



写意文丛

罗志田 著

昨天的与世界的： 从文化到人物

本书是一位史家的社会文化评论集，这里有知识人的社会关怀，也可窥见20世纪学术的踪迹，更希望把一些新近的研究以“可谈”的方式出之，侧重文化的眼光和影响历史的人物，以回应非学院读者日益增强的学术兴趣。



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS



在公众和社会的学术兴趣增强之时，把日新月异的学院研究以“可读”的方式出之，似乎也是学人可为之事。

不少对其所在时代有较大影响的历史人物，在历史叙述中常有被误解或被忽视的面相。若能“复原”其本相，或可使一般读者注意到：许多存留在我们历史记忆中的象征人物，在历史叙述中所表现的实与原状不甚相合，也许我们的历史真需要“重写”。

ISBN 978-7-301-11368-4



9 787301 113684 >

定价：32.00元





昨天的与世界的：
从文化到人物

罗志田 著

写意文丛



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

昨天的与世界的:从文化到人物/罗志田著. —北京:北京大学出版社,2007.1

(写意文丛)

ISBN 978-7-301-11368-4

I. 昨… II. 罗… III. 社会科学 - 文集 IV. C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 151276 号

书 名: 昨天的与世界的:从文化到人物

著作责任者: 罗志田 著

责任编辑: 刘 方

标准书号: ISBN 978-7-301-11368-4/K·0466

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 电子邮箱: pkuwsz@yahoo.com.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 出版部 62754962

编辑部 62752025

印 刷 者: 北京盛通彩色印刷有限公司

经 销 者: 新华书店

650mm × 980mm 16 开本 20.75 印张 280 千字

2007 年 1 月第 1 版 2007 年 1 月第 1 次印刷

定 价: 32.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010-62752024 电子邮箱: fd@pup.pku.edu.cn

自序

我始终没有忘记，除了我们的今天外，还有那二三千年的昨天；除了我们这角落外，还有整个世界。

——闻一多，1943年11月25日

胡愈之1948年在其小说《少年航空兵——祖国梦游记》中说：“永远向着未来，不要怀念过去；一切为了明日，不要迷恋昨日。”^①这恐怕是那时代以及其前后许多中国读书人的共同心态。与此心态相类但表述几乎相反的是闻一多在1943年所说的，“我始终没有忘记，除了我们的今天外，还有那二三千年的昨天；除了我们这角落外，还有整个世界”。^②

这是闻先生不再以“代表某一派的诗人”为认同，而“以文学史家自居”之后的认真自白。他那时心中的“昨天”主要是负面的：“经过十余年故纸堆中的生活，我有了把握，看清了我们这民族、这文化的病症，我敢于开方了。”他自谦说对这方单的形式还没有把握，但其基本精神实

① 参见胡愈之：《南洋杂忆》，《胡愈之文集》（6），三联书店，1996年，289页。

② 本段与下段，闻一多致臧克家，1943年11月25日，《闻一多全集》（12），湖北人民出版社，1993年，380—381页。

已确定，即虽然身在故纸堆中，却并非一个蠹鱼，而是“杀蠹的芸香”。

闻先生同年所写的另一文说，中国、印度、以色列和希腊这四个“对近世文明影响最大最深”的古老民族，都在纪元前一千年左右“差不多同时猛抬头，迈开了大步”。人们“都歌唱起来，并将他们的歌记录在文字里，给流传到后代”。四个文化“起先是沿着各自的路线，分途发展，不相闻问”；后则随着文化势力的扩张，慢慢开始接触，“于是吃惊，点头，招手，交谈，日子久了，也就交换了观念思想与习惯”；再以后，渐渐“都起着变化，互相吸收，融合，以至总有那么一天，四个的个别性渐渐消失，于是文化只有一个世界的文化”。^① 据其生命后期的契友朱自清的看法，“这就是‘这角落外还有整个世界’一句话的注脚”。^②

这些见解洋溢着新文化运动时期那种反传统的世界主义精神，反映出抗战后期在昆明的西南联大那特殊环境里五四精神的复苏（在重庆的中央大学、重庆大学等便有着很不同的气象）。其实闻先生自己此前的主张相当不同，颇类陈寅恪所说的“议论近乎湘乡南皮之间”，至少也接近清季主张中西文明结婚的梁启超。他曾界定其所向往的“新的、理想的艺术”说：“这个艺术不是西方现有的艺术，更不是中国的偏枯腐朽的艺术底僵尸，乃是熔合两派底精华底结晶体。”^③

闻先生对“新诗”也抱着同样的希望，即“不但新于中国固有的诗，而且新于西方固有的诗”。换言之，“他不要做纯粹的本地诗，但还要保存本地的色彩；他不要做纯粹的外洋诗，但又要尽量地吸收外洋诗底长处；他要做中西艺术结婚后产生的宁馨儿”。闻氏以为，“诗同一切的艺术应是时代底经线同地方底纬线所编织成的一匹锦”，应同时体现“时代精神”和“地方色彩”两要素。只有“时时不忘我们的‘今时’同我们的‘此地’”，才能创造出“既不同于今日以前的旧艺术，又不同于中国以外

① 闻一多：《文学的历史动向》（1943年），《闻一多全集》（10），16页。

② 朱自清：《开明版〈闻一多全集〉序》，收入《闻一多全集》（12），444页。

③ 闻一多：《征求艺术专门的同业者底呼声》（1920年），《闻一多全集》（2），15页。

的洋艺术”那样一种“我们翘望默祷的新艺术”。^①

因此,提倡世界文学不能作为不顾地方色彩的“托辞”。如果“将世界各民族底文学都归成一样的,恐怕文学要失去好多的美。一样颜色画不成一幅完全的画,因为色彩是绘画底一样要素。将各种文学并成一种,便等于将各种颜色合成一种黑色,画出一张 sketch 来。我不知道一幅彩画同一幅单色的 sketch 比,哪样美观些?”所以,“真要建设一个好的世界文学,只有各国文学充分发展其地方色彩,同时又贯以一种共同的时代精神,然后并而观之,各种色料虽互相差异,却又互相调和”。^②

可以看出,这样一种保持和发展多元“地方色彩”以成“世界”的文学,与闻先生后来所希冀的那种“个别性渐渐消失”的“一个世界的文化”,是非常不同甚至对立的,后者实不啻将各种颜色合成一种单色也。与此相类,闻先生心目中的“中国文化”,其前后认知也迥异,仿佛出自两人。

在 1944 年五四运动周年时,闻一多对学生说:五四运动“当时要打倒孔家店,现在更要打倒。不过当时大家讲不出理由来,今天你们可以来请教我。我念过了几十年的经书,愈念愈知道孔子的要不得”。^③二十多年的读书,方认识到孔家店“现在更要打倒”,且悟出打倒的理由,这是个人的进步,还是时代的退步?其间或多或少流露出新文化运动时流行的那种为爱国而反传统的“故意说”,仿佛有一支无形的手,推促这些了解和挚爱本土“文化”的士人说那些他们认为应该说且不得不说的话。

其实闻先生自己曾明确表态:“我爱中国固因他是我的祖国,而尤因他是有他那种可敬爱的文化的国家。”他以此区别于《女神》的作者郭

① 闻一多:《〈女神〉之地方色彩》(1923年6月),《闻一多全集》(2),118—120页。

② 闻一多:《〈女神〉之地方色彩》,《闻一多全集》(2),123页。

③ 闻一多:《五四历史座谈》(1944年5月3日),《闻一多全集》(2),367页。

沫若,后者“对于中国,只看见他的坏处,看不见他的好处。他并不是不爱中国,而他确是不爱中国底文化”。他“爱中国,只因他是他的祖国;因为是他的祖国,便有那种不能引他的敬爱的文化,他还是爱他”。^①

当然,“爱祖国是情绪底事,爱文化是理智底事。一般所提倡的爱国,专有情绪的爱就够了;所以没有理智的爱并不足以诟病一个爱国之士”。而从理智上爱一国之文化,要体现在“鉴赏”之上。在《女神》中,作者“鉴赏中国文化底地方少极了,而且不彻底”;该诗处处显示出“作者对于中国文化之隔膜”,他“定不是对于我国文化真能了解、深表同情者”。根据前引“新诗”的标准,闻一多认为,《女神》一诗充分体现了20世纪的“时代精神”,但其“地方色彩”却更多是西方的。

可知闻先生确认自己曾经因为从理智上爱祖国文化而更爱中国。一般人随着年岁的增加,通常是理智越来越胜过情绪。而闻一多在读经书二十多年后,反因爱国而否定祖国的文化,岂不是弃理智而就情绪,越活越年少?二十余年间,同一个人对祖国文化的态度出现这样判若两人的反差,在其与往日之我战时,是怎样一种矛盾心境?他的心灵深处,埋藏着多少层次的紧张?

最值得玩味的是,这样一种近乎脱胎换骨自我思想改造,虽然受到各种各样外在因素的影响,却不存在什么行政机构的压力,基本是自觉自愿的。如此心态,恐非常理所能解喻,却提示出某种时代的共性。就像闻先生自己说的:“二十世纪是个悲哀与奋兴底世纪。二十世纪是黑暗的世界,但这黑暗是先导黎明的黑暗。二十世纪是死的世界,但这死是预言更生的死。这样便是二十世纪,尤其是二十世纪底中国。”^②这一段很像狄更斯《双城记》中的话,很能表现20世纪中国那充满矛盾和紧张的特色。

^① 本段与下段,闻一多:《〈女神〉之地方色彩》、《〈女神〉之时代精神》(1923年6月),《闻一多全集》(2),120—123、110—115页。

^② 闻一多:《〈女神〉之时代精神》,《闻一多全集》(2),114—115页。

闻一多的同时代人胡适提出：“在这个时代，新旧势力、中西思潮，四方八面的交攻，都自然会影响到我们这一辈人的行为习惯，所以我们很难指出某种人格是某一种势力单独造成的。”^① 有时候，新旧中西就集中在一人身上。胡适就曾说他自己身上同时有着“中国的我”和“西洋廿世纪的我”两个立身处世非常不同而对立的“我”在，他认为这是一种“过渡时代的现象”，可借此而“观世变”。^②

吴宓稍早与陈寅恪等谈话时更曾提出非常形象的“二马之喻”，说他自己“心爱中国旧日礼教道德之理想，而又思以西方积极活动之新方法，维持并发展此理想”。然“此二者常互背驰而相冲突，强欲以己之力量兼顾之，则譬如二马并驰，宓必以左右二足分踏马背而紮之，又以二手紧握二马之缰于一处，强二马比肩同进。然使吾力不继，握缰不紧，二马分道而奔，则宓将受车裂之刑矣”！关键是其个人性情和时代境遇使他“欲不并踏此二马之背而不能！”^③

吴宓自己是既看重中国传统又想要“间接承继西洋之道统”的，^④ 有时反因此误解了“过渡时代的现象”。他以为重效率而谋事功的入世积极态度是西方的，而认为退隐自顾，寄情于文章艺术，产出专门学术成就的态度是中国的，几乎可以说刚好弄反。其实中国传统从来把“立功”置于“立言”之前，而“澄清天下”更是士人的基本责任；历代确有部分读书人退隐自顾，寄情于山水之间，但为产生专门学术成就而避世，则除有清之乾嘉时代稍得提倡外，并不多见。

但吴宓所提出的一身而兼中西冲突的现象却是有代表性的(尽管

① 胡适：《写在孔子诞辰纪念之后》，《独立评论》第117号（1934年9月9日），岳麓书社，1999年影印，5页。

② 胡适致陶孟和，1918年5月8日，耿云志编：《胡适遗稿及秘藏书信》，黄山书社，1994年，第20册，103页。

③ 本段与下段，《吴宓日记》，1927年6月14日，三联书店，1998年，第3册，355页。

④ 《吴宓诗及其诗话·空轩诗话·二十一》，陕西人民出版社，1992年，250—251页。

他多数时候向往的西方更偏重古典时代，不像胡适那样看重现代西方），尤其前引最后一语特别凸显出他所说的“悲剧”色彩，即过渡时代的社会仍不容士人遗世独立，却又要求他们有学术成就。治学首要心静，正如章太炎所说：“为深求学术，必避嚣尘而就闲旷，然后用意精专；所学既就，出则膏沐万方。”^① 后一句还能体现士人“澄清天下”的传统抱负，然须在“所学既就”之后，已有些向“现代”过渡的意味了。问题是，到什么程度可谓“所学既就”？何时可以“出而膏沐万方”，其实也很难说。

当年学校体制内读书人的主要困窘之一，就是以什么证明自己？以什么回报社会？与“古之学者为己”不同，新学术体制充分体现了“今之学者为人”的特点，要求学者以本人的学术著述向机构和同僚证明自己。吴宓在清华教书时，曾与张彭春长谈，“张君谈次，谓在他地教授者，多喜来京，不知何故？乃至京，则懒惰优游，毫无出息，不如前之勤奋，是诚可惜”。吴宓认为是在讥讽他，私下以“《学衡》续办不衰”为自己也“发奋用功”的证据。^② 其实也只有像吴宓这样的人才可以拿办刊物这类“为他人做嫁”的事来自表勤奋，从新的“学院”眼光看，尽管办文化刊物比议政更近于学术，但仍只是回报社会的“业余”事业——它不能在学术上说服他人，证明自己。

吴宓虽向往著书立说，但竟然把“寄情于文章艺术”和“有专门之成就，或佳妙之著作”等同看待，于新于旧，都有些隔膜。比较能与新观念衔接的是傅斯年稍早的一句话：“国故的研究是学术上的事，不是文学上的事。”^③ 傅先生一直关心文学，治学则基本在往昔的“儒林”范围之

① 章太炎：《四惑论》（1908年），《章太炎全集》（4），上海人民出版社，1985年，446—447页。

② 《吴宓日记》，1925年7月3日，第3册，40页。

③ 傅斯年：《毛子水〈国故和科学的精神〉附识》，《新潮》，1卷5号（1919年5月），上海书店，1986年影印本，744页。

内。他的话大致代表了“儒林”一方轻视“文苑”的传统看法,而以“学术”和“文学”一对新概念表出,又提示着传统的现代化,至少是传统观念的现代表述。

闻一多就曾体会到这其间的差别和“大学”体制的压力,他以前多从事文学创作和评论,兼及艺术,几乎还曾投身国家主义派的政治活动。1928年到武汉大学担任文学院教授兼院长,为适应新的学术体制,乃转入考据式的文学史研究。梁实秋注意到这段经历对闻氏治学取向的影响,他说,“一多到了武汉,开始专攻中国文学,这是他一生中的一次大转变”。他继续研究杜甫,但已改变计划,“不再续写泛论杜甫的文章,而作起考证杜甫年谱的工作。这一改变,关系颇大。一多是在开始甩去文学家的那种自由欣赏自由创作的态度,而改取从事考证校订的那种谨严深入的学究精神。作为一个大学的中文教授,也是非如此转变不可的”。^① 大学中文系连文学的欣赏和创作都不接受,最能体现傅斯年所说的“学术”和“文学”的区别。^②

就在吴宓对陈寅恪提及“二马之喻”后不久,二人又谈及北伐结束后若国民党要实行党化教育,为保全个人思想精神之自由,只有舍弃学校,另谋生活。陈先生并“力劝宓勿任学校教员,隐居读书,以作文售稿自活。肆力于学,谢绝人事,专心致志若干年,不以应酬及杂务扰其心、乱其思、费其时,则进益必多而功效殊大”。^③ 除因应时局部分可以不计外,他虽同意吴宓作文售稿自活,却要其肆力于学,谢绝应酬及杂务等人事,遑论办刊物。

① 梁实秋:《谈闻一多》,台北传记文学出版社,1967年,79页。

② 参见罗志田《文学的失语:整理国故与文学研究的考据化》,收入其《裂变中的传承:20世纪前期的中国文化与学术》,中华书局,2003年,255—321页。

③ 《吴宓日记》,1927年6月29日,第3册,363页。按陈寅恪理想中的现代学者“虽事学问,而决不可倚学问以谋生”,最好“于学问道德以外,另求谋生之地”。若作大学教员,“决不能用我所学,只能随人敷衍,自倚于高等流氓,误己误人,问心不安”(参见《吴宓日记》,1919年9月8日,第2册,67页)。故这次所说,部分也是其向来主张的延伸。

且陈先生所谓不扰其心、乱其思、费其时的“杂务”，实包括现代大学里的基本“常务”。他学术自期甚高，最能体会章太炎所说的“用意精专”，其刻意“避嚣尘而就闲旷”的程度，非常人所能及，也非常人所能理解。傅斯年却是知音，他在抗战爆发前夕比较陈寅恪和罗常培的治学说：“寅恪能在清华闭门，故文章源源而至（其文章数目在所中一切同人之上）。莘田较‘近人情’，寅恪之生活非其所能。故在寅恪可用之办法，在莘田本不适用。”傅先生特别强调，这是因为“寅恪能‘关门闭户，拒人于千里之外’；莘田不能也”。^①

然而在陈先生自己看来，那种“关门闭户”的方式已经非常不理想了。他在北伐后曾说，以其“居清华两年之经验，则教书与著书，两者殊难并行。此间功课钟点虽少，然须与学生谈话及阅改文卷等，仍无十分余暇及精神看书及作文”。且授课内容不论有无把握，总“须片段预备功夫，无专治一事、一气呵成之乐。况近日之为教授者，复多会议等杂务，尤为费时耗力。此种苦处，想公等必知之甚明，不待详陈也”。^②这应该就是陈先生所说“应酬及杂务扰其心、乱其思、费其时”一语最直接的注脚，然而身处新时代，他也只能“随顺世缘”，终其身在现代学术体制里讨生活。

可知陈寅恪治学所追求的安宁和专一，程度极高。盖史学面对的是已逝的往昔，心绪的宁静是获得“了解之同情”的先决条件，尤其不能“心里闹”。生活在北京这样熙熙攘攘之地，诱惑甚多，若稍“近人情”，便难有清静可言；心绪不宁，自谈不上“神游冥想，与立说之古人，处于同一境界”了。^③张彭春所见外地教授来京则“懒惰优游，不如前之勤

^① 傅斯年致胡适，约1937年5月27日，《胡适遗稿及秘藏书信》，37册，426页。

^② 陈寅恪致傅斯年、罗家伦函，1929年6月21日，《罗家伦先生文存（附编——师友函札）》，台北国民党党史会，1996年，272页。

^③ 陈寅恪：《冯友兰〈中国哲学史〉上册审查报告》，《金明馆丛稿二编》，三联书店，2001年，279页。

奋”，其实未必真懒惰，很大程度上恐怕还是不能“拒人于千里之外”。^①

然而学人似也不能轻卸其社会责任，胡适晚年自述道：“我对政治始终采取了我自己所说的不感兴趣的兴趣。我认为这种兴趣是一个知识分子对社会应有的责任。”^② 鲁迅论“真的知识阶级”说：“他们对于社会永不会满意的，所感受的永远是痛苦，所看到的永远是缺点；他们预备着将来的牺牲，社会也因为有了他们而热闹，不过他的本身——心身方面总是苦痛的；因为这也是旧式社会传下来的遗物。”^③ 这多半是夫子自道，而最后一句恰点出了民国知识阶级身上那传统士大夫的遗存。

陈寅恪、吴宓等大体亦如此，不过各自定位不同，陈先生以“专业”学人自居，故虽时时关注着时代的走向，于当下之社会、政治，则大致取其对待经学的态度，“间亦披览而不敢治”之；然其心中的痛苦，或未必少于他人。而吴宓虽少直接议政，却有着更为广阔的文化承担，自承其对社会责任和著书立说“欲二者兼之”；然其学力思力是否足以并踏二马之背而不使其分道而奔，尤其他所处时代社会和新学术体制的各种要求是否能让他两相兼顾，都是“车裂之刑”的悲剧会否出现的重要因素。

何况“二马”还包括中国旧礼教道德与西洋新方法之间的紧张，这更是绝大多数近代中国读书人心中永远挥之不去的块垒。钱穆晚年回忆，他十岁上小学时，体操先生钱伯圭告诉他，“中国历史走上了错路”，故治乱分合往复循环，应该学西方“合了便不再分，治了便不再乱”。此语“如巨雷轰顶”，使他“全心震撼”。从此七十四年来，脑中所疑，心中所计，全属此一问题”。而“东西文化孰得孰失，孰优孰劣”的问题，也“围

① 这方面今日学人的“境遇”亦类似，甚且过之，校内“杂务”已成责任，校外的采访、开会、讲学等邀约也络绎不绝，若稍“近人情”，就不能不日日“优游”于外了。

② 唐德刚译注：《胡适口述自传》，华东师范大学出版社，1993年，36页。

③ 鲁迅：《关于知识阶级》（1927年），《鲁迅全集》（8），人民文学出版社，1981年，190页。

困住近一百年来之全中国人”。^①

钱先生自认其“毕生从事学问”，皆受此一番话启发。恐怕他的许多著述，都是想要说明中国历史未必走上了错路。但更多的中国读书人，大概是偏向于钱伯圭一边的。胡愈之所说的“永远向着未来，不要怀念过去；一切为了明日，不要迷恋昨日”代表了很多人的想法，生命晚期的闻一多想必非常赞成，以至于他可能忘了自己早年所说的“时时不忘我们的‘今时’同我们的‘此地’”。他们和钱穆一样，其实都还被东西文化孰优孰劣的问题围困着。

物换星移，又几十年已经过去，今天也许已到可以跳出这一心理屏障的时候了。东西文化，其实完全可以各有其优劣得失；而世界文化，也确实应该是保持多种“地方色彩”之“个别性”的一幅斑斓彩画。

鲁迅曾说：“我们常将眼光收得极近，只在自身，或者放得极远，到北极，或到天外，而这两者之间的一圈可是绝不注意的。”他希望大家“不要只注意在近身的问题，或地球以外的问题，社会上实际问题也是要注意些才好”。^② 的确，新文化运动时就最注意“个人”和“世界”，而明确轻视甚至排斥“两者之间的一圈”。另一方面，任何个人和群体的“今时”和“此地”，也都在更宽阔的时空脉络之中。故就其字面意而言，今人确实不应忘记“除了我们的今天外，还有那二三千年的昨天；除了我们这角落外，还有整个世界”。

本书的许多内容，或多或少涉及一些昨天的和世界的文化与人物。基本上，前两编稍多带有知识人的社会关怀，但所关怀的“社会”基本不出学界，仍与学术和教育相关；中间两编则多涉学术的履迹，尤其是我相对熟悉可以说话的史学；后两编更多是想把一些学院的见解“普及”到文化报刊的非学院读者范围，侧重文化的眼光和影响历史的人物。

稍更具体说，20世纪中国文化的某些走向，其实影响着社会对于

^① 钱穆：《八十忆双亲·师友杂忆》，三联书店，1998年，45—46页。

^② 鲁迅：《今春的两种感想》（1932年），《鲁迅全集》（7），386—388页。

教育的认知,若从文化视角考察,可能会有更进一步的认识。近年学术与社会的互动似较前密切,除了分工和边界意识的突破使媒体以及“网民”对学界的兴趣增加,某些学术体制和规则实际造成或推动了学术与非学术区分的模糊,后者恐怕是众多与“学术”相关的话题引起广泛社会关注的隐因。

在公众和社会的学术兴趣增强之时,把日新月异的学院研究以“可读”的方式出之,似乎也是学人可为之事。例如,近世不少涉及所谓历史“关键词”或与“宏大叙事”相关的政治内容,或多或少都与西潮冲击有些关联,最适宜从文化角度进行诠释分析。而不少对其所在时代有较大影响的历史人物,在历史叙述中常有被误解或被忽视的面相,若能“复原”其本相,或可使一般读者注意到:许多存留在我们历史记忆中的象征性人物,在历史叙述中所表现的实与原状不甚相合,也许我们的历史真需要“重写”。

这些文字大多不在学术刊物上发表,其中一些虽有注释,也未必就是所谓“学术论文”。通常我在相对大众化的文字中使用注释是为了使正文读起来文气稍顺,而注释内容更多是为了那些对此有进一步探究兴趣的读者所设。因写作机缘不同,说话可以相对随意,少了几分正襟危坐的学究味道;但毕竟习惯了以治学为饭碗,或者仍是放而不开,难免不时泛出迂腐之气,尚祈读者见谅。

由于各文写作因缘不同,常有主题相互关联而引文稍重复者,本次收入时对多数重复之处已删削,少数特别重要而不长的引文,如下面几段即出现的傅斯年关于群众对于学术之爱好与民德相关的一段话,与几篇文章的主题均密切相关,删则只能重写,类此则亦仍其旧,敬乞见谅。本书有五篇文章是刊发在《开放时代》之上。前些年我与该刊颇有文字缘,不少文字出于原在该刊主持编务的李杨之热心敦促,有时我自己偶有想法试图发布,也总是得到她非常及时的“支持”。《开放时代》曾在读书人中口碑较佳,众人皆知其与李杨的主持极有关联。现在她因一些特别原因离开了这一刊物,谨书此以记这数年的文字缘分。

对今日学院体制内的学者而言，闻一多、吴宓那一代人所经历的中西之间的紧张以及学术压力和社会责任之间的冲突，也都还存在，尽管我这一辈学人中的多数已基本放弃以学术“改革社会”的奢望了。但傅斯年早就说过，“群众对于学术无爱好心，其结果不特学术销沉而已，堕落民德为尤巨”。^①我当然希望学术始终能引起社会的关注，也不反对以学术影响社会。不过，或许“学术”与“社会”还是要先有所区隔，维持一定的距离，有距离感而后能相互影响。

蒋廷黻在1933年说：“现代人的知识或者不比中古的人多，但真正的现代人知道什么是他所知道而可发言的，什么是他所不知道而不应该发言的。”那时的读书人，却离现代化还远：

我们还不知道什么是知识，什么不是知识；关于什么问题，我们配发言论；关于什么事体，我们不配发言论。曾未学医的人，忽然大谈起药性来；曾未到过西北去的人，居然拟开发西北的具体计划；平素绝不注意国际关系的，大胆的要求政府宣战；一年级的学生能够告诉校长大学应该怎么办；从未进过工厂的人大谈起劳资问题来；不知1650年是在17世纪的人硬要说历史是唯物的。^②

这类思出其位的“越界”现象，在今日更是有过之而无不及。也许“前现代”和“后现代”在突破“边界”一点上，还真有些异曲同工。按蒋先生的“现代化”观念，“分内的事没有作好，很难干涉分外的事。自身愈健全，然后可以博得他界的信仰。”对今日学界中人而言，这话仍值得三思；至少应明确“分内”和“分外”的互动互补关系：在“学术”方面立足未稳，在“非学术”领域或不必要代“学术”立言。否则，虽可博得一时的喝

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

② 本段与下段，蒋廷黻：《知识阶级与政治》，《独立评论》，51号（1933年5月21日），

彩,却难有持久的信誉。

一方面,学者要作“社会的良心”正不妨直言,而不必将口吐真言式的“现实”议论泛称为“学术”。另一方面,有心“规范”学术之人,最好的办法是自己做出合乎规范的学术作品,“示来者以轨则”,而不必耗费心力,专与一二肖小为难。若诚心向学之人而偶有小误,更不必大张旗鼓讨伐之。人孰无过?周作人曾说,“我最厌恶那些自以为毫无过失,洁白如鸽子,以攻击别人为天职的人们;我宁可与有过失的人为伍,只要他们能够自知过失,因为我也并不是全无过失的人”。^①我想,若学界之人多致力于建设,只要“君子道长”,自能望“小人道消”,所谓不战而屈人,宁非美事?

^① 陶然(周作人):《一封反对新文化的信》,《晨报副刊》1924年5月16日,3版。

目 录

自 序/1

一 文化的教育

物质与文质：20世纪中国文化的反思/3

社会心态的“贫寒子弟化”：从有与无的比较说起/9

以平常心见证历史时刻/15

学会共处：“双不赢”未必“双输”——也说大学的“土政策”/26

二 社会的学术

学术与社会的互动有感/41

业余“学术警察”心态与学术打假/45

打倒与建立：再说学术打假/49

学者立言宜谨慎

——也说中美外交中的“承认”与“认识到”/56

学术规范的主要目的是建设而非防弊

——呼应王笛先生/64

论文评审与学术创新/77

人鬼共舞：学术的多重围城式表现/85

三 学术的履迹

近代中国学术分科的演变/97

“赛先生”与国学/102

整理国故与文学史研究

——跋胡适的一封信/111

与《光明日报》记者谈史学/125

答《三联生活周刊》问近代史/135

史无定向：思想史的社会视角稗说/138

四 史学的书

姑妄言之

——历史专业本科生可读的一些书/151

评《中国近代思想与学术的系谱》/155

2000年7月出版的两本“好书”/159

通过日本认识西方的梁启超/161

中国现代史上的自由主义/165

尝试大同：讲述老百姓的故事/171

历史的不完全：新诗的历史和几成历史的新诗/178

从国际发现中国历史/187

五 从文化看政治

- 18 世纪清代“多主制”与《宾礼》/195
数千年中大举动：废科举百年反思/204
从文化视角看辛亥革命前夕的派别分野/222
国粹与欧化：从清季到民初的观念传承/228
民族主义与民国政治/236

六 影响历史的人物

- 张之洞与“中体西用”/251
有计划的死：梁济对民初共和体制的失望/260
国器章太炎/269
疾病与历史：非常威尔逊/279
尝试梦想的胡适其人/287
两个质疑留学的留学生
——读梅光迪致胡适书信，1910—1913/296
语语四千年：傅斯年眼中的中国通史/309

一 文化的教育



物质与文质：20 世纪中国 文化的反思

20 世纪的中国文化，套用一本流行书的题目，真可谓是充满艰辛的一段“苦旅”。近代中国以“变”著称，20 世纪各方面的变化尤其显著。不过，与政治、经济真可说是数千年未有的剧变（西式共和制取代帝制和“社会主义市场经济”都是至少两千年未有的大变）相比，文化层面的变动相对来说更带隐而不显的特征。如果把眼光回缩到百年的时段，则 20 世纪前期的“新文化运动”和后期的“文化大革命”都是具有象征意义的大事件，前者的影响迄今未衰，后者的历史作用亦远非今日便能盖棺论定。在众多大致属于文化层面的变化中，有一个贯穿百年且与两千年文化传统相当冲突的倾向，即物质的兴起。

虽然有不少人说中国传统文化特别重实用，其实中国人轻“术”而重“学”有长期的传统。然而，近代中国在每一次中外冲突中的失败都或隐或显地增强了注重实用一派的力量。学与术到清季已有新的表述方式，即邓实所谓“物质文明”与“文质文明”（近于后之所谓“精神文明”）。当时朝野的一个共同倾向是强调“学要有用”，而所谓学术之“有用”意味着能够指导或至少支持当时中国面临的中外“商战”和“兵战”，用更传统的术语说也就是要落实在“送穷”和“退虏”这类“物质”层面上，尤其是后者。一言以蔽之，学术之“用”正在于能经世保国。

1905年,康有为自戊戌出亡游历亚欧美八年后,写出《物质救国论》这一带总结性的反思文章。他强调近代已是重物质竞争的“新世”,时代既变,内在的“道德”遂让位于外观之“文明”,而且评判标准也已落在战场之上,即“兵”的胜负成为“文明之标志”。既然“各国强弱视物质之盛衰为比例”,则“欧洲中国之强弱不在道德、哲学”,战败的中国便不能不从“文明”降为“野蛮”。这样,仓廩实而知礼节的管子学说便有了新的时代意义,贯穿全书的是一种物质富而后可文明的概念:“以农立国”的“中国古教”虽“教化”可美,但“不开新物质则无由比欧美文物”;当时要救国、要“富强”、甚至要“文明”,都不能不致力于其所谓“物质学”。

到1915年,顾颉刚仍观察到“今天下竟为物质之学”的现象。或许正是针对这一“天下竟为”的趋向,在“五四”新文化运动时出现了一个逆反的潮流。与我们今日基本将“科技”合起来讲迥然不同,当时人讲“科学”甚少往“技术”方向走,讲到西方的物质一面时也往往提高到“文明”层次。我们今日说到“科学”,首先联想到的大概是数理化,近年则多为工科一类;但“五四”人更注意的是科学那抽象的“精神”和广义的“方法”。而且,时人对“科学”角色的认知在中国与西方之间实有区别:科学在欧洲仍像早年传教士所引导的那样与“物质”相连而常常落在“技术”之上;但在中国则更多体现为“精神”,在实践层面更首先落在胡适提倡的“整理国故”以及史学的“方法”之上(后者包括唯物史观,那时持此观念者咸认为自己比实验主义更“科学”)。

在近代注重物质和“学要有用”的语境下,新文化运动时主流学人特别强调科学的“精神”和“方法”真是个异数;他们凸显的是科学那不够“物质”亦即相对“文质”的一面,这其实远承了中国古代重学轻术的传统,真是名副其实的“文化”运动;而其反传统的全面性不仅体现在要打远古的孔家店,对晚清以来重力轻学的大潮流这一新传统,同样是明显地逆流而行。

这一做法显然引起一些“老新派”的不满,从清季起便实际主张全盘西化的吴稚晖在新文化运动前期曾一度赞成整理中国古学,到1922

年却发现“上当”了，从而明确提出应注重“物质文明”的“工艺”一面，主张将中国的国故“丢在毛厕里三十年，现今鼓吹成一个干燥无味的物质文明；人家用机关枪打来，我也用机关枪对打。把中国站住，再整理什么国故，毫不嫌迟”。新文化运动本已主要侧重文化层面的变革，但此时又出现从“文化”回归物质层面的“富强”之路的趋向。

正当梁启超在欧战后质疑人类运用“科学”的能力之时，其昔日的老师康有为将其《物质救国论》在1919年再次刊印出版，强调“欧战大战之效”恰证明他“凡百进化，皆以物质”的观点不误。曾有心作“教主”的康有为甚至认为，当强敌要挟之时，“虽数十万士卒皆卢骚、福禄特尔（今译伏尔泰）、孟的斯鸠及一切全欧哲学之士，曾何以救败？”以重“学”轻“术”、重“文”轻“武”的中国传统看，被许多人认为此时已“守旧”的康有为其实仍在激烈反传统，而以激进反传统著称的新文化人不过反的是晚清后形成的“传统”，无意识中恰在继承更久远的传统。

与康有为刊发旧论大约同时，张禄（马叙伦？）也提出了“理科救国”的类似观念。他将“理科”定义为“物质科学”而非时人已在使用的“自然科学”一词，前者当然更多落实在今人所说的“科技”之上。张禄认为，“新文化运动未免偏于人文的一方面”，实乃“中国数千年来重文学而轻物质，甚至诬科学为邪说、视机器为鬼怪”这一趋向的延续。吴稚晖更明言，当年张之洞等人重张乾嘉学者的妖焰，“暗把曾国藩的制造局主义夭折了”，而新文化运动实际上复兴了张之洞时代的谬说。他提出要回归到咸同时人努力的“制造”这一富强之路，并说：中国“科学、工艺太后于人”，二者皆应积极提倡。虽然“科学在二者中为尤要”，实际却应“多趋工艺一方面”，才能真正推广科学。

此后强调“科学”之物质层面的倾向日益增强，连在“科学与玄学之争”中曾因提倡“玄学”而著称的张君勱也逐渐转向物质一方，他于1934年声明其“受过康德的洗礼，是不会看轻科学或反对科学的”。到1948年，张君勱以美国在第二次世界大战中对科学技术的依靠为例，强调“现在国家之安全、人民之生存无不靠科学，没有科学便不能立国。”

有了科学虽为穷国可以变为富国，虽为病国可以变为健康之国，虽为衰落之国也可以变成强盛之国”。只要“在科学上用大工夫，我们大家就不怕没有好日子过，不怕没有饭吃，不怕政治不走上正轨”。

最有提示性的是张君勱立论的基础：“我们经历第二次世界大战后，知道科学研究的重要。新武器的发明，就是这种重要性的一个铁证。”这里的“新武器”大概即指核炸弹。当年严复、梁启超等人在第一次世界大战后对“科学”的失望正基于反思“新武器”所起的作用，而张君勱此时因武器而生的观感与他们当年的感觉已完全不同，他看到的是科学那无所不在的力量。

具有诡论意味的是，张君勱发表此说后一年中国政权就已易位，而且战场的胜负与武器的新旧恰成反比。不过，随着执政的中共“一边倒”外交政策的确立，中国经济和教育开始全面仿照苏联模式，而苏联正是战后最为强调“技术”的一个代表（另一个典型的代表是日本）。这样，从新文化运动后期开始的在思想上回归富强之路的努力因抗战而得到鼓励，复因 20 世纪 50 年代的学习苏联而得到彻底的强化。“科学”乃逐步由“精神”转向“技术”，在人们的常规表述之中“科学”甚至多被“科技”所取代。

今日许多人说到“知识经济”时最爱提到美国的硅谷，其实他们试图学习的仍是重视“技术”的日本（这最可见当年模仿苏联的长期影响）。稍翻一下战后外国“科技”发展史便可知，美国和日本正代表着两种发展方向——美国重基础科学研究而日本重应用技术开发。也不过在十年之前，美国的经济发展便远不如日本，那时不仅日本游客凭着坚挺的日元遍及北美大陆，甚至从油画、雕塑到知名建筑这样的西方/美国文化象征也纷纷被日本人收购。然而今日情形恰好反过来了，强有力的基础科学研究带来的正是“可持续发展”，随着美元与日元的攻守势易，日本人以高价购进的西方/美国文化象征物不得不以低价出手。前些年美国的影视作品中常可见日本人讥笑美国人“科技落后”的镜头，近年美国人的自信已回升，凸显日本人“物质化”（言外之意当然是

文质方面稍欠缺)的旧形象又重新出现了。

当年多数新文化人曾担心太强调“精神文明”将妨碍学习西方,但也看出过分注重物质会导致全社会的功利化,从而造成对“学术”本身的忽视,最后是“民德”的堕落。北大学生傅斯年在1919年说:“群众对于学术无爱好心,其结果不特学术销沉而已,堕落民德为尤巨。不曾研诣学问之人,恒昧于因果之关系,审理不瞭,而后有苟且之行。”今日“中国群德堕落,苟且之行遍于国中”,皆因“群众对于学术无爱好心”。有意思的是《新潮》的另一作者毛子水虽同样看到中国社会“人尚虚伪、廉耻丧尽”的现象,却认为“我们中国就坏在没有功利的学说”。

那么,从清季开始正面讲求“功利”的结果如何呢?蒋百里在1921年谈及民初世风时说:“天下方竞言文化事业,而社会之风尚,犹有足以学术之大障者,则受外界经济之影响,实利主义兴,多金为上,位尊次之,而对于学者之态度,则含有迂远不适用之意味。”这里当然明显可见传统士人欲“澄清天下”并轻视商人的精英意识,惟一旦“功利”成为主要目标,何谓“精英”的社会认知也已发生了大变。

汪德渊在清季指出,中国自古以俭为德,以侈为恶,“沿及后世,宗风未改”,读书人好“谈仁义而不言利”。就是到讲究富强的晚清,“士大夫之谋利封殖,犹为清议所不许。凡仕而兼商者,亦尚畏清议而不敢公然为之,隐匿托名以避众谤”。然而到20世纪20年代初,社会风气已大变,杨荫杭即注意到明显的今昔区别:“昔人以市井为小人,今日以市井为圣人。圣之则拜之,拜之则效法之。于是举国上下,皆以市道行之。”所谓“市道”,也就是商贾之道。当年张之洞予以特别关照的贫寒子弟如今已多半接近“圣人”,几十年间的社会转变不可谓不剧烈。

同时,一些中国读书人试图纠正社会之功利化、物质化的努力也贯穿于整个20世纪。特别值得注意的是,生理学家卢于道在1936年强调:“我民族欲求生存,岂仅尽在沙场之上?凡整个国家之文化,皆为国力之所系。”他认为中国学者“数十年前之谈维新,及近数年来之提倡科学”,皆是努力于文化革新,也就是文化的“现代化”。盖“近代文化之特

征,即在科学”。近百年来,科学已“与人类日常生活不可须臾离,几为文化事业之全部。凡艺术文学宗教,亦莫不受科学进步之重大影响”。所以,“欲中国强盛,必革新文化,欲革新文化,必须发达科学”,也就是“树立科学文化”。

正因为“文化也是国力”,故“敌国无道,横加摧残”实亦因“国既孱弱,文化落后”使然。他知道肉搏无以对坦克,面对强敌,徒靠“精神”而“舍身取义”也解决不了问题;但没有科学基础的“技术”是无法维持的,历史已有前证:“鸦片战争后,晚清亦曾大购军舰,中日一战,乃悉为敌有。当时亦曾大兴兵工厂造船厂,不数十年乃出品不济,机器陈旧,是即因无科学基础以维持其生命也。”故只有下决心“培养科学精神,广播科学知识与进行科学研究”,通过树立“科学文化”而实现“民族之复兴”。在许多非自然科学界的读书人提倡“物质化”的同时,一些自然科学家却强调文化也是国力,提倡所谓“科学的文化”,这一良苦用心实在值得后人认真体会。其实,所谓“综合国力”当然不可能仅仅是物质的,最近似已有人认识及此。

图书馆学家刘国钧曾说:“国家之治乱,民主之盛衰,恒系乎其文化之高下。文化高深悠久之国,虽历险厄、遭艰难、受外侮,苟其文化不亡,终必光复旧物;若文化一蹶而不振,则其国亦必随以灭亡。”文化究竟是否曾起到这样的作用或是否能承担这样的重任只有让文化学者去论证了,然而正如欧阳翥在1936年所说:不同民族文化“相接触而起竞争,其结果恒有一种新文化产生,伟大卓越,超旧者而上之”。故应“发展各种学术事业,本民族自信之决心,保持固有之文化,且吸取西方物质科学之精华,采长补短,融会而整理之,使蔚为真正之新文化,以为民族复兴之具”。西方之精华当然绝不仅仅在物质科学一面,而经过百年“苦旅”的磨难,21世纪中国文化大概也应该走物质与文质并进之路吧。

社会心态的“贫寒子弟化”： 从有与无的比较说起

近日拜读了叶舒宪先生关于美国大学的思考(《美国大学三题》,《开放时代》2001年11月号),颇增见识。但是叶先生在讨论美国西部新兴名校如何挑战东部长春藤权威时,引用了2000年全美商学院、法学院、医学院、工学院和教育学院这“五大学院”的排名,指出斯坦福大学在其中四个学院中排名第二,“大大超出了耶鲁、普林斯顿、哥伦比亚、宾夕法尼亚等东部名校”,则稍有误会。首先是斯坦福大学虽不能与长春藤大学比历史资格,其存在的时间也已相当长(似乎已过了百年校庆,若尚未过也当不远),今称其为“新兴”名校,它自己会不会觉得有些委屈?

更重要的是,其他学校的情况我不清楚,普林斯顿大学却并无商学院、法学院、医学院和教育学院的设置,其“工程与应用科学学院”也不包括所有的工程学系(且不说新兴的计算机科学系,就是较传统的电机系也不在此学院中),与一般意义的“工学院”可能也还略有差异。既然普林斯顿大学本无“五大学院”之四,其与斯坦福大学虽各有所长也各有所短,但以甲之所无与乙之所有进行比较,或者不能反映其实际;所谓“大大超出”云云,实在只是一种虚悬的想像而已。

今日中国大学中院系设置的“多元化”恐怕已超过世界任何一国,各类学院的名目真是到了叹为观止的程度,充分体现想像力和创新

力的无比丰富。但这也带来一个困难，如果我们也学美国来搞学院排名，或会发现已经相当难以进行类比。比如，北京大学今日仍无所谓文学院之设，而武汉大学和华中师范大学虽同在一地，其各自的文学院所辖学科却相去甚远。如果以“文学院”来排名，北大自然榜上无名，我们恐怕不宜据此说北大的文学或文科已“大大落伍”。又若以“文学与新闻学院”进行排名，叶先生就读的某校很可能排名第一，因为尚少听说其他大学有此设置也。倘若有人进而依据这样的排名来论证中国的“西部大学对东部权威的挑战”，那些并不设置此类学院的东部和北部大学恐怕要提出抗议。

美国大学全校性的排名，一般是指本科而言。至于具体学科和专业的排名，则是针对研究生教育，且较多是指博士阶段的研究生教育。通常专业学人若要从排名看美国大学的学术地位，大致更多关注各具体学科的排名，而较少据所谓“五大学院”的排名来评估学校。因为所谓“五大学院”，主要是针对实际应用的教育机构，除医学和法学的体制相对特殊外，商学院和教育学院多以培养硕士阶段的应用人才为主要目标，即使与一般基础学科训练方法最为接近的工学院，也以培养硕士阶段的应用人才为重要目标（工学专业的博士多在研究机构和大学任职，而硕士则较多担任企业中的工程师一类工作）。

因此，如果论及叶先生所说的“博士班”科目，“五大学院”与其余众多专业本不在一条起跑线上，若以这些学院的排名来谈论学校地位，凡所谓研究性大学皆难认可，恐怕斯坦福大学也不愿接受其所长仅在这些方面。这里丝毫没有看轻“五大学院”的意思，教育学院今日在美国已不十分受人看重，许多大学已不再设置，但商学院、法学院和医学院仍是相当吸引人的学院。不过如章太炎所说，“大凡讲学问施教育的，不可像卖古玩一样，一时许多客人来看，就贵到非常的贵；一时没有客人来看，就贱到半文不值”。尤其是长春藤大学及与之相类者，其自定位和他人的认知皆不允其只看重学科和院系那吸引人的一面。

美国的大学本有较多的“自主性”，其院系设置也相对多元化。如普林

斯顿大学不设“五大学院”之四，便颇能体现其“特立独行”的风格，实亦秉承了该校特别看重文理基础学科的一贯传统。即使该校的“工程与应用科学学院”也以训练研究性人才为主要目标，而不重应用性工程师的培养。这是学校的自定位使然，或可说是“保守”，或也带点精神贵族的气味，但在美国多元的高等教育系统中，这样的独特风格仍得到充分承认，不论本科还是研究生教育，普林斯顿大学都是众皆认可的一流名校。其他大学若与其比较高下，也决不会以“五大学院”一类来以有对无。

中国近代本也有类似的传统，王国维在清末就说，“若以功用为学问之标准”，则大学可以不设经学、文学和哲学这类学科，只需传授“物质的应用的科学”，而高等学府也就与“工场阉阉等”。此语本针对张之洞主持的新大学体制而发，其实张之洞设计的新学制并不仅仅重应用，他曾明言：小学堂“以养成国民忠国家尊圣教之心为主，各科学均以汉文讲授，一概毋庸另习洋文，以免抛荒中学根柢”。要到中文通顺的中学阶段，始准兼习洋文。但对于设在通商口岸附近的高等小学堂，尤其“学生中亦有资敏家寒，将来意在改习农工商实业、不拟入中学堂以上各学堂者，其人系为急于谋生起见”，则准其在学堂课程时刻之外兼习洋文。换言之，新学堂主要是培养“国家人才”，但对“急于谋生”的贫寒子弟仍网开一面，考虑得相当周到。

有意思的是，张之洞设计的制度在美国无意中竟得以实现：美国是个移民国家，业洗衣店、餐馆之移民后代往往习工商、法律、医学以谋生计，而并不选择文史哲一类美国“国学”；优秀大学的历史哲系科，或为发自内心真受这类学科吸引之人，或为不愁衣食的上层子弟。而上述移民的第三四代及以后各代，在度过“急于谋生”阶段并确立起社会地位后，也常有修习不那么重应用之学科者。这样一种并非规划而自然形成的学科选择之路，相当能适应移民国家的特色，既能为新移民提供上升性社会变动的出路，也确保了其“国学”及其他基础学科始终不乏真正的一流人才。这也许才是源远流长的“可持续发展”之路吧。

在中国，由于在近代中外竞争中长期处于失利的局面，导致国人文

化自信心的不足,反映在教育上,就是清季原拟培养“国家人才”的学科日渐衰落,而原来不过为贫寒子弟“急于谋生”那网开一面的设置乃成为各类学子的优先选择。今日各地高考“状元”多选经济管理一类科目(这类科目也恰好文理考生兼收),正是全社会心态“贫寒子弟化”的表征。恐怕只有到整体的相对富裕之后再两三代,文史哲系科才能录取到较多考试成绩优秀的人才。只希望两三代后大学这些系科尚有少数足以抱残守缺的师资,否则便会出现师弱弟子强的尴尬局面,后果不堪设想(其实今日类似的局面已开始萌芽,各重点大学所设的“文科基地班”往往被称为“大师班”,有时学生也不免这样自期;某次我不得不坦然请学生放弃这一幻想,理由很简单:一群小师怎么能培养出大师呢)。

鲁迅曾慨叹从小康走入破落之时最能见社会真相,不过身遇家道衰败之人也可有不同的态度,孔子早就说过,“君子固穷,小人穷斯滥矣”。前人曾有“穷且益坚,不坠青云之志”的名句,身穷而志不衰,或者就是鲁迅所说的社会的脊梁?惟穷则思变本是人之常情,“物质的兴起”更是近代中国文化的一个显著倾向。全社会心态“贫寒子弟化”之后,作为社会一机构的大学,是否也当趋从于普遍的“社会意志”呢?从民主的角度看,答案是肯定的,故大学不妨即以“五大学院”为主。但学术如果不能超越社会意志而独立,大学如果不能与社会保持一定的距离以维持其“清流”的超越地位,则与“工场阉阉”一类技术培训班没有多大区别,也就失去存在的价值了。

在王国维看来,文学本“游戏的事业”,是因“人之势力,用于生存竞争而有余,于是发而为游戏”。靠父母供衣食的小儿“无所谓争存之事”,故有余力“作种种之游戏”。成人则只有“精神上之势力独优,而又不必以生事为急者,然后终身得保其游戏之性质”,乃有文学之产生。“故民族文化之发达,非达一定之程度,则不能有文学;而个人之汲汲于争存者,决无文学家之资格也”。叶先生自己也在从事文学这一不那么能“急于谋生”的专业,而对于另一不那么能“急于谋生”的人类学尤有兴趣。他在观察美国学界时偶尔的疏忽可能也是全社会心态“贫寒子弟化”的

一种表现,提示出某种特定的思维倾向,即重应用学科而轻基础学科。

近年在中国的确是应用性的学科更受青睐,而所谓“基础理论”方面则文理科皆较疏冷;某一学科的重要与否端看其是否能当下产生经济效益,文史哲一类太接近“精神文明”的学科不必提,就是不那么直接作用于物质生产的自然科学基础学科,似乎也已有明显的“危机感”。记得某位物理学家说过,即使在获得诺贝尔奖的学者中,其研究成果也还有品味的高下之分。这样高层次的区分对尚未得过诺贝尔奖的国人来说,或者太过清雅;然而“科学”又何止在应用层面,其与“技术”还是有相当区别的!

傅斯年在1919年特别提出,科学与不同民族文化的关系在很大程度上取决于人怎样认知科学。他举例说,“同是一个电学,汤姆生约瑟心里的电学,和普通电学家心里的电学,和电气工程师心里的电学,和电机修理匠心里的电学,截然不同”。科学亦然,“有的人看得科学是真理,有的人看得是发挥精灵活动最有趣味的事物,有的人看得是‘利用厚生’的器具”。故“科学在人心里手上,因人的性质不同而异其意味”。

关键在于,我欲仁而斯仁至,科学“也因为人待他不一样也就异其效用:中国人以前对于科学,只承认了他的物质的效用,不知道他的精神的效用,所以他也不和中国人亲切起来,勉强给中国人很少些的物质的效用,毫不帮助中国的文化发展”。“五四”新文化运动后中国的情形发生了变化,“现在人渐渐于机械的科学观以外,有个精神的科学观,知道科学不特是狭义的有用,并且是个精神的兴奋剂”。傅先生乐观地预言,此后中国人对于科学已脱离“制造局的主义”而进入新的时代,当然是往“精神的兴奋剂”方向努力。

的确,新文化运动时的主流学人特别强调科学的“精神”和“方法”,直接针对的便是近代中国注重物质和“学要有用”的大语境。故其所反的传统不仅有远古的孔家店,也包括晚清以来重力轻学这一新传统。从这一角度看“五四”前后的新文化运动,我们对这一运动的认识及其遗产的继承都还相当不足。这部分因为新文化人这一取向当时就引

起一些“老新派”的不满，吴稚晖在 20 世纪 20 年代便公开鼓吹应回复到晚清的“制造局主义”，强调学西方当注重其物质科学。而且这一倾向的影响日益大，致使傅先生乐观的预言几乎成为“空想”，到今日“科学”一词已渐有被“科技”取代之势了。

其实清季已有学人认识到西方之长绝不仅在物质一面，梁启超在 19 世纪末年已强调“精神”才是“真文明”，他说：“文明者，有形质焉，有精神焉。求形质之文明易，求精神之文明难。精神既具，则形质自生；精神不存，则形质无附。然则真文明者，只有精神而已。游于上海香港之间，见有目悬金圈之镜，手持淡巴之卷，昼乘四轮之马车，夕啖长桌之华宴，如此者可谓之文明乎？决不可；陆有石室，川有铁桥，海有轮舟，竭国力以购军舰，腴民财以效洋操，如此者可谓之文明乎？决不可。何也？皆其形质也，非其精神也。求文明而从形质人，如行死港，处处遇窒碍，而更无他路可以别通，其势必不能达其目的，至尽弃其前功而后已。求文明而从精神人，如导大川，一清其源，则千里直泻，沛然莫之能御也。”

约半个世纪后的 1954 年，曾是梁启超在清华国学院同事的李济对其学生张光直说：“中国学术在世界落后的程度，只有几个从事学术工作的人，方才真正的知道。”故“中国民族以及中国文化的将来，要看我们能否培植一群努力作现代学术工作的人——真正求知识、求真理的人们，不仅工程师或医师”。这是每一个中国人都有的责任，任何“中国人若是批评他所寄托的这一社会，必须连带地想到他自己的责任”。张先生当时所学的，正是叶先生极感兴趣的人类学，他已尽其责任在那一领域做出了自己的贡献。现在张先生也已归道山，我们为人师者或者也该深刻反省李先生那至为语重心长的寄托，不仅关注培养“工程师或医师”的学院，而尤致力于培植“真正求知识、求真理的人”。

原刊《开放时代》2001 年第 1 期

以平常心见证历史时刻*

疫灾从来不是常事,但却为史书所常载。因为它关涉人生——不仅在很短的时间里夺去不少人的生命,且影响着一定空间里几乎所有人的生活。可知关注芸芸众生、体现“人”的可贵本是中国史学的传统。近代中国特殊的境遇曾推动一种强烈而持续的反传统思绪,“旧史学”也是其中一个被攻击的目标,甚至被说成是专记“邻猫生子”一类无关痛痒之事。^①其实中国史书从来就特别重视“人”,其记录天象甚详,即因为往昔之人以为天象影响着也反映了人生(这样的重要记录常被后人用作断代依据,不免有些大材小用,多少缺点“了解之同情”)。

这一天人相关而互动的观念也许可以算作中国文化的“特色”之

* 这是一篇命题作文,缘于2003年4月末一次有关SARS的小型座谈。我通常不参与类似的谈论,也不作类似的文字。不过在目睹宽阔的大街上空无人车那真正清静寂寥的情景时,确有些“大难临头”的感觉,也比较切实地体会到“匹夫有责”的含义。当然,拙论仍无补于实际,也不过说几句迂远的话而已。作者补注。

① 英人斯宾塞在抨击西方实证史学时,说其常记述诸如“邻家之猫,昨生一子”一类与人们生活行为无关关联之事。梁启超受此启发,在其著名的《新史学》一文中指责中国旧史“满纸填塞,皆此等邻猫生子之事实”。对这种明显带倾向性的观念,章太炎当时即予以驳斥。说详罗志田:《清季民初经学的边缘化与史学的走向中心》,收入其《权势转移:近代中国的思想、社会与学术》,湖北人民出版社,1999年,339—340页。

一,灾异的人史大致也循此思路。这与今人所论人与自然的关系相通而不甚相同,今日关注环保者遇到自然灾害也多要反省是否有人为的因素,但中国古人会主动认为一定是人的行为出了问题,故每遇灾异都要反思人的所作所为。我们不必从今日观念去思考这是否“迷信”,倒可以借鉴这一遇事反求诸己的取向,因为这样的反思往往是“变坏事为好事”的开端。在 SARS 直接威胁到每一个人的健康甚至生命时,“变坏事为好事”恐怕是多数人甚至所有人的愿望,也应该是我们努力的方向。

解除 SARS 的威胁当然是医护专业人员最能做实际的贡献,其次则与医学和生物学相关的科研人员和生产机构,再次或包括从事经济、金融、社会、政治等社会科学的人士,像我这样属于人文领域且研究“过去”的读书人,就是想有所贡献,也是心有余而力不足。然而 SARS 对人的威胁却不分专业,其引发的社会、文化、甚至伦理的冲击,相信任何普通人都有直接的感受;因而每个人都需要,也可以说已实际“参与”了对自身的观察和反思。我的感触和反思,基本仍是迂远而无补于实际者,只好先道声“惭愧”!

我相信疫灾不长久,也已看到一些“坏事变好事”的迹象,首先是越来越多的人体现出对不一定直接“有用”的知识的兴趣和追求。近代国势积弱,中外竞争中连续的失利导致“物质的兴起”这一文化现象,朝野皆致力于“富强”。经过百余年的持续努力,我们在“富强”方面已有长足的进展,但也形成一种过分重实用且当下就要“见效”的惯性思维;今日直接与“富强”相关的行业已开始虑及相对长效的“可持续发展”,而急功近利的流风却广播于生产行业之外,连最不应讲求立竿见影的大学教育和学术研究也受到深重的影响。

大学也重实用的风气滥觞于清末,胡适在 1914 年留学美国时指出,清政府的留学政策是“崇实业工科而贱文哲政法之学”,结果造成留学界“三大缺点”,即“苟且速成”、“重实业而轻文科”和“不讲求祖国之文字学术”。他自己起初也顺应世风选读农科,后因有了新的认识而转

人文科。胡适认为,政治、道德、教化等比实业工艺重要千百倍,这些问题不解决,即使“铁道密如蛛网、煤铁富于全球”,而“于吾群治进退、文化盛衰,固丝毫无与”,又“安能免于野蛮黑暗之讥而臻于文明之域”乎?在他看来,文理科是本,实业是末,有意为中国造新文明之人“决不可忘本而逐末”。^①

胡适长期任教北大,并曾任校长,他与北大的重要关系无需我赘述。前天是五月四日,这个重要的历史时日也被确定为北京大学的校庆之日。温故可以知新,此时重温一些昔日校长的办学思想,或不无裨益。真正树立北大学术风气的是蔡元培,他与胡适一样坚持以文理科为本的观念,且有着更深入也更系统的思考,其人主北大后即曾依据这样的观念推动著名的“大学改制”。

蔡先生很早就认识到“学理”和“致用”的区别,认为文、理是“学”,法、商、医、工则为“术”;两者在学理上“虽关系至为密切”,在教学上却应予区分。他明言:“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。”因此他正式提出以“学、术分校”的主张:盖“文、理二科,专属学理;其他各科,偏重致用”,故当分立,即“大学专设文、理二科,其法、医、农、工、商五科,别为独立之大学”,或与既存各科大学合并。^②

且蔡元培主张在教育上区分学与术,还有相当现实的思虑。因为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”。蔡先生常为人所引用的名言——入大学者“须抱定宗旨,为求学而来”,正是特别针对“学成任事”的技术培训而言。关键

^① 胡适:《非留学篇》,《胡适文集》(9),欧阳哲生编,北京大学出版社,1998年,669—672页。

^② 本段与下段,参见蔡元培:《就任北京大学校长之演说词》、《大学改制之事实及理由》、《读周春岳君〈大学改制之商榷〉》,《蔡元培全集》,高平叔编,第3卷,中华书局,1984年,5、130—131、149—150页。

是学与术的“习之者旨趋不同”，对学风有实际的影响。他指出，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”，北大此前兼设文、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”，遂造成全校风气的转变。

这样的见解并非“中国特色”，近年连续排名美国第一的普林斯顿大学，便没有我们今日最受青睐的商学院（含我们所谓经济学院和管理学院）、法学院和医学院的设置，就是其“工程与应用科学学院”也与一般意义的“工学院”略有差异，相对更偏于理论探索。普林斯顿大学是名副其实的世界一流大学，其整个学校的架构相当接近蔡元培的观念。我并非建议哪一所大学立刻去依样模仿，大学教育原本应该多元化，应允许并支持不同模式的尝试；不过蔡先生的理念可以办出世界优秀的大学，很值得今日想要创建“世界一流大学”者深思。

20世纪50年代学苏联模式的“院系调整”，目的正在于注重实用，偏于应用的学科多从综合大学析出。这一举措对各实用学科的发展是不利的，因为失去了文理的氛围之后，这些学校的师生明显越来越偏向技术化；且“应用”本身是随社会需求而发展的，缺乏基础理论而过于专门化的技术培训，一旦社会需求稍有转变即难以适应。但50年代的举措无形中倒部分贯彻了蔡元培的主张，使调整后的综合大学更带“研究高深学问”的气象。今日大学的重新整合显然有纠偏的作用，特别是将应用学科重新纳入综合大学，使那些学校的学生得以沐浴文理之风，素养和基础理论增厚，学成后的发展和适应性会有明显的不同。

不过，矫枉可能过正。由于应用性院校的加入，其不同的学习“旨趋”也随之而入，综合大学那“研究高深学问”的风气多少受到压抑。上述蔡元培从实际观察中得出的理念非常值得深思，大学整合如果不能实现综合大学注重基础的厚重学风压倒应用学科立竿见影的“学成任事”风气，就可能出现弊大于利的结果。类似的倾向已经萌芽，今日内地多数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。

更重要的是，一旦科学被“技术化”，人类智慧中非技术层面的内容日益被淡化，一定程度上将导致科学本身成为虚悬的象征而架空科学。如上所说，“应用”是随社会需求而发展的，缺乏宽厚的基础便难以因应时代的需要。SARS的出现就是一个明显的例证，在新的疫症面前，既存的应用性培训显得应对乏力，特别凸显出基础理论研究和应用学科结合的必要性。而且，今日疫灾的影响已不止于染病者的身体，它引起了广泛的社会反应，也影响到中国在世界上的形象，以至普遍的人与人之间的关系。当此之时，我们的眼光应该比一场疫灾看得更长远。

前引胡适所说“免于野蛮黑暗之讥而臻于文明之域”的问题，曾长期萦回于近代中国士人心胸，其无意识传承迄今不衰。曾就读于北大文科研究所的蜀人王叔岷离开大陆四十余年后，于1992年返乡探亲，见到大陆“得奖励之家庭、商店、公园，皆喜冠以文明二字”，乃以《文明》为题赋诗曰：“五千年史自光荣，礼仪家邦素有声；不是野蛮初进化，奈何处处炫文明！”^①这是极深入的观察，必斯文扫地之后，方觉“文明”乃赞誉之语。然王先生不治近代史，或不知在近代西人贬斥中国文化野蛮的同时，国人也曾有一段“自我野蛮化”的努力。^②今日之“处处炫文明”，部分即是当年“自我野蛮化”的成效。

昔年读书人之所以“自我野蛮化”，是怀着思变求变，希望一举走向富强的苦心。在此过程中受西方的影响，逐渐形成“拜金崇商”的观念。杨荫杭在1925年说：“中华旧俗，总不崇拜资本，而崇拜劳工；故自古有‘重农抑商’之说。”而“欧美人则不然，以金钱为性命，以资本为压制”。

^① 王叔岷：《蓼庐忆往》，台北华正书局，1993年，182页。王叔岷毕业于四川大学，在北大文科研究所学习时得傅斯年指点，毕业后入中央研究院历史语言研究所。

^② 参见罗志田：《传教士与近代中西文化竞争》，《历史研究》1996年第6期。

后来“中华沾染欧风，举国皆尊商人、崇拜金钱；故向者买办与西崽并称，今则尊崇之”。由于“举世皆崇拜资本，资本家亦稍稍放出西洋薄司（boss）之丑形”。结果造成今昔世风的逆转：“昔人以市井为小人，今日以市井为圣人。圣之则拜之，拜之则效法之。于是举国上下，皆以市道行之。”^①

中国古人较少以富强为目标，儒家一统后更不。在过去“士农工商”的四民排位中，“商”在“农、工”之后，居于末位。而对读书识字的推崇，几乎已到半神话的程度：今日卖不出去的书要化作纸浆，印刷品也要回收，至少可用以做鞭炮；而依照过去“敬惜字纸”的习俗，凡有字之纸皆具某种象征性的神圣地位，不能随便遗弃，须送到专门的容器中焚烧。今天为节约资源回收“废纸”的作为，若置于过去就会被视为“不敬”。时代各异，以今日观念去评判往昔，或以昔日观念来评判今天，皆所不必；但对文字的推崇透露出对知识的特别尊重，这在近代物质兴起后是明显淡化了。

近代追求富强的最大副作用就是“市道”的流行，致使最清纯的人也不免带有些微市井气味。^② 即使那些好讲文化超越的今人，也多是表面超越或意识层面有超越的愿望，实际是否养成这样的开放心态，尤其是否真能做到不以势利眼光看人，则尚成问题。所谓不势利，指真正开放心胸，平等谦逊地看待那些“国家”尚不够富强的民族之文化，以及我们国内“经济、社会较落后”的民族文化。我们扪心自问，是否多少有

^① 杨荫杭：《老圃遗文辑》，长江文艺出版社，1993年，900、564页，原刊于1925年10月7日之《时报》和1922年4月5日之《申报》。

^② 鲍罗廷在1926年曾说，除汪精卫和廖仲恺等少数人例外，广东读书人不适合作革命者。其原因就是“广东与香港毗邻的80年，彻底腐蚀了广东的知识分子，只给他们灌输了一个理想——捞钱”。鲍罗廷：《给加拉罕的信》（1926年5月30日），中共中央党史研究室第一研究部译：《联共（布）、共产国际与中国国民革命运动（1926—1927）》，北京图书馆出版社，1998年，上册，275—276页（按引文中广东，原件均译为广州，疑为误译，故改）。鲍罗廷的概括或不免有偏颇，但他确实看到钱对读书人的腐蚀性。

些尊欧美而轻亚非拉的倾向？只有真正开放心胸，才能认真实在地汲取和利用世界各文化资源，特别是中国得天独厚的多民族文化资源。

例如，中外皆有些民族在“生产”方面表现得不那么肯“作为”，用在宗教仪式上的人力心力却甚多。这在一般认知中往往被视为“落后”，然而从维护自然资源的角度看，这是“不发达”还是智慧的体现？亦正未可确定。清末中国士人已可见仿效西方“好尚语言”的倾向，鲁迅当时即指出，学西方要有所选择；若到欧土而“学制女子束腰道具之术以归，则再拜贞虫而谓之文明，且昌言不纤腰者为野蛮矣”。^①耳食西方者发展到极致，可以尊细腰之“虫”为文明而贬不束腰之“人”为野蛮，这一象征着“异化”的提示有着极其深刻的寓意。若与前引胡适希望“免于野蛮黑暗之讥而臻于文明之域”的心态共观，尤足说明问题。

这里所涉及的文与野和人与虫的关系，是中国传统特别关注的内容。“人禽之别”最为古人所重，是其区别文野的一个主要基础。但近代传入中国的“天演公理”，其思想基础却被表述为“弱肉强食”，是昔人眼中典型的禽兽之道。被简化为“物竞天择、适者生存”的天演论可以说是近代中国最普及的观念，与古相较，这是一个根本性的思想大逆转。今日西方新学关注的一个重要“问题”是人的“物化”，近代中国人是在怎样一种心态下接受人的“兽化”，并尊为指导性的思想，在此基础上进而“自我野蛮化”，整个过程非常值得进一步深入探讨。

上述进程是与追求富强相伴随的，在多数人追随潮流之时，有些读书人也注意到过于偏重功利可能走向“兽化”。孟子曾说：“人之异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。”不为君子而甘为小人，则与禽兽相类（《孟子·离娄下》）。正因人禽之间的距离可以很近，所以才要有所区别。鲁迅就说，人有“神思”是区别于禽兽的重要因素，若弃“神思”而但重“利力”，就会成为“兵奴”，可能发展到孟子所谓“率兽而食人”的境

^① 鲁迅：《破恶声论》（1908），《鲁迅全集》（8），人民文学出版社，1981年，24—25页。

地。^① 民国后，北大学生薛祥绥更指责“晚近讲学者，徒志乎富强之说，竟求技术；以艺为本，以道为末。是以道德毁堕，廉耻道丧，人体兽行，无所忌惮”。^②

今日的动物保护者可能在这些言论里看到太多对禽兽的贬斥，实际上我们对鸟兽虫鱼的了解还有限，它们是否也有其自身的“道德廉耻”甚至“神思”，固未可必。而古人爱说的“人禽之别”自有其科学基础：很多时候，动物在疾病上也不与人类分享致病的源头。近年与疾病相关的人生问题却常常呈现出“人禽无别”的倾向，艾滋、禽流感以及SARS接连现身，确应引起我们对人禽关系的反思。

有人试图将这次动物病毒入侵人世归咎于某些区域的国人“什么都吃”，这很像是传教士带来的“中国野蛮”说的翻版，多少也带点“自我野蛮化”的遗续。因为类似的肉食习惯已经延续很久，此前并未见这类的疫症发生。如果真要人禽接触的密切中找问题，或应该往相对新近的现象中去寻觅。大量豢养宠物即是近年新兴的风气（中国古代读书人向以为“玩物丧志”，至少耕读人家少见此风习），大大增进了人与鸟兽虫鱼的密切接触；有些人养宠物而不注重防疫，早已增加不少人染兽疾的病例，不过此前发生的多是已知治疗方法的种类而已。也许可以说，自然万物诚宜关爱，似亦不必为了显示“政治正确”而对禽兽过分亲近。

不过这多少带有寻找“替罪羊”的意味，并不符合天人相关的传统。按照传统的思路，出现灾异后应当反思的是我们自己的作为。在亲近鸟兽虫鱼的同时，人与人自身的关系是比过去更亲近，还是已有些疏远？是否可以说，宠物的“兴起”有时恰在填补人与人疏远留出的空白？面临疫灾，也许我们不妨多从积极方面去认识“人禽之别”，即人当自

① 鲁迅：《破恶声论》，《鲁迅全集》（8），32—34页。

② 薛祥绥：《讲学救时议》，《国故》第3期（1919年），1页（文页）。

尊,也应尽量发挥“人”所特有的“神思”和伦理等面相。^①

古人说,恻隐之心,人皆有之。这也是一般认知中人与禽的重大区别(当然,动物是否有恻隐之心可能还需探索)。在天灾突袭之时,各种不那么“勇敢”的心情和自保性反应都是正常的,毕竟这一威胁太直接且与每一个人的距离都显得那样近,而我们对 SARS 的了解又迄今仍非常不足。除了确有损人之心的行为者(如制造劣质口罩和药物等)当严惩外,余者多宜出以同情之心。对于某些客观上可能危及他人的自保行为,例如人员的流动,一时或不得不有以“处置”,最好仍多从理解角度出发,事后予以尽可能的宽宥。^②

其实我们真是不必恐慌,因为焦虑只能徒增烦扰,实无助于解决问题。应该承认,“临危不惧”未必是人之常情,“临危而惧”恐怕才是更正常的心理反应。但“临危不乱”却是依靠后天修养可以做到的,个人如此,社会和国家亦然。古语云:多难兴邦。中华民族在近代这一段已经经历了太多的危难,因而也积累了丰富的处理危难的经验教训。比这更大的难关都已逾越,对此新增一难,既要认真应对,又何惧之有。正如人文学者刘国钧所说:“国家之治乱,民主之盛衰,恒系乎其文化之高下。文化高深悠久之国,虽历险厄、遭艰难、受外侮,苟其文化不亡,终

① 其实以人伦遏制“天演”也是《天演论》原作的本意,惜其在近代的传播中有意无意被淡化了。而古代儒、道两家都曾提倡“不争”,好争斗而不知相让正是“犬羊之性”的一个主要表征(参见 Lien-sheng Yang, “Historical Notes on the Chinese World Order,” in John K. Fairbank, ed., *The Chinese World Order*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968, p. 27)。本来中外思想资源中都有重人伦远禽兽的成分,而近代中国因中外竞争的失利而崇尚竞争,强化了意识层面对思想资源的主观选择,致使无助于“争”的观念难以“预流”。

② 作者补注:这一段后两句略突兀,与上下文衔接不甚融洽,盖有今典在:当时北大学生离校者据说已达四分之一,当局为扭转风气,对数名理科学生科以重典,我曾在产生这篇小文的座谈会提出可否予以宽宥,被告知以人心乱时不能不用重典,不过这些责罚后来似乎都于无形中解除了。

必光复旧物”。^①

所谓后天修养，正与文化和学术相关。在五四运动的当年，北大学生傅斯年曾说：“群众对于学术无爱好心，其结果不特学术销沉而已，堕落民德为尤巨。”若宋明之季的独行之士和西洋文艺复兴与宗教改革时代的学者，皆“能于真理真知灼见，故不为社会所征服；又以有学业鼓舞其气，故能称心而行，一往不返”。他因而认为，当时之急务“莫先于唤起国人对于本国学术之自觉心”。^②今日的现象固未可用“民德堕落”为喻，然若群众对于学术有爱好之心，我们因应危难时会更加镇定大约是可以期望的。

由于“小康”还是努力的目标，许多人不能不长期关注谋生或“发财”。这本是古今中外皆然的现象，马克思主义向来关注经济基础对上层建筑的制约，孟子更早就说过，没有“恒产”而能有“恒心”，非常人所能及。如今对 SARS 的预防要求人人所知稍广，许多人开始感觉到与自己所从事的行业无关的“知识”也很重要。当越来越多的人眼光开始超越于谋生或发财，进而对于学术产生爱好心之时，不仅止于物质意义的“小康”也就离我们更近了。

面临疫灾之时，坐而言的反思当然不如起而行的努力那样迫切。所谓天下兴亡，匹夫有责，这时可能有着较平时更具体的意义。但疫灾从来不会很长久，现代科学的能力尤其可以缩短其猖獗的时间。在最近的一次谈话中，一位担任管理工作的学者曾半开玩笑地说出“后 SARS 时代”一语。弗洛伊德向来主张脱口而出之语可能反映出萦绕于表述者潜意识中的思绪，我想这里隐含着语重心长的久远关怀。有识者所虑当远，确应为事后的因应预作准备。

^① 刘国钧：《发刊词》，《斯文》1卷1期（1940年10月1日），1页。按刘国钧是著名图书馆学家，时任金陵大学文学院院长，后任教北京大学图书馆学系。

^② 傅斯年：《〈新潮〉发刊旨趣书》，《新潮》1卷3号（1919年1月1日），上海书店，1986年影印本，2—3页。

以 SARS 对中国人和全人类的当下和潜在的影响而言,可以肯定这是史书必载的所谓历史事件了。一件事能成为历史“事件”,意味着它可能会长期留在我们的历史记忆之中。人生苦短,在所谓“历史长河”中更显得短暂。然而历史正是集无数个体人生而成。我们每个人都在创造历史,不仅创造自己的历史,而且创造群体、民族、人类的历史。在不算长的人生中,身历可以成为历史“事件”的时刻,也是不易得的殊遇,特别值得珍视。如果我们以平常心来体验、见证这一特殊而可能意味着许多转变的历史时刻,我们的生活或许会更加丰富多彩。

五月四日本身就是历史不能遗忘的日子,八十四年前的学生就在“天下兴亡,匹夫有责”的精神下奋起。然而“天下”的含义不仅是空间的,也是时间的——“天下兴亡”本是一个持续的进程。学生是“天下”的未来,此后的时间还长,“兴亡”所需于学生者尤多,而学术上的训练又是满足社会需求的基础。当年五四运动后学生太积极投身于天下兴亡之事,原来倡导“读书不忘救国”的蔡元培校长不得不提出“救国不忘读书”的主张。^① 不要忘记“大学者,研究高深学问者也”;入大学者既然“抱定宗旨,为求学而来”,则为了日后的“天下兴亡”,此时尤其要“不忘读书”。

原刊《北京大学学报》2003 年第 3 期

^① 参见五四运动的当事人罗家伦 1967 年的回忆:《蔡元培先生与北京大学》,收入《罗加伦先生文存》(10),台北国史馆,1989 年,197—207 页。

学会共处：“双不赢”未必“双输”

——也说大学的“土政策”

两年前有个电视剧叫做《山城棒棒军》，描述近年在山城重庆市活跃的一个以肩挑背扛为方式的人力搬运社群，基本为外来流动人口，其人数据说有二十万之多。该电视剧具有丰富的社会学启示，揭示了上述半城半乡也非城非乡的新兴社群需要一个新的身份认同，这是因社会变动而产生的新社会需求，也在一定程度上再现了他们在重庆这一异乡寻找新身份认同的进程（“棒棒儿”这一目前流行的词汇就是既为这一社群自己也为重庆其他各社会阶层所共同接受的新认同）。更重要的是，在这一进程中随处可见的正是新的社会变动所引发的另一远更广泛的社会需求——“学会共处”。可以说，“棒棒儿”们寻找新身份认同的进程同时也是一个新旧各种社会行为与社群间学习和适应“共处”的社会过程。

【 变化中的时代背景 】

实际上，“学会共处”不仅是因改革而产生了前所未有的国内人口流动的中国人的人际关系中所必须实践的一个基本原则，恐怕也是多年国际局势演变教给各民族的重要一课。在 20 世纪即将结束之时，美

国政治学家亨廷顿(Samuel P. Huntington)曾对 21 世纪的世界格局提出预言,认为人类各大文明,特别是东西方文明的冲突很难避免。不过,与美国海军战略家马汉(Alfred T. Mahan)约一百年前提出的由西方在文化上同化非西方而使之西化这样一种世纪预言不同,亨廷顿不仅不主张西方去“西化”各类非西方文明,而且认为大部分非西方文明不可能西化。他虽然强调了西方与非西方诸文明间冲突的可能性甚至必然性,但最终仍然主张人类各文明应学习并习惯于相互共处。

与马汉提出的选择相比,亨廷顿提出的取向显然揭示了美国人乃至全人类一个世纪后的巨大进步。从人类各文化群体的发生发展进程和各国各地区的实际现状看,各文化群体(或各行政实体)要做到在“以不齐为齐”的基础上“学会共处”,还不是在可预见的将来就能够实现的目标(因而无疑会有持续的、大量的——虽然不必一定是文明的——冲突),然而“学习共处”恐怕仍是最具包容性和开放性的努力方向,尤其是在如今人人都在说什么“全球化”(至少是“经济全球化”)的时代。

说到“全球化”,个人感觉有被各类学者夸大的倾向。对比考察美国和加拿大的情形就会发现,前两年美国和加拿大的经济同样景气,且经济学家每说加拿大经济过分依附美国,然而在美元坚挺的同时加元却不断大幅贬值,相当能凸显北美经济中的区域个性;同样,由于律师业的发达,今人杀人越货后常自诩为影视中暴力倾向的受害者(这一取向在中国也越来越常见,媒体尤助长之),然而加拿大人除新闻节目和少量纪录片外基本从美国进口电影和电视剧,故美国人和加拿大人大致看同样的电影电视剧,两边的犯罪率却大不相同,可知“受害”说的暗中推动者或未必是专业的行为科学家,恐怕更多是吃这碗饭的律师群体。美、加同处于北美这一“空间”(套用一個时髦的词汇),文化大致同源,其经济和社会的关联也至为密切,然在上述两方面竟有如此不同的表现,很能说明共性之下个性的重要,并告诉我们地方性“子文化”和“子空间”在“全球化”时代的作用不可低估。

不过,有一点是肯定的,随着交通和信息交换的日益便利,特别是

人们交流意识的增强,我们已生活在一个空间意义与往昔大不相同的时代:一方面是同居一幢楼可能老死不相往来,另一方面是千里之外的异地之人却常常见面聊天(不只是打电话或用 e-mail 联络而已)。今日社交圈子的变化频仍已成常态,聚在一起吃饭喝茶的小社群几年间可能大不相同。许多时候,社交范围的变化未必是个人主动的,根本是我们生活的时代和环境已经转变;有些交往是我们非常愿意或努力追求的,也有不少时候我们确实面临着要与不熟悉甚至不愿意交往的人“共处”的局面。

在一个因电子产品特别是电脑频繁换代而导致人的“一代”也日渐缩短的时代(今日大学毕业班的学生与大一新生之间有时便似有“代沟”存在,遑论其余),在中国这样一个随时可能出现大大小小新社群的“空间”,市场经济给人的生活 and 行为方式带来的冲击远远超出我们以前的认知和想像;更重要的是商品经济本身也同样受到巨大的冲击,面临前所未有的挑战,且决不仅是今日人们爱说的什么“经济全球化”(前两年加元大贬值时加拿大各项经济指标都是相当长一段时间里最好的,便需要有说服力的新解释);当一个大企业的主管刚上市一个产品便需要立即考虑两三年后的换代产品时(这不仅意味着产品的研发工作要持续不断地进行,而且短期内同一“品牌”之下很可能涵盖着迥然不同的主要产品),商品经济的确已今非昔比,与之相伴随的社会变迁同样是“颠覆”性的(再套用一個时髦词汇)。

在新型市场经济的冲击下,今日中国各行各业都出现了幅度大小不同的改革或改变,非民办高等教育系统或许是最保留“计划”特征的了;然即使在此领域,也有不少隐显不一但相当深刻的变化。不知是否隐约意识到迟早会出现的“市场”冲击(未必是经济的),曾经受过工农兵“上、管、改”冲击的高等院校近来往往反其道而行之,推出不少接近“管、卡、压”性质的新规则。一些高校制订的特定学术规则最近引起许多报纸杂志的讨论,不少议论者认为此类“土政策”(比如核心期刊的认定及其在职称评定甚至学位授予中的运用)有违学术规律或规范。然

而从社会学角度看,大学里也存在各种新旧社会行为与新旧社群间相互适应和学习“共处”的社会需求,“土政策”或亦不过尝试解决此类问题的社会过程之一斑,且与百年前兴起的近代新式教育也有一定的历史渊源。

【 近代新教育的一个特色 】

从根本言,我并不认为各大学不可以有其“土政策”(当然应符合学术规律或规范),且不少新规则确在因应大学中新出现的具体问题。实则注重“管理”乃是近代兴起的“新式教育”的一大特色,许多“土政策”不过是这一老传统的新表现而已。光绪二十九年(约 1903)的《奏定学堂章程》之《学务纲要》第 19 条规定,“此后京外各学堂教习均应列作职官,名为教员,受本学堂监督堂长统辖节制,以时考核其功过而进退之”。这一改革的依据是“外国学堂教习皆系职官”,如日本教授等即称教官,然其实际考虑恐怕是《纲要》所自供的——“以便节制”。盖学堂教习“列作职官”后,便“不得援从前书院山长之例,以宾师自居,致多窒碍”。

在清末就颇不欣赏新式教育的章太炎立刻注意到这一根本变化的实质:学堂教习既然不再享受宾师的名义待遇,则“对着提学使,隐隐约有上司下属的名分”。问题在于,当时中央的学部“不过是几个八股先生”,各省的提学使“不过是几个斗方名士”;结果在新学制下作教习,乃“智识高的人反做智识短浅的人的属员”。

太炎的朋友宋恕当时任职山东学务处,他就试图暗中修改中央的政策。宋恕提出,“尊师重道,实为数千年一线相传之国粹。古者虽天子必有师,所谓帝者与师处也。近世此风虽绝,然草茅下士,苟得主讲席,则虽对于极品大臣而不失其尊,故主讲中尚有能造就人才者。自教员之新制立,而官立学堂之教员对于监督直如婢见夫人,其精神全注于伺候监督,而于堂课不过敷衍了事”。他为山东设计的粹化学堂规定:

本堂讲师“对于监督，非属之对长，然亦非宾之对主”；两者各有权限，互不得侵权，显然是一种试图适应新形势的“共处”方式。在这个学堂里，“学生呼讲师曰先生，呼监督曰大人。监督是官非师，对于学生不得以师自居”。

最后一语相当重要，即监督是官，不得冒称师。可知当年新旧规矩交替之时，固有依新制而恃其官品以轻视教习者，也有贴近传统、虽为官却仍欲“以师自居”者。在学校里，尊师轻“官”的传统也还曾维持了较长时间，清华学校《1925年秋研究院教职员表》，便是按教员、职员的顺序排列，研究院主任吴宓乃今日所谓“一把手”，因属于“职员”而名列助教之后。或者即因有此传统，至少在清华学生眼里，师仍重于官。1926年吴宓听说有一门“现代文化”课无人愿担任，就“颇愿自任讲授此课而辞去代理西洋文学系主任职务”。他对自己到清华后长期“羁身于行政事务，而未能多授功课，使学生知我服我”这一点甚感悲哀。可知当日学生愿“服”者仍是教师而不是各种主任。

与章太炎一样认为学校不当由官办的蒋百里在20世纪20年代说：近代中国从日本引进两件东西，皆害死人，一是陆军，一是教育。而日本教育又是从法国抄来的官僚教育制度，中国人再转抄进来放在“民治教育发达、官僚系统腐败”的中国，则优点全失而其弊更甚。其实“书院是我们几千年来自由研究、人格教育的民立的机关，如今变了一个小学堂。从前的山长是聘的，是巡抚总督的客、的先生，现在的校长是札是饬，替督军省长做走狗还够不上。所以从前是天地君亲师，现在变了杂货店的伙计”。

到30年代，郭斌焄已感到“今之大学，实际已衙门化。一校中显然有三阶级：一校长及职员阶级、一教员阶级、一学生阶级”。作为一个群体，教员已明确在职员之下。且各群体间“彼此情意隔阂，痛痒不相关”，大学生活乃以“虚伪冷酷、机械变诈”为特点。冯友兰在1949年后特别指出，“职员在教员之上”是“半殖民地半封建的中国社会在教育方面的反映”。不幸的是，这方面类似的发展似呈每下愈况之势：在蒋百

里立言又半个世纪后,前些年确有乡村干部鼓励村小教师说:好好干,以后我提拔你到供销社上班。则乡村小学教师或已不如杂货店的伙计;而“职员在教员之上”这一现象在今天大学里面仍是常态。

【 大学教育的管理与“官理” 】

在一些大学中,近年来所谓“职能部门”确有日益官僚化的趋势,有意无意间越来越倾向于“管理”(实际更多是“指挥”)理论上与之“平级”的院系,且“管理”得非常具体和细致入微。尽管高校“职能部门”的负责人如今已基本由教师担任,这些本来仅受过特定专业训练的学者通常在担任某一职务后似乎立即变成相关领域的“通才”,做什么官就立即成为那一方面的权威:做了主管教学的副校长就成为学校最懂教学者,其次是教务处长;同理也适合于科研处(包括文理科)、研究生院等,“官大学问就大”渐成高校的常见现象,大学的教育管理有走向指挥式的“官理”之趋势。

以教学为例,通常不论任何专业出身的教务处长往往便成“教学”方面的权威,对任何专业(多数是主事者未受训练的专业)教学的指导和管理几乎已到“明足以察秋毫之末”的程度,甚至教务处的一般职员也常常比各院系分管教学者更“懂”专业教学,遑论一般教师。我听说竟然有教务处认为系里教师所出的考试题目不妥而予以驳回、勒令修改者。问题是,如果专业教师反不如教务处职员知道某一学科的考试题目怎么出,那何不由教务处官员来开课呢?某高校研究生部也曾指示各院系要提供硕士研究生入学考试的“标准答案”,该校历史系一位教师认为这一规则至少不适合于史学专业(甚至可以说是荒谬),因而“抵制”,结果是系里为了不损害与相关部门的关系,从此忘记通知其参加这一级别的出题。

在本科阶段,标准答案当然适用于有的学科,但即使这样的学科恐怕也是层次越高越不合适,否则还有何“研究”可言?若研究生的考试,

更应兼顾了解应试者的专业知识与能力,知识或可有标准答案(有些人文学科已不一定,理科较前沿的知识也未必能“标准”),能力则未必然。培养“分析问题和解决问题”的能力是我们常说的套话,试问这样的能力如何可以标准化然后测试呢?类似对院系教学科研的低水平细致“管理”已严重影响了许多学科的发展,据说某校古文字学专业的博士生入学试题竟包括“什么是六书”这样的简易题目。我猜该专业的博士生导师也知道今日已念完古文字学硕士或具有同等学力者尚不致低劣如是,然而这样的试题的确可以有非常“标准”的答案。

更不妙的是,尽管各职能部门的领导通常已由教师担任,这些部门的职员却往往达不到一般高等教育需要的水准,结果是大学教育的中小学化。本来大学教育与中小学教育的意义和方式皆有很大的不同,傅斯年在1932年说,“中小学之教育在知识的输进、技能之养成”,而大学教育虽不能忽略知识的输进和技能之养成,但其目的则是“培养一人入于学术的法门”之中。故“中学教师对学生是训练者,大学教师对学生是引路者;中学学生对于教师是接受者(无论接受的态度是自动的或被动的),大学学生对于教师是预备参与者”。傅氏以为当年大学的排课方式已有“将大学化为中学”的倾向,如今大学教育“中小学化”的倾向更为明显。

仍以考试为例,有标准答案的“题库”的制作不仅得到提倡,有时还是一些高校的“重点科研项目”。应该说,教学管理部门采取这样的举措基本出于把事情办好的主观意愿,所谓标准答案其实就是针对着今日世风的确不佳的现实,希望最大程度地减少出题者作弊的可能性。这里透露的基本观念是对教师和学生的不信任。然而说句有些人不喜欢听的话,今日校园里确有腐败风气,但制订这些条规的“职能部门”在这方面恐不亚于教师和学生。更重要的是,任何制度方面的发凡起例皆应有长远的眼光,决不能仅针对一时一事;不能因为一时的世风不佳就专门制定一些对教师和学生都明显不信任的“管、卡、压”规则。

考试作弊是古今中外皆不能免的通病,若立足长远,恐怕还是以鼓

励提倡师生的道义感和荣誉感为宜，毕竟大学是一个“育人”的机构。唐代（以及宋代早期）的科举，考生可以在考试前拜主考者之门，呈送自己的文稿，而考官对某些应试者的青睐也为众人皆知；盖彼时科举之目的为求才，考试不过一种手段而已。考生与考官的接洽既然是公开的，即在所谓舆论监督之下，反没有多少“作弊”的嫌疑。只要取中之士确为人才，考前的接触便成为“知遇”的美谈。那是一个鼓励和讲究荣誉和体面的社会，若取中之士并非人才，恐怕考官与考生皆难面对社会。只要还想在学界政界有所作为，很少有人愿意为此牺牲其荣誉和体面。

记得王夫之论唐宋科举之别时便特别欣赏和怀念唐代科举那种容忍公开接洽的选才方式（以今日的眼光看正是作弊），但人性确有不那么光明的一面，终于是“尝试吃螃蟹”的人越来越多，到宋代乃制定出许多防弊的制度；今人会认为是科举制的完善，但船山却以为这正是科举制衰微的开始，因为这个制度已从求才转为防弊，其目的被手段掩盖，真正的人才便不那么容易脱颖而出。

这里牵涉的问题甚多，除了人性的善恶，恐怕更主要的还是全社会的风尚是否形成一种具有无形约束力的体制。如今美国研究生仍无人学专业考试，主要看学生的个人简历、自我陈述和教授的推荐信，大致仍推行鼓励荣誉的取向，似乎也还没出太大的问题。无论如何，鼓励读书人的道义感和荣誉感，应该是比防弊更值得提倡的长远取向（这里决非提倡我们也立刻以推荐代考试为研究生入学的主要方式，毕竟我们的世风恐怕还不如宋代）。就目前而言，防弊的“土政策”到了不甚符合学术规范的地步，正是高校教育官僚化而管理者水准不足的反应。

【 谋生与问学：学术独立的梦想 】

在学制变更的情形下，学人如何因应不断变化的时势也是从近代建立新学堂就开始的老问题。章太炎当年即以为，既然在新学制下作教习已成“智识高的人反做智识短浅的人的属员”（未必皆然），有学问

的人便不肯去作，若为了饭碗去作，“临了必有许多后悔”。他举例说，四川廖平“经学是很有独得的，屈意去做高等学校的教习，偶然精神错乱，说了几句荒谬的话，那个提学使和他向来有恨，就把他赶走了。外边颇说提学使不是，兄弟看来，谁教这位季平先生屈意去做提学使的属员”呢！提学使当然要维护其权威，他与廖平知识上的高低是一事，但若确有制度可依，则制度一经制定，其权威实应维护，否则便可能出现无序状态；而作为学人，廖平也不能不说他认为必要的话，他甚至可能有意不辞职以表明一种学人立场。

正因为不愿作比他“智识短浅的人的属员”，所以太炎终身不入新式大学任职（清华国学院就曾尝试聘请他），只能常常借“讲学会”的方式传其学。陈寅恪也早看到这方面的问题，主张“我侪虽事学问，而决不可倚学问以谋生；道德尤不济饥寒”，也不能以之济饥寒。“要当于学问道德以外，另求谋生之地。”他对吴宓说：“孔子尝为委吏乘田，而其事均治。抱关击柝者流，孟子亦盛称之。又如顾亭林，生平极善经商，以致富。凡此皆谋生之正道，经商最妙。”若“作官以及作教员等，决不能用我所学，只能随人敷衍，自侪于高等流氓，误己误人，问心不安”。陈氏所面临的社会毕竟不同，所以他仍不能不“随顺世缘”，以教员终老其身。然其在抗战时曾自定万元一篇文章的润格以应付约稿者，类此似假而真的处置方式，说不定也是其旧心之灵光一现吧。

民初有的学者把希望寄托于“社会”，顾颉刚在 1922 年写信给《教育杂志》的编辑李石岑，主张“我们应该讨论一个实际问题，即是如何可以打出一个专心治学的境遇来。这不能全靠于个人意志之努力，而社会供给资财尤为要紧。在现在的中国，不能得到这种的帮助亦自在意中，但任其迁延下去，则学术界永没有希望”。故“我们应该如何鼓吹，使得真有学术社会出来！——现在无所谓学术社会，所谓学术只做了教育社会的附庸而已”。又七年后，顾颉刚在其为《中山大学语言历史学研究所年报》所拟的《序》中，再次提出“在中国建设一个学术社会”的呼吁。

郑振铎呼应顾颉刚说，“从事于学术的人，至少须不把这种学术当做一种职业、一种求生的手段。无论哪一种学问，只要一职业化了，他的厄运便来了”，因为这样便带有“金钱气”。他认为“这种‘无所为’而为的精神，在研究学问方面是极关重要的”。他同意顾颉刚关于“打出一个专心治学的境遇来”的看法，但认为“在现在的社会组织里”难以存在“‘无所为’而为的‘学术社会’”，当时“腐败之极、卑鄙之极”的政府也不可能补助学术界，“奖掖资本家去供给学术社会的需要”虽不失为一种出路，但中国恐怕没有这种肯拿钱的资本家。这样，就只剩“淡泊自守，躬耕自给，弃都市之生活，专心去乡村读书”（这里暗含乡村尚纯洁的寓意颇值得注意）。但他细想起来，这些办法都不太可能，结果只能“怅惘地失望”。

寄希望于经济独立然后维持学术的清纯是这些学者的共同期望，然而在现代社会中这一愿望的难以实现似已被既存的经验所证明。关键在于，“现代社会”本身是一种看似无形却已体制化的系统，个体或群体的读书人实无力与之抗衡，而只能在此体制内进退。除本不以学者为自定位的章太炎等少数人大致能坚持其原则外（这也因为中国式“现代社会”的体制化尚未完全成形，还有不少人送钱给他），后来的读书人多不得不像陈寅恪一样“随顺世缘”，进入大学教书并兼做研究。不过，即使在“现代社会”这一体制化的系统之中，学人也不是全无选择，以廖平的经历为例，辞职便是一种表明立场的方式，他至少可以选择辞职而代替被解职。

【 尝试共处：学人的因应 】

近年一些高校制订的特定学术规则，比如核心期刊的认定及其在学位授予中的运用，就使某些处于教学科研第一线的教师难以应对，因而出现武汉大学哲学系教授邓晓芒辞去博士生导师的举动，颇引起媒体注意，今年初还有该校老教授刘绪贻对相关规则提出抗议（见《学术

界》2001年第1期)。我在私下也曾听在武汉工作的学者讲说此故事，当地不少学者似乎认为邓教授本来仅思借此抗议，结果竟为学校批准，自己丢掉一个头衔，颇觉吃亏。我不知邓教授本人心里怎么想，但我以为这也近于所谓求仁得仁，实不能算吃亏，旁人更不必有吃亏的感觉。

这也牵涉到“学习共处”的问题。虽然我对高校的职能部门有许多不满，但我相信多数相关规则还是在把事情办好的主观意愿下制订出来的，其针对的现象，比如一些博士论文质量堪忧，也绝非空穴来风。任何学术机构当然不能不维护其既存规则的权威性，而具体的学者个人也有其不能退让的学术底线，在这种情形下，辞职并被批准似乎是理论上最为两全的解决方式。

之所以说是“理论上”的，是因为这里还有一个非常具体的问题，即我们的高校人员尚不能较正常地流动，因而学者本来可以采取的下一个行动，即完全辞职而走再就业之路的选择却基本不具备。假如高校的人员流动能够大致“与国际接轨”或至少“与企业接轨”，真正实现所谓“双向选择”，我倒很推荐这种学者个人和学术机构都得以维护自己基本原则的方式，因为这正体现了不同观念的人（这里暂将学校视为法人）学习共处的一种选择。

那些以这类规则是“土政策”而反对的学者，其内心恐怕仍向往着章太炎最不欣赏的由学部来制定一切“政策”的一统方式。大学教育的实施本不一定事事都要“一元化”，长期任清华大学校长的梅贻琦在1940年即曾对教育部强调大学那“包罗万象”的特性，故大学教育应走“殊途同归”之路，而不可“刻板文章，勒令以同”；尤其“如何研究、教学，则宜予以大学以回旋之自由”。因此，各学校制订一些“土政策”，只要不违背基本的教育法规和学术规范，是至为正常甚且理想的现象。

我倒希望我们的大学教育尽量多元化，每个学校有其各自特色恐怕还是积极的因素（比如美国普林斯顿大学便无今日中国人最看重的商学院、法学院和医学院，却并不因此减低其世界一流大学的地位）。只要高校的人员流动做到与今日企业相类的双向选择，各校有不同的

“土政策”恰为学者提供了更多的选择。同样,学者在学术准则上也可以有自己的立场,遇到不能妥协退让的“规则”又无能力修改时自不妨采取不参与的态度。

张曙光先生最近说,他有一论文稿为某刊采用,拟注明此文受民间机构资助而为编辑部所拒绝,在互不相让的情形下后者乃建议以长短不同的两稿在两刊发表此文。张先生认为这违背了自己“多年来坚持的学术理念和人生追求”,属于“违反学术规范、破坏学术自由”之列;“作为一个作者,一个有血性的中国人,有人要剥夺我的正当权利,我一介书生无以自卫,但也不能失去原则委曲求全”,故“只能以撤稿来维护自己的学者尊严和作者权利”(见《学术界》2001年第4期)。我觉得这样的处置与前述邓教授的辞职都是一种尝试“共处”的方式,毕竟“学术规范”靠的是学界的风气,未必能依靠成文的法规来维持,各自表明观点和立场而在具体事务上脱离关系,仍不失为一种可以接受的解决。

我自己目前就因为对敝校一些规则有不同意见、表示反对而不被采纳后主动退出了招收博士研究生的行列。这可以视为双方都坚持了自己立场的一种“学习共处”的结局,同时双方也都还有进一步采取行动的余地和可能:我可以在学术观念上面临更大的对立时进而完全辞职,寻求到“土政策”不同的学校再就业的机会(困难当然较大);学校也可以视此为未履行教授的基本职责而解聘我。

今日高校中职能部门的确多视教师如属员(其实连“官阶”与之相同的院系也多被视作下属机构),故“智识高的人反做智识短浅的人的属员”之情形仍较普遍;惟各校情形也有差异,有时学者在管理人员“智识”高下的学校间进行选择,或亦不失为一种学习“共处”的方式。同时,社会的变动仍然在继续,在有些领域,比如高校,今后的变化还会更剧烈。在这样的环境下,尝试学习与各类不习惯的新社会行为并与观念不同之人(以及作为法人的机构)“共处”,恐怕是身处变革之中的个人和群体不得不走之路。

鲁迅曾说,民初的中国“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”。这也接近今日变化中的社会景象,但若能尽量相互适应以“学会共处”,或即可避免“互相抱怨着过活”这一大家都极不愉快的状态。眼下一个新的流行概念是“双赢”,这当然是最理想的境界,但似乎更多体现在买卖上;若在其他领域,通常说到“双赢”往往已是近于僵局之时。退一步言,有时“双不赢”的解决也未必就意味着“双输”,只要双方都还有选择的余地和可能性,“双不赢”也许是一个虽不理想却能够解决眼前问题的“共处”方式。

原刊《开放时代》2001年第2期

二 社会的学术

学术与社会的互动有感

今日后现代主义者已在质疑“学科”(academic disciplines)的正当性,认为学科的划分也是带有“偏见”或倾向性的“现代”产物(这种“反学科”的观念与一般“跨学科”的主张有相当的区别)。不仅“学科”的划分已成“疑问”,就是“学术”与“非学术”的划分也开始受到带否定意味的关注。个人对后现代主义所知甚少,但我注意到在后现代主义关于知识生产是权势运作过程及知识生产者应主动介入此过程这一观念的影响下,西方不少非后现代主义的学者也开始认真思考学术研究与公众甚至与政治的关系,由此而开始萌芽的一个倾向便是学术应主动与社会发生关系。

今日学术论著是否应该只写给少数专家看已开始引起较多中外学人的关注和讨论,学术表述向“非小说”方向发展的尝试已经出现(这与我们现在号称“学术”的粗制滥造的情形共生,表现也时有相类处,却是非常不同的两回事),且至少在西方已引起学界的反弹。这样,“与一般人生出交涉”这一中国新文化运动时的口号似乎又有了新的蕴涵和意义。当年新文化人一面主张为学术而学术,一面仍努力影响和改造社

会。顾颉刚那时最关心的问题即是：“为什么真实学问的势力不能去改革社会，而做学问的人反被社会融化了？”他认为这还是因为学术方面的努力不足，所以他提出：“诸君！倘使看得这社会是应当改革的，还是快些去努力求学才是！”

80年后的今天，我这一辈学人中的多数早已基本放弃以学术“改革社会”的奢望（只要做学问的人不被社会融化已是万幸），还在试图改造社会的部分“人文者”又多不见得有几许“学问”。当年顾颉刚即观察到民初的社会党只欣赏“外国鼓吹社会主义的小册子”，却对“社会学三字很厌闻”。这里与“社会”相关的“主义”和“学”之疏离正是学术不能改造社会而反被社会融化的一个主要原因，所以不论是要改造社会还是仅仅着意于学术的创获，最重要的恐怕还是如顾先生所说，学者首先要努力求学。

我确实不赞成将口吐真言式的“现实关怀”议论称为学术（学者要作“社会的良心”而关怀现实正不妨直言），却并不反对以学术影响社会。正如顾先生所说：“街头无赖子穿了博士式的制服到博士会里照相，照片上不能不说他是个博士；所希望的只要这个无赖晓得穿这身衣服的惭愧，肯黽勉加功、脚踏实地的修养起来，真有了博士的学问，就可追认他是个‘真博士’了”。在博士制服还有人看得起的社会，学术当然也还不能说全无影响，而且一定会有因向往博士服装而预学问之流者；但世间事往往是“互动”的，另一种可能是正式取得穿博士制服资格的“真博士”反为街头无赖子所“融化”，结果是真假博士难辨，学术与社会的互动便走上恶性循环之途。

学术的社会反响便常常为时代需要所影响。太平天国之役后中国思想界的一大转变是以湖湘为中心的经世之学的兴起，同时兴起的今文经学，其所关注者也更多涉及时政，意在经世。在当时“天下多事”的大环境下，不止是曾居正统的清代“汉学”在衰落，任何其他学说，也只有在其能“经世”的层面才兴盛，其纯粹学理的一面，也都处在不同程度的衰落之中。同为今文经学家的廖平和康有为，一以学明道，一以学经

世,其寂寞与显赫的鲜明对比,最能说明“适应时代”的学术更容易得到社会的接受。但若“适应时代”成为学者有意追求的目标,则正如顾颉刚所说,自谓最能适应时势者,其实只是受时势的驱遣罢了。

胡适即是一个最希望影响社会的学人,他也有意无意受社会的影响而说社会认知中那个“胡适”应该说的话(说详拙作《再造文明之梦》)。有意思的是胡适正是从此角度观察晚清社会对廖、康二人的不同接受,不过他以为这是因为“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”。胡适因而提出:“文章虽是思想的附属工具,但工具不良,工作也必不能如意。”学术与时代这样高远的问题我通常是留给“思想家”们去关怀和讨论的,但在低得多的层次上偶一思及,则胡适的见解提示着孔子关于“言而不文,行之不远”和“辞达而已矣”的古训迄今仍具指导意义。

学术这一知识生产流程中“读”和“写”何者更要紧这一问题近来已引起学者的关注,我的看法是两者均甚要紧,缺一便不成其为学术。“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。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。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。

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,而“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语言,所以如果没有自信和爱心就无法写出令人满意的文章”。“令人满意”或要求太高(我至今便距此境尚

远),但“非说不可”则充分凸显出表述的重要和必要。

苏轼曾就文字表述申论说:“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”两个境界的区分是只有在实践中才能悟得的见道之解,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,有朋友以为“胸有成竹”后仍难免“多闻阙疑”,诚是(考据家尤注意此);然若真有“成竹在胸”,此仅细小处也。倘胸无“成竹”,而只是无数“细部”,著述必显散乱枝蔓,不能一以贯之。

惟达到前一境界者未必就能达到后一境界,熊十力对此体会极深,晚年颇有心里想通了因气不足而写不出来的大憾。真能达到第二境界,则写出具有“非小说”那样的“可读性”而又不失学术水准的作品也非不可能,恐怕在今日中国还没有几个人可以做得到。不过,把文字写得通畅些,让更多的非专家也愿意读,或至少让数量已不多的专家也看得舒服些,当不失为一个努力的方向。我自己在这方面几乎已是“著名”的失败者,仍愿书此以表明:非不为也,是不能也,不知读者诸君尚能谅否?

(2000年4月8日于四川大学桃林村)

原刊《读书》2001年第5期

业余“学术警察”心态与学术打假

记得辛弃疾曾说过“少年不识愁滋味，为赋新词强说愁”；后来读了点史书，颇感辛弃疾这句话或有故意为之的嫌疑，因为他根本生活在一个相当不安宁的时代，少年时似应已领会愁绪滋味了（这当然需要重建辛氏的少年生活才可以下定论）。对我这一代的许多人来说，如果可以套用一句《红灯记》里的话，是“读书人的孩子早知愁”，而且这一“愁滋味”还非常具体。不过，虽然少小知愁，少年时代的生活仍充满少年的特征，稍读书，便好随意“指点江山”、臧否人物。今日回首，自然知道大多是“眼高手低”的废话而已，这或者也是许多人成长的经历吧。

前几天电视上讨论足球，有位自认是吃了“假球”大亏的俱乐部人说中国足球还是个孩子，可惜保姆不够好，不但不能“打假”，恐怕还有助假成风之嫌。那是年轻人不晓得“孩子”的可贵，待人到中年，便知能作“孩子”亦一美事。中国道家的修炼一派最晓此意，能修成“婴孩”乃是极高的境界。不过那位先生所说的“打假”，的确触及今日世风的痛处。现在制假已成风气，所以“打假”也出现了专业户。而整个社会的方方面面真有点像陈独秀所说的是“一家眷属”，在商品经济影响下，学术界的制假现象也有渐趋严重之势，同样似已出现专事学术“打假”之人，且这类“打假”文字好像还颇受刊物的青睐。

我们的刊物前些年太少学术批评,现在能注意及此并加以补救,当然很好。不过学术批评与学术“打假”实有所区别:前者是平等的,不同的观念处于一种竞争的关系;后者则对错先已判定,“打假”者是站在正确的一面来纠正错误,带点警察捉小偷的意味。我个人不甚主张学术“打假”,因为今日学术刊物数量之多虽已是前所未有的,但在信息爆炸的时代,刊物的版面仍是非常珍贵的,用之以“扶正”也许更合适,且在很大程度上应足以起到“抑邪”的作用;其实我们在“扶正”(而非吹捧)方面做得非常不够,一部真正的好书往往看不到品质接近的好书评。

通常“打假”之人和发表“打假”文章的刊物当然都出于善意,不过他们对学术论著的读者似乎都有点像诸葛亮之视阿斗,太低估其识别能力。对真正的学界中人,“假”学术作品其实一眼便可看出,无需好心人来提醒。制假能类真,在学术研究上是极其不容易甚至几乎是不可能的;因为学术研究是一个发展的过程而非“标准化”的固定产品,重复生产至少在理论上是无效的。抄袭的论文能获得博士学位,我以为从指导老师到评审专家的责任不仅不比抄袭者更小,恐怕还更大。“导师”和“专家”竟然看不出论文是抄袭,则其平日实不知在干什么。正因为有这样的老师(其聘请专家必也选择类似者),才会培养出抄袭的学生。而学术“打假”多半只能帮助这些平日不怎么读书的读者(对全不读书者则也无助,因其连“打假”文字也不会看)。

有时候“半真半假”的东西对学术的负面影响比完全“假”的要大得多,所以强化学术戒律恐怕应更多着眼于这一类的问题。比如写文章或著作不引他人的相关论著在今日史学界就特别流行,许多人的论著也不是没有第一手资料,但似乎总像是个开拓者,全不见他人相关研究的存在。史学发展到今天,除极个别的小问题外,几乎已不存在无人研究过的内容,尤其不可能没有相关的研究。比如要研究刘邦,如果确实没有既存的研究在,那也可引用对项羽的研究,如果连项羽的也没有,那总还应有对秦始皇、明太祖或者外国什么王朝开创者的研究在,至少也还会有关于刘邦所处时代的文化、社会、经济、政治等研究在。学术

论著如果不与以前的研究挂钩,其实也就不曾进入整个的学术发展流程,恐怕也难真正地算作学术。

这个问题当然不能完全责怪我们的研究者,特别是初入道的研究者。实际上许多大学教师视此为必然的“应该”,所以根本不曾告诉学生(自己也不守此规矩者的老师当然也有);不少学术刊物和出版社过去并不十分强调这一点。如果老师肯拨冗讲讲这类粗浅的起码要求,如果凡未引证他人论著而又没有一开始就申明并证明是完全开拓之作的论著均不得出版发表,这一问题应该不需多长时间即可迎刃而解。我们的学术批评似以侧重这类相对更具有建设性的问题为好。

我总觉得今日专事学术“打假”之人似乎有点业余“学术警察”的心态,他们自觉地承担起监视的责任,总是环顾左右,视何处有“嫌犯”的存在。当年美国驻华商务参赞曾对其驻华武官说:我们都关注中国事务,但关注的对象实不相同:我注意的是机会,以便发展贸易;你注意的是问题,看是否需要出兵保护(大意)。前者是建设性的(当然主要是对美国而言),后者则是典型的警察心态。我不是主张对学术制假视而不见,但如果专看出问题的一面这种心态成为风气,治学者逐渐忘掉自己的建设工作而习惯于寻找需要惩治的问题,最终势必形成破而不立的结局。

这同时还会影响到学界的整体学风,盖近墨者黑,学者久与假学术相处,恐怕不能不受其所染。曹聚仁注意到:孟子破口谩骂杨墨,表面上与杨墨相径庭;实则孟说亦有为杨墨主张所渗透而与孔说相违背者。同样,“朱子动辄刺诽佛道,而其学说则自佛学变化而来者甚多”。这是治学有心得的见道之论。与假学术打交道太多,便可能无意中受其影响而不觉。今日“打假”之风渐盛的同时,出现了一种随意“点评”学人著作的倾向,不论好书次书,随便选出一两点便痛下褒贬,很有些类似媒体评说足球,在场上实际踢球的人常不免感到评球者“会说不会练”。

这里牵涉到一个学术批评与一般文学、影视、体育和餐饮评论等的大不同处:所有后面这些行业里似都有“专业”的评论家,他们确实可以

不必自己“会练”，只要会看会品尝（这也非易事）即可。而学术评论便不然，一般都认为必“内行”始能从事批评，且这里“内行”的意思是自己必须“会练”。不过我们现在的学术批评却渐有与体育和餐饮评论认同的趋势，有些人本来也是“会练”的，渐渐只说不练了；更有新兴的一些“学术评论家”，尚未体现出是否“会练”，却也专说不练，且越说越带“口吐真言”式的随意性了。

这才是问题的关键所在，即“打假”者自身的行为方式无意中渐与制假者相类；“同流”之后，“合污”便是自然的发展。本来一般的学术评论还是有些“行规”的，比如说话不能太越出学术范围即是一个约定俗成的规矩。但随着“学术警察”心态的普及，打假者渐染制假者的风格，学术批评遂有“突破”这一规矩的势头。20世纪中国给我们的最大教训也许就是建设比破坏更重要，学术批评者或者也可借鉴这一历史经验吧。

原刊《读书》2000年第7期（题目有更易，后半部分删）

打倒与建立：再说学术打假

胡适早在 1920 年便曾慨叹中国报刊缺少真正的书评，虽时有“新书介绍”栏目，却“只是寻常的介绍，很少严格的批评”。这一现象到今天仍相当显著，不过已发生诡论性的改变，即现在多以“书评”的形式来进行褒奖为主的“新书介绍”了。且这一做法已渐成风气，有沛然莫之能御之势，各学术刊物收到的“书评”稿件大多如此，结果是某重要学术刊物干脆停止刊发这类“书评”，并恢复“新书介绍”一栏以正其名，最能表现刊物面对世风的无奈。但正如胡适所强调的，“著作家若没有批评家的监督，一定要堕落的”。今日学界的某些“堕落”现象，部分即因缺乏严正的学术批评，故在学术领域树立“严格的批评”风气，仍是今日学界的急务。

可能与学界的“堕落”相关，近来“学术打假”渐成风气，媒体尤乐赞之。最近之最近，“学术打假”又已多表述为“直面学术腐败”，仿佛这“学术腐败”也像其他有些方面的“腐败”那样伴随着权势，敢于“直面”便体现出过人的勇气。其实在学界中生活的人都知道，今日“学术腐败”无论有多么“猖獗”，最多不过处于“犹抱琵琶半遮面”的态势，既不敢以此自傲骄人，尤不具对“直面”者的任何威慑。“学术腐败”本不为人所齿及，所谓“直面”者对学界的贡献，在于揭示出一些或已较严重而尚不为人所注意的弊端，惟所体现的更多是“直面”者的识力，而非勇气。

同时,也不排除有些人并未揭露弊端,而是借“学术打假”之名对努力于学术建设者吹毛求疵,尤其对较有成绩的学者狠下杀手,所“杀”者又往往不是什么弊端,甚至也不是学术“观点”的争鸣,根本是不涉具体内容的刀下专斩有名之将。这类评论者自己未必从事某方面的研究,却悬空定一标准,然后说某书某文并未达到这一标准,因而属于粗制滥造、问题严重云云,颇类新文化运动时所谓“自立自破”。批评者不讨论立说者研究的具体问题而随意放言高论,若置于所谓“文化评论”或“学术随笔”(学术本不能随意下笔,这个今日颇流行的术语其实指的是学者或学术爱好者所写的随笔,重心是在后者)之列,似尚相宜;若偏要正其名曰“学术”,则这样的“学术打假”,正不啻“制假”。

上述两类人其实有着根本的区分,如某位在海外工作的学人据实例一一揭露我们科学界的种种“假冒伪劣”问题,应该说对学界有实际的贡献。但那些喜好“刀下专斩有名之将”者,恐怕就扰乱有余而建树不足。不论此类人动机如何,其所作所为实际破坏了正常的学术批评,且造成一种相当反常的风气。幼时所受的教育中,“打不还手,骂不还口”是正面的训规;如今世道变迁,在此类以“学术”为名的评论中,被“打骂”者若不还手还口,便似乎赞同“打骂者”的意见,好像已自动认罪,只待“伏诛”了。与此相类,凡对“学术打假”的具体方方面面稍微“说不”,便似自承有“学术腐败”的嫌疑;理由也很简单,反对“吃西瓜”者,心中当然有“冷病”啦。

其实不论古今中外,要在学界立名,即真正获学术同人认可而不是具有某种头衔或得过某层次的奖励,殊非易事。已立名者当然并不因此便享有学术批评的“豁免权”,但我们今日的实际“学情”是肯致力于严肃认真的学术研究者日渐稀少,在此大环境下,对于勤苦用功较有建树的学者,似仍以鼓励为主更好。王先谦曾说:学者“苦志身后之名,后来者当共惜之”。此语甚可思。

更重要的是,不论批评对象有名无名,评论者皆不宜泛下空论,而应具体论事论理。比较正常的情形是,批评者在自己从事研究的领域

内说话,且最好先以实际作品确立自己的学术地位。根本言之,以研究为主体的学科和以创作为主的科目(比如文学、艺术等)有一大区别,即不必有类似“裁判”的职业评论家存在。在某种程度上甚至可以说,以研究为主体的学术界(下同)出现“会说不会练”的专操评论者,这本身就是一种“假冒伪劣”。

今日学界的问题主要尚不在有人像生产界那样“制假”,而是学术本身渐呈虚而不实的趋向。其中一个具有强烈损毁性的倾向,即一些学术刊物“思出其位”,忘记自己的职责而试图担任媒体的工作,或至少受媒体风格的影响,染上喜欢“炒作”之风,企求学术之外的关注,而美其名曰“权威性”和“可读性”并存,实际助长了批评的虚悬化。与此相类,另一个虚而不实的现象是各级学术机构中一些稍握所谓“权势”者日益无学(多半是曾经有学而渐停关注本学科的进展)。只有评审者根本不熟悉所在学科的研究现状(在近代中国曾经出现学术中断的特殊背景下,不了解较早的既往研究亦同)，“制假”的产品才能通过“评审”而发表、升等、获奖,甚至得学位。

针对评审方面的问题,各高校和研究机构多制订出一些防止弊端的措施,“学术打假”已由“民间”进入“官方”层次了。比如某高校对申请教授或博士生导师者实行所谓“匿名评审”,即委托另一高校的相关职能部门选择该校教授进行评审,所匿之名竟也包括评审者本人!今日全国教授或博士生导师之间的实际水准相去可以甚远,评审者之名被匿,其评审书的效力对真正的学者而言已失去大半,除具形式外又有多少实际意义?所谓“匿名评审”本通行于刊物,在那里决定取舍的编辑当然知道评审者的实名;而在升等程序中的投票者却不知谁是评审者,他们在读到几份表述极为类似(如“结构完整、观点正确”)的评审书时,根据什么赞成或反对?这样的防弊措施,不是反具增弊的实际效果么?

“打假”不啻“制假”、防弊反而增弊,动机非不美,效果实不佳。产生这样的现象,很大程度上是忽视了正面提倡的建设性作用。以我熟悉的史学界而论,目前热衷学术打假之人,除一些基本不治史而属于史

学爱好者(此类人热心甚可贵,胜于史学界中不关心者)外,多为治外国史或所谓专门史者,治中国断代“正史”者少,治近代中国史者尤少。这或者有一定的提示意义,盖治中国所谓正史者多知历代各种破坏对于民生的影响,故较易认识到建设的重要;而近代中国给我们最大的教训,就是建设应当重于破坏,治近代中国史者对此必有深刻的体会。

自“笔锋常带感情”的梁启超大力提倡“破坏”以来,中国思想界渐形成一种为救国而破坏的大潮。革命党人钟荣光曾对胡适说,他那一辈人“力求破坏”,是因为中国政象已类大厦将倾,故“欲乘此未覆之时,将此屋全行拆毁,以为重造新屋之计”。而重造之责任,就在胡适这一辈人。所以他建议胡适“努力向学,为他日造新屋之计”。然胡适回国不久仍以破坏责任自居,他在1921年对吴虞说,“吾辈建设虽不足,捣乱总有余”,希望吴在教书时能引起多数学生研究之兴味。又将建设的责任,留给了下一代。而胡适的下一代也渐有同样的认知,以前文化民族主义情绪甚强的闻一多到抗战末期发现,在文化领域仍有重提“打倒孔家店”口号的需要。

这样代代均以破坏自居,而代代均觉破坏得还不够,破坏的大潮乃如洪水泛滥,一波盖过一波,而不知所止。其实梁启超自己在提倡“破坏”后不久即有所转变,特别在文化领域提出一种“以日新全其旧”的取向,颇为中国古学张目。不过在他本人推动的“举国方主破坏”(黄节语)之大趋势形成后,梁氏提倡“破坏”的言论更受时人关注,影响甚大,而其“以新全旧”的主张反被掩盖而不显。结果适如其总结自己在晚清的作为,是“破坏力确不小,而建设则未有闻”。

今日中年以上之人大约都熟悉一句话:“破字当头,立也就在其中了。”这话在打仗争天下方面大概不无道理,因为多消灭敌人,也就保存了自己;破坏了敌对方面的统治秩序(包括社会秩序、经济秩序等),就能凸显敌对者的“失道”,使自己的事业更具“有道伐无道”的意味(古今中外任何时候,“民不聊生”的状态都是对既存政治权势的最大威胁;不过那时恰生活在“敌占区”的老百姓,因社会、经济的紊乱失序,恐怕要

多吃不少苦头)。这且不论,通常从“马上打天下”进入“下马治天下”的时期后,即旧日所谓承平之时,统治者便不再提倡破坏,因为此时的统治秩序已是自己的了。

但近代中国的情形有些特殊,即使在相对稳定的时期,政治领域之外的各类“革命”仍得到广泛的提倡,且常为统治者所容忍。与古今中外既得利益者多主张维护既存秩序的常态相反,民国年间许多社会精英,即社会学上所谓既得利益者,仍不断提倡思想、学术、家庭甚至佛教的“革命”,而且这样做通常并不妨碍其任高官或人名大学以取高薪(蔡元培和胡适皆是显例)。与社会精英提倡“革命”相伴随,当时学术界也充满了突破、打倒的愿望和实践。

问题在于,如果说“破中有立、破即是立”在政治领域还有相当实效的话,在不一定存在“敌对方面”的学术领域,“破字当头”恐怕未必就能“立在其中”。学界当然也始终存在不同学术倾向的竞争,但应该是所谓良性竞争;在这样的竞争中,一方若能正面证明自身取向、方法、见解的优越,则所谓不战而胜,反可收“立字当头,破也就在其中”之效。

1927年3月,姚名达给顾颉刚写信,转达王国维对顾氏的批评,他觉得顾先生“疑古史的精神很可佩服”,然提出“与其打倒什么,不如建立什么”的选择。其实以顾颉刚为代表的“疑古”取向也并非只打倒不建立,在方法论层面尤可说极有建树,但确以“破坏”为象征、为主流。而王国维自己早年提倡西学,所治多哲学、文学一类新学,对中国旧学或也稍带点“打倒”的意味。辛亥鼎革可能使王先生有了某种深层次的解悟,乃一转而研治中国经史之学,专重“建立”,在史学方面建树尤多。故其对顾先生所言,或也包括自身的省悟;其时距王氏自沉昆明湖已不远,这一赠言寄予了对顾先生的满腔希望,可谓语不重而心甚长。

然而,在一个“破坏”被认知为国家民族的“必须”且提倡各种“革命”甚至有助于人的上升性社会变动的时空之中,“破坏”真可谓左右逢源,不仅在意识层面的吸引力不言而喻,更重要的是其已渐入下意识层面,成为一种“自然而然”的惯性心理态势。结果是产生出一种较强的

“斗争哲学”，在“敌人”不明显时，也要寻找斗争的对象。新文化运动时文学革命的发起人胡适承认，是这一革命的后起响应者钱玄同“为文学革命找到了革命的对象”，最能体现当年“自立自破”的风气。此风今日犹存，有时还愈演愈烈。

目前多数热衷学术打假者，因爱学术而维秩序，出自善意无可置疑。然结果或未必如其所料，亦不难预见。有意思的是，这些人下意识中多少带有“打天下”思潮的余绪（尽管其中不少人相当年轻！），又不无自相矛盾处：他们的总体思维趋向比较适应乱世而非治世，特别是倾向于斗争哲学而不看重建设；然在具体为学术立规矩方面又比较习惯于自上而下的“一元化”政策，反对各大学自定“土政策”（参见本书《学会共处：“双不赢”未必即“双输”》）。合两者而共观，多少反映出一种从“马上打天下”到“下马治天下”的过渡心态，有意无意中不免以政治的模式思考学术。其实就学术言学术，正不必以“斗争哲学”为宗旨，或者还是应该回到王国维之所言，“与其打倒什么，不如建立什么”。

学术应提倡以建设为主，实为对近代中国整体大环境和学术界的具体发展有深刻领悟的见道之解，非常值得后人细心体味。这里所说的“建设”，不仅是正面的论述，也包括胡适所谓“严格的批评”。清儒朱一新说，作者著一书，“必有一书之精神面目”。批评者若能尽量设身处地，思作者之所思，而努力了解其所欲言，便可以认识其“精神面目”。如陈寅恪所说，必与立说之人“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”。学术批评最理想的状态，是批评者能与原作者进行不低于原书原文层次之真正学术对话；而最低限度的要求，则是将批评局限于学术范围之内，尽可能减少“功夫在诗外”的空话。

应当看到，真正打击“伪劣”学术（而不是借机炒作）者的手段虽为破坏，其目的仍在于建设。今日学风的败坏渐呈史无前例的态势，的确不容忽视。所以或不妨破坏与建设并举，打假者继续打假，而建设者仍努力建设，希望能鱼与熊掌兼得，使学术逐渐往健康的方向发展。惟在

两者并进之时,必须强调以建设为主、破坏为辅;若建设不足而破坏有余,无论动机多么善良美好,无意中仍会走上一条自毁之路。至于学术风格尚未确立的青年学子,还是多提倡建立的一面更好,庶几养成一种建设的学风,虽不能人人皆成王国维,多少总建立点什么,为整体的学术建筑增添些许砖木,将来亦不致后悔无所建树也。

原刊《东方文化》2001年第6期

学者立言宜谨慎

——也说中美外交中的“承认”与“认识到”

最近读到北京师范大学黄安年教授的大作《是“承认”还是“认识到”？——评人教社历史教材对外交原则问题的歪曲》（《学术界》2001年第6期），文章指责人民教育出版社的中学教材《世界近代现代史》（下册第102—103页）中关于“在中美发表的上海公报中，美国承认只有一个中国，台湾是中国的一部分”一句是对美国或中国外交原则的歪曲，因为黄先生查对了“中美上海公报”的中文原文，其措辞是：美国“认识到”中方的立场是“只有一个中国，台湾是中国的一部分”；他认为，“认识到”不能等同于“承认”，尤其在外交文件里是如此。

黄先生强调，“外交文件中措辞的表述，是不容随意解释的原则问题。对于基础教育历史课程来说，更是关系中华民族整体素质提高的大事，也是关系尊重历史事实和准确解释历史事件的问题”，故“这是任何一位严肃的史学工作者、学术研究者、教材编写者和中学教师们应当明辨的原则问题”。作为一个史学从业人员，我相当赞同对基础教育历史教材予以关注。从黄先生的文章中看到，这是一个已经争论两年的问题了。黄先生自己在1999即提出了这一问题，后有政协委员在2001年3月的全国政协会议期间正式提案质询，教育部也有正式的答复。

教育部的答复说：“为了避免理解上的偏差，人教社还特别核对了

1972年上海公报的英文版,发现与该公报中文版中‘认识到’一词相对应的英文单词‘acknowledges’”在一些英汉词典中的第一个释义都是“承认”,则“‘认识到’与‘承认’两个词实际上并无本质差别”。这样,该“教材的叙述似乎也没有错”(此答复文字转引自黄先生文,下同)。

在黄先生看来,问题已上升到“外交文件中‘acknowledge’和‘recognize’两词在中文究竟怎样表述确切”这一关键的“语言学”问题。他为此“仔细查阅了40部以上”的各国词典、引用了15种英汉或汉英辞典,并请教了语言学、美国史和中美关系方面的数位专家,用了一万多字的篇幅“向读者提供必要的权威资料”,并确定“在外交文件中把‘acknowledge’解释成‘承认’显然是理解上的错误”。

不过,语言学上的研讨与“基础教育历史课程”这一黄先生最初提出的问题有些距离,还是应当回到他所强调的主张,即“尊重历史事实”并按外交文件的“原意表述”。黄先生反复引用了1972年在上海发表的中美联合公报及1978年中美建交联合公报(皆中文本)关于中国立场的类似表述,前者说“美国认识到,在台湾海峡两边的所有中国人都认为只有一个中国,台湾是中国的一部分”;后者说“美利坚合众国政府承认中国的立场,即只有一个中国,台湾是中国的一部分”。他认为美国的立场从1972年的“认识到”到1978年的“承认”,是“有一个变化过程的,在外交辞令上是不能含糊的。历史教材在这个问题恰恰是弄错了”。

实际上,在这个问题上“恰恰弄错了”的是黄先生自己。理由很简单,在两份官方文件的英文本中“认识到”与“承认”都是同一个词,即“acknowledge”。换言之,美国政府两次都“acknowledged”中国政府的立场,而1978年的中国外交部(代表着中国政府)或认为中文表述中“承认”比“认识到”更能充分表述美方的立场,或即像教育部一样根本认为“两个词实际上并无本质差别”,所以改变了中文用语。由于这是正式外交文件,两次中文表述应皆得到美方的认可。且外交文件用语的修改应非随意,常规情形下经修正的后一次表述应更得双方的认可。

黄先生问道:历史教材“究竟是以史实为依据还是以编者自己的个

人看法为准？究竟是遵循中美两国共同认可的正式外交文件呢还是可以自己随意解释”？答案当然是以史实为依据、以文件为标准。按照这一答案来看，如果确有所谓语言学“理解上的错误”，犯“错误”的就是中美两国政府。倘若中美两国政府没有“理解上的错误”，那就只能是黄先生“理解”有错。我想，在外交文件的用语方面，实际运用者的理解恐怕更为“正确”，而且他们在确定用语方面的严谨和认真决不让一般学术评论者，因为这里牵涉到各自的国家利益！

陈寅恪说过，“解释古书，其谨严方法，在不改原有之字，仍用习见之义”。在历史研究中应遵循陈先生提出的这一准则，我个人至为赞同。不过中学教材是否也必须如此，还可以商讨。可以说，在用中文表述上海公报时用“认识到”更切近当时的历史，但若为避免造成英文不甚佳的中学生出现与黄先生相类的误解，改为“承认”也没有太大的问题。毕竟是中美两国政府同意了同一英文词汇的两种不同中文表述，且应更倾向于认可后一次表述，则更晚出的中学教科书在并非直接引语的情形下采用前一表述，应可接受。教育部的“答复”说教材关于上海公报的概括“应该是符合历史事实、切合问题本质的”，并无太多可以挑剔之处。

黄先生试图提高中学教材准确性的用心至可感，他说该教材的表述“在学术上是很不妥的”，可能是将大学里历史研究的标准运用到中学教学之中了（其实也仅略有“不妥”，尚未到“很”的程度）。但他进而责备该教材的表述“在政治上也是不严肃的，在效果上是非常有害的”，并正式断定为“明显的在学术上和政治上的错误”，多少有点让人回忆起“无限上纲”的时代，不太像学术争鸣的口气。不论这一教材在其他方面有无史实问题或有多少问题，关于中美公报这一条基本不存在学术问题，尤其不曾“歪曲”不论美国还是中国的外交原则。窃以为学者立言宜谨慎，最好将讨论限制在“学术”的范围之内，不妨将“政治错误”留给更专业的人处理。

在学术范围内，黄先生自己反更适用于“在学术上是很不妥的”这一判断。因为他不仅对外交文件的“理解”不够正确，而且还在此基础

上尝试了他所说的“解释历史事件”的工作,并得出了自己的结论,即美国政策有一个变化的过程,“上海公报中美国的‘认识到’和建交公报中美国的‘承认’是有区别的”。美国政府的英文措辞既然未变,仅据中文文本的词汇改变从语言学角度考证出美国政策的“变化”和“区别”,这一结论恐怕不立,反更接近黄先生所说的“随意解释”。

本来只要稍费力核对一下中美公报的英文本,就不至于得出这样的结论。且1978年中美关于建交的联合公报之英文本并不稀见,在任何大学图书馆都应有的《北京周报》(Peking Review)当年第51期(1978年12月22日)上即可查到。论者或曰:黄先生毕竟阅读了中文本。信然。可是在讨论以英文为官方语言的美国政策转变并涉及中英“语言学”时,顺便也浏览一下英文本,似更严谨。就其所强调的“史实”而言,文件原文的可据性显然大于不论数量多少的辞典。黄先生费了如许力气旁征博引,却恰恰不去核对引起争议的文件本身,这在平时治学已不甚妥,在试图纠正他人错误时就更不合适了。

而且,真要研究和探讨“外交文件中‘acknowledge’和‘recognize’两词在中文究竟怎样表述确切”这一“语言学”问题,正应该多引用“外交文件”本身,也只有“外交文件”才是所谓“权威资料”,才能解决黄先生提出的问题。既不核对引起争议的文件,也不引用一项其他的外交文件,却希望从众多的英汉辞典里求解答,不是有些南辕北辙吗?

近年史学界少数人为了提高表述的“理论性”,无意中常将简单的事情复杂化;黄先生将一个到图书馆30分钟内即可解决的史实问题上升到语言学高度进行探讨,为此“仔细查阅了40部以上”的各国词典,便相当能体现这一倾向。注重“小学”是中国学术的传统(清儒尤擅长之),跨学科研究是20世纪初年中国“新史学”早就提出的目标,后来傅斯年主持的中央研究院历史语言研究所也特别提倡史学和语言学的结合,但似尚未见有人主张研究历史问题可以不顾历史本事的考证而移位到语言学中去找答案。

至于有著名语言学专家在“查阅了多本国外和国内出版的词典”后

告诉黄先生,他“认为在外交文件中把‘acknowledge’解释为‘承认’是错误的”,我颇怀疑这是否黄先生引述有误。因为事实很明确:中美两国的外交家恰将此二词作为对应词使用,且包括这一用法的相关文件公布了二十多年,迄今未闻两国的职业外交家和外交学者提出异议。常规的语言学专家不一定就认为自己是外交领域里用语的专家,能“著名”者尤其不至于如此轻率地跨学科下判断。

从黄先生论述的理路看,更可能是他先转换了问题再请教专家(即增加了原不存在的“recognize”一词然后对比之),从而导致专家的答复虽支持他的论点,却未必符合事实。此虽非有意为之,等于陷这些专家于信口开河之窘境。如果黄先生坚持就本事论本事的史学常规,不转换其请教的问题,相信他所请教的专家都不致做出支持他判断的答复,因为这些专家都具有读英文的能力,而且以治学严谨著称,不会不看原始材料就“随意”下判断。

黄先生也引用了“外交部中国国际问题研究所苏格教授”的著作《美国对华政策与台湾问题》来支持他的论断,但他若不是没看明白苏教授的中文表述,就是引申了苏教授的观点而误用之。黄先生引用的苏著原文是:“从中美建交公报可以看出,其重申了《上海公报》中确立的原则,但又比《上海公报》向前迈进了一步。《上海公报》中美方仅仅是‘美国认识到,在台湾海峡两边的所有中国人都认为只有一个中国,台湾是中国的一部分。美国政府对这一立场不提出异议’。这并不等于美国承认了中华人民共和国政府是中国的唯一合法政府。而《中美建交公报》宣布‘美利坚合众国承认中华人民共和国政府是中国的唯一合法政府。’”

很明显,这里所说的“迈进的一步”是指上海公报中没有的内容,即“承认中华人民共和国政府是中国的唯一合法政府”。这一外交政策的“迈进”当然与先前美国“认识到”的那一部分相关,但在“中美建交公报”中根本是两个分开表述的部分,这在中文本里也非常清楚,常人皆不致混淆。美国先前“认识到”的内容也就是“《上海公报》中确立的原则”,对此苏教授使用的词汇是“重申”。这一段陈述直接明晰,要想误

解本来甚难；只有根本未曾通读过本来不长的中美建交公报全文，也不注意苏教授所说的“重申”，才可能产生误解。

无论如何，苏教授所论与“外交文件中‘acknowledge’和‘recognize’两词在中文究竟怎样表述确切”这一“语言学”问题完全无关，也不支持黄先生提出的美国政策“变化”论（美国的总体对华政策确有变化，但苏、黄两人所说的却是不同的“变化”；美国的具体政策表述也有变化，即将“认识到”或“承认”的主张之载体由“在台湾海峡两岸的所有中国人”改为“中国的立场”，可惜这不是黄先生关注的“变化”）。黄先生错误的根源就在于他把一个历史事实的具体问题变成了语言学的大问题，所有他请教的专家都是——也只能是——在“语言学”上支持他的见解，他所引用的所有语言学和非语言学文献也没有一处可以支持他所谓的美国政策“变化”说。

我宁愿相信黄先生不是故意转换教科书的问题，他也未必是有意曲解苏格先生的陈述，很可能因为这是一个长达两年的争议，在此期间积累了一些情绪性的因素，使黄先生多少带有胡适所谓“正义的火气”，稍偏离了学者的冷静。“三人成虎”的古训其实也适用于说虎者自己，第一次未查核相关的原始资料或只是个初步的失误，长期重复后自己也弄假成真，导致问题的转换；为证明这一新“问题”而扩展到旁征博引的“随意解释”（用中文文件的词汇差异去证明以英文为官方语言的美国政策的转变，便很能体现其随意性），无意中反日益远离了本题。

在某种程度上可以说，黄先生提出的问题本身也未必成立——所谓“把‘acknowledge’解释成‘承认’”这一被攻击的目标本身并不存在，它根本是黄先生的创造。在类似中美公报这样的双边外交文件中，只要没有正式确认某一文字的文本为正本，一个词义的一种文字表述是并立的。所谓“把‘acknowledge’解释成‘承认’”，无形中等于确认中美公报的英文本为正本，中文本不过是英文本的“翻译”，这恐怕并非中美两国政府的原意。再退一步言，即使按黄先生所“理解”的将英文本作为正本，这里也只有“翻译”而没有什么“解释”；若说中美公报的中文本

不过在“解释”其英文本，似又等而下之了。

黄先生近年比较热衷于“学术打假”，此文也是他的“打假”系列论文之一。然其热情有时似乎太过洋溢，他所提出的“歪曲”若真成立，也只是“歪曲”了美国的外交原则；美国政府当时不觉以“承认”作为“acknowledge”的中文对应语有何不妥，事后也未闻其提出修改的要求，似乎提示着他们并不认为这里存在什么对外交原则的“歪曲”。何劳黄先生代打抱不平呢？如果黄先生的确认为有“歪曲”存在，并且本着学术为天下公器的宽阔关怀，有意代美国政府“讨个说法”，不也应该先向中美两国政府提出商榷，然后再据以纠正中学教科书的错误吗？至于以“无限上纲”的手法希望引起“有关部门”的关注和干预，更已逾越出常规的“学术”范围，多少提示出某些“打假”者非“学术”的心态。

在我看来，比较正常的学术批评是“批评者在自己从事研究的领域内说话”。这一点我近来已说过不止一次，仍愿再次提请注意。黄先生驰骋美国史领域已数十年，但中美关系似乎并非他的强项；越界立论，又要避免给人以“外行”的感觉，就更宜遵循史学最基本的规则——尽量多查阅第一手资料。可惜黄先生热情有余而严谨不足，选择了将简单问题复杂化的取向，在自己不熟悉的历史领域尝试自己没受过训练的语言学探索，复受情绪性因素的影响，终走上“随意解释”的不归路。

“学术打假”实非易事，特别需要“打假”者自身在学术上立足稳固。如果以维护学术的热情代替严谨的治学态度，不核查具体文件中特定的文字表述就上升到语言学上进行悬空泛论，等于是自己制造一个本不存在的问题然后进行辩驳，正是典型的“自立自破”。这与“打假”的初衷实相违背，倒与“打假”的目标更为接近。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。”这句老话非常值得我们治史学者三思。

作者附记：

本文刊出后，黄安年先生又写出反商榷文章，气似颇盛。该文在2002年4月出现在“学术批评网”上，后正式发表在《学术界》2002年第5期，不久上又作为黄先生的“代表性学术论文”收入了他参与主编的《美国史研究与学术创新》（中国法制出版社，2003年）。^①我曾简短答复该文，然当时因对大学教授竟然在自己的错误被清楚指出并坐实后仍然能如此气势汹汹地以假乱真感到惊讶和惭愧，行文稍带“杂文”风格，不宜收入本集，有兴趣的读者可以参看《开放时代》2003年第1期的拙文《走火入魔的“学术打假”》。

同一期《开放时代》还刊发了《美国史研究与学术创新》另一主编任东来先生的《美国对台湾地位问题的立场——也谈“认识到”和“承认”》一文，任先生明确指出：“黄教授只注意到中文原文，没有注意去核对原文英文，在英文原文中，不论是‘认识到’，还是‘承认’，都是一个词，即‘acknowledges’。”因此，“仅就这一表达的语言而言，美国历届政府在台湾地位问题上的立场，几乎没有任何变化”。任先生对应列举和分析了中英文文献的相关部分，他认为，“连黄安年教授这样专门辨析两个公报差异的研究者，也被蒙在鼓里”的原因，是原始文献的某些表述的确存在“极易误导读者”之处。我想我应该学习任先生的风度，原谅黄先生的文字识读能力，也希望对此问题有兴趣的读者参阅任先生的大作。

^① 关于“代表作”的说法引自英堂：“黄安年等主编《美国史研究与学术创新》优惠邮购启事”（学术批评网，2003年4月18日），该“启事”在列举了文集各作者姓名后说，这些“老中青学者为本书提供了各自代表性学术论文”。

学术规范的主要目的是 建设而非防弊

——呼应王笛先生

最近读到王笛先生的《学术规范与学术批评》一文，^① 颇受鼓舞。尽管此文也是呼应目前“关于学术规范和学术腐败的讨论”，但却与多数空喊口号的表态式议论不同。此文以务实而非务虚的态度，相当具体地讨论了相关问题，提出了实在的建议，真使人有空谷足音之感。学术规范是每一个从事大学教育的学人都曾经或正在面临的问题，特撰此文以呼应王先生。本文主要就王先生提出的学术素质、学术创新和学术积累等问题稍作申论，也会论及一些与王先生见解不甚相同的层面。

【 学术素质与专家匿名审稿制度 】

王先生的务实态度在于一开始就将学术规范问题从相对抽象的学术道德层面下放到具体的“技术性标准”，如他所说：“国内对学术规范的呼吁大多强调一种学术道德，这无疑是十分重要的，但中国目前尚未

昨天的
与世界的
：从文化
到人物

^① 王笛：《学术规范与学术批评》，《开放时代》2001年12月号，以下凡引此文不再注出。

制定学术界普遍认可的一种技术性标准,往往使那些即使力图严守学术规范者也常常感到无所适从。这犹如一个社会只强调伦理道德,却不制定维护这种伦理道德的法律,这种社会难免陷于‘无序’状态。形成一个严守规范的学术风气并非是一朝一夕之事,但制定一种标准去约束和防止不守规范的行为却相对容易得多。”

在我看来,“形成一个严守规范的学术风气”远比“制订一种标准去约束和防止不守规范的行为”重要得多。根本言之,规范是为了从业者特别是初学者有章可循,其主要的出发点、目的和效果都在建设而非防弊一面,而并非针对抄袭者。如果不然,则王先生列举的美国持续存在大量的各类“规范”书籍,岂不是暗示着美国的抄袭现象至为严重且持久不衰?正如王先生所说,制订学术规范具有“促使学者以最高的标准来要求自己的作品”这一建设性目的,应有助于“学术研究水平的提高”。

不论建设与防弊,规章制度皆不是万能的;在特定的时空环境下,有时甚至可能是基本无用的。学术规范空有成文的条款是不够的,只有部分学人认可也是不行的,必须要如王先生所说达到“学术界普遍认可”的程度。现在国内一些学术刊物已开始实行专家匿名审稿制度,无疑是个好的倾向。但王先生则看到,“如果审稿的人本身的学术素质存在问题,如忽视学术规范等,恐怕学术研究的前景并不会由此改观”。这是深有体会的睿见。今日我们有些刊物发表的品质很差的论文,恰恰是经过所谓“外审”的。可见评审者本身的学术修养是个至关重要的问题。

“学术素质”不仅体现在是否重视学术规范,其所涉及的范围要宽广得多。说句得罪人的话,学术修养不足是今日学者(本文凡述及中国学者不足之处,皆包括我在内)的普遍现象。本来读书不算多,而学术社会的风气又日益急功近利,提倡“多出成果、快出成果”,使学者用以提高自身的时空日渐萎缩。在普遍学养不足的共相之下,各学者的程度又相差太远,教授或博士生导师这样的学术头衔几乎不再具有普遍

的意义。同为教授,有的人简直可以作另一些人的老师。博士生导师亦然。普遍的学术头衔既然未必意味着相应的学术评判能力,就给评审“专家”的确认带来极大的困难。

同时,相当一部分学者似乎还不习惯较中立地看待他人论著,已发表的商榷文章中便不时可见将不同观点作为“硬伤”而批判者,有时甚至宣称某一学科“唯一正确”的方法是什么,若违背便自然“错误”(这样的文章竟然能在高层次的刊物发表,或也提示着相关编辑对“学术”的认知)。^①有些学者看见与自己观点甚至风格相异的文字便断然否定,而所提出的理由又往往抽象空洞;对评审对象持肯定态度者亦常类此。^②更可怕的是,一部分有一定学术地位的学者已渐停关注本学科相关领域的学术发展,他们的确是“专家”,但其专长基本停留在若干年前该领域的专业水准之上。

只要出现上述情形中的一种,专家匿名审稿制度便未必能成功地维护学术品质。尤其被看作某一领域专家的评审者不熟悉所在学科领域的研究现状,是导致抄袭或重复的论著能顺利通过“评审”而得以发表的主要原因。此类明显的问题还相对容易纠正,真正阻碍实施广泛

① 学术研究的主要特点正在于未必有什么“唯一正确”的方式或方法,在学术对话中预设一个“唯一正确”的标准然后据以评判,与“学术”本身的基本精神就不相合。黄宗羲在其《宋元学案》的序里曾说:“孔门之中,师、商之论交,游、夏之论教,何曾归一?奈何今之君子,必欲出于一途?”然黄氏所针对的观念却一直在流传,今日在研究方法上主张“唯一正确”的学者大约即受“必出一途”观念影响太深,养成了凡事皆欲定于一尊的思维习惯。参见罗志田:《提倡和而不同、多元开放的学术对话》,《中国社会科学》1999年第4期。

② 这仍然涉及对“学术”本身的认知,如今学术日益受到政治特别是以多取胜的“民主方式”影响,寻求“共识”无意中成为不少学者追求的目标。其实学理上能达成共识固然不错,但学术机构和刊物的主要任务恐怕是确保各种学术问题都能得到公开、公正和公平的辩论(这是套用普林斯顿大学校长 Shirley Tilghman 最近在该校一次充满争议的研讨会上的讲话,她说:“The role of the University is to insure that questions are being openly, honestly and fairly debated.”)。

的专家匿名审稿制度的,是学者无学、专家不专,以及学者缺乏中立地看待同行作品的容量这些相对普遍的现象。即使从技术层面言,我们许多学者恐怕还需要学习怎样写评审书。类似“结构完整、观点正确、论述有力、具有新意”这样的肯定意见和“缺乏深度、观点陈旧、问题意识不足”一类否定评语都还不少见,而这类并不具体的审稿意见也尚能为编辑部所接受。问题是,它们在多大程度上说明了被审作品的实际贡献或不足呢?

尽管有这样那样的困难,我并不因此就主张暂不实行专家匿名审稿制度。正如民主只能在实行中学习和适应一样,只要充分认识到这一制度在当前学情下的局限性,学者和编者双方应可在实践中逐渐习惯和完善专家匿名审稿制度。学者应在追踪本学科相关领域学术新著的同时,提高自身素养,即使对一篇不甚满意的文章,也尽量较中立地指出其长处和短处以供编辑部考虑。刊物编辑则可注意非万不得已不请较长时间不发表某一领域论文的学者担任审查人,不接受空洞不具体的评审意见,对于不负责任的评审者,特别是那些对抄袭论著投赞成票者,刊物可将其列入“不宜评审”名单。

有一点我与王先生的观察不甚同,尽管我们今日学界的抄袭现象已较严重,甚至有人因怕被抄袭而采取引文不作注释和修改档案题目这类“犯规”层次并不低的做法,我仍不同意中国学术界已“抄袭成风”的判断。要怎样才算“成风”当然是个见仁见智的问题,不过王先生毕竟去国已逾十年,有时看某些信口开河的网络或媒体报道稍多而忽略了正规的学术刊物,也未可知。在今日这信息爆炸时代,看什么多了无意中便会受其影响。网络本以“虚拟”著称,其消息之可据程度当然要打个问号;报刊电视的从业者多非学界中人,其关爱学术的热心甚可感,然“外行看热闹”的味道总不能免。反之,如王先生文中提到的《历史研究》、《近代史研究》和《清史研究》,那上面的文章恐怕不支持“抄袭成风”的判断。

自人类形成“社会”而开始订立各类规则而来,各式各样突破规则

的尝试便不曾间断。犯规和犯罪是伴随人类社会共生的常态,在绝大多数时空里皆未得到正式的肯定(对特定的某些规则,不同文化可能有歧异的想法)。故抄袭这类明显的犯规行为对真正的学术不可能形成多大的冲击,那种看见有人因抄袭而得利便仿效跟进之人,本不必在学界求生存;因为有人犯规自己便采取同属犯规的“自我保护”措施之人,并不能罪减一等,也不甚适合学术社会。有时后者对学术的负面影响比抄袭一类还要大得多,盖其似乎有相对正当的出发点,表现得也较隐蔽。

王先生认为,“国内学术界对引用和注释都没有具体和严格的规定,因而使抄袭者有机可乘”,似有些误会了学术规范的主要目标在建设而非防弊;同时如他所观察,对引用和注释的规定疏漏直接使那些以不注材料出处为“自我保护”措施之作品得以发表出版。换言之,抄袭和反抄袭者所利用的皆是同一规则的疏漏;若引资料而不注,学界实无法判断其是认真查来还是从别处抄来。这就提示出注释方面的问题更广泛,也比抄袭更值得关注。

【 学术积累和学术创新 】

王先生自己便“经常看见有些学术专著和论文,甚至包括一些德高望重专家的作品,注释寥寥几个(而且几乎都是原始资料),对于同行专家来说,不知通篇所讲哪些是他自己的,哪些是别人的;之前有些什么现存研究,自己在哪些方面有新的建树。尽管明显的有些是别人早已研究过的题目、内容或观点,但这些专著和论文对以前的成果并不提及,似乎都是‘开拓性’研究,都是‘新’材料,都是‘新’观点”。他发现,西方的论文写作十分强调“对话”或“争论”,即是否加入学术界所关注的一些普遍问题的讨论;且任何具体研究都应“涉及这一课题更为抽象的理论和方法问题”,因而也就基本不存在什么“前无古人”的开拓性研究。

这个问题我自己也曾提出过,只是层次较低,尚未及“抽象的理论

和方法”而已。2000年我就指出，“写文章或著作不引他人的相关论著在今日史学界就特别流行，许多人的论著也不是没有第一手资料，但似乎总像是个开拓者，全不见他人相关研究的存在。史学发展到今天，除极个别的小问题外，几乎已不存在无人研究过的内容，尤其不可能没有相关的研究。比如要研究刘邦，如果确实没有既存的研究在，那也可引用对项羽的研究，如果连项羽的也没有，那总还应有对秦始皇、明太祖或者外国什么王朝开创者的研究在，至少也还会有关于刘邦所处时代的文化、社会、经济、政治等研究在。学术论著如果不与以前的研究挂钩，其实也就不曾进入整个的学术发展流程，恐怕也难真正地算作学术”。^①

出现这些弊端不能完全责怪我们的研究者，特别是初入道的研究者。不少学术刊物和出版社过去并不十分强调这一点，许多大学教师视此为必然的“应该”，所以根本不曾告诉学生（自己也不守此规矩者的老师也不能说没有）。如果老师肯拨冗讲讲这类粗浅的起码要求，如果凡未引证他人论著而又没有一开始就申明是“完全”开拓之作的论著均不得出版发表，这类问题应该可以很快得到解决。前些时候中央电视台“东方时空”栏目曾就“纯洁学术”问题请了三位学者作即时访谈（但显然是经剪辑之后才播出的），其中秦毅教授便特别强调老师有责任告诉学生这一点。^②

这也涉及目前说得极为热闹的“创新”问题，现在各方面都特别提倡创新，强调开拓性，有些学校的博士论文评审书就要求作者填出几条“创新点”。但这一倾向又明显带有从清季开始到新文化运动时特别流行的“有无新旧一派”的特征，即希望能割断历史联系而“劈空造出”一

① 罗厚立：《业余“学术警察”心态与学术表述》，《读书》2000年第7期。

② 秦教授是《中国社会科学》的主编，她能注意并强调学术规范中这一更具建设性的面相，使我看到了希望。其他两位受访者一是科学院负责纪律的，一为“学术腐败”问题发起者之一的单位领导，或因职责所在，或因具体的社会关联，皆更侧重防弊的一面。

个新世界来(顾颉刚语)。由于学术是一个不断发展的流程,到今天任何创新都是在既存研究的基础上产生的,没有学术积累,根本谈不上学术创新,故学术研究或应提倡走“温故知新”之路。即使是今日更流行的“推陈出新”,也应“推陈”与“出新”相结合,既不能仅“推陈”而不“出新”(此不少见),又不宜鼓励“劈空造出”的做法。

具体到以论文或著作表述研究结果这一步,仍以遵循同一原则为宜。若旧之不存,新又安在?故不论是温故知新还是推陈出新,学术论著的第一部分(可长可短,然不可缺)应该是“温故”或“推陈”,即说明对这一题目已有什么人写了什么论著、将此问题研究到什么程度、有哪些不足或尚可发展的余地等。其实也只有先写出这一部分,才得以铺垫出自己所做研究的必要性、重要性及可能的贡献,即其“知新”或“出新”之所在。在写作过程中各具体论点的陈述仍应如此,必与相关既存研究对话,才算是入了学术之流,也只有在这样的对话中才能真正呈现所谓“创新”。

实际上,除了普及性著作和教材一类(现在或许还应加上一些为升等而炮制出的作品),没有学者会认为自己的论著不是较过去的研究更进一步;进步可有大小,但总有所进,否则还有什么必要将其研究结果表述出来呢?故对学术而言,“创新”本是自然而无需提倡的。若“创新”也到了必须提倡的一步,要么是出了问题后的临时针对性措施,要么是误解了学术的自然秉性,也有可能出于对中国学界的现状认识不清。^①

现在一个流行的说法是外国人(主要指西方人)比较提倡也善于创新,而我们则讲究因循,故进步较缓。有人将此归咎于我们从小学到大学的教育方式,有人认为是体制的问题,更有人甚至以为是中国传统过

^① 就我较熟悉的史学而言,目前整体状况既非“好得很”也非“糟得很”,而是更呈多元化,即一方面学风的腐败确显登峰造极之态,然若以十年为分段,则90年代史学的创获至少在20世纪后五个十年中不比任何一个十年更逊色。

于“保守”使然。今日学校教育的确有这方面的问题,连大学教育都还在强调灌输知识而不是教会求知的方法,遑论中小学。这至少部分是“现代”教育特别强调“标准化”而造成的,在一元化且细致入微的管理下实行同一标准,当然保证了竞争的公平,其隐含的封闭性也的确不利于创造性的思维。

在研究生教育层次,情形相对多元化一些。我知道在工科和许多依靠实验的理科领域,导师出思想(在口语中通常用英文 idea 一词表述)而研究生具体操作是目前相当流行的方式,因为“拿项目”的是导师。类似表述在我参加的研究生培养和论著署名问题等讨论中不断得到重复,使我这样的外行也耳熟能详。我所听说的西方情形似不甚同,那里“拿项目”的仍是导师,然 ideas 常常是学生在讨论中提出,导师将其综合、系统化并提高以形成研究计划;而且被我们看得很高的“博士后”或尚能接受老板出思想的说法,因为他们本是老板花钱请来做事的(实则“博士后”同样参加讨论并常提出 ideas),但没有一个博士生敢于说其博士论文的“思想”是导师出的,也没有导师会这么说,因为博士论文最强调的就是研究者本人独立的创造性。^① 目前说中国学生和学者创新不如西方的更多是理工科的人,很可能便是他们培养博士的这种方式影响了这些未来学者的思维习惯。

在文科,“导师出思想”一说似尚不流行,但也存在究竟是以教知识还是教方法为主的争议;尤其是硕士生阶段,不少老师仍主张以传授“专业知识”为主。这一歧异自然反映在博士生的入学考试中,究竟是检验考生的专业知识还是所谓“分析问题解决问题”的能力,在不少学校中是长期争论的问题。这也意味着实际入学者是何种类型的读书人,很多时候硕士阶段培养风格不同的博士生入学后会有一较长的师生适应过程,若像过去那样限期三年毕业,显然不利于保证高品质的

^① 其实我们的学位条例中也有类似的条文,所以导师能够明目张胆地这样说或也是“有法不依”特色的一个表现。

博士论文。结果是老师和学生都倾向于走“因循”之路，最省事也效率最高的往往是从本科就跟随某一老师读书的学生。然而，固定的风格却未必有利于学生思维的开放，博士论文的品质在一定程度上是以学生放弃接受多种风格培训这一转益多师的收获为代价的。

这样一些 20 世纪新教育中产生的问题基本与传统无关，本来中国传统是儒家长期占主导地位，而孟子已说孔子就是圣之时者；“苟日新，日日新”的先秦古训虽有不同的解读，长期以来基本是从“日日新”的字面意思被人理解和认知的；求新求变的倾向虽未必是历代的主流，却也时起时落，续而不断，到近代更形成“新的崇拜”这一大潮，迄今不衰。从所谓“体制”言，也未必不想创新或有谁遏制创新——即使在计划经济时期，“技术革新”也是一个不断得到鼓励的做法，而且是产业及相关领域上升性社会变动的一个重要而稳定的途径。因此，目前中国人创新能力不如西方大体不必归咎于传统和体制。

若回到学术本身，中西在创新方面的差异反可能正是因为西方学术传统长期延续而中国学术传统曾经中断（不是全断）引起的，最简单的例子是西方的“经典著作”源源不断，且大体不存争议；我们说到经典，则动辄言几百年甚至上千年前的作品，说到近三百年便有争议，更不必说本世纪了。一旦学术传统中断，学术积累便虽有而亦似无，自然也就失去了创新的基础。就算能够从先进地方引进成套实验设备、最新方法甚至世界顶尖人才（以目前的实际当然基本做不到），也不过产生一定数量的近期成果，却未必能真正解决问题，因为思维方式和学术观念的改变需要较长时间的积累。

目前我们学术论著中的注释疏漏问题也部分归因于学术传统中断，而不是或不完全是中西观念的差异，更不像有些人说的那样必须到西方去找学术规范。清代学者已相当注意引书的问题，方东树之《汉学商兑·凡例》中颇列举前人各种引书注出处之法，并说明自己的选择是只注明引自某人某书，而不及篇卷。后来也有一些成文的规则，如陈澧便写过《引书法示端溪书院诸生》，提出“当明引不当暗袭”的原则，并一

一具体指出怎样引著者、书名、卷帙以及转引的方式；由于古无标点符号，更要求“引书之后，继以自己之语，必加‘按’字或‘据此云云’”，以示区别。^①

学术传统既中断，复受近代“劈空造出”新世界一类有新无旧观念影响太深，目前中国学界忽视学术积累的风气似呈现从无意到有意的倾向。如王先生指出，“对过去的研究要么不屑一顾，要么视而不见，要么有意回避的学术风气，已经成为中国学术发展的极大障碍”。他并举例说，90年代中期一位颇有成就的中年学者曾撰文呼吁重视清末新政的研究，却未注意到王先生自己从1984到1994年间发表了不下十篇关于新政的论文，而马敏、朱英等那时在新政研究方面也成果颇丰，故他对这一不尊重既存研究的呼吁感到“十分惊讶”，认为这会对这一课题了解不多的人产生误导，以致产生“低水平重复”的产品。

我非常赞同王先生关于忽视学术积累已成为中国学术发展障碍的观念，抱歉的是，我自己在最近又重蹈那位中年学者的覆辙，也认为清季最后十年的新政，特别是各级政府的实际举措，未见充分的研究。当时受到较多关注的“进步”方面是革命党人及其活动，而“落后”的一面是则所谓“立宪派”，关于这一群体的研究也主要侧重于其与“革命派”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往往被“革命与改良”之争所遮蔽。^②

王先生和他提到的马敏、朱英二位，如果允许我高攀，都是我熟悉的同辈朋友。在充分承认他们三位研究成绩的基础上，也应看到对个人而言“颇丰”的成果在整个近代史论著总数中仍只占很小的比例。与

^① 该文收在张舜徽：《文献学论著辑要》，陕西人民出版社，1985年，413—414页。有意思的是，陈澧并从正面提出，只有“明引而不暗袭”，才能体现引者“见闻之渊博”；若“暗袭”则不仅“有伤于笃实之道”，也不足见其渊博。

^② 参见罗志田：《见之于行事：中国近代史研究的可能走向》，《历史研究》2002年第1期。进一步抱歉的是我未曾读到那位中年学者的论文，否则便当引用在拙文之中。

对近代其他“革命高潮”的高度关注相比,或与对戊戌维新这一短暂改革的研究相比,我们对清季新政的研究还是显得相当薄弱。且过去涉及清末十年新政的研究都有大致共同的特点,那就是:一、对新兴的“改革”和变化大体持预设的肯定态度(当然是在指出“资产阶级局限性”的基础上肯定);二、相对更注重趋新的民间议论而忽视官方的实际举措,尤其忽视辛亥革命前几年的政府行为(他们三位在90年代中期以前的作品也不同程度地带有这些特点,近年的研究可见明显的改变)。

这两者都是可以讨论的,前者不无以“改革开放”时代的眼光看往昔事件的嫌疑;如果将历史事件放到较长的时段里考察,有些晚清新政措施未必就好,甚至可以说有明显的弊病。比如教育是否需要特设一个政府部门来管?如果需要,是宏观管理还是微观管理?具体管理到什么程度?都相当值得思考和分析。但既存研究基本是在对设置学部(仿照日本之“文部”)这一改革措施持肯定态度的预设前提下进行的,明显忽视私人办学和半官半私的书院等传统办学模式的长处。即使以“一切历史都是当代史”的眼光看,随着“改革开放”的发展,最近的政策不是给从小学到大学的各级私人办学以越来越大的运作空间么?清末学部的设置及其主导的相关改革对中国教育的利弊是否需要再研究和再评估呢?我以为是需要的。

至于后者,特别是辛亥革命前几年各级政府的所作所为,明显提示了不致“低水平重复”的宽广研究空间。比如,清末新学的兴办应是相对较受关注的题目了,然许多既存研究不过是以万字甚至不足万字的篇幅作整体的论述,兴办新学的过程本身至今仍然缺乏相对清晰的整体和局部的史实重建。根本是“革命与改良”竞争之外的众多清末报刊、文集、日记等资料和中央以及地方档案尚少为人充分运用,而“革命”和“改良”本身及其竞争也仍然有大量未及研究之处,至于不怎么趋新及本欲趋新却被认为守旧的面相更是极少被触及。且不说什么“抽象的理论和方法”,我们对那十年的中国究竟是个什么模样还相当模糊。所以,在承认既存研究成绩的基础上,我认为重视清末新政研究的

呼吁仍当其时。

广义言之，“低水平重复”现象如果确实存在，学术刊物及其寻找的评审人恐怕应负主要责任。学术研究是一个发展的过程而非“标准化”的固定产品，模仿的或无意中产生的重复作品至少在理论上应是无效的。对真正的学界中人，“重复”的学术作品不论水平高低，其实一眼便可看出。“重复”作品能通过不论是否匿名也不论内部还是外部的评审而发表，当然是因为所谓“专家”和具有“专家”水平的刊物编辑以及编辑部竟然没看出论文是“重复”的，实不知他们平日在做什么？也正因为有这样的刊物编辑及其聘请的类似专家，“重复”作品的生产者才能得到鼓励。

“重复”作品可分为无意中产生的和有意摹仿的两类，其对学术积累的态度刚好相反，前者完全忽视学术积累，少看他人论著；后者其实特别注重学术积累，专看过去论著中有“重复”生产价值者；且后者对我们学界的了解其实相当深入，知道何种方式的“重复”作品在何种刊物能够通关。至于所谓“低水平重复”，更揭示出某些刊物编辑及评审人不仅未曾追踪本学科研究的发展，实在是不具备审稿能力。不论“重复”与否，根本是“低水平”作品就该退稿；试想“重复”且“低水平”的文稿居然能通过评审，这还能算“学术”刊物么？

“创新”本学术之当有而“重复”乃学术之当无，如今却成为特别得到提倡或严防的关注对象，这就从不同侧面揭示出今日学界的主要问题未必是抄袭等明显的弊端，而是对学术本身的认知开始模糊和混淆。目前学界的某些不良现象正与“学术”本身的混淆相关，这里有学者本身的问题，许多在学术机构任职的人日益倾向于跨出本学科专业立言，且所论广泛而随意；同时也与各类刊物有直接的关系：除有些学刊根本不够“学术”外，还有一些学术品质尚高的刊物也不时思出其位，过分追求所谓“可读性”，进一步导致“学术”的混乱。^①

^① 参见罗厚立：《人鬼共舞：学术的多重围城式表现》，《东方文化》2002年第4期。

学术应该也可以尽量扩大其接受面,但不能以牺牲学术品质为代价,而当以学者自身提高学术素质为基础,通过注重学术积累走向学术创新。目前学界不守学术戒律的情形确已相当严重,制订相应的规则是必须的,但却不是万能的,尤其不能以防弊为主(作弊是古今中外皆不能免的通病,规章制度一旦以防弊为主,学术的真正目的就被手段所掩盖),更重要的毋宁是鼓励提倡学者的道义感和荣誉感,像王先生说的那样养成一个严守规范的学术风气;也只有学术社会的整体风尚足以构成一种具有约束力的无形体制,具体的学术规则才能起到应有的建设性作用。

原刊《开放时代》2002年第2期

论文评审与学术创新

我在几年前一篇小文中，曾将我们不少学术刊物编辑的非学术苦衷归因于尚未实行专家审稿制，并希望具有改革意识的学刊朝此方向过渡。^①几年后的今天，越来越多的刊物已开始实行或号称实行专家审稿制，但我们（包括学者和学刊）似仍不太适应这一制度，并生出一些新的弊端。有位朋友收到的退稿信便只说是据“专家审查意见”不拟刊用，却并未提及具体的“意见”如何。也许有的刊物是以“外审意见”作为退稿的婉词（用稿信上说是依据专家意见者便较少见），但我斗胆猜测，或不排除我们有的“专家”真就只下了“判断”而未曾提供具体的“意见”。

我也看过一些评审书，文字并不算少，有的甚至多达几段，然基本是关于结构是否“完整”及观点是否“正确”一类判断性意见。肯定者如此，否定者亦然。当刊物编辑部收到这类表态性的评审意见时，或为了维护自我形象，不好意思将此转达给受审者，所以出现上述的退稿信，亦未可知。有的评审意见稍涉具体，然却不是针对受审论文的基本论述发言，而是摘引评审者感兴趣的枝节内容或褒或贬，甚至大发感慨。后一类评审意见仍具明显的“态度”领先倾向。

^① 罗厚立：《功夫在诗外》，《读书》1999年第8期。

一般情形下,只要评审结果是正面的,这样的审查对受审论文没什么损害,但可能对刊物造成损害,甚至严重的损害。有一家相当权威的学刊曾发表一篇甚差的论文,据说就是外审通过的。前面说到我们的学刊还不太适应专家审查制度的一个例证,便是有的编辑部虽承认评审意见不甚高明,但却认为既已请人审,就应当“尊重”评审者。这与我们今日的“学情”相关,由于专家审查尚不流行,不少专家不愿接受这类吃力不讨好的工作,许多时候编辑要靠“关系”才能找到评审人,所以不能不对其表示特别的“尊重”。不过我还是希望编辑更加尊重其所编的刊物,及其所在的专业。

如果评审结果是负面的,则受损害的就可能包括受审论文和刊物两方面了。通常“态度”领先的评审意见都不涉或少涉具体,而更多体现评审者的“感觉”。有突破性的研究往往不易使维持既存思路者产生舒服的感觉,中外学术界因既定思维而无意中打压所谓“学术创新”的事例屡见不鲜(最多为人言及的是爱因斯坦获得诺贝尔奖的艰难)。这是学术评审与生俱来的困境,且通常越强调“规范”者越难接受和容忍具有挑战性的研究。这就更要求我们的学术评审必须就受审论文的具体内容发表具体见解,一一指明其具体优劣之所在。同样,刊物应予受审者以充分的答辩机会,并在出现争议时尽可能增加新的评审人。

如今学术日益受到政治特别是以多取胜的“民主方式”影响,寻求“共识”无意中成为不少学者追求的目标。由专家来认定文稿的刊发与否也多少体现着某种“求同”的倾向,其实学术不一定非“求同”不可。具体的学术问题能得到学人的共认当然理想,更重要的恐怕是对“学术”本身形成一个得到学人共遵的认识,即达到“约定俗成”程度的共识:学理上能达成共识固然不错,但学界(学人、学术机构和学术刊物)的主要职责恐怕是确保各种学术问题都能得到充分的讨论、辩论或争论,具体问题上出现歧异的想法,应当是学术研究最正常的状态。

学术评审非易事,担任“评审专家”也不简单。胡适曾说,民主政治不难,只要给老百姓尝试的机会,民众自会在实行民主的过程中学会民

主。就像“学游泳的人必须先下水”一样，推行“宪政是宪政的最好训练”。^① 同理，专家审稿制的推行尽管出现了这样那样的弊端，还是应该继续。相信包括我在内的学者可以逐步“学会”怎样作“专家”和怎样审稿，从而提高我们的学术品质。

今日许多学者还面临着另一类论文审查的任务，即学位论文的评审，这里面同样有不少需要适应和学习之处。今春各校学位论文答辩前夕，不仅拜读各类博士硕士论文较多，且需要填写评阅表格，其中特别使人注意的就是近年对学术“创新”的强调。尽管“新的崇拜”是近代中国一个持续的现象，“学术创新”这一提法本身大致也是个“创新”，我念书的时候便似未听说此语。究竟怎样理解所谓“学术创新”，估计可能也是言人人殊。一项表述出来的研究成果（比如论文、著作）应对相关题目的认识有所突破或推进，乃是正常的学术研究题中应有之意；从来还没有人会自认其“研究”并无新意可言，大概也很少有人会认为全无突破或推进的学术表述谈得上“研究”。

如果一家理发店以告示特别提醒该处是真正理发之场所，我们或者就可从中看到社会的变化，即一些理发店已不怎么履行其常规的功能了。研究生的本职正是学习如何“研究”并实践之，倘若其常规应做之事成为提倡的对象，恐怕也揭示出某些“社会变化”正在发生。我的理解，特别强调学术应该“创新”是针对我们学界的正常学术秩序受到扰乱的一种临时性反应。也就是说，有些并无新意可言的陈述品本非学术研究，却自诩为或竟被视为“学术研究”了。

现在学术戒律败坏的现象的确存在，也引起不少人的担忧。大学中一些相关职能部门为此制订出不少针对性的规章，其中许多都涉及各类评审。其立意不为不美，但遗憾的是，有些规章想像力太过丰富，无意中起到了进一步扰乱正常学术秩序的作用。不少学校的答辩申请

^① 胡适：《从一党到无党的政治》，《独立评论》171号（1935年10月6日）岳麓书社，1999年影印，11页。

书或所谓论文“自评书”，规定学位申请者本人必须填出论文的“创新点”（通常不少于三点）。其实学术创获本难以量化，当看其在什么层次和范围里有所突破或推进。若所见重要，一篇论文能有一点创获也相当不错；若不过标新立异，则一篇论文有百项“创新”，亦仅徒见撰写者之胆大敢言而已。

有些学校进而要求申请学位答辩者自己列出论文的“不足之处”并提出“改进方法”，在我看来这就有些违背研究生培养的常规：因为提交答辩的论文应代表撰写者当时的最高水准，若撰写者自己明知论文有“不足”，且知道应当如何“改进”，却并不实施其已知的“改进方法”而偏要提交答辩，这是否不够正常也不甚符合“学术规范”呢？有时这样的栏目甚至可能迫使学生“作假”：且不说理论上并不能排除可以有“完美无瑕”的学位论文出现，在我们目前的文化和学术氛围下，即使自认其论文已达到本人最高水平而并无“不足之处”的学生，也很少有敢冒“不谦逊”之风险者。如果造成“不足”的都是类似“沙尘暴致使航班误点”或“本校实验设备不如贝尔实验室”一类非自身的原因，这一栏目的用处何在？

如今世风不古，有时老师也不得不以类似的“做假”来表示“不假”。目前有些导师为了“避嫌”，或主动不参加学生的答辩委员会，或在答辩时特别提些较“深刻”甚至带“刁难”意味的问题，以示公允。前者我以为不必，至少我从来都坦然参加。后者只有少数特定情景才可以理解（譬如导师不认为可以答辩而学生一定要提交答辩，或师生间对某问题有不同意见而学生坚持己见，或老师在同意论文交稿后新近产生某项意见等，这些都以当场说明原因为宜），多数情形下实际是“违规”——因为导师本身也是论文的责任人之一，若看出任何问题应在提交答辩前向学生提出并要求其修改，而不是留到答辩时再让学生知道。

这两项被迫“以假示真”的作为隐隐约约提示着一种很可怕的社会现象——从事学术研究本是一项真正冠冕堂皇的事业，如今却因极少数人不名誉的行为而有变成监控对象的趋势。如果学生和老师更多被视为需要防范的潜在“犯规”者，而不是看作某种高尚事业的参与者，师

生的荣誉感日益为避免犯规的琐碎努力所取代,我们还能期待多少学术的创造性呢?

在有些学校的表格中,评阅人必须对申请学位者自己填出的论文“创新点”打分。这使我感觉相当困难:怎样将所谓“创新点”进行量化并予以“评价”对我而言还是需要探索的“新课题”,可我却必须给出可能关系到被评审者前途的“评价”!更使我吃惊的是有些学校还要求对申请人自己列出的“不足之处”也予以评价性的打分,这更让我感到无所适从,因为我确实不知道在这里是高分还是低分表明对论文的正面“评价”?或许,论文的“不足之处”越少或越不“确切”,越当视为论文成功的标志,尤其因为有的学生本是不得不表明“谦逊”而已。^①包括我在内的多数担任“导师”者都是做过学生的,对这类可能放入档案的材料,我们难道可以不为被评审的学生考虑考虑么?

如今有的大学以“创新”为“校训”的内容,不可谓不重视。但强调的同时,是否也该向年轻人谈谈学术究竟怎样创新?从我所在的史学领域看,今日博士论文中“好大求全”的倾向相当明显,有的论文题目大到恐怕可以写十卷以上的专著。我曾见到有论文自称某方面的研究已甚丰富,却少有人进行系统总结,该作者毅然起而“填补这一空白”,并进行理论的提升。在其不得不填写的“创新点”中,首选即是该项“填补空白”之举。一个领域的总结通常是由相对资深且学有所成者为之,理论上当然不排除新入门者可以做得更好,然既曰总结他人成绩,不是较难有所“创新”么?^②

① 我感到高兴的是,今年收到南方某重点大学的评审书上,对“自评书”不足之处的打分标准已注明:“自评确切为‘A’;较确切为‘B’;一般为‘C’;不确切为‘D’。”当然,如果一篇真正优秀的论文,其“不足之处”本是学生被迫找出的,就很可能“不确切”。作者2004年补注。

② 只是较难而已,却不是不可能。总结综述的同时也很可能提出新的问题和发展的方向,尤其是当总结者与总结对象之间存在着观念的时空差异之时(详后)。但若不过整合最近一段时间的研究,总结者和总结对象关怀思考的问题基本一致,借总结而有所突破仍非不可能,却会相当困难。

另一方面，不少自称“填补空白”的论文又全不提前人所作，真给人以“无中生有”之感。我倒觉得，上述答辩申请书既然规定必须由作者自己标明“创新”，首先应当要求其说明“创新”的基础。盖没有继承，何来创新？继承之不足道，又安可言创新？若真是“白手起家”，也须具体说明之。前些时候电视中常听见一句老话，谓“继往开来”，且通常置于“与时俱进”之前，窃以为这一思路应当贯彻到学术领域。至少在我所从事的史学领域，只讲“开来”而不言“继往”的取向非常不合适。

章学诚曾提出：文士见解，不可与论史文。他以为，“文士论文，惟恐不已出；史家之文，惟恐出于己，其大本先不同矣。史体述而不造，史文而出于己，是为言之无征。无征，且不信于后也”。故“文士剿袭之弊，与史家运用之功，相似而实相天渊；剿袭者惟恐人知其所本，运用者惟恐人不知其所本。不知所本，无以显其造化炉锤之妙用也”。^①不幸今日史林渐染文士之风，有些人的确“惟恐人知其所本”。从“学术规范”言，相关题目的既存研究，是正常学术论著不能不述及的。真正具有“造化炉锤”之功夫者，正不避引用常见史料和他人著述，必多用而后益显其功力也。

史家固当注重言有所本，在刘勰看来，文士也不必太顾虑言非己出，其“品列成文，有同乎旧谈者，非雷同也，势自不可异也；有异乎前论者，非苟异也，理自不可同也。同之与异，不屑古今，擘肌分理，唯务折衷”（《文心雕龙·序志》）。苏轼所谓作文如行云流水，依势而行，势尽而止，大致也是此意。文章有其势、理，犹学术研究之有其规范和理路，顺其自然，何虑异同，更不必有意趋避。章学诚说得好：“古人于学求其是，未尝求异于人也。学之至者，人望之而不能至，乃觉其异耳，非其自有所异也。”^②

^① 章学诚：《文史通义·与陈观民工部论史学》，仓修良编，上海古籍出版社，1993年，294、298页。

^② 章学诚：《文史通义·砭异》，123页。

不过章氏既如此说,大概他所处之时已出现治学以“求异”为高的倾向了。民国后此风不息而反盛,周荫棠在抗战时观察到:“晚近风气,竟尚小题大做,文必翻案,言人之所未言;此之谓发明,此之谓专家。”为了避同趋异,有人“专搜孤本秘籍,不读常见之书”;这样“不求本根,但寻枝叶;能从小处着手,未从大处着眼”的结果,不少专家能“知人之所不知,而忽己之所应知;通人之所不通,而忽己之所应通”。其实“学术进步,原同接力赛跑,后来居上,本无足奇。必也有所承而后成,有所变而后大”。^①

这是套改桐城文派学作文的名言:“有所法而后能,有所变而后大。”在这方面真可说是文史不分家,固无多少文士、史家之别。程千帆基本是“文士”一类,他也强调“学术自有源流,抽刀安能断水”。中国“现代文学之发皇,初不如提倡者之预计”,亦因提倡者“矫枉过正之咎”。以当时之“现代文体言,所受西洋文学之影响,实远过于前代文学之沾溉。故以历史眼光论之,殆属脱节。此亦由不习旧体,即无法创变新体。盖文学自有其历史上之连续性,初期之词人多工诗,初期之曲家多工词,则其明证。惟如是,乃能蜕旧生新”。^②

程氏所说的“脱节”,颇类今人所谓“传统的断裂”。文学方面“不习旧体”是否即“无法创变新体”固可再探索,然“历史连续性”的中断未必利于“创新”,则大致可立。今日有些人提倡的“学术创新”,正以立异为高,而忽视了学术的“变而后大”是以“承而后成”为基础的。尤其是研究生的培养,首先是让其掌握本专业基本的治学功夫,毕业论文的评审,似亦当注重于此。至于一定程度的“创新”,乃是任何学术“研究”应有之义,故周荫棠以为“后来居上,本无足奇”;对此自不能忽视,然只要其做到“法而后能”,则“变而后大”自可期之于日后。

若学术如流水,“抽刀不能断水”与西儒所谓不能同时踏人一河之

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

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

说相通,则“法而后能”的阶段本身也已包括了一定程度的“创新”。近人陆绍明论著述的“因”与“创”说,“古人著书,无意于为因为创。古有善法,不妨窃其法以适我用”。如司马迁“具不可一世之才”,其著述体例却“多假借古人”。盖“天下事有因无创,明明为创者,其中亦有无数原因”。有些看上去“明明为创而不为因,安知古人不先得我心,见之而未言也”。虽然,古法古言而我述之,“则古法古言如我创也。何者?其法其言,古人得之;而我述其法述其言,运用之心,未必与古人合也;此一人述彼一人之言笑,则言笑诚为彼一人之言笑,而声容未必与彼一人合”。^①

换言之,述古法古言看上去虽是“因”不是“创”,且主观上也立意于“因”而并未着意于“创”,然表述者和被表述者的时空之异和“运用之心”的可能歧异,仍使经过再表述的“古法古言”具有表述者之“我创”。孔子自称“述而不作”,或视“作”极高,以为没有根本突破性的大创造不可言“作”;其言婉转,然谦退中也有几分自负。盖其虽未必算已“作”,至少也有所“述”。^②从陆绍明提出的角度去体会,“述”即是“作”;若再结合孔子向来主张的“温故知新”思考,“述而不作”或许还蕴涵着更积极的立意。^③真能做到“温故知新”,则“述而不作”即可达到章学诚所说的“人望之而不能至,乃觉其异”的境界,又何须“求异于人”!

原刊《文史知识》2003年第9期

① 陆绍明:《史记通义》,《国粹学报》第1年(约1905年)第10期。钱穆曾阐发公孙龙“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。”其意略近。参见钱穆:《中国思想史》,香港新亚书院,1962年,32—33页。

② 许多学者迄今还在考证和争论孔子是否编定或写定“六经”,若我们采信他老人家的“夫子自道”,则其进行了某种类似的工作,大致可立。

③ “述而不作”下面一句即是“信而好古”,夫子固言“好古敏以求之”,正可视为“温故知新”的注解。

人鬼共舞：学术的多重围城式表现

《水浒传》中有个李鬼冒充李逵而拦路劫财的故事，这一在原书中本属枝节的小故事却因近年“假冒伪劣”充斥市场而极受媒体的青睐，“李鬼”之名在媒体的“曝光率”相当高，早已远过其所冒充的李逵了。现在各媒体多有电子版，而网络中的词汇搜索功能也相当发达，若将李逵和李鬼二名输入进行搜索，结果可以想见，其所得条目的数量必是真不如伪。再假以时日，将来恐怕是李鬼人所共知，而李逵默默无闻；说不定哪一天还会出现《李逵考》这样的文章，以证明李鬼本李逵之仿冒品。盖读《水浒》的传统本已呈现中断之虞，传统一断，“假作真时真亦假”便成常态，过去常见的事物可能变为稀见，过去正常的事可能成为反常，而本来人皆所知的人物也可能成为“学术考证”的对象了。^①

《水浒传》的作者给仿冒者取名“李鬼”是颇有用心，鬼之本意或训归，意谓人之弃世实即回归其所来处，其寓意相当隽永可思；然在通俗小说笔记中，鬼又有似人而非人的特性，故李鬼者，似李逵而非李逵

^① 不过，传统中断后的“假作真时真亦假”是一种因历史记忆变化而无意中发生的现象，至少看上去相对“自然”，与有意识地“制假”终不相同。

且可能以假乱真也。在“李逵”这一人物或形象具体清晰之时，假李鬼遇到真李逵，便不能不现出本相；一旦被仿冒的对象本身淡出世人记忆而虚悬化，则真可能出现“假作真而真反假”的情形；甚至可能会有“打假”文章说《李逵考》是假学术，且其证据还看似充足，因为“李鬼”四处可见，形象清晰明显，而“李逵”反需搜索而后可得，且形象也模糊。

这并非我随意驰骋于想像之域，现在就有地位似不算低的教授（任职于某重点大学并兼任某学会的副理事长）“以假打真”的实例出现。可知今日学界的主要问题未必是抄袭等明显的弊端，而是对“学术”本身的认知开始模糊和混淆，乃使“以假打真”之举能以“打假”的名目呈现。^① 目前学界的某些不良现象多与“学术”的模糊相关，这里有学者本身的问题，许多在学术机构任职的人日益倾向于跨出本学科专业立言，且所论广泛而随意；同时也与各类刊物有直接的关系：除有些所谓学术刊物根本不够“学术”外，还有一些学术品质尚高的刊物也不时思出其位，过分追求所谓“可读性”，进一步导致“学术”的混乱。

在学理层面，“学术”与“非学术”的划分近已受到日带否定意味的关注，学术论著是否应该只写给少数专家看已引起较多中外学人的讨论。在后现代主义关于知识生产是权势运作过程及知识生产者应主动介入此过程这一观念的影响下，西方不少非后现代主义的学者也开始认真思考学术研究与公众甚至与政治的关系，其一个萌芽的倾向便是认为学术应主动与社会发生关系。这其实也是中西文化中共存的老问题，西人固有所谓知识分子应作“社会良心”的提法，中国士人更向以“澄清天下”为标榜。清代所谓汉学与宋学的一个重大差异就在于“学”是否应当或必须“致用”，或许暗受晚清汉宋调和风气的影响，新文化运动时不少人就一面主张为学术而学术，一面仍致力于影响和改造社会，希望能“与一般人生出交涉”。

20世纪初期中国的“为学术而学术”更多已是西来的观念，此后西

^① 参见罗志田：《学者立言宜谨慎》，《东方文化》2002年第2期。

方社会中学术日渐专门化,所以有今日对这一“现代”特点的反思。在中国,由于近代的外患内忧太多也太频繁,不仅以学术影响社会的理想越来越专往物质生产的方向努力(也可说是有中国特色的“专门化”),就是为学术而学术也很少能顺畅地实行,顾颉刚便一直在思考怎样营造一个可以让学者安静治学的“学术社会”。今日官场和商界之人也还有不少人文凭有兴趣,学术对社会当然也尚非全无影响。但正如顾先生很早就看到的,实际是“真实学问的势力不能去改革社会,而做学问的人反被社会融化了”。^①

在顾先生看来,这还是学术方面的努力不足,故提出正因“社会是应当改革的”,所以要“努力求学”。或许即因采取了这样一种反求诸己的努力方向,他一生改革社会的努力虽未必特别成功,到底成就了一位学术史上不可遗漏的学者。今日仍有不少试图改造社会的“人文者”,却因“求学”方面的努力不够,其对社会的影响如何尚待检验,自身不见得有几许“学问”倒是确实的。

其实“社会”的力量相当巨大,读书人的学力定力稍差,便多半不能避免“反被社会融化”的结局。由于“适应”时代的学术相对较易得到社会的接受,学术的社会反响常为时代需要所影响。但若社会反响成为有意追求的目标,学者有意无意会受社会的影响而说当时社会认知中“学者”应该说的话,则正如顾先生所说,自谓最能适应时势者,其实只是受时势的驱遣罢了。

学术与社会的关系落实到个体学者身上可以是多元的,不必人人一致;有人固不妨作书斋或实验室的专家,另一些人也正可发挥其对现实的关怀。我赞成读书人多少应有社会责任,所以个人虽力不能及,却并不反对以学术影响社会。惟学者要作“社会的良心”而关怀现实正不妨直言(怎么说和说多少可根据自身情况斟酌),千万不要将口吐真言

^① 本段与下段,参见顾颉刚:《中国近来学术思想界的变迁观》(1919年),《中国哲学》,第11辑,人民出版社,1984年1月,302—322页。

式的“现实关怀”议论也自诩为“学术”。有些学者的做法是凡写研究性的学术文章时用户口本上的姓名，而写不那么严格的评论或议论性文字时则用笔名或其他名字，其用意即在于区分“学术”与“非学术”。

遗憾的是现在以“现实关怀”而尸“学术”之名这一做法还比较流行，有些在大学任教者基本将专业弃置而渐以发表评论为实际从事的专业，且由于媒体需要“短频快”的即时议论，在“时势的驱遣”之下，其中一些人更从撰写“思想评论”转入时论，几乎任何一件引起国内外媒体关注的事都要当下发表议论，以代“学术”立言。且这些人相当有中国特色，即并不以思想家或时评家为自身认同，仍坚持其“学者”身份。

有趣的是，近年相当一些在我看来应属谈“思想”的普及刊物或文化评论刊物也坚持说自己是“学术刊物”，且的确不时被视为学术刊物，有些已进入各级各类机构制定的“学术核心期刊”范围。但这类刊物至少形式就不够学术，其中常有不少非常个性化的言论（窃以为学术表述应比较中性，所以语录体的禅门问答可以体现极高明的思想，却未必算得上研究。当然这或也是受所谓“现代性”影响的观念），且引文完全不用或不强调使用注释，有些刊物更必须去掉来稿的注释，怕因此会吓退读者。^①

最近一份新刊物《中国学术》发行后，曾有“特约记者”和该刊主编进行了一次关于该刊是否“纯学术”刊物的对话，相当有象征性。那位“特约记者”觉得有必要提出该刊“是否以纯粹的学术建设为宗旨”这样的问题已经相当反常（意谓名为“中国学术”的刊物可能还有“纯粹的学术建设”之外的其他“宗旨”），却非常能反映目前中国学界出版界面临

^① 这是主张制定学术规范者以后将要面对的一个困难：对学术论文而言，以注释的形式标明引文或他人观点的出处已成“必须”；而“非学术”文章引文可以不注（当然应在正文中点出立言者或被引的作品名）基本已成言论出版界约定俗成的规矩，后者到底是否算“犯规”恐怕还会有进一步的探讨。另一方面，注释的使用也未限于学术研究，有时为使正文更顺畅些，非学术的文章同样以注释的形式标明引文出处及说明一些问题。

的现实：一是刊物的名称未必反映其实际内容，二是一般认知中的“学术”已有“纯”和“不纯”之分（该主编则认为“‘纯学术’这种说法本身就值得推敲”，没有“理性的根据”）。^① 这次访谈大约即是针对“学术”已有不同指谓的现状为刊物作定性的说明（那位“特约记者”乃是刊物出版社的编辑），颇揭示出今日办刊者的窘境，特别值得同情。

以西方为蓝本的现代社会之分工倾向或者有些走过头了，但社会分工这一观念本身似乎还是可取的。“学术”与“非学术”就可以视为一种社会分工，尤当留意的是王笛先生最近指出的“学术研究”与“大众阅读”的区别。如他所说，学术研究主要是给同行专家看的，与迎合大众阅读口味的作品不同，故必须接受有些作品读者范围非常狭窄这一现实。^②

现在有些“学术研究”恰试图以“大众阅读”品的方式呈现（出版社尤其努力，总欲在书名、封面设计以及插图方面对学术论著实行大众化的“包装”，以为这样可以多卖），但问题尚不止此，更具冲击性的是本应主要承担“提高”任务的学术刊物自身也思出其位，向往着“普及”的社会分工。在今日中国特殊的国情下，就连一些层次相当高的刊物也不能不提出“权威性与可读性并举”这样富于想像力的努力方向，实际当然是希望通过“可读性”方面的努力来提高销售的数量。

孔子早就提倡“辞达”，并注意到“言而不文，行之不远”。苏轼认为，“辞达”就是能使表述的对象既“了然于心”又“了然于口与手”；这一境界实难达到，但把文字写得通畅些，让专家看得舒服，甚至让更多的非专家也愿意读，当不失为学者和刊物一个努力的方向。然学术表述的“权威性”与“可读性”许多时候未必能两全，以今日一般学者的实际学养看，这样的“双赢”状况基本是可遇不可求的；关键在于，当两者出

^① 参见《渴盼汉语学术的崛起——刘东先生访谈录》，《中华读书报》2000年9月13日“书评广场”专版。

^② 王笛：《学术规范与学术批评》，《开放时代》2001年12月号。

现冲突时,刊物选择什么呢?稍有不慎,则“双赢”尚未得,反可能出现“权威”既不足也并不“可读”的“两输”结果。

目前学术出版界追求“可读性”有社会和经济的原因,部分因为从计划经济向市场经济转化的过程中,学术出版的社会定位和社会分工的转变相对滞后,出版社和学术刊物过去是由国家保证拨款的,现在则转向自筹资金、自负盈亏的方向。就像本不应以盈利为目标的大中小学皆不得不承担起“创收”任务一样,今日硕果仅存的少数几家学术出版社也在金融压力下逐渐走向普及;而多数学术刊物虽然仍由国家拨款在维持,其拨款的增长幅度却远跟不上支出的增加,且随时面临着拨款终止的可能。简言之,以学术为主要目标的出版社和学术刊物在大转变进程中尚未得到适当的社会定位,其资金来源也日渐处于不确定状态。

与此相对应的是,早已处于市场经济下的西方社会已形成了一套学术出版的社会系统,定位在学术的出版社和刊物有其特定的方式获取资金,而数量的多少往往取决于其学术品质的高低,后者也就成为其主要的努力方向(西方情形较多元,这里只是大体言之)。这或者意味着当我们的学术出版之社会定位和社会分工在新的经济体制下逐渐确定并系统化之后,若其资金来源相对稳定,也会出现相对单一的追求目标和努力方向,即提高学术品质。

但即使就目前而言,我们也不能将中国学界任何问题都推向所谓“转型社会”的不稳定状态,这里还有不少更深远的因素。以史学为例,近年许多学人对史学研究的现状不甚满意,而相对比较共同的一个不满即是未曾出现众多学人能够全面参与的议题;有意思的是一些20世纪50年代后期到60年代出生的中青年研究者对其出生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。据我所知,有些高层次刊物的编辑也有类似想法,总以其所发表的文章未能引起广泛参与的讨论为遗憾。

很可能是针对这种具有相当涵盖面的心态,赵世瑜先生最近针对

2001年中国史学界“显得平淡无奇”一点提出“平淡是福”的观念，他特别指出，如果史学界“不是如此平淡，而是接二连三地大爆冷门，引起全社会的关注”，出现类似“批判《海瑞罢官》或评法批儒什么的”现象，那或许是“大难临头的征兆”。^①赵先生所举的例子或者太政治化一点，上述学人和刊物编辑记忆中的理想状态也许是关于“历史主义”或“历史动力”一类与历史研究稍更接近的大讨论，然其对广泛讨论的憧憬多少隐喻着较强的“全体参与意识”，大概真与“评法批儒”的文化大革命时代那全民参与的历史记忆有着藕断丝连的关系。

这样对广泛参与的期望恐怕有些超出学术范围了。从广义的视角看，学术研究中偶尔可能出现得到广泛参与的论题或影响广泛到超出特定专业范围的论著（如前些年美国库恩关于科学革命、纪尔兹关于文化诠释和萨义德关于东方主义的论著，皆是具体的研究而影响甚宽，却又皆非所谓纯理论性或思想性的著作），但这应当不是常态。

目前史学界多数人似乎主张史学是一门科学（我尚存疑，因为“科学”的一个要素是推算出的学理通常要以实验证明，更要具有可重复性，史学之能事似不及此），所以我们不妨到科学的其他分支去看看。好像很少听到数学、物理学、化学和生物学界的学人提出类似的呼吁，实际上，今日在不少学科内，跨过所谓二级学科（甚至三级学科）便可能根本看不懂别人的论文，我们能设想《数学学报》或《生物学学报》常常刊载全学科多数学人能够参与讨论的文章吗？不论古今中外，学术作品的接受者范围不宽、参与讨论者人数不多才是常态。

学术分科也是一种社会分工，有些学科与“现实”的关联紧密，如经济学之于“人世”和社会学之于“三农”等；若史学，便最多只能稍及其渊源发展。从真正的学术视角看，某一学科的学者通常只在其专业领域内较有发言权，越界说话便未必权威；假如史家之关怀议论总在“人世”和“三农”一类问题上，这样的“跨学科”立说，其权威性无限趋近于无，

^① 赵世瑜：《平淡是福》，《中华读书报》，2002年1月16日9版。

而“胡说”的可能性则趋近于无限大。

近来广可见学文科的信心十足地阐述导弹的发射角度,狭可见学外国史或古代史的专门评论中国近代、现代甚至当代,真有点学贯古今中外文理的意味。由于这些人适应媒体需要,在社会记忆中的再生(reproducing)率甚高,故声名颇著;且其既坚持“学者”认同而又能渊博似百科全书般地议论一切,对初入道者极有吸引力,多被视为某一学科(即其领薪水那一科)的“著名学者”。

结果,现在不是“学术”与“非学术”的划分是否恰当的问题,而是这一划分对非专业者和初入道者已相当困难。不少试图寻求课堂外专业知识的大学生首先选择阅读的便是上述人的非专业评论作品,直接导致大学中出现“专业不专”的现象(所幸这些评论人中不少已渐从思想评论转入时评,离专业日远,对学术的冲击力也已开始减弱)。

对此许多在大学教书的学者不得不采取各类“防治”措施,有位朋友对学生明确指出某著名刊物可以不看,此法或稍过苛,但传达出的信息相当明晰——那不是学术。我自己历来认为大学本科生和研究生皆不是阿斗,其在课余看什么东西应随其自便。我的应对办法是凡研究生都先指定通读近十年的几种相关专业刊物,使其知道真正的专业文章何在(拙见今日本科生以素质教育为主,专业方面不必要求太高)。^①

有位著名学者过去也以笔名写了些抵制文章,后来发现许多大学生看文章首先关心由谁人所做,只看“名人”之论,而那些不够著名的笔名文章大都不看。他救人心切,同时回想起自己在普及刊物中的文字曾引起众多一般读者注意,竟思以“名学者”身份做“名人”才做的事,专

^① 不过这里也想提醒常看课外读物的大学生,现在有一样被称为“网络”的新兴物事,是明确以“虚拟”为基本特征的。网上的学术文字已渐成一项重要且较易获取的信息资源,非不可看,但虚拟的东西看时要明白其虚拟特性,比如凡是转发的学术文章作为浏览自无不可,若要细读甚至引用时就必须核对原文了(网上有些拙文就是制作者未征求我的意见自行上网,其中似不无小错)。

门针对一些本非学术的观点进行“学术”批判(仅思考而尚未付诸实践)。惟无论有什么诱因及何种动机,一旦假学术之名行非学术之事,便是破坏学术,且因其相对“隐蔽”,往往比所谓抄袭一类事对学术的损害性更大。这即是我曾指出的“近墨者黑”:虽以“打假”为动机,却因采取了“以假制假”的方式,结果使学术本身变味,徒然成为对立面即非学术一方的同盟者。^①

今日关怀超出学术范围的学术刊物已不算少,有类似趋向的学人也是老中青都有;与学人和学刊“不学”相呼应的,是非学术刊物和非学人“向学”之心的炽热。这就形成一种多重的围城式现象:一方面是学界和非学界都大声疾呼学术贬值、知识不受重视(故有“尊重知识”的强调),另一方面官场商界之人又颇嗜好文凭,同时不少非学术的人物和刊物也都愿意自称学术,然而他们在面对读者时又或隐或显地表明自己并非学术(与非学术刊物一样,以“学术”为名的评论家也是要么撰文不用注释,要么相当随意地使用注释),或自诩所谓“有思想的学术”,想像力丰富者更创造出“学术随笔”这一称谓(学术焉能随便下笔!这实在有些类似“方的圆”)。套改一句老话:学术学术,天下几多美丑,假汝之名以行!

本文开头提到的李鬼虽借“鬼”之寓意,毕竟还是假鬼。文学作品中的真鬼常有留恋人世,不愿归去其所来之处而总欲从非人世回归人世的反意向,往往徘徊于生死真假之间的边缘地带(这几乎已成文学中一个永恒的主题)。冯梦龙的《喻世明言》有“太平之世,人鬼相分;今日之世,人鬼相杂”之说;前些年演《白毛女》时有一句很流行的话,即“旧社会使人变成鬼,新社会使鬼变成人”。看来人鬼地位的互换似乎已超越于治世和乱世,这且留给文学研究者去探索,^②然今日围绕“学术”

^① 参见罗厚立:《业余“学术警察”心态与学术表述》,《读书》2000年第7期。

^② 参阅王德威:《魂兮归来——历史迷魅与小说记忆》,《现代中国》,第1辑(2001年10月),关于《喻世明言》和《白毛女》的引文皆转引自此文。

的多重围城式现象提示出我们的学界真有些人鬼共舞的意味了。

窃以为对学术本身的认知开始模糊和混淆正是目前学界的主要问题,而抄袭等明显的弊端尚不足虑(古今中外任何社会都存在“犯规”现象,“犯规”当然应予惩戒,然“犯规”也从未具有正面的号召力)。学术应该影响社会,也可以影响社会;学术应该尽量扩大其接受面,也可以通过包括提高“可读性”的方式来扩大其接受面;但不能以牺牲学术品质为代价,也不宜向非学术的面相“开放”——有一定的界限和某种程度的封闭性正是 20 世纪初年起中国学人特别提倡的“学术独立”之重要内涵,有所为有所不为更是古今学人立身必不可少的要素。

原刊《东方文化》2002 年第 4 期

三 学术的履迹

近代中国学术分科的演变

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，有孔门四科之说。从战国起，学问开始向今日所讲求知识求真理的方向发展，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）。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（西方在近代以前似乎也不那么注重分科，今日尚遗存的早期学问如“经学”，即 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）。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，却与后来和赛先生划等号的“科学”有相当距离。

近三百年中国学术发展的内在理路也有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。”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。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，“晓得学问的真际，不专为致用”。

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。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）。其实经、史、子、集四部本是图书文献的分类，流行不过一千多年，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。

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，或者就是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”的章学诚认为文集的出现就是由于“师失其传”而使学术“无专门”（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）。

中国学界在学术分科上对西学冲击的早期回应恐怕体现在清末办各类新学章程中的学科分类及课程表,这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)、辞章学、文学、格致诸学、算学等,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,这已基本是摹仿,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,大致即是后来办大学的模式。

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分科。乾嘉时受到戴震、姚鼐、焦循等关注的义理、考据、辞章的区分,在曾国藩根据时代的需要加上“经世”一类后,成为一些士人的思想资源。据梁启超后来对康有为在长兴学舍教学内容的回忆,该校所设正是义理、考据、经世、文字四科,其中义理之学包括孔学、佛学、周秦诸子学、宋明学、泰西诸子学、中西哲学;考据之学包括中国经史学、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、政治应用学、群学;而文字之学则有中国辞章学、外国语言文字学等。这里的部分细目恐为梁的事后创造,或至少有修改,但大科目的划分仍能提示民间一些学者确实如此思考学术分科。

康、梁再加上严复和蔡元培即是清末讨论学术分类最有影响者,浙江学者宋恕在1902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。宋恕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)。另外,他不同意日本大学以汉代以前的经子入哲学,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”。

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。

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。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。

但中学毕竟长期是一个相对独立发展的系统,它与西学在不少地方并不能充分吻合(比如傅斯年就认为中国古代无西方意义的哲学,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)。结果出现

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要求士子“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,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。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。

到20世纪20年代“整理国故”兴起后,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。最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”,实皆以西式学术分类为依据。反之,最为趋新的胡适在同时的《国学季刊发刊宣言》中却将经学与哲学并提,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须的环节,国故经“整理”而分别归入哲学、文学、政治学、经济学等学科,中国学术也就成为天下之公器而走入“世界”学术之林。这样,学问不再有中西之别,西式学术分类也基本无人质疑了。

原刊《光明日报》2002年3月26日

“赛先生”与国学

“赛先生”是“五四”人标举的两大口号之一，与我们今日基本将“科技”合起来讲迥然不同的是，当时人讲“科学”甚少往“技术”方向走，讲到西方的物质一面时也往往提高到“文明”层次。我们今日说到“科学”，首先联想到的大概是数理化一类学科；但“五四”人更注意的是科学的“精神”和“方法”，而且这些“精神”和“方法”其实多来自生物进化论（对大多数人来说恐怕意味着严复版的“天演论”而已），又渐成为抽象的精神和广义的方法，其与“格致”一线之自然科学的关联反而是相对松散的。本来“科学”的概念在西方和近代中国都是一个发展中的变量，大体言之，可以说“五四”人意识中的“科学”与我们今日所说的“科学”有相当的距离。

而且，时人对“科学”角色的认知在中国与西方之间实有区别：科学在欧洲仍像早年传教士所引导的那样与“物质”相连而常常落实在“技术”之上；但在中国则更多体现为“精神”，在实践层面更首先落实在胡适提倡的“整理国故”以及史学的“方法”之上。造成这样一种异地两歧式认知的原因甚多，只能另文探讨，但理解时人这样的科学观则有助于我们认识“五四”后“赛先生”何以会走向国学和史学这一特殊现象。

“五四”人之所以特别注重“德先生”与“赛先生”，在思想上是前有渊源的。康有为于光绪三十年（约 1904）曾广游欧美诸国，他当时就注意到中国“文明之本皆具，自由平等之实久得，但于物质民权二者少缺

耳。但知所缺在物质民权，则急急补此二者可也。妄人昧昧，不察本末，乃妄引法国夙昔半开野蛮之俗、压制苛暴之政以自比，而亦用法国革命自由之方药以医之。安平无忧而服鸩自毒，强健无病而引刀自割；在己则为丧心病狂，从人是庸医杀人”。康口中的民权即今所谓民主，而他那时所谓的“物质”，实际多指“物质学”，即后之所谓科学也。这应该是较早将此二者连在一起视为中国最缺少而急需补救者，可以说开新文化运动的先河。

康有为此说主要是针对当时开始流行的“自由”和“革命”的观念，他主张中国只需引进民主而不需自由。这个主张是否合乎当时中国的国情暂不论，西学有限的康有为能看出西方政治思想中民主与自由的大区别，说明他的观察力确实相当敏锐。惟彼时中国“野蛮”已成众口皆出的共论，所以在一般人看来，针对野蛮的自由观念正适合于中国，有此想法的又岂止“妄人”而已。但后来的新文化人却相对忽略了自由与民主的重大区别，新文化运动早期得到提倡的个性和人的解放很快就为群体倾向的民族主义和社会主义所冲淡，正因为前者其实与自由的关联更密切，而后者却在很大程度上可以为民主所包容。所以新文化人在具体主张上虽然与康有为大不相同，其标志性的口号继承了康的思路。

说到物质和物质学，就牵涉到晚清思想言说中一个持续而重要的论题，即“力”与“学”之间的紧张及“学”与“术”孰轻孰重的问题。虽然有不少人说中国传统文化特别重实用，其实中国人轻术而重学有长期的传统（这与儒家所说的道、器关系也极有关联）。然而，近代中国在每一次中外冲突中的失败都或隐或显地增强了注重物质一边的言说的力量，本受今文经学影响的康有为一面要保“教”，一面又非常强调“力”或“物质”的作用，显然与时代语境的严重刺激相关。张之洞后来本梁启超的观念主张“自强生于力，力生于智，智生于学”。看似最重“学”，但时人的理解其实是中外之争的胜败之分在力，故虽以“学”为最初本源，最后却必须表现在“力”上面。这一学术史的演变相当曲折复杂，“五

四”人正是在这样的学统之下思考和认识问题。

在这样的语境下，“五四”人专强调科学的精神和方法真是个异数，这与民国最初几年实行西式宪政不甚成功故进而欲学西方文化直接相关，同时也远承了古代重学轻术的传统。那时梁启超讲科学就注重其“精神”，且落实在方法之上。但他同时也在关注科学与艺术、文化的关系，到1923年1月，梁启超在东南大学讲《治国学的两条大路》，明确指出：西方人讲人生也用科学的方法，但这些方法只能“研究人生以外的各种问题，人决不是这样机械易懂的”。梁同时也不认为西方的形而上学的方法适于研究人生，他主张“文献的学问”可以用“客观的科学方法去研究”，而“德性的学问”则应该用“内省的和躬行的方法去研究”。

将西学区别看待固然表明中国学人对西方学术和思想的了解已较前深入，但同时也是针对那时中国思想界关于“科学”的讨论。陈独秀在1920年春曾说：“我们中国人向来不认识自然科学以外的学问也有科学的威权，向来不认识自然科学以外的学问也要受科学的洗礼，向来不认识西洋除自然科学外没[也?]有别种应该输入我们东洋的文化，向来不认识中国底学问有应受科学洗礼的必要”。他主张，“科学有广狭二义：狭义的是指自然科学而言，广义的是指社会科学而言。社会科学是拿研究自然科学的方法，用在一切社会人事的学问上，像社会学、伦理学、历史学、法律学、经济学等，凡用自然科学方法来研究、说明的都算是科学；这乃是科学最大的效用”。

从陈独秀的话看，自然科学的威权在中国早已树立，社会科学却不然，所以他那时说到“赛先生”往往特别关注其所谓的“社会科学”。由于陈在新文化运动中的特殊地位，中国思想界（包括支持和反对者）的注意力也开始向此方向倾斜。当时另一个鼓吹科学而影响巨大的人物胡适正提倡整理国故，熊十力后来说：胡适那时“提倡科学方法”甚为成功，此后“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”。结果是“六经四子几投厕所，或则当做考古资料而玩弄之”。这与前引梁启超将学问区分为“客观的”和“德性

的”两种所关注的相同,即担心现代“学术”的专门化使“学”失去了原有的教化作用,学术即学术,也仅仅是学术,不再与“作人”有多少关联了。但熊一则曰“考核”,再则曰“考古资料”,实看到了当时“科学方法”的真正走向,即胡适所提倡的“科学方法”多落在整理国故之上。

伍启元后来观察到,文学革命运动后,其领袖人物“不是努力于创作和翻译新文学,就是回头向所谓‘国学’方面去努力”。胡适用实验主义整理国故,“同时梁启超氏等(如研究系的一班人)和许多国文教师 and 许多学者,都舍弃了其他的事业而钻到旧纸堆里”,于是“所谓整理国故运动就这样兴起来”。本来新文化运动是以反传统著称于世的,为什么会在短期内出现这样的转折呢?这里原因甚多,而其中一个即是体现在具体治学方法上的传统文化与外来文化的衔接问题。

王先谦在戊戌维新时已说:“中国学人大病在一空字:理学兴则舍程朱而趋陆王,以程朱务实也;汉学兴则诋汉而尊宋,以汉学苦人也;新学兴又斥西而守中,以西学尤繁重也。”王氏能知西学比中学更“繁重”,显然是下了点功夫了解西学的。他看出那时旧派反新部分也因西学繁重而思回避,尤有识见。在西学之内,又如严复稍后所说:“今世学者,为西人之政论易,为西人之科学难”。西学比中学难,而理化等“科学”尤难逐渐成为清季许多士人的共识。

那时留日学生观察到的西学东渐的过程是:“其始也,西国之科学既稍稍输入;其继也,西国之文学更益发见。”这样一种“今日之学由西向东”的趋势本来可能导致“支那文学科学之大革命”,但可惜中国士夫“其始以为天下之学尽在中国,而他国非其伦也;其继以为我得形上之学,彼得形下之学,而优劣非其比也;其后知己国既无文学更无科学,然既畏其科学之难,而欲就其文学之易,而不知文学科学固无所谓难易也”。且不论文学是否真的就更“易”,但可知“科学难”确是时人的共识。关键在于,“以今日之学言之,则欧美实世界之母也”。这里的“文学”是广义的,大体即今人所说的文科。既然西学已成“世界之学”,而科学又更难,最佳者莫过于口称科学而实际从事(西式的)“文学”,这正

是后来新文化运动之师生两辈人中许多人的取径(虽然未必是有意识的)。

胡适标举的杜威实验主义的吸引人处也正在此,杜威曾说自由主义即把科学的思想习惯运用于社会事务之中,胡适恰最提倡此点。当科学由具体的数理化转化为相对抽象的“思想”甚至“方法”后,人们就可以不必实际从事那较难的“科学”,只须运用此“思想”或“方法”于其所熟悉之学问,即可同属至尊之“科学”。因此,当最早系统论述“整理国故”的北大新派学生毛子水提出“世界上的学术,比国故更有用的有许多,比国故更要紧的亦有许多”时,胡适马上指出:“学问是平等的。发明一个字的古义,与发现一颗恒星,都是一大功绩。”学者仍操故技,实不过转变态度(具体方法上当然也有变化),居然大家都“科学”且不甚难,又何乐而不为。可以说,理化等“科学”的难是科学走向原属“文学”的国学和史学的一个潜在原因。

尽管当时许多学人不承认国学是“学”,但真正说到具体治学时,学者们即发现比较有成就的还正是实际落实在史学之上的国学。顾颉刚就注意到“别的科学不发达而惟有国学发达”的现象,他认为这是因为国学方面的材料是极丰富的,“加以从前人的研究的范围又极窄隘,留下许多未发的富源;现在用了新的眼光去看,真不知道可以开辟出多少新天地来”。其实,别的科学不是更属未开发的“新天地”吗?国学之所以独有成绩,即因学术积累深厚,学者轻车熟路,才使“新眼光”有用武之地。缺乏积累和训练的别的科学,包括社会科学,便有再新的眼光也无大用。

然而,作为一门学问的“国学”在中国出现的时间并不太长,且始终具有“模糊不清”的特征。从根本言,“国学”其实并未能确立自身的学术典范,它在很大程度上不过是一个涵盖宽泛的虚悬名号而已。更使时人困惑的是,这样一种认同模糊的中国“国学”已不能不与外国发生关系。鲁迅在1922年注意到,“当假的国学家正在打牌喝酒,真的国学家正在稳坐高斋读古书的时候”,斯坦因已将西北的“汉晋简牍掘去了;

不但掘去,而且做出书来了。所以真要研究国学,便不能不翻回来”。同时,若“真要研究元朝的历史,便不能不懂‘屠介纳夫’的国文”。所以,“中国的国学不发达则已,万一发达起来,则请恕我直言,可是断不是洋场上的自命为国学家‘所能厕足其间者也’的了”。后来吴宓为清华国学院写的“旨趣”也明确指出,该院“异于国内之研究国学者”即在于他们要“取材于欧美学者研究东方语言及中国文化之成绩”。既然国学已与西学挂钩,且还不能不依赖西方汉学(以及日本汉学),则其作为学术的存在价值也降低。

更重要的是,中西新旧之分到底是民初思想言说中一个带根本性的区分,无论用什么标签和怎样科学化,国学总是隐隐露出在近代文化竞争中已失败的“中学”的意味,且与“富强”这一晚清开始推崇的国家目标不相适应(甚至被认为有所“妨碍”)。结果,反对国学的意见越来越占上风。北伐结束后不久,国学终于在一片反对声中不得不基本退出中国的思想言说。相比起来,史学虽然也不能对“富强”有多少直接的贡献,但在学科认同上毕竟比国学要超越得多(这在中西新旧对立的时代里有特别的作用)。本来整理国故时期的“国学”在具体内容或研究题目方面已逐渐向史学转移,国学的学术认同带来的问题进一步增强了这一趋势。而1926年《古史辨》的出版并风行更将许多学人的实际注意力由“国故”向“古史”转移,也是导致史学地位上升的一个重要因素。

但不论国学还是史学,中国学者真正得心应手的还是作为其基础方法的考据。整理国故能够一度风行与考据的“科学化”有直接的关系。民初中国学人的一个主要关怀就是要使中国学术预世界学术之流,而中国学术的“科学化”是预流的重要先决条件。梁启超在1922年自供说,由于“因果律是自然科学的命脉”,学者多欲证明自己所治学科也有因果可寻,以成为科学。“史学向来并没有被认为科学,于是治史学的人因为想令自己所爱的学问取得科学资格,便努力要发明史中因果。我就是这里头的一个人。”他承认其写《中国历史研究法》时就具有

想为史学“取得科学资格”的心态。观许啸天 1927 年所辑的《国故学讨论集》，在在均可看到将中国旧学用西式学科名词或当时流行的新名词来表述的“整理”意识，这些文章的一个总精神便是将中国传统“科学化”，以进入“世界学术”之林。陈独秀说其“要在粪秽里寻找香水”，虽带有强烈的价值判断，却甚能概括这些人的心态。

而国学的衰落也影响到作为其基础方法的“考据”，使其逐渐陷入困境。结果，考据究竟是否科学？若考据未必科学则什么是科学或要怎样研究才科学在 20 世纪 30—40 年代成为新的问题。从张东荪到程千帆这类未居主流的趋新派纷纷指出考据是“前朝学术”，不应在民国仍受推崇。其实，考据之名正，以考据方法治学者便言顺，反之亦然。北伐后不仅国学衰落，以考据治史学者也多只能在学院派的研究群体中仍具地位，而与社会思想言说更接近的非学院派学术中另一种重视理论的史学明显上升（社会史论战即是最典型的代表），且对学院派构成巨大的冲击。

可以说，北伐后两种史学的竞争是更早就开始的思想竞争的发展和继续，早年的“问题与主义”之争已开后来实验主义和唯物史观竞争的先河。这一竞争当然不仅是学术争端，而有着更广阔的关怀和社会、思想背景，非本文所能详论；但有一点是非常明确的，即双方都自称“科学”而且试图证明自己更科学。当时的社会认知也大致承认两者都是“科学”的重要组成部分，伍启元后来总结说，“科学方法最盛行有实验主义”，而“辩证法的唯物论至少也有同样的重要”。虽然“实验主义者对辩证法的唯物论者常常施以攻击，这两派的学者至今还常常互相争论”，这并不妨碍它们都是“科学”的分支，而且是当时最主要的分支。

张君勱在 1934 年认为陈独秀当年不过“借科学与玄学的讨论来提倡唯物史观”，如果确是如此，则陈独秀可谓相当成功。在“科学与人生观”论战时还是中学生的唐君毅后来回忆说：北伐以后，“上海的思想界则为马克思唯物史观所征服”。史家陈志让也认为，那次的论战科学派虽然取得表面的胜利，却不久即“输给了马克思主义”。其实张君勱分

析唯物史观何以“在中国能如此的流行”，恰因为“今日之中国，正是崇拜西洋科学，又是大家想望社会革命的时候”。这一分析极有见识，唯物史观根本就是论战时“科学派”的一个主要成分，而并非与“科学派”相异的另一势力，其能“征服”思想界所依据的正是对中国历史和中国社会“更科学”的解释。

总体言之，本来晚清中西学战的结果是中学已被认为“无用”，而国学明显地是“中学”的近义词；在一定程度上或可以说，国粹、国故等词汇的大量引入思想言说之中，本身恐怕就因为“中学”已经失去吸引力和竞争力。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已经边缘化的“中学”拉回到中心来；但正由于国粹与中学的接近，这一努力的成就有限，或可说基本是不成功的（那时许多人根本认为中国没有国粹，只有“国渣”）。相对比较中性的“国故”得到采用（尤其胡适明确指出选择这一词汇就因为其中性），部分即因为国粹不能得到比较广泛的认可。

对已经边缘化并被“证明”无用的中学来说，即使是一个中立的态度也已相当亲切。其实多数中国读书人的民族主义情绪一直动荡于胸中，国粹当初即曾较有吸引力，惟不持久；到国故这一中性名称得到标举，并且是由留学且比较西化的胡适来表述，整理国故运动立刻如日中天。也就是说，整理国故能在全中国不胫而走，既有中国学人相对熟悉而能有所为这一技术层面的因素，也因国人隐显不一的民族主义情绪在起作用。胡适虽曾否认“中国学术与民族主义有密切的关系”，说他提倡的整理国故只是学术工夫，“从无发扬民族精神感情的作用”，但这未必是其全部的真意。

陈独秀确实看出了整理国故在这方面的实质，即“要在粪秽里寻找香水”。胡适曾辩称他们的立场是中立的，但那只是将整理者自己置于一个超越的地位，即与所整理的国故似乎没有什么内在关联的地位。科学的超越性在这里得到凸显，整理者如果是科学家而不是具体的中

国人,则国故也不过是研究的对象而已;但国故这一名称本身终揭示了整理者与被整理者之间不仅仅是研究人员与研究对象的关系,问题也正在于此,后来的反对者实际反对所有以“国”字开头的名目。反对派的观念很清楚:国故本无多少整理的价值,至少在那时不是当务之急,而且会妨碍引进不论以什么名目表述的西学这一中国当下最需要完成的任务(这个观念渊源甚早,至迟也可追溯到甲午战后的严复)。

有意思的是,如果依照民初人开始遵循的西学分类,国学或国故学带有明显的跨学科性质,而科学对当时的中国人来说本具有“分科之学”和分科治学的意谓。但国学或整理国故如果不“科学化”,其实难以成为中国学界注目的(哪怕是短暂的)主流。因此,“科学”落实到以史学为中心内容的“整理国故”之上这一过程同时也是国学“科学化”的进程;没有科学的支撑,国学便上不了台面(虽然最后还是因不够“科学”而以下台告终);没有“国故”这一多数中国学者耳熟能详的具体治学对象,以方法为依归的“科学”便不能落在实处。新文化运动中的“赛先生”居然走向了“实验主义”和“辩证法的唯物论”,而“科学”这两大分支又具体落实为整理国故、古史辨和社会史研究这样的后果,即因这种种因素所促成。此时反思梁启超所说西洋学问为中国所固有者惟史学,或能对传统文化和外来文化有意无意间怎样结合得一新知。

原刊《读书》2001年第2期

昨天的
与世界的
;从文化到人物

整理国故与文学史研究

——跋胡适的一封信

【 信的缘起 】

“五 四”学生运动后不久,由胡适大力推动的整理国故活动席卷全国。本来与整理国故相对疏远的文学界新人物也对此发生了较强的兴趣,文学研究会的《文学》(周刊或旬刊),尤其是其所掌握的《小说月报》,曾较积极地参与到这一论争之中,该刊在 1923 年 1 月号刊发了一组“整理国故与新文学运动”的专题讨论。^①发言的人大致为参与文学研究会活动的商务印书馆人士,这些以文学为主要兴趣的人士忽然对整理国故有了这样的兴趣,主动出面为之正名,很可能受到北大国学门主力顾颉刚的影响;顾氏那时因家事请长假暂居南方为商务印书馆编教材,颇参与文学研究会的活动。^②钱玄同 1923 年 2 月致顾颉刚的一封信中说,从胡适处得知“先生们将借商务来发表些‘整理

整理国故与文学史研究

^① 参见罗志田:《新旧能否两立:二十年代〈小说月报〉对于整理国故的态度转变》,《历史研究》2001 年第 3 期。

^② 参见顾潮:《顾颉刚年谱》,中国社会科学出版社,1993 年,71—89 页。

国故’的成绩,这是我想希望先生们干的事”。^① 可知文学研究会诸君的确是有意地参与了整理国故的活动。

《小说月报》的编者郑振铎明确提出,“我主张在新文学运动的热潮里,应有整理国故的一种举动”。而其“整理国故的新精神”,即“以科学的方法来研究前人未开发的文学园地”。不仅要“指出旧的文学的真面目与弊病之所在,把他们所崇信的传统信条,都一个个的打翻了”;同时也要“重新估定或发现中国文学的价值,把金石从瓦砾堆中搜找出来,把传统的灰尘从光润的镜子上拂拭下去”,而将“正统派文人所不齿的”文学作品发掘出来。^②

这样一种破坏与开发并存,但明确不认可既存“正统派”所珍视之“传统”的主张大致与胡适的观念相近,但郑振铎在攻击“旧的文艺观念”时,也明确包括“以为白话诗古已有之,把汉高祖、贾宝玉的说话也都当做白话诗看”这样的观念,体现出他与胡适在具体文学见解上仍不相同。可以说,在许多具体文学观念上,文学研究会中多数人与整理国故的象征胡适有着相当的歧异。双方的歧异或多或少与“白话”相关,其中一个重要的分歧即什么是中国文学史的主流。

文学研究会的严既澄在表态支持整理国故时说:“振铎既然在《小说月报》上辟出这一栏讨论来,我着实有说几句话的必要,以表示我对于振铎此举的同情和欣悦。”可知他有不得不说话的勉强感,显然是支持郑振铎个人胜于支持整理国故。由于胡适和整理国故的明显关联,支持整理国故而不支持胡适所从事的“整理”是比较困难的。严氏乃以界定“整理”为开端,提出“所谓整理,就是从浩如烟海、漫无端绪的载籍中,理出一条道路来,使诵习的和学作的人得一条便利的可以遵循的正

^① 钱玄同致顾颉刚,1923年2月9日,《小说月报》14卷5号(1923年5月),通信栏1页,按此信后收入《古史辨》第一册时删去了这一段。

^② 本段与下段,郑振铎:《新文学之建设与国故之新研究》,《小说月报》14卷1号(1923年1月),1—3页(栏页)。

路”。此后他就直接针对胡适关于白话诗词的观点，力图表明胡适以白话来理解和诠释古代的“韵文及诗歌”，并以“现在的标准”来“评判古人所作的东西”，实在就是一条“歧路”。^①

他批评说，胡适在其《南宋的白话词》一文里“举出几个南宋的词家来，在每人的集子里，选几首较近白话的词，硬断定这些词是那几位词家有意要用白话做的，而且硬推其价值于其时的一切词家的作品之上。他这种论断是极卤莽的，未免太偏用主观的标准了”。严氏认为，鉴赏古人的韵文，“不可仍旧抱着现在的标准以定其高下，因为现在的标准是现在的人新造出来的，就算是进化以后的产物，也万万不能用之以评判古人所作的东西。古人在制作韵文时，他的主旨和态度，只想做成一篇他以为好的文章，我们便当依着他的见解去观察他的制作”。具体言之，就是不能“用白话文的标准去评判韵文”。

胡适读了此文，觉得“不能不提出抗议”，于是写信给他较熟悉也正在参与文学研究会活动的顾颉刚，反驳严既澄的看法。这是一封重要信件，因为它体现了胡适在《国语文学史》和《白话文学史》之间关于“什么是中国文学史的主流”这一问题的思考，以及他对“怎样研究中国文学史”的方法论表述。但这封并不稀见的信却不为人注意，我所见既存各胡适文集、书信集皆未收。值此胡适 110 年诞辰之时，特将此信已公布的部分录在下面，以为纪念。

【 信的文本 】

颉刚：

（上略）《小说月报》新年号使人颇乐观。我是向不反对白话文的欧

^① 本段与下段，严既澄：《韵文及诗歌之整理》，《小说月报》14卷1号，9—12页（栏页）。按胡适的《南宋的白话词》1922年12月发表在《晨报副刊》，实为其北大讲义《国语文学史》之一节。

化倾向的,但我认定‘不得已而为之’为这个倾向的惟一限度。今之人乃有意学欧化的语调,读之满纸不自然,只见学韩学杜学山谷的奴隶根性穿上西装,在字里行间流露出来,这是最可痛心的现象。我的意思以为,凡人作文,须用他最自然的言语;惟有代人传话,有非这种最自然的语言所能达者,不得已始可用他种较不自然之语句。《小说月报》添上了一些中国材料,似乎使读者增加一点自然的感觉,减少一点生硬的感觉。这也许是我这个‘老古董’的偏见,但文学研究会的朋友们似乎也应该明白:新文学家若不能使用寻常日用的自然语言,决不能打倒上海滩上的无聊文人。这班人不是谩骂能打倒的,不是‘文丐’‘文倡’一类绰号能打倒的。新文学家能运用老百姓的话语时,他们自然不战而败了。

但严既澄先生的《韵文及诗歌之整理》,我却不能不提出抗议。严先生似乎怪我用白话的标准去估量旧韵文,‘以致大家把这些无尽的宝藏一笔抹杀’。他用我的《南宋的白话词》作例,然而他说:‘他(我)举出几个南宋的词家来,在每人的集子里,选几首较近白话的词,硬断定这些词是那几位词家有意要用白话做的’。我请问你们读过我那篇文章的,可记得我曾否有这样的一个‘硬断定’?我的题目是《白话词》,故单选白话词;然而我只用这些词来表示一个时代的一种趋势。这种历史的趋势是天然的,正不用‘有意’,也不用‘硬断定’。正为他是无意的,故可用来证实历史上的一种趋势。譬如黄山谷的诗,十之七八是古典主义的下等作品;然而他作小词时,竟完全是换了一个人了,何等自然,何等流畅!在历史家的眼里,这一个隔世的区别,只有一个正当的解释:山谷作诗还不能打破古典主义的权威,而不能代表历史上自然的倾向;及至他随意作小词时,一切古典主义都不必管了;随便说小儿女的自然语言,便成好词。所以他的词——因为是无意的——代表历史上自唐末以来的一个自然趋势;及至吴文英一流人来有意[有意两字加圈]作古典的词,他们便又不代表历史上的自然倾向,只代表一个有意的反动了。

严先生似未细读此篇，不然似不应有这样的误解。至于他自己说‘中国的诗歌，在金元的杂剧以前，都重修饰；元白一派，其势力远不及温李一流’，这个见解更不对。他何不读杜牧的《李戡墓志》？他何不读元微之的《长庆集序》？况且《三百篇》与古乐府，不更可作为有力的例证吗？

文学史谈何容易！要能见其小，要能见其大。小的是一个个人的技术，大的是历史上的大运动和大倾向。大运动是有意的，如穆脩、尹洙、石介、欧阳修们的古文运动，是对于杨亿派的一种有意的革命。大倾向是无意的，是自然的，当从民间文学白话文学里去观察。若不懂得这些大倾向，则林纾的时代和姚鼐的时代、和欧阳修的时代，直可谓无甚分别；陈三立的时代和黄山谷的时代，也可谓无甚分别。然而这岂是事实吗？所以虽最守旧的文学史家，也不会用这五百年的八股来代表这五百年的文学。我不过是再进一步，说王世贞以下到林纾的假古董也不代表这四百年的文学罢了。此意甚平平无奇，只怕学着‘太过偏用主观的标准’误解‘不废江河’的话，不肯去细思想。

手僵不能成字，草乞恕之。

胡适致顾颉刚，1923年2月24日，《小说月报》14卷4号（1923年4月），通信栏8页

【 后续的反响 】

不仅胡适的信未受人注意，与胡适见解对立的表述也基本被忽视，故以下多引用文学研究会中人反对胡适的意见，使这件事能得到较全面的认识。胡适在信中指出，严既澄所说的“硬断定”并不存在，因为“我的题目是《白话词》，故单选白话词，……严先生似未细读此篇，不然似不应有这样的误解”。关于这一点，严既澄在致函郑振铎再辩驳时承认，他当时确未细读《南宋的白话词》，故误“以为胡先生的意思是掀

取南宋几个词家的几首白话词来证定他们有意做国语文学的运动”。^①

但他指出，胡适那“用白话的标准去估量旧韵文”的倾向也表现在其《五十年来中国文学》一文中。如胡适于近代推重金和与黄遵宪，便也是“这种倾向的表现。难道说除这两人以外便再没有不是‘假古董’的诗了么？金、黄两人的见解即算是不错的，他们的技术也正殊未见高；然而胡先生便已尊崇他们两人做这五十年的代表，而一笔抹杀江西派、闽派以及樊[增祥]、易[顺鼎]一流人了。讲到五十年来词，他更以‘都中了吴文英的毒’一句话作理由而完全置之不谈。其实主张学吴的只有朱祖谋、郑叔问一流人；若况周颐、樊增祥等人，都不是学吴；而成就也很有可观的，也不应一笔抹杀”。

稍后严既澄进一步分析说，胡适“所以尊重黄、金两人，由于他们有个性，有‘我手写我口’的胆力”。然而王湘绮、章太炎、陈三立、郑孝胥、樊增祥等“一群负一时人望的诗人，便真个是纯粹的假古董、毫无个性、没有一句是‘我手写我口’的了么”？至少“陈、郑、樊三人的诗都很有他们各自的个性活跃在纸上；他们的环境、他们的经历、他们之乐其所乐而忧虑其所忧虑，都很有些不能托之他人名下的气象，又怎能说他们完全是掇拾陈言？”其实“中国历来做诗的人所标举的最古的诗之定义，就是‘诗言志’三个字。既知其言志，便更没有不言自己的志而言他人的志的道理”。在句调形式上学前人并不会也不能连前人之心思志向都学会，诗人贵在“精神上有独立的价值”；如果“满纸陈言，毫无独立的气概，那是绝对不能成其诗人之名的”。诗的价值在其本身所具的美丑，若是真美的，“无论他是新是古、是创新是摹古”，都可承认好诗。^②

^① 本段与下段，严既澄致郑振铎，1923年5月16日，《小说月报》14卷6号（1923年6月），通信栏1—2页。

^② 严既澄：《与胡适之先生谈谈文学史上的“大”和“小”》，《文学旬刊》（1923年7月30日更名《文学（周刊）》，1925年5月10日复更名为《文学周报》），上海书店1984年影印本，第74期（1923年5月22日），2页。

这里已涉及诗的“句调形式”与诗中所表述的诗人之“心思志向”和“精神”的关系这一重要问题,后面还要论及。不过胡适这封信最重要的部分应该是他提出的研究文学史的大主张(见信的第二段),他写此信时心情似不够平静,其最后表示“手僵不能成字,草乞恕之”,提示着当时有些生气激动,故不待抄正。这样的心情使向来较注意语气平和的他忍不住教训严既澄说,“文学史谈何容易!要能见其小,要能见其大。小的是一个个人的技术,大的是历史上的大运动和大倾向”。这方面他也有进一步的申论(见信的末段)。

对这些关于文学史研究的大趋势和大运动,严既澄也有系统的驳斥。先是严氏在《韵文及诗歌之整理》一文中说,“中国的诗歌,在金元的杂剧以前,都重修饰;元、白一派,其势力远不及温、李一流”。胡适认为“这个见解更不对”,并具体提出杜牧和元稹两篇文章,都有相反的认识,即元、白的诗流布甚广。严既澄反驳说,他“所说的势力,是指及于后来的作家言,并不是就他们的流行广大说”。元、白诗“在唐宋以来的著名诗集中算是通俗化的程度最高的两种,当然大受民众的欢迎”。然而“唐宋以来的文学界里,学元、白的诗人能有几个?而且唐代的诗人受后人的讥弹最多的,也就推这两位先生。我所说的势力——及于后来的诗人身上的势力——总还要让温、李两位吧”。^①

根据胡适所论历史上本有贵族文学和平民文学两种势力的观点,严氏论证说,“南宋词家之做白话词都是受了柳永的影响”,是由于“柳永的词在当时最是流行,教坊曲院,传歌都遍,因此当时的作家都不免多少受他的影响”,亦无非想像柳永一样因“通俗化而大受民众欢迎”(按今日学人不耐寂寞而受媒体引诱亦同),这期间“并没有什么‘自然的倾向’可言”。其实历史上“白话的趋势是无时不存在的,正不止唐宋以来为然”。自来“一个时代的作家,同时总有两种趋向;第一种是要做

^① 本段及以下两段,严既澄致郑振铎,1923年5月16日,《小说月报》14卷6号,通信栏1—2页。

到贵族文学的高妙，第二种是要受民众的欢迎。在往时的文人学士中，总是前的趋向盛而后的趋向微”；后来流传下来的诗文也是贵族式的多而平民式的少，胡适“单独撷拾几首白话词来充什么‘大倾向’的证据”，并不成立。

这样，胡、严之争已越过“南宋的白话词”这一具体问题，而涉及什么是中国文学史之主流的大问题。严既澄肯定，“中国的文学界向来是‘文人学士’所独据的，所谓民众的文学，向来不为士大夫所注意，大家都以为是‘不登大雅之堂’的东西”。从“唐以后的文学直到清末为止，千万作家之中，有几个完全拿白话来做诗词歌赋的人？金元的杂剧本来就是为普及计的，所以差不多十之七八用白描的方法。然而到明以后所产的传奇曲本，又以咬文嚼字为风气”，诗词亦相类。“虽然每个时期总有些可以勉强叫做代表白话化的人”，但白话派之人数及其得后人崇拜之盛，实不敌胡先生之所谓复古派的。直到清代，白话小说的作家依然未得‘文人学士’之流之重视，如金人瑞的见解，只有被视为狂妄的”。^①

既然“贵族文学界里的人物本来就不想和民众的文学发生什么大关系”，故“向来民众文事之发达，自为路径，与文学界漠不相关”。而“这四百年来的白话运动，差不多完全只活动于民众的文学里；贵族的文学界上虽然也有些少类似为白话文学响应的现象，然而随起随灭，在唐时如此，宋时如此，直到清时也还是如此，并没有什么进步之可言”，谈不上什么“自然的趋势”。就是“近五六年来胡、陈诸位的大运动”，也只是时代要求的产物，“是时代改变了，然后文学的见解随之而变，并不是什么自然的倾向之底于成熟”。

胡适说“贵族的文学在唐末以来受了民众文学的影响，而趋于白话化的一条路上，便成了这自然的倾向”，乃因他“每每喜欢拿通俗化的程

^① 本段及下两段，严既澄：《与胡适之先生谈谈文学史上的“大”和“小”》，《文学旬刊》，74期，3页。

度高低去扬挖古人的诗歌”，而“预先断定唐末以来文学上有了一个自然的白话化的趋势，他便认定趋向于白话的诗才是正宗，反乎此的便是反常、复古；正宗的自然是好，反常复古的自然是不好了”。以这样的方式从民间的文学“看出中国文学史的大倾向来”，实非研究文学史之正途。严氏自己“也是一个极端肯定白话的文学是今后的文学的正轨的人”，但“却不敢和胡先生说唐末以来的自然趋势的话”。^①

按照胡适最提倡的所谓“历史的眼光”，本不当以今人以为有无价值的眼光来看古人的诗歌在文学史上是否有“势力”。而且他也像严既澄一样注意到过去诗人词人主动的一面，即集结时“往往删去他们的白话小词”；他也观察到代表守旧趋势的古典派吴文英“居然能受人崇拜，居然有人推他做南宋第一大家”，说明其在后来确有“势力”。^② 胡适所谓无意的才代表历史上“自然”的大趋势、有意的则是针对自然趋势而“反动”的大运动这一新颖诠释也相当牵强，如果凡“有意”的都在“反动”，历史上的诗人词人岂不都像民初的胡适一样热衷于“反潮流”，整个中国文学史就成为一部始终与时代潮流“对着干”的革命史了。

这或许正提示了胡适当下的思虑，作为推动文学革命的主要人物，胡适很可能无意中以其“革命心态”去推想古人了。他稍后完善自己的观点说，“历史进化有两种：一种是完全自然的进化，一种是顺着自然的趋势，加上人力的督促。前者可叫做演进，后者可叫做革命。演进是无意识的，很迟缓的，很不经济的，难保不退化的”。而革命则是“人力在那自然演进的缓步徐行的历程上，有意的加上了一鞭”。不过，白话文

① 鲁迅在读了胡适的《五十年来中国文学》一文后也曾婉转地说：“白话的生长，总当以《新青年》主张以后为大关键，因为态度很平正；若夫以前文豪之偶用白话入诗文者，看起来总觉得和运用‘僻典’有同等之精神也。”鲁迅致胡适，1922年8月21日，附在《胡适的日记》，1922年8月14日，中华书局，1985年，下册，428页。

② 胡适：《国语文学史》，收在姜义华主编：《胡适学术文集·中国文学史》，中华书局，1998年，109、113页。

学虽然“是中国文学史上的‘自然趋势’”，其本身尚不足以“打倒死文学的权威”，必须“还有一种自觉的、有意的主张，方才能够做到文学革命的效果”，以利用“这个自然趋势所产生的活文学来正式替代古文学的正统地位”。^①

作为一种努力的目标，从主动“革命”的角度这样说或可成立，甚至可以据此时代需要而批判历史上的“正统”；但在陈述和诠释历史时据这样的后见之明不承认历史上的“正统”为“正统”，而为历史另立一个未必存在的“正统”，就未必符合“历史的眼光”了。这揭示出胡适治文学史的一个明显倾向，即倒着放电影片然后重新剪辑。很可能受这一次与严既澄辩论的影响，胡适后来将其《国语文学史》改编为《白话文学史》时明确提出：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‘不肖’文学里去寻。因为不肖古人，所以能代表当世”。^② 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”。这不啻自说自话，根本不承认历代当时的主流，当然也不与之对话。

在历史研究中关注过去受到忽视的非主流或相对边缘的人与事当然会增进我们对历史的了解，但始终不应忘记特定时代的主流和正统，即多数人真正关怀和心意所指之所在。许多具体的人物都可能有多多样化的目标，可能做各种不同的事，有时且可能出现无心插柳柳成荫的现象，但除极少数有意反潮流者（这些人不难确认）外，多数人心向往之、有心栽花的方向才是时人希望趋近的目标和努力的方向；不论那样的方向是否符合历史研究者当时的价值观，那才真正反映往昔时代的主流，才应是历史上的“大趋势”。

民初一些人的潜在思路正是据当时的价值观先确定白话优于文

^① 胡适：《白话文学史》，东方出版社，1996年，“引子”4页；《中国新文学大系·建设理论集导言》，收在欧阳哲生编：《胡适文集》，北京大学出版社，1998年，第1册，127页。

^② 参见胡适：《白话文学史》，“引子”3页。

言,故“应该”代表历史的主流。^①实际上,就在文学革命后不几年,白话与文言是否必须对立、排除文言的白话是否足以表述优美雅致的思想、甚至是否足以自立都成为争论的问题。许多趋新者都承认白话在表述方面的无力,所以有“欧化”国语的提倡和努力。白话文的走向是个胡适终身关注的根本问题,故其在这封信中也有一段虽不算长但立场明晰的陈述。

胡适先表态说其“向不反对白话文的欧化倾向”,但又“认定‘不得已而为之’为这个倾向的惟一限度。今之人乃有意学欧化的语调,读之满纸不自然,只见学韩、学杜、学山谷的奴隶根性穿上西装,在字里行间流露出来,这是最可痛心的现象”。胡适以为,“凡人作文,须用他最自然的言语;惟有代人传话,有非这种最自然的语言所能达者,不得已始可用他种较不自然之语句”。他承认自己或有落伍之嫌,自称“这也许是我这个‘老古董’的偏见”。

沈雁冰的见解恰好相反,他承认许多人觉得“新式白话文”的小说“干燥无味”,但他“觉得现在一般人看不懂‘新文学’,不全然是不懂‘新式白话文’,实在是不懂‘新思想’”;具体地说,是“新文学内所含的思想及艺术上的方法不合于他们的口味,‘新式白话文法’不过是表面的障碍”。故这些人“最大的困难尚不在‘新式白话文’看了不能懂,而在‘新式白话文’内的意思看了不能懂。因为形式上的不惯,稍习便惯;思想上的固执,却不是旦夕可以转移的”。他明确指出:“民众文学的意思,并不以民众能懂为惟一条件;如果说民众能懂的就是民众艺术,那么讴歌帝王将相残民功德、鼓吹金钱神圣的小说,民众何尝看不懂呢?”^②

^① 如吴文祺就认为:“以文体论,则白话自然而文言不自然;以词类论,则白话精密而文言不精密。我们如果不存重雅词而薄俗语的偏见,那末对于白话优于文言的断案,无论如何总应该首肯吧。”吴文祺:《文学革命的先驱者——王静庵先生》,《中国文学研究》(《小说月报》17卷号外),1927年6月(文章作于1924年2月),10页(文页)。

^② 沈雁冰:《答梁绳祯》,《小说月报》13卷1号(1922年1月),通信栏2—3页。

他的意思很清楚，只要改变了读者的思想，他们自然能“看懂”新小说。

稍后严既澄也写出论语体文的提高和普及的专文回应胡适这段话，主张“欧化的意义就是严密的文化化”，故“认定语体文不但可以欧化，而且是应当欧化”。理由是，“欧洲各种文字之严整和细密，是我们的白话文和文言都望尘莫及的”；中国的白话向来极少被用来著书立说，“并未经过许多学术专家的陶冶和历练”，本是“很够不上一切学术上的应用的”。如果“捧起它来接‘文言’的正统，实在是将它抬举得过分了”。若“普遍地将它推用于一切学术的领域上，我们自然要觉得它疵漏百出，用起来捉襟见肘”。故欧化本是“自然而然地风行起来”的补救方法，也是“洗练我们几千年来一贯相承的笼统模糊的头脑”的对症良剂，正应据此以“努力提高语体文的地位和价值，建设严密的、精细的新文学”。^①

在严氏看来，语体文已经过提倡时期而进入普遍运用的试验时期，若“一种工具可以给我们以文学上的助力，我们便应当急起直追地拿来应用，决不容因为什么文学以外的目标而因循顾虑”。但“欧化新文体”却“大受一般爱国人士的谩骂和攻击”，胡适的话虽未必“代表普通的反对新文学的人”，却恰可“代表一部分头脑比较的算是清楚一点的所谓旧文学家的见解”，因为他“和一般旧文学家一样地”注重“国界的问题”，视学习外国文体这一“取人为善”的举动为“奴隶根性”。严氏担心，像胡适这样“曾建大功于文学革命”而又“系一时人望的学者”出来“高唱反对的论调”，很可能“使那些刚才对于欧化的文学稍能顺应的人重新生出疑虑来”，故不能“置之不理”。他强调：

文学的提高和普及是截然的两件事，不容混而为一。我们现在虽然不主张更有所谓贵族的文学与平民的文学之差别，然而文

^① 本段与下三段，严既澄：《语体文之提高和普及》，《文学（周刊）》，82期（1923年8月6日），1页。

学本身所具有的贵族性,总是不可掩盖的事情;我们除了努力提高群众的赏鉴力,使得与有贵族性的文学相接触而外,实在再没有办法去打破这层隔膜。拿一篇柴霍甫的小说给一个仅仅识字的人看,他能看得出它的好处吗?即使这篇小说的释文完全是用我们的日常用语的,这位读者仍然可以没有丝毫领会的能力;我们除了将他贵族化以外,更有何法可使他自有这种赏鉴力?文艺作品的赏鉴力是非有相当的训练不会获得的,而文学和艺术自身的向上,则决不能因为怕群众没有相当的赏鉴力而迟疑不进。

这一观点和沈雁冰是一致的,即不仅语体文要提高,就是读者也应提高。严氏进而反驳胡适关于表述应“自然”的观念说,“人类到了今日,除了这一个赤裸裸的躯体而外,还有什么自然的东西?何况这时变迁的语言,还不是习惯而已么”?本来俗语有所谓“习惯成自然”一句话,“如果现在的许多读书人,觉得欧化的语体文是生硬,是不可读的,那末,只有请他们多看多读,再过一年,两年,三年,四年,他们也就不会再觉得生硬了。再过几年,恐怕反要觉得非欧化的不好读了”。

这里的分歧仍在于究竟是顺应民众还是改造民众。胡适显然认为应顺应民众,到1934年,当白话文已进入所谓“大众语”的讨论阶段时,胡适再提出“把白话做到最大多数人懂得”的要求。他指出,许多“怪白话不大众化”而“空谈大众语的人,自己就不会说大众的话,不会做大众的文”,因为他们“从来就没有想到大众的存在”,故其“乱用文言的成语套语,滥用许多不曾分析过的新名词;文法是不中不西的,语气是不文不白的”。^①他坚持自己的一贯主张,即应侧重“普及”一边,要根据“听众里面程度最低的一个人”的标准来立说。

如果不计其攻击的意谓,胡适指出的“不中不西”和“不文不白”现

^① 胡适:《大众语在哪儿》,《胡适论学近著》,山东人民出版社横排新版,1998年,429—

象倒揭示出另一部分新文化人试图“提高”白话的努力方向，即白话文应同时向文言和欧化开放，以达到中西文白兼具的效果。这在当时是有争议的，那时不少人确实主张向“欧化”开放而反对向文言开放；这里一个实质性的问题是，白话文是否应该是一个开放的表述体系？如果答案是肯定的，它既然可以向“欧化”开放，难道就不可以向文言开放吗？这些问题拟另文探索和梳理。

在一般的认知中，胡适学术上最大的贡献是在思想史或哲学史。但傅斯年在1926年对胡适说：先生的《哲学史》，“在一时刺动的效力上论，自是大不能比的；而在这书本身的长久价值论，反而要让你先生的小说评居先”。^① 这话胡适当时也许不一定喜欢，不过到晚年或已接受这一看法，他自己在1952年曾说，“我的玩意儿对国家贡献最大的便是文学的‘玩意儿’”。^② 若不局限于学术而放眼全社会，就“一时刺动的效力”和长久的影响言，胡适的主要贡献也正在以白话为中心的文学革命之上。1923年这封信，既体现了胡适文学史观转变的一环，也触及了他终身关注的白话文的走向，所以提出来纪念他的110年诞辰。

原刊《中国社会历史评论》第4卷

① 傅斯年致胡适，1926年8月18日，收入耿云志编：《胡适遗稿及秘藏书信》，黄山书社，1994年，第37册，356—357页。

② 胡适：《中学生的修养与择业》（1952年12月27日），胡适纪念馆编：《胡适讲演集》，台北美亚书版公司，1970年，下册，669页。

与《光明日报》记者谈史学

问：你是怎么把新的方法应用于你的研究的？

答：我自己的学生也不时询问老师用的是什么“方法”，但我的回答总不能令他们满意。少年时读鲁迅的书，印象很深的是他认为写作的本领不能从什么“文章作法”一类的书籍中得来。自己当了大学老师后，也常将鲁迅的意思向询问“史学研究法”的学生述及。这首先因为我本赞成史无定法，同时也有些试图“藏拙”的意思——我确实不知道有什么可以“放之四海而皆准”的抽象“方法”，学会了即可在治史方面“点石成金”。

中国的传统似乎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”。其实要说方法也有，从补锅做家具到练武学写字，大致都是从临摹入手，作文作诗亦然。不过一般的手艺人以谋生为念，很少有武侠小说中人欲“光大门派”之想；而作文作诗作画的，就总思在临摹的基础上有所突破，以形成自己的“特色”。桐城文派所谓“有所法而后能，有所变而后大”便是这一学习方法的最好总结。多数人虽然很难越过前一阶段，但后一境界总是有志者的努力方向。

我也不时将这一“方法”告诉学生，劝其在今日中外史家中选一性之所近（而不是一般认为最好）的高手，先熟读其论著，自己研究时试着思其所思、言其所言，觉得像了，便已有一定火候，以后再想突破、特色一类高远的问题不迟。不过，以今日本科生课程安排的饱满程度，学生看“课外”读物的时间已不多，恐怕到毕业时还不一定找到性之所近的临摹对象；而研究生又苦于学习期限不长（通常第一年主要致力于外语），要广读当世论著而择定摹仿目标，似亦非短期可成。所以如今大学教育的课堂讲授时间和研究生教育的年限，或许都还可以考虑改变得更具弹性。

话说回来，我真是没有感觉到运用了什么可以概括出来的“新方法”。如果说有什么特点，或许是研究视野较宽，近代中国政治和中外关系等都曾涉及，而以落在思想、社会和学术层面的文化史为主。这使我研究的题目宽泛而不成章法，但好处是有时也能从他人不注意的方面发现很有价值的史料。因为教学的原因，我也曾略微尝试过外国史和先秦史的研究，在中国研究外国史和研究先秦史有一个共同点，即资料不算丰富，故治学者自然会细心斟酌能够获得的每一条史料。这或者帮助我形成读书较仔细的习惯，在进入资料相对丰富的近代史领域后，在希望发掘稀见史料的同时，更注重开发虽常见但为人视而不见的材料。

近代中国是一个以多歧性为显著特点的时代，变化频繁而且剧烈。我自己过去的研究一向多见变的一面，而较忽视历史的延续性。其实只有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。我以为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。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。必先读具体史事的前后左右之材料（不必只是文字材料），然后能从其前后左右立论，而历史演变之脉络显。这样才可能趋近于章太炎所说的“字字征实，不蹈空言；语语心得，不因成说”这一境界。

问：你是怎么把新的教育思想带入教学的？

答：我近年的教学主要在研究生层次，谈不上“教育思想”，也无所谓新旧。自己也做过学生，故努力尽量多为学生的实际需要考虑。

研究生的主要任务是学会研究，对史学而言即学会从原始资料中发现问题并写成专业论文。我以为要会写先要会看，除了专业参考书外，我的硕士生和博士生一开始都要把过去十年的《历史研究》和《近代史研究》（涉及古代史的包括《中国史研究》）的论文通看一遍，在熟悉近十年研究现状的同时，注意观摩究竟什么是作者之所欲言？他们是否搜集和运用了较多的第一手资料？怎样安排材料及怎样论证其所欲言？其所用材料及其论证是否能成功地支持其所欲言？作者之文字表述是否做到“辞达意”？在其所讨论的题目或领域里，作者是否及怎样利用、修正和发展了既存研究成果？其作品是否已经基本解决了其所讨论的问题？是否提出或提示了一些值得进一步研究的问题？

在对何为历史研究有比较清楚的了解之基础上，我希望学生能养成据资料以言事的表述习惯。我认为把事情本身说清楚应是史学最重要的基本功之一。司马迁曾引用孔子的话：“我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明也。”现在一些学术刊物和为人师者多鼓励学生发掘人与事的历史意义，意非不美，然若事情尚不清，又有多少意义可发掘呢？治史者如果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。倘能习惯于据资料以言事，则用力既久，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。

问：历史系的本科生读什么书？

答：现在不少学校要求给本科学生开列“必读书目”，其实在“知识爆炸”的时代，我不认为有谁能决定哪些书是“必读”。以今日中学教育

的实际状况和大学学生的实际水准,本科教育大概会越来越朝着素质教育的方向发展。素质当然与知识有相当程度的关联,但未必以知识(特别是所谓专业知识)为核心。故历史专业本科生的读书范围,不一定非集中在史学方面不可(以今日史学与其他学科的交叉互动,纯粹专门的史学书籍也已渐少)。我同意一个流传很久的看法:开卷有益。本科期间,应尽量强化一些基本技能(如中、外文的阅读和表述及计算机使用能力等,这与任何文科学生今后的择业直接相关),读书或可以泛览为主,尽可能多读。尤其是中外小说,多读只有好处。

所谓专业书籍,很难确定何者当读,何者不当读(有些书如《易经》和专谈性理的理学、心学书籍等也许不适宜多数本科学生读)。对研究历史未入门者也许以读一些离我们时代较近的名家著作比较好一些。管见所及,下列诸人都是通人,他们的书以至少翻阅一下为好:康有为、章太炎、刘师培、梁启超、王国维、吕思勉、鲁迅、胡适、陈寅恪、傅斯年、顾颉刚、钱穆、钱基博、陈垣、郭沫若、蒙文通、徐中舒。这些人的著作凡涉及史学时,多属古代史,而近现代史的著作稍难确定何者当读。因为对近现代史有意识地进行研究是本世纪的事,不过几十年;积累太浅,又恰处于传统断裂的时代(当然也有颇多未断之处),未能继承传统史学注重当代史及前代史的传统,故迄今未能出什么大家(专治近现代史者或未必同意)。这样,近现代史是处在一个什么人的论著都可以不读、若进行研究则人人的论著都不能不读的境地。

海外华裔学者的著作甚可参看,因其多受西学训练,而又具有中国传统的成分(受影响的深浅差距可能甚大)。可注意参看其注释中所引西人的史学及非史学著作,既可了解其接近何流派,也常常能得知哪些书籍曾经或正在影响外面史学的发展。

外国史家的著述,也是能多读最好。我们的翻译书籍通常出版年代越后则译错之处越多(有例外),故有可能最好读原文或西文译本。读西方史家著作,最好先了解西方当时或稍前流行的思潮,因为史学必然在大学术语境的影响之下。近几十年如社会学、结构主义、系统论

(不是我们有些人说的那种)、人类学、文化批判理论、以及前些年兴起的“后现代主义”等对史学都有非常明显的影响。读外国史学著作最好是读其研究本国史的著作,那才是主流。至于其研究中国的论著,则在他们的学统内只是支流,以中国史为研究方向者固不能不读,余人则可不必读。读外国史家关于中国的论著,除了解国外的学术大语境外,还要先了解其史学的主流,然后才知道其论著之所欲言。

现在不少学校“中外史学名著导读”所列的中外书籍全是很多个世纪之前者,中国的从《左传》到《资治通鉴》,外国则有要求读吉本《罗马衰亡史》的英文原本者。是否《资治通鉴》之后中国便无“史学名著”?吉本的文采虽好,让学生读相当于我们乾嘉时代的英文是否有利于今日的学术“走向世界”呢?这样的名著经过什么样的“导读”能对今日的学生研究历史有实际的帮助?有多大的实际帮助?

这类选本或书目其实反映出只图顺手而不设身处地为学生着想的心态。朱光潜先生在抗战后期论大学《国文选目》时提出,应学荀子的“法后王”取向,最好选章士钊、梁启超、胡适等人的文字,若选文言文也以多选唐宋以后的为好;因为秦汉文章“大半绝对不可模仿,比较易模仿的还是唐宋以后的文章”,更能起到实际的示范作用。其最后所说的“示范”作用其实应该是“选读”和“导读”最应考虑的功能,可惜这一重要观念长期没有受到足够的注意。拙见恐怕还是多选用白话或当代外语写作的论文和专著对学生更有实际的启发和示范作用,因为他们即将面对的(学术刊物和出版社所要求的)正是今日而非往昔的学术研究和表述方式。

附带地说,从学生的需要看,我们现在开设的有些课程不够实用,有时且与人的常识相悖。例如,不少学校皆有“专业外语”课。然浅陋如我,便未曾听说世界上哪一国有专供某一专业使用的“语言(或语文)”。国内大学似从未开设过“专业中文”课,哪里会有什么“专业外语”?今日学生相当不足的是国文的书面和口头表述能力,及非常缺乏所谓“非专业”(其实许多是相邻专业)知识。从学生将来可能面临的实

际需要看,可考虑为有志于史学专业者开设一两门类似“史学研究与教学”或“史学研究辅助知识导读”这样的选修课,或有更直接的帮助。

问:谈谈史学发展的展望。

答:20世纪及以前的史学家曾相当关注史学究竟是一门艺术还是科学、史学是否应该和能够做到“客观”、史学方法应是计量的、分析的、还是描述的,等等。在文化批判理论或后现代主义的冲击下,史学的定义、目的、范围、研究方法和表述形式等史家考虑的基本问题已不得不有所改变。探讨新世纪史学的可能走向,不仅要有前瞻的眼光,更需要开放的心态。

A. 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,当然也包括新理论、新方法的引进和运用。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特定的理论不可。因为任何具体的理论都自成“体系”,有其附带的框框,未必全适用于异时异地异学科的研究。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,像一些社会科学学科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。

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。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,更重要的是很可能导致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。

B. 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。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。

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。在史料考辨之后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。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。要在平等对待史料，予以发言权，便能激活之而使其“说话”。

C. 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，似乎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”。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。所以陈寅恪提出，“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”。

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。

而“不改原有之字”这一点尤其应当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”，乃“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,便是添加”,皆不能用。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。

D. 前瞻性的学术眼光不仅要看得远,同时也意味着把握时代的脉搏,具有观察“世变”的因应能力。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今日西方学界,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。今日海峡两岸的学人也都(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。当然,任何门类的“学术”的社会价值之一正在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?把握这一分寸恐怕是史学界不得不深思熟虑的一个基本问题。但史学与世变的关系将会比过去更密切,大概是新世纪学术发展的必然倾向,学人恐怕也不得不预先考虑怎样因应这方面的挑战。

问:近来关于学术腐败的话题最为大家所关注,虽然具体语境各有不同,但都说明学术体制的改革应该被提到议事日程上来。

答:国内学术评估的主要标准一是课题的有无及是否重点,一是发表论著的刊物等级和数量。任何学科的发展不能不面对和针对我们自己的国情,故各大学不能不尽量争取国家级的一般和重点课题,同时大力提倡教师在科研方面的努力。但从长远看,“多出成果、快出成果”是不宜过分提倡的取向,至少应在保证品质或重在品质的前提下提倡之。在相对长一些的时段里,一个学术团队的实力仍是以有一定数量但主要是高品质的学术成果来最后确立的。

针对当前全国学风的实际状况,必须长期持续强调学术戒律,发扬

前辈学者注重第一手资料(包括田野调查资料)的优良风气,特别注重培养青年学者能落实到实证的扎实学风。具有较好的理论素养和思辨能力固然是理想的,但对史学来说,尤其是对初入这一领域的年轻学人来说,任何时候都只有站在充分掌握史料的基础上才能立于不败之地。在面向世界和与国际接轨越来越得到提倡之时,千万不要只看到西方学者善于分析的长处,应注意别人写一篇文章或一本专著的时间通常比我们要长许许多多。

原刊《光明日报》2002年3月21日

作者附志:大约是在2001年底或2002年初,《光明日报》史学版的编辑曾经约我做一次访谈。我通常不接受这类访问,但这位编辑明言希望能在该报发表像我这样的“另类”学者的见解(“另类”是其信中的原用语),而当时我所在的学科正在申报某事,似也比较需要“亮相”;于是我们进行了一次书面的“访谈”,由编辑部将问题写给我,我即根据其问题作出尽可能不那么“另类”的回复。后来编辑部又增加了关于“学术腐败”的一问,并把所提的“问题”整理得更有文采,根据版面的需要将我的答复缩减,发表在2002年3月21日的《光明日报》之上(但访问者的姓名却非与我联络的那一位)。差不多两年后,网上出现一篇“罗志田问答”,核其文字,即是我最初给《光明日报》的文稿,想来因负责史学版的编辑调往他处,此稿“不慎遗失”,遂为有心者挂到网上了。既然有此“罗志田问答”的出现,此处即用其“全文”,以示对该文的负责,仍将后增的关于“学术腐败”的问答置于最后。谨此说明。

昨天的
与世界的
：
从文化到人物

答《三联生活周刊》问近代史

问：在清末民初的各种政治思想中，是不是都要回答“中国出路”的问题，都想让国家强大？都包含了民族主义的成分？

答：最好不一概而论，因为“各种政治思想”间确实有很多也很大的差异，但应该说基本都在朝着你说的这个方向努力，而且多少都是对外力入侵的一种反应。这里说的“外力”包括军事、经济和文化等各方面。清末主张革命的主要是认为政府不能救亡，已不能依靠；主张改良的则以为仍可自上而下地解决中国问题，而且这样效率更高。因为都是因应外患，都向往“富强”，而后者当然是以国家民族为载体，可以说都包含了民族主义的成分。

问：梁启超能否算一个政治家呢？他是一个失败的政治家吗？

答：这要看如何界定“政治”，特别看“议政”是否被视为“政治”？如果答案是否定的，梁启超仍可算作政治家，但不够成功，因为他参与的实际政治运作许多都不很成功；但也有相当成功的，即民国初年针对袁世凯的“二次革命”。如果答案是肯定的，则梁启超就是他所在时代最成功的政治家了。从鸦片战争到民国最初几年，影响中国读书人最多的前有曾国藩，后即是梁启超。“梁笔”在清末曾风靡一世，远超过其老师康有为的影响。当时梁启超所论大部分与政治相关，不能不说他是一个特别成功的政治家。

问：清末民初的各种思想，留下了什么遗产？

答：这个问题可以写十本或者更多的书，但如果和第一个问题联系起来看，则一个最明显的遗产就是寻求“富强”以及与此相关的“物质的兴起”，也就是物质层面的“富强”基本成为“文明”的标准。从清末开始，不少读书人一面攻击中国的“礼教”，一面为凸显传统“专制”而说两千年所推行的政治是“儒表法里”。其实不然。法家才以“富强”为目标，儒家则未必。晚清出现的西方榜样无意中为法家正名，不以“富强”为目标的儒家早已不打自倒。从这一视角看，新文化运动以来的反孔孟者皆不过在为近代兴起的“新法家”之正当性做出理论诠释。清末主张革命者与主张改良者的一个重大分歧即在于何者更能救亡并使国家“富强”，论证“共和”（也就是晚清人所说的“民主”）制胜过“君主”制之处也多着力于此。民初不同的思想派别基本也是在怎样才能最快也最有效地实现“富强”方面相互竞争，很少有人能“思出其位”，即使有也多被认为“曲不高”因而“和者寡”。简言之，“共和”以及其他政治思想的吸引力和正当性往往落在实现“富强”的可能性和快捷程度之上。

问：当时的报纸杂志在传播思想的过程中起到了什么作用？

答：这方面清末和民初有较大差别，清末明显是报纸的影响更大；杂志的流传不广，许多杂志更是在海外经办和发行，有些政治倾向明显的还受到政府的查禁（但远不如后人想像的那样严厉），故杂志虽多为后之研究者所喜好，其实影响比报纸差得甚远。民初则不同，杂志本为知识精英和向往知识精英的边缘知识青年所办，主要的预设读者也同样是这些人，所以在传播今人所谓“思想”方面明显起着更大的作用；而报纸面向的是对知识精英兴趣相对薄弱的大众，越来越侧重政治和社会“新闻”，尤其在社会变动急剧的时代，不但不回避且必须追求“短频快”，其本不以传播思想为意，或者说传播着相当不

同的“思想”。

原刊《三联生活周刊》242期(2003年5月21日)

作者补注:关于儒家未必讲究富强,可稍申说:一般认为近于法家的荀子也讲富强,故谭嗣同说两千年历史时将“秦政”与“荀学”并论。但若中国两千年的政教真是“秦政”与“荀学”,近代又何必重新致力于富强!谭嗣同此说开启了后来反传统的风气,其实也混淆了近代思想。“荀学”固孔学支裔,然古人书籍分类中《荀子》既不列于“经”,也不列于“百家”中的儒家,而列入诸子之一,正是承认其自有独到之处。

史无定向：思想史的社会视角稗说

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

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》，收《章太炎全集》，第 3 卷，上海人民出版社，1984 年，331 页。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》，《中国文化研究所学报》（香港中文大学），1997 年新 6 期。

② 海峡对岸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，本文所论，基本只限于大陆的现象。

语言外,各地的方言节目似乎都停歇了,却出现不少探讨“地方特色”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”;惟就一般意义言,“文化”似较“思想”宽泛许多,^③

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

^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,海峡对岸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。

前些年西方所谓“新文化史”更与通常所说的思想史大不相同。^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。

我自己就蒙一些同人抬爱，常被归入“思想文化史”的范围。较广义的社会史论文我也写过一两篇，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”已有某种预设性的期待，未见预期的内容或未闻某种特定“方言”便易感失望。

蒙文通曾说，“衡论学术，应该着眼于那一时代为什么某种学术得势，原因在哪里？起了什么作用？这才是重要的”。比如以黄老和今文学为代表的“老子、孔子之学何以在汉代战胜百家之学”这一大问题

① 关于西方的“新文化史”，可参阅 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 关于思想史的社会研究取向，参见 Robert Darnton, “The Social History of Ideas,” in idem, *The Kiss of Lamourette: Reflections in Cultural History*, New York: Norton, 1990, pp. 219-52; Fritz K. Ringer, “The Intellectual Field, Intellectual History and the Sociology of Knowledge,” *Theory and Society*, vol. 19 (1990), pp. 269-94. 伯克(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》，贾士衡译，台北麦田出版社，2003年)，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”。

就当从其得势之原因和所起的作用着眼，“从这里看孔、老，似乎比专就孔、老哲学思想看，更有着落”。^①这就是典型的从社会视角观察思想和学术。傅斯年留学期间的笔记中有一条论及汉代经学，认为当时经学的“家法之争，既是饭碗问题，又涉政治”，大致体现了类似的思路。^②

许多年之后，美国文化批评家詹明信(Fredric Jameson)论文本解读说：旧的诠释是要想知道文本的意谓(ask the text what it means)，而新的分析则要了解其怎样起作用(ask how it works)。^③詹明信1985年曾在北大讲学，并出版轰动一时的《后现代主义与文化理论》，在该书的《台湾版序》中，他又论及怎样分析“理论”，主张“不仅是理解理论，衡量其真理性与启发意义，而且同时思考作为症状的用途所在”。也就是“同时坚持从两个不同的角度看待理论文本……一是内层解读，这正像旧式哲学一样，目标是发现并建立其内在的创新和效验；一是外层解读，视其为更深层的社会和历史进程的外在标志或症状”。^④

这样的内外解读法与蒙先生所云有近似之处，我们当然不必循晚清“西学源出中国说”的思路，说蒙先生已开西方后学文化批评的先路（毕竟双方还有许多大不相同的讲究）。实际上，中国大陆史学界年龄稍大之人很容易从詹明信的表述中联想到另一段耳熟能详的话：“判断一个人当然不是看他的声明，而是看他的行为；不是看他自称如何如

① 蒙文通：《治学杂语》，收入蒙默编：《蒙文通学记》，三联书店，1993年，17页。

② 傅斯年留学期间(1919—1926年)笔记，台北中研院史语所藏傅斯年档案，档号I：433。钱锺书据“孔子言道亦有‘命’”之说指出，道之“昌明湮晦，莫非事与迹”(钱锺书：《谈艺录》，中华书局，1984年增订本，265页)，无意中提示着从“哲学思想”之外观察的取径。

③ Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, N. Y., 1981, p. 108. 转引自 Lynn Hunt, "Introduction: History, Culture, and Text," in idem, ed., *The New Cultural History*, p. 15.

④ 詹明信：《后现代主义与文化理论·台湾版序》，台北合志文化事业公司，1989年，5页（序页）。

何,而是看他做些什么和实际是怎样一个人。”^① 詹明信是名副其实的左派,熟读马克思主义文献,不论他的内外解读法是否与恩格斯这一具体见解相关联,他的整体思想的确受到马克思主义影响。

过去我们多将恩格斯上面的话运用于历史人物的“评价”,其实若将其作为一种方法推广到思想史研究上,或可以说,不仅要认真研读经典文本的内容,还要注重文本所在的语境以及文本和语境的互动,更要具体考察文本在其时代语境中起了什么作用及其怎样起作用。后者可以揭示一些仅仅研读经典文本之“哲学思想”未必能够获得的消息,这些消息反过来又有助于理解经典文本所反映的时代“思想”。经过这样的考察,我们对于文本意谓的领悟或许会比单纯研读文本更进一层。

对史学来说,这样的取径还有更切实的一面:既存史料总是有限的,除少数可遇不可求的机会(如新出土前人少见的史料)外,任何人研究孔、老思想所依据的基本材料是相同的,然视角的转换常可以“盘活”许多原不为人所重的史料,史学的理解也就更进一层了。如孔子曾自称“述而不作”,或以为没有根本突破性的大创造不可言“作”;他虽未必算已“作”,至少也有所“述”。其言婉转,然谦退中也有几分自负。^②

进而言之,“述而不作”一语的是否采信,直接牵涉到也提示出另一个大问题:孔子所处的时代究竟是礼崩乐坏的大变动时代还是思想典范基本维持其既有功能的小变动时代?康有为已思及此,他干脆认为此条内容经刘歆篡改,说孔子删《诗》《书》、作《春秋》等皆“受命改制,实为创作新王教主”。康氏并引孔子所说“天生德于予”,以证孔子“何尝

① 恩格斯:《德国的革命和反革命》,《马克思恩格斯选集》,人民出版社,1972年,第1卷,579页。

② 许多学者迄今还在考证和争论孔子是否编定或写定“六经”,若我们采信他老人家的“夫子自道”,则其进行了某种类似的工作,或大致可立。

以述者自命”。然而，反方向的解读同样可引孔子说“予欲无言”来支持他确实“述而不作”。故若专在文本的“哲学思想”上做文章，有时而穷，不如转向“社会”层面去考察。

章学诚大致便从此看，他引孟子“周公、仲尼之道一也”的话，证明“周公集群圣之大成，孔子学而尽周公之道”；若一言以“蔽孔子之全体”，则“学周公而已矣”。盖“周公成文、武之德，适当帝全王备、殷因夏监、至于无可复加之际，故得藉为制作典章，而以周道集古圣之成”。故“六艺存周公之旧典，夫子未尝著述。”^①章氏进而从学术传承方式一面申论说，古未尝有著述之事，“三代盛时，各守人官物曲之世氏，是以相传以口耳，而孔、孟以前，未尝得见其书也。至战国而官守师传之道废，通其学者，述旧闻而著于竹帛焉”，故“至战国而著述之事专”。^②

讲古代思想变迁者皆不离《庄子·天下篇》，章学诚也有所引述，但其特别强调孔子与诸子在意识层面“态度”的不同，前者自称“述而不作”，后者则“各思以其道易天下”。他据儒家的立场说：“道因器而显，不因人而名也；自人有谓道者，而道始因人而异其名矣。仁见谓仁、智见谓智是也。人自率道而行，道非人之所能据而有也；自人各谓其道而各行其所谓，而道始得为人所有矣。”^③且不论周公所传之“道”是否已“易”，章氏至少观察到“人各谓其道而各行其所谓”的社会现象，由此视角看，时代思想观念确已有所更易了。

① 章学诚：《文史通义·原道上》，中华书局，1961年，36—38页。章氏并从祭祀制度考察，指出“隋唐以前，学校并祀周、孔；以周公为先圣，孔子为先师，盖言制作之为圣，而立教之为师”。这一突破“学案”窠臼观察思想和学术演变的创意，却少见人效仿。近年黄进兴先生通过解读孔庙及相应的官方祭祀体制的形成及其长程演化，深入剖析皇帝与儒生或治统与道统的互动，颇多新见。参见黄进兴：《优入圣域：权力、信仰与正当性》，台北允晨文化公司，1994年。

② 章学诚：《文史通义·诗教上》，18—19页。

③ 章学诚：《文史通义·原道中》，40页。

一般而言,要既存思想典范仍能起作用并在起作用,才可述而不必言作。薛瑄说朱子曰,“自考亭以还,斯道已大明,无烦著作,直须躬行耳”,便很能说明这个意思。^①若从这方面理解,只要采信“述而不作”一语,则孔子之时“道”也不能说不明;于是孔子非教主,乃传教士,其在多大程度上可以算作康有为想做的“路德”都尚可推敲(故康氏不能不从根本上否认“述而不作”)。到庄子所谓“道术将为天下裂”而诸子“各思以其道易天下”时,便是典范转移的明证。这方面名家名论已多,然依蒙先生所说侧重观察思想风行之原因及其所起的作用,似还可续有新知。

思想如此,学术亦然。如“考据”是否可以算一种“学”,自“考据学”名称兴起的乾嘉之时,便有争议。焦循曾力辩说考据根本不能名学,然他注意到“近来为学之士,忽设一考据之名目”;自惠栋、戴震以下,“其自名一学,著书授受者,不下数十家,均异乎补苴掇拾者之所为,是直当以经学名之”。^②其余袁枚、孙星衍等,也各从学理上界定何为“考据”。但若转从社会视角看,既然有这许多学者对“考据之名目”聚讼不休,尤其著书授受者已不下数十家,这些人也多自名其所治为“考据学”,则以时人眼光言,此学确呈独立成“学”之势。^③

清季一些国人初因己国学问不能退虏送穷而贱视之,以为不足道;后见外国人也有欣赏中国学术者,遂转而以为本国学说可贵。章太炎当时针对这一现象指出:“大凡讲学问施教育的,不可像卖古玩一样,一

① 薛瑄语引在胡适日记 1923 年 4 月 3 日,曹伯言整理《胡适日记全编》,安徽教育出版社,2001 年,第 4 册,7 页。当然,从清季革命党人开始,就有人将“斯道已大明,无烦著作”解释为朝廷以尊朱学来限制或“控制”士人思想的举措,虽不无所见,至少未必皆如此。

② 焦循:《雕菰集·与刘端临书、与孙渊如书》,《丛书集成》初编版商务印书馆,无出版日期,卷十三,215、212—214 页。

③ 说详罗志田:《清季民初经学的边缘化与史学的走向中心》,收入其《权势转移:近代中国的思想、社会与学术》,湖北人民出版社,1999 年,307—308 页。

时许多客人来看,就贵到非常的贵;一时没有客人来看,就贱到半文不值。”^①这当然是所谓“学者”应有的基本立场,即学问的价值不因其社会受众的一时多寡而定。但学问、教育都处于具体的社会之中,某种学问在特定时空之内的社会反响,其是否及怎样为社会(或学界本身)所重或所轻,同样表现出与此学问直接相关的消息。^②

在研讨近代“国学”之时,如果把“中国学术”和“西方学术”看作两个“社群”,则从社会角度考察前者怎样因应后者的冲击、怎样调整和确立自身的学科认同,以及“国学”作为一个类型或门类的学问怎样为社会所认知,学人自身怎样看待其研究对象等面相,都可以告诉我们更多有关“国学”的信息,这些信息又反过来增进我们对特定时代所谓“国学”的理解。在看到民初一些本不承认“国学”是“学”的趋新学人却把相当数量和类型的人排除在“国学”范围之外时,我们对他们与“国学”相关的复杂心态自会有更加深入的认识。^③

学术史不能离具体的学术文本,唯有时稍转换视角跳出文本之外,则片言也可获殊解。蒙文通自述其“从前本搞经学”,1923年自西蜀南走吴越,“期观同光以来经学之流变”;到了江南始知那里的“故老潜遁”,在经学“讲贯奚由”的情形下,乃改“从宜黄欧阳大师问成唯识义以归”。^④也就是说,原为经学大本营的江南论域已变,经学之正统已衰落,佛学等异军正突起。但这个变化尚未完全传到巴蜀,那里经学仍潜居主流,颇具“礼失求诸野”的意味;而当地饱学之士并不了解江浙的变

① 章太炎:《教育的根本要从自国自心发出来》,《章太炎的白话文》,陈平原选编,贵州教育出版社,2001年,111页。按本书是陈先生据泰东书局本《章太炎的白话文》斟酌损益而编成的。

② 顾颉刚便曾有意做“文人相非考”,他认为,把读书人“历来各派冲突的话记出,也是社会史的一部分”。顾洪编:《顾颉刚学术文化随笔》,中国青年出版社,1998年,368页。

③ 参见罗志田:《国家与学术:清季民初关于“国学”的思想论争》,三联书店,2003年,第8章。

④ 蒙文通:《经史抉原·经学抉原序》,《蒙文通文集》,3卷,巴蜀书社,1995年,47页。

化,其认知中的经学重镇仍在吴越之地,并对其寄予厚望。这样的重大学术转向,自然也可沿学术本身的内在理路去探寻;然蒙先生求学的例子说明,文本之外同样可见学术之走向。

前面讨论“思想”和“文化”涵盖的范围时已牵涉一个更基本的问题,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,自有其功用甚或一定程度的“合理性”;但也当注意,这些“边界”多是人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·泛论训》说:“东面而望,不见西墙;南面而视,不睹北方;唯无所向者,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

① 格拉夫敦(Anthony Grafton)前几年关于“脚注”的专书(*The Footnote: A Curious History*, Cambridge, Mass.: 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。

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：思想史自当以经典文献为基本素材，离此便难说是思想史；^①然而历代思想精英的表述不必皆是经典性的“思想表述”，社会视角也未必要求什么特定的“社会”史料——上面引述的内容率皆出自精英之口，同样告诉我们不少有关“社会”的消息。^②

简言之，精英表述未必皆经典，也未必非“社会”。不论是侧重原典深入体味还是开放视野广寻他证，关键要看是否在有据的基础上立言、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，倘能尽量再现立言者之“人与骨”及其周围

① 学术史也基本如此。学人之往还、学术的著述形式和出版方式、学术怎样传承、学派的得势与式微、与学术相关的经济因素，以及更广阔的学术与社会的互动等面都非常重要，也是过去相对忽视而今后可努力探索者（学术与政治的关系同样重要，不过向来较受重视），但表述出的“学术”本身仍是不可须臾疏离的主体。

② 正如夏悛埃（Roger Chartier）所说，“对社会领域的表述本身就是社会现实的组成部分”，而不是什么外在于“社会”的因素（“The representations of the social world themselves are the constituents of social reality,”出自其1982年的论文“Intellectual History or Sociocultural History? The French Trajectories,”转引自Lynn Hunt,“Introduction,”*The New Cultural History*, p.7）。几年后夏悛埃在界定其所用“文化”一词的定义时进一步申述了这一见解，参见Roger Chartier,“Introduction”, in his *The Cultural Uses of Print in Early Modern France*, trans. by Lydia G. Cochrane, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1987, p.11。

③ 司马迁：《史记·老子韩非列传》，中华书局标点本，1959年，第7册，2149页。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。

环境,则其理解必更进一层。^①

原刊《开放时代》2003年第5期

^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)”。参其《经史抉原·评〈学史散篇〉》,403页。钱锺书也认为,“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。

四 史学的书

姑妄言之

——历史专业本科生可读的一些书

说到开书目，可能很多人都会想到鲁迅当年“开不出”的回答，那当然是针对当时媒体和舆论界一些倾向有意“说不”，其实他私下也曾给朋友许寿裳的小孩开过书目，计 12 种，且均是旧书；这又与他所说的青年最好少读或不读中国书的名论相悖，但那同样是有针对性的：不仅因为“中国古书，叶叶害人”，且当时“新出诸书亦多妄人所为，毫无是处”。鲁迅深知群体“认同”的巨大影响，当年肯开、敢开书目者，恐怕也不乏“妄人”，所以他不愿在特定场合有同类行为而沦落到与此辈为伍。

其实鲁迅并不真正反对开书目，即使不够趋新且曾遭其质疑的“国学”，他也认为可以开一些，并曾“留心过学者所开的参考书目”，但“结果都不满意”。他婉转影射胡适曾经开具的庞大“国学书目”说，“有些书目开得太多，要十来年才能看完，我还疑心他自己就没有看”。所以，书目还是“只开几部的较好。可是这须看这位开书目的先生了，如果他是一位糊涂虫，那么，开出来的几部一定也是极顶糊涂书，不看还好，一看就糊涂”。

不过，如果开书目者不是自居指导地位，而是以曾经读书的“过来人”地位出其经验教训，为今日面临“读书”选择的年轻人提点参考建

议,即使其中仍不免有“妄人”和“糊涂虫”,也不十分可怕。若能出现更“多元”的书目,似乎也是理想的状态。且今日世风已变,读书人一呼百应的局面早已不再,其所开书目必无当年那么多人追随,则其正面负面的影响本也有限。岂不闻“难得糊涂”一说,“糊涂”境界固非易得,姑妄言之。以下提到的书,不求全面,且必有偏见(因久已无看“闲书”的时间,尤其近年出版的文学书籍极少触及),不过供参考而已,各人恐怕还是选择与自己兴趣相近者读之最好。

以今日中学教育的实际状况和大学学生的实际水准,本科教育大概会越来越朝着素质教育的方向发展。素质当然与知识有相当程度的关联,但未必以知识(特别是所谓专业知识)为核心。故历史专业本科生的读书范围,不一定非集中在史学方面不可。我同意一个流传很久的看法:开卷有益。本科期间,不妨尽量强化一些基本技能(特别是与文科学生今后的择业直接相关的中、外文口头和书面表述能力),读书以泛览为主,很难说什么是必读书,最好尽可能多读。

我想,《三字经》、《千家诗》、《幼学琼林》、《增广贤文》这些过去的蒙学读物,包含了许多中国文化中与人生日用最直接相关的理念,虽不一定都特别“高尚”,却是应该了解的。进一步言,如果可能的话,孔孟老庄四位的作品都以不求甚解之法熟读为宜,以后受用无穷。

中外小说所谓名著都可读,最能了解与我们时空不同的文化,特别是那些人的生活习俗和思想心态。我特别推荐读一些中国的武侠小说,从还珠楼主到金庸的均可读,应能了解到一些中国文化中“荐绅先生”不言的层面,对真正的道教(非学院派教师爷所说的道教)和民间宗教的认识或有助益;尤其各时代“练武之人”的一些基本心态和观念,至少有助于了解战国至秦汉时代的社会(尽管金庸所写的时代皆晚,但“游侠”是司马迁和班固为之立传的社群,到《后汉书》则无,说明两汉之间社会有很大的变化,有些精神和观念当在民间流传,而各类武侠小说中多少都能看到一些)。

关于外国小说,报纸上说今日青年中已有人觉得巴尔扎克的小说

晦涩难读,使我感觉有些可怕。这大概不全是阅读能力的问题,或提示着求知方向的转移(如怎样获取“第一桶金”的传记,尤其出于美国者,便是许多少年的新宠)。但年轻人也不必自卑,当年胡适读托尔斯泰的《安娜·卡列尼娜》,就以为“甚不易读”,甚至感觉“非有耐心,不能终卷”!这部分或因他把小说当成俄国社会史来看,与我这里所说相类,都是“功夫在诗外”的取向,文学家恐怕是要大摇其头的。

我这一代人少年时读得较多的恰是我们近邻俄国的小说,其中托尔斯泰的《战争与和平》似与史学较近;观其如何安排宏大的场面,而不时穿插日常小事,巨细浑然一体,至为融洽,今后写论文及专书时正可学而习之。陀斯妥耶夫斯基的小说长于内心世界的描写分析,欲治思想史者读了当有助益。此外,侦探推理小说可视为作者和读者的智力竞赛,欲治考证者可多读,也可帮助一般人养成巨细不遗的逻辑思维习惯(到了看一半即知结局的程度即已在竞赛中胜出,可以辍读)。近年翻译较多的博尔赫斯著作以智慧见长,颇能“出新意于法度之中”,喜欢参加辩论和接受媒体采访者尤可多读,因其中不少类似“脑筋急转弯”的思路(层次当然较高),应付媒体至为合宜。

所谓专业书籍,很难确定何者当读,何者不当读(有些书如《易经》和专谈性理的理学、心学书籍等也许不适宜多数本科生阅读)。《史记》、《汉书》、《后汉书》、《三国志》、《资治通鉴》可通读或选读,却不一定作“专业书”读。通行的教科书其实最不必读(许多老师一定不同意),但为考试似乎不得不读。研究历史当然最好是读原始材料,不过,未入门者或许以读一些离我们时代较近的名家著作比较好一些。管见所及,近代通人中,文字较流畅的至少有:章太炎、梁启超、刘师培、鲁迅、胡适,他们的书以至少翻阅一下为好。

其中最宜读的可能也最易读的或要算《章太炎的白话文》。太炎本以魏晋文章名世,他自己也颇以此自负。但在传统断裂日益严重的20世纪,颇具煽动性的章氏文字不久即以难读著称,知音日稀。惟在辛亥革命前夕,太炎也一度曾与弟子钱玄同等在东京办白话杂志,专门为旧

学不深的留学生说法。其实表述方式的更易并不意味着著述内容的差别,学问深邃者在针对“外行”或初学者有意浅出时,未必就会降低其学术识见以逢迎接受者,反往往以高屋建瓴的方式和盘托出其最有心得的结论,只是略去了专门家感兴趣的具体考辨和论证而已。

若欲读更专门的,中国古代史家当读的有王国维、陈寅恪、蒙文通、傅斯年、徐中舒、顾颉刚、吕思勉、钱穆、陈垣、郭沫若等,可择性相近者读之。与我们表述方式相类的当世学者中,三联书店正在推出的六本余英时先生论著,甚可一读。近现代史的著作稍难确定何者当读,因为对近现代史有意识地进行“研究”是20世纪的事,尚不及百年;积累太浅,迄今未能出什么大家(专治近现代史者或未必同意)。这样,中国近现代史是处在一个什么人的论著都可以不读、若进行研究则所有相关论著都不能不读的境地,自然也难有书目可开列。不过近年出版的王汎森所著《中国近代思想与学术的系谱》,识见和文笔俱佳,值得一读(台北版更好)。

原刊《南方周末》2004年7月1日

评《中国近代思想与学术的系谱》

本书是王汎森教授关于19—20世纪中国论文的汇集，^①全书共收论文十八篇，另有二篇附录。作者声明他并未试图“写一部通论近代思想、学术的书”，且因各文写作机缘不同，也“没有预想一个系统”，只是对这段历史中较为人所忽略的层面做些研究，之所以命名为“中国近代思想与学术的系谱”，是因为“这些文章中似乎仍有一条线索”，恰体现在全书所分的三大部分：从“旧典范的危机”到“传统与现代的辩证”，再到“新知识分子与学术社群的建立”。

如其“自序”所说，不管近代中国的社会政治有多少实质的转变，“至少在思想或理念的层次上”可见明显的“断裂和跳跃”。而中国思想界这一不安定期，便始于清道光年间。也就是说，近代中国思想和学术变化的“起点”要早于一般视为近代史起点的鸦片战争。王先生从不同的侧面梳理向居清代学术正统的汉学（古文经学）在晚清的衰落和理学、宋学、今文经学等兴起这一中国学统的内在变化，同时他也相当关注时代社会外在语境的影响，以动态而非静止的眼光考察世局对读书人的困扰以及后者的因应，使时代社会、政治与思想、学术的关联互动得以凸显。在鸦片战争之前，已出现“一大批希望改弦易辙的士大夫”，王先生考察了其中的方东树、邵懿辰、汪士铎、太谷学派等上层和下层

^① 王汎森：《中国近代思想与学术的系谱》，台北联经出版公司，2003年。

知识分子,这些人的种种变化体现出“旧典范的危机”,也代表着新时代的动向。

这一部分可以说是本书的一大贡献,盖道光年间处于学界一般认知的“古代史”与“近代史”之间,上无“英主”,下乏名臣,在政治上已不甚得到重视;学术与思想更因承接乾嘉鼎盛时期之后,仿佛无多可述;恰似两幕高潮间的垫戏,盛宴初散席时的萧索,向来是清史研究中的薄弱环节。尤其是专治近代史者,不少人在探讨中外交往时常常会上溯到18世纪的马戛尔尼使华,但对这一近在咫尺的转折朝代却近乎目不斜视。其实道光一朝史事的被忽视,会直接导致对此后变化的难以索解。当时不仅有太谷学派这样的下层知识分子在努力因应时代困局,晚明曾有过的“经世文编”恰在道光时期重现,那些士大夫的务实倾向恐非无因而至,正体现出朝廷对漕运河工一类世务的关注。转折已然出现,不过昔之治史者多视而不见。上述旧典范的危机则“设定了一个背景”,成为“以后诸篇文字发展的张本”。

在此背景之下,复有外力的冲击,便产生出“传统与现代的辩证”。近代中国从传统到现代的路径未必不可见清末民初人最乐道的线性因果关系,但远更曲折而蜿蜒,“传统”自身“是在一次又一次的诠释与使用中获得它的活力,也在一次又一次的诠释中改变它的风貌”。也只有将特定时代对“传统”主动的诠释和使用考虑进去,才能了解传统与那个时代的关系。而外力的进入也意味着新“思想资源”的出现,“概念工具”的变动可以改变一个时代的思想面貌。王先生主要讨论了晚清中国思想中的日本因素,正如他所说,“语言与概念非但表达了社会的现实,它也‘建构’了社会事实”本身。结果,西方的学说可能以中国的面貌出现,而中国当时的困境更能够逼使这类思想易于为人接受。像刘师培这样一个本可成为经师的士人不得不在艰苦时代中挣扎,集“反西化的西方主义”和“反传统的传统主义”于其一身之上。

深入剖析近代中国传统与反传统的关系是王先生多年研究的一个重点,近代外力的威逼促成了本来极为复杂且充满紧张性的中国传统

文化的重组与变化,文化的承担者也有种种复杂的反应,一些看似具有共相的表面现象之下其实隐伏着“多歧性”特征。同时,不少对立或冲突的思想和行为又无意中产生不谋而合的后果。近代中国思想史这一最复杂又最具挑战性的曲折演变经王先生的研究而逐渐为中西学界普遍接受,已成为近年中国近代史研究的一个主要走向。

文化的重组自然将历史记忆带入论域。以我孤陋的闻见,王先生似乎是汉语学术界最早讨论“历史记忆”这一问题的。清季士人通过对历史记忆的召唤重塑传统,结果是“国”与朝廷的两分和“君学”与“国学”的对立。“国粹”的构建既“是一个历史记忆复返的过程,也是选择性遗忘的过程”。而传统与现代复杂的纠缠也表现在私人领域上,本书虽然只收了一篇讨论“私人领域政治化”的论文,作者自谦为“有关这个现象的举例性探讨”;但从王教授对晚明清初的相关研究看,17世纪以降的中国“私人领域”恐怕是他近年相当着力的一项研究,也许我们很快能看到这方面的后续著述。

对儒家传统进行再诠释本是一些晚清士人因应内外乱局的努力,有时这类再诠释的工作因现实的逼迫而进行得太过急躁大胆,使学问一步步“工具化”,脱离了它原来的脉络并逐渐失去其自主性。反过来,近代中国“思想资源”和“概念工具”发生的剧变又作用于当时的思想界,推动、改变或型塑了从思想到学术的一系列重大变化。在体制上,废科举使千年以来仕、学合一的传统中断,既突破了儒家正统思想的限制,也导致一部分八股文化下的旧士人转变为现代“知识分子”这一划时代的大变化。仕与学分途之后,做官不再是读书人唯一的出路,一些重要的新知识分子试图“为学问而学问”,为“建立一个学术社会”作出了持续的努力,这就是本书第三部分探讨的内容。

然而,在具体的学术研究方面,并不一定是“新知识分子”才具有新眼光,一些身心偏旧的读书人同样在讲究多元、强调变化的现代观念影响下与新人物一起开创了不少新诠释典范。王先生以傅斯年为中心,从多个侧面重建了“古史多元观”这一新学术诠释典范形成与传播的历

程。但要求学术独立的努力又与希望以“主义”来指导一切的有力趋向伴生而互相冲突,同时,另一个曾经表现在“汉宋之争”中而始终不曾消失的紧张继续存在于新的“学术社会”之中:追求学术独立可能带来学术研究与现实致用之间的紧张,这似乎即是邵懿辰等重新诠释儒家传统所希望解决的问题。

本书与王先生其他著述一样,文字晓畅通达,辞足达其所欲言;既能关照今日西方学界思考的重大问题,又体现出作者对晚清学术传统内在理路的深刻把握,且所著皆“见之于行事”,并不以“空言”似的泛论出之,是一本难得的好书,必会成为中国近代思想与学术研究的典范之作。

原刊《中研院中国文哲研究所集刊》25期

2007年7月出版的两本“好书”

【 其一 】

王建辉的《文化的商务：王云五专题研究》（商务印书馆，2000年）是一本出版人写出版人的著作，或许比一般的研究者多一分“了解之同情”。1897年创建的商务印书馆是近代中国最重要的出版机构之一，馆内设有著名的编译所，负责除印刷、发行外的主要编辑出版事务。前两任所长是声名卓著的张元济和高梦旦，自1922年起的第三任所长便是本书的主角王云五了。这可不只是一个搞“编译”的机构，20世纪前几十年中国的文化教育事业，许多都曾为这一机构所推动。说商务印书馆持续的出版活动是一项文化事业，决不为过；而该出版社在推动文化时并不忘记赚钱，因而也是把文化事业作为商业来运作。这或者就是本书题目的寓意所在，王云五在这一双向且双赢的事业中，打下了个人的烙印，推进了商务印书馆的发展，也为时人和后人留下了一大批有益的书。

其中最有影响，至今在旧书店中还能看到的，就是大型组合丛书“万有文库”；而至今仍在此继续的，则是在“汉译世界名著丛书”基础上发展出来的“汉译世界学术名著丛书”。可以毫不夸张地说，“万有文库”影响了不止一代人。吾生也晚，我本人常规使用的书籍中就有一些是从成都

“淘书斋”买来的“万有文库”本。对一般读者来说,丛书不过提供了成批而集中的可读书籍;但从出版者眼光看去,“万有文库”等丛书还自有其编选特点和开拓性,这大约就是王建辉对“文化的商务”更进一步的理解了。用王先生的话说,“商务印书馆前五十年的历史是[近代]中国思想文化史的重要一章”,而王云五是这一章后半段的主要作者。

【 其二 】

《顾颉刚和他的弟子们》(山东画报出版社,2000年)是王学典和孙延杰重新绘制民国学术地图的尝试。作者接受“历史的不确定性”,认为历史会“永远不停地被改写、重写”;学术史亦然:“几十年来,民国时期的学术地图不断被改绘;在不同的学派手里,这张学术地图的边界也不同”。本书首先试图修订“唯物史观派”绘制的学术地图里“史料考订派”的边缘地位或失语状态,其次则就“史料考订派这座梁山上的各路英雄如何排座次”提出自己的看法,认为在“民国时期的史学界,事实上坐第一把交椅的是顾颉刚”。

在叙述顾先生的学术成就、影响和品格后,本书特别以若干个案论述其育才方法,希望再现当年学术授受的情景及顾氏师徒间的一些恩怨是非。这些顾门弟子中既有我们熟悉的谭其骧、童书业和杨向奎,也有我们历史记忆的“学术地图”中已基本属于“化外”的何定生。也许这不过是在众多本“不确定”的学术地图中增加一张新图而已,但其中确有一些其他地图中淡化甚至失语的成分。作者从描述对象的家属、学生那里获得了不少珍稀资料,又具有“文责自负”的承担;在追求“深入浅出、轻松散淡和雅俗共赏的风格”之同时,也不时流露出对不远的往昔那深沉的反思。

这是为《中华读书报》“好书告诉你”栏目写的新书介绍,刊于该报2001年11月28日

通过日本认识西方的梁启超

辛亥革命前十年间对中国读书人影响最大者，不能不说是梁启超。英语世界关于近代中国人物的研究中，传记性论著最多的，也是梁启超（迄今至少有四本）。但是日本的狭间直树教授认为，与梁启超在近代中国所发挥的巨大作用相比，后人对他的研究仍是不够的，主要因为“他既反对国民革命又反对共产主义，不论是与国民党还是与共产党都处于敌对的状态”。狭间教授所论的是世界性的梁启超研究，一个历史人物与国共两党的关系可以造成这样广泛的影响，令人对“史学”本身的反思之处真是很多。

《梁启超·明治日本·西方》（社会科学文献出版社，2001年）是狭间教授在京都大学主持有关梁启超的“共同研究”的结果，书名反映了原初的关怀，即研究“以日本为媒介认识近代西方”的梁启超。近代中国人因国力不竞而思变求变，向西方寻求真理。屡受西方欺凌的中国人竟会主动向敌人学习，尤其是甲午中日战争失败以后，大量的中国学生涌入敌国日本而转手学习西方，这个有些不合人之常情的“师敌”现象非常值得探究。江苏松江知府濮子潼在1898年即注意到，那时有人就以“日人我之仇讎，不当使之借箸”为理由反对效法日本。

濮氏自己则主张与其“远效西人，不若近法日本”。这在当时也是流行的观念，康有为在其《日本书目志》中曾形象地说，“泰西诸学之书，

其精者日人已略译之矣。吾因其成功而用之，是吾以泰西为牛，日本为农夫，而吾坐而食之”。康氏自己在论及具体门类时，一则曰泰西如何、“日本法之”；再则曰泰西如何、“日人效之”；但仿效的过程自然包括意识层面的更易和无意中的失真，仿效者本身在此进程中也会形成其带有新特色的文化学说。对“坐而食之”的中国学习者而言，被仿效者或者也可说就是“日本学”（时人多称“倭学”）。

毫无疑问，甲午庚子期间的中国人最初的确是想“以日本为媒介认识近代西方”，但“倭学”本身的地位也逐渐提高；且这一提高正像西学“证明”其优越一样，也大大借助了外力。如果说甲午之役向中国人证明了变法维新的必要，1904—1905年日俄之战以日本战胜而结束，进一步确立了向外国学习改革内政的必要，日本也以其学习成功的典范提高了“倭学”的地位。

《东方杂志》的一篇文章在战争期间就从中看出了特别的意义：日能困俄，则“种族强弱之说，因之以破”。当年起源欧洲的白人优于杂色人的说法相当盛行，日本和中国都曾出现与白人“合种”的设想。盖中西差距若“由于种族，则天之所命”，难以更改；若是“出于政教、由于历史，则人尚能竭力以修改之”。日俄之战证明了后者，既然“黄白之例不可尽信”，则事在人为，“人能造之，吾必亦能”。可以想见，“日俄战后吾国人之理想必有与今大异者矣”！对许多相信西方战场取胜是其文化优越的时人而言，日本人做了同样的事当然也就“证明”了同样的理念，“倭学”的地位自不同往昔。

日俄战争前一年，王闿运曾说时人所习“名为西学，实倭学也”，多少有些不以为然的意味。然同年旧金山出版的《大同日报》已在其“缘起”中引“泰东西名哲之言”以为据。从“泰东”与“泰西”的并列，可知当时西方在中国的文化权势已逐步扩展到“泰东”（即日本）身上；在一些中国士人的认知中，日本学虽因转贩西学而获其地位，但此时已不仅仅是依附西学，而是渐具独立的身份认同了。

到1906年，山西举人刘大鹏遇到两个新近游学日本的本省士人

(一进士一生员)，“盛称倭学之高；言倭之理学，华人不能其万一”。这些人当然有可能如刘氏所言：“舍吾学而学倭学，宜乎倭学之高也！”但倭学这一名词的正面出现，实亦提示着日本学在中国士人心目中的独立。反过来，倭学的“独立”及其远比中国学高明的认知，又提示着中国在近代文化竞争中更为惨重的失败，因为在中西对峙的格局中，已出现一个中介的倭学，则中学与西学的距离就更增大了。

在倭学走向正面的同时，一些真正从日本传入的事物却变成了中国传统的负面象征。由日本人创造的人力车由曾居日本的西方传教士带入中国，其最初的乘坐者，也多是租界里的西洋人。但后来人力车常被更晚来华的西人视为中国的特征，和另一舶来品鸦片一起成为西方之“中国形象”的一个负面组成部分，在转了数圈之后又由阅读西方书籍的中国知识分子带回来作攻击传统之用（“五四”新文化运动时期西向知识分子攻击传统最多的就是八股、小脚、鸦片和人力车）。近代中西胶着之复杂早已是“层累堆积”且循环往复了许多次，本身也处于变化之中的日本在其中的作用至关重要，它的形象甚至本体在这一过程中恐怕也有不少“异化”吧。

葛兆光先生一篇文章的题目“西潮却自东瀛来”大致描绘了甲午庚子期间的情形，尽管有传教士和江南制造局等译书的努力，晚清士人更多仍是通过日本吸收西学。读了《梁启超·明治日本·西方》所收的14篇论文，的确可以对梁启超和明治日本的密切关系有远更深入更切实的了解。从更宽广的意义言，这里试图揭示的是作为世界近代文明的一个组成部分之“东亚近代文明圈”怎样层累地形成在对西方近代文化的“日本式输入”之上；梁启超经日本而输入的西方文明向以“浅薄”著称，这也是更早“日本式输入”的特点，两者其实都适应着时代的需要——当年日本和中国所要求的并不是学问上严谨的论文，而是对政治甚至文化变革能发挥刺激作用的文字。

对中国学者来说，本书最具启发性也最需要认真体味的是其研究取向和方法；而本书在具体史事上的实际贡献也足以表明，“过去对梁

启超的研究仍很不够”这一看法是有依据的。就目前而言,日本学者脚踏实地的精神对处于急功近利学风影响下的我们有直接的警醒作用:这一“共同研究”历时四年,参与的研究人员十几位,多数是已树立学术地位的学人,包括法国的巴斯蒂和美国的傅果两位外籍学者。试想,如果我们提出一个计划,要集中这样的人力、耗费这样长的时间而产生这样分量(约40万字)的论文集式“成果”,我们是否能够通过任何研究基金的评审呢?进而假定我们竟获得了资助,主持人和参与者是否能有这样长时间的耐心呢?

原刊《南方周末》2002年11月28日

中国现代史上的自由主义

如果要讨论中国现代史上有影响的各种“主义”，自由主义无疑是其中非常重要的一个。但不知是否受胡适当年“多研究问题少谈论主义”号召的影响，即使在思想史领域之内，对各种“主义”的研究迄今都不那么令人满意，而“自由主义”恐怕又是其中研究得最为不足者。我们的思想言说中有关自由主义的表述其实历来不算少，近年甚至可说相当多，但以口吐真言式的议论为主，真正从学理上进行研究的似不多见（也可能是我孤陋寡闻），能使人满意的就更少。这方面原因甚多，但学界思想界虽重视对现代中国自由主义思潮的探讨，却未能累积下较多有分量的研究成果，其中一个主要问题大概还在于相关资料的不易寻觅。

这个问题现在已有较好的解决，九大类十数册的《现代中国自由主义资料选编》（以下简称《资料选编》）近已在台北面世，^① 不能不说是一件积德的大好事。本书是台北六位老中青学者为纪念“五四”八十周年从1999年开始编辑，历时三年多，于2002年5月正式出版，而主编之一的张忠栋先生竟已归道山，真正可以说是鞠躬尽瘁。张先生长期执

^① 张忠栋、李永炽、林正弘主编，刘季伦、薛化元、潘光哲编辑：《现代中国自由主义资料选编——纪念“五四”八十周年》，台北唐山出版社，2002年5月。

教台大,以胡适和中美关系史研究享誉史林,且素来关注自由主义在中国的发展,“编序”中并提到有“撰述一部理想的《现代中国自由主义史》”的愿望,其志虽未竟,而基础已奠定;正如编者在序言中所说,“执此一编,学者可以方便地进行研究现代中国自由主义的工作”。他日《现代中国自由主义史》的出现,正有待于后起者。

全书的资料分为一、“什么是自由主义?”二、“五四与学生运动”;三、“教育独立与学术自由”;四、“文化的道路”;五、“科学精神与科学方法”;六、“社会改革的思潮”;七、“民主、宪政、法治”;八、“基本自由与人权保障”;九、“自由经济的主张”九大类,每个主题下又各分子题,依类相从。因各主题涵括的篇幅各异,成书册数也不相同。“分而观之,每一分册自成一题;综合而观,则将能呈现出现代中国自由主义思潮的各个面向”(编序,以下引用不再注出)。该书选材以各种期刊为主,并从现代中国自由主义者的个人文集中广泛搜集资料以为补充;均采取全文收录的方式,希望“以完整的形式与面貌”呈现“各个主题在历史进程中变迁的轨迹”。

这套书以纪念“五四”八十周年为动机,故选择以1919年的五四运动的稍前时段作为资料选编的起点,而不选取更为早期的梁启超、严复等人与自由主义理念相涉的资料,一方面是考虑到“他们的自由主义立场并不坚定,日后颇有摇摆”,难以视为现代中国自由主义的代表性观点;同时也因为这些人“当时的意见,不如‘五四’以降的自由主义理念,确能引领风骚,形成澎湃的时代思潮,并不断扩张开展,显示出多样的色彩”。

的确,自由主义虽然只是“五四”以后有影响力的思潮之一,但因为现代中国自由主义思潮“时而与右派对立冲突,时而又为左派批判的箭靶”,其成长蜿蜒曲折、坎坷崎岖,自“五四”以来,“观照的议题越发多样,思考的内涵益发深入,论说的角度愈现多元”,终形成“色彩多样”的特征。尤其“国、共两党尖锐斗争几十年,意识形态南辕北辙,自由主义者夹在中间发表意见,撰为文章,其客观性究竟如何?究竟代表多少自

由主义的真义?”也都还值得探索。

这里的一个预设当然是有一个原初的或“真正的”自由主义,今日受“后殖民”影响的学者很容易从这个预设里看到西方“文化霸权”的影响。实际上西方自由主义在时间上始终是一个“发展中”的“主义”,在整个“西方”空间之中也不时存在地域的特色,故确实很难抽象出一个“纯正的”自由主义。不过,现代中国自由主义倒真有一些与大致为众皆认可的“欧美自由主义”歧异之处,至少其“多元”程度或“色彩多样”的特征使其别具一种风格。编者注意到,自由主义者主张“个人自由重于国家自由”。这在现代西方已有些变化,许多自由主义者也赞同由国家主导的“福利社会”;而在中国则更甚,这套书选得最多的胡适就曾长期向往社会主义,视其为世界发展的方向。

胡适无疑可以算是现代中国自由主义的代表,并终生为在中国实现自由主义政治而努力。但他曾在二十多年中倾慕和赞许实行无产阶级专政的“新俄”,甚至不顾许多朋友的反对,断言苏俄与美国“这两种理想原来是一条路,苏俄走的正是美国的路”。其思路也颇有特色,即他相信苏俄“真是用力办新教育,努力想造成一个社会主义新时代。依此趋势认真做去,将来可由狄克推多过渡到社会主义民治制度”。^①

胡适从学理上对自由主义与社会主义之间共性的强调远远超过其老师杜威等现代欧美自由主义者。他在1926年曾与中共党人蔡和森等辩论自由主义,以为“共产党谓自由主义为资本主义之政治哲学,这是错的。历史上自由主义的倾向是渐渐扩充的。先有贵族阶级的争自由,次有资产阶级的争自由,今则为无产阶级的争自由”。^②这是他发挥其以“进化论”哲学为基础的“历史眼光”得出的结论,既然“无产阶级

^① 参见罗志田:《胡适与社会主义的合离》,收入其《民族主义与近代中国思想》,台北东大图书公司,1998年,242—255页。

^② 本段与下段,参见胡适日记,1926年8月3日,收入耿云志主编:《胡适研究丛刊》,第2辑,中国青年出版社,1996年,344—345页。

争自由”成为自由主义的最新发展阶段，则自由主义的开放性和包容性已相当宽广，不仅可以容纳当时英国工党的政治主张，甚至可以向苏俄政治和社会政策的一些面相开放。

那时胡适“颇有作政党组织的意思”，他拟“以改革内政为主旨。可组一政党，名为‘自由党’”。而党纲则包括“1. 有计划的政治；2. 文官考试法的实行；3. 用有限制的外国投资来充分发展中国的交通与实业；4. 社会主义的社会政策”。许多人多说过胡适认同美国政治方式，但这一设想清楚地表明，胡适并不以为美国的政治和社会政策适用于中国，其“党纲”中“有计划的政治”和“社会主义的社会政策”两条就非美国当时所实行，而“用有限制的外国投资来充分发展中国的交通与实业”一点也明显是在因应提倡反帝一方的思考。他虽然明确“不以阶级斗争为手段”，却主张“充分的承认社会主义的主张”，认为“资本主义之流弊，可以人力的制裁管理之”。说其提倡的是一种更加社会主义化的美国式政治，或亦不为过。

另一方面，现代中国自由主义与民族主义的关联也颇为紧密。仍以胡适为例，表面上最不欣赏“狭隘的民族主义”的胡适在留学期间曾广读 19 世纪中叶以来的英国自由主义经典，从斯宾塞、穆勒(J. S. Mill, 胡译弥尔)、格林(T. H. Green, 胡译葛令)、边沁等人的著作中一一读出了“自由以勿侵他人之自由为界”的意思，主张国际关系中应实行“对人与对己一致”的准则，即“己所不欲，勿施于人。所不欲施诸同国同种之人者，亦勿施诸异国异种之人”。这就是胡适所谓“以人道之为不平之鸣”，自由主义成为他从理论上构建其世界大同学说的基础，并用以反抗种族和国家压迫。^①

《资料选编》的编者注意到，“在教育、学术领域里，自由主义者坚持教育独立与学术自由，抨击‘定于一尊’的如‘读经运动’之流的行动”。

^① 《胡适日记》，1914 年 10 月 19 日。说详罗志田：《再造文明之梦——胡适传》，四川人民出版社，1995 年，125—131 页。

这方面恰是包括共产主义者在内的“五四”人一度相当共同之处。1920年代初期中共党人陈独秀和邓中夏都正式提出中共的唯物史观派和胡适的实验主义派应结成联合战线以扫荡封建宗法思想,两人都特别赞赏胡适把张君勱、梁漱溟等“东方文化”派的昏乱思想“教训的开口不得”。邓中夏那时对中国思想界的划分与胡适完全相同,只是所用词汇标签不甚一样。^①在反传统或“反封建”方面与中共党人态度接近甚或一致,是“五四”后中国自由主义的又一特点。

但双方在“反帝”尤其是反对“美帝国主义”方面却有针锋相对的冲突,实际上中国自由主义的“黄金时段”多少都与美国影响相关:陈独秀在1918年底曾称威尔逊为“世界上第一个好人”,他在次年受杜威影响也喊出“拿英美作榜样”的口号。美国影响的一度高涨既因杜威的访华,更因中国人对提倡民族自决的威尔逊的期待。当巴黎和会传出威尔逊最终“背叛”其主张时,由于美国的帮助不可恃,自由主义分子在中国的政治前途也就此断送。1923年底北大进行民意测量,投票选举世界第一伟人,497票中列宁独得227票居第一,威尔逊则得51票居第二。威尔逊从“第一好人”变为“第二伟人”,象征着不少中国人学习的外国榜样由美到俄的典范转移。除了抗战期间因美国援助的再次凸显而使中国自由主义声音稍见提高外,整体上自由主义者的影响更多局限于学界之中。^②

1950年代台北的《自由中国》既可看作中国自由主义在学理上的成熟,这一政治上的最后一搏也多少有些像是自由主义在实际政

^① 陈独秀:《思想革命上的联合战线》,原载《前锋》第1期(1923年7月1日),收入任建树等编:《陈独秀著作选》,上海人民出版社,1993年,第2卷,517—518页;邓中夏:《中国现在的思想界》,《中国青年》(本文所用是人民出版社1956年影印本)第6期(1923年11月24日),2—6页;《思想界的联合战线问题》,《中国青年》第15期(1924年1月26日),6—10页。

^② 关于中国人学习榜样的转变,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》,《中国社会科学》1999年第3期,20—35页。

治中的尾声。“现代中国自由主义”渐成两岸史家研究的对象，而大陆有些自诩为自由主义的言论也真有点让人怀疑“代表多少自由主义的真义”？（至少体现出有些人自由主义的基本典籍尚读得不够。）

不过，“真正的”自由主义派即使在欧美也从来都是少数，历史上实际起作用的更多是那些自称自由派实际却以趋时为特征的一批人，他们的宗旨是“加入”（约近于陈寅恪所说的“预流”），任何流派风行时他们都在其中。然而这样的加入和呼应对实际政治而言又是不可缺少的，清季朝廷颁布“立宪”上谕时张謇发现，“立宪之谕，人以为假”；而他却“以为天下之人当咸认为真。认真而后有希望，有希望而后有精神，有精神而后有思虑，有思虑而后有学问，有学问而后知要求，知要求则真真矣”。^①

自由主义在中国实际政治中的不如意，或许即因从“希望”到“学问”再到“要求”的人还不够多。但若回到历史研究的领域，则如《资料选编》的编者所说，“对现代中国自由主义的资料进行全面性的搜集、整理与选编，是过去学界从来不曾着手过的”。如今此书的出版使这一题目的研究者在搜寻基本资料时节省大量的时间与精力（全书最后附有详尽的“作者索引”，并排出“作者异名表”以供参考，^②这都是非常有利于读者的善举），也许在不久之后真能产生出“一部理想的《现代中国自由主义史》”，亦未可知。我是非常期待这一愿望能够实现的。

原刊《二十一世纪》2002年12月号

^① 张謇致袁树勋，收在《袁氏家藏近代名人手书》，台北中研院近代史所，2001年，35页。

^② 然或因资料数量太大，此书之编选虽历经三年，仍偶显仓促，如最后一册《自由经济的主张》首选前溪的《统制经济问题》，“前溪”乃吴鼎昌的笔名，惜未列入“作者异名表”中。

尝试大同：讲述老百姓的故事

从 20 世纪 20 年代初到 50 年代初，山东泰安马庄的一些乡村读书人，接受美国神召会五旬节主义的宗教经验，组织农民建立了一个兼有农场、教会、工厂、医疗所和学校功能的基督徒社团，尝试了一种所有成员同吃同住同劳动，基本取消私有财产，生老病死由团体负责的新型大家庭生活。这个团体的正式名称就是“耶稣家庭”（以下简称“家庭”），规模最大时仅“老家”就达五百余人，还曾在全国各地建立了百余个规模不等的“小家”（以下讨论均为“老家”）。

这一信徒团体的创始人和长期精神领袖名为敬奠瀛，出身于马庄的破落之家，然仍能到学校读书，其间也从当地名儒那里接受过所谓“封建正统文化的教育”，因其就读的泰安教会中学停办，他的学历也终止于此。敬氏似乎生来就较关注彼岸世界，他曾求仙问道，读中学时先反对基督教，继而皈依基督教，这一转变据说与一位美国女传教士有些关系。中学停办后，敬奠瀛被同一教派的泰安教会医院聘为传道人。

那时马庄一带已形成一个以敬氏亲友为主的基督徒群体，共有十多人，多是“读旧书”的乡村知识分子，都有一点田产。1919 年春，敬氏因感到中国穷困极大的原因是“人而无道，彼此不信，有钱有能都归无用”，提出创建一个信徒团体。他们稍后以集股方式开办了一个“圣徒信用储蓄社”，是个兼具教会功能的小商店。这一群人的书卷气味相当

明显,商店虽设在乡间,却不甚知道村民的实际需要,“开张时进了一篓茶叶,七年都没有卖掉”。由于商店经营不成功,他们在1926年又改办为半工半读的“蚕桑学道房”,次年正式更名为“耶稣家庭”;如其自述:“弟兄姐妹十五六个人,就这样男耕女织地过起共有共享的集体生活来”。

据参与者的自述,“家庭”的具体生活方式似多从基督教中得到启发。在泰安,他们明显受到所谓“灵恩派”的神召会那“圣灵”复兴活动的感染,通过唱灵歌、跳灵舞、说方言等活动“见证”主的“恩典”,仪式间常感动到痛哭,个人身心也体验到被“圣灵充满”的愉快和能力。但是,“家庭”本身的组织基本是自发的,与外国传教团体无关,且因其与灵恩派的关联,被长期拔擢敬奠瀛的泰安美以美会领袖韩丕瑞(Perry Han-son)视为“异端”,导致双方断绝关系。

尝试这一新型生活方式当然并非一帆风顺,其间也有许多困苦和体制的调整(这得益于开创期放弃了订立章程的打算,而以《圣经》为准则,使制度开放而具有较大的波动余地),但在熬过惨淡经营的开创十年后,在抗战期间获得空前发展,达到前面所说的规模。抗战后国共争战,其间双方都曾占据过马庄一带,而“家庭”在这段时间也获得了全国基督教界的广泛注目。1949年后“家庭”也曾尝试与新政治体制共存,最后于1952年在政府主持下“分家”,共组建了138户小家庭。

这就是陶飞亚所著《中国的基督教乌托邦——耶稣家庭(1921—1952)》(香港中文大学出版社,2004年)一书讲述的故事。全书共八章,其中第二至第六章基本叙述史事,而开局和结尾各一章则为相关的理论概述和分析。作者很愿意将其讲述的故事置入所谓中西乌托邦思想的跨文化比较理论框架之中,有评论者以为这抓住了运动的本质,体现了作者的见识。从本书看,“家庭”的参与者确实“愿神旨在地如天”,想在地上建立一个有“大同、共产”色彩的天国;但也许这本不过是一种乡村大同理想的平民尝试,他们恐怕不知道什么中国外国的乌托邦。

作者自认中国传统的乌托邦思想虽源远流长,却并未形成体系,少

有关于财产婚姻家庭等细节的规定，缺乏可操作性；而《圣经·使徒行传》则明确提供了“可以付诸实践进行操作的办法”，故泰安马庄的“家庭”得以把世俗文化中说到做不到的事推行了几十年。有意思的是，为本书作序的裴士丹(Daniel H. Bays)教授却特别看重本书将“家庭”描绘为“彻头彻尾的中国运动”；在裴教授眼中，本书展示出的“家庭”大部分活动几乎与外国传教运动无关，却事事与中国通俗文化密切相关。

在“外国传教运动”与“中国通俗文化”之间，其实还有非常宽阔的空间。究竟“家庭”在操作层面的思想资源来自何处，还值得深入思考。如敬奠瀛等一些略有家产者在开创期间都曾“破产”兴教，这与中国传统的“破产兴学”非常相类，然而敬氏自称“家庭”实行“破产”是依据《使徒行传》中耶稣的教导，这个见解也为作者所接受。当事人的自述确具有不可质疑的权威性，但若裴教授的解读不是曲解，则“家庭”的思想资源完全可能是混杂的，既有作者愿意强调的外来基督教色彩，也有裴教授愿意看到的“中国通俗文化”内容。

这个问题也牵涉到作者试图探讨的基督教在中国乡村所提供的“思想动力、组织能力和凝聚力”。假如像著名基督教神职人员赵紫宸在20世纪30年代所说的，这类“风动于平民之间”的基督教团体，“实在只等于从前的迎神赛会”；则上述“思想动力、组织能力和凝聚力”似另有渊源。或许“家庭”的特殊性正在于此：不仅后之史家所见各异，这个被定义为基督教团体的小组织很早即被韩丕瑞等正统外国传教士视为“异端”而予以否定和排斥。

美国史家柯文(Paul Cohen)曾说，史家“提出什么问题”和“研究的前提假设是什么”往往决定着在数量无穷的史事中“选择什么事实，赋与这些事实以什么意义”(《在中国发现历史》，中译本1页)。据说有一种既存看法，即乌托邦在中国一直停留在思想形态，而没有转变为系统的社会实践。陶先生希望纠正这一观点，他也找到了需要的答案，果然在泰安看到一个现世的“中国乌托邦”。惟对敬奠瀛等人而言，“大同”或许比“乌托邦”更能“说事”(make sense)。

中国古代关于“大同”有二说，一是《尚书·洪范》所谓“龟从，筮从，卿士从，庶民从”那一段。今日一般所说则是《礼记·礼运》篇之“大道之行也，天下为公；选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子。使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭。是谓大同”。

受过所谓“封建正统文化的教育”的敬奠瀛显然熟悉中国传统的天下和谐理想，他有一首名为《耶稣家》的诗歌，被陶先生认为是“家庭的宣言书”。这诗一开始就说：“耶稣家，爱充满；少者怀，老者安；鳏寡孤独也泰然，病养死葬各得所，宾至如归有余欢，残废格外有恩典。”随后更以“男耕女织各守分，能者多劳愚者闲”来诠释什么是“靠主生活不费难”。这样的“宣言书”与《礼记·礼运》篇相似之处实在太多，而“能者多劳愚者闲”则明显可见《庄子》的影响。

任何工具的使用都会影响被表述的内容，我们当然不能认为“家庭”仅仅是“利用”基督教的仪式和术语来表述乡民对世界的观察、体验和想象，何况这些信徒自身确实获得了“圣灵充满”的体验。不过有一点可以思考：“大同”是一个普天之下理想世界的努力方向，而“乌托邦”通常处于当世之一隅，两者在这方面有着相当的时空歧异。而对一个基督教的真正信徒而言，耶稣教导的生活方式恐怕也不应该是一个“乌托邦”。

若离开理论而返归近代中国的实在世界，从清季开始就有人提倡“毁家”，民国则“家庭革命”的口号曾一度广泛传播，家庭特别是所谓“大家族”已成需要改革甚至废除的负面旧象征。然而敬奠瀛却有着“天下一家”的向往，主张“千里始足下，有志事竟成。一点天国醉，人类变家庭”。在他们规模不小的团体里：“家是爱的组织，决非法制的产物；是父子是兄弟是姐妹，是疲乏者休息处，是伤心者安慰所。”稍具诡论意味的是，耶稣家庭也未必全与社会上的“家庭革命”倾向背道而驰，他们在实践层面同样体现了对常规家庭生活的否定，并以此为基础，重

新构建出一种新型的“大家庭”生活方式。

同时，民初读书人曾经有过多想到乡村“种菜”谋生一类的自助尝试，基本都不成功；而“家庭”也是一个读书人倡导推动的组织，却持续了相当长的时间。这可能是史家比宗教学家更有兴趣探讨的问题。当然，大部分时候，“家庭”只在一个相对低的水平上维持着温饱的生活，主食只是以粗粮为主的半干半稀。来自上海的教会乡村干事汪锡鹏认为其稀的一顿“与猪食完全一样”，干的一顿也未超过贫苦农民水准；但“家庭”多数成员吃穿有保障，老、少成员和病人更能吃肉喝牛奶，且大家都享受基本的医疗和教育，并用上了电灯。这在当年的乡村已很不容易。重要的是，多数成员对此境遇保持着基本满意的心态。

我曾想从书中看到一般家外人对“家庭”的看法，但本书所叙多是基督教人士的考察、描述和观感，似乎这一“家庭”真是遗世独立，不与世俗发生关系。这大概是作者从宗教学入手的自定位所促成，也符合“乌托邦”那当世一隅的特点。其实，如果要像作者自己希望的那样“努力探讨这些问题对中国历史的意义”，则非基督教人士的观感和认知，或远远超过那些“主内”人士的反应。敬奠瀛自己倒一直在观察分析“家庭”之外的社会，他多次关注到社会的阶层分布，后来更发现：“而今是兵商士农工，农为最下层：耕也不免饥，织也不免冷；人人可鱼肉，人人可欺凌。”从士农工商到兵商士农工（或工农），敬氏简明清晰地陈述出“家庭”所面临的外在社会变化。

作者在别的书中自称在“文革”中曾上山下乡十年，多行鄙事，与乡亲们一起“战天斗地”，对基层社会的生活有感性的体认。但或因其在大学教书日久，又久受宗教系的训练，对历史上的“人间烟火”有时稍显隔膜。如中学尚未毕业的敬奠瀛于1918年担任教会医院传道人，月薪14元，作者不时暗示这一收入不高。然而读过湖南第一师范的毛泽东大约同时在北大担任图书管理员，似乎月入仅8元；若据陈存仁的《银元时代生活史》，那时上海绸缎铺薪金最高的掌柜也不过月入8元，学徒出师的店员每月仅一元（该书6页）。

在斯文尚未扫地的时代，读书人的收入其实不菲。许多人也常以为毛泽东当年薪水太低。相比于月入二三百大洋的教授，毛氏当然可能不满，但他有此职位，则生活应可无忧。敬奠瀛那时实际独身，月薪14元在泰安至少应是小康人家。一个实在的例子是，他到医院上班不过一年多，在创办“圣徒信用储蓄社”时个人便能入股近300元。这对北大教授胡适而言只是一个月的薪水，在那时的泰安恐怕是一笔不小的财富吧。

作者对历史人物的态度整体上相当温厚，如他曾说敬氏“古文根基深厚”，并将其一篇略带对仗的通俗歌诀提升为“骈文”。且看该文的风格：“来、来、来，我们同心努力，急起直追，本耶稣舍己精神，实行利他主义，使人类无贫无富，俾市价不高不低，叫那些压死工农的资本王，永远再没有立足地。”（57页）过去戏曲中曾有“正是桃红柳绿天，老夫人一步出堂前”的唱词，后之文人常以此句类比那些不入流的诗作；敬氏之歌诀，大体即此类而已。该文作于林纾和胡适等进行文言白话之争的时代，若“骈文”不过如此，新旧两造又何须激辩乎！

其实敬氏的古文与其收入大致相埒，或皆为下层社会中的上品。但下层人民的历史往往是最难研究的：首先是资料不足，而作者成功地搜集了大量地方档案和中西文献，并辅之以田野实地调查，采集了很多当事人的口述史料；其次，下层材料通常比精英笔下的文献更难解读，作者在这方面也展现了很强的功力。在结合多种类史料的基础上，陶先生可以说成功地讲述了老百姓的故事，这在中国近代史学界实在还不多见。

大体上，本书的叙述比分析好，描写人物比概论社会好。这实在是今日史著中少见的优点。全书文笔清通流畅，叙述平静，娓娓道来，真予人以听故事的感觉。有时作者也温婉地稍稍“抖包袱”，让读者自己去体会。如敬奠瀛自述其历程，多彰显主的启示；而他人不同的叙述则往往称其生活有失检点，这方面的内容多来自一位名为徐家枢的人1952年对“家庭”历史的概述。一般的史家或会对两种文本进行辨析

并给出自己的裁断,然陶先生基本先采用敬氏自述,然后辅以徐氏或他人的不同叙述,让读者自己去判断。我个人非常赞赏这种让读者参与的叙述方式。据说此书不久将出内地版,读者自不妨去看看。

原刊《社会科学研究》2006年第2期

历史的不完全：新诗的历史和 几成历史的新诗

徐志摩曾说：“我们这民族、这时期的精神解放或精神革命，没有一部分想像的诗式的表现，是不完全的。”这是他1926年4月为《晨报副刊》的《诗刊》所写的《弁言》，当时他对《诗刊》和新诗都充满希望。但《诗刊》实际只出了十一期就止步，把版面“借”给了《剧刊》。不几月《剧刊》也不得不告别读者，徐氏沉痛地慨叹：“这终期多少不免凄恻的尾声，不幸又轮着我来演唱。”他那时基本绝望，以为“我们的《诗刊》看来也绝少复活的希冀，在本副刊上，或是别的地方”。后者大概语涉进行中的北伐，即《诗刊》的两主力“闻一多与饶孟侃此时正困处在锋镝丛中，不知下落”（《剧刊终期》，1926年9月23日《晨报副刊》）。

不过，政治军事的动乱也有间歇，几年后的1931年初，北伐及其后更大规模的国民党军事内斗差不多告一段落，而日本的侵华野心尚在酝酿，新月书店再推出一本《诗刊》。这次是单独发行的刊物，仍是徐志摩等人所策划，仍是徐志摩写“发刊词”。怀念着晨副《诗刊》那“真而纯粹，实在而不浮夸”的“一点子精神”；同一些人“隔了五六年，重复感到‘以诗会友’的兴趣，想再来一次集合的研求”。这次徐志摩仍然乐观但不无审慎地代大家宣布，“我们共信诗是有前途的；同时我们知道这前途不是容易与平坦”的（《诗刊序语》，《诗刊》第1期）。

他说的“诗”当然是专指所谓新诗，“新”字的可以省略固提示出传统“旧”诗的悄然隐去和新正统的开始树立，但新诗本身的前途也的确不那么“容易与平坦”，尤其是《诗刊》本身。当年发生的“九一八”改变了中国的命运，新诗和《诗刊》均不能例外。对其更直接的打击是，“九一八”后两个月，徐志摩本人即蒙主宠召，因飞机失事而浴火凤凰；化作“天空里的一片云，偶尔投影在你我的波心”（套改徐志摩的《偶然》）。《诗刊》也在出版了徐氏的纪念特刊后无疾而终。

又三年后，一位“最喜欢新诗”的北大学生徐芳要写毕业论文了，她选择了“中国新诗史”这一题目，指导老师是时任文学院院长兼中文系主任的胡适。这或许是中国最早的新诗史著之一，作者本人也是诗人，曾发表过不少新诗、译诗和剧本，并在北大编辑《歌谣》周刊直至其结束。然而因为不久日军人侵北京，徐芳也逃难到云南，改行进了中国农民银行，“把文学方面的事，都放在一边了”。这一放就是七十年，直到今年，作者已经 95 岁了（作者 1912 年生，依旧例以虚岁计），台北秀威资讯公司终于把这本尘封已久的开拓性著作出版，实是嘉惠学界之举（徐芳：《中国新诗史》，台北秀威资讯公司，2006 年）。

这是一本诗人论诗史的著作，与一般史家之论诗史或专事评论的文学家之论诗史著不同，既不特别着重论世，也不在虚幻术语中盘旋，却更多“人同此心，心同此理”的甘苦之感。作者把 1935 年以前的新诗分为三期，以 1917—1924 年为第一期，代表人物从胡适、郭沫若到王独清等。1925—1931 年为第二期，代表人物从徐志摩、闻一多到邵洵美等，多半是所谓的“新月派”诗人。1932 年后为进行中的第三期，特点是“象征诗”的盛行；与前面讨论的二三十位诗人基本是留学生不同，这些在形式上可能最西化或“现代化”的诗作大多出自非留学生之手，除李金发曾留学法国外，其余戴望舒、卞之琳、臧克家、林庚、何其芳、冯废名、李广田俱是本土造就的（其中戴望舒在以诗立名之后于 1932 年留学法国）。

全书行文简洁，出语温和。整体上，作者对各时期和诗人的处理都

较平正和宽厚。书中对许多胡适未必欣赏的诗人评价颇高,可知作为指导老师兼研究对象的胡适自己甚有分寸,并未将个人的观感灌输给学生。有时徐芳也直接和老师“商榷”。如胡适曾说康白情“在中国文学史上的最大贡献,在于他的纪游诗”;他的诗是“用新体诗来纪游的第一次大试验,这个试验可以算是大成功了”。而徐芳则明言康的纪游诗并不成功,且“一点没有诗意”。在她看来,“诗不一定要押韵,可是没有音节[的]句子,只是散文不是诗”。其列举的负面例子,正是康白情《庐山纪游》中的一段:

后来我又问了她些庐山的事。

后来她又问了我些北京大学合校的事。

后来她又许我送我的书。

后来我又许她介绍她和我的朋友研究宗教学的江绍原通信。

后来我要走了,

她才打发一个提灯笼的送我回去了。

徐芳批评说,“康氏这六行句子,把它连在一块,还不是篇散文,简直不能称为诗”。这真是温厚之至的评语,读者不妨试将其连在一块读读看,恐怕当作小学作文都要被老师斥退。这也可以算“散文”,则真像某法国小说里那位没文化的贵族恍然大悟的:原来我每天说的话就是散文!可知徐芳即使对不欣赏的作品,批评也相当克制。比她大许多岁的另一位女作家苏雪林就没有这么宽厚,在她眼里,康白情与俞平伯、汪静之、王独清等一样,都是虽努力而“没有什么可观的成绩”的“二流以下的诗人”(《我所认识的诗人徐志摩》)。

而这些人在徐芳书中应该说都有“可观的成绩”,即使对康白情,她也同意梁实秋的判断,认为他“不愧设色的妙手”;更认为其《送客黄浦》“写情写景,俱臻佳境,可推绝唱”。俞平伯的《冬夜》早为闻一多、朱自清所盛赞,徐芳也非常同意,以为其诗“音节美妙”,很多都是“上乘的好

作品”。而王独清的诗在徐芳看来“不但情调沉痛，气势也相当的浩大”。王氏更提倡色和音的交错，注重“色的听觉”和“音的画”，她认为王氏做到了其所倡导的。

诗的评价很多时候的确是见仁见智，苏、徐二位各有所见，也不必以对错论。而徐芳书中有时也真有“独特”的见解。如胡适那首以“他们的武器：炸弹！炸弹！他们的精神：干！干！干！”著称的《四烈士冢上的没字碑歌》，曾为不少人挖苦，胡适本人恐怕也未必会视为其代表作，然徐芳却全文引述，并表示“特别喜欢”，因为其“用简单的字句，表出强大的力量”。附带说，“力量”是该书论诗的一个重要因素，这是性别的影响，还是少年的锐气使然？我不敢肯定，只能让专家去探讨了。

这本《中国新诗史》印成 32 开本的书有 170 页，如此篇幅，与今日多数本科毕业论文不可同日而语。七十年的时差，北大学生论文篇幅缩水的同时，是否伴随着品质的提高，是值得我们这些教书人反思的。全书另有论歌谣之文数篇以为附录，大约是其担任《歌谣》编辑时的作品。这些论文也都出语平和而颇显识见，如其指出“研究歌谣第一要紧的是要会唱。假使我们有了歌谣，唱不出来，或者唱得不对，那就把歌谣的美点全失了”（173 页）。这是非常重要的睿见，且或不止“美点”，歌谣的“味道”大概也是要通过“唱”才能体会的（陕北或什么地方一种民歌似乎就叫“道情”，那里的“情”，便同在词和唱中）。很多仅从歌词内容“研究歌谣”者，闻此可以三思。

附录中有篇书评温和地指责了一位歌谣搜集者的过渡诠释，很让我们学历史的人警惕。那位搜集者把民歌中唱十个手指指纹之“膈”误为盛谷米之“箩”，结果从一个全新的视角来看儿歌。从前人大体相信一个人指头圆纹的多少预示着其人生的贫富苦乐，我们小时也曾唱过“一膈穷，二膈富”一类句子。然而这一关键词变成盛物的容器后，搜集者的解读便分外新颖，终引申出“人的欲望是不满足的，而且很可怕”的结论。此人约是大户人家出身，且在家中也不与仆妇一类人交往，所以全无此类民间“基础知识”；而其想像力的丰富则靠着从学校里得来的

经济学、社会学等知识。问题是其采写民歌时恐怕已经带着这类学院产生的“问题意识”，后人在依据这类史料研究民众历史时，得无慎乎！

诗与歌的密切关系真可以说是源远流长，中国本是一个诗的国度，《诗经》时代似乎是全民皆诗的，弦歌之声不绝于耳更是伴随读书人的行为特征。后来写诗或更多成为读书人的专利，但至少唐宋时代白居易、柳永写出来的诗词也还是老嫗能唱的。近年很多人看到晚明时生活的活泼多样化，其实我们在唐宋又何尝不是一个老太太也还轻歌曼舞的民族！自从所谓“新史学”的倡导以来，尽管对“民史”的提倡已经超过一个世纪，中国人日常生活的活泼程度，仍远未被史家充分再现出来。

不知从什么时候开始，弦歌之声渐渐疏离于读书社群。到晚清办新学堂时，唱歌和图画、体操等科目的教习都属于难以聘请的一类。但至少写诗和吟诗曾是读书人至少两千年的传统（就像我们那不曾中断的史书一样）。这部分或者与考试相关，但更多可能还是因为孔夫子所说的“诗可以兴，可以观，可以群，可以怨”；以及从“诗言志”到“诗缘情”等古训所提示的各类诗之可以表述者。诗基本成为读书人个体表述自己并与读书群体沟通的主要手段，其次才是（写给众人看的）书信。写诗的习惯直到老一辈无产阶级革命家那一代仍在延续，以后开始衰微；20世纪80年代前期的大学生似乎也还有这传统，如今却是连读诗的人也少了。

反传统是20世纪中国的一大特色，不少传统的确是被有意破除掉的。但与“孔家店”等不同，写诗读诗却是一个没怎么被努力“破除”的传统；尤其新诗，更是新文化人不多的几项创获之一。是什么力量能这样不声不响地消解一个数千年持续的惯性行为？岂非一个重大课题。我的一些同行常慨叹史学的题目快要做完，其实近代中国的未解之谜还真是多了去啦。

旧诗传统的式微也不全是新文化人反传统的结果，它自身到20世纪也确有问題。严复和陈寅恪都特别看重宋代，那时很多事情都呈现

出大的转折。北宋时皇帝还能与民同乐，与百姓共观自然体态显露的女子相扑（似乎也因此而受到一些士人的批评）。后来民众似更得到士人关注，朱子的《家礼》便象征着礼下庶人的努力。另一方面，则是诗的典雅化，终至“味同嚼蜡”之讥。这个状况到明清之际有很大的转变，那时的好诗典雅而不迂腐，颇具“可读性”（吴梅村的《圆圆曲》比《长恨歌》更典雅，也不失宏阔的气度和清新之意态）。然而同光体的返宋又不如宋，终使旧诗生气大损，此后作者仍多，而诗本身似亦不免有些苟延残喘的感觉了。

我自己少时新旧诗都读一点，后来渐觉旧诗稍胜，不那么欣赏新诗。但徐志摩那“轻轻的我走了，正如我轻轻的来”一类诗作则是新诗中不多的佳品，以轻灵的笔触娓娓道出情意，仿佛随意脱口而出，于平淡中甚显功力。古人说“诗穷而后工”，虽未必人人赞同（陈寅恪就不同意），然也提示出“工诗”那超越于文字的一面（窃以为诗文或不必太典雅，尤其用字更不一定要避俗，即诗中之“语”是否动人甚至惊人，不见得靠字词的雕琢）。诗要能“工”，章法和功力是不能不稍讲究的。

不好的新诗一是功力不足，意境多较浅白；一是啊、呀一类呻吟语太多，使所抒之情像是外加的包装。但新诗最具自杀力的，还是其创始人之一的胡适所谓“作诗如作文”并“近于说话”的主张。他曾提倡在诗体上“把从前一切束缚自由的枷锁镣铐，一切打破：有什么话，说什么话；话怎么说，就怎么说”（《尝试集自序》）。其本意或不过矫枉过正，然追随者朝此方向努力，结果可能让人叹为观止（前引康白情的诗，或即贯彻胡适主张的显例）。最主要的问题是，一切束缚都打破之后，便全无法章；若作诗不过如说话，根本连山歌都不如——山歌也还要能“唱”，更何况诗！

胡适的好朋友徐志摩在作文和作诗两方面其实都与他所见相反，不过表述得委婉而已。很多人都引用过徐志摩那句“我敢说我确是有愿心想把文章当文章写的一个人”，但很少人注意到这里针对的正是其好友关于作文如说话的主张。基本上，尽管胡适也是新月社成员，所谓

新月派的诗风却与他相反，闻一多那句“越有魄力的作家，越是要带着镣铐跳舞才跳得痛快、跳得好”代表着他们的共见，而“出新意于法度之中”正是旧诗长期遵循的准则，也是闻氏曾着力研究的杜甫之所擅长。

从《中国新诗史》中可以看到，镣铐与跳舞的关系成为后来诗论中持续的象征性表述，但新月派中一些人还有一个主张即模仿外国的形式，这一点恰为一般视为西化象征的胡适所反对。当一批基本为本土造就的诗人开始走入西化的“象征诗”路子时，“镣铐”和“跳舞”的指谓都已改变，而镣铐与跳舞的关系也成为一种新的关系。其结果，新诗越来越疏离于它最主要的读者——边缘知识青年。然而“国破家亡”的语境和救亡的需要改变了一些“象征诗”的要角，将其推向左倾（最明显的是何其芳、臧克家等），并培养出另一批以呼喊的“力量”著称的激情诗人，成为边缘知识青年追随的新宠。

再后来马雅科夫斯基等人的诗也曾带来冲击，激起新的追随之风。大体上，诗的形式和风潮一直在变，被崇拜的诗人和崇拜者也在转换，但诗的地位还能维持。直到市场经济起步之后，经过一阵“朦胧诗”的挣扎，新诗也和旧诗一样开始逐渐退隐出多数中国人（包括读书人）的生活。这当然不是商品经济独自的力量，从废科举到“文化大革命”那一系列斯文扫地的举措实为其预备阶段：先有彻底的斯文扫地，然后商品经济的威力乃所向无敌，如入无人之境。

陈寅恪曾经半开玩笑地强调并认真论证了对对子在中国文化中的重要性，但那言论在当年便乏知音，后人更难解其深意。日益“科学化”并带着各种多学科、跨学科“问题意识”的文史“学者”，连《柳如是别传》这样的书都感到难以卒读；里面那些曾经是众人皆知的人物在爱情和政治中翻腾，本是电视连续剧都感兴趣的内容，对文史中人竟然变得生疏无味。看到这样的情景，你才知道什么叫传统的消逝。

犹忆我初入大学下乡劳动时，还有人说什么“烟雨作波春若海，青苗成浪草如茵”，另有人则从劳作中看到“血泡染金桃”的风采。前者当然是写意的想像多于写实，然遣词造句大致还在传统之中；后者明显带

着农业学大寨的遗风，不过尚存附庸风雅的努力。再到后来，则连风雅也不复是想要附庸的目标，旧诗（以及词）终于远离今人。只有在偶尔遇到悼亡一类需要时才看见一些人的大作，也正是在那时你才知道世界已经变到什么程度——当文史“学者”的对联竟然不如“正是桃红柳绿天，老夫人一步出堂前”这样多少还顺口的戏文唱词时，任何人都知道我们已经进入新时代了。

旧诗如此，新诗的命运也没好多少。徐志摩曾说，“我们共信诗是一个时代最不可错误的声音……一个少年人偶尔的抒情的颤动，竟许影响到人类终古的情绪；一支不经意的歌曲，竟许可以开成千百万人热情的鲜花，绽出瑰丽的英雄的果实”。对今人而言，这样的乐观情绪及其“共信”已经明显属于“不免凄恻的尾声”。新诗已经进入历史，现在还可以不经意而“开成千百万人热情的鲜花”的，已是“老鼠爱大米”一类的韵文。志摩公偶从天堂俯视，或大不以为然，但这恐怕还真是如今这“一个时代最不可错误的声音”；如其所言，“由此我们可以听出民族精神的充实抑空虚、华贵抑卑琐、旺盛抑消沉”（皆前引《诗刊序语》）。

不久前北京一次读书人的聚会上，大致都快进入“老教授”行列的将无同、苍茫等人在那里兴致勃勃地回顾起郭小川等的诗句曾经那样鼓舞和影响了他们年轻的生命。看着他们眼中闪烁的火花，便不由想起徐志摩等人当年的“共信”。然而诗句何以离他们而远去？是因为“我们不再年轻”？还是别的什么？甚至那眼中的火花究竟是为“我们曾经年轻”而闪烁，还是为了“诗”的本身，也都还有些让人惶惑迷茫。

从长远的眼光看，20世纪的中国其实是创获和扬弃并存的，有些可能是将来的人会特别看重的。以最近的现象看，“社会主义市场经济”或可说是人间一大创造，诗的退隐也可能是华夏民族数千年未有的一大变化。以前主张自由诗的何其芳在40年代对散文化的新诗形式曾感“动摇”，他发现“中国的广大群众还不习惯于这种形式”。曾几何时，部分或即因此非诗的表现形式（当然还有更多其他原因），新诗自己也几成历史，今日多数中国人或真不觉得其生活需要一些“想像的诗式”

的表现”了。

然而我们这民族、这时期的精神世界将以何种方式表现？

发短信？……

诗和历史其实是伴生的。闻一多在 1943 年曾说，诗人也应懂得历史，因为世上没有“比历史更伟大的诗篇”，他“不能想像一个人不能在历史里看出诗来，而还能懂得诗”（致臧克家函）。依我的陋见，不能在诗里看出历史来，也不算很懂得历史。这本中国新诗史写于 1935 年，在七十年后的今天看，自然是一册不完全的历史。自传统眼光看，“没有一部分想像的诗式的表现”的历史，则更是“不完全的”。从新诗翘楚徐志摩的视角看新诗那并不容易与平坦的成长历程，以及其背后那逐渐无诗的中国历史，除了“明天会更好”的乐观，能不别有一番滋味在心头？

原刊《万象》8 卷 9 期（2006 年 12 月）

从国际发现中国历史

大约十年前,哈佛大学教授柯伟林(William C. Kirby)提出,“民国时代的中国历史是由其对外关系的性质所界定和塑造的,且最终必须由此来解释”。他认为,柯文(Paul Cohen)所说的“在中国发现历史”那种侧重于内部研究的方法不一定适合于民国时代,因为“这一时代的所有大事都具有国际的层面”。一言以蔽之,在民国时代,对外关系可谓无所不入,彻底穿透于中国社会的方方面面。^① 无论怎样宽泛地界定“对外关系”,它都不能不侧重政治面相。在“新文化史”风行的时代,这样的见解不一定有很大影响。但后来北京大学、哈佛大学、加州大学伯克利分校以及柏林自由大学已就此主题召开过三次国际研讨会,今年还会有第四次。徐国琦教授关于中国与第一次世界大战的新著,多少便受到此说的影响。^②

^① William C. Kirby, "The Internationalization of China: Foreign Relations at Home and Abroad in the Republican Era," *China Quarterly*, 150:2 (June 1997), p. 433. 本文有中译本,即柯伟林:《中国的国际化:民国时代的对外关系》,《二十一世纪》第44期(1997年12月)。

^② Xu Guoqi, *China and the Great War: China's Pursuit of a New National Identity and Internationalization*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 按本书是据作者的博士论文修改而成,而柯伟林就是论文指导委员会的成员。

该书使用了各国多种档案,既论证中国对第一次世界大战的贡献,也探讨这次大战对中国历史的影响。本书副标题揭示出的主题是:中国的 20 世纪是一个“国际化”(internationalization)的时段,亦即中国人寻求新的国家认同、有意识地主动参与国际体系,以成为国际社会平等成员的历史进程。由此看去,一战在中国近现代史上有着不可替代的重要地位,这次大战不仅标志着旧世界体系的崩溃,同时也为中国人寻求新的国家认同及走向世界提供了新的平台。

对中国如此重要的世界大战,过去的研究是不能令人满意的。与本书取向稍类的,是张永进此前阐述中国在 1918—1920 年间自觉进入“国际社会”的外交努力,^①但那更多侧重战后阶段。徐教授以为,这一时期中国的内政、外交密不可分,最适宜运用他的老师人江昭(Akira Iriye)倡导的“国际史”(international history)研究取向来处理,即超越传统外交史特别侧重政府间谈判往来文电的方法,以整个国际体系为背景,注重考察国家之间政治和文化等多层面的互动。

除序论和结论外,全书分三大部分共七章。第一部分共两章是背景的重建,主要考察从 1894 年中日甲午战争到一战爆发这二十年间中国在社会、政治、文化、观念等多方面的巨变,特别是民族主义的兴起和作者所谓“外交政策群体”(foreign policy public)的形成。他认为,中国民族主义不是排他性的,而是国际化的民族主义(internationalist nationalism)。而所谓“外交政策群体”,是指一个特殊群体,包括像梁启超、顾维钧这样的知识、外交精英,以及一些工商人士和大量有阅读能力的知识分子。他们的理念支柱是帮助中国的国际化,故对国际事务及中国外交特别关注,成为一战期间影响中国外交的重要力量。

第二部分共三章是本书的重点,讨论中国如何参战,篇幅占全书的五分之二强。欧战意味着旧世界秩序的崩溃,为中国国际化提供了外

^① 参见 Zhang Yongjin, *China in the International System, 1918-20: The Middle Kingdom at the Periphery*, New York: St. Martin Press, 1991.

在条件,而中国的介入也表现出有意参与新国际体系的创建,可谓中国近代史上一个转折性里程碑。另外,欧洲列强的无暇他顾也为日本进一步侵略中国提供了机会,1915年的“二十一条”即为明证。中国的“外交政策群体”认识到了欧战带来的机遇和威胁,他们主张对德宣战,通过参战立功而在战后和会上占一席之地,阻遏日本的侵略企图,实现中国平等加入国际社会的长远目标。但中国直接参战的尝试没有得到主要列强的支持,仅法国相对热心,而日本则竭力反对,最终未能实现。不过,梁士诒提出的“以工代兵”计划富有创见,得以实施,总共派出的十四万华工也成为连接东西文明的桥梁。

第三部分共两章讨论大战对中国内政和外交的影响,包括长期为众所瞩目的巴黎和会与中国的关联。中国借宣战而废除了中国同德、奥两国所定的一切不平等条约,收复德、奥在中国的租界,并终止支付德、奥庚款,并最终跻身战后的巴黎和会,参与了国际新秩序的建设。中国代表在和会上表现不俗,给国际社会留下深刻印象。这些都是那时中国外交成功的例证,也反映出中国人寻求国际化的决心。虽然中国的具体要求未能在和会实现,似乎也不能全以成败论英雄。而中国对一战的政策,也在相当程度上影响了中国的内政及社会。

整体而言,在一个急剧变动的世界,面对内部新旧混杂的局势,中国的战时外交及国际化努力是中国史上的重大事件,甚至因使欧战成为真正意义上的“世界大战”而具有世界意义。用作者的话说,大战把中国变成世界的一部分,同时也把欧战世界化了。

作者明言他试图“恢复”中国与那次世界大战关系的“真实记忆”,其实也就是要修改我们对这一时代的历史记忆,这个尝试至少部分是成功的;虽然他对史事的划分和界定都还显得太过清晰而太条理化,如对“外交政策群体”的界定把支持参战作为一个重要因素,实际排斥了社会构成相近而反对参战的同类群体;又如他为强调中国民族主义的国际化而淡化甚至否认其排他性,或都还可以进一步检讨。

徐教授把中国对一战的反应看作是走向国际化之漫长道路的开

端,甚至认为“中国的二十世纪”是从一战开始的。其实前引柯伟林所说“外国”无处不在的情形或早于民国的出现,徐教授自己就认为中日甲午战争是大量中国人开始思考中国国家认同及其国际地位的转折点。的确,至迟在甲午后,中国“所有大事”都可见外国影响的局面大致已形成。若以作者所谓“国际化”指代“二十世纪”,自从甲午后那罕见的举国“师敌”举动开始,一个相当不同的中国已经出现,“中国的二十世纪”恐怕已经提前开始了。

而中国对国际社会的参与意识是否有那么强烈,恐怕还可以斟酌。中国朝野对于是否“参战”曾较大的争议,那固然受国内政争的影响,但也表现出一种相对隔膜的心态;今日表述为“世界大战”的这一战事,在当年基本是以“欧战”出之,显然更多视为“他人之事”。要到战争结束期间,一些人才开始用“世界大战”来取代“欧战”。即使如此,我们也不要忘了很多中国人在很长的时间里是把“世界”理解为“非中国”的,它在很多时候就是“西方”的代名词,至少也是以西方为核心的“非中国”区域。在某种程度上或可以说,参战特别是分享“战胜”拉近了中国与“世界”的距离。就心态而言,中国与“国际化”最接近的可能就是这一时段,尤其是战胜之后充满希望和憧憬的那几个月,连康有为都以为世界“大同”即将实现!^①

但威尔逊的“背叛”仍具有极大的转折意义,它在很大程度上隐喻着“国际”对中国的拒绝。巴黎和会的结果明确告诉中国人:“世界”的确是一个外在的区域;在中国以外的“世界”,特别是与西方关联密切的部分,公理战胜大体还有明显的体现;而中国仍是国际政治中一个特殊的“例外”,亦即人江昭所说的“世界政治中远东的隔绝”。^②对中国人而

^① 说详罗志田:《六个月乐观的幻灭:“五四”前夕的士人心态与政治》,《历史研究》2006年第4期。

^② Akira Iriye, *After Imperialism: The Search for a New Order in the Far East, 1921-1931*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965, p. 88.

言,此后的“国际”已面目大异,不同的人看见的和迎拒的“国际”可能很不一样。

后来“反帝”越来越成为中国权势竞争中“政治正当性”的一个必要条件,也是中国民族主义不可或缺的一个核心因素,这当然也可视为“国际化”的一种表现,但或不是徐教授所陈述的那种积极主动的参与。最重要的是,如果多少存在着正义和公理的那个“世界”不包括中国,中国或不能不寻求接近甚或建立一个新的共同体,且可能是一个否定当时“世界”的新世界。

当风光一时的杜威于 1919 年 6 月来到北京,因学生运动仍在进行而不免感到寂寞时,这位踌躇满志的哲学家面对一群“无需教诲”的学生(杜威语),真是别有一番滋味在心头。他或许深切地感受到了“威尔逊背叛”带来的颠覆性转折——无论就 revolution 的本义还是引申义来说,这就是一次革命。革命自然包括破坏,但其解放出的活力,也远超出制造者和参与者之始所想见。^①以“资本主义的”或“民主自由的”西方为中心的“国际”对中国的拒绝,为那个杜威眼中半西方半东方的“新俄”在中国读书人心中的崛起,起到了未必写实却能写意的烘云托月之功;初或朦胧,后来回味,实在意味深长。

原刊《二十一世纪》2006 年 6 月号

① 这是杜威稍后对苏俄革命感想,参见 John Dewey, “Leningrad Gives the Clue,” in *idem, The Later Works, 1925-1953, Vol. 3 (1927-28)*, ed. by Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1984, p. 204.

五 从文化看政治

18 世纪清代“多主制”与《宾礼》

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，^① 由于我在文字表述方面试图偏于中性而不那么黑白分明，该书评引起一些误读，比如德里克便认为书评对原著“表示出非常赞同”。^② 而最明显的误解则是王晴佳、古伟瀛的评论，他们似未读到我的上述书评，而是根据我在《二十一世纪》上的一篇短文，说我认为何伟亚“对于资料虽解读有误，但是大体而言，其论证及结论是站得住脚的”；我并“引经据典，从中国历史上的夷夏观演变以及清代在中国历史中的特殊性来观，重新将何氏书中的要点加以确认，为何氏的译文如‘怀柔远人’进行辩解，认为何氏的观点是要解构现代性，当然遭致受现代性影响的学者批评”。^③

我在《二十一世纪》上的短文只是针对“怀柔远人”的字义和夷夏之

① James L. Hevia, *Cherishing Men from Afar: Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793*, Durham & London: Duke University Press, 1995 (本书的中译本即将由社科文献出版社出版)；罗志田：《后现代主义与中国研究：〈怀柔远人〉的史学启示》，《历史研究》1999 年第 1 期。

② 德里克：《后现代主义与中国历史》，《中国学术》2001 年第 1 辑，36 页。

③ 王晴佳、古伟瀛：《后现代与历史学：中西比较》，台北巨流图书公司，2000 年，291 页。他们提到的拙文是《夷夏之辨与“怀柔远人”的字义》，《二十一世纪》1998 年 10 月号。

辨就事论事,自然不能得出这样的整体性结论。除我自己在表述方面的欠缺外,我猜拙文引起误读恐怕与王、古二位提到的“后现代”有些关联。尽管《怀柔远人》一书的贡献和不足之处都不仅在其运用“后现代主义”方法之上,但该书引起争议之处却多集中于此。今日“后现代”已有脱离其实际含义而成象征的趋势,反对的赞成的都渐趋极端。对不少人来说,被视为“后现代”是荣耀;对另外一些人来说,指为“后现代”或其“同道”便自然成为“鸣鼓而攻之”的对象。^①

关于“后现代”的问题我拟另文讨论,本文要说明的是,我认为《怀柔远人》一书是研究相关问题者不能绕过的一本重要著作,但我对该书尚未到“非常赞同”的程度,尤其在“中国历史上的夷夏观演变以及清代在中国历史中的特殊性”方面,我不仅未曾“确认何氏书中的要点”,还指出其一些“论证及结论”实未必“站得住脚”。王、古二位可能没有读到我论述较详的正式书评,故在这一特定方面得出的见解与我的原意几乎截然相反,似有必要就我原书评中已经提出的不完全同意何著之处再作简单申论。

针对以费正清为代表的用“朝贡体制”来解释“中国的世界秩序”这一系统观念及其隐含的“西方先进/优越”而“中国落后/低劣”的成见,何伟亚提出两个新的认识途径:一是满清对其帝国的想像(imagining of empire)是一种“以满清皇室为最高君主的多主制(multitude of lords)”,而不是什么“朝贡体制”;二是其著作的核心观念,即应多注重清代的《宾礼》。后者不仅是清廷处理对外关系的原则和方式,且被认为体现了更广阔的整合“天下”秩序的构想。

在西方既存研究的基础上,何伟亚整合并强调了清王朝在从西藏到蒙古这一广大地域的特殊政策,特别指出了藏传佛教格鲁派在其中的重要作用及清王朝对其有意识的运用(这一点尤为众多西方学者所赞赏)。

^① 参见张隆溪:《走出文化的封闭圈》,香港商务印书馆,2000年,168—172页;罗志田:《“现代误读”的继续》,《二十一世纪》2001年4月号。

他强调,清王朝并不仅仅自视为中国之主,而有着欲为其势力所及的各种政治文化体系的王中之王的野心。过去西方“对礼仪作用的功能—工具性解释”将礼仪视为“古代或前近代社会的典型特征”,使礼仪在惯常的传统与现代之分中居于“传统”一边,实际带有“落后”的贬义。何伟亚则突破这一成见,视清代的《宾礼》为一个“通过确定中心,将一切纳入满清帝国的统治之内”的过程;它“允许差异,也将他人之权力以一种理想化的等级上/下(*superior/inferior*)关系纳入皇帝的统治之中”。

不过,何著关于“多主制”所论最多的蒙古各部与该书研究的重心大不列颠帝国,在乾隆帝及其臣属的心目中却远非同类事物。据清代政治体制,蒙古各部在理藩院(民国时的蒙藏委员会即其机构上的逻辑发展)治下,而英国的“朝贡”事务则属礼部主客司管辖。^①虽然理藩院到咸同时期曾一度参与处理西洋方面的“夷务”(提示出两者确有关联),但在乾隆时则不然。何伟亚也许因为乾隆帝在通常接见蒙古王公的热河接见马戛尔尼而产生出这样的联想,但这仅仅是个巧合(乾隆帝先已到热河)而非特意的安排(本应在北京觐见的缅甸使节也与马戛尔尼同时到热河觐见乾隆帝,且何伟亚自己也注意到南掌国即老挝的使节就曾因乾隆帝先已在热河而前往觐见之,这两国都属主客司的接待范围)。

更重要的是,何伟亚特别重视的《宾礼》所涉及的对象即是主客司所接待者。周锡瑞已指出何伟亚对《宾礼》中“国家声教既讫四夷,来宾徼外山海诸国,典之礼部”一句断句有误,所以理解有问题。^②但“典之礼部”在这里的重要之处还不仅是周所说的礼部一直在收集记录涉外事件的材料,而是界定礼部主客司职责及《宾礼》本身所涉的范围,即清《皇朝通典》卷六十《宾礼》所说“徼外山海诸国来朝入贡属于礼部职掌者”。所谓“徼外”,即今日所说的境外。而徼外诸国又进一步分为真正“朝贡”之国和“通市”之国。《大清会典·礼部·主客清吏司》具体指明:属于“四裔朝

① 附带说明,主客清吏司为官名,但其有具体的分管范围,亦近于今日的“机构”。

② 周锡瑞:《后现代式研究:望文生义,方为妥善》,《二十一世纪》1997年12月号。

贡之国”的只有朝鲜、琉球、越南、南掌、苏禄、缅甸，“余国则互通市焉”（与此相呼应，这两类“徼外”国家也都列入清《通典》之《边防典》）。

这一层级内外的区别是极为重要的，因为它正标志着何伟亚所关心的“满清对其帝国的想像”之实际意谓：与历代中国皇朝一样，清朝统治者（及《宾礼》等典章的编撰者）虽然把来贸易者名义上视为“朝贡”，而又都视这些来“朝贡”的各国为名义上的“属臣”，心里却十分明白哪些是实际的教化和政治管辖所及的区域、哪些是“声教”波及之区、哪些是“声教”不及之区。不论文字上有多少想像性的上下等级区分和“包容”，天朝对其实际的“统治”，显然有着清晰而务实的认识，即对“徼外”诸国只寻求象征性的“统”而不期望实际的“治”（或可说是 inclusion without ruling）。^①

故何著中反复出现的“统治”（rulership）二字实需要有所界定（qualification），如朱雍注意到的，明太祖对日本人已说得非常清楚：“如臣，奉表来庭；不臣，则修兵自固，永安境土”（按日本在清《会典》中未列入“朝贡国”）。^②这最能说明传统的华夏皇帝并不一定要真正“统治”天下所有的区域，清廷如果的确想要实际“统治”天下，应是一个可以增强何伟亚欲区别特定的“满清”与一般意义的“中国”这一重要论点的时代转变。但观乾隆帝在敕谕中对欲派大使驻北京的英王说：“若云仰慕天朝，欲其观习教化，则天朝自有天朝礼法，与尔国各不相同。尔国所留之人即能习学，尔国自有风俗制度，亦断不能效法中国，即学会亦属无用。”^③这就清楚表明清廷同样并不真想“统治”天下所有的区域（何伟亚已注意到清廷的“差序包容”天下观有较大的想像成分，但“统治”二字实容易使人产生误解）。

① 本段及以下数段的讨论参见罗志田《先秦的五服制与古代的天下中国观》，《学人》第10辑（1996年9月）；《夷夏之辨的开放与封闭》，《中国文化》第14期（1996年12月）。

② 朱雍：《不愿打开的中国大门》，江西人民出版社，1989年，280页。

③ 中国第一历史档案馆编：《英使马戛尔尼访华档案汇编》，北京国际文化出版公司，1996年，56页。

从蒙古到西藏这一广泛区域全部成为教化所及之区,基本是清代才出现的新局面。如清《皇朝通典·边防典》序文所说:唐代杜佑《通典·边防典》所记范围,皆声教不通的“荒外之国”,“名曰边防,实即列史之《四裔传》”。到了本朝,则“汉唐以来所谓极边之地”在今日皆成“休养生息渐仁摩义之众”了。实际上,清人对其所面临的新现实也有一个逐步认识的过程。针对蒙藏这一特殊区域,满清新设理藩院以处理其事务。故清《皇朝通志·礼略·宾礼》标明:各札萨克(蒙古)、青海、西藏及西域回部外藩朝贡仪节,载于《会典·理藩院》编,不包括在《宾礼》的范围之内。

蒙藏区域已不属《宾礼》(及其执行机构礼部主客司)的范围是乾隆朝修典各方的共识,但其在典籍里究竟应归属何处,在一段时间里尚非所有修典人员都十分清楚。前引清《通典》在界定《宾礼》所涉的范围时指出,由于本朝声威超越历代,“凡蒙古之族,无不隶于臣仆。其内附之事,并详具《边防典》中”,已不再属于“徼外山海诸国”了。然而清《通典·边防典》则说:内札萨克(蒙古)各部“自本朝龙兴之初”已“久为臣仆”,而外蒙喀尔喀各部也在康熙帝北征后“受职归化”,故“皆不得以‘边’目之”,自然也不在记述范围之内。在涉及蒙藏区域时之所以出现(并需要做出)这样纷杂的解释,正体现了清廷逐步适应与前不同之管辖范围的进程。

唯这一区域在清代虽已渐成直接的教化所及之区,该区域内的“教化”实不全是传统意义上的华夏之教,而是掺和了甚或更多是蒙藏回等特定的“教”。或可以说,满清广阔统治区域中的“教化”,其实有着模糊而带多重性的认同(identity/identities)。值得注意的是,这一传统“教化”在实际层面的区域性异化并未在理论性的文字典籍中得到强调。作为征服者的满清在入关前和入关初期可能需要联合一些非华夏的族类以增强其实际或象征性的地位,这些族类有的与满人有宗教上的相近处(如何伟亚注意到的藏传佛教格鲁派在满、蒙、藏之间的作用),但其在宗教与生活习俗等方面也相当不一致,其一致之处毋宁在于均非华夏之教。

清廷其实非常清楚其整个统治区域中何者是最主要的，他们既要明确又并不特别强调其征服者的地位。象征着满人特权的满汉区别虽在实践层面得到贯彻（也有个逐渐淡化的过程），“满汉一家”却是长期标举的口号。随着满清统治的巩固和自信的增强，清廷越来越有意识地转变其形象，从征服者转化为“天命所归”的君主。^① 这可以从蒙古各族与满清的特殊关系之演变过程看出：内蒙古各部早就与人关前的满清有类似政治军事联盟性质的联合，故其在清初相当长的时期内享有几乎与满人相等的特权（何伟亚已注意到蒙古各部在清代是特殊集团）。但随着满汉之别的逐渐淡化，蒙古王公在有清一代的特殊地位显然呈现出越来越模糊的趋势。^②

前引明、清两朝对日本和英国态度的相近说明，清廷对其实际“统治”的层级内外性认识基本仍是中国传统天下观及夷夏之辨观念那具有伸缩波动性的典型表述，并不十分需要清代特殊的“多主制”来协助达成。理藩院和礼部主客司既然有各自不同的管辖范围，何伟亚在清廷对蒙藏等政策举措上的渲染实无大助于理解乾隆帝对英国的态度。从典籍的文本内容看，他最注重的《宾礼》可以说几乎完全是传统华夏文化的产物。故其再三致意的具体时空的“满清”与一般意义上的“中国”之别在这里不仅没有太大的参考意义，反有可能产生喧宾夺主的效果。

而且，《宾礼》所关涉的正是费正清讨论的“朝贡体制”，^③ 而不是何伟亚所关注的（主要体现在蒙、藏、回疆等广大区域的）“以满清皇室

① 这个问题牵涉甚宽，可参看罗志田《夷夏之辨与道治之分》，《学人》第11辑（1997年6月）。

② 附带地说，在清代特别是清初相当一段时期里，受辖于理藩院者（特别是蒙古诸部）是比一般华夏子民更亲近的族群（这正如旗人对皇帝自称奴才却比称臣的汉人更亲近一样）。若像有些批评何伟亚的学者那样看到“藩”字即联想到“蛮夷”，从而以为蒙古各部受到比汉人更“不平等”的待遇，就适得其反了。参见罗志田：《夷夏之辨与“怀柔远人”的字义》，《二十一世纪》1998年10月号。

③ 费正清意义上的“朝贡体制”又正是何伟亚所欲挑战者，何伟亚在这方面的贡献在于将“朝贡体制”从“结构—功能”解释取向中解放出来而置于更切近原状的时空语境和动态进程之中。

为最高君主的多主制”。这意味着何伟亚的两大核心观念及其论述体系,即主要象征着历代“四裔”的“多主制”和《宾礼》之间虽有不可否认的思想关联,但其关联毋宁更多是在清代以前,到清代出现他所谓的“多主制”后反在很大程度上相互疏离,并被清廷有意识地区别对待。结论似乎只有一个:要强调清代特殊的“多主制”,便当在与“理藩院”而不是“礼部主客司”相关的文献典籍中寻找理论资源;如果要强调《宾礼》的重要性,就只能多关注具体的“满清”与一般意义上的“中国”之“同”,而不是其“异”。

何伟亚认为《宾礼》不仅是清廷处理对外关系的原则和方式,而且体现了远更广阔的整合“天下”秩序的构想,这一推广(corollary)其实也与费正清的“朝贡体系”取向相类,即通过一个特定的枝节部分引申到中国(或满清)的全局观念。^①如果把传统中国的政治观念(或文化)视为一个有机整体,任何一个部分当然都反映着全体的精神。但政教不能及的“天下(世界)秩序”确非清人关注的重心,“外国”更可以说是清人政治观念中最不受重视的部分之一。《宾礼》不过是涉及“天下”秩序的众多清代相关钦定文献之一,是一个应对不甚受重视的特殊而非普

^① 这本是西方“汉学”的传统强项,傅斯年已注意到:“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”(傅斯年:《历史语言研究所工作之旨趣》,收其《史料论略及其他》,辽宁教育出版社,1997年,49页)。不过如章太炎所指出的,“审边塞而遗内治”这一“外国人读中国史”的取向早已流入中国,成为民国新史学的一个特征,他说:“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。”参见章太炎:《教学弊论》,《华国月刊》1卷第12期(1924年8月15日),11—12页(文页)。这方面进一步的讨论可参见罗志田:《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》,《历史研究》2000年第4期;桑兵:《四裔偏向与本土回应》,收入其《国学与汉学——近代中外学界交往录》,浙江人民出版社,1999年,1—30页。

遍群体的文献,在清代“五礼”中也居于相对次要的地位(以前《宾礼》在“五礼”中居于《军礼》之前,在尚武的清代则移至《军礼》之后),其可以推广的程度是有限的。

实际上,清代“礼学”的兴起(其影响一直延续到清季民初,如廖平经学研究的一个核心概念即礼)在多大程度上可从权势关系与权力运作的角度去考察、《宾礼》或相关钦定文献在后来 19 世纪清廷对外关系中的影响与作用等,的确值得仔细思考和深入探索。若深入考察清代“五礼”修典者当时的言论心态,或能反映修典是否真以“用”为目的。在很大程度上,修典这一行动本身乃盛朝应有之“盛事”,初不必问是否真要指导“政治”;到后来则或真能起到这样的作用,但其本身是否具此功能以及在多大程度上起作用,都还可考。

正如何伟亚多次强调的,清朝宾礼在不同场合充满“可变”性,而这一灵活性正掌握在皇帝手中。皇帝当然基本不欲违反体制(何伟亚曾猜测清代文献中“体制”一词的含义有时可能还包括皇帝本人的意志,说明他对皇帝的作用甚为了解),但当他愿意灵活处理时,对绝大多数官员而言,上谕的分量恐怕超过礼仪文献。何著中重建的史实表明,乾隆帝自始至终全面深入地卷入并具体指导了使团接待的几乎每一步骤(乾隆帝实际上可以随时修改礼仪的具体步骤这一点提示了《宾礼》规范政治行为的程度相当有限)。在一个以“人治”而非“法治”为特征的国度里,典籍中的“礼”到底在多大程度上起作用?具体到马戛尔尼使团之上,是皇帝还是《宾礼》更起作用呢?

我在书评原文中曾引用了柯文(Paul A. Cohen)的看法,即何伟亚“有说服力地提出了一种不仅考察马戛尔尼使团,而且全面考察从 18 世纪至今中西互动这一整个课题的全新方式”,对此我大体赞同。不过,如我原文所说:正因为何伟亚的视角与前大不相同,他所提倡的新观察角度所及之处多为过去所忽略者,故这些新领域其实仍需要大量的史实重建工作。何伟亚的贡献也许更多在提出了不少应该注意的面相和问题,而不一定已完成了对这些面相的考察和解决了这些问题。

关于乾隆时代“多主制”和《宾礼》的关联与牴牾,或者就是一个需要进一步探讨的问题。

原刊《清史研究》2001年第4期

数千年中大举动：废科举百年反思

百年前的清光绪三十一年(约 1905 年),对中国而言真可以说是多事之秋。那一年发生了许多大事,有的当时就特别引人注目,如以中国为战场的日俄战争,改变了世界对黄种人作战能力的看法,也改变了东亚政治的权势格局(而作为战场主人的中国却宣布了“局外中立”,更是世界历史上罕见的特例);有的在当时许多人眼中可能不过是边鄙小事,如同盟会的成立,要很多年后才被“认识到”此乃转变中国政治的重大契机,而其在历史言说中的作用,复因“胜者王侯”的力量而进一步扩大。

同年发生的还有许多时人非常关注而后来的发展似不甚如人意的事,如新练北洋陆军据说耗银百万两的首次实弹演习,固不免有人以为是劳民伤财过于浪费(早已成为近代史上腐败误国象征的慈禧太后修颐和园,也不过号称挪用银八百万两),但也让许多人——特别是在华外国人——看到一个“尚武”中国的兴起;如五大臣的出洋考察宪政,当时朝野均寄予厚望,后也成为史不绝书的要事,不过似乎成效不显,致使后之史家叙此多带遗憾惋惜,甚或潜受“败者贼”向例的影响而视其为“欺骗”,多少轻忽了当事者基本诚恳的努力。

那一年的中国还发生了一件影响深远的大事,就是至少实施千年以上的科举制被废除了。以前对科举制尤其八股取士方式颇有微辞的

严复在废科举的第二年说：

甲午东方事起，以北洋精炼而见败于素所轻蔑之日本，于是天下愕眙，群起而求所以然之故，乃恍然于前此教育之无当，而集矢于数百年通用取士之经义。由是不及数年，而八股遂变为策论，诏天下遍立学堂。虽然，学堂立矣，办之数年，又未见其效也，则哗然谓科举犹在，以此为梗。故策论之用，不及五年，而自唐末以来之制科又废；意欲上之取人，下之进身，一切皆由学堂。^①

可以注意的是，一般战败多往军事及其相关方面寻找原因，而那時的中国人却因打败仗而举国恍然于教育之无当，非常能体现“教而后战”的传统思路，其背后隐伏的则是长期贯彻于中国的政必须教、由教及政的基本原则，亦即严复那篇题为“论教育与国家之关系”的文章所欲探讨者。

这在当年基本是通识，张之洞在《劝学篇序》里就说：“世运之明晦、人才之盛衰，其表在政，其里在学。”乙巳年袁世凯等六疆臣要求立停科举的奏折也说：“普之胜法、日之胜俄，识者皆归其功于小学校教师。即其他文明之邦，强盛之源，亦孰不基于学校。”中国之所以“相形见绌者，则以科举不停，学校不广”，故士心不坚，民智不开，难以进化日新。欲补救时艰，必先停科举以推广学校。^② 可知这些封疆大吏也认为，战争取胜及国家强盛当归功于学校，严复的总结大致不差。

^① 严复：《论教育与国家之关系》（1906），《严复集》，王栻主编，北京：中华书局，1986年，第1册，166页。

^② 本段与下段：袁世凯等：《奏请立停科举推广学校折》（光绪三十一年八月初二），《故宫文献特刊·袁世凯奏折专辑》，台北：故宫博物院，1970年，1991—1992页。上奏者包括北洋大臣直隶总督袁世凯、盛京将军赵尔巽、湖广总督张之洞、署两江总督周馥、署两广总督岑春煊及湖南巡抚端方。

而那时举国又都带有明显的急迫情绪，六疆臣的会奏一则说“现在危迫情形更甚曩日”，再则说“强邻环伺，诟能我待”，便非常能体现这样的心态。实际上，在20世纪最初的几年间，仅张之洞、袁世凯等人奏折中关于改革科举制所提出的办法，几乎是几月一变，一变就跃进一大步；前折所提议的措施尚未及实施，新的进一步建议已接踵而至。原拟用十年的时间逐步以学堂代科举，而不过一年，便不能等待学堂制的成熟即一举将科举制彻底废除了。^①

袁世凯等人其实很清楚：“就目前而论，纵使科举立停，学堂遍设，亦必须十数年后人才始盛。”他们不过认为，“如再迟至十年甫停科举，学堂有迁延之势，人才非急切可成，又必须二十余年后，始得多士之用”。为了使士人不存“侥幸得第之心”，民间放弃“观望”心态以参与私立学堂的建设，不能不立停科举。^② 新学堂是否培养出“国家”所需的多士，确须从一二十年以上的长程进行考察。^③ 而从其所论废科举→兴学校→补救时艰→进化日新的逐步递进关系看，科举制也已得到相当的重视（尽管更多是负面的）。但这些疆臣多从培养人才的视角考虑科举制的存废，眼光未免有些局促。

在某种程度上，他们也是在重复严复前些年的看法。严氏在甲午后会曾说，当时虽“言时务者人人皆言变通学校，设学堂，讲西学”，中国也未必就能在十年后收其益，盖八股取士之“旧制尚存，而荣途未开”。故要“开民智，非讲西学不可；欲讲实学，非另立选举之法，别开用人之涂，而废八股、试帖、策论诸制科不可”。^④ 那时他更多注重考试的方式和

① 参见王德昭：《清代科举制度研究》，北京：中华书局，1984年，236—245页。

② 袁世凯等：《奏请立停科举推广学校折》，《袁世凯奏折专辑》，1991页。

③ 新教育体制是否成功，在新文化运动后已开始出现较深刻的反省。许多人虽不一定彻底否定新体制，却对其非常不满意。不过，后人对新学堂是否培养出多士的检讨，或可以不必考虑清廷本身的存废，而袁世凯等疆臣当时心目中的“国家”，却正是清廷本身。这些都只能另文探讨了。

④ 严复：《原强修订稿》（约1896），《严复集》，第1册，30页。

内容。

庚子事变可能改变了严复的一些看法，^① 他对科举制度的存废或有新的认识，虽仍持开放观望的态度，但已隐约感觉到某种不安。严复此时看到，废科举“乃吾国数千年中莫大之举动。言其重要，直无异古者之废封建、开阡陌。造因如此，结果何如，非吾党浅学微识者所敢妄道”。^② “大举动”一说或借鉴于梁启超，梁稍早曾说王安石当年“议建学校，变贡举，罢诗赋，问大义，此三代以下一大举动也”。^③ 从全文的基调看，严复对此举之“结果何如”似不甚乐观。

盖科举制是一项集文化、教育、政治、社会等多方面功能的基本建制(institution)，它上及官方之政教，下系士人之耕读，使整个社会处于一种循环的流动之中，在中国社会结构中起着重要的联系和中介作用。其废除不啻给与其相关的所有成文制度和更多约定俗成的习惯行为等都打上一个难以逆转的句号，无疑是划时代的。如果近代中国的确存在所谓“数千年未有的大变局”的话，则正如严复所感觉到的，科举制的废除可以说是最重要的建制变动之一。^④

① 严复在庚子事变稍后曾说：“中国自甲午中东一役，而情实露；自庚子内讧，而情实益露。”严复：《主客平议》(1902)，《严复集》，第1册，115页。按当年事起于朝廷启用义和团攻使馆，后更有八国联军的入侵，而严复视其为“内讧”，联系到事变中他曾避难于上海，恐怕他对“东南互保”之局还有一般人较少注意的见解，详另文。

② 严复：《论教育与国家之关系》(1906)，《严复集》，第1册，166页。

③ 梁启超：《变法通议·论科举》(1896年10月)，《饮冰室合集·文集之一》，北京：中华书局，1989年，24页。

④ 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》，《清华学报》(新竹)新25卷4期(1995年12月)；《清季科举制改革的社会影响》，《中国社会科学》1998年第4期。

若返观科举制在传统中国政治和社会中所起的作用,^①或更能认识废科举的重要性。传统中国政治从思想观念到实际治理的方式,都有其发生发展的统系,且有其社会基础。^②古代中国政治强调的更多是“职责”而不是“权力”。在严格意义上说,像主权这样的西方政治的根本原则,在中国古代可以说基本上不存在。从上古的《周礼》开始,中国政治文献中讲权力很少,却对从各级官吏到一般民众的职责规定得不厌其详。君有君责,臣也有臣责。但首要的责任在上。孔子说“政者正也”;统治者正,被统治者就不敢不正。孟子进而指出:“君仁莫不仁,君义莫不义,君正莫不正。”天下是否能成为治世,责任主要在统治者一面。

如果用一对相对接近的西方概念即权利与义务概念来看,传统中国政治重义务是远超过权利的。且古代中国人讲“义务”时非常强调其双向性,即统治者与被统治者的义务是相互的,有些类似近代西方所说的契约关系。虽然是君为臣纲,但若君不君,则臣可以不臣。被统治一方不履行义务固然要受惩罚;当统治一方不能履行其义务时,即失去了统治的正当性,是可以而且应该被更换的——这就是中国“革命”一词的原始意义。

这一责任政治的基础是教化。贾谊说:“有教然后政治也,政治然后民劝之。”这里的“政治”,意思就是以政教为治和政事得到治理。古人的政治观是政治与教化不能分,即实际的政治管理必须在教化可及

① 参见余英时:《试说科举在中国史上的功能与意义》,《二十一世纪》2005年6月号; Benjamin A. Elman, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 2000。

② 以下所论之传统政治多为整合诸家研究之大意,可参看吕思勉:《中国制度史》,上海:上海教育出版社,1985年;钱穆:《国史新论》,北京:三联书店,2001年;余英时:《历史与思想》,台北:联经出版公司,1976年;余英时:《士与中国文化》,上海:上海人民出版社,1987年;杜正胜:《古代社会与国家》,台北:允晨出版公司,1992年;杜正胜:《编户齐民:传统政治社会结构之形成》,台北:联经出版公司,1990年。

的基础上,教化不能施则不及以政。^① 类似的观念一直延续到近代。前引张之洞所说的“政表学里”,仍是这个意思。以政教为治讲究的是社会秩序的和谐,其基本立意是统治一方应“无为而治”。先秦政治思想的一个核心原则,即孔子所说的“为政以德,譬如北辰居其所而众星拱之”。所谓“治世”,即统治一方从上到下均可以无为,而天下的社会秩序仍能和谐。

因此,中国传统政治基本是一个不特别主张“作为”的“小政府”模式。正因“作为”方面的要求不高,故产生与此配合的轻徭薄赋政策,不提倡政府与民争利。^② 像电视剧中为国库增加库银五千万两的雍正皇帝,今日有些人或视为政绩,以传统观念看就是以苛政虐民的典型暴君。而政府可以无为的前提,仍是教化。百姓受教而化之,各亲其亲,则政府对内的职责只在老幼孤独的福利问题,当然可以无为,且可以真正趋向“无为而无不为”的境界。不过,这样一种社会秩序的理念,与其说是一个可以完全实现的目标,不如说是一个值得争取可以趋近的理想。而且,轻徭薄赋的“小政府”在遇到外患时便常显捉襟见肘之窘境。

教化的载体是读书人。郑振铎曾说,中国传统的“治人阶级”分为

① 这个观念在历代对所谓“夷狄”的政策上体现得最为明显。古代对周边异文化的民族,基本是采取“修其教不易其俗”的政策,对其生活习惯可以“政由俗革”,但原则性的价值观念必须与内地人民一样接受教化。如果连修教也做不到,即取“存而不论”的羁縻政策,不施行实际的管理。说详罗志田:《夷夏之辨的开放与封闭》,《中国文化》第14期(1996年12月)。

② 政府不与民争利的传统在国民党统治以前大致得到遵循,近世渐多的“捐纳”制和清季民初政府大量借外债,虽因不免涉及政治“腐败”和“卖国”而为时人和后人诟病;其实也不能仅从这一面去看,恐怕也都是小政府体制不得不行使大政府功能而又试图不违背传统的一种变通性非常规举措。事实上,“捐纳”更多是取得进一步考试的资格或身份的转换,真正直接通过“捐纳”入仕者并不多见,故其“腐败”的程度也是想像大于实际的。虽历史不能后设,试想若历代政府将捐纳和借款所得数额悉数转换成赋税而施之于民,恐怕其因“失道”而崩溃的时间还更快,其所受时人和后人诟病亦决不更少。

直接统治者(约指皇帝)和“帮治者阶级”,后者便是士人。^①从孔子以来,中国士人最向往的政治模式可以说是一种“士治”的秩序。有新观念武装的蒋梦麟曾表述为“民有,士治,民享(of the people, by the scholars, for the people)”;其实以前的士人不太会想到“民有”,故更实际的理想型状况大约是“王有,士治,民享(of the emperors, by the scholars, for the people)”。

《汉书·食货志》给四民社会中的“士”下了一个界说,即“学以居位曰士”。这里的“位”当然包括士向“大夫”的发展路向,即各级“大夫”多从士来,使由教及政的观念逐渐社会化为上升性社会变动(social mobility)的主要途径,落实在体制上就是从汉代发端到唐宋成熟的通过考试选官的科举制。任何编户齐民只要能通过一定层次的考试就可以担任一定级别的官员,这样的“布衣卿相”梦想曾经是四民之首的士和可望进入士阶层的乡村农业中产阶级的持续追求,可以说是典型的“中国梦”。布衣卿相的传统梦想常常更简单也更理想化地表述为“耕读”,反映出以“衣冠礼乐”为表征的整体性华夏“声教”的最重要基础是农耕。

而“学以居位”的“位”也意味着士在基层社会中的核心地位。由于小政府的传统,基层地方大多在官督之下实行自治,起着关键作用的是乡绅,而其核心成分就是士人。作为四民之首,士人的一个社会角色就是作其他三民的楷模。如刘大鹏所言,士“平居乡里,所言所行,使诸编氓皆有所矜式”;若不能为乡人表率,“而反为乡人所化”,同于流俗,则“不足以为士矣”。另一方面,一个地方“公正绅士”须同时具有“国计民生思想”和“地方观念”,既要“思为地方除害,俾乡村人民受其福利”;又不能“借势为恶,媚官殃民,欺贫谄富”。若交通官吏,夺民之利,便是苛政之“帮凶”,已失“士治”之本义。^②

① 郑振铎:《且慢谈所谓“国学”》,《小说月报》20卷1号(1929年1月),10页。

② 刘大鹏:《退想斋日记》,乔志强标注,太原:山西人民出版社,1990年,1897年2月16日、1926年4月24日,69、322页。

故“士治”在很大程度上是相当实际的，其纵向发展为“士大夫”，横向则为“士绅”。而“大夫”与“绅”又始终维持着一种关联互动的关系。用范仲淹的话说，进为“大夫”则居庙堂之高，退处江湖之远又成为“绅”。以耕读为标榜的士人多是在乡间读书，继而到城市为官。其间或候缺或丁忧或告老，读书人多半要还乡，即所谓落叶归根也。这当然不止是人员的流动，还意味着信息、资金等多渠道的流通。

这一使整个社会处于循环流动之中的科举制，实集文化、教育、政治、社会等多方面功能于一身，故传统教育体制也与此政治、税收取向配套，大致符合以农业为主的生产方式，全无需高投入。夏曾佑在废科举当年说：

中国之民素贫，而其识字之人所以尚不至绝无仅有者，则以读书之值之廉也。考试之法，人蓄《四书合讲》、《诗韵》并房行墨卷等数种，即可终身以之，由是而作状元宰相不难。计其本，十金而已。以至少之教而挟至奢之望，故读书者多也。^①

正因教育投资甚低，而又具有开放性，所以很能鼓励士人向学之心，以维系“耕读传家”之路。当然，科举制的开放性很多时候是理想大于实际的；且随着中式者的积累，获得举人以上的士人中也就只有一小部分人真能得官。但正如夏曾佑所说，这样明知有些侥幸的体制“足以相安千余年而不见其不可终日者，则以若辈虽多终身不得之人，而要无日不有可得之理想，故其希望之心不绝。即此希望之心，彼乃借此以养生尽年，而得以悠游卒岁矣”。^② 伴随着不高之教育投入的是上升性社会

^① 夏曾佑：《论废科举后补救之法》，《中外日报》乙巳年八月十二日，录在《东方杂志》第2年第11期（光绪三十一年十一月），253页（栏页）。北京大学校史馆的杨琥先生告诉我，此文是夏曾佑所作。

^② 夏曾佑：《论废科举后补救之法》，《东方杂志》第2年第11期，251—252页（栏页）。

变动的不绝希望，正是科举制保障了这一梦想的持续，并以一定数量的成功范例鼓励之。

也曾呼吁废科举的梁启超稍后认识到：科举制“实我先民千年前之一大发明也。自此法行，而我国贵族、寒门之阶级永消灭；自此法行，我国民不待劝而竞于学”。^① 废科举后，新教育的耗费日益昂贵，那些仍希望走读书上进之路的寒门之家比过去更困难了。黄炎培后来总结说，科举制在历史上的好处，即在使“贵族教育移到平民教育身上”；科举既废，教育本应更加平民化，然办新学校的结果，“转不免带多少贵族教育的意味”，为“科举时代所料想不到”。主要体现在“学校的设置既偏于都市，学费的征取更足使中等以下社会人家无力送他的子女就学”。^②

这样，废科举一个影响深远的社会后果是中国的城乡渐呈分离之势。与传统中国做官的读书人多半要还乡不同，新学制下的“学生”与城市的关联越来越密切，而与乡村则日益疏远；大学（早期包括中学）毕业基本在城市求职定居，甚至死后也安葬于城市，不再落叶归根。这实际意味着以前整个社会的循环流动在很大程度上逐渐衰歇，并走向中止（这当然有个过程，且各地情形不一）。

废科举后不久，即有人担心，“吾国官无大小，所居者城市也。今日大声疾呼争权利以兴学者，皆城市之民也”。官立和层次较高的公立学堂多在城镇，即使“偶有一二富乡，搜集种种捐款，建设一二学堂，所教者绅族也、富室也；林林万众，裹足不入”。若“长此不改，一二年后，城

① 梁启超：《官制与官规》（1910年），《饮冰室合集·文集之二十三》，68页。

② 黄炎培：《中国教育史要》，上海：商务印书馆1939年万有文库本，序言6页、144页。教育的城乡差别当然并非只有负面的结果，有些人反可能从中获益。安徽乡间私塾尚未沾染口岸风气的传统蒙学教育，对少年胡适就曾大有帮助，使他得以在上海的新学堂连续跳级（参见罗志田：《再造文明之梦——胡适传》，成都：四川人民出版社，1995年，41—59页）。但多数人对新学堂的体验似不那么理想。

市大乡，贵族学校林立，官可以报绩，绅且据以自豪”，而乡间恐怕“除百一绅富家外，大多数学龄童子皆将不识一丁”。^①

关键在于，乡村“读书种子既绝，而市民、非市民之阶级，由此永分：市民之学堂日益增多，非市民之负担日益增重；市民有权利而无义务，非市民有义务而无权利”；其潜在的祸患实难以量计。章太炎后来便指出：“自教育界发起智识阶级名称以后，隐然有城市乡村之分。”所谓“智识阶级”，其实就是新教育建制的产物。而且，由于“城市自居于智识阶级地位，轻视乡村”，进而产生了整体性的城乡“文化之中梗”。^②

重要的是乡村读书人心态的转变。庄俞早在清末就注意到，新学堂教育出的学生“骄矜日炽，入家庭则礼节简慢，遇农工者流尤讪诮而浅之”。^③在耕读相连的时代，四民虽有尊卑之分，从天子到士人都要对“耕”表示相当的尊敬；在耕与读疏离之后，乃有这样的新现象。如黄炎培所说，包括乡村教育在内的平民教育，“不但没有造福平民，且给平民前途以很大的危险”；即“在教育还没有能造成好环境时，早早诱导平民脱离他们的固有生活；即使事实上一时不得脱离，先养成他们厌弃固有生活的心理”。^④

早在废科举当年，夏曾佑便认为：“废科举设学堂之后，恐中国识字之人必至锐减。而其效果，将使乡曲之中，并稍识高头讲章之理之人而亦无之。遂使风俗更加败坏，而吏治亦愈不易言。”^⑤随着“布衣卿相”梦想的保障不再，乡村中人读书的愿望减低，而读书的代价则增高，平

① 本段与下段，胡尔霖：《拟上学部条陈》（1908年），收入朱有赓主编：《中国近代学制史料》，第2辑上册，上海：华东师范大学出版社，1989年，277页。

② 章太炎：《在长沙晨光学校演说》（1925年10月），转引自汤志钧：《章太炎年谱长编》，北京：中华书局，1979年，下册，823页。

③ 庄俞：《论小学教育》，《教育杂志》第1年第2期（宣统元年二月），台北：商务印书馆1975年影印，112页。

④ 黄炎培：《中国教育史要》，144—145页。

⑤ 夏曾佑：《论废科举后补救之法》，《东方杂志》第2年第11期，252页（栏页）。

均识字率遂逐渐降低。城乡分离和城乡差异更促使本已为数日少的乡村读书人向城市流动,然而城市却未必“需要”和接纳他们。到民国初年,胡适就注意到:“如今中学堂毕业的人才,高又高不得,低又低不得,竟成了一种无能的游民。”^①

知识青年“离村问题”在大约同时也引起李大钊的注意,他看到:乡村“一般知识阶级的青年,跑在都市上;求得一知半解,就专想在都市上活动,都不愿回到田园;专想在官僚中讨生活,却不愿再去工作。久而久之,青年常在都市中混的,都成了鬼蜮。农村中绝不见知识阶级的足迹,也就成了地狱”。故“中国农村的黑暗,算是达于极点”。^② 注意这里的“受害者”是双向的:常在都市中混的知识青年固然成了“鬼蜮”,而失去知识阶级的农村也变成了“地狱”。两者都极大地影响了中国的发展,特别是双方的结合为后来中国的政治革命提供了最主要的人力资源。

李大钊的观察可以印证夏曾佑在清末的预测,即乡村中识字者锐减会导致“风俗更加败坏,而吏治亦愈不易言”。读书人的减少和游离造成乡村中士与绅的疏离,“乡绅”的来源逐渐改变,以士绅为核心的基层“土治”可能变为新型的“绅治”。“乡绅”与“知识”的疏远或意味着相应的道义约束日减,容易出现所谓“土豪劣绅”。当然,传统乡绅的一些基本功能,例如“修桥补路”一类社区事务(包括民间信仰方面活动)的组织,未必一定要求多少与书本相关的“知识”。在斯文扫地之后,一些不代表“斯文”但行使着此类功能的新乡绅也可能为乡村带来一种无土的自治生活。

有一点值得注意,尽管夏曾佑当时就指出:这样一种基本建制的废除“关系于社会者至深。社会行科举之法千有余年,其他之事,无不与

① 胡适:《归国杂感》,《胡适文存》,上海:亚东图书馆,1920年,卷四,10页。

② 李大钊:《青年与农村》(1919年2月),《李大钊文集》(2),李大钊研究会编,北京:人民出版社,1999年,288—289页。

科举相连。今一日举而废之，则社会必有大不便之缘”。^①而严复更已认识到这一变动是“数千年中莫大之举动”，但当时朝野虽也存在反对废科举者以及相当数量的怀有疑虑者，对于废科举的总体社会反应却并不特别强烈，尤其是能够影响所谓“舆论”的那部分“社会”并未表现出有力的赞誉和非议。^②

也许那时社会已兴起一股以“起而行”取代“坐而言”的实干风气，故官绅均不遑空言而投身于办新学堂的实际行动之中；后来也有学者对那时士绅办学的积极性进行了“理性”分析，如市古宙三认为，本来反对废科举的士绅此后则颇识时务，另辟办学堂之途以保存其特权，对此非常热衷，甚至不惜自己出钱办学。^③当年的士绅群体是否能将“保存特权”提升到意识层面，及其是否有基本一致的群体行动，我尚存疑；更接近实际的或许是其中的一部分反对废科举，一部分支持办学堂。

但还有一种可能，即相当一部分士大夫已对朝廷失望，故对其任何举措皆淡漠处之。鲁迅即持这样的看法，他曾说：“戊戌变政既不成，越二年即庚子岁而有义和团之变，群乃知政府不足与图治，顿有掎击之意矣。”^④这里的“群”当然是指士大夫，因为一般的老百姓在义和团之时恰与清政府有一度的“合作”。清廷走向基层，从传统的异端方面寻求力量和支持，多少提示着政府已接受中学之正统不足以救亡的观念，而在社会层面也不那么依靠士人；反过来，对许多重视文野之辨的士人而言，启用“子不语”的怪力乱神恐怕意味着朝廷之行为已类似当年的洪、

① 夏曾佑：《论废科举后补救之法》，《东方杂志》第2年第11期，251页（栏页）。

② 在乡间则不然，喜忧皆甚明显，将国家和个人前途寄望于科举制的山西举人刘大鹏获悉停科考的消息，即感“心若死灰，看得眼前一切，均属空虚，无一可以垂之永久”；而同乡的趋新者却都“欣欣然有喜色而相告曰：‘旧制变更如此，其要天下之治，不日可望。’”参见刘大鹏：《退想斋日记》，146、149页。

③ 市古宙三：《1901—1911年政治和制度的改革》，费正清、刘广京编：《剑桥中国史》，第11卷，北京：中国社会科学出版社1993年中译本，440—441页。

④ 鲁迅：《中国小说史略》，《鲁迅全集》（9），北京：人民文学出版社，1981年，282页。

杨，一个明显“失道”的朝廷自不足以救亡和振兴中国。^①

在中外竞争形势危迫的情形下，朝廷与其主要支持者士人之间的互不信任恐怕是致命的。清廷不可恃的结论自然导致反满革命的行为趋于“正当”，一些原来还希望政府能实行改革的士人开始转向革命，章太炎就是个明显的例证。更重要的是封疆大吏中出现了类似的倾向，庚子“东南互保”局面的出现，就是那些曾在清廷与太平天国之间选择了前者的疆臣，后来却在清廷与列强之间选择了“中立”；而这些人中不少人恰又是废科举的积极推动者。

清廷启用“神拳”是为了对付过于“跋扈”的外国，士人走向革命是因为清廷不能救亡，与“东南互保”一样，多少都针对和因应着外人在华存在(the foreign presence in China)这一近代新形势。袁世凯等六疆臣的会奏明言，废科举也是对外国人有所交待：

近数年来，各国盼我维新，劝我变法，每疑我拘牵旧习，讥我首鼠两端。群怀不信之心，未改轻侮之意。转瞬日俄和议一定，中国大局益危，斯时必有殊常之举动，方足化群疑而消积侮。科举夙为外人诟病，学堂最为新政大端，一旦毅然决然，舍其旧而新是谋，则风声所树，观听一倾，群且刮目相看，推诚相与。^②

日俄战争两次出现在这一奏折之中，说明这个与废科举大约同时的事件有力地刺激了许多中国人，推动或促进了一些人的改革要求。会奏试图取信于外人，希望改变外人对中国的观听，以换得其“推诚相与”，与庚子年间的对外取向可谓截然相反，也提示出直接间接来自外国的影响和压力是推动废科举的一个重要因素。正如次年一份四川办

^① 参见罗志田：《裂变中的传承：20世纪前期的中国文化与学术》，北京：中华书局，2003年，17—19页。

^② 袁世凯等：《奏请立停科举推广学校折》，《袁世凯奏折专辑》，1991页。

学纲要所说：中外“交通既久，几于无事不与外人为缘”。^① 不过，外患的威胁和外部压力虽大，废科举的主要动力应该还是来自内部。

或可以说，包括废科举在内的晚清新政有一致命的弱点，即当时已形成一股内外夹攻的政治变革压力，在政府终于认识到全面改革已是刻不容缓并主动推行自上而下的系列改革措施之日，却正是大量过去维护朝廷的那些士人开始对政府失去信任之时。在士人心态与清廷政策颇有距离的情形下，科考改革的不断加速进行也反映出政府希望可以借此挽回士人的支持。但恰由于改和革的一面不断加速，而建设的一面未能跟随，终造成旧建制已去而新建制更多仅存于纸面的现象，逐渐发展成不可收拾的局面。

梁启超在庚子后曾以为：像“废八股为策论”甚或“废科举为学堂”一类作为，不过是“补苴掇拾一二小节”的小改革；要解决中国的问题，必须实行他所谓“从根柢处掀翻之，廓清而辞辟之”那种“大变革”，即英文 Revolution 之意。^② 废科举几年后他发现，新教育体制在从政人才培养方面成效并不理想。故梁氏在 1910 年指出，当初废科举，乃“欲举天下之仕者尽由学校，意诚善也。然以今日教育现象论之，欲求完全之大学毕业生以为用，未知期以何年”？为更有效地选任官吏，他“悍然”提出“复科举”的主张。^③

虽然梁启超的实际建议不过是采取一种类似科举的开放性考试选官制度，与前引严复所论相比，他此时对科举制的重新反省还是彻底得多。不过，梁氏又是最善于“与昨日之我战”的，十多年后他的看法又有转变，以为庚子后最值得记载的事就是“八股科举到底在这时候废了。

① 《四川奏定致用学堂办法纲要》，《北洋学报》，丙午（1906）年第 20 册，学界纪要，1 页。

② 梁启超：《释革》（1903 年），《饮冰室合集·文集之九》，41—44 页。

③ 梁启超：《官制与官规》（1910 年），《饮冰室合集·文集之二十三》，63—69 页，引文在

一千年来思想之最大障碍物，总算打破”。^①把科举制仅视为“思想”的障碍物，多半是辛亥政治鼎革后的观念，但也揭示出这一基本建制的广泛关联性。

中国传统本是一多层面的体系，表面看去似乎不怎么紧密相连，实则内在的联系丝丝入扣。一个障碍物被打破，又会有新的“打破”要求接续出现。民国年间以守旧著称的顾实此时就认为破得不够，他对清廷给新学堂毕业生也“奖励”以从秀才到进士的旧功名非常不满，故警告说：“专制政体基本于科举，而科举之精神即在奖励；立宪政体根柢于学堂，而学堂之精神即在道德。科举之奖励一日不去，即专制之基本一日不拔；学堂之道德一日未兴，即立宪之根柢一日未形。”^②

以旧功名“奖励”新学生确实体现了科举精神，却未必就能对专制和立宪的成败有如此决定性的影响。但若视传统为一整体，就不能不一一彻底否定。如陈独秀后来指出的：“旧文学、旧政治、旧伦理本是一家眷属，固不得去此而取彼。”^③因此，山西举人刘大鹏在废科举时看到新学堂“所学者皆洋夷之学”，而“孔孟之学俱弃之而不一讲求”，对“士皆舍孔孟之学而学洋夷之学”甚感忧虑；^④而十年后吴虞仍觉此前“打破”得远远不够，强调“儒教不革命，儒学不转轮，吾国遂无新思想、新学说，何以造新国民？悠悠万事，唯此为大”。^⑤

刘大鹏的另一担忧也很快成为现实，他在废科举之初就预料，若“士皆殴入学堂从事西学，而词章之学无人讲求，再十年后恐无操笔为文之人矣，安望文风之蒸蒸日上哉”！^⑥刘氏所谓“文风”是特有所指

① 梁启超：《中国近三百年学术史》（1924年），《饮冰室合集·专集之七十五》，30页。

② 顾实：《论学堂奖励》，《教育杂志》第2年5期（宣统二年五月），1672页。

③ 陈独秀：《复易宗夔》，《新青年》5卷4号（1918年10月），433页。按此函发表时原与胡适共同署名，后收入《独秀文存》。

④ 刘大鹏：《退想斋日记》，1906年3月22日、1906年7月15日，149、152页。

⑤ 吴虞：《儒家主张阶级制度之害》，《新青年》3卷4号（1917年6月），4页（文页）。

⑥ 刘大鹏：《退想斋日记》，1905年11月2日，147页。

的，钟骏文（寅半生）不久观察到：“十年前之世界为八股之世界，今则忽变为小说世界，盖昔之肆力于八股者，今则斗心角智，无不以小说家自命。于是小说之书日见其多，著小说之人日见夥。”^① 清季是否已到“小说世界”的程度固尚可考，然俗文学的迅速扩展与废科举相关，应非无根之谈。胡适后来也认为，科举制“能使一般文人钻在那墨卷古文堆里过日子”，故“科举一日不废，古文的尊严一日不倒。……倘使科举制度至今还在，白话文学的运动决不会有这样容易的胜利”。^②

文风丕变与士人从业的转变也相互关联，刘大鹏注意到，停科考后，“同人皆言科考一废，吾辈生路已绝；欲图他业以谋生，则又无业可托”；由于“士心散涣，有子弟者皆不作读书想，别图他业以使子弟为之”。在有商业传统的山西太谷一带，“弃儒就商”成为持续的倾向：为父兄者“不愿子弟入学堂，遂使子弟学商贾”；即使入学堂者，也是“诵读数年，即弃诗书而学商贾”；故“读书人士日减一日”。^③

类似现象在江南亦然，庄俞也看到，政府“虽悬举贡附等为毕业之奖励，而良家子弟，犹有谓学堂不足恃，废书学贾者踵相接”。由于新学堂“耗费多、历时久”，出路又未必好，“各地学生日益减少”，多转而“入私塾也，习商也，学工也”。^④ 在顾实还以为清廷以旧功名“奖励”新学生会影响到专制和立宪的成败时，老百姓已看不到这里的吸引力而使子弟转入原本边缘的行业了；这一取向与文风由雅向俗的转变显然是互相呼应的。

从总体看，废科举的一个重要后果就是教育与政治的分流，使原来

① 阿英编：《晚清文学丛钞》，转引自王尔敏：《中国近代知识普及运动与通俗文学之兴起》，《中华民国初期历史研讨会论文集》，台北中研院近代史所，1984年，982页。

② 胡适：《五十年来中国之文学》，《胡适文集》（3），欧阳哲生编，北京大学出版社，1998年，252页。

③ 刘大鹏：《退想斋日记》，1905年10月23日、1905年10月15日、1907年9月13日、1908年3月27日，147、146、162—163、167页。

④ 庄俞：《论小学教育》，《教育杂志》第1年第2期（宣统元年二月），115—116页。

结合在一起的政教系统两分，道统和治统分离直接导致其载体士与大夫的分离。清季所设学堂，最初不过是要养成新型的“大夫”以应付新的局势。特别是京师大学堂，入学者本是官员，在功能上亦无非新型翰林院也。且清季士人心态已变，张百熙为管学大臣时就主张读书不为做官。他在1904年对新进士金梁说：“京师人才所萃，来者皆志在得官，君当以求学问为先，官岂可求，惟学问必求而始得尔。”^①可知彼时主事者也竟然以为政治中心与言说中心分开才是正常的。民国后学生已平民化，蔡元培长校后更要驱除“科举时代思想”，提出大学生“当以研究学术为天职，不当以大学为升官发财之阶梯”。^②

这样，原为政教两系统共同载体的士也逐渐演变为主要议政而不参政（甚至不问政治）的职业知识人。这就在中国历史上首次出现了对职业官吏这一新社群的要求。科举之时，士是官吏的社会来源，做官也是士的正当职业。如今新兴学校的主要职责是教育和学术研究，不再是官吏养成所，则有良好训练的官吏又从何而来？民国官场之滥，即从为官不要求资格始。国无重心，亦因官场之滥而强化。而职业官吏的产生体制，也成为此后中国一个长期未能解决的问题。

更重要的是，科举制的废除不仅彻底打破了传统中国政治统治模式，而且连带摧毁了传统中国社会结构，使两千年为四民之首的士人这一社会轴心无所适从。在这样的情形下，1911年推翻帝制的革命和新建以西方为榜样的民国政制都可以说是逻辑的结果。由于传统框架被人为地打破，而并无取代之框架、体制甚而社会重心的存在，中国局势的发展出现了几个值得注意的倾向：社会方面是各类边缘社群的兴起，思想方面是破旧立新尊西的新文化运动，政治方面则是西方（包括苏

^① 金梁：《光宣小记》，收入章伯锋、顾亚主编：《近代稗海》，第11辑，成都：四川人民出版社，1988年，286页。

^② 蔡元培：《我在北京大学的经历》（1934年），《蔡元培全集》（6），高平叔编，北京：中华书局，1988年，350页。

俄)政党政治的引入。

由于科举制废除而新的职业官僚养成体制缺乏,使政治系统的常规社会来源枯竭,原处边缘的各新兴社群开始逐渐进据政统。近代军人、职业革命家、工商业者、边缘知识分子等新兴权势社群先后因“市场规律”的需求而崛起,成为很长一段时间里中国政治舞台上的主要角色。新文化运动本身虽然为时不长,但影响广大而深远,迄今余波犹存。这两方面扭结在一起而形成的政治心态、政治运作的方式及政治行为的风格等更是名副其实的两千年未有的大变局,也是后来中国政党政治中起重要作用的一些基本因素。由此看来,严复视废科举为“数千年中大举动”,甚有见地。

原刊《二十一世纪》2005年6月号(有较大改动)

从文化视角看辛亥革命前夕的派别分野

过去说到辛亥革命前夕的局势和派别，一般皆强调朝野的对立，论及民间则多注重立宪派与革命派的竞争，这大致不错，但主要是从政治角度看问题；若换个视角从文化方面看，当时的派别分野就有很大的不同。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，较少关注那一段政府（中央和地方）人士的观念和举措。实则清季政府在当时的思想言说中起到了什么样的作用？它们与当时在野并竞争中的各政治派别的观念有多大歧异？又有多少共性？都是非常值得探讨的问题。

庚子后士人多以为政府不足以救亡，因而不可恃，故朝野双方在政治上的确相当对立。但在文化方面，朝野之间的冲突和紧张程度似不像以前认知的那样严重，可见明显的共性。比如“国语”运动便是一项从清季到民初都朝野相对一致的活动，光绪二十九年（约 1903）的《学务纲要》即因“中国民间各操土音，致一省之人彼此不能通语，办事动多扞格”，故“拟以官音统一天下之语言”，要求“各学堂皆学官音”，各师范和高等小学堂“均于中国文一科内附入官话一门”，俾“同国之人，其情易洽”。当时许多革命党人便分享着类似的主张，民初的新文化人虽自称革新，实不过与北洋政府共同继承了清季朝野开创的国语运动

而已。

“保存国粹”也是清季朝野相对接近的一项努力，在朝廷的一面，张之洞所谓欲强中国不得不讲西学、欲存“中土”之认同又不能不讲中学那种曲折心态相当有代表性；在民间则有提倡开放的国学、强调国粹不阻欧化的国粹学派。前者明确以“保存国粹”为口号办理“存古学堂”，后者的组织即是国学保存会。双方都不同程度地倾向于中西调和的取向，对所谓“欧化”取容纳而非完全排斥的态度；同时又都大致遵循温故知新的取向，希望走出一条鱼与熊掌兼得之路。那时像章太炎和张之洞这样在政治观念上对立的人，其文化共识的程度或者还超过太炎与吴稚晖这样政治观念相近之革命党人。

不过，官方与民间关于保存国粹的具体取向则颇不相同，且时常视对方为对立面，这一实际存在的冲突和对立无论如何不能轻视。许之衡当时即指出：“在上而言国粹，则挟其左右学界之力，欲阻吾民图新之先机，以是为束缚豪杰之具，辞而辟之可也。若在野而倡国粹，则一二抱残守缺之士，为鸡鸣风雨之思，其志哀，其旨絮。是犹仁者见仁，智者见智，欧化者自欧化，国粹者自国粹而已。与执政之主持，殆不可同日而语。”他明确区分“在上者”与“在野者”之不同，强调“居今日而言国粹”，需要将两者区别对待。

章太炎那时与《国粹学报》论学也说，“甄明理学，此可为道德之训言（即伦理学），不足为真理之归趣。惟诸子能起近人之废”；这方面“贵报宜力图增进，以为光大国学之原”。盖“肉食者不可望，文科、经科之设，恐只为具文。非在下者谁与任此”。他同样区分“肉食者”与“在下者”，复明言前者“不可望”。但细绎其言，则太炎实际上相当看重彼时朝廷文科、经科大学的设立，不过担心其“只为具文”，对官方办学不寄希望，所以才强调“在下者”的责任。他显然将文科、经科大学的设立（假如不止具文的话）视为“光大国学”之一部分，与《国粹学报》的努力相近，最说明双方取向确有共同之处。

当年吴稚晖等无政府主义者已看到双方在这方面的共性，他们指

出,当时有所谓“古文实学派”,包括“自命维新之张之洞等;甚而至于革命党中,亦有如某君某君者,其言论虽若有进,实则思想、目的、手段,常不离此派”,双方固皆“主张存古及保国粹之类”也。其所说的革命党某君,即指章太炎等。而太炎在答辩时指出,“张之洞提倡国粹,亦非甚力”,恰可与前引其担心经科、文科大学“只为具文”并观,说明这是他的真实想法。

国学学派的马叙伦在其《中国无史辨》中提出:“国之立也,有大宝焉,是名曰国粹。国粹存则国存,国粹亡则国亡,国粹盛则国盛,国粹衰则国衰。”而“一国必有一国之特性,而后可言特立;毋论政治、学术、技艺三者具备,其国固必大强,即三者能得其一,国家亦必能小治”。他针对当时梁启超等人鼓吹的“中国无史”论说,“吾政治技艺皆不足取,然学术则有远过泰西者”。比如司马迁的《史记》与郑樵的《通志》,皆可证明“中国之学术何尝不及泰西?中国又何尝无史?”

稍后四川提学使赵启霖在请设存古学堂的奏折中说:“立国于世界,其政治、学术、风俗、道德所以经数千年递嬗而不可磨灭者,莫不寄于本国之文字。其优美独到之所在,即其精神根本之所在。非是则国无以立。中国以文教立国,政治、学术、风俗、道德见于经传记载、足以匡扶世教、范围事理者,甲于五洲,实由国文之优美,夔绝于五洲。”赵氏乃朝中清流名臣,其言说与马叙伦所论却像出于一人之口。

又如刘师培几年前主张,中国“文词,宜区二派:一修俗语,以启淪齐民;一用古文,以保存国学”;赵氏此时也提出,“普通之文学,以适用为宜;而精诣之文学,尤以保粹为要”。比较二人所论,又如出一辙。他进而认识到:“国文盛衰之故,与国力之强弱相因:强国之文日见其扩张,则弱国之文日见其消缩。东西各国,每务推广其文字之实力,以恢拓其国力。我不亟图维持国学,将输入之文,既有喧宾夺主之患;固有之文,反有礼失求野之时。”且中国本以文教立国,“若举数千年优美独到之处,任其消蚀,将来更无以动人民思古之念、而激志士爱国之心”。这样的言论若放入《国粹学报》之中,也绝无不合之处。

1905年山东学务处吴炳湘呈上学堂拟用的教科书，便曾将《国粹学报》列入。倒是我们一般认为趋新甚而“先进”的宋恕反认为《国粹学报》“系革命逆党所编”，不仅不能用作教材，且当“严禁学生私行购阅”。可知当年各类新旧人物见解实甚纷纭，官方办学者们对《国粹学报》主张接受和不接受的都有。那时任教于天津北洋客籍学堂的孙雄在许多方面应更接近所谓“存古派”，他在该校讲授中国文学源流一课的讲义“虽以阐述古义为主，而时贤绪论，亦多采录”，其中七分之一即“均采《国粹学报》”。该学堂为袁世凯所办，然能用《国粹学报》文章作教材，提示着各方之间固有不同歧异，却也有相当多的共同之处。

或可以说，庚子以后朝野的政治对立虽呈日益尖锐的趋向，在一些文化和学术问题上，民间不同“派别”的士人之间观念的对立有时甚至超过某些在野者与政府的对立。在中外冲突这一压倒性因素存在之时，分歧最大之处即在于怎样因应西潮的冲击。吴稚晖等提倡无政府主义者更多看见国粹与欧化冲突的一面，认为中国“古学”缺乏可开发的思想资源，明确表示不赞同国粹学派提倡的“古学复兴”，而主张直接走“欧化”之路，包括以“万国新语”取代中文。国粹学派则认为若弃国粹而欧化，结果可能是虽富强而文明却已非“中国”；他们本来对欧化也持开放态度，此时则针对弃国粹而欧化的主张进行了激烈的斗争。

双方斗争的核心在“东瀛文体”和“万国新语”之上。在“东瀛文体”及构成此文体的重要特征“新名词”越来越流行于中国的同时，贬斥和抵制“东瀛文体”也日渐形成朝野一致的风气，尤其国粹学派和“存古派”的许多陈述达到雷同的程度（但这并不意味着这样的“一致”是朝野共谋的，也未必是有意识的）。而简化中国文字甚至以拼音方式再造中国新文字的主张则呈现出更为曲折复杂的朝野“一致”倾向：清政府在统一官音之时，内部已出现废汉文而用拼音“通字”的奏折，相当接近提倡“万国新语”的无政府主义者；而视语言文字为国粹要素的章太炎等虽也接受统一读音，却不能容忍用“万国新语”取代中文。结果形成一场革命党人内部的大争论，其中虽夹杂了一些个人恩怨，主要还是基本

文化观念的冲突。

张之洞在戊戌年(约 1898)曾指出,时人关于西法有自塞、自欺和自扰“三蔽”,自塞为“恶西法者,见六经古史之无明文,不察其是非损益,而概屏之”;自欺则是“略知西法者,又概取经典所言而傅会之,以为此皆中学所已有”;而自扰乃是“溺于西法者,甚或取中西之学而糅杂之,以为中西无别”。自塞者“令人固蔽傲慢,自陷危亡”;自欺者“令人空言争胜,不求实事”;自扰者“令人眩惑狂易,丧其所守”。而三蔽“皆由不观其通”。以提倡“中学为体、西学为用”著称的张氏显然认为他与此三种人皆不相同。

到壬寅年(约 1902),黄节发现当时“爱国者”也有三派:一为“盲信己国派,此派以己国所有者,视为至上无极,不知己国之外更有世界”;二为“无视己国派,此派以己国所有者,视为一无足取,一唯他国是崇拜,而不知国粹之为何义”。这两派“一主保守,一主进取,其望己国之为人上,而有纯然之爱国心,一也。然其无常识,则均不能为二者讳”。所谓常识,即“爱国心之发见,必先实知己识之可爱者何在,而后爱乃用得其当”。而第三派即有常识之爱国者,其“深知己国之长短。己国之所长者,则崇守之;己国之所短者,则排斥之,崇守排斥之间,时寓权衡之意,不轻自誉,亦不轻自毁,斯之谓真爱国者也”。

观黄节所说各派,第一派大致接近张之洞所说的自塞者,第二派约即稍后以提倡欧化著称者,第三派当然是黄氏所自诩,其实倒相对接近张之洞的中体西用派。两人对西学和西法都持开放态度,也都主张在中西学之间有所“权衡”;不过在具体怎样权衡方面,两者有相当区别,对此黄节自己表述得很清晰,他认为“国家当过渡时代,常识者既不可得,则与不及,无宁过之。国粹稍损,尚有恢复之望。国恶日长,将有危亡之虞。得百自誉者,不如得一自毁者,其犹有进步之望也”。若在“自慢”和“自弃”之间不得不出选择的话,黄节宁愿取对“国恶”进攻的破坏取向,虽有损国粹而不顾,而张之洞恐怕就会选择相反的取向。

若综合张、黄二人之所见,当时对中西文化竞争持不同态度者约有

四五派以上,这充分体现了近代中国的多歧性这一时代特征。那时不仅区域发展不同步,就是思想、社会和学术之间也都存在程度不一的发展不同步;各种通常被视为冲突的人物和社群,都并非截然对立而是在许多方面彼此相互渗透、覆盖、甚至重合。当时所谓“派别”的社会分野异常错综复杂,最有意思也最富挑战性的现象是表面对立者其实见解相近,一些政治上对立的派别在文化上却可能分享着同样的观念,有时同一政治派别之内的文化观念可以相当冲突,而某些在思想上比较接近的派别在学术上又出现对立。

一方面,思想观念相近者常常处于对立的社会分野之下;另一方面,观念的歧异又未必意味着社会分野的必然对立。这就再次提醒我们,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。故任何“派别”的划分都只能是模糊而非精确的,即使为写作便利大致划分派别,也应注意实际上每一派中各人的观念未必一致,而同一个人在很短的时间内也常常见解前后不一,只有将具体的人与事置于具体的时空语境中进行考察分析,始能接近实际发生的历史。

整体言之,既存研究似对清季朝野之间以及各种思想、政治、学术“派别”之间的冲突对立一面强调太过,而相对忽视其相近相通之处。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;且这里所谓“民间”还不仅是指主张立宪甚至保皇的派别(保皇派本不见容于实际当政者),而是包括倾向于革命的派别。尤其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满言论后仍能任用为京师大学堂的教习,各级政府对剪辮这一明确带有反朝廷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,都提示着那时朝野之间的冲突和紧张程度或不像以前认知的那样严重,似尚有进一步探讨的必要。

国粹与欧化：从清季到 民初的观念传承

清末民初的中国思想界有一个士人关注的持续论题，即中国与西方的全面竞争最后落实在文化层面。但在表述方式上，这一论题大致经历了三个阶段：19世纪末思想言说中的常用语汇是“中西学战”，20世纪最初十年是“国粹与欧化之争”，大约到五四运动前后“中西文化竞争”的说法才开始流行并逐渐确立，迄今仍活跃在我们的思想言说之中。

围绕这一重大论题，中国士人在20世纪前三十年展开了一系列论争：最初是清季出现的保存国粹的朝野努力引起了国粹与欧化之间的激烈争论；辛亥革命后，或许因为对代清的民国寄予厚望，争论一度有所减缓。然而就在五四运动当年，一场关于整理国故的争论在北大学生之中展开并波及教师；进入20世纪20年代后，北伐前（约与“科学与人生观之争”同时）及北伐后又有两次相对集中的关于国故和国学的讨论。几次论争的核心关注点基本一致，可见明显的观念传承（当然也有变化）。

在清季的思想界，欧化与国粹不仅有竞争和对立的一面，主张保存国粹的朝野各方对“欧化”都曾采取一种既抵拒又包容的态度。在朝廷的一面，张之洞所谓欲强中国不得不讲西学、欲存“中土”之认同又不能

不讲中学那种曲折心态相当有代表性；在民间则有提倡开放的国学、强调国粹不阻欧化的国粹学派。两者的共性是大致遵循温故知新或“新故相资”的取向，希望走出一条鱼与熊掌兼得之路。

虽然清季世风一般倾向于国粹与欧化是对立的，且认为提倡国粹有碍中国的发展故不合时宜，但朝野间均有相当一部分人试图走出一条温故知新之路。不过，即使在学界思想界这一不大的范围里，温故知新的取向也始终未能被多数人接受；然而类似的主张确实传承到民国初年，新文化运动时章士钊、胡适、顾颉刚和傅斯年等都曾在不同程度上提倡或实际努力于这一方向。支持他们的一项基本思想资源便是与清季民初最为盛行的进化论相通的“历史的观念”：中国如果处在一个发展的进程之中，“现在”便是连接未来和过去的一点；无论未来多么光明、过去多么黑暗，任何“现在”以及“未来”之中都蕴涵着已逝而挥之不去的往昔。

同一思路既可以支持从“过去”中寻找思想资源的取向，也可支持反传统的取向。实际上，把中国传统两分的观念在清季相当流行，如邓实等人论“国学”与“君学”之别，伍庄所谓“君尊”与“民德”之分，以及宋恕主张的往昔之中“国粹”与“国糠”并存。蒋方震在界定“国魂”含义时，特别强调其“本之于特性，养之于历史”；他同时也指出，“中国之恶习惯，殆与吾之所谓国魂类。彼亦养之于历史，彼亦根之于特性，彼更有无数恶魔尽力以为天下倡。是故习惯不去，国魂不来”。处于“旧者已去、新者未来”之过渡时代的中国，已到“何以立国？曰习惯”的程度，可以说是“习惯神圣时代”，类似于欧洲的“黑暗时代”。故所谓“复古云者，盖扫除其恶习惯而复古人创业之精神是也”。

传统既然被两分，扫除恶习惯和复古人创业之精神遂能并存；由于历史是在不断地“进化”，新的时代更要求国粹可以且应该包容“欧化”。邓实以为：“今日全球皆通、全球皆变矣。中国闭关自尊，殆数千载，迄今而欧洲新群治方放其异彩，映射吾人之眼簾。吾人乃相与设会，钟鼓而欢迎之。其果能移欧花、食欧果，以金碧庄严我东亚之世界乎？要不

可知。然而此黑暗幽室，年年闭户，一旦而忽露曙光；既露矣，使复从而闭之，其必逃而出此幽室，以尽睹天地万象日月星辰如是之光明可爱，有必然也。”中国已开放，势不能再闭关。更重要的是，宇宙进化之天演规律也保证了中国的未来：“欧美近日所盛行之民族主义、国家主义，犹是过渡时代之一波折耳。吾国虽后起乎，而革新之机如危崖之转巨石，已一动而不可遏。20世纪之时代，其有一国雄飞大地、呈种种之新道德新伦理以照耀世界者，吾知其必中国也。”

不过，未来的可能美好与现实的中外竞争和冲突仍然是矛盾的，“世界”由大致平等的许多国家所组成这一新观念引入后，如《东方杂志》一篇署名文章所说：“既有我国，即有敌国；自有历史以至今日，国国之间，无日无时不事竞争。国于争竞，求可永立，必其有好胜之心而无屈下之志也。盖既有争竞，即有胜败；胜败所至，荣辱随之。”胜败既然牵涉到国之荣辱，已经广为接受的“师夷”取向就隐含着新的问题了。

倭仁早在同治年间反对“师事夷人”时就尖锐指出：“夷人，吾仇也！”中国传统中向有视“夷狄”为异类的观念，且近代之“夷狄”也早为中国之“敌”；在西方“国家”和“世界”观念引入之前，一般反对“师夷”者多从“非我族类，其心必异”的角度思考问题，故倭仁提出“师敌”似不那么引人注意。新观念特别是西方民族主义观念引入后，虽然“夷狄”已基本为“泰西”的称谓所取代，“师法泰西”也基本已成共识；若将其转化为“师敌”，仍可能大大降低其正当性，因而需要更大的勇气。

这样，20世纪初年的辩论仍承续着19世纪末的思想论争。从甲午后至到戊戌维新时的变法派都有一种明确的主张：与其被迫变于人，不如自己主动变，尚可做到权操在我。当时新旧两派的一个根本区别即是，新派害怕不行新政则瓜分之祸亟，外患又必引起内乱，从而造成亡国；旧派则认为人心不固将先生内乱而招外侮，然后亡国。虽然祸乱的总根源都是西力东渐，但在可能发生的当下祸源方面，新派以为外患已迫，而旧派认为内乱更急。清季最后几年的分歧仍与戊戌时的两派相近，即一方忧虑他亡而一方忧虑自亡，结果导致在提高中国地位方面具

体方式方法的巨大差异。

当时中国在世界上的地位不佳既是现实也是共识，所以改善和提高中国的地位成为多数士人的主要关怀。但对于究竟应该怎样进行，不同派别的人却有着极大的分歧；主张全盘欧化的可能更多本是学日本之“文明派”，而希望直接师法西欧之文艺复兴者反要“先振古学”，虽仿效日本的国粹主义却又力图有所区别。除了主张连中国文字都废弃的极端派欧化派，余人多能接受国粹与欧化的某种调和，所不同的更多是在调和的程度和各自的比例等方面。故即使国学保存会也以为研治国学当借助西学，主张今日“思想日新，民智日淪，凡国学微言奥义，均可借哲种之学，参互考验，以观其会通”。

或者即因看出国粹与欧化的共存性，当清季有“悲观者流，见新学小生吐弃国学，惧国学之从而消灭”时，梁启超明言“吾不此之惧也。但使外学之输入者果昌，则其间接之影响，必使吾国学别添活气，吾敢断言也。但今日欲使外学之真精神普及于祖国，则当转输之任者，必邃于国学，然后能收其效”，学兼中西的严复即可为例。问题在于，对于多数时人来说，主张将中国旧籍暂时“束之高阁”的严复不仅不以“邃于国学”著称，且其所提倡者恰在欧化一面。

对于主张“有是地而后有是华”的国粹学派来说，只要“国家”这一实体存在，梁启超所提倡的东西文明“结婚”不仅可能，甚至已成为国家继续存在的前提条件，在实践层面也有日本这一既存榜样。以今日的后见之明看，梁启超、邓实等主张中西文明结婚的人似稍偏于理想主义；对更知西方的严复来说，日本恐怕没有学到多少西方真正的长处。且严复显然更清楚地认识到了当时中西交往的实质，即西方未必愿意与中国“结婚”，而是试图征服或至少全面改变中国。

在严复看来，中国的“礼”不仅混同了“宗教、法典、仪文、习俗而已，实且举今世所谓科学、历史者而兼综之矣”。这是受孟德斯鸠的启发，后者认为“礼”的这一广泛包容性正是中国历代常为人所战胜，而其法典不为胜者所改，最后反能同化征服者的原因。盖胜者不能取一切而

悉变之，结果遂渐变于所胜者。对此严复却不完全同意，他说，过去中国是文胜之国，而所遭遇的北方民族为质胜之族，故质难胜文乃以前东西方之常态。然“自火器与科学进而舟车大通，若前之事，不可复见”。这次的征服如果发生，将不同于以往的北方民族，战胜者要连中国以礼为核心的“法典”一起改变。为了不再战败而致其“法典变于胜家”，中国就只有在火器与科学方面老实向西方学习，而将中学典籍暂时束之高阁。

结果，倭仁反对的“师敌”取向在清季不仅未受到强烈的挑战，反而成为大势所趋，这与荣辱观念本身也随世风而变有直接的关联。章太炎发现，那时世人多以中国“不类远西方为耻”。若以此为耻而思改变之，当然不必太顾虑所师者为敌与否。太炎自己则认为“不类方更为荣，非耻之分也”。盖“世之言学，有仪刑他国者，有因仍旧贯得之者。细征乎一人，其巨征乎邦国”。中国、印度、希腊是“能自恢扩”的“通达之国”，其余则“因旧而益短拙，故走他国以求仪刑。仪刑之，与之为进，罗甸、日耳曼是矣；仪刑之，不能与之为进，大食、日本是事矣；仪刑之，犹半不成，吐蕃、东胡是矣。夫为学者，非徒博识成法，挟前人所故有也；有所自得”。若“中国、印度，自理其业，今虽衰，犹自恢扩”，非日本所能比。“夫仪刑他国者，惟不能自恢扩，故老死不出译胥钞撮；能自恢扩，其不亟于仪刑，性也”。

这样一种在学习日本的同时又欲区别于日本的倾向在那时相对普遍，黄节便强调，“日本之言国粹也，与争政论；吾国之言国粹也，与争科学”。其所欲争之“科学”，更多是指以“国学”为表现形式的“国粹”，相对更带长远性质，这与黄节等人是“在野而倡国粹”（许之衡语）这一现实有着极大的关系。盖日本国粹主义是直接针对当时国家发展方向立论，而中国的国粹学派所强调的“国学”一方面必须通过“复古”的方式来“再造”，故显得迂远；更重要的是这些在野者与“国学”相关的大量主张和朝廷主政者的观念颇具共性，在这方面并无“争政论”的必要。

实际上，黄节与当时认为“日本政术几匹欧美，而社会道德百不逮

一”的梁启超一样，既追随日本的国粹论者，又试图区分中日之言国粹者。这其中一个重要潜在原因，即日本的国粹主义中不论有多少欲恢复其“汉学”以及（从中国传入的）佛学的内容，从根本上它首先是强调日本的“国粹”，故带有相当强的针对“中国”学术思想的倾向，对此詹森（Marius B. Jansen）先生在其《日本及其世界：二百年的转变》中已有非常精当的论述。同时，不论日本的国粹主义怎样主张东西洋道德的调和，它毕竟在正面挑战欧化；而中国的国粹学派虽也反对极端的欧化，却强调国粹不阻欧化，且特别注意日本国粹主义者不反对学西方的一面（黄节自己就特别看到日本国粹主义者对于外国之文物“以为宜取彼之长补我之短”的态度）。

与清季特别是民初中国的思想倾向比较，日本的明治维新虽然以欧化为主导，仍具有相对更多的“温故知新”意味，至少国粹主义在日本还能在较长时期内立足；而在中国，当曾经提倡“以国粹激动种性”的章太炎将其重要著作命名为《国故论衡》时，“国粹”已开始走下坡路了（“国故”已比“国粹”更中性，而“论衡”义本王充，尤有商榷批评之意）。太炎这一变化当然不是随意的，他与其弟子在1910年发行《教育今语杂志》便明确“以保存国故、振兴学艺、提倡平民普及教育为宗旨”。

像太炎这样以不类远西方更为荣的少数人已如此，多数人的尊西崇新尤盛。一位江南士人注意到，过去“我国学之不昌，阙以国界，痼以心疾，茶然墨守二十余年，今始一折而入于蜕之时代”。这是因为“人之精神，不寄于彼，即寄于此。彼消此长，归于适用。今之世，适用之学可睹矣”。但因过分讲求“实用”而趋新，使“新之与故，骤成正负。正者方独用大胜，负者乃迅扫退听。不数十年，其物殆将老死”。其实，从历史的观念看，任何国家在实践层面也不可能舍旧图新。故他指出：“凡物之生，日新为之；而不有其故，亦必无其新。一日之营养，所滋生之质，占几何？决不能立命之成一新体，而谓昨日以前之旧干为无用也；又非如转土造人，意匠所至，可悉毁其种种之模型，而别铸一新型也。”

关键在于，在中西国家竞争的现实之下，尊西可能导致看不到中国

的长处，因而丧失自信。章太炎观察到，“近来有一种欧化主义的人，总说中国人比西洋人所差甚远，所以自甘暴弃，说中国必定灭亡，黄种必定剿绝。因为他不晓得中国的长处，见得别无可爱，就把爱国爱种的心，一日衰薄一日”。正因此，无论国粹学派对欧化取何种程度的开放与包容态度，其基本组织毕竟是国学保存会，其主要口号仍为保存国粹。邓实所撰的《国粹学报发刊辞》说，该刊之志在于“保种、爱国、存学”；既然种、国与学已三位一体，“国粹”可以包容欧化，中国却不能完全“仪刑他国”，也不可能毁其过去而别铸新型。

若过分强调学西方的一面，或会导致中国文化的自我消亡（下一步也许就是“亡国”）。在这一点上梁启超与国粹学派仍具共识，他当年告“我青年同胞诸君”说：“凡一国之立于天地，必有其所以立之特质。欲自善其国者，不可不于此特质焉，淬厉之而增长之。今正过渡时代，苍黄不接之余，诸君如爱国也，欲唤起同胞者爱国心也，于此事必非可等闲视矣。不然，脱崇拜古人之奴隶性而复生出一种崇拜外人蔑视本族之奴隶性，吾惧其得不偿失也。”

那时如果真出现后一倾向，梁启超自己以及他特别推崇的严复恐怕都是难辞其咎的。实际的情形是，当梁氏开始放弃其大力提倡的“破坏”主张时，他所协助塑造的“破坏”世风已形成大潮，使其“与昨日之我战”的主张基本淹没于其中，只有邓实等少数知音。

清季士人就是在这样一种曲折复杂的窘境中试图厘清中国与“世界”的关系，即中国在上世界上究竟应该处于一个什么样的地位。民初读书人亦然。若仅从文化层面看，或可以说像严复及后来的胡适这样主张全盘西化者对中国文化的信心更强，他们大致以为化到最后也化不过去，富强之后还能回归中国传统；而张之洞、邓实等则自信不足，即担心在化的过程中失去自我，变成没有自我认同实际也就是认同于他人的民族。正是这潜存的信心强弱导致了一方越来越多地侧重于“复兴”，另一方则希望在包容欧化的同时也要“复古”。或可说一方更多主张“推陈出新”，而另一方更倾向于“温故知新”。

其实两者在思想资源方面是相通的,当胡适后来说为中国“再造文明”之时,他心里想的正是清季人奉为榜样的欧洲“文艺复兴”;但由于清季民初人普遍的焦虑和急迫心态,具有同样思想资源的双方在共同关怀下的具体取向分歧便逐渐由差异走向尖锐的对立。这样,民国初年的思想争论其实仍是清季的延伸:是推陈出新,在全面损毁传统的基础上创造一个新的中国和中国文化?还是温故知新,在损益传统的基础上重建一个新的中国和中国文化?其中一个核心问题,即在中国“国家”的发展中,“传统”特别是文化传统究竟处在什么地位?能够或应该起什么样的作用?然而胡适那一辈人及其学生辈似未能给出清楚的答案,结果这些问题贯穿了整个 20 世纪,又延续到 21 世纪。

原刊《读书》2002 年第 1 期

民族主义与民国政治

民族主义是近代中国这一乱世中一股不绝如缕的潜流，从广义的文化视角考察民国政治与民族主义相关的历史现象，或能增进我们对民国这一短暂的动荡时代的重新认识。尤其在北伐前的所谓北洋军阀统治时期，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，而民族主义的能动形态及其对政治的影响，也表现得特别明显。

西方(特别是 20 世纪 60 至 80 年代)的中国研究有一个倾向，即认为国民党比北洋军阀更具民族主义，而共产党在这方面又超过国民党。这里的一个关键，就是过去说到民族主义，多想到其因外侮而起的救国观念及卫国运动。在民国之前，若不计同盟会等反满的民族主义，这大体是不错的。但民族主义从来就还有国家建构(nation-building)的一面。自北洋时中国处于实际的分裂局面后，中国民族主义这建构的一面的主要反映就是国家的统一(详后)。

即使在抵御外侮的反帝一面，民族主义也是难以量化而以多寡计的；说某一政治力量比另一政治力量更具民族主义，其实不能落到实处。真正对实际政治起作用的，恐怕主要是各政治力量对民族主义加以政治运用的策略。正如余英时先生指出的：百年来中国一个最大的动力就是民族主义，“一个政治力量是成功还是失败，就看它对民族情绪的利用到家不到家。如果能够得到民族主义的支持，某一种政治力

量就会成功,相反的就会失败”。^① 而有意识地在实际政治竞争中运用民族主义,至少在北洋军阀统治时期已见端倪。

下面我想借 20 世纪 20 年代初年《申报》主笔杨荫杭的手眼^②,简略地探讨一下北洋军阀统治时期民族主义与政治的关系可以给我们什么样的启发。先看政治性运用民族主义这一现象。杨氏在描绘民国舆论的力量时说:“民国向例,凡悍然不顾舆论者,其始为一部分之舆论所不容,其继为全国之舆论所不容,其继为旅华外人之舆论所不容,其继为各国之舆论所不容。于是‘众口铄金,积毁销骨’,无病而死,不战自败。乃知中华民国未[尝]无舆论,而舆论之势力未尝不强。此亦快心之谈也。”^③ 实际上,民国舆论何曾有这样大的力量,这只能是读书人名副其实的“快心之谈”。

但杨氏对“舆论”发展从部分到全国再到“旅华外人”以至于“各国”这一进程的描述,却从一个侧面揭示出民初中国权势结构一个特征,即外国在华存在(*foreign presence in China*)的实际和隐约的控制力量。“旅华外人”与“各国”在民初中国政治中起着重要而直接的作用,是时人不争的共识。由日本传入的“军阀”这一词汇在中国的出现,特别是其在 20 年代的流行,从一开始就一直与“帝国主义”联系在一起,最能体现中外的相互政治纠缠有多么紧密。^④

可以说,内政与外交的互联互动是民初政治的一大时代特征。从这一角度言,中国民族主义的御外一面与实际政治运作的关联是非常密切的。对已成为中国权势结构既定组成部分的外国在华存在之主动

① 余英时:《中国近代思想史中的激进与保守》,收入其《钱穆与中国文化》,上海远东出版社,1994年,203页。

② 杨荫杭:《老圃遗文辑》,长江文艺出版社,1993年(以下引文均刊《申报》,仅在书名前注明原文写作时日,个别标点偶有更易)。

③ 1920年10月10日,《老圃遗文辑》,107页。

④ 参见 Arthur Woldron, “The Warlord: Twentieth-Century Chinese Understandings of Violence, Militarism, and Imperialism,” *The American Historical Review*, 96:4 (Oct. 1991), p. 1080.

介入或无意中渗入中国政治运作的程度(特别是后者),以及当时中国各政治力量对外援(包括精神与物质两面)的寻求等面相,过去的认识似仍嫌不足。

1921—1922年冬,为解决第一次世界大战后巴黎和会的国际遗留问题,在华盛顿召开了九个主要欧亚国家参加的“限制海军军备竞赛及解决东亚国际局势的会议”(在当时的中国以“太平洋会议”著称),即曾成为南北议和的一个契机。但当时南北两政府皆认对方为非法,虽有舆论主张,南北政府也都做出一些姿态和实际的努力,这一契机终因成见太深而未能落实到实践的层面。杨荫杭就是那些试图促进南北议和者之一,他甚至认为前些年“欧洲和会之失败,虽曰世界无公道,实由中国内争之结果”。^①这与实际的史实当然有相当距离(中国在巴黎和会中的作用实无足轻重),却反映出时人常将内政与外交结合起来考察的习惯性思维。

那时稍大一点的国内问题,都不得不考虑外国在华存在的影响。1922年时已有人主张将首都从北京迁往他处,因为北京的军事机关太多,入主之文官受彼牵制,实未必有主政之“自由”。故“论者皆议迁都以避其害”。然杨荫杭发现:古时迁都稍易,“衡以今日之情势,则有外交问题、承认问题,非可咄嗟立办者也”。^②迁都本是历史上屡有之事,但新的现实是外国在华势力已成中国权势结构之一部,这一与过去不同的语境意味着解决传统问题将面临新的困难。

有意思的是,几年后的国民党新政府不管外交问题而迁都南京,在遭到各国相当时期的抵制(即不将其使馆迁往中国首都所在地)后,终获认可。可知只要有自信(北伐后国民党政府在全国的实际控制区域不见得比北洋政府更广),迁都实非不可为(外国人后来发现,使馆不在中国首都其实大大减弱了其对中国政治的影响力,故从其自身利益出

① 1921年8月20日、1921年8月18日,《老圃遗文辑》,390、387页。

② 1922年6月23日,《老圃遗文辑》,610页。

发也不能不迁就)。这说明在惯性思维形成后,外国在华存在的无形威慑力有时超过有形的实际力量,常能造成中国政治力量的自我禁抑。

有此语境,许多中国政治力量都有意寻求外国势力的支持,有时甚至故意营造已获外国支持的形象。^①反过来,由于外国对中国内政的正式介入通常都附加有交换条件,实不属正面形象,各政治力量又不时隐藏其与外国势力的实际联系。而舆论对此更时常抨击,杨荫杭即曾借古讽今说:“公孙渊,汉末群盗也。据辽东诸郡,与魏抗衡。恐不胜,乃遣使航海南通孙权。”更严重的是,“渊在当时日暮途穷,实乞援于异族,尝隐道使者诱呼鲜卑人,使侵扰北边,故鲜卑人为之后援。”这里的公孙渊指奉系或张作霖,孙权即孙中山,鲜卑则日本。他特别警告说:“其后渊为司马懿所灭,父子俱死。乃知外援不足恃,失道寡助,适以速亡也。”^②

这在当时仍不过是一种想像的预测,但杨氏确实触及一个重要而又甚难处理的问题:一方面,外援可以在物质上甚而心理上增强某一政治集团的势力;但在民族主义日益兴盛的民国时期,此集团也可能为此付出“失道”这一潜在但巨大的代价。郭松龄起兵反张作霖,就因日本人对张的援助而失败。当时即有人指出:“郭氏失败之最大教训,为示吾人以帝国主义存在,改革内政必无希望。盖内政与外交,在我国今日实已打成一片,不可复分。爱国志士,共起图存,非效土耳其复国运动武力救国、先去改革之梗不可。”^③

内政与外交既然已打成一片而不可分,攘外与安内就成为一个问题的两面,攘外很可能有助于国内的政治竞争。杨荫杭认识到:“战胜

① 1928年济南事件后,国民党即曾制造已获美国支持的形象以抗衡日本。参见罗志田:《济南事件与中美关系的转折》,《历史研究》1996年第2期。

② 1922年5月26日,《老圃遗文辑》,588页。

③ 平:《内乱与外患》,原载《市声周刊》4卷2期(1926年1月3日),转载于章伯锋主编:《北洋军阀》,第5卷,武汉出版社,1990年,300页。

所得之物，谓之虏获品。虏获品之最上者，人心也。一战而人心向之，虏获品之至宝贵者也。”^① 在民族主义情绪高涨之时代，能与外国人一战，即可能获得此最宝贵之虏获品。章太炎在 1913 年就曾对袁世凯说：对横行于东北的俄日两国，“诚能战胜一国，则大号自归”，即使称帝也不会有太多人反对。^② 梁启超在 1915 年再次提醒袁世凯，“对外一战”实为称帝的一大前提：“大总统内治修明之后，百废俱兴，家给人足；整军经武，尝胆卧薪；遇有机缘，对外一战而霸，功德巍巍，亿兆敦迫，”方有可能“受兹大宝”。^③

类似的观念一直在流传。1920—1921 年中国军与白俄军战于库伦时，杨荫杭即指出：张作霖与曹錕皆坐拥重兵而富可敌国，“今日有援库之能力，而又有援库之义务者，当首推此二人。就二人之强弱言，外观虽势均力敌，然一日能援库则强，不能援库则弱；就二人之贤不屑言，外观如一邱之貉，然一旦能援库则贤，不能援库则不屑”。不久杨氏闻张作霖已领征蒙费三百万，又说：“如果张作霖能立功绝域，凯唱而还，则今日唾骂张作霖者，安知他日不崇拜张作霖？”^④ 换言之，军阀的强弱与贤不屑，皆取决于是否对外作战。杨荫杭进而提出：“直、奉两派恐亦终于一战，与其战于国内，不如战于国外。战于国外而胜，则国内之政敌不败而自败，且全国之人将为汝后盾。”^⑤ 若能对外战胜，即可取得国内竞争的巨大政治资本。

其实，只要对外敢战，即可得先手，胜负还是其次的问题。1926 年初已有人指出：“郭松龄打张作霖便是打日本。无论中国怎样一个军

① 1920 年 8 月 13 日，《老圃遗文辑》，89 页。

② 说详罗志田：《中外矛盾与国内政争：北伐前后章太炎的“反赤”活动与言论》，《历史研究》1997 年第 6 期。

③ 梁启超：《异哉所谓国体问题者》，《饮冰室合集·专集之三十三》，中华书局 1989 年影印本，94—95 页。

④ 1921 年 3 月 19 日、5 月 29 日，《老圃遗文辑》，251、317 页。

⑤ 1921 年 3 月 19 日，《老圃遗文辑》，251 页。

阀,敢和外国抵抗,是我们十分钦佩的。不幸抵抗外国而失败,是我们十分惋惜的。”^① 那时一般军阀对此显然认识不足,而南方的蒋介石却表现出更敏锐的政治实力,他知道对外作战即使不胜,仍可得人心。

1926年2月,广州政府因粤海关案与列强成军事对峙之势,在国民党决策会议上,蒋介石力主采取强硬手段,不惜与外人一战。他分析说:“外国对粤用兵甚难,未必因此即以武力为后盾。就令用武,而广东全省新胜之兵,不下六七万;且有俄员之指挥,俄械为之接济,大可以拼命一战。若幸而战胜,则东方第二土耳其,匪异人任矣。若不幸而败,极其量亦不过将广州政府退移于韶州。外兵人地生疏,万不敢深入国内,终须退出。然因此一战影响,已博得全国排外者之同情,目前虽稍吃亏,而将来声势,必从此更为浩大。盖能与外国人开仗,其地位已增高不知几许也。”谭延闿与孙科极力反对,他们认为:“若谓藉一战以博取国人之同情,则将来之价值未必得,而目下之地盘先不保,岂非以大局为孤注!”结果会议多数不同意蒋的主张。^②

蒋介石在那时的胆识或因他的本钱不多,故敢于“以大局为孤注”而赌胜负。到济南事变时,已军多势壮的他遇到类似局面且形势明显占优(事变初期蒋在军事实力上完全可以一举击溃日军),反舍不得下注,退而求和;到“九一八”后终走上先安内后攘外之路,实即其一生事业走下坡路之开端,这是后话。但蒋在北伐前的识见已明确意味着政治性运用民族主义的主观意识,提示了当时中国政治活动的一个倾向,即在政治运动中有意识地运用民族主义。这一政治手法在五卅运动后日见风行,但在几年前即已出现。

杨荫杭在1922年已注意到,各派军阀“所发之电报及种种文诰,固一则曰民意,再则曰自治;而攻击他党之辞,又一则曰卖国,再则曰违背道德、违背法律”。在他眼里,“民国以来最大之政治罪恶,曰借外债。

^① 杨汝楫:《奉告东省同胞》,《现代评论》3卷56期(1926年1月2日),19页。

^② 《晨报》,1926年3月16日,5版。

攻之者必曰卖国。平心论之，借债非必卖国，然营私滥借之结果，虽不卖国，而实与卖国无异，故为最大之政治罪恶”。当时的政治已是非混乱，“今日国中无论何派，当其握权得志之时”，没有绝对不借外债者；而“当其失志无权之时”，又无不“骂人为卖国”。^①这正是政治性运用民族主义的典型写照。

军阀或政治派别在通电中所用的语言在多大程度上代表其真实思想，自需考究。但时人“滥用‘卖国’字，凡异己者，即以此头衔加之”的现象，至少说明军阀等了解到这样做可对异己方面造成损害。后来李景林通电讨冯玉祥，说其“助长赤化风潮”，而李本人则“荷戈卫国”，以期“殄灭世界之公敌，而挽我五千年来纪纲名教之坠落”。郑孝胥立刻注意到这是可加以运用的“极好题目”，不久各军阀的通电中果然都以“反赤”为其军事行动正名。^②军阀言“反赤”在相当程度上是在政治上运用民族主义为工具这一点说明，政治性运用民族主义在北洋军阀统治时期已渐从无意识进到意识层面。由此角度颇能看出民国各政治力量的得失，也可反证民族主义在中国政治中的作用。

但御外型的民族主义在实际政治中的作用是有限度的，联俄的南方将“反赤”的北方打得落花流水，即是一个明证。北伐后期出现中日武装冲突的济南事件时，北方呼吁中国人不打中国人，应南北息争而一致对外（当然不排除此时居于弱勢的北方想利用这一契机言和的实际算计，但北方在南方与日军冲突时主动后撤而未利用此形势乘机打击南军确是事实）；而南方则一面对日妥协，一面“绕道北伐”，实即不打日本军而打中国人。从今日美国所讲究的“政治正确”观点看，这一次是当然北方“正确”而南方“不正确”，但这并未妨碍南方“绕道北伐”的实际成功。

① 1922年2月25日、2月26日，《老圃遗文辑》，528—530页。

② 说详罗志田：《中外矛盾与国内政争：北伐前后章太炎的“反赤”活动与言论》，《历史研究》1997年第6期。

20世纪20年代初的中国政治出现了一个近代前所未有的新现象,即中央政府渐失驾驭力,而南北大小军阀已实际形成占地而治的割据局面。当时的《申报》主笔杨荫杭对时局最常用的历史比拟,就是“五代”,而其严重性犹有过之。“五代”的一个特征即是“内讧不已,乃暗中乞助于外人,一如当时之乞助于契丹”。实际上,“今之外患,甚于契丹;踵起诸强,多于金元”,已到“虽举国上下,同心同德,尚恐应接之不暇”的程度。但“五代”一个更明显的特征则是分裂,不仅南北“各据一方;南北既分,以为未足,北与北更互相水火,南与南又互相吞噬。呜呼!吾国自有史以来,处境之陆危,未有甚于斯者也”。^①

全国局势既然类似五代,也就出现了与五代相近的时代要求——向往统一。用杨荫杭的话说:“排军阀、斥强盗,为全国人民心理之所同;忧亡国、忧破产,为全国人民心理之所同。”^②在长期分裂后,向往统一已成为社会各阶层与各政治流派都能认同的时代愿望。在一定程度上,第二次直奉战争可以视为北洋军阀内部最后一次武力统一的尝试,而之后的“善后会议”及大约同时各种召开“国民会议”的要求则是南北双方及全国各政治力量最后一次和平统一的努力。两次努力的失败不仅造成北洋体系的崩散,而且导致北洋政府统治合道性(political legitimacy)的丧失,为后来的北伐预留了“有道伐无道”的先机。

北伐时多数北洋军阀已无统一全国的奢望,个别军阀如吴佩孚又已无此实力,唯一真有统一的愿望且有相当实力的政治军事力量就是国民党(当时包括与之联合的共产党)。故国民革命的一个主要感召力并不像以前许多人认为的那样在其抵御外侮的反帝一面,而恰在其强调统一,并以军事胜利证明其具有统一的能力。必从国家建构这一层面去考察国民革命在全国的吸引力,方能较全面地认识民族主义在北伐中的作用。

^① 1920年6月7日、7月5日、12月24日,《老圃遗文辑》,12—13、45—46、166页。

^② 1921年1月12日,《老圃遗文辑》,187页。

但民族主义之国家建构一面对北伐成功的作用同样有其限度,且可以说任何一种“主义”在历史发展中的作用都受其所在的时空语境所限,因而对历史现象的诠释力也都是相对的。^① 北伐时国民革命军以统一全国的目标号召天下,并大做反帝文章,其成功的确颇得民族主义之助;但正如本书所证明的,其在南方战场在很大程度上正依靠南北地方意识而能以弱胜强。^② 地方意识与统一观念的关系是曲折而复杂的,两者常常相互冲突,有时也可相辅相成。一般而言,在外患深重时,统一观念多压倒地方意识。而当外患不十分急迫时,地方意识的力量是极大的。本不相容的两种观念有时无意中可能产生特殊的合力,北伐即是一个明显的例证。

近代西方民族主义的一个重要观念,即爱国本由爱乡发展而至。然近代来华的西人以及受西人影响的中国读书人,又多以为中国人像一盘散沙、重视乡土而缺乏全国性的民族自觉意识。其实他们基本是以西方民族意识的表现形式来反观中国,因长期未能在中国找到“同类项”,便以为不存在。到西方文化优越观在中国士人心中确立之后,中国反西方或“排外”也逐渐采取西方的方式,结果立即被视为民族意识的“觉醒”。

其实若以1900年的义和团事件与1905年抵制美货时的所谓“文明排外”为个案进行比较,两次事件当事人所采取的手段虽迥异,其基本关怀和忧虑所在实大致相同(这个问题牵涉甚广,此处不能展开论述)。后来中日“二十一条”谈判时期的反日救亡运动,几乎完全是采取集会、游行、排货等西方抗议方式,美国驻华记者克劳(Carl Crow)即认

^① 比如国民党与青年党,一个讲民族主义,一个讲国家主义,双方虽有些学理上的具体歧异,但从其西文来源看实际上应是同一个主义。它们在北伐前后却一度互为仇敌,都欲置对方于死地而后快。这种诡论性的现象实非仅用民族主义所能诠释,也说明民族主义与近代中国各主要政治力量兴衰的关系,是一个迄今仍未得到深入研究的课题。

^② 参见罗志田:《南北新旧与北伐成功的再诠释》,《新史学》5卷1期(1994年3月)。

为这是中国第一次举国联合一致的全国性运动,大大推进了中国过去缺乏的民族自觉意识。他预言:当中国以全民族的爱国主义(national patriotism)完全取代地方性的爱乡主义(provincial patriotism)时,中国的许多问题都能解决;此次的反日运动已预示出这样一种趋势。^①

但是,近代中国有一项特殊的国情,即大约在庚子义和团之役后,越来越多的士人感觉到中央政府在救亡图存方面不可依靠。这样,近代中国民族主义思想中很早就产生了通过地方自立这一看似“分裂性”的举措来完成全国的救亡这样一种曲折的思路。欧榭甲在20世纪初提出“新广东”观念说:“自[甲午]中日战争以后,天下皆知朝廷之不可恃;有志之士知非图自立,不足救亡国亡种之祸。”满清既不可恃,则一个逻辑的思路就是“务合汉族以复汉土,务联汉才以干汉事”。有此基础,“以救中国,则中国可兴;以立广东,则广东可立”。^② 可知其最后的目标仍然是通过“立广东”来“救中国”。

这一思路显然传承下去,在20世纪20年代初“联省自治”观念一度风行时,孙中山也曾主张以地方自治求全国统一。他于1921年5月5日通电就职非常国会所选的大总统,电文指斥“集权专制为自满清以来之秕政”,而“欲解决中央与地方永久之纠纷,惟有使各省人民完成自治,自订省宪法,自选省长。中央分权于各省,各省分权于各县,庶几既分离之民国,复以自治主义相结合,以归于统一”。^③ 与此大约同时章太炎、胡适等支持联省自治的主张,所持观念也相类似,都把区域自治视为走向全国统一的曲线路径。^④

① Carl Crow, "China's Bloodless War on Japan," *Outlook* (Oct. 13, 1915), p. 378.

② 欧榭甲:《新广东》(1902),张枬、王忍之编:《辛亥革命前十年间时论选集》,卷一上,三联书店,1960年,270、308页。

③ 孙中山:《就任大总统职宣言》,《孙中山全集》,第6卷,中华书局,1985年,531页。

④ 关于联省自治,参见胡春惠:《民初的地方意识与联省自治》,台北:正中书局,1983年;李达嘉:《民国初年的联省自治运动》,台北:弘文馆,1986年。

那时联省自治的主张能引起广泛共鸣尚有更特殊的当下政治语境，即皖系军阀武力统一的尝试已被证明不能成功。主张以村落自治为全国和平基础的广东军人陈炯明说：“袁世凯、段祺瑞、张勋皆思征服全国、统于一尊，而皆失败。即孙逸仙亦思以征服之法谋统一，而亦失败。中国欲求和平，除以全权统归国民外，更无他法。以后当以村落自治为基础。一言以蔽之，当自下而上，不应自上而下，再蹈前之覆辙。”杨荫杭以为陈氏之言“皆娓娓可听，中国武人，能明此义，可谓铁中铮铮，庸中佼佼者矣”。^①

不过，与当时许多反对联省自治的人一样，杨氏从自治的主张中看出了进一步分裂的可能性。在他看来，自治不过是割据之别名：西南各省有野心人物，因侵略他省失败，“一变而为‘孟罗主义’。其名则曰各省自治，其实则既无余力侵人，又不肯牺牲其势力以求统一，乃不得已而假‘孟罗’二字之新名以标其主义，并假‘自治’二字之美名以耸人视听。其实即割据封建之别名”。^②

杨氏注意到，“近日‘联省自治’之说，风行一时”的现象也受到外国舆论的影响。“前有西人著论谓：今日北京政府，不能为国人所信任，应由各国撤消承认。撤消之后，亦不承认南方政府。但承认中国之国民，以各省省议会代表”。这样变更约法而行联邦之制，“则各省议会，为立法机关，其职权之廓大，当然与今制不同”。但考察作为“宪法之母”的英国历史，则是“先有宪法中之事例，非先制宪法之条文”。中国当时的“政治家、文章家能制省宪者，固车载斗量，在谷满谷”。但省议会既“为武人所左右”，复“为社会所厌恶”，如果北京政府撤销而实行联省自治，则这样的省议会就成为国家“惟一之总代表”和“惟一之主人翁”，实“不知此类省议会果有此资格、有此道德否？”^③

① 1921年2月19日，《老圃遗文辑》，226页。

② 1921年3月12日，《老圃遗文辑》，244页。

③ 1921年10月23日、8月30日，《老圃遗文辑》，443、399页。

故杨氏虽然同意“自治救国”为“不易之论”，但强调“多数之自治团体，不能名之曰‘国’。若欲成国，非集权不可。故今日中国既尽力经营自治，复宜经营统一；能南北和衷，集而为一，固中国之福。藉曰不能，亦当群策群力，祛其害马。若以散漫不相统一为自治，而又由拥兵者出面主持，此乃分崩离析，非所谓自治也”。^①可以看出，杨荫杭其实主张地方自治与国家统一可同时进行（但不能由军人主持），两者中后者在当时又更重要，否则便不成其为“国”。

正是西人提出同时不承认中国南北两政府的主张使杨荫杭看出联省自治这一“今日最时髦之名称”的隐忧：原土耳其帝国治下的巴尔干各小国，最初也是让其自治，后来在帝国衰微时相继独立。而“俄对于我，尝要求外蒙之自治；英对于我，尝要求西藏之自治”。中国的联省自治正有可能发展成类似巴尔干的情形。“世界各国中，狡焉思启封疆者，固甚喜中国有此类之自治。若长此不已，或将视为蒙、藏而代为要求，此中国惟一之危机，全国人所当注意者也。”所以，中国各派“若果有爱国心，谋全国之幸福，须知联省自治、制定省宪，皆非解决时局之法。”须知“今日中国危机，决不容继续分裂”，故各派首领“当牺牲私利，先求统一”。^②

正因其与国家的统一那不可分割的关联，即使像联省自治这样充满地方意识的主张，也与外国在华存在纠结在一起。由此可以看出，民国早期中央与地方、内政与外交的相互多重纠缠，或民族主义与民国政治的多层面互动关系，远比我们前所认知的要复杂得多，尚需更进一步的深入考察。

原刊《开放时代》2000年5月号

① 1921年6月15日，《老圃遗文辑》，335页。

② 1921年8月30日、2月19日，《老圃遗文辑》，399、226页。

六 影响历史的人物

张之洞与“中体西用”

“**中**学为体，西学为用”是 19 世纪 90 年代以来中国思想界的流行语，如梁启超所言，此语虽是“张之洞最乐道之”，但已形成“举国以为至言”的局面。换言之，“中体西用”基本已成时人共识，说是晚清中国思想的主流，或不为过。不过，“中体西用”恐怕也是最被后人误解的近代核心表述之一，而且有些误解从当时就开始了；同样，在其名著《劝学篇》中整合诸家之说，将“中体西用”表述得最为系统的张之洞及其用心所在，也迄今仍被许多人所误解。

【 “中体西用”的当时之义 】

过去讲到“中学为体，西学为用”时，通常倾向于将其说成是为了维护纲常名教；也就是说，这一取向的重心是在“中学为体”之上。但若仔细考察当时的时代需要和张之洞等人的思想资源及其当下的关怀，则虽然各方面的人确实都有要维护中学之“体”这一根本目的，但他们在实践的层面，注重的仍是引进西学之“用”的手段。

在中国人心中没有“西学”及其“体用”这一参照系存在之前，本无所谓“中学”，也不存在对应的“中学”之“体用”问题；如果没有被迫或主动学习西方即“西学为用”的时代需要，“中学为体”恐怕根本就不会成为士人所考虑的问题。一言以蔽之，在晚清士人的中体西用这一体

系框架的表述之中，“中体”的确置于“西用”之前，惟从其产生的历史看，“中体”实在“西用”之后。

从实质言，“中学为体，西学为用”是晚清士人在近代西潮冲击下逐步形成的一个变革性共识：即中国传统的政教模式已不应当时的局势，必须有所改变，有所革新；而既存思想或知识资源又不足以因应当下的变局，故变革的一个主要内容就是学习西方。如毛泽东所说，“要救国，只有维新；要维新，只有学习外国”，这是许多近代中国士人得出的最后结论。

从魏源到梁启超（甚至更后）的许多中国士人都一直在寻找一个中西文化的会接点，希望能接受或采纳异文化的某些部分以整合进自己的文化之中。从这个角度看，魏源提出“师夷之长技以制夷”表达的是与“中学为体，西学为用”相似的愿望。而清季不少讲“西学源出中国”的士人也不过是为了“投合吾国好古之心，而翼其说之行”；他们与讲中体西用的士人一样，希望在保持中国认同的基础上，为引进西方文化找依据。

若细察时人之意，恐怕他们的短程目的和重心都在“西学为用”之上。不仅《劝学篇》中讲“西学为用”的篇幅多于讲“中学为体”者，张之洞更明言中学也以“致用为要”，可知全书都重在一个“用”字上。更重要的是，张氏又说，如今言西学，“西艺非要，西政为要”；他在“设学”一节中具体指出：小学堂可以先艺后政，中学堂就要先政后艺，“大抵救时之计、谋国之方，政尤急于艺”。

这里的“西政”意味着什么？梁启超在 1896 年曾将西学分为“学”、“政”、“教”三大类（后者与基督教相关，可暂不计），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，囊括今日所谓“社会科学”以及“科技”之“技”（义更宽泛，似含“管理”和“研发”等），皆人类运用其知识于社会，注重实用，而有别于偏重学理的文、理科。后来费孝通也曾把人类知识分为“知道事物是怎样”的“自然知识”和“应该怎

样去处理事物”的“规范知识”，与此分类相通。

“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；张之洞所谓“西政”和“西艺”的区分反映出时人对西学的进一步认识，其“西政”大概更多指谓西方的各种应用性制度，与再后确立的“政治学”尚有较大区别（到20世纪初年邓实办《政艺通报》时，与“艺学”并立的“政学”约即时人口中的“法政/政法”，实更接近“社会科学”，开后来所谓“大法学”的先河）。

如果按严复所说“中学有中学之体用，西学有西学之体用”，这样的“西政”到底是“西学”的“体”还是其“用”？不少人可能会认为更接近“西学”之“体”，这或是大量晚清人迟迟不肯迈出从接受“西艺”到学习“西政”这一步的关键。然而，时人言用而必及西，已暗示中学至少在当下并无多大用处，至少传统的经世致用思想在一定程度上可以说已经“失传”。张之洞及其同时代人可以引为依据的思想资源，其实有限。

【 以西学存中学的颠覆性 】

故张之洞承认：“今欲强中国、存中学，则不得不讲西学。”不仅国家的强盛，就是中学的保存也不能不靠讲求西学。似乎引进西学，还能在文化层面起到恢复中国“经世”传统的功用。正像孙家鼐所说：“中学有未备者，以西学补之；中学有失传者，以西学还之。”由此看来，中体西用这一取向虽重在“西学为用”，与维护纲常名教不仅无冲突矛盾，反有补救之功。

不过，中学既以致用为要，西学复以西政为要，则中体西用这一体系之中的“中体”其实已被“西用”挖了墙脚。张氏等所欲维护坚持的，也就只是中国文化的基本价值观念而已。其余一切，大约均可不同程度地“西化”。《劝学篇》曾说：“世运之明晦、人才之盛衰，其表在政，其里在学。”必依此传统思路，才可以理解晚清士人在自认中学无用之余，

从“弃卒保车”的引进“西艺”退到“弃车保帅”的学习“西政”那种踌躇反复而“不得不如是之苦心孤诣”。

可知中体西用取向不仅不像许多人说的那样“保守”，反是在学西方的路上迈出了新的一大步。但这里还有一个具体矛盾：国家局势的危迫似已呈现出时不我待之势，为“强中国存中学”，讲求西学已成新教育的主流；而不论可致“富强”的西学还是渐呈“无用”的中学，均以“繁难”著称。学子的精力本是个常数，在规定时间内实难兼顾中西两学。如张之洞所言，“不讲新学则势不行，兼讲旧学则力不给”。

那么，怎样在制度上和方法上具体落实“中体西用”？如何在主要讲求西学的同时保存“中士”之认同？在这样的窘境下，正是张之洞本人提出了一种后来日渐流行的“守约”之法，即在课时上保障西学为主的同时，以“损之又损”的方式削减中学课程内容，以存其学。用今日的话说，就是“以简化的方式保存传统”。

要知道“损之又损之”语出《老子》，后面一句是“以至于无为”，虽然再后一句是“无为无不为”，或即张氏意之所趋；但也不排除停留在中间而达不到最后境界的可能。据说后来司马承祯论养生治国，就把这句话缩略为“损之又损，以至于无”（《夜航船》），可知这是一种相当富于想像力且具颠覆性质的主张。

张之洞所谓守约是从“破除门面始”，实即重新规划整合中学的门类。整理后的中学已非旧态，实际需要读书的数量极少。最具革命性的是，若觉这些已大大约简的书仍太多，“则先读《近思录》、《东塾读书记》、《御批通鉴辑览》、《文献通考详节》。果能熟此四书，于中学亦有主宰矣”。

这可是在废科举之前，读书量“损之又损”到这样的程度，仍算是维持了“中学为体”，宁非石破天惊之论！且此新“四书”中实无一经，中学里最基本的经学已被整体性地束之高阁。只要将张之洞建议清末一般学子所读之书与民初胡适为“出国留学”所开的近万卷“最低限度国学书目”作一对比，就可知张氏“守约”之法的革命性有多足。

具有如此突破见解的张之洞向被视作守旧、落后的代表,而胡适固久被奉为趋新象征,清末世风的激变,以及清季民初学界思想界的扑朔迷离,实在超出我们过去的认知!

颇具诡论意味的是,尽管张之洞一向趋新,当日编《张文襄公大事记》者居然也以《劝学篇》为张之洞“由新学复返于旧”的表征!编此书者本应对张氏有所谓“了解之同情”,然实不知张,恐亦未曾认真读其书,而仅以传言为依据轻率成书。这就揭示出一个问题:张氏以及《劝学篇》的“守旧”形象其实很早就被“塑造”出来了。

【 张之洞“守旧”形象溯源 】

一般视张之洞为“守旧”,多因《劝学篇》在戊戌维新时为帝后双方所共同欣赏,而张氏在政变后不仅未吃亏,反得重用,其书也为朝廷赞助而大力推行。后人常说张善逢迎,大约不差。但又说其急印《劝学篇》以图免祸,则恐未必。《劝学篇》刊于《湘报》时距政变尚早,彼时光绪帝方亟亟于改革,后之结果尚难逆料;且张氏本支持维新,《劝学篇》之意旨恰在从学理层面维护新政,哪里有什么预谋退路的远见。

从真守旧者的眼光看,《劝学篇》书中颇有可议之处,戊戌当年已有人上奏指出:“近年以来,嗜西学者恐专言西学之难逃指斥也,因诡言中学为体,西学为用;中学为本,西学为末;以中学兼通西学者,乃为全才;此欺人之谈也”。而新创各学堂“类皆以中学饰为外观,掩人耳目,而专致志惟在传布西学;以洋人为宗主,恃洋人为护符”。可知真旧派已看破张之洞真意,其所攻也早已直指张氏本人。

叶德辉当时也指出张之洞观念与康有为观念的共同处,他说:“《劝学篇》言保国即以保教,国强而教自存。此激励士夫之词。其实孔教之存亡,并不系此。”按张氏关于保国保教的言论与康、梁当时的同类表述基本“雷同”,他也接受西人以力之强弱分教之文野的观念,明言“国不威则教不循,国不盛则种不尊”。而叶氏则以为:中国文化本不“以兵力

从事”，更不能“以强弱大小定中外夷夏之局”。

那时看出张之洞与康有为观念相通者不止叶德辉一人，徐桐到庚子年仍在指斥“《劝学篇》尽康说”。这样看来，若慈禧太后有意黜张，理由原也充分；张氏能借《劝学篇》以免祸，实因慈禧太后无意广为株连。其中很重要的一点考虑，即政变后“六君子”被杀，久已平息的满汉意识又见增长。当日理藩院右侍郎会章的奏折说得很明白：

近日外间浮言，颇有以诛戮皆属汉人，遂疑朝廷有内满外汉之意。夫我朝之于满汉，本无歧视；即今日办理逆党，我皇太后、皇上岂有成心。无如康党借此谣传，于大局实有关系。此际株连，则非朝廷宽大之意；明白宣示，又近似于描画，更适以实康党之言。惟有择汉人中之忠正不挠者，褒奖数人，则群情定矣。盖附逆者既有显诛，则效忠者自应厚赏。拟请于四月初一日以来，所有封奏条陈，其能论变法之非宜、斥伪学之乱正者，分别褒扬录用，则正气长伸，邪党自解。夫公忠大义，出之汉人，则所全者尤大。

此公或属真守旧者，然极有识见。特别是知道涉及满汉一类事不能“明白宣示”，被诛杀之既皆汉人，更应同时在汉人中选择数人，专从“论变法之非宜，斥伪学之乱正”方面予以褒奖，使“公忠大义，出之汉人”，可谓甚识就里。其实“康党”并不反满（几年后还与革命派辩论不应反满），但当年愿意“借此谣传”者确有人在，真是可能动摇“大局”。

会章在其附片中具体提出：当梁启超“秉康逆之教煽惑湖南时”，绅士“王先谦等，连呈力抵邪说，保持大义。湖广总督臣张之洞，亦为《劝学篇》以救正之”。他将《劝学篇》刊本附呈，明确建议“特予褒奖”。明显趋附维新的张之洞能够不出问题，或即因慈禧太后有这方面的考虑，乃借《劝学篇》为由放他一马。

【 中西文化的分与合 】

说到底，“中体西用”牵涉到中西文化体系究竟是否可分的问题。晚清许多中国士人都倾向于文化体系是可分的，故采纳异文化之成分以重组自身文化至少是可能的。“中学为体，西学为用”正是这一观念的典型表达，希望达到一种主要讲求西学而又保存中国认同的理想境界，士人也可以广泛接受西方学理而不觉十分于心不安。

但当年的西方传教士基本主张文化体系完整不可分，对异文化要么整体接受，要么全盘拒斥，即其所谓“欲求吾道之兴，必先求彼教之毁”，没有什么中间立场。这样的观念也长期影响着中国士人，当时号称最谙西学的翻译大家严复就认为中西各有体用，“分之则并立，合之则两亡”。那时他已接近推行全盘西化的主张了，但其心中犹暗自希望西化虽不成，却可退而得到将中西两学“合一炉而冶之”的实际结果。

晚年严复仍秉持原有观念，但在应用层面上，则有根本的转变。他认识到从前融合中西的愿望已成“虚言”，继续下去“终至于两亡”，故在民初主政北大时，拟将当时尚存的经文两科合并为一，“尽从吾旧，而勿杂以新”，通过完全讲治旧学来“保持吾国四五千年圣圣相传之纲纪、彝伦、道德、文章于不坠”。

但在一些人眼里，严复掌校时北大校风又以尊西趋新为表征，蔡元培的印象便是当时“百事务新，大有完全弃旧之概。教员、学生在自修室、休息室等地方，私人谈话也以口说西话为漂亮。那时候，中学退在装饰品的地位了”。

可以说，严复早年的文化整体论与西人要么拒斥要么接受的整体论有区别，他希望文化不可分却可合，在实践层面与中体西用观以文化可分论来寻求中西文化的会接还是相通的。但其到晚年则接受了西人的整体观念，既然文化不可分也不可合，中西结合之路走不通，就只有一面回头维系自身文化，一面让西学也尽从其西。

许多论者引用严复“尽从吾旧”的主张以证其晚年“保守”，却对北大校园里竞相“说西话”的现象视而不见，其实这最能反映他中西各有体用且“分之则并立”的基本观念，这看上去的“保守”实是严复个人的进一步西化。

后来许多新文化人也认为中西文化俱为整体，但态度更激烈。梁启超观察到，辛亥鼎革后，时人因“所希望的件件都落空，渐渐有点废然思返，觉得社会文化是整套的，要拿旧心理运用新制度，决计不可能”。鲁迅即引用当时的新权威易卜生所说的“All or nothing”（“全部，或全无”）来表述中西的整体性对立。他指责中体西用观是想“学了外国本领，保存中国旧习”，然而“世界上决没有这样如意的事”。

有意思的是，“上午‘声光化电’，下午‘子曰诗云’”的现象，在鲁迅看来体现出“折衷”中西的徒劳，却正是严复试图在北大“区分”中西的努力！

以近日文化人类学的一种观点，“文化”和国家、民族、阶级等过去几乎视为“天然”之物相类，皆不过是人的构建物（construction）。由这意思看，套用晚清人习用的表述方式：我自能造，亦自能改，原无所谓文化是否可分的问题。

不过这是近些年的新见，当年的中西人士不仅很少具有这类见解，恐怕反多分享着此类后出观念所欲破除之成见。君不见那些接受此类观念的新学人，也常常有意无意使用诸如“文化建构”（cultural construction）一类语汇，说明其仍将“文化”视为某种具有规定性的概念，可用来界定其他“人的构建物”。借用一句文化批评人的套语：“文化”这一人的构建物在被构建出来以后，即获得“脱离母体的独立生命”了！

【 思考“他们的问题” 】

对《劝学篇》当年同时得到帝、后两党的青睐，阮雁鸣曾提出一种新说。他以为，张之洞“提出之中体西用论，涵义广泛，立论模棱。其对‘何者为体？何者为用？体与用之界说何在？体用之间的关系何如？’

等等问题,并无明确申说;此其间,留下不少回旋伸缩余地,让朝廷人士来作官式的诠释,自圆其说,借此掩护满清帝制”。

此似不无所见,但帝制对当年的朝廷乃是天经地义,绝不会想到还需要有所“掩护”!而自负的张之洞更未必同意,他当然会认为自己对体用的“申说”再清楚不过。则阮氏以为“不明确”者,或更多提示出后之解读读者所“希望看到”的“界说”已大不同了。

马克思曾说,19世纪的法国小农“不能以自己的名义来保护自己的阶级利益,……他们不能代表自己,一定要别人来代表他们”。或者可以套用马克思的话说,已逝的往昔是无语的,它不能在后人的时代中表述自己,它只能被后人表述。

这样,史家“代昔人立言”的责任其实相当沉重。治史者若按自己“希望看到”的见解来提问,多难免“六经注我”。那些视张为“保守”的研究者,竟然对前引徐桐等时人言说视而不见,值得反思。同样,对19世纪乃至大半个20世纪的中西士人来说,“文化”的确具有某种不证自明的意味,而且他们也确实在思考文化的分、合问题。若依据文化不过是人的构建物这类新观点来提问和解答,我们处理的其实更多是“我们的问题”。

恐怕要先确立并尊重往昔以及昔人的“他人”性,像陈寅恪建议的那样“以观空者而观时”,循“以他观他”的认识取向,“返其旧心”,尽可能“不改原有之字,仍用习见之义”,才能提出并处理昔人当时思考的“他们的问题”。如是,尽管“文章千古事”,或能“得失寸心知”。

原刊《南方周末》2004年6月17日

有计划的死：梁济对民初 共和体制的失望

对不少中国人来说，1918年秋天是个可喜的季节，据那时进入开封二中读书的郭廷以回忆，“有几件事使我们学生很兴奋。首先是徐世昌当了总统，我们本来不知徐世昌是何许人也，但知道他是翰林，是文人，美国总统大多是文人，现在中国文人居然也可以做总统，当然是可喜的现象”。其次是“欧战告终，协约国胜利。中国也是协约国的一员，学生们又大为高兴，彼此大谈公理战胜强权”。再加上国内南北双方也各派代表准备和谈，“眼看国内也将和平统一，全国上下对国家前途都抱着莫大的希望”。

在很多人对1918年寄予希望之时，前清京官梁济却看出了大问题，他在这年11月10日以自杀警示国人。从后见之明看，梁济弃世的时机选择实在不佳，几天后第一次世界大战以协约国战胜而结束。中国居然成了战胜国，举国皆欢喜从天降，形成一次政府与民间互动的“普天同庆的祝贺”。直到五月初巴黎和会带来的绝望之前，几个月的一片乐观之声无形中删略了一些不那么如意的消息和言论。故梁济不仅未曾达到他的警世目的，甚至没能影响到多数人的愉快心情。

有一种说法，行为也是文本，而文本一旦脱离作者之母体，便获得独立的生命。这是文学家欣赏的理论，也更多适合于文学（如《红楼梦》

就可以脱离作者来看，很长时间里读者不知谁是作者)。但史学就未必然，一件有意识的个人行为，尤其是那些非常规的行为，对行为主体本身的立意，不能不充分考虑，认真对待。

梁济的自杀也颇为人所道及，因为他明言自己“系殉清朝而死”，当时和稍后多数人大致都是由此认知其行为，而研究者却往往超越于此而立论。其实行为者的自述是不容回避的，否则无论褒贬都不啻将其视为“独立生命体”而随意解读。然而这是一次有计划的死，梁济曾用了几年的时间相当仔细地计划和安排自己的弃世，特别希望世人按照他的设计来认识他的自杀，故确应更仔细地考察他本人想要表达的意思。欲知梁济为什么要殉清，还需简单回顾民国代清这一史事。

【 清季新政与民国代清 】

过去对清季十年的研究主要集中在“革命党”方面，包括革命思潮的兴起、“革命派”与“保皇派”、“立宪派”的斗争、革命党的发展及其内部分歧等；在大陆，“资产阶级”的形成与特点又是其中一个重点。近年对清季社会史、文化史的研究较热，政治史的研究相对较冷。但历史研究在扩大研究视野的同时，其主体性的问题仍应是那些具有“时代意义”的“重大问题”（未必是“宏大问题”）；在不少社会、文化史研究者的心目中，却不同程度地存在着“政治史”的缺失。这样发展下去，或多或少会导致史学的“细碎化”倾向；不过目前尚不足虑，我们的主要问题仍是虚而不实，连不少貌似“细碎”的小题目也仍以空论为主。

此前一个重要的缺失是对清政府（中央和地方）的研究较少，且多注意朝野的“对立”，论述朝野共同尝试以变革求维持体制的努力者尤少。近年虽有一二较好的书，并未改变基本的趋势。这样，既存的研究实际小视了晚清权势结构的变化程度，也很难解释最需要回答的问题：在没有特别明显的倒行逆施的情形下，何以会发生革命？清廷何以那样快就崩溃？这或许是最需要深入探索的。

清廷最后十年并无太多特别明显的暴戾苛政和“失道”作为，至少不到历代一些亡国之君“倒行逆施”的荒谬程度（如果此前的历史叙述大致是确实的），社会上也少见此前历代王朝末年所发生的“土地兼并”严重一类现象（即使作为新经济因素的工商业亦未引起类似的激变）。因此，革命的发生及其迅速成功必须从其他方面做进一步的梳理和研究，也只有这样才能真正认识到辛亥革命的历史作用和历史意义。

当时种族因素得到革命党方面的强调，固有其实际存在的背景（特别是亲贵内阁的出现），也可能是因为以汤武革命来论证造反的正当性显得依据不足。体制上的积重难返自然具有关键作用，但外国的全面入侵及外国在华存在成为中国“权势结构”的一部分是一个思考和解释出现革命的重要因素（所谓“权势结构”不仅是政治、军事和经济的，也包括社会、心理及文化的，是众多因素的合力）。外力入侵造成了既存权势结构的巨变，清廷面临一个与以前相当不同的历史局面，需要处理的很多都是名副其实的“新问题”。政府的失败部分即因为不善于应对这类新问题，因而不能满足民间的期望，结果被构建出相当数量的“失道”作为，刺激了士人和民众的不满，终促成了革命。

中国传统政治讲究的是社会秩序的和谐，其基本立意是统治一方应“无为而治”，即孔子所说的“为政以德，譬如北辰居其所而众星拱之”。所谓“治世”，即统治一方从上到下均可以无为，而天下的社会秩序仍能和谐。故“政治”的意思就是以政教为治和政事得到治理，即贾谊所说“有教然后政治也，政治然后民劝之”。百姓受教而化之，各亲其亲，则政府对内的职责主要在老幼孤独等弱势者的福利问题，当然可以无为，且可以趋向“无为而无不为”的境界。不过，这样一种社会秩序的理念，与其说是一个可以完全实现的目标，不如说是一个值得争取可以趋近的理想。

这样，传统政治与西方经典自由主义的主张相通，基本是一个不特别主张“作为”的“小政府”模式。这方面的内容本书《数千年中大举动》一文已有所讨论，这里仅非常简要地重申一二。正因“作为”方面的要

求不高，故产生与此配合的轻徭薄赋政策，不提倡政府与民争利。问题在于，轻徭薄赋的“小政府”在遇到外患时便常显捉襟见肘之窘境，以富强为目标的晚清“新政”举措基本是西来的，与近代西方重“管理”的观念是“一家眷属”，而与“无为而治”的传统取向恰是对立的。

庚子后新政主要内容包括兴学堂、办实业、治警察、行征兵等，而其中一大项为地方自治，范围包括成立府州县城乡镇自治组织、调查户口和岁入岁出、设立自治研究所等。所有这些都受西来的“管理”观念影响，需要巨大的财力支持。而清政府的现实困境是，新政的推行很大程度上已经超越了本已不堪重负的中央财政的承受力，解决之道有二：一是进一步增加税收品种和数量，这是西方的常识，然非中国民众所习惯，必然造成对新政的敌视；二是借外债，也是史无前例之举。且在民族情绪上升的年代，借外债很容易招致读书人群体的反感。

换言之，若不解决小政府的问题，清季政府实际陷于一个诡论性的微妙处境：不作为则无能，欲作为则无财，而解决之道又处处威胁自身的统治正当性。虽历史不能后设，试想若政府将捐纳和借款所得款项悉数转换成赋税而施之于民，恐怕其因“失道”而崩溃的时间还更快，其所受时人和后人的诟病亦决不更少。

或可以说，包括废科举在内的晚清新政有一致命的弱点，即当时已形成一股内外夹攻的政治变革压力，在政府终于认识到全面改革已是刻不容缓并主动推行自上而下的系列改革措施之日，却正是大量过去维护朝廷的那些士人开始对政府失去信任之时。在士人心态与清廷政策颇有距离的情形下，各类改革的不断加速进行也反映出政府希望可以借此挽回士人的支持。

废科举就最能证明朝廷改革的决心，但其不仅彻底打破了传统中国政治统治模式，而且连带摧毁了传统中国社会结构，使两千年为四民之首的士人这一社会轴心无所适从，故推翻帝制的革命和新建以西方为榜样的共和政制都可以说是逻辑的结果。辛亥革命的“容易”是明显的，蒋梦麟后来回忆说：“革命号角一响，政府新军相继向孙中山先生投

诚。短短几个月之内，统治了中国几百年的清朝帝室就像秋风落叶般消逝了。”革命的“容易”当然有其原因：事情总要了结，国家需要安定，革命者需要“胜利”，妥协则满足各方面的要求。今人常常忽视的一个要点是，事情最终是以“禅让”的方式解决的。

正因为民国代清是妥协的结果，除易姓外的其他问题还需要解决，所以对政治人物的真正考验是在此后的尝试共和之上。特别是民国最初几年，解决得好则气象一新，可取信于天下，而诸事易为；不然则麻烦开始。惜各方气度眼光都不够远大，而民间的不满开始。如蒋梦麟所回忆：“胜利的狂欢不久就成为过去，庆祝的烛光终于化为黑烟而熄灭。”

鲁迅也曾记得民元之时他“觉得中国将来很有希望”，但到民国二年之后事情“即渐渐坏下去”。傅斯年更形象地描述说，民国元二年间的状态像昙花一般的怒发，而民国三四年间则像冰雹一般的摧残。可知民国代清不过两三年，就曾引起士人的普遍失望。当时对于帝制甚或“复辟”的尝试，最为史家所诟病，或也提示出一种向传统寻求思想资源的倾向，而帝制和“复辟”的失败恐怕也连带着影响了“传统”在此后的命运和作用。

无论如何，要明确认识民国代清是“禅让”这一基本事实，才能了解梁济想要表述给社会的意思。

【 对共和体制的绝望 】

梁济明言，他的死“系殉清朝而死”，但又并非“以清朝为本位”，而是以其所学之先圣纲常和家传遗教为核心的“义”为本位。他进而说，“效忠于一家一姓之义狭，效忠于世界之义广。鄙人虽为清朝而死，而自以为忠于世界”（按此为世道、社会之同义语，未必是地理意义的）。换言之，他的自杀既是殉清又不止是殉清。这至少在技术层面也是需要说明的，因为清非此时而亡，梁济自问“殉节之事，何以迟至数年？”

又自答道，当初若死，“纯然为清朝亡国，目的太小”；他不能“糊糊涂涂牺牲此身”，要“看明世局弊害”，特别是“观察明白民国是何景象”，而后有所行动。

最后一语是关键。本来“中华改为民主共和，系由清廷禅授而来”。清之兵力非不能战，以不忍民生涂炭，乃“以统治权移转于民国。原谓此为最良政体，俾全国人民共得义安也”。假如“因禅让而得民安，则千古美谈，自与前代亡国有异”，似乎也可以不必殉节；若“徒禅让而民不安”，则“清朝即亡于权奸乱民之手”，是不能不殉的。他七年观察的现象是，“南北因争战而大局分崩，民生因负担而困穷憔悴，民德因倡导而堕落卑污，全与逊让之本心相反”，结论是“清朝亡于权奸卖国”。

梁济在辛亥革命前已看到“近十年来，朝野上下人心风俗败坏流失，至于不可殚述”。当时的问题是“人敝”而非“法敝”，后者可更改制度以救治，前者只能“从品行心术上认真砥砺，使天下回心向善”。故“救亡之策，必以正心为先”。正是在此基础上，他一度以为“革命更新，机会难得”，可借机舒缓社会矛盾。虽说“国粹莫大于伦常”，不能轻易更改；但若使“全国人民真得出苦厄而就安舒”，则价值相抵，可以“不惜牺牲伦常以为变通之策”。故“辛亥革命如果真换得人民安泰，开千古未有之奇，则抛弃固有之纲常，而应世界之潮流，亦可谓变通之举”。

他强调，共和与专制应该是平等竞争的关系，“因乎时世，各就其宜而用之”；而不必“作仇敌之势，互相嫉忌”。民国代清，“吾国开天辟地之新共和”，乃是“数千年一改革之好机会”，若当政者能利用之以“为民造福”，便不“辜负清廷因爱民而牺牲大位之心”；反之，则“此番大举动”实得不偿失。且“以本无共和程度之国，既已改建共和，不能反汗，惟有抱定不忍妨害社会共同生活之心”，视此“数千年改革之大机会”为“可重可珍”，据“以民为主”的“共和之原理”，尽可能“稍分人民之痛苦，减轻人民之愤怒，勿授人民以革命之口实”，或“可以杜再来革命流血惨祸”。

最重要的是，清廷之上还有更为根本的“中国”在；清既禅让，就是

民国在代表中国。故“清国者，数百年一改之国也；民国者，我三古遗传万年不改之国也”。此语的表述不是特别清晰，然意思仍可理解。梁济以为，国之长远存在，必赖有立国之道，即凝聚“国民使不离析之一种信条”。从“中国立国之本根”看，曾经“断送清国”者，也“可以断送民国”。今“清国已亡，无须恋惜；民国未亡，若不重此立国之道，促使其国不国，岂不大可痛乎！”其最后所说可能不国之“国”，就是超越于政治体制和统治实体变更之上的“中国”。故他之死虽“可以谓之殉清，亦可以谓之殉中国”。

而“欲使国成为稳固之国，必先使人成为良好之人”。正义、真诚、良心、公道等“吾国固有之性，皆立国之根本”。梁济承认“清季秕政酝酿，风俗日媮”；若民国“有人提倡正义，注重民生，渐渐向好处做去，则世道有人补救维持，不至于黑暗灭绝”，他或可不死。“无奈民国以来，专尚诡谋，不由正义，自上下下，全国风行，将使天理民彝丧失净尽”，至“全国人不知信义为何物”；若“国性不存，国将不国”，只有以身作则，“以诚实之心对已往之国”，望世人亦“以诚实之心对方来之国”。故其死“非仅眷恋旧也，并将唤起新也；唤新国之人尚正义而贱诡谋，然后旧国性保存一二”。

【 家庭与社会的责任 】

计划甚久的梁济也预测了世人对他自杀各种可能的反应，他说，只有那些“注重须先有良好人民而后国可以立，不专靠死板法律以为治”的人，才是“真能知我心者”。此语看似旧派针对趋新倾向的老生常谈，其实反映出梁氏对社会问题的观察和思考相当深入，远过常人。他曾指出：“今世风比二十年前相去天渊，人人攘利争名，骄谄百出，不知良心为何事，盖由自幼不闻礼义之故。子弟对于父兄，又多持有打破家族主义之说者。家庭不敢以督责施于子女，而云恃社会互相监督，人格自然能好，有是理乎？”

这是一个相当深刻的观察，“家庭不敢以督责施于子女”的现象说明，清季兴起的“打破家族主义之说”至少在城市趋新社群中已形成某种思想霸权，并衍化为有力的社会约束和自我禁抑，使督责子女成为“政治不正确”的行为，而拱手将教育的责任委诸社会。有意思的是，梁漱溟似乎不知父亲心中这一层自我约束，在他记忆中，父亲对他“完全是宽放”的，甚至“很少正言厉色地教训过我们”。他“只记得大哥挨过打，这亦是很少的事”，他自己则“在整个记忆中，一次亦没有过”。梁济对梁漱溟兄弟的不同态度，很可能提示出城市趋新社群对“家庭督责子女”态度的转变；而梁济有这样的自我约束，也说明他未必是个“旧派”，至少不是一个单纯的“旧派”。

在民初社会责任大增之日，却适逢思想和行为的“解放”大受提倡之时；在新文化运动期间，社会本身（或表述出的“社会舆论”）似乎也不便太多干预所谓“私人行为”，于是约束的职责又让位于法律。如梁济所见，“今高谈法治，先使人放荡不加拘束，专恃法律万能，且曰自入轨道，即成大治”；与“先圣治国，必先使人有良心，又敬慎而成事业，所以纳民于轨物”的方式大相径庭。

这样一种将培养教育“人”的职责一层层向外推移的走向，或滥觞于晚清。梁启超在 20 世纪初年提及他读到的康有为哲学思想，便有“破国界”和“破家界”的内容。后者主要着眼于解除家长的责任和负担，主张任何人的子女出生，即养于政府所立的育婴院，“凡教养之责，皆政府任之，为父母者不与闻”。稍后梁氏自己在其著名的《新民说》中提出，中国过去一家之中，各成员皆“委弃其责任，而一望诸家长”，是造成家庭问题的一个重要原因。故他主张家长之待其子弟，“还其权利而不相侵”，则其“自能各勉其义务而不相佚”，如是而家必兴。

康有为的“破家界”主张已明确提及父母不必负“教养之责”，而梁启超复从权利和义务角度“理性”地思考家庭成员之间的关系，这类思考恐怕是稍后主要倡之于无政府主义者的“毁家”说之先声。这一系列对家庭的“改革”思想，特别是论证“毁家”理由的述说，使“家庭”或“家

族”不久即成为代表“旧”的主要负面象征之一，形成中国“现代社会”与传统社会的一大差异，是人类历史上少见的现象（这不必要是受西潮影响，盖彼时西方社会中家庭并非负面象征），也产生出一系列的社会问题。而法律即使在最理想的状态，也并无责任和能力来处理那些尚不到“作奸犯科”程度的社会问题。

在新文化运动时期“高谈法治”的世风之下，梁济却认识到法治非万能，而人的良心和对事业的敬慎是社会安宁的基础，确异于时流。他其实是想提倡一种法治和人治互补的取向，其学理基础则是社会和谐的整体性，即从个人、家庭到社会各层级都应该负起相应的教育约束职责，不能一味向外推卸责任，致使法律不堪重负。在民初“自我”得到大力揄扬的时代，却又实际流行着这样一种外向的逃避责任取向，不识者固安然无忧，看到问题所在的梁济却难以安心，只好带着“世界会好吗”的疑问告别人世。

其实康、梁并未将其所思所论贯彻到自己家中，其所表述的更多是对于中国或人类社会“应该如何”的思考。然而，很多时候实际造成破坏的未必都是正面提倡破坏的激进主张，像康有为这样主张将家庭的责任委诸国家，或像梁启超这样从权利和义务角度看待家庭成员之间的关系，其对家庭关系的瓦解作用，或未必就逊于直接的“毁家”主张。敏锐的梁济已觉察到社会舆论的压力，他在内心虽不能苟同，却又自觉地据此约束自己的行为。个人与社会之间这种不赞同却又不得不尊奉且欲语还休的紧张，远超出梁济个案的意义，能不让人掩卷三思。

原刊《南方周末》2006年11月30日

国器章太炎

在清季民初的过渡时段，遗存的士与新生的知识分子共存，那一两代读书人的心态和行为常有相互覆盖的现象。像章太炎这样最后一代的士，早年处于思不出其位的时代，所谓“不在其位，不谋其政”，那时的议政就是参政；晚年却不得不议政多于参政，有时甚而不问政治，恰体现了从士的时代转化为知识分子时代的社会大潮：他们在思想上仍欲为士，但社会存在却分配给他们一个越来越近于知识分子的社会角色，给这批人的生涯增添一笔悲剧的色彩。

1900年严复至上海，太炎曾将其著作呈上，欲得“大将为施绳削”。严复对其文章至为欣赏，赞太炎能“自辟天蹊，不以俗之轻重为取舍”，实希望他专意于学术。但太炎则以“嵇康之遇孙登”来比喻他和严复的交往。按《晋书》说嵇康从孙登游三年，临别时孙登劝嵇康避世不出，“康不能用，果遭非命”。太炎此比虽示谦退，显有不听劝而终欲入世参政之意。然嵇康虽欲用世而不容于世，太炎之言不免有点讖语的意味。后来章氏虽不至死于非命，但其参政论政也多不能为世所接受。

【 “政治家”或“文章士”？ 】

章太炎不但好论政，也善论政。前者为时人所共知，而常为研究者

所忽略；后者则一向甚少得人首肯。刘成禺说太炎“与人讲音韵、训诂，不甚轩昂；与人谈政治，则眉飞色舞”，则其喜好可见一斑。章氏自认其长于论政，更在其学问文章之上。据周作人回忆，清季太炎在东京讲学时，已颇叹世人不了解他，常对人们只请他讲学不满；他曾一再十分认真地对弟子们说：你们不知道，我所长的是谈政治。周氏在北伐期间一时激动曾写过一篇《谢本师》，那里面也说，他知道先生“自己以为政治是其专长，学问文艺只是失意时的消遣”。

可知太炎自诩长于政治决非虚言，但章氏弟子大都不同意老师的自定位，以学问名家的黄侃即觉太炎论政是“用其所短”。周作人也说：东京听讲的学生们都读过太炎的政论文章，虽没有什么不同的意见，却仍以为老师的伟大一在反满，二是学问，实在看不出多大的政治才能。北伐期间太炎颇热衷于“反赤”，周氏乃因“先生好作不大高明的政治活动”，与一些学生一起对章表示不满。其实反满何尝不是政治活动，何以革命就“伟大”，反赤就“不高明”？这多半是带有政治倾向性的评价，并不足说明太炎是否真正长于政治。

章门许多弟子基本是文化人或学问中人，对实际政治了解不足，很可能看不懂老师的政论文章，恐怕未必真知其师。太炎弟子中能对老师稍具“了解之同情”者，大约要数鲁迅。他以为：“先生的业迹，留在革命史上的，实在比学术史上还要大”。所以他给章太炎的定位，乃是“有学问的革命家”。有一点大体不差：言革命时的章太炎，正处时代思想言说的中心；而其学术贡献虽大，却未必总能占据当时学术言说的中心。

鲁迅强调：“战斗的文章，乃是先生一生中最大、最久的业绩。”这里当然也还有一个差异，即何者可算“战斗的文章”，恐怕太炎自己与鲁迅的标准就未必相同。与周作人一样，鲁迅对太炎晚岁的政治表现也甚不以为然。若依太炎本人的意思，后来许多人认为其“反动”或“落伍”的那些政论，应该也都很有“战斗性”，不仅不是什么“江郎才尽”，或者还是“痼信文章老更成”呢。但鲁迅能认识到太炎的政论超过其学术业

绩,已属甚少见的知音。

的确,太炎的学问,当世即甚少有人置疑;而其论政,则向为人所轻,早年便有“章疯子”之称。据说此称号最初还是太炎自己使用,但很快就成为论敌习用的诟骂;三人可以成虎,重复的次数多了,人们多少要受其影响。结果一般多认为太炎论政的文字,不必认真看待。民元时统一党等合并为共和党,太炎颇有异议,连函张謇陈述其见解。张謇颇不以为然,在其日记中说:“连接章函电,槎桠特甚,乃知政治家非文章士所得充。”

张謇虽是状元出身,后来却长期进退于官商之间,致力于“官督商办”的实业,所以不免感觉太炎迂腐,所言不切实际。然而另一位曾经为官,后终老于学界的金毓黻则看法不同,他在1920年说,“章太炎氏之学,精约独至,前无古人”。然“考其成功,乃在流离颠沛之时,迫而后出”。到“近三五年,处境渐亨,著述之业,转见衰歇;间有言论,乃近政客”。金氏显然不看重太炎的政论。

章太炎究竟是个“政治家”还是“文章士”?我们如果细读太炎的《自定年谱》,里面除少年时多涉及其读书外,其成年后讲述政治活动和言论的内容,远远超过论学者。可知太炎的自选身份认同,恰是一个主要关怀政治的士人。周作人指出:太炎对政治的关怀本是“出于中国谬见之遗传,有好些学者都是如此,也不能单怪先生”。去除其褒贬的春秋笔法,此语终点出有意参政乃中国士人的传统,还算稍有所见。

传统的士人把“立功”置于“立言”之上。章太炎曾两次为自己寻墓地:民初被袁世凯软禁时选择葬在“攘夷匡夏”的明刘伯温墓侧,1936年国难危重时则选抗清英雄张苍水墓侧;其自选的盖棺定论恰侧重于“立功”而非“立言”,且均以“攘夷”为标帜(不过前者抗元而“匡夏”有成,后者抗清却失败,大致合于当时的国势)。鲁迅说太炎是“有学问的革命家”,上世纪50年代的浙江省长谭震林说其是“反帝哲人”,两者合起来最接近太炎的自定位。

【 一语足定天下安危 】

像章太炎这样最后一代的士，晚年虽基本以讲学为主，看上去很像专业知识分子；但他们确如周作人所说，是与传统士人一样参政不成之后才做学问。尽管他们常常被迫（而非主动）回归学术，大都出于天下无道、不得不退隐以挽救人心的被动选择。其要想参政的传统情结一直都在，且“出仕”的愿望到老并不稍减。一有机会甚至一有可能，他们仍旧要“出山”身与直接挽救世道的努力。

太炎参政愿望表现得最明显的，是在 1923 年拥黎元洪反直系时，他有一次与人论及内阁总理人选，发现拥黎派诸人或不愿出山、或能力不足，皆有不合适处；而他自己则不仅会“毅然不复推辞，且于草昧经纶，亦自谓略有把握”，几乎是毛遂自荐了。但黎元洪等或与张謇看法相类，并未认真考虑太炎的愿望。太炎直接参政的机会不多，然其在民国历史关键时刻的策论，以今日的后见之明来看，不仅不是隔膜的书生之论，且都颇能切中时弊。

章氏的政治主张，多本“天下为公”的理念，而少注意一派一系的私利。辛亥起义后，太炎首先提出“革命军起，革命党消”的主张，继而先主张建都武汉、复主张建都北京，更参与筹组中华民国联合会（后改统一党），皆实行其自定位的“任调人之职，为联合之谋”的宗旨，而有悖于他所在的同盟会一党的利益，故颇为革命党人所侧目。

民元时中国军政势力形成三大中心，除北京外，尚有黄兴任留守的南京和副总统黎元洪坐镇的武汉。太炎上书袁世凯，教之“以光武遇赤眉之术，解散狂狡；以汉高封雍齿之术，起用宿将；以宋祖律藩镇之术，安慰荆楚”；希望获得真正的全国统一，进而使中国“复一等国之资格”。这是广为引用的名句，但引者多受国民党（同盟会）观念影响，以此诟太炎以革命党人身份而助袁。其实章太炎以国士而献策于中华民国新任大总统，追求的是国家的安定统一，自不必以党派观念而非议之。

若就其策略具体言之，则不仅不是什么书生迂论，反处处是切实可行的要着。但当时的革命党人与袁世凯，皆顾及自己派系私利，而不以太炎所论为然，致民元时大好局面，迅速被破坏。充满希望后的失望，远甚于无望。民国乱象的造因之一，即是许多人的极度失望。后之研究者多从革命党观念看问题，独归咎于袁世凯（甚者复又归咎于中国文化）。且袁氏固然自私，党人也多乏公心，恐怕双方都有相当的责任。

进而言之，袁世凯不能用章太炎所献方策，自有其特定的考虑，但不能据此说太炎的谋略不高明。当时参谋次长陈宦也曾对袁世凯献计，欲逐步化解废除各地军政势力，其计大致即由前引太炎一段话化出。惟陈之所虑皆以巩固袁个人地位为先，而不以全国的真正统一为重；结果在增强中央政府权力的同时，也强化了南北的畛域之见，为后来的南北对立伏下隐患。

据说章太炎在民元进北京，见了当时的参谋次长陈宦就视为“中国第一等人物”，但同时也指出，“他日亡民国者，必此人也”。盖陈知章所献方略之功用，而章知陈识其策，惟其心不全在“国”，反多顾及一方之私利。后来太炎去世，陈宦称世无知音，并云他是真知太炎者。陈氏明确指出：章氏一语，足定天下安危。

【 中外之别大于内部政争 】

民初的中国，列强实际已成中国权势结构的一个组成部分，故有内政与外交实已打成一片而不可复分之说。既如此，攘外与安内也就成为一个问题的两面了。1913年外间传言袁世凯欲称帝，章太炎就对他说：“夫非能安内攘外者，妄而称帝，适以覆其宗族，前史所载则然矣。法之拿破仑，雄略冠世，克戮大敌，是以国人乐推。今中国积弱，俄日横于东北，诚能战胜一国，则大号自归；民间焉有异议？特患公无称帝之能耳。”

与章太炎一样，孙中山也注意到那时俄、日两国对中国的影响力。

不过章主张借攘外以安内，而一向主张利用外力于内争的孙中山则意在先安内后攘外。孙在1922年曾说：“在列国之中，有两个国家，尤其和我们休戚有关。这就是我们的近邻日本和苏联。假如这两个国家都成为我们的盟友，当然最好，如果不能，至少也要获得其一，我们的革命工作才能顺利进行。”

两位老革命党所关注所思虑的相同，而实际的策略则相去甚远。这正是老同盟会人章太炎后来激烈反对国民党联俄的根本出发点。换言之，孙中山等国民党人已认识到其统一中国的努力势必与列强发生这样那样的冲突，故他们原则上坚持收回在不平等条约中丧失的国权，在策略上却以为不妨在获取全国统一的斗争中利用外力，待取得国家统治权后再向列强挑战。但熟悉史事的太炎则认为，中外之别大于任何内部政争，中国历史上在内争中引入外力的结果通常都对中国不利，故他强烈反对即使是策略上的引外力入中国，并根本视之为“叛国”。

五卅事件使章太炎态度一变，因外患显然压倒了内忧。他在致黄郛的信中说，他不赞成孙中山“扩大民族主义，联及赤俄”，但孙氏“反对他国之以不平等遇我者，是固人心所同。沪汉变起，全国愤然，此非赤化所能鼓吹。斯时固当专言外交，暂停内哄”。当时段祺瑞任命黄郛为外交委员，黄辞谢之。太炎以为，“为人格计，固应如是。但此次交涉，匹夫有责；督促政府，仍宜尽力”。当中外矛盾与国内政争出现冲突时，后者要让位于前者；国家需要与个人出处有所矛盾时，国家需要应该优先。

北伐前后，章氏突然异常活跃，不仅大发政论，更或直接或间接奔走于各军政势力之间。太炎在北伐前夕本来支持黎元洪联合奉系打击吴佩孚，后来见奉军的张宗昌部用白俄军队打中国人，即以为是“叛国之罪”，旋转而联吴反奉。到世传冯玉祥接受苏俄援助后，太炎于1925年末发表通电，说冯玉祥既“与俄通款”，则其“叛国之罪既彰，外患之罪斯立”。他的结论是：“中国主权，重在法统之上；苏俄侵轶，害居关东之前。”两害相权取其轻，故当舍奉而讨冯。

北伐军兴，章太炎因国民党军用俄国顾问，视联俄的南方为“卖国”，所以站在北方一边，并支持他几年前曾经反对过的孙传芳讨赤。时北洋军阀方自内斗不息，而太炎则早见到北伐军的厉害，故力劝吴佩孚等“将北事付之奉晋，而直军南下以保江上。开诚布公，解除宿衅，与南省诸军共同讨伐。志在为国，不为权利；虽有小愤，待事定而后论之”。他并预言，若反赤方面不能团结一心，则“巨憨不除，虽有金汤，危如朝露；猝被俘虏，要领即分；何地位之可冀、恩怨之可复哉”！

若从国民党立场看，章太炎此计是不折不扣的“反革命”。惟太炎既视联俄的南方为“卖国”，所以决心支持“反赤”的北方。假如跳出国民党比北洋军阀更“正确”的南北之见，纯粹从军事战略角度言之，则太炎的战略眼光，实较北洋号称能战的吴佩孚为高，安能以书生陋见视之。倘吴能听章之言，则北伐的进程绝不可能那么顺利。但吴未将南方力量放在眼里，仍全力打击北方的冯玉祥。结果北伐军一举而定三湘、迫武汉，待吴醒悟，为时已晚。

太炎虽然深“苦主兵者不能尽听吾言，乃令丁零群丑，轶荡中原”；然似也早知其所谋难以扭转世运，在几年前就作一印云“亚父者范增也”，此时更感到“恐终身遂与此翁同揆”。其实范增也须遇到项羽一类人主才可稍有作为，北伐时反赤一方的“群帅”是否有项羽一类人物已很难说，关键在于他们并不准备像项羽任用范增那样借重太炎。这些军人恐怕更多像当年的张謇一样，视太炎为不能从事实际政治的“文章士”而加以利用罢了。

到1927年，章太炎在其六十岁的《生日自述》已有“见说兴亡事，拿舟望五湖”之语。既然已有“兴亡”发生，太炎只能由兼善天下转为独善其身，不得不退出政治而泛舟江湖。北伐军占领江南后，太炎所考虑的重点已是保持“名节”。他认为，“拔五色国旗立青天白日旗，即是背叛中华民国”。虽然“自恨学行之薄”，不能像范桀、王应麟那样足不履新朝之地，但决心“宁作民国遗老”。

【 民国的隆中对 】

然而,到“九一八”之后,严重的外患使章太炎面临一个身份认同的挑战:作为“民国遗民”,他可以不认同国民党政府;作为中国人,他却不能忽视国家这一实体正在遭受侵略这个现实。太炎最恨政府不抵抗,但他一开始尚处沉默,因为“拥蒋非本心所愿,倒蒋非形势所宜,促蒋出兵,必不见听”;除了沉默,别无他法。1932年东三省全部沦陷后,太炎终不能再沉默,不得不公开表示“搁置”其“反对一党专政”的主张,支持中央政府,将其爱国落实到国民党“党治”之下的整体中国之上。

当日军对华北威胁日急时,太炎又给当局献策,建议将北方之中共力量“驱使出塞,即以绥远一区处之。其能受我委任则上也;不能,亦姑以民军视之”。盖“与其使察、绥二省同为日有,不如以一省付之共党之为害为轻也”。

此计的倾向性且不论,从策略角度看,的确高明。首先是中国人不打中国人而共击日本,最合时宜。从国民党的私利看,若中共得绥远,即处对日之最前线,此时为自保也不得不与日寇死拼;则国民党不仅可省下“剿匪”的兵力以对外,而日军亦必因与中共的交战而削弱。倘若中共竟不去前方,在国人面前须有个交待,则因不抗战而大受非议的南京政府在国内的地位也可稍有改善。

但那时的当局者恐怕敌视共产党不亚于日本军,太炎此计终未见听。不过这一次不听,局势很快就发展到对国民党当局极为不利。到1935年,章太炎观察到:“为今日御敌计,欲乞灵外援而人不助我也;欲改良政事而时不我待也;欲屈志求和而彼谋求无厌也;欲守险穷山而人不可复出也。”这一分析,实将国民党政府既不能战、又不能和的尴尬局面说得透彻无比。太炎以为,虽然第四策“差可苟延祚运”,但也只能是“姑经营以待末路”。

后来国民党果然退入西南“守险穷山”,其结局也基本如太炎所说

是“姑经营以待末路”。抗战后虽也曾复出，几年内即不得不退出大陆，“转进”台湾。则章太炎当初的预见，实不亚于诸葛孔明之隆中对。1935年时即能有那样深远见解的，举国似未见第二人，实乃名副其实的国器。可知太炎自谓其“于草昧经纶略有把握”，所言不虚。

有人或指责章太炎一生论政，立场反复，变化频仍，缺乏原则性。其实章太炎论政有一特定原则，即他自己所谓“但论今日之是，不言往日之非”。这也有其思想基础，他早就注意到“丘壤世同，宾萌世异”的历史规律，故“上古以来，百王有政教，各持一端”。这样，“欲经国宁民者，不得不同于世俗”，而世俗又是在不断变化的，“昔人所即是非，亦与今人殊致”。民初中国政治局势变化急剧，既然侧重“今日”之表现，则其所论必因时因事而变。

不过太炎变的只是态度，所据的原则其实是不变的。他一向主张中外之别大于国内的派系之分，1925年曾明言反对“广东的党政府”（包括中共及正与其合作的国民党）。盖“共产是否适合我们的国情，还在其次。现在的共产党，并非共产党，我们可以直接称他‘俄党’。他们不过借着‘共产主义’的名目，做他们活动的旗帜”。然而在“九一八”之后，当华北的宋哲元欲以共党分子之名制止学生运动时，他又主张“学生请愿，事出公诚。纵有加入共党者，但论今之主张何如，何论其平素”。态度似乎数变，而立场则始终如一。

观章太炎一生论政，秉持只看今日，不计以往的原则，似乎非常实际；而其所论，又常从理性出发，即揆诸当时局势选出最佳策略而进言。且其论政多从中国整体出发，眼光远大；所献之策，常常是最应当做的。不过，实际政治最好也只能在“最应当”和“最可能”之间妥协：上焉者或因不得已而妥协，下焉者根本就选取对当局之个人或政团最有利者而为之。太炎计之所出，有时要求领袖要有天下为公的愿望，有一定程度的超越性；而民国政治人物，似又不能不顾及本派本党利益，实难超越。结果太炎所献之策，几乎无一被采纳，故给人以所论不中的印象。

有人或者说：既然所献之策无一见纳，实说明都过于理想而不切

实际。其实不然,所谓切合实际,主要看是否具有可行性。观太炎上述各策,明显对各当局者有利,且并无太多实行的困难;只是当局者另有所虑,是不为也,非不能也。盖前述各当局者,派系的私见往往超过理智的判断:凡事不仅要对自己有利,还希望完全不对他人有利;即使是所谓“双赢”的局面,也不愿接受。结果还是自己吃亏,利了他人。这中间的互动关系相当微妙细致,此处就不能详论了。

原刊《南方周末》2005年8月11日

疾病与历史：非常威尔逊

近年美国关于政府是否应出兵伊拉克的辩论中，历史经验常被援引，或者说是被政治性地“利用”。一个经常被提到的话题是，美国当年对希特勒领导的德国过于宽容迁就，结果扩大了人类为那次战争所付出的代价。这里隐伏着一个反面的“假如”，即美国的行为如果“更积极”，第二次世界大战这场人类浩劫或许是可以避免的。

历史当然没有“假如”，但更符合历史实际情形的是，即使美国当年真有遏止德国的能力，足以施展其能力的机会更早就已失去了。因为美国在第一次世界大战后拒绝参加其“亲自缔造”的国际联盟，反而在战后部分回归孤立主义的传统，虽然在经济上和文化上继续对外扩张，政治上却可以避免插手欧洲事务。单从美国一己的利益看，这一政策的确风险小而获利多。但在遇到希特勒对国际秩序挑战时，欧洲国家无力阻遏德意志第三帝国，而置身事外的美国并无参与的正当理由和手段，只能眼看德国坐大，终不得不以更大规模的战争为最后的解决。

换言之，“假如”第二次世界大战真可能避免，也必须有一个积极参与国际集体安全体系的美国在，历史事实是美国根本不在其中。而美国之所以错过这次历史机会，不少史家归咎于当时的总统威尔逊在处理与国会关系时举措失当，犯下了历史性的错误。

从远距离的长程史观看,这类错误当然可由后人来纠正;而举足轻重的在位领导人在关键时刻犯这样关键性的错误,可能要千万人的生命和不止一代人的时间这样沉重的代价才能慢慢挽回。小布什政府正以类似理由树立其用兵的正当性,问题在萨达姆是否有类似希特勒那样的征服野心(许多人似乎看不出有)。出兵伊拉克的问题恐怕要开放更多的文献才可以进一步探索,但向以睿智能干著称的威尔逊当年竟会犯下重大历史错误,这是长期以来使许多史家困惑的问题。

【 一 】

如果按柏拉图所说的以哲学家为国家管理者的标准(也就是中国人曾经说的皇帝该由儒生作),在世界历史上的大国领导人中,威尔逊可以说是少数接近这一标准的人。他历经常春藤名校普林斯顿大学的教授、校长,著述甚丰;更以颇具历史眼光和世界视野而超出许多同时代的西方政治家之上,国际联盟正是他亲自参与设计并提倡最力者。

在实际政治领域,威尔逊也素称能干,出任总统前已担任过新泽西州的州长,有长期的管理经验,政绩不差,而与国会打交道更以手腕灵活著称。到一战结束时,已是威氏第二任总统的后期,更挟大战胜利的余威,应该是其表现政治家风范的大好时机,而威尔逊偏偏在此时沙场折戟,这是为什么?

让我们简单回顾一下当时的情景。还在第一次世界大战进行期间,威尔逊就试图使人们相信,正是协约国在为一个新的世界而奋斗。战后的长远规划更是落实国际新秩序的关键,威尔逊设计了一个他认为和平美好的新世界体制,其中心是以国际联盟这个机构来一劳永逸地解决国际问题。国际联盟的要义,就是要以讲道义的集体安全(collective security)新原则取代旧时讲力量的权势均衡(balance of power)理论;当一国的独立和领土完整遭到侵犯时,联盟内其余国家即群起鸣鼓而攻之,以尽保卫世界和平的道德义务。

这就是威尔逊倡导的国际新秩序，看上去不消说是很不错的。但对美国来说，这个新秩序意味着随时可能无条件地卷入他国间的战争，这是使得国联条约在美国国会很难得到批准的主要一点。

1919年的美国正面临着下一届的大选，党派气息甚浓。威尔逊挟战胜的余威，若能顺利通过国联条约，则下一任总统又非民主党人莫属。故共和党人即使让条约通过，也要打上自己的烙印，不能让威氏独占风采。当时美国仅48州，96位参议员中威尔逊领导的民主党只占47席，其中还有四位是明确反对国联条约的。共和党的49席中，愿以温和修改即通过国联条约的只有12席，以参院外委会主席洛奇为首的重大保留派占23席，另外尚有坚决反对派占14席。

在此情形下，民主党只有联合参院的温和保留派，以简单多数解决保留案问题，并在此基础上努力获得使条约通过的2/3多数票。当时民主党高层人士咸主妥协解决，但威尔逊坚决不同意。原来威氏与洛奇曾有私人嫌怨，见面几乎不打招呼，故他决不愿“屈服”于洛奇。更重要的是，洛奇提出的保留案强调国会的宣战权，主张无国会批准则美国不能为担保他国的领土完整而战。威尔逊从道义上考虑，认为这已违背了国联保护世界和平的基本精神。

政治争端一旦变得道德化，妥协就十分困难。威尔逊决定诉诸国人，他从当年9月起开始环美旅行，但在9月底即因心脏不支而从科罗拉多返回华盛顿，10月2日更因严重中风造成左侧瘫痪。威氏病中虽少问政事，仍发出坚决不向洛奇让步的指示。尽管当时有两千万美国人请愿要求妥协，威尔逊却坚信大多数美国人站在他这一边。到1920年1月，威氏已意识到国联条约在国会不能通过，遂致函全体民主党人，称临近的大选将是一次“伟大庄严的公民复决”，选民一定会支持民主党。

具有讽刺意味的是，到3月参议院投票时，只有一半的民主党参议员追随威尔逊，他们与坚决反对派的14人共同使妥协案仅差7票就达到2/3的票数。外交成果为内部政争所扼杀，美国拒绝了国联条约。

第一次世界大战的确沉重打击了帝国主义旧国际关系体系，但威尔逊设计的世界新秩序却未能在本国通过。在威氏寄予厚望的“公民复决”及大选中，美国人选择了共和党的哈定。

向以长袖善舞著称的威尔逊何以在这样的关键时刻如此目中无人、一意孤行？这是长期以来史家甚感困惑的问题，导致各种解释和迷思的出现。梁启超当年就说，“他明知国会中敌多友少，却始终孤行己志，不管成败，这一点有些令人不可解”。梁氏自己的解释是，威尔逊“一面虽做政治生涯，一面还是书生本色”，故非坚持“他平素主张的学说”不可（《欧游心影录》）。这多少也是一种有些“书生气”的猜想。

西方史家对此也有各式各样的解释：许多人相信自威氏发病而隔绝政事后，威尔逊夫人实际执掌国柄；威夫人实际成为美国第一位也是唯一一位女总统的说法在很长时间里相当流行（今日的女性主义者在这里可能看到有事则诿过于女性的男性中心观念）。又有人用精神分析的方法仔细研究威尔逊，认定他之坚拒妥协渊源于其幼时有个专横的父亲。普林斯顿大学教授林克（Arthur Link）则提出威尔逊在这段时间里行为反常是因连续几次中风所造成，但这个说法一直证据不足。

后来威尔逊的私人医生格瑞森（Cary T. Grayson）的后人将其所藏威尔逊的病历献出（全部刊发在前些年出版的《威尔逊文件集》第64—66卷之中），经专家分析，证实林克的见解是正确的。病历表明，威尔逊所患的高血压和颈动脉症远比一般人所知的更严重。从1919年夏天即威氏开始与国会协商时起，他的脑供血一直是受阻的。这就能够解释威尔逊在那段时间何以变得健忘、固执而且效率甚低。林克后来复核威氏的谈判纪录，仅那年8月19日那次与参院外委会的会谈中，他将事实搞错即多达几十次。另外，威尔逊一生著述甚丰，文笔流畅；可是那年7月他向国会解说国联条约的演说与平时文章相比就显得薄弱而无说服力，这可能也是脑供血不足所造成。

过去研究威尔逊在这段时间的表现，基本都将其作正常人看待，这些新材料证明那时他已不能胜任这样重大的政治任务，相信以后史家

对威尔逊的判断,必有较大的改变。第二次世界大战的爆发,根本是因为上次战争的结束没有带来充分的和平,英、法、美这些大国未能捐弃私见以全力维护所谓的集体安全体系,故不能及早决断以军事行动对付所面临的侵略行动。美国如果参加了国联是否就能改变历史进程,当然也还只能是个存疑的“大胆假设”。但如果这个假设有几分正确,则一个人的疾病可以影响世界命运到如此程度,实在也非常发人深省。

【 二 】

附带地说,那次讨论战后条约是历史上少数几次中国问题牵涉并影响到美国内政的时刻。当初在动员中国参战时,美国驻华公使芮恩施已许下改变中国国际地位的诺言,国务卿蓝辛也告诉中国驻美公使顾维钧,参战“将有助于保证中国政治的和领土的完整”。类似的许诺也出自欧洲协约国各驻华公使之口,并为英、法公使以照会形式正式承认。作为战胜国参加巴黎和会的中国代表是满怀希望赴会的,特别是希望借此收回日本占据的山东,而从威尔逊到蓝辛等均表示对中国拟在和会采取的立场持同情态度。

在和会初期,美国代表团从上到下的确支持中国的立场。日本对已到手的山东自然不肯放出,英、法在战争期间已与日本签订密约支持日本接管所有德国在远东的利益和势力范围,它们在和会上也支持日本的立场。威尔逊在和会期间充满了使命感,他终日陶醉在自己设计的世界新体制之中,一心想建立国联来解决所有的世界问题,从而避免布尔什维克革命在世界蔓延。

大战改变了世界大国间的强弱关系,巴黎和会可以视为一个按列强势力消长来重新划分各国在世界秩序中地位的机会。战争期间爆发的俄国十月革命产生了世界上第一个共产党领导的国家,这对世界资本主义体制是个强有力的挑战。俄国虽然未参加巴黎和会,但却存在于绝大多数与会者的头脑中,布尔什维克革命显然影响了与会者的态

度。对美国来说,俄国革命是个双重的挑战:除了意识形态方面的挑战外,革命使俄国这样一个大国迅速发展起来,对美国也未必有利。

当列宁对全世界劳动者描绘共产主义的美好未来时,威尔逊针锋相对地提出了他著名的“十四点计划”。计划的一个要点是主张各民族自主,与列宁在基本同时提出的民族自决的思想有相通之处。两人皆提出了国际秩序新观念,在不同程度上都反对既存的帝国主义国际秩序,所以两者对被压迫被侵略国家之人皆有很大的吸引力。若将世界划分成新旧两部分,则至少在国际秩序方面,威、列二氏当时同属新的一边。但在新派范围之内,双方也存在对追随者的争夺问题,其关键就在于谁能真正实行民族自决的思想,或至少推动其实行。

不参加和会的列宁可以最大限度地发挥想像力,而身与和会的威尔逊则需面对外交手段上老谋深算的“老欧洲”(借用最近布什使用的词汇)。本来欧洲各国非常清楚在战后重建中美国经济援助的重要性,它们未必就敢坚决与美国作对。但英、法得知威尔逊在美国国会遇到麻烦后态度日趋强硬,意大利中途退出和会使威尔逊进一步受挫。

日本人显然洞悉了威尔逊的心态,于4月22日宣布不达目的也将退出和会。这一招果然一矢破的,威尔逊的态度第二天就开始软化。一个星期之后,不顾美国代表团除豪斯上校以外全体成员的反对,威尔逊不无勉强地同意了日本接管德国在山东权益的要求。以今日的后见之明看,此时威尔逊的作为多大程度上是因脑血管供血不足所致,也值得反省。

关于山东问题的决定在美国代表团内部引起不小的波澜,三位助理人员为此辞职。就连一向主张与日本妥协的蓝辛也认为,即使日本不参加国联也比抛弃中国和背弃美国在远东的声望要好。在蓝辛看来,把国联置于其他所有事务之上和把国联与山东问题搅在一起本身就是错误的。日本有史以来第一次成为世界大国,很难不参加承认其大国地位的国联。中国报人杨荫杭便注意到蓝辛在其《议和记》中说:“日人如暴发户,一旦厕于缙绅先生之座,且以为大幸,虽驱之出联盟犹

不肯出，庸有负气脱离之理？”此说不无道理，不过那时日本政府中稳健派是否能控制局势，也是疑问。

客观地说，威尔逊和美国代表团在巴黎和会上为维护中国的利益的确曾作了很大努力，不过这主要是为维护美国在华利益。威尔逊还在普林斯顿大学任教期间已初步形成了他对远东和中国的一些基本看法，尽管对东方文化和社会素无研究，他确信西方文化优于东方文化，东方将被开放并以西方准则改变之，使最终成为以欧洲为模式的商业世界和意识世界的一部分。为适应这个转变，美国有责任将其自助自治和秩序等原则传递给不发达国家。威尔逊认为，人们在进行货物贸易时也就进行了意识的交易，两者是相辅相成的。在这一点上，他或许超越了同时代的许多人。

在威尔逊的眼里，中国既是商人的也是政治家、传教士的广阔市场。尽管他认为美国对中国这一独立国家的作用应该是“间接的”，他所主张的行动却并不那么间接；这位总统信奉边疆学说，赞成门户开放，希望向中国不仅出口美国的货物，也出口美国的民主制度和价值观念。威尔逊承认让日本接管山东在道义上是不公正的，但在现实政治的需要面前，原则和道义似乎成为次要的东西。为了达到“十四点计划”的目标——建立国联，“十四点计划”的原则被其提出人抛弃了。

尽管威尔逊一再表示对日本让步是为了国联，而有了国联就提供了最终解决中国问题的场所和可能。但问题在于，为确保各国的“政治独立和领土完整”而建立的国联如果必须以违背其基本精神的让步（即牺牲其成员国的政治独立和领土完整）为前提的话，则国联的建立是否必要即成疑问。这样的组织即使建立起来，又能在多大程度上解决问题，本身也是个问题。以不道德的手段来建立一个道德机器，岂非绝大的讽刺？反过来说，国际政治从来也不是理想的，多数决定都是妥协的产物。“集体安全”新原则毕竟在理论上是讲道义的，与旧时赤裸裸拼力量的“权势均衡”观念还是有重大区别。

当山东问题成为美国参议院拒绝批准国联条约的重要理由之一，

而使国联的主要倡导者美国自己最终未能进入国联时，威尔逊曲意将日本拉进国联的行为在技术层面也带有十足的讽刺意味了。那时山东问题已成为美国政治中的敏感问题，当选总统哈定对威尔逊的山东政策一贯持严厉的批评态度，《纽约时报》1920年9月22日3版头条即以《参议员哈定指责背叛中国》为题，报道了哈定对威尔逊的批评。稍后参议院讨论新任驻华公使舒尔曼的任命时，行政方面特别提醒参院，舒尔曼在1920—1921年间一再坚持日本应立即将山东还给中国。

在中国，学者公使芮恩施因威尔逊的背弃愤而辞职。一度对美国的帮助寄予厚望的中国朝野大失所望，帝国主义对山东问题的决定激起了中国人的民族主义情绪，五四运动因此爆发，从此决定了任何要想掌握中国政权的政党必须是反帝的革命政党。由于美国的帮助不可恃，本来就势单力薄的自由主义分子在中国的政治前途就此断送了。既然威尔逊描绘的新世界之美好前景是以中国的独立和完整为代价的，中国知识分子中许多人自然转向了列宁指出的方向。至少就中国而言，威尔逊的世界新秩序在与列宁的新世界蓝图的较量中已经失败了。

原刊《南方周末》2004年8月12日

尝试梦想的胡适其人

今天是“五四”的周年，一个最容易与“记忆”相连的日子。后人的“纪念活动”，往往撷取被纪念者的一些部分而“发扬”之，其实也多少修改了历史记忆。然而记忆的过程本身也是一个不断修改的过程，惟多在无意有意之间而已。“五四”周年从来纪念不断，有人甚至以为纪念对象已被“放大”太多，有人则觉得“五四”精神并未被真正理解，大约也都各有所本，各见其所见。与“五四”相关的人物，亦多有类似命运，被想念、遗忘；赞颂、责骂；仰慕、厌弃；享受不同待遇，而其所凭藉的本相，反可能迷离恍惚，有时或也不过是捕风捉影的“摹拟”。胡适就是这些人中的一个。

90年前，胡适在留学美国时曾说：“梦想作大事业，人或笑之，以为无益。其实不然。天下多少事业，皆起于一二人之梦想。”所谓梦想，也可以说是乌托邦式的理想。西哲和中国先秦诸子的长处，就在敢于作乌托邦式的理想。实际上，“天下无不可为之事，无不可见诸实际之理想”。很多人早年的乌托邦式理想，后来都不同程度地实现了。对于相信“自古成功在尝试”的胡适来说，他也一辈子都在“梦想作大事业”，并且的确做到了。

至少从留学时代开始，胡适梦寐以求的就是为祖国造新文明，后来他在《新思潮的意义》中表述为“再造文明”（包括物质与精神），此即他毕生一以贯之的志业。胡适希望“折衷新旧，贯通东西”，对内实行半自

由主义半社会主义的新型计划政治,以解决社会民生的基本问题;复因内政的改良而使列强同意修订不平等条约,进而解决对外问题,达到与欧美国家平等的地位;最后通过“物质上的满意使人生观改变一新”,将中国建成一个“治安的、普遍繁荣的、文明的、现代的统一国家”。这一大目标,到他撒手仙去之时,恐怕自己也不会相信是很成功的。

不过,胡适常以“但开风气不为师”自诩。从思想史的角度看,他当年的开风气之功,已足名留青史;其实际的成就,也有目共睹。以他爱引的那句话“现在我们回来了,你们请看,便不同了”来说,自从胡适回到中国,这“不同”是明显而实在的。

从长远看,胡适最持久的成绩或在于大力提倡和推动我们今日正在使用的白话文。在可预见到的将来,白话文大概也不会被取代。书写和口语的差异,或使当代人的沟通产生困难;变动不大的文言,却能弥合异代间的鸿沟。文言被迫淡出书写领域的功过,也许还要较长时段的检验才更清晰。但无论如何,以白话“统一”书写和口语,可说是近于“书同文”的“三代以下一大举动”了。

而胡适更多的遗存,似乎还是在当下的推动,不论思想还是学术,政治还是文化。

当年胡适提倡整理国故时,连老辈梁启超也追随参与,并与胡适竞开国学书目。吴稚晖则以为,胡适基本是个纯粹的“文章士”,而梁启超还可能有事功方面的贡献,故明确指出,国学书目一类事“止许胡适之做,不许梁卓如做”。吴氏公开讽劝梁启超放弃整理国故,而致力于提高中国的物质文明。虽然他的实际指谓,仍只是希望梁启超多说与“造机关枪”相关的话,最多也不过“议政”而已。

但吴稚晖因此提出了一个评价历史人物的标准,却有些意思。他说:“如以司马迁、司马光为譬,一是全靠一部《史记》,一是全不在乎什么《通鉴》不《通鉴》;又以苏轼、王安石为譬,一则有诗文集大见轻重,一则有同样的诗文集丝毫在其人是非不加轻重。”吴氏显然同意立功胜于立言的传统观念,主要从事功一面看人物的历史地位,并似将事功定义

为参与和影响实际政治。不过,如果把事功的界定放宽到对整个社会的影响,在“苏文熟,吃羊肉”的时段,东坡的社会影响虽表现为诗文,又何止于诗文。

基本上,在皇帝也希望作之君作之师的时代,士人想要立功立言兼具,是很自然的。这样的思路显然一直传承到民初,胡适在留学时“讲学复议政”的愿望,就是一个明确的表述。从个人的自定位和世人的期许看,胡适未必仅是吴稚晖眼中的“文章士”,大概是个介于苏轼和王安石之间的人物。他那震动一时的《中国哲学史大纲(卷上)》,如余英时先生所说,提供了“一整套关于国故整理的信仰、价值和技术系统”,建立起近代中国史学革命“一个全新的典范”。而该书开风气的作用还不止于中国,罗素就认为其英文本在西方汉学界也起着典范转移的作用。

然而此书出版不过数年,在多数人还在追摹仿效之时,对西学有了较深认识的傅斯年已很直率地做出了与他人不同的判断,他对胡适说:“先生这一部书,在一时刺动的效力上论,自是大不能比的;而在这书本身的长久价值论,反而要让你先生的小说评居先。何以呢?在中国古代哲学上,已经有不少汉学家的工作者在先,不为空前;先生所用的方法,不少可以损益之处,更难得绝后。”这话很多人未必同意,但傅先生所谓“一时刺动的效力”超过其“长久价值”,大致也说出了这本书树典范开风气的作用。

有意思的是,胡适在1952年说:“我的玩意儿对国家贡献最大的便是文学的‘玩意儿’,我所没有学过的东西”,似乎他也接受了傅斯年的看法。他接着说:“我已经六十二岁了,还不知道我究竟学什么?都在东摸摸,西摸摸。”到1958年更说:“有时我自称为历史家;有时又称为思想史家。但我从未自称我是哲学家,或其他各行的什么专家。今天我几乎是六十六岁半的人了,我仍然不知道我主修何科;但是我也从来没有认为这是一件憾事!”这样一种对自己专业认同的含糊,或暗示着在具体专业特别是哲学史方面贡献不是特别大,然而其涉猎的广博,却又少有人能及。

从20世纪50年代对胡适的全面批判看，他在近代中国的影响遍及哲学、史学、文学、教育、政治等各领域。自他“暴得大名”以后，几十年间“始终是学术思想界的一个注意的焦点”，无论是誉是谤，不管是追随、发挥、商榷、批评或反对，在众多领域里，亦如余先生所说，“几乎没有人可以完全忽视他的存在”。然而这是怎样的一个“存在”呢？我想，有没有他的哲学史、文学史和小说研究等“诗文集”固然大见轻重，即使没有这些，胡适仍然是那个“胡适”。

胡适一生不忘作一个规国之士，终其生为在中国实现自由主义政治而努力。他认为“没有不在政治史上发生影响的文化”，故反对“把政治划出文化之外”；不仅在北洋时期鼓吹“好人政治”，也曾试图以其具有特定含义的“中国文艺复兴”包容新当权的国民党，长期徘徊于诤友和诤臣之间。尽管其事功远不及王安石和司马光，在心态上却相当接近他们。他那“为国人导师”的自定位及其始终从世界看中国的眼光，使他常能从大处着眼；其一言一行，往往反映时代的声音，说出时人想说而未曾出口的话，故能对社会产生“一时刺动的效力”，实际也就创造了历史。

或可以说，胡适既因适应时代的需要而开了风气，又因种种原因与时代疏离。不过，他历来主张一种“实验的精神”，他给“中国文艺复兴”下的定义，即“一种自觉的尝试”。就像他在《尝试歌》所说的：“有时试到千百回，始知前功尽抛弃。即使如此已无愧。”他毕竟已经实践了其“实验的精神”，何况还有那么多他人难望其项背的成功！

可惜这位一生讲话写文章都有意要清楚浅显，也以此著称于世的思想家，虽然最希望为人理解，恰又最不容易理解。他自己就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。到1961年，他看了别人选的《胡适文选》后说：“你们都不读我的书，你们不知道应该怎样选，还是让我自己想想看。”选他文章的人当然是愿意并认真读他文章的人，但在胡适看来，仍不能算知音。可知他与读者的关系到老也还是隔膜的。

历史表述与历史事实之间的关系,本无限曲折。这其中一个重要原因,正如胡适的研究者周明之先生所说,胡适“在不同的场合,对不同的听众,说不同的话”。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。由于收发者心态不是同时,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,无心插柳柳成荫的结果了。

与晚年的胡适过从较多的唐德刚先生以为,胡适说话“有高度技巧”,在此范围内,他又是“有啥说啥”。这是他积多年与胡适接触经验的甘苦之言。正因为如此,对胡适所说的话就不能全从字面看,而必须仔细分析,才可以从其“高度技巧”之中,求得其“有啥说啥”的真意。

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。且两者就像“知人”与“论世”的关系一样,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“不得不如是之苦心孤诣”(陈寅恪语),以期“还他一个本来面目”(胡适语)。

研究人物者自然都想还原其本相,但究竟何为本相或真相,其实不太说得清楚。有的研究者自信甚强,以为通过所谓“科学”的研究可以了解研究对象到超过其本人的程度。对此我实在有些存疑,盖不论什么外在内在的因素增添了身在山中而不识真面目的可能,每个人大概还是自己最了解本人。正因为了解自我,所以或有不欲人知的主观努力(或谓掩盖),研究者能从其立身行事之中探索到一些其不欲人知的部分,已甚难得;进而能对研究对象有所谓“同情之了解”,尤大不易。若云认识其人超过本人,多少恐有些“以不知为不有”的倾向,或不过凸显研究者的大胆敢言而已。

进而言之,对历史人物“真相”的把握捕捉,还有一个“形似”还是

“神似”的问题。两者之中,后者更难,即王安石所谓“丹青难写是精神”也。然而不论“形似”还是“神似”,都仅到“似”的程度;能似,就不简单。对史学来说,很多时候重建出的人物究竟是否“似”尚难以判断,遑论所谓“真”。在这一前提下,或不妨尝试先寻求呈现历史人物的丰富面相,即尽量重建传主“已确立形象”之余的部分;若能于固定的典型“象征”之外,“旁采史实人情,以为参证”,以“见之于行事”的方式写实亦兼写意,重构出传主人生经历的丰富,说不定反能因此而趋向于接近其“本相”。

闻一多在写杜甫时曾说:

数千年来的祖宗,我们听说过他们的名字;他们生平的梗概,我们仿佛也知道一点;但是他们的容貌、声音,他们的性情、思想,他们心灵中的种种隐秘——欢乐和悲哀,神圣的企望,庄严的愤慨,以及可笑亦复可爱的弱点或怪癖……我们全是茫然。我们要追念,追念的对象在哪里?要仰慕,仰慕的目标是什么?要崇拜,向谁施礼?

由于“看不见祖宗的肖像,便将梦魂中迷离恍惚的,捕风捉影,摹拟出来,聊当瞻拜的对象——那也是没有办法的慰情的办法”。所以,他所描绘的诗人杜甫,虽不敢说“这是真正的杜甫”,却可以说是他“个人想像中的‘诗圣’”。

这是一个重要的见解。一方面,往昔的追忆需要一个可知可见的具象,否则难以寄托;另一方面,很多时候我们仰慕和崇拜的凭藉其实只是一个想像的摹拟物。中国古人对此有很深入的思考,所以不重偶像(此用其本义),而多以牌位表出,是很典型的“写意”。但后来终抵挡不住人情的需索(或也受外来文化的影响),渐出现画像雕塑一类“写实”之物,现已基本取牌位而代之了。然而恰因“写实”物品多系晚出,反蕴涵着较多的想像,未必就比“写意”的牌位更接近实在。

有时候,“写实”之物甚至真如闻先生所说,不过是捕捉梦魂中迷离恍惚的影子而已。《梦溪笔谈》曾记唐明皇梦钟馗捉鬼而命画工吴道子图之,道子“恍若有睹,立笔图讫以进”,居然极肖明皇梦中所见,“上大

悦,劳之百金”。这就是一个捕捉梦中之影的“实例”,其作品究竟算是“写实”还是“写意”,还真需要费心斟酌。惟梦不易说,说即难免痴人之讥。偏向科学者如胡适,就以为做梦都有生活的经验作底子;则明皇所谓“卿与朕同梦”,或其作底子的“生活经验”相近乎?

今日科技的力量给史家以极大的帮助,胡适的容貌、声音都有记录而可亲近,但是他的性情、思想和“心灵中的种种隐秘”,仍不能不遵循论世知人的取径,据史料和想像以重建。

胡适处在一个新旧中西杂处交错的时代,他自己也是一个由传统的士蜕变出的现代知识分子。而且他身上还有“中国的我”和“西洋廿世纪的我”两个新旧中西不同的“我”同时存在。在小至家庭爱情和大至民族国家走向这样一些问题上,究竟是取中国的还是西洋现代的态度,恐怕他自己也常常犹疑踌躇吧。被视为“西化派”代表的胡适,到底是一位激烈反传统的世界主义者,还是一位具有深切民族主义关怀的人物?这两种有着明显反差的胡适形象就像一座冰山,那水平线下面更广阔的民族主义关怀甚少为人所注意,而其水面反传统的形象却长留在人们记忆之中。

再加上胡适不仅向往特立独行,又好与各方面周旋。他那过人的“修养”工夫体现出非常明显的“超我”对“本我”的抑制,后天对先天的约束。胡适承认其“好名”,所以能爱惜羽毛。对他这样的人来说,“超我”的压力虽无形却甚大。正如陈源所说,他给自己创造出了“一个特殊的地位”。胡适既然已成了特定的“胡适”,他就不得不说那个“胡适”应该说的话,做那个“胡适”应该做的事。然而他每给自己找到一个新的社会角色,都增强了他“超我”一面对“本我”的压力,也就加剧了他内心的紧张。

另一方面,胡适虽一心想“作圣”,又不时要“率性”,甚或试图在“率性”的方向上“作圣”,以走出一条鱼与熊掌兼得之路。观其一生,正是依据父亲胡传总结出的做人道理,在“率其性”和谨勉以学为人之间游移,以知其不可而为之的真孔子的态度,虽不能至,仍始终向着“作圣”

的方向努力，故与其所处之时代有意无意间保持着一种若即若离的状态；前者是有意的，后者是无意的。

然而近代中国以“变”著称：变得大、变得快、且变化的发生特别频繁。用朱自清的话说：“这是一个动乱时代。一切都在摇荡不定之中，一切都在随时变化之中。”胡适很早就认识到近代中国“时势变得太快，生者偶一不上劲，就要落后赶不上了，不久就成了‘背时’的人”。所以他一向注意随时调整自己与所处时代社会的位置，不愿给人以落伍的印象。

胡适晚年还记着康有为曾对他说：“我的东西都是二十六岁以前写的。卓如以后继续有进步，我不如他。”梁启超自己也曾比较说：“有为常言：‘吾学三十岁已成，此后不复有进，亦不必求进。’启超不然，常自觉其学未成，且忧其不成，数十年日在旁皇求索中。”或许胡适自己是介于康梁之间的：他总想继续进步，处处像梁；而其主要的“东西”，亦皆早年所成，又更近于康；其所著常是半部未完之书，正凸显其亦梁亦康的一面。

不过，胡适形象最不可或缺的还是他一向“宁可失之忠厚”，真正是贯彻终生。他最后一次讲话曾说及自己因言论而被“围剿”，但不忘表示“那是小事体，小事体。我挨了四十年的骂，从来不生气，并且欢迎之至，因为这是代表了中国的言论自由和思想自由”。讲到此已动了感情，声调开始激动，几句话后突然煞住，显然是心脏病发作，但仍挣扎着含笑与人握手，努力不要让人和他一起不愉快。终因心脏不支，仰身晕倒，从此再未醒来。我们当然知道他确实生气，但仍委婉出之，含笑携手。后人若只看见那开头的生气，忘掉了临去的微笑，实在是看轻了胡适之！

也许，后人最好的纪念，便是同样报之以微笑。傅斯年曾论耶稣说：

他们想念你，你还是你；

他们不想念你,你还是你;

就是他们永世的忘了你,或者永世的骂你,你还是你。

就影响的广狭来说,以胡适比耶稣,或有些“拟人不伦”(傅先生是把耶稣看作人类之一的)。若不以功业论,则胡适秉承的那种“知其不可而为之”的孔子真精神,正如傅先生所说,“终是人类向着‘人性’上走的无尽长阶上一个石级”。我们能不向此长阶上的一个石级报以微微一笑,在

这微微一笑之中,想像你的普遍而又不灭的价值!

(按傅诗原句为“证明你的普遍而又不灭的价值”,冒昧易一词,谨此说明。2006年5月4日)

原刊《万象》2006年第5期

两个质疑留学的留学生

——读梅光迪致胡适书信,1910—1913

胡适在1927年曾将其一手推动的“整理国故”诠释为“捉妖”和“打鬼”，其“目的与功用”即“用精密的方法考出古文化的真相”，以收“化神奇为臭腐”之效。^①这是许多论及胡适与整理国故关系者颇喜引用的句子。其实，在1916年留学美国之时，胡适曾有一首言志的词，自称为“誓诗”，那里面却说要“收他臭腐，还我神奇；为大中华，造新文学”。^②两说截然相反，形象地揭示出胡适一身实兼具新旧中西不同的“两个我”。^③一般被视为西化象征的胡适，早年民族主义情绪颇盛，在留学时更一度以复兴古学为己任，这方面的胡适，还需要进一步认识。

我在八年前写《胡适传》时，曾论及少年胡适的民族主义一面，主要

① 胡适：《整理国故与打鬼》，《胡适文集》（以下径引书名），欧阳哲生编，北京大学出版社，1998年，第4册，117页。

② 《胡适日记全编》，曹伯言整理，安徽教育出版社，2001年（以下简作《胡适日记》），1916年4月13日，第2册，372页。

③ 1918年春，胡适在与陶孟和讨论小说《苔丝》和诗歌《老洛伯》中锦妮的爱情遭遇时说：“中国的我，可怜锦妮，原谅锦妮；而西洋廿世纪的我，可怜 Tess，原谅 Tess。”胡适致陶孟和，1918年5月8日，《胡适遗稿及秘藏书信》（以下径引书名），耿云志主编，黄山书社，1994年，第20册，103页。这是我所见胡适惟一一次这么明晰地表述聚集在他身上带有时空差异的双重认同。

依据其早年文字和留学日记,因其日记中断颇多,又经他自己“编辑”,材料不足之处也只能语焉不详。^①那时耿云志先生已在编《胡适遗稿及秘藏书信》,这一大书的实际出版还在拙著之前,然其流通稍广则又在一段时间之后了。胡适留学日记欠缺最多的一段,即1910—1913年间。而《胡适遗稿及秘藏书信》中则收有不少这段时间梅光迪给胡适的书信,^②对了解两人以及那时的留美学界言,都蕴涵着丰富的信息。

今人甚重留学,视之为正途;当年也尽量争取并得到庚款留美机会的胡适、梅光迪,却都对留学有相当的保留,胡适更写出著名的《非留学篇》,认为“以数千年之古国,东亚文明之领袖”,竟然“一变而北面受学,称弟子国”,真是“天下之大耻!”^③那篇名文中有些观念就是来自梅光迪,且该文的写出也受到梅氏的敦促。他们当年有着怎样的思虑?何以会产生“非留学”观念?看看这批书信,也许能获得“了解之同情”,或者还可以进而反思昔年帝国主义“文化侵略”的方式、功能与得失。

“五四”学生运动前几年,北大不少趋新师生深感传统的压力(虽然这一压力其实颇具想像意味),却对帝国主义“侵略”的感受不那么直接,故能激烈反传统;而作为留美预备学堂的清华校风似相反,或因该校以庚款兴办,帝国主义“文化侵略”的存在太明显,激起师生思想上的反动,直接导致“复旧”的愿望和努力。1916年就读于清华的闻一多就有意振兴国学,并认为当时新旧两派皆不足恃,只能靠他们这些预备游美的清华学生。^④

① 参见罗志田:《再造文明之梦——胡适传》,四川人民出版社,1995年,112—147页。

② 按梅光迪和胡适是安徽大同乡,1909年结识于上海,后颇相契,该书所收的梅氏书信不止于1913年,写于1916年的字数也不少,当时梅、胡两人为“文学革命”事激烈争论几至决裂,这些信曾为胡适自己在其《逼上梁山》一文中部分摘引,故尚为人知。另据说梅夫人晚年曾辑出《梅光迪先生往来书信集》在台湾出版,书未见,不知是否也有相关内容。

③ 胡适:《非留学篇》,《胡适文集》,第9册,666页。

④ 后来主编《学衡》的吴宓,此时也就读于清华,当他有机会主持母校的研究院时,即成功地聘请到王国维来传授“国学”。参见罗志田:《国家与学术:清季民初关于“国学”的思想论争》,三联书店,2003年,253—254页。

闻氏晚年有句应该却尚未成为“名言”的话：“我始终没有忘记除了我们的今天外，还有那二三千年的昨天；除了我们这角落外，还有整个世界。”^① 脱离上下文的这一表述相对中立，其实那时他的态度已逆转，基本赞同新文化运动时北大人的主张，故其“不忘”的结果便是主张继续反传统。但此语体现出的宽阔心胸，或即是“古今中外”色彩明显的清华教育所带给他的。对生于清季的读书人而言，庚款即提示着“国耻”，清华人日日身处其间，民族主义情绪焉能不强。今日有些人侈谈什么“清华学派”，却不及当年清华人耿耿于怀的耻辱感，多少有些“数典忘祖”的味道。^②

胡适虽未进清华，然也以此款留学，多少具有相似的感触，而梅光迪更从一开始就特别提醒他说：庚款是“城下之盟”的产物，故“谓之吾人救国续命之资可矣！以救国续命之资，易而为君等谋教育，在美人好义之心，固不可没；而吾国人之所贵望于君等，则救国之材，而四百兆同胞所赖以托命者也”。^③ 梅氏自己在1911年初考入清华后，对校园和师资均较满意，但仍不忘此校办学之“款项由奇耻大辱而得”。^④

胡适初到美国，即与中国同学成立“薪胆会”，其立意多少也针对着上述耻辱，可知那时以“雪耻”为留学目的者尚有人在。梅光迪正从此会看到“复仇雪耻之先声”，他希望胡适等“人人能为勾践，则祖国尚可

① 闻一多：“致臧克家”，1943年11月25日，《闻一多全集》，湖北人民出版社，1993年，第12册，381页。

② 当然，北伐后国民政府接管清华，使该校的隶属关系从外交部转到教育部，在很大程度上扭转了清华师生的心态。据说陈寅恪以新校长罗家伦的姓名为对联，委婉挖苦其“不通家法科学玄学、语无伦次中文西文”，其实有深意在。假如确有所谓“清华学派”，北伐前以专注于国学的研究院和其后的文史哲各系学风差异甚大，而陈氏固更多代表着旧校风也。

③ 梅光迪：《送胡适序》（1910年秋），《胡适遗稿及秘藏书信》，第33册，480页。

④ 梅光迪致胡适，宣统三年（1911年）三月一日，《胡适遗稿及秘藏书信》，第33册，311—312页。按原信基本未署年份，相当一部分未署月份，均据其内容尝试定，有错误处容赅续考证修订。其中写于清季最后一两年者多署旧历，均依其原样而不改。

为”。梅氏本以“与华盛顿相映”的“事功”期之于胡适，对其所学之农科，也从救国方面认识，以为“救国之策，莫先于救贫，尤当从振兴农业入手”，他想知道胡适是否以“东方之托尔斯泰”自命？^①

但胡适显然不仅有意“立功”，且已有“立言”之意，拟在诗文上下功夫。梅光迪则希望胡适像韩愈、欧阳修一样不“以文士自居”，盖“文以人重，文信国、岳忠武诸公，文章皆非至者，而人特重其文”；若事功不足甚至“大节有亏”者，其当世文名虽盛，却难为后人所记忆。故胡适当“抱定为学之旨，读尽有用之书，而通其意，将来学问经济，必有可观”。只要坚持“以文、岳二公为师，不必求以文传，而文自传”。^②

梅光迪对胡适之所以一再以事功相鼓励，如他后来承认，“迪始交足下，不过仅以文士目之”。直到他自己在1911年秋也赴美留学，得胡适给他一封“约二千言”的长信，才认识到胡适“有如许议论怀抱，始愧向者所见之浅”，不觉对胡适“五体投地”，甚望其“永永为我良友，互相规勉，为他日救国之材。非我二人之幸，实中国之幸也”。^③梅氏此函差不多也有二千言，从其所论反观，胡适此时已基本不着意于事功方面，而梅光迪也无异议。

这在两人而言都是一个较大的转折，即其关怀和努力的方向逐渐从形下之学转向形上之学。此后两人思想观念还有许多变化，这一自定位皆未再转变。^④后来胡适从农科转到哲学，明确其“有志于立言”

① 梅光迪致胡适，宣统二年（1910年）十一月十五日；梅光迪：《送胡适序》，均在《胡适遗稿及秘藏书信》，第33册，307、481页。按现在可见之胡适留学日记始自1911年，当年述及各类“会”不少，有中国问题讨论会、演说会及（全国性的）爱国会等，未及此“新胆会”，疑该会可能成立于赴美舟中，待考。

② 梅光迪致胡适，宣统三年三月一日，《胡适遗稿及秘藏书信》，第33册，310—311页。

③ 《胡适日记》，1911年9月26日，第1册，139页；梅光迪致胡适，1911年9月30日，《胡适遗稿及秘藏书信》，第33册，390页。

④ 稍后梅光迪自己也明其志曰：“生平之大愿，在以文学改造社会，决不想作官发财。”梅光迪致胡适，1913年6月26日，《胡适遗稿及秘藏书信》，第33册，410页。

的方向，梅光迪极表赞同，认为胡适的改科，“乃吾国学术史上一大关键，不可不竭力赞成”。盖其“材本非老农，实稼轩、同甫之流也。望足下就其性之所近而为之，淹贯中西文章，将来在吾国文学上开一新局面（一国文学之进化，渐恃以他国文学之长补己之不足），则一代作者，非足下而谁？”^①

梅氏明言其抱负说：“吾人生于今日之中国，学问之责独重：于国学则当洗尽二千年来之谬说，于欧学则当探其文化之原与所以致盛之由，能合中西于一，乃吾人之第一快事。”稍后在论及学外语时，他表示，正因“我辈志在兼收并蓄”，所学语言门类不可不多，“然德、法文不必求其好，只求能读其高深之书而已足”。这样宏阔的抱负与沉重的责任并存，故梅光迪认为，“我辈生此时，责任独重，因祖国学术皆须我辈开辟；一世之后，学术大昌，只须人习一学与一外国语足矣”。^②

从信中这些名副其实的“豪言壮语”看，两人确实都胸怀“大志”。那一代读书人中有此胸怀者尚不少见，大致还继承着传统士人那种“澄清天下”的气概和责任感（不过基本落实在“立言”一面）。但一般在美留学生情形似稍不同，在梅光迪就读的威斯康新大学，中国留学生“在此者不下三十余，求其狂妄如足下万一者，竟不可得”。而胡适的“狂妄”，却是梅氏“梦梦我思之者也”。^③两人皆自负不轻，而对侪辈又不甚看得起，正是他们逐渐走向“非留学”的一个伏因。

那时两人关注的重点除自己如何（为国家）求学外，便是怎样向美国或西方输出中国文明。胡适曾向梅光迪提出应在美国推动数事，梅

^① 本段与下段，梅光迪致胡适，1912年1月17日，《胡适遗稿及秘藏书信》，第33册，334—336页。

^② 梅光迪致胡适，1912年2月下旬（原署华盛顿生日前一日），《胡适遗稿及秘藏书信》，第33册，355页。

^③ 梅光迪致胡适，1911年9月30日，《胡适遗稿及秘藏书信》，第33册，395页。

氏颇感“神往”。先是胡适在10月间曾上书康大图书馆长“论添设汉籍事”，^①这次他也对梅光迪提及此事，梅氏一方面表示“极赞成”，但也担心“Cornell无中文一科，彼人自无能直接读我之书者”，即使在图书馆中“添一中文部，是犹愈瞽者辨五色、聋者审五音耳。吾恐徒资蠹鱼之腹，不孤负此书乎”。故添设中文藏书，“现在尚非其时”。^②对胡适提出的练习英语演说，他认为“固亦应有之事。然归去后为祖国办事，所与游者皆祖国之人也。若用英语演说，势必先使祖国四万万人尽通英语始可，岂非一大笑话乎！”^③

他因此提出：“我辈莫大责任，在传播祖国学术于海外，能使白人直接读我之书，知我有如此伟大灿烂之学术，其轻我之心当一变而为重我之心，而我数千年来之圣哲，亦当与彼晰种名人并著于世，祖国之大光荣，莫过于此。”他希望自己三五年后，若“得有博士硕士等学位，西学足以取重于彼，又能以西文著书，当要求此邦著名之校添设中文一科，而我辈为其讲师，务使彼人能直接读我之书”。^④其实这也是胡适已在思考之事，他在那年2月的一篇作业，就是以《美国大学宜立中国文字一科》为论题。^⑤

可以看出，梅、胡二人当时思想上共鸣处不少，但梅光迪相当遗憾地说，“此事迪若一出诸口，吾国人又当笑为病狂，可叹可叹！然吾与足下自当共勉之以成此志，以为祖国光”。这里说的国人，即指的是留学

① 《胡适日记》，1911年10月18日，第1册，145页。

② 本段与下两段，梅光迪致胡适，1911年11月底（按梅光迪原书“西感谢节后二日”，按美国习惯应为11月第4个星期的周六，但信函此后另有一“12月”数字，不知是梅氏原书或为胡适编信人所添，待核原件），《胡适遗稿及秘藏书信》，第33册，324—326页。

③ 实际上胡适已有此思考，他在那年7月即提出“吾辈今日宜学中文演说，其用较英文演说为尤大”，在征得康大数位同学赞同后即组织了演说会。见《胡适日记》，1911年7月19日，第1册，120页。

④ 梅光迪后来还真在哈佛大学教了好几年中文，也算是求仁得仁。

⑤ 《胡适日记》，1911年2月26日，第1册，72页。

生。梅氏来美时所携中文书稍多,当地留学生就“诧为异事,无不暗中笑骂”,常指其为“书痴、老学究”。^①据他观察:“吾国人游学此邦者,皆以习国文讲国语为耻。甚至彼此信札往来,非蟹行之书不足重,真大惑也。”

当年留美学生中,教会学校出身者众,这些人不仅不重中文和中国书,根本是中文能力就甚差,有的甚至不会中文,也难怪其以英文往来。^②问题是这些人英文也未必好,因为他们实不曾在文字上下功夫:有些人“以为文学不切实用,非吾国所急”,梅氏“初来时亦欲多习文学,而老学生群笑之”;另外一些人则因“校中 Text Book 文皆浅,遂以为文不必重”;最等而下之的,是一些学生“以束书不观,略习应酬末务为学。此美国学生大缺点,而吾人摹拟之惟恐不速,真可痛耳!”^③

在其 1912 年初给胡适的信中,梅光迪更指责当时《留美学生月报》主笔“实系买办人材,于祖国学问及现状毫不知,日以污蔑祖国名誉、逢迎外人为事。外人不知中国内情,盲以袁贼为吾国伟人,在吾人当力与之辩。今某等反从而推波助澜,真非中国人也!”当时正值辛亥鼎革,一些留学生认同于清政府乃发自内心,他们当然不会同情“乱党”;同时,若清朝被推翻,许多人的官费即可能出问题,也不排除有些人站在政府一边立论,或者带有些许私心。^④

但在梅氏眼中,主要还是因“此辈出身教会,洋奴之习已深”;他们

① 梅光迪致胡适,1911年9月30日,《胡适遗稿及秘藏书信》,第33册,392—395页。

② 约十年后,胡适的学生罗家伦又留学美国,中国留学生的情形与前仍无大改变,罗氏发现,多数“留学生平均读中文书的程度”,一般是“看外国文十叶的时间,看中国文不能到一叶”。这些人基本的困难有三,即掌握的“生字成语太少”、“文法的构造不明了”、也“不曾习惯”。这分明是外国人学中文的感受,可见当日教会学校毕业生中文程度之一斑。参见《罗志希先生来信》,《晨报副刊》,人民出版社1981年影印本,1923年10月19日,2版。

③ 梅光迪致胡适,1913年7月1日,《胡适遗稿及秘藏书信》,第33册,411页。

④ 这里的“私心”大约也分两种,一是希望国家不乱,诸事依旧,自己的既得利益也不受损;二是未必看好民党,担心事情结束后留美监督“秋后算账”,故不敢出声。

“多不识汉文，故最恨汉文”。且“近年来此辈之势力大昌，日以推倒祖国学术与名誉事（如欢迎外教，鄙弃国教，亦最可痛心者）。幸而光复事成，国赖以不亡，否则此辈得志，恐不但尽祖国学术而亡之，并且将其文字而亡之，而国亦因之亡矣。故迪对于国学常抱杞忧，深望如足下者为吾国复兴古学之伟人，并使祖国学术传播异域，为吾先民吐气。足下其勉之！迪当执鞭以从其后焉。”^①

这里的思路和表述方式，尤其是“复兴古学”的愿望，都与梅光迪不甚欣赏的清季“言国粹者”非常近似，可见他无意中受其影响不少。^②在论及辛亥革命的成功时，梅氏特别感到“不能不崇拜东洋留学生”，因为他们办的杂志“极有价值”，为此次成功奠定了基础。胡适稍后在《非留学篇》中采纳了这一见解，以为中国“晚近思想革命、政治革命，其主动力，多出于东洋留学生，而西洋留学生寂然无闻焉。其故非东洋学生之学问高于西洋学生也，乃东洋留学生之能著书立说者之功耳”。^③

崇拜东洋留学生的梅光迪很快“对于此邦留学界已绝望，决意跳出此范围，暑假时有暇当作文鼓吹停止官费留学。以吾国派官费留学美

① 本段与下两段，梅光迪致胡适，1912年1月19日，《胡适遗稿及秘藏书信》，第33册，339—340页。按教会学校出身者却偏向于清政府，很能支持前些年从“阶级观点”解释历史的主张；但从新旧中西的对应关系看，“欢迎外教，鄙弃国教”的“洋奴”似乎当倾向于共和一面。也许当时各人不过据其本人的观感决定行止，或没有那么复杂的思虑和讲究，待考。不过，据梅光迪稍后的观察，不少人在“革命之前，颂扬虏廷；及至共和告成，又附和同盟会，博得大官或议员，真无耻之尤者”。梅光迪致胡适，1913年7（不迟于8）月13日，同前书，428页。

② 梅氏曾明确表达了看不起清季提倡国粹者，认为其“不脱汉宋儒者之范围，登几篇宋明遗民著作及几句说经说史之语，即谓之为《国粹学报》，以保存国粹自命”，不免“可笑亦可怜”。参梅光迪致胡适，1911年9月30日，《胡适遗稿及秘藏书信》，第33册，388页。

③ 胡适：《非留学篇》，《胡适文集》，第9册，673页。又好几年后，梁启超仍在发挥这一见解，认为“晚清西洋思想之运动，最大不幸者一事焉，盖西洋留学生殆全体未尝参加于此运动”，致使运动不成功，故西洋留学生“深有负于国家也”。参见梁启超：《清代学术概论》，朱维铮导读，上海古籍出版社，1998年，98页。

国已五六十年，实无一个人材也，此最可痛哭之事”。他很想和胡适一起去考察美国那种侧重专科的自助式学院，“以便输其学制于祖国”，因为中国需要的是“一种坚忍刻苦恺切诚挚之人材”，且“尤须深懂祖国文明”，这样的人材“非所望于教会学堂出身、月领六十元官费者也”。^①

1913年他到西北大学，发现那里的留学生颇不乏“刻苦自励之士。有不恃他人一文而作工自给者，又自浣衣炊饭，服饰尤朴素。而对于留学界情形，尤与迪同其感愤。江西邹氏之子，家资数百万，近又得官费，而浣衣炊饭自若。迪由是益信停止官费留学之不可缓”。受当地学生影响，梅光迪自己也开始“学浣衣炊饭，非为省钱计，实为练习吾身体、能耐劳苦计”。因为“吾国今日救时之士”，须能“耐劳操作，与至下等人同其甘苦，始可以有为”；故在美国留学，“亦可仿留法俭学会办法”，为其“调查工作之途，以为刻苦有志之士倡”。^②

反观那些官费生，“月领六十元，衣裳楚楚，饮食丰腴。归国后非洋房不住，非车马不出门；又轻视旧社会中人，以为不屑与伍，而钻营奔走之术乃远胜于旧时科举中人，故此辈官高矣禄厚矣。然试问五十年来，如此辈者，不下千数百人，有几人曾为吾民办一事，稍可称述者乎？”若说讲求学术、“输入西洋文明”，这些人“不但无一本著作，且无一本翻译”。他们回国后，“在中学校，且用西文科本，用西文演讲，强学生以至难，而彼乃扬扬自得，以为饭碗稳，莫能予毒”。这样的留学生，“实行不能，著述又不能，要之何用？”

在梅光迪看来，“留学界稍有希望者”，还在于他所看到的私费生中那些“有心人”。他一面主张可在美国尝试勤工俭学，一面强调必须在美国留学界“提倡一种良学风”。同时更当“联合留学界中西学术精通

^① 梅光迪致胡适，1913年2月16日，《胡适遗稿及秘藏书信》，第33册，350—351页。

^② 本段与下两段，梅光迪致胡适，1913年7（不迟于8）月13日，《胡适遗稿及秘藏书信》，第33册，427—429页。

之士,发刊一大杂志(月报,用中文),以饷留学界与国人。庶几留学界学风可改良,国人亦可获益,留学界之名誉亦可恢复”。不然的话,“将来归去,实无面目见江东父老耳”。

梅氏这次连函详论留美学界的状况,多少受到胡适的推动,当时任《留美学生年报》编辑的胡适正打算“刊行关于论学论留学界现状之书札”,梅光迪甚愿参与,拟稍改订从前书札,以符合“吾现时思想议论”。至于署名,则以“真姓名亦不妨;吾有言论,吾自敢负责任”。他自认其所论“颇有可采之处,或可置之[《年报》]留学界论学门中”。关于停止官费留学的主张,他更希望胡适“于《年报》中发明其说,以醒吾国人、政府迷信遣派留学之沉梦,则造福于祖国将不浅”。^①

对其负面为主的观察,梅光迪也承认,他之“痛恶留学界,虽出于实情,亦间由感情用事,有过激失当之处”。主要是他自己英文不够好,而又多带中文书,两者皆为先来的“老学生”所不欣赏,而梅氏自己却“昂首自豪”甚而“轻视彼辈”,又不善与人应酬,不肯“步老学生后尘,效其风尚”,终至“名誉扫地”;“两年来所受种种之揶揄笑骂,不堪罄述。而吾又不肯变易面目以阿世好。由是一意孤行,由轻视留学生而为痛恶,专从其缺点处观察;虽留学界亦间有美处,然迪以感情用事,不暇计及之”。本来“世间一切事,皆有美恶两方面”,往往是“爱之者只见其美,憎之者只见其恶”,他自己的观察也不免失之于“人情之偏”。^②

不过,也许担心胡适在正式的议论中低估了留美学界不那么光明的一面,他又提醒胡适:“吾之忤俗固然,而留学界之黑暗之罪恶,终不出吾平日所揭破者。足下万不可以吾犹自悔之言,遂将留学界抬高也。”

① 梅光迪致胡适,1913年7月1日、7月3日、7(不迟于8)月13日,皆收在《胡适遗稿及秘藏书信》,第33册,416、420、427页。

② 梅光迪致胡适,1913年7月3日,《胡适遗稿及秘藏书信》,第33册,417—419页。

吾自忤俗，留学界自黑暗耳。”^① 胡适向来有荀子所谓“君子善假于物”的特长，^② 果然很快写出了颇具影响的《非留学篇》刊发在《留美学生年报》1914年第1期，其中许多议论明显受梅光迪影响，可见梅氏见解痕迹处甚多（尽管他也缓和了对留学界“黑暗”一面的贬斥）。

如梅光迪以为：“一国之立，必有其特出文明方可贵。如希腊、罗马，虽久为瓦砾[砾]，然世界文明史上彼终占一最高位置，为今人所凭吊倾仰。印度虽亡，然印度哲学在今日亦占一重要位置。惟国家无学，事事取法于人，乃最可耻可痛耳（即能效法得当，如彼日人，然究竟在世界文明史上，彼终无光彩）！吾人道德文明本不让人，乃以无物质文明，不远三万里而来，卑辞厚颜以请教于彼，无聊极矣！”^③ 试将此与本文开始引用的关于留学是国耻的话比较，其立意甚至表述都非常相似。

再看胡适对留美学界的观察：“今留学界之大病，在于数典忘祖。吾见有毕业大学而不能执笔作一汉文家书者矣，有毕业大学而不能自书其名者矣。”关键在于，“留学生而不讲习祖国文字，不知祖国学术文明，其流弊有二”：^④

一是不能输入文明。这些人连中文都不通，“既不能以国文教授，又不能以国语著书；则其所学，虽极高深精微，于莽莽国人，有何益乎？”即使学问高深，也不能“传其学于国人，仅能作一外国文教员以终身耳，于祖国之学术文化何所裨益哉！”

二是无自尊心。因不知本国“古代文化之发达、文学之优美、历史之光荣、民俗之敦厚”，见他国“物质文明之进步，则惊叹颠倒，以为吾国

^① 梅光迪致胡适，1913年7（不迟于8）月13日，《胡适遗稿及秘藏书信》，第33册，426—427页。

^② 参见罗志田：《再造文明之梦——胡适传》，78、109、296页。

^③ 梅光迪致胡适，1913年2月16日，《胡适遗稿及秘藏书信》，第33册，345—347页。

^④ 本段与以下数段，胡适：《非留学篇》，《胡适文集》，第9册，672—684页。

视此真有天堂地狱之别。于是由惊叹而艳羨，由艳羨而鄙弃故国，出主人奴之势成矣”。他们回国，自“欲举吾国数千年之礼教文字风节俗尚，一扫而空之，以为不如是不足以言改革”。

这些观察，与梅光迪之所见所述，何其相似。文中可见梅氏影响或两人“所见略同”者还不少，如当以中文发刊杂志以饷国人等，此处不一枚举。不过，此时胡适已开始跳出“复兴古学”的思路，将梅氏欲“合中西于一”以开辟祖国学术的愿望表述为“为祖国造新文明”。虽然他提出以中国办大学来最终取代留学这一长远规划仍带有“雪耻”——即不再为“弟子国”——的思绪，但“以建设为否定”的取向毕竟已经提出，尽管还要过许多年国人才能真正认识到建设重于破坏的意义。

胡适承认，中国人眼前还必须留学，“以己所无有，故不得不求于人”。然留学不过是“植才异国，输入文明，以为吾国造新文明之张本”；终当“以他人之所长，补我之不足。庶令吾国古文明，得新生机而益发扬张大，为神州造一新旧混合之新文明”。留学是以不留学为目的，“留学乃一时缓急之计，而振兴国内高等教育，乃万世久远之图”。只有办好中国自己的大学，才能使“固有之文明，得有所积聚而保存；而输入之文明，亦有所依归而同化”。

梅光迪书信中可参考者尚多，容当别论。一般而言，书信、日记、回忆录这类史料可能带有较多个人的“主观性”，我们过去对其使用偏于谨慎。实则如“落花有意”那句老话所云，落花本各有其意，史料不论主观客观，亦皆有其“意”之所在；既知其可能带有“主观”甚或“偏见”，则或尽量去其“主观”、“偏见”而用之，或更顺其意之所近而用之，皆有助于理解过去、认识往昔。^①且群体的“人”正由个体的“人”组成，若稍减对规律、结构等面相的关怀，更注重历史的创造者本身，则每一带有“个

^① 参见罗志田：《见之于行事：中国近代史研究的可能走向》，《历史研究》2002年第1期；《日记中的民初思想、学术与政治》，《东方文化》2003年第2期。

性”的史料原是“历史”之一部分,其“真实性”不仅不让档案中的“官文书”,^① 有时且过之,最宜为史家所采用。

原刊《东方文化》2003年第4期

^① 官方文书多不免说“官话”,刘知几早就说,自从帝王诏敕由臣下拟,便无不“申惻隐之渥恩,叙忧勤之至意。其君虽有反道败德,唯顽与暴,观其政令,则辛、癸不如;读其诏诰,则勋、华再出”。他名此为“假手”(《史通·载文》),多少类似于古人所谓“代圣贤立言”。杨荫杭视民初军阀混战为“五代”再现,但他发现,若“观于南北诸人物电报中之文章,则固盛世之音也。后之良史,如以此类电报编入《民国史》,则民国生色矣”(杨荫杭:《老圃遗文辑》,长江文艺出版社,1993年,133页)。可知档案中不少“官文书”的“虚构”意味甚强,史家有时或不能不从正反两面读之,详另文。

语语四千年：傅斯年眼中的中国通史

20 世纪初年成长起来的中国学者中，影响大而真正识见高的并不多，傅斯年应属其一；但他在史学言说中却是相对“失语”者，尤其是在中国大陆。近年王汎森关于傅斯年的专书出版，重建其学术、思想及其政治活动，傅氏的形象可谓面目一新。可惜此书是英文，大陆稍差的图书馆或不藏，能读到者似不多。以傅斯年的著述和学术功业，其影响应比现在大许多；但由于政治等原因，傅氏作品在大陆长期少见，仅近年稍有选本，实妨碍其思想、学术之流传。今湖南教育出版社推出《傅斯年全集》，虽仍不够全，并略有讹误，到底提供了研究傅斯年的基本资料。

蒋廷黻曾经回忆说，傅斯年论政之作，篇篇都“好像集合了四千年的历史经验”。的确，言有所本而眼光通达，是傅氏言论的一大特色。但在具体研究中，他似更重视史事的横向关联，多次强调史事与周围的联系超过其与既往的联系。傅先生以为，“古代方术家与他们同时的事物关系，未必不比他们和宋儒的关系更密；转来说，宋儒和他们同时事物之关系，未必不比他们和古代儒家之关系更密”。法国史家布洛赫后来也曾引阿拉伯谚语“人之像其时代，胜于像其父亲”，以说明理解任何历史现象都不能脱离其发生的特定时代。

故傅斯年主张：叙述史事应“一面不使之与当时的别的史分，一面

亦不越俎去使与别一时期之同一史合”。这与侧重专题研究的陈垣看法相近，而与提倡治“通史”的钱穆颇有距离。陈垣曾告诉蔡尚思，“什么思想史、文化史等，颇空泛而弘廓，不成一专门学问”；只有“专精一二类或一二朝代，方足动国际而垂久远”。钱穆则主张历史是整体的，治史要“通”，而不甚赞成以“事件”为中心的专题研究，以为“事件”一旦抽出，则可能切断其纵横关系，反“无当于历史全体之真过程”。在其记忆中，北伐后暗中操控北大历史系的傅斯年主张“先治断代史，不主张讲通史”，两人为此颇有些冲突。

那么，是否傅斯年在非史学领域才体现其语语四千年的通达风格呢？不然，傅氏早年在北大读书时便主张历史可“断世”而不必“断代”，且已形成其新颖而明晰的“断世”体系。一般皆知陈寅恪治史有其一以贯之的核心观念，即“种族与文化”，其实傅斯年亦然。他在“五四”前所著的《中国历史分期之研究》一文中已明确提出：“研究一国历史，不得不先辨其种族。诚以历史一物，不过种族与土地相乘之积。种族有其种族性，或曰种族色者(Racial colour)，具有主宰一切之能力。种族一经变化，历史必顿然改观。”故其中国史之“断世”，即“取汉族之变化升降以为分期之标准”。

而傅斯年的“种族”概念，其实也更多是“文化”的。在他看来，“中国历史上所谓‘诸夏’、‘汉族’者，虽自黄、唐以来，立名无异；而其间外族混入之迹，无代不有。隋亡陈兴之间，尤为升降之枢纽。自汉迄唐，非由一系。汉代之中国，与唐代之中国，万不可谓同出一族，更不可谓同一之中国。”故他断言：“自陈以上，为‘第一中国’，纯粹汉族之中国也；自隋至宋亡，为‘第二中国’，汉族为胡人所挟，变其精神，别成统系，不蒙前代者也”。在同一“土地”之上，先后两个“中国”的差异不仅体现在后者皇室将相多非汉种，更主要的是“风俗政教”的大不同。

北伐后傅斯年成为北大教授，上课时仍贯彻这一早年确立的分期观念，其印发的《中国通史纲要》，再次明确“以‘民族迁动’为中国史分期之标准”，而具体的分期也基本相同。他在1931年给陈寅恪的信中

重申：“中国之国体，一造于秦，二造于隋，三造于元。汉承秦绪、唐完隋业，宋又为唐之清白化，而明、清两代，虽民族不同，其政体则皆是元代之遗耳。”当然，傅斯年也注意到历代“政俗大有改易，不可不别作‘枝分’”；其枝分的标准分别是：上世为“政治变迁”，中世为“风俗改易”，近世为“种族代替”。

在“中世”一段，“自尔朱乱魏，梁武诸子兄弟阋墙、外不御侮之后，南北之土客合成社会，顿然瓦解；于是新起之统治者，如高齐、如宇文周、如杨隋、如李唐，乃至侯景，皆是武川渤海族类之一流，塞上杂胡，冒为汉姓，以异族之个人，入文化之方域。此一时代皆此等人闹，当有其时势的原因，亦当为南北各民族皆失其独立的政治结合力之表现。”正因南北朝各族“皆失其独立的政治结合力”，所以才有隋唐“民族文化之大混合”。故“唐代为民族文化之大混合，亦为中国社会阶级之大转变”。

他早年论证隋、唐皆“外国”说：“君主者，往昔国家之代表也。隋唐皇室之母系，皆出自魏虏，其不纯为汉族甚明。”而“唐之先公，曾姓大野”。不论是原姓李氏而赐姓大野，还是原姓大野而冒认李姓，皆当疑而证之。更广泛地看，“隋唐之人，先北朝而后南朝，正魏周而伪齐陈，直认索虏为父，不复知南朝之为中国”。当时将相，“鲜卑姓至多，自负出于中国甲族之上；而皇室与当世之人，待之亦崇高于华人”。若一般民俗，则“琵琶鲜卑语、胡食胡服，流行士庶间”，载记可考者甚繁。可知“隋唐所谓中华，上承拓拔宇文之遗，与周汉魏晋，不为一贯。不仅其皇室异也，风俗政教，固大殊矣”。

后来陈寅恪申论李唐帝室非汉姓，曾引起轩然大波，朱希祖尝力辩其非，盖认为此说或暗示中国人久已无建国能力，当日本侵华之时而言此，太不合时宜。早存此见的傅先生闻此则“倘佯通衢，为之大快”。其实陈先生所见者远，在他看来，必知“李唐先世疑出边荒杂类”而“非华夏世家”，而后李唐三百年“政治社会制度风气变迁兴革所以然之故，始可得而推论”。故“李唐一族之所以崛起，盖取塞外野蛮精悍之血，注入

中原文化颓废之躯；旧染既除，新机重启，扩大恢长，遂能别创空前之世局”。

或即在此种族文化融合意义之上，傅斯年看出陈先生所发现者乃是牵一发而动全身的事件，反映了时代的结构性剧变，即其所谓“时代之 Gestalt”。他申论说：魏晋以来“政治之最大事”即“整齐豪强之兼并，调剂中正官之大弊”。然“南朝立国本由过江之名士，济以吴会之旧门，为社会政治支配之主力，故此局面打不破”。北朝“以沿边之杂胡，参之中原之遗族而成之社会”，其政体虽与南朝略同，社会成分毕竟有差异。统一之后，“南北门阀各不相下，而新旧又异其趋向”，其终能形成以诸科考试代九品中正的制度，“与隋唐帝室出身杂胡不无关系”。此后科举制影响中国社会千余年，诚为“中国社会阶级之大转变”。

傅先生断定，“此事关系极大，此一发明，就其所推类可及之范围言，恐不仅是中国史上一大贡献而已”。从唐代帝室种族考证“推类”至影响中国社会千余年的科举制，非胸中素存四千年史事的大手笔不易见及。鲁迅曾说，“凡人之心，无不有诗”。一读他人之诗而“心即会解者，即无不自有诗人之诗”。盖心中先有诗，则诗人“握拨一弹，心弦立应”。大约总要识力见解相近，然后可产生拨辄立应的共鸣。傅先生能看出陈先生之所欲言及其可能推广的影响，诚可谓知音。

而傅斯年自己的治史取向却常被误解，其“史学即史料学”的说法更曾引起广泛争议。傅先生明言“反对疏通”，主张以“存而不补”的态度对待材料，以“证而不疏”的手段处置材料，只要“把材料整理好，则事实自然显明”；但其自身作品，特别是其著名的《夷夏东西说》和《性命古训辨证》，又何尝少了“疏通”！他相当赞赏清儒“以语言学的观点解决思想史问题”的方法，更主张“思想非静止之物”，故在“语学的观点之外”，更须“有历史的观点”，以疏通特定观念“历来之变”。不过，若非胸有四千年，“疏通”甚易流于“妄诞”，这可能就是傅氏立言“不得不如是之苦心孤诣”吧。

其实傅斯年不仅历史眼光通达，他观察时事同样敏锐。早在 1918

年6月,他就不仅看出新俄之“兼并世界,将不在土地国权,而在思想”;更预见到“将来西伯利亚一带,必多生若干共和国”。当时恐怕极少人能有这样的未卜先知,其能如此,即如他自己所说,“吾辈批评时事,犹之批评史事,岂容局于一时耶”。正因其观察眼光不局于一时,复有其一贯的种族文化视角,故能所见深远。《全集》中类此睿见比比皆是,实在值得认真研读;其书信、遗稿中还有不少论学论时之作,惜未收入。

原刊《南方周末》2004年4月8日