

专题

◀ (上接9版)

者。孔子的贡献是在原有乐正四教的基础上，抽取原属于史官之学的《周易》与《春秋》，重新加以删削，并赋予新义，此即战国人所见到的六艺或六经。司马迁说“自天子王侯，中国言六艺者，折中于夫子”（《史记·孔子世家》），这就是西汉末年刘歆《七略》中的六艺之学。汉代以后，史学由六艺春秋略分出，方技术数并入诸子，最后加上诗赋略，在魏晋以降正式定型为经史子集四部之学。尽管佛教道教崛起之后，都在知识体系上产生新的变化，但四部分类方法直到清代也还依然是传统学术的基本形态。

每一个知识体系都有它的内圣与外王之学，这个外王之学在中国古代便表现为“数度”与“治法”。佛教入华尽管带来知识体系上的新变，但治法在规模与广度上并没有超出先秦两汉时期的经学。无论是魏晋玄学还是宋明理学，所长都只是在义理的精微，前者流于清谈，后者热衷于道德淑世，“所以政治失其自省，而权力日趋卑陋”，宋以后的政治规模较汉唐时代尚远远不如。（拙撰《〈孟子·离娄上〉讲疏》）晚明以后，流行了近百年的王学还是未能挽救王朝的危局，有识之士不约而同倡导经世致用，因此不仅子、史之学复兴，在经学上，则是回归以数度及治法为重心的经学文本研究，有代表性的则是顾炎武的“舍经学则无理”之说。顾氏此说并不是否定理学作为经末学的属性，但把理学与经学在形式上对立起来，无形中把经学的内涵狭隘化了。乾嘉以后清代学者所艳称的“国朝经学复振”，这里的经学便是指经典文本之学。但即便如此，清修《四库总目提要》在“经部总序”中仍然把经学分为汉宋两系，无疑是从知识体系角度承认不同的经学形态。近代以后，这两种关于经学的定位在学术界同时并存。

经学观念嬗变起关键作用的是章太炎

值得注意的是，20世纪以后以科学派新史学代表的主流经学观念有了根本性的改变。这一改变的结果，是不仅知识体系意义上的经学被民国以后的学术体系完全肢解，成为文史哲等学科分别研究的对象，而且在许多人那里，经学概念逐渐获得了一个完全超

越其具体文化形态的定位。不仅古代的儒家学说，而且包括所有宗教信仰、政治意识形态在内的观念形态都可以被泛称作经学。

首先提出经学已死，试图以超经学的经学史研究自任的是钱玄同。在新文化运动中，钱玄同与胡适、顾颉刚可以说是整理国故运动中的几员主将。其中胡适初期主要用力于禅宗与小说，用他自己的话说，主要关心的是研究方法。顾颉刚、傅斯年等主要致力于史学，钱玄同、周予同则关注经学。钱氏不仅在研究路数上尊奉乾嘉，更重要的是作为康、章今古文经学两大系统的亲炙者，最终打破家法观念，提出“超经学研究”，主张“六经皆史料”，成为近代由经入史的关键人物之一。早期的钱玄同所着力抨击的是历代打着孔子旗号的所谓孔教或经学，因此1923年专门提出六经与孔子无关论。经学在他那里被称作“粪学”，属于完全被否定的对象。即便30年代他在否定经学的立场上有所退却，却也仍然认为汉代经学并非一种知识体系，只承认今古文经学的差异出于篇卷文字与政治分歧。稍显另类的是周予同，尽管同意经学已死，视研究经学如“医生研究粪便”，但依然是从学派史的角度研究经学。

其次值得一提的是冯友兰1930年代初在《中国哲学史》一书中所提出的“经学时代”这一观点。在他看来，董仲舒以前，或者说汉武帝“独尊儒术”以前，中国学术处于子学时代，而由武帝直至晚清的康有为，属于经学时代。这里隐含的观点是，经学之为经学并不是因为其具有真理性，而是在政治或宗教等外在权威的干预下所形成的不容置疑的独断学说。冯友兰因此把经学类比为西洋中世纪的天主教神学，认为只有摆脱了经学，才有可能进入中国意义上的近代。此外，侯外庐在《中国思想通史》中也直接把董仲舒春秋学称作神学。

另外必须一提的是范文澜。作为黄侃的学生，章太炎的再传弟子，范文澜在训诂及文学上也颇有建树，早年曾撰写《文心雕龙讲疏》。其1926年撰写的《群经概论》也是比较早的经学入门书。但范文澜在经学史上最有影响的著作是1941年在延安哲学年会的演讲，即《中国经学史的演变》一文，更不用说其《中国通史简编》在1949年以后甚至成为整个史学领域的权威著作。在前述文章中，经学被视作为

封建统治工具，说穿了也就是汉武帝以后直到清代的官方意识形态。在历数传统意识形态的演变之后，范文澜提出，鸦片战争以后，经学早已“山穷水尽”，逐渐被新的意识形态所取代。这种观念几乎笼罩一时，影响所及，甚至在普通知识界那里，“经学”逐渐成为不同时代所有不容置疑的官方意识形态的代名词。1970年代末期，黎澍、程千帆等学者不约而同否定此前所流行的某种“新经学”，由此可见一斑。

经学完全被否定了知识体系的意义，为1980年代以后的经学史研究带来了某种新的争议，当然这已经是后话了。但假如回顾经学观念嬗变的这一历史，便无法不承认，在两种观念之间其实有一个起过转折作用的人物，这便是章太炎。

经学研究变成历史研究，产生广泛影响

作为俞樾的弟子，章太炎早年可谓深得乾嘉汉学的真传。在诂经精舍期间所撰写的《诂经札记》与《膏兰室札记》，继承了清代汉学的基本路数，对经史子多种文献典籍做了深入探讨。尽管对宋儒的观点也偶有引用，但着眼点仍然意在考据。用他自己的话说，此时的诸子研究仍然像王念孙《读书杂志》与俞樾《诸子平议》一样，乃是“从旁窥伺”，尚非“专门”名家（《太炎文录续编·荜汉闲话》），也就是说，还没有真正进入某一学术内部，变成活的学问。清代古文经学所从事的经学与其说是探讨真理意义上的经学，还不如说是文献学、训诂学与历史学的结合，更像西洋学术中的语文学（philology）。也正是因此，乾嘉学术在某种意义上代表了中国近代学术中的知性理解方式。知性把事物对象化，依循逻辑分析方法，用归纳方式为事物化分类例，由此得出一些规律性认识。胡适、梁启超早就指出，这种理解方式与西洋科学方法是相通的，二者也正是因此致力于发掘乾嘉汉学中的科学精神。

在这一点上，无论是湖湘一派兼采汉宋的新宋学，还是常州学派的今文经学，都是真正意义上的经学。只不过在前者那里，心性（内圣）与治法（外王）尚成两截；后者则急于把西学塞入今文经学的古典形式之内，因而造成一种扭曲汗漫的学术形态。

从学术路数来看，清代今文经学实际存在两个线索，两



章太炎石刻像，今存于章氏苏州寓所衣冠墓前。

条线索分别与乾嘉汉学的吴、皖两派有关。我曾经指出，吴派始于惠栋，其所做的工作，虽名为汉学，但实际上是“辨章学术，考镜源流”，讲究“师法”、“家法”的汉代学术史。除了惠氏门人江声、余萧客、江藩、黄奭等人之外，福建的陈寿祺、陈乔枏父子也应该在这一脉络之下理解，而廖平则是此派的殿军（参拙撰《新文化运动百年祭》）。廖平的意义在两个方面表现出来，一是从“考镜源流”的具体学术史研究中超拔出来，对汉代经学予以系统反思，他在《今古学考》中所做的以礼制来“平分今古”的工作具有深刻的理论意义；一是由学术史研究转向对经学自身的认同，并试图通过经学的视域融摄西学，廖平经学六变的后几变意义在此。

相比较而言，以戴震、段玉裁、王念孙、王引之父子为代表的皖派学术，以文字、音韵之学为武器，用知性方法对经典文本进行重新考察，其学术以求真为目的，主张实事求是，对于原有的学术脉络却并不轻易认同。在晚清今文经学家中，康有为继承了此派的研究路数，这一点钱玄同曾专门撰文予以指出。所不同的，则是康有为对西汉今文经学的认同与戴段二王有着根本的区别。章太炎在《馥书·清儒》中对二家学术皆有评价，但把惠学理解为“好博而尊闻”，把戴学理解为“综形名，任裁断”，仍然是有所轩轻的。

早期章太炎主要是从史学角度来理解经学的。尽管在晚清以前，这种研究还没有完全脱离原有的四部知识体系，但章太炎的史学立场却无疑有助他摆脱经学传统羁绊，广泛接受西学，并和梁启超一起深刻影响了以胡适、顾颉刚等为代表的整理国故运动。只不过，当新文化运动以后，整理国故运动发生之时，章太炎已经回到“修己治人”的经学立场，被认为是时代所抛弃的人物，

其在近代经学观念转折中的作用被忽视了。

由于从史学角度理解经学，此前章学诚的“六经皆史”说尽管本义是指六经皆“先王之政典”，在章太炎这里却被理解成历史记录，即《馥书·清儒》所谓“六艺，史也”。这样，经学研究也就变成历史研究，或历史文献研究。这一观点在20世纪产生了广泛影响，在钱玄同、周予同等人那里甚至进一步变成了“六经皆史料”，后者直到1960年代才重新撰文，辨析“史”在章学诚那里作为“政典”的本来含义。

学术矛盾之处终其一生未得到真正解决

假如从经学角度理解章太炎的学术光谱，章太炎一生学术可以大概划分为3个时期，即光绪十六年（1890）23岁入诂经精舍时代的纯粹考据家时期，光绪二十一年（1895）28岁以后小学家、史学家及子学家一身三任的时期，以及民国元年（1912）以后逐渐回归经学的时期。光绪十六年，章太炎进入杭州诂经精舍，开始师从俞樾。章氏后来总结俞樾的学术，说他“为学无常师，左右采获，深疾守家法、违实录者。”（《俞先生传》）虽然俞樾治《春秋》倾向公羊之学，但按照章氏《自定年谱》，章太炎24岁以后“始分别古今文诗说”，私淑刘歆，可知此时的章太炎虽然从学俞樾，遵守皖派研究路数，但却并未接受其倾向公羊的立场。其另一位老师谭献“好称阳湖庄氏（即庄存与），余侍坐，但问文章，初不及经义”（《自定年谱》）。而其私淑刘歆的立场说明，尽管章氏从俞樾这里继承了戴段一系的考据方法，但对于刘歆那种

(下转11版) ➔