

复旦大学

光华人文杰出学者

讲座丛书

# 执拗的低音： 一些历史思考方式的反思

王汎森 著



生命科学

生命科学学院图书馆

2019.10.14

# 执拗的低音：

## 一些历史思考方式的反思

王汎森 著

Simplified Chinese Copyright ©2014 by SDX Joint Publishing Company  
All Rights Reserved.

本作品中文版权由生活·读书·新知三联书店所有。  
未经许可，不得翻印。

## 图书在版编目(CIP)数据

执拗的低音：一些历史思考方式的反思 / 王汎森著  
——北京：生活·读书·新知三联书店，2014.1  
(复旦大学光华人文杰出学者讲座丛书)  
ISBN 978-7-108-04618-5

I. ①执… II. ①王… III. ①中国历史-近代史-研究 IV. ①K250.7

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第171947号

责任编辑 吴 彬

装帧设计 罗 洪

责任印制 郝德华

出版发行 生活·读书·新知 三联书店  
(北京市东城区美术馆东街22号)

邮 编 100010

网 址 [www.sdxjpc.com](http://www.sdxjpc.com)

经 销 新华书店

印 刷 北京隆昌伟业印刷有限公司

版 次 2014年1月北京第1版  
2014年1月北京第1次印刷

开 本 787毫米×1092毫米 1/32 印张8.75

字 数 142千字

印 数 0,001—5,000册

定 价 32.00元

(印装查询：01064002715；邮购查询：01084010542)

已审阅  
子居 17-03-05, 22:1

# 序

二〇一一年三月，我应复旦大学之邀，担任光华讲座，进行四场演讲。当初即言明讲座的成果要集结成一本书。我最初的计划是在讲完之后，好整以暇，慢慢地将四篇文章写出；然而演讲之后，我虽曾写过几章，但是也有一部分只能退而求其次修改录音稿。所幸复旦大学历史系的博士生钱云程度很高，提供了很大的帮助。这个讲座的主题，事实上是我在接受复旦大学邀请时突然跳出脑海的。我当时觉得手中正在做的几个研究，及一些对史学研究的视野及方法论的关怀，似乎都指向同一个方向，即“执拗的低音”。

## 一

何谓“低音”？由于这个书名是后起的，所以我采取的是非常宽松的定义。最初的设想只是想重访近百年来被

新派论述所压抑下去的声音，但是后来我决定将被忽略而仍具有重要性的思维方式、观念等也包括进来讨论。本文所说的“低音”大致是四个层面：一是省视被近代学术及思潮一层又一层复写、掩蔽、遮盖、边缘化，或属于潜流的质素。二是对历史研究而言，“创造性转化”与“消耗性转换”的同一性，以及它对历史研究造成“意义倒置谬误”的现象。它还包括一些无所不在的学术框架，一些无所不在的假设——假设西方是普遍的，中国的历史是个案的。三是方法或视野上面的问题，譬如后见之明之类的思维如何影响我们的史学。<sup>〔1〕</sup>四是一些长期以来被认为具有永恒性，在近代却被长期忽略的主题。

这一个世纪以来，关于新旧思想的争论，大部分都把“史实的重建”和“价值的判断”混在一起。新派人物因为鄙弃保守派人物的思想，对他们的学术观点也一概否定。保守派人物也常常反过来做同样的事情。对于一个历史学者而言，这两者都不是健康的态度，值得重访。当然这两者之中，又以前者的情形更为严重。这一百年来，新派逐渐成为主流论述，旧派对于历史文化的看法却因其思想保

---

〔1〕谈“后见之明”处有一部分原以《对思想史研究的若干考察》一文刊在《王元化先生九十诞辰纪念文集》（上海文艺出版社二〇一一年）中，因与题旨相关，故收入本书第一讲《执拗的低音》中。

守，而常常被连带地扫到历史的边缘，成为被否定或隐蔽的层面。

“重访”还有较为广泛的意义，我觉得它是避免将现状“本质化”的资具之一。近代世界有一种不言自明的进化思维，认为这个时代应该就是到目前为止相对而言最高的阶段，所以很容易将现状“本质化”，隐然认为现状便是该物事的本质性内容，忽略了它们可能只是近几十年或几百年来形成的，并不是“本质”。譬如以心身分离来谈人，这是近代西方才发展出来的思想。然而，现在人们凡是谈到这方面的问题时，便不假思索地以它为进路，认为这个问题的本质性内容便在于此（“本来就是这样！”）。但是如果重访之前的思想传统，便能得到一种不一样的视野，提供我们思考这个问题的新可能性。这一类的例子很多，我不在此一一枚举。所以不管是“创新”或“重访”等都是基本能力，是一种保持多元开放资源的能力。

除上述之外，我要在此强调几件事。第一，我个人的研究主题之一便是中国近代的新学术，我深深相信近代学问的进步，仍然以新学术之建立为主。譬如用西方严格的语言学知识对中国传统的语言音韵学做出的创新，或如胡适（一八九一——一九六二）所说：“治国学必须要打破闭关孤立的态度”（《国学季刊》发刊宣言），都是非常好的例子。第二，作为一个史学工作者，我这次演讲是从历史

研究的角度出发。在追求历史真相的过程中，所有用得上的资源都是有益的，不管中西，也不管新旧。第三，我认为在近代思想发展过程中所造成的一些学术上的偏蔽之处，是到了应该“重访”的时候。现在将这些问题解放开来，重新加以省视，是一个有益的方向，进而改变过去趋于两个极端的旧视野。采取开放的态度，也有可能获得新的现实资源。第四，不了解“低音”，不能真正了解“主调”，而且“低音”常常是可以辅助“主调”的。

新学的震荡其实是帮助人们“重访”历史。比如经过古史辨运动之后，出现了“疑古”、“释古”、“考古”三派。如果没有经过激烈的疑古，恐怕“释古”、“考古”都不可能出现，不会注意到要先把先秦史书中的记载提起来抖一抖，再放下来重估其价值。没有经过一番震荡，不可能平情地“释古”、“考古”。现在很多人又毫不别择地走回到“信古”，那也不是我的态度。旧派有可能因为太受仁义道德或“圣道王功”的影响而被严重地遮蔽，也可能处处为了把中国历史传统说成与西方相异，而掉入另一个陷阱，或是为了表示西方近代所有的，中国古亦有之，而反模仿了西方的近代，形成另一种扭曲。我的意见是要“重访”，但不是要不经研究地复古，而是重新了解它的“正形”（套用傅斯年[一八九六——一九五〇]在《赤符论》未刊稿

中的话)——虽然这是不容易达到的。我的理解是人们往往要经过几度类似现象学的还原工作之后,才能重新去掌握历史文化的“正形”。

我之所以想要谈“执拗的低音”,一方面是希望能检视被近代激烈思想压下去,或复写,或不断擦拭之后残留的文本,或是被暂时淹没的观念,同时也意识到,要检讨近代保守派的论述。事实上许多人因为反对新文化,而吊诡地“反模仿”西方,也就是说认为凡与西方或新文化相反的那一面便是中国传统文化之本质,但事实上是以与西方或新文化对反的思维来定义传统。所以我想象中的“重访”当然也包括这一面。

因此本书中所宣扬的是陈寅恪所说的“与立说之古人处于同一境界”(《冯友兰〈中国哲学史〉上册审查报告》),为了做到这一点,本书所提倡的是“加法”,而不是“减法”,更不是退缩法——我不是要退缩回近代以前的旧论述,而是要在新史学所奠定的基础上进一步求索。所以既不是“第一种”(趋新),也不是“第二种”(守旧),而是改变视野成为“第三种”。换句话说,正赖有近代的各种新学术的成绩,我们现代人才有可能真正做到“重访”。要真正把握“低音”,不是靠退缩回到过去,而是需要用世界上所有用



得上的学问才可能拨云雾而见青天。

## 二

从事历史研究的过程中，我发现“时间序列”的问题变得非常重要，而它包括了许多方面。第一，我注意到创造转化本身的消耗很大。当我们回过头去看，会发现有些东西没有被表述和彰显，有些东西慢慢成为低音。例如梁启超（一八七三——一九二九）说：“学案者，学史也”，这个说法当时风靡一时，被认为是对学案的新看法。可是现在回头去看，梁启超把生命的哲学转化成为学术史后，其实把宋明理学中观照生命的部分去掉了，很多东西都看不见了，只是在那里寻求抽象的理论，这就是一种“消耗性的转换”。

第二，“后见之明”作为一种历史思考方式时所遇到的困难；还有我们历史解释中往往会设想历史人物是处在“无限理性”的状态下；提到我们该如何重新了解“风”，以及这种史学思维可能为历史研究带来何种的新养分；又如在新史学中，“历史”与“意义”如何分道扬镳；以及它为何仍是一个挥之不去的老问题。

第三，历史中的行为、事物之间的关系，很难用我们目前的词汇与概念完整描述。譬如历史上两种文化交遇时的关系，常如两种不同颜色流质的互相晕染，可是现在好像没有足够的词汇可以状写。古代的历史、文化也是一样，其中有许多复杂的情状，恐怕不是我们现代的学术语言所能充分表述。更何况，我们所使用的许多学术语言是从日本或西洋次第借来的新词汇或新观念。这一百多年来，我们对知识的了解、定义、诠释、范围，大多是跟着新式教科书走的，就像突然一阵风吹来，人们的思维世界悄悄转换成教科书或其他新书中的新定义、新概念，此后大家相沿而不自知，几乎不再意识到其中有一个很复杂的历史过程。

第四，我们的思维世界受到近代西方思潮的洗礼后，经历了如大海潮般的变化，使得我们看待事物及资源之态度，有了一种深刻的转变，譬如线性进化历史观的影响。在这些新的思维框架下，往往认为只有最当前的、最科学的、最进化的，才是最正确而有价值的。<sup>〔1〕</sup>

第五，主流论述研究的重要性当然不在话下，但我认为现在的我们也应该要注意到主流之外有第二、第三层次的

---

〔1〕 这好比在我们眼前有两家书店，一家新书店，一家旧书店，新书店只卖最近出版或畅销书，旧书店卖的是过去六七十年出版过的书，这两种书店合起来才可能提供我们比较充分的参照资源。

潜流。我们观察一片林相时，也必须注意大树下面树根的活动。主流与非主流的种种层次常同时叠压在一起，形成竞争状态，这里面还有很复杂、很精微的相互依存关系。主流上升为主流的过程，往往有几个层次的竞合关系。因为我们习惯只见到主流，没能用主流所能接受的语言来描述其他复杂的存在。我们对长在地上的树很了解，两棵树可以看来毫不相关，可是我们忘了下面的树根可能纠缠在一起了。<sup>〔1〕</sup>

### 三

重访执拗的低音，也是在寻找多元的资源。“资源”是资源库中的东西、是供选用的，而不一定就是一个确切的答案。就像我们住饭店，不必从一号房间开始住，下次住二号，再下次住三号。有用的资源，不是一个一个前后排队般的发生关系，而是开放性的，充分承认历史工作对古今思想资源的开发及思想资源的意义，而不是认定只有排在最当前的这一个才有现实意义，或是只有被打扮成与

---

〔1〕此处是用鲍德里亚（Jean Baudrillard, 1929—2007）“地下茎”（rhizome）的观念。

排在最当前的这一个一模一样的历史与思想，才具有现实意义。那么历史或思想史的工作将会丰富我们现实生活的资源。若我们想了解古代人物的状态，则必须要设法与他们处于同一境地，不能只套西方的理论。我们应把西方历史个案化、再普遍化，把中国的历史文化个案化、再普遍化，在交复往返的过程中，得到新的理解与新的资源。

做完这四场演讲后，有一位欧洲汉学界的朋友告诉我，他认为“低音”的问题，应该牵涉三个层次，也就是“史实的建立”、“价值的参照”及“低音事实上可能才是真正的主流”。我并不完全认为低音才是真正的主流，但是同意前面两者。也就是前面提到的，在重访之后，使得新旧各种学术资源成为并置的、多元的、开放的资源，而不是简单地认为最新的、西方的学术见解才是唯一的、真正有价值的见解。所以这种类似现象学的还原工作是一个解放。<sup>[1]</sup>这样做并不是要取代主流，而是想要丰富资源的多

---

[1] 我一向认为同一时间的历史发展是由多个层次构成的，有些是主调，有些虽然存在，却成了低音。我们今日需要对这些“低音”进行“重访”的工作，从问题遮蔽的那一面看主流与边缘的分叉点。日本地震后所导致的核能危机，让很多人想到，美国在二十世纪六十年代也曾经考虑要用熔盐（molten salt）发电的方法来解决能源问题。现在慢慢有人想回到六十年代的那个分叉点，看看究竟是为什么岔出去了，并想了解熔盐发电是不是一条新的出路，这便是一种“重访”。

元性。那些旧的、纠结不开的新旧文化之争，应该随着时代而新陈代谢，重访的工作则能丰富我们对历史文化的了解，同时也丰富今天的思想资源。

在演讲中我也提到，西洋思想史上有过一些类似的例子。列奥·施特劳斯（Leo Strauss, 1899—1973）觉得十八世纪以来，西方受到“科学主义”与“历史主义”的影响，忽略了古希腊、罗马文本的许多深义。而维柯（Giambattista Vico, 1668—1744）为了了解为笛卡儿（René Descartes, 1596—1650）著作遮蔽的人的复杂性，花了二十多年的时间去了解古希腊罗马。又如皮埃尔·阿道（Pierre Hadot, 1922—2010）的《哲学是作为生活的一种方式》（*Philosophy as A Way of Life*）认为现代人对古希腊哲学的研究，其实加上太多后代的框架，经过几度抽离，那些带有生命实践的部分被遗忘了。经过皮埃尔·阿道的重访之后，我们更能把握希腊罗马哲学中精微的复杂性，就像维柯摆脱笛卡儿思维的影响，发现了古希腊思想中很多后人感到陌生的资源一样。又如诺贝尔奖得主阿马蒂亚·森（Amartya Sen, 1933— ）的《伦理与经济》中对亚当·斯密（Adam Smith, 1723—1790）著作中“自利”与“竞争”观念的探讨，发现亚当·斯密对这两者的主张都是有分寸的。透过阿马蒂亚·森的重新审视，我们了解资本主义原

来所声称的不是那么简单，则我们在考虑人类今天的经济行为时，便可以有一种新的视野。但究竟如何取舍应用，就不是历史学者所能全然置喙的了。

最后我们要问的是，究竟解决当今人类困境的资源，只有当今西方的主流思潮，或是可能加上其他的资源？我时常感觉：“近代性”标榜多元化，但近代思想界的情状却显得单元化。这个现象学还原式的“重访”工作可能开启了禁锢，显豁潜流，使我们的思想资源多样化、丰富化，能得益的不仅只是历史解释，它也可能开阔了现实价值的参照资源。那么我们的价值世界就不再只是单线的、扁平的。

我必须强调，我从未改变我对近代新学术与新思想的前驱的敬意。文化不断向前发展，新价值不停地创造出来，这是必然的事情，所以我不是在宣扬简单的复古。我知道有一种富含政治性的复古思想正在崛起，有很多研究很强烈地希望朝着政治、国族的崛起的方向发展。不过我希望我的演讲，不要跟这个趋势画上简单的等号。我一直认为，我所谈的这些“重审”的工作有一个前提，即未经过现代学术之洗礼，则所有学问不可能有进境，用王国维（一八七七——一九二七）的话说：“中西二学，盛则俱盛，衰则俱衰”（《国学丛刊》序），如果不经近代西方之一番震荡，对很多层面

是视而不见的，没有经过西方学说的引会，许多地方不甚清楚，或是杂乱无章，无法很有条理的表述等，不一而足。西方的理论、资源，常常能够帮助我们好好了解古代历史，而不一定会跟我们“重建”的目标互相排斥。例如李宗侗先生（一八九五——一九七五）写了《中国古代社会新研》，还翻译了《希腊罗马古代社会史》，先不论他说的对不对，但他引用希腊罗马社会中“家火”的观念来解释中国古代社会，的确为中国上古史的研究开启一个新的面向。如果没有对古希腊城邦的深入了解，他就看不见中国古代史中的那一面。

最后我想再次强调，这本书原本规划是演讲集，但我一直想把它发展成论文集。然而最后因为时间所限，不能一一写成论文，所以只能以现在的面目见人。因为是演讲集，所以论点比较宽松，注脚也做得很少。在编辑的过程中，我加入两篇文章作为附录，分别是《传统的非传统性》（简体字版《章太炎的思想》之导论）及《时代关怀与历史解释》（刊于《古今论衡》第二十三期）。另外，《上海书评》中有一篇我与葛兆光兄的对谈录（《寻找“执拗的低音”》），亦请读者参考。

最后，我要感谢一群朋友。复旦大学的葛兆光教授、钱云同学，尤其是葛兆光兄提出了这个邀请，并亲自催稿，我要在这里特别谢谢他。此外，也要感谢复旦大学的章清、周振鹤、陈思和教授在我演讲期间为我主持讲座，并提供

了许多帮助。中研院的萧高彦教授、林胜彩博士，北京师范大学出版社的谭徐锋先生，台湾大学历史所博士生陈昫秀等，以及许多在讲座过程中促成、帮忙的朋友，没有他们，这本演讲集是不能成书的。



## 目录

- 1 序
- 1 第一讲 执拗的低音——一些历史思考方式的反思
- 77 第二讲 “心力”与“破对待”
- 127 第三讲 王国维的“道德团体”论及相关问题
- 167 第四讲 “风”——一种被忽略的史学观念
  
- 211 附录一 传统的非传统性——章太炎思想中的几个面相
- 233 附录二 时代关怀与历史解释
- 260 出版后记

## 第一讲

## 执拗的低音

——一些历史思考方式的反思



“执拗的低音”是日本上一辈思想史大师丸山真男（Maruyama Masao, 1914—1996）在他的两三篇文章里出现的题目。

我最初是注意到他所谓的“古层”理论，也就是指日本思想中最底层、不太变化的部分，后来我发现他的“古层”之外还有一个“执拗的低音”。因缘际会之下，我又看到葛兆光兄写的一篇《思想史研究的他山之石》，介绍丸山真男的思想史方法论，也提到这个问题。因此“执拗的低音”便时常出现在我的脑海中。现在因为这个机缘，我把它拿来作为讲座的总题。

我是以史学的角度来做这个演讲的。事实上，是想与各位分享一些问题、困惑，特别是面对史学的态度，而并不是有什么真正的解答。在这里谈“低音”并不是在提倡“复古”或者是对传统模式毫无保留的回归。我所要说的是一种“重访”（revisit），重访许多在近一百年被新思潮压抑

下去的学术论述，重访许多被忽略的面相、重访一些基本的问题、重访一些近代保守主义者为了回应新派所作的过当的扭曲、重访近代主流论述形成之际发生重大分歧的过程等。我们回顾近代，常常忘了在过去一百年新思潮及反新思潮主导之下，被挤到边缘的历史及文化论述，忽略了它们是不是还有被重访、再审的价值？这些边缘或低音是否可能成为重要的资源？

要重访的想法事实上在我脑海里回荡了很多年，但一直没有机会陈述。事实上这次演讲的内容，包括第三讲“王国维的‘道德团体’论及相关问题”，还有第四讲“风——一种被忽略的史学观念”，都是这几年来一直在思考的问题。

我之所以决定将盘旋脑海多时的想法整理出来，还有一点个人的因素。几年前，我生了一场小病，在那之后突然发觉，几十年来我对宋明理学中与“心体”有关部分的了解，可能值得再思。我发现我们应该回到清末以来新派之说全面胜利之前，了解当时人怎么想这个问题，包括后来影响大局的“主流论述”如何形成，看一看有没有可以重新梳理的地方。所以我一再强调自己的立场是要重访这些“低音”，了解它们能否提供一些有价值的线索，来帮助我们的历史研究，同时也提供一些可能的资源。

在过去一百年，全盘西化或反西化的论述，已经被反复讨论过无数次了。可是在寻寻觅觅之际，我们忘了当时竞争性的论述的极端化倾向，一方面是传统或保守派学者对古代历史文化的了解，被新思潮挤到一旁或是完全消失；另一方面是不少旧派人士为了对抗新派，而陷入另一种没有生机的极端。

## 一 事实的厘清与价值的宣扬

在进入讨论之前，我想先说明一点：在很长一段时间里，对“事实的厘清”与“价值的宣扬”的混淆不分，造成人们错误的认知。简单地说，因为看不起某些学者的思想，连带也看不起这些学者的学术见解。

“价值的宣扬”与“事实的重建”这两件事在古代并未特别分开，但是在近代中国新学术兴起之后，可以明显看出其日渐分离的趋势。但另一方面，不管新派或旧派，往往在“价值”扬抑的同时，把“事实”的部分也贬入历史的边缘，或从此不再出现在人们眼界之内。一旦新思潮当道，旧思想的承担者及其所抱守的学术见解，也同时成为被攻击的对象。同样地，旧派人物对新派人物不满，也

倾向于否定他们的学术见解。

比如马一浮（一八八三——一九六七）先生的《泰和宜山会语》里一再强调，“六艺”的分类已经包括所有分类了；现在的学科不管是物理学、化学还是心理学等，都不能超出六艺的分类，这当然不符合今天的认知，但如果要了解古代六艺所指为何，马一浮的话还值得我们重审。但可能有许多人认为马一浮思想如此陈旧，所以连带也觉得他对古代六艺观的了解完全不值得一提，但实情未必是如此。我指的就是这一类的反思，要把“价值的宣扬”跟“事实的重建”作某种程度的切分，再回去重审历史。

在这里我还想举几个例子。例如，政治哲学家列奥·施特劳斯，他的著作这些年翻译得非常多，我是个历史学者，当然不算是最深入了解他著作的人。不过因为我过去在写《权力的毛细管作用》一文时，曾经参考他的《迫害与写作艺术》（*Persecution and the Art of Writing*），这本书主要是在讲政治或宗教压力下的写作。施特劳斯认为包括斯宾诺莎（Baruch de Spinoza, 1632—1677）的《伦理学》在内，都是秘密地应付外面的压力——不管是政治还是教会的压力下的写作。他说许多名著里面有各种非常秘密的写作方式，如果不留意外面这些压力，便不能了解包

括斯宾诺莎的《伦理学》在内的许多文本。

施特劳斯另外还有一本《什么是政治哲学？》（*What is Political Philosophy?*）也是个有意思的例子。他认为西方十九世纪以来诠释希腊、罗马的古典政治哲学时常有扭曲。从十九世纪起，有两种思潮席卷了欧洲思想界，而研究古希腊哲学的学者被其影响而不自知。这两种思维，一个是历史主义，一个是科学主义。而秉持上述态度去解释古希腊政治哲学时，有意无意间形成了许许多多的误解。

施特劳斯认为，第一，历史主义使得所有事件都从相对化的角度来看，因为历史主义里面有一个很重要的概念，所有历史事件都是个别的、一次性的，它们分别和上帝直接相关，故对事情抱持相对化的看法。施特劳斯则认为政治哲学这门学问里面如果没有价值判断，它的基础就不存在了。他认为如果要好好了解古希腊政治哲学的话，一定要了解西方历史主义对它带来的无所不至的影响，而使得十九世纪以来的西方政治学家，尤其是研究古希腊、罗马的政治学家，忘了古希腊、罗马政治哲学里有清楚的价值判断这个事实。第二，同时也要了解十九世纪以来强大的科学主义渗透到每一个角落，使得人们回头去看古希腊、罗马，尤其是古希腊政治哲学时，往往都渗透了科学主义的影响而不自知这个事实。



施特劳斯提到，另外还有一种态度是不愿意把政治哲学当做整体性来思考，而只愿意对其中几个单点作深入问题性的分析。他认为这是违反古希腊跟罗马，尤其是古希腊哲学的重要特色，如果没有重访十九世纪之前人们对政治哲学的解读，包括当时人们对古希腊哲学的注释，将不容易看到刚才所讲的那些层面。总之，施特劳斯希望人们以新的方式去解读古希腊、罗马的政治哲学，以求获得新的了解，并开发新的政治思想资源。虽然施特劳斯所说的不一定都有道理，但值得我们省思。

另一个我想举出的例子，是皮埃尔·阿道的《哲学是作为生活的一种方式》。阿道认为古代哲学思想适切于日用人生，后人讲哲学则是抽离日用人生。他说古代希腊哲学家不是为了要构建纯思维系统，而是要将思想放置于日常生活的实践中，也就是说他们注意到哲学的“living praxis”——我译为“日常生活的面向”。阿道说十八、十九世纪以来对古希腊哲学的解释，往往忽略了古希腊哲学不是一套抽象的学理，而是一种生活的方式，不管它谈的是物理学、宇宙论、数学、自然论，所有这些东西事实上都跟生活方式有关，而不是要经过几度抽象化之后成为一种纯哲学的辩论。

阿道还提到口传在古代的重要性。书写则被口传的

形式所宰制，目的是为了更方便再度口传，所以口传具有优先性。这与我们今天认为书写、印刷优于口传的想法刚好相反。如果我们不了解这一点，回去看古代希腊就会有所偏差。

阿道又说：“哲学化是为了学会如何对话”（To philosophize is to learn how to dialogue），所以对话的形式是非常优先、非常重要的。另外，精神的锻炼（spiritual exercise）也非常重要。所以不能将哲学当作纯知识的探索（doctrinal exposition），不只是为了得到抽象的知识，而是为了生活。哲学活动不只是智识的（intellectual），同时也是精神的（spiritual），人们要学习过哲学的生活。除了逻辑（logic）、物理（physics）、伦理学（ethics）等等之外，还有实存的逻辑（lived logic）、实存的物理（lived physics）、实存的伦理学（lived ethics），意思就是不能把逻辑、物理、伦理学当作纯粹的知识来追求。换句话说，哲学不只追求原创性思考，同时也是灵魂的展现。

阿道还认为物理是作为精神锻炼不可或缺的一部分；至于哲学是生活的一种艺术，有实存的、活动的面向，而不只是纯粹的概念或理论的东西。因此，古希腊时代所有的学问都带有“存在”的向度，带有“生活”的层面。这些学问都是有机的整体，每次显现的只是全体的一部分，

用抽离分析的观点去了解古希腊哲学，是十八、十九世纪以后才产生的做法。

此外，近代许多知识都经历过一个重要发展，即伦理/价值与知识的分离。诺贝尔经济学奖得主阿马蒂亚·森在《伦理与经济》( *On Ethics and Economics* ) 中检讨近代经济学与伦理分道扬镳的过程时，有一章提到近代经济学中认为理性的经济行为是个人利益极大化，并强调经济的行为基本上是“自利”的 ( self-interest )，人们认为这两者都出自亚当·斯密的《国富论》、《道德情操论》。但阿马蒂亚·森重访亚当·斯密的著作，发现在亚当·斯密的著作中“自利”的思想不是普遍的，是很有限制、很有分寸的，不像后来那样无限扩大，认为“自利”是一切经济行为的中心。这种“再访”，对我们重新了解亚当·斯密“自利”思想就有一定的价值，而这种研究工作本身也是对当代经济行为的反思与除魅。

近代许多学科的知识把原来很强的伦理、价值或生活层次的意涵逐渐摒除。如果我们毫无节制地用“去伦理化”的学术观点回去审视古代，就可能产生阿马蒂亚·森所发现的出入。像是用不带伦理意涵的经济学观念，回去了解从前的经济观念，即是我所谓的“意义倒置的谬误”一种 ( 详后 )。

## 二 “学”是什么

顺着上面的思路，我们要进入一些近代中国的例子。我发现以下所要谈的部分，几乎都直接或间接与“意义倒置的谬误”有关。因为近代中国与传统思想之间极激烈的断裂，造成许多方面的影响。本讲的前半部分主要在讨论近代后起的学术定义，新词汇、西方概念等，如何以后起者之身份而又回过头来看被覆盖的古代历史。后半部分则主要是讨论有关“后见之明”、“时间序列”、“有限理性”以及史家在两种不同的时间序列下从事历史解释时所造成的盲点。

首先要谈到近代“学科化”运动，在进入主题之前，我必须强调我完全了解且赞成近代学科的发展。在这里是想从历史研究的角度出发，如果用现代学科的观念倒推回去看历史上的相关知识时，所产生的无所不在的影响。

薛福成（一八三八——一八九四）说：“分之愈多，术乃愈精”（《治术学术在专精说》），就是说要学十九世纪的西方将学问分成各式各样的科目，才能后出转精、愈来愈发达。换言之，中国古代那种笼统的“六艺”，把

学问全部混在一起的做法，在近代行不通了，要分得很细，所以才叫“科学”（分科之学）。近代很多学问都是古代所无之学，用的材料可能是古代所有，可是它的学科则是古代所无。钱穆（一八九五——一九九〇）先生在《现代中国学术论衡》里面讨论现代的各种学问，其中很重要的一点，就是不管是教育学、心理学、考古学、政治学等各种科目，都是中国古代所无之学。我觉得这本书很有见地，但其中有一点我不太同意，它有点让读者觉得这些学问是不必要的，这两者之间当然不能轻易画上等号。况且人类不可能抽刀断水，河流的水会流向大海，不可能倒着流回去。

但是我们心中可以有一种了解：因为这些学科都是原来所无之学，所以用现代这些学科所衍生的态度和方法回去看古代学问时，必须有一种微妙的觉知，觉知到它们在时间序列上是“后起”的，必须用许多努力，还要有非常曲折、细密的区辨功夫，才能弄清楚其中间有许多我们误解而不自知的地方。

用今天的心理学概念、范畴、词汇，未必真能好好掌握古人的心理世界，但是近代心理学的许多资源，确实可以帮助我们了解我们原先感到恍兮惚兮的古代心理知识。如果我们想好好了解古人的世界，要先承认他们有一个非常复杂而

精微的世界，跟我们不完全一样，其中有若干鸿沟要跨越。

在近代知识转换的过程以及分科之学形成时，有些复杂、隐微的声音被遗漏了。以王国维为例，他在早年非常热切地引进新学时，即对近人把学术分成几块后所造成的偏颇有所反省。王国维认为许多学问本来就是一个，不能分析成几种。在他早期的《静安文集》说，古书中有许多原本是兼文学、兼哲学的，但后来人们却把它们分开来看。譬如宋朝很多文献，像《太极图说》、《通书》、《皇极经世》等书却是“亦哲学亦文学”，但自宋代以后，哲学渐与文学离，“今舍其哲学而徒研究其文学，欲其完全解释，安可得也？”<sup>〔1〕</sup>反之，徒研究其哲学，而完全遗漏文学的层次，亦是“安可得也”。这一段话的意思是，哲学、文学在以前许多时候是不能完全分开的，但现代人要用分析的方法看它们，把它们拆解开来。王国维又说：“古人所谓学，兼知行言之，今专以知言”<sup>〔2〕</sup>，意思是说以前的“学”是和“行”包含在一起的，可是后来人只注意到知识的层面，而忘了它还有“行”的那一面。

胡适先生曾说：“我常感得学问是一件事、信仰是一

---

〔1〕 王国维：《奏定经学科大学文学科章程书后》，收入谢维扬等主编：《王国维全集》第十四卷，浙江教育出版社、广州教育出版社二〇〇九年，页 37。

〔2〕 王国维：《国学丛刊序》，《王国维全集》第十四卷，页 129。

件事、道德又是一件事。”<sup>〔1〕</sup>他的意思是现代人要脱离伦理来看学问，我认为这是造成近代学术进步的一个重要原因。可是若用这个学问观念回头看古代学术，在研究、了解上恐怕会产生很大的出入。以前的学问、道德和信仰往往同是一件事，而非三件事。所以当我们把它分成三件事再回去了解古人的时候，总觉得其中有些出入，这就会产生我所谓“意义倒置的谬误”。伦理跟经济、伦理跟法律、伦理跟历史、伦理跟其他许许多多学科的关系也都是一样，我们处在一个已经“去伦理化”的时代，如果用这个态度回去了解过去的话，就不免会有所偏颇。例如只用现代政治学的观念回去了解古代政治，就可能产生种种出入。

许多我们认为是别成一个范畴的东西，在古代有相当长的一段时间，未必是别有一事，它可能是有机整体中一部分的显现。譬如经世致用的“经世”，是不是脱离道德、学问之外别有一事；譬如文章的“文”，是不是别有一事？清末的宋恕（一八六二——一九一〇）曾经提到当时人以为“经世”是另为一名，即表示古代儒家理想学问观之消失，因为孔门四科都是“经世”（《经世报》叙）。宋恕用的

---

〔1〕 见胡颂平（一九〇四——一九八八）编：《胡适之先生年谱长编初稿》第十册，台北：联经出版事业公司一九八四年，页3481。

是章学诚（一七三八——一八〇一）之论点，意思是没有学问的经世是没有源头的水。就宋恕看来，把“经世”另立一名，用近代的“经世”去了解过去的“经世”观念，则将产生很大的出入。<sup>〔1〕</sup>

“学”到底是什么？“学”是分析的，还是所有相关综合有机体的其中一面的表显？加拿大哲学家查理斯·泰勒（Charles Taylor, 1931— ）的《黑格尔与现代社会》里说，从十八世纪后期以来，西方有两种真理的观念，一种是分析式的，一种是认为学问是一个整体。我们看到的只是整体中一部分的呈现，当我们看到这一部分的呈现时，不要忘了它只是整体的一部分。

因此，我们现代学术中所谓的“学”，基本上是以客观的、研究的角度，把我们研究的东西客观化，然后取一“研究的态度”。我感觉“取研究之态度”是一个非常关键的现代观念。熊十力（一八八五——一九六八）在有些地方反复提到，“取研究之态度”使得知识和思想矿物化，剥离它原有的一些心性的、伦理的意义，或难以言明的、很微妙的层面。

综上所述，从古代到现代的学问观其实产生了很大的

---

〔1〕 又如汤普森（E.P. Thompson, 1924-1993）谈到西方近代以前的用“经济”（economics）一词时，所指的是一个更广泛的领域，不只是现代意义下的“经济”。



变化。在现代学科观念的影响下，我们往往在将古代学问转换成现代学科的过程中，把价值、生活、带有现实意涵的部分打散开来，而且赋予太多定律化、规律化的了解，这是我们从事历史研究时应有的觉知。

### 三 “西方化”的历程

近代中国有一个无所不在的“西方化”的过程，它至少表现为两面，如大家所注意的是模仿西方（当然包括教条式的马克思主义），用西方的概念、架构、方法去解释古代；另一种表现是为了与西方竞争，故在表述中国历史文化的时候，在内容、形式和重点上起了很微妙的变化，用模仿的假西方去对抗西方。记得有一次我去四川的李庄，看到当地有个清末民初盖的小学，大门建筑是西式的，但据说这间学堂是由当时一位非常保守的士绅所筹设，他因为非常痛恨新式学堂里面的教育，于是盖了一个大门几乎一模一样的学校，表示说“你能我也能”。

在许许多多的历史叙述中，我们都可以看到这种投合西方标准的心态，或与西方既相争却又相似的表现。不管这种投合是羡慕还是抗拒，都显示出几种心态：“你有的，

我原来也有”、“我原来有的与你有的相近似”、“你做不到，我也做不到”。譬如李建民在《华佗隐藏的手术——外科的中国医学史》中提到，其实中医原来也有外科，可是近代西方医学认为中医只有内科，而且中医的外科是微不足道的，在这种气氛之下，不管是在实践或是表述上，愈来愈强调中医内科化的过程，反倒遗忘了它原来外科的部分。刘咸炘（一八九六——一九三二）在给蒙文通（一八九四——一九六八）的信中说，近代有名的新派学者，大半是突出中国历史里面不重要、边缘的那一部分，以迎合现代西方的思想与价值，使得人们误以为它们本来就是中国历史文化的重心。

史语所的一位老前辈王毓铨（一九一〇——二〇〇二）先生，在《研究历史必须实事求是》一文<sup>〔1〕</sup>中举了许多例子。他非常愤怒地认为：近代中国史学过度受到西方的影响，每每把古代现代化、把中国史欧洲化，用十九世纪以来所形成的很多学术概念或范畴回去套在古代，这些都是值得注意的现象。因为所形成的解释架构，即是我所谓“西方化”的进程。

---

〔1〕王毓铨：《研究历史必须实事求是》，中国社会科学院科研局组织编选：《王毓铨集》，中国社会科学出版社二〇〇六年，页308—317。

此外，像是解释事物发展的时候，规律（law）的思维被有意无意地加上去，使得“发展”变得非常有规律，而不能包括在规律性格局，或不形成一个有规律样子的发展，往往就被搁置一旁，逐渐成为边缘。或是，原本没有那么截然划分的性质，或者边界不那么明显或内在有极细微的区分，或发展过程并非线性化，或知识本身并不脱离日用人生的层面，或是“信”的成分比分析要多，乃至隐微而模糊的低音等等。上述这些知识的特质，实际上非常重要，但很可能在现代新的“西方化的”格局和架构之下变得格格不入，因而被摆落到边缘。

近代中国“西方化”的过程当然也包括从日本、西方引入的大量新词汇，它们造成海潮般的变化，人们用这些词汇和概念组成的大网回头去了解古代历史文化，产生了无所不在的影响。有人注意到法国大革命对中国辛亥革命的影响，从孟德斯鸠（Charles de Secondat, Baron de Montesquieu, 1689—1755）的《法意》中看到中国是专制的概念，才回过头来讲中国古代是专制的。<sup>〔1〕</sup>当然有人对此看法不同，但值得思考的是：中国古代的政治形式是不

---

〔1〕 参见罗志田：《中国文化体系之中的传统政治统治》，《战略与管理》一九九六年第三期，页45—51。

是用“专制”就能形容？还是应该要有一个更精微、更复杂的概念才能描述、理解。也有学者在中国近代州县的研究中提到，近代学者常常用三权分立的观念，倒回去看清代州县情形，可是这样很容易造成若干误解。<sup>〔1〕</sup>

另外一个例子就是“国家”（state）的观念。近代 nation-state 的观念形成后，人们毫无保留地用这个观念回过头套在近代以前的历史，产生了无远弗届的转变。在哲学上也有类似的例子，譬如近代学者常用西方“唯物”、“唯心”的概念来讲中国哲学，熊十力说乍闻这一对概念时，“便起惊疑”，“余以为哲学家如只争心物问题，终不是根本解决之道”。<sup>〔2〕</sup>我们现在当然认为熊十力是守旧派，但从他的书中看出来，当时还有一群人认为他不是“笃守旧学者”。事实上，熊十力已经吸收了很多新的看法，但他当时觉得以“唯心”、“唯物”回去解释中国古代哲学，会引起极大的扭曲跟误解。<sup>〔3〕</sup>

---

〔1〕 里赞：《晚清州县诉讼中的审断问题——侧重四川南部县的实践》，法律出版社二〇一〇年，页 218—219。

〔2〕 熊十力：《乾坤衍》，萧蓬父（一九二四——二〇〇八）主编：《熊十力全集》第七卷，湖北教育出版社二〇〇一年，页 506。

〔3〕 如熊十力在《乾坤衍》说：“近有笃守旧学者，复来难云：乾为天，为阳气；坤为地，为阴气，是乃乾坤之本义，大《易》之宗主在是也。……今先生之论，直将汉、宋群儒古今一致传授之《易》说，根本推翻，恐难令人起信欤？”《熊十力全集》第七卷，页 512—513。

在这里我想先谈一谈“意义倒置的谬误”。“意义倒置的谬误”有许多种意涵。这里特别要提的是：意义一层一层像黑板一样写了擦掉、擦了又写，英文叫做“overwrite”。在这个写和擦的过程中，最后写上的那一层，跟历史上的一层又一层往往是有出入的。所以历史的事实，跟现代心理的事实之间不尽相同。我在这里尝试讨论几种。例如前面提过的新词汇，它们进来之后，好像 overwrite 一次中国古代的历史、文化、思想。用后来形成的一套庞大的新词汇网络套回去所形成的理解恐怕常常会产生很大的出入，这也是“意义倒置的谬误”中的一种。

譬如近来有些韩国学者注意到“青年”这个词是古书本来所没有的，如果用“青年”这个观念回去了解近代以前的“青年”，即会有不自觉的出入。至于“传统”、“历史”等词汇也是如此。“传统”在古书中，有时候是指血缘的意思（如君王，一代一代的传血缘这个统）；有时候是一种具体的事物或技艺，如某人“传某之统”，或者有形的特质，例如工匠一代一代传的统。可是后来像西方 tradition 那样的“传统”慢慢形成，具有压倒性的影响，使得旧的“传统”一词的意涵变得越来越罕用，甚至消失。在现代的“传统”观念形成之后，它有强烈的吸纳性和排他性，会无所不在地区别这个或那个是否属于“传统”，其实际影响是

非常巨大的。如果用 tradition，这个现代的、西方传来的“传统”观念去了解以前人们可能称之为“道尚”之类的东西，就会形成一些倒置性的谬误。“历史”是另一个例子。过去“历史”一词不是不曾连用，但数目较少，后来的“历史”观则给人一种事件之间相续不断的历程之感。如果用后来的历史观念回去了解过去的历史观，也可能会有相当微妙的出入。

不只是清末民初以来如此，近几十年来，我们吸收了很多西方社会科学的概念，也无意间拿来比附古代，描述古代中国的社会，其中也有很多值得重新思考之处。譬如，我们受官、私对立的想法之影响，觉得它们好像必然是一个截然对立的局面。事实上是否真的如此？又如受地方化（local turn）理论的影响，总是把地方跟中央的关系想成对立的。其实这两者有时说不定不是对立，而是相辅相成的。或者说，历史上确实有官与私、中央与地方的划分，但其形式与互动应该用新的方式来理解。

又如近代西方史学向来最为重视平民的力量，隐隐然认为“王权”没什么作用，把朝廷与官方的作用看得很低，而又把民间、草根的力量看得过高。只要稍微了解中国历史的人就知道情形并不一定是如此。过去，在承平的时代“官”的权威性、说服力、道德性是非常强大的，官方权力

所具有的影响是无远弗届的。

此外，“公理”、“公例”的观念也曾发挥了许多意想不到的影响力。以“公例”来说，像张尔田（一八七四——一九四五）这样保守的思想家，在文集中也提到：按世界之公例，儒家必然经过宗教的阶段，所以儒家当然是“宗教”不是“学说”。刘师培（一八八四——一九一九）在《中国历史教科书》中认为，要按照世界历史发展“公例”来反推那些过去所未曾看到的历史。他说：中国也有石器时代、铜器时代、铁器时代，《尔雅》中描述石器的部分那么多、那么细致，就是因为成书当时是石器时代的缘故。这些见解很有启发性，可是按照“公例”来书写历史，也会筛掉很多原来各自不同文化系统的特色，同时也会有许多部分不恰当地被呈现出来。梁启超早年极力提倡从历史研究中可以得到普世的“公例”，可是到了晚期，他便不再这么讲，改说运用统计方法可以得到一种较大的或然率。这个例子告诉了我们梁启超的思想所经历的变化。

新词汇、新概念、新框架登上近代历史舞台，是强而有力，而又具有创造性的，它们使得许许多多的东西都需要跟着改变。像“国家”、“线性”、“公例”、“进化”等观念进来之后，把很多相关的、远近的东西都扫掠而过，产

生或多或少的调整。这些解释架构帮助我们了解许多事情，同时也使我们误解许多东西。有的影响非常细微，就好像磁铁一样把东西都吸住了，有的则像风一样吹掠而过，产生许多“消耗性的转换”。

#### 四 “创造性转化”与“消耗性转换”

近代学科建置的过程中产生了许多“创造性的转化”，不过用历史研究的角度看，原来人们以为很多传统学问在转化成现代学科的过程中功能会得到继承或改善，其实并不一定如此。有很多东西在转化的过程中被人们遗忘，或是变成低音。尽管学问转换得更科学、更现代，但也有些复杂细微的成分被摒去了。

章太炎（一八六九——一九三六）在《国学概论》中曾经提到，古代学者经常在进行“替换”、“转译”的工作，譬如汉朝学者对先秦的典籍就做了很多“转译”或“替换”。现在回想起来，他的观察确实很有意思；我们今天所熟悉的東西，也有许多经过晚清民国以来的“替换”、“转译”，它们开启了新的思想世界，但是从历史的眼光看，它们同时也产生了一些消耗性。以下要举梁启超、胡适的一些例子加以说明。



梁启超的《国学入门书要目及其读法》、《最低限度之必读书目》是近代有名的书单，很多年轻人以它们作为学问的指导。他在《国学入门书要目及其读法》里面提到，焦循（一七六三——一八二〇）的《论语通释》，乃是仿戴震（一七二四——一七七七）的《孟子字义疏证》而作，将全部《论语》拆散，标出几个重要的概念，如仁、忠、恕等等，“列为若干目，通观而总论之”，认为这是研究《论语》的良法，且可用此法来研究其他书。有意思的是，晚清一位已经广涉西方学问、且出使过西方的保守派思想家——宋育仁（一八五七——一九三一）在评点时说：“拆散便错，与其主此，不如统治《经传释词》，求之训诂。”<sup>〔1〕</sup>意思是说《论语》是一部全书通贯、互相照应的有机体，把它拆散成一个一个概念来研究就是错的。我们也许会觉得宋育仁的议论很奇怪，但如果要重访这些课题的话，就必须想想这些奇怪的话里有没有道理。因为这些奇怪的话，好像在说：“我所了解的古代不是这样子”，这提醒着我们许多习焉不察的学问观点是值得再重新省视的。

又如梁启超评《廿二史札记》说：“学者读正史之前，

---

〔1〕 梁启超：《国学入门书要目及其读法》，宋育仁评点，收入桑兵等编：《国学的历史》，北京国家图书馆出版社二〇一〇年，页 236—237。

吾劝其一浏览此书。”宋评曰：“不必观更好，著者已自误。”<sup>〔1〕</sup>宋育仁的理由我无从深知，因为史书体裁跟《论语》不太一样。但无论如何，近代史家认为《廿二史札记》最符合西方史学的“专题式”史体，我们今日早就习以为常的看法，对深受传统熏陶的宋育仁来说竟然认为拆散研究便是错的。

梁启超在讨论《宋元学案》和《明儒学案》时，说过一句非常有启发性的话。他说“学案者，学史也”，“学案”就是一种学术的历史。这种讲法非常新、是一个很大的创造，不过如果我们了解《明儒学案》原来的宗旨就恐怕会有点出入。我们今天平心静气来看，学案当然不只是“学史”；“学案”所包含的东西，除了知识以外，还有很多属于实践的层面，不纯粹只是“学史”而已。如今包括我在内，也都把学案只当成学术史材料来看，可是如果增加一个新的觉知层面，就会了解它没有这么简单。它也有指引人们脱离生命困境的作用，有一个实际生活的实践面相，这些面相是我们经常忽略的，就是我所要讲的“低音”。

我在《古史辨运动的兴起》一书中曾经费了很大篇

---

〔1〕 梁启超：《国学入门书要目及其读法》，宋育仁评点，收入桑兵等编：《国学的历史》，北京国家图书馆出版社二〇一〇年，页244。

幅谈康有为（一八五八——一九二七）的《新学伪经考》。《新学伪经考》里面有一个重点，就是不相信《汉书·艺文志》，不相信古代诸子学出于王官的讲法。后来胡适写的《诸子不出于王官论》也是震荡一时的文章，他一方面受到康有为的影响；另一方面是循着《淮南子·要略》篇里的思路，认为诸子都起于救世的要求。

在胡适之后，柳诒徵（一八八〇——一九五六）写了一篇《论近人言诸子学者之失》，文中说到：“若合《庄子·天下篇》、《淮南子·要略》、刘歆《七略》观之，则诸子之学出于古代圣哲者为正因，而激发于当日之时势者为副因。”柳氏认为“正因”与“副因”应合起来看，诸子学最初从王官来，后来的发展则与他们为了救世、回应时代的要求密切相关。而胡适认为先秦诸子是被时势的需要所激发，是只看到它的“副因”，而不信古代诸子出于王官的“正因”；他认为胡适“举副因而弃正因”<sup>〔1〕</sup>。我不敢说柳诒徵一定对，不过合“正因”和“副因”来看，可能也是重新理解这个问题的一个契机。我曾经在一篇文章里写过，傅斯年的《战国子家叙论》里有一个部分，其实是在委婉

---

〔1〕 柳诒徵：《论近人言诸子学者之失》，收于柳曾符、柳定生选编：《柳诒徵史学论文续集》，上海古籍出版社一九九一年，页524。

地批评胡适。傅氏并未说反对诸子不出于王官，却说诸子出于古代的职业，他是用职业说取代了王官说。

梁启超虽然没有写过“诸子不出于王官”那方面的文字，可是梁启超在早期非常有影响力的文章中，用“大同”和“小康”来区别古代经典的性质，等于间接不承认《汉书·艺文志》里对这些书的态度了。梁氏用某些经典属于“大同”、某些属于“小康”来区分，也非常严重地影响了后来对古代经典的理解，也是一种“消耗性的转换”。

又如胡适先生写《说儒》，认为商周之间的变化很大，但李源澄（一九〇九——一九五八）反驳说：殷因于夏礼，周因于殷礼，并未大变。<sup>〔1〕</sup>他认为胡适在《说儒》里面提出的殷周之间有大变化，说得太过。实情是不是如此？殷周之间的巨变，不只胡适这样说，王国维、傅斯年也都这样说。这么大的问题，应该结合文献与近几十年出土的文物加以重审。

胡适在写《说儒》时，其实曾经受到傅斯年的影响。傅斯年认为古代是一东一西两个集团，殷人在东，周人在西。胡适在写《说儒》的过程中和傅斯年有很密切的讨论，

---

〔1〕李源澄：《评胡适说儒》，林庆彰、蒋秋华主编：《李源澄著作集》第三册，台北：中央研究院中国文哲研究所二〇〇八年，页1148。

深受傅氏《周东封与殷遗民》的影响；《夷夏东西说》虽然稍微晚出，但在《说儒》里已经可以看出两人交谈过的观点。此外，胡适写《说儒》时，刚好读了《圣经的故事》，《圣经》中有一种“悬记”之说，所以他将孟子的“五百年必有王者兴”当作像《圣经》中的“悬记”那样来解释。在这一篇长文中，胡适对于商周之间文化的断裂有一套解释，可是古书里的说法是“殷因于夏礼”、“周因于殷礼”，认为商周之间确实有变，但没有大变，实情究竟如何将来如果材料充分，也是一个值得重审的问题。

胡适先生早年写过一篇《谈谈〈诗经〉》。他不大愿意继承中国原来解释《诗经》的传统，所以认为《国风》里的周、召二南全部都可以用情诗来解释：《葛覃》讲女工下工之情形，《小星》是讲妓女与恩客。后来周作人（一八八五——一九六七）在一篇文章《谈〈谈谈诗经〉》中，质疑说当时有没有女工跟妓女恐怕都还值得研究。后来顾颉刚（一八九三——一九八〇）把胡适的文章收入《古史辨》时，便指出胡适已经将这个说法删掉了。

胡适谈《诗经》的时候，对《小雅》以下需要历史背景的部分谈得很少，大部分都是谈情诗。经由胡适的影响，以情诗来解释《国风》成为此后诗经界的一个主流。把《诗序》跟《诗经》分开，从朱熹（一一三〇——二〇〇）以

来就是一个重要的论题。可是也有一派人不同意，他们认为《诗经》是贵族时代的产物，应该从贵族社会的角度出发来讲。<sup>〔1〕</sup>我相信随着新出土的材料，这类问题中有很多可以重审和思考的地方。

另外，胡适编《章实斋先生年谱》时提到“六经皆史”的“史”是指史料，这个新说产生非常重大的影响，是一个重大的转化。现在我们也值得重新看看“六经皆史”的“史”，是不是就只是“史料”。

又如宋育仁评胡适的《中国哲学史大纲》说：“视孔老如乡曲学究，其源出于木皮鼓儿词。明末贾凫西鼓儿词，纯以委巷鄙俗人行径、思想，加于圣贤之身，说成鄙事”<sup>〔2〕</sup>，意思是《中国哲学史大纲》对古代孔子、老子的想象都是“委巷鄙人”，即用乡野里面那些俗人的想法套回去圣人身上。这些评语当然不一定是对的，但我觉得不无可以思考之处：在经过近代的转化之后，是不是有消耗性的现象。

我们今天谈这些问题的处境与我们的前辈不一样了；以前老一辈如果讲这些，人们便会说他是顽固派，但我不

---

〔1〕 林庆彰：《民国初年的反〈诗序〉运动》，《贵州文史丛刊》一九九七年第五期，页1—12。

〔2〕 梁启超：《国学入门书要目及其读法》，宋育仁评点，《国学的历史》，页241。

是这个意思，我只是认为：不好好理解旧的不足以知新，不足以开展区辨出多元、细微、细致而有创造力的资源。

## 五 反思现代的学科建置

前面曾经简略提到近“学科化”的过程，这里要谈的是在一九二〇年到一九三〇年代兴起一股思潮，要求反思若干“分科之学”的适用性，隐然认为近代对那些相关知识有过一种“消耗性转换”，并要求一种非新非旧，但又尊重其原来特有性质的定义。他们的意思是认为当时在新学科典范下，对中国原有之学的研究出现了一种我所说的“消耗性转换”。例如，黄侃（一八八六——一九三五）在一九三一年提到，当时的人研究经学，有的从制度、有的从文学、有的从史学出发，认为《尚书》就是史学、《诗经》就是文学、《周礼》就是制度等。可是黄侃认为那样是不对的，用后来的学科去套经学的内容会有出入，用我们现在的的话来说，那是一种“消耗性转换”。

### （一）经学

黄侃说：“经学者，中国特有之大本学说也。毁之无

伤，尊之无益。……故治经为四字诀，曰文、曰义、曰制、曰事。盖明文以通其词法，知义以宣其意理，核制以观其典章，稽事以研其故实。然经书文采，不必尽善，制度不必尽备，史事不必尽详。故治经者，不可以史事求之，不可以制度求之，不可以文采求之。惟经有制度，其制度可考；经有文采，其文采可法；经有史事，其史事可信耳。”这一段话相当曲折，它深刻地说明了传统的“经学”的本质，与现代人文领域的“分科之学”——不管是文学、史学、政治学、哲学有根本不同处。

黄侃认为经里面有制度，其制度可考；经里面有文采，其文采可法；经里面有史事，其史事可信。但它不只是哲学、不只是历史，也不只是文学，它自为一体，里面的东西可以拿来作文学、哲学、历史等研究之用，但经学还有自己的性质。如果我们只是用制度、文学、史事去讲某一部经，事实上已经迷失了它原来作为“大本之学”的特质。前述这一段话说明了经学可以被研究，但不可仅以“研究之材料”视之；经学是“大本学说”，提供“大经大法”。黄季刚又说：“中国学问，有三大特质，不可不知，即‘实’‘有’‘生’是也。试观古圣先贤立言，无不以实用为归，虽老庄之徒，道法虚无，亦由有而来，非全然无稽。至于中国以农为本，生活极艰，征之史事，种族之得有今日，努力求生，良非易



易。”<sup>〔1〕</sup>说明中国旧学是实存的知识（“实”“有”“生”），不是只供文学、史学、哲学来研究及解析的“材料”。<sup>〔2〕</sup>

我们也注意到，在一九三〇年代为经学辩护的人其实经历了一种微妙的思想转变，悄悄装进了西方的科学思维。在一九三〇年代读经问题论战时，很多为了保护经学价值的人提出：“经学之所以为经，所以为常道，等于科学之有原则、有定律”，人们开始使用西方科学定律的关系来了解“经”的性质，因为经学里有种种律则，等于是“公例”，所以它是有价值的。读经问题论战时尚有一种论旨，用“六经皆史”的观念来为经学辩护。他们认为把六经当作历史来研究，即是支持读经的一种非常好的方式。但我要强调的是，

---

〔1〕 以上引文见尚笏、陆恩涌：《季刚师得病始末》，《量守庐学记：黄侃的生平与学术》，三联书店一九八五年，页104。

〔2〕 蒙文通在一九四〇年代的《论经学遗稿三篇·丙篇》中亦说：“自清末改制以来，昔学校之经学一科遂分裂而人数科，以《易》入哲学，《诗》入文学，《尚书》、《春秋》、《礼》入史学，原本宏伟独特之经学遂至若存若亡，殆妄以西方学术之分类衡量中国学术，而不顾经学在民族文化中之巨大力量、巨大成就之故也。其实，经学即是经学，本身为一整体，自有其对象，非史、非哲、非文，集古代文化之大成。”《蒙文通文集》第三卷，巴蜀书社一九九五年，页150。蒙文通与黄侃的话有相当的仿佛性，他这一段话说得非常强烈，表示经学是一种特有之学，不是史学，不是文学，也不是哲学。如果以为用近代的史学、哲学、文学去讲，就可以把它讲完、讲清楚是一个错误。黄侃、蒙文通的两段文字代表一种强烈省思的潮流，它们也都间接地说出“消耗性转换”之情况。

不论认为“经”是一种“原则”、“定律”，或“六经皆史”，甚至有人说经是“材料”、“汇归”、“信仰”等等，其出发的原意都是为了维护经书，事实上都与“经者，大道也”、“常道也”的原意相去甚远，本身也是一种“消耗性转换”。〔1〕

## （二）史学

在近代中国，史学也经历了微妙的“转换”。前面已经提过，古代文献中“历史”连用的情况很少。中国古代通常单用“史”来表述今天的“史学”，“历”是“历”、“史”是“史”，“历史”一词并不常见的。不过清末民初受了日本的影响（王国维说过，日本好将单字叠成词。见《论新学语之输入》），“历史”一词变得非常流行。

除了“历史”一词的流行外，还有一个重要的转换，即对“历史”给予一种新的定义。在近代中国建立新知的过程中，新教科书的编纂具有异常关键的作用，很多学科的第一代或前几代教科书，定义了我们后来对许多事物的看法，史学也是其中的一个。我曾经把第一代、第二代甚至第三代的教科书中对历史的定义做了比较，发现除“历

---

〔1〕 读经问题的相关讨论请参见蔡元培等著《读经问题》，香港：龙门书店一九六六年。

史”两字连用外，他们对“历史”的定义也不同了。

古来关于“史”的定义，如《说文解字》上说：“史，记事者也”，但新一代史学及新一代的教科书大都定义说“历史是记载进化的轨迹”。在这方面梁启超的史学观点造成了巨大的影响，他的《中国史序论》里再三强调，“历史就是记载进化的痕迹”。而梁启超在新史学的里程碑文献《新史学·史学之界说》中也说：“历史者，叙述进化之现象也”、“历史者，叙述人类进化之现象也”、“历史者，叙述人类进化之现象，而求得其公理、公例者也”。<sup>〔1〕</sup>当时很多相当杰出的史学家，如吕思勉（一八八四——一九五七）等，在历史书籍第一课定义“历史”时和梁启超看法都是一样的，认为有进化才算是历史，没有进化的不算是历史。天然物没有历史，因为天然物没有进化；铀不会进化成石油，所以它没有历史。自觉的、有目的、会进化的东西，才叫“历史的”，“历史”就是记录其进化的轨迹。

又如清光绪年间，汪荣宝（一八七八——一九三三）的《中国历史教科书》也说：“（旧史）要之事实散漫，略无系统，可以为史料，不可以为历史。历史之要义，在于

---

〔1〕 梁启超：《新史学》，收入《饮冰室文集》，台湾中华书局一九七〇年），第二册卷之九，页7、9、10。

钩稽人类之陈迹，以发见其进化之次第，务令首尾相贯，因果毕呈。晚近历史之得渐成为科学者，其道由此。”<sup>〔1〕</sup>把历史当作是“发见其进化之次第”，把进化拿来讲历史的例子非常多，它们悄悄地改变历史的性质，使得我们如果拿这个定义回去讲过去的历史，会产生很大的出入。

对“历史”这个学科的新定义隐含了不是进化的，看不出线性的、向上发展轨迹的林林总总的事物是“非历史的”。把事情组合在线性进化的发展中，很多摆动来回就看不到，很多的低音也不见了，能放入这一种架构中就是“历史”；而不相干的、不关联的部分就不会在历史叙述里，不成为历史学的重点，使得我们对历史文化的了解造成很多的扭曲。

除了史学为记录“近代之迹”外，前面已提到清末民初“公例”观念极为流行，它也成为定义史学的另一个重要观念。当时史学另一种流行的新定义——即与“公例”有关。梁启超认为“史学”的任务是求“公例”。一九二一年徐则陵（一八六六——一九二二）也认为“史”就是寻求公理、公例（《史之一种任务》），而陈训慈（一九〇一——一九九一）在一篇文章中说，史之本质为说明人类

---

〔1〕汪荣宝：《中国历史教科书》（原名《本朝史讲义》），商务印书馆宣统三年（一九一〇）元月四版，页2。

进化为务，作用是“求人事中之公例焉”（《史学观念之变迁及其趋势》）。历史说明人类进化、求人事中之公例，是时代典型的代表。吕思勉也常说历史是纯粹为找公例之学。可是我们知道中国古往今来谈到历史时，有谁说过历史是求“公例”之学？那完全是近代的想法。可见近代对这个学科的任务和性质的描述，跟上一代完全不同。

如果说历史是进化的轨迹，那么写史的方式、叙述的方法乃至史料的收集与史实的去取，价值的判定、诠释等都有不同。梁启超在《中国史叙论》或《新史学》都一再辩论：黑种人、黄种人到底算不算“历史的民族”？结论是他们并没有参与人类近代进化竞争之大局，故不能算“历史的民族”。在这个定义下，历史的取舍范围变得非常绝对。这个历史定义的转变对学科知识产生了很大变化，然后一代一代地传递下来。如果以这样的定义回去看历史上的现象，往往有意无意之间会要求得一个单线进化的痕迹，要在其中寻找“公理”、“公例”，而忽略了历史现象中非常复杂的面相，或忽略了古人对“史”其实具有另外一种很丰富、很有意义的看法。在对历史的新定义流行之后，这些看法被摆落一旁。

譬如说，现代人已经很少留意《纲鉴易知录》或《御批通鉴辑览》等过去被广泛阅读的书。《纲鉴易知录》是清代以来影响最大的历史读物；很多人如果要求得古代历史

一般的知识，他可能读《史鉴节要便读》、《纲鉴易知录》，做官的人读像《御批通鉴辑览》等史书。这些书对史事的安排没有连续、清楚、因果的密切关系，也几乎完全不提最后一切事物会进化到什么程度，因此单线的、清楚的事件发展历程是不存在的。如果用今天的观点回去看，那就觉得到处都不对了，而且里面会有很多的扭曲。但是如果要了解明清时期的历史观，则必须仔细厘清在近代历史观念形成之前这些通用史书中的历史观是如何。

### （三）哲学

此外我也想到这百年来“哲学”的问题。我想大家知道，胡适出版《中国哲学史大纲》后，傅斯年写了一封很长的信给他。这时候傅斯年正在从欧洲回国的途中，他对胡适先生当时研究小说史的成绩非常佩服，认为他这方面的研究具有开创性，成绩远远超过俞樾（一八二——一九〇七）。但是他对胡适中国古代哲学史的研究就颇不以为然，他认为中国古代本无“哲学”，只可称为“方术”。我推测傅斯年可能认为一称为“哲学”，把它视为纯粹的思辨，起码要有一个层次又一个层次的抽象化特质，但那不符合中国古代学术之性质。值得注意的是，胡适一九三〇年代以后逐渐放弃“哲学”或“哲学史”的用法，与对这个学科的反思有关。

早期的梁启超常常用“哲学”一词，但是到了后期，他与王国维一样，认为这里面应该有分寸感，不能用后来的概念倒扣回去了解古代中国相关的东西。譬如他在《儒家哲学》这本书中（清华国学院的讲课稿，周传儒〔一九〇〇——一九八八〕记录），虽然标题上用的是“儒家哲学”，可是他在正文，尤其是《序》里面说：“哲学”一词不能符合中国思想之特质，应该称作“道术”比较恰当。这个想法和傅斯年认为中国古代没有“哲学”，只有“方术”的说法很像。所以梁书中提到戴震、章学诚等人的贡献时，往往说他们对儒家的“道术”有如何的影响，而不再说他们对儒家“哲学”有如何的影响。所以梁启超说：“由此言之，本学程的名称，实在以‘儒家道术’四字最好。”<sup>〔1〕</sup>柳诒徵也曾说：“吾尝谓中国圣贤之学，不可谓之哲学，只可谓之道学”，<sup>〔2〕</sup>可谓异曲同工。

另外梁启超在《先秦政治思想史》（一九二二年东南大学演讲稿）的《序论》中，也一改以前的做法，主张突出中国思想的特殊性。梁氏早期总好把中国的思想说得跟西方思想一样，可是在这里他却说：“我国文化发展之途

---

〔1〕 梁启超：《先秦政治思想史》，台北中华书局一九六七年，页5。

〔2〕 柳诒徵：《评陆懋德〈周秦哲学史〉》，收入《柳诒徵史学论文续集》，页236。

径，与世界任何部分，皆殊其趋。”<sup>〔1〕</sup>又说：“国故之学，曷为直至今日乃渐复活耶？盖由吾侪受外来学术之影响，采彼都治学方法以理吾故物。于是乎昔人绝未注意之资料，映吾眼而忽莹；昔人认为不可理之系统，经吾手而忽整；乃至昔人不甚了解之语句，旋吾脑而忽畅。质言之，则吾侪所恃之利器，实‘洋货’也。坐是之故，吾侪每喜以欧美现代名物训释古书，甚或以欧美现代思想衡量古人，加以国民自慢性为人类所不能免。艳他人之所有，必欲吾亦有之然后为快。于是尧舜禅让，即是共和。”<sup>〔2〕</sup>这段话的前半部说明近代国故学的进步，是因为善用欧、美、日的概念与方法去了解古书，常有拨云雾见青天的效果；而这段话的后半部，则是对这种做法的深刻反省。

《先秦政治思想史》中还有一段说：“吾侪如忠于史者，则断不容以己意丝毫增减古人之妍醜。”认为我们不能以现代人的意思回去增减古人。梁启超还说：“尤不容以名实不相副之解释，致读者起幻蔽。”<sup>〔3〕</sup>意思是不能用与历史不相合的观念去解释，认为这样会遮蔽读者的了解。“此两种态度，吾能言之而不能躬践之。吾少作犯此屡矣。今

---

〔1〕 梁启超：《先秦政治思想史》，页1。

〔2〕 同上书，页13。

〔3〕 同上书。



虽力自振拔，而结习殊不易尽。虽然，愿吾同学勿吾效也。”<sup>〔1〕</sup>梁启超说自己在年轻的时候喜欢用现代的观念去套古代、拿西洋的方法套中国，现在虽然想要改变，但习惯已经养成了。所以希望上课的同学不要效法。由上述诸例可知，在《儒家哲学》、《先秦政治思想史》等后期的重要著作里，梁启超已经开始对“意义倒置的谬误”进行反省。

柳诒徵、王国维、熊十力、钟泰（一八八八——一九七九）等也有类似的反思，他们认为以现代的概念回去理解儒家原意，会有重大出入。

像现在人说“政教合一”，可能忽略了在古代许多时候它本来就是一个东西，只是后人把它拆开来看，才以为有“合一”的情形。柳诒徵说墨子书中的“七法三表”之说，近人多采用三段论来解说，完全没有道理。不仅如此，近人也多把先秦诸子书中的成句嵌入西洋三段论里面，仿佛所有东西都有三段论。<sup>〔2〕</sup>柳诒徵又说，现代人用西哲无政府之说来研究老庄，其实老庄之学，绝对与今人的无政府主义等思想不相合。<sup>〔3〕</sup>钟泰在《中国哲学史》中则多

---

〔1〕 梁启超：《先秦政治思想史》，页13。

〔2〕 柳诒徵：《评陆懋德〈周秦哲学史〉》，收入《柳诒徵史学论文续集》，页234—235。

〔3〕 同上书，页238。

处提到胡适讲墨子及墨辩一派的说法犯有“意义倒置的谬误”。钟泰批评胡适说：“此‘墨经’应如胡氏之说，指《兼爱》、《非攻》诸篇，非今书之《墨经》也。而‘倍谯不同，相谓别墨’，别墨者，乃指斥他方之辞，言其不如己所传之正，非自称为别墨也。”“至近人胡适之，乃辩《墨经》非墨子自作，而成于所谓别墨之徒，其见有过人者。然指施、龙皆为别墨，而谓古无所谓名家，并力诋刘子政父子以名家别于儒、墨、道、法为向壁虚构，不能不惜其于两家之旨，犹有未尽释然者也。”<sup>〔1〕</sup>我把柳诒徵、钟泰的意见录在这里，并不表示他们一定是对的，而是想指出经过八九十年后这一类的问题值得“重审”。

此外，我想要举一个例子来说明意义转换的实况。我们现在都知道先秦诸子就是哲学，可是用哲学来了解先秦诸子，事实上是很大的一个转换，对以前人来说是很陌生的。《郑超麟回忆录》中有一段话：“胡适告诉了我，诸子学说就是哲学，都可以用科学方法去整理、去研究，其中许多问题，西洋哲学不仅讨论过，而且更有进步。这种‘国粹’已经失去神秘性了”。<sup>〔2〕</sup>诸子学就是哲学的说法，在今天看来

---

〔1〕 钟泰：《中国哲学史》，辽宁教育出版社一九九八年，页67、65。

〔2〕 郑超麟著，范用编：《郑超麟回忆录》，东方出版社二〇〇四年，页168。

虽属常识，但对新文化运动时期的那一代青年来说，则是闻所未闻。我举这个例子是要说明，现在的“常识”，是经过很大的创造性转换的结果，它们并非是天经地义的。

#### (四) 佛学

前述的学科反思潮流也发生在佛学。欧阳竟无（一八七一——一九四三）在一九二二年讲《佛法非宗教非哲学而为今时所必需》（由王恩洋〔一八九七——一九六四〕笔记。该文载于《民铎》三卷三号），强调“佛法就是佛法，佛法就称佛法”。他说：“宗教、哲学二字，原系西洋名词，译过中国来，勉强比附在佛法上面。但彼二者，意义既各殊，范围又极隘，如何能包含得此最广大的佛法？正名定辞，所以宗教、哲学二名都用不着。佛法就是佛法，佛法就称佛法。”〔1〕

欧阳竟无为何认为佛法不是宗教？他说世界上所有的宗教皆具有四个条件，而佛法皆与之相反。第一，“凡宗教皆崇仰，一神或多数神，及其开创彼教之教主”；第二，“凡一种宗教必有其所守之圣经，此之圣经，但当信

---

〔1〕 欧阳渐：《佛法非宗教非哲学而为今时所必需》，收入王雷泉编选：《悲愤而后有学：欧阳渐文选》，上海远东出版社一九九六年，页3。

从，不许讨论”；第三，“凡一宗教家，必有其必守之信条与必守之戒约。信条戒约即其立教之根本，此而若犯，其教乃不成”；第四，“凡宗教家类必有其宗教式之信仰，宗教式之信仰为何？纯粹感情的服从，而不容一毫理性之批评者是也。”〔1〕而佛法最终皆反对这四条。所以欧阳竟无说，你不要讲佛法是哲学、是宗教，佛法就是佛法，佛法的名称叫做佛法；佛法不能仅以哲学或宗教去定义它。他又说，佛法不是哲学。第一，“哲学家唯一之要求在求真理，所谓真理者，执定必有一个什么东西为一切事物之究竟本质，及一切事物之所从来者是也。”第二，“哲学之所探讨，即知识问题，所谓知识之起源、知识之效力、知识本质，认识论中种种主张，皆不出计度分别。佛法不然。”第三，“哲学家之所探讨，为对于宇宙之说明，在昔则有唯心、唯物，一元、二元论，后复有原子、电子论……夫既无本体，现象复何由而生？”“总而言之，彼诸哲学家者所见所知，于地不过此世界，于时不过数十年间，不求多闻，故隘其量，故扃其慧。若夫佛法，则异乎此。”〔2〕

我注意到杨文会（一八三七——一九一一）也有类似

---

〔1〕 欧阳渐：《佛法非宗教非哲学而为今时所必需》，《悲愤而后有学：欧阳渐文选》，页4—6。

〔2〕 同上书，页6—14。

的看法，《等不等观杂录》里有一篇《佛法大旨》：“近时讲求心理学者，每以佛法与哲学相提并论，故章末特为拈出，以示区别”。〔1〕按照杨文会的理解，佛学就是佛学，佛学不是哲学也不是心理学，如果只把它看作哲学、心理学，形同“消耗性的转换”——把那些曲折的、细微的、特有的，属于它所有的特质遗漏了。

我们当然可以用心理学、哲学、历史学、宗教学去看佛学，也都可以找到所要的材料，但是不能忘了前面的反思，佛学本身还是它自己。欧阳竟无与杨文会两人讲了类似的话，让我们有所感触。近代学术研究是用十九世纪以来西方的各种分科之学回去讲古代，确实开拓了无限的天地，创造许多新知识，但是不要忘了，当我们要进行历史的理解时，每个学问本身还有它自己的特质。

## 六 有限理性

多年前我发表过一篇《中国近代思想文化史研究的若

---

〔1〕杨文会：《等不等观杂录》卷一，收入周继旨校点：《杨仁山全集》，黄山书社二〇〇〇年，页326。

干思考》，在那一篇文章中，我提到在历史研究中“后见之明”式的解释倾向太强了，所以我一直希望区分“史家的逻辑”和“事件的逻辑”。当时我还不及进一步谈到这一点，即我们研究历史时，往往以为历史中的人物是处于“完美理性”，而忽略了历史中的人物是处于“有限理性”，因此在倒回去进行历史解释时，可能犯下误以为他们是“完美理性”而作了错误的解释。

为了比较深入了解这个问题，我曾经比较深入地探讨历史行为中“有限理性”（bounded rationality）的这个问题。在这里要借用诺贝尔经济学奖得主赫伯特·西蒙（Herbert Simon, 1916—2001）著作中的“有限理性”观点，说明历史行动者是在不确定、不完美理性的情况下，一步步向未知探索。他的著作中有一部分对我们今天了解历史中行动者（agent）的状况是有帮助的。赫伯特·西蒙早已注意到，所有的行为或抉择都不是穷尽（maximize）所有可能后的选项，或是充分了解特定选项的所有可能的结局之后才做的；他们大多是在不完整的信息状态下，甚至应该说，总是在信息很不足、有限的几个选项、很仓促的时间、很模糊的情况下，凭一点经验、一点直觉与理性而作的决定，而且往往夹杂浓厚的情绪与偏见。赫伯特·西蒙的理论当然不是为历史研究而发，我则想借它来说明历史

解释中的“后见之明”，也就是说人们常常在“后见之明”式的倒溯理解中，忽略了历史行为者的“有限理性”——不完整的信息、不可能穷尽各种选项，大多是在“未来”对他而言并不透明的状况下行动，其中充满着含混、模糊、两难、不放心，时时想要购买双重保险，甚至是既想掌握未来，又希望未来的发展在意料之外的心态中。但我们在看历史时，却总隐然以为“未来”对历史行为者是“已知”的，或是历史人物总是在“完美理性”下行动。这种现象也发生在我们日常生活中的推断，我们已经在历史著作及人们的日常生活中，反复看到这种思维所带来的错误解释与推论。我们如果是历史上的行动者，那么历史过程对我们来讲应该是一个不透明的世界，我们所拥有的是“有限理性”。

回想起来，我最初应该是对柏拉图的《理想国》第七卷开端“洞穴喻”感到兴趣，这个比喻是全书的枢纽。比喻常人所见事物，只不过是洞穴中被束缚的人看见墙壁上的影像。人应该脱离束缚，离开洞穴，在光天化日下看清万物，最后直视存在的根源。哲学家认为只有离开洞穴才是已启蒙的人，然而要了解历史上的行动者正是得要发现他们仍置身于洞穴之中，才能比较恰当地提出解释。

赫伯特·西蒙另有一本《人类事务的理性》(*Reason in*

*Human Affairs*), 在这里我要比较集中地利用此书中的观点来说明人类从事实际事务时的倾向与历史家研究这些事务时的倾向。《人类事务的理性》提到要区别“冷静的认知”和“热情的认知”。为什么这个区辨对我们讨论的题目有意义呢？因为在考量历史人物的行为时，我们往往以为他们总是非常冷静、理性地考虑所有条件及所有可能性之后才做决定，忽略了在大多时候是“热情的认知”比较起作用，也忽略了人们在判断事物时，“情绪”是很重要的因素。情绪对判断事情的重要性，不但被忽略，而且被认为是负面的。但赫伯特·西蒙告诉我们，情绪非常重要，因为它可以筛选特定事物以集中注意力。如果没有情绪、没有偏好，进餐厅点菜可能要一道一道研究，得花上几个钟头；因为有情绪、有偏好，所以可以集中在某部分的菜色上，使得点菜的工作很快就完成了。

赫伯特·西蒙还提到：“在全知模式中，所有问题是永久而同时出现在处理的议程中。”但事实上，人类真正的行为模式，往往只选择一部分的议题加以处理，而直觉、情绪在此显得非常重要。直觉、情绪犹如手电筒，只照亮黑暗中的某一部分，而不是想象在这整个黑暗的房间会有什么东西。赫伯特·西蒙提醒我们，信息的产生是在情绪的脉络上，而不是在无感性的环境之中。我之所以一直



引用这些话，是想强调一点，我们常误以为历史行动者的主观预期效用中是全知的方式，而忽略了被情绪、热情所影响的部分。

当然武断性也是影响行为不可忽视的因素。我们常责备别人先有前提才有结论，但赫伯特·西蒙认为如果没有前提就不可能有结论。在许多时候，前提当然充满偏见，所以他提到“当我们在思考事物时，事实、价值与情绪交互影响”、“我们不是生活在一个几近真实的世界”。我们生活在一个“有限理性”的世界，而我们在从事历史研究和解释历史行动者时，却常常以“全知模式”来思考。

我们还常常认为历史上的竞争是一种“完全竞争”，而忽略了大部分的竞争是“不完全竞争”。如果所有的竞争是完全透明的，并以这个前提出发考量事情时，会产生许多盲点。我对“完全竞争”和“不完全竞争”的了解，完全是受到哈耶克（Friedrich August von Hayek, 1899-1992）的启发。

## 七 “时间序列”与“后见之明”

在讨论“后见之明”时，我要先谈“时间序列”与历史解释的问题。

在《中国近代思想文化史研究的若干思考》中，我着重强调“后见之明”在历史解释上的弊病，当时却忽略了一点：一个比较好的历史重建或历史解释，应该是 $A \rightarrow Z$ （史家的逻辑）及 $Z \rightarrow A$ （事件的逻辑）两者交互循环的。譬如我们观赏一部电影，从顺着放映中（ $A \rightarrow Z$ ）得到一种理解，然后再看第二遍，也就是由已知之后再回过头去看，往往会发现几个动作或几句对白，揭露了对后来发展至为重要的意涵，而那是由 $A \rightarrow Z$ 看不出来的。一个历史工作者应该循环往复于两种逻辑之间：顺着时间之流往前看，前面是未知的，要用很大的力量来使自己未知，是福柯（Michel Foucault, 1926—1984）所讲的“去熟悉化”。但“去熟悉化”是非常难的事情，对于我们明明知道的事情，我们很难装作完全不知。史家要慢慢往前，看历史行动人物面临的所有可能性与限制。另外一方面，还要回过头来看，一些事情的意义才会更显豁出来。

在《若干思考》一文中，我还来不及指出，后见之明式的推断有一个特色，因为太了解后来的结局，所以不知不觉地误以为对于历史行动者而言，未来是“已知”的。

为了说明这一点，我想以“日记”及“自传”两种文体的差异略作说明。除非是像某些伟大的人物在写日记

的时候就已经预想到将来要公开，否则大部分的日记是顺着事件发生之流写下去。对日记主人而言，他可能计划着“未来”，而且“未来”对当下而言虽不一定是绝对不透明的，但是未来绝对不是“已知”的。自传就不一样，写自传时，“未来”是已知的，传主是有意识地或在一个架构下选取自己生命史的材料，并赋予一个意义架构。前者是A→Z的，后者是Z→A，两者之间并非截然不同，但是其间的出入是很明显的——日记中的未来是未知的，自传中的过程是已知的。

我要举一个例子说明在不同的时间序列中，人们对历史所作的判断是很不一样的。汪士铎（梅翁，一八〇二——一八八九）的《乙丙日记》把陆建瀛（一七九二——一八五三）等人骂得狗血淋头，认为道学应该被消灭。有人就说如果他是太平天国平定之后，了解曾国藩（一八一——一八七二）等道学家旋乾转坤的贡献之后才写这段日记，语气和思想一定不一样。《乙丙日记》中那种可怕的、悲观的、残酷的，充满毁灭性的想法，是写在太平天国平定之前。这就是“时间序列”在历史解释中的重要性作用。

同样地，对历史人物的评价也会随着“时间序列”不同而不同。例如李鸿章（一八二三——一九〇一），如果在太平天国、捻乱平定之后就逝去，后世对他的评价一定不同，

连带地谈到他在太平天国、捻乱时的角色的方式也不同。<sup>〔1〕</sup>

接下来我要再举一个例子来说明因为忽略“后见之明”式的推断与历史解释的问题。

学生时代常到一位哲学教授家请教一些问题，看到他家墙上挂着一幅他父亲——林月汀（一八七〇——一九三一）的照片，衣服上别满日本的勋章，很好奇地问他为什么你父亲有这些勋章呢？原来他父亲在日本占领台湾之初，因为具有武举的身份，曾经领导学徒及乡人展开抵抗。后来因为丘逢甲（一八六四——一九一二）离开，眼看抵抗无望，就率众出来投降，并替日本人招降仍在山中抵抗的旧属，故日本人授予勋章，还给他某种专卖。因此，不同的地方志在评论他时有截然不同的看法，一种认为他劝人投降日本，所以是汉奸，一种认为他曾抵抗日本，所以是抗日志士。也有人说两者都对，但是有一位台湾史学者却说这两者都不对。他说在现代国家概念出现之前，台湾只要有新政权来，人们一般都会先抵抗一下，没有办法抵抗或新政权看来还能接受时就妥协，这是一种习惯性

---

〔1〕 钱穆在《两汉经学今古文平议》的《序》中讲，今、古文之争是清代学术后期争论的问题，不能原原本本地把它套回汉代，就是说用晚清今、古文的区辨、分期、范畴或套语回去看两汉学术，不是说完全没有用，但不能完全适用。

的做法。如果这个看法是对的，忽略了现代国家概念形成之前的模式、惯例，历史评判会有很大的出入。

章太炎在他的一些文章里面，常常斥责清朝的某些读书人，说他们出仕清廷，没有守住汉人的节操，然而这不正是革命史学的“后见之明”吗？章太炎从晚清革命家的眼光倒扣回去，总认为清代汉人都会不自觉地问自己是否应该出仕的问题。所以他总是说：“昔戴（震）君与全绍衣（祖望）并污伪命”（《谢本师》），或“虽余萧客（一七三二——一七七八）、陈奂（一七八六——一八六三）辈，犹以布衣韦带尽其年寿”（《说林上》），好像他们都是经过一番深思熟虑之后，才作了上述的决定。其实生在清代盛世的人，脑海中恐怕从来不曾出现过“污伪命”的问题，他们对于能出来做官高兴得不得了。各位有没有注意到，戴震的文集里有一篇讲到“海寇郑成功”（《郑之文传》），如果他有很强的汉族意识，他怎么会称郑成功为海寇呢？章太炎完全是以“后见之明”在看历史；我们是不是也经常和章太炎做一样的事。

每一段历史的发展过程都是迈向“未知”，每一次都是无法重复的选择。在这里我要以苏格拉底（Socratēs, B.C.469—399）要学生挑选一只最大苹果的故事为例。

苏格拉底把学生带到一片苹果林，要大家从这头走到那一头，挑选一只最大最好的苹果，不许遗漏、不许走

回头路。苏格拉底等在另一头，但是每一个学生都空手而回。有的是看到一只很大很好的苹果，却想着下面还会有更大更好的；有的是看到一只又大又好的，就马上摘下，可是后来又发现更好的。他们要求老师再让他们选择一次，苏格拉底说：“这就是人生，人生就是一次无法重复的选择！”历史无法重复，在历史的发展过程中未来具有不透明性，可用信息非常有限，因此任何行动的结果都是一种或然率，是有限理性、有限选项下的选择。

除了上述之外，在这里我还想对“历史世界的不透明性”再作一些申述。我想先强调二点：第一，应充分体认社会的不透明性，人与人之间的隔离性。不能总是假设人与人之间一定有着窗户，而窗户总是打开的。第二，时间之流像一环一环切片，环与环之间往往是绝缘的，代与代之间的文化传递不一定自动发生，先一代流行的书下一代不一定会再重印，先前的传统不一定会自动传递到下一代人身上，而是需要靠辛苦学习。<sup>〔1〕</sup>

---

〔1〕 在这里我想引用诗人艾略特（T. S. Eliot, 1888—1965）的《传统与个人才能》（*Tradition and the Individual Talent*）一文，它说当伟大的作品出现时，不仅是简单地放入一个新东西而已，古今所有文学史中的作品的相对位置都要因它而进行形形色色的调整。（Thomas Stearns Eliot, *Tradition and the Individual Talent, Selected Essays*, London: Faber and Faber Limited, 1951, pp.13—21.）

因此，史学工作者应该转变思维方式，由假设事物是自然而然可能的、自然而然可以透见的、自然而然传递的，改变成慎重考虑“历史世界的有限性”及“历史世界的不透明性”。先想象人类活动的限制再来考虑其可能性。这样在有限性到可能性之间，就有许多层次需要去探索，因而比较能了解哪些是自然发生的，而哪些是历史行动者有意作为的结果。

如果我的了解没错，自闭症的症状之一是，严重忽略了人与人之间的不透明性，在言谈之间，每每以为对方完全知道我心中所想的一切，所以会有许多奇怪的言语与举动。这个病症提醒我们，人与人之间不是全然透明的，如果误以为人与人之间完全透明，即可能产生许多严重的误解。但是，如果我们仔细检查许多历史解释的构成时就会发现，史家常常有意无意间轻估历史世界的不透明性，因而忽略或误判许多潜在的、错综复杂的部分。

法国大革命二百周年的时候，西方史学界出版了不少专书，我觉得其中有一大部分著作把法国大革命的来临写得太确定，认为它一定会成功，影响到欧洲、全世界，把这一切都视为理所当然。仿佛大革命爆发前的种种迹象，都已经“预知”了革命的发生。但托克维尔（Alexis de Tocqueville, 1805—1859）的《旧制度与大革命》说：当时法国的君主和大臣们并不真的相信这会是一个“革命”，他

们认为这是趁火打劫。因此我们应该要问在法国大革命前，人们真的隐隐约约有大革命即将来临这样的概念吗？还是像托克维尔讲的，法国君主和大臣认为的，这只不过是一场周期性的疾病呢？“未来”到底怎么样，没有人知道，不像后代史家那样一切都已经知道。托克维尔这本书最吸引我的地方，就在于他回到“大革命”之前去看那些旧人物的观点。他看各种旧人物的陈情书、看各省的档案、看君王之间的通信，他发现他们都不知道眼前来的是怎么回事。“未来”对他们而言是未知的，但我们不一样，我们知道国王被送上断头台，整个社会翻天覆地地改变了。因此我们是先知道结果再回去试着了解整个过程。

这里我还要举一个当代的例子。美国前副总统戈尔（Al Gore）在“不愿面对的真相”（An Unconvenient Truth）中严重警告地球暖化的危机，另一派却认为这只是个周期性的问题。未来结果如何，我们不知道。我们就像历史中许许多多的时代一样，并不知道未来，到底是戈尔还是另一派人比较对？当然，大多数人是支持戈尔的，很多人认为所谓周期性问题的许多参数都不相同了。举这个例子，是为了说明：对我们而言，未来并非已知，将来如果有人从历史的角度研究人类对地球暖化问题的看法时，就不能以未来是已知的方式来解释。



在这里我还要再以“创新者”跟“模仿者”之间的区别来说明“未来是已知”与“未来是未知”之不同。模仿者是从“已知”倒溯回去，是 $Z \rightarrow A$ 的逻辑；而创新者是由 $A \rightarrow Z$ ，向未知的未来摸索而成功，这是两种不同的历程。模仿者是 me too，或者稍微改进一下，使得它比创新者更有效、更便宜、更精简，但这终归是不同性质的工作。就像晚清的徐寿（一八一八——一八八四）和徐建寅（一八四五——一九〇一）父子。他们完全用模仿的方式造了一艘西式轮船，惊动了许多人。<sup>〔1〕</sup>可是看到人家有轮船跟着去重建，与原生地发展出轮船，其困难度不可同日而语，其意义亦不相同。就像禅宗的“受业师”和“得法师”。受业师事先将教授的内容都规划好，而得法师则是在你的基础上加点东西，让你自己顿悟，这两个传授方式是有区别的。

为了让读者更能体会“创新者”与“模仿者”，与“未来是未知”或“未来是已知”之间的仿佛性，我想以两位诺贝尔得主的例子做说明。

很多获得诺贝尔奖的学术研究，现在回过头去看相

---

〔1〕王扬宗：《傅兰雅与近代中国的科学启蒙》，科学出版社二〇〇〇年，页24—26。

当简单，相当顺理成章，可是达到这些创新的过程却非常困难。例如一九九三年诺贝尔化学奖得主凯利·穆利斯（Kary B. Mullis, 1944— ）是一个嬉皮般的科学家，放荡不羁，爱情生活丰富多彩，大部分时间受雇于美国的一家生物科技公司，还曾在加州经营过商场。但是这样的一个人发现了“聚合酶链锁反应”（polymerase chain reaction, 简称 PCR）的 DNA 复制技术。很多人也许会觉得诺贝尔奖颁给了这样一个人很不可思议，但不能否认他的 PCR 对生命科学研究所造成的重大影响。我后来也试着去了解了一下 PCR，发现连我这个外行人都能了解。穆利斯说他原本以为这么简单的东西，应该早就有人做过吧！结果一查，竟然没有。这个实验，今天在生命科学界中大家都会做，跟许多原本门槛很高的实验一样，后来大家都会了。为什么穆利斯得到了诺贝尔奖，而其他的人没有得到？因为后来的人只是复制者，是 me too，后来的人作这个实验，就等于在读一篇科学论文，一读就懂了。

又譬如华裔诺贝尔化学奖得主钱永健，他创造出萤光蛋白色彩的应用方式。许多人说这项技术现在非常普及、非常简单，因而讶异他为何获奖？这同样也是创造者与复制者之间的不同。也就是说在未知状态中的创造，与后来的复制者所感知的完全不同。

创新者的逻辑是“事件的逻辑”，是A→Z、是充满未知、不确定性的，从完全不知道未来下一步是什么到逐渐豁然贯通。而后人看它们创造出来的东西后，往往觉得每一步都合情合理，其中道理都可琅琅上口，也不难照着复制一个。我们虽然知道有许多“后来者”在市场上比原创者成功，但事实上这两者的逻辑是不一样的。

因此我们从事历史研究时，如果只是倒扣回去看，就看不到旁边空气的部分，而只看到实质的部分。我们都想追溯王阳明（一四七二——一五二九）思想的兴起，这是一个很大的题目，这件工作之所以困难是因为我们能倒扣回去，找到连续性的部分，但是“风”的部分却很难把握，而这个整体才是影响后来的部分。我们看到的是大的漏斗下面的一部分，大的漏斗里面有个氛围，可是我们研究历史时，往往忘了整体氛围。只是从已知推未知，而不是从未知看未来的发展。

当然也有人会问，该如何解释历史中的人物的方向性？年鉴学派的“长时段”（*longue durée*）又该如何解释？

我个人认为，历史人物当然有方向性，历史的“长时段”还是可能存在的，但我们对这两者要进行比较深入的了解，它们是在许许多多复杂的过程中才慢慢落实的，不是像射箭一样，一箭就射到对岸。所以不是没有

方向性或长时段，而是需要经过很多曲折、努力、克服，加上整体社会、气氛的支持才有可能。也有人问过，上述的反省与昆汀·斯金纳（Quentin Skinner, 1940—）有什么不同？斯金纳主要受奥斯汀日常语言分析的影响，重视从语言约定俗成的层面去将一个文献放回它的历史情境中。此外，斯金纳还发展出若干可操作的步骤，但他并没有区辨“事件逻辑”（ $A \rightarrow Z$ ）和“史家逻辑”（ $Z \rightarrow A$ ）。他所做的工作主要是把思想或文献放回历史脉络，而且非常着重于重建历史人物的意向性，要把历史人物的意图客观地建立起来，并没有考虑到前面提到的种种问题。

西方有句谚语：“Spinoza could not have foreseen”，意思是说即使像斯宾诺莎这样伟大的人都没有办法预测未来。对于历史行动者来说，未来是已知的，或未来是未知的有很大的差别。我们总是以未来是已知的实情来做“未来是未知”的历史研究，但是让我们来想想：谁会料到在叶利钦（Boris Nikolayevich Yeltsin, 1931—2007）之后，是由KGB出身的普京（Vladimir Vladimirovich Putin, 1952—）连续执政十二年之后，现在又再度担任总统呢？谁想得到当初被各方所赞美的欧元现在搞得一团糟？未来是未知的，我们虽然可以做某些预测，但未来毕竟漆黑一片，这是从

事历史解释时应有的觉知。<sup>〔1〕</sup>

## 八 潜流

我对历史的了解是，历史是由很多股力量竞争或竞合前进的，一个时期并非只有一个调子，而是像一首交响曲，有很多调子同时在进行。而且，历史是一个未完的牌局，我们此刻则是把它凝结在一个定点来研究。我们书写历史，往往只着重当时的主调，而忽略了它还有一些副调、潜流，跟着主调同时并进、互相竞合、互相影响，像一束向前无限延伸的“纤维丛”。如果忽略了这些同时竞争的副调、潜流，我们并不能真正了解当时的主流。

潜流就像鲍德里亚所说的地下茎（rhizome）：树与树之间不能移动，但是它们的树根却可能延伸、交缠在一起，“潜流”一词可能会让人们误以为它也是有意志地在活动着。如果用亚里士多德的“形式”（form）与“材料”（matter）来区辨，有时潜流是以零散的“材料”的方式存

---

〔1〕 因为现在看到欧元造成的种种严重问题，猛然回头去看才了解撒切尔夫人（Margaret Hilda Thatcher, 1925—2013）当初为什么要反对它。

在着，但有时候它有了“形式”。没有“形式”的材料，没有方向性、原则性；然而有些时候，当它不再只是“材料”，它凝聚成具有一定程度的方向性，它会与主流竞争或竞合。

描述一个时代、一个社会，除了主调之外，还应包括潜流在内的许多竞合力量，它们交光互影，关系异常复杂。如果我们不能了解其中的各个层次、各个脉络，以及主调、副调等等之间的复杂关系，便不能好好了解一时期的历史。在这里我借用朗西埃（Jacques Rancière, 1940— ）所说的“regime of aesthetics”来谈为什么有些奇特、新颖的思想可以在某些时代冒出来，成为大家可见的，有些时候却隐藏在下，没有办法被看到。但不能因为它没有冒出来为大家所见，就觉得它实际上不存在，它也有可能什么时候会摆脱潜伏的形式成为一种主调。底层的东西也在前进、也在改变，而且一直跟主流在对话，甚至在某个时候也可能“颠倒正面”成为主流。

且让我再次引用郑超麟的回忆录，郑超麟说他在十五岁时第一次读了《红楼梦》，“结合过去读的小说，知道结婚之外尚有‘爱情’。又从小说中知道：结婚应以‘爱情’为基础。但旧社会的道德势力太大了，认为以‘爱情’为

基础的婚姻必然要演悲剧。《红楼梦》、《西厢记》就是实例”。<sup>〔1〕</sup>我为什么要引这一段呢？郑超麟的话提醒我们，那个时候至少有两种爱情观并存着，一种是正统派，另一种是在传统爱情、婚姻观念之外，被小说戏曲感染的爱情观念，是传统道德所不容，是要压抑下去的情感。到了辛亥革命、新文化运动之后，这种小说式的爱情观，反而“颠倒正面”，成了主流。那一代许多新派的人物，便往往把原来不入流的小说中的东西变成新正统。胡适即是这样。他在民国以前读了很多旧小说，跟他所读的程朱思想同时存在心中，可是慢慢地，小说中的世界“颠倒正面”，成为他思想与美感的主流，所产生的变化与冲击就变得非常大。

所以我们研究历史的时候，如果只看到当时的主流论述，而没有注意到各个层次并存互相竞逐的方式，没有看到当时的低音、潜流，很多事情会变得没有办法理解。在清朝，皇权最强的时候，小说、戏曲里面还是有很多调侃皇权的内容，譬如清初贾凫西的《木皮散人鼓词》中便充满用路人的口吻调侃古往今来统治者的内容。我们不能说因为它是戏曲、小说，所以认为它们不存在或不具意义。这实际上是各个层次中间的一层。很多人是从戏曲、小

---

〔1〕 郑超麟：《鬢龄杂忆》，收于范用编：《郑超麟回忆录》，页124。

说中得到政治思想，譬如晚清以忠耿闻名的太监寇连材（一八六八——一八九六），他所上的政疏便往往取材自小说、戏曲。小说和了不起的政论都在同一个时代存在，而且也可能发挥重要作用。

前面提到过，有时候潜流只是一些散乱、没有方向的材料，可是到某一个时候，受到某种触发，也可能成为一个有方向、有目的的潜流。在这里我还要举一个例子。最近研究美国一九六〇年代历史出现一个修正运动，即不只注意当时的学生运动，也注意当时抑而不扬的许许多多保守团体，它们如何被唤起、转型、结合。如果不深入了解这些潜流，不能解释保守派的里根（Ronald Wilson Reagan, 1911—2004）何以在一九七〇年代当选美国总统。

除了潜流之外，被统治者、在地者、失败者也都是原来的历史写作中不被“再现”（represent）的一群。我们对他们的历史了解非常少，我们所了解的大部分都是胜利者。

英国史家卡尔（E. H. Carr, 1892—1982），有一部流行最广的《历史是什么？》（*What is History?*）。最近我看到商务印书馆的译本前面有理查德·伊文思（Richard Evans）所写的介绍。这个介绍里面把当时批评卡尔的意见列在里面，里面引用特雷弗·罗珀（Trevor Roper, 1914—2003）说卡尔总是非常技巧地跟即将胜利的人站在一起，意思就是说卡尔对同时代其他竞争



的势力、多元的声音是不太理会的，他的历史写作里面总是替即将获胜的那一方留一个像草蛇灰线那样的线索。

这几十年来，我从不看连续剧，但前两年我看了一部日本电视剧《笃姬》，我觉得这是从德川幕府的角度，也就是从失败者的一面在讲历史。过去讲明治维新历史，都是像 Trevor Roper 所说的，总是不声不响地和胜利者站在一起，讲的是明治天皇（一八五二——一九一二）、大久保利通（一八三〇——一八七八）、伊藤博文（一八四一——一九〇九）等人，忘了还有德川家和数量庞大的忠心的臣民，他们如何抉择以及他们后来以什么样的面貌在历史中存在着？法国年鉴学派纳唐·华德（Nathan Wachtel）的《被征服者的视野》（*The Vision of the Vanquished: the Spanish Conquest of Peru through Indian Eyes, 1530—1570*）也是一个好的例子。在这篇名文中作者提到，一般人只注意到西班牙殖民者的作为，但作者说他要找寻被征服者的声音和面貌。他认为如果没有相当程度地了解他们，便无法完整地了解当时历史的全貌。这就是我所谓的低音的部分。如果忽略了被征服者、被统治者、在地人、弱者、低音者的历史，那么对主流者、统治者或胜利者的了解也不完整。

我个人的一份研究，说不定也可以拿出来作为一个例子。二十多年来，我一直在搜集地方上的百姓除打轿、拆毁

官衙、罢市、京控、变乱等抗议方式之外，是不是还有另一种方式可以表述底层的声音或底层的评价。我搜集了许多史料说明老百姓时常透过赞美性的象征性行为，来设定他们对地方官表现的评价标准及它们的考评。政府有乡贤祠、名宦祠等，地方上的老百姓也有表达他们评价的非正式系统。老百姓对他们认可的好官，在离任时有各种行动，譬如脱靴、送乞留状、万名（民）伞、万名（民）衣，刻勤政碑、去思碑，甚至罢市，或是将好官的事迹演成戏曲小说等。这些行为表示人民也有他们自己的一套评价系统，这也是“弱者的武器”。弱者并不只是像斯科特（James Scott, 1936— ）所说的那样用罢工、不合作，甚至到发起民变等方式作为武器，他们也用赞美或不赞美作为武器。<sup>〔1〕</sup>

## 结论

本章是透过各种反思，希望历史研究能做到陈寅恪所说的“与立说之古人处于同一境界”。“与立说之古人处于同一境界”，并不是指完全退回过去那种道德、礼法，或圣

---

〔1〕请参见 James Scott: *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven: Yale University Press, 1985。

道王功所支配下的史学。以民国保守派学者张尔田（孟劬）的话为例。王遽常（一九〇〇——一九八九）在《钱塘张孟劬先生传》中提到：“时有以远西遗法治我国学者，先生曰：‘国学自有真目，当以我法治之’。”<sup>〔1〕</sup>我同意“国学自有真目”的前提，但是为了了解这个“真目”，必须运用所有用得上的资源、方法、工具、理论等，不管它属于中国或西方。

要了解国学的“真目”必须经过“自我坎陷”（self-negation）<sup>〔2〕</sup>。以近代考古学的发展为例，如果不经“疑古”这一段，难有后来的科学考古。李济（一八九六——一九七九）回忆说，没有经过新文化运动的洗礼，绝不会产生近代中国的考古学。我们也相信如果没有晚清以来的“名学”，恐怕人们也不可能广泛、深入地了解先秦诸子的论证方法。同样地，如果没有近代西方传来的数学，恐怕也不容易了解、评估中国古代的数学的。

所以要用一切学术的资源来帮助我们。要把西方个案化，也把中国个案化，不是西方普遍化，把中国个案化，

---

〔1〕 王遽常：《钱塘张孟劬先生传》，钱仲联（一九〇八——二〇〇三）编：《广清碑传集》，苏州大学出版社一九九九年，页1363。

〔2〕 self-negation 是黑格尔的词汇，此处借用牟宗三（一九〇九——一九九五）的译法。

也不只是西方个案化，中国普遍化。<sup>〔1〕</sup>

## 问答部分

**主持人：**我想王院士今天讲的两个事很重要，我把它篡改一下，一个是“回到起点”，一个是“消耗性转换”，消耗性转换跟林毓生先生所说的“创造性转换”其实同样是转换，但一个强调了创造，一个强调了消耗，今天王院士讲的很多问题都很重要，现在就开放给大家，大家有什么问题可以向王院士发问。

**提问 A：**王老师您好，我有两个问题想请教您。刚才您提到把中国传统的道术、思想戴上哲学的帽子后，傅斯年批评胡适说这样就把它从很多原始的情境中脱离出来了。西方对哲学这类思想的归类可能也是经过十八、十九世纪的重新构造，之后才把这类思想重新归到哲学之下。我想问问，基督教早期西方的思想跟中国有没有被剥离出来的思

---

〔1〕 参见谢国雄：《百年来的社会学：断裂、移植与深耕》，收于王汎森编：《中华民国发展史·学术发展》，台北：联经出版事业公司二〇一一年，上册，页 379。

想之间其实有些可以对等、对话的共通之处，或者都可以被认为是生活的学问？

第二个问题，您刚才提到有一个不断消耗性的转换，消耗之前已有的思想资源，我想问，这种消耗性转换产生的原因可能有哪些呢？比如有没有可能是语言的改变，就好像早期中世纪时用拉丁文转写或翻译保存希腊的原典，这里面会不会产生消耗性转换？我们的文献记录方式从口诵到书写、从抄本到刻本等，这个语言传播的过程是不是产生这种消耗性转换的成因之一？

**王汎森：**你的问题里已经有答案了，我都同意。我一直持有一种看法，即许多历史上的事情常常是“啄啐同时”，好处与潜在的危机常常存在同一个内核中。对目前这个问题，消耗性转换事实上还有一部分原因，当时的人认为那不是消耗，而是创造。刚刚我一直在强调，我在谈历史研究，如果是谈现代生活则当然需要有这样的转换，所以从一开始我就讲要把“历史的事实”跟“价值的宣扬”分开来谈。每一个时代的人都在做转换的工作，在当时也是为了要适应现实。不过今天我们要回去了解以前的历史文化，就要了解到这一层，才能比较好地掌握，我整个要讲的其实就是我们如何与古人处于同一境界。

其实我本来要谈的是四点，其中也有谈到一些语言的

问题。其实近代语言的转换太多了，不可估量，转换过程中语言的变化非常大。王国维在《论新学语之输入》那篇文章里讲，古人好用单词，经过日本输进来后往往用了双字。譬如以前英是英，雄是雄，图是图，画是画，历是历，史是史，后来都变了，日本人常用两个字，有时还用四个字把它讲得更清楚。王国维认为这很重要，现代事物这么复杂，当然要用非常复杂的新词才能表达那些原来表达不准的。如果是要了解古代就要了解到这些词是后来的。事实上新词织成非常大的网，我们是透过这个网去了解这个世界、解释这个世界，我们对政治的看法，对所有东西的看法都是透过转换过的这些词汇编织成的一张视网来看的。同时，在了解古代历史时，也透过这张网去理解。

中国中古时代佛教传入之后，也出现了大量的新词汇。台湾过去有位学者，他把这些词整理在一起，你看看那些词，那些词所构建的视网影响后来中国思想之大。每个地方它都在，这些词也使得我们回去看古代时隔了一层。譬如演讲中提到的“传统”一词，在过去指的是“传某一种特定东西之统”，出现不多，最多都是在五胡十六国，比如某人将王位传给某人，就说是“传某人之统”为“传统”。但现在不是，好像是有一个过去、有一个整体，像河流一样流下来到了我们今天的东西叫做“传统”。这种

转换非常之大。清朝一些很有成就的考据学家，包括阮元（一七六四——一八四九），都希望把佛、道家的观念从原来隐藏性地或明显地出现在儒家经典的注疏里赶出去。阮元曾经说他在皇侃（四八八——五四五）的《论语义疏》里都看到掺杂了很多佛教的观点，那是很早的一本关于儒家经典的注释，里面掺了许多佛学思想，如果从古代顺着时间序列一步步看下来，就会在文献的一个一个层位中发现它各种成分的掺入，现在我们是倒着回去看，就看不出来了。

胡适之先生在哈佛大学三百年校庆时发表了一篇《中国的印度化》，胡先生说 he 看到许多原来不属于中国的东西从印度传入中国，包括那么严峻的天堂和地狱的差别，包括许许多多的东西。他说，从先秦古书里看不到这些痕迹的。所以，如果我们想要好好了解先秦，如果倒着拿这些东西回去套的话，是可以有很大的出入。

此外，在十八、十九世纪，尤其是十九世纪之后各种学科产生，是另一个动荡，是很大的变化，从此以后有了“学科化”及“学术化的”东西。我个人认为，学科化时代之后产生的各式各样学科都有变化，我们当然也受它的影响，我们认为学科化也造成了近代学术很重要的转变，没有学科化，后来很多东西不可能发展成这样，各位也不会

坐在这里用这些东西了。

**提问 B:** 王老师您好，我想问一个问题，和您刚才回答的女生提问有关，您刚才提到要和古人站在一块儿去了解古人的心情，我觉得实际就是孟子所提的“尚友”，即“颂其诗，读其书，不知其人，可乎？是以论其世也，是尚友也”。他对“尚友”的理解，按照历代经书家的注疏，基本和您说的是一个意思。我觉得在那个时期，每一个阶段的历史转角处都会有人提出经典要重新回到原点的位置。这里面涉及中国传统史学现实功能的问题，按照今天的话就是史学的主体性，对于传统的史学都有非常现实的意义，比如您后来讲的风的观察。我想你提到的“消耗性转换”中的“消耗性”就是原来的史官变成今天的研究制，其中就包含了这种史学功能的丧失，想问一下您对于史官功能丧失的看法。

**王汎森:** 陈寅恪的“与立说之古人处于同一境界”，当然和“尚友”有相似之处，不过陈寅恪更是以史学家追求知识的角度出发，我个人认为，他的《柳如是别传》即是想“与古人处于同一境界”的尝试。他常常说要试验一种新的史学，要回到古人的世界，了解各种生活现实，才会了解他会怎么做，包括取一个名字，做一个抉择，人跟人交往的方式等等，不能像今天一样很简单地想当然。我在猜，《柳



如是别传》就是要做这样的展示。

有位史学界非常重要的人士讲，陈寅恪后来干吗花几十年时间写柳如是的故事，他认为这是史学才能最大的浪费。但我的看法不一样，我觉得陈寅恪是在展示一种史学的方式。

另外您提到“史”，王国维的“道德团体说”一讲就跟这个问题有点关系，但我那一讲里还有很重要的一点是要说他本身的矛盾。他的学术工作与生命关怀凸显了两种矛盾、拉扯的力量在同一个人身上时产生了困局。

**提问 C：**您前面报告讲了第一个部分，我听到您举的例子基本都是晚清民国学术转型时期的学者，我也很同意您的基本看法。我自己，因为也关心这些相关的问题，有一个困惑。您也讲到，学术往往是要回应当时一些生活问题或压力的，这些精英的部分，像黄侃，包括王国维，有没有可能他们没有成为主流，就是因为他们自己在当时处的时代本身，在回应当时的压力或生活问题时，本身就处在不够有力量的位置，他们对于所谓古代的研究或想象本身也有些问题，会不会是这样的？其实我根本的问题和我自己经常的困惑是：怎么处理、或者说怎么评价这些东西，当你去做研究时，其实你心里一定是有评价态度在的，不知

道王院士怎么看这个问题？

**王汎森：**这个问题非常难以回答，所以我一开始就说，要尽量把研究历史和宣扬价值分开来，我是在谈史学研究。

如果就现实生活来讲，我想提胡适跟梁漱溟（一八九三——一九八八）那番对话。梁漱溟曾写信挑战胡适，但胡适回答说，几十年来，是我们这一条路带来国家的进步还是你们？胡适还是认为他那条路是对的，梁漱溟他们固守那个东西是行不通的。所以我举了陈独秀（一八七九——一九四二）《孔子之道与现代生活》，当然当时还有很多人写过这类文章。近百年来的中国有两条相冲突的路，一个是十九世纪以来西方学术那一套规范，一个是强大的道德要求。我觉得王国维本身就是这两个聚在一起的，所以用我的话就是“永远的矛盾”。我想很多人是这样，不只是王国维，王国维只是一个有意义的代表人物，在那个时代很多人都是这样。但也有一群人认为我原来的方式便是完满具足的，然而整个时代的变化，科学的时代、现代的时代、西方的时代、物质进步的时代，当然就被排斥到边缘。对你的问题我没有非常好的解答，这就是历史上转换时代常见的现象。

有意思的是，你看西方讨论保守主义，尤其是近代保守主义的书，西方保守主义者有个特色，承认这个世界不

会完美，所以不要随便去追求乌托邦，然后要用激烈的手段来达成它，这是保守主义重要的定义之一。可是你看近代中国这些保守的知识分子，他们没有不完美的概念，他认为我这个世界是完美的，我固守着的这个世界是完美的。

刚刚我偶然提到了梁巨川（济，一八五八——一九一八）自杀前的遗书，我有一种感觉，他是另外一型的保守主义者。他知道他的“道”如果要具体化，和现代生活是不合的，完全是陈独秀讲的孔子之道非常了不起，可是不适合现代生活那样的想法。梁巨川代表其他一群人，包括陈寅恪也有这个味道，把历史切成一环环，我尽忠就是尽忠这个，我一旦尽忠了清朝，殉了清朝便完成了我的“忠”，则这件事虽然特殊，但是它本身的意义是普遍的。如果你能为民国死，就是尽忠于你的事情，其意亦同，所以我把它抽象化，以抽象的具体为普遍，所以是既具体又普遍的。为什么陈寅恪会以那样的方式来歌颂王国维？陈寅恪《王观堂先生挽词》，我想在座很多人都非常熟悉。我感觉它里面有几层意思，第一层告诉我们，儒家这些道德、思想、文化要附丽在一定的具体的经济、社会环境下的，可是经过晚清以来，具体的那部分已经消失了，所以三纲五常和原来儒家的道德，大本、大根、大源，已经无处附丽了，成为了抽象的。抽象之后，王国维的殉清，就

像刚才我讲的梁巨川之殉清，即使孔子之道和现代生活不合，可我还是要为孔子之道而殉教，以具体方式带出普遍的意义，如果你做这件事情，尽了这个职分，则这件具体的、小小的事情，其意义就是巨大的。在这里，具体和普遍是同一个东西，分不开的东西，以具体来显现抽象的普遍意义，其实这是一个变化，与陈独秀的孔子之道和现代生活的思考是同一光谱的东西。他们以抽象的具体作为普遍，我具体化地来实现一个抽象的理想而造成普遍意义，你看梁巨川的遗书里讲，是你在民国时代即应该为自由民主殉身。他认为，我的死虽然是为了忠于清朝，但事实上是对民国有益的，对以后各代都有益，因为我的行为彰显了一个贵重的道理，即人们应该忠于他的职分、忠于他的理想，他认为这样一个具体的事情就具有普遍意义。

《桂林梁先生遗书》我在二三十年前看过，可是当时并不能感受其中的意义，当时我以研究五四运动的角度来看，觉得这里面的话不大能自圆其说。可是如果我们转换一个角度来看，就会觉得相当震动，虽然那些思想我不一定赞成，可是我相当震动，而这就是态度的变化。我要讲的其实不是答案，刚开始我就讲了，我是跟各位分享一个问题，我所困惑的问题。如果摆脱三十年前对这本书的看法而采取比较同情的理解，去了解在这个时代这样处境下的人是怎样地想

这个问题，而不只是看他内在的矛盾，那么我就有了新的看法，我就不再觉得它是充满内在矛盾的东西。

梁巨川似乎认为他的主要工作便是尽他的职分，所以梁巨川的遗书里写“我殉清是尽我的职分”，我殉这个特殊的对象，并不表示我完全赞同它，但我用“殉”这个行动来维护世道人心，你们民国人士也有你们的职分，好好做民国共和制的事情，即尽了做民国国民的职分。他痛恨的是在民国这么大的名义下，做的都是乱七八糟的事情，所以他觉得非自杀不可。当然他其中有些很有趣的想法，他说清朝亡了竟然没有一个人自杀，是可耻的事情，《二十五史》里最后一页没有人写，他说他要写这一页，他说一个王朝亡了居然没有一个人自杀，不行，他一定要自杀。

三十年前我不全懂，三十年前只觉得他的思想很含混，但现在仔细听他的“低音”，觉得是有一个逻辑在里面的。

## 第二讲 | “心力”与“破对待”



近代思想中有一种道德热情极度泛滥、膨胀的现象，它既吸收了新的时代所能提供的一切养分而形成种种新的变化，同时又打破了历来的礼法秩序或社会制约，最严重的是鼓吹把整个社会粉碎成原子，然后在过度泛滥的道德热情的趋力下重新组织，谭嗣同（一八六五——一八九八）的《仁学》正体现了上述的思维倾向。

谭嗣同出生于一八六五年，在戊戌政变失败之后被斩首，死时只有三十三岁。《仁学》一书在他生前并未出版，但是当时已经有所流传，谭氏死后，梁启超将它整理刊行于《清议报》，后来《亚东时报》也有刊载，但内容微有出入。<sup>〔1〕</sup>

《仁学》一书表述了非常繁杂的思想，它显然是在几年之间陆续写成，故有一个发展的过程。在给唐才常

---

〔1〕 汤志钧：《〈仁学〉版本探源》，收入汤志钧、汤仁泽校注：《仁学》，台湾学生书局一九九八年，页104—140。



(一八六七——一九〇〇)的信中，谭嗣同即非常清楚地表示自己所宣扬的是一种“冲决网罗”之学。《仁学》的下半部，显现出“冲决网罗”的对象之一便是清朝政权，书中强烈的排满言论，对一九〇〇年以后到辛亥革命这十年间的思想气候影响至大。

## 一 生平

谭嗣同的生平并不复杂。他出生于北京时，其父谭继洵（敬甫，一八二三——一九〇一）是户部主事。谭继洵后来一路高升，升至湖北巡抚兼署湖广总督。张灏先生早已指出，因为谭氏“自少至壮遍遭纲伦之厄”，对他的个性与思想的发展有相当大的影响。<sup>〔1〕</sup>

谭氏曾随父长期居住在西北（尤其是甘肃），所以他的传记资料中常有西北过着行走大漠、游侠生活的英雄形象，因此我们不能忽略“侠”的心理对他后来的影响。他在《仁学》中即表示特别欣赏日本明治维新因为有“游

---

〔1〕张灏：《烈士精神与批判意识：谭嗣同思想的分析》，联经出版事业公司一九八八年。

侠”的努力而能成功。<sup>〔1〕</sup>

谭继洵于一八九〇年调任湖北巡抚，故嗣同曾在湖北居住几年，而后回到湖南。谭嗣同在湖南时，开始接触到晚清以来的湖南学风，尤其是受到浓厚王夫之（一六一九——一六九二）色彩的学说熏陶，并结识了唐才常、贝元徵等对他思想产生特别影响的人。

三十岁以前的谭嗣同与三十岁以后的他思想大为不同。三十岁以前的他，经历（career pattern）与一般士人比较相近，曾经醉心于桐城文，甚至非常用心于考据学，跟一般士子一样以科举功名为唯一出路，故六度赴南北省试。但三十岁那一年（一八九四）夏秋间，甲午战争爆发，清廷陆、海军均失败，谭嗣同的思想、行事因而起了剧烈变动。<sup>〔2〕</sup>

甲午之败改变了谭氏原来的学问之路，他给老师及友人写信，极力主张变通、行西法，从摸索各种西法、西学

---

〔1〕谭嗣同说：“与中国最近而亟当效法者，莫如日本。其变法自强之效，亦由其俗好带剑行游，悲歌叱咤”，见《仁学》，收入蔡尚思（一九〇五——二〇〇八）等编：《谭嗣同全集（增订本）》，中华书局一九八一年，页344。本文所有《仁学》的引文皆出自此本，此后不另出注。

〔2〕此前他有用世意、醉心《周礼》，认为西学往往符合《周礼》，可是在此之后，他慢慢与康有为周围的一群今文家熟识，而转向主张《周礼》为伪造。

之中大变旧法，并开始与四方士人交游、议论。他到北京谒见发起公车上书的康有为，但因康氏回到广东，未获见面，然而他与康氏弟子梁启超深谈，听闻康有为的讲学宗旨后，大为感动，自称为康氏之私淑弟子。

此后，谭氏于一八九六年在北京结识一群佛学者，如吴嘉瑞、夏曾佑（一八六三——一九二四）、吴德潇（一八四八——一九〇〇）父子，后来又在上海晤见傅兰雅（John Fryer, 1839—1928），相谈非常投契，对在傅兰雅那里所见到的新奇事物，如化石、算机、人体照相等印象深刻。尤其重要的是谭嗣同在傅兰雅处读到《治心免病法》，这本书中“心力”、“以太”的观念，对他后来建构思想体系起了重大作用。后来又在南京拜见佛学家杨文会（一八三七——一九一一），谭氏当时与之交游，得以遍观佛典。深受佛学洗礼的谭嗣同，家中收藏佛像、经典、法器甚多，思想变化非常大，在《仁学》中，佛学之影响随处可见，这也是他开始撰写《仁学》之年。梁启超在为谭嗣同所写的传记中说：“需次金陵者一年，闭户养心读书，冥探孔佛之精奥，会通群哲之心法，衍绎南海之宗旨，成《仁学》一书”<sup>〔1〕</sup>，虽然言

---

〔1〕 梁启超：《谭嗣同传》，收入蔡尚思（一九〇五——二〇〇八）等编，《谭嗣同全集（增订本）》，页553。

辞甚简，但已大致把握《仁学》成书始末的大概了。

一八九七年，谭嗣同积极参与各种新政，任《时务报》董事、成立测量会，商购各种仪器。同年十月，由于湖南巡抚陈宝箴（一八三一——一九〇〇）一再的催促，他才从金陵回到湖南，积极参与时务学堂的创办，延揽梁启超、李维格（一八六七——一九二九）来任中文、西文总教习。时务学堂总、分教习均崇尚陆王之学，讲民族大义，有时印发《明夷待访录》、《铁函心史》、《扬州十日记》等书作为课外读物，在学生年假返家时，引起湖南守旧士绅的恐慌。谭氏在湖南又与陈宝箴商量设立“南学会”，并将大量藏书捐赠于此。隔年（一八九八），谭嗣同在南学会开讲，是年七月，赴北京参与变法。在政变之后，他不肯逃逸，慨然就逮，于七月中被杀。

## 二 思想渊源

近代西方科学知识传入中国，对一部分人来说，不但不觉扞格不通，反而看到了一个前所未见的契机，想要借着科学知识把儒家原有的道德意识改造成一个新的系统。这一个全新的改造，不是单纯地用“新”的取代“旧”的

关系，而是一方面互相套叠，一方面偷梁换柱。

谭嗣同的《仁学》与康有为的《新学伪经考》、《孔子改制考》一样，都是自成系统而又惊天骇地的著作。两人皆大胆地使用了一些全新的思想质素，并全面地重构古来的道德理想——“仁”。

这个大胆而新颖的建构，有相当复杂的思想渊源。康有为便是一个代表性的例子，康氏在《孟子微》等书中，大量引用电学、力学、气学、数学、化学来解释人性及人事。《孟子微》中说：“其以太之所含，能与懿德合而摄之。如阳电阴电之相吸也。非本有其电，则不能与他电相吸，此人独得于天者也。”又说：“不忍人之心，仁也”<sup>〔1〕</sup>，用“电”及“以太”混在一起讲“仁”，是康有为的特创。他有时是用新科学知识来讲儒家原有的道德词汇，如用“以太”来讲“性”、讲“仁”，用吸力来讲“爱”。有时大量使用各种“力”，如动力、爱力、吸力、张力、压力、速力来讲人事世界<sup>〔2〕</sup>，或用原子、化学元素（质点）的观念，把整

---

〔1〕 楼宇烈整理：《孟子微·礼运注·中庸注》，中华书局一九八七年，页30、9。

〔2〕 林乐知（Young John Allen，1836—1907）翻译的《格致启蒙》中说：动力、爱力、吸力、涨力、压力、速力等都可以用来说明人类之间的情感道德关系。林乐知译：《格致启蒙》，熊月之主编：《晚清新学书目提要》，上海书店出版社二〇〇七年，页91。

个世界质点化，使得拆毁与构建这个世界成为是一件任意而彻底的工作。康氏在自订年谱中强调，他从早期在长兴讲学起，即“大发求仁之义”。〔1〕

康有为早年的学说往往在成书之前，便已透过讲学或口说的方式传播出去，像《大同书》，由口头演说到正式成书，其中经过了几十年之久。又如与本文密切相关的《孟子微》正式成书在一九〇一年，但是书中的意思早就以口说的方式传开，谭嗣同在《仁学》中已经吸纳了它的宗旨。《孟子微》中用现代科学知识对孟子思想作了许多革命性的诠释，如用“以太”诠释“仁”、以“电”的观念解释人的本性。这是一个前所未见的“创造转化”，被谭嗣同继承过来。

值得留心的是，在《仁学》最前面谭嗣同列举了读此书前所应懂得的种种学问，包括：佛书（华严及心宗、相宗之书）、西书（新约、算学、格致、社会学之书）、中国（《易》、《春秋公羊传》、《论语》、《礼记》、《孟子》、《庄子》、《墨子》、《史记》，及陶渊明、周茂叔、张横渠、陆子静、王阳明、王船山、黄梨洲之书）。这张书单反映了谭氏

---

〔1〕 楼宇烈整理：《康南海自编年谱（外二种）》，中华书局一九九二年，页19。

思想的渊源，其中最为关键的是王夫之。不在这张书单中的傅兰雅的《治心免病法》也一样重要。

《治心免病法》中大谈“心力”，这个观念经谭氏在《仁学》之发挥后，前所未有地膨胀开来，“心力”即是一例。它是一个解放了的、无限主观的能动力量，在古书中常常出现，但都是指人的努力。然而在《仁学》的脉络中，它却指一种毫无束缚、毫无限制的意志力量。

谭嗣同还接上了清季湖南地区的一种思想特色，即表现对王夫之及其所突出的道学传统的兴趣。王夫之的《张子正蒙注》，显然对谭氏影响最大。为何是王夫之的《张子正蒙注》呢？曾国藩曾说张载（一〇二〇——一〇七七）的《正蒙》展示了“为仁之方”，<sup>〔1〕</sup>这句话是有深意的。张载的《正蒙》非常繁重细密地展示：“仁”者如何众生平等，为何孟子所说“四海之内皆兄弟”是可能的，又为何“民吾同胞，物吾与也”。因为构成宇宙的质点是“气”，既然构成万事万物的原质是一样的，所以相亲相爱有其理论基础。另一方面因为天地间皆“气”，物之成是因为气之聚，物之散是因为气之散；而气是来来往往、互相交“通”

---

〔1〕 曾国藩：《王船山遗书序》，《曾国藩全集·诗文》，岳麓书社一九九四年，页278。

的，在一呼一吸之间，你的气与我的气，乃至与宇宙众人、众物之气互通，所以互爱、博爱有了最根本的基础。甚至于人的生死，也可以因此得到一个非断裂性的解释。由上可见张载的《正蒙》等于给“仁”一个稳固的基础，解释了为什么是“仁者爱人”、“仁者与天地万物同体”，故它是“求仁之方”。有了上述理论，张载在《西铭》中提倡一种近似“宇宙的大家族”的学说；这种“宇宙的大家族”或“宇宙乌托邦”的构想，在他的时代引起许多人的批评，觉得近于墨学无亲疏、无等差之“兼爱”。〔1〕

值得注意的是在宋明理学中，“仁者与天地万物同体”的思想是相当普遍的，人们也都由他们各自的理论体系来阐发这个思想，而张载是其中相当激进的一种。十七世纪湖南思想家王夫之的《张子正蒙注》，正是对张氏思想做进一步的发挥。不过，我们必须特别注意，王夫之是个强烈的礼教主义者，他并不被这一乌托邦思路的激进色彩所牵引。

王夫之的遗书在同治年间经曾国藩兄弟刊印成《船山遗书》，这些书在湖南形成极大影响。谭嗣同一方面受他深

---

〔1〕 参见余英时：《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，台北：允晨文化实业股份有限公司二〇〇三年。



刻的影响，但同时进行全面性的改造。《仁学》中批判最为激烈的是“礼”，整部《仁学》几乎都在破除礼教，因此他虽然受到《张子正蒙注》的影响，却完全不受“礼”的束缚，自由自在地塑造一个毫无束缚的“道德社群”。

在以“仁”为主轴的新的道德团体中，宋明儒学以来“仁者与天地万物同体”的伟大理想得到一个更具物质性、更易于把握，而且更有科学性的基础——“以太”。这一个当时被许多人认为最科学的学说，将人为何可以“仁”，“仁者”何以与天地万物同体乃至人何以可以“同德”、可以慈爱、可以感通，甚至于包括人的意志力量，不生不灭或一念万年等观念，都得到最物质性、最可把握、最科学性的解释。

### 三 从《治心免病法》到《仁学》

谭氏及晚清以来若干人士将“心力”、“以太”两个观念加起来，并赋予无限大的运用，这多少与《仁学》撰成不久前刚出现的一本《治心免病法》的中译书有关。

新“心力”观与近代中国一股极力扩大人的主观能动性的思想运动密切相关，它高扬自我意志、思想的胜利。

毛泽东（一八九三——一九七六）的“服从神，何不服从己？己即神也”<sup>〔1〕</sup>可谓其代表。这一股运动与清末心学有关，康有为即深受其影响。但清末流行的“心力”说与陆王心学之间还有差别，将“心”及“我”扩大到前所未有的“自我神化”地步。<sup>〔2〕</sup>它强调心的力量可以完成无限的事情，这个思想的形成、扩散，是由《治心免病法》到谭嗣同《仁学》之间的发展。

《治心免病法》是亨利·乌特（Henry Wood, 1869—1944）英文书 *Ideal Suggestion through Mental Photography* 的中译。亨利·乌特是十九世纪末、二十世纪初在美国大为流行的“新思想运动”之一员，这个运动在二十世纪二十年代逐渐衰微。关于这个运动，有若干书可以参考，此处先以威廉·詹姆斯（William James, 1842—1910）的《宗教经验之种种》（*The Varieties of Religious Experience*）中的介绍开始。詹姆斯称这个运动为“疗心运动”（Mind-cure movement）。它极力贬低科学，也贬低物质的力量，认为过

---

〔1〕毛泽东：《〈伦理学原理〉批注》，中共中央文献研究室、中共湖南省委《毛泽东早期文稿》编辑组编：《毛泽东早期文稿》，湖南出版社一九九〇年，页230。

〔2〕张灏：《扮演上帝：廿世纪中国激进思想中人的神化》，收在第三届国际汉学会议论文集思想组编：《中国思潮与外来文化》，台北：中研院中国文哲研究所二〇〇二年，页323—339。

度夸张科学及现代医药的力量是走错路，主张神意合乎自然规律，而不一定是自然科学才掌握这些规律，高扬思想及意志的力量。引用威廉·詹姆斯的话，“新思想运动”主张者认为“思想就是事物”，而“上帝的生命与人的生命完全相同，所以是一个生命”，所以“我们的生活与上帝的生活是一个”。又说：“世上除了心，没有东西”，“一个人怎样想，他就是那么样”，另外一个更激进的观点是“恶只是个谎话”。〔1〕

新思想运动鼓励用善念充满内心，极力扩大“好”的念头，使“恶”念头没有存在的空间，所以它也反对一切可引起恶念的文化事物，如电影、书籍、娱乐等，认为这样可以疗心，也可以疗病。前面说过它贬低（并不完全摒除）医药治病的能力，认为“思力”可以治病，而且比医药更为有效。亨利·乌特在“新思想运动”中占有重要地位，人们认为他是首位通俗宣扬这个运动的人，他的若干小册子销售了数十万册。

亨利·乌特原本是一位成功的商人，可是在他五十四岁时，居然被极度的心理疾病所困扰，用尽各种方法都无

---

〔1〕 威廉·詹姆斯著，唐钺（一八九一——一九八七）译：《宗教经验之种种》，商务印书馆二〇〇二年，页 103、96、100、102。

法治愈，最后却在“新思想运动”中找到解脱。所以 *Ideal Suggestion through Mental Photography* 原是心理治疗方面的书，而且书中所使用的方法主要是“催眠术”。

故这部英文书中，亨利·乌特虽然鼓吹“思力”的力量，但是并不像傅兰雅的中译本那样夸张。该书中每每提到催眠术，认为在催眠过程中催眠者与被催眠者的“思力”有大小之别，但该书被傅兰雅译成中文后，却有了许多改变。傅兰雅在中国译书二十几年之久，翻译的书以自然科学方面为主，像《治心免病法》这类谈心理治疗的书是极少数的例外，也许代表傅兰雅后来对中国社会心理危机的一种关怀。

*Ideal Suggestion through Mental Photography* 与中文译本《治心免病法》之间的出入，是不能以三言两语说尽的。关于这些出入，我最近注意到事实上已有人研究过，<sup>〔1〕</sup> 其中有几点与本题有关。第一，在英文本中有若干不同的词，如“power of thought”、“mental activitie”、“mental operation”、“pure ideal”、“higher and spiritual selfhood”等，在《治心免病法》中一概译为“心力”，这些词汇与“心力”之间是

---

〔1〕 参见刘纪蕙：《心之拓朴：1895 事件后的伦理重构》，台北：行人文化实验室二〇一一年，页 368。

有些距离的。而且中译本经过脉络的重现，使得这些“心力”观念逸出了英文原本中比较朴素的意涵，而是有高度强化心的力量的意味，使得“心力”带有一种神秘的、足以完成任何艰难或不可能的事情之力量。第二，英文本中很少出现较类似“以太”的意思，但是有时用、有时未用“ether”一字，而是说成“a small stream of turbid water”，<sup>〔1〕</sup>而且相信一个人的“心力”，可以透过“以太”之传递感动他人的心，但并未像傅兰雅的中译本那样将“心力”与“以太”加以无限神化。第三，亨利·乌特的英文原书确实很注意“电”，而且有“心力如电”那样的想法，<sup>〔2〕</sup>但并未直接表达，而只说电等待人们的运用已经很久了。

前面说过谭嗣同熟悉佛学、宋明理学，他对传统的心性之学也相当熟悉。宋明理学认为心是至善无恶的，人可以透过自我使得自己的境界得到提升，或是重视念头的力量，故说要正念头，强调“慎习”、“复性”等都是传统心性之学所有的观念。在 *Ideal Suggestion through Mental Photography* 及中文翻译本中，我们也可以看到与上述心性思维相近的想法，所以宋明理学的思维与西方的新知，不

---

〔1〕 Henry Wood, *Ideal Suggestion through Mental Photography* (Boston: Lee and Shepard Press, 1895), p.51.

〔2〕 同上书, p.53。

是以一个取代另一个的方式进行的，而是以一个套叠另一个，并加以改换的方式出现。谭嗣同等人正是把《治心免病法》的思路套在中国固有的心性之学上，加以改变、激化，并把“心力”扩充到难以想象的地步。

但是谭嗣同等人与《治心免病法》仍大有出入，其中最重要一点是没有“神”的观念。亨利·乌特及“新思想运动”的最基本想法是“思力”或“心力”必须合于“神”才有力量；“神”是这一切力量的最终保证，“思力”之所以能治人病，也是因为它合于神意。在《治心免病法》下卷中，提出心理治疗的实作方法，最重要的也是要与“神”合而为一。无论是谭嗣同的《仁学》或当时其他“心力”说的提倡者，如梁启超、康有为、唐才常、李大钊（一八八九——一九二七）等，都没有“神”这个部分；他们的“心力”完全是由每一个人的思想意志所操控，不必有任何信仰上的保证，毛泽东所说的“己即神也”，便是最好的注解。

前面已提到过在英文原书中，所谓“心力”之大小与催眠术有关，可是在中译本里“催眠术”的意味极淡，如不仔细看，不易察觉出这本书是在讲催眠术。到了谭嗣同、梁启超等人那里，就更完全看不到催眠术的影子，完全变成有人心力强，有人心力弱，而前者能改变后者、支

配后者。如果“炼心”得法，用力够深，则其心力可以强大到改变世界甚至改变宇宙，“电”及遍布整个宇宙的“以太”就好像是供“心力”驱使的工具，是完成这些不可思议活动的好帮手。一个心理治疗的运动，居然在中国成为一种全新的唯意志力运动，这恐怕是傅兰雅译书时所完全未料及的。

这里还有一个值得再深入探究的问题：是不是在此之前，晚清中国的思想界已经开始一个唯意志力的倾向？对这个问题的回答必须非常谨慎。从晚清孟、荀二派的争执，及孟子扩充“心”的作用一派之得势，乃至晚清后来“排荀”运动中去除“礼教”的呼声，是可以看出这个端倪的。此外，康有为一再强调他的整个学说是以求“仁”为宗旨，且再三强调陆王重视“心”的极大作用力。龚自珍（一七九二——一八四一）零星提及的“心力”说，在此时重新得到注意，也应在这个脉络中来理解，但是它们与《仁学》中的“心力”说相比，简直是小巫见大巫了。

谭嗣同对《治心免病法》的“心力”说做了许多超出原书的发挥，其“心力”思想很多样，譬如：一、脑即电、心力即电、心力能“通”一切。二、以力学讲心力之大小说：“吾无以状之，以力学家凹凸之力之状状之。愈能办事者，其凹凸之力愈大。”三、心力即愿力，即意志力。它有

待训练、培养；如果训练得法，心力可以无限大，亦即意志力可以无限大，而此力驱策“以太”可以改变一切，包括宇宙物质的成败聚散。他说想开一“求心之学派”来教人炼“心力”，如言“心力不能骤增，则莫若开一讲求心之学派，专治佛学所谓愿力”。四、如果全天下人皆善其心力，则“治化之盛当至何等地步？”也就是说，如果全天下人皆培养其好的“心力”，互相感通，则人类新的道德团体可以因此成形。

前面已约略谈到，谭嗣同受《治心免病法》等书影响的第二个重要观念是“以太”。从张载的《正蒙》到王夫之的《张子正蒙注》，这一脉的思想特别讲“气”；如果仔细比照王氏的《张子正蒙注》与谭氏的《仁学》，可以看到谭嗣同非常全面性地用“心力”及“以太”来取代中国传统思想中的“气”。晚清民初思想界这一波替换转化的工作，尚未引起足够的重视。在这个以近代西方的“科学”观念来诠释中国原有的道德或人事的风潮中，力学、物理学、化学等都被进行意想不到的应用，譬如用力学中的“吸”、“斥”二力解释人的爱、恨，即是一个例子。

“以太”是希腊以来就有的物理思想，认为空间中布满一种物质。早在一八七〇年（清同治九年）江南制造局所译的西书《光学》中，便已经提到无所不在的“传光



气”，一般咸信这是“以太”介绍到中国的最早例子，此后也陆续有人介绍这个观念。《治心免病法》的英文原书只是浮光掠影地提一下“以太”，但是傅兰雅在译成中文时却加入大段有关“以太”的内容<sup>〔1〕</sup>，使得中国读者得到一种印象，仿佛它与“心力”是天生的配对。谭嗣同《以太说》中形容说：“是盖遍法界、虚空界、众生界，有至大至精微，无所不胶黏、不贯洽、不管络而充满之一物焉。目不得而色，耳不得而声，口鼻不得而臭味，无以名之，名之曰：‘以太’。其显于用也，为浪、为力、为质点、为脑气。法界由是生，虚空由是立，众生由是出。无形焉，而为万形之所丽；无心焉，而为万心之所感，精而言之，夫亦曰‘仁’而已矣。”<sup>〔2〕</sup>

谭嗣同不是唯一一位如此发挥“以太”的人。晚清“以太”观的影响非常广泛，从戊戌前后到民初，它说服了许多士人，认为宇宙中确有这样一种无所不在的“微气”，并把它与中国思想中原有的许多元素套叠在一起。譬如光绪二十六年（一九〇〇）孙诒让（一八四八——一九〇八）在《论下元日展假事示瑞安普通学堂学生》

---

〔1〕 刘纪蕙：《心之拓朴：1895 事件后的伦理重构》，页 95。

〔2〕 谭嗣同：《以太说》，蔡尚思等编：《谭嗣同全集（增订本）》，页 434。

说：“盖天地间有最精之微气，西人谓之‘以太’，亦曰‘亦脱’。凡地球外空气包裹，渐远则渐薄，不过数百里即几成真空。惟‘以太’则弥漫大千世界，毫无间隙。光电即借之以传，动植诸物亦资之以生。”在这篇短文中，孙氏这位研究《周礼》的大师用“以太”解释了古往今来的万事万物，连灵异、术数都可由此得到新解。他又说：“人得之为脑气，西人谓之有电气，亦即此也。故凡人类精神所专注，便暗中结成鼓荡之大力”，<sup>〔1〕</sup>也就是说意志借着“以太”、“电气”可以超越人与人之间的隔阂，造成一种像台风般的鼓荡之力。

《仁学》一书中到处都可以看到谭嗣同的“以太”观，谭氏力主“仁”即“以太”，而这正是康有为《孟子微》中的新说。前面已提到《孟子微》出版在《仁学》之后，但是“仁”即“以太”的观点，可能早已透过口传影响了谭氏。在《仁学》中，“仁”即“以太”及“心力”说被发挥得很全面、很彻底、很激进。“以太”是比“原质”更小、更基本的物质——“然原质犹有六十四之异，至于原质之原，则一以太而已矣”。“仁”是“以太”，所以“仁”变得

---

〔1〕孙诒让：《论下元日展假事示瑞安普通学堂学生》，张宪文辑：《孙诒让遗文辑存》，浙江人民出版社一九九〇年，页229。

物质化，成为可把握、可传递、可累积、可散去，可以借心力指挥的东西。在那里，宇宙、人生被“以太”全面性地解释，而且比《张子正蒙注》所讲更为透彻、更为合理、更为科学。

“以太”的另一个特色是足以沟通一切，谭嗣同说：“独至无形之脑气筋如以太者，通天地万物人我为一身，而妄分彼此，妄见畛域，但求利己，不恤其他。”因为天地万物人我皆由“以太”所构成，所以天地万物都是平等的，而且又因为“以太”像“气”一样，人们所吸进呼出的“以太”，皆与天地万物的“以太”互通，所以天地万物可以互相感通，因此天地万物人我皆为一体。在这里，宋明理学家所时时标举的“仁者与天地万物同体”的伟大理想得到一种物质化的实证。此“以太”长存宇宙，故不生不灭，故古今为一体、千载为一时，而且此时之念、此时之“以太”，万年之后仍然存在。故三祖僧灿《信心铭》中“一念万年”的观念，亦从“心力”、“以太”说得到物质性的、科学性的解释。

“以太”那种“通”一切的特质，也为谭氏的“去分别”、“破对待”，乃至破古往今来礼法、专制、君权、五伦，甚至破除男女、老幼及种种“不平等”的分别提供了思想基础。在破除所有对待性的关系之后，才能更进一步

达到“仁者与天地万物同体”这种类似道德社群的境界。

《仁学》中除了“以太”，还广泛援用声光化电气重之说来讲“仁”、“心力”、“以太”，这是因为声光化电气重之说都有一种没有隔阂、贯“通”一切之特质，足以打破对待性的关系。谭氏说：“声光化电气重之说盛，对待或几几乎破矣！欲破对待，必先明格致；欲明格致，又必先辨对待。”又说：“格致明而对待破，学者之极诣也。”科学界的定律、通则都是通贯性的，对任何时地都是一致的，都不是“对待”性的，故他又说：“真理出，斯对待不破以自破。”

在谭嗣同所想象的理想社群中，“通”及“平等”是两个关键的主题。我觉得他认为这个世界之所以有这么多的悲哀与不幸，有一个根本原因，即所有的人、团体都像是被锁在一个又一个的小格子中，互相不能沟通。谭嗣同说：

仁以通为第一义；以太也，电也，心力也，皆指出所以通之具。

通有四义：中外通，多取其义于《春秋》，以太平世远近大小若一故也；上下通，男女内外通，多取其义于《易》，以阳下阴吉、阴下阳吝、泰否之类故

也；人我通，多取其义于佛经，以“无人相，无我相”故也。

“通”是谭嗣同《仁学》的核心，他主张“上下通”、“人我通”、“中外通”、“男女内外通”，“通”的最理想境界，则必须破除所有“对待”才能达到。

在《仁学界说》里，谭嗣同充分表示他的最高政治理想是“平等”，它必须通过“通”、破除“名”、“破对待”、“参伍错综其对待”来完成。可以说整部《仁学》是以“破对待”为第一义，所以《仁学界说》一开始即提到：

仁，一而已；凡对待之词，皆当破之。

破对待，当参伍错综其对待。

参伍错综其对待，故迷而不知平等。

参伍错综其对待，然后平等。

无对待，然后平等。

无无，然后平等。

谭嗣同一生提倡数学最力，而晚清学风亦认为数学为西方格致之源，故他甚至幻想以代数来“参伍错综”其“对待”。

谭嗣同认为一切罪恶的根源，皆起于“妄生分别”；“妄生分别”故有“名”产生。《仁学》上说：“学人不察，妄生分别，就彼则失此，此得又彼丧，徘徊首鼠，卒以一无成而两俱败。只见其拘牵文义，嫌疑罣碍，分崩离析……而相率以叠毙于分别之下。”谭嗣同认为“名”是无实体之物，忽彼忽此，极易生乱。故俗学陋行之以名为教，而又动言“名教”，最为他所反对。他说如果主张以“仁”为“共名”，则君父责臣子，臣子亦可反责君父。古来之君父对此感到不便，所以设“分别等衰”之“名”来保持自己的威权。他又说：“中国积以威刑，钳制天下，则不得不广立名，为钳制之器。”“又况名者，由人创造，上以制其下，而不能不奉之；则数千年来，三纲五伦之惨祸烈毒，由是酷焉矣。君以名桎臣，官以名轭民，父以名压子，夫以名困妻，兄弟朋友各挟一名以相抗拒，而仁尚有少存焉者得乎？”“然而仁之乱于名也，亦其势之自然也。”人与人在实际上本来是平等的，差别的“名”是一部分人们创造出来，用以合理化尊者对卑者的宰制与欺压，其范围包括很广，三纲、五常、君与臣、官与民、父与子、夫与妻都是，原来人们都是平等的人，但是有力者创造出虚假的“名”来合理化不平等的从属关系。

谭嗣同反对“亲疏”、反对尊卑贵贱、反对“名教”、

反对一切礼教，认为伦常之别是“乱世之法也”，反对“三纲”，只提倡“朋友”一伦。故他说：“若夫释迦文佛，诚超出矣，君臣父子夫妇兄弟之伦，皆空诸所有，弃之如无，而独于朋友，则出定入定，无须臾离……夫朋友岂真贵于余四伦而已，将为四伦之圭臬。而四伦咸以朋友之道贯之，是四伦可废也……其在孔教，臣哉邻哉，与国人交，君臣朋友也；不独父其父，不独子其子，父子朋友也；夫妇者，嗣为兄弟，可合可离，故孔氏不讳出妻，夫妇朋友也。”又说：“其在佛教，则尽率其君若臣与夫父母妻子兄弟眷属天亲，一一出家受戒，会于法会，是又普化彼四伦者，同为朋友矣。”谭嗣同认为佛教廓除所有尊卑或亲属关系，把所有人都当作“朋友”，是一件很值得称道的事。关于谭氏对“朋友”一伦的强调，稍后还会谈到。

谭嗣同反对“人我”之别，认为是因为“妄生分别”、妄生对待性关系，才会导出“人我”之别。他亦主张“无我”，而且主张“一多相容”、“三世一时”，认为不信这些观念的，皆是被“对待”性的观念所欺瞒。他说：“一切对待之名，一切对待之分别，毅然哄然。其瞒也，其自瞒也，不可以解矣。”所以，“破对待”与谭嗣同《仁学》中所要构筑的新道德团体密切相关。

谭嗣同构想中的这个新的道德共同体，很像康有为

在《大同书》中所描述，要做到“无家”、“无国”的境界。《仁学》中说：“无国则畛域化，战争息，猜忌绝，权谋弃，彼我亡，平等出；且虽有天下，若无天下矣。君主废，则贵贱平；公理明，则贫富均。千里万里，一家一人。视其家，逆旅也；视其人，同胞也。父无所用其慈，子无所用其孝，兄弟忘其友恭，夫妇忘其倡随。若西书中百年一觉者，殆仿佛《礼运》大同之象焉。”甚至要无教主、无君主，做到“遍地民主”。他说这大概等于是公羊三世中之“升平世”或“大一统”——“天统也。地球群教，将同奉一教主，地球群国，将同奉一君主，于时为大一统，于人为知天命”。

#### 四 排君权与排满

在构想这样一个新的、带有乌托邦色彩的道德团体同时，《仁学》中批判、打破了许多“网罗”。“冲决网罗”与建立新的“道德团体”正是一体的两面，它成为清末最后十年革命思潮中重要的组成部分。“冲决网罗”的范围是非常广的，谭嗣同在《仁学》的《自序》中大声疾呼说：“网罗重重，与虚空而无极：初当冲决利禄之网罗，次冲决俗



学若考据、若词章之网罗，次冲决全球群学之网罗，次冲决君主之网罗，次冲决伦常之网罗，次冲决天之网罗，次冲决全球群教之网罗，终将冲决佛法之网罗，然真能冲决，亦自无网罗，真无网罗，乃可言冲决。故冲决网罗者，即是未尝冲决网罗。循环无端，道通为一。”“冲决网罗”论与后来的革命风潮相关，即它一面批评儒家，一面打破专制皇权，一面想颠覆满族政权。

谭嗣同《仁学》中，最引人注目的一个论点是对专制政治的文化基础进行深入的批判。《仁学》中揄扬黄宗羲（一六一〇——一六九五）、痛斥顾炎武（一六一三——一六八二），原因之一便是顾氏崇礼教，而黄氏批君权、扬民权。

《仁学》中提倡打倒君权、反君主、反君统，主张有真孔子，也有假孔学。荀学即是假孔子，因为荀子代表君学、君统；荀子盛便汨没了真正的孔学。谭氏说：“君统盛而唐、虞后无可观之政矣，孔教亡而三代下无可读之书矣”；“由是二千年来君臣一伦，尤为黑暗否塞，无复人理，沿及今兹，方愈剧矣”。他又有一段脍炙人口的名言：“故常以为二千年来之政，秦政也，皆大盗也；二千年来之学，荀学也，皆乡愿也。惟大盗利用乡愿；惟乡愿工媚大盗。二者交相资，而罔不托之于孔。被托者之大盗乡愿，而责

所托之孔，又乌能知孔哉？”

谭嗣同早在甲午战争之后，在写给他的老师欧阳瓣姜的信中已约略提到排满。他说：“君以民为天，民心之涣萃，天心之去留也”；“及睹和议条款，竟忍以四百兆人民之身家性命，一举而弃之，满汉之见，至今未化，故视为僥来之物，图自全而已，他非所恤！岂二百五十年之竭力供上，遂无一点好处耶？”“此时西人视中国官吏，比于禽兽……又以‘秽、贿、讳’三字批评中国”。后来因为接触到维新派，排满思想稍稍隐伏，但到了《仁学》下篇，我们清楚看出他明白提倡排满，这方面的言论对辛亥革命起过不小的作用。《仁学》中说：“奈何使素不知中国，素不识孔教之奇渥温、爱新觉罗诸贱类异种，亦得凭陵乎蛮野凶杀之性气以窃中国。及既窃之，即以所从窃之法还制其主人，亦得从容醜颜，挟持素所不识之孔教，以压制素所不知之中国矣。而中国犹奉之如天，而不知其罪！”

此外，他说：“奈何四万万智勇材力之人，彼乃娼妓蓄之”、“其土则秽壤也，其人则膻种也，其心则禽心也，其俗则彘俗也，一旦逞其凶残淫杀之威，以攫取中原之子女玉帛”，《仁学》中还大谈《扬州十日记》、《嘉定屠城纪略》说：“夫果谁食谁之毛？谁践谁之土？”他同情太平军，耻恶湘军，甚至认为白人来后可以帮忙解救汉族，脱

离满人之宰制。而在晚清革命志士中，有不少人深受谭嗣同的影响，譬如吴家瑞曾创“仁学会”，宣讲该书。<sup>〔1〕</sup>

除了前述种种之外，《仁学》中还提倡许多新思想与新价值，它们大多是“通”及破“对待”的思想，有些具有王夫之思想的因子，有些受到晚清思潮的影响。而这些价值对当时士人或儒家的思想传统产生莫大的冲击力。如主张变法，提倡“日新”（“则新也者，夫亦群教之公理也”）；又说“日新”是“以太之动机而已矣”；讲求动的人生观，反对节俭，提倡奢侈；主张“形色天性”，反对“天理”、“人欲”之分，并常引王夫之的“天理即在人欲之中；无人欲，则天理亦无从发见”的名言。他痛责世俗小儒以“天理”为善，以“人欲”为恶，“不知无人欲，尚安得有天理”？

《仁学》中还痛斥名教、礼法，提出废三纲、五伦。前面提到他突出“朋友”一伦，关于这一点此处还应进一步谈，谭嗣同说：“夫惟朋友之伦独尊，然后彼四伦不废自废。亦惟明四伦之当废，然后朋友之权力始大。”他说古今中外谈变法者，如果不废四伦而突出“朋友”，则一切皆无

---

〔1〕 章士钊（一八八一——一九七三），《疏〈黄帝魂〉序》，中国人民政治协商会议全国委员会文史资料研究委员会编：《辛亥革命回忆录》第一集，中华书局一九六一年，页 225—227。

从谈起。读到这里，我们当然不无惊讶，在谭嗣同的思想中“仁”居然只剩下“朋友”一伦。

谭嗣同说每个个体从旧的伦常束缚中解放出来之后，应该加入新的“大群”，组成“会”，群策群力为理想目标而奋斗，并以耶稣创教为例来说明“大群”之力量。值得注意的是《仁学》中非常强调宗教的力量，提倡一种宗教优先论，认为孔、耶、佛三教的教义皆强调转不平等为平等，“平等”正是谭嗣同所高倡之思想。他说：“故言政言学，苟不言教，则等于无用，其政术学术，亦或反为杀人之具。”

受到康有为的影响，谭氏主张建立孔教，认为“儒”与“孔教”不同。“孔教”范围宽，“儒”不过是孔教中之一端而已，“以儒蔽孔教，遂专以剥削孔子为务”。他的意思是不承认两千年来为专制君权服务的儒家，而主张回到“真孔子”并建立孔教。他主张模仿基督教，建立“孔子教堂”。

此外，《仁学》中还高扬佛教至上论，认为三教之中，由小而大排列下来是孔、耶、佛，佛教提倡“无父”、“无君”，故高于各教之上。他认为万教最终应统于佛教——“故言佛教，则地球之教，可合而为一”。谭氏以“无父”、“无君”为最高理想，则其思想在当时的冲击力之大可以想象矣！

谭嗣同将“心力”加上“以太”的思想发挥得非常之

广，甚至说可以创造“新人类”。受到进化论的影响，他提倡“进种之学”，他说，“使一代胜于一代，万化而不已，必别生种人，纯用智，不用力，纯有灵魂，不有体魄”，如果能出现一种“纯有灵魂”、“轻灭体魄”的新人类，则人也就再不困于伦常了。

最后，要谈一下谭嗣同的思想与他的生死观。顺着王夫之《张子正蒙注》中“气”的思想，可以产生谭嗣同“以太”思想中那种把人的生死当作像“以太”那样无论如何聚散都长存在宇宙的“不生不灭”的想法。《仁学》中说所有人“皆用天地固有之质点黏合而成人，及其既敝而散，仍各还其质点之故”。人死了，其质点散开之后可以形成新的人，即使地球毁了，新的星球也可以用已毁地球之“质点”形成新星，所以对死亡不必有任何畏惧。宋儒每好以气之聚散讲人的生死；明末清初王夫之说：“一圣人死，其气分为众贤人”，也是这一路思维的进一步发挥。而谭嗣同在政变失败之后，甘心受捕处死，恐怕与此思想背景有相当直接的关系。

## 五 《仁学》在清末民初的影响

谭嗣同的思想内容有光谱浓淡之别，其影响不一，有

的受他“冲决网罗”或排君权、排满思想影响，有的将他巨大的、全面破坏现有秩序以重建新中国的思想架构继承过来。以下将从“淡”至“浓”，将他的影响略作陈述。

如所周知，《仁学》对清末革命者的影响非常巨大，如吴稚、邹容（一八八五——一九〇五）、陈天华（一八七五——一九〇五）等，其激烈的意态与文字也鼓荡了许多后死者。在清末最后十年间，新式报刊媒体出现不少谭嗣同思想的影子，特别是有关“冲决网罗”一词的发挥。譬如《辛亥革命前十年间时论选集》内，即收有许多言论，以《觉民》杂志为例，“敢生”所写的《新旧篇》，作者说：“总而论之，大宇长宙之间，无新无旧，即新即旧，新与旧平等，不新与不旧平等，新党与不新不旧亦平等。惟其平等故无分别，无分别则不见新旧而新旧灭。虽然，物力常住，宇宙本无新旧也，非能灭也。”<sup>〔1〕</sup>这整段文字可说是《仁学》的仿版。

又如《广解老篇》（原刊《大陆》第九期）提倡老庄式的自治，说：“欧洲十八世纪以前之世界，亦所谓压制虚伪之甚者也。故用十八世纪诸学士之说以冲决欧洲压制虚

---

〔1〕《新旧篇》，张等柵编：《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷下册，三联书店一九六〇年，页852。

伪之网罗，即不得不用老庄之说以冲决支那压制虚伪之网罗。”〔1〕用“冲决网罗”的思想讲欧洲历史。一九〇一年《国民报》第二期的《说国民篇》说：“冲决治人者与被治者之网罗，则人人皆治人者，即人人皆被治者；冲决贵族与平民之网罗，则人人皆王侯，即人人皆皂隶；冲决自由民与不自由民之网罗，则律例之中无奴仆之文字，……冲决男子与女子之网罗，则男子有参政权，即女子亦有参政权。夫然后一国之内无一人不得其平。”〔2〕全篇“冲决网罗”之说，当然是受谭氏的影响。

又如《唯物论二巨子（底得娄、拉梅特里）之学说》（原刊《大陆》第二期）一文说：“舍吾身实能得之幸福，而求诸渺不可知之灵魂，非大愚而何！知是则人当堂堂正正，独来独往，图全群之福，冲一切之网罗，扫一切之蔽障。”〔3〕也是受“冲决网罗”思想之影响。

《权利篇》（原刊《直说》第二期）：“吾痛吾中国之礼仪三百威仪三千也，胥一国之人以沦陷于卑屈，而卒无一人

---

〔1〕《广解老篇》，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷，上册，页431。

〔2〕《说国民篇》，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷，上册，页73—74。

〔3〕《唯物论二巨子（底得娄、拉梅特里）之学说》，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷，上册，页412。

少知其非，且自夸为有礼之邦，真可谓大惑不解者矣。礼者非人固有之物也，此野蛮时代圣人作之以权一时，而后大奸巨恶，欲夺天下之公权而私为已有，而又恐人之不我从也，于是借圣人制礼之名而推波助澜，妄立种种网罗，以范天下之人。”<sup>〔1〕</sup>用“网罗”来说“礼”，仍是师法《仁学》之旨趣。

“冲决网罗”一词一直到新文化运动时期仍在流行，“新民学会”发起人之一蔡和森（一八九五——一九三一），于一九一八年七月二十四日写给毛泽东的信中说：“吾人之穷极目的，惟在冲决世界之层层网罗，造出自由之人格，自由之地位，自由之事功。”<sup>〔2〕</sup>“冲决世界层层网罗”一说，当然袭自谭氏。此外，蔡和森又曾在给老师杨昌济（一八七一——一九二〇）的信中说：“思大仁大勇，普度众生，非入地狱不行。”<sup>〔3〕</sup>谭嗣同即曾说：“今使灵魂之说明，虽至暗者犹知死后有莫大之事，及无穷之苦乐，必不于生前之暂苦暂乐而生贪着厌离之想”、“知身为不死之物，虽杀之亦不死，则成仁取义，必无怛怖于其衷。”蔡和森的这段话是从《仁学》脱胎而来，足见其对这位早期共产党先驱的影响之大。

---

〔1〕《权利篇》，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷，上册，页479。

〔2〕罗绍志编：《蔡和森传》，湖南人民出版社一九八〇年，页159。

〔3〕同上书，页50。



毛泽东也是受到他的老师杨昌济影响，非常推崇《仁学》。斯诺（Edgar Snow，1905—1972）的《西行漫记》中有一段说毛泽东在杨昌济课上写过《心之力》。毛泽东说：“给我印象最深的教员是杨昌济，他是从英国回来的留学生，后来我同他的生活有密切的关系。他教授伦理学，是一个唯心主义者，一个道德高尚的人。他对自己的伦理学有强烈信仰，……我在他的影响之下，读了蔡元培翻译的一本伦理学的书。我受到这本书的启发，写了一篇题为《心之力》的文章。”<sup>〔1〕</sup>“心之力”是用《仁学》中的心力观来讲《伦理学原理》，杨昌济给“心力”这篇文章一百分，可惜我们现在已经看不到这篇文章了。

毛泽东力主张心力、意志力可以左右一切、改变一切，而且人可以“炼心力”，使得心力无限巨大，这也是受到谭嗣同的影响。他说：“且人心能力说，余久信仰，故余有以谭嗣同《仁学》可炼心力之说”。<sup>〔2〕</sup>此外，他常提冲决一切之网罗，当然也是受《仁学》之影响，他说：“中国人沉郁固塞，陋不自知，人主出奴，普成习性。安得有俄之托尔斯泰其人者，冲决一切现象之网罗，发展其理想之世

---

〔1〕 斯诺著，董乐山译：《西行漫记》，三联书店一九七九年，页121-122。

〔2〕 《张昆弟记毛泽东的两次谈话》，《毛泽东早期文稿》，页638。

界。行之以身，著之以书，以真理为归，真理所在，毫不旁顾。前之谭嗣同，今之陈独秀，其人者，魄力颇雄大，诚非今日俗学所可比拟。又毛君主张将唐宋以后之文集诗集，焚诸一炉。又主张家族革命，师生革命。革命非兵戎相见之谓，乃除旧布新之谓。”〔1〕

除了前述之外，我觉得《仁学》中的道德社群与政治弥赛亚，还有整个世界易成易散、聚散不定、完全可以靠着“心力”操纵的想法，也影响到毛泽东。

## 六 代结论：一股改造世界的巨大力量

谭嗣同身后，他的思想影响甚广，构成清末民初一股强大的破坏秩序、改造世界的力量。谭嗣同用“以太说”、原子说、化学元素说，把整个宇宙质点化，形成可聚、可散、可成、可毁；新的世界不是以我们原先想象那样的方式渐渐积累或渐渐毁坏，而是可以用人的意志去形成，也可以用人的意志瞬间通通消灭，然后在某个地方再重新聚拢。另一方面借着“心力”加“以太”，形

---

〔1〕《张昆弟记毛泽东的两次谈话》，《毛泽东早期文稿》，页 639。

成意志可以改变一切的思维。如谭嗣同所说：“以太之用之至灵而可征者，于人身为脑”；“于虚空则为电”；“脑为有形质之电，是电必为无形质之脑”；“人知脑气筋通五官百骸为一身，即当知电气通天地万物人我为一身也”，所以发一念、出一言，皆可以使人与我同念同感，而且可以影响千里之外之人。所以说，“以太”能“通天地万物人我为一身”，超越一切彼此隔阂、畛域、生死、利害、分别，贯通一切，全球为一家，而成一种新的道德团体。

因为“心力”与“以太”相通，所以“心力”能无限扩大，可以操纵构成宇宙的新的质点。质点化一切后，可以构成新的世界，可以构成东西也可以消灭东西。所以“心力”和“以太”加起来，正好构成一个庞大的力量，可以借由心的力量来驱使宇宙的所有的事情，包括道德、国家。如此一来，便容易形成很大的破坏力量和建设力。这些在今天看来迷迷糊糊、恍恍惚惚，夹杂着科学、道德、人心等的概念，在谭嗣同这里形成一个新的系统，甚至是新的群体。在这个新群体中，一切都可以打破，冲决原来所有的网罗后，重新制造一个平等的社会。对于上述的思想，只要继承其中一枝一节，就可以溶解宗法社会，建立新的乌托邦式的道德团体，为政治弥赛亚提供了强大的可

能性。

中国近代知识分子在寻求未来的远景时，像谭嗣同那样主张打破一切以重新塑造新道德团体的想法，并不是孤例。柳亚子（一八八七——一九五八）即说：“我待要山河破碎，把祖国新造”<sup>〔1〕</sup>；章太炎亦有“墟中国”之议。此外，强调“大杀戮”以带来革新的言论，充斥清末民初思想界。一九〇一年《国民报》刊载的《亡国篇》中便说：“吾知非一大杀戮，则奴隶之根永不能除，而身家之念终不能亡。天下断未有新旧杂糅而可与言国也”。<sup>〔2〕</sup>以上这些构成晚清以来一个重大的政治论述，对后来的影响非常巨大，是研究中国近代思潮与政治者所应关注的！

结束本文前应稍作说明，谭嗣同所讲的新道德团体，与王国维在《殷周制度论》中所提到的“道德团体”完全相反。王国维的道德团体是要通过宗法去统合道德社群，而晚清民初的道德社群是要将一切通通溶解以后，用人的意志再加以重组。限于篇幅和题旨，王国维的道德团体进一步阐述，就有待另一篇文章来处理了。

---

〔1〕 杨天石：《南社》，中华书局一九八〇年，页 37。

〔2〕 《亡国篇》，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷，上册，页 90。

## 问答部分

**提问 A：**因为没有人提问，我就先借这个机会提一下问题。我刚才注意到，王汎森先生所讲的谭嗣同思想过去的资源，主要讲的是宋明理学的那一脉。但是从我个人的角度来讲，我就更注重另外一面。因为我当年在看《治心免病法》的时候，注意到与《治心免病法》发生纠葛的晚清人物，基本上都是一群信仰佛教的人，包括谭嗣同、宋恕、夏曾佑，这些人除了关注《治心免病法》之外，还有一个共同点就是他们在当时都对佛学有兴趣，而佛学又刚好给他们提供了一些强调心的力量、主观力量的理论。所以，我觉得是不是也可以从一面说“改造”的思想资源来自于宋明理学，另外一方面则是跟另外的一个脉络：夏曾佑、章太炎，当然最重要的是谭嗣同和宋恕等联系起来？

**王汎森：**我觉得葛老师说的完全正确。说到佛学的影响，您刚刚说到的这几位，因为谭嗣同本来是一个很旧的人，甲午战争使得他的整个思想开始大转变，他很快地在南京、北京受夏曾佑、杨文会、宋恕等人的影响，使得他的思想起了极大的变化。不过我以前从来没有注意到《治心免病法》对佛学的影响，我觉得这个值得写一篇文章。这个时代，尤其

是《治心免病法》夸大心无限的力量，尤其是超出原来传统礼法的一切限制的思维，在当时产生的震动力量非常大，而且大家都看得心有戚戚焉。我想这个在佛学，恐怕在其他的学，也有很大的影响。而谭嗣同把它发挥到这样的程度。我在猜，如果谭嗣同没有被处决，这本《仁学》敢不敢出，这是一个问题。事实上，这是后来人们帮他整理出版的。

主持人：大家不要怕专门，不要怕提问题会不会让人家觉得我提的是一个蠢问题，我经常提蠢问题的。

提问 B：王教授您好。我看到梁启超的《德育鉴》中专门有一章就是“存养”，先讲“主敬”、“主静”，后来讲到“主观”，他便提到谭嗣同的《仁学》是发挥了张载的《西铭》、大程的《识人篇》，他还引用了罗念庵（洪先，一五〇四——一五六四）的一段话，认为谭嗣同的《仁学》确确实实就是从这个部分发挥出来的。我注意到，康有为教梁启超的“主观”、观想，不同于儒家宋明理学那种主流的观想。我想梁启超是认为谭嗣同的《仁学》是具有儒家神秘主义的成分在里面，是通过自己的亲身实践来得出的。我还发现《康有为自编年谱》中写道，康有为自身有三次的顿悟过程，前两次还属于宋明

理学的范畴中，但是第三次其实通过显微镜这样的西方学问来发现大同之理。从梁启超的《德育鉴》和《康有为自编年谱》两份材料中，让我感觉谭嗣同的《仁学》是不是靠一种神秘主义的体验加上西方科学而结合成的成果？

王汎森：《德育鉴》里面是提到谭嗣同受到《识仁篇》、《西铭》的影响，但是已经转化过了。张载和程颢（一〇三二——一〇八五）都不会像谭嗣同讲后来的那些话，认为宇宙可以打破重来，所有关系可以重新组织，可以变成一个新的道德团体。章太炎提醒我们，王阳明学说最重要的是八个字“外绝牵制，内断疑悔”（《议王》），但是章太炎说王阳明还是一个传统的士大夫，所以他的“外绝牵制，内断疑悔”还是要在整个的儒家社会里面讲的。谭嗣同不一样，他把他的外界环境通通打破了，在这个环境中所讲的“道德共同体”跟原来产生的结果完全不一样。当然，如你所讲，近代没有这样一部书，这样系统地说这件事情。近代很多很多的政论，尤其是一八七〇、一八八〇年以后，出现很多政论性的书，但没有这样自成系统、打通后壁说法的书。这本书对毛泽东的影响非常之大，事实上毛的很多想法里面，包括“文革”的时候所谓的“大无畏”后面都有这种思想

调子，这是受到杨昌济影响的，他们都是湖南人，这是晚清湖南学风的一部分。江浙就不一定，你看晚清江浙所形成的政论就不大一样。康有为的《大同书》与《仁学》比较近似。虽然康有为的《大同书》构思甚早，但是成书甚晚，他的书出版的时候已经很晚了，他的想法可能有一部分出现在《仁学》中了。近代思想中有一路是类似要形成不分亲疏、不分对待的道德共同体的倾向，宋恕也是，这与后来的共产革命是连接在一起的。这里面是有那么一群人，比方说宋恕，他最有名的《六斋卑议》，还有一个《卑议》他藏起来不给人看。但是我想《卑议》里面所想象的世界应该也是这样的一种世界。这个也不是谭嗣同一个人的思想，只是谭嗣同把它说得非常彻底、激进。张载有一篇《大心篇》，认为我大事小，我的心如果非常大那么事就非常小。像这样的思想对晚清的人的思想都有影响。康有为在《南海康先生口说》里面，很多地方强调要“观”、“我大则事小”，我觉得这些话都跟张载有关。康有为在儒家思想中，不太继承程朱这一脉，主要还是陆王的思想，因为陆王的思想有独断独行、排除一切的味道在里面。

至于儒家的神秘主义，我就不太敢说。儒家确实有一个面，这个面在儒家不觉得神秘，我们觉得它神秘。比



方说在《德育鉴》里面，其实抄了很多明代王阳明的思想，如何使人成为既是道德又是有用的人，以及解决人在行动中的困惑和不安，而且要在一个礼法都废坠的时代，提出一新的脉络下的传统道德。这是我对《德育鉴》的印象。章太炎写过《革命道德说》，晚清在日本的革命家中有许多人认为革命就是要打破一切，甚至蔑视道德。章太炎不同意，他说革命本身还是要有道德，他把当时中国人分为六种，种田人最有道德，革命家最没有道德。梁启超当然不属于革命派，但是他应该也注意到当时的革命家把废弃道德和革命当作是同一件事情来看待，所以他的《德育鉴》蕴含着很强的道德意识。不过梁启超也很清楚，时代的脉络不同了，所以他认为这些传统的道德思想要在新的时代脉络，在现代国家、现代社会的脉络下来讲。所以他虽然抄了很多《明儒学案》的东西，可是他的讲法是在一个新的时代的国家、社会脉络下来讲。我想他的儒家神秘主义中比较强调的是从静坐中得到顿悟的部分，当然这也是谭嗣同很重要的一面。

**提问 C：**王院士您好。你在生活当中的实践，或者说你作为历史学家，把冥冥当中的偶然变成必然，比如命运或者天意这样的事件，那您认为这些事情在史学家还原历史本

来面貌，不破坏内部本来活生生的逻辑的情况下，怎么样来看待它？我们确实有这样的信念，这与史学家求真之间要如何调和？

王汎森：怎么样来解释偶然事件？我想这就是以赛亚·伯林（Isaiah - Berlin, 1909—1997）批评爱德华·卡尔（E.H.Carr, 1892—1982）很重要的一面，在卡尔的著作里面很少有自由的选择，也没有偶然的事件。各位知道卡尔认为革命是一种历史的必然，所以伯林才会这样挑战他，好像你的历史是一个必然的确定的历程，里面 contingency 都没有。不过也有人说，所有的偶然都是必然，你所看到的偶然背后都有必然的。所以偶然和必然之间应该是要互相融合的，当然偶然的事情也不是都成为必然。像我上次提到的梁巨川的自杀，非常 drastic 的一件事情，充满戏剧的张力。在他死之前，他还写信给他所有的朋友，说要他们共同来读他的遗书，以证明他是为了给民国一个警告而殉清自杀，而不是为了其他的事情。可是这件事情没有造成任何影响，为什么，因为那个时代是新文化当令的时代。不过在当时连陈独秀这样不赞成他思想的人，都写了一篇文章来谈梁巨川之自杀，表示佩服。不过当时，没有任何事情来表现他的转变。连他的儿子梁漱溟都有点怪他父亲思想的混乱，这就是一个偶然和必然。我常常用一个比喻

来表述这件事情。我不会打麻将，但是我小时候看大人打麻将，每个人拿到的牌和牌局的最后结果就有一种“结构性互含”的关系，有人就可以大部分都赢，拿到牌再差也还是会赢，有的人就是会输，拿到牌再好也会输。这个事情与他的才能和整个结构之间都有关，究竟牌决定一个赌局到什么程度，个人的牌技又决定一个赌局到什么程度，一个成功的牌局是这两者交互决定的。所以偶然的事件和整个结构之间互相决定，偶然的事件可以是一个完全偶然的事情，也可以引起重大的结果。

**提问 D：**王老师您好。刚才您在报告中已经提到，在当时有这样一种思潮，大家开始用近代的一些科学来诠释传统的道德理念，但是我们也知道，在西学传入中国的时候，我们使用一种“西学中源”说的方式去接受它。可能在当事人的观点里面，那些天然合理的是我们传统的道德观念，从而需要用这些天然合理的去理解西方的科学知识。可是等到您所讲的这个时期，我们需要反过来用西方的科学知识来诠释传统的天然合理的道德理念的时候，我们是不是可以这样判断，在当时，至少在谭嗣同这些人认为接受他们文章的这样一批群众的心中，传统的道德理念已经不再具有天然合理性了，而需要用当时被认为是合理的科学来

解释。可不可以认为在当时形成了这样一种氛围？如果有的话，那么天然合理的怎么从最初的传统道德转变成是西方近代的科学观念？

**王汎森：**你的这个问题很值得思考。我想中西这两列火车之间经过很复杂的过程，其中有很多细微的区别，我自己都没有把它很仔细地区别开来。我岔出去讲一句话。钱穆先生在他的《国学概论》里面，最后一章写“三民主义”、戴季陶（一八九一——一九四九），当时就有人批评他说“三民主义”和戴季陶不能算国学，怎么能写在《国学概论》里面，这个批评当然有道理。可是我们回过头去看，他为什么在最后一章要这样写，实际上他很重要的是要讨论民族的自信力的问题。戴季陶的著作里面有一个部分是钱穆所关注的，就是民族自信力为什么在近代就一步一步地消退了，还有如何恢复民族自信力的问题。刚刚我讲到，晚清还有很多人认为，要趁东西大通之机会使孔教大行于欧美，但到后来都变成完全另外一面的论述。所走过的路就像你刚才讲得那样，一开始认为我这边才是对的，你需要向我靠近，慢慢变成我需要向你靠近。我觉得这中间有好几个关键，其中最大的关键是一八九五年的甲午战争。我觉得甲午战争改变了很多人思考的方式和人生的轨迹，大家可以去看近代人的文章，到那一年都有一个震动。在历史上凡遇到这种

大震动的时候，往往会改变、扩散到所有相关的事情，这种大震动一旦出现，很多事情都要以各种各样的方式，独特的或雷同的方式来回应这个大震动，我觉得甲午战争就是一个大震动。包括应该读什么书，什么东西要怎么样思考才是对的……其中有一个就是你刚提到的，非得要用西方的科学来重新解释，传统道德不行了。但是我觉得谭嗣同的情形还有一点值得说的是，他和其他人稍稍有点不同，他在某方面觉得是这些东西使得传统的东西变得更加有力。就好像“仁”，郑玄（一二七——二〇〇）讲的、清儒讲的就是“相人偶”，这个讲得有点抽象。可是谭嗣同讲的多清楚，因为构成万事万物的材质是相同的、互通的，所以“仁”就可以自然通到你的脑袋里面，你同情我我同情你，就好像我们的以太在互相贯通。了不起的考据学大师孙诒让有一篇文章大讲以太，他说：有“以太”说之后，我为什么能同情你，你为什么能同情我，因为我的东西和你的东西是互相流动的，你心能通我我心能通你，所以你我之间就能以挚爱心、仁来相互对待，而不会以仇恨心来对待。如果你没办法实践仁德，那是因为你的心力不够强。当时这样的东西很多，它不是简单地拿来比附而已，它还使抽象的道德获得一种可观察的、物质性的、更强大的表现，我觉得这才是它能吸引人的地方。各位知道，这样的

两列火车对开，在人类、国家的历史上不是经常出现，在整个中国历史上，如此强大的火车对开也就几次而已，但是这次的压力、震荡力很大，为什么？因为现实的挫败。我想任何重要的思想都有两面性，一面是具有普遍性、长时间的价值，还有一面是时代针对性。如果纯粹只有长远普遍的那一面价值，那么它在那个时代不会非常有影响力。但是如果只有时代性，那么它通常会被时代所绑住。正因为两面都有，所以一方面在当时有影响，也会在以后引领人们不断地思考、体验。所以，晚清以来很多重要的思想也无不具有这种两面性。我知道很多人认为，余英时先生考证的朱熹的思想世界把朱熹的形上世界破坏了，可是如果我们换一个角度想：任何重大的思想都有两面性甚至更多面，有一面是具有普遍性的意义，而有一面则是对着时代说的。把他对着时代说的这一面发掘出来、重建出来，并不代表它不具有普遍性的那一面。《明夷待访录》亦复如此，它所针对的很多都是十七世纪的事情，可是它也有一个长远性的面相，如果没有这个长远性的部分——这个部分对很多时代都是通的，那么它的历史价值也会受到压制。章太炎曾经写道，晚清要经过一番大杀戮才会有希望，可以见到那个时代的风气坏到一个什么样的地步。我这两天一直提到的梁巨川的遗书，虽然他如此忠于清朝，可是他

对晚清是那样的痛恨。所以谭嗣同一定也回应了这些现实，他一定也看到了那个时代的特定问题，可是《仁学》还有另外一面的价值，这两面不一定互斥。

主持人：王先生刚才的问答也很精彩，他刚讲到的那些专门的东西，更能让我们学习，我们再一次感谢王先生的报告。

### 第三讲 | 王国维的“道德团体”论及相关问题





这一讲所关心的是史学与伦理、史学与意义这些论题。各位知道，在近代中国新史学流行之后，是希望尽量把史学与伦理切开的，这当然是近代学术进步一个很重要的理由。在第一讲提到过，胡适说，在他看来，学问是一回事，信仰是一回事，道德是一回事。这很能说明在近代的新学术中，将这三者分开的情况。史语所创始人傅斯年先生的《历史语言研究所工作之旨趣》中便说：“把些传统的或自造的‘仁义礼智’和其他主观，同历史学和语言学混在一起的人，绝对不是我们的同志！”<sup>〔1〕</sup>就是说不要把“仁义礼智”和历史研究绑在一起；任何一种学术和传统道德教训绑得太紧的话，就不会进步了。所以十九世纪以来的学术发展上有一个很大的特色，就是各种学问与道德、

---

〔1〕 傅斯年：《历史语言研究所工作之旨趣》，傅孟真先生遗著编辑委员会编，陈槃等校订增补：《傅斯年全集》第四册，台北：联经出版事业公司一九八〇年，页 266。

伦理的分离。

可是，今天所讨论的王国维的“道德团体说”是不同的，他认为史学中应该体现更多道德与伦理的意涵，这样史学才有意义。我便是围绕这个问题来进行一些讨论。

## 一 从殷周变革谈起

前面一讲已经提过，近代中国是“两列火车”相向对开，因而产生了巨大的波荡，在这样“两列火车”对开的情况下，如果一定要把它们绑在一起，那么会产生很大的冲突，而我认为王国维就体现了这种冲突。在这“两列火车”里面，新的这列，我上次举了谭嗣同在《仁学》里面所要创造的一个新的“道德共同体”为例。《仁学》里面有两个很重要的观念，“心力”和“破对待”，我上次已经讲过，谭嗣同用“以太说”把整个世界原质化，因此得以把世界溶解，然后按照心力和人的理性，无限可能地把这些原质重组。故一方面是冲决网罗，破坏原有的亲疏、高低等等分别；另一方面是在平等的原则下建立新的道德共同体。这类政治弥赛亚式的见解，在近代有很大的力量，很多人得其一枝一节，发挥成一套又一套的主张。我上次也

讲过，在一九〇〇至一九一一年之间，“心力”、“破对待”、“冲决网罗”这类的观念非常流行，要创建各种新道德团体的尝试亦所在多有。

这一讲中的主角王国维则是相反，他主张一种严格传统意义的道德团体观。王国维在一九一六年写了《殷周制度论》，他写道：“故夏、殷间政治与文物之变革，不似殷、周间之剧烈矣。殷周间之大变革，自其表言之，不过一姓一家之兴亡与都邑之移转；自其里言之，则旧制度废而新制度兴，旧文化废而新文化兴。又自其表言之，则古圣人之所以取天下及所以守之者，若无以异于后世之帝王；而自其里言之，则其制度、文物与其立制之本意，乃出于万世治安之大计，其心术与规摹，迥非后世帝王所能梦见也。”<sup>〔1〕</sup>殷商之际的大变革，很多人都觉察到了，王国维觉察到了、傅斯年觉察到了，蒙文通、徐中舒、郭沫若也都有探讨。

王国维的《三代地理小记》等文章中，用地理来看古代的都邑。而从地理角度来看，发现隐隐然有东西两个系统，但是在区分出东西系统之后，王国维并没有像后来的傅斯年那样认为周在西、商在东，商周乃是东西不同的民

---

〔1〕 王国维：《殷周制度论》，谢维扬等编：《王国维全集》第八卷，浙江教育出版社、广东教育出版社二〇〇九年，页303。

族，而殷周之间的变动是东西两民族之争的结果。各位都知道傅斯年和陈寅恪在欧洲留学，受到德国史学的影响，认为“种族”和“文化”密切联系，德意志本来就是一个由小邦林立而逐步建立起来的同一国家，所以在他们的研究中，对于“种族”和“文化”之间的关系非常注意。受此影响，傅斯年倾向于以东西两个种族集团来解释这一现象。可是王国维认为殷周并非是两个种族，他认为两者都是帝喾的后代，但是两代的制度有极大的变革。所以他接着说：“欲观周之所以定天下，必自其制度始矣。周人制度之大异于商者，一曰立子立嫡之制，由是而生宗法及丧服之制，并由是而有封建子弟之制，君天子、臣诸侯之制。二曰庙数之制。”<sup>〔1〕</sup>王国维将商代庙号排列下来，发现常常是兄终弟及，父死子继的情形很少，不像周代有一套井然有序的宗法制度，这时候他才惊觉殷商之间有如此大的差别。他提出周制之宏伟独特，说：“此数者，皆周之所以纲纪天下。其旨则在纳上下于道德，而合天子、诸侯、大夫、士、庶民以成一道德之团体。周公制作之本意实在于此。”<sup>〔2〕</sup>王国维认为商周之间最重要的变化是周取代了商，

---

〔1〕 王国维：《殷周制度论》，《王国维全集》第八卷，页 303。

〔2〕 同上书，页 303—304。

提出了一套“道德团体”的制度。而且他认为这是周公最了不起、最大的创制，因为这一“道德团体”，使得血缘、政治、文化有机地结合在一起，影响此后的历史。《殷周制度论》是一篇很长的文章，也是王国维在他学问成熟期最有代表性的文章。

我读过许多王国维的著作，可是“道德团体”一词似乎也只在这里见到。在这一篇文章中，他把历史、道德、伦理的结合发挥得淋漓尽致。《殷周制度论》中将政治与道德结合一体，用宗法制度来使得整个国家成为一个“道德团体”。他认为一切都是由“立嫡长子”和“父死子继”开始，这一切都是由天定的，所以人们不必因为权力、政治来争夺。他认为周公制礼作乐最大的用意就在这里，而周与商最大的不同也就在这里。

## 二 德罗伊森的“道德团体”论

德罗伊森（Johann Gustav Droysen, 1808—1884）是黑格尔（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770—1831）的学生，他深受德国历史理论的影响。十九世纪的欧洲史学有两条路，一条是兰克（Leopold von Ranke, 1795—1886）的历史主义，

另一条是以巴克爾（Henry Thomas Buckle, 1821—1862）的《英國文明史》為代表的科學史學。但是德羅伊森對這兩派都不滿意。他認為蘭克的史學太講究史料，太刻板、太僵硬，是一種“古董商”式的史學。德國歷史主義講歷史個體化，認為歷史是一次性的事情，同一個事情不會再重複。所以有人說，經過歷史主義的洗禮以後，整個地基都在動。因為歷史變成是一次性的，以前基督教等所形成的穩固系統開始發生變動。蘭克說每個時代都通向上帝，勉強维系住個別歷史事件的意義。蘭克的名言是研究歷史一如它所發生的那樣，他研究、批判史料，使用大量檔案來重建客觀的歷史。德羅伊森意見不同，他在《歷史知識理論》中說：“歷史研究的對象是此時此地，還沒有完全逝去的過去”〔1〕，也就是說只有過去事件中，還留存到現在的才不是真正逝去了的過去，過去發生的並持續影響現在的，我們才將它寫成歷史，這與蘭克的史學觀念有所出入。而且德羅伊森反對蘭克的過度沉迷於政治史，他想辦一個政治性的歷史刊物，認為“歷史”與“當代政治”是一種 *duel approaches*。在現實政治上，

---

〔1〕 德羅伊森著，胡昌智譯：《歷史知識理論》，北京大學出版社二〇〇六年，頁9。胡昌智譯的《歷史知識理論》有兩個版本，先前是由台北聯經出版公司出版，後由北京大學出版社出版。本文所引用的頁碼皆為後者之頁碼。

德罗伊森将希望寄托在普鲁士上，希望由普鲁士来改变现状，完成德意志的统一。

巴克尔的《英国文明史》在晚清相当流行，这是当时自然科学影响历史学最典型的一个例子。巴克尔认为史学可以为人事世界找出各种定律。德罗伊森认为用自然科学来看历史是极大错误，人类的世界与自然界是完全不同的。所以在德罗伊森的《历史知识理论》中有很大的的一部分在区别什么是自然的，什么是历史的。大自然的事情是没有个别意志的、有规律的，可是人类的活动是道德的、有目的的、情绪的活动，他认为人的活动中最重要的是结合成团体，结合成家庭、教会、国家、风俗、习俗等等，凡涉及团体的活动都有道德、伦理的成分，这个部分才是历史要写的。天然的事情，昨天如此，今天亦如此，它没有意志，没有伦理也没有道德，没有人的意志在其中，天然的事情是有定律的、会重复出现的，这不是历史的题目。

《历史知识理论》是德罗伊森多年讲课的讲义，不断地被整理重编，在西方影响非常大。但有一段时间颇为消沉，<sup>〔1〕</sup>直到伽达默尔（Hans-Georg Gadamer, 1900—2002）

---

〔1〕各位或许不相信，我为了研究德罗伊森，想要去找一本研究他的专书来看，英文只找到一本，而且并没有谈他的《历史知识理论》，只是在谈他与德国普鲁士主义的关系。



的《真理与方法》( *Truth And Method* ), 用相当的篇幅来阐释德罗伊森的史学理论中历史要与现实发生关系的方面, 加上海登·怀特 ( Hayden White, 1928— ) 等后现代史学家对德罗伊森有较多的关注后, 才又渐渐为今人所瞩目。

前面已提到德罗伊森是黑格尔的学生, 虽然他后来对黑格尔有相当厉害的批评, 但是事实上可以将他看做是黑格尔理论在史学上的代表。前面提到黑格尔只有一次在《精神现象学》第六章中唯一一次将“sittlichkeit”(伦理)、“mächte”(团体)连用, 说“道德力量”(sittlichkeit mächte)会带出上帝的力量, 所以它并不是黑格尔的核心观念。在黑格尔目的论式的历史观中, 作为终极目的的“精神”或“理念”是有力量的, 也就是可以在具体的历史团体形构中自我展现, 以及形构与形构之间的转变(意即历史变迁), 最后“精神”会将所有的人类团体或形构整合成为辩证的整体, 而唯有黑格尔式的历史哲学以及思辨哲学能够完全对这个观念加以掌握。

黑格尔认为国家是最终极的团体, 国家包括各种冲突的领域, 市民社会各种的利益可以由国家的实体来作最终的仲裁, 所以国家是所有伦理最高的实体表现。查尔斯·泰勒 ( Charles Taylor, 1931— ) 在《黑格尔与现代社会》中讨论黑格尔的哲学时说: “在个人成为普遍理性的

媒介的形成过程中，国家占有不可或缺的地位。个人隶属于国家，便已经超越他自己，而生活在一更大的生命中；而当国家达到它的‘真理’成为普遍理性（以法律的形式）的表现时，它就带领着国家中的个人，达成他的终极天职”、“人所是的一切，都归因于国家；只有在国家之中，他才找到他的本质”、“国家的本质乃是伦理生活”、“国家或共同体拥有一个更高的生命；它的诸部分皆作为一个有机体的成员而彼此关联着。”〔1〕

德罗伊森史学研究最大的成就是对亚历山大和希腊化时代的研究，他强调希腊城邦最能体现“道德团体”的精神，人是属于城邦的，如果没有城邦，人的生活并不完整，他的道德潜力也没有办法施展，所以没有成为城邦的公民（citizen）者，也就不成其为一个完整的人。

德罗伊森所谈的历史知识，已经把黑格尔的历史哲学中强烈的目的论取向以及精神哲学性降低；但是一种典型德国式的历史主义（“过去”的意义，是通过史家或行动者对于“现在”的理解或自我理解而建构出来的）仍然具有主导地位。

---

〔1〕 Charles Taylor 著、徐文瑞译：《黑格尔与现代社会》，台北：联经出版事业公司一九九〇年，页 83、137、138。

德罗伊森特别重要的“道德团体”理论，若与黑格尔的观念相比，我个人所理解的差异大致如下：首先，这个概念的“道德”一词，实以翻译为“伦理”较为妥当，因为它代表着康德（Immanuel Kant, 1724—1804）到黑格尔所共同接受的概念，道德（morality）系自由意志的自主决定，而伦理（ethics）则是个人所存在的社群脉络（家庭、社会、国家乃至民族）。只是对康德而言，后者基本上是他律的，而黑格尔的“伦理生活”（Sittlichkeit）概念，特别是当运用到西方现代性的政治社会组织（市民社会以及国家）时，强调“主观自由”以及作为有能力形塑人的“伦理力量”或“伦理实体”，两者必须相辅相成，方有可能达到黑格尔希望结合个体自由以及伦理整合的双重目标。

有趣的是，德罗伊森的“道德团体”或“伦理团体”其实就是 Sittliche Mächte，其实意译应为“伦理力量”。这表示对德罗伊森而言，他比黑格尔要实证化的史学中，“道德团体”所采取的是黑格尔前述伦理生活的“伦理力量”或“伦理实体”的面向，而不再将主观自由作为共同生活社群的基本规定性（虽然他也讨论自由）。所以德罗伊森的“道德团体”（据其所述包括家庭、民族、国家、教会等），强调的是人在共同或集体生活中通过彼此互动的精神

性所产生联系的不同样态。他反对原子式个人主义，并且对“伦理团体”用亚里士多德的四因理论加以分析。从其论述可以看出，伦理团体扮演着“形式”或“组织性”的原则，而这对应到亚里士多德所说，城邦的政制（regime）构成了城邦政治生活的“形式”之古典意义。

有意思的是，浮田和民（Ukita Kazutami, 1860-1946）的日文原文即译作“道德团体”，而胡昌智的中文亦不约而同的译作“道德团体”。可见在史学的脉络之下，“道德团体”是史学家认为合适的译名。

从上述几段引文，我们就可以看出德罗伊森史学思想的黑格尔根源。德罗伊森认为历史是一向目的进行、提升的活动的记录。德罗伊森说：“那些作为，只有我们以历史眼光掌握处理它们的时候，才变成为历史。”“最高的自由是为至善而活，为至终的目的而活。追求自由是人类一切活动之上的总活动——研究这些活动的就是历史学。”<sup>〔1〕</sup>所以他说“历史”一词最确切的意思是“道德界”，是研究有意识的努力、上升的部分，否则不值得研究。

“道德团体”是德罗伊森史学理论之最核心。他说：“人类不断自我提升的一切活动，我们总称之为道德界

---

〔1〕 德罗伊森著、胡昌智译：《历史知识理论》，页 20、86。

(sittliche welt)”。<sup>〔1〕</sup>人只有在“道德团体”中理解别人，以及被人理解之后，才具有自己的整体性。所以他认为希腊城邦最能体现“道德团体”、“历史即是道德活动现象界”，<sup>〔2〕</sup>林林总总的历史遗迹中有一种是：道德团体生活的表现（风俗、习惯、国家组织、教会组织等）。德罗伊森说：“在道德生活的团体中，我们可以察觉到历史发展的延续性，及历史的前展。在这个团体里面，人人皆有一席之地……即使那些禀赋极佳、意志很强，以及有权势的人，他们也只是道德性团体发展的一个因素。”<sup>〔3〕</sup>研究他们不是只为了理解这些人物，而是要借着人物的个性心理，理解这些道德团体，以及理解这些人物所表现的该团体的理念（idee）。事实上，“道德团体”便是德罗伊森《历史知识理论》一书的重点。

### 三 观念的旅行

德罗伊森《历史知识理论》的“道德团体论”居然影

---

〔1〕 德罗伊森著、胡昌智译：《历史知识理论》，页 8。

〔2〕 同上书，页 12。

〔3〕 同上书，页 37。

响到十九世纪末二十世纪初的东亚史学。这有一个观念旅行的过程。在日本明治维新期间，最开始是以法国、英国、美国为他们的模范。可是到了一八八〇年代以后，日本有从英、法、美转向德国的倾向。在转向德国的过程中，即大量地学习德国哲学。浮田和民是其中一位。浮田是创立早稻田大学的功臣之一，以《伦理的帝国主义》闻名。然而现在研究他《伦理的帝国主义》的著作很少，或几乎不提他的史学著作。但我这里想要讲的便是浮田和民为大家所不太注意的《史学原论》，这是他在早稻田大学的讲义，在清末中国就有五六种中译本。一本书在短短几年内被反复翻译，说明这书的影响之大。这本书里面很重要的观念之一就是“道德团体”。浮田和民的《史学原论》就像当时东亚许多教科书，把很多东西混合在一起。《史学原论》充分表现出浮田和民在一个变动的时代最显著的特色之一，即对外来思想文化的吸收，常不自主地把来源不一，甚至互相矛盾的资源，整合成一个个人的思想方案。譬如在《史学原论》中便把兰克和他的论敌德罗伊森一体尊视。但是这本书基本上有不少黑格尔色彩，尤其是黑格尔“伦理团体”方面的言论，即真正完满的人必须是从团体中来。人只有在团体中得着自由才是真正的自由，而“国家”是最美善的境界，“国家”是历史发展的最高目的。

浮田和民《史学通论》中的“历史者，进化者也”，当然是采撷当时的新理论，黑格尔虽有“发展”的概念，尚无进化的概念。但对当时史家而言，黑格尔的历史哲学仍是颇可采撷的，所以浮田已经指出“黑格尔于学术界上进化说未起之先，能以‘开发’二字为历史之特质，亦可谓之卓见矣”，其中“开发”应即为发展。

第三章所论历史上之价值，讨论卓越英雄之事，虽以英国史家麦考莱（Thomas Babington Macaulay, 1800—1859）等所论为主，但是仍能与黑格尔对“伟大历史个体”观念相呼应。第四章讨论历史与国家，则明确地结合斯宾塞（Herbert Spencer, 1820—1903）的社会有机体说以及黑格尔的国家观念。

比较值得注意的是，黑格尔历史哲学中，作为历史单元的国家以及“宪政”，乃是自由目的、“伟大的历史个体”以及民族作为质料结合所产生的。这个论述，似乎在浮田的理论中并不存在（在德罗伊森理论中也不存在，因为国家和民族都是“道德团体”的一种）。

浮田在最后所谈的历史研究法中运用到德罗伊森的“道德团体”论，显见他们已经是在某种实证的观点下，找寻人类社群内在的构成原则，虽然有一个外在进化的理论作为发展的驱迫力，但是已经不存在精神以及自由自我实

现的哲学角度。在这个意义上，称黑格尔的历史哲学是“主观”的，有其理由。

《史学原论》的另一个底色是进化思想，他把进化思想和黑格尔等人的学说相为套叠，整合成一套自己的史学思想。但浮田认为黑氏的进化论虽然至为美善，却偏于主观，忽于客观。他在书中遂特别提特罗生（德罗伊森）的“道德团体”，他说：“特罗生曰：人类云者，以道德之联合而达其品格者也。构成人类者，道德之潜势力也。此势力运行于人类之中，而人类即生长于此势力之中（道德的联合，即家族、人民、国家、宗教等之团体）。于以知个人之中，有建设构成之作用，发达其作用，乃为道德的世界。若道德之组合一时而止，则成长发达亦止，而历史亦止。”“特罗生所谓道德所组织之条件，如风俗、习惯、法律、政令、教律等是也。”“今夫人间之社会，伦理的社会也。组织社会种种之团体，即道德的团体，而有道德上之目的者也。曰家族、曰地方、曰国家、曰世界，是皆有道德上之目的者也。社会之目的既在道德，则历史之目的亦不在于道德范围之外。”〔1〕

---

〔1〕 浮田和民讲述、李浩生等译、邬国义编校：《史学通论》，收入《史学通论（四种合刊）》，华东师范大学出版社二〇〇七年，页103、105、113。



浮田和民这本书影响梁启超很大，梁氏的《新史学》便直接提到浮田和民，而他的史学思想也有不少是直接或间接来自浮田和民，可是梁启超完全不提“道德团体”，因为在近代的史学里面，“道德团体”是一个“低音”，不为人们所欢迎。梁启超谈得最多的还是强调国民的历史、国家在历史中的作用，强调“进化”，说“历史是记录事物进化之痕迹也”，这类新的想法主要是受浮田和民这本书的影响。<sup>〔1〕</sup>不仅是梁启超，浮田和民《史学原论》在近代中国居然有五六种译本，但没有人要谈他的“道德团体”。一个东西进来，马上就会被吸收、分流，从此哪些成为显、哪些成为隐，从这里就可以看得出来。在近代社会中，人们鄙薄宗法或“道德团体”这类过时的观念。梁启超在其历史研究法中都是讲“社会势力”、“历史团体”。所以，虽然梁启超受浮田和民影响很大，但他所取的是另外一个部分，是“历史是记录事物进化之痕迹”的部分，是区分“历史界”与“天然界”的不同等部分。

---

〔1〕 梁启超承袭自浮田《史学原论》者如：一、历史者进化之谓也，凡学问属于进化者，谓之历史学。二、“天然的”与“历史的”之区别。三、一群之进非一人之进；四、历史情状与非历史情状，历史的人种与非历史的人种之分。邬国义：《梁启超新史学思想探源——代序言》，收入《史学通论（四种合刊）》，页1—49。

王国维的“道德团体”的概念，可能即是从浮田和民《史学原论》而来。王国维早年曾大量翻译心理学、哲学、教育学、美学的书，从现在《王国维全集》里面，我们就可以看出，他的译述工作相当之广，他对西方了解非常深入，在当时是一位先驱人物。不过他似未接触过德罗伊森的原书。我觉得他是从晚清最为流行的《史学原论》中译本获得“道德团体”这一观念，这个在晚清民国不受重视的观念得到王国维的珍视，并用它来讲殷周制度变革之真义。

#### 四 矛盾的拉扯——王国维学问观的变化

王国维学问是有一些变化的。他曾经当着罗振玉（一八六六——一九四〇）面前将早年的著作《静安文集》烧掉，因为他认为这是少年时代不成熟的言论。在《静安文集》中有一篇《国学丛刊》发刊词，他说：“学之义不明于天下久矣。今之言学者，有新旧之争，有中西之争，有有用之学与无用之学之争。余正告天下曰：学无新旧也，无中西也，无有用无用也。凡立此名者，均不学之徒。”又说：“夫天下之事物，自科学上观之与自史学上观之，其立

论各不同。自科学上观之，则事物必尽其真而道理必求其是。……自史学上观之，则不独事理之真与是者足资研究而已，即今日所视为不真之学说、不是之制度风俗，必有所以成立之由与其所以适于一时之故。其因存于邃古而其果及于方来，故材料之足资参考者，虽至纤悉不敢弃焉。”又说：“余谓凡学皆无用也，皆有用也。”“世之君子，可谓知有用之用，而不知无用之用者矣。”〔1〕这个阶段王国维的学问观：一方面把学问与现实的道德、实用区分开来；一方面认为学问世界无用之用是为大用，所信仰的是近代西方的学术精神，追求的是纯净的知识与真理。

可是王国维的思想逐渐发生了变化，辛亥革命之后，王国维非常支持张勋（一八五四——一九二三）的复辟，自认为忠于清朝。在当时，清遗民组成各种团体，比如郑孝胥（一八六〇——一九三八）的日记中所反复提到的上海“读经会”。王国维也跟他们一样，逐渐转向古代的经史之学。

但是熟悉王国维的人应该会同意，王国维在学术研究上深受十九世纪以来西方新学术的影响，这种学问是不主张在研究中夹杂伦理关怀的。此外，我认为这一时期王国

---

〔1〕《国学丛刊序》，收于《王国维全集》第十四卷，页129、130、132。

维的学问带有一种偶然性，他变成是一个跟着新出的材料走的学者，他的诸研究的主题中并未预先形成一个具有深厚意义的系统。他一直在追求新的材料，而且他很快地就能赋予这些新的材料以极深极广的意义。比如说王国维有关画的研究，因为他父亲的关系，王国维从小便受到相当的熏陶，他与罗振玉的通信中也有很多是帮罗振玉看画。他在一篇画跋中说，近代以前和近代的绅士不同，近代以前的绅士最后都要回到家乡，近代以后的绅士大多留在城市，与家乡不再联系。这些都是很好的看法，总是闪烁在他的研究中。

但正如他的一个朋友所说的，王静安善于命题。他不是先有题才作文，而是先有论文的材料，再命一个恰当的题目。可是在他私人的书信中，他又（展现出）坚持道德、意义与整个学术的重大相关另一面<sup>〔1〕</sup>，他的学问与他的个人慢慢分开来。他每天都徜徉在新史料与新成绩中，但就好像叔本华（Arthur Schopenhauer, 1788—1860）所讲的，意志有一个对象，当意志达成目标时又马上归于郁闷。叔本华和尼采（Friedrich Nietzsche, 1844—1900）不一样，虽

---

〔1〕 王国维死前为了大官山之古物写了一封信，其中说：“学术固为人类最高事业之一，然非与道德法律互为维持则万无独存之理。”袁英光等编：《王国维年谱长编》，天津人民出版社一九九六年，页433。

然尼采深受叔本华的影响，叔本华那种意志完成对象归于郁闷、又在下一刻完成另一个目标，然后又归于失望，一个接一个，所以很悲观。可是尼采不一样，照齐美尔（G. Simmel, 1858—1918）写的《尼采与叔本华》所说，尼采和叔本华之间隔了一个进化论，尼采将这一次又一次的克服当做一个又一个往上的目标的阶梯，所以每一次达成都有其意义，最后是要攻克一个很高的理想目标——超人。我认为王国维一方面受到西方十九世纪以来新学术观的影响，认为学术与政治、学术与道德应该分开。可是另一方面，在辛亥革命以后，他对意义、道德、价值的坚持却越来越强，所以他自己反而变成“道出于二”、两列火车对开下矛盾的人。在他的私人信件中不断强调东方的道德和政治，可是在他学术实践中却是像叔本华一样，每次都找到一批新材料完成一篇重要的文章，然后周而复始，这中间好像没有什么关系。

我们看王国维早期的《静安文集》中谈叔本华和尼采的几篇文章，他比较偏向叔本华，他没有尼采那种最后目的论式的架构。他也不像梁启超那样相信“历史是记录一个进化的过程”、历史学家的任务是找出这个进化的方向，然后把历史往目标推动。王国维太冷静、太悲观，所以他看出来“可爱者不可信、可信者不可爱”（《静安文集续

编·自序二》),在他的著作中看不出进化的或是目的论式的结局,如果有的话,他说不定比较容易将自己的学术生活安排在有意义的脉络里面。当然,人的意义是什么,很难说。以胡适为例,胡适是“冲过来火车”中的新人,他认为传统文化、道德、价值都要重新改变,才能生存在现代的社会里面,追求真理就是一切的真理与意义,他没有这些挂念。王国维则不一样,他内心中有两条路的拉扯,一条是十九世纪以来西方学问的观点,认为事实和价值应该有一个区分,道德、价值之间可以切分开来,在王国维的文章中我们就不常看到“道德仁义”的夹杂,都是以客观、严谨的研究态度。他的学问是冷静的、科学的,所以郭沫若说他虽然戴着瓜皮帽、留着长辫子,可是脑子里是最新的科学知识(《中国古代社会研究·自序》)。但是他思想里面的另一列火车,却随着辛亥革命越来越强烈。

## 五 “道德团体”: 史学与伦理的结合

“一战”以后,东方的政治哲学被不少人看作是解救西方血流成河、相互残杀的药方,这个契机鼓舞了中国的思想界。王国维和很多人在当时也都有相同的看法,虽然他不归

属于所谓“东方文化派”，但是从他那时候的信件可以看出，他开始提倡所谓的“东方之道德及政治”。他说：“光绪中叶，新说渐胜，逮辛亥之变，而中国之政治学术几全为新学所统一矣。……原西说之所以风靡一世者，以其国家之富强也。然自欧战之后，欧洲诸强国情见势绌，道德堕落，本业衰微，货币低降，物价腾涌，工资之争斗日烈，危险之思想日多”、“先王知民之不能自治也，故立君以治之；君不能独治也，故设官以佐之，而又虑君与官吏之病民也，故立法以防制之。以此治民，是亦可矣。西人以是为不足，于是有立宪焉，有共和焉。然试问立宪、共和之国，其政治果出于多数国民之公意乎，抑出于少数党人之意乎？”又说欧战之后“彼土有识之士，乃转而崇拜东方之学术，非徒研究之，又信奉之。”〔1〕“时局如此，乃西人数百年讲求富强之结果，恐我辈之言将验。若世界人民将来尚有孑遗，则非采用东方之道德及政治不可也。”〔2〕一九二〇年末，他致日本友人狩野直喜（一八六八——一九四七）的信中又说：“世界新潮流汹涌澎湃，恐遂至天倾地折，然西方数百年功利之弊非是不

---

〔1〕王国维：《论政学疏稿》，《王国维全集》第十四卷，页212、213、214。

〔2〕王国维：《致罗振玉》（1919年3月17日），《王国维全集》第十五卷，页486。

足一扫荡，东方道德政治或将大行于天下。”<sup>〔1〕</sup>

我们可以看得出来，王国维的这一面越来越强烈，在此氛围下，他所写的《殷周制度论》便与早年在《静安文集》中的表述有所出入了。《殷周制度论》既符合他的价值信仰，又与讲求客观的学问合在一起，既寄托了他的信仰，又客观地研究学问，这两个东西在此巧妙地结合了。我举这个例子是想要说明，在新学术的纪律之下，这种自然而然的结合并不多见，所以我在他其他的文章中也尚未看到“道德团体”一说，正是因为没有找到，所以才可以看出他的学术与价值之间的一种两难。

王国维在《殷周制度论》中有一些对当时政治的指涉：“由传子之制，而嫡庶之制生焉。夫舍弟而传子者，所以息争也。”<sup>〔2〕</sup>当时正是军阀纷争，竞用权谋狡诈来获得个人利益的时代，他当时的私人信函中，常常表示对现实的不满，包括选总统、选议员、军阀等，这都与他的《殷周制度论》遥相呼应。<sup>〔3〕</sup>王国维在《殷周制度论》中一再强

---

〔1〕 王国维：《致狩野直喜》，《王国维全集》第十五卷，页 839。

〔2〕 王国维：《殷周制度论》，《王国维全集》第八卷，页 305。

〔3〕 周一平教授指出此文表彰周公在摄政之后“反政”，王国维实以之讽刺军阀段祺瑞、冯国璋、徐世昌等口口声声要返政于清，但不能兑现，必须“大居正”返政于清，才能大一统。参看周一平、沈茶英著：《中西文化交汇与王国维学术成就》，学林出版社一九九九年，页 376—378。



调“分”、“定”，认为按照周代宗法制度，一切都按嫡长子，依靠血缘，所以没有抢夺、争论的余地，不会像民国的军阀依靠抢夺地盘，他认为这才是最好的政治，一切都已“分”、已“定”。而不会像商朝“然使于诸子之中可以任择一人而立之，而此子又可任立其欲立者，则其争益甚，反不如商之兄弟以长幼相及者犹有次第矣，故有传子之法，而嫡庶之法亦与之俱生”。<sup>〔1〕</sup>王国维认为周公并非不知道“尚贤”，但周公为何要以天生的血缘来决定政治，因为这样才不会开启纷争之道。他说：“盖天下之大利莫如定，其大害莫如争。任天者定，任人者争；定之以天，争乃不生。故天子、诸侯之传世也，继统法之立子与立嫡也，后世用人之以资格也，皆任天而不参以人，所以求定而息争也。古人非不知‘官天下’之名美于‘家天下’，立贤之利过于立嫡，人才之用优于资格，而终不以此易彼者，盖惧夫名之可借而争之易生，其敝将不可胜穷，而民将无时或息也。”<sup>〔2〕</sup>这些话一方面在讲殷周，一方面也是在讲民国，这是将历史和现实结合在一起，既是讲殷周之间制度的变迁，也在讲如何息止民国初年军阀间无休止的斗争。

---

〔1〕 王国维：《殷周制度论》，《王国维全集》第八卷，页305。

〔2〕 同上书，页306。

《殷周制度论》由比较殷周之制而得，认为周公所奠立之宗法制，以嫡庶之分为根本，由此衍生出一套宗法政治。这是一种道德政治，将全国组成一个“道德团体”，在这里我要引用一些原文：“是故由嫡庶之制，而宗法与服术二者生焉。商人无嫡庶之制，故不能有宗法。”〔1〕“古之所谓国家者，非徒政治之枢机，亦道德之枢机也。使天子、诸侯、卿大夫、士各奉其制度典礼，以亲亲尊尊贤贤，明男女之别于上，而民风化于下，此之谓‘治’，反是则谓之‘乱’。”〔2〕“故知周之制度典礼，实皆为道德而设，而制度典礼之专及大夫、士以上者，亦未始不为民而设也。”〔3〕在王国维看来，政治和道德是合一的，周初的制礼作乐就是对“道德团体”的实践。

但是正如我前面讲过的，《殷周制度论》是很难得的历史与道德相结合的例子。王国维对学术与道德的关系所持的看法，并不是现代史学的主流，但是柳诒徵却注意到这个看法。柳诒徵是近代文化保守主义的代表人物，他事实上在日本留过学，他的思想在新与旧之间，他最大的特征是既受新史学之影响又兼有旧史（传统史学）

---

〔1〕 王国维：《殷周制度论》，《王国维全集》第八卷，页306。

〔2〕 同上书，页317。

〔3〕 同上书，页318。

的关怀。在柳诒徵的《国史要义》中就注意到王国维的“道德团体”说。他说王国维《殷周制度论》“谓‘合天下以成一道德之团体’之精髓，周制独隆，而前此必有所因，虽周亡而其精髓依然为后世之所因。……千古共同之鹄的，惟此道德之团体。”柳诒徵很快就看出王国维的思考重点之一就是“道德团体”，但是他并不同意王国维的看法。他认为周公之制作“前此必有所因”，他强调这一切都有很远的历史渊源。他也批评梁启超，因为梁启超认为史料就像账簿一样，本身没有价值意涵在其中，但柳诒徵则说“历代之史，匪账簿也，牖陈此团体之合此原则与否也。地方志乘，宗族谱牒，一人传记，亦匪账簿也。牖陈此团体中之一部分合此原则与否也。”<sup>〔1〕</sup>王国维的“道德团体”论是一次性的历史契机，而柳氏是以“道德团体”论来说明中国历史的整体是一个有道德意义的过程，其中有标准、有评判，也就是看所有历史与“道德团体”这个标准的离合远近，而不是一堆史料堆积的账簿或无意义的过程。

前面有关柳诒徵的持论说明了几件事情。第一，从柳

---

〔1〕 以上引文见柳诒徵：《国史要义》，华东师范大学出版社二〇〇〇年，页341。

论徵《国史要义》的最后一章《史化》，可以看出他事实上也受到“道德团体”一说的影响。他与王国维的相同之处在于认为整个中国先秦以来的种种历史被种种道德礼法所“化”，故成为一个如此之国家。但是柳氏却又有几种不太相同的看法。一、柳氏的历史观有一种特质，即认为中国古代文明渊源非常久远，而且自远古即有很高的精神、道德水准，故经书或三代文献中所记载的种种道德上的美好情状，往往起源甚早，并不因为没有直接史料佐证，便可以遽以为是无源之水，或是出于后人之创造。所以王、柳二人之间的关键性差异，即王国维认为殷周交际有一个大断裂，周初有一大制作，在柳氏看来并非如此。柳氏认为王国维指自周代所制定之谓“道德团体”之种种，事实上是早先已有渊源，也不同意王国维认为这些礼法措施皆是周代商之后的大制作，从此才将整个国家转变成为一个“道德团体”。二、柳氏认为“化”之一字甚为传神，此“道德团体”及他所说“人文转折”，即“礼”、即“化”，是整个中国历史的最核心的东西。他认为此后凡与“史”有关的东西，即看是否合乎“道德团体”之原则与否的东西。第二，他强调此后的事情，是有一个道德意义的标准与判断，两千年的著作都在这一标准之下衡量，因此都是有意义的。

## 六 结论

在这里也可以看到近代史学的两条路，一条是胡适、傅斯年史料学派走的路，强调史料的客观主义，强调史学与道德、伦理分开；另一条路是要将历史与道德结合。历史与道德有没有关系？各位知道，在很长的时间里，这是“低音”，王国维所代表的这一派认为历史与道德要重新结合在一起，但是在他自己本身的作品中也不常能做到这一点。因此，引出了我余论中的问题，而且我认为这一问题到今天都没有非常好的解决，就是十九世纪以来实证之学和道德、伦理、意义之间的关系。这个问题在很多人那里并不成问题，就像胡适、傅斯年他们认为求真就是全部意义之所在，然而王国维是“两列对开的火车”，他自己便是一个矛盾，既有十九世纪以来新的学问观，又有最强烈的东方政治和道德关怀，既有“无用之学是为大用”的对客观知识热烈的追求，又有文史研究中要隐含道德的想法。

王国维《论政学疏稿》，最能说明这种两难：“臣窃观自三代至于近世，道出于一而已。泰西通商以后，西学西政之书输入中国，于是修身齐家治国平天下之道乃出于

二。”〔1〕“道出于二”：一部分是中国旧有的，一部分是西方新来的。他自己即是这样，科学、冷静、客观、完全以问题为倾向，不问后面的“仁义礼智”、道德含义，可是另一方面是对“东方道德政治”最强的坚持。他的好朋友、清朝遗老张尔田给王国维的信写道：“近阅杂报，兄竟为人奉为考古学大师矣。日与此辈研究疆史者为伍，得无有陨获之叹耶！弟常谓周孔以前有何文化，不过一堆疆史而已。此种疆史愈研究愈与原人相近，再进则禽兽矣。”〔2〕王国维是以金石考古享誉学界的大师，而他的好朋友却说他“竟为人奉为考古学大师”，显然是在嘲讽他。他自己好像也承认，所以从张尔田的这封信中可以看出王国维的工作和他的信仰与价值是两回事情。他在《论政学疏稿》中说：“至西洋近百年中，自然科学与历史科学之进步，诚为深邃精密，然不过少数学问家用以研究物理、考证事实、琢磨心思，消遣岁月斯可矣。而自然科学之应用又不胜数，西人兼并之烈与工资之争，皆由科学为之羽翼。其无流弊如史地诸学者，亦犹富人之华服、大家之古玩，可以饰观瞻

---

〔1〕 王国维：《论政学疏稿》，《王国维全集》第十四卷，页 212。

〔2〕 《张尔田致王国维（三十八）》，马奔腾辑注：《王国维未刊来往书信集》，清华大学出版社二〇一〇年，页 258。

而不足以养口体。”<sup>〔1〕</sup>这是他生命后期的一种证言，他竟把自己最擅长的史地、考古诸学当作无用之华服，他所从事与他所信仰是有矛盾的，历史与意义在他身上始终不是调和的状态。而这个问题并不就解决了，它困扰了很多人，在王国维身上表现得非常强烈。

从这一个案例还可以看出近代史学的一个发展动向，即道德与伦理，或“道德团体”这样的意趣在晚清民国以来史学逐渐失去主流的地位，甚至是被摒除的对象。这里可以约略看出近代史学之两条路。德罗伊森是反对兰克、巴克尔，反对科学史学，反对过度强调史料的客观主义，认为历史非纯为研究过去的事实者，是一种“教养”之学，同时历史也需要与现实结合。近代中国新史学中，几乎未看到德罗伊森这一脉的影子，伦理与历史、价值与历史等，不是关心之重点。而且浮田和民的书兼容兰克及德罗伊森两路，可是即使他的中译本在晚清如此风行，我们见到的影响都是偏于前者，而淡于后者，“道德团体”之说在梁启超的《新史学》等深受浮田之书影响的文献中亦不见迹象，由此可以看出一个时代史学大势之所趋。

---

〔1〕 王国维：《论政学疏稿》，《王国维全集》第十四卷，页 214。

## 问答部分

**主持人：**感谢王院士精彩的演讲，下面我们开放时间，各位有什么问题要请教的，可以提出来。

**提问 A：**我想请问，梁启超与王国维，您觉得在今天，我们应该更倾向于哪一个？

**王汎森：**倾向两个的综合。

**提问 A：**那这是不是说，我们今天面对传统也是这样，这个框架我们要打掉，但是对它内在的东西要吸收？对这个问题，您是怎么看的？

**王汎森：**我个人对研究学问所持的态度还是求真。但是学问与意义、学问与道德，应该在另一个层次上互相有所关照。王国维先生的矛盾，我认为也是很多人的矛盾。而且他这一面关怀的，也值得我们仔细思考。在这个部分，我也写过一些文章。我们看钱穆先生在他《师友杂忆》中讲，抗战期间他每次到昆明西南联大上课的时候，整个课堂都坐满了人，他要踏着桌面才能走到讲台。为什么？因为他的《国史大纲》的《引论》中讲的，历史和现实要关



联呼应，这符合当时人们的思想。但是我们也不得不承认，近代新学术带来了最大的进步。当然不是每一个人都有王国维的矛盾，很多新派人物认为“求真就是全部意义的来源”，胡适先生讲如果能新认识一个古音就是最大的意义、最大的满足，所以他是不会有这种矛盾的。但是十九世纪以来学问的两路，还是一个值得注意的事情。

**提问 A：**您在当下今天选择这样的题目，是不是有您对今天的考量？有意为之的吗？

**王汎森：**没有，针对的也就是我自己，因为这也是我个人的困扰。

我对中西学问的看法很简单。我还是相信王国维的话，中学西学进则俱进，要吸收世界各种学问研究中学才可能进步。我想今天讨论学问亦复如此，很多人以为只有纯粹的中学或是只有纯粹的西学，但是我认为只有这些都加在一起，才可能有独特的进展。我认为王国维能有这样的成就，也是因为他刚好能同时兼具这两方面。

**提问 B：**王老师，科学给人的感觉是很客观、追求真理的，但是我感觉他们追求的“真”和“真实”的“真”不一样，现在有点像宗教一样，如果在社会上，你不相信科学，就

好像“异教徒”一样。

**王汎森：**当然科学家的权威，都是十九世纪前后建立起来的。医生也是，我们看中国古代的医案，往往会提到要请一两个医生来参详，有时候还要问问病人的意见，然后才有一个综合判断。可是现在不是这样。这说明医病关系已经变了，医生的权威变得非常高。可是在古代包括西方，医者的地位并不高。医生权威的建立都是在十九世纪以后的事情。我个人当然不是最有资格说这样的话。西方由于科学的发展，一些专门的专家出来以后，他们从原来的文化中另外突出一脉出来，这一脉有很大的权威，一直到今天。这当然也影响到近代的中国。

**提问 B：**您刚才提到，柳诒徵认为古代的制度还有一个更古的渊源。我看到胡兰成（一九〇六——一九八一）写的文章，也总是讲一件事就是从远古而来的。

**王汎森：**近代对远古时代的看法，在考古学兴起以前，有两派的看法：一派主张极短，一派主张极长。康有为就是主张极短的，而且他又相信进化论，他认为以这么短的时间，是不可能进化出六经中如此周全、美备之文物，所以六经中的史事是编造的。可是有一派主张古史极长，像刘师培认为有两百五十万年。所以这是两派。信仰哪一派会

使得他的历史、政治的观点有很大的差别。而你刚才说的胡兰成可能属于后一派。不过我想康有为是说得太短了，我认为他太受到《圣经》大洪水的影响。康有为很多东西都受到教会影响，包括他要建立孔教的模式，都深受教会的影响。刘师培则大量使用谶纬的历史材料，它们往往将古史的年代说得非常长。

**提问 C：**王老师，您刚才的讲座给我以很大的启发。我想请教一个看起来很简单，但是在我自己却很困惑的问题。在这个时代，往往有很多人会问，学历史到底有什么意义？我们可不可以不知道过去发生的事情？所以我知道，您觉得历史研究的意义在哪里？

**王汎森：**这是我近年来演讲的主题之一。现在历史有慢慢式微之势，所以常常有人要我去讲这个题目。

当然有很大的意义。美国冷战时期“围堵政策”的提出者乔治·凯南（George Frost Kennan, 1904—2005），就曾经讲过一句话，他说这就好像下围棋的人背谱一样，棋谱背多了，这使得你下一步棋的时候，脑中会有许多参照系统，这不一定保证我们下的每一步棋都是对的，但是却可以有很大的帮助。历史上因一篇史书而受到影响的例子太多了，嘉庆皇帝要趁乾隆皇帝死掉时处置和珅之前，就

是在读唐德宗的传。

**提问 D:** 王老师，你讲到王国维这种矛盾和历史的观念是一个“低音”，我想请问这样的现象出现在那个时代的原因是什么？我想到韦伯的《政治与学术》中提到，去魅之后整个世界就成为诸神之争，学术与政治都没有办法来安放一个人的生命。讲座中您也提到，傅斯年、胡适求真便是意义，可是我觉得这只是学术方面，在其他方面，如婚姻家庭，则并不是这样。我想王国维的“道德团体”是不是在安身立命层面为自己寻找一个意义？

**王汎森:** 当然，“道德团体”就是王国维安身立命之处。我期待在他大量的著作中时常看到这个词汇，这样才符合他后来生命的格调。但是没有，这是他的学问与他的信念不能配合之处。这跟王国维的早期不一样，他早期显然没有这方面的问題，当时他俨然是一个新派人物。历史最没有办法解释的就是，我为什么与你不同，他的环境、际遇等各个方面使得他后来变成是两列对开的火车。这就是他的困局，他无法在各地都安放“道德团体”，研究简牍、研究金石文字，不能到处都有道德含义在里面。其实历史和意义的问题，在西方有好几部重要的书。卡尔·洛维特（Karl Löwith, 1897—1973）的 *Meaning In History*（《历史中的意义》），

他讲述了西方十几位历史学家，他们各有安顿历史与意义的方式。我没有来得及把这本书再温习一遍，但是我感觉，当几样东西不再成为人们历史工作的框架以后，这个问题慢慢变得棘手。在这里我随便举其中几种：第一，基督教的史观，基督教的史观的整个安排是有一个格局的，使得大大小小的事情都能直接或间接地找到位置；第二，进化论，梁启超的进化论中史家的角色多么清楚、多么积极，史学家的任务就是指出进化的过程并加以推进；第三，目的论，不管是哪一种形式的目的论，都能够将所有的东西放在这个格局中衡量。第四，定律式的史观，研究历史可以发现人类的定律，这也就有意义。所以按照洛维特，有很多种方式可以赋予意义，可是这些方式在王国维身上都没有看到。他好像也没有说这个社会要走向什么地方，他自己做的就是最严谨、客观、征实之学，他又认为“可爱者不可信，可信者不可爱”，可信的都是零碎的历史事实，它们不可爱。可爱的是那些通贯的哲学，但是它们不可信。王国维的整个生命情调本来就是很悲观的，这种悲观有很多来源。其中一种来源就是韦伯所讲，当解除世界的魔咒之后，众神都复活了，价值之间没有一个层级的高低，没有一个神、教会、教义来判断高低，中国的历史当脱离了道德褒贬之后，也就出现了同样的问题。解除世界的魔咒之后，价值被科学之光驱逐了，人

是搭挂在自己所编织的意义之网上，现在网没有了，所有的神话、教义都被科学之光照射得消灭无形的时候，那么人的意义是从哪里来？对有些人来说，没关系，追求真理就是最高、最完满的意义。可是对有些人来说，又不是，这没办法解释，这有个人的气质的不同，我只是要把其中的复杂性说出来。

**主持人：**因为时间的关系，提问也不能再进行下去了。感谢王先生为我们提供一个可以想很多问题的演讲。在我知道王院士“执拗的低音”的演讲的时候，我就想到“预流”的问题，因为这一定是他对个人所从事研究所作的一个阶段性总结，不管是中学还是西学中所产生的问题。今天所讲的王国维，在一系列讲座中，可能是最值得剖析的个案。因为在“对开的火车”中，他可能是两面都走得很好，也正是因为走得很好，所以走到那么悲惨的一个结局。我想近代中国所面临的“三千年未有之变局”这么一个艰难的境况，读书人一定有很多问题值得我们去分析，如果我们很好理解今天的论题，也就能更好地理解近代读书人所面临的困境。最后，我们再次感谢王院士的演讲。



## 第四讲

### “风”

——一种被忽略的史学观念





今天所要谈的人物，是近代思想史上不太谈到的一位知识分子——刘咸炘（鉴泉，一八九六——一九三二）。以前我在反复读他著作的时候，一开始注意到的是他对章学诚的看法，但刘咸炘在这方面的思虑太细，反倒不容易谈。今天要谈的是刘咸炘史学著作中关于“风”的观念，而“风”是一个在近代经新史学洗礼之后长期被忽视的史学观念。

## 一 生平及思想渊源

刘咸炘是四川双流人，他的祖父刘沅（一七六八——一八五五）是举人，也是刘门教的创始人，他在嘉庆年间创办的槐轩书院，与后来同治年间张之洞（一八三七——一九〇九）创办的尊经书院，一官一私，所提倡的学问也

有不同。刘咸炘的《推十书》中所收的大小小小两百多种著作都是在他短暂的生涯中写成的。由他的弟子所完成的著述年谱，可以看得出他每年都要完成许多种书。可惜在三十六岁那一年，他难得出游，得了风寒回家后，不久便去世了。

刘咸炘的学问事实上受到两方面的影响，一方面，是章学诚《文史通义》的影响，我想他对章学诚《文史通义》的吸收、发挥和批判大概是近代学者中最多的。民国以来的章学诚学其实是一个很值得注意的题目，针对章学诚竟然提出那么多不同的看法。譬如梁启超说章学诚的“六经皆史”是“六经皆史料也”（《治国学的两条大路》）。另一方面，我在追溯刘咸炘的学思历程时，发现他受龚自珍的影响很大。我想这正如梁启超在《清代学术概论》里面所讲：“晚清思想之解放，自珍确与有功焉，光绪间所谓新学家者，大率人人皆经过崇拜龚氏之一时期。初读《定庵文集》，若受电然。”<sup>〔1〕</sup>“新学家”如此，像刘咸炘这样的文化保守主义者亦不能免。龚自珍的《释风》篇，一开始讲“风”、讲“虫”，就是说我们身体中有很多“虫”，好像细菌一样，“风”与之感应，形成某些疾病等等。那一大套理

---

〔1〕 梁启超：《清代学术概论》，上海古籍出版社一九九八年，页75。

论我们先不说，但是其中有几句话很值得注意。龚自珍说“风”这种东西“万状而无状，万形而无形”<sup>〔1〕</sup>，我觉得这两句话很能说明刘咸炘的史学观念，他认为历史发展宛如是一种“风”，而史学是一种观察“风”的学问，足见刘咸炘深受龚自珍这篇短文的影响。龚自珍还有一篇文章提到史学是“大出入”，他说研究历史时要能“入”，将其中的细节研究看得非常清楚；要能“出”，把整个大势变迁看得非常清楚（《尊史》）。刘咸炘说：“观事实之始末，入也；察风势之变迁，出也。”<sup>〔2〕</sup>这一点也与龚自珍的说法相仿佛。如果总是“入”，便看不到一代风势之变化，要先“入”再“出”，先了解事实之始末再看整个风势变化，而且看几十年、几百年的风势。

我后来才慢慢注意到，事实上有一批学者在一九四九年以前就很推崇他，如蒙文通、唐迪风（一八八六——一九三一）、陈寅恪、钱穆等，只是他是一个在当时主流历史论述的边缘的人，所以并没有被特别注意。

人的注意力是有限的，就像我在第一讲曾引用了赫伯特·西蒙的话，人的理性是有前提、情绪、选择的。所以

---

〔1〕 王佩诤校：《龚自珍全集》，上海古籍出版社一九九九年，页128。

〔2〕 黄曙辉编校：《刘咸炘学术论集·文学讲义编》，广西师范大学出版社二〇〇七年，页233。

我们看到陈寅恪、钱穆等人对民国人物的品题时，也常常因我们的注意力所限而“视而不见”，直到有一天我们的注意力改换的时候，我们才会“视而有见”。我们以前看到他们提到刘咸炘这样的人都不太注意，当然一方面是因为当事人提到时也只是只言片语。我在读刘咸炘的各种著作时，发现他自己最得意的书，往往辨析得太精、太深，而且关心的问题与我们有些出入。他对史体、文体的辨析，不厌其详、不厌其深，使得我这个与他不在同一个“境界”的人，很难领略他的想法。我反倒比较喜欢他的一些杂著，无论如何，我在读他的书的时候，注意到一个问题，就是他反复在讲“风”。我最先发现他写的许多文章篇名都有“风”字，然后才慢慢注意到“风”是他很重要的一个史学观点。

## 二 什么是“风”

谈刘咸炘关于“风”的论述之前，我想先谈谈什么是风？及为什么“风”这个议题会引起我的兴趣。

中国人很喜欢用“风”这个词，譬如，《诗经》的“观风”就是一个很大的传统，可是“风”该如何英译呢？

译成 wind、fashion、public opinion，好像都不太够，是不是黑格尔的“时代精神”？好像也不是非常精确，但是在中国文化中总是讲到“风”。《易经》中说“云从龙，风从虎”，中国人还常常讲要“开风气”、“风俗之厚薄”，好像特别喜欢用“风”字，可是“风”的确切含义又很难定义。古人讲“察势观风”，可是“风”在中国的传统里好像是一个很神秘的东西。

我们应如何比较系统地思考“风”。一八四九年有一位外籍传教士菲洛（Philo）从中国写了一篇十五页关于“风”字的探讨长文（“Illustrations of the Word Fung”），发表在传教士的期刊 *Chinese Repository*（《中国丛报》）<sup>〔1〕</sup> 上面。作者敏感地注意到，在中国文化传统中“风”是一个最常用、最难转译，而意涵又非常繁多的字眼。他用了几十个英文字来转译其意。

菲洛的文章说，风是 spirit of God，是 wind，是 passion，是 excitement，是 life-dispensing、quickenning（灵），是 custom，是 moral conduct（如“洋洋乎固大国之风也”），是 illustrious fame，或 high praises、或 sounding name（如

---

〔1〕 Philo, “Illustrations of the Word Fung”, *Chinese Repository*, 张西平主编, 顾钧、杨慧玲整理, 《中国丛报》, 广西师范大学出版社二〇〇八年, 第18册, 页476—490。

“张英风于海甸，驰妙誉于浙右”）；是 fashion（如“以风生万物”）；是 good example（如“舜之为君也，其政好生而恶杀，……是以四海承风”）；是 deportment（“扇以廉风，孚以诚德”）、是 the forms of decorum、etiquette（“维先至邹鲁，家世重儒风”）；是 method（“能以技能立名者甚多，皆有高世绝人之风”）；是 reformation（“风，化也”）；是 instruction（“四海之内，咸仰朕德，时乃风”）；是 influence（“君子之音，乃所以为治安之风也”）；是 spiritual image（“陵有国土之风”）等。

他在文末将上述种种“风”的英文翻译归纳为五类：

一、Breath; spirit; passion; air; gale; wind

二、Manners; deportment; etiquette

三、Fame; example; fashion

四、Instruction; institutes; influences

五、Disposition; spirit

刘咸炘对“风”并未曾严格定义，大体而言，上述五类含义的“风”，与他平常讲到“风”时的含义大致相符。“风”当然不是什么新的史学理念。<sup>[1]</sup>《诗经》中有大量的风诗，古

---

[1] 我从案上随手拿起一本书，随手摘抄，“雨化风熏”、“除菁还需偃草风”、“狱静风清草自生”、“庶民怀惠似春风”、“欲挽颓风归朴素”、“先修庠序有儒风”。祁寯藻（一七九三——一八六六）撰：《历代循吏纪事》二卷，台北：联经出版事业公司一九七六年。

书中也总是说史学的任务之一是“察势观风”。但是晚清以来，在新史学洗礼之下，“察势观风”的观念并不流行，“风”也成了不确定的代名词。

然而在历史上，人们见识过多少风潮，它们倏忽而起，倏忽而落，最初可能只是几个好事之徒，或小书斋中的几个读书人所发动，可是当它如日中天之时，即使人们觉得不合理，即使许多人心中完全不认同，却也不敢违反它的势力，而且不敢公开说什么。以学术为例，当一种学风流行之时，即使内心中对自己所做的学问感到怀疑，仍然跟着大众拼命向前。用胡适的话说：“虽有智者，亦逃不出。”〔1〕

“风”之起落是一道非常艰难、复杂也非常丰盛的课题，尚待我们综合各种学问深入探讨。在一个社会中，同一时间便有无数的“风”的势力，其中有的是飓风，有的

---

〔1〕 诸桥辙次（一八八三——一九八二）与胡适的一次笔谈，正点明“风”在思想学术上作用的情形。诸桥说：“但外来思想输入之一事，果能足启发宋代自由讨论精神欤！其间尚不能无可疑。且邵、周二子之学，虽非无禅学影响，其主要原因，宁似得之于《易》学者。宋儒由来所读，纔（才）不过《楞严经》一部。一书之所影响，岂如斯深且多乎？敢请教。”胡适说：“邵、周之《易》，又道家之影响也。宋时，中国之空气已成一禅学之空气。虽有智者，亦逃不出。非一部《楞严》之力，乃此‘空气’之力也。”《胡适和诸桥辙次的笔谈（1920年）》，李庆编注：《东瀛遗墨：近代中日文化交流稀见史料辑注》，上海人民出版社一九九九年，页154。



是微风，但说不定微风有一天也会变成飓风，席卷一切。譬如许多观察者指出三十年前，佛教在台湾社会并无积极作用，但是近一二十年来，它形成了极大的势力。譬如二三十年前，台湾的文化精英是文史学者，后来是科学家，现在是生技学者、是电子新贵。又如美国历史学界的研究热潮，时而思想史、时而社会经济史、时而新文化史，现在是医疗史。当新文化史盛行时，美国许多历史系都骄傲地宣称说他们近年的空缺都是文化史的人才。

我们在历史的兴亡中也常常看到，最初往往是少数人，慢慢地变成强势，而它又触及一般人内心中潜在的想望或恐慌，于是一根火柴点燃了一个火药库。这中间不必然有一对一的关系，有时候偶然性也扮演了一定的角色，当然个人的行动、性格、形象、品质与时代的适合性等因素也都非常关键。而人们一旦形成内聚力强大的团体或组织，甚至是有暴力挟制性的组织，慢慢地便足以形成转变社会的重大力量。在这个过程中，少数人与社会的关系一如水龙头与自来水系统的关系。

能开启一种“风”的机制还非常之多，譬如一个价格可能调动一种“风”，一种指标或排名的系统可能带起一种“风”，一个示范意味的试点或突破、符合普遍现实利益的一种主张、强力的群众畏惧感甚至模仿与竞争等也都可能

形成“风”。〔1〕

在现实生活世界中每天都有人在挖空思想要卷起一阵“风”——不管这个“风”是思想的、流行的、政治的、军事的——但都没有成功的把握。即使读遍了教案，也未必能保证每一次都能成功地推出一个新的“风”潮，可见它是何等艰难的课题。

“风”很难形成，而“风”的范围也很难捉摸，它真的是“万状而无状，万形而无形”。我上次曾举《楞严经》与宋代思想的例子。有人说《楞严经》在北宋有很大的影响，胡适说怎么能说是一部《楞严经》的影响呢？应该说是整个时代禅宗的“空气”对士人的影响。这个“空气”或“风”很难从字里行间一个字一个字确凿地找出来，可是人们是受到“空气”的影响，如果只是从一部书到一部书上面的证据去理解，看到的只是一部分，还有许多部分是看不到的。像清代的陈澧（一八一〇——一八八二），他的著作反复强调“学风”会改变“政风”，“政风”也会影响“学风”。

“风”究竟是什么？即使感受到了，有时候可能也

---

〔1〕在考虑到“风”形成时，所有能帮助它扩散的媒体，在农业社会是谣言、口传、讲述、小说、唱本、书刊；在今天是报纸、电视、网络、脸书，都值得研究。

难以描绘、分析。但刘咸炘认为史学最重要的任务是观“风”，不是像梁启超讲的，是记录事物、社会进化的轨迹，也不是“史学即是史料学”，他认为史学最重要的工作是看“风势”，看每一个时代各种“风势”的起伏。刘咸炘的论文标题常有“风”字，如《流风篇》、《流风余义》、《明末三风略考》等，他在文章中最常提到的几个名词是：“风气”、“学风”、“时风”、“通风”、“风势”、“虚风”。

### 三 史体与“风”

刘咸炘有一句名言，他认为所有的东西都在“风”里面，包括政治、人才等所有的东西，一切都在“风”中。他和近百年所流行的新史学理论有一个不同，就是近代很多史学理论是从外国引介回来的，而刘咸炘有一个特色，他基本上是想从旧史的理想中去翻新，想要在新史学的挑战之下，吸收一部分新的东西，重新提出一个想法。所以他史学著作中很重要的一部分是从史体的批判开始。

我们知道章学诚的《文史通义》、《校讎通义》，其中很重要的部分就是对史体、文体的形成变化的研究与批判。我想近代西方的史学家没有人会对“体”进行这么多既深

且细的探讨和批判。但是刘咸炘却要用旧的资源，融合新的东西，在新的挑战之下，创造一个新的史体。章学诚的名言“方智圆神”，将史学分为“记注”和“撰述”，“方”就是“记注”，是客观之学，是记录、整理、考证史料，“圆”则是撰述。在章学诚看来，清代考据之学就是“方以智”。我想刘咸炘深受这个影响，他认为如果要观风势，就不能像清朝学者那样只满足于记注、考辨史料，写出一条又一条非常深入而有见解的札记，而是要综合所有的东西写成“一家之言”。所以他想要用“圆而神”的方法来描述一代风势的变化。收集史料、研究史料的客观之学只是史学的一半，还有一半是主观之学，也就是撰述，是描绘“风”的观势之学。

刘咸炘的著作中很重要的一个工作是在分析“史体”，他很关心能表现一代风势的汇传体的衰退，同时也关注史书中有关“风势”方面的记载的衰减。他认为司马迁在《史记》中将好几个相近的人物归在一个列传中，而不是一个一个人分开写，就是在表现“风”，这群人代表一种“风”。而《史记》、《汉书》那种汇传体慢慢衰退了，后来的史书总是“一人一传”；而且传记的写法越来越像《碑传集》里面太过定型化的叙述。除了史体之变外，他认为历史哲学、政治哲学也深刻影响到历史察势观风功能的衰退。

他认为史体的衰退经过几个阶段。第一个阶段是《汉书》、《后汉书》之后，注重风俗的体裁慢慢没有了。他说在班固（三十二——九十二）的《汉书》里面，许多列传还能表现出在政治压力之下知识分子变得矫激的情况，后来在《资治通鉴》中看不见这些了。他说：“唐以来私家传记多止留意官曹仪制、贤士大夫言行，而罕及文化风俗，盖史识之日隘也。”<sup>〔1〕</sup>又说：“然整齐之风，至唐之馆局而成。”<sup>〔2〕</sup>也就是说唐朝以后，史学日趋严整，修史由专家之学变成官方之学，所有东西都整整齐齐，所以没办法看出“风势”的变化。他又责备刘知几（六六一——七二一）不明“通古别识、圆神变化之术”，<sup>〔3〕</sup>刘咸炘经常批评刘知几，因为刘知几提倡编年史，而编年中间看不到因果的联系，看不出风势的变化。他认为唐以后的史学太喜欢编年体，而不注重《史记》、《汉书》那种汇传式的史体，也是史学变得愈来愈不能察势观风的重要原因。

宋朝则是另外一个转变期。刘氏对宋代史学的批评是多方面的：他认为宋朝史学太好褒贬，而且太好一人一事之褒贬，不是对整个风势的褒贬。宋代史家过度注重

---

〔1〕 黄曙辉编校：《刘咸炘学术论集·史学编》（下），页 582。

〔2〕 同上书，页 468。

〔3〕 同上。

朝廷的政治，而忽视民间的风俗。又说宋朝以后的史学变成“万人一篇”，所有人的面貌都一样。他也提到章学诚的《释通》，认为所谓“通”就是“风”，他又说：“以时风言之，今日宜修宋史，何也？史识在观风察势，风势万端，综贯以求，由繁至简，达于最高之原则，则见民风无过一张一弛之迭代，一切世事皆由此生。”<sup>〔1〕</sup>前面这一段引文中的“一张一弛”一语是他讲“民风”之变的最高原则。在《流风》篇中，他就主张用“最高之原则”来讲每一个时代的思想，他认为每一个时代的“时风”、“政风”往往也就是几个简单的范畴的表现，可是我认为一代民风之变不可能只是“张”、“弛”，实情远比这个要复杂。但是除此以外，我同意他的看法，随着史体的日益拘仄，历史慢慢变得没有办法承载“察势观风”的作用。

刘咸炘认为“史”不应该有定体，应该根据所要描述的“风”而创设新的史体。他认为能捕捉“风”的史体要能兼顾“上下”和“左右”。所谓“上下”，就是要贯穿，不能以一个朝代有限，往往要看三五百年，所以要“纵观、要重“时风”。但他同时也讲“左右”，讲“横”观、讲“土风”，一个地域的“风”。因为重“横风”，讲“土

---

〔1〕 黄曙辉编校：《刘咸炘学术论集·史学编》（下），页594。

风”，所以他的著作中特别强调方志的作用。他说：“方志自有方治之精神，与国史异也”、“盖缘向来于方志止视为国史横剖之一部分，以为一方不似一代，无所谓自成面目者，既无其事，作者何由强造一贯。吾今以土俗贯论”。<sup>〔1〕</sup>他认为方志的作用不只是国史，乃“横剖之史”，在方志中可见“土风”，即地域之风。

然而什么东西限制了我们对“纵”的了解？他说是断代史，断代史限制了“上下”纵观的可能。什么东西限制了“横”？刘咸炘提到的例子之一是列传，列传之间把所有东西隔开成一块块，没办法横观。

他也认为“事目”往往决定了史书的内容，他说：“观历代史书志、传事目之增减，而史识之渐隘，史法之渐亡，已可见矣。”<sup>〔2〕</sup>他认为中国历史上各种史书的“史目”太过狭隘、太过道德化，而且变化太小。所以为人写传时，往往先看他是不是孝义、贤宦等等，是不是能塞到一个特定的史目里去。刘氏认为这些“史目”的确定使得它们没有办法记载人事的纷纭万状。这使我想起美国思想家肯尼斯·柏克（Kenneth Burke，1897—1993），他说我们看所

---

〔1〕《刘咸炘学术论集·文学讲义编》，页289—290。

〔2〕《刘咸炘学术论集·史学编》（下），页409。

有的东西都要 in terms of，事象通常并不能自我呈现自己是什么，所以人们总是用一些范畴来了解它们、状述它们。在我来看，这是一种方便——方便下笔、方便描摹，但是方便的另一面是束缚，使得史家用不变的框架去状述纷纭万状的人事世界。如果我没有误解刘咸炘的意思，这些具有高度道德意味的“史目”使得历史上的史官，将所有事情都先往这些已有的框架里塞，而不是看这个时代有什么变化，再创造适合于它的分类，所以“史”变得不能察“风”，而这些筛选的框架，事实上也是维持古代的道德风教很重要的一个部分，人们受到它的陶冶，也很自然地在行为上督促自己去往那些理想的行为去靠。我以前常以为明清地方的乡、镇志可以体现地方上事情的纷纭万状，可是没有想到并不是那么一回事，因为它们的“史目”与国史、省通志或府州县志往往大同小异。所以历史形成了一个无所不在的框架，一方面产生了道德教化的作用；另一方面则是不大能体现事象的风势与变化。

在这里我还想举一个例子，晚明出现了大量模仿《世说新语》的书，而且模仿的最厉害的就是《世说新语》对这些文人的分类，让人读来会觉得好似魏晋名士又在明代出现。我认为这就是刘咸炘为什么花很多时间在反省“事目”和“史体”的关系。他认为“事目”一定，看事情的



凹凸镜就安放好了。章学诚在一篇文章中说，他要为人们传记的时候，凡共同的部分通通省略掉，要写出不一样的部分，看来也是同样的道理。进一步推演刘咸炘的思路，可以说中国历史上因为“事目”和“史体”趋于稳定，使得人们没有办法看到历史的纷纭万状，也没有办法看到前后左右通贯的事象，只能局限在一个一个格子里面看事情，就没有察势观“风”之可能了。

此外，刘咸炘认为历史贵在能见“生民”与“风俗”，能否见生民、风俗也与“史体”之好坏有关。他说：“然班、范而后，史识渐亡，作史者重朝政而忽民俗，详实事而略虚风。”<sup>〔1〕</sup>也就是说他认为《汉书》、《后汉书》中的“土俗民风”也就看不到了。他又说：“传记下风，志载上制，魏之崇信释老，乃上制也。”<sup>〔2〕</sup>实际上是告诉我们，有时候风是从下面而来的，有时候风是从上面而下的，有时候风是上下交而形成的，而魏之崇尚释老，其风是由上层阶级所开启的。

为了使历史要能见“生民风俗”，所以他同样反对分目、格套式史学，而他认为宋代以后的史体过度受到道德

---

〔1〕《刘咸炘学术论集·史学编》（下），页567。

〔2〕同上书，页396。

义法之束缚，同时也因为宋代以后的史书“重政治”、“轻民风”，所以在这方面也表现了一个衰退的过程。他认为从宋代的《通鉴纲目》以后，评判历史的观点主要从道德境界出发，使得人们看不到生民风俗。他说：“自晚宋人以击断为史学，不惟不究文化风俗，即并制度亦希加考论，其视史也若君子小人谱而已，故著史者多止论人。”<sup>〔1〕</sup>他比较两本书，说宋濂（一三一〇——一三八一）《浦阳人物记》不如徐克昭的《稗史集传》，因为前者将一切史事放入道德格套中，是“以类求人”。刘咸炘又说：“是可知史家惟详于朝廷之繁文而忽于民间之风俗，亦由志已局于案牘，传已局于行状、墓志，民间风俗固非案牘、状志之所有，无综合之识，而惟编排记注，宜其陋矣。”<sup>〔2〕</sup>史书中志、传之分，使得民风成为两边都遗漏的历史材料，而分志、分传，亦使得史家难获“综合之识”。

刘咸炘强调史家要有“综合之识”，历史的书写要跳脱独立的格子，广为综合，才能捕捉到“风”，这一点后面还会再谈到。刘氏也强调杂书对于捕捉风势之重要，他说：“当杂考群书之旁见侧出者而综合之。”<sup>〔3〕</sup>举个例子，

---

〔1〕《刘咸炘学术论集·史学编》（下），页587。

〔2〕同上书，页409。

〔3〕同上书，页449。

他说如果想了解晚明之“风”，则《万历野获编》的作用要远远超过《明史》，又认为在钱谦益（一五八二——一六六四）的《列朝诗集小传》一书中“明代之风大略备矣”。用《列朝诗集小传》来捕捉明代的游士、山人之风，其成绩要远远超过《明史》。

#### 四 宇宙如“网”

刘咸炘对“风”其实从未有系统的论述，而且使用的语言相当简略、零碎、笼统，本篇实际上是我试做的一些梳理。在前面的讨论及以下的部分，我都会提到几点：一、“风”除了是指风俗及风俗对政治、社会、人事等无所不在的影响之外，更重要的是“无不有风”。每件事都有风，而政事、人才等无时不在“风”中。二、“纵”、“横”、“时风”、“土风”之间的作用。三、破除史目之分，从前后左右进行“综合”之工作。四、在“事实”之外要能把握“虚风”。五、“宇宙如网”的史学概念。

刘咸炘有一本仅二十四页的小册子《治史绪论》，在这本小册子中，他提出史学有四个要件：“考证事实”、“论断是非”、“明史书之义例”、“观史迹之风势”，前两者为各

种史学所共有，后两者为刘咸炘所特别提倡。我们一般以为“风”就是重视历史中的“风俗”，刘咸炘却说“风俗”固然是很重要的一部分，但是他更强调的是“无不有风”。这里要先谈他对“群体民风”的讨论。

刘咸炘屡屡提到风俗、小事之重要。他认为：“记事尤重能传风俗，小事往往可见大势。”<sup>〔1〕</sup>他对赵翼（一七二七——一八一四）的《廿二史札记》非常欣赏，《廿二史札记》往往能把握一代正史中常常出现的事情，比如说“南朝多以寒人掌机要”等。但是刘咸炘认为《廿二史札记》没有做到两点，一是太依靠正史，另一点是觉得只出现过一次的事情不重要。

前面已提到过，刘咸炘认为司马迁、班固之后有一个重大的发展趋势，即史学的识见日益拘狭，侧重朝政，而对“群体民风”不够注意。譬如他认为游侠为华夏民风之一大端，他说：“群体民风，学者多不注意，论述遂绝而不续”<sup>〔2〕</sup>，“班书以后，绝无《游侠》、《货殖传》，……而自司马彪以降，所递增者乃在舆服、朝会、仪卫，是可知史家惟详于朝廷之繁文而忽于民间之风俗”。<sup>〔3〕</sup>

---

〔1〕《刘咸炘学术论集·史学编》（下），页568。

〔2〕《刘咸炘学术论集·文学讲义编》，页314。

〔3〕《刘咸炘学术论集·史学编》（下），页409。

他引吕祖谦（伯恭，一一三七——一一八一）之语：“秦汉以来，外风俗而谈政事”〔1〕，认为吕氏能多少注意到风俗与政事之关系，是为可喜。但吕祖谦于周秦之变，不过慨惜先王之法骤废，而对于风俗之渐变相承者未能多所发明。刘氏感叹地认为吕氏之病正是宋儒普遍之病，故说：“宋儒史识大多如是，不得谓之不正大，亦不得谓之不浅隘也。”〔2〕上面这段话的意思是，了解政事必须了解风俗，了解一切皆需了解风俗。刘氏表示，吕氏虽已转步，但却未移身，他的历史著作仍然反映了宋代史学态度拘狭化的变化。

刘咸炘强调说：“民间习俗，亦有重大影响及于政事者”〔3〕，所以不能只看政治，还要看民俗，政治不讲官制不够，光讲官制也不够。他认为明代“英、宪以降至于万历，实风习最繁变之时”〔4〕所以他写了《明末三风略考》，认为晚明有三个重要的因素：山人、游侠、绅衿横恣，“三者互为因果，而皆原于士大夫之骄侈”，〔5〕形成晚明各式各样风

---

〔1〕《刘咸炘学术论集·史学编》（下），页512。

〔2〕同上书，页513。

〔3〕《刘咸炘学术论集·文学讲义编》，页242。

〔4〕同上书，页288。

〔5〕同上。

势之变化，各位详读晚明文集可了解到。

接着我们要谈刘氏的另一个重要观念，即每一件事都有“风”，而且每一“风”并不是孤立的，可能与别的“风”之间有复杂的相互关联。所以他的“风”包括两个部分，一个是我们前面讲的“风俗”，另外一个“无不有风”，包括政治、社会、经济、文化甚至连一个时代流俗的装饰，或交朋友的方式都有“风”，而且往往互相交缠。

他举例说：“所贵乎史者，为明著其政事、风俗、人才之变迁升降也。政事施于上，风俗成于下，而人才为之枢，一代之中，此三者有多端，每一端为一事，即为史识之一义。”<sup>〔1〕</sup>他认为一个时代最重要的就是政事、风俗、人才三要素，政事成于上、风俗成于下，而人才在中间，为其枢纽，可以想象这三者是不可间断的相互作用着，形成一个几乎不可分的旋风。“风”决定一切，政事、人才及其他许多的事事物物皆在“风”中。

风有时候是小事，有时候是“一大风”，不管是捕捉小风还是大风，都必须能前后左右，打破“类”、“拘”、“分”，要能综贯。刘咸炘说：“风之小者止一事，

---

〔1〕《刘咸炘学术论集·文学讲义编》，页222。

如装饰之变是也，风之大者兼众事，如治术之缓急，士气之刚柔是也”。<sup>〔1〕</sup>风里面有大有小，小的如装饰，大的如一个国家之特色，这之间的互动就像“宇宙之网”（详后）。他认为从“一人之交游，而可以见一时之风俗，数人之行事，而可以明众人之行谊”<sup>〔2〕</sup>、“名字亦风俗之一”<sup>〔3〕</sup>，甚至连一代之书也代表一代之风<sup>〔4〕</sup>，《世说新语》反映的是六朝清谈之习，《唐摭言》反映唐代重科举门阀的风气，一本书的特色即表现一个时代的“风”。宋代的“祠禄恩赏”，明代的“乡宦”，也都是造成诸“风”的重要条件。

我已经强调过，刘咸炘对“风”并未有系统的论述，不过从他文章中可以看到有一些题目，是各种“风”的例子，如“汉晋名誉考”、“北朝末报应之说盛行，书亦多，南朝亦难”、“元魏时人多以神将为名”、“（唐）节义不重，沿自南北朝”、“（唐）门生座主之相为好立碑志，亦势力之一端”、“唐人奢侈之事非一，势利、奢侈相因，唐之土风所以媿媿也”、“五代人多以彦为名（……名字亦风俗之一，

---

〔1〕 刘咸炘：《治史绪论》，《刘咸炘学术论集·文学讲义编》，页229。

〔2〕 《刘咸炘学术论集·史学编》（下），页559。

〔3〕 《刘咸炘学术论集·文学讲义编》，页240。

〔4〕 《刘咸炘学术论集·史学编》（下），页567。

如东汉无二名，元末平民多以数目为名）、“宋初严惩赃吏（反唐、五代之风）”、“金初父子兄弟同志（部族之风）”、“（明）乡宦虐民之害（流寇由此起）”、“（明）中叶才士傲诞之习（末为山人、游士，与宋同）”。<sup>〔1〕</sup>他零零碎碎整理了各朝各代的风气，这些在正史中并不容易看到，可是你如果从综合的角度，把这一切都看成“时风”和“土俗”的交叉，就能看出来，哪怕只是在正史中出现一次，说不定也有很大的影响。

前面已经提到，刘咸炘偏好用“纵”、“横”这一对观念来解释“风”之形成。“纵”的是“时风”，也就是人类在历时性的活动中所产生的变化；“横”的是“土风”，是地域、环境、土俗等因素。刘氏认为任何一代的“风”基本上是由“纵”、“横”两者所构成。

他对“时风”和“土风”的重视，与蒙文通相近，所以他们也能互相欣赏。他在《治史绪论》中篇分“史实”、“时风”、“土风”、“史旨”、“读史”五要领，他说：“‘时风’者，言宇宙无时不动，动则变化，事必历时而后成，故古史官与天官连，时之义也。‘土风’略言纵为时、横为地，二者互为因果。史迹之不可以时风

---

〔1〕 以上见《刘咸炘学术论集·文学讲义篇》，页239—242。



解者，又须以土风解之。”<sup>〔1〕</sup>这都是反复说明“时风”和“土风”如何相互交替而产生影响。此外仅举一例，他的《齐鲁二风论》，讲的就是春秋时期的齐鲁两国的“风”，他认为在秦以前，“横”非常重要，因为列国的风俗不一样，但是在郡县制以后，“横”的部分就比较轻、“纵”的部分就比较重。

“史”是一个大的“综合”，整合“纵”、“横”两种交互作用而形成的风势。<sup>〔2〕</sup>故他说：“史以综合为事。横之综合为关系，《易》之所谓感也；纵之综合为变迁，《易》之所谓时也；宇宙无时不动，动则变化，事必历时而后成。”<sup>〔3〕</sup>为了比较深入阐明“纵”与“横”，刘氏所用的词汇每每有变，如说“横之综合”，如《易经》中所谓的“感”，“纵之综合”是《易经》中的“时”。又说：“纵”为史学、“横”为社会学，他心目中理想的史学撰述是兼具“史学”

---

〔1〕 此为《续修四库全书提要》中班书阁（一八九七——一九七三）对刘咸炘《治史绪论》之提要语。见《刘咸炘学术论集·文学讲义篇》，页378。

〔2〕 刘咸炘又说：“余于史学，持纵横二观，以为治史当究土风，且当别有横剖之史，已详说于《治史绪论》矣。昔作《流风篇》于土风略有论述，后嫌其太简而删之。更为大计，欲辑群书，作《土风发凡》，中分三部，一为古书中概论人地关系之言……一为各方古今风俗”。见刘咸炘：《人文横观略述》，《推十书》第一册，成都古籍书店影印一九九六年，页247。

〔3〕 《刘咸炘学术论集·文学讲义编》，页228。

与“社会学”。他显然相当注意到晚清以来介绍到中国的社会学，所以常常将社会学和史学连在一起谈。他认为史学不只是四部之学之一，或各种学问之一而已，而是人的全部学问的全体，其中包括社会科学。

我觉得最能显示刘咸炘对历史之把握的是他从佛经借用的“宇宙如网”一语，他用“宇宙如网”来说明事件之间无往不在、复杂无比的交互作用。他说：

史之所以无不包，以宇宙之事罔不相为关系，而不可离析，《易》之所谓感也。史固以人事为中心。然人生宇宙间，与万物互相感应。人以心应万物，万物亦感其心；人与人之离合、事与事之交互，尤为显著。佛氏说：“宇宙如网”，诚确譬也。群书之所明者，各端也。史之所明者，各端之关系也。群书分详，而史则综贯也。综合者，史学之原理也。无分详，不能成综贯；而但合其分详，不可以成综贯。盖综贯者自成一浑全之体，其部分不可离立，非徒删分详为简本而已也。综合关系，即是史识。观察风势，由此而生。专门之书，止事实而已，不能明大风势也。综贯成体，是为撰述。专门之书，多止记注，而非撰述。即是撰述，亦部分而已。明此三别，则史之

独据者可见矣。<sup>〔1〕</sup>

这一段引文包括几方面：一、史之事即宇宙之事，而宇宙之事无不互为关系，不可离析。所以现代史学那种分析的处理并不合适；而且事物之间的因果关系是“感”，是无间断的“交互”，而不是简单的作用方式。二、“史”与“群书”不同之处，是“群书”所体现的是各个面的问题，而“史”是一个大综合。“史”是全体事业的学问，是刘咸炘所谓的“人事学”（人类世界全部现象之学），故必须把握每一个时代的全体才能把握此“浑全之体”。三、在此，“浑全之体”中的部分不可分立。

刘咸炘认为“综合关系”即是史识，观察“风势”要由这里“入”。如果只像清代考证之儒那样只重建无数事实，不能出而明“虚风”是不够的。在上段引文的最后几句，刘氏再度回到章学诚的“记注”与“撰述”之分，强调把握无数“事实”只是“记注”，能把握“风势”的才是“撰述”。由于他认为“必有变化交互之史”<sup>〔2〕</sup>，所以不是一件件事情拆开来看，而是所有事象前后关系之综合，所

---

〔1〕《治史绪论》，《刘咸炘学术论集·文学讲义编》，页227。

〔2〕《刘咸炘学术论集·文学讲义编》，页356。

以他说“史”是一种看事情的方式，是综合的，其目的在“综求其事之关系”<sup>〔1〕</sup>。“一风皆牵涉各端”、自成一“浑全之体”。为了要“综合”、要把握“风势”，重要的是在“实”之外，还要掌握“虚”的部分。

刘咸炘觉得后代史学过度重视史实之建立，而忽略了“虚风”之“虚”以及综合之势。他说：“又后史无综合之势，且忽虚风，必以子、集辅之。”<sup>〔2〕</sup>刘氏受章学诚影响非常大，所以很喜欢谈四部之学，或是以四部的范畴讲他要表示的新观念。这里的子、集就是主观之学，所以这段引文中所说的“必以子集辅之”，就是说要用主观的虚的态度来辅助客观的实的学问，这样才能有史识，也才能看到“流风”。

刘咸炘曾提到道家的史观最符合他的想法。但在《道家史观说》这本小册子中，他并未详叙这方面的内容。刘氏在这一篇文字中提到，史家最重要的工作之一是“观变”，而道家的方法是“御变”，所以史家必用道家之术。<sup>〔3〕</sup>除此之外，我认为道家有一种忽略史“迹”而讲变

---

〔1〕《治史绪论》，《刘咸炘学术论集·文学讲义编》，页234。

〔2〕《刘咸炘学术论集·文学讲义编》，页237。

〔3〕刘咸炘：《中书·认经论附〈道家史观说〉》，《推十书》第一册，页32。

通大势的特质，这与刘氏所谓的“风”也有关，刘咸炘即说过这样一段话，“能人必虚心观其始终，此即黄老家秉要执虚以御物变之术，故曰道家者流，出于史官。”〔1〕

刘咸炘又说史学不应该采“人中心主义”，而应采“事中心主义”，“史”最重要的不是在讲人，而是讲事情。捕捉一种“风”，必须要注意“何时兆之，何时成之，因何而有，因何而止。何人开之，何人变之”〔2〕。

最后，我想特别谈谈“风”的史观也影响了刘咸炘的史料观。因为他对“风”的看法，使得他对史料的抉择与正史中对史料的抉择有轻重之不同。他说：“所贵乎稗史杂记者，为能记当时士习民风，……故欲观唐宋元明者，绝不可不参杂记而专凭正史。”〔3〕他觉得要了解一个时代的历史，必须注重稗史杂记，才能显现出一个时代的士习与民风。他对新史学很重视的石刻史料说：“足观一时风俗……于国史则无多裨益也。”〔4〕他认为像《东京梦华录》、《梦粱录》、《都城纪胜》、《武林旧事》这些书“所载闾巷杂俗虽极猥鄙，孰非论世之资耶？”

---

〔1〕《治史绪论》，《刘咸炘学术论集·文学讲义编》，页224。

〔2〕同上书，页222。

〔3〕《刘咸炘学术论集·文学讲义编》，页288。

〔4〕《刘咸炘学术论集·史学编》（下），页526。

患无识以观之耳。”<sup>〔1〕</sup>又说：“吾尝言读《明史》不如读《野获编》”，因此他觉得“欲贯串一代之风，势必更旁求他书”。<sup>〔2〕</sup>

## 五 “风”与近代新史学

我一开始已经讲过，刘咸炘对西方史学是有若干了解的，而且对西洋史学并不全然排斥，比如他说：“上挈论史识之由来，下畧举风势之端绪……朗格罗瑟诺波所撰《史学原论》亦详密可参。”<sup>〔3〕</sup>因为西方史学讲事情的变化是很普遍的，所以他认为西方史观近于中国之“观风”，但因为西人好偏执一端（如英雄史观），故仍然不够理想。而且他认为历史的长处虽然要以事为主，但若只是把事情穿在一起，则只是“纪事本末”，无法看到“无不有风”，也无法看到“宇宙之网”的交互作用。刘咸炘想在旧史中，开出一条新路、而这条路不是从西方来的。

刘咸炘常说他所提倡的“史学”即是“人事学”。他

---

〔1〕《刘咸炘学术论集·史学编》（下），页569。

〔2〕同上书，页584。

〔3〕《刘咸炘学术论集·文学讲义编》，页299。

说：“吾之学，其对象一言以蔽之曰史。此学以明事理为的，观事理必于史，非但指纪传、编年，经亦在内。子之言理，乃从史出，周秦诸子亦无非史学而已。横说则谓之社会科学，纵说则谓之史学，质说、括说则谓之人事学。”<sup>〔1〕</sup>所谓“人事学”，是把所有学问综合在一起之学，也就是史学，用史学可以包括各种学问，这种想法与章学诚的“六经皆史”有一定的关系。

刘咸炘对当时流行的疑古派非常不满，他认为：“及汉以后，著述皆有主名，后人习焉，推以概古书，争辩遂纷然并起，且或以是疑真书为伪书，原其纷谬，皆由未识古人不私文辞之故”<sup>〔2〕</sup>，可见他继承了章学诚《文史通义》中“古人不私文辞”的观点。

其实他也受到梁启超新史学的一些影响。比如重视“民史”，重视下层百姓的史料。但他并不以此为满足，要用旧史的“察势观风”的“风”来概括新史学中认为有价值的部分。他排斥史料学派、科学学派、公律学派，反对以史为客观之学。他认为有关“人”的学问不可能成为物质之科学。他反对进化定律之史学，认为史有主观的东西，

---

〔1〕《刘咸炘学术论集·文学讲义编》，页356。

〔2〕同上书，页318。

要加上“虚”的部分才能充分掌握。

刘咸炘并不完全同于当时的保守派史家。当时的保守派史家并未像他那样有特别突出的史学观念。而且刘咸炘认为从宋代开始史家忽略了“风”，但蒙文通、陈寅恪却认为宋代史学最为发达，这些地方是他与当时许多较趋文化保守主义的史家有所出入的地方。

刘咸炘只活了三十六岁，他的人生来不及有太多的变化，不过在民国十七年，他竟然写了一篇《语文平议》讨论白话文学，我认为这跟北伐有关。事实上，辛亥革命对中国近代思想影响非常大，而北伐的影响也非常大，但是一般人都忽视了北伐对新思想的影响。

整体而言，刘氏对新思潮是不满的。他不满胡适倡西方之学以压中土圣哲——“来书谓：‘今日与东西学者共见者，乃不在中国之精华，而在于糟粕’”<sup>〔1〕</sup>，他认为近代新思想家往往为求符合近代西方，而把中国历史中不是主体的部分拿来与之相呼应，并宣示那就是中国历史文化的主体。

经由以上的论述，各位可以看得出来，刘咸炘重新定义“史”的任务是“观风势”，而不是记录进化的轨迹。他谈史的性质、任务，认为史是包含所有的人文学科，他批

---

〔1〕 刘咸炘：《与蒙文通书》，《推十书》第三册，页 2208。



判旧史体，主张“无不有风”、主张“土风”与“时风”之重要，并且用《明末三风略考》一类的文章来具体展现，值得我们注意。

如我的记忆无误，这些年来，我从刘氏各式各样的文章中捕捉他对“风”的阐释，认为这个观念贯穿于他的各种著作之中。但是，我总觉得他讲的还是不够深入，他对每一代特有之风的捕捉甚为灵敏，但讲政治时，只反复说“刚柔缓急”几种范畴，显得太过简单。他在《流风》篇中把赵翼的《廿二史札记》一句一句地抄下来，下面注以自己的见解，这些注文每每比赵翼的原文还要有价值，可是当他阐述“大风”的时候，往往只说“刚柔缓急”，不太能够再深入。

我认为“风”是一道丰盛的习题，用现代的学术观念和语汇去深入阐述“风”的各种复杂的机转是我们现代人的工作。到底形成一代之风的机转是什么？譬如齐美尔《竞争社会学》中的一篇文章曾经说过，每一年服装出来，人们既要一样又要不一样。竞争使得所有的东西乍看之下不一样，然而慢慢地就变成一样。我想模仿和竞争是很重要的一个原因。还有就是在一个时代价值框架中，哪些被区分出是好的，大家就会往哪边去跟。我想我们的史学研究中，有很多是想要了解“风”的起落，而“风”的观念

也是我们了解社会的一个方法，有了“风”的观念，我们才不会总是将事件当成孤立的事件。

“风”当然不是我们了解历史的唯一之道，我们绝不应用它来取代其他的史学观点，但它不应该被遗漏。在“风”的思维下，对历史的了解可以有許多新的可能性。譬如说因为“风”的作用方式无限，所以不能以一种简单线性的因果方式来理解历史。因为“风”是吹拂的，所以它不一定局限在一个范围内作用，有可能是A范围中的某种新形式吹拂到与它没有关联的B、C、D领域中，而且起着改变其内部关系的作用。譬如改变一个时代价值的源头，可能从史学研究开始，而影响到哲学思想的发展。有时“风”是各种介面之间的永不间断地、“不能以一瞬”地交互作用（reciprocal）着。在这一类的思考下，我们常常使用的许多概念都要重新思考，譬如用“上层建筑”与“下层建筑”来分析社会经济与思想的关系，实情可能是制度与思想、思想与社会经济之间都是不间断地交互作用的关系，像风的吹搅一般，永远不间断地、不能以一瞬地相互建构着。“风”的思维是啄啐同时的，也就是说既为某者所塑造，又回过头来塑造它，而且这种运动往复无限，从不停止。用马克思（Karl Marx, 1818—1883）的话说就是：“人既是历史的剧中人，

也是历史的剧作者。”（《哲学的贫困》）又如我们一般都比较注意前驱者如何影响后来者，或前驱者为后来者订下的法规、规范、标准等，却忽略了后来者也可能为前驱者订下新的标准。<sup>〔1〕</sup>不过“来回往复”或旋涡式的回转，也只是林林总总之中的一两种方式而已。我只是借它来反思近代学术受线性进化的发展观念无所不在的影响之后忽略了其他可能性的情形。

风的吹掠不一定有物质直接的接触，也不一定是线性式的因果关系，有时是示范性的，有时是仿佛性作用，有时候是“铜山崩而洛钟应”式的影响<sup>〔2〕</sup>，有时是“化”，有时“熏习”，有时是一种“空气”，在此“空气”之下，“虽有智者，亦逃不出”（胡适）。

“五四”即是这样一个例子。“五四”之影响一如天上大风吹掠各处，深入各个孔窍。吴之椿（一八九四——一九七一）《五四运动在中国近代史上的意义》一文，便以过来人的近身观察将“五四”这一股强风吹掠而过，相关

---

〔1〕譬如一个研究所，三五个新秀如果在国际学术的发表上，把标准垫高，也可能成为这个研究所的新标准，因而逼退了无法赶上新标准的前驱者。

〔2〕牟宗三在《才性与玄理》一书中即如此说明佛教与玄学之间的微妙关系。

或不相关的各种领域俱受其影响的情况做了比较直接的记录，所以我大段地引述如下。他说：

中国之革新运动，至“五四”以后，显然呈现一种新的趋势，即成功的成分增多而失败的成分减少。事业上，中国近代史上的大建设，几乎无一不是成功于“五四”以后。此种关系，如果说是完全出于偶合，毋乃过于牵强。“五四”以后中国最显著之成就，莫如军阀之廓清，统一之完成，以及因此种成就而在若干方面得以贯彻之大小事业，如交通、禁烟等。其他如行政之整理、法律之改革，其间仅有一时未见普遍之实效，而影响远大，且在中国确属创举，如主计制度等。又如学校之充实，研究事业之提倡，皆为此期极堪注意之措施。凡此种种，去预测之目标尚远，而实施之效果甚微。但有可为乐观之根据，国人对于新事业之观念，比之于“五四”以前，有根本之不同。不但在以前历久不能贯彻之事业，现在竟成；且凡举办之新事业，十分八九，类能如期观成。向之败北主义，几已一扫无余，而支配新事业之精神，乃为蓬勃向上之成功精神。国人对事业，亦渐知从基本方面着眼，与以前之专以近功近利为务，区别不啻霄壤。以往踟

踟于新旧之间，徘徊依违之怀疑情绪，至“五四”以后，已不复存在。<sup>〔1〕</sup>

吴文中所列洋洋洒洒的各项，乍看之下与五四运动毫不相关，但却都因“五四”的大风吹过而一变其面目，可见“一代之风尚”的力量大矣哉！

在我的学术经历里，花了不少精力研究近代的新思想家。但是在数年之前，我也曾在《中国近代思想文化史研究的若干思考》中谈到，我们对另外一面了解太少，对主流论述的边缘地带、对面目变得浑然失色的思想意识、对当时保守主义分子的努力了解不够，所以我这几讲都是围绕这方面的主题。不过他们事实上也一直在变，在跟新派的相互周旋中不断地变换脚步。他们大多是以一种完全不同的方式在阐述传统。以我所知，像刘咸炘的以史学为风的想法，虽然有“观风察势”的古代渊源，但也结合了很多时代的熏习和他自己的想法，最后变化出一个很有特色的史学观点。

包括“风”之内的四讲，都是要从多种侧面来说明一

---

〔1〕 吴之椿：《五四运动在中国近代史上的意义》，收入杨琥编：《历史记忆与历史解释：民国时期名人谈五四（1919—1949）》，福建教育出版社二〇一一年，页412。

件事情：人文的多样性。我对人文精神的了解是人可以有完善自我的能力，在西方十六世纪的人文主义兴起中，非常重要的就是人有完善自我的能力，你可以比现在变得更好。在儒家思想中这并不是一个特别新奇的想法，可是在西方十六世纪的文化环境中，却起着特别的作用。我想对二十世纪人文的解释，随着时代思潮的变化，有很多的改变。尤其是自索绪尔（Ferdinand de Saussure, 1857—1913）之后，人们认为所有都是参照性的，好像给人一种感觉没有一个东西是从主体中衍生出来，意义都是相对的、指涉性的，而不是原来就是那样。但是对我个人来说，人文就是人的主体和人的尊严，任何事情应该要符合这两个标准，这当然是老掉牙的想法，不过人的尊严和主体是很重要的，要怎样来充实人的尊严和主体？我认为资源是多样的，不应该是“黄茅白苇，一望皆是”，人文的多样性给了我们丰富性的可能性。就像维柯花了很长的时间，作了极大的努力，想要把握希腊时代人们的情状，他的工作大幅地丰富了近代西方人文思想的内容。

这些问题是我这几年来关心的问题之一，以上四讲我几乎都没有做过公开演讲，承复旦大学的好意，趁着这个机会，在这里向各位报告，希望能够得到各位的指教。

## 问答部分：

**主持人陈思和教授：**大概大自然里面，风是最难说的。刚才王先生也介绍了，所谓“万形无形”、“万状无状”这么一种通常所说“捕风捉影”，要想追踪“风”的来源是非常困难的。周作人有一篇文章《伟大的捕风》，也是非常有名的。王先生今天在一个半小时的时间里面，将这么多琐碎的、丰富的材料清楚地罗列出来，还用了如此综合的讲述，谈到“风”，衍生到史学的人文性，反思了近代以来主流的进化论，寻找规律性等一系列的观点。我想大家听过以后，一定会有很多想法。现在还有时间，不知道哪位有问题，可以向王老师请教？

**提问 A：**王老师，您提到的“察势观风”，这里面的“势”和“风”在您的文章里，是什么样的关系？

**王汎森：**你的问题很有意思。在大部分时候，他说的是“风”，他认为“势”比较显，而“风”比较隐，所以他有一句话说“事势显而风气隐”，“势”是比较清楚，比较容易看得见的，而“风”较隐晦。我的感觉是这两者平时连

用，所以他一贯讲“察风势”，他认为“势”和“风”还是有区别，但是我没有办法替他做区别。

**提问 B：**王老师，我有几个问题想向您请教。一个是您刚才提到的把儒家伦理变成框架的史体，它是不是也是一种“大风”？再一个是想问您，刘咸炘先生所谓的“察势观风”的方法，他是否用来观察他所身处的时代、整个亚洲的区域所发生的林林总总的事情？

**王汎森：**谢谢你，这几个题目都很有意思。我想如果我们去观察中国历代各种史书的篇名，大概也可以看出中国“道德”与“历史”之间很密切的关联，“以类求人”，“类”的内容便很大程度上影响了人的行为。就像如果我办一个比赛只要三种人，跑得快、能跳远、能跳高，那么想参加这个比赛，得到这三种荣誉的人，就得要练习这三项。中国史书中的“事目”，等于是评价的标准，教我们往哪里去靠近。因此它不但是记述历史的，也是影响人生活世界们的一个框架。这些“目”就像是一个筛选的框架，筛选了一些事情，也近它所标举的理想。中国历史上的“史目”、“事目”，当然代表着一个大“风”，如果没有近代“新史学”的冲击，这个“大风”还不会改变。梁启超批判它们说，那是“帝王将相的家谱”、是“道德教化的历史”。



你问刘咸炘有没有写对他自己的时代的观察，没有，他没有写。我觉得他当然吸收一些新的成分，但主要的资源还是来自传统。许多年前，我曾在一篇文章中写到他，当时把他的在地性稍微高估了，后来我再仔细看他的书，觉得他也相当注意新资源。他只有各种批评，没有很系统的反省，我想这个是使得近代的保守主义力量不足的一个原因，它还没有形成一个系统的、以我为主体的反省。我提到过近代的一些所谓“保守主义”是相当复杂的。像梁漱溟《东西文化及其哲学》，他最底层的框架其实是陈独秀的，就是西方是物质的、科学的，中国是非物质的、精神的。可是有谁说实情一定是这样？钱穆就说，中国人之思想态度及其道德精神，实与西方现代种种科学精神较相近。他认为这个分别是不对的。最后一个问题是“执拗的低音”是“小风”还是“大风”。我想是“小风”，但它也可能转成“大风”。我在第一讲中提到过，我个人认为一个时代存在各种思潮、资源的竞争。所以如果我是刘咸炘，我会说“大风”和“小风”之间是交互作用的（用他的话就是《易经》中的“感”），同时也相互竞争这是一种“连染”的作用，但是这种“连染”，不是现代文化人类学所谓的“涵化”（acculturation），或是什么“化”。但是一震动便有一些不重要的东西会出来，两者之间是“风”的关系，任何行迹上的接触，就像胡适讲的

“空气”，是空气之间的“感”。所以用他的理论，我来帮他解释的话，这些是竞争的，在这个时候新的是主流论述，但也不是没有一天，这些边缘、“执拗的低音”也会成为主流的论述，当然它一定是以别的方式出现。事实上，在刘咸炘的书的最后，他列了一些表，他认为每个时代就是三个层次的东西在交互作用。还有一个是他录了《廿二史札记》中很多类目，他在下面加一些小的夹注。他要告诉我们每一事里面都有风，但是并没有非常完整地开展出来，所以我只能替他做这样的猜测。



附录一

传统的非传统性

——章太炎思想中的几个面相



中国近代思想是一中、一西两辆对驶而过的火车，章太炎与许许多多的人正处在这两列火车对驶的交会区中。在这个交会区，产生了纷杂万状的思想变化，章太炎正是其中最具有深度的思想家之一。

## 一

章太炎是一位国学大师，最大的建树是对中国古代整体历史、文化进行广大而深刻的诠释。章氏也是一位革命家，而且是有学问的革命家，他用革命的观点去解释许多事物，如强烈的种族与反专制的观点即是他思想中常见的两个主轴。

许多人因为章太炎是“国粹派”，又看到他文章中的古色古调，便误以为他反对西学，这是一个极大的误会。

章氏受西学的影响超过我们的想象，譬如斯宾塞学说对他的影响相当大。他一方面写过《俱分进化论》批判进化思想，而且在他的许多著作中反复提出复杂微妙的观点讨论“进化”思想，但他在若干篇章中却也积极地以进化论看历史、以进化论讲人种，说了“变至于人，遂止不变乎？人之相竞也，以器”之类的话，<sup>〔1〕</sup>又说“若彼上世者，与未开之国相类”。<sup>〔2〕</sup>我认为是进化观念启发他人类是从原始的古史进化到近代的思路，使得他看待古代世界的眼光一变，以“朴陋”作为解释中国古代文明的底色——这是清儒所没有，或不如此明显的眼光。转动一个门把有时候需要上百年，可是一旦门把转开了，它就带来巨幅的改变。以此为出发点，章太炎看待古代的语言、文字、历史、风俗、制度等传统的事物都有了不同的角度。

接着让我们再回到“国粹”的问题。晚清涌现了几批新词汇，一批以“无”开头，如“无史”、“无国”等，认为现在的历史、国家都不是真正的历史与国家；另一批词汇则以“国”开头，如“国粹”、“国学”、“国故”。如果用

---

〔1〕 章太炎：《原变》，《馥书》，台北：世界书局一九七一年，页 59。

〔2〕 章太炎：《订文》，《馥书》，页 80。

“词汇社会学”的角度来看，上述两组词汇都代表着重大的时代信息。宣称“无史”、“无国”是为了要造“新史”、“新国”；提出“国粹”、“国学”、“国故”，是要找出一个既植根在传统所熟悉的框架，又比现状高出一阶的东西，一种既传统，但实际上是高于目前大家熟悉的学问状态的学问观。这类词汇与概念的涌现与流行，代表一个时代的重大变动，意味着思想界的地景正在重新形构、学术传统正在重塑，而且这个重构的过程通常带有两面性。一方面是渴望守住主体性，渴切地想回答“我是谁”的问题；另一方面是想尽翻前案，在新的时局及新的思想资源、新的刺激之下，重新建构所谓的“国学”。

钱穆在《国学概论·弁言》上说：“国学一名，前既无承，将来亦恐不立，特为一时代之名词。”<sup>〔1〕</sup>这个观察很有意思，因为“国学”、“国粹”这几个词都是晚清士人从日本借过来的，它们的流行表达了一种新的倾向、一种双面性或多面性，不管“保守”或“激进”都不足以描述它的性质。人们往往先惊觉到“国”之本有的性质在四面八方的冲击中风雨飘摇、保持不住，故一方面是以“国”为

---

〔1〕 钱穆：《国学概论》，《钱宾四先生全集》甲编第1册，台北：联经出版事业公司一九九四年，页3。



前提来思考及建构传统；另一方面又在四面八方的冲击、威胁的内容中看到一些重构传统的有用元素。

我们观察那一代的“国学”、“国粹”、“国故”论者，可以看到一种特质，即他们都通过无所不在的抉择、筛选，宣称某些部分为“粹”，而将其他部分视为“渣”，进行大规模“拒”、“纳”的工作。这种或明或暗的改造工作，其规模之大，在中国历史中并不多见。我们往往可以在各种宣称自己为最忠于传统的“国学”、“国粹”或“国故”运动中找到各种特质：一种是调动各种资源来证明中西思想传统完全相异。为了证明这一点，有时还曲折地诠释部分传统来突出自己与西方的区别。另一种趋向是调动各种资源来说明中西两个文化是一样的——而且是在他们所认为正面的、喜爱的、通常与近代西方文明发展出来的进步的部分是相同的。故有人喊出“国粹无阻于欧化”的口号，也有人宣传“粹化”，即把“国粹”与“欧化”合而为一。<sup>〔1〕</sup>然而因为这些都是“在国”的名义下进行的工作，所以人们往往忽略了它们激化的程度。

“国粹”、“国学”使得中国传统文化的特质变成一道选择题，譬如有人为文主张“尚武”为中国之“国粹”、有

---

〔1〕 宋恕提倡“粹化学堂”，即是想结合两者的学堂。

有人认为李贽思想是“国学”、有人认为牢守四书五经是“国学”、有人认为“国学者，必萃一国之思想学术也”，认为“国学”一名大于儒家、孔子，大于一家之学。有人认为“国学”的特色是脱离政治干扰的学问，故主张深入反省中国历史上儒家与政治的关系。总之“国学”观念的提出使得中国旧学成为一座将要爆发的火山。

章太炎正是这一波“国粹”、“国故”运动下的骁将，他是这些人中传统学问最精深、最有见解的一位。所以他与其他那些只写过几篇口号式文章的人地位不同。章氏是清代古文经学的殿军，在这破裂震荡的时代，他出面改造的正是辉煌中带有一种奇异光芒的清代考证学，以其深厚的学识去回应、重构传统。

譬如章太炎严分“君学”与“民学”两大传统，强调他及他的一群同志们是以“民”的角度去看整个传统。所以章太炎强调“国学”不等于“儒学”，他提倡的“国粹”或“国学”，是指在君权时代中不得志的经师之学、是与“湛心利禄”的官僚士大夫相敌对的抱残守缺者之学、是与历史上的当权派不合作之学、是反君权之学、是批评历史上的专制政治及它的思想文化基础的学说。章氏发掘了一个“下”的、“平民”的、“个体”的、“自性”的、“在野”的文化传统，并努力肯认独立于政治之外的学问、文学、

思想、政制的传统（譬如他的《五朝法律索隐》，其中最重要的一点即是王朝法律能高扬保护平民的原则）。对章太炎来说，真正的国学是古代历史文化富含同情心的那一部分，是由通乎人情与反对抽象高调的道德的那一部分。

章氏非常强调所有个体之间的平等，所以他强调以“齐民”的角度出发，去考量、重整传统。这类思想在当时不乏同调，如宋恕《六斋卑议》中的《救苦》等章所提出的论题，以及他借颜元（一六三五——一七〇四）之口所提出的“以贫民定正统”这个口号，多少都反映这一思潮。“齐民”是他们笔下常见的主题，他们提倡解放齐民，使得个个平等（佛学当然是平等思想中一个关键的思想资源），不再用任何制度、法律、天理、公理、定则，甚至是伟大的理想来作为压制个人的借口或工具。刘师培早年组过“齐民社”，发行过《齐民报》，突出“齐民”这个名称，也充分反映了上述的特殊关怀。

我称呼这一个思路为“扶弱主义”。晚清“扶弱主义”的出现有其现实背景，即清代后期全国性的战争、灾荒、苛税及离乱激发了人们对弱者处境的关怀。另一方面也有理论的刺激，清末传入的进化思想从反方面挑起了一股思索“弱者”的思潮。关于这一点，我在《时间感、历史观、思想与社会：进化思想在近代中国》一文中已经提到：进

化论带来“优胜劣败”、“强权即是公理”的思维，许多人隐然认为以强凌弱是理所当然，合乎“天演”的事。<sup>〔1〕</sup>这方面事例甚多，此处仅举一个例子。一九〇九年保定军校的一个学生童保暄因为受到《天演论》的影响，以至于当他收到一封家信，提及他的叔父在家乡有“欺贫凌弱”的事情时，居然在日记上说，这是合于“天演”的事，所以是无可奈何的。《童保暄日记》上说：

家信言及燃叔一小事，迹近于欺贫凌弱，及谈天演而始恍然矣。人不自立，不容于天演界，而人之欺我凌我，则我必思所以复之。舍自立，末由竞而进，即天演之所发见也。夫欺贫凌弱，非独人然，既我亦无不然；非独人然、我然，即大而国家、种族，小而昆虫草木，亦无不然。我先贫而后人欺，我先弱而后人凌。是欺、是凌，无关于我，无尤乎人，天演为之也。<sup>〔2〕</sup>

---

〔1〕 参见王汎森：《时间感、历史观、思想与社会：进化思想在近代中国》，收入陈永发主编：《明清帝国及其近现代转型》，台北：允晨文化实业股份有限公司二〇一一年，页369—393。

〔2〕 宁海县政协教文卫体和文史资料委员会编：《童保暄日记》，宁波出版社二〇〇六年，页7。

像童保暄那样公开宣称“以强凌弱”是“天演”之事的人必然不少，这股极端的思想激发了一群从弱者的角度出发思考的学者。

他们倾向于在中国的思想传统中搜寻足以支撑其言论的资源，同时大量引入西方社会主义、无政府主义，为“弱者”寻找学理上的支持，并以此对抗强权即是公理的主流思想；另一方面，他们也在两千年来的儒家思想中处处发现对细民的潜在剥削及压制，并针对中国思想文化中维护君权或权势阶层的潜在思想与学说或是士人为了巩固权势阶级所提出的一些思想内涵作一个总批评，章太炎是这个思路的代表人物。

## 二

近代中国每隔一段时间便形成一种分化或分裂，如西学与中学的对立、古文经与今文经之对立、立宪派与革命派之对立。在章太炎等人身上，我们则看到一种“文明”派与反“文明”派的对峙。梁启超与章太炎隐然代表这两种思想态度。

从章太炎思想轨道的变化，我们可以约略看到他早期

奋斗的主要对象是清代的今文经学、康有为等，后来则是梁启超所代表的“文明”派。所谓“文明”派是指一大批相关的内容，“文明”指的是“公理”、“公例”、“公法”、“进化”以及政治上的代议立宪之论，这些都是晚清新派人士最常用的概念。当时人在许许多多事情上清楚地分出这是“文明”、那是不“文明”；这是合乎“公理”，那不合乎“公理”。

这一股强而有力的新思想势力，把近代西方“文明”当作是世界普遍的、唯一的道路或阶梯，多少带有强制性甚至道德的义务性。

“文明”是新知识分子努力的目标，他们所代表的是西方最新的潮流，他们扫荡、排除在地的、多元性的文化内涵，而且认为对于当时的中国而言，“文明”是一抓就灵的仙药。有关“文明”、“公理”、“公法”、“公例”的史料非常多，在这里我并不想广泛征引，只以熊月之主编的《晚清新学书目提要》一书中所汇集的一些晚清以来最为流行的书目中的材料为例——这些书目中有当时先进人士对以“文明”为主的一批概念或事物的了解与评价。譬如在政治方面，《晚清新学书目提要》中《增版东西学书录》一书的《叙例》是这样说的：“言政以公法、公理之书为枢

纽。”<sup>〔1〕</sup>也就是说在政治方面，西方的“公法”、“公理”带有自然规范的性质，是与算术一样精确、普遍的律则。《增版东西学书录》的《叙例》中还说：“公法、公理之书为立国根本。”<sup>〔2〕</sup>

在科学方面“公理”之规范性更强，譬如“重学之公理”、“电学之公理”、“化学之公理”、“农事公理”、“商学公理”等等<sup>〔3〕</sup>，这类表述俯拾皆是。如徐维则在《天演论》一书的提要中说的“保种”、“保群”、“自强进化”<sup>〔4〕</sup>是人类真正扑不破的“公理”。有人认为地球各国的发展有共同的“公例”，例如《世界史要》的提要说：“甚矣文化之消长与国势之强弱互为因果，世界虽变迁而皆不能出乎公例之外。”<sup>〔5〕</sup>在当时“深于公理者”是一种新的身份，有此身份者逐渐成为新的知识精英。

---

〔1〕 徐维则：《增版东西学书录》，熊月之主编：《晚清新学书目提要》，上海书店出版社二〇〇七年，页4。

〔2〕 徐维则：《增版东西学书录》，熊月之主编：《晚清新学书目提要》，上海书店出版社二〇〇七年，页6。

〔3〕 详见徐维则：《增版东西学书录》，熊月之主编：《晚清新学书目提要》中《力学入门》、《电学入门》、《化学入门》、《农书初级》、《富国策》的提要，页56、82—83、103、104、106。

〔4〕 徐维则：《增版东西学书录》，熊月之主编：《晚清新学书目提要》，页139。

〔5〕 沈兆祯：《新学书目提要》，熊月之主编：《晚清新学书目提要》，页454。

总之，所谓“文明”是以英、法等国的现代文明作为衡量一切的尺度。世界万国都要用它来度量、都要在近代殖民扩张的西方帝国主义所代表的这座阶梯上攀爬，能与它们相同者为“文明”，不同者为“不文明”，有时甚至提高到道德要求的层次。这是晚清以来一股最庞大的驱动力，而章太炎对这股巨大的历史力量提出的异议，值得特别注意。

章太炎激烈批评所谓“伪文明”，认为“自然规律”、“公理”都属于“四惑”。他在这方面的言论很值得注意，《四惑论》中说：“公理者，犹云众所同认之界域”、“是故天理之名，不如公理，可以见其制之自人也”、“而今之言公理者，于男女饮食之事，放任无遮”、“若其以世界为本根，以陵借个人之自主，其束缚人亦与言天理者相若。彼其言曰：不与社会相扶助者，是违公理；隐遁者，是违公理；自裁者，是违公理。其所谓公，非以众所同认为公，而以己之学说所趋为公。”而且说人“非为世界而生，非为社会而生，非为国家而生，非互为他人而生。”又说：“此谓齐物，与公理之见有殊”、“责人以‘无记’以上，而谓之曰公理，则束缚人亦甚矣”、“今之持公理者，本不越恒情界域，而汲汲与自裁以厉禁，何所执持而得有此无上高权耶”、“彼非世界之佣奴，而安得以公理检桢之”、“言公



理者，以社会常存之力抑制个人，则束缚无时而断”、“言公理者，以社会抑制个人，则无所逃于宙合”。〔1〕

在谈到进化时，太炎说：“然则所谓进者，本由根识迷妄所成，而非实有此进”、“虽然，进化者，由外缘牵引以成，而人心所向，不悉在是。幸福增进，一部人类所盲从也，他部人类，则或有反对此者”、“有所进者，不得不先有所处，而最初所处之点，惟是兽性。循其所处之点，日进不已，亦惟是扩张兽性。”〔2〕

章太炎对帝国主义提出强烈异议，甚至对代议、立宪等最时髦的政治思想也嗤之以鼻。他代表了当时的一派人，这派人有若干共同使用的词汇（譬如刘师培亦痛责“伪文明”），而无政府主义往往成为他们用来对抗“文明派”论述最现成的武器。

“国家思想”与对“国家思想”的批判也是两条路线的分歧点。晚清以来思想界的主旋律是引入近代西方的“国家主义”或“帝国主义”。张佛泉（一九〇八——一九九四）的《梁启超国家观念之形成》，对梁氏的“国

---

〔1〕 章太炎：《四惑论》，《章太炎全集》第四册，上海人民出版社一九八五年，页444、445、446、447、448、449。

〔2〕 同上书，页449—450。

家主义”在近代中国的重要影响已有相当深入的讨论<sup>〔1〕</sup>，我们可以说，经过梁启超的阐释与发扬，“国家思想”深入人心。它一方面是革除只知有“朝廷”不知有“国家”的旧思想，以培养现代“国民”为目标；另一方面也艳羨西方的“民族帝国主义”，认为中国若是要成为“历史的”民族，则必须有参与国家之间的残酷竞争。

在章太炎与刘师培等人的言论中我们往往能看到这种全面性的对抗。刘师培即曾说过：“第一邪说即国家。”<sup>〔2〕</sup>章太炎则主张回到“自性”、“个体”，对任何组织、团体，从“国家”到西方的帝国主义，都采取激烈的批判态度。他说：“国家之自性，是假有者，非实有者”、“国家之事业，是最鄙贱者，非最神圣者”。<sup>〔3〕</sup>他认为不管团体组织、或是“社会”都是虚假的：“余以为众力集成之事，直无一可宝贵者”<sup>〔4〕</sup>，故到处区别有自性或无自性，而其目标是要建构一个由个体所组成的，充分尊重个体的社会。章太炎有时候是以“五无”——“无政府”、“无聚落”、“无人类”、“无

---

〔1〕 张佛泉：《梁启超国家观念之形成》，《政治学报》第一期（一九七一年九月），页1—66。

〔2〕 刘师培：《戒学政法歌》，万国仕辑校：《刘师培遗书补遗》下册，广陵书社二〇〇八年，页854。

〔3〕 章太炎：《国家论》，《章太炎全集》第四册，页457。

〔4〕 同上书，页462。

众生”、“无世界”来表示这种理想，有时候则是以无政府主义式的想象来表达。

前面提到过，梁启超在他的许多文章中，主张近代西方文明代表现代的、进化的“公理”，所以也就将当时许多新的、带有进步意味的理念与价值和西方帝国主义等同起来，好像“公理”是西方帝国主义国家所独有，这也引起许多人的不满。用鲁迅（一八八一——一九三六）的话说：“公理和正义，都被‘正人君子’拿去了，所以我已经一无所有”，<sup>〔1〕</sup>鲁迅的文章是针对一批所谓“正人君子”而发的，不过它还可以推广到其他的脉络来使用：如果连“公理”都归西方所有，那么我们就“一无所有”了。章太炎主张重视各民族之历史传统，以“文明”为丑恶之词，以“公理”为虚幻之物，他认为如果中国愿意自安于“野”，则西方帝国主义者也没有理由因为它不“文明”，而认为自己有道德义务去改变它。章氏解释“絜矩”，说它不只是指“己所不欲，勿施于人”，同时也是“己所欲，勿施于人”，即在表达对西方帝国主义者垄断“公理”、“文明”的深沉抗议。

---

〔1〕 鲁迅：《“公理”之所在》，《而已集》，《鲁迅全集》第五册，台北：唐山出版社一九八九年，页94。

关于上述这一点，我认为当时思想界还有其他一些微弱的呼声。譬如某些人笔下对“性质”的强调，即认为每一个民族，每个国家都有它自己的“性质”，而不必然要服从一个普遍的西方。我个人注意到在《晚清新学书目提要》中有这方面的主张，如《欧美政教纪原》的提要中说：“著者宗旨以地球立国各有性质，政教不能强同，法之政教不能行之于英，则欧美政教安能行之于东亚哉？”《日本国会纪原》：“盖变法必合国民性质，徒袭皮毛安能获益？”《普鲁士地方自治行政说》：“普鲁士为日耳曼列邦之一，故所行自治行政之法屡经审定，其合于国民性质。”〔1〕

当时也有人察觉到所谓“公法”带有野蛮性〔2〕，也察觉到所谓“文明”每每带有侵略性，如《世界史要》：“顾泰西以文明自诩，雄长地球之心，凌灭他人之志，视世界中无一国可与相并。”〔3〕但这些毕竟是相当微少的例子。

---

〔1〕 顾燮光：《译书经眼录》，熊月之主编：《晚清新学书目提要》，页256、258、259。

〔2〕 徐维则在《万国公法》的提要中说：“是本多据罗马及近时旧案，未能悉本公理，而所采又未全备，安得明斯学者考求近年各国办理之成案，取其合于公理者一一辑注，汇为一编。”熊月之主编：《晚清新学书目提要》，页39。

〔3〕 沈兆祜：《新学书目提要》，熊月之主编：《晚清新学书目提要》，页455。

前面提到的章太炎等人，反对西方的“新学”、“新理”是放诸四海皆准的普遍性与排他性真理。然而，正因为章氏经历过一段两辆火车对驶的时段，故在此对抗的过程中，他的思维往往会不自觉地依附在“新学”、“新理”的架构上，使得他的思考并不能完全摆脱西学。

章氏不满足于旧的，也反对新的（西方的“新学”与“新理”），日本的思想史家河田悌一曾用“否定思想家”一词来形容章太炎，真是一个传神的刻画。章氏正是用一系列的“否定”来建构他的思想特质。他对于未来绝不提出一个简单的答案。这种态度对时人似乎有一定的影响。鲁迅《野草》中的几首诗，仿佛即是这种情境的写照，“于天上看见深渊”，<sup>〔1〕</sup>在所有人们认为充满无限希望的普遍趋势或潮流中，看到一种深刻的不适合性。

章太炎本人比较不为这种复杂的思想格局所困扰，然而他的弟子们往往深受这种矛盾或不确定感的覆压，在新文化运动前后，章氏弟子分裂成各种不同主张，有的极激进，有的又很保守，这种格局的形成，恐怕与章氏思想体系的复杂性之影响分不开。

---

〔1〕 鲁迅：《墓碣文》，《野草》，《鲁迅全集》第三册，页53。

### 三

章太炎在思想最活跃的时期，既反对毫无保留的吸收西学，却又对传统重新加以塑造。当时他举出了一个重要的资源，认为有一个更大、更深刻、更具涵盖性的体系可以将中西之学都置放在它的掌中。他心目中的这个体系是佛学、印度哲学。只有拥有一个更广、更强、更犀利的系统，才能在积极意义上将晚清以来强势的西学及萎靡不振的中学问题做一个有生机的解决。对章太炎而言，佛学不只能解决危机，同时指出一种新的境界。章太炎的《齐物论释》等书便展现出一种既拥抱此世，又能物我双遣的境界。对章太炎而言，佛学与印度哲学不只是在哲学思想层面上，同时也在政治、社会方面提供资源。章氏对西方哲学思想或议会政治理想采取批判的态度，常见的根据是佛学或印度哲学。

在这里我要借用麦金太尔（Alasdair Chalmers MacIntyre，1929—）的“认识危机”（epistemological crisis）。“认识论的危机”有若干特色：一、原先的普遍通则现在不灵了，也没办法用来推测未来；二、由于传统内部互相之间并不

一致 (incoherence), 所有原先认可的标准、可理解性、理性都被质疑。<sup>[1]</sup> 我个人认为当一种旧文化处在危机之时, 不只这个“传统”的本身不足以解释当前情境, 以前的标准变得不适用, 人们往往连对这个传统的表述语言都觉得捉襟见肘, 章太炎的思想发展深刻地反映了这个危机。我曾在为《中国哲学百科全书》所写的一篇章太炎短传中提到, 章氏后来是以佛学作为基准, 重新评判中国历史上各时代思想之境界<sup>[2]</sup>, 而且广泛地应用佛学来诠释自先秦诸子以下一直到宋明理学的思想, 佛学才是大如来佛的掌心, 它足以提供一套概念及语言去理解及说明先秦以来所有的思想, 而中国思想本身反而难以做到同样的事, 也就是说中国的思想语言出现了一种危机, 已经不足以用来说明中国古代思想的精微之处, 并做更进一步深入的厘清与判断。譬如章氏在给吴承仕(一八八四——一九三九)的信中说:“乃悟《人间世》篇‘耳目内通、虚室生白’之说, 即内典所谓三轮清净神变教诫世人。”又说“至余姚所谓良知, 大概与藏识相似。要之言自证分为近, 但见暴流恒

---

[1] Alasdair Chalmers MacIntyre, *The Tasks of Philosophy* (Cambridge: Cambridge university Press, 2006), pp.3—23.

[2] Antonio S. Cua ed., “Zhang Binglin (Chang Ping-lin),” in *Encyclopedia of Chinese Philosophy* (London: Routledge Press, 2003), pp.854—857.

转，未睹不生不灭之真如，原不可云至道”、又说“明道、象山、慈湖、白沙、阳明所得各有深浅，要皆可用。唯周、张、邵、朱亦近天魔之见，当屏绝耳”〔1〕。不过佛学及印度哲学的重大影响在章氏后期逐渐褪去，对传统的历史文化、中国固有的政法美俗的关注等成为后期的重心。但是章氏始终不是简单的回归，而是主张“自国”、“自心”，才是解决一个国家民族的思想文化所有问题的根本。〔2〕

“近代中国反传统思潮的兴起”，是我撰写这本书时最为关心的主题，因为“去传统化”是整个中国历史上的“一大事因缘”，影响之大，很难估计。不管自觉或不自觉，章太炎都为这个运动起了推波助澜的作用，故《章太炎的思想（1868—1919）》书中有不少篇幅是在说明这位国学大师为何竟对“去传统化”起过重大的作用。

在写完这本书后不久，“传统的非传统性”一词便常

---

〔1〕 马勇编：《章太炎书信集》，河北人民出版社二〇〇三年，页 296、307、309。

〔2〕 这一类的话，充分代表了章氏后来的思想旨趣，譬如《论教育的根本要从自国自心发出来》一文的标题，即显现此一旨趣。又如在提到道德问题时，章太炎说：“中国的道德说，从三代两汉到现在，总是渐渐变来，并不纯和古代一样。就偶然还有不惬意处，也只该由自己想法子改正，不必照别国的法子改正。”《经的大意》，章念驰编订：《章太炎演讲集》，上海人民出版社二〇一一年，页 74—75。



常出现在我脑海里。在每一个时代、每个地方，人们如何使用传统，都不可能一样。不管是思想、政治、权力都如气体般在社会中不断周流。我们受限于线性因果观的影响，往往忽略了这种全空间性的、复杂的、无时无刻都存在的交互辩证、交互对话与交互影响。

许多时候事物的变化宛如一颗盐置放在风中，是四面八方的风作用于一颗盐。其中当然有主、从之别，但它总是受从四面八方而来的风的“熏习”，再回过头影响四面八方。这些作用像是“不能以一瞬”的旋涡般前进，在这种不断循环对流、辩证、互动、周流的状态中，“传统”也像风中的一颗盐，它的面貌不断改变。尤其在激烈变动的时代，随着它在时代脉络中的地位之不同，其意义也不断变换。

在这里，刘咸炘以“风”讲历史的说法，使得我们在回头重新审视章太炎思想的轨迹时有了一些新的理解，这也是为什么我在《执拗的低音》中有一章讲“风”的缘故。

## 附录二 | 时代关怀与历史解释\*

---

\* 本文是二〇〇七年三月，我在成功大学“法鼓人文讲座”的讲稿，原  
题是“再论史家与时代——以‘史学二陈’为例”。



马克斯·韦伯说人是寻求“意义”的动物，又说人是悬挂在自己编织的意义之网的动物。“意义”对于人有如此之重要性，学者也不例外，许多科学家都以这样或那样的方式为自己的研究工作找到一种意义。爱因斯坦（Albert Einstein, 1879—1955）说他的学术工作是为了寻找真理，这是一种“意义”；而居里夫人（Marie Curie, 1867—1934）则认为她的工作是为了造福社会，所以她发现镭之后并不申请专利，这也是一种“意义”。前后两种“意义”固有所别，然其为“意义”则一。

许多史学工作者也不可避免地要面临“意义”的问题。“意义”千殊万别，但寻求“意义”之动机，恐怕是不能全免除的。一旦牵涉“意义”，历史著作便不可能不与史家个人的关怀及时代完全隔绝。

一九七三年，余英时先生在香港新亚书院作“史学、史家与时代”的演讲，他提出了这个带有长远意义的论题，

作了一场脍炙人口的演讲。在余先生的演讲中，史家、史学与时代的关系，基本上在前期是以兰克学派及受其影响之各国史家为例，他们认为至少在理想上，有可以完全客观还原历史真相的可能（what really had happened），而且在谈及史家或时代时，基本上采取防御的态度（“捍御之使不能入”），或多或少认为两者是一场你死我活的拉锯战，像宋明理学在讨论天理与人欲的关系一样，彼进一尺则此退一尺，此进一尺则彼退一尺。余先生指出，即使如此，他们的史学往往也不自觉地反映了时代的关怀。

余先生说，马志尼（Giuseppe Mazzini, 1805—1872）说他读一本历史著作，往往只要读上前二十页，就能明白作者个人的观点。包括兰克本人也不是完全客观的人，阅读他的书就会发现，兰克对法国大革命的研究即反映了他的保守心态。兰克为日耳曼人，因此特别关心日耳曼国族的历史发展。可见即使是希望尽量保持客观以还原历史的史家，仍然无法完全做到。至于在英国，像爱德华·卡尔认为历史是过去与现在不间断的对话；<sup>〔1〕</sup>在美国，像查尔斯·比尔德（Charles A. Beard, 1874—1948）等人对史学客观性的挑战，都是显例。余先生在演讲中并举了一些

---

〔1〕 E.H. Carr, *What Is History?* (New York: Vintage Books, 1961), p.35.

中国史的例子，他指出王国维《殷周制度论》及郭沫若（一八九二——一九七八）的《十批判书》等名著如何受史家现实关怀的强烈影响。<sup>〔1〕</sup>

现在离余先生一九七三年的演讲已有三十多年，三十年前史学界的主流理论与三十年后有所不同。三十年前史学客观性是主流，三十年后后现代主义当令出现许多极端的看法，譬如福柯曾经说过“我所写的历史都是当前的历史，我的历史著作就像爆竹，等他发挥现代的作用，就消失了”，或是说“所有的对历史文献的解读都是误读”<sup>〔2〕</sup>，很难找到历史中真正的意涵，没有作者，作者已经死亡，作者看起来好像存在，其实不存在。在此史学思潮之下，史家、时代与著作的关系与过去不同；现在似乎只剩下时代，没有史学、没有作者。

---

〔1〕 余英时：《史学、史家与时代》，《历史与思想》，台北：联经出版事业公司一九七八年，页 247—270。

〔2〕 参阅黄进兴《后现代主义与史学研究》一书中讨论福柯的部分。黄进兴：《后现代主义与史学研究》，台北：三民书局二〇〇六年，页 9—53。

不过，经过后现代主义洗礼之后，对了解“史学”、“史家”与“时代”这个三元问题似乎有一些新的视角。后现代主义分析时代与作品，把史学家书写的过程，史家和时代的作用，所有我们隐而不察的种种，毫不留情地揭露出来，追问到底。所以在分析“史学”、“史家”与“时代”这三角关系时，后现代主义对“叙事”（narrative）、“情节化过程”（emplotment）的分析，便有助于我们从一个更敏锐的角度去理解史家的写作过程中，为了权力策略或是为了呼应时代与现实，所进行的种种工作。

不过我并不想在这里多谈后现代情境下的历史问题，我想把问题倒转过来。过去讨论史学、史家与时代时，史家与时代代表的是主观的、随时流转的不确定因素，在建构客观的历史著作时，它们是非常有害的。这种情形确实经常发生，尤其看多了过去半世纪中共“以论代史”的历史研究之后，对于“史随事变”、“史随术变”，更兴起无限的戒心。不过此处要说的是，我们当然应该以古鉴今，用历史来帮助我们理解与应付时代与世变。但如果我们细心阅读一些脍炙人口的历史著作，往往会反过来发现时代与史家的经历提供了一双独特的眼睛，帮助人们看到过去视而不见的现象、或是开显了过去不识其曲折意

义的历史面相。

所以我在这里要突出强调的是，“史家”、“时代”与“史学”之间，不总是你死我活的拉锯战。我想举例说明，主观的对时代处境的关怀以及史家的生活经验，如何帮助他们把握另一层次的历史事实；过去与现代的对话不见得一定破坏史学的客观性，主观的生活经验不但不全然破坏客观的重建，而且还可能有帮助；它们有时候帮助史家将手电筒照到一些原先忽略或视而不见的角落或层面。借用伽达默尔的话说，这是“视域的融合”（fusion of horizons）。在这些情况下，史家主观的思想与意志，与客观的历史建构趋于一致，不必为了传达自己想对时代发出的信息而扭曲手中的历史，主观与客观合而为一。

此处必须强调，我充分了解过度的现在心态（present-minded）对历史客观性的破坏，我也充分了解过度强调伽达默尔“视域的融合”或是李凯尔特（Heinrich John Rickert, 1863—1936）的理论，都可能带来极端的历史相对主义。此处我所讲的是一种在尽可能想重建客观史实的前提下、具有分寸感的实践。用中国话来说，这种历史实践或许可以称为“二义”：它同时是主观的、也是客观的。



陈寅恪曾说，“诗若不是有两个意思，便不是好诗”〔1〕，我的解读是：好的诗有“二义”，一是诗本身之义，一是作者所寄寓于其间的时代之关怀。历史研究也常不可避免的有“二义”，一是所研究之史事，一是作者的生命经验与时代之关怀。此“二义”是两者同时存在或互相依存。

史家的“二义”性表现在各式各样的史学实践中，第一要谈到“时代之眼”（period's eye）〔2〕与选题。在纷纭无限的“过去”中，为什么要选取某一个主题进行研究，将之写成“历史”？“选取”本身是一件意义非常繁复的行动（德国社会学家卢曼〔Niklas Luhmann, 1927—1998〕对“选取”有相当深入的分析）。

“选取”的另一面的历史被刻意遗忘，虽然不必然与时代有关，但是无可否认的，常常有着时代的影子。在“选”与“不选”的时候，主观的判断与客观的历史便形成某种同一性。在某些特定时刻，古今历史的仿佛性变得异常明显，论述历史与论述当代往往被等同起来。譬如姚

---

〔1〕 黄萱（一九一〇—二〇〇一）：《怀念陈寅恪教授——在十四年工作中的点滴回忆》，收入张杰、杨燕丽选编：《追忆陈寅恪》，社会科学文献出版社一九九九年，页35。

〔2〕 在这里我借用艺术史家贡布里希（Ernst Gombrich, 1909—2001）的词汇。

从吾（一八九四——一九七〇）在日本侵略华北期间曾进行关于耶律楚材（一一九〇——一二四四）的研究，阐发“耶律楚材在蒙古侵入内地时对汉文化的种种匡救事业”；可是他给傅斯年的信中说，因为怕给人鼓励日本侵略者的联想，所以当时不准备发表。<sup>〔1〕</sup>

在争论抗日或不抗日时，蒋廷黻（一八九五——一九六五）写了《琦善与鸦片战争》，认为在鸦片战争时，琦善（一七九〇——一八五四）等被攻击为主和议的人未必是错，而主战派未必可取。尽管蒋廷黻的文章写得相当忠实，但他一旦选择了这个题目，则主观的价值判断与客观历史便形成了同一性。此文一出，马上引起极大争论，人们很快把琦善与蒋介石（一八八七——一九七五）化为一人，而蒋廷黻的主观与他的研究也形成了同一性。过去琦善一直被视为是误国的奸臣，他与鸦片战争的问题，人们大多不屑于进行严肃的史学研究；经过蒋廷黻这一研究，不管人们赞成与否，至少使得琦善这一部分的历史变得清楚起来。我举这个例子是想说明时代的关怀、史家个人的价值判断，可能帮助人们照见过去不为人重视的历史阴暗

---

〔1〕“姚从吾致傅斯年”（一九三五年五月三日），台湾：中研院历史语言研究所藏“傅斯年档案”（II：345-1）。

角落，既是时代的，也是史家的，同时也是史学的，三者套叠在一起。这种“套叠”而不是拉锯式的关系，也是一种“二义”的现象。

说到这里，我要跳出正题，讲一点其他的事。

大概在二〇〇六年或二〇〇七年初，我曾经收到香港一位外国古董商的电子邮件，说有一批陈寅恪的遗稿待售，他们多方打听之后，认为“史语所”可能会感兴趣，并且附上一份目录。我粗阅一下，发现大部分是陈寅恪先生已发表文章的草稿或助手代誊的抄件、学习语文的笔记，还有中山大学历史系的开会通知单，史料价值不如想象的高，加上对方索价极高，所以我们最后谢绝了。

但是正因为这个偶然的事件，我请“史语所”的傅斯年图书馆找出一些陈寅恪当年发表在《史语所集刊》的原稿。首先映入眼帘的是《读崔莺莺传》，这篇短文后来收入《元白诗笺证稿》，是我相当熟悉的著作。不过这次初读原稿<sup>〔1〕</sup>，最抢眼的仍然是他讲到在道德习俗强烈变动的时代，具有才能却不守礼法之人，如何巧妙应用新旧两种道德标

---

〔1〕这次初读原稿，同时又见到原稿后面的附信，大概是寅恪先生将原稿寄到所里之后，对其中一段感到不安，所以希望所中同仁代从承印的商务印书馆抽回删去；为了怕商务偷懒不肯照办，信中还交代了一些具体策略，可以看出其为文及思考人事之细密慎重。

准为自己循环取利的现象。他讲元稹（七七九——八三一）与崔莺莺的关系时说：

纵览史乘，凡士大夫阶级之转移升降，往往与道德标准及社会风习之变迁有关。当其新旧蜕嬗之间际，常呈一纷纭综错之情态，即新道德标准与旧道德标准，新社会风习与旧社会风习并存杂用。各是其是，而互非其非也。……值此道德标准社会风习纷乱变易之时，此转移升降之士大夫阶级之人，有贤不肖拙巧之分别，而其贤者拙者，常感受苦痛，终于消灭而后已。其不肖者巧者，则多享受欢乐，往往富贵荣显，身泰名遂。其故何也？由于善利用或不善利用此两种以上不同之标准及习俗，以应付此环境而已。<sup>〔1〕</sup>

这一段话常被引用，大家恐怕也都知道，在两种以上道德或习俗标准之间循环取利的现象，事实上即发生在陈寅恪所熟悉的晚清民国这一阶段，尤其是“其贤者拙者，常感受苦痛，终于消灭而后已。其不肖者巧者，则多享受欢乐，

---

〔1〕 陈寅恪：《艳诗及悼亡诗》，《元白诗笺证稿》，上海古籍出版社一九七八年，页82。

往往富贵荣显，身泰名遂”，也一定是陈寅恪当时日常生活中见到太多这一类的例子，所以对这个现象了解得特别深刻，形成他解析元稹行为模式的基础，而这正是陈寅恪善用“时代之眼”的收获，即一方面是史学研究本身之义；另一方面是史家寄寓于其间的时代感怀。

陈寅恪与王国维对两种以上的标准之间循环取利的现象都一样敏感，而且也一样鄙视。我忘了谁曾回忆说，王国维之所以始终戴瓜皮帽、做清遗民，未必是因为他如何地爱戴清廷，主要是因为他看不起一批在辛亥革命前后行为不一致、变得太快、借以弋获个人利益的人。恐怕也因为这种敏感性，使得他在《殷周制度论》中论及殷周两朝的更迭之时的隐微曲折之处，也有不少神来之笔。

陈寅恪每好用“知人论世”为学，这是“二义”的另一种表示。譬如中日战争期间他在沦陷的香港读《建炎以来系年要录》，因为现实的境遇，而更懂得宋代首都沦陷的实况。我猜这正像是在显微镜下看切片，把焦距调到一个合适的情况，眼前的一切突然清楚起来。又如他在《论再生缘》中说“年来读史，于知人论事之旨稍有所得”<sup>〔1〕</sup>；

---

〔1〕 陈寅恪：《寒柳堂集·论再生缘》，上海古籍出版社一九八〇年，页56。

反过来说，也可能是“年来历世，于史籍中人世隐微之处，转有所得”。这两者是往复循环、互相影响、不可分割。

我的浅见以为，“知人论事之旨”不是泛语，而是一个重点，它使得陈寅恪的不少历史著作带有一种三棱镜的特质，“时代”、“史学”、“史家”三者套叠在一起。陈寅恪在《论再生缘》中以同情的角度看到种种过去的人所读而不知的曲折，尤其是“则知端生心中于吾国当日奉为金科玉律之君父夫三纲，皆欲借此等描写以摧破之也”〔1〕，如果不是生在近代妇女解放思潮的时代，而自己又亲历妇女解放之实境，恐怕也不易有前述的见解。

接着我想以对《论韩愈》一文的讨论，来为陈寅恪的部分作结。我一直到最近才有机会详阅《吴宓日记续编》，这是我早想读的一部书，不过它到二〇〇六年才出版。〔2〕吴宓（一八九四——一九七八）在一九六一年千里迢迢地由四川跑到广州见陈寅恪一节，早已是脍炙人口的佳话，所以我推测《吴宓日记续编》中对这一时期陈寅恪的思想状态必定有详细的记载。果然不出所料，在一九六一年八月三十日至九月一日之间两人的谈话中，陈寅恪显示出他

---

〔1〕 陈寅恪：《寒柳堂集·论再生缘》，上海古籍出版社一九八〇年，页 59。

〔2〕 吴学昭整理注释：《吴宓日记续编》，三联书店二〇〇六年。

对中共领导层宣布向苏联一面倒表示极大的不满，他认为当时中国应该作美、苏以外第三势力（如印尼等国）之领袖；另一方面认为任何一个民族应坚守其独立性及自主性，绝无向任何其他国家一面倒之道理。<sup>〔1〕</sup>吴宓指明陈寅恪当时所写《论韩愈》一文标举韩愈（七六八——八二四）之历史地位时，特别提到“韩愈辟佛，实取其保卫中国固有之社会制度，其所辟者印度佛教之‘出家’生活耳”，即是有感于向苏联一面倒而发。<sup>〔2〕</sup>《论韩愈》一文是大家所熟悉的，经过《吴宓日记》的帮助，我才憬悟这篇短文中投射了一种特殊的时代关怀，同时我也推测陈氏为文时因为受到时代环境的促发，而对韩愈在固守本位文化方面的贡献才特别突出加以阐发，这也是一种“二义”性。

陈垣一向与陈寅恪并称“史学二陈”，所以我接着要以陈垣的《通鉴胡注表微》为例。一九五〇年初，陈垣在给老友的一封信中讲他史学思想的几次变化：

九·一八以前，为同学讲嘉定钱氏（大昕，一七二八——一八〇四）之学；九·一八以后，世

---

〔1〕《吴宓日记续编》第五册，页160—163。

〔2〕同上书，页163。

变日亟，乃改顾氏（炎武，一六一三——一六八二）《日知录》，注意事功，以为经世之学在是矣。北京沦陷后，北方士气萎靡，乃讲全谢山（祖望，一七〇五——一七五五）之学以振之。谢山排斥降人，激发故国思想。所有《辑要》、《佛考》、《诤记》、《道考》、《表微》，皆此时作品，以为报国之道至此矣。所著已刊者数十万言，言道、言僧、言史、言考据，皆托词，其实斥汉奸、斥日寇、责当政耳。<sup>〔1〕</sup>

我觉得这段话中“言道、言僧、言史、言考据，皆托词，其实斥汉奸、斥日寇、责当政耳”是言过其实，即使到了今天人们仍把《明季滇黔佛教考》、《清初僧诤记》、《南宋初河北新道教考》及《通鉴胡注表微》当作严肃的史学著作看，没有什么人认为它们只是表达时代关怀的“托词”。比较恰当的说法是：它们既表达时代的处境、史家的关怀，同时也发掘了历史的事象，三者“套叠”在一起，如果只视为“托词”，则未免是对上述研究工作的一种贬损。

以上几种书皆作于中日战争时期。《清初僧诤记》中

---

〔1〕刘乃和（一九一八——一九九八）等著：《陈垣年谱配图长编》下册，辽海出版社二〇〇〇年，页546。



讲“法门中故国派与新朝派之间的矛盾”，借抨击变节僧人以影射在沦陷区中媚事新朝之汉奸；《南宋初河北新道教考》认为河北三教皆宋之遗民，表彰他们借宗教以维持民族情怀之情形<sup>〔1〕</sup>，这些都是大家耳熟能详的。此处只想从另一方面来说，时代处境及生活经历也帮助了陈垣映照出过去不为人所重视的历史，并揭显出前人所未触及的复杂层面。不过以《通鉴胡注表微》（以下简称《表微》），一书为例，陈垣想借它揭显沦陷区中之民族大义，但是时代的演变超过撰史的速度，《表微》尚未出版而日本已投降矣。

陈垣于一九四三年开始写《表微》，一九四五年完成，前后共花三年时间。他描述当时自己的研究工作是“近又进一步，颇提倡有意义之史学”<sup>〔2〕</sup>。写《表微》时的陈垣，住在北京日本占领区，每天触目所及就是“华”“夷”之别、守节与汉奸、狷介与丑态等，高度对比的世相在生活舞台中赤裸裸地演出，而他自己也时常必须在种种中间进行抉择。

陈垣的学生柴德赓（一九〇八——一九七〇）在《励耘书屋问学记》中已经将当日汉奸奔走日人之门的光怪陆离现象，与《明季滇黔佛教考》及《表微》中特定的

---

〔1〕 刘乃和（一九一八——一九九八）等著：《陈垣年谱配图长编》下册，辽海出版社二〇〇〇年，页455—456。

〔2〕 同上书，页482。

部分作了比对。<sup>〔1〕</sup>柴德赓说，当时北方汉奸投降派，一种是在政治上失意已久的北洋余孽，借依附日本作为东山再起之资；另一种是日本留学生，过去在英美留学生之下忍气吞声，现在可以依附于日人势力之下，一吐郁闷之气。陈垣写《明季滇黔佛教考》中之和尚见月读体（一六〇一——一六七九），当他的朋友木陈忞（一五九六——一六七四）作了清朝国师大和尚，路过南京前来看他时，见月对徒弟说，木陈是以国师大和尚的身份来对见月骄傲，真是一钱不值！依柴德赓看，陈垣当时遇到很多类似状况，故写见月其实是在写他自己。书中还写了清初余庆县令邹秉浩告发钱邦芑（？——一六七三），陈垣说“邹秉浩小官僚，奉命作走狗，可怜人也”，其实是因北京有个小汉奸总是缠着陈垣，陈非常痛恨，常骂他“小官僚”、“走狗”。柴氏又说，陈垣自幼熟读《通鉴》，但对胡注并无多大感觉。抗战时读《通鉴》胡注，读到“臣妾之辱，唯晋、宋为然，呜呼痛哉”，才恍然大悟《通鉴》胡注中所隐含的深意。故陈垣常说“我们理解胡三省（一二三〇——一三〇二）的注，要比前人理解得更清楚、更深刻；因为我们和胡

---

〔1〕柴德赓：《陈垣先生的学识》，收入陈智超编：《励耘书屋问学记（增订本）》，三联书店二〇〇六年，页92—99。

三省的思想、生活更接近，大家都处在异族的残酷统治下”。因为目睹了那样一个时代，所以才能解开胡三省所留下的密码，用陈垣自己的话说：

当国土被侵陵、或分割时，则此种意识特著。身之（胡三省）生民族意识显著之世，故能了解而发挥之，非其世，读其书，不知其意味之深长也。<sup>〔1〕</sup>

这段引文中“非其世，读其书，不知其意味之深长也”，即无异于告诉我们，陈垣当日的的生活情境是一把开启历史密门的钥匙。

在这样紧张的生活环境下，他发现原先被清人视为历史地理专家或考据专家的胡三省，其实是一位有意义的史家，在他那些对《通鉴》进行客观严谨的注释中，陈垣读出隐藏在其间的华夷之义。

史家实践中含有各个层次的表陈（formulations），清楚地感知某些现象的重要性并特别将之凸显出来，是非常重要的步骤；而从把握到一些历史现象再细细看出其中复杂精微

---

〔1〕 陈垣：《夷夏篇第十六》，《通鉴胡注表微》，科学出版社一九五八年，页307。

的层面，又是另一步。我推断对当时的陈垣而言，时代境况与个人的关怀及日常生活舞台中之所见，形成了一种强烈的意识及参照架构，史家的注意力与理解力遂慢慢凝聚起来，像手电筒的光一样，照向某些特定的地方，将原来平铺杂陈在许多东西之间的物事框定出来，将原来粗松、稀落的，转成有脉络及有意义的。此处我仅举《通鉴胡注表微》中的几个段落，这些段落应该配着胡三省之注一起读，才能比较清楚掌握其曲折，但因文烦，故此处从略：

显然是因目睹北平沦陷区的现状，陈垣说伪齐之立，有许多人是因亲友已从刘豫（一〇七三——一四六），自己也跟着下海。他说：

为国，则不能顾及亲与友矣。伪齐之立，有背祖国而从刘豫者，自诱牵于私谊也，亦终与刘豫偕亡而已矣。<sup>〔1〕</sup>

又如他因身居沦陷区，而对《通鉴胡注表微》中有关沦陷区人民的地位感受特别敏锐，如：

---

〔1〕 陈垣：《伦纪篇第十三》，《通鉴胡注表微》，页 243—244。

魏主与臧质往复书，虽寥寥数行，于民族意识，可谓发挥尽致。是时中原虽为魏所据，而其民皆曾奉汉晋正朔，固不忘中国也。<sup>〔1〕</sup>

又如：

由是观之，则视沦陷之民为蛮貊者，东发（黄震，一二一三——一二八一）所不取也。然果是“衣冠人物”，必不显于戎狄之朝，其显于戎狄之朝者，特降虏耳，曷足贵乎！此身之所以不满于陈庆之之言也。<sup>〔2〕</sup>

又如下面一段，俨然是当时沦陷区与国民政府统治区之状况：

古今人情，相去不远也。至正朔之在江南，乃当时民族意识所公判，非口舌可得而争。<sup>〔3〕</sup>

---

〔1〕 陈垣：《夷夏篇第十六》，《通鉴胡注表微》，页319。

〔2〕 同上书，页321。

〔3〕 同上书，页322

又如：

裴植以华骄人，许敬仁则以变于夷自得，其凡鄙又在裴植下，君子可以观世变矣。<sup>〔1〕</sup>

又如：

张彝父子恨种人之纵横，不立乎其朝可也，立乎其朝而欲排抑其人，非天下之至愚者乎！<sup>〔2〕</sup>

以上数条，有的是如非亲历其时代，未必看出胡注之原意；有的是即使看得出来，也未必会特别加以突出表述。陈垣《通鉴胡注表微·感慨篇第九》有一段话：

然温公（司马光，一〇一九——一〇八六）所值，犹是靖康以前；身之所值，乃在祥兴以后。感慨之论，温公有之，黍离麦秀之情，非温公论中所能有也，必值身之世，然后能道之。<sup>〔3〕</sup>

---

〔1〕 陈垣：《夷夏篇第十六》，《通鉴胡注表微》，页320。

〔2〕 同上书，页320。

〔3〕 陈垣：《感慨篇第九》，《通鉴胡注表微》，页160。

在“必值身之之世，然后能道之”一语中，陈垣已经点明史家在不同之世，有不同的感怀，对历史也有不同的领悟，《表微》一书中可以看出历代史家因所处时代之不同，而与历史形成的对话关系之不同。一样的史事，从元代以降，像一块回音石般矗立在那里；从元初的胡三省，清初的万斯同（一六三八——一七〇二）、全谢山，到民国的陈垣，因为“身之所值”不同，一次又一次看到不同的层次与意义。

当然，《表微》中也有些推论过当之处，尤其是为了扩大篇幅，也有一些考所不必考的地方，但整体而言，想要认识胡三省《通鉴注》的内在意涵，这部书也值得参考，它是胡三省的，同时也是陈垣的，同时也是时代的。

“史学二陈”以客观证实之学闻名，而其有得于“时代”及“史家”之生活经历如此。

但是我必须强调，以上所述只是历史研究中的一个断面，并不是所有历史著作皆有“二义”性，或是所有历史著作皆应该有“二义”性（譬如说西方汉学家就不大可能关心中国人所关心的种种现实问题），但是“二义”确实是讨论史家、时代与史学时不可忽略的一个面相。

回到文章一开始时所提到的，不管是受兰克史学或是受实证主义史学的影响，人们隐隐然认为取消史家的关怀

与“时代”的因素时，史学研究才比较能客观，或是要取消“现在”与“过去”的对话才能比较客观。前面的讨论说明，真正的历史实践并不全部如此。

## 二

谈史家与时代，不能不提“史家究竟能为他的时代做些什么”的问题。从清末民初“新史学”以来，史学工作者往往具备两种性质：（一）相信历史可以有趋近真实性的可能，并且认为这是史学工作者的基本任务；（二）同时也关心历史研究的现实任务。到今天，除了深度服膺后现代主义理论者之外，这两个要素恐怕仍然是史学工作者的最大公约数。但是，既要客观、又要有现实意义，两者之间是不是可能顺利调和在一起？我的看法是，在早期，也就是相信历史可以发明“公理”、“公例”时，对这个课题的态度是乐观的；后来兰克实证史学流行之后，则变得比较困难。

晚清以来，不管是文明史或单线进化的历史观，也都不难说明史学的现实任务，梁启超的言论可以作为代表。他在《中国史叙论》、《新史学》这两篇里程碑式的文字中即以重新



定义史家之任务作开始：历史是认识人群进化的历程，史家的任务是一方面以进化的观点重新撰写历史；另一方面是从中发现公理公例之所在，以作为国民精神之指引。<sup>〔1〕</sup> 史家是研究者、发现者也是指导者，这几重身份缺一不可，否则梁氏不会一再发出史界革命不起，则中国不可救这样的豪语。<sup>〔2〕</sup>

梁任公区分新旧史家的标准之一，即是旧史家不能发明“公理”、指导国民之精神。历史是有“义务”的，史家的任务是在指出“义务”是什么，“而进化之理不能明，历史之义务不能尽”。<sup>〔3〕</sup> 新史家是能发明“公理”，然后就此公例加以“提倡”之，他说：“虽曰天演日进之公理，不得不然，然所以讲求发明而提倡之者，又岂可缓耶？”<sup>〔4〕</sup>

譬如受进化论影响的史家的眼前有一个清楚的历史进化的目标，史家的任务在指出它并提倡它。胡适在《白话文学史》中的几段话即表明了这一点，他说：“我要人人都

---

〔1〕 梁启超：《中国史叙论》，收入《饮冰室文集》第二册，卷之六，台湾中华书局一九七〇年，页1—12；《新史学》，收入《饮冰室文集》第二册，卷之九，页1—32。

〔2〕 梁启超：《新史学·中国之旧史》：“史界革命不起，则吾国遂不可救”，页7。

〔3〕 梁启超：《尧舜为中国中央君权滥觞考》，《饮冰室文集》第二册，卷之六，页23。

〔4〕 梁启超：《国家思想变迁异同论》，《饮冰室文集》第二册，卷之六，页12。

知道国语文学乃是一千几百年历史进化的产儿”，所以他写《白话文学史》，正是要弄清楚“这个历史进化的趋势”，今天的任务是要发挥过去那些开路先锋所没有做完的事业，加以“有意识”的提倡。胡适说：“历史进化有两种，一种是完全自然的演化，一种是顺着自然的趋势，加上人力的督促”，史家要做的就是“人力的督促”。〔1〕

左派史家更容易回答他们作为史学工作者的任务了，翦伯赞（一八九八——一九六八）说历史要成为“战斗的指南”，也就表明了历史研究在他们眼中是与革命事业之推展分不开的。以一九二〇年代马克思主义史学的五阶段论为例，它以一种很强劲的势头指导着革命事业，史家的工作是论证并帮助推广一个阶段进入下一个阶段，最后达到社会主义的天堂。

“史家的任务”在过去是一个最容易回答，而现在变得非常困难的课题。传统史家与时代的关系是非常确定的，史学能帮助人们鉴往知来、提供道德劝诫等非常实际的功能。我随便从书架上抽出一本《锡金识小录》，在书的一开始便宣称贯穿这部志书的目的是“防流弊、彰幽隐、励末俗、端

---

〔1〕 胡适：《引子》，《白话文学史》，收入《胡适作品集》（19），台北：远流出版事业股份有限公司一九八八年，页16。

风化”<sup>〔1〕</sup>，所以编者从不怀疑他的历史研究对于时代有无作用。

在一九二〇年代，科学史学、兰克实证史学在史学界产生了莫大的影响，为了建立史学的客观性，上述新史学流派多以自然科学为模型，并反对史学与现实、史学与道德的关联，也相当程度质疑了史家与时代的密切联系。近二三十年来，经过社会科学、后现代主义史学等一波又一波新史学潮流洗礼之后，今天的史学工作者恐怕已经很久不想史学与现实的关联这个问题了。如果各位问，我也必须承认，我可能提出的答案恐怕是很令人失望的。我反对为了迁就现实的需要而任意打扮笔下的历史人物，我也认为扭曲的历史不可能持久。陈寅恪的助手黄萱曾说陈氏的客观证实之史学是“存真理以为政治服务”<sup>〔2〕</sup>，我觉得“为政治服务”稍嫌刺眼，我主张的是“存真实以关联呼应现实”。

“关联呼应”（correlation）是我从神学家保罗·蒂利希（Paul Tillich, 1886—1965）的《系统神学》（*Systematic Theology*）中学到的一个观念；蒂利希的书中间了一个问题：如何在不扭曲神的信息的前提下，又使它能“关联呼应”每一个时代的需要？当然，神学与史学性质不同，不可

---

〔1〕 [清]黄印，《锡金识小录》，收入无锡文献丛刊编辑委员会编：《无锡文献丛刊》第一辑，台北：无锡同乡会一九七二年，《（顾）序》，页3。

〔2〕 黄萱：《怀念陈寅恪教授——在十四年工作时的点滴回忆》，页34。

同日而语，不过如果能勉强借用，我想用它来说明，史学工作者一方面是发掘考察历史真相，真相——而不是扭曲历史可以为现实提供有价值的养料。

如果有一位情报局长想了解敌人，他派出的探员中有一个人提供真相，有一个人提供迎合局长的假设或期望的信息，当然是前一个人提供的情报比较有价值。美国情报单位不断迎合领袖而再三提到伊拉克存有“大规模毁灭性武器”的荒唐故事，正好说明我前面所提出的论点。同样地，如果我们期待史家的研究成为我们时代的“啦啦队”，所得到的将会是“大规模毁灭性武器”式的答案。

再回到“关联呼应”这个问题上，我认为史学工作中的“二义性”即是一方面忠实建立史实，一方面“关联呼应”时代的表述。一个关心时代的史学家是有可能将他的关怀、时代境遇与史学工作套叠在一起，成为一面三棱镜，映照他所属的时代。

最后且让我以一段个人的告白来结束今天的演讲。从我念台大历史系以来，以上的问题便始终困扰着我，在我写《古史辨运动的兴起》时<sup>〔1〕</sup>，事实上心中仍然想着这个问题，我希望自己将来对这个问题有更恰当的看法。

---

〔1〕王汎森：《古史辨运动的兴起：一个思想史的分析》，台北：允晨文化实业股份有限公司一九八七年。

## 出版后记

为弘扬和传承中国传统文化，提升中国文化在世界的影响力，促进复旦大学人文学科的发展，支持复旦大学创建世界一流大学的事业，复旦大学和光华教育基金会共同出资设立“复旦大学人文基金”，支持人文学科师资队伍建设和国际交流。

在人文基金的资助和支持下，从二〇一一年开始，复旦大学推出了“光华人文杰出学者讲座”项目，讲座嘉宾经专家委员会讨论确定，由复旦大学校长杨玉良院士亲自发函邀请，为复旦大学师生进行系列讲座，以人文知识滋养复旦学子，提升复旦人文学科的研究水平。

“复旦大学光华人文杰出学者讲座系列丛书”作为讲座的一种成果呈现，是各位嘉宾在复旦所做学术报告基础上，经后期精心整理创作而成。我们想通过这样一种形式，记录下这些杰出人文学者在复旦校园所做的学术思考，同

时也让更多的学人能分享这一学术成果，我们期待今后还会有更多这样的成果奉献给大家，以此为中国人文社会科学的繁荣发展做出一份努力。

这里特别要感谢复旦大学人文基金为举办光华人文杰出学者讲座所提供的资助，感谢人文学科联席会议成员与国际及海峡两岸交流学术委员会专家们为讲座所付出的辛勤工作，讲座的成功举办也得益于复旦大学人文学科各院系师生的大力支持和辛勤付出，在此一并感谢。

复旦大学文科科研处

二〇一三年三月

ISBN 978-7-108-04618-5



9 787108 046185 >

定价：32.00 元