

◀ (上接 10 版)

“辨章学术，考镜源流”的史学方法也有了根本的认同。章太炎后来极力表彰同样主张“辨章学术”的章学诚，应该说就是基于这一认同。也正是因此，对于廖平的《今古学考》，章太炎也能给予高度评价。这是他在 20 世纪的最初 10 年倡导诸子学的基础。

这样，作为近代语言学与训诂学的重要代表人物，章太炎既娴熟掌握皖派汉学的考据方法，也与吴派及章学诚“辨章学术”的大旨相通，其学术路数可谓对乾嘉两派及浙东学术“一身兼承”。这是章太炎对 20 世纪相关学术流派都有影响的关键原因。但也正是因此，对于以德性统摄知性的传统经学，特别是宋明理学，章太炎一直无法有根本的接契。这种局面直到其学术的第二个时期，由于宋恕影响，努力研习佛学以后，才逐渐发生改变。加上这一时期他对政治活动的涉入之深，使得 20 世纪的最初十年中，章太炎的学术见解呈现出极为矛盾的一面。例证便是不仅《馥书》再版时有过极大更动，而且在 1912 年重新定名为《检论》，对以往见解重新检讨，推翻了此前的不少关键论断。总的来说，章太炎学术的矛盾之处终其一生并未得到真正解决，这决定了他尽管在小学、史学、文学、诸子学、佛学等专门领域方面都有重要成就，但却并没有提供真正贯通诸学的义理架构，而只是一般地回到了《庄子·齐物论》的所谓“一往平等之谈”（《齐物论释》），这与晚清民初斑驳陆离的思想局面是相应的。

如所周知，在晚清思想家中，章太炎早年是批孔著称的。1904 年在《馥书》重订本中发表《订孔》一文，援引日本学者远藤隆吉、白河次郎尖锐批孔的言论，对孔子大张挾伐，认为孔子除了颇具“才

美”以外，其学问不惟不如荀、孟，只可比诸刘歆。据说“余杭章氏《馥书》，至以孔子下比刘歆，而孔子遂大失其价值，一时群言，多攻孔子矣”（许之衡《读〈国粹学报〉感言》）。稍后，章太炎在 1906 年发表的《论诸子学》一文，更批评“儒家之病，在以富贵利禄为心”，并泛引《庄》、《墨》之说，来证实孔子的“巧伪”。这个形象被其弟子鲁迅在《出关》等作品中用生花妙笔表现出来，在新文化运动中产生巨大效应。

不过，同样是《订孔》，在《检论·订孔》篇中则对孔子的评价有了一百八十度转变，对孔子极表尊崇。个中原因当然很复杂，有论者认为，《馥书·订孔》的目的是为了在政治上打击以接续孔子自任的康有为，所做的“擒贼擒王”之举。揆诸当时康章作为论敌的现实处境，章氏批孔或许并无含沙射影之嫌，但假如这一逻辑成立，考虑到 1912 年康有为开始创立孔教会，绸缪复辟之际，为什么章氏反而要对孔子予以高度评价，不能不令人生疑。几年以前，我曾受此观点影响，批评章太炎“虽未阿世，却未免曲学”，现在看来也是大有可商的。

一个可能的解释其实是这一时期史学在章太炎心目中的地位发生变化，史学不仅作为“保存国粹”的载体，传承中国文化精神的使命，而且本身具有经世致用的功能。证据便是《馥书·订孔》篇虽然肯定了编订六经的重要性，但之所以由“孔氏擅其威”，是因为当时“老、墨诸公不降志于删定六艺”，言下之意，述史乃是老、墨诸人所不屑为之事。作为哲学的诸子显然高于作为史籍的六经。章太炎第二期学术是以专门名家的诸子学为中心，这一观点与之是相应的。此时章太炎所从事的史学，也是纯粹的历史研究。在梁启超倡导“新史学”的同时，章太炎也在计划撰写《中国通史》

（《馥书·哀清史》附《中国通史略例》），都是在类似的意义上进行的。而在《检论·订孔》篇中，章太炎对孔子的推崇则是基于如下理由：自孔子作六艺之后，“民以昭苏，不为徒役，九流自此作，世卿自此堕，朝命不擅威于肉食，国史不聚歼于故府”，民众因此自由，思想因之解放，私学因之兴起，功劳如此之大，“不曰‘贤于尧舜’，岂可得哉？”六艺作为先秦时代的“修己治人”之法，固然无法令后世“永守旧章”，但“政不骤革”，任何“旧章”都有延续性，斟酌古今，“未有不借资于史”。在这里章太炎把史由历史学的史恢复到了“旧法世传”的那个古义，所谓“旧章”也就相当于章学诚所谓“政典”，史学因此也就是数度与治法之学，即清儒所说的经济之学。这是章太炎第三期学术的重心所在。民国以后，作为共和元老的章太炎内心常以唐代宰相陆贽的功业自期，积极参与现实政治事务，未尝不是这样的心态在起作用。我们把这一时期的章氏学术视作经学，并非章太炎已经回到“常道”意义上的经学，但在学术上他毕竟回到了作为“旧法世传之史”的先秦古义，并同时保持着对孔子的认同。

当然，把六经理解为史籍，把孔子视作“良史”，在两篇《订孔》中都是一致的。这表明，两种史学观念在晚期章太炎那里是并存的，这因此也成为章氏学说常常费解的一面。在章太炎这里，研究历史是为了保存国粹，建功立业，而在继起的胡适、钱玄同、顾颉刚的整理国故运动中，研究历史是为了打倒旧有的文化，对史学的看重以及研究路数虽然有着高度一致，但其初衷竟截然相反，正是历史本身的吊诡所在。

### 经学在功能角度上同时得到四个定位

晚清今文经学家皮锡瑞的《经学历史》大概可以算作第一部系统的、直接以经学为名的经学史。在他这里，经学是被作为常道理解的。但如同释加牟尼之创立佛教，孔子也被视作教主一样的人物，这种观念同样表现在试图创立孔教的康有为的思想之中。这在某种意义上从反面呼应了章太炎的今文经学观。而在熊十力等新儒家的自我定位中，经学的主要价值体现在宋学义理之中，

这一派学者也主要是以哲学家自期。可以这样说，在清代经学的几个传统中，如果说古文经学引导出近代史学，那么今文经学则开出近世的经学宗教化传统，宋学则开出近世经学的哲学化传统，而三者又同时具有自己的政治关怀。在这里体现出经学作为知识体系的意义，即经学并非主动为政治服务，而是所有政治意识形态都需要依托经学或诸子的方式表述自身。在 20 世纪实际的文化格局中，经学在政治上基本被否定，其宗教化传统发生断裂，哲学化传统则在学术上居于边缘。脱离经学色彩转而接受新意识形态的史学处于人文学术的中心地位。

因此，在章太炎那里，尽管纯粹的历史研究与“旧法世传之史”两种史学观念并存，但却是断为两截的。当晚清治法之学已经更多地转向西洋社会科学，并由梁启超执其牛耳的时候，章太炎那种经世致用的史学并没有太多的市场。在人文学术领域真正发挥影响的其实是他的古文经学立场，但这个经学又只是历史学或文献学。章太炎把清代古文经学视为对东汉的复归（《国学概论》），但却并没有意识到汉唐时代的古文经学家仍然是从“常道”的角度理解经学，并对经学的真理性有着足够的信念，而清代古文经学，在某种意义上早已经消解了原有具有真理意义的经学。章氏这一见解后来影响了以科学自任的经学史家周予同，以至于后者所划分的经学三派只有西汉今文经学、东汉古文经学与宋学（《皮锡瑞〈经学历史〉序》），并没有把清代学术与汉代区分开来。也正是因此，章太炎可以视作由清代乾嘉汉学过渡到近代科学派新史学的一个中间环节。

由梁启超所开创的新史学，尽管并未完全否定传统文化，但已经逐渐转向认同西方学术。新文化运动之后，新史学发生裂变，一派衍生为胡适、钱玄同、顾颉刚等的整理国故运动，一派则是以国共两党的理论家如胡汉民、陶希圣、郭沫若、范文澜、侯外庐等为中心。另如冯友兰，虽然不属于具体派系，但其《中国哲学史》仍然算是广义上的新史学。传统经学本来不需要对自身予以界定，所有具体的学术都要通过经学本身来加以界定；相反，新史学观照下的经学则必须告诉别人经学是什么，才能对前者在新的知识体系中作出定位。经学由知识的基底变成了可有可无的东西。

用史学的方式研究经学，而同时又缺少对经学的认同，

意味着经学在这种研究中已经失去作为真理之源的意义，变成了所谓客观对象。诚如钱穆在《国史大纲》前言所指出的，“以活的人事，换为死的材料”，研究者与对象之间无法形成真正的精神联系。在失去真理性的意义上，“经学是什么”往往是通过经学自身所承担的功能得到理解的。研究者致力于发掘通过自身归纳所发现的事相，尽管在局部问题的研究上不乏新见，但经学自身的内在结构往往被摧毁，其内在理路常常被割断。这使得对经学的概括和理解只能依赖于研究者偶然习得的各种观念，在晚清以后，这些观念主要就源自西学。

因此，在《馥书》与《检论》中，章太炎把经学理解为历史，把诸子理解为哲学，其实已经是在用西学来定义传统学术。1922 年，章太炎在上海公开讲授国学，由曹聚仁整理成书。在这部著作里章氏重申了“六经皆史”，并把诸子（特别是儒道两家）直接称作哲学。详究其意，章太炎是把历代研究经典本身的学术直接称作经学，并把经学定位为史学，而把诸子百家中的义理之学称作哲学。在论证经学及诸子学不属于宗教之后，章太炎几乎完全否定西汉经学，“今文家所讲的，虽非完全类乎宗教，但大部分是倾向在这一面的。”也正是因此，今文经学被章太炎视作神学或“迷信”（《国学概论》），在《馥书·学变》中被称作“教皇”的董仲舒，则在《检论》中被直接叫作“神人大巫”。不仅如此，章太炎还强调汉武帝“罢黜百家”对经学的影响，那就是诸子妄相皮傅，造成了经学研究的“汗漫”之失。（《论诸子学》）

由此可见，在章太炎这里，尽管表述尚不清晰，但经学其实已经同时得到了四个定位：作为史学与官方意识形态的经学，作为宗教神学的西汉经学，以及作为哲学的义理之学。值得注意的是，所有这些定位都是站在经学以外的立场上，从功能角度进行的。回顾 20 世纪学术史，冯友兰、侯外庐、范文澜、周予同等学者根据自身学术倾向对经学重新加以定位，其实都不难看出与章太炎思想的相互呼应之处。也正是因此，重新清理章太炎与近代经学的关系，对于试图从知识体系角度接续传统文化的新的经学形态而言，无疑是学术上的应有之义。

（作者为复旦大学历史系教授）



左为《诂经精舍课艺七集》所收章太炎文章图，右为浙江图书馆校刊《国故论衡》封面。 均资料图片