

再·说

艾
尔
曼

考 据 学

我怀着极大的兴趣，读了《读书》(一九九六年六期)发表的葛兆光教授对拙作《从理学到朴学》中译本的书评。葛教授通读全书，并就该书的优缺点予以中肯的评述，使我深感荣幸。自拙作英文版一九八四年出版后，十年过去了，我对清代考证学又有了新的体会，这使我对葛教授的许多批评深有同感。为进行学术交流，我谨借此机会就葛教授许多有益的批评作一回应。

目的与动机

前现代中国儒学屡屡成为现代学人需要的炮弹。学者们常为文化、政治、社会趋向所左右，巧妙地将中华帝国晚期的儒学遗产改造成为不符合其时代特征的“弹药”，供他们在现、当代学术战场上驰骋之用。比如，人们并未放弃黄宗羲是中国卢梭的印象，还在沿用颜元为杜威式实用主义者的观点，仍在拿“唯物主义者”的刻板解释塑造湖南谜一样的学者王夫之。后现代主义者现在彼此争相要消除这类谬见，但是，他们热衷于强烈的相对主义，而忽略了认识论本身的问题。到九十年代，庄子就成了德里达式的解构主义者，李贽变为布迪厄著作阐述的布迪厄式的反法兰西学院分子。

前现代中国的许多学术运动，如乾嘉年间风靡学界的考据研究(通称乾嘉学派)即为两种现代学术理论基于各自的目的作出不同的解释，并被充当各自理论的“军火”。第一种观点始于本世纪初的胡适、梁启超，将考据学研究视为一种客观科学性事业，认为它可以与十八世纪的启蒙运动相提并论，推动了现代中国的科学主义、历史主义及考古学的出现。按这种观点衡量，顾炎武、崔述即成了中国近世

考据学界出现的客观、科学研究的先驱。第二种观点始于钱穆及二战以后的港台学者，近来又为美国学者狄百瑞接受。它声称考据学与宋明理学的共同点极多，因而就从所谓的明清理学展开的更宏大线索中加以考察。按照这种观点判断，戴震、章学诚这样的清儒当为宋明理学延续的集中体现。

无论文化史研究还是社会科学，那些将现代化叙事模式套用于前现代中国的学者，常根据现代尺度衡量过去，一旦“现代”的内涵发生变化，这种尺度也相应改变。现代早期，中国停滞落后，儒学就被拎出来，为中国的落后而受过。近些年来，中国的“现代”已不同于过去的“现代”，儒学也从过去被贬斥为现代化的障碍而变为推进现代化发展的推进器。这种转变完全取决于评定“过去”的现代标准的改变。五十年代，学者们探讨苏俄社会主义成功的奥秘，九十年代，大家又谈论它的解体。我们已看到，为社会主义唱挽歌为时尚早，现代化本身并非问题。太平天国叛乱结束后，中国开始自觉地走上西方化道路，研究中国儒学的学者应从经济、文化各层面将西方化进程当作分析的对象。但是，当现代化框架被不加分析地应用于中国尚未自觉地走上西方化之前的历史时，就会产生目的论谬误。因此，以适合于一八六〇年以后中国现象的理论框架解释在此之前的中国历史，显然要犯时代错位的失误。我们最终会以一种巧妙的叙事建构，将众多的历史表象归结为他们从来不是的东西，如现代化的“障碍”或“推进器”。

根据“现代化”尺度“正读”或“反读”中国儒学已是现代数代人学术研究的路数。后现代主义学者已成功地揭示了过分强调把“当前”作为衡量过去的尺度所隐含的反历史偏见。现代化仍是一八六〇年之后中国历史的重要研究主题。但是，若将其作为总体性框架阐释太平天国之前的中国儒学、大众文化及社会，就远远超过了其本身有效性的限度。这类解释的危险存在于有关前现代中国士大夫文化的众多研究领域。围绕清代考据学作用的争论就是其中一例。

现代研究儒学的学者存在偏重儒家个人的势头，这不利于弄清学术群体、家庭、宗族对中国儒学发展发挥的重要作用。研究儒学的

学者若将儒士与其所处的环境割裂开来,就难以理解左右他们日常生活的历史环境。我们在讨论儒家文化观念的形成、江南学术共同体的创立、清代经学流派的出现之时,绝不应忽略家族共同体机制的意义。二十世纪之前,儒家学者决不可能凭空杜撰一套关于自身政治、社会生活的理论,他们的生活植根于以家庭纽带和地域性忠诚为前提的更为广阔的社会结构之中。

文化资源通常集中用于宗族的建立与维护。宗族有利于家庭成员学术和政治上的成功。例如,江南学术共同体是由乾嘉时代一流学者们的地域性联系所形成的。他们人数不多,却是当时主流学术走向的体现,他们的主张渗入十八世纪的科举考试,由此影响千千万万应试的举子,不管他们中举还是落榜。

本书旨在以早先的中、日学者研究成果为基础,把曾经促使十七八世纪江南学术共同体的繁荣的内在观念史变化与外在社会政治机制结合到一起考察。本书所说的“江南学术共同体”是个体与社会关系的复杂结构,介乎考据学者个人与大范围的社会环境之间,并支持考据运动的发展。十八世纪,清代学者成为一个世俗性学术共同体的成员,该共同体对具有创造性的严谨学术成果予以鼓励、资助。中华帝国晚期,经过那些训练有素的经学研究专家的不懈努力,清代社会一个拥有显赫声望的几乎自主的亚系统崛起于江南地区。考据学术共同体固然毁于太平天国战火,其学术遗产的影响却持续影响到二十世纪。

本书力图将中华帝国后期考据学的特性及兴起、发展历程置于具体的历史背景下考察论述,并注意各种细微差别,以避免“当代基准主义者”事后诸葛亮式的解释所造成的学术误区。本书所讲的考据学故事就是考据学本身的故事,而不是中国现代科学兴起的故事,也不是明清以来新儒学展开的“故事”,这就是本书在方法论上的目标。

通过对清代考据学兴起与中国知识分子历史的综合研究,我试图同时呈现中华帝国晚期知识精英阶层生活变化的“大场景”和清儒对古代经典进行日趋复杂精密的朴学解析的“小世界”。当把目光从十七世纪顾炎武、阎若璩的研究对考据学形成作出的贡献转移到十八九

世纪戴震、钱大昕、段玉裁、王念孙、王引之、焦循和阮元等人文文献考证的新发展时，作为读者，我们就会看到朴学在清代是如何发展演进的。

他们刊行的著作是生气勃勃的儒学研究事业的一部分，事业的目标不是“科学”或“客观”，而与由训诂以通义理的学术承诺息息相关。他们即便是那个时代学术上的反偶像派，但在儒学信仰上却相当保守。

清代考据学研究的历史结果自然有助于清末民初数十年间（一八九〇——一九三〇）文化反权威主义和文化革命的激进形式的兴起，这种激进形式常从考据学寻找自己的源头，为自己辩护。但是，这类观点曲解了清儒在著作中明白阐发的真实动机。清代考据学研究的学术动机和文化后果实际上截然不同。学界忽略时代差异，用考据学在二十世纪产生的结果解释十七、十八世纪儒学著作的主旨。这种研究方式错误地把戴震、钱大昕那样的学者变为他们从来不是的现代知识分子，而这种错误正是我要尽力避免的。

经学

经学在中华帝国政治话语中的中心地位无论怎样强调都不过分。西汉年间官方尊奉的今文经学形成后，历代王朝都以经典或正史语言表述自己的政治观。理想主义的学者型政治家、玩世不恭的政治投机者，甚至专制君主都需要国家礼仪、经典及历史先例之类的固定媒介阐述自己的政治主张。

前现代中国政治话语与古代儒家经典长达数千年的联系，不论其反动、温和，还是保守，都表明儒家经典具有凌驾于中华帝国政治行为与表现的力量。儒家经典在传统中国、日本和韩国政治中的作用堪与宪法对现代西方政治文化的影响相提并论。中国帝制时代后期的“宪法地位”就是通过经典的政治话语维持自身的合法性。政治变革与经典反权威主义往往互为表里。

一系列用古文写成的深奥典籍，也即“经”，保存着圣人们的正统学说与政治典制，经典与正史成为一代又一代，一个世纪接一个世纪

热心政治活动的士大夫们的中心课程。宋代以后，群经的重要性尽管为相对易读的《四书》所取代，但仍是中华帝国晚期谋取政治权力、升迁、声望的敲门砖。

中华帝国政权建立于儒家经典价值与理想之上，这套价值观念给旨在政治控制的机制的运转提供合法性证明。经典学术为东亚官员、学者、学生提供了一系列有关政策、社会善恶的基本规则。要认识古代圣贤的理论，就须尊古通古。经典珍藏着儒家体制的依据，科举考试就用它们考核千千万万的士子。

掌握了经典的解释，也就控制了对国家权力的阐发和辩护权。因此，儒学家和官吏成为帝国必不可少的点缀和仆从。蒙元统治者接受儒家谋臣的建议，把宋代大儒程颐、朱熹的学说尊为帝国科举考试的正统依据，这项制度从一三一三年一直延续到一九〇五年。明清两代帝王同样受儒士说服，步其后尘，把程朱学说作为对其合法性最可接受的辩护。在中华帝国后期，理学实际上已垄断“帝国政治代言人”的地位。

但程朱学说的正统地位从十六世纪起，受到日益强烈的挑战，到十七、十八世纪，对其批评日甚一日。儒家学者就如何准确评价经典及四书问题展开论战。政治权力的合法性固然是士大夫们关注的焦点，但儒学的界定则成了问题。经典的地位仍然神圣不可侵犯，但已被从新的方法和视角加以解读、阐释。这股风气甚至渗入考试制度。有关这个方面的研究，是我目前正在进行的题为“一二四〇——一九〇五中华帝国后期科举制度的文化史研究”的一部分。

权力的文化合法性

对于陀思妥也夫斯基式的“末日审判官”而言，否定政治权力的合理性——无论它是儒家的，还是其他的——都是轻而易举之事，这种政治权力的合法性被职业政治家当作特殊的工具合理性。判断政治领袖的标准在于他们是否成功地通过自己面对的权力途径实现自己的目标。极言之，“末日审判官”能将任何政治文化和理想转变为系统理论。但是，令人困惑的不是对各种政治理想的背叛，这太司空见惯

了。甚至那些背弃政治理想的人，也将政治理想视为一种政治文化应遵循的目标。在革命极少发生的环境中，各种政治价值要比它们的“末日审判官”出现得早，生存得更长久。这种情况出现的原因与特定社会及其文化生存和延续的依据关系密切。即使“末日审判官”们也承认，借他们背叛的理想论证自己权力的合法性是必要的。

经史之学为中华帝国的习惯、兴趣、价值提供了理论框架，而那些习惯、兴趣、价值又构成了儒家士绅世代相传的行为思想模式。每一部经典文本都有自己的意义和解释史，这种意义和解释史成为帝国合法性依据的一部分。理学正统学说作为中华帝国晚期的帝国意识形态，代表了国家认可的“真理”体系。国家挑选并解释对经史的注释，以阐发有利于自身权威稳固的合意的有关人、社会、世界的观点。由于圣人在阐发经典的政治统治学说方面的权威性，他们为后世儒士尊为经典遗产的诠释者和传播者。

传统

“各种传统”常使分门别类的努力落空，一种传统诚如波考克（《政治、语言和时代》，纽约，一九七一）所言，可以使其学说的传承过程得到强调，这种传承过程，不论口头的还是书面的，都是古代理想和价值的体现。在习惯与日常事务的汪洋中，过去习惯的规范性力量如果可能，就要把人们对现实的认识转变为社会和政治行为的固定标准。强调连续性的传统就成为行为、信仰的通行规范。

当然，各种传统不是这么容易归纳的，它们绝非只有僵化的一面，也可能强调起初具有并被传之后世的独创性和奇理斯玛权威。起初的奇理斯玛常与流传的链条一同出现，并与后者相协调，经过“日常化”、“节略”的过程，成为一种意识形态。因此，我们可以对传统作出概念性区分，一类是六经注我，一类是我注六经。不过，仅用这两种概念简单地区分传统是不妥当的。事实上，这两方面往往是交织在一起的，席尔斯（《论传统》，芝加哥大学出版社，一九八一）业已指出：传统的内涵远比其外观复杂得多。一切传统都会对特定环境作出各种各样的回应，每一种传统都会向公共与个体回应的多样性敞开大门。

传统随着与之相关的政治、社会和经济环境的变化而变化。儒家对现实的秩序规范，同其他传统一样，包含着现实与人对现实认识的内在张力。这种张力包括长期存在、要求各种回应的道德与政治问题。这些回应固然受到儒教国家的控制，但不是一成不变的。相反，儒学的概念、解释、表达及以之为基础的行动，都随着时间的流逝而急剧变动着。经典的同一术语，对于面对不同困局的儒士具有不同的含义。“道统”对宋学家是心法之传的体现，对汉学家而言就成为“以心传心”的禅宗传统的儒学翻版。在汉学家眼中，没有单一的传统需要抛弃，要否定的仅是一种具有官方正统权威的精英主张——程朱理学。

转变还是末流

清代中国的皇权极少是赤裸裸的。它通常披着一层为皇权辩护的儒家概念与言辞。经典产生的政治语言表现出帝国意识形态内容，以及统治者、朝臣、军官、地方绅士的长期努力，这些人竭力为自己垄断维系公共秩序的国家权力而辩护。经学一旦被系统化为政治话语，就成为一个具有意识形态排他性与专一性的系统。这个系统阐发国家权力的存在理由，也即公共的合法性。中华帝国晚期的政治权力经由儒家意识形态折射为诱人的制度化和象征性机制，这一机制具有自成一统的公共目标。

一八〇〇年之后，中华帝国晚期政治文化的常规机制已无力体现魅力依旧的理想了，政治权力不再受一度借以表现自己的意识形态媒介的限制与控制，其他合法的军事、政治权力表述向清朝存在的依据发出挑战。到一九〇〇年，反叛者、改革者、保守分子、革命党人都以自己的意识形态名义争夺赤裸裸的权力，他们都希望自己那套体系能成为日常准则，并为之付出高昂的代价。在现代共和制取代传统帝国后，数百万民众牺牲了。在这一系列政治变迁过程中维护中国国家合法性的政治话语的内容和形式也即国家的代言人，也剧烈地变化着，卡尔·马克思取代了孔夫子。

没有几个国家能如一九一一年共和革命前的中国拥有如此长久的

一套政治价值观念。尽管中国历史上经常出现反叛为帝制国家辩护的儒学政治思想的“末日审判官”，儒家受过法家、道教、佛教的剧烈冲击，但是，从两汉到清代，儒家文化作为集权政治辩护士的意识形态的中心地位始终丝毫未变。

在中国历史舞台上，皇帝、官僚、学者、起义者你方唱罢我登场，在中国地理生态学允许的限度内，社会经济条件继续变化着，甚至藉以观察和操纵政治舞台的意识形态本身也是变来变去，唯一保持不变的是对古代圣贤传授的三代之说的执着。那些圣哲为整合军事、社会、经济、文化生活提供了可行的指南。对于他们提供的指南可以加以不同的解释，但是，直到一九一一年，还未有什么别的可以取而代之。在过去两千年中，三代之治始终是现代不容置疑的指南。

我一直致力于发掘儒家经典话语与中华帝国后期向全新的政治、文化话语转变时期的政治合法性之间长期为人忽略的联系。我特别考察了十八世纪八十年代以来汉宋两派为争夺士大夫支持而各自勾画的孔子形象，我们通过对帝国政治体制赖以维持的意识形态的来源——经学研究更为准确、细致的研究，就可以更为平实地评价中华帝国晚期学术变化的政治影响。经学研究若被置诸政治真空加以考察（正如中国学中常常遇到的情形），将会失去其学术生机和社会关联。

十九世纪的清代考据学遗产重要而不独特，在士绅阶层以新的政治话语形式取代自明以来为专制政府辩护的过时的理学政治价值的转变中，汉学及今文经学肯定扮演着重要角色。社会、经济压力与人口的增长一起向清代中国的君臣提出前所未有的要求。

到一八〇〇年，中国人口超过三亿，人们已不满足于分封制时代的理想，需要新的解决方案。知识界的许多人士意识到，帝国体制奉若神明的制度不是神圣不可侵犯的，史无前例的困局要求前无古人的对策。十九世纪初，一代经世学者面对迫在眉睫的无数组织与经济难题，苦觅现实答案，“因时而变”就成为他们的口号。

不过，儒家士大夫们仍然坚信，三代之治还是当今社会的指针，但是，三代之治体现为彼此冲突的道德理想与政治承诺。不论是汉学还是宋学名义下的三代典制都经受着信仰危机，帝国再也没有从这场

危机中复兴。向考据学的转向表明，对帝国体制的信任危机已延伸至明代以来儒家知识分子信奉的价值本身。汉学家从古代的非正统的经典中寻找新的真理的举动说明，他们已不再相信自己自少习之并捍卫的理学所提供的答案。

十九世纪之后，中国向何处去？事后看来，中国正处于西方及日本入侵的前夜，他们的入侵将在中国社会的各个层面释放出革命的力量。十九世纪初叶的儒家知识分子意识到，中国要成功地应付时变，就需要根本性改革。遗憾的是，寻求儒学方式挽救帝制的努力始终没有成功，今文经学的重现竟与中华帝国的覆灭不期而遇，但是，变革的潮流并未因一八九八年戊戌变法的失败而终结。

清代中后期的汉学家和今文经学家体现出政治、社会、经济动荡时代的新信仰，他们倡导经世之学，强调变革的必要性。常州今文经学的重建就标志着摆脱两汉以来绵延不绝的帝制规范和理想羁绊的第一步。考据学同晚明学者一样，反对理学独尊的局面，但是，他们从古代经典中撷取表达自己政治志向的灵感，这一点又有别于阳明信徒。

汉学本身从来不是革命性的，尽管考据学者要求变革，但仍停留于儒家基本理论限定的范围之内，他们再一次确定经典理想的现代价值。对他们而言，儒学仍然是新的信仰与政治行为模式的起点及不容置疑的要素。今文经学家们求助于对古代的彻底重建来确定现代的权威，为将来立法，他们既未达到政治革命的高度，也未显示出对社会进步有充分理解的迹象。但是，考据式的研究，今文经学的历史变革观，“因时而变”的政制的实用性调整的呼吁，都是实现政治与文化变革之梦的重要步骤。顾颉刚及中国新史学绝不可能仅是现代主义的温室中孕育出的奇葩，其学术基石的许多部分来自清代考据学。顾及其他“五四”的学人正是凭借清儒的成果，揭穿了帝国历史上许多自封为真理的谎言。

最后，我再一次感谢葛兆光教授的书评，同时感谢《读书》为我提供澄清自己观点的机会，我期待着中国同仁和好友更多的评论。