

乾嘉学人与“经史合一”论的多重阐释*

崔庆贺

【提要】 乾嘉学人对经史关系的认识颇多,但其中的内涵与意蕴不尽相同。对经史关系的认识不仅是关于经史高下问题的讨论,还与治学方法、思想宗旨有关,涉及君师合一、以史明道、文道关系、道统传承等关键问题。考据学家钱大昕的“经史无二”论,实际上仍在考史求道的传统中;崔述发“经史不分”之论,内核是六经载道与孔子的以学治天下;文学家袁枚的“有史无经”说,论证的是文道合一与个性自由;章学诚提倡“六经皆史”,真正关怀的是政教合一之旨。相同时期不同学人的分歧,构成了当时关于“经史合一”的多重阐释,也预示着后世关于此说的多种解释。

【关键词】 乾嘉学人 “经史合一” 以史明道 孔子之道 文道合一

乾嘉时代,随着学术研究的深入和拓展,出现了对中国学术思想进行探源的趋势,经史关系由此成为诸多学者追根溯源的论题。他们发现经高史卑的传统观念,并不符合上古三代的学术思想原貌。他们重新考察经史关系,发现经史最初本是合一的。钱大昕的“经史无二”论,崔述的“经史不分”论,袁枚的“有史无经”论,章学诚的“六经皆史”论,是当时经史关系论的典型代表,钱大昕代表考据学家的主流,崔述代表考据学家的支流,袁枚为文学家,章学诚则是以浙东史学为立场,这些论述可以“经史合一”论概括。“经史合一”是本文提出的学术名词,指的是将经学与史学合并看待并研究的学术思潮。此种学术思潮有多种不同的表达方式,而“经史合一”是对它们的概括。就上古而论,作为政治文件与历史记录的六经本是经史二位一体的;就当时而论,相关学者希望以“合一”之路径溯源经史关系,同时从“合一”出发重新研究经史之学。必须指出的是,这种“合并”并非一元的,而是多元的。易言之,不同学者在探讨“经史合一”时,所用的研究方法与表达的思想宗旨常常彼此立异,而非求同。同样,一个学者在不同情况下使用“经史合一”,也可能表达不同的思想宗旨。这些“经史合一”论,在用词上非常相近甚至相同,但他们提出此论所要表达的思想宗旨却大不相同,故乾嘉时代的“经史合一”论是多重的。

研究者通常强调乾嘉学人的“经史合一”论对经史转型的意义,并以章学诚“六经皆史”说概括

* 本文是国家社会科学基金项目“章太炎‘新史学’思想体系研究”(项目编号:23CZS072)的阶段性成果。

其他学人之论。^① 这导致许多相关问题仍无定说或尚未涉及,比如“六经皆史”可否作为乾嘉学人“经史合一”论的概括?各个学人“经史合一”论的思想宗旨是什么?凡此种种,皆不可轻易作结。有鉴于此,本文以为,不但有必要重新分析乾嘉时代诸种“经史合一”论的意义及异同,而且有必要回到当时的学术脉络探讨该论题背后的思想宗旨。沿此路径,庶几可以继续推进该问题的研究。

一、“经史无二”与以史明道

乾嘉学术以考据为盛,钱大昕、王鸣盛、赵翼等为其主流。乾嘉大家多考据经书以求圣道,惠栋、戴震为当时宗师,钱大昕对当时治经之风知之颇深:“自惠戴之学盛行于世,天下学者但治古经,略涉三史,三史以下茫然不知,得谓之通儒乎!”^② 面对考经大盛的局面,钱大昕并不满意。在他眼里,若只重古经,不涉史书,则不能称之为通儒,此种重经轻史的局面实为经史高下论所致。钱氏为赵翼《廿二史札记》作序时总结宋明以来学者多以为“经精而史粗也,经正而史杂也”。钱氏对此不以为然,他钩沉经史关系说:

经与史岂有二学哉?昔宣尼赞修六经,而《尚书》、《春秋》实为史家之权舆。汉世刘向父子校理秘文为《六略》,而《世本》、《楚汉春秋》、《太史公书》、《汉著纪》列于《春秋》家,《高祖传》、《孝文传》列于儒家,初无经史之别。厥后兰台、东观,作者益繁。李充、荀勗等创立四部,而经史始分,然不闻陋史而荣经也。^③

魏晋以后,虽有经史之分,然并无经高史卑之说。司马迁《史记》、班固《汉书》能与经并传而无愧色,在于“卓然有功于圣学”。自王安石师心自用,以己意说经,宋明道学家承其余绪,大讲心性之学。道学诸儒不屑治史学,又视读史为玩物丧志而无助于讲明心性。学者习非成是,说经者遂日益

① 相关论著有,钱穆:《中国近三百年学术史》(一),《钱宾四先生全集》16,联经出版事业公司1998年版,第551页;钱锺书:《谈艺录》(补订重排本)下,生活·读书·新知三联书店2001年版,第761—765页;田河、赵彦昌:《“六经皆史”源流考论》,《社会科学战线》2004年第3期;罗炳良:《清代乾嘉史学的理论与方法论》,兰州大学出版社2004年版,第102—112页;汪高鑫:《中国经史关系史》,黄山书社2017年版,第492—501页;王记录、李玉莉:《中国经史关系通史·清代民国卷》,福建人民出版社2022年版,第276—355页。关于章学诚“六经皆史”论,大部分学者强调此论的“经史合一”、以史解经,也有学者注意到其中蕴含的君师合一、政教合一的思想。陈仕华主编的《章学诚研究论丛:第四届中国文献学学术研讨会论文集》(台湾学生书局有限公司2005年版)、黄兆强的《章学诚研究述评(1920—1985)》(台湾学生书局有限公司2015年版)、潘捷军主编的《章学诚研究概览:章学诚诞辰280周年纪念文集》(杭州出版社2018年版)、何永生的《章学诚学术思想阐释史研究》(花木兰文化事业有限公司2019年版),总结了清代中期以来中外学者的相关论著。此外,相关研究还有张荣华:《章太炎与章学诚》,《复旦学报》2005年第3期;罗炳良:《传统史学理论的终结与嬗变:章学诚史学的理论价值》,泰山出版社2005年版;刘巍:《章学诚“六经皆史”说的本源与意蕴》,《历史研究》2007年第4期;杨念群:《章学诚的“经世”观与清初“大一统”意识形态的建构》,《社会学研究》2008年第5期;刘延苗:《章学诚史学哲学研究》,中国社会科学出版社2012年版;林时民:《章学诚研究论稿》,花木兰文化出版社2015年版;刘雄伟:《章学诚“六经皆史”研究》,吉林大学出版社2017年版;姜广辉、钟华:《章学诚“六经皆史”论批判》,《哲学研究》2018年第8期;章益国:《道公学私:章学诚思想研究》,北京大学出版社2020年版;等等。

② 江藩:《国朝汉学师承记》,钟哲整理,中华书局1983年版,第49页。

③ 钱大昕:《廿二史札记序》,《赵翼全集》第1册,曹光甫校点,凤凰出版社2009年版,第1页。此处引文与原文标点略有不同,特此说明;原文“《六经》”改为“六经”(因“六经”非书名);原文“《春秋家》”改为“《春秋》家”(因此处指属于《春秋》一类的书,而“春秋家”非书名)。

空疏,更无意治史。经精史粗、经正史杂之说风行于学林。王安石以《春秋》为“断烂朝报”,章惇、蔡卞之徒摒弃《通鉴》而不用,钱大昕认为这是当时政治斗争造成的偏见,史学的本来地位并非如此。同为《廿二史札记》作序的李保泰也说,读史者所发多为经生之见。^①钱、李着力反对的不仅是对经史高下的偏见,对治经空疏者也多有讥刺。

钱大昕治学不同于惠、戴的是其于经之外更重视史的意义。钱大昕治史,反对轻于褒贬,主张在实录的基础上,自然褒贬。他说:“人之善恶,固未易知,论人亦复不易。班固以上中下九等品古今人,后世犹且嗤之,况以死与卒二者定君子小人之别,其权衡轻重,果无一之或爽乎!”^②《春秋》所以能褒贬,就在于直书史事,“《春秋》,褒善贬恶之书也。其褒贬奈何?直书其事,使人之善恶无所隐而已矣”。钱氏批评的是不懂《春秋》大义而妄自模仿者,他主张和遵循的治史义法来自《春秋》本身,“明乎《春秋》之例,可与言史矣”。^③对于钱氏来说,史学义法发轫于《春秋》,后世学者以己度人且自称继承《春秋》笔法,这对《春秋》与史学都是一种扭曲而非贡献。

《春秋》之所以为史学,并非仅因其为史书。《孟子·离娄下》云:“王者之迹熄而《诗》亡,《诗》亡然后《春秋》作。晋之《乘》,楚之《梲杌》,鲁之《春秋》,一也。‘其事则齐桓、晋文,其文则史。’孔子曰:‘其义则丘窃取之矣。’”^④在孟子看来,《春秋》是继承王者的,所谓“《春秋》,天子之事也”,^⑤故孔子有“知罪”之叹。钱大昕论《春秋》大义,承孟子而来:“圣人修《春秋》,述王道以戒后世,俾其君为有道之君,正心修身,齐家治国,各得其所,又何乱臣贼子之有!”^⑥在钱氏的观念中,《春秋》不仅是史,而且是经。钱大昕称“经与史岂有二学哉?”即从此理论而发。所谓“经史无二”,一方面史书起源可以追溯到《春秋》《尚书》,另一方面史学义法亦来源于经书,故“经史无二”的前提是经高于史。从故事言,《春秋》为史;以大义论,《春秋》为经。因此,经史之别乃从理、事言,又因理、事不可截然二分,经史亦不能二分。这与经高史卑的价值判断既相通又矛盾,也成为后世各种经史关系论的滥觞。钱大昕考史以明道,最后要探明的是经书中的圣人之道。他强调,史中也有道的成分,如果认为钱氏真有经史地位完全平等或者以史代经的意思,那就是对他的误解了。

“六经载道”非但是惠栋、戴震等经学家所执守的理念,也是钱大昕治学的理论基础。钱氏说:“有文字而后有诂训,有诂训而后有义理,训诂者,义理之所由出,非别有义理出乎训诂之外者也。”^⑦钱大昕对受惠、戴之风影响者的不满,在于他们不观三史以下之书,而不是驳斥“六经载道”。钱氏的不同在于他重视史学,沟通经史。

钱大昕治学出入经史,以史明道。对于“经与史岂有二学哉”的强调与对于以训诂明义理的深信不疑,是钱氏经史之学的一体两面,史学在钱大昕的学问中并没有常道层面上的独立地位,史之道仍来源于经之道,仍是传统儒家学者的史学。阮元认为,清代以来的学者治学多不能兼通诸学,而钱大

① 李保泰:《廿二史札记序》,《赵翼全集》第1册,第3页。

② 钱大昕:《潜研堂文集》卷2《春秋论》,陈文和主编:《嘉定钱大昕全集》(增订本)第9册,凤凰出版社2016年版,第42页。

③ 钱大昕:《潜研堂文集》卷2《春秋论》,陈文和主编:《嘉定钱大昕全集》(增订本)第9册,第43页。

④ 《孟子注疏》卷8,《十三经注疏》,北京大学出版社2000年版,第267页。

⑤ 《孟子注疏》卷8,《十三经注疏》,第210页。

⑥ 钱大昕:《潜研堂文集》卷7《答问四》,陈文和主编:《嘉定钱大昕全集》(增订本)第9册,第101页。

⑦ 钱大昕:《潜研堂文集》卷24《经籍纂诂序》,陈文和主编:《嘉定钱大昕全集》(增订本)第9册,第366页。

昕则能兼其成,他的学问主旨是把经学排在史学之前。^①江藩认为,钱大昕的学问规模超过戴震,诚为一代儒宗,根据就是“先生不专治一经而无经不通,不专攻一艺而无艺不精”。^②钱大昕的史学乃是经学义理之下的史学,是时人的共识,反映了当时学者对经史关系的通常看法。故钱氏虽然重视史学考据,然归根到底,他的“经史无二”论并未超出传统儒家经史关系论的范围。

与钱大昕并称为乾嘉考据三大家的王鸣盛自序《十七史商榷》云:“予束发好谈史学,将壮,辍史而治经。经既竣,乃重理史业,摩研排纆,二纪余年,始悟读史之法,与读经小异而大同。”^③与钱大昕相似,王鸣盛治学也是出入经史。在经史关系论上,二人观点大致相同。钱大昕主要着墨于以史证经,王鸣盛着眼于以治经之法治史。王氏认为“经以明道”,史则探典制兴亡,尤为重要。王氏称治经者不能驳经,而治史者可以针砭史文之误。^④经乃明道之载体,所不能驳者与其说是经文,不如说是其中的道理。故王鸣盛主张经史小异而大同,其实只是强调经史二学在方法论上相同,而且应以治经之法治史,非以治史之法治经。细绎王氏之意,他认为就算在方法论上史学也是来源于经学的,遑论其价值地位。

王鸣盛追溯四部分类法的源流,他最赞赏的是荀勖:

《隋·经籍志》分经、史、子、集四部。案:四部之名,起晋秘书监荀勖《中经簿》:一甲部,纪六艺及小学等书;二乙部,有古诸子家、近世子家、兵书、兵家、术数;三丙部,有史记、旧事、皇览簿、杂事;四丁部,有诗赋、图赞、《汲冢书》。^⑤

遵从并表彰经、史、子、集四部分类法所定顺序,这与王鸣盛论经不能驳而史能驳的说法相通,其背后的意思就是经的次序与价值都高于史。王氏在乾嘉时代也以经学名世,^⑥而其经学观念亦是以训诂明义理。王鸣盛推崇许慎道:“按许氏《说文·自序》云:‘文字者,经艺之本,王政之始,前人所以垂后,后人所以识古,故曰本立而道生。’”^⑦王氏治史亦本此意:“欲通古今,赖有字,亦赖有史,故字不可不识,史不可不读。”^⑧在王鸣盛的经史之学中,虽然有经学、史学相通之论,但不管在方法论还是在价值观上,经学都高于史学,他并非认为经史地位相同。杜维运总结王氏经史关系论说:“王氏治经迷信汉儒,识见固不高,即所论经史之关系,见解亦远不若钱大昕、章学诚高超。钱氏谓经史不可分,章氏则进一步曰:‘六经皆史也。’中国史学之地位,自章、钱二氏出而获得提高。”^⑨杜维运着力批评王氏论经史关系还停留在经高于史的传统说法之中。

① 阮元:《十驾斋养新录序》,陈文和主编:《嘉定钱大昕全集》(增订本)第7册,第5—6页。

② 江藩:《国朝汉学师承记》,第50页。

③ 王鸣盛:《十七史商榷序》,陈文和主编:《嘉定王鸣盛全集》第4册,中华书局2010年版,第2页。

④ 罗志田由此发挥:“在儒学定于一尊的时代,经学的考据当然羁绊更多,因基本不允许疑经;而史学的考据恰能相对地自由驰骋,更易于发挥考据者个人的创造性。故王氏认为治史之自由大于治经。”参见罗志田:《清季民初经学的边缘化与史学的走向中心》,罗志田:《权势转移:近代中国的思想、社会与学术》,湖北人民出版社1999年版,第316页。

⑤ 王鸣盛:《十七史商榷》卷67《经史子集四部》,陈文和主编:《嘉定王鸣盛全集》第5册,第894页。

⑥ 江藩把王鸣盛的经学研究放在首位,参见江藩:《国朝汉学师承记》,第39页。

⑦ 王鸣盛:《十七史商榷》卷67《通古今》,陈文和主编:《嘉定王鸣盛全集》第5册,第893页。

⑧ 王鸣盛:《十七史商榷》卷67《通古今》,陈文和主编:《嘉定王鸣盛全集》第5册,第894页。

⑨ 杜维运:《清代史学与史家》,中华书局1988年版,第282页。

现代史学与传统史学的根本区别在于对圣人之道的“祛魅”，钱、王的经史关系论展现了二人在学术路径上对史学的重视。结合经学与史学的双重视角，考察钱、王的“经史合一”论，能够发掘此论更加丰富的内涵。王记录与李玉莉说：“和当时其他学者的经史关系论所不同的是，钱大昕的经史关系论更注重对所谓‘经’的批评，显示出一种批判的锋芒。”^①考据学虽然较经学的治学范围广，但始终与经学关系密切。钱大昕、王鸣盛二人治史学，既是在经学考据的学术氛围中进行的，又有明确的以训诂明义理的明道意识。在钱大昕和王鸣盛的学术理念中，史学固然重要，但它仍然只能排列在四部之学的第二位。无论钱大昕的“经史无二”论，还是王鸣盛的以治经之法治史论，均不出《隋书·经籍志》之定轨，其探经研史的思想宗旨仍然是儒家之道。

二、“经史不分”与孔子之道

与钱大昕、王鸣盛等约略同时而声名不显的崔述，在考据古史上亦有很高的成就。崔氏自述著《考信录》的缘由：“余少年读书，见古帝王圣贤之事往往有可疑者，初未尝分别观之也。壮岁以后，抄录其事，记其所本，则向所疑者皆出于传记，而经文皆可信，然后知六经之精粹也。”^②对崔述来说，六经不是怀疑的对象而是怀疑的根据。与当时的汉学家不同，崔述并不认为汉儒能得古史之真，因为战国诸子对古史已经有所曲解，汉儒之学承其而来，又有讖纬臆说，焉能不掺杂伪说。^③所以，他另辟蹊径考信古史，回到六经并据以辨证三代。当然，这样的考史方法会因占有材料的不足而出现了许多失误。^④

崔述说：“圣人之道，在六经而已矣。二帝、三王之事，备载于《诗》、《书》，孔子之言行，具于《论语》。文在是，即道在是，故孔子曰：‘文王既没，文不在兹乎？’六经以外，别无所谓道也。”^⑤道在六经，从六经出发，考据古史之真伪，又以所考之古史，证明道之伟大。在六经载道的大前提下，崔述与汉学家并无不同，他要通过对上古历史的考辨与梳理，论证道统之渊源有自。二帝、三王的历史，既是道的传承过程，又是六经形成的依据，所以，古史、六经、道三位一体。

崔述考信古史，是为了论证道统的合法性与六经的可信性。就道统的传承谱系而言，崔述肯定尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔一脉相承，其道无别，孔子并未自立他道。道在六经，六经又都是经过孔子赞修的，其文本记录的就是二帝、三王之事。就此而论，六经也是史书。因此崔氏追溯经史关系：“三代以上经史不分，经即其史，史即今所谓经者也。后世学者不知圣人之道体用同原，穷达一致，由是经史始分。”^⑥崔氏认为，后世学者的错误在于不明白圣人之道是体用不二的。这种体用不二，在经史关系上的表现就是经史不分。

崔述批评后世学者分立经史，是从史实的层面而论，史实背后的思想是驳斥后人对圣人之道的误解：“夫经史者，自汉以后分别而言之耳，三代以上所谓经者，即当日之史也。《尚书》，史也，《春

① 王记录、李玉莉：《中国经史关系通史·清代民国卷》，第287页。

② 崔述：《考信录提要》卷下，《崔东壁遗书》上册，顾颉刚编订，上海古籍出版社2013年版，第16页。

③ 崔述：《考信录提要》卷上，《崔东壁遗书》上册，第3页。

④ 邵东方：《崔述学术考论》，广西师范大学出版社2009年版，第101—105页。

⑤ 崔述：《考信录提要》卷上，《崔东壁遗书》上册，第2页。

⑥ 崔述：《洙泗考信录自序》，《崔东壁遗书》上册，第262页。

秋》,史也,经与史恐未可分也。”^①崔述认为,三代以上“经史不分”,春秋之后书籍多有伪乱,去道日远,经史自然不能合一。“体用同原,穷达一致”有两层意义:第一,上古圣人治天下之政亦是行道于天下之事;第二,圣人“须臾不离道”,“穷则独善其身,达则兼善天下”。“经史不分”说明,“修己以敬,修己以安人,修己以安百姓”的圣人,同时是道的推行者与道统的传承者。二帝、三王直到孔子的历史,于道而言是经,于事而言是史,“经即其史”,道事合一。“经史不分”说的实质是为证明二帝、三王以至孔子这一历史时期道统传承的完整性。需要强调的是,经史不分的时间断限只有三代。孔子所修订的六经是对古圣王史迹的保存,就三代以上而言,其史就是六经,如此,以史明道与六经载道也就没有区别了。

三代以上,圣王行道,君道合一。春秋之时,孔子得道,道在六经。崔述批评汉唐以后之学术,“《论语》非旧本”“《礼记》本非经”。^②汉代以后的经典传承,已非六经之原本,学者据此考据经史,当然去道日远。崔述虽未明言秦汉以降道统的传承,但从其论道在六经与汉唐经书可知,孔子以后道统的传承至少是晦暗不明的。“经史始分”就是因为君与道不再合一,道统的传承与三代已大不相同。

崔氏在“经史不分”之后还有论述:“今采摭经传孔子之事,考而辨之,以继二帝、三王之后云。”^③崔述批评学者明道不辨材料,以孔子为道统之始,而在崔述的道统观念里,孔子之伟大在于其能接续二帝、三王的事业。孔子之为至圣,不在他于古代帝王之外别立新道,而在于他能绍述前圣之道,“孔子之道即二帝、三王之道也”。二帝、三王与孔子皆为治天下者,但其所以治之者则不同:“二帝、三王、孔子之事,一也;但圣人所处之时势不同则圣人所以治天下亦异。是故,二帝以德治天下,三王以礼治天下,孔子以学治天下。”^④同样是治天下,二帝以德,三王以礼,而孔子以学,造成这一差异的原因是“时势不同”。尧、舜为帝,布德于天下;三王子孙,德虽衰落,仍能守先王之礼;周室东迁,王政衰弱,礼乐征伐不自天子出,孔子身为布衣,非帝非王,不能布德、制礼,退而删六经以保存圣道。六经修成,道在其中,孔子传六经于弟子,则道亦传给弟子。孔子之后,道如何传承,崔述云:

孔子既没,杨、墨并起,非尧、舜,薄汤、武,天下尽迷于邪说,及至于秦,焚《诗》、《书》,坑儒士,尽灭先王之法,然而齐、鲁之间独重学,尚能述二帝、三王之事。汉兴,访求遗经,表彰圣学,天下咸知诵法孔子,以故帝、王之道得以不坠,至于今二千余年而贤人君子不绝迹于世,人心风俗尚不至于大坏。假使无孔子以承帝、王之后,则当杨、墨肆行之后,秦火之余,帝、王之道能有复存者乎!故曰孔子以学治天下也。^⑤

周末政衰,孔子作《春秋》、删六经,乃天子之事。孟子说:“昔者禹抑洪水而天下平,周公兼夷

① 崔述:《洙泗考信余录》卷3,《崔东壁遗书》上册,第395页。

② 崔述:《考信录提要》卷下,《崔东壁遗书》上册,第16页。

③ 崔述:《洙泗考信录自序》,《崔东壁遗书》上册,第262页。

④ 崔述:《洙泗考信录自序》,《崔东壁遗书》上册,第261页。

⑤ 崔述:《洙泗考信录自序》,《崔东壁遗书》上册,第262页。

狄、驱猛兽而百姓宁,孔子成《春秋》而乱臣贼子惧。”^①孔子修订六经与上古帝王之治在价值上是相等的,因为他们以自己的方式传承了道统。孔子之后,孟子与历代大儒保存经典,大道得以不绝,后世得以闻道。二帝、三王为天子,居位以德、礼治天下;孔子为布衣,在下以学治天下。其治天下之法虽异,但治天下之道则同,殊途而回归。孔子虽非帝王,然道与帝王相同,所以被孟子以至崔述的许多后学视为与二帝、三王地位相同,甚至更高的至圣。

所谓“三代以上经史不分”,从道统、政统、学统的关系来看,六经记载的是二帝、三王治天下的历史,道统与政统一体两面,政教合一、君师合一,经史因之合一,是以三统合一。后世帝王则失去了道统传承的资格,只能代表政统。《考信录》云:“故孟子曰:‘先圣,后圣,其揆一也。’故读此章可以见圣人贵德尊贤,大公无我之心;而约非刘氏不王,特秦、汉以后之事,未足语于唐、虞、三代圣帝哲王之度量也。”^②崔述指出,后世帝王之所以不如二帝、三王者,在于他们以自私治天下,而非以大公治天下。大公者何?道也,仁义之道也。^③以德治天下、以礼治天下只是道的表现形式不同,仁义之道则一以贯之。因此,二帝、三王才有道事合一、君师合一的资格,后世帝王则只能是政统与君统的代表。三代以后,君道二分,道事二分,记录后世帝王的历史,没有资格称经,由此“经史始分”。

既然后世帝王只是政统与君统的代表,那么道统的代表是谁?此即崔述所说二千余年间传承六经的贤人君子。孔子以六经存上古历史,也保存了“经史不分”的传统,同时承担了传道之重任,促成了六经、古史、大道三位一体的形成。从七十子之徒到孟子,再到秦汉以后两千年传诵六经之大儒,能传承六经者即能传道。所以,孔子之后学,传诵六经即传承道统,也传承了二帝、三王时期“经史不分”的传统。正是这些大儒的努力,才使帝王之道经两千年仍为人所知,“人心风俗尚不至于大坏”。

两千年间,六经之传命途多舛,圣人之道不绝如缕。大道所以不能行于天下,一方面因为秦汉以降帝王以自私治天下,不能以德、礼治天下;另一方面则因历代俗儒斤斤于功名利禄、章句小学、性命陈言,不能以学治天下。这就是三代以上与三代以下区别的关键,也是“经史不分”与“经史始分”的关键。“经史不分”之时,君、道、学三位一体,“经史始分”之后,政治上君与道分离,学术上学与经分离。故“经史始分”有两重含义——后世帝王不能行道和后世俗儒不明圣道。虽有坚持传承六经与大道的大儒,但因时势不同,既不能行大道于政事,又不能以六经变俗学,从“经史不分”到“经史始分”也就是历史之必然了。

邵东方说,崔述之所以把经书作为考据辨伪的根据,有两条理由:一是因为“三代以上经史不分”,“经书中包含大量的史学内容”;二是因为从道德的角度而论,崔述认为“道在六经”。^④邵东方论述了崔述考史在“疑古”与“尊经”之间的矛盾,然他并没有讲清楚崔述“经史不分”与“道在六经”之间的内在关系。崔述通过对古史的考索,提出“经史不分”,要证明的是二帝三王以德与礼治天下、孔子删定六经以学治天下、历代大儒保存六经之功。《考信录》的思想宗旨在于阐释二帝、三王与孔

① 《孟子注疏》卷6,《十三经注疏》,第211页。

② 崔述:《丰稿考信录》卷3,《崔东壁遗书》上册,第194页。

③ 崔述:《考信录提要》卷下,《崔东壁遗书》上册,第21页。

④ 邵东方:《崔述学术考论》,第5—6页。

子之道的伟大,也在于论证孔子与二帝、三王在道统意义上的相同地位。易言之,“经史不分”旨在证明只要能传承道统,则学统之价值非但不在政统、君统之下,还可能在其上,此论也是崔述证明二帝、三王之道和卫孔子之道的学术表达之一环。

三、“有史无经”与文道合一

乾嘉时代的袁枚一般被认为是文学家,但只从文学史的视角难以全面概括其思想宗旨。袁枚不仅对当时的考据之学有独到看法,对经史关系也有自己独特的认识。钱大昕、崔述等论“经史无二”“经史不分”,常从《春秋》兼具经史性质出发。袁枚则超《春秋》而上,直言“古有史而无经”,他说:

刘道原曰:历代史出于《春秋》,刘歆《七略》、王俭《七志》皆以《史》《汉》附《春秋》而已,阮孝绪《七录》才将经、史分类。不知古有史而无经,《尚书》《春秋》皆史也,《诗》《易》者,先王所传之言,《礼》者,先王所立之法,皆史也。故汉人引《论语》《孝经》皆称传不称经也。“六经”之名始于《庄子》,“经解”之名始于戴圣,历考六经,并无以“经”字作书名解者。^①

钱大昕、崔述以《尚书》《春秋》为史家之权舆,王鸣盛以经史读法相同,都有不分经史之意。袁枚则根据刘恕之说,指出《春秋》《尚书》之外,《诗》《易》是先王所传之言,《礼》是先王所传之法,三书皆为史,故“古有史而无经”。所谓“六经”,其实是庄子、戴圣等人自造之名,与历史事实相悖。后世学者相沿不改,遂以为六经本为定名。袁枚又说:“古有史而无经。《尚书》《春秋》,今之经,昔之史也。《诗》《易》者,先王所存之言。《礼》《乐》者,先王所存之法。其策皆史官掌之。”^②杨鸿烈认为,袁枚此说,“和章实斋‘六经皆史也’的说法,无有出入”。^③单看袁氏这两处所论,与“六经皆史”似乎无异,但若联系“其策皆史官掌之”之后的论述,则其论与章氏之说绝不可等量齐观。

袁枚认可《史学例议》辨证《通鉴纲目》非朱熹作,^④因为《春秋》继承《尚书》,直书史事,不轻褒贬。《春秋》“本鲁史之名”,非孔子所作,孔子也不会随意为文评论前人。袁枚认为史学的意义,不在于议论前人,而在于直书其事,这也是孔子“述而不作”的精神。就此而论,袁枚的“经史合一”论,不在于强调经典的褒贬作用。

袁枚“古有史而无经”之论,并非仅有只言片语,而是其思想宗旨表达的一环,其中真意,必须与他的文经合一、文道合一之说合而观之。袁枚论文经合一与其对考据学的认识颇有关联。袁枚与当时考据名家颇有学术往还,他自身也曾用力于考据之学,《随园随笔》中有不少篇章,如《经文

① 袁枚:《随园随笔》卷24《古有史无经》,王英志编纂校点:《袁枚全集新编》第14册,浙江古籍出版社2015年版,第459—460页。

② 袁枚:《小仓山房文集》卷10《史学例议序》,王英志编纂校点:《袁枚全集新编》第5册,第211页。

③ 杨鸿烈:《大思想家袁枚评传》,《民国丛书》第1编第84册,上海书店出版社1989年影印版,第202页。

④ 袁枚:《小仓山房文集》卷10《史学例议序》,王英志编纂校点:《袁枚全集新编》第5册,第211页。

异同》《经注迂谬》《摘史记注》等都有考据之风。对于考据之学,袁枚可谓入乎其内又能出乎其外。袁氏《随园随笔序》云:“著作之文形而上,考据之学形而下。各有资性,两者断不能兼。”^①袁枚以心性为据,认为著作之文比考据之学与道更近,词章比考据更能发挥“灵气”。“灵气”、著作、形而上在袁枚的论述中形成逻辑链条,发挥灵气形成著作,著作是形而上的,考据学与考据学家则是形而下的。

在论述著作、考据的优劣时,袁枚以六经为著作之始:“著述始于三代六经,考据始于汉、唐注疏。考其先后,知所优劣矣。著作如水,自为江海;考据如火,必附柴薪。‘作者之谓圣’,词章是也;‘述者之谓明’,考据是也。”^②六经本是著作之源头,汉唐注、疏所注乃是六经,考据之学又在汉、唐注疏之后。依据圣人作经与贤人述传的标准,具有著作性质的词章才是学问正宗,而源于注疏的考据只能算是词章的注脚。袁氏所论的特点在于以著作等于词章。联系上文“形而上”“形而下”之论,则词章去道不远,考据致力于繁碎的考音、辨字之中,于求道恐无帮助。

这种认识突出地表现在他与惠栋的辩论中。惠栋等人不满于宋儒之玄虚,认为天人性命之学与六经、圣道渐行渐远,故以考据救之,通过考订六经文字,由字、词、句渐次至于道。袁氏承认宋儒之学有其失误之处,但更令他无法接受的是弊端更大的汉学。袁枚认为,宋学虽然空虚,但其长在能究古人大道。汉人注经固然朴实,然“笺注之说多附会”,常杂私意、讖纬,与圣人之道背离。^③师法汉儒的乾嘉汉学家所学已经不纯,也无怪其难以明道。惠栋等人衷心所向的治学大道是穷经明道,以治词章为舍本逐末;袁枚则倾心于文章性灵之妙,讥刺考据碎学。

对于六经载道的原则,袁枚并不否认,但他强调六经的文学性。袁枚以六经为著作之初始,又以六经为圣人之文章。对于强分文与道、文与经的做法,袁氏给予严厉指斥:“文章始于六经……盖以为无形者道也,形于言谓之文。既已谓之文矣,必使天下人矜尚悦绎,而道始大明。”^④无形之道形之于文,乃为六经。作为文章的六经,为天下人所喜爱,道自然得到弘扬,“六经以道传,实以文传”。所谓“必使天下人矜尚悦绎”,说的是六经之文能够表达人的内心情感,这正对应袁枚的“性灵”之说。袁枚说,他深爱杨万里的“风趣专写性灵,非天才不办”。^⑤袁枚提倡“性灵”论,主张诗歌创作要直抒胸臆、表达个性。^⑥

袁枚论诗的“性灵”说,与其论六经的“必使天下人矜尚悦绎”,本质相同,都是从根本上肯定人的感情与个性的自由表达,这体现了超越时人的思想自由观点。据此,袁枚论说中的“六经载道”,就是“六经载性情”。作为著作之始与文章之本的六经,因此成为人表达感情、个性的词章,这才是“六经皆文”的本意。文章、著述、六经、圣道一以贯之,而所以贯之者就是六经文字的文学性。

由“六经皆文”联系到“古有史而无经”,方能探明袁枚“经史合一”论的真实意义。袁枚认为,《尚书》《春秋》《诗》《易》《礼》《乐》每部经典都是上古史官记录的史书,六经本无此名,只是后来学

① 袁枚:《小仓山房续文集》卷28《随园随笔序》,王英志编纂校点:《袁枚全集新编》第6册,第562页。

② 袁枚:《随园诗话》卷6,王英志编纂校点:《袁枚全集新编》第8册,第202页。

③ 袁枚:《小仓山房文集》卷18《答惠定宇书》,王英志编纂校点:《袁枚全集新编》第6册,第346页。

④ 袁枚:《小仓山房文集》卷10《虞东先生文集序》,王英志编纂校点:《袁枚全集新编》第5册,第209页。

⑤ 袁枚:《随园诗话》卷1,王英志编纂校点:《袁枚全集新编》第8册,第2页。

⑥ 王英志:《袁枚评传》,南京大学出版社2002年版,第405页。

者的称呼。六经记录的是先王治理国家的礼法与事迹,本质上是历史记录,并无神圣意义。那为何六经具有特殊的地位呢?这就必须回到袁枚的“六经皆文”论。“六经皆文”突出了六经的文学性,作为著述的六经的价值与其说在道,不如说在“必使天下人矜尚悦绎”的词章。袁枚此意可以称之为道的文学化,更深一层则是道的个性化。至此,袁枚的“有史无经”论,其实是通过“原经”的方式,破除“经”的神圣性,进而破除“道”的神圣性。先王的历史就是经,经就是文,文就是词章,词章就是人的个性的表达。先王之所以为先王,不在于他们的功绩被后人神化为道,记载为经,而在于在他们的治理之下,人的个性得到发舒。这就是袁枚理解的“经史合一”与六经载道,说到底是对人的个性的尊重。

从“有史无经”到“六经皆文”,从“六经载道”到“矜尚悦绎”,袁枚的“性灵”说,贯穿了他的“经史合一”论、文道合一论,最终要证明个性的可贵。既然道就是词章,词章就是个性的表达,则六经的政治性与道统的神圣性,就从袁枚的思想中消失了。袁枚不满于南宋以来的道统论,认为这是后儒所加,孔孟并无此意:“其统与非统,则又私加之也。夫人心不同,各如其面。”^①“道统”之名出,则道被少数人私占;有正统之说,则各代得国之正与否难论。以“统”来确定道的归属,矛盾丛生,而且还会使道日益狭隘。袁氏认为,只有废去正统、道统之说,作史才会少去许多窒碍;废去道统之说,圣人之教才能更加广大。袁枚不承认有道统之说,而直接以大道为公。

既然圣道无统,那么,人人都有得道的可能。无论时之先后、人之上下,合于道则得之,离于道则失之,“三代之时,道统在上,而未必不在下。三代以后,道统在下,而未必不在上。合乎道,则人人可以得之;离乎道,则人人可以失之”。^②袁枚还举孔门后学的例子,证明异端也是变动不居的。袁枚论道之着力点在“公”,“道之公”就是人表达个性的自由,这就是袁枚“有史无经”论的思想宗旨。钱穆说,袁枚之“有史无经”论即章学诚“六经皆史”论,“两人论学,颇有相似,实同能对当时经学考据之潮流施以锐利之攻击者也”。^③袁、章的确有相同之处,但深入袁枚之“道”论与经史关系论,可以发现袁枚发“有史无经”之论,只是其原“六经”之名、证文道合一、驳道统与正统的论证环节之一,最终的目的是消解六经与道统的神圣性,通过对词章之学地位的提高,肯定人的个性的根本性。^④

四、“六经皆史”与“道器合一”

研究乾嘉学人“经史合一”论者,常把章学诚的“六经皆史”作为该论的集大成者,以章说为诸说的代表。然考诸章氏“六经皆史”论的思想宗旨,会发现这一问题并不能轻易定论。

研究章学诚“六经皆史”的思想宗旨,可从其论“史意”“史德”入手。时人曾将章学诚与刘知幾相提并论,却遭到章氏反驳:“不知刘言史法,吾言史意;刘议馆局纂修,吾议一家著述。截然两途,不

① 袁枚:《小仓山房文集》卷24《策秀才文五道》,王英志编纂校点:《袁枚全集新编》第6册,第471页。

② 袁枚:《小仓山房文集》卷17《代潘学士答雷翠庭祭酒书》,王英志编纂校点:《袁枚全集新编》第6册,第335页。

③ 钱穆:《中国近三百年学术史》(一),《钱宾四先生全集》16,第551页。

④ 必须强调的是,袁枚论“性灵”其实是对孔子思想的诠释,“古今来尊之而不虞其过者,孔子一人而已”。参见袁枚:《小仓山房文集》卷21《宋儒论》,王英志编纂校点:《袁枚全集新编》第6册,第414页。

相人也……至于史学义例、校讎心法，则皆前人从未言及，亦未有可以标著之名。”^①章学诚明确说，他注重的是“史意”。章学诚的“史意”说常表现在他的方志论中。在章氏看来，名家撰写方志的“意之所在”是“名教”，而非文字的繁简。^②所谓“名教”最重要的就是不可“怨诽及于君父”，否则就是违背“史德”，就是“天理所诛”的“名教中之罪人”。^③章学诚认为史家应该学习“抗怀于三代之英，而经纬乎天人之际”的司马迁，因为司马迁能够在“所遇皆穷”的情况下，“通六艺比兴之旨，而后可以讲春王正月之书”。^④

章学诚论“史意”“史德”等史家心法，最后溯源到“三代”“六艺”与“春王正月”的圣王之治。在他看来，史家最重要的是将圣王之治的旨意落实到自己的史学撰述之中。那么，章学诚是如何理解三代圣王之治的呢？《文史通义·史释》的答案可谓透彻：“三代盛时，天下之学，无不以吏为师。《周官》三百六十，天人之学备矣。其守官举职，而不坠天工者，皆天下之师资也。东周以还，君师政教不合于一，于是人之学术，不尽出于官司之典守。”^⑤三代盛世，“君师政教合一”，这才是章学诚向往的黄金时代。章学诚的校讎心法，就是探明三代圣王“君师政教合一”之旨，这也是他所谓“名教”的明确表达。“君师政教合一”指的是三代圣王的制度，其文献载体是记录三代历史的六经，亦即三代圣王之政典。

章学诚“六经皆史”说的完整表达是：“六经皆史也。古人不著书，古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也。”^⑥经书乃先王的政典，政典是先王治理天下的历史记录。章学诚说：“六经初不为尊称，义取经纶为世法耳，六艺皆周公之政典，故立为经。”^⑦六经原称六艺，后儒尊之为六经，而六艺是周公之政典。章学诚以周公代表先王，因为周公继承了尧、舜、禹、汤、文、武之德，可以称为“最完美”的帝王。^⑧先王之经纶治化，也在“帝全王备”的周公手上达到了最完美的境界。

孔子生于“三代之衰，治教既分”之际，惧怕圣王之道湮没无闻，于是取周公政典申而明之，修成六经。但是，孔子“有德无位，即无从得制作之权”，与周公地位远不能相提并论，所以孔子只是文字层面、学术层面的道之传承者。易言之，六经、六艺、政典与道的掌握权只能在天子手中，即使是孔子也只能是承述者。周公、孔子之别，要害在有位与否，有位者才能“官师合一”“治教合一”“道器合一”。^⑨章学诚虽然也批评秦朝的“焚书坑儒”，但他还是强调：“夫秦之悖于古者，禁《诗》《书》耳。至云学法令者，以吏为师，则亦道器合一，而官师治教，未尝分歧为二之至理也。”^⑩即使“焚书坑儒”，只要做到“以吏为师”，秦朝就继承了三代“官师治教合一”“道器合一”的传统。对此，张荣华指出：“‘合一’的实际含义是指一种主次、附丽的关系……从这些表述中，可以清楚地看到章学诚对君师

① 章学诚：《章学诚遗书》卷9《家书二》，文物出版社1985年版，第92页。

② 章学诚著，叶瑛校注：《文史通义校注》卷7《亳州志掌故例议下》，中华书局1985年版，第817—818页。

③ 章学诚著，叶瑛校注：《文史通义校注》卷3《史德》，第221页。

④ 章学诚著，叶瑛校注：《文史通义校注》卷3《史德》，第222页。

⑤ 章学诚著，叶瑛校注：《文史通义校注》卷3《史释》，第232页。

⑥ 章学诚著，叶瑛校注：《文史通义校注》卷1《易教上》，第1页。

⑦ 章学诚著，叶瑛校注：《文史通义校注》卷1《经解下》，第110页。

⑧ 章学诚著，叶瑛校注：《文史通义校注》卷2《原道上》，第121页。

⑨ 章学诚著，叶瑛校注：《文史通义校注》卷2《原道中》，第131—132页。

⑩ 章学诚著，叶瑛校注：《文史通义校注》卷2《原道中》，第132页。

之间主从、高下关系的价值评判。”^①六艺即官书只能作于天子,他人绝不能僭拟。所以,章学诚论“六经皆史”的目的是证明三代圣王尤其是周公的君师政教合一。

“六经皆史”是说圣王的“君师政教合一”“官师治教合一”,孔子整理的六经是圣王之道的文字化。后世学者不明此意,妄作史书。章学诚说:“三代以上之为史,与三代以下之为史,其同异之故可知也。”^②三代之史为何高于以后之史?因为前者既能在取材上去伪存真,又能在撰述上表达圣王之道。后世学者重名轻实,虽有史书,却无史学。于是,“《周官》之法亡,而《尚书》之教绝”,章学诚其实是批评后世史书不能继承六经载道的功能。六经所载之道是三代圣王经纶治化之道,由此推论,历代史书记载的应是时王之道。三代之时,“六经皆史”“君师政教合一”,君主同时掌握政统与道统,后世学者不明此道,经史当然不能合一。

章学诚的志向是发扬光大“六经皆史”的精神,自然要以其史书记载时王之道。章学诚说:“清兴百四十年,昌运既开,人文郁起,极其能事,无论两汉三唐……国家适当奕叶重熙,廊庙制作,轩揭天地。”^③汉、唐在章氏赞叹的圣朝面前已黯然失色,能与清朝接得上的只能是三代了。在论妇女问题时,章学诚说:“我朝礼教精严,嫌疑慎别,三代以还,未有如是之肃者也。”^④章学诚认为,圣朝之盛已复三代之隆。梁国治盛赞乾隆论诗:“三代以后,安得闻此,此固非三代以后所及。”^⑤章学诚同意其说。杨念群认为,章学诚用“三代”的表述是在暗示,清代皇帝“一旦掌握‘道’的真义,那么整个王朝就有可能回归到‘官师合一’的‘三代’状态”。^⑥可谓一语道破。

章学诚盛赞乾隆论诗的“三代”精神,正呼应了他的“史意”“史德”论。章学诚论“史意”“史德”,是为了强调,史学家的任务就是在史学作品中发挥“君师政教合一”,绝不可非圣无法,诽谤时王。由此可联系到章学诚对戴震的批评:“戴君学问,深见古人大体,不愧一代巨儒,而心术未醇。”^⑦章学诚所谓“心术”即“史德”,“能具史识者,必知史德。德者何?谓著书者之心术也”。^⑧章学诚之所以严厉批评戴震“心术未醇”,是因为在章学诚看来,戴震之学“实自朱子道问学而得之”,但作为训诂名家的戴震颇有“丑贬朱子”之处。^⑨更严重的是,戴震还带动了一些学者“不薄朱子,则不得为通人”的风气。

余英时认为,章学诚的“朱、陆异同”论,其实是章氏对“以史学代经学”学术源流的追溯,在当下则是史学与经学之争,具体到学人,则是“文史校讎”的章学诚本人与“经学考证”的戴震之争。^⑩余氏从史学、经学之争的角度论述章学诚与戴震之争,固然有理。同时,回归到章学诚所论“史德”“心术”,再来看其“朱、陆异同”论,则会产生另一种理解的路径。章学诚之“史德”“心术”最终指向的是对“君师政教合一”的遵守。“丑贬朱子”的戴震,看起来是批评朱熹,但如果联系清代帝王对朱学的

① 张荣华:《章太炎与章学诚》,《复旦学报》2005年第3期。

② 章学诚著,叶瑛校注:《文史通义校注》卷1《书教上》,第30页。

③ 章学诚:《章学诚遗书》卷16《朱先生墓志铭》,第149—150页。

④ 章学诚著,叶瑛校注:《文史通义校注》卷5《妇学》,第536页。

⑤ 章学诚:《章学诚遗书》卷30《知非日札》,第400页。

⑥ 杨念群:《章学诚的“经世”观与清初“大一统”意识形态的建构》,《社会学研究》2008年第5期。

⑦ 章学诚著,叶瑛校注:《文史通义校注》卷3《书朱陆篇后》,第274页。

⑧ 章学诚著,叶瑛校注:《文史通义校注》卷3《史德》,第219页。

⑨ 章学诚著,叶瑛校注:《文史通义校注》卷3《书朱陆篇后》,第276页。

⑩ 余英时:《论戴震与章学诚:清代中期学术思想史研究》,生活·读书·新知三联书店2000年版,第61—90页。

推崇,则章学诚不满于戴震之处,在学术脉络上看起来是“朱、陆异同”与经史之争,更深层则是他们对清代政教关系的不同态度。章学诚屡屡称颂清代已达“三代之盛”,而戴震的“丑贬朱子”恰恰与通过尊崇朱学以实行“君师政教合一”的清廷隐然水火。联系“史德”“心术”之说、“君师政教合一”之旨,则“丑贬朱子”的戴震之“心术”怎么可能“醇”呢?

在章学诚看来,清朝的时王已经达到三代圣王的资格,自然能够制作典章,接续圣道,重新回到“君师政教合一”的理想状态,重新成为道统与政统的双重承载者、掌握者。圣朝的史书当然也就要能够申明时王之道,重新实现学术思想上的“六经皆史”。所以,从“道器”“政典”的角度理解章学诚的“六经皆史”,也能揭示其“政教合一”的思想宗旨。

余论:从学以求道到以史解经

中国近代学术思想转变的大关键,在于经典的没落与新学的崛起。乾嘉时代的多种“经史合一”论,为后来的转变提供了前期资源。除钱大昕、王鸣盛、崔述、袁枚,章学诚的“六经皆史”说更为学界推崇。

如汪荣祖所论,章学诚的“六经皆史”论,并非现代史学意义的“经史合一”、以史抗经。^①晚清以来不少思想家、学者发现了该论政教合一的本质,并进行了评价或转化。康有为《孔子改制考》云:“孔子为教主,为神明圣王,配天地,育万物,无人、无事、无义不围范于孔子大道中,乃所以为生民未有之大成至圣也!……章实斋谓:集大成者,周公也,非孔子也。其说可谓背谬极矣!”^②康有为指出,“大成至圣”的孔子的地位远高于周公,制度、文化的制作者是孔子而非周公。康氏此论驳斥了章学诚的“六经皆史”说,更是对政教合一的釜底抽薪,表现出思想自由的锐利锋芒。作为康有为论敌的章太炎,反对章学诚的“六经皆先王之政典”论,保留“六经皆史”说,是因为他要用以史解经的精神解构政教合一之论,论证政学分途的正当性,进而将天子的历史变成民族文化的历史,强调“欲存国性,独赖史书”。^③章太炎“六经皆史”与章学诚同名而异实,表现出冲破专制制度的思想启蒙精神。身处时代大变局中的康有为、章太炎之所以成为近代思想家,就是因为他们挖掘传统思想资源中的近代因素,以反对专制制度下的政教合一,指出了传统文化近代转型的方向。

钱大昕论“经史无二”,是为了以史证经,由训诂明六经之道。王鸣盛出入经史,仍然认为经高史卑。崔述的“经史不分”论,强调的是孔子之于六经之道的作用,甚至有孔子高于帝王之意。袁枚的“有史无经”论,要建立的观念是文经合一、文道合一,进而提倡个性自由。将这几种论述合而观之,会发现它们同途而殊归,各有宗旨。当今学者以章学诚“六经皆史”论概括其他几种论述,虽有价值,但若深入到经学与常道的层面,则上述几种“经史合一”论宗旨不同,非一家之言所能代表。有学者提出:“传统史家关于史学认识的‘一家言’,主要体现在史家创新意识以及对于史学目的论和史家修养论的提出上。”^④乾嘉时代几位学者的“经史合一”论,虽都在传统史学之

① 汪荣祖:《槐聚说史阐释五篇》,汪荣祖:《史学九章》,生活·读书·新知三联书店2006年版,第217—218页。

② 康有为:《孔子改制考》卷10《六经皆孔子改制所作考》,《康有为全集》第3集,姜义华、张荣华编校,中国人民大学出版社2007年版,第127页。

③ 章太炎:《春秋左氏疑义答问》卷1,上海人民出版社编:《章太炎全集》,沈延国等点校,上海人民出版社2014年版,第270页。

④ 汪高鑫、程源源:《“成一家之言”:传统史学的创新思维》,《人文》第4卷,中国社会科学出版社2020年版。

中,但其史学目的,即所卫之道彼此不同,这也预示着近代学者讨论经史关系时的不同思想宗旨与学术目的。

晚清以来的学者对这几种“经史合一”论进行了多重阐释。康有为批评“六经皆史”是为提高孔子地位,结合西方近代政治思想,重新“立《春秋》新王行仁之制”。^①章太炎转化“六经皆史”是为以历史替代帝王,以历史发扬民族文化。胡适、顾颉刚等在五四运动中兴起的近代史学家,发扬了钱大昕、王鸣盛“经史合一”论的论点与考据方法,抛弃了他们考史以明道的价值追求,以近代史学立场,将经书在内的古代典籍作为史料进行研究。^②主张“经史不分”的崔述,更为这些近代史家推崇,他们跳过崔述“考信六经”以崇孔子之道的思想宗旨,而表彰其疑古精神;^③章学诚“六经皆史”背后政教合一的宗旨,更被他们有意忽略,而将该说直接解读为“六经皆史料”。^④胡适看出了袁枚“勇于疑古”的“特识”,^⑤然而并没有发现袁氏对“性灵”论与“有史无经”论的贯通。

钱大昕、王鸣盛、崔述、袁枚、章学诚等人通过讨论经史关系学以求道,明圣人之道。虽然他们对道的性质与道的掌握者的理解不同,但都在“卫道”。他们所卫之道,常被近代学者误解、忽略或批判,但他们的“经史合一”论则成为近代史学建构的思想资源。究其原因,对经历时代大变局的近代史家来说,道统意识已逐渐被祛魅,明道之学变成了科学史学,甚至史料学。但不得不强调的是,这种对传统文化的创造性转化,在重视学术研究、以史解经的潮流下,忽视了传统文化中的道与自由思想、民族精神的相通之处。

张荣华指出:“近代思想史发展中呈现的一种规律性现象,即在激进的光环下持守传统价值。”^⑥从晚清到五四运动,对比康有为、章太炎到胡适、顾颉刚等人对乾嘉学人“经史合一”论的评价和转化,可知前者在塑造近代文明时既发掘了传统之道的现代因素,又丰富了近代学术的价值追求,后者则以近代学术解构传统之道。所以,我们要实现中华优秀传统文化的创造性转化,有必要将思想史、学术史研究的焦点集中到晚清思想家身上,通过他们寻求古今之变、中西之间在学理上的相通之处,以通识性的眼光在道与学两个维度上同时展开系统性、综合性研究。

(作者崔庆贺,河南大学历史文化学院副教授;邮编:475001)

(责任编辑:张舰戈)

(责任校对:苑 苑)

① 康有为:《孔子改制考序》,《康有为全集》第3集,第3页。

② 张越:《新旧中西之间:五四时期的中国史学》,北京图书馆出版社2007版,第89—132页。

③ 路新生总结了清初到民国的疑古思潮发展脉络,参见路新生:《中国近三百年疑古思潮史纲》,复旦大学出版社2014年版。

④ 刘巍:《经典的没落与章学诚“六经皆史”说的提升》,《近代史研究》2008年第2期。

⑤ 胡适:《章实斋先生年谱》,欧阳哲生编:《胡适文集》第7册,北京大学出版社1998年版,第111页。

⑥ 张荣华:《康有为〈孔子改制考〉进呈本的思想宗旨》,《复旦学报》2013年第1期。

reconstruct the interpersonal network of research objects and return to the “field” formed by the imperial examination in terms of network construction. In terms of the collection of historical materials, we should pay attention to the diversified sources of historical materials and establish the macro-view of historical materials. Regarding the selection of research methods, we should prioritize the problem orientation and learn from multi-disciplinary research methods. In terms of language expression, we should adopt a narrative approach to enhance the readability of the text. With increasing scholarly attention, the study of the interactions in the imperial examination will become a rapidly developing academic growth point in studies of the imperial examinations.

Scholars in the Qianlong-Jiaqing Period and Their Multiple Interpretations of the Theory of “the Unity of Classics and History” // Cui Qinghe

Scholars in the Qianlong-Jiaqing period had various interpretations of the relationship between classics and history, each with its own connotations and implications. The understanding of the relationship between classics and theory was not only a discussion about the superiority of classics or history, but also related to academic methods and ideological agendas, involving key issues such as the unity of monarchs and teachers, the use of history to elucidate the Dao, the relationship between literature and Dao, and the transmission of orthodox traditions. The theory of “affinity between classics and history” proposed by the textual scholar Qian Daxin was actually still within the tradition of studying history to seek the Dao. The core of Cui Shu’s theory of “no distinction between classics and history” was twofold, —the conviction that Six Classics were the vehicle of the Dao and the belief in Confucius’ idea to govern the world through learning. The theory of “history without classics” by litterateur Yuan Mei argued for the unity of literature and the Dao and the freedom of individual subjectivity. Zhang Xuecheng advocated that “the Six Classics are all histories”, and the true concern was the unity of politics and education. The divergent opinions of different scholars at the same period provoked multiple interpretations of the “unity of classics and history” at that time, foreshadowing various interpretations of this theory in later generations.

Magyar Lajos and Marxist Historiography in Republican China // Li Ziqiang

The theory of the Asiatic mode of production is one of the most controversial topics in the history of Marxist scholarship, and so was Magyar, who was a leading figure in this debate. Despite diverse responses to Magyar’s theory within the academic community of the Republican period, Chinese scholars had gradually formed a more homogeneous and stereotypical view on the issue. The main flaw in Magyar’s thesis lies in its dislocation between theoretical construction and content analysis and its detachment from the realities of Chinese history. However, through criticizing his theory, Marxist scholars in China had reflected