

章学诚的“经世”观与清初“大一统”意识形态的建构^{*}

杨念群

提要:以往的章学诚研究往往从学术史的角度入手,把他描绘成一个对“道”的持守有独到见解的人物,本文则拟从清初社会政治生态的复杂运作出发,深入分析章学诚的思想与清初帝王进行“大一统”意识形态建构之间的关系。首先,本文考察了图书收藏与私人领域的兴衰过程,指出章学诚图书收藏和流通应归于官守的思想呼应了皇权对文化进行整体规划的构想;其次,本文对章氏的“官师合一”的复古思想进行了分析,指出其与皇权对“复三代”的追求之间有微妙的契合关系,都是进行思想控制的一个环节;最后,本文对章学诚编纂地方志的设想与帝国政治秩序规划之间的配合关系进行了解读和梳理。

关键词:经世 官师合一 地方志

“道统”作为一种思想谱系在中国历史上确实存在并曾经发挥过重要作用,这点早已毋庸置疑,但若把“道统”与士阶层的历史演变过程关联起来加以理解,问题就出来了。以往的“士”研究总是强调士一旦拥有道统,也就拥有了对抗王权的文化资本,具体而论,就是拥有了“内在超越”王权结构的资格。“内在超越说”的假设是,中国虽无可使士人借助上帝的外力超越自身的真正意义上的宗教,但士人却能依靠道德修炼完成内心的自我完善。然而从历史上看,真正能超越王权的控制而达到超升于世俗之上境界的士人可谓绝无仅有。士的得志与失势往往取决于与王权瓜分现实权力和利益的多寡程度,比如,中国最具所谓“超越性”的北宋王安石时代也是在“与王权共治天下”这个层次上谈士角色的相对自由,士之超越限度实际上仍取决于王权给予的范围。一些学者依托于“道统”传承源流的梳理,营造出黑暗政治世界之外一个清纯无比的思想世界,让人无限神往,但其清澈的程度着实令人起疑。

从重建知识分子精神家园的角度将士的角色理想化是情有可原的,但如果把“内在超越说”从一种思想状态的假设误当作一种历史真

^{*} 本文的写作得到了“新世纪优秀人才支持计划”的资助,特此致谢!

相,并以之作为讨论问题的基础,对一部不乏黑暗的中国历史做出太过乐观的解读,恐怕同样无法让人接受。历史的真实有可能是:士作为文化精神的承担者和传播者,从明清以来不断萎缩气短,越来越丧失了其独立的精神品格,“道统”不但越来越无法制衡王权的力量,而且也越来越多无法成为“士”和“知识分子”真正的精神底蕴和行为基石。这种状况的形成大致源于两类因素,一是政治性的,主要是王权政治的支配力;二是世俗化的程度,即商业化的侵蚀。面对这两股势力的反复剿杀,自清初以来,中国知识人基本上是一败涂地。“道统”不断遗失、变形,残存的那点味道或被剿灭,或扭曲至死乏善可陈,变成了我们最易遭遇和最为寻常的历史经验。

我以为,在这样的历史经验面前转过脸去,一味强调士之精神道德之纯正一面,反而会使我们失去从现场语境解读中国真实历史的能力。本文即尝试着以某种意义上的社会史介入思想史的方式,通过对清初重要思想家章学诚的研究来直面这一历史。我将把士林的精神结构和身份认同放在一种制度、社会与思想的互动纠葛中来加以认识,具体而言,就是从清初社会政治生态的复杂运作出发,深入分析章学诚的思想与清初帝王进行“大一统”意识形态建构之间的关系。

一、引言:把帝王政治重新带回士林世界:“经世”新解

章学诚在他的著作中曾多次提到“经世”这个词,最典型的例子是他在《文史通义》的《浙东学术》一文中就明确声称:“史学所以经世,固非空言著述也”(章学诚著、仓修良编注,2005:122),后人也常把他的史学称为“经世史学”。^①但奇怪的是,“经世”一词在今人眼里又常常被

^① 如钱穆就曾定位章学诚的观点属“学术致用”一脉,说:“实斋论学,彻头彻尾主本当身事物实用,所谓学以经世,即空思义理,仍属无当”(参见钱穆,1987:434)。周启荣、刘广京对章学诚思想也有“学术经世”的概括(1984:117—154)。周予同也曾明确指出章学诚提出“六经皆史”的目的就是为了“经世”,甚至是特指“帝王经世”这一层意思。他说:“章学诚所指的‘史’,主要是指具有‘史意’、能够‘经世’的史。三代以前,六经‘以示帝王经世之大略’,所以‘六经皆史’。至于‘盈天地间凡涉著作之林’的,虽和史学有关,但不具‘史意’,不足以‘经世’,只能称为史纂、史考、史例、史选、史评,而不得成为史学”(周予同,1983:714)。可惜此论只限于点明了“六经皆史”对抗宋学的特色,而没有展开“帝王经世”的企图和章学诚“经世观”之间关系的讨论。

归属到与章氏几无关系的特定年代,这个年代似乎一定是处于“鼎革”时期,或者是某个“革命”时代。一般而言,“鼎革”一词特指明末清初的历史,“革命”则被设定为从晚清演变为民国的主题词,以“经世”风格著称的知识群体基本上都被纳入到这两个变革时段之中:明末清初与晚清。以此衡量章学诚的诸多“经世”言论,似乎均不符合以上标准,故而显得暧昧不明。

那么,到底何人才能具备“经世”的头衔或资格呢?我们早已熟知如下的名人谱系:清初鼎革世变催生了顾炎武、黄宗羲、王夫之“经世致用”三大家;晚清衰败和西方入侵的刺激唤醒了龚自珍、魏源的“经世意识”。因此,“经世”被约定俗成地与“变革”的历史时期和革新意图对等衔接。章学诚显然无法挤进这个“经世”光谱而最终黯然消失了。

1984年,台湾召开了“近世中国经世思想研讨会”,吕实强在开幕词中给“经世”下了一个更加狭窄的定义,他说:“经世思想,顾名思义是经国济世,或经世致用之意,它本来就含有改善与维新的倾向,这与后来的中国近代化问题,自然有密切的关系”(吕实强,1984)。“经世”定义中的“经国济世”这层内涵似乎仅仅在近代发生变革时才能派上用场,否则就无甚特别的意义。

章学诚显然不属于这两个变革剧烈的时代,却恰恰生活在号称“盛世”的乾隆时期,在这个时期,清初士人的忧患和伤痛在“盛世”的华彩喧嚣下已归于沉寂,近世中西交锋的骤风暴雨尚未降临。章学诚言谈中的“经世”也显然不符合这个标准,因为它的内涵并非鼓噪命短的维新变革,而恰恰是主张细水长流般维系既定的统治秩序。

章学诚大谈“经世”却挤不进“经世”名人殿堂的学谱,让人看起来有些奇怪,但其实只要转变思路,章学诚即可堂而皇之地进入“经世”系谱。我的理解是:“经世”不仅与属于那些“变态”的鼎革期及其相关的激进行为有关,而且与寻常年代彰显出的舒缓平和之“常态”统治秩序有关,否则即是对“经世”内涵的错解,至少逼窄了它的真实意义。

“经世”在古代思想脉络中的含义远为复杂。张灏即强调“经世”有三义:入世、治道、治法。入世精神是以政治为主要表现方式,早期的“经世”一词从字面意思上看还有“治世”和“理世”,或者“治理天下”的意思,一个人修身成德的目的是参与政治以领导社会。这种“政治本位”的人生观绝不可能只适合于变革的历史时期,而是同样适合于日常政治程序的维持,即常态的政治运作,否则就不可能实现政治是人格的

扩大这个观念。

人格本位政治观是宋明理学所谓的“治道”和“治体”，或者说是政治的基本原则，在这个基础上，宋明儒者讨论“经世”不仅谈“治道”，还谈“治法”（张灏，1984），具体地讲就是用于实现治道原则的规章制度，我想还应包括如何实现它的具体运作方式，这些都是“经世”中所含“常态”而非“变态”内涵之所在。按这个标准，有待诠释的“经世”内涵就要丰富得多。

要谈“经世”中“治法”含义与历史“常态”的关系这一层，就要摆脱朝代鼎革对“经世”一词内涵的限定，把它置于王朝日常治理层面加以解读。在鼎革时期乃至朝代转型完成之后，固然有一批知识人像梁启超所说的那样受政治高压支配放弃了原先的自由理想转入考据之途，但梁启超的“压抑说”只解释了“经世”含义中“治道”一层的反叛因素被皇权消解，士族经学被迫转向辨伪和小学这一单一面相，而无法说明属“治法”一层的今文经学等学问在王朝建立“大一统”意识形态方面的影响；^①更没有注意到在“盛世”的光耀下有相当一部分人仍对考据之学的非实用特征深恶痛绝，他们发出批评的声音时高举的恰恰就是“经世”旗帜，如章学诚即说过：“今之文章一道，无复有言者矣，然才智纷纷，争言考订，率皆惊名而暗于大道”（章学诚，2006：237）。这样的批评似乎只应出现在鼎革时期，实际上却不过昭示出经世中“治法”这层意思而已，完全可以看作是清初经世思想的延续。

再举一例，晚明陈子龙、徐志孚编有《皇明经世文编》，如果从鼎革意义上理解其经世意图，陈子龙的编纂宗旨当然会隐含经略疆域甚至暗含反满的目的，可是如果从后来清朝士人编纂《经世文编》的角度观察，其中经世的内容或更接近“治法”中维系统治的一面，而使得经世含义趋于常态而非变态。甚至或可推断说，“经世”思潮的时段被严格限定在鼎革世变的历史时刻，具体地说是限定在了“明末清初”和“清末”这两个特殊历史时段，而“清中叶”这个漫长时期却淡出了人们的视野，这样误读的症结恰恰在于把“经世”仅仅理解成了“治道”能够发挥变革的抗议作用这个层次，而没有考虑“治道”也有维系政治秩序乃至保持其基本稳定的现实功能。

^① 关于梁启超的“压抑说”，可参见梁启超，2003：13—35。汪晖在他的近著中注意到了今文经学与清朝建立其统治合法性的关系，参见汪晖，2004：551—579。

如果承认这一点,那么我们会看到,“经世”内涵中强调制度安排和建设的“治法”思想绝非士林一级所能单独承担,而是与王权配合演出的结果。“治法”设计中的政治实践不仅能够为时代变革提供依据,而且也可以为新王朝建立其合法性构建精神基础,这恰恰为以往研究者所忽略。斯考切波曾经提出要把国家带回到社会史研究中来,说社会史的碎片化不利于对帝国演变的总体认识(斯考切波,2007)。我们不妨说,也应该把帝王政治的视角重新带回士林世界,如此带回的结果是:一则可以避免近期“新儒家”研究中过于自恋地把中国士阶层历史看作是超越现实的自足性存在;^①二则也可避免仅仅把“政治”简单理解为压迫士阶层思想自由的一个外在符号。从而真正从互渗互动的角度观察清朝正统合法性建立的意义。本文即拟从章学诚的思想体系中探索其“经世”含义对建立清朝“大一统”意识形态的诱发配合作用,并由此观察清朝士人精神世界的变异。

二、“私言”如何转化成了皇家“公言”?

明末是个“私言”流行和泛滥的时期,其表现形式是书院讲学的兴盛、私人社团林立、印刷书籍的流行与江南藏书楼的星罗棋布。特别是受阳明学影响的讲会运动,“私人”特色尤其突出,时常凸现其“异议”色彩。讲会场所也常依附于书院和寺庙之中,特殊的空间配之以静默和游习的风尚,更使人生发彰显异学的想象(卜正民,2005)。私人的无忌狂言往往借助讲学的旗号如老藤般攀附于书院、山林寺院的境域中,其无止蔓延虽让统治者颇为忌憚,故有明末张居正、魏忠贤严禁书院之举,但由讲学孕育出的私家游历风气却仍以不可遏制的速度四处弥散,特别是讲学活动常常伴以讥评时政或臧否清议之风,故到了清初,自然被诟病为朋党倾轧的源流,并列为明朝失去天下的主要顽疾。

明清鼎革之际,士林反思自身,往往起点就标识在讲学的实际效果上,最终结论是空谈无益、朋党误国,遗民以私人名义集群出游由此变得战战兢兢,形同非法,这正是清初帝王愿意看到的景象。我们会很容

^① 这方面余英时先生的观点表达得十分明显,他倾向于认为“士”阶层具有某种“内在”的超越性,而相对忽略“士”与帝王合作这一层面的意义(参见余英时,1987,11;自序)。

易注意到,此时以皇家名义发布的抨击晚明风气之言论,几乎与士林中个人言说如出一辙,都数说的是明亡源于士人操守的邪恶,于是官家禁锢私言的张扬自然就变得名正言顺起来。“私言”不仅是以讲学的思想魅力感染连缀出土人游走的网络,它还牵掣出了一系列的晚明时尚,诸如书籍被大量方便地印制,价格日趋低廉;江南藏书楼数目的陡增,使得藏书具有更多的私密性。与此同时,流通的方便又使得私言的传播有了新的可能。于是帝王对明朝因讲学而亡的话语,又为控制书籍收藏和流通提供了上层政治背景,从而被纳入了一种帝国治理的视野,由此“经世”内涵开始逐步染有了某种“治理”社会的品格。

章学诚一生从未进入过官僚机构的核心,尽管他一直抱有这个志向。从事基层书院的教化和在地方官幕府中编修方志的活动填充了他的整个生涯,因此,围绕基层教化和修志原则,他发表了丰富的见解和议论,仔细阅读这些言辞,章学诚始终不遗余力宣称的一个主旨不妨先简约地概括如下:“道”在“三代”历史中生成,同时又在三代以后的历史中被消解,要想在现实环境中寻回“道”之真谛,就必须恢复“治道合一”的原始状态。同时他又认为,“道”的存在由于和“私言”泛滥相并存,故须加意剔除之,方能达此目标。这就是章学诚“经世观”赖以成立的基础。下面各节将对此要旨一一加以辨析。

(一)儒藏说:公私之辩

周永年有一个外号叫林汲山人,这位济南历城人把他的私宅筑在了泉眼一侧,故得此名。我们不太清楚章学诚和他关系的密切程度,只知道周氏写了一篇很有影响的文章,鼓吹在士林中共享典籍资源,这篇文章曾经得到过章学诚的回应。据周永年的传记作者说,他对衣服饮食声色玩好一律不感兴趣,惟独有一个买书的癖好,只要得到珍本书籍,必定要想办法搞到手,积累下来已有了五万卷规模的藏书(桂馥,1987:264)。自己的书积累多了,则不免为儒家典藏书籍的流失发出感叹。

周永年感到沮丧的是,佛家、道家收藏书籍都有特殊有效的办法,那就是把书籍集中到一个深幽静谧的地点,以免遭兵火灾难洗劫,所以后来的士人反而要从佛藏、道藏中寻找丢失的观点;相比之下,儒家典籍的收藏则显得分散零碎,不成系统。他发现,“官私之藏,著录亦不为不多,然未有久而不散者”,原因是这些藏书仅仅集中于一个固定地点,无法形成交换网络,后果即是“以藏之一地,不能藏于天下,藏之一

时,不能藏之万世”(周永年,1982:47—50)。

有意思的是,章学诚在谈及藏书方式时也开始赞赏佛道两家,以呼应周氏的观点,他说:“夫儒书散失,至于学者已久失其传,而仅能得之二氏者,以二氏有藏,以为之永久也”(《校雠通义·藏书第九》,章学诚著、叶瑛校注,1985:991)。两人虽不甚相识却在藏书方式的选择上如此紧密地相互呼应,这可能隐现出一个共识,即效法佛道两家是收藏传承儒家典籍的正途,周永年的意图是把儒典分藏在天下学宫、书院、名山、古刹,“偶有残阙,而彼此可以互备”。

不过,我们仔细品味周氏的观点,就会发现其真实意图不在典籍的收藏而在流通是否顺畅。他曾经设想出以下图景:“果使千里之内有儒藏数处,而异敏之士或裹粮而至,或假馆以读,数年之间,可以略窥古人之大全,其才之成也,岂不事半功倍哉?”(周永年,1982:47—50)这段话的用意非常明显,仅具备佛道两家的藏书策略是不够的,不应把书籍隐藏于深山人不识的山林,而必须使它具备人人可读的条件。下面这段话把这层意图表达得更加清楚,他建议凡有藏书的地方,都备置一副活版,以作为印制流传稀少之秘本的工具。他乐观地预测到,数十年间,“奇文秘籍,渐次流通。始也积少而为多,继由半以窥全。力不论其厚薄,书不拘于多寡。人人可办,处处可行”(周永年,1982:47—50)。甚至有在“义学”中积储藏书的设想,其迫切加入流通的心情溢于言表。

从一般人的心态而言,家藏万卷典籍,自我欣赏即可,何必要顾及普通士子之需而达人人可读的境界呢?周永年传记里曾透露出些许萌发此心绪的痕迹,传记作者说周永年自己造了一个“借书园”,他在里面聚储书籍、修订目录的深层心理是因为“北方学者目不见书,又鲜师承,是以无成功”。于是感叹:“使先生讲授借书园中,当有一二后起者,愿吞志以歿”(桂馥,1987:264)。这样刻意地强调北方文风孱弱不振,倒是阐明了一个事实:南北文风不但素有差异,而且在藏书规模及流通能力上也相去悬殊。

江南人文荟萃,其文脉已延至清代中叶,故藏书格局也围绕江南区域形成流通网络。北方虽不时出现收藏万卷以上的藏书大家,除周永年之外约略可举者即有聊城杨以增的海源阁、河北真定梁清标的樵林书屋、定州王灏的括斋、山西灵石耿文光的万卷精华楼、洪洞董文焕研樵山房、陕西三原李锡龄惜阴轩等。但私家藏书无论从规模还是人数密度上却仍绝难和江南匹敌。范凤书曾对清代藏书万卷以上藏书家进

行了统计,以淮河为界,在范书提供的 543 家之中,大约南方有 449 家,占总数的 86.2%,北方有 94 家,占总数的 17.3% (范凤书,2001:271—321)。

更为重要的是,江南书籍的流通能量自非北方可比。自明末开始,南方就形成了极有特色的刻书市场,按明人的看法是主要分布在吴、越、闽三地。其中刻书之精,以吴地为最,刻书之多,以闽为最。江南苏州地区高质量的名书坊多分布于南京、无锡和歙县一带,劣质书籍的出版商多游动在福建地区,尤以全国性刻书中心建阳县为多(参见卜正民,2004:187;关于福建建阳的图书印刷和商业活动,参见 Chia, 2002)。有学者注意到,清代出版业在地理和社会分布上比明代扩展得更加迅速,其中起决定作用的是便于携带和操作的印刷机械——木板印刷技术和器械。木板雕刻匠不一定要有很高的文化程度和手工技术,一至两年学徒实践便足以成为职业的雕刻匠;有些机构甚至会雇用没有受过训练的妇女和闲散农民从事刻板工作(包筠雅,2008:44—45)。从流通速率和辐射广度而言,江南书市的传播路线可以直达京师。各种典籍抄本在北京和江南的主要书市中自由频繁地流动。一些家道中衰的藏书家如杭州振绮堂主人汪宪等人往往靠出售珍本善本偿还债务,明代毛晋传下的汲古阁的许多藏书几经辗转,也曾在此抛售(艾尔曼,1997:109)。书籍刊刻流通由纯学术向学者圈内的商业性刊行转变,为许多学者在生前刊布自己的作品提供了机会,而不需等死后由他们的门徒或后代集中印行。

藏书与刻书的流通趋于商业化与徽商的大量介入有关。徽商经商之余经常构筑雅园,与文人雅士徜徉其间诗酒唱酬,而且常有藏书读书的嗜好,如周永年不多的几位好友之一程晋芳即为新安盐商大族,史称:“时两淮殷富,程氏尤豪奢,多畜声伎狗马,先生独情情好儒,罄其贖购书五万卷,招致多闻博学之士,与共讨论”(昭悃,《嘯亭杂录》卷九,转自张海鹏、王廷元主编,1985:464;关于程晋芳的事略,可以参看翁方纲,1987:264)。程氏藏书的数量大致与周永年相当。周永年在北方,程晋芳在徽州,没有记载是否周氏感到了江南这位朋友的豪奢给他造成了什么样的压力,但其话语言辞之间透露出想借江南的文气以为滋养的想法。

商业化使刻书藏书的流通要求日益明显,同时,那些有徽商背景的藏书家也从另一个角度呼应着周永年的设想,例如知不足斋主人鲍廷

博藏书就有爱而不吝的名声,经常出借藏书,每得珍本异书,往往彼此传钞,以相互订正传观为乐事;对于那些经济上贫乏但沉潜笃学的友人,也往往慷慨赠送自己的藏书。

对加强书籍流通的要求也是从明末即已盛行。崇祯末年曹溶作《流通古书约》,就建议藏书家根据各自所藏书籍目录,察看藏书在门类内容和卷帙多寡诸方面是否有阙,以便通过交换互通有无,具体方法是“主人自命门下之役,精工缮写,较对无误,一两月间,各斋所钞互换”。这样做的好处是:“好书不出户庭也;有功于古人也;己所藏日以富也;楚南燕北皆可行也”(曹溶,1982:31)。可见周氏“儒藏说”的渊源其来有自。曹溶是清初宋元善本的藏书名家,讽刺的是曹氏想通过私人交换的方式流通典籍的设想并没有实现,其所藏书籍却大多流落散逸。

不过周永年提出“儒藏说”还有一个深层意图,那就是试图把原属私人领域中的典籍收藏,通过加速流通的方式转变成一种学林共享的公共资源,这样一个基于网络控制的理念与曹溶所言典籍交换仅限于个别私人之间的盟约关系大有差异。更为重要的是,一旦流通到一定程度形成网络规模,那么应该由谁来掌控网络的编织走向?周永年的想法很模糊,他只是说:“一县之长官可劝一县共为之,一方之巨族可率一方共为之”(周永年,1982:47—50)。这里有两种选择,一是由官府出面组织,一是仍由地方宗族实施管理。

(二)私门失守:流通的有序化

可是到了章学诚的眼里,所谓“儒藏”的含义却变得非常明确了,在《藉书园书目叙》这篇文字中,章学诚把目光投向了远古时期,说:“夫古者官府守书,道寓于器,《诗》《书》六艺,学者肄于掌故而已。”直到后来出现“古职之失守而学者无所向方故也”。意思是说,后世出现典籍收藏混乱无序的局面,与失去“官守”这个至为重要的因素最有关联。因此,周永年“儒藏说”的核心论题也就被置换成了如何以最有效率的办法使得流散阙失的典籍尽快恢复到“官守”状态。下面这段文字把这个意思表达得非常清楚:“士生三古而后,苟欲有志乎官守师传之业,非有所独得者,固不可以涉猎为功,而未能博稽载籍,遍览群言,亦未有以成其所谓独得之学,而使之毫发之无憾;此周君之所以搜而聚,聚而藏,藏而籍录部次,以为永久之指也”(章学诚著、仓修良编注,2005:513)。这种代周永年立言的姿态其实与其本来的旨趣已大为不同,周永年虽深

深忧虑典籍掌于私人之手,故强调在公共领域中实施流通交换的重要性,但却并未明确说明由谁来掌管这种流通,仅仅是在典籍可以自由流传的层面思索这个问题。而章学诚则认为私门之守藏书分散而无序,他从恢复“官师合一”的角度来观察典籍收藏和流通过程。两者不但在“公”“私”之分上有差异,而且在涉及到底由民间还是官府来协调典籍收藏的选择方面出现了根本分歧。

《藉书园书目叙》中的这一段话是章学诚对江南一些著名藏书楼拘泥于“私门”的指责:

近世著录,若天一阁、菰竹堂、传是楼、述古堂诸家,纷纷著簿,私门所辑,殆与前古艺文相伯仲矣。然或以炫博,或以稽数,其指不过存一时之籍而不复计于永久,著一家之藏而不复能推明所以然者广之于天下,其智虑之深浅,用心之公私,利泽之普狭,与周君相去当何如耶! (章学诚著、仓修良编校,2005:513)

这段话里多次涉及“公私”话题,表面上看,章学诚是指责江南藏书楼囿于“私”门,无法使典籍自由流通,实则其用意与前引文字中的设想直接对应,即希望官府出面来协调典籍的收藏和流播,这至少大大延伸了周永年当年由“私”化“公”的“儒藏”构想,即书籍进入流通领域尚不算是真正的“公域”,还需由官府具体实施之,官府制度的运作才能代表“公”意。

章学诚藏书于官府的构想于乾隆三十七年通过皇家编纂《四库全书》得到了支持和验证。《四库全书》的编纂正是以搜集遗书荟萃于官府为启动因缘的,乾隆有一段话仿佛就是对章学诚指斥私门藏书之弊发出的一种回应。让人有些惊诧的是,乾隆对江南私家藏书的分布格局似乎了如指掌,他曾仔细向江南官员描绘出著名藏书家藏书的具体位置,并一一指点给官员说:“东南从前藏书最富之家,如昆山徐氏之传是楼、常熟钱氏之述古堂、嘉兴项氏之天籁阁、朱氏之曝书亭、杭州赵氏之小山堂、宁波范氏之天一阁,皆其著名者,余亦指不胜屈,并有原藏书目,至今尚为人传录者。即其子孙不能保守,而辗转流播,仍为他姓所有,第须寻原竟委,自不至湮没人间。纵或散落他方,为之随处踪求,亦不难于荟萃”(《办理四库全书档案》,乾隆三十八年三月二十九日谕)。其用心和目的还是落在了如何“荟萃”私人收藏上。

乾隆甚至对民间购书卖书的渠道和流通特性也有仔细的观察,他在谕旨中特意提到苏州有一种卖书的“贾客”,专门从事收卖旧书,他举的具体例子是在山塘一带开书铺的一家姓金的卖书世家,说他对古书存佚之原委十分熟悉。乾隆又发现在湖州地界上有一种书船,专门在各处州县穿梭售卖书籍,与藏书家的关系非常密切,“其于某氏旧有某书,曾购某本,问之无不深知”(《办理四库全书档案》,乾隆三十八年三月二十九日谕),故特意责成江浙督抚咨询物色。

征书搜书背景下对私人书籍的流通有着巨大的范导影响,大批征书的诏令逐渐得到了民间藏书家的响应,尤其是有徽商背景的藏书家如汪启淑开万楼、鲍廷博知不足斋均进呈书籍多达五六百种以上。乾隆帝本来多次发布谕旨,应允凡进呈书籍一律抄借后发还本人,却大多未予履行,大批珍本往往落入权臣和经办者之手。不少藏书家的多年珍藏为之一空,如浙江慈溪郑大节二老阁藏书“半轶于四库采辑”(谢辰定,《知耻斋文集·赠郑简香征君序》卷上,转引自黄爱平,1989:36)。范氏天一阁因进呈的压力所迫,被迫修改了“书不出阁”的禁令。虽然藏书楼勉强幸存了下来,但另外三大家马裕、鲍士恭、汪启淑此后均不以藏书著称于世(黄爱平,1989:36)。

江南士人对此虽觉无奈却似乎并没有发出多少异议,可能正彰显出藏书流通从私人向官府收藏转移的过程被强行启动后正越来越变得合法化,也昭示着士人对藏书旨趣日益由“独”、“私”向官家转移的默认。我们可以举袁枚的例子来透视这个过程。

浙江才子袁枚卜居江宁小仓山时自号其藏书处为“所好轩”,聚书四十万卷。在《所好轩记》中,他有一段表白:“袁子之好众矣,而胡以书名?盖与群好敌而书胜也。其胜群好奈何?曰:袁子好味、好色、好葺屋、好游、好友、好花竹泉石、好珪璋彝尊、名人字画,又好书。书之好,无以异于群好也,而又何以书独名。曰:色宜少年,食宜饥,友宜同志,游宜晴明,宫室花石古玩宜初购,过是欲少味矣。书之为物,少壮、老病、饥寒、风雨、无勿宜也。而其事又无尽,故胜也。”他的结论是:“余之他好从同,而好书从独,则以所好归书也固宜”(见袁枚著、周本淳标校,1988:1775)。袁才子平日里风流倜傥,好交友游历,惟独对待书籍主张宜采独自品味的态度,这段文字强调的是聚书的要诀在于一个“独”字。

在乾隆下诏求书后,袁枚的思想显然发生了微妙的变化,即对藏书之“独”的想法有所修正。他自述这一过程说:“余所藏书,传钞稍稀者,

皆献大府,或假宾朋,散去十之六七。”面对友人的质疑,袁枚的解释是:“天下宁有不散之物乎?要使散得其所耳,要使于吾身亲见之耳。古之藏书人,当其手钞缣易,侈侈隆富,未尝不十倍于余,然而身后子孙,有以《论语》为薪者,有以三十六万卷沈水者……今区区铅槧,得登圣人之兰台石渠,为书计,业已幸矣。而且大府因之见功,宾朋因之致谢,为予计,更幸矣”(《散书记》,见袁枚著、周本淳标校,1988:1776)。这段有些自嘲而心酸的话,大致标明了袁枚藏书的两种去向,一是转呈官府后完全失踪,否则他不会有此慨叹;二是友朋借书不还,也成为流失的一个原因。至少把书籍“独”为己览的心态已不复存在了。

章学诚对江南图书流散的状况也是深有体会,他说:“三十年前,京师鬻旧书者,多从浙江旧家收贩,近十余年,不复顾也。”但他似乎坚持官府干预收藏流通的思路,如他听说海外番舶如日本、琉球的商人在江浙之间用重价购书,当地地方官却稽查不力,他即建议地方大吏严禁海口商船私贩书籍(《与阮学使论求遗书》,见章学诚著、仓修良编注,2005:755)。

在章学诚的眼中,搜求遗书、刻印流通本应就是一种政府的公共行为,而不是私人零散的交流,所以他建议地方大员应更多参与其中。他听说山阴诸生王树实家藏有谢承的《后汉书》,就建议当时任浙江学政的阮元想办法搜求到手。他把具私人藏书家身份的王树实形容成怪僻不堪的人物,说他痴迷这些典籍,怕人借去传钞的理由是“恐损失其手泽也”。他讥损说这个人把自家的书籍看作是“异国名香,开囊恐泄其气;仙符禁方,传世惧失其灵”。有了这自私之心的驱动,所以才造成“乡党非无大力,而贿赂不足以动之,当道非无权势,而要挟不可以临之”。尽管有如此的难度,章学诚仍怂恿阮元“倘循循以善诱,俾封藁之渐消,则《兰亭》真迹,未尝不可躐崇梯而出斗拱也”(《与阮学使论求遗书》,见章学诚著、仓修良编注,2005:755)。他还出主意说:“王氏家多藏书,其所采摭,必多遗文秘册,今访得其书,或可全刊,或堪采辑”(《与阮学使论求遗书》,见章学诚著、仓修良编注,2005:756)。

由以上章学诚的议论,我们可以初步感受到,收藏典籍并非简单地是一种个人行为,也非个人动议即可蕴成大的氛围气候,而必须通过有计划的组织加以统一协调,对藏书流通的控制和有意纳入皇家之有序轨道,不仅是一项帝王的权力操控问题,亦可从章学诚有关“私门”独揽藏书的批评中看出一种“经世”的理念和情怀。也就是说,章学诚考虑

更多的并非是思想的自由交换与流播,而恰是如何对此加以控制的问题,如此思考方较为接近“经世”的“治法”一层。

三、“官师合一”的复古真相

章学诚习惯从“治法”一层考虑典籍的储藏与流通,并非是其独居内室苦思冥想而致,毋宁说是对清初帝王策略的一个回应,甚至是某种规训的结果;同时也与其独特的阅历和经历有关。清初帝王以“稽古右文”为名编纂大型丛书,招徕隐居不仕的名士,获得了空前的成功,恐怕在聚拢人气的手段上早已为历朝帝王所不及。在清初学界名流的那份长长名单中,那些被后人尊为清代学术巨擘的人几乎都与帝王设计的某些文化工程有着千丝万缕的联系,其中就包括钱大昕、戴震、周永年、邵晋涵、程晋芳这些名字,以至于我们从《四库全书》编纂过程的线索中就能勾勒出一幅名士交往的全景地图。

在章学诚交往的人脉地图中,大致主要有两种人在他的经历中堪称举足轻重,一是一些地方官员如毕沅、朱筠和冯廷丞等,他们往往会以“养士”的姿态资助他的生计,章学诚一生几乎就是在地方官所搭建的不同士人圈子里反复流动来积累和建立自己的声望的;另一类人是能切磋学问的朋友,如与戴震和后来成为著名幕府师爷的汪辉祖的交往。章学诚的游历生涯尽管没有位及高官,却在生计上很少陷于窘迫。在相当长一段时间里,他的收入大约相当于19世纪中期一个知县的收入,接近当时一个书院主讲收入的六倍(倪德卫,2003:135)。经济上的相对宽裕使得章学诚虽未必跻身《四库》馆修纂的群贤之列,却也安享着基层社会官僚网络所给予的现实利益。

章学诚“经世”观念中强调“治法”的逻辑既养成于其奔波官府以治地方文献为谋生手段的阅历中,亦与其不断与沉浮于文化工程内的士流交往经验有关,其中有一个人在这个关系网中处于枢纽位置,他就是朱筠。

(一)士林气质与征集遗书行动的“官守”品格

乾隆三十七年正月初四日,乾隆帝有诏谕购访遗书,谕旨中称:“今内府藏书,插架不为不富,然古今来著作之手,无虑数千百家,或逸在名

山,未登柱史,正宜及时采集,汇送京师,以彰稽古右文之盛”(《谕内阁著直省督抚学政购访遗书》,见中国第一历史档案馆编,1997:1)。随后全国范围内的征集遗书活动即呈一种大规模的态势全面展开。乾隆帝以编纂大型类书的形式荟萃天下典籍的动机早已为学者多次描述。有学者认为,清初康熙帝作为异族统治者,常对自身与汉人文化的巨大差异抱敏感心态,这种敏感会造成潜在的精神焦虑,一方面急欲全盘认识或吞噬整体异族的文化,释放潜在的心理威胁;另一方面则疑心重重,不断制造“异己”,然后痛加打击。康熙吞噬华族文化的精慎刻勤,为清之前所有汉族帝王所不及,原因即在于此。但康熙帝对汉文化的兼采倾向,与汉族士林本身的态度正好相反,汉人士林重在别立汉、宋门户,各自形成“道统”传承,但在帝王狂噬兼采的态度下,这些基于争辩而存在的学术流别没有立足之地,被一并收编。此与帝王对明末朋党的打击言论时相契合。

至乾隆帝时,对待汉文化的态度又有不同,康熙帝尊崇朱子学,主张在自身上做足工夫,政教之源全系帝王道德的完善,不依赖外在帝势的压迫。乾隆抬高《五经》,视之为政教象征与皇权符号;其急于修纂各种类书,不是如康熙般寻求治道,而是要建立完整的皇权符号,这类行动往往完全与学术无关(参阅邓国光,2005:101—155)。

我对乾隆诏旨大意的解读更多的也是把它放在帝王与士林互动这一层面来重新认识,我发现乾隆诏谕中表达的意思与上文所引章学诚文字中的思想颇为一致,都是强调分散之藏书须尽快聚于“官守”之地。我们当然无法非常明晰地判断此一思想的形成到底是帝王影响了士林还是正好相反,但仍可从其发布的文字中寻找两者契合的痕迹并以此为据追究其根源。这个痕迹很快在以后官员与帝王奏折和诏谕的往来互动中显露了出来。

在乾隆帝颁布谕旨的第11个月以后,安徽学政朱筠向乾隆递上一份折子,陈述了自己对搜访遗书与校核《永乐大典》的看法。除了提醒乾隆应加意搜求“旧刻抄本”与“金石之刻”外,其中最重要的一段文字是强调“著录校讎,当并重也”;而方法则是挑选儒臣“分任校书之选,或依《七略》,或准四部,每一书上必校其得失,撮举大旨,叙于本书首卷,并以进呈,恭俟乙夜之披览”(《安徽学政朱筠奏陈购访遗书及校核《永乐大典》意见摺》,见中国第一历史档案馆编,1997(上):21)。

传记表明,章学诚与朱筠的关系非常密切,朱筠在京师充任武英殿

学士的时候,章学诚就曾受学于他,1771—1776年间,章学诚还直接得到朱筠的经济资助,通过朱筠的介绍章学诚有机会结识了一大批在京师活动的士人,不久又随朱筠的任命游历到了安徽。朱筠的士林交往圈子除章学诚外,还包括邵晋涵、洪亮吉、汪中和吴兰亭这些卓越的士人,当时身在浙江的戴震和王念孙也时常前来拜访,使得朱门学人圈子的声望得以辐射到了整个江南一带。

朱筠频繁上奏折即发生在与章学诚关系最为密切的这个时期,这个时期章学诚对目录学和地方志的编纂显示了浓厚的兴趣,虽然这种兴趣从未间断地贯穿在他一生的学术生涯中,但其关于目录学的构想和惊世才华却似乎只能在编纂县一级地方志时才能偶尔闪现,始终没有机会上达天听。然而,谁也没有想到的是,章学诚的经世意识却间接通过一位官员的奏折进入了乾隆帝的视线。

没有直接的文字记载显示章学诚与朱筠曾就“校讐”与“著录”的关系进行过讨论,但种种迹象又似乎表明这种讨论一定在朱府雅致清幽的环境里发生过。胡适就推测,朱筠的奏章中表达的观念极有可能出自与章学诚、邵晋涵以及其他一些属于朱的小圈子中人的讨论(胡适:1931,16;倪德卫,2003,58)。尽管朱筠的奏章中提出《七略》与《四部》两种著录的选择方案并不符合章学诚的意思,而且《四库》开馆后乾隆帝采取的“四部”分类法与章学诚的目录学构想相去甚远,但无论是刘歆《七略》还是“四部”分类法只要经皇家甄别认定,遵循的就会同样是官师合一的古意,仍然反映出的是一种士林直接呼应皇权文化政策的整体欲望(参见刘巍,2007)。

尽管找不到朱筠奏章中受章学诚目录学观点影响的直接证据,间接证据却大量涌现。特别是章学诚“求书”与“治书”应受到同等重视的思路几乎是朱筠奏章中“著录校讐并重”思想的另一种表达。在章学诚看来,如果说“求书”相当于“搜书”和“著录”,“治书”这道程序则相当于“校讐之法”。他认为,过去的史家如郑樵只谈到了“求书”的方法和程序,却没有论及“治书”的方式;而“治书”的形式并非私人所能完成,必须由官府出面组织才能实现,同时官府还承担着甄别和过滤所征遗书内容的风化任务。且看下面这段文字:

若纪载传闻,《诗》《书》杂志,真讹纠错,疑似两淆;又书肆说铃,识大识小,歌谣风俗,或正或偏;其或山林枯槁,专门名家,薄技

偏长,稗官胜说;其显隐出没,大抵非一时征求所能汇集,亦非一时讨论所能精详;凡若此者,并当于平日责成州县学校师儒讲习,考求是正,著为录籍,略如人户之有版图。(《校讐通义第七》,见章学诚著、叶瑛校注,1985:983)

这是讲著录在甄别遗书方面起淳化风俗的作用。下面的语意却有转折:

载笔之士,果能发明道要,自致不朽,愿托于官者听之。如是,则书掌于官,不致散逸,其便一也。事有稽检,则奇邪不衷之说,淫波邪荡之词,无由伏匿,以干禁例,其便二也。求书之时,按籍而稽,无劳搜访,其便三也。中书不足,稽之外府,外书讹误,正以中书;交互为功,同文称盛,其便四也。(《校讐条理第七》,见章学诚著、叶瑛校注,1985:983)

章学诚还表示,“治书”的重要性应在“求书”之前加以议论裁定。

这段话的关键之处是挑明了无论“治书”还是“求书”,均应在官府的统一设计安排下有序地展开,如此才能避免邪淫叛逆之词乘机鼓荡泛滥,最终即可达“同文称盛”的效果。下面这句话把这层意思说得更加明白:“书掌于官,私门无许自匿著述,最为合古”(《校讐条理第七》,见章学诚著、叶瑛校注,1985:983)。

(二)区分“记注”与“撰述”:以复古为旗帜

的确,章学诚的文字始终弥漫着某种浓厚的复古信息,他还始终认为,所谓“三代”以上的典籍收藏都是由有职位的人掌管,这样就可以防止典籍流窜民间之后处于散漫无序的状态,特别是诸子百家出现后容易各执己见,把典籍中储藏的“道”妄加解释,从而流于异端。他似乎对先秦诸子有一种挥之不去的反感,总是在各种不同的场合不遗余力地予以攻击:“诸子百家,不衷大道,其所以持之有故而言之成理者,则以本原所出,皆不外于《周官》之典守。其支离而不合道者,师失官守,末流之学,各以私意恣其说尔,非于先王之道全无所不得,而自树一家之学也”(《易教下》,见章学诚著、仓修良编注,2005:17)。痛心于官学失守而导致的私学泛滥是章学诚反复陈述的主题。

这个主题也反映在有关“记注”与“撰述”关系的讨论上。有关章学诚“记注”与“撰述”关系的辩论,前人多有涉及(如山口久和,2006;倪德卫,2003),我的看法是,似还应从崇尚“官守”与摈绝“私意”的角度加以理解才能获知章学诚的原意。下面先引出那段尽人皆知的话以为分析的基础:

三代以上,记注有成法而撰述无定名;三代以下,撰述有定名而记注无成法。夫记注无成法,则取材也难,撰述有定名,则成书也易。成书易,则文胜质矣;取材难,则伪乱真矣。伪乱真而文胜质,史学不亡而亡矣。(《书教上》,见章学诚著、仓修良编注,2005:20)

这段话的大意应该是:三代以上典籍出于“官守”,而富有权威性,因此职掌者只要按惯例记述史实即可完成职责。三代以下,掌管文献的官员失去了职守和权威,记载历史的人可以任意发挥想象,随意挥洒对历史的理解,容易自成一家解释。这样一来,真实的历史反而因为材料记述的驳杂莫辨而难以洞悉。章学诚用“文质”关系来解说这种现象,说三代以前注重对历史的收藏,所以显得比较质朴;三代以后的人各抒“私意”,则显得华丽轻率。

日本学者山口久和曾引郑樵的一段话以证明章学诚与过去的传承关系,郑樵在《通志》中说:“史者,官籍也;书者,儒生之所作也。自司马以来,凡作史者,皆是书,不是史。”山口认为郑樵所说的“书”相当于历史资料,“史”相当于作为著述的史书(山口久和,2006:206),我以为,这种解读恰恰弄反了郑樵的原意。如果把这段话和章学诚的“记注”“撰述”关系论进行比较,那么,郑樵所说的“书”应和“撰述”的意思相对应,其意是说一种基于“私意”书写的自由发挥的状态;而“史”则与“记注”的含义相对应,讲的是三代以上的典籍收藏具有官方的标准,如此看来,郑樵与章学诚对三代前后历史记述的褒贬判断应该是一致的。我们再引一段章学诚关于“著述”的评论,就可更加清楚地发现其原意:

著述不能不衍为文辞,而文辞不能不生其好尚。后人无前人之不得已,而惟以好尚逐于文辞焉,然犹自命为著述,是以战国为文章之盛,而衰端亦已兆于战国也。(《诗教上》,见章学诚著、仓修良编注,2005:47)

他的意思是说,后人著述往往在文辞上陷于雕琢而追逐时尚,反而容易失去著述保存权威文献的古意。

关于历史书写,章学诚自己有一套独特的“知识论”,在他的眼里,传播“道”未必依赖书写的华丽外表,三代时,“道”的传播就靠口耳相传,战国以后文字著于竹帛后却造成了“私意”泛滥,导致“记注无成法”的状态。在《诗教》一文中,章学诚承认古今的情况不同,“后世竹帛之功胜于口耳,而古人声音之传胜于文字”。古人藏书皆出于手抄,自印板技术日臻成熟,学者由于得书容易,结果“闻见涉猎,或有过于前人,而精密则远逊于古”。

古人读书在工具操持上不胜繁重,造成体力上负担过劳才导致“文辞简严”,要求书写达意简洁,不能过于冗长,也无暇冗长,否则书写成本过高,所谓“遇其繁重则自出谨严,亦其常也”。但是后世使用纸笔,由于方便十倍于竹帛刀漆,所以文笔繁冗芜蔓,助长了文人恣意放任的书写习惯,人情学风也走向了轻便易行的路子。章学诚将此归结为由“文”向“质”的转变,他概括工具变迁对知识论的影响:“读书鹵莽,未必尽由印板之多,而板印之故居其强半,作者繁衍,未必尽由纸笔之易,而纸笔之故居其强半。板印之省缮钞,纸笔之省竹帛刀漆,功不鲜矣。而学人之病,即从此而不思其故,此亦创物造器者之所不任咎也”(章学诚,2006:194)。

对古人文辞简严的欣赏背后其实蕴藏着一个理念,那就是文人的书写应克制私意的发挥,而尽量保持古代圣人思想的原意。这恐怕并非章学诚一个人的想法,而是在相当程度上变成了清初士人的共识,否则我们就难以理解,为什么那么多士人会自觉参与到《四库全书》的编纂活动中来。《四库全书》编纂从征求遗书始,中间又不断夹杂着清除违碍遗书的行动,而且采取的手段越来越趋于暴力。帝王的行为逻辑自然有它自身的特点,与士人的举动并非完全契合,但并不意味着两者处于绝缘状态。如果没有理解错的话,乾隆清除违碍书籍的行动本身就蕴含着剔除“撰述”中所含“私意”,以恢复“记注”的合法性意图在内,只不过他没有使用这样的表述而已。或者我们可以换一种表达,乾隆的目的是通过保存史料的途径以达到取缔私人自由言说和异端思想的结果。

(三)革除“私意”：“遗民观”与历史书写

自从朱筠上了那份奏折以后,在朱筠这个小圈子里,或者章学诚的更广大的朋友圈子里,不少人后来都直接或间接参与了《四库全书》的修纂活动,说明其编纂主旨获得了相当一部分士林的赞同。这份名单中就有章学诚的朋友王鸣盛、汪中和洪亮吉。一些藏书家如周永年、程晋芳直接参与《四库》修纂的行动,不妨可以理解为他们同时认可了《四库全书》编纂中征访遗书和搜禁违碍书籍的双重理念。章学诚没有直接参与《四库全书》的编纂,但却在以后的史书和目录学编辑生涯中不断呼应着《四库全书》编纂的主题思想。1787年,章学诚入河南总督毕沅幕府,参与《史籍考》的修纂,他在给洪亮吉的信中即承认,参考了《四库》子部目录,觉得颇有心得(倪德卫,2006:132)。看来对《四库全书》搜访遗书的行为多表认同态度应是没有疑问的。关键在于,章学诚对帝王搜书的深层心理是否确实有所回应呢?我们找不到章学诚对乾隆搜求违碍书籍表露直接支持态度的证据,只能从其议论中间接获知其真实看法。

《四库全书》编纂中对违碍书籍的态度是,剔除对满人不利的言论,并鼓励对不利于己的措辞进行修改,晚明史籍和遗民对明代历史的记载尤其是最易被监控的对象,其实这种做法就是鼓励肆无忌惮地篡改史书,因此对晚明遗民历史书写的态度就成为衡量某位士人与帝王思想同异的重要标志。^①我们据此可以检视一番章学诚的“遗民观”。章学诚对晚明遗民的身份和言行的评价基本上衡之以“亡国之音,哀而不怨”的自我心理控制标准。他说:

家亡国破,必有所失之由。先事必思所以救之,事后则哀之矣。不哀己之所失而但怨兴朝之得,是犹痛亲之死而怨人之有父母也。故遗民故老没齿无言,或有所著诗文,必忠厚而悱恻。其有

^① 鲁迅先生曾评述雍正乾隆两朝对于古人著作的手段:“全毁,抽毁,删去之类也且不说,最阴险的是删改了古书的内容。乾隆朝的纂修《四库全书》,是许多人颂为一代之盛业的,但他们却不但不搞乱了古书的格式,还修改了古人的文章;不但藏之内廷,还颁之文风较盛之处,使天下士子阅读,永不会觉得我们中国的作者里面,也曾有过很有些骨气的人”。他详细对勘了《四库丛刊续编》里对宋洪迈《容斋随笔》的删改情况,以为清廷暗杀前人著作的案例(《病后杂谈之余》,见鲁迅,1981:182—185)。

谩骂讥谤为能事者,必非真遗民也。(章学诚,2006:178)

这段话的意思是说,明遗民往往怅然沉溺于故国之思,难以释然平复自己的激愤情绪,其实更多应该反思自身存在的毛病,而不要对新朝的所作所为产生各种疑虑,压抑怨情愤激而示以忠厚的面目,似乎应该成为遗民的必修课。

具备了如此平和谦逊的态度以后,对鼎革期的历史书写自然就可遵循“君臣大义”的标准对是非曲直予以辨别了:“一朝之兴必修胜国之史,其鼎革之际,曲直是非出彼入此,史臣不必心求偏私,但为君臣大义,则于理自不容无所避就。夫子之于《春秋》不容不为尊亲讳也。然则胜国遗忠,待表章于易世之后,竟当著为成例。然后前人之阙与后人之补,皆可以质鬼神而俟后圣,斯为至当不易之理耳”(章学诚,2006:222)。“胜国”指的是明朝,其臣子各为其主是符合“君臣大义”的原则的,因此,对“君”的忠即是最大的“公”,任何基于个人恩怨是非的观点和思想,或者自由发挥的“私意”都必须符合这个普遍标准。

在章学诚看来,身处鼎革之际,前朝历史的书写者往往同时就是历史当事人,由于深陷当时的语境,纠缠于复杂的人事纠纷,时时会涉及人情世故中的恩怨厚薄问题,很难站在持平的立场上考虑周全,如常常表现为“词旨悱恻,哀怨动人,其有新朝忌讳,史氏深文,则是非混淆,后人无由审定”(《章格庵遗书目录序》,见章学诚,1936:第3册:251)。加上一些子孙依仗权势做些“干求请托”之事,难免皆出于“私意”所为,这些都可能妨害史官的判断,纷繁的纠葛是非只有在相隔一段时间之后,后世史家才能断识清楚。

章学诚所说的“前史之遗,断赖后史之补”,那么谁来扮演这个断识前史的关键角色呢?显然史家单凭自己的私意,判断历史的是非曲直,是不具备这样的能力和视野的。个人的“私意”似乎应该通过某个官司典守的公共形式发抒出来才具备真正的说服力。我们可以体会一下这段话所包含的深意:

非官司典守政教法度有所施为,而杜门著述未有不深于忧患者也。不知忧患而妄有所著,皆非可与言文字者也。本无所解而妄托于忧患,乃如金石之无故而鸣,鸟兽之不驱而骤,是为妖孽而已矣。(章学诚,2006:262)

这里面暗示的意思是,没有忧患的意识固不可取,而那些没有经过官司典守的认可,盲目发出忧患之音的人也应该被视同妖孽一般遭到谴责。这段话的一个真实背景是,对胜国即明朝的历史书写,在鼎革时期一度出现了各抒己意的混乱局面,特别是或明或暗对新朝的攻讦之词不绝于世。因此,对前朝的历史书写不但关涉着个别历史人物的是非曲直问题,而且更密切地关涉着新朝立国的合法性问题,由于是以异族身份入主大统,故清朝比以往历朝立国时出现的合法性危机都要显得严重,同时也更加迫切地需要对所有囿于“私意”的历史书写从符合“公意”的角度予以全面的剿除。

清朝踏入中原之初,打的旗号是剿灭闯贼,恢复明统,但其异族身份在相当长一段时间内成为接续文化正统的障碍,明朝遗民即以强调“夷夏”之间的差异的论述放大了这种不合法性。清初帝王早已意识到了这个问题,但只有乾隆帝开始考虑从历史书写角度予以根本性的解决。他以旌褒抗清义士的非常规手段,标举“君臣大义”在鼎革之际拥有的既特殊又普遍的意义,以消解“夷夏之辩”对族群之刻意区分,使得“夷夏”论述被迫陷于过度偏狭的困境,同时也把“夷夏”论述缩至特定时段而使之只具备短暂的时间性(黄克武,2006:245—271)。

这一系列历史书写的技术操作显然得到了士林阶层的认同,正应了鲁迅的那句话:“中国的士大夫,该化的时候,就未必决不化”。^①章学诚那段著名的话说的也是正统建立与历史书写的技巧有至为密切的关系,他认为一般而言,鼎革以后的历史记载均很难做到公正无私,因为“新朝史官之视胜国,犹不能无仇敌之嫌”。后面这段叙述几乎与乾隆谕旨中的许多表述完全一致:“惟我朝以讨贼入关,继绝兴废,褒忠录义,天与人归。而于故明但有存恤之德,毫无鼎革之嫌。明史权衡,又屡颁公慎之训,是以忠臣载笔毫无避忌之私,此又不得以历朝成法拘也”(《说林》,见章学诚著、仓修良编注,2005:222—223)。这段话曾被反复引用,我所关注的是章学诚对历史书写中“私”与“公”意的理解。“私”显然是拘泥于前朝是非,因此历史记载中必然充斥着对鼎革期的不适应的心态描写;“公”则被理解为超越了一些属于私的领域的仇嫌

^① 《病后杂谈》,见鲁迅,1981:168。鲁迅又举出清初笔记《蜀龟鉴》里作者的话:“生逢盛世,荡荡难名,一以寄没世不忘之恩,一以见太平之业所由始耳”,批点说,《春秋》上是没有任何笔法的。满洲的肃王的一箭,不但射死了张献忠,也感化了许多读书人,而且改变了“春秋笔法”了(1981:169)。

恩怨,而最终的表述即为君臣大义恪守与弘扬。由此这样的谏词才有可能像涌现自内心肺腑的由衷感叹:“自唐虞三代以还,得天下之正者,未有如我大清。”

杜绝私人酝酿生发出的“谤言”,认可于现行制度的约束安排,不仅是一种身体的自觉反应,还须从历史先例中验证这种精神萎缩的合理合法。于是便有如下对《史记》是否为“谤书”的争论。章学诚发现,有些人从司马迁的自述中摘出“发愤著书”一句,推测其有“怨诽”的情绪,故斥之为“谤书”,章学诚对此颇不以为然,他说:“于是后世论文,以史迁为讥谤之能事,以微文为史职之大权,或人人羡慕而仿效之,是自以乱臣贼子之居心而妄附《春秋》之笔削,不亦悖乎!”(《史德》,章学诚著、仓修良编注,2005:267)在章学诚看来,所谓“发愤著书”,不过是感慨自己际遇未谐而已,私人表达穷愁思绪不可轻易揣测为“诽君谤主”,甚至尊为文辞之宗,否则“大义何由得明,心术何由得正乎?”

章学诚以为,是否敢于“讪上”的争议,太过拘泥于司马迁个人的际遇得失,却低估了其中所含“究天人之际”之抱负的意义。司马迁著书虽属私人行为,但除在《游侠》《货殖》诸篇中出现个别感慨之词外,“余皆经纬古今,折衷六艺,何尝敢于讪上哉”!故多不限于一家之言,关心的是普遍的历史演变的轨则,应视为“经世”的典范。^①章学诚进一步申说道:“朱子尝言《离骚》不甚怨君,后人附会有过。吾则以谓史迁未敢谤主,读者之心自不平耳。夫以一身坎坷,怨诽及于君父,且欲以是邀千古之名,此乃愚不安分,名教中之罪人,天理所诛,又何著述之可传乎!”他最终把《史记》的风格定位为“言婉多风,皆不背于名教”(《史德》,见章学诚著、仓修良编注,2005:267),也就是说,不时发出委婉的劝谏之言,甚或偶尔抒发感慨命运之语均属正常,但须抑制私人感情无边的弥散,心态变化的节奏也要符合当下时势导向的要求。这与前述对明代遗民抑制忿懑激情的劝戒如出一辙,均是劝导个人私意对历史现状无奈般的屈从。这也仿佛是在回答乾隆帝提出的疑问,乾隆有一次在谕旨中曾质疑道:“每览历代史册,褒讥率无定评,即良史如司马迁,尚不免逞其私意,非阿好而过于铺张,即怨嫉而妄为指摘,其他更可

① 章学诚曾言及:“故司马迁本董氏天人性命之说而为经世之书。儒者欲尊德性,而空言义理以为功,此宋学之所以见讥于大雅也”(章学诚著、仓修良编注,2005:121)。认为司马迁是“经世”,而“宋学”却是空言。显然章学诚更是从襄助“王者”的关系上评价司马迁的写史动机的。

知矣”(《清会典事例·翰林院六·职掌》卷一千五十,《纂修书史》一,页514)。有时,章学诚会毫不掩饰地表达出对乾隆朝文字狱重压下的惊悚情绪,如说:“著书大戒有二:是非谬于圣人,忌讳或干君父,此天理所不容也。”紧跟着就是一句劝戒:“然人苟粗明大义,稍通文理,何至犯斯大戒”(《上辛楣宫詹书》,章学诚著、仓修良编注,2005:657)。这分明是政令反复追杀下惊出的自然反应,意即只要经过心理磨练,自然就知道文字书写的底线应该划在何处。

以君臣大义规训历史书写的能力具有异常强势的督导效果,甚至有着常态般臧否历史人物的标准化作用。如章学诚对演义小说中民间化的私人描述心生反感,即是源自于其中君臣关系的形塑有悖于心中固化的君臣大义。他曾批点《三国演义》中刘备与诸葛亮、关羽等人的关系,觉得桃园结义这幕刘关张居然以兄弟相称,尤其违背君臣身份,许多描述仿照《水浒传》中草莽啸聚山林的形象安排刘备与关羽、张飞、诸葛的关系尤不可取。

他举例说,刘备继位前的诸葛亮形象“直似水浒传中吴用军师”。随后感叹道:“何其陋也!”他觉得这些编纂演义的人没有什么知识,脱不了传奇习气,当然没必要深责,麻烦的是“却为其意欲尊正统,故于昭烈、忠武颇极推崇,而无如其识之陋尔”(章学诚,2006a:246)。传奇演义之书干涉到了君王独断的政治决策领域,即是以私犯“公”,在章学诚看来,那些纯粹记录史实的历史著作,和那些全凭虚构引人阅读的《西游》、《金瓶》之类的小说,均无伤大雅,惟独像《三国演义》这样七分真实、三分虚构的作品会对君父大义产生颠覆般的影响,应在剿灭之列。

四、为何崇“周公”而抑“孔子”?

“道”在中国思想中始终处于神秘而又重要的地位,文人的讨论中几乎绕不过有关“道”的源起和如何起作用这个话题。在阐述“道”的发生与延续的诸多言辞中,给人印象深刻的是,章学诚似乎总是不遗余力地抬升周公的地位,同时不断贬抑孔子及先秦诸子的作用。在古代典籍文献中,一贯即有“圣王”与“圣人”之分,两者的区别在于“圣王”有德有位,“圣人”有德无位,圣王不仅是理想道德人格的化身,还要成功地进行社会政治实践。在一些先秦经典文献中,很早就有讨论“圣王”的

资格问题,如《庄子·天下篇》就把“内圣外王”作为拥有“圣王”资格的基本要素;《墨子·天志中》也按有德有位条件排列出了三代圣王的系谱:“昔者三代圣王尧舜禹汤文武是也”。不过有点奇怪的是,这个谱系中并没有“周公”的位置。

其实“周公”扮演的角色十分微妙,周公“制礼作乐”辅佐周王,表面上没有王位,却可以有全盘处理政事的权力。所以先秦诸子往往把周公看作是“道术将为天下裂”的分野式人物。周公以前,二帝三王拥有天下,所以是产生圣王的年代。周公之后,“天下无道,礼乐征伐自诸侯出”,故只能产生“圣人”,“圣王”随即消失。这种局面的发生源于春秋时期学下私人,改变了学在官守的历史,“圣王”与“圣人”的角色开始分离,喻示着教化与政治从此要裂分两端。孔子即是以救世“圣人”的形象出现的,因其有德而无位,故又称“素王”,即是“空王”的意思。很明显孔子扮演的角色是有缺陷的,其形象必须重新加以包装才会具有精神魔力。汉代儒者发明了一种办法,他们通过不断制作各种“纬书”,即包含各种神话故事的伪儒家经典,来赋予孔子以异象和超凡的能力,最终形成自己对王权的控制力,在这种叙事中,孔子不但获麟受命,而且可为汉代皇家制法,具有预测刘家获得皇位的神异功能。故有人称之为“政治神话”的制作者(参见冷德熙,1996:162—192)。在这个时期中,孔子还拥有干预政事的权威,尽管出演的多是短暂的权宜角色。

孔子无位“圣人”形象的制作实际上源起于北宋以后,孔子就此变成了一个纯粹“道统”的承担者,几乎完全要靠心理传承“道”的旨趣,而无法直接支配制度建置,这种角色包装强调的是“道”与“治”的分别。在此之后,孔子扮演着教化王权和以“道”抗“势”的双重角色。由于过于突出其私人教化与行事的一面,故基本上与王权政治的运作拉开了距离。这也说明,宋以后的儒者更多地要靠内心精神力量的支撑去制约王权的扩张,同时也要顾及与王者的平衡关系。由于缺乏制度性的支持,使得儒者对道统的操守变得越来越困难,其结果即是在清初帝王的压迫下逐步扭曲了内心的执守。从章学诚对孔子与周公位置的重新安排即可窥出此一心理转变的复杂契机。

(一)孔子出现的意义

如前所述,在章学诚关于“道”的传承与“制度”安排之关系的讨论中,有一个耐人寻味的现象,那就是章学诚在多处文字中几乎不遗余

力地抬升周公的地位，同时亦以之为对照极力贬低压抑孔子的形象。下面这段话表现得最为典型：

自有天地而至唐、虞、夏、商，皆圣人而得天子之位，经纶治化，一出于道体之适然。周公成文、武之德，适当帝全王备，殷因夏监，至于无可复加之际，故得籍为制作典章，而以周道集古圣之成，斯乃所谓集大成也。孔子有德无位，即无从得制作之权，不得列于一成，安有大成可集乎？（《原道上》，见章学诚著、仓修良编注，2005：95—96）

在这段话中，周公被视为“有德有位”，孔子则遭遇“有德而无位”的命运，大致是两者相区别的一个重要标志。同时，周公因为具备王者之位，因此其持有的六经就具备“官守”的品格，后来孔子为代表的先秦诸子只是因为经书散落到民间后才有机会对私家子弟讲习“经”文，这些讲习之语却被降了一格，只具备“传”的意义，明显低于“经”的价值。章学诚是这样表述的：“六经之文，皆周公之旧典，以其出于官守，而皆为宪章，故述之而无所用作。以其官守失传，而师儒习业，故尊奉而称经。圣人之徒，岂有私意标目，强配经名，以炫后人之耳目哉。”所以，“盖官司典常为经，而师儒讲习为传，其体判然有别”（《汉志六艺第十三》，见章学诚著、叶瑛校注，1985：1022）。

在章学诚论述的经学谱系中，孔子的私人身份不仅变成了其获取制礼作乐资格的障碍，而且也使他并不具备道德资源拥有者的优势。所谓“治教无二，官师合一，岂有空言以存其私说哉！”（《原道中》，见章学诚著、仓修良编注，2005：100）不在位之人垂示的教法因其私说的品格而变成了无益的空言，这样的解读使得孔子被后来儒者塑造成的“以道抗势”的形象大受损害而被自然消解。

章学诚甚至发出警告说，因为六经是先王得位行道的结果，以私意理解六经要异常慎重：“如其不知妄作，不特有拟圣之嫌，抑且蹈于僭窃王章之罪，可不慎欤！”（《易教上》，见章学诚著、仓修良编注，2005：2）他由此对诸子百家以私意解读经书的行为大加贬斥，“诸子百家，不衷大道”，原因就是“其支离而不合道者，师失官守，末流之学，各以私意恣其说尔，非于先王之道全无所得，而自树一家之学也”（《易教下》，见章学诚著、仓修良编注，2005：17）。甚至根本不承认私家著述有裨益于政教

事功的价值。因为官师守护的典章是百官治理万民的一种依据,以一人之力显然无法做到这一点。“是故圣王书同文以平天下,未有不用之于政教典章,而以文字为一人之著述者也”(《诗教上》,见章学诚著、仓修良编注,2005:47)。可见章学诚是以史家著述是否合于政教之用作为判断其价值的惟一标准。

(二)重释“道”与“器”的关系

孔子出现的意义在章学诚的眼中不过是三代衰落之后治教已分局面下的一种救世选择,只不过是存周公之典章以延续治教合一轨迹的含义上被勉强认可而已,所谓“失官守”之后才能“存师教”。“存师教”也只是一种“私家之言”,和官家保存“典章政教”的意义不可同日而语,根本不能作为“治世”依据。这种理解完全悖逆于以往儒者对孔子形象的释读。我们知道,自汉宋以来,无论是帝王还是士人都不时出现回归“三代”的呼声,周公处三代的黄金时期,孔子则只能恪守述论其思想精华,而不能自由发挥自己的见解理属当然,因此,在回归三代的框架下出现抬周公而抑孔子的论点并不令人感到惊奇。但在儒家的叙述脉络中,孔子绝非单纯复制周公思想,而是和后来的子弟信徒一起组成一系“道统”,这个“道统”在宋代以后甚至可以超越到对“治道”有所制衡的程度。

余英时先生曾敏锐地发现,宋代出现了汉、唐、宋相接续的所谓“后三代”之说,当时普遍流行着向往三代、轻视汉唐,甚至认为宋代高于汉唐的说法,宋代并非在疆域和政治事功方面可以媲美于汉唐,而是在文化上有超越汉唐的成就,具体说就是儒家道统可以作为“治统”的源头活水而存在,其作用远大过于前代。文化重于政治成为宋人“三代”概念的基本属性,而“士与君主共治天下”局面的短暂实现也恰恰证明“道统”开始对“治统”发挥了制约的作用(余英时,2004:184—198)。儒者对政治可以发挥文化的制衡作用的信念一直延续到了元代初年,杨维禎的一句话至为关键,即“道统者,治统之所在”,亦是说“治统”的合法性依附于“道统”。在这样的视野内,孔子的“道统”源头地位肯定被凸现出来,地位是相当高的。

可是在章学诚的眼中,治道合一的局面只有三代才有,后世治教分离的后果是孔子只具备周公传声筒的作用,并无儒家“道统”之源头的地位,因为“道”不具独立的意义,更不用说可以作为衡量“治统”合法性

的依据了。《论语》这些儒典之所以不能被称作“经”，是因为“其非政典也”（《经解下》，见章学诚著、仓修良编注，2005：87）。因为他论述的侧重点在周公的“有位”，孔子“无位”而传道已经变得勉强，如果再任使“私言”泛滥，那么其失德的可能性就会增加。章学诚其实已在暗示孔子传承道统未必拥有超越制度安排的合法性。

章学诚在对待周公与孔子的问题上表现出的是一种极端功利主义的心态。他认为，任何对“道”的私言诠释都必须在制度运行的范围内予以定位，否则就不免为空言无益之学。这个思想在他有关“道”“器”关系的阐述中表露得非常明显。章学诚的观点是，后人误认为“六经”是载道之书，是根本错误的，“六经”首先是“器”。他进一步解释道：“盖以学者所习，不出官司典守、国家政教，而其为用，亦不出于人伦日用之常，是以但见其为不得不然之事耳，未尝别见所载之道耳。”意思是说，任何学者所做的工作，应该是对国家典守制度的遵循和实践，离开了“事”的这一层面，“道”就会无所依附。后人虽然看不见先王的模样，也无法亲眼目睹他的行事风格，却仍可以依据“器”的形状想象思索那看不见的“道”的意义。

最重要的是，学人不能自以为是地游离开“器”的轮廓后再对“道”的内容妄加猜测，否则就会犯“离器言道”的毛病。他做出如下判断：“而儒家者流，守其六籍，以为是特载道之书耳。夫天下空有离器言道，离形存影者哉！彼舍天下事物人伦日用，而守六籍以言道，则固不可与言夫道矣”。“道”离了官司典守的轮廓，就成了无法捕捉到的影子，类似的比喻在章学诚的言论中可谓俯拾皆是，结论自然还是喋喋不休说过多遍的那套“官师合一”的教诲：“盖官师治教合，而天下聪明范于一，故即器存道，而人心无越思；官师治教分，而聪明才智不入于范围，则一阴一阳入于受性之偏，而各以所见为固然，亦势也”（《原道中》，见章学诚著、仓修良编注，2005：100）。

“制度”不仅是存“道”之器，而且也可以规范“道”的边界与范围，这种“制度至上主义”被推行到极致，就是对那些功利性乃至暴力性地使用制度抱有同情的心理。章学诚就认为，秦朝禁《诗》《书》的目的，只不过是敦促学习法令的人“以吏为师”，结果造成“道器合一，而官师治教未尝分歧为二”的效果。后来的局面却是“治学既分，不能合一”，看上去似乎还不如秦代制度运转得那样顺利。

过度强调对“制度”的尊崇和“道”对有形制度实践效果的依附，无

疑会造成一个严重的后果,那就是“道”无法也不准具有超越现实的思想力量,更不会承认宋以来儒家“道统”对“治统”拥有强大的制约能力。那些弥散在民间的私言对“道”的多样化管理,自然就会被判定为“非法”和“异端”。在这样的思想脉络中,孔子当然会被塑造成一个规规矩矩传承周公意旨,在政治与文化见解上不敢有丝毫个人发挥的形象:“故夫子述而不作,而表章六艺,以存周公之旧典也,不敢舍器而言道也”。章学诚说这番话还是有针对性的,矛头指向的是那些“人人皆自以为道德矣”的现象,出于对“诸子纷纷言道”的痛恨,他说出了这样的话:“夫道因器而显,不因人而名也。自人有谓道者,而道始因人而异其名矣”(《原道中》,见章学诚著、仓修良编注,2005:100—102)。

(三)“道”在历史中的消解和重建“道”之秩序的条件

如果深究章学诚崇周公贬孔子的深层心理,我们会发现那实际植根于他内心世界的一套文明史观念。章学诚对古代历史特别是“三代”的历史有一个整体的理解,他认为,在古代社会中政治和文化是不能严格分开的,而是应该服从于功能管理的需要。这套制度应该围绕国家的整体规划而设计。按照倪德卫的概括就是章学诚觉得人类秩序中功能的、治理的和行动的侧面,必然曾一度与其传统的、文化的和知识的侧面浑然不分(参见倪德卫,2003:82)。知识的表述由于和官府的设计粘连在了一起,因此它的传承和掌管这个部门官员的行动密不可分。知识既然是专门之学,同时又专属国家的部门,自然也是在国家意图的控制下才是有效的。相反的情况是,一旦出现乱世中“官失其守”的局面,学术就会被迫从官府中游离出来,沦落为私家之言,专门之学的权威性就会流失,解决这个问题的惟一途径就是要想办法使这些知识恢复到官守的状态。这个想法与宋代以来儒者对知识的认识完全背道而驰。

我们知道,儒家“道统”的建立与传承是宋代以后士人努力营造出的一个谱系。这个谱系的一个核心观点是,“道”的远源虽可追溯至周公,但孔子形象绝非是单纯地述而不作的复述圣言,而应有所作为。至北宋已初步形成了一个有关“道”的流传谱系。在这个谱系中,“道”也并非依附于“器”或某种制度后才能显现其功能,而是具有塑造心灵和控制政治运转方向的超越力量。掌握这种力量的士人不但不会受到官守部门的规训和限制,也不会满足于准确地传承周公的意旨,相反却要

担负起教化帝王甚至与帝王共治天下的职责。

这套近乎理想与现实之间的对“道”的传承意识至少延续到了明末,变成了士人放言干政的精神支柱。清初士人反思明亡教训,自然要拿心学开刀,宋学一度被皇权崇为正统,这种局面至乾隆时有所变化,乾隆帝崇经学而淡化宋学的功用,其目的是建立起以礼仪为核心的政治体制。乾隆帝自幼受的是理学教育,但中年以后却突然转而推崇经学,特别是对朱子大加批评,有学者以《四库全书》修纂前后作为乾隆尊崇经学,贬抑理学政策的分野。^①

章学诚在崇周公而抑孔子表述的背后,也有攻击理学的言论,如他就把理学看作是“离器而言道”的标本:“宋儒起而争之,以谓是皆溺于器而不知道也。夫溺于器而不知道者,亦即器而示之以道斯可矣。而其弊也,则欲使人舍器而言道”(《原道下》,见章学诚著、仓修良编注,2005:105)。意思是说,脱离“器”而言“道”是不合“三代”规范的,也同样不合孔子传递周公意旨的传统。又有一段话攻击宋儒更加直接:

第其流弊,则于学问、文章、经济、事功之外,别见有所谓“道”耳。以“道”名学,而外轻经济事功,内轻学问文章,则守陋自是,枵腹空谈性天,无怪通儒耻言宋学矣。(《家书五》,见章学诚著、仓修良编注,2005:822)

如此攻击宋学,虽攻伐的是其缺乏经世能力,却足以使它丧失独立传承“道统”的合法性。也就是说,士林自身若如此这般操戈于内室,开始质疑“道统”传承的话,那么“道”的超越政治的力量自然就被化解于无形,也同样失去了制约王权的魔力。

章学诚“六经皆史”的著名论断也参与了对“道”的神圣性的颠覆过程。他写道:“夫道备于六经,义蕴之匿于前者,章句训诂足以发明之。事变之出于后者,《六经》不能言,固贵约《六经》之旨而随时撰述以究大道也”(《原道下》,见章学诚著、仓修良编注,2005:104)。这段话实际上给六经赋予了时间性。意思是说,六经只能部分描述出“三代”等特定历史时段存在的“道”的意义,一旦时过境迁,“道”的含义就会发生流

① 参见夏长朴,2005:163—192。此文曾以《四库全书》的修纂为分界点探讨乾隆帝从尊崇理学到尊崇汉学思想的演变。

转,并非能固守原来的意义。这样一来,孔子通过六经传道也要受到历史时间的制约,即可能反映出的仅是春秋时“道”的含义,以此类推,宋代及以后朝代对“道”的传承也是有时间性的,可能只适用于特定的历史场合。如此推断之下,“道统”完整传承的谱系是否真正存在就立刻变成了一个问題。

“六经皆史”这个论断如同一把双刃剑,它既蕴含着一种消解六经神圣感的危险——即不但孔子以后特别是宋以后“道统”传承的普遍性有可能受到质疑,同时消解了“三代”观念对不同时代的普遍制约作用;另一方面,由于强调了六经出于王官之守,因此容易使人误解“道”与“治”只能在互为一体的情况下才能产生作用,因此为皇权后来的“道治合一”的体系建构提供了最为有力的支持。乾隆曾经就此有段话说:“盖视德与政为二者,莫不谓德为体而政为用,有内外之分焉。惟其分而为二,是物我之念生。而其爱物之政,究非体天之德也。夫圣人视德与政皆一体之事,本天良而修德,而不见其修之为我也。率天德而施政,而不见其施之及民也。德即政,政即德”(《高宗(纯)皇帝实录》(二),卷九八,乾隆四年八月庚辰,页485)。可见如此局面的形成首先是帝王操纵的结果,但士人自身对王权操弄行为的认可仍是一个必须考虑的因素。

清人入关以后,清初的几个帝王显然对以往士林频繁阐释的“道”“治”分立的历史深有所了解,故一直致力于把“道统”与“治统”合于一身。其方法是,以政治力量强行介入文化领域,从干预直到控制文化思想的发展导向,以限制士林所拥有的针对皇权而言的思想超越性。但要达此目的显然并非易事,不仅帝王在处理繁重的政事方面必须显示威临天下的能力,而且在儒家学问的修养上也要展示卓异的才华。特别是在江南士子众目睽睽的逼视之下,能不坠帝王的文德风采绝非易事,意味着必须付出超乎寻常的心血和代价。清初即已有士人开始认可康熙帝具有“道治合一”的超凡能力。李光地就说过:“自朱子而来,至皇上又五百岁,应王者之期,躬圣贤之学,天其殆将复启尧舜之运而道与治之统复合乎?”(《进读书笔录及论说序记杂文序》,见李光地,1829;卷十,页3上—3下)

除了阿谀献媚的成分之外,李光地虽然用的是问句句式,但并不包含着他对康熙拥有“道治”双重身份的疑问,这可以从章学诚的记忆中得到印证。他有一段笔记记述了康熙帝如何对待学问与事功之间的关

系以及自己由此生发出的心理反应。这段追忆源自有一位大臣看到康熙已年逾古稀还孜孜不倦地攻读诗词经典,颇受感动,劝戒皇上爱惜精神,皇上的回答是:“卿等以朕为书生刻稿留名计耶,朕不务为名,亦不与书生计工拙也。但一日之间,自寅兴以至亥息,中间召见军机、九卿轮对,省览章奏,恭阅祖训、实录,几余挹览经史,披览馆阁进书,各有其时,此中必有藏息游休以为不竭之地。作诗所以为消遣也。苟于消遣之时,不寻消遣之具,则骄奢淫纵之念得乘间而入,故以诗课为防逸之具耳”(章学诚,2006b:275)。

从这段记载可以看出清帝日课中的分类包括了“治道”修养所要求涉及的各个层面的知识。同时我们注意到,“道”的一层训练被严密安排在了“治事”的框架之内,好像根本不具备独立的品格,“诗课”这些原属于休闲的活动也被粗暴地定性为克制意念的“防逸之具”。其实这很有可能取消这些想象活动独立存在的意义,而诗词唱酬在士林活动的框架里本身就可能具备着承载“道”之含义的目的。康熙的这番对诗性功能化的解说显然影响到了章学诚的心理,他用歆羡的口气赞叹道:“三代以后安得闻此,此固非三代以后所及。”我们会注意到,章学诚用了“三代”这个表述,而且认为康熙帝认识水准是三代以后的帝王和士林都不能达到的境界,因为只有“三代”时,“治道”才能归于一统。这里暗示着清初帝王一旦掌握“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。

易言之,康熙对“道治”内容所进行的整合与分门别类的安排混淆了宋代以来士林所形成的“道”和“治”应各安其位的传统共识,强化了文化领域应服从政治秩序的思路,这恰是宋代以来的士林痛加批判的状态,然而却得到了章学诚的赞许。他还以此为例向同时代的士人发出警告:“儒生不知九重广运,而以尧舜执中,危微精一,为臣子颂扬之体,宜然所谓终身戴天履地,而不知高厚几何者也。儒生于大臣言行及功令诸书,不可不留意,否则,不异面墙,虽博通古籍,无取也”(章学诚,2006b:257)。敦促儒生观察大臣言行与攻读功令之书,显然是按“吏”的标准要求士人,这不能不说是受到了康熙帝诠释事功与文化之间关系的启发。

儒生只有具备了事功的能力,才能真正理解皇上对文化所持有的态度。我们不妨也把这种思路看作是一种政治常态治理下的“经世”视野。再回到原来的话题,崇周公而贬孔子绝非一般意义上的学术讨论,

而是与清初帝王治道合一的设想相吻合的一种思路,我们没有证据说康熙就是周公的化身,章学诚头脑中是否已把清代想象成了具备回到政治功能和文化联体合一的“三代”美景,我们也不得而知,但章学诚所表述的周公形象确实可以投射到清代的现实政治与文化关系中加以重新理解。

五、以“吏”为师:方志修纂与“大一统”的文化布局

地方志的编纂虽源起于《禹贡》,体例成熟于宋代,但却大兴于明清。如论者所云,明代地方志的修纂和某个区域的讲学风潮紧密相关,其内容往往强调对地方民俗、土宜、土行的描述。除褒奖先贤构成一种官样的谱系外,不少方志会专门记述阳明学讲会活动的方式和内容,并把他们刻意弘扬成地方学脉中引以为傲的特殊事件,以增强士人的地方认同感。如吕妙芬即指出,江西《吉安府志》的编纂者除了突出吉安民风之淳厚这个地方特性因素,以及历代先贤如欧阳修、颜真卿、文天祥这些具有普遍意义能超越地域局限的忠义典范外,还突出表彰邹守益、罗洪先等传承阳明学统的地方一脉士人群体(吕妙芬 2006:327—331),显示出明代地方志编纂中相对较为私人化的一面。这样的编纂风格无疑与明末私人讲学兴盛的大背景密不可分。而清代地方志的编纂则完全呈现出另一类不同的风景。

(一)“治史”与“治国”

从年轻时代起,章学诚就已抱定了以下志向:“丈夫生不为史臣,亦当从名公巨卿,执笔充书记,而因得论列当世,以文章见用于时,如纂修志乘,亦其中之一事也”(《答甄秀才论修志第一书》,见章学诚著、仓修良编注,2005:842)。章氏一生坎坷,当多数友人被招入《四库》馆时,他尚踽踽独行于边缘地带,心情之郁闷无助可想而知。不得入《四库》馆也许与乾隆采择“四库”分类法,与章学诚所持守的《七略》编纂原则有别大有关系,然而却并未从根本上影响章学诚的“经世”志向。章学诚一生把主要精力都放在了地方志的编纂上,他一直认定方志编纂绝非一种偶然的个人行为,而是和《四库全书》这样的修纂工程一样是帝国文化规划的重要组成部分,均属于“公”域里的“官方”重新书写历史的

统一行动。按层次和区域的大小,各种历史书写方式应该相互制约牵连,构成一个整体性的结构。“方志”的性质其实是国史纂修规划的最低一层,它必须具备两个特征:其一是为国史纂修筛选和提供地方文献。对此章学诚有一段概括:“有一代之史,有一国之史,有一家之史,有一人之史。整齐故事与专门家学之义不明,而一代之史鲜有知之者矣;州县方志与列国史记之义不明,而一国之史鲜有知之者矣;谱牒不受史官成法,而一家之史鲜有知之矣”。其二是在最基层历史书写的框架内杜绝“私言”的存在,始终奉守“公言”的集体表述原则。章学诚接着说道:“诸子体例不明,文集各私撰著,而一人之史鲜有知之者矣”(《说林》,见章学诚著、仓修良编注,2005:222)。

对方志在帝国建构正统意识中所发挥功能的理解,无疑是章学诚有关历史书写思考的一个核心问题。在他的视野里,“方志”不是地理专门之书,不是荟萃地方文献的“纂类”之书,更不是彰显某个学术流派之地域特色的读本,而是帝国整体历史文献搜遗工程和历史重述过程的组成部分。他认为,宋、元以来的文人往往把方志误认为“地理专书”,明代文人又多误读为“应酬文墨”,近代虽然崇尚务实,也仅仅把它理解为“纂类家”的文字。在他看来,“故方志而为纂类,初非所忌,又不知纂类所以备著述之资,而自以为极天下之能事。是以虽纂类而仍无可藉,宜长者之致疑于近时风尚也”(《报黄大俞先生》,章学诚著、仓修良编注,2005:633)。针对戴东原“夫志以考地理,但悉心于地理沿革,则志事已竟”的看法,章学诚认为是缩窄了方志修纂的意图,与其史书为经世之具的观点无法吻合。

在章学诚历史书写的通盘构想中,治史与治国的经世目标始终紧密联系在一起。方志亦是作为“国史”纂修的基础层次,肩负着汇聚史料以备史官诠释的筹备功能,为了使方志在国史纂修的框架内拥有一个恰当的位置,章学诚甚至构想出了一个远古“方志”流播的谱系。他是这样展开叙述的,远古的“外史”负责掌管四方之志,方志散于侯国之中,为王朝提供撰写历史的资料,当有人提出,以后的帝国格局已从封建罢为郡县,故而方志就不可以按国史的功用加以衡量的问题时,章学诚的回答是,如果从掌管方志的地方机构而言,守令均是从吏部委命,不可能像侯国那样由世家子弟委派,“即不得如侯封之自纪其之于书耳”;但是方志在为朝廷历史编纂学准备地方文献这个功用上是没有差别的。从表面上看,春秋列国各自为政,“略如后世割据之国史,不可

推行于方志耳”，但在历史书写上还是遵循统一的规则，道理和郡县时的状态并无差别，“不知《周官》之法，乃是同文共轨之盛治；侯封之尊王章，不异后世之郡县也”。

章学诚一再强调的是私门无著述，而后来的“方志”之所以不具备为国史取为文献凭借的资格，就是因为“方志”带有私门著述的色彩，在文献的取徵和采择范围上囿于私人的志趣和见解。他有一段话描述的就是这种情形：

今之所谓方志，非方志也。其古雅者，文人游戏，小记短书，请言丛说而已耳；其鄙俚者，文移案牘，江湖游乞，随俗应酬而已耳。搢绅先生每难言之。国史不得已，而下取于家谱、志状、文集、记述，所谓礼失求诸野也。然而私门撰著，恐有失实，无方志以为之持证，故不胜其考核之劳，且误信之弊，正恐不免也。

经过这番方志源流谱系的论证，章学诚的结论自然明晰确定：“盖方志亡，而国史之受病也久矣。方志既不为国史所凭，则虚设而不得其用，所谓觚不觚也，方志乎哉！”（上引均出自《方志立三书议》，见章学诚著、仓修良编注，2005：827—829）

（二）修志与辅佐政教之关系

除了为国史储备地方文献资源这个明显的动机外，仿效“以吏为师”的手段作为具体恢复三代秩序的箴言应是章学诚一个重要的心理支撑点。章学诚看秦代用的是二分法。认为其以法律为师，禁止《诗》《书》的流播乃是悖逆于古的行为，但“以吏为师”却是三代旧法的延续，理由是“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”。秦人至少在官守掌典文化资源的方面具有复古的价值，故应该与其“以法律为师”的行为区分对待。所谓“秦之悖于古者多矣，犹有合于古者，‘以吏为师’也”（《史释》，见章学诚著、仓修良编注，2005：271）。

所谓“以吏为师”，具体落实到地方一级治理的层面，就是把方志编纂看作是“政事”运作的一部分。章学诚的想法是：“夫文章视诸政事而已矣”。从管理的角度说，三代以后的史事记载归之于文学之儒，却不归于官司典守掌管，这样的做法使得史事尽管记述得文藻粲然，却不在

法约束之下。他用“文质”的标准评价说：“斯则三代以后，离质言文，史事难言也。”由此出发，州县的修志，被章学诚看作是一种具体而微的地方治理行为，或可与吏户兵刑之事同等看待：“州县修志，古者侯封一国之书也。吏户兵刑之事，具体而微焉。今无其官而有吏，是亦职守之所在，掌故莫备于是，治法莫备于是矣……是以书吏为令史，首领之官曰典史。知令史典史之史，即纲纪掌故之史也，可以得修志之要义矣”（《永清县志六书例议》，见章学诚著、仓修良编注，2005：968）。

修志对官制和地方治理的作用，章学诚理解得更加透彻：

今之州县，繁简异势，而掌故令史，因事定制，不尽皆吏户兵刑之六曹也。然就一县而志其事，即以一县之制定其书，且举其凡目，而愈可以见一县之事势矣……今为挈其纲领，修明其书，使之因书而守其法度，因法而明其职掌，于是修其业而传授，得其人焉，古人所谓书契易而百官治，胥是道也。（《永清县志六书例议》，见章学诚著、仓修良编注，2005：968）

更有甚者，按照章学诚的想法，“方志”的修纂作为地方政事的体现，应该设专人负责，设立“志科”，这样才合“三代”官师典守的遗意：“故州县之志，不可敢办于一时，平日当于诸典吏中，特立志科，令典吏之稍明于文法者，以充其选，而且立为成法，俾如法以纪载，略如案牒之有公式焉，则无妄作聪明之弊矣”（《州县请立志科议》，见章学诚著、仓修良编注，2005：837）。实际上就是把“修志”当作吏治的一个环节，通过固定机构纳入官僚化系统，变身为一种胥吏的建置（缪全吉，1984：157—175）。

沿着这一思路，他认为地方知识必须按照《周礼》划分的原则，集中在六官和三百六十个官属中，以杜绝处士横议的风气。当时的情景是：“间有好事者流，修辑志乘，率凭一时采访，人多庸猥，例罕完善，甚至挟私诬罔，贿赂行文”。如此私行谎言都必须纳入自上而下的修史体系中加以管理，予以杜绝。在《和州志艺文书序例》中，章学诚对文献散在民间的状态深表不满，表示“书既散在天下，无所统宗，于是著录部次之法，出而治之，亦势之所不容已”（见章学诚著、仓修良编注，2005：912）。对书籍的统一分类和著录变成了“官师合一”的具体实践过程，也是寻求保持知识完整和完美状态的途径。

修志既然和官僚体制的功能密切相关,而且可以视之为组成部分,如何干预私人领域中的书写规则就变成了章学诚不得不考虑的问题,甚至方志收录的那些属于私人领域的谱牒之学,都被视为可以“备国史之要删”的资料(《和州志·氏族表序例上》,见章学诚著、仓修良编注,2005:896)。他还不忘攻击谱牒之学落入私人之手的害处:“今大江以南,人文称盛,习尚或近浮华,私门谱牒,往往附会名贤,侈陈德业,其失则诬。大河以北,风俗简朴,其人率多椎鲁无文,谱牒之学,缺焉不备,往往子孙不志高曾名字;间有所录,荒略难稽,其失则陋”。其原因就在于“谱牒不掌于官,而史权无统之故也”。这句话反过来说就是:“谱牒掌之于官,则事有统言,人有著籍,而天下大势可以均平也”(《永清县志·氏族表序例》,见章学诚著、仓修良编注,2005:956)。

在另一段文字中,章学诚把方志的修纂看作是可以和学校制度相互配合的教化行为。从而起到“正学术人心”的作用:

文章散在天下,史官又无专守,则同文之治,惟学校师儒,得而讲习;州县志乘,得而部次,著为成法,守于方州,所以备轺轩之采风,待秘书之论定。其有奇邪不衷之说,亦得就其闻见,校讎是正,庶几文章典籍,有其统宗,而学术人心,得所规范也。(《和州志·艺文书序例》,见章学诚著、仓修良编注,2005:917)

尽管章学诚的部次分类方法并未被皇家最大的文化工程《四库全书》的编纂体例所采纳,其在方志一级的探索在当时也似乎很难被广泛地运用,其一生也未位至高官,但这些经历都丝毫不妨害他在治理学风和地方风气的淳化这个层次上与皇家的目的相互呼应,修志的意图与皇家的治世思想是完全一致的。下面这段话完全就像是发自内府:“伏惟皇上稽古右文,阐经裁史,以明政学。盖尧、舜之执中,而为尼山之笔削,千古所仅觐矣。国史而外,三通、四库诸籍,各有流别,班分部次,有交益而无互紊,所谓各从其识职也”(《为毕制府撰 湖北通志 序》,见章学诚著、仓修良编注,2005:1008)。透露出了章学诚急于把方志修纂纳入帝国文化规划的迫切心情。这种心情反映出章学诚的一贯思想,那就是坚信方志修纂能够起到“辅政教”的作用,甚至能由此见证以往官家治理风格的轨迹:

夫志不特表章文献，亦以辅政教也。披览輿图，则善德、桃源之为山镇，渐潜、沧浪之为川泽，悠然想见古人清风，可以兴起末俗，爰求前迹，有若马伏波、应司隶之流，制苗蛮于汉世；李习之、温简輿其人，兴水利于唐时，因地制宜，随时应变，皆文武长吏前事之师……盖政之有恒，与辞之体要，本非两事，昧于治者不察也。（《为毕秋帆制府撰〈常德府志〉序》，见章学诚著、仓修良编注，2005：1045）

在另一处文字中，治《石首县志》的王维屏被认为是“即王君一人之治书也。古之良吏，莫能尚已”（《为毕秋帆制府撰〈石首县志〉序》，见章学诚著、仓修良编注，2005：1052）。章学诚心目中，一部优秀的方志应该能对地方政事起着指导的作用，就是说能用“言”来规范“事”的走向和性质。他解释道：“夫政者，事也；志者，言也。天下盖有言之斐然，而不得于其事者矣；未闻言之尚无条贯，而其事转能秩然得叙者也”（《为毕秋帆制府撰〈石首县志〉序》，见章学诚著、仓修良编注，2005：1051）。

六、结论：一个不可救药的“制度论”者

阎步克曾经论及，春秋战国之际人事搅动，出现了“学士”与“文吏”的分化，“师道”与“吏道”随之撕裂为二。章学诚释读这段历史时把它的产生归为“天意”，说：“其后治、学既分，不能合一，天也”（《原道中》，见章学诚著、仓修良编注，2005：101）。沿革的还是庄子“道术将为天下裂”的思路。“士”是传承礼仪的君子，兼有封建身份、礼乐教养和行政执事等多重意味，原是一种更加弥散的角色。而“吏”则是个纯粹功能性的称呼，不及其封建身份和礼乐教养（阎步克，1998：135）。秦代重用“文吏”而摈弃儒生，故导致朝纲崩陷。汉以后的演变大势则是“文吏”与“儒生”角色趋于融合互补。这样一个分合思路大体从“士大夫政治”的角度切入，更重视的是儒生如何被整合进制度运转的大漩涡，从而发挥其功能角色的一面。

“士”的分化还有另一层解读，即“士”在三代以后蜕变为“道”的传承和播化的角色。强调儒生往往会超越于制度和法律功能之上，自觉发挥道德先师的作用。“道”时常被剥离出制度运作的框架，成为飘逸

悬浮的精神境域。“道”对现实制度的超越性成为以后新儒家指点人心迷津的最具魔力姿态。

其实,无论是“士”之角色的分化和融合还是“道”对于政治的超越性,都反映的是历史演变动态的一个面相。我以为,在历史嬗变的丰富格局中,这些面相都可能在适当的时机出现,而不会只呈现出一种单面的态势和形象。关键在于,在“入世”和“持道”之间应该遵守怎样的规则和界限,确是个难以明确回答的问题。北宋以来的儒者多以自己持守的“道统”为手段去教化君王,使得“道”的贯彻成为入世为官的重要条件。明代的“道”则更多体现于自由讲学和对主体良知的体验上。可是在章学诚的认知框架里,“道”却因为被“历史化”而失去了其超越的意义。

从表面上看,章学诚的历史观和一般的儒者一样,都持有一种“退化论”,即认为三代以后的历史趋于衰退、平庸和不完美。这是伴随着“道”在西周达到顶峰后出现的碎片化现象,分裂是物极必反的结果。但是章学诚的“退化历史观”与宋明新儒学的根本差异之处在于,宋明儒者相信存在一种“道德救世论”,认为孔子以后的社会虽不完美,却可以依靠连缀“道”的谱系,通过治理人类的心灵达到救世的目的;而章学诚根本不相信存在这种可能性,他只相信现存制度具有整合政治、社会秩序与维系心灵纯净的能力。在他看来,这同样具备历史依据,因为“圣人”往往受限于历史环境,孔子在道术分裂之后,就只能传承“道”的某一面相,“圣王”则不会受到环境的左右,因为他可以凭借其所据之位而“践道”。

很明显,在宋明儒者的眼中,“道”不断地被传承下来而形成明晰的线索,可以清晰地加以描述和言说,这样“道”就被普遍化和绝对化了。在章学诚的视界里,“道”在历史中却正在不断地变味直至消失,无法在抽象和心理的层次上空洞地叙说,而必须在一种物质形式中,具体而言就是在当下“制度”运行的层次上寻求其踪迹。因此,在他看来,以下两种思路均不可取,一是刻意建构明晰的“道”之传承谱系,那是对三代以前“道”的完美性的背叛,宋明儒学即犯此病;二是仅仅把寻道看作是爬梳古代文献的技术工作,而遮蔽了对“道”之真义的寻求。这是他对清初考据训诂之学所做出的批判性反应。他曾讥刺《四库》馆臣多为“无性灵之人”,说:“苦功而无性灵,是人役也。”具体而论就是“自四库馆开,寒士多以较书谋生,而学问之途乃出一种贪多务博而胸无伦次者。

于一切撰述不求宗旨，而务为无理之繁富”。毛病出在受“与其过废，无宁过存”观点的影响，“即明知其载非伦类，辄以有益后人考订为辞，真孽海也”。他紧接着针贬考据不分种类，照单全收的恶习：“夫千百年前物可为千百年后之考订者，虽市井簿帐、孺子鸭涂、胥吏案册、夫妇家书，甚至井臼砖石、厕圉柱础，无不可以取证，岂能赅存以待后哉？”（章学诚，2006：221）

章学诚在文字生涯中曾一度有意扮演逆转“时趋”的角色，如言：“苟欲有所救挽，则必逆于时趋，时趋可畏，甚于刑曹之法令也”（《上辛楣宫詹书》，见章学诚著、仓修良编注，2005：657）。抨击考据之学即是悖逆“时趋”的表现，但其言说却鼓吹囿于更大的“时趋”而不作积极的挣扎和反抗。如他所经常言及的，文章可以仿效三代古人，但不可成为当下制度建设的负担，即使在拂逆己意的境况下，也须符合制度规训这个“时趋”的任何酷烈要求，否则就会成为“盛世之累”。他说：“故有功臣匡济之佐，忠义气节之流，文章道德之儒，高尚隐逸之士，往往闲情有寄，著于简编，禁网所施，亦不甚为盛德累也。”最后两句话则至为关键：“第文章可以学古，而制度则必从时。”制度当然包括皇朝的礼教秩序，这种秩序并非个人所随意支配的备选典范，而是不容逆悖的禁网规条。章学诚到此会把话说得很直白易晓，完全是不容商量的口气：“我朝礼教精严，嫌疑慎别，三代以还，未有如是之肃者也”（《妇学》，见章学诚著、仓修良编注，2005：311）。怪不得当他看到以下现象会深恶痛绝了：“每见名流板镌诗稿，未窥全集，先阅标题，或纪红粉两情，或著青楼唱和，自命风流倜傥，以谓古人同然。不知生今之世，为今之人，苟有禁令未娴，更何论乎文墨！”（《妇学》，见章学诚著、仓修良编注，2005：311）文墨之事发挥的限度须视掌握禁令的程度而定，从中我们已丝毫看不出晚明激进流变的思想痕迹了。

不妨比较一下袁枚的说法，前文曾提及袁枚为官府所逼而散书事，袁枚曾有段话表露出当时散书的真实心态，其中即有对考据学缺乏创造性的尖锐批评，也有对考据、著书与藏书关系的议论。他是这样区分的：“凡书有资著作者，有备参考者。备参考者，数万卷而未足；资著作者，数千卷而有余。何也？著作者铨书以就己，书多则杂；参考者劳己以徇书，书少则漏。”那么，所谓“著作者铨书以就己”的说法具体指的是何方人士呢？他并没有明说，但从以下的言说中，约略看出他对私人著述活动流露出的留恋钦羡之情，他说：“著作者如大匠造屋，常精思于明

堂奥区之结构,而木屑竹头非所计也;考据者如计吏持筹,必取证于质剂契约之纷繁,而圭撮毫厘所必争也。”两者的区别在于“一主创,一主因;一凭虚而灵,一核实而滞;一耻言蹈袭,一专事依傍;一类劳心,一类劳力。二者相较,著作胜矣”。他最后感叹说:“而又苦本朝考据之才之太多也,盍以书之备参考者尽散之!”(《散书后记》,见袁枚著、周本淳标校,1988,1777)这心境恐绝非屈从于《四库》修书模式,说的还是著书者须有独到的品性,大致可以肯定是委婉地拒绝了官府收编的意图,这也就难怪章学诚多次对袁才子发出愤懑之语了。

从以上的论述观察,章学诚自身似乎陷入了一种内在的冲突之中,他推崇三代之治,认为其无论“制度”和“道”之完美的体现皆不可被超越;另一方面又认可当下制度的合理性,按钱穆的说法是“以时王制度为贵”,并把它作为确认“道”之现实意义的基本框架。这与清儒只诵先圣遗言,不管时王制度的主要精神并不一致,也是其批评考据学风的一个理由。^①他是如何解决此困境的呢?其实在章学诚的思想里,任何属于“文章”“道德”的范畴都不过被视为“政事”的表现形式而已,不会孤立地存在。从此意念出发,他才批评那些考据学者是“不达时王制度,未必足备国家之用”(钱穆,2004)。所以他认为三代以后的文章可以不受三代“遗制”的束缚,可三代以后的政事却不能不师法三代的“遗意”(《方志立三书议》,见章学诚著、仓修良编注,2005:827—829)。由此可以看出他对清朝统治制度不断予以认同的理由,此种认同不但有源于传统的认知惯性,也有基于现实政治的敏感考虑。因为清初帝王一系列治教合一的举措恰是对那些制度论者心中企盼回复“三代”愿望的回应,“经世”的理念也须从此制度优先的思路中得到伸展和体现。

参考文献:

艾尔曼,1997,《从理学到朴学:中华帝国晚期思想与社会变化面面观》,南京:江苏人民出版社。

《办理四库全书档案》,乾隆三十八年三月二十九日谕。

包筠雅,2008,《17—19世纪中国南部乡村的书籍市场及文本的流传》,载《清史译丛》第七辑,北京:中国人民大学出版社。

^① 钱穆的结论是:“若实斋教人切人事,而归于推尊时王,此在清儒学风中转成反动,决非正流。亦可说是倒退,非前进。故实斋虽有心矫挽当时经学家逃避人生之不当,而彼所提倡,实未足与之代兴”(参见钱穆,2004:9—10)。

卜正民,2004,《纵乐的困惑:明代的商业与文化》,北京:三联书店。

——,2005,《为权力祈祷:佛教与晚明中国士绅社会的形成》,南京:江苏人民出版社。

曹溶,1982,《流通古书约》,载《中国古代藏书与近代图书馆史料》,北京:中华书局。

邓国光,2005,《康熙与乾隆的“皇极”汉、宋义的抉择及其实践:清代帝王经学初探》,载彭林编,《清代经学与文化》,北京:北京大学出版社。

范凤书,2001,《中国私家藏书史》,郑州:大象出版社。

《高宗(纯)皇帝实录》(二),乾隆四年八月庚辰。

桂馥,1987,《周先生永年传》,《碑传集》卷五十,载《清代碑传全集》,上海:上海古籍出版社。

胡适,1931,《章实斋先生年谱》,上海:商务印书馆。

黄爱平,1989,《四库全书纂修研究》,北京:中国人民大学出版社。

黄克武,2006,《史可法与近代中国记忆及认同的变迁》,载王笛主编,《新社会史3:时间 空间 书写》,杭州:浙江人民出版社。

冷德熙,1996,《超越神话:纬书政治神话研究》,北京:人民出版社。

李光地,1829,《榕村全书》。

梁启超,2003,《中国近三百年学术史》,天津:天津古籍出版社。

刘巍,2007,《章学诚“六经皆史”说的本源与意蕴》,《历史研究》第4期。

鲁迅,1981,《鲁迅全集·且介亭杂文》,北京:人民文学出版社。

吕妙芬,2006,《阳明学士人社群:历史、思想与实践》,上海:新星出版社。

吕实强,1984,《开幕词》,载“中央研究院近代史研究所”编,《近世中国经世思想研讨会论文集》。

缪全吉,1984,《章学诚议立志(乘)科的经世思想探索》,载“中央研究院近代史研究所”编《近世中国经世思想研讨会论文集》。

倪德卫,2003,《章学诚的生平与思想》,杨立华译,台湾:唐山出版社。

钱穆,1987,《中国近三百年学术史》,北京:商务印书馆。

——,2004,《前期清儒思想之新天地》,载《中国学术思想史论丛》卷八,合肥:安徽教育出版社。

《清会典事例·翰林院六·职掌》,中华书局影印本。

山口久和,2006,《章学诚的知识论:以考证学批判为中心》,王标译,上海:上海古籍出版社。

汪晖,2004,《现代中国思想的兴起》上卷,第二部《帝国与国家》,北京:三联书店。

翁方纲,1987,《翰林院编修程君晋芳墓志铭》,《碑传集》卷五十,载《清代碑传全集》,上海:上海古籍出版社。

西达·斯考切波,2007,《国家与社会革命:对法国、俄国和中国的比较分析》,何俊志、王学东译,上海:上海人民出版社。

夏长朴,2005,《乾隆皇帝与汉宋之学》,载彭林主编,《清代经学与文化》,北京:北京大学出版社。

谢辰定,《知耻斋文集·赠郑简香征君序》。

阎步克,1998,《士大夫政治演生史稿》,北京:北京大学出版社。

余英时,1987,《士与中国文化》,上海:上海人民出版社。

——,2004,《朱熹的历史世界:宋代士大夫政治文化的研究》上,北京:三联书店。

- 袁枚著、周本淳标校,1988,《小仓山房续文集》,见《小仓山房诗文集》(下),上海:上海古籍出版社。
- 张海鹏、王廷元主编,1985,《明清徽商资料选编》,合肥:黄山书社。
- 张灏,1984,《宋明以来儒家经世思想试释》,“中央研究院近代史研究所”编,《近世中国经世思想研讨会论文集》。
- 章学诚,1936,《章氏遗书》第3册,上海:商务印书馆。
- ,2006,《乙卯札记》,北京:中华书局。
- ,2006a,《丙辰札记》,北京:中华书局。
- ,2006b,《知非日札》,北京:中华书局。
- 章学诚著,叶瑛校注,1985,《文史通义校注·校讎通义》,北京:中华书局。
- 章学诚著、仓修良编注,2005,《文史通义新编新注》,杭州:浙江古籍出版社。
- 昭槱,《嘯亭杂录》。
- 中国第一历史档案馆编,1997,《纂修四库全书档案》(上),上海:上海古籍出版社。
- 周启荣、刘广京,1984,《学术经世:章学诚之文史论与经世思想》,载“中央研究院近代史研究所”编,《近世中国经世思想研讨会论文集》。
- 周永年,1982,《儒藏说》,载李希泌、张淑华编,《中国古代藏书与近代图书馆史料》,北京:中华书局。
- 周予同,1983,《章学诚六经皆史说初探》,载《周予同经学史论著选集》,上海:上海人民出版社。
- Chia, Lucill 2002, *Printing for Profit, The Commercial Printers of Jianyang, Fujian, 11th — 17th Centuries*. Cambridge: Harvard University Asia Center.

作者单位:中国人民大学清史所
责任编辑:罗琳

PAPER

Zhang Xue-cheng 's Ideas of Statecraft (*jingshi*) and the Ideology Construction by the Emperors of Early Qing Dynasty ... Yang Nianqun 1

Abstract : Studies on Zhang Xuecheng used to focus on the academic aspect . In that point of view , Zhang was depicted as a “Tao” keeper . This article gives an interpretation of how Zhang Xuecheng 's ideas associating with the ideology construction by the emperors of early Qing dynasty , and shows another side of this important figure in Chinese history . The author points out that : (1) Zhang emphasized that bibliotheca should be controlled by the government , which in the long run result in the decline of private region ; (2) Zhang 's idea of “unification of official and intellectual position” and the emperor 's quest of “return to ancient times” cooperated in a subtle way ; (3) Zhang 's efforts in the chorography compiling accorded with the political system of Qing empire .

Renouncer (*yin*) in Ideology : A footnote to *China 's Gentry* Liang Yongjia 43

Abstract : In *China 's Gentry* , Fei Xiaotong highlighted the passiveness of the Chinese literati (*shi*) by recourse to the Chinese classics . The passiveness is an ideology , methodologically important to the sociological inquiry . It is ready to be divided into the gentry 's passiveness and the renouncer 's (*yin*) passiveness . The former avoids the emperor , while the latter rejects him . Together they entitle the literati to choose between becoming official-gentry and becoming world-renoucer . Renunciation is a way to express the ideal of “the scholar 's vocation of keeping the Way (*dao*)” through “self-cultivation” . Because the Chinese world of mundane and extramundane is an identical-while-distinct one , unlike their Indian or European counterparts , Chinese renouncers sustain the “literati-emperor” structure by joining it complementarily with the gentry .

Observation on Modernity : New vision of Luhmann 's systems theory Xiao Wenming 57

Abstract : This article intends to give a comprehensive discussion of Luhmann 's systems