

十八世纪的 学术与思想

——评艾尔曼《从理学到朴学》

时间越久，
记忆的遗失就
越多。

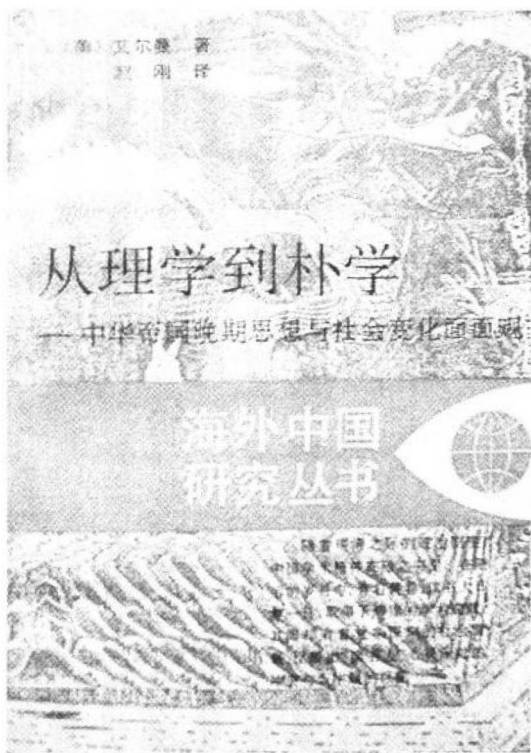
据科林伍德(Robin George Collingwood)说,历史是历史学家在心灵中重温往事的一门学科。可是说实在的,回忆并不太可靠,有时历史仿佛是一棵进入冬天的树,随着时光流逝,盛夏的绿叶渐渐地落去,只剩下光秃秃的枝干,当人们试图追忆它的时候,总难以恢复它夏天的生动和茂盛,历史也是一样,时间越久,记忆的遗失就越多。于是,有的被反复提起的事件就越发凸显,而有的被忽略的事件就仿佛根本没有存在过似的,历史就在这有意无意的强化和淡化的记忆中变了模样。思想和学术的历史也一样,思想史家叙述过去的思索,学术史家记述过去的学问,依托的都是旧时的文献和前人的评价,常常想不起当年那些思索和学问曾经活生生存在过的环境,于是,他们笔下的思想史或学术史好像总是“悬浮”在白纸黑字之间,读者所看到的那些哲人或学者就好像汤碗里的死鱼而不是水中的活鱼,不明就里的读者睁大了眼睛恍然大悟:哇,鱼原来是和葱姜一道横躺在汤碗里的!当他们再度听到“鱼儿离不开水”这句话的时候,可能就会立即联想到鱼安然地卧在汤碗中的情景。

思想史和学术史著作常常教导我们,清代考据学曾经笼罩了十八世纪,在文字狱的大背景中它不仅充当了那一百年间学术史的主干,而且也是那一百年间思想史的主线。自从龚自珍的诗句“避席畏闻文字狱,著书都为稻粱谋”由一种夸大的感慨被升格成严肃的论断,我们的印象似乎都是这样的,好像清代的文化人都在书斋里皓首穷经,他们没有自由的浪漫的思想,但都很有学问,精通文字、音韵、训诂

之学，从北京到安徽，从扬州到常州，人人都沉湎在书本知识中寻章摘句，真是“可怜文士舔故纸，堪叹书生蛀虫鱼”。

可是，艾尔曼（Benjamin A. Elman）《从理学到朴学》（*From Philosophy to Philology*，赵刚中译本，江苏人民出版社，1995 年版）一书却告诉我们，清代“多数士大夫没有参与或推进考据学的发展”，真正从事考据的学者“人数不多，只占士大夫阶层的极小部分”（著者初版序，中译本，第 2 页），他们主要生活在江南即如今的江苏、浙江和安徽，依靠官方、半官方及私人的资助，凭借书院的讲学、书信的切磋、部分著作的刊刻等等在学界传播他们的学术，赢得学者的认可和一定的名声，从而在一部分文化人中形成了后人看起来似乎弥漫整个十八世纪文化界的考据学风气。

汉代经学、魏晋玄学、隋唐佛学、宋明理学，接下来就是清代朴学。作为思想史学术史中一个时代的标志和象征，它怎么可能只是一个地方性很明显、影响力很有限的学术



艾尔曼《从理学到朴学》中译本封面

艾尔曼清楚而且准确地显示了十八世纪学术史上那一段过程的缘起、变异、衰落。

共同体的活动？不过事实也许真的就是如此。在《从理学到朴学》的第三、四、五这三章中，艾尔曼“从清代社会经济的背景考察江南学术共同体的演变过程”（中文版序，第2页），他用了他所谓的“新文化史”的方法，把社会史和思想史结合起来，“力图透过政区和地方史的视角”来看清代的考据学，于是比较清楚而且准确地显示了十八世纪学术史上那一段过程的缘起、变异、衰落。通常被称作“乾嘉学派”的清代考据学，在他这里被称作“江南学术共同体”，在“乾嘉学派”这个名称中，一个时代都被划进去，于是在名称中就暗含了一个假设，考据学笼罩了那个时代，而后一个名称“江南学术共同体”，却指明了一个事实，即那不过就是地域性的、学术性的、在学者圈子中互相认同的共同体，虽然它的确存在于清代中期即乾嘉时代。

在我看来，这几章是本书最精彩的部分，尽管艾尔曼的研究还是粗线条的，在一部二百多页（中文正文仅一百七十余页）的著作中要细致地重建清代中叶学术所依托的社会生活与文化环境是不太现实的，不过它修复了一些细节，就像修复一张已经因为岁月流逝渐次褪色的古画一样。经过他对《皇清经解》作者的统计分析，我们大体对那时的考据学家的地理分布、出生年代、家庭背景及科举功名有了了解，经过他对官方、半官方及徐乾学、朱筠、毕沅、阮元等私人的学术资助的叙述，我们注意到了当时以学术为生的学术职业化的形成，通过他对学术团体和书院的描述，我们也更多地感受到了当时的师承传授讲学讨论方式对学术的影

响，至于当时的藏书楼、刻书业的发达，则为我们显示了十八世纪江南文化事业作为学术背景的意义，而第五章《江南地区的学术交流网络》中，艾尔曼提到了当时以札记为主的著作方式、更广泛更严格的资料意识与方法，特别是他专门谈到了当时学术流传方式中的书信往来和学术评价方式中的发明之争，这使我们意识到清代中期学者之间书信的学术价值，因为他们并不是那么容易获得必要的学术信息，得到有效的学术讨论，发布自己的学术发现，但是他们已经开始产生学术发明的意识。在一系列这样的叙述中，我们开始贴近我们的研究对象，我们似乎可以在这里想象二百多年前的江南学界。这时，学术史里的学者不再是蛰伏在白纸黑字中的古人，而是生活在二百年前的活人，鱼不再是死鱼，它游弋在水里。

但是，也许是爱屋及乌的缘故，艾尔曼似乎把这个江南学术共同体的学术活动当成了中国的文艺复兴——事实上，本书一开始就已经把十七世纪的中国实证学风与文艺复兴相提并论，认为“十七、十八世纪历史不仅是儒教中国衰亡的前奏，也是新时代即将来临的序曲”（4页）——于是，书中价值判断似乎与事实叙述发生了冲突，艾尔曼一方面断定这一学术思潮只是“江南学术共同体”的少数知识精英的活动，一方面又断定它使得中国传统思想出现了崩溃，“对帝国正统学术的批判早在十八世纪已达到高潮，传统儒学经典一度拥有的不容置疑的权威性，在那时即受到知识阶层日益尖锐的挑战”（初版序，1页），同时，在论述中又有

也许是爱屋及乌的缘故，艾尔曼似乎把这个江南学术共同体的学术活动当成了中国的文艺复兴——于是，书中价值判断似乎与事实叙述发生了冲突。

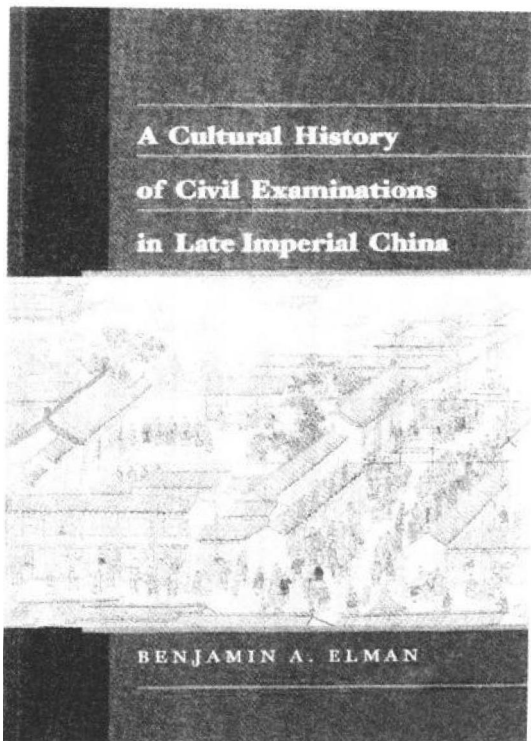
意无意地把这种或许存在的对正统思想的瓦解，当作当时学者的有意识行为，他说，那个时代的学者“在学术上反对迷信权威，追求更高层次的一致性……他们认为，只要正确研究并恢复古代经典的纯洁语言，就会建立这种永恒秩序”（5 页），而还原古典和批评考辨“能唤起一种批评意识，向过去至高无上的经典权威挑战，清儒认为，考证是义理的最终裁定者”（21 页），于是，我们得出一个印象，即清代以考据为特征的学术转型是针对传统中国思想世界而来的，而学术史的这一转变引起了思想史的巨变。

一部分中国思想史研究者认定十八世纪清代考据学风的出现是清朝文化专制的直接后果，一部分中国思想史的研究者则认为清代乾嘉考据学以古典研究为主与意大利文艺复兴一样。

这一说法在中国学术界也曾有过。以往，一部分中国思想史研究者认定十八世纪清代考据学风的出现是清朝文化专制的直接后果，而十九世纪的思想巨变是西方冲击的产物，这种寻找外在原因的思路，其理论依据是一种简单的“政治背景决定论”和所谓的“冲击—反应”模式；一部分中国思想史的研究者则认为清代乾嘉考据学以古典研究为主与意大利文艺复兴一样，所以它是中国近代启蒙思潮的延续，这种思路的潜在依据是人类历史进程的同一性。艾尔曼的看法与后者相近，虽然思路的依据不同。但是，这一说法至少会引起以下问题：第一，他们既然只活跃在江南、由少数学术研究者构成、靠一些官方、半官方及私人支持、由并不发达的出版与并不广泛的通信来发布学术成果，那么，他们能在多大程度上引起积累数千年笼罩全中国的传统思想的瓦解？第二，清代朴学与宋明理学，对传统的学术的解释方式与思想的阐述方式虽然不同，但是这种不同是否属

于价值观念层面的差异？如果不是，那么它是否足以在整个思想世界引起对传统价值的怀疑和思索？第三，这种被称之为“实证性朴学话语”的学术话语，在那个朴学家的生活世界中是唯一的话语么？它是否只是一种文人甚至是学者之间互相认同的一种特殊话语？当他们面对公众社会或面对私人家庭时，是否还有另外的话语，如果是的话，那么我们就要怀疑它对传统思想与意识形态的冲击意义了。

很可能艾尔曼也是属于柯文(Paul. A. Cohen)所说的,希望‘在中国发现历史’的那一路美国的中国学家，读



艾尔曼新著《晚期中华帝国科举考试的文化史》封面

《从理学到朴学》，我特别地感受到他要为尚未真正受到西方剧烈冲击的十八世纪中国寻找思想变化的内在逻辑。显然，摆在研究者面前一个明确无误的历史事实是，十九世纪中国传统思想世界的确开始瓦解，依照过去的解释是由于西方的冲击，但是晚近的汉学家往往不太愿意照说旧话，而是希望在中国思想史的内在理路中寻找十九世纪中国思想

世界瓦解的内在原因。正如他在序言中对孔飞力 (Philip Kuhn) 的评述所说的“早在十九世纪中叶以前,中国的社会权威及权利结构、儒家经营阶层的凝聚力已经崩溃瓦解”(初版序,1页),这一判断构成了他的研究的前提或预设,根据西方思想世界即文艺复兴的变化在中国按图索骥,沿着这一思路出发在中国思想学术史上寻找,当然就找到了清代考据学,于是他“论述了考据学派是如何从其自身所处的社会、政治环境中发展出来的”,并判断这种考据学“结束了新儒学的正统学说以及它的钦定理论体系和强烈的形式主义对学术的垄断”(结论,177页)。

根据西方思想世界即文艺复兴的变化在中国按图索骥,沿着这一思路出发在中国思想学术史上寻找,当然就找到了清代考据学。

但我不敢相信,尽管我也希望在中国思想史的内在理路中找出传统向现代转化的根本动力,但事实上,十八世纪的清代考据学并不曾具有如此凸出的瓦解传统的意味。应当指出的是,在那个时代,文化人实际上使用的是三种不同的“话语”,我们也暂且使用福柯的这一术语,一种是在公众社会中使用的“社会话语”,它是一本正经的,未必发自内心但人人会说的话语,尤其通行在官场、文书、礼仪、社交的场合;一种是在学术圈子里使用的“学术话语”,它是以知识的准确和渊博为标准的,只在少数学者之间通行,由于它的使用,这些学术精英彼此认同,彼此沟通,但它并不是一个流行的话语;还有一种是在家庭、友人之间使用的“私人话语”,它是呢喃私语或低斟浅唱,人人会说但不宜公开,满足心灵却不可通行,最多形之诗词。其中,终极而空洞的道德说教尽管已经成了反复絮叨的、令人乏味的车轱辘话语,但

正是这反复地絮叨却使它成了一种司空见惯日用不知的当然，这种道德说教一方面渗入生活，一方面凭藉权力，成了一种“社会话语”，人们在公开的场合、在流通的文字中总是使用这种类似于社论或报告式的“社会话语”，艾尔曼说当时“人们把道德修养斥为一种无聊的娱乐，赋予实证学风以中心位置”（结论，177页），恐怕言过其实，至少我们在一些以考据著称的学者身上还看不到这种现象，他们在书斋中钻研经典中的知识性问题，用“学术话语”赢得生前身后名，在公开场合社交场合以道德修养的说教示人，以“社会话语”与周围的世界彼此协调，当然，他们也少不了私人生活的乐趣，歌楼酒馆，园林画船，在那里，他们则以“私人话语”在世俗世界中偷得浮生闲趣。清郑献甫在《补学轩文集》卷一《著书说》里打过一个比方，说宋人语录式的话语是“画鬼”，无论画得好不好都可以蒙人，清代考据式的话语是“画人”，稍有不像就不敢拿出来给人看，而文人写诗词，就好比“画意”，无论好不好都敢自夸一通，虽然确认一个人的学问知识要靠可以比较评判的“画人”技术，但清代许多人包括考据家是三种话语都会说的。

学术话语的声音在意识形态领域和实际生活领域中实际上是很微弱的。首先，它的传播范围很有限，正如艾尔曼所描述的，它主要是在江南的一批学者之间的学术活动，就连十八世纪末“住在距京城不远的直隶”的大考据家崔述都不曾看到过一百年前流传、五十年前刊刻的阎若璩那本据说“引起巨大轰动”（22页）的《尚书古文疏证》（155页），

学术话语的声音在意识形态领域和实际生活领域中实际上是很微弱的。

那么学术话语传播的渠道又有多少呢？其次，是这种学术性极强的专业问题很难引起一般人的兴趣，它需要太多的背景知识，正如艾尔曼的说法，清代学术成了“职业”，可以容纳一批学者，但是也正是因为它成了“职业”，它也同时由职业而专业，专业的“学术话语”实际上划地为牢，使职业之外的人无法理解其中三昧。最后，我们还要追问的是，清代考据学对古典的研究与解释，常常属于学术研究范畴，也就是说是一种知识性的活动，这种知识性的学术活动，在多大程度上能够影响到人们的思想，使他们在人生理想、社会政治、道德意识即终极性的价值层面上发生动摇，使传统思想产生根本性的瓦解？

这涉及了一个学术研究与思想表述、学术史与思想史之间的老话题。

这涉及了一个学术研究与思想表述、学术史与思想史之间的老话题。面对经典时常常会有两种不同的立场。一种是追寻知识的正确，强调经典的研究应该从文字、音韵、训诂出发，理解经典的本来涵义，进行注释、解说，这种立场是“我注六经”，它必然小心翼翼地避免主观，而注重历史性，使阅读者在他的著作中知道(know)经典；一种是确立真理的绝对，它强调体验与感悟，通过一些不需言说的预设，他们对经典加以阐发，并常常超出经典文本的范围，这种立场是“六经注我”；它往往有主观性，因为它并不注意阅读者对文本的知识，而是在引发阅读者信仰(believe)真理。用清人的话说，前一种是所谓“汉学”，后一种是所谓“宋学”，用现代人的话说，前一种是学术家的立场，后一种是思想家的立场，虽然他们都来自一个儒学传统，但在处理经典时，

却成为两种不同的思路，狄百瑞（William Theodore de Bary）在《道学与心学》里就是这样把儒学分为‘学者的’和‘先知的’。正如艾尔曼正确地指出的，十八世纪的考据学日趋成熟，“一批受过严密的语言、历史和天文学系统方法训练的学者出现了。他们在江南形成一个特殊的共同体，其成员相互交流彼此的论著，他们致力研讨的课题多半与社会问题无关主要是由儒学博闻明辩传统的内在刺激引发的”，这种把知识意义凸显起来的学术风气正好适应了晚明以来人们对于反复的、重复的、空洞的、不可验证的道德说教的厌烦，满足了文化阶层追索可以积累的、无限广阔的、明确的知识兴趣，也满足了学者阶层以规范的学术水准彼此认同的需要，于是它渐渐脱离了其解释儒家经典意义的性质，在一些学者那里由附庸变成了大国，“考据学在接触到新的发现所开辟的学术领域后，就立即投入这样一个变化迅速、来不及进行综合的学术天地”（41 页）。于是，这个“江南学术共同体”就成了学术史的对象，因为它的成员的职业化、它的研究的专业化和它确立知识的优先意味，已经使它靠近了现代意义上的“学术”而逐渐疏离了意识形态意味的“思想”。

并不是说‘学术’与‘思想’之间有一道天堑，并不是说“学术”对“思想”毫无意义，其实这两者之间的关联是清代学者就已经搞清楚了的，一个叫翁心存的人告诉陈澧说，汉学‘如治田得米’；宋学‘如炊米为饭’；还有一个叫李江的人也在其文集里说过，“治汉学者，如入干菜铺，无物不备，未

并不是说“学术”与“思想”之间有一道天堑，并不是说“学术”对“思想”毫无意义。

必即能果腹，甚至有始终未尝一味者；治宋学者，如入饭馆，随意索食，即可取饱，况果善烹调，向之干菜，俱供食料”。当然，十八世纪江南的“学术话语”与北京为中心的“社会话语”不同，不仅意味着在一批职业化的学者心目中“学术”与“政治”的分离，而且考据学风在文化人中的弥漫，意味着人们心目中对纯粹知识的价值观念的变化。但是，“考据”本身毕竟是一种知识性的研究，尽管很多人都会说“由训诂而通义理”，但是训诂却不是义理，训诂的是非也不是义理的是非。知识的研究是节节求真，知识的成果不受时空的影响可以积累和进化，而智慧的体验是处处求善，体验的结果总是在一定的时间与空间中对人的生活产生无形的影响，它本身却不可能像叠罗汉一样步步攀升。学术要成为思想，只能通过一种创造性的解释，因为学术家对于经典的研究与注释，是给思想家留下了思想的资源，这种资源本身是一些真实的、客观的知识，就像翁氏所说的“米”或李江所说的“干菜铺”，至于思想家如何把生米煮成熟饭，把知识的干菜做成思想的佳肴，那是思想家的事情，像清代的《尚书》研究、《周易》研究、古史研究、诸子研究等等，在阎若璩、胡渭、惠栋、姚际恒、崔述那里未必就真的是对传统儒学经典和传统社会秩序的挑战，但是在后世的思想家手中，当时机成熟，它们就可能成为思想家重新解释传统思想世界的资源，这时，人文知识才转化为意识形态，学术才介入了思想。

可能我总是过分地强调了“学术”与“思想”的分野，在一九九〇年的一次笔谈中我说了这一点（参见《学人》第一

学术要成为思想，只能通过一种创造性的解释，因为学术家对于经典的研究与注释，是给思想家留下了思想的资源。

辑《学术史与思想史》），在去年的一篇评论中我又说了这一点（参见《读书》一九九五年第七期《世间未曾有斯人》），但是，这里我依然要旧话重提。因为在清代学术史或思想史研究中，始终有这样的误解，即把学术史与思想史不那么合适地“对接”，把事后的思想资源当成了当时的思想活动，像梁启超《清代学术概论》以“学术史”命名，却试图解释思想史的现象，所以总是要在清代发现中国的“文艺复兴”，便把阎若璩对《尚书》的考据说成是“思想界之一大解放”，把胡渭对《周易》的考证也说成是“思想界之一大解放”，依此类推，方苞的《周官辩》、惠栋的《古文尚书考》也可以说是思想解放的著作，而戴震的《孟子字义疏证》和崔述的《考信录》更不必说，更是“思想界之一大解放”，可是那么多的思想解放，为什么就没有解放了思想，反而要等到十九世纪才出现真正的思想史的大变化？其实，虽然西方文艺复兴是从整理与研究古典开始的，但是中国整理与研究古典未必是文艺复兴的开始，对于走出中世纪的欧洲来说，希腊罗马的古典与他们曾经有一段隔膜，蛮族的入侵、教会的统治，若干世纪的遗忘，使古代希腊罗马的典籍成了久违的思想资源，一重逢就异常兴奋，而对于文明一直未曾中断的中国来说，六经却是熟悉之极的古典，无数次的注释，翻来覆去的阐发，在这个以注释经典为传统的文化系谱中未必就能震撼心灵，颠覆思想，所以十八世纪的中国江南的考据学虽然与前几个世纪的欧洲同行在进行同样的文献研究、语言研究，但是它却只能完成它“学术史”的意义，而不像欧洲同行那

在清代学术史或思想史研究中，始终有这样的误解，即把学术史与思想史不那么合适地“对接”，把事后的思想资源当成了当时的思想活动

样，一下子就使思想借尸还魂完成了“思想的大解放”。我们可以回头看看，即使是在坚定地怀疑和分析经典文本时，这些清代的考据学家心目中也并没有怀疑与颠覆传统思想世界的野心，“实事求是，不主一家”的口号其实只能限制在知识范围内，王鸣盛所谓“治经断不敢驳经”（《十七史商榷自序》）就是一例，超出了‘经’与‘道’的想法，他们是不同意的，像钱大昕就以“各出新意，而经之旨去之弥远”来批评怀疑《尔雅》者（《小学考序》），而崔述则以“数纣之罪，切齿腐心，矜张夸大全无圣人气象”来怀疑《泰誓》（《丰镐考信录》），看来那些以精于考据闻名的学者最终还是要“折衷于六经”的。十八世纪的学术史给十九世纪的思想史可能提供了超越传统的资源，江南学术共同体的出现使学术研究与意识形态出现了一定的“疏离”，但它本身在十八世纪并没有直接颠覆思想，也不会引起传统的崩溃。

但它本身在十八世纪并没有直接颠覆思想，也不会引起传统的崩溃。

1996年3月11日于清华园

（原载《读书》1996年第6期）

附记：艾尔曼教授的回应文章《再说考据学》刊载在《读书》

1997年2期。

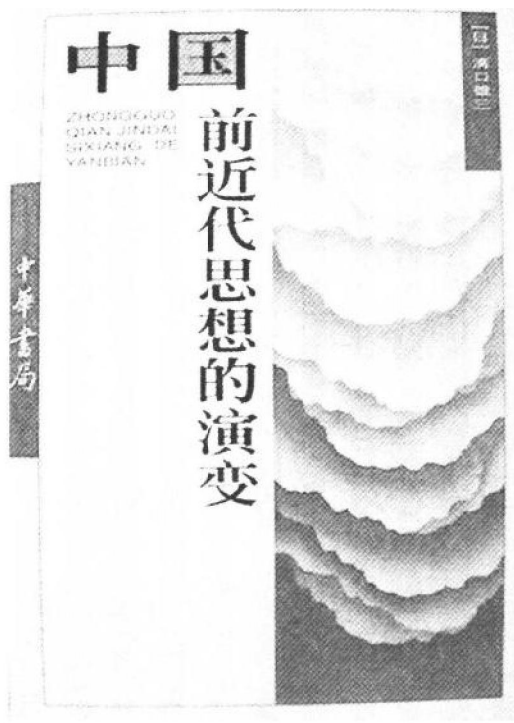
九十年代日本 中国学的新观念

—— 读沟口雄三《方法としての中国》

记得在 1995 年访问日本东京的时候，在尾崎文昭教授的陪同下，和沟口雄三教授有过一次愉快的谈话，1998 年沟口雄三教授到北京外国语大学日本文化中心任教，在中国文化书院的一次聚会上，也有过一次短短的

寒暄，虽然了解不多，但由于我的不少日本同行的关系，我一直很关注沟口先生的研究，也很钦佩沟口先生的见识。我知道，沟口教授在日本学界有很大影响，近十年来常常讨论一些思想深刻的理论和方法问题，在很大程度上促使了日本中国学界的转向，并使日本的中国学界渐渐拥有了相当敏锐的问题意识，从而融入日本学术界的主流。同时，沟口先生在中国大陆和台湾也有相当影响，他的很多论著都曾译成中文发表，包括他的重要学术专著《中国前近代思想的

屈折与展开》，仅在大陆就有两个不同的译本。尤其是他讨论理论和方法的重要著作《方法としての中国》，1989 年由东京大学出版社出版后，中文本《日本人视野中的中



沟口雄三《中国前近代思想的演变》中译本封面

国学》也由李甦平等人翻译，1996 年已经由中国人民大学出版社出版。这些年里，大陆有过不少学者发表过和他的谈话、讨论，台湾的中研院近代史所也曾经发表过对他的介绍和专访。像台湾的黄俊杰等对沟口《方法としての中国》的英文评论，在日文版出版的第二年就发表在《清华学报》上，而大陆的汪晖和沟口的对谈，曾经发表在当时影响颇大的《读书》上，孙歌对沟口的介绍也相当引人注目，而都使人对沟口的思路有所了解^①。沟口关于理论与方法的一些想法，已经有过一些中国学者的介绍和推荐，不过，在《方法としての中国》的中译本出版以后，由于这一事关理论与方法的问题已经引入到中国，包括大陆、台湾，成了中国学术界自己的问题，所以似乎还需要更细致的讨论和有力的评介。因为我在几年以前曾经读过日文本，留下一些笔记，这次拿到中文译本，又仔细看了一遍，于是在这里发表一些读后感，也许有些不同的意见，与其说是批评，不如说是我自己阅读后的困惑。

一、“近代”以及“前近代”

沟口站在九十年代的立场，对日本的中国学进行了

^① Kuang-ming Wu and Chun-chieh Huang（吴光明、黄俊杰）的英文书评，载《清华学报》新 20 卷 2 期，379—389 页，台湾新竹，1990。汪晖、沟口雄三《没有中国的中国学》，《读书》1994 年第四期，北京。孙歌《作为方法的日本》，《读书》1995 年第三期，北京。