞樾虽然“基本上”是一位古文经学家,俞的治经却相信何休并“颇右《公羊》”(见章太炎:《自述学术次第》,载《章炳麟传记汇编》第 255 页,存萃学社编集,大东图书公司 1978 年版),经学家法畛域并不严密。这一点,对于章早年一度“杂采”今、古文经的经学立场产生了一定的影响。

② 太炎谓:“余治经专尚古文,非独不主齐鲁,虽景伯(贾逵,字景伯)、康成(郑玄,字康成)亦不能阿好也。”载《章炳麟传记汇编》第 255 页,存萃学社编集,大东图书公司 1978 年版。

③ 另,《馥书》1900 年的初刊本,其首篇为《尊荀》,太炎谓:“故荀子所谓后王者,则素王是;所谓法后王者,则法《春秋》是。《春秋》作新法,而讥上变古易常。”亦用“素王说”。但随着太炎回复古文家的立场,到了《馥书》定本时,太炎遂将《尊荀》删去。

④ 载《刘申叔遗书》第 1397 页。

这是今、古文经的一大分野所在。今文家的“素王说”观点以纬书为据,因此,在对待纬书的态度问题上今、古两家亦泾渭分明:今文家信纬书而古文家不信。例如,康有为即津津乐道于素王说,康氏也因此信奉纬书。

1896年时的章太炎,虽主古文经学与康有为不同,但章与康在“致用”的治学目的论这一关键问题上却有共通之处。即在革除弊政,变“新”政体上,章、康并无二致。这就使得二人在对孔子是不是“素王”以及孔子是不是一位“政治家”的认识上有了相近的基础并且得出了相同的结论。此外,章早年在诂经精舍就学时颇采用纬书,《膏兰室札记》即多引用纬书释辞说义。《馗书》之“尊荀”篇有“黑绿不足代苍黄”,出于《孝经纬钩命决》;“客帝”篇有“吾读《中候》”语,《中候》亦即《尚书纬》^①。

在对待《春秋经》“元年春王正月”的经解上,也颇能反映章太炎“今古杂采”的经学立场。“元年春王正月”是《春秋经》开篇第一句话,历代今文家都重视这句话,认为其中蕴涵着孔子的“微言大义”。在对“元年春王正月”的解释中,今文家多采用“五始说”。例如宋翔凤《过庭录》卷九即用“五始说”解“元年春王正月”^②。

而章太炎《左传春秋读》亦专立“元年春王正月”条。此一条,意在证明《左传》亦涵有“五始”之义与《公羊》同,太炎旨在用《左传》来加强而不是削弱,更不是否定今文家的“五始说”。太炎先引用了“春秋五始”说,然后分别据《说苑》、《贾子》、《汉书·路温舒传》、刘歆《汉书·律历志》等典籍中有关慎“始”的记载,认为《左

① 参见张勇《戊戌时期章太炎与康有为经学思想的歧异》,《历史研究》1994年第3期。

② 见《过庭录》“元年春王周正月”条。

传》虽然没有明确提出“五始”，但吴起、贾谊等“《左氏》先师”“并有说元年之义”。路温舒受《左氏》学，其上书即有“臣闻《春秋》正即位，大一统而慎始”云云；刘歆为古文家，长于《左氏》学，而其解《春秋》，亦重“三统”、“五始”。是可知《左传》虽无“五始”明文，而实有“始”之义。故微言大义不仅《公羊》有，《左传》也有，且“皆与《公羊》同也”^①。

然而，章太炎与康有为的政治立场毕竟同中有异，且“异”大于“同”：章自小从外祖父就学时就已经埋下了仇视满清统治的民族主义情结，以后终于走上反清排满的“革命”之路，这和康有为的“保皇”完全不同；章、康二人的文化观念亦针锋相对：康鼓吹“维新”，否定传统文化是他重要的“抓手”，以此，康氏对于传统文化采取了一种虚无主义的态度，视儒学典籍如刍狗；章则取维护并发扬民族文化传统的立场，认定传统文化是培育中华民族爱国心、革命排满心的基石。因为在政治上和文化观念上存在着如许歧异，因此章绝对不能认同康氏彻底否定传统典籍的观点。加以古文经学的严格训练，培育了章太炎严谨的学风，在六经性质的定位问题上，章始终秉承古文经学“六经皆史”的观点而没有过丝毫动摇，此即如1933年章在无锡师范学校讲演《历史之重要》所说：“经与史关系至深，章实斋云‘六经皆史’，此言是也。”^②章认为六经中保存着真实的史实，而绝非孔子所“托”，此大不同于康有为的孔子“托古改制”说。章早年虽然一度“杂采”今、古，但上述的一系列分歧，遂使得章的基本经学立场仍然坚守在古文一边。例如，对待《左传》，康有一口咬定为刘歆为了媚莽篡汉而伪造。章太炎则坚决

① 《左传春秋读》，《章太炎全集》（二）第61页，上海人民出版社1982年版。

② 转引自《章太炎学术年谱》第439页。

否认这一点。更加重要的是，章太炎始终重视《春秋》之“史”的意义，并由此出发，将“求真”作为“致用”的前提（见后文）；而今文家在“春秋重义不重事”的认识论框架下，只讲“致用”而不讲“求真”，“求真”在今文家尤其在康有为的治学体系中毫无地位。章、康间经学观念的差别，实代表着今、古文经两家在方法论方面的深刻歧异，这一点已经预先埋下了日后章与今文经学分道扬镳的裂痕。

章太炎彻底回复到古文经学立场，这一时限大体可以 1906 年为界标。在经过了因《苏报》案而起的牢狱的历练后，太炎的思想在这一年发生了重大变化。这时，革命派和改良派在文化战线上的论争也日趋激烈。章太炎和康有为则是论战双方各执牛耳者。看 1907 年《答铁铮》，太炎凸显了作为史学家的孔子的地位，肯定《春秋》是一部“史籍”。对于康有为“视一切历史为刍狗”的做法，章尤其严加驳斥而未尝稍假辞色。文中太炎谓不可“局于”《公羊》，认为“三世说”、“三统说”的《公羊》义法是“大言相扇”。这些说法与其早年颇右《公羊》之论相比大相径庭，章已经抛弃了今文《公羊》义法并且回复到了古文经学的立场^①。

1921 年章太炎著《说新文化与旧文化》，其中谈到了经学和史学：“近来有人提倡新文化，究竟新文化和旧文化，应该怎样才得调和？”章认为，“我国古学”，经学分古文、今文派。“古文是历史，今文是议论。古文家治经，于当时典章制度，很明白的确；今文家治理，往往不合古时的典章制度。……古文家将经当历史看，能够以

^① 载《章太炎全集》（四）第 371 页，上海人民出版社 1985 年版。又，在成书于 1914 年的《检论》中有《春秋故言》，章指出：“世儒不明，或言孔子素王”，“将定法制以待汉家。令人占射，其拙甚于上古结绳”。《检论》之非“素王说”，不啻是太炎对于其早年采用过的今文家说的彻底反省。在《检论》中，太炎又强调《春秋》开创之“史”，实为民族国家的根基，故不容稍加轻忽。

治史的法子为治经,就没有分乱的弊病,经就可治了,这是治经的途径。”对于史学,章指出,现今学校里读史,“往往多做空议论,实不得法。古人像吕祖谦、苏轼等,也欢喜多做史论”,但“不过是为干禄计的,这是毫无意义的事”^①。

在中西文化剧烈碰撞的近百年间,中国文化传统的流失是严重的。传统文化的根脉,要靠文化人自己来维护和延续。太炎先生正是一位杜鹃啼血式的以维护并重建中国文化传统为己任的学者。面对今文家和康有为乃至疑古学者对于传统文化糟糠视之的做法,太炎认识到了问题的严重性。他说:

康有为倡改制,虽不经,犹无大害。其最谬者,在依据纬书,视《春秋》经如预言,则流弊非至掩史实逞妄说不止。民国以来,其学虽衰,而疑古之说代之,谓尧舜禹汤皆儒家伪托。如此惑失本原,必将维系民族之国史全部推翻。国亡而后,人人忘其本来,永无复兴之望。余首揭《左氏》,以斥《公羊》。今之妄说,弊更甚于《公羊》。此余所以大声疾呼,谓非竭力排斥不可也^②。

这是1933年太炎与其弟子的一次谈话。这时,“疑古”运动正处在如火如荼行进着的当口。太炎将疑古史学称之为“魔道”,认为“必须扫除此种魔道,而后可与言学”^③。他指出,疑古派与康有为之间学脉相联,两家实为一丘之貉:今文家以天方夜谭式的纬书为据,疑古派则变本加厉,妄指“尧舜禹汤皆儒家伪托”,两家的

① 转引自《章太炎学术年谱》第308页。

② 诸祖耿《记本师章公自述治学之功夫及志向》,转引自《章太炎学术年谱》第443页。

③ 转引自《章太炎学术年谱》第439页。

要害都在于掏空历史，否定“史”的真实性和可信性，从而从根本上损毁民族之精魂赖以存续的基础^①。

离去世仅一年，1935年太炎举办了“章氏国学讲习会”并创办《制言》杂志。在《制言》创刊号上发表了《汉学论》。因此，《汉学论》在太炎的学术经历中应当放在一个类似于晚年定论的位置上来理解。太炎指出：清代的汉学，“明故训，甄度制，使三礼辨秩”，枯涩难解的“群经”正是在汉学家手中才“曲得大通”，因此清儒考据之功“固不细”。但与此同时，今文经学也在乾隆年间死灰复燃，且也打着“汉学”的旗号。章认为，今文经学实为“汉学”之“末流”，指出：“末流适以汉学自弊，则言《公羊》。循《公羊》之说，周可以黜，鲁可以王，时制可以诡更，事状可以颠倒。”即是说，一切历史上曾经发生过的“史实”，《公羊》一派都可以“黜”、“王”、“诡更”，因此任何“事状”都可以“颠倒”。这种打着“汉学”旗号的作派，实际上却是对汉学的腐蚀与破坏。如所周知，沈约、魏收向以著“秽史”、“谤书”而受千百年史坛的诋讥。但太炎认为，即使像沈约、魏收那样的史家，亦不屑为如《公羊》这样的“学”，那么，“《公羊》学”也就只能以妖妄不经，吴广式的篝火夜狐与张角之五斗米道视之了。由“历史”说到“现实”，太炎指出：“清世言《公羊》已乱视听，今《公羊》之学虽废，其余毒遗蠹犹在。”这个“余毒”就在于“人人以旧史为不足信，而国之本实蹶矣”。所以说今文经学和疑古之论，“二者之败，其极足以覆国”^②。

在经过了“五四”运动的洗礼和“古史辨”疑古思潮的激荡之

① 事过50年之后的1983年，白寿彝方指出，当年“一脚踢开”史学遗产，特别是“祖上留下的好东西”，已经使自己“吃了大亏”。见《历史教育和史学遗产》第9—10页，河南人民出版社1983年版。

② 《汉学论》，《章太炎全集》（五）第20页，上海人民出版社1985年版。

后,到了三十年代,经学在一般学人的眼中早已成了一具“僵尸”^①。倘若“居今而言读经”,“鲜不遭浅人之侮”^②。然而,太炎却敢于在众人不为之时特立独行,拔出流俗。1935年,章作《论读经有利而无弊》的讲演,讲演稿载于多家报刊。天津《大公报》6月15日、16日亦连载了此文。演讲的总精神是主张积极汲取经学中有益于现实的精神营养。

章认为,如今倡导读经,至少有“三利”:一有利于修己治人;二能却除“顽固”之弊;三能救治“今日”一切顽固之疾。他强调,儒学之大要,不外乎“修己”、“治人”两大端,而“经籍所载,无一非修己治人之事”。从“修己”的一面看,经籍中提出的某些原则具有普适性和共时性,“古今无二”,“经籍载之,儒家阐之,时有不同,理无二致”。因此“无论政体如何改易,时代如何不同”,这些原则“亘古如斯”,历久弥新。

然而,章又指出,对于经籍不能胶柱鼓瑟,以僵化的态度对待之。必须清醒地认识到,“古今异宜,习俗不同”,“不得不斟酌损益,至于尽善”。“经史本以记朝廷之兴废,政治之得失”,其中自然有“善者”可“示以为法”;但也有“不善者”,那却是需要“录以为戒”的。“吾人读二十五史(《史记》至《清史稿》),法其可法,戒其可戒,非语语尽可取也。”要之,当秉持经史同源的理念,明了读史之效,“在发扬祖德,巩固国本,不读史则不知前人创业之艰难,后人守成之不易,爱国之心,何由而起”?

如前所述,古文经学历来认为“述而不作”是孔子作六经的总

① 周予同1941年撰有《五十年来中国之新史学》,即称经学为“僵尸”,见《周予同经学史论著选集》,上海人民出版社1983年版。

② 章太炎《论读经有利而无弊》,转引自《章太炎学术年谱》第469页。

精神。由于千余年来古文经学始终占据着压倒性优势，孔子的这种治学精神便被“泛化”到了政治领域，“述而不作”也就成了政治上某些保守者的理论依据——“述而不作”与“恪守祖训”划上了等号。到了近代，某些阻挠改革的顽固派，其意识中也往往潜伏着“述而不作”或“恪守祖训”的精神底子，古文经学的这一理念遂成了阻碍社会变革的精神枷锁。康有为要破除“述而不作”、“恪守祖训”的精神理念，摧陷广大士子故步自封、不思与时俱进的精神枷锁，促使其猛醒，投身于维新变法的时代洪流中去，这是他之所以仇视古文经学的决定性原因。作为古文经学的大师，太炎对于“述而不作”原则与顽固、僵化的精神状态之间的关系自然了如指掌。但太炎恰恰是改革的先锋，因此，太炎不会对于古文经学之所短讳疾忌医。他主动挑明读经读史当适时损益，善者法之，恶者弃之，知道“三代法制，不可行于今者自多”，非“事事尽可法”，这正是对古文经学“述而不作”原则的扬弃。

与此同时，太炎提出了一个极富深意的命题，指出：“所谓今日一切顽固之弊，反赖读经以救者。”太炎的理由是，“顽固”分为两种：一种是“有知识之顽固者，泥古不化之谓也”；另一种是“情志之顽固者”，其表现则在“别树阶级，不与齐民同群，声音颜色，拒人于千里之外也”。太炎认为，“知识之顽固易开，而情志之顽固难料”，这一点，尤其突出地表现在教育上。太炎指出：

吾观乡邑子弟，负笈城市，见其物质文明，远胜故乡，归则亲戚故旧，无一可以入目。又，上之则入都出洋，视域既广，气矜愈隆，总觉以前所历，无足称道；以前所亲，无足爱慕；惟少数同学，可与往还，舍此，则举国皆如鸟兽，不可同群。此其别树阶级，拒人千里，非顽固而何？

自从西风东渐，特别是经过了数次战败的经历以后，那种觉得事事处处不如西人，由此转而轻视传统文化的情绪，自近代以来便在国人中逐渐滋长。随着中外交流的频繁，留学生的增多，妄自菲薄、自惭形秽的人亦益发弥漫多起来。此种现象引起了太炎的忧虑。他将这种现象提升到品格修养的道德层面上加以论证。他认为，进城的看不起“乡下人”；留洋的看不起本国人，此适为“数典忘祖”。其中尤以轻视国人的“洋奴”最为可恶。这种人“一阔脸就变”，酷似“盐商子弟”，他们并没有“过人之才”，只是“恃钱刀之力，纳货入官”，“小则州县，大则道员，顾盼骄人，俨然自命为官长”，“此最顽固之甚者，而人之嗤之者众矣”。返观传统社会的士人，他们却“从无此等现象”，因为传统士子接受的教育主要来自于经书，而经书中有的是“君子忧道不忧贫，士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议”；“衣敝缁袍，与衣狐貉者立而不耻”那样的教诲，传统经学讲求“精神自立”。士子“濡染既久，虽慕富贵，患贫贱之心不能遽绝，而自有以维系之也”。绝不像“今之学校，每年必铸造数千百人也”。“今学校之弊，既至如此，而国家岁费巨亿，以育人材，卒造成特殊之盐商子弟，长此以往，宁堪设想？”太炎先生将世风的堕落归咎于国人面对西方文明迷信而缺乏自觉意识，他大声疾呼革除教育制度的流弊，这种控诉，何其沉痛！^①

二、“经”与“史”、“史”与“事”

古文家既奉持“六经皆史”的理念，太炎遂将经、史打成一片，强调经和史的互通性。

^① 转引自《章太炎学术年谱》第470页。

1901年正月，章太炎为日本友人馆森鸿《拙存园丛稿》所作的后序，谈到了他对于经史关系的重要认识：

自太史公、班孟坚，皆修经术。陈寿学于谯周，议礼铿铿。范晔之祖汪宁及泰，三世善郑学，故四史为尤卓。唐之修《隋书》，有颜籀（师古）、孔冲远（颖达），（笔者按，颜师古、孔颖达均参与魏征所修《隋书》。）然孔氏功为多。故晋以后，《隋书》为特卓。

太炎又指出，自唐代以后，“文士”亦“多规法史官”。而“中唐之志状”，其失在于“一言则两之，失其冗费”。“自两宋至今”，“气烦益嚣，宛转而不尽，或一言则十之”，益加“冗费”。是什么原因造成了此种文风不振的局面？那是因为学者“不课史与六艺之学”即缺少经学与史学的涵养所致。太炎认为，倘若有了经学和史学的学养，自然能够避免“言无检格”而做到文笔凝练^①。

前四史是二十四史中的精品，这是史学界的公论。但将前四史之“精”，归结为迁、固、范、陈在经学方面的学养使然，又强调不通经学者不仅史学浅薄，且文笔必冗沓；相反，有“经训”为根柢，才能“史意”盎然，行笔滋润有神。太炎将经学放在一个制约史学之文野高下的地位上，提出新史学应当以旧经学为根柢，这种评论，在史学批评史上闻所未闻，这正是章太炎的夫子自道。这也正是太炎的独具慧眼之处。清儒即有由经学入史学，史学真之说。作为清代朴学的殿军，太炎因于经学颇下过苦功，古文经学的学术背景又使得他独信经史同源论，因而太炎对于经史关系能够有高于同侪的深刻认识。

^① 转引自姚奠中、董国炎《章太炎学术年谱》第65页。

对于理解章太炎的史学来说,1902年这一年具有重要意义。6月,章致信梁启超,论修《中国通史》事。信中开列所拟通史目录,计为五表、十二志、十记、八考纪、二十七别录。这个目录与《廛书》重订本《哀清史第五十九》所附《中国通史目录》大致相同,后者当是据此改定。

章太炎致梁启超谈修《中国通志》函,以及《廛书》所附《中国通史目录》,这是中国近代史学史上的重要文献。如所周知,1902年,梁启超的《新史学》在《新民丛报》发表,章文发表的时间既与《新史学》相先后,其价值亦不在《新史学》之下。梁在《新史学》中提出“史界革命”的口号,固然如晨钟暮鼓,振聋发聩。但《新史学》“破”多于“立”,建设性意见不多,可操作性不强。梁之批判烈则烈矣,但偏颇和过火亦在在易见。相比较而言,太炎则较多地关注到了史学的建设,他所提出的如“通史上下千古,不必以褒贬人物、牒叙事状为贵,所重专在典志,则心理、社会、宗教诸学,一切可以熔铸入之”;如“一方以发明社会政治进化衰微之原理为主,则于典志见之。一方以鼓舞民气,启导方来为主,则亦必于纪传见之”,以及中国通史的科目安排等,均具有相当的原创性和可操作性。

太炎《自定年谱》云,他二十三岁读《通典》已经“七八过”。从太炎致梁函可知,章有关中国通史的撰述最初定名为“《中国通志》”,又认为通史“所重专在典志,则心理、社会、宗教诸学,一切可以熔铸入之”,可见章氏对于典章制度的重视。在经历了欧风美雨之后,西方的民主思想渐浸国门,并很自然地与中国本土原有的“民本”思想相融合,到了20世纪初,重“民”的观念前所未有地发展起来。这种观念,在史学上就表现为史界对于传统史学那种以帝王为中心的旧史观的不满,要求跳出“君史”的旧范畴撰写“民史”。史学正在从贵族的苑囿中解放出来并大步走向民间。太炎

之重视典章制度，正反映了这一史学思潮。因为在典章制度中不仅有历代官制的记载，而且涉及到了与百姓生活息息相关的社会经济、礼乐风俗、刑法制度、州郡边防以及思想学术等大量内容。以典章制度为撰史的主干，视域和焦点在“下”不在“上”，这是一种新史观，完全不同于以帝王将相的纪传为主干的旧史家眼光。

1902年的6—7月间，除了上举致梁启超函外，章曾经集中性地多次在信函中论及修史之事。6月25日，章与吴保初信即专谈修史。信中太炎自我期许甚高，认为从理解“社会之文明”、熟稔典制之变化的角度来衡量，司马迁“知社会之文明，而于庙堂则疏”；班固、孔颖达“知庙堂之制度，而于社会则隔”；“全不具者”为陈寿。陈“徒知记事”；而郑樵虽然社会文明与典章制度“悉具”，但“又多武断”。太炎认为，这五位史学大家，“吾侪高掌远跖（立足），宁知无所陨越，然意所储积，则自以为高过五家矣”。信中还谈到“史事将举，姑先寻理旧籍”云云，可知此时太炎已经在着手进行《中国通史》的撰写准备工作。

7月，太炎再一次致信吴保初谈修史之事，信中说“史事前已略陈”，又说“近方草创学术志”，益可见太炎的撰史工作至1902年的7月已在进行之中^①。

1902年的6—7月，在不到2个月的时间内太炎接二连三地谈修史，可见修史一事必为当时章思考的中心。据谢樱宁《章太炎年谱摭遗》载，1948年《台湾通志馆馆刊》一卷三号有谢汝全《章太炎之行述》称：“太炎曾著《中国史略》甫成稿，为台日社同事借阅，竟遭遗失。将归沪，索返璧，该同事匿不敢出，太炎悲不自胜，曰枉

^① 姚奠中、董国炎《章太炎学术年谱》第72—74页。

费十年心血。”^①此说虽然无佐证,但联系章 1902 年 6—7 月间的信中所说“史事将举,姑先寻理旧籍”;“史事前已略陈”,“近方草创学术志”数语,则说章曾经撰写了通史的初稿,似亦并非空穴来风。

19、20 世纪之交,第一代“史观派”业已成型^②。“史观派”的代表人物如康有为、梁启超、夏曾佑、严复,都有着今文经学的学术背景。历史上,今文经学即多“非常异议可怪之论”。以此,风发议论也就成了第一代史观派代表人物的史学特点之一。“史观派”之短则在于史料功夫欠缺,“惧有书志”^③。因为康、梁、严复等皆为中国近代史上叱咤风云的人物,他们的社会影响既大,史学界的后学便往往以他们为榜样,以此形成了晚清史坛上那种趋于风发议论,却往往不愿意做扎扎实实的史料考订功夫的学风。尤其是“科学”的观念落户中国后,“论”之与否竟然成了衡量史学是否符合“科学”的标准。太炎对于这种现象大不以为然,指出:

近世鄙倍之说,谓史有平议者,合于科学,无平议者,不合科学。案史本错杂之书,事之因果,亦非尽随定则。纵多施平议,亦乌能合科学耶?

太炎认为,史学之要义,并不在“空”发议论,倘若想对于史实如“制度变迁”明了其“沿革”;“学术异化”探索其师承;“风俗殊尚”寻找其“作始”,靠的是实实在在的史料,“空论”是无济于事的。在这一点上,古代史家如班固、沈约、李淳风所作的“志”可以为榜样,

① 姚奠中、董国炎《章太炎学术年谱》第 72—74 页。

② “史观派”的形成,大体在 1895 年甲午战败,特别是 1898 年戊戌变法失败以后。这一史学流派以描述社会发展阶段性和探讨历史运动的规律性为其特点。因其重视“社会学”研究和历史学研究相结合,学术界又每以“社会史派”称之。

③ 《徵信论》,《章太炎全集》(四)第 60 页。

他们的史学实践才称得上真正的“善于平议”。太炎指出：

今世之平议者，其情异是。上者守社会学之说而不能变，下者犹近苏轼《志林》、吕祖谦《博议》之流，但词句有异尔。盖学校讲授，徒陈事状，则近于优戏。不得已乃多施平议，而已不能自知其故。藉科学之号以自尊，斯所谓大愚不灵者矣！

以此，太炎“以告今文五经之家：‘知者不博，博者不知’，吾以告治晚书疑前史者：‘善者不辩，辩者不善’，吾以告出入风议尚论古人之士”^①。对于当时人们好“平议”的学风提出了尖锐的批评。

下至于 1907 年，太炎的史学观念有了进一步的发展。这时，他一方面继续批评史学界大谈“主义”的治学倾向；另一方面，开始对业已走红的“史界革命论”进行深刻的反思。太炎认为，孔子之精义，“惟在历史”，“《春秋》明文，益当保重”。“虽然，徒知斯义，而历史传记一切不观，思古幽情，何由发越？故仆以为民族主义，如稼穡然，要以史籍所载人物制度、地理风俗之类，为之灌溉，则蔚然以兴矣。不然，徒知主义之可贵，而不知民族之可爱，吾恐其渐就萎黄也。”^②

这里，最值得注意的是太炎强调，对“思古幽情”得以“发越”的根据在于“史实”。“主义”虽然“可贵”，倘若没有史实的支持，也只能是靠不住的“空论”。只有将“主义”建立在“史”的基础之上，才能够避免堕入虚妄的泥沼。太炎的这一重要史学理论，正是针对今文经学错误的治史方法论而发。如所周知，今文家鼓吹“三世说”，认为孔子《春秋》将春秋 242 年的历史运动描述为“据乱世”、“升平世”、“太平世”的“三世”，在“三世”的范围内，历史将越来越

① 《徵信论》，《章太炎全集》（四）第 60 页。

② 《答铁铮》，《章太炎全集》（四）第 371 页。

进步。今文家的“三世说”委实是一种“主义”。它将历史运动置诸“规律”的框架内来理解,重视“未来”并抛弃了国人素来将上古三代视为“黄金时代”的旧观念,这种“主义”无疑具有一定的价值。然而,此种“主义”反历史的虚妄性也是不容否认的。按照春秋的“历史实际”,从隐公到哀公的 242 年历史,不仅不是由“据乱世”到“升平世”再到“太平世”,即社会的发展不仅不是越来越“美好”,相反,当时的政治越来越黑暗,情况越来越糟糕。今文家凭着自己的主观愿望“制定”出来的“三世说”,因为不是从“史实”中抽象而来,因此,这种强史就我、削足适履的“历史观”其实和“历史”一点也不搭界,它就好像一座建立在沙滩上的楼阁,美则美矣,独独经不起“史实”的检验。

自从 1902 年提出“史界革命”的口号后,梁启超名声大振,并且享有了“史界陈涉”的美誉,“史界革命”的口号也在史学界产生了深远的影响。就批判传统旧史学来看,梁最闻名遐迩的比喻莫过于“邻猫生子”、“谱牒论”诸说。梁尽人皆知的旧史学有“四弊二病”之论,即认为二十四史不过是“二十四姓之家谱而已”。梁又引用斯宾塞之言谓,“或有告者曰,邻家之猫,昨日产一子。以云事实,诚事实也,然谁不知为无用之事实乎?”

“不破不立”,要建立与传统旧史学不同的新史学,梁的批判是必要的。但同时也应看到,史学是传统文化的大本营。从维护传统文化的角度看,梁将传统史学一概骂倒,颇有将小孩与脏水一齐泼掉之弊病。针对梁启超之论,太炎指出:

今之夸者,或执斯宾塞尔邻家生猫之说,以讥史学。吾不知禹域以内,为邻家乎?抑为我寝食坐作之地乎?人物制度、地理风俗之类,为生猫乎?抑为饮食衣服之必需者乎?

太炎对梁进行的反批判,可谓一针见血,击中要害。实际上,传统史学中记载邻猫生子的事并不多,大量的仍然是如太炎所说的“人物制度、地理风俗之类”;“犹有书志、列传,所记事迹、论议、文学之属,粲然可观”的内容。这些内容,因为是民族精神赖以延续的根脉所在,其重要性是不容否定的。封建王朝以帝王为中心,封建旧史反映这一现实,以纪传体为大宗,的确有如梁启超所批评的二十四史不过是“二十四姓之家谱而已”的弊病。这一点,太炎并不否认,指出:“夫其此属帝王,类辑世系,诚有近于谱牒者。”然而,与纪传体结伴而行的还有“行于通国,切于民生”的典章制度,这难道也是“私家所专有”的吗?中国历史既然以帝王为中心,那它也就不能不以帝王纪年为时间的座标,这一点,成了梁启超《新史学》批判的重点之一。《新史学》即专列有“论纪年”一节。太炎指出,倘若将旧史一并“废之”,那么,整个历史将也将随着旧史的废弃而变得“纷如散钱者”,“统纪”亦即历史的“时间观念”将何以得之?梁启超对于传统史学的批判,基本上以西方史学为参照系。太炎指出:“欧洲诸史,专述一国兴亡之迹者,乃往往与档案相似。今人不以彼为谱牒,而以此为谱牒,何其安也!”^①

如所周知,在1902年《馗书》的《中国通史略例》中,太炎对传统旧史学亦曾有批判,且多取法于梁启超。太炎谓:“今修《中国通史》约之百卷,镕冶哲理,以祛逐末之陋……以振墨守之惑,庶几异夫策筵、计簿、相斫书之为者矣。”“相斫书”一说,梁启超《新史学》即强调之。但到了1907年,章已经转变为径直批评梁启超的《新史学》了,这是一个显著的变化。这时,革命派与改良派的矛盾和斗争日趋激烈。而第一代“史观派”的代表人物大都在改良派的营

^① 《答铁铮》,《章太炎全集》(四)第371页。

垒之内。太炎对于梁启超的批评,正是革命派和改良派政治上的矛盾在史学上的一种折射。太炎主张对于传统史学不能一批到底,而应当采取“扬弃”的态度,在批判旧史学的同时看到其中的合理成分并继承之,这种理念,显然要较梁启超的主张更加理智。章在 1907 年针对史学提出的诸多建设性意见,与梁启超 1921 年所作的《中国历史研究法》不谋而合,这说明,梁至 1921 年已经认识到了其早年言论的过激与偏颇,这也反过来证明:14 年前太炎对于史学建设的某些观点具有相当的前瞻性。

三、章、胡之争与诸子学研究热的形成

20 世纪初叶,中国思想界风起云涌,百舸争流。思想的活跃,催生了诸子学的研究热潮。当时,“北平、上海各大报章杂志,皆竞谈先秦诸子”^①。而诸子学研究热潮的形成,显然又与胡适《中国哲学史大纲》(以下简称《大纲》)的出版所引起的震动有着密切的关联。

《大纲》的面世,时值 1919 年 2 月,正是新文化运动如火如荼行进着的当口。作为第一部用现代学术理念和方法系统研究先秦哲学的学术专著,《大纲》的发表有着非同寻常的意义。钱穆即认为,自从胡适以新方法研究诸子,“造《诸子不出王官之论》,而考辨诸子学术源流者,其途辙远异于昔”^②。顾颉刚也说:自从读了胡适的《诸子不出王官论》,“仿佛把我的头脑洗刷了一下,使我认到

① 《八十忆双亲·师友杂忆》第 145 页,三联书店 1998 年版。

② 《古史辨》第四册第 1 页《钱序》。

了一条光明之路”^①。钱、顾二人所评价的虽然针对《诸子不出王官论》，但考虑到《诸子不出王官论》与《大纲》渊源相接的关系^②，钱、顾的评价，完全可以移用到《大纲》上来。钱、顾均提到了胡适在诸子学研究的方法论层面上所提供的“范式革新”的意义。这种观点在相当程度上反映着学术界的共识。蔡元培在为《大纲》作序时即认为，《大纲》之所长，在有“证明的方法”、“扼要的手段”、“平等的眼光”、“系统的研究”。他希望胡适能够“给我们一种研究本国哲学史的门径”，以“把我们三千年来一半断烂、一半庞杂的哲学界，理出一个头绪来”^③。因此，若将《大纲》视为现代哲学史学科获得新生、诸子学研究重开新境的标志，这样说似乎并不是过誉之评。

胡适在就读于美国哥伦比亚大学时的博士论文《先秦名学史》发表于1917年，而《大纲》则是在《先秦名学史》的基础上作进一步扩大与深入的产物。胡适自己就说：“它（指《中国哲学史大纲》）所涉及的时间与这篇学位论文相同，而实际所使用的资料都包括在这本较早的英文著作（指《先秦名学史》）中。”^④在《先秦名学史》

① 见《古史辨》《顾序》第17页。

② 胡适早期有关诸子学研究的文论共三种，即《诸子不出王官论》、《先秦名学史》和《大纲》。此三种文论中《诸子不出王官论》最先动笔，发表于1917年4月的《太平洋》第一卷七号上。论文以“诸子不出王官论”为核心，意在打破当时影响最大的章太炎的诸子出于官学的论断。循着这一论断，胡适建立起了他对诸子学的缘起及特质的一些基本的观点，这些观点均构成《中国哲学史大纲》的指导性思想。所以，当1919年2月商务印书馆初版胡适的《中国哲学史大纲》时，胡适将这篇论文作为“附录”收入，并在《大纲》中特别提到：“《汉书·艺文志》九流之别是极不通的。说详吾所作《诸子不出王官论》，《太平洋》第一卷七号。”（《大纲》第136页）显示了他对这篇论文的重视。1933年初版的《古史辨》第四册出版，《诸子不出王官论》又被收入并被安排在首篇。

③ 《大纲》“序”第2页，上海古籍出版社1997年版。

④ 《先秦名学史》第2页《附注》，学林出版社1983年版。

中,胡适已经认识到了“非儒学派”的学术价值,他认为:“非儒学派的恢复是绝对需要的,因为在这些学派中可望找到移植西方哲学和科学最佳成果的合适土壤。关于方法论问题,尤其是如此。”^①这说明,胡适当时的理想,是希望架构起一座沟通中西方文化思想的桥梁,以便将“科学”的观念和方法论移植到中国来。而胡适所寻找的中国一方面的代表,最初是定格在先秦诸子学上的。无论是《先秦名学史》还是《中国哲学史大纲》,实际上就是一部有关诸子学的专著。

《大纲》出版之际,正是胡适被蔡元培聘为北大教授之时,同时,这部书的出版也是 27 岁的胡适“暴得盛名”的重要原因之一。

在二十年代瞬息万变的风云际会中,胡适一夜之间成为万众瞩目特别是年轻的莘莘学子所心仪的学术“明星”,这或许多少绷紧了他和学术前辈的关系。以章太炎、梁启超为代表的老一代学者因此展开了与胡适的商榷,这成为现代诸子学研究热潮得以形成的原动力。

章太炎、梁启超、胡适,此三人是现代诸子学研究的奠基人。以年龄论,太炎长胡适 25 岁,与胡适分属于“两代人”;以声誉论,章不仅是政坛领袖,而且是学界泰斗,而胡适不过是一位名不见经传的留洋博士。但《大纲》出书不到两个月即再版,到 1922 年已出到了第八版^②,且赢得了同样是革命领袖、杏坛泰斗蔡元培的首肯并且亲自为之作序,这种现象,在民初的学术和出版界还不曾多见,这显然对章太炎造成了某种压力。所以,尽管胡适在 1919 年

① 《先秦名学史》第 9 页《导论》。

② 见胡适《大纲》“再版自序”。

5月3日《大纲》的“再版自序”中特意表示：“我做这部书，……对于近人，我最感谢章太炎先生”^①，且《大纲》也曾反复引用太炎说，显示了胡适对于章的应有的尊重^②，然而，太炎对于胡适却仍然不能释怀。1922年，太炎即藉《致柳翼谋书》，表达了他对于《大纲》的不满：

胡适所说《周礼》为伪作，本于汉世今文诸师；《尚书》非信史，取于日本人；（《尚书》史体未备，如《尧典》首章不详实事，有如碑颂；《甘誓》发端不记主客之类。是由当时史法未成，不得谓非信史）六籍皆儒家托古，则直窃康长素之唾余。此种议论，但可哗世，本无实证。……长素之为是说，本以成立孔教；胡适之为是说，则在抹杀历史。推其所至，《十七史》之作者，骸骨已朽矣，一切称为伪托，亦奚不可^③？

太炎将胡适与当时风靡一时的“疑古思潮”相联系，此中所表达的是对于历史虚无主义思潮一以贯之的担忧和焦虑。文中提到的“胡适所说《周礼》为伪作，《尚书》非信史，六籍皆儒家托古”，皆出自《大纲》。如胡适认为：“古人言必称尧舜，只因为尧舜年代久远，可以由我们任意把我们理想中的制度一概推到尧舜的时代。”“康有为称这一种为‘托古改制’，极有道理。”^④又说：“唐、虞、夏、商的事实，今所根据，止有一部《尚书》。但《尚书》是否可作史料，正难决定。梅賾伪古文，固不用说。即28篇‘真古文’，依我看来，

① 《大纲》“再版自序”。

② 例如，《大纲》论“久”与“记忆”的关系，胡适即采太炎说，并且注明“参看章炳麟《原名篇》说此条”，见《大纲》第140页。

③ 转引自姚奠中、董国炎《章太炎学术年谱》第318页，山西古籍出版社1996年版。

④ 见《中国哲学史大纲》第13页。

也没有信史价值。”^①

同年10月,《中华新报》出版纪念增刊,因太炎的名望,特请其撰文“示国人以治学之津梁”。太炎作《时学箴言》,谓:“今之为时学者,曰好言诸子而已矣。经史奥博,治之非十年不就。独诸子书少,其义可以空言相难。速化之士,务苟简而好高名,其乐言诸子宜也。不悟真治诸子者,视治经史为尤难。”^②此文既针砭时弊,亦针对胡适和《大纲》而发,意谓好言诸子学者,皆避难就易“走捷径”之辈。而“速化之士,苟简而好高名”,则是说胡适学根浅薄,名不副实。平心而论,胡适的“暴得盛名”并非胡本人沽名钓誉的结果,而是时会使然,且《大纲》也绝非一“速化”之作。而章氏谓之“好高名”。一个“好”字,隐约显现了章内心的不平。其中并且透露了诸子学研究热业已形成的时况。

次年,太炎两次藉《与章行严论墨学书》批评《大纲》,文载《华国月刊》。先是,章士钊在《新闻报》上发表《墨学谈》,太炎即撰《与章行严论墨学第一书》,名为评价章士钊,实则针对胡适。章批评胡适《大纲》乱用训诂,解《墨子》中的“彼”为“彼”,谓胡适此举“徒成辞废”,“未知说诸子之法与说经有异”。“盖所失非独武断而已。”^③

按,太炎此评带有明显的情绪化色彩。看《大纲》论“别墨”,胡适谓:

《经上》说:“辩,争彼也。辩胜,当也。”《说》曰:“辩,或谓之牛,或谓之非牛,是争彼也。是不俱当。不俱当,必或不当。

① 《中国哲学史大纲》第16页。

② 转引自姚奠中、董国炎《章太炎学术年谱》第320页。

③ 汤志钧《章太炎年谱长编》第733页,中华书局1979年版。

不当若犬。”

《经说下》说：“辩也者，或谓之是，或谓之非，当者胜也。”

“争彼”的“彼”字，当是“倮”字之误（其上有“攸，不可两不可也”，“攸”字亦“倮”字之误。）“倮”字，《广雅释詁》二云：“褻也。”王念孙疏证云：“《广韵》引《埤苍》云：‘倮，邪也’；又引《论语》‘子西倮哉’。今《论语》作彼。”据此可见“倮”误为“彼”的例。“倮”字与“讹”通。《说文》：“讹，辩论也。古文以为颇字。从言，皮声。”讹、颇、倮，皆同声相假借。后人不知倮字，故又写作“驳”字。现在的“辩驳”，就是古文的“争倮”。先有一个是非意见不同，一个说是，一个说非，便“争倮”起来了。怎样分别是非的方法，便叫作“辩”。^①

胡适解“倮”为“倮”之讹误，“倮”义为“邪”，他引《广雅释詁》、王念孙、《说文》，结合《墨子·经上》所论“争辩”之“当”与“不当”的上下文来看，胡适说足以成一家言，太炎之说未足信。

太炎藉与章士钊讨论墨子来批驳胡适，全是前辈教训后辈的口吻。胡适既难忍太炎的诋诃，更何况在《大纲》一书风行，洛阳纸贵，胡适身价骤升之时？因此胡也致信章士钊，反驳太炎。胡适在信中自称“浅学的人”，可是“浅学”的“新手”对于“饱学”的“老前辈”，词锋却颇尖锐。他请章士钊代为询问太炎，“究竟说诸子之法，与说经有什么不同”？并且指出：“经与子同为古书，治之之法只有一途，即是用校勘学与训诂学的方法，以求本子的订正与古义的考订。”胡适特举太炎不得不佩服的高邮王氏父子、俞樾和瑞安孙诒让为例证明自己的观点^②。

① 《大纲》第144页，上海古籍出版社1997年版。

② 《胡适文存二集》卷一第221页，上海亚东图书馆1924年版。

章士钊将信转给了太炎。有意思的是，太炎并不直接面对胡适作答，而是立刻撰《与章行严论墨学第二书》，通过章士钊来继续批评胡适。原先应当章、胡“面对面”的学术交锋，现在都通过致信第三人的方式来进行，这中间多少蕴涵了章、胡二人关系并不融洽的原委。所以，太炎的《第二书》实际上和章士钊并没有关系，而只是针对胡适而发。

太炎谓：“前因论墨辩事，言治经与诸子不同法。昨弟（按，指章士钊）出示适之来书，谓校勘训诂，为说经说诸子通则，并举王、俞两先生书为例。”太炎指出，王念孙、俞樾之治诸子学“则暂为初步而已耳”，意思是说王、俞之诸子学尚不够档次。原因就在于“经多陈事实，诸子多明义理。诸子专言事实不及义理者绝少”，以校勘训诂“治经治诸子，特最初门径然也。自校勘训诂而后，即不得不各有所主”，而王、俞二子校勘训诂虽然精湛，阐发诸子之义理却无多。太炎又指出：“假令毛、郑说经云：‘辨，争彼也’则可；墨家为辩云：‘辩，争彼也’则不可。”这也是因为“诸子多明义理，有时下义简贵，或不可增损一字，而墨辩尤精审，则不得更有重赘之语”。“今且以《几何原本》例之，此亦用界说者也。点线面体，必明其量，而不可径以直训施之。假如云：线，索也，面，幕也，于经亦非不可。于《几何原本》，可乎不可乎？以是为例，虽举一争字以说辩义，在墨辩犹且不可，而况争彼之重赘者欤？诸子诚不尽如墨辩，然大抵明义理者为多。诸以同义之字为直训者，在吾之为诸子音义则可，谓诸子自有其文则不可。”太炎并且特意说明：

前书剖析未莹，故今复申明如此。请以质之适之。凡为学者，期于惬意贵当，吾实有不能已于言者，而非或胜于

适之也^①。

按，胡适的诂问实际上除了提到王念孙父子、俞樾外，还提到一位重要人物，那就是孙诒让。对于王氏夫子、俞樾的诸子学，太炎均作了负面性的评价，算是给予胡适诂问的正面回应。但独独对于胡适所提孙诒让，太炎却未置一喙，存心“忽略”了。孙氏最为人称道的是《墨子间诂》，学界无有不高评者，太炎于此亦然。加以太炎与孙氏之私交，故他对于《墨子间诂》评价极高，试看太炎之评价：

《墨经》废千载，本隐之显，足以自名其家。推迹古籍，眇合六书，不为穿凿，庄述祖、龚自珍不足当牧圉。然文士多病先生破碎，抑求是者，固无章采，文理密察，足以有别，宜與文士不相容受。世虽得王闿运等百辈，徒华辞破道，于朴学无补益^②。

行莫贤于墨翟，故次《墨子间诂》，墨子书多古字古言，《经》上、下尤难读，《备城门》以下诸篇，非审曲勿能治。始南海邹伯奇比次重差、旁要诸术，转相发明，文义犹诂读不驯。诒让集众说，下以己意，神旨迥明，文可讽诵。自墨学废二千岁，儒术孤行，至是较著^③。

看以上太炎所以肯定孙氏的墨子学，恰恰是从音韵训诂的角度来立论的。那么，为什么同样是用音韵训诂治诸子学，孙诒让用得胡适就用不得呢？很显然，在太炎这里，同一种治诸子学的方法

① 汤志钧《章太炎年谱长编》第733—734页。

② 《瑞安孙先生伤辞》，《章太炎全集》（四）第224页。

③ 《孙诒让传》，《章太炎全集》（四）第213页。

法,在不同的人身上得到了完全相反的两种评价,此中不免露出了破绽:太炎既然已经对孙诒让有高评,自不能“出尔反尔”,此为太炎绕开胡适诘问所举孙诒让例之原因。

太炎“连篇累牍”地批评胡适,但仍然意犹未尽。同年,他再作《墨子大取释义序》,进一步批评《大纲》。在《大纲》中胡适认定《经》上下,《经说》上下,《大取》、《小取》六篇“不是墨子的书,也不是墨者记墨于学说的书”。胡适认为,“这六篇就是《庄子·天下篇》所说的‘别墨’做的”。“这六篇中的学问,不是墨子时代所能发生的。况且其中所说和惠施、公孙龙的话最为接近。惠施、公孙龙的学说差不多全在这六篇里面”。所以胡适“从来讲墨学,把这六篇提出,等到后来讲‘别墨’的时候才讲他们”^①。太炎完全不同意胡适这一观点,指出:名家的特点是“游心于坚白同异,以胜人为极者”。但“名家无执守”,而墨家以尊天、尚同、兼爱、贵俭、敬鬼为务,则墨家“既有其执守矣”。太炎进而指出:墨家“所为辩者,将以成吾之旨,而使人不能破,非泛以唇舌雄者也”。“治经训者必通六书,步天官者必知九数,为墨道者必取名理。六书九数名理为利器,取之者乃以利器为用,其分职不同。余怀是亦久矣”。

按,太炎接二连三反驳《大纲》,可谓“穷追不舍”。如所周知,在诸子学问题上,太炎主“诸子出于王官论”,这和胡适的“诸子不出王官论”处在直接的对立状态。换言之,“诸子出于王官论”是太炎诸子学研究的基础,而“诸子不出王官论”则是胡适诸子学研究的逻辑起点。胡适欲建立新的诸子学研究理念,势必要推翻太炎之说而不能成其效,这或许是太炎猛烈批评《大纲》的原因之一^②,

^① 《中国哲学史大纲》第109页。

^② 请参见拙作《中国近三百年疑古思潮研究》有关胡适一节。

但面对胡适和《大纲》名声日隆，太炎内心之不平似亦为其屡屡向胡适发难的另外一重因素。然而，正是由于太炎那一点与“私心”不无关系的原委，他与胡适这“两代人”之间展开的辩难，却成为诸子学研究现代“转型”的重要体现，同时也为诸子学研究热之形成提供了一个重要契机。从这个意义上说，章太炎同样可以视为当代诸子学研究的开山。

四、“求真”与“致用”

“求真”与“致用”这一对矛盾是治学目的论的要害所在。这一对矛盾，普适性地存在于一切学术领域，而对于包括史学在内的大部分人文学科来说，这一对矛盾的困扰尤其严重，至今依然未能圆满地解决。重温近百年前太炎先生在思考“求真”与“致用”矛盾的过程中所经历的心路历程，对于今天的学术研究，对于当今人文学科尤其是史学建设，无疑具有积极的启迪意义。

人们耳熟能详的是太炎对于顾颉刚的影响。

顾 1926 年在《古史辨》第一册《自序》中写道：民国二年（1913）冬，太炎在化石桥共和党本部开国学会讲学，毛子水邀顾同往报名听讲。顾与毛“冒了雪夜的寒风”而去。在顾的眼中，太炎最令他神往的是那种“为学术而学术”的“求真”精神。章在演讲中批评今文家如王闿运、廖平、康有为等，谈到他们如何解“耶稣”为父亲复生；“墨者钜子”即十字架。如何解“君子之道斯为美”以至于俄罗斯一变而至美利坚。太炎指出：今文家有此等“种种怪诞不经之说”，皆因今文家讲“通经致用”而起。所以他们“妄造了孔子的奇迹，硬捧他做教主”。听了章太炎的演讲，顾颉刚“佩服极了”，“觉得他的话既是渊博，又有系统，又有宗旨和批评”。因为

“醉心于”太炎先生的演讲，顾颉刚“自愿实心实意地做他的学徒，从他的言论中认识学问的伟大”。在“经过了长期的考虑”以后，顾终于认识到：

学的范围原比人生的范围大得多，如果我们要求真知，我们便不能不离开了人生的约束而前进。所以在应用上虽是该作有用与无用的区别，但在学问上则只当问真不真，不当问用不用。学问固然可以应用，但应用只是学问的自然的结果而不是着手做学问时的目的。从此以后我敢于大胆作无用的研究，不为一班人的势利观念所笼罩了。这一个觉悟，真是我的生命中最可纪念的。我将来如能在学问上有所建树，这一个觉悟决是成功的根源。追寻最有力的启发，就在太炎先生攻击今文家的“通经致用”上^①。

章太炎那种只问“真不真”，不问“用不用”的“为学术而学术”的精神能够给顾颉刚——也可以说给予现代史学——以如此深刻的正面影响，这恐怕是太炎自己也始料未及的。因为太炎的治学目的论实际上并不那么“单纯”：一方面，他的确有求真求实，为学术而学术的“纯”学术的一面；但也还有另一面，那就是太炎自己也曾严厉批评过的“通经致用”。即是说，“求真”与“致用”，这两种截然不同的治学观其实是复杂而矛盾地集结于太炎一身的。

太炎早年治学颇讲求“通经致用”。如 1897 年他和宋恕、陈虬等创立“新浙会”，《新浙会章程》即主张治学之道“由训诂通大义，足以致用”^②。章在一段时间内还能够和康有为、梁启超保持着某些一致性，“通经致用”是其中最重要的认识论基础。但随着革命

^① 《古史辨》第一册《自序》第 25—26 页。

^② 《章太炎学术年谱》第 49 页。

和改良政治分歧的加剧，章与康、梁在治学观上的矛盾也日益凸显。章越来越认识到康、梁那种急功近利的“致用观”所带来的危害，章因此试图对自己早年信奉的“通经致用”观念进行修正。

太炎“致用观”的改变究竟始于何时现在难以确定，大体上也可以1906年为界标。看1907年《答铁铮》，太炎即论道：

孔氏之教，本以历史为宗。宗孔氏者，当沙汰其干禄致用之术^①。

1910年章在《国粹学报》发表《与王鹤鸣书》，再一次谈“求真”与“致用”；“致用”与“干禄”的关系问题：

仆谓学者将以实事求是，有用与否，固不暇计。近世翁同龢、潘祖荫之徒，学不覃思，待摭摭《公羊》以为奇觚，金石刻画，厚自光宠，然尚不敢言致用。康有为善傅会，媚以拨乱之说，又外窃颜、李为名高，海内始彬彬向风，其实自欺。诚欲致用，不如掾史识形名者多矣。学者在辨名实、知情伪，虽致用不足高，虽无用不足卑^②。

在太炎眼中，孔子是一位史学家。宗孔子“当沙汰其干禄致用之术”，也就是治历史学当摈弃为“干禄”而将历史学当作“致用”工具的治学观。太炎以“干禄”与“致用”相提并论，他对于“致用”的性质和特点的揭露是深刻的。“致用”论和现实的“利禄”水乳交融，人们身在其中，却未必能够像太炎那样对此有清醒的自觉。传统社会士人视科举为正途，广大士子专心时墨，出入场屋，“学而优则仕”，包括历史学在内的一切“治学”，成了进身的敲门砖，得失荣

① 转引自《章太炎学术年谱》第112页。

② 《与王鹤鸣书》，《章太炎全集》第151页。

辱,尽在其中。而士人一旦成功敲开了射策高第的大门,便不得不干那种闲时“帮闲”,至多是忙时“帮忙”的勾当,治“学”则只能“浅尝辄止”。所以,太炎指出:

中国学术,自下倡之则益善,自上建之则日衰。凡朝廷所闾(同开,新生)置,足以干禄,学之则皮傅而止。不研精穷根本者,人之情也。会有贤良乐胥之士,则直去不顾,自穷其学。故科举行千年,中间典章盛于唐,理学起于宋,天元、四元兴宋元间,小学经训,响于清世。此皆軼出科举,能自名家。宁有官吏奖督之哉?恶朝廷所建益深,故其自为益进也^①。

对以“致用”为名而实蹈功利之徒,太炎的鞭笞极其辛辣。这里,最值得注意的是“贤良乐胥之士”对于朝廷所提倡的与利禄挂钩的所谓“学”“直去不顾”而“自穷其学”的认识。在积淀深厚的中国传统文化中,有识之士对于“学”曾经作了“为人之学”和“为己之学”的区分。因学之“为人”,并非发自内心的需要,因此必多言不由衷,皮相敷衍之论;而学之“为己”,因为由衷地喜爱,既非“外加”,更不是“强迫”,那是从骨子里透露,从心底里流淌出来的“求学”,这就好比是钟爱某人,拼命追求,哪里会去考虑“爱人”能不能“致用”?所以说,学者只有抱定“辨名实、知情伪,虽致用不足高,虽无用不足卑”的理念,才能够不顾“千死百难”地去求得那“一点一滴骨血”(阳明语)的“一己之见”。这样的“学”,因为是“天性”流露,“学”与“心性”水乳交融,这就在学术的滔滔巨澜中增添了点滴的水珠。宋代的理学、清代的“小学经训”能够流芳百世,永驻史册,其根本原因在此;相反,在历史的长河中也有大量因朝廷提倡、

^① 《与王鹤鸣书》,《章太炎全集》第152页。

利禄之求、行“为人之学”而堆积起来的“皮傅”之论，但这些“文化垃圾”对于丰沛人类精神的涵养有害无益。“中国学术，自下倡之则益善，自上建之则日衰”，学术史上盛衰荣枯的史实，充分印证了近百年前太炎先生警策的深刻性。

1909年，太炎在《致国粹学报社书》中写道：今文一派“以文掩实，其失则巫。此可为道德之训言，不足为真理之归趣”^①。按照太炎所信奉的“六经皆史”的理论，“经”即为“史”，而“史”当以“求真”为先。但在今文家那里，其“学”虽然号称“经学”，却绝无史学“求真”的特质，“道德之训言”才是今文家的治学宗旨所在。但“道德之训言”归根到底仍然是“致用”，而“真理之归趣”则只问真不真，不问用不用。太炎站在史学的立场将求真之史与道德规训作区别，其秉承的虽然是古文家的经学理念，但却一针见血，极中肯綮。

1915年太炎作《薊汉微言》，他又说：“学术无大小，所贵在成条贯。割制大理不过二涂：一曰求是，再曰致用，下验动物植物，上至求证真如，皆求是耳。人心好真，制器在理，此则求是致用，更互相为矣。生有涯而知无涯，是以不求遍物，立其大者，立其小者，皆可也。”^②“立其大者”在“求是”，“立其小者”在“致用”。“大”、“小”之评，反映了太炎对“求真”与“致用”孰先孰后、孰重孰轻的看法。

正因为有着求真、求实的根柢，遂极大地提高了太炎研究成果的“学术含金量”。太炎先生的大部分学术研究成果，之所以至今仍然熠熠生辉，“求真”是最为关键的原因。太炎集“革命元勋”和

^① 转引自《章太炎学术年谱》第130页。

^② 《章太炎学术年谱》第252页。

“学界泰斗”的双重身份于一身。尤以前一身份,其所造成的“社会影响力”更非其后一身份所能够比肩。在中国近代这样一个特殊的历史时段,“致用”的呼声震耳欲聋,“求真”的诉求却几乎举世不为。在此氛围中,由太炎先生登高一呼,凸显求真、求实的史学魂魄,于是贤贤景从,一呼而百应之。由黄侃、朱希祖、吴承仕、马裕藻等一大批太炎的弟子推广、发散开去,这就为处在“现代化”、“转型期”的历史学保留下了可贵的火种,使自乾嘉年间培养起来的实事求是的学术精神得以薪火相传。这是太炎先生对于中国现代史学作出的最重大的贡献。

但这是不是说太炎治学观中就没有值得探讨的余地了呢?是亦不然。中年以后,太炎的治学虽然将“求真”放在了“致用”之前,但太炎并未能够在“求真”的基础上“百尺竿头,更进一步”,他“翻”不上那更高的一层,达不到那种“求真即致用”的境界。这也就像1924年《敎学弊论》所说:“盖太史兰台之书,其文信美,其用则归于实录。”^①正因为太炎先生的治学品格中仍然夹杂着“致用”的因子,这就使他在治学的过程中很难摆脱“现实需要”的制约,并因为此种需要造成了对于学术本身的某些伤害。这一点,特别明显地表现在涉及到“夷夏大防”等民族、种族问题的探讨上。

作为一个学者,到底应当如何对待其“求真”、“求知”?社会究竟应当怎样来评判学者的“为学术而学术”?换言之,仅仅是“求真”、“求知”而不掺杂任何其他功利性的目的,这能不能作为对学者的“道德评判”的肯定性标准?长期以来,学术界对于这个问题的认识争议极大。有没有“用”,即能不能为“现实”服务,这往往成为学术界评价学者尤其是中国学者的一个重要甚至是唯一的参

^① 《章太炎全集》(五)第102页。

数。而“求真”这一学术本体的最核心要求则每每被人们所忽略。就我个人的浅见,对于一个学者来说,“求真”本身即是“致用”。从上述两方面的意义来看,探讨太炎先生的经史之学,也就有了些许可资借鉴的“致用”的价值和意义。