

[美] 本杰明·艾尔曼

Benjamin Elman

经学·科举·文化史

艾尔曼自选集

中华书局

[美] 本杰明·艾尔曼
Benjamin Elman

经学·科举·文化史

艾尔曼自选集

中华书局

图书在版编目(CIP)数据

经学·科举·文化史:艾尔曼自选集/(美)艾尔曼(Elman, B.)著;复旦大学文史研究院译. -北京:中华书局,2010.4
ISBN 978-7-101-07119-1

I. 经… II. ①艾…②复… III. ①经学-文集②科举制度-中国-文集③文化史-中国-文集 IV. Z126-53
D691.3-53 K203-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 206000 号

书 名	经学·科举·文化史:艾尔曼自选集
著 者	[美]本杰明·艾尔曼(Benjamin Elman)
责任编辑	王传龙
出版发行	中华书局 (北京市丰台区太平桥西里 38 号 100073) http://www.zhbc.com.cn E-mail:zhbc@zhbc.com.cn
印 刷	北京瑞古冠中印刷厂
版 次	2010 年 4 月北京第 1 版 2010 年 4 月北京第 1 次印刷
规 格	开本/700×1000 毫米 1/16 印张 17 插页 2 字数 230 千字
印 数	1-5000 册
国际书号	ISBN 978-7-101-07119-1
定 价	29.00 元

自序

我很高兴能在这里为我的第一部中文文集略陈感言。首先,我要向复旦大学葛兆光教授致以诚挚的谢意。自2007年3月复旦大学文史研究院成立起,葛教授便多次邀我访学及参与研究院的活动。其次,我也要感谢我的翻译者,包括此前若干篇论文的翻译者,以及这次五篇从未译成中文的论文的翻译者,他们是复旦大学历史系的几位年轻学者。对所有的翻译者来说,将英语原文译成现代汉语并非难事,难的是要查找我所引用的中文文献。所幸的是,在这一方面,每一位译者都证明了他们作为历史工作者的素质,他们甚至还帮助我校正了英文原文的若干错误。

除了过去译成中文的若干篇论文外,此次文集中新翻译的五篇文章,所涉主题从尼采盛期哲学中所见来自亚洲佛教的影响,到经学在明清科举制度中的作用,所涉内容比较广泛。中文世界的读者应该会对有关尼采的文章感到兴味,因为尼采曾对王国维、鲁迅等20世纪初年的中国知识分子产生过巨大的影响。反之,我们亦需认识到,西欧早在19世纪晚期已颇受亚洲思想的影响。尤其需要注意的是,叔本华对尼采、王国维都曾产生过影响。实际上,叔本华本人深受佛教影响,而这种影响在传及王国维和鲁迅之时,却被

后者当成了“西方的思想”，这是很有趣的历史现象。应当指出，叔本华和尼采的见解折射出西方对于来自亚洲的佛教思想的回应^①。此外，本文集中，也有论文论述到宋明两朝，尤其是 1250 年道学被立为官方正统学说及衡文取士的标尺后，经学所呈现的复杂面貌。纵观历史，1800 年以后，西方及日本帝国主义在东亚相继崛起。值此前夕，考证学成为了中国思想史上最重要的新进展。本集所收两篇曾于台湾发表的文章，正是以此为背景，探讨了经学在帝制中国晚期的作用。虽然，鉴往知来依旧是儒家坚守的信条，但是，过去所代表的德、政理念是什么，却成了聚讼无尾的公案。无论汉学和宋学如何各自捍卫过去的典章制度，仍无法使帝制免于了一场致命的信任危机。考证学的崛起明白地显示了，这场信任危机不止是针对王朝体系内的各种典制，甚至已蔓延到如“仁”这样自明儒以下世代恪守的核心价值观。拥护汉学的学者——他们既非诂订小儒，亦非官次卑微——向正统经典之外的古代文本中求是，这表明他们对自幼承袭的道学说教已不再信任。

写到这里，我想有必要在这篇自序中，对我的学术方法与研究思路作简要的交代。

定义与术语

中文世界的读者不难觉察，我在英文写作中慎用“Confucianism”或“Neo-Confucianism”（新儒学）等带有时代误植和目的论色彩的词汇。我宁愿将“儒学”称为“literati learning”（士学）或“classicism”（经典学）。因为我们尚不清楚，使用诸如“Confucianism”或“Neo-Confucianism”等当下惯用的术语来表述帝制中国的经学，是否足以涵盖 1900 年以前的学术和宗教传统。在经过了战国百家之学的争鸣阶段（约公元前 500—前 221）后，自秦

^① 参见拙文“Wang Kuo-wei and Lu Hsun: The Early Years,” *Monumenta Serica*, 34 (1979—80): 389—401.

汉(约公元前 200—公元 200)以来确立的以孔子及其门弟子为代表的正统经学,大致经历了以下三个主要阶段(下迄 1900 年):

1. 汉唐注疏学(约公元前 200—公元 900):注五经、九经,乃至十三经。

2. 宋元明儒学(约公元 1000—1700):往往基于宋代对四书的阐释^①,而朱熹(1130—1200)与王阳明(1472—1528)、王学后人在经学观念上的分殊,是这一时期学术思想上一次意义深远的激荡。

3. 清代汉学及考证学的复兴(约 1700—1900)^②。

现在我们都承认,现代西方将孔子(Confucius)个人视为中国“儒学”(Confucianism)的唯一代表,肇始于耶稣会传教士。他们曲解了 17 世纪中国更为普遍存在的“士学”(Learning of Scholars),从而掩盖了“儒学”(Ruxue)一词在古代及帝制中国(以及日本、韩国和越南)所具有的超越“孔子之学”的丰富意涵。在东亚,直到 19 世纪末,人们才使用“Confucianism”这一新词来定义“儒学”。此外,颇为引人侧目的是,中国学者并没有抗拒“Confucianism”一词所包含的以孔子为中心的意涵,虽然“儒”的学问传统早于孔子之前就存在,只是后来通过孔子的追随者加以传播而已。如果我们比照伊斯兰教(the study of Islam)的例子,就会发现穆斯林学者长久以来便拒绝使用西方所谓的“Muhammadism”来描述伊斯兰教。可以确定的一点是,是耶稣会士们以孔子为中心,展开用拉丁文翻译中国经典的工作的^③。

朱子学是宋代学术思想的主流,且最终在 15 世纪初被确立为官方正统

① 四书,即《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》。《大学》和《中庸》原出《礼记》,尽管一般认为,《学》、《庸》为孔子的直传弟子所编。参见 Daniel Gardner, “Principle and Pedagogy: Chu Hsi and the Four Books,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 44, 1 (June 1984): 57—81.

② 参见拙著 *From Philosophy to Philology: Social and Intellectual Aspects of Change in Late Imperial China* (2nd edition. Los Angeles: UCLA Asia Institute Monograph Series, 2001).

③ 参见 Lionel M. Jensen (詹启华), *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization* (Durham: Duke University Press, 1997)一书的第一、二章。对 Jensen 该书的批评,见 Nicolas Standaert (钟鸣旦), “The Jesuits Did NOT Manufacture ‘Confucianism’,” *East Asian Science* (16): 115—132.

学说^①。自宋以降,“朱子学”在中文里至少有三种不同的指向:(1)“道学”(Learning of the Way);(2)“理学”(Studies of Moral Principles);及(3)“心学”(Learning of the Mind and Heart)。耶稣会士钱德明(Jean-Joseph-Marie Amiot, 1718—1793)在他的中国回忆录中使用了“néo-confucéens”一词,这是目前所知最早以“Neo-Confucianism”命名“朱子学”的例证,但在中、英文中普遍使用这一称呼,恐怕是20世纪中期以后的事了^②。

此外,罗友枝(Evelyn Rawski)等学者已经批判了所谓帝制中国元、清统治精英的“汉化”(Sinicization)和“儒化”(Confucianization)等过于单纯的见解。近来,这种批判的立场也被用于考察中国经学对中华帝国之外的日本、韩国、越南学者的影响。他们也是被“汉化”的吗?或者说被“儒化”?被“教化”(civilized)?德川日本(1600—1867)、李朝朝鲜(1392—1910)和越南黎朝(1428—1788)只是“小中华”,或者说中华帝国晚期的缩微景观吗?更明确地说,所谓对中国内外非汉族群体的影响,何尝不是一个通过经典和士学达成的教化过程的一部分?这一过程何其复杂,又何尝不是中、日、韩、

① 参见 James T. C. Liu (刘子健), “How did a Neo-Confucian school become the state orthodoxy?” *Philosophy East and West* 23, 4 (1973): 483—505. 另见拙著 *A Cultural History of Civil Service Examinations in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 2000), pp. 1—65.

② 见 Hoyt Cleveland Tillman (田浩), “A New Direction in Confucian Scholarship: Approaches to Examining the Differences Between Neo-Confucianism and Daoxue,” *Philosophy East and West* 42, 3 (July 1992): 455—474, 及 William Theodore de Bary (狄百瑞), “The Uses of Neo-Confucianism: A Response to Professor Tillman,” *Philosophy East and West* 43, 4 (July 1993): 541—555. 另见 Tillman, “The Uses of Neo-Confucianism Revisited: A Reply to Professor de Bary,” *Philosophy East and West* 44, 1 (January 1994): 135—142. 参阅 D. E. Mungello (孟德卫), *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1989), p. 345, n. 54.

越人发挥各自的语汇,相互参商磨合的结果^①?

还须指出的是,近来有一种把“儒学”当作宗教的倾向,虽然持此论者用心可嘉,但是混淆了“儒”与“释”、“道”者的身份。诚然,由耶稣会传教士开始,把帝制中国的儒家思想纯然当作一种关于社会生活和伦理的哲学系统的看法,忽视了其中包含的礼拜实践,譬如上至天子下及士人为孔门圣贤建庙致祭的行为^②,我们虽然不应该低估士人对神经典的内心信仰,但若要把孔门学说视为宗教,则未免言过其实了。

帝国的官方祭孔活动也含有宗教的意味^③。因此,我们似乎就可以用“Confucianism”来命名这些祭祀活动,这些活动不是把孔圣人而非经典视为儒学传统的源泉吗?但这种“以孔子为主的儒学”(即 Confucianism 的字面意思)只能说是儒家对经典理解中的一层意思,而这种诠释的精神内核在于“传心”,即强调通过个体觉悟(Enlightenment)而非仅仅依靠经典文本或信仰来传播经学正统。现代学者视“Confucianism”和“Neo-Confucianism”为“公民宗教”(Civic Religion),这一点竟然与 18 世纪早期“礼仪之争”中耶

① 见 Evelyn Rawski, “Presidential Address: Reenvisioning the Qing,” *Journal of Asian Studies* 55, 4 (November 1997): 829—850; 和 Ping-ti Ho (何炳棣), “In Defense of Sinification: A Rebuttal of Evelyn Rawski’s ‘Reenvisioning the Qing’,” *Journal of Asian Studies* 57, 1 (February 1998): 123—155. 另见 Norbert Elias, *The Civilizing Process: The History of Manners* (reprint. Oxford: Blackwell, 1994), 及艾尔曼《日本是第二个小罗马(小中华)吗?——18 世纪德川日本“颂华者”和“贬华者”的问题:以中医和汉方为主》,《中华文史论丛》2008 年第二辑(总第九十辑),页 95—132。

② 见 Thomas Wilson, *Genealogy of the Way: The Construction and Uses of the Confucian Tradition in Late Imperial China* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1995), pp. 32—35.

③ 见 Wilson, “The Ritual Formation of Confucian Orthodoxy and the Descendants of the Sage,” *Journal of Asian Studies* 55, 3 (Aug. 1996): 559—584, 和 “Ritualizing Confucius [Kongzi]: The Family and State Cults in Imperial China,” in Thomas A. Wilson, ed., *On Sacred Grounds: Culture, Society, Politics, and the Formation of the Cult of Confucius in Imperial China* (Cambridge MA: Institute for East Asian Studies, Harvard University, 2003).

稣会士的立场遥相呼应^①。然而，在前现代士人的公开论说中，以圣人之教为业所体现出的入世的、非宗教的方向，与更为大众化的孔庙典礼，与佛、道之教仍有霄壤之别。晚明的“三教合一”运动对这种分立有所缓和，但从未能根除^②。

由此可见，我们能够断言中国士人抱有一份超验的、仪式性的、类似宗教的关怀，然而，士人的学术思想活动并非修行僧式的生活，他们也不曾像罗马天主教或穆斯林神职人员那样归属于某种宗教体制，除非他们还有佛教或道家的背景，那就另当别论了。更新的研究表明，西方关于“宗教”的概念也是不断演进的，把宗教与教籍相连也是颇为晚近的事，而且，在中国，直到19世纪晚期，“宗教”取代“教”成为对儒教(Literati Learning)、佛教(Buddhism)、道教(Taoism)的指称后，西方的宗教概念才完全被中国人所接纳。

在此之后，“儒教”(Confucianism)被等同于“孔教”，并被一些中国学者目为一种以孔子为基础的宗教。孔庙祭孔的举动，的确暗示出某种宗教仪式的实践形式，但我们今天使用的“儒教”一词含义暧昧，模糊了1890年代中国学者对“儒学”和“孔学”的区分^③。20世纪的反儒教运动，其深具讽刺意味的一点就在于，发动者恰是具有儒学背景的现代中国知识分子，而他们反对儒教的理由，竟是出于儒教似乎具有基督教般的宗教面貌。相对于以康有为(1858—1927)为代表的、将儒教宗教化的一派意见，陈独秀(1879—1942)、胡适(1891—1962)等立足于学院的学者倾向于采取一种更为入世、普世，且近于不可知论的论调^④。

① 见 Judith Berling, "Confucianism," in the Asia Society's *Focus on Asian Studies* 2, 1 (Fall 1982), *Asian Religions*, pp. 5—7. 另见 C. K. Yang (杨庆堃), *Religion in Chinese Society* (Berkeley: University of California Press, 1961), pp. 20—21.

② 见拙著 *A Cultural History of Civil Examination in Late Imperial China*, pp. 346—360.

③ 见 Marianne Bastid-Bruguère (巴斯蒂), 《梁啟超與宗教問題》, 《東方學報》(京都) 70 (1998年3月), 页 329—373.

④ Jensen, *Manufacturing Confucianism*, pp. 220—264.

从哲学到文献学

16 世纪,“道学”作为宋明正统学说,逐渐受到来自阳明心学的挑战。17、18 世纪,不仅在中国,日本、朝鲜的学者对“道学”的批判亦愈演愈烈,有清一代的学者在四书五经的评价问题上聚讼纷纭。经典仍然是神圣的,但人们开始用新的眼光和策略来诠释它们。17 世纪的中国儒家多少受到耶稣会传教士的影响,开始用自然哲学和新的天文学观点来重估经典,并试图恢复古学,这股学风影响亦及日本、朝鲜^①。

在清代长江下游地区的儒者中,以实证为本的经学知识逐渐成为一种专门的学问,并最终摇撼了远在北京的正统科目体系。这种将经学寓于文献学的学问定式(philological grid),即称为“考证学”,这就意味着精英循以认知往昔的金科玉律(common code)发生了根本的转变。反之,18 世纪经学家的考证语汇(textual vocabulary),进一步稳固了从以“道学”为代表的宋明义理之风向更具怀疑精神和世俗倾向的实证之风的转向。在清代经学家那里,探赜索隐取代了袖手空谈,成为可靠知识的来源。他们主张,必须回溯原典、考订辨疑,以重新检验对上古理念阐述的合法性。

经学的实证转向,意味着精英们首要的研讨对象,不再是抽象的观念和先验的道理,而是具体的实物、可以验证的典章制度、古代的自然研究和历史上切实发生过的事件。总体上,清代经学家认为,宋明“道学”是对“求真”的妨碍,因为它似乎并不鼓励在实证上下功夫。他们主张的实证致知之法,即“实事求是”,把“证”与“徵”摆放在组织和分析经学传统的中心位置。由此,义疏让位于校勘和考证,这些研究方法也被用于探寻和复兴宋代之前的医药、算经和礼教。

^① 见拙文“Qing Learning and Kōshōgaku in Tokugawa Japan,” in *Sagacious Monks and Bloodthirsty Warriors: Chinese Views of Japan in the Ming - Qing Period*, edited by Joshua Fogel. Norwalk, CT: East Bridge Press, 2002, pp. 158—182.

强调以外在事实和客观观察来获得可信知识的学术立场，反过来也推动了18世纪儒者对自然世界的研究。虽然，这并没有引发一场欧洲式的科学革命，但的确有考证学家将天文、算学、医药、地理列为自己的研究重点。中国素有追求精确知识的传统，只是到了明代隐没不彰。16世纪耶稣会传教士的到来，促使考证学家重振这一传统，他们成功地将西方的天文术数之法吸纳到了经学体系中。钱大昕(1728—1804)便对这种宏阔的儒家传统深以为然，希望借此扭转几百年来只讲“尊德性”的风气。他曾说道：“自古未有不知数而为儒者。中法之绌于欧逻巴也，由于儒者之不知数也。”^①

科举科目的变化

乾隆末年，随着汉学的崛起，五经和唐诗复为士人重视，对崇四书、重八股的道学体制，颇有扭转之势。古学的复兴，尤其是自宋而复于汉、唐注疏，促使清儒意识到诗赋在唐宋科举制和精神生活中的作用。经义的形式创自宋、元，至明初成为定制，是科举史上一个重大的变动。与此相应，自宋及明，科举亦不试诗赋，至18世纪中期仍然如此。乾隆中期(1750年代)，科举考试逐步恢复了诗赋的科目。乾隆二十五年(1760)起，生员岁、科两考，增入试帖诗。

清代科举制度也在慢慢地缩减元、明考试的科目。首先是论、表、诏、诰、判、策等考试形式受到锐意革新的官员的质疑。接着，诗赋被视为遴选才学的有效手段。章学诚(1738—1801)等崇程朱、抑汉学的传统清儒认为，自乾隆二十二到二十三年(1757—1758)科举改革再重诗赋起的四十年制科，演变为一种文学品味的竞赛，而且只以新科时文与律诗为绳墨。由此，章学诚认为，以往科举侧重“实学”之旨已成虚文。

唐代选取进士以诗赋为宗，因此诗赋成为士人竞趋的文体。自唐而下，

^① 钱大昕《赠谈阶平序》，《潜研堂文集》(8卷本，台北：商务印书馆，1968年)卷三，页94—95。

古诗和律诗丧失了科举和儒者生涯中所占的显要地位。然而,在清儒看来,恰恰因为诗赋的式微是在程朱“道学”盛行的元明两代,借余宝琳(Pauline Yu)的话来说,这不仅为诗赋所具有的远绍三代的“美学不朽性”(aesthetic incorruptibility)验明了正身,且确保了它未像宋儒般沾染释家习气^①。

乾隆二十二年,诏试五言八韵诗,次年会试正式施行,二十五年(1760)乡试亦增试之。由此,科考第二场开试五言八韵诗,而一度在“道学”鼎盛之时取代诗赋而盘踞科场四百年之久的诏、诰、表、判遂被废止。自后,二十四年(1759)童试用律诗,二十六年(1761)复试朝考亦试之。为帮助士子应对文格、文法上的新转向,诗韵类书籍的刊刻印行渐次增多。幼童通过教授对字、对辞的蒙学课本,来学作五言、七言律诗。这些发展清楚地说明,人们再次对以唐宋诗歌为才学量器的做法发生了兴趣。在此后的十年中,各类新刻或再印的唐宋诗歌选本不断涌现。明代诗话也在重印之列,不仅如此,清代学者还新编了数种,《千家诗》也成为了士子习作格律诗的主要范本之一。

科考第二场以试诗赋取代诏、诰、表、判,乾隆二十三年起,论题被移至首场。这样一来,在科举改革者中间,就形成了崇诗赋与重策论这两种互为水火的取向。在这场争执中,论题代表的是宋学的取向,而汉学家则强调唐诗早于宋代而更近古学,他们力图减少策论在科举中的份量,并最终废止策论。18世纪的考据学者治小学首重音学,而律诗又须讲求声韵,二者之间因缘匪浅,于是,成为了推助诗赋复兴的动力之源。清代考据学自有体系,即以文字、音韵之学为基础,重新建立汉字的意义。这些文献学倾向的一个副产品就是,彻底认识到诗歌,尤其是律诗,对借助文字音韵训诂之学恢复古学面貌所具有的重要价值。

① Pauline Yu(余宝琳),“Canon Formation in Late Imperial China,”in Theodore Huters, et al., eds., *Culture & State in Chinese History: Conventions, Accommodations, and Critiques* (Stanford: Stanford University Press, 1997), pp. 83—104.

科举罢试专经

尽管乾隆二十三年(1758)起增试诗赋,专经的设立仍使士子多半只在《诗》、《易》中择一研习,而于《春秋》、《礼记》等他经则往往未能旁通,这种状况令清代经学家深感不满。乾隆五十二年(1787)起,废除专经,于乡、会五科内分年轮试一经。这种对士子经学要求的显著提升,与科举竞争的日趋激烈密切相关。清代的人口压力致使科举考试日趋艰难,而士子中第的机会也愈发渺茫,这也是触发科举改革的原因之一。清廷只是在太平天国之后,才开始增加文试额数。

自乾隆五十三年(1788)起,乡、会试第二场于五经之内各出一题,士子择一作答。从中可见汉学的倾向,因为汉学重五经,且东汉经学家尚通诸经而非一经。从乾隆四十九年(1784)起,科场中的任何宋学倾向常会遭到批驳。饶是如此,拥护汉学者仍未完全满意,钱大昕在私下里建议,既然五经已在首场考过,就应将四书重新放回第二场中。结果,士子仍可阅读广为流通的各类四书文,而回避对四书的研习。类似的说法,如孙星衍(1753—1818)在一封奏折中的建言,他说应该在科目中,恢复汉、唐注疏,以补明初以来所定宋儒注疏的不足。然而,他们两人的意见均似未见成效^①。

不过在一个方面,北京的汉学家竟轻而易举地改变了科举的科目。乾隆五十七年,礼部尚书纪昀(1724—1805)上奏,考试《春秋》,废宋代胡安国(1074—1138)之传不用。纪昀等汉学家认为,胡传所阐发的道学思想与经书本意大不相称。纪昀强调,胡安国只是借《春秋》发挥个人对宋室南渡的议论。他提议,嗣后《春秋》题用《左传》、《公羊》、《穀梁》三传,并指出这一点早见之于康熙帝《钦定春秋传说汇纂》中,且该书对胡传也多有批驳。高宗

^① 钱大昕《十驾斋养新录》(台北:广文书店重印1804年本)卷18,页15b—16a;及孙星衍《拟科场试士请兼用注疏折》,李国钧等编《清代前期教育论著选》(3册。北京:人民教育出版社,1990年)下册,页278—279。

对此很快做出回应,于次年即下诏废除胡传^①。不过,纪昀也并未取得完全的胜利。汉学家虽然提升了五经在科目中的地位,但四书仍然在科举考试中稳居宰制之位置。考官试图综合评判士子的五篇经义,从而降低了各篇本身对评定等级的影响。如清代的四书文都是作为一个整体被加以评鹭的。尽管如此,清廷仍以折衷为尚,最终,乾隆时期的科举改革并未溢出庙堂之上的讨论范围,从而息止了一场汉宋之争。

晚清帝国急于改革,是为了应对来自太平天国(1851—1864)和西方帝国主义的挑战。太平天国在1850年代甚至创立了以基督教为基础的科举制度。当科举考试丧失了原有的文化光彩,甚至沦为士人奚落的对象时,科举制度便被讥讽为一种应被抛弃的、“变态的”教育制度。到20世纪初期,新涌现的政治、体制和文化形式,向晚期帝国的教条体系发起挑战,并迫使其教育制度向西方靠拢(internationalize)。皇帝、王朝官僚体系以及儒家文化形式,迅速变成了“落后”的象征。传统形式的知识被理所当然地贴上了“迷信”的标签,而欧美“现代科学”被新式知识分子当作通往知识、启蒙和国族强盛的必由之路。光绪三十至三十一年(1904—1905)科举制度在政治、社会及文化功能上的全面解体,最好地显现了这场巨变。无论是改良还是革命的拥护者,都太过仓促地拆解了诸如科举这样的王朝制度,他们低估了这些历经两个朝代、有着五百年历史的制度对公众的影响力。

自1890年代起的二十年间,汉族士人不断消解帝制的合法性,他们最终推翻的不仅是满族人的统治,还有统治形式本身。帝制的垮台终结了千年以来精英对宋儒价值观的信仰,也为五百年来通行帝国上下的科举制度划上了句号。数百年来,科举制度一直是清王朝诱导民众认同帝制的重要手段。满族统治者最后波澜不惊地放弃了这一文化控制的有力武器,从而解散了经典价值观、王朝权力和士绅地位三者间在社会、政治和文化上的利益纽带。然而,急速改革之下建立起来的新式学堂,似乎很快就归于失败,因

① 《清朝续文献通考》,《十通》(上海:商务印书馆,1936年),84册,页8429—8430。

为它们无法迅速地在科场之外，为数百万经学出身的士子开辟一条新的登进之路。

1898年那些尝试改造经学的传统主义者，在经学思想遭遇现实挫折之时，以宣扬其道德优越性的方式，对之作出了某种象征性补偿。尽管1905年后学堂不再教授经学，“儒教即孔教”的现代发明仍在20世纪最终完成了。民国以后，“近代知识分子”取代了“清末士大夫”，由此，无论在中国还是西方，“儒教/孔教”变成了学者清算中国传统的主要论域(venue)。不过，在中国，传统教育的衰亡和现代学校的兴起，绝非以学堂代科举那么简单。实际上，学堂也把科举考试之法加入到新的学制中。科举的幽灵依然活在当下中国的中、高考制度中。不过，它已不再是帝制中国的特殊现象，而是一个全球普遍存在的问题了。

我试图在这本论文集中，深入地探讨以上各种问题。

(潘玮琳 译)

目 录

自 序	1
尼采与佛教	1
叔本华与尼采	6
尼采与佛教	13
明代政治与经学：周公辅成王	22
经与权	23
汉、唐注疏	27
宋代观点	29
明初对周公标准之运用	31
明初经、传及典籍之编纂	37
明代对周公及永乐之治的观点	40
清代关于周公之辩论	43

道学之末流——从宋明道学至清朝考证学的转变	49
过去的复兴	52
古代与现代	57
学术话语的转变	63
18 世纪的西学与考证学	73
导 言	73
北京的算学馆	75
康熙朝的《历象考成》	77
古代中国算学的复原	79
古代中国算学的辑佚与校勘	80
《算经十书》的复原	82
宋元算书的重现	84
乾隆《四库全书》对西学的批评	87
清代《四库全书》中的天文算法	90
阮元与《畴人传》	92
文人们的自然学:经典与算学	95
考证研究时代文人们的算学	98
复兴古代算学的作用	102
作为哲学的考据:清代考证学中的观念转型	105
引 言	105
知识的问题	108
“仁”的重估	113
从戴震到阮元	116
从阮元到焦循	124
义愤填膺者:方东树	128