

---

***China's Philological Turn: Scholars, Textualism, and the Dao in the Eighteenth Century.* By Ori SELA. New York: Columbia University Press, 218. Pp. 328.**

程羽黑

中山大學中國語言文學系

---

Ori Sela 的 *China's Philological Turn* 以清代學者錢大昕為中心，討論了 18 世紀的學術轉向。本書的副標題 *Scholars, Textualisms and the Dao in the Eighteenth Century* 很好地體現了作者的野心：他要討論的不僅是語言文獻之學，還包括十八世紀整個中國知識界。他選取錢大昕作為論主，無疑是十分恰當的——錢大昕是當時公認的知識界領袖人物，錢氏的專精和廣博代表了十八世紀中國學術達到的高度和廣度。遺憾的是，過去漢學界偏重思想，對錢大昕這樣的技術考據型學者關注較少。然而我們不應忘記一個事實——作為十八世紀學術主流的樸學，其精神便是將思想潛藏於文獻考據之中；舍考據而言思想，便不能把握其精髓。錢大昕的學術正體現了這種精神。這是作者獨具隻眼之處。

本書正文分為三個部分：第一部分「人之道」論述了錢大昕的經歷和當時的官、私學者網路；第二部分「古之道」討論解讀經典的方法論；第三部分「天地之道」則探究了天文律算之學、儒家的形上學以及中西學術的遭遇。難能可貴的是，作者始終將錢大昕放在當時學術發展的脈絡中討論，避免了孤立地看待問題，可見作者對樸學傳統能入乎其內、順流而下，而非坐岸觀魚、隔水看花。這三部分無疑是瞭解清代考據學的上佳讀物。

本書最意味的是結論部分，作者從更為宏觀的時間尺度上看待錢大昕以及樸學的影響。作者認為，十八世紀中國學術的關鍵轉變在於，學者必須通過語言和文獻的考據理解儒家經典的含義，

換言之，樸學家的身分和儒者的自我定位緊密地結合起來。作者寫到錢大昕自視為「真儒」(“Qian Daxin regarded himself as a ‘true Ru’ ”)——此處作者理解有誤，因為「真儒」在中文語境中是一個褒義詞，只能用來稱讚，不能徑以自誇。錢大昕在為臧琳的《經義雜識》所作序言中說「先生之書，實事求是，別白精審，而未嘗馳騁其辭，輕詆先哲，斯真儒者之學，務實而不矜名者」，<sup>1</sup>此處的「真儒者之學」是錢大昕對臧琳學術的讚語。作者將「真 / 儒者之學」(誠然是儒者的學問)讀破為「真儒」，又將其理解為錢大昕的自詡，恐怕都是不能成立的。不過，即便在語義上有所誤解，作者的判斷仍然是正確的。錢大昕確實以儒者自命，且認為樸學的方法是儒家之學區別於佛道的特色(「謂詁訓之外別有義理，如桑門以不立文字為最上乘者，非吾儒之學也」<sup>2</sup>)。這樣的說法有其深遠背景。明代盛極一時的陽明之學被認為是援佛入儒，甚至被稱為「陽明禪」。即便是官方目為正統的朱熹，也常常出入佛道之間，「舉佛氏之學與吾儒有甚相似處」(《朱子語類·釋氏》)。<sup>3</sup>我們可將清儒的這種態度視為一種淨化(purification)，這也是樸學的一些重要成果的動機，典型之例如通過文獻考據否定與道教淵源甚深的先天八卦。

作者敏銳地把握到了樸學的這一純儒思想，但在論證上，似乎有一些可商榷之處。作者揭示樸學家的這一自我定位源於清廷的滿洲認同和佛教認同帶來的焦慮，尤其提到了乾隆時期盛傳都下的藏傳佛教。作者特意揭示了「守古學」(a protector of Ancient Learning)這一短語——將「守」譯為「守護」，無疑暗示了教派爭端的存在。然而這裡的「守」明顯意為「篤守」，強調的是學者不趨新異之學。打一個未必妥帖的比方，就像畫地自限，不是為了阻止圈外的人進入，而是防止圈內的人走出。事實上，教派爭端很可能並不存在。在清朝的多元民族結構下，儒學與藏傳佛教不在同一維度，不可能出現類似中古時代的教義爭端。至少在面向漢地的

1 錢大昕：《嘉定錢大昕全集》(南京：江蘇古籍出版社，1997年)，第9冊，頁375。

2 同上注。

3 朱熹：《朱子全書》(上海：上海古籍出版社，2002年)，頁3936。

意識形態領域，儒家有絕對的優勢地位。即便是尊崇藏傳佛教的乾隆皇帝，也在其〈喇嘛說〉中寫道：「興黃教即所以安眾蒙古，所系非小，故不可不保護之，而非若元朝之曲庇諂敬番僧也。」<sup>4</sup> 強調尊崇黃教（藏傳佛教格魯派）純粹是出於現實利益（「安眾蒙古」）的考量。因此，我們似乎可以認為，如果儒者確有焦慮，那麼它並不來自異教，而是來自儒家內部。

根據當時知識界的主流觀點，明朝之亡與其時學術之空疏放誕關係甚巨。儒家在多數情境下以經世濟民為最高價值（「不事王侯，高尚其志」往往是無奈之舉），因此常將學術與時局世勢相聯繫。這一思想也流露于錢大昕的筆端，如他說「蔡京禁人讀史，以通鑒為元祐學術，宣和所以速禍也」，<sup>5</sup> 將北宋之亡歸咎於史學之不講。我們可以看到，無論乾嘉樸學家如何沉浸於文獻考據，他們也絕不會放棄將學術視為經世之具的儒家價值觀。仍以錢大昕為例，錢氏〈春秋體例序〉曰：「南昌陶君讓舟，博通今古，蘊經濟之才，小試一官，無以展其抱負，乃覃思春秋，究極其旨，著《春秋體例》十數萬言。」<sup>6</sup> 根據錢氏的敘述，「蘊經濟之才」的陶讓舟是在「無以展其抱負」的情況下退而著書，可見「經濟」仍是排在第一位的價值。這意味著，乾嘉樸學是一種方法論的轉型，而非儒家根本價值的轉移。以往的研究過於輕易地接受了樸學家沉迷故紙的假定，只看方法論，這無疑是正確的圖景，然而作為一個群體，沉迷故紙並不必然意味著內向性格。與錢大昕齊名的王念孫便是政績斐然的官員，錢氏也有受人矚目的宦官經歷。由此我們再回顧儒者的「焦慮」問題，從根源上看，「焦慮」的對象恰恰是儒家學術之不純，其結果是失去了經世濟民的效力，甚至危害世道。

這一點是顯而易見的。樸學可以上溯至清初顧炎武等人，而顧氏治學的動機正是有感於明人以空疏亡國。「空疏」的原因是儒家摻

4 周潤年：〈北京雍和宮御制《喇嘛說》碑文校錄考證〉，《西藏研究》1991年第3期，頁94。

5 錢大昕撰，程羽黑箋註：《十駕齋養新錄箋註》（上海：上海書店出版社，2015年），頁260。

6 錢大昕：《嘉定錢大昕全集》，第9冊，頁372。

雜了魏晉以降佛道等「非儒」的因素，所以樸學家要上溯漢代（或更早的時代），求取未受污染的儒家經義。傳統觀念認為，儒家經典記載了通往理想的政治——三代之治的必要知識，對經典的解讀進行「提純」便成了題中應有之義。換言之，樸學正是獲取理想政治的知識的必要途徑，樸學家的目的仍落在人倫日用之間，如錢大昕所說：「宋儒以孝弟為庸行粗跡，而別於空虛處求性，故其所言往往有過高之弊」，<sup>7</sup>便是對宋人受佛道影響而追求形上知識的批評。所謂「過高」，自然是指遠離世俗生活。

然而，微妙之處在於，樸學家有濃厚的務實傾向，但同時認為，經典記載了指導務實的知識，於是經典成了務實的必由之路。從某種角度看，這恰恰比提倡「事上磨練」、直面現實事務的陽明之學多了一層阻隔；從某種意義上說，也正是由於這層阻隔，樸學與頗有相似之處的科學最終殊途陌路，所學之異也在一定程度上影響「大分流」（the great divergence）後中國和歐洲走上了不同的道路。

樸學家視宋明時人的學問為「無根」、「空虛」，這一「根」被理解為經典；因其「空虛」，相形之下，樸學顯得「實在」。然而，經典終究流於紙面，古老的知識難以付諸實踐（如《儀禮》中的儀式、《周禮》中的官制、井田制，等等），真正能夠學以致用的主要是關於人格修養、待人接物的格言。這裡就有一個悖論：樸學考據的重點恰恰是難以付諸實踐的部分（如「三禮」名物），能夠學以致用的部分往往不需考據，或難以通過考據確定是非，而取決於讀者更願意相信哪一種解釋。如此則樸學比起宋明人師心自用、事來則應，反而顯得「虛」了。

歸根結底，樸學對文本的客觀研究傾向和儒家內在的務實傾向並不協調，導致了一種南轅北轍的尷尬境地。樸學晚期的大師尤其注意到了這一點，如孫詒讓撰《周禮正義》，在精嚴考據的同時關照現實，他說：「今泰西之強國，其為治非嘗稽核於周公成王之典法也。而其所為政教者，務博議而廣學，以暨通道路、嚴追胥、化土物礦之屬，咸與此經冥符而遙契。蓋政教修明，則以致富強，若

7 錢大昕：《十駕齋養新錄箋註》，頁 107。

操左契，固寰宇之通理，放之四海而皆準者。此又古政教必可行於今者之明效大驗也。」<sup>8</sup> 通過認定現實中強大的西方政治實踐與《周禮》的記載暗合，強調儒典的政治知識可以「放之四海而皆準」、「古政教必可行於今者」。然而這種暗合，或失於空泛（「務博議而廣學」），或僅是門類相似而內涵全異（如交通、警察、化土物礦），孫氏之說未免過於牽強。時屆晚清，樸學的這種「自救」已完全不合時宜，孫氏此書在學術上獲得了極高的評價，然而它在「用世」上的迂遠難行也已有目共睹，充分暴露了樸學的內在矛盾。

本書作者提出了一個頗有意味的觀點：十八世紀的學術轉向影響深遠，即便是反對樸學者也承認，討論問題應該基於語言文獻的實證，而這種實證主義直到現代仍有迴響。作者在書末甚至提到了毛澤東和鄧小平提倡的「實事求是」，認為此詞的運用有十八世紀的淵源。作者的這一觀點與梁啟超以來的學界主流一脈相承。這種觀點認為，樸學在方法論上接近科學，換言之，它是中國傳統中最接近現代的一門學問。之所以沒有通向現代化，僅僅是因為它的研究對象主要是典籍而非自然。這樣的認知當然有其合理性，然而它未免忽略了一個事實：廣義上的學術並不局限於儒家經典，也包括各種應用之學，只不過在中國傳統「獨尊儒術」的語境下，百工皆為儒學遮掩。儒學被認為是可以指導一切行業的原則，然而在行業的具體操作層面，必然有一套實用的知識體系，而這一體系的原則也必然源於經驗實證。換言之，實證的傳統從來沒有缺席，雖然它們在知識界的主流敘事中確實缺席了。十八世紀的學術轉向與其說是中國學術發現了實證原則，不如說是儒家在經典解釋中引入了實證原則，它的獨特性在於以形下的方法解讀形上的原理。如果我們採取這樣的看法，那麼在中國備受重視的實證主義傳統和十八世紀的學術轉向之間便不必然存在關聯。

這個問題仍值得深入討論：十九世紀以來中國人對實證主義的熱情來自哪裡？我們似乎不能否認十八世紀的樸學影響，但從歷史看，它更像是一場針對知識精英的熱身運動，在科學被全面介紹進

8 孫詒讓：《周禮正義》（北京：中華書局，1987年），頁4。

入中國前起到一個認知上的緩衝作用。此後，伴隨著西方入侵、中國傳統社會崩潰，儒學不但不再神聖，而且在相當一段時間被主流輿論歸咎為中國落後之源。人們的熱情傾注在曾經被儒學遮掩的百工上，我們甚至可以說，這一實證主義的熱情本身是「反儒」的。當然這一問題需要更為深入廣泛的研究，這裡僅僅提出一個基於印象的假說。

無論如何，本書是一本優秀的著作，作者對十八世紀的中國學術有相當敏銳的把握，所思所論，啟迪學者去思考一些對中國文化來說極為根本的大問題。