



近代中国史学述论

◎ 罗志田 著



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

近代中国史学述论

◎ 罗志田 著



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

近代中国史学述论 / 罗志田著. —北京: 北京师范大学出版社, 2015.6

ISBN 978-7-303-18575-7

I. ①近… II. ①罗… III. ①史学—研究—中国—近代
IV. ①K092.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2015) 第 037281 号

营销中心电话 010-58802181 58805532
北师大出版社高等教育分社网 <http://gaojiao.bnup.com>
电子信箱 gaojiao@bnupg.com

JINDAI ZHONGGUO SHIXUE SHULUN

出版发行: 北京师范大学出版社 www.bnup.com

北京新街口外大街 19 号

邮政编码: 100875

印刷: 北京京师印务有限公司

经销: 全国新华书店

开本: 160 mm × 230 mm

印张: 23.25

字数: 385 千字

版次: 2015 年 6 月第 1 版

印次: 2015 年 6 月第 1 次印刷

定价: 58.00 元

策划编辑: 谭徐锋 责任编辑: 谭徐锋 曹欣欣

美术编辑: 王齐云 装帧设计: 王齐云

责任校对: 王婉 责任印制: 马洁

版权所有 侵权必究

反盗版、侵权举报电话: 010-58800697

北京读者服务部电话: 010-58808104

外埠邮购电话: 010-58808083

本书如有印装质量问题, 请与印制管理部联系调换。

印制管理部电话: 010-58800825

本书为四川大学 985 工程三期区域
历史与民族研究创新基地成果

自序

史学在中国有悠久的传统，我们今日实行的仿西式学术分科确立时间却不算长。不过，在20世纪初年中国“新史学”滥觞之际，章太炎、梁启超就已提出了类似今日所谓“跨学科研究”的主张。^①这一取向近年来在中国大陆更得到大力提倡^②，然而若从社会视角看，史学之下各子学科的畛域又还比较明显。譬如，各大学的中国近代史和中国现代史现在大都“整合”为一科，但从课程的设置、学会的组成到学术研讨会的召开，大体仍可见比较明晰的“边界”。

以前从中央到地方的广播电视一律说着标准的普通话，但各地的广播电台通常都有一定时段的方言节目（那时电视台甚少）；如今媒体讲究“煽情”，就连中央台都出现不少带有地方口音的主持人，但除民族语言外，各地的方言节目似乎都停歇了^③，却出现不少探讨“地方

① 章太炎在1902年说，“心理、社会、宗教各论”，皆能“发明天则”，故“于作史尤为要领”。章太炎：《中国通史略例》，见《章太炎全集》（3），331页，上海，上海人民出版社，1984。关于梁启超，参见黄进兴：《中国近代史学的双重危机：试论“新史学”的诞生及其所面临的困境》，载《中国文化研究所学报》（香港中文大学）1997年新6期。

② 台湾通常将这一取向表述为“科际整合”，其热情似已较大陆稍减，发展情形也不甚同，此所论基本只限于大陆的现象。

③ 我没有进行认真调查，据朋友说似乎粤语节目仍存在。粤语那保持自我因而也形成自我保护的“顽强”能力非常值得文化学者研究，前些年香港一般大学中，据说国语和英语都不甚通行，不会粤语的教师固然仍可教书，但与学生的沟通总有些问题；国语暂不论，这可是被英国据为殖民地一百多年的地方，在大学这样的社区里英语的势力范围尚如此有限，则其“殖民化”的成效大可思考。在美国，唐人街里迄今仍有更会说粤语而不太会说英语之人。在英语（转下页注）

特色”的话题和方言电视剧。类似的诡论现象史学也有：当政治史几乎成为史学的“普通话”时，各专门史在保全各自的“方言”层面多少带点“草间苟活”的意味；今日政治史雄风不再，即使研究政治的也往往掺和着一些专门史的“方言”风味，然而各专门史的区分却较前更受关注，有的还存在着关于“什么是某某史”这类论题的持续探讨，其实就是一种希望进一步划出或划清学科“边界”的努力。

这方面比较明显的是社会史，近年处于上升地位的各专门史中，社会史应属比较成功的一科，而其画地为牢的正名意识也相对更强。历年社会史学术研讨会的综述中常见试图为“社会史”正名的论文，一种比较有代表性的看法是只有运用社会学的理论和方法才可以算得上“社会史”，否则便只能算以社会为研究对象的普通史学。^①其实即使是后者，也渐已形成某种大致众皆认可的认知，即应该以社群（通常隐约带有大众化的或反精英的意味）和特定范围的“社会现象”为研究对象，尽管近年“礼俗”和“生活”这类过去社会史的常规论题已渐溢出而有“独立”的势头了。

反之，思想史这一近年也处于上升地位的专门史^②，则表现出相对宽广的包容倾向，其一个特点是许多人往往将思想与文化连起来表述为“思想文化史”；唯就一般意义言，“文化”似较“思想”宽泛许多^③，前些年西方所谓“新文化史”更与通常所说的思想史大不相

（接上页注）里唐人街即 China town，美国民间日常口语中能说 Chinese 是指说粤语而不是说国语或普通话，后者不过是 Mandarin 而已。这一自然形成的“以偏概全”现象同样揭示出粤语那超强的自我保持能力。

① 各种相关看法可参见常建华：《中国社会史研究十年》，载《历史研究》1997年1期；周积明、宋德金主编：《中国社会史论》，3~218页，武汉，湖北教育出版社，2000。

② 这是一个很值得探索的现象，因为思想史在西方已呈明显的衰落趋势，台湾也开始出现类似的走向；而近年较多致力于“与国际接轨”的大陆学界，却表现出与西方相异的发展倾向。

③ 如文化部所管辖的“文化”种类，恐怕就要比较趋新的“思想史”研究者才会瞩目，即使是博物馆和图书馆一类与“学术”关联密切者也不例外。

同^①。另外，为思想史划分界限的正名式论述迄今少见，即使像葛兆光先生这样“专业意识”较强的通人（他本人的研究范围却远不止思想史），也多在思考“思想史的写法”及“什么可以作为思想史的史料”一类问题，其基本立意是希望思想史更开放而非更封闭。

我自己也蒙一些同人抬爱，常被归入“思想文化史”的范围。较广义的社会史论文我曾写过一两篇，那些文字却常常不被认为是“纯正”的社会史。尤其是我曾试图学习从社会视角探索思想史的取向^②，便有不少怀疑的反应；我的学生也曾就此提出疑问，因为他们感觉并未在拙文中看到多少“社会”。这里的主要原因当然是我的表述有问题，未能清楚说明我所指谓和尝试的主要是一种视角的转换；同时也可见“社会史”学界近年厘清其学术畛域这一努力的成功，读者对“社会史”已具有某种预设性的期待，未见其所预期的内容或未闻某种特定“方言”便易感失望。

前面讨论“思想”和“文化”涵盖的范围时已牵涉到一个更基本的问题，即专门史的划分是否当依据其研究对象而定。上文所说学界关于如何界定社会史的争论，也多少与此相关。这样的问题其实很难说得清楚，更难获得共识。史学各子学科已存在相当一段时期，自有

① 关于西方的“新文化史”，可参见 Lynn Hunt, ed., *The New Cultural History*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1989; Peter Burke, ed., *New Perspectives on Historical Writing*, Pennsylvania State University Press, 1992. 尽管后者的范围不止于“新文化史”，其中不少内容实际构成对前者的补充。

② 关于从社会视角考察思想学术的治史取向，蒙文通先生早有示范，参见罗志田：《事不孤起，必有其邻：蒙文通先生与思想史的社会视角》，载《四川大学学报》2005年4期。进一步的学理探讨，可参见 Robert Darnton, “The Social History of Ideas”, in idem, *The Kiss of Lamourette: Reflections in Cultural History*, New York: Norton, 1990, pp. 219-252; Fritz K. Ringer, “The Intellectual Field, Intellectual History and the Sociology of Knowledge”, *Theory and Society*, vol. 19 (1990), pp. 269-294. 柏克(Peter Burke)近年关于16—18世纪“知识”的“社会史”颇可参考(*A Social History of Knowledge*, Polity Press, 2000, 此书已有中译本：《知识社会史》，贾士蘅译，台北，麦田出版社，2003)，尽管其讨论的“知识”不全是我们思想史通常处理的“思想”，倒有些接近梁启超和钱穆那两本《近三百年学术史》所说的“学术”。

其功用甚或一定程度的“合理性”；但也当注意，这些“边界”多是为造成并被人强化的。根本是史学本身和治史取径都应趋向多元，虽不必以立异为高，不越雷池不以为功；似也不必画地为牢，株守各专门史的藩篱。^①

边界明晰的学族认同原本不是治史的先决条件，我倒倾向于相对宽泛的从各种方向或角度看问题，而不必管它是否属于某种专门史——思想问题可以从社会视角看（即所谓 social-oriented approach），外交问题可以从文化视角看（cultural-oriented approach），可以说没有什么问题必须固定从一个方向看。《淮南子·汜论训》说：“东面而望，不见西墙；南面而视，不睹北方；惟无所向者，则无所不通。”此语最能揭示思路和视角“定于一”的弊端，也最能喻解开放视野可能带来的收获。

“无所不通”的高远境界或不适应今日急功近利的世风^②，且既存知识的范围也太广泛，非“生而知之”者大概只能有所专而后可言精。若不计“治学精神”而仅就“治史方法”言，治史者固不妨有其专攻，倘能不忘还有其他看问题的视角可以选择，境界亦自不同。尤其要避免刘勰所谓“会己则嗟讽，异我则沮弃”（《文心雕龙·知音》）之见，切勿因学科的划分限制了对史料的采用。

不论是侧重原典深入体味还是开放视野广寻他证，关键要看是否有据的基础上立言、有无自己的研究心得。说到底，今日能见的史料都不过是往昔思想脉络的片段遗存，在此意义上厚重的文本和只言片语基本同质。据说老子曾对孔子说，“子所言者，其人与骨皆已朽矣，独其言在耳”。^③ 治史者在深究前人遗“言”之时，倘能尽量再现

① 格拉夫敦（Anthony Grafton）前几年关于“脚注”的专书（*The Footnote: A Curious History*, Cambridge: Harvard University Press, 1997）视野颇开阔，按我们所谓专门史的划分便很难“归类”，却是一本得到广泛认可的佳作。

② 如今学问的程度当下就要证明给人看，以学术为“职业”者都必须面对特定时间之内的升等问题，要向年轻人提倡厚积薄发的高远取向，真是难以启齿，恐怕也只有如陈寅恪所说的“随顺世缘”而已。

③ 司马迁：《史记·老子韩非列传》，第7册，2149页，北京，中华书局，1959年标点本。按这里的“言”不必非为文字不可，任何人造物体皆能反映也实际反映了制造者的思想，亦皆其言也。《庄子》中有一段类似的描述，意更幽远，当另文剖析。

立言者之“人与骨”及其周围环境，则其理解必更进一层。^①

※ ※ ※

本书可以说是《近代中国史学十论》的增订本，由于“十论”是遵循丛书的命名，现单独刊印，且文字已发展到二十篇，故更名曰“述论”。全书文字由三部分组成，原《近代中国史学十论》删去4篇（含附录2篇），另有5篇来自《20世纪的中国思想与学术掠影》，并新增8篇近年撰写的与近代中国史学相关的文章。

全书分为四部分，第一部分“史学的履迹”基本是论述性的文字，接近于通常所说的史学学术史，唯更注重史学研究的发展趋向，特别是学术典范、研究取向、发展趋势等面相。其余三个部分多是读书心得，第二部分更多是对学术现状的反思，以及对史学发展可能走向的展望。第三部分则从具体的个案探讨近代史研究中一些有代表性的倾向，并借以思考怎样从宏观的基本层面和特定面相（如史料解读和史学表述）推进我们的研究。第四部分偏于探索史义，一些篇目或与坊间所谓“史学方法”稍近，然亦不尽同；余则多从外在和内在的不同视角观察和思索史学的基本义旨。

本书最早的文字刊发于1996年，而最晚的则到2013年，不少论题本相关联，论述亦不免有重叠。在这次修订编辑的过程中，尽可能删略了重复的内容，并对其其中的一些文字有所改动，包括将一些段落从一文移到另一文。因此，个别文章的篇名也做了更动。

由于职业的原因，最常被学生问及的就是“史学方法”。我其实赞

① 蒙文通论唐代古文运动之兴说，“事不孤起，必有其邻”，同一时代之事，必有其“一贯而不可分离者”；故“有天宝、大历以来之新经学、新史学、新哲学，而后有此新文学（古文）”。参见其《经史抉原·评〈学史散篇〉》，403页。钱钟书也认为，“言不孤立，托境方生；道不虚明，有为而发。先圣后圣，作者述者，言外有人，人外有世”（《谈艺录》，266页）。大致皆发挥孟子论世以知人的主张，提倡开放视野，以超越于就思想看思想的惯性思路。

同“史无定法”的主张，本不认为有多少可以概括抽象出来的“方法”。^①然为了不致误人子弟，亦不得不对此时有所思。偶有所述，总夹杂着“逼上梁山”之感，盖这类问题很难说思考到勉强“成熟”的程度。自忖才学识俱不足以语此，只能稍引前贤之言以壮声势，并无什么特别“独到”的见解。不过是经验教训之谈，以一个在这条路上先行一段者的资格，对那些已将史学确立为专业的在校学生略献刍荛，希望后来者或不致重蹈覆辙，尽可能少走弯路。

这一愿望能否实现，我自己仍尚存疑。其中一些文字，本是上课过程中从学生的问难中得到启发，但不知是否真能针对他们的需要，很希望得到年轻学人的批评。若本书后面的议论幸能引起方家的不满，进而“愿把金针度与人”，为青年学子写出真正有助于治史的方法论，那就是本书额外的收获了。

2013年12月26日于旅京寓所

① 不过，对初学治史者而言，有一本非常实用的参考书，那就是严耕望的《治史三书》（沈阳，辽宁教育出版社，1998），特别是其中的《治史经验谈》。严先生文如其人，甚少“惊人之语”，亦不弄玄虚，所论处处针对学子所需，实在而具体。我对自己的学生就首先推荐此书。且此书篇幅不甚大，尤宜备于手边，不时温习揣摩。不仅初学者，以我个人的经验，已任教授者也不妨多看看，必有所获。然此书出版已数年，从刊物上的史学论文和高校的学位论文看，似乎许多人并未受其影响。不知是否因今人喜好虚悬空论，故不欲读此类书？或者今日国人母语水准大逊往昔，以严先生这样平实的文风，竟然也读而无多收获？若是后者，不妨“学而时习之”，渐渐读出“感觉”，即有所得了。

目 录

引言：西学冲击下近代中国学术分科的演变	1
一、图书分类与教学分科	2
二、区分“学理”和“致用”的尝试	8
三、国学可否例外或“独立”？	11

史学的履迹

《山海经》与近代中国史学	21
一、《山海经》在清代学统中的沉浮	22
二、民国学者对《山海经》的不同认知	29
三、余论：学术传统的中断与更新	35
大纲与史：民国学术观念的典范转移	42
史料的尽量扩充与不看二十四史——民国新史学的一个诡论现象 ...	54
学术与社会视野下的二十世纪中国史学——编书之余的一些反思 ...	84
前瞻与开放的尝试：《新史学》七年（1990—1996）	98
一、办刊取向与栏目形式	98
二、新领域、新视角与新诠释	106

反思与展望

发现在中国的历史——关于中国近代史研究的一点反思	121
一、从“对手方”视角看既存近代中国研究	121

二、发现在中国的历史	128
解读变动时代的文化履迹——关于近代中国文化史研究的简单反思	136
让思想回归历史：近代中国思想史研究的一点反思	147
立足于中国传统的开放型新史学	159
见之于行事：中国近代史研究的可能走向——兼及史料、理论与表述	181
一、近代中国的变与不变	182
二、学术传统的中断与传承	190
三、前后左右治史：史料与理论的互补	195
四、见之于行事：浅议史学表述	204

研讨的取向

新旧之间：近代中国的多个世界及“失语”群体	211
民国史研究的“倒放电影”倾向	221
知常以观变：从基本处反思民国史研究	226
一、充分认识五千年之大变	227
二、民族主义与民族国家	231
三、余论	235
历史记忆与五四新文化运动	239
一、五四新文化运动在历史记忆中的断裂	241
二、历史的“再造”：修改五四历史记忆的一次尝试	243
三、五四学生运动与新文化运动	255
陈寅恪的史料解读与史学表述臆解	262
一、史料与历史诠释	263
二、史料与表述	270

史义的探索

不改原有之字以开启“相异的意义体系”——旧文新解二则	281
学术“对手方”与专业知识的建构——傅斯年先生的启示	295
往昔非我：训诂、翻译与历史文本解读	304
一、引言：郅书燕说的启示	304
二、训诂与翻译	307
三、观空与观时的互动	315
相异相关的往昔：史学的个性与通性	326
一、历史的“不共相”：承认往昔的独特性	328
二、个性、共性与通性	334
三、小结	343
非碎无以立通：试论以碎片为基础的史学	345
一、言有枝叶：直面历史的断裂和片段特性	346
二、以碎立通：收拾一地散碎的文辞	352
三、余论	358

引言：西学冲击下近代中国学术分科的演变^{*}

张光直先生前些年在关注“西方社会科学的局限性和中国历史（以及其他非西方史）在社会科学上的伟大前途”这一问题时提出，由于既存“社会科学上所谓原理原则，都是从西方文明史的发展规律里面归纳出来的”，如果不经过“在广大的非西方世界的历史中考验”，特别是“拥有极其丰富史料的中国史”的考验，就不能说具有“世界的通用性”。^① 不过，相当多近代中国学人与张先生的取向恰相反，以西方观念为世界、为人类之准则并努力同化于这些准则之下是他们普遍持有的愿望，并为此而做出了持续的努力。

20 世纪中国学术明显受到西潮的影响，以西学分科为基准，强调学术的专科化大约是 20 世纪中国学术与前不同的主要特征之一。应该说明的是，西学本身也是发展的，且西方在近代以前似也不那么注重分科，今日尚遗存的早期学问如“经学”（Classical Studies），便颇类 20 世纪前期中国所谓“国学”，实为一种以文字为基础的综合性学问，而今已衰落的欧洲“汉学”也正有西洋经学的特色。^② 直到今日，这

* 本文在第五届“中华文明的二十一世纪新意义·中华文化与域外文化的互动”学术研讨会（泉州，2002 年 10 月 19—21 日）上陈述时，先后承李明辉、黄俊杰、李弘祺、张西平先生指教，谨此致谢！

① 张光直：《连续与断裂：一个文明起源新说的草稿》，见《中国青铜时代》，第二集，131～143 页，台北，联经出版公司，1990；另见徐苹方、张光直：《中国文明的形成及其在世界文明史上的地位》，载《燕京学报》1999 年新 6 期（1999 年 5 月），8～16 页。

② 季羨林先生在讨论什么叫“文史”时说，“它同我们常讲的‘国学’，外国学者所称的‘汉学’或‘中国学’几乎是同义词”（季羨林：《文史天地广阔无边——代发刊词》，载《中华读书报》1998 年 1 月 21 日文史天地版），便是于此深有心得的见解。

类西方“旧学”以及在此基础上产生的“区域研究”这类新学也还半独立于“常规”的学术分类之外，通常的专业或学科排名之中便不包括此类学科。

梁启超在 1902 年说：“今日泰西通行诸学科中，为中国所固有者，惟史学。”^① 这已暗示出中西学术分科衔接的困境。特别是在西学分类被尊崇为唯一“正确”或“正当”的体系后，只能是中学适应西学，也就只能是所谓在传统之外改变（change beyond the tradition），这更增添了中学分类的困难。且怎样处理既存学术与新确立的学术分类体系的关系，直接牵涉到什么学科才具有正当性的敏感问题，不仅偏于守旧者无法回避，趋新一方也尤其关注。

相关的思考在 20 世纪的中国是持续的：早在 20 世纪 20 年代，“国学”的学科定位或学术认同即成为一个受到广泛关注而充满歧异并使人困惑的问题；到 20、21 世纪之交，不少学者又对“汉学”的学术认同或学科定位产生了争议。两次关于国学与汉学的跨世纪争论直接与西方学科分类在近代中国教育体系中的逐步确立以及中国学界的调整与因应相关——不少学人在因应时发现，由于文化和学术传统的歧异，有些既存的研究对象或治学取向似不那么容易转换并融入新的分科体系之中。本文简单回顾近代中国学术分科的演变，希望有助于我们了解上述论争的学科背景。

一、图书分类与教学分科

中国先秦时代学在官守，学问趋于致用。既为用而学，自重专门，故有“学了无用，不如不学”的主张，所谓商人不必知书、士人不必习武（此大体言之），就是这个意思。也可以说，在实用层面，“古代之学，均分科而治”。春秋是个过渡时代，孔子的学生已是六艺皆学，然尚各有所专，故有孔门四科之说。从战国起，学问开始向今日所谓

^① 梁启超：《新史学》，见《饮冰室合集·文集之九》，1 页，北京，中华书局，1989。

求知识求真理的方向发展^①，且逐渐形成重广博而尊通识的学风，“博学”长期成为以学术名世（即读书不仅为做官）的士人长期追求的境界，更产生出“一事不知，儒者之耻”的观念。

此后两千年，中国学问的主流是反对将学术分而治之（虽然也不时有主张分治者，但皆未得到普遍认可）。钱穆曾说：“中国古人并不曾把文学、史学、宗教、哲学各别分类独立起来，无[毋]宁是看重其相互关系，及其可相通合一处。因此中国人看学问，常认为其是一整体，多主张会通各方面而作为一种综合性的研究。”^②在这样一种世风学风之下，读书人对各种学问多兼而治之，但以经学（及其在各时代的变体）为主^③，离此而专治他“学”的，历来少见，唯宋代或稍例外，曾出现治史学者与治理学者争胜的情形，即所谓“评世变者指经术为迂，谈性命者诋史学为陋”也。^④

总体言之，古人治学既然不提倡“分科”，也就很难产生将学术“分类”的社会要求。近百年来中国学者对学术分类日见注重，主要受到重视分科的近代西学的影响。今日“赛先生”意义上的“科学”，早年多译作“格致（学）”，那时人们说“科学”多指“分科之学”及“分科治学”之意。这样的“科学”当然也具有新意而属于新学，却与

① 参见谭嗣同：《报贝元徵》（1895年），见蔡尚思、方行编：《谭嗣同全集》，217页，北京，中华书局，1981；章太炎：《留学的目的和方法》《常识与教育》《论诸子的大概》，见陈平原选编：《章太炎的白话文》，54、72~79、100~101页，贵州，贵州教育出版社，2001。

② 钱穆：《中国学术通义·四部概论》，见罗联添编：《国学论文选》，4页，台北，学生书局，1985。

③ 这里为讨论方便，仍以后人习用的“经学”这一称谓。其实即使在最宽泛的意义上言，“经学”作为一种学科的确立也较晚；秦汉所设博士，便不尽以内容分类，而是注重“家法”。

④ 引文见《玉海》卷49，转引自蔡崇榜：《宋代修史制度研究》，198~199页，台北，文津出版社，1991。关于宋代史家的独立学科意识，参见蔡著118、192页。按：宋代的经学史学之争与当时政争有密切关联，故史学的独立意识部分也受政治影响。参见蒙文通：《中国史学史》，见《经史抉原》（《蒙文通文集》，第3卷），317~318页，成都，巴蜀书社，1995。

后来和“赛先生”画等号的“科学”有相当距离。^①自近代西方分科概念传入并逐渐确立正统地位后，中国人对自身学术分科的认知也发生了很大的变化。

当然，近三百年中国学术发展的内在理路也曾出现治学趋于专门的倾向，傅斯年注意到：“中国学问向以造成人品为目的，不分科的；清代经学及史学正在有个专门的趋势时，桐城派遂用其村学究之脑袋叫道，‘义理、词章、考据缺一不可’！学术既不专门，自不能发达。”^②这就是说，桐城派兴起之前清代经学和史学已出现专门的趋势了。但学术应该分科以成“科学”的概念，大致还是近代西潮东渐以后的事了。

西潮的冲击支持了中国学界内在的专门倾向，晚清时便有像薛福成这样的读书人主张建立专精的学问。^③章太炎在20世纪初年更特别看重当时分科意识的增强，他说，“近来分科越多，理解也越明”，学人乃逐渐树立为自己求知识的心，“晓得学问的真实，不专为致用”。^④而前引傅斯年对桐城派的批评，已是后来分科意识进一步强化之后的观念。其实桐城派在强调“缺一不可”的同时，先已承认有义理、词章、考据三类学问的存在，到底还是某种分科意识的表现。

① 参见樊洪业：《从“格致”到“科学”》，载《自然辩证法通讯》1988年3期；汪晖：《科学的观念与中国的现代认同》，见《汪晖自选集》，221～225页，桂林，广西师范大学出版社，1997；罗志田：《走向国学与史学的“赛先生”——五四前后中国人心目中的“科学”一例》，载《近代史研究》2000年3期。

② 傅斯年：《改革高等教育中几个问题》，见《傅斯年全集》，第6册，22页，台北，联经出版公司，1980。有意思的是，傅斯年的同学顾颉刚在1923年却认为，“中国的社会和学术界看各种行业、各种学问、甚至于各种书籍，差不多都是孤立的，可以不相谋，所以不能互相辅助以求进步”（顾颉刚：《郑樵传》，载《国学季刊》1卷2号，1923年4月，315页）。两人的看法适相对立，中国学问既不“专门”而又“孤立”，且都造成不“发达”或不“进步”，两方面或皆可举出一些例子，到底还是有点矛盾。其实他们可能都是以西学为坐标在进行对照，“专门”要像西学那样分科，相通也要像西学那样有“系统”。

③ 参见王汎森：《民国的新史学及其批评者》，见罗志田主编：《20世纪的中国：学术与社会（史学卷）》，74页，济南，山东人民出版社，2001。

④ 章太炎：《留学的目的和方法》，见《章太炎的白话文》，54页。

晚近学人先有了来自西方的学术分类观念，然后回向中国传统寻找分类体系，结果很容易就重新“发现”了所谓四部分类，“四部之学”成为中外不少学者的口头禅（过去也常见用“乙部”代“史学”的，但多为非学术的随意表述；偶有稍正式者，也未必真这么想）。^①其实中国学问本不提倡分而治之的取向，说四部分类是古人的学术分类本身就有些违背古人的学术观念，何况经、史、子、集这一图书文献的四部分类流行也不过一千多年而已。只是由于论及古代学术流派的载籍不多，一些学者或因长期从记载书籍源流的文献梳理学术流派，无意中形成了书籍与学术流派等同的习惯见解。^②

到近代西方学术分科的观念传入，惯从四部论学的学者便产生四部分类就是学术分类的观念。实际上，古今图书分类虽然都与学术分类密切相关，但两者间毕竟有不小的区别。近百年间一些学者将图书分类看作学术分类，或即只看见两者的相关而忽视了两者的明显区别。今日的图书分类基本以学科为依据，但中国古代图书分类常常并非以学术为准绳，或以书之多少为类，或以书之形式大小为类，或以书之体裁为类。如四部之一的集部，就是典型的按体裁分类。故主张“学贵专门”的章学诚认为文集这一体裁的出现就是由于“师失其传”而使“学无专门”。^③

在中国文化体系之中，更易为昔人接受的学术分类，或者不如从古人论学而不是藏书的言说中去寻找。例如，乾嘉时人提出的义理、考据、词章（或词字稍异而意思相类者）这样的区分，就比四部分类更接近昔人学术分类的观念，也为“汉学”派之戴震和桐城派之姚鼐

① 如旅美学学者汪荣祖就说：“中国的旧学问，大致可分经、史、子、集四门。”参见其《陈寅恪评传》，40页，南昌，百花洲文艺出版社，1992。

② 本段与下段均参见黄晏妤：《四部分类是图书分类而非学术分类》，载《四川大学学报》2000年2期；《四部分类与近代中国学术分科》，载《社会科学研究》2000年2期。

③ 章学诚：《和州志·艺文书叙例》，见仓修良编：《文史通义新编》，771～773页，上海，上海古籍出版社，1993。乾嘉时颇受冷遇的章学诚在近代得到不少学者的青睐，或也因“学贵专门”这一主张与西方将学术分而治之的观念看来有相通之处。

不约而同地言及（虽然他们的本意是三者可分也不可分），并一直为许多学人所重复^①，后曾国藩又根据时代的需要加上偏于应用的“经世”一类^②，成为一些士人的思想资源^③。

中国学界在学术分科上对西学冲击的早期回应恐怕更多体现在清末办理各类新学中的学科分类上，各类新学章程及课程表才是了解近代中国学术分科的一个重要参考系。从戊戌维新前开始的整顿书院（其重要内容便是“定课程”）到1903年的《奏定学堂章程》，各级政府和书院、学堂关于中国学术的分科先后有经学、史学、掌故学（略

① 按：当时焦循尤其关注“考据”是否可算作一“学”，参见罗志田：《清季民初经学的边缘化与史学的走向中心》，见罗志田：《权势转移：近代中国的思想、社会与学术》，307～308页，武汉，湖北人民出版社，1999。熊十力提出，孔门本有德行、政事、言语、文学四科之说，唯“考据不别立科，盖诸科学者，无一不治六艺，即无一不有考据工夫故耳。后世别有考据之科，于是言考据者，乃有不达义理及昧于经济、短于辞章之弊”（熊十力：《答邓子琴》，见《十力语要》，卷二，213～214页，北京，中华书局，1996）。熊氏此说通达，则“考据”即后之所谓“方法学”也。

② 曾国藩这一补充尽管更多是出于时代的需要，但从儒学言也是非常重要的。盖义理、词章、考据三学并不能衔接先秦孔门四科中的政事和言语（那时主要体现在今人所谓外交上），甚少顾及“澄清天下”这一传统重任，反倒接近于今日的“学术”概念。可知这一分法深受清代汉学风气影响，还真有些学术独立的意味。前引傅斯年所说的清代经学及史学的专门趋势，或即以新学术观念反看历史。由此视角看，他所攻击的桐城派姚鼐虽文宗唐宋八大家，明显偏于宋学，亦可谓汉学家也。这一背离传统的治学取向由后期桐城派曾国藩来补充，加上“经世”一门后学问更接近早期儒家本义，也算是桐城派的一段佳话。的确，当年士人所学若皆在义理、词章、考据方面，为官时自难以之退虏送穷；“经世”之学的重新回归本受西潮冲击的影响，那时也确实更多涉及洋务或夷务，早期的具体设学更落实在“方言”之上，都提示着孔门四科中的政事和言语实不能少，则通常认为最理解经之本义的乾嘉汉学确有背离传统之处，宜其为宋学家所攻击。进而言之，西学取向既然与中国古代传统相近，晚清那些说西学源于中学者似也更容易理解了。

③ 熊十力后来说：“中国旧学家向有四科之目，曰义理、考据、经济、词章。此四者，盖依学人治学之态度不同与因对象不同，而异其方法之故。故别以四科，非谓类别学术可以此四者为典要也。”（熊十力：《答邓子琴》，见《十力语要》，211页）他不同意以此四科来类别学术是基于治学不分科的传统，但却注意到这已是“旧学家”的常规认知。

近于今日的现代史或当代史)、舆地(地理)学、诸子学、理学、时务、治法学(政治学)、词章学、文学、格致诸学、算学等。^①

这一过程中比较值得注意的一是1898年总理衙门会同礼部奏设经济常科,正式把内政、外交、理财、经武、格物、考工并于科举考试的正科之中,应能提示当时人对学术分科的一种看法;二是《奏定学堂章程》仿照日本模式主张办理分科大学,共分经、文、政法、医、格致、农、工、商八科,每科之下设学门(此前在实际教学中一向得到提倡的史学未能专立一科,而是成为文科之下的一个学门)。除设经科大学作为“中学为体”的象征外,这已基本是模仿,没有多少传统的影子。进入民国后“经学”不立,格致学改称理学,大致即后来办大学的模式。^②

与此同时,晚清民间或半民间的书院等也在尝试怎样对学术进行分科。经曾国藩补充而成的义理、考据、辞章、经世四种分类便被一些士人采用,康有为自述其在长兴学舍教学内容,所设“学目”正是义理、经世、考据、辞章四种。^③梁启超后来的回忆则为义理、考据、经世、文字四“学科”,次序和名目略有更易。其中义理之学包括孔学、佛学、周秦诸子学、宋明学、泰西哲学;考据之学包括中国经学、史学、万国史学、地理学、数学、格致学;经世之学包括政治原理学、中国政治沿革得失、万国政治得失、政治实应用学、群学;而文字之

① 后两者也曾并称格算学,实际是愈来愈以固有名词指谓西学,也可以不计入中学。这期间比较接近四部的表述大概是1903年的《奏定学堂章程·学务纲要》在强调学堂并非专讲西学时,特别指出中学向有之“经学、史学、理学及词章之学,并不偏废”。见《新定学务纲要》,载《东方杂志》第1年第4期(光绪三十年四月二十五日),91页(教育栏页)。但“理学”与“子学”显然不能等同,因为它们同时并列在当时的《京师大学堂章程》和《钦定学堂章程》等章程之中,而词章之学和“集学”也有相当的距离。

② 参见刘龙心:《学科体制与近代中国史学的建立》,见罗志田主编:《20世纪的中国:学术与社会(史学卷)》,450~477页。应该指出,刘教授是主张“四部之学”为学术分类的。

③ 康有为:《长兴学记》,见姜义华、吴根樑编校:《康有为全集》(1),555~556页,上海,上海古籍出版社,1987。

学则有中国辞章学、外国语言文字学等。^① 具体细目暂不论，康、梁共同的这一大科目的划分提示了民间一些学者确实如此思考学术分科。

二、区分“学理”和“致用”的尝试

实际上，在试图衔接西学时怎样使用中学术语表述新概念也曾困扰着近代学人。朱维铮先生曾将古代中国关于“学”与“术”的区别概括为“学贵探索，术重实用”，后来或因“术”渐同于君王南面之术而曾引起乾嘉学者试图区分“学”与“政”的努力。^② 他所指出的“术”与“政”的渊源的确重要，这一关联曾引起晚清士人的注意，而“政”在当时也真一度继承了“术重实用”的特点。梁启超在其 1896 年著的《西学书目表序例》里便将西学分为“学”“政”“教”三大类，“教”暂不计，今日属于“理科”的各学科多归入“学”，而“政”则不仅有史志、官制、学制、法律等，还包括农政、矿政、工政、商政、兵政、船政等“实用”科目。^③

这里的船政、矿政等，更多是指今日所说的“科技”之“技”，大体传承了“术”的早期含义。然而，“政”的这种跨越今日所谓文科和工科的包容性显然与后来逐渐为中国人接受的西学分类不甚相合，故此“工科”的那一部分渐被“艺学”取代。在张之洞的《劝学篇》里，“西学”便有“西政”和“西艺”的明确区分，后来“西政”逐渐落实在西方制度之上，但仍不时包括今日涉及“管理”一类的学科，与再后确立的“政治学”一科尚有较大区别；进入 20 世纪，邓实在光绪二十八年（约 1902 年）办《政艺通报》时，与“艺学”并立的“政学”才基本接近今日所谓“政治学”，即时人口中的“政论”或“政法”。

① 梁启超：《南海康先生传》，见《饮冰室合集·文集之六》，65 页。这里的部分细目恐为梁的事后创造，或至少有修改，盖康有为在《长兴学记》中所述基本不涉西学，尤其“泰西哲学”恐非 19 世纪 90 年代初期国人之用语，遑论以之为教学科目也；然其大科目的划分与康有为略同，可知该学舍当年确如此分科。

② 朱维铮：《求索真文明——晚清学术史论》，3~4 页，上海，上海古籍出版社，1996。

③ 梁启超：《西学书目表序例》，见《饮冰室合集·文集之一》，123 页。

不过，如果不预设某种分类体系自然正确的观念，试图用“政”来涵盖《奏定学堂章程》中相对偏于实用的政法科和农、工科，实有所见，盖若可以区分人与自然的话，当年和今日所谓“理科”，皆关于自然的学问；而农、矿、工、商、兵、船等实用之“政”，则皆人类运用有关自然的知识于社会，在这一意义上，它们的确可说是“社会科学”，与法政一类今日所谓“社会科学”在学理上是相通的。而且，这些重应用的学科在整体思路上确较接近，而与偏重学理的文、理科颇不相同。^①

梁启超的书籍分类对稍后的学科分类有直接的影响，蔡元培在1901年撰《学堂教科论》，参照日本人井上甫水的方式，分为有形理学、无形理学和道学三大类，与梁启超所分的“学”“政”“教”三大类颇相近。其中“有形理学”大致即今日的理科，而“无形理学”最主要的部分是“群学”（一级学科），下设“政事学”（二级学科），即不仅包括“政学”和“法学”，也包括“计学”（由财政学、农政学、工政

① 蔡元培或早就认识到这一点，所以在1917年入主北京大学时即主张“大学”应发展着重基础理论的文、理科，其余偏重应用者均应析出与各专科大学合并。当然，梁启超已指出，“凡一切政皆出于学，则政与学不能分”，综合大学包括应用学科也是较常见的通例。但蔡元培主张区分学与术，他认为文、理是“学”，法、商、医、工则为“术”；而学理和教学是有区别的，“学与术虽关系至为密切，而习之者旨趣不同”。近代中国人本已“重术而轻学”，再加上“科举之毒太深，升官发财之兴味本易传染”，北京大学此前兼设文、理、法、工、商各科的结果是本应致力于研究高深学问的“文、理诸生亦渐渍于法、商各科之陋习”，而造成全校风气的转变（《读周春岳君〈大学改制之商榷〉》，见高平叔编：《蔡元培全集》，第3卷，149～150页，北京，中华书局，1984）。这一从实际观察中得出的理念的确值得思考，今日中国大陆各综合大学都明显可见学风和教育思路上“术”压倒“学”的倾向，部分即因这两大学科类别的基本思路原有较大差异，一遇急功近利的世风吹拂，其冲突对立的一面便得到凸显，而形成一方压倒另一方的局面。根据上面的思路，蔡元培正式提出以“学、术分校”的主张，即“大学专设文、理二科，其法、医、农、工、商五科，别为独立之大学”。其最主要的理由即“文、理二科，专属学理；其他各科，偏重致用”（《大学改制之事实及理由》，见《蔡元培全集》，第3卷，130～131页）。且蔡氏的见解也并非独创，近年连续排名美国第一的普林斯顿大学便无商学院、法学院、医学院的设置，相当接近蔡元培的观念。

学、商政学组成)和“兵学”,也大致接近梁启超的“政学”一类。^①不过,蔡元培并未提到梁启超,他自认其主要借鉴的是日本人的观念。

康、梁再加上严复和蔡元培即清末讨论学术分类最有影响者,浙江学者宋恕在1902年年末为瑞安演说会拟章程,便主要依据此四人的著译,并参考他所了解的日本学术分科情形而斟酌定出以哲学和社会学(即康、严、梁、蔡等所称“群学”)为总科,以乐学、礼学、时史学、方史学、原语学等三十种为别科的分类体系。值得注意的是宋恕对中国固有学术的处理,他不同意日本大学将汉代以前的经、子纳入哲学,以为“汉前经、子中虽有可入哲学之篇章句,而宜入科学[按:指分科之学]者殆居十之六七”。他对经学的处理方式是:“十三经”中的《易》《诗》入总科之社会学,《书》《春秋》经传入别科之时史学,《孝经》入别科之伦理学,《语》《孟》入别科之伦理、政治、教育诸学,“三礼”入别科之礼学,《尔雅》入别科之原语学(按:《说文》也入此学)。^②

尽管有传教士和江南制造局等译书的影响,晚清西学更多仍是通过日本影响中国。康有为曾形象地论证了借鉴日本以学西方的取径,他说,“泰西诸学之书,其精者日人已略译之矣。吾因其成功而用之,

① 蔡元培:《学堂教科论》,见《蔡元培全集》,第1卷,142~149页。这一学科观念大概即蔡元培1917年为北大提出“大学改制”的思想基础,蔡氏明言:“治学者可谓之‘大学’,治术者可谓之‘高等专门学校’,两者有性质之差别。”(《读周春岳君〈大学改制之商榷〉》,见《蔡元培全集》,第3卷,150页)专门学校的培养目标是让生徒“学成任事”,而“大学则不然,大学者,研究高深学问者也”;故他提出的入大学者“须抱定宗旨,为求学而来”一语,是特别针对“学成任事”而言的(《就任北京大学校长之演说词》,见《蔡元培全集》,第3卷,5页)。

② 宋恕:《代拟瑞安演说会章程》(1902年12月),见胡珠生编:《宋恕集》,上册,350~355页,北京,中华书局,1993。宋恕的分类颇有特色,且有些思考现在仍为学者关注而迄今未能获得充分的共识。如他认为传统的舆地学乃史之半体,不可单独命名,故名为“方史学”,而通常意义的史学则名为时史学;后者也仅是史学的一部分,“全体”的史学还要从哲学角度去理解。今日历史地理学者还一直在争论其学究竟是否属于史学,许多史家也往往忘掉时间概念是史学的关键要素,总思从历史哲学角度去诠释历史上具体的人与事。这都说明宋恕已触及学术分类的深层问题,他所主张的将经学分而纳入各新式学门的主张到民国后也一直是学者关注和努力的方向。

是吾以泰西为牛，日本为农夫，而吾坐而食之”。^① 康氏在其《日本书目志》中论及具体门类时，一则曰泰西如何、“日本法之”；再则曰泰西如何、“日人效之”；则就被仿效者本身而言，影响中国的或者也可说是“日本学”。王闿运在光绪二十九年（约 1903 年）就认为时人所习“名为西学，实倭学也”。葛兆光先生以为“这话应当反过来说，当时看上去虽然满眼都是倭学，其实都只是转手从日本贩来的西学”。二人或各见其一个侧面，不过当时的情形确如葛先生所说，大致已是“西潮却自东瀛来”^②。

据（日本式）西学分类来规范中国学术的尝试在 20 世纪初年相当流行，1905 年刘师培作《周末学术总序》，“采集诸家之言，依类排列”，所谓“依类”即仍依西学分类，分出心理学史、伦理学史、论理学史、社会学史、宗教学史、政法学史、计学（今称经济学）史、兵学史、教育学史、理科学史、哲学史、术数学史、文字学史、工艺学史、法律学史、文章学史等。^③ 在这样一种新型的“六经皆史”思路下，专门的“史学”反而不存在。但若去掉各学之后的“史”字，也就是刘氏认知中分科的传统学术了。除术数学外，他的分类全按西学分类，大多数学科今日仍存在（有些名词略有改易），中国学术自此进入基本按西学分类的时代。

三、国学可否例外或“独立”？

不过，中学毕竟是一个长期相对独立发展的系统，其总体上向不提倡分科之举，真要分而治之，在不少地方与西学并不能充分吻合。

^① 康有为：《日本书目志·自序》，见姜义华编校：《康有为全集》（3），1992 年，585 页。标点略有更易。

^② 参见葛兆光：《想象的和实际的：谁认同“亚洲”？——关于晚清至民初日本与中国的“亚洲主义”言说》，载《台大历史学报》第 30 期（2002 年 12 月）；葛兆光：《西潮却自东瀛来》，见《葛兆光自选集》，桂林，广西师范大学出版社，1997。

^③ 刘师培：《周末学术史序》，原载《国粹学报》第 1 年（约 1905 年）第 1 期，见《刘申叔先生遗书》，503～528 页，南京，江苏古籍出版社，1997 年影印本。

梁启超在试图区分“政”与“学”时就说：“凡一切政皆出于学，则政与学不能分；非通群学不能成一学，非合庶政不能举一政，则某学某政之各门不能分。今取便学者，强为区别。”^①这可以说是所谓“见道之言”，盖学术分类主要还是为了研究的方便；从根本言，学术分科本不是非有不可。物理、化学等自然科学的分类已很难在自然界的形成和发展中找出对应的划分依据，与人类相关的人文和社会科学更不易在古今人类活动中得到支持，因为昔人及今人都很少在行为时先想到这是我的“心理”、那是我的“社会行为”或“政治举动”，等等，则所谓心理学、社会学、政治学等分类实未必有充分的学理依据，更未必存在不可逾越的边界。^②

其实民初人取为标准的近代西学本身也是个变量，“学科”的分聚与兴衰往往随外在的社会需求和学理内部的发展而演化。^③然而“西方”权威在近代中国的树立使本来可以再思或讨论的“学科”划分实际成为众皆认可而不必讨论的内容，当某一学科研究的对象与“学科”本身出现冲突时，只有极少数学人如傅斯年有非常婉转的“反抗”，他认为中国古代无西方意义的哲学而只有“方术”或“思想”^④；更多不

① 梁启超：《西学书目表序例》，见《饮冰室合集·文集之一》，123～124页。

② 在近年的西方，作为“现代性”成分的“学科”（academic disciplines）之正当性，已受到一些学者（特别是倾向后现代主义的学者）的质疑，他们认为学科的划分也是带有“偏见”或倾向性的“现代”产物，其出发点又不同，其说似亦不无所见。与这种“反学科”的观念有相当区别而针对近代学术专科化趋势的某些弊端和弱点的，是一种在西方与中国都很早就出现了的跨学科研究的主张。“跨学科研究”这一说法隐含着接受或至少不挑战既存“学科”的正当性，但未必就是在学理上确认“学术”应该分科而治。梁启超在20世纪初所写的《新史学》中已提出跨学科研究的取向，或许就是无意中受到不将学术分而治之的传统倾向影响。

③ 如西方一些大学（特别是层次较高的大学）多设有专门的“区域研究”系或科（专业），这一“学科”便因“二战”及战后的实际需要而兴起，今日已略呈衰落之相；又如今日西方盛行的“文化批评”大致尚属于似学科非学科的阶段，但一些学校已设此专业，更重要的是“文化批评”理论对一些既存学科造成了冲击，导致人类学、社会学、文学等领域的学者开始讨论其本身学科存在的正当性。

④ 以研究中国古代哲学起家的胡适后来也基本接受傅的看法，参见罗志田：《大纲与史：民国学术观念的典范转移》，载《历史研究》2000年1期。

论新旧的 20 世纪中国学人并不挑战新确立的分科体系，而是反求诸己，或否定研究对象的正当性，或希望在因应的进程中保持某种程度的独立性。

面对新进入的西学，学界出现一种长期的努力，即以一个包容广阔的名目来囊括传统的中学，类似的名称包括中国文学、国文，以及后来的国学、国故学等。康有为在奏请废八股、改策论取士时即主张士子应“内讲中国文学”而“外求各国科学”，这里与“各国科学”相对应的“中国文学”包括经义、国闻、掌故、名物等^①，则其“文”更接近今日广义的“文化”之意，且暗含不分科的寓意，即各国之学主分，中国之学虽分而考试，其根本还是一种以“文”汇通之学。后来张之洞办存古学堂，所学“以国文为主”，其“国文”仍是广义的，包括各类传统学问。^② 那时张君勱进入江南制造局的广方言馆，上课是“四天读英文，三天读国文”，其英文“包括了数学、化学、物理、外国历史……”，而国文则“由先生指导看三《通考》，弄点掌故，作论文等”，分别是中学与西学的代名词。^③

晚清中西学战的结果是，到 20 世纪初年，中学已被认为“无用”。在一定程度上或可以说，国粹、国学、国故等词汇的大量引入思想言说之中，恐怕就因为“中学”已经失去吸引力和竞争力，尤其“国学”明显是“中学”的近义词。当章太炎鼓吹“以国粹激动种姓”时，他（以及主张以历史激发爱国心的梁启超等）有意无意间不过是换一个标签而试图将在时人思想言说中因“无用”而边缘化的“中学”拉回到中心来；但正由于国粹与“已经战败”的中学之接近，这一努力的成就有限，或可说基本是不成功的。认为中国没有国粹、只有“国渣”

① 康有为：《请废八股试帖楷法试士用策论摺》，见中国史学会主编：《戊戌变法》，第 2 册，211 页，上海，神州国光社，1953。

② 参见罗志田：《清季保存国粹的朝野努力及其观念异同》，载《近代史研究》2001 年 2 期。

③ 张君勱：《我的学生时代》，载《再生》第 239 期（1941 年 11 月 15 日），7 页。

的观念在清季已出现，到民初更越来越得到强调。^①

正因为“国学”更多不过是取代“中学”的包容广阔的名目，其在以西方学科分类为基准的学术体系中如何定位就成为困扰许多学人的问题。早在20世纪20年代，当整理国故运动一度风行之时，“国学”即成为一个受到广泛关注而充满歧异并使人困惑的问题。那个时代的中国学者多据西学分类以言中学，“国学”在此分类中究属何类？亦即“国学”本身的学科定位或学术认同问题，困扰着当时许多学人。各类新旧学者就“国学”或“国故学”的含义与类别展开了激烈的论争，大部分学者都承认“国学”存在的正当性须与西式学术分科衔接，而基本未见有人质疑西式学术分类本身。

这样，尽管新派学人中也有可以接受“国学”这一名目的（如梁实秋），不少趋新学者却开始大声疾呼地否定“国学”存在的正当性。一个流行的观点是，由于西方各国皆无所谓“国学”，故中国的“国学”也不成立。有的学者试图用“国故学”来取代“国学”，有人则主张“国学”与“国故学”是两回事，只有取消“国学”才能安顿“国故学”；有人根本主张“国学”不是“学”，更有人连“国故学”一起否定。^②

非常有意思的是，一些被认为“守旧”的学者持论并不“保守”，如柳诒徵于1923年在通常被视为“保守”的东南大学和南京高师两校的“国学研究会”组织的演讲上提出“非汉学非宋学”的口号，他主张“论学必先正名”，明言“汉学、宋学两名词，皆不成为学术之名”；汉学不过“文字学耳、历史学耳”，而宋学则可“分为伦理学、心理学”。很明显，他心目中“就其学术性质”而定的“正确名词”皆以当时学校中通行的西式学术分类为依据。^③

① 参见罗志田：《学术与国家：20世纪前期关于国粹、国故与国学的思想论争》，载《二十一世纪》2001年8月号。

② 本段及以下数段的讨论，均参见罗志田：《学术与国家：北伐前后“国学”的学科定位与认同危机》，见《国史浮海开新录——余英时教授荣退论文集》，457～506页，台北，联经出版公司，2002。

③ 柳诒徵（讲演，赵万里、王汉记）：《汉学与宋学》，见东南大学、南京高师国学研究会编：《国学研究会演讲录》，第1集，84～90页，上海，商务印书馆，1924。本文承徐雁平君代为复制，谨此致谢。

反之，最为趋新的胡适在大约同时的《国学季刊发刊宣言》中，不仅在综述清代“古学”时数次使用“经学”一词，在论及将来意义的“整治国故”时，也无意中说出“这还是专为经学、哲学说法；在文学的方面，也有同样的需要”这样的话，这立刻被更年轻的吴文祺批判。吴氏等不少人以为，国故学只是一个过渡性的“总名”，整理国故是将传统中国学术转换成现代西式学术进程中一个必需的环节，国故经“整理”而分别归入哲学、文学、政治学、经济学等学科。^①

可以看出，吴文祺等人所提倡的其实就是刘师培那一代人早已在做之事，不过清季人直接入手进行，不那么注重取向的提倡，或使后人感觉此类事还没有开始做？也许这些后辈本具那一时代较流行的“前无古人”之风，根本不怎么看已经“落伍”的清季人著述？^②有趣的是，吴文祺本人那时就在质疑学术传统的中断，他对十余年前曾著有《红楼梦评论》和《宋元戏曲史》的王国维在民初学术史和文学史中的失语现象甚感不平，对当时趋新文学青年或不知有王氏此书，或竟不屑一顾甚感“奇怪”。^③但吴氏自己在提倡将国故“整理”而纳入西式学术分科时，同样也忽视了清季人的努力；学术传统中断的质疑者本身也在实践着其所批判的行为模式，这一极具吊诡意味的现象揭示出当年“前无古人”的世风是多么强有力。

无论如何，整理中国的“国故”，使之纳入哲学、文学、史学等新式分类的取向从清季到民初持续得到提倡表明这是一种较有代表性的主张。这样，王国维以前提出的学问没有中西之别终于实现，中国学

① 胡适：《〈国学季刊〉发刊宣言》，见《胡适文存二集》，卷一，11～21页，上海，亚东图书馆，1924；吴文祺：《重新估定国故学之价值》（1924年2月），见许啸天编：《国故学讨论集》，第1集，33～49页，上海，上海书店影印群学社，1927。

② 按：吴文祺在前引文中说，“从来没有人替国故学下过定义，我且来替它下一个定义”；然其所述多半都是在发挥或系统化毛子水、胡适、曹聚仁先已提出的观念，很能提示当时少年新进那种目中无人、横扫一切的气概。

③ 吴文祺：《文学革命的先驱者——王静庵先生》，载《中国文学研究》（《小说月报》第17卷号外），1927年6月，1～13页（文页）。进一步的讨论参见罗志田：《文学的失语：“新红学”与文学研究的考据化》，载《中华文史论丛》第70辑（2002年12月）。

术也就成为天下之公器而走入“世界”学术之林。但随之产生的问题是，这一进程结束后还有“国学”或“国故学”的存在余地吗？如果有，则“国学”或“国故学”便实际超越了被时人看作成为“科学”必要条件的西学科，成为一种相对“独立”的学术体系，这又违背时人所谓“新国学”即“科学的国学”之定义。问题的实质当然在于“学科”的正当性是否必须与传入中国的近代西方学术分科“接轨”，这一未能解决的问题终成为后人的学术遗产。

钱穆在北伐前后编撰的《国学概论》之《弁言》中指出：“国学一名，前既无承，将来亦恐不立，特为一时代的名词。其范围所及，何者应列国学，何者则否，实难判别。”^① 他的预言看来并不准确。20世纪末的中国大陆就曾出现所谓“国学热”，今日中国大陆以“国学”为名的学术刊物尚不止一种（多为集刊，如北京大学的《国学研究》，四川大学的《新国学》等），尽管这些“国学”的内涵或已与之前大不相同，但“国学一名”仍旧存在，其生命力甚至可能恰在其定义的模糊性之上。

中国学者关于什么学科才具有正当性的思考是持续的，到20、21世纪之交，不少学者又对“汉学”的学术认同或学科定位产生了争议，有人明确否定“汉学”的正当性，更多的人则力图界定“汉学”有其特定的专门范围，甚至出现了可以被称作“汉学学”即以“汉学”为研究对象的学问。^② 尽管争议的对象主要是指外国的“中国研究”，仔细考察近年的争论，仍可看出今人很大程度上沿袭了昔人的观念和思

① 钱穆：《国学概论》，1页，台北，商务印书馆，1963年影印本。

② 类似问题几乎成为近年关于“汉学”的学术研讨会之必议内容，也是一些以“汉学”命名的刊物的持续论题。除此之外，《中华读书报》对此也颇有兴趣，刊发了一系列相关文章，参见刘凌：《名不符实的学科命名》，载《中华读书报》2001年10月24日23版；顾钧：《为“汉学”正名》，载《中华读书报》2001年12月5日23版；刘凌：《“汉学学科”再质疑》，载《中华读书报》2002年1月16日22版；顾农：《让“汉学”存在》，载《中华读书报》2002年1月30日8版。关于“汉学”学科，参见严绍璿：《国际中国学（汉学）的范畴与研究者的素质》，载《中华读书报》2000年7月19日文史天地版；李学勤：《作为专门学科的国际汉学研究》、任继愈：《汉学发展前景无限》，均载《中华读书报》2001年9月19日国际文化版。

路。两次论争的一个共同特点是参与的学人似乎都在讨论学术，其实往往是从思想角度看待“国学”与“汉学”（前一次比后一次更明显）。这一（更多是无意识的）历史记忆“复苏”究竟提示着传统的中断还是延续，是个很值得反思的问题，只能另文探讨了。

原刊《社会科学研究》2003年1期

史学的履迹

《山海经》与近代中国史学

几年前，胡厚宣在回顾其治学生涯时说，他“受王静安‘二重证据法’之启发教育，用甲骨文结合商史与商代遗迹，来解决甲骨学殷商史上的重要问题”。其中撰于抗战时期的《四方风名考证》一文，“举出《山海经》、《尧典》及其他古书中有一整套的古史资料，与殷武丁时代的甲骨文字完全相合，这在当时颇引起一般学术界的重视”。因为“当时据‘疑古学派’看来，《山海经》是伪书，有人说作于东汉时，《尚书·尧典》亦后人所作，顾颉刚甚至认为作于汉武帝时”。换言之，一些疑古史家认为后出甚至可能是伪造的史籍，经此文使用地下材料印证，“并非荒诞不经之作，而确实保留有不少早期史料”，因此颇引起时人注意。^①

不过，疑古和使用传说材料证古两者都是民国新史学的核心组成部分；疑古派的代表顾颉刚本人恰是提倡使用传说材料最力者，故二者可以说是以顾先生为代表的古史辨派的两大基石，几乎已成为该学派的象征。但二者的互动却未必产生正面的影响，反造成相互冲突甚至对立的吊诡性后果，这是很值得思考的。这个问题将另文专论^②，本文仅通过考察近代中国学人对《山海经》这一带争议的旧籍是否可以（及怎样）用为史料的态度转变，初步探讨民国新旧史料观的错位、传统观念怎样在“现代”学术里通过转换表现形式而延续，以及与此相关的学术传统之中断与更新等问题；主要是提出问题并勾勒演化路

① 胡厚宣：《我和甲骨文》，见张世林编：《学林春秋》，274～275页，北京，中华书局，1998。

② 有些初步的思考可参见罗志田：《史料的尽量扩充与不看二十四史——民国新史学的一个诡论现象》，载《历史研究》2000年4期，已收入本书。

向，不求全面，也无意于彻底“解决”这一问题。

一、《山海经》在清代学统中的沉浮

如果详细重建《山海经》在历代学者认知中形象的演变这一长期历程，以该书为一面镜子来映照不同时代不同学人对其内容究竟是否可信或在多大程度上可以依据的态度之变化，应能对中国学术史甚至思想史产生不少启示性的认识。^①这当然已溢出本文的范围，但简单回溯一下这一历程却对我们了解近代中国学人究竟是在怎样的学术语境下处理《山海经》有所助益。

吕子方曾撰有十余万字的《读〈山海经〉杂记》，他注意到，从汉代起历代诗赋多引《山海经》中事以为典故，说明该书很早就被广泛阅读。^②不过诗赋多属后来“文苑”的范围，儒林之中对《山海经》就未必那么看重了。司马迁写《史记》时已面临《山海经》的处理问题，他以为：“言九州山川，《尚书》近之矣。至《禹本纪》、《山海经》所有怪、物，余不敢言之也。”^③在《汉书·艺文志》里，《山海经》列“数术”类“形法”家，与司马迁的认知尚接近（然不同）。此后该书在古代中国目录学里所属类别有数次转换。《孔子家语·执轡篇》有“子夏曰：‘商闻《山书》曰：地东西为纬、南北为经’”一语，吕先生据此指出，“在《家语》成书时人们已承认《山海经》是一部地理书了”^④。后来的《隋书·经籍志》里《山海经》列史部地理类，此后各代官私目录多随之。到清人编《四库全书》，则说其“侈谈神怪，百无一真，是直小说之祖耳。入之史部，未为允也”，遂改列子部小说家类。然而晚清张之洞的《书目答问》又特创一个子目“古史”来容纳

① 钟敬文的《〈山海经〉是一部什么书》（《钟敬文民间文学论集》（下），329～341页，上海，上海文艺出版社，1985）从不同的角度列举了不少历代论及《山海经》的材料。

② 吕子方：《读〈山海经〉杂记》，见《中国科学技术史论文集》，下册，1、174页，成都，四川人民出版社，1984。

③ 《史记·大宛列传》，3179页（标点稍有更动）。

④ 吕子方：《读〈山海经〉杂记》，5页。

像《山海经》和《穆天子传》等引起前人或后人怀疑的书籍（详后）。

总体地说，《山海经》在相当长的时间里被人看作与史相关的旧籍，且一般并不怀疑其为“先秦古书”。^①但对于司马迁不敢言的“怪、物”内容，历代学者也多有不同看法和诠释。撰《通典》的唐人杜佑认为：“《禹本纪》、《山海经》不知何代之书，恢怪不经。夫子删诗书后，尚奇者先有其书。如诡诞之言，必后人所加也。”宋人胡应麟则以为该书是“战国好奇之士，取《穆王传》，杂录《庄（子）》、《列（子）》、《离骚》、《周书》、《晋乘》以成者”。^②

朱熹注意到，古今说《楚辞·天问》者，皆本《山海经》和《淮南子》二书，“今以文意考之，疑此二书本皆缘解《天问》而作”。他“常疑《山海经》与此书（按：指《天问》）出入处，皆并缘此书而作。今说者反谓此书为出于彼而引彼为说，误矣。若《淮南子》，则明是此书训传亡疑”^③。从朱熹的话中可以看出，当时的宋人也有主张《天问》出于《山海经》的见解，此意清儒吴任臣得之，他认为“周秦诸子，惟屈原最熟读此经”，《天问》中许多名物“皆原本斯经。校勘家以《山海经》为秦汉人所作，即此可辨”。^④

乾嘉时代是考据大兴之时，有“校勘家以《山海经》为秦汉人所作”的见解自属正常。但乾嘉时的清代汉学又向以“正统”观念著称，且《山海经》正是在这一时代所编的《四库全书》中被革出史部地理类而归入子部小说类。此时“校勘家”的视野已及《山海经》，提示着一种学术多元化的倾向，应为治学术史者所关注。

① 马端临《文献通考》将《山海经》置于《经籍考·史考》中“地理”书之首，依司马迁意，承认其为“先秦古书”（《文献通考》卷204）。

② 均转引自吕子方：《读〈山海经〉杂记》，见《中国科学技术史论文集》，下册，2页。

③ 陈振孙：《直斋书录解题》，卷八，238页，上海，上海古籍书店，1987年标点本；朱熹：《题屈原〈天问〉后》，见《朱熹集》，第7册（卷82），4251页，成都，四川教育出版社，1996年标点本。本条材料承刘复生先生提示，谨此致谢。

④ 转引自吕子方：《读〈山海经〉杂记》，见《中国科学技术史论文集》，下册，5页。

实际上，乾嘉学者的眼光过去或有被误读的可能，至少乾嘉学风并不像过去认知的那样一统化；那时《山海经》这种“昔人所鄙夷而不屑道者”其实已被一些人“居之以以为奇货”，甚至可以傲世。最受民国辨伪者尊重的崔述当时观察到，乾嘉时已有“一二才智之士务搜揽新异，无论杂家小说、近世臆书，凡昔人所鄙夷而不屑道者，咸居之以以为奇货，以傲当世不读书之人。曰吾诵得《阴符》、《山海经》矣；曰吾诵得《吕氏春秋》、《韩诗外传》矣；曰吾诵得《六韬》、《三略》、《说苑》、《新序》矣；曰吾诵得《管》、《晏》、《申》、《韩》、《庄》、《列》、《淮南》、《鶡冠》矣。公然自诩于人，人亦公然诩之以以为渊博；若《六经》为藜藿，而此书为熊掌雉膏者然，良可慨也！”^①

透过崔述的眼睛，我们看见的是一片泛读杂书和异端书的情景。关键在于这些人可以“公然自诩于人，人亦公然诩之以以为渊博”，则世风似还倾向于他们一边。这其实也是乾嘉治学风格的自然延伸。蒙文通注意到，“清人好以类书为学，自矜淹博，而好丑诋宋人”^②。本来“一事不知，儒者之耻”是中国长期流传的古训，读书尚博的风气也不始于清代，但清代考据大兴显然增强了崇尚淹博的学术风气。在此世风之下，只有多读类书才能较迅速地淹博起来。由于类书中较容易识别的材料很快便被人使用或辑出（关注类书、从中钩辑古书之风气似从晚明已开始），这一风气发展下去便是读正统士人过去不怎么读的杂书、集部书和原处异端之书。因此，在汉学正统观念笼罩士林的同时，也出现了广读群书的趋向。与崔述大约同时而为《山海经》作注的名家就有前引的吴任臣和毕沅、郝懿行等人，可为崔氏所观现象之旁证。

实际上，崔述自述他“幼时喜涉览，《山经》、《地志》、权谋、术数之书常杂陈于几前。既泛览无所归，又性善忘，过时即都不复省忆。

① 崔述：《崔东壁遗书·考信录提要·释例》，7页，上海，上海古籍出版社，1983年标点本。

② 蒙文通：《巴蜀史的问题》，载《四川大学学报》1959年5期。其实民初治考据有成的学人亦多承续此读类书的风习，唯不一定正面提倡之；同时民国许多趋新学者也多暗引清儒考据成就而不称，这倒不是故意剽窃，而是因趋新之势太盛，多称引清儒便有自居“学术不正确”（academic incorrect，此套用今日美国“政治正确”之义）的嫌疑。

近三十岁始渐自悔，专求之于《六经》，不敢他有所及”^①。所以他后来一再反对读杂书，说不定也是“自悔”的一个表现。崔述的父亲教子读书不重时文，“自解语后即教以日数官名之属，授书后即教以历代传国之次、郡县山川之名”^②。不知他读《山经》《地志》等地理书的兴趣是否便是因此而起？若是，则崔家仍视《山经》为地理书而不是“小说”。无论如何，在崔述少年时已出现泛读杂书的风气了。

成年后崔述的观念已相当正统，他认为《山海经》“书中所载，其事荒唐无稽，其文浅弱不振，盖搜辑诸子小说之言以成书者。其尤显然可见者，长沙、零陵、桂阳、诸暨等郡县名，皆秦汉以后始有之，其为汉人所撰明甚。甚矣学者之好奇而不察真伪也！故悉不采”^③。其实关于这些郡县名称，颜之推早已指出是“由后人所属，非本文也”，但他并不据此否定此书为“禹、益所记”。^④应该说，就算是汉人所著书，其论及夏代的内容虽然晚出，也未必不可慎采，但这是史学方法的问题，此不赘论；值得注意的是崔述对当时“学者之好奇而不察真伪”这一现象的感叹。

一般认为郝懿行的《山海经笺疏》是清代最好的注本，郝氏的见解与吴任臣相类，他虽同意流传的刻本有一些后人属入之内容，但明确指出此书“寻山脉川，周览无垠。中述变怪，俾民不眩。美哉禹功，明德远矣。自非神圣，孰能修之。而后之读者，类以《夷坚》所志，方诸《齐谐》，不亦悲乎！”^⑤以“述变怪”来使“民不眩”，意本《左传》夏禹铸鼎事^⑥，而与《山海经》联系起来，是相当有想象力的诠释，但言外之意是书中所述的变怪可能未必实有。综观吴、崔、郝等

① 崔述：《崔东壁遗书·无闻集·与董公常书》，705页。

② 崔述：《崔东壁遗书·考信附录·先君教述读书法》，470页。

③ 崔述：《崔东壁遗书·夏考信录》，110页。

④ 王利器：《颜氏家训集解》，438页，上海，上海古籍出版社，1980。

⑤ 郝懿行：《山海经笺疏叙》，见袁珂：《山海经校注》，484页，上海，上海古籍出版社，1980。

⑥ 《左传》宣公三年：“昔夏之方有德也，远方图物，贡金九牧，铸鼎象物，使民知神奸；故民入川泽山林，不逢不若，螭魅罔两，莫能逢之。”见《十三经注疏》，1868页，北京，中华书局，1980年影印本。

人从不同角度指责其对立面的言辞，乾嘉时代学者对《山海经》的看法是两歧的。

光绪元年（1875年）张之洞主持编纂的《书目答问》体现了晚清学术风气的转移，该书本是“缩编”《四库全书提要》以利学子，但实际上不仅所收书籍和版本大半已出四库范围，且在书籍分类体系上也已有所变革。如史部中就新创了一个子目“古史”，其理由是“古无史例，故周秦传记体例与经、子、史相出入；散归史部，派别过繁；今汇聚一所，为古史”。而《山海经》与《逸周书》等有争议的书籍一起列入了这一子目，重新回到史部的范围。值得注意的是张之洞在该书《略例》中说“凡无用者、空疏者、偏僻者、淆杂者不录”；而史部所选书则是“义例雅饬、考证详核者”。^①在这样的选择标准下纳入《山海经》，其寓意又别有不同。

这其实反映了张之洞及其一些同时代人的学术见解，在与《书目答问》同时颁下的《輶轩语》中，张之洞特别提倡“宜多读古书”。他认为“秦以上书，一字千金；由汉至隋，往往见宝。与其过也，无亦存之”，盖“皆有考证经义之用”也。有这样的见解，在张氏录出给学生读的“先秦以上传记（子、史及解经之书，古人通名传记）真出古人手者”中，即包括《山海经》《逸周书》《竹书纪年》和《穆天子传》等。他并注明，后“三书虽有假托，皆秦以前人所为”；可知在张之洞心目中，《山海经》的可靠尚在后三书之上。特别能体现学术的时代变迁的，是张氏将清人辑录的《七经纬》也包括在“三代古传记”范围之内，并特别说明：“纬与讖异，乃三代儒者说经遗文。瑕不掩瑜，勿耳食而议之。”^②这里“耳食”所针对的，大约即崔述一类学者的见解。

综观《书目答问》和《輶轩语》所列各书，并与前引崔述抱怨时人所读的不经之书比较，除《三略》明确被指为伪书不录和《阴符》不收外，其余崔述不欲人读之书悉数出现在张之洞希望学生阅读的书目之中。或曰：张之洞是专开书目，与崔述仅仅一段抱怨之语范围相

① 《张文襄公全集》（4），652、626页，北京，中国书店，1990年影印本。

② 《张文襄公全集》（4），卷204，607页。

去太远，似不具可比性。但如果注意张氏所开列的是精简的选目，而且是给学识不甚丰富的学生所开的入门书目，却恰好囊括绝大多数崔述所反对阅读者，仍可看出学术认知的时代变迁已相当显著。也应注意的是，崔述所反对的正是其许多同时代人所读之书，则这一学风的演变又是渊源有自，即乾嘉时或仍是潜流（至少过去较少为学者注意）的广读杂书的倾向到光绪年间已蔚为大潮了。^①

到戊戌维新时期梁启超任教于湖南时务学堂时，有学生就《山海经》中人面兽身事提问，梁的批答是“汉世武梁祠堂所画古帝王，多人首蛇身、人面兽身。盖古来相传，实有证据也。《山海经》言，绝非荒谬”^②。朱熹早已认为《山海经》中“说禽兽之形，往往是记录汉家宫室中所画者”^③，梁此见无甚新意；但他认为“《山海经》言，绝非荒谬”的断语，却代表了当时相当一部分人的认知。

几年后刘师培在《国粹学报》上正式撰《〈山海经〉不可疑》一文，据“西人地质学谓动植物递有变迁”的新知识，再引汉武梁祠所画证明“《山海经》所言皆有确据，即西人动物演为人类之说也”。他接受“地球之初，为草木禽兽之世界”的观念，视“西国古书多禁人兽相交，而中国古书亦多言人禽之界”的现象为“上古之时人类去

① 遍读杂书的周氏兄弟（鲁迅、周作人）和专读集部书的钱氏父子（钱基博、钱锺书）都是这一风气的后期代表。不过这一风气似尚未充分影响到科举考试和相对“边远”（指学术距离）的乡村，在安徽绩溪的村庄里受学成长的胡适即不甚了解这一风气以及正统与异端的区别，他曾对鲁迅居然未能进学成为秀才颇感不解。近年更有以为鲁迅的“国学”水准还在多数同时代人之上的言说，大约也是与胡适一样的“村野”见识。当然，清季时正统与异端已相当混淆，一般认为最具正统意识的章太炎著有《管子余义》，郭沫若便发现其“好引图讖之说，甚可异”〔《管子集校·叙录》，见《郭沫若全集·历史编》（5），30页，北京，人民出版社，1984〕。可知当时传统学术已相当多元化，不过读杂书而得秀才仍极少见，而视之为“国学”正宗恐怕也还太超越于时代了。

② 原文出自《湖南时务学堂学生日记类抄》，转引自钟敬文：《晚清改良派学者的民间文学见解》，见尹达等主编：《纪念顾颉刚学术论文集》，876页，成都，巴蜀书社，1990。

③ 《朱子诸子语类》，卷138，762页，上海，上海古籍出版社，1992年影印本（四库本）。

物未远”的明证；则“《山海经》成书之时，人类及动物之争仍未尽泯，此书中所由多记奇禽怪兽也”。既如此，此书所言自不可疑。^①

清季学人在20世纪初年曾经非常关注中国人种的起源问题，钟敬文注意到，“当时中国学者在对人种起源问题的论证上，都利用了《山海经》、《穆天子传》及其他许多古文献上的神话、传说资料”。如蒋观云于1903—1904年间的《新民丛报》上连载《中国人种考》，即其一例。蒋氏以为，“《山海经》者，中国所传之古书，真赝糅杂，未可据为典要。顾其言有可释以今义者。如云长股之民、长臂之民，殆指一种类人之猿”；只要不“专泥于人类以相求，则亦可稍无疑于其言之怪诞矣”。^② 这样的见解与后之视《山海经》内容为“神话”还不同，已经将其视为表现方式特殊的“实录”了。

稍后刘师培著《中国历史教科书》（1906—1907年出版），开篇即引《山海经》；他于1909年完成的《穆天子传补释》，更屡引《山海经》以为证，其中证明该书“非后人赝造”的证据之一即其所载“地名符于《山海经》”，则后者之可据自不待言（注意这里说的是地名而非怪物一类）。特别值得注意的是刘自称“幼治此书”^③，《穆天子传》为一般正统士人视为后出伪书而不提倡读，刘家又是属于经古文学的世家，这样的读书人在很年轻时已在研治此书（刘师培生于1884年，说此语时不过25岁，则其口中的“幼年”当然还应更早许多年），亦可见清季学风转变之一斑。

刘师培、蒋观云等当时尚属年轻学者，年辈更高的王先谦在20世纪初年所撰的《外国通鉴序》中也说到他读《山海经》，甚感“上古之

① 参见《刘申叔遗书》，1950页，南京，江苏古籍出版社，1997年影印本。就史学方法而言，值得注意的是刘师培提出：后人对所不及见之事物，“谓之不知可也，谓之妄诞不可也”。这正是后来的趋新疑古派与旧派正统学者相近之处，两者皆视其未见之古事物为不存在，所异者一以为“伪造”，而一以为“妄诞”也。

② 参见钟敬文：《晚清改良派学者的民间文学见解》，见尹达等主编：《纪念顾颉刚学术论文集》，854、876页。

③ 《刘申叔遗书》，2178、1171～1177页，引文在1171页。

世无大国，水船山樯中见闻荒忽”^①。王氏虽稟湘学驳杂之风，大体仍属治学“老成”一流，可知光绪年间《山海经》已为相对正统的学者所阅。如果说《山海经》到清朝末年已较广泛地为学人所阅读并用于著述之中，应该不算过分。

二、民国学者对《山海经》的不同认知

这样看来，民国学者在研究中使用《山海经》一类书籍原不需特别的“思想解放”。既存研究一般似不认为光绪初年出现了多大的思想解放和学术观念的突破，《山海经》等材料早已被纳入史籍要目并被学者广泛阅读提示着新文化运动对民国史学或史料扩充倾向在解放思想方面的影响还可进一步探讨。另外，从下文可以看到，民国前二三十年对《山海经》持怀疑态度甚至反对用之于证史者新旧皆有，且绝非少数人，所以胡厚宣才感到他证明了《山海经》“并非荒诞不经之作，而确实保留有不少早期史料”能特别引起时人注意。这是怎么回事呢？

前引胡先生所述是晚年的回忆，有些内容不一定特别精确。《尧典》的确是顾颉刚疑为汉代作品的，而《山海经》就稍不同：影响胡先生的王国维本人在其“二重证据法”的示范中已先使用了《山海经》来考证殷王世系。王氏本主张“传说之中亦往往有史实为之素地”，故他认为：“虽谬悠缘饰之书如《山海经》、《楚辞·天问》，成于后世之书如《晏子春秋》、《墨子》、《吕氏春秋》，晚出之书如《竹书纪年》，其所言古事亦有一部分之确实性；然则经典所记上古之事，今日虽有未得二重证明者，固未可以完全抹杀也。”^② 王国维是一个在学术方面开新而在文化理想和人生观方面相当认同于传统（也可以说是守旧）

① 王先谦：《外国通鉴序》，见《虚受堂文集》，卷六，49页，1932年葵园四种版。

② 王国维：《古文新证》，见《古史新证》，52～53页，北京，清华大学出版社，1994年影印本。

的人^①，他能使用这些书，应该与同光以来的晚清学风有关，很可能也与他同《书目答问》的实际作者缪荃孙的学术交往相关。

同样，《山海经》是一般不被视为新派的蒙文通（其实他的思想和治学方法都可以说是新而不旧）论证中国上古区域文化的主要依据之一^②，这可能和清季蜀学的传统有关。蒙先生的老师廖平即对朱熹和吴任臣说过的《楚辞》与《山海经》的关系深有体会，他不仅主张“《楚辞》称述，全出《山海》、《诗》、《易》之博士学”（《治学大纲》）；且根本认为“因《楚辞》专引《山经》，而《山经》亦因之大显”（《经学四变记》）。^③另一位四川史家吕子方不知是否读到廖平此见，但他显然同意廖平的说法，并有细致的考证。^④蒙先生注意到，“自清世考古之学大盛”，《山海经》“逐渐受到一些学者的注意，而进行了一些整理工作。但清人的工作也只限于疏通文字、辨析异同，缺乏深入探讨。后来的古史学，也只不过是根据其需要而片段地征引”。他主张从史学的角度对《山海经》“进行深入、全面和系统的分析与考察”，将其“提到古史研究的适当的地位上”。^⑤

从司马迁起，读书人对《山海经》的疑虑皆在其所述的“怪”“物”太离奇，故大多以其为谬悠难信，但是游学欧洲多年的民国新史家傅斯年则与王国维和蒙文通一样认为这一旧籍之中有许多宝贵的材料。与王、蒙不同的是，傅斯年更加有意识地提出古代非正统史料的价值，他强调，经过儒家“伦理化”的史料不能全信。譬如，以殷代历史而言，《史记·殷本纪》的记载有不少错误，而《左传》《国语》

① 其实不仅王国维，像陈寅恪、汤用彤等为新派或被新派所欣赏的史家，在文化理想上也是以传统派自居的。参见王汎森：《民国的新史学及其批评者》，见罗志田主编：《20世纪的中国：学术与社会（史学卷）》，35页。

② 参见《蒙文通文集》，第1~3卷，成都，巴蜀书社，1987、1993、1995。

③ 两说皆引自闻一多：《廖季平论离骚》，见《闻一多全集》（5），251页，武汉，湖北人民出版社，1994。

④ 吕子方：《读〈山海经〉杂记》，见《中国科学技术史论文集》，下册，4、81~94、102~115页。

⑤ 蒙文通：《略论〈山海经〉的写作时代及其产生地域》，见《古学甄微》（《蒙文通文集》，第1卷），35页。

的记载又过度伦理化，它们的史料价值都低于像《山海经》和《楚辞·天问》这样带有神秘色彩的古籍。^①

傅斯年的观念里隐含民国新史家的一个共识，即中国上古本非什么“黄金时代”。后者正是历代学者难以接受《山海经》的观念基础，凡欲证明该书可信可用者皆不能不就此给出一个能使人接受的解释，所以郝懿行才会得出以“述变怪”来使“民不眩”这样一种极富想象力的诠释。但对于有进化论特别是社会进化观为思想武器的近代学人来说，这个问题本来是很容易解决的。明代朱长春注《管子》时即说：“《山经》简而穆，志怪于恒，上古之文也。”吕子方已注意及此，他进而主张：《山海经》中“后人所增添的是比较系统、完整，比较致密、文雅的东西。而书中那些比较粗陋艰懂和闳诞奇怪的东西，正是保留下来的原始社会的记录，正是精华所在，并非后人窜入”。^②

其实，在一些道光、咸丰年间及其后兴起的学问中，正统观念本来不甚强，如在以关注“西北”为表征的历史地理学内，《山海经》就不那么受轻视；而前述清季兴起的关于中国人种来源的考辨，实际已牵涉到今日所谓神话领域或传说领域，在这里《山海经》也早就被更认真地看待。这两个方面恰是疑古派的代表顾颉刚所关注和涉入者，他本人也最提倡使用传说材料。所以顾先生的后继者杨宽于抗战初期作《中国上古史导论》，颇有集古史研究之大成的动机（成功与否又当别论），即将《山海经》用为最主要的材料之一；他自述其“论古史神话”之取向便是“多据诸子及《楚辞》、《山海经》诸书以为说”。这一做法得到杨师吕思勉的认可，并鼓励其“推而搜之于《神异经》、《博物志》等书，以穷其流变”（同样可以注意的是吕思勉也非一般认为很“新”的史家）。^③

① 参见傅斯年遗稿《中国上古史与考古学》，见台北“中研院”史语所藏“傅斯年档案”。转引自王汎森：《民国的新史学及其批评者》，见罗志田主编：《20世纪的中国：学术与社会（史学卷）》，85页，本段所述全本王先生文。

② 吕子方：《读〈山海经〉杂记》，见《中国科学技术史论文集》，下册，3~4页。

③ 杨宽：《上吕师诚之书》，1940年2月15日，见《古史辨》（七下），381页，上海，上海古籍出版社，1982年影印本（下引各册同）。

这样的治史倾向与前已大不相同，时代风气的转变是非常明显的。^① 不过，对《山海经》等持怀疑态度的学者仍不少见，且不少怀疑这些文献的人都持一种看似更“严格”的“科学”史学观。考虑到前述清代学风的演变，特别是多元化倾向的逐渐增强，这些看似更“科学”的史家在相当程度上恐怕受乾嘉正统观念的影响更深，甚至可能成为其僵化的余绪而不自觉。

究竟什么样的资料才应当或可以使用是 20 世纪史家长期争论的问题，民初对学术研究在“眼光”上的“突破”其实新旧俱有，即使在北大之内新旧人物的学术观念也有着明显的错位。傅斯年的北大同学毛子水当然是名副其实的新派，他在 1919 年讨论用科学方法来“研究国故”时就说：“现在有些人用明堂比傅议会，根据《山海经》来讲学术史，说《太极图》是夏鼎上的东西——这等的论断，我觉得很不妥当。”可知身为新派的毛子水基本继承了过去读书人视《山海经》为不可信之“异端”的观念；他还把用《洪范》的材料作哲学史和用纬书的内容作孔子传视为“比引用三代鼎彝的款识来说三代的文字更不可靠”^②，又可知他那时也倾向于章太炎的观点，对使用金文持怀疑态度。从这两点看，毛对当时史料观上的“新突破”多不能接受。

不过毛子水与章太炎不同的是他手中握有更强大的武器——“科学”，故可以明指使用金文和《山海经》是与“科学的精神”对立的。有意思的是，傅斯年能肯定《山海经》也借助的是同样的武器。他说：

① 前引傅斯年明确置“俗”材料于“雅”材料之上的见解，也许不仅仅是学术上的解悟，很可能还有些时代风气的外在影响。鲁迅回忆中对《山海经》图画和《二十四孝图》那黑白分明的爱憎，非常有助于理解时人那种“俗胜于雅”的心态。他说，本来从长辈那里得到《二十四孝图》也“使我高兴极了”，但在“请人讲完了二十四个故事之后”，就从高兴走向“扫兴”。以他后面具体叙述其扫兴甚至“反感”的具体内容看，有些恐怕不是闰土的少年朋友可以思及的，多少带有新文化运动时代成年人的眼光，大概也出自他所谓“总要上下四方寻求，得到一种最黑，最黑，最黑的咒文，先来诅咒一切反对白话，妨害白话者”那样一种“恶心”。参见鲁迅：《阿长和〈山海经〉》《二十四孝图》，见《鲁迅全集》（2），243～257 页，北京，人民文学出版社，1981，引文在 253～254、251 页。

② 毛子水：《国故和科学的精神》，载《新潮》1 卷 5 号（1919 年 5 月 1 日），737～738、739～740 页，上海，上海书店，1986 年影印本。

《山海经》和《楚辞·天问》这类材料以前都是死的，“如无殷墟文字的出土和海宁王〔国维〕君之发明，则敢去用这些材料的，是没有清楚头脑的人。然而一经安阳之出土、王君之考释”，这些相关的材料“登时变活了”。^①虽然这一头脑是否清楚的划分有明确的时间断限，其言外之意，似乎是取决于新文化人特别强调的“科学方法”，大致也就是王国维所说的经过地下材料证明的纸上材料才可用之意。

可知当时“科学方法”对不同的人有不同的影响和作用，它既可用来突破过去的正统史料观念而开拓新范围，也可复兴乾嘉正统意识，进一步支持《山海经》等是“谬悠怪诞”的不经之书的观念。同时，这里也可见清代“汉宋之争”的复活，虽然在表述形式上已基本改头换面：许多倾向于义理的“旧派”都强烈抨击前清的乾嘉考据进入民国后反借“科学”而复兴，结果导致民国学术破碎支离，这正是道咸以降的“新宋学”攻击乾嘉“汉学”的口头禅；更有意思的是这些人多明显具有以民国之人反对“前清思想”的言外之意，所以他们在社会身份认同上其实又不“旧”而“新”。^②

而“科学”派的学者立场也非常鲜明，正式提出“中国古史重建”口号的韩亦琦到1942年仍认为，因清儒的考据，一般认知中的上古史料可靠的已很少。像《汲冢书》《竹书纪年》《山海经》等“可靠的成分更是少了”。他特别指出：“我们切不可以为王国维利用《山海经》证实了甲骨记载中殷先王亥，便认为《山海经》完全可靠。”与毛子水一样，他对金文也持保留态度：“虽然金文也能当做史料，但未经科学的发掘和严格考订整理，用时危险极多；即使考订正确，为数也有限。”^③

这正是与胡厚宣撰写《四方风名考证》差不多同时的言论，则前

① 傅斯年：《“新获卜辞写本后记”跋》，见《傅斯年全集》，第3册，225页。

② 这个问题我拟另文专论，相关的论述可以参见罗志田：《史料的尽量扩充与不看二十四史——民国新史学的一个诡论现象》；王汎森：《民国的新史学及其批评者》。

③ 韩亦琦：《中国上古史之重建》，载《斯文》2卷23～24期合刊（1942年12月1日），10～11页。

引胡先生的回忆虽有不精准处，其所述的学界反应却可以说大致符合实际。杨树达后来序胡先生文集，便指出当年王国维文出，“举世莫不惊其创获。及君此文出，学者又莫不惊叹，谓君能继王君之业”^①。学界的两次“惊叹”说明，近年被学术史称述甚多的“二重证据法”对学术的实际影响恐怕没有我们认知中那么大。^② 在一般学人印象中，记载传说材料的《山海经》等书正是疑古倾向的对立面，也确实受其影响而使人不敢随便使用。^③ 王国维虽然先已使用了《山海经》，但在疑古风气极盛的时代，似尚不足以祛除主张“科学”治史的疑古学者对《山海经》一类文献的疑惑。正是在这样的学术语境下，胡先生此文因进一步以“地下材料”证明了旧文献的可用，对疑古风气打击较大，故能再次使人“惊叹”。

那时仍在怀疑《山海经》的韩亦琦认为古史的重建只能寄希望于“科学的考古发掘。这门学问若能发达，新材料不仅可以大量寻找出来，使古史之重建极为可能，而且这些材料将愈积愈多，使后人知道古代史更详细、更悠远、更确切”，因为他们“可以利用颠扑不破的古代实物重建古史”。^④ 这也是稍早许多人的期望，但到韩氏写此文时，因出土史料的有限及使用困难而导致不少学者对考古的期望降低。

大量使用《山海经》的杨宽就对考古出土史料的效果存疑，并从几乎完全相反的角度质疑王国维的研究。他说：“当前古史之研究，最大之难题，为殷墟卜辞之学犹未能建立成一体；其章句训诂固在在成问题，其所识之字，亦多以意为之，未能坚人之信也。”王国维曾将一甲骨文字“初释为‘父’，谓即帝俊；即而因证帝俊之即帝喾，乃又

① 杨先生语参见胡厚宣：《我和甲骨文》，见《学林春秋》，275页。

② 参见罗志田：《“新宋学”与民初考据史学》，载《近代史研究》1998年1期。

③ 徐炳昶（旭生）注意到，直到20世纪50年代，治古史的人对传说资料仍是左支右吾，不敢放手使用；其主要原因即受疑古风气影响，“从根本上疑惑这些资料的可用与否”。参见徐旭生：《中国古史的传说时代》（增订本），26～27页，北京，文物出版社，1985。

④ 韩亦琦：《中国上古史之重建》，载《斯文》2卷23～24期合刊，10～11页。

改释为‘夔’，谓与‘咎’音同，又与‘爰’相近。究何所见而云然耶？王氏为学尚称审慎，其末流乃举古史上之问题，一一以卜辞穿凿附会之。地下之新史料诚较纸上之旧史料为可贵，实物之史料诚较传说之史料为可信，但考释必须观其会通，然后能增高新史料之价值。若任情附会穿凿，其与伪造新史料，相去仅一间耳”^①。

以今日的后见之明看，考古史料与传说史料并不存在根本的冲突，学者完全可以兼而用之（顾颉刚本人早年正提倡兼用，他特别强调新学术应注重实物、依靠实物；但其后来实际走在基本使用文籍而非实物的方向上，也可能影响到其追随者）。然当时人似乎多感到有为自己采用的方法正名同时又反对其他方法的必要，这大概与那时的世风相关，也可能与清代“汉宋之争”在民国以不同形式“复兴”相关，这方面的探讨只能俟诸另文了。

三、余论：学术传统的中断与更新

本在《书目答问》“古史”类中的《山海经》竟然被许多民国学人视为异端这一现象充分提示出近代中国学术传统的中断（不是全断），而传统中断后的一个常态便是“假作真时真亦假”（当然绝非有意识地制假）：过去常见的事物可能变为（实际是被认为）稀见，过去极平常的事（如阅读和使用《山海经》）反而成为带突破性的举动，而本来人皆可为之事也竟成为“思想解放”的对象了。《山海经》并非唯一受此“殊遇”者，前引反对读《山海经》的崔述在民国时就曾有相似的命运，这一在光绪初年其实可以说广为读书人所知的人物到民初竟然被从“百年埋没”中“重新发现”出来，成为新文化人从边缘改写近代中国学术史的一个重要立足点（这里针对的不是新文化人对崔氏学术成就的重新评估，而是他们将崔述视为清代学统中的边缘人物这一点）。

其实崔述的学术命运并不像胡适等人当年所说的那样悲惨，他所

^① 杨宽：《上吕师诚之书》，1940年2月15日，见《古史辨》（七下），381页。

著的《考信录》早就出现在当年学者几乎人手一本的《书目答问》的经部之上^①，他本人的姓名也包括在该书所附的“国朝著述诸家姓名略”的“汉宋兼采经学家”之中，后者尤其表明学界对崔述成就的充分认可。大概新文化人受严复将故书束诸高阁这一主张的影响太甚，根本不看张之洞这样落伍人士的书，所以才以为崔述一直不为人所知，需要他们来“重新发现”。胡适甚至以为是日本人于1903—1904年间标点刊印《崔东壁遗书》，“中国人方才渐渐知道有崔述这个人”。^②

那正是胡适“暴得大名”之后大力提倡整理国故之时，他关于崔述“这样一个伟大的学者”、崔著“这样一部伟大的著作”在中国“竟被时代埋没了一百年”这个说法影响了许多当时和后来不看《书目答问》之人^③；且其影响很快又扩展到国外，最早认识到《古史辨》之革命性学术意义的美国汉学家恒慕义（Arthur W. Hummel）注意到，美国国会图书馆其实早就购存了刻于道光二年（1822）的《崔东壁遗书》，但他仍然接受了胡适的看法，认为崔述的著作被中国学人忽视达百年之久，“即使像梁启超那样目光锐利而深刻的学者也未曾注意及此”（在那时许多中国学人眼中梁启超恐不以此见长），直到1921年才被胡适“重新发现”。^④

恒慕义这位年轻的异国汉学家（指撰文时）不知有《书目答问》当然不足为怪，尤其美国汉学在当时西方汉学界尚不足道；但胡适无意中创作的这一“迷思”（myth）并不仅仅“迷惑”了一位美国汉学家。约半个世纪后，施奈德（Laurence A. Schneider）撰写了一本颇具分量的《顾颉刚学传》，仍认为崔述是所有顾颉刚重新表彰的学者中

① 路新生已注意及此，他据此认为“《考信录》不仅在当时曾经流传，且具有较大影响”。路新生：《崔述与顾颉刚》，载《历史研究》1993年4期，75页。

② 胡适：《科学的古史家崔述》，见《崔东壁遗书》，952页。日本人使崔述之学得以传承的说法大约由刘师培开其端，不过刘只说崔书“不显”，远不如胡适说得那么绝对。关于崔述及其学术在中国学统中的命运我另有小文专考，此不赘述。

③ 胡适：《科学的古史家崔述》，见《崔东壁遗书》，953页。

④ Arthur W. Hummel, “What Chinese Historians Are Doing in Their Own History”, 原刊 *The American Historical Review*, 见《古史辨》（二），442页。

“最不为人所知”的一位 (none had been more obscure than Ts'ui Shu)。^①法国汉学家桀溺 (Tean-Pierre Dieny) 几年前还说, 崔述的《考信录》在“19 世纪的多次重梓几乎无人注意, 直到 20 世纪, 那珂通世、胡适、顾颉刚在崔述身上发现‘科学的史学’的先驱, 他才声名大著”^②。今日不少学者也还在不同程度地重复胡适创作出的崔述被国人长期“埋没”的旧话。胡适当年以为, 崔述“竟被时代埋没了一百年, 究竟不能不算是中国学术界的奇耻”^③。而他创作出的迷思竟然又“迷惑”了中西学界近 80 年, 我们现在读胡适此语, 究竟也不能不有些自感惭愧。

恒慕义将崔述的被“埋没”视作近代中国因“中西痛苦的接触所产生的忽视中国之精神错乱的最佳例证”^④, 自属别有体会。他自己所见美国国会图书馆购书的事实和胡适关于日本人帮助中国人“发现”崔述的言说确实都提示着“忽视中国”的竟然是中国人自己, 而外国人反不那么忽视中国, 应能支持他的看法。在民初的中国, 一些外国人提倡保存中国传统“美好”的一面, 而中国人在尊西趋新的同时拼命反传统的确是当时的常见现象。^⑤ 恒慕义之所见虽然是建立在迷思的基础之上, 因而并非历史“真相”, 倒也居然与当时中国真相的外部轮廓大致相符。

中国人自己“忽视中国”的现象, 特别是胡适创作的迷思竟然能长期影响中国学界这一事实再次体现了近代中国学术传统的中断和国人历史记忆的无意识改变, 这一过程大致就完成于 20 世纪初期辛亥革

① Laurence A. Schneider, *Ku Chieh-Kang and China's New History: Nationalism and the Quest for Alternative Tradition*, Berkeley: University of California Press, 1971, p. 93.

② 桀溺:《崔述的立志岁月》, 见《法国汉学》, 第 1 辑, 131 页, 北京, 清华大学出版社, 1996。不知这里是否有误译, 因为一部“几乎无人注意”的书何以会“多次重梓”, 稍令人费解。如果没有误译, 这当然又是一个受胡适影响的汉学家。

③ 胡适:《科学的古史家崔述》, 见《崔东壁遗书》, 953 页。

④ Hummel, “What Chinese Historians Are Doing in Their Own History”, 见《古史辨》(二), 442 页。

⑤ 参见罗志田:《权势转移: 近代中国的思想、社会与学术》, 4~5 页。

命前后的一二十年间。《书目答问》从多数学者书架上消失（或被置于顶端、角落）最早不过是在辛亥革命前夕，而胡适因“暴得大名”而获得广泛的学术影响最晚不过辛亥革命后十年；一部目录书的束诸高阁和一位学术领袖未经深入研究的言论可以对几代学人的历史记忆产生如此大的影响，足可以引起我们的深思。^①

若将视线移向国外，则今日持后殖民主义观念的学者也许会从此事例看出恒慕义虽然在意识层面反对“忽视中国”并努力为中国新史学鼓吹，其潜意识里或不免仍存西方人见识高中国人一等的观念，所以很容易接受外国人又在帮助中国人矫正“忽视中国”这一“精神错乱”的迷思性言说。这样看或也不无所见，但也应注意中国学者胡适创作的迷思同样影响了几代外国学者，说明他们在意识和下意识层面其实也相当尊重中国人所立之言，视之为不易之论（若不够尊信便会去查书核对）；也就是说，中国学者的学术见解对他们实际上仍具有相当的权威性。

从民初以来，中国学者常说什么“汉学的中心在外国”，这在一定程度上的确符合事实，然而民初西方汉学的情形也未必像许多国人认知中那样了不得。早年的西方“汉学”从研究的领域、关注的问题到运用的方法都有明显的特点，与我们一般认知中西方的“中国历史研究”其实相当不同；民初的中国学人因为有强烈的“预流”心态，并欲与西方汉学争胜，自觉或不自觉地思其所思，所以看到差距而思赶超。若说到史学，在20世纪20—30年代，除日本在一些小的领域或稍领先外，外国的研究总体上并不特别领先于中国人的研究（这个问

① 这当然主要是受胡适等人影响的趋新主流学界的情形，姜亮夫在20世纪20年代就读于成都高等师范学校，上第一堂课时老师林山腴（思进）就吩咐每人买一部《书目答问》，林先生以为这是为学生治学“指路”（参见姜亮夫：《忆成都高师》，见《学术集林》，卷二，271页，上海，上海远东出版社，1994）。学统未断很可能是从廖平到蒙文通、吕子方这些四川学者更加看重《山海经》而不以为不妥的一个潜在原因。同时，《书目答问》以前是作为“门径书”而非工具书的，前者要认真读，后者仅是“备查”而已。许多民国新派学者其实也还不时提到《书目答问》，但此书对他们而言已是备查之工具书，只是有的放矢地核查特定内容而非通读，他们对书中的崔述能够视而不见也就不难理解了。

题太大，我近有专文探讨）。《剑桥中国史》的总主编杜希德（Denis Twitchett）几年前有一段概述“二战”前西方中国史研究的话，值得全文引在这里：

在“二战”之前，西方并无有组织的中国历史研究这一“行业”（profession）。与19世纪的情形一样，那时在欧美大学中讲授“中国研究”的约二三十位学者中，多数仍是退休的领事、外交官或传教士。他们中大多数是在“东方学”（Oriental Studies）系或“东语”（Oriental Languages）系与圣经学者、阿拉伯学者以及古典近东专家一起任教。即使在少数几个有着长期中国学术传统的大学之中，也并无有组织的中国研究“中心”。只有巴黎，因其有着从18世纪的耶稣会士开始就未曾间断的学术大师持续存在，可以实实在在地称为西方的汉学（sinology）中心。在美国，只有哈佛大学是认真开展〔汉学〕活动的中心，那最早也只是从19世纪20年代后期才开始，不过其哈佛燕京学社有一个很好的图书馆，并保持着与中国学术界的个人联系。没有任何西方大学存在现代意义上的结构完善的中国研究专业的设置。在西方各大学，讲授中国题目的主要目的包括在为那些将赴远东任职者的现代语言教育之中。没有任何大学设有专门的中国历史讲座教授职位。^①

这段话出自今日西方著名中国史家之口，虽或不免有自谦的成分，大体上是符合实际的。更值得注意的是，崔瑞德教授指出，那时西方“任何希望成为〔与中国有关的〕职业学者的人会尽快奔赴中国，在那里找到好的老师对其进行培训”。也就是说，当中国学者慨叹汉学中心在外国时，西方学者却到中国寻找良师以接受训练。将此情形与胡适言说对西方学界的长期影响力合观，可以确证中国学者（关于中国）

① Denis Twitchett, *The Historian, His Readers, and the Passage of Time*, Taipei: Institute of History and Philology, Academia Sinica, 1997, pp. 3-4.

的学术见解在西方其实还是长期具有权威性的。^①

那时研究汉学的西方学者对中国学界的发展相当关注，他们对中国学者的认识也常追随中国学界的转变而更易。吴宓于1931年2月24日在巴黎访著名汉学家伯希和，印象如下：“彼乃一考据家，尤颇有美国人气习。殆必述王国维先生及陈寅恪君之名，又自陈为《学衡》及《大公报·文学副刊》编辑，对宓始改容为礼。然谓李济、顾颉刚等皆中国第一流学者，则殊无辨择之能力矣。宓晤汉学家（西人）既有数人，虽佩其记诵考据之精博，心殊失望也。”^② 吴宓在文化理想上与当时居中国学界主流的胡适一派有很大的歧异，对其向来观感不佳，又先受到伯希和冷遇，所以他的看法或不免带有偏见。但如果西人到中国寻找的良师也是不读《书目答问》的一辈或一派，则其所受训练自然也反映出中国学界的时代气息，他们同样也不会去看《书目答问》一类的书，这大概也是其能长期接受胡适观念的一个原因吧。

再将视线转回中国，旧学术传统的中断同时意味着新学术传统的产生，第一代不看《书目答问》的学者引入了大量以前学者不看或不曾看的“新”论著，他们扬弃的固然不少，引进和发掘的也相当多。王汎森观察到：“民国史学上许多创新性的解释，大多是在过去传统文化笼罩下的人所不能察觉，或甚至是所不敢说的。”在过去，旧礼教纲常观念往往限制了历史解释的可能性，而新社会环境与新思潮带来的“思想解放”使新史家得以“碰触了许多前人忽略的面相，并揭露了一

① 当然，“二战”后情形已开始改变，与区域研究兴起同时，西方（特别是美国）大力发展中国研究，其中历史研究到今日可以说在很多方面至少绝不落后于中国。今日西方中国史研究在资料建设的投入和学者利用资料的能力上与中国学人相比真可以说有天壤之别（美国人做博士论文通常是在全世界范围内花一年以上的時間查閱和搜集資料，我們的史學博士生可以用於查閱資料的經費通常不足千元，連在國內選一個地方看資料都只能限制在很短的時間之內；而大學圖書館的購書經費更不能比），所以西方中國史研究絕不像有些人認為的那樣僅僅長於“理論”和分析，而是在資料占有上遠勝過我們一般的學者；如果我們不在這些方面急起直追，則中國史研究的中心不在中國用不了多長時間就很可能成為事實。

② 《吳宓日記》，第5冊（1930—1933年），196頁，北京，生活·讀書·新知三聯書店，1998。

些先前不敢或不能揭露的部分”。^① 这一代学者给中国学统带来的新眼光、新取向和新方法极大地突破了传统学术的视野和研究方式，至今仍影响甚至可以说制约着我们的学术研究。

新引入的西学对中国学术的冲击和促进并存，后者尤其有目共睹，不容忽视。同样重要的是，恰在这些学者经常引为自豪的“新眼光”之下，过去许多正统学者不怎么看或视而不见的大量“异端”读物越来越多地走上学者的书架并占据显要的位置。尽管民初新派学者对《山海经》的态度各不相同，且其可用程度今日或许仍存争议，但大概已没有学者再怀疑其中保存了相当数量的上古史料。乾嘉时代开其端的学术多元化倾向能够由潜流而变为主流，正拜民初思想解放带来的“新眼光”之赐，《山海经》的沉浮也就映照出了近代中国史学的演变历程。

原刊《中国社会科学》2001年1期

^① 参见王汎森：《民国的新史学及其批评者》，见罗志田主编：《20世纪的中国：学术与社会（史学卷）》，66页。

大纲与史：民国学术观念的典范转移

在民国初年的中国学术界，胡适的《中国哲学史大纲》是开风气之作，基本提供了一个相对全面的新学术典范，这是学界大致的共识。^①从今天的眼光看，胡适所为兼顾了继往开来的性质：从胡适个人的学问讲，他显然是继往的东西多；从胡适的时代言，则又是开来的成分重。当时学术上继往部分超过胡适的比比皆是，而开来则无人能过之。不过，胡适最初是因提倡白话文而在社会上“暴得大名”，这并不意味着他同时在上层精英学术领域内已树立起自己的地位。他在其任教的北京大学取得为许多学人所认可的领先学术地位，还经历了一个曲折的过程。^②

在这一方面，胡适并不如许多人想象的那样立刻一鸣惊人。北大早期学生毛以亨回忆说，胡适到北大，“未曾一炮打响”。“胡先生在北大，于初到后数日，即于某晚在大礼堂讲墨学，到者百余人，反应不甚良好。我与傅斯年曾去听讲，回来觉得类于外国汉学家之讲中国学问。曾有许多观点，为我们所未想到，但究未见其大，且未合中国人之人生日用标准。胡先生后来在北大研究所，与马叙伦同任中国哲学讲[导?]师。马氏担任老庄，而胡氏则指导墨学。马氏首言，欲讲名法，不可不先讲老庄，口若悬河，滔滔不绝。而当时之胡先生，口才亦不甚好，遂使研究员十六人中，十五人皆随马氏研老庄。当时哲学

① 参见余英时：《重寻胡适历程——胡适生平与思想再认识》，桂林，广西师范大学出版社，2004。

② 参见罗志田：《再造文明的尝试：胡适传》，146～159页，北京，中华书局，2006。

系，班长为赵健，觉得不好意思，乃声称愿随胡先生研墨经，借以解围。”^① 毛氏与胡不甚相得，晚年记忆，或有不精确处，但揆诸其他信息，此言与事实相去不会太远。

不仅学生开始不甚欢迎，胡适还面临着同事的挑战。他在给一年级讲中国哲学史时，就有先来的老师认为胡适不通。冯友兰在1962年回忆他当年在北大哲学门上课时的情景说：胡适所发的讲义名为《中国哲学史大纲》，教三年级中国哲学史的老师陈汉章在课堂上拿着胡的讲义“笑不可抑”地说，“我说胡适不通，果然不通。只看他的讲义的名字就知道他不通。哲学史就是哲学的大纲，现在又有哲学史大纲，岂不成为大纲的大纲？不通之至”。^②

冯友兰的这段回忆是要说明当时在“哲学史”课程上的新旧观念转换，他在此文中还叙述道，在陈汉章之前是陈黻宸讲中国哲学史，“从前三皇、后五帝讲起，每星期四小时，讲了一个学期才讲到周公。我们问他，象这样讲，甚么时候可以讲完。他说：‘无所谓讲完讲不完。要讲完一句话就可以讲完。要讲不完就是讲不完。’”后来才是陈汉章“接着讲，基本上就是《宋元学案》、《明儒学案》那一套”。到冯友兰晚年所撰的回忆录《三松堂自序》中，这两个故事再次出现，原来所述二陈的话均在，仅文字小有歧异，而均隐其名。^③

据另一个北大学生顾颉刚的回忆，陈汉章也曾教一年级的中国哲学史一课，仍是从伏羲讲起，一年下来只讲到商朝的《洪范》。而胡适则是丢开唐、虞、夏、商，改从周宣王以后讲起，体现了非常不同的取向。^④ 冯友兰在1935年还讲过一个故事，或者就是上面故事之一的另一个版本。他说：“我记得民国四年，沈兼士先生在北京大学讲授中

① 毛以亨：《初到北大的胡适》，原载香港《天文台》，承王汎森兄赐赠复印件，特此致谢。

② 本段及下段均参见冯友兰：《“五四”前的北大和“五四”后的清华》，见全国政协文史资料委员会编：《文史资料选辑》，第34辑，4页，北京，文史资料出版社，1963。

③ 冯友兰：《三松堂自序》，200页，北京，生活·读书·新知三联书店，1984。

④ 顾颉刚：《古史辨·自序》（一），36页。

国哲学史，讲了一学期的功夫，才讲到周代。因为他的哲学是由远古讲起的。”胡适则不同，他“认为中国哲学是应该自‘先秦时期’开始”^①。这样看来，在胡适以前讲中国哲学史的，用一学期以上的时间来讲周代之前的“哲学”，很可能是个共相。

冯先生认为，“从这些例子可以看出来，当时学者对于‘哲学史’这门学问性质，是完全不了解”。他批评说：“当时的教授先生们所有的哲学这个概念，是很模糊的。他们看不出哲学和哲学史的分别。”陈黻宸之所言，或取禅宗义，其实禅宗式的哲学，不说话倒可以“讲完”，开口反讲不完。关键在于，“哲学史并不等于哲学，哲学史是历史，历史是非讲不可的，不讲别人就不知道。既然讲，它总要有个开端，有个结尾”。他的结论是：哲学史可以有详略，但它“不是哲学的大纲”。^②对沈兼士和胡适的歧异，冯也有所评论，他说：由于“沈先生认为的中国哲学史的发创的时期比胡先生认为的较早，所以沈先生对于‘先秦’以前的哲学以为仍有研究之必要”。冯自己是站在胡适一边的，他主张“先秦以前并没有哲学，那时确实没有哲学思想产生，所以那时不应引起我们的注意或研究”^③。

我们都知道冯友兰和胡适在中国哲学史领域里有许多不同甚至对立的见解，而冯先生先后三次撰文，皆站在胡适一边为其辩护，肯定其在哲学史领域的学术开创意义，老一辈人的学术风范的确令人佩服。对今日的学人而言，哲学史不是哲学大纲应该是不成问题的；但对当时人来说，问题恐怕没有那么简单。同时，冯先生支持沈兼士的理由似也不足以服人，因为中国何时“有哲学思想产生”这一判断，只能建立在何谓“哲学”的基础之上，而当时学界对这两点其实都没有见仁见智之解。

① 冯友兰：《近年史学界对于中国古史之看法》，见《三松堂全集》，第11卷，284～285页，郑州，河南人民出版社，1992。

② 冯友兰：《“五四”前的北大和“五四”后的清华》，见全国政协文史资料委员会编：《文史资料选辑》，第34辑，4页；《三松堂自序》，200页。

③ 冯友兰：《近年史学界对于中国古史之看法》，见《三松堂全集》，第11卷，284～285页。

“哲学”这个术语本非中国自产，而是从日本人那里转手来的西词之译名，早年国人也有译成“智学”或“爱智学”等的。中国既然长期无此术语，其实也可以说并没有严格意义上的“哲学”。西方哲学最讲究而须臾不可离的“存在（Being）”，中国传统思想中便无确切对应的概念；即使有意思相近者，也不为中国思想家所特别重视到离不得的程度。中国文化本来自成体系，更完全可以不必有什么“哲学”。

曾经多读西方哲学著作的中国古代史专家傅斯年便认为，中国上古只有“方术”，到汉代始可言“思想”，却从来没有“哲学”。他自称在1922—1923年间留学欧洲时，“见到中国之大兴国学、大谈其所谓文化，思著一小书，姑名为‘斯文扫地论’”。全书共四章，其中一章就名为“废哲学”。^①据傅斯年的看法，哲学是依附于语言特质的副产品，而汉语实非哲学语言，故周秦诸子不是哲学家。^②

在1926年10月写定的致顾颉刚信中，傅斯年明确表示：“不赞成适之先生把记载老子、孔子、墨子等等之书呼作哲学史。中国本没有所谓哲学，多谢上帝，给我们民族这么一个健康的习惯。我们中国所有的哲学，尽多到苏格拉底那样子而止，就是柏拉图也不尚全有，更不必论到近代学院中的专技哲学，自贷嘉、来卜尼兹以来的。我们若呼子家为哲学家，大有误会之可能。……现在我们姑称这些人们（子家）为方术家。思想一个名词也以少用为是，盖汉朝人的东西多半可说思想了，而晚周的东西总应该说是方术。”^③这一看法他那时也曾对胡适说过，“中国严格说起，没有哲学〔四字加圈〕（多谢上帝，使得我们天汉的民族走这么健康的一路！），至多不过有从苏格拉底以前的，连柏拉图的都不尽有”，至于类似近代西方的学院哲学，“更绝对没有”。^④

① 《朱家骅、傅斯年致李石曾、吴稚晖书》，1927年5月16日，见《傅斯年全集》，第7册，101页，台北，联经出版事业公司，1980。

② 傅斯年：《战国子家叙论》，见《傅斯年全集》，第2册，85～87页。

③ 傅斯年：《与顾颉刚论古史书》，见《傅斯年全集》，第4册，473页。

④ 傅斯年致胡适，1926年8月18日，见耿云志主编：《胡适遗稿及秘藏书信》，第37册，357页，合肥，黄山书社，1994。

傅斯年提出：“大凡用新名词称旧事物，物质的东西是可以的，因为相同；人文上的物事是每每不可以的，因为多似同而异。”他之所以用“方术家”或“方术论者”这个名词来称呼诸子，即“因为这个名词是当时有的，不是洋货”。从“《庄子·天下篇》至《淮南鸿烈》、枚乘《七发》皆如此称，这是他们自己称自己的名词”。周秦诸子“大大多数是些世间物事的议论者，其问题多是当年的问题，也偶有问题是从中国话的特质上来的（恰如希腊玄学是从希腊话的特质出来的一样），故如把后一时期、或别个民族的名词及方式来解他，不是割离，便是添加”。他强调，“不用任何后一时期、印度的、西洋的名词和方式”来处理中国思想言说是研究中国古代思想应该遵守的“教条”。^①

在1927—1928年间中山大学的讲义《战国子家叙论》中，傅斯年更加详细地论证了这一看法。他重申中国没有西方意义的哲学，“汉士[士?]思想中原无严格意义的斐洛苏菲[philosophy]一科，‘中国哲学’一个名词本是日本人的贱制品；明季译拉丁文之高贤不曾有此，后来直到严几道、马相伯先生兄弟亦不曾有此。我们为求认识世事之真，能不排斥这个日本贱货吗？”子家讨论的内容“在西洋皆不能算做严格意义下之哲学，为什么我们反去借来一个不相干的名词，加在些不相干的古代中国人身上呀！”因此，还是把“周秦汉诸子”称作“方术家”更接近历史真相。^②

到1940年7月，时任职于中国文化基金会的朱家骅致函傅斯年，征询关于修改资助学科名称及资助范围增设国学一科之事，傅回信极力反对增设国学，并论及“哲学一科，自亦可有”，但“今日国内之哲学，要以有基础者为绝少，胡言乱道而自命为哲学者则绝多”，实际上恐怕还不能算已形成一种规范的“学科”。若“一设此科，未必有补，

① 傅斯年：《与顾颉刚论古史书》，见《傅斯年全集》，第4册，473页；《战国子家叙论》，见《傅斯年全集》，第2册，88页；傅斯年致胡适，1926年8月18日，见耿云志主编：《胡适遗稿及秘藏书信》，第37册，357页。

② 傅斯年：《战国子家叙论》，见《傅斯年全集》，第2册，88～89页。

而贵会徒然多事矣”^①。傅斯年的用语较前已温和得多，而意思仍很明显：西来的“哲学”尚未在中国生根，遑论发展。这样一种对当时中国治哲学者的认知，或者未必能得哲学学人的同意，但正是他以前哲学观的自然延续。

诸子所论非“哲学”而实“方术”的观念，其实与新文化人普遍接受的“还历史以其本来面目”的观念是一致的（当时的马克思主义史家也基本接受这一观念），提倡后者最力的胡适当然也就易于接受前者。而且胡适自己也是最不欣赏随意使用“新名词”的^②，所以他很快接受了傅斯年的看法，渐多强调自己研究的不是“哲学史”而是“思想史”。胡适晚年自述说，“后来我总喜欢把‘中国哲学史’改称为‘中国思想史’”。这是有实据的，他原在撰写的“中古哲学史”，到北伐后即正式改名为“中古思想史”。胡适更明确表态：“我个人比较喜欢用‘思想史’这个名词，那比‘哲学史’[更为切当]。”^③他自己也承认这是受傅斯年影响，指出正是傅斯年“不赞成用哲学史的名字来讲中国思想，而主张用中国思想史的名字”^④。

而胡适不久即体现出他比傅斯年更勇于“大胆的假设”。他于1929年6月3日在大同大学演讲“哲学的将来”，认为“过去的哲学只是幼稚的、错误的或失败了的科学”，故“只可在人类知识史与思想史上占一个位置”。他进而明确论及“哲学的根本取消”说：“问题可解决的，都解决了。一时不能解决的，如将来有解决的可能，还得靠科学实验的帮助与证实。科学不能解决的，哲学也休想解决；即使提出解决，也不过是一个待证的假设，不足以取信于现代的人。故哲学自然消灭，变成普通思想的一部分。”于是“将来只有思想家，而无哲

① 傅斯年致朱家骅，1940年7月8日，见台北“中研院”史语所藏“傅斯年档案”。

② 参见罗志田：《再造文明的尝试：胡适传》，142～143页。

③ 唐德刚译注：《胡适口述自传》，229、249页，上海，华东师范大学出版社，1993。

④ 胡适：《傅孟真先生的思想》，见《胡适讲演集》，中册，341页，台北，“中央研究院”胡适纪念馆，1970。

学家”。^①

过去的“哲学”已成思想史，将来的“哲学”也会“变成普通思想”，这显然是典型的傅斯年思路的发展。哲学系毕业也任教于哲学系的胡适竟然要“取消哲学”，其“大胆”和激烈又远在傅斯年之上。值得注意的是，胡适这里讨论的是普遍意义的“哲学”，而非傅斯年所说的具体时空内“周秦汉诸子”的思想。傅斯年虽然明确表示了对哲学的不欣赏（所以没有“哲学”的中国才“健康”），但从他所说的哲学与语言的关系看，西方哲学是不至于被“消灭”的。胡适常爱说哲学是他的“职业”而史学是他的“训练”，其实他受到的正式训练恰在西洋哲学，他对傅斯年思路的这一跨越时空的“发展”表明，他的思维习惯仍更多是偏于“哲学的”而非“史学的”。

胡适在这里讨论的哲学与科学的关系，提示了新文化人当时的一种隐忧，即哲学的一度风行已对科学的推广产生了威胁。陈独秀在1920年春指出，“现在新文化运动声中，有两种不祥的声音”，其中之一就是“科学无用了，我们应该注重哲学”。^②可知新文化运动当年“哲学”也曾是一个有威慑力的新名词，其威慑力首先当然因其是西来的。但正如传教士早年努力传播过的西来“科学”后曾有力地威胁到同样西来的基督教一样，西来的“哲学”如今也影响到了“科学”的推行。^③陈独秀感到有必要强调：“哲学虽不是抄集各种科学结果所能造成的东西，但是不用科学的方法下手研究、说明的哲学，不知道是什么一种怪物”；而“现在有一班青年，把周秦诸子、儒佛耶回、康德黑

① 《胡适的日记（手稿本）》，1929年6月3日（原书无页），第8册，台北，远流出版公司，1991。王汎森兄已注意到这一材料，他还从胡适当年书信日记中梳理出多条胡适在这方面受傅斯年影响的证据。参见其《傅斯年对胡适文史观点的影响》，载《汉学研究》14卷1期（1996年6月），191~192页。

② 陈独秀：《新文化运动是什么》，载《新青年》7卷5号（1920年4月1日），1页（文页）。

③ 西来各事物相互影响其在中国的发展，正是“西方分裂”的明显表征，参见罗志田：《传教士与近代中西文化竞争》，载《历史研究》1996年6期；《西方的分裂：国际风云与五四前后中国思想的演变》，载《中国社会科学》1999年3期。

格尔横拉在一起说一阵昏话，便自命为哲学大家，这不是怪物是什么？”^①

其实诸子之成为“哲学”，部分正因新派中国学人欲使中国学术“科学化”，而努力从“传统”中找“现代”的心态（此风今日犹盛）所致；而“哲学”的风行，更与胡适的《中国哲学史大纲》直接相关；所以陈独秀指明这是新文化运动内部的观念。傅斯年特意要辨明中国无哲学，多半也是直指胡适，有明显的针对性。陈独秀虽未到否认中国有“哲学”的地步，其论证则与傅斯年的言论相当接近。傅斯年更早在北大读书期间，就曾上书校长蔡元培，认为“哲学与科学之关系长，而与文学之关系薄”；那些以为“哲学、文学联络最为密切，哲学、科学若少关系者，中国人之谬见然也”。^②有意思的是，胡适曾经就是带有傅所谓“谬见”的“中国人”之一，他早年在美国弃农学而转入哲学，正欲“以文学发挥哲学之精神”。^③不过到1929年的演讲中，胡适的态度又转为重科学而弃哲学了。

“文学”和“哲学”都是新文化运动中比较得意的学科，自己就在哲学门读书的顾颉刚，在1921年致友人王伯祥的信中曾表示，“自知于哲学、文学都是不近情的”，故只愿“做一个科学的史学者”。^④他说出的选择次序，提示着哲学与文学才是时人的首选，而史学则不很受看重。留学美国习史学的孔繁霁稍后也注意到，“新文化运动中，谈经济学、谈社会学、谈哲学、谈文学，莫不风靡一时，而亦绝少谈史学者”；其影响所及，“近年以来，我国士子留学海外者，稍知人生学科之重要，政治学也、经济学也、社会学也、心理学也、哲学也，问津者渐渐有人。惟专治史学者，则全美不三数人”。^⑤

顾颉刚觉得有必要向朋友解释其学科选择次序，含义殊深。梁启

① 陈独秀：《新文化运动是什么》，载《新青年》7卷5号，2页（文页）。

② 傅斯年书收录在《蔡元培全集》，参见高平叔编：《蔡元培全集》，第3卷，194~197页，北京，中华书局，1984。

③ 参见罗志田：《再造文明的尝试：胡适传》，68~69页。

④ 转引自顾潮、顾洪：《顾颉刚评传》，19页，南昌，百花洲文艺出版社，1995。

⑤ 孔繁霁：《与梁启超讨论中国历史研究法》，载《改造》4卷8号（1922年4月），1页（文页）。

超在1902年曾说：“今日泰西通行诸学科中，为中国所固有者，惟史学。”^①到民初则趋新者多主动选择非中国所固有的学科，朱希祖注意到，当北大史学门正式建立时，中国文学门“教员于新文学有嫌者，大都改归中国史学门”。文科学长陈独秀希望朱希祖能到史学门做主任，朱自己则有意“研究新文学”而“不愿改入史学门”。^②任何学科的发展离不开积累，哲学虽为时人新宠，毕竟学术积累不足，所以陈独秀视为“怪物”而傅斯年指为“胡言乱道”。

反复申说这么多，当然不是要翻什么案，否认或贬低冯友兰叙述中胡适在中国“哲学”领域里所起的划时代作用；也不是说我们今日哲学系的中国哲学课可以取消（但文化体系不同，随意用西方哲学概念或名词套中国思想，恐怕多易造成“始乱终弃”的结局）；只不过希望重建时人关注所在的语境，借以理解冯先生试图说明的当时“中国哲学史”课程上的新旧观念转换，或有助于我们认识胡适在学术界所开风气的宽广。实际上，冯友兰所主张的“哲学史”即“哲学之历史”的意思，也是今日我们一般认可的，应该就是由胡适开始肯定下来的。

陈汉章当年拿着《中国哲学史大纲》取笑胡适，或不排除有新旧之争或文人相轻的意思，但所透露的消息却远不止此。因为在“我说胡适不通”时，还只是一厢情愿，或确有文人相轻的个人倾向之意；到了在课堂上拿着证据“笑不可抑”时，已肯定是真正觉得其“不通”了。可以说，在胡适之前的北大，“哲学史”三字当是一整体的概念，即“哲学的大纲”，而不是“哲学之历史”的意思。所以我们切不可将历史的电影片子倒着放，以为是陈老先生自己“不通”。

若回到当时的语境中，对陈汉章及其他与陈持同样的观念的学者来说，既然“哲学史”就是“哲学的大纲”，则其用一年的时间只讲到《洪范》或周公，正无可厚非。过去中国人本认为中国文化精神以“三

① 梁启超：《新史学》，见《饮冰室合集·文集之九》，1页。

② 朱希祖：《北京大学史学系过去之略史与将来之希望》，见周文玖选编：《朱希祖文存》，329页，上海，上海古籍出版社，2006。当然，从学术的内在理路看，在新型的“六经皆史”趋势下，史学部分失去自身独立的学科认同，反呈被掩盖之势，也是一个应该考虑的因素，详另文。

代”为最高境界，当然是主要讲清三代就好。且陈氏等对西洋名词“哲学”也是有体会的：历代学人讲“三代”，多因对现实有所不满，以神游旷古出之，但也恰好表述了立说者对人类社会的理想境界，与柏拉图写《理想国》的取向略同。那些被认为是三代之文的具体典籍固可能是后出，对典籍已出之后的古人来说，特别是对民初讲旧学的人来说，其代表“中国哲学”之主要精神，却不容否认。陈氏本非讲“历史”而是讲“大纲”，自然注重主要精神蕴蓄之所在，而不必管是由什么人在什么时候所写定。

而尚未主张“哲学消灭”时的胡适，之所以不讲周宣王以前，恐怕也是觉得史料不可靠，却未必就像冯友兰所说的那样认为当时没有“哲学”。胡适在1921年说明他的“古史观”是：“现在先把古史缩短二千年，从《诗三百篇》做起。将来等到金石学、考古学发达上了科学轨道以后，然后用地底下掘出的史料，慢慢地拉长东周以前的古史。”^①这意味着胡适的“截断众流”是开放性的，若以前的材料被证明可信时，也不排除其可用性。北大新派学生毛子水在讨论用科学方法“研究国故”时，就把用《洪范》的材料作哲学史和用纬书的内容作孔子传视为“比引用三代鼎彝的款识来说三代的文字更不可靠”^②。

① 胡适：《自述古史观书》，见《古史辨》（一），22页。

② 毛子水：《国故和科学的精神》，载《新潮》1卷5号（1919年5月1日），737~738页。有意思的是，毛子水对使用金文说三代持怀疑态度，认为不是“科学的精神”，可知他在这一点上倾向于章太炎的观点。他又说：“现在有些人用明堂比傅议会，根据《山海经》来讲学术史，说《太极图》是夏鼎上的东西——这等的论断，我觉得很不妥当。”对于以《山海经》及《楚辞》来考证殷王世系的王国维来说，《山海经》等书虽不免“谬悠缘饰”，其“所言古事亦有一部分之确实性”，不可“完全抹杀”（王国维：《古史新证》，52~53页）。而《山海经》更是蒙文通论证中国上古区域文化的主要依据之一（参见《蒙文通文集》，第1~3卷）。如果说王国维和蒙文通都不免有偏“旧”的嫌疑（其实在学术上他们都不旧），毛氏的新派同学傅斯年也认为，就殷代历史而言，《史记·殷本纪》的记载有不少错误，而《左传》《国语》的记载又过度伦理化，它们的史料价值反低于像《山海经》和《楚辞·天问》那样带有神秘色彩的古籍（参见傅斯年遗稿《中国上古史与考古学》，见台北“中研院”史语所藏“傅斯年档案”，转引自王汎森先生待刊稿）。可知当时对学术研究在“眼光”上的“突破”新旧俱有，而趋新的毛子水多不接受，他基本继承了过去读书人视《山海经》为不可信之“异端”的观念，这又从一个侧面提示了当时新旧人物及其学术观念有着明显的错位（参见本书《〈山海经〉与近代中国史学》）。

这虽不一定是得自胡适的见解，但也多少提示了一些新派学人的共识。在“哲学”问题上得到冯友兰辩护的胡适自己，其实有着与冯不甚相同的看法。

这样看来，冯友兰意在强调哲学史的“历史”性质，但他却忘了用历史的眼光来看问题。历史不仅仅是有开端和结尾，它本身是一个发展的进程；考察历史事物也应该“随时随地”，以同一时段同一地域里的眼光来看待当时当地之事物（即傅斯年所提倡的不用后一时期或别个民族的名词及方式来处理史事）。据冯友兰自己的观察，北大和清华在“教育界，各自代表一种风格”，在“学术界也各自代表一种流派”。在哲学方面，北大哲学系注重“哲学经典的学习，注重哲学史的学习”，而清华则注重“哲学问题的分析和解决”；“在历史学方面，北大注重在史料的搜集和考订，清华着重在对于历史事实的分析和评论”。^①冯先生虽出身北大，却长期在清华任教，看来还是多受他眼中清华学风的影响。他无意中以后出之义来评判先前之事，足证其到底还是更偏于“哲学”，而不够“历史”（就像胡适比傅斯年更偏于“哲学”而不够“历史”一样）。

附带地说，某一“学”与“学史”之间关系或定义问题在民初并非哲学领域所独有。前引梁启超所说和刘师培所为，提示着由于史学为中国所固有，相对较易修习和从事，结果清季民初各新学术门类一开始似都有与史学挂钩的情形，无意中仍走入史学一途，“哲学大纲”成为“哲学史”很可能也是这同一路径的附产物。1918年北大中国文学门教授会即曾专门重新确定“文学”和“文学史”的讲授方法和内容，他们主张“文学史在使学者知各代之变迁及其派别”，而“文学则使学者研寻作文之妙用，有以窥见作者之用心，俾增进其文学之技术”。^②北大文学门创设已好几年，此时仍在着力于界定“文学”和

① 冯友兰：《“五四”前的北大和“五四”后的清华》，见全国政协文史资料委员会编：《文史资料选辑》，第34辑，1、11页。

② 《国文学门文学教授案》，载《北京大学日刊》，第1分册，1918年5月2日，2版。转引自刘龙心：《学科体制与近代中国史学的建立》，见罗志田主编：《20世纪的中国：学术与社会（史学卷）》。

“文学史”的范围，提示着这个学术典范问题在当时带有一定的普遍意义。

实际上，此后大纲即史的学术观念仍在传承，新派的郑振铎到 20 世纪 20 年代后期写囊括古今中外的《文学大纲》（近已再版），洋洋 80 万言，其实就是《世界文学史》（当时的新派认为“新文学”本身就是世界的，所以“世界”这一定语就不必要了），但仍用“大纲”为名，尤可反证当年“大纲即史”是相对普遍的认知，曾为新旧双方所接受。

原刊《历史研究》2000 年 1 期

史料的尽量扩充与不看二十四史

——民国新史学的一个诡论现象^{*}

章太炎在1924年指出，当时的史学有五项弊端：一曰尚文辞而忽事实，二曰因疏陋而疑伪造，三曰详远古而略近代，四曰审边塞而遗内治，五曰重文学而轻政事（详后）。到1933年，太炎复在江苏省立师范学校讲《历史之重要》，强调当时为学之弊、不可盲从者二端，即讲西洋科学不依一定之轨范，而故为荒谬之说、恣为新奇之议论，结果形成“空谈之哲学”和“疑古之史学”，特别是“讲史学者喜考古史，有二十四史而不看，专在细致之处吹毛求疵”。^①

约20年后，顾颉刚在1945年总结民国史学的成绩为六方面：“一、考古学和史前史的研究，二、中外交通史和蒙古史研究，三、敦煌学的研究，四、小说、戏曲、俗文学的研究，五、古史的研究，六、

^{*} 本文初稿曾在“迈向新学术之路：学术史与方法学的省思”研讨会（台北“中研院”史语所1998年10月22—24日）上陈述，并收入会议论文集《迈向新学术之路》（“中研院”史语所，1999）。但那篇文章因为个人的特殊原因，是在非常短的时间里仓促写成，且为遵守会议规定的字数限制（一万字），许多问题只是点到为止，未能充分展开论证。此后读了更多相关材料和新近的研究（特别要感谢顾潮女士、王汎森先生和陈以爱女士馈赠大作，刘龙心女士提供资料），觉有增订修改的必要，乃决定重写。新稿的立意和基本论旨未变，但在材料和论述方面做了大量增补，结构方面也有较大调整，篇幅超过原稿一倍以上。

① 章太炎：《教学弊论》，载《华国月刊》1卷12期（1924年8月15日），10～12页（文页）；《历史之重要》，载《制言》第55期，转引自汤志钧编：《章太炎年谱长编》，下册，930～931页，北京，中华书局，1979。按：太炎原意更多是指责时人专意于探讨“文献不足征”的上古而不研究有“正史”可据的历史，本文借其语汇而概括民国新史学的现象，不完全是章氏本意，特此说明（实际上，居二十四史之首的《史记》就包括上古内容，故两者也并非严格“对立”）。

社会史的研究。”他随后将考古学和敦煌学列入《新史料的发现和研究》这一大部分中，同时另分五章介绍其余成绩，但指出，“这六项当中，社会史的研究成绩较少”，故不单论；而将古史一章名为《古史的研究与〈古史辨〉》，特别揄扬其“疑古”倾向对史学的冲击和贡献。^①将章、顾二人的见解稍做对比可以看出，在基本去掉“社会史的研究”后，顾氏所见的“成绩”几乎等同于章氏所见的“弊端”。

也就是说，章太炎在1924年指为“弊端”的现象一直在发展，所以才有顾颉刚20年后大致相同但褒贬迥异的总结。如果暂置其褒贬于不顾，他们所见的应即当时中国新史学的发展态势。实际上，这一史学发展趋势后来仍在继续。就是在1949年后马克思主义史学全据正统的几十年间，中国大陆的史学发展大致未离这一趋向。如果不计史观方面的演化，除了现在已存争议的“五朵金花”（如古史分期问题和农民战争问题等）和近代史领域著述激增这两点，20世纪后半叶中国大陆史学在研究实践层面比较能持久的“成绩”，大体不出顾颉刚所论的领域（此仅就其大者而言之）。今日中国大陆史学权威总结百年史学发展的进步一面，与顾颉刚所见实甚相类。^②

昔柳诒徵论周末学术分裂说：“历史事迹，视人之心理为衡。叹为道术分裂，则有退化之观；诤为百家竞兴，则有进化之象。故事实不异，而论断可以迥殊。”^③此处所引章、顾二人论断之异，也大致出于对同样事实的观察，恰揭示出当时新旧史学见解歧异之所在。在新派基本掌握“话语权势”的20世纪，章太炎多少属于“失语”的一边，所以他的观察在当时不为新派所注重，而旧派则不时挂在口上。^④值得思考的是，这一观察似也甚少受到后之治学术史者的注意。本文仅

① 顾颉刚：《当代中国史学》之目录和引论，沈阳，辽宁教育出版社，1998。目录和引论均未分页。

② 参见戴逸：《世纪之交中国历史学的回顾与展望》，载《历史研究》1998年6期。戴、顾二位的具体侧重当然大有异趣，但顾所揄扬者基本仍在戴先生表彰之列。

③ 柳诒徵：《中国文化史》，218页，上海，上海东方出版中心，1996。

④ 如抗战时金陵大学文学院在成都办的《斯文》半月刊中，便不时提到章太炎这篇文章。

就北伐前后史学研究取向中“史料的广泛扩充”与“不看二十四史”并存这一吊诡性现象略做探索。

“不看二十四史”的现象与一度成为民初史学主流的疑古倾向有直接的关联。徐炳昶（旭生）观察到：从新文化运动到1949年间，以古史辨派为大本营的“疑古学派几乎笼罩了全中国的历史界”。虽然在疑古学派初盛时，已有“一部分的学者对于他们某部分的不赞成，不肯随声附和”，但因“当日在各大学中的势力几乎全为疑古派所把持”，反对者未能产生多大力量。^①徐氏自己是不在疑古主流之中的，他对北伐后唯物史观派的影响或有些低估^②，但这一观察大致不差。主张“了解之同情”的陈寅恪在1931年就认为：“今日国虽幸存，而国史已失其正统。”但怀疑派已形成所谓“话语权势”的控制力量，使未曾“预流”者不得不自我禁抑；陈氏后来即慨叹其“论学论治，迥异时流，而迫于事势，噤不得发”。^③

章太炎认为，疑古派其实是“因疏陋而疑伪造”，遂至“以一端小过，悉疑其伪。然则耳目所不接者，孰有可信者乎？百年以上之人，三里以外之事，吾皆可疑为伪也”。他在1933年进一步指斥胡适为代表的“新派说”：“今日有为学之弊，不可盲从者二端，不可不论。夫讲西洋科学，尚有一定之轨范，决不能故为荒谬之说，其足以乱中国者，乃在讲哲学讲史学，而恣为新奇之议论。”他特别注意到，“今之讲史

① 徐旭生：《中国古史的传说时代》（增订本），23、26～27页。徐氏进而指出：即使到1949年后，唯物方法已被接受为“最高轨范”，疑古思想仍“藏蔽于[学者]思想的深处以隐隐作祟”，史学界仍是“极端疑古思想在那里隐隐统治”。这里的“隐隐统治”一语颇道出疑古思想那不言的余威，尤其在20世纪50年代“对于胡适思想的批判已经在各处大规模地展开”之后仍然如此，是非常值得注意的现象。这似乎提示着当时学界无形中仍有其相对独立的衡量标准，并未完全趋于政治威权的提倡或干预。

② 身居主流的顾颉刚则明显感到唯物史观的强烈冲击，他在1933年已感觉到“近年唯物史观风靡一世”的压力。参见《古史辨》（四）的《顾序》，22页，1982年影印本（下引各册同）。

③ 陈寅恪：《吾国学术之现状及清华之职责》，见《金明馆丛稿二编》，317页，上海，上海古籍出版社，1980；《读吴其昌撰〈梁启超传〉书后》，见《寒柳堂集》，149～150页，上海，上海古籍出版社，1980。

学者，喜考古史，有二十四史而不看，专在细致之处吹毛求疵，此大不可也。……夫讲学而入魔道，不如不讲。昔之讲阴阳五行，今乃有空谈之哲学、疑古之史学，皆魔道也。必须扫除此种魔道，而后可与言学”^①。

在太炎看来，这些弊端也是前有渊源的。他注意到：“识字者，古之小学，晚世虽大学或不知；此在宋时已然。”章氏本主张“学问不期以广博，要以能读常见书为务”。宋人尚能读常见书，若明清大儒，已多不读扬雄的《法言》（有意思的是早有人认为扬雄专识奇字而不识常见字）。要到惠栋、戴震而下，“诵览始精。有不记必审求之，然后诸考辨者无记诵脱失之过”。但朴学家外粗略者尚时有，章学诚对于《汉书·艺文志》就未认真读，更因其所误而“发抒狂语”，也是不读常见书的一例。到晚清更因当道的翁同龢“喜谈公羊而忘其他经史”，潘祖荫“好铜器款识而排《说文》”；复由于康有为、梁启超“谓群经皆新莽妄改，谓诸史为二十四部家谱。既而改设学校，经史于是乎为废书”。民国后“适有佻巧之师，妄论诸子，冀以奇胜其侪偶。学者波靡，舍难而就易，持奇诡以文浅陋。于是图书虽备，视若废纸”^②。

其实史学还是中国学问中发展相对成功者，如梁启超1902年所说：“今日泰西通行诸学科中，为中国所固有者，惟史学。”^③故清季民初史学一度居中国学术的中心地位^④，其他西来学科早期似都有与史学挂钩的情形，如国人心目中最初的“哲学大纲”，实即哲学史的意思。^⑤

① 章太炎：《教学弊论》，11页（文页）；《历史之重要》，载《制言》第55期，见汤志钧编：《章太炎年谱长编》，下册，930～931页，北京，中华书局，1979。按：章太炎原不甚与胡适等后辈一般见识，其开始重视胡适学术观点时，却已是胡自己也已处衰落、其治学观念也有所转变之时了（详另文）。

② 章太炎：《教学弊论》，1～6页（文页）。

③ 梁启超：《新史学》，见《饮冰室合集·文集之九》，1页。

④ 参见罗志田：《清季民初经学的边缘化与史学的走向中心》，见《权势转移：近代中国的思想、社会与学术》，302～341页。

⑤ 参见罗志田：《大纲与史：民国学术观念的典范转移》，载《历史研究》2000年1期，已收入本书。

由于史学为中国所固有，较易学习和从事，结果各新学术门类无意中仍走入史学一途。哲学成为哲学史，其实也是一种不同类型的新“六经皆史”。本来从章学诚的“六经皆史”说到章太炎的新“六经皆史”说，观念在不断发展，六经正可大量用为史料，也有不少人在这么做。熊十力在1948年说：“在五四运动前后，适之先生提倡科学方法，此甚要紧。”盖其使后之青年“皆知注重逻辑，视清末民初，文章之习，显然大变。但提倡之效，似仅及于考核之业”，其结果是，“三十余年来，六经四子几投厕所，或则当做考古资料而玩弄之”。^①熊氏所见的现象与早年的“大纲即史”正复相类，这就从又一个侧面说明新学术在很大程度上确实未能跳出老框框。

进入民国后，“六经皆史”的观念更进一步发展到把过去的文字记录全部看作历史材料。章学诚已提到“凡涉著作之林皆是史学”的观点，胡适则对其进行“现代解释”，以为“其实先生的本意只是说一切著作都是史料”。“史”与“史料”的差别当然很大^②，但时人恰特别强调这一点。梁启超在稍后（几乎同时）也说，中国古代遗留下来的可归入史部的各类文字记录，“拿历史家眼光看来，一字一句都藏有极可宝贵的史料。又不独史部书而已，一切古书，有许多人见为无用者，拿他当历史读，都立刻变成有用。章实斋说‘六经皆史’，这句话我原不敢赞成；但从历史家的立脚点看，说‘六经皆史料’，那便通了”。由此类推，所有文字记录也皆史，“也可以说诸子皆史，诗文集皆史，小说皆史”，都“和史部书同一价值”。^③

“六经皆史”说因“历史的眼光”而改为“六经皆史料”，便从不通到通、从无用变有用，最足以说明经学在民国的衰落；乾嘉时章学诚说“六经皆史”是想提高史学的身价，而到民国则是已经被“许多

① 熊氏：《纪念北大五十周年并为林宰平先生祝嘏》，见《国立北京大学五十周年纪念特刊》，30、28页，北京，北京大学出版部，1948。

② 参见王汎森：《民国的新史学及其批评者》，见罗志田主编：《20世纪的中国：学术与社会（史学卷）》，42页。

③ 梁启超：《治国学的两条大路》，见《饮冰室合集·文集之三十九》，111页。胡适的《章实斋年谱》出版于1922年，梁启超这次演讲是在1923年1月，不排除梁是受胡影响。

人见为无用”的六经因史学而增高其价值，变为有用。过去的“史”或“史学”本附载有各种社会角色、政治功能和思想含义，一旦变为“史料”，这些附着的意义基本都不复存在。傅斯年说：“国故的研究是学术上的事，不是文学上的事；国故是材料，不是主义。”他针对的是“一切以古义为断”的“大国故主义”^①，其实已暗示着在古书“上升”为材料而“有用”时，“古义”却随之而去。“一切古书”既然变成研究的对象，遂不再有高下之别。^②

经史以及“一切古书”的确有些像陈独秀所说是“一家眷属”，它们之间隐存难以分离的多重联系。“六经皆史”延伸为凡文字记载皆史料后，民国史家中即使以“六经”为史料而认真研读者也呈越来越少之趋势，经学的边缘化无疑是不读经的原因之一，其他因素的影响也不可忽视。^③无人读六经的趋势到后来便发展到“有二十四史不看”的程度，专向经史典籍以外寻找材料。广寻史料这一趋向虽然从宋代特别是清代乾嘉时就已存在，到民国时更得到充分的发展。^④但摒弃正史而不读，却是一个崭新的现象。不读常见书如章太炎所说远及宋

① 傅斯年：《毛子水〈国故和科学的精神〉附识》，载《新潮》1卷5号（1919年5月1日），744页。这里“学术”和“文学”的区别也很值得注意。

② 参见罗志田：《清季民初经学的边缘化与史学的走向中心》；王汎森：《民国的新史学及其批评者》。

③ 有意思的是，由于怀疑派上承经学中的疑经观念，且其所治多在上古，所以他们使用的材料反倒以传统经典为主，大体仍属于“六经皆史”派。他们另一点与传统学术路向接近的是他们其实并不怎么使用地下材料（虽然顾颉刚开发了民俗史料这一园地，后又转向历史地理）。而且，由于疑古派的影响，许多试图反对疑古之人，也必须回向原典以驳斥疑古新见，这在客观上同样促进了史家阅读经典的趋向。

④ 扩充史料这一取向在中国渊源甚早，汲冢出土的史料早已被古人用作证史的依据，宋人治史也主张官书与私家著述并用，清代乾嘉学人更已将史料范围扩张得甚宽，清季以来也多有以各种东西为史料的思想。傅斯年所说的“史学就是史料学”一语，在某种程度上可说是当时新老史家的共识。新人物且不说，就是被人认为对新史学负隅顽抗的旧派陈汉章，在其《史学通论》中所列“史料”范围，就不仅包括所有出土文物、甲骨、敦煌资料，更有“动植物产、地质矿石、饮食沿革、衣服变迁”，以至“语言传说方音”、古今中外游记，无一不是史料。这些材料中的许多，我们也不过是近年才有比较严肃认真的使用，却早已见诸民初旧人物的论述，可知史料扩充取向在那时的风靡一世。

明，近则大约可溯源到康有为与梁启超；而胡适、顾颉刚、王国维（他们本身尚属读“六经”者）以及陈垣也从不同的侧面不同程度地对此倾向起过直接间接的推波助澜作用，是很值得思考的。

民初史家都特别注重史料，但何者为有用史料，新旧学人却渐有较大的分歧。^① 顾颉刚在 1922 年说：研究历史“总要弄清楚每一个时代的大势，对于求知各时代的‘社会心理’，应该看得比记忆各时代的‘故事’重要得多。所以我们应当看谚语比圣贤的经训要紧，看歌谣比名家的诗词要紧，看野史笔记比正史官书要紧。为什么？因为谣谚野史等出于民众，他们肯说出民众社会的实话；不比正史、官书、贤人君子的话，主于敷衍门面”。所以，要说明汉代人的思想，“对于独具只眼的《论衡》可以不管，而荒谬绝伦的纬书却不能不取”^②。

这样的史学观念当然意味着实际可用史料的大量扩充，而其重各时代的“社会心理”甚于同时代的“故事”的见解尤其呈现出新人物治史的睿见。这里特别值得注意的是顾颉刚认为正史官书不过在“敷衍门面”，而真正能说实话、能反映各时代“社会心理”的材料只能“出于民众”。有此见解，重视过去处于边缘甚或异端的材料便是自然的发展。从这一主张可见其与 20 世纪最初几年国人喊得很响的“民史”或“群史”观念的传承关系，同时也充分反映出一种从边缘重写历史的倾向^③，既体现了当时新史学创建性的一面，从今日的后见之

① 参见王汎森：《什么可以成为历史证据——近代中国新旧史料观点的冲突》，载《新史学》8卷2期（1997年6月）。

② 顾颉刚：《中学校本国史教科书编纂法的商榷》，载《教育杂志》14卷4号（1922年4月），台北，商务印书馆，1975年影印本，19662页（影印版页）。

③ 梁启超和吴稚晖在清季皆已表述过相当典型的“边缘胜于正统”观，梁谓：“杂史、传志、札记等所载，常有有用过于正史者。何则？彼等常载民间风俗，不似正史专为帝王作家谱也。”梁启超：《新史学》，见《饮冰室合集·文集之九》，5页。吴更说：“中国人之思想，从春秋战国之时非常发展，忽遭专重儒术之障害，二千年文明停滞不进，所以中国人之脑中，常有古胜于今之谬误。然不知普通人之思想虽遭杜遏，而离奇不成片段之心思，未尝不散见于畸人、逸士、山林盗贼、江湖卖技者之中。”吴稚晖：《书神州日报〈东学西渐篇〉后》（1909年），见《国音、国语、国字》，45页，台北，传记文学出版社，1970。不过，顾颉刚有此见解是无意中接受了清季观念影响还是在民国新思潮激荡下产生出类似想法，尚待考证。

明看也不免失之稍偏。

胡适在稍后的《国学季刊发刊宣言》中继续提出：“庙堂的文学固可以研究，但草野的文学也应该研究。在历史的眼光里，今日民间小儿女唱的歌谣，和《诗三百篇》有同等的位置；民间流传的小说，和高文典册有同等的位置；吴敬梓、曹霁和关汉卿、马东篱和杜甫、韩愈有同等的位置。”虽然“近来颇有人注意戏曲和小说了，但他们的注意仍不能脱离古董家的习气。他们只看得起宋人的小说，而不知道在历史的眼光里，一本石印小字的《平妖传》和一部精刻的残本《五代史平话》有同样的价值”。总之，“过去种种，上自思想学术之大，下至一个字、一只山歌之细，都是历史，都属于国学研究的范围”。^① 胡适这篇文字是代表群体的陈述，所以比较强调正统和异端的平等，比顾颉刚明确重边缘轻中心的观念显得更为稳健温和。

顾氏自己在为北大《国学门周刊》所写作的《一九二六年始刊词》中，也强调“历史的观念”和“学术平等的观念”，提出“凡是真实的学问，都是不受制于时代的古今，阶级的尊卑，价格的贵贱，应用的好坏”，而是“一律平等的”；故“在我们的眼光里，只见到各个的古物，史料，风俗物品和歌谣都是一件东西，这些东西都有它的来源，都有它的经历，都有它的生存的寿命；这些来源、经历和生存的寿命都是我们可以着手研究的”。^② 这一次顾颉刚是特别针对时人“蔑视”民俗和歌谣材料的态度而立说，故主要强调“学术平等”，不像他在1922年的表述那样为了矫枉而明显更偏重过去被视为异端或处于边缘的材料，但为了矫枉而不惜过正的史料观仍越来越得到正面的提倡。

胡适在北伐后系统陈述他的文学史观说：中国文学史上代表一个时代的文学，“不该向那‘古文传统史’里去寻，应该向那旁行斜出的

① 胡适：《国学季刊发刊宣言》，见《民国丛书》编委会编：《胡适文存二集》，卷一，13～14页，上海，上海书店出版社，1989。

② 顾颉刚：《一九二六年始刊词》，载《北京大学研究所国学门周刊》2卷13期（1926年1月6日），1～2页。

‘不肖’文学里去寻。因为不肖古人，所以能代表当世!”^①既然“旁行斜出”成了时代的代表，所有各具体时代处于边缘的文学家就摇身一变而成了“正宗”。郑振铎后来在《中国俗文学史》中进一步呼应了这一观念：

有三五篇作品，往往是比之千百部的诗集、文集更足以看出时代的精神和社会的生活来的，他们是比之无量数的诗集、文集，更有生命的。我们读了一部不相干的诗集或文集，往往一无印象，一无所得，在那里是什么也没有，只是白纸印着黑字而已。但许多俗文学的作品，总可以给我们些东西。他们产生于大众之中，为大众而写作，表现着中国过去最大多数的人民的痛苦和呼吁，欢愉和烦闷，恋爱的享受和别离的愁叹，生活压迫的反响，以及对于政治黑暗的抗争；他们表现着另一个社会，另一种人生，另一方面的中国，和正统文学、贵族文学、为帝王所养活着的许多文人学士们所写作的东西里所表现的不同。只有在这里，才能看出真正的中国人民的发展、生活和情绪。^②

可以看出，胡适等人治文学史的方法，实际是一种倒着放电影片然后重新剪辑的方法，即先把所谓“古文传统史”划出去，再把历代的边缘文学串起来作为正统，然后据以否定历代文人自认的正统。其要点就在于自说自话，基本不承认历代当时的主流，也不必与之对话。这一研究取向的长处在于能注意到昔人视而不见的材料，其实也是一种史料的扩充，不过已带有明显的倾向性：郑氏虽然指出文学作品中其实存在两个“方面”的中国，其逻辑发展应是新派学者自己提倡的正统与异端“平等”而非重此轻彼；但“只是白纸印着黑字而已”的千百部诗集文集却不如俗文学的“三五篇作品”，正统的崩溃是再明显

^① 参见胡适：《白话文学史》，上卷，“引子”3页，北京，东方出版社，1996年横排新版。

^② 郑振铎：《中国俗文学史》，20～21页，上海，上海书店，1984。转引自王汎森：《民国的新史学及其批评者》，见罗志田主编：《20世纪的中国：学术与社会（史学卷）》，86～87页，济南，山东人民出版社，2001。

不过，而研究者意识层面的倾向性也已昭然若揭。若将其从文学史移向整体的史学，则有二十四史而不看便是自然的发展。

“史料的广泛扩充”这一取向在民初北大研究所国学门的各项学术努力中已有非常明确的体现，但国学门虽起着开风气的作用，实际研究的成就却有限。如傅斯年后来所说：北大这一研究机构虽“在中国历史最久”，但“与北大他事皆同，即每每为政治之牺牲品，旋作旋辍”；若“论其成绩，史料整理第一”。不过，国学门的具体成绩虽不甚大，“然其 tradition 犹在”，留下了特定的治学“传统”。^①后来的清华国学院因为师资雄厚，在具体的学术影响上和后来的学术史研究上都更显著。北伐后设立的中央研究院历史语言研究所在很大程度上继承了这两个机构的治学风格^②，同时也因创始人傅斯年那句有名的“史学就是史料学”而更凸显其特色。

过去的学术史研究特别注重王国维提出的“二重证据法”，其实当时任清华国学院讲师的李济恐怕对实际研究的影响还更大，特别是在地下证据由文字向实物转换这方面，李氏的划时代影响无人能及。从徐中舒等人治学的变化可以看出^③，从王国维到李济这一路向的发展后来基本落实在史语所（包括一些后来离开史语所的学者）。其余各大

① 傅斯年致杭立武，1939年5月17日，见台北“中研院”史语所藏“傅斯年档案”，承杜正胜所长惠允使用（以下史语所各档案皆同）。

② 我在本文初稿中未曾提到北大国学门的作用，而主要论述清华国学院与“中研院”史语所的学术关系，近读陈以爱女士的《中国现代学术研究机构兴起——以北京大学研究所国学门为中心的探讨》（台北，政治大学，1999）一书，则史语所的许多治学取径都曾在北大国学门中得到提倡，故应充分肯定国学门的筚路蓝缕之功。不过，从研究人员的构成看，史语所还是继承清华国学院更多，国学院初期五位教师中少壮而留过洋的三位，即陈寅恪、赵元任、李济，便悉数被傅斯年网罗。虽然有人说傅是“北大派”，但他在1939年曾指出：史语所中清华留美之人不少，而“研究员中，今无一人出身北大，第‘北大派’之实际如此”。傅斯年致朱家骅等，1939年7月7日，见台北“中研院”史语所藏“傅斯年档案”。

③ 关于徐中舒受王国维和李济的不同影响，参见陈力：《徐中舒先生与夏文化研究》，见杜正胜、王汎森主编：《新学术之路：中央研究院历史语言研究所七十周年纪念文集》，319～329页，台北，“中研院”史语所，1998。

学——包括很早就成立了考古学会的北京大学——的史家也甚少认真而有效地运用这一方法。

王国维自己界定他提倡的“二重证据法”说：对于古史材料，应做“充分之处理”，也就是据“地下之新材料”以“补正纸上之材料，亦得证明古书之某部分全为实录。即百家不雅驯之言，亦不无表示一面之事实”。他解释其对古史材料的“处理”方法说：“虽古书之未得证明者，不能加以否定；而已得证明者，不能不加以肯定。”问题在于，古书已得证明的毕竟是少数，对未得证明者，是信还是不信？王国维自己的回答是“经典所记上古之事，今日虽有未得二重证明者，固未可以完全抹杀也”^①。这些话正是针对极端疑古的倾向而发，其《古文新论》在第一章《总论》之后的第二章就是《禹》，专论禹的存在，颇能说明其态度。^②

不过，王国维在态度上虽然反对极端疑古，但其关于史料“处理”这样一种极有分寸的严谨表述与民初的激进语境实不相合。自从梁启超提出立说当以比原意“过两级”的方式表出然后可得其所望结果这一主张后，新文化运动那一代人纷纷效仿^③，结果温和稳健而恰如其分的表述通常都影响不大（这可与傅斯年所说的“史学就是史料学”相比较，傅其实也是故意说得过分些，结果虽然正面负面反应俱有，但影响就非常大）。王国维后面那一句不“完全抹杀”的追加界定，远不如前面所云据“地下之新材料”以“补正纸上之材料”一句引起人

① 王国维：《古文新证》，见《古史新证》，2、52～53页。

② 王国维显然反对“疑古之过，乃并尧、舜、禹之人物而亦疑之”的做法，并直接针对顾颉刚怀疑禹的存在说：“自尧典、皋陶谟、禹贡皆记禹事，下至周书、吕刑亦以禹为三后之一，诗言禹者尤不可胜数，固不待藉他证据。然近人乃复疑之。”他举出秦、齐两铜器皆提到禹来证明“春秋之世，东西二大国无不信禹为古之帝王，且先汤而有天下也”（《古文新证》，2、6页）。参见王汎森：《民国的新史学及其批评者》，见罗志田主编：《20世纪的中国：学术与社会（史学卷）》，64～65页。

③ 梁启超语见其《敬告我同业诸君》一文，陈独秀、鲁迅、胡适都曾提出类似的主张，参见罗志田：《新的崇拜：西潮冲击下近代中国思想权势的转移》《林纾的认同危机与民国的新旧之争》，见《权势转移：近代中国的思想、社会与学术》，60～61、282～283页。

们的注意。纸上材料要靠地下“新”材料的补正其实暗示着纸上材料本身的不足据，结果本意反对疑古的王至少间接支持了疑古派。重要的是，在实际研究中对于未经地下材料证明的“古书”是用还是不用？若此类材料不能用，则有多少古籍可用？若不能信而用，怎么用？仅仅是“不否定”和不“完全抹杀”，显然遗留下相当数量的难以解决的基本问题。

且王国维的研究取向经陈寅恪后来的诠释，实已有所转移。陈先生总结王国维的“学术内容与治学方法”，以为“可举三目以概括之者。一曰取地下之实物与纸上之遗文互相释证……二曰取异族之故书与吾国之旧籍互相补正……三曰取外来之观念与固有之材料互相参证”。这一概括颇有点“理想型”的意味，恐怕在相当程度上更像是陈寅恪自己向往的治史取向，这可以从他预计“吾国他日文史考据之学，范围纵广，途径纵多，恐亦无以远出三类之外”一句看出。^①

值得注意的是陈寅恪将甲骨材料视作“地下之实物”而不视为文字。陈氏行文考究，绝非随意为之，尤其序跋一类文字不会也不能掉以轻心。王国维其实基本未用文字之外的地下实物，故此说或是为王讳，但也暗示了王在利用地下材料方面的限制。陈的意思或可有两层，即“实物”不仅限于文字，还可有更广泛的用途；而地下发掘出的文字材料既零散而数量复少，实不足普遍引以为据（因而影响整个中国古史诠释也就有限）。

陈寅恪对西方近代考古学颇有体会，其论“了解之同情”说：“吾人今日可依据之材料，仅为当时所遗存最小之一部，欲藉此残余断片，以窥测其全部结构，必须备艺术家欣赏古代绘画雕刻之眼光及精神，然后古人立说之用意与对象，始可以真了解。”^②这样一种欲以“艺术家欣赏古代绘画雕刻之眼光及精神”、借“残余断片，以窥测其全部结构”来了解“古人立说之用意与对象”的方法，与西人从人类学和考古学中生出的盛行于今日的“实物文化”（material culture）研究取向

① 陈寅恪：《〈王静安先生遗书〉序》，见《金明馆丛稿二编》，219页。

② 陈寅恪：《冯友兰〈中国哲学史〉上册审查报告》，见《金明馆丛稿二编》，247页。

极相类似。

另外，陈寅恪也曾对自己的学生说：上古文字记载不足，难以印证；而“地下考古发掘不多，遽难据以定案。画人画鬼，见仁见智，曰朱曰墨，言人人殊。证据不足，孰能定之？”^①此语提示着陈寅恪对王国维的“二重证据法”似不无保留，则陈在甲骨文或出土材料方面的态度甚或稍接近章太炎。太炎指出的“学弊”之一即“详远古而略近代”，他指责那些选择研究上古时代的学者“好其多异说者而恶其少异说者，是所谓好画鬼魅恶图犬马也”。^②两人所用的语汇也非常相近。

后来陈寅恪在1942年序杨树达书时进一步申说：“自昔长于金石之学者，必为深研经史之人，非通经无以释金文，非治史无以证石刻。群经诸史，乃古史资料多数之所汇集。金文石刻则其少数脱离之片段，未有不了解多数汇集之资料，而能考释少数脱离之片段不误者。先生平日熟读三代两汉之书，融会贯通，打成一片。故其解释古代佶屈聱牙晦涩艰深之词句，无不文从字顺，犁然有当于人心。”^③此虽未及甲骨文，但他既视出土的零星地下材料为“脱离之片段”，又更肯定经过许多代人不断整理的既存文献材料，其间的轻重，自不必多言。

考古学曾给20世纪的新史学带来许多希望，但对于地下可能出现什么样的材料，则不同的学人有不同的期望。北大考古学会的马衡在1925年就曾希望有计划、大规模的发掘能“打开更精确、更复杂的‘地下二十四史’”^④。曾正式提出“动手动脚找东西”而不做“读书人”的傅斯年对地下发掘的认识则与马衡很不相同，他认为“掘地自然可以掘出些史前的物事、商周的物事，但这只是中国初期文化史。若关于文籍的发见，恐怕不能很多（殷墟是商社，故有如许文书的发

① 王锺翰：《陈寅恪先生杂忆》，见《纪念陈寅恪教授国际学术讨论会文集》，52页，广州，中山大学出版社，1989。

② 章太炎：《教学弊论》，11页（文页）。

③ 陈寅恪：《杨树达〈积微居小学金石论丛续稿〉序》，见《金明馆丛稿二编》，230页。

④ 马衡：《考古与迷信》，转引自陈以爱：《中国现代学术研究机构的兴起》，332页。

现，这等事例岂是可以常希望的)”^①。这里表现的不仅仅是对地下材料的期望更加现实，更重要的是傅斯年并不因为出现大规模“文籍”的可能性小就轻视发掘，他根本就更寄希望于“初期文化史”上的“物事”。

在处理既存文献材料与新出土史料的观点方面，傅斯年与陈寅恪相当接近。他充分承认像甲骨文这样的出土材料可以“点活”文献材料的功能，认为“每每旧的材料本是死的，而一加直接所得可信材料之若干点，即登时变成活的”。直接材料当然“比间接材料正确得多”，后者的错误靠他更正、不足靠他弥补、错乱靠他整齐；“间接史料因经中间人手而成之灰沉沉样，靠他改给一个活泼泼的生气象”。不过，尽管“直接的材料是比较最可信的，间接材料因转手的缘故容易被人更改或加减；但有时某一种直接的材料也许是孤立的，是例外的，而有时间接的材料反是前人精密归纳直接材料而得的”。正因为“直接材料每每残缺，每每偏于小事，不靠较为普遍，略具系统的间接材料，先作说明，何从了解这一件直接材料？所以持区区的金文，而不熟读经传的人，只能去做刻图章的匠人”。^②

傅斯年强调：“若是我们先对于间接材料有一番细工夫，这些直接材料之意义和位置，是不知道的；不知道则无从使用。”故“必于旧史史料有工夫，然后可以运用新史料；必于新史料能了解，然后可以纠正旧史料。新史料之发见与应用，实是史学进步的最要条件；然而但持新材料，而与遗传者接不上气，亦每每是枉然”。他以王国维利用甲骨文证史为例论证说：若“熟习经传者不用这些材料，经传中关涉此事一切语句之意义及是非是不能取决的”；但“假如王君不熟习经传，这些材料是不能用的”。傅氏主张以“得到前人所得不到的史料”来“超越前人”，同时更“要能使用新得材料于遗传材料上，然后可以

① 傅斯年：《与顾颉刚论古史书》，见《傅斯年全集》，第4册，456～457页。

② 傅斯年：《〈新获卜辞写本后记〉跋》，见《傅斯年全集》，第3册，225页；《史料论略》，见傅斯年：《史料论略及其他》，4～5页，沈阳，辽宁教育出版社，1997。

超越同见这材料的同时人”。概言之，“不知扩充史料者，固是不可救药”；仅期靠新史料平地造起，也难免于“徒劳”。^①

当李宗侗（玄伯）质疑顾颉刚的疑古倾向，认为“用载记来证古史，只能得其大概”，并提出“要想解决古史，唯一的方法就是考古学”，故应“努力向发掘方面走”时，傅斯年支持顾颉刚说：“现存的文书如不清白，后来的工作如何把他取用？”顾的成就在于提出了“一部中国古代方术思想史的真线索”，故其“古史论无待于后来的掘地，而后来的掘地却有待于”他的古史论。顾颉刚自己也同意“努力向发掘方面走”是“极正当的方法”，但指责李宗侗“有过尊遗作品而轻视载记的趋向”。其实文献资料“足以联络种种散乱的遗作品，并弥补它们单调的缺憾。我们只要郑重运用它，它的价值决不远在遗作品之下”。今人已“懂得用历史演进的眼光去读古书，懂得用古人的遗作品去印证古书，乍开了一座广大的园门，满目是新境界，在载记中即有无数工作可做。依我看，我们现在正应该从载记中研究出一个较可信的古代状况，以备将来从遗作品中整理出古史时的参考”。^②

顾颉刚在文中特别强调，在“对于新材料的要求加增”时，“对于旧材料的细心整理，有同等的重要，应当同时进行。不宜定什么轻重、分什么先后”。^③ 提倡新旧材料并重是他那时反复申论的一个主张，但何为新材料、何为旧材料的含义却处于变化之中。顾颉刚在次年（1926）针对当时“只要研究新的材料，不要研究旧的材料”的倾向性主张说：“材料的新旧在应用上虽有区别，但在研究上是绝对不该有区别的”，所以要对“上至石器时代石刀石斧之旧，下至今日时髦女子衣服饰物之新，一律收集，作平等的研究”。^④

对比前后两说，可知顾氏 1926 年说的是材料本身的时代新旧，而

① 傅斯年：《史料论略》，见《史料论略及其他》，5～6、25 页。

② 李玄伯：《古史问题的唯一解决方法》，顾颉刚：《答李玄伯先生》，见《古史辨》（一），269～270、270～271 页；傅斯年：《与顾颉刚论古史书》，见《傅斯年全集》，第 4 册，456～457 页。

③ 顾颉刚：《答李玄伯先生》，见《古史辨》（一），272 页。

④ 顾颉刚：《一九二六年始刊词》，载《北京大学研究所国学门周刊》，4～5 页。

前面所说的似乎是材料呈现在学者眼前的新与旧，其实恐怕更多是以学者的观念来区分材料的新与旧，两者表现类似而其实质相当不同。且时人正是要对新旧材料“定轻重、分先后”，具有“新眼光”的学者有意无意间宁愿研究或使用“新材料”的倾向在那时已经形成并日益发展（在不同程度上也影响了许多一般被认为是旧派的学者）。

此后中国史学的发展表明，在主流史学中李宗侗的取向越来越得到尊重，而“载记”材料的地位却进一步降低，这与顾颉刚自己的疑古作为直接相关。顾本认为崔述“要从古书上直接整理出古史迹”的方法不妥。“因为古代的文献可征的已很少，我们要否认伪史，是可以比较各书而判定的；但要承认信史，便没有实际的证明了。”因此他强调“我们要辨明古史，看史迹的整理还轻，而看传说的经历却重”^①。换言之，传统的主流载记只有在证伪时还比较有用。

载记和遗作品之间的互证关系其实相当微妙，徐炳昶注意到，王国维与胡适、顾颉刚之间的一个重要差异，即依靠什么来“启示或解释”出土之物？他认为：“王国维能开始解释甲骨上的文字，因为他相信殷代现存的文献。如果殷代文献被猜疑而蔑视、而散逸，那虽有王氏湛深治学的精神，亦无从寻得下手处。”^② 不论有意无意，地下材料主要用来“证伪”还是“证真”的立意或先入态度的确是非常重要的。顾颉刚在提倡重视“载记”材料的同时却因以疑古为出发点（当然他的最后目标还是希望得到一个“准确科学”的古史系统）而自挖其墙角，具有十足的吊诡意味。

同样具有吊诡意味的是，虽然顾颉刚自己对“传说”特别强调，但他大力推动的疑古倾向反使学者对传说材料不敢用。后来主张以“信古”取向来研究古代传说的徐炳昶观察到，到1949年后，唯物方法已被接受为史学界“最高轨范”，疑古思想仍“藏蔽于[学者]思想的深处以隐隐作祟。治古史的人一谈到传说的资料，总是左支右吾，不敢放手去工作；就是有些位大胆使用这些资料，却也难得史学界的

① 顾颉刚：《与钱玄同先生论古史书》，见《古史辨》（一），59页。

② 徐炳昶：《中国古史的传说时代》，12页，上海，中国文化服务社，1946。

同意”，其主要原因即“从根本上疑惑这些资料的可用与否”。^①

民国新史学的总体倾向是向往“科学”，而其中一个基本预设即对地下材料寄予厚望，前引马衡对更精确的“地下二十四史”的期望就是一个显例。而在地下资料特别是甲骨文大量运用于古史研究之前，胡适在1921年已提出他的“古史观”，即“现在先把古史缩短二千年，从《诗三百篇》做起。将来等到金石学、考古学发达上了科学轨道以后，然后用地底下掘出的史料，慢慢地拉长东周以前的古史”^②。这一观念既体现了对地下材料的期望与信心，同时也等于宣判了中国在东周以前“无史”。伍启元后来总结“古史辨”运动时正如此说：“在地下发掘未能建设中国古史之前，中国自东周以上只好说是无史。”^③

王国维的一大实际贡献即在于他利用甲骨文将中国“历史”向前拉长了一大段，后来郭沫若在其《中国古代社会研究》中乃能断言“商代才是中国历史的真正的起头”^④。但“拉长”只是量的变化，（今日的）“中国”此前总有一段时间“无史”的状况并未从根本改变。徐炳昶指出：顾颉刚派的观念也是对于传说时代的古史“暂时不谈，等将来地下材料的证明”，其结果是“由于地下发现的材料未能弥补，而商朝中叶以前的历史遂成了白地”！^⑤从胡适到郭沫若这些以“科学”方法治史者，虽然其所本的“科学”颇不一样，在这一点上却具有大致的共识。

对“科学考古”有信心的史家或可以耐心等地下出土材料来慢慢“拉长”古史，但中国“历史上可靠的事实前无引导，变成一些孤立而忽然跳出的东西”^⑥，却是治古史者或治通史者难以回避的问题。正如傅斯年所说：“以不知为不有，是谈史学者极大的罪恶。”不论东周以

① 徐旭生：《中国古史的传说时代》（增订本），26～27页。

② 胡适：《自述古史观书》，见《古史辨》（一），22页。

③ 伍启元：《中国新文化运动概观》，52页，北京，现代书局，1934。

④ 转引自伍启元：《中国新文化运动概观》，141页。

⑤ 徐炳昶：《中国古史的传说时代》，12、10页。

⑥ 徐炳昶：《中国古史的传说时代》，4页。

前还是商代中叶以前，撰史者对那段历史总得有个交代。傅自己特别提倡“于史料赋给者之外，一点不多说，史料赋给者之内，一点不少说”^①。他认为“应该充量用尚存的材料，而若干材料阙的地方即让他阙着”^②。因为“历史上有若干不能解决问题，指出其不能解决，便是解决”^③。对具体的史学题目，这的确是最为可取的态度。但从广义言，这仍未解决王国维遗留下来的未经地下材料证明的“古书”究竟算不算史料及怎样应用的问题，同时也无法处理比较可靠的古史“忽然跳出”这一困境。^④

但地下材料毕竟强化了学者对古史的信任，肯定了部分正史材料的可靠性，对疑古倾向有所纠正，傅斯年即因此而由疑古转向重建古史。^⑤故“二重证据法”在史学研究上的实际影响虽不如一般所认知的那样大（陈寅恪对王氏学术方法的重新诠释已提示了这一点），其在更加广泛意义上所增强的学者信心，却不容低估。有此信心存在，许多人才能从容使用古书资料，并据此以解析和重建古代史实。蒙文通、徐炳昶等人的研究表明，在态度和眼光转变之后，既存文献本身可以提供的历史证据远比我们想象和认知的要丰富得多。

对古文献的信任虽已因地下材料的支持而增强，但整体的疑古倾向大致仍存在。考古学确实有力地支撑了20世纪的史学大厦，唯因期望过高也曾带来一度的失望，部分即因为更精确的“地下二十四史”

① 分别转引自杜正胜：《从疑古到重建——傅斯年的史学革命及其与胡适、顾颉刚的关系》和杜维运：《傅孟真与中国新史学》，均载《当代》第116期（1995年12月1日），17、57页。

② 傅斯年：《评〈秦汉统一的由来和战国人对于世界的想象〉》，见《古史辨》（二），11页。

③ 傅斯年致胡适，1926年8月18日，见耿云志主编：《胡适遗稿及秘藏书信》，第37册，358页。

④ 前引王国维关于“禹”的论证，也只是指出上古皆“信禹为古之帝王”，他所引的材料也只证明到此，并未坐实禹的存在。对民初凡事皆欲落到实处的史家来说，古史应怎样陈述禹这一问题仍未解决。

⑤ 参见杜正胜：《从疑古到重建——傅斯年的史学革命及其与胡适、顾颉刚的关系》；王汎森：《王国维与傅斯年》，见《学术思想评论》，第3辑，485～486页，沈阳，辽宁大学出版社，1998。

长期未能出现，以至于专长考古的徐炳昶在1940年明确提出疑古的路已经“走到尽头”，现在应“改走信古的路”，以在“传说”中“寻求古代略近的真实”。不过这一取向始终未能在史学界上升到主流地位，而徐自己后来也放弃了“信古”的口号。^①

如傅斯年所说，殷代是“借考古学自‘神话’中入于历史”的。^②正因古代文献的可靠性乃由非既存文献的考古所证实，即使是试图“证古”者也多向文献以外寻证据。可以说，“二重证据法”本身就提示着一个在既存“史书”以外找史料的途径，这当然不是全新的观念，但将其强调到这样的程度，并且有具体的示范，则是过去没有的，故具有典范的性质。虽然有成绩的追随模仿者其实不多，在正统“史书”以外找史料的思路却因各种因素而被各类学人不断扩大，如陈垣用“教外”材料治宗教史，顾颉刚用民俗材料，陈寅恪等用“殊族”材料和诗文，而李济开始运用不仅限于文字的考古材料等。

这样，一部分人开始偏离章太炎所见的“详远古而略近代”的倾向，“存而不论”的古训和胡适提出的“截断众流”新说转成为不少人实际遵循的取向。傅斯年那一代史家中许多人，确实有一种为了更“科学”而以“少说”代“不多说”的自律（self-censorship）。徐炳昶发现，民国史家在“用理性去检查”古人整理出的古代故事时，逐渐“惊骇于这些材料对于理性的冲突”，于是“谨慎的学者承认自己的无力，绝口不谈”远古之事。^③

相当一部分人如陈寅恪、陈垣等，特意避开了上古历史（二陈其实都具备治上古史的学力，陈寅恪尤其对经学下过功夫）。1946—1947年评选中央研究院第一届院士时，在“资格根据”一栏，陈寅恪（自填或别人代填而应得本人同意）的是“研究六朝隋唐史，兼治宗教史

① 参见徐炳昶：《中国古史的传说时代》，14～23页。1940年是徐先生署于其第一章“论信古”文后的撰写时间，比该书的实际出版时间要早。在后来的修订版中，已删去“信古”的内容。

② 傅斯年：《性命古训辨证》，见《傅斯年全集》，第2册，300～301页。需要说明的是，傅斯年的本意是以此来推论夏代的存在，颇类王国维之论证禹的存在。参见王汎森：《王国维与傅斯年》，见《学术思想评论》，第3辑，486页。

③ 徐炳昶：《中国古史的传说时代》，2～3页。

与文学史”；而陈垣的是“专治中国宗教史，兼治校勘学、年历学、避讳学”，说明其自我或他人眼中之学术认同如此。^①

陈寅恪不治上古史确实因为他觉得三代两汉之事文字记载不足，立说总不那么踏实。而“地下考古发掘不多”也难据以定案。若近现代又“史料过于繁多，几无所措手足”。至于中古史，则“文献足征，地面地下实物见证时有发现，足资考订，易于著笔，不难有所发明前进”。故他自述初回国时，“专心致志于元史，用力最勤”。^②

这样的选择仍与“地下材料”相关，据罗香林回忆，陈寅恪对他说：“凡前人对历史发展所留传下来的记载或追述，我们如果要证明它为‘有’，则比较容易，因为只要能够发现一、二种别的记录，以作旁证，就可以证明它为‘有’了；如果要证明它为‘无’，则委实不易，千万要小心从事。因为如你只查了一、二种有关的文籍而不见其‘有’，那是还不能说定的，因为资料是很难齐全的，现有的文籍虽全查过了，安知尚有地下未发现或将发现的资料仍可证明其非‘无’呢？”^③“现有的文籍虽全查过了”仍不能下定论，地下可能出现的资料对严谨学人的潜在规范作用有多么强就显而易见了。

陈垣是一位通常被认为比较“传统”且相对更“土”的学者，许冠三便说他是“土法为本洋法为鉴”^④。其实陈的自我定位恰反之，他在其子陈约之来信上批复说：自己治学极得医学之益，“近二十年学问，皆用医学方法也。有人谓我懂科学方法，其实我何尝懂科学方法，不过用医学方法参用于乾嘉诸儒考证方法而已”^⑤。按：陈氏自己开办

① 《中央研究院史初稿》，205页，台北，“中央研究院”总办事处秘书组编印，1988。

② 王锺翰：《陈寅恪先生杂忆》，见《纪念陈寅恪教授国际学术讨论会文集》，52页。实际上，陈寅恪不做近代史更主要的原因是“认真做，就要动感情。那样，看问题就不客观了”。石泉、李涵：《追忆先师寅恪先生》，见《纪念陈寅恪教授国际学术讨论会文集》，57页。

③ 罗香林：《回忆陈寅恪师》，见张杰、杨燕丽编：《追忆陈寅恪》，105页，北京，社会科学文献出版社，1999。

④ 参见许冠三：《新史学九十年》，107～132页，台北，唐山出版社，1996。

⑤ 陈智超编：《陈垣先生往来书札》，下册，430页，台北，“中央研究院”文哲所，1992。

过新式医学院，并著有《中国解剖学史料》^①，他这里所说的“医学”，当然指的是西来医学，故其受西学影响之大，还当重新认识。傅斯年在与陈寅恪论及“此时修史，非留学生不可”时，便特别指出“陈援庵亦留学生也”，与“粹然老儒，乃真无能为役”者大不相同。^②

而陈垣也喜欢在正史之外发掘材料、开拓新领域，以期“动国际而垂久远”。陈并不轻视正史，他教子治史仍主张“凡研究唐宋以后史者”应先读正史，但此外还“必须熟读各朝一二大家诗文集”。盖“观其引用何书，即知正史之外，诗文笔记如何有助于考史也”。陈垣特别强调，不仅近代史的研究“非杂采各国对远东之史料不能成中国史”，就是“宋元等史亦然。宋之于辽金、元之于波斯、土耳其、阿拉伯等”。^③ 严耕望认为在实际学术贡献上援庵似更胜过寅恪，部分或即因陈寅恪后来回归以常见材料治“正史”的传统正途，所涉既宽，难以面面俱到，故“往往不免有过分强调别解之病”。而陈垣则“最重视史料收集”，故“往往能得世所罕见、无人用过的史料”。^④ 二陈的高下可不置论，严氏内心中对史料特别是“罕见史料”的重视，大概应是其立论的一个基本预设。^⑤

二陈均选择从唐到明清这一段中古史为专业，或者也有时代的考

① 参见《陈垣史学论著选》，上海，上海人民出版社，1981年。

② 傅斯年致陈寅恪，1929年9月9日，见台北“中研院”史语所“公文档”。

③ 陈垣致陈乐素，1940年11月26日，见陈智超编：《陈垣来往书信集》，665~666页，上海，上海古籍出版社，1990；陈智超：《〈中国历史研究法〉陈垣批语选录》，载《梁启超研究》（广东新会）1988年5期，39页。

④ 严氏对二陈史学均极推崇，但显然更欣赏陈垣的“扎实稳健”，故“虽不若寅恪先生之深刻多新解”，而“其创获着实丰硕，前辈学人成绩之无懈可击，未有逾于先生者”。即以同论明季史事的《柳如是别传》和《明季滇黔佛教考》相比，前者在“意义”和“价值”方面都比后者更“逊色”。《柳传》还是陈寅恪晚年自以为在方法和材料方面都有突破者，洋洋七十万言尚不如数万言；且一有病一无懈，高下已判。参见严耕望：《史学二陈》，见《治史三书》，173~179页。

⑤ 严耕望在论及“近代史学研究特别重视新材料”时说，“史学工作者向这方面追求，务欲以新材料取胜；看的人也以是否用新材料作为衡量史学著作之一重要尺度”；他自己其实主张“新史料固然要尽量利用，但基本功夫仍然要放在研究旧的普通史料上”（参见《治史三书》，182、23页）。不过从其对二陈的评论看，他无意中运用的恰是他所反对的衡量尺度。

虑。他们皆存治史为时势服务的报国心态^①，而近代中国所面临的外力入侵的局面，在三代至秦汉的历史中可吸取教训的不多。黄濬观察到：过去士人读书，“非周秦六经，即马班两史。其脑中所萦忆者，多中古以上事迹；其所濡触者，却为现代之物华。日溺于近，而心驰于古，于唐以后政治社会兴衰递嬗之迹，百举俱废之由，反昧昧然。故一旦受侮发愤，欲刺取吾国固有长技，侈举与西欧对峙者，率皆墟墓简策间言”^②。

按：黄氏实有所见。读书人的眼见之实与所读之书有所隔，承平时固无碍，遇事则其思想资源便有限。从这一角度言，清代经学特别是以考据为中心的古文经学确实难以经世，而后起之今文经学的经世取向仍然是回向周秦。清代文字狱造成的对近代（指清人的近代）史的回避，特别是整个史学所处的边缘地位，使唐宋史事不为多数读书人所熟悉，尤其是与夷狄关系较洽的唐代处理夷夏关系的历史经验并未得到关注。清人也曾希望回向历史中寻找思想资源，如元史即颇受注重。然元史的受到注重，固然有夷狄入主的相似一面，恐怕也有时人不熟悉唐代史事的潜在因素在起作用（当然，国人历史记忆中唐代史的形象也有偏差：唐代与夷狄的关系为过去史家所讳，直到陈寅恪才得到充分关注，这或者也是不往唐史找资源的一个重要原因）。

另外，二陈选择的专业也许与他们欲与外人在学术上争胜相关。陈寅恪在1930年感叹说，国际敦煌学著作之林中，中国学者仅三数人。^③ 陈垣的学生也听其发出过类似的感叹，更有要将汉学中心夺回北京的说法。这本身也是一个史学新旧的“预流”问题。赵元任回忆说：“寅恪总说你不把基本的材料弄清楚了，就急着要论微言大义，所

① 当日学人治史，率多有为时势服务的隐衷；与今日不同者，这种为现实服务的精神主要体现在选题上，至于具体论证，仍基本能谨守学术戒律。可参见余英时《陈寅恪的学术精神和晚年心境》（收入其《陈寅恪晚年诗文释证》，台北，东大图书公司，1998年增订新版）中的相关论述。

② 黄濬：《花随人圣庵摭忆》，26～27页，上海，上海古籍书店，1983。

③ 陈寅恪：《陈垣〈敦煌劫余录〉序》，见《金明馆丛稿二编》，236页。

得的结论还是不可靠的。”^① 在基本的材料弄清楚之后，仍要得出微言大义式的结论，这正是民国新史学的新意所在，也是其最终的目的。此应注意者，何为“基本材料”，则不同的人要求是不同的。陈本认为：“一时代之学术，必有其新材料与新问题。取用此材料，以研求〔此〕问题，则为此时代学术之新潮流。治学之士，得预于此潮流者，谓之预流。其未得预者，谓之未入流。此古今学术之通义。”^②

要“预流”，所注重的材料便不同。如果“预流”同与外人争胜结合起来，所注重的材料就更不同。如陈寅恪所论的“敦煌学”，就有特定的史料来源和范围。章太炎已注意到这一点，他指责“审边塞而遗内治”这一学弊说：“中国之史，自为中国作，非泛为大地作。域外诸国，与吾有和战之事，则详记之；偶通朝贡，则略记之；其他固不记也。今言汉史者喜说条支安息，言元史者喜详鄂罗斯印度。此皆往日所通，而今日所不能致。且观其政治风教，虽往日亦隔绝焉。以余暇考此固无害，若徒审其踪迹所至，而不察其内政军谋何以致此，此外国之人读中国史，非中国人之自读其史也。”^③ 且不说外国之法自有其长处，关键在于只有预外国之“流”，才能与外人争胜。二陈在不同程度上皆以外国人之法读中国史，亦良有以也。

取法西学是近代中国新史学的一个明显特征，有着长期的渊源。国粹学派自身便不排斥外国学，如黄节定义的“国粹”就是。当年章太炎也有类似看法，他认为“今日治史，不专赖域中典籍。凡皇古异闻，种界实迹，见于洪积石层，足以补旧史所不逮者，外人言支那事，时一二称道之，虽谓之旧史，无过也”^④。太炎读斯宾塞的社会学著作后，对其“往往探考异言，寻其语根；造端至小，而所证明者至大”一点颇有心得，于是重新“发现”惠栋、戴震的文字训诂，也有类似功用，可借以发现中国“文明进化之迹”。盖古事不详，“惟文字语言

① 赵元任、杨步伟：《忆寅恪》，见《谈陈寅恪》，26～27页，台北，传记文学出版社，1970。

② 陈寅恪：《陈垣〈敦煌劫余录〉序》，见《金明馆丛稿二编》，236页。

③ 章太炎：《救学弊论》，11～12页（文页）。

④ 章太炎：《中国通史略例》，见《章太炎全集》（3），331页。

间留其痕迹，此与地中僵石为无形之二种大史”。^①说明他也主张并实践过吸收西学。

王国维在清季也这样想，他认为当时文科大学中“欲求经学、国史、国文学之教师，则遗老尽矣；其存者或笃老或病废，故致之不易；就使能致，或学问虽博而无一贯之系统、或迂疏自是而不屑受后进之指挥，不过如商彝周鼎，饰观瞻而已。故今后之文科大学，苟经学、国文学等，无合格之教授，则宁虚其讲座，以俟生徒自己之研究，而专授以外国哲学、文学之大旨。既通外国之哲学文学，则其研究本国之学术，必有愈于当日之耆宿矣”^②。这里提出的取径颇有点夫子自道的意味，王本人治学之路正是在“既通外国之哲学文学”后复回头“研究本国之学术”。

进入民国后，在新文化运动的世界主义思潮冲击下，“世界的眼光”更是民初新学人的共识，从傅斯年的《〈新潮〉发刊旨趣书》到毛子水的《国故和科学的精神》，他们强调得最多的就是中国学术与“世界学术”的关系。傅斯年就认为《新潮》的第一责任便在“渐渐导引此‘块然独存’之中国同浴于世界文化之流”，同时探索“以何方术纳中国于〔现代〕思潮之轨”，充分体现了想要“预流”的心态。^③在史学上，趋新史家多有意识地把中国史放在世界历史之中进行考察，如顾颉刚在1924年即向学生强调：“整理国故，即是整理本国文化史，即是做世界史中的一部份的研究。”他在稍后给丁文江的信中也希望“能作世界之游，在世界的古史中认识中国的古史”^④。有意思的是，当时的旧派学人大致也具同样的倾向，《国故》的作者张煊即与毛子水

① 章太炎：《致吴君遂书》，见汤志钧编：《章太炎政论选集》，上册，172页，北京，中华书局，1977。

② 王国维：《教育小言十则之十》，见《静安文集续编》（《王国维遗书》，第5册），53页，上海，上海古籍出版社，1983年影印本。

③ 傅斯年：《〈新潮〉发刊旨趣书》，载《新潮》1卷1号（1919年1月1日），1~2页。

④ 顾潮：《顾颉刚年谱》，97页，北京，中国社会科学出版社，1993；顾颉刚致丁文江，1926年7月2日，见台北“中研院”史语所藏“丁文江档案”。

互相指责对方没有“世界眼光”。^①

“要科学的东方学之正统在中国”的傅斯年说：“我们中国人多是不会解决史籍上的四裔问题的……凡中国人所忽略，如匈奴，鲜卑，突厥，回纥，契丹，女真，蒙古，满洲等问题，在欧洲人却施格外的注意。说句笑话，假如中国学是汉学，为此学者是汉学家，则西洋人治这些匈奴以来的问题岂不是虏学，治这学者岂不是虏学家吗？然而也许汉学之发达有些地方正借重虏学呢！”^② 傅氏这里说的是史语所的工作旨趣，既然目的是要与西人争胜，自然必须先注意西人所“格外注意”者，这正是陈寅恪所说的预流。

曾经点名指斥章太炎的傅斯年在这方面其实与章太炎观念颇相近，他知道“西洋人治中国史，最注意的是汉籍中的中外关系，经几部成经典的旅行记，其所发明者也多在这些‘半汉’的事情上”。但他强调：“我们承认这些工作之大重要性，我们深信这些工作成就之后，中国史的视影要改动的。不过同时我们也觉得中国史之重要问题更有些‘全汉’的，而这些问题更大更多，更是建造中国史学知识之骨架。”^③ 这一取向的实际例子是傅斯年在1929年提议由陈寅恪领军组织一队人分工合作，著一部“新宋史”。他认为当时中国学人最宜研究宋史，因为“此时弄此题，实为事半功倍，盖唐代史题每杂些外国东西，此时研究，非与洋人拖泥带水不可；而明、清史料又浩如烟海。宋代史固是一个比较纯粹中国学问，而材料又已淘汰得不甚多矣”^④。

这个“新宋史”计划曾得陈寅恪的赞同，后来不知何故未能推行。

① 毛子水：《〈驳新潮国故和科学的精神篇〉订误》，载《新潮》2卷1号（1919年10月），48页。

② 傅斯年：《历史语言研究所工作之旨趣》，见《史料论略及其他》，43页。

③ 傅斯年：《历史语言研究所工作之旨趣》《〈城子崖〉序》，见《史料论略及其他》，43、80页。

④ 傅斯年致陈寅恪，1929年9月9日，见台北“中研院”史语所“公文档”。陈寅恪后来于1942年说：“平生治学，不甘逐队随人，而为牛后。年来自审所知，实限于禹域以内，故仅守老氏损之又损之义，捐弃故技，凡塞表殊族之史事，不复敢上下议论于其间。”（《朱延丰〈突厥通考〉序》，见《寒柳堂集》，144～145页，上海，上海古籍出版社，1980）。说不定也受傅斯年此论的影响。

但傅斯年不欲“与洋人拖泥带水”而宁愿从事“比较纯粹中国学问”的倾向是明显的。顾颉刚后来回忆史语所创办时的情形说，傅斯年既“欲步法国汉学之后尘，且与之角胜”^①，的确看到了其欲以西方学术方法来与西方学术争胜（当然是基本落实在所谓“汉学”之上）的实质。傅斯年的这一主张在当时有相当的代表性，这个民国新史学家不能回避的大问题牵涉甚宽，当另文探讨。至少从表现出来的层面看，向往“预流”的倾向是更占上风的，其对具体研究的实际影响，就是相对更注重西方汉学家所关注的史料，因为这属于前引顾颉刚所说的“新材料”的范围。

综合上述因素，可以看到与学人尽量扩充史料的进程所同步的正是顾颉刚所反对的一种越来越明显的重新材料轻旧材料的倾向。由于专往偏远处寻材料，遂出现章太炎所说“昔人治史，寻其根株；今人治史，摭其枝叶”的现象。^② 王国维对此倾向是不满的，他主张：“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。”所以任何材料都“足资参考”而不应放弃。^③ 本来史料不论常见罕见，其中俱有意思在，读者以意逆志，必有所得。但最主张学问“平等”而又特别重视史料的新派史家，在实际处理中其实并未做到平等对待史料，确实不能逃旧派说他们矫枉过正之嫌。

张尔田在章太炎之前已指出，史所凭据在“长编”，今人不宜动以稗说野纪以非正史，不可据孤证轻易旧文。^④ 类似见解此后不断得到重复。萧熙群认为，中国古史的内容受所处时代的史观影响，史官“兼司天事”时，便“重神意”；史学要“垂训资治”，就有五德终始和尊君成分。然史籍终“为史事之所寄，不尽存详实，亦多存详实”。后

① 顾颉刚日记，见顾潮：《顾颉刚年谱》，152页。

② 章太炎：《救学弊论》，12页（文页）。

③ 王国维：《国学丛刊序》，见《观堂别集》（《王国维遗书》，第4册），卷四，8页。

④ 张尔田语原载《亚洲学术杂志》第3期，转引自《史地界消息·梁任公〈中国历史研究法〉之回声》，载《史地学报》2卷2号（1923年1月），116页。

世考证订补是应该的，若“必执真赝参半破碎不全之物，以推翻一切记载”，则不仅破坏学术，且“有害于国家文化”。他认为这是由于“今日学者盛道西学，治史者必称科学方法”。结果“文字著录，视同废籍；终日孜孜，乃在直接史料之搜集。故出土文物，瓦石弥珍；一二文字，引以断古。立论穿凿，不免偏蔽”^①。周荫棠也引黄宗羲说扬雄“但知识奇字，不知识常字，不知常字乃奇字所自出”的先例攻击新派学人“专搜孤本秘籍，不读常见之书”。^②

1941年创刊的《斯文》半月刊（金陵大学文学院办）的《卷头语》对新派进行整体批评说：“今世治人文之学者，似有二蔽，一曰考证，二曰新颖。盖自五四运动而后，学风趋向批评；近年治学，遂重考据。钻研不厌其深，论据不辞其博；立言务求翔实，断制务求精当。以为如此方是科学之方法、朴学之精神，而为治学之法门。”其长处是“批判谨严，论议矜慎，洵堪法式。然流弊所至，或搜僻事以矜创获，采野语以为新奇。甚者穿凿附会、琐碎支离；订一名、考一字，往往累数万言，几何不蹈两汉经生俗儒之辙”。更因“趋新鹜奇，苟不经见，便为新颖；苟觉新颖，便是真理”。这些人“或假考据以骇俗，或援名人以自重”。^③该刊观察到的趋新和考据在民国共生并存的现象非常值得注意，而考据可以“骇俗”，尤见当时世风学风重心所在。

结果是，“考据”成为这些未居主流的学人的一个主要攻击目标，而他们注意到考据仍居主流的最重要原因就是当时地位至高的“科学”所起的正名作用。程千帆从清代学术史考察说：民国偏重考据的风气“皆缘近代学风之一于考据。案满清学术，一由于明学之反动，二由于建夷之钳制，考据遂独擅胜场。而咸同以来，朝政不纲，人心思动；所谓汉学，亦久亡将厌，以有今文家言之发生。公羊学派，又考据之反动也。然此学派本依附政治而光昌，亦以政局之变更，不旋踵而消

① 萧熙群：《论治国史之要籍》，载《斯文》2卷8、9期（1942年3月16日），7页。

② 周荫棠：《为读一部史书运动进一解》，载《斯文》2卷4期（1941年12月1日），2页。

③ 《卷头语》，载《斯文》2卷1期（1941年10月16日），2页。

灭。及西洋学术输入，新文化运动勃兴……考据之学乃反得于所谓科学方法一名词下延续其生命。二十年来，仍承胜朝之余烈，风靡一世”^①。

熊十力也一则曰汉学“托于科学方法及外人考古学等，而藉西学以自文”；再则曰“汉学之焰，至今盛张（托于科学方法及考古学），毒亦弥甚，全国各大学文科学子，大抵趋重此途”。钱穆到晚年还在批评崇拜新材料的流弊在于“一意于材料中找罅缝，寻破绽，觅间隙，一若凡书尽不足信，苟遇可信，即是不值学问处，即是无可再下工夫处”。他尤其反对专“觅人间未见书，此所谓未发现之新材料，因谓必有该材料，始有新学问”。^② 后一语似乎特别针对前引陈寅恪关于“预流”的一段话而发。

王汎森注意到，当时也有一些传统派史家刻意不用或少用新史料，而且有意表示不用新史料也可以写史。邓之诚《中华二千年史》就是一例，他批评新派“矜尚孤本秘籍，采山之铜，岂不可贵？若之诚不敏，妄欲寝馈取求于《二十四史》中”。语虽自谦，实为有意对抗。对于新派史家之看重实物材料，邓氏也批评说：“又今人喜胪前人实物，宝为重要史料……特凡此种种，不过证史而已。史若可废，考证奚施？且实物发现，较之史书所记，固已多少不侔矣。”若“谓金石以外无史，窃以为稍过”；而他自己的态度则是“求证于金石甲骨，所得既渺，毋宁付之阙如”。^③ 但这毕竟是未预主流者的抗拒，而史学界不读常见史书的影响则长远得多。

姚从吾于20世纪50年代初曾批评严耕望“只是看正史”，继“又谅有的说，‘能读读正史也好’”。严氏明白其“意思是不大看得起”，

① 程会昌（千帆）：《论今日大学中文系教学之蔽》，载《斯文》3卷3期（1943年2月1日），2页。

② 熊十力：《读经示要》，卷一，8~10页；卷二，104、142页，台北，广文书局，1960；钱穆：《学龠》，自印本，141~142页。皆转引自王汎森：《民国的新史学及其批评者》，见罗志田主编：《20世纪的中国：学术与社会（史学卷）》，116、124页。

③ 参见王汎森：《民国的新史学及其批评者》，见罗志田主编：《20世纪的中国：学术与社会（史学卷）》，123页。

可见这一倾向的影响。^①到1956年，金毓黻还在说：“现在史学研究者（包括我在内）的毛病，就是拼命去找罕见的材料，而对于摆在眼前的大部报刊，反而熟视无睹，以为这些是普通材料，不值得一顾。”金氏讨论的是治现代史，只要将其中“大部报刊”换作“二十四史”，则其所论与前引章太炎之言如出一辙。他进而指出：其实“很可宝贵的材料不在别处，即埋藏在这些普通报刊〔按：二十四史亦然〕之中。其咎在于我们不肯正视它，所以才得不到应有的材料；一旦得到多人重视之后，重要材料就可以联翩涌现”。他因而回忆起万斯同教人治史先读《实录》，“现在我也知道治史应先从读二十四史作起”。^②

再到1957年，陈寅恪在撰钱柳姻缘考证时致友人书说：“弟近来仍从事著述，然已捐弃故技，用新方法、新材料，为一游戏试验（明清间诗词及方志笔记等）。固不同于乾嘉考据之旧规，亦更非太史公、冲虚真人之新说。”^③中山大学的姜伯勤回忆说：“1956年前后，陈寅恪先生在中山大学历史系选修课‘元白诗证史’的课堂上，说过一句大意如下的话，陈先生说：‘我是要用开拖拉机的方法来研究历史。’”姜先生以为：那是中国农业现代化之时，“拖拉机曾一度是现代化的一种象征，是新事物的象征。陈先生传达出来的信息是，他要用一种崭新的方法来研究历史，并力求得到大面积的收获”^④。这是否即陈的本意不必论，但他欲再次为史学开新局面的心态大致可见。

陈寅恪这一次拟开展的新局面，其中不仅包括“新方法”，又再次要拓宽“新材料”，专门侧重“诗词及方志笔记等”。陈撰此书固别有

① 严耕望：《治史三书》，24页。

② 金毓黻：《静晤室日记》，1956年6月30日，第10册，7189～7190页，沈阳，辽沈书社，1993。按：金其实是有感而发，他本人治古代史多读正史，而当时正利用报刊编民国史。这其实是他借读范文澜文章谈体会为他自己的治史取向正名（当时范是正宗马克思主义史家，而金恐怕只能是“资产阶级”或“小资产阶级”史家，正面临一个学习改造和再定位的问题）。

③ 转引自陆健东：《陈寅恪的最后二十年》，213页，北京，生活·读书·新知三联书店，1995。余英时先生论“太史公、冲虚真人之新说”甚明，参见其《陈寅恪晚年诗文释证》，289～290页。

④ 姜伯勤：《陈寅恪先生与心史研究》，见中山大学历史系编：《〈柳如是别传〉与国学研究》，99页，杭州，浙江人民出版社，1995。

所寄托，他晚年深感“纵有名山藏史稿，传人难遇又如何”，其寄托之一大约亦希望借此书以传其方法。^①可知其所欲传之方法仍包括强调尽量扩展史料的重要性。不过，陈寅恪更早主要靠常见史料完成的隋唐两论，已充分展示了其运用常见史书材料的学术技艺。

陈氏的隋唐两论提示着当年在史料尽量扩充的同时，似已出现逐渐向常见史料回归的现象（这在某种程度上其实也可视为一种“扩充”，因许多新人物先已不看这些常见史料）。且不独陈寅恪如此，蒙文通在此前关于古史的研究中即已基本采用常见书，而邓之诚更明确其专用二十四史。同时，疑古倾向也逐渐成为众多学者实际针对的目标：傅斯年提倡“重建”，陈寅恪主张“了解之同情”，钱穆倾向于“心通意会”，蒙文通着意于“通观达变”，郭沫若从马克思主义的历史阶段论得启发，陶希圣从社会经济发展中找证据；其所侧重者固有不同，而皆欲与疑古倾向有别则一。这两者的结合导向一种相对而非绝对、多元而非一统的史学观念；少了怀疑，多了理解，显系史学风气的一大转折，这些只能另文探讨了。

原刊《历史研究》2000年4期

^① 陈寅恪：《有感》，见《陈寅恪诗集》，140页，北京，清华大学出版社，1993。黄萱回忆说，她在1968年看望陈寅恪时，陈对她说：“我的研究方法，是你最熟悉的。我死之后，你可为我写篇谈谈我是如何做科学研究的文章。”黄未敢应。见蒋天枢：《陈寅恪先生编年事辑》（增订本），182页，上海，上海古籍出版社，1997。

学术与社会视野下的二十世纪中国史学

——编书之余的一些反思

新的世纪和新的千年即将来临，在此辞旧迎新之际，“回眸”两字在我们的各类言说中出现得相当频繁，全社会似乎都带点怀旧的思绪（与19世纪末中国人主要面向未来的倾向大不相同）。久已陷入“危机”的史学因为许多人“历史感”的突然增强而似有枯木逢春的意味，在这样的时刻来回顾和反思20世纪的中国史学，真可以说是适逢其时。相关的学术研讨会已开过不少次，《历史研究》杂志开辟了“二十世纪中国史学回顾”专栏，已刊发了相当数量的论文；而《近代史研究》1999年第5期也将推出“五十年来中国近代史研究”的学术回顾专辑。20世纪的中国史学的确已经到了应该有所总结的时候了。山东出版总社在此时推出《20世纪的中国：学术与社会》丛书，其中《史学卷》由我充任“主编”。编辑之余，也有一些体会，下面即结合该书的编辑设想谈谈我对20世纪中国史学的一些看法，特别侧重本书所论未及的一些面相和专题。^①

依我的理解，这套书虽然试图对20世纪的中国学术进行总结，但不是纯粹的学术史，写作旨趣与过去的史学史不完全相同，更多从社会视角观察，注重学科的发展演化及其与社会的互动。《史学卷》即从

^① 有好几个原设计的专题目前或尚无人研究，或研究得不够充分，或未联系到学力足以完成该专题的学者，结果都取消了。最后确定的专题是：一、《引论：晚清的政治概念与“新史学”》（王汎森撰）；二、《民国的新史学及其批评者》（王汎森撰）；三、《20世纪中国马克思主义史学》（蒋大椿撰）；四、《学科体制与近代中国史学的建立》（刘龙心撰）；五、《中国史学的科学化：专科化与跨学科》（王晴佳撰）；六、《20世纪中国史学学术编年》（陈力撰）。

整个世纪的发展着眼，注意考察 20 世纪将结束时与 19 世纪末 20 世纪初的史学状况和对史学的内（史学界）外（社会）认知的相同与不同（即兼顾变与不变的两面），并借此凸显 20 世纪史学与此前史学的异同。除了一般史学史中较重视的史学思想之变迁外，也希望关注历史研究的主题、写作和表述方式，所传授的历史知识（如历史课本），与史学相关的学术建制（institutions），以及社会对史学的认知等方面的变化。

20 世纪中国学术有一个重新分类的分化组合过程（一定程度上仍在进行中）。《史学卷》原希望有一专题讨论史学这一学科在 20 世纪的确立及其发展演变，包括传统史学的延续与中断、新学术典范何时及怎样形成一个达到“约定俗成”（即得到学人共遵）程度的共识、此后史学学科的发展演化等。结果各专题的作者各自从不同的侧面论及这些内容，合全书而共观之，大致可得一个概貌，然专门深入的研究仍待来者。

史学的专科化是 20 世纪史学的一大特征，在各学科吸收与分化的长程中，史学几乎无所不在，而似乎也快失掉其本身的学科认同，渐呈“横看成岭侧成峰”的形象。1905 年刘师培作《周末学术史序》，“采集诸家之言，依类排列”，所依的类即西学分类，包括心理学史、伦理学史、论理学史、社会学史、宗教学史、政法学史、计学（今日称经济学）史、兵学史、教育学史、理科学史、哲学学史、术数学史、文字学史、工艺学史、法律学史、文章学史等。在这样一种新型的“六经皆史”思路下，专门的“史学”反而不存在了。这一分化的走向在整个 20 世纪都在发展，到 20 世纪末时仍呈增强的趋势。21 世纪的人或会问：是否存在不涉及他学科也不分为子学科的“一般史学”或“总体史学”？如果存在，何在？若不存在，则什么是史学？

专科化的结果自然逐渐导致跨学科的史学。梁启超大概最早注意到其他社会科学对史学的辅助功能，至少是早期最为强调这一倾向者。^①此后提倡这一取径的史家不少，但成功运用者实不多；真正较

① 参见黄进兴：《中国近代史学的双重危机：试论“新史学”的诞生及其所面临的困境》，载《中国文化研究所学报》（香港中文大学）1997 年新 6 期。

大规模而严肃认真地借鉴各社会科学的方法在台湾地区是从 20 世纪 60 年代后期开始,而中国大陆则晚到 20 世纪 80 年代了。所以近年大陆史家仍在强调“跨学科的史学”(主要指史学需要各社会科学在方法论上的支持)^①,而台北的杜正胜先生则认为如今史学界对社会科学的依赖和器重已较前减弱得多,这是史学界的“成熟”。^②

这里其实牵涉到史学的自主性甚至学科认同的根本问题。19 世纪末 20 世纪初西方史学在研究领域和应用方法上受到各相关社会科学的极大冲击,这导致从狄尔泰、克罗齐到柯林武德等人对史学自主性的强调,特别指出其与作为社会科学基础的自然科学的不同(这些人关于史学不那么“客观”的言说其实正是基于对史学自主性的深刻关怀)。正是在这样一个西方史学自身处于转型和定位的关键时刻,本身具有多歧性的西方“史学方法”开始影响中国。^③对西方史学缺乏整体了解而又极欲获得新知的中国史家多依据其各人的观念和需要随意摘取西方不同派别的史学方法中大致可以接受的部分(其中又多先有日本人的选择、加工和再创造),糅合入他们所熟悉的治学方法中,而形成各具特色的新史学风格和流派。

史学的专科化和跨学科的史学这两方面在《史学卷》第四、五两编中已较多涉及,而可以更深入探讨者仍尚多。21 世纪的中国史学几乎可以肯定将在专科分化和跨学科的路向上走得更远,而史学的自主性也必然引起更多学者特别是中国大陆学者的注意。有意思的是,克罗齐和柯林武德是近些年中国大陆学者引用较多的西方史家(最近几

① 我自己就是这些学人中的一个,不过我认为真正跨学科的研究需要跨学科的训练,故主张不具备此类训练者不妨先尝试在史学范围内跨越各专科化的子学科如思想史、社会史、军事史等樊篱,以增强学者视野的开放性。参见罗志田:《立足于中国传统的跨世纪开放型新史学》,载《四川大学学报》1996 年 2 期。关于近年中国大陆学者的主张,参见《史学卷》中王晴佳先生的论述。

② 杜正胜:《史语所的过去、现在与未来》,“迈向新学术之路:学术史与法学省思”研讨会,台北 1998 年 10 月 22~24 日,19 页。不过,在同一研讨会上,臧振华先生则提出“社会科学取向的中国考古学”,以区别于“历史取向的考古学”(参见其会议论文《中国考古学的传承和创新》,19 页)。

③ 参见李弘祺:《泛论近代中国史学的发展与意义》,见《读史的乐趣》,220~221 页,台北,允晨文化出版公司,1991。

年又较少)，但他们面对诸社会科学的冲击而强调史学的自主性这一点从当时到现在都甚少为国人所注意。这最能体现中国学者在引进西方学说时有意无意的选择性，这一选择性本身及选择的过程和结果或者应是研究西学怎样影响中国史学所当进一步注意的问题。

《史学卷》原设计有一个“西方对中国的研究”专题，拟将20世纪西方的中国研究作为一个整体来考察其发展演化，特别注重它与同时期西方社会、思想与主流学术研究的关系（例如，受德国兰克史学、法国年鉴学派史学以及社会学、心理学、人类学、文化批评理论等各方面的影响），希望写出其变与不变的两面，同时尽可能将经典的西方汉学（Sinology）与广义的“中国研究”（Chinese Studies）之间的关联做些考察，如果还能涉及一些西方汉学对中国学者的具体影响就更好。西方汉学和中国研究在当地是相对边缘的学科，对其整体把握首先需要了解西方的主流史学进展。据我个人的孤陋见闻，目前尚缺乏这样的中国学者（只要看看我们各种“西方史学”的选本与欧美大学研究生“史学概论”课程的读物差距有多大即可知）；故这一专题原拟请一位西方学者来撰写，我曾联系过数位美国学者，皆未能成功，只好放弃。

20世纪中国“新史学”的一个重要支柱是20世纪初开始逐步引入的西方现代考古学，而其与此前中国旧史学的一个重大区别也就是考古与历史研究的结合。考古学曾给20世纪的新史学带来许多希望，甚至出现了挖掘出“更精确、更复杂的‘地下二十四史’”的提法（马衡语）；唯因期望值过高也曾带来一度的失望^①，但考古学确实有力地支撑了20世纪的史学大厦。稍觉遗憾的是到20世纪后期集考古和文献材料于一体的研究取向越来越少见，这固然因为今日中青年学人的跨学科训练不足，但考古学与历史学的疏离倾向逐渐明显也是一个不

^① 部分即因为“地下二十四史”长期未能出现，以至于专长考古的徐炳昶在1940年明确提出疑古的路已经“走到尽头”，现在应“改走信古的路”，以在“传说”中“寻求古代略近的真实”。参见徐炳昶：《中国古史的传说时代》，14～23页。1940年是徐先生署于其第一章“论信古”文后的撰写时间，比该书的实际出版时间要早。

可忽视的原因（考古学是否应该独立于历史学已成为学人的共同关怀）。无论如何，考古学的总结应该是 20 世纪史学不可缺少的一个部分。但因未请到合适的撰写人士，这一专题也不能不放弃。

《史学卷》的最初设想原来还包括从研究取向和方法层面看学术典范的变与不变（兼及流派与代表论著）这样一个专题。这一点我自己其实是有所疑虑的，中国传统本不甚注重抽象出来的“方法”，谦逊一点的说“文无定法”，自信更足者便说“文成法立”。从练武学写字到作文作诗作画，大致都是从临摹入手，在学得像样的基础上再思有所突破，即桐城派所谓“有所法而后能，有所变而后大”也。但 20 世纪初清季学制改革时，已经半被“西化”的发凡起例者都特别注重“方法”，那时的课程设置似乎每一学科都有“研究法”一门课，史学当然也不例外。后来胡适一生以言“方法”而著称于世，梁启超晚年还专门写了《中国历史研究法》一书，皆未尝不受从清季开始的“方法热”这一语境的影响。但这一专题也终于没有找到合适的撰者，不过《史学卷》各编多少都涉及此类问题，而既存研究中涉及方法流派者亦多，可以参阅。^①

我特别感到遗憾的是，与本套丛书的主题“学术与社会”关联最为密切的内容，即史学与社会互动关系，在《史学卷》中没有得到充分的开展，所以我愿意在这里非常简略地讨论一下学术建制与史学研究的关系、与学术相关的新兴社会行为（如出版发表）、史学表述方式的转变以及史学的社会功能等问题。

如前所述，学术建制与史学研究的关系是《史学卷》特别希望考察的部分。在中国，从大学历史系、史研究机构到大中小学历史课

① 蒋大椿主编的《史学探渊：中国近代史学理论文编》（长春，吉林教育出版社，1991）中涉及史学方法者甚众，张岂之主编的《中国近代史学学术史》中第二编专论“近代史学方法”，均可参看；并请参阅周予同：《五十年来中国之新史学》，见朱维铮编：《周予同经学史学论著选集》，上海，上海人民出版社，1996 年增订本；齐思和：《近百年来中国史学的发展》，载《燕京社会科学》第 2 卷（1949 年 10 月）；许冠三：《新史学九十年》，上下册，香港，香港中文大学出版社，1986、1988；胡逢祥、张文建：《中国近代史学思潮与流派》，上海，华东师范大学出版社，1991。

程的设置,以及学术刊物、专业学会等各类学术建制,基本都是20世纪的新生事物。其发展演化及其(作为一个变量)对史学学人与史学研究产生的多方面影响,以及双方的互动关系,都是大可深入探讨而目前研究尚不足的内容,所幸《史学卷》中第二、四两编已部分论及,但进一步研究的余地仍甚为宽广。^①

这些新兴学术建制与20世纪新的社会环境和社会条件密切相关,因而也与今日学人爱说的“现代性”颇有关联。换言之,新环境使治学的方式不能不发生变化,办学术机构最力恐怕也最成功的傅斯年指出:历史学“发展到现在,已经不容易由个人作孤立的研究了,他既靠图书馆或学会供给他材料,靠团体为他寻材料,并且须得在一个研究的环境中,才能大家互相补其所不能,互相引会,互相订正,于是乎孤立的制作渐渐的难,渐渐的无意谓,集众的工作渐渐的成一切工作的样式了”^②。其实,中国传统的中央国子监、翰林院等已大致具备聚集人才相互切磋甚至相互竞争这一社会功能(如曾国藩即到北京进入翰林院后才认识到自己其实“无学”而发愤用功),这可以解决“独学无侣则孤陋而寡闻”的缺陷。但正如留学欧洲的寄生

① 这方面最新也最详细的研究是陈以爱的《中国现代学术研究机构兴起——以北京大学研究所国学门为中心的探讨》,台北政治大学史学丛书第3种(1999)。并请参阅陶英惠:《国立北平研究院初探(1929—1949)》,载《近代中国》(台北)第16期(1980年4月);张越:《〈国学季刊〉述评》,载《史学史研究》1994年1期;孙敦恒:《清华国学研究院纪事》,载《清华汉学研究》第1辑(1994年11月);史复洋:《〈燕京学报〉前四十期述评》,载《燕京学报》新1期(1995年8月);查时杰:《私立燕京大学历史系所初探(1919—1952)》,载《台大历史学报》第20期(1996年11月);杜正胜、王汎森主编:《新学术之路:中央研究院历史语言研究所七十周年纪念文集》。学科专业学会这一20世纪的新生事物大约是受西方影响而出现的,与清季人所设所办的政治性“学会”是相当不同的概念。它们和专业人才的聚集、交流和切磋等社会功能方面作用极大(近年则似呈减色之势,非学术的因素渗入渐多),有的学会并创办了渐具权威性的学术刊物,对20世纪史学发展演变影响甚大,非常值得研究,唯似尚未见较有水准的论著。这一点承曾业英先生提示,特此致谢!

② 傅斯年:《历史语言研究所工作之旨趣》,见《史料论略及其他》,49页。

虫学家洪式间所说,“各种研究所,均各有其专门之杂志,以发表其成绩”^①,这就是传统学术机构所不具备的新功能了。学术机构与专业杂志的互动关系,特别提示了这是一种“现代”的研究机制。

的确,学术建制的影响不仅在于其直接的功能和作用,而且体现在因这些新建制的出现而引发的新兴社会行为。“学术是天下公器”是老话,可当下就要做天下的“公器”,总试图证明什么,总希望说服什么人,却是包括史学在内的20世纪中国学术与传统学术的一大根本区别;而且这一趋向有愈演愈烈之势,西方学界所谓“不发表即走人”(publish or perish)的行为模式已越来越深地影响到中国学界,出版和发表这一社会行为今日对学术和学人的推促和制约绝不可小视。所以《史学卷》曾设计有“说服与证明:出版发表与20世纪史学”这样一个专题,希望讨论出版物(包括报纸副刊、综合及专门学术期刊、书籍出版等)及“发表”这一社会行为对史学(及史家)当下的和长远的直接间接影响。

早在1905年,就有国人认为“一国文明,系于一国之学术;而学术之程度,恒视其著述之多少为差。著述者,其研求学术之结果乎”^②。到1923年,强烈主张中国应仿效欧美组建各类“研究高深学术”的专门机构的洪式间在说到各种研究所均有专门杂志以发表其成绩时进而指出,“成绩愈多,则其在学术上之地位愈高。而所谓学术中心之所在,即以发表成绩之多寡定之”^③。这样的观念当然到很晚才渐成“定论”(其实或仍未定),1925年陈寅恪(时年36岁)即全据学识广博的声誉而与其长辈梁启超同居清华国学院的导师之列(他当时似乎只发表过一篇《与妹书》,也无外国学位)。但以著述的数量来衡量学术“程度”的观念似乎得到越来越广泛的赞同,今日仍有力地影

① 洪式间:《东方学术之将来》,载《晨报五周年纪念增刊》1923年12月1日(附在《晨报副刊》第5册,19页,北京,人民出版社,1981年影印本)。

② 卫种:《二十世纪之支那初言》,《二十世纪之支那》(1905年),见张树、王忍之编:《辛亥革命前十年间时论选集》,卷二上,61页,北京,生活·读书·新知三联书店,1963。

③ 洪式间:《东方学术之将来》,载《晨报五周年纪念增刊》,19页。

响着我们的学术评估体制。

如今的学术机构和学者个人每年都要填报相当数量的表格以“证明”自身的学术成就，唯实际的学术水准是否应以计量的方式来衡定，在学术界迄今仍未取得充分的共识。今日史学著述从数量上看应是前所未有的繁荣，但学界对这些著述的品质却存在着千差万别的认知（“以量取胜”的倾向产生出一个附带影响，即近年大部头的著述远较前为多，其中不占少数的明显带有“述而不著”的“编书”意味），其中以为未必高明者实不占少数，不少人甚至觉得史学处于“危机”之中。这个问题当然不仅与史学有关，对此的不同见解还会延续到 21 世纪，不过了解和认识这一观念的演化进程显然是治学术史者责无旁贷的任务。

出版和发表的社会行为也极大地影响到史学表述即写作方式的转变，这也与对科学的向往有关。张君勱注意到，自科学引入，“国人之著书，先之以定义，继之以沿革，又继之以分类、分章、分节，眉目了然”，认为这才是“科学的”。^①大体言之，西方传教士最先提供了与今日章节体近似的史学书籍样本，但真正影响中国学人的恐怕主要是从日本人那里传过来的章节体通史，然后才发展到断代史和专门史著作，再后来则逐渐接受今日通行的“学术论文”形式，以具体的专题为内容（近于长篇论文）的著作也日多，到今天则论文和专题著作已成为史学表述最普遍使用的方式了。^②这样一种由通向专的发展趋向在《史学卷》的《史学学术编年》中可以清楚看到，但与后来许多

① 张君勱：《再论人生观与科学并答丁在君》，见《科学与人生观》，62 页，济南，山东人民出版社，1997 年横排新版（用亚东图书馆本）。

② 新的表述方式不一定全是外来的。廖平的《今古学考》应可以说是以特定题目为先导的专题著作，似已开后日“专著”之先河。不过廖著当年流传不广，康有为在廖平著作基础上发展而成的《新学伪经考》和《孔子改制考》则同样为专题著作（一般皆承认康说袭廖，但似未注意康在表述方式上也学廖），而影响广被全国；结合康在万木草堂讲一个一个的专门题目而不是一本一本地讲授经史著作的新讲学方式，康在近代学术史上的地位还要重新定位（梁启超在湖南时务学堂即沿用万木草堂讲学方法，曾引起传统派大哗，而趋新的皮锡瑞则暗学之），这些只能另文讨论了。

学者主张在专题研究的基础上再撰写通论性著作的研究取向几乎完全相反；而其影响则贯穿整个 20 世纪，近一二十年中国大陆许多“新兴”的专门史研究仍可见通史领先于专题论著的现象。

其实，今日通行的“学术论文”的形式何时出现，特别是何时为大家所共同接受，也是很值得研究的问题。这又与发表论文的定期或不定期学术刊物的出现和发展直接相关。洪式闾所说的依照西方学术分类的专门学术刊物在 20 世纪的出现其实较晚，从早期的《国粹学报》到北大的《国学季刊》，虽可见越来越走向纯学术化的倾向，唯这类刊物以今日的观念看大致仍属综合性而非专科类期刊。即使在一些专门化的学术期刊出现后，不少研究性的论学文章仍常常刊发在《东方杂志》这一类商业性的综合杂志或者报纸副刊（报纸副刊本身也是出现稍晚的事物）之上，这恐怕部分也因为“学术论文”这一概念的确立较晚。

李弘祺先生认为，传统中国人治学从笔记的短篇记述或考证而逐渐发展出撰写长篇札记的方法，“在清朝时用以治经考史，竟然能演化成一种简单而实用的归纳法。后来因为合数篇考证而使一些史家能开始作有系统的寻绎历史演变的通则，写成长篇探讨制度、风俗、文物的作品”。尤其是赵翼等人的“札记”，其“长处便在于能把论点作有条理的表达与叙述，而其叙述的本身便是举证”，已接近于后来的“学术论文”体。这样的写作方法为晚清以来中国史家所熟悉，因此才能“大致承受得了近代西洋史学之冲击”。从章太炎的《官制索隐》到王国维、罗振玉的古史著述，再到顾颉刚关于古史“层累堆积说”的表述，中国学者进而接受现代西方史学的写作方法，正是“很自然的演变”。^①

有意思的是，章太炎、刘师培等以经学见长的学人都很看不起赵翼，而比较具有“现代”意识的史家则对其颇多推崇。梁启超指出赵翼长于当时史家之处在能用归纳法做比较研究，“以观盛衰治乱之原”。蒙文通认为赵翼的《廿二史札记》“可说是自成体系的通史，只不过没

^① 李弘祺：《泛论近代中国史学的发展与意义》，213～224 页。

有把人所共知的史实填充进去而已”。陈垣虽然对学生多讲钱大昕，他自己倒认为“百年史学推瓯北”。金毓黻更盛赞赵氏，以为他意在“总贯群史，得有折衷”，对历朝之“一代大事”，更能“列举多证，娓娓而谈，以明其事之因果嬗变，尤合近代治学之方法”。^①

金氏所赞赏之“近代治学之方法”，大约即暗含表述其研究成果的写作方式。齐思和认为赵翼治学与乾嘉时代通行的史学方法不一样而“独创一格”，即“创出将正史分成若干小题来研究的方法”。^②这应该已接近后来“论文”的形式了，故李弘祺的说法大致可成立。20世纪中国最早的现代论文形式，贺昌群以为应属《国粹学报》中的文章，可备一说。^③但当时论文不仅未能成为学人共遵的形式，且“论文”这一名称的使用也确立甚晚。樊少泉在1922年谈到王国维的《殷周制度论》时，仍说“其书虽寥寥二十叶，实近世经史二学上第一篇大文字”^④。可知当时尚未确立（或至少没有明确的）今日意义的学术“论文”概念，著作不论长短，大致仍以“书”名之。有关“论文”形式的确立及其发展沿革，仍待进一步的深入研究。

讨论史学与社会的关系，最重要者或莫过于历史研究在当下的社会中起什么作用这一不能回避的问题（其实也已牵涉到史学的意义与价值何在这一更高远的问题）。今日史学研究者可能常常会遇到其他行业的人善意或不那么友善的问题：研究历史有什么用？但这同时也是一个持续不止百年的问题，19世纪后期身处西潮冲击之下的士人其实一直在思考包括史学在内的中国学术怎样“致用”这一大问题。

中国传统史学的一大功能是“资治”，历史研究可以提供小到个人生活大到国家政治得失的经验。但是这一功能至少在20世纪始终处于程度不同的怀疑之中，在20世纪的大到全人类小到中华民族的经历

① 参见罗志田：《清季民初经学的边缘化与史学的走向中心》，载《汉学研究》15卷2期（1997年12月）。

② 齐思和：《近百年中国史学的发展》，7页。

③ 贺昌群：《一个对比》，见金自强、虞明英编：《贺昌群史学论著选》，534页，北京，中国社会科学出版社，1985。

④ 抗父：《最近二十年间中国旧学之进步》，载《东方杂志》19卷3号（1922年2月10日），37页。

中，有太多不令人乐观的现象，人们有理由要思考：要么史学本不具备“资治”的功能，要么 20 世纪的史学研究太让人失望，使政治未能得到“应有的”借鉴。

如果换个视角，至少在中国，在追随者或听众决定立说者地位的时代，史学是否具备这一功能，或者是否成功地发挥了这样的社会作用，其实主要看社会和社会中人对史学是否有这样的期望，即是否往史学中寻找思想资源。如果政治人物和公众根本不关注历史学者的研究成果，史学又怎么能提供得失的经验呢？这个问题似乎有点循环论证的意味，但如果史学确有类似“资治”的功用，20 世纪中国史学的实际发展恰是一个恶性循环的典型例证：当整个本土文化传统自身基本不再成为思想资源的时候，与往昔（past）关联最密切的史学自然地与“无用”（严复语）联系起来，人们当然也就不向史学寻找借鉴；既然社会需求基本不存在，史学是否能“资治”这一问题的解答在某种程度上其实已经前定，研究成果的高下大致已是次要的问题；这一倾向同时也会引导史家有意无意间不朝这一方向努力，结果必然导致史学与社会进步进一步疏离。

有时候，掌握权势的政治人物对历史的兴趣也可影响史学在社会上的地位，但这与史学是否能“资治”似无直接的关系；这一点只要制作一个政治人物对历史的兴趣与其政绩的对照表格就可以明白，正式的结果当然要认真研究后才能得出，我的初步感觉是研究者和读者也许都会发现史学具备“资治”功用这一观点在 20 世纪的政治经历中找不到有力的支持。今日治史者仍不乏怀有“资治”心态者（包括一些真的在“借古讽今”之人），但已绝非多数。不少史家实际是朝着“纯学术”的方向在努力，另外，更多以史学为业者恐怕根本就是为“吃饭”而已（这绝无贬低的意思，许多人以此为业受到各种因素的影响，原非其个人主动的选择；甚至大学历史系本科招收“第一志愿”的学生也为数不多，其间不少人后来以史学为业不过因为主要只受到这方面的训练，从业较方便吧）。

那么史学究竟有没有用或有什么用？这的确是一个较难回答的问题。近代中国许多提倡以历史激发爱国心的学人又同时主张学问不应

问其有用无用，如主张“以国粹激动种性”的章太炎便又认为“学者在辩名实、知情伪，虽致用不足尚，虽无用不足卑”；一切皆“以实事求是，有用与否，固不暇计”。^①这说明他们自己对此也存一种两可也两难的态度。应该说，作为人类知识的一部分，史学自有其存在的价值。若理论化一点，过去人们或说历史是人类社会的集体经验和记忆，没有历史的社会或族群，就像失去记忆的人，生活在没有时间因素的空间中，因而无法得到存在的意义。故一个社会或族群的存在实依赖于其历史的存在，而“历史”已逝去，需要史学来重建（重建出的历史是否真实客观又是另一层次的问题）。

今日比较纯粹的学者或者根本不考虑史学的当下功用，但知识是否应与社会互动呢？这或者可以视为一种“现代”的问题，因为后现代主义者根本认为学术研究不可能疏离于（因而不如直接参与）所处现实社会的权力运作。如果退而仅从史学的治学视角看，史家是否需要了解其所处的时代呢？孟子提出的“论世知人”史法似乎提示着肯定的回答。三十多年前，史家沈刚伯就以《史学与世变》为题讨论了史学发展与时代的关系。在后现代主义的冲击下的西方学界，史学家是否应主动介入“历史的制造”已成为每一个史家面临的困惑。今日的学人也都（因不同的语境）在思考和探索史学怎样为现实服务或史学如何从时代社会转变的刺激中寻找研究的新路径和新境界这类问题。杜正胜先生在1990年为《新史学》写的《发刊词》中已提出：“希望本刊出现的论文题目能扣住时代变动的脉搏。”到1998年他更认为，“如何接受外界不断的刺激以产生新观念、写作新史书，如何从时代社会的转变中寻找灵感以开展研究的新路径和新境界”是史学界不能不认真思考的问题。^②

当然，任何门类的“学术”的社会价值之一正在于其与所处社会的距离感（以及实际的距离），史学如果走向社会甚至走入社会，怎样保持其相对的“学术独立”？怎样做到不随社会之波而逐社会之流？把

① 章太炎：《与王鹤鸣书》，见《章太炎全集》（4），1985年，151页。

② 杜正胜：《发刊词》，载《新史学》创刊号（1990年3月），见《史语所 的过去、现在与未来》，21页。

握这一分寸恐怕是所有史学学人不得不深思熟虑的一个基本问题。后现代主义者以为学术本不独立，这原本是不错的。任何时代的学术从来不能逃避外在的影响，所谓“象牙塔”根本只是理想而已。但如果大家提倡学术独立及倾向于独立，应能营造或促成实际的距离或距离感。有独立为目标，即使是感觉或认知上的独立（即距离感），也许仍能维持一定程度上学术的清流地位。除非彻底放弃任何程度的独立理想，否则主动介入的主张恐怕过高估计了学术及其载体学人的定力。一旦主动介入所谓权力运作程序，不但其互动的发展恐非学术所能控制，就是学术自身的发展也许会被扭曲到变形甚至不成形。无论如何，史学与世变的关系将会比过去更密切，大概也是 21 世纪学术发展的必然倾向。

说到后现代主义对史学的冲击，最根本的还是其对历史知识可靠性的质疑，也就是一般所说的究竟有没有客观的历史学。在整个 20 世纪进程中，不仅史学研究的对象与研究方法在不断开拓转换，对历史研究本身的态度也有相当大的转变。由于自然科学的发展，19 世纪末 20 世纪初西方对“真理”的态度曾是非常乐观的。在此影响之下，盛行于西方的兰克史学的一个特征是乐观或英雄主义，即认为研究者掌握了全部或完整的史料，就可以客观地重建真实的历史。但这样的观点在第二次世界大战后越来越受到挑战，物理学本身即有所谓“测不准”观念，提示了观察工具对观察的干扰。既然科学主义标榜的客观性在科学内部已受到挑战，以科学主义为基本假设的实证史学自然不能逃脱冲击。^①

后现代主义者即认为，一切所谓历史知识，不论其客观的存在性如何，当其被经由某种程序（而不是其他可能的程序）记录下来，又被史家有意地加以选择组合之后，均只能是主观态度的产物。至于其存在的目的，不论有意无意，则为支持某种既存权威意识形态的工具。这些见解确实击中了实证史学的要害，后现代主义已经引起史家对历史材料的有效性和可信程度的进一步审视，并推动史家更加密切

^① 参见许倬云：《社会科学观点的转变与科际整合》，“迈向新学术之路：学术史与方法学的省思”研讨会，台北 1998 年 10 月 22～24 日。

地注意研究者自身的价值观对研究的影响。今日史家所重视的早已不仅是材料的真伪和完整，而是要考察材料在何种情形下因何目的并经由何途径怎样留存下来，以及这样留存下来的材料在多大程度上能使后人了解或认识到历史事物的“真实”发生发展过程。越来越多的史家已在反省研究者本身的生活经历、文化背景以及意识形态等对研究的影响。^①

今日史家对史学是否“客观”甚至历史的“真实”这一问题的观察和思考已远比 20 世纪开始时更为开放和多元化，“后学”冲击之后的 21 世纪史学可能意味着历史知识体系的重新组合，以及对历史知识的性质、意义甚至史学本身的价值进行重新评估。仍然存在的问题是，在后现代史家把史学的相对性揭露无遗以后，他们是否要重建历史？如果答案是肯定的，他们将重建出什么样的历史？如果是否定的，他们怎样进行研究？怎样表述经其研究过的“历史”？

中国史家傅斯年在“二战”后不久论学术的客观性说：若推到极端，不论社会科学还是自然科学，都只是“理想的境界”。我们“想以客观为理想而去努力，尚且弄得不客观，一旦完全把客观放弃，认为是不可能的、不需要的”，甚或“以为一切社会的方法都是从某一主观的法规，这对于社会科学之进步当然是一个大障碍”。^②“进步”可能又是个“现代”的概念，不过，当孔子提出“知其不可而为之”的时候，他也许已经体会到人类认识能力及实践能力的相对和有限，但“虽不能至，心向往之”的态度可能仍是接近真理（如果确实存在的话）的唯一途径。

原刊《近代史研究》1999 年 6 期

① 由于我对后现代主义完全外行，这里的讨论参考了 1998 年 10 月在台北“中研院”史语所召开的“迈向新学术之路：学术史与方法学的省思”研讨会上蒲慕州先生《生活史研究与人类学》一文的结论部分（14～16 页）和黄进兴先生关于“后现代主义与历史研究”的发言。黄先生就此题目撰写的专书不久即将出版，可以参看。我个人的一点浅见可参见罗志田：《后现代主义与中国研究：〈怀柔远人〉的史学启示》，载《历史研究》1999 年 1 期。

② 转引自杜正胜：《史语所的过去、现在与未来》，15 页。

前瞻与开放的尝试：《新史学》七年 (1990—1996)

由一批“少壮派”台湾地区学术精英自办的民间纯学术刊物《新史学》创刊于1990年春，至今已出满7卷（第8卷已出两期）。几年前《中国史研究动态》已有两篇简约的介绍文章^①，但对这样一种学术地位日益升高的重要史学刊物，大陆学界似需要进一步更全面的了解及学理上的因应。本文并非这样的全面考察，不过试从学术层面对该刊物的办刊取向、栏目形式，以及1~7卷已发表文章的内容等做一些初步的探讨和评介（相对偏重大陆学者的兴趣所在）^②，希望能稍增进我们对该刊物的认知。

一、办刊取向与栏目形式

《新史学》的《发刊词》称，“时代环境的转变将是刺激新史学诞生的最佳契机”，而该刊的发起正是有感于20世纪末世界秩序的变化和全球经济重心的转移，并注意到电子计算机的深入社会有可能引起

① 韦庆远：《喜读〈新史学〉》；吕端：《介绍台湾一份历史刊物〈新史学〉》，分别载《中国史研究动态》1993年2期，1994年10期。其中吕端先生所写的一篇，较多地反映了刊物发起人的心态和意图，大约是熟知内情者所为，以下引用该文凡正文中已说明则不再注出。

② 我在此文的撰写中，曾利用到台北讲学的机会，特意提出希望约见《新史学》的编辑同人，承他们同意与我进行了一次专门的座谈，详细回答了我提出的问题，使我了解到许多办刊的设想（有些未曾以明确的文字表述出来）与努力的进程，文中信息凡以“据说”带出者，均得之于此次座谈，特致谢忱！

人类知识“革命性的改变”；这样，“在一个眼光、观念更新的时代里，人类对于过往的历史亦将重新反省、重新认识”。²¹ 世纪的史学家将“更自主、更客观地了解历史的本质和人类生存的目的”。故该刊的自定位是“以前瞻、开放、尝试〔的〕态度研究中国历史的学术刊物”；即眼光要前瞻，心胸要开放，而态度则是尝试的。

与过去标榜“新史学”的中外学刊有一个明显的区别，《新史学》杂志明确其并“不要创造某一新学派”，而是“要尝试各种方法（不论已用未用），拓展各种眼界（不论已识未识）”。具体言之，对 20 世纪中外史学积累下来有待解决的问题，诸如怎样处理多少有所冲突的“个人与群体”“方法与资料”及“分析与描述”这些从研究对象、研究进程到表达方式的种种面相，该刊都希望各方面的史学同道共同参与，在切磋与探索中“培养一种不断追求历史真实和意义的新风气”，以“创造二十一世纪中国的新史学”。

就台湾地区的史学研究语境而言，《新史学》与《食货》杂志有间接的承继关系。早年创刊于中国大陆的《食货》曾长期是台湾学术界主要的史学刊物（因《史语所集刊》和《近史所集刊》及各大学史学刊物基本不对外），1989 年《食货》因故停刊，台湾史学界只剩《大陆杂志》一枝独秀，同人多有“刊物危机”之虑，而《新史学》出。但该刊与《食货》的取向又有所不同，《食货》最初自名为“中国社会史专攻”，后正式定位为“中国社会科学杂志”（侧重于社会经济史，与今日中国大陆的“社会科学”概念稍不同）。《新史学》则立意“不特别标榜社会、经济、思想或政治的任何一种历史”。

该刊创办之初，台湾学界曾有误解，以为该刊是要“打倒”以历史语言研究所为代表的“旧史学”。其实就广义言之，以傅斯年提倡的史学取向为基准的“史语所史学”，也是 20 世纪中国“新史学”的一支。《新史学》所要“新”的，是要“能揭发真理、启示人类、导引文明”，而不在观念与方法这些“形式”上做文章。正如吕端先生所说，“唯有不断探索新领域，寻找新课题，采撷新方法，参考新理论，解释新资料，那么建立起来的历史新构架和描绘出来的历史新面貌才可能

更接近真实的历史”^①。

《新史学》每期基本分论著、研究讨论和书评三部分，这与中国大陆的学术刊物基本以论文为主的风格甚为不同，而与西方学刊每期论文少而书评多的特点相对接近，但也不完全一样。特别是固定的“研究讨论”栏目，是一般西方和中國大陸史学刊物所无的。该刊与中國大陸多数学术刊物还有一大不同，即对研究文章的字数限制定为不超过三万字（实际也偶有超过者）。这一点也与西方一般的文科学术刊物相近，但与中国大陆刊物多数将论文字数限制在万字以下则相去甚远。^②

该刊“研究讨论”这一栏目的设置很值得注意，该栏文章一般在万字左右，既包括对某一特定题目研究现状和今后趋势的评述与预测（早期曾专设“学术动态”一栏，后似与此合并），也有对中西特定史学方法、取向及学派的检讨，还有对某一领域的新研究设想（如杜正胜的《什么是新社会史？》），或者某种新研究方式的提出（如许倬云的《试论网络》），甚而对整个史学的反思（如刘子健的《史学的方法、技术与危机》），有时也有对具体题目的初步探讨（如林富士的《“巫叩元

① 据《新史学》的编辑同人说，当初创刊时究竟以什么为刊名，颇费斟酌，久议不决。他们也考虑到“新史学”这一名号有倾向性，未必能完全代表发起人的初衷。但对无数个名号进行讨论之后，感觉还是这一个相对更合宜，乃定此名。

② 中国大陆史学刊物和可发史学文章的学术刊物对字数的限制近年有越来越少的倾向：一般不超过八千字，更有相当数量的刊物要求不超过六千字，能发万字文的已属较有“气魄”者。只有中国社科院所属刊物能刊登万字以上文章，也一般不超过一万五千字（《近代史研究》除外，《历史研究》也在改变）。这是近些年才有的现象（看20世纪50年代的刊物就并不如此），据说是因为刊物的篇幅已基本固定，而需要晋升职称的人又太多，因而很能体现中国文化的人情味。但这样的办刊方针多少对学术质量有所损害。一般地说，万字文除突破性的新发现外，实难详细清楚地论证一个中等大小（即适合于“论文”）的题目，稍大的题目几乎是刚开场就收场，所论无法不空（数千字的文章就更不必言了）。然而，突破性的新发现是可遇而难求的，结果实际可做并能言之有据的文章就只剩小考证了。考证非近年中国大陆学者所欲为，而且做惯此类小文章必然限制学者的眼界。说句不敬的话，今日中国大陆史学文章常有不空就细小的特点，恐怕与多数史学刊物的字数限制不无关联。中国史学要走向世界，有地位或希望有地位的史学刊物不可不在此方面放手改革。

弦”考释》，此类较接近中国大陆史学刊物不时刊载的“读史札记”，但其更注意对整体研究的启示，所见似更广远）。总之，一切读史所得已成一定规模而又非专题论文，且欲引起同人注意、思先得同道之批评商榷者，均可在此栏刊布。西方学刊也常不固定地发表此类文章，即所谓“研究札记”（research notes）。个人以为中国大陆学刊也可考虑增设类似栏目（起初是否为固定栏目可斟酌），让学人之间以及读者、作者、编者之间有一相互沟通的学术园地。

据说该刊在创刊之初，其书评部分所占篇幅原拟仿效西方刊物，后因稿源不足，未能达到预期目标，实际约占全刊五分之一篇幅（这样的篇幅仍远远超过中国大陆史学刊物中书评的分量）。该刊特别希望在书评的品质上进行改革，主张务实而戒吹捧、戒空话，希望借此推动或引导学术的发展，并“建立客观理性的学术评论风气”，然似尚未完全做到。从所刊的书评看，对所评书籍内容的介绍比较详细，比较注重学术规范，评论部分基本限于学术范围，空话不多；与中国大陆学术刊物的书评相比，更能指出书籍不足的一面，相对较少吹捧的成分（中国大陆一些主要史学刊物近一两年的书评在此方面也有明显改进）。有些评介西方史学名著新著的书评，对与西方史学界的接触尚未常规化的中国大陆学人较有参考价值。

但该刊的书评质量尚不稳定，偶有诸如“我比较喜欢……”一类个人色彩较重的语句（学术书评以“客观”为宜，似乎是一约定俗成的惯例，但这是否就是一个“必须”的条件，或者也还可以商榷）。在评论——特别是评论中国大陆著作——时偶尔也过于“客气”。如某篇评论在说了不少研究方面的发展创造之后，又婉转指出该书其实更多是一本通俗性的作品，实不知前面所言的优点从何而自（坦率地说，个人以为“通俗作品”的评论似乎并不包括在《新史学》这类刊物的范围之中）。今后倘能在“评”的部分做到评者与原作者进行学术上的真正对话，或能更上层楼。

《新史学》有一批缴纳年费的固定常务社员（早期以“中央研究院”历史语言所和近代史所研究人员为主，后各大学教师参与渐多，

约占半数)^①，但社员写稿约占四分之一，并不是同人刊物。该刊园地是开放的，作者面较宽，也包括中国大陆、欧美、日本等国家与地区。下表是一大致的统计：

表 1

种类\作者	中国大陆	中国台湾	中国香港	美国	日本	其他	合计
论文	14(18%)	50(64%)	4(5%)	10(13%)			78(100%)
讨论	5.5(8%)	42.5(63%)	5(8%)	10(15%)	1(2%)	3(4%)	67(100%)
书评	7(7%)	73(77%)	4(4%)	8(9%)		3(3%)	95(100%)

从表中可见，论文方面中国大陆作者不算少。以第 2、5 两卷的大陆作者最多，论文各有 4 篇，分别占该卷论文总数的五分之二。而第 6、7 卷论文已基本无大陆作者（仅第 6 卷研究讨论有一位大陆作者）。不知是与编辑的轮换有关，还是“专号”增多的原因（专号因要事先组织约稿，作者通常以台湾地区学者为主）；唯希望不是原有的“开放”宗旨受到世风影响而在无意中有所转移。据说近一两年大陆学者的投稿率较前为高，但有可能是因受刊物限制写惯了万字以下短文章所致，大陆稿件以空论性的短稿为主，结果是退稿率也高（台湾地区刊物均统计退稿率，作为评估的标准之一）。

如果对该刊所发表文章做一大致的分类：

表 2^②

	中国古代史	中国近现代史	中外史学通论	合计
论文	59 (76%)	14 (18%)	5 (6%)	78 (100%)
研究讨论	29 (43%)	13 (20%)	25 (37%)	67 (100%)

① 值得一提的是，该刊发起人和社员用自己的钱办刊，作风简朴，有一股卷起袖子干事情的精神。在未实行电脑化以前的那几卷，包括院士、研究员（教授）在内的社员都是自己到印刷厂做校对工作。一般到台湾访问的大陆学人，每慨叹其大学教师和研究人员的物质待遇和研究条件的优越；但在一个充分商业化的社会中靠学人的私力创办没有“经济效益”的学术事业，或较非商业化社会困难更多。这些学人简朴清新的风气，实可供正面临“商业化”冲击的大陆学人参考。

② 关于表 2 需要说明的是：第一，表中的“研究讨论”包括不经常出现的“研究动态”栏目；第二，书评部分无法纳入这种简单的分类，主要因为所评书籍涉及面太宽，包括较多的外国史学作品及通史、专门史等。

则可见最明显的趋势是中国古代史所占比例甚大，而中国近现代史则嫌太少。这一点在论文中表现得最清楚，古代史与近现代史的比值大于4:1。研究讨论部分因栏目的特定立意，有关史学方法和取向等的史学通论文章已接近古代史的数量，但近现代史仍与论文比例相类，仅占五分之一。本表未纳入的书评部分也呈现同样的趋势，所评书籍中古代史书籍约近70%，所占比例与论文所占比例相近；而体现西方史学新走向的著作与史学方法著作约可占到接近20%，其余不过稍多于10%。这大体上反映了中国大陆与台湾地区史学界的一个共相，即古代史的研究人员要比近现代史的多（但正日益接近中），而古代史的整体研究水准因积累厚的缘故也相对高于近现代史（这一点许多近现代史的研究者或未必同意）。

同时，该刊这一趋势的形成大约与编辑人员自身的专业及来稿也都有关联（为了能够不断创新和进步，并防止沦为特定人物或学派之“专刊”，该刊大致每年由数位常务社员轮值担任执行编辑，且坚持每年全面更新编辑群，甚少重复），这再次体现了该刊以自然发展为主的随意性，却似乎不应是一个综合性史学刊物应有的现象。因为随意性有时也会产生不那么“随意”的后果：《新史学》在很大程度上已实际“沦为”特定“学术社群”即中国古代史研究者的“专刊”。若真要贯彻该刊眼光前瞻的立意，着眼于21世纪，则近现代史研究的数量显然要远远超过五分之一才符合一个综合史学刊物的尺度。

当然，今日办任何民间学术刊物，都不大可能完全依照办刊者的初衷来进行，而必然会在一定程度上为学术界的大趋势所左右。除了纵向的古代与近代不能平衡外，从各子学科的横向分布看，该刊已经刊发的文章基本是以文化关怀为主的社会史，有关政治、外交、军事史等方面的文章甚少，偶有论及也多是放在文化与社会的大框架中进行论证分析，实即广义的文化史（该刊则自命为“新社会史”）。结果，立意不特别标榜某种倾向的《新史学》很快就给人以有特定“倾向”的印象。这很可能是因为该刊的投稿者多受到“二战”后西方史学走向的影响，学人本身先有一定的“倾向性”，终“迫使”刊物自然而逐步地形成了特定的倾向。

有意思的是，该刊所发表的论文中，明显的文化史（其本身也缺乏一个普遍接受的界定）研究也不多，这或者因为文化概念已被广泛地融入其他专门史研究中。同样，政治史的论文甚少，其中一个重要原因即权力意识已有力而深入地引进各种新兴专门史（如妇女史、性别史、疾病史等）及包括社会史、思想史在内的相对传统的非政治专门史之中。故从根本上言，这些被文化和权力意识浸染了的子学科是弱化了还是强化了，也还可以思考。

今后一个可能的趋向，也许是各专门史逐渐厌倦过分的“权力化”而将此类意识逐出其门墙，但因各专门史所提供的新权势关系足以改变人们对“政治”的观念，从而产生一股修正政治史的愿望和努力，最终导致一种政治史的“复兴”或新政治史的出现。同样，文化史也可能要等到其从各专门史中游离出来之时，才有希望获得一种具有广泛共识的新认同。

另外，军事史、外交史论文的几乎不存在虽然与西方前些年的大趋势相关，但反有可能更多是受内在因素的影响。不论中国大陆还是台湾地区，重文轻武的传统文化的潜在影响一直较强，从20世纪初以来军事史就是中国史学的一个弱项，而且可以说根本没有进入史学论域的核心。大陆与台湾地区研究军事史者主要都在军界本身，他们与一般史学界的交往仍待加强，甚至其在研究中使用的“话语”和一般史学界都有一定的差别。同样，外交史也是我们的传统弱项，甚至外交本身，也是随着近代西潮入侵才进入中国社会的新事物。故中国史学在外交史方面的积累本不厚。近年来，西方的军事史、外交史都因渗入强烈的文化与社会色彩而渐有复兴的趋势（军事史尤甚），将来或会逐渐影响我们的研究。但学术发展受学科积累的影响虽无形而深远，因资料、学者兴趣、专门知识等多方面的限制，大陆与台湾地区的军事史和外交史恐怕还会持续“冷淡”相当长的时段。

与大陆学刊基本由编辑审稿决定取舍不同，《新史学》坚持严格的（编辑以外的）专家审稿制度，约请海内外同行专家审稿，去取则根据审稿意见而定（据说该刊的退稿率在30%左右）。这是西方通行的制度，因大部分学术刊物的编者都是由学人兼任，基本不像大陆这样每

一刊物都有相当数量的专职编辑人员。这一制度的好处在于评审相对更客观（因专职编辑人员虽也各有专长，但因职业需要而必须具通识，有时对一些比较专门的问题不得不凭直觉和阅历做出抉择），且作者、编辑和审稿人可借此相互沟通，无形中还可起到培养学者的功效：该刊鼓励青年学者投稿，审查专家提出的修改意见，可帮助作者改稿，而投稿者也就从中受到了从研究方法到论文撰写的一些实际训练。

总观该刊所发表文字，书评部分年轻作者最多，研究讨论次之，而专题论文最少。但也可明显看到一些在较早卷期中以书评开始其学术撰述之路的青年学人，到后来的卷期中已步入撰写正式研究论文的阶段。短短的七年中培养新学人的效能已初见成绩，令人欣慰。而该刊每卷编辑约四人，大致都包括不同年龄段的学人，在培养作者的同时也培养了青年研究人员的编辑能力，使编辑群本身出现年轻化的倾向，凸显了作者和编辑人员两方面人物上的“新”，与刊物的名称颇相吻合。

《新史学》的一个特色是尝试以“专号”的方式刊发同一专题的文稿，有意识地在学术领域方面开新。专号的方式近年西方学刊使用较前为多，一般选题多是比较“趋时”且易为人所注目者。而该刊的专号则出现更频繁，差不多每卷都有一期是专号。值得一提的是，该刊的专号虽然多，在具体操作上仍比较审慎，有原则而不勉强凑数。据说也有规划设计好专号，但收到的论文不足以构成一期专号，结果取消专号名目者。如6卷4期的宗教史文章较集中，就是最初拟设一个“宗教史专号”，后来终因分量不足，又取消了专号名目。今日中国大陆对“学术规范”讨论得较为热烈，该刊这样的处理方式，体现了编辑人员办刊认真、能坚持学术的准则，应属非常讲究“规范”的了。

除3卷2期的“史学专号”的新旧象征相对不明显外，各专号大多属于新领域的开拓。如2卷4期的“中国妇女史专号”、3卷4期的“生活礼俗史专号”、5卷4期的“宗教与社会专号”、6卷1期的“疾病、医疗与文化专号”、7卷4期的“女/性史专号”，都是近年西方流行的热门新课题。故该刊不仅新在专号甚多，且多数专号都有明显的“趋时”意味，可谓得儒家精神的正宗（孟子曾说孔子是“圣之时

者”)。各专号中的文章未必每篇都高明,有时更有研究讨论和书评两部分超过论文部分者,这也提示着某些专号的领域在汉语作者圈内尚属新生事物。当然,细读各专号中的文章,可以肯定其中多数并非完全照搬近年(或前些年)西方流行的方法,而是较能注意将中国重史实考订的传统与西方重框架分析的新潮相结合;但其关怀则基本受西方史学影响,应无疑问。

这些开新的专号的确都是我们过去研究的薄弱方面,现在提倡应该说正当其时。不过,该刊主张拓展“不论已识未识”的各种眼界这一宗旨,在专号的设置方面似乎未能充分贯彻。我不知道中国传统史学和二十年以前的西方史学所关注的问题是否有足以构成某一专号的资格;但我可以肯定,许多以前所关注的面相和问题至今研究得仍很不够(虽然有时不免给人以功德圆满的假象)。也许仅仅为了贯彻“开放”的办刊宗旨,《新史学》的编辑同人是否也可考虑编出哪怕一期不那么“趋时”的专号呢?

有一点是可以肯定的(也是我所希望的):在对各新兴领域的研究达到一定程度后,学者对一些因暂时被“遗忘”而滑向边缘的既存领域会产生新的认识,从而可能导致一些过去积累丰厚的研究领域的“复兴”。学术研究在特定时段里通常都有所偏重,唯在长时段里总以相对均衡的多元发展为最理想。同时,一个学科或研究领域的发展受学术积累的影响也许是无形的,但却是深远的;在厚积基础上的出新,恐怕反更容易做到桐城派所说的“变而后大”,或者也接近西人所说的“文艺复兴”的本意。不知这是否也算是一种开放而前瞻的思路,但很希望看到这样层次上的专号。

《新史学》不仅以专号的形式探索新领域,其大量的文章本身也更具体地体现了研究课题的新颖。许多文章在方法和诠释层面也都能凸显新意。对多数中国大陆读者来说,更引人注意的恐怕还是下面将要论及的文章内容方面这些能体现其“新”的面相。

二、新领域、新视角与新诠释

《新史学》的文章究竟“新”在何处?大体言之,直接的新出史料

并不多，但因新领域和新课题而导致的新眼光，却挖掘出相当数量的过去视而不见的新材料。而对既存史料的新诠释则尤为明显。全面的评述非本文所能为，在所有七卷的论文、研究讨论和书评中，有三类文章似更为醒目，即关于史学新取向与新方法、新社会史（特别是妇女/性别史和疾病/医疗史）以及在思想史方面表现得最明显的新视角和新诠释（这尤其对中国大陆有针对性，因为传统概念的思想史在西方无疑已式微，在台湾地区也明显衰落，而在中国大陆则不过是近十余年才“兴盛”起来，且是近年史学研究的明显强项），以下即选择这三方面做些具体的探讨。

或者是因为前述台湾史学界对“新史学”这一名号的敏感，该刊从创办之初就对史学的新与旧有特殊的关怀，在第1卷中即分别以书评和研究讨论的形式两次对那时刚出版两三年的辛楣尔法（Gertude Himmelfarb）之《新史学与旧史学》^①做出因应。两年后杜正胜先生写出旨在开新的《什么是新社会史》（3卷4期）一文，仍然一开始就不得不以讨论“新”与“旧”并非对立来为“新史学”正名，其部分考虑或即试图平息“一些人”的不满之气。这是一个颇有吊诡意味的现象：尽管近代以来趋新的大趋势对我们学术发展影响甚巨，一旦真要进行具体的开新时，学术界本身仍呈现出相当大的阻力。

关于史学新取向与新方法的探讨，《新史学》大致走了一条从评介西方史学新趋向到自己“立言”之路，但从分量言则显然仍是以评介为主。该刊差不多每一期都有关于西方史学名著和新著（包括西方的中国研究著作）的书评，其中赖建诚先生对法国年鉴学派大师布罗代尔（Fernand Braudel）的多本著作做了颇具个人特色的系列评介。布罗代尔的著作近年已有数种译本在中国大陆出版，读者可以参照而得出自己的观感。特别值得中国大陆读者注意的则是对英国史家柏克

^① Gertude Himmelfarb, *The New History and the Old*, Cambridge: Harvard University Press, 1987, 书评见1卷1期，评者柳立言，讨论见1卷2期，作者周梁楷。

(Peter Burke) 在 20 世纪 90 年代初三本论史著作的评介。^①

剑桥大学的柏克治欧洲史颇有成就，也一向注意史学发展趋向。作为一个自身治史有成的学者，其对史学发展趋向与研究方法的概括性观察似乎比一般专门的史学评论者或史学史研究者更为深切。其《法国的史学革命》一书是他长期研究年鉴学派的总结，对该学派的渊源流变可以说既有了解之同情，又有客观的审视（他本人治学颇类年鉴学派，但终是一个圈外的英国人）；与同类书相比，其品味和深入程度都更上一层楼。

柏克于 1980 年曾出版一本《社会学与历史》(*Sociology and History*, London, 1980)，到 20 世纪 90 年代初又增订改写成为《历史与社会理论》，从近代到最近西方社会理论的发展演变及其与史学的相互关联入手，探讨理论、模式、方法等对史学研究的影响，并具体论及比较研究、模式的采用、计量方法及微观研究这四种研究取径，复以欧洲史研究的实际例证讨论在史学研究中运用功能、结构、文化等社会理论的基本概念之得失。

上述二书为柏克独著，他同时又主编有《历史写作的新眼光》一书，是由十位欧美史学界的高手各自就其擅长的领域对“新史学”的含义、新的程度、持久性及其与既存史学的关系等问题进行总结并做出展望，诚为了解西方史学最新动态的佳作。书中论及的各史学领域本身就极有新意，有些新领域如阅读史、意象史、躯体史(histories of reading, image and body)等，在西方已如日中天，而在中国大陆几乎未见人触及，颇足以引起我们的思考。

其中之一的“微观史”(micro history)，目前在西方（特别是美国）影响仍在上升，而中国大陆学界的注意显然极为不足。该刊对目前这一领域的代表人物、意大利史家金兹伯格(Carlo Ginzberg，评者

① Peter Burke, *The French Historical Revolution*, Stanford: Stanford University Press, 1990; *New Perspectives on Historical Writing*, Cambridge: Pennsylvania State University Press, 1992; and *History and Social Theory*, Ithaca: Cornell University Press, 1992, 书评见 3 卷 2 期和 5 卷 4 期，评者依次为王汎森、林富士和蒲慕州。

译京士堡）自论其史学取向和方法的新著也做了评介。^① 评者王汎森先生将金兹伯格的微观史学方法总结为“浓密阅读”（thick reading），意谓对有限的文献做极为集中、精微的阅读以进入昔人的世界。这一取径与年鉴学派第三四代学者有一致之处，即更重视“人”本身（特别是过去重视得不够的下层小人物），有意无意间都有矫正年鉴学派过去重不变的大结构而轻视“人”的倾向。

《新史学》的一个长处是与国际史学研究真正“接轨”，该刊不仅注意评介西方史学，且差不多每一卷都有一篇外国学者撰写讨论欧美及日本史学研究（主要是其中国研究）的文章：第1卷沟口雄三、第2卷孔复礼（Philip A. Kuhn）和罗溥洛（Paul Ropp）、第3卷夏伯嘉（华裔，治欧洲史）、第5卷沙培德（Peter Zarrow）、第6卷包弼德（Peter K. Bol）。这些外国学者论外国研究的文章，比中国学者的评述可能更容易“会意”，自有其长处。其中沟口雄三的《日本人为何研究中国？》是对明治维新以来日本中国研究的整体反思，的确可以称得上言简意赅。

3卷4期杜正胜先生的《什么是新社会史》一文，或者可以代表《新史学》从评介西方史学新趋向到自己“立言”的转折。杜氏坦承其所言受到年鉴学派的影响，但强调“这是中国的新史学……是我个人多年来治史的反省与感想”。有意思的是，同在1986年，在台北的杜先生与在北京的宋德金先生不约而同地产生了“过去的史学研究重骨骼而少血肉”的相似反省，而大陆与台湾地区似乎也都朝着社会史的方向寻求解决。几年后，思考日趋成熟的杜先生乃正式提出“新社会史”这一方向，既要“吸取以前历史研究的成果”，复以人群及其所表现出来的文化为“最主要的研究对象”，从物质、社会和精神三方面“增益人民生活、礼俗、信仰和心态的部分”，以做整体的探讨。具体言之就是“利用过去的类书、笔记小说、古礼经说、札记，汇归于人民礼俗，以建立不同时代人民的生活、礼俗、信仰与心态”。

杜先生对“新社会史”的“范畴与对象”及“整体与系联的研究

① Carlo Ginzberg, *Clues, Myths, and the Historical Method*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1989, 书评见6卷3期，评者王汎森。

法”等做了详细的界定和论证，最后提出：“坐而言不如起而行，以新著作说明新作风。”其实该刊先已有这方面论著，此后的几卷《新史学》更出现了相当数量的“新著作”，其中尤其以妇女/性别史、宗教史和疾病/医疗史为集中。以妇女/性别史为题的专号就有两种，宗教史则不仅有一期“宗教与社会专号”，还有6卷4期拟设而流产的“宗教史专号”，而疾病/医疗史虽仅有一期专号，在其他卷期中也有四篇论文可包括在这一领域中。^①

从妇女/性别史的正式论文看，前六卷中有四篇妇女史论文，均与古代的婚姻相关。^②虽然各文的立意已与传统妇女史颇有区别，不仅论列史实，而且表现出明显的社会史方面的关怀，但选题的一致仍提示着新旧之间的脉承。但7卷4期的“女/性史专号”就呈现出选题取向上一种根本的转折：该期所收四篇论文，竟无一涉及婚姻，而分别为李建民的《“妇人媚道”考——传统家庭的冲突与化解方术》、刘增贵的《汉代妇女的名字》、林富士的《六朝时期民间社会所祀“女性人鬼”初探》和游鉴明的《近代中国女子体育观初探》。这些题目中虽然仍有“考”或“初探”一类过去史学论著常见的用语，但各文所关注的主题则基本焕然一新，与“旧”史学几乎一刀两断，已走在大不相同的路径之上。

妇女/性别史这一滴水珠的今昔差异，实折射出《新史学》创办七年间台湾地区史学变迁之一斑。可以想见，因这一题材和眼光的转移，大量过去不被注视的史料已经呼之欲出。这些新的研究方向可能还有很长的路要走，然确实体现了该刊“开放、前瞻与尝试”的宗旨。还有一点值得一说：这些论文的选题可见明显的西方影响，但与现今一些在女性主义影响下的妇女/性别研究倾向性太强不同（且不说西方，

① 杜正胜：《形体、精气与魂魄——中国传统对“人”认识的形成》，2卷3期；吴以义：《溪河溯源：医学知识在刘完素、朱震亨门人之间的传递》，3卷4期；萧璠：《关于历史上的一种人体寄生虫病——曼氏裂头蚴病》，6卷2期；范燕秋：《医学与殖民扩张——以日治时期台湾疟疾研究为例》，7卷3期。

② 刘增贵：《魏晋南北朝时的妾》，柳立言：《浅谈宋代妇女的守节与再嫁》，均2卷4期；王章伟：《宋代士族婚姻研究——以河南吕氏家族为例》，4卷3期；陶晋生：《北宋妇女的再嫁与改嫁》，6卷3期。

陈东原几十年前的《中国妇女生活史》就颇有偏见），这几篇文章大体均能守住“有几分证据说几分话”的史学戒律，这在今日也是不容易的了。

当然，我们的女/性史研究与西方相比，还处在起步的阶段。该刊的两期专号都注意介绍了西方在这方面的研究动态与著作。其中祝平一先生介绍的一本性史新著甚有启发性。^① 作者雷奎尔（Thomas Laqueur）指出：以生理上的性（sexes）来截然划分男女两性的性别（genders），并以此为基础从文化上和社会分工上来认识、解释及处置男女的异同，在西方也不过是近二百年来才开始，而其完全确立则不过是 20 世纪初的事，尚不足百年。

从希腊时代开始直到 19 世纪，西方人长期认为男女在生理意义的性方面没有根本的不同，即雷奎尔所谓“一性模式”（one-sex model）；文艺复兴时期兴起的解剖学不仅未修正这一看法，而且强化了既存观念。直到 19 世纪，随着解剖病理学的发展，女性生殖器官才逐渐获得今日视为常识的独立认同，而男女天生便是两性的“两性模式”（two-sex model）才慢慢得以确立。这里的一个重要提示在于，科学并不一定（马上）改变人们对事物的理解。文艺复兴时代与 19 世纪的解剖学者看见的是同样的（不必是同一的）女性生殖器官，但前者却以先入之见来解释其所观察到的事物，而既存的“不科学的”观念复因实际的“科学证据”而得到加强。

祝先生注意到，明末耶稣会士和晚清许多新教传教士带到中国来的“近代”生理学观念，正包括这“一性模式”。近年许多学者爱讨论中国“早期现代化”的“外发”特点，其下意识中显然是把“西方”作为一个已经“早期现代化”的定量来看待。实则近代西方本身也是一个处在不断“现代化”的进程中的变量。特别是与中国人接触的西方人（以传教士为主商人为辅），大部分是西方人中并不怎么“现代化”的那一部分：他们中有的是在到中国后才开始“现代化”，有的更

^① Thomas Laqueur, *Making Sex*, Cambridge: Harvard University Press, 1990, 书评在 7 卷 4 期。

是从中国文化里汲取更“现代化”的成分。^①这些人带来的观念，有些或反不如中国常规观念那么“现代化”。在华的西人普遍（当然程度很不相同）持有的西方中世纪的“尚武”观念就是一例，“一性模式”亦然。这样看来，我们研究近代外在影响与中国“现代化”的关系时，恐怕不得不同时注意考察近代西方进行中的现代化这一变量。

雷奎尔的研究也提示了一些值得具体考察的问题，例如，在华教会学校（特别是医学院校）的教学中，是否也存在“一性模式”向“两性模式”转化这样一个过程呢？如果存在的话，前者是何时及怎样为后者所取代呢？如果不存在，为什么？对这类问题的系列考察恐怕不仅能增进我们对近代中国的认识，而且可以增进对近代西方的理解，正是有识者大有可为之处。

同时，对人体器官或对“人”本身的认识过程，又是作为“新社会史”重要分支的疾病/医疗史的研究对象。1992年，以“中研院”历史语言研究所为核心的一批年轻学者和学生，在台北组成“疾病、医疗与文化”研讨小组，该组的成果有不少都刊发在《新史学》之上。据杜正胜先生的总结，这一“作为社会史的医疗史”取向，迄今为止主要关注的问题大致有五类：对人的肉体的认识及其文化意义；通过医家与巫、道、儒的关系考察其族群和学术归类；与性、性别、孕育及养生等相关的家族中男女、夫妇和老幼的关系；医疗与中外文化交流；疾病医疗所反映的大众心态。^②

这种新的疾病/医疗史最终以社会和文化为依归，但强调“有机而全面”的研究方法，注意与其他子学科的交叉与互动。如杜先生自己的《形体、精气与魂魄——中国传统对“人”认识的形成》（2卷3期）一文，主要利用甲骨卜辞占问疾病所记的病名与先秦经典出现的人体器官，归纳出中国人对人的形体的认识有一由表及里的规则，并得出五脏系统在战国中期已完全形成的结论。的确，以“气”为核心的一些当时描述人的重要概念，其影响远超出生命科学的范围，在文

① 关于传教士怎样“现代化”，参见罗志田：《传教士与近代中西文化竞争》，载《历史研究》1996年6期。

② 参见杜正胜：《作为社会史的医疗史》，文载6卷1期。

学、艺术、哲学中都是今日所谓“关键词”，故气论实是探索中国文化特质的一条基本线索。

可以看出，这样一篇关于认识论的文章，完全也可列入思想史的范畴。同样的倾向也表现在宗教史的研究之中：“宗教与社会专号”中国大陆学者葛兆光先生的《荷泽宗考》一文，其实是他的《中国禅思想史——从六世纪到九世纪》（北京大学出版社1995年版）一书的一部分，说是思想史全无问题。同样，7卷3期康乐先生的《沙门不敬王者论——“不为不恭敬人说法戒”及相关诸问题》一文，从源自印度的“僧尼不应礼白衣”的传统入手，细致探讨“不为不恭敬人说法”这一佛家戒律怎样在传入中国后，因“不依国主，则法事难立”而变形，逐渐对王、大臣甚至地主（非近年阶级划分之意）做出让步，揭示了“佛教中国化”过程中国家力量对宗教的渗透，完全可以视其为一篇思想史论文。

像这样一文可归入不同的多个子学科者在《新史学》中实不少见，有的文章跨越数种专门史，更有跨出史学范围者，正体现了史学研究跨越子学科这一新走向。不过，思想史作为一个子学科在今日西方正处没落，类似这样的研究，在国外找工作时，说治思想史即少有门路，倘改说治宗教史则机会会多很多，所以许多人宁愿选择“宗教史”这一认同；但在中国大陆，由于宗教史仍属比较“偏”的专门史，很可能找工作时说治思想史还出路更广。有意思的是，中国大陆近年的思想史研究者多出自中文系，台湾地区也有类似现象。如在新竹的“清华大学”，思想史的研究者似乎主要集中在中文系（应该说明，该校历史研究所也有一个由陈启云教授主持的思想文化史研究室）。我某次承该校文学院邀请做有关胡适思想的演讲，便有同人理直气壮地问我：“你是做思想史的，怎么会在历史系？”这一有点喧宾夺主意味的疑问，最能反映今日学术研究的跨学科趋势，但也暗示了史学今后可能出现的认同危机。

的确，史学的专科化与跨学科的史学，可以说是20世纪中外史学的两大特征，在20世纪末时仍在日益增强之中。在此吸收与分化的长程中，史学几乎无所不在，而似乎也快失掉其本身的学族认同了。²¹

世纪的人也许会问：是否存在不涉及他学科也不分为子学科的“总体史学”？如果存在，何在？若不存在，则什么是史学？是否有可能发展出一种几乎无所不在而又什么都不是的治史倾向并形成一种认同模糊而包容广泛的“一般史学”？这些问题或者只有历史本身能够回答，但也值得我们这些身处世纪替换之际的学人思索。

在《新史学》的思想史论文中，跨越子学科只是其新走向的一个重要表征，其余的特征还包括注重中下层人物和非正统非主流群体的思想观念、从直接思想著述之外的层面考察思想演变以及通过仔细阅读原典而得出新的诠释等。历史上的人与事本来就有“横看成岭侧成峰”的特点，视角的转换在许多方面可使人耳目一新，不仅可以观察到一些以前所未注意的历史层面，恐怕更重要的是很可能导致研究者对许多早已重视的层面产生新的理解，从而丰富人们对历史的“立体”性认知。这些当然都不止涉及思想史，但在该刊的思想史文章中表现得更明显。

5卷2期黄进兴先生的《学术与信仰：论孔庙从祀制与儒家道统意识》是一篇近六万字的长文，通过解读孔庙从祀制的形成与演变，考察分析了一千多年间中国政统与道统（或政治与思想学术两大势力）的交接与相互作用。从祀于孔庙是儒生的最高荣誉，是历代许多大儒及其传人的终极奋斗目标之一。儒生一方总希望通过道统意识来左右孔庙的从祀，但从祀与否虽然要经过廷议，最后的裁决权仍在历代皇帝手里，且皇室有时也有意识地利用从祀者的进退来引导和约束士人，故最足以反映士权与皇权的微妙互动关系。由于孔庙从祀群体实即官方认可的儒学传承系谱，其发展演化的进程不啻一部官修儒学史。而历代选择从祀人物的标准也不时在改变：时而重“传经之儒”（即对儒学能传承就是贡献），时而又重“传道之儒”（即儒者自己要对“道”有所贡献，主要指学理上但也曾包括修身上的贡献）。选择标准的转移正反映出不同时代儒家思想的变迁。另外，因某些儒者正统地位的确立而影响到学校教育所用的书籍及科考的内容，孔庙从祀制与科举制也始终关联，直接影响到士人的社会变动。

这一制度的确如黄先生所说，“包含了丰富多变的学术讯息”。古

代学术史、思想史甚而政治史上的一些既存诠释，可因此而得到印证，而一些因思想观念的歧异而久争不决的问题，也可借此得到新的认识。通过考察某一特定制度的长程演化来治思想史及学术史，在中国大陆似尚不多见，黄先生此文应能给我们以多方面的启发（按：此文是黄氏关于孔庙研究的系列论文之一，其余各篇同样分量甚重，均收入其《优入圣域：权力、信仰与正当性》一书中，有兴趣的读者可参看）。

6卷4期王汎森先生的《明代后期的造伪与思想争论——丰坊与〈大学〉石经》一文，仅一万三千字，注意的是明代后期思想界一个一向被看作“妄人”的小人物丰坊，但却通过他狂妄变幻的作为及其所伪作的石经《大学》引起的广泛关注和长期争议，揭示了当时人在好古的世风影响下以为作伪而能似古乱真也甚高明的心态；反映出在一个保守的时代，具有创新性的见解乃不得不借造伪的方式来表述，且必须做到出新而又不突兀。但这一伪作的石经《大学》之所以能迅速广泛流传并引起一些一流大儒的关注，实因为它触及并回应了当时理学界争论不休而又几乎没有历史材料可做最后论断的核心问题——朱学与王学关于《大学》文本之争。丰氏主要反朱，也兼反王，但许多王学传人则明确标榜此石经《大学》，不惜联结次要敌人来打击主要敌人。王先生通过对因此而起的思想争论和不同学人对此石经《大学》的发挥之分析，提出晚明的道学中有一股在程朱/陆王阵营之外（即对双方都反对）的力量，同时也存在一种反对王学禅学化并试图修正王学的思想动向。

依我外行的浅见，本文不仅凸显了一些长期不为人所重视的晚明心态和思想，且在这两方面对明清两代思想学术的衔接都有所启示。从根本上言，作伪与辨伪其实都在大致相近的时代环境之中，蒙文通先生曾指出清代考据学的兴起与晚明的复古思想倾向有关^①，王先生借对伪作石经《大学》的考察揭示出的时人心态，从另一角度以实证提示了两者间的联系。同时，对晚明程朱/陆王阵营之外的第三股力量及修正王学的思想动向的进一步研究，必然会从思想演变的内在理路

^① 蒙文通：《中国历代农产量的扩大和赋税制度及学术思想的演变》，载《四川大学学报》1957年2期。

增进我们对清代学术与思想的了解。一篇小文而能有如许新见，此文颇足供身处“万字文”限制之下的中国大陆学者参考。

在基本仍以精英人物的著述为主要依据的思想史研究中，5卷1期陈弱水先生的《柳宗元与中唐儒家复兴》一文通过仔细阅读原典而提出了一些有力的新诠释。针对过去对中唐儒家的研究偏重韩愈及其学生李翱的现象，陈氏选取声望和代表性均足与韩愈比肩、而其著述存留较多故文献足征的柳宗元为主要考察对象，以儒、佛、道三家的关系为突破口，借对中唐儒学中非韩、李的一些面相的说明，对宋学形成的原始因缘提出新的解释。他的结论是：完全排斥佛、老的韩、李的观念在中唐只为少数人所了解和接受，反是柳宗元那种强调儒家对现实政治社会的关怀、而将内心世界基本留给佛、道二家的观念有更广泛的代表性。故中唐儒家复兴虽有一些创造新儒学的尝试，却主要是旧儒家的复振。新旧儒学并存的现象曾长期延续，到北宋神宗时新的力量越来越大，再到南宋末则形成一个内外兼理的儒家新体系。

《新史学》所刊文章的新视角当然并不限于思想史，6卷3期刘铮云先生的《金钱会与白布会——清代地方政治运作的一个侧面》一文就将眼光移到咸丰年间浙江南部历时不长的民间小会党金钱会（及其对立的以“白布会”著称的团练）之上。金钱会的史料为中国大陆学者所发掘整理，但中国大陆学者从20世纪50年代到80年代的研究中均注意其“农民起义”及与同时期的太平天国运动的关联方面。刘先生的视角则全然不同，他考察的是会党在地方政治上实际和可能扮演的角色，尤其注重会党与地方士绅、地方士绅与官府以及士绅与士绅之间的互动关系。过去在地方政治运作的研究中所侧重的不是官与绅的对立就是两者的合作，然该文发现，清代尤其是清中叶以后的地方政治运作中，更常见的是官府、绅士与“盗匪”的相互作用；会党不仅是代表下层人民利益的组织，它有时也反映部分士绅的利益，或至少常被在士绅权力争夺中处于弱势的一方所借重，并以士绅所办的团练这一形式来包容之。刘氏特别针对西方学者极为关注且向有争议的地方“绅权”问题，论证了士绅在地方事务上的自主性和活动余地均甚有限，实际上取决于地方行政官员的态度。故本文既开启了研究清

代地方政治的一个新方向，且对我们一些撙拾西方皮毛而泛论近代中国“民间社会（civil society）”的学人，不啻敲响一记警钟。

邢义田先生的《从战国至西汉的族居、族葬、世业论中国古代宗族社会的延续》（6卷2期）一文，利用大量考古和文献资料说明，虽然从春秋中晚期到秦汉王朝的统一，中国无论在社会、经济、政治、思想等方面都曾发生剧变，但即使在变局之中，也有不少相对不变或变化不显著的地方：在古代社会最基础的宗族或家族的居住形式和生活手段上，呈现出十分强烈的延续性，人们长期维持聚族而居、族墓相连、生业相承的生活，虽迭经变乱而变更不大。究竟是变的一面还是不变的一面更能体现中国文化及历史发展的特色，这是个重大的史学问题。也许因为近代入侵的西人常常讥刺中国历史几千年恒久不变，也许因为近代以还中国人都喜变求变，我们的史学研究一向是多见变的一面，而忽视了历史的延续性。邢先生的研究表明，历史上不变的一面绝不可小视。特别对中国大陆学者曾经极为重视、久讼不休的历史分期问题而言，有时多考察不变的各层面，可能会对历史分期产生相当不同的见解。

而5卷4期王健文先生的《历史解释的现实意义——以汉代人论秦政权兴亡的诠释与理解为例》则从历史的过去、现在与未来之间存在什么样的联系这一角度，考察了在实际政治层面基本继承秦制的汉代人，却在历史诠释的层面长期以秦经验为负面象征来论证汉政权的正当性，直到汉昭帝时记录在《盐铁论》中的那场政策大辩论，才由“御史大夫”一方对秦政做了相当程度的肯定这一进程。该文的立意与不少观点均甚佳，可惜论述稍散而行文枝蔓，读者有时不得不稍做披沙的功夫，以拣出闪光的金子。

可以看出，前瞻与开放的确是《新史学》的鲜明特色。对一个七年中发表78篇长论，67篇研究讨论及95篇书评的重要史学刊物来说，本文的简略探讨的确只能说是九牛一毛的一孔之见。据说该刊物在中国大陆的赠阅单位约有四十个之多（包括各主要的综合大学历史系），我们的历史学人不妨到图书馆去看看，也希望多向该刊投送有分量的文稿，在实践的层面真正增强大陆与台湾地区学术的对话与交流。

如前所述，对大陆读者来说，与国际史学研究“接轨”可以说是《新史学》的一个长处。上述文章的一个共同之处，即所关怀的问题和切入点与西方史学研究有相通之处，故可与国际（实际基本为西方）学术进行研究某种“对话”。同时，《新史学》的摘要为多家西方权威索引所收，暂不能以西文写作的中国大陆作者，或可借该刊而让自己的研究成果“走向世界”。而对西方史学现状有兴趣而所处单位的新出西文书刊又收藏不多的中国大陆读者，也可通过该刊了解一些西方史学的发展。

原刊《学人》第14辑，1998年12月

反思与展望

发现中国的历史

——关于中国近代史研究的一点反思

傅斯年在 20 世纪 20 年代曾提出了学术的“对手方”问题，以为一件作品所述的故事如果具有“古今一贯”的超时空意味，则后人大致能了解；若其所述是“局促于一种人或一时代的题目”，则即使“好古的博物君子”也可能难以索解。他以《论语》和《诗经》的内容为例说：“《论语》对手方是有限的人，他的环境是窄的；《诗经》的对手方是人人，他的环境是个个的。所以《诗经》虽然为是韵文的原故，字句已不如常言，尚可大多数了然；而《论语》的精华或糟粕，已有好些随鲁国当年士大夫阶级的社会情状而消散。”^①

这是一个非常重要的睿见，即学术作品的接受者常可影响作品本身的传承，甚至也直接或间接参与着专业知识的建构。简言之，作品的读者也是学术建制的一部分。然而，学术作品的“对手方”（即接受者）对“知识”建构的参与和作用，以及对学术传统的形成之影响，是我们过去相对忽视，却又非常值得我们深思的重要问题。^②

一、从“对手方”视角看既存近代中国研究

今日中国研究已成名副其实的世界性学术，而近代更是西方研究中国的强项；即使中国学者在中国从事自身的近代史研究，实际也要

① 参见傅斯年的一份残稿，大概是为了一本普及字母书所写的序言，原件见台北“中研院”史语所藏傅斯年档案，该所整理人士代命名为《作者、环境与其它》，并大致确定文章约撰写于 1923 或 1924 年。

② 参见罗志田：《学术的“对手方”》，载《历史研究》2004 年 4 期。

因应两个方面——既要适应中国大陆本身的学术语境，也要关注国外的整体史学发展。也许可以说，我们的学术表述实际面临着两个或更多“问题意识”相当不同的“对手方”。这就要求我们对中西“学情”的差异有充分的认识（近年中国大陆的研究虽越来越多地关注国外的研究，其“对话”的程度似仍不足，至少比台湾地区就所差尚远）。

任何具体学术作品产生的时代背景和社会情状，可以相当宽泛，而且可能是多重的或歧异的。例如，尽管我们今日的学术作品从思考的概念、使用的术语、分析的框架到表述的基本方式（即论文、评述、书评和专著）可能更多是西式的，但西方以及我们自己的学术都处于日益变化之中，当各方的变化未必同步时，同是“西式”的研究之间也可能出现新的差异。

例如，我们的高层次研究性刊物常常刊发“会议综述”，就是他处少见而我们独多的一种“特色”。这些综述固不能说全不高明，但很多都可以说是了无新意，不过是所谓“学术研讨会”的一项会后仪式。实际这类综述往往是初入道者甚至是研究生执笔，发表署名时再冠上一两位资深学者之名。其中所述，也多是罗列“有学者认为……”“又有学者认为……”等，很少见综述者自身的看法。正常情形下，此类文字应见于学术“通讯”一类刊物，不应占据高层次研究性刊物的版面。而在我们这里却反其道而行之，且近年呈明显增多的倾向（部分因为越来越多的学术研讨会是与名刊“合办”），这很值得办刊者反思。

另一项与西方学界不同的中国“特色”，便是高层次研究性刊物上发表的某一学术领域的整体研究综述，在西方多是本行“权威”或资深专家所为，而在我们这里却常常出自初学者之手。初入道的年轻人固然可能更有锐气也更能突破，然除个别“天才”外，其整体把握特别是分析动态和斟酌发展方向的能力或稍欠火候。“继往开来”通常是此类综述题中应有之义，却很难在我们的多数综述中看到。这一倾向近已相当严重，致使有的学校在学术评估时明确规定综述文章不算研究性“论文”，结果是真正能“继往开来”的高品位综述文章也被划入另类。

这类在近些年中形成的中外差异还有一些，值得进一步总结评估。另一方面，一些外在的研究动向，如多年前针对所谓“西方冲击、中

国反应”的反动，以及近年杜赞奇（Prasenjit Duara）的著作^①，都较多针对着西方（尤其是美国）的中国/东亚研究的现状，不一定都特别适合于中国大陆的学术语境。而彭慕兰（Kenneth Pomeranz）和王国斌（R. Bin Wong）等人的研究^②，涉及西方对“世界史”的整体认知，从“对手方”视角看，也与中国的学术语境稍异。

以“国家民族”（nation）为例，中国的马克思主义史学似不像 20 世纪六七十年代的西方（特别英国）左派史家那样曾对历史诠释中“国家民族”与“阶级”之间的紧张进行较深层次的理论探索，也较少在具体层面处理“国家民族”在历史诠释中的地位问题。或可以说，受苏联模式影响的中国史学界基本未曾经过西方马克思主义史家那样深入探讨马克思未曾处理或“解决”的问题这一阶段^③，缺乏这一反思经历的中国学情与西方相当不同。故“国家民族”观念在西方已渐被视为对历史研究的束缚，最典型的反映当然是前引杜赞奇的书；但在中国大陆，根本是以这一观念来处理历史问题者未必普遍，遑论控制性的束缚。^④

① Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, Chicago: University of Chicago Press, 1995. 此书现有中译本。

② Kenneth Pomeranz, *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World*, Princeton: Princeton University Press, 2000; R. Bin Wong, *China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience*, Ithaca: Cornell University Press, 1997. 两书现在似都有中译本。

③ 一个典型的代表是英国史家汤普森（E. P. Thompson），他对英格兰工人阶级的经典研究现已有中译本（汤普森：《英国工人阶级的形成》，钱乘旦等译，南京，译林出版社，2001）。

④ 这个问题牵涉甚广，可能相当一些人不会同意。现试举一例：清季士人曾以历代史书为帝王家谱而反对“断代”，许之衡约在 1905 年即说，“今后之作史，必不当断代而不嫌断世（如上古、中古、近古之类），藉以考民族变迁之迹焉。史公固知其意，故《史记》不断代”（许之衡：《读国粹学报感言》，载《国粹学报》第 1 年第 6 期）。这里可以说有着明确的“国家民族”观念的影响，且从此角度代司马迁立言。许多民国史家也曾继承了“断世”而不“断代”之说，但后来确实无意之中“回归”到新史学之前的“断代”倾向，故到 20 世纪 50 年代仍在提倡“打破王朝体系”，可知此前并未能真正否定。近年上海一出版社更在重印所谓“经典的”断代史丛书，尤可见非“国家民族”的王朝体系这一传统之有力。而新近官修“清史”的举措，更是“王朝体系”影响力持续的明证。关于 20 世纪中国史学界对通史与断代史的持续竞争，我会另文详论。

又如柯文（Paul Cohen）总结出的“在中国发现历史”取向^①，近年受到许多国人赞赏或仿效，然而正如柯文所说，他写该书时“心目中的读者主要是西方特别是美国的中国专家”。他们阅读此书，好像“旧友之间正在进行的‘谈话’的一部分，由于彼此交谈多年，因此对表述讨论的语言已十分了解”。他也曾担心“中国同行们由于对美国研究中国史的学者多年以来努力探索的争论焦点不甚熟悉，对于用来表述这些争论焦点的一套惯用术语感到陌生，是否就能理解这本书的论证，从而体会书中提出的问题的对美国史家所具有的重要含义”；后来因看到“相互隔离的两个世界已经变得不那么隔离”而“终于打消疑虑”。^②

以《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》一书中译本出版十五年的后见之明看，我没有柯文教授那么乐观。尽管该书引用率甚高，“在中国发现历史”一语几成口头禅，但就像李大钊曾说的：“一个学者一旦成名，他的著作恒至不为人读，而其学说却如通货一样，因为不断的流通传播，渐渐磨灭，乃至发行人的形象、印章，都难分清。”^③半个多世纪以来，国人支持或反对傅斯年关于“史学就是史料学”的提法，皆率多视为口号，却很少认真审视作者之原意；不少今人援引“在中国发现历史”亦颇类此，故此语流通传播虽广，其“形象”倒还真有些模糊。

从我看到的国人对该书的接受和反应看，不少中国读者不仅未曾有意去“体会书中提出的问题的对美国史家所具有的重要含义”，有时无意中反倒从中国史家的立场去体会“书中提出的问题”。该书译者林同奇教授在《译者代序》中曾特别申论“移情”的作用^④，我们有些读者对《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》一书的解读，

① 柯文：《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》，林同奇译，北京，中华书局，1989。

② 柯文：《中文版前言》，见《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》，1~2页。

③ 李大钊：《再论问题与主义》（1919年），见《李大钊选集》，230页，北京，人民出版社，1959。

④ 林同奇：《译者代序》，见《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》，17~21页。

就比较接近“移情”在精神分析学中的本意。

一方面，确如何文所说，“中国史家，不论是马克思主义者或非马克思主义者，在重建他们自己过去的历史时，在很大程度上一直依靠从西方借用来的词汇、概念和分析框架”。这使西方史家曾试图“采用局中人创造的有力观点”而不能得。换言之，中国史家的中国史研究也不够“中国”，在基本的“词汇、概念和分析框架”层面，与柯文等“我们这些局外人的观点”并无大异；不过是从各种“局外人的观点”中选择了某些部分而已。^①这大致是百年来中国学术思想的常态，甚至可以说，我们日常生活中的交流也已达到离不开“从西方借用来的词汇、概念和分析框架”的程度了。^②

不过，任何学科或研究领域的发展受学术积累的影响虽可能无形，而实际上却相当深远。对史学而言，资料、专门知识、学者习惯、学术传承、意识形态等多种因素都会影响到学术传统的形成，特别是一定时期内相对定式化的学术思维方式，对具体研究的制约甚大。而柯文所见“两个世界”曾经“相互隔离”的时间对任何个体学人而言其实很长，在此隔离期积累而成的学术传统对学术研究的影响时间会更长，故其改变也需要较长的时间；有形的“隔离”即使全不存在，无形的难以“沟通”还会持续相当的时日。在努力沟通对话的同时，也要清楚地认识到彼此之间从“问题意识”到成果表述等多方面都存在着相当的差异。章太炎在清季时说，“世变亟，一国之学，或不足备教授，又旁采他方”。新异的“他方之学，易国视之，若奇伟然”。对此要避免“豪毛相似，引类附会”，更不能有意“颠倒逻辑之”。而之所以出现这些现象的一个原因，就是有些为他方之学的新异奇伟所眩惑者，其本身又“自疏国故”。^③

① 柯文：《序言》，见《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》，1页（需要说明的是，该书从1开始标页的共有五个部分，分别是：中文版前言、译者代序、序言、前言和正文，均用同样的阿拉伯数字）。

② 参见王汎森：《晚清的政治概念与“新史学”》，见罗志田主编：《20世纪的中国：学术与社会（史学卷）》，21～29页。

③ 章太炎：《程师》（1910年），见《章太炎全集》（4），137页。

许多赞赏或仿效“在中国发现历史”的国人似乎并未注意到，这本是不少中国同人，尤其是马克思主义史家长期贯彻的研究取向。熟悉中国马克思主义近代史研究的人都知道“两个过程”和“三大高潮”的提法^①，若认真看，毛泽东在论述“两个过程”中列举的近代基本事件有：“鸦片战争、太平天国运动、中法战争、中日战争、戊戌变法、义和团运动、辛亥革命……”^② 将此与以太平天国、戊戌维新和义和团以及辛亥革命为三大高潮，并以之为主线来认识近代中国（据当年的分期，仅指1840—1919年）的取向做一对比，即可看出“三大高潮”说实际淡化处理了19世纪三个重大涉外事件——鸦片战争、中法战争和甲午中日战争。

在没有可靠依据的情形下，我不能说胡绳等提出“三大高潮”是主观上有意识地通过对“两个过程”进行诠释以凸显中国本土因素（尽管在基本思路上这非常符合毛泽东的一贯倾向），但从客观效果看，把上述涉外事件的重要性置于相对次要的地位，的确体现出以中国本土事件为核心的倾向。当然，这只是就倾向性而言，实则近代中国任何大的政治事件几乎都不能脱除外国印迹，而中国的马克思主义史学也从来强调帝国主义侵略的影响，唯这一视角的体现似在定性方面要多于个案研究。^③

① 相关的背景知识和近年一些的新探索可参见张海鹏：《追求集：近代中国历史进程的探索》，3~108页，北京，社会科学文献出版社，1998。

② 全文是：“帝国主义和中国封建主义相结合，把中国变为半殖民地和殖民地的过程，也就是中国人民反抗帝国主义及其走狗的过程。从鸦片战争、太平天国运动、中法战争、中日战争、戊戌变法、义和团运动、辛亥革命、五四运动、五卅运动、北伐战争、土地革命战争，直至现在的抗日战争，都表现了中国人民不甘屈服于帝国主义及其走狗的顽强的反抗精神。”毛泽东：《中国革命和中国共产党》，见《毛泽东选集》（一卷本），595页，北京，人民出版社，1968。

③ 马克思主义史家刘大年在晚年指导学生时，就明确提出以研究“如何”或“怎样”来解决一些“是否”的争论，因为，“‘如何’‘怎样’的问题解决了，‘是否’问题也就真正解决了”（刘大年致姜涛信，转引自姜涛：《大年师谈博士论文的写作》，载《近代史研究》2000年6期，37页）。但现在不少老中青史学从业者，包括那些学术取向与刘先生接近或不怎么接近的学者，似乎仍更注重“是否”的争论，而相对忽略“如何”或“怎样”的问题。

可以看出，“三大高潮”与“两个过程”之间似乎存在着某种程度的紧张关系，至少体现出倾向的不同：就中国马克思主义史学对近代中国社会“半殖民地半封建”的基本定性来说，“三大高潮”显然更多呼应了“半封建”的一面，而较少涉及“半殖民地”因素（仅相对而言）。

不排除“三大高潮”的研究倾向无意中受到中共革命实践的潜在影响，因为中共长期实施了一种“以农村保卫城市”的战略，而在绝大部分中共实际控制的乡村区域里，帝国主义侵略（包括经济侵略）还是相对间接的，那里的“半封建”因素的确要强过“半殖民地”因素很多。因此，就诠释中共革命的胜利（这是中外研究近代中国史者所共同侧重的一个面相）而言，“半封建”因素可能真有更直接的相关性。

若就更广义的中国近代史言，则“半殖民地”和“半封建”两因素显然同样重要。这里隐伏着一个重要的背景因素，即“幅员辽阔”在中国有着非常实际的意义，而西潮冲击更扩大了原本存在的区域差别。颇具吊诡意味的是，在受到“三大高潮”说影响的具体研究中，乡村又始终是一个相对薄弱的环节，城市和沿海区域实际受到更多的关注。其结果，是在很大程度上形成了一个在“半封建”领域里探索“半殖民地”因素的奇特倾向。

无论如何，“三大高潮”说在相当长的时间里影响了中国大陆的近代史研究，其一个后果可能导致不属于“三大高潮”的近代史事有意无意间被研究者所忽视^①，连帝国主义对中国的侵略也研究得不够充分，遑论更广义的所谓“西方冲击”了；但其另一后果，却是很早就确立了中国近代史研究的本土倾向（尽管可能不是有意的）。

① 这在全国性学会的组成上体现得最明显，1919年后的历史有中国现代史学会，此前的80年过去定为“近代史”，却迄今没有一个“中国近代史学会”，而只有分立的太平天国、义和团和辛亥革命三个学会。现代学术机构对研究的推动有目共睹（特别是大型学术研讨会的组织和召开），一个不能不承认的结果是，不属于“三大高潮”的近代史事的研究无形中被淡化了，因而也影响到整体的“中国近代史”研究。

是否可以说,“三大高潮”研究取向实际挑战了以中外关系为中心的既存中国近代史研究模式(中国的和外国的)。今日不少中国学者忘却自身的传统,专从外国学者那里重新输入一定程度上在中国既存的取向,提示着中国自身学统的中断,而且很可能是一种“自觉”的中断,即一些学者对以前的、特别是所谓“十七年”的研究基本采取不看或视而不见的态度。^①我想,要总结过去几十年中国大陆的近代史研究,这一或许是无意之中形成的倾向,特别是其怎样形成的发展过程,还值得进一步深入认识和分析。

二、发现在中国的历史

近年彭慕兰和王国斌等的研究有一个共性,即中西之间的“富强”程度在18世纪尚较接近,而双方国力的差距是在19世纪拉开的。梁漱溟很早就说,近代中国革命非自发,而是受外力影响的;前些年我们研究现代化的学者也常爱说近代中国的现代化是在外国影响下的“后发型”。所有这些人的观察取向和立意可以很不同,但皆指向一点,即中国和外部的关系及其内部的体制在19世纪出现了根本性的急剧变化,这多少都直接或间接支持着近代“西方冲击、中国反应”现象的存在。^②

这样,“冲击—反应”研究取向对近代中国的诠释效力未必已经过时,不过应比以前更加侧重“冲击”和“反应”具体发生的场域及其内在历史脉络。此前的“冲击—反应”更带“世界”取向,更多思考和处理世界范围内“西方”的冲击和“中国”的反应,双方的碰撞多少有些虚悬抽象的意味,故中国的“反应”常体现在所谓“开眼看世界”及如何引进外来观念体制等方面的简单陈述分析。这样的处理自有其长处,但应同时提倡一种“在中国”的取向,更具体地探讨“在华西方”或“在华外国”(the Western or foreign presence in China)

① 在一定程度上,不论是否“优良”的学术传统一旦中断,学术积累便虽有而亦似无,其实也就失去了“创新”的基础。

② 这个问题牵涉甚广,详另文。

的言与行，对这些在地的“冲击”有更深入的认识后，必能更易领会中国朝野的各种“反应”。

具体到侵略与反侵略的层面，如前所述，中国大陆的既存研究取向实际形成了关注“半封建”胜于“半殖民地”的客观后果；既然如此，今后我们的中国近代史恐怕还要增强对帝国主义侵略的研究。被侵略的中国当地条件在很大程度上制约甚或决定着侵略的方式和特性，故应更加侧重侵略行为实施的场域以及侵略在当地的实施，特别是侵略与被侵略双方在中国当地的文化、政治、经济冲突和互动过程。^①

其实“冲击—反应”研究取向与“中国中心观”未必势不两立。费正清在20世纪60年代曾指出，对于近代中外不平等条约，清廷甚少主动提出修订，这主要反映出中外条约并未从根本上打破中国的政教体制，所以清廷既不看重条约，也不认为有必要修约。他那时就提出应从提问层面移位到清人方面去思考的主张。^②此文可说是所谓“中国中心观”的早期尝试，说明只要更加凸显中国“反应”的一面，“冲击—反应”模式也能走向“在中国发现历史”。反之，如果不移位到具体时段里“在中国之人”的所思所虑，并将其落实到提问层面，则不论发现者是中国人还是外国人，那被“发现”的内容仍是受外在预设影响或制约的“历史”，且非常可能就是带有异国眼光的“中国史”。

美国汉学家恒慕义（Arthur W. Hummel）在七十多年前就注意到近代中国人因“中西痛苦的接触所产生的忽视中国”自身这样一种“精神错乱”现象^③，前引柯文所表述的西方史家曾试图从中国学者著述中寻觅“局中人创造的有力观点”而不能得的现象表明，中国学者

① 参见罗志田：《帝国主义在中国：文化视野下条约体系的演进》，载《中国社会科学》2004年5期。

② John K. Fairbank, “The Early Treaty System in the Chinese World Order”, in idem ed., *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations*, Cambridge: Harvard University Press, 1968, pp. 257-275.

③ 如崔述的被“埋没”，就是一个“最佳例证”。参见 Arthur W. Hummel, “What Chinese Historians Are Doing in Their Own History”, 原刊 *The American Historical Review*, 见《古史辨》（二），442页。

自己“忽视中国”的倾向仍长期持续，故美国学者感到他们有责任来提倡“在中国发现历史”。但这一研究取向产生于外国这一事实意味着被“发现”的“中国史”很可能带有异国眼光，毕竟美国的中国史研究者受西方整体史学的影响甚大，其具有的“问题意识”非常可能是西方的（western-oriented）。当中国学者转而“引进”并仿效这一取向时，进一步的可能是中国人“发现”的“中国史”也带有异国风味。

我这里绝非提倡什么“中国人自身的中国史研究”或“有中国特色的中国史研究”。实际上，今日“在中国发现历史”口号的流行已经产生某种不可忽视的影响，即较为封闭地考察近代中国（虽然未必是有意如此，更多可能是无意所为）。近代中国不仅任何大的政治事件几乎都不能脱除外国印迹，多数文化、思想、学术、生活、经济等方面的变化也都处处可见外来的影响。一句话，如果外来“冲击”退隐或淡出，我们只能看到一个虚幻而失真的“近代中国”。本文所提倡的“在中国”取向，是一种充分考虑近代“在中国”的各类外来因素（及其影响和作用）的开放取向，并时刻警惕不要陷入哪怕是无意识的封闭倾向。

研究近代中国至少必须参考三个方面的历史，即 19 世纪以来的西方、日本和各殖民地。三者在这一时期都是变量而非定量，即其本身都处于发展变化的进程中。前两者直接间接影响了中国，尤其是中国的上层政治和读书人，以及口岸地区的社会和生活；后者中的大多数与中国没有太直接的关联，但西方对殖民地的研究有意无意中影响着我们的近代史研究，很多人实受其影响而不自觉。

只有对 19 世纪以来的西方和日本——特别是其发展变化的一面——具有较深入实在的了解，才能真正认识近代中国很多前所未有的变化。但过去的研究很少真正做到这一点，尤其在日本和中国关联方面做得最不够（常见的不过是对比双方改革之成败），只是在所谓思想史的研究方面，中西和中日的关联受到了充分的关注，或许又走得太过：我们的思想史研究最常见用西方观念来套中国的实际，下焉者不过以中国为战场实施西与西斗，即以西方的主义或理论为武器而相互作战；上焉者也多学步邯郸，追随西方新潮的“问题意识”，而不问

这些从非中国历史环境中产生出来，有着特定的基本预设、方法论与认识取向的“问题”和思路是否与中国自身在不同的历史条件下所存在的“问题”相一致。

就殖民地而言，中国虽与各殖民地一样受到帝国主义的全面侵略，却有一个与殖民地大不同的重要特点，即领土主权基本保持；这一重要特点使帝国主义的策略和中国对侵略者的态度都与丧失主权的殖民地大不相同，故近代中国与各殖民地被侵略和反侵略的历史往往没有很直接的可比性，即对殖民地的研究取向很多都不直接适用于中国，但又有极大的参照性——必须充分了解各殖民地的发展演变，才能真正看到中国近代史的一些重要“特色”。

如前文所说，今日中国研究已成名副其实的世界性学术，几乎研究任何问题都必须参考非汉语世界的中国研究成果，包括其研究的结论和探索的取向。重要的是在具体研究中更进一步地与外国同行真正进行“对话”，而不是将国外研究作为“通货”一样进行“流通”。

张光直先生前些年提出，既存“社会科学上所谓原理原则，都是从西方文明史的发展规律里面归纳出来的”，如果不“在广大的非西方世界的历史中考验”，特别是经过“拥有极其丰富史料的中国史”的考验，就不能说具有“世界的通用性”。他由此看到了“西方社会科学的局限性和中国历史（以及其他非西方史）在社会科学上的伟大前途”。^①黄宗智先生最近也有系列文章讨论他所说的“悖论社会”（paradoxical society）概念以及将20世纪中国革命实践中所形成的独特认识方法提高到理论概念层面，以认识和解释与欧美不同的近代中国社会。^②

的确，在关于近代中国的研究中，历史发生现场的在地特殊性及发生在那里的具体实践是必须充分考虑的。但近代中国社会是否“悖论”到黄先生所说的程度，也还可斟酌。尤其是在意识层面，以西方

① 参见张光直：《连续与破裂：一个文明起源新说的草稿》，见《中国青铜时代》，第二集，131～143页；另见徐苹方、张光直：《中国文明的形成及其在世界文明史上的地位》，载《燕京学报》新6期（1999年5月），8～16页。

② 参见黄宗智：《走向从实践出发的社会科学》，载《中国社会科学》2005年1期；《悖论社会与现代传统》，载《读书》2005年2期。

观念为世界、人类之准则并努力同化于这些准则之下，是相当多 20 世纪中国学人普遍持有的观念，并有着持续的努力；类似倾向和努力也直接表现在学术领域。今日学人可以有更开放平和的心态，作为在地的学者，对外国的研究不必追风，不必全盘套用其理论，更不宜“颠倒比辑”其见解，但无论如何不能忽视他人研究的建树一面和具有启发性的地方，且最好在论著中有所因应，而不是视而不见，自说自话。

就像不同类别的史料皆如落花之各有其意^①，外在的或他人的研究，亦皆各有其“意”在，顺其意或逆其意而读之，皆当有所得，不过要充分意识到这是产生于特定语境的“他方之学”。实际上，异文化的视角可以提供一些生于斯长于斯的本文化之人忽略或思考不及之处，这恰可能是在地的“本土”研究者所缺乏的。李济很早就从学理上论证了异国与本土眼光的互补性，他多年来一直提倡一种对某一“文化”的双语互证研究模式，惜未受到应有的关注。^②

早在 1922 年，李济就提倡一种“在心理学基础上研究语言学”以认识“文化”的人类学研究取向。在他看来，这类研究的困难在于本文化的研究者有时难以用心理习惯形成于其间的那种语言来描述某些文化现象，若研究者掌握与母语截然不同的第二种语言（具体指的是象形文字和拼音文字这样具有根本差异者），如用拼音文字描述象形文字对思维方式的影响，然后对结果进行反向鉴别，则可能认识到特定文化那“心智的起源”，即思想的原初形式；反之亦然。这一“象形文字与拼音文字互证的方法”，或许是“以最客观的方式研究最主观的自我的方法”。^③

① 参见罗志田：《见之于行事：中国近代史研究的可能走向》，载《历史研究》2002 年 1 期。

② 李济在中国现代考古学史上的作用和地位迄今为止仍研究不足，在中国大陆尤其如此，可参见查晓英：《从地质学到史学的现代中国考古学》，四川大学历史系硕士论文，2003 年。而李济早期在人类学基本理论方面的探索，更特别需要进一步深入认识。

③ Chi Li, “Some Anthropological Problems of China”, *The Chinese Students' Monthly*, 17: 4 (Feb. 1922), pp. 325-329. 此文承徐亮工先生代向李光谟先生请益，蒙李先生赐赠，特此一并致谢！

40年后，李济再次对西方学者说，他当年论文的主旨是：“要想了解中国文明的本质，首先需要对中国的文字有透彻的了解。”针对有些西方汉学家以为“无需对中国文字有足够的知识就可以研究中国的文明”这一观点，李济提出，像“中国的思想和制度”这样的研究计划应当在一个严格人类学的基础上进行：参与者“应达到的一个基本要求，是必须学会用中国话和中国文字去思考；其次，他必须能用中国语言文字客观地内省自己的思维过程，并用他同样熟悉的另一种语言文字把这一过程记录下来”。^①

我想，李先生对西方中国研究者的要求同样适合于他远更关注的中国自身的中国研究者。由于“在语言符号，与思想的发生、成长、形成和变动二者之间，存在着十分错综复杂的关系”^②，母语研究者应该说有着某些先天的优势。但李济也充分认识到文化认同这样的“自我意识”对于人文学研究可能是负面的影响，他在1922年的文章中已明确提出科学研究的普世性问题，即中国学者在剥夺科学之“欧洲籍”的同时，自身也应体认到“超越自己国籍界限的紧迫性”，主动“摆脱国籍的限制”。^③从这一视角广义地看李先生提出的双语互证研究模式，异国眼光与本土眼光的互补性就更明显了。

进而言之，颜师古早就提出“古今异言，方俗殊语”的见解。^④从20世纪20年代中央政府在学校教育中正式确立“国语”（即白话文）的地位后，文言在中国已是几乎不再使用的历史文字，即名副其实的“古文”。今人读古书与学外文实有相类处，读错的可能性几乎是人人均等。在这一点上，中外学人大致处在同一起跑线上，读“懂”

① 李济：《再论中国的若干人类学问题》（1962年），见《安阳》，286、296、298～299页，石家庄，河北教育出版社，2000。

② 李济：《中国的若干人类学问题》（1922年），见《安阳》，284页。按：此文是前引李济文修订本的中译，两者颇有不相同处，关于“双语互证”的问题修订本仅点到为止，语焉不详。

③ Chi Li, “Some Anthropological Problems of China”, *The Chinese Students' Monthly*, 17: 4 (Feb. 1922), p. 326.

④ 颜师古：《汉书叙例》，见颜注《汉书》，第2册，2页，北京，中华书局标点本，1962。

的程度主要靠后天的训练。套用韩愈的一句话：中国人不必不如外国人，反之亦然。^①

对史学而言，所谓“地方性知识”^②或应包括时空两个层面。空间层面似不必论，而时间层面的“地方性知识”主要是说：即使在相对稳定的地域（空间）里，对同一文化系统内的今人来说，古人实际已是“非我”或“他人”（the other）。《庄子》中的师金论世变说：“古今非水陆与？周鲁非舟车与？今蘄行周于鲁，是犹推舟于陆也，劳而无功。”（《庄子·天运》）其所说的虽是礼仪法度当应时而变，也暗示了古今之间的“断裂”犹如周鲁之为“异国”（当然，先秦“国”的概念未必等同于今日流行的“国家”）。^③若本陈寅恪所倡议的“以观空者而观时”的取向，时间层面的“外国”或“他人”亦自有其“地方性知识”。^④

马克思曾说，19世纪中叶的法国小农“不能以自己的名义来保护自己的阶级利益，无论是通过议会或通过国民公会。他们不能代表自己，一定要别人来代表他们”^⑤。或者可以套用马克思的话说，已逝的往昔其实是无语的，它不能在后人的时代中表述自己，它只能被后人表述。

既然西潮早已成为今人面对的近代中国“传统”之一部分^⑥，既

① 参见罗志田：《二十世纪的中国思想与学术掠影》，240～241、347页，广州，广东教育出版社，2001。

② 参见 Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York: Basic Books, 1983.

③ 参阅 David Lowenthal, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

④ 参见陈寅恪：《俞曲园先生病中呓语跋》，见《寒柳堂集》，164页，北京，生活·读书·新知三联书店，2001。并参考 William H. Sewell, Jr., “Geertz, Cultural Systems, and History: From Synchrony to Transformation”, in Sherry B. Ortner, ed., *The Fate of Culture: Geertz and Beyond*, Berkeley: University of California Press, 1999, pp. 37-38.

⑤ 马克思：《路易·波拿巴的雾月十八日》，见《马克思恩格斯选集》，第1卷，693页，北京，人民出版社，1972。

⑥ 参见罗志田：《西潮与近代中国思想演变再思》，载《近代史研究》1995年3期。

然我们过去的研究也未曾离开“从西方借用来的词汇、概念和分析框架”，或不如提倡去揭示“在中国发生的历史”，即将“在中国发现历史”落实到“发现在中国的历史”。^①如柯文所说，史家“提出的是什么问题”和“进行研究的前提假设是什么”往往决定着在数量无穷而沉默不语的往昔事实中“选择什么事实，赋与这些事实以什么意义”。^②若能在意识层面尽可能依据特定时段里“在中国之人”（包括在华外国人）的所思所虑所为进行提问^③，并探索怎样解答，或者真能产生包括时空两层面的“地方性知识”。

原刊《北京大学学报》2004年5期

① 按：柯文原书名为“Discovering History in China”，本也可译为“发现在中国的历史”。

② 柯文：《前言》，《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》，1页。

③ 例如，当我们说学术或史学怎样分类甚至是否应当分类时，我们讨论的是“我们的”问题；当我们试图考察特定历史阶段或长程历史时段中学术实际是否分类或怎样分类时，我们探讨的是“他们的”问题。这样的人我之分若不在研究者的意识层面充分明确，便很可能会以“我们的问题”替代“他们的问题”，实际上是压抑了无语的往昔。参见罗志田：《西学冲击下近代中国学术分科的演变》，载《社会科学研究》2003年1期。

解读变动时代的文化履迹

——关于近代中国文化史研究的简单反思

中国近代以“变”著称，可以说是一个变动的时代。

变动时代最明显的特征，就是产生出“动”就是好的观念。梁启超在 20 世纪 20 年代总结中国过去五十年的“进化”概况，颇抱愧于没有什么学问可以拿出来见人，而他印象最深的是中国“读书人的脑筋，却变迁得真厉害”；以至于“这四十几年间思想的剧变，确为从前四千余年所未尝梦见”。梁氏把四千年的思想界比作“一个死水的池塘，虽然许多浮萍荇藻掩映在面上，却是整年价动也不动”；如今终于有了动的气象，虽其“流动的方向和结果，现在还没有十分看得出来，单论他由静而动的那点机势，谁也不能不说他是进化”。^①

“进化”在当年是个非常正面的词汇，只要“由静而动”，不论往什么方向发展都是“进化”，这一价值判断充分体现出对变动的期盼，而立说者本身因焦虑心态而生的紧迫感也昭然若揭。^② 梁启超的言外之意很明确，他显然对已经发生的全方位巨变仍不满意。这就提示出变动时代的另一个明显特征，即尽管在不太长的时间里发生了一系列急剧而重大的变动，但很多人，尤其是相当一部分读书人，仍觉得变

① 梁启超：《五十年中国进化概论》（1923 年 2 月），见《饮冰室合集·文集之三十九》，43 页。

② 这样一种不管怎样先动起来的急迫心态当年是较为普遍的。可资对比的是，一般以为较温和的胡适，在北伐时曾有“我们要干政治”的想法，也是主张干“什么制度都可以”。当时《晨报副刊》上就有文章指出，胡适“明显地流露出一不据学理不择方法去干”的倾向。参见罗志田：《再造文明的尝试：胡适传》，260～267 页。

动不够快也不够大。

了解上述两个特征，非常有助于认识变动时代的“变”和“动”。而近代最为显著的转变，自然是共和政体取代帝制这一几千年才出现的巨变。当近代读书人纷纷表述对于“数千年未有之大变”的担忧时，他们不过是预感到大变之将至，尚未真正认识到后续变局的根本性；但其开始以“千年”甚或更长的时段来思考时局的变动，却不能不说有着相当敏锐的感觉。梁启超在1901年便指出，那是一个充满变数的“过渡时代”（相对于中国数千年来所谓“停顿时代”）。按其预测，将要发生的“过渡”包括政治上的“新政体”、学问上的“新学界”和社会理想风俗上的“新道德”。^①

这已是全盘的转化，但梁氏那时所说的“新政体”指的仅是君主立宪，他并不想要鼓动更换政权的“革命”。后来的发展虽超出其预测，仍多少有些被梁启超不幸而言中的意味：以共和政体取代帝制为象征的巨变，的确是全方位的，包括了政治、社会、思想、学术等方方面面。这是一个几千年才出现的大变动，它本身又是一个发展的进程，发生在辛亥年的政权鼎革不过是一个象征性的转折点，其相关的转变此前已发生（所以一些读书人才能有所预感），此后仍在延续。

梁漱溟对此颇有体会，他曾说：“若就革命是‘以一新构造代旧构造，以一新秩序代旧秩序’来说，辛亥一役应承认其为革命。它并且是中国封建解体后唯一之革命。自它以前，社会构造未曾变过；自它以后，社会构造乃非变不可。……今天我们尚在此一变革中，而正期待一新构造新秩序之出现。”^② 构造和秩序的根本转变，是近代中国最显著的变动，正反映在以共和政体取代帝制的全方位大变之中。

与梁漱溟相类，报人张季鸾更早就注意到这一巨变那延续和发展的特性。他在1931年回顾20世纪前三十年的历史说，“中国政治、经济、社会各方面，实已经重大之变迁。盖由帝制以至共和，由党政以

^① 梁启超：《过渡时代论》（1901年），见《饮冰室合集·文集之六》，27～30页。

^② 梁漱溟：《中国文化要义》（1949年），见《梁漱溟全集》（3），224页，济南，山东人民出版社，1990。

至党治，由筹备立宪以至国民革命。就中国论，为开创五千年未有之新局”。尽管如此，他仍以为，“民国以来，其实质未变”。盖辛亥革命和国民革命，“虽近代史上之两个时期，而实一大问题之继续演进”，而且是一个“迄今未臻完全解决”的问题。所以他的整体结论是：“旧秩序已崩溃，新改革未成功。”^①

若以千年以上的长时段眼光看，辛亥和北伐两次革命，的确是“一大问题之继续演进”；但具体而论，它们又确实代表着“近代史上之两个时期”。民国虽以共和取代帝制，但北洋政府在具体治理方式上，对清朝君主制似乎继承多而革新少，颇有些“汉承秦制”的意味。高一涵在民初就说，民国不过“单换一块共和国招牌，而店中所卖的，还是那些皇帝‘御用’的旧货”。^②到北伐后国民党当政，开以党治国之先河，出现了很多前所未有的改变。^③在近代这一大的分期之中，又是一个新的时期了。

张季鸾显然期盼着“革命”会带来很多正面的转变，但他所看到的民国则是“愈变而劣”：表现在“民生愈困苦，吏治愈贪污；教育实业，俱少进境”；而“所增加者，徒为若干军阀与无数游民盗匪”。这些负面印象可能带有一些想象成分，而他对时局强烈的不满背后，隐伏的仍是近代读书人那种持续的焦虑心态和危机感。此时离北伐不过数年，则张氏对新当政的国民政府并不怎么肯定。在他眼里，1926年以来数年的历史更以变化剧烈为特征：“从张褚督直，至北伐成功；从晋阎卫戍，至中央讨伐；从国共混淆，至清党剿匪；从张雨亭开府北

① 张季鸾：《大公报一万号纪念辞》，载《大公报》（天津）1931年5月22日，1版。

② 高一涵：《非“君师主义”》，载《新青年》5卷6号（1918年12月），551~552页。

③ 举个简单的例子，孔祥熙在北伐取胜时说，“从前广东每年省库收入，仅三千万元，而人民已不胜其苦；及归国府统辖，每年收入一万万元，而人民负担并不觉其重”（《建设的革命·孔祥熙廿四日在青年会讲演》，载《世界日报》1928年6月28日，6版）。宋子文在广州政府时期推行西式的税收改革，所征收数倍于前，而常受中外史家称赞，他们大概都和孔祥熙一样地解读广东人民的感受。

京，至东三省拥护统一；其变化之剧烈，动如南北之极端。”^①

短短五年间，那种直接向对立面转化的政治变动几经好多次了。梁启超曾描述历史的“革命性”说：“革命前、革命中、革命后之史迹，皆最难律以常轨。结果与预定的计画相反者，往往而有。”^②若据其所论，张季鸾所见北伐后五年的情形，便带有类似的“革命性”。而此并非特例，徐世昌在1918年也曾说，“民国成立以来，革命之役已四五见”^③。能称得上“革命”的，自非一般的小动乱，竟然在五六年间“已四五见”，几乎是年年都有，相当能体现当时政治变动的频繁。可知近代以共和取代帝制为象征的巨变，本是由许多也不算小的系列变动所构成。

与近代政治、经济真可说是数千年未有的剧变^④相比，文化层面的变动相对来说更带隐而不显的特征。尽管人们口中常说“中国文化”，实则“文化”一词的含义，百多年来始终没有充分的共识。今日通用的“文化”一词，大致是个外来词；而它在其原初产地的界定，也一直是众说纷纭。唯值得注意的是，一方面书斋学者不断在那里推敲、分疏其定义，另一方面这又是中外皆普遍使用的一个词汇；且多数人在使用时并不觉得有加以界定的必要，似乎对他们而言，“文化”自有其约定俗成的指谓。

这样看来，对“文化”的理解和使用，在学者与大众之间存在着明显的紧张（tension）。这一雅俗冲突的现象，并非几句话可以简单说清楚；大体而言，“文化”的意谓，很多时候视其表述者和语境为转移。我们只要知道是什么样的人在表述，并将其置入其出现的上下文之中，多少都能领会到表述者之所欲言。

① 张季鸾：《大公报一万号纪念辞》，载《大公报》（天津）1931年5月22日，1版。

② 梁启超：《中国历史研究法》，见《饮冰室合集·专集之七十三》，117页。

③ 徐世昌之演说见《昨日怀仁堂盛会》，载《晨报》1918年12月1日，6版。

④ 不仅政治上西式的共和制取代帝制，经济方面出现的“社会主义市场经济”，也是数千年未有的大变。

中国古代对“文化”的早期认识，是以人为中心的，又颇注意所谓“天人感应”的一面，强调其时空的意义。《易经》所谓“刚柔相错，天文也。文明以止，人文也。观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下”（《易·贲》）一语，就被很多后人视为“文化”的出处，近代读书人常据此以发展出可以和“文化”那个外来词相通的解释。

梁启超借用佛家术语给“文化”下的定义是：“文化者，人类心能所开积出来之有价值的共业也。”其中又包括“业力不灭”和“业力周遍”两种公例，前者即人的一切身心活动虽随起随灭，但“每活动一次，他的魂影便永远留在宇宙间，不能磨灭”；后者则说个人的活动势必影响到别人，有的“像细雾一般，霏洒在他所属的社会乃至全宇宙，也是永不磨灭”。^①关于共业之有无“价值”，他也有自设的定义，这且不论。但业力的“不灭”和“周遍”两种公例，便很能凸显前述时空的含义。

史家钱穆后来也说：“人类各方面各种样的生活总括汇合起来，就叫它做文化。但此所谓各方面各种样的生活，并不专指一时性的平铺面而言，必将长时间的绵延性加进去。”换言之，“凡文化，必有它的传统的历史意义”。故文化“并不是平面的，而是立体的”。他进而说，“一人的生活，加进长时间的绵延，那就是生命。一国家一民族各方面各种样的生活，加进绵延不断的时间演进，历史演进，便成所谓文化”。则“文化也就是此国家民族的生命。如果一个国家民族没有了文化，那就等于没有了生命”。也因此，讲文化“总应该根据历史来讲”。^②

这样，“文化”实际成为“文化史”，倒与胡适稍早对“国故”概念的看法接近。胡适曾说：“国学的使命是要使大家懂得中国的过去的文化史，国学的办法是要用历史的眼光来整理一切过去文化的历史，国学的目的是要作成中国文化史。国学的系统的研究，要以此为归

^① 梁启超：《什么是文化》（1922年），见《饮冰室合集·文集之三十九》，98页。

^② 钱穆：《国史新论》，346～347页，北京，生活·读书·新知三联书店，2001。

宿。”在他看来，“理想中的国学研究”，至少是一个“中国文化史”的系统，包括民族史、语言文字史、经济史、政治史、国际交通史、思想学术史、宗教史、文艺史、风俗史和制度史等十种专门史。^①

类似的观念那时为很多人所分享，胡适的学生顾颉刚在1924年也说：“整理国故，即是整理本国的文化史。”^②而梁启超更明言：“文化这个名词有广义、狭义二种：广义的包括政治、经济；狭义的仅指语言、文字、宗教、文学、美术、科学、史学、哲学而言。”^③故他在讨论专门史和普遍史两种类别时就说，“普遍史即一般之文化史”^④。

由于“文化”本有广狭二义，“文化史”的定义也须从其语境中确定。梁启超曾论《世本》一书的特点，说其“特注重于社会的事项。前史纯以政治为中心，彼乃详及氏姓、居、作等事，已颇具文化史的性质也”^⑤。这里的“文化史”，便是狭义的。也正因此，何炳松在1924年不得不强调：文化“即文明状况逐渐变化之谓”。故“文化史应以说明一般状况之变化为主。若仅罗列历代典章制度、文人艺士为事，充其量不过一种‘非政治的’过去事物之列肆而已，非吾人所谓文化史也”^⑥。这是一个非常值得注意的界定，何氏所欲区分的，恰是后来较常见的，很多所谓“文化史”，的确是在“非政治的”方面着力。

从操作的层面言，可以考虑借助今日人类学意义的视角，较为广义或开放地看待“文化”（人类学中关于“文化”的定义也各不同，姑

① 胡适：《〈国学季刊〉发刊宣言》，见欧阳哲生编：《胡适文集》，第3册，14～15页，北京，北京大学出版社，1998。

② 顾潮：《顾颉刚年谱》，97页。

③ 梁启超：《中国历史研究法（补编）》，见《饮冰室合集·专集之九十九》，124页。

④ 他进而申论说：“普遍史并非由专门史丛集而成。作普遍史者，须别具一种通识，超出各专门事项之外，而贯穴乎其间，夫然后甲部分与乙部分之关系见，而整个的文化始得而理会。”参见梁启超：《中国历史研究法》，见《饮冰室合集·专集之七十三》，35页。

⑤ 梁启超：《中国历史研究法》，见《饮冰室合集·专集之七十三》，15页。

⑥ 何炳松：《五代时之文化》（1925年），见刘寅生等编：《何炳松论文集》，248页，北京，商务印书馆，1990。

且取其宽泛的一面),多关注传统、价值系统、观念形式和各类建制(institutions);所有这些皆不宜悬空议论,而是落实在各类人的具体生活经历和体验之中,侧重于社会层次、生活习俗、思想观念、学术状况与集体心态等。以传统专门史类别言,文化史可以相对更少一些政治史、军事史和经济史的内容,而更多整合社会史、思想史、学术史、生活史和心态史等面相,但要始终不忘这些面相与政治、军事和经济的密切关联。

这一切当然都建立在史料的基础之上。如陈寅恪所说:“吾人今日可依据之材料,仅为当时所遗存最小之一部,欲藉此残余断片,以窥测其全部结构,必须备艺术家欣赏古代绘画雕刻之眼光及精神,然后古人立说之用意与对象,始可以真了解。”^①这里最需要的,就是所谓历史想象力。然而想象也当有限度,历史想象的基础和限制,仍在史料之上。近代存留下来的史料固然远比古代更丰富,若与当时曾经存在的材料相比,也不过“残余断片”而已;叙述时留有余地,可能还更接近“其时代之真相”。

据说老子曾对孔子说:“六经,先王之陈迹也,岂其所以迹哉!今子之所言,犹迹也。夫迹,履之所出,而迹岂履哉!”这是《庄子·天运》中所言,义甚悠远。^②在司马迁的记载里,老子是这样对孔子说:“子所言者,其人与骨皆已朽矣,独其言在耳。”^③此语或本《庄子》,而意有所移。从史学角度言,司马迁的态度更积极。其意或谓言在,固未必非人在不可;迹固非履,似亦可由迹以知履(此履指动作)。^④

要理解领会六经之文本,固当深究其文字,更当朝着“履之所出”的方向努力探寻“所以迹”的一面。六经及其所承载的“道”,并非凭空而至的虚悬“理论”,它们有其作者(不必是一时一人),有其目的

① 陈寅恪:《冯友兰〈中国哲学史〉上册审查报告》,见《金明馆丛稿二编》,247页,上海,上海古籍出版社,1980。

② 既然先王之陈迹未必是其“所以迹”,则后现代文论所谓文本的独立生命,似亦可由此索解。

③ 司马迁:《史记·老子韩非列传》,第7册,2149页。

④ 本段与下段均参见罗志田:《事不孤起,必有其邻:蒙文通先生与思想史的社会视角》,载《四川大学学报》2005年4期。

和针对性（不必是单一的），有其产生和形成的语境，及其生成的动态过程。换言之，言亦是行；围绕“立言”的行为所能告诉我们的一切，绝不少于言说本身的文字意谓。^①

进而言之，《庄子》所说之“迹”和司马迁所说之“言”，不必一定落实在文字之上；任何人造物体皆能反映也实际反映了制造者的思想，亦皆其“迹”其“言”。若立言者之骨尚未朽，更增添了意想其“生人”的可能。《韩非子·解老》说：“人希见生象也，而得死象之骨，案其图以想其生也。”^② 后日之古生物学正类此，考古学亦仿此法，借以复原各种已不可见的古之事物。引申言之，梁启超所谓使历史“僵迹变为活化”的方式也多少类似，即“因其结果以推得其情态，使过去时代之现在相，再现于今日”。^③

章学诚没有司马迁那么乐观，但他显然领会了《庄子》之深意，故指出：“人之所以谓知者，非知其姓与名也，亦非知其声容之与笑貌也；读其书，知其言，知其所以为言而已矣。”这里点出的“所以为言”，正是《庄子》所谓“所以迹”之意；后人很多时候会出现“接以迹者不必接以心”的现象，恐怕即因为没有朝着昔人“所以为言”的方向去努力探索。盖古人立言，自“有其忧与其志”。用今日的话说，古人之“忧”与“志”，即其立说之动机和意图之所在。要使其所言不至于“湮没不章”，就要能“忧其忧、志其志”。^④

因此，章氏把孟子的“论世知人”说提高到“文德”的程度，特别强调“论古必恕”的重要。他解释说，“恕非宽容之谓”，而是指“能为古人设身而处地”；若“不知古人之世，不可妄论古人文辞也；

① 参见 Quentin Skinner, *Visions of Politics*, vol. I, *Regarding Method*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 103-127.

② 按：《韩非子》接着说“故诸人之所以意想者，皆谓之象也”，别有深意，此不赘述。前引司马迁的话，恰出于《老子韩非列传》之中，不排除他写作时心中正有此韩非子“解老”的见解。

③ 梁启超：《中国历史研究法》，见《饮冰室合集·专集之七十三》，1~2页。这当然是一种借助后见之明的倒放电影取向，不能不审慎使用。

④ 章学诚：《文史通义·知难》，126~127页，北京，中华书局，1961。

知其世矣，不知古人之身处，亦不可以遽论其文也”。^① 我们当然首先依靠今昔之“同”来理解古人，但还要进而探索和尊重古今之“异”。治史者在考索前人所遗之“言”时，倘能尽量再现立言者之“人与骨”及立说之语境，顺其“所以为言”的方式和方向认识其所言^②，理解必更进一层，庶几可趋近“接以迹”亦“接其心”的境界。

即使“言”为文字，其“迹”也有虚实之分。朱熹说：“礼即理也，但谓之理，则疑若未有形迹之可言；制而为礼，则有品节文章之可见矣。”^③ 这是极有识见的观察和归纳。据司马迁所引，孔子曾说“我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明也”（《史记·太史公自序》）。朱子或即本此而申论之。任何“空言”，本亦皆有形迹，然而很容易呈现为一种“若未有形迹”的状态，必具体化而后可表现，可理解。

对史学而言，最主要的首先是往昔之“迹”的存留。孟子曾说，“王者之迹熄而《诗》亡，《诗》亡》然后《春秋》作”（《孟子·离娄下》）。其言外之意，似乎后世奉为史学宗主的《春秋》，从一开始就与往昔之“迹”的存亡相关。《四库提要·史部总叙》（卷四十五）曰：“苟无事迹，虽圣人不能作《春秋》。苟不知其事迹，虽以圣人读《春秋》，不知所以褒贬。”^④ 中国古代史学非常重视记录的功能^⑤，大概也有不希望前人事迹熄灭消逝的意思在。清季一位不署名的作者曾说：

① 章学诚：《文史通义·文德》，60页。

② 陈寅恪在解读白居易的《长恨歌》时就提出：“欲了解此诗，第一须知当时文体之关系，第二须知当时文人之关系。”而“唐人小说，例以二人合成之。一人用散文作传，一人以歌行咏其事”。这是唐代贞元、元和间兴起的一种新文体，与当时的古文运动有密切关系。明白了唐代小说中“歌”与“传”相配的言说风习，就能知道陈鸿的《长恨歌传》与《长恨歌》“非通常序文与本诗之关系，而为一不可分离之共同机构”。陈寅恪：《元白诗笺证稿》，2~5页，北京，生活·读书·新知三联书店，2001；《论再生缘》，见《寒柳堂集》，105页，北京，生活·读书·新知三联书店，2001。

③ 朱熹：《答曾择之》，见《朱熹集》，卷60，3110页。

④ 《四库提要》，卷45，397页，北京，中华书局，1965年影印本。

⑤ 参见罗志田：《知人论世：陈寅恪、傅斯年的史学与现代中国》，载《读书》2008年6期。

“历史者，摄过去之影而留其迹者也。”^①梁启超进而提出，“凡史迹皆人类过去活动之僵迹也。史家能事，乃在将僵迹变为活化”^②。

这类重视往昔之“迹”，并进而探索、保存及“活化”史迹的立意，是应该继承的。到今天为止，近代中国文化史的研究仍然相对薄弱。其原因甚多，一个重要的原因是，面对近代这样的大变局，又秉持一种相对广义的文化视角，要系统考察和整体构建足以展现各方面多层次互动图景的“文化史”，实非鸿篇巨制不能为，且需要长期的积累。前引胡适心目中系统的“中国文化史”，包括十种专门史；若以其所想为标准，必先有十本可据的近代专门史，然后可以考虑一本综合的近代中国文化史。如果这样，我们距离那一目标的路途，恐怕还相当远。

不过，所谓“千里之行，始于足下”。何炳松以为，“要想做一部理想的中国通史，应该从研究小规模的问题着手”。要采取分工的方式，“各人尽各人的力量先去研究历史上的小问题；把研究所得的作成专篇”，以为通史的基础；将来中国史上“所有的问题都一一研究解决了，那末想编通史的人，就可以利用这种材料编成一部尽善尽美的中国史”。^③顾颉刚也说：“千万个小问题的解决，足以促进几个中问题的解决；千万个中问题的解决，足以促进几个大问题的解决。”研究小问题所得的结论，经过长时期的积累，总会“有一个总结论出来”。^④

上述思路在史学界长期存在，甚有影响，多数史家一直在做着类似的积累工夫。不过，陆惟昭却不赞成“通史便从专史综合而成，通史所叙当为专史之精华”的见解。他以为，“通史以人类社会活动为本位，专史以问题为本位”；前者“以人类社会之演进为归宿”，后者叙述之首尾则“以某种事实或某种学问为归宿”。不仅两者的“范围有普

① 不署名：《中国之改造》，《大陆》（1903年），见张枏、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》，卷一上，416页。

② 梁启超：《中国历史研究法》，见《饮冰室合集·专集之七十三》，1~2页。

③ 何炳松：《历史研究法》（1928年），见刘寅生等编：《何炳松论文集》，166页，北京，商务印书馆，1990。

④ 顾颉刚：《〈古史辨〉（二）自序》（1930年），见《古史辨》（二），3页。

通与专一之不同”，其所采为依据的史料也往往各异，故“通史所取材料，每与专史不一”。^①换言之，通史从问题意识到史料采用，都自有其所侧重，未必是从专史积累而成。这一思路在史学界的影响相对较小，其实甚有所见，很值得三思。

关于通史、专史和断代史的关系问题，不是这里可以简单说明白的，当另文申论。而上述两种取向，也完全可以兼容。钱基博提出：“读书欲得要领，贵乎能观其会通。然欲观其会通，必先分部互勘，非然，则以笼统为会通矣！”^②著作通史，不能没有会通的眼光，仅凭专题研究的积累进行综合，的确很难成功。然会通本自分别、比较得来，能分而后能通。细节永远是重要的，从其中可以见整体；也只有从细节入手，才能认识整体。

这样看来，研究近代中国文化史，应借鉴近代人那种长时段的眼光，把以共和取代帝制为象征的全方位巨变视为一个发展中的进程。在近代中国这一时空之中，新旧中西的接触、碰撞、交流和相互依存、竞争及错位等现象至为复杂曲折，反映在政治、社会、思想、学术等方方面面。对近代文化的任何点滴履迹，都必须以上述长时段全方位的整体眼光去观察，并落实在具体人物的行事之上，以展现各方面多层次互动的动态图景，庶几可能趋近杜甫所谓“窗含西岭千秋雪”那种尺幅千里的意境。

原刊《四川大学学报》2008年6期

① 陆惟昭：《中等中国历史教科书编辑商例》，载《史地学报》1卷3期（1922年5月），30页。

② 钱基博：《〈史记〉之分析与综合》（1935年），见曹毓英选编：《钱基博学术论著选》，448页，武汉，华中师范大学出版社，1997。

让思想回归历史：近代中国 思想史研究的一点反思

作为史学的一个子学科，思想史在今日西方是相对没落的。^①以近代中国研究为例，自从李文森（Joseph R. Levenson）之后，似乎就少见思想史方面的著作。但是在中国大陆，或许因为过去太重政治史、经济史等更为“实在”的学科，原来相对不被看重的思想史在近十多年显然处于上升地位。我们学界近年相当强调“与国际接轨”，却表现出与西方相异的发展趋势，这是否即我们学术“主体性”的体现，很值得探讨。

目前很多人爱说“转型”，其实既存学术积累对今天的研究仍有较强的影响。在20世纪的中国，思想史在各专门史中虽算不上显学，却也并非边缘，一直有其地位。不过，在学科认同层面，“思想史”却显得不够“独立”。从早年的“学术思想史”（“学术思想”在这里常作为一个词使用）到后来的“思想文化史”，这似乎是个总需要外在支援的学科（当然也可说是一个持续对外开放的学科）。在相当长的时间里，一些以“哲学史”为名的著述就曾被认为是“思想史”。^②

尽管与思想并称的前有“学术”后有“文化”，至少从胡适开始，

① 关于此前思想史在西方、特别是美国的演化，参看 Robert Darnton, “Intellectual and Cultural History”, in idem, *The Kiss of Lamourette: Reflections in Cultural History*, New York: W. W. Norton & Company Ltd., 1990, pp. 191-218.

② 参见葛兆光：《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》，3~7、25~26页，上海，复旦大学出版社，1998；罗志田：《探索学术与思想之间的历史》，载《四川大学学报》2002年3期；罗志田：《经典淡出之后：过渡时代的读书人与学术思想》，载《中华文史论丛》2008年4期。

真正与“思想史”关联最紧密的还是“哲学史”。有意思的是，胡适自己早年所写的“哲学史”还隐约带有旧“学案体”的痕迹，以人物为中心；后来改称“思想史”，却渐渐疏离了作为思想者的人物。^①从20世纪50年代开始，中国大陆的思想史研究受苏联学术影响甚大，更多偏向哲学理念一边，思想者遂进一步淡出了思想史。^②这一倾向留下的痕迹，今日仍较明显（详后）。

思想固然是历史的产物，但思想本身也是历史，因为思想本有过程，或始终处于发展进程之中（此意黑格尔、马克思似皆说过）。我想，思想史研究首先要让思想回归于历史，其次要尽量体现历史上的思想，最后最好能让读者看到思想者怎样思想，并在立说者的竞争及其与接受者的互动之中展现特定思想观念的历史发展进程。下面结合中国近代思想史的研究，提出一些不成熟的片断反思。

在近代中国思想史研究中，过去较多出现的一种做法，是标举某一观念，界定其（通常不受时间限制的）外延内涵，然后描述其线性（即单线式、直线式）的发展——往往还是一种不断“进步”的发展——过程。这一取径的好处是清楚明了，但也可能遮蔽历史的丰富面相。

在思想本身的发展衍化历史中，恐怕很难找到什么真正边界清晰、概念固定的观念，也很难见到某种观念可以呈现出一条清晰而没有枝蔓的发展“进程”；多数思想观念都是在反复表述和实践的过程中，伴随着各式各样的理解，甚至各种歧义和冲突，在相关见解（包括相似、相近和对立的见解）的不断辩论和竞争中发展的；具体见解的提出者和先后参与争辩者，又都有其常受时空语境限制的特定动机和意图。简言之，思想是行动，而且是有意的行动，并始终处于行动的状态之中。如果不能展现这样一种互竞的辩难进程，大概就很难说是“历史

① 可对比胡适的《中国哲学史大纲（卷上）》（北京，商务印书馆，1987年影印本）及其《中国中古思想小史》（台北，“中研院”胡适纪念馆，1969）。

② 可对比侯外庐的《近代中国思想学说史》（上下册，上海，生活书店，1947）和他与人合著的多卷本《中国思想通史》（北京，人民出版社，1992年重印本）。

上的思想”。

让思想回归于历史^①，就是要特别注重具体思想观念之所出，而不宜将不同时期不同派别的观念混同使用而不加辨析。即使同一词汇，在不同的时空场景中为不同的人使用，其指谓可能就很不相同。蒙文通先生指出：“读中国哲学，切不可执着于名相。因各人所用名词术语，常有名同而实异者，故必细心体会各家所用名词术语的涵义，才能进行分析比较。”他以为，治周秦、魏晋、宋明哲学最难通过的一关，就是“对当时语言词汇之不易了解”。这几乎“等于学一种别国文字”，“非真积力久，不能洞悉当时语言所指之内容涵义”。然若对当时“名词不习惯、无体会”，则不仅不能读史料，也难真正了解相关的研究；能“懂得名词，也就懂得思想了”。^②

这是见道之识。一方面，名词术语可以说永远是时代的；另一方面，后人又往往援用前代的某些名词术语。后人既使用前人提出的名词术语，必然有接受继承的一面；而他们或多或少总是赋予其某些新的含义，或以其适应和因应其时代的要求，或借其表达自己想要树立的新义（我想强调，两者更多都处于有意无意之间，即使是有意地因应或创新，也在无意之中受其所处时空的限制，更不必说很多时候确是无意之中就表述出其所在时代的声音了）。

可知名相永远有抽象和具体的两面，其意义多数时候随时空和文化的语境而转移。例如，我们说到“民主”或“法治”一类词汇，大体会有些众皆认可的意思，实际却常常是众皆以为“众皆认可”，其具体指谓却未必能真正彼此分享（所以有时会被加上冠词而限定之）。如果把“思想”视为有意的行动，名相的抽象意谓就大大减弱，或随时

① 葛兆光兄曾专门论及“思想史究竟应当是思想还是历史”，不过他关注的更多是怎样表述“思想的平庸时代”（见《七世纪至十九世纪前中国的知识、思想与信仰世界》，11~17页，上海，复旦大学出版社，2000），与本文所论不是一个问题。

② 蒙文通：《治学杂语》，见蒙默编：《蒙文通学记（增补本）》，5页，北京，生活·读书·新知三联书店，2006；蒙文通致汤用彤，1957年，《蒙文通先生论学来往信函》，见四川大学历史文化学院编：《蒙文通先生诞辰110周年纪念文集》，36页，北京，线装书局，2005。

处于某种转变之中。甚至可以说，当名相被使用时，它们都是使用者在一定时空和文化之中用以表述自己、说服他人，或借以与不同意见竞争，而其意义也与这类有目的之“使用”名相直接相关。

由于时空的场合情景、思想规范对立说者的限制，以及立说者各自意图的不同，同样的词语所表达的意思可能颇有歧异。远的不说，即以近代著名的“中学为体，西学为用”为例。类似的说法可能回溯到较早（如冯桂芬），若充分考虑甲午中日战争的转折性影响，则其具体意谓在甲午前后实有很大的不同。后之表述虽借鉴或继承了前之说法，但已赋予了非常多的新意。最简单的区别，即在甲午前的士人心里，中西学的主辅位置是非常明确的^①；而张之洞的《劝学篇》却提出“旧学为体，新学为用，不使偏废”的观念^②。从文化竞争的角度而言，其最后对两者都要“不使偏废”的强调，代表着立场的重大转变，绝不可小视。

一般都将张之洞视为“中体西用”说的代表，他显然更多代表甲午后的新知，所以严复根本认为这就是甲午后的产物。他说，中国士夫“经甲庚中间之世变，惴惴然虑其学之无所可用，而其身之濒于贫贱也，则倡为体用本末之说”^③。李文森进而注意到，张之洞在清季讲“中体西用”，注重的是后者；到民国年间梁启超重弹此调时，强调的已是前者了。^④ 尽管梁启超讲中体西用（虽然用词略不同）实早于张之洞，但几十年间这一观念的前后侧重不同仍是存在的。在某种程度上甚至可以说，本没有什么抽象的“中学为体，西学为用”，只有在具

① 冯桂芬早就强调“以中国之伦常名教为原本，辅以诸国富强之术”，参见其《校邠庐抗议·采西学议》，556页，上海，上海书店出版社，2002；薛福成到1885年仍说：“取西人器数之学，以卫吾尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔之道，俾西人不敢蔑视中华。”薛福成：《筹洋刍议》，见《薛福成选集》，556页，上海，上海人民出版社，1987。

② 张之洞：《劝学篇》（1898年），见《张文襄公全集》（4），570页。

③ 严复：《与〈外交报〉主人书》，见王栻主编：《严复集》，第3册，561页，北京，中华书局，1986。

④ 参见 Joseph R. Levenson, *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*, 2nd ed., Berkeley: University of California Press, 1967, pp. 6-9.

体历史时段和语境里的“中学为体，西学为用”。若不细心揣度，轻易将其混为一谈，很容易南辕北辙。

同理也适用于外来名词，且因直接牵涉到不同语言的翻译问题，空间转换引起的歧义又更常见。近代很多中国读书人被西方改变了思维方式，在中学不能为体之后，外来名词逐渐占据了中國思想言说的中心。且不说最初引进者对外来词的翻译是否准确，由于表述的仓促和随意，不少追随者引述外来词汇，常常不过据其中文的字面意义宽泛地使用。而近代中国的流行观念，多数是经日本转口的西方思想（包括受日本改造而具有新含义的中文旧词汇）。这类经过长途跋涉并辗转于几种文化之间的观念，对其流动性及因此而产生的转化，更要有充分的认识。

在这样的背景下，不仅同一词汇在不同的时空场景中为不同的人使用，其指谓可能很不相同；有时同一当事人对同一观念的表述，也可能参差不齐。许多正式或非正式的简单界说，也未必能尽道出其所欲言。

更重要的是，言就是行；“立言”的行为进程所能告诉我们的，绝不少于言说本身的文字意谓。不论是名词术语的提出还是其被援用，不论是在名词术语提出的时空还是其被援用的时空，其具体含义往往体现在“各家所用”之中。^①对个体的表述者尤其如此。故要“洞悉当时语言所指之内容涵义”，恐怕更多要侧重于名词术语的“使用”之上。解读者只有回到立言者所在的语境之中，充分理解其所受的时空限制，侧重其当下意图，在辨析中尽量探索其隐伏的未尽之义和未尽之意，才可以说“懂得名词，也就懂得思想了”。

在中西文化碰撞异常激烈的近代，复因大量带有日本烙印的转述，翻译转换因素的影响尤其显著。对于外来观念术语，一方面不能不先弄清其原始出处及原初意谓（同时要注意其在原产地也是随着时间演变的，故当地今日的概念未必与此前相同），另一方面也不宜过于拘

^① 参见 Quentin Skinner, *Visions of Politics*, vol. I, *Regarding Method*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 103-127.

泥，避免产生傅斯年所说的“刻舟求剑”效应。^①

在思想史的研究中，有些人似太重观念的“原始性”，对来自西方的观念，必号称从头到尾展现出几百上千年间所谓“思想的光谱”，然后据以衡论中国之言说。他们似未考虑到，现存的观念理论，即使源自于西欧，而“西方”早已从西欧扩大了许多。这些思想在西方范围内的历时性发展，已是足够大的变量；同样的思想又早经世界各国所思考甚或实践，现在更有不少产自西方的理论是基于非西方地域的考察。^②真要展现这类思想观念的光谱，恐怕也只能像今日解析人类基因一样，由全世界大量的学者合作才有可能。

而且，在历史时空里的特定思想，如傅斯年所说，不过是“相对之词非绝对之词，一时之准非永久之准”；各有其发散、传播和接收的途径与范围，后人的解读，自不能不受此范围的限制。^③研究者必须充分尊重当事人当下的表述，若其表述中所无的，就不应把后来的概念强加给他们。至少，若当事人视为相同、相通、冲突或对立的观念，绝不能以我们所能知道的某观念之“原状”或“全貌”来做出与当事

① 傅先生原文是说顾颉刚“凡事好为之找一实地的根据，而不大管传说之越国远行。如谈到洪水必找会稽可以有洪水之证，如谈到纬书便想到当时人何以造此等等”。对于“纬书上一些想象，及洪水九州等观念，我们不可忘传说走路之事也”。说到底，“如必为一事找他的理性的、事实的根据，每如刻舟求剑，舟已行矣，而剑不行矣”。参见傅斯年：《评〈秦汉统一的由来和战国人对于世界的想象〉》（1926年），见《古史辨》（二），14页。

② 如关于民族主义的“想象共同体”之说，便似更适应殖民地区域，而非殖民者本身的地域，也不那么适应既非殖民地亦非殖民者的区域。

③ 傅斯年指出，宋之程、朱，清之戴、阮，“皆以古儒家义为一固定不移之物，不知分解其变动，乃昌言曰‘求其是’”。其实，“所谓是者，相对之词非绝对之词，一时之准非永久之准”也。在这方面，不以史学见长的朱子“差能用历史方法”，故论“性”时尚“颇能寻其演变”，犹胜于戴震和阮元。所谓“求其古”，即从历史的观点疏解古籍文本，注重推其言说的渊源流变，以明其在思想史上之地位。历代“思想家陈义多方，若丝之纷，然如明证其环境、罗列其因革，则有条不紊者见矣”。故“‘求其古’尚可借以探流变，‘求其是’则师心自用者多矣”。傅斯年：《性命古训辨证》，见《傅斯年全集》，第2册，169～170页。

人相左的判断。^①很多时候，与其刻意追寻特定观念原初含义的精准，还不如梳理其渊源流变的走向，尽可能呈现其在竞争中发展的动态历程。

不少近代思想史研究者又很愿意断言某一观念（词汇）在文献中何时最早“出现”、被何人最早使用，等等。实际上，在未曾穷尽所有文献之前，这类判断常常不过是偏于“大胆的假设”而已；不论其构建的言说体系多么系统坚固，只要有过去未曾注意的“新材料”出现，真可以被片言所颠覆。不是说这样的溯源性考证和争辩不需要，但更重要的可能还是特定观念何时成为一种众皆分享的时代思想言说（discourse），即成为用以表述并相互沟通的时代知识系统的一个组成部分，或至少在特定范围里达到众皆参与的程度。

近代中国的显著特点是动荡而激变频仍，在这样的社会里，思想的内在理路之运行更加潜移默化，表现也更为模糊，而思想本身则特别容易受到外在因素的影响，并与外在因素互动，形成所谓思潮。凌廷堪论学术之变迁说：“其将变也，必有一二人开其端，而千百人哗然攻之；其既变也，又必有一二人集其成，而千百人靡然从之。”此时也就是特定学术典范将由盛而衰的阶段，“及其既衰也，千百庸众坐而废之，一二豪杰守而待之”。^②思潮的形成与盛衰，大体也类似。即潮是有涨落的，而且高潮的时间不长；有时候保持一个距离，更容易看清潮起潮落的变化。^③在动荡的时代，潮起潮落的转换，可能更短暂也更频繁。

那种考证特定观念“何人何时最先提出”并辨析其单线性渊源流

① 参见罗志田：《不改原有之字以开启“相异的意义体系”》，载《社会科学研究》2003年4期。

② 凌廷堪：《与胡敬仲书》《辨学》，见《校礼堂文集》，204、33页，北京，中华书局，1998。

③ 蒙文通先生曾据孟子所说“观水有术，必观其澜”提出：“观史亦然，须从波澜壮阔处着眼。浩浩长江，波涛万里，须能把握住它的几个大转折处，就能把长江说个大概；读史也须能把握历史的变化处，才能把历史发展说个大概。”参见蒙文通：《治学杂语》，见《蒙文通学记（增补本）》，1页。不过，由于“水”本起伏曲直、源远流长，涛起涛落的前后，可能是很长一段平静的水面。恐怕只有既“从波澜壮阔处着眼”，又与波澜保持一定的距离，才能观“澜”而不忘“水”，从一泻千里的动态中把握波涛翻滚之所以然。

变的取径，通常只能在该观念传播的早期进行。而梳理“思潮”发展形成的进程则更为重要，一方面要循思想的“内在理路”，从其“内在向往”和“内在要求”中探索其“内在的一贯性”^①；另一方面也必须充分结合外缘因素，以“由外求内”的方式进行探讨^②。“思潮”既然是内在理路与外缘因素互动的结果，必然能够吸纳和聚积众多富有热情的追随者。^③而“思潮”一旦形成，当“众皆参与”进入名副其实的阶段时，借鉴或转抄就是最为常见的现象：不同之人对具体观念的使用和表述，可见相当的不同（也可能完全相同，却常常不说是借鉴而像是自创）；有时即使是基本转抄他人话语，却可能是在表述不尽相同的意思。在承认“思潮”共性的前提下，仍必须把参与者的言说置入其发生发展的语境中进行具体解析。^④

如论近代者几乎言必称民族主义，若从学理言，这一观念与“国家主义”密切关联。不过，昔年之读书人若非进行专门的学理论述，遣词用语常较随意。梁启超多数时候就把民族主义和国家主义当作同义词替换使用。而胡适对其所谓“狭隘的民族主义”始终有所保留，对“国家思想”一词却常赞同地使用，实则两者在他心目中基本同义。^⑤很多追

① 参见余英时：《论戴震与章学诚·增订本自序》，2~3页，北京，生活·读书·新知三联书店，2000；钱穆：《中国历史研究法》，6、19页，北京，生活·读书·新知三联书店，2001。

② 当年考古学者进行殷墟发掘时，就逐步认识到“要了解小屯必须兼探四境”的取向，故采用“‘由外求内’的方法发掘小屯的四境，以解决小屯”问题。参见李济：《安阳最近发掘报告及六次工作之总估计》（1932年），见张光直、李光谟编：《李济考古学论文集》，276页，北京，文物出版社，1990。

③ 参见梁启超：《清代学术概论》，朱维铮校订，1页，上海，上海古籍出版社，1998。

④ 剑桥大学的 Quentin Skinner 一直特别强调将观念置入其语境中进行探讨的取向，参见 James Tully, ed., *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*, Princeton: Princeton University Press, 1988.

⑤ 胡适在1931年的《四十自述》中说，梁启超的《新民说》“最大贡献在于指出中国民族缺乏西洋民族的许多美德”，其中之一缺便是“国家思想”。在他的英文自传中有基本相同的一段叙述，其“国家思想”的英文对应词恰是 nationalism。参见胡适：《四十自述》，见欧阳哲生编：《胡适文集》，第1册，72页；胡适自撰的传记条目，见 *Living Philosophies*, New York: Simon & Schuster, 1942, p. 247.

随者更常常从其中文的字面意义宽泛地使用民族主义等词，后人在进行历史叙述时，若非对其进行专门的学理辨析，恐怕也不能充分认识昔人的随意性，并予以足够的尊重。

在充满激情的近代中国，学术规范相对宽松，像陈寅恪那样非常讲究表述严谨性的书斋学者是极少数。多数读书人即使在做出学理表述时，也常带有一定程度的随意性。有些历史当事人在做出学理性的界定时，常会参考相关书籍给出一个其以为比较公允合适的定义，反不一定完全反映其真实的想法。例如，对比既存孙中山关于三民主义的临时性演讲文本和其稍早为此演讲所写的少数章节，就可见事先预备的文稿和口头即兴表述有着不小的差别：前者显然核查及引用了相当一些西方理论书籍，后者可能更多反映出其心目中的三民主义。^①

当然，即使是后来的即兴表述，三民主义也代表着一种构建系统理论的努力。还有不少进入我们研究视野的言说，立言者本非意在阐明学理。至于进入“行动的时代”之后，如胡汉民在北伐时所说：“一个人太忙，就变了只有临时的冲动。比方当着整万人的演说场，除却不断不续的喊出许多口号之外，想讲几句有条理较为子细的话，恐怕也没有人要听罢？”^②

这是非常形象的写实性陈述。过去一些研究者，常把这类临时冲动下脱口而出的现场表述，拿来仔细的学理分析。另外更多的研究者，又往往侧重那些有条理的书斋式冷静论述，而忽视这些远更常见的断续“临时冲动”。两者恐怕都有些偏颇。在那激情洋溢的时代，要理解历史上的具体观念，恐怕既要关注那些书斋里的冷静学理论述，

① 此昔年读书时承詹森（Marius B. Jansen）师见示。孙中山曾为撰写《三民主义》搜集了大量的西文参考书，现在可见到的最初撰写的章节便多征引或整理相关的西方观念，这些书都散失于陈炯明造反之时，后来的系列演讲则是即兴而出，故要通俗得多。关于不同版本的《三民主义》，可参见徐文珊编：《国父遗教：三民主义总辑》，台北，中华丛书编审委员会，1960。

② 胡汉民致胡适，1928年6月29日，见《胡适来往书信选》，上册，438页，北京，中华书局，1979。关于“行动的时代”，参见罗志田：《激变时代的文化与政治——从新文化运动到北伐》，132～143页，北京，北京大学出版社，2006。

更要探索和处理时人相对直观的当下认知。若引经据典的学理性定义出自那些行动者而非书斋学者，就需要更为谨慎的解读。

我们常喜欢追究历史上某一句话或某一观点在学理上是否站得住，其实更应追究的，或许是昔人为什么这样说（而不那样说）？为什么说这些（而不是说另外一些）？他们所针对的是什么？想要做什么（如维护什么或反对什么等）？应尽可能探寻这些表述者在表述当时意识层面的思考，及其可能是下意识的反应。这些当然都和他们的思想资源和思想工具相关，但更多是一种若即若离的辅助性关联，若将每一具体表述皆先进行新旧中西的定位，然后进行学理分析，就真可能走上刻舟求剑之路了。

对于具体人物的具体表述，仅仅摘取其一二“代表性”的言论是不够的，且可能使其言说过度抽象化。同时也要注意，如梁启超所说，任何史料中的“单词片语”，都“有时代思想之背景在其后”。^①立说者及其所立之说，都反映着时代的共性，解读者仍须从论世知人进而知言的方式入手。

戴名世特别提出，论世不一定是从众。对于历史上群体性的众好众恶，也要慎重处理：“众不可矫也，亦不可徇也。设其身以处其地，揣其情以度其变，此论世之说也。”^②另一方面，时代的共性不仅表现在众皆认可，很多时候也表现在众皆以为不可、众皆不为或不能为。陶孟和曾说：

骇人听闻的事不能无故而发生。不过因为那事实奇异，是我们所不经见的，所以历史家特别标出来。但是历史家因为注意不经见的，却把那经见的事忽略，是大错的。惊天动地的事不是孤

① 梁启超的原话是：《尚书》等上古书、志、记等文献，“盖录存古代策命告誓之原文，性质颇似档案，又似文选。但使非出杜撰，自应认为最可宝之史料。盖不惟篇中所记事实，直接有关于史迹，即单词片语之格言，亦有时代思想之背景在其后也”。梁启超：《中国历史研究法》，见《饮冰室合集·专集之七十三》，12～13页。

② 戴名世：《史论》，见王树民编校：《戴名世集》，404页，北京，中华书局，1986。

立的，与惊天动地的事件发生的前后，都是些有关系的事实。历史家只注意非常之事，竟把所以致非常之事的情形，和非常之事所发生的影响，一概忽略，可谓不明历史的性质。历史是长久的经过，所有的事实都是相连贯相衔接的。国家的兴亡，朝代的盛衰，不过是长久经过中最惹人注意的事。所以发生兴亡盛衰的事实，是不促人注意的。但是仔细看来，那些事实虽然不惹人注意，却是非常重要。^①

众皆认可的面相，若到了所谓众口一词的程度，一般还容易看到；众皆以为不可，则有时容易受到忽视，但若到千夫所指的程度，也还能引人注目；而众皆不为就更为隐晦，这既包括有意不做，也包括不会想去做某些事，也就是众皆不注意。

很多时候，视而不见就是根本不看的结果。一个时代哪些因素不为时人所注意，可以告诉我们的实在很多。孔子曾说“予欲无言”，与孟子所说的“不教亦教”，大致相通。即陆九渊所说“如曰‘予欲无言’，即是言了”^②。这样看来，“不言”也是一种表达的方式。历史当事人在意识层面故意不言的部分，即其所不欲言，及其为什么不欲言和不言，应能说明不少问题。而其无意中或下意识的“不言”，也同样重要。^③

同时，众皆不为也包括受到有形无形的约束而有意无意地不做或感觉不可做。胡适所谓“可怜他跳不出他的轨道”^④，说的就是一个人跳不出他的时代限制。我们都知道马克思的名言：“人们自己创造自己

① 陶孟和：《新历史》，载《新青年》8卷1号（1920年9月），3页（文页）。

② 《象山全集》卷三四《语录》，转引自钱锺书：《管锥编》，第2册，459页，北京，中华书局，1979。

③ 按：陆九渊本儒家观念做出的解释，还不那么深奥，因为“欲”的一面还在。庄子曾说的“不言之言”（《庄子·徐无鬼》），在其特定的玄学范畴里，意味极为深长。后来领导人对文件的“圈阅”，就是深得老庄真意的表述方式；既非言，也非不言，段数尤高，颇有些“深不可测”，而下级还不得不“测”。倘历史上懂玄学的人多了，则史学也就难治，这或者就是魏晋思想史和禅宗史今日仍少见高段解人的一个原因吧。

④ 胡适：《无心肝的月亮》（1936年），见《胡适文集》，第9册，268页。

的历史，但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造。一切已死的先辈们的传统，象梦魇一样纠缠着活人的头脑。”^①

钱玄同很可能读过这句话，他也曾说：“以前的人们总受着许多旧东西的束缚的，即使实心实意的想摆脱一切，独辟新蹊，自成一家言，而‘过去的幽灵’总是时时要奔赴腕下，驱之不肯去。所以无论发挥怎样的新思想，而结果总不免有一部分做了前人的话匣子。”^② 中国史家很早就注意到历史记载中多存在“所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞”的情形，这当别论；然而，如果那些有意破旧的“新思想”中仍不免部分成为“前人的话匣子”，就给史料解读增添了更进一层的困难，同时也为解读史料增添了更深一层的魅力。

解决的方式，仍只能遵循论世知人的取向，尽可能回到“思想”的产生过程中，避免使言说抽象化或使立说之人“物化”。马克思和恩格斯曾说，“不是意识决定生活，而是生活决定意识”。因此，符合实际生活的观察方法是“从现实的、有生命的个人本身出发，把意识仅仅看作是他们的意识”，以再现其“能动的生活过程”。^③ 必须将我们史学中已经淡出的具体单个的“人”召回历史著述中来，以“见之于行事”的方式，将每一思想创造者还原为具体场景中活生生的人物，让读者在“思想”的产生过程中看到思想者怎样思想，进而通过思想争辩的动态进程，以展现历史上的思想。

原刊《社会科学研究》2009年2期，题为《近代中国思想史研究的两点反思》，原第二节是探讨“把隐去的‘人’召回历史”，因拟另文专论，遂略去，并改今题

① 马克思：《路易·波拿巴的雾月十八日》，见《马克思恩格斯选集》，第1卷，603页。

② 钱玄同：《论〈说文〉及壁中古文经书》（1925年12月），见《古史辨》（一），232页。

③ 马克思、恩格斯：《费尔巴哈》，见《马克思恩格斯选集》，第1卷，31页（强调的黑体字是原有的）。

立足于中国传统的开放型新史学

两千多年之前的诗人曾歌出“周虽旧邦，其命维新”（《诗·大雅·文王》）的名句，在此辞旧迎新的世纪之交即将来临之时，20世纪中国史学的方法论，应该到了有所总结的时候了。我们的史学研究，似乎也已到了必须在方法论上有所突破之时了。总结非一篇文章所能为，本文也不敢轻言方法论，不过是从史学研究的一些侧面做探索性的放言，希望引起同道的注意和重视。抛砖引玉早已成了客气话，我这里却不作客气话讲，正是本文意之所在。

今日的学术已成为世界性的，且不说中国史学是世界史学的一部分，就是对中国自身历史的研究，也已成为世界的研究。在新的世纪中，中国史学的进一步走向世界，既是必然的，也是必须的。但在世界史学研究领域中，老实说我们的地位并不算高。这里面原因甚多，固然不排除近日西人讲得热闹的所谓“文化霸权”的影响，但我们自己在许多方面的不够高明，大概也是不容否认的。中国史学要走向世界，当然必须与国际通行的（实际主要就是欧美的）史学论说“接轨”。在此“接轨”的过程中恐怕不得不先接受我们在国际史学论说中尚处比较边缘的地位这一事实，首先要熟悉了解欧美主流史学论说，逐步做到能以其论说方式和“语言”来表达中国的史学精义；在此共同语言的基础上，进一步从中国史学的思路以中国的方式和“语言”提出国际接受（指内心真正接受）的史学论说，为世界史学做出我们的贡献。

但不论在“接轨”的哪一阶段，更重要的无疑是先要有自己坚实的文化立足点。可以说，史学的功能之一就是人类特定群体在特定时期的有意识或无意识活动重建出来以使其不朽。每个人都是历史的

创造者，但没有史学则许多人创造的“历史”就可能湮没。人类各族群的文化认同其实也就是在将该族群中许多个人的行动连接成一个整体时才得以凸显的。法国年鉴学派创立的长时段说，有意无意间也就是想要从不变的一面说明法兰西文化的伟大，多少提示了当时的史家试图超越法国在“二战”中一度被战败这一事实的努力（是否是有意为之又当别论）。从这个意义上说，对人类之一部分的中华共同体这一族群发展的历史研究本身也就是中华民族文化认同的史学重建。这么说似乎“文以载道”的意味太重，然由此角度认识史学的功能，当能增强学者的敬业之心。只要以严格的学术戒律规范之，知道“文可以载道”及“文实际在载道”这一事实应该不致影响史学家趋近客观的学术努力。

本文探讨跨世纪的新史学而强调立足于中国传统，即取“周虽旧邦，其命维新”的命意。这里所说的新，是温故而知新的新，不是新旧不两立的新；是出新意于法度之中的新，不是破旧立新的新。但既然名之为新史学，其基本的立意还是要出新。大致就如桐城派所总结的：“有所法而后能，有所变而后大。”法而后能，则不可不温故，不可不讲法度；变而后大，就必然知新出新。也就是在讲求学术戒律的前提下，对既存中外史学研究有所损益，在继承、借鉴和发展的基础上变而出新。

同时，本文也强调跨世纪新史学的开放性。开放型的新史学不可能不借鉴国外的新老方法，特别是今日学者援引较多的西方史学方法。但是，在方法论的层面，属于异文化的西学方法在何种程度上以及怎样可以用来诠释中国的历史呢？根据余英时先生的研究，胡适当年能在国故研究上建立新典范、开辟新风气，正因为“他的旧学和新知配合运用得恰到好处”。若只及一面，则当时不但旧学方面超过胡适的人不少，就是西学，当时一些留学生也实在他之上。胡适对西学的态度可以说是“弱水三千，我只取一瓢饮”。他服膺杜威的实验主义就主要是在方法论的层面。余先生说，正因为胡适没有深入西学，“他才没有

灭顶在西学的大海之中”。这是见道之解。^①

20 世纪初以来，中国读书人在引进西说之时，就常常容易先接受其新概念新名词，而不甚注意西人学说中内在的“条理”和“头绪”。林纾在 1919 年给蔡元培的信中就曾攻击新文学是“学不新，而唯词之新”。到次年九月，胡适在北大的开学演讲《普及与提高》中，也说新文化运动已成“新名词运动”。陈独秀在年底的《新青年》上写了一篇《提高与普及》的短文，同样以为北大学生“没有基础学又不能读西文书，仍旧拿中国旧哲学旧文学中混乱的思想，来高谈哲学文学”。用中国“旧思想”谈西方“新学问”，正是名副其实的“新名词运动”。对此胡适一直十分重视。他在 20 世纪 30 年代写自述时，仍强调他比许多人高明处正在跳出了西学“新名词”的框框。^②

今日中国学者对西学也有只取一瓢饮且所知颇深者，但仍跳不出西方“新名词”的框框，离了这些新名词便无以言学问。更多的人则是迷失在五花八门的西方理论之中而不能自拔。实际上，对西学要能入能出、有取有舍，必须中学有相当的根基。^③若无此根基，则“取一瓢饮”也好，一头栽进去想在“游泳中学会游泳”也好，多半都只会达到一个“邯郸学步，反失其故”的结局，其运用起西学方法来，倘用一个不太雅驯的词来界说，通常也不过是“始乱终弃”而已。

认真的而不是术语标签的借鉴，却是非常必要的。过去西方比较流行大的结构解释体系，我们也倾向于接受这方面的西学方法，但还需要一个能真正消化（而不是随口说出一些条条款款）的过程。对具

① 参见余英时：《中国近代思想史上的胡适》及《〈中国哲学史大纲〉与史学革命》，均见胡颂平编：《胡适之先生年谱长编初稿》，第 1 册，1~74 页，台北，联经出版公司，1990 年修订版。

② 参见罗志田：《再造文明之梦——胡适传》，192 页，成都，四川人民出版社，1995。

③ 参见余英时：《怎样读中国书》，见《钱穆与中国文化》，305~315 页，上海，上海远东出版社，1994。

体的史学研究来说，近年西方从“浓密描述”到“浓密阅读”的方法^①，更重视“人”本身（特别是过去重视得不够的下层小人物），大概有意无意间都有纠正年鉴学派过去重不变的大结构而轻视“人”的倾向。两者都很值得我们借鉴。特别在文献不多（包括与所研究的题目相关的文献不足这种情况）时，如果以“浓密阅读”方式去解读不多的文献，由滴水而见太阳，见微知著也并非不可为。引进西学是必须专门讨论的题目，非本文所能为。但西方史学的演化提示着我们的新史学恐怕应该在重视人的基础上考察分析大的结构，兼顾历史上的变与不变，特别是看上去平稳停滞时期变化的一面和革命剧变时期不变的一面。

同时，开放型的新史学，不可能不是跨学科的史学。不过，除了集体协作外，实施跨学科研究的前提是研究者受过系统的多学科训练，没有这样的训练实际上是跨不过去的。例如，以心理分析的方法治思想史，不仅有帮助，简直可以说是必须；这在西方曾热过一段时期，唯成功之例不多，主要就是因为受到两方面系统训练的人太少。没有多学科的训练而贸然尝试跨学科研究，多半仍是始乱终弃。倒不如先站稳史学的脚跟，再图发展。法国史家勒华拉杜里在其名著《蒙塔尤》中，以人类学田野调查的方法处理宗教审讯资料，相当成功。我们一般均注意他变而后大的创新一面，忽略了他坚实的史学功底，其实后者才是跨学科的基础。在站稳史学脚跟的基础上，对其他学科要虚心而不谦让。虚心是用字的本意，约近于西人所说的心怀开放（open mind）；不谦让是首先要学，学了就要能用。但这只能是日后努力的

① 关于“浓密描述”，参见 Clifford Geertz, “Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture”, in idem, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973, pp. 3-30（有中译，载《文化：世界与中国》集刊，第一辑，261~298页，北京，生活·读书·新知三联书店，1987）；“浓密阅读”（thick reading）是王汎森先生总结的意大利史家金兹伯格（Carlo Ginzberg）的微观史学方法，意谓对有限的文献做极为集中、精微的阅读以进入昔人的世界。参见金氏的 *Clues, Myths, and the Historical Method*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1992，及王汎森为该书写的书评，载《新史学》（台北）6卷3期（1995年9月），217~228页。

目标了。

根据我们现存的史学研究人员及目前大学的本科和研究生教育水准看，系统的史学训练都还不能说已经达到充分的程度，遑论第二或第三学科。在力所不能及时，切勿轻言（更不能轻易实行）跨出史学的范围。以今日的实际情形论，恐怕第一步还是限制在历史学科的大范围内，尽量跨越如思想史、社会史、政治史、军事史、外交史等所谓二级子学科的藩篱，以拓宽视野。其实，就是在史学的范围内，跨学科的研究也大有可为。例如，社会变迁与思想衍化的互动，就是一个值得注意也可能有较大发展的方向。思想史和社会史都是国内近年史学的热点，论文和专著较多，国外也早已注重思想史的社会学研究，但将社会史和思想史结合起来进行研究者尚少，专从两者的互动关系入手来分析探讨相关课题者国内外都稀见。两方面大体的方法是相近的，容易相通；但各自的关怀与侧重又颇不相同，能够相互启发。例如，对同一时段的历史的分期，思想史、社会史、政治史因侧重各异，恐怕都不相同，如果换个视角看问题，理解必更深入，新见也就出来了。

以上所述，只是对开放型新史学的一些简单构想，本文想要认真探讨的，则是史学研究中一些方法论的具体层面。大致说来，具体研究的题目可专，眼界一定要通。首先是要有通识，凡事能见其大。孟子说：“观水有术，必观其澜。”蒙文通先生据此提出读史也必须能把握历史变化的大转折处。反之，如果没有通识，就容易忽略事物延续不变的一面。眼界通而后可从上下左右各侧面去观察分析具体的事物和问题，也只有这样才能见到其言外之意，看出每一具体“事件”背后隐伏的当事者的时代关怀，及其蕴含的更广远的文化意义，包括动态的时代潮流风尚之演变（变自何来及往何处去）和变化不大的静态文化结构。^①

过去的研究较偏重于昔人有形的言说。其实，如果能换个视角，

① 参见蒙文通：《治学杂语》，见蒙默编：《蒙文通学记（增补本）》，1页；杜正胜：《什么是新社会史》，载《新史学》3卷4期（1992年12月），95～116页。

细心体察古人的言外之意，或可产生进一步的理解的同情。这是因为立说者的初衷与读者的接收未必总是一致的。《易·系辞》上说：“书不尽言，言不尽意。”故读者宜像钱穆先生所说的那样，“在其不尽意的言中，来求其所代表之意，乃及其言外不尽之意”。钱先生并阐发公孙龙“物莫非指，而指非指”的意思说：“人心意所指，则各各相别。此人所指，未必即彼人之所指。此刻所指，未必即彼刻之所指。”^①立说者与读者的心路所在时空接近，即此人此刻所指与彼人彼刻所指接近时，说者的意图就较易为读者所领会，才有可能形成今人所说的思想言说（discourse）。反之，若收发者心态不是同时，或视点不相接近，则说者自说自话，听者各取所爱，就发展成有心栽花花不开，有时甚至是无心插柳柳成荫的情景。

胡适就是一个显例。他自己曾叹谓许多他细心用力的文章不为世人所注意，而随意为之的作品常多得喝彩。可是胡适一生讲话写文章都有意要清楚浅显，也以此著称于世。这位最希望为人理解的思想家何以会为人所误解呢？这部分是因为胡适处在一个新旧中西杂处交错的年代，他自己也是一个由传统的士蜕变出的第一代现代知识分子。而胡适又如周明之先生所说，惯于“在不同的场合，对不同的听众，说不同的话”^②。所以，他论学论政的文章、讲话，是在对中外老少新旧各种人“说法”，但别人却未必知道他具体的言论是对哪一具体的听众说法。终于发展成有心栽花花不开，无心插柳柳成荫的情景，未能形成今人所谓思想论说。

今日若要研究胡适的时代，自然要多注意那些得到喝彩的文章；如果要理解胡适本人，则不得不去揣摩那些用了心力却为人冷落的篇章。而且，这两者本是互补的。只有在理解了胡适本人及其不为世所注意的一面，明了其为世所知和不为世所知的诸多原因，才能更深入地理解胡适那个时代；同时，也只有在尽可能深入地理解了胡适所处时代之后，才能进一步领会胡适身处特定时代那“不得不如是之苦心

① 钱穆：《中国思想史》，32～33页，香港，新亚书院，1962。

② 周明之：《胡适与中国现代知识分子的选择·中译本自序》，雷颐译，3页，成都，四川人民出版社，1991。

孤旨”（陈寅恪语），以期“还他一个本来面目”（胡适语）。这中间文本（胡适自己）和语境（胡适所处时代）的微妙互动关系，正是史家尚大有可为之处。

如果同时代人之间的交流尚且可能因思想不同而隔膜，后来的研究者就要更加小心，才不致走上歧路。杜甫曾叹谓“文章千古事，得失寸心知”。千古寸心，知音者难觅可以想见。但从积极一端看去，则千古后亦可知前人，终非不可为。孟子论怎样理解昔人的诗说：要“不以文害辞，不以辞害志。以意逆志，是为得之”（《孟子·万章上》）。朱熹明确指出：“此是教人读书之法。”他解释说：“文，字也；辞，语也；逆，迎也。”这里的“文”，大约指表达出的文字部分，“辞”可以理解为怎样表达，“志”就是诗的作者（不必是一个人）之所欲言，即朱熹所谓“设辞之志”^①；“设辞”者，也就是作者在特定时刻的心意所指。在孟子看来，立说者所欲言的“志”，其重要性是远在“文”和“辞”之上的。

这是因为，由于时代的场合情景、思想规范以及立说者的意图之不同，同样的词语所表达的意思可能有很大的不同。美国学者李文森曾指出张之洞在清季维新时期讲“中学为体，西学为用”，侧重的是后者；到民国年间梁启超重弹此调时，强调的已是前者了。^②李氏的错误在于他未搞清楚梁启超讲中体西用（虽然用词略不同）实早于张之洞。但即使将张之洞换成梁启超，其前后侧重的不同仍是成立的。若不细心揣度，轻易将二者混为一谈，不啻南辕北辙。

反过来，前人同样的文字思想，后来的读者见仁见智，认知可能相去甚远。钱穆在孙中山的三民主义里看到了对民族文化的传承（孙确实自称他上承尧舜以来的道统）；唐德刚先生看到的则是其“思想作风比我们一般中国知识分子要‘现代’”[这里的现代当然是与西方挂钩

^① 朱熹：《朱子语类·〈孟子〉八》，王星贤点校，第4册，1359页，北京，中华书局，1986；本条参见《四书章句集注·孟子》。

^② 参见 Joseph R. Levenson, *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*, 2nd ed., Berkeley: The University of California Press, 1967, pp. 6-9. 此书在1986年由四川人民出版社出过一不甚准确的中译本，有关内容在其12~15页。

的]得不知多少倍”^①；傅斯年又另有所见，他认为孙中山有许多比新文化人“陈旧”得多的“腐败”思想，“但他在安身立命处却完全没有中国传统的坏习气，完全是一个新人物[这里的坏传统和新，其立意仍是中西之分]”^②。这固然说明孙中山的博大，而且很可能三位先生都摸到了孙这个“大象”的一个重要部分。但观孙本人常用林肯的“民有、民治、民享”来概括其三民主义，即可见其思想渊源之一斑。或者傅斯年所见更接近真实，孙的思想里当然有中国传统的成分，但绝不会有钱先生希望的那样多；而其思想作风的“现代”恐怕也远不及唐先生所认知的程度。但这里我所特别感兴趣的，是钱、唐二位都将其所认知的孙中山作为他能够为中国民众所接受的基本原因。实际上，这提示着他们关于近代“中国”的认知已经是不同的；而且岂止不同，简直是相反。

“天演”观念在近代中国的传播，很能从传播与收受的双向角度提示同样的词语可以在多大程度上表达出很不相同的意思。从《天演论》中化约出的那几句简单口号，无疑是当时思想论说中的关键词(key-words)，但近代中国人在使用“天演”观念进行思想对话时，实际上彼此所说所指，却又未必一致。首先，严复在将赫胥黎的《进化论与伦理学》译述成《天演论》时，已对原著进行了删节，赫胥黎主张以人伦准则约束人的自然发展这一重要观念就已被严复大量删去。后来吴汝纶又有一个节本，删削之时，不免又有见仁见智的取舍。对不同层次的读者来说，同一本书或同一个词的意义本已可以很不一样，何况许多人读到的，还未必是同样的本子。而更有不少人还是通过“耳学”的途径知道“天演”观念的。从严格的意义上说，读不同本子的读者(或听众)所得的“天演”观念肯定是不甚一样的。

且读者听众大抵是各取所需。梁启超曾说严译诸书“半属旧籍，

① 钱穆：《中国思想史》，166～178页；唐德刚译注：《胡适口述自传》，77页注4。

② 《胡适的日记(手稿本)》，1929年4月27日(原书无页)，第8册。

去时势颇远”，并暗示这是晚清西学运动不能成功的原因之一。^① 这后半截姑且不论。但一般人所关怀的，恰是“时势”；他们从严译之书中想要看到的，也正是与时势不远者。孔子说，我欲仁而斯仁至。从接受者一边看，不论严复所译为新籍旧籍，大多数人所想看——因而也实际接收到的——只是对“时势”的解释而已。故最大多数的追随者——包括读者和根本未读的听众——真正共同接受的，实只剩那几句化约到最简单的口号了。这样，从“天演”观念的实际立说者严复到广大的接受者，都不约而同地侧重于“优胜劣败”那“争”的一面，与赫胥黎的原意已大不一样了。反之，由于传播出的“天演”观念本不甚一样，对近代中国具体的个人来说，即使处于同一时代，所抱的关怀相近，且彼此正在进行思想交换，同样的词仍未必完全同义。后来治思想史者，如果看到“天演”二字就一概而论，仍有可能误入歧途。^②

这就牵涉到一个更根本的问题。孟子（以及杜甫）所主张的取向背后实隐伏着一个大的判断：古今之人的共性超过了其个性。换言之，古今人之间存在着一种“人同此心，心同此理”的共鸣。然而，人类或古今人的共性在多大程度上超过了其个性，才是问题的关键所在。从今日文化人类学的视角看，每一纵横“文化”之个性的重要恐怕不让于人类与古今人的共性。这个大问题当然不是这里讨论得清楚的。但是，以今日之寸心而欲“知”千古之旧事，这个尺度是极难把握而又不能不把握的。

英国史家柯林武德曾言，史家观物，不应仅观其表面，而是要看进去，去洞察其内在的思想。要做到这一点，唯一的方法是在自己的心里以当时人的规范习俗和道德观念将此事批判地再思一遍。所谓批

① 梁启超：《清代学术概论》，本文所用为朱维铮校注：《梁启超论清学史二种》，80页，上海，复旦大学出版社，1985。

② 例如，胡适的“天演”观念与严复的和梁启超的都不甚一样，他自己对此的看法前后也不一样。参见罗志田：《再造文明之梦——胡适传》，68、117、129、133～134页。

判地再思，即力图减少研究者个人取舍的倾向性。^① 只有尽量排除个人倾向之后，始能如鲁迅在 20 世纪初就提出的，“自设为古之一人，返其旧心，不思近世，平意求索，与之批评，则所论始云不妄”^②。

关于这一点，陈寅恪先生论之甚详。他提出，要“与立说之古人，处于同一境界，而对于其持论所以不得不如是之苦心孤诣，表一种之同情”。且必具此“了解之同情，方可下笔”。但陈先生也指出，“此种同情之态度，最易流于穿凿附会”。^③ 的确，孟子提倡的以意逆志，须以己意逆他人之志，实际上就是以今人之心度昔人之腹，许多东西全靠每一研究者自己去体会。朱熹说：“逆是前去追迎之意。”以意逆志就是“将自家意思去前面等候诗人之志来”，也就是“自家虚心在这里，看他书道理如何来，自家便迎接将来”，这样才能“自然相合”。他反复强调，绝不能“将〔己〕意去捉〔彼〕志”。在“朝闻道，夕死可也”的时代，读书就是为了见道，当然可以虚心（这是本意）在那里等着与古人之志“自然相合”，不必急于旦夕。但实际上，朱熹指出，在他那时，读书人已多是去“捉”志而不是“逆”志。^④ 在今日做学问讲究“早出成果、多出成果”的时代，课题要有资助才显水准（且资助的级别与课题的“水平”成正比）；然而既有资助，就有完成的时限，实不允许虚心等候。在这种急功近利的语境下，被迫而去“捉”志的恐怕就更不在少数了。

“捉”志的倾向太甚，有时就容易不知不觉中将今人之所欲加之于昔人，也就是朱子所说的后人自己“先立说，拿古人意来凑”。以孟子讨论的《诗经》而论，古人歌诗，当然有许多是在特定场合为特定的目的而歌。但有时说不定也就像人急呼天或《三国演义》中诸葛亮教那些推木牛流马（据说就是独轮车，即今四川乡下人谓之鸡公车者也）

① 参见柯林武德：《历史的观念》，何兆武、张文杰译，242～250 页，北京，中国社会科学出版社，1986。

② 鲁迅：《科学史教篇》，见《鲁迅全集》（1），26 页。

③ 陈寅恪：《冯友兰〈中国哲学史〉上册审查报告》，见《金明馆丛稿二编》，247 页，上海，上海古籍出版社，1980。参见本书《陈寅恪的史料解读与史学表述臆解》。

④ 朱熹：《朱子语类·〈孟子〉八》，王星贤点校，第 4 册，1359 页。

的军士唱歌以忘掉疲劳一样，或不过有所宣泄，或即取其节奏感，原也没有什么有意的直接目的。西谚云：有三人见小山上一人漫步，乃推测其缘何上山。甲说其丢了羊，乙说其找朋友，丙说其乘凉；各说出一个为什么，争执不能下，遂一起上山问漫步者。答曰：就是走走，不为什么。盖本无问题，何需答案？这个故事或者玄学味道太重，但历史上发生的不少事的确可能真的本不为什么，如果一定“捉”出一个为什么来“凑”上去，不仅诬古人，而且误今人。

实际上，何谓逆，何谓捉，这个尺度也是极难把握的，本无一个可以量化的有形标准。当代史家杜正胜先生在评论钱穆的“会通”史法时指出，“任何有实际研究经验的虽然都不否认‘心通其意’的重要性，虽然都相信史识是衡量史家高下及作品优劣的重要凭藉”，但这种“冥心会通”的方法总不那么“有迹可寻”；结果，“学者只能凭其用心与体会，缺少可以依傍的进阶，则难以师法”。^①从这一视角看，整个以意逆志取向颇类中医的把脉，医者虽能慢慢体会出差异，多少还是有点不可言传，且对错高下当时极难看出（要用药后方可知，错则晚矣），不像西医有许多检测手段可以辅助医生诊断，同时也可限制医生不乱下判断。

不仅中医，中国传统的书画、作文方法也无不如此。大致都如桐城派所总结的：“有所法而后能，有所变而后大。”起初都有一个临摹的过程，正如俗话所说的“依样画葫芦”。而临摹讲究的也不仅是形似，而且要神似。这里当然不能说无迹可寻，也不能说不是依傍的进阶；实际上，这几乎是古人师法一切学问工艺的不二法门。但在此临摹效法的过程中，所凭借的主要仍是学艺者的逐渐“体会”。若假以时日，体会多了，就如朱熹所说：“至于用力之久，而一旦豁然贯通，则表里精粗无不到了。”这就是因会而通之路了。通后更要变，创出自己的特色，然后可以名家。但是，这里言传的指谓，仍只能靠意会；其间可寻之迹，也还是若隐若现。无怪乎近人要说中国文化模糊笼统了。

其实古人对此也不是无所觉。今文经学家好发掘微言大义，可以

^① 杜正胜：《钱宾四与二十世纪中国古代史学》，载《当代》（台北）111期（1995年7月1日），76、81页。

说是得了孟子以意逆志的真传，但有时确不免穿凿附会。号称文起八代之衰的韩愈，自认（也时常被认为是）直接传承了孟子的道统。不过，他也明确主张读书必先识字（后世考据学自诩上承汉学，韩愈亦当有承先启后之功），唯此恰与孟子说诗之法相背。后来清儒的考据乃一反孟子的取向，正是由文及辞，由辞及志，试图由训诂见道，也无非想纠正过去对微言大义的穿凿附会。但大多数考据者或矫枉过正，或识见不足，通常只停留在手段的层次，并未达到对昔人之“志”具了解之同情，能训诂名物却未必能见道，也是事实。从清季到民初，诸子学、佛学先后兴起，西学亦复东渐，经今古文和汉宋学的樊篱渐破，使中国考据学或以考据为基础的史学出现由怀疑到同情的取向转变，对昔人的理解在许多方面转胜前人，这只能另文探讨了。

在某种程度上，对昔人的理解和同情之所以会成为民国史学的一个重要出发点，正是在因为在实践的层面，对昔人的难以理解已成为时人面临的一个显著问题。近代以来，不少士人的确有对中国文化或模糊或笼统的看法。中国文化本是一个边缘无限开放的体系，且详近略远，重中央轻边缘。凡事涉及边缘部分，都是“理想型”（ideal type）与实际并存，不可全从字面意义视之。换言之，边缘是实际与想象的交会处。实际的认知愈广远，边缘即愈往外延伸，但仍允许有一更外的想象部分存在。想象与实际并存的边缘既然具较大的伸缩性，因而也就蕴含了开放的可能性。古人地理上的“四海之外”，虽然实际上可以说全然不知，但仍许其存在，为其预留一席之地，即所谓“六合之外，圣人存而不论”（《庄子·齐物论》）之意乎？故中国人即使在“定于一尊”之时，一般也都还网开一面，留有回旋余地，体现了胸怀开放的包容性。

中西文化的一个大区别，即西人的观念通常都讲究界定清晰严密，而中国的传统观念往往如上述：中心或主体基本稳定，但边缘却伸缩波动，变多于定。近代以还，西学在中国成为显学，士人受西人界定严格风气的影响，逐渐倾向于以说一不二的方式诠释传统，结果反而常常不能得其全貌。以今日流行的源于西方的眼光来看，中国传统观念多半是语义含混、概念不清。客气些的，则据今日模糊数学的观念

说中国文化模糊；不那么客气的，干脆说“笼统”是中国的“公毒”，必去之而中国始可复兴。^①其实，对古代中国人来说，外缘的伸缩波动并不影响中心的基本稳定。在特定时期的具体语境内，彼时的中国人正是以这样的方式来观察、认识和解释他们的世界。立说者据此以指陈和诠释其所处时代的世事固然得心应手，读者听众对他们的表述也大多能心领神会。

传统一断（未必全断），意思就不那么容易理解了。盖中国文化虽然重中央轻边缘，具体表述的时候却有相反的趋势，常常是在略的一面着手。如古代中国人的天下观念，基本是以中央和四方构成。蒙文通先生指出，上古各文化族群，皆视其本族所居之地为中央。中央既然不同，四方也自然各异。可以说彼时各文化族群所认知的“天下”，其实也是很不一样的。一旦各族群的聚居地大致确定，即如柳诒徵先生所言，“必骈举东西南朔所届，以示政权之早归于一”^②。盖殷周政制，中央四方的关系大体是由中央向周边无限放射的理想型，与当时人的地理认知略同。故只要举出四方，中央自在，正如淮南子所谓“经营四隅，还反于枢”（《原道训》），“天下”的概念不论在地理上政治上都已算完整。这颇类传统绘画的烘云托月法，意重在月而画面多见云。在此传统之中，自易领会；一出此传统，就难说了。

但近代士人以为中国文化模糊笼统的看法，多少也提示着一种古今之隔。这样的时代隔阂，当然非中国文化所独有，而是中外皆然。仍以孟子讨论的古人歌诗而论，一方面，古代歌诗之人所歌的内容无意中或者提示了歌者的心态甚而至于他们所处时代的精神，是后世治

① 参见季羨林：《漫谈中西文化》，载《中华文化论坛》1994年1期；黄远庸：《国民之公毒》，见《远生遗著》，120页，上海，中国科学公司，1938年重印版。应该指出，季、黄二氏所见虽略同，其立说意图却各异。黄氏那时是要破旧立新，破的就是“笼统”的中国文化。季先生则是要为中国文化张目，盖“模糊”已因“模糊数学”的兴起而趋时髦，变成一个褒义词了。本段并参见葛佳渊、罗厚立：《“取法乎上”与“上下左右读书”》，载《读书》1995年6期。

② 参见蒙文通：《略论〈山海经〉的写作时代与产生地域》，见《古学甄微》（《蒙文通文集》，第1卷），35~66页；柳诒徵：《国史要义》，52页，上海，中华书局，1946。

史者的良好材料；另一方面，歌者在歌诗之时当下的意图，其意识与无意识的层面，也都是不容后世治史者忽略的。故“以今证古”这一取向虽然可行，但也必须尽量避免简单地以今人之心度昔人之腹。孟子自己提出的方法是“知人论世”。他说，要真正了解古人到可以交朋友的程度，不仅要“颂其诗，读其书”，更要“知其人”，而“知人”的方式就是“论其世”（《孟子·万章下》）。如何去“知人论世”呢？其一个方法，就是近年重新得到提倡的上下左右读书之法了。

清人汪中便主张读书当“钩深致隐”，要能“于空曲交会之际以求其不可知之事”。近人欧阳竟无读佛教俱舍，三年而不能通。后得沈曾植指点，寻找俱舍前后左右之书读之，三月乃灿然明俱舍之意。蒙文通先生曾以此为例，强调读书当“自前后左右之书比较研读，则异同自见，大义顿显”。蒙先生自己治学就循此取向，故多创获。由纵的一面言，他主张治史要有通识：盖“史者，非徒识废兴，观成败之往迹也。又将以名古今之变易，稽发展之程序；不明乎此，则执一道以为言，拘于古以衡今，宥于今以衡古，均之感也”。故“知古”与“知今”实互相关联，应做到“言古必及今”，而“言今必自古”。总之，“必须通观，才能看得清历史脉络”。从横的方面言，蒙先生一向主张中国历代“哲学发达之际，则史著日精；哲学亡而史亦废”。他在论唐代古文运动之兴时指出，“事不孤起，必有其邻”，同一时代之事，必有其“一贯而不可分离者”。所以，“有天宝、大历以来之新经学、新史学、新哲学，而后有此新文学（古文）”。^①今日则拘古衡今已不多，盖知古者已少；而宥今以衡昔者实众。而观史仅见其孤立之事，不能四观其邻，确是今日史学界的一弊。

与昔人会通及上下左右读书的方法这两者本是相通的，文化不“模糊”的西人其实也早就在提倡。从弗洛伊德到拉康，都十分注意由（可能是无意的）语言表述去深入分析人的意识与潜意识。西人近年更将上下左右读书方法发展为各种系统的理论，专讲文本（text，人也

^① 参见蒙文通：《治学杂语》，见蒙默编：《蒙文通学记（增补本）》，3、6页；《中国史学史》，见《经史抉原》（《蒙文通文集》，第3卷），254～255、222页；《评〈学史散篇〉》，见《经史抉原》，403页。

可以视为文本)和语境(context)的互动关系。^①前后左右之书即在一定程度上构成语境;语境一明,文本的理解就容易得多了。我们当然不能套用晚清人的西学东来说,将今日西人擅长的“文本”与“语境”说上溯到孟子身上去,但两者间确有相通之处是无疑的(实际上,倘无相通处,便难借鉴;越是相通,越易采纳)。

清人恽敬批评汉儒说:他们“过于尊圣贤而疏于察凡庶,敢于从古昔而怯于赴时势,笃于信专门而薄于考通方”,结果其所立之说“推之一家而通,推之众家而不必通;推之一经而通,推之众经而不必通”,实未必理解圣贤真意。^②恽氏这番话自有其特定的立场,我们可以不置论。但他在这里提出的察凡庶、赴时势、考通方这几种取向,都是今日治史学者所宜参考。主张取法乎上的中国文化的精英意识一向甚重,但同时圣贤之道又无不融汇于人生日用之中,所以乾嘉之时的恽敬已能注意到察凡庶可以知圣贤的路径,这与20世纪下半叶西方兴起的自下而上的“新史学”(history from below)的取向暗合。而恽敬关于立说不仅要推之一家一经而通、必须要推之众家众经皆通的主张,正是中国上下左右读书法的另一表述,与西人新近的语境说亦颇相通。

冯友兰先生在讨论关于中国古代的“天下”究竟何所指时指出:“就[先秦]当时人的对于地理的知识说,他们的所谓‘天下’其范围不过是今日的中国,但是他们作这个命题时,他们的意思并不限于今日的中国。”^③此话就史实言虽不十分准确,却颇能给人以启发。的确,我们考察古人的观念时,不宜用后起的观念去理解和诠释其行为的动机、目的和方式,必须注重“他们作这个命题时”的心意所指。英国史家汤普森(E. P. Thompson)指出:工业化社会的观念未必适

① 这方面理论甚多,但从史学的角度讲得最好的,大概还是剑桥大学的Quentin Skinner。其主要论述均收在James Tully, ed., *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Princeton: Princeton University Press, 1988。

② 恽敬:《三代因革论》,转引自钱穆:《中国近三百年学术史》,下册,526页,台北,商务印书馆,1964。

③ 冯友兰:《中国哲学遗产的继承问题》,见哲学研究编辑部编:《中国哲学史问题讨论专辑》,274页,北京,科学出版社,1957。

用于理解更早的社会。例如，“经济”这个范畴，对18世纪的英国，就不具有今人认知中那么大的诠释力量；因为生活在18世纪的英国人的“希望和动机是不能用与该时代不相属的经济概念来解释的”。^①

如果以后起的观念去诠释昔人，有时便会出现朱子指责的“先立说，拿古人意来凑”的现象，这在宋代已有先例。宋人蔡沈对《尚书·禹贡》所说的五服制颇有所疑，他在《书集传》中，以《禹贡》每服五百里的划分从尧所都之冀州往四方实地硬套，觉得太不合理。因为，“冀之北境并云中、涿、易，亦恐无二千五百里；藉使有之，亦皆沙漠不毛之地。而东南财赋所出则反弃于要、荒，以地势度之，殊未可晓”。这里且不论《禹贡》的五服制是否存在或确切，但蔡氏以宋代经济重心南移后之地势反观先秦“尔贡包茅不入”时之理想制度，实即以后人之心度千百年前先人之腹，宜乎其颇觉“未可晓”。其实，汉武帝在《封广陵王策》中，已说“扬州保疆，三代要服，不及以政”，恰证明至少汉代人 also 认为（后来的）“东南财赋所出”之区正是三代的“要服”。如果蔡沈稍注意观念制度的时代性，便不会有此难解之叹了。

的确，一般日常习见习知事物中，均蕴含着特定时代的社会文化特征。稍不注意，不但看不到昔人的时代风尚，反容易将今人之意加在古人头上。郭沫若先生主编的《中国史稿》在讨论夏代饮酒问题时说，这既说明贵族“利用剥削品去挥霍”，同时也“反映出农产量在提高，剩余农产物是逐渐增多”。对此徐中舒先生指出：“有了剩余农作物才酿酒，喝酒是浪费粮食，这是现代化的看法，古人并非如此。古代的粮食难以大量储存，收获了就要酿酒。当时是酿造酒，吃酒也吃糟，并不怎样浪费。”很显然，郭氏提出的两点都不合古意。他恐怕正是先立说，然后“捉”出古人之意来凑（这虽然未必是有意为之，但却是该书的明显特征，类似的例子尚不少）。^②

① 转引自沈汉：《爱德华·汤普逊的史学思想》，载《历史研究》1987年6期。

② 参见徐中舒：《〈中国史稿〉第一册批语》，见《先秦史论稿》，345～374页，成都，巴蜀书社，1992，引文在351页。

同样，西人有为梁漱溟先生作传者，认为梁是中国“最后一个儒家”。但梁先生是不是儒家，已成问题，遑论是否“最后”。后来梁先生与该书的作者见面，明白告诉他这个认知是错误的。但该作者坚持之，并暗示他理解梁漱溟似乎还超过了梁自己。这在理论上当然也是可能的，但更须有坚强的实证。观梁氏少不读诗书，在读完《三字经》后就读新派的《地球韵言》，然后进了北京第一家新学堂——中西小学堂，其受学可说一直在“新学”的环境之中。长而先佛后儒，故其在民初中国言学术能辟一时代新视角，率先从“文化”角度论东西之异同。^① 这些都不太像一个“儒家”，最多只能算是半佛半儒。所以恐怕还是梁先生自己的认知更准确。我们不应据此就说西人读中国书只得了皮相，这实在也因近代中国思想界流派纷杂、角色颠倒的大语境太令人迷惑了。但该作者能有此令人佩服的自信，大约正因其对“儒家”的认知与梁先生的认知实不相同，缺少那么一点“了解的同情”，而这恐怕又是由于他对梁之时代的“今典”注意得不够。

立传者与传主还能见面，其时代相去也不过数十年而已，已可产生这样代沟式的“误会”，可知对于变动较大的时代而言，由于社会变乱频仍，对此时代之观念制度等，尤须从动态的层面去考察。以“后见之明”反观前人的取向固不可取，另一种以不变之眼光看动荡之史事也不合时代的特点。先秦和近代，都是这样一种大变动的时代，彼时有些事物并不整齐划一，有时在文献中出现相互矛盾的现象，但都未必就不存在。两千多年前，好言古事的孔、孟就是采取一种知道多少讲多少，并不以知道得少就不讲的态度对待历史。傅斯年先生曾说过，“以不知为不有，是谈史学者极大的罪恶”；他还特别提倡“于史料赋给者之外，一点不多说，史料赋给者之内，一点不少说”。^② 今日

① 参见艾恺：《梁漱溟传》，郑大华等译，特别见348~349页，长沙，湖南出版社，1992年二版。该书的英文书名就以“最后一个儒家”开头，这当然也是书的主题。并参见梁漱溟：《忆往谈旧录》，北京，中国文史出版社，1987。

② 分别转引自杜正胜：《从疑古到重建——傅斯年的史学革命》和杜维运：《傅孟真与中国新史学》，均载《当代》（台北）116期（1995年12月1日），17、57页。

学术规范松弛，确宜注意不多说；但傅斯年那一代史家中许多人，恐怕有一种为了更“科学”而以“少说”代“不多说”的自律（self-censorship）。实际上，凡史料不足以肯定一事时，应该说也就不足以否定之。以事物的不整齐划一和文献记载中某些表面的相互矛盾而断定古事的“不有”，对史学的伤害恐怕也未必就比“以不知为不有”更小。

其实，如果从动态（包括先后的变化和同时代人事的互动）的角度对上古不整齐划一的文献表述做细致考察，反可有进一层的认识。蒙文通先生注意到，“晚周各家，言往史之迹各异”。如《山海经》对一些重要的上古传统人物的叙述与中原文化体系就很不一样，特别是褒贬颇有异趣。实际上，蒙先生划分的上古三大相邻文化体系之“书传所陈古史”，相互矛盾冲突处都多。而“三方称道古史不同，当即原于三方之思想各异”。因思想不同，“论为治之术亦殊。是其知识不同，而施为亦别。相互因果，故称述各异”。^① 蒙先生一向主张同一时代的思想学术是相通的，思想流派与史学流派的研究可以互补。过去研究周秦思想，每从义理入手，言人人殊，难以依据。但许多古事却可考定，由史事而反观诸子之言，也可对理解各家义理有进一步的认识。这里我特别关心的是，上古不同的“叙述”（narrative），实际上是诠释（interpretation）。褒贬之间，亲疏自见，人我之别也就得以确立，透露出上古各大相邻族群的文化竞争与相互影响的消息。故即使是语境的既存典故部分，也还有重建的需要。

我们如果反其旧心，从诠释的角度去解读古人的叙述，许多问题便更容易产生“理解的同情”了。例如，文献可征的商周两代的天下“共主”，其本朝自身的叙述里恐怕就包括相当的诠释成分。汤、武以百里之地而使“天下为一，诸侯为臣”的情形，据荀子的描述，也就是“通达之属，莫不振动从服以化顺之”（《荀子·正论》）。“振动从服”四字是非常形象的。可以想见，既然君臣之间并不一定要有实际的治理关系，则只要“通达之属”的范围内没有明确的挑战者，自称

^① 蒙文通：《中国史学史》，见《经史抉原》（《蒙文通文集》，第3卷），241～261页；《略论〈山海经〉的写作时代与产生地域》，见《古学甄微》（《蒙文通文集》，第1卷），36～42页。

“天下为一”也不是太难之事。至于不在通达之属者，更可以存而不论。其实，天子所在的城邑与遥远的方国的联系，有时可能是有过一次也许是偶然的军事同盟，有时甚至可能双方人员不过在相互运动中偶有接触，便被一方解释为另一方承认了主从关系。假如那些方国的记载流传下来，君臣已异位的类似主从关系或者就在另一方的记录之中，正亦未可知。

由此看来，研究历史比较稳妥的方法，也许还是在承认古今有所不同的基础上，自设为特定时间特定地域的古人，像胡适说的那样“真能为古人设身处境”^①，通过人的共性，返其旧心，以意逆志，知人论世，从上下左右去知人读书（人也是书），首先读出昔日的上下左右来，然后从昔日的上下左右读之，借共性以知其个性，才约略可接近昔人的心态，以重新恢复古人立说时的场合情景，特别是思想论说的语境，重建当时人思想的规范习俗，重新发现立说者当时的各种写作意图（包括写作的意图和写作时那一刻的意图），才有可能领会特定人物在特定时刻的心意所指，从而真正读懂昔人言论所蕴含的意思，庶几可以接近历史的原状。^②

而研究者是否能真正做到对昔人所言及所欲言之“志”心领神会而非臆测，很大程度上仍靠学术界与学者敬业的态度。就学术界而言，同行心目中需要有一个虽不一定可明言，但大致能会意的共同学术标准（能够量化的所谓学术规范及在此基础上的学术批评，虽然是必需，还只是低一级的要求，反不十分要紧；至于评定的所谓学术品级，斯更等而下之）。在个人则当如孔子所说，应“修辞立其诚”，然后可在讲求学术戒律的基础上把握尺度。这在很大程度上当然取决于治史者的学养，但仍可以而且必须落实在实证之上。

所以，新史学的一个重要任务，就是再次强调史学的学术戒律。近年史学界转引史料而不注明已有成风的趋势，以至于《近代史研究》

① 胡适日记，1912年11月1日，见《藏晖室札记》，第1册，117页，上海，商务印书馆，1939。

② 参见前引 Skinner 的论述及 John Dunn，“The Identity of History of Ideas”，*Philosophy*，vol. 43（1968），pp. 85-104.

最近不得不专门刊出一“敬告作者”说：“近来发现有的来稿引用史料错漏不少，数十字的引文，错漏竟达七八处之多。有的甚至连注释也每每有误，依其所注往往查不到相应的引文。”这样的“史料”，可以断定必为转引，且很可能是第三四手的转引。另一个不好的倾向，就是空论和新见奇论相当多，假设的大胆远超过求证的小心。这部分也有学术杂志的责任，绝大多数可发史学论文的杂志对字数限制太低，通常不得超过一万甚至八千字。这样，除一些小考证外，稍大的题目几乎是刚开场就收场，所论无法不空。杂志意在刊发尽可能多的篇数，以为尽可能多的人创造升等的机会，其用心不可谓不良苦，但人情味恐怕还是应建立在敬业的基础之上。文章的质量当然不是与字数成正比，但大致还是要有个适当的比例（海外中文史学刊物对论文的字数限制约为三万，西文刊物的篇幅限制折合成汉字还更多）。中国史学要走向世界，有地位或希望有地位的史学刊物不可不在此方面放手改革。

同时，有些口吐真言式的空论新论多少也受西人影响。西人近年好说治史不可能“客观”，任何史家必受其所在时空及心态、学养等多方面的影响。此说自有所本，尼采关于意识即不可逃避的特定文化和语言所造成的个人不言部分的表现这一经典解释，就直接支持了至今流行的“知识都是有偏见的”这一观念。这个问题太深远，非这里说得清楚的。但即使确实如此，也提倡不得（最近颇有人为五代时身仕数朝的冯道呼吁理解，这当然是一个通人情的进步，也应该以平常心理解其行为；唯此一旦作为可以不遵从其所处时代的道义原则的根据，则下一步就不知可走多远了）。我们今日治史，千万不能迷信西人这一理论。倒不如提倡孔子“知其不可而为之”的精神。余英时先生说：“正因为我们主观，我们读书时才必须尽最大可能来求‘客观的了解’。”^①这是见道之言。取法乎上，尚可期能得其中；有追求客观此一念存，学人有意无意间即有所自律，即使有时兴之所致，无意中不免附会穿凿，还不致太离谱。从主动一面看，治学也如做人，总要存高远一些的目标，努力向之趋近，庶几不致为小见所误导。这大概就

① 余英时：《怎样读中国书》，见《钱穆与中国文化》，311~312页。

是“人无远虑，必有近忧”之意吧。从被动一面看，胡适曾教人以做官之法治学，以谨慎不出错为宗旨，就是一种着眼于学术戒律的防卫性自律心态。正如军阀杀人之后念佛，过去皆以“作伪”视之。其实，但存此杀人不对之念，杀起人来总是没有那么得心应手，许多从其自身利益看可杀可不杀的时候，或者会因此一念之差而多少救下几人之命，亦是功德。关键在于，若不悬追求客观这一不可及的目标，不讲学术戒律者就真是如入无人之境了。

柳诒徵先生以为，只有在实证的基础上，才能做到孔子说的“修辞立其诚”和“言有物”。柳氏实主张一种贯通今古文经学的史学方法，既要“冥与古会”，又要讲求实证。前者靠的是史识，有史识然后有史解。他说：“编著新史，最重识解。治哲学史，尤贵理想。有最高之理想，始能冥与古会，如大禹之导山导水，一一得其脉络源流。”关于后者，他以为：“持论者以能立、能破为主。而破他实易于自立。破者负而立者正。破他之词，有古人为我依据，故易为力。立则以今情达古意，不是徒借古人以自重，而视自己之程度以为言，程度稍逊，罅漏立见。”所以，“欲求一语破的，盛水不漏，仍有待于实证”。^①

这种打破今古文樊篱的倾向是沿中国学术统系的内在理路发展而来，清季民初时大致已成学人的共识。清末的朱一新即说：“考证须字字有来历；议论不必如此，而仍须有根据，并非凿空武断以为议论也。”他认为，史识“视考证之难倍蓰”，但又为“学者必不可无”。故此他总结说：“考证须学，议论须识，合之乃善。”^②的确，治学者很少有不认识比学高的（前面引过杜正胜先生的话：有实际研究经验的史学研究者都相信“史识是衡量史家高下及作品优劣的重要凭藉”），但无学之人不可以言识，更无资格言“识高于学”，应该也是不争的。倘依柳诒徵先生所言，将“今情达古意”落在实证上，则不仅学与识可结合，其方法和高下也都“有迹可寻”了。

① 柳诒徵：《评陆懋德〈周秦哲学史〉》，见柳曾符、柳定生选编：《柳诒徵史学论文续集》，242页，上海，上海古籍出版社，1991。

② 转引自余英时：《历史与思想》之“自序”，2页，台北，联经出版公司，1976。

窃以为，新史学的治史者要立足于中国传统，最宜身体力行孔子的三句话：首先要“修辞立其诚”，其次须“言有物”，最后则应能“辞达意”。如果更能进而做到“言能文”（取“言之不文，行之不远”意），给读者以美的享受，自然最好（在更高的层次言，史学不仅是“科学”，更是艺术），但不可作为必须的要求。这些话说起来似乎简单，做到并不容易。有此基础，则引进西学方法、跨越学科樊篱，都属于桐城派所说的“有所变而后大”，都值得提倡；也只有在此基础上，言引进、跨越才不至于出现邯郸学步，反失其故的后果。当然，走向 21 世纪的中国史学能不能温故出新，不是凭坐而言的构想就能说明的，必须起而行，以新的史学研究论著证明之。谨以此与同道诸君共勉。

原刊《四川大学学报》1996 年 2 期

见之于行事：中国近代史研究的可能走向

——兼及史料、理论与表述^{*}

近日不少学人对中国近代史研究的现状不甚满意，而相对比较共同的不满即“理论”似乎被淡化；最有意思的是不少 20 世纪 50 年代后期到 60 年代出生的中青年研究者对那一时代经常产生涉及理论的广泛讨论或争论充满景仰，很希望这一现象能够再现。最近关于中国近代史研究的“范式”问题引发的讨论大体是上述的总体不满和期望的一种表述，相信还会有进一步的探讨和其他的表述。^① 个人对这样的宏观问题虽心向往之，然自知学力实不能至，不敢置喙；因教学的需要，颇感觉近代史研究中一些不那么抽象宏观的具体问题似也有讨论的必要，毕竟在校的学生（特别是研究生）所面临的恐怕更多是这样的具体问题。

本文希望简约地讨论近代中国的一些时代特征及其对史学研究的制约，并在此基础上根据我们中国近代史研究的现状探索某些今后可能的发展。因个人见闻的限制和未能进行广泛充分的研究，本文言及近代中国的特征趋势和中国近代史研究的现状都仅涉及部分而非全部；根本言之，本文完全无意于整体论述，而更多是反映个人教学、研究

^{*} 本文的前几稿曾分别在复旦大学、山东大学、四川大学和天津师范大学讲述，四川大学中国近现代史和中国文化史博硕士研讨班也始终在关注和讨论相关问题，上述学校听众和研讨班同学提出的问题皆有助于本文的修改；其间也与一些对此感兴趣的同人进行过讨论，获得不少直率的指教，这是要特别致谢的！当然，本文所有片面疏漏之处，概由我个人负责。

^① 参见吴剑杰《关于近代史研究“新范式”的若干思考》（载《近代史研究》2001 年 2 期）及其所针对的观点。

和阅读他人论著过程中积累的一些并不系统的看法。^① 正因此，本文若有所建言，也以建设性为初衷，侧重具体，无意排他，不过希望成为新世纪史学百草园中竞存的一草（one of the contested many）而已。

又本文的表述方式相对接近中国传统的“举例”法，希望通过具体的事例申论一些想法，例之所在即论之所及，亦论之所止。前些年西方文学批评理论有一种观念，认为文本一经产生，即具有了脱离作者母体的独立生命。不知是否受到这一理论的影响，近年我国学界颇有不顾作者原意而随意解读“文本”的倾向；但是这些解读者对此理论的服膺又似乎是有限的或有选择的，他们在解读时并不就“独立”的文本解释文本，而是往往将其解读还赠文本的作者，指出某某主张如何、某某赞同和反对什么，等等。任何既存理论都自成统系，即使以“弱水三千取一瓢饮”的态度征引，也不宜省略或违背其基本原则。读者若取上述文学批评理论解读本文，烦请指明是“文本”之意而非作者之意，则幸甚。

一、近代中国的变与不变

近代中国一个显著的特点是变动既剧烈又频繁，张海鹏先生最近提出，近代中国百余年间有七次“革命高潮”。^② 张先生原文立意不在言“变”，但仍从一个侧面有力地体现了变的特点。各种变化中最引人注目者，当然还是西潮的冲击，即晚清人爱说的“数千年未有的大变局”，这也是过去研究的重点；近年中外学界皆有更加注重中国本土因素的倾向，值得鼓励，但不能因此便忘记什么是当时当地人最受刺激和最为关注的。实际上近代因西潮荡击而引出的一系列文化、社会、思想、经济、政治以及军事的多方面剧变不仅密切相关，而且相互影

① 为减少申论的重复，也避免因解读他人论著有误而引起争议，本文较多引用个人论著，特此说明。

② 张海鹏：《关于中国近代史的分期及其“沉沦”与“上升”诸问题》，载《近代史研究》1998年2期。

响，待研究的面相还非常广泛。^①

其实，冲击中国的西方也是一个变量，不仅“西方”这一大名词涵盖下的各国各族各文化有相当大的差异，就是整个欧美自身在近代也是日新月异、变化万千。前些年许多学者爱讨论中国“早期现代化”的“外发”特点，其下意识中显然是把“西方”作为一个已经“早期现代化”的定量来看待。实则近代西方本身也处在不断“现代化”的进程之中，特别是与中国人接触的西方人（以传教士为最多，其次商人），大部分是西人中不怎么“现代化”的那一部分；这些人带来的观念，有些或反不如某些中国常规观念那么“现代化”；他们中有的是在到中国后才开始“现代化”，有的更是从中国文化里汲取“现代化”的成分。因此，我们研究近代外在影响与中国“现代化”的关系时，恐怕不得不同时注意考察近代西方进行中的现代化这一变量。

同时，近代中西双方也还有许多——或者是更多——不变的层面。近代中国的多变最接近春秋战国时期，而邢义田先生关于从战国至西汉的族居、族葬和世业的研究证明，即使在那段社会、经济、政治、思想各方面都发生剧变的时期，人们仍长期维持聚族而居、族墓相连、生业相承的生活，虽迭经变乱而变更不大，呈现出强烈的延续性。^②这一研究结果对考察近代中国极有提示意义，虽然两时段未必事事皆同，然若能更加注重民众生活的具体事例，必有新的收获。^③

① 以下关于近代中国特征和趋势的讨论，凡未注明出处者，均参见罗志田：《权势转移：近代中国思想、社会与学术》。

② 邢义田：《从战国至西汉的族居、族葬、世业论中国古代宗族社会的延续》，载《新史学》6卷2期（1995年6月）。

③ 例如，北伐时期一则讨论婚姻自由的材料说，那时湖北仍然非常盛行在儿童出生后不久即由父母代订婚约之事。对一般民众来说，子女的婚姻恐怕是最重要的家庭大事，即便将当时早婚的因素考虑在内，这些父母也是在为十几年后的重大事情订立既有保障也具约束力的“契约”。湖北是辛亥革命以后兵家必争之地，战乱对民生的骚扰应该比中国多数地区更严重，订立这样的长期契约风险极大。这就提示出当时虽然战乱频仍，而一般老百姓的生活似乎并未受到根本的冲击，所以这些父母才敢于为十几年后的大事预做安排。一条区域性的材料当然不足以说明问题，进一步的深入考察甚至可能得出相反的结论，但仍提示着一个可探索的研究方向。

究竟是变的一面还是不变的一面更能体现近代中国历史发展的特色，这是个重大的史学问题。实际上，史家固然可以区分变与不变的两面，恐怕更通常的状态是两者并行而共存，将其区分而考察，也只是为研究方便而已。也许因为近代入侵的西人常常讥刺中国历史几千年恒久不变，或者由于清季以还中国人都喜变求变，我们的史学研究也一向是多见变的一面，而较忽视历史的延续性。只有在较全面深入地了解了变与不变的两面之后，才能更充分地认识近代中国。当然，变与不变是相互紧密关联的，如果能进一步弄清近代中国变的诸多面相，也能从反面或不同的侧面为我们提供了解不变一面的参照系。^①

值得注意的是，在近代变的共相之下，许多具体面相的发展变化速度又是不同步的。近代中国另一个显著特点是多歧性：幅员广阔造成了明显的区域性发展差异，同时还存在着社会变动与思想（或心态）等具体面相的发展变化速度不同步的现象。除一般多已注意的城乡差别外，若可以将发展演变划分阶段，则京、沪和一些口岸已发展到后面的时段，内地则可能尚不同程度地处于前面的时段，或处在两时段之间。学界对中国近代经济发展及以此为基础的生计的区域性差异已有大量的讨论（但可研究者仍不少），而中国区域性的地缘文化因素自古较强，特定的区域文化语境对士人和大众的观念、行为所产生的直接或间接影响，似可引起进一步的关注。

可以说，在相当长的一段时间里，近代全国以京师和通商口岸及其影响辐射区为一方，以广大的内地为另一方，大致已形成从价值观念到生存竞争方式都差异日显的两个甚至多个不同的“世界”。当时要能够沿社会阶梯上升，已必须按其中之一即山西乡绅刘大鹏所说的“洋世界”的方式进行竞争；区域发展的差异造成了读书人思想资源的区别，导致与“洋世界”信息距离（而非地理距离）的远近常常决定包括科举考试在内的生存竞争的成败。从信息传播和信息掌握的角度考察近代中国各地社会变化速度及思想和心态发展不同步这一现象的论著已经出现，还有宽广的发展空间。

① 关于变与不变的并行而共存，承四川大学的王东杰先生提示，谨此致谢。

剧变频仍和多歧性等特征影响并制约着发展的走向，近代中国不论思想社会，都呈正统衰落、边缘上升的大趋势。社会变迁既是思想演变的造因，也受思想演变的影响。由于中国面临的外力全面入侵的问题基本未变，士人对国势不振的关注并谋求解救之道这一总的关怀始终是共同的，而另一大致共同之处即越来越走上激进与趋新之路。学界对近代中国的“激进化”有不同的看法，但这多半因为许多人把“激进”具体到与特定的阶层、人物、思想观念或政治主张直接联系起来，并与对它的肯定或否定“评价”挂钩。其实若将“激进”理解为一种激烈的、主张带根本性的变革并希望一举解决问题的态度，则激进而且越来越激进应该是近代中国一个不争的发展趋势；民初从“家庭革命”到“佛教革命”等各类“革命”成为口头禅，且为社会精英这一通常最不倾向革命的既得利益群体所不断倡导鼓励，就是明显的例证。

西潮冲击之下的近代中国士人，由于对文化竞争的认识不足，沿着西学为用的方向走上了中学不能为体的不归路。自身文化立足点的失落造成中国士人心态的剧变，从自认居世界文化的中心到承认中国文化野蛮，退居世界文化的边缘。结果，从思想界到整个社会都形成一股尊西崇新的大潮，可称作新的崇拜。^① 到第一次世界大战“西方”形象在中国“分裂”而不再是一个整体的“美好新世界”之后，新的崇拜仍未衰减，后五四时期中国思想争论各方之主要思想武器仍基本

① 所谓全社会形成“一股”趋新大潮，并不意味着整个社会都在趋新。如前所述，尽管变的一面是近代中国的明显特征，由于既存研究的不足，我们尚不能肯定不变的一面是否更深远地影响着当时历史的发展。而且，在明确多歧性这一近代特征的基础上，恐怕很难有任何因素可以囊括或涵盖全社会（如非汉族地区特别是多民族共居区域就有明显的特异性，某些情形未必与以汉族为主的区域相类，此点承西南民族大学的秦和平教授提示，谨此致谢）。实际上，本文在使用诸如“思想界”一类群体概念时通常是指城镇区域以“精英”为主（但希望能尽量顾及非精英人物）的“思想界”，而非广泛的全称性概念。在这样的意义下使用这类词汇反映出我们的既存研究疏忽了许多（如果以人数论可能更多）社会群体，本文虽然意在前瞻，其论述在很大程度上显然仍受既存研究的制约。葛兆光先生已指出我本人过去研究中的这一缺陷，参见其《重绘近代社会、思想与学术地图》，载《历史研究》2001年1期，145～146页。

是西来的，伍启元甚至认为当时中国思想界的发展“全以西方资本主义文化的精神为中心”，即中国学术思想“以迎拒西洋资本主义制度和它底文化精神为核心”。清季以还的中西“学战”逐渐变为中西名义下实际的西与西战。^①

尊西趋新的流风有力地影响了蒋廷黻、罗家伦等开创的中国近代史研究，并因费正清将其传入本来就喜新厌旧的美国，在美国的近代中国研究领域得到强化，此后又反过来影响中国，形成一种循环式的推动和促进。结果，既存的近代中国史研究，有意无意中传承了许多“洋世界”的关怀，而忽略了相对本土和“落后”的那一“世界”，更多给新派一边以发言权，使旧派处于程度不同的“失语”（voiceless）状态之中。^② 尽管这一倾向近年可见明显的改变，但晚清开始形成的“新的崇拜”在史学界显然仍有极大的影响。

在史学研究的对象和题目的选择上，这一倾向直接导致不够“新”或“进步”的人与事常常没有什么人研究，同一人物也是其“进步”的一面或其一生中“进步”的一段更能引起研究者的注视；偏旧的（包括自认不新和被认为守旧的）人与事渐少受到关注，日益淡出史学言说。这种过分关注“进步”人事的取向有时也许会造成（未必是有意的）先验的思路，即人物或政治力量的“进步”常可能转换为其行为或策略的“正确”，结果是研究的结论（或者至少带倾向性的观点）常常产生于研究开始之前。例如，我们常常见到辛亥革命推翻清朝是因为革命派更进步（因而更正确）的论述，同理也常见于论证北伐军何以能战胜北洋军阀。不论史学究竟是否可算严格意义的“科学”（近年国内对此关注的学者已越来越多），这样先验的研究倾向肯定减少了史学研究的准确性。在此倾向下重建出的史实，也可能距原状更远。^③

王国维提出，“周秦诸子之说，虽若时与儒家相反对，然欲知儒家

① 伍启元：《中国新文化运动概观》，25页，现代书局，1934；参见罗志田：《西方的分裂：国际风云与五四前后中国思想的演变》，见《二十世纪的中国思想与学术掠影》，134～159页。

② 参见本书《新旧之间：近代中国的多个世界及“失语”群体》。

③ 参见本书《民国史研究的“倒放电影”倾向》。

之价值，非尽知其反对诸家之说不可”^①。没有对比的一面之词，推到极端便会连自身也被掩盖吞噬，结果可能是什么也看不见。试想一幅画面全由光亮成分组成的图画，我们能看见什么？没有暗淡，又何以见得出亮者的光辉？反之亦然。有时候，我们史学言说中的“主流”已带有虚幻的悬想性（当然多数不是研究者有意为之），未必就是当时当地真正的主流。

这就导致即使趋新的成分也有被忽视的可能，例如，清季最后十年的新政，特别是各级政府的实际举措，其实也是当时趋新的一面，却因为有革命党人及其活动这一更“新”（其实是更激进）的事物存在，便未见充分的研究；当时受到较多关注的“落后”的一面是所谓“立宪派”，关于这一群体的研究也常偏于非官方的面相或观念竞争的一面，而中央政府，尤其是地方一些重要的趋新督抚推动新政的具体努力却被“革命与改良”之争遮蔽了。^②又如北伐时的南北之争其实是当时的主流，然因北洋军阀这一“落后”或“反动”势力未受重视，南北之争也连带被忽视，结果后来才成为主流的国共之争成为北伐研究中受到关注的焦点，真正的时代主流反被掩盖。^③

尽管新旧之争从19世纪后期开始已成为近代中国一个持续的现象，因为有上述时空不同步的发展，新与旧的区分标准以及不同时期的新旧社会分野却随时而变。一般人视为不两立的新与旧，不论在社会史意义上还是在思想史意义上，或者是在两者互动的意义上，都并非截然分开而是在许多方面彼此相互渗透、覆盖、甚至重合；有时也表现为思想与社会的错位——许多在社会区分方面看似歧异甚至对立的新旧派别在思想观念方面其实有着相当程度的共性，而这些派别在

① 王国维：《奏定经学科大学文学科大学章程书后》，见《静安文集续编》（《王国维遗书》，第5册），38～39页。

② 西方学者比我们稍更关注清季的新政，参见Douglas R. Reynolds, *China, 1898—1912: The Xincheng Revolution and Japan*, Cambridge: Harvard University Press, 1993（此书已有中译本），但这一阶段可探讨之处尚多。

③ 参见罗志田：《地方意识与全国统一：南北新旧与北伐成功的再诠释》，见罗志田：《乱世潜流：民族主义与民国政治》，185～225页，上海，上海古籍出版社，2001。

具体的思想论争中又通常皆站在自己一派的立场上说那一派“应该”说的话，互相攻击而不计其与对方在特定问题上实际的共识。

在尊西趋新和整个思想界日益激进化这一大趋势下，随着真正的旧派或“保守”人物逐渐淡出时代的“话语天地”，思想与社会错位现象呈愈演愈烈之势，即对立派别间真正观念上的实质差异越来越小（虽然有时可能呈现出差异较大的表象），而社会派别上的对立却越来越激化，仿佛给人以思想界日益两极分化的印象。既存研究似乎受此影响，对各种思想、政治、学术“派别”之间冲突对立的一面太过强调，而其相近相通之处则相对被忽视。另外，有时观念的歧异、新与旧或“激进”与“保守”皆难以“派别”来划分，甚至很难以人分，在一定程度上也许只能以事分：同一个人在很短的时间内可能对同一事物有不同的看法，在甲事上持同样看法的人在乙事上可能完全对立；同盟者和论战对手的移形换位或在细小问题之上，或在转瞬之间。这样，简单划分派别而论证的方式虽然醒目易读，却可能无意中修改了历史，从而误导读者。

例如，20世纪初年朝野之间的冲突和对立是否达到我们过去所认知的强度？中央和地方各级政府在当时的思想论争中起到了什么样的作用？它们与当时也在竞争中的各在野政治派别的观念有多大歧异？又有多少共性？过去的中外研究明显受从同盟会到国民党意识形态的影响，较少关注清季政府方面的观念和举措，其实稍认真地考察当时的思想言说会很容易发现，政府与民间在很大程度上分享着共同的思想资源；尤其是政府对民间言论的采纳和包容程度远超过既存的认知。陈黻宸在发表过明确的反清言论后仍能被任用为京师大学堂的教习，各级政府对剪辫这一显然带有反政府色彩的行为实际上相当容忍，往往采取视而不见的方式对待^①，这些都提示着那时朝野之间固有大量的歧异，却也有不少共同之处，至少其冲突和紧张程度并不像以前认知的那样严重。有时不同派别的民间人士之间观念的对立甚至超过某

^① 吴宓于宣统三年进入清华学堂，即自己“将辫发剪去”。他特别说明“京师各校现虽不许学生剪发，已剪者则弗过问，余剪之毫无妨碍”。参见《吴宓日记》，1911年2月9日，第1册，19～20页。类似材料尚不少见。

些在野者与政府的对立。

其实近代中国新旧两极之间的过渡地带（更时髦的术语是“空间”）相当宽广，在新旧阵营里通常也还有进一步的新旧之分，对许多人来说亦新亦旧恐怕正是常态。汪叔潜在1915年已指出当时的中国“上自国政，下及社会，无事无物不呈新旧之二象”。但新旧的界限又极不明显：“旧人物也，彼之口头言论，则全袭乎新；自号为新人物也，彼之思想方法，终不离乎旧。”且一方面新旧相当对立，同时新旧双方又相互涵盖而每不自知，出现了“旧者不肯自承为旧，新者亦不知所以为新”的暧昧现象。^①

鲁迅到1919年更观察到，当时中国“四面八方几乎都是二三重以至多重的事物，每重又各各自相矛盾。一切人便都在这矛盾中间，互相抱怨着过活”。他发现：“中国社会上的状态，简直是将几十世纪缩在一时：自油松片以至电灯，自独轮车以至飞机，自镖枪以至机关炮，自不许‘妄谈法理’以至护法，自‘食肉寝皮’的吃人思想以至人道主义，自迎尸拜蛇以至美育代宗教，都摩肩挨背的存在。”^②或者即因为中国社会浓缩了古今中外“几十世纪”的状态，美国传教士费吴生（George A. Fitch）在1927年春致友人的一封信中认为，20世纪20年代的国民革命同时集政治革命、社会革命、思想革命于一身：北伐战争不仅是像美国南北战争一样的内战，而且是“集法国大革命、工业革命及文艺复兴于一身”的大运动。^③

在这样的社会状态下，许多先前的趋新者因赶不上时代发展的步伐而成为“守旧”者，这也成为近代（特别是20世纪）的普遍现象。由于既存史学研究受趋新大潮的影响太甚，即使出现一些对所谓“保守主义”者的研究，也往往忽略了其通常曾是上一轮的新派（因而也就仍具有趋新的一面或与趋新者接近的一面）这一事实，结果对其

① 汪叔潜：《新旧问题》，载《青年》（即后之《新青年》）1卷1号（1915年9月），1~4页（文页）。

② 鲁迅：《随感录五十四》（1919年），见《鲁迅全集》（1），344~345页。

③ 该信收录在 George A. Fitch, *My Eighty Years in China*, p. 54, 台北，美亚出版公司，1967。

“保守”的解读便不免有所偏差。同时，或许是受到新旧之争日趋激烈这一表象的影响，或由于研究者多习见史料中明显的新旧之分，许多“不新不旧”的人与事以及新旧各自阵营中表现不那么极端或积极的群体，在我们的研究中也多半处于一种“失语”状态之中。其实这些社群可能更多体现了近代中国不变的一面，能弥补我们近代史画面上失语的部分，或者不失为今后史家的努力方向。^①

而且，新旧之间的空间也许还不仅是“过渡性”的，它可以被视为一个超越新旧二元观念的新思维角度；这一视角是开放的，不仅是增加一元而成三元，还可以进一步引入其他因素，以形成一种多元分析框架。“五四”后期有人曾提出“模拉尔（或穆勒尔，皆英文“道德”之音译）小姐”的口号，不论提倡者的初衷何在，“小姐”的象征性出现多少体现了一种欲与德、赛二“先生”有所区别的愿望。在男性掌握“话语权势”的时空里引入女性“角色”，是否意味着在中西、新旧等（男性）二元对立中出现第三种声音，从而打破了二元思维而导向一种多元思维呢？依此类推，如果在传统与现代、城市与乡村、精神与物质等习见的二元对立观念中引入第三或更多的参照系进行观察（当然是在承认前人的实际关注基本是二元的这一前提之下），应可给我们以更广泛的考察范围和更开放的研究思路，从而导致一种对近代中国更加全面深入也更接近历史原状的认知。

二、学术传统的中断与传承

视野的开放并不意味着以一种偏向掩盖另一种偏向，趋新毕竟是近代中国的主流，且这一部分仍有相当多类似清季新政这样涉及较少的内容。许多以前关注的面相和问题有时虽不免给人以功德圆满的假象，实则研究得还很不够。在今日急功近利的大势席卷之下，读书不仔细是史学界近年特别突出的一个弊端。细读并不稀见的原始资料常会发现，有些过去认为已经“解决”的问题，其实可能不过是沙筑的

^① 参见本书《新旧之间：近代中国的多个世界及“失语”群体》。

城堡，貌似辉煌而根基并不稳固。

例如，长期受到研究者关注的五四新文化运动，说是“显学”应不过分；其研究成绩固然不容忽视，然而正因为是显学，也产生出相关的问题。李大钊在五四学生运动两周年时曾建议：“从今以后，每年在这一天举行纪念的时候，都加上些新意义。”^① 他的本意当然是希望五四精神能够随时代的前进而发展，却提示了从史学角度考察“五四”的一个取向。1919年以后，每年5月4日差不多都会有一些关于“五四”的纪念文字发表，而我们关于“五四”的历史记忆也果然随时代的前进而变化，不断“加上些新意义”（在一些面相因不断“再生”而得到加强的同时，也有一些面相被淡忘；但不论具体内容是增是减，“五四”的“意义”本身在不断被“更新”）。许多纪念文章的作者甚至是五四新文化运动的当事人，其文章建立在回忆的基础之上，然而若仔细考察，这些当事人自己的见解又往往充满歧异。这样，回忆也可能成为“诠释”，这些历史的创造者或有意或无意已对历史进行了“再创造”。^②

可以说，备受关注的五四新文化运动仍存在相当多的未知面相。虽然“五四精神”不断被提及，我们历史记忆中的五四新文化运动与后之历史发展的关联，除了一些经特别选择而得到反复强调的面相，仍然模糊。五四人最为关注的一些基本问题，包括今人言及“五四”莫不提及的“德先生”和“赛先生”此后在中国的命运和历程，在研究中就有越来越虚悬而成偶像的趋势，迄今也还没有一个相对清晰并为一般人所大致接受的认知，恐怕还需要通过仔细阅读原始资料以得出更接近原状的新诠释。^③

反之，这方面一些前人已经研究得较充分的面相我们似乎全不知道，今日还在重复。例如，受马克思主义影响的伍启元在1934年出版

① 李大钊：《中国学生界的“May Day”》（1921年），见《李大钊选集》，358页。

② 参见本书《历史记忆与五四新文化运动》。

③ 参见罗志田：《历史记忆中抹去的五四新文化研究》，见《二十世纪的中国思想与学术掠影》，375～385页。

的《中国新文化运动概观》一书，是较早对新文化运动的系统研究，便几乎未见近几十年的中外研究者提及。这就提示出，我们的学术传统其实已有所中断。清季民初第一代“新学者”给中国学统带来的新眼光、新取向和新方法极大地突破了传统学术的视野和研究方式，至今仍影响甚至可以说制约着我们的学术研究。不过，他们引进和发掘的固然不少，扬弃的也相当多。在肯定其倡导的学术新路径的同时，可能还需要充分认识近代中国学术传统中断的影响。

具有吊诡意味的是，尽管 20 世纪中国近代史的整体趋向非常趋新，但传统观念的无意识传承仍然非常强有力，最明显的是广大的“民众”一直未能成为研究的中心。始于 20 世纪初的中国“新史学”一开始本有面向基层和大众的倾向，当年的学人早就在提倡“民史”和“群史”；但其内心似并未出现沿此方向的根本转变，各类新派实际上长期有着“以资格论人”的旧习气，真正“讲述老百姓故事”的史学论著始终少见。^① 马克思在论及共产国际的历史“重复了历史上到处出现的东西”时说，“陈旧的东西总是力图在新生的形式中得到恢复和巩固”。^② 从各类社会“资格”相对较低的社群长期被忽视的现象看，传统的无意识传承有时是通过一种相当曲折的方式来实现，并与近代思想界的发展相关联。在“民”或“群”的范围内，相对不那么“进步”或者根本就“守旧”的群体更基本不在史家的关注之中，“新的崇拜”在史学界显然很有影响力。^③

例如，数量极大的缠足女性恐怕就是最为史家视而不见的一个群体。废科举后逐渐被排除出乡村教育领域的塾师群体，也是一个数量不小而很少受到关注的群体。而乡村中一些并不认同民国这一新政体的士绅，更几乎无人注意。还有一些不再积极反击新派而规模又不大

① 参见王汎森：《晚清的政治概念与“新史学”》，见罗志田主编：《20 世纪的中国：学术与社会（史学卷）》，21～29 页。

② 《马克思致弗·波尔特》，1871 年 11 月 23 日，见《马克思恩格斯选集》，第 4 卷，394 页。

③ 这方面一些初步的讨论参见罗志田：《乾嘉考据与九十年代中国史学的主流》，见《二十世纪的中国思想与学术掠影》，213～229 页。

的旧派“世界”，也往往受到忽视。如民初多半生活在上海的所谓“遗老”，其实就自成一“世界”。很可能由于他们越来越少“预流”于其所处时代的主流思想言说，过去的史学论述即使在论及旧派时，对其也几乎是略而不提的。^①

既存研究不足的部分，也就是还可能发展的部分，本文立足于“展望”，故更多针对研究现状提出一些希望引起关注的问题。

以所谓研究“范式”言，任何框架性的诠释都应该以广泛充实的具体研究为基础，今日中国近代史的框架体系并不十分令人满意（如仍受苏联体系影响），然既存研究似尚不足以支持基本的框架性修改。例如，说近代中国史“其实是一场现代化史”这一诠释体系就非常缺乏具体研究的支撑；我无意判断这一解释框架是否“正确”，根本是关于所谓“现代化”的论著数量实在有限。在某种程度上或可以说，近代中国多变而多歧的时代特征制约了史学研究，使得各类框架性的系统诠释和整齐划一的阶段论都有相当大的局限性。同时，特定的人与事若不置于更宽广的时空脉络之中便会基本失去所谓“历史意义”，甚至难以索解，故每一个研究具体问题的史家有意无意间又多少接受或遵循着某种框架性的诠释体系。这是一个非常难处理的问题，需要进一步开放的探索。

然并非每一个士兵都必须成为元帅，一个可供选择的取向恐怕是脚踏实地，走“由虚入实”之路，将研究重心转向具体的中下层机构、群体、人物和事件。例如，省府县行政机构的实际运行、各类社会群体的日常生活状况、城乡风俗的变与不变、各区域文化的异同、乡镇士绅的社会角色（指具体的个案研究而非综合分析）、整体女性群体和包括“先进”与“落后”的特定女性群体（如数量不大的女学生和数量极大的缠足女性）、区域性的“事件”或全国性事件在不同地区的发生与发展等，都值得引起研究者更多的关注。可以预期，主干之外的

① 参见本书《新旧之间：近代中国的多个世界及“失语”群体》。

枝叶、骨骼之外的血肉或者会成为新世纪中国近代史研究的一个重点。^① 随着各种新领域的开拓，中下层及区域性的机构、事件、群体（特别是一般认知中非正统非主流群体的生活与观念）等受到进一步的关注，我们对近代中国的认识必然会更加丰富而深入。

学术传统的中断和传承是多面向的^②，或许因为 20 世纪初提倡“民史”的学术传统已中断，或许因为更早的“君史”传统“在新生的形式中得到恢复”，在相当长的时期里中国近代史仍以政治史（逐渐包括经济史）见长。近年有关政治、经济、外交史等方面的论著开始减少，而以社会史和思想史为主的专门史逐渐兴起，这既有学者的自觉努力，即有意弥补过去所忽略者，也受到海外学术发展的影响。^③ 唯一一个研究领域的发展受学术积累的影响虽无形而实深远，因资料、专门知识、学者习惯等多方面的限制，社会史和思想史这类专门史的真正成熟还需假以时日。同时，正如王国维所说，“为一学无不有待于一切他学，亦无不有造于一切他学”^④。各类“新”领域的研究或会使学

① 我要强调说明，躯体的骨骼和血肉都同样重要，面向基层是针对既存研究相对薄弱的领域多做努力，是不具排他性的“一个”选择；其实我们对于从慈禧太后、袁世凯到蒋介石等上层人物的研究仍相当不足。所谓“事不孤起，必有其邻”（蒙文通语），上层史与下层史的研究不仅不相冲突，而且是互补的，若能两相结合，则所获更丰（关于上层史与下层史的结合承北京大学杨奎松先生指教，谨此致谢）。

② 或许即因为各类新派实际上长期有着“以资格论人”的旧习气，程度不同但普遍的民族主义情绪使得新派在中国传统中寻找思想资源时有意无意以新形式“复兴”了一些过去居于“正统”的旧传统，民初考据的“科学化”便是一例。传统的考据方法如果不是因整理国故时一度得到强调（虽然未必是有意识的），恐怕便更容易“失传”。如果完全从功利的角度言，在“破坏”和反传统长期得到推崇的近代中国，许多传统的不完全中断实际上正依赖于这种现代“复兴”。参见罗志田：《走向国学与史学的“赛先生”》，载《近代史研究》2000 年 3 期。

③ 有意思的是，社会史和思想史在今日西方均已呈衰落之势，关于社会史可参见周锡瑞：《把社会、经济、政治放回二十世纪中国史》，载《中国学术》第 1 辑（2000 年春）。这篇文章讨论的西方中国研究的发展动向有的已开始影响我们的研究（更多是非史学专业学人的“历史研究”），值得认真阅读。

④ 王国维：《国学丛刊序》，见《观堂别集》（《王国维遗书》，第 4 册），卷四，7 页。

者对一些滑向边缘的既存领域产生新的认识，从而导致一些过去积累丰厚的研究领域（如政治史）的“复兴”；在厚积的基础上出新，可能更容易做到桐城派所说的“变而后大”。

三、前后左右治史：史料与理论的互补

从我们中国近代史研究的现状看，不论是面向基层还是进一步从事上层研究，都应当依柳诒徵所言，将“今情达古意”落在实证之上。叶德辉曾赞赏《左传》的作者“于圣人笔削褒贬之心可以因事证明，得其微旨”。若以广义的历史上之人与事取代特定的“圣人之心”，这里正有方法论的启示：只有对往昔之人与事以实证方式“因事证明”，然后可以“得其微旨”，这样才可能趋近于章太炎所说的“字字徵实，不蹈空言；语语心得，不因成说”这一境界。^①

史学区别于其他学科的主要特色是时间性，而其研究的对象为已逝的往昔这一点决定了史料永远是基础。中国近代史的特点是资料极其丰富，即使落实到很小的题目，史料的穷尽也几乎不可能，这就更要求治史者尽量广泛地占有与研究对象相关的史料，然后可减少立论的偏差。本来20世纪中国新史学的一个主流取向就是史料的尽量扩充，虽然也曾导致忽视常见史料的倾向，但在注意纠偏的基础上，史料的扩充仍值得进一步提倡。^②对中国近代史而言，档案特别是基层档案的运用仍极为不足，这是造成我们史学言说中乡、镇、县层次的论述迄今非常薄弱的重要原因之一。同时也应更加注重日记、书信、回忆录等史料的运用，尤其应重视社会中下层那些“无名之辈”的个人记述。

① 柳诒徵：《评陆懋德〈周秦哲学史〉》，见柳曾符、柳定生选编：《柳诒徵史学论文续集》，242页；杨树穀、杨树达记，崔建英整理：《郎园学行记》，载《近代史资料》总57号（1985年4月），111页；章太炎：《再与人论国学书》，见《章太炎全集》（4），355页。

② 参见罗志田：《史料的尽量扩充与不看二十四史——民国新史学的一个诡论现象》，载《历史研究》2000年4期。

由于中国近代史资料的异常丰富繁杂，其中颇有真伪难辨者。古代史研究者一向看重史料辨伪，这一风气在近代史领域尚不够流行（当然也有类似罗尔纲、王庆成先生等少数例外），似应得到进一步的重视和更有力的提倡。同时，在充分注重史料辨伪的基础上，也应注意真史料和伪史料各有其用（造假的需求、造假者的动机、伪史料产生和造假过程等都能揭示很多问题），且有些不“真”的史料却也并不“伪”，至少不是有意造假。

也许因为受辨伪风气的影响，有学者常因在回忆录中“发现”不精确的内容而质疑其可靠性；其实有不精确内容最能证明这一回忆录真正“可靠”，盖回忆录的价值正在其为当事人之记忆，若事事精准，则“回忆”时必已参考文献，一定程度上已成“研究”，至少记忆已被修改，反不能得“回忆”之真相，因而大大降低其史料价值。至于有意造假者，更会努力弥缝，以增强说服力；除非造假者能力太低，否则造出的回忆录往往比真品更少漏洞。若多从历史记忆的角度使用回忆录，应能获得不少新知。

在肯定回忆录为第一手资料的前提下，也应注意这类史料有时是不可以通过简单的辨别真伪来决定取舍的。广而言之，真伪辨别对任何史料的运用而言都还只是第一步。史家固应强调“求其是”，然而史学却不止于“求其是”，还必须以民初人爱说的“历史的眼光”看问题。胡适后来申论这一观念说，“无论多么伟大的人物，总不能完全跳出他时代的思想信仰的影响”，故研究者不可用后世的眼光去批评前人，而要“保持历史演化的眼光，认清时代思潮的绝大势力”。如《醒世姻缘传》便是“一部最有价值的社会史料。他的最不近情理处，他的最没有办法处，他的最可笑处，也正是最可注意的社会史实”。凡是当时人“真相信”的观念（如因果报应）及其真正遵守的社会信条（如最重体面），“都是那个时代的最普遍的信仰，都是最可信的历史”。^①

这是胡适长期治学中体会出的见道之解，最可提示今昔语境不同

① 胡适：《〈醒世姻缘传〉考证》，见《胡适论学近著》，第1集，258～297页，济南，山东人民出版社，1998年横排本。

造成的歧异。语境一变，文本就不易理解。正因为后人所处语境已变，才会对昔人言说产生“不近情理”“没有办法”及“可笑”的感觉。必须具有“历史演化的眼光”，方能产生陈寅恪所谓“了解之同情”。王国维提出，科学与史学不同，“凡记述事物而求其原因、定其理法者，谓之科学。求事物变迁之迹而明其因果者，谓之史学”。科学必求是求真，“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”。^①

中国史家重视“求其是”自有其传统，傅斯年指出，宋之程、朱，清之戴、阮，“皆以古儒家义为一固定不移之物，不知分解其变动，乃昌言曰‘求其是’”。其实，“所谓是者，相对之词非绝对之词，一时之准非永久之准”也。在这方面不以史学见长的朱子犹胜于戴震和阮元，其“差能用历史方法”，故论性时尚“颇能寻其演变。戴氏则但有一是非矣”。清代朴学家中“惠栋、钱大昕诸氏较有历史观点，而钱氏尤长于此；若戴氏一派，最不知别时代之差，‘求其是’三字误彼等不少。盖‘求其古’尚可借以探流变，‘求其是’则师心自用者多矣”。所谓“求其古”，即从历史的观点疏解古籍文本，注重推其言说的渊源流变，以明其在思想史上之地位。历代“思想家陈义多方，若丝之纷，然如明证其环境、罗列其因革，则有条不紊者见矣”。^②

傅斯年提出的“求其古”实即胡适所谓“历史演化的眼光”，不过胡为通人而傅是史家，故所论更为亲切。观其方法，大约不外从具体史事的前后左右立论；然必先读其前后左右之材料（不必只是文字材料），然后能前后左右立论，而历史演变之脉络显。若回到史料方面，

① 王国维：《国学丛刊序》，《观堂别集》（《王国维遗书》，第4册），卷四，6～8页。

② 傅斯年：《性命古训辨证》，见《傅斯年全集》，第2册，169～170页。从傅斯年对（不以史学见长的）朱子的表彰及其对乾嘉大儒的贬斥，可知最能继承乾嘉学统（即提倡历史和语言并重）的傅氏在治史取向方面仍倾向于“新宋学”一派，后者可参见罗志田：《“新宋学”与民初考据史学》，见《权势转移：近代中国思想、社会与学术》，342～375页。

则“求其是”的考辨当然是必需，此后或许仍需进一步考察的是：历史资料在何种情形下因何目的并经何途径怎样留存下来，以及这样留存下来的材料在多大程度上能使后人了解或认识到历史事物的“真实”发生发展过程。不论史事的客观存在或“历史真相”如何，当其被经由某种程序（而不是其他可能的程序）记录下来后，即使“第一手”的史料也的确可能带有“偏见”。

有些后现代史家以为凡史料皆带有偏见，说虽过苛，也未必不通。然推广言之，史料既然可以皆有偏见，则无不具有某种特定之含义，因而也就无不具有研究之价值。“落花有意”是一句不断重复的老话，对史学而言却有非常实际的意义。落花既各有其意，则史料不论常见罕见，其中俱有“意”在，读者以意逆志，必有所得。^①既知其可能有“偏见”，则或尽量去其偏见而用之，或顺其意之所近而用之，皆有助于理解过去、认识往昔。要平等对待史料，予以发言权，便能激活之而使其“说话”。

王国维并将此提到理论的高度，他说：“天下之事物，非由全不足以知曲，非致曲不足以知全。虽一物之解释，一事之决断，非深知宇宙人生之真相者，不能为也。而欲知宇宙人生者，虽宇宙中之一现象，历史上之一事实，亦未始无所贡献。故深湛幽渺之思，学者有所不避焉；迂远繁琐之讥，学者有所不辞焉。事物无大小，无远近，苟思之得其真，纪之得其实，极其会归，皆有裨于人类之生存福祉。”^②

① 近代史家多强调任何材料都不应放过，其立意或即在此。梁启超以为，从史料角度看，“有时寻常认为极无用的书籍和语句，也许有大功用”（梁启超：《国学入门书要目及其读法》，见《胡适文存二集》，卷一，226页）；周光午回忆说，王国维主张对于“古代材料，细大均不可放过。忽其细处，则大处每不得通”。故“牛溲马勃，皆足珍奇。只视材料之如何安置，自足绎其条理，以窥见古代之真面目”（周光午：《我所知之王国维先生》，见陈平原、王枫编：《追忆王国维》，165页，北京，中国广播电视出版社，1997）；顾颉刚同样强调不能轻视小材料或普通材料，“因为从很小的材料里也许可以得到很大的发现，而重复的材料正是故事流行的明说”（顾颉刚：《孟姜女故事研究集自叙》，载《民俗》1期，1928年3月21日，15页）。

② 王国维：《国学丛刊序》，见《观堂别集》（《王国维遗书》，第4册），卷四，9页。

任何学术研究都不必也不能避开“深湛幽渺之思”，故提倡近代史研究“由虚入实”并非只注重史料，也不排除新理论、新方法的引进和运用。^① 史学研究与理论的关系是近年中外学者都相当关注的问题，个人以为，新世纪的史学必须是开放性的，史学研究者应以开放的心态利用一切可资利用的方式方法研究历史，当然也包括理论。各种史学或非史学的理论都可能有助于研究者观察、认识和分析问题；多接触、了解和借鉴各类理论显然是有益的，甚至是必要的。

在具体题目的研究上，则不一定非要套用什么样的理论不可。因为任何具体的理论都自成“体系”，有其附带的框框，未必全适用于异地异学科的研究。从根本言，若把“理论”定义到切入角度、认识立场和研究取向等非常宽泛的程度，史学研究显然离不开理论。就具体的个案考察分析而言，像一些社会科学那样先明确所依靠或运用的理论，然后按图索骥式地循理而论，当然不失为一种可以尝试的方式；但是否必须如此，我也还有些存疑。

今日对中国近代史的研究已成世界性的学问，中西史学对话的必要性与日俱增。对于西方史学的长处，要以开放的心态予以充分肯定并学习参考之；但首先要对其真正了解，没有了解，谈何借鉴？更不

① 我个人关于理论与史料关系问题的主张引起过误会，我曾为何伟亚（James L. Hevia）的《怀柔远人：清代宾礼与1793年马戛尔尼使团》一书写了书评（文载《历史研究》1999年1期），由于我的表述试图偏于中性而不那么黑白分明，该书评引起一些误读，如葛兆光先生便认为“罗志田相当赞许何伟亚‘动摇史料与解释之间的那种通常以为众皆认可的关系’”（葛兆光：《中国思想史》，第2卷，50、52页，复旦大学出版社，2000），这不能不说是误读。无论我对何伟亚原书的整体评价如何，我原则上并不“相当赞许何伟亚‘动摇史料与解释之间的那种通常以为众皆认可的关系’”。何伟亚的论述不能仅从这句话的文字表面理解，这里所包括的对（主要是西方的）“现代”史学的一些批评确实非常有力，但他以及一些观点相近的学者，似乎太过强调“现代民族国家”对史学的“制约”，至少我觉得中国的情形与曾为殖民地的印度相当不同，此不赘述；重要的是一般人恰多从字面理解此语，所以我愿意借此简单声明，我认为史学解释必须受史料的限制、以史料为基础。我还想附带说明我对“后现代史学”的基本态度：许多后现代理论我尚读不懂，但后现代主义对既存史学观念提出了强有力的挑战，值得认真面对；作为治史的一种取向，它完全可以也应该和包括“现代史学”在内的其他取向并存而竞争。

足以言对话。现在有些在西方已如日中天的新领域如阅读史、意象史、躯体史等，在中国大陆便甚少见学人触及；类似生活史、家庭史、疾病史、性别史这些仍在发展的领域，我们也只有为数不多的学者在摸索进行。这些现象说明，我们与西方史学的对话和交流仍非常不充分。

同时，没有自身的学术立足点及在此基础上的学术优势，也谈不上对话，所以中国史学不能盲目跟着西方跑。从实践层面看，由于西方史学是个发展的变量，要跟着跑也很难跟。例如，西方二三十年前流行的结构—功能理论和现代化理论等现在都受到当地年青一代史家（特别是后现代主义者）的批判，仍在大量运用这些理论的中国史家当然不能对其批判视而不见，是放弃这些理论或进而跟着批判，还是继续坚持运用，就是颇费斟酌的问题。

又如我们近代史学界渐多关注的“民间社会”（civil society）理论，本是欧洲学者诠释欧洲社会的，一些美国学者开始用于解释近代中国，在美国学界便已存在争议，盖其在多大程度上适用于欧洲以外同时代或不同时代的各类社会，实在还需论证（欧洲治近代中国者似甚少援用这一理论）。窃以为这一理论对认识近代中国确有启发，或可以较宽泛地借鉴，然似不必亦步亦趋。若像有些中国学者那样译为“公民社会”或“市民社会”，尤易引起误解。因为“公民”概念本是康有为那一代人希望“创造”的未来式社会，正是针对他所认知的中国之所“无”而提出的一种虚悬的追求目标^①；若言“市民”，则梁启超已明确指出，“西语所谓市民 Citizen 一名词，吾中国亘古未尝有也”。^②故至少在与“表述”相关的字面上（这也至为重要而不可小视），既存史料和这一理论是有些冲突的。

再如前些年开始风靡欧美的“东方主义”观念，在相当程度上就未必适合近代中国的情形。萨义德《东方主义》一书最重要的核心观

^① 且留学日本那一代人中许多已转而希望创造“国民”社会，到傅斯年、顾颉刚那一代人更希望创造“学术社会”了，参见王汎森：《清末民初的社会观与傅斯年》，载《清华学报》（新竹）新25卷4期（1995年12月）。

^② 梁启超：《新民说·论政治能力》，见《饮冰室合集·专集之四》，153页。

念即剖析建立在东西二元对立基础上的人我之别 (Other &/vs Self), 而其立论的基本素材则取自曾为殖民地的阿拉伯或穆斯林“东方”, 那里的情形与基本保持领土主权的近代中国相当不同。“东方主义”是指西方帝国主义在文字表述中用他们的眼光加诸被侵略和被殖民地区之人民, 但近代中国从梁启超起的许多趋新学者却正好相反, 他们并不认为用西方人的眼光来看中国的历史文化有何不妥, 反而认为用西方眼光或学习西人的方法来研究中国文化、中国历史, 甚或多数 (如果不是全部的话) 中国问题都不仅是应该的, 而且正是他们自觉其胜过昔人之处, 并反复强调之。^①

近代中国当然也有将西方“他人化”的西方主义倾向存在, 但中国士人主动投入西方“文化霸权”之下的“自我东方主义”倾向极为明显, 且更居主流、持续得更长久。特别是新文化运动之后, 许多学者都毫不犹豫地标举自己研究问题的“新眼光”, 虽名之以带普世性的“科学”, 却并不讳言是西来的。同样, 今日不少学者拾“东方主义”之余唾, 说什么西方“妖魔化”中国; 实际只要稍读史料, 便知最初“妖魔化”中国的或是西方传教士和租界中人 (租界意识在很大程度上与西方基本价值冲突, 虽是西方在中国实际存在的“代表”, 或者说其在中国“表述”西方, 却又不完全等同于“西方”), 但从 19 世纪末起这一角色早已由中国人自己承担, 其“妖魔化”的程度甚至超过西人。反倒是不少西人鼓吹要保存东方或中国的优美传统, 却遭到中国士人的痛斥 (如胡适之指责罗素)。

这样一种中西社会角色的换位特别体现在留学生出国后对祖国态度的象征性转变 (指表述出来的部分) 之上。清季留学生出国一段时间后往往会对祖国的事物持一种较前更带批判意味的态度, 顾维钧在清朝最后一年注意到, “每个中国学生在旅居国外大约一年后对中国的态度都或多或少发生了变化”, 即“开始捐弃原有的傲慢与偏见, 而看到中国的真实情景”; 于是通常会对祖国提出批评, 且达到“激烈指责任何中国事物”的程度。到新文化运动之后情形则相反, 出国时间长

① 参见罗志田:《“东方主义”与“东方学”》, 见《二十世纪的中国思想与学术掠影》, 14~26 页。

的反多为祖国辩护。林语堂刚留学回国时曾提倡“科学的国学”，但经过一年“天天看日报”所造成的“思想变迁”，就转而赞成建立“欧化的中国”，认其为“唯一的救国方法”。可知在此阶段出国留学时间的长短与看见中国传统的长处成正比，而回国一看报纸又反之，环境移人以至如此，不正提示着“妖魔化”的出处何在吗？^①

从晚清开始，一方面中西二元对立观念越来越得到强调，另一方面则因中国在此二元观念中处于精神物质两不利的地位，也存在一种试图摆脱这一对立的长期努力，清季民初（尤其新文化运动之后）的中国士人即曾引入一种超越性的“世界”概念以突破中西二元对立观念。他们当然也感受到来自西方的“东方主义”，但由于“世界”这一超人超国范畴的存在，他们可以（实际上也经常）站在常规意义上他人（the other）的立场来批判自我。^② 故至少在意识层面，今日说得热闹的“人我之别”对民初读书人意义不大，因而这一理论对近代中国特别是新文化运动以后的中国思想和士人心态的诠释力也相对有限。我们切勿只是跟着别人喊什么“他者”、什么“东方主义”的口号，恐怕还要回头先看看时人心目中的“他人”和“自我”到底如何。

从治学的具体层面看，引进新方法其实不一定非落实在成体系的“理论”之上不可；很多时候，只要换个新的视角，就会拓宽我们的史学视野。新世纪的史学既是开放型的，就不可能不是跨学科的史学。学术的专科化是20世纪中西史学的一大特征，针对这一趋势的某些弊端出现了对跨学科史学的提倡。在此吸收与分化的长程中，史学几乎无所不在，而似乎也快失掉其本身的学科认同了。今日要找到不涉及他学科也不分为子学科的“史学”，倘非不可能，也已甚难。到21世纪后期，不排除发展出一种几乎无所不在而又什么都不是的治史倾向并形成一种认同模糊而包容广泛的“一般史学”之可能性；至少在21世纪前期，专科化与跨学科并进的趋势还会继续发展。

① 参见罗志田：《留学生读什么书：20世纪20年代的一次讨论》，载《开放时代》2001年9月号。

② 参见罗志田：《古今与中外的时空互动：新文化运动时期关于整理国故的思想论争》，载《近代史研究》2000年6期。

不过，对个体学者而言，跨学科研究的前提是研究者受过多学科的系统训练，否则是很难跨过去的。若在史学的大范围内尽量跨越子学科的藩篱，或更具实际可行性。过去各专门史之间畛域明晰，互不越雷池一步，实不足取；毕竟专门史的学术分类主要还是为了研究的方便，昔人以及今人都不曾也不会在做事时先想到这是我的“思想”、那是我的“社会行为”或“政治举动”，等等，则所谓思想史、社会史、政治史等分类实未必有充分的依据，更未必存在不可逾越的边界。倒不如解开束缚、打破藩篱、拓宽视野，眼光的转变必然使许多以前视而不见的现象凸显出历史意义：例如，注重近代中国社会、文化与政治的多元互动，整体的中国内部事务与国际风云的相互影响，或从社会方面探索思想和政治演变的造因并反观思想和政治变动对社会的影响，以及从直接文字著述之外的层面考察观念转变等，都可促进对整个近代中国深入一步的认识和理解。

历史上的人与事本来就有“横看成岭侧成峰”的特点，视角的转换在许多方面可使人耳目一新，不仅可以观察到一些以前所未注意的历史面相，更重要的是很可能促使研究者对许多早已重视的面相产生新的理解，从而丰富人们对历史的“立体性”或“全息性”认知。因题材和眼光的转移，不仅史家“处理”史料的能力会增强，实际上会有大量本来常见但过去视而不见的史料“涌现”在史家眼前。对任何以实证为取向的史家来说，大量“新史料”的出现意味着什么，自不必多言。

可以说，历史研究首先应注重史实的考订，在史实准确的基础上寻求对时代人物事件的理解。在强调史料重要和史实考订的同时，也应注意避免蒙思明所说的“研究愈繁密，其距离历史研究的真对象愈遥远”的弊病^①，这就需要研究者在注重人物事件成长发展之内在理路的前提下始终将其置于其前后左右的时空环境中进行考察。对中国近代史而言，这首先就意味着要将“近代史”置于清史统系（从学术、思想和社会风俗等层面看恐怕更应置于自晚明以来的历史脉络）之中。

^① 蒙思明：《考据在史学上的地位》，载《责善半月刊》2卷18期（1941年12月1日），2页，香港，龙门书店，1968年再版。

近年美国学者已在提倡“在中国发现历史”，海外不少近代史研究者已将时代上限回溯到明中叶，这一取向值得我们注意。^①如果再放宽视野，能将“中国近代史”置于世界近代史这一统系之中进行考察，特别注重影响中国的“近代西方”这一发展中的变量，相信会有更进一步的认识。^②

四、见之于行事：浅议史学表述

传统中国史学典范注重“言事”，除考证史实外，撰史的高下更多体现在表述层面对史事的去取裁断之上。这一典范导致对既存“史论”的明显轻视，盖一般史论近于言“理”，对“事”多点到为止（但若考察往昔的时代观念，尤其是时代观念所因应的社会问题之异同，细读史论可能甚有启发）。现代中国史学中也有据理言事的一派，主要受西方社会科学论述方式影响，事为证理而出，也多为证理而存。循此先言理后言事之途治史，或能有独创之见，然通常较难。这里的一个关键在于治史者本身的功力如何，倘在具有言事能力并掌握了基本史事的基础上进以言理，则所得往往较纯粹言事者更多。

不过，这一取向至少不适合于一般初学者。司马迁曾引孔子之说，“我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明也”（《史记·太史公自序》）。初学者恐怕还是先养成搜集资料并据以言事的习惯为宜，此后再视个人性之所近，看是否向兼言事理的方向发展。我想强调的是据资料以言事的表述方式，即先把事情本身说清楚，这应是史学最重要的基本功之一。现在许多为人师者好鼓励学生发掘历史意义（部分或因学术刊物多倾向于此），意非不美，然若事尚不清，又有多少意义可

① 参见柯文：《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》，林同奇译。对清史统系的强调是四川省社会科学院的王炎教授提示的，谨此致谢。

② 章开沅先生最近明确提出中国近代史研究的出路即在于“走出中国近代史”（见章先生2001年10月3日在华中师大近代史研究所座谈会上的发言），李文海先生也曾提出历史研究“进一步海阔天空”的主张（见李先生2000年10月在四川大学的演讲），立意虽不尽同，大致都指向更开放的方向。

发掘呢？倘能养成据资料以言事的表述习惯，用力既久，未必无“一旦豁然贯通”之日，则“历史意义”不求而自得，最为理想。即使不能达此境界，事不分大小，弄清一事便是一得，仍有实在的贡献。

马克思认为，“对一个著作家来说，把某个作者实际上提供的东西和只是他自认为提供的东西区分开来，是十分必要的”。从哲学体系看，“斯宾诺莎认为是自己体系的基石的东西和实际上构成这种基石的东西，两者完全不同”。他举资本理论（即现代社会结构的理论）的发展过程为例说：“从配第开始到休谟为止，这个理论只是根据作者生活的那个时代的需要，一部分一部分地——零零碎碎地——发展起来的。魁奈第一个把政治经济学建立在它的真正的即资本主义的基础上，而非常有趣的是，他在这样做的时候看起来却象是土地占有者的一个租户。”^①

这一见解非常适用于史学，史家读史料时贵在同时读出“作者实际上提供的东西”和“他自认为提供的东西”；前者略近于我们过去所说的“言外之意”，后者即作者自己之所欲言。值得注意的是前者常常与事物的表象不甚一致，特别需要史家据其识力进行分析。不过，对理论家而言，更重要的或者是经研究者提炼并系统化的前者。而对史家而言，首先要重建出“作者生活的那个时代的需要”，其次要重建出根据这一时代需要“一部分一部分地——零零碎碎地——发展”的进程；只有在比较趋近历史真相的基础上，才能真正认识到作者之所欲言及其言外之意。

虽然马克思解释历史的理论常常是抽象而条理清晰的，他却相当清楚实际的历史事物是“一部分一部分地——零零碎碎地——发展”起来的，这一点非常值得今日史学研究者深思。我们前些年的确存在据理言事、以史料套理论的倾向（其影响仍然甚强，不过今人时常换用不同的理论而已），但这样的问题尚显而易辨；更为隐晦而影响同样深入的是在研究历史特别是表述研究结果时过分注重系统性和清晰通畅，这看起来好像更具有历史“规律性”，其实可能恰与历史的进程相

^① 《马克思致柯瓦列夫斯基》，1879年4月，见《马克思恩格斯全集》，第34卷，343～344页，北京，人民出版社，1972。

违背。今日一般史家常常忘记自己的学科特点，而去做本属理论家或历史哲学家分内的事情，结果恐怕是理论未必成立，而距历史真相也更远。

从 20 世纪初年开始，梁启超等人提倡的“新史学”就希望通过揭示历史上人与事的“因果关系”而把史学弄得更“科学”。本来历史研究是一个不断发展的学术过程，始终有传承与创新的两面；但史家又多带点“盖棺论定”的情结，希望自己的研究为某事某人“划上一个完整的句号”，仿佛只有这样才具有“历史感”（其实历史上的人与事都未必有彻底的终结，其后总有强弱不同的余波，所以历史研究中“过程”的重要绝不轻于“结果”）。

这一趋向复因以论文或专著来表述研究成果的所谓“现代”史学研究方式所强化，后者最容易使人试图把人或事表述得“完整”，甚至通常还要“评价”。受此影响，我们的史学论著逐渐呈现出原因、过程、结果、意义（或评价）这样一种“完整”的四步论式（“结构完整”是今日学术评审中最常出现的语汇之一）；在 20 世纪后期多数刊物对论文字数的限制到万字以下时，又要照顾叙述的完整，便造成我们史学表述的一个显著特征，即空论日多而实证渐少。^①

部分或即因此，史学界长期比较流行一种“倒放电影”的研究倾向，即以后见之明的优势，根据已知的结局分析当事人何以不能注意到那些后来证明是关键性的发展，以及这样的认知怎样影响到他们对事件的因应。这样“倒放电影”很容易导致以今情测古意，即有意无意中以后起的观念和价值尺度去评说和判断昔人，结果常常得出超越于时代的判断和脱离当时当地的结论。^②

史学最忌主观，而近来学者又多已承认史学实不可能做到绝对“客观”（那本是 19 世纪科学主义影响下的乐观愿望），但不能客观未必就意味着主观，还可以有一种顺乎当时当地当下社会文化风俗思想的“他观”。所以陈寅恪提出，“解释古书，其谨严方法，在不改原有

① 参见本书《学术与社会视野下的二十世纪中国史学——编书之余的一些反思》。

② 参见本书《民国史研究的“倒放电影”倾向》。

之字，仍用习见之义。故解释之愈简易者，亦愈近真谛。并须旁采史实人情，以为参证”^①。

所谓“旁采史实人情”，正是前后左右治史的具体表述。特定的历史事件不一定都有明确的因果，不少事件或人物很可能是偶然成为“历史事件”或“历史人物”的；但即使是偶发事件，其能达到引起时人及后之史家注意的程度，也必有其前后左右时势的作用，受其周围社会、思想、文化、政治、经济等各种因素的影响。在史实考订的基础上兼顾人与事前后左右的时空语境甚至更宽广的社会文化深层结构，应能获得一个更接近原状也更全面的动态历史形象。

近年有学人感到过去说得较多的“中西”之分不能充分诠释近代中国思想，而试图代之以“现代性”一类概念。既存研究中惯用的中西之分观念确实过于笼统，当时许多人眼中的“中国（东方）”与“西方”等概念的具体指谓也相当不同，但“中西”之分毕竟是当时人的用语，也的确是近代士人的实际关怀所在，至少他们关怀中国（东方）与西方的关系远远超过不论怎样界定的“现代性”。同样，当我们将“现代化”或类似的“历史任务”加诸近代人物并据此观察他们之时，可能已经疏离于当时“习见之义”所反映的“当年的问题”了。今人不能疏离于今世，故史家面临的现实是不能不运用后起概念作为诠释历史的工具，但怎样兼顾历史当事人的时代关怀和当年的概念工具，仍是值得史家认真思考的问题。

从根本上言，历史研究者的认识能力及其可据材料都是有限的，这种双重的有限使我们对历史的认知其实也相对有限。或许历史现象本来就更多是杂而不纯的，并不那样黑白分明。已逝的史事既然未必充分可知，若我们重建出的史实过于界限清晰，反可能适得其反，恰与历史原状相违背。即陈寅恪所说，“言论愈有条理统系，则去古人学说之真相愈远”^②。

① 陈寅恪：《“蓊丘之植，植于汶渟”之最简易解释》，见《金明馆丛稿二编》，262页，上海，上海古籍出版社，1980。

② 陈寅恪：《冯友兰〈中国哲学史〉上册审查报告》，见《金明馆丛稿二编》，247页。

前引王国维提出学者当不避“深湛幽渺之思”、不辞“迂远繁琐之讥”，便是主张为了“深知宇宙人生之真相”，或不妨在表述的流畅方面让步。有时候，也许表述出的史事发展演变越不整齐清晰，越接近实际历史演变那种多元纷呈的原初动态本相。这似乎增添了历史的模糊感，然而朦胧之中反蕴含着可能更“准确”的“真相”，不正凸显了历史的魅力吗！

原刊《历史研究》2002年1期

研讨的取向

新旧之间：近代中国的多个世界及“失语”群体

近代中国各地社会变化速度及思想和心态发展的不同步，造成了从价值观念到生存竞争方式都差异日显的两个“世界”，这是我曾在不止一篇文章中论证过的见解。^①有位不愿透露姓名的朋友看了拙文后提出，近代中国到底是有两个“世界”还是多个“世界”，还可以进一步探索。^②这的确是个极有眼光的睿见。我过去的研究和表述大概太受近代人自身持有的新旧中西两分观念的影响，虽然我自己也一向强调近代的新旧中西均是变量而非定量，但却未能充分注意近代人两分观念的模糊性。

从19世纪后期开始，新旧之争成为近代中国一个持续的现象。但新与旧的区分标准，以及不同时期的新旧社会分野，却随时而变。各时各地新旧人物的社会分野与其思想观念，并不完全成比例：社会分类上的旧派中人有颇具新意识者，而新派中人也有不少旧观念；两派以及各派之中不同人物的思想、心态与社会行为，均可见明显的相互参伍及错位。可以说，当时一般人视为不两立的新与旧，不论在社会史意义上还是在思想史意义上（以及我们研究得还较粗浅的心态史意义上），或者是在其互动的意义上，都不是那么截然两分，毋宁说更多

① 参见罗志田：《科举制的废除与四民社会的解体——一个内地乡绅眼中的近代社会变迁》，载《清华学报》（新竹）新25卷4期（1995年12月）；《近代中国思想与社会发展的时空不同步现象》，载《光明日报》1999年5月28日。

② 这位朋友便是曾长期任职于《历史研究》编辑部的徐思彦。

是你中有我、我中有你。^①

清季越来越明显的城乡差别，进一步强化了近代中国既存的区域性差异；再加上思想时段和社会时段等的不同步，特定区域的具体个人，有时可能处于各不同时段的错位之上。这样，异地和不同领域范围的新旧标准，其实是不同的：这一区域的“新”，到另一区域可能还“旧”；反之亦然。合区域、城乡、思想、社会等范畴而共观，新旧之间和中西之间，实可以有相当的距离。对许多人来说，亦新亦旧和亦中亦西，恐怕正是常态。

陈寅恪到 20 世纪，仍自诩其思想在曾国藩和张之洞之间，其所为乃“不新不旧之学”^②，这不仅是近代中国思想时段和社会时段不同步现象的一个典型例子，而且提示了新旧两极之间的过渡地带其实相当宽广。在一般认知中的新旧阵营里，通常也还有进一步的新旧之分；而且斗争得最厉害的，往往是观念主张相对接近的群体。例如，各类“新新派”与“老新派”之争，就常常甚于更广义的新旧之争；盖其潜在的追随者大致相近，故竞争也更激烈。由于研究者多习见史料中明显的新旧之分，“不新不旧”的人与事，以及新旧各自阵营中表现不那么极端或积极的群体，在我们的研究中多半处于一种“失语”（voiceless）的状态之中。

近代中国社区公共卫生的先驱陈志潜医师注意到，民国初年中国医学界的社会区分，就不仅仅有中医西医之分（陈教授当年曾努力想证明这不是中西之分，而是新旧即传统与现代之分），实际上存在着传教士医生培养的老西医群体、归国留学生及协和医学院等培养的新西医群体（他似乎没有明确像华西协和大这样的教会大学毕业生算其中哪一类）和中医群体的三角竞争（而中医内部复有更上层的“儒医”

① 戊戌前后湖南的新旧之争，以及新文化运动时期半新半旧的林纾一度成为新旧之争的焦点人物，都特别体现了这一新旧观念和社会角色混杂的时代特征。参见罗志田：《思想观念与社会角色的错位：戊戌前后湖南新旧之争再思》，载《历史研究》1998 年 5 期；《林纾的认同危机与民国的新旧之争》，载《历史研究》1995 年 5 期。

② 参见罗志田：《陈寅恪的“不古不今之学”》，载《近代史研究》2008 年 6 期。

和民间郎中的社会区分)。

陈先生从1921年到1929年在北京协和医学院读书，在那段时间里，他所“认识的世界远远不同于在成都童年时期的那个世界”。也就是说，他从一个“闭锁的传统社会的知识领域中转到具有科学和科学思维的广阔世界中”。那时在北京的“多数人开始认为，科学和科学的思想是能带给社会很多好处的一种力量”；但“离首都很远”的成都则不然，“即使在全国各地都已形成高潮的消息，真正传到成都也已为时很晚”。^① 这里从观念到用语，都呈现出清晰的两个“世界”的意味。

陈先生注意到，在19世纪中期，“‘西方’或‘现代’医学已传入广州、上海和其它城市，可是，这种发展对多数中国人极少或没有任何意义”。在20世纪初的成都，“居民既不知道也不可能得到现代医学的诊疗。有病痛时他们只有依赖中国的本土医学”；后者是“一套多年留传下来的信念和实践，并深深扎根于以儒学为基础的文化传统中”。传统医学得到士大夫和各朝皇帝的首肯，而且“经历过无数世代的考验”。因此，尽管中医已被证明有缺陷，“成都及其周围的村民都相信”中医，而“很少怀疑它的价值”。有意思的是陈先生认为，成都居民的观念反映了当时“中国整个农村人民的态度”。^② 也就是说，在近代新旧与城乡渐趋等同的划分中，明明是省会城市的具体的“成都市”，却代表着抽象的全中国的“乡村”，因为它们同在另一个两分范畴“现代”与“传统”的传统一边。

可是至少在医学界，现代与传统阵营又都还可以继续两分。传统医学中执业的医生便有两种：即合学者与医生为一身的“儒医”和居于下层的开业郎中。前者“只为中国城市中富有的名流服务”，后者中的大多数是草药医生，所“受教育较少和主要靠自学”，他们“为城市中其他居民和农村人民服务”。两者的差距越来越大，所谓开业郎中，多“是朴实的农民，不会读书和写字，他们所掌握的治病手艺是由自学或当学徒学到的，草药和迷信实践是他们所能使用的医疗救助的全

① 陈志潜：《中国农村的医学——我的回忆》，端木彬如等译，27、23页，成都，四川人民出版社，1998。

② 陈志潜：《中国农村的医学——我的回忆》，12页。

部内容”。而城市的儒医则可将其经验与医学典籍中的书本知识结合起来。结果双方渐有“本质上的明显差别”，儒医的“治疗在许多情况下似更为有效”。^①

同样，中国的西医分为教会医生和归国留学生两大社群。教会医生们先已组织了自己的医学协会，而归国留学生因“发现自己被排斥在教会组织成员之外”而“醒悟”，于是“他们在1915年创建了自己的组织”中华医学会，“并及时吸收了教会建立的协会中的人群”。虽然两种现代医生都“一样蔑视传统医学，对传统医学做为一门学问或对传统医生私人开业表现出不尊重”；也有部分更具精英取向的西医尚能容忍中医，却更不容忍庸劣的西医。陈志潜等协和医学院的学生于1926年组织了丙寅医学社，发行《丙寅周刊》。该刊同意建立中医中药学的研究机构和学院，并主张对西医也应实行类似对中医的控制条例，因为在中国“现代医学”的开业医生中，只有少数是训练有素的“正规医学院校的毕业生”，其余还包括“传教士医生的徒弟”和“西医中的庸医”。“只要后两部分人仍在社会中实践，则他们将败坏现代医学”。^②

总体说，“那时候，两派中国医生——现代的和传统的——之间的关系并不比两派现代医生之间更富有创造力或更能相互理解”。但第一次世界大战后，中西文化孰优孰劣的问题在中国知识界的争议，导致“中医和西医之间的对峙升级”。不过，整个进程是以西医主动进攻而中医防守反击为特征的。北伐后西医试图控制中医的努力得到中央政府的支持，“卫生部与教育部颁发了一项联合法规，中医必须把他们照顾病人的设施称为‘门诊部’而不是‘医院’及称他们的培训机构为‘培训班’而不是‘医学院’”。这些举措引起中医界的强烈抗争，他们得到陈果夫等人的有力支持，结果到1930年，中央政府成立了与卫生部级别相同的中医局，并着手建立正规培训中医的学院，最终形成中西医两种体制在中国长期并存的状况。^③

值得注意的是，陈先生多次强调中医的社会地位很高，他们得到

① 陈志潜：《中国农村的医学——我的回忆》，18～19页。

② 陈志潜：《中国农村的医学——我的回忆》，22、56～57页。

③ 陈志潜：《中国农村的医学——我的回忆》，22、32～33、71～73页。

中国大众的充分信任，并具有“广泛的政治基础”；特别是儒医，对传统典籍的学习使他们能与士大夫“以共同理解的语言和学识为基础”进行交流，其系统阐述的医疗原则也借助于古代的经典思想而正当化，致使“抨击传统医学迟早会被认为是抨击珍贵的祖国文化遗产”。从这一文化角度言，中医和儒学确有些类似陈独秀所说的“一家眷属”。另外，陈先生也指出，在辛亥革命推翻旧的政治秩序时，传统医学却“仍能确立下来，而且更加扩展和昌盛”。^①这一现象说明，所谓儒医的“政治基础”其实也更多是文化的，它并未与政治制度共进退，而是在政治制度变更后以“文化遗产”的一个组成部分继续正当存在。^②

早在戊戌前后，叶德辉已注意到，西医攻击中医无解剖而脏腑肌理皆不明，故其医理不足凭信，在那时已对中医构成极大冲击。如果“欲抵异氏之学，必设医士之科；欲推救世之心，必明复古之义”。应给各中医“任以医师之职，宽其仕进之途，则师授弟传，日新月异”，以期“或有伟人，以振绝学”。^③这还是在科举未停之时，中医竟然已有渐成“绝学”之势，可见清季西学的“话语权势”相当强有力。但在民国西医眼中，中医的社会地位仍不低，与20世纪20年代试图振兴“国医”那一班人的认知有相当大的差别。^④今日西方意义的“医

① 陈志潜：《中国农村的医学——我的回忆》，16、19、23页。

② 按：本书的英文编辑邦奇女士经陈先生认可，增添了一些从西方研究中得出的近代中国政治、经济、习俗和行为模式等方面的背景资料。这里所讨论的“政治基础”等内容，有可能就是增添者，因为这样的“政治”似更接近葛兰西和傅科等人的新概念，而不太像20世纪20—30年代的中国观念。

③ 叶德辉：《郅园书札·西医论》，46A—B页，长沙，中国古书刊印社，1935年《郅园全书》汇印本。

④ 作为面临经济和社会压力的实际从业竞争者，西医的看法自有其基础；但若找中医的回忆录看，恐怕会有着截然相反的认知。为什么中西医双方各自均认为自己是竞争中处于不利形势的一方？为什么那时大家都这样信心不足？新文化运动以后大量读书人不信中医的例子又提示着什么样的心态和思想分野？对处于新旧竞争中的时人来说，似乎选择站在某一“立场”且须保持坚定更为重要。这又是为什么？是否立场稍不坚定就可能导致对方（哪怕是想象的）胜利？对这些问题的思考和解答，应能推进我们对民国思想与人物心态的认识。同时，在中西医的竞争中，政治力量发挥了直接的作用，其影响的程度（及其有限性）也是值得认真思考的问题。这些都只能另文探讨了。

疗史”在中国大陆基本尚未开展，包括中西医在内的整个医生群体都是近代史研究的薄弱环节，他们在我们的学术言说中，基本仍可以算作失语的群体，而中医的失语又更为严重。^①

与医生的“传统”与“现代”区分的多歧现象类似，民国初年对女性服饰及当时已较敏感的女子缠足问题的态度也呈现出不止两分的情形。这方面的城乡差别非常明显，此不赘论。^②但即使在城市中，口岸地区与内地小城仍有差别，各中小县城之间也颇不一样。北伐时安徽霍邱县设有女高小学一所，两位女教员一来自江苏，一为留学生。她们衣着带江南风味，“短袖露肘，长衣及腰，半天足，着草鞋”。但该校的女学生“仍旧是缠足、理髻、长服，不为所化。相形之中，愈觉得这两位教员奇异的模样。因此社会一般人士，对时髦的她俩，就不免洪水猛兽的歧视。一般妇女，也有同样的心理”。^③

这里服装的新变化很值得注意，女学生仍穿象征其身份地位的“长服”，而新派教师已穿长仅及腰的新式短服，再加上不能读书的一般贫家女子所穿的传统短衣，当时女性的新旧大致已有三类。1927年时，有人正把福建省建瓯县妇女的服饰分为三类：第一类是“县城上、中两级的青年妇女”，她们的服饰与前三、五年的省会时髦妇女一样；第二类是“县城年长的妇女和乡村的妇女”，其服饰仍是二三十年前的式样，浓妆厚抹，“足是缠得不满三寸长”；第三类是“山乡的妇女”，服饰不讲究，但“足仍缠得窄窄的，有尚嫌不窄，用木头装在足踵下，假装小脚”。^④

① 可参见赵洪钧：《近代中西医论争史》，合肥，安徽科学技术出版社，1989；鲁萍：《晚清西医来华及中医学体系的确立》，四川大学历史系硕士论文，2003年；鲁萍：《争议中的传统：变动世界里的中医（1840—1937）》，北京大学历史学系博士论文，2012年。

② 以下数段均参见杨兴梅：《观念与社会：女子小脚的美丑与近代中国的两个世界》，载《近代史研究》2000年4期。

③ 裴毅公：《皖北霍邱妇女生活的大概》，载《妇女杂志》146号（1928年6月），1页。

④ 杨丽卿：《建瓯妇女的生活状况》，载《妇女杂志》13卷8号（1927年8月），16页。

1933年一位“曾经热烈的参加过”放足运动的人总结云南男子对缠足的观念也为三类：“一部分是新时代的知识分子，主张完全反对缠足；一部分是没有成见的，大概以为缠也可不缠也可，只听环境的转移罢了；又一部分是同妇女一般的见识，也爱好小脚。”^①同样，在1933年，广州有报纸报道“汉口市上有三种女人，四寸半高跟摩登女郎，三寸金莲的乡间小姐，还有截发而装脚的改组派。第一种是阔人的姨太太，第二种是纱厂的女工，第三种是中等人家的管家婆”^②。这些地区对服饰缠足的态度皆有三类，且具体的类别又有所不同，说明审美观和生活习俗的转变仍在进行之中。在此进程之中，亦新亦旧者大致已成常态。

然而，过去对亦新亦旧的现象和群体，注意尚不够充分。在趋新的近代中国，新史学一开始本已呈现出面向基层和大众的倾向。20世纪初年的学人早就在提倡“民史”和“群史”，如果可以套用晚清“西学源出中国说”的老调，中国趋新史家注重下层似乎比近年西方兴起的“下层史”（history from below）还要早很多。具有十足吊诡意味的是，在“民”或“群”的范围内，新旧之分倾向的影响仍然严重，偏旧的群体通常便不在史家的关注之中。数量极大的缠足女性，恐怕就是最为史家视而不见的一个群体。

在近代中国这样一个男权社会中，整个女性群体可以说始终处于一种失语的状态之中（同时期的西方也是男权社会，故女性的失语大致是一种中外皆然的共相，不过程度有所不同而已）。但是，由于缠足在近代中国已渐被认为是象征“落后”的恶习，在基本为趋新士人所控制的舆论及出版物中，缠足女子显然是一个受到歧视的社群，因而她们在各类印刷出来的文献中可以说处于一种更严重的“失语”状态之中；即使是提倡妇女解放的专门女性刊物，其“话语权势”也完全掌握在反缠足者一边，几乎没有给缠足女子什么发言权。

换言之，在追求“妇女解放”这一“社会进步”的过程中，民初

① 济民：《辟缠足的理由》，载《民众生活周刊》（云南省立昆华民众教育馆）51期（1933年5月27日），56～57页。

② 钜公：《品脚》，载《成都国民日报》1933年4月20日，7版。

以来许多趋新士人人为之奋斗的一项主要原则——（女性）个人的权利及选择生活方式的自由，却因为缠足行为被认定为“野蛮落后”而在相当程度上被“合理地”剥夺了（至少其发言权是被基本剥夺了）。遗憾的是，缠足女性的观念在我们的史学言说中也同样差不多仍是个空白，许多在意识层面想要关怀女性大众的研究者却未能突破既存史料“话语权势”的无形“控制”，“新的崇拜”在史学界显然仍有极大的影响。^①

废科举后逐渐被排除出乡村教育领域的塾师群体，其人数虽然远比不上缠足女性，但以近代中国乡村区域的广阔，他们也是一个数量相当大的群体。这些人在教育体制改革后社会地位的演化和社会变动的去向，就甚少见深入的研究。尤其对乡村中其实存在一些并不认同民国这一新政体的士绅，几乎无人注意。山西太原县前清举人刘大鹏在辛亥革命后便一直以“清代遗民”自居，不承认“民国”的合法性，直到济南事件和九一八事变之后，才逐步放弃“大清”和“民国”的区分，而基本以“中国人”为其身份认同，到抗日战争爆发后则完全认同于前所不承认的“民国”。^② 这样的士绅当然不止刘大鹏一位，但既存的近代中国社会史研究似乎是将他们排除在关注范围之外的。

对于一些不再积极反击新派而规模又不太大的旧派“世界”，我们过去的注意也相当不够。民初多半生活在上海的所谓“遗老”，其实就自成一“世界”。他们当然也不满意时代的发展，但除少数认真卷入清朝“复辟”活动者外，多数人实际已基本不问政治，而过着一种带有“大隐在朝市”意味的世内桃源生活。这些人的文酒过从之中当然有大量的牢骚不平之语，但其所向往的目标、竞争的成败，以及关怀的事物，其实与这一“世界”外的人颇不相同。比如，诗文（当然是以同光体为主）的好坏，对他们来说其重要性可能就不亚于民国政治中的派系之争或思想界的文体之争。很可能由于这一“世界”的人越来越

① 关于“新的崇拜”，参见罗志田：《新的崇拜：西潮冲击下近代中国思想权势的转移》，载《中华文史论丛》第60～61辑（1999年12月、2000年3月）。

② 参见刘大鹏：《退想斋日记》，431、433～434、436、438～442、444、449、452、456、471、473、522页，太原，山西人民出版社，1990。

少“预流”于其所处时代的主流思想言说，特别是日渐淡出当时的新旧之争，我们过去的史学论述，即使在论及旧派时，对此社群也几乎是略而不提的。

稍有些类似而其实很不相同的另一小“世界”，是四川（基本居住在成都）的“五老七贤”及其追随者，这些人几乎都有前清功名，在辛亥革命后虽不十分认同新的地方政权（然不取对立态度），却也不再像传统社会那样返回故乡定居，而往往留在都市“安排诗酒度余生”（他们的子女又多较趋新，有些在很早时已就读于同文馆和译学馆，这在相当程度上也反映其社会态度）。与上海的“遗老”社群不一样的是，“五老七贤”在四川有相当高的社会地位，同时还具备一定的政治影响力（这在民初中国不是仅见也极为少见）。以军阀战争频繁著称的民国四川，遇有军阀力量相持不下或胜负已判之时，常常都要由“五老七贤”出面领衔通电呼吁甚至安排和平解决的局面。其余大的政治或社会事件，也多能听见他们的声音。但对其个人以及其数量不大的追随者而言，诗文的好坏似乎仍是他们非常重要的关怀。

对这类规模不大的“世界”，过去学界基本是忽视的。四川的“五老七贤”到底是哪几位现在似已无定论了（其实应该是可以通过研究而确定的）。我可以大胆地说，在没有认真研究“五老七贤”的生活及其社会政治影响之前，我们对民国前期二十余年四川的社会、思想与政治的认识，都是相当不充分的。^① 同样，上海“遗老”的生活和心态，又何尝不是民国万花筒中不可或缺的一点，虽然其光泽也许暗淡一些（恐怕还不一定），但没有暗淡又何以见得出亮者的光辉呢？

包括我自己在内的近代史研究者过去的确较多注意时代的“亮点”以及新旧（或“进步”与“落后”）的两极，毕竟中国近代史的研究是在20世纪才起步，草创时期先抓住主流也是正常的情形。现在21世纪即将来临，在这一学科已渐趋成熟之时，研究者自身就应提出更高的要求了。既存研究中的失语群体多偏于旧（或不够新），似乎也提示着他们更多体现了近代中国不变（或传统延续）的一面。对这些群体

① 许丽梅的《民国时期四川“五老七贤”述略》（四川大学历史系硕士论文，2003年）已对此进行了一些初步的探讨。

更深入的了解，必能强化我们对近代中国的整体认识。记得法国有位华裔学者曾说传统中国画的关键在“不画”的部分，这见解或者有点太高远，但弥补我们近代史画面上失语的部分，或者不失为今日以及明日史家的努力方向。

其实，新旧之分毕竟是当时人自己的认知，说近代中国存在“多个世界”，并不一定意味着在观念上根本推翻“两个世界”的说法；但多个世界的提法似更细致而少遗漏，更能表现近代中国的多歧性。我想强调指出的是，不论是两分还是多歧，各个“世界”之间都并非截然分开，而是在许多方面彼此互渗和相互重合覆盖。这似乎增添了历史的模糊感，然而历史本身或许并不那样黑白分明、界限清晰。说不定，历史的魅力正蕴含在其朦胧之中呢。

原刊《四川大学学报》1999年6期

民国史研究的“倒放电影”倾向

中外过去对近代中国史的研究，有意无意中多受 19 世纪末以来趋新大势的影响，通常只给新派一边以发言权，而很少予旧派以申述的机会，使旧派基本处于程度不同的“失语”（voiceless）状态。在政治史领域，无形中似更受到近代西方“优胜劣败”这一进化史观的影响（或许也有中国传统的“胜者王侯败者贼”观念的潜在影响），比较注意研究和论证历史发展中取得胜利的一方（或是接近取胜一方）的人与事，而对失败的一方，则或视而不见，或简单一笔带过。有人曾说：“历史是由胜利者书写的。”综观中外许多既存研究所再现的史实，有时真让人产生“历史是由胜利者创造的”的印象。

在史学研究的对象和题目的选择上，这一倾向直接导致不够“新”或“进步”的人与事常常没有什么人研究，同一人物也是其“进步”的一面或其一生中“进步”的一段更能引起研究者的注视。^① 尽管表述的方式有不同，“先进必然战胜落后”是近代以来不断重复的一个重要观念。今日西方后现代史家已提出“进步”本身就是个有倾向性的“现代”概念，因而不一定客观（有趣的是后现代史家基本不认为史学可以“客观”）。这个问题不是简单说得清楚的，本文也暂不置论史学研究是否应注重表彰进步力量。但有一点是肯定的：不进步的对立面的形象模糊及不值一顾，实际上已直接影响到进步力量的清晰和魅力。

以民国史研究为例，我们的民国史研究近年发展较快，论著日多，若以进步速度论，在近代史研究中应可名列前茅；但与近代其他时期

^① 参见本书《见之于行事：中国近代史研究的可能走向——兼及史料、理论与表述》。

的研究相比，深入程度仍嫌不足。对民国时期的人与事（特别是人），我们的认识似尚停留在相对浅表的层面；除一些类似“五四”“五卅”、北伐、抗战、国共之争等大事件有数量较多的集中研究外，其余内容恐怕连普遍的覆盖都还不能说已经完成。而对那段时间社会的动与静、各社群的升降转换、人们的生活苦乐、不同人物的心态、思潮的兴替（特别是相对边缘者），以及学术界的主流与支流等面相，我们的了解恐怕都还相当不足。概言之，整个民国史研究或者可以说是骨干已粗具而血肉尚模糊，而全面的社会与集体心态重构尤嫌不足，一个比较全面的动态民国历史图像还有待于重建（即使对上述已集中研究的事件，也存在有选择地注重和忽视不同因素的问题）。

民国史中，北洋军阀统治时期又是一个相对更为薄弱的时段。此不独中国如此，西方亦然。在费正清和费维恺主编的《剑桥中华民国史》两卷共26章中，北洋军阀统治时期占两章^①；在法国学者 Jean Chesneaux, Francoise Le Barbier 和 Marie-Claire Bergère 撰写的民国史中，北洋时期为全书12章中的一章^②；在以研究军阀时代著称的美国学者谢里登（James E. Sheridan）写的另一本民国史中，北洋时期为全书八章中的一章，比例稍高^③。近年中外对北洋时期的研究稍增，但总量仍不算多。很显然，败落的北洋军阀已成为历史写作上的“过渡”章节。

其实，北洋军阀统治的十余年间中国不论社会经济还是政治军事以及思想学术，都有相当大的转变，实不能存而不论。即使仅仅想要了解国民党何以能战胜北洋军阀，也必须对失败的一方做深入的考察，给对立面以发言权，然后可得到接近原状的认知。只有对国民党（在一定时期内包括与之联合的共产党）和北洋军阀双方的心态、观念、

① 中译本，北京，中国社会科学出版社，1994。这是中译本的命名，实即《剑桥中国史》的第12、13两卷。

② *China from the 1911 Revolution to Liberation*, trans. by Paul Auster, Lydia Davis and Anne Destenay, New York: Pantheon Books, 1977.

③ *China in Disintegration: The Republican Era in Chinese History, 1912-1949*, New York: The Free Press, 1975.

行为及其互动有比较深入而接近原状的认识，我们才能对以北伐为表征的国民革命这一近代中国极为重要的政治事件有更为清晰的了解。

从既存研究北伐时期的多数论著看，过去似倾向于从后来国共两党成为中国主要的政治力量的角度来反观历史，仿佛 20 世纪 20 年代一直都是国民党和共产党两大力量在进行斗争。其实，在国民党象征性地统一全国之前，对身处 20 世纪 20 年代的大多数中国人来说，北伐前后政治军事方面主要的区分恐怕是南北即北洋政府与国民政府的对立，当时中外舆论关注的重点显然是南北之争。而国民党内部的派系之争，特别是国共之间的斗争，并不为许多人所了解，也未引起时人的充分注意。国民革命运动的内部争斗，只是在 1927 年武汉与南昌的对立出现后才渐为人所知。当时报刊上最著名的“赤党”，实际上是活跃在台面上的左派国民党成员徐谦与邓演达，人们对真正的中共反而了解不多也注意不足。

这样看来，既存的研究倾向，颇有点“倒放电影”的味道。布洛赫（Marc Bloch）在讨论“由今知古”的取向时，便说及倒放电影。^①在他那里，这是一种配合“由古知今”的正面取向。在中国，梁启超很早就将历史作品与电影对比，主张“真史当如电影片，其本质为无数单片”，经过史家的驾驭和组织，使横的方面为“整个的不至变为碎片，纵的方面为“成套的不至变为断幅”。^②但他也提醒说，“看电影不单看最后一幕，要看从前的活动”^③。

或可以说，“倒放电影”手法的优点是：由于结局已经知道，研究

① 参见 Marc Bloch, *The Historian's Craft*, trans. by Peter Putnam, New York: Vintage Books, 1953, p. 46. 不过这是英译本的文字，译自法文的中译本是这样表述的：“在历史学家审阅的所有画面中，只有最后一幅才是清晰可辨的。为了重构已消逝的景象，他就应该从已知的景象着手，由今及古地伸出掘土机的铲子。参见《历史学家的技艺》，张和声、程郁译，38 页，上海，上海社会科学院出版社，1992。

② 梁启超：《中国历史研究法》，见《饮冰室合集·专集之七十三》，34～35 页。

③ 梁启超：《社会学在中国方面的几个重要问题研究举例（在燕大社会学会演讲）》（1927 年，周传儒笔记），见夏晓虹编：《〈饮冰室合集〉集外文》，1062 页，北京，北京大学出版社，2005。

者较容易发现一些当时当事人未能注意到的事物的重要性。以后见之明的优势，仔细分析当时当事人何以不能注意到那些后来证明是关键性的发展（即何以不能认识到特定事件的历史意义），以及这样的认知怎样影响到他们对事件的因应，应能有较大的启发。但这一手法也可能有副作用，即容易以今情测古意。特别是有意无意中容易以后起的观念和价值尺度去评说和判断昔人，结果是常常得出超越于时代的判断。这样以后起的观念去诠释昔人，有时便会出现朱熹指责的“先立说，拿古人意来凑”的现象，主动去“捉”出一些脱离时代的研究结论。

黎澍先生曾总结出我们中国近代史研究的四个缺点，其中之一就是追随“国民党观点”，即不从历史实际出发，不充分研究材料，而以领袖、党派划线，跟着国民党人云亦云。^①这一倾向其实在西方也存在，尤其在民国史研究中特别明显。自从国民党开府广州特别是宋子文掌管财政后，实行了西式税收新政策，使政府财源陡增，有力地支持了广州政府的东征北伐。过去许多中外研究者都将国民党的新政策视为中国财政的“现代化”而予以肯定，但当时舆论对此曾有非常强烈的反弹（意味着民间对此“现代化”举措甚为不满）。无论后来怎样评价这一政策，当时这些反对舆论长期为中外研究者所忽视，很能说明中外的民国史研究无形中都不不同程度地受到（比北洋更进步的）国民党观念的影响。

章太炎就是当时指责国民党擅加苛税，其暴敛害民甚于北洋政府中的一个。^②而现存对北伐前后政治的研究，除极少数外，均甚少提及像章太炎、梁启超这样一些并未退出历史舞台且颇活跃的思想大家的政治活动与政治言论。其实，对身处战乱与革命时代的各种类型的读书人（包括传统的士和现代知识分子）的心态及其怎样因应时势的

① 转引自耿云志：《回忆黎澍同志》，见黎澍纪念文集编辑组编：《黎澍十年祭》，294页，北京，中国社会科学出版社，1998。

② 章太炎致孙传芳电，1926年9月4日，载《晨报》1926年9月10日，3版；章太炎致李根源书，1927年11月27日，见汤志钧编：《章太炎年谱长编》，下册，890页。

考察，必有助于增进我们对那一时代的整体理解。但在一般对章太炎的认知中，公开站在北洋军阀一边这一事实并非他这位革命家一生中值得大书特书的阶段或面相。

这就凸显出“倒放电影”手法另一明显的不佳之处，即无意中会“剪辑”掉一些看上去与结局关系不大的“枝节”。其结果是，我们重建出的历史多呈不断进步的线性发展，而不是也许更接近实际历史演变的那种多元纷呈的动态情景。史家在重建往昔之时固然都要选择题材和排比史料，以避免枝蔓；但在那些与主题关系不大的史实皆被剔除后，重建出的史实固然清晰，是否也有可能偏离历史发展的原初动态真相呢？

有时候，也许史实的发展演变越不整齐清晰，越接近原初的动态本相。有些看上去与所处时段的历史发展结局不一定有非常直接关系的“枝节”性侧面，其实仍能折射出“整体”的相当时代意谓。民国史上类似北洋军阀统治时期这样的重要时段，尤其不容忽视。若能更多地关注过去研究中的“失语”面相并给予其“发言权”，我们的民国史图像一定会更具“全息性”，很可能民国史上“进步”的面相也因此比原来所认知的更加生动丰满。

原刊《社会科学研究》1999年4期

知常以观变：从基本处反思民国史研究^{*}

两三年前，在一篇命题作文中，我曾指出一个现象，在“改革开放”的三十多年中，中国近现代史的发展突飞猛进，研究者的数量明显增加，研究论著的增加幅度更大，不论是增长比例和论著数量，似乎都已超过了此前最著的中国古代史。^①而在近现代史中，增长比例最显著的，无疑是民国史。不仅论著数量增长，并已渐成体系；经几代学人数十年努力的《中华民国史》^②，就是一个表征。

因朋友和师长的提携，我也曾参加过《中华民国史》的写作，却不敢自称是一个“民国史研究者”——不仅个人研究的时段常涉民国建立之前，更主要的是，即使在考察分析时间相同的人与事时，也很少将所讨论的问题（issues）定位在“民国史”之上，亦即不常以“民国史”为研究时的思考范围。所以，“民国史”是一个我还需要学习的领域。另外，因为自己也曾参与，不妨略作“自我批评”。以下所说，或是外行看热闹的门外话（不是客气），或是“过来人”的反思；且因研究不足，只能点到为止。敬请方家指正。

^{*} 本文曾在中国社科院近代史所举办的“中华民国史研究的回顾与未来走向”论坛（北京，2012年11月3—4日）上陈述，文章初稿曾经北京大学历史学系部分同学纠谬，薛刚、王果、王波、周月峰和复旦大学历史系博士后流动站的梁心博士的意见，对本文的修改有直接帮助。谨此致谢！

^① 参见罗志田：《转变与延续：六十年来的中国史学》，此文已收入拙书《经典淡出之后：20世纪中国史学的转变与延续》，52~104页，北京，生活·读书·新知三联书店，2013。

^② 李新总主编：《中华民国史》（12卷本），北京，中华书局，2011。

一、充分认识五千年之大变

依我的陋见，民国史研究最需要注意的，是从更长的时段观察思考，以确立民国的建立究竟在哪些基本的面相上带来了变化，这些变化又怎样影响了中国的政治、社会、经济甚或文化。很多众皆认可之事，不一定就理所当然。或不宜把民国的建立视为天经地义，即把民国从体制到民生的所有史事都当成理所当然的常态现象，进行众皆认可式的思考和处理。

对中国而言，民国（Republic of China）实施的共和体制，是一个全新的外来制度，而且是一个其西方创制者仍在完善发展中的政治制度；它所取代的，是至少推行了两千多年的帝制。用杜亚泉的话说，辛亥年开始的鼎革，是一个从帝制到共和的“五千年以来之大变”。^①我的感觉，对这一大变的性质及其带来的各类转变，甚或大变本身，研究者的重视似尚不足，仍有提升的空间。^②

从民国建立时开始，“共和”似乎就是一个先天正确无须论证的体制。仅少数人出来质疑这一体制是否适合于中国，或至少是否适合于当时的中国（其中较有名的是康有为）。余人多站在“共和”一边的立场上思考和论证当时的政治和文化，并建议或推行具体的政策。^③后来的研究者，也大多秉持同样的态度思考和处理其所研究的问题（虽未必是有意的），使问题的答案具有不证自明的前定性质，而很多“研究”也就在有意无意之间成了为预定的答案寻求解释的努力。

① 杜亚泉：《通论》，见杜亚泉等：《辛亥前十年中国政治通览》（原名《十年以来中国政治通览》，是1913年1月《东方杂志》9卷7号所附“刊行十年纪念增刊”），周月峰整理，1页，北京，中华书局，2012。

② 因近年一直忙于“按时”完成作业，新书的阅读量有限，不排除这是一个错觉。

③ 另一方面，最下面的基层生活，在较长时间里尚大致维持共和前的常态（假如国民党的“新生活运动”认真贯彻普及，就连这一层面也很难维系）。我要特别指出，这里只是描绘现象，不涉褒贬。共和前的生活常态是否更好，甚或是否应当维持，都是另一方面的问题。

至少在自然科学领域里，为预定的理论设想寻求解释并加以证明，是很常见并且得到高度认可的努力，正是名副其实的“研究”，且为多数学者所从事。个人虽更愿意选择那些因研究的结果而体现其意义的题目，却也无意因此“贬低”此前的民国史研究。不过，如果因为这样的倾向而把变态视为常态，把新生事物看成既存现象，就有可能影响我们对当年史事的认知；也可能因此把一些尚存的故态看作可有可无的细节，置之不理；若进而因“政治不正确”（politically incorrect）而把一些史事摒除在研究范围之外，则我们看到的“民国史”图像，就可能是一种带有选择性的图像——不一定不准确，却可以肯定是片面的。

同时，正因那是一个“五千年以来之大变”，读书人的心态和思维，也迥异于承平时代。通常一时代一社会之典范未变，则可能维持所谓“道一同风”的状态，学者往往如布尔迪厄（Pierre Bourdieu）所说，有意识地选择对局部问题做出尽可能完整答复的思考和努力方式。^① 由于长期延续的既存意识形态已失范，又面临铺天盖地而来的西方新思潮，中国读书人思考的根本性、开放性与颠覆性都是前后少有的。他们中一些人开始非常认真地思考人与自然、人类社会、政治体制和人与人关系等很多基本问题，产生了不少建设性或破坏性的创新见解和设想。同样由于我们的选择性预设，这类创见也较少引起研究者的关注，或因其显得“非常”而不屑一顾，或径视为荒诞而予以排斥。其结果是相似的，即强化了“民国史”图像的选择性。

其实，按梁启超对历史“革命性”的描述，即“革命前、革命中、革命后之史迹，皆最难律以常轨。结果与预定的计画相反者，往往而有”^②。包括民国在内的中国近代，就是这样一个特殊的时代，产生了很多此前很少见到的现象，带有明显的“革命性”；许多洋溢着激情活力的面相，往往很难以常理度之。或可以说，民国史研究必须更加重

① 参见布尔迪厄、夏蒂埃：《社会学家与历史学家——布尔迪厄与夏蒂埃对话录》，马胜利译，28页，北京，北京大学出版社，2011。

② 梁启超：《中国历史研究法》，见《饮冰室合集·专集之七十三》，117页。

视的，就是近代中国具有不少与所谓传统中国和人类其他社会很不一样的特性。

一个与常理相悖的典型例子，即“革命”那超乎寻常的特异表现：在精神物质两层面皆已确立精英地位的既得利益阶层——通常最乐于维持现状而最不倾向变革的群体——之中，仍有不少人长期向往和憧憬着一个可以带来根本变化的革命，并不断倡导和鼓励着各式各样的革命。从蔡元培、胡适、张东荪、梁漱溟到太虚法师等，无不如此。^①而“家庭”这一多数人类社会历来最看重的“温暖港湾”，在近代中国却忽然失去了其在过去和外国都曾具有的广泛社会功能，特别是对其成员的护佑；并承载着大量新增的宏阔政治负担，被视为其成员救国兴邦的桎梏，变为一个阻碍国家民族发展的负面象征，成了革命的对象。^②

颇具吊诡意味的是，中外基本将上述事例视为正常现象。^③造成这一结果的因素甚多，其中一个因素，或是相当一些研究者有意无意间多以后来占上风的所谓“民族国家”（nation-state）眼光看中国，而民初的中国虽已告别帝制，却又尚非一个典型的“民族国家”。杜威在1920年就指出，“中国正在急剧变化”，既不能“用旧时帝制的中国那一套来思索中国”，也不宜“用西方概念的鸽笼子把中国的事实分格塞进去来解释中国”。^④后一取向不少学人迄今仍在延续（未必是有意

① 参见罗志田：《士变：二十世纪上半叶中国读书人的革命情怀》，载《新史学》18卷4期（2007年12月）。

② 北京大学历史学系赵妍杰的博士论文即研究近代中国的家庭革命，虽尚未完成，已可见重大突破。

③ 以家庭为例，巴金所著的《家》，就长期作为美国很多大学“中国近代史”课程的指定参考书。则其学生所认知的“近代中国”，便是一个亟须突破“家庭”桎梏的国度。一些严谨的学者或会认为：巴金等人表述的是对所谓“大家族”的不满，而对今人所谓“核心家庭”，似并无太多意见。昔年确也有新人物曾憧憬或寄希望于“小家庭”，但一般人似并无这样细腻的分。实际上，“五口之家”乃是很早就出现的言说，而那些考察析产、分家的社会史研究也提示出，当年社会中的多数家庭，并不十分“大”。

④ 转引自冯友兰：《为什么中国没有科学——对中国哲学的历史及其后果的一种解释》（1921年），见《三松堂全集》，第11卷，31页。

的),前者却早就淡出了多数研究者的视野。^①

眼光转变之后,有时常态也会被视为变态。例如,中国长期是一个农业国,真正形成规模的工业化和城市化,不过是最近的事。至少抗战前的农业和农村,并未出现较大的结构转变,大体维持着一个与前相似的常规状态。^②但在20世纪20—30年代,中国的农业被认为出现了严重的问题,农村被认为处于“崩溃”边缘。而在此后的抗日战争中,工商业集中的城市大部分被侵占,正是农村支撑了中国的八年抗战,提示出“崩溃”的虚拟性。可知时人谈论的,更多是以城市眼光为基础构建出来的乡村问题。^③几千年不变的常态,忽然被视为一个严重的“问题”;不是乡村成了变态,更多是既存的常理被流行的新理取代了。^④

经常有助于观变,若明确上述现象之常态与变态,则其产生便非常值得探究。有些间接的促成因素,可能较为曲折隐晦,却相当深邃。例如,在我们的史学言说之中,辛亥革命前民族主义与反清的密切关联,是一个因后人讳言而未曾予以足够关注和思考的重要因素。进入民国后,中国思想和政治的很多变化,其实都与此相关。过去比较看重民族主义在政治方面的表现及影响,实则民族主义的层次和面相都

① 大体上,研究者容易受研究对象的影响。当年的时代风气趋新,好以外国眼光反观中国;读书精英虽试图走向民众,然多存指导心态。这些都影响到后之研究者,因此而较少认真看待偏于“守旧”的言论,并不重视真正老百姓的看法。

② 在认知层面,自近代出现城乡对立后,“乡村”逐渐变成了“农村”,“空间”逐渐“行业”化,甚或被取代,则是一个不小的变化。

③ 参见梁心:《都市眼中的乡村:农业中国的农村怎样成了国家问题,1908—1937》,北京大学历史学系博士论文,2012年。

④ 从清中叶起,中国人口和农业产量的矛盾就有人在讨论,现在仍是常被提及的话题,故农村当然有其实际的问题存在。但以20世纪中国人口增长的现象看,问题的严重程度,似仍被夸大了许多。从那时到今天,农业、农村甚至农民,都经常被视为国家的“问题”。实际上,问题更多来自很多人津津乐道的“现代化”,而非所谓“三农”。与所有走向工业化和城市化的社会相类,中国的农村、农业和农民都为所谓现代化付出了比其他行业、居住场所和社会群体更大的代价。因此,当“现代化”更多还是一个愿望时,乡村和农业都不会有太大的“问题”,遑论崩溃。

远更丰富，不仅其在政治领域的影响（包括对外抗争和对内整合、动员的面相）仍需进一步探索，就是在文化、社会甚至生活领域，也可见其直接和间接的影响。

二、民族主义与民族国家

当年“驱除鞑虏”的口号虽充满了建构的意味，这一“再造”却得到朝廷的鼎力帮助——1911年“亲贵内阁”的出现，本身或也受到外来的民族主义观念影响，实大大增强了这一民族主义口号的动员力量。不过，即使没有朝廷的帮忙，“鞑虏”本身也为一个充满了失败和屈辱的时代提供了非常合适的替罪羊，它卸载了很多原本加在“中国”（从文化到体制）之上的责任，也提示了“毕其功于一役”的现实可能。

然而，当辛亥革命之“一役”所造成的改变不像时人期待的那样明显时，很多人会进而追问到“鞑虏”背后那更长远的体制——回归（民初的称帝和复辟皆是某种回归）是追问的一种结果（复辟虽直接回归“鞑虏”本身，仍受追问氛围的影响），进而质询体制背后的文化是追问的另一种结果。由此视角看，复辟、称帝和新文化运动，在某种程度上都是“尝试共和”的伴生物。

进而言之，清末的革命是以反清为号召的，但鼎革之后，不再是革命目标的满族立刻得到了“赦免”，倒是原非革命目标且为华夏正宗的经典，亦即中国传统的基石，被正式逐出了教育体系。^① 随着清政权的不复存在，“鞑虏”对内外责任的卸载功能也就终止了，“中国”的文化和体制现在不得不承担全面的责任。其结果是，反清停止了，反传统则变本加厉。几乎一夜之间，革命的对象发生了彻底的转变，政治革命也就转向了文化革命。

特别值得今人反思的是，这一切过去也都被视为正常现象！仿佛

^① 民国元年五月，教育部颁布了《普通教育暂行办法》，特别提出了师范和中小学“一律废止读经”。该《办法》见张静庐：《中国近代出版史料初编》，242页，上海，群联出版社，1953。

一切可以不证自明，其实非常需要梳理。反对读经的言论固然肇始于清季，而孔教、孔道与帝制互相支持的论述，也已萌芽于革命前，但文化本非革命的目标。正如戴季陶反复指出的，当时的革命者虽也兼顾政治革命和社会革命，实则“三民主义旗下的人，大都是一民主义”，而且是“不完全的一民主义”，即以“排满复仇主义”为革命的唯一准绳。故“革命之成功也，不曰‘革命成功’，而曰‘光复’”。^①或许废止读经的蔡元培就是超出“一民主义”的少数人之一，他可能不假思索就“自然”促成了革命对象的急遽转变。然而这一根本转折并非理所当然，需要有说服力的解释。^②

或即因为异族政权已被推翻，辛亥鼎革后的一大变化，是此前甚嚣尘上的民族主义，仅对外抗争的一面仍在发酵，对内则一度失去了某种工作性的目标，不得不暂时淡出。而“民族”的淡出，使相关的“国家”变得有些虚悬而漂浮，导致个人的兴起、家庭的重新定位、一些地区“宗法”的复苏以及（与民族和国家对应的）社会的兴起。

这些范畴与“国家”的关联和异同，是一个脉络其实明晰（内在理路一脉相承）却迄今很少得到梳理的重要面相。但其表现形式，却又与一些时人特别关注的议题（如国体与政体、以外患为表征的国际竞争等）有着不小的错位（当年朱熹等在面临亡国危险的同时，却特别侧重“礼下庶人”的努力，实有异曲同工的意味）。

自从近代西方的民族国家观念传入中国，各类“造国家”和“建国”的表述就层出不穷。在一些学者眼中，帝制向共和（亦即民国）的转换，也可以被视为民族和国家的建构（nation/state-building）。若接受这样的看法，进一步的问题是：民初这些“非国家”的思潮和倾向，究竟是旧“帝制”崩散后的余响，还是新“建国”进程的一部分，

① 戴季陶：《国民革命与中国国民党》（1925年），黄埔中央军事政治学校政治部宣传科，1927，11～18页；戴季陶：《共和政治与政党内阁》（1912年6月），见唐文权、桑兵编：《戴季陶集》，432～433页，武汉，华中师范大学出版社，1990。

② 后来很多争论，都可以追溯至此。例如，20世纪50—80年代西方（尤其美国）的中国论述中关于 culturalism vs. nationalism 的言说，部分或即渊源于此。

甚或两皆相涉，都是可以思考也需要论证的。还有一种可能，即其两皆不是，不过就是一些历时性意义上的跨国（transnational）现象而已（详后）。

“五四”前后民族主义的重新高涨，虽更多出于外患的刺激，却与上述“非国家”的思潮和倾向之一度泛滥，有着千丝万缕的关联，也需要循此进行探索。新文化运动时“德先生”被强调，一个间接而相对长远的背景，或根于此。那时的人颇用“民治”一词，却并不特别重视作为主体的“民”。外来新制度的学理基础（主要来自西方），以及制度与人民的关系，或人民在制度中的地位，都不是时人关注的重点。有意思的是，今日不少熟悉西方政治学理的研究者，也和时人一样并不关心这样的基本议题。

所谓“民族国家”，本兼含两大方面，即“国、族”关系与“国、民”关系。两者密不可分，却又若即若离。在民初的尝试共和期间，“不完全的一民主义”已经退隐，厘清与朝廷不再挂钩的“国家”与“政府”的异同，是中国思想界一个虽未明确提出实则迫切而繁重的任务。在此之上，则是一个更重要的议题，即共和国体下“国”与“民”关系的重新界定和确立。

其实“国民”原本是 nation 的一个译法（国民党即 the Nationalist Party），与今译之“民族”本是同体。或许正是民族主义那曾经与反清的密切关联成为一个越来越不必提及、不宜提及甚或不愿提及的意象（metaphorical image），此时的“国民”那种主要对外的单一整体意思已淡化，而逐渐固化为对内为主的新含义，更多是一个可伸缩的复数整体，很多时候可以是全体中的一部分。

早在清末十年中“民”意识兴起时，就曾伴随着一系列今人所谓民粹化的思路和运动方式，如否定读书人的反智倾向、人民自己教育自己的“新民”方式等。所有这些，在民初也都相当盛行。同时，共和新体制下的“国民”，其表现也并不能令一些趋新读书人满意。

清季的立宪，基本是一个自上而下的大举动，人民自身的意愿实不明显。^① 然而清廷尚未完成立宪就被推翻，故“以宪法规定统治权”

^① 参见罗志田：《革命的形成：清季十年的转折（中）》，载《近代史研究》2012年6期。

的任务，又留给了民国人。^①但陈独秀在民初再次观察到类似的现象，即“立宪政治之主动地位，属于政府而不属于人民”。正因宪政并不出于多数国民之自觉、多数国民之自动”，他看到了共和国民与奴隶和君主制度下子民那“无以异”的“卑屈陋劣”特性^②；并深感“吾国年来政象，惟有党派运动，而无国民运动”^③。这位正向“国民”靠拢的读书精英，潜意识中仍存对民众的轻视。^④

“国民运动”本是群体的，但“多数国民”中的“国民”，却更多是个体的。依既存的研究思路，一个新文化运动的旗手，此时或许会反思个体的人与群体的人之轻重缓急；而陈氏看到的是群体的“党派”，冀望的也是向群体的“国民”过渡。时人的思维并非单线性的，故这似未妨碍陈独秀以及其他新文化人同时强调个人及其主动作用，但个人的觉醒与群体的国民运动之间那潜在的紧张（tension），却已开始显露，渐呈不呼亦出之势。

这样，尽管上述思潮和倾向皆有着一定的“非国家”特色，在国争须群力的基本认知下，它们大体仍是向着清末开始得到提倡的“群”（落实在集会结社和组党之上）的一路走——近代产生的“积人成家，积家成国”观念，仅少数“落后”者还在提倡，“先进”者则走向毁家之路。在民国初年政党受到质疑后，家庭并未成为回归的选项。一度特被看重的“个人”，在“五四”后也因国争而退隐。新文化运动时可见更广泛的社会（原本意思就是结社集会）兴起，几年后又出现新一轮的组党风潮。此时苏俄影响适至，政党的概念，以及动员、组织、运行方式也都出现了极大的转变。

国民党的改组及其后的国民革命，多少适应了上述的发展，一度

① 杜亚泉：《通论》，见杜亚泉等：《辛亥前十年中国政治通览》，23页。

② 陈独秀：《吾人最后之觉悟》（1916年2月），见任建树主编：《陈独秀著作选编》，第1卷，203页，上海，上海人民出版社，2009。

③ 陈独秀：《一九一六年》（1916年1月），见《陈独秀著作选编》，第1卷，199页。

④ 正如此前以老百姓为主的“民间”却往往为士绅所代表一样，后来兴起的“社会”主体本是国民，却又不等同于“国民”，使得陈独秀等可以主张激烈地“改造社会”，而无须正视其对国民的实际不尊重。

颇具整合能力。在群皆惶惑之时，“民族”的回归及其与“国家”的结合，似乎提供了一个选择性的出路，却又是一个充满了紧张的进程。北伐前后国家主义派和民族主义派的殊死对立，在一定程度上隐喻着也揭示出外来同学理背后的取向紧张。而“国民”或“民族”的“内化”，又使得在近代中国政治中起着决定性作用的民族主义，始终带有潜流的性质，与吸引了大量读书人的社会主义在思想界广泛而明显的影响力和实际政治领域表面的无能为力现象，适成鲜明的对照。

在北京政府时期，国民党潜意识中视中央政府为“他人”的，故特别强调各省的“独立”及地方自治。北伐后国民党自己执政，新政权很快开始了清廷当年曾欲实施的“中央集权”努力，国家（state）开始向基层挺进，赋税成倍数激增，这些都是至少千年以来甚少见到的现象；至于从政治到生活都试图全面“党化”的尝试（“党化教育”即一鲜明表征），更是五千年未有的新现象。

20世纪20年代国民革命带来的转变，很多是根本性的，尤其政治伦理和政治运作模式都发生了剧变。在某种程度上，可以说北伐前后的“民国”，是两个很不一样的“民国”，不妨分别看待。尽管那时中央政府实际控制的省份不多（更宽广的区域是通过“易帜”实现统一的，故中央号令所及的程度不一），其更欲有所作为的积极态度则此前少见。在新的政治伦理之下，“国”与“民”的关系再次面临重构。

三、余论

以共和取代帝制为象征的转化，是一个翻天覆地的全方位巨变，一个可能仍在进行中的“五千年之大变”。体制翻新了，文化转变了，从政治到社会、生活到心态、思想到学术，无不见证着并反映出某种半新半旧、亦新亦旧的状态，多元多歧，而又互渗互动。各种因素和线索，形成多层次的交织和缠绕，呈现出前所未有的多样性。在“乱哄哄你方唱罢我登场”的态势中，新旧体制又都不是单一的，其发展可以是却不必要是线性的——新旧之争是明显的，但又不仅是新与旧之

争，而更多毋宁是新的冲突、紧张和对立取代了旧的冲突、紧张和对立。^①

往昔已逝，对昔人的生活、行为和思想，后人很难“感同身受”，只能尽量通过设身处地之法以接近之。中国史学的长处，在于很早就注重辨析历史记载中“所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞”（《公羊传·隐公元年》）的差别。我们不必“高古而下今，贵所闻而贱所见”（王充《论衡·齐世篇》），却也不宜忘了距离本是史家的优势。如布克哈特所说，距离给予史家一个更高远的位置，可以从杂乱中感受到和谐，因而获取对历史力量和精神的整体把握。

在近代中国这一波澜起伏的动荡时代里，由于富强成了国家目标，连带产生了一系列事出权宜的思路和举措，后来有意无意间一步步制度化，成为一种新兴的“常态”，使得下马治天下之时，仍延续着马上打天下的思绪。同时，也有不少实为近代出现的新现象，渐被固化为思维定式，反使后人产生“习见”的感觉。例如，以前地方的正绅是不允许也不屑于涉足税收一类事务的，清季人常说的绅首包揽厘税，乃是历时不长的新事物；而今日所谓“地方精英”参与类似事务，往往被视为国家涉入地方的表征，受到中外学者的关注。^②

这样看来，不少近代出现的新现象和新事物，一些被不同政权的制度固化，另一些则在不知不觉中渐为研究者所“熟悉化”，使变态被看作常态，反而过滤了很多时人言动，遮蔽了不少重要问题，简化了原本更为丰富的史事。但史事本在史料之中，何以不少推崇史料的研究者会视而不见？这才是值得深思的问题。我不能说这些研究者就是愿意跟着他人走，思人所思，言人所言；更应仔细斟酌的，或是那些疏离于史料的思路和言说究竟在何处吸引了追随者？

在 20 世纪的中国，“民族国家”与共和制的“民国”，都是发展中

① 本段与下段均参见布克哈特：《历史讲稿》，刘北成、刘研译，178～180 页，北京，生活·读书·新知三联书店，2009。并参见梁启超：《过渡时代论》（1901 年），见《饮冰室合集·文集之六》，27～30 页。

② 参见罗志田：《国进民退：清季兴起的一个持续倾向》，载《四川大学学报》2012 年 5 期。

的新生事物。从更长的时段言，民族国家究竟像其他政体形态一样是人类社会的一个过客，还是可能成为其常态（或者说，是一个历时不长的过客，还是较长时期中的常态），仍为一个待证的问题。毕竟，在人类历史中，自有“国”之观念以来，世界上大部分地区的人在大多数时间中其实都生活在非民族国家——帝国或其他形式——之中。^①

如前所述，民初的中国虽已告别帝制，却又尚非一个典型的“民族国家”。既不能用旧时帝制的那一套来思考，又不宜简单套用西方的概念。然而还有第三个选择，即两不拘泥，却不妨两皆参考，同时借鉴。那的确已是一个新的中国，但不论是既存的帝制中国典范，还是外来的民族国家学理，虽不宜据其成说照本宣科，却皆有大量的诠释和分析可以借鉴参考。

如果不把上述的变态与常态简单看作单一的新旧面相（即新旧各自也充满了冲突、紧张和对立），而可能是新旧两皆有之，短言之则为革故鼎新时代的过渡现象，长言之则历时性意义上的“跨国”现象。思想解放了，研究方法和取向自可因事制宜——既可以向前看，也可以向后看；不妨纵深考察，也可延伸分析。

任何宏大结构，本建立在微细史事的基础上；而结构的确立，必也有助于观察和认识具体的史事。从上面提到的一些基本层面看，民国前期到底是些什么人在想什么、说什么、做什么，我们似乎并不那么清楚，遑论整个民国史。这也就提示我们：民国史研究还真大有可为。

且历史本是积累的，浩浩长江，来自上游之涓涓细滴，发为下游之波澜壮阔。民国史亦然。很多民国时开始实施的体制、举措，不仅受外来的影响，也多有此前的渊源；而其对社会习俗和群体心理的影

① 附带说，与民族国家不同或对应的政体形态可以很多，帝国仅是其中之一。帝制时期的中国，是否一定要称为中华“帝国”，窃以为还可斟酌。因为我们现在论述和对话中的“帝国”概念，基本是西来的。而西方关于“帝国”的论述中有一对核心关系，即宗主国和殖民地的关联互动，在帝制中国基本不存在（所谓朝贡关系稍有类似之处，但那更多是一种“非物质”的政治互动）。这样，近年西方关于“帝国”的很多新颖见解，颇具启发性，却难以借鉴；而不少关于“帝国”的成说，也就未必能帮助我们认识帝制中国（详另文）。

响，或许在几十年甚至更长的时间后才逐渐显现出来。故民国史本是开放的，有继往的一面，也有开来的一面；只有充分认识和理解其既往和开来的两面，我们才能领会到五千年之大变究竟何在。若超越名号、正朔等面相，而看重其共和制的“国体”，民国的延续性就更加明显，颇类外国语法中的“现在进行时态”，不妨以更开放的心态看待之。

原刊《南京大学学报》2013年1期

历史记忆与五四新文化运动

五四新文化运动应该说是广受关注的题目，每逢五四学生运动周年之际，不仅媒体多有所反应，治史者也不免从反思角度回看“五四”。一般多以为盖棺即可论定，但我们历史记忆中的五四新文化运动是怎样一回事，恐怕仍是言人人殊。^①可以说，五四新文化运动并未到盖棺论定的程度，甚至连许多基本史实都还没有搞清楚。这样说许多研究“五四”的学人可能会不同意，然而，有些我们认为是已论定的“史实”，当时的当事人或者便不这么看（详后）。使问题更趋复杂的是，重新诠释五四新文化运动的尝试也始终未间断。

例如，试图论证五四人不怎么“反传统”，是近二十年相当一部分史家（其中包括一些我非常尊重的学界前辈）的持续努力。较近的一个尝试提出，“五四新文化运动不反儒，但是反对封建礼教”^②。这个问题不是这里可以简单说得清楚的，但有一点或者值得我们思考，当新文化人反“礼教”时，他们心里是否存在将此与“儒学”区别的意识？陈独秀一则曰“旧文学、旧政治、旧伦理本是一家眷属，固不得去此而取彼”；再则曰“新旧之间绝无调和两存之余地”；更明确宣布：“要拥护那德先生，便不得不反对孔教、礼法、贞节、旧伦理、旧政

① 关于历史记忆中的“五四”，可参阅舒衡哲：《五四：民族记忆之鉴》，见《五四运动与中国文化建设——五四运动七十周年学术讨论会论文选》，上册，147～176页，北京，社会科学文献出版社，1989。不过此文有太明显的“启蒙”与“政治”（救国）对立并竞争的倾向，实际上两者在多大程度上对立，以及新文化运动的参与者的“启蒙”心态有多么强烈，恐怕都还值得进一步探索。

② 欧阳军喜：《五四新文化运动与儒学：误解及其他》，载《历史研究》1999年3期。

治。要拥护那赛先生，便不得不反对旧艺术、旧宗教。要拥护德先生，又要拥护赛先生，便不得不反对国粹和旧文学”。^① 如果这样全面的“反对”还不算“反传统”，那究竟要什么才可以叫作“反传统”？

有时，五四新文化运动时的当事人记忆中的“运动”与我们史学言说中的“运动”也有些距离。许杰老先生在1993年回忆说，在五四运动后期，在欢迎德赛二先生之外，又提出欢迎“莫拉爾小姐”的口号。^② 我们知道“道德伦理革命”是新文化人的口头禅之一，无疑是当时的关键词。但“莫拉爾小姐”是否作为一个口号提出，则几乎未见研究。如果当时确曾提出，何以不用习惯的“先生”而改用“小姐”，是否意味着某种思想上的反动（非近年所谓反革命义）？尤其是否有意无意中感到了性别的重要性或女性在“五四”口号中的边缘化？这是今日有了“性别”这一新思想武器的学者大有用武之地的领域，可惜五六年来，在许多人慨叹“五四”已无题可做之时，这样的上好题目却无人问津。^③

人的记忆不一定准确，尤其许老先生是针对“在繁荣市场经济的同时，也应将莫拉爾姑娘欢迎回来”这一新的时代问题而引出的回忆，有意无意中或许带点“后见之明”的意味。如果确是如此，则时代需要怎样“唤醒”历史记忆，也非常值得研究。我特别感兴趣的是，假如许先生回忆得不错，则“莫拉爾小姐”何以在人们的记忆中被自然抹去？随着“个人”这一五四时期的绝对关键词逐渐疏离出时人思想言说的中心，整个“道德伦理革命”确实呈逐渐淡化的趋势。这一淡化的进程，及其与“个人”淡出的关联，包括后之研究者对此的不够重视，都同样值得深思，也有力地提示出五四新文化运动在我们历史

① 陈独秀：《复易宗夔》（按：此函发表时原与胡适共同署名），载《新青年》5卷4号（1918年10月），433页；《宪法与孔教》，载《新青年》2卷3号（1916年11月），4页（文页）；《本志罪案之答辩书》，载《新青年》6卷1期（1918年1月），10页。

② 许杰：《深化“五四”精神》，载《文艺理论研究》1993年1期。

③ 作者补注：这个问题现在已有研究，参见鲁萍：《“德先生”和“赛先生”之外的关怀——从“穆姑娘”的提出看新文化运动时期道德革命的走向》，载《历史研究》2006年1期。

记忆中的断裂。

一、五四新文化运动在历史记忆中的断裂

总体言之，虽然“五四精神”不断被提及，我们历史记忆中的五四新文化运动却呈现出一种明显的断裂意味，这一运动与后之历史发展的关联，除了一些经特别选择而得到反复强调的面相，仍然模糊。五四人最为关注的一些基本问题，在后来的“五四”研究中似有越来越虚悬而成偶像的趋势。今人言及“五四”莫不提“德先生”和“赛先生”，但此后二位先生在中国的命运和历程，便少见深入的研究。^①换言之，五四人在后五四时期是否以及怎样继承或扬弃“五四”的基本概念？紧接“五四”那一代的后五四人以及此后数代人怎样因应五四时代的遗产？我们迄今也还没有一个相对清晰并为一般人所大致接受的认知。

实际上，新文化运动两个最基本的口号“科学”与“民主”在五四运动后各曾有过较大的争论，即1923年的“科学与人生观”之争和北伐后的“人权论争”及九一八事变后的“民主与独裁”之争。从思想史的角度看，这几次争论可以说是后五四时期中国思想界对“五四”基本理念的整体反思，而且这一反思基本是在尊西趋新派阵营中进行（较少受西方文化影响的真正“保守”派，或正脱除西方影响的章太炎等人，便几乎不曾关注这些争论），尤其后者更基本反映了同一批人在时代转变后对原有基本理念的重新检讨，这些论争本身近年已有不少研究，但迄今似少见从此角度进行的探讨，较好而持平的相关论述尤少。

除个人、科学、民主（民治）几个关键词外，新文化人倡导的读书与做官分流观念，也可见根本的转变。读书人不议政不为官的主张在新文化运动初期非常普遍，但1922—1923年“好人政治”和“好人

^① 汪晖先生有一篇《赛先生在中国的命运》（载《学人》第1辑），惜基本未及后五四时期。关于这方面的既存研究，参见罗志田：《从科学与人生观之争看后五四时期对五四基本理念的反思》，载《历史研究》1999年3期。

政府”观念的提出（倡导者包括胡适与李达）则与此完全背道而驰，应是民初政治思想界的一大转折。且“好人政治”毕竟还是精英取向的，到“好人政治”正式宣告失败之后，“天下兴亡，匹夫有责”这一传统观念可见明显的复兴（这对反传统的五四人实具吊诡意味），其范围也远更广泛；对许多边缘知识青年来说，天下要担负在他们肩上恐怕是个非常直接的感觉。此时西来的“到民间去”的口号也开始有了明确而直接的意蕴，国共两党的工农运动以及“村治”派的出现等都可视作这一趋势的不同侧面。

就是“内除国贼、外抗强权”这一学生运动的口号，到北伐前也已转化为“打倒列强除军阀”；从原仅指章宗祥等的“国贼”变为整体的“军阀”，可见其明显的扩大化。这一扩大其实意味着质变：前者尚承认既存政权，后者则基本否认。从“外抗强权”到“打倒列强”更是从量到质的转变，比国内斗争目标的转变更为激烈彻底。1923年的北京学生联合会“五四纪念会”就很能体现上述转变，大会主席韩觉民说：“从前我们运动的口号是‘外保国权，内除国贼’。现在的政府，一天槽似一天，我们应有继续的精神作政治的运动。”北大教授陈启修接着演说，主张“我们现在运动的目的”对内是打倒军阀、裁兵、否认现政府、否认现国会、拥护人权、教育独立，对外则应该起来做国民自动的外交。他特别强调，“这种政治事业，在中国全靠学生来担任”。^①

另外，近年的研究表明，新文化人特别提倡的世界精神（世界主义）也在20世纪20年代中期向民族主义转化，胡适和周作人都是显例。^②这样，除“科学”外，似乎大部分“五四”基本理念在后五四时期都有从量到质较大的转化，甚至基本转到对立的一面。即使是

① 《北京之五四纪念会》，载《教育杂志》15卷5号（1923年5月20日），21693页（影印版页）。

② 参见罗志田：《胡适世界主义思想中的民族主义关怀》，载《近代史研究》1996年1期。近代中国读书人“面向世界”的倾向是长期持续的，在“五四”后的几年中尤可见明显的延续，但大约在“五卅”后则确实一度衰微。参见罗志田：《理想与现实：清季民初世界主义与民族主义的关联》，见《中国近代思想史的转型时代》，271～314页，台北，联经出版公司，2007。

“科学”，也曾受到强烈的挑战。若认真做社会学的分析，恐怕“科学与人生观”论争中科学派也是胜在社会上而非观念上，且其“胜利”也仅是象征性的：在强调“科教兴国”的今天，“尊重知识”（这里知识与科学的关系不言自明）仍是个虽不可及而心向往之的努力目标，最足说明问题。

为什么这许多现象或基本未引起研究者的注意，或虽注意却未将其与五四人和五四精神联系起来思考？这是否意味着研究眼光稍显狭窄，不仅是只见树木不见森林，根本是连前后左右的几棵树都不看？更值得培养史学研究者的大学教师们反省的是，我们在教书时是否有意无意中恰在灌输或促成这种连旁边的几棵树都不看的学风？一个最明显的例子，即受马克思主义影响的伍启元在1934年出版的《中国新文化运动概观》一书，几乎未见近几十年的中外研究者提及。该书是较早对新文化运动的系统研究，见解基本持平，出版初期其实颇有影响（两年后陈端志的《五四运动之史的评价》就几乎全本伍书），后来却长期受到学界忽视，实在应引起我们的反思。^①

伍启元关于五四新文化运动的著作无形中被历史记忆抹去，主要体现在史学研究之中，这是我们史家应该深刻“自我批评”的。同时，我们关于“五四”历史记忆的模糊，也因“五四”后不少人有意无意在修订关于“五四”的历史记忆。在这方面，许多五四新文化运动的当事人因常常说其所属的“家派”的话，虽大致是无意地但也影响了后人关于“五四”的记忆。而有些政治力量则更多是有意为之，如国民党及一些与之相关的读书人，就曾特别强化五四新文化运动与国民党的关系，甚至说是国民党领导了这一运动。

二、历史的“再造”：修改五四历史记忆的一次尝试

1942年5月《世界学生》杂志刊发的一组纪念“五四”的文章，就比较充分地体现了这一点。其中吴稚晖那篇《五四产生了两位新先

^① 参见罗志田：《历史记忆中抹去的五四新文化研究》，见《二十世纪的中国思想与学术掠影》，378～385页。

生》的文章意图最为明显，他不仅要说是孙中山领导了五四运动，且根本试图重塑“德先生”和“赛先生”的概念。那时正是抗战吃紧的时候，吴对中国传统的态度已较前大为温和，承认世界各大文明古国只有中国仍存，“她既有此特点，自必有其特长。大约就是能够集大成，适应环境”。过去激烈反传统的吴稚晖此时以为，商汤和孔子代表了中国国家民族的特点，即“中国的国家是日新又新的国家，中国的民族是集大成而为民族之时者”。^①

在这样的前提下，吴稚晖开始重塑“五四”的形象。他明确提出：“五四运动，是中山先生集了大成，竖起主义，学生起来，发动了一个崭新的划时代的文化运动。”他又界定其所谓“划时代最适时的新文化”说：“文化是精神与物质，一物而两面，两面皆有成就，能脱离天然野蛮，进于人力文明之谓。新文化是适应时代、成就更进之谓。划了时代最适时的文化，精神是使用赛先生帮助德先生，物质是请教德先生发达赛先生之谓。适应时代的新文化，变了主义，就是三民主义；若是笼统叫它文化，就是五四学生心目中的新德先生新赛先生。主义是三民新主义，文化是两位新先生。”

吴氏进而从历史渊源角度来论证“三民新主义”和“两位新先生”的关系和内容：

自甲午到五四之先，大家觉悟中国文化，生了守旧的毛病，于是繁然杂乱的起来运动维新。精神物质，对立争持。体用、西化、本位、全收，向新力大家都有，如何真正适时的纲领何在，一个也没有定见，各快一时的义气。惟有中山先生不慌不忙，擒住了两位先生，改新了两位先生，完成了他的三民主义，适宜了完成民国的时代。他擒住德先生，不让它只是过去的德先生。不取传统民主的财产选举，也不取民死主义的暴民专制，不患贫而患不均，节制富民，丰足贫民，注重八德，行使四权，集了大成，希望成功一个崭新的德先生。擒住赛先生，也不只是看重科学，

^① 吴稚晖：《五四产生了两位新先生》，载《世界学生》1卷5期（1942年5月），2页，以下吴稚晖语俱出此。

且要迎头赶上去。迎头赶上去，就是接受已有的，还该更有进步的，必要胜过从前，集了大成，希望成功一个革新的赛先生。

吴稚晖也知道，他将五四学生运动与孙中山联结的立说太勉强，所以承认“五四之先，中山先生并不曾如是的明白吩咐学生，学生也不曾预先请教过他”。不过他给学生分配了一个社会角色，即“过去、现在及将来，永远是承先启后的中坚”。擒获两位先生大约等于“承先”，要成就两位“新”先生，才是“启后”。

“五四”之前，倾向于两位“新先生”的空气已“浓厚的弥满全国，如是的酝酿欲成。不惟学生，且有学者，且有教授，且有一切文化人，都隐隐有此说不出话说不出的觉悟。到了‘五四’，学生不知不觉，从爱国一点出发，在如火如荼的运动中，就在三民主义的帅纛旗前，扯起了两种新先生的文化大旆”。这就是五四学生的“承先”，但“只是临时觉悟，急起直追的承先”。故“两面大旆，扯了二十余年，一张方子开好了，没有工夫配药，更没有现实服用”。

而五四学生的“启后”，就是要“一心负起配药的责任，达到服用的目的。如何注重八德，如何行使四权，如何节制富民，如何丰足贫民，要绞尽脑汁，拿起五四运动的精神来，造成新德先生；如何迎头赶上，也绞尽脑汁，成就新赛先生”。

可以说，吴稚晖实际是对近代中国一段历史做出了全新的再诠释。他也不是全无所见，例如，他注意到从晚清开始举国一致的“向新力”这一点，便超出那些只见到近代新旧之间竞争一面的研究者。而其全文的一个核心概念也正是“新”。其中特别值得注意的是，他明确指出孙中山“改新了两位先生”。在冠以“新”的头衔后，德、赛二先生的概念与“五四”前后相比已有非常明显的变化。

就赛先生而言，还只是态度的变化。以前吴稚晖最提倡物质层面的赛先生，而且基本是在“接受已有的”的方面着力；由于赛先生那明晰的西来身份认同，所谓“更有进步的，必要胜过从前”，大体就是从冯桂芬到孙中山都一直在强调的，即学西方的最终目的是要“驾而上之”。关键在于，这后面一部分的“胜过从前”，正是赛先生的“新”之所在，所以吴氏这一从学习到超越的态度转变，也是带根本性的转变。

至于德先生，那简直就是本质的变化。吴氏所定义的“崭新的德先生”，的确是面目“焕然一新”，与其西方的原版几乎没有多少共同之处，反倒容易使人联想到国民党的“训政”；而其关于节富足贫的观念，明显更接近西方的社会主义（但也增加了太多本土特色），实在不像新文化运动时一般译为“民治”的德先生。

从国民党方面看，更严重的是，孙中山的学说本身也被吴稚晖“改新”，而成为名副其实的“三民新主义”了。常规意义的德先生本是三民主义中“民权主义”的英译，但吴氏的新定义则使之转而更接近社会主义，这却是“民生主义”的英译；如果德先生一身而兼此二任，孙文学说岂不成了二民主义，显非孙中山本意。

实际上，孙中山自己并未“改新了两位先生”，倒是吴氏既“改新了两位先生”，又“改新”了三民主义。吴稚晖本也承认，孙中山与五四学生运动之间确无实际的联系。因此，试图“在三民主义的帅纛旗前扯起两种新先生的文化大旆”的，正是吴氏自己。这样一种整合性的愿望和努力，却因其随意口吐真言式的新界定，使得五四学生和孙中山恐怕皆不识其为之奋斗的事业，真是莫大的讽刺。

在同一期的《世界学生》杂志上，专门研究“科学方法”的王星拱也写了一篇《“五四”的回忆》，试图配合吴稚晖联结国民党与五四新文化运动的努力。不过王氏毕竟是教授，说话不能那么随便，他找不到孙中山与五四运动的直接关联，却发现国民党人蔡元培可以大做文章。王氏以为，“辛亥革命虽告成功，然而国民党的力量和意识始终没有跨进北京城一步”。自从蔡元培“做了北京大学校长，于是有若干国民党人，以及趋向于同情国民党者，才能活动于这个污浊颓朽的圈子中的一个清明奋发的小圈子里”。^①

他们对于北洋军阀政府，处处都采取对敌和革命的态度。至于破除广被朝野的迷信、诋毁剩余不合时代性的礼制，都是向这一个目标进攻的连带方法。风声所树，传播极广，所以五四运动发动之后，不出旬日之间，自北京而传至全国，自学生而传至各界，有如古人所谓

① 本段与下两段均参见王星拱：《“五四”的回忆》，载《世界学生》1卷5期，3页。

接万物者莫疾乎风，诚为历史上不曾多见之事例也。

虽然“就此一运动本身而言，蔡先生并没有主持”，故“五四运动，从抽象的类别上讲，是一种情感运动”；但“就具体的命名上讲，是在北洋军阀统治要区以内，由国民党所导引的表现民族意识的爱国运动”。蔡元培一身兼国民党元老和新文化运动的监护人，的确提示了国民党与新文化运动的某种衔接。^①尤其是王氏指出一些国民党人借蔡之力而进入北大，甚有所见，是既存研究所论不多的层面（不少人都是在区分思想运动与政治运动的基础上论述蔡元培的“兼容并包”精神的）。

实际上蔡元培试图“引进”的国民党人还更多，他曾想请汪精卫来主持国文类教科，希望汪能像普法战争后普鲁士大学教授菲希脱（今多译费希特）一样“以真正之国粹，唤起青年之精神”。^②看来蔡元培对他的一些国民党同人所知不深，像汪这样有大志者，如何肯任大学教职。他也曾试图请吴稚晖来任学监，作“学生之模范人物，以整饬学风”，并兼授言语学概论。吴不就。^③反之，恐怕正是许多像汪、吴一类的国民党人未加入北大，才有北大的后来的“自由派”气象。

① 参见罗志田：《南北新旧与北伐成功的再诠释》，载《新史学》5卷1期（1994年3月）。

② 蔡元培致汪兆铭，1917年3月15日，见高平叔编：《蔡元培全集》，第3卷，26页。

③ 蔡元培致吴稚晖，1917年1月18日，见高平叔编：《蔡元培全集》，第3卷，10～11页。蔡元培对吴稚晖的认知相对“准确”，然可能也因此而致使吴不应聘。蔡在前引致吴信中说，北大当时主要问题是“学课之凌杂”和“风纪之败坏”，欲纠正之，前者需“延聘纯粹之学问家”，后者则当“延聘学生之模范人物”。吴稚晖实未曾以学术为志业，且常出言戏谑，然对学问自视不低；此次既未被视作“学问家”，恐怕是很难应邀的。另一方面，也可看出蔡元培虽曾身与革命并主兼容并包，对学术分寸把握尚严。1946—1947年中央研究院选第一届院士，吴稚晖竟然当选人文组院士，名列第一，其资格是“思想家，著有《一个新信仰的宇宙观与人生观》等”（《中央研究院史初稿》，204页）。一方面或因国民党对学术的无形干预增强，但主要恐怕与时任北大校长的胡适“拥吴”相关。此时若中研院院长蔡元培仍在世，有学问然不够“纯粹”的吴氏能否当选甚至能否被提名，或尚存疑。两任北大校长对“学术”认知的宽严异同，相当发人深省。

有意思的是，王星拱根本认为，包括蔡元培在内的北京国民党人，其主要的革命“目标”是北洋军阀，而破除迷信和诋毁礼制不过是“向这一个目标进攻的连带方法”。这与一些北洋军阀的观念非常相似，直系军阀李倬章在1924年便将蔡元培视为国民党“南方”派来的细作，他说：“北大校长蔡元培与南方孙中山最为接近，知南方力量不足以抵抗北方，乃不惜用苦肉计，提倡新文化，改用白话文，藉以破坏北方历来之优美天性。”^①从五四运动后不久，即有人说五四学生运动把本是思想运动的新文化运动引上了主要关怀政治的“歧途”，这个看法固然不无偏见^②；但若矫枉过正，将新文化运动视为“进攻北洋军阀”这一政治目标的“连带方法”，似乎也离五四人当时的观念太远。

身与五四学生运动的许德珩对此的看法便不同，他认为五四精神主要表现在“对于民族的信心和学术研究的兴趣两方面”；自五四运动认识了德、赛二先生：

转变了人们对于政治的态度和学术研究的风气。“求学不忘救国”与“救国不忘求学”的两句警句，不惟把旧时读死书的书呆子从字纸篓里拖出来，放到民族自救的熔炉里去，体验他们的学术，致用他们的学问；同时也使那班久假不归的先生们有所警觉，知道担负改造未来的新中国之重任的青年，是需要学问，需要努力于学问的。这是当日青年的自觉，因为有这种自觉，所以在当时，不惟[惟?]各种学术的研究是在蓬勃的发展，就是社会各方面的事业，也都被青年们的觉悟，达到蓬勃的发展。^③

这就是说，五四人认为政治和学术是互相关联而缺一不可的。这其实也不完全是认识了德、赛二先生之后的新知，很可能不过是政教

① 转引自陈序经：《中国文化的出路》，136页，上海，商务印书馆，1934。

② 参见罗志田：《走向“政治解决”的“中国文艺复兴”：五四前后思想运动与政治运动的关系》，载《近代史研究》1996年4期。

③ 许德珩：《“五四运动”的回忆与感念》，载《世界学生》1卷5期（1942年5月），9~10页。

相连而不分的中国政治传统观念的一种“现代表述”而已。^①但“读书救国两不误”这一民国外交困的特殊语境下出现的口号，虽有其时代的“正当性”^②，有时也会带来一些意想不到的结果。

杨荫杭在五四运动后两三年间便观察到：“他国学生出全力以求学问，尚恐不及。中国学生则纷心于政治，几无一事不劳学生问津。”他认为，“学生之义务，在学成人才以救国”；若“终日不读书，但指天划地，作政客之生涯，则斯文扫地矣”。而当时的情形恰好是“学生自视极尊，谓可以不必学；且谓处此时世，亦无暇言学。于是教育与政治并为一谈，而学生流为政客”。问题是，“若人人以为不必学，而学校改为政社，浸假而人人轻视学校，不敢令子弟入学”，则会造成“教育破产”，其惨“更甚于亡国”。^③“两不误”的取向可能导致“两皆误”，这大约是一些时人主张学术与政治分离的一个现实的考虑；但另外许多人确实以为可以做到“两不误”，也是事实。

或许是因为抗战的原因，许德珩与吴稚晖、王星拱一样，仍将五四运动归结到执政的国民党方面。他说：五四的时代已过去了，中国和世界都不是二十多年前的了。

当日大家要求“德先生”，不过只是一个提倡的口号；而国父孙中山先生奋斗四十年的民权主义，现在已经成了全民族共同信奉的信条，是如何的有待于我们今日青年努力的实施。当日要求“赛先生”，也不过是一种提倡的口号；而二十多年以来，中国各科学的进步，已经脱离了提倡的时代，达到自己研究、自己发明和创造的时代，并且孙先生的民生主义与实业计划，是建设新中

① 参见罗志田：《中国文化体系之中的传统中国政治统治》，载《战略与管理》1996年3期。

② 例如，主张学生或者一心读书，或者完全去干政治的胡适在1921年也承认“在变态社会中，学生干政是不可免的”。参见罗志田：《再造文明之梦——胡适传》，254页。

③ 杨荫杭这些文字见《申报》1920年12月20日、1921年9月29日、1923年2月3日和2月6日，均收入其《老圃遗文辑》，163、422、711、713页，武汉，长江文艺出版社，1993。

国之科学的结晶，有待于各种科学家去努力的发扬光大和正确的执行。^①

许德珩的论证思路与吴稚晖的比较接近，不过他尚知道德先生的对应者是民权主义，所以尽量把赛先生往民生主义方面靠。而且他无意改写历史，所以将五四运动与国民党的关联落实在时代已转变的“现在”与将来。

另一位参与五四学生运动的罗家伦此时与国民党的关系已非常密切，所以他也努力论证国民党与“五四”的关联。与吴稚晖和王星拱一样，罗家伦也从历史的角度寻找双方的关系；与他们相反的是，他把国民革命看作学生运动的发展。罗氏主张：“五四运动是青年革命运动，也就是当年所谓学生救国运动。五四运动烧起了中国民族意识的烈焰，所以由青年革命运动扩大而为民族革命运动，就是现在一致努力的国民革命运动。”而五四运动与国民革命的传承，就落实在“受过五四潮流震荡过的人，青年以及中年，纷纷投身于国民革命”。^②

罗家伦并根据自身的经历指出：孙中山“对于这个趋势，是感觉最敏锐，而把握得最快的人。他对于参加‘五四’的青年，是以充分注意而以最大的热忱去吸收的。他在上海见北京学生代表，每次总谈到三四点钟而且愈谈愈有精神，这是我亲见亲历的事实。所以民国十三年中国国民党改组前后，从五四运动里吸收的干部最多，造成国民革命一个新局势”。

在1913年后，国民党因宋教仁被刺及其他主要领袖被迫流亡国外，一度与国内的政治文化主流疏离。在1915年因“二十一条”而起的全国性反日群众运动期间，国民党人在民族矛盾和国内政争之间处于两难境地，内部意见分歧，基本上置身事外。及至次年的护国之役，乃由进步党唱了主角，国民党只起到辅助的作用。^③ 在新文化运动期

① 许德珩：《“五四运动”的回忆与感念》，载《世界学生》1卷5期，10页。

② 本段与下段均参见罗家伦：《从近事看当年（为五四作）》，载《世界学生》1卷6期（1942年6月），2页。

③ 参见罗志田：《“二十一条”时期的反日运动与辛亥五四期间的社会思潮》，载《新史学》3卷2期（1992年9月）。

间，国民党大体上仍在运动之外。山田辰雄根本认为，孙中山对“五四”之前的新思潮并不怎么关注，只是在五四学生运动发生后，才因支持学生运动而认可新文化运动。^①

吕芳上近年的研究表明，国民党与新文化运动的关系，其密切程度远超出过去的认知。若从民初社会广义的新旧之分角度看，国民党与新文化运动无疑都在新的一边。但是广义的同并不能改变这一事实，即改组前的国民党与新文化运动有着许多重大思想歧异，基本社会组成也极不相同。正如吕芳上的书名“国民党改组前对新思潮的回应”所提示的，国民党人是在运动之外“回应”新文化运动的。^②

比较《世界学生》杂志上述诸说，同是论证国民党与五四新文化运动的关联，吴稚晖最为信口开河，可以说完全是根据党派立场随意“重写历史”；王星拱将此落实在蔡元培身上，稍更接近实际情况，但其所论仍非常勉强；有着亲身经历的罗家伦的论述最接近历史真相，但他把国民革命视为五四青年运动的“扩大”，则又忽视了国民党自身从同盟会以来的长期“革命”传统（已执政的国民党仍长期以“革命”为号召，相当能体现20世纪中国的激进特征）；而许德珩将两者的关联置于时代已转变的现在和将来，处理得相当巧妙，不过他试图将德、赛二先生和民权、民生二主义联合起来的努力，却不免牵强，仍透露出为当时的现实需要而进行“宣传”的意图。

应该说明的是，不论这些人当时的政治认同如何，他们的主要身份认同还是文化人，他们之所以特别要论证五四精神与国民党及国民革命的关联，也许有一个当下的隐衷，那就是当时中央政府电告各省市，以“五四”不是法定纪念日为由，令各地不要举行纪念会。王芸生以为，“中央令勿纪念五四，当然是无取于学生干政之风”^③。然而

① 山田辰雄：《孙中山·五四运动·苏联》，见广东省孙中山研究会编：《“孙中山与亚洲”国际学术研讨会论文集》，720～738页，广州，中山大学出版社，1994。

② 吕芳上：《革命之再起——中国国民党改组前对新思潮的回应（1914—1924）》，台北，“中研院”近史所，1989；并参见罗志田：《南北新旧与北伐成功的再诠释》，载《新史学》5卷1期，89～90页。

③ 王芸生：《五四精神与中国外交》，载《世界学生》1卷5期，11页。

《世界学生》杂志“觉得五四对于青年是值得纪念的一个日期，我们尤其感觉要继续五四的精神，所以特地编印五四特辑”^①。既然值得纪念，又不欲违背中央不举行纪念会的意图，“五四”还能纪念的当然就是“学生干政”之外的内容，特别是其“精神”。如果能论证五四精神与国民党及国民革命的关联，则这一纪念就更加具有正当性，至少政府或会承认此举之“政治正确”性了（这只是未经证明的推测，仍不排除这一特辑是受国民党某方面的“指示”而出）。

国民党内对五四新文化运动的观念，显然是不一致的。周策纵注意到，虽然蒋介石对五四学生运动曾大致肯定，他在1941年7月公开表述了对新文化运动的否定态度。^②但前北大教授朱家骅的观感似相反，朱氏自北伐起约有二十年颇得蒋介石信任，长期任职国民党中央并主持三青团工作，他以为：

五四运动在中国历史上是一种启蒙运动，所以五四以后的青年运动，也染上了极其浓厚的启蒙色彩。这种启蒙色彩，最明显的，就是一种反抗的态度，对于历史、社会上的一切，都要反抗。贞操观念、孝的道德固然反抗，就是支配人心社会时间最久、力量最大的儒家思想，也要打倒。青年的要求，是要把自己出身，从传统中解放出来。^③

这种反抗态度对“文化的进步”不无价值，然其作用主要在“推翻旧标准”的消极一面，在“建立新的标准”的积极方面，“并不能有什么贡献”。尤其“五四运动以后不久，青年运动的本身，又趋重于政

① 《编后语》，载《世界学生》1卷5期，16页。

② 参见周策纵：《五四运动：现代中国的思想革命》，周子平等译，473～474页，南京，江苏人民出版社，1996。

③ 本段与下段均参见朱家骅：《三民主义青年团在中国青年运动中的意义与价值》（1942年7月1日）、《五四运动二十五周年纪念谈话》（1944年5月4日），见王聿均、孙斌编：《朱家骅言论集》，356～357、359页，台北，“中研院”近史所，1977。按：后者是某报“专访”朱家骅的底稿，原题“五四运动第廿五周年纪念”，见台北“中研院”近史所藏朱家骅档案，档号111-（2）。后者基本意旨重复前者，然具体内容详略不一，两相参阅，更能全面了解其指谓。

治活动。当时的各种政治组织，都在‘谁有青年，谁有将来’的观念之下，要取得青年的信仰，来领导青年。于是青年运动，变作了政治运动的一部分，于是青年也变作了获得政权的一种手段”。这不仅“不是青年运动正轨的发展，而且于青年本身是牺牲的，于国家民族也是有害的”。所以国民党“自清党以后，对这种现象竭力设法纠正”，抗战后更“为积极训练青年”而成立三青团，“最终证明了本党的领导，始为正确的领导”，也就是“把青年看作‘目的’，而不把青年当作‘手段’”。

可知朱家骅对新文化运动虽有保留，多少还能肯定其“进步”作用；然而对此后走向政治的青年运动，他却认为对青年本身和对国家民族都有害，也许他还保留着一些主张学生以读书为主的教授思维。无论如何，国民党对“五四”的感觉相当复杂，既不甚欣赏，又不能放弃。对任何执政者来说，“学生干政之风”当然不宜鼓励；但在“谁有青年，谁有将来”的时代，又有哪一支政治力量能够忽视对青年的争取或“领导”呢。

《世界学生》杂志社的社长杭立武总结“五四特辑”各文内容说：“五四精神”就是“青年自觉和奋斗的精神。自觉就是认识时代所赋予的责任，奋斗是担负责任所包含的工作。这精神应用到外交，就成国家民族独立自由的要求；应用到内政，便成了民权主义的运动；应用到教育文化，便加强了新文化和学术科学化的潮流”。^① 这样的总结相当意味深长，既有重新“诠释”五四精神使之与国民政府靠近的意思，也依稀可见试图“证明”该刊纪念“五四”为“政治正确”的隐衷。

而文化、政治、学术在当时确实也是相互关联的，许德珩和顾颉刚都以回忆为基础讨论了这一关联，然而这两位当时的北大学生所见却不甚一致，无意中透露出其所属的“家派”对于“五四”历史记忆的差别。与上述诸人一样，许德珩也从历史发展的角度论证了五四运动的产生。他认为五四运动“不是仓促间一种乌合之众的行动，而是经过了相当长时期准备的一个有组织有计划的运动。说到它的起源，

^① 杭立武：《五四精神与青年今后努力之方向》，载《世界学生》1卷5期（1942年5月），13页。

我们应当追溯到‘五四’前一年春间留日学生的归国与平津学生向政府请愿运动”^①。

1918年5月北京天津的学生已有一次反对中日密约的游行，此后并产生了包括数个城市的机构“学生爱国会”，这些人“同时又组织了一个‘国民杂志社’，出版了一种半宣传半学术的刊物，叫做《国民》杂志”。这个刊物“单纯从文化的意义来说，是不及当日的《新潮》、《新青年》之引人注意，因为它是注意于抗日的鼓吹，不专注重于文字的改革。在它里面有白话文的作品，同时也有文言的作品；有古典派黄季刚先生的文章，同时也有改革派李守常先生的文章。可是若从学生运动和民族意识之表现来说，这刊物是当时南北各学校两三百个青年学生自动结合的一种刊物，是发动‘五四运动’一个有力的先锋队伍，‘五四运动’有许多努力的人，多半是这个刊物里面负责任的分子”。

另一位参与新文化运动的北大学生顾颉刚，因不在北京而未参加五四运动，同样以回忆为基础，对“五四”的诠释就相当不同。顾氏认为，“要纪念五四，就不能不纪念五四时代的北京大学的文科”；“五四”前“北大文科学生有两种刊物，主张复古的是《国故》，主张创新的是《新潮》，两方面都本着自己的信仰作不客气的辩论，这才是文学院的学生所应当有的勇气和趣味。其后五四运动起来，新潮社的同人立刻成了这运动中的主力，尽了他们的指导新文化运动的责任”。^②有意思的是，复古的《国故》尚被提及，而许德珩回忆里最重要的刊物《国民》在这里竟然没有出现。

若不言刊物，仅就办刊物的学生参与五四运动而言，两人所述皆不误，而彼此均不提及对方（许德珩虽略提及《新潮》，然仅限于单纯“文化意义”的层面），这很能体现一些“五四”的当事人有意无意间常常站在其所属的“家派”立场上立言，其本意或不在重塑历史，却影响了后人关于“五四”的历史记忆。这样的叙述当然也不仅仅是

^① 本段与下段均参见许德珩：《“五四运动”的回忆与感念》，载《世界学生》1卷5期，8页。

^② 顾颉刚：《我对于五四运动的感想》，载《世界学生》1卷5期，7页。

“家派”的影响，还牵涉到双方对五四学生运动和新文化运动的理解。

三、五四学生运动与新文化运动

许德珩承认《新潮》在“文化”方面作用较大，但具体到学生运动，则《国民》的同人做得更多，这也大致与史实相符。实际上，五四学生运动与新文化运动的关系是个长期处于争议之中的问题，罗家伦就认为两者不是一回事，他说：“新文化运动的发动，早于五四，如《新青年》、《新潮》的出版，均早于五四二年或一年。五四运动很受新文化运动的影响，但是五四运动与新文化运动终究是两回事。不过五四运动以后，新文化运动更加弥漫。”具体言，“五四以来，一直到现在，公私的文告，都是有意识的用白话来写，就可以知道他的影响。为民族意识的普及，这实在是一个最有效的力量。还有小学全部和初中一部分的采用国语为课本，不知道减少多少幼年和青年的痛苦，也是一件不可忽略的事实”^①。

这一“不可忽略的事实”还需要进一步的说明，国语运动发源于清季，到民国初年更受到政府（教育部）的提倡和鼓励，本是朝野一致的努力。新文化人正是在国语运动“最兴盛的时期”提出文学革命的口号，其始作俑者胡适后来对文学革命的总结，即“文学的国语、国语的文学”。则“文学革命”与“国语运动”，至少在建设方面的目的是共同的。^②胡适自己就注意到，北洋政府教育部从1920年起就逐步下令在中小学使用国语。故新文化运动在推广白话方面，不过是继续了清季以来的国语运动，但却自以为是在“革命”；而北洋政府对中小学课本的改革本是其注重国语的自然发展，恐怕也未必受到五四运动的影响。这样一种因传统中断（不是全断）而造成的历史记忆的错乱，还值得进行更加深入的研究。^③

① 罗家伦：《从近事看当年（为五四作）》，载《世界学生》1卷6期，3页。

② 参见伍启元：《中国新文化运动概观》，29～30页，上海，现代书局，1934。

③ 这方面的一点初步探索参见罗志田：《〈山海经〉与近代中国史学》，载《中国社会科学》2001年1期。

不过国民政府如果真在官方文告方面“有意识的用白话”（罗氏出语谨慎，有意识不等于已做到），倒确实有新文化人的努力。胡适在北伐基本获胜时即致函已参与国民革命的罗家伦，希望他“趁此大改革的机会”，提议由政府规定公文都用国语。胡适说，“此事我等了十年，至今始有实行的希望。若今日的革命政府尚不能行此事，若罗志希尚不能提议此事，我就真要失望了”^①。

罗家伦的《新潮》同事顾颉刚，则较能注意到五四运动承前的一面。他说，“五四运动诚然是一条划时代的界线，然而五四以前的国民并不是没有感到国家危机的迫切”。百年来因外患而起的“排外运动、立宪运动、革命运动……像狂飙、像怒潮，涌现了不可抵御的人民力量，造成了政治上划时代的辛亥革命。所以为了高徐、顺济铁路事件而起来的五四运动，原是继续着前人反抗强权的步武 [伐]，并没有包含特殊的意义”。^②

在顾颉刚看来，五四运动的意义正在于使反抗强权的运动与文化建设联系起来，他指出：

五四运动究竟有它的特殊成就，那便是文化建设的奠基。在五四运动以前，反抗强权是一件事，文化建设又是一件事，两者不生关系。大家只觉得别人以坚甲利兵来攻我，我们也只有用坚甲利兵去对付，可是在文化方面，我们自有历代祖宗相传的一套，不应该迁就别人，所以他们喊出了“中学为体，西学为用”的口号。但在五四以后，大家知道要反抗强权，这个基础是要建筑在文化上的，必须具有和列强大略相等的文化，无论是物质的和精神的，方可抵得住列强的侵略，于是激起了“创造新文化”的呼声。

① 胡适致罗家伦，见《胡适来往书信选》，上册，503页。此信选辑的编者以为在1928年某时，但以内容看，恐怕在1927年，参见罗志田：《前恭后倨：胡适与北伐期间国民党的“党化政治”》，载《近代史研究》1997年4期。

② 本段与以下数段均参见顾颉刚：《我对于五四运动的感想》，载《世界学生》1卷5期，4~5页。

与罗家伦相类，顾颉刚注意到新文化运动先于五四运动，在他看来：

五四运动所以能配合文化运动，并不是参加运动的人都有这个明显的目标，乃是文化运动比五四运动早了一二年，正当它顺利推进的时候适有五四运动的发生。既有运动不能没有宣传，宣传的工作自以白话文为接近民众的利器。白话文运动乃是这个文化运动的核心。当五四运动在北京发动之后，各处罢市罢课，所有的大学生和中学生都成了这个运动的中坚分子，而这种中坚分子即是这一二年中涵泳于新起的白话文中的人，他们一发动，白话文就推进到每个城市和乡村里了。

而白话文的简易无约束，使“向不入文的各種社会情态以及个人情感都有了发泄和记载的机会。为了表示出社会的黑暗面，就此激起一般人改造社会的热忱，五四运动即与文化运动结了解之缘”。值得注意的是顾颉刚认为，“其后政治性的运动渐就平靖，大家忘记了；可是文化的运动却日益发展，大家都感到改造文化即一切生活方式有迫切的需要”。

这里有两层重要的意思。第一，这次为《世界学生》杂志的“五四特辑”撰稿的其他人，多少都要试图说明国民党与五四运动的关系；而按照顾颉刚的界定，只有五四运动承前那政治一面还可能与国民党发生关系，若政治性的运动已淡化，则五四运动与国民党的关系也就很难挂钩了，这是顾颉刚所论非常与众不同之处。第二，我们都知道胡适曾说五四运动是对新文化运动的“政治干扰”，后者因前者的干扰而“夭折”，则顾颉刚所见与胡适恰好相反。虽然许多人都未必完全赞同胡适此说，但其观念对讨论五四新文化运动者有明显的影响。^①

其实当年也有人持与顾颉刚相近的看法，早在1922年，有位叫铁民的在给胡适的信中，已说“新文化之胚胎虽在五四之前，而文化之

^① 参见罗志田：《走向“政治解决”的“中国文艺复兴”：五四前后思想运动与政治运动的关系》，载《近代史研究》1996年4期。

进步确在五四之后”^①。什么可以算作“文化进步”固然有各种不同的标准，但正是五四学生运动扩大了新文化运动的影响，大概是不成问题的。陈独秀在1918年初承认，《新青年》虽发行三年，尚不十分得意，他说，该刊三年来“所说的都是极平常的话，社会上却大惊小怪，八面非难。那旧人物是不用说了，就是咕咕叫的青年学生，也把《新青年》看作一种邪说、怪物，离经叛道的异端，非圣无法的叛逆”。^②连“青年学生”都还不曾普遍接受《新青年》，说新文化运动在那时至少未成主流大致可立。

周作人在1949年也认为，虽然胡适“力说五四的精神是文学革命，不幸转化而成为政治运动，但由我们旁观者看去，五四从头至尾，是一个政治运动，而前头的一段文学革命，后头的一段新文化运动，乃是焊接上去的”。^③周氏的看法与顾颉刚的不甚相同，但却明确将新文化运动置于五四运动之后，这恐怕和他哥哥鲁迅根本不认同“新文化运动”这一称谓相关。

鲁迅认为，“新文化运动”这一名目本是《新青年》的反对者制造出来的，他先在《热风·题记》（作于1925年11月）里说，五四运动后，革新运动表面上有些成就，于是主张革新的人也渐多，这里面“有许多还就是先讥笑，嘲骂《新青年》的人们，但他们却是另起了一个冠冕堂皇的名目：新文化运动。这也就是后来又将这名目反套在《新青年》身上，而又加以嘲骂讥笑的”。一年后他又在《写在〈坟〉后面》（作于1926年11月）说：“记得初提倡白话的时候，是得到各方面剧烈的攻击的。后来白话渐渐通行，势不可遏，有些人便一转而引为自己之功，美其名曰‘新文化运动’。”^④应该说，“新文化运动”这一名目确是后出的，然包括胡适在内的许多当事人尚能接受，

① 铁民致胡适，1922年2月17日，见《胡适来往书信选》，上册，141页。

② 陈独秀：《本志罪案之答辩书》，载《新青年》6卷1期（1918年1月），10页。

③ 本段与下段均参见周作人：《知堂集外文·四九年以后》，27页，长沙，岳麓书社，1988。

④ 《鲁迅全集》（1），292、285页。这一点承刘桂生先生提示。

而周氏兄弟对此的认知与当时许多人不甚相同，还可进一步探讨。

无论如何，从胡适和周氏兄弟到罗家伦、顾颉刚等师生两辈人均视五四学生运动与新文化运动为虽密切关联却终属两回事。其实两者间一向有相当的距离，而且不仅是一般所关注的政治倾向与文化倾向的歧异。我们都知道五四青年火烧赵家楼是因为巴黎和会关于中国山东的决定再次提醒了中国人帝国主义威胁的存在，几乎没有人否定学生运动具有强烈的民族主义意味；我们也都知道陈独秀有一句常为人引用的口号：中国要实行民治主义，应当“拿英美作榜样”。这两种倾向显然有所冲突，尤其很少有人注意到，陈独秀喊出这一口号是在五四学生运动爆发之后数月的事（他在同时还发表了不少歌颂杜威和实验主义的言论）。在新文化运动中以激进著称的陈独秀此时偏于温和稳健的态度提示着新文化运动与五四学生运动的明显距离（虽然他不久即跟上了学生，开始攻击“杜威”在那时的同义词“威尔逊”，并最后选择了列宁指出的方向）。^①

引证这些关于新文化运动和五四运动的歧异观念，不是想重新界定这究竟是一个运动还是两个运动。借用罗家伦的话，我们的时代已不是五四人所处的时代，所以我并不反对广义地用“五四运动”或“新文化运动”来称谓1917到1923年间（甚或前后再延伸一二年）这个由数次小“运动”构成的大“运动”。研究者在临文时只需稍做界定，便不致引起误解。但这么多五四新文化运动的当事人或同时代人在五四运动后不久即有如此纷纭的看法，过去似未引起足够的注意，说明我们关于此事的研究还相当不深入。而他们分歧的核心究竟何在，恐怕是今后的研究者仍需努力之处。

李大钊在五四学生运动两周年时曾说：他希望“从今以后，每年在这一天举行纪念的时候，都加上些新意义”。^② 他的本意是当然希望五四精神能够随时代的前进而发展，这且不论，但此语却提示了从史

^① 参见罗志田：《西方的分裂：国际风云与五四前后中国思想的演变》，载《中国社会科学》1999年3期。

^② 李大钊：《中国学生界的“May Day”》（1921年），见《李大钊选集》，358页。

学角度考察“五四”的一个取向。从1919年以后，每年五月四日左右都会有一些关于“五四”的纪念文字发表，而我们关于“五四”的历史记忆也果然随时代的前进而变化，不断“加上些新意义”（在一些面相因不断“再生”而得到加强的同时，也有一些面相被淡忘；但不论具体内容是增是减，“五四”的“意义”本身同样被“更新”了）。

前引《世界学生》“五四”特辑各文有一个共同特点，即作者都有意识地从历史的角度考察和论证问题，可知从严复引入的进化论到胡适提倡的“历史的观念”已经深入时人之心。这次特辑的作者基本是五四新文化运动的当事人，且多数文章是建立在回忆的基础之上，然而他们自己的见解又有这样多的歧异；不过回忆也可能是“诠释”，这些历史的创造者或有意或无意其实已对历史进行了“再创造”。

以当事人的言说为依据来研究五四新文化运动，本应是最为“正当”的方法。这些言说本身可以说都是第一手的材料，但都带有了当事人自身的观点和立场，尤其许德珩和顾颉刚的回忆不是可以通过简单的辨别真伪来决定取舍的。这就提示我们，史家需要考察历史资料在何种情形下因何目的并经何途径怎样留存下来，以及这样留存下来的材料在多大程度上能使后人了解或认识到历史事物的“真实”发生发展过程。不论“五四”的客观存在或历史“真相”如何，当其被经由某种程序（而不是其他可能的程序）记录下来后，即使“第一手”的史料也的确可能带有“偏见”。正是这类带有“偏见”的歧异史料，通过（严肃而非轻率的）学术研究，无形中影响了，而且一直在影响我们对五四运动的历史记忆，最应引起我们的反思。

本文只是一篇小札记，无意深入全面地探讨关于“五四”的历史记忆问题，仅略记国民党这一政治力量有意识地修订关于“五四”的历史记忆的一次尝试。^①实际上国民党这一做法延续了相当长的时间，胡适晚年定居台北时，仍注意到当地人言及“五四”的这一偏向，曾表示“此间人家写的五四运动的文章，我连看都不要看，他们只有党

① 不论这次《世界学生》的文章是受国民党“指示”而作还是为了使国民党接受对“五四”的纪念而作，都属于根据“当时需要”修改历史记忆的举措，且除顾颉刚外实际上或多或少皆站在国民党立场上立言。

派的立场，决没有客观的判断”^①。

而国民党的做法也影响到其他方面，西方的民国史研究中便可见明显的国民党观念（当然基本不是有意为之）。^② 黎澍曾总结 20 世纪 50 年代以来中国大陆中国近代史研究的四个缺点，其中之一恰是追随“国民党观点”，表现为“不充分地研究材料，人云亦云，国民党反对立宪派，也跟着反对立宪派，以领袖划线，以党派划线，不从历史实际出发”。^③ 这一倾向在关于五四运动的论述中也隐约可见，“文化大革命”期间讲到五四运动，通常提及的领袖人物只有李大钊和鲁迅，连中共创始人陈独秀也几乎不曾出现，像胡适和鲁迅的弟弟周作人等更是完全不提。这当然不是直接追随“国民党观点”，但与几十年前国民党试图修改历史记忆的取向则大致相类。人云亦云式的观点追随其实还比较容易发现纠正，倒是无意识的取向追随则因其隐晦而往往不易觉察，黎澍先生的睿见还值得我们深思。

原刊《四川大学学报》2000 年 5 期

① 胡颂平编：《胡适之先生晚年谈话录》，260 页，北京，中国友谊出版公司，1993。

② 参见本书《民国史研究的“倒放电影”倾向》。

③ 耿云志：《回忆黎澍同志》，见黎澍纪念文集编辑组编：《黎澍十年祭》，294 页。

陈寅恪的史料解读与史学表述臆解^{*}

像陈寅恪这样一位不应该被遗忘的学术大师，在我们学界的集体历史记忆中却在相当一段时期里基本被“遗忘”，直到近年又被“重新发现”。或者即因为这一度的遗忘，陈先生本人以及“陈寅恪学术”的形象似乎都已使人感到生疏，于是出现了许多试图修订或重塑我们历史记忆中的“陈寅恪形象”的努力。

陈寅恪以知识的广博、所学古今外语的门类多、涉及的领域宽泛以及对中国文化理解的深入而闻名于世；在陈先生最主要的研究领域史学里，他又以史料熟悉和善于考据著称。但由于“陈寅恪学术”形象的模糊，其史学所长究竟为虚为实，学界的见解也甚有分歧。^① 20世纪50—60年代培养的史学研究者有一个共同的感受，即他们与老一代学者相比，其短处在史料的熟悉和掌握，而长处在于“理论”（通常指马克思主义史学理论）。陈寅恪即被视为“史料”的象征，故在理论方面已有唯物史观这一有力武器的郭沫若当年提倡年轻人要在史料方面赶超陈先生。近年学者似较多见其“文化观”和“史识”之长，故愿学陈之“史识”者愈众（然其对“史识”的认知可能与陈的大不一

^{*} 本文曾于2001年10月26日在北京大学东方学研究院华林学术讲座陈述，与会者的问题和评论使我获益匪浅，特别是北大哲学系一位未报姓名的博士生的意见，直接帮助了本文第一节的修改，谨致谢忱！

^① 如陈寅恪的弟子蒋天枢说陈治学“沿袭清人治经途术”（蒋天枢：《陈寅恪先生编年事辑》，86页），而另一弟子王永兴认为陈治学并未继承乾嘉，乃是“直接继承宋贤史学并有所发展”（王永兴：《陈寅恪史学的渊源和史学思想述略稿》，载《学人》第10辑，165～195页）。两位先生与陈寅恪的关系都超过陈的一般学生，他们也都自觉地追随乃师的治学取径，而所见竟大不相同，这确实说明“陈寅恪史学”的形象已“模糊”到何等程度。

样)，而向陈的“史料”积累方面努力的甚少。

实际上，陈寅恪是民国“新宋学”的杰出代表，而“新宋学”是在坚固的史料基础上以史学诠释的“幽玄高妙”见长。^① 赵元任回忆说，“寅恪总说你不把基本的材料弄清楚了，就急着要论微言大义，所得的结论还是不可靠的”^②。可知陈先生治史的最终目的是在基本的材料弄清楚之后就要得出微言大义式的结论，这是近代“新宋学”与乾嘉“汉学”和传统宋学的一大区别：乾嘉“汉学”也提倡以文字训诂而见道，然多数学者只停留在训诂的阶段则大致不差；而“旧”宋学史著的一个代表是欧阳修的《新五代史》，正以剪裁见长，对此陈寅恪曾有明确的不同意见（详后）。

多数史家大概都同意，史学区别于其他学科的主要特色是时间性，而其基础是史料。傅斯年曾提出史学就是史料学的说法，他的见解常受人误解，但其特别强调史料的重要，窃以为仍应引起今日治史者的关注。实际上，若“史料学”包括史料的搜集、整理、解读和运用，还真是大体上涵盖了史学的主要内容；其后两者即史料的解读和运用牵涉到一般所谓“史识”，相对来说更难，要求也更高。在陈先生看来，解读和运用史料与史学表述直接相关，而史料的运用可以说是史学表述的核心因素，故他往往将史料解读与史学表述两者合而并论。我不是研究陈寅恪的专家，以下仅就陈先生关于史料解读及史学表述的一些看法略做探讨，以就正于各位。

一、史料与历史诠释

陈寅恪在治史方面最著名的大概是他提出了一种“了解之同情”的治史取向，他以为：“古人著书立说，皆有所为而发；故其所处之环境，所受之背景，非完全明了，则其学说不易评论。”一般读者“有意无意之间，往往依其自身所遭际之时代，所居处之环境，所熏染之学

^① 参见罗志田：《“新宋学”与民初考据史学》，载《近代史研究》1998年1期。

^② 赵元任、杨步伟：《忆寅恪》，见《谈陈寅恪》，26～27页。

说，以推测解释古人之意志”，结果是“言论愈有条理统系，则去古人学说之真相愈远”。实际上，旧时立说之人，受其语境影响，更时有其不得已的苦衷，未必能随意说话。故“所谓真了解者，必神游冥想，与立说之古人，处于同一境界，而对于其持论所以不得不如是之苦心孤诣，表一种之同情，始能批评其学说之是非得失，而无隔阂肤廓之论”。必具此“了解之同情，方可下笔”。^①

这也不完全是新见，宋人吕祖谦已提出：“观史当如身在其中，见事之利害、时之祸患，必掩卷自思：使我遇此等事，当作如何处之？”（《东莱先生遗集》卷十九《杂说》）陆机《文赋》开篇即云：“余每观才士之所作，窃有以得其用心。”钱锺书以为陆机所论“以己事印体他心，乃全《赋》眼目所在”。钱先生观察到，史家所记昔人言论，有些明显无出，也不可能有出处，盖“非记言也，乃代言也”。如《左传》中有些话不过是“左氏设身处地，依傍性格身份，假之喉舌，想当然耳”。作史者不得不“据往迹、按陈编而补阙申隐”，故“史家追叙真人实事，每须遥体人情，悬想事势，设身局中，潜心腔内，忖之度之，以揣以摩，庶几入情合理”。^②

英国史家柯林武德后来也说，史家观物，不应仅观其表面，而是要深入进去洞察其内在的思想。要做到这一点，唯一的方法是在自己的心里以当时人的规范习俗和道德观念将此事批判地再思一遍。^③所谓批判地再思，仍是力图减少研究者个人取舍的倾向性。要做到这一点，当然不能像王阳明那样面对竹子而“格物致知”，更必须如陈寅恪所强调的，“证释古事者，不得不注意其时代限制”。^④史学的一大特点即时间的隔离，由于时代环境以及立说者意图的不同，同样的词语所表达的意思也可能有很大的不同。故鲁迅在20世纪初年提出，欲以

① 陈寅恪：《冯友兰〈中国哲学史〉上册审查报告》，见《金明馆丛稿二编》，247页，上海，上海古籍出版社，1980。

② 钱锺书：《管锥编》，第3册，1176页；《管锥编》，第1册，165～166页。

③ 参见柯林武德：《历史的观念》，242～250页。

④ 陈寅恪：《元白诗笺证稿》，167页，上海，上海古籍出版社，1980。

今知古，必须“自设为古之一人，返其旧心，不思近世，平意求索，与之批评，则所论始云不妄”^①。所谓“返其旧心，不思近世”，就是既要时代相隔的今昔之人能心态相通，又要尽量排除诠释者个人及其时代无形中形成的思维模式和观察倾向，这样才易于和昔人“处于同一境界”。

本来后人读前人作品有一大优势，即具有“后见之明”，常可避免“当局者迷”的弊病。但这一优势须慎用之，否则便可能像崔述所见，“后世之儒所以论古之多谬者，无他，病在于以唐宋之事例三代，以三代之事例上古”。若能将古人置于其当时所在的语境中去理解，“知上古自上古，虞、夏自虞、夏，商、周自商、周，则经传之文皆了然不待解”。^② 今日有人据后起的观念从白居易的诗中读出他是个“老流氓”的形象^③，其实陈寅恪早就指出，“唐士大夫之不可一日无妾媵之侍，乃关于时代之习俗，自不可以今日之标准为苛刻之评论”^④。若以唐言唐，此正极寻常之事也。

为了做到不逾越昔人之“时代限制”，陈寅恪特别提出，“解释古书，其谨严方法，在不改原有之字，仍用习见之义。故解释之愈简易者，亦愈近真谛。并须旁采史实人情，以为参证”^⑤。“不改原有之字”这一点尤应引起今日学者的重视，傅斯年在论证中国古代严格说“没有哲学”而只有“方术”时强调，“用这个名词，因为这个名词是当时有的，不是洋货”，而“是他们自己称自己的名词”。古代“方术论者”所讨论的问题“多是当年的问题，也偶有问题是从中国话的特质上来的”；若“把后一时期、或别个民族的名词及方式来解他，不是割离，

① 鲁迅：《科学史教篇》，见《鲁迅全集》（1），26页。

② 崔述：《崔东壁遗书》，32、47页，上海，上海古籍出版社，1983。

③ 舒芜：《伟大诗人的不伟大一面》，载《读书》1997年3期；并参见罗志田：《“诗史”倾向及怎样解读历史上的诗与诗人》，见《二十世纪的中国思想与学术掠影》，285～297页。

④ 陈寅恪：《元白诗笺证稿》，88页。

⑤ 陈寅恪：《“蓊丘之植，植于汶湟”之最简易解释》，见《金明馆丛稿二编》，262页。

便是添加”，皆不能用。^①以近代中国为例，当我们将“现代化”或类似的“历史任务”加诸近代人物并据此观察他们之时，可能已经疏离于当时“习见之义”所反映的“当年的问题”了。^②今人不能离今世，故史家面临的现实是不能不运用后起概念作为诠释历史的工具，但更必须强调以历史当事人的时代关怀和当时的概念工具为基础。

陈先生所说的“旁采史实人情”也同样重要。这在中国还有更久远的传统，陈寅恪所说的“神游冥想”，略近于孟子提出的“以意逆志”法（详后）。唯以己意逆他人之志，实即以今人之心度昔人之腹，故在运用这一方法读史料时，特别要注意逆志不可凭空而逆。孟子自己提出的方法是“论世以知人”。他以为，要真正了解古人到可以交朋友的程度，不仅要“颂其诗，读其书”，更要“知其人”，而“知人”的方式就是“论其世”（《孟子·万章下》）。我的理解，“论世”的范围可以宽到社会文化的深层结构，也可以窄到一事一书一言一语之前后左右。只有在此基础上进行史实考订，才能获得一个更接近原状也更全面的动态历史形象。

类似的取向西人其实也早就在提倡，从弗洛伊德到拉康，都十分注意由（可能是无意的）语言表述去深入分析人的意识与潜意识。西人近年更将前后左右读书方法发展为各种系统的理论，专讲文本（text，人与事也可视为文本）和语境（context）的互动关系。^③沈曾植所说的前后左右之书即在一定程度上构成语境；语境一明，文本的理解就容易得多了。钱锺书后来主张，“观‘辞’（text）必究其‘终

① 傅斯年致胡适，1926年8月18日，见耿云志编：《胡适遗稿及秘藏书信》，第37册，357页。

② 与此相类，近年有学人感到过去说得较多的“中西”之分不能充分诠释近代中国思想，而试图代之以“现代性”一类概念。既存研究中惯用的中西之分观念确实过于笼统，当时许多人眼中的“中国（东方）”与“西方”等概念的具体指谓也相当不同，但“中西”之分毕竟是当时人的用语，也的确是近代士人的实际关怀所在，至少他们关怀中国（东方）与西方的关系远远超过不论怎样界定的“现代性”。

③ 这方面理论甚多，但从史学角度讲得最为切近的，大概还是剑桥大学的Quentin Skinner。其主要论述均收在James Tully, ed., *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Princeton: Princeton University Press, 1988.

始’(context)”。这里所译的“终始”，即今日翻译西方文论中的所谓“语境”，大体即钱先生所说的“上下文以至全篇、全书之指归”^①。

今日言语境者多存一似乎不言自明的预设，即语境是现成地摆在那里，只需参照即可。实际上，在很多情形下，语境本身首先就需要重建。已知的前后左右之书只构成语境的一部分，约略相当于我们言说中的典故，多是现成的或稍加考察即可明了的。但要与昔人会通，只知此类典故是不够的。陈寅恪论《哀江南赋》的诠释说，历代解释者“虽于古典极多论说，时事亦有所征引。然关于子山[庾信字]作赋之直接动机及篇中结语特所致意之点”则很少涉及；这是因为他们“止限于论说古典，举其词语之所从出，而于当日之实事，即子山所用之‘今典’，似犹有未能引证者”。所谓“今典”，即“作者当日之时事”。对诠释者来说，“解释词句，征引故实，必有时代断限。然时代划分，于古典甚易，于‘今典’则难”。必须要考定某事发生在作者的时代，且须具体到发生于作者特定的立说之前，又要推得作者对此事有闻见之可能、可用入其文章，然后可以用以诠释该作者之文。^②

换言之，要先考证出语境，而后据之以诠释文本。不仅“今典”需要重建，即使是语境的既存典故部分，很多时候也还有重建的需要。不过，由于时间的隔离，史学所研究的具体对象，不论文本、语境以及可用于重建语境的史料，始终是不完整的，甚至只是枝节片段。陈寅恪指出：“吾人今日可依据之材料，仅为当时所遗存最小之一部，欲藉此残余断片，以窥测其全部结构，必须备艺术家欣赏古代绘画雕刻之眼光及精神，然后古人立说之用意与对象，始可以真了解。”^③故“了解之同情”研究取向的前提，即承认研究者的认识能力及其可据材料都是有限的。在这样的情形下仍要寻求“真了解”，不仅要“论世”以“知人”，更不能不“以意逆志”，像清人汪中论读书之“钩深致隐”

① 钱锺书：《管锥编》，第1册，169～170页。

② 参见陈寅恪：《读〈哀江南赋〉》，见《金明馆丛稿初编》，209页，上海，上海古籍出版社，1980。

③ 陈寅恪：《冯友兰〈中国哲学史〉上册审查报告》，见《金明馆丛稿二编》，247页。

所说，“于空曲交会之际以求其不可知之事”。

孟子提出的“以意逆志”，是中国读诗、读经以至读书的重要传统方法之一，朱熹便明言“此是教人读书之法”。尤其孟子所说的“不以辞害志”（《孟子·万章上》）的“志”，是诗作者之所欲言，即朱子所谓“设辞之志”，也就是作者在特定时刻的心意所指。言为心声是蜀人扬雄的老话，但怎样因“言”及“心”却大有讲究。朱子诠释“以意逆志”说，“逆是前去追迎之意”，以意逆志就是“将自家意思去前面等候诗人之志来”，也就是“自家虚心在这里，看他书道理如何来，自家便迎接将来”，这样才能“自然相合”。^①这里所说的“虚心”是其本意，约略即西人所谓“心灵开放”（open mind），而非今日谦逊之义。鲁迅以为：“凡人之心，无不有诗，如诗人作诗，诗不为诗人独有，凡一读其诗，心即会解者，即无不自有诗人之诗。无之何以能解？惟有而未能言，诗人为之语，则握拨一弹，心弦立应。”^②所谓心中本有诗，拨辄立应，大约总要心态先相同或接近，然后可产生共鸣。合而言之，要做到“自然相合”，大约总要心中有诗，又虚心迎候，才易达此境。

杜甫曾叹谓“文章千古事，得失寸心知”。从积极一端看去，千古后亦可知前人，终非不可为；然千古寸心，知音者难觅也可以想见。这牵涉到一个更根本的问题，孟子（以及杜甫）所主张的取向背后隐伏着一个大判断：今昔之人的共性超过了其个性，或古今人之间可以有一种“人同此心，心同此理”的共鸣。然而进一步的问题是，人类或今昔人的共性在多大程度上超过了其个性？从今日文化人类学的视角看，每一个体或每一纵横“文化”之个性的重要恐怕不让于人类与今昔人的共性。故以今日之寸心而欲“知”千古之旧事，这个尺度是极难把握而又不能不把握的。

西人也认为，从某种程度上说，理解今人和理解古人的关系呈现着某种吊诡意味：一方面，我们基本能理解与我们相像的事物；另一

① 朱熹：《朱子语类·〈孟子〉八》，王星贤点校，第4册，1359页；《四书章句集注·孟子》本条。

② 鲁迅：《摩罗诗力说》，见《鲁迅全集》（1），68页。

方面，理解“他人”（the other）却必须抛弃我们自己的先入之见，把“他人”确实当作“非我”来理解。^①即使对同一文化系统内的今人来说，昔人实际已是“非我”，故今昔“中国”人实亦可说是属于不同的“文化”。在变动大的时段，有时候不过几十年，先后之人已少有真正“共同”的语言（近代就是这样一个时段）。要像读外文一样，按照其特定的语法和表达习惯去解读昔人的言说。^②

注重“今典”的“了解之同情”治史取向无疑是20世纪以考据为基础的中国新史学的一个重要创获，但陈先生也指出，“此种同情之态度，最易流于穿凿附会”。因此，主观上努力与昔人心态相通仍须落在实证之上，也欣赏《左传》的叶德辉认为：左氏兼尽文章、传记之能，“于圣人笔削褒贬之心可以因事证明，得其微旨”。^③朱熹曾说：“屈原之赋，不甚怨君，却被后人讲坏”。章学诚以为此语“最为知古人心”。^④我们对古人既要有“了解之同情”，也要避免因“自作多情”而把前人“讲坏”。这就必须以实证方式“因事证明”，然后可“得其微旨”。

由此看来，研究历史比较稳妥的方法，也许还是在承认今昔有所不同的基础上，自设为特定时间特定地域的昔人，通过人的共性，返其旧心，以意逆志，论世以知人，从前后左右去读书（人与事也是书），首先读出昔日的前后左右来，然后从昔日的前后左右读之，借共性以知其个性，才约略可接近昔人的心态，以再现昔人立说时的场合情景，特别是思想言说的语境，重建当时人思想的规范习俗，探索立说者当下的各种写作意图（包括写作的意图和写作时那一刻的意图），

① 参见保罗·利科：《法国史学对史学理论的贡献》，44页，上海，上海社会科学出版社，1992年中译本。

② 参见Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973, chaps. 1, 3; J. G. A. Pocock, *Politics, Language and Time*, New York: Atheneum, 1971, chaps. 1, 7.

③ 杨树穀、杨树达记，崔建英整理：《郎园学行记》，见中国社会科学院近代史研究所近代史资料编辑部编：《近代史资料》总57号，111页，北京，中国社会科学出版社，1985。

④ 章学诚：《史考摘录》，见仓修良编：《文史通义新编》，339页。

或有可能领会特定人物在特定时刻的心意所指，从而真正读懂昔人言论所蕴含的意思，庶几可以接近历史的原状。^①

二、史料与表述

“表述”是学术研究中至为重要的一个环节，就连主张“道可道，非常道”的老子也还写下五千言，今日把自己研究所得陈述出来就正于同人更是“学术”的一个不可或缺的组成部分。苏轼曾说：“求物之妙，如系风捕影，能使是物了然于心者，盖千万人而不一遇也，而况能使了然于口与手者乎？是之谓辞达。”这里关于“了然于心”和“了然于口与手”两个境界的区分是实践中悟得的见道之解，一般随口论文者绝对见不及此。实际上达到第一层境界已非常难，而从“了然于心”到“了然于口与手”的距离可以是相当长的，有时达到前一境界者未必就能达到后一境界；熊十力对此体会极为深刻，他晚年曾告诉刘述先的父亲，有时即使心里想通了，气不足也写不出来（大意）。这就意味着“写”或“表述”不是将思想（或知识，或别的什么）的一个完整的已知部分简单输出而已，它根本就是思想或知识的一个待完成的组成部分；换言之，一个学术观点在表述之前并不“存在”，是表述使它完成、使它存在。

哈佛大学的俄国史大家派普斯（R. Pipes）甚至说他仅将 25% 的时间用于研究，而 75% 的时间用在写作时斟酌如何表述之上。这一时间的分配比例不必适用于任何人，但他对“写”的重视程度却值得我们注意。日本著名中国史专家宫崎市定认为史学分为四大段落，即史料、理解、评价及表现，在他看来，“对历史事实理解的深浅、兴趣的所在、以及评价的大小，都直接反映在表现的巧拙上。文章并不是只印在纸上的墨迹，而必须是用来说非说不可的话的语言”。^②“非说不

^① 参见前引 Skinner 的论述及 John Dunn, “The Identity of History of Ideas”, *Philosophy*, vol. 43 (1968), pp. 85-104.

^② 宫崎市定：《中国的历史思想》，载《历史：理论与批评》创刊号（1999 年 3 月），113~137 页。此文承刘龙心女士复印赐下，特此致谢。

可”一语充分凸显出表述的重要和必要。

同时，表述的方式也直接影响到整体的学术研究，以史学为例，用论文或专著来表述研究成果的所谓“现代”研究方式，最容易使人试图把人或事表述得“完整”，甚至通常还要“评价”。结果造成我们史学表述的一个显著特征，即空论日多而实证渐少。^①这样，史学这一学科的发展无形中受到表述方式的制约，最可见表述之不能忽视。

另外，学术表述也直接影响到社会对学术的接受，胡适曾从此角度观察晚清社会对廖平、康有为二人的不同接受：一般都知道康有为在观念上采用了廖平的创见，但胡适发现，两人“同治今文学，康的思路明晰、文笔晓畅，故能动人；廖的文章多不能达意，他的著作就很少人能读了”。因此，“文章虽是思想的附属工具，但工具不良，工作也必不能如意”^②。以读者的接受程度来判断文字是否“达意”，这是努力面向大众的胡适创出的新见，主张“文章千古事，得失寸心知”的杜甫恐怕就未必同意，但胡适的见解提示着孔子关于“言而不文，行之不远”的古训仍具指导意义。

陈寅恪在表述方面似不算特别成功，钱穆曾指出，陈寅恪的学术文章往往“临深为高，故作摇曳”，太多“回环往复之情味”；而行文亦“冗沓而多枝节，每一篇若能删去十之三四始为可诵”。^③胡适也认为，“寅恪治史学，当然是今日最渊博、最有识见、最能用材料的人。但他的文章实在写的不高明”^④。可知陈寅恪论学风格多“牵缠反复”（亦钱穆语）的确是许多人的共识。然而，陈先生述学风格如此，还有其“不得不如是之苦心孤诣”，同时也半是有意为之；前者即其所谓“君为李煜亦期之以刘秀”，后者则是他认为“史之能事”不过“整理史料，随人观玩”的主张，以下分别试论之。

近代中国长期屈辱，士人多见不如意事，陈氏曾自谓中国近代形

① 参见本书《学术与社会视野下的二十世纪中国史学——编书之余的一些反思》。

② 胡适：《科学的古史家崔述》，见《崔东壁遗书》，976页。

③ 《钱宾四先生论学书简》，见余英时：《钱穆与中国文化》，230～231页。

④ 胡适日记，1937年2月22日，见《胡适的日记》，下册，539页，北京，中华书局，1985。

势“如车轮之逆转，似有合于所谓退化论之说”^①。而他又暗存“史学报国”之心，故其对中国文化基本如其在《王观堂先生挽词·序》中所说，是以“君为李煜亦期之以刘秀”的方法待之，注重的是“抽象理想之通性”^②；这大概就是其对吴宓所说“情之最上者，世无其人，悬空设想，而甘为之死”的寓意。^③陈先生治学的这一倾向，似尚未引起足够的注意。

季羨林先生诠释“君为李煜亦期之以刘秀”说应得陈氏本心，他指出，人君乃是“一个符号，一个象征，他象征的是文化，象征的是国家”。陈寅恪之《王观堂先生挽词·序》一文颇多夫子自道意味，论者已屡及。陈先生在此序中将中国文化定义为汉儒之三纲六纪说，而理想抽象之纲纪，必依托于有形之社会经济制度。季先生以为，社会经济制度“总起来就是国家。文化必然依托国家，然后才能表现”^④。这一引申甚有见地，在中外“国家”层面竞争不利的情形下，又不能承认文化也已“失败”，除强调“抽象理想之通性”外，夫复何言！

在这方面与陈寅恪并称“史学二陈”的陈垣态度尤更鲜明，他曾明确提出：“史贵求真，然有时不必过泥。凡事足以伤民族之感情、失

① 陈寅恪：《读吴其昌撰〈梁启超传〉书后》，见《寒柳堂集》，150页，上海，上海古籍出版社，1980。

② 陈寅恪：《王观堂先生挽词·序》，见《陈寅恪诗集》，10页。

③ 转引自吴学昭：《吴宓与陈寅恪》，15页，北京，清华大学出版社，1992。

④ 季羨林：《陈寅恪先生的爱国主义》，见《〈柳如是别传〉与国学研究》，4页，浙江人民出版社，1995。但季先生接着说“因此，文化与国家成为了同义词”，似又引申稍远，与原意或不甚合。寅恪平生立说审慎，用字考究，解读宜慎。季先生后来说“陈先生之意，所依托者一旦不能存在，文化也不能存在”；这也只能在陈氏原话的社会经济制度上言，若以国家言，则未必然。陈氏在此序中明确说中国“自道光之季，迄乎今日，社会经济之制度，以外族之侵迫，致剧疾之变迁；纲纪之说，无所依凭，不待外来学说之掊击，而已销沉沦丧于不知不觉之间”。此时国家当然是存在的。他不久后更说，“今日国虽幸存，而国史已失其正统”（《吾国学术之现状及清华之职责》，见《金明馆丛稿二编》，317页），都是类似的意思。

国家之体统者，不载不失为真也。”^① 到1946年再申，“凡问题足以伤民族之感情者，不研究不以为陋。如氏族之辩、土客之争、汉回问题种种，研究出来，于民族无补而有损者，置之可也”。^② 陈垣并就陈振孙《直斋书录解题》讲到古者赐姓重别而后世赐姓重合一条评论说：“今又与直斋之时异矣。昔之言氏族者利言其别，所以严夷夏之防；今之言氏族者利言其合，然后见中华之广（原本为‘今之言氏族者利言其混，然后见中华之大’）。固不必穿凿傅会，各求其所自出也。”^③ 最后一句特别表出史为时用之意，与前论“史贵求真”一条所述正相表里。^④

陈寅恪自己在《唐代政治史述论稿》中提出，中外竞争中有时中方胜利不过因外族本身先已衰朽，而“国人治史者于发扬赞美先民之功业时，往往忽略此点，是既有违史学探求真实之旨，且非史家陈述覆辙以供鉴诫之意”。故其对此“特为标出之，以期近真实而供鉴诫”。这里重要的是表露了陈关于史学和史家的见解，即“史学”之旨在“探求真实”，虽然恐怕只能“近真实”；而“史家”则不妨“陈述覆辙以供鉴诫”，在不违背史学戒律的前提下为现实服务。其关于史学和史家的区分非常要紧，学为求真，其本身未必能为现实人生服务；生活在现实中的具体学人则有改变世风的道义责任（在写《唐代政治史述论稿》的抗战时即有鼓舞民气之责），但只能在不违背史学戒律的前提

① 陈垣：《通鉴胡注表微·边事篇第十五》，286页，北京，科学出版社，1958。按：此条有改动，原在《辅仁学报》刊发时为：“史贵求真，然有时不必过真。凡事足以伤民族之感情、失国家之体统者，不载不失为真也。《春秋》之法：为尊者讳，为亲者讳。子为父隐，为尊者讳也；父为子隐，为亲者讳也，直在其中矣。六经无真字，直即真字也。”其实删去部分在20世纪50年代也不算太“落后”（不过以《春秋》为据而已），然援庵固极谨慎也。

② 陈垣致陈乐素，1946年6月23日，见《陈垣来往书信集》，697页。

③ 陈垣：《通鉴胡注表微·考证篇第六》，119页。

④ 傅斯年在论及史学是否应当“扬历史之光荣”时则取非常不同的态度，他主张“学问之道，全在求是。是在所在，不容讳言其丑。今但求是而已，非所论于感情”。参见傅斯年：《中国历史分期之研究》，见《史料论略及其他》，200页。不过真到了国难之时，他的态度仍有所变，在九一八事变后从民族主义立场出发仓促赶出颇受苛责的《东北史纲》第一卷，便是一例。

下（如通过研究范围或题目的选择等）为现实服务。

余英时先生论陈寅恪说，“古今中外可以称得上‘伟大’两字的史学家几乎未有不关怀现实、热爱人生的，虽则‘关怀’与‘热爱’并不是构成史学家的充足条件”。^① 陈寅恪这样的史家既要关怀现实，其所面对的现实又恰是中国的国势衰微，徒事歌颂而不陈述覆辙则既有违史学求真之旨，亦难以供鉴诫之用；太多陈述覆辙又可能伤及民气，实感两难。既已存“君为李煜亦期之以刘秀”的心态，又不能不坚守学术戒律，故总要“牵缠反复”，始觉能尽其所欲言及其所不能不言，这或者便是陈先生自己所说的“不得不如是之苦心孤诣”吧。

前引陈寅恪所说的“今日可依据之材料，仅为当时所遗存最小之一部”，而后人只能“藉此残余断片，以窥测其全部结构”一段，意味着承认研究者的认识能力及其可据材料，都是有限的。不论历史现象本身是否黑白分明，这种双重的有限使我们对历史的认知其实也相对有限。已逝的史事既然未必充分可知，则我们重建出的史实若过于界限清晰，反可能是“言论愈有条理统系，则去古人学说之真相愈远”。^②

王国维曾提出：“天下之事物，非由全不足以知曲，非致曲不足以知全。虽一物之解释，一事之决断，非深知宇宙人生之真相者，不能为也。而欲知宇宙人生者，虽宇宙中之一现象，历史上之一事实，亦未始无所贡献。故深湛幽渺之思，学者有所不避焉；迂远繁琐之讥，学者有所不辞焉。”^③ 所谓学者不避“深湛幽渺之思”、不辞“迂远繁

① 余英时：《陈寅恪的学术精神和晚年心境》，见《陈寅恪晚年诗文释证》，28页，台北，东大图书公司，1998年增订新版。我曾为茅海建兄的《天朝的崩溃》撰一书评，颇对其将现实关怀直接掺入史著表不同看法；文成而有学人以为过于苛求，久未敢刊布，数年后经茅兄自己推荐而发表。今日颇有不怎么读书而刀下专斩有名之将者，亦对该书随意痛下褒贬，论者以为即步区区之后尘也，闻之颇感愧疚！夫茅兄曾受教于中山大学历史系，即试图追步陈寅恪而向往成为“伟大”史家之一人也。其“关怀现实、热爱人生”之情每溢于言表，虽稍于史学戒律不合，又何足怪哉！又何必怪焉！

② 陈寅恪：《冯友兰〈中国哲学史〉上册审查报告》，见《金明馆丛稿二编》，247页，上海，上海古籍出版社，1980。

③ 王国维：《国学丛刊序》，见《观堂别集》（《王国维遗书》，第4册），卷四，9页。

琐之讥”，或即主张为了了解“真相”，不妨在表述的流畅方面让步。

陈寅恪更明确主张，“讲历史重在准确，不嫌琐细”^①；他在1928年对陈守实说：“整理史料，随人观玩，史之能事已毕；文章之或今或古，或马或班，皆不必计也。”^②后者或是谦退之辞，或是针对初入道者的特别提醒，然亦有所指；前者确实是陈先生论著的写作风格，其史学论著中直引史料所占的篇幅皆远过于他自己的论述。故此语虽不长，其实相当重要，提示着陈先生治史的一个基本原则，值得认真体味。我猜想，陈先生主张详尽地排比史料可能有两个重要的考虑。

一是历代读书人之表述各有其时代风格，与今日的叙述方式已相当不同，且时人的言说虽自有其共性，各人亦有其特定的习惯和风格。这样，有时文字稍易便指谓不同，故凡转述（paraphrase）不致失真时则转述自无不可，若转成第三者叙述可能走样或失真（因而有可能造成无意识的“曲解”）时，也许还是直接引述、让当事人自己说话更合适。

二是不同史家对史料的解读可能相当不同，若仅仅引用一二“关键”语句并据此立论，读来当然更觉通畅（coherent）明晰，但无意中便使作者对史料的解读具有“垄断”意味，在一定程度上排斥了众多读者（特别是非专业读者及虽专业但非专治此题的读者）对某一具体题目的参与；若将相关史料较详尽地排比出来，虽仍有作者的剪裁、处理等倾向性在，到底可以让读者有更多参与的余地，可据史料而判别作者立言是否偏颇。历来学者多希望某事由其“论定”，多少有些“专制”倾向；而陈先生则在立言后邀请大家来参与“论定”，学术研究成为一个开放的发展进程，实更具“民主”的意味，此或即其“随人观玩”一语意之所在乎？

在这方面，身为近代“新宋学”代表之一的陈寅恪显然欲与以剪裁见长的“旧”宋学史著有所区别。吴汝纶曾对有意翻译欧洲史的严

① 蒋天枢：《陈寅恪先生传》，见北京图书馆《文献》丛刊编辑部编：《文献》，第20辑，151～152页，北京，书目文献出版社，1985。

② 陈守实：《学术目录》，1928年旧历一月五日，见《中国文化研究集刊》，第1辑，422页，上海，复旦大学出版社，1984。

复说,“文无剪裁,专以求尽为务,此非行远所宜”,亦不足法。^①而陈寅恪提倡的“讲历史重在准确,不嫌琐细”恰针锋相对,是知其所谓“文章之或今或古,或马或班,皆不必计”,实有所针对。

顾颉刚的主张就稍不同,他在1923年论整理材料说:“把收集的材料归纳起来,尽了分类的能事去处置它们(一件材料尽可互见几十类),使得它们的性质可以完全表显出来。材料有了,性质也知道了,就可加上批评,说明它们承前的原因是什么,当时的位置是怎样,传到后来的影响又是怎样。各种的关系都明白了,才可拿来与古今中外同类的思想学术相比较,看出他们彼此的价值。”^②我们如果看看顾先生当时的学术论著,便可发现“批评”所占的篇幅甚多,引用史料亦以转述为主,极少大段的直接征引。与陈先生的史著比较起来,未曾出洋留学的顾先生的风格显然更合于“现代”史著。

而顾先生大学时的好友傅斯年却更接近陈寅恪,曾提出“史学即史料学”的傅斯年说:“我们反对疏通,我们只是要把材料整理好,则事实自然显明了。一分材料出一分货,十分材料出十分货,没有材料便不出货。两件事之间,隔着一大段,把他们联络起来的一切涉想,自然有些也是多多少少可以容许的,但推论是危险的事,以假设可能为当然是不诚信的事。所以我们存而不补,这是我们对于材料的态度;我们证而不疏,这是我们处置材料的手段。材料之内使他发见无遗,材料之外我们一点也不越过去说。”^③我们如果看傅先生的作品,特别是其著名的《性命古训辨证》,何尝没有“疏通”和“推论”,但他深知对后者的提倡可能导致诠释与史料的脱节,故极讳言之。^④故陈先

① 吴汝纶致严复,1899年4月3日,见王栻主编:《严复集》,第5册,1565页。

② 顾颉刚:《我们对于国故应采取的态度》,载《小说月报》14卷1号(1923年1月),4页。

③ 傅斯年:《历史语言研究所工作之旨趣》,见《史料论略及其他》,47页。

④ 历来学力识力高于同时代一般学人较多者,其提倡“众人”做的多与其自身实际所做的有些区别,盖学力或凭积累,识力往往靠解悟,实难模仿。故对提倡性的发凡起例要特别谨慎,尤其是对学界有影响者应注意。章太炎对诸子学的态度转变可为别证,太炎在1909年尚认为“甄明理学,此可为道德(转下页注)

生所说的“整理史料，随人观玩，史之能事已毕”，大概也可说是傅先生所谓“史学即史料学”的一种别解。

可以说，陈先生为文的“牵缠反复”无意中或因“君为李煜亦期之以刘秀”的心态所致；同时不可忽视的是，陈先生在意识层面恐怕确有让代表不同见解的相关史料毕呈于读者之前以“随人观玩”的深切用心。两者结合在一起，便形成了陈氏独特的学术论述风格。其实陈先生的序文、审查报告一类便明显无此风格，这些文章仍多为论学之作，却基本取点到为止的手法，尤可证其长篇论著中“牵缠反复”实乃有意为之。

多数作者都希望写出流畅清通的文字，陈寅恪当然不是立意提倡史学表述要追求萦绕和史学印证应尽量琐细，他和王国维不过在条理统系和烦冗琐细之间发生冲突时宁取后者，以期尽量“准确”而接近“真相”（或许还希望借此表示对读者的尊重并发出欢迎其参与的邀请）。这样理解陈先生的史学表述究竟可说是“了解之同情”还是“自作多情”，尚待方家指正，本文不过是名副其实的臆测之解，聊备一说而已。

原刊《文史知识》2001年6期、2002年4期

（接上页注）之训言，不足为真理之归趣，惟诸子能起近人之废”，故其与国粹学派中人相当看重周秦诸子学。但他当时已指出，若“提倡者欲令分析至精，而苟弄笔札者或变为倡狂无验之辞”（章太炎：《致国粹学报社书》，1909年11月2日，见汤志钧编：《章太炎政论选集》，上册，498页）。到其晚年在苏州办国学讲习会时则注意到，过分强调讲究义理的诸子学的确造成了避实就虚的负面影响，以为“诸子之学，在今日易滋流弊”，只能少讲，故其课程设置“以经为最多”（章太炎复李续川书，见厉鼎焯：《章太炎先生访问记》，《国风》[南京]8卷4期[1936年4月]，132页）。

史义的探索

不改原有之字以开启“相异的意义体系”

——旧文新解二则

一般治史者感觉特别困难的，即所谓今古之隔。而今人之所以难解昔人，主要还因时代的变迁。在近代西潮冲击造成中国激变以前，论者多认为秦汉之际的变化最为剧烈和巨大。杜亚泉即说，“吾国思想界，于战国时代，最为活动。秦汉以后，迄于近世，无甚变迁，一则以孔孟之思想，圆满而有系统，后来发生之新思想，不能逾越其范围；二则专制政体之下，往往以政治势力，统一国民思想，防遏异思想之发生”^①。

在尚变趋新而向往“进化”的近代中国，两千年不变实意味着“停滞不前”。这类观念大概最初是由传教士带入中国（其背后的思想支柱则是黑格尔等认为中国无历史那样的西方中心观），后由中国读书人自己传播，在得到“笔锋常带情感”的梁启超表述后则广泛传播，渐成思维定式。这样一种把传统“讲坏”的倾向滥觞于清季，普及于民初^②，连一般视为“守旧”象征的杜氏也不能免。尽管大量读书人基本接受两千年无甚变化的观念，但多用于接近“宣传”的思想表述，在实际治学中，似少见以此思路来处理历史研究中的今古之隔，许多人还是感到解释古事的不易。

胡适在1931年底完成《〈醒世姻缘传〉考证》，自认此文“可以做一个思想方法的实例”，故本着“要把金针度与人”的心态，将其考证的过程详细写出，“给将来教授思想方法的人添一个有趣味的例子”。

① 杜亚泉：《论思想战》，见田建业等编：《杜亚泉文选》，168页，上海，华东师范大学出版社，1993。

② 参见罗志田：《中国传统的负面整体化：清季民初反传统倾向的演化》，载《中华文史论丛》第72辑（2003年4月）。

他强调，要“保持历史演化的眼光，认清时代思潮的绝大势力；无论多么伟大的人物，总不能完全跳出他时代的思想信仰的影响”；但“历史演化的眼光”同时也意味着尊重研究对象的“时代思想信仰”，凡是当时人“真相信”的观念（如因果报应）及其真正遵守的社会信条（如最重体面），“都是那个时代的最普遍的信仰，都是最可信的历史”，故“不可用二十世纪的眼光去批评”十七世纪的前人。^①

《醒世姻缘传》的作者用因果报应观念来解释不成功而又不能拆散的婚姻，即因为“因果的理论的本身也就是那个时代的社会生活的最重要部分”。胡适特别提醒后之治史者说，书中“最不近情理处，他的最没有办法处，他的最可笑处，也正是最可注意的社会史实”。正因为有许多后人感觉“不近情理”“没有办法”及“可笑”之处，才体现出该书“真是一部最有价值的社会史料”。这是胡适长期治学中体会出的见道之解，尤其是他从昔人的“观念”中看出“社会史实”的方法予人以启迪，后来受人类学影响的欧美新文化史研究取向便与此颇有些接近。

美国著名史家丹屯（Robert Darnton）素来提倡思想史的社会研究取向，主张以人类学的田野调查方法来读档案。他说，从事人类学田野工作的人从来明白：他人就是他人，“他们并不像我们一样思考”。实际上，两百年前的欧洲人便和今日欧美人的思想和感觉不同。对昔人颇有启示性的谚语，今人可能难以索解。18世纪法国谚语书中皆有“流鼻涕者便擤鼻涕”（He who is snotty, let him blow his nose）的条目，这对今人似无甚意义。然而，“当我们无法理解一个谚语、一个笑话、一项礼仪，或一首诗时，我们便知道自己正触及某些事物。选取文献最使人难以索解的一面进行考索，我们或许可以开启一个相异的意义体系。沿此线索，甚至可能进入一个奇异而美妙的世界”^②。

① 本段与下段均参见胡适：《〈醒世姻缘传〉考证》，见《胡适论学近著》，第1集，258～297页。

② Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, New York: Vintage Books, 1985, pp. 4-5; 并参见其“The Social History of Ideas”, in idem, *The Kiss of Lamourette: Reflections in Cultural History*, New York: Norton, 1990, pp. 219-252.

这里最值得注意的就是明确异代之人的“他人”地位，同时又努力避免因“后见之明”而误解前人。王汎森在讨论近代中国“思想资源”与“概念工具”的转变时，曾引用了年鉴学派史家费夫尔（Lucien Febvre）对拉伯雷（Rabelais）的研究；为弄清拉伯雷究竟是“不信者”或只是像伊拉斯谟（Erasmus）那样的基督教人文主义者，费夫尔发现，16世纪并不存在“绝对”（absolute）、“相对”（relative）、“抽象”（abstract）、“因果”（causality）等字眼，所以当时的“思想资源”并不足以产生决然“不信”的概念。^①

如果不回归到当时人的思想资源和概念工具之中，我们所思考和“解决”的问题可能根本与昔人无关；不论是正面的“重建”和负面的批评，表述出来的都可能不过是一种“想象”出的“传统”而已。^②但长期以来都存在不甚关注昔人所处时代及个人境遇，而以后代思想资源和概念工具来反观前人者。中国校勘之学素称发达，此风在校勘古籍中也表现得最明显。颜师古在唐代便注意到时人“以意刊改”旧籍的现象：“古今异言，方俗殊语，末学肤受，或未能通，意有所疑，辄就增损。”^③

此所谓“古今异言，方俗殊语”，已同时关照到时空两方面的言语差异，略具今日西方新文化史兼从时空二视角处理“他人”的眼光。唐代译佛经之风颇盛，颜氏有此认知，说不定也受到当年“译学”的影响。尽管昔人言说不啻“异言殊语”，也只有末学而肤受者，才“或未能通”；若学力高领悟深者，应当可以打通这时空间隔而与昔人“心

① Lucien Febvre, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century, the Religion of Rabelais*, trans. by Beatrice Gottlieb, Cambridge: Harvard University Press, 1982, pp. 354-379; 参见王汎森：《“思想资源”与“概念工具”——戊戌前后的几种日本因素》，见《中国近代思想与学术的系谱》，158页，石家庄，河北教育出版社，2001。

② 参见 Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Revised Edition, London: Verso, 1991（此书有中译本，吴叡人译，上海，上海人民出版社，2003）；Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983. 我这里更多是借用他们的术语，而非完全循其论旨立言。

③ 颜师古：《汉书叙例》，见颜注《汉书》，第2册，2页。

通意会”，约即司马迁所谓“好学深思，心知其意”也。

孟子主张论世以知人，亦大致述说此意。^①章学诚甚至将其提高到“文德”的程度，其所说的“文德”，主要指“临文必敬”和“论古必恕”两种基本态度。他特别解释后者说，“恕非宽容之谓”，而是指“能为古人设身而处地”；即“不知古人之世，不可妄论古人文辞也；知其世矣，不知古人之身处，亦不可以遽论其文也”。^②

这里当然有一基本的预设，即古今人之间可以有某种“人同此心，心同此理”的共鸣。从今日文化人类学的视角看，人类各文化族群或古今之人不仅有可沟通的共性，更各有其个性（后者实构成一般所谓“文化”）。即使在相对稳定的地域（空间）里，对同一文化系统内的今人来说，古人实际已是“非我”或“他人”。^③就变动大的时段言，有

① 孟子论交友说，“天下之善士斯友天下之善士。以友天下之善士为未足，又尚论古之人。颂其诗，读其书，不知其人，可乎？是以论其世也。是尚友也”（《孟子·万章下》）。同理，“论世”不仅可以知人，也可知书、知事（参见罗志田：《立足于中国传统的跨世纪开放型新史学》，载《四川大学学报》1996年2期）。不过，近年主张文本一产生便脱离作者而获得独立生命者不同意这一看法也不提倡这一取向，详后。

② 章学诚：《文史通义·文德》，60页。英国史家柯林武德也特别提倡与昔人“心通意会”的治史取向，参见柯林武德：《历史的观念》，何兆武、张文杰译，242～250页。关于柯林武德与中国历史思想特别是章学诚思想的相通之处，参见余英时：《章实斋和柯灵乌的历史思想》，见《历史与思想》，167～221页。

③ 《庄子》中的师金论世变说：古今之间的差异就像水与陆地的不同，若推行古道于今世，就像在陆地行船一样劳而无功（“古今非水陆与？周鲁非舟车与？今蘄行周于鲁，是犹推舟于陆也，劳而无功。”《庄子·天运》）。所说的虽是礼仪法度当应时而变，也暗示了今昔之间的“断裂”犹如“异国”（当然，先秦“国”的概念未必等同于今日流行的“国家”）。参见David Lowenthal, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 1989年成立的欧洲社会人类学家协会在1990年召开第一次学术研讨会，会后出版的论文集《他者的历史》（*Other Histories*）基本用欧洲的实例来说明还有许多实际存在的欧洲历史未曾纳入一般认知中的“欧洲”，特别能凸显往昔的“外国”特点（此书现有中译本，克斯汀·海斯翠普编，贾士衡译，台北，麦田出版公司，1998）。与这一认知相反，杜亚泉曾据“德儒佛郎都氏所著《国家生理学》”，以发展的时间观念诠释“国民”，并与具体的空间相结合而予“国家”以相当宏阔的时空界定：“国家者，国民共同之大厦，我国民生于斯，聚于斯，而不可一日无者也。（转下页注）

时候不过几十年，先后之人已少有真正“共同”的语言^①；在区分较明晰而冲撞又激烈的社会里，不同“行业”和社群之间也常有所谓“路人”之感。^②

这样一种集体的时空“代沟”对异时空之人的“心通意会”构成强有力的挑战，有人遂认为这根本不可能。詹金斯（Keith Jenkins）便从哲学、语言学和实际操作等多角度否认了史家与昔人“心通意会”（empathy）的可能性。^③马克思曾说：“人们自己创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造。一切已死的先辈们的传统，象梦魇一样纠缠着活人的头脑。”^④但像詹金斯这样的后学家则认为：是历史学家在创造历史，而且他们基本是在随心所欲地（尽管可能并非有意地）“创造”。^⑤

中国很早即有以为“往昔不可知”的类似倾向，韩非子就说：孔

（接上页注）且国民之共同生聚于斯者，不仅限于现代之国民而已，其先我而死，后我而生者，亦皆赖此以生聚。故国家非一时之业，乃亿万年长久之业也。”参见杜亚泉：《接续主义》（1914年），见《杜亚泉文选》，130页。

① 中国自近代特别是20世纪以来，就大致处于这样一个时段之中，不仅出现“一国人物未有可保五年之人”的现象（章太炎：《对重庆学界演说》，载《历史知识》1984年1期，44页）；且有人干脆提出去年以前皆属“古代史”（陈独秀在1916年元旦时即主张“自开辟以迄一九一五年，皆以古代史目之”。参见其《一九一六年》，载《新青年》1卷5号）。傅斯年在1945年曾深有感触地描述清季民初之代沟说：“亡清末，世事之大变在酝酿中，中国如此，西洋亦然。吾辈年五十者，追忆总角所见，恍如隔世；若以质诸三十许人，不特无所知，即告之亦有所不信也。”参见傅斯年为吕大吕所著书写的序稿，原件见台北“中研院”史语所藏傅斯年档案中。

② 20世纪80年代的中国曾出现提倡“理解”的呼吁，最能提示同时代人之间明显的“隔膜”。

③ 参见其《历史的再思考》，贾士衡译，111~122页，台北，麦田出版公司，1996。

④ 马克思：《路易·波拿巴的雾月十八日》，见《马克思恩格斯选集》，603页。

⑤ 詹金斯不无讽刺地套改柯林武德关于“所有历史都是昔人思想的历史”之名言，以为“所有历史都是史家思想的历史”。不过，他相当承认较近的“传统”那“象梦魇一样纠缠着活人的头脑”的力量，认为史家与昔人“心（转下页注）

墨之后，“儒分为八，墨离为三”，取舍各异，而“皆自谓真孔墨。孔墨不可复生，将谁使定后世之学乎？孔子、墨子俱道尧舜，而取舍不同，皆自谓真尧舜。尧舜不复生，将谁使定儒墨之诚乎？”^①在新文化运动后“疑古”风气盛行的年代，韩非子关于“尧舜不复生”的一段话就常被引用。^②不过，当年中国趋新史家多在古史、古语“不可信”的心理下引用此语，他们很少认为故事（此用本义）不可知。这也大致是那时代从事校勘和文学研究之人的共同倾向，正是在这一心路之上校勘学和史学有着较为共同的语言。

闻一多阐述其校补《楚辞》的方法说：“较古的文学作品所以难读，大概不出三种原因。（一）先作品而存在的时代背景与作者个人的意识形态，因年代久远，史料不足，难于了解；（二）作品所用的语言文字，尤其那些‘约定俗成’的白字（训诂家所谓‘假借字’），最易陷读者于多歧亡羊的苦境；（三）后作品而产生的传本的讹误，往往也误人不浅。《楚辞》恰巧是这三种困难都具备的一部古书，所以在研究它时，我曾针对着上述诸点，给自己定下了三项课题：（一）说明背景，（二）诠释词义，（三）校正文字。”^③可知他基本还是立于孟子“论世知人”的取向之上，认为“史料”有助于了解作品所处的时代背景和作者个人的意识形态。

这与近年西方文论主张文本一产生便脱离作者而获得“独立生命”者的立意相当不同，熟读尼采的鲁迅态度相对中立，他主张“倘要论文，最好是顾及全篇，并且顾及作者的全人，以及他所处的社会状态，这才较为确凿。要不然，是很容易近乎说梦的。但我也并非反对说梦，

（接上页注）通意会”这一研究取向的形成乃出自学校教育、学术趋势和意识形态的“压力”，后二者即谓从柯林武德到艾尔顿（Geoffrey Elton）的既存史学思想和穆勒（John. C. Mill）式自由主义观念对史家的束缚。既然“所有历史都是史家思想的历史”，后之治史者虽然不能与昔人“心通意会”，却应该努力与昔之史家“心通意会”（参见《历史的再思考》，117～122页）。这里潜伏着对“现代性”的不满和否定，但“往昔”在其表述中如此能伸能屈也体现出詹金斯想象力的丰富。

① 《韩非子·显学》，本文用王先慎《韩非子集解》本，351页，上海书店影印世界书局“诸子集成”版，1986。

② 参见柳诒徵：《国史要义》，99～100页，上海，中华书局，1946。

③ 闻一多：《楚辞校补·引言》，见《闻一多全集》（5），113页。

我只主张听者心里明白所听的是说梦”^①。他自己大致还遵循着孟子的思路，不过也可以接受不甚顾及文本作者及其时代而就文本论文本的“说梦”取向，并希望文本诠释的接受者明白两种取向的不同。

的确，一旦上升到“人性”层次，今昔是否能够相通便进入难以休止的辩论了。正如《庄子》之中关于“子非鱼，安知鱼之乐”的辩论一样，既然昔人不复生，后人又安知与昔人未曾沟通？故就史家实际操作层面言，或不如致力于怎样设法理解往昔之人与事。利科（Paul Ricoeur）以为，从某种程度上说，理解今人和理解古人的关系呈现着某种吊诡意味：一方面，我们基本能理解与我们相像的事物；另一方面，理解“他人”（the other）必须抛弃我们自己的先入之见，把“他人”确实当作“非我”（即不当作“我”）来理解。^②

以“他人”为主要研究对象的人类学恰在此意义上为史学提供了可资借鉴之处。^③另外，语言学也可以给史学以启示。如果我们今日读昔人的书写类似在读外文，我们首先应该学习昔人使用的文字。这里所说的“学习”，不是一般课堂意义那种对“古汉语”的学习，倒可借鉴唐代和近代都曾大兴的“译学”。传教士林乐知曾论译书说：“大凡欲译一书，必将原书融会贯通。并书之旁面底面，以及来源归宿，又书外之事与书中有关涉者，须一一洞悉无遗，而后能毫无遗憾”^④。既然昔人言说已成“异言殊语”，这一对翻译的要求也适用于“学习”古文和解读古籍。

有一点是清楚而乐观的：不同语言之间固有一些无法“翻译”的

① 鲁迅：《题未定草七》，见《鲁迅全集》（6），430页。

② 参见保罗·利科：《法国史学对史学理论的贡献》，王建华译，44页。有意思的是，利科引用了马鲁（Henri-Irénée Marrou）提倡“像今天朋友了解朋友那样”去了解昔人的主张，这正是孟子陈述其论世知人取向时的说法。

③ 尤其是当人类学家涉足史学时，“他人”的历史有意无意间得到凸显，导致一种更加多元的历史观。参见海斯翠普（Kirsten Hastrup）：《他者的历史·导论》，见《他者的历史》，14～16页。

④ 林乐知：《〈论日本文〉附跋》，载《万国公报》第156册（光绪二十七年，约1901年，十二月），见钱锺书主编、朱维铮执行主编、李天纲编校：《万国公报文选》，668～669页，北京，生活·读书·新知三联书店，1998。

成分，外文仍是可以学会甚而学好的，只是必须充分尊重其特定的语法和表达习惯，才能运用得当。^①同理，如果过去不啻外国，则不同文化各群体间一向可以沟通，也实际进行着不断的交往；今人正可像异域间的交流一样，通过共性而认识往昔。其间固难免误解甚至观念的冲突，然而如前所述，难以索解之处恰可能是取得突破之所在，重要的是正视古今的差异，尊重往昔那与今不同之处（今日不同文化群体间的交往便也在提倡类似的准则）。^②

这和胡适所说要尊重研究对象的“时代思想信仰”的思路相通，然而颜师古指出的后人“以意刊改”旧籍的现象仍在重复。胡适就发现，校书者常会“主观的发现错误”：当其“读一个文件，到不可解之处，或可疑之处”，便容易“认为文字有错误”。其实“读者去作者的时代既远，偶然的不懈也许是由于后人不能理会作者的原意，而未必真由于传本的错误”。而陈垣校《元典章》则特别注重“一代语言特例”，故其方法“最可以提醒我们，使我们深刻的了解一代有一代的语言习惯，不可凭藉私见浅识来妄解或妄改古书”。^③

① 参见 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic-Books, 1973, chaps. 1, 3; J. G. A. Pocock, *Politics, Language and Time*, New York: Atheneum, 1971, chaps. 1, 7.

② 有一点或需要说明：本文不止一次引用了将往昔喻为外国的中外论述，但不论对具有“欧洲中心思想”的欧洲人（今日“西方”的重要成分美国之人多少也具“欧洲中心”的思想，然对其观感还有更复杂的一面）还是具有“华夏中心”观的中国人来说，“往昔”这一主要是时间上的“他者”与地域特别是文化上的“他人”还是有较大区别的，两者当然都具“非我”特性，但从迄今仍为多数人接受的民族文化线性发展观看，“往昔”是（或被认为是）构成整体之“我”的先前部分，与不论时间空间皆属“化外”的“他人”终不可同日而语，尤其在下意识的“尊重”方面有时可能有很大的差异：“往昔”是可以转化为“现代”的“传统”（不论“传统”与“现代”之间有何种程度的“断裂”），而“化外”的“他人”是否可以转化为“现代”或是否可以“进入世界之林”，常常是有疑问的，有些人在下意识层面恐怕是存否定观念的（有一神论传统的西方在这方面的排他观念要强于中国的夷夏观念）。其间各种复杂微妙的关系此处无法一一申论，本文主要是从史学“方法”层面认识和讨论往昔与外国的共性。

③ 本段与下段均参见胡适：《校勘学方法论——序陈垣先生的〈元典章校补释例〉》，见《胡适论学近著》，第1集，106~108、114~116页。

尽管他特别强调校勘的本义是严格依据古本做“对校”的老实功夫，胡适也言及学者个人学问知识的重要，他说，“要懂得一个时代的书，必须多懂得那个时代的制度、习俗、语言、文字”。若“有意改善一个本子而学识不够”，就可能“以不误为误”，无版本的根据而“随意改字”，不过是“臆改”而已。实则校书改错“是最难的工作。主观的改定，无论如何工巧，终不能完全服人之心”。如《大学》开端“在亲民”，朱子改“亲”字为“新”字，“七百年来，虽有政府功令的主持，终不能塞反对者之口”。

这样的认识与前引其主张不可用后世眼光去批评前人的见解相通，大致是胡适那些年的一贯思路。^①不过这也不是20世纪“新学术”的创造，千年前的杜佑就曾提出不可“将后事以酌前旨”，他在讨论历代关于封建、郡县之利弊争论时说：“自五帝至于三王，相习建国之制，当时未先知封建则理，郡县则乱；而后人睹秦汉一家之天下，分置列郡，有溃叛陵篡之祸，便以为先王建万国之时，本防其萌，务固其业，冀其分乐同忧、殄利共害之虑。乃将后事以酌前旨，岂非强为之说乎？”^②

然而如清儒崔述所说，“人之情好以己度人，以今度古，以不肖度圣贤；至于贫富、贵贱、南北、水陆、通都僻壤，亦莫不互相度；往往迳庭悬隔，而其人终不自知也”。他观察到，“凡说上古者皆以后世例之”，故“后世之儒所以论古之多谬者，无他，病在于以唐宋之事例三代，以三代之事例上古；以为继世有天下自羲农已然，故于虞、夏

① 按：“历史眼光”是胡适一直强调的，但如此关注昔人的时代制度、习俗和语言文字，大约与他在北伐后改变自己的“疑古”观念相关。顾颉刚后来回忆说，他在1929年从广州到上海去看胡适，“他对我说：‘现在我的思想变了，我不疑古了，要信古了！’我听了这话，出了一身冷汗，想不出他的思想为什么会突然改变的原因”。顾颉刚：《我是怎样编写〈古史辨〉的》，见《古史辨》（一），13页。如前所述，“历史眼光”本身也蕴含着尊重研究对象之“时代思想信仰”的一面，胡适从“疑古”转为“信古”（其实也只是疑古倾向不那么强而已），就更容易发挥“历史眼光”的这一面。

② 杜佑：《通典·职官十三·王侯总叙》卷31，177页，台北，新兴书局，1959年影印本。

授受之际，妄以己意揣度，以致异说纷然，而失圣人之真”。若“学者知上古自上古，虞、夏自虞、夏，商、周自商、周，则经传之文皆了然不待解”。^①

正是针对长期存在的“将后事以酌前旨”的倾向，陈寅恪提出，“证释古事者，不得不注意其时代限制”。^②为了不逾越昔人之“时代限制”，尤其避免治史者“依其自身所遭际之时代，所居处之环境，所熏染之学说，以推测解释古人之意志”。^③陈先生特别强调：“解释古书，其谨严方法，在不改原有之字，仍用习见之义。故解释之愈简易者，亦愈近真谛。并须旁采史实人情，以为参证。”^④

这一主张非常适用于古籍校勘。实际上，为能“仍用习见之义”，就最好“不改原有之字”。过去和现在都有整理者认为昔人言论不通而将其“径改”者（清儒校勘最精，然此风亦甚；今日各种文集、资料集的编者言中仍常见其表示要“径改”所编文字之“错讹”者），其实有些后人以为“不通”或“错讹”的，未必就是真正“不通”或“错讹”，不过时代变迁使后人难以索解前人之意，遂据其所处时代的文字知识，以为先前的书籍出现了问题，即胡适所谓“以不误为误”。真正尊重研究对象的“时代思想信仰”，就不仅不能“凭藉私见浅识来妄解或妄改古书”，更须明确“一代有一代的语言习惯”并熟悉了解之。^⑤

① 崔述：《崔东壁遗书·考信录提要》，4页；《崔东壁遗书·补上古考信录·卷上·古之天子无禅无继》，32页；《崔东壁遗书·补上古考信录·卷下·黄帝以后诸帝通考》，47页（有的标点略有更动）。

② 陈寅恪：《元白诗笺证稿》，167页，上海，上海古籍出版社，1980。

③ 陈寅恪：《冯友兰〈中国哲学史〉上册审查报告》，见《金明馆丛稿二编》，247页，上海，上海古籍出版社，1980。

④ 陈寅恪：《“蓟丘之植，植于汶漙”之最简易解释》，见《金明馆丛稿二编》，262页。

⑤ 校勘如此，史学亦然。在实际操作上，面对繁多的史料，治史之人很少能完全避免“合则用，不合则弃”的惯性行为，尤其是在面对感觉没有意义、难以索解甚至已被证明出“错”的史料时，最易将其忽视。就像伪书也当注意其何以出现及怎样产生一样，对有“错”的史料也须先弄清其“错误之由”，不应轻易舍弃。有时经过考索会发现，某些已被证明出“错”的史料实际未错，而是当初证明其“错”者自己出错。故特别需要在意识层面增强对这类史料的注意。参见蒙文通：《治学杂语》，见蒙默编：《蒙文通学记》，35页。

偶读旧籍，觉昔人注疏时至少无意中时有以后世儒家观念反看前人之倾向。其实先秦时人远较后人活泼，常从日常生活中悟得玄理；其心态也常比后人开放，对“非华夏”的观念往往更能平心相待。倘去除成见，在“注意其时代限制”的前提下“旁采史实人情”，如鲁迅所言，“返其旧心，不思近世，平意求索，与之批评”^①，则在“不改原有之字”的基础上或也能“豁然贯通”，体会到典籍所处时代的“习见之义”。今试举二则。

其一

《荀子·大略》有一段记载说：“公行子之之燕，遇曾元于涂，曰：‘燕君何如？’曾元曰：‘志卑。志卑者轻物，轻物者不求助。苟不求助，何能举？氏羌之虏也，不忧其系垒〔累〕也，而忧其不焚也。利夫秋毫，害靡国家，然且为之，几为知计哉！’”

过去的注家都把这段话连起来解释，说这表明氏羌之虏蠢而无远虑。其实这样读意思并不顺，首先原文并无“愚蠢”意，其次即使将氏羌之虏的行为解释为愚蠢，上则最多与“志卑”稍有关联，与“轻物而不求助”实无逻辑联系；下亦勉强可沾上“利秋毫”，但与“害国家”便完全联不上。综观全文，实不知曾元意之何在。

其实《大略》篇本杂录，而非围绕特定主题的专论，倘若把曾元的话断在“何能举”处，并将“利夫秋毫”以下另作一段，也就是将整段分成三段不相连的话来读，文意实更顺。原文可分段标点为：

公行子之之燕，遇曾元于涂，曰：“燕君何如？”曾元曰：“志卑。志卑者轻物，轻物者不求助。苟不求助，何能举？

氏羌之虏也，不忧其系垒〔累〕也，而忧其不焚也。

利夫秋毫，害靡国家，然且为之，几为知计哉！”

三段话各自独立后，意思均无不通，而氏羌之虏的行为也更容易理解了。盖氏羌之俗，死而焚尸；今为人虏获，恐死而不能焚，是以忧。实际上，俗亦礼也（《战国策·赵策二》中赵武灵王实行胡服骑射

^① 鲁迅：《科学史教篇》，见《鲁迅全集》（1），26页。

那段君臣辩论即俗亦礼的最好注脚)，是否依礼而葬直接关系到死后世界多方面的关怀，对古人至为重要。被虏获则死的可能性大，此虏忧其不能依本族礼俗下葬，死而违礼，所忧者实远大；若彼仅忧其个人系累，反仅见其小，又何足道哉。荀子的真意，或谓虽氏羌之虏，而能所忧者大，正与孔子说夷狄有君意同。^① 对此虏而言，荀子应是一种正面的陈述，既存的诠释或恰反其意而解之。

其二

《吕氏春秋》曾说：“善学者若齐王之食鸡也，必食其跖数千而后足，虽不足，犹若有跖。”（《吕氏春秋·用众》）“数千”，《淮南子·说山训》作“数十”，更近于实际之宴饮。“跖”为鸡足踵，确实好吃，齐王可谓知食者也。且从中医观念言，鸡跖还有滋阴的作用。盖睡眠不足则伤阴，王者日理万机，通常都有些睡眠不足，多食鸡跖正谓食补，在养生上也是有所据的。据说民国四川刘文彩之五姨太吃鸭亦仅吃其鸭蹼，每食费鸭数十，与齐王略同；近日川菜中有“掌中宝”一菜，即为鸡足之掌心，尤可见传统之不死。^②

过去《吕氏春秋》之注者每谓后句不通，其实这里或有些文字游戏的意思在，盖“跖”既为鸡足踵，多食而后足之“足”字，约有双关之意，字面意即多食脚底而后知“脚”也；言外意似谓所学虽枝节局部（然须与特定整体相关），积少成多后，或可得其整体。鲁迅曾有《以脚报国》一文，主要议论女子的小脚与“国家”的关系，文中谈到国之经费时引用《论语》“百姓不足，君孰与足”一语，便大致是类似的双关语。^③

① 孔子曾说，“夷狄之有君，不如诸夏之亡也”（《论语·八佾》）。从宋明大儒到近人杨树达多以为此意谓夷狄尚有贤明之君，而诸夏反无，其说可从。参见朱熹《四书集注·论语》本条引程子语；王夫之《读通鉴论》卷15，“文帝一”；杨树达《论语疏证》本条（见杨伯峻：《论语译注》，24页，北京，中华书局，1980）。

② 傅斯年曾说：“传统是不死的，在生活方式未改变前，尤其不死。尽管外邦人来征服，也是无用的。但若生产方式改了，则生活方式必然改；生活方式既改，传统也要大受折磨。”参见傅斯年：《中国学校制度之批评》，见《傅斯年全集》，第6册，124～125页。

③ 参见鲁迅：《二心集·以脚报国》，见《鲁迅全集》（4），328页。

若可以这样读，则“虽不足，犹若有跬”，大致谓即使未能掌握整体，犹得其局部；虽不全，庶几近之。这样，上下文并不冲突，还相当连贯。紧接着的下一句“物固莫不有长，莫不有短”，循此思路读去，亦别有所获。这当然只是一种“大胆的假设”，姑且一说；是否近于撰述者之本意，尚待方家教正。

附带地说，典籍的解读有时未必只有一项“正解”，完全可以多解并存（若提倡文本之“独立生命”的文化批评家，更主张万解皆正）。本文的两条诠释，乃尝试陈先生提倡的“了解之同情”取向，对后人感觉古籍难解之处不轻易否定，反可能因此而开启或走进“一个相异的意义体系”；这绝不排斥他解更为正确的可能，甚至拙解本乏“了解之同情”，反是“自作多情”，亦未可知。同时，个人读书不广，也许前人早已提出类似解读，则“专利”自属先言者，本文得附骥尾，亦有荣焉。

我想特别申说的是，“了解之同情”这一取向要求治学者本身心胸的开放，它蕴含着对研究（或校勘）对象的尊重，类似于钱穆所说的“温情与敬意”（钱先生说的是国人读国史，有其特殊的时代针对性，这里是推广而用之），只有像胡适提倡的那样尊重研究对象的“时代思想信仰”，才能达到丹屯所谓开启相异的意义体系甚至进入（不止一个）奇异而美妙的观念世界。

傅科（Michel Foucault，中国大陆多译作福柯）是个前些年常挂在西人口上的姓名，今日国人也已开始较多引用。多数人都看见（或耳闻）傅科对既存学术的颠覆作用，但恐怕忽视了他对异于常情常规的观念、事物的“尊重”。许多读者一定有印象，傅科曾提起博尔赫斯所说一本“中国百科全书”对于动物的异常分类给他的启发。博尔赫斯本以“寓言”著称，不同的读者对其言中所寓之意解读各异，不少人对其以“滑稽”视之，未必认真对待；傅科却从这一“寓言”里看出，有些因“异常”而被拒斥的“相异的意义体系”恰提示出西方人自己“思想的限度”——他们“完全不可能那样思考”。^① 在进行深入

① 傅科：《词与物》，莫伟民译，前言，上海，上海三联书店，2001，引文在1~2页。此书的英译本名为 *The Order of Things* (New York: Pantheon, 1970)，更加凸显类别之意。

“挖掘”（即其所谓“考古”）后，他的确开启了一片过去基本视而不见的广阔新天地。

我们不必完全赞同傅科的具体见解甚或分析方法，盖其立言至少部分针对着其所处的特定空间和“时代思想信仰”（如其对“断裂”的特别强调可能即因为当年法国思想界和学界曾为结构主义所笼罩），但不能不承认他改变了我们对人类历史和社会的一些“看法”（此用本义，即“看”人类历史和社会之“法”）。或可以说，傅科能开启“相异的意义体系”，亦因其以尊重和开放的态度对待一般人感觉“不近情理”“没有办法”及“可笑”的观念吧。

原刊《社会科学研究》2003年4期

学术“对手方”与专业知识的建构

——傅斯年先生的启示

傅斯年约在 20 世纪 20 年代曾说，“大凡要把一句话，一篇文，一段故事懂得透彻圆满了，必须于作这言者所处的 milieu 了晓，否则字面上的意思合起来不成所谓”。换言之，解读往昔的作品，要特别注重其时代背景和社会情状，读其书而不晓得作者的时代背景，“有许多意思要丧失的”。但“milieu 是一个各件以分量不等配合的总积”，而古人之所言，本都是随他们的 milieu 物化的了，“所以后一个时期的人，追查前一个或一两千年前好几个时期的 milieu，是件甚难的事”。^①

Milieu 本法语，已成英语中的外来词，其最接近的指谓或是 setting，兼具 environment, scene, background, surroundings, situation 等义，钱锺书径译为“身世”^②，义稍窄；傅斯年所指谓更宽宏，大致即其在此文中所说的“时代背景”和“社会情状”这时空两义的集合。

在傅先生看来，如果作品所述的故事具有“古今一贯”的超时空意味，则后人大致能了解；若其所述是“局促于一种人或一时代的题目”，则即使“好古的博物君子”也可能难以索解。他以《论语》和《诗经》的内容为例说：“《论语》对手方是有限的人，他的环境是窄的；《诗经》的对手方是人人，他的环境是个个的。所以《诗经》虽然

① 参见傅斯年的一份残稿，大概是为了一本普及字母书所写的序言，原件见台北“中研院”史语所藏傅斯年档案，该所整理人士代命名为《作者、环境与其它》，并大致确定文章约撰写于 1923 年或 1924 年。

② 钱锺书：《中国文学小史序论》，见《钱锺书散文》，483 页，杭州，浙江文艺出版社，1997。

为是韵文的原故，字句已不如常言，尚可大多数了然；而《论语》的精华或糟粕，已有好些随鲁国当年士大夫阶级的社会情状而消散。”^①

类似的意思傅先生稍后还曾进一步申论，以为“凡是一种可以流行在民间的文学，每每可以保存长久。因为若果一处丧失了，别处还可保存；写下的尽丧失了，口中还可保存”。反之，不能在民间流行的文字，例如，“藏在政府的、仅仅行于一个阶级中的，一经政治的剧烈变化，每每丧失得剩不下什么”。因此，中国经典中“《诗》应比《书》的保存可能性大”。^②

上引佚文大约是为了一本普及字母书（作者可能是吴稚晖）所写的序言，故行文力求通俗，庄谐并出，然正如傅先生所说，“这里边的意思也不会不庄重”。其实这篇小文提出了一个非常重要的睿见，即作品的接受者，也就是傅先生所说的“对手方”，常可影响作品本身的传承。不仅如此，“对手方”也直接或间接参与着专业知识的建构。从这一视角看，学术作品的接受者本身也是学术建制的一部分。

这里所谓学术建制是广义的，应包括所有参与专业知识生产和建构的因素，如大学的历史系和各级各类史学研究机构，大中小学历史课程的设置及演变，学术刊物特别是史学专业刊物以及专业学会的出现、发展与影响等。对中国而言，这类学术建制基本是20世纪的新生事物，与更广泛的新时代背景和社会情状密切相关，并多少与今日学人爱说的“现代性”颇有关联。套用傅斯年的话说，正是这一新的milieu使治学的方式不能不发生变化，对史学学人与史学研究产生了多方面的影响^③，而其中“对手方”的作用，是过去相对忽略的。

一方面，特定学术作品的生产者对其产品接受者的预设，以及为使其预设接受者“能够”接受甚至“欣赏”而做出的有意努力，都直接影响到学术作品的构建。而“对手方”有意无意的选择所起的作用，

① 傅斯年残稿：《作者、环境与其它》。

② 傅斯年：《〈诗经〉讲义稿·周颂说》（1928～1929年），见《傅斯年全集》，第1册，205页。

③ 关于学术建制以及和学术相关的新兴社会行为对史学的影响，参见本书《学术与社会视野下的二十世纪中国史学——编书之余的一些反思》。

以及一些中介（如学术刊物和机构）对双方的影响，在这些与学术的“接受”相关的多因素互动下逐渐形成的有意、无意或下意识的研究取向，在研究题目的选择、材料的认定和使用、争议的问题、表述的方式技巧，以至所谓“规范”等各个方面，更制约甚至型塑着学术成品的样态，从而最后影响到“知识”本身的建构，并成为学术传统的一部分。

这些意思若置于傅斯年推动甚力的“现代学术”里，就更容易领会。许多人都熟悉他的一段名言：历史学“发展到现在，已经不容易由个人作孤立的研究了，他既靠图书馆或学会供给他材料，靠团体为他寻材料，并且须得在一个研究环境中，才能大家互相补其所不能，互相引会，互相订正，于是乎孤立的制作渐渐的难，渐渐的无意谓，集众的工作渐渐的成一切工作的样式了”^①。既然学术的“制作”渐渐成为集众的工作，而研究者“互相补其所不能，互相引会，互相订正”成为必需，与现代学术机构关联密切的“发表”就逐渐成为一个必要条件了。

中国传统的中央书院和地方的国子监、翰林院等机构，也大致具备聚集人才相互切磋这一社会功能，可以解决“独学无侣”的缺陷。但“现代”学术研究机制还有一些传统学术机构所不具备的新功能，专业性的学术刊物便是其中之一，它大大扩充了学术交流的范围和速度。同时，“读杂志”本身也逐渐成为“治学”的一个必不可少的步骤。张申府在民初提出：“治一学，而欲知新，而欲与时偕进，乃非读其学之杂志不可。居今讲学，宜以能与世界学者共论一堂为期。苟不知人之造诣，何由与人共论？”^②

一旦“杂志”超越于交流功能而成为“学术”本身一个必须的要求，学术机构及学者与专业杂志的互动关系就进入一个新层面。贺麟就从“入国问禁，入境问俗”这一先秦规则来理解“学术的独立自主”，即“每一门学术亦有其特殊的禁令，亦有其特殊的习俗或传统。

① 傅斯年：《历史语言研究所工作之旨趣》（1928年），见《傅斯年全集》，第4册，265页。

② 张崧年：《劝读杂志》，载《新青年》5卷4号（1918年10月），433页。

假如你置身于某一部门学术的领域里，妄逞自己个人的情欲和意见，怪癖和任性，违犯了那门学术的禁令，无理地或无礼地不虚心遵守那门学术的习惯或传统，那么你就会被逐出于那门学术之外，而被斥为陌生人、门外汉”。^①

从社会视角看，任一学科发展到约定俗成的程度，的确会形成许多特定的习俗、传统甚或“禁令”；是否接受及能否以相应的“行规”和“行话”来思考和表述自己的学术见解，通常成为区分“内行”或“门外汉”的主要标准，初入道者和跨学科者往往更容易感受到类似“特殊禁令”的排他性。这些惯性“规则”常被今日西方新学家据以指责“学科（disciplines）”的“霸权”，钱穆在半个世纪前则从另一角度对类似现象不满，在他看来，如此“以专家绝业自负，以窄而深之研究自期，以考据明确自诩，壁垒清严，门墙峻峭，自成风气”，其实导致了“学术与时代脱节”。^②

钱先生以为：“此数十年来，国内思想潮流及一切实务推进，其事乃操纵于报章与杂志期刊少数编者之手。大学讲堂以及研究院，作高深学术探讨者，皆不能有领导思想之力量，并亦无此抱负。”此文本是为《新亚学报》所写的《创刊词》，不知他所说的“杂志期刊”是否包括学术性刊物？若不包括，则学院内“作高深学术探讨者”似颇愿追随那“为学术而学术”的刊物，而无意于“领导思想”的社会角色；若包括，则他已观察到但不甚关心的杂志期刊与学院内“高深学术探讨”的某种脱节，同样有着另一层面的深刻社会含义。

学术建制的影响不仅在于其直接的功能和作用，而且体现在这些建制引发的社会行为。刊物当然是今日学术建制的重要成分，按前述学术生产人（即立说者）和“对手方”的分野，学术期刊则介于两者之间，大约是一个沟通的中介性载体：其在读者面前表现着学术作品，似乎是立说者的代表；同时又受读者的影响，一定程度上在立说者面

① 贺麟：《文化与人生》，246页，北京，商务印书馆，1988。

② 本段与下段均参见钱穆：《学龠》，见《钱宾四先生全集》，第24册，160～161页，台北，联经出版公司，1998。

前“代表”和“表现”着读者。^①

不论钱穆所说的“杂志期刊”是否包括学刊，他的不满都体现出中介作用的凸显（只是与他所期望的方向相反）。实际上，不少学刊并不满足于中介和沟通的角色，而颇具试图“引领”学术潮流的“主动性”；它们也确曾发挥了这样的功能，并常常被学术社会寄予这样的期望。若钱先生所说的“杂志期刊”包括学刊，他的不满就更加意味深长：在中介作用凸显的同时，学院内“作高深学术探讨者”似对学术刊物的“操纵”安之若素！

在这一学者与刊物的互动进程中，作为学术建制一部分的学术接受者（“对手方”）显然参与了“知识”的生产和建构，起着不可取代的作用，但过去却长期未曾受到重视。这在追随者或听众往往决定立说者地位的近代中国，是一个相当特别而值得反思的现象。

不过，读者的隐去或只是表面的，除欲“引领”潮流的主动一面外，学术期刊其实常常面临来自读者的被动压力，尤其是在刊物自身也面临同业竞争的时代。办刊人无不希望刊物受欢迎，则读者的喜恶常可以影响刊物的趋向。专业性学刊在中国出现的历史不过几十年，而读者的转变已经太大太大；最简单的一个象征性事例是，章太炎的表述在今日几乎被公认为艰涩难懂，但其同时代人中便少有此认知，章氏自己更颇为其文字自豪。

其实，表述的清通本身是个见仁见智的问题，这里或更多体现出时代的变迁。傅斯年在主办《新潮》时曾很有感触地说：

文章大概可以分做外发（Expressive）和内涵（Impressive）两种。外发的文章很容易看，很容易忘；内涵的文章不容易看，也不容易忘。中国人做文章，止知道外发，不知道内涵。因为乃祖乃宗做过许多代的八股和策论，后代有遗传性的关系，实在难

① 近年的一个新现象是所谓“评估”机制及其机构的产生和兴起，看上去“评估”方面是直接或间接代读者立言——代读者“评估”刊物和作者，而其据以评估的“标准”却未必出自读者。由于各类“评估”结果为不少学术机构所采纳，有的甚至为学术机构所委托，不少刊物和作者都不能不开始考虑这类“评估”，有时可能忘记真正的读者。

得领略有内涵滋味的文。做点浮飘飘的、油汪汪的文章，大家大叫以为文豪；做点可以留个印象在懂得的人的脑子里的文章，就要被骂为“不通”、“脑昏”、“头脑不清楚”、“可怜”了！^①

民初新人物喜欢整体否定“中国人”，并归咎于“传统”。实则前人作文追求余音绕梁，《易·系辞》一则曰“物相杂，故曰文”；再则曰“参伍以变，错综其数，通其变，遂成天下之文”。更在阐述“彰往而察来”的意旨时提出：“其旨远，其辞文，其言曲而中，其事肆而隐。”这些要求既合于“文”字的本义，复有更深的意旨。古之文章不仅要“通畅”，更贵其“旨远”。或者正要有“相杂”之纹理而后能旨远，旨远而后“其辞文”。文章主旨须一以贯之，隐约可见其一干竖立；具体书写则当起伏跌宕，以收枝叶扶疏之效。故谓“其言曲而中，其事肆而隐”——平铺直叙，其事反隐；婉转曲折，其言乃中。

可知做出“有内涵滋味的文”才是传统的要求，而傅先生所记述的那些“骂”语有着鲜明的时代特色，大体反映出他所处时代的文风（包括作者和读者两方面的倾向）。这里已隐约涉及了“对手方”的多元化和一些作者的苦衷：如果要针对“懂得的人”写那种可以在其脑子里“留个印象”的文章，恐怕就不容易适应广泛的“中国人”，难免被“骂”^②；但若努力去“适应”更多的读者，或许就不能在那些“懂得的人”的脑子里“留个印象”。而只有后者才“不容易忘”，可以放得久一些。

顾颉刚曾闻王国维说，“予考据不为工，特工于作考据文耳”。顾先生以为“此固为谦，而其作文逻辑性强，有说服力则可知”。^③黄侃也认为，王国维“少不好读注疏，中年乃治经，仓皇立说，挟其辩给，

① 傅斯年：《随感录》，载《新潮》1卷5号（1919年5月），见《傅斯年全集》，第4册，924～925页。

② 其实“骂”也是一种较正面的反应，盖其隐喻着期待，真正的负面反应是冷漠和视而不见，鲁迅当年曾反复提及。

③ 顾洪编：《顾颉刚学术文化随笔》，311页，北京，中国青年出版社，1998。

以炫耀后生”。^①此虽从负面看，其见解与王自视略同。而王国维的自述，谦中仍有自得，略近于夫子自谓“述而不作”，不可全视为谦逊。盖其治学对象与罗振玉相近，然因其先治西方文学哲学而返归经史，在思考和表述能力上与罗颇不同，而社会反响也大异。这正体现了“学术”本身的典范转移——考据之工与否和作考据文的工与否，过去是两事，现在则相互影响。学术表述的重要性提高，也意味着当下的社会接受与否的重要性提高。

一向关注读者也讲究表述清通的胡适曾论及民初以章士钊为代表的“逻辑文学”派的政论文章，据他的观察，那种谨严的文章，“在当日实在没有多大的效果。做的人非常卖气力，读的人也须十分用气力，方才读得懂。因此，这种文章的读者仍旧只限于极少数的人”^②。随着大众的兴起，今日即使专业读者也渐呈“大众化”倾向。以史学为例，史料稍多的作品或径斥为烦琐，或婉尊为萦绕；阅读时稍需“劳心”思索的论著往往被“誉为”难懂，遑论那些必须“十分用气力方才读得懂”的文章了；而最受欢迎的则是“眉目了然”、胆大敢言而结论简明者。^③

问题是，不论刊物还是作者对学术是否还有“提高”的责任？胡适在1920年北大的开学演讲中，讨论普及与提高的关系，主张北大应侧重提高的手段。陈独秀不久即写出《提高与普及》的短文回应，以为“一国底学术不提高固然没有高等文化，不普及那便是使一国底文

① 《黄侃日记》，1928年6月18日，302页，南京，江苏教育出版社，2001。按：黄侃是曾经反清的革命派，而王国维则公开认同逊清朝廷，故黄不看好王的学问，除学问异同（一偏汉学一偏宋学）外，也不排除有些“汉贼不两立”的心态隐伏其中。

② 胡适：《五十年来中国之文学》，见《胡适全集》（2），308页，合肥，安徽教育出版社，2003。

③ 在某种程度上，今日不少大学生（包括本科生和研究生）对课程的要求也有类似的倾向：许多学生口中常带民主、自由一类名词，然不论是讲授课还是讨论课，愿意发挥自己“主导作用”的却不多，似乎早已习惯而且相当愿意被人“灌输”，很有些吊诡意味。受此惯习影响，一般是宁愿听讲而不愿上讨论课，而听讲又更喜欢那种可以不经思索或自己斟酌便可全盘接受的“系统知识”。这实在是一个很可怕的现象。

化成了贵族的而非平民的”。他不同意胡适的看法，主张“大学程度固然要提高，同时也要普及”，两样都不能偏废。虽然他也承认“学术界自然不能免只有极少数人享有的部分”，但“这种贵族式的古董式的部分，总得使他尽量减少才好”。^①

陈独秀所言和前引钱穆的思虑有相通之处，澄清天下本是传统士人的“己任”，当年新文化人也一面主张为学术而学术，一面仍努力影响和改造社会，想要“与一般人生出交涉”。故学人究竟侧重普及还是提高，的确是新学术体制确立后一个始终萦绕于学者心中的问题。

傅斯年在申论史语所工作旨趣就明言，“我们不做或者反对所谓普及那一行中的工作”。他只要求“有十几个书院的学究肯把他们的一生消耗到这些不生利的事物上，也就足以点缀国家之崇尚学术了”。傅先生表面声称历史语言这类学术“没有一般的用处，自然用不着去引诱别人也好这个”，其实他恰担心参与的人多了可能“带进了乌烟瘴气”。^②简言之，傅先生正欲维持学术的“贵族式”意味。但这一取向并非当年学界的共识，傅斯年的北大同学顾颉刚就一生都不仅注重自己研究，且致力于某种学术普及的工作（详另文）。

如果将范围缩小到“学术”范围之内，刊物和作者对学术似亦有“提高”的历史责任，即对后代而言，这一代学人对其所治之学是否有哪怕是微末的实际推进，或至少不至于降低了既存的研究水准和表述品味。

缪荃孙在民国初年说：“小叫天到上海铤了，并非唱戏人退化，实看戏人不能知叫天好处（所谓程度不够），但见派头与上海不合耳。”^③此语甚可思。当所谓行内的读者也渐呈“大众化”倾向而企求“短频

① 《胡适之先生言说词》，载《北京大学日刊》1920年9月18日，3版；陈独秀：《随感录·提高与普及》，载《新青年》8卷4号（1920年12月），5~6页（栏页）。

② 参见傅斯年：《历史语言研究所工作之旨趣》，见《傅斯年全集》，第4册，263页。

③ 缪荃孙致曹元忠（揆一），时间约在民国初年，引自王翠兰整理：《缪荃孙手札》，见上海图书馆历史文献研究所编：《历史文献》，第1辑，166页，上海，上海社科院出版社，1999。

快”之时，专业刊物和作者是迎合其“程度”还是尝试提高其“程度”？治学者固当努力于自身表述的清通，有时也还真不能不考虑得稍长远一点：许多年后，假如那时的读者水准稍高而追求旨远意长的著述，而眼中所见吾侪所著皆言无余韵之作，会不会太看轻这一代学人？

关于学术表述和普及提高的问题我还会有专文探讨，这里不拟深入。如果承认学术作品的读者也是学术建制的一部分，则学术作品的“对手方”（即接受者）对“知识”建构的参与和作用，以及对学术传统形成的影响，都是我们过去相对忽视而又非常值得深思的重要问题。同时，今日一般所说的学术作品，大概属于傅斯年所说“对手方”有限而“局促于一种人”的范围；但这一局促是相对于广泛的“人人”而言，对个体和群体的学术生产者而言，这“对手方”的范围已经相当开阔了。

进而言之，任何具体学术作品产生和因应的时代背景、社会情状，可以相当宽泛，而且可能是多重的或歧异的。今日中国研究已成名副其实的“世界性学术”，即使在中国从事自身的近代史研究，实际也要因应两个方面——既要关注国外的整体史学发展（不仅是中国史研究），又要适应中国本身的学术语境。换言之，我们的学术表述实际面对着两个或更多“问题意识”相当不同的“对手方”。这就要求我们对中外“学情”的差异有充分的认识，并与国外的研究进行充分的“对话”。

原刊《历史研究》2004年4期，后面一些内容已并入他文

往昔非我：训诂、翻译与历史文本解读^{*}

史所记述，无非人物事迹。事有大小常乖，迹有虚实深浅，最是吃紧之处。蔡元培曾说：“编纂为探迹之学。凡所看记叙之书（日本人所谓历史的），皆属之。”^①这也可说是读史方法，则史亦为探迹之学。唯迹不易探。盖迹微则易隐，甚至如章太炎所说，“空中鸟迹，甫见而形已逝”^②。再加上“先王之陈迹”，未必即其“所以迹”（《庄子·天运》）；而任何文字记载又多少带有翻译之意味（详后），则文本中迹之深浅，有时或更多反映翻译者（即记载者）的意志。这些都增添了史料解读的困难。然而文史不分家，训诂本也近似于翻译。若明确往昔的非我特性，承认文字记载的部分失真，进而尝试观空与观时的互动，或亦不失为一可以探索的取向。

一、引言：郢书燕说的启示

世人多知“郢书燕说”的成语，出自《韩非子》，原文说：

郢人有遗燕相国书者，夜书，火不明，因谓持烛者曰：“举烛。”而误书“举烛”。举烛，非书意也。燕相受书而悦之，曰：

^{*} 本文初稿曾在北京大学历史学系“中国现代史文献资料及专著选读”课上讨论，承各同学纠谬；后又台湾大学文学院陈述，承吴展良教授指教，谨此一并致谢！

^① 蔡元培：《南洋公学特班生学习办法》（1901年），见高平叔编：《蔡元培全集》，第1卷，134页。

^② 章太炎：《国故论衡·文学总略》，54页，上海，上海古籍出版社，2003。

“举烛者，尚明也；尚明也者，举贤而任之。”燕相白王，王大悦，国以治。治则治矣，非书意也。今世学者，多似此类。（《韩非子·外储说左上》）

后人用此成语，多从望文生义的曲解一面申发。其实韩非子想要强调的，是燕国虽治，不过歪打正着，并非郢人书意；其意在反对当时学者那种事事“谋先王”、而不论其是否“适国事”的僵化取向（略近于后世所谓“教条主义”）。韩非子更明确指出：

先王之言，有所为小而世意之大者，有所为大而世意之小者，未可必知也。……故先王有郢书，而后世多燕说。（《韩非子·外储说左上》）

综其所说，显然有距离导致误会的引申意，并将空间的距离转喻于时间之上。这样，郢人和燕人之间共时性的空间差异，就可以变通为先王与后人之间历时性的差异。从认识论的视角看，这样一种时空互换的观念，极有启示性。对研究者而言，异时代的人和事与不同空间的人和事相类，都可视为“他人”或“他人的”。简言之，往昔就是“非我”（the other）或“他人”，亦即“过去就是外国”（the past is a foreign country），前些年已有西人以此为题进行了系统论述。^①

这样，古今之别，也可以说是人我之别。更确切说，今昔之别，便常常是人我之别。今人每说大学里大一和大四的人已有“代沟”，或稍近戏言；然历史变迁有疾有徐，就变动大的时段言，有时候不过几十年，先后之人确已少有真正“共同”的语言。梁启超1910年已说，“予之始与国中士大夫接也，不过二十年耳，而前后所睹闻，已如隔世”^②。傅斯年后更明言：“亡清末年，世事之大变在酝酿中，中国如此，西洋亦然。吾辈年五十者，追忆总角所见，恍如隔世。若以质诸

① David Lowenthal, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 此书出版后引发了争论，Lowenthal也有所回应，参见 Tim Ingold ed., *Key Debates in Anthropology*, London and New York: Routledge, 1996. 此承北京大学历史学系王果同学提示。

② 梁启超：《说国风》（1910年），见《饮冰室合集·文集之二十五下》，7页。

三十许人，不特无所知，即告之亦有所不信也。”^① 在世事多变的近代中国，相差二十岁，不仅所知所见可能完全不同，甚至已无法对话。

既无“共同”的语言在，不同时代的本国人也类似于外国人了。故对今人来说，即使同一文化系统内的昔人，实际也已是“非我”或“他人”。也就是说，地域甚至种族的共同或延续，不一定能保证文化的连续性。至少，在文化的连续性之中，可以而且实际存在着很多的断裂。古今的“中国”人，也可说是属于不同的“文化”，则古文亦不啻外文。

从清末起，就有趋新者不满于中国的“言文不一”，到新文化运动时，类似的言说更达到高峰。其实，从古文不啻外文这一文化视角看，即使口语几千年不变（实际当然时时在变），后人也未必能理解前人。由上引傅斯年语可知，这位新文化健将自己也明白，当时虽言文一致，不同世代的人也可能无法对话。反过来，倒是那古今变化不大的文言，才真有助于文化的传承。

傅斯年自己就说，在最早写成文字的中国语之中，“《周诰》最难懂。不是因为他格外的文，恰恰反面，《周诰》中或者含有甚高之白话成分”；而比《周诰》晚不了多少的《周颂》，“竟比较容易懂些”了，乃是因为后者接近“春秋战国以来演进成的文言”。^② 朱子早就注意到：“《汉书》有秀才做底文字，有妇人做底文字，亦有当时狱辞者。秀才文章便易晓，当时文字多碎句难读。”^③ 恰因其表述标准基本不变，不同时代的人都用大体一致的方式写作，文言比白话更持久，也更为后人解读。^④

① 傅斯年：《吕大吕之著序》（1945年），台北“中研院”史语所藏傅斯年档案。

② 此外，傅先生也怀疑两者“大约不在一个方言系统中”，有着空间的隔阂。参见傅斯年：《中国古代文学史讲义·泛论》（1928年），见《傅斯年全集》，第1册，35~36页。

③ 《朱子语类》卷134，转引自钱锺书：《管锥编》，第3册，1108页。

④ 其实“文言”的表述标准也一直在变。文要求“工”，但具体何谓“工”，往往存在区域和时代的诸多差异；然而类似“辞达意”这类基本的标准，却是延续的。此非一言可以蔽之，且已逾越本文范围，此不赘述。

所谓语言的“共同”，不仅是字面的，更体现在表意的共同，即特定的字词和次序（修辞方式或语法）表达着特定的意谓。中国历代的“文言”当然是有变化的，有些还是有意求变的突破，但在“天不变道亦不变”的基础上，使用者多带有一种“此心同，彼心同”的预设——大体是在“出新意于法度之中”的框架里求变，而在表意的基本层面，却体现出一种寻求不变的愿望。这样一种意向性的共识，实有助于文化的传承。一旦文字使用者丧失了表意的共同，也就没有多少“共同语言”了。

自汉代以孔子为代表的儒家从争鸣中脱颖而出，被确立为独尊的思想后，记载其学说的文献，也就成为具有正统意识形态地位的经典，指导着国家、社会和日常生活。经典是所有读书人的必读文献，很多人也确信可以由经见道。然而，由于“古今异言”始终存在（程度容有不同），典籍既不能不读，所以有训诂的必要。在后人的图书分类中，小学置于经学大类之下，最能体现训诂与读经的关联。

今人说到“过去是外国”，常常引外国说法。^①其实类似的意思，在中国古籍中并不少见。孔子曾说：“言之不文，行而不远。”历代诠释者，常辨析此“远”究竟是指时间还是指空间。很可能两皆其指，至少也两解并存。而《庄子》中的师金论世变说，“古今非水陆与？周鲁非舟车与？今蘄行周于鲁，是犹推舟于陆也”（《庄子·天运》）。意谓古今的时间差异就像水陆的不同空间，故周之古道不能行于后之鲁国。王充在解释后人因“世相离远”而难解“经传之文”时，也很自然地以“古今言殊，四方谈异”对举，以申说时代不同则导致“语异”的现象（《论衡·自纪篇》）。在训诂领域，这更是一个近于常识的表述。

二、训诂与翻译

昔之从事训诂者，咸知“古今异语”或“古今异言”。晋人郭璞注

^① 如钱锺书即曾引某西人语，谓“外国即当代之后世”，故此国看“外国”，与后世看“前世”相类。见钱锺书：《管锥编》，第4册，1407页。

《尔雅·释宫》，便已说《尔雅》就是要“通古今之异语”。唐人孔颖达疏解《毛诗·关雎》，更明言：“诂者，古也。古今异言，通之使人知也。”这已成为日后关于《尔雅》的一个基本见解。^①戴震后来说，懂得六艺要靠《尔雅》，其“所以通古今之异言，然后能讽诵乎章句，以求适于至道”。盖“士生三古后，时之相去千百年之久，视天地之相隔千百里之远无异”。而正因“时之相去殆无异地之相远”；千载后士人“求道于典章制度”，不能不依赖经师讲授以通故训，此“无异译言以为之传导”。^②

戴震不仅明确了在文字理解方面时间的距离等同于空间的距离，且正式提出“译言”的概念。这也成为后来许多人的共见，陈澧就认为：“时有古今，犹地有东西、有南北。相隔远，则言语不通矣。地远则有翻译，时远则有训诂。有翻译则能使别国如乡邻（《方言》即翻译也），有训诂则能使古今如旦暮。”两者功能，皆在使不通者通。^③民国后，黄侃主张“解古书，在译之为今语而顺，考之于心而安”^④。他也将古书的解读视作今昔之间的翻译，不过更为谨慎，缺乏陈澧那种“能使古今如旦暮”的乐观。

的确，对往昔的异己感（sense of foreignness），隐约体现出古今之间沟通的不够成功。历代学人中，清儒特别强调小学，部分可能即因为清代去古更远，所以对“古今异言”的感触也更强（通常小学功夫愈深则愈谨慎，只有不长于小学者，才有陈澧那样的乐观）。训诂学固然提示着古今异言可通的信心，但如戴震所说，由于“遗文垂绝，今古悬隔”，训诂的能力也有其局限，有些“昔之妇孺闻而辄晓者，更经学大师转相讲授，而仍留疑义”。^⑤且正因训诂已成为翻译，则其部

① 均转引自陈澧：《东塾读书记·小学》，见黄国声主编：《陈澧集》，第2册，215页，上海，上海古籍出版社，2008。

② 戴震：《尔雅文字考序》《古经解诂序》，见《戴震全书》，第6册，275、377页，合肥，黄山书社，1995。

③ 陈澧：《东塾读书记·小学》，见《陈澧集》，第2册，215页。

④ 武西山：《追悼黄季刚师》（1935年），见程千帆、唐文编：《量守庐学记：黄侃的生平和学术》，98页，北京，生活·读书·新知三联书店，2006。

⑤ 戴震：《古经解诂序》，见《戴震全书》，第6册，377页。

分失真的可能性已经隐伏于此了。

后来蔡元培顺着这一理解，有进一步的提升。他隐约感觉到，思想或言说一旦形成文字，对其理解就带有“译学”的性质。清末蔡氏曾在译学馆授国文，乃主张译学馆所授之任何学问，“固无一而非译学”。外语不必论。

至于国文之书，亦无论其为科学，为文词，诸君试取而为他人解说之，果能一字不易乎？又试诸君以己所演说之语，执笔而记录之，又能一字不易乎？皆不能。则以诸君所语者今之语，而所读所记则皆古之文也。是亦译也。是故外国语之为译学也，以此译彼域，以地者也，谓之横译；国文之为译学也，以今译古域，以时者也，谓之纵译。^①

他进而提出：“文词者，言语之代表；言语者，意识之代表。同一意识也，而以异地之人言之，则其言语不同；是之语之与意识，并非有必不可易之关系。”也就是说，言语不过表现意识的符号。“由意识而为语言，一译也，此中外之所同也；由语言而为文字，再译也，此我国之所独也。”同样是学写作，“彼外国人于一译而得之”，而“我国人乃于再译而得之”。

蔡元培所谓“同一意识也，而以异地之人言之，则其言语不同”；而“国文之为译学也，以今译古域，以时者也，谓之纵译”等，清晰可见小学的影响。他的本意，是要说明中国的言文不一，开后来新文化运动反传统的先河。但他于无意之中实有所悟，只不过未曾上升到意识层面而已。我们只要把他关于言文不一的指谓去掉，留其言说的其他部分，其意思就相当高远了：

文词者，言语之代表；言语者，意识之代表。由意识而为语言，一译也；由语言而为文字，再译也。虽国文之书，无论其为科学，为文词，诸君试取而为他人解说之，果能一字不易乎？又

^① 本段与下段均参见蔡元培：《〈国文学讲义〉叙言》（1901年），见《蔡元培全集》，第1卷，390～391页（标点有更易）。

试诸君以己所演说之语，执笔而记录之，又能一字不易乎？皆不能。则以诸君所语者为口说，而所读所记则皆文字也，是亦译也。

这当然是一种减字解经的方式，不必是蔡先生之本意。但也不能否认他已有类似的感悟，不过因其想要强调“言文不一”的针对性太强，而未能将其明白表出而已。傅斯年后来论及同一问题时就说：

文不尽言，言不尽意。言语本为思想之利器，用之以宣达者。无如思想之体，原无涯略，言语之用，时有困穷。自思想转为言语，经一度之翻译，思想之失者，不知其几何矣。文辞本以代言语，其用乃不能恰如言语之情。自言语专〔转〕为文辞，经二度之翻译，思想之失者，更不知其几何矣。^①

“文不尽言，言不尽意”，本是中国流传甚广的基本观念，后且成为书信中的套语。而刘知幾所谓“言之者彼此有殊，故书之者是非无定”（《史通·采撰》）也已婉转说出，说和写同为表述，却有阶段的不同。前人或已意识到言有尽而思无涯，甚至每次的“不尽”都使原初的意思有所失，然而明确将其视为循序渐进的阶段，且每一阶段的“不尽”皆类翻译，大概还是“译学”出现后的新知。

信奉马克思主义关于存在决定意识的刘静白后来说，“历史也是一种物质的科学、客观的科学”，则“历史底一定的对象当然也是客观的存在”。这样，“历史就是现实底运动，因而史料第一就是现实运动底遗留及其在概念与思维上的反映”。复因历史的时间性，任何“现在”不久即成为“过去”。而“这一切成了‘过去’的各‘现在’底遗留（器物）及被翻译了的运动（记载等），在发展变化之中，或以原样、或经过蒸馏、而部分地存续下来，这便是我们现今之所谓史料”。^②

像这样界定史料，特别是文字史料，甚有所见。换言之，当意识

① 傅斯年：《文学革新申义》，载《新青年》4卷1号（1918年1月），67页。

② 刘静白：《何炳松历史学批判》，81~82页，上海，辛垦书店，1933。据该书的英文封面，刘氏的英文名是 Gilbert Liu，而“辛垦”乃是 thinking 的译音。此书先连载于《二十世纪》第2卷4~6期。全书整体水准一般，这可能是那本书中最显水准的一段话。尽管可能是抄来的，仍应有自己的体悟。

成为言语，其思考的行动即已由“现在”成为“过去”；一旦从口说变为文字记载，那言说一刻的行动之“现在”又已成为“过去”。每次从“现在”到“过去”的转化都是一种转译，其实已经有所转变；待读者来解读文本时，又已是更进一步的转译了。结合蔡、傅、刘三氏之所言，一方面不能不承认，由于这层层的转译，读者可能很难回溯到文本真正的本义；另一方面，意识到这层层的转译，也可能有助于追溯到原初的本义。

不仅任何记载都可能具有某种程度的“翻译”意味，且这样的翻译可能非常隐晦而被解读者忽略。子贡很早就对史书所记述的商纣王罪恶有所怀疑，故曾指出，“纣之不善，不如是之甚也。是以君子恶居下流，天下之恶皆归焉”（《论语·子张》）。若天下之恶可以尽归下流，则天下之善也可能尽归上流。胡适 1921 年的日记曾说：外间传说陈独秀力劝他离婚而他不肯，“此真厚诬陈独秀而过誉胡适之了！大概人情爱抑彼扬此，他们欲骂独秀，故不知不觉的造此大诳”。^①

陈独秀当年颇不注意细行，且曾尝试过“家庭革命”，而胡适则待人一向温和周到，结果形成上述倾向性明显的时代认知（perception），与事实颇有出入。^②更重要的是，胡适所说“人情”在“不知不觉”中所起的作用，提示着很多倾向性明显的时代认知，其实可能是带有偏见的翻译，包含着程度不等的“厚诬”和“过誉”。把这样的认知记录下来，应也可说是当时的实录。然而其“实”的一面，仅落在社会“认知”一层；若据此以认识和诠释胡、陈，则不啻在“厚诬”和“过誉”基础上的进一步翻译，可能距历史真相更远。

历史记载的这类“翻译”，至少在史学界，过去很多人是不甚注意的。这一层面的史料辨析和解读，相当微妙，拟另文探讨。从蔡元培所谓“横译”和“纵译”的共性看，史学与“翻译”最直接的关联，当然还是“过去”与“外国”那类似的一面。尤其生于斯长于斯的本

① 《胡适日记全编》，1921 年 8 月 30 日（9 月 1 日眉批），曹伯言整理，第 3 册，453 页，合肥，安徽教育出版社，2001。

② 参见罗志田：《他永远是他自己——陈独秀的人生和心路》，载《四川大学学报》2010 年 5 期。

土学者，更容易忽略往昔的非我特性；不注意时间上的人我之别，虽高手也难免出问题。若把往昔视作非我来研究，以学外语的方式接近历史，就更能认识到记载中的“翻译”成分，反可以减少诠释中的“外国”意味。

从根本言，古今不仅异言，且常处于不同的意义世界。在最浅白的层面，也还有古今异制的因素。丁文江曾根据汉唐宋明正史上有传的人之籍贯，做了一个人物地理分配表，据此进行了不少归纳和分析，写出一篇《历史人物与地理的关系》，颇得梁启超赞扬。但傅斯年则指出，丁文江“拿现在的省为单位”，去分割古代史，若仅讨论元明清三朝，大略还可以；再进而“去分割前此而上的人，反而把当时人物在当时地理上的分配之真正 perspective 零乱啦”。因此，可以说“丁先生的表是个英语文法在汉语中分配的表”。^① 古今异制的被忽视，遂导致以英语文法来表述汉语的结果。

不幸的是，类似的现象仍在重复。李济后来注意到，有位研究中国古代史的外国汉学家，就“把若干少数民族在中国境内近代地域的分布情形，用作解释 2000 年前的中国历史，并做了若干推论，说中国文化受了很大的土耳其的影响”。这是试图“利用各种的时髦的社会学理论解释中国上古史”努力的一部分，但这些人“不但对于社会学这门学问本身没有下过功夫，连中国上古史的原始资料也认识不了许多”，却因其“说法新颖，往往就迷住了”一般的读者。^②

一般而言，人类学的特长是能够进入异文化，则其与训诂学本有异曲同工之处。而人类学特别强调通过学习了解异文化以认识异文化，这方面甚至超过试图“译言以为之传导”的训诂学。不过，今日国内有些试图在文献中“做田野”的人类学爱好者，却像李济所看到的，对人类学这门学问本身没有下过功夫，甚至抛弃了长期同吃同住这一

① 参见梁启超：《历史统计学》（1922 年），见《饮冰室合集·文集之三十九》，71~76 页；傅斯年：《评丁文江〈历史人物与地理的关系〉》（1924 年），载《国立中山大学语言历史研究所周刊》1 集 10 期（1928 年 1 月 3 日），221 页。

② 李济：《再谈中国上古史的重建问题》（1962 年），见张光直、李光谟编：《李济考古学论文集》，97 页，北京，文物出版社，1990。

田野工作的基本规范，与文献略有交接，便抽身他去，旋即构建出一系列新颖的说法，倒也确实能“迷住”不少读者；唯多如陈寅恪所说，“其言论愈有条理统系，则去古人学说之真相愈远”^①。

从实践看，各种外来的新学理，对中国学术的推动是很明显的。梁启超当年就观察到，整理国故之所以风行，就因为“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”。但也正因此，“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”。这无疑是进一层的“翻译”，其好处是常可见昔人视若无睹者，增进许多认识；但也可能“以名实不相副之解释，致读者起幻蔽”。^② 李济在差不多半个世纪后之所见，正是梁启超当年之所忧。^③

一方面，“以欧美现代思想衡量古人”，不排除有特别的启发，但很容易出问题；另一方面，“以欧美现代名物训释古书”，虽容易生出偏见，却也可起到建设性的作用。关键是要在意识层面充分认识到从记载到诠释那层层“翻译”的可能性，并有所因应。如傅斯年所说，由于历代地理行政区划的更易，使得民国时的“中国”与汉唐时的“中国”的关系，已类同于英语和汉语的关系。就像不同的语言各有其语法，不同时代也各有其思想理路。故蒙思明指出，对历史研究者来说，“就是同样的中文，也不是那样容易懂的。如要懂得古书书中的古字古义”，如“元代流行的白话之类，也须要相当修养；不是能懂得普

① 陈寅恪：《冯友兰〈中国哲学史〉上册审查报告》（1930年），见《金明馆丛稿二编》，280页，北京，生活·读书·新知三联书店，2001。

② 梁启超：《先秦政治思想史》（1922年），见《饮冰室合集·专集之五十》，13页。

③ 有些好用西方概念来观察分析中国历史的本土学者，本是通过“译学”接触到其所使用的外来概念，若对这些外来词汇的本意了解不足，则误用的可能便增大。换言之，外国人以外国眼光看中国历史，虽可能有隔膜误会的一面，毕竟其所使用的工具是自己熟悉的；中国人学外国人以外国眼光看中国历史，其所使用的工具却是自己生疏的，不啻一种双重的隔膜，产生更进一层误解的可能性也更大。

通中国文字的人就能看懂的”。^①

蒙文通说得更明晰，在他看来，汤用彤的《魏晋玄学论稿》，当世没有“几人能读得此书明白亲切”。他自己因“略于王弼《老子注》校讐有年”，读该书时乃“稍知其每造一句、每下一字皆有来历。此唯精熟古书而后能之。必先于魏晋学术语言有所体会，方能辨识古人思想。苟于此许多名词不习惯、无体会（这也得下三数年工夫），就不能读此书”。蒙先生以为：“治周秦、魏晋、宋明哲学之不易，即是对当时语言词汇之不易了解。”这是首先最难通过的一关，“非真积力久，不能洞悉当时语言所指之内容函义”。一言以蔽之，“这也等于学一种别国文字”。若“懂得名词，也就懂得思想了”。^②

也就是说，从意识到言语再到文字的层层转译，确实增添了回溯到史料本义的困难；但若明确了任何记载都带有“翻译”意味，则解读者通过考察和了解立言者的本意，也能够破译至少一部分原初的本义。陈寅恪就强调：“一时代之名词，有一时代之界说。其涵义之广狭，随政治社会之变迁而不同，往往巨大之纠纷讹谬，即因兹细故而起，此尤为治史学者所宜审慎也。”^③故“证释古事者，不得不注意其时代限制”。^④

用韩非子的话说，先王与后世之人的距离，既可以是时间的，也可以理解为空间的；则时间层面的“外国”或“他人”，亦自有其所谓“地方性知识”。后者常被研究者忽视。^⑤恐怕也只能回到先王的时空

① 蒙思明：《研究题目的选择》，载《华文月刊》2卷2、3期合刊（1943年7月），32~33页。

② 蒙文通致汤用彤，1957年，《蒙文通先生论学来往信函》，见四川大学历史文化学院编：《蒙文通先生诞辰110周年纪念文集》，36页。

③ 陈寅恪：《元代汉人译名考》，见《金明馆丛稿二编》，95页。

④ 陈寅恪：《元白诗笺证稿》，171页，北京，生活·读书·新知三联书店，2001。

⑤ 1989年成立的欧洲社会人类学家协会在1990年召开第一次学术研讨会，会后出版的论文集《非我之史》（*Other Histories*）就基本用欧洲的实例来说明还有许多实际存在的欧洲历史未曾纳入一般认知中的“欧洲”，特别能凸显往昔成为“化外”的异邦特点（此书现有中译本，即克斯汀·海斯翠普编：《他者的历史》，贾士衡译）。

之中去理解先王所言之本意，才可能真正了解先王。今人无法回到往昔，但常去异地甚或异国，对所谓文化的冲击（cultural shock），多少都有实际的感受。故认识往昔的一个可能的取向，即充分利用时空可以虚拟互换的特性，尝试观空与观时的互动。

三、观空与观时的互动

前面说到，古今的异言，更多体现在表意的不同。而史家通常都假定，在一个共同的时空范围里，便存在着某种共同分享的意义世界和表意方式。然而孔子早就觉察到，即使在一个意义世界相同、表意方式相类的自然空间里，也可能发生一些交流行为不能准确传达意义的结果，所以他特地把“人不知而不愠”置于基本的位置。^①

人既然不能充分表述自己，也就难以完全了解他人。人与人之间难免误解，却又不能不寻求沟通，恐怕是人类各时代各社会的“人之常情”，在激变时代则更为显著。如在民初新旧对立之时，傅斯年“最感苦痛的事情”，就是“每逢和人辩论的时候，有许多话说不出来，——对着那种人说不出；——就是说出来了，他依然不管我说，专说他的，我依然不管他说，专说我的”。^②虽时隔两千多年，傅斯年和孔子实有类似的认知，不过一“不愠”而一“苦痛”而已。

生活在社会之中的人，明知表述自己和了解他人的难处，仍不得不知难而进。章学诚论相知之难说，“人之所以异于木石者，情也。情之所以可贵者，相悦以解也”。^③所谓“相悦以解”，即特别凸显相知的双向性。斯金纳（Quentin Skinner）也强调，表述是一种“言语行

① 至少孔门弟子以为这是孔子想要强调的意思，故在整理《论语》时将此意置于几乎最前列的位置。

② 傅先生以为，这是由于双方的“思想式”和“人生观”都“绝然不同”，致使“一切事项都没接近的机缘”。因此，只有一方的根本观念“化”了另一方的根本观念，有了“公同依据的标准”，才可能让双方接近；“如若化不来，只好作为罢论”。参见傅斯年：《人生问题发端》（1918年11月13日），载《新潮》1卷1号（1919年1月），5页。

③ 章学诚：《文史通义·知难》，127页。

为”(speech-act),并有着环绕此行动的“惯习”(convention),即行为的目的是为了与该行为发出者设定的接受人进行交流。要使该交流行为能够传达意义,就必须在两者共有的意义世界内进行。^①

在具体史事的研究中,时间的位置是既定的,因而更要注意“空间”的人为构建特性及其延续性。大部分人生活在传统、环境甚至自我构建的“空间”——他们真正关注的范围——之中:在那里他们“看见”的东西其实是经过有意无意的选择和过滤的,即他们视其所欲见,听其所欲闻,而述其所欲言。许多实际“发生”在周围的事,甚至可能是名副其实的大事,对不关心的人而言,也多半会视而不见、听而不闻,自然也很少出现在其言谈之中。

也就是说,同时生活在一个自然空间里的人,不一定也生活在相同的意义世界之中。故即使对同时同地的各社群来说,不同思想观念的交锋甚或“文化冲击”,也可能是经常出现的事。不同“类型”的人,在很大程度上相互都是“他人”(近代中国的城乡差别,最是显例),甚至可以说使用着不同的“语言”(即一些常用词或关键词的指谓其实很不相同),因而也都存在社会/文化/习惯的交叉、重叠和交流的问题。进而言之,所谓雅、俗,也可以体现在同一“类”人之中;在任何领域里,都不仅有成就的高低,也有品味的差异(详另文)。

前引朱子所说秀才、妇人和狱辞各有不同的“文字”,更是一个同时同地而意义世界不同的好例。傅斯年也曾有类似的观察,且说出一些“所以然”的道理。他指出:《论语》中的一些话,“除去书院中的学究,是没有人可以懂得的了”;而《诗经》就不然,随便举一篇《郑风·出其东门》,里面“我有好几个不认识的字,好几件不了然的物事。然而世上人,除去书院中的学究,是没有人可以不懂得的了。因为这类故事,是‘古今一贯’的”。简言之:

《论语》对手方是有限的人,他的环境是窄的;《诗经》的对手方是人人,他的环境是个个的。所以《诗经》虽然为是韵文的

^① Quentin Skinner, “Conventions and the Understanding of Speech Acts”, *The Philosophical Quarterly*, vol. 20, No. 79 (Apr., 1970), pp. 118-138.

原故，字句已不如常言，尚可大多数了然；而《论语》的精华或糟粕，已有好些随鲁国当年士大夫阶级的社会情状而消散，文句的自然，不能帮他保留长久。^①

同理，不同的学科，也都可以说是独立或半独立的领域。裘匡庐论治学说，人非全知全能，故“凡人于一种学问，已得门径，[乃] 意趣日出”；若“舍其素习而读他种书，则虽宿儒，无异初学；苟非以全力攻破其难关，将见始终格格不入”。^② 罗家伦也曾体会到，留学生初到外国，要“拼命的用功，才能与本门所用的术语和适当的表现相接近”。实则任何学科皆有其特定的“术语和适当的表现”，并不限于外语。所以他进而说，“真正治一种学问，无异重学一种特别的语言”。^③

类似社群、学科等虚实“空间”的人为构建，一开始未必是有意，很多时候是在无意之中演化而成的。然而一旦形成，却往往体现出强有力的延续性。相关的藩篱或边界等，常被视为不可逾越。唯人之所立者，当也能为人所破；人为构建的产物，自然也可以人为解构和重构。若说凡是存在的都有其理由，解构和重构亦然。能入然后能出。故如上所述，研究任何历史问题，都需要以“重学一种语言”的方式“攻破其难关”，然后可言入门，再及其余。

对史学而言，更大的困难在于史家面对的是无语的往昔。今人颇注意到某些社会群体在史学论述中的“失语”（voiceless），然而在某种程度上，史学的研究对象可以说根本是“无语”的。我曾引用马克思曾关于 19 世纪的法国小农“不能代表自己，一定要别人来代表他们”的名言^④，以为可以套用此话说，已逝的往昔其实是无语的，它不能在后人的时代中表述自己，它只能被后人表述。

① 此是傅斯年残稿，撰于 1923 年后，大约是为了一本普及字母书写的序，整理者暂定名为《作者、环境与其它》，见台北“中研院”史语所藏傅斯年档案。

② 裘匡庐：《青年修习国学方法》，转引自钱基博：《十年来之国学商兑》（1935 年），见曹毓英选编：《钱基博学术论著选》，40～41 页。

③ 《罗志希先生来信》，载《晨报副刊》1923 年 10 月 19 日，1 版。

④ 马克思：《路易·波拿巴的雾月十八日》，见《马克思恩格斯选集》，第 1 卷，693 页。

俗话说，一个巴掌拍不响。其实只要拍到东西，当能有声；此盖特指鼓掌，以喻沟通当为双向的，而不能仅为单向之一厢情愿也。然而史学恰好是一个巴掌也不得不拍响的学问。面对着无语的往昔，历史研究始终是一种没有也不可能有对话的单向侦测，也就基本排除了“相悦以解”的可能性，却又不能不以了解非我为目标。且史家所侦测的对象还是不能重复的，故侦测结果也是无法验证的，这就更凸显了历史研究的单向性。面对如此的重重不确定性，史家必须强化个体和集体的自律（后者亦即史学界以内的他律）。

依据孔子提倡的“知其不可而为之”的精神，借鉴他所说的“祭如在”的态度，不妨考虑构建一种虚拟的双向交流——若研究的主体心目中始终有其研究的客体在，并与自身处于一种虚拟的对话状态，则其立言之时，或会多一层了解之同情，少几分信口开河。比起那些自认为可以了解古人胜过其自己的乐观态度^①，这一不那么科学的取向，或不失为一种自律。而且，认识到并承认历史研究的单向性，反有助于从方法层面明确史家和往昔的关系。

按照《淮南子·齐俗训》的说法，有限于一时一地的是非，也有通于异时异地的是非。^②两者却不必是对立的。在尊重一时一地是非的同时，正可借助异时异地相通的层面，去认识和理解那限于一时一地的是非。一方面，我们基本能理解与我们相像的事物；另一方面，理解“非我”却必须抛弃自己的先入之见，把“非我”确实当作“异己”（即不当作“我”）来理解。^③换言之，只有先将历史上的认识对

① 中国一向有旁观者清的古训，苏轼关于身在庐山之中则不识其真面目的说法也相当流行，窃以为这都是对“自视”之弱点或盲点的警醒。就立言者而言，这也仅是一种倾向性明显的特指，而不是所谓全称判断。不论对个体的一人还是特定物理时空中的群体，他人无疑都有远观的优势（包括后人看到当事人所不能见的材料），在一些具体的面相或许真能了解其人胜过其自己；但就整体言，我还是缺乏这样的乐观。盖此不仅非常难以证明，且很容易让研究者无意之中就走上“六经注我”这路了。

② 原文是：“至是之是无非，至非之非无是，此真是非也。若夫是于此而非于彼，非于此而是于彼者，此之谓一是一非也。此一是一非，隅曲也；夫一是非，宇宙也。”前引陈寅恪关于王国维的解人有待于异时异地之人，或亦可从此理解。

③ 参见保罗·利科：《法国史学对史学理论的贡献》，王建华译，44页。

象明确定位为“非我”，才能在意识层面尽量避免认识的主观性；而在认识昔人之时，又要发挥古今之人的共性，以尽量接近昔人。^①

这样看来，不顾时空的差异，以今情度古意，固然是史家的大忌；即使看重实证者那种“以什么还什么”（如所谓以汉还汉、以唐还唐）的取向，也不过是朝着理想方向的尝试。若认识到交流双方需要一个两者共有的意义世界，则史家理解往昔的基础，或许就要先努力发现历史当事人所具有的从广到狭的意义世界，然后尽可能进入那个意义世界，以解读史料。简言之，走向以汉还汉、以唐还唐的第一步，就是尽量以汉观汉、以唐观唐。

柯林武德说，由于史家“能够历史地加以认识的一切，都是他能自己重新思考的那些思想”，一旦“他发现某些历史问题难以理解时，他也就发现了自己思维的局限性”；这就意味着其“发现了有某些思想方式是他所不能、或不再能、或尚未能思考的”。被称为“黑暗时代”的西方历史时段，其实是很多史家“发现某些时期竟然没有东西是可以理解的”。实际不是这些时代“黑暗”，不过是史家自身“不能重新思考成为他们生活的基础的那些思想”而产生了“黑暗”感。^②

这是一个非常关键的提醒。史家是历史研究的主体，有时也不免主体意识过强，随意对研究的客体下类似“黑暗”的判断。至少对那些试图“以什么还什么”的人来说，史家想要重建的那个“什么”才是主体，而研究者不过是客体。主客既然异位，研究也当客随主便。“六经注我”的气魄虽令人羡慕，“我注六经”或更适应这样的主客定位。

在某种程度上说，我们今日去读昔人的东西，实类似读外文。语文能力是可以通过学习和训练获得的，也可学得很好，但必须按照其

① 当然，如何确定我们认识到的古今之人的“共性”确实是“共性”，而不是后人一厢情愿的主观认知，也是需要仔细斟酌和警惕的问题。此承北京大学历史学系李动旭同学提醒。

② R. G. Collingwood, *The Idea of History*, 北京，中国社会科学出版社，1999年影印本，pp. 218-219. 参见中译本《历史的观念》，何兆武、张文杰译，248页。

特定的语法和表达习惯，才能运用得当。^① 借韩非子的话说，燕人要理解郢书，就只能进入郢人的思想世界，先做到郢书郢说，再言其余。同理，后人若要理解先王之言，也只能尝试进入先王的思想世界，依其思路言路去理解、去认识。

大到一个时代，小到一条具体的史料，当我们感觉难以理解时，很可能就是遇到了今昔的“异言”。对此既不能放弃努力，更不能视其为无用，应首先检讨我们自己思维的局限性，并借鉴训诂的方式，尝试着学习史料所出之思想方法，对其进行“重新思考”。同时要注意，切勿选择性地“理解”那些看似与今人相近、甚或不过是今人之所欲见者，而以为这些才是“我们所能理解”的。尽管往昔是无语的，且不能复现以供验证，但若燕人可以做到郢书郢说，后人就可能理解先王“如先王在”。

所谓过去是外国，其实就是从认识的角度进行一种虚拟的时空转换。类似的思考方式，本古今中外所常有。前引孔子、《庄子》和王充，都曾以时空对应或借喻的方式来表述一种距离感。在一般人的认知中，“观空”与“观时”也往往是相连的。在舟车不是特别发达的年代，空间的远近，常通过时间来表现和计量——如两地间的距离，便常用行走或乘坐某种交通工具多少时或多少天来认识和表述。即使在特定交通工具不为普通人日常使用的时代，许多人也借助想象而这样想、这样说。这类包括想象的认知和表述，可以说是古今中外皆然（今日亦然，只是使用计量的交通工具变了）。

近代中国面临翻天覆地的巨变，学人思想也因此获得空前的解放。主张“思必出位”的康有为，就曾提出一种充满想象力的世界观，把公羊家依时间顺序展开的据乱、升平和太平三世之历时性进程，转化为一个“三世可以同时并行”的共时性概念，允许其并存：“或此地据

① 参见 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic-Books, 1973, chaps. 1, 3; J. G. A. Pocock, *Politics, Language and Time*, New York: Atheneum, 1971, chaps. 1, 7.

乱而彼地升平，或此事升平而彼事太平，义取渐进，更无冲突。”^① 这样一种石破天惊的出位之思，充分体现了康氏思想的创造性，但尚未得到充分的注意。盖中外言及所谓近代中国之单一“线性”史观者，屡引康氏以为著例。其实若文野可以互易，三世又同时并行，则历史走向又何曾是单“线性”的呢。^②

从经学视角看，康有为的思出其位可能已经走得太远，但他确实体现了一种时空转换的思路。梁启超在清末把中国史分为三段：第一上世史，“自黄帝以迄秦之一统，是为中国之中国，即中国民族自发达自争竞自团结之时代也”；第二中世史，“自秦一统后至清代乾隆之末年，是为亚洲之中国，即中国民族与亚洲各民族交涉繁赜竞争最烈之时代也”；第三近世史，“自乾隆末年以至于今日，是为世界之中国，即中国民族合同全亚洲民族与西人交涉竞争之时代也”。^③ 这当然是一种想象多于实际的中国史，后两段尤甚。若抽象看，这基本就是一种以时间为顺序的同心圆空间观，时空的展开是成正比的。

约十年后，梁启超在讨论各国各有其“国风”时，已提出各国之内，又代不同风。^④ 他那时尚未说到整体的时空转换或并存，到1923年，梁氏乃明确提出：“我国幅员广漠，种族复杂。数千年前之初民的社会组织，与现代号称最进步的组织，同时并存。”也就是说，在中国这块土地上，“几千年间一部竖的进化史，在一块横的地平上可以同时看出”。^⑤ 其所思所指虽不同，仍不啻用现代话语将康有为的三世并行说落实在中国境内了。

① 梁启超：《南海康先生传》（1901年），见《饮冰室合集·文集之六》，84～85页。

② 此当另文详说，一些初步的看法可参见罗志田：《天下与世界：清末士人关于人类社会认知的转变》，载《中国社会科学》2007年5期。

③ 梁启超：《国家思想变迁异同论》（1901年），见《饮冰室合集·文集之六》，11～12页。

④ 梁启超：《说国风》（1910年），见《饮冰室合集·文集之二十五下》，6～8页。

⑤ 梁启超：《治国学的两条大路》（1923年），见《饮冰室合集·文集之三十九》，112页。

不仅康、梁，近代中国人其实经常进行时空的互换，如以新旧置换中西、以世界置换现代等^①，不过这类行为多在有意无意之间，较少进入意识层面，更未曾将其上升到学理层面。不过，刘咸炘就提出，就风气的形成言，纵横的时空本可能“互为因果”——“土风有因时风而变者”，而“时风且有由土风而成者”。进而言之，“一时风中有数土风之别，如春秋一时也，而齐、鲁、晋、楚，用人行政皆不同。战国诸子，一大风也，而楚多道家，燕、齐多阴阳家，三晋多法家”。^②与前述同一自然空间之中尽可有不同的意义世界，恰可对应。

以前讲到共时性和历时性的关系，基本将两者视为对立的。但至少在认知层面，二者颇可相通。特别是时空的互换，即使是在虚拟层面，也意味着历时性和共时性那可以相通的一面。且历时性的“三世”可以共时性地存在，就揭示出一种共时与异时兼存的状态。“外国”本是复数的，则“过去”也不必是单一的。即使就物理性的时空言，后人眼中同一的具体时空，如东汉的益州，在时人眼中可能也是多时空的聚合体。

若杜甫所谓“文章千古事，得失寸心知”，更提示着所谓“共时”的伸缩余地极大，即千年也可为共时。反之，在历史剧变的时代，很短的时间也需要做历时的处理。如像近代“百日维新”那样的事件，则一日间的细微变化也影响极大，甚至上午和下午都可能有隔世之感。若研究长程历史者借鉴研究历史“片断”者对共时性的注重，而研究具体事件者也像研究长程者那样保持历时性的关怀，我们对往昔的认识和理解，或可更进一层。

时空互换的取向也可落实在方法上：既然过去可以是外国，则大部分关于时间的思考和讨论，也都在不同程度上适用于空间；反之亦然。恩格斯即曾提出一种“以观时者而观空”的主张，他曾批评18世纪的欧洲唯物主义形成了一种“非历史的观点”，即“不能把世界理解

^① 参见罗志田：《古今与中外的时空互动：新文化运动时期关于整理国故的思想论争》，载《近代史研究》2000年6期。

^② 刘咸炘：《治史绪论》，见《推十书》，册三，2390～2391页，成都，成都古籍书店，1996年影印本。

为一个过程，理解为一种处在不断的历史发展中的物质”。^① 则其所谓“历史的观点”，就应当是“把世界理解为一个过程”，岂非“以观时者而观空”？如果说恩格斯的表述还不那么直接，陈寅恪则明确提出了“以观空者而观时”的主张^②，此语特别值得体悟——往昔既是他人而“非我”，自可借助对当世他人他国的认识，以了解往昔。

陈寅恪甚至提出，时空的“距离”可能让人产生同一时空中所不能有的体会和领悟。他说，一事之发生，“不止局于一时间一地域而已。盖别有超越时间地域之理性存焉”。而此超越之理性，又“必非其同时时间地域之众人所能共喻”。前引梁启超和傅斯年都曾说到近代的剧变使两代人之间缺乏共同语言。陈寅恪也认为，近代中国的人世剧变，颇类庄子所谓彼亦一是非，此亦一是非。但他进而提出，“若就彼此所是非者言之，则彼此终古未由共喻，以其互局于一时间一地域故也”。^③

这是陈先生为《王国维遗书》写序时所言，他的意思是，真正了解王国维的知音，不在当时当地的中国，可能还要期之于“神州之外”的“来世”之人。其人通过阅读王氏著作，“神理相接”，或“更能心喻先生之奇哀遗恨于一时一地，彼此是非”之外。此所谓一时一地的是非，即时人多指王国维之弃世为殉清。陈先生欲为之解，乃谓世人皆误解了王氏。这当然有“故意说”的成分在（陈本人应即当世知音），但就史学方法而言，却是一重要启发，不可视为随意之说而忽略。

距离与理解的关系实甚微妙，史家后见之明的一个优势，就来自于距离。如布克哈特所说，距离可以产生美感，使杂乱变得和谐：近处听到的教堂钟声可能杂乱无章，远处所闻，则变得美妙和谐。故距

① 参见恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，见《马克思恩格斯选集》，第4卷，224页。

② 陈寅恪：《俞曲园先生病中呓语跋》，见《寒柳堂集》，164页，北京，生活·读书·新知三联书店，2001。并参见 William H. Sewell, Jr., “Geertz, Cultural Systems, and History: From Synchrony to Transformation”, in Sherry B. Ortner, ed., *The Fate of Culture: Geertz and Beyond*, Berkeley: University of California Press, 1999, pp. 37-38.

③ 本段与下段均参见陈寅恪：《王静安先生遗书序》，见《金明馆丛稿二编》，220页。

离给予史家一个更高远的位置，可以从杂乱中感受到和谐，因而获取对历史力量和精神的整体把握。^① 我们也都知道，只有居高临下，才能获取鸟瞰式的“全景”。

就全景言，史家还有一项当事人无法比拟的后见之明，即其已经知道事情的结果，因而也更容易判断哪些是与结局直接关联的因素。但“倒放电影”的倾向也可能“剪辑”掉一些看似无关的“枝节”，也就删去了这类半带偶然的细节可能折射出的“整体”时代意谓；结果是重建出的史实固然清晰，或也可能偏离历史发展的原初动态。^②

前引傅斯年说丁文江“把当时人物在当时地理上的分配之真正 perspective 零乱啦”，其所用 perspective 一词至为妥洽。此词之常用义为“看法”，而实寓有所看之法，即指一种透视画法式的展望，而非远距离的所谓平视；故必从“当时人物”的眼光看“当时地理”，不能脱离“当时地理”而远观之。眼光的远近转换，是后之研究者的优势，但也一定要随时提醒自己，什么是当时当地的 perspective，什么是后见之明的远观。

“以观空者而观时”的取向，昔年已为不少高段位学者所实践，从王国维到徐中舒、蒙文通、傅斯年和徐旭生等，先后都用地理的观点研治上古史，将过去认为一脉相传的夏商周三代空间化，展现出历时性谱系中的共时性竞争（三者中至少二者——夏商和商周——之间有着长期并存而互竞的历程，并非简单的取而代之）。傅斯年在《夷夏东西说》中甚至说出“历史凭藉地理而生”的话，以强调“考察古地理为研究古史的一个道路”。其他人也常说地理和制度是治史的基础，傅先生与此不同，他更多是提倡一种动态的空间视角。^③

这样一种时空转换的眼光，也体现在傅斯年其他论述之中。他在论证“语言永远在变动之中”时便指出，“百年之内，千里之间，一个

① 布克哈特：《历史讲稿》，刘北成、刘研译，179～180页。

② 参见本书《民国史研究的“倒放电影”倾向》。

③ 参见 Wang Fan-shen, *Fu Ssu-nien: History and Politics in Modern China*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 98-125；徐亮工：《徐中舒先生的新史学之路》，载《四川大学学报》2009年4期。

语言可以流成好些方语”。^① 可知他向来把时间和空间的变动结合在一起思考，且并未把时与空的转换看作一对一的关系。傅先生很看重他所谓“求其古”的历史眼光，而不赞同“求其是”的传统。^② 故他以为，历史上的事，往往只有“一个‘历史的积因’，不必有一个理性的因”。儒家能在汉代实现一尊的局面，是“因为历史上一层一层积累到势必如此，不见得能求到一个汉朝与儒家直接相对的理性的对当”。^③

所谓“历史的积因”，就是傅斯年所说的“求其古”；而“理性的因”或“理性的对当”，则类“求其是”。他那时也告诫顾颉刚不要“凡事好为之找一实地的根据，而不管传说之越国远行”^④。这是把偏重时间的“求其古”和“求其是”向空间转化的典型例证——必“找一实地的根据”即“求其是”，而“传说之越国远行”则正类“历史上一层一层的积累”。

观空与观时的互动取向，当然也适用于上古史以外的领域，此不赘论。本文讨论的是一个比较虚悬的题目，且并非系统的论述，不过是与其相关的几个侧面。其中一个重要的因素，就是距离。距离很容易导致误会，也可以让不同时空的人具有远观的优势。在这两方面，时空都是相通的，因而也是可以转喻的。中国古代人特别强调所见、所闻、所传闻的不同，就充分体现了对时空距离导致差异的重视。但时空对认识固有限制，也隐含着解读的潜力。在承认往昔之人有其“地方性知识”的基础上，借助时空的虚拟转换和互动，以学外语的方式接近昔人，循其思路、用其方法重新思考其言与行，就可以在很大程度上认识和理解往昔，有时还可能带来超过预想的解悟。

原刊《文艺研究》2010年12期

① 傅斯年：《中国古代文学史讲义·拟目及说明》（1928年），见《傅斯年全集》，第1册，30页。

② 傅斯年：《性命古训辨证》（1936年），见《傅斯年全集》，第2册，169～170页。

③ 傅斯年：《论孔子学说所以适应于秦汉以来的社会的缘故》（1926年），见《傅斯年全集》，第4册，440～441页。

④ 傅斯年：《评〈秦汉统一的由来和战国人对于世界的想象〉》（1926年），见《傅斯年全集》，第4册，437页。

相异相关的往昔：史学的个性与通性^{*}

温故可以知新，对于史学现状的反思，或可回到史学的基本层面去，从具体研究倾向或取向的形成发展过程入手进行考察，借以帮助我们认识目前史学的需要。很多基本的问题，前人已经思考过，且有较深的体悟。整理前人的思路，或也就展现出了新的可能性。本文题目看似甚大，不过并非系统的论述，而仅是一些片断的反省，亦即名副其实的引玉之砖。若能引起方家的兴趣，就此写出真正有见识的论述，则幸甚。

从20世纪初年开始，中国的“新史学”就有一个明显的倾向，即寻求历史的公理公例，向往成为“科学的史学”或作为“科学”之一部分的史学。梁启超等人受日本影响而发明的一个创新性说法，就是中国过去的史著没有系统、不成体系，只能视作史料。这一说法影响广远，并形成一个努力想要有所组织、归纳、甚或“疏通”的治史倾向，迄今仍有很强的影响力（详另文）。

贺昌群到1934年仍感慨中国“整个学术的内容，步调太不整齐，缺少连锁性。很难寻出一贯的文化线索来”。很多早年的单篇论文，本身仍有价值，但在方法与观点上则“显出绝大的矛盾”。他虽承认矛盾是不可避免的，却仍想要“求得一个矛盾的统一”。^①这个看法有相当的代表性。从清末开始，很多学人努力的目标，就是想要贯通那些不通的内容，却也造成了一些始料不及的影响。

^{*} 本文是教育部人文社会科学重点研究基地项目“东方学视野下的文学、学术思想变化与学科认同”（项目批准号08JJD752081）的阶段成果。

^① 贺昌群：《一个对比》（1934年），见《贺昌群文集》，第3卷，546页，北京，商务印书馆，2003。

一贯而成系统，既是所有“体系”的特点，也是其问题之所在。在阿多诺（Theodor W. Adorno）看来，任何“体系”通常都是一个自足的系统，它要求一致的结构，要有秩序地组织和表达思想，并压抑着客体自身各方面的内在统一性。同时，客体间彼此具有的密切联系，也因对秩序的“科学”需要而成为禁忌。因此，对于不可免的矛盾，也不能不“求得一个矛盾的统一”。^① 阿多诺以“反体系”著称，但他的确看到了体系构建的问题所在。

盖若有意识地去构建系统性，很容易导致研究者在历史人物的前后行为间建立起一种可能本不存在的一致性，故也隐含着不小的危险。斯金纳（Quentin Skinner）就曾批评某些经典解释者在工作进行之前，便赋予某个经典作家或经典文本的思想以一种内在的一致性，其结果是，即使在文本中遇到了不连贯甚至互相矛盾的内容，也要想方设法利用某些后设的主题将文本重新组织，以维持其整体的连贯性与系统性，此即他所谓“一致性迷思”（the mythology of coherence）。^②

任何归纳，尤其是对所谓大趋势的归纳，都是一种简化，事物和语言的丰富性会因此而部分失落甚至湮没。个体的自主性和差异如果未曾有效地存留（而仅被送进博物院），便趋近于无。尤其事物的个别性就像空中鸟迹，甫见即逝^③，最容易被视而不见。将原处变化中的千头万绪化约成一种易于把握的分析框架，可能使得许多相互牵连的层面之间错综微妙的关系在分析的过程中成为可有可无的东西，甚至为了分析的便利而被淡化到隐然不见的地步。

或因认识到体系对史事个性的压抑，一部分曾经推崇“归纳”的中国史家，逐渐认识到系统的整体性和排他性，开始有所反思。或许与第一次世界大战后对西方文化的反省相关，从20世纪20年代初开

① Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, trans. by E. B. Ashton, London and New York: Routledge, 1973, p. 25.

② Quentin Skinner, “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, in idem, *Visions of Politics*, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 67-68.

③ 参见章太炎：《国故论衡·文学总略》，54页。

始，这些人做出了较明确的表述。这类见解可能受到外来学说的影响（如德国的“历史主义”就素重历史个性和差异），更多却是基于他们对“科学”有了更深入的了解，通过与自然科学的比较，感觉到个性在历史中的重要。

一、历史的“不共相”：承认往昔的独特性

从清季开始，一些中国学人对于历史个性已有较明确的体认。到“五四”之后，这方面的表述渐多，虽尚不足以扭转追求系统的风气，却也形成了不小的冲击。就像先前在追求公理公例的倾向里一样，在这个反思的倾向里，开风气者似乎仍是梁启超。施耐德（Axel Schneider）注意到，曾经特别强调历史通则的梁启超，在辛亥前夕已在关注“文化的个别性和因时而变的特征”，意味着他“开始重新考虑他关于历史和文化的观点”。他在1910年的《说国风》一文已提出，一国之民，其“品性趋向好尚习惯，必画然有以异于他国”，此即“国风”。且不仅各国各有其国风，各国之内，也代不同风。^①

刘勰早就说过，“时运交移，质文代变”（《文心雕龙·时序》）。兰克后来也说：“每个时代的价值不在于产生了什么而在于这个时代本身及其存在。”^② 其实不仅时代，任何历史存在，都有其独立的“主体性”。这样的主体性，更因特定的历史发展而强化。民族文化本是历史

① 施耐德：《世界历史与历史相对主义的问题——1919年以后梁启超的史学》，见《真理与历史：傅斯年、陈寅恪的史学思想与民族认同》，关山、李貌华译，243～246页，北京，社科文献出版社，2008。梁启超：《说国风》（1910年），见《饮冰室合集·文集之二十五下》，3～8页。按：顾炎武《日知录》卷十三自“周末风俗”条下，连续多条都考察分析历代风俗之变迁。此梁启超关于代不同风之所本。

② 兰克：《历史上的各个时代》，斯特凡·约尔丹、耶尔恩·吕森编，杨培英译，7页，北京，北京大学出版社，2010。

地形成的，而一旦形成，则其独特性，正落实在历史之上。^①

不过，梁启超在这方面的观念也是发展的。到 20 世纪 20 年代，他一方面认为，历史要“叙累代人相续作业之情状”，因此“凡人类活动，在空际含孤立性，在时际含偶现性、断灭性者，皆非史的范围；其在空际有周遍性，在时际有连续性者，乃史的范围”。^②他在讨论辨伪时更说：“各时代之社会状态，吾侪据各方面之资料，总可以推见崖略。若某书中所言其时代之状态与情理相去悬绝者，即可断为伪。”而“各时代之思想，其进化阶段，自有一定。若某书中所表现之思想与其时代不相衔接者，即可断为伪”。^③且不论其所说是否成立，这等于在具体操作中基本否认了历史的个性。

然而，治史者都知道也都承认史事是不能重复的，正是在与自然科学的对比中，梁启超又感觉到历史个性的重要。他在同一书中也说，“自然科学的事项，常为普遍的；历史事项反是，常为个性的”^④。不久更明确指出，归纳法仅限于整理史料，却不适用于史学。因为“历史现象只是‘一躺过’，自古及今，从没有同铸一型的史迹”；且“各人自由意志之内容，绝对不会从同”。而归纳法在求“共相”时，会把“许多事物相异的属性剔去，相同的属性抽出”，显然与事物属性不符。他进而提出“史家的工作，和自然科学家正相反，专务求‘不共相’”。^⑤

① 章太炎早就说：“凡在心在物之学，体自周圆，无间方国；独于言文历史，其体则方，自以己国为典型，而不能取之域外。”章太炎：《自述学术次第》（1913 年），载《制言》（半月刊）第 25 期（1936 年 9 月 16 日），7 页（文页）。他后来更明确地指出：“凡百学术，如哲学、如政治、如科学，无不可与人相通。而中国历史（除魏周辽金元五史），断然为我华夏民族之历史，无可与人相通之理。”章太炎：《论经史儒之分合》，载《国风》8 卷 5 期（1936 年 5 月），193 页。

② 梁启超：《中国历史研究法》，见《饮冰室合集·专集之七十三》，2 页。

③ 梁启超：《中国历史研究法》，见《饮冰室合集·专集之七十三》，87 页。

④ 梁启超：《中国历史研究法》，见《饮冰室合集·专集之七十三》，111 页。

⑤ 本段与下段均参见梁启超：《研究文化史的几个重要问题——对于旧著〈中国历史研究法〉之修补及修正》（约 1922 年 12 月），见《饮冰室合集·文集之四十》，1~7 页。大约同时，李大钊在介绍所谓德国西南学派见解时，也说历史“只是一回起一趟过者”，故“不是一般的東西，乃是特殊的東西；不是从法则者，乃是持个性者”。历史科学与自然科学不同，不能像后者一样用“一般（转下页注）

在向往“科学”治学的时代，类似的疑虑和反思也带来难以消解的困惑：一方面，学界追求系统、通则、规律的努力并未稍歇，各种规律性的整体解释仍相当吸引人；另一方面，试图放弃对系统的追求，甚或把系统的价值说得低一些，都要经过很不轻松的挣扎。梁启超自己虽已有明晰的感知，心里仍是矛盾的、犹豫的。他并未放弃对系统的向往，故又自问：“把许多‘不共相’堆叠起来，怎么能成为一种有组织的学问”呢？史家既务求“不共相”，岂不与其所说“历史是整个的”相冲突？梁氏并未想通，只好推说这“十有九要从直觉得来”。并承认自己对此“还没有研究成熟，等将来再发表意见”。

尽管梁启超自己的思想尚存紧张，读者对其说法或也各取所需；他所谓历史与科学不同、当务求“不共相”的说法，却很快流行，何炳松尤乐道之。何氏稍早已注意到，从进化论看，“古今环境，断不相同；中外人情，当然互异”。故“空间迥异，中外无符合之端；时间不同，古今无一辙之理”。^①在此认识的基础上，很可能受到梁启超说法的影响，他进而明确提出历史是“求异之学”，不仅与自然科学不同，也与社会科学不同。

何炳松认为，历史叙述的是人群各种活动之变化情形，而史家所致意的，是变化的而非重复的事实。历史“即人类特异生活之记载”。而人类生活“日新月异，变化无穷”；“已往人事，既无复现之情；古今状况，又无一辙之理”；故历史“不能有所谓定律”。对于历史的实质，只能“纯以求异之眼光，研究而组织之”。尽管历史与自然科学都关注因果，但“自然科学中之因果，本有定律”；而历史则“因果每不相符”——“或其因甚微，而其果甚大；或其因甚大，而影响杳然”。这使历史成为“求异之学”，与求同的自然科学迥乎殊途。^②

（接上页注）化的方法研究”，而“须用个性化的方法研究”。李大钊：《史学要论》（1924年），见李大钊研究会编：《李大钊文集》（4），412页，北京，人民出版社，1999。

① 何炳松：《〈史地丛刊〉发刊辞》（1920年6月），见《何炳松文集》，第2卷，682页。

② 何炳松：《历史研究法》（1927年），见《何炳松文集》，第4卷，11～12、59页。

简言之，科学求同，而历史求异。^①同理，史学与社会学虽同样研究已往之人群事迹，却也“流别分明，不能相混”。史家“抉择事实，旨在求异。所取方法，重在溯源”，期以认识“人类复杂演化之浑沦”。而社会学“选择事实，务求其同，不求其异”，借以发现“人群活动之定律”。故“史学所求者为往迹之异，社会学所求者为往迹之同”。因此，“社会学为研究社会之自然科学，其所取方法，与史学异，而与自然科学同”。^②

这样把求同与求异对立起来，可能太偏于一端。缪凤林稍早也对比科学与史学说，“科学求同，史学求异”。因“史事皆属唯一”，不能像科学方法一样求同。《春秋》所重的“属辞比事”和司马迁主张的“整齐故事”，都看重“各别特异之事”，在此基础上“将事实依次排比，列成系统”。而不能像社会学那样“先立某种见解，强以史事证明其说，同者取之，异者去之，因归纳成种种原理”。^③他进而把人类活动的发展概括为“赓续公例”和“蜕变公例”两类，“由前知史事皆属相关，无有孤立”；“由后知史事皆属唯一，无有重复”。故研究历史，就是“研究人类赓续、蜕变之活动，而求其相关相异”。^④

缪凤林的看法显然更为均衡。尤其他对历史的“相关相异”同样看重，是那时难得的睿见。不过这类见解在当时影响不大，呼应者不多见，反对者也少见。倒不如何炳松的主张，既有支持和传播，也有反对和驳斥。^⑤

同时，由于对历史独特性的注重，一些人也开始关注历史的偶然性或不确定性，并进而反省追求体系可能带来的弊端。吕思勉就认为：“此事之所以如此，彼事之所以如彼，无不有其所以然。偶然者，世事

① 何炳松：《历史研究法》（1928年），见《何炳松文集》，第2卷，242页。

② 何炳松：《历史研究法》（1927年），见《何炳松文集》，第4卷，14~15页。

③ 缪凤林：《研究历史之方法》，载《史地学报》1卷2期（1922年初），8页（文页）。

④ 缪凤林：《历史之意义与研究》，载《史地学报》2卷7号（1923年11月），25~26页。

⑤ 如刘静白就著有《何炳松历史学批判》的专书。

之所无；莫知其然而然，则人自不知之耳。”^① 陈寅恪从另一角度说，人事之“演嬗先后之间，即不为确定之因果，亦必生相互之关系。故以观空者而观时，天下人事之变，遂无一不为当然而非偶然”^②。

两人都径直否定偶然的的存在，或有些过。但这看似绝对的表述中，暗示着一种相当深刻的认知，即事物所表现出来或被认知的因果或关联是一事，而其实际的因果关系和相互关联又是一事。王阳明早就说过：“理者，气之条理；气者，理之运用。无条理，则不能运用；无运用，则亦无以见其所谓条理。”熊十力解释说，阳明所谓理是本体，而其流行为气。“理不自显为气，则无所藉以表现自己”；若无本体中固有之条理，也“不能凭空显得气来”。^③ 很多时候，事物本身自有其条理，事物之间本也相互关联，唯皆未必直接显露出来，而表现在其运用之中，可以从其运用中考察，也应当从其运用中去考察。

很多被我们视为偶然的史事，可能是因为后人不能理会其原意，故“莫知其然而然”；正类柯林武德所说欧洲中世纪历史的“黑暗”，更多皆是观察者自身的问题。^④ 傅斯年反对“以不知为不有”^⑤，就是提醒历史研究者，不能因为我们未曾认识到，就以为是不存在的。而所谓系统，也可由此思考。我们所知的诸多事物，有时确有系统，但表现得不明显；有时可能真已散失了原有的系统，却也不排除其互有关联。

陈寅恪把因果关系和相互关系并列为共同的选项，虽仅点到为止，

① 吕思勉：《史籍与史学》，见《吕著史学与史籍》，38页，上海，华东师范大学出版社，2002。

② 陈寅恪：《俞曲园先生病中呓语跋》，见《寒柳堂集》，164页，北京，生活·读书·新知三联书店，2001。

③ 熊十力：《读经示要》（1944年），见《熊十力全集》，第3卷，658页，武汉，湖北教育出版社，2001。

④ 柯林武德以为，西方历史被称为“黑暗时代”的，其实是很多历史学家“发现某些时期竟然没有东西是可以理解的”。但这样的用语并不能说明这些时代本身，只不过告诉我们这些史家自身“不能重新思考成为他们生活的基础的那些思想”。R. G. Collingwood, *The Idea of History*, pp. 218-219. 参见柯林武德：《历史的观念》，何兆武、张文杰译，248页。

⑤ 傅斯年：《战国子家叙论》，见《傅斯年全集》，第2册，103页。

却是一个非常重要的见解。特定的历史事件不一定都有明确的因果，不少事件或人物很可能是偶然成为“历史事件”或“历史人物”的。换言之，历史的偶然仍是存在的。越到微观的、具体的层面，越可能出现偶然。《庄子·人间世》曾专论事物的始末常不一致，故“其作始也简，其将毕也必巨”。一向最重系统的胡适曾据此提出：“历史上有许多事是起于偶然的。个人的嗜好，一时的错误，无意的碰巧，皆足以开一新局面。”^①

这类偶然性的造因，如不细致梳理，是很容易被忽视的。但即使是偶发事件，其能达到引起时人及后之史家注意的程度，也必有其前后左右时势的作用，受其周围社会、思想、文化、政治、经济等各种因素的影响。观察之道，也只能从史事的运用中去考察。是否承认历史的偶然性，以及怎样看待历史的偶然面相，是史学的大问题，很难一言以蔽之。或可以说，历史的偶然性也就意味着历史的可能性；正因为不是必然，才充满了各种可能（alternatives），也为史家预留了诠释的余地。

也曾推崇和倡导“归纳”的傅斯年，后来也逐步从反对疏通走向摈弃归纳。傅斯年在北伐后即明确提出了“反对疏通”的主张，并在对“比较”的强调中，看到一事的个性或正体现在其与他事的关联中。^②到1935年，通过与自然科学的比较，傅先生进而提出，“历史上件件事都是单体的，本无所谓则与例”。所以，历史上人物及其行动，都只得一个一个或一件一件地叙说。由于“没有两件相同的史事”，故“归纳是说不来，因果是谈不定的”。对于历史事件，既然“不能作抽象的概括命题”，就只有“根据某种观点，作严密的选择。古今中外的历史事件多得无数，既不容归纳，只得选择”。^③

试对比他的同学顾颉刚稍早对归纳的肯定，就更可见傅斯年的观念转变。顾先生阐发其所使用的“科学方法”说，他“先把世界上的

① 《胡适日记全编》，1927年1月25日，曹伯言整理，第4册，495页。

② 说详罗志田：《证与疏：傅斯年史学的两个面相》，载《中国文化》2010年秋季号。

③ 傅斯年：《闲谈历史教科书》，见《傅斯年全集》，第4册，310～312页。

事物看成许多散乱的材料”，再对这些散乱的材料进行“分析、分类、比较、试验、寻求因果，更敢于作归纳，立假设，搜集证成假设的证据而发表新主张”。^①在顾先生眼中，“敢于作归纳”是其方法“科学”的要素之一。与上述许多人看到科学与史学在方法上的对立不同，顾先生仍坚定地让史学向科学靠拢。

傅斯年也把史学与自然科学对照考察，他不仅看到了两者的歧异，也从自然科学得到启发：“物理化学的事件重复无数，故可以试验，地质生物的记载每有相互的关系，故有归纳的结论。历史的事件虽然一件事只有一次，但一个事件既不尽止有一个记载，所以这个事件在或种情形下，可以比较而得其近真；好几件事情又每每有相关联的地方，更可以比较而得其头绪。”^②傅先生关于“比较”还有进一步的申论，当另文探讨。通过比较而梳理出史事的相互关联性，却是一个让众多“不共相”成为一种有组织的学问的入手途径。

不论是否进入意识层面，傅先生与上述各位相类，其实都分享和反省着梁启超提出的问题——“把许多‘不共相’堆叠起来，怎么能成为一种有组织的学问”呢？几乎所有的人都在通过与科学的对比来界定自己的立场并做出相应的回应，揭示出当年“科学”对史学的冲击力。正是史学是否“科学”这个带有基本性的思虑，使个性与共性是否冲突这个相对超越的一般问题，成为20世纪中国史学界一个众皆关注的问题。

二、个性、共性与通性

也许史学天生就是相对的，故像傅斯年、何炳松这样的史家，不太能接受历史规律一类的说法。但即使相信历史是按照规律发展的学者，也不否认具体的史事都是发生在特定的时空之中，都有其当时当地的特点和限制。在这样的情形下，除了研究历史规律本身（或也包

^① 顾颉刚：《〈古史辨〉（一）自序》，见《古史辨》（一），95页。

^② 傅斯年：《史学方法导论·史料论略》（1929年），见《傅斯年全集》，第2册，338页。

括一些长时段的大轮廓)以外,凡讨论一定时空中的史事,都不能不是具体的和“特别的”,甚至多少带有一些偶然性或不确定性。从“研究视角”出发的史学,侧重实践层面的具体操作,不能不充分尊重特定史事那不与人共的特殊性。

一般人说到独特性或不确定性,很容易联想到与普遍性或整体性的对立。其实,独特性与普遍性未必一定冲突,如“西方”是个包含众多不同因素的变量,但也有普遍意义,否则不成其为西方。这就好像梁启超说中国历史应进行分区的探讨^①,但中国历史或中国文化也有其共性一样。若跳出上述二元对立的思路,则人类社会以及任何一个时代、社会和文化,都不仅有其特性,也有陈寅恪所谓“抽象理想之通性”在。^② 陈先生在说通性时,往往与特性并论,且明言通性中常有不一致者在(详后)。故通性者,相互关联、和而不同之意也。知物不齐,而后可齐,是谓以不齐为齐。

从通性而非普遍性的角度去认识共性,或少一些排斥,多几分包容,也为历史诠释存留了更宽广的余地。历史的相对特性和其通性(甚或“历史规律”),并不一定是相互冲突的。以中国传统常说的本末言,历史的特殊性即“末”的一面,但其基础,是在充分注意到并确认通性的一面,亦即所谓言“末”而不忘“本”。任何史事和史料,都有其独特个性的一面,也都与其他一些史事史料相通相关联;其独特性和关联性,是不可分割的两面,当兼而顾之。

任何整体不能没有局部的积累,却又不仅仅是局部的积累,而是自成一主体,即一个不同于局部的主体。故整体不必就是相互关联的个体之和,更不是无关联的个体之和,而自有其主体性。同样,每一表现为局部的个体,也各有其自身的主体性。且史学中一般所处理的整体,本处于一定的时空之中,因而也是相对的:在一定范围里的整体,可能是更大范围里的一个局部;而一定范围里的局部,可能是更

^① 梁启超:《中学国史教本改造案并目录》,见《饮冰室合集·文集之三十八》,27页;《中国历史研究法(补编)》,见《饮冰室合集·专集之九十九》,34~35页。

^② 陈寅恪:《王观堂先生挽词·序》,见《陈寅恪诗集》,10页。

小范围里的一个整体。

此前很多人都认为通史就是“从专史综合而成”，陆惟昭则不同意。在他看来，通史和专史是两个范围不同的门类——“通史以人类社会活动为本位，专史以问题为本位”；专史“以某种事实或某种学问为归宿，通史则以人类社会之演进为归宿”。他不仅讲道理，并特别指出：在操作层面，“通史所取材料，每与专史不一”。^①这是真正内行的见识，不过陆氏仅点到为止，未做进一步申论。

吕思勉也认为，“史学所要明白的，是社会的一个总相，而这个总相，非各方面都明白，不会明白的”。但他进而指出：“说明社会上的各种现象，是一件事，合各种现象，以说明社会的总相，又是一件事，两者是不可偏废的。”故“社会是整个的，虽可分科研究，却不能说各科研究所得的结果之和，就是社会的总相”。甚至可以说，“社会的总相，是专研究一科的人所不能明白的”。^②但何以如此，吕先生也未曾细说。

蒙思明进而指出：所谓“史观”，是“要从这千百万件曾经详密鉴定后的史料所重建的史实中，看出一个线索”；从而“使成千累万的个别事件之间发生联系，把历史看成一个整体而不是孤立事件的累积”，就能给“死的零星史事以生命、以精神”。^③或可以说，历史之所以成为一个整体而不是孤立事件的累积，就是因为成千累万的个别事件之间发生了联系。蒙思明和梁启超一样重视事物的相互关系，其推进在于，他是在明确了整体和孤立事件各自主体性的基础上来探索个别事件之间的联系。

把这个问题阐述得更清楚的是林同济。林先生首先明确：第一，“全体不是一切局部的总和”；第二，“全体不是某一局部的放大或延长”。他以中国字为例说，一个“永”字有若干笔画，它们“各有其意

^① 陆惟昭：《中等中国历史教科书编辑商例》，载《史地学报》1卷3期（1922年5月），30页。

^② 吕思勉：《历史研究法》，见《吕著史学与史籍》，12~13页。

^③ 蒙思明：《考据在史学上的地位》，载《责善半月刊》（成都，齐鲁大学）2卷18期（1941年12月1日），5页。

义”；一旦连缀而构成“永”字，“乃立刻呈出一种独具的新意义，竟不是当初未经连缀时的各个笔画原有的”意义。换言之，读者从“永”字所得的印象，在那些个别笔画中是“摸索不出来的”。因此，“全体自有它独具的母题，独到的价值，超于局部之外，超于局部的总和之上”。^①

林同济因而提倡一种“文化摄相”式的阅读，以摄取文化的体相。所谓“体相”，就是“构成全体的各局部相互关系间所表现的一整个母题以及综合作用”。如果“把全体分析起来而成为个别的局部，再将这些个别的局部，用简单的算学，加将起来，是不能捉得原来的全体，更捉不得原来的体相的。关键在‘相互关系’四字”。这是“观察万物的‘入道之门’”。所以“论体相便是论全体”，其要旨是“谈‘关系’，谈互动的、相对的关系”，以及“谈整个结构中各局部间的相生相成的综合功用”。关键是要看到事物全景中“各局部相互间的微妙关系、交流影响”。

也就是说，不仅整体和局部各有其主体性，正是局部间动态的关联，使其成为一个整体。在实际的历史研究中，我们遇到更多不是由全体分析而成的个别局部，根本就是未必知其“全体”的一些散落“局部”；我们可能也没办法看到事物的全景，而只能在重建“各局部相互间的微妙关系、交流影响”中窥探那已经消逝的全景。

同时，要记住蒙文通所说的“事不孤起，必有其邻”^②。在每一个“个别”中或不一定都能找到“共通性”，而每一细节与大局的关联程度也可斟酌，但在一定的范围里，各局部细节之间也是相互关联的，有时甚至到了相生相克的程度。马季有个讨论五官的相声，凸显每一官对整体的贡献，亦即其与整体的关系，以及其各官间相互的关系，其间便有些相生相克的意味。

① 本段与下段均参见林同济：《第三期的中国学术思潮——新阶段的展望》（1940年），见许纪霖、李琼编：《天地之间：林同济文集》，19～26页，上海，复旦大学出版社，2004。

② 蒙文通：《评〈学史散篇〉》，见《经史抉原》（《蒙文通文集》，第3卷），4023页。

这个相声的寓意很深远，古人以为，耳目鼻口“皆有所明，不能相通”；不仅都是整体的一部分，且以表现为“浑沌”状态为最佳；若一一分隔，则可能“日凿一窍，七日而浑沌死”。^①而所谓“浑沌”，正是一种以不齐为齐的通达状态。林同济曾以中国的相面术为喻来论证全体局部间的微妙关系说，“相”是一个“‘形而上’的概念”，它是“根据于‘形而下’的‘骨’、‘貌’等等而创得的”，但又“不是‘骨’不是‘貌’，而是骨貌以外，骨貌总和以上的一种整个母题、整个作用”。^②

骨貌是整个“相”的基础，离此便无所谓“相”，故一点都不能抹杀；但骨貌的配合所生出的则是一个形而上的“相”，与骨貌既相关，又相异。五官亦然。还要注意《庄子》所说的“官知止而神欲行”（《庄子·养生主》）。中医的五官、脏腑等，皆有所谓通性的一面，半是抽象的，侧重于功能，而非具体的器官，故皆有其“神”的一面。五官的关联，更多可从这一面思考。而使这些“形能各有接而不相能”的天官“各得其所”者，靠的是“天君”即心的控制（《荀子·天论》《淮南子·诠言训》）。前引王阳明所说的内在之“理”，或即近于天心；而其运用表出之“气”，则略同于天官之功能。

换言之，史事的共通性正反映在相互的关联性之上，故部分学者也尝试用“史网”的譬喻来彰显全体局部间的微妙关系。梁启超就曾说：

凡成为历史事实之一单位者，无一不各有其个别之特性。此种个性，不惟数量上复杂不可倭指，且性质上亦幻变不可方物。

① 语出《庄子·天下·应帝王》。缪凤林曾把达尔文的进化公例概括为“由单纯至复杂，由混沌至分析”。这是一种递进的进步次序，“分析”是高于“混沌”的。参见缪凤林：《历史与哲学》，载《史地学报》1卷1号（1921年11月），8页（文页）。而重混沌还是重分析，或是中西学的一个重要差别。那时缪氏读外国哲学书较多，受西学影响较大，可能忘了《庄子》所说的混沌开窍，七日而死的提醒。

② 林同济：《第三期的中国学术思潮——新阶段的展望》，见《天地之间：林同济文集》，20页。

而最奇异者，则合无量数互相矛盾的个性，互相分歧或反对的愿望与努力，而在若有意若无意之间，乃各率其职以共赴一鹄，以组成此极广大极复杂极致密之“史网”。^①

类似的体悟很多人都有，而向往科学者可能视其为“有机的”联系。顾颉刚描述他所期望的“新史”说，“史的全部是一个高等动物的体系，虽可解剖而为某一部分的专门研究，但系统上是各相关联：骨骼的配置，神经的分布，血液的流通，全身均匀，没有一点冲突停滞的地方”；若“身体一经分化，就各各独立而不相关涉”，便不成系统了。^②而吕思勉则径用佛家的“帝网重重”观念来解释“社会是整个的，任何现象，必与其余一切现象都有关系”。自然之中，每一现象，总受其余一切现象的束缚。唯关系有亲疏，影响分大小。若“把一切有关系的事，都看得其关系相等”，就“等于不知事物相互的关系了”。^③

万物间这样一种能动的相互关系，在刘咸炘看来，即“《易》之所谓‘感’也”。他说：“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。”这就是佛家所说的“宇宙如网”。故“史之所以无不包，以宇宙之事罔不相为关系，而不可离析”。大体言，“群书分详，而史则综贯”——“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”。史学以专门事实为基础，却又要超越专门事实，以明“各端之关系”，才能具有能见“大风势”的“史识”。^④

所以，历史上的各个“事项”虽是独特的，却又不是孤立的，而是相关联的。注意前引梁启超的话，他特别说到分歧或反对也是一种

① 梁启超：《中国历史研究法》，见《饮冰室合集·专集之七十三》，112页。

② 顾颉刚：《中学校本国史教科书编纂法的商榷》，载《教育杂志》14卷4号（1922年4月），19661页（影印版页）。

③ 吕思勉：《历史研究法》，见《吕著史学与史籍》，32页。

④ 刘咸炘：《治史绪论》，见《推十书》，册三，2389页。

关联，而且很多关联表现为“若有意若无意之间”，容易被忽略。史事既成“史网”，则史家当“在此种极散漫极复杂的个性中而觑见其实体，描出其总相”。^① 这样一种取向，颇类刘咸炘提倡的“因末见本”。盖事物之本末各有其主体性，“末”可以是一个整体的一部分，但那整体却是待证的，而不是无须证明的（详另文）。

若从史料存留的视角看，我们现有的史料多少都带有片断的特性。不论要认识特定的片断自身，还是通过片断了解更宽广的史事，首先都要重建片断周围的关联。阿多诺便提出，“理解一个事物本身，不是仅仅将它置入其相关的鉴定体系之中进行定位（register），而是要在它和别的事物的内在联系中去领会其独特个性（the individualmoment）”^②。能将一片断置于某种（时空的）关联结构之中，这一片断就有了意义。

另外，史料和史事的关联性本身，就是史家需要着力之所在。柳诒徵的《国史要义》，以一章的篇幅专论“史联”，可谓深得窾要。他指出：“史之为义，人必有联，事必有联，空间有联，时间有联。”若“就史迹纵断或横断之以取纪述观览之便”，则“于史实不能融合无间”。就操作言，既可“以联合而彰个性，亦可略个性而重联合”，当“就事实而权衡”。如“《周官》之书，有分有联”。其“交互错综，各视其性质之特重者分之，又视其平衡或主从者著之”，颇具史法。^③

而史之“联”，也有区分和综合两面。柳诒徵一再强调，“区分联贯之妙用”，在于“胪举全国之多方面，而又各显其特质”。盖“人事之有联属者，必各有其特质分著于某篇某体之中。纵横交错，乃有以观其全，而又有以显其别”。史事既“无往不联”，则“史之为体，一时代有一时代之中心人物；而各方面与之联系，又各有其特色，或与之对抗，或为之赞助”。撰述中既要表示此中心，又要遍及各方面，其

① 梁启超：《中国历史研究法》，见《饮冰室合集·专集之七十三》，112页。

② Adorno, *Negative Dialectics*, pp. 25-26.

③ 柳诒徵：《国史要义》，99～124页，引文在113、121、102页，上海，华东师范大学出版社，2000。

“支配史迹”的错综离合，“妙在每一事俱有纵贯横通之联络，每一人又各有个性共性之表见”。^①

由此可见，史学之“通性”，是充分承认“个性”的独立，又注意各独立史事的关联，并彰显其互相影响的动态面相。故熊十力以为，所谓“通材”，就在于能“测远而见于几先，穷大而不滞于一曲，能综全局而明了于各部分之关系，能洞幽隐而精识夫事变之离奇”。^②

这样的认识，也是逐步发展而成。叶德辉早就说过：“学问之道，可通而不可同。”^③ 民初也有一些学人有意无意间多说通、说联而少说同、说共，如陈训慈就主张“人有个性，亦有公性；事有特变，亦多共通”。^④ 而孔繁霖则认为“吾人感社会为个性，联个性为社会”，故“离社会无个性，舍个性非社会”，双方处于一种“交感”的循环之中。^⑤ 类似的动感，何定生稍后也有体会。他在1928年说，应捉住历史时空的“意识之流”，但承认自己“虽能言之，而不能行之”；故只能做到“不以一二例子定通则，不以一二例子破通则”。^⑥

何炳松在20世纪20年代仍将“人类社会各类活动的共通性”落在“相互间的因果关系”上。^⑦ 进入20世纪30年代后，前引贺昌群对中国学术“步调太不整齐，缺少连锁性”而不能一贯的遗憾，表明他在以步调整齐为目标的同时，也已隐约感觉到，“一贯”正体现在“连锁性”之上。与何炳松的认识相对比，“相互”的意思仍在，而“因果”已略去了。到20世纪40年代，周荫棠进而强调历史在时间上的“连续性”和空间上的“连锁性”，即“社会上各种的动态和事迹，

① 柳诒徵：《国史要义》，102～107页。

② 熊十力：《复性书院开讲示诸生》，见《熊十力全集》，第4卷，253页。

③ 叶德辉：《郎园书札·答罗敬则书及所附罗敬则来书》，34页。

④ 陈训慈：《史学蠡测》，载《史地学报》3卷1、2合期（1924年7月），a17页。

⑤ 孔繁霖：《与梁启超讨论中国历史研究法》，载《改造》4卷8号（1922年4月），6页（文页）。

⑥ 何定生：《答卫聚贤先生》，1928年10月18日，载《国立中山大学语言历史学研究所周刊》2集22期（1928年3月27日），“学术通讯”栏76页。

⑦ 何炳松：《历史上之演化问题及其研究法》（发表于1929年），见《何炳松文集》，第2卷，310页。

皆有联带的作用”；而“社会上各种因素和现象，皆相互影响”。^①

其实梁启超在 20 世纪 20 年代已提出：所谓知识，“不但是求知道一件一事物便了，还要知道这件事物和那件事物的关系”；能“知道事物和事物相互关系，而因此推彼，得从所已知求出所未知，叫做有系统的知识”。^② 到 20 世纪 30 年代，李则纲提出，“历史是事迹的制造者、与事迹的关联，及事迹本身的发展之记录”；而史学“须于全般的历史事实的中间，寻求一个普遍的法理，以明事实与事实间的相互影响与感应”。^③

尽管以上这些不一定是衔接的讨论，但在对历史和史学的体悟和认识上，还是可以看出一些“进步”的轨迹。梁启超所谓“系统的知识”，当然是他所向往的“有组织的学问”。从系统可以体现在关联之上的见解，到史学的普遍理法就是要表现“事实与事实间的相互影响与感应”，其间的脉络是大体可见的。若能看到“许多‘不共相’”之间的相互关联并将其表出，也就不仅仅是简单的“堆叠”了。

从言“公”言“感”到“交感”和“相互感应”，从言“联”到时空的“连锁性”和“连续性”，这些表述都不那么强调个性与共性的对立，而隐隐约约往互通的方面倾斜。如前所述，通性也是共性，却不一定是严格的共性，而是以不齐为齐，更能包容差异，显出关联。

钱大昕曾说，“通儒之学，必自实事求是始”^④。对重考据的乾嘉清儒而言，“实事求是”有着特定的指谓。但这的确只是通的开始，真要能通，恐怕还要超越实事求是的层次。故陈寅恪往往以“通性之真

① 周荫棠：《中国历史的一个看法》，载《斯文》1卷14期（1941年4月16日），6页。

② 梁启超：《科学精神与东西文化》（1922年8月），见《饮冰室合集·文集之三十九》，5页。

③ 李则纲：《史学通论》，9、12页，上海，商务印书馆，1935。

④ 钱大昕：《卢氏〈群书拾补〉序》，见《潜研堂文集》，收入陈文和主编：《嘉定钱大昕全集》，第9册，403页，南京，江苏古籍出版社，1997。

实”来涵盖“个性不真实”^①，甚或以“通性之写实”对应“特性之虚构”。^②此中自有其微妙之处，盖两者一虚一实也。刘咸炘所谓“拘于一事，而不引于共通之虚理，则不得旁通之益”^③，最可解此。所谓“共通之虚理”，略近于陈先生所谓“抽象理想之通性”。凡能共通者，当然也能旁通，而其通又往往不能尽合，此所以虚也；能尽合，倒是实在了，而可通之处必狭，也就说不上通性了。

三、小结

与20世纪相伴随的中国“新史学”，过去非常强调对系统的追求，不免忽视甚或抹杀了往昔的独特性。其实，大至文化、族群，小至个人、细事，都有其独立的“主体性”，即梁启超所谓“不共相”的往昔。独特性往往也意味着不确定性，甚或偶然性，但不必因此而立刻联想到与普遍性或整体性的对立。人类社会以及任何一个时代、社会和文化，其实都有陈寅恪所谓“抽象理想之通性”。通性本是和而不同的，其中可以有不一致性，又是相互关联的。

历史其实就是由各具特性的单体组成的混沌而关联的整体，其间的逻辑是不那么形式的，因果是不那么必然的。如佛家所说的因陀罗网（即帝网），一多相容，互相牵引，互为本原。故史事虽独特而多不孤立，未必系统却有关联。承认、看重史事的个性，并不意味着排斥历史的共性。大部分史事和史料，不仅有其独特个性的一面，也都与其他一些史事史料相通相关联，或者是相摄相容的。史事的独特性和

① 陈寅恪：《隋唐制度渊源略论稿·唐代政治史述论稿》，44、272～273页，北京，生活·读书·新知三联书店，2001。

② 陈寅恪：《元白诗笺证稿》，364～365页，北京，生活·读书·新知三联书店，2001。如陈先生在考证天台宗南岳大师慧思的《誓愿文》真伪时，考出文中“求长生治丹药”虽“与普通佛教宗旨矛盾”，却“与当时道家所凭借之印度禅学原是一事”，进而证明其“确为当时产物，而非后来所可伪託”（陈寅恪：《南岳大师立誓愿文跋》，见《金明馆丛稿二编》，242～245页，北京，生活·读书·新知三联书店，2001）。诚可谓运用之妙，存乎一心。

③ 刘咸炘：《浅书续录·教法浅论》，见《推十书》，册三，2348页。

相互关联性，是不可分割的两面，当兼而顾之。

因为现存史料本是断裂而零散的，“个别”与“共通性”或细节与大局的关联程度，皆可斟酌；但在一定的范围里，各细节之间也是生机式地相互关联的，而相互的关联性多少也反映着共通性。一方面，大体不存（或被修改）便可能破碎；另一方面，细节去则同异失而关系断。史学或许不宜碎片化，但会通本自分别、比较得来，能分而后能通；细节中可以见整体，也只有从细节入手，才能认识整体。

一个选择性思路，是放弃系统的构建，从通性而非普遍性的角度去认识共性，探寻并读出散碎史料之间的关联，把具体的史事和史料置于一个“相互关联的网络”而不是一个自足的“体系”之中。因为注重的是“关系”而不是“体系”，各零散材料之个性不至于被忽视或掩盖；又因各材料的个性是相连相关的，也就不那么“零散”了。

实际上，细节或局部的个性正可体现在关联中，正如系统也可体现在关联之上。刘咸炘说：“道家者流，出于史官。宽广之风，史家所必具。”而“老子言容，孔子贵公，而道家者流，尤持宽大”。故史学即“归一之论也，公容之说也，似个别而实一贯者也”^①。所谓“似个别而实一贯”，其一贯已没有多少自足的意义，而更多是不必同而实相通的关联之意，是比较通达的说法，也是可以努力的方向。

原刊《社会科学战线》2012年2期

^① 刘咸炘：《先河录·序》（1929年），见《推十书》，册一，744页。

非碎无以立通：试论以碎片为基础的史学

近年所谓史学碎片化的感叹，多受外国影响^①，却也有本土的渊源。贺昌群在1934年就感慨：清末民初《国粹学报》和《中国学报》上的文章，“大多仍能巍然保持着它的价值”，不过只是一种碎片化的价值，“在一门学问或一个问题中只见零篇断目如三五小星在夜天闪烁”；表现出中国“整个学术的内容，步调太不整齐，缺少连锁性，很难寻出一贯的文化线索来”。这些“论文中新旧方法与观点的不同，显出绝大的矛盾”。他承认矛盾是不可避免的，却仍想要“求得一个矛盾的统一”。^②

贺先生的说法有相当的代表性。寻求一种系统而贯通的解释，本是20世纪中国新史学的一个重要目标。很多人努力的目标，就是想要贯通那些似乎不通的内容。因为没能做到学术步调的整齐，而反观到满眼零篇断目，这并非一两人的看法，也不是一两天的事了。不过，我不认为现在的中国近代史研究在很大程度上已呈现出“碎片化”的面貌，因为并非每一史家的每一题目都必须阐发各种宏大论述；越来越多的近代史研究涉入更具体的层面，或许是一种欣欣向荣的现象。

首先，历史上每一人和事，都有其独特性。兰克曾说：“每个时代都直接与上帝相关联。每个时代的价值不在于产生了什么而在于这个

① 不过，欧洲史家对“碎片”的感觉是很不一致的，对于多斯来说，碎片化是一个负面的现象（参见弗朗索瓦·多斯：《碎片化的历史学：从〈年鉴〉到“新史学”》，马胜利译，北京，北京大学出版社，2008）；对于安克施密特来说，这即使不是一个正面的追求，也是不可避免的现实（参见安克施密特：《历史与转义：隐喻的兴衰》，韩震译，222～223页，北京，文津出版社，2005）。

② 贺昌群：《一个对比》（1934年），见《贺昌群文集》，第3卷，546页。

时代本身及其存在。”^① 这一见解可以推广，不仅时代，大至文化、族群、国家，小至个人和细事，都有其独立的“主体性”。梁启超后来甚至提出，“历史现象只是‘一躺过’”，故史家的工作，是“专务求‘不共相’”。^② 此说或有些偏，但不要忘记，我们的研究对象，本身也是历史的主体，他/它们的主体性，确不容忽视；而所有的主体性都是独立的，这就奠定了往昔的独特性。^③

这一点更因史料存留的实质而强化。我们所面对的史料，不论古代近代，不论是稀少还是众多，相对于原初状态而言，其实都只是往昔所遗存的断裂片段。就是像中国史学那样一直重视当下的记录功能，所能记下的也不过是一种人为选择的遗存；与未被选留的部分比较，仍不过是九牛一毛而已。从这个意义上言，历史的断裂和片段特性是毋庸讳言的。可以说，史学从来就是一门以碎片为基础的学问。

我的基本看法有两点。第一，史料本有断裂和片段的特性，则史学就是一门以碎片为基础的学问。第二，即使断裂的零碎片段，也可能反映出整体；需要探讨的，毋宁是怎样从断裂的片段看到整体的形态和意义。这已牵涉到史学的基本面相，个人学力有限，不得不多引前贤之言，以壮声势。

一、言有枝叶：直面历史的断裂和片段特性

从史料存留的残缺角度言，每一时代的差别，也只是五十步与百步的程度不同。即使不论史料存留的片断特性，时代的断裂经常发生，也是不可否认的。尤其像近代中国这样天崩地裂式的大中断，是必须

① 兰克：《历史上的各个时代》，斯特凡·约尔丹、耶尔恩·吕森编，杨培英译，7页。

② 梁启超：《研究文化史的几个重要问题——对于旧著〈中国历史研究法〉之修补及修正》（约1922年12月），见《饮冰室合集·文集之四十》，1~2页。并参见李大钊：《史学要论》（1924年），见李大钊研究会编：《李大钊文集》（4），412页。

③ 参见罗志田：《相异相关的往昔：史学的个性与通性》，载《社会科学战线》2012年2期。

认真对待和处置的。

通常一时代一社会之典范未变，则可能维持所谓“道一同风”的状态；而“道”一旦失范，典范不能维持，就容易杂说并出，即《礼记·表记》所说的“天下无道，则辞有枝叶”。刘咸炘所谓“道晦而学末，学末而各道其道”^①，是很有分寸的概括。

然而，“各道其道”，也可以有多种表现形式。传统中断之后，确可能出现非复既往的散乱无序状态。常乃德曾说：“一种文化，当其主要之一部分改变之后，纵然其他部分仍然保留，就全体的见地言，已经不与旧时相同了。”^② 本体既失，各部分便不复能展现整体。若处于类似近代经典淡出后的语境之中，则旧事物的残存即或复出，也可能更多是一种无序的再现，带有似是而非的特点。不仅从全体着眼已不同，就部分本身言也未必同。如麦金太尔（Alasdair C. MacIntyre）所言：许多关键性词汇仍被继续使用，却仅是先前概念体系的断裂残片，未必完全表现出这些术语曾有的含义。^③

故进一步的问题是，断裂的片段可以反映出整体吗？假如历史是一棵树，其理想状态便是“一干竖立、枝叶扶疏”。但这只在热带或温带的一些地区才可能始终如此，在其他很多地方，秋风扫落树上的叶片是一个常见的现象。冬天的一棵树可能叶子很少，甚至光秃秃的。我们现在见到的许多史料，既可能是往昔那兀立的秃干，也可能是折断的枯枝，更可能就是一片片散乱的落叶。唯不论干、枝、叶，都有其“独立的生命”或单独的意义。^④ 很多时候，叶片的独立意义固然不能取代它们与树干连接在一起时的意义，后者却仍可反映在飘零的落叶之中。干、枝亦然。

① 刘咸炘：《中书·流风》，见《推十书》，册一，50页。

② 常乃德：《与王去病先生讨论中国文化问题（续）》，载《民国日报·觉悟副刊》，1928年4月13日，2版。

③ Alasdair C. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2nd ed., 1984, pp. 1-3. 此书有中译本：《德性之后》，龚群、戴扬毅等译，3~4页，北京，中国社会科学出版社，1995。

④ 若深入追寻，树也是个“片段”——它本从种子一路成长而来，而种子又是树所结之果实。树既非起源，又非结果，而有其价值。树如此，枝、叶亦然。

我们现在知道，任何脱离整体的生物片断，都保留着原有的基因；若得到很久以前的生物碎片，便可通过 DNA 的检测反观生物的整体。文化其实也相近。文化基因的传承能力，包括中断后的传承，是非常强的。例如，四川至少从汉代起，其文化特色以今日所谓“文学”见长，而正统的经学则相对弱（至少对经典的理解和表述，都与中原互异）。因明末的战乱，四川人口剧减至清初的不足十万户，在“湖广填四川”后更成为一个以移民为主的社会。但直到清末民初，四川仍以“文学”见长；而在经学方面，也还颇显特异之处（后来公认的大师廖平，便曾被视为儒学异端）。^①

退而言之，即使是滴水可见太阳或月映万川那种间接的映照关系，在太阳和月亮从我们视野中的天空消失之后，映射过太阳的水滴和映照过月亮的万川仍存留着日月的痕迹。章太炎所谓“空中鸟迹，甫见而形已逝”^②，其实未逝，不过需要特定的观测手段和方法才可见。今人可用高倍摄影留其痕迹，而惠施所谓“飞鸟之景未尝动也”（《庄子·天下》），也是一由影观形的侧面进入之法（详另文）。

且传统的中断永远不是绝对的。马克思曾说，“陈旧的东西总是力图在新生的形式中得到恢复和巩固”^③。蒙思明也提出，“某事件的史料消亡”，未必意味着历史上“并无其事”，更不能以为其“对于我们当前的生活与思想就无影响”。^④ 所谓传统，或许就像孔子所说的，“视之而弗见，听之而弗闻”，同时又“洋洋乎如在其上，如在其左右”（《礼记·中庸》）。古人常说：盐化于水，盐已无形，而仍在水中；且每一滴水中，皆有盐在。历史亦然。它早已进入我们的生命之中，成为我们日常生活的一部分，招之未必来，挥之难以去；就像曾化于水的盐，不必有形，不必可见，却始终存在，且无所不在。

① 参见罗志田：《巴蜀文化的一些特色》，载《社会科学研究》2011年6期。

② 章太炎：《国故论衡·文学总略》，54页。

③ 《马克思致弗·波尔特》，1871年11月23日，见《马克思恩格斯选集》，第4卷，394页。

④ 蒙思明：《历史研究的对象》，载《华文月刊》1卷6期（1942年11月），15页。

进而言之，散碎其实有着多方面的含义。中国固有的表述风格，提示出片段不一定是断裂，反可能是表述者有为之，不过点到为止，甚至故作不言之言。中国古人著述的特点，不仅长期体现着傅斯年所谓“电报语法”的特征，语尚简洁；而且有着一种学理的自觉，即承认言不尽意，却又很注重言外之意，甚至追求一种冯友兰所说的“明晰不足而暗示有余”的表述方式。

冯先生注意到，“富于暗示，而不是明晰得一览无遗，是一切中国艺术的理想”。按道家的说法，“道不可道，只可暗示。言透露道，是靠言的暗示，不是靠言的固定的外延和内涵”。古人“惯于用名言隽语、比喻例证的形式表达自己的思想”。而“名言隽语一定很简短，比喻例证一定无联系”，皆不够明晰。然虽“明晰不足而暗示有余，前者从后者得到补偿”。且正因昔人的“言论、文章不很明晰，所以它们所暗示的几乎是无穷的”。^①

或因此表述风格的影响，或因为时代的距离，也可能就因研究者的成心在，都可能造成今昔的不理解。故熊十力提醒我们：从表面看，“古人著书，虽无体系，而其思想囊括大字、穷深极幽，绝非零碎感想”。善学者当“由其散著之文，以会其无尽之意”。^②其实，说古人著书无体系，多少也带有后人的“体系”观。在朱子看来，“圣人言语皆枝枝相对，叶叶相当，不知怎生排得恁地齐整。今人只是心粗，不子细穷究。若子细穷究来，皆字字有着落”（《朱子语类·读书法上》）。读者一旦明白了字字的着落，“枝枝相对，叶叶相当”的整齐排列就会自然显现。

后人眼中的“体系”或非昔人的追求，然第一可知其绝非零碎感想，第二他们还可能是有意追求一种“枝叶”式的表述。再看《汉书·艺文志》描述汉代经学的现象：

经传既已乖离，博学者又不思多闻阙疑之义，而务碎义逃难，

① 冯友兰：《中国哲学简史》，见《三松堂全集》，第6卷，14～15页。

② 熊十力：《十力语要初续·仲光记语》，见《熊十力全集》，第5卷，207页。

便辞巧说，破坏形体；说五字之文，至于二三万言。

这不就是孟子所谓“不揣其本，而齐其末，方寸之木，可使高于岑楼”（《孟子·告子》）的典型现象吗？若揆诸前引《礼记·表记》关于“天下无道，则辞有枝叶”的说法，在一般以为经学确立也特别繁盛的时代，其说经方式却表现出了“天下无道”的征兆，岂不可思！

若从“各道其道”的眼光看，“辞有枝叶”本身固是一种典范衰落的现象，唯在典范既逝、“道术将为天下裂”之时，各种思想处于竞争中，“天下之人各为其所欲焉以自为方”，却也未必不是一种有意的表述方式。传统中断之后，则“百家往而不反，必不合”（以上皆《庄子·天下》）。

章学诚进而从“六经皆器”的视角诠释说，只有“官师治教合，而天下聪明范于一，故即器存道，而人心无越思”。必典范存在且具有威权，则人“不自著为说”，也不“离器言道”。一旦“官师治教分，而聪明才智不入于范围”，则人皆“各以所见为固然”。诸子纷纷言道，更“皆自以为至极，而思以其道易天下”^①，已是典型的“往而不反”现象。亦即熊十力所说，“下流之水，既离其源，便自成一种流，而与源异”^②。

故因传统中断而散乱无序，仅是“各道其道”的一种现象；因中断而独立，则是“各道其道”的另一种现象。

就学术言，一旦下流的独立成为一种定见，便有所谓门户的确立，并会形成某种思维定见（即庄子所谓成心，或西人所说的 mental set），影响学人的眼光，出现仁者见仁、智者见智的效果。廖平以为，《春秋》“三传本同，自学人不能兼通，乃闭关自固。门户既异，矛盾肇兴”^③。按：三传之同，或更多指其根源；其具体诠释，当然有同也有异。但不论同异，都不仅有中断，更可能见创新。尤其“百家众技

① 章学诚：《文史通义·原道中》，39～40页。

② 熊十力：《读经示要》（1944年），见《熊十力全集》，第3卷，第673页。

③ 廖平：《公羊验推补证凡例》，载《国粹学报》第2年第7期（1906年8月），页6b（“学篇”栏页）。

也，皆有所长”（《庄子·天下》），“枝叶”式的表述，或许就是开启一片“非常异义可怪之论”的机缘。^①

钱锺书就曾注意到，往昔“许多严密周全的思想和哲学系统经不起时间的推排销蚀，在整体上都垮塌了”。对后人而言，往往只有一些片段思想还有价值。不过他也补充说，“脱离了系统而遗留的片段思想，和萌发而未构成系统的片段思想，两者同样是零碎的”。这一区分至关重要——碎片既可能是凋零的结果，也可能是创新的起点。不能因为“这些鸡零狗碎的东西不成气候”，是“孤立的、自发的偶见，够不上系统的、自觉的理论”，就忽视它们。“正因为零星琐屑的东西易被忽视和遗忘，就愈需要收拾和爱惜”。这些“自发的孤单见解”，可能就是“自觉的周密理论的根苗”。^②

简言之，第一，即使断裂的零碎片段，也可能反映出整体；第二，有些看似散碎的片断，却可能是有意为之，要善于从散碎的表象看到其背后隐伏的体系或关联；第三，中断亦如四时，“终则有始”（《易·恒·彖辞》），方死方生，它本身可能是独立的前兆，故片断也可能是创新的机缘，甚或本是新说的起点。

如果承认史学本是一门以碎片为基础的学问，则其基本精神，或许就是知其不可而为之。更进一步的问题是，我们怎样从断裂的片段看到整体的形态和意义？或者说，我们怎样使书写出来的历史并非一堆错落无序的单词片语，又尽可能避免让历史成为后人的系统性“代言”，而失却了本来的面目？

文化DNA的检测，当然没有生物学那么直截了当，但至少提供了一种可能的思路。毕竟历史文献中任何“单词片语”，都有“时代思想之背景在其后”。^③ 史学不能无中生有，却可以由末见本（这是史学

① “非常异义可怪之论”出自何休《公羊传注自序》，关于其积极的创获一面，参见蒙文通：《孔子和今文学》，见《经史抉原》（《蒙文通文集》，第3卷），157～221页。

② 钱锺书：《读〈拉奥孔〉》，见《七缀集》，33～34页，北京，生活·读书·新知三联书店，2002。

③ 梁启超：《中国历史研究法》，见《饮冰室合集·专集之七十三》，12～13页。

方法的一个要项，详另文）。杨国强教授有句名言：清季士人的思绪，“化作了一地碎散的文辞”。^①后之学者的任务，可能就是要收拾那一地散碎的文辞。这既非不可能，也不那么简单。

二、以碎立通：收拾一地散碎的文辞

假如那一地碎散的文辞原是一串或多串的钱，它们是可以重新串起来的，因为钱币是按模具人工制作的，其共性远大于其个性；但若它们根本就是一地秋风扫下的落叶，离开了与树干相连的树枝，甚或被吹离了原来的树林，还能复原其本义么？最理想的状态，是我们能找到其原来的树，通过树枝确立落叶和树的关联。但更多时候，我们恐怕不得不面临一个无法觅得其原树的状态，或无法重建其与原树的关联。

于是产生了问题：一方面，在失去了原有的穿钱绳索之后，以现代的绳索重新串起来的钱币，是否还具有接近原状的意义？或在多大程度上还能体现其原初的意义？另一方面，如果不能确立落叶与树的关联，即使我们搜集起一堆落叶，我们怎样理解特定的一片树叶或一堆树叶？怎样把它或它们置入我们希望再现的历史场景之中？进而言之，即使那一地碎散的文辞原就是一些散乱而零碎的无系统见解，它们是否有某些时空的共性，经过整合可以表现出某种未必系统却具有关联性的意义？这样的历史意义究竟类似于树叶构成的拼图，还是新绳索串起来的旧钱币？这些恐怕都是见仁见智、仍存争议的问题。

非常可能的是，后人用树叶构成的拼图，更多不过反映出拼接者对树叶的认知。即使用新线绳串起了旧钱币，也很可能带有新线索的时代意识，反映出串钱者的后起立意。遑论那些原本确实散碎的零星

^① 杨教授并说，这一地散碎的文辞，“当时和后来都没有办法串起来”。杨国强：《晚清的士人与世相》，344页，北京，生活·读书·新知三联书店，2008。我的感觉，他就像傅斯年反对“疏通”（参见罗志田：《证与疏：傅斯年史学的两个面相》，载《中国文化》2010年秋季号）一样，主要是针对别人而不是说自己。盖其自己的研究皆识见宏通，处处都在串起那一地碎散的文辞。

史料。但如果把历史看作一个继续发展的进程，后人对往昔的重构，不论是否是复原或再现，或在多大程度上可以算是复原和再现，它们已然是我们文化的一个组成部分。我们也许不能两次踏进同一条河，然而河的下游仍然流淌着上游的源头活水；且不论后之整合是复原还是再造，多少都有往昔的因子在，因而也是往昔的一种再生。

引申而言，上述所谓断裂的碎片，也近于我们通常所说的细节。史贵能见其大，而不避其细。治史以具有通识为上，而任何通识，都靠细节支撑，并须以细约束束。

《管子》言，“苟大意得，不以小缺为伤”（《管子·宙合》）。故廖平以为，治学当“先急其大者，而小者自不能外。若专说细碎，必失宏纲，而小者亦不能通”^①。在取向上或可先大后小，在态度上则应平等看待大与小。如张申府所说，以求真求实为目的者，“大至于仅约略可想象不可测度的全宇宙，小至于几万倍的显微镜下看清楚的微尘”，都要“一律看待”。^②

一方面，大体不存（或被修改）便可能破碎。如《汉书·艺文志》所谓“古之学者耕且养，三年而通一艺，存其大体”；而后世经传乖离之后，学者“务碎义逃难，便辞巧说”的结果，却是“破坏形体”。另一方面，细节去则同异失而关系断。吕思勉指出，“史事关系之有无，实为天下之至赜”。一些看似无可隶属的零星之事，若因修史者“见为无关系而删之，在后人或将求之而不得”。修通史者常“除去复重。然同异即在复重之中”。^③重复除则同异失，史料之间本可显现的关系，也就切断了。

在实际研究中，有时一个细节即可导致根本的转变：“小事似无关系，然大事实合小事而成，一节模糊，则全体皆误。”^④盖“考证上的事情，往往多一条证据，少一条证据（如发现不足信的材料，抽去一

① 廖平、吴之英：《经学初程》，9b页，成都，存古书局，1914。

② 赤（张申府）：《自由与秩序》，载《每周评论》30号（1919年7月13日），1版。

③ 吕思勉：《史籍与史学》，见《吕著史学与史籍》，46～47页。

④ 吕思勉：《史籍与史学》，见《吕著史学与史籍》，63页。

条),事相即为之大变”^①。故“考据之家,一字为宝”^②;“一瓦一甃,大匠不弃”^③。

更重要的是,朱子已注意到,“圣人言语皆枝枝相对,叶叶相当”;后人必仔细穷究,方“字字有着落”,而可见其整齐的排列。若心粗而不仔细穷究,即使在尊经时代,圣人言语也可能被人作“碎片化”的理解。故蒙文通要求学生“养成读书要细致的习惯”。平时读书中遇到细小问题,“莫嫌其细小”,都必须搞清楚,因为它们“常常也会给我们提出一些重要问题”。^④

微末细节的建设性意义,正在于从中可能看到与整体相关的重要的问题。具体之一法,或即如蒋梦麟所说,“在整体上发现细微末节的重要性”^⑤。傅斯年在讨论专史和全史的关系时强调,专史乃“全史上之一面”,做专史要记住“无以一面之故,忘却历史大轮廓上所示之意义”。^⑥在此基础上,“考定一书的时代,一书的作者,一个事件之实在,一种议论的根据”,虽是具体问题,“也正是通史中的事业”。^⑦

细节与整体,本是一种相辅相成的关系。朱子曾论《大学》说,“必析之有以极其精而不乱,然后合之有以尽其大而无余”^⑧。析之极其精,正为合之尽其大;若不能析之极其精,也就很难合之以尽其大了。故柳诒徵主张,“非大其心以包举万流,又细其心以厘析特质,不能为史,即亦不能读史”^⑨。

陈寅恪就向来注重从细节看整体,又将细节置于整体之中。这一

① 吕思勉:《历史研究法》,见《吕著史学与史籍》,25页。

② 吕思勉:《史籍与史学》,见《吕著史学与史籍》,46页。

③ 钱穆:《序言》(1933年),见《古史辨》(四),4页。

④ 蒙文通:《治学杂语》,见蒙默编:《蒙文通学记(增补本)》,13页。

⑤ 蒋梦麟:《西潮》,25页,台北,中华日报社,1960年再版。

⑥ 傅斯年:《中国民族革命史》,未刊稿,原稿存台北“中研院”史语所傅斯年档案中。

⑦ 傅斯年:《中国古代文学史讲义·叙语》,见《傅斯年全集》,第1册,12页。

⑧ 朱熹:《四书或问·大学》,黄坤点校,9页,上海,上海古籍出版社,合肥,安徽教育出版社,2001。

⑨ 柳诒徵:《国史要义》,102页,上海,华东师范大学出版社,2000。

取向在其研究中体现得极为充分。在他眼里，任何“具体之一人一事”，都始终反映着所处时代和社会文化那“抽象理想之通性”。^①王国维治学，也是“从弘大处立脚，而从精微处着力”；故“虽好从事于个别问题，为窄而深的研究，而常能从一个问题与他问题之关系上，见出最适当之理解，绝无支离破碎、专己守残之蔽”。^②两人的治学取向，最能体现刘咸炘所谓史学当“似个别而实一贯”的通达见解。^③

疏通知远是中国传统学术一个长期追寻的目标，而真能疏通知远者，又从不忽视具体的一人一事一物。《中庸》所谓“致广大而尽精微”，最能概括这一精神。清代训诂学盛，学者知字字有用，一不可忽。考证学兴，草木虫鱼，皆可见道；也只有将其弄得清楚明白，方可见道。治学之趋向，于是大异。史学亦在此风气影响之下，细节之可贵进一步凸显，甚至可以说几乎没有不重要的细节。但这一取向在当年就曾引起反弹，视为支离破碎，无关大体。人民国后，考据琐碎之批评，更不绝于耳。

早年也曾批评清儒的顾颉刚，后来认识到，“人的知识和心得，总是零碎的。必须把许多人的知识和心得合起来，方可认识它的全体”。学理如此，学术史上的实际历程亦然：“必有零碎材料于先，进一步加以系统之编排，然后再进一步方可作系统之整理。”如若只“要系统之知识，但不要零碎的材料，是犹欲吃饭而不欲煮米”。有些因时代风气而气魄恢宏的东西，一旦风气转变，转瞬即“烟消云散”。故“与其为虚假之伟大，不如作真实之琐碎”。^④在此基础上，他深感“清人之学范围固小，其成就固零碎，然皆征实而不蹈虚”。且因清代考据“已遍及各个角落”，若“能集合同工，为之作系统之整理，组织其研究结

① 陈寅恪：《王观堂先生挽词序》（1927年），见《陈寅恪诗集》，10页。

② 梁启超：《〈国学论丛〉第一卷第三号（王静安先生纪念号）序》，见《饮冰室合集》集外文，1075～1076页，2005。

③ 刘咸炘：《先河录·序》（1929年），见《推十书》，册一，744页。

④ 顾颉刚：《零碎资料与系统知识》，见《顾颉刚全集·读书笔记》，卷四，501页，北京，中华书局，2011。

果”，便易“获得全面性之结论”。^①

实际上，碎与通虽有紧张冲突的一面，却也呈现出对立统一的辩证关系。钱穆指出，很多人以为“考据琐碎”，其实是自己“徘徊门户之外，茫不识其会通，而讥其碎”。盖碎是通的基础，“非碎无以立通”。^② 钱基博稍后申论说，“读书欲得要领，贵乎能观其会通。然欲观其会通，必先分部互勘”，否则就可能“以笼统为会通”。^③ 这是对“非碎无以立通”的最好诠释，会通自分别、比较得来，能分而后能通；细节中可以见整体，也只有从细节入手，才能认识整体。不以细节为基础，就只是笼统，而不是会通。

由于现存史料在本质上就是断裂而零散的，在每一“个别”之中，或不一定都能找到“共通性”；且每一细节与大局的关联程度，也可斟酌。但在一定的范围里，各细节之间往往是相互关联的，有时甚至到了相生相克的程度。重要的是，相互的关联性多少也反映着共通性。碎片的积累和重复，就是展现异同的基础；史料之间的关系，常显现在异同之中。很多时候，我们不仅需要从断裂的碎片中看到整体，也只能从残存的断片中了解整体。

陈寅恪早就提出，“吾人今日可依据之材料，仅为当时所遗存最小之一部”。史家只能“藉此残余断片，以窥测其全部结构”。故必须具备“艺术家欣赏古代绘画雕刻之眼光及精神，然后古人立说之用意与对象，始可以真了解”。^④ 另外，如他在“晋至唐史”课堂上告诉学生的，若“一幅古画已残破，必须知道画的大概轮廓，才能将其一山一树置于适当地位，以复旧观”。^⑤ 这样的“绘画眼光”，正体现着碎与

① 顾颉刚：《浪口村随笔·序》（1949年7月），见《顾颉刚全集·读书笔记》，卷十六，7页。

② 钱穆：《序言》，见《古史辨》（四），4页。

③ 钱基博：《〈史记〉之分析与综合》（1935年），见曹毓英选编：《钱基博学术论著选》，448页。

④ 陈寅恪：《冯友兰〈中国哲学史〉上册审查报告》，见《金明馆丛稿二编》，247页，上海，上海古籍出版社，1980。

⑤ 卞僧慧：《陈寅恪先生年谱长编（初稿）》，363页，北京，中华书局，2010。

通的辩证关联。

这里最需要的，就是历史想象力。如顾颉刚后来所说，“古史本属破甑，不作假想就联系不起”^①。张尔田也认为：“历史事实，当初如一整碗，今已打碎。欲为之补全，其有缝可合者，固无问题；但终不免有破碎无从凑泊之处，即不能不用吾人经验判断所推得者，弥补完成。”^②两人想法相近，都想要从断片复原整体（有意思的是，通常视为守旧的张尔田主张更理性的推理，而一般以为更“科学”的顾颉刚则敢明言“假想”）。

然而想象也当有限度，正因材料不全，叙述就不能不留有余地，切忌过于“系统”和“整齐”。更早提出此说的傅斯年也更有分寸，以为“历史本是一个破罐子，缺边掉底，折把残嘴，果真由我们一整齐了，便为我们主观的分数加进了”^③。作为一种始终从残余断片窥测全部结构的艺术，任何历史叙述，多少都有些史家“主观的分数”在里面。也只有一面不放弃对客观的追求，同时以“多元主义”来弥补“主观主义”。^④盖历史现象本“是极复元（heterogeneous）的事物”，如“不从小地方细细推求比论，而以一个样子定好”，则难免疏误。^⑤

毕竟史学不是一个可以通过实验来验证的学问，众多选项的平等（即不具排他性）存在，是治史者进行比较和做出选择的基础，也是读史者形成判断、决定取舍的基础。研究和叙述取向越“多元”，呈现出的史事越丰富，便越可能接近研究对象的“全部结构”。既要肯定历史的丰富性，并力图将其峰回路转的原貌呈现出来；又要充分承认史料

① 顾颉刚：《科学思维与宗教神话之联系：向新的知识领域探索之不易》，见《顾颉刚全集·读书笔记》，卷十，184页。

② 张尔田：《与大公报文学副刊编者书六·论作史之方法与艺术》，载《学衡》71期（1929年9月），10~11页（文苑栏页）。

③ 傅斯年：《评丁文江〈历史人物与地理的关系〉》（1924年），载《国立中山大学语言历史研究所周刊》1集10期（1928年1月3日），223页。

④ 傅斯年：《台大〈社会科学论丛〉发刊词》（1950年），见《傅斯年全集》，第4册，362~363页。

⑤ 傅斯年：《评丁文江〈历史人物与地理的关系〉》，载《国立中山大学语言历史研究所周刊》1集10期，223页。

的有限性，愿意接受不那么系统整齐的历史作品。历史本是已逝的往昔，在这方面，文物界所谓“修旧如旧”的讲究，是可以借鉴的（唯所谓“旧”，也有当世原状和存留状态的区分）。若历史的丰富一面得到凸显，则其虽不那么“整齐”，可能还更接近史事发生发展的原状。

三、余论

就前引贺昌群所谓“三五小星在夜天闪烁”之比喻言，星光不过是星空最显而易见者，后面还有那漫无边际的“夜天”在；没有辽阔的夜幕，也就无所谓闪烁的小星。整体从未隐去，只是所见层次有深浅之别。史学的具体问题，就如一颗颗寥落孤星，星点之光既是星与星反射彼此之光（日月亦星体），也是其自我状态的无声言说。如果我们既看到孤星的闪烁，又看到诸星之关联，复不忘其背后无尽的夜幕，则史学之具体研究，虽在细节而不废整体，且与其他细节交相辉映，乃一片广阔的天地，又何须忧虑什么碎片化？^①

且从上面的讨论看，如果史学本是以碎片为基础的学问，似亦不必太担心历史研究的“碎片化”。相反，比较可怕的是，即使在一些已显“琐碎”的题目中，还是常见从头到尾的空论。若习惯了蹈空之论，久假忘归，或沦入真正的历史虚无取向，即朱子所警告的“只愁说到无言处，不信人间有古今”（《寄怀》）。至少对史学的初入道者而言，题目不论大小，论述都宜由虚入实。把问题讲清楚了，再言能见其大不迟。

在我们的学术流程中，确有一个真正导致了全文科研究“碎片化”的因素，那就是很多刊物的字数限制：不少刊物都将文长限制在万字以下，甚至更少（这是名副其实的中国特色，欧美学术刊物文长动辄数万字，很少看到这样“少而精”的现象）。通常一个稍有意义的题目，多少总要回溯既往的研究，以将本文论题置入学术脉络之中；然后要提出自己的新见，并以史料为基础论证之；有时还需要适当的总

^① 此承北京大学历史学系王果同学提示。

结，或对可以继续开展的研究提出建议。试想，除极少数可遇不可求的题目外，有多少不破碎的论题能在万字以内完成这些任务？或者说，在万字以内能达成上述要求的，能够是多“大”的题目？若在这样的字数范围里讨论宏大的主题，除了定性表态，我们还能做什么？

同时也要注意，前些年西方流行的“微观史”，就是通过对无名之辈的生命和观念进行细致分析来展现普通人的思想世界，其核心是以可分享的个体生活“经历”来颠覆被既存论说抽象出来的整体历史“经验”。其所针对的，正是更早那些众皆认可的宏大叙事。这些作者和作品，既是多斯《碎片化的历史学》一书所抨击的“碎片化”典范（尽管那些作者未必承认），也是我们不少学人赞叹、传播和临摹的榜样。

我无意在这里讨论究竟什么是我们应当做的（我的基本看法是，第一，凡是可以帮助我们理解往昔的取向，都是可以尝试的；第二，史学界存在多种不同的取向、而不是一种众皆认可的取向，才是最正常也最理想的状态），我只希望那些担忧近代史研究已呈“碎片化”的学者，不妨想想自己究竟期望一种什么样的学术氛围？任何一项具体的课题，研究者都不能不对中国近代史的框架、主线或基本倾向等有自己的认识，否则便难以推进；但我们似不要求所有学人，特别是初入道的年轻学人，都来辩论什么是中国近代史的主线和特性。

学术的整体发展正类积薪，后来者居上。李济向来主张学者思考和解决基本问题，但他也指出：“考古学上所能解决的也并没有‘全面的’；纵然有一个像是全面的解决，也是靠着一点一滴小解决积起来的。”^① 顾颉刚也强调：“千万个小问题的解决，足以促进几个中问题的解决；千万个中问题的解决，足以促进几个大问题的解决。只要我们努力从事于小问题的研究而得其结论，则将来不怕没有一个总结论出来。”^②

① 李济：《小屯地面下的先殷文化层》（1944年），见张光直、李光谟编：《李济考古学论文集》，284页。

② 顾颉刚：《〈古史辨〉第二册自序》（1930年），见《顾颉刚全集·古史论文集》，卷一，93页。

“总结论”一说或隐含历史终结之嫌，但学术认识的确是层层推进的。文武之道，一张一弛。在过去的几十年甚至上百年中，我们史学界真正关注具体研究的时段实在不多。如徐秀丽教授所言，近年相对兴盛的“‘窄而深’的研究”，自有其特定的针对性；既是“近代史学科发展道路上的必经阶段，也是重新进行理论建构的必要前提”。^① 我的感觉，这个“必经阶段”才刚刚开始，与“必要前提”尚有不短的距离。

原刊《近代史研究》2012年4期

^① 徐秀丽：《从引证看中国近代史研究（1998—2007）》，载《近代史研究》2009年5期，62页。

边界明晰的学族认同原本不是治史的先决条件，我倒倾向于相对宽泛的从各种方向或角度看问题，而不必管它是否属于某种专门史——思想问题可以从社会视角看（即所谓 social-oriented approach），外交问题可以从文化视角看（cultural-oriented approach），可以说没有什么问题必须固定从一个方向看。《淮南子·汜论训》说：“东面而望，不见西墙；南面而视，不睹北方；惟无所向者，则无所不通。”此语最能揭示思路和视角“定于一”的弊端，也最能喻解开放视野可能带来的收获。

——罗志田

上架建议 晚清民国史 / 史学史

ISBN 978-7-303-18575-7



定价：58.00 元

[General Information]

SS号=13938740

封面

书名

版权

前言

目录

引言：西学冲击下近代中国学术分科的演变

一、图书分类与教学分科

二、区分“学理”和“致用”的尝试

三、国学可否例外或“独立”？

史学的履迹

《山海经》与近代中国史学

一、《山海经》在清代学统中的沉浮

二、民国学者对《山海经》的不同认知

三、余论：学术传统的中断与更新

大纲与史：民国学术观念的典范转移

史料的尽量扩充与不看二十四史——民国新史学的一个诡论现象

学术与社会视野下的二十世纪中国史学——编书之余的一些反思

前瞻与开放的尝试：《新史学》七年（1990—1996）

一、办刊取向与栏目形式

二、新领域、新视角与新诠释

反思与展望

发现在中国的历史——关于中国近代史研究的一点反思

一、从“对手方”视角看既存近代中国研究

二、发现在中国的历史

解读变动时代的文化履迹——关于近代中国文化史研究的简单反思

让思想回归历史：近代中国思想史研究的一点反思

立足于中国传统的开放型新史学

见之于行事：中国近代史研究的可能走向——兼及史料、理论与表述

一、近代中国的变与不变

二、学术传统的中断与传承

三、前后左右治史：史料与理论的互补

四、见之于行事：浅议史学表述

研讨的取向

新旧之间：近代中国的多个世界及“失语”群体

民国史研究的“倒放电影”倾向

知常以观变：从基本处反思民国史研究

一、充分认识五千年之大变

二、民族主义与民族国家

三、余论

历史记忆与五四新文化运动

一、五四新文化运动在历史记忆中的断裂

二、历史的“再造”：修改五四历史记忆的一次尝试

三、五四学生运动与新文化运动

陈寅恪的史料解读与史学表述臆解

一、史料与历史诠释

二、史料与表述

史义的探索

不改原有之字以开启“相异的意义体系”——旧文新解二则

学术“对手方”与专业知识的建构——傅斯年先生的启示

往昔非我：训诂、翻译与历史文本解读

一、引言：郢书燕说的启示

二、训诂与翻译

三、观空与观时的互动

相异相关的往昔：史学的个性与通性

一、历史的“不共相”：承认往昔的独特性

二、个性、共性与通性

三、小结

非碎无以立通：试论以碎片为基础的史学

一、言有枝叶：直面历史的断裂和片段特性

二、以碎立通：收拾一地散碎的文辞

三、余论

封底