

杨念群 著

儒学地域化的 近代形态 (增订本)

三大知识群体
互动的比较研究

生活·读书·新知 三联书店

儒学地域化的 近代形态 (增订本)

三大知识群体
互动的比较研究

杨念群 著

Simplified Chinese Copyright ©2011 by SDX Joint Publishing
Company All Rights Reserved.

本作品中文简体版权由生活·读书·新知三联书店所有。
未经许可，不得翻印。

图书在版编目(CIP)数据

儒学地域化的近代形态：三大知识群体互动的比较研究 / 杨念群著. — 增订本.
— 北京：生活·读书·新知三联书店，2011.9
ISBN 978-7-108-03654-4

I. ①儒… II. ①杨… III. ①儒家—思想史—中国
IV. ①B222.05

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第007108号

特约编辑 高柯立
责任编辑 曾 诚
封面设计 蔡立国
责任印制 张雅丽
出版发行 生活·读书·新知 三联书店
(北京市东城区美术馆东街22号)
邮 编 100010
经 销 新华书店
印 刷 北京隆昌伟业印刷有限公司
版 次 2011年9月北京第1版
2011年9月北京第1次印刷
开 本 635毫米×965毫米 1/16 印张 36
字 数 466千字
印 数 0,001—5,000册
定 价 58.00元

目 录

再版序言：“儒学地域化”概念再诠释 _____ 1

——兼谈儒学道德实践的若干形态

导论 知识群体与作为历史话语的儒学 _____ 64

第一节 一个“知识论”问题的设定 _____ 64

第二节 对整体论认知方法的质疑 _____ 76

第三节 “知识分子”内涵的歧义性 _____ 87

第四节 “王者之儒”与“教化之儒”：古代士人
群体的双重形态 _____ 97

第五节 儒学地域化与知识群体空间流动的边缘化 _____ 127

第六节 儒学地域化的近代回响 _____ 146

上篇 儒学地域话语的类型化分析

——以知识群体为核心

第一章 地域分野类型：近代知识群体话语的三重取向 _____ 161

第一节 两种话语模式的渊源与湖湘士人群体 _____ 161

第二节 内倾感应思维类型对岭南地域的影响 _____ 178

第三节 “徵实”与“崇理”之辨：江浙知识
话语的中和效应 _____ 191

第二章 沟通大小传统：政治思维与湖湘儒学流变 _____ 203

第一节 政治思维形成的区域背景 _____ 203

第二节 道统的解构 _____ 217

第三节 经术与治术：湖湘与江浙的比较 _____ 231

第四节 帝王之学：外王剥离于内圣 _____ 240

第三章 维新变革之源：岭南神秘主义的近代意义 _____ 252

第一节 康有为神秘主义思想的地域渊源 _____ 252

第二节 神秘主义之果：岭南学人对
“政治神话”的重构 _____ 267

第三节 佛教神秘主义：《大同书》的逻辑起点 _____ 285

第四节 岭南“浙宗”余绪与近代“道德决定论” _____ 292

第四章 道艺如何相贯：江浙地域的学术专门化思潮 _____ 299

第一节 江浙知识群体的“谋生取向” _____ 299

第二节 “格致”概念与江浙思维传统 _____ 326

第三节 江浙新思维萌生播衍的双重条件 _____ 342

下篇 儒学地域话语的功能化体现

——以书院研究为核心

第五章 权力凝聚的象征：湖湘书院与区域文化霸权 _____ 371

第一节 先贤崇拜与区域时空观念 _____ 371

第二节 朱张会讲与岳麓遗风 _____ 374

第三节	岳麓模式的传承与放大	385
第四节	符号资本如何转化为权力	395
第六章	理想主义的没落:岭南书院与精英格局之变	411
第一节	书院精英特色的流失	411
第二节	书院与社学功能的吻合	419
第三节	官学渗透与书院功能的转变	424
第四节	考据与官学对峙格局的形成	432
第七章	古典偶像的重塑:江浙书院与学风梯级效应	450
第一节	经古之学与科举势力的消长	450
第二节	梯级效应与晚清知识群体流动	483
第三节	西学与江浙书院课艺网络的形成	496
第八章	地域文化的冲突:时务学堂与区际学人之争	511
第一节	理论阐释角度的转变	511
第二节	从三大学规比较看时务学堂之争	518
第三节	湘粤冲突的地域儒学根源	531
参考书目举要		550
后记		566
再版后记		571

再版序言：“儒学地域化”概念再诠释

——兼谈儒学道德实践的若干形态

一、“儒学”的核心问题是如何进行 “道德实践”的问题

1. “儒学”的“政治性”有待重新解释

我于1997年撰写的《儒学地域化的近代形态》一书出版后曾出现了一些批评的声音。比较值得回应的主要有以下两种观点：一种观点对本书按历史地理的区划界定儒学派别的做法表示怀疑，认为书中主要以福柯的话语理论为据讨论儒学的地区分布，却对儒学流派依存的“地理单元”或者说是“行政区域单元”如湖南、江浙、岭南（广东）等概念并未进行反思和检讨就加以使用，很可能会陷入历史上形成的以“行政区划”为框架判别历史现象的解释陷阱，从而违背了福柯所倡导的对任何研究前提都必须加以批判性检视的原则，导致自己陷入自相矛盾的境地。^{〔1〕}持这类观点的学者认为我们现在所依据的所谓“地理区划”

〔1〕程美宝：《区域研究取向的探索：评杨念群著〈儒学地域化的近代形态〉》，《历史研究》2001年第1期。

概念都带有行政干预的痕迹,都是一种“历史建构”的结果。如果要进行区域历史的研究,就必须反思这种“历史建构”的成因及其所造成的后果,而不能直接把这种“历史建构”的结果直接拿来作为讨论问题的根据。^{〔1〕}

我对此质疑的回答是,我对某个地区的理解并非是以行政区划为单位进行界分的,而恰恰是以学派的流动性所自然形成的状态作为讨论的前提。比如谈到湖湘学派的生成地域使用的是相对模糊的“湖湘地域”这个概念而相对较少使用“湖南”这个地区称呼,就是考虑到湖湘学派的形成是不同地区的学人交流互动的结果,如四川人张枋和安徽人朱熹的身份均非行政区划下的所谓“湖南人”所能认定,但却通过在湖湘地区的活动赋予了其独特的人文气质。对区域的观察恰恰是以某个知识群体活动讲学的覆盖范围为依托,而这种活动的边界是不确定的,模糊到很难在行政地理区划的意义上锁定其活动的精确幅员轮廓。

但我亦认为,这种人文知识群体流动的不确定性以及由此形成的文化派别尽管难以完全在地理上加以界定,却并不能成为我认同“区域文化建构说”的一个理由。因为某个区域学派一旦经过长期对话切磋,就有可能在某个地点沉淀下来,具有传承其自身思想传统的力量,并最终影响某个区域知识群体的思维和行动方式。这种影响可能具有一定的历史连续性,并非某个时代特殊构造的“历史现象”所能加以说明。故而在本书的写作上表现出的像是一个迟疑的“后现代主义者”,头

〔1〕 程美宝在她的近作中就比较彻底地贯彻了“后现代”的史学原则。她认为晚清以来“广东文化”就是各派政治权力角逐后“建构”起来的。其结论是“广东文化”最终演变成了知识精英实施“国家认同”的文化资源。这种看法实际上就否认了“广东文化”作为区域性文化具有自我生成的主体性。我认为这样的研究取径是对“区域文化”历史的自我消解。参见程美宝:《地域文化与国家认同:晚清以来“广东文化”观的形成》,生活·读书·新知三联书店2006年版。

脑中同时掺杂着“现代叙事”与“后现代建构”观念的复杂影响,所以处处彰显出矛盾冲突的意象乃属自然。

以上是对第一种批评观点的简要回应。第二种批评观点认为,把儒学视为一种区域性的历史形态是受到人类学方法与区域社会史研究路径的影响,有可能会削弱对“儒学”形而上普遍意义的认知与分析,从而降低了儒学在思想史上的地位。^[1]

我对以上批评的回应是,这套说辞明显受到西方所谓“大传统”与“小传统”二元对立思维的制约,以为“儒学”只具备一种单一的精英形态,与属于“小传统”的民间世俗的思想形态毫不相干,或至少没有估计到儒学在基层社会的运作中到底扮演着何种角色。他们没有意识到,“儒学”在宋朝其实是以一种完全不同于贵族精英的形态出现的,是一股迥异于以往的新潮流。这股潮流最初是通过分散的地域构设基本布局的,并经过“讲学”的形式流动起来,形成沟通网络,再逐步波及到上层社会。这与两汉经学主要集中于宫廷的贵族化特征大有差异。“宋学”和“汉学”是完全不同的两种儒学形态,这是学术史的常识。不过两者的差异不仅表现在对经义的使用和疏解上,如汉代的经义最讲家法师法,主张疏解经义时疏不破注。宋明儒者则不再只是要求对以往神圣经书的原创性做刻板僵化的回应,而是鼓励自由地去确定交谈的表达方式。一些“语录体”讲道文本的出现如《朱子语类》《传习录》等均强调当时的士儒对经典的理解,这与疏解评注的汉代方式趋于异途。

[1] 陈来:《儒学的普遍性和地域性》,《天津社会科学》2005年第3期。类似的批评也曾出现在对余英时先生《朱熹的历史世界》这部著作的相关争议中,从事中国哲学史研究的刘述先先生认为把朱熹思想历史化,过度强调其“外王”的一面,有可能会削弱对其“内圣”一面超越性精神价值的理解,进而贬低了其普世意义。余英时则强调儒学“内圣与外王”是一个连续体,儒学建立一个合理的人间秩序的追求并不妨碍其对“内圣”的认同。相关的争论文字请参见《朱熹的历史世界》一书中刘述先和杨儒宾的批评文章与余英时的回应。参见余英时:《朱熹的历史世界:宋代士大夫政治文化的研究》(下),生活·读书·新知三联书店2004年版,页868—928。

前者给予同时代的儒士对经义的自主性理解以很大的空间,而后者则只是迷恋古典经义的正确,并小心翼翼地维系着权威解释的完整。

更为重要的是,“语录体”的流行实际上是证明一颗普通的心灵与生俱来就可能具备和圣人一样领悟“天理”的能力,至少昭示出了这种潜能,其口语化和师授徒记的新颖教化方式,使得“讲学”具有了前所未有的“私人写作”性质和传播“个人”思想的特征。更为重要的是,这种私人写作和传播思想的状态正是以区域分布的形式出现的。这样的民间、私人而又区域化的状态当然会削弱汉代以来宫廷内部为特征的经学所拥有的权威性和普遍性。故此时儒者教化的身份也随之发生变化,北宋士人常以布衣身份应召答对于帝王宫廷,或出入于经筵会讲之所,这在前代宫廷中是难以想象的。

然而我们不必担心,好像“儒学”因为转变成“地域化”的形态就自然会导致其普遍意义的丧失。因为宋代“儒学”通过教化帝王即所谓“格君心”的手段从“地域化”的民间状态逐渐上升为精英化的形态,并通过科举制的形式获得了制度性的保证,同时还通过控制宗族等社会组织实现了对基层的道德治理。这正说明无须把“儒学”的普遍意义定位于专属某个特定历史时期的精英阶层,或者仅把儒学理解为宫廷集约习学状态下的产物,似乎只要呈现出不同于汉代贵族化儒学的“地域化”状态,仿佛就是对儒学普遍化的质疑和放弃。

也许有人认为以上对“儒学”的论述过于注重其世俗层面的政治意义,特别是其在具体事务中所发挥的作用,而忽略其思想超越性的一面。其实我个人认为,“儒学”最具创意的部分恰恰是其对政治行为的理解、诠释与运用。即使“儒学”在表面上一度能够作为相对独立的思想派别而存在,但最终其精华部分还是对政治的解读,儒者扮演的社会角色也多与政治事务有关。也就是说,我们即使认定儒学具有普遍价值,也必须放在具体的政治行动中予以验证。要洞悉“儒学”的真正意义,并不完全在于仅仅对其宇宙论、认识论、价值论等内涵进行分析,因

为“范畴论”式的研究路径恰恰受到西方哲学史的深刻影响与制约,不少论述是强行对中国传统概念进行硬性切割和分类,以符合西方哲学的规范框架的要求。近几年中国哲学界曾经围绕“中国到底有无哲学”这个问题发生了持续争论,正说明用西方哲学的“范畴论”方法抽象出所谓“儒学”的超越性所出现的严重危机。所以我认为不妨换个思路,就是从历史政治演变的动态过程中去把握“儒学”思想之真谛。即把“儒学”具有的“政治性”作为我们的关注焦点。所谓“儒学”的政治性不是简单地把“儒学”归纳成一种赤裸裸的官家意识形态,或者同样简单地把它描述为民间异议者的反抗资源,而是仔细观察其如何为上层政治的运作与基层社会的治理提供了一套行之有效的道德基础。或者不妨这样表述,“儒学”的核心问题是如何为政治社会运行提供一种“道德实践”的方式和目标。一旦“儒学”失去了“道德实践”的能力,其对实际生活的规范价值和意义也就寿终正寝了,根本不存在什么超越政治和社会层面之上的悬空的儒学价值。“儒学”在近现代的悲剧命运即可为上述观点做出佐证。

2. “儒士”的身份：是“美学”的还是“实用”的？

以上提及,“儒学”的价值往往须通过与政治发生微妙关系才能表现出来。对儒士的地位和作用也可作如是观。“儒者”在皇家宫廷和基层社会实行道德教化的程度大致可以作为衡量其价值实现程度的一个参照指标。

以往的研究对“儒者”的身份和地位形成了一些颇为刻板的想象。如列文森即认为“士大夫”进入官僚系统凭借着的并非是对“专门化”知识的掌握,反而依赖的是美学和艺术的修养。这种“反专门化”的态度使得儒者身份和那些政治实用性很强的吏胥官僚阶层自然区分开来。到了明代,儒者的行事特征即表现出一种非职业化的风格,明代的文化

也显露出崇拜非职业化之事务的色彩。^{〔1〕}在列文森的眼里,儒家在官场中扮演的角色具有非实用性的特色,因为他们拥有的儒学知识只涉及到文化修养,故只能成为行政官僚体制的点缀。

列文森使用“非职业化”的概念来描述和定位儒者身份的观点对中国史研究的学者影响很大。如刘子健在描述南宋士人的身份和行事风格时,就认为儒家的理念权威和国家权力之间虽有相互重合的一面,但也会经常发生不协调。他们倾向于重视普遍关怀(universal concerns),也就是所谓普遍价值,而不是以组织制度的改革为先务。他举例说,南宋士人为了体现他们的理想,采取了一种有别于统治阶层主流常态的生活样式。比如在服装扮相上崇古搞怪,大都选择尖顶峨冠作正式装束,闲居则宽袍大袖,内衬精制的白纱衫,头戴扁圆的无檐帽。一举一动都显得有严格的分寸感:坐要端正挺直,行要从容不迫,目视前方,鞠躬慢而深,说话不打手势,颇有威严。道学抨击者认为他们摆出的是高傲的架子,奇怪、愚蠢、势利和傲慢。朱熹有一个门人,除了言语怪诞外,还采用一种奇特的敬礼方式。^{〔2〕}

刘子健的结论是,宋朝新儒家由于强调伦理思想的内省一面,强调反省的磨炼以及个体自身内在化的道德价值,如此一来他们沉迷于形而上学、宇宙论的命题越深,他们被导向世俗客观的社会现实的可能性就越小。他们联系现实以求验其哲学理论的可能性也越小。^{〔3〕}这种悲观的看法实际是想说明,儒家的“非职业化”身份和气质由于远离行政程序训练的要求,从而无助于政治治理的实施。也就是说儒学缺乏某种“政治实用性”,更像是一种个人价值观的消遣和冥想。刘氏的看法与强调儒家价值具有普遍和超越意义的观点是相当一致的。其一致性

〔1〕 列文森:《儒教中国及其现代命运》,中国社会科学出版社2000年版,页13—14。

〔2〕〔3〕 刘子健:《作为超越道德主义者的新儒家:争论、异端和正统》,田浩编:《宋代思想史论》,社会科学文献出版社2003年版,页241、249—250。

即在于都过度有意忽略儒学和儒家与政治实践之间的关系,希望把儒家思想的“道德性”和政治的“世俗性”割裂开来,以免受其污染。其中蕴含的另一假设是,儒学的道德立场不但是自足的,而且儒家由于怀抱着世俗层面的政治理想,却由于不谙政治权力规则而屡屡碰壁,但在失去世俗领域中的支配作用的同时,有可能反而获取了自己超越世俗生活世界的普遍意义。

我对此观点不敢苟同,在我看来,“儒家”从诞生之日起就与“政治”发生了纠葛不清的复杂关系,“儒家”相对于“政治”的基本态势不是根本超越而是若即若离,而且儒学价值的实现恰恰是通过政治运行的过程才得以完成的。

民国初年,曾经发生过一场关于“儒”之身份起源的争论,争论双方各执一词,一派以章太炎、胡适等为代表,坚持认为“儒”的最初起源与“巫祝”有关,是维持殷商宗教礼节的祝官,或者说是为远古氏族尚未分化状态下的王权与上天进行沟通的中介祭祀人员。其身份既然属贵族阶级出身,自然与政治核心的活动密不可分。胡适在《说儒》一文中甚至把“儒”的起源状态类比于希伯来宗教中的“先知”角色,具有预言家的功用。“儒”源起于“巫祝”之说与汉代的刘歆、班固,近代的刘师培推测“儒”出于官守的说法是基本一致的。

另一派中的冯友兰、钱穆、傅斯年、郭沫若等人则坚持认为“儒”的原始状态不过是一名民间普通的“教化之师”,没什么神秘可言。^[1]其实这两派观点都不能说错,却又都并非是对“儒”之身份的完整解释。因为无论是“巫祝”还是“教师”均不过是“儒”在不同历史时期的特定身份而已,“儒”为“巫祝”发生于远古氏族共同体尚未完全分化的阶段;而“儒”为民间教化之师则要追溯到春秋战国礼崩乐坏的时期。“巫祝”

[1] 参见王尔敏:《当代学者对于儒家起源之探讨及其时代意义》,《中国近代思想史论》,社会科学文献出版社2003年版,页401—432。

和“教师”恰是前后相续的两个历史阶段的产物。刻意突出某个特定时代的身份均无法窥见“儒”之作用的全貌。

有一点可以肯定，“儒”从其最初起源的那一时刻起，就与各种政治行为发生了不可分离的复杂关系。“儒”为“巫祝”时，当然要为王者履行沟通天地人之间关系的职能，无疑从事的是政治工作。春秋时代发生了“道术将为天下裂”的大变动，原本专属王者的祭典礼仪规范散落民间，“儒”者为保存“在野之礼”虽沦为俗世的教化人员，但对恢复自身“王官之守”的政治身份始终抱有坚定的信念，这在孔子的言行中表达得相当充分。这种重新参与政治的期待最终在汉代得以部分实现，“儒”者从世俗阶层开始逐步回归到官僚政治体系之内。我在《儒学地域化的近代形态》一书中曾把“儒”之身份的起源与演变概括成以下线索，即有一个从“巫祝之儒”→“教化之儒”（先秦形态）→“王者之儒”→“教化之儒”（地域形态）→“王者—教化”合一形态的动态过程。这个变化过程显示“儒”始终没有完全摆脱王权的控制，其思想和行动的主轴仍大体围绕着政治的演变态势而展开。

从此图式可以看出，“巫祝之儒”转化为春秋时期的“教化之师”，表面上脱离了政治轴心的强力约束，孔孟谈教化似乎多涉世俗日常伦理，但核心仍会不时返归到“复周礼”的政治目标。只不过时代际遇无法使其拥有与此目标相当的政治地位而已。汉初帝王开始重用儒生，使之暂时变更了自己的民间世俗身份，在皇家体制中拥有了合法的政治地位，但其身份转变的代价却是十分巨大的。儒生必须依靠大量制造伪经即讖纬之书，为刘氏当权提供政治合法性的论证，以便取悦于皇帝。我称此行为是制作“政治神话”。顾颉刚先生曾经精辟地概括说两汉经学的骨干是“统治集团的宗教”——统治者装饰自己身份的宗教——的创造。其行为颇类似于当年的“巫祝”，亦可称之为“儒家的方士化”。正如顾先生所说：“原来儒生们已尽量方士化，方士们为要取得政治权

力已相率归到儒生的队里来了。”^{〔1〕}只不过这一时期相对短暂,至东汉以后就渐趋消歇。

“儒家”在宋代以后的最大变化,是其民间形态的重新复苏和活跃。“儒学”在汉代日益被官学化,成为迎合王者之政治意识形态诉求的僵死体系。具体的例子是经学研习日益趋向繁琐化,非一般世俗民众所能掌握和习学。故儒学只在上层政治机构施加影响,难以真正有效地向基层社会渗透。汉代虽不时有循吏以“条教”的方式推行儒家教化,但毕竟是一时之举,难以达致深远的效果。这种困境至宋代以后才有所改变。宋明新儒学多崛起于民间,而且呈明显的南北地域分布的态势,故多以某个区域命名其流派,如洛学、关学、闽学、浙学、岭学等等。南北宋朝政权更替,政治受地理疆域南北划界的影响很大,至南宋受迫于金人南侵的压力,儒学流派多崛起于南方,至明代似乎仍延续了此一系传统。其最有影响的“心学”一脉也多兴起于南方地域。宋代儒者最初也时常以“布衣”身份进见帝王并充任经筵讲官,后来的士人官僚更是一度形成了与帝王共治天下的局面。宋朝的“教化之儒”与先秦“教化之儒”的区别乃是在于,宋朝的儒者虽兴起于民间,但却寻找到了一条教化王者的渠道,并在相当程度上发挥了效力,而先秦“教化之儒”徒具民间世俗身份,却经常无缘参与政治。当年孔子以“丧家之犬”自喻,即寓有此意。

更为关键的是,宋朝新儒家不但教化帝王,而且通过一系列的制度安排如宗族、乡约、书院等社会组织把儒学要义直接贯穿到了基层社会,构成了地方形成相对自治状态的文化资源,这更是先秦“教化之儒”甚至汉代“王者之儒”所无法企及的成就,也是我所提到的“儒学地域化”的精髓理念之所在。尤其重要的是,宋明新儒家通过在上层教化帝王,在下层区域推行儒家教义的双向运动,使得自身从一种民间的自发

〔1〕 顾颉刚:《秦汉的方士与儒生》,上海古籍出版社1998年版,页6。

状态重新回归到了政治核心,发挥着重要作用,最终成为任何朝代的上层政治体系构筑意识形态不可或缺的精神源泉。因此,在我的眼里,新儒家绝非只具内省怪诞的“非职业化”的超脱形象,或者因此缺乏干预现实社会的能力。恰恰相反,儒学一直是围绕着政治现实问题建构自己的理论体系的。即使儒学有超越世俗的普遍价值的一面,也往往是在与政治发生互动的过程中偶尔体现出来,而很少作为独立的精神资源发生作用。下面我将集中关注宋朝以后“教化之儒”崛起呈区域化分布的原因及其后果,以及新儒学最终以何种方式从事“道德实践”,从而使自己在政治领域中扮演了核心角色等问题。

二、中华帝国气质的变化与“道德主义”的兴起

1. 王朝疆域的伸缩与统治成本的关系

刘子健曾经提出了一个很有趣的说法,他把宋代比喻成越来越趋向忧郁内向气质的某个人。在他看来,如果以个人性格作比喻,“北宋”和“南宋”就像气质完全不同的两个人。“北宋”仍残存着刚勇进取的风格,“南宋”则显得柔弱怀旧,透出一股忧郁悲观的气象。因此,北宋的特征是外向的,而南宋却在本质上趋向于内敛。宋朝的整体风格也是由北宋的“外向”转向南宋的“内向”(turning inward)。〔1〕刘子健的比喻当然是有直接根据的,也与人们常识中的印象相吻合。在我们的记忆里,自从宋太祖杯酒释兵权以后,宋代政治长期居于文人的统摄之下,甚至全部武力也由文人指挥调动。故军事上在北方辽金势力的压迫下常处弱势地位,最终导致靖康之辱与偏安一隅的残局。对于宋朝气质的描述,有学者更认为中华帝国自宋以后整体上表现出的是一种“文化

〔1〕 刘子健:《中国转向内在——两宋之际的文化内向》,江苏人民出版社2002年版,页7。

取向”，这种取向抑制了其向外进行军事扩张的企图和范围，这样的风格完全区别于以“政治—经济取向”为风格的西方国家。^{〔1〕}

以上论断和刘子健的观点十分相似，都是注意到了宋代以后的中华帝国有一种全面转型的迹象。至于对产生这种转变的原因的探讨则形成了不同的解释路径，有学者如伊懋可、斯波义信等从经济史角度立论，认为宋代发生了“经济革命”，包括农业革命、水运革命、货币与信贷革命、市场结构与都市化革命以及科学技术的革命。^{〔2〕}内藤湖南更是建立了独特的“唐宋时代观”，主张唐代仍是贵族时代和贵族政治，注重郡望，到宋朝则替代以君主独裁制度。任何人担当官职不能靠世家的特权，而是由天子的权力来决定和任命。君主再不是贵族团体的私有物，他直接面对全体臣民，是他们的公有物。故唐代是中世的结束，宋代是近世的开端。^{〔3〕}从文化上讲，宋学研究更是在中国思想史上是个长盛不衰的领域。我在这里不想重复以往的研究结论，也无力对唐宋转型作出全面的勾勒和概括。我只是提出一点以往研究相对比较忽略的问题略加阐说，以补目前史论之不足。

我注意到，唐宋转型与疆域领土上的“南—北”分立的历史格局有很密切的关系。从文化上考量就是“夷夏大防”观念以极端的形式被加以表达，同时左右着政治发展的走向。如此突出夷夏的文化差异并以此作为区分南北的观点，不同于以往因南北地理区隔而形成的对政权性质的认识，比如魏晋南北朝时期人们对南北分立政权的认识，其“夷夏之辩”的色彩就并非如宋代那般浓厚。也就是说，“地缘”与“文化”

〔1〕 [以]艾森斯塔得：《帝国的政治体系》，贵州人民出版社1992年版，页233—242。

〔2〕 李伯重：《“选精”、“集粹”与“宋代江南农业革命”——对传统经济史研究方法的检讨》，《理论、方法、发展趋势：中国经济史研究新探》，清华大学出版社2002年版，页990。

〔3〕 内藤湖南：《概括的唐宋时代观》，《日本学者研究中国史论著选译》第一卷，中华书局1992年版，页10—11。