

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



经学的蜕变

与史学的“转轨”

路新生 著

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

经学的蜕变与史学的“转轨”/路新生著. —上海:
上海古籍出版社, 2006. 1

(中国的现代性与人文学术丛书)

ISBN 7 - 5325 - 4276 - 9

I. 经... II. 路... III. 经学—研究 IV. Z126

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 137050 号

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

世纪出版集团 出版、发行
上海古籍出版社

(上海瑞金二路 272 号 邮政编码 200020)

(1) 网址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji@guji.com.cn

(3) 易文网网址: www.ewen.cc

新华书店 上海发行所发行经销 上海展强印刷有限公司印刷

开本 890 × 1240 1/32 印张 8.625 插页 2 字数 201,000

2006 年 1 月第 1 版 2006 年 1 月第 1 次印刷

印数: 1 - 2,250

ISBN 7 - 5325 - 4276 - 9

B · 527 定价: 25.00 元

如发生质量问题,读者可向工厂调换

丛书主编 高瑞泉 王晓明

编辑委员会 (按姓氏笔画为序)

王晓明	王家范	朱政惠	余伟民
陈大康	陈子善	陈嘉映	杨国荣
高瑞泉	盛邦和	童世骏	

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。

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《梼杌》,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》、《杻杌》、《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、晓微自然也就难逃诟病。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”是凝固不变的观念带有某些“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”而摒弃“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