

台湾学术丛书

# 中国近代思想与 学术的系谱

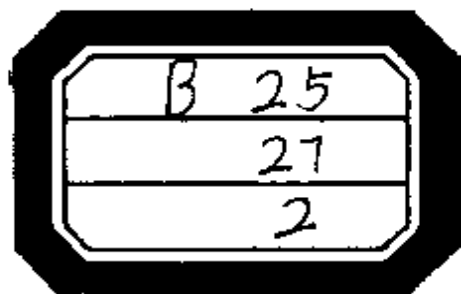


王汎森 著

河北教育出版社

台/湾/学/术/丛/书

中国近代思想与  
学术的系谱



ISBN 7-5434-4306-6



9 787543 443068 >

ISBN 7-5434-4306-6  
I·611 定价 19.30 元

台湾学术丛书

中国近代思想与  
学术的系谱

王汎森 著

河北教育出版社

## 图书在版编目(CIP)数据

中国近代思想与学术的系谱/王汎森著. - 石家庄:河北教育出版社,2001.9

(台湾学术丛书/陈平原主编)

ISBN 7-5434-4306-6

I. 中… II. 王… III. 思想史-研究-中国-近代 IV. B25

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 042203 号

书 名	台湾学术丛书 中国近代思想与学术的系谱
作 者	王汎森
责任编辑	刘 辉
装帧设计	刘 昕
出版发行	河北教育出版社 (石家庄市友谊北大街 330 号)
印 刷	河北入润印刷有限责任公司 (石家庄市友谊北大街 345 号)
开 本	880×1230 毫米 1/32
印 张	12.875
字 数	288 千字
印 数	0001—3000 册
版 次	2001 年 11 月第 1 版 2001 年 11 月第 1 次印刷
书 号	ISBN 7-5434-4306-6/I·611
定 价	19.30 元
版权所有	翻印必究

## 总 序

学术乃天下之公器，本不该为区区海峡所隔绝。可很长时间里，由于政治环境的制约，海峡两岸的人文社会科学研究，基本上分途发展，缺乏必要的理解与沟通。这种局面，目前已有很大改观。两岸学者的你来我往，已不再是可望而不可即。对各自的学术思路及发展路向，双方也都有相当的了解。由此而引发相互间的借鉴、补充乃至竞争，对学术的正常发展，均有益无害。

可惜的是，虽然大陆的学术著作早已纷纷登陆宝岛，台湾学人的研究成果，至今仍不大为大陆学界所熟悉。关键在于，与各种“台湾文学丛书”此起彼伏形成鲜明对照，大陆出版界明显冷落了台湾学人的创造性劳动。这就难怪，除了私人馈赠及大图书馆的少量收藏，大陆学界难得一见台湾同行的著述。

厚重的专业著述，固然不及轻灵的流行歌曲

或散文、小说读者面广，可更能体现一时代一区域文化人的社会关怀、历史意识以及哲学思考。完全撇开台湾几代学人的不懈努力，我们很难理解今日台湾的文化、思想、学术乃至政治与经济。

打破长期的隔阂，让台湾学者所创造的思想文化资源也能大陆知识界所共享，非一朝一夕所能完成。本丛书希望积以跬步，先从目前活跃在台湾学界的中生代入手，逐渐推广扩大，使之成为展现五十年来台湾学术建设的窗口，也为日后的“辨章学术，考镜源流”提供方便。

本丛书的选目，暂以人文研究为限，希望兼及在台湾学界已经产生影响与在大陆学界可能发挥作用的著作。至于研究方法和学术路数，则不问新旧中西。

为方便大陆读者，各书附录作者的问学经历及著述年表，以便有心人按图索骥。

陈平原

1998年8月5日于边陲旅次

## 自序

收在这里的文章并不是有系统地写成的，它们有的是受到刊物主编的邀请，有的是为了特定会议而写，因此先天上有了两种限制。首先，因为刊物篇幅的限制，所以有些文章只是点到为止，将意见配合材料大致说一下而已。第二，正因为这些文章是随著不同的机缘而写成的，所以并没有一个系统。我所以将它命名为《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：从晚清内部思潮的变动开始。方东树的例子，是讨论方氏对汉学的攻击在晚清思想史中之意义。方氏此举，显然并不只是理学的回潮，同时也代表了新时代的动向。邵懿辰则是康有为《新学伪经考》的先声。他的一些论点，代表了在时代的催化之下，传统内部的思想因子产生了分子变化。太谷学派的出现则代表当时的小知识分子利用传统的学术资源，以因应时代困局的一次

并没有成功的努力。这三篇文章，各自从不同的侧面，说明晚清学术的不同面貌；《清末的历史记忆》一文则在说明晚清汉族历史记忆的复活如何改变当时的政治文化，同时也讨论了新的历史记忆资源如何颠覆了官版的历史记忆，而为晚清的历史变动埋下种子。以上四篇文章分别谈清季上层及下层知识分子的四种变化，它们设定了一个背景，并作为以后诸篇文章发展的张本。

其次是“从传统到现代的转化”。其中的三篇：《从传统到反传统》、《中国近代思想中的传统因素》，都是提纲式的文字。《中国近代思想中的传统因素》一文，尽管是针对特定的现象而写，但也可以看做是从特定的角度来说明“从传统到现代”的发展路径。《“思想资源”与“概念工具”》一文，则用来说明“思想资源”之转移以及“概念工具”的变动如何改变当时的思想界。但是我决不是想通盘讨论当时中国文化中的日本因素，而且也没有能力这样做。我只是想说明，如果不考虑“思想资源”与“概念工具”之变化，则当时思想界的变迁就难以理解了。《刘师培》一文，说明西方的学说如何能以中国的面貌出现，而中国当时的困境又何以能够逼使这类思想更易于为人接受。同时，从刘师培身上可以看到一种两难，一方面是反西化的西方主义，一方面又是反传统的传统主义。从他身上还可以看出一个既传统又现代的学者挣扎于一个艰苦时代的痕迹。

第三部分，“‘建立一个学术社会’：现代中国知识分子的志业与命运”，则是在现代世界中，传统中国的仕、学分途以后，中国知识分子的转型。此一期中的知识分子，已经不再是传统的士大夫，其中一些最重要的知识分子，寻找到了他们的新任务：“建立一个学术社会”（顾颉刚语）。读者会发现这一组文字



大多和傅斯年有关。傅斯年当然不是“建立学术社会”的惟一代表，但他毫无疑问的是一个灵魂人物，而我个人恰好对他做过比较集中的研究，自然也就多写了几篇和他有关的文章。在这一组文章中，《一个新学术观点的形成——从王国维的〈殷周制度论〉到傅斯年的〈夷夏东西说〉》、《傅斯年对胡适文史观点的影响》是姐妹作，它们都讨论古史多元观的形成与传播，我希望用它们作例子来说明一个学术诠释典范的形成。而在当时的学术界，有许许多多这种新诠释典范出现。此外，这两篇文章也可以看出现代思想中讲多元、强调变化的观念如何体现在学术研究上。《思想史与生活史有交集吗？——读“傅斯年档案”》一文，则以一个现代中国知识分子为例，说明他成学的经过、他的志业以及当时学术界“新”、“旧”、“公”、“私”之间的纠缠与冲突。《什么可以成为历史证据——近代中国新旧史料观点的冲突》一文，则以一件事例来说明学术上从旧到新的转变。上列各文直接或间接说明了中国现代知识分子在学、仕分途后建立一个新“学术社会”的努力。

此书大致编于1999年春天，之后因种种理由，迁延再三，书中有两篇文章也不得不割爱。在此期间，台北的联经出版公司鼓励我出一个繁体字本，书名相同，不过其中多出四篇文章：（一）汪梅翁与《乙丙日记》一兼论清季历史的潜流（二）近代中国私人领域的政治化（三）民国的新史学及其批评者（四）“主义崇拜”近代中国学术社会的命运——以陈寅恪为中心的考察，有兴趣的朋友可以参看。

在编辑这本小书的过程中，我曾对其中的一些文字加以删改；为了使眉目更为清楚，几篇文章的名字也作了更动。《方东树与汉学的衰退》原题是《方东树与晚清学风》。清季的社会政

治与经典诠释——邵懿辰与《礼经通论》，原题是〈邵懿辰与清末思想的激烈化〉《“思想资源”与“概念工具”——戊戌前后的几种日本因素》原题是《戊戌前后思想资源的变化：以日本因素为例》。《反西化的西方主义与反传统的传统主义——刘师培与“社会主义讲习会”》原题是《刘师培与清末的无政府主义》。《思想史与生活史有交集吗？——读“傅斯年档案”》一文原题为《读“傅斯年档案”札记》。此外，我也对几篇文章的副标题作了增删。《传统与反传统》一文发表在《当代》一个讨论反传统思想的专辑，主要是综合我的《古史辨运动的兴起》一书的一小部分及《章太炎的思想》的一篇附录而成。当时因为尊重专辑的体例，所以把注去掉了。《清末的历史记忆与国家建构》有一篇姐妹作《历史记忆与历史：以中国近世史事为例》发表在《当代》九十一期（1993），有兴趣的朋友可以参看。有关太谷学派的一文，发表于1994年，当时并未能直接读到太谷学派的经典，而是以回顾二手研究的方式写成，所以注页码在文中。该文主要是想探讨它在晚清思想脉络中的意义。

对我而言，将不成系统的散篇收集出版是一件痛苦的事。多年前与台北的允晨出版公司签订了一张契约，言明要编成一本近代思想史的论文集，但这件事一再延搁，始终不曾付诸行动。如果没有陈平原兄的苦苦催逼，我大概是无法辑成这本小书的，在这里要谢谢平原兄。我也要感谢我的老友刘季伦先生，他对本书的编辑过程费过很大的心血，提过宝贵的意见。编辑此书时，我个人适在香港中文大学历史系作客，我也想趁这个机会感谢系中的朋友们。

王汎森

# 目 录

## 传统思想与学术内部的危机

- 方东树与汉学的衰退 ..... ( 3 )
- 清季的社会政治与经典诠释  
——邵懿辰与《礼经通论》 ..... (27)
- 道咸年间民间性儒家学派  
——关于太谷学派的研究 ..... (46)
- 清末的历史记忆与国家建构  
——以章太炎为例 ..... (71)

## 从传统到现代的转化

- 从传统到反传统  
——两个思想脉绪的分析 ..... (91)
- 中国近代思想中的传统因素
-

——兼论思想的本质与思想的功能·····	(117)
“思想资源”与“概念工具”	
——戊戌前后的几种日本因素·····	(149)
晚清的政治概念与“新史学”·····	(165)
反西化的西方主义与反传统的传统主义	
——刘师培与“社会主义讲习会”·····	(197)
思潮与社会条件	
——新文化运动中的两个例子·····	(220)

### “建立一个学术社会”：

#### 近代中国知识分子的志业与命运

##### 一个新学术观点的形成

    ——从王国维的《殷周制度论》到傅斯年的

    《夷夏东西说》····· (263)

傅斯年对胡适文史观点的影响····· (283)

##### 思想史与生活史有交集吗？

    ——读“傅斯年档案”····· (311)

##### 什么可以成为历史证据

    ——近代中国新旧史料观点的冲突····· (344)

#### 附录：

##### 傅斯年与陈寅恪

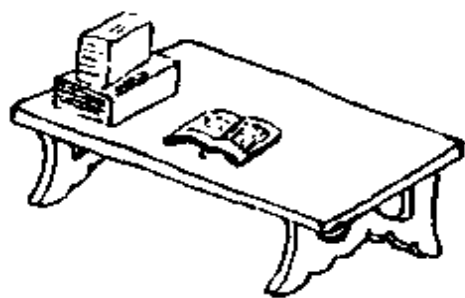
    ——介绍史语所收藏的一批书信····· (385)

作者简历····· (395)

著作目录····· (396)

# 传统学术与思想内部的危机

---





## 方东树与汉学的衰退

近人因为受到西洋汉学家“冲击—变化”模式之影响，故讨论近代思想的变化时亦每喜自鸦片战争开始，视之为近代思想变化之起点，但事实上早在鸦片战争之前中国内部已经面临了各种挑战。

挑战是从几方面来的。第一是内治的问题，动乱接踵而来，各种制度也出现问题，尤其是风俗道德方面，其中最令人触目惊心的是官僚的贪污腐化，在《李星沅日记》、《道咸宦海见闻录》等书中都可以充分看出。正因为人们对贪污腐化触目惊心，所以会出现像魏源等人的“挑菜会”以及倭仁等人的“吃糠会”。<sup>①</sup> 第二种挑战是鸦片及外夷的问题。

当时传统学问也起了种种变化。这些变化的原因很复杂，有的是因为学术本身内在的发展而起：汉学内部出现了许许多多

---

<sup>①</sup> 关于挑菜会，见梁章钜《浪迹丛谈，续谈，三谈》（北京：中华书局，1981），页201，《人日以七种菜饷客，约同人和吃》及《人日叠韵诗》。

因内在问题而产生的所谓“典范危机”。但最重要的是知识与现实、知识与人们日常生活的关系。当时知识分子有一个疑问：为何考证学如此发达，出版的书这么多，而现实世界如此齷齪混乱？这个现象显然与清初大儒的主张相违背。清初大儒说，研究圣经贤传的最终目的是为了能再返三代之治。清季学者开始质疑这个大前提：为什么将三代社会的真相弄得愈清楚，似乎也愈不可能实行？是因为人们不肯留心致用，还是因为六经的社会与清代社会已经完全不同，以致不可能将六经原原本本实行于当世？简言之，这时候产生了一种深刻的“知识与现实世界断裂”的危机感。人们怀疑当时居学术界主流地位的汉学考据，究竟与现实政术及道德风俗有何关联？这一门学问是不是完全失去了现实关照性，以至于学术自学术、社会自社会，汗牛充栋的考据学著作非但不能为现实世界带来一尺一寸的进步，反倒有恶劣的影响？

在《书林扬觝》一书中，方东树便将当时学问与现实世界的巨大断裂说得非常坦白，非常激烈。这本书虽然是在道光十一年刊行的，但发愿撰写则在道光五年的春天。他说当阮元（1761—1830）创建学海堂书院之次年，阮氏首先以“学者愿著何书”策问堂中学生，方东树听了觉得非常感慨，他认为这个问题大错特错，阮元不应该只问学者想写什么书，而不问所著的书有什么用。故他慨叹后世著书太容易，“殆于孔子所谓不知而作者”，乃发愤写了十六篇文章，其中有不少直接或间接批评清儒拼命著书而不管现实世界的风气。他在终篇中说：

藏书满家好而读之，著书满家刊而传之，诚为学士之雅素，然陈编万卷，浩如烟海，苟学不知要，散精耗神，与



之毕世，验之身心性命，试之国计民生，无些生益处，……此只谓之嗜好，不可谓之学。<sup>①</sup>

这段话必须放在道光学术的背景下看。方氏是针对乾嘉学者拼命考证著书，只管在学术社群中树立地位与声望，而不管他们的专业研究与整个社会的福祉是否有任何关系而发的，所以他说那样拼命著述，如果“验之身心性命，试之国计民生，无些生益处”，则只能说是“嗜好”，不能称之为“学”。所谓“学”，照传统儒家的理想，应该是承担天下国家的实政实务。故他说：

君子之学，崇德修愿辨惑，惩忿窒欲，迁善改过，修之于身，以齐家治国平天下，穷则独善，达则兼善，明体达用，以求至善之止而已，不然，虽著述等身，而世不可欺也。<sup>②</sup>

方东树代表道光年间一大批希望转弦易辙的士大夫共同的想法。他们都不满意当时学问的性质以及学问与社会的关系，他们想追求一种理想的人格，简言之，一种整合政事、文章与道德为一的整体观念。

他们也为宋学，乃至整个宋代伸冤，认为许多考据学领袖

---

① 方东树：《书林扬觝》，在《书目类编》（台北：成文出版社，1978）第九十二册，总页41516。

② 同前书，总页41517。

无情地攻击宋学，乃至“使有宋不得为代，程朱不得为人”。<sup>①</sup>他们认为宋学不但是中国学术的高峰，而且宋儒对先秦儒家的把握，其实是最高明的，宋儒对现实的关照也远胜于考证学者。这一个将文明发展之注意力由汉转向宋的方向，是清代后期思想史中一个关键性的变化。

以上这些观点基本是鸦片战争以前知识圈中的一个“意见气候”(climate of opinion)。不过毫无疑问的，鸦片战争的失败，使这一发展变得更加激烈。如果不能掌握上述的“意见气候”，便不能了解方东树的思想倾向，而如果不能掌握方氏的思想倾向，就不能了解他为什么敢冒天下之大不韪，写出了《汉学商兑》这部奇书。

一

在这里我要先用《仪卫轩文集》中的材料，来说明方东树的思想意趣，然后再谈《汉学商兑》。

方东树尊宋颂宋的态度与桐城文派有关。他的父亲是姚鼐(1732—1815)的学生，而他自己也曾经长期从学于姚氏；他的交游圈基本上也以桐城文派为主，这些人都看重朱学，对于陆王不能没有怀疑，<sup>②</sup>对于考证学，则常持激烈批判的态度。方氏在许多著作中都透露了他尊朱的热情，如《重刻白鹿洞书院学规序》：

---

① 朱雅题辞，在《〈汉学商兑〉题辞》，方东树：《汉学商兑》（台北：商务印书馆，1978），页1。

② 在方东树：《仪卫轩文集》（清同治年间刊本）卷五，页12《重编张杨园先生年谱序》中他说：“自朱子而后，学术之差，启于阳明。”

慨然想见朱子当日所以集群儒之大成，使斯道昭明，如日中天，其遗文教泽一字一言，皆如布帛菽粟，后之人日游其天而不能尽察也。……必欲兴起人心风俗，莫如崇讲朱子之学为切。<sup>①</sup>

他说六经都是为了致用的——“六经之为道不同，而其以致用则一也，此周公孔子之教也”，而这个宗旨“唯宋人为大得”。<sup>②</sup>《文集》中有几篇长文，都是为了辨驳汉学家中相当流行的“理学亡国”论，<sup>③</sup>譬如在《明季殉难附记序》中说：

世之鄙儒乃犹痛诋道学，力攻程朱，甚且以明之亡归咎于讲程朱之学，是恶知天下古今得失之大数乎？<sup>④</sup>

他又说清儒：

毕世治经，无一言几于道，无一念及于用，以为经之事尽于此耳矣，经之意尽于此耳矣。其生也勤，其死也虚，其求在外使人狂，使人昏荡。<sup>⑤</sup>

他认为这是因为考据家只为了求在学术社群中的名声，而不顾其他。在《书钱辛楣〈养新录〉后》中他说：

① 《仪卫轩文集》，卷五，页31。

② 同前书，卷五，《〈汉学商兑〉重序》，页4—5。

③ 同前书，卷六《书钱辛楣〈养新录〉后》，页4—11。

④ 同前书，卷五，页8。

⑤ 同前书，卷五《〈汉学商兑〉重序》，页5。

然则其所作《廿一史考异》亦何用也？不过搜觅细碎，眩博以邀名而已。<sup>①</sup>

在《〈潜邱劄记〉书后》中也一再强调，为了名，这一些学者可以不要天下国家，<sup>②</sup>说他们：

虽窃大名，亦徒荣华于一朝，而末由施用而不朽。<sup>③</sup>

他也批评清儒之学有愈走愈窄，愈来愈小，愈来愈琐碎，也愈来愈离开现实的趋势，对于宋人之学也愈来愈不能以公平的态度去对待。在《〈潜邱劄记〉书后》中，他说顾炎武的书还有“本领根源”，所以其书尚莫能废；到了阎若璩，已经变小了——“其体例不免侷陋，气象矜忿迫隘，悻悻然类小丈夫之所发”。<sup>④</sup>到了惠栋、戴震、臧琳等，又变得更小，更无是非，而且“专与宋儒为水火”，<sup>⑤</sup>他们的学问不过是取汉儒破碎之学加以穿凿而已。他特别点出扬州江藩等人是使得汉学走入窄小狭仄之局的关键人物。在《复罗月川太守书》中，他说：

此其风实自惠氏、戴氏开之，而扬州为尤甚。及其又次者，行义不必检，文理不必通，身心性命未之闻，经济

---

① 《仪卫轩文集》，卷五，页11。

② 同前书，卷六，页1。

③ 同前书，卷六，页1-2。

④ 同前书，卷六，页2。

⑤ 同前书，卷五，《〈汉学商兑〉序》，页2。

文章不之讲，流宕风气，入主出奴。<sup>①</sup>

引文中的“扬州”指江藩等人。在他们主导下，学问风气“弃本贵末，违戾诋诬，于圣人躬行求仁修齐治平之教，一切抹杀，名为治经，实足乱经，名为卫道，实则畔道”。<sup>②</sup>所以他要向这些被“扬州佬”所窄化的学问开火。这也是为什么此下我要花费一些篇幅谈方东树与扬州学圈的关系之故。

## 二

在考证学初兴时，人们并不将自己局限于汉学。把汉儒之学与孔学等同起来的新典范基本上是惠栋（1679—1758）所确立。在《九经古义》的序中，惠栋说，由于经书的意义惟有透过汉儒的注解才能被正确地把握，所以后人不应该作有别于汉儒的解释。<sup>③</sup>

苏州与扬州是惠栋阵营的主要根据地，他的学生江声（1721—1799）、余萧客（1729—1777）等人都活跃于这些地方。扬州是清代中期最繁华的城市。只要一览当时全国交通图，便可知它是水陆交通辐辏之地，提供了一个极便利的交通网；而只要一查清代藏书家的资料，也知道扬州同时也是藏书极富之地，在官方藏书方面，《四库》的七份抄本中，便有一份在扬州，再加上当地大盐商对学术文化的赞助，这些条件吸引了全国各

① 《仪卫轩文集》，卷七，页6。

② 同前书，卷五，《〈汉学商兑〉序》，页3。

③ 惠栋：《九经古义》，收在阮元编：《皇清经解》（台北，汉京，1980），卷三五九《述首》，总页14379上。

地的学者。扬州的学风也深深影响过往的学者，戴震（1723—1777）在扬州停留三年之久后，思想便很受惠氏之影响，尤其是反宋学的态度。<sup>①</sup>

扬州也孕育了阮元（1764—1849）及江藩两位汉学领袖，他们都是余萧客的学生，算是惠栋的再传弟子。阮元是一位极成功的学术官僚，曾任浙江巡抚、两广总督，并成为考证学的重要支持者。比起阮元，江藩便寒微得多了，他不曾获得任何功名，但这并不影响他成为一位学术领袖。江藩也曾试着通过管道获得仕进机会，并曾在1786年详注乾隆的诗以进呈，但是，当时北京正因林爽文事件而一片混乱，故乾隆无暇分神应付江藩。<sup>②</sup>失去这次机会后，江藩来往于北京、扬州、杭州等地。在这段日子里，他的名著《国朝汉学师承记》逐步成形。1811年，这部稿子已大致完成，并在江南学者手上流通。1817年，二十六岁的龚自珍也看到这份稿子，并写信反对江氏以“汉学”二字称呼清代考证学。不过，江藩并未为其所动。江藩在1818年受阮元之邀到广东参与《广东通志》的编纂工作，同时刊印《师承记》。

在《师承记》中，江藩对汉学与宋学作了非常清楚的划分。他很不情愿地把两位清代考证学开山大师顾炎武、黄宗羲放入《师承记》的《附录》部分，主要是因为他们仍与理学的传统有关，并曾参与抗清的活动。<sup>③</sup>他把不是完全符合汉儒训诂之学的

① 惠氏曾说宋儒之祸过于秦焚，见钱穆《中国近三百年学术史》（台北：商务，1968），页321。

② 《江藩传》，《清代碑传全集》（上海：上海古籍出版社，1987），页1189。

③ 《汉学师承记》（北京：中华书局，1983），页133。

摒弃不录，<sup>①</sup> 与宋学有一点牵连的也概被拒绝。<sup>②</sup> 故恒慕义 (Arthur Hummel) 形容江藩的这部书是第一次系统建立清代经学系谱的尝试。<sup>③</sup>

《师承记》得到阮元的大力支持。阮元在该书的序中强调说，因为汉儒接近儒家先圣的时代，而且是在道家与佛学被大量吸收之前，他们对儒经的训诂比后来的人更为可靠。<sup>④</sup> 阮元表示他完全同意江藩的去取标准。从 1825 年起，阮元开始编刊《皇清经解》，他在选目时所立的标准也大致与《师承记》相近。<sup>⑤</sup>

方东树比江藩还落魄。方东树数度参加科考，但直到五十岁仍未能博得一第，他在江南各地转逐，过着相当贫困的生活。从后人为他做的年谱中我们可以看出，他一生大部分的时间是在寻求职位糊口，<sup>⑥</sup> 尤其是漂泊扬州那几年更是难堪。<sup>⑦</sup> 因为家贫，以致一家数口死去多年而未能下葬。他的妻子贫病将死之际，方氏却为了糊口，不得不辞家远行，而且为了保持馆职，即使闻说祖母病危，也不能赶回。像这类例子，在苏惇元为他编的年谱中更是屡屡见之。在《答姚石甫书》中，他这样说：“仆

① 江藩：《国朝经师经义目录》，与《汉学师承记》合刊，页 147。这是江藩之子江钧综括性的话。

② 徐复观：《两汉思想史》（台北：学生书局，1979）册 3，页 589—590。

③ Arthur Hummel, *Eminent Chinese of the Ch'ing Period* (reprint, Taipei: Ch'eng-wen, 1972), pp. 137—138.

④ 《汉学师承记》，页 1。

⑤ 何佑森：《阮元的经学及其治学方法》，《故宫文献》2：1（1970），页 22。

⑥ 郑福照：《清方仪卫先生东树年谱》（台北：商务，1978），页 5。

⑦ 《仪卫轩文集》卷七《答姚石甫书》，页 15。

孤穷于世，遑独无见收之人，乃至无一人可共语。”<sup>①</sup> 他的孤立是两方面的，经济上的困窘，学问上的孤立，而这些都与他是宋学的鼓吹者而不是当令的考证学家有关。其实这并不奇怪，在汉学极盛的时代，理学家不易得到学术主流的青睞。以方东树的老师姚鼐为例。姚氏虽然在朱筠的推荐下，于1771年进入四库馆撰写提要，但是因为他的理学背景，所撰提要经常被其他馆臣抵制，逼得姚氏最后辞职离开。<sup>②</sup> 离开四库馆后，姚开始公开表示他对汉学强烈的不满。

姚鼐早年也曾想接近考证阵营。他曾希望成为戴震的学生，但是被婉拒了。即使是离开四库馆并公开批评汉学，但他对汉学的长处仍有充分的认识。他所不同于当时考证学者的，是希望合义理、考证、辞章为一，而且他认为这对考证学的发展有利。在他的学生中，也有不少人娴于考证，方东树便是其中一个。在《汉学商兑》中，方东树便公开承认清儒在音韵训诂之学上的成就古今无双。他不断提醒学生，朱子并不曾轻视训诂音韵之学，并强调自己对它们的重视也不减于并世的考证学者。<sup>③</sup>

方东树颇能欣赏清儒的某些作风。在《汉学商兑》的“序例”中，他称赞余萧客的《古经解诂》详注所引材料之出处。<sup>④</sup> 引书注出处虽起源更早，但是到清学才形成一个特色，《引书

① 仪卫轩文集》卷七《答姚石甫书》，页13。

② Kent Guy, *The Emperor's Four Treasures* (Cambridge: Harvard University Press, 1987), p. 143, 146, 156.

③ 方东树：《汉学商兑（此下简称《商兑》）》（台北：商务，1937），页20—21。

④ 《商兑》，《序例》，页3。



考》一文的出现即是一证。<sup>①</sup>方东树在《商兑》一书中便刻意模仿这种体裁。他很明显地是想吸收汉学的长处，并摆脱宋学玄想无根之病。

1819年春天，方东树在《广东通志》局中，成了江藩的助手。没有任何资料显示二人相处的情况。我们所知道的是方东树在完成所负责的工作后便离开广东了。方东树曾于五年后重返广东，教馆于阮元的衙门。当时《皇清经解》的刊刻工作正如火如荼地展开着，而在这套大书中，凡是牵涉理学的作品多被排摺，即使是那些被尊为清学开山之作的名著也不例外。<sup>②</sup>这可能使得一旁的方东树感触良深，一般相信，就在1824这一年，《汉学商兑》的稿子已大致写成，不过它是在1831年，也就是《汉学师承记》出版十三年后才刊行。江藩就在《商兑》出版的这一年去世。有趣的是，针锋相对的两本书都由阮元所刊行，这或许象征着阮元后来逐渐显露出的一种同时包容汉宋之学的趋向。

### 三

《商兑》一书主要是为宋学辩护，同时攻击汉学的缺失。在撰写的过程中，方氏时时不忘以子之矛攻子之盾。他不断地展示自己的考证学素养，然后从内面来攻击它。为了擒贼擒王，考证学大师惠栋、戴震、钱大昕、阮元都成了攻击目标，尤其是那些反对人讨论宋明理学的人。

① 《商兑》，《序例》，页3。

② 何佑森：《阮元的经学及其治学方法》，《故宫文献》，页22—26。

方东树批判他们的方式通常是先引一段考证学者最具代表性的话，然后施以尖刻的批评。我们可以清楚感觉得到，《商兑》的第三部分明显地是针对江藩的《汉学师承记》与《国朝经师经义目录》而发的。

当汉学在它的高峰时，几乎无人敢撷其锋。章学诚（1738—1801）《文史通义》中因有大量批评考证学者的文字，所以整部刊行是在他死后的事。清季陈澧（1810—1882）有一大批未刊稿在本世纪初被发现，它们之所以未刊，也是因为其中有太多攻击考证学的文字。这说明在“狐狸”当道时，极少“刺猬”敢公开挑战。<sup>①</sup>因此，像《汉学商兑》这样一本系统而大胆地攻击考证学之书在1831年出现时，不能不说是石破天惊之举了。

首先，方东树指出汉学研究的一个典范危机。由于清儒大多认为六经是一个完整的系统，所以这个体系内的矛盾并未被严肃地考虑过。而清代的考证学者心中也大多假设着，透过客观严谨的考证，可以恢复古代各种历史制度之真貌。而且因为这是客观的研究，而不是理学家的玄思，故可以避免缴绕不休的争论。

这种乐观的自信，在凌廷堪《校礼堂集》中的《戴东原先生事略状》里表现得最清楚：

昔河间献王实事求是。夫实事在前，吾所谓是者，人不能强辞而非之；吾所谓非者，人不能强辞而是之也。如

<sup>①</sup> 钱穆：《中国近三百年学术史》，页601。“刺猬”与“狐狸”之喻，请参考余英时先生的《论戴震与章学诚》（台北：东大图书，1996），页98—99。

六书九数及典章制度之学是也。虚理在前，吾所谓是者，人既可别持一说以为非，吾所谓非者，人亦可别持一说以为是也，如理义之学是也。<sup>①</sup>

这种乐观的自信也时常为出土文物所证佐。譬如戴震对古代的钟所作的历史重建工作，在乾隆中期被一个在陕西出土的实物所印证。<sup>②</sup>

但方东树敏感地指出，清儒对同一个名物器数的研究却常常得出互相冲突的结论。讲求客观的考证学家无法保证其客观性。方东树因为熟知考证学的成果，所以他很快发现这一个各人研究成果不能互洽的现象。他非常敏锐地指出：

又按汉学诸人，坚称义理存乎训诂典章制度，而如考工本制，江氏有考，戴氏有图，阮氏、金氏、程氏、钱氏皆言本制，同时著述，言人人殊，迄不知谁为定论。他如秦氏赋役，沈氏禄田，任氏、江氏、贺氏、张氏宫室，黄氏、江氏、任氏、戴氏方服冕弁，各自专门，亦互相驳斥，不知谁为真知定见。<sup>③</sup>

方东树说，过去在王阳明良知说的影响下，因为每人皆以一己的心作为依据，各执一是，争端百出。而清儒正是要以客

① 《校礼堂文集》（台北：艺文印书馆，1971）卷三十五，《戴东原先生略状》，页8。

② Benjamin Elman, *From Philosophy to Philology* (Cambridge: Harvard University Press, 1984), p. 182.

③ 《商兑》，页165。

观考据来取得确定答案。何以声称能够确定而客观的汉学，竟然“言人人殊”，莫衷一是，就好比不同的人作同一组实验，却又得出不同的结论来。方东树认为这一现象本身即蕴含著汉学内在的危机。

接著，方东树认为清学有一种从“实学”到“虚学”的现象。考证学有一个共喻的前提：当儒家经典的原义以及制度器数的原貌被重构后，圣人的理想便可以付诸实行。至少在清代的初期，名物度数研究的最终目的是要治国平天下。即使到了清代中期，考证大师们如戴震、钱大昕（1728—1804）等仍然奉行这个主张。

但是，考证学的发展却逐渐遗弃了这个前提。在现实上，因为文字狱的压力，使得士大夫不敢太在经世或现实批判上用心。但最出人们意料之外的是，学者们发现，即使车制、明堂、冠冕之制皆能一一复三代之旧，而且没有内在的矛盾与争论，它们也未必能在当代社会中实行。具有讽刺意味的是，当这些车制、宫室没有考证清楚之前，彻底复返三代之旧的热情是无法浇息的，一旦把它们弄清楚后，反而觉悟到原来它们无法付诸实行。在考证学的先驱们身上，这个困境已经出现了。顾炎武要以三代声音改换今音，可是有一次他做客于朋友之家，清晨晏起，朋友对他大喊“汀茫久矣”时，顾氏竟大惑不解。后经朋友点明，“汀茫久矣”是“天明久矣”的古音，足见以三代之旧施之当世的困难了，既然三代之旧不能在当世实行，而且也没有什么人积极想推动它们，那么所谓“实学”又在何处落实呢？方氏说，清儒夸称他们所治的学问是言必有据，证必多端。相对于理学家而言，他们引证丰繁，也确是至“实”之学，但是到头来却在现实致用上成了至“虚”之学。《周礼》难读，而

戴震有解；名物难知，而程瑶田《通艺录》中有图。<sup>①</sup>可是，考古的热情虽在，将“古”实施于“今”的可能性没有了，愿望也逐渐褪色了。方东树在《商兑》中便引了一节段玉裁（1724—1815）描述其师戴震学术精神的话，并施以激烈的批评。段玉裁是这样说的：

由考核以通乎性与天道，既通乎性与天道矣，而考核益精，文章益盛，用则施政利民，舍则垂世立教而无弊。<sup>②</sup>

方东树批评说：

汉学诸人，言言有据，字字有考，只向纸上与古人争训诂形声，传注驳杂，援据群籍，证佐数百千条，反之身己心行，推之民人家国，了无益处，徒使人狂惑失守，不得所用，然则虽实事求是，而乃虚之至者也。<sup>③</sup>

方氏同时也指斥汉学的两大问题：第一，他说“由考核以通乎性与天道”之说是荒谬的，因为考据工作虽“证佐数百千条”，但“反之身己心行”却毫不相干。第二，他说考据工作“推之民人家国”，亦了无益处，不得所用。故不管从道德或政治上看来都没有价值。方东树抱怨说，考证学承诺要将所考的名

① 譬如程瑶田《释宫小记》，在《通艺录》（上海：安徽丛书本，1933）册九，页34—35。

② 《商兑》，页122。

③ 同前书，页39。

物施之于用，可是他们花了极大力气去考证，却花最小的力气讨论如何将它们付诸实行。<sup>①</sup>稍后魏源也说过，他并不反对考证可以得先圣之道，但即使这样，考证工作仍无益于后人，因为先圣之道在现世已用不上了。<sup>②</sup>

方东树更进一步说明性和天道何以不需“考核”也可以了解。他说，人们不必得先查《说文解字》才懂得什么是忠、孝、仁、义。<sup>③</sup>

此外，方东树从五个方面瓦解汉学研究的典范：第一，汉学家认为“经”与“道”可以划上等号，而“诂经”是通往“道”的捷径。阮元的一段话说明了这一点：

圣贤之道存于经，经非诂不明。<sup>④</sup>

阮元为考据学者的工作寻找根据说：古经典因长久传衍而大量残缺，它们的意义也难为后人所把握。而汉儒因年辈接近孔子及其弟子，所以他们对经书的训解是掌握经书原意的捷径。<sup>⑤</sup>但是，方东树将这条大锁链的第一环解开了，“经”不等于孔子的“道”，所以通“经”不一定即掌握了“道”，而通汉儒的训诂更不能说是掌握了“道”。方东树说许慎与郑玄这两位

① 《商兑》，页106。

② 《魏源集》（北京：中华书局，1976），《默觚上·学篇九》，页24。

③ 《商兑》，页89，103—104。

④ 阮元：《西湖诂经精舍记》，《经室集》（台北：商务，1967），页505。

⑤ 同前注。

清代考证学者最为推崇的大师都犯了一大堆错，<sup>①</sup> 后人何能藉由他们及他们同时代人的训诂去掌握经书之原意。

第二，清儒有一种相当普遍的态度，认为要懂得先圣的义理得从考据入手，因为后人对古圣贤的语言文字与典章制度有所隔膜，必须透过考据的功夫才能通古人的“心志”。戴震曾抱怨说：

今人读书，尚未识字，辄薄训诂之学。夫文字之未能通，妄谓通其语言，语言之未能通，妄谓通其心志，此惑之大者也。论者又谓：有汉儒之经学，有宋儒之经学，一主训诂，一主义理。夫使义理可以舍经而求，将人人凿空得之，奚取于经乎？惟空凭胸臆之无当于义理，然后求之古经，而古今悬隔，遗文垂绝，然后求之训诂，训诂明则古经明，古经明而我心同然之义理，乃因之以明。古圣贤之义理非他，存乎典章制度者是也。昧者乃歧训诂、义理而二之，是训诂非以明义理，而训诂何为？义理不存乎典章制度，势必流入于异端曲说，而不自知矣。<sup>②</sup>

方东树批评这段话，这是戴震最有代表性、影响最大，而所犯的错误的最大的一段话。方东树说，经书的意义不一定非通过训诂与文献考证才能把握。他说：

若谓义理即在古经训诂，不当歧而为二，本训诂以求

<sup>①</sup> 《商兑》，页 87。

<sup>②</sup> 同前书，页 86。

古经，古经明，而我心同然之义理以明，此确论也。然训诂不得义理之真，致误解古经，实多有之。若不以义理为之主，则彼所谓训诂者，安可恃以无差谬也？

他并非决绝地认为考证、训诂完全无用，但他认为在了解古圣的过程中，“义理”应该是优先的：

总而言之，主义理者，断无有舍经废训诂之事；主训诂者，实不能皆当于义理。何以明之？盖义理有时实有在语言文字之外者。<sup>①</sup>

方氏认为主义理者——主要是指以当时桐城派为代表的宋学家们，必定不废训诂，而且义理时常存在于语言文字之外。方东树是在提倡一种新的诠释态度。他认为圣人的道理是比六经更广泛的东西，其中还有一部分不在文字中，属于人的义理心性，不是文字训诂之学所能穷尽的。所以，如果以经典考证为能尽圣人之道理，则是将圣人看小了。

乾嘉考证有一种类似“诠释学循环”的方法，要人先知字之诂，而后治句之义，然后通全篇之义，进而窥全书之旨。复须通全篇之义或全书之旨，庶得以定某句之意，解全句之意，庶得以定某字之诂。<sup>②</sup>方东树则要求超出纯文献的由部分到整体，再由整体到部分的诠释风格。他说当学者从事考据工作时，对事物的“理”的了解应时时在其心中，所以他特别反对阎若璩

<sup>①</sup> 《商兑》，页 87。

<sup>②</sup> 参见钱钟书：《管锥篇》（香港：中华书局，1979）册一，页 171。



所说的“治经不必拘理”，认为这句话如果用来说天文历算之学时还可以，不能说治一切经文都可不拘理而专求之于训诂；<sup>①</sup>他认为只有机械性的文字训诂并不能真正通经之义，从事考证工作时必须有义理贯穿其间才能深入，这也是为什么他与其师姚鼐一样，极力反对将考证、义理、辞章三分，而坚决主张三者应该形成有机的结合。他说一段经文的意思常需从“语气”上加以把握，而这种精微的技巧不是窄狭的考证学者所能欣赏的。<sup>②</sup>在《商兑》中，他不但举例说明何以当义理与考据结合时，可以比纯限于文字训诂的方法了解得更为透彻。<sup>③</sup>他甚至挑战时人：究竟是宋儒还是清儒对古圣贤的“心志”把握得更贴切？<sup>④</sup>

方东树进一步反驳戴东原以义理存乎典章制度之说法。他认为，义理并非都能从历史事实上推导出来。譬如，人们并不能从三代制度中推出“钦”、“明”、“安”、“恭”、“让”、“慎”、“诚”、“忠”、“恕”等道理。<sup>⑤</sup>他说：

若夫颇通于训诂而实不识字，详于制度而实昧于义理，如戴圣、马融、扬雄，或不识节义字及进退守身义理，又何说也？盖忠孝信义，进退取予，廉耻等字，不待读《苍》、《雅》、《说文》，而世无不明者，古今学人，或不识

① 《商兑》，页 80。

② 同前书，页 124。

③ 同前书，页 124—125。

④ 同前书，页 87—88。

⑤ 同前书，页 89。

得，岂为不晓训诂之故与？<sup>①</sup>

义理也不必透过精研训诂文字，或精通古代的礼仪或典章制度才能获得。而且，要紧的不是不明白古圣先贤之道理，而是如何付诸实行的问题。方东树扼要地说：

盖不患不明，第患不行耳。<sup>②</sup>

在这里，他将知识与道德实践之间脱节的问题又重新提出来。

方东树除了攻击清代汉学方法论的典范外，对清代中期以来兴起的一股新哲学思潮也感到十分不满，这股新哲学是透过考证对宋明理学的一些概念作新诠释。他们是以戴震、阮元、焦循、凌廷堪等人为主，希望以回复经书中这些概念的原义来取代已经被佛道思想污染的宋明儒的概念。

戴震是这一股新诠释风潮的重要开启者，而阮元及其他一批考证学者是热心的追随者。他们的目标是将理气心性等道德名词的诠释权从宋明儒手中抢过来，以考证训诂复其“本义”，通常是比较朴素的意义，而汉儒的注释常被引用来支持这一新诠释学。最足以代表这派新哲学的是戴震的《孟子字义疏证》。当该书出现时，只有洪榜（1745—1779）真正支持他，<sup>③</sup>但是到了阮元的时代，戴氏的风格与方法已经有了大量的模仿者及追

---

① 《商兑》，页 89。

② 同前书，页 106。

③ 余英时：《论戴震与章学诚》，页 90。

随者。方东树感受到这股学风的压力，几十年后，曾国藩也不约而同地表达他对此“入室操戈”之风的忧虑。<sup>①</sup>

在这股新哲学思潮中，最令方东树忧虑的是扬州学者凌廷堪、阮元的“以礼代理”思想。阮说：“理必出于礼也”，<sup>②</sup>并强调这是摆脱理学中每人皆坚持自己的“理”以致纷纷相争，而获得一种确定性的办法：

以非礼折之，则人不能争；以非理折之，则不能无争矣。故理必附于礼以行；空言理，则可彼可此之邪说起矣。<sup>③</sup>

阮元这段话多少提示我们，清代学问，尤其是礼学的兴起，与理学内部对人人皆“理”、人人皆“良知”之间的纷争与相持不下有密切的关系。

方东树反驳说，“理”是万事万物的“所以然”，所以，“理是礼之所以然”，“礼”只是“理”所涵括的一个小部分，故决不能“以礼代理”。他说：“凡事凡物之所以然处，皆有理，不尽属礼也”，<sup>④</sup>而且行礼时也不能无“理”在胸中：

夫谓理附于礼而行，是也；谓但当读礼，不当穷理，非也。理辨是非，礼是节文，若不穷理，何以能隆礼？<sup>⑤</sup>

---

① 钱穆：《中国近三百年学术史》，页584。

② 《商兑》，页171。

③ 同前书，页61。

④ 同前书，页62。

⑤ 同前书，页62。

由此可见，方东树坚持，不管是作考据工夫，或是讲礼，都必须有“理”、“义理”在心中。否则所得或为皮相，或为形式。照方东树的意思，如果真要深入汉学，必须融会宋学，否则无法真正深入。这个说法已为清季汉宋融合之风启其先端！

#### 四

《汉学商兑》的主要内容大致上就是上述这些。它一方面批判汉学，从各个方面攻击它行之逾百年的典范，同时也处处指出它内在的技术危机，而最终目的是要恢复宋学，并挽救知识与道德、知识与社会断裂的危机。

《商兑》一书在19世纪30年代的影响不算太大。方东树的学生苏惇元曾宣称《商兑》出版之后，考证之学随之渐熄，<sup>①</sup>这自然是个夸张的说法。汉学到晚清仍未衰歇，而且在民国学术史中仍占一关键地位。不过，我们可以说它打破了汉学一元垄断之局。此后汉学并非马上衰微，而是开启学术多元之途。有一群关心时政的学者马上被反汉学与宋学的风气所吸引，像陶澍（1778—1839）、李兆洛（1769—1841）、陆继辂（1772—1834）、毛嶽生（1791—1841），都对方氏表示支持之意。《商兑》一书说服人们在汉学独霸之局下，宋学仍有值得注意之价值。不过，在讨论《汉学商兑》对学界的说服力时必须注意到时代背景。事实上有许多人是因为拿它与时局相对照，才逐渐明白书中对汉学的反省与攻击有其现实性。在《商兑》出版之

<sup>①</sup> 方东树：《仪卫轩文集·序》，页1。

后，清朝便面临了巨大的困局，对照现实的变局，汉学的无用性愈发明显，而宋学虽不一定是理想的选择，但当时复兴宋学的人大多还试着把学问与现实产生关联，而且发生过相当的效果，则二者消长之势亦可知矣。李兆洛说，他原是反对宋学的，可是《商兑》一书使他变得同情宋学。而《商兑》大胆攻击汉学，清楚而系统地说出许多久蓄于人们心中，但不知如何说或不敢说的不满汉学的话，<sup>①</sup>也为它吸引了一大批有志经世的士大夫。

方东树曾寄望阮元来改变当时学术主流的弊病，在《上阮芸台宫保书》中说：“今日之汉学亦稍过中矣，私心以为于今之时，必得一非常之大儒以正其极、扶其倾，庶乎有以挽太过之运于未蔽之先，使不致倾而过其极。……当今之世，能正八柱而扫秕糠者，舍阁下其谁与归？”<sup>②</sup>有一种说法认为阮元晚年颇为欣赏方东树的书。<sup>③</sup>但是这个传言是方东树的学生郑福照所留传下来的，使得它的可靠性较为减低。

《商兑》成了汉学阵营的一大箭靶。李慈铭（1829—1894）批评方东树愚而无用。<sup>④</sup>张之洞（1837—1909）、缪荃孙（1844—1919）、汪之昌（1895—？）、黄清宪都有作品猛烈批评它。他们的攻击与李慈铭相当不同，他们认为方东树并不愚，他对汉学的神髓有相当深入的掌握。张之洞甚至说方东树原习汉学，但

① 方东树：《仪卫轩文集》，《题辞》，页2。陶澍便表示《商兑》说的东西与他心中所想的相符合。

② 方东树：《仪卫轩文集》卷七，页1—2。

③ 郑福照：前引书，页18。

④ 参张舜徽：《清人文集别录》（北京：中华书局，1980），页359。

是因无法成为一流学者，故转而以攻击汉学为生。<sup>①</sup>此说可能有意气的成分。清末章太炎（1869—1936）提醒时人：方东树对声音训诂之学很有素养，而且他对汉学的攻击并非全无根据。<sup>②</sup>太炎这位清学最后的大师对他所继承的学术传统也有相当深刻的反省，他批评清学“琐碎识小”<sup>③</sup>。在某种程度上这也正是方氏的见解。

《商兑》一书也标识着汉宋相融的新发展。一般相信曾国藩曾受方东树的影响而主张汉儒“实事求是”之学无异于朱熹的“格物穷理”。<sup>④</sup>主张汉宋相融最力的陈澧在《东塾读书记》中则指出，朱熹也是极力强调“学”的重要性的。<sup>⑤</sup>依钱穆的研究，他们两人都曾受方东树之影响。当清季一位学者林国赓为他的老师金均龄（1811—1890）——一位主张汉宋相融的学者——所写的《理学庸言》作序时，林氏说，有了这一部书，《汉学商兑》就可以不作了。<sup>⑥</sup>这段话也曲折地点出，在《商兑》出版半世纪后，人们还是把它当做是要求汉宋融合的嚆矢。

---

① 缪荃孙：《方东树仪卫堂集跋》，《艺风堂文集》（台北：文海出版社，1973）卷七，页25及张舜徽：前引书，页575、578。

② 《章太炎全集》（上海：人民出版社，1984）册三，《清儒》，页475。

③ 同前书，页477。

④ 钱穆：《中国近三百年学术史》，页584。

⑤ 同前书，页613、620。

⑥ 麓保孝：《宋元明清近世儒学变迁史论》（东京：国书刊行会，1976），页213。

# 清季的社会政治与经典诠释

——邵懿辰与《礼经通论》

思想一旦产生，即有它自己的生命，它后来的发展常常是无法预先规划的。在思想传衍的过程中，有许多意想不到的断绝、汇流、歧出，或以原来所未料想到的方式被挪用。如果局限在线状因果观——也就是思想发展过程中某因必然产生某果，或思想必定是在某个学派内师徒相传，谨守勿失——则常常脱离了历史事实。此处所要涉及的便是清代一位自负的学者，目睹时代的混乱失序，为了建构其社会政治哲学，如何形成了一个相当武断的论述，<sup>①</sup>而这个论述又如何曲折地为后来的今文学家提供意想不到的理论武器，并被以一个始料未及的方式借用。

---

① 李学勤在《〈今古学考〉与〈五经异义〉》一文中，重新检讨晚清今文学说形成过程中极具关键性地位的《今古学考》一书形成的过程，发现作者廖平对《五经异义》（许慎作，陈乔枬父子辑）作了许多扭曲以成其说。见张岱年主编：《国学今论》（沈阳：辽宁教育出版社，1992），页125—135。

清季今文家学说有一个重要环节，即廖平、康有为所称秦焚书而五经未尝亡缺之说，邵懿辰（1810—1861）《礼经通论》这一本小书对这个论述的形成发挥过关键性作用。这一本深受理学传统影响的书为晚清思想界所带来的破坏力量，绝对是它的作者所未想到过的。

如果不是因为《礼经通论》这一本小册子以及《四库简明目录标注》，邵懿辰短短五十一年生命不大可能在历史上留下声名。在现实政治上，他只做到刑部员外郎，是一个无足轻重的小官。他早年虽曾试内阁中书第一名，但因赋性刚正，仕途并不平顺。当琦善以枉杀生番案入狱时，邵氏以十九事诘问之，当局因为左袒琦善，故意不让邵氏参加审讯。太平天国事起，朝议遣塞尚阿视师，被邵懿辰以“七不可”阻挡，因此忤逆当道，被藉故调修黄河。邵氏是个理学家，而他后来在太平天国围杭州时殉难，也被视为是理学自我训练工夫到家的一个见证。

《礼经通论》撰于邵氏殉难前不久。该书认为，以《仪礼》一经而言，所谓《逸礼》卅九篇之说是不可靠的。《仪礼》一经自始即完整无缺，而且是礼书之纲要，三礼之枢轴。这个论点有一个明显的来源，那就是程朱理学传统。但是这个思想传统中的人从未论证《逸礼》不可靠，从未论证秦焚之后《仪礼》未尝亡缺，更从未主张秦焚之后五经未尝亡缺。

邵氏的论点对清代考证学造成严重的打击。清代考据学基本上以古文经学为大宗。相传古文经出孔壁之中，经孔安国献于朝廷，藏在中秘，其后刘歆曾据以校正今文经籍。而以上种种，皆因人们相信秦焚之后经书有所亡缺。如果相信虽遭秦焚而六经未曾残缺，则刘向、刘歆校中秘及古文经的来源都失去著落，成了问题。而且经书佚文的校辑及文献考订工作的理论



基础之一便是秦焚之后六经有所亡缺，故必须透过精辑才能恢复前人的全貌，清初费密《道脉谱论》的一段话说“汉兴，下诏追寻大师耆德，收理旧业，迪训后起，正定讹残，互述传义”。<sup>①</sup>如果有人出而坚持秦焚而经书不曾亡佚，则“正定讹残，互述传义”的工作便失去必要性了。

尊宋学与反考证正好是邵氏思想的两大重点。邵氏深受桐城文派的影响，并对当时汉学考证极力批评。邵氏是清代后期复兴宋学之一员要将，曾国藩曾自谓他在道光廿三、四年转向理学前，先是受到邵懿辰这一方面的启迪。<sup>②</sup>他生活圈中互相切磋勉励的曾国藩、孙鼎臣、刘传莹等，在批判汉学支持宋学这一点上，多持相同态度。<sup>③</sup>

- 
- ① 费密：《道脉谱论》，《弘道书》，在《费氏遗书三种》，民国九年怡兰堂校刊本，卷上，页17a。
- ② 曾国藩受邵氏启迪之事，请参余英时《曾国藩与士大夫之学》，《故宫学术季刊》，十一卷二期（1993），页83。
- ③ 而邵氏治经观大义而不斤斤于文字声韵之学，也与当时一股新学风相合。所以邵氏一方面接上朱子这一派对《仪礼》的观点，而同时也以观其大义的方式写《礼经通论》，以致后来丁晏评说他是“实证少”。（关于《礼经通论》中《仪礼》无缺观点之武断不可信，请参考黄彰健：《经今古文问题新论》，（台北：历史语言研究所，1982），页51但是邵氏并非全不理睬汉学考据，曾国藩为他写的墓志铭说他虽“摈斥近世汉学家言，厥后任京师，亦颇采异己之说以自广之”（曾国藩，《邵位西墓志铭》，《清代碑传全集》，上海：上海古籍，1987，下册，页1086）。这里的“异己之说”指的应是汉学，我们可以从《四库全书目录标注》的序文内容看出（《增订四库简明目录标注》，台北：世界书局，1961，共两册）。因此，他的学术风格是调和汉宋，糅杂考据与疏观大义两种风格。

## 一

《礼经通论》一书的成立，有几种思想传统的助力。第一，以《仪礼》为礼经之本。第二，以某几种礼为包罗圣人全部的礼意。故只要证明现存的《仪礼》可以与这几种礼意相搭配而无遗漏，则《仪礼》必为完书。而朱子与李光地在这两点上起了重要作用。此处首先要谈程朱理学中《仪礼》一经的地位。《仪礼》在汉代被视为大经，故当时五经中有《仪礼》无《礼记》，但汉代以后，它的地位逐渐式微。朱子则在《仪礼》地位不显之时独持异论。他一反以《周礼》或《礼记》为主体的思想，而以《仪礼》为三礼之纲领，这是因为朱子治礼以社会风教、实际应用为主，故重今礼甚于古礼，重行礼甚于考礼。因为如果对日常生活行事中一切细碎仪文节目都不去考究，而只空言义理，则实际生活究竟如何安顿，是令人怀疑的，<sup>①</sup>古礼既不可行，而佛道教却有一套通俗可行的仪节，<sup>②</sup>朱子晚年乃决心修礼书，却觉得礼书没有纲本，无下手处，故决定以《仪礼》为纲。朱子说：

《周官》一书，固为礼之纲领。至其仪法度数，则《仪礼》乃其本经，而《礼记》《郊特牲》、《冠义》等篇，乃其义说耳。<sup>③</sup>

而清初反朱最力、说《四书集注》是“无一字不错”的毛奇龄

① 钱穆：《朱子新学案》（台北：三民书局，1982），第四册，页120。

② 同前书，页128。

③ 《朱子文集》卷十四《乞修三礼劄子》，转引自《朱子新学案》，第四册，页142。

也特别攻驳《仪礼》，夏炯便推测那是反朱子的连带结果。<sup>①</sup>朱子一生最大事业之一，厥为《仪礼经传通解》的计划，这部书在他的理学系统中有现实的意义，即将理学落实为士大夫日常生活的行为依据。《通解》一书并未完成，但我们知道“其书大要以《仪礼》为本，分章附疏，而以小戴诸义各缀其后”，<sup>②</sup>也就是以《仪礼》为经，而取《礼记》及诸经史杂书中有关礼的记载，附于其下，确立了以《仪礼》统摄古代诸礼的规范。朱子又说，前贤常说《仪礼》难懂，其实“以今观之，只是经不分章，记不随经，而注疏各为一书，故使读者不能遽晓。”<sup>③</sup>所以他也计划像将《大学》分经一章传十章的办法重新整理《仪礼》。朱子实际上并未将这计划中的廿三卷书完成，这个未竟之业在后来的宋学中形成了一个传统，不断有人想绍继这件事业。如元代吴澄《五经纂言》中的《礼经纂言》，便是依朱熹以《仪礼》为经的计划，将朱熹所分礼经重加编排，且将《礼记》、大小戴记及郑玄《三礼论》，支解割裂，条分缕析，各以类从，编为《仪礼正经》（十七篇）、《仪礼逸经》（八篇）和《仪礼传》（十篇）。这样便做到了朱子分《仪礼》为经、传的理想。<sup>④</sup>清代

① 《夏仲子集》，1925年刊本，卷三，页5。

② 《朱子文集》卷三十八《答李季章》，转引自《朱子新学案》，第四册，页144。

③ 《朱子文集》卷五十四《答应仁仲》，转引自《朱子新学案》，第四册，页143。

④ 侯外庐等：《宋明理学史》（北京：人民，1987）上卷说：“吴澄在经学上，也确是以接续朱熹为己任，完成《五经纂言》。尤以其中的三礼，是完成朱熹的未竟之业。……尤其三礼中的《仪礼》，朱熹认为它是礼的根本，而《礼记》只是秦、汉诸儒解释《仪礼》之书。”（页734）；亦可参见徐远和：《理学与元代社会》（北京：人民出版社，1992），页108。

江永的《礼书纲目》也是同一个思想传统的产物。

正因为《仪礼》与宋学关系如此密切，所以即使出现毛奇龄那样专驳《仪礼》的学者，但同时代中也有人极力为它辩护。清初宋学家李光地便是。

## 二

李光地计划在他从未写成的《礼记纂编》中继承朱子的传统，将《仪礼》提升为“礼之经”，而将《礼记》作为“礼之传”，以《仪礼》为主体重新组合礼经。这个想法并不新，但是李氏发明了一个“四际八篇”的理论来总括礼的全部。在《礼学四际约言序》中，李光地说：

……盖《仪礼》缺而不完，《礼记》乱而无序，自朱子欲以经传相从成为礼书，然犹苦于体大，未究厥业，然则后之欲为斯学者，不益难哉。余姑择其大者、要者，略依经传之体，别为四际八篇，以记礼之纲焉。……曰四际八篇者何？冠昏也，丧祭也，乡射也，朝聘也。《易》曰：有天地万物而后有男女夫妇，有男女夫妇而后有父子，有父子然后有上下君臣，而礼义有所措也。三代之学皆所以明人伦也，有冠昏而夫妇别矣，有丧祭而父子亲矣，有乡射而长幼序矣，有朝聘而君臣严矣。夫妇别而后父子亲，父子亲而后长幼序，长幼序而后君臣严，由闺门而乡党，由乡党而邦国、朝廷，盖不可以一日废也。是故先王之制礼也，纲维五典，根极五性，通四时，合五行，本子阴阳而顺乎天命。有冠昏而夫妇别，夫妇别然后智可求也；有丧

祭而父子亲，父子亲而后仁可守也；有乡射而长幼序，长幼序而后礼可行也；有朝聘而君臣严，君臣严而后义可正也。……小学以始之，大学以终之，皆所以明人伦也。<sup>①</sup>

李光地提出了这个想法之后，并未以任何实际工作来实践他的理想，而且“四际八篇”的论旨，在他的整个思想体系中并不占核心地位，所以注意到这个想法的人并不多。即使到今天，在有关李光地的各种著作中，也几乎无人特别提及。<sup>②</sup>可是，这个“四际八篇”理论却在清代后期的邵懿辰身上发酵了。

我们已经知道邵氏是清代后期宋学复兴的一个重要人物。他与一批同志都想在道德文章以及经世事业上有所振发，尤其佩服清初的李光地、陆世仪等人。邵懿辰一生号称守“二溪之学”，也就是尊崇李光地与方苞，一为安溪，一为望溪，这两人正是清初宋学的中坚人物。至于他嗜读陆陇其、张履祥的书，也正因为这两位是明末清初复兴宋学、批判王学的要将，故特别为清代后期宋学复兴运动中的人物所推崇。以张履祥为例，《杨园全集》的翻刻以及杨园之入祀孔庙，都在这个时候。李光地因有早年卖友之说，又加上为官一味柔媚，在清代宋学复兴中，并不像前述张、陆二位引人重视，但是，邵懿辰却对他情有独钟。从保存在《曾国藩日记》中的零星材料看，他很早就已到处劝人攻读李光地的著作了。至于方苞，邵氏在北京做京官时，姚鼐的高弟梅曾亮正名重京师，并提倡归有光、方苞的文章，邵

① 李光地：《榕村全书》，1829年刊本，卷之十，页19—21。

② 有关李光地的研究，如许苏民《李光地传论》（厦门：厦门大学出版社，1992）及杨国桢等编《李光地研究》（厦门：厦门大学出版社，1993）。

懿辰当时即是梅曾亮门下的一员，<sup>①</sup>则他推崇方苞是很自然的。桐城文派加上宋学是邵氏当时主要的信仰。这种态度具体表现在他给方宗诚的信上。《半岩庐遗文》中的《复方存之书》上说：

桐城多君子，师友渊源所渐，独超然不为世俗考证之学，尚留天下真读书气脉之传，亦不可不谓之斯文在兹矣。<sup>②</sup>

因桐城“不为世俗考证之学”，乃推重之为“天下真读书气脉之传”，足见邵氏对当时学术界主流的汉学考证之不满。在《遗文》中的《王孝子传》，他毫无保留地批判说：

方乾隆中，士大夫鹜为考证训诂之学，内不本身心，外不可推行于时，虚声慕古，古籍愈出而经愈裂，文华日盛而质行衰，禁宋以后书不给视，肆人鬻宋五子书无过问者，应举为《四书》义敢倍异朱子之说，答策必诋宋儒士，著书满家，校其归，与庸俗人不异。<sup>③</sup>

他认为在考证学的影响下，学问知识与道德躬行完全不相干，以致“古籍愈出而经愈裂，文华日盛而质行衰”，著书满家而在躬行实践上却与庸俗之人毫无二致。

不能躬行实践则学问有何用处？在邵氏所编的一部《忧行

① 邵懿辰：《半岩庐遗文》（以下简称《遗文》），《仁和邵氏半岩庐所著书》之五，1862年刊本，吴大廷《跋》，页3。

② 《遗文》卷上，页28。

③ 《遗文》卷下，页3。

录》中充分表达这层想法。这一书是阐发《大学》——尤其是以程朱之疏释为主——的躬行实践之理，而且许多是接续李光地的话进行发挥的。依照高均儒刊行该书时之识语，则它乃道光廿三年（1843）秋冬所成，<sup>①</sup>这正是邵懿辰在北京与曾国藩、唐鉴、倭仁、吴廷栋等人为主形成的一个理学圈交往最为密切的时候，也正是曾国藩在理学引导下，精神修养大有变化的一段时间。<sup>②</sup>如何将理学的讲论与躬行实践的工夫结合起来，正是这一群目睹清王朝日渐衰废而外夷又在东南沿海叩关的人，所急切关心的。而批评汉学考证，也是一个连带的任务。

批评汉学的风气在清代中期已有所见，桐城方东树《汉学商兑》一书便是这方面最具理论系统的著作。但在方东树的时代，他的书多少还是先知式的预言，过了十几廿年，清朝内外混乱之局更甚于前，很多读书人便不约而同地反省学问与致用之间的关系，而且相信，汉学考据式的学问与现实致用不但不是相辅相成，而且其实是互斥的。与邵氏相友善的孙鼎臣便著有《刍论》一书，彻底批判汉学之无用与有害人心，甚至认为洪杨之乱的起因与汉学兴盛有不可分割的关系。<sup>③</sup>

### 三

据曾国藩日记，《礼经通论》一书是邵氏在咸丰十一年所作，也就是太平军即将攻下杭州，邵氏殉难之前不久所完成。此说

① 邵懿辰：《忧行录》，1866年刊本，页35、66。

② 余英时，前引文，页5。

③ 孙鼎臣，《刍论》，1860年刊本，如页1—5。

可信，因为邵氏在其前不久的《与蒋寅昉书》中便说：

弟之《礼经通论》已成者十八篇，系总论《仪礼》及大小戴记……要之，《仪礼》自朱子分章，蒿庵句读后，大义昭然，惟篇次当改从大戴。<sup>①</sup>

又在另一封信上说：

前数日读《礼经》，又得天牖其衷之心悟，为先儒所未发者，证之《礼运》，知《仪礼》十七篇乃夫子删定，并无缺佚，其次序当依大戴，以冠、昏、丧、祭、射、乡、朝、聘为目。《礼运》御字乃乡字之误，其说甚长。<sup>②</sup>

他并且自负这本小册子写出之后，可以为儒林之钜观。<sup>③</sup>此处所提到的“以冠、昏、丧、祭、射、御、朝、聘为目”的见解，基本上就是李光地“四际八篇”的构想。李氏以八篇来概括《仪礼》这部世称难治的经书。<sup>④</sup>

这些安排其实是李光地依经文推出的一套政治哲学。“四际八篇”的系统与《大学》国身通一的理想很相符合。由个人的冠昏到国家的朝聘形成一个完美的体系，与《大学》由一人之

① 《遗文》卷上，页35。

② 同前书，页39。

③ 同前书，页40。

④ 而李光地这冠、昏、丧、祭、乡、射、朝、聘“四际八篇”，是由几段经文归纳出的。如《礼记·昏义》、《礼记·经解》、《礼记·礼运》、《大戴礼·盛德》。



身推及治国平天下的系统相合。故邵懿辰赞叹说：

于朱子之例亦无不合，自一身一家推而一乡一国，以达于天下，小大徽著，近远卑高之序固当如此。<sup>①</sup>

又说：

要自一人之身，修身、齐家、治国、平天下所谓礼之序者，必四际八类，分播顺抚而后合焉。<sup>②</sup>

李光地的哲学理想，到了两百多年后的邵懿辰，却成了学术上牢不可破的结论。邵氏的新发现主要分两部分：第一是他读《礼运》时悟出《礼运》也可以用来支持“四际八篇”之说。第二是他以“四际八篇”为纲领去重组大戴本《礼记》的篇次，发现基本上可以依冠昏、丧祭、乡射、朝聘将十七篇之次序严丝合缝地涵盖了。

《礼运》的地位是在清代后期被提高的。其作者以孔子的口吻，两次提到“冠昏丧祭射御朝聘”。其中一则说：

夫礼必本于天，动而之地，列而之事，复而从时，其居人也曰养，其行之以货力、辞让、饮食。冠、昏、丧、祭、射、御、朝、聘。<sup>③</sup>

---

① 《礼经通论》，王先谦编，《皇清经解续编》（台北：汉京，1980），页4a。

② 《礼记通论》，页6a。

③ 《礼记集说》，页129。

邵氏在太平天国围杭州城时顿悟这里“射御”的“御”字其实是“射乡”的“乡”字，那么《礼运》中所说的“冠、昏、丧、祭、射、乡、朝、聘”正好是李光地的“四际八篇”。<sup>①</sup>

邵氏又将《仪礼》十七篇与“四际八篇”之说连起来。汉代所传《仪礼》有四种版本：大戴传本、小戴传本、庆普传本和刘向传本。<sup>②</sup>这四种传本除了士冠礼、士昏礼、士相见礼三篇次序相同外，其余十四篇各有不同。邵氏便是依《仪礼》大戴传本的次序去配拟四际八篇。大戴传本的次序是士冠礼一、昏礼二、士相见礼三、士丧礼四、既夕五、士虞礼六、特牲馈食礼七、少牢馈食礼八、有司彻九、乡饮酒礼十、乡射礼十一、燕礼十二、大射仪十三、聘礼十四、公食大夫礼十五、覲礼十六、丧服十七。邵氏指出一、二、三篇是冠昏，四、五、六、七、八、九篇是丧祭，十、十一、十二、十三篇是射乡，十五、十六篇是朝聘，“而丧服之通乎上下者附焉”。<sup>③</sup>经他这一比配，则四际八篇之说与大戴本《仪礼》之篇次“对号入座”，有条不紊，难怪他会信心十足地说自己的发现是“天牖其衷”。

综而言之，宋学要旨虽不在礼，而且言理学者亦不由礼悟

① 有不少学者相信邵氏定“射御”为“射乡”是正确的，康有为外，如刘咸忻《推十书》（台北：九思，1977）《左书》中《礼运隐义》，页24。

② 1959年甘肃武威汉墓出土有《仪礼》简，据陈梦家推断可能是庆氏本，见《武威汉简》（北京：文物，1964），页14。不过论证不太充分。黄彰健对《礼经通论》相关问题有讨论，见《经今古文学问题新论》，页37。黄先生认为《仪礼》绝非完书，同前书，页51。

③ 邵懿辰：《礼经通论》，页2a。

入，不过朱子以来确也强调《仪礼》，而邵氏信从朱子以来以《仪礼》为本的看法，<sup>①</sup>对宋明以来因认为现存《仪礼》为残缺之书而不以之设科取士感到强烈不满，<sup>②</sup>故一方面想挽救此书的地位，一方面想存朱子的礼学思想。

但是如果只到这一步还不够。自梁崔灵恩言《仪礼》为周公所制，陆德明与贾公彦皆然其言。但邵氏却根据《礼记·杂记下》中“恤由之丧”的一段，认为《仪礼》十七篇是孔子所亲自删定，它的篇次又与孔子所最重视的冠、昏、丧、祭、射、乡、朝、聘八礼相符，八礼以外的礼，从前或许也讲，但都是些不通行的小节或孔门所不传。而从大戴本《仪礼》的篇目看，这八礼已完全涵括，而且先后次序完全相合，足见现存《仪礼》并无缺佚。则十七篇是孔门足本，《逸礼》之说不可信，而秦焚之后，至少《仪礼》一书是完而无缺的，那么在《汉书·艺文志》中说《仪礼》有缺便有问题了。

不让《逸礼》加进这个体系，是因为邵懿辰这样一位虔诚的宋学家认为，四际八篇、国身通一的系统正符合圣人之本意，而夫子定《仪礼》十七篇时也正透露了这个“本意”。<sup>③</sup>如果再加进《逸礼》三十九篇，就打乱了圣人“四际八篇”的构想。<sup>④</sup>他同时也认为夫子删定礼经有“从质数文”之意，故将大量的

① 故邵氏在《尚书通义》，刻鹄斋丛书本（只存卷六、七）《洛诰》篇中说：“所说制礼者，《周礼》，《仪礼》是也。《周礼》为后世之会典，《仪礼》为后世之通礼。”见卷六，页22b。

② 《礼经通论》，页15b。

③ 同前书，页15b。

④ 同前书，页7a。

篇章删成十七篇，以求“简要而可垂诸永久”。<sup>①</sup>这同时也代表一种解经态度，这种态度当然是受了常州今文经学的影响，即由清代考证学原有的“史料考证”的特质转为对孔子哲学系统的探究。经书由一堆断简残篇变成一个哲学体系。

既然现存的经典一篇不多一篇不少，是孔子所著作或手订，则它本身不是一个文件集或历史记载，而是一套哲学或政治蓝图。所以诠释它的方式便应与诠释史料的方式有所不同，必须先掌握整体之后，再来揣度这些看似没有秩序的篇章中是否有一个纲领，如果这个纲领是表面上看不出的，那么是不是可以从它潜在的层面进行解码工作？如果仍认为经书只是一堆不全的断简残篇，它的面目与内容无法完全掌握，随时可能有新的文本被加入或删除，则不能将它们看成孔子的哲学系统或微言大义。

邵氏说：“后儒每患十七篇阙略而不全，……诚取鄙说揆之，则本经十七篇固未尝不完。”<sup>②</sup>故邵氏下一步则攻驳历来说《仪礼》在吉凶宾嘉军“五礼”中缺军礼之说。<sup>③</sup>此外，他又说乐本无经，寓乎《诗》与《礼》之中，这明显是针对《宋书·乐志》上“秦焚典籍乐经佚亡”一句而说的。<sup>④</sup>既然乐本无经，则秦焚而乐经亡之说在他看来便是无的放矢。

所有这些都指向一个论断，即经秦焚而六经未曾亡缺，那么传统的亡缺之说，即可能是有阴谋的说法。《史记·儒林传》第六十一上说“六艺从此缺焉”，这句话可能是有心人窜入的。

① 《礼经通论》，页 7b—8a。

② 同前书，页 6a。

③ 同前书，页 10a—11b。

④ 《宋书》，卷十九。

至于《汉书·艺文志》中说“秦焚《诗》、《书》，六艺从此缺焉”，<sup>①</sup>也可能是因《艺文志》作者想用这个借口为自己作伪书以立学官的说词，而鲁共王壁中所发现的《逸礼》三十九篇，《书》十六篇及其他伪经便可乘虚而入了。邵氏认为《汉书·艺文志》的作者可能潜藏某种动机，故说：

刘歆曰：鲁共王得古文于坏壁之中，《逸礼》有三十九，《书》十六篇，天汉之后，孔安国献之。此刘歆之奸言也。<sup>②</sup>

又说：

……皆作伪也。作伪徒劳，仍发露于千载以后。<sup>③</sup>

这里出现了一个关键词，即以《逸礼》及逸《书》皆为刘歆之“作伪”。足见邵氏虽在《礼经通论》中说“就令非伪，亦孔子定十七篇时删弃之余”是一句应酬话。朱子曾明白表示过《仪礼》遭秦人焚灭而残缺，所剩只是士礼的部分，并深以《逸礼》散失为可惜。<sup>④</sup>李光地只是说“四际八篇”，但邵氏却推断秦焚之后《仪礼》未尝亡缺。元代的吴澄在《礼经纂言》中只是将《逸礼》列为“别存”，而邵氏竟要直斥其为“作伪”。

但是《礼经通论》这本小册子所潜藏的爆发力在当时并未

① 《汉书·艺文志》。

② 《礼经通论》，页14a。

③ 同前书，页16a。

④ 钱穆：《朱子新学案》，第四册，页162—163。

被觉察。同治年间有人评论邵氏时，说他力攻汉学，主张“千古师儒之学，至乾隆中而亡”。又说他的《礼经通论》这本书“皆讽论大旨及传授源流，古今分合，仅刻其上卷，亦多武断不根之谈”，<sup>①</sup>并未觉察到邵氏论述对考证学潜在的威胁。

康有为的《伪经考》大约在《礼经通论》三十年后完成，在这部震撼人心的书开头第一篇便是《秦焚六经未尝亡缺考》，说秦焚而六经亡是刘歆之伪说：

歆欲伪作诸经，不谓诸经残缺，则无以为作伪窜入之地，窥有秦焚之间，故一举而归之，一则曰书缺简脱，一则曰学残文缺，又曰秦焚《诗》《书》，六艺从此缺焉，又曰秦焚书，书散亡益多。学者习而熟之，以为固然，未能精心考校其说之是非，故其伪经得乘虚而入，蔽掩天下，皆假校书之权为之也。<sup>②</sup>

又说：

焚书坑儒，虽有虐政，无关六经之存亡，而伪经突出哀平之世，固不足攻。<sup>③</sup>

此外，《伪经考》卷三上一开始的几段文字也完全采自邵氏之说。<sup>④</sup>康有为并大量罗列《史记》、《汉书》中证据，证明一大

---

① 李慈铭：《越缦堂读书记》（台北：世界书局，1975），页902。

② 《伪经考》（台北：商务，1974），页1。

③ 同前书，页5。

④ 同前书，页57—61。

批儒生“其人皆未坑之儒，其所读皆未焚之本”，并说六艺不缺之说是“铁案如山，不能动摇矣”。<sup>①</sup>

廖平这位清季今文学的骁将，毫无疑问的是启迪康有为转向今文经学的人。他在《知圣篇》中认为邵氏“以经本为全”之说是“石破天惊，理至平易，超前绝后，为二千年未有之奇书”，<sup>②</sup> 并说：

博士以《尚书》为备，敢愤其语，遂以为五经皆有佚缺，然后古文可贵，《易》有连山归藏，《书》有百篇序，《诗》有赋比兴笙诗，《春秋》有郟夹，《礼》有佚礼，託之壁墓，尊为蝌蚪，群仍其误，以为经缺，千年不悟。<sup>③</sup>

《知圣篇》影响康有为甚大，则康氏之接触到邵氏之说，说不定还与上面这些话有关。有意思的是，在《史记·儒林传》中提到秦焚之后经书的情形时说：

及至秦之季世，焚《诗》、《书》，坑术士，六艺从此缺焉。<sup>④</sup>

将近两千年间，没人对它有怀疑，但是民初今文学家崔适，因与廖平、康有为一样受“六艺未尝缺”之说的影响，在《史记探源》中竟硬说“六艺从此缺焉”是古文家窜入的句子，非太

① 《伪经考》（台北：商务，1974），页9。

② 《知圣篇》，张氏适园丛书本，卷上，页31a。

③ 《古学考》（台北：华联出版社，1968），页19—20。

④ 《史记》，卷一百二十一，《儒林传》第六十一。

史公之言：

案各本中云“六艺从此缺焉”，此古文学家所窜入，今删，……是则《诗》、《书》虽焚，六艺未尝缺焉。<sup>①</sup>

秦焚之后六艺有缺本是《史记》、《汉书》共司的说法，可是清季今文家强要将之拗转过来，把不利此说的句子当成古文家阴谋渗入之语，足见邵懿辰之说牵涉清季学术之大了。

#### 四

朱子理学传统中的构想，一步一步发展到清初李光地的“四际八篇”论，而又在清季宋学复兴的风潮中，被邵懿辰发掘出来，并加以文献印证：一方面由《礼运》中的“射御”乃“射乡”之误，证实李光地“四际八篇”之说；另一方面又发现，如摆脱世所通行的小戴本《仪礼》，而改依大戴传本《仪礼》，则其篇次便与“四际八篇”配合得丝丝入扣，一篇不多，一篇不少。故而下结论说，《仪礼》十七篇并未因经秦火而有缺佚，《逸礼》三十九篇乃伪作。这些结论，都使他将矛头指向《汉书·艺文志》，并指出，以秦焚而六经有缺，是刘歆为了造作伪经而捏造的说法。

我们目前仍然无法从考古材料确证秦焚之后六经是否亡缺的公案。不过，不管将来《仪礼》的文献问题得到何种解决，由

---

① 崔适：《史记探源》，《儒林传》（台北：广城出版社，1977）第六十一，无页码。



重建邵懿辰“石破天惊”之论的背景可以发现：他的哲学关怀远超过文献考据材料容许解释的范围。把邵氏和李光地相比，李光地的“四际八篇”之说只是一个理想，但从未提过《仪礼》无缺简，或秦焚而经书未尝亡缺之类的说法；邵氏增添了两组证据之后，竟把这一路思想扩充到了极致，而有种种大胆的论断。尽管丁晏说他“武断”，<sup>①</sup>但“武断”的思想却有广大的市场，这个说法在反宋学主陆王的康有为手里，<sup>②</sup>竟发展成掀天巨浪。

在道光、咸丰年间，几乎中国传统学术的每一门都发生微妙的变化，而变化的促因，多是为应付内外乱局而对儒家传统所作的再诠释。一旦再诠释的工作因现实的逼迫而进行得太过急躁大胆，则学问便脱离了它原来的脉路，并逐渐失去其自主性，而一步一步“工具化”。本文所探讨的就是其中一个例子。

---

① 丁晏之评语见于《礼经通论》的附注，页17a。

② 康有为重陆王心学而抨击程朱，可参考施忠廷：《康有为与陆王心学》，《论宋明理学》（杭州：浙江人民出版社，1983），页230—260。

# 道咸年间民间性儒家学派

## ——关于太谷学派的研究

### 一

在研究思想史时，除了应该注意文化菁英们如何回应时代的挑战，如何诠释经典外，不可以忽略中下层士人或一般群众也一样在回应时代的挑战，也一样在阅读、诠释他们所能接触到的经典。除了文化菁英，中下层士人与民众也以各式各样的方式在运用传统的资源。

由于对上述问题感到兴趣，并想知道理学思想如何实际影响一般人的生活、习俗、心态，我注意到太谷学派。一般咸信它是清代道、咸年间一个以儒家教义为主的秘密组织。如果相信他们自己的描述，则信徒中包括许多有功名的读书人及大量群众。而其信仰内容则多采自理学。

有关太谷学派的研究起源相当早，但最初引起我的注意的几条线索是：第一，刘师培在 1908 年所写的一篇文章中提到清

末泰州地区李晴峰（即李光圻，1808—1885）继承明季泰州学派的思想，倡泰州教。第二条线索自然是《老残游记》中申子平入山的一段，其中颇有奇怪的议论，引人注意。第三是在已发表的刘鹗（1857—1909）日记中，可以看出他与清末太谷学派中人交往的记录，令人觉得此派中人与晚清的改革事业有些关系。

在这篇文章中，我想借助于目前所能见到的过去半个多世纪关于太谷学派的研究，将它们放在清季思想史脉络中，一方面看理学思想如何被宗教化及普遍化，另一方面看这个学派与中国中下层思想心态之动向。所以我不是从教史的角度来看它，而是从19世纪一般思想史的角度来看它。由于太谷学派的第一手文献在台北无法访得，而在江苏泰州图书馆中所收藏该派经典尚未寓目，本文只是对我目前所看到的二手论述的综合与观察。

由于我是从19世纪思想史的角度来看太谷学派，所以首先要看当时儒家思想面对社会问题时的困境。首先我想以傅斯年对清末民初儒家无力应付民间社会变动的观察开始。傅斯年的观察，散在他的各种文章中，而且有时间及空间的特性，不应任意移用到道咸年间。不过，它们仍有相当的参照性价值。

傅斯年的观察综合起来有两点：第一，即使在士大夫阶层中，儒家经典早已不发生实际引导日常生活的效力了，另有其他书籍取代它们的功能。第二，儒家学说向来不关心庶民，而儒家经典对下层百姓也失去力量，但下层百姓仍需要精神及思想上的引导。缺乏引导的结果，社会中产生了一个不安定层，而下层百姓也极易被新兴宗教席卷而去。

在《论学校读经》一文中，傅氏说：

所以六经以外，有比六经更有势力的书、更有作用的书，即如《贞观政要》，是一部帝王的教科书，远比《书经》有用。《太上感应篇》是一部乡绅的教科书，远比《礼记》有用。《近思录》是一部道学的教科书，远比《论语》好懂。以《春秋》教忠，远不如《正气歌》可以振人之气，以《大学》齐家，远不如《治家格言》实实在在。这都是在历史上有超过五经的作用的书。从《孝经》，直到那些劝善报应书，虽雅俗不同，却多多少少有些实际效用。六经之内，都是十分之九以上但为装点之用、文章之资的。<sup>①</sup>

傅氏所说的这几点虽然也涉及一般人民，但主要还是指上层社会而言。至于在下层社会，他则指出，因为“礼不下庶人”的传统对于庶人心中如何想、如何安顿心理是不管的，所以儒家文化存在著一个不安定层。他死前（1950年12月）在《大陆杂志》刊出的《中国学校制度之批评》中说：

《礼记·曲礼》：“礼不下庶人，刑不上大夫。”这两句话充分表现儒家文化之阶级性。因为“礼不下庶人”，所以庶人心中如何想，生活如何作心理上的安顿，是不管的，于是庶人自有一种趋势，每每因那教之流传而发作，历代的流寇，……就是这一套。佛教道教之流行，也由于此。这是儒家文化最不安定的一个成分。<sup>②</sup>

① 《论学校读经》，《傅斯年全集》（台北：联经出版公司，1980），页2050。

② 同前书，页2124—2125。

庶人的不安定可以拿傅氏幼年在山东西部所见的新兴地方宗教为例：

但新兴的地方宗教的势力颇大，乡间的这一会那一会，都有宗教的规约。在礼教的流行，在城市比在乡间更广。大家都知道我们的乡市是义和团的出产地。义和团是《水浒传》、《封神演义》、《包公案》、《济公传》、《彭公案》、《施公案》、《七侠五义》等书中的人生观化合成的宗教。我们即此可知他们的教心很重，但对于旧的厌倦了，于是就心识中所存造为新的……中国若不和西洋交通，中国的宗教思想与形式也必大起变化，因为道佛都是名存实亡的了。中国的道佛都以一人从世上解脱为究竟，这里边的深意，农民是懂得的，这教里的形式，农民用久了是不耐了的，所以义和团才散布的极速。<sup>①</sup>

读了这几段观察，则对于出现一种由士大夫发起，而想将儒家思想加以改造，以投合百姓极为浓厚的“教心”，也就是以宗教的力量去发动人们积极处理世务，并引导士大夫及庶民的举动当不感到意外。清代后期的太谷学派是如此，而四川刘门教也是以陆王心学为主，由学术社团转化为教团。<sup>②</sup>而将宋明理学宗教化以及组织化这两点是它们最值得注意的特点。

① 《山东底一部分的农民状况大略记》，《论学校读经》，《傅斯年全集》，页 2525。

② 马西沙等：《中国民间宗教史》（上海：上海人民，1992），页 1351。按：刘门教创始人刘沅（1768—1885）的孙子刘咸忻著有《推十书》，是民国有名的学者。

传统中国已经有儒家士大夫感觉到，宗教比学术探讨对一般民众更具有号召力，更能动员下层广大群众，<sup>①</sup>所以也出现过想将儒家改造为宗教的大胆想法。最为突出的一个例子是明季王启元在《清署经谈》中所提出的构想：将儒家改造成像天主教般的教派。王启元是一个卫道分子，他的书成于传教士进入中国四十年后，由其内容判断，他是想学习天主教的组织与教义来对抗天主教。陈受颐说他想“使儒教变成一个有机的默示的宗教，而不单是一个人生哲学或伦理的系统”。他认为应独尊上帝与天，且认为孔子所删定的史料和所自著的书籍，就是圣经，故说“孔子原自至神，圣经原自大备”，而且希望明代的君主做教皇。<sup>②</sup>中国传统士大夫中也有因感儒家学说不能深入人心，而把儒家经典当做宗教典籍使用的。全祖望《经史问答》卷二中有董秉纯问关于《尚书》的问题。董氏说“昔陆文公在荆门，以皇极讲义代醮事，发明自求多福之理，军民感动”，朱子不满意他，但董秉纯认为陆象山的做法是“于从宜从俗之中，而寓修道修教之旨”，不应像朱子那样拘执。<sup>③</sup>这个例子说明了陆象山为了能让“军民感动”，能“从宜从俗”，将儒经宗教化、通俗化。清代徐珂的《清稗类钞》中也记了一则以儒书作宗教经典使用的例子——“湖中士子，效仿僧道之诵经，以孔孟之书

① 明末清初三一教分裂为两派，而继承林兆恩思想学术的一支在民间影响不大，清初即湮没无闻，另一支继承林兆恩的宗教遗产，后来影响超过林氏在世时。见林国平：《林兆恩与三一教》（福州：福建人民，1992），页134。

② 以上见陈受颐：《三百年前的建立孔教论》，《历史语言研究所集刊》第六本第二分（1936），页133—162。按：《清署经谈》从未经著录，出版后也未引起注意。

③ 见全祖望：《鮑埼亭集》（台北：商务印书馆，1977），页526。

编而诵之，谓之儒醮。”<sup>①</sup> 清中期惠栋的《太上感应篇注》中也是以民间信仰为基础，宣扬儒家的道德理想。因为凭借宗教约束力，可以达到约束人们躬行的目的，所以《冷庐杂志》的作者陆以湑便说该书“要皆撷经籍之华，示躬行之准”。<sup>②</sup> 另外，也有学者借用公案方式解释儒家核心文献。譬如晚明张岱的《四书遇》解《四书》一如参公案，以增学习者之识解。而清初李光地《榕村语录》卷一《经书总论》中亦有云：“《四书》中公案有极难解处，要想个透，使了然于心，自己临事方得办。”清代中期佛学家彭绍升则是以禅门公案方式作《儒门公案拈题》数十则。<sup>③</sup>

儒家的另一个特色是缺乏组织。虽然有文士的各种形式的结社，但并不构成严格的组织。而且，在专制时代，有组织的势力也不被容许。然而面对社会政治问题以及道德失序的挑战时，没有组织就很难形成广泛深远的影响。太谷学派似乎感受到当时儒家因有上述两个特色，而对社会失去其主导指引之力，既缺乏主动性，又充满无力感，故著手将儒家文献转化为类似宗教经典，其组织又具有半秘密社会性质，很明显地是想形成一个有力量的组织，藉以实行他们的社会理想。

## 二

但是，太谷学派的面目在它的组织尚有力量时相当隐晦，一

① 《清稗类钞》（上海：商务，1928），第三十四册，页13。

② 《冷庐杂识》（北京：中华书局，1984），页232。

③ 彭绍升：《一行居集》（南京：金陵刻经处，1921），附录，页1—19。

些晚清民初的笔记中只是鳞波一闪地提到,即使早期发表在学报中的论文,也是争议多于共识。等到学界开始注意它时,它的组织却早已烟消云散了。不过,过去几十年的研究,已逐渐揭露此派的面目。而新材料之出现则是研究工作是否有进展的关键。

清末提到太谷学派的文献中,刘师培的一段话特别值得注意。刘氏1908年5月8日旅居东京时,在《衡报》这份无政府主义刊物中写了《论共产制易行于中国》,其中谈到滇、黔、湘、粤之边的会党,一旦入彼党,则无论行经何地,凡与同党之人相遇,则饮食居处惟其所欲,不取分文,而他省会党亦有如此者:

又江苏泰州,当咸同时有李晴峰者,承阳明、心斋之绪余,别立教宗,至为隐秘,近则江海之滨,党羽蔓延,均确守共财之旨,互通有无,以贍不足。<sup>①</sup>

泰州地在刘氏故乡仪征附近,而仪征是此教的一个重要据点(1992年4月,在泰州、仪征、扬州举行首届太谷学派学术研讨会),故刘师培所言可能正是少年在乡里中的闻见。但《衡报》刊于东京,发行既少,又无影响力,故看到的人不多。

此后,卢冀野于1927年在《东方杂志》上写《太谷学派之沿革及其思想》,认为它与王学有密切关系。序其文的唐大圆亦说:“窃以该派仍阳明之支流余裔,虽无传统确证,必禀受其风气而讲学者。”(页71)而此派在南方,于李晴峰的领导下,泰州一地加入其教者不可胜数。(页73)又说其思想“尊良知,尚实

<sup>①</sup> 《中国哲学》第九辑(1983),杨天石辑:《社会主义讲习会资料》(续),页466。



行，其范围舍六经而外，旁通黄老，并及佛陀经典，……面目近似‘姚江’，‘姚江’不逮其广也，不取汉学之琐屑，排斥宋儒之荒诞。”（页74）此派北方领袖张积中（1806—1866）“以《论》、《孟》、《大学衍义》、《近思录》，与同人讲贯，或说取《参同契》、《道藏大全》、《仙灵宝录》、《灵霄指掌》诸书附入之”。（页75）当咸丰初，洪、杨据东南诸省时，张积中在山东肥城县西北六十里之黄崖山聚千人为类似桃花源式耕读讲道组织，有祭祀堂，“以古衣冠礼神，岁有例期，仪节繁缛”，（页75）而且在山东遍设商肆，后为阎敬铭所剿灭。

四年之后，刘鹗之孙刘厚滋写《张石琴与太谷学派》，发表于《辅仁学志》九卷一期。作者初次引用太谷学派创始人周星诒的《周氏遗书》，并据以修正卢冀野所说太谷学派纯是阳明学流裔之说。在这篇文章中，刘氏引了恽因子跋李晴峰诗集的一段话：

今者新学兴，士议稍稍复振，阳明之学亦渐发明；而孰知夫数十年前已大倡于江淮齐鲁间（页11）。

恽因子主张太谷学派是阳明之学，刘厚滋认为周太谷（1762? — 1832）的书同时有两个倾向：既以周濂溪为直接孔子之哲人，又说“学者果能循朱、张、程、程、周、孟、思、曾之绪，……庶不负斯进学之解”（页11），显然近于宋儒。但“其论格物致知诸说，颇主本体具足之论”（页12），又似阳明面目。刘氏判断说周太谷是“出人濂溪、阳明两家，建极河图易象，亦颇援引佛家不立方法之大乘法门，及清静无为之老庄学说，但非融合三教如林三教、程云庄之徒”。（页12）又说此派“系导源于明末清初之阳明别流”。（页36）由于他接触大量一手材料，少年时也曾

到太谷派的归群草堂，所以首次对太谷学派的思想学说分宇宙观、人生观、法象观、参悟观等，作深入之介绍。

刘厚滋这篇长文还对太谷学派之仪节与习语作深入介绍，可以充分看出太谷学派将儒家的仪节、观念宗教仪式化的情形（页39—40）。譬如谒师礼中，拜时以“两手指相搭如‘拜’字，男左女右，以掌承额，稍久乃起是”，其实就是古人稽首拜手之制。而祭奠礼，虽大体与文庙丁祭相同，但因多在子夜举行，亦令人有故神其事之感。派中人还有类似结社中人之秘密语，如“心息相依”即是。作者言“前数年一至归群草堂，洋洋盈耳，皆心息相依四字”，此语“本出养生家言，阳明亦尝举之，而学派中人几无人不能言之”，（页40）而且即用心息相依解阳明的“知行合一”——“其义谓呼吸之时，心并未动，而自然心息动作不悖，知行之需相合，理亦犹是；知行能如心息，即真合一，亦即孔子之‘七十而从心所欲，不逾矩也’。”（页34）

刘氏并从其祖父刘鹗致黄葆年（1845—1924）的一封信稿中，归纳出“教”与“养”实是太谷学派政治社会实践之大纲。“圣功大纲，不外教、养两途，公（黄葆年）以教天下为己任，弟（刘鹗）以养天下为己任”。（页35）此亦说明刘鹗不恤己身安危从事赈饥、治河、修铁路，即使任天下之重谤亦不以为意，其背后实有深刻的宗教动机。他说：“弟（刘鹗）既深自信，以能窥见公之一斑，故谤言满天下，不觉稍损，誉言满天下，不觉稍益，惟一事不合龙川（李晴峰）之法旨与公所以为，辄怏怏终夜不寐，改之而后安于心。”（页34—35）刘鹗之事功与太谷学派教旨之关系，也是在这篇文章中首次点出的。

这篇文章并说明大成教、大学教、泰州教等名称与此派的实际关系，其中最值得注意的是大学教。它也是一个将《大

学》一书教典化的例子，缘因光宣之交，太谷派毛庆蕃总办江南制造局时，因局中有不少同门子侄，故“时于朔望会于局中，以励学行，而考成绩，间亦为诸生讲学。学派用书，素守程子治《大学》为入德之门之说，当时因亦用之”。因为他们焚香礼孔子，事闻于外，所以人们遂称其为拜大学教（页43）。

在刘文发表五年后（1936），谢兴尧在《逸经》发表《道咸时代北方的黄崖教》一文。黄崖教即指张积中在山东黄崖山之组织，谢氏将之定为反抗清朝和改革社会的组织。由于文末引阎敬铭奏摺时有谤及张积中之处，刘厚滋乃写《黄崖教案质疑》（1936）为张氏澄清，攻击清代官书《山东军兴纪略》的记载。隔年（1937），刘氏又因新史料续成《黄崖教案质疑补》一文，论点大同小异。值得注意的是，这次讨论将材料范围扩充到清季的官书、笔记等，把该教放在清季政治脉络中讨论。此后，关于太谷学派的讨论沉寂了廿年。

廿年后（1957），中国史学会济南分会编辑《山东近代史资料》第一分册，这是太谷学派史料的一次重大扩充。不但从各种笔记、方志、野史小说中搜罗材料，并且得到张积中文稿十篇，对其反清思想，及何以在黄崖实行村社般组织，勾勒出一个清楚的轮廓。此外，由亲睹其事的吴吝白写了《黄崖案的回忆》，另有一组人于1957年5月1日，到黄崖山踏勘访问。

同时在南方亦有刘蕙荪（刘厚滋的别名）响应，写了《太谷学派的遗书》<sup>①</sup>一文，介绍该派不外传的遗书抄本目录及大概内容。经过廿年，刘氏对太谷学派是阳明流裔之说有了修正，认

① 此文后收在刘德隆等编：《刘鹗及老残游记资料》（成都：四川人民出版社，1985），页603—630。

为是宋学程朱派的发展。他说：

太谷学派也并非出于阳明别派王心斋“泰州学派”的末流。太谷学派是儒家的一个新流派，归根结蒂的思想根据在于《周易》，傍证群经，更综合医家、养生家言，……其修身的门径在程伊川的《四箴》，养气的原理在周茂叔的《太极图说》，故仍应视为宋学程朱学派的发展（页629）。

1962年，刘氏又在《文汇报》上发表《太谷学派政治思想探略》<sup>①</sup>，说太谷派提出“复井田”以行土地国有，并且一定要“士”也兼耕百亩，周太谷是地主，便曾亲行其法，除留少许祭田，将土田全部分给贫困亲故和耕者，而这些都是受“在学派兴起不久之前的嘉庆年间，曾因疯狂的土地兼并激起过声势浩大的川楚农民起义”之刺激而起（页595）。

在1963年，也就是对太谷学派的兴趣复苏后，香港学者马幼垣写成了《清季太谷学派史事述要》，其中引陈寅恪之父陈三立《散原精舍文集》卷十六毛庆蕃墓志铭中对太谷学派的描述，足可注意。马氏后来仍不断留意发掘有关太谷学派之一手及二手论著及一些不为人注意的二手论述。<sup>②</sup>

① 此文后收在刘德隆等编：《刘鹗及老残游记资料》，页591—602。

② 如金天翻之《周太谷传》，马氏得之于东洋文库。他也发现卢冀野的《太谷学记》，在其《酒边集》（1924）。另外还有报纸文章三篇：任鼎：《刘铁云与太谷教黄崖案中之张积中》（南京《中央日报》1947年1月27、28日），质庐：《由黄崖案谈太谷学派》（南京《中央日报》1947年2月2日）、任鼎：《太谷学教中之李晴峰》（南京《中央日报》1948年11月27日），马文收在他的《中国小说史集稿》（台北：时报出版公司，1987），页3—18。

又过了将近二十年，也就是1980—1985年，先后出现的文章及资料集，主要讨论老残与此派的关系。严薇青于1980年写《刘鹗和太谷学派》<sup>①</sup>。此文强调从李晴峰起，“讲学论艺，似乎已经不很推崇宋儒”，并引与李晴峰同时代的李审言所记一段话说，有一次，某弟子表示自己不好色，李氏呵之曰：“非人情，曾狗彘之不若耶？”又举《老残游记》第九回玳姑的话说：“若宋儒之种种欺人，口难罄述。然宋儒固多不是，然尚有是处，若今之学宋儒者，直乡愿而已”（页140）。刘蕙荪编的《铁云先生年谱长编》，<sup>②</sup>增加许多他个人对此派事迹的回忆、此派文献的整理的情形、刘鹗与黄葆年之间的关系，以及黄氏所创归群学社在民初的活动，并再度强调老残种种不恤天下毁誉的救民行为与此派“养天下”的教旨有关（页102—104）。而刘鹗之曾孙刘德隆、刘德平等所编《刘鹗及老残游记资料》则增添了《刘鹗日记》、《刘鹗书信》等不少宝贵材料。

以上是研究太谷学派的两个重要阶段。第一波关于太谷学派的争论，围绕在它是“宗教”或“学派”这个问题上。论战双方，一是《甲寅》的章士钊，一是卢冀野，因为相持不下，最后请出当时公认权威的太谷派传人金天翻。但金氏也只是在《甲寅》周刊上写了一小段不痛不痒的话，并未下任何论断。或许身为太谷中人，从未想过它到底是个学派还是宗教。

从前引这些材料看来，太谷学派以理学杂糅佛老为主，故很像个学派。但它有组织，有行动，有仪式，而且把一些相当平常的理学观念当做是“不传之秘”，只在教内流传。譬如“心

① 本文收在《严薇青文稿》，济南：齐鲁出版社，1993，页132—143。

② 刘蕙荪：《铁云先生年谱长编》（济南：齐鲁书社，1982）。

息相依”，原是理学修养工夫，但竟被说成是“此数千年，圣圣心法，口口相传之秘，至太谷始著于书，黄崖（张积中）、龙川（李晴峰）继之。”<sup>①</sup>他们还将经书加以教典化，“其教中五经四子书，皆别有注疏，而语秘，世莫得闻”<sup>②</sup>如何“别有注疏”，不得而知，想必是加以神秘化或象数化，而且不准泄露给派外人。又如李晴峰对弟子进行“授记”，以一句话预言他们将来的成就<sup>③</sup>，即是借自佛家，佛对菩萨等悬记其将来必当作佛的法子。此外，他们的宗教仪式也有取自白莲教者。

第二波争论是太谷学派的思想源头。关于这个问题主要有三说：（一）过去一般皆认为它是林兆恩三一教的余裔。但是，将近两百多年间，并无明显传承连系之迹，故二者关系恐难轻易推定。不过，太谷强调艮背之旨，又确与林兆恩的艮背思想相似。（二）因周太谷是安徽人，而明季创大成教的程云章也是皖人，思想又有近似之处，故推测是程氏大成教之遗。此说目前未能证实。（三）到了近代，许多人皆因李晴峰崛起泰州，在当地具有势力，而泰州又是明代泰州学派之基地，况且，泰州学派的平民性格，以及尊良知、重实行皆与此派相近，故推测它是明季泰州学派之余裔。如果此说属实，则对明季泰州学派的社会影响程度以及它在清代的流传便有重估的必要。刘蕙荪早年主张太谷学派是宋学与阳明学之会合，后来研读原始资料日多，乃强调它近于宋学，尤其是周敦颐等人的传统。其实以上四种思想成分皆随时随人而有轻重之不同。争论者常常是各

① 刘大绅：《儒宗心法摘选》，《刘鹗及老残游记资料》，页 568。

② 《山东近代史资料》第一册，页 168。

③ 《刘鹗致黄葆年》，《刘鹗及老残游记资料》，页 300。

以不同代领袖的思想作为太谷学派的特征而互相攻击。

如果能以发展的、多元的观点去看，则比较容易得到解释。首先，太谷学派是一半秘密社会，半宗教组织，它不可能忠实于某一学术传统。它吸收融会各种资源，只不过是各种成分中间有一个重心而已。在太谷学派的发展史中很明显的有以宋学为中心逐步转向反宋学的倾向。从前述各种著作中所引用的周太谷著述可以看出，他本人宋学的成分强过阳明学，故有人说他是“循朱、张、程、程、周、孟、思、曾之绪”<sup>①</sup>。但因为“救天下”的实践性格，所以他对阳明“知行合一”学说亦特别重视。到了他的第二代弟子，似乎便因分南北宗而有分化。北宗的张积中是宋学与阳明学兼重，故一方面说“孔孟之学，不得其传者二千余年，周、程振之，燭然息矣，今之为理学者，迂儒耳”<sup>②</sup>，但又说“致知者，知其知也。自知其知，即自明其德也。《中庸》曰率性。孟子曰知性。子曰：吾无隐乎尔。斯义也，汉儒鲜知之，程朱之学，本于正心诚意，而略于致知，逮乎王阳明，而致良知之说，始畅于天下”<sup>③</sup>。至于在南方泰州一带的李晴峰，则宋学味道浅，而王学味道浓。我尚未见到大量引述李晴峰著作的文章，不过从零星材料判断，他的思想接近王学，故接闻者与跋其诗钞者皆说他“于陆、王为近”<sup>④</sup>。如果李晴峰真的有明季泰州学派的思想成分，则明季盛极一时的泰州学派

① 刘大绅：《儒宗心法摘选》，页 561。

② 张积中：《与秦云樵书》，《山东近代史资料》，第一册，页 158—159。

③ 同前书，页 154。

④ 仵丙子：《大猷记附龙川先生诗钞跋》，《山东近代史资料》，第一册，页 191。

是否曾在泰州地区流布达三百年之久，值得特别注意。<sup>①</sup>到了第三代弟子黄葆年、刘鹗等人时，则更激烈批判宋儒中灭人欲的观点。他们对宋儒的态度非常激烈，认为人欲不但不可灭，而且正是人们凭以向上进取或治平社会的“命宝”，是正面的东西。黄葆年的一段话可以为证：

故宋儒谈理学，吾谈欲，宋儒谈性，吾谈情，不知情欲为命宝，格天格地格万物，莫不靠情欲也。宋儒但见情欲之坏，虽不错……不知上达亦靠情欲也，所以宋儒只到得半越耳。

又说：

七情六欲，七六十三，所以谓《十三经》。<sup>②</sup>

把七情六欲加起来称之为《十三经》，是一种前所未有的观点。刘鹗也藉著《老残游记》中玳姑与申子平的一段话表示他对宋儒轻蔑的态度。《游记》中说当玳姑谈到宋儒自欺欺人时，她隔著炕桌，伸手握住申子平的手，以申子平的亲身感受，批判宋儒不言理欲之不当。<sup>③</sup>在《老残游记》第九回中，玳姑又有一段话说：

……这好色乃人之本性，宋儒要说好德不好色，非自欺

---

① 杨本义写有《新旧泰州学派的几个惊人相似点》，载《泰州文史资料》，惜不得见。

② 陈辽：《周太谷评传》（南京：南京出版社，1992），页181。

③ 严薇青：《严薇青文稿》（济南：齐鲁出版社，1993），页155。



而何？自欺欺人，不诚极矣，他偏要说存诚，岂不可恨？圣人言情言礼，不言理欲，删诗以《关雎》为首，试问“窈窕淑女，君子好逑，求之不得，辗转反侧”，难道可以说这是天理，不是人欲吗？……若宋儒之种种欺人，口难罄述。

所以，如果将注意力放在周太谷，则会以太谷学派为近宋学，但如果把它放在清季的李晴峰，则又近于阳明学，如果放在第三代弟子刘鹗身上，便是对宋学持激烈批判态度的学派了。

### 三

从刘蕙荪《太谷学派的遗书》一文中对太谷学派遗书内容的简单描述，可以得出几个印象：第一，李晴峰是太谷学术传统转变之一刻，故派中人也觉得他的书怪异。第二，太谷诸师们对儒家经典进行大幅的创造性诠释。他们认为经书的意义有内外两层，内层是微言，外层是大义。这种分内外的想法近于汉代的分内外之学，并以讖纬为“内学”的传统。<sup>①</sup>李晴峰研究纬书《孔子闭房记》<sup>②</sup>，似即显示他对讖纬内学之注意。而自认“内学”者，通常是假设经书的字面背后隐藏着不传的意蕴(hidden meanings)，

① 过去认为讖纬必属今文家说，但蒙文通在《经学抉原》中《内学》条说今文、古文两派都有信讖纬的，也都有反对讖纬的，讖纬和儒学各有传授师承。见蒙文通：《治学杂语》，收在蒙默编：《蒙文通学记》（北京：三联书店，1993），页16。我个人同意这个观点。

② 《孔子闭房记》为流行于中古时代之图讖类书籍，北魏孝文帝下令禁止，后来道士桓法嗣曾呈献王世充。参考顾炎武：《原抄本日知录》（台北：明伦出版社，1975），页866。

而这些义蕴却有待他们去开显解读。日本德川时期的国学者在运用儒家经典时，便常用这个办法。而与太谷学派时代相近的学术主流今文经学的几位激烈分子，也是以寻找儒家经典背后“隐藏意义”为目标。这种想在经书不能动的字面背后寻找隐藏意义的做法，与时代变局太大，而传统经学权威太重，旧容器装不下新东西的困局有关。在考证学传统的覆压下，人们只能出之以寻找“内学”一途，好把圣人当初秘传下来的道理“解放”出来。而圣人的道理其实也就是他们独家的道理。

清季学者对讖纬也的确有某种程度的兴趣，如张琦便相当注意讖纬，并注解《风后握奇经》。章太炎表示，张氏任山东馆陶知县后，以神秘思想移易当地民风，使得该地后来成为义和团之渊藪。

我也很怀疑太谷学派在解释五经四书时，发展了一套相当繁复而自成系统的技巧。譬如在经文旁加各种数目大小不等的圈来指引人们超越文字本身去了解经文。张积中有两部书《说文六书略》及《三十六虚声》。从字面上看来，这是两本文字训诂之书，但据学派中人描述，它们都是讲身心性命的作品。我推测它们可能是对传统训诂出之以别解，以彰显字面所无的意义。譬如周太谷把“易”字拆开，说上半是“日”，也就是“命”，下半“勿”即是“身”，易乃变动，而性是由命和身组合而成，故性也是变动的<sup>①</sup>。这一种解释方式并不罕见，汉代讖纬中解“公孫”为“八么子系”，或解“劉”为“卯金刀”等都是例子。太谷学派中人也用音韵训读办法，转变经书中的某些内容。譬如张积中特别讲《易经》“后以财成天地之道”及《大

<sup>①</sup> 陈辽：《周太谷评传》，页64。

学》末章生财之义，特拈“财”字，以体现他重视商业的思想；而他在山东也广设商肆以开财源。

此外他们也相信某些经文是预言或寓言，如李晴峰《观海山房追随录》中说《孔子闭房记》中说《论语》“非其鬼而祭之”是指秦，“见义不为无勇也”是指楚，皆为预言<sup>①</sup>，以表示经文可以作预言解。他们自负能破解经书中隐藏的密码系统，故传言中张积中著《十三经或问》，“门外汉多不解，因词句奥衍”<sup>②</sup>。前面已提到“其教中《五经》《四书》，皆别有注疏，而语秘，世莫得闻”，而这些注疏大抵是主张儒者通性命之理后是要致用的，“临大事不能有济，此迂儒也，非知性命者也，儒者因达事变”<sup>③</sup>。足见经他们破解的经义是两方面的：既阐“性命之理”，也“达事变”，是道德修养与政治措置兼而有之的。

#### 四

太谷学派的研究在近年中又因资料上的扩张而有长足发展。本来太谷著作是秘而不传，故当刘鹗之子刘大绅印行太谷学派遣书《儒宗心法》时，尚未发行便为派中元老所阻止。但“文化大革命”期间，有一批太谷学派遣著在泰州被查出，<sup>④</sup>在

① 刘蕙荪：《太谷学派的遗书》，《刘鹗及老残游记资料》，页621。

② 吴咨白：《黄崖案的回忆》，《山东近代史资料》，第一册，页166。

③ 胡韞玉：《张积中传》，《山东近代史资料》，第一册，页183。

④ 这一大批太谷学派书籍应是黄葆年的弟子张德广从1924年起雇人抄成，共九十种三百零七卷。张氏去世后，这批书由黄葆年次子黄寿彭保管，后因战乱携往泰州。参见方宝川：《鲜为人知的太谷学派遣书〈归群词丛〉》一文的记述，刊《文献》，1989年第4期，页94—102。

即将焚毁之际，被泰州图书馆保护下来，该馆并于1986年编目公之于世，1992年陈辽写成了《周太谷评传》一书，<sup>①</sup>由于《评传》是以新史料为基础写成的，并且包括了学派前后三代领导人周太谷、张积中、李晴峰、蒋文田、黄葆年、刘鹗，所以对该派提供了一个更清楚的轮廓。此下我便以该书为基础来进一步描述太谷学派的几个方面。

首先，这个学派的兴起与清代中晚期社会问题关系密切。前面我们已提到周太谷的背景似与川楚教乱有关，他的一些话中也都流露出对当时饥民可能酿成民变感到不安，甚至用了“变置社稷”这样的重话：

唯民饥为可忧也<sup>②</sup>。

然而旱干水溢，则变置社稷（页47）。

他对士大夫阶层袖手旁观这一困局，不能体恤民苦极为不满。故说：

我何功于农也（页49）。

食国禄者，知报国者众，知报民者寡。知报民之艰苦，故君子衣不奢帛而食不奢肉也（页49）。

他认为所有百姓皆是“天民”，应该受到一样的照顾，可是

---

① 同年，德国的屈汉思也演讲他研究太谷学派的计划，见张堂铨：《老残游记的域外知音——德国汉学家屈汉思博士》，《中国文哲研究通讯》第二卷二期（1992），页111—115。

② 陈辽：《周太谷评传》，页47。以下所引页码，皆出自同书。

旱干水溢，土田不均，民不聊生，而一般士人，对于生养他们的农民却无所关怀。他认为如果危机不能解决，可能演成“变置社稷”，在周太谷那个时代提出这样的预测不可谓不大胆。尽管他一向提倡愚忠，但因为现实境况太坏，故不得不如此说。因他强调“报民”，故喜欢说“亲民、仁民、爱物”（页48）、“实利”（页51）等体恤百姓的话。他虽然只在轻徭薄赋上动脑筋（页44），但与过去的理想主义者有所不同——他并不主张恢复井田，而是主张将土地交给农民并鼓励他们生产（页45）。

从太谷学派几代领袖的思想中，我们也可以看出各凭体验去发挥理学思想的情形，这种情形在许多带有理学色彩的善书中很普遍，在太谷学派中人的著作中更为明显。为了能让一般大众了解并实践理学中一些深奥的道理，他们往往将一两句话提出来作为“口诀”，然后反覆开示。他们是想藉著宗教对信徒的约束及说服力量去推展这些口诀以作为精神训练的资粮，并把“内圣”与“外王”这两个早已不密切相联的观念再度紧密结合在一起，强调透过相当程度的内在精神的训练或道德的修为以后，可以直接导致外在可见的成果，包括个人肉体的完美或社会、天下之治平。

周太谷重视所谓“强诚之学”，又说求“强诚”必须从“四勿”入手。他认为如果凡事做到非礼勿视、非礼勿听、非礼勿言、非礼勿动，则可以使已放失之心复返其初，重新至乎“诚”（页99）。“四勿”似乎是此派用以达到修养圣功、内圣外王的主要手段。他将这一简单的道德修养工夫与改变个人的命运，以及改变社会国家的途径连结在一起——太谷认为“诚”可以塑“性”，认为《诚》到一定高度之后，则可以“心欲言而口言”，“心欲履而足履”，几乎是从心所欲而不逾矩的地步，甚至

还“可前知死生，亦可前知祸福”，“可以佐命”，“可以定乱”（页99），也就是说由诚可以入圣，由圣可以入神，还可以外王，而终为“王者师”（页98）。由内而外，由身到国，由个人的道德修养到天下的治平，联结成一个“国身通一”的整体。必须要把人的主观能动性强调到这一个高度，才能应付救乱世的要求。

“心息相依”与“转识成智”，始终是此派最核心的道德修养纲领，尤其是前者的重要性，更值得注意。张积中对此有所发挥，说：

息，不止从口而出也，目视，则从目出，耳听，则从耳出，鼻嗅，则从鼻出，口尝，则从口出，四肢动，则从四肢出（页107）。

本来一般都说一呼二吸是“息”，但此处认为视、听、言、动皆是“息”，要做到它们的每一发动皆能与心中所想相依不违的地步，才算工夫到家。张积中强调它的重要性说：

心息相依可包罗千经万卷。千经万卷，皆是心息相依注脚（页108）。

后来李晴峰用佛教名词附会搭配“心息相依”：

息是受想，心是行识，心息相依是无受想行识（页148）。

蒋文田（1845—1909）则说：

夫真诀无他，心息相依而已，真师无他，转识成智而已，转识成智，则能自得师，又何必拘拘焉执一人为师哉（页161）。

太谷学派对“气”与“情”很重视，他们的整个道德转化便是以对气、情的转移为主的，看来比较接近阳明后学的态度，而不是宋学的“存天理，去人欲”式思想。他们的诠释，甚为新颖。如蒋文田说：

先师以志为人路，气为天路。又曰，欲达天德者，舍气而无由。斯言也，可谓发前圣未发之秘（页161）。

至于对“情”之重视，蒋氏说：

若夫豪杰之士，只是真性情发露，而由仁义，行真心，即发真气，斯充直养，无害在此，自性自度即在此（页165）。

“气”与“情”如此重要，故他们一再强调要“换气”，要“移情”。他们特别强调“气”，而忽略了“性”，认为“性”是一个没有力量的元素。这当然不是一个较新的观点，不过，“换气”则是一个较新的想法。“换气”带有自我精神及身体质素转换的意义，正因为“气”的功用如此关键，故他们认为“换气”可以外王；大概是说，如果人人皆可以转移自己，则社会政治可以改善而臻太平。

至于“移情”，蒋文田也说：

为学之道，莫先于移情；移情之方，莫先于求友。求友则可以得气，得气则可以培风（页166）。

足见他是将“换气”、“移情”与“求友”三者合而为一，而且认为移情、换气必须藉助“友”，也就是外人来互相切磨。所以黄葆年“罕言忠孝，多言友”，而李晴峰教育黄葆年时，也强调：

得友者昌，失友者亡（页170）。

重“友”是晚明出现的一个重要风潮。利马窦译《友论》，李贽、何心隐等也都有专文讨论“友”之重要。而在清季，谭嗣同亦再三说“友”。可是在谭嗣同之前，太谷中人也觉悟到道德修养或转移社会，皆需要“友”，主张摆脱个人独善修身之哲学，而强调社会性。

太谷学派的所有修养工夫最后都要导向改变个人及社会国家之命运。“命”可以改变，可以造，而且是透过修身、致知去造的思想，与王艮或袁黄的“立命”思想甚为相近。周太谷显然认为“命”的好坏不但是人可以决定的，同时也是可以捉摸的（页66）。“命”的好坏与“性”的完善与否有关。既然移情可以塑性，则“性”是后天决定的，那么“命”也一样是后天可以塑造的，故说：

得天命者，只能是已经存性之人（页65）。



李晴峰也认为一个人的命是可以通过修身而变化的，而且“致知格物”也可以使“命”发生变化（页151），而最终是要改变全天下人之命，是要转天下生民之心。李晴峰说：“假使生民不经一番锻炼，人心何日得转？此又天之至教也。”（页153）

太谷学派之兴起与清季宋学之复兴及今文家之兴起时间相近，而他们的思想宗旨，又与道咸经世之学有近似之处，它们都是内部社会问题所刺激出来的运动。太谷两代领导者皆有破家赈灾之举，而且到处提倡“教”、“养”二途救天下，并特别关怀下层百姓，足见社会危机对中下层儒家知识分子的刺激，以及他们的因应之道。在因应过程中，他们对儒家学说做了一些符合自己需要的解释，并广泛从佛、道家吸收资源以深刻化或补充原来之不足。由于他们随时代而变，故在诠释儒家传统时也应时而发展。到了第三代，当弟子刘鹗大量接触到西学时，也大量汲引来诠释儒家学说。他们并以组织的型式，宗教的手法，来推展他们“教”、“养”天下的理想。太谷学派第二、三代弟子有强烈经世倾向，或在陶澍幕中参与改革两淮盐务，或如张积中辅佐办厘金的雷以诚，毛庆蕃为江南制造局总办，刘鹗办河工、开矿、修铁路等。这一形象正与他们的教旨“圣功大纲，不外教、养两途”相合。因为关心“民失其养”，所以他们在土地政策方面思想愈来愈激烈，如提出土地国有的观念，竟与孙中山想法相近似，而主张废私有制，也与近代许多激烈思想家相近。

作为一种半秘密的社会组织，他们对当时思想界之主流的发展也有所反应。如对西学进入、中学式微之不满，对康有为的批评都是。他们与晚清的政治动乱，如川楚教乱、太平军与捻乱，也有某种关联。周太谷生逢川楚白莲教乱，而张积中聚

众黄崖，正是太平军兴之时，它被剿灭的 1866 年，也是太平军被剿平之后。各种说法都以为它曾有能改则改、不能改则取而代之的反清思想。从周太谷目睹嘉庆时代天下动乱而担忧“君不君臣不臣，父不父子不子，人伦之大变也”（页 79），到不能改则取而代之，也是一项值得注意的发展。

总之，太谷学派是一由中下层士大夫发动，以理学为主的社会运动。他们是组织化的，而且将儒家仪式宗教化，故神其事，以启人遵信，他们坚持秘而不传的口诀，常只是理学思想中至为平常的东西，他们隆重举行的仪式，不外是俎豆礼，或祭祀先圣之礼。但他们将之宗教化以激起下层百姓遵行，是清季儒家在下层群众中引导社会道德的一种尝试。而以上几种特色：组织化、宗教化，以儒家学说作为下层社会精神道德引导这三点，也正是清末民初不满儒家缺乏社会性格的人所关心的。

# 清末的历史记忆与国家建构

——以章太炎为例

在这一篇短文中，我想探讨对过去的记忆如何在现实政治行动中发挥作用。全文主要分成两个部分：第一，是国粹运动与汉族历史记忆之复返——尤其是明清改朝换代之际的记忆。从道光、咸丰以来，这一段历史记忆便逐渐复苏了，在这篇文章中主要是以晚清最具领导性，而又与革命行动最为密切的章太炎与国粹运动为主。第二，在召唤历史记忆之时，原本已经成为潜流的一些汉族生活仪式，是否重新浮现，并被赋予政治意义。最后则想谈在近代国家构成中，这一些记忆资源在现实行动中发生什么样的作用？

“过去”在现实上并不存在，但是在清朝末年关于未来国家建构的论辩，尤其是“革命”与“君宪”的论争中，“过去”扮演一个重要的角色，最后是革命派胜利。这批革命志士已不再像清朝政权正式取得汉族士大夫的信仰之后的世世代代，把所谓“国”和满族政权视为一体。“国”与当今朝廷这个两百多年无人质疑的统一体分裂开来，而在促使二者分裂的过程中，最

重要的是现代国家观念使得人们不再认为“国”就是朝廷，梁启超在晚清提倡的国家思想发挥了极大的作用。在此同时，清代后期逐步回返的历史记忆也扮演一定的角色。不过，此处必须强调，清朝政权在现实上的挫败是引起所有变化的主要因素。

谈清季汉族历史记忆的复活，必须先考虑它们是些什么记忆？它们如何被压抑下去？它们如何复活？

历史记忆永远会被自然而然地遗忘，不过，我们此处所讨论的不是自然的遗忘，而是清代历史上对汉族历史记忆有意的压抑，其规模之大，压抑之澈底，在中国历史上乃至于世界历史上，皆属罕见。这种历史记忆是被以两种方式压抑下去的：首先是官方强制性的作为——文字狱、禁书运动、禁毁目录的刊行、《四库全书》中对书籍的删改等等；其次是官方的强制性行为所引发的士大夫及一般百姓的“自我压抑”。自动自发的压抑扩大了对明末清初历史记忆的抹除。原来相当有限的官方作为，在百姓的自我揣摩以及不确定感、不安全感下无限扩大，无数不在禁书目录中的书，或是官方只要求抽毁的书，都长期压抑不出，或被偷偷毁去。总之，官方的作为形成一种气氛，而这种气氛使得大多数人主动地将大量的历史记忆抹除，或压抑到潜意识的最底层，它们即使未澈底消失，基本上也已经不再活动了。许多人甚至不再留心满洲皇帝是不是汉人。譬如在1895年出生的钱穆，少年时甚至不知道当时皇帝是满人。<sup>①</sup>少年人的世界自然不可以太当真，但是也能说明一时的风气。另一个值得注意的现象是清代中期出现了一些史论，认为在中国历史上，

---

① 钱穆：《师友杂忆》（台北：东大，1983），页34。

胡人所创的政权才是正统，汉族政权反倒成了偏统。<sup>①</sup>由于在整个清代对明末清初历史遗忘得相当澈底，以至于想重新撰写这段历史时，如果不靠一些在清季逐渐重现的史书，简直无法下笔。历史记忆的复返当然不一定是完全恢复原先的旧观，它可能是提醒原来被压抑在意识底层的一些稀薄的东西，也可能是一种“创造”(invention)。它们的出现，形成一股越来越强的记忆资源，对异族政府所灌输的官版历史记忆造成颠覆批判的作用。

我在《清代的政治与文化》<sup>②</sup>中曾花了相当大的篇幅叙述原先被禁毁的文献，如何在道光、咸丰以后一步一步地复活、重现。它们的复活与清廷统治力量的衰弱及文网的衰弛有关，而它们的重新出现，对原本已经衰弛的统治力，如同雪上加霜，加速它的瓦解。

有关明季历史遗献的复活过程，在清末的国粹运动中有所表现。国粹运动所包括的范围相当之宽，<sup>③</sup>此处只谈与本题有关

① 钱穆：《中国近三百年学术史》（台北：商务，1968），页509—510。

② 国科会计划报告，编号NSC83—0301—1—1—001—005，约十万字，待刊。

③ 国粹运动是一极复杂的历史事件。清末的国粹主义实深受西方思想的影响，故它的一位领导者说“国粹无阻于欧化”，而且要大量透过学习西方的文化来复兴中国原有之“粹”，所以近代中国许多新东西都是国粹运动引进来的。但他们同时又要对抗过度的西化。国粹运动既保存传统，但又激烈地批判传统。批判传统是因为要重塑传统。所有不要的东西都被批判为“君学”或“伪学”，所有要保存的东西则被承认是传统，是“国”之“粹”。受西方文化的影响，它认为中国纯正“国学”的特质是民主的，同时认为真正的“国学”是先秦以前的学问，也就是专制政体尚未形成以前的学说。“国学”是汉族特有的，以小学及历史两种为其特色，而这两者皆是与汉族独有的历史经验密不可分的。所

的部分。晚清的国粹论者几乎都有两个共识。第一是跳过满族腥膻之染污来看中国真正的文化之“粹”之所在，故大量有关明末清初历史及思想的文献被当做“粹”复活了。第二是追求中国古代真正的理想。这两件工作是一而二，二而一的。因为要决定什么是“国”的“粹”，所以国粹运动还涉及历史传统的重塑。这是一个艰苦的工作，但却在短短的几年间有了重大的成果。

国粹运动是由1905年创立的国学保存会及其机关报《国粹学报》所主导的。主其事者先后出版了《国粹丛书》、《国粹丛编》、《风雨楼丛书》、《古学汇刊》等。这些大型丛书中收有大量清代禁抑不出的书籍，由其中最著名的《国粹丛书》可以充分看出他们所要标举的国粹是什么。《国粹丛书》所印的书可以分为三类：

第一类是标举新哲学的书，尤其是对人性持自然主义观点者，或主张“欲当即理”的思想家的书。大抵胡适《戴东原的

---

以国学是排他性的，讲到最激烈的程度（像章太炎）是不承认历史上所有胡人政权的。

国粹运动基本上肯定民主，反对专制，所以他们不断强调“无用者君学也，而非国学”。它有几种弦外之音：第一是只承认民主的体制，那么历史上的君主政权，包括满洲朝廷在内，都在蔑弃之列。第二，既然将历史上有碍于国家发展的思想学问一概打成是“君学”，并认为中国之所以走上败亡之路，全是被两千年来的“君学”所误，则一方面是否定两千年大部分思想传统，另一方面是为现代的变革找寻一种更原始、更纯粹的根据。一方面切断，一方面继承，因为招致败亡的过去不是真正的国学，所以即便与之切断关系，在展望未来时，仍令人有一种放心的感觉，因为传统中仍有“真正”的“国学”，所以中国仍有开展新局面的传统基础。因此，人们想望的新中国，仍旧与传统有著连续性。

哲学》中所特意标举的思想家的著作，有一大部分皆在《国粹丛书》的第一辑中出现过。<sup>①</sup>

第二类书是以提倡实践实行、经世致用为主的，如包世臣之《说储》。

第三类则是明代或明清之际的著作。

这是该丛书第二、三两辑的主要内容。它们的出现，打开了一个新的历史记忆的世界。其中绝大部分的书在清代中期以后便不再公开流行传布，或是只以清代官方或私人自我删窜后的版本流传，在扼要之处完全嗅不出一丝种族气味，现在却大多以原刊本再度出现，则对当时人们记忆世界的刺激之大可想而知。这个记忆世界的复返与仇满恨满的热情甚有关系。柳亚子便是一个佳例，他曾说自己“积极收集南明故事，以增强自己的反清意识”。<sup>②</sup>

在《国粹学报》上我们看到大量征集明季禁讳文献的通告。他们对钱谦益、刘宗周、陈恭尹、黄宗羲、王夫之等人的文字、遗墨、画作皆极力访求，其艰苦情形可以用邓实搜集钱谦益的《钱牧斋初学集笺注》及《有学集笺注》为例。邓氏自谓“余托书贾物色将近十年，乃今获之”。又说钱氏所选《列朝诗集》及文集、尺牍，“至今未得，心常怦怦，世有藏者，如能割爱，余固不惜兼金以相酬耳”。《国粹学报》中并辟“撰录”一门，专门“征采海内名儒伟著，皆得之家藏手抄未曾刊行者”，他们大量刊印这些秘籍及明末遗民以至乾嘉道咸遗文四五百篇。不止

① 如《孟子字义疏证》、《原善》、《颜氏学记》、《颜习斋先生年谱》、《寥忘编》、《李恕谷先生年谱》等。

② 殷安为：《柳亚子的青少年时代》，《南社研究》第四期（1993），页99。

此也，国学保存会的藏书楼（创于1905年）还将这些珍本秘籍供人借阅。<sup>①</sup>

在整个国粹运动中居领导地位的章太炎之国粹思想值得在此讨论。章太炎所谓的“国粹”有两方面的意义，一是相对于满族而说，一是相对于西学所说。相对于满族，则“国粹”的一个重要部分即贮存在历史、小学、典章制度中的历史记忆。所以章太炎的“以国粹激励种性”的主张，其实即是以汉族的历史记忆去激励民族自觉。在这里，正因为历史记忆主要是用来划分不同族群之间的“界域”，所以是不分好坏良丑，一旦成为记忆，便值得追忆或珍惜。所以章太炎一再说国粹一如祖先的手泽遗迹，它即使再“伧拙”，后代子孙也不嫌弃，即使再朴陋，也都让子孙流连忘返。<sup>②</sup>要紧的是它是一群人共同的历史记忆。

太炎所谓的“国粹”，包括小学、历史、均田、刑名法律等，但最反覆强调的，还是小学与历史二端。他认为这两种学问特别值得宝贵，因为它们保存汉民族的历史记忆，而且也是“中国独有之学，非共同之学”。<sup>③</sup>语言、历史可以“卫国性”，“类种族”。太炎说：“语言各含国性以成名。”<sup>④</sup>又说：

国于天地，必有与立，非独政教饬治而已，所以卫国

① 郑师渠：《晚清国粹派》（北京：北京师范大学出版社，1993），页219—221。

② 王汎森：《章太炎的思想》（台北：时报，1985），页79—80。

③ 张庸：《章太炎答问》，《章太炎政论选集》（北京：中华，1977），页259。

④ 汤志钧：《章太炎年谱长编》（北京：中华，1979），页282。



性、类种族者，惟语言、历史为亟。<sup>①</sup>

语言、历史之所以可贵，是因二者都是先民长期创造积累下来的。学习它们，至少可以培养出一种自觉心，自觉到汉族始终是一个连续体，不可切断，并自觉到汉族在所有种族中的特殊性，而且足以综合整个民族，激励使用同一语言并拥有共同历史记忆者团结在一起。

章太炎所参与创立的光复会本意即“光复旧物”之意，也就是光复满人入主以前汉族之朝代，故又名“复古会”。而当时革命阵营，尤其是《国粹学报》中，出现许多“复兴古学”的文章，<sup>②</sup>其中有一个主张即是要恢复汉族之历史记忆，认为回复到清朝以前汉族政权下的衣冠文物，即可与汉族灵魂相契。以语言为例，他说：

若是提倡小学，能够达到文学复古的时候，这爱国保种的力量，不由你不伟大的。<sup>③</sup>

至于史学与种性的关系，太炎基本上认为历史记忆的连续与种族的自觉性、独特性关系密切，太炎并引用印度的一段经验来说明这一点：

① 《重刊古韵标准序》，《章氏丛书》（台北：世界，1958），页750。

② 如邓实在《国粹学报》上发表的《古学复兴论》（1905），见张枬、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》（北京：三联，1977），二卷上册，页56—60。

③ 《东京留学生欢迎会演说词》，《章太炎政论选集》，页277。

释迦氏论民族独立，先以研求国粹为主。国粹以历史为主，自馀学术皆普通之技，惟国粹则为特别。譬如人有里籍，与其祖父姓名，他人不知无害为明哲，己不知则非至童昏莫属也。国所以立在民族之自觉心，有是心所以异于动物。余固致命于国粹者。<sup>①</sup>

在“以国粹激励种性”的认识下，太炎为大部分汉学考订工作找到了现实政治上的意义，认为清初学者的“复古复始”工作与光复运动可以相结合。章太炎认为清学开山的顾炎武是整理国粹、襄助民族革命的楷模——“顾亭林要想排斥满洲，却无兵力，就到各处去访那古碑古碣传示后人”，<sup>②</sup>“裂冠毁冕之既久，而得此数公者，追论姬汉之文章，寻绎东夏之成事，乃适见犬羊殊族，非我亲昵”。<sup>③</sup>

汉学家所作的复古之学，疏释历史上种姓迁化之迹，有助于分别“犬”、“羊”，激励种姓。他以意大利中兴为例，说他们是以文学复古为之前导，而清代汉学家所做的工作也是一样的。<sup>④</sup>前面已经提到过，在章氏看来，因为国粹是以历史记忆为主，而历史记忆是不分好坏的，凡是已成过去的，即是记忆的一部分，值得珍惜，所以他一再强调，他不是提倡学习过去，讲国粹不一定要照著去实践。用“保存一民族共同的历史记忆”的标准看，则凡属于记忆的便值得保存：

① 《印度人之论国粹》，《章氏丛书》，页 848。

② 《东京留学生欢迎会演说词》，《章太炎政论选集》，页 280。

③ 《革命之道德》，朱维铮、姜义华编：《章太炎选集》（上海：上海人民，1981），页 295。

④ 《诸子学略说》，同前书，页 295。

国粹诚未必皆是，抑其记载故言，情状具在，舍是非而征事迹，此于人道损益何与？故老聃以礼为忠信之薄，而周室典章犹殚精以治之……<sup>①</sup>

历史记忆是中性的，“舍是非而征事迹”，所以并不对属于同民族之记忆作是非判断，只要足以激发思慕之情，有助于民族情感之培养，就可以了。太炎又说：

国粹尽亡，不知百年以前事，人与犬马当何异哉？人无自觉，即为佗人陵轹无以自生；民族无自觉，即为佗民族陵轹无以自存。然则抨弹国粹者，正使人为异种役耳。<sup>②</sup>

国粹足以使人知“前事”，则不致于因为异族刻意抹煞汉族历史记忆而不自知。此所以太炎说抨弹国粹者，是替异种奴役中国开先道。

章太炎在晚清革命时期写了许多宣扬种族思想的文字，它们在当时所向披靡，对推翻清朝的贡献无以伦比。不过太炎积极重建明清之交满汉冲突的历史是在革命成功之后。由他一步一步摸索满洲史事，我们可以知道历史记忆复活之困难，颇似一步一步“揭开无知的面纱”。

太炎在重建这一段历史记忆时一再强调，谈这一段史事必须依赖“明著明刊”之书，也就是未经官方及民间删窜的书。民

<sup>①</sup> 《印度人之论国粹》，《章氏丛书》，页 848。

<sup>②</sup> 同前注。

国初年，当清史馆还在进行修撰清史工作时，章太炎也在积极重建明清之交的历史。由他写给学生吴承仕的信，可以看出他在读到一些重新出现的“明著明刊”文献后，那种恍然大悟的心情：

鄙人近得明代官书及编年书数种，乃知满洲旧事，《清实录》及《开国方略》等载爱新觉罗谱系，其实疏漏夺失，自不知其祖之事，《明史》于此亦颇讳之……逆知清史馆人，必不能考核至此。<sup>①</sup>

在第二信中，太炎又说：

清官书既有所讳，而案牘小文，或有漏泄情实之处……。再，明人书自乾隆时抽毁以后，其间要事，多被删除，今所行《熊襄愍集》，亦非原本。黄石斋《博物典汇》，清《方略》最喜引之，乃谓其述建州旧事，但书兵官，绝无主名。今得明刻原本，则名氏具在，甚矣，清官书之欺人也！明人书必以明板为可信，北京想甚少，外省或犹有可求者。<sup>②</sup>

太炎说他自己正在做《清建国别记》，“援据二十余种书，而明著明刊属其半，其《明一统志》乃钞自《四库》者，则未敢深

① 《与弟子吴承仕论满洲旧事书》，《华国》2：2（1924），页1。

② 《与弟子吴承仕论满洲旧事书》，《华国》2：2，页3。

信也”。<sup>①</sup>又说“明人旧籍原刊凡十二三种，或篋中所有，或借钞”。因为借钞不易，所“借钞者必书其名姓地址”。<sup>②</sup>

历史记忆复返，还包括一系列原本断绝的汉族本身生活传统的复活或“再发现”（reinvention）。此处拟举服制为例。

据章太炎追述，他们一家二三百年来都是“遗命以深衣殓”，而这个家族传统的现实意义到太炎的父亲这一辈才又复活过来。《礼记》有《深衣》一篇，讨论深衣的形式及穿著的场合。深衣是古代中国士以上的常服，也是庶民的礼服，<sup>③</sup>但它后来逐渐脱离了日用。

明末清初出现了不少讨论深衣的著作，这些书是否都有现实意义目前还不清楚。不过当有人平时要穿它（如王艮），<sup>④</sup>或要穿它下葬时，其行为本身就可能含藏有重要意义。黄宗羲著《深衣考》，便与他遗嘱中所要求下葬时要穿的衣制有关。在遗嘱中他要求“即以所服角巾深衣殓”。他并不完全赞同前人对深衣的描述，所以他详考深衣，并画了图，而且这一份著作竟与《葬制或问》及《梨洲末命》合在一起，<sup>⑤</sup>足见他的学术讨论与

① 《与弟子吴承仕论满洲旧事书》，《华国》2：2，页4。

② 《与弟子吴承仕论满洲旧事书》，《华国》2：3，页1。

③ 譬如马王堆三号墓中墓主便是穿著深衣。

④ 黄宗羲：《明儒学案》（北京：中华书局，1985），卷32《泰州学案》，页709。

⑤ 黄宗羲有《深衣考》，末附《葬制或问》、《梨洲末命》。一般认为黄氏《深衣考》务生新义，有些地方与《礼记·深衣》之经文及汉、唐以来旧说相违背，而且他攻驳前人有关深衣之说，也不尽恰当。《四库提要》中甚至说，因为黄氏著述广博，名气太大，为恐此书贻误后人，故特别存目加以批评。这些意见大多是对的。

为自己将来丧事的安排有关。

以深衣下葬究竟代表什么意义？第一是表示他想接上儒家古典的传统。第二层是想藉此表示他死时不与新朝合作，这是大家所知道的。不过，何以穿深衣即有此象征意义呢？因为穿深衣就可以不必穿清代的章服入殓了。所以穿深衣是他对新朝最后说“不”的一种方式。不少明遗民要求在下葬时以各种方式的安排说这一个“不”字。譬如张履祥六十四岁卒，“遗命以衰殓”。<sup>①</sup>又如吕留良死前说：“吾今始得尺布裹头归矣，夫复何恨？”<sup>②</sup>他的诗“醒便行吟埋亦可，无惭尺布裹头归”，表示他想以明代士大夫流行的头巾下葬而不戴清代的冠冕下葬。<sup>③</sup>总之，以深衣殓是一种拒绝当朝的意思。而余杭章太炎一家便历代相囑以深衣殓。

---

不过对于《深衣考》之后是否原附《葬制或问》一文，便有争论了。《黄宗羲全集》第一册所附《著述考》中提到，把两者放在一起是从《浙江采集书目》以来，相沿成习之误。但我个人觉得，将这两篇文献结合在一起，即使不是梨洲之本意，也不是一件离谱的事，因为深衣确与黄氏安排身后下葬之事有直接之关系。梨洲既然“卒之日，遗命一被一褥，即以所服角巾深衣殓，遂不棺而葬”〔孙静庵：《明遗民录》（浙江：浙江古籍，1985），页74〕，而一般人又弄不清深衣的样子，则详考他本人将穿著下葬的深衣，并与谆谆告诫其家人不用棺槨的《或问》、《末命》放在一起，自有其逻辑关连。如果这一番安排是出自其子孙，则等于是其家人安排梨洲后事的一份手册或备忘录。

① 《明遗民录》，页17。

② 同前书，页59。

③ 当时也有人遗命以衰经殓，但不一定有何政治意义。如《明遗民录》记吴蕃昌“卒时，母丧未除，遗命以衰经殓”（页109）。

章太炎的后人在注释《章太炎遗嘱》时，提及太炎始终牢记其父章潜《家训》中所嘱“吾先辈皆以深衣殓”，并记章潜曾对太炎说：

吾家入清已七八世，殁皆用深衣殓。吾虽得取事官，未尝诣吏部，吾即死，不敢违家教，无为清时章服。<sup>①</sup>

章潜这一段话有值得注意之处。他说“入清已七八世，殁皆用深衣殓”，似乎章家在清代共有七八世，且都不穿清代衣帽或官服入殓。这件事本身饶富象征意义，即章氏家族暗中有不忘却汉族之本源或是不承认清朝统治的传统。如果这一追述属实，则太炎一再强调清代有官学、私学之分，并说间巷传说、口耳相传的历史记忆，与官方所要人们接受的版本大不相同的说法，似乎便有著落。也就是说，地方与家族，基本上还保存一套与官方不同的历史记忆的版本。那么，清代历史中除了士大夫所奉行的官方历史记忆之外，似乎还有一个隐藏的潜流。在两三百年间，这一历史记忆层，像陆块般始终存在，它们要得到适当机会才会冒出来。

章家历代未必都能了解这项葬礼安排的意义，可是到了章潜这一代，<sup>②</sup> 清朝内部问题丛生，加上西力入侵，一些潜在的分

① 章太炎：《先曾祖训导君先祖国子君先考知县君事略》，见《章太炎遗嘱》，《学术集林》（上海：远东出版社，1994），卷一，页4、12。

② 章太炎之父章潜只是一个地方上的小官，事迹不清楚，只知在晚清喧腾一时的杨乃武与小白菜案中，因为事情的发生地在余杭，章潜也曾卷入。见黄潜：《花随人圣盒摭忆》（上海：上海古籍，1983），页379。

裂性因子，便都有了即时的意义，所以章濬死时会特别解释说，虽然他是清朝的官，但未曾诣吏部铨选，并强调“吾死弗袭清衣帽”。似乎章濬本人也是在受了逐渐兴起的种族情绪影响之后，才清楚地归纳出以上的话。<sup>①</sup>值得注意的是，以保存明代衣冠作为延续历史记忆的例子显然并不乏见。吕思勉便说他的家乡有一人家，其远祖于明亡之时，遗留明代衣服一袭，命子孙世世宝藏，等汉族光复时祭告。<sup>②</sup>

除了深衣之外，决定反清之后的章太炎马上面临日常衣著的问题。他写《解辫发》一文，决定倒清时，马上想到自己年已而立，“而犹被戎狄之服”，非常可耻。可是想“荐绅束发以复近古，日既不给，衣又不可得……会挚友以欧罗巴衣笠至，乃急断发易服”。<sup>③</sup>足见决定反清以后第一个考虑的是如何去除这一身衣服，回复到原先断绝两三百年的汉族传统服制。但是明代的“荐绅束发”之制一时不易裁制，所以他决定改穿西装，甚至后来穿日本的和服——另外两种“戎狄之服”。

太炎常回忆他反清的几个重要源头，第一是十一、二岁时，外祖朱左卿偶讲蒋氏《东华录》、曾静案。朱左卿告诉他，夷夏之防同于君臣之义。第二，是“十九、二十岁时得《明季稗

① 值得注意的是，太炎的追忆在时间上略有夸大。这些影响先是在心中发酵，并未立即激起推翻清朝的决心。他在1897年曾反对排满，还说：“张、李横行，我朝以成龙兴之业，苟有揭竿斩木者，是自战斗吾黄种。”《章太炎政论选集》，页13。我在《章太炎的思想》中对此问题有所讨论，见该书，页72—73。

② 俞振基编：《蒿庐问学记》（北京：三联书店，1996），页369。

③ 《章太炎政论选集》，页149。



史》十七种，排满思想始盛。”<sup>①</sup> 值得注意的是，这些书早先是不易看到的，它们都是明季遗献复返后，才大规模出现的书。如果章太炎对他家族以深衣葬的传统没有夸张，则太炎后来成为反清革命最坚强的倡导者，实是三种力量混合而造成的：第一是清代历史中一股不与现实政权合作的潜流，第二是历史记忆的复活，第三是中国在现代世界的挫折。

被压抑历史的复返，或被压抑潜流的再现，或是被“创造”出来的历史记忆，形成了一种记忆资源，使得不少人对“国”的定义产生了变化。也就是说“国”与当时的“朝廷”分开了。在清朝鼎盛时期，几乎没有人怀疑“国”即是清廷。然而上述的潮流却凝聚了一股历史记忆，而与清代官方的历史记忆相对抗。譬如1903年高燮在《简邓秋枚》一诗中呼吁召“国魂”，但诗中表示这“国魂”之所以需要召唤，是因为它被异族压抑。<sup>②</sup> 同年九月，陈去病辑《建州女真考》、《扬州十日记》、《嘉定屠城记略》、《忠文靖节编》这些重新出现的禁毁文献为《陆沈丛书》时，有黄天《题〈陆沈丛书〉诗》，说“登高唤国魂，陷在腥膻里，巫阳向予哭，黄炎久绝祀。大仇今不报，宰割未有已……”，则“国魂”与满人的“腥膻”是相对抗的。<sup>③</sup> 又如自由斋主人（高旭）的《爱祖国歌》，这个祖国也不是大清国。<sup>④</sup>

① 朱希祖：《本师章太炎先生口授少年事迹笔记》，《制言》半月刊，第二十五期，页1。

② 杨天石、王学庄：《南社史长编》（北京：中国人民大学出版社，1995），页7—8。

③ 《南社史长编》，页13。

④ 同前书，页14—15。

此外，提到任何“国”字，如国花、国体<sup>①</sup>等，不但不是指大清国，而且是与它敌对的。1904年，柳亚子以弃疾子为笔名所写的《清秘史序》中甚至说“呜呼，吾民族之无国，二百六十一年于兹”，<sup>②</sup>即是不承认清为“国”，则这个“国”是另有其物。柳亚子接著又说：“燕京破，国初亡；金陵破，国再亡；福都破，国三亡；滇粤破，国四亡；台湾破，国五亡。”<sup>③</sup>而“国”之重新厘定，与“史”的密切关系，可以从柳氏的同一篇文章中看出。他说“夫唯中国有史，而后人人知秉特权、握高位者之为匪我族类；唯胡族有史，而后人人知鸟兽行者之不可一日与居；虽有盲史，亦不复能以双手掩尽天下目矣。”<sup>④</sup>而要想复活这一段历史记忆，必须像《清秘史》的作者有妣氏那样大量搜集原先被压下去的历史，才足以使“读此书者，虽甚顽嚚，当亦恍然悟深仁厚泽之非”。<sup>⑤</sup>

如果不是这一段历史记忆复苏，人们仍将相信官版的历史，一般人也不致察觉秉特权、握高位者为匪我族类，也不至于意识到“深仁厚泽”的皇帝其实是外人，也不会发现彼“大清国”其实非我“国”；那么体制内的改革或许仍会被士人所接受，而近代中国国家建构便是另一面目了。

① 《南社史长编》，页17。

② 同前书，页29。值得注意的是，在清末，梁启超亦有“无国”的感觉。但是他认为与当时西方国家相比，中国不是一个现代意义的 nation-state。他的关怀与本文所讨论诸人的“无国”之感觉并不相同。参考张佛泉：《梁启超国家观念之形成》，《政治学报》1（1971），页5—11。

③ 同前书，页29。

④ 同前书，页30。

⑤ 同前书，页30。

晚清的思想动向未走体制内改革的路子，未像日本走向君主立宪，而是直接走向革命，这一个跳跃性的发展，原因当然非常复杂，西方政治思想的传入就是一个要素。不过，在其隐微之处也与“国”不再与当前的统治者为一体有关，尤其是在决定国家建构最为关键的几次辩论中，革命派常援过去的历史去压服君宪派。<sup>①</sup>

恢复汉族的记忆成为一股改变现实的力量，清末士人到处印发明太祖的画像，或是在诗歌中虚拟自己与明代朝廷根本不存在的臣属关系，以宣扬赶走满人的正当性。了解这一点，才可以解释为什么钱玄同在革命成功后坚持要穿深衣到教育部上班。但是复古毕竟不合时宜，而且原来的复古行动政治性很强。在革命成功后，复古的热情很快消失了，钱玄同的深衣也只穿了几天。<sup>②</sup>

总之，历史记忆的复活使得人们把“国”与当今的朝廷分开，所以拒绝体制内变革。重塑传统的结果，也使得人们相信君主制的传统与真正的“国学”不是同一物。所以国粹既是一个 identification 的过程，也是一个 disidentification 的过程，是一历史记忆复返，也是选择性遗忘的过程。这些复合的因素，某种程度地影响了后来国家建构的基本蓝图，也使得晚清知识分子不接纳在清朝皇帝之下从事政治变革的论题。

① 元冰峰：《清末革命与君宪的论争》（台北：近代史研究所，1980），第五章。

② 黎锦熙：《钱玄同先生传》，附在吴奔星：《钱玄同研究》（上海：江苏古籍，1990），页194。



## 从传统到现代的转化

---





# 从传统到反传统

## ——两个思想脉络的分析

本文主要是想针对三种成说进行反省：一种是认为，至少在意图的层面上，近代的反传统运动必然是反传统精神的产物；第二种认为晚清的复古主义与后来的反传统运动非但不可能有任何关联，而且是相矛盾；第三种是认为近代反传统运动或多或少是厌弃中国或买办思想之产物，但批评它们并不等于完全否定其解释效力，而是想指出相反的一面亦值得注意。

在第一部分“传统的非传统性”中，主要是想探讨尊孔与复古这两种精神动力为何可能导出一开始完全意想不到的反传统结局来。在尊孔的部分，我举了廖平与康有为为例；在复古方面，则主要是以章太炎等国粹学派的健将为例。在第二部分中，主要是想探讨爱国的思想为何也可能导出反传统的结果来。

## 一、传统的非传统性

### (一) 从尊孔到反传统

“西学源出中国说”是晚清很有力量的一派思潮。这派人的论调看起来极为保守，其实却潜在两种可能性：它可以成为抗拒西学的有力武器，但也可以成为要求吸收西学的有力护符。我们可以说在这一个躯壳中，事实上拥有两个灵魂，一个极保守，一个极激进。从保守的一面来说，“西学源出中国”的说法，正可以使人们进一步相信，只要能重新掌握古学的真谛，即可以克服西人的挑战。从激进的一面来说，此说无异于承认当今的西洋文明与中国的古学不但不相违背，而且是密切关联的，故吸收西学即等于是重光旧学，所以此说无异是间接承认了某些西学的正面价值。因此，在“西学源出中国说”这个看来极保守的面具里，我们竟然看到两种完全相反的可能性。

俞樾在为王仁俊《格致古微》所写的序中，大力称赞这部书宣扬“西法”尽包孕于中国旧学的道理：

使人知西法之新奇可喜者，无不在吾儒包孕之中。方今经术昌明，四部之书犁然俱在，士苟通经学古，心知其意，神而明之，则虽溯而上不难。此可为震矜西法者告，亦可为鄙夷西法者进也。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 俞樾：《春在堂全书》（台北：文献出版社，1966），页2925。



我们应该注意到前引文的最后二句——“此可为震矜西法者告，亦可为鄙夷西法者进也”——俞樾的意思是：因为西学源出中国，故不必“震矜”于西学之奇；但也正因它源出中国，与中国古学不相违逆，故也不必“鄙夷”。这段话不正为保守与激进两种可能性作了最好的展示吗？

接著我想谈清季今文家与这种思维的相似性。在开始谈廖平与康有为之前，我想先提一点，康有为为了支持他的变法改制，把孔子由一个历史文献的整理者改造成一个提倡变法的哲学家。这一来，推倒了古文经的地位，说古文经都是刘向、刘歆父子所伪造的，连带的使古文经中的内容受到根本的怀疑。除此之外，他还处处想“会通”孔子与现代的西方。

廖平、康有为与早期的梁启超会通“孔子”与“西方”的技巧颇近于“西学源出中国说”，只是一时不易从外表觉察出来而已。他们在技术上一样是“取近世之新学理以缘附之曰：某某者孔子所已知也；某某者孔子所曾言也”<sup>①</sup>（梁启超语），背后的动机都是在替当时地位逐渐动摇的孔学注入新活力，使他可以继续保持其“生民所未有之圣”的尊严。

本来，对每一个时代的人而言，某些经典是不是还有活力，端视它能否有效地关联呼应当代的境况。但“关联呼应”（correlated）时代的境况是有一定的途径与分际的。它一方面要随时注意境况，用合于那个时代的概念工具来宣扬学说，一方面要不失其本质与独特性。如果它完全不关心时代的境况而自说自话，那是一门吸引不了人的学问。但是，当传统儒学参与现代

<sup>①</sup> 见梁启超：《保教非所以尊孔论》，《饮冰室文集》（台北：中华书局，1983），六九，页56。

的境况时，假如解经者是从现实境况的诸问题中寻求六经的解答，六经本身也就丧失自我的本质与独特性，反过来被当代的境况所决定了。对任何时代的经学家而言，这都是一个很难掌握的分际。而廖平、康有为在替孔学注入新活力时，正好陷入这一困境中。

廖平、康有为是如何陷入自己编造的陷阱中呢？这是个相当曲折的问题。

我们都知道晚清的现实境况不时在对孔学发出问题，而且大部分的问题都构成了严重的挑战。像先秦诸子在晚清便逐渐有由末席跻上首座的趋势。廖平必曾为这个问题感到难堪，为了特尊孔子的地位，他选择了一个特别的办法来解决，主张诸子皆宗孔子。廖平说：“孔道恢宏如天如海，大而八荒之外，小而方里之间，巨细不遗”。<sup>①</sup>在他看来“孔道”是无所不包、巨细不遗的。转一个角度来说，“孔道”对诸子百家是不排斥的；非但不排斥，而且还有密切的源承关系。他很含蓄地说：“子家出孔圣之后，子部窃孔经之余。”<sup>②</sup>廖平原是想说明孔子包容一切的伟大，但却造成了一个他意想不到的效果，也就是将原先被视为异端的诸子说成是孔门的“分枝同本”、“仅如兄弟之析居”。<sup>③</sup>譬如墨子，他说：“墨家之宗旨，要皆圣道之支流。”<sup>④</sup>廖平发表这些意见的原初意图是为了“奇伟尊严孔子”，<sup>⑤</sup>结果是替诸子取得了正统的地位。廖平为了增强圣人之道绝对性，主

① 廖平：《皇帝疆域图表》（六艺馆丛书本），页114。

② 同前书，页113。

③ 同前书，页114。

④ 同前书，页59。

⑤ 章太炎：《原经》，《国故论衡》（台北：广文书局，1979），页88。

张它包含一切，但实际的结果却是使孔子的思想中不容许有任何违反诸子学的东西，将圣人之道降低到和过去认为是“异端”、“邪说”的诸子学并存的地步。

至于西学的挑战，更是令他心焦如焚。举个例说，严复从英国回来就曾上书说：“地球，周孔所未尝梦见；海外，周孔所未尝经营。”<sup>①</sup>这个质问在今天看来不算什么，但对晚清士大夫来说却是极为亲切、沉痛的。廖平与康有为等孔学传统的坚强拥护者面对这一类挑战时，心中的冲击必定是非常巨大的。事实上，严复的那一句话在廖平的书中便被引用而且表达了严重的关切，从廖氏的自述中可以十分清楚地发现：从某个层面来说，他之所以根据早年被自己驳得体无完肤的《周礼》撰写《地球新义》，即是为了回答严复提出的问题。在晚清这一类的质问与挑战为数不少，如果孔学无法作有力的回答，那么它又何“奇伟尊严”之有呢？廖、康二人便花费了很大的精力来从事代答的工作。

从我们现代的眼光来看，廖平、康有为替孔学回答晚清现实社会挑战的方式是很奇特的。他们毫不考虑地将自己认为对这些挑战最好的回应注入孔子的躯壳中，为了达到这一点，他们为孔子装填了许多孔子自己也不认识的异质思想。

以廖平而言，他为了特尊孔子，乃将所有“经传所说尧、舜、禹、汤、文、武、周公帝德王道伯功”说成“皆属一人之事”。在他看来，这个说法足够回答那些把六经当成史书的考证学者所怀抱的一个看法：孔子整理六经，而六经所记大多为周公所创的制度，孔子只是一个记录之人，那么周公自然贤逾孔子。但

<sup>①</sup> 见引于廖平：《经学五变记》（台北：长安出版社，1978），页4。

廖平发现这还不够，不只是六经中的“帝德王道伯功”应该是属于孔子一个人的，连现今欧美各国的所有文明都应该是孔子所曾昭示过的，这样，孔子的学说不就是超越所有时空限制的伟大巨构，更有理由屹立于当前世界而无愧色吗？为了达到这一个目的，他大胆地以预言的方式解释孔子学说。把握了这个前提，才能了解廖平所作《孔经哲学发微》、《地球新义》、《皇帝疆域图表》等几乎不可理解的释经之书真正的意涵，也才能理解这个经学家在理路上极为讲究，但内容却荒诞可笑的解经文字中，有深刻而急切的用心。上面几部书的一贯特色是把全球五大洲的发展以进化先后排列，中国居最高，其他各洲依清末民初的强盛程度排列，把它们统统纳入六经“预言”的范围中。他以预言代替历史作为儒学思想的内容，经此一举，孔子变成了有生民以来所未曾有的先知，但却也带来与他原来意图完全吊诡的结果。

从表面看来，廖氏有意压低西方各国文明的地位，但实际上是去除了中国文化与他们的隔阂，进而希望接纳他们。这话怎么说呢？因为居于文化发展最高阶段的中国，如果想吸收发展程度较低的西洋文化时，是丝毫不失其自尊之感的。况且夷狄（西洋各国）的文化既是圣人在六经中预言所及的，则我们今天又何必对它们感到见外？这层意思，廖氏在《皇帝疆域图表》中说得最清楚——他说：“大同世界，无所谓夷也。”<sup>①</sup>

廖平宣称西方现代文明都是孔子所预言过的，西人对中国的挑战也都是用孔子的思想作为武器，故他在为孔学注入新活力时，不只是坚持孔子知有外国，而且强调西方“但施之中国，

---

① 《皇帝疆域图表》，页56。

则一切之说皆我旧教之所有”。<sup>①</sup>他这样的用心，是想加强孔学回应现实困局的能力，以保住孔子的尊位，故说“自成其盛业，孔子乃得为全球之神圣，六艺乃得为宇宙之公言”。<sup>②</sup>用章太炎的话说，不管廖平或康有为，他们种种作为的原始意图都是欲“奇伟尊严孔子”的。但我们不能忽视，这个行动的副产品是将一向不理于保守派人士之口的西学吸纳入孔学内部。

从康有为的文字中可以发现，当列强瓜分中国之局将成时，他心情非常之焦急。当时他的主要关怀是如何“保教”，也就是一方面保住中国，另一方面使孔学不致成为一门过时的、没有活力的学问。而在他看来，保住中国正是保住孔教的大前提，所以大力主张变法。但他所拟的强国之道是吸收西人之法，而用来支持其汲汲西学的理论基础是这样的：

为尊祖考彝训，而邠人之有专门之学、高异之行，合于吾祖考者，吾亦不能不节取之也。<sup>③</sup>

他还把当代西方政法学术等同于“三代两汉之美政”，<sup>④</sup>故从他的逻辑来看，吸收西学即是所谓“尊祖考彝训”。西学“合于吾祖考”，而当代的中国反而不是先圣心目中理想的中国。在他看来，中国先圣的理想既被“外夷近之”，则外夷“虽其先世

① 《皇帝疆域图表》，页 307。

② 《经学五变记》，页 5。

③ 康有为：《与洪右丞给谏论中西异学书》，《万木草堂遗稿》（台北：成文出版社，1978），页 259。

④ 康有为：《与洪右丞给谏论中西异学书》，《万木草堂遗稿》（台北：成文出版社，1978），页 259。

卑贱，（中国）反为之屈矣”。<sup>①</sup>

他用这个论据来抵挡各方面的攻击，故当朱一新斥责康氏是“阳尊孔子，阴祖耶稣”时，康有为答以“是何言欤？马舌牛头，何其相接之不伦也”。<sup>②</sup> 当大家认为康有为是在压抑国学以兴西学时（用朱一新的话说就是“嬗宗学而兴西学”），康有为觉得他的敌人是无可理喻的。因为康氏自认为他自己是在提出一种新的孔学来抵抗西学的挑战。当时人认为他是在肆无忌惮地毁弃中国之学，他却自认是更有力地坚守据点。

既然现代西方之政法即等于中国“三代两汉之美政”，那么如何把这些“近事新理”缘附到孔子身上呢？这是托古改制论者最关心的问题之一。为了使缘附的工作做起来更无忌讳，廖平、康有为把经书中的史事解为符号，像廖平便把历史上的鲁、商二国解成是“中”、“外”，“华”、“洋”的符号，而这类新解在康有为的《改制考》中更是到处可见。该书卷十二上说：

六经中之尧、舜、文王皆孔子民主君王之所寄托……不必其为尧、舜、文王之事实也。<sup>③</sup>

他之所以费心抹杀尧、舜、文王的史迹，就是想腾出空间，注入“民主君王”的理想。此外，他还用类似的方式把重女权（男女平权）的理想及选举的理想说成是孔子所已有，<sup>④</sup> 而且愈

① 康有为：《答朱蓉生书》，《万木草堂遗稿外编》（台北：成文出版社，1978）（下），页816。

② 同前注。

③ 康有为：《孔子改制考》（台北：商务印书馆，1968），卷十二，页2。

④ 同前书，卷八，页14、21。

演愈烈，在光绪二十七年（1901）所撰成的《中庸注》中甚至把“欧美宫室”说成是孔子旧制。其言曰：

孔子之制皆为实事。如建子为正月，白统尚白，则朝服皆白，今欧美各国从之。建丑，则俄罗斯回教徒从之。明堂之制三十六牖七十二户……屋制高严……则欧美宫室从之……<sup>①</sup>

《春秋董氏学》卷二中的“王鲁”条中亦说：

缘鲁以言王义。孔子之意，专明王者之义，不过言托于鲁以立文字。即如隐、桓，不过托为王者之远祖，定、哀为王者之考妣。齐、宋但为大国之誉，邾、莒、滕侯亦不过为小国先朝之影。<sup>②</sup>

也就是说，《春秋》中的每一对名词全都是孔子使用的代号，不必用考索历史的方法去探求的，“以事说经”者非但无功反而有罪。他说——

自伪丘出，后人乃以事说经，于是周、鲁、隐、桓、定、哀、邾、滕皆用考证求之，痴人说梦，转增疑惑。<sup>③</sup>

① 康有为：《中庸注》（台北：商务印书馆，1968），页33。

② 康有为：《春秋董氏学》（台北：商务印书馆，1969），卷二，页3。

③ 同上注。

把二千年来用历史考证态度解经的所有努力，一笔打成“痴人说梦，转增疑惑”。他们之所以要如此大胆的抹杀六经的信史性，彻底加以符号化，是因为六经如果只是古代政教典章之记录，而不是圣人替今人的境况所制的答案，那么在他看来孔子学说便不可能扬威于当代了。

朱一新充分道出了他们心中的这份紧张：

又炫于外夷一日之富强，谓其有合吾中国管商之术，可以旋至而立效也。故于圣人之言灿著六经者，悉见为平澹无奇，而必扬之使高，凿之使深。……而凡古书之与吾说相戾者，一皆诋为伪造。夫然后可以为吾欲为，虽圣人不得不俯首而听吾驱策。……古人著一书，必有一书之精神面目，治经者当以经治经，不当以己之意见治经。六经各有指归，无端比而同之，是削趾以适屨，屨未必合，而趾已伤矣。<sup>①</sup>

廖、康为了使“平澹无奇”的六经能马上有效地回应当代的困境，故要“凿之使深”，“扬之使高”，“以己之意见治经”。朱氏认为这是在操纵经典，而不是在为圣人服务，是在逼圣人“俯首而听吾驱策”，把圣人之学（“足”）裁削成跟自己的意见（“屨”）一模一样的东西，经裁削之后“足”“屨”不一定相合，但“趾已伤矣”！所以他们的努力出现一个大吊诡——不管是廖平的书或康有为的《伪经考》及《改制考》都是考史之书，但

<sup>①</sup> 朱一新：《朱侍御答康有为第四书》，叶德辉编：《翼教丛编》（台北：台联国风出版社，1970），页32。



其基本态度及所达到的结果都是反历史的。他们以崇古作为在现代变法改制的手段，其实际结果则是推倒了上古信史。难怪朱一新要说康、梁的尊圣运动是“经书的厄运”，<sup>①</sup>而叶德辉也说他们是“名为尊经，实则背经”<sup>②</sup>。激烈反对康、梁的余联沅（晋珊）更说：

其自序（按：指《伪经考》）有“刘歆之伪不黜，孔子之道不著”等语，本意尊圣，乃至疑经，因并疑及传经诸儒。<sup>③</sup>

过去所有指控康、梁疑经毁圣者，大多不能说中其内心强烈的尊圣动机。而余联沅却用“本意尊圣，乃至疑经”八个字简要地把康、梁的“意图”与“结局”之间的吊诡性和盘托出。

我们知道，传统主义者最后不可退让的据点是尊仰孔子。廖平、康有为与他们的论敌在这一点上几乎是毫无分别的。他们之间最大的不同在于：过去孔子是一个历史人物，但廖、康、梁却想将孔子发挥成全知遍在的人格神，乃至在孔子的“躯壳”中填入他们所想鼓吹的内容，使得孔子学说成为一个可以由后人任意决定其内容的空壳子。想使孔子“全知”也好，“遍在”也好，对廖平、康有为来说，都是为了更强化人们对孔子的信仰；但说孔子是“全知”的结果，却反而使孔子六经的面目全被不断变迁的现实境况所决定，丧失了历史性。说孔子“遍在”，不

<sup>①</sup> 朱一新：《朱侍御答康有为第二书》，《翼教丛编》，页21。

<sup>②</sup> 《正界篇》，《翼教丛编》，页224。

<sup>③</sup> 《安晓峰侍御请毁禁〈新学伪经考〉书》后附余晋珊奏语，《翼教丛编》，页71。

只为中国“制法”，且为全世界“制法”，表面上看起来是“张大孔子”，但实际的结果也是使得六经失去它们的历史性。孔子之道既然是博包的，故不与其他思想对立，甚至可以包容实际上与它相反的东西，这样一来，反而把孔子之道降低到和异说平等的地位，更使得孔子之道中不可以有违反人类任何思想的可能性。而以上种种发展都瓦解了传统——尤其是解消了上古信史。故当我们发现紧接著面来的，是一场翻天覆地的抹杀古代信史的古史辨运动时，丝毫不必感到意外。

这个例子使我们想到：中国知识分子在解释经典时，常为了经世的要求，刻意与时代寻求关联，最后竟至严重扭曲历史的客观性。诚如大家所周知的：中国思想史中有很长远的经世传统，而“通经致用”是这个传统中相当有力量的一支。但是，在“通经致用”的目标下，常会碰到这样一个困难——如何把已经定型的经典运用到每一个时代不同的特殊境况上，既要顾到讯息的完整性，同时又要照顾到境况的特殊性。也就是说，成功的经典解释者应当一方面守著经典，一方面关照他的时代，故经典与境况二者应该相互关联呼应而不是相近似，它们之间永远存在一种紧张——到底门要决定房屋的结构到什么程度，或房屋该决定门到什么程度。想掌握一个恰当的分际并不容易。如果不能把握住恰当的分际，便常会出现这样一种现象——那就是为了使经典所启示的讯息与现实境况更密切相关，解释者自觉或不自觉地依照自己的意见来支配经典。强古人以就我的结果，是使经典成为为个人的思想服务之工具。

廖平、康有为的疑古活动都是在近代反传统运动尚未爆发之际，而且之所以逼出那样大规模的疑古思想，主要的动力是强烈尊孔卫道的意图，而他们的疑古成果却被反传统运动的健

将所继承，爆发了古史辨运动。这样一个案例至少告诉我们，近代的反传统运动在最初萌芽的阶段不一定全是反传统意识的产物。如果我们借用“精神”与“躯壳”这一对名词来看思想史的演变，那么可以发现“精神”与“躯壳”之间可以有无限层次、无限种方式的联结。疑古这个“躯壳”可以与相当不同的“精神”相联结，尊孔这一个“精神”也可以与相当不同的“躯壳”相联结；不同的意图、精神可以寄托在同一个结构之中，而不同的结构也可能寄托著同一个精神。反孔的精神并不一定就会导致推翻上古信史，它们二者虽然有亲和性，但却没有必然的依赖关系。在某些情况下，尊孔也可能发展出令人意想不到的、破坏力极大的反传统来。像康有为与廖平，他们“本意尊圣”，但最后“乃至疑经”（余联沅语），其意图与结局之间就已是相当吊诡的了。但更吊诡的是，他们的疑古思想被意图层面完全不同的反传统人士接收下来，其尊孔意图被全部舍弃，发展成一个纯粹的反传统运动。

所以古史辨运动虽然有相当程度上是清末民初传统思潮影响下的产物，却很快地与民初的反传统运动合流了。顾颉刚等人相信“旧道德的权威都伏在古书的神秘之中”，如果依然抱持著传统的上古史观，则一方面是“尧舜禹汤一班古人就成了道德的模范”，另一方面则是“儒家的思想就都成了尧舜禹汤早已行过的王政”。这个两千年来约定俗成的历史系统如今被重重拆散，一方面使得上古历史有了重构的必要，另一方面使得寄托在上古上面的道德系谱也全面崩溃了——因为这些道德既不曾在上古黄金时代实行过，它们的合法性便受到了空前未有的怀疑。所以拆散古史系统，重新审视它的组合过程的同时，也等于拆散了传统的道德系谱。

## (二) 复古与反传统

学术界有一个相当流行的看法，认为晚清的国粹主义与保守主义是同义词。国粹主义当然与保守主义有某种密切的关联，但是我们也不能忽略它的另一面影响。

复古主义并不一定是与革新相敌对的，复古主义也可能蕴蓄着巨大的改革动能。在许多时候，复古与守旧完全不能等同看待。晚清复兴佛学的大功臣杨文会就曾说他佛界中人“既不维新，又不守旧”，而是“志在复古”，足见在他们看来复古与守旧并不完全一样，一个守旧的人极可能是效忠当前认可的传统，可是复古的人则是要跨越当前的传统，攀向那个更高更纯粹的传统。谭嗣同曾说“变法又适所以复古”，足见至少在晚清，复古是针对当前的传统的一种改变。因此在晚清，复古与守旧常属于敌对的阵营。

以湖南省“南学会”为例，它是这个保守的省份中，最早从事思想革新的团体，而他们所标榜的一个重要精神便是“复古”。在“南学会”稍前的《沅湘通艺录》中便有“治新学先读古子书说”这样的题目。<sup>①</sup>令人感到纳闷的是“新学”与“古子书”有何关系？同时也觉察到复古主义本身正潜藏相当巨大的动能及各种可能性。

晚清复古思潮中有一个相当普遍的前提：即要反对“二千年间专制”、“小人儒”（借用伍琛的话），直接恢复到先秦诸子

---

① 唐才常：《治新学先读古子书说》，《沅湘通艺录》卷三；引见王尔敏：《南学会》，《晚清政治思想史论》（台北：华世出版社，1980），页115。

争鸣，儒术尚未定于一尊的时代。他们大多承认中国古代曾经有过两个光灿夺目的时代，先是周公集尧舜文武之大成，再是战国时代出现一个空前绝后的黄金时期，而现在是刻意恢复的时候。邓实的《古学复兴论》中便充分表达这一层想法。他说在先秦诸子中：

其所含之义理，于西人心理、伦理、名学、社会、历史、政法，一切声光化电之学无所不包。<sup>①</sup>

那么，为什么现代中国会远落西人之后呢？理由是二千年专制小儒阻断了先秦光辉的传统，所以 they 要回到真正的古代，去发扬中国传统思想之“粹”。南社的宁调元于 1913 年到广东担任三佛铁路总办，建立了南社粤支部，主张“张朴学于中原，共存国粹”，以复古主义相标榜，可是这一个国粹主义者却攻击孔子，骂孔学是专制之学，骂孔子是民贼。他在《孔子之教忠》一文中甚至说：

古之所谓至圣，今之所谓民贼也，……孔子者，盖驯谨成性者也，……致貽中国二千年专制之毒，民族衰弱之祸。

宁氏在《孔子之右文》中，又指责孔子不言军旅之事，使得“文弱演为国俗”，还在《孔子之持家》、《孔子之接物》二文

---

<sup>①</sup> 邓实：《古学复兴论》，原刊《国粹学报》第九期（1905年10月），收在《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷上册（北京：三联书店，1963），页59。

中对孔子的待人处世提出苛刻的批评。<sup>①</sup>

他的例子告诉我们，不少国粹主义者的特征之一便是将中国传统彻底相对化，他们选择的“国粹”都不一样，选择某一部分常常同时意味拒斥其他部分，也就是以一部分为“粹”，而把其他部分斥为渣滓。这个行动本身便有相当大的破坏力量了。所以像宁调元便拒斥了孔子之学，认为那是渣滓，而保留了他所认为是“粹”的部分。他的复古与国粹之主张与他的反孔言论并不矛盾。

再以国粹学派的领导人章太炎为例。从现代眼光看来，他便是一个奇特的复合体，他的思想中既有著复古的思想，同时却又散布了大量反传统的种子。其实，从某一层面看来，这两者并不互相矛盾。历史上具有批判力量的思想并不一定是崭新的，只要一种思想与该时代流行的思想有著落差，便可以对该时代起批判作用。故复古与趋新皆可以形成批判力量。章太炎曾说“复古”即是“褪新”（即趋新），<sup>②</sup>用梁启超的词汇来说，即是“藉复古为解放”。他所说的“复古”，即是要回到尚未罢黜百家独尊儒术的先秦，重新以那个时代的角度衡量孔学。所以他引先秦诸子的纪录作为认识孔子的依据，以致有《诸子学略说》之作。在这篇关键性的文字中，他彻底地批判了孔子，从它的字里行间可以很容易地看出“复古”与“反传统”的复合。<sup>③</sup>长期以来，章氏已被视为传统文化的代言人，但他实际上已逐

① 宁调元：《孔子之教忠》，收在杨天石、曾景忠编：《宁调元集》（长沙：湖南人民出版社，1988），页395。《孔子之右文》、《孔子之持家》、《孔子之接物》分别收在同前书，页396、394、394—395。

② 王汎森：《章太炎的思想》（台北：时报出版公司，1985），页176。

③ 参考同前书，第六章。

步背离了传统。我们甚至应该这样说：在“传统主义者”这一外壳里所装著的已经是过去与大家所认定的“传统”非常不一样的内容。章太炎的思想实代表著传统文化濒临崩溃的前夜，在他的一些思想继承人手上，“传统”像粉一般碎开了。（但为何有些曾经直接或间接促成反传统运动的人，后来竟成为新文化运动的反对者，这是我想在别的文章中加以解释的。）

## 二、爱国与反传统

### （一）爱国主义与反传统思想的内在关联

鲁迅二十三岁时（1930）写的《自题小像》：“灵台无计逃神矢，风雨如磐暗故园。寄意寒星荃不察，我以我血荐轩辕”，充分道出清末民初知识分子在西方势力覆压之下的困境与悲愿。在那样无奈的困境之下，如何爱国强国，成为当时大多数知识分子的一个目标。但是选择何种手段来达成这个目标，便因人而异了。在意图与手段之间，可以有无限种方式的叩接，只要行动者自认为二者之间是合乎逻辑的，对行动者自己而言，便不成任何问题了。我们从清末民初中国思想界的情形可以更清楚地看出这个现象。

如前所言，在西方势力猛力叩关，中国知识分子为传统辩护与抵抗的过程中，有些保守主义者是把西学吸收到传统的“躯壳”中以达成他们保守的目的，有些则是回归到比目前所认识的传统更为传统的状态中，这两种办法的目标都是为了使传统更有效地回应当前的变局。可是，他们用以达成目标的手段是何等的不同！由于意图与手段组合方式的变化，中国近代思

想人物的风貌亦繁复万端：他们有的是意态极为保守，而手段极为西化；有的是意态极为前进，而手段却极传统；有的是意态保守，手段传统；有的是意态激进，手段西化。同样的意图可能藉著全然不同的手段去达成，而同样的手段也可能为完全不同的意图服务。所以单只是用“传统”或“前进”，“新”与“旧”来描述他们，常常是不够充分的。

在爱国救国这个共同的目标之下，出现了无数种手段，最值得注意的有两种。第一便是以激烈破坏、激烈个人主义来达成爱国救国，以致把大规模的毁弃传统作为正面价值来信奉。这样的行动对有些人的情感来说可能是痛苦的，可是为了国家民族更高的利益，许多知识分子却愿意牺牲在情感上相当依赖的某些传统的质素，同时也要求别人作同样悲壮的牺牲。所以我们经常可以在这一个时期的知识分子的身上同时看到全盘反传统与在某些层面上恋执传统的情形，其实这种矛盾的出现，常是在“救国”这一个最终极的目标下，目的与手段间的紧张和两难。第二种态度是认为爱国就必须保持传统。即使这中间有些人已警觉到传统的许多成分已不济于世用了，但是他们仍愿意以李文逊（J. Levenson）所谓的对木乃伊审美式的怀念心情来对待。

在这里想著重讨论的是以大破坏为爱国的手段，以打破传统的伦理结构，把全中国彻底重新组合为救国手段的现象。对他们来说，爱国保种之热情愈为深切，则打破传统的决心亦更为炽盛，二者如影随形，成为近代中国最奇特的一种力量。而许多传统型知识分子之所以决然转向西化，也必须在这一个脉络下来理解。

清季掀天揭地而来的变局对那一代传统知识分子的刺激是



很深刻的，而且国家每经一次挫败，其痛苦就愈深，有良心的读书人虽然希望对国家民族有所济救，可是正如章太炎所说的“说经者所以存古，非以是适今也”，<sup>①</sup>他们脑中那一套传统知识显然不足够应付这个变局，那么该当如何呢？——许多读书人开始转步移身到压迫他们的西方帝国主义身上寻找医己的良方。他们之所以转向西方，不是厌弃祖国，相反的，正是为了要护卫祖国，才贱弃旧学转而向他们的敌人学习。以清末大诗人范当世（1854—1904）为例。陈三立为他的《范伯子文集》所写的“跋”中，便很精确地道出范氏向西转的心路历程。他说范氏“好言经世……其后更甲午、戊戌、庚子之变，益慕泰西学说，愤生平所习无实用，昌言贱之”。<sup>②</sup>范氏原是个不折不扣的传统型知识分子，他之所以昌言贱弃生平所习，并不是不要中国，而是因为他太爱中国了，因为太爱中国，所以他猜想把中国打得七零八落的泰西诸国应该有足以拯救中国的学说。当康有为大量引进西方思想时，他的真正用心也是对抗帝国主义者，而不是如攻击他的人所说的，康有为是要把中国出卖给西方帝国主义者。那一代知识分子藉著吸收帝国主义的长处来抵抗帝国主义的曲折心态是很值得注意的。西化论之所以风起云涌、沛然莫之能御，至少在意图的层而上，与强烈的民族情操正是密相结合，而不一定是崇洋媚外的买办心理之产物。

① 章太炎：《与人论朴学报书》，《章氏丛考》（台北：世界书局，1958）下册，页722。

② 陈三立：《范伯子文集跋》，《散原精舍文集》（台北：中华书局，1965），页279。

## （二）“爱国”与“破坏”

《学衡》第一期上有一篇柳诒徵所写的《论中国近世之病源》说道：

方清季初变法之时，爱国合群之名词，洋溢人口，诚实者未尝不为所动。<sup>①</sup>

这一个观察大抵是正确的。在清末民初之际，许多知识分子认为中国之所以积弱不振，未能有效抵御西人，最关键原因是未能急速凝聚全国的每一分力量来应付空前的危局，而力量之所以无法动员，实因各种藩篱与隔阂太多，使得直的意志无法贯彻，横的联系也不可能，以至于全国的力量像碎粉般，无法被磁铁尽可能吸附上来。这些藩篱与隔阂，包含星罗棋布于全国的家族宗法势力、森严的阶级区分、三纲五常的束缚、政府与民意严重的隔阂等等，因此打破上述种种“分别”相，使这个国家的所有基本分子相“通”，是这个时代许多知识分子共同的要求。佛教破除分别与对待的学说在这时发挥了莫大的社会政治功能，不是没有理由的。谭嗣同思想中的破对待、破名分，冲决一切网罗，主要便是为了使“中外通”、“上下通”、“男女内外通”、“人我通”。<sup>②</sup>而“通”的最具体表现即为平等，所以谭氏特拈平等之义以说“通”。他说：

<sup>①</sup> 《学衡》一期（1922.01），总页343。

<sup>②</sup> 《仁学》卷上《仁学界说》，《谭嗣同全集》，页5。

通之象为平等。<sup>①</sup>

从行动的层面来说,要“无对待,然后平等”。<sup>②</sup>而平等及打破所有对待性关系的同时,自然要挑战既有的伦理及政治社会结构。同时破坏、暴力、激烈,成了歌颂的对象。更值得注意的是,不管破坏或暴力,都被视为爱国救国的手段,在这一个逻辑关系中,愈暴力、愈破坏,则愈被视为爱国的表现。1903年9月《游学译篇》第十期上的一篇《民族主义之教育》中,作者说:

夫善言革命者,当天下之不欲急急于破坏,而日日与之言破坏。……其用在于群,群天下之思想而为有意识之破坏。其事主于积,积天下革命之材力,而为有价值之破坏。<sup>③</sup>

1902年,梁启超在《新民说》的《进步》一节中便这样歌颂著破坏:

呜呼!快矣哉,破坏!仁矣哉,破坏!

其破坏者,又有踵起而破坏之者,随破坏而随建设,甲乙相引,而进化之会乃行于无穷。<sup>④</sup>

① 《仁学》卷上《仁学界说》,《谭嗣同全集》(台北:华世出版社,1977),页6。

② 同前文,页7。

③ 不著撰人:《民族主义之教育》,收在《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷上册,页407。

④ 梁启超:《新民说》(台北:中华书局,1978),页61—62。

把破坏当做仁举，跟下面这一段以暴动为爱国的言论是相类似的。1903年，署名“湖南之湖南人”的杨笃生在《新湖南》一书的第五篇《破坏》中这样说：

人曰：今日之言暴动者，败群也；吾党则曰：今日之言暴动者，爱国也。人曰：今日之言暴动者，畔（叛）夫也；吾党则曰：今日之言暴动者，贞士也。<sup>①</sup>

暴动者应被尊为“贞士”——这个奇特的评价是怎样出现的？那是他们把破坏的行为和一个将中国旧社会结构全部打烂来解救中国的前提下，才可能出现的。如果稍微深入分析这类资料，我们或许会感到意外：持这样激烈看法的人，竟往往是从从事传统学术研究的知识分子。像国学大师刘师培，便于1904年用过一个寓意甚深的笔名——“激烈第一人”，写下了《论激烈的好处》。<sup>②</sup>而另一位大学者黄侃也用“运甓”这个笔名写道：如果不能把中国改造成一个平等的社会，“当以神州为巨冢”。<sup>③</sup>他们心中那股不计一切代价彻底打烂江山，重新再造的渴望，在这些地方表露无遗。

国学大师章太炎早年（1894）即写过《明独》一文，提出想完成“大群”则必须先“大独”的想法。他说：“夫大独必群，不群非独也。”又说：“大独必群，群必以独成。”“小群，大群

① 收在《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷下册，页64。

② 同前书，页887-889。

③ 运甓：《哀平民》，同前书，第二卷下册，页790。

之贼也；大独，大群之母也。”<sup>①</sup> 这些都是在说明中国人惟有能从旧亲族团体（小群）中解放出来成为“大独”，方可能达到全国的“大群”；如果仍拘守在旧的亲族团体中，永远不可能“群”。但《明独》一文所标示的思想，仍然相当温和，一直到1907年（光绪三十三年）左右才有了变化。在这一年中，章氏写下代表激烈军国主义的《社会通论商兑》，提倡以军国主义把中国组成一作战体来挽救危亡，而又以尽破传统宗法社会为达到军国主义社会之手段。让我们来看几段这方面的文字：

今吾党所言民族主义……惟自训国人，使人人自竞为国御侮之术，此则以军国社会为利器，以此始也，亦必以终，其卒乃足以方行海表，岂沾沾焉维持祠堂族长之制以陷吾民于大湫深谷中者？<sup>②</sup>

又说他所倡的民族主义正是要以熔解宗法社会为其手段：

且今之民族主义非直与宗法社会不相一致，而其力又有足以促宗法社会之熔解者。夫祠堂之制今虽差愈于欧洲，要其仆逝之体，褊陋之见，有害于齐一亦明矣。人情习其故常，而无持更叫旦者于左右，则梦寐为之不醒。今外有敌以乘吾隙，思同德协力以格拒之，推其本原，则曰以四百兆人为一族而无问其氏姓世系，察其操术，则曰人人自竞尽尔股肱之力，以与同族相系，维其支配者，其救援者

① 《明独》，《章太炎选集》（上海：人民出版社，1981），页2—3。

② 章太炎：《社会通论商兑》，《章氏丛书》，页828。

皆姬汉旧邦之巨人，而不必以同庙之亲。……人亦有言，中夜失火，则姻亲不如比邻，故内之以同国相维，外之以同患相救，当是时则惟军国社会是务，而宗法社会弃之如脱屣耳。<sup>①</sup>

宗法社会之所以应当摧破，是因为它的“褊陋之见，有害于齐一”。换句话说，它阻碍了力量向最高主体凝聚，这在过去还差可忍受，但“今外有敌以乘吾隙”，则必须破除散布各地的宗族，“以四百兆人为一族而无问其氏姓世系”——太炎说这是实践民族主义拯救中国的要著。

在他看来，若想振兴中国，惟有超越血缘结构，以普遍爱取代有差等的爱才能奏功。若欲达此目的，只有“变祠堂族长之制”，<sup>②</sup> 尽破宗法社会，将个人从其束缚中解放出来，亦即是把中国的团结建立在打破血缘结构上。

过去那种由乡土、血缘的远近亲疏所决定的有等差之爱，现在要改造成超越伦理结构的普遍爱。康有为在清末提倡墨子的“兼爱”（即爱无差等），这种思想在孟子看来是所谓“禽兽之行”。谭嗣同在冲决各种名教纲常之网罗后，只保留五伦中的“朋友”一伦，也是要求超越旧亲缘结构的束缚。谭氏的《仁学》上有这样一段话：

自孔耶以来，先儒牧师所以为学，莫不大倡学会，联大群，动辄数千万人以为朋友。……为孔者知之，故背其

① 章太炎：《社会通论商兑》，《章氏丛书》，页829—830。

② 同前书，页830。

井里，捐弃其君臣、父子、夫妇、兄弟之伦……夫朋友岂真贵于余四伦而已，将为四伦之圭臬。而四伦咸以朋友之道贵之，是四伦可废也。<sup>①</sup>

所谓“合数千万人以为朋友”即是所谓“大群”。但我们必须注意：谭氏是以“捐弃其君臣、父子、夫妇、兄弟之伦”为成大群的前提。

《社会通论商兑》发表后六个多月，章太炎又写下《五无论》（光绪三十三年九月廿五日）及《国家论》（同年十月廿五日），更激烈地主张要把个人从家庭、社会、国家等所有组织中解放出来。晚清无政府主义更加深了这一思路。清末民初甚嚣尘上的破家论者，在某一层面上，更是这一脉思想之产物。蔡元培一度宣扬要废除婚姻制度、行共产。但他又特别强调这样做决不是为了便于宣淫，他郑重强调这“必有一介不苟取之义，而后可以言共产。必有坐怀不乱之操，而后可以言废婚姻”。<sup>②</sup>破除婚姻是毁家的先声，毁家是建造新群的前提。早于1907年时，在《天义报》上便出现过《毁家论》的文字了。这篇未署真名的文章中说：

盖家也者，为万恶之首。

又说：“欲开社会革命之幕者，必自破家始矣。”<sup>③</sup>由此可知，

① 《仁学》，《谭嗣同全集》，页67。

② 《蔡元培自述》（台北：传记文学出版社，1967），页60。

③ 汉一：《毁家论》，《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷下册，页916—917。

1919年1月1日，傅斯年在《新潮》上发表的《万恶之源》中宣称家是万恶之源，其实是代表著对当时而言由来甚久的一个想法。而章铁民在新文化运动期间写信给他父亲，要求自某年某月某日起终止父子关系，<sup>①</sup>也不是突发的个案。

民国初年的思想界广泛存在著一种乐观的想法：认为历史会为我们停止，一切都可以重新造起。套用顾颉刚的话说：“天下无难事，最真善的境界只要有人去提倡，立刻会得实现。”<sup>②</sup>所以在当时，为了达成各种特定目标而设计的改组中国社会的方案如雨后春笋般出现，他们要建造“新社会”。在“新社会”中，连系每一个别的人的关系都是先由特殊的有意计划所造成，而不是自然形成的，它可以是各色各样的新村，也可以是各种合作社。他们都希望把小团体中实验的成果推展到全中国。既然这一个“新社会”中人与人的关系是依照理性设计而成的，那么在他们的理想中传统的礼教纲常伦理秩序便无所附著了。

由以上的讨论，我们可以发现爱国的动机与激烈破坏传统伦常之关系，同时也发现传统与反传统之间有著千丝万缠之关系，使得传统与反传统这两个名词将不再是那样容易界定。尤其当我们发现强烈的尊孔卫道竟可能导出“毁经”的结局，复古竟可能动摇孔子或中国其他圣贤的传统的地位时，对“传统”与“反传统”之间的关系，恐怕是需要更深入地探讨的。

---

① Chow Tse-tsung, *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China* (Cambridge: Harvard University Press, 1960), p. 184.

② 顾颉刚：《古史辨》第一册《自序》（台北，无出版时间），页17。



# 中国近代思想中的传统因素

## ——兼论思想的本质与思想的功能

近代中国思想以反传统为一个主要特色，但是，各种研究又发现传统思维在其中扮演着错综复杂的角色。<sup>①</sup>“传统”的内容异常繁富，在这里，我只能从其中的一小部分入手进行讨论。以理学为例，“五四”前后思想家多反理学，可是他们的思想中却常又夹有浓厚的理学成分。反理学思想竟然毫不影响其中一部分人对理学的资源作深入而广泛的运用。所以，在研究这一个问题时所应该采取的态度，除了用思想传承的系谱、内在理路或外在环境来解释外，似也应该留意“近代思想家或行动者如何以思想或传统来做事。”<sup>②</sup>除了探讨思想的本质外，也应及于它后来在各种“使用”之中所发挥的历史作用，也就是思想

---

① 关于这个问题，参见张灏：《传统与近代中国知识分子》，收入氏著《幽暗意识与民主传统》（台北：联经，1989），页171—185。

② 此处我是借用奥斯汀的理论而加以改造。奥斯汀原来的思想是“人们如何用语言来做事”，见 John Austin, *How to Do Things with Word* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975)。

功能的部分。

整体来说，宋明理学的道德修养资源在近代思想与行动中所造成的影响是纷纭多样的。由于思想分子之间原有的有机联络已经破裂，从它们的接榫处散开，所以成为互不相干的一堆东西，<sup>①</sup> 这些散开的分子只是材料 (matter)，形式 (form) 已经不存在，它们游离并重组，为新的目标服务。由于它们已经脱离了原来的形式，所以分子原来在其有机结构中所受的约束不存在，故分子本身的力量可能被无限放大，产生它们在原来的结构中所无的性质及分量。宋明理学本身原来的一套伦理观及价值观已经不再居核心地位，它的各个分子被收摄到一个个与理学无关的最终的目标上去。这个目标可以是革命，可以是打倒传统，可以是救国，甚至可以是反理学。

在近现代中国，仍有很多牢守理学宗旨的读书人，不过，在许多时候我们也看到，理学的诸多成分，被以化合作用般的方式重新组织到一个新的结构中，所以在新的结构中也就不再存在着与旧结构的分子之间同样的关系。

大体而言，理学思维与近代思想与政治的关系可以分成三个部分。第一，理学中主张自然人性论的部分与新文化运动前后道德思想的转变大有关系。第二，它是自我人格塑造运动的凭借。它可以在思想与道德混乱的时代，维持个体的道德，也可以培养打破一切礼法之人，更可以锻造爱国志士。第三，它是人无限扩大自我主观能动性的凭借，造成心的神化、人的神化，以达成革命或解放的目标。

---

① 林毓生：《五四式反传统思想与中国意识的危机》，收入氏著《思想与人物》（台北：联经，1983），页132—133。

理学在清代的命运是很曲折的。康熙以前，学分三派，一承东林之余脉，一提倡朱学，一尚考据。在康熙一朝则以朱子学为盛，乾隆后专尚考据，当时王学灭尽，朱学亦微。<sup>①</sup>可是在道光、咸丰年间，宋学与心学都有再度复兴之势。宋学家一方面讲求致用及维系社会道德，同时也批判汉学考据，而且箭头也常常指向考据家的私人品德。康有为一段话相当简要地描述了这一点：

段金坛为巫山令，贪劣特甚。孙渊如为山东粮道，受  
贿三四十万。可知汉学家专务琐碎，不知道理，心术大坏，  
若从宋学入手，断无此事。<sup>②</sup>

晚清理学复兴的过程无法在此深入讨论。<sup>③</sup>大体而言，邵懿辰、唐鉴、倭仁、吴廷栋、李棠阶、曾国藩等人是主要倡导人。他们以推阐朱学为主，所崇拜的是朱子、薛瑄、张履祥、李光地、陆陇其等人，至于白沙、阳明之学，并不是主要的诉求。此外，乾嘉汉学也发展出一种新理学——也就是由戴震、焦循等人所形成的，继承晚明学者的遗波，对理、欲等理学范畴重新加以诠释的思潮。在正统宋学家看来，他们入室操戈，偷梁换

---

① 蒋黄麟校订：《南海康先生口说》（台北：商务，1987），页186。

② 同前书，页184。

③ 目前对此问题并无足够的研究，可参考史革新：《晚清理学研究》（台北：文津，1994）。

柱，是理学最大的敌人。

以上两种思潮在新文化运动前后都有影响。朱学一派基本上发展成一套在心性上自我锻炼的方法。后来因为王学复兴，两者互相吸收、互相激荡，发展成为冲破重围的行动哲学。至于戴震、焦循、阮元、凌廷堪等人发展出的新理学，在新文化运动前后也得到蔡元培、胡适、周作人等人的提倡，与当时解放人类自然欲望的风气及从西方输入的功利主义哲学相糅合而极为盛行。周作人提出的两句口号最为扼要地概括了他们的主张：“伦理的自然化，道义的事功化。”<sup>①</sup>

晚清以来，只有极少的士大夫主张理欲截然对立式的道德观念，相反的，主张尊情重欲，尊重人的自然需要的思想大为流行。清末维新与革命两个阵营中，对于这个问题的态度大抵是一致的。康有为、严复、谭嗣同、章太炎、刘师培、蔡元培、马叙伦、周作人等对此都无异见。康有为主张色欲交合之事，两欢则合，两憎则离<sup>②</sup>，而且重私<sup>③</sup>、重情、重奢<sup>④</sup>、重器、重动，可以说是相当具有代表性的。这个时候告子“生之谓性”的说法获得压倒性的支持，<sup>⑤</sup>王夫之性“日生日成”之说也得到许多人的信从。他们的态度基本上与明季思想家如颜元、李塨、陈确、唐甄等人相近，也与清代中期的戴震、焦循、凌廷堪、阮

① 钱理群：《周作人传》（台北：业强，1991），页188—189。

② 张锡勤等：《中国近现代伦理思想史》（哈尔滨：黑龙江人民出版社，1984），页88。

③ 同前书，页558。

④ 谭嗣同：《仁学》，《谭嗣同全集》（台北：华世，1977），页38—39。

⑤ 如汪上铎之赞赏告子。张锡勤等：《中国近现代伦理思想史》，页56。如康有为在《长兴学记》中说：“告子生之谓性，自是确论。”如谭嗣同《仁学》中之“生之谓性”、“形色天性”，见《谭嗣同全集》，页16。

元一脉相传。所不同的是，这个时候理与欲的内容都扩大了。所以，这时他们谈的“欲”已不是传统儒者所谈的内容。

这一时期的思想家虽然主张尊情重欲，但是他们的思想有一个细微之处值得仔细分辨。他们固然主张尊重社会大众的情欲，可是在谈到社会领袖个人时，却有非常严格的纪律化倾向。章太炎评戴震的情欲思想时说它可以拿来作为政治家对人民的态度，不可以用来持身，也就是将政治的与私人的道德要求分开。在政治上必须满足众人基本的欲望，但对个人的修养并不如此说。蔡元培也是一样，他一方面欣赏李卓吾的情欲思想，一方面却是刘宗周学说的实践者：以最宽容的态度处理众人欲望之事，但以最严格的人格锻炼对待自己。

蔡元培是近代最重视伦理学及其他精神层次之建设的人。早在他考举人时，便已在考卷上答“夫饮食男女，人生之大欲存焉”，而这份考卷竟使他中了举人。<sup>①</sup>这或许反映了当时主持功名的士大夫也已有了变化。他整理中国伦理学史及编纂修身教科书等，皆突出其中尊情重欲、维护女权之一脉。《中国伦理学史》中所讲戴震、俞正燮等人，及《文变》这部在廿世纪初年影响甚大的一书所选文章，如俞正燮的《妒非女人恶德论》、《节妇说》，痛斥男尊女卑、夫死守节之思想，又在《安徽丛书》第三集的《俞理初年谱》所作的跋文中，主张一种唯理而复有情的思想。

周作人则专心致志于提倡一种新道德哲学，这一哲学以戴震、焦循、程瑶田等几位清儒为代表。这些思想家的特征都是

---

① 蒋梦麟：《试为蔡先生写一笔简照》，收于蔡建国编：《蔡元培先生纪念集》（北京：中华，1984），页75。

重人权、体人情、重女权、重体谅、尊欲望<sup>①</sup>、体恤细民百姓，且不抹煞现实常识与人在生物层次的实际需要。他再三致意于戴震《孟子字义疏证》、程瑶田《论学小记》、焦循《易余籥录》及俞理初的几篇维护女权的文字，并一再强调“通情时变”之哲学，甚至特别欣赏《易余籥录》中讲“模糊”的一段，无非是希望人们不要以“天理”的高调来责备人、约束人，希望以“模糊”来消解理学的道德严格主义。

他们的影响是很大的，连保守的梁漱溟讲“天理”时也强调它不是封建伦理道德。他说：

大家要晓得天理不是认定一个客观道理，如臣当忠、子当孝之类，是我自己生命自然变化流行之理。<sup>②</sup>

又说“孔家”原不排斥饮食男女本然的情欲：

孔家本是赞美生活的，所有饮食男女本能的情欲，都出于自然流行，并不排斥，若能顺理得中，生机活泼，更非常之好。<sup>③</sup>

---

① 但我们应当留意，周作人大量写这类文字是在敌伪下做事时。这些文字可能一方面呼吁时人体恤沦陷区人民的现实感受，不要以道德高调的“理”来评判他们；一方面又为自己的行为辩解，希望人们考虑现实境况而予以谅解。心情及用意很复杂。不过，这些言论亦与其前后思想相当一致。关于几篇文字的写作背景，见钱理群《周作人传》，页188--193，页211。

② 梁漱溟：《东西文化及其哲学》（台北：九鼎，1982），页127。

③ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，页128。

## 二

清末民初改造个人、改造社会的思想甚嚣尘上，而在这一波改造新人的风潮中，主体性的锻炼是极为重要的一环，但是在这方面，西学并未提供足够资源。尽管 Samuel Smile 的《自助》(Self-help)之类的书曾经影响不少青少年，而且实际造就了他们后来的人生哲学与行事风格，<sup>①</sup> 不过当人们想起自我人格锻炼、自我改造时，大多还是回到宋明理学的传统去寻找资源。<sup>②</sup>

近代个人主义的发扬与理学式的自我修养锻炼并不相矛盾。因为一个健全的个人应该要他能够做自己的主人，要能对抗情、欲等足以陷溺他的因素。如果能自在地禁绝欲与情，收发自如，才是真正拥有主体性的人。

他们已经不那么注意程朱、陆王的分别了。为了救天下，程朱、陆王皆可以在一个团体的不同成员中存在，或甚至于在一个人的思维中同时存在。清末在各地有不少肩负政治社会使命的修身团体，如蔡元培于 1906 年所写《记绍兴志学会三大愿》中论及二十五年（1881），绍兴周亦辉、王积堂、周味芹、戚升淮、程伯索等人所组的志学会。其中周亦辉是程朱派，王积堂是陆王派，但并未闹过意见，“他们用功的方法是看书，写札记，把札记互相传观，加以批评。札记的内容，大约与宋儒语类相类。这是他们修身的部分，但他们的终极目标却不是这个，

① 钱穆在《师友杂忆》（台北：东大，1983）页 35 中便曾述及。

② 吴虞是个有趣的例子。他是一个近代反传统的先锋人物，但却有《宋元学案粹语》，光绪三十三年出版。此书并不易得，承罗志田兄为我从四川印得一册。

而是三大愿：‘（一）愿天下无贫人。（二）愿天下无病人。（三）愿天下无恶人。’”蔡元培说：“当时我的朋友，大半是治汉学的，把他们三愿传为笑柄。”<sup>①</sup>

他们是一群理学家，只有救天下的大愿，不管他程朱、陆王，也不争学派的纯杂，只要求自我锻炼成器。当时有一位笔名放鹤所写的《民德篇》也说，正人心以讲学为急，程朱陆颜李皆有可取。<sup>②</sup>

省心日记倒是对近代主体锻炼产生过相当大的影响。宋学与晚明心学革新派的刘宗周，都发展出极为严格的自我锻炼的方法。以清季宋学复兴要将吴廷栋《拙修集》中对倭仁以日记自我诊察锻炼的工夫所作的观察为例。倭仁日记中把每天从早到晚所有念虑、言动及应事接物，乃至睡梦的内容都记下来以供自己反省之用。因为是把廿四小时中每一个念头、每一件行为都记下，而不是选择性的写几件，所以整个自省工作严密而有组织，不能有自欺或懈怠。吴廷栋说：

其人笃实力行，专以慎独为工夫，有日记，一念之发，必时检点，是私则克去，是善则扩充，有过则内自讼而必改，一念不整肃则以为放心，自朝至暮，内而念虑，外而言动及应事接物，并夜而考之梦寐，皆不放过，而一一记出以自责，其严密如此。<sup>③</sup>

① 《记绍兴志学会三大愿》，高平叔编：《蔡元培全集》（北京：中华，1984）第一卷，页395。

② 放鹤：《民德篇》，《甲寅杂志》，1：2，页17。

③ 吴廷栋：《庚子都中与执夫子垣两弟书》，《拙修集》，同治刊本，卷十，页1。



他们的修身日记是互相传观的，读后还写意见。吴廷栋读倭氏日记后也写有文章。

不过，在新文化运动前后，清代宋学复兴的领袖如倭仁、唐鉴、吴廷栋、李棠阶等人的文字极少被提到，反倒是明儒刘宗周的《人谱》影响最大。《人谱》中自省严密的程度决不下于倭仁的日记。而且因为刘氏“意”的哲学，使得他的省身哲学格外严厉。他特别要求人们不只是把念头或行为记下来作反省，还应该在恶念头将发动之前，便将它拦截住。最理想的境界则是立定主宰（意）使得恶的念头根本不发生。刘宗周把一个念头的错误也看得非常严重，所以常认为一个念头的错失，可以使人由圣贤转为禽兽。<sup>①</sup>

《人谱》的影响，在各种官方颁定的学程或个人论述中都有反映。官方的学程中，如光绪二十九年十一月二十六日（1904年1月13日）张百熙、荣庆、张之洞《奏定学堂章程》中的《奏定初等小学堂章程》，在修身课上规定摘讲朱子《小学》、刘宗周《人谱》。<sup>②</sup>可惜一时并未能找到当时的课本，不知道《人谱》的哪些部分被摘用，也不知道小学堂的学生如何践行《人谱》中极为严密的科条。

省心日记对“五四”前以湖南杨昌济为核心的一个修身讲学团体也起过特别的作用。他们修养的主要资粮也是理学，但并不偏于程朱或陆王。从1914年冬到1915年9月，每逢星期

① 参考王汎森：《明末清初的人谱与省过会》，《历史语言研究所集刊》，63：3（1993），页696—712。

② 见光绪二十九年十一月二十六日张百熙、荣庆、张之洞：《奏订学堂章程折》（台北：台联国风出版社，1970），页449。

六、星期日便有大约十个学生到杨昌济家讨论读书及哲学的问题（而毛泽东亦于1914年开始将他此时所闻写成《讲堂录》）。如果对照当时杨昌济日记中对社会风习之批斥，可以看出杨氏在该年冬天组成这个小组是为了培养改造社会的人才。而杨氏推荐给这个小组的读物是西洋哲学、伦理学、宋元理学等。从杨氏的记录及毛泽东《讲堂录》看，理学是他们修身锻炼的主要凭借。而且他们也模仿理学家立日记，并把日记呈给老师杨昌济批阅，或是互相观摩批评。黎锦熙回忆说：

大家每次碰到一起，就把自己一个星期的看书心得自由地进行谈论，有时也随手拿起旁边一个人的日记看看。<sup>①</sup>

杨昌济也常有阅某生日记的记载。<sup>②</sup> 这种形式与七八十年前在北京以倭仁等人为主组成的修身团体有相似处，而且他们也多是湖南人。受杨昌济影响的这群学生，后来又组成“新民学会”，会中仍规定会员互相传阅日记。<sup>③</sup>

除了立日记以自课自省外，抄前贤的修身诀语也是一个办法。杨昌济自己有《论语类抄》，而他的学生们也有人模仿，如“曹生志明仿余之类抄《论语》，手抄《孟子》一本，皆用楷书”<sup>④</sup>，又有“阅张生超所抄修身口诀”<sup>⑤</sup>。

① 王兴国：《杨昌济的生平及思想》（长沙：湖南人民，1981），页156。

② 王兴国：《杨昌济的生平及思想》，页157。

③ 同前书，页170—171。

④ 杨昌济：《达化斋日记》（长沙：湖南人民，1981），页41。

⑤ 王兴国：《杨昌济的生平及思想》，页157。

杨氏自谓是从程朱入门，而“亦认陆王卓绝之识”，反对汉学，总是谈“大本大源”、克己、存养等问题。曾国藩尤其是他们心目中践履宋学之英雄人物。在这个修身治学团体中产生了毛泽东，他的思想痕迹与杨昌济所倡的宋明理学是有关系的。

在北方，北大的空气中也有一股“惩忿制欲”的理学空气。陶希圣在《潮流与点滴》中回忆他“五四”前在北大预科时，以一种《明儒学案节本》修养锻炼自己人格的情形：

我在预科三年级，先读梁任公《明儒学案节本》，再读《明儒学案》原书，然后读《宋元学案》。这时候读这两部书，并不是单纯的求知，而是深切的悔悟。一个乡村青年，进了首都北京，渐染一种“大爷”的习气，由习气转入悔悟的过程中，宋、明两代，二学案给予我莫大的启示。<sup>①</sup>

这一代人常发现民国初年社会的习染太厉害，很想过“向上的生活”<sup>②</sup>，而宋明理学中为湔消“习心”所发展出来的种种办法，正是少年人用来超越现实习染最佳的凭借，所以陶氏会和当时北大许多学生一样向两《学案》找救兵来帮助自己“由习气转入悔悟”。

几乎与陶氏同时在北大文科读书的顾颉刚也作了如下的观察——“那时大学中，宋代理学的空气极重”<sup>③</sup>。而且从他笔下所记看来，当时流行的还是宋儒制欲之学。与顾颉刚同时在北

① 陶希圣：《潮流与点滴》（台北：传记文学，1964），页32。

② 傅斯年：《白话文与心理的改革》，收入氏著：《傅斯年全集》（台北：联经，1980）第四册，总页1180。

③ 《古史辨·自序》（台北：无出版时地），册一，页34。

大求学的罗常培也在自传中谈到他当时励行理学的情形。<sup>①</sup>

很幸运的，我们还可以读到当时一位大学生留下的日记。从中可以看出他想在道德上作系统反省克己工夫的记灵。这一份日记之所以能够留下来，与它的作者恽代英是中共创始人之一的身份有关。

恽氏很年轻就被国民党杀害了。他活着的时候到处示人日记，并鼓励人作日记。在武昌互助社中：

吾以连年日记示聘三、成章、凯祥等，欲发其作日记之决心……助人写信及示人日记，皆有甚大助人之意，又颇勉卓然改过。<sup>②</sup>

他四处勉人立志改过，并每日严格计算自己行为的分数。恽氏所得分数通常不高，有几次甚至低于六十。<sup>③</sup>他在社中严格规定“分数在六十分以下，罚十文，每降十分，加十文”，<sup>④</sup>足见社员们确曾实行计算功过总分的办法。规过改过也是社中一大节目。譬如恽代英日记中不时出现这类的话：

与寿民言，凡人自己发现过失，即甚不易。过失发现，而

---

① 《罗常培自传》，中国人民政治协商会议天津市委员会文史资料研究会编《文史资料选辑》第43辑，页2。罗氏自记他当时“喜欢读康有为主办《不忍》杂志、梁启超《饮冰室文集》和宋明人语录”。

② 《恽代英日记》（北京：中共中央党校，1981），页202。

③ 同前书，页207—208。

④ 同前书，页208。

不立改，则浸假又淡忘，不知经若干日而始又发现矣；故有屡经发现之过而必经月始改，经年始改。及既改矣，屡始悔以前经年、经月陷溺于过失之可怜，然已嗟无及矣。<sup>①</sup>

在互助社的帮助和影响下成立的小团体，如1918年5月成立之辅仁社，规定社员“开会时报告自己的过失及其他社员的过失，皆相约直言不讳。”<sup>②</sup>他们原先是口头报告，后来“改口头报告为传观日记。”<sup>③</sup>日新社也是一样——“开会时社员必各携日记，互助展览以资改进”。不过太过严峻便难持久，1919年2月底开始实行，“到了四月中旬后，社员常多缺席，同时社员因劝戒过失时，言语太激烈、态度太严厉，使人难堪，而犯过失的一方面又不能容纳善言，因此社中便呈现出一种不和谐的现象和不稳固的精神。”<sup>④</sup>

当部分“五四”青年热热闹闹地实行修身日记时，准备整肃新文化运动佚荡之风的人也在实行理学家言。理学的道德锻炼在他们身上起着反新文化运动的作用。如北大的汤尔和，他是北大校长蔡元培最重要的谋臣，在1919年力主去陈独秀北大文学院院长一职，以致陈独秀南走上海，并将《新青年》南移，逐步地走向共产党。胡适认为这是“五四”之后中国思想界极为重大的变化，故于1936年要求读汤尔和当年的日记，才发现“（民国八年）三月廿六夜之会上，蔡先生颇不愿于那时去独秀，

① 《恽代英日记》，页200。

② 张允侯等：《五四时期的社团》（北京：三联，1979），第三册，页138。

③ 同前书，页139。

④ 同前书，页141。

先生力言其私德太坏，彼时蔡先生还是进德会的提倡者，故颇为尊议所动，……当时外人借私行为攻击独秀，明明是攻击北大的新思潮的几个领袖的一种手段，而先生们亦不能把私行为与公行为分开，适堕奸人术中了。”“今读（先生）七、八年日记，始知先生每日钞读宋明理学语录，始大悟八年三月之事亦自有历史背景，因果如此，非可勉强也。”<sup>①</sup>

在北京赶走新文化运动领袖的汤尔和是理学家言的信奉者，而其他反新文化运动的人物中更多严格实践宋明理学的人，四川的白屋诗人吴芳吉（1896—1932）即是一例。吴芳吉是四川江津人，1911年考取留学美国，入北京清华学校进修。隔年，以言论过激被除名，后来吴氏教书游食各地，于1931年回到四川江津任中学校长。

吴氏对新文化运动多所批评，认为当时有所谓“人类”与“魔鬼”之争<sup>②</sup>，“夫世变之最著者，至于战国极矣，至于南北朝极矣，至于五代宋元极矣，然其痛根皆甚简单，从未有聚古今中外人类所有之痛而溃烂于吾侪今日之甚者”。<sup>③</sup>吴氏痛批当时知识分子风习污秽的言论在文集中更随处可见。他同时是激烈的爱国主义者，在四川江津中学担任校长时（1931年），正当“九一八”之后，他将“像衙门的校门拆了，改建成一座黄河铁桥式的照墙，墙头四个桥墩上都安置一尊牛儿炮，炮口对准东

① 以上见耿云志主编：《胡适遗稿及秘藏书信》（合肥：黄山书社，1994），册二十，页108—110，胡适于1936年1月2日致汤尔和信件。

② 《吴白屋先生遗书》（台北：成文，1969），册二，页430。

③ 同前书，册二，页433。

方，表示抗日之意”。<sup>①</sup>更值得注意的是，他每周给全体学生讲刘宗周《人谱》，由他亲手楷书，上石蓝印，发给大家。<sup>②</sup>在《吴白屋先生遗书》中，我们还可以看到一帧他手写《人谱》的照片。<sup>③</sup>他在同一时期，也写下不少爱国诗篇。在这里，《人谱》的锻炼不只是为了成就仁义道德，以防堵新文化运动以来道德散乱的风气，同时也是为了锻炼一批爱国救亡的少年。吴芳吉自己的生活方式似也充分体现理学家严格的纪律，如清晨三点便起床读书，也要全体学生同时起床自习。<sup>④</sup>又如他在1932年4月致死之因，是在火辣太阳下提一包新印诗篇及其他东西从船码头向学校走了七、八里地。

那时学校正在培修校舍，后门大开着，以便施工，假如吴先生从后门进校，可以少走三二里地。然而吴先生不肯行不由径，硬要绕一个大圈子，从大门进校，一到寝室就支持不住病倒了。<sup>⑤</sup>

后来诊断是急性肺炎，而江津全城找不到一支盘尼西林，不到两天便以三十九之龄病逝。此处值得特别注意的是吴芳吉不肯“行不由径”，硬要绕一个大圈子从大门进校的道学家举动。

① 《王利器自传》，晋阳学刊编辑部编：《中国现代社会科学家传略》（太原：山西人民，1982），第二集，页81。

② 《王利器自传》，晋阳学刊编辑部编：《中国现代社会科学家传略》，第二集，页81。

③ 《吴白屋先生遗书》，册一，页4。

④ 《王利器自传》，页81。

⑤ 同前书，页83。

## 三

极端反传统，与旧传统资源，反差很大的两个部分之所以能够结合在一起，是因为这是一个大分裂的时代，尤其是内在心灵的分裂最为显著。<sup>①</sup>过去紧紧结合如一的，现在分成一个个 (compartmentalized)，譬如，宋明理学中以《大学》的八步思想为主，也就是将“国身通一”的理想作系统的发挥，小从个人的诚意正心修身，大至一个国家社会之治平，皆联成一个有机的体系。可是近代中国却面临了“国”与“身”的分裂。在国的层次，西方的政治、经济、社会思想取代了旧儒家的治国平天下的学问，但是在修身方面，新输入的学说并不足以取代旧日之学，成了王国维所说的：

自三代至于近世，道出于一而已。泰西通商以后，西学西政之书输入中国，于是修身、齐家、治国、平天下之道，乃出于二。<sup>②</sup>

① 陈旭麓这样描述这一个大分裂的时代心灵之特质：“曾国藩是封建传统的捍卫者，然而恰恰从他的身上开始，展现了传统的裂口”，“从曾国藩到康有为等人都是从内心的分裂走向社会的分裂”。见《陈旭麓学术文存》（上海：上海人民，1990），页1352、1373。

② 钱基博：《现代中国文学史》（台北：文馨，1976），页276。王国维接着说：“光绪中叶，新说渐胜，逮辛亥之变，而中国之政治学术，几全为新说所统一矣。”但是政治学术之外的自我修养部分，基本上仍是传统之范畴。王国维这一段话留给当时人相当深刻的印象，罗振玉《王忠愍公列传》中也引用了，见氏著：《丁戌稿》（罗振玉自刊本），页47。



本来，传统的道德系谱的组成分子中，就有些属于“虚位”的成分。（韩愈《原道》中说“道与德为虚位，仁与义为定名”。）譬如诚，王夫之《读通鉴论》中便指出：“诚者，虚位也，知、仁、勇，实以行乎虚者也。故善言诚者，必曰诚仁、诚知、诚勇，而不但言诚。”<sup>①</sup>同样的，《大学》中的诚意、正心、修身可以是“虚位”的，可以诚意、正心、修身于做一个儒家的信徒，也可作为马克思主义或三民主义的信徒，或其他任何东西。分裂而不相联属的成分却可以借一个外在最高目标联结在一起，尤其是以最传统的“人格修养”作为完成救国救世理想之“手段”。梁漱溟《我的治学小史》为我们留下一段见证：

我那时自负要救国救世，建立功业，……具有实用价值的学问，还知注意，……对于人格修养的学问，感受《德育鉴》之启发，固然留意，但意念中却认为“要作大事必须有人格修养才行”，竟以人格修养作方法手段看了。<sup>②</sup>

梁漱溟后来对于把人格修养作为救国救民之“方法手段”，是颇有悔意的，但是他对于自己少年时代的观察却颇有启发性——即当时有一种“以人格修养作方法手段看”的风气，至于这个手段的目标，则无疑的是“救国救世，建立功业”。但救国救世，建立功业的办法是不断在变的，连要建立一个什么样的理想国

① 王夫之：《读通鉴论》（台北：河洛，1976），页137。

② 梁漱溟：《我的治学小史》，合刊于梁氏的《教育论文集》（台北：龙田，1979），页38。

家之目标也是不断在变。“人格修养”可以是不变的；但却只能居于工具性的地位，而且愈到后来愈不像梁漱溟那样还觉察出把人格修养“作方法手段看”。愈到后来，这个手段与国家的目标愈紧密结合，以致根本分不出手段与目的的关系了。

由于道德礼法只被当成是工具理性或手段，不是最高之价值，所以黄节会慨叹道：

世变既亟，人心益坏，道德礼法，尽为奸人所假窃。<sup>①</sup>

这段话的意思有好几个层面。其中的一个层面是：自我锻炼与修养只是为了作某一种政治主义的工具，也就是只作驯服的工具而不必问终极性的问题。路都为你指好了，作为工具的人往前冲就可以。以修养为工具与以人为工具，两者并不相同，此处尚有一转折。不过，以人为工具总有要以修养为工具作前提。刘少奇早年在延安所著《论共产党员的修养》中大量引用传统儒家道德修养的思想及方法，作为培养优秀共产党员的资具。如他提倡儒家的“慎独”，说：“即使在他个人独立工作、无人监督、有做各种坏事的可能的时侯，他能够‘慎独’，不做任何坏事。”要求党员安心做一个好工具，不必问方向或其他终极问题，应该“只有党的共产主义的利益和目的，真正大公无私”<sup>②</sup>。那么，在党和主义之前，伦理道德及传统做人道理只是锻造一件好工具的资源而已。左派如此，右派亦有一切是工具之说。如1941年9月林同济宣称的“一切是工具，民族生存必须是目

① 《阮步兵咏怀诗注自序》，《学衡》，五七期（1926.09），总页7923。

② 刘少奇：《论共产党员的修养》（北京：人民，1980），页40，页38。

标”<sup>①</sup>。

在救国的目标下，存天理、去人欲的旧格局不需要改变，但“天理”的部分不再是旧道德、五伦五常之类，而是任何政治主义。在新理欲观下，为了伟大的社会理想，或是为了贯彻领袖的意志，必须压抑自己的私、欲、情等足以干扰行动效率的成分。<sup>②</sup> 在这里，我还想回过头来以《德育鉴》一书为例，看梁启超如何巧妙地将理学工具化，并将原来宋明儒的价值的部分转换为对现代国家富强的追求。

《德育鉴》基本上大量从《明儒学案》抄录明代王学的言论，梁氏在选材时偏重在两方面，在工具层面上是提倡检点收摄的一派，所以特提罗念庵、聂豹、刘宗周，而蔑视狂放的李卓吾。他同时也常奉大胆解放、纵横任我的王艮、罗近溪为圭臬。但在终极的目标上，则是想养成爱国合群的现代公民。

《德育鉴》在讲修养工夫时所录皆是王学中偏向严格纪律的文字，故说：

王学之光辉笃实，惟先生（罗念庵）是赖。<sup>③</sup>

他骂李卓吾的学说是给不道德的人提供借口，最后将导致人心

① 《廿年来中国思想的转变》，蔡尚思主编：《中国现代思想史资料简编》（杭州：浙江人民，1983）第四卷，页462。

② 以宋明的修养工夫可作为政治行动紧张时一种舒缓紧张的工具，张灏指出梁启超与宋明理学的关系中有此现象。参见 Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transformation in China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), p. 279. 该书中讨论康梁与陆王心学之关系处不少，pp. 284—290.

③ 梁启超：《德育鉴》（台北：中华书局，1975），页6。

俱为禽兽：

今世自由平等破坏之说，所以浸灌全国，速于置邮者，其原因正坐是，皆以其无碍手也。……故昔之陷溺利欲弁髦私德者，犹自惭焉，今则以为当然；岂徒以为当然，且凡非如是者，不足以为豪杰。呜呼，是非之心与羞恶之心俱绝，相率而禽兽矣。<sup>①</sup>

左派王学中道德佚荡的部分，最不能逃梁任公之责备：

此当时学风败坏之点也。今日之学风，其所以自文饰回护之词，虽与此异，然其病正相等。<sup>②</sup>

他曾说如果中国能不亡，是因为出现一批在精神及人格上“受先生（王阳明）之感化之人”。<sup>③</sup> 但却激烈反对王门的良知现成说。<sup>④</sup>

不过王门左派中不畏一切、独来独往的精神，却是梁启超所特赏的。他特别摘录罗近溪的“明目张胆而行天下之大道”、“巨浸汪洋，纵横任我”<sup>⑤</sup> 的句子，并且点出其师康有为之所以如此胆大，其实是服膺王艮及罗汝芳所鼓吹的精神：

---

① 梁启超：《德育鉴》（台北：中华书局，1975），页7。

② 同前书，页7。

③ 同前书，页28。

④ 同前书，页34。

⑤ 同前书，页31。

如近溪所谓以不屑湊泊为工夫，以不依畔岸为胸次……上等根器人，得此把柄入手，真能无罣碍无恐怖，任天下之大，若行所无事。吾师南海康先生最崇拜心斋、近溪者以此。<sup>①</sup>

这种行动精神的最高境界是“明目张胆而行天下之大道，工夫难到湊泊，即以不屑湊泊为工夫，胸次茫无畔岸，便以不依畔岸为胸次，解缆放船，顺风张棹，则巨浸汪洋，纵横任我”，<sup>②</sup>是要“以群山为仆从”（罗近溪）。其中尤以“以群山为仆从”的想法，最深地影响了康有为。

在《德育鉴》中，梁启超把理学的范畴与概念全面改换成现代中国的社会政治理想。他先讲“立志”，但已不是志在维护封建道德或帝王，而是立真志爱国：

先哲所谓义者，诚之代名词耳。所谓利者，伪之代名词耳。吾辈今日之最急者，宜莫如爱国。顾所贵乎有爱国之士者，惟其真爱国而已。苟伪爱国者盈国中，试问国家前途，果何幸也？<sup>③</sup>

且要立志不随外在境界之变而动其爱国之心——“试以爱国言，真爱国者必无以尚之，此志向一定，无论外境界若何变异，而不足相易矣”。<sup>④</sup>而任公讲“良知”，也是以爱国为良知，这是王

① 梁启超：《德育鉴》（台北：中华书局，1975），页32。

② 同前书，页31。

③ 同前书，页3。

④ 同前书，页20。

阳明以来所不曾如此强调的。他说：

爱父母妻子之良知，即爱国之良知，即爱众生之良知。<sup>①</sup>

阳明所一再要人做到的“致良知”之实功，也被转化成尽心尽力地实践爱国合群的理想：

不行既不足谓之知，则虽谓天下只有一个行可也。此合一之指也。试以当今通行语解之。今与人言爱国也，言合群也，彼则曰吾既已知之矣，非惟知之，而且彼亦与人言之，若不胜其激昂慷慨也，而激昂慷慨之外，则无余事矣。一若以为吾有此一知，而吾之责任皆已尽矣，是何异曰：认得孝字之点画，则已为孝子……而今世之坐视国难、败坏公德者，其良知未尝不知爱国合群之可责，知其可责而犹尔尔者，则亦不肯从事于致之之功而已，有良知而不肯从事于致之之功，是欺其良知也。<sup>②</sup>

阳明“刻刻不欺良知”的思想，理学自勘其心髓的工夫，也被转化为用来检查一个人是否真心爱国合群：

今试问举国之人，苟皆如先生（王阳明）所谓用其私智以相比轧，假名以行其自私自利之习，及至于其所最亲近而相凌相贱者，苟长若是，而吾国之前途，尚可问乎？夫

---

① 梁启超：《德育鉴》（台北：中华书局，1975），页30。

② 同前书，页38。

年来诸所谓爱国合群之口头禅，人人能道，而于国事丝毫无补者，正坐是耳。……然则今日有志之士，惟有奉阳明先生为严师，刻刻以不欺良知一语，自勘其心髓之微，不宁惟是，且日以之责善于友朋，相与讲明此学以易天下。<sup>①</sup>

任公在谈“道”与“学”是否相矛盾这个明代理学争论不休的问题时，坚决主张两者是互补的，而“道”即是爱国：

如诚有爱国之心，自能思量某种某种科学是国家不可缺的，自不得不去研究之，又能思量某种某种事项是国家必当行的，自不得不去调查之。研究也调查也，皆从爱国心之一源所流出也。故曰：如何不讲求也。但吾之所以研究此调查此，必须全出于爱国之一目的，不可别有所为而为之。……讲王学与谈时务，果相妨乎？<sup>②</sup>

他又特别主张要借心学以洞析人的心术，以甄别出貌似爱国而其心术隐微之中其实不然者。他又特别讲究理学中点检<sup>③</sup>、省察的工夫，甚至还进一步借用现代心理学观念去对理学中省察的方法作三种归类，并用现代语言作了极精彩的叙述。<sup>④</sup>而不管王学右派也好，左派也好，所有用得上的思想成分他都拣到一起，最终的目标，就是一个救国。

① 梁启超：《德育鉴》（台北，中华，1975），页41—42。

② 同前书，页39。

③ 同前书，页80。

④ 同前书，页82。

## 四

在近代思想中，心学对行动者的人格塑造具有关键作用。所以一方面是国家被提到近乎宗教的高度，一方面是人的神化，两者时常交融在一起。传统中国礼教的规范很严，由于有许多礼仪、规范、传统的拘束，所以声称心即是天理时，通常只是意味着立志毅然以道德伦理的实践自许。但在近代中国，种种规范的束缚已渐消解，心学又陶冶出一批以我心为天理或以“我即天”自命的人物，两河汇流之后，出现一种上天下地，不顾一切，不为任何纆索绳墨所羁绊的破坏性革命人物。

这种人物不可能在清代的汉学传统中出现。考据是专门之学，所考的多是窄而深的题目，而且要罗举无数的证据来支持。耗费气力巨大，而又无暇顾及现实。而且考据讲求的是文献证据上的客观限制，也使他们不敢称心面动。

近代心的神化、人的神化的思潮是由三种资源所汇成。第一，清季今文家力斥荀学的收束面称扬孟学扩充的学风，<sup>①</sup>相当程度地为夸张心的力量推波助澜。荀学讲礼制，强调的是作为客观公认规则的限制，不大允许跳跃性的思维。孟学不然，它推尊心的功能，强调“扩而充之”，故有发展主观能动性的可能。清末荀衰而孟盛，康梁师生便一力推导孟学<sup>②</sup>，间接帮助了凡事诉诸一心之发动的思维。第二，明代心学一派，将理等同于天，而又将人心等同于理的思维，也是使得破除重围之哲学得以兴

① 王汎森：《章太炎的思想》（台北：时报，1985），页31。

② 梁任公于时务学堂时期即倡孟子心性之学。



盛的重要原因。第三，从清代后期以来有一股强调人的主观能动性的思潮兴起，它将人的主观能动性夸张到极处，培养出不畏一切、不依傍任何成宪而行动的人物，后来还与尼采的超人哲学相结合而诞生了心力说。

心力二字原非出自宋明理学，它在《尚书·大禹谟》中出现时只有很普通的意思。“尔尚一乃心力，其克有勩。”其他古代文献提到时也只有相当普通的意义。可是后来显然沾染理学中惟意志论的色彩，致对人的主观能动性有近乎神秘的崇拜。

龚自珍是发扬心力论的前驱。他说：“报大仇、医大病、解大难、谋大事、学大道，皆以心之力。”<sup>①</sup> 受龚氏影响，谭嗣同也处处发挥心力的思想。他说：“心力可见否？曰，人之所赖以办事者是也。吾无以状之，以力学家凹凸之状状之。愈能办事者，其凹凸力愈大，无是力，即不能办事，凹凸力一奋动，有挽强持满，不得不发之势。虽千万人，未或能遏之而改变其方向也。”<sup>②</sup> 受谭氏影响甚大的毛泽东亦大谈心力。《伦理学原理批注》的最后一条批语即“心力”二字<sup>③</sup>，而根据他对斯诺（Edgar Snow）所说的，他在杨昌济伦理学课上得到满分的论文，便题为《心之力》。<sup>④</sup>

① 龚自珍：《壬癸之际胎观第四》，《龚自珍全集》（台北：河洛，1975），页15—16。

② 谭嗣同：《仁学》，《谭嗣同全集》（台北：华世，1977），页380。关于心力的问题，可参考高瑞泉《天命的没落》（上海：上海人民，1991），第一章。

③ 中共中央文献研究室编：《毛泽东早期文稿》（长沙：湖南出版社，1990），页275。

④ Edgar Snow, *Red Star Over China* (New York: Grove Press, 1978), p. 133.

留心晚清以来历史者，常可以发现，在价值的层面上信仰程朱者，多倾向维持既有体制或在体制中改革；而信仰心学者，则有改革或革命的倾向。合“理”的思维是在一个整体架构不应大变之时所应采取的态度，但是当整个大架构不值得保存，而现有的运作规则不值得遵循时，则“气”、情绪性、直觉性的素质，常被用来作为打破现有格局或僵局的一个重要动力。在这里，我想将心学与道咸以来一批改革者的关涉作一整理。

几乎就在宋学复兴的同时，心学也在一些具有打破现状倾向的人身上重新被运用。他们共同的特色是尊心，将心的力量夸张到与天同高的地步；另一个特色则是蔑视客观限制，贬低现实及礼制，推崇的是一种“不畏”的性格。

龚自珍想“医大病、解大难”，则不能被拘限于日常生活世界的一点一滴改革式思维中，故说要“大言不畏、细言不畏、浮言不畏、挟言不畏”。要能够什么都不畏，要能够突破现实之樊篱，则要“尊心”。能尊其心则一切皆尊，所以他写有“发大心文”。<sup>①</sup>另一位改革的先驱魏源也一样推崇心学。他对心学人物如王守仁、高攀龙、刘宗周等都写有赞文。他一方面强调心的训练要能“临大节时，一则心如止水，一则心火不炽”，同时也要无限扩充心的量，认为“心之心，即天地之心”。<sup>②</sup>考据学讲的是收束，心学讲的是扩充，魏源如此体认。写有《瀛环志略》的徐继畲也如此强调。

---

① 吴雁南：《心学与中国社会》（北京：中央民族学院出版社，1994），页168。

② 吴雁南：《心学与中国社会》，页180、184、186。

我们很容易在晚清立宪与革命两派的领袖人物中找到倾向心学的人。先从立宪派说，康有为一再强调“言心学必能任事，阳明辈是也”<sup>①</sup>，力言“自汉二千年来，全是狂狷人始有成就”<sup>②</sup>。梁启超在《南海康先生传》中归纳说：“先生则独好陆王，以为直捷明诚，活泼有用。”<sup>③</sup>康有为也是讲孟子讲到相当彻底的人，而他的思想自然也反映在其行动上。《南海康先生口说》中提到孟子有一百十多处，强调“孟子一部书，不道及中和学，惟言其扩充，不防其过中也”。又说：“陆子教不怕天，不怕地”。既要甩掉中和而专讲扩充，那么旧体制的心灵羁绊是要减到最小；既讲不怕天，不怕地，那么心的主观力量性可以无限扩大。无怪梁启超形容其师有为“万事纯任主观，自信力极强，而持之极毅。其对于客观的事实，或竟蔑视，或必欲强之以从我。”<sup>④</sup>

梁启超所鼓吹的也是这种自信自足、自本自根、不顾一切的品格。以《德育鉴》为例，他不断地讲陆子静“不怕天，不怕地”，讲大本大源，管归一路，强调主宰、头脑、把柄<sup>⑤</sup>，讲“凡讲学标宗旨皆务得之使其在我而已”<sup>⑥</sup>。讲以心、志制事、气，或外在万事万物。譬如“我能制事，毋令事制我”<sup>⑦</sup>，“只有练心法，无练事法”<sup>⑧</sup>。他讲自信，说“真有得于王学者，

① 《南海康先生口说》，页202。

② 同前书，页197。

③ 梁启超：《饮冰室文集》（台北：中华，1960）之六，册二，页61。

④ 梁启超：《清代学术概论》（台北：中华书局，1989），页57。

⑤ 《德育鉴》，页22。

⑥ 同前书，页29。

⑦ 同前书，页100。

⑧ 同前书，页99。

其自信力必甚大甚坚”<sup>①</sup>。譬如引王阳明与聂双江（豹）书中的“天下信之不为多，一人信之不为少”。<sup>②</sup>讲人的内心中要有大本才有大力量。<sup>③</sup>他要人们先立志，“必立志然后能自拔于流俗”<sup>④</sup>，“操舟者，舵不使去手，故士莫要于持志”<sup>⑤</sup>；讲“须是吾心自作主宰，一切利害荣辱，不能淆吾见而夺吾志，方是希圣之志，始有大成之望”<sup>⑥</sup>，“不是刚毅的人，断立脚不住”<sup>⑦</sup>。

谭嗣同早年亦好汉学考据，后来完全弃去，不再受汉学传统的拘束了。他把“心”的力量提升到极高的高度。他希望集合一批同志讲心学。他说：“心之力量，虽天地不能比拟，虽天地之大，可以由心成之毁之，改造之，无不如意”；“若能了得心之本原，当下即可做出万万年后之神奇。”<sup>⑧</sup>他的仁学又与心学相结合，仁也是无范围无界限的，与“礼”的讲规条讲限制相对，所以极力贬低礼而强调仁，实即极力扩大改变的可能性。

在革命派这一边，章太炎、宋教仁、汪精卫等，也都以心学来武装自己，作为他们冲破一切现实的哲学。

譬如章太炎素以“疯”出名，并以“疯”自负，他的“疯”其实即是任心直往，蔑视客观的拘束及人情的束缚，而这

① 《德育鉴》，页 31。

② 同前书，页 40。

③ 同前书，页 4。

④ 同前书，页 20。

⑤ 同前书，页 19。

⑥ 同前书，页 18。

⑦ 同前书，页 16。

⑧ 谭嗣同：《上欧阳瓣菴师书》，《谭嗣同全集》，页 319。

也是他与尼采哲学相结合之处。太炎并不特别看重阳明，不过，他的思想中也有心学之成分。如《教育泛论》一文中，“天下皆轻而我则重也”<sup>①</sup>，便是一种蔑弃所有现实的拘束而一切从吾心之所安而行的哲学，敢于把自己和全天下放在一个天平上较量，而又敢宣称天平必然倒向我这一边的精神。这也是其敢于推倒一个二百四十多年的异族所建帝国最大的精神资本。

我们可以明显看到在他们使用来支撑其行动并鼓舞世人的心学概念中，有一种两分的对抗性结构，即我与客观的世界，心与山河大地。在二元对举之时，他们总爱宣布胜利的是我、是心。这样做的用意是要蔑弃所有客观事实及理性算计的限制。如果相信现实是无法一举改变的，那么怎么可能凭一小群人的力量打倒清朝？恐怕只有蔑视客观物理力量的跳跃思维，才可能去想改革或革命这些几乎不可能的事。

蔑视客观限制，高度张扬自我，发挥主观能动性，把良心与情绪等同的结果，常表现为那一代行动者的冲动，信任直觉，心胜于理的思维方式，这正是非常时期行动人物所有的特质。在非常时期，如果对客观环境的限制盘算过度，便难以行动了。一切要任心而动，任心而动者的逻辑是跳跃的，尽管十件之中只

---

① 张枬、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》（北京：三联，1977），第一卷上册，页402—403。文中还说：“知贵我，则知通今矣。于天地之间而有我，天下皆宾而我则主也，天下皆轻而我则重也，天下之人皆不可恃而我则可恃，天下之理皆不可信，而吾心之理则必可信。……独断独行、独往独来，我动而天下不得不动，我静而天下不得不静。……佛说：‘恒河沙界，惟我独尊’，此自由独立之真谛，建诸天地而不悖者也。……情随地而变，理随境而移，要在以吾心之明时时判断之，时时更变之，而后能应于天下之大势，而日日进步。”

成功几件，最终仍是一种成就。<sup>①</sup>

毛泽东是反理学的，可是他的意志论的层面中有大量理学的成分。理学的传统透过曾国藩、杨昌济影响了他，<sup>②</sup>使他不停地谈“大本大源”，而且这些言语都出现在新文化运动时期。认为在这最根本的最高原理处必须立定脚，不随现实的变迁或苦难而动摇。后来他所寻得的“大本大源”自然就是马克思主义了。<sup>③</sup>

在行动层面，毛泽东要求在那敏感动荡的时代，一切依循心灵及意志力的支配。他将人的主观能动性上升到无比的高度，甚至于将朱子所说的“思如万一山河大地都陷了，毕竟理却只在这里”<sup>④</sup>一句，暗改为“横尽虚空，山河大地，一无可恃。而可恃惟我”<sup>⑤</sup>，也就是认为自我超过所有山河大地的总和。

在心理武装上，毛泽东笃信“宇宙之真理，各具于人人之中心”。<sup>⑥</sup>这是阳明“心即理”的思想，他也笃信“宇宙间可尊者惟我也，可服从者惟我也。我以外无可尊，有之亦由我推之；

① 此外，良知也起着革命的作用。梁漱溟认为中国历史上只有孔子及阳明两位圣人，说阳明“完全高过我们，可望不可即”。他并经常以良知来支持他的改造运动。如认为良知是天而成，人所共有，只是因循服从一时一地之风俗而隐昧不见，但“天资卓越出群的人，都能够从自己的良知起革命，领导群众改造社会风俗”。（以上见许纪霖：《梁漱溟与儒家内圣外王理想》，《学术集林》，卷二，页242。）一方面有冲破一切的“心”的力量，一方面有“良知”真理般的依据，则其改变现实的力量是很巨大的。

② 有关杨氏的理学思想，可见《达化斋日记》，页7—8。

③ 《朱子语类》（北京：中华书局，1986），卷十一，页182、188。

④ 同前书，卷一，页4。

⑤ 毛泽东：《讲堂录》，见《毛泽东早期文稿》，页601。

⑥ 《致黎锦熙信》，同前书，页85。

我以外无可畏，有之亦由我推之也；我以外无可服从，有之亦由我推之也。”<sup>①</sup>这也是一个典型心学家的想法。他主张主观之道德律，主张“良心与冲动理一致”<sup>②</sup>，尤其是豪杰之士的冲动应该被提升到与天理相等的价值：

豪杰之士发展其所得于天之本性……本性以外之一切外铄之事，如制裁束缚之类，彼者以真本性中至大之动力以排除之……大凡英雄豪杰之行自己也，发其动力，奋发踔厉，摧陷廓清，一往无前，……决无能阻回者，亦决不可有阻回者。<sup>③</sup>

但是这样一个奋发踔厉的人不是志在维护名教纲常，而是志在达到“吾国之三纲在所必去”，是志在“毁”现实世界，是“吾人甚盼望其毁，盖毁旧宇宙而得新宇宙”。<sup>④</sup>

以上的讨论使我们想到一个问题：究竟如何理解毛泽东思想的中国根源。过去几乎所有的研究皆集中在找出毛泽东所引用的这一句或那一句古书，并未能从结构因果观去理解。毛泽东必然是要引许多古书的，而且可以找到愈来愈多的证据来证明他受传统的影响。不过，在他形成自己的思想后，他与先前各种思想来源的关系便是结构因果关系，这些成分与他的行动并不必然有一对一的对应关系。所以并不是毛泽东的思想中有该成分，后来他便有相应的表现。成分毋宁是融化到一个新结

① 《伦理学原理》批注，同前书，页 231。

② 同前书，页 211。

③ 同前书，页 218。

④ 同前书，页 152、201。

构中去，整体的每一个部分无非是整体的本质的表现，而新结构的总体直接呈现在它的每一个部分中，并且可以从它的每一个部分中被推断出来。<sup>①</sup>

前面讨论了在清末民初这个翻天覆地的时代里，宋明理学中的许多成分如何展现在各式各样思想及行动者身上——其中许多还是打倒传统的健将。文中也说明理学中修身的成分如何一步一步地从它们在宋明理学原来的思想中抽离出来，成为近代思想及行动者人格塑造运动的资源，并与救国的各种主义结合起来。此外，本文也讨论了陆王心学中的某些成分，如何成为无限扩大人的主观能动性，造就打破现状、打破拘绊的个人，甚至成为帮助塑造出“神化的人”。

最后我想强调在思想史研究中，除了留心重建思想的面貌外，应当留意思想传统如何被各式各样地“使用”以及在不同的时代脉络之下，不同的“使用”所发生的历史作用。此外，这里也要强调，探讨历史人物思想中的传统因素时，除了寻找单线的继承关系外，更应留心结构性的因果关联。

---

<sup>①</sup> 我借用了 Louis Althusser 的观念，参徐崇温：《西方马克思主义》（台北：翻印本，无出版时间），页 622--626。



## “思想资源”与“概念工具”

——戊戌前后的几种日本因素

近代中国与日本的爱恨情结，使得任何有关这个问题的研究都很难下笔，而且不容易被平情看待，总觉得在字面之后，应该还有潜在的动机。这种情形当然不是全然子虚乌有，譬如一些杰出的汉学家就将他们的研究与日本对华的政策联系起来。内藤湖南与白鸟库吉是两个好例子。

内藤湖南的著作中曾表示，中国的问题太多，内部已经腐烂不堪，早已不再有自生自发、复兴自己的能力，因此必须藉著日本的帮助或引导，甚至是武力介入，才可能使中国再生。内藤后来参加了满洲国，他的一生似乎体现了善意与扩张主义复杂的夹缠与掩饰。白鸟库吉与津田左右吉这两位学者倾向于贬损中国思想文化的价值。这样的做法仍然有利于日本的扩张主义。而以研究中国人留学日本的历史著名的实藤惠秀，一度也有透过追索近代中国的日本因素来支持日本侵略的倾向。<sup>①</sup>在这里，我

---

<sup>①</sup> 实藤惠秀：《日本文化の支那人の影響》（东京：萤雪书院，1940）。

想尽可能(虽然不一定要做得到)摆脱这些偏见来探讨戊戌前后中国“思想资源”及“概念工具”之变化与日本的关系。

以“思想资源”这一点来看,宽泛一点说来,清末民初已经进入“世界在中国”(郭颖颐语)的情形,西方及日本的思想、知识资源大量涌入中国,逐步充填传统躯壳,或是处处与传统的思想资源相争持。

我们不能小看“思想资源”与“概念工具”。每一个时代所凭借的“思想资源”和“概念工具”都有或多或少的不同,人们靠着这些资源来思考、整理、构筑他们的生活世界,同时也用它们来诠释过去、设计现在、想像未来。人们受益于思想资源,同时也受限于它们。

弄清楚一个时代“思想资源”的版图、轮廓与内容非常不容易。在“思想资源”与“概念工具”没有重大改变之前,思想的种种变化,有点像“鸟笼经济”,盘旋变化是可能的,出现一批特别秀异独特的思想家也是可能的,但是变化创造的幅度与深度还是受到原有思想资源的限制,不大可能挣脱这个鸟笼而飞出一片全新的天地。这或许也解释了为甚么传统士人在面对危机或是面临重大转折时,一再想像的解决办法都是回到上古三代。明末清初几位思想家的言论可以作为代表。顾炎武把“六经之旨”与“当世之务”等同起来,黄宗羲认为不读经书则不能为“大家”等等。这种现象背后当然还有“崇古”或其他更为复杂的因素,但是传统中国“思想资源”的限制是一个关键因素。这种心态不只表现在对某些具体事情的看法上,同时亦形成一种普遍的态度,使得传统士人一旦眼前无路,便想回到上古三代,因为眼前少有其他更具说服力的“思想资源”及“概念工具”供其选择了。

大量流入近代中国的西方及日本的知识，是继佛学进入中国后另一次大规模的“思想资源”及“概念工具”的变动，人们诠释过去、设计现在、想像未来的凭借也不同了。

洋务运动展开以后译介西洋书籍的风潮已经开始，而且它与晚明翻译西书有所不同。晚明所译西书在当时广大士大夫圈中不占主流位置。但清季西学进入中国时，后面跟随著洋人的富强与枪炮，所以它的说服力很强。反对它们的人固然不少，但整体而言，西学逐步取得读书人的注意。如果没有这一批新书籍，原来盘旋于旧学之下的康有为也不会在思想上翻然改辙。<sup>①</sup>然而，诚如梁启超 1897 年在《大同译书局条例》中说：京师同文馆、天津水师学堂、上海制造局等机构，在三十年间译书不过百种。甲午战败后，来自日本的思想观念及书籍，其规模远大于前者，尤其重要的是，大量西书透过日本的翻译转译为中文。

—

“思想资源”与“概念工具”的大变动常有其社会政治条件。以传统中国士人的文化自信而言，如果不是现实政治社会面临严重问题，根本不可能为新思想资源的引入创造有利的土壤。故讨论日本思想资源输入的问题时，首先要看中日两国在历史的天平上轻重的转变。

虽然中日两国的思想差异远比我们想像的要大，但无可讳言，在近代以前，日本始终深受中国文化的影响。以德川时期为例，宋明理学与清代考据学的影响非常深入，即使到了近代，中

---

<sup>①</sup> 康有为：《康南海自编年谱》（北京：中华书局，1992），页 9、11、14。

国被西方击败的经验也被幕末的日本充分吸收。大庭脩的著作讨论了这一点。他搜集宁波、南京两地输出日本书籍的目录,并追查其中部分重要书籍的流向,对这一“受容”现象勾勒了一个轮廓。像《海国图志》一书,便对幕末日本的领导阶层及“志士”发生重大影响,<sup>①</sup>是长期闭塞的日本认识西方世界的重要依据。

然而在日本人眼中,中国正逐渐从“正面教员”变成“反面教员”。中国面对西方帝国主义的一系列败绩,成为日本的“反面教材”。鸦片战争中的挫败,对当时尚未尝到洋炮滋味的日本所造成的震撼非同小可,反而对中国的士大夫圈影响不如想像那么大。我们发现日本如饥似渴地希望知道西方的情形,许许多多当时中国翻译的西书,甚至是明末译的西书,都流入幕府领导阶层手中,尤其是《万国公法》一书。连大明律也在明治初年得到相当大的注意。<sup>②</sup>

中国成为日本“反面教员”的另一个例子是太平天国战争。日本从这一场残酷的战争中学到了许多。1862年,高杉晋作、久阪玄瑞还有其他幕府官员就曾亲自到上海观察太平军的组织,这些观察对幕末日本也有影响。<sup>③</sup> 当中国勉强从太平天国之乱

① 大庭脩:《江戸时代における唐船持渡书の研究》(大阪:关西大学出版部,1967);《船载书目》(大阪:关西大学东亚学术研究所,1972)、《江戸时代の中日秘话》(东京:东方书店,1980),页249—250。

② 大庭脩:《江戸时代の中日秘话》,页244—246。

③ 市古宙三对日本的太平天国印象作了研究,见他的《幕末日本人の太平天国に関する知识》,在《开国百年纪念明治文化史论集》(东京:乾元社,1952),页453—495。市古发现,当时日本统治阶级是把太平之乱当做实验室般,避免日本百姓发起像太平天国那样的革命,以保持其原有的社会秩序。也有人对高杉晋作的日记进行分析,发现高杉也是把太平天国之乱当成实验室来观察。

挣扎过来时，日本正好完成了明治维新，而且进行一系列的新改革。从此时开始，文化交流的方向整个倒过来。黄遵宪的《日本国志》、《日本记事诗》为中国保守士大夫勾画了一个他们几乎不认识的新日本。这些书也为戊戌变法提供了相当大的动力。

黄遵宪可以说是第一个严肃面对一个正在成形的新事实的人，不过他显然也是透过自己的眼睛在筛选他所看到的東西。黄遵宪虽然对当时日本的自由民权运动以及议会制度存有好感，但是他最强调的，还是日本如何成功地透过中央集权而成为一个现代的国家。<sup>①</sup>有意思的是，黄氏的著作在甲午战败之前并未引起当时中国士大夫的注意；该书完成于1887年，以抄本的形式流传，并且在1895年印行，但是在甲午战败之前却从未广泛地流通过。这种现象自然与中国亘古以来的日本观有关：日本长期以来都小心翼翼地注视中国的变化，谨慎地考虑因应之道；反观中国这一边，则总是因为优越意识作祟而漠视它的东邻。在一篇有关中国对日本态度之变化的研究中显示：甲午战争之前，几乎没有官僚或士大夫认为中国会被日本击败。当时已经有相当数目的书刊报道日本的新发展，所以中国知识分子并非盲目到完全不了解日本的新发展，但是它们几乎没有引起清廷决策者的注意。

甲午战争是中日两国三百年来的第一战。这场战争之后，日本自我形象急速改变，并在日俄战争之后达到高峰。日本对中国的态度亦急速变化。在此之前，日本虽然知道中国被英国打败，但是仍不敢认定中国兵疲力弱。可是，甲午之战改变了

---

① Kamachi Noriko, *Reform in China: Huang Tsun-hsien and Japanese Model*, (Cambridge: Harvard University Press, 1981).

这一切。

哥伦比亚大学日本文学专家多纳德·金(Donald Keene)有这样的观察：在战前，日本比较严肃的文学作品大都是用汉文出版的，这是为了向它的读者们保证，该书不是写给无知识的妇女或小孩看的。<sup>①</sup>甲午之后，汉文在日本学校课程中的重要性大幅降低，<sup>②</sup>而且有许多日本人认为，是日本而不是当时的中国，才是中国传统光辉的继承者。<sup>③</sup>在当时日本的通俗读物中，“到北京去”成为相当流行的口号。<sup>④</sup>

在日本急速变脸之时，中国方面也有激烈的改变。从1896年起，大量中国学生涌入日本，光是1906年就有大约八千六百人前往。美国的日本史权威詹森(Marius Jansen)便认为，以当时中国留日学生的数目而言，可能是到那一刻为止世界史上最大规模的留学生运动，<sup>⑤</sup>而戊戌前后中国思想文化中的日本

---

① Donald Keene, "The Survival of Chinese Literary Tradition in the Meiji Era", in 谭汝谦编《中日文化交流》(香港：中文大学，1985)，册2，p. 78.

② Ibid, p. 85.

③ Donald Keene, "The Sino-Japanese War of 1894-95 and Its Cultural Effects in Japan", in Donald H. Shively, ed., *Tradition and Modernization in Japanese Culture*, (Princeton: Princeton University Press, 1971) pp. 121-174.

④ Ibid., p. 137.

⑤ Marius Jansen, "Konoe Atsumaro", in Akira Iriye ed., *The Chinese and the Japanese*, (Princeton: Princeton University Press, 1980).

因素便与这一波留学运动分不开。<sup>①</sup>

值得注意的是，大部分留日学生的终极目标并不是学习日本的学术文化，而是学习西洋文化。<sup>②</sup>然而，日本也不仅止是一个“接生婆”，事实上，许多转手而得的西洋知识已经经过日本的选择、改变，或已沾染上日本的色彩，这等于是经过日本的咀嚼再放入中国的口中。

## 二

以下我将举几个例子，藉以介绍当时从日本吸收进来的思想资源：

首先是翻译。早在1939年，佐藤三郎就已经出版过一份目录，发现有一百五十二本日本历史著作被译成中文。<sup>③</sup>此后，这一份中译日本书的目录越加越长，一部重达数公斤的书中搜集了五千七百六十七种书目，<sup>④</sup>但据调查，尚有将近一千种书未被收入。试想这是何等庞大的一笔新资源！如果分析这些中译日本书出现的年代，我们便可看出一个清楚的变化：1896—1911

---

① 关于这一波留学运动，日本学者实藤惠秀的《中国人日本留学史》是一部概括面相当广泛的著作，它的修订版参考了将近四千种文献。此外还有黄福庆的《清末日本留学生》（台北：近代史研究所，1975）。

② Douglas Reynolds, "The Golden Decade Forgotten: Japan—China Relations 1898—1907", in *The Transactions of the Asiatic Society of Japan*, fourth series, vol. 2 (1987), p. 146.

③ 佐藤三郎：《历史学关系书支那译目录》，《历史学研究》，71（1939，11），页1116—1121。

④ 谭汝谦：《中国译日本书综合目录》（香港：中文大学，1980）。

年是译书的高峰，共有九百五十六本书被译成汉文，1912—1937年则有一千七百五十九种；相比之下，在1896—1911年间，日本从汉文译译过去的书只有十六本而已。这是一个近乎讽刺的悬殊比例。在这个时期，日本译介全世界各种语文著作的工作中，中文书籍所占的分量也急速下降。在一份根据《明治文献目录》（1932）所做的分析中发现，它所列的一千四百七十二本从各种语言翻译过来的书籍中，只有三本是由中文翻译过来的。<sup>①</sup>

在大量中译的书籍中，以各级学校的教科书最为大宗，这些新教材掀天盖地铺向中国的每一个角落。当时，中国各地常为使用旧式教材或新译教科书起争执，陈独秀幼年便亲历过这种经验。<sup>②</sup>本世纪初年出版的《国粹学报》中，对大量从日文翻译过来的教科书便非常不满，但是他们并不想再以古代典籍作为教材，而主张自己编一套。1905年3月《国粹学报》第一期的《略例》中有这样一段话：“我国近今学校林立，而中学教科书尚无善本。”其下有小注云：“我国故有之载籍，卷帙浩繁，编纂极艰，故无一成书者。坊间所有，多译东文。夫以本国之学术事实，反求之译，其疏略可知。其可耻孰甚？”但是《国粹学报》编者的抱怨是没有用的，“疏略”、“可耻”的日本教科书仍然大规模地注入中国读书人的脑中。

接著是文学。如果把近代中国文学变革的根源都算到日本身上，那当然是错误的。不过仍有一些学者认为，“文言合一运

① 谭汝谦：《近三百年来中日译书事业与文化》，在氏编《中日文化交流》，册1，页223。这个数目字倒是与日本文部省在1903年向内阁提出要求大幅减少日文中汉字的使用量的时代趋势相符合。

② 唐宝林、刘桂生：《陈独秀年谱》（上海人民出版社，1988），页41。



动”可以在明治的日本找到根源。日本学者中村志行就日本文学对近代中国的影响作了研究。<sup>①</sup>以梁启超为例：梁氏在《新民丛报》中的文体，常被认为在相当程度上影响后来的陈独秀与胡适；中村志行分析了梁启超的《新中国未来记》，发现它有深厚的日本根源；<sup>②</sup>黄得时在研究梁启超翻译的《佳人奇遇记》与中国的新小说时，也得到一样的结论；<sup>③</sup>甚至从梁启超的诗中可以发现，他提倡的“诗界革命”也有日本的因子；<sup>④</sup>而明治时代的新戏剧运动与晚清中国的戏剧改革之间也有关联。<sup>⑤</sup>

新词汇的引入似乎更为重要。对日本来说，汉字与中国的词汇早已像是血液中的成分，去除不掉了。但是戊戌前后，或者说上一世纪的最后十年，日本词汇大量“倒”进中国。实藤惠秀在《中国人日本留学史》中开列了一张数目庞大的词汇表，但是仍然有人认为他并未穷尽所有词汇。新词汇引入的规模之大与涵盖之广，大概只有中国中古以来大量出现的佛经词汇可

① 中村志行：《中国文艺に及ぼせる日本文艺の影響》《台大文学》7：4（1942，12），页214—243；7：6（1943，04），页362—384；8：2（1943，06），页27—85；8：5（1944，11），页42—111。

② 中村志行：《〈新中国未来记〉考说——中国文艺に及ぼせる日本文艺の影響の一例》，《天理大学学报》1：1（1949，05），页65—93。

③ 黄得时：《日本小说の中国语译》，在谭汝谦编《中日文化交流》，册2，页111。

④ 许常安：《晚清“诗界革命”の用语について一特にその日本語的なもの》，《斯文》44（1966，01），页19—30。

⑤ 中村志行：《晚清に於ける演剧改良运动》，《天理大学学报》3：3（1952，05），页37—62；4：1（1952，07），页51—78。

以比拟。<sup>①</sup>而这些词汇的引进，也相当微妙地改变了中文的文法。假如没有这些词汇作为“概念工具”，许多文章就不会以那样的方式去思考，也不会以那种方式写出来。这使我们想起年鉴学派史家费夫尔（Lucien Febvre）在研究拉伯雷（Rabelais）究竟是“不信者”或只是像伊拉斯莫斯（Erasmus）那样的基督教人文主义者时，发现16世纪并不存在“绝对”（absolute）、“相对”（relative）、“抽象”（abstract）、“因果”（causality）等字眼，所以在当时的“概念工具”中并不足以产生决然“不信”的概念。<sup>②</sup>新的词汇、新的概念工具，使得人们在理解及诠释他们的经验世界时，产生了深刻的变化。如果想了解这一批从日本引入的词汇对后来中国的影响，那就得想像这批“概念工具”如果不曾在那个时代存在过，人们到底会怎样构思为文。

这些新名词与新概念，成为人们日常语言中的一部分，逐渐改变了旧的思考范畴，而在许许多多方面造成了深微的变化。譬如“国家”、“国民”、“社会”等概念，在经过日本人之手而后反馈中国之后，几乎重新规范了中国人对于社会、政治的看法，也广泛影响学术研究。譬如当时人便因为这几个新的概念工具而开始反省传统史学究竟是不是“国家”、“国民”、“社会”的历史。如果不是，旧史学能不能称为史学，中国究竟“有史”还是“无史”（参见本书《晚清的政治概念与“新史

① 曲守约：《中古辞语考释》（台北：台湾商务印书馆，1968），《中古辞语考释续编》（台北：艺文印书馆，1972）。

② Lucien Febvre, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: the Religion of Ralais* Translated by Beatrice Gottlieb (Cambridge: Harvard University Press, 1982), pp. 354-379.

学”》)? 其他像“哲学”、“宗教”“主义”、“传统”等新名词的输入,也一无例外地造成相关范围内深刻而微妙的改变。

这批如海水般席卷而来的新词汇,有些其实出自中国,经过日本人重新使用再介绍到中国来,其中有些词汇的意义已经产生变化,譬如“经济”一词便是。新人物喜欢用新词,当时的出版商只要看到稿子中有新名词,便俨如看到了品质的保证,可是旧人物却恨之入骨。张之洞曾经在一份文件上批示不要使用新名词,可是他的幕僚说,“不要使用新名词”中的“名词”二字便是新名词了。<sup>①</sup>(按:“名词”二字亦是来自日本的。)可见新词汇渗透力之大,就连反对它的人都不知不觉地在用它。

另外一个有趣的例子是,清帝退位之后,在东北准备卷土重来的蒙古贵族升允曾在1913年6月间发表三篇檄文,其中第二篇居然专门攻击新名词:<sup>②</sup>

呜呼!近时为新名词所惑也众矣。人有恒言,动曰四万万同胞,曰代表,曰保种,曰排外,曰公敌,曰压力,曰野蛮,曰推倒君权,其不可一二数。凡此皆借以为笼络挟制之术者也。

他的檄文当然是针对清末推倒清朝的几种新政治词汇而发,而其中有几个便是来自日本(譬如“代表”)。

到了1915年,出现一本题为《盲人瞎马之新名词》,作者

---

① 瞿兑之:《钝庐所闻录·故都闻见录》(太原:山西古籍出版社,1998),页27-28。

② 中国历史博物馆编,劳祖德整理:《郑孝胥日记》(北京:中华书局,1993)中抄录了这篇檄文,见该书第三册,页1470。

署名“将来小律师”（赵文祖）。他说自戊戌变法维新以来，日文行于中土，其中流行的新名词有五十九个：“支那、取缔、取消、引渡、样、殿、哀啼每吞书、引扬、手续、的、积极的一消极的、具体的一抽象的、目的、宗旨、权力、义务、相手方、当事者、所为、意思表示、强制执行、差押、第三者、场合、又、若、打消、动员令、无某某之必要、手形、切手、律、大律师、代价、让渡、亲属、继承、片务一双务、债权人一债务人、原素一要素一偶素一常素、取立、损害赔偿、奸非罪、各各一益益、法人、重婚罪、经济、条件付之契约、恸、从而如何如何、支拂、独逸一瑞西、卫生、相场、文凭、盲从、同化”。<sup>①</sup> 这张名词表中有一些现在已经不流行了，不过如果将其中一大部分从今天的中文中取消，造句作文必定是另一番景象。

1934年，江亢虎、王西坤、胡朴安、潘公展、顾实等人组织“存文会”，提出“保存文言”的口号，但他们的宣言书很快就遭到攻击。1935年5月《现代》刊登了江馥泉的一篇文章，指出存文会的宣言中凡是被他标有底线的词汇，都是“群经正史诸子百家”见不到的，其实就是来自日本的词汇。<sup>②</sup> 汪馥泉标识的这纸宣言书收入《中国人留学日本史》，有兴趣的朋友可以参看实藤的原书，譬如第一句“发起旨趣书”，除了“书”字以外，皆是日本词汇。<sup>③</sup>

当然，新词汇有一个逐步说服人们的过程，譬如梁启超文章中：“美利坚……一战而建造独立自主之国家者，华盛顿时代

① 转引自谭汝谦、林启彦译实藤惠秀：《中国人留学日本史》（香港：中文大学出版社，1982），页213—214。

② 同前书，页223—224。

③ 谭汝谦、林启彦译实藤惠秀：《中国人留学日本史》，页217—219。

也……三战而掌握世界平准（日本所谓经济，今拟易此二字）之权者，麦坚尼时代也。”梁氏显然时时摆荡于中国的旧词及日本的新词间，譬如他在这里便犹豫著究竟要用旧词“平准”还是新词“经济”，后来还是“经济”占了上风。又如他写：“日本自维新三十年来，广求智识于寰宇，其所著有用之书，不下数千种，而尤详于政治学、资生学（即理财学，日本谓之经济学）、智学（日本谓之哲学）、群学（日本谓之社会学）等。”<sup>①</sup>最后，当然也是“经济学”、“哲学”、“社会学”压倒了“资生学”、“智学”、“群学”。

这些新资源的引入，使人们在考虑事情时有了相当不同的方式。以政治思想为例，明治时期的自由民权运动、无政府主义运动乃至社会主义运动，都深刻影响当时知识分子的政治思维。此处仅举与本题最为相关的一个例子，即日本的思想资源如何影响康有为和戊戌变法。

康有为在1886年要张延秋告诉张之洞中国西书太少，政治方面尤其缺乏，因为傅兰雅所译西书，“皆兵医不切之学”。<sup>②</sup>那么，在有关政治方面的变革将取资于何方呢？康有为很快地转向日本，所以隔年12月，他在《上清帝第五书》中清楚建议光绪“以日本明治之政为政法”。《康有为自编年谱》1898年条记他与李鸿章、翁同龢、廖寿恒、张荫桓等讨论变法，李曰：“然则六部尽撤，则例尽弃乎？”康氏答以“今为列国并立之时，非复一统之世，今之法律官制皆一统之法，弱亡中国，皆此物也，诚宜尽撤，即一时不能尽去，亦当斟酌改定，新政乃可推行”，

<sup>①</sup> 谭汝谦、林启彦译实藤惠秀：《中国人留学日本史》，页201。

<sup>②</sup> 《康南海自编年谱》（北京：中华书局，1992），页36—37。

然后“陈法律、度支、学校、农商、工矿政、铁路、邮信、会社、海军、陆军之法，并言日本维新，仿效西法，法制甚备，与我相近，最易仿摹，近来编辑有《日本变政考》及《俄大彼得变政记》，可以采鉴焉”。<sup>①</sup> 黄彰健先生比较《日本变政考》与《明治政史》（1890），发现《日本变政考》记明治元年者大部分是据《明治政史》摘译再加以改窜，<sup>②</sup> 而《变政考》中其他不少内容及带有主观见解的按语，则显然取材自黄遵宪《日本国志》。譬如《变政考》卷二谈纸币，卷三谈官禄，卷四谈兵制，卷五谈内务省、大藏省等官制改革，卷六关于元老院及大审院，皆明显取材自《日本国志》。光绪在戊戌年颁布的改革诏令，涵盖官制、财政、宪法、海军、陆军、农工商矿等，不一而足，大部分是从《变政考》转手而来。<sup>③</sup> 所以戊戌可以说是一种“日本模式”的变法，尤其是大幅脱出传统“六部”的观念去思考官制的细节这一点，便很值得思考。

以历史写作为例，传统士人会非常顺当地一朝接着一朝写下去，可是日本教科书进来之后，人们的写法开始改变，不但“章节体”的史书逐渐流行起来，同时也开始采用历史分期。人们发现只有一姓之变迁不足以为历史分期之标准，并认为如果不分期，则史事杂陈，樊然淆乱。在这方面，由罗振玉主持的东文学社出版、樊炳清译桑原鹭藏的《东洋史要》影响最大。这部书取西洋“上古”、“中古”、“近古”、“近世”四期来分中国

① 《康南海自编年谱》，页36—37。

② 黄彰健：《读康有为〈日本变政考〉》，《大陆杂志》40：1（1970.01），页1—11。

③ 郑海麟：《黄遵宪与近代中国》（北京：三联，1988），第六章第九节。

历史：第一期断至秦皇一统，称之为汉族缔造时代；第二期自秦皇一统至唐亡，称之为汉族极盛时代；第三期自五季至明亡，称之为汉族渐衰，蒙古族代兴时代；第四期括清朝一代，称之为欧人东渐时代，而后来编写中国文史教科书的人便采用这种方法，下笔之际，纷纷以四期来分。一位留心观察中国史教科书的人便发现：“近年出版历史教科书，概以桑原氏为准，未有变更其纲者。”<sup>①</sup>

综而言之，这是一波没有陈独秀、胡适那样的文化明星却又影响广泛的译介运动，是前于五四的一次启蒙。<sup>②</sup>近代中国的启蒙是一个连续体，不是在一次发动中完成的。晚清这一笔由日本引入的思想资源固然不像新文化运动那样轰轰烈烈，不过它的重要性却不可忽视。它透过各种学门的基本书籍或是上自大学、下至中小学的教科书，奠下了新的“文化基层建构”(cultural infrastructure)。<sup>③</sup>

这也难怪梁启超在《清代学术概论》中会说，英美留学生在戊戌前后这一场大规模引介西方思想文化的运动中几乎不扮演甚么角色，反倒是一群不通西洋语言文字者(主要指留日学生)担当最重要的角色，“日本每一新书出，译者动辄数家，新思想之输入，如火如荼矣。然皆所谓‘梁启超式’的输入，无组织，无选

---

① 傅斯年：《中国历史分期之研究》，《傅斯年全集》（台北：联经，1980），第三册，页1225。

② Douglas R. Reynolds, *China, 1898—1912: The Xinzheng Revolution and Japan*, (Cambridge: Harvard University Press, 1993). 及雷颐在《黄金十年》中对此书的评介，见《读书》，1997年7月。

③ 它的渗透力量很广泛，并不局限在思想方面，譬如在书本装订上，由线装书到洋装书的过渡便是。

择,本末不具,派别不明,惟以多为贵,而社会亦欢迎之”。所以他说:“坐此,为能力所限,而稗贩、破碎,笼统、肤浅,错误诸弊,皆不能免。”<sup>①</sup>梁启超用了这么多负面的话来形容他们从日本稗贩而来的西方知识,并不完全是客气之辞。关于当时留日学生“不通”的记载非常之多。郭沫若在《少年春秋》中描述的那位教世界地理的丁平子,用章太炎式文笔写讲义,一两个学期还没讲上两三千字。有一个学生在教师吸烟室中写了“丁平子不通”五字,闹出大风波,丁平子这样答辩:<sup>②</sup>

我丁平子,三五少年也曾东渡,前年留学界闹取缔风潮,鄙人被选为四川留学生同乡会的总干事……,乃今竟蒙赐以最不名誉之“不通”二字!夫以大通而特通之日本留学界犹称为通之又通的我丁平子,乃受本府中学的一通不通的学生称为“不通”呀!这在我从大通而特通的日本留学界犹称为通之又通的丁平子,岂不是奇耻大辱吗?

不管“通”或“不通”,留日学生的确在当时中国占有显著的地位。这种情形一直要到20世纪20年代英美留学生取得思想文化上的优势后,才出现了所谓“镀金派”——英美留学生与“镀银派”——日本留学生的分别。<sup>③</sup>最后“镀金派”压倒了“镀银派”,成为思想文化界的骄子,而另一批直接来自西洋的新“思想资源”与“概念工具”,也随著涌至,开启了思想史中的另一页。

① 梁启超:《清代学术概论》(台北:中华书局,1989),页72—73。

② 郭沫若:《少年春秋》(上海:新文艺出版社,1953),页158—159。

③ 关于留英美及留日学生待遇之不同,参见陶希圣:《潮流与点滴》(台北:传记文学,1964),页64。



## 晚清的政治概念与“新史学”

近代中国史学经历过三次革命，二者的内容都非常繁复，不过也可以找出几个重心。第一次史学革命以梁启超的《新史学》为主，它的重心是重新厘定“什么是历史”；第二次革命是以胡适所提倡的整理国故运动及傅斯年在历史语言研究所所开展的事业为主，重心是“如何研究历史”；第三次革命是马克思主义史学的勃兴，重心是“怎样解释历史”。本文所要讨论的是第一次史学革命。在这次革命中，人们往复争论中国究竟“有史”还是“无史”。

读者们一定感到讶异：在中国这样一个历史文献发达，而历史编纂传统又如此丰富的国家，何以在世纪之交突然出现措辞这么激烈的论争？在“有史”或“无史”的争论中，梁启超等人宣称中国“无史”，但是也有人出面坚持中国“有史”，最

有名的一篇文章是马叙伦的《中国无史辩》。<sup>①</sup>坚持中国“有史”的一派强调中国史学编纂传统源远流长，宣称中国没有历史的这一边则认为传统史学大多未将国民的整体活动写进历史。这一波论争促使人们反省“什么是历史”，而发动这一场争论的是梁启超在1902年所写的几篇文章以及其中所出现的四个概念，人们以旧史中是否含有这四种概念所指涉的历史来决定“有史”或“无史”。

梁启超在1902年所写的《中国史叙论》与《新史学》两篇文章，可以说是近代新史学的里程碑；几乎出现在所有近代中国史学史的著作中；而这两篇文章中的一些片段，历史学者通常也熟读成诵，尤其是《新史学》中责备旧史家只是写帝王将相而不写国民的历史，久为大家所熟悉，照理已经没有太多的剩义可供探讨了。不过，一般多专就史学内部的观点来谈这两篇文章，不曾从晚清以来政治概念与政治词汇的角度来谈它们，所以我想强调的是晚清的政治思想如何促动这场史学革命。我们如果打开《新史学》，会发现梁氏所重视的是“国家”、“国民”、“群”、“社会”的历史。这四个词汇在传统中国极少出现，即使出现，也不是近代人所了解的意思。就以“国民”一词来说，1899年，梁启超在《清议报》第三十册“本馆论说”中的《论近世国民竞争之大势及中国前途》一文中便表示：“中国人不知有国民也，数千年来通行之语，……未闻有以国民二字并

---

① 刊载在《新世界学报》第5、9两期（1902年10月31日及12月30日）。此外，在《国粹学报》中也零星出现过一些虽然不如马氏口气那样尖锐，但明显的是要证明中国不是“无史”的论述。

称者。”<sup>①</sup>至于其他的词汇，像“社会”、像“群”等，也无不如此。换句话说，《新史学》中有几个最关键的“概念工具”(conceptual apparatus)是过去所不曾出现的。如果晚清思想界没有这些“概念工具”，则一篇近代新史学的开山之作，势必不会以这样的面目出现。本文便是想讨论上面四个在晚清政治思想界甚嚣尘上的“概念工具”如何塑造史学革命。

## 一

由于“国家”、“国民”、“群”、“社会”是晚清时期四个全新的概念，所以以下我要花费比较长的篇幅，讨论这四个概念在晚清思想世界中形成与衍化的过程。晚清政治思想中对政治、国家、国民、社会等问题逐渐形成新的思维，它们与现代的“国家建构”(state-building)有关。在当时内外环境迫压之下，人们开始觉悟要有新的政治思维才能保国救国。人们同时认为史学与这一个神圣的任务有密切的关系，而且需要扮演重大的角色。但是因为传统的历史思维与历史写作太过狭窄、太过陈旧了，不可能对新的时代有所启导，所以史学本身应该有一革命，以适应新的任务。新的史学应该写“国家”、“国民”，写“群”、“社会”。

但诚如梁漱溟在《中国文化要义》中所说的：

---

① 梁启超：《论近世国民竞争之大势及中国前途》，在《饮冰室文集》（台北：中华书局，1960）之四，页56。梁启超并未留意到古代已有“国民”一词，历史语言研究所的“汉籍文献资料库”可以从二十五史中查到四十三条“国民”，不过它们不是现代意义的“国民”。

像今天我们常说的“国家”、“社会”等等，原非传统观念中所有，而是海通以后新输入底观念。旧用“国家”两字，并不代表今天这涵义，大致是指朝廷或皇室而说。自从感受国际侵略，又得新观念之输入，中国人颇觉悟国民与国家之关系及其责任……<sup>①</sup>

在这里梁漱溟提到“国家”、“社会”是中国原来没有的观念。这一段回忆颇能说明清季的实况。就以“国家”的观念来说，近代学者曾经引述了一个故事，说1839年鸦片战争爆发之前，一位清朝官僚和一位英国贸易代表在广东对话，当英国贸易代表提到中国是一个“国家”时，清朝的官员显然不知所云。<sup>②</sup>即使在1842年《南京条约》签订以后，清廷的一些大僚仍然不相信西方国家的数目可能超过二三个，到了1872年，里雅各在《左传》英译本的前言中仍然提到，中国人不能明白他们只是世界上许许多多国家中的一个。<sup>③</sup>一直到陈独秀幼年时，他仍然不能清楚地意识到中国只是世界上许许多多国家中的一个。陈独秀《实庵自传》中便回忆说，一直要到1901年八国联军之后他才了解到，原来世界上是以一国一国的方式存在的：

① 梁漱溟：《中国文化要义》（台北：正中书局，1975），页167。

② Yu Ying-Shih, "Changing Conceptions of National History in Twentieth-Century China", in Erik Lonnroth, Karl Molin, Ragnar Björk eds, *Conceptions of National History* (N. Y. : Walter de Gruyter, 1994), p. 155.

③ 同前引。

此时我才晓得，世界上的人，原来是分作一国一国的，此疆彼界，各不相下。我们中国，也是世界万国中之一国，我也是中国之一人。一国的盛衰荣辱，全国的人都是一样消受，我一个人如何能逃脱得出呢？我想到这里，不觉一身冷汗，十分惭愧。我生长二十多岁，才知道有个国家，才知道国家乃是全国人的大家，才知道人人有应当尽力于这大家的大义。<sup>①</sup>

史家吕思勉后来也回忆说，在1895年左右人们并不知道“国土”二字怎么写。<sup>②</sup>这许许多多的例子都告诉我们，晚清士人常常挂在嘴边的“无国”之感，究竟是针对什么而说的。

晚清思想界中“无国”的感愤大抵可以分成两种：在革命派方面，主要是从种族主义的观点出发而得到无国的结论，他们抱怨过去两百多年间中国是被异族所窃据，看来有国，其实是“无国”。南社健将像柳亚子等人便不断发出这类的浩叹。<sup>③</sup>国粹学派健将黄节的史学名著《黄史》中，便反覆开导他的读者，中国看似有国，但过去二百余年其实“无国”，因为“无国”，所以也“无史”。他说：

黄史氏受四千年中国史而读之，则喟然叹曰：“久矣乎，

① 唐宝林、林茂生：《陈独秀年谱》，（上海：上海人民出版社，1988），页17。

② 李永圻：《吕思勉先生编年事辑》，收在俞振基编：《蒿芦问学记》（北京：三联书店，1996），页350。

③ 参见王汎森：《清末的历史记忆与国家建构：以章太炎为例》，《思与言》，34：3（1996），页1—18。收入本书中。

中国之不国也，而何史之足云！”<sup>①</sup>

另外一种“无国”的感叹，则是从现代国家（nation-state）的角度发出的，认为中国历史上只有“朝廷”，没有“国家”。而对于这个现象批评得最为严厉，在建构现代意义的“国家”方面讨论得最多，对当时思想界影响最大的，应推梁启超。<sup>②</sup>

梁启超的“国家思想”可以分成两个阶段：在戊戌前后他已不断提出这方面的论点；在政变失败流亡日本之后，受到日本政治思潮的影响，而另有发展。

梁启超是康有为的学生，而康有为、谭嗣同等人是反对“国”的。康氏《大同书》虽然完成于后来，不过梁启超等人早就读过它的草稿了。在破除“国界”方面，康有为的思想则前后一贯。他说“人患无国，而有国之害如此”，<sup>③</sup>主张“去国而世界合一之体”<sup>④</sup>。又说：

虽有仁人义士，不得不各私其国，故其心志所注，识见议论，皆为国所限，以争地杀人为合大义，以灭国屠人为有大功，……世界人类终不能远猛兽强盗之心，是则有国乎，而欲人性止于至善，人道至于太平，其道相反，犹欲南辕而北其辙也。<sup>⑤</sup>

---

① 黄节：《黄史》，《国粹学报》第一期（1905），页1。

② 参考胡适的回忆《四十自述》（台北：世界文摘出版社，1974），页59。

③ 康有为：《大同书》（台北：龙田出版社，1979），页2。

④ 同前书，页107。

⑤ 康有为：《大同书》，页102—103。

在这方面，梁启超很快便脱出其师之樊篱。他在1897年所写的《说群自序》中已经有“无国”之叹。戊戌政变之后，梁氏流亡日本，他开始撰写系列鼓吹国家思考的文字，反映了梁氏受到当时在日本非常流行的伯伦知理(J. C. Bluntschli, 1808—1881)国家学说的影响。

日本在19世纪90年代，思想上有一个明显的转向，即由以法国、英国为理想转向以德国为理想，这一个转向表现在思想、文化、政治等许多层面，而伯伦知理的国家学说是其中一例。<sup>①</sup>梁氏一生写过许多文章介绍西方思想家，但是在数量上从未像介绍伯伦知理那么多，足见伯氏的国家思想在他心中的分量；这同时也标帜著梁氏由崇拜卢梭到宣扬伯伦知理，由重人民到更重国家的一个微妙转变。<sup>②</sup>

这些鼓吹国家思想的文章中较为人知的有1900年的《少年中国说》，此外还有1902年的几篇文章。1902年是梁启超的一个重要年份。这一年他创办《新民丛报》，而且写下了几篇影响极为深远的文字，像《论国家思想》、《新民说》的一部分、《新史学》等。这些文章应该被看成一个有机的整体，它们大多关心两个问题：“国家”及“国民”。梁氏在1900年的《少年中国说》提到“国”

① Kenneth Pyle, *The Making of Modern Japan*, (Massachusetts, D. C., Heath and Company, 1978), pp. 97—101.

② 可惜因为其中一些文字并未收入《饮冰室合集》，所以它的分量比较未被正确估计。参见张佛泉：《梁启超国家观念之形成》，《政治学报》1：1（1971），页11—28。另外，法国巴斯蒂：《中国近代国家观念溯源——关于伯伦知理〈国家论〉的翻译》一文，也讨论梁氏与伯伦知理的关系。该文刊于《近代史研究》100期（1997），页221—232。

字的定义是有土地、有人民，由居于其土地上的人民自治其所居的土地之事，自制其法律；尤其重要的是“国也者，人民之公产也”，“人人皆主权者，人人皆服从者”。用这个标准来看，古代的中国虽有国之名，其实是“未成国之形”。<sup>①</sup>《论国家思想》是比较有系统地讨论“国家”思想的一篇文章，他说：

人群之初级也，有部民而无国民，由部民而进为国民，此文野所由分也。部民与国民之异安在？曰：群族而居，自成风俗者，谓之部民。有国家思想，能自布政治者，谓之国民。天下未有无国民而可以成国者也。<sup>②</sup>

在这一篇文章中梁氏还提出国家的几个定义：首先是“对于一身而知有国家”。第二是“对于朝廷而知有国家”。朝廷只是公

---

① 梁启超说：“欲断今日之中国为老大耶，为少年耶，则不可不先明国字之意义。夫国也者何物也？有土地，有人民，以居于其土地之人民，而治其所居之土地之事，自制法律而自守之，有主权，有服从，人人皆主权者，人人皆服从者。夫如是斯谓之完全成立之国。”又说：“夫古昔之中国者，虽有国之名，而未成国之形也。或为家族之国，或为酋长之国，成为诸侯封建之国，或为一王专制之国。虽种类不一，要之其于国家之体质也，有其一部而缺其一部。”他接著又说古代的人不知道自己国家的名字：“且我中国畴昔，岂尝有国家哉，不过有朝廷耳。我黄帝子孙，聚族而居，立于此地球之上者既数千年，而问其国之为何名，则无有也。夫所谓唐虞夏商周秦汉魏晋宋齐梁陈隋唐宋元明清者，则皆朝名耳。朝也者，一家之私产也。国也者，人民之公产也。”见梁启超：《少年中国说》，在《饮冰室文集》之五，页9—10。

② 梁启超：《论国家思想》，在《饮冰室专集》（台北：中华书局，1972）之三《新民说》中，页16。



司之事务所，“夫事务所为公司而立乎？抑公司为事务所而立乎？”“故有国家思想者，亦常爱朝廷；而爱朝廷者，未必皆有国家思想。朝廷由正式而成立者，则朝廷为国家之代表，爱朝廷即所以爱国家也；朝廷不以正式而成立者，则朝廷为国家之蠹贼，正朝廷乃所以爱国家也。”第三是“对于世界而知有国家”，强调的是讲竞争之义，“由一人之竞争而为一家，由一家而为一乡族，由一乡族而为一国。一国者，团体之最大圈，而竞争之最高潮也。”“以国家为最上之团体，而不以世界为最上之团体。”<sup>①</sup>把“朝廷”与“国家”分开的观念，是他在《新史学》中反省旧史、开辟新史的一个重要凭借。

梁氏一再强调，中国只有“朝廷”而没有“国家”的观念，而且因为没有“国家”观念，而为外国人所笑。他在1899年《清议报》第二十四册特地翻译日本人尾崎行雄的一篇《论支那之命运》。该文一开头就一再批评中国没有“国家”：

支那人未知有国家，安得有国家思想？<sup>②</sup>

他认为这是一个至可羞耻的事，正因为没有国家思想，不知“人人皆主权者，人人皆服从者”，故人民一方而不知道自己是国家的拥有者，也不知道自己需要为这个整体尽自己一分的力

① 梁启超：《中国前途之希望与国民责任》，页20：“非有国而不爱，不名为国，故无所用其爱也。”（在《饮冰室文集》之二十六）。《先秦政治思想史》首章，页2：“谓中国人不好组织国家也可，谓其不能组织国家也亦可，无论为不好或不能，要之国家主义与吾人夙不相习，则甚章章也。”（在《饮冰室专集》之二

② 张佛泉：《梁启超国家观念之形成》，《政治学报》1：1（1971），页8。

量，从而也就没有“爱国心”，当国家遇到外敌侵袭时，也就没有因为同属一个整体而兴起的同仇敌忾精神。也就是前面提到过的陈独秀所自惭的“我生长二十多岁，才知道有个国家，才知道国家乃是全国人的大家，才知道人人有应当尽力于这大家的大义”。

梁氏再三强调，有几种因素妨碍了“国家”思想之形成。首先是朝廷。中国几千年来因为“朝廷”观念的支配，人们只关心一家一姓之事，而没有全“国”的想法，所以也只注意于这一家一姓的兴亡，而不注意国家是一个整体，包括它所有的人民、物产、财力等等。贵族的力量当然也是阻碍国家思想形成之因素。此外，家族思想、地方主义等，凡是使人们囿于一地或一群人之见的，都是创造现代国家之时所要破除的。

梁启超有这样一个思维，以朝廷、贵族、家族、乡土为主体的传统社会是一个“自然”的状态，而组成一个现代国家必须是一种“有意识”建构的工作。这种建构工作包括两方面，一方面要破除旧势力的作祟，另一方面要有意识地以各种方法凝聚人民，成为种种现代社群，最后要凝成一个现代国家。

在这一方面，梁氏与严复，还有其他同时代的人，都多少受到当时在西方思想界地位极高，而在中国又广被称颂的斯宾塞的“社会有机体论”的影响。他们的思维大致是这样的：国家或社会是一个有机体，社会或国家的每个部分都像是有机体的一部分，司一定职责，而整个有机体的健全，也有赖于每一个部分的健全，说到最后，即是有赖于每一个细胞的健全。每一个细胞充分发挥它的活力时，也就是整个有机体最有力量的时候，整体与分子必须形成一个环环相扣的全体。所以，国家的力量不应以统制甚至压制各个分子为主，而应该是让它们充

分发挥其能力。

在“国家”意识出现之后，一些今天习以为常的词汇像“国民”、“国力”、“爱国心”才取得了它的现代意义。“国力”是全国各个分子力量的总和，而不是朝廷力量之大小。“爱国心”是所有分子对于国家这个最高主体的爱心，而不是对于皇帝一姓一家之爱敬。“国民”则是以国为全体人民之公产，一国之法、一国之事都由国民来负责。

在这里也就引出了下一个问题，即近代中国“国民”思想的出现。<sup>①</sup>

## 二

有关“国民”意识的形成，必须分成两方面说，首先是近代——尤其是戊戌前后，民权思想大兴，形成一个沛然莫之能御的思潮。我们如果回顾戊戌前后的社团及刊物，可以发现以“民”为开头的词汇大增，“民权”是人们争论得最厉害的一个概念，通常也是维新官僚与当时相对而言比较激进的思想家之间主要的分野之所在。<sup>②</sup>有关《时务报》的一则故事多少说明了它是当时思想战场的主轴。张之洞是支持多种维新事业的，其

① 我相当了解近代政治思想中对“国民”有异常繁复的论辩，但这不是本文的重点。而且我所讨论的这几位思想家对“国民”还没有非常精细的思考。

② 原先一起提倡维新事业的人，后来往往因为是否宣扬民权而逐渐分道扬镳。参见汤志钧：《戊戌时期的学会和报刊》（台北：商务印书馆，1993）第四章，页143—219。关于梁启超的民权思想，请参考张朋园：《梁启超与清季革命》（台北：近代史研究所，1969），页47—65。

中包括《时务报》，该报的主持人汪康年便可以视为张氏的一个幕僚。但是当《时务报》第九册中刊出汪康年《论中国参用民权之利益》，说“居今日而参用民权，有三大善焉”，并提倡西方国家君民共主之制时，张之洞的幕客梁鼎芬、叶瀚、缪荃孙纷纷来信批评，其中便有人说：“周少璞御史要打民权一万板，民权屁股危矣哉！”<sup>①</sup>这一则故事未必是真，但是它反映了“民权”在当时的刺激力量很大。当时撰文鼓吹民权的文章非常多，卢梭民约思想的影响也很大，甚至有人愿意在中国作“亚卢”——“亚洲的卢梭”。<sup>②</sup>

晚清以来“民权”思想的升高是一个广泛事实，但是“国民”所指涉的内容要更特殊一点。关于这个问题，史料很多，此处只能引几条材料作例子。孙宝瑄《忘山庐日记》1907年条记：

前闻荫亭言：我国今日为治，当区民为三等，最下曰齐民，稍优曰国民，最上曰公民，一切纳赋税及享一切权利，皆截然不同。而国家亦须设三种法律以支配之。其有欲由齐民跻国民、由国民跻公民者，必其程度与夫资格日高，然后许之。如是则谋国者方有措手处。余以为然。<sup>③</sup>

从这一条材料可以看出，迟至1907年士人们已提出要划分“齐民”、“国民”、“公民”三种观念，认为“齐民”是自然状态下

① 汤志钧：《戊戌时期的学会和报刊》，页172。

② 譬如南社健将柳亚子的几首诗都写出了这一点——柳氏自号“亚卢”，即以“亚洲的卢梭”自居。参见杨天石、王学庄：《南社史长编》（北京：中国人民大学出版社，1995），页9。

③ 孙宝瑄：《忘山庐日记》（上海：上海古籍出版社，1983），页1106。

的人民；而“国民”显然是指自觉到自己是国家的一分子，而且有充分国家思想，并为国家尽其一分子之力量的人；至于“公民”，孙宝瑄在这里没有说清楚，但我们可以猜想是具有纳税、选举等等权利、义务的人。

这里必须附带提到的是“公民”的思想。它与“国民”一样，也是近代中国全新的观念，因为它是陌生的，所以康有为在1902年以笔名明夷所写的《公民自治篇》中呼吁中国要“造公民”。<sup>①</sup>

使得“国民”思想深入大众脑海中的也是梁启超。梁氏的国民思想在问世之后，马上引起极大的影响。章士钊在1903年说：“近世有叫号于志士，旁魄于国中之一绝大名词，曰国民云云。”<sup>②</sup>从1899年以后，梁氏开始大量使用“国民”一词。梁氏的“国民”思想有两个源头。第一，在“国家”意识觉醒之后，跟随而来的是“国民”意识的觉醒。前而所引梁启超论国家思想的文章中常常也同时讨论“国民”，并再三强调“国民”与“部民”之不同即是一证。第二是受到当时日本思想界，尤其是德富苏峰的影响。一般同意，19世纪80年代后期的日本是“国家”、“国民”思想大盛之时，当时日本知识分子认为如果没有“国家”，人民无所附著，仍是“非国民”，并且认为要将一个日本人变成“国民”是一个非常复杂的过程。<sup>③</sup>而德富苏峰对日本

① 张枏、王忍之：《辛亥革命前十年间时论选集》（北京：三联书店，1977）第一卷上，页180。

② 转引自张佛泉《梁启超国家观念之形成》，《政治学报》1：1（1971），页24。

③ Carol Gluck, *Japan's Modern Myth* (Princeton: Princeton University Press, 1985), pp. 23, 25, 39.

“国民”思想的形成出过很大的力气。他于1887年创《国民之友》杂志，1890年创提倡平民主义的《国民新闻》，他的主要著作则是《近世日本国民史》，从这些标题可以看出德富氏的国民思想之一斑了。而一般都认为梁启超受德富氏的影响最大，甚至说他抄袭德富苏峰的文章。<sup>①</sup>总之，在梁启超流亡日本的期间，日本思想界的“国民”思想早已风起云涌十余年了，他本人的“国民”思想应该受到这一股思潮的启迪。

梁氏在1899年9月的《近世国民竞争之大势及中国前途》上说：

中国人不知有国民也，……国民者，以国为人民公产之称也，国者积民而成，舍民之外，则无有国。以一国之民，治一国之事，定一国之法，谋一国之利，捍一国之患，其民不可得而侮，其国不可得而亡，是之谓国民。<sup>②</sup>

在同一年写的《爱国论》一文中，梁氏说：

彼其国民，以国为己之国，以国事为己事，以国权为己权，以国耻为己耻，以国荣为己荣。我之国民，以国为君相之国，其事、其权、其荣、其耻，皆视为度外之事。<sup>③</sup>

从上面可以看出，“国民”与“国家”意识之密切关系。而从上

---

① 冯自由：《革命逸史》（台北：商务印书馆，1978），页269—271。

② 梁启超：《近世国民竞争之大势及中国前途》，在《饮冰室文集》之四，页56。

③ 梁启超：《爱国论》，在《饮冰室文集》之三，页69。

述引文中也可以看出，梁氏谈“国民”时至少有如下几种意义：第一，帝室不是“国家”的拥有者，“国民”全体才是国家真正的拥有者。因为拥有所有权，所以对于国家有参与感与责任感，对国家的休戚荣辱有像是自己一家的休戚荣辱那样的联属感。同时因为自己是拥有者，所以有“爱国心”，一旦国家发生任何危机，能奋起为之牺牲。他们认为“爱国心”是过去那些不觉得拥有国家的人所不能想像的。第二，他们认为过去的老百姓因为还没有“国家”的观念，所以并不晓得在他们上面有一个更大的整体，因而做任何事情时，不会时时从整体的利益出发。梁启超的《论国家思想》中这样说：

……则必人人焉知吾一身之上，更有大而要者存，每发一虑、出一言、治一事，必常注意于其所谓一身以上者。<sup>①</sup>

“国民”因为自知自己属于更高的整体的一分子，所以做任何事情都想到“国家”的利益。

第三，因为自己是国家的拥有人之一，所以要尽种种的责任和义务，要时刻关心这个全体，并尽自己的力量来维持它。所以过去那种完粮纳税便可以一切不管，或是“日出而作，日入而息，帝力于我何有哉”的观念不应该存在，“国民”应该永远参与、永远关心自己的国家，就像呵护自己的家业一般。

第四，在“国民”之上，不应该有任何不平等的阶级或特

---

<sup>①</sup> 梁启超：《论国家思想》，在《饮冰室专集》三《新民说》中，页16。

权存在。当时梁启超等立宪派并不主张推翻君主，所以人们想像的是“一君万民”的格局，在这“一君”与“万民”之间没有任何垄断性的力量，而且“君”也只是受人民委托的总管性质的工作。<sup>①</sup>

除了“国家”与“国民”之外，还有两个概念也应该一提的，即“群”与“社会”的观念。“群”是指一般人类有意识地集合，“社会”则指有组织的人群而言。当时人心中认为“社会”比“群”更进一步，要群居之民有其同守之约束，也有其共蕲之境界，才称为“社会”。关于这两个概念，我曾在另一篇文章中讨论过，<sup>②</sup> 此处不赘。

“群”与“社会”二词在古书中都出现过，但与近代中国所认定的意义不同，所以应该被视为新的概念。<sup>③</sup> 在当时一些里程碑式的史学文献中，“群”与“社会”也是两个极为关键的概念。它们大抵指一个人群关系的庞大丛结，或者指一个互动的体系。

① 梁启超 1897 年的《论君政民政相嬗之理》中说，中国远古有多君之害，因孔子提倡“大一统”，变多君为一君，又说“凡由多君之政而入民政者，其间必经一君之政乃始克达。”（梁启超：《论君政民政相嬗之理》，在《饮冰室文集》之二，页 7—11。）当时还出现另一种意见，认为传统中国的政治其实是“无治”，政府并没有真正的力量可以有所作为，所以像麦孟华便鼓吹要扩大君权使国家能办事，而人民有权而且平等。（麦孟华：《论中国宜尊君权抑民权》，在郑振铎编《晚清文选》，上海：上海书店影印，1987，页 489—491。）这些看似相抵触的思维，其实有一些共同的方向。

② 王汎森：《清末民初的社会观与傅斯年》，《清华学报》25：4（1995），页 325—343。

③ 同前文。



严复对“群”的概念有开辟之功，<sup>①</sup>梁启超则对“社会”一词的流传有过较大的影响。<sup>②</sup>“群”与“社会”意义有所不同，从“群”到“社会”中间也有一个递嬗的痕迹。不过，无论如何，当时援借这两个概念的史学家都想指陈一种概念：历史不是以个人或个人意识为主体，少数人的主观能动力量并不能左右历史的发展，所以专写帝王将相的历史已经过时，应该代之以描述一群人整体发展的史学。历史描述的单位不应只是个人，而应该是一群一群的人，同时人们也认为传统史学只记单人的事迹，不成一个系统。史学应记载复数的人及社会内部所存在的有机的、错综交互的关系，并且发现其中的因果规律。

### 三

以上四种概念中，以“国家”与“国民”的思想对新学术影响最大，它促使人们广泛地评估传统，甚至反省过去所从事的学问究竟是不是可以称得上是学问。当时广被争论的“君学”与“国学”之分便是一例。人们争论过去两千年的学问是属于君主的学问还是属于国家的学问。邓实《国学真论》上说：

---

① 严复《原强》中说：“其始也，种与种争，群与群争”，“惟群学为最难”，“一群之成，其体用功能无异生物之一体”，“化学原质，自然结晶，其形制之穷巧极工，殆难思议，其形虽大小不同，而其为一晶之所积而成形，虽析之至微，至于莫破，其晶之积而隅幕，无不似也”，“惟群学明而后知治乱兴衰之故”。严复：《严幾道文钞》（台北：世界书局，1971），页25—30。

② 王汎森：《清末民初的社会观与傅斯年》，《清华学报》25：4（1995.12），页325—343。

痛夫悲哉，吾中国之无国学也！夫国学者，别乎君学而言之。吾神州之学术自秦汉以来一君学之天下而已，无所谓国学，无所谓一国之学。何也？知有君不知有国也。近人于政治之界说，既知国家与朝廷之分矣，而言学术则不知有国学君学之辨，以故混国学于君学之内，以事君即为爱国，以功令利禄之学即为国学，其乌知乎国学之自有其真哉？是故有真儒之学焉，有伪儒之学焉。真儒之学只知有国，伪儒之学只知有君。知有国，则其所学者上下千载，洞流索源，考郡国之利病，哀民生之憔悴。若夫伪儒，所读不过功令之书，所业不过利禄之术……①

照邓实说来，“国学”是有了“国家”观念以后才有的，“君学”则是秦以下两千年的学术；“国学”与“君学”是“真”学与“伪”学之分，是“真儒”与“伪儒”之判；“国学”所涵盖的是全体国民之学，故“考郡国之利病，哀民生之憔悴”，“君学”则只是为服务于帝王一家一姓之学。邓实的文章显然是“国家”意识下的产物。

“国家”与“国民”思想也深刻影响当时人的历史研究。

在进入这个主题之前，必须先强调，梁启超这一代新史家与傅斯年他们不同：傅斯年这一代的史学家希望历史不要成为道德教训的工具，不要让仁义道德干扰历史研究的客观性，同时也要把历史与现实政治的关系切断；②但是梁启超、章太炎这

① 《国粹学报》二十七期（1907），页1。

② 傅斯年：《历史语言研究所工作之旨趣》，《傅斯年全集》（台北：联经出版公司，1980）第四册，总页266。

一辈的史家，其改造旧史的主要目的就是为了现实，就是为了鼓舞人民爱国、救国之心。梁启超认为今日的任务是要自结其国族以排其他国族，所以新史学的目标是要能使人们觉悟到要自结其国族，不把国家当做历史的主体则不足以激励爱国心，不把人民写进历史也不足以激励国民，所以史学之良窳与国势的强弱可以划上等号。梁启超《新史学》中这样描述新的历史：

国民之明镜也，爱国心之源泉也。今日欧洲民族主义所以发达，列国所以日进文明，史学之功居其半焉。然则但患其国之无兹学耳，苟其有之，则国民安有不团结，群治安有不进化者？<sup>①</sup>

又说：

今日欲提倡民族主义，使我四万万同胞强立于此优胜劣败之世界乎？……史界革命不起，吾国遂不可救。<sup>②</sup>

他在《三十自述》中又立志：

欲革一中国通史，以助爱国思想之发达。<sup>③</sup>

梁氏自然不是孤立的例子。严复《群学肆言·砭愚》篇批评前

---

① 梁启超：《新史学》，在《饮冰室文集》之九，页1。

② 梁启超：《新史学》，页7。

③ 梁启超：《三十自述》，在《饮冰室文集》之十一，页19。

史体例，说它们“于帝王将相之举动，虽小而必书；于国民生计风俗之所关，虽大有不录”，而他这样批评的原因是阅读前史，“一群强弱盛衰之故，至为难知”，而历史惟有令读者知一“群”而不是一家一姓的故事，才能让国人通晓盛衰强弱之故。<sup>①</sup>谁是历史的主人？谁是历史命运的承担者？“新史学”是以“国家”、“国民”为主体，要脱离旧史“万种腐败范围”，写出新的历史承担者“国民”在过去的历史。<sup>②</sup>

从上述可以知道为何梁氏《新史学》中会痛批旧史为“君史”，而以新史学为“国家”及“国民”的史学。梁氏认为两千年来史学之病源有四端，其中第一、二点与本文有关：第一是“知有朝廷而不知有国家”，认为从来作史者，都是为朝廷君臣而作，没有一部为国家及国民而作的历史。那是因为不知“朝廷”与“国家”之分别，以为舍朝廷外无国家。第二是“知有个人而不知有群体”。他说历史贵在能叙一群人相交涉相竞争相团结之道，以及一群人所以休养生息同体进化之状，“使后之读者，爱其群、善其群之心油然而生焉”。<sup>③</sup>而当时西方的史学都是讲述整个国家全体国民的史学，都是讲整个“国民系统”之所由来及其发达、进步、盛衰、兴亡之原因与结果，那是因为西洋“民有统而君无统”。中国则完全相反，“以国之统而属诸君，

① 此文先于1897—1898刊于《国闻汇编》，见严复《群学肄言》（北京：商务印书馆，1981），《砭愚》，页8。

② 此时也有人提倡文明史、探索人群进化现象以求得历史中的公理公例，这种写法偏重历史发展过程中一步一步向上进化的现象，使得读者得到一种印象，认为这即是人类的公理公例。譬如吕思勉说他读历史才知人类社会有进化的道理。

③ 梁启超：《新史学》，在《饮冰室文集》之九，页3。

则固已举全国之人民视同无物，而国民之资格，所以永坠九渊而不克自拔，皆此一义之为误也”。<sup>①</sup> 梁启超的《新史学》从“国家主义”出发，批评旧史书之斤斤置辩于“正统”。他说“统”应该在“国”不在“君”，在众人而非在一人：

然则正统当于何求之？曰：统也者，在国非在君也，在众人非在一人也。舍国而求诸君，舍众人而求诸一人，必无统之可言，更无正之可言。<sup>②</sup>

对于史书中的“褒贬”，他在《新史学》中也有新的看法，认为不能只褒贬一人，而应褒贬整个团体：

而中国史家，只知有一私人之善焉、恶焉、功焉、罪焉，而不知有一团体之善焉、恶焉、功焉、罪焉。以此牖民，此群治所以终不进也。<sup>③</sup>

他又说旧史中所称道或讥贬的人物，所持的标准也是从这个人对于君主一姓之效忠与否出发，不是立足于国民公义，《新史学》说：

然所谓敢谏者，亦大率为一姓私事十之九，而为国民公义者十之一，即有一二，而史家之表彰之者，亦必不能如其力也。<sup>④</sup>

① 梁启超：《新史学》，在《饮冰室文集》之九，页 21。

② 同前文，页 25。

③ 梁启超：《新史学》，页 27。

④ 同前文，页 28。

他认为应该“褒贬一民族全体之性质”，<sup>①</sup>而不是褒贬某人对一家一姓之忠诚与否。而他评断传统史家之优劣时，也是以他们的著作中是否有国家及国民思想为判准。<sup>②</sup>他所想望的新历史著作要能读后有感动，是以必“激厉其爱国之心，团结其合群之力，以应今日之时势而立于万国者”。<sup>③</sup>他甚至说如果“史界革命不起，则吾国遂不可救”：

今日欲提倡民族主义，使我四万万同胞强立于此优胜劣败之世界乎？则本国史界一科，实为无老、无幼、无男、无女、无智、无愚、无贤、无不肖皆所当从事，视之如渴饮饥食，一刻不容缓者也。然遍览乙库中数十万卷之著录，其资格可以养吾所欲、给吾所求者，殆无一焉。呜呼，史学革命不起，则吾国遂不可救。悠悠万事，惟此为大！<sup>④</sup>

《新史学》中的这些言论是大家耳熟能详的，而如果没有梁氏所一再提倡的“国家”及“国民”思想，是不会有这种史学观念的。

至于“群”与“社会”对新史学的影响，也应在此一提。“群”的观念在梁启超的《新史学》中有清楚的反映，他责备旧

① 梁启超：《新史学》，页 29。

② “细数二千年来史家，其稍有创作之才者惟六人：一曰太史公，诚史界之造物主也，其书亦常有国民思想；……二曰杜君卿，《通典》之作，不纪事而纪制度。制度于国民全体之关系，有重于事焉者也。”（同前文，页 5。）

③ 同前文，页 6—7。

④ 梁启超：《新史学》，页 7。

史“知有个人而不知有群体”的论点，对清末民初的一些历史著作也有很大的影响，下面在讨论“有史”、“无史”的争论时所征引的材料中也会随时看到。“群”被有意识地用来作为思考史事时的概念工具，譬如夏曾佑在《中国古代史》中的《诸侯之大概》一节写道：大禹涂山之会时，执玉帛而会者有万国，到商汤时有三千，到周武王时还有一千八百，至入春秋时代，国之见于史书者，只有一百四十余，而且大半无事可记，其可记者十余国，“盖群之由分而合也，世运自然之理，物竞争存，自相残贼，历千余年，自不能不由万数灭至十数”。<sup>①</sup>这是充分运用“群”与“物竞天择”的观念去推测古代历史的情状，也是以“群”的观念作为考虑古史的一个重要范畴。“社会”在新史学中的分量比“群”要轻，它在提倡新史学的文章中出现的频率也不像“国家”、“国民”、“群”那样高，可能因为它是一个比较后起的观念。不过，像黄节就曾抱怨中国的旧史不能见“社会得失之故”，说“吾四千年史氏有一人之传记而无社会之历史”，<sup>②</sup>便是一个值得注意的例子。

#### 四

梁氏的《新史学》一文从1902年2月8日起便在《新民丛报》上断断续续地连载著，<sup>③</sup>一直到该年11月14日才刊完。他那些富含刺激性的话，很快地在知识界引起震荡，1902—1903

① 夏曾佑：《中国古代史》（台北：商务印书馆，1968），页35。

② 黄节：《黄史》，《国粹学报》第一期（1905），页1。

③ 分别见于《新民丛报》第一、三、十一、十四、十六、二十期。

年间，便有不少文章回应他的论点。受他影响的人急著争论中国过去究竟“有史”还是“无史”。梁启超的文章像是开动一个机关，提醒人们思考“什么是历史”这一个根本的问题，人们争论历史应该是什么，不应该是什麼。在历史不应该是什麼这一点上，大家的意见相当一致，但是在历史应该是什麼时，看法便有一些分歧了。他们的文章大都充满著一些论证简单，但又对立鲜明的概念。邓实在1902年8、9两月所撰的《史学通论》就是一个很好的例子。邓氏在文章一开头便说他读三千年来的史书，“渊渊焉而思，眇眇然而忧，曰，史岂若是邪？中国果有史邪？”<sup>①</sup>“史岂若是邪”——这是多么激烈的语气。邓氏不承认他所读到的史书是历史，他怀疑“中国果有史邪”，然后说他自己受到“新史氏”（梁启超）的影响，了然于“史者，叙述一群一族进化之现象者也”。他说：

盖史必有史之精神焉。异哉，中国三千年而无一精神史也！其所有则朝史耳，而非国史，君史耳，而非民史，贵族史耳，而非社会史，统而言之，则一历朝之专制政治史耳。若所谓学术史、种族史、教育史、风俗史、技艺史，财业史、外交史，则遍寻乙库数十万卷充栋之著作而无一焉也。<sup>②</sup>

从上面这一段引文看来，邓实认为“国史”是历史，“朝史”不

---

① 邓实：《史学通论》，在氏辑：《光绪壬寅政艺丛书》（台北：文海出版社，1976。收入《近代中国史料丛刊》续编第二十七辑），页714。

② 邓实：《史学通论》，在氏辑《光绪壬寅政艺丛书》（台北：文海出版社，1976。收入《近代中国史料丛刊》续编第二十七辑），页714。



是历史，“民史”是历史，“君史”不是历史，“社会史”是历史，“贵族史”不是历史。此外，学术史、种族史、教育史、风俗史、技艺史、财业史、外交史是历史。但他说在数十万卷传记史书中找不到上面这些东西。

在“有史”与“无史”的争论中，最常被提到的是“君史”与“民史”的对立。1902年10月，有署名樵隐的人写了《中国亟宜编新民史以开民智》，强调要有民史，才能启迪百姓的智慧，所以应该编农史、工史、商史，才能开启农、工、商的智慧。<sup>①</sup> 邓实也说君史是“一代之君即一代之史也”，而民史则是一群人的历史，“民史之为物，中国未尝有也”。他又说：

夫世界之日进文明也，非一二人之进，而一群之进也，非一小群之进，而一大群之进也。<sup>②</sup>

历史的行动者是复数的，不是单数的，所以“历史者即其一大群之现象影响也”。“夫民者何？群物也，以群生，以群强，以群治，以群昌。群之中必有其内群之经营焉，其经营之成绩则历史之材料也；群之外必有其外群之竞争焉，其竞争之活剧则历史之舞台也。是故舍人群不能成历史。”<sup>③</sup> 从上面这些引文中，

① 邓实：《史学通论》，《光绪壬寅政艺丛书》，页724—725。他又说二十四史中，除了《史记》以外，“先后一揆”，“一号曰儒，不辨菽麦，不谙生计，不知农工商业为发达世界之极点”。（页725）作者认为当时的中国必须有新的历史，才能启迪农、工、商民，在新的世界经济竞争中站住脚步。

② 邓实：同前书，页717。

③ 同前注。

可以看到“群”的概念如何改变一代史学的方向。

陈黻宸的《独史》于1902年9月发表于《新世界学报》。他这一篇文章中反覆叹息中国“无史”，譬如说：“於乎，中国之无史。”又说：“吾观于南北朝之时，而益不能叹息痛恨于中国之无史也。”又说：“於乎，我中国之无史久矣。”<sup>①</sup>他主要针对“史权”这一个观念来谈。他说“史权”不是褒贬予夺，因为那是一人私断而不是“公言”：

然我谓予夺褒贬，非所以伸史家之独权也。史者，天下之公言；而予夺褒贬者，一人之私断。<sup>②</sup>

“史权”应该是让一个史家能掌管一个机构，收集中央政府的各种史料，而且要在各直省府州厅遍设史馆，收集各地人民之史料，且由史家发挥独立的精神，撰写充分关照人民历史的史书。他说：

我观于东西邻之史，于民事独详。……夫欧美文化之进，以统计为大宗，平民之事，纤悉必闻于上。是故民之犯罪者、自杀者、废疾者、婚嫁者、生者、死者、病者、有业者、无业者，每年必为平均分数，而以其所调查者比而较之。比较既精，而于民人社会之进退、国家政治之良窳，析薪破理，划然遽解，斯所谓弥纶一代之巨作矣。<sup>③</sup>

---

① 陈黻宸：《独史》，《陈黻宸集》（北京：中华书局，1995），页566—568。

② 陈黻宸：《独史》，在《陈黻宸集》，页567。

③ 同前书，页562—563。

陈氏似乎受到英国史家 H. Buckle (1821—1862) 写的《英国文化史》(*History of Civilization in England*) 的影响,他心目中之历史必须充分解析“民人社会之进退,国家政治之良窳”。他说西洋人之所以能写出这类史书,是因为他们花费很大的力气在统计民事,那是因为“泰西民与君近,呼吸相闻”,“故史得资以核其见闻”。中国自秦以后“民义”已衰,不看重老百姓,所以像欧美统计民事的工作也就不可能了。

在“有史”、“无史”的争论中,也涉及“公史”、“私史”之分。1902年10月,在一篇没有作者、署名为“星架坡天南新报”所写的《私史》中,作者一开始便责备旧史只重朝代的兴亡、强弱、沿革,把历史与一人一家之谱系划上等号,他称之为“私史”,相对立的则是“公史”。“私史”不是历史,“公史”才是历史。“公史”的内容是:

一切英雄之运动,社会之经纬,国民之组织,教派之源流……<sup>①</sup>

他认为这些皆不见于旧史,故浩叹说:“甚矣!中国之无公史也”,旧史“是一家之史,非全国之史也;一时之史,非万世之史也。……以是为史,谓之无史可也”。<sup>②</sup>

当然也有一些史家主张应该对传统史学具有同情的理解,他们开始反省如果中国真的“无史”,那么为什么会“无史”。他

<sup>①</sup> 《私史》,《新民丛报》第十九号(1902),页99。

<sup>②</sup> 同前文,页99、100。

们倾向于划分古代为两个时期：神史——君史。神史时代，其史亦好言天道鬼神灾异卜筮之事，史官所学皆神事，其历史记载也泰半带神话性质。君史时代，一切随君主而转移，故历史也只记载君主一家一姓之事。他们隐隐然要说，如果对历史具有同情的理解，就不会去责备中国无“民史”，因为“民史”是人类发展到第三阶段的产物，而西方事实上也没有太久的“民史”。<sup>①</sup>

不过也有人不那么含蓄。1902年10月及12月，马叙伦在《新世界学报》连载《中国无史辩》，显欲对“无史”论者加以痛击。从目前看到的一些片段，可以看出马氏不满意国人过度崇拜西洋而轻忽“国粹”。他提出司马迁的《史记》与郑樵的《通志略》为例，来反击中国无史论者，表示“然则中国之学术何尝不及泰西，中国又何尝无史？呜呼，恫哉！恫哉！”<sup>②</sup> 1908年，《东方杂志》上有一篇署名蛤笑所撰的《史学刍议》，他说“无史”论者认为廿四史“可以为二十四朝君主之谱牒，不可以为二千余年民族之记载。又其甚者，谓吾国自古迄今，尚未有史学，呜呼，何其粤国之甚也！”可是他的论证也相当有意思。他说：“若夫吾民族千百年来所以屡受外界之侵袭而究能获最终之战胜，与夫礼俗、学问、美术、技艺、文教、武功之称雄于东亚者，非官书曷由知之？”<sup>③</sup> 有意思的是他认为可以从旧史书中看到，可以证明中国“有史”的“礼俗、学问、美术、技艺”，无一不是新史学所强调的范围。坚持中国“有史”的人用来证明中国“有史”的标准，与主张中国“无

① 邓实：《史学通论》，《光绪壬寅政艺丛书》，页715。

② 《新世界学报》第九期（1902），页14。按此文系刘龙心小姐见赠，文缺前半，即刊于第五期者。

③ 此文见《东方杂志》第六期（1908），页90、91。

史”的人差不多。又如黄节是反对中国“无史”的，但是他所提出的证据也很有意思：

吾观夫六经诸子，则吾群治之进退有可以称述者矣。不宁惟是，史迁所创，若河渠、平准与夫刺客、游侠、货殖诸篇，其于民物之盛衰、风俗道艺之升降，靡不悉书。至如范曄之传党锢，谢承之传风教，王隐之传寒儒，欧阳之传义儿，是皆有见夫社会得失之故，言之成理，为群史独例。概以谓吾国四千年旧史皆一家一姓之谱牒，斯言也毋亦过当与！<sup>①</sup>

文中所提到“群治之进退”等，都是“新史氏”认为旧史欠缺的东西，而黄节却用它们来证明中国无史论者主张之过当，不免让人觉得他对“什么是历史”这个问题所持的立场已经非常不传统了。到了这个时候，“有史”论者和“无史”论者其实都同意“历史”应该是国史，是民史，是一大群人之历史，是社会的历史，同时历史叙述应该从宫廷政治史解放出来，而以宗教史、艺术史、民俗史、学术史作为它的主体。

值得注意的是，尽管有人出面坚持中国“有史”，但整体而言，“无史”论的一派仍然占上风。最有代表性的一篇文章是《中国史的出世辞》，主张中国过去“无史”一直到国民史学出现，才是中国史的“出世”。作者“横阳翼天氏”（曾鲲化）在这篇文章中说：

<sup>①</sup> 黄节：《黄史》，《国粹学报》第一期（1905），页3。

不佞为四万万同胞之国民之一分子，愿尽四万万之一之义务，为我国民打破数千年腐败混杂之历史范围，掀拔数千年根深蒂固之奴隶劣性。特译述中国历代同体休养生息活动进化之历史，以国民精神为经，以社会状态为纬，以关系最紧切之事实为系统，……寻生存竞争优胜劣败之妙理，究枉尺直寻小退大进之真相，……以为我国自古以来血脉一统之庞壮国民，显独立不羁活泼自由之真面目。<sup>①</sup>

他又说：

浸假而地球独立自营大国民之鼻祖，其单刀直入，开辟中华之手段，史笔削之矣；浸假而挥斥八极，亭毒全球气魄，史笔削之矣；浸假而雷霆万钧，震惊大空之势力，史笔削之矣。吁嗟！吁嗟！其尚得曰：中国有历史乎？何配谈有中国历史乎？余一人朕天子之世系谱，车载斗量；而中国历代社会文明史，归无何有之乡。飞将军、大元帅之相斫书，汗牛充栋；而中国历代国民进步史，在乌有子之数。<sup>②</sup>

他还写下这样一段祝词：

中国历史出世，谨祝我伟大中国灿烂庄严之文明国旗

① 曾鲲化：《中国史的出世辞》，在蒋大椿编：《史学探渊：中国近代史学理论文编》（长春：吉林教育出版社，1991），页596—597。

② 曾鲲化：同前文，页596。

出世于今日，谨祝我中国四万万爱国国民出世于今日，谨祝我四万万爱国国民所希望理想之自由、所馨香祷祝之独立出世于今日。<sup>①</sup>

由新的历史出世，可以联系到四万万爱国国民之“出世”，乃至四万万爱国国民所希望之理想自由出世，足见他赋予新史学的现实任务之巨大，同时也可以看出晚清新史学与政治之间的密切关系。

## 结 论

以上是我对晚清新史学“概念工具”的一个反思。过去探讨这个问题时，大多就史学论史学，而事实上，史学以外的政治、社会思潮对史学的变化也产生莫大的作用。在这篇文章中我主要是以“国家”、“国民”、“群”、“社会”与晚清新史学的关系为主进行讨论，它们开启一个以国民的活动为主体的历史探讨空间，以及一种对复数的，而非单元的历史行动者的关怀。同时，在它的影响之下，也形成了中国“有史”、“无史”的争论。在中国这样的一个史学传统深厚的国家争论“有史”、“无史”，意味着人们意识到历史似乎不应该是传统定义下的历史，人们开始关心“历史是什么”。从本文中所征引的材料也可以看出，不管国粹派或立宪派，不分“无史”论者或“有史”论者，他们最后都隐然认定历史应

---

① 曾鲲化：《中国史的出世辞》，在蒋大椿编：《史学探渊：中国近代史学理论文编》（长春：吉林教育出版社，1991），页596—597。页597。

该是“民史”，是“公史”，是“社会史”，是群体的历史，这对后来的史学发展产生了相当关键的影响。不过，20世纪初期的新史家们基本上主张从旧史关注的范围中解放出来，放宽历史的视界，至于二十多年后，以胡适、傅斯年为代表的另一波新史家，则重视新史料、新方法、新工具。这两波史学革命之间，关怀的重点显然有所不同，前者偏在“什么是历史”，后者偏在“如何研究历史”，然而它们对近代史学的发展都有重大的影响。



# 反西化的西方主义与 反传统的传统主义

## ——刘师培与“社会主义讲习会”

在清末的刘师培身上似乎可以看到当时思想的两种特质：第一是近代中国传统知识分子的一种两难心态，既痛恨西化，却又想从“西方”取万灵丹，所以既不满意于当时西方事务对中国的影响与冲击，但是又想学习西方最“科学”、最“进步”的主义。此处姑称之为反西化的西方主义。同时他们也有一种既批判传统，又向往某种他们认为更纯粹的传统倾向，可以称之为“反传统的传统主义”。第二是追求乌托邦世界的心态。清末民初的中国发展出各式各样的乌托邦思想，它们有各种不同的来源，内容也形形色色，但却有一个共同点：绝对的平等，个体自由，去除由文明所带来的种种隔阂与分别。有一些持这类思想的士大夫在1905年左右加入了革命的阵营，被当时流行于日本的无政府主义所吸引。不过，他们最后也陷入像日本无政府主义领导思想家幸德秋水（1871—1911）般不切实际理想，并逐渐在革命阵营中边缘化了。

此处主要是以刘师培（1884—1919）在1907—1908年前后大约一年间转向无政府主义而最终又放弃的过程为例，对他当时的两难心态与乌托邦思想作一诠释。

—

虽然传统儒家的基本关怀是现实世界，但是其中仍潜在一股乌托邦思想。当社会面临严重危机时，这一类潜流便常浮现，像儒家的大同思想在清季便大为流行。<sup>①</sup>

晚清社会政治的危机是非常广泛的。这包括西方帝国主义的入侵，社会的严重不平等，人口暴增，商品经济的冲击等。面对这些困境，清政府开始了自强运动及新政。这些新政的特色是吸收西学，采行议会制度，加强政府对下层的控制，以及警察制度等。但这些政策及自然形成的新商品经济，却干扰了传统的农村社会，而议会政治也干扰了传统心态的士大夫。所以他们不只被清季内外的乱局所干扰，同时也被为了拯救这个困乱之局的新政策所干扰，时代对他们来说是一把两面皆刃的刀子。他们既不满意古老中国的落后与严重失序，但是也不满意西方事物。他们既不满意旧中国，但也不满意打破中国旧传统的新东西，而很不幸地，那些或许在过去可以相当程度地适用于中国社会政治的传统学问，现在却完全无法应付挑战了。无比的困惑与两难，使他们像是陷入一无门可逃的“铁笼”中。

---

① 景克宁等：《景梅九评传》（太原：山西人民出版社，1990），页4。关于传统中国大同思想，可参见陈正焱：《中国古代大同思想》（上海：上海人民，1986），尤其是第五章，页292—350。

但是紧急的压迫逼使人们想望紧急的救赎，最好是可以逃脱所有恼人的羁绊而又能在最短的时间内一次解决所有问题。佛学曾吸引了许多士大夫，它超越各种组织、阶级、国家、文明的分别，并许诺一个普同的完美世界。清末佛学复兴的势力极大，梁启超甚至认为几乎所有“新学家”都与佛学有关。<sup>①</sup>

值得注意的是，包括康有为（1858—1927）、章太炎（1868—1936）、刘师培等中国旧经学传统中今古文两派的领袖人物，都发展出某种乌托邦的倾向。康有为这位晚清今文学的领袖，是重新发现并诠释《礼记·礼运篇》的人。这一篇两千年来不被学界主流突出表彰的文献，被康有为推展到前所未有的高度，尤其是其中的乌托邦意味，早已超过它原有的脉络及传统的诠释。而这些含义中大有不少接近于现代的社会主义思想。

稍后于康有为，章太炎与刘师培这两位古文阵营的领袖，也有强烈的乌托邦倾向。以章太炎为例，在1904—1906年之间，他因为“《苏报》案”被清廷关在上海监狱之中，开始精研佛典，尤其是《瑜伽师地论》，而且深为所动，认为瑜伽之理“深不可加”。他先是被佛学的名相分析所吸引，后来则渐被其乌托邦面所吸引，糅合了一些无政府主义，而向往“五无”的境界，也就是无国家、无社会、无人人类、无众生、无世界，到最后达到没有任何分别、樊篱、组织等存在的境界。<sup>②</sup>

刘师培这位年轻的天才，是仪征经学世家子弟，其父祖以三代之力重疏《左传》，成为清代经学史中最可观的成就之一。刘氏于1903年，也就是他廿岁时，从故乡来到上海。在那里，

① 梁启超：《清代学术概论》（台北：中华书局，1956），页60。

② 王汎森：《章太炎的思想》（台北：时报，1985），页16。

他被章太炎的学养及革命热情所吸引，甚至将自己的姓名由师培改为光汉。刘师培此时也可能注意到新引进的无政府思想。他认识了张继（1882—1947），当时张氏刚出版了一本译作《无政府主义》，这本册子一般相信是马拉铁斯达（Enric Malatesta）的作品。同时，《苏报》上也刊登了几篇有关无政府主义的文字，刘师培也可能读过它们。不过，此时刘师培深为卢梭的社会契约论所吸引，竭力主张平等及缩短贫富差距。倒是刘师培的妻子何震更为激烈，倾向于俄国虚无党。<sup>①</sup>

章太炎于1906年由上海出狱赴日本，而刘师培夫妇亦于1907年到达日本，他们都成为同盟会会员。1906年正是东京革命阵营的低潮期。有些主张以激烈之暗杀，有些则主张另采他途以解开这个僵局。章太炎赴日后接手《民报》的编务，并发展新方向。其实早在章氏接手前，《民报》中社会主义的味道已经相当浓，这与当时日本思想界的发展是息息相关的。同时也是近代中国思想史中许多与日本思想平行发展的例子之一。

冯自由（1882—1958）、朱执信（1885—1920）、宋教仁（1882—1913）在《民报》上先后发表了一些关于社会主义的文章，<sup>②</sup>有些只是介绍学理，未必出于政治信仰。孙中山（1866—1925）亦受此思潮影响，声称中国的革命也是社会主义革命。以上几位作者对社会革命理解的深度，并不易确定。他们大多是廿几岁的青年，摘述、翻译日文或英文刊物中有关社会主义的文章，自己倒不曾深入探索。大体而言，当时孙中山主张土地

① K. W. Kwok, "Anarchism and Traditionalism: Liu Shih-pei", 在《中国文化研究所学报》，4：2（1971），页525—527。

② Martin Bernal, *Chinese Socialism to 1907* (Ithaca: Cornell Univ. Press, 1976) pp. 107—128.

国有及单税论，冯自由这一位出生在日本的革命者，则相信德国的国家社会主义最适合当时中国国情，朱执信倡导马克思主义，廖仲恺（1877—1925）则提倡激进的社会主义革命。<sup>①</sup>

但当时日本社会主义团体内部却有一重要发展，即幸德秋水（1871—1911）在1905—1906年之间的转变。1905年，幸德在狱中待了五个月，他阅读克鲁泡特金（1842—1921）的作品，并开始严厉批评宗教。也就在这期间，他的无政府主义倾向开始浮现。所以当他在1905年出狱前往美国时，他形容这趟旅程有如克鲁泡特金转向无政府主义时的瑞士之行。幸德秋水在旧金山受到美国无政府主义者弗里兹（Fritz）女士以及亚伯特·强森（Albert Johnson）的招待。在美国的六个月，他的思想产生很大的改变。他放弃了原先所倡导的议会政治与公民普选路线，转而相信工团主义与暴力主义，而且他也相信，全世界的革命大方向已经转向无政府主义。当幸德秋水在旧金山时，他目睹了旧金山大火，而这场世纪性的灾难给他一个机会观察在无政府的自然状态下，人类究竟以何种方式相处。他发现，从1906年4月18日起，全旧金山市事实上是在无政府状态，而人们却以前所未有的合作精神互相帮助。幸德秋水在日记中感叹说：可惜这个理想状态将只持续数周，人们不久就得回到资本主义私有制社会了。这场大灾难说服了他：如果依循人类本然的善性，只要旧社会组织能彻底摧毁，人类可以建立一个无政府主义天堂。所以在1906年6月23日当他回到日本时，他宣

---

① Martin Bernal, "Triumph of Anarchism over Marxism", in Mary Wright ed. *China in Revolution: The First Phase 1900—1913* (New Haven: Yale Univ. Press, 1968), pp. 108—112:

称自己已完全变成“另外一个人”——一个行动家。罢工与暗杀，而不是议会普选路线，成为他迈向建立道德乌托邦社会的途径。

对幸德来说，道德完善的乌托邦社会的理想并不陌生。对道德社会的追求是他早年就有的梦想。对幸德这样一个在儒家教育熏陶下成长的人而言，追求道德的完整性，并批评西化的明治日本是一个竞逐无已的社会，并不令人感到意外。他批评当时人不再克己自制，自我无限膨胀，而且放弃了理想主义。幸德厌恶当时的自由民权运动，因为在他看来，自由民权运动是物质功利思想的产物。从1899年到1903年，追求道德完满的儒家理想使他成为一个国际社会主义者。当时，汤玛斯·克卡(Thomas Kirkup)的《社会主义的探讨》(*An Inquiry into Socialism*)一书使他相信：一个具有忍耐、人道、无私地服务社会等特质的理想社会是可能的。有意思的是，克卡的这一本书也影响了毛泽东(1893—1976)，毛泽东认为它的内容相当近似于《大学》。<sup>①</sup>我们或许可以说，道德激情是促使他们追寻乌托邦并付诸革命行动的一个共同催化剂。

对道德社会的追求也导引幸德走向更激烈的无政府主义。幸德秋水1907年写成的经典之作《帝国主义：廿世纪的怪物》也是在同样的道德热情下写成的。与列宁(1870—1924)的《帝国主义：资本主义的最高阶段》不同，幸德秋水的书比较不关心资本主义经济方面的剥削，而更为关心道德方面的问题。<sup>②</sup>

① F. G. Notehelfer, *Kotoku Shusui: Portrait of a Japanese Radical* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1967), pp. 30—31, 39, 55, 76—77, 128, 131, 141.

② 同上页注①所引书，页82—83。

幸德的转变导致当时日本社会主义团体的分裂。1907年2月，幸德与他的同志辩论议会政治。幸德坚持，他并不像美国的无政府主义者那样，认为议会路线是无效率的（inefficient），而是因为议会政治污染了人的精神。<sup>①</sup>当双方公开分裂时，幸德组织了一个激进团体“金曜会”，而这个团体与当时在东京的中国知识分子发展出密切关系。

值得注意的是，当幸德与他的同志们争论议会政治的问题时，孙中山与新加入革命阵营的思想家章太炎、张继（1882—1947）、刘师培等也濒于分裂。<sup>②</sup>而这几位思想家也就在这个时期决定造访当时日本社会主义的代表人物幸德秋水。

为什么幸德对他们具有吸引力？当章太炎取代孙中山的广东派编辑胡汉民（1879—1936）、朱执信、汪精卫（1883—1944），成为《民报》主编时，<sup>③</sup>《民报》的内容逐渐脱离了胡汉民在该刊第四期所订下的六大主义（“倾覆现今之恶劣政府”，“建设共和政体”，“土地国有”，“维持世界真正之和平”，“主张中国日本两国国民的连合”，“要求世界列强赞成中国革新之事实”）。章氏对佛教的过度强调，以及对共和政体、代议政治、基督教、进化论以及其他《民报》原先所提倡的思想的批判，<sup>④</sup>使得他与孙中山派在思想上有距离。但这个在《民报》内部引起反对的新思想倾向却与幸德相合。1907年3月26日，透过日本社会主义者北一辉（1883—1937）的介绍，张继与章太炎寄给

① 同上页注①所引书，页143。

② Martin Bernal，前引文，页138。

③ Marius B. Jansen, *The Japanese and Sun Yat-sen* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1967), p. 124.

④ 王汎森：《章太炎的思想》，页9。

幸德一纸短笺，依据糸屋寿雄的报道，这张纸片目前还保存在幸德后人的手中，上面写着“拜启：明日午后一时往贵宅敬聆雅教，乞先生勿弃”。<sup>①</sup> 由于没有进一步的材料，所以无法得知这次会面的实况，不过我们可以发现，七天后的《平民新闻》中有一则报道，声称中日社会主义者正携手合作。另一则报道则提到，幸德与孙中山派的中国革命家并不密切，但与同盟会中的“新思想家”相当接近。<sup>②</sup> 在他们初次会面后不久，幸德便与这几位“新思想家”共组了亚洲和亲会，除了日本人之外，该会包括有来自安南、菲律宾、印度的会员。<sup>③</sup>

“新思想家”们被幸德所吸引的理由值得进一步分析：他们觉得幸德反帝国主义、反议会政治，提倡经济平等、直接暗杀行动，但又能倡导传统道德，与他们的想法相近。而且幸德当时新从美国回来，对西方世界有第一手的观察，同时又宣称无政府主义是最科学、最进步的社会主义。这种主义似乎可以解开他们心中的许多两难，还可以给当时革命派提供一些支点。也就是说，各色人等都可以在无政府主义这一个“乾坤袋”中找到一点与他们相似之处，或解决他们思想困境的良方。譬如说，那些信仰社会主义但却反对阶级斗争说的人，发现克鲁泡特金的理论在某些方面相当符合儒家思想。<sup>④</sup> 又，当时不少中国人担心文明像一座阶梯，由下往上一级一级爬必须耗费极长时日，也就是说中国必须从农业社会到资本主义社会，最后也许才能爬到社会主义社会。却发现在无政府主义的理论中，中国不需先成为资本主义

① 糸屋寿雄：《幸德秋水传》（东京：三一书房，1950），页193—194。

② 同前书，页91、194。

③ Marius B. Jansen，前引书，页124。

④ Martin Bernal，前引文，页41。



社会就可以直接跳到最高级的无政府主义社会,这对中国这样一个工业化程度极低的国家有相当大的吸引力。更何况,无政府主义者认为:正因为中国有社会落后而组织松散的特质——既无大地主,也无大资本家——反而比西欧先进诸国更易于达到理想的无政府境界。那些痛恨清朝专制统治者也可以在无政府主义中寻得奥援——因为无政府也提倡推翻所有的权威。提倡妇女主义者(如何震),更发现无政府主义是足以实现她的目标的学说。<sup>①</sup>至于那些怀念古旧传统及田园生活,痛恨西方帝国主义,并痛恨议会政治之金权化、庸俗化的人,那些不喜欢社会达尔文主义的竞争说的人,还有那些厌恶西洋事物者,以至于那些不满当时清廷的作为,主张目前应采行暗杀才可能达成革命任务者,还有痛恨任何“主义”,但又喜欢所谓西洋科学者,皆可以在这新兴的社会主义——无政府主义的宝库中,找到一、两件他们要的兵器。“无政府主义”当然不只是一个否定思维的武库,它同时也提供了一些社会理想:土地归公、资本归公、均贫富、铲阶级、绝对平等、从各种束缚中解放,使每个人得到最充分的自由。

根据景梅九(1879—1949)的回忆,当时在东京的中国留学生,开始从幸德所办的《平民新闻》上了解无政府主义,而且发现《平民新闻》上所宣扬的主张常与孙中山民生主义相符合。其实在1905年12月,在第五十九期的《平民新闻》上即已刊登孙中山的文章《中国问题的根本解决办法》。<sup>②</sup>而且早在1900年,在国际社会主义的合作运动风潮下,幸德早已和南桂

① Peter Zarrow, "He Zen and Anarcho-Feminism in China," JAS, vol. 47, no. 4 (Nov. 1988), pp. 796—813.

② 永井算己:《社会主义讲习会和政闻社》,《东洋学报》,51:3,页67。

馨（1883—？）、陶冶公（1886—1962）有交谊。<sup>①</sup> 不过这个时期的幸德秋水尚未成为无政府主义者。

## 二

在幸德的影响下，中国无政府主义者迅速地发展著。在1907年6月，刘师培及何震这对来到东京才四个月的夫妇，便迫不及待地投入宣扬无政府主义的工作中。他们发起了一个无政府刊物《天义》。当年8月，刘氏夫妇与张继及章太炎成立社会主义讲习会。这个名称显然是模仿当时日本早已有的“社会主义讲习会”，中国志士所组织的讲习会大概有九十多个会员。幸德的作品被大量译成中文。此外，他的《社会主义的神髓》及所译《总同盟罢工论》亦被转译成中文，流传于留日学生圈中。根据一封幸德给石川三四郎的信，在幸德因大逆案被处死（1911）前，张继与他已发展出极密切的情谊，<sup>②</sup> 而幸德“金曜会”的成员，尤其是片山潜与山川均（1880—？），也在社会主义讲习会中扮演重要角色。幸德本人并未在讲习会中扮演任何重要角色。因为当讲习会进行得如火如荼之际，正好是幸德为了躲避日警而遁居在他的故乡土佐一个村庄的时候。在幸德秋水、山川均、堺利彦等人的全集中，并未收入他们在讲习会的任何讲稿。这也许是体例不合，也许是他们文集编纂者的疏忽。幸德秋水的名字在《天义》上出现时，则被代之以四个空格。当

① 杨天石辑：《社会主义讲习会资料》，《中国哲学》第一辑（1979）、第九辑（1983），以下简称为《资料》一、《资料》二。

② 水井算己：《社会主义讲习会和政闻社》，《东洋学报》，51：3，页97。

提到“暗杀”二字时，“杀”字也通常以空格代替，以避免刊物受到日本警察取缔。

对讲习会最为热心的是刘师培夫妇，至于章太炎，虽然深受无政府主义影响，但并未全心参与。讲习会的所有活动皆记录在《天义》上，而在日本外务省也有一秘密档案题为《清革命者与社会主义》。从这些档案看来，当时日本政府密切监视著讲习会的活动。

讲习会最初订定每周举行一次演讲，后来变为两周一次，主要讲题是无政府主义、社会主义、中国百姓当时生活状况等。在1907年，当中国学生大量涌到东京时，讲习会的听众可以从数十人到近百人不等。（关于与会人数，日本外务省档案与《天义》报所载有出入。）<sup>①</sup>

讲习会前后大概举行过廿一次演讲，前六次是由幸德秋水、山川均、堺利彦等人主持。此外的十五次，则分别由章太炎、张继、何震、陶成章等主持，<sup>②</sup>讲习会的成员很快发现日本警察监视他们严密的程度一如监视日本无政府主义者。讲习会实际上只维持了将近十个月，印了十九期单薄而错字百出的《天义》报。《天义》常常因为缺稿脱期而将数期并为一本，故全部只有六八八页，其中一半以上文章是由刘师培及何震夫妇所写。从刊物本身看来，大概在1908年初，《天义》的编者已感力不从心，杂志一再延期。当最后一册（十六、十七、十八、十九期合刊）出版时，充斥着西方无政府主义作品的中译。可能是害怕日本警

① 永井算己：《社会主义讲习会和政闻社》，《东洋学报》，51：3，页55-56。

② 《资料》一，页374—375。

方的压力，刘师培决定停刊《天义》。1908年4月起，刘师培发行了一份《衡报》——中国的第一份宣扬无政府主义的报纸。虽然它声称在澳门发行，但实际上仍是在东京印刷。虽然刘师培声称这是一份报纸，但是在六个月间，却只出了十一期，当年10月，便被日本警方所查禁了。

刘氏在《天义》中的文章偏向阐发无政府主义，而在《衡报》中，偏向对当时中国农民生活苦况的分析以及无政府思想在中国社会如何实践的问题。我们可以说，这正代表此时刘氏思想的两层，一是乌托邦而，另一是现实面；而现实面的不满与两难，常以乌托邦而为发泄口。

当讲习会正在进行时，他们常被同盟会会员问及该会的宗旨是否影响了反清运动。其实他们同意倒清，但在细部政策上则有分歧。如孙中山主张革命成功之后实行土地国有，但无政府派认为如果要执行土地国有，需要庞大的官僚机构来掌管土地，那又将制造另外一个专制威权。如果要重新分配土地，那么革命成功后，中国还是得维持一个强大政府，这也是无政府主义者所不能同意的。他们的目标是，清朝政府垮台之后，中国应马上成为一无政府社会，不应再有中央政府存在。他们认为这场革命的性质不只是种族的，而且也是一个彻底全面的社会革命，在倒清的同时，要趁机去除所有阶级分别。<sup>①</sup>

所以，无政府主义者认为，倒清只是中国过渡到无政府社会的手段之一，而无政府革命又比倒清革命更优先，故他们不只忧虑清朝政府能否被推翻，同时也担心革命成功之后，中国传统社会近乎无治的状态是否会被一种更有统治效力的现代政

---

<sup>①</sup> 《资料》一，页381—384。

权所取代。<sup>①</sup>

无政府主义派不但反对革命派，同时也反对立宪派所倡的议会政治。尽管革命派与立宪派在倒清这一件事上有歧见，但在将来要实行议会政治这一点上双方主张相同，无政府派则认为议会只保护富民、豪民的利益。革命派主张革命成功后实行共和政治，而无政府派则要求无治。在实际行动上，无政府主义派亦有不同意见。章太炎认为革命应是个人的努力而不是组织行动，加上他个人与孙中山之间的意气，章氏提出应该废掉同盟会领袖制。同时他也主张以暗杀来代替武装革命。由于无政府主义者主张以暗杀方式在廿四小时之内实现其理想，故刘师培提倡非军备主义，甚至反对同盟会的任何军事准备。以上这些不切实际的主张以及种种争端，使得无政府主义派在革命阵营中日渐边缘化。

### 三

刘师培将他对中国细民百姓的同情投射到无政府主义的理想中，使得《天义》及《衡报》的读者得到一个印象，以为那些文章的作者是一个关心民瘼的传统儒者。

刘师培特别关心当时长江下游的小农，故他有几篇文章是相当精细的农民生活调查。刘师培也鼓励人们从事类似的调查，以便更有效地改善农民的困境。在社会主义讲习会开始几个月后，刘师培为该社另取了一个名字“齐民社”，<sup>②</sup>充分显示他的

<sup>①</sup> 《资料》一，页 384。

<sup>②</sup> 同前书，页 400。

关怀具有两重性：一方面是无政府主义，一方面是民瘼。藉著无政府主义的种种诉求，刘师培披露了在市场经济冲击下江南小农民生活的苦况。这也许正是他自己家乡的写照。他怅悼传统农村生活形态被商业化与工业化冲洗殆尽，以致大量农民脱离土地，涌向贪婪的资本家所设的工厂。刘氏因而不满在中国的所有的中西资本家和商人。

刘师培对晚清商战等强国的“新政”持截然反对态度，尤其对富民转变其经济资本为政治资本感到不满。刘氏说，在选举过程中，只有富人可能中选，故议员实是豪民的同义词。他说，在传统中国，有钱人并不特别受到尊重，而政府官员也被禁止涉人商业经营中，只有在晚清“新政”之后，富民才在与西洋商战的名目下获得政府合法的尊荣。他认为传统被藐视的商人阶级竟在晚清转化为绅士是一件不可忍受之事；尤其使他不满意的是商人可以因离业投资数量之大小，获得大小不等的官衔。刘提醒国人，在西方，商人比政府还有权力，在商人手中，政府一如奴僮。他希望中国不要蹈西人之覆辙。<sup>①</sup>这些思想与当时的章太炎极为类似。<sup>②</sup>

刘氏也极度反对土地不均。他说，当时中国资本家剥削工人的程度还不如富农剥削佃民厉害，所以他得到一个结论，在无政府革命的过程中，首先应引导小佃农起而反对地主。<sup>③</sup>刘同时预测他们将是推翻清朝政府的主力。他主张小农抗税，劫官仓，以毁损政府的财政系统。由于小农是整个社会最重要的组

① 《资料》二，页473—478。

② 王汎森：《章太炎的思想》，页131—135。

③ 《资料》二，页483、487、490。

成分子，所以他认为一旦他们起而反清，则社会其他阶层亦将效行。

刘师培认为中国农民必然偏好无政府式生活，而且因为中国历史上的改朝换代中，小农都扮演著重大角色，这一事实使刘师培对中国达到无政府社会的理想有一种莫名的乐观。刘师培同时也研究中国下层阶级的各种私人团体。他下结论说，因为这些团体都是小民们为了各自需要而成立的互助团体，与无政府理想中的个人自发式团体组织相合，而且它们比任何由上至下的统治形式更为和平而有效率，所以刘师培预期中国下阶层的各种组织，甚至包括秘密帮会，都将是推翻现有政府及建立将来无政府社会的骨干。

刘师培甚至认为，因为中国传统下层社会是近乎无治的社会——这是因为中国几千年政治思想的理想是被儒家与道家的“无治”的倾向所影响——所以传统中国专制政治的实质是：官吏的统治几乎未下达到百姓，县以下的社会始终是近于无政府状态，而百姓也不信任他们的长官，法令近乎是空文，没有人真正拥有任何权力，也没有人真正遵循法令。所以在刘师培看来，传统中国虽然有政府，但实际上等于所有国家建制都被摧毁后的无政府状态，<sup>①</sup>所以，无政府主义是中国将来最自然的出路。他甚至乐观地认为中国会成为全世界第一个实现无政府主义的地方。

刘氏虽然厌恶商人和资本家，但对小商人却持肯定态度。当汉口小商人于1908年5月15日暴动时，他立刻发表文章表示赞同。他说，以汉口在中国交通网的枢纽地位，如果暴动领袖

---

<sup>①</sup> 《资料》一，页382。

能善于利用这个事件，必可以迅速扩张到长江流域。刘师培说：在传统中国，总是大商人先发起抗争，然后裹胁小商人或小贩为附从，可是他在汉口暴动中看到一种新的现象，那就是小贩成为暴动真正的引导者；在传统中国，商人总是以歇业对抗统治者，但在汉口暴动中，小商人却以激烈手段摧毁政府建筑，他认为这是一个新里程碑。<sup>①</sup>刘师培在文中鼓励汉口的小商人应起而攻击大商人，并鼓励工人破坏机器，以便给资本家制造大麻烦。但值得注意的是，刘师培的文章中从未鼓励他们组织一支军队来加速这个革命。

#### 四

刘师培主张，理想的无政府社会要依四条原则来建立：（一）不应建立任何型式的政府。（二）废除任何型式的货币。（三）任何人皆应工作。（四）所有人的衣服、食物、居所皆应平等。<sup>②</sup>故所有竞争与压制以及阶级的不同皆应废除；国王与总统、在中央与在地方之政府、世袭贵族、议员及任何代表公权力之人，资本家及任何拥有财富之人（包括小农），士兵、警察，还有任何欺压妇女的人，都应被剥夺其特权或被打压。这些当然是当时全世界无政府主义者的共同主张。

这是一柄双面刃。当所有的权威都破除时，不只是从西方引进的新政，即使是儒家原来的政治思想与价值系统也在铲除之列。所以当中国的无政府主义者以无政府思想为标准来重估

---

① 《资料》二，页468—473。

② 《资料》一，页411。



中国传统时，便处处散布了激进的种子。传统中国一批具有激烈思想因子的人物都被特别揄扬，只是因为与无政府观点近似。主张无治的鲍敬言（278?—342），主张个人自由，不以孔子之是非为是非的李卓吾（1527—1602），主张体恤细民情欲，并将他们从传统阶级式伦理关系中解放出来的戴震（1723—1777），主张夫妻平等、父子平等的唐甄（1630—1704）等都特别得到赞扬。<sup>①</sup>

在《天义》中，何震大力提倡妇女解放论。虽然一些由她署名的文章可能是由刘师培代作，但是内容和主张无疑是她。何震的文章大量揭露中国妇女被男人压迫之状，她甚至宣称全中国男人为妇女之“公敌”。何震主张“男女革命”以达到男女之绝对平等。她同时将中国妇女之黑暗归罪于儒家学说，说“儒学杀人”。值得注意的是，何震也提到西洋妇女的地位并不如想像中的高，她们并非如人们想像中自由。为了实践她解放妇女的理想，她认为应破坏中国所有的家庭。这一番破家论可以说是五四时期无数破家论或以家为万恶之源的论调的前驱。

受了儒家思想的影响，中国无政府主义者特别倾向以无政府思想对抗社会达尔文主义，并认为互助论（克鲁泡特金）比达尔文的进化论得到更多科学实验的印证。所以在他们的心中，“互助”而不是“互竞”，才是人类进步的神髓。我们可以说那些既爱好科学，但又痛恨“互竞”，既向往西方，却又憎恨西方的人，最容易被克鲁泡特金的互助论所吸引。<sup>②</sup>

但是传统主义者或反传统主义者这两个名词中任何一个其

① 《资料》一，页434—436、439、441—443。

② 同前书，页420—427。

实都无法涵盖像刘师培这样的思想家。他们是一个身体两个灵魂，既有极传统面，又有极激进面，他们不满意当时的中国，希望回到更传统更纯粹的中国，但同时也极为激烈无情地批判“不纯粹”的传统和政治社会秩序。虽然刘师培与章太炎后来成为保守主义的代表，并深深后悔早年的言行，但是他们早年撒下的激进种子却都已成为年轻一辈视为理所当然的东西了。

## 五

幸德秋水与日本无政府主义运动的衰落也影响了中国的无政府主义者。1908年1月，张继参加“金曜会”第廿次大会，竟被警察所追捕。不久他就离开社会主义讲习会赴巴黎了。同年4月，章太炎因与刘师培口角，也不再到讲习会来。可能是因为担心日本警察的骚扰，愈来愈少人参与讲习会活动。<sup>①</sup>当年10月，《衡报》亦遭日本警察查禁，标识了讲习会的全面结束。这事实上是日警决心清除日本无政府组织行动的一部分。早在该年6月，就已爆发了所谓“赤旗事件”——这个事件的起因是因为幸德的追随者们在欢迎他们的同志出狱时，挥舞著大红旗，上面有著“无政府主义”，“无政府共产主义”的字样，日本政府对他们施以严厉惩罚，并决心全面清除无政府团体，几乎所有无政府刊物皆被查禁。

就在这一年年底，刘师培夫妇突然潜返中国并入端方幕，不但背离了反清阵营，而且也放弃了无政府主义。据云何震的表

---

<sup>①</sup> 《资料》一，页337。

弟汪公权受雇于端方，是诱使刘师培叛投的主力。<sup>①</sup>当时东京革命党人因为汪公权图谋杀害章太炎的所谓毒茶案，也对刘氏夫妇相当敌视，都是他离开的原因。不过，在刘氏的作品中，我们也可以看到他骤变的痕迹。

在社会主义讲习会的一次演讲中，刘氏已曾表示，万一反清革命不能将中国带往一个和谐的无政府世界，那么他宁愿中国回到封建之古昔（如汉唐），让人们过传统朴素的生活。<sup>②</sup>1908年冬，刘师培这个“性急无恒”的青年，<sup>③</sup>完全陷入黑暗的深渊中，革命既陷入胶著，而无政府运动亦遭日警连根除去，既然无政府社会显然没有实现的希望，那何不回到中国过旧生活？端方的诱引遂使他迅速地转变了。

刘师培本人在转离革命阵营时，自然没想到革命会成功，而且成功得如此之快。在他而言，离开革命，就好像一个人宣称，既然我们大家都不能达到那个最高的目标，那又何必作眼前的事？好像是两个人争论俄国文学，一个对俄国文学一无所知，一个虽然懂得很多，但实际上不会俄文，而是从英文著作去了解俄国文学。对俄国文学一无所知的人也可能向他的论敌说，既然我们都无法直接读俄文原典，那还有什么好争的？而你的优越性又在哪里？无政府主义者也可能对革命者说，既然无政府主义社会看来现在是达不到的，那么你们所从事的反清革命还有什么意义？而且因为无政府主义不组织群众进行斗争，而是

① 竹内善作：《明治末期における中日革命运动の交流》，《中国研究》，第五期，页89—92。

② 《资料》一，页376。

③ 这是刘师培的伯父刘富曾对他的描述，见《刘申叔先生遗书》（台北：大新，1965），页21。

主张暗杀或促使全民觉悟来推翻清朝政府，他们对革命及立宪派都看不顺眼，离开是顺理成章的事了。

至于张继，则在逃到巴黎之后，加入了当时对中国思想界影响很大的无政府刊物《新世纪》。为了实践无政府的理想，他亲自到法国南部一个无政府新村中过无政府主义者的生活。可是当他认真过无政府日子时，便发现它在现实世界上是不可行的，最后决心放弃。<sup>①</sup>至于其他的人，则在清朝被推翻后，当巨大的压力突然消去后，那个被压力挤出来的乌托邦突然泄了气。后来，张继、李石曾（1881—1973）、吴稚晖（1865—1953）都在新政府中做了高官，在权力与支配的现实政治工作中，自然不可能再做个无政府主义者。

在撒下那么多种子后，思想家本人或他周围的人却不认账了。刘师培编纂《左庵集》时，将所有《天义报》及《衡报》上的文章略而不载，当他的朋友钱玄同（1887—1939）为他编《左庵外集》时，才勉强拼凑了三篇这个时期的文章。<sup>②</sup>至于张继，他的文集编纂者“国民党党史会”也干脆将他此期文字全部删除了。<sup>③</sup>

无政府主义在思想层面上影响很大，在现实行动上影响甚小。不过我们也看到一些例子，譬如景梅九在1907年与陈幹（1881—1927）等人，因见青岛船厂工人反抗德国资本家之剥削，乃根据马克思“提倡罢工为救急的方法”，到船厂工人中活动，

① 党史史料编纂委员会：《张溥泉先生全集》（台北：文物供应社，1951），页447-455。

② 如《悲佃篇》，见《刘申叔先生遗书》，页1930—1935。钱玄同的识语，见页1537。

③ 在《张溥泉先生全集》中未见张继宣扬无政府主义的文字。

举行罢工。正拟更大规模地进行时，被德国当局驱逐离境，前往北京。<sup>①</sup> 在张难先的一份手稿中也提到，在湖北，有几位青年实践《天义》中所提倡的“劫富济贫”工作。<sup>②</sup> 在革命阵营中，朱执信与宋教仁都相当受其影响，宋教仁并曾说，如果中国要实行社会主义，便应行无政府主义。<sup>③</sup>

但综括而言，无政府主义虽然破坏了旧的，却也干扰了新的，它时常对当时正在进行的经济、政治或社会上的改革造成困扰。所以改革派所而对的敌人，一个是守旧派，一个便是无政府派。因为所有这些改革或革命，在无政府主义者看来，都不是究极之境，而且比传统农业社会具有更强的压制及剥削性，离无政府的理想更远，因此无政府主义者不可能完全同意他们。即使连共产主义，在他们看来也不道地，而且因为路线较近，担心抢夺了他们的领导权，所以冲突更大。这也是为什么民国初年无政府主义者与共产主义者有过几次大论战之故。<sup>④</sup> 但是，因为无政府主义毕竟是破坏的倾向远过于一切，所以它到头来还是帮了革新者的忙。

民国初年无政府主义的主要领导人，一位是从东京回来的刘师复（1884—1915），另一位是与东京及巴黎的无政府团体都有关系的江亢虎（1883—1954）。江是一机会主义者，后来成为中国社会党领袖（1913）。江曾宣称他拥有四十万党员。刘师复则是一位虔诚的实践家，他组织了晦明学社、心社，并发行

① 景克宁等：《景梅九评传》，页 57。

② 《资料》一，页 398。

③ Martin Bernal，前引文，页 136。

④ 史全生主编：《中华民国文化史》（长春：吉林文史出版社，1990），页 18—21。

《民声》。为了实践无政府主义的理想，他一个人担负该刊所有的工作，以致因疲累过度而早死。他的道德理想影响了蔡元培（1868—1940）。蔡氏在北大发起“进德会”时所提出的“八不”主张中，有几项就是从刘师复处借来的。刘师复在广州理发业与茶馆间也有一些影响，并且持续了将近十年。

一般相信1920年以前《天义》与《新世纪》是中国左派知识分子了解欧洲社会主义思想的主要来源。在“五四”后，也曾大量出现无政府式小团体，在四川至少就有十四个。<sup>①</sup>许多中国共产党员在服膺共产主义之前，先受了无政府主义的洗礼，周恩来（1898—1976）、毛泽东即是显例。在1936年与斯诺的对话中，毛便亲自告诉斯诺他曾是激进的无政府主义者。<sup>②</sup>我们委实不易了解毛当时接触了什么样的刊物。不过，我相当怀疑毛泽东读过刘师培的文章。在实行人民公社前，毛曾印发《后汉书·张鲁传》给各级干部阅读。在《张鲁传》中提到了“义舍”<sup>③</sup>制度——在“义舍”中吃饭、医药都不要钱。而在刘师培的《论共产制易行于中国》一文中，他便特别提到《后汉书·张鲁传》中“义舍”的观念，并认为“义舍”中吃饭不要钱，有病可前往投宿的制度正是无政府主义的理想。《张鲁传》自然不是一篇稀见文献，不过，《张鲁传》中“义舍”观念被如此突出表彰，并赋予无政府主义的意义却是第一次。

在本世纪初，社会主义一度被无政府主义的影响力所超越。

① 陈汉楚：《无政府主义在中国的影响》，《中国哲学》，第七辑，页231—232。

② Edgar Snow, *Red Star over China* (New York: Grove Press, 1961,) p. 45.

③ 《资料》二，页466。

大抵从1907年以后，介绍社会主义的文章数量渐少，而介绍无政府主义的文章增加。<sup>①</sup>可是“五四”前后，大概是受了俄国大革命成功的影响，社会主义（尤其是共产主义）又占上风，回过头来超过了无政府主义。从20世纪20年代起，许多曾受无政府主义影响者如陈独秀（1879—1942）、周恩来便开始挞伐无政府主义了。<sup>②</sup>无政府主义的魅力慢慢消退。虽然这一波无政府主义思潮并未持续太久，但是它所播下的种子，却不曾完全消失。当前辈无政府主义者早已捐弃早年激烈观点时，他们早先的一些想法却成为年轻一辈思想底层的東西。

最后我们可以说，近代中国乌托邦思想从未遇到强有力的批判者。在近代中国，评判一个知识分子时，总先问他是不是一个理想主义者。判定思想之价值时，也只问这是不是一种理想主义，但却不问这个理想主义的内容是什么，它的实际结果是什么。这是近代中国许多灾难的一条线索。

---

① Martin Bernal, 前引文, 页135—136。

② 陈汉楚：《无政府主义在中国的影响》，《中国哲学》第七辑，页237—238。

# 思潮与社会条件

## ——新文化运动中的两个例子

新文化运动有两个层面，一面是破的，一面是立的。在“破”的方面，可以一言以蔽之，即“去传统化”；“立”的方面，在思想上是提倡民主、科学、平等、女权等新价值、新观念，学术上则是在“科学”的大纛下，每一种学问都起了根本的变化，有了新的发展，20世纪20年代以后逐步建立了新学术社会。

本文所要讨论的并不是“破”的方面或“立”的方面的思想内容，而是想讨论“新”、“旧”递嬗中，社会政治条件所发生的类似火车“转辙器”般的作用。这个问题牵涉的范围非常之广，本文只选择了两个例子加以讨论：第一个例子偏重在新文化运动的思想背景方面，以陈独秀和《新青年》的变化为主；第二个例子则是一个地区型人物的变化，我所举的是四川成都的吴虞。把它们放在一起讨论，除了方便入手之外，也是想看看全国性的舞台与地区型知识分子之间的互动。



## —

传统思想及伦理纲常至少有四个重要的建制性的凭借：科举、法律、礼仪及政权，它们在20世纪初次第倒台，使得原来紧紧依托于它们的传统思想与纲常伦理顿失所依，从而使一个广大的群众随著它们的消逝而茫然失措。

科举是1905年废除的。这是当时惊天动地的大事。科举制度原来是举国知识菁英，与国家功令及传统价值体系相联系的大动脉，切断这条大动脉，则从此两者变得毫不相干，国家与知识大众成为两个不相系联的陆块，各自漂浮。社会上也出现了大批的“自由流动资源”（free floating resources），他们为了维持社会菁英的地位，不能再倚赖行之一千多年的这条大动脉，而须另谋他图。它一方面使得吟哦四书五经、牢守功令、恪遵伦理纲常的旧菁英顿时失去凭借，同时也逼使这些漂浮流动的人才面向许许多多可能的事物。在这许许多多的可能性中，当然也包括新事物。

废科举也使得八股文失去了“再生产”的凭借，为一种新的文学运动清除了道路障碍。如果不是废科举使得旧式文章不再与功名利禄连在一起，则白话文不可能得到那么快、那么大的成功。而废科举与甲午及庚子两次战争的失败当然有关，所以提过考篮得过功名的陈独秀回忆说：“倘无甲午、庚子两次之福音，至今犹在八股垂发时代。”<sup>①</sup>胡适也观察道：“倘使科举制

---

① 陈独秀：《敬告青年》，任建树、张统模、吴信忠编：《陈独秀著作选》（上海：上海人民出版社，1993）第一卷，页133。

度至今还在，白话文学的运动决不会有这样容易的胜利。”<sup>①</sup> 如果科举制度还在，古文与墨义仍是名利的敲门砖，则中国的读书人仍然要“钻在那墨卷古文堆里过日子，永远不知道时文、古文之外还有什么活的文学”<sup>②</sup>。

传统思想与礼教纲常的另一个凭借是法律。在清代，《大清律例》当然是规范人们行为最为重要的法典，而所谓“无一条非孔子之道”的《大清律例》<sup>③</sup> 在清廷的最后几年改修，出现大幅模仿西方的《大清新刑律》。到了民国元年，维护礼教纲常的《大清律例》被具有平等精神的《新刑律》所取代，为行为的解放开辟了一个广大的空间。

除上述所列之外，在政治方面，辛亥革命结束了君主政权；在礼仪方面，祭孔典礼是民国元年（1912）教育总长蔡元培废除的，同时，蔡元培也以政治力量废除学校读经。以上几种变化，当然都有长远的思想背景，最终在建制的层面上落实，但它们也反过来加速“新”、“旧”思潮的变换。思潮与社会政治条件之间，殆有如火车和“转辙器”般交互作用。

民国元年以后的几个政治事件，尤其是旧文化势力的回流、袁世凯称帝以及张勋复辟事件，也发挥了“转辙器”的功能。它们逼出了一种深刻的心理变化，使得晚清以来批判传统与引介新事物的轨道有了微妙的改变，它们使得新文化运动能扩大它在新知识分子中的影响，说服了一些持不同意见或迟疑的人。因为这些政治社会事件，与新文化运动有密切的机缘因果关系，所

① 胡适：《五十年来中国之文学》，《胡适文存》（台北：远东图书公司，1975）第二集，页246。

② 同前注。

③ 陈独秀：《宪法与孔教》，《陈独秀著作选》第一卷，页229。

以会有人在民国八年说：“近两年里，为著昏乱政治的反响，种下了一个根本大改造的萌芽。”<sup>①</sup> 不过，我必须声明，我决不是想谈上层建筑与经济基础的关系，也决非否定在一个长时段的思想发展中，存在著内在的逻辑。

任何有关新文化运动的讨论都不能省略《新青年》。《新青年》是近代思想发展的一面镜子，它的变化非常快，几乎每一卷都有新的重心。在“五四”之前，它的发展大约可以分为几个阶段。一开始，它强调“青年文化”，同时也介绍各国的青年文化，这与刊物的名称相符。第二个阶段则刻意批评孔教与军阀因缘为用，并抨击孔子之道与现代生活的不合。第三个阶段提出伦理革命及文学革命。而第四阶段则强调思想革命，认为文学本合文学工具与思想而成，在改变文学的工具之外，还应该改换思想。<sup>②</sup> 在“五四”前后，《新青年》中社会主义的成分愈来愈浓，1919年5月的“马克思主义专号”即是一个例证。1921年以后，《新青年》逐渐成为中国共产党的“机关报”。

《新青年》不停地变，新知识分子却不一定能赞同它每一阶段的主张。譬如南社领袖柳亚子，他赞同攻驳孔教，但不同意

① 傅斯年：《〈新潮〉之回顾与前瞻》，《傅斯年全集》（台北：联经出版公司，1980），第四册，页158。

② 周作人：《知堂回想录》（兰州：敦煌文艺出版社，1998）说他在1919年作了一篇《思想革命》，“仿佛和那时正出风头的‘文学革命’，即是文字改革故意立异，实在乃是补足它所缺少的一方面罢了。”（页254）案《思想革命》一文原刊《每周评论》十一号，后载《新青年》六卷四号，笔名仲密。当时人清楚觉察到这是一个新方向，如傅斯年《白话文学与心理改革》中便响应“仲密”（周作人）的这篇文章。（《傅斯年全集》第四册，页128—138）。

胡适的文学革命。<sup>①</sup>又如胡适，他提倡文学革命，却未必赞同《新青年》往社会主义方面发展；而能同意其讨论社会主义的，也不一定同意它成为共产主义的喉舌。所以《新青年》像一部急驶的列车，不断地有人上车，也不断地有乘客下车，能共乘前一段路的，不一定能共乘后一段路。

与我们这里所要讨论较相关的，是第二、第三及第四阶段。事实上，《青年》创刊之初，连赠、送交换在内只印一千份；使《新青年》销量渐增的是宣扬伦理革命的阶段，尤其在胡适加入以后，文学革命成为讨论的主题，以及1917年该刊编辑组迁到北京，北大一批新教授加入笔阵之后。它的销量最高达一万五六千份。<sup>②</sup>

陈独秀与陆续加入的几位新文化运动领袖，都与辛亥革命有关，而他们也都在守民主共和的理想。

从甲午到辛亥，中国思想界经历两大阶段。甲午战争失败后，举国上层及中层社会大梦初醒，泰半认为虽圣人亦不废富强之策，康有为、梁启超提倡变法。而新旧之争激烈，旧派走向极端，乃有庚子义和团之乱；经过这次变乱而旧派顿失所依，新派大行。然而康、梁所提倡的改革意见，基本上集中在“行政制度问题”上，而对于政治之根本问题，距离尚远。清末革命、立宪两派则辩论民主共和与君主立宪，开始接触到政治的

① 荣孟源审校：中国革命博物馆整理、《吴虞日记》上册。（成都：四川人民出版社，1984），页300。

② 关于《新青年》之销售量，见中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局研究室编：《五四时期期刊介绍》（北京：三联书店，1978），第一集上册，页37。

根本问题。辛亥革命成功，使得民主共和的主张得到落实。<sup>①</sup>

这个民主共和的新政体，用体制性的力量，公布了许多合于西方潮流的政策。在1912年的最初三个月间，先后发布了三十几通除旧布新的文告，它们大多是辛亥革命前十年间，革命党人宣传过的主张，此时则以法令、政策的形式颁行全国。而其中最震动人心的是，教育总长蔡元培所宣布的停止祭孔，中小学废止读经和北京大学废除经科正式命名为文科。周作人说：“这两件事在中国的影响极大，是绝不可估计得太低的。”当时即有人以“毁孔子庙罢其祀”形容之。<sup>②</sup> 1912年4月，袁世凯就任临时大总统，新思想与新事物失去它在政治上的依靠。这年年底，新文化退潮，而旧文化回流，从中央到地方，新旧两股政治势力和文化势力的斗争与歧异，始终是存在的。旧文化的回潮也有政治力量作后盾，袁世凯就任临时大总统后，尊孔读经之论，从广东、山西等地蔓延开来，山西有“宗圣会”，北京有“孔社”，青岛有“尊孔文社”，扬州有“尊孔崇道会”，镇江有“尊孔会”。在蔡元培辞去教育总长后，教育部随即公布了孔子诞辰纪念日，许多地方纷纷组织庆祝“圣诞”之活动。1913年，江苏都督张勋的根据地南京的文化复古风气极盛。这年2月，张勋《上大总统请尊孔教书》，孔教会领导人物集会上海发起孔教会，以昌明孔孟、救济社会为宗旨。6月22日，袁世凯发布“尊崇孔圣令”，说“至悍然倡为废祀之说，此不独无以识孔学之精微，即于平等自由之真相，亦未有当也。以心不服从为平等，以无忌惮为自由。”8、9月间，孔教会总部迁到北京，宣传只要孔

① 陈独秀：《吾人最后之觉悟》，《陈独秀著作选》第一卷，页176。

② 周作人：《知堂回想录》，页222。

教一昌,当时中国所有的问题都可以一并解决,政局也可以定下来。1914年是旧文化全面扩张并进一步政治化之时。这年年初,北京“孔社”举办“信古传习所”,所习科目以经学为首;北京也有人组成“庚子拜经会”,认为想救国族必自拜经始。4月间,有三十余人向政治会议提出设立经学馆议案,要求将五经流布欧美。此年秋季,袁世凯亲赴孔庙祭孔,行三跪九叩礼。这年冬至,袁世凯著古装在天坛举行民国首次盛大祭礼,各地文武大员纷纷仿行。1915年,全面推行教育复旧、小学读经。当时也出现了小学将废、科举将复的谣言。除了孔教之外,在这几年间,压抑女权的风气亦起。禁止女子参政,发布过女子不得加入政治结社、不得加入政坛集会的命令。1913年《治安警察条例》禁止男女自由交往,褒扬贞节烈女的风潮勃起,1914年3月,袁世凯颁布条例,管制戏园,禁止男女合演。同时宗教力量也逐渐复苏,毁学兴庙之风甚盛。<sup>①</sup>在这波文化风潮中,袁世凯称帝的活动开始登场。1915年8月上旬,袁世凯的宪法顾问古德诺率先发表《共和与君主论》,主张实行君主制。接著日本入有贺长雄亦发表《共和宪法持久策》,为袁氏称帝制造舆论,杨度等人组成的“筹安会”与之呼应。筹安会通电各省军政大员派代表到北京,组织公民请愿团;面袁的各地亲信也上书劝进,请其“速正大位”。

在所有文化复古运动中,最令人瞩目的是风起云涌的、在宪法中明定孔教为国教的运动。袁世凯表面上虽对国教不置可否,但不断地以言论和实际行动加以支持,后来,《天坛宪法草案》第十九条也附上了尊孔的条文。

---

<sup>①</sup> 以上全部引自刘志琴主编、罗检秋编:《近代中国社会文化变迁录》(杭州:浙江人民出版社,1998)第三卷,页1—256。

就在推动袁氏称帝的声浪中，陈独秀创刊了《青年》，这个时间上的顺序不能算是偶然。研究陈氏的人不能忘记他在辛亥革命及二次革命中的角色，以及他是个共和政体的信仰者，而袁世凯复辟活动则促使这个革命家猛醒。在当时人的各种回忆中还可以看到类似的例子。以钱玄同为例，他说洪宪纪元像霹雳一声惊醒他迷古的美梦：

若玄同者，于新学问、新知识，一点也没有；自从十二岁起到二十九岁，东撞西摸，以盘为日，以康瓠为周鼎，以瓦釜为黄钟，发昏作梦者整整十八年。自洪宪纪元，始如一个响霹雳震醒迷梦，始知国粹之万不可保存，粪之万不可不排泄；愿我可爱可敬的支那青年做二十世纪的文明人，做中华民国的新国民。<sup>①</sup>

在民国元年（1912）画出了一个民主共和国的画饼之后，紧接着是一连串因对比而形成的失望，而失望与希望的力量至少是一样大的。新思想家们敏感地认为中华民国是“一团矛盾”，对于在共和国体之下实际上却是专制政治一事大感奇怪。<sup>②</sup> 陈独秀说：

吾人果欲于政治上采用共和立宪制，复欲于伦理上保守纲常阶级制，以收新旧调和之效，自家冲撞，此绝不可

① 《保护眼珠与换回人眼》，《新青年》五卷六号（1918年12月），页627。

② 陈独秀说：“三年以来，吾人于共和国体之下，备受专制政治之痛苦。”，《吾人最后之觉悟》《陈独秀著作选》第一卷，页176。

能之事。盖共和立宪制，以独立平等自由为原则，与纲常阶级制为绝对不可相容之物，存其一必废其一……<sup>①</sup>

平等自由、共和立宪的中华民国，却同时持守伦理上的纲常阶级制，这是一个大矛盾。陈氏又说，共和立宪如不出于多数国民之自觉，是“伪共和”、“伪立宪”。<sup>②</sup>这就好像1921年瞿秋白在提到辛亥革命时所说的，那次革命“成立了一个括弧内的‘民国’”。<sup>③</sup>

李大钊《新的！旧的！》中，则说当日的中国是一团“矛盾”：

中国今日的现象全是矛盾现象。举国的人都在矛盾现象中讨生活。

矛盾生活即新旧不调和之生活。<sup>④</sup>

---

① 陈独秀说：“三年以来，吾人于共和国体之下，备受专制政治之痛苦。”，《吾人最后之觉悟》《陈独秀著作选》第一卷，页179。

② “共和立宪而不出于多数国民之自觉与自动，皆伪共和也，伪立宪也。……以其与多数国民之思想人格无变更，与多数国民之利害体戚无切身之观感也。”见《吾人最后之觉悟》，《陈独秀著作选》第一卷，页178。

③ 瞿秋白：“政治上，虽经过了十年前的一次革命，成立了一个括弧内的‘民国’，而德谟古拉西（La démocratie）一个字到十年后再‘发现’。”见《饿乡纪程》，《瞿秋白诗文选》（北京：人民文学出版社，1982），页36。

④ 收在蔡尚思主编：《中国现代思想史资料简编》（杭州：浙江人民出版社，1986）第一卷，页125。



在所有矛盾中，《天坛宪法草案》第十九条附以尊孔之文当然是最刺眼的。1916年11月陈独秀在《宪法与孔教》中说：

吾见民国宪法草案百余条，其不与孔子之道相抵触者，盖几希矣，其将何以并存之？<sup>①</sup>

同文又说：

惟明明以共和国民自居，以输入西洋文明自励者，亦于与共和政体西洋文明绝对相反之别尊卑明贵贱之孔教，不欲吐弃，此愚之所大惑也。<sup>②</sup>

20世纪初年以来的废科举、废读经、废祭孔，事实上已经将原来是一个有机整体的孔教与国家，分成文化与政治两个不同的领域。这两个领域如果各自活动，问题并不大，甚至是值得赞许的。蔡元培说“孔子是孔子，宗教是宗教，国家是国家，义理各别，勿能强作一谈”，即是这个意思。<sup>③</sup> 陈独秀在《宪法与孔教》中也说：“使孔教会仅以私人团体，立教于社会，国家固应予以与各教同等之自由。值仅以孔学会号召于国中，尤吾人所赞许。”<sup>④</sup> 现在的问题是它们的活动太过接近，也就是李大

① 《陈独秀著作选》第一卷，页229。

② 同前注。

③ 陈独秀：《再论孔教问题》中所引，《陈独秀著作选》第一卷，页254。

④ 同前书，页225。

钊所说的“新旧性质相差太远，而一切活动相邻太近”。<sup>①</sup>因为“一切活动相邻太近”，尤其是这两个已经切开的领域，是因为政治强力介入才又合在一起的，更令人产生荒谬的、不能并存、不能调和的感觉。

一种文化符号的形象，与提倡或阐释它的人的身份与形象，不能没有关系。而当提倡孔教的是清一色的军阀时，儒家不可避免地政治化，更增一般人的恶劣印象。

“孔教”与“共和政体”这两个矛盾太大却又相邻太近的领域，催发出一种思维，这种思维认为社会文化是一个整体，不可能以旧心理去运用新制度。梁启超在《五十年中国进化概论》中敏感地说：

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，渐渐要求全人格的觉悟。<sup>②</sup>

而在所谓“社会文化整套”观之中，新与旧不但没有渐进调和之可能，甚至是势不两立的。陈独秀借用韩愈《原道》中的话强调说“不塞不流，不止不行”，<sup>③</sup>学生一辈的傅斯年发表于1919年的《破坏》一文也说：“一个空瓶子，里面并没有多量的浑水，把清水注进就完了。假使是个浑水满了的瓶子，只得先把浑水

① 《新的！旧的！》，《中国现代思想史资料简编》第一卷，页126。

② 梁启超：《五十年中国进化概论》，《饮冰室文集》（台北：中华书局，1978）之三十九，页45。

③ 《新青年》二卷三号（1916年11月），《宪法与孔教》，《陈独秀著作选》第一卷，页229。

倾去，清水才能钻进来。”<sup>①</sup>

为了解决“相邻太近”、矛盾太大的问题，他们所想到的解决办法，有相当的一致性。李大钊说：“为了解决矛盾，只有破除一切。”<sup>②</sup> 陈独秀所得到的结论也相近：

这腐旧思想布满国中，所以我们要诚心巩固共和国体，非将这班反对共和的伦理文学等等旧思想，完全洗刷得干干净净不可。<sup>③</sup>

他在《答钱玄同》中又说《十三经》不焚，孔庙不毁，则“共和”的招牌挂不长久：

全部《十三经》，不容于民主国家者盖十之九九，此物不遭焚禁，孔庙不毁，共和招牌，当然挂不长久……<sup>④</sup>

为了挂稳“中华民国”这块招牌，必须毁弃孔庙，焚烧十三经，必须将旧的伦理文学洗刷干净。所以他们反对在许多人看起来要比较合理的新旧调和说（杜亚泉）或渐进改良的观念。

我们知道从晚清以来，非儒反孔的言论已经屡见不鲜了，而

① 《新潮》一卷二号，《傅斯年全集》第五册，页35。

② 《新的！旧的！》，《中国现代思想史资料简编》第一卷，页134。

③ 《旧思想与国体问题》，《陈独秀著作选》第一卷，页297。

④ 《答钱玄同〈世界语〉》，《陈独秀著作选》第一卷，页320。

且这方面的资料愈发掘愈多<sup>①</sup>，不但思想一线延续，连人物也相重叠，<sup>②</sup>使得人们不自觉地要认为晚清思潮与新文化运动时期没有什么改变。然而只要细心观察，仍可以看出一些微妙的差异。先前偏重在解决黑暗专制的政治是改造旧思想、旧文化的前提，民国初年，人们也多认为专制政权或军阀是一切问题的恶因；但是到了此时，新文化运动的领袖却得出一个新的结论，军阀是“恶果”不是“恶因”。袁世凯死后，上海中西报纸盛传袁世凯未死，陈氏说他也“坚信袁世凯未死”，而且认为如果不能铲除恶因，还会有无数的袁世凯：

袁世凯之废共和复帝制，乃恶果非恶因，乃枝叶之罪恶，非根本之罪恶。若夫别尊卑、重阶级、主张人治、反对民权之思想学说，实为制造专制帝王之根本恶因，吾国思想不将此根本恶因铲除净尽，则有因必有果，无数废共和废帝制之袁世凯，当然接踵应运而生。<sup>③</sup>

同时，他们也开始从新的角度来看当时的政治问题。在此之前，解决政治问题的办法无非是政论。

1905年至1915年是政论发达的时代，但在袁世凯称帝之后，连篇累牍的政论却退潮了，许多政论机关也烟消云散。胡适在《五十年来中国之文学》中观察说：

---

① 关于这方面的研究，如笔者的《章太炎的思想》；陈万雄的《五四新文化的源流》（香港：三联书店，1992）。

② 见陈万雄：《五四新文化的源流》第一章《〈新青年〉及其作者》。

③ 《陈独秀著作选》第一卷，页239—240。

民国五年以后，国中几乎没有一个政论机关，也没有一个政论家；连那些日报上的时评也都退到纸角上去了，或者竟完全取消了。这种政论文字的忽然消灭，我至今还说不出一个所以然来。<sup>①</sup>

政论文章退潮的里程碑，是一向以政论生色的《甲寅》在1915年底停刊。政论文章之退潮，当然与袁世凯的压制有关，但它还有更深层的理由，也就是政论家们的无力感，一边是政治评论家们成篇累牍地征引西方各种政治理论来讨论中国的政治，另一边是梁士诒、杨度、孙毓筠们把宪法踏在脚底下。<sup>②</sup>所以黄远庸在《甲寅》的最后一期说：

愚见以为居今论政，实不知从何处说起，……至根本救济，远意当从提倡新文学入手……<sup>③</sup>

黄远庸认为“居今论政，实不知从何处说起”，认为根本解决政治的办法在提倡新文学。章士钊的答书代表另一种思想，那是民国成立以来的主流观点。他不赞成黄远庸。他“认为政治好了，而后有社会之事可言，文艺其一端也”。<sup>④</sup>由这样一封简单的信可以看出当时的两条路：一条是以新文学来解决中国政治

① 《胡适文存》第二集，页226。

② 同前注，页226。

③ 黄远庸给章士钊的信，在《甲寅》一卷十号，《通讯》，页2。同时收入《远生遗著》，（台北：文海，1968）卷四，页189。

④ 《甲寅》一卷十号，《通讯》，页5。

问题；一条是十年来政论文字的老路，以为政治是解决政治及包括文艺在内的所有问题的根本。从此之后，新思想领袖们有了新发现：解决政治的问题靠伦理与文学。伦理与文学对当时中国的意义，到这时候才被以一种全新的方式去了解，从此，谈民初政治的乱象才有了一个新的起点。

陈独秀显然是与黄远庸同一路的。所以在《青年》的第一卷第一号中，他在答王庸工谈筹安会等问题的来信时，便宣称“批评时政非其旨也”。<sup>①</sup>《甲寅》时期的陈独秀，一直相信多数国民的爱国心与自觉心是解决政治问题的办法，<sup>②</sup>他后来虽然没有完全放弃这个主张，但是重心开始转移到别处，认为“学术”、“政治”已经不够了，认为继今以往，应该是伦理革命以及文学革命。故他说“伦理的觉悟，为吾人最后觉悟之最后觉悟”，<sup>③</sup>认为伦理问题不解决的话，“则政治、学术，皆枝叶问题，纵一时舍旧谋新，而根本思想，未尝变更，不旋踵而仍复旧观者，此自然必然之事也”。<sup>④</sup>又主张：“今欲革新政治，势不得不革新盘据于运用此政治者精神界之文学。”<sup>⑤</sup>陈独秀坚持文学、伦理、政治是“一家眷属”。所以当易宗夔投书《新青年》表示目前文学革命只要限于言文一致即可，不必推翻孔学，不必改革伦理，陈的回答是：“旧文学、旧政治、旧伦理本是一家眷属，

① 《新青年》一卷一号（1915年9月），《通讯》，页2。

② 如发表在《甲寅》一卷四号的《爱国心与自觉》，《陈独秀著作选》第一卷，页113--119。

③ 《吾人最后之觉悟》，《陈独秀著作选》第一卷，页179。

④ 《宪法与孔教》，《陈独秀著作选》第一卷，页224。

⑤ 《文学革命论》，原刊《新青年》二卷六号，《陈独秀著作选》第一卷，页263。

固不得去此而取彼。”<sup>①</sup>

当时,《新青年》的路数显然相当新颖,所以成都的孙少荆有这样的印象:该刊三卷二号上特书一行字——“主张伦理改革、文学改革惟一之杂志”。<sup>②</sup>我在《新青年》三卷二期上并未能发现这一行字,孙少荆不知何所据而言然,但是孙氏的话似乎间接说明了当时人已清楚感觉《新青年》是提倡伦理革命及文学革命的刊物,而且是惟一的刊物。

《甲寅》停刊,《新青年》继起,《甲寅》的陈独秀、李大钊、高一涵也都成为《新青年》的编者或作者,但在这两个时期,他们所写文章的重点有相当的不同。从《甲寅》到《新青年》,其实代表著对民初政治现象两种不同的认知。而这一个思维上的变化,与袁世凯称帝的刺激是分不开的。

1917年7月间的张勋复辟,则是牵动思潮变化的另一事件,它为《新青年》的扩大影响与深化提供了助缘。周作人《知堂回想录》说,此后蓬勃发展的文化运动,多是受复辟的刺激而兴旺的:

复辟这出把戏,前后不到两个星期便收场了,但是它却留下很大的影响,在以后的政治和文化的方面,都是关系极大。……因为以后蓬蓬勃勃起来的文化上诸种运动,几乎无一不是受了复辟事件的刺激而发生的、兴旺的。

周作人还以《新青年》前后的发展为例,说明这个历史事件:

<sup>①</sup> 他们的讨论见1918年10月《新青年》五卷四号,页431—433。

<sup>②</sup> 吴虞引其友孙少荆语,《吴虞日记》上册,页313。

即如《新青年》吧，它本来就有，叫做《青年》杂志，也是普通的刊物罢了，虽是由陈独秀编辑，看不出什么特色来，……我初来北京，鲁迅以《新青年》数册见示，并且述许季第的话道：“这里边颇有些谬论，可以一驳。”大概许君是用了民报社时代的眼光去看它，所以这么说的吧。但是我看了却觉得没有什么谬，虽然也并不怎么对，我那时也是写古文的，增订本《域外小说集》所说梭罗古勃的寓言数篇，便都是复辟前后这一个时期所翻译的。<sup>①</sup>

周作人告诉我们在复辟之前，他自己是写古文的，而《新青年》是“普通的刊物”，许寿裳认为其中有许多谬论，周作人本人虽不认为是谬，但也不认为怎么对。经过复辟事件的刺激，他们翻然改变，“因为经历这次事迹，深深感觉中国改革之尚未成功，有思想革命之必要”<sup>②</sup>：

经过那一次事件的刺激，和以后的种种考虑，这才翻然改变过来，觉得中国很有“思想革命”之必要，光只是“文学革命”实在不够，虽然表现的文字改革自然是联带的应当做到的事，不过不是主要的目的罢了。<sup>③</sup>

鲁迅也是在复辟之后，才决定告别隐默抄碑的日子，写起小说来

① 《知堂回想录》，页 224。

② 同前书，页 215。

③ 同前书，页 224。



——“这也是复辟以后的事情”，“结果是那篇《狂人日记》，在《新青年》次年四月号发表，……如众所周知，这篇《狂人日记》不但是篇白话文，而且是攻击吃人的礼教的第一炮，这便是鲁迅、钱玄同所关心的思想革命问题，其重要超过于文学革命了。”<sup>①</sup>

## 二

在北京这个全国思想的中央舞台，沸沸扬扬进行中的新文化运动，牵动了各地的知识分子。许多地方都有“新”“旧”两派人在争执、对立，它也吸引了一些呼应新文化主张的人向北京发展，其中包括远在四川的一个不得意的读书人吴虞（又陵）。

被胡适称为“只手打倒孔家店的老英雄”吴虞，靠着《新青年》中的几篇文章，在新文化运动之后，从一个不见容于成都的士人，一跃而为全国思想舞台中的重要人物，并于1921年离开四川，成为北京大学教授。1917年《新青年》三卷一号中，将一、二卷目录特列一页，上署大名家数十名执笔，其中赫然有吴虞的名字。吴虞在日记中写下这样一段感受：

不意成都一布衣亦预海内大名家之列，惭愧之至。然不经辛亥之事，余学说不成，经辛亥之事而余或不免，四川人亦无预大名家之列者矣，一叹。<sup>②</sup>

这一段告白很可玩味，它透露了几层意思：吴虞认为他非儒反

<sup>①</sup> 《知堂回想录》，页225。

<sup>②</sup> 《吴虞日记》上册，页310。

孔、痛批中国传统家族主义的思想言论，与辛亥年的经历有关，此即“不经辛亥之事，余学说不成”<sup>①</sup>之意。第二，辛亥年之事是有生命危险的，故说“经辛亥之事而余或不免”。<sup>②</sup>吴虞经辛亥年之事而发展成的学说是什？非常赏识这位“老英雄”的胡适在为《吴虞文录》作序时，曾特别指出吴氏思想的两个重点：第一是指出孔子之道与现代生活不合，并主张“非孝”；第二便是批评中国的法律因为受传统纲常名教的影响而异常落后。<sup>③</sup>吴虞在新文化运动中最为人们重视的这两种论点，都有其“存在的基础”（existential basis）。吴氏在辛亥年前后与其父吴士先之间惨酷的争执，与其“非孝”思想有关。就在父子争讼的过程中，他因痛感旧律将“不孝”置于“十恶”之中，而对《大清律例》产生严重的不满。

吴虞在他的日记中一贯以“老魔”称呼自己的父亲，他们父子究竟因何启衅？同为川人的李璜说，辛亥年吴虞曾在成都散发传单，攻击其父对媳妇之丑行。<sup>④</sup>不过，除了李璜之外，目前还未见到相同的说法。我们可以确定的是1910年11月吴虞因为不满其父的丑行而发生冲突，被其父告到官府，成了轰动成都教育界的大事。虽经审断理亏的是他父亲，但却遭到四川教育文化界谴责，认为是大逆不道的行为，吴虞乃油印了《家庭苦趣》一文散发各学堂。时任四川教育总会长的徐炯特别召开了一次教育会，

① 《吴虞日记》上册，页208。

② 同前书，页342。

③ 本文完成后，偶然发现小野和子有《吴虞与刑法典论争》一文，刊在《中国文化》十一期（1995年7月），页230—241，敬请读者参看。

④ 《学钝室回忆录》（台北：传记文学出版社，1973），页12—13。

申讨这个“投畀豺虎，豺虎不食，放畀有北，有北不受”的名教罪人，将之公逐出教育界，谘议局亦进行纠举。<sup>①</sup>

《家庭苦趣》一文曾刊于《蜀报》第八期，<sup>②</sup>述及其父与前后两个续娶妇人的种种丑秽以及父亲、继母对他们夫妇的虐待，这就是他后来所说的“家庭惨酷，……外遭社会之陷害，内被尊长之毒螫”<sup>③</sup>及“早受家庭严酷摧残，几不免於死”<sup>④</sup>。

但吴虞还和父亲争夺财产。吴虞在1911年从逃遁的山间回到成都后，曾向妻弟借了一本《大清律例》，翻查卷九《田宅条例》——

告争家财田产，但系五年之上，并虽未及五年，验有亲族写立分书已定，出卖文约是实者，断令照旧管业，不许重分再赎，告词立案不行。<sup>⑤</sup>

查完此律之后，吴虞在日记中抄录光绪十九年（1893）其父在亲友见证之下所立的约定——

恁族众亲友议定，以新繁祖遗龙桥场水田一百零三亩零载粮一两五钱三分，正房屋俱全合付与儿子永宽一手掌

① 赵清、郑城编：《吴虞集》，《前言》，页4。余英时：《中国现代价值观念的变迁》中提到吴虞与其父公开争讼是受清末新思潮影响的结果，见余先生的《现代儒学论》（香港：八方文化企业公司，1996），页85。

② 以下所引《家庭苦趣》一文俱见《吴虞集》，页18—20。

③ 《吴虞日记》上册，页83。

④ 同前书，页335。

⑤ 《吴虞日记》，页9。惟日记中标点有误，此据新校本《大清律例》（天津：天津古籍出版社，1995）页212改正。

理，至先手内自置水田六十余亩留作养膳。将来如再有子息，此项儿子永宽即不得与闻，……<sup>①</sup>

光绪十九年的这个约定，是其父第一次再娶之后所立定的。<sup>②</sup>也就因为先前立有此约，所以吴虞在武昌起义之后返回成都，急忙查《大清律例》卷九《田宅条例》，确定“但系五年以上，并虽未及五年，验有亲族写立分书已定”者，“不许重分再赎”。照吴虞在《家庭苦趣》中的说法，其父于第二次再娶后，继母即将田房衣服器具变卖罄尽，两人并作文书于东岳庙诅咒吴虞夫妇死亡。此时吴父显然不愿遵照光绪十九年所立约定实行，而希望最少能再分得部分财产，但脾气强硬乖拗的吴虞坚不同意。《吴虞日记》上说：“老魔欲分租房押银百金，吴（庆熙）摇手止之曰：‘不行。’老魔又欲请断田五十亩，吴复曰：‘他尚有一大家人，要缴你二人一月十二元尽足用了。’”<sup>③</sup>从光绪十九年（1893）到1911年已经超过法律规定的五年，当时武昌起义虽已成功，但仍沿用《大清律例》，所以如依《大清律例》审断，则对吴虞有利。但是在传统中国，儿子控告父亲是不得了的罪状，不管法理如何，“不孝”的罪名是没有人承受得起的，更何

① 《吴虞日记》，页9。惟日记中标点有误，此据新校本《大清律例》（天津：天津古籍出版社，1995）页212改正，页9—10。

② 而此约显然大有讲究，也就是将“祖遗”与吴父自置的田产分开。依照当时的惯习，一家之长虽有权支配财产，但是祖先留下的田产仍宜由子孙继承，一家之长不便任意处置，而“自置”的部分则可以自由处分。关于“祖遗”与“自置”财产的问题，此处参考了滋贺秀三《中国家族法の原理》（东京：创文社，1990），页211—212。

③ 《吴虞日记》上册，页11。

况吴虞不单将父亲的丑行印成传单，并且公然刊发报纸。除了和父亲争讼外，1910年，吴虞因为编《宋元学案粹语》，在例言中引李卓吾的话，清政府曾令四川学政赵启霖查禁，不准发售。1911年他又为文反对儒教及家族制度，四川护理总督王人文曾移文各省逮捕，其中有“就地正法”之语，吴虞乃逃出成都到山间避难。<sup>①</sup>而所谓避难山间，似乎是逃到其舅刘藜然家，刘是哥老会首领。<sup>②</sup>

从以上看来，吴虞所谓“辛亥之难”有两个层次，第一个罪状是发表非孔非孝的言论，这些言论在辛亥以前几年便陆续隐现在他的诗注中，但在辛亥年前后却公开发表出来。他的第二个罪状是不孝，为了争田产而与父亲大吵，被父亲状告官府。这两个罪状都使他不见容于成都以礼教自持的旧派人物，以徐炯为首的旧派人物，发起成都教育界将他公逐。同时他也不见容于清朝政府的大僚，欲将他“就地正法”。当然他也不能在一开卷便是五服图及以“不孝”为“十恶”之一的《大清律例》中得到公平的审判，而必须逃离成都，遁居山中。

但是武昌起义的消息却使这个罪人一步一步离开山中，一步一步接近成都，也使得个人的问题与历史的剧变发生交会。细察他的日记，可以看出旧政权的崩裂如何松动了礼教秩序，如何使得以它为凭借的旧知识分子、旧官僚失去依恃，也使得旧思想失去建制性的依靠，使得非孝、非孔的罪人可以逐渐去除头上的紧箍咒。

四川铁路国有之争是辛亥革命的前奏，从这年8月起，四川

① 《吴虞略历》，在《吴虞日记》，页1-2。

② 《吴虞集》，《前言》，页5。

政局便已激烈动荡。1911年9月16日,当时不在四川的一个年青学生在日记上便记著:“前数日报上已有四川宣告独立之电矣,何以独立之旗犹未见拂拂于蜀山顶上也?”<sup>①</sup>9月22日,他的学堂监督在训话中便已“劝吾侪剪指爪去发辫也”。<sup>②</sup>到了10月12日,便有:“课毕后阅报纸,见专栏电中有云:武昌已为革党所据,新军亦起而相应,推黎元洪为首领,……此事也,甚为迅速与机密,出其不意,遂以成事。武昌据天下上游,可以直捣金陵,北通燕赵。从此而万恶之政府即以推倒亦未可知也。”<sup>③</sup>10月28日记:“汇各报而统计之,则十八省省城,只一南京尚未动也”,“从此以后,腥膻尽涤,大耻一洗,汉族同胞共歌自由,当即有一共和政体之中华民国发现于东半球之东,乐矣哉!”<sup>④</sup>这份日记,大致反映当时人从报纸所了解的革命发展情况。因为它所记的消息得自新闻报道,与实际历史发展有不吻合之处,尤其是“十八省省城,只一南京未动”并不确实。但是到了10月28日,几个省城都已易帜。成都光复虽晚,然而全国局势已定,人们主观上也相信“中华民国”将出现于东亚。我们再回过头来看看《吴虞日记》。

现存《吴虞日记》的第一条是10月31日,“同白仲琴由谿厂起身,轿子雇至眉州”,然后至彭山城外,然后到成都,暂住其妻弟处,与其妻见面。<sup>⑤</sup>由他的行止可见他因见到旧政权已近崩溃,通缉令失效,故决定回到满布敌人的成都。选在这个时

① 乐齐编:《叶圣陶日记》(太原:山西教育出版社,1998),页11。

② 同前书,页13。

③ 乐齐编:《叶圣陶日记》(太原:山西教育出版社,1998),页22。

④ 同前书,页32。

⑤ 《吴虞日记》上册,页3。《吴虞日记》以旧历记载,以下引用皆换成新历,以便比较。

候回到成都，当然是出于一种估算：随著旧政权的崩溃，旧官僚、旧人物、旧道德、旧法律皆将动摇，对他这个“大逆不道”的新派人物是有利的。

在新旧政权递嬗中，旧官僚阶层暂时失势。他们之中有许多人后来虽然都以不同的方式回流，不过已经不再能享受清朝时代的权威。吴虞在1911年12月22日的日记中这样写着：“早饭后闻赵季鹤、王寅伯已就戮。周孝怀正在逮捕中，此人上半年欲杀余，不意今日竟不能免，此亦积恶之报也。后悉周、王二人18日之变即远行，未常（尝）获也。”<sup>①</sup>这一段话中说周孝怀、王人文在辛亥革命成功后不久遁逃，<sup>②</sup>他们是清朝时代四川的主政者，周孝怀曾推行新政，不过他们曾经要把吴虞“就地正法”。在晚清，当新旧两种思想态度激烈冲突时，政府常常是旧思想的凭借，但是因为政治巨变，使得正统派的守护者成为新通缉犯，而非儒非孝的旧通缉犯吴虞却危机顿除。

除了官僚阶层因政权之更迭而有起落外，地方上的文化菁英也一样。

四川与当时中国许多地方一样，有新旧两种文化菁英，而改朝换代却使旧派人物顿失依靠。在1912年1月5日的日记中，吴虞写下：“周择、刘彝铭、赁溶、康千里、曾颐、周邦勤、叶茂林、徐炯、朱华国，以上诸人皆小人之尤，不能再与修好。且此等小丑本不足道，与之往还徒污人耳。周善培、唐汝声外

① 《吴虞日记》，页7。

② 按：四川军政府成立之后，原总督赵尔丰拥兵驻于旧督署，在1911年12月8日趁机唆使属于旧势力的巡防军哗变，四川军政府遂攻入督署中枪杀赵氏。吴氏日记所谓18日之变，即指巡防军之变。

间自有公论，亦不足较也。此后外交，注意欧阳党、客籍党、蒲党，或联络之或解释之，则周揖、徐炯之党势自孤耳。”<sup>①</sup> 前述九位也就是他所谓“小人之尤”者，其实就是他在四川教育文化界的死对头，其中徐炯曾发起将他公逐出教育界。徐炯是四川华阳人，字子休，号霁园，学者称为霁园先生，拥有举人的功名，在四川以道学闻名。后来袁世凯当国，孔教运动高涨，徐炯在四川成都及华阳两县成立孔教会的支会，而且在北京孔教总会发表尊孔演讲，攻击民国。1914年1月的《孔教会杂志》（卷一第十二号）刊载他批评民国“其污俗者乃不惟不变，又加甚焉”，又说“孔子之教真足使国利民福”。1918年，他创“大成会”，担任会长，1923年办大成中学校，任校长，足见他是尊孔复古派的代表人物。<sup>②</sup> 在政治上，他亲近满人，辛亥年四川军政府诛杀赵尔丰时，成都八旗官民疑惧，军政府曾遭他出面劝谕旗兵投降，<sup>③</sup> 足见他与旗人的关系密切，故吴虞说“旗人多依附徐炯”<sup>④</sup>。徐氏后来曾经是袁世凯称帝的劝进者，所以吴虞曾印刷《四川劝进人表》，揭露徐炯等人拥袁事迹。<sup>⑤</sup>

徐炯所代表的旧知识群体很快地失势了。徐氏当时是通省师范监督，1912年4月26日，该校学生在桥工公所开大会，“研究徐炯”，说他“引用私人，朋比宵小，敷衍学务，假充道

① 《吴虞日记》，页12。

② 以上引隗瀛涛等著：《四川近代史》（成都：四川省社会科学院出版社，1985），页667—668。

③ 同前书，页579。

④ 《吴虞日记》上册：页288。

⑤ 唐振常：《章太炎吴虞论集》（成都：四川人民出版社，1981），页96。



德”，并且声言徐炯“如敢再来，必全体辍学，并通告教育司、教育总会及中央教育部云”。<sup>①</sup> 四天后，吴虞于午饭后游公园，“见各处贴通省师范学生宣布伪道学徐炯罪状书”。<sup>②</sup> 隔天，“早起往半边桥看徐炯罪状书，则已撕去。饭后游公园，沿途罪状书尚多。”两天后，“《公论日报》登通省师范学生昨日于教育总会召集全体学生开会，到者千余人，议决徐炯罪状……”<sup>③</sup> 5月18日，吴虞高兴地记下：“徐炯已倒，由沈与白代理。”<sup>④</sup> 徐炯被学生以“假道学”等罪名逐离通省师范监督之职，足见新旧政权之更迭，也为旧派文化菁英的消逝提供了社会条件。

此外，政权更迭也导致新旧刑律的改换。这使得在旧刑律之下，犯了“十恶”之一“不孝”之罪的吴虞，突然间得到了生机。

关于新旧刑律的更迭，有一段复杂曲折的历程，其中牵涉到旧礼教与旧道德之处甚钜。这里需要将《大清新刑律》的内容及引起的争论稍作说明。《大清新刑律草案》是在清朝最后几年由沈家本主持，请日本法学家冈田朝太郎等人起草的。它虽也参考了中国的旧律，但主要是依据德国的最新刑法，其特征便是法律与礼教分离及法律之前人人平等。但是这一部新刑律命运多舛，从一开始便引起道德礼教派的激烈攻击，认为它将

① 《吴虞日记》上册：页34。

② 吴虞又说：“甚为痛快。各学生尚须在教育总会开特别大会，研究处理徐炯之方法。已贴广告矣。”同前书，页35。

③ 同前书，页35。

④ 《吴虞日记》，页36。而吴虞在四月二十八日（6月13日）特地将徐炯罪状书寄上海商务馆编辑所（《吴虞日记》上册，页39），欲将他的“恶名”播于外省。

法律与礼教分离，违背三纲，不合国情。张之洞代表学部对这份草案逐条签驳。他认为自古以来因伦制礼，据礼制刑，刑之轻重等差，根据“伦之秩序，礼之节文”，故无礼于君、父，刑罚特重，而西方各国因主张平等，故父子可以同罪。《新刑律》不根据服制，张之洞则主张将《五服图》重新列入。<sup>①</sup> 劳乃宣、刘廷琛等人也有攻驳。<sup>②</sup> 沈家本所代表的法治派虽加以反击，但最后由礼教派订了五条《暂行章程》附在《大清新刑律》之后加以颁行。<sup>③</sup> 这五条暂时性章程附于正条之后，可以在适当时候更改或取消。但《新刑律》在清朝最后几年，并未执行，民国元年3月，袁世凯就职临时大总统，下令暂行《大清新刑律》，司法总长伍廷芳则于元年3月24日，要求删去侵犯帝室之罪全章及关于内乱罪之死刑等“与民国国体抵触”之条文，并取消该律后所附之五条暂时章程，余均由国民政府声明继续有效，并

① 以上根据潘念之主编，华友根、倪正茂著：《中国近代法律思想史》（上海：上海社会科学院出版社，1992）上册，页210—215。

② 劳乃宣、刘廷琛在《奏新刑律不合礼教条文请严飭删尽折》中说，新刑律不合礼教处甚多，而最为悖谬的，是子孙违犯教令及无夫妇女犯奸不加罪数条。同前书，页219。

③ 五条《暂行章程》的第一条是凡侵犯皇室罪、内乱罪、外患罪、杀或伤亲属罪处死刑的，由原来的绞刑改为斩刑。第二条，凡犯发冢和损坏遗弃盗取尸体、遗骨、遗发及殓物罪，包括对尊亲属在内的罪，本处二等以上有期徒刑或无期徒刑的，改处死刑。第三条是强盗罪应处一等有期徒刑，以及强盗行为应处无期徒刑或二等以上有期徒刑的，改为死刑。第四条是无夫妇女犯奸，由无罪改为有罪，而且上告论罪与否，完全由此妇女的尊亲属决定。第五条是对尊亲属有犯，不得适用正当防卫的条例，即使对尊亲属行正当防卫，亦应治罪。以上见同前书，页227—228。

由参议院议决通过，易名为《暂行新刑律》。<sup>①</sup>

吴虞本来就是留学日本学法政的，他说在日本时，即已“闻宪法，民、刑法，归国后，证以《大清律例》、《五礼通考》及各史议礼、议狱之文，比较推勘，粗有所悟入”——他所悟出的当然就是《大清律例》与西方民、刑法之根本差异。而在辛亥年逃遁山间、几遭不测时，新旧刑律的不同，对他有现实的利害关系。他“日读《庄子》、孟德斯鸠《法意》，于专制立宪之优劣、儒家立教之精神，大澈大悟，始确然有以自信其学矣。”<sup>②</sup>《大清律例》以儒家的礼教纲常为其基础，与立宪国家法律之平等精神南辕北辙。而《大清新刑律》则通篇不见一个“孝”字，所以对背负不孝罪名的吴虞而言，《大清新律例》的命运，其实也就是他个人的命运。民国伊始，他就密切注意与这部新刑律有关的消息。

1912年3月3日，吴虞在日记上写著：“孙逸仙以改订法律为第一要事，可谓知本。以伍廷芳任司法卿，因其曾改订新律也。”<sup>③</sup>后又记“《公论日报》登《中央临时约法》及此间《法制局呈请实行新刑律文》，皆有绝大关系。”<sup>④</sup>6月12日则以欣喜兴奋之情记“昨日《共和报》载：‘中央法部暂行新律颁到，现刑律废止。’

① 张国福《关于暂行新刑律修订问题》说：《暂行新刑律》不是公布于民国元年（1912年）3月30日，南京临时政府法制局未对《大清新刑律》进行删修，孙中山也未曾公布暂行新刑律，根据民元10月15日北洋政府《司法公报》及同年4月份北洋政府《临时公报》之记载，可以认定其为袁世凯公布的。见《北京大学学报》（哲学社会科学版）第六期（1985年），页123—124。

② 《吴虞日记》上册，页208。

③ 同前书，页24。

④ 同前书，页34。

真第一快事。去年新律后附暂行章程五条概行删去，尤快也。”<sup>①</sup>这部通篇四百一十条不见一个“孝”字的新刑律，<sup>②</sup>对吴虞非常有利。6月15日的日记又记“司法司令通行新刑律”，又记商务印书馆新出书可买者即有《新刑律释义》，<sup>③</sup>此后便不时记他看新刑律或买新刑律。<sup>④</sup>

这部新刑律确实使旧礼教纲常失去其建制性的凭借。吴虞相当留意与《新刑律》有关之判例，譬如奸通无夫之妇女，在《大清律例》中要治罪，而且亲族都可以举控，但在《新刑律》中，因为根据外国法典的精神，故不治罪。他说根据报载“新繁孀妇陈姓某氏，少年失偶，暗中与冯定国往来，日前被族人陈浩查觉，捉赴地方检查厅呈控。惟按照新律无夫奸律无正条，判事讯明认为无罪。此实用新律殊可喜也。”<sup>⑤</sup>由吴虞对奸通无夫妇女获判无罪而感到“殊可喜”，足见其意态。<sup>⑥</sup>

又如殴父，在旧刑律中是滔天大罪，但吴虞记：“王意先来，言成都一疯子殴死其父，拟办永远监禁。法部驳下谓精神病者无罪。”吴虞高兴地评论说疯子杀父而判无罪，是“此家族制将消灭之证也。然成都人惊矣！”<sup>⑦</sup>

上述两个案件，一通奸，一杀父，在旧律中皆是重罪，但在新刑律中却有完全不同的判决。这对受困于礼教纲常的吴虞

① 《吴虞日记》上册，页39。

② 吴虞：《说孝》，《吴虞集》，页177。

③ 《吴虞日记》，页40。

④ 同前书，页47、56、61。

⑤ 《吴虞日记》，页93。

⑥ 又如（1912年10月8日），其友方琢章判一重婚案监禁两年，也是用新刑律。同前书，页60。

⑦ 同前书，页66。

不啻是感同身受，也难怪他鼓掌叫好，又不无幸灾乐祸地说“成都人惊矣”。就在《新刑律》之下，吴虞的父亲虽仍屡次告他，却都有惊无险地度过了。<sup>①</sup>

但是，就像法国大革命之后新旧势力纠缠不息，1912年4月1日袁世凯就任临时大总统之后，四川政治文化界中的旧势力也跟著复苏。这年夏天，吴虞还一度为了躲避风声，到四川嘉定担任县政府的科长。1914年，吴氏在成都《醒群报》投稿，发表家庭革命与宗教革命的文章，被四川尊孔的邵从恩、罗纶向内务部报告，内务部朱启铃还电令四川总督胡景伊封禁该报。<sup>②</sup>袁世凯提倡尊孔时，徐炯等旧派人士也在四川热热闹闹地办孔教支会，当时批判孔教显然有某种程度的危险，所以廖平一度劝吴虞言论宜稍平和，以免触忌。<sup>③</sup>但是已经推倒在地的，虽然有时卷土重来，其威信早已失去，虽然造成骚扰与不安，却不会再有“就地正法”的危险了。

吴虞“发迹变泰”，从地方上的不祥人物上升到全国舞台的转折点，是与全国思潮变化，尤其是与《新青年》密切相关的。

① 新的执法者对吴虞也处处显得通融。1911年底当吴虞的父亲控告他时，步军统领吴庆熙便带兵多人到吴虞处，表示他“当为余将此事了结，以便出来做事”。然后吴庆熙当著吴父之面作出完全偏向吴虞的判决，并宣布：“吴氏父子之事我已了息。吴又陵并非不孝之士，此后诸人不得讥侮之，违者我即不能答应。”同前书，页10—11。

② 《致陈独秀》，《吴虞集》，页385。又参隗瀛涛等《四川近代史》，页669。

③ 《哭廖季平前辈》诗：“四十非儒恨已迟（予非儒之论，年四十始成立），公虽怜我众人嗤（袁世凯尊孔时，公与予步行少城东城根，劝予言论宜稍和平，恐触忌）。”《吴虞集》，页378。

刘师培早就已经说过，四川思想风气的开通比其他省份要晚十年。<sup>①</sup> 民国初年，吴虞先是在四川《醒群报》刊《李卓吾别传》，再是在上海、日本等地的《妇女杂志》、《进步》、《小说日报》、《甲寅》发表文章。到了1916年底，他因为看了《新青年》中刊有《孔子平议》这类激烈文字，觉得主张相近，故与《新青年》的主编陈独秀联络上了。陈独秀回信赞同他说儒术孔道与近世文明决不相容，认为儒学一贯的伦理政治纲常阶级之说如不“攻破”，则“吾国之政治、法律、社会道德，俱无由出黑暗而入光明”。<sup>②</sup> 此后，《新青年》在二卷六号及三卷的一至五号，连续发表他攻击儒家及家庭制度的文章。这几篇文章都是在他主动与陈独秀联络前后陆续写成，<sup>③</sup> 而“成都报纸不甚敢登载”，<sup>④</sup> 一旦它们陆续在《新青年》上披露，吴虞的大名遂不胫而走。

非孝、反孔这些几乎夺去他生命的思想观点，却在新的文化风潮下成为思想进步、到处受人赞美的资本，陈独秀即盛称他为“蜀中名宿大家”<sup>⑤</sup>。过去是要命的坏思想，如今成为了不得的长处；过去是罪案，如今成为敲门砖。吴虞那些“成都报

① 《吴虞日记》，上册，页48—49：“（民国元年）刘申叔请余勿辞《公论报》社事，余以川人知识茫昧，于近处法学尚不能研究，真难与言。申叔谓余言在南边十年前或有谗者，今日则固不怪矣。川人到南人程度尚待十年后也，悲夫。”

② 1917年1月1日，《新青年》二卷五号，页4。又见《陈独秀著作选》第一卷，页258。

③ 故吴氏《致陈独秀》中已列篇名，并表示“暇当依次录上，以求印证”。《吴虞集》，页385—386。

④ 吴虞：《致陈独秀》，《吴虞集》，页385—386。

⑤ 《吴虞日记》，上册，页311。

纸不甚敢登载”的文章，一旦连续披露在《新青年》这份举国闻名的文化刊物时，作者马上成为名震全国文化界的大人物。而且，在1917年8月以后，长期被排斥在教育界之外的吴虞，又重新在四川的几个学校教书。

从1917年上半年连续刊在《新青年》中的《家族制度为专制主义之根据》、《礼论》、《儒家主张阶级制度之害》、《儒家大同主义本于老子论》、《读荀子书后》及《消极革命之老庄》，以及1919年在《新青年》发表的《吃人与礼教》都猛烈抨击传统，而其根源则皆与其父有关。在1910年底散发的传单《家庭苦趣》的结尾中，他已批评中国伦理纲常的不平等——“中国偏于伦理一方，而法律亦根据一方之伦理以为规定，于是为人子者，无权利之可言，惟负无穷之义务。而家庭之沈郁黑暗，十室而九。”<sup>①</sup> 他后来不断地在传统中搜寻与自己的经历有关的历史事迹。譬如明代的郑鄮，因为被诬为“不孝”而被磔死，吴虞便对他发生兴趣，到处搜寻他的材料。<sup>②</sup> 为了非孔，他也到处搜寻明代激烈思想家李卓吾的事迹，<sup>③</sup> 最后写成《李卓吾别传》。翻前人之案，实即所以翻自己之案，这些举措都不是偶然的。

在他形诸理论的文字中，譬如脍炙人口的《家族制度为专制主义之根据论》，便对“五刑之属三千，罪莫大于不孝”以及《大清律例》于“十恶”之中列有“不孝”深为不满，说：“盖孝之范围无所不包，家族制度之与专制政治，遂胶固而不可以

① 《吴虞集》，页20。

② 《吴虞日记》上册，页200、201。

③ 同前书，页206、214。

分析。……其于销弭犯上作乱之方法，惟恃孝弟以收其成功。”“其主张孝弟，专为君亲长上而设。但求君亲长上免奔亡弑夺之祸，而绝不问君亲长上所以致奔亡弑夺之故，及保卫尊重臣子卑幼人格之权。”他主张废弃孔子孝弟之义，代之以老子的“六亲不合有孝慈”——“然则六亲苟合，孝慈无用，余将以‘和’字代之。既无分别之见，尤合平等之规，虽‘离经叛道’之讥，所不恤矣。”<sup>①</sup>在《说孝》一文中说：“我的意思，以为父子母子不必有尊卑的观念，都当有互相扶助的责任。同为人类，同做人事，没有什么恩，也没有什么德。要承认子女自有人格，大家都向‘人’的路上走。”<sup>②</sup>上而几段引文仿佛都是他对自己痛苦遭遇的告白，而1919年11月在《新青年》六卷六号刊出的《吃人与礼教》，语气更激烈——“孔二先生的礼教讲到极点，就非杀人吃人不成功，真是惨酷极了。一部历史里面，讲道德、说仁义的人，时机一到，他就直接间接的都会吃起人肉来了。”“吃人的就是讲礼教的！讲礼教的就是吃人的呀！”<sup>③</sup>也仿佛是在说那些想将他“就地正法”、想将他逐出教育界的、他所谓的“伟人大儒”们。<sup>④</sup>

又如他对新旧刑律的注意，当然也与他个人挥之不去的“不孝”之罪有关。如《家族制度为专制主义之根据论》中，深为新刑律中把《大清律例》“十恶”中的“不孝”诸条“一扫而空之”喝采，表示“此即立宪国文明法律与专制国野蛮法律绝

① 以上皆见1917年2月1日，《新青年》二卷六号。又见《吴虞集》，页61—66。

② 《吴虞集》，页177。

③ 同前注，页171。

④ 关于吴氏笔下的“伟人大儒”，见《吴虞日记》，页316。



异之点”。<sup>①</sup> 又如他调查《新刑律》四百一十条，不见一个“孝”字，<sup>②</sup> 那种欢欣鼓舞，也多少反映了这个一直被“不孝”罪名缠身的人的境遇。

当他的《家族制度为专制主义之根据论》在《新青年》刊出后，他在日记上写着：“余之非儒及攻家族制两种学说，今得播于天下，私愿甚慰矣。”<sup>③</sup> 显示除了纯思想的兴趣之外，还与个人的存在境遇有关。

其实像吴虞那样有家庭苦趣之经验的人，是无时无刻不存在的，可是在一个礼教秩序及政治秩序相对稳定的时代，这些境遇通常压在意识的最底层，即使爆发出来，也马上被文化、政治或法律规范扑灭，像旋起旋灭的泡沫。但是当礼教及政治秩序松动，而旧礼教与纲常的建制性凭借逐渐消失之时，那些可能是千年以来无时不有的生活境遇，却可能从意识的底层被解放出来，形成反思性的言论，并汇聚点滴成为江河。一旦蛰伏的力量形成一股思潮，走到舞台的中央，它又像是一个“乾坤袋”般，把各地零星的力量吸纳进去。新思潮一旦成了气候，它便像是一顶保护伞，为人们正当化（legitimize）了许许多多的行动；它也提供了一套语言，使得原先不知如何说也不知如何解释的生活经验有了一套反思性的说辞；新思潮甚至也提供了新出路，使得反传统成为社会名利的敲门砖。此后，不一定是理想，而可能是人们的自私自利，使某些思想扩大晕染，蔚为风潮。思潮的历程当然远比上面说的要复杂得多，但是上而这

① 《吴虞集》，页 64。

② 《说孝》，《吴虞集》，页 177。

③ 《吴虞日记》上册，页 295。

些也不能不考虑进去。

思想不能与存在的境遇划上等号，一代思潮的形成，更不能简约地与一代人的存在境遇，轻易地联结在一起。不过，近代“去传统化”的过程中，担当过决定性角色的谭嗣同、钱玄同、吴虞的存在境遇却不能忽视。谭嗣同自述“吾少至壮，遭纲伦之厄”，<sup>①</sup>在相当程度上转化为《仁学》中的冲决三纲五常之网罗。而钱玄同的“铲伦常、覆孔孟”也不能说与他少遭伦常之厄无关。<sup>②</sup>吴虞亦复如此。我们还可以举出其他不少例子。同样的，“五四”青年中，也有许许多多人是因为目睹旧家庭的黑暗而批判家族制度，也有许多人是受害于旧式婚姻，转而批判传统婚姻制度。上述种种生活世界中的不满与反抗，在大变动的时刻与历史会遇，生活史与思想史便融合为一了。

此处还要特别说明的，科举制度的崩溃，使得广大读书人与旧的管道断绝联系，大量旧读书人被抛掷出来，成为“自由流动的资源”(free floating resources)，它们从儒家正统及官方意识形态漂离，寻找新的“成功的阶梯”(ladder of success)，而渐成气候的新思想提供了一个“阶梯”，吸引许多前途未定的年青人。

此外，在新旧转变的过程中，有许多地方上的人物因为与轴心思潮相应而上升到全国舞台，吴虞是一个例子。刘半农是另一个例子。刘氏原来是在上海《礼拜六》之类鸳鸯蝴蝶派刊物上写文章的油滑少年，也因为《新青年》中几篇响应文学革

① 关于谭嗣同的存在境遇，见张灏：《烈士精神与批判意识》（台北：联经出版公司，1988），页14—15。

② 黎锦熙：《钱玄同先生传》，在沈永宝编《钱玄同印象》（上海：学林出版社，1997），页69。

命的文章而洗尽洋场孽少的习气，顿时从地方走向全国舞台，执教北大，成为新文化运动的旗手。<sup>①</sup>

### 三

一种思想运动，产生困难，维持与扩散亦不易，而研究者们却常常忽视这一点。在维持与扩散方面，当然也牵涉到社会政治条件等复杂的问题。“五四”与新文化运动，一个是政治运动，一个是文化运动，它们通常被视为一体，但也有人主张应该细分为二，至少亲历其境的胡适是这样主张的。而“五四”这个政治运动，也确实为新文学运动的传播，提供有利的条件。胡适说：

民国八年的学生运动与新文学运动虽是两件事，但学生运动的影响能使白话的传播遍于全国，这是一大关系；况且五四运动以后，国内明白的人渐渐觉悟“思想革新”的重要，所以他们对于新潮流，或采取欢迎的态度，或采取研究的态度，或采取容忍的态度，渐渐的把从前那种仇视的态度减少了，文学革命的运动因此得自由发展，这也是一大关系。因此，民国八年以后，白话文学的传播真有“一日千里”之势。<sup>②</sup>

① 鲍晶编：《刘半农研究资料》（天津：天津人民出版社，1985），页69—71。

② 胡适：《五十年来中国之文学》，《胡适文存》第二集，页255—256。

1919年这一年中，至少出现了四百种白话报。白话文学的力量甚至渲染扩大到旧势力中——“时势所趋，就使那些政客军人办的报也不能不寻几个学生来包办一个白话附张了。”1920年，白话文终于得到建制性的支持，教育部颁了一个部令，要求国民学校一、二年的国文，从该年秋季起，一律改用国语。<sup>①</sup>同时因为新文化运动带出了一个新的“阅读大众”（reading public），为了营利，出版商也随机而变。以商务印书馆为例，它的领导阶层很快就北上向新人物们请教，它的几个持重的大杂志《东方杂志》、《小说月报》渐渐改成白话，并出版合于新潮流的书籍。同时，许许多多的出版业者也都有类似的转向。

在五四新文化运动之后，几乎全国各地都有“新”、“旧”之分，校园中尤其厉害。“新学生”与“旧学生”，对许许多多事情的看法都截然不同，除了我们所习知的家庭、婚姻、爱情等问题外，连读书做学问的方式也不一样。青年冯友兰便亲眼观察到：

（一）新学生专心研究学问，旧学生专心读书。（二）新学生注意现在和未来，旧学生注意过去。（三）新学生之生活为群众的，旧学生之生活为单独的。（四）新学生注重实际，旧学生注重空谈。<sup>②</sup>

① 胡适：《五十年来中国之文学》，《胡适文存》第二集，页255—256。

② 冯友兰：《新学生与旧学生》，原刊《心声》创刊号（1919年），《冯友兰全集》（郑州：河南人民出版社，1994）卷十三，页619—623。

这一类事情，也就是新文化运动在小地方、小范围中运作的情况，从未像占据全国舞台中央的《新青年》或《新潮》那样引起足够的注意，但它们都是使这个思潮扩散深化的要素，也都展现了一种新的“说服”、“压倒”旧的过程。而当新力量取得优势之后，“五四”也慢慢成了一块敲门砖，后来甚至有人观察道：“北伐成功以来，所谓吃五四饭的飞黄腾达起来，都做了新官僚。”<sup>①</sup>

“五四”带来一种新的政治文化。政治家与军阀们认识到，不只是军队和政党是一种政治力量，在物理力量之外，还有一种新的政治力量，那便是学生、思想、文化。孙中山在五四运动之后的告海外同志书中，要求募款建立一个像商务印书馆那样的出版机关来从事宣传，而且马上办了《建设》。我觉得胡适的观察非常值得注意。他说：“到了五四以后，大家看看，学生是一个力量，是个政治的力量，思想是政治的武器，从此以后，不但国民党的领袖孙中山先生，后来国民党改组，充分地吸收青年分子。在两年之后，组织共产党，拼命拉中国的年轻人。同时老的政党，梁启超先生他们那个时候叫研究系，他们吸收青年，……所以现在那些小的政党都是那个时候出来的。中国国民党的改组和共产党都是那个时候以后出来的。”<sup>②</sup>严格说来，北伐的胜利，也与这一般青年文化的运动有密切的关系。

“五四”以后，思想界很快地分裂了。新文化运动与俄国大革命（1917）及一次大战的结束（1918）几乎同时。一次大战

① 周作人：《知堂乙酉文编》（台北：里仁书局，1982），页122。

② 《五四运动是青年爱国的运动》，《胡适讲演集》（台北：远流出版事业股份有限公司，1986）（三），页134—135。

欧洲文化的破产,使得许多中国知识分子对1840年以来所追求的西方开始有所怀疑。受梁启超《欧游心影录》影响,思想界出现了一个所谓“东方文化派”。在当时人心目中,梁启超、张君勱、张东荪、梁漱溟、章士钊都可以算进这一派。他们虽然不是旧式的保守主义者,但是希望能以东方的思想文化来补西方之不足。同时,因为俄国大革命的成功,马克思主义对西方资本主义文明不留情的批判,并提出构建一种新社会的理想,也使得另一部分知识分子在英、美、法为代表的“西方”之外,发现了另一个“西方”,使得原本非常单纯的模仿、参照系统发生了变化。同时,对于“德先生”、“赛先生”的诠释很快地发生分裂。究竟是谁的“民主”,究竟是哪一种“科学”?“民主”是不是就是西方议会式民主?民主是某一阶级的事,或应该“是全世界、全社会、各民族、各阶级的‘直接的民主’”?<sup>①</sup>“科学”究竟应该是像“实验主义”那种西方资产阶级的科学,还是马克思主义的社会科学?

“五四”提倡个人主义,提倡批判传统,但是到了到“五卅”(1925年),思想界已明显地由批判传统转移到反帝国主义,从个人主义的立场转移到反个人主义的立场。<sup>②</sup>对于19世纪40年代以来所追求的“富强”也产生了根本的怀疑,转而反对资本主义(富)与帝国主义(强)。以俄国为代表的另一个“西方”吸引了许多新知识分子的注意力,而新文化运动所争论的许多盘根错节的问题,皆可以用一个更犀利有效的武器来解决,

① 瞿秋白1919年11月所写的《革新的时机到了》,蔡尚思主编:《中国现代思想史资料简编》,第一卷,页644。

② 阿英:《小品文谈》,《阿英文集》(香港:三联书店,1979)上册,页100。

那便是马克思主义。

我们读《独秀文存》时会得到一种印象，先前许多困难的问题或两端的意见，后来都逐渐找到一个会通解决的办法，那便是用社会主义来重新考量那个问题；原先是泥中斗兽，此时都有另进一境豁然开朗的感觉，而《独秀文存》竟像是一部《天路历程》般。就以科学与人生观论战来说，“科学派”与“玄学派”在那边争得不可开交，但陈独秀却以马克思主义的理论概括而通解之。在《科学与人生观·序》的最后，陈独秀说：“我们相信只有客观的物质因素可以变动社会，可以解释历史，可以支配人生观，这便是‘唯物的历史观’。我们现在要请问丁在君先生和胡适之先生，相信‘唯物的历史观’为究竟真理呢，还是相信唯物以外，像张君勱等类人所主张的唯心观，也能够超科学而存在？”<sup>①</sup>

青年们努力寻找另一个“根本的觉悟”，“社会”是他们的答案。“社会”才是解决一切问题的关键。而且这个社会基本上不是继承自传统的社会，而是用人的理性能力规划的新“社会”。当时许许多多新青年们毫不迟疑地主张建造一个“新社会”才是“彻底”解决所有问题的办法，建造一个新的社会才是“吾人最后觉悟之最后觉悟”。旧伦理、旧思想、旧文学、旧秩序的权威都一扫而空了，那么，在这个全新的社会中，合理的规范与秩序，究竟应该是什么？旧道统去了，补充空虚的“新道统”是什么？“主义”的崇拜成了一个“新道统”。新青年们认为有主义总比没有主义好。王光祈在《少年中国学会之精

---

<sup>①</sup> 陈独秀：《科学与人生观·序》（1923年11月13日），《陈独秀著作选》第二卷，页554。

神及其进行计划》中说，少年中国学会的工作，是训练使用各种“主义”的人。他说：“我们学会会员对于各种主义的态度，极不一致，而且各会员对于他自己所信仰的主义，非常坚决，非常彻底，这是有目共睹的。但是我们有一个共同的趋向，就是承认现在中国人的思想行为，无论在什么主义之下，都是不成功的。若要现在的中国人能有应用各种主义的能力，必先使中国人的思想习惯非彻底的改革一番不可。”“少年中国学会的任务，便是从事各种主义共同必需的预备工夫。”<sup>①</sup> 目迷五色的各种“主义”在中国竞逐，再理想、再荒谬的“主义”都有人提出过，而且带有异常浓厚的实验色彩。如所周知，在各种“主义”的竞逐声中，最后是马克思主义脱颖而出。

---

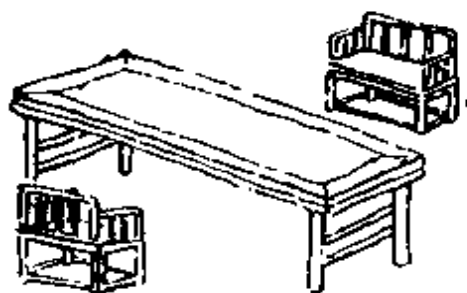
<sup>①</sup> 蔡尚思主编：《中国现代思想史资料简编》第一卷，页449、452。



# “建立一个学术社会”：

---

近代中国知识分子的志业与命运





# 一个新学术观点的形成

## ——从王国维的《殷周制度论》 到傅斯年的《夷夏东西说》

在现代中国的新学术社群中，出现不少新的诠释观点。它们纷纷取代了旧的观点，成为人们在相关研究领域中的典范。而这些诠释观点的形成，有学术内部自然发展的结果，但也常常带著新文化思潮的烙印。在史学研究方面，“古史多元观”是一个相当有力量的“工作假设”（working hypothesis），它对古代历史作了一种由一元到多元的诠释。而这个新诠释观点与王国维（1877—1927）和傅斯年（1896—1950）是分不开的。

王国维与傅斯年出生时间相差将近二十年，一位是清代遗老，一位是“五四”青年；一位声嘶力竭提倡保护传统文化的价值，一位是近代反传统的健将。它们的社会角色截然不同，他们的著作却有著相当微妙的关联。但是在傅斯年的已刊及未刊文稿中，除了早年的一篇书评外，从未专文讨论过王国维，这就使得后人要考索这一层因缘变得相当困难。然而傅氏藏书中对王氏著作的眉批却提供了一些线索。

王国维《殷周制度论》与傅斯年《夷夏东西说》的关系。

在20世纪20年代至30年代，先后出现几种论著提倡多元古史观，依时代先后，分别有蒙文通的《古史甄微》（1927）、傅斯年的《夷夏东西说》（1934）、徐炳昶的《中国古史的传说时代》（1943）。

古史多元论的产生，与顾颉刚的古史辨运动自然有密切的关系。他在一些震人心弦的文章中质疑古代民族出于一元的旧观念，提出古代民族应当出于多元的推想，同时也颇怀疑殷、周本不相干。<sup>①</sup>古史辨派将上古信史击成碎片，使得后来的史家能较无拘束地将这些碎片重新缀合。蒙、傅、徐三人在某种程度上都是对顾颉刚《古史辨》的回应。蒙文通的三集团说最早出，但在当时影响较小。徐炳昶先生之书最为晚出，以分析古代神话为主，后来发生很大的影响。

至于傅斯年的《夷夏东西说》，不只批判性地运用文献，而且深受当时考古新发现的影响，并且随处以新出土之甲骨作为证据，论证相当细密，贯串全文的方法，一个是种族的，一个是地理的。引用劳榘先生的话，这一篇文章对于殷人在东、周人在西这一点“有一个透彻的了解”，“根据这个理论为推断殷、周两部族的来龙去脉，以及中国文化史的渊源与其分合，那就更显然如在

---

<sup>①</sup> 《讨论古史答刘、胡二先生》，《古史辨》（台北：翻印本，无出版时间），第一册，页105—150，尤其是页142—150。

指掌。”<sup>①</sup> 这篇文章一直到今天都有重大影响。

傅斯年这一篇文字的思想源头是多方面的。有人认为他可能是受了哥廷根大学汉学家哈隆(Gustav Haloun)的影响,<sup>②</sup>我个人不太赞同此说。傅氏在欧时并不学历史,而且我遍检他的藏书也未见到哈隆的文章。细读哈隆的文章,也可以发现他的观点与傅氏并不相同。惟有重视上古多元民族、民族迁移这一方面,两人的取径有相似之处,但是重视种族本来就是当时德国史学界共同关心的问题,<sup>③</sup>不一定要特别受到某人的启发。我个人倾向于认为傅氏原有一些东、西二分的模糊看法,而王国维《殷周制度论》深化了他原先的观点。

传统中国有一种牢固的成见,认为三代出于一元,认为殷、周皆起于西土,而且认为西土是孕育强盛朝代的地方。《史记》中的一段话反映了这一种意识:

或曰:“东方物所始生,西方物之成熟。”夫作事者必于东南,收功实者常于西北。故禹兴于西羌,汤起于亳,周之王也以丰镐伐殷,秦之帝用雍州兴,汉之兴自蜀汉。<sup>④</sup>

在这一段话里,“汤起于亳”一说中“亳”,经常被解释为

① 见傅乐成《傅孟真先生年谱》,在《傅斯年全集》(台北:联经出版公司,1980),第七册,总页2637。

② Gustav Haloun, "Contribution to the History of Clan Settlement in Ancient China I," *Asia Major*, Volume 1 (1924), pp. 76-111.

③ Friedrich Meinecke *Cosmopolitanism and the National State*. (Princeton, 1963), pp. 12-13.

④ 《史记·六国年表》(北京:中华书局,1982),页686。

是在西边。譬如徐广就说京兆杜县有亳亭，则在三亳阪尹之外，又有一个西亳，那么商也是起于西土的。不过，清儒中已有不少人对此提出不同的看法，孙星衍、胡天游、郝懿行、金鹗、毕亨，都主张偃师之西亳为后起之亳，汤之始都应在东方。<sup>①</sup>王国维显然继承了清儒这方面的成绩，然后再往前推进了一步，提出了一条有力的证据证实汤之亳为汉代山阳的薄县，也就是今天山东的薄县。他引的材料是《左传》哀公十四年：“宋景公曰，薄，宗邑也。”

这里必须强调的是，在王国维的瓜皮帽及长辫发之下，其实是异常新颖的史家，他运用地理的观点，将一些自古以来认为是一脉相传的统系拆解开来。传统的一元系谱被他空间化、多元化了。譬如他在1916年提出战国时秦用籀文，六国用古文，一东一西，便打破了由古文而籀文，由籀文而篆，由篆而隶一脉相承之说。在《殷周制度论》等文字中，他也运用地理的观点，将过去认为一脉相传的朝代加以空间化。

王国维的一系列考证都邑地理的著作，如《自契至于成汤八迁》、《商》、《亳》等都指向了一个地理上东、西二分的结论，即殷以前帝王宅京皆在东方，惟周起于西土。他说：

自上古以来，帝王之都皆在东方太皞之虚，在陈大庭氏之库，在鲁黄帝邑于涿鹿之阿，少皞与颛顼之虚皆在鲁卫，帝营居亳，惟史言尧都平阳，舜都蒲坂，禹都安邑，俱僻在西北，与古帝宅京之处不同。然尧号陶唐氏，而冢在定陶之成阳，舜号有虞氏，而子孙封于梁国之虞县，孟子

<sup>①</sup> 傅斯年：《夷夏东西说》，《傅斯年全集》，第三册，总页840。

称舜生卒之地皆在东夷。盖洪水之灾，兖州当其下游，一时或有迁都之事，非定居于西土也。禹时都邑虽无可考，然夏自太康以后以迄后桀，其都邑及他地名之见于经典者，率在东土，与商人错处河济间盖数百岁。商有天下，不常厥邑，而前后五迁，不出邦畿千里之内。故自五帝以来，政治文物所自出之都邑，皆在东方，惟周独崛起西土。<sup>①</sup>

王国维在《殷周制度论》中又说：

自五帝以来，都邑之自东方而移于西方，盖自周始，故以族类言之，则虞、夏皆颛顼后，殷、周皆帝喾后，宜殷、周为亲。以地理言之，则虞、夏、商皆居东土，周独起于西方，故夏、商二代文化略同。<sup>②</sup>

又说：

殷、周间之大变革，自其表言之，不过一姓一家之兴亡与都邑之移转，自其里言之，则旧制度废而新制度兴，旧文化废而新文化兴。<sup>③</sup>

在这篇文字中，王国维不但是将商、周这两个过去习以为前后相承的朝代以地理上分为东、西，而且从制度上广泛论

① 王国维：《殷周制度论》，《观堂集林》（台北：河洛，1975），页451—452。

② 同上注。

③ 《观堂集林》，页453。

述殷、周之不同。

当《殷周制度论》于1917年发表时，在北大国文系读书的傅斯年显然并未注意，在他的任何文字中也从未提到过。1927年8月，傅斯年从广州到上海时首度购读《观堂集林》，我们很幸运地在傅斯年逝世后所遗的藏书中，看到这部《观堂集林》（封面题“中华民国十六年八月旅次上海，斯年”），所以可以清楚看出他注意到《殷周制度论》，并在该文的“中国政治与文化之变革，莫剧于殷、周之际”上眉批：

此盖民族代兴之故。

这句简短的眉批必须配合着傅斯年的两段话来看。他在1924年所写的一篇《评丁文江的“历史人物与地理的关系”》中有这样一段话：

或者殷、周之际，中国的大启文化，也有点种族关系正未可知。要之中国历史与中国人种之关系是很可研究的。<sup>①</sup>

此外，《与顾颉刚论古史书》中的一段话也应放在这里看。在这一封写于1924—1926年，没有寄出的长信中，他已经表示了一些后来《夷夏东西说》的影子了——

周之号称出于后稷，一如匈奴之号称出于夏氏。与其信周之先世曾窜于戎狄之间，毋宁谓周之先世本出于戎狄

---

<sup>①</sup> 《傅斯年全集》，第四册，总页1550。



之间。姬姜容或是一支之两系，特一在西，一在东耳。

……我疑及中国文化本来自东而西：九河济淮之中，山东辽东两个半岛之间，西及河南东部，是古文化之渊源。以商兴而西了一步，以周兴而更西了一步。不然，此地域中何古国之多也，齐容或也是一个外来的强民族，遂先于其间成大国。<sup>①</sup>

傅氏在这封信中又说：

究竟谁是诸夏？谁是戎狄？<sup>②</sup>

以上几点充分显示出他对上古中国种族复杂性的兴趣。

种族观点在傅斯年早年便已深深蚀刻。辛亥革命所牵涉到的种族问题想必在其脑海中留下深刻印象，而他在评桑原鹭藏的《支那史要》时也已透露这方面的想法。桑原之书是最早以新式题材撰写的中国通史，在当时中国影响极大，<sup>③</sup>许多新出版的教科书皆以之为准，划分上古、中古、近代。<sup>④</sup>傅斯年熟读该书并曾有过评论。他并不满意桑原“始以汉族升降为别，后又以东西交通为判，所据以为分本者，不能上下一贯”，<sup>⑤</sup>认为“宜据中国

① 《傅斯年全集》，第四册，总页 1533—1534。

② 同前书，总页 1535。

③ 桑原书之中译本我未见到，该书原本《中等东洋史》收于《桑原鹭藏全集》（东京：岩波书店，1968），第四卷，页 1—290。

④ 傅斯年：《中国历史分期之研究》，《傅斯年全集》，第四册，总页 1225。

⑤ 同前书，总页 1226。

‘种族’之变迁升降为分期之标准”。他说：

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，历史必然顿然改观。<sup>①</sup>

在傅斯年留学德国期间，“历史一物，不过种族与土地相乘之积”一类想法，必获得更深的加强。在当时德国历史学界，种族史始终是热门的一支，譬如与傅氏同在德国留学的陈寅恪也不约而同地表现出以“种族—文化”为主轴来诠释历史变动的现象。陈寅恪治史时重“种族—文化”之特色早已有人指出，<sup>②</sup>陈先生《唐代政治史述论稿》第一句即引《朱子语类》“唐源流出于夷狄，故闺门失礼之事不以为异”一语，然后说：“然即此简略之语句亦含有种族及文化二问题，而此问题实李唐一代史事关键之所在，治唐史者不可忽视者也。”故他说要先论唐代三百年统治阶级中心是皇室之氏族问题，“然后再推及其他统治阶级之种族及文化问题”<sup>③</sup>。至于《隋唐制度渊源略论稿》中提出

① 傅斯年：《中国历史分期之研究》，《傅斯年全集》，第四册，总页1230。

② 1958年在《历史研究》中，有署名北京大学历史学三年级三班研究小组的《关于隋唐史研究中的一个理论问题——评陈寅恪先生的“种族—文化”观点》，文中痛骂陈氏未能与马克思主义史学合节。不过这篇文章倒是把握到陈氏史学的一个特质即“种族—文化”。见《历史研究》12（1958），页37—52。

③ 《陈寅恪先生论文集》（台北，九思，1977），页173。

隋唐制度的三种来源，也是从“种族—文化”著眼。<sup>①</sup>傅斯年在欧洲的六七年间，对欧洲历史作过广泛的阅读，在傅氏的古史论文中，随处可见这方面的痕迹，如《大东小东说》中提到大哥里西、哥里西、大不列颠、小不列颠，近于罗马本土者为小，远于罗马本土者为大，如《论所谓五等爵》之得到欧洲封建时代爵制之启发。他尤其注意欧洲史中的种族问题，如《周东封与殷遗民》（1934）：

试以西洋史为比：西罗马之亡，帝国旧土分为若干蛮族封建之国，然遗民之数远多于新来之人，故经千余年之紊乱，各地人民以方言之别而成分化，其居意大利、法兰西、西班牙半岛、意大利西南部二大岛，以及多瑙河北岸，今罗马尼亚国者，仍成拉丁民族，未尝为日耳曼人改其文化的、语言的、民族的系统……遗民之不以封建改其民族性也如是。<sup>②</sup>

值得注意的是除了种族方面的观点，他还受到巴克（Thomas Buckle）《英国文化史》（*A History of Civilization in England*）中地理史观的影响，一度想将它译成中文。<sup>③</sup>所以，傅氏在1926年冬回到中国时，心中必怀抱着“种族”及“地理”两种观点。他从欧洲运回来的藏书中便有不少这两类的书。正由于他关心种族史问题，所以他个人的研究工作会以“民族与

<sup>①</sup> 前引《历史研究》文，页37。

<sup>②</sup> 《傅斯年全集》，第三册，总页902。

<sup>③</sup> 朱家骅一度拟聘傅氏为地理所筹备委员之一，足见其地理方面的素养。信存近代史研究所档案馆。

古代中国”为主题，而且可以说这是他所有关于古代史著作的总纲；而史语所工作之计划与布置，亦与这个主题密切相关，如史禄国等人之体质人类学调查、西南少数民族调查等，都是为了了解中国古代民族的问题。

当他回到阔别多年的中国后，首先引起他注意的，也是“种族—地理”方面的研究。他在为董作宾《新获卜辞写本后记》所作的跋中说他在上海买到《观堂集林》，发现王国维对“族类”与“地理”有可喜的研究：

十六年八月，始于上海买王静庵君之《观堂集林》读之，知国内以族类及地理分别之历史的研究，已有如《鬼方獠考》等之丰长发展者。<sup>①</sup>

《观堂集林》中最主要的文章之一是《殷周制度论》。王国维的《殷周制度论》，在背景不同的人读来，有相当不同的发挥。譬如郭沫若在1930年出版的《中国古代社会研究》中认为那时会使然，即经济状况已发展到另一阶段，自不能不有新兴的制度逐渐出现，并认为是由氏族社会到奴隶社会的变化。<sup>②</sup>然而，王国维比较殷、周制度异同，并以地理的观点将殷、周加以东、西二分的文章，在心中怀抱着“种族—地理”观点的傅斯年看来，意义却不一样。殷、周之际文化上如此剧烈的变化，显然与“民族”代兴有关。这不是王氏原有的观点。因为在这方面，王国维仍持守传统的看法，主张“殷、周皆帝嚳后。宜

<sup>①</sup> 《傅斯年全集》，第三册，总页998。

<sup>②</sup> 潘光哲：《王国维与郭沫若》（未刊稿）。

殷、周为亲。”（按：《世本》、《帝系姓》皆以殷、周同出帝喾之后。）但在后人读来，颇觉殷、周文化差异如果以民族代兴去解释，似乎更为合理。所以王国维将直线的发展切开平铺，而傅斯年又以种族观点将它们划分成两个集团，所以傅氏会在“中国政治与文化之变革，莫剧于殷、周之际”之上批以“此盖民族代兴之故”。

王国维的学生徐中舒显然也是从其师《殷周制度论》读出王国维意想不到的结论，徐氏在1927年所写的《从古书推测之殷、周民族》中暗驳其师殷、周皆出帝喾之说，认为：

殷、周之际，我国民族之分布，实经一度极剧之变迁，其关系后世，至为重要。旧史非但不载其事，又从而湮晦其迹，使我国古代史上因果之关系，全失真相。<sup>①</sup>

他由几个方面证明殷、周非同种民族，譬如说：

今由载籍及古文字，说明殷、周非同种族，约有四证。一曰由周人称殷为夷证之……二曰由周人称殷为戎证之……<sup>②</sup>

---

① 《国学论丛》1：1（1927），页109。

② 《国学论丛》1：1（1927），页110。关于徐文与王国维之关系，参考顾颉刚《当代中国史学》（南京：胜利出版公司，1947），页131。王国维与傅斯年的关系，周予同《五十年来中国之新史学》也曾点及。见朱维铮主编《周予同经学史论著选集》（上海：上海人民出版社，1996），页551。

徐中舒所引材料中尤有《左传》襄公十四年“我诸戎饮食衣服不与华同，货币不通，言语不达”一条，说明周人之语言文字其初是否与中国相同，实属疑问。<sup>①</sup>徐氏强调殷、周非但不是同一种族，而且两者之间有激烈的冲突。他说牧野之战实係两民族存亡之争，后来周人将这个事实掩盖起来，而儒家又以吊民伐罪解释之，于是东、西两民族盛衰变迁之迹遂无闻焉。（按，殷、周是不是属于不同种族，目前学界仍未有定论，有不少史家认为它们没有分别。不过这并不是本文讨论的主旨之所在。）

傅斯年以“民族代兴”的观点来理解殷、周之间剧烈的变化，深化了他原有的周人在西、殷人在东的观点，成为他后来的古史方面的几篇杰作，尤其是《“新获卜辞写本后记”跋》、《周东封与殷遗民》及《夷夏东西说》的一个基本论点。在《“新获卜辞写本后记”跋》中，傅斯年一再强调殷、周种姓不同，认为“《诗》《书》上明明白白记出他们的种姓、地理、建置，各项差别的。”<sup>②</sup>在《夷夏东西说》中，傅斯年又说从地理上看，三代及近于三代前期，有着东、西两个系统：

历史凭借地理而生……现在以考察古地理为研究古史的一个道路，似足以证明三代及近于三代之前期，大体上有东、西不同的两个系统。<sup>③</sup>

① 同上注，页109。

② 《傅斯年全集》，第三册，总页986。

③ 同前书，总页822。

他说东、西对峙史即三代史：

东、西对峙，而相争相灭，便是中国的三代史。在夏之夷、夏之争，夷东而夏西。在商之夏、商之争，商东而夏西。在周之建业，商奄东而周人西。<sup>①</sup>

至于传统一元式的古史观倒像是希腊的“全神堂”，本来是多元的，却硬被凑成一个大系统：

《左传》中所谓才子不才子，与《书·尧典·皋陶谟》所举之君臣，本来是些互相斗争的部族和不同的首长或宗神，而哲学家造一个全神堂，使之同列在一个朝廷中。“元首股肱”，不限于千里之内、千年之间。这真像希腊的全神堂，本是多元，而希腊人之综合的信仰，把他们硬造成一个大系。<sup>②</sup>

不过，我们绝对不能轻率地认为《夷夏东西说》是《殷周制度论》单纯的延续。事实上在《夷夏东西说》中，直接称引王国维的地方只有寥寥几处，<sup>③</sup>而且，《夷夏东西说》的许多观点还与王氏明显不同。譬如王国维说夏在东而傅斯年说夏在西，王国维很少说及夷，而傅文中考论东夷的部分相当之多。然而，在原始的精神上，我们仍可以在这两篇文字之间发现一些微妙

① 《傅斯年全集》，第三册，总页 887。

② 同上书，总页 883。

③ 傅斯年特别注意到的是王国维对于“亳”的考证。

的连系。

王国维与傅斯年之间关系当然还不止于此。

傅斯年早年有疑古倾向，但他后来不满意于怀疑古史，并主张重建古史。促成其转变的，当然是史语所殷墟考古的成果，不过王国维的《殷卜辞所见先公先王考》及《续考》等文字也发挥了影响。傅斯年在1930年所写《“新获卜辞写本后记”跋》中说：

即以《史记·殷本纪》的世系本是死的，乃至《山海经》的王亥，《天问》的恒和季，不特是死的，并且如鬼，如无殷虚文字之出土和海宁王君之发明，则敢去用这些材料的，是没有清楚头脑的人。然而一经安阳之出土，王君之考释，则《史记》、《山海经》、《天问》及其联类的此一般材料，登时变活了。<sup>①</sup>

他接著推论说，《殷本纪》之世系虽有小误，但是“由文字传写而生，不由虚造。既不妄于《殷本纪》，何至妄于楚世家？”<sup>②</sup>足证《殷卜辞所见先公先王考》及《续考》两篇文章增强了他对古代文献的信心。值得注意的是1940年出版的《性命古训辩证》中，也有一段显然与前引有关的话，认为夏代之存在是可信的：

即以殷商史料言之，假如洹上之迹深埋地下，文字器

<sup>①</sup> 《傅斯年全集》，第三册，总页961。

<sup>②</sup> 同前书，总页978。



物不出土中，则十年前流行之说，如“殷文化甚低”、“尚在游牧时代”、“或不脱石器时代”、“《殷本纪》世系为虚造”等等见解，在今日容犹在畅行中，持论者虽无以自明，反对者亦无术在正面指示其非是。差幸而今日可略知“周因于殷礼”者如何，则“殷因于夏礼”者，不特不能断其必无，且更当以殷之可借考古学自“神话”中入于历史为例，设定其为必有矣。夏代之政治社会已演进至如何阶段，非本文所能试论，然夏后氏一代之必然存在，其文化必颇高，而为殷人所承之诸系文化最要一脉，则可就殷商文化之高度而推知之。<sup>①</sup>

他从出土的殷商遗物中推论其“乃集合若干文化系以成者，故其前必有甚广甚久之背景可知也”。<sup>②</sup>这个态度与王国维《古史新证》“总论”上所说的“虽古书之未得证明者，不能加以否定，而其已得证明者，不能不加以肯定”颇为相近。<sup>③</sup>

## 二

除了王国维以外，从未见到傅斯年对任何学者如此倾心。他在给陈垣的一封信中，表示了他对西洋学术嫉妒交加的情绪，既肯定他们在东方学研究上的成就，“并汉地之历史材料亦为西方旅行者窃之夺之，而汉学正统有在巴黎之势”，同时又“惭中土

① 《傅斯年全集》，第二册，总页 632—633。

② 同前书，总页 633。

③ 《古史新证》（北京，清华大学出版社，1994），页 2—3。

之摇落”，希望能建立一个机构，聚合一群学者急起直追。但傅斯年在悲叹“中土之摇落”时，却认为王国维与陈垣是两位足以傲视西方的学者。他说：“幸中国遗训不绝，经典犹在，静庵先生驰誉海东于前，先生（陈垣）鹰扬河朔于后”。<sup>①</sup>单以甲骨文来说，他在董作宾《殷历谱》序中说，自孙诒让始得甲骨文字以来，对甲骨文的研究，“若夫综合研究，上下贯穿，旁通而适合，则明明有四个阶段可寻，其一为王国维君之考证殷先公先王，与其殷墟文字考释之一书”<sup>②</sup>。

不过傅斯年显然认为王国维的史学观点仍有所限制，即他并不能脱离“二重证据法”，仍然局限于将地下史料与古代文献相比较的方法，未有“整个的观点”<sup>③</sup>。故在《“新获卜辞写本后记”跋》中又说：

殷代刻文虽在国维君手中有那么大的成绩，而对待殷墟之整个，这还算是第一次。<sup>④</sup>

言下之意，傅氏认为史语所以“整个的观点”处理商代考古发掘的工作，是超出王国维的境界了。<sup>⑤</sup>

此外，傅斯年也没有王国维《殷周制度论》中所反映的那

① 傅斯年致陈垣函，藏于历史语言研究所公文档。

② 《“殷历谱”序》，《傅斯年全集》，第三册，总页 953。

③ 关于《整个的观点》，参见傅斯年：《考古学的新方法》，《傅斯年全集》，第四册，总页 1337—1347。。

④ 《傅斯年全集》，第三册，总页 959。

⑤ 参见王汎森《什么可以成为历史证据？——近代中国新旧史料观点的冲突》，《新史学》8：2（1997），页 117。该文收入本书中。

种强烈的道德关怀。王国维说：“周人制度之大异于商者，皆周之所以纲纪天下，其旨则在纳上下于道德，而合天子诸侯卿大夫士庶民以成一道德之团体。周公制作之本意，实在于此。”<sup>①</sup>从王国维语气中可以清楚看出他是“周文化主义者”，所以说周是“成一道德团体”。傅氏与王国维不同，他是新文化运动的健将，对他而言，传统宗法社会早已失去了光环。在《殷周制度论》的文末，我们可以看到傅斯年的几句眉批，充分反映两代学者在面对相近的历史现象时全然不同的观点：

殷、周之际有一大变迁，事甚明显，然必引《礼记》为材料以成所谓周公之盛德，则非历史学矣。

此外，傅斯年《周东封与殷遗民》及《夷夏东西说》中，不但在一些史事上与王氏有不同，而且还透露出一种强烈的“东方主义”，强调东夷和商的文化贡献。他说东夷中“如太皞，则有制八卦之传说，有制嫁取用火食之传说。如少皞，则伯益一支以牧畜著名，皋陶一支以制刑著名，而一切所谓夷，又皆以弓矢著名。可见夷之贡献于文化者不少。殷人本非夷狄，而抚有夷狄人民土地……”<sup>②</sup>又说：

商朝本在东方，西周时东方或以被征服而暂衰，入春秋后文物富庶又在东方，而鲁宋之儒墨，燕齐之神仙，惟孝之论，五行之说，又起而主宰中国思想者二千余年。然

<sup>①</sup> 《观堂集林》，页 454。

<sup>②</sup> 《傅斯年全集》，第三册，总页 882。

则谓殷商为中国文化之正统，殷遗民为中国文化之重心，或非孟浪之言。<sup>①</sup>

王国维以周为中国文化之中心，而傅斯年以殷商为中国文化之正统，一西方，一东方，也反映出两代学人对宗法道德完全不同的态度。

在这一篇短文中，我讨论了两个问题。第一是王国维、傅斯年这两位相差近二十年的学人在学术意趣上的相似性。第二是在追溯傅斯年《夷夏东西说》的思想渊源时可以看出，王国维这位坚守传统道德价值的学者，以相当微妙的方式为新文化运动开道。但是在新一代人看来，他那具有深刻道德关怀与经世用心的《殷周制度论》却有了相当不同的意义，“所过者化，所存者神”（《孟子·尽心上》）。王国维与傅斯年这两代学者的关系似乎就是这样。

**附录：**本附录是辑抄傅斯年藏书中对王国维著作所作眉批中的学术评论。

《观堂集林》卷二《说商颂下》批云：“此所论至允，然以不敢违鲁语，故仍不敢从韩诗之说，卒之奋发荆楚之语，无以解矣。”

《观堂集林》卷十《殷周制度论》，傅斯年在“中国政治与文化之变革，莫剧于殷周之际”上用毛笔加句读，并于其上批：“此盖民族代兴之故。”在“是故大王之立王季也，文王之舍伯邑考而立武王也，周公之继武王而摄政称王也，殷制言之皆正

<sup>①</sup> 《傅斯年全集》，第三册，总页902—903。

也”上批云：“此言未惬，传长子之弟与传弟有别，仅周公摄政合殷制耳。”在“由传子之制而嫡庶之制生焉”一语上批：“此语因果倒置。”于此文最后批：“殷周之际有一大变迁，事甚明显，然必引《礼记》为材料以成所谓周公之盛德，则非历史学矣。”

《观堂集林》卷十一《太史公行年考》上批：“自庄、孔以未今文说，王君俱不采。此等今文说诚有极多可笑者，然亦有不可易者，王君既不取，则论《史记》非其所长矣。”在此文一开始不久“安国既云蚤卒，则其为临维太守，亦当在此数年中，时史公年二十左右，其从安国问《古文尚书》，当在此时也”上批云：“此真捕风捉影之考矣。”

《观堂集林》卷十二《说亳》上批：“此下二文，大体皆袭人前说，仅其第一证为新说。”（按：此处所谓比下二文，可能是《说狄》、《说殷》。）

《观堂集林》卷十三《鬼方昆夷獯豻考》，是全文圈点之文，无眉批，但有夹条云：“左哀二十三，申鲜虞，比亦以国名名人者。”

另一篇全文圈点的是《殷卜辞所见先公先王考》。

《观堂集林》卷十五《汉黄肠木刻字跋》上批云：“安阳殷王墓中所见之木室盖即黄肠之渊源矣。”

《观堂集林》卷十八《胡服考》在第一页“胡服之入中国始于赵武灵王，其制冠则惠文”上批曰：“《左·僖二十四》：‘郑子威好聚鹖冠。郑伯闻之，使盗杀之。’此斯冠之始也，以为惠文，误。杜曰：‘鹖，鸟名，聚鹖羽以为冠。’”

在《观堂集林》全书中，傅氏对《五声考》一文批评最多，认为王氏“无音学常识”。文中批语不少，如：“入声不纯然另

是一类，对转之说可能，配阴配阳则局论耳。”

在《海宁王愬公遗书三集》（戊辰孟春校印）《今本竹书纪年疏证序》最后批云：“此书之辑，或以有徐位川、陈逢衡辈之书为之会集材料于前，并非难事，未可拟于惠君之疏伪书也，至徐、陈诸人之愚陋则不待证。”“又此书大体，比之孙氏所疏增益不多，孙氏之力，何可略也？”

## 傅斯年对胡适文史观点的影响

几十年来胡适与傅斯年常被当做同一个学派。在政治上，中共所发起的批判胡适思想运动中，提及胡适的“党羽”时必提傅斯年。<sup>①</sup>在学术上，提到胡适的整理国故运动时，亦必提到傅

---

① 关于胡适与傅斯年这个题目，已有人写过，但颇有错误。如蒋星煜《胡适与傅斯年》（刊于《山西师大学报（社会科学版）》20：1）一文中说：“1918年3月15日，胡适在北京大学国文研究所小说科作了《论短篇小说》的演讲，傅斯年已经毕业，在研究所当研究员，他为胡适记录后，即在《北京大学日刊》刊出”（页85）。所谓“毕业”是不了解当时北大学制的说法。研究员可以是大学本科毕业生，也可以是高年级学生，而傅氏属于后者。又如说傅斯年当时由黄季刚的得意门生转而追随胡适，“人们对之迷惑不解，陈独秀写信给周作人，怀疑他是什么人派来的奸细。胡适只觉得他恭顺可爱，第二年就让傅斯年用庚款到英国伦敦大学和德国柏林大学去留学了”（页85）。是否“恭顺可爱”没有材料记载，不过傅氏赴英念书是考上山东官费，既不是过去所传是受穆藕初资助，也非此处的使用庚款。胡颂平：《胡适之先生年谱长编初稿》（台北·联经，1984），页2932“今天蒋复璁带来民九、民十两年的北京政府教育公报”，“编者附记：在附录里，还有傅斯年当年考取出

斯年的历史语言研究所是这个运动实际的中心。他们两人关系密切，不言可喻。当傅斯年病逝时胡适所发表的纪念文字尤其证实这一点。胡适提醒大家中国丧失了它最忠实的爱国主义者。同时，胡适在1950年12月20日的日记上写着：

今天下午四点半，宋以忠夫人（应谊）打电话来，说 AP 报告傅斯年今天死了。这是中国最大的一个损失！孟真天才最高，能做学问，又能治事，能组织。他读书最能记忆，又最有判断能力，故他在中国古代文学与文化史上的研究成绩都有开山的功用。在治事的方面，他第一次在广州中山大学，第二次在史语所。第三次代我作北大校长，办理复员的工作。第四次做台大校长，两年中有很大的成绩。<sup>①</sup>

因为胡、傅二人在生活、学术上异常密切，故大家在注意到二人的相似处之余，竟常忽略了二人的相异之处。也因为傅斯年是胡适的学生，所以一般只留意胡适对傅的影响，而少探究傅氏对胡的影响。

在傅斯年结识胡适的卅五年中，同在中国的时间，只有不到十五六年（北大二年、1927年至1937年，1946年至1948

---

国的分数是八十二分，第二名。”为了这次官费考试，还有一个插曲，即许多考官因为傅斯年是激烈学生而不拟录取。当时山东省教育厅的科长陈雪南出面力争，认为成绩如此优秀的学生非取不可，终于定案。值得注意的是，此后陈雪南与傅氏保持相当友好关系，1948年，傅在美国，竟被选为立法委员，傅氏不就，也是托陈雪南劝说才接受。

① 《胡适的日记》（手稿本）（台北：远流，1989），1950年12月20日条。



年)，其余时间皆相睽隔，而同在中国的时间内，住在同一城市者只有在北京的几年。

胡适与傅斯年的关系有过几度变化。毛以亨回忆说，1916年胡适初到北大后数日曾讲墨子，毛与傅斯年去听，未觉精彩，所以当时胡适与马叙伦共同指导的十六个研究员，十五个人跟随马叙伦研究老庄，而只有班长赵健一人与胡适研究墨经。当时整个学术风气尚未转变，章太炎学派仍占主流地位，太炎弟子马叙伦吸引大量对文史感兴趣的学生是很自然的事。毛以亨回忆说，当时他们听完胡适的墨子演讲：

回来觉得类于外国汉学家之讲中国学问，曾有许多观点，为我们所未想到，但究未见其大，且未合中国之人生日用标准。<sup>①</sup>

在新文化运动时期，胡适与傅氏关系变得极为密切，胡适是《新潮》的指导老师，而傅是《新潮》的主编，又是胡适心中在旧学根柢上极令人敬畏的学生。可是傅斯年在欧洲游学近七年而未得任何学位，在胡适看来是一大失败，故1926年胡适日记上便记有，傅斯年甚“颓放”，在欧游学而无所成之类的句子。此外，日记中并涂去九行显然对傅不满的评语。<sup>②</sup>不过，他也感受到傅斯年许多精辟的见解，故同时的日记中不时有这样的句

---

① 以上皆见毛以亨：《初到北大的胡适》，原刊《天文台》（香港，无日期），见《傅斯年档案》（以下简称《傅档》）I：1696。

② 这九行在《胡适的日记》（手稿本）1926年9月5日条，无页码。它们可能是胡适决定将日记交傅氏在台代为保管时涂去，或是胡适重读日记时抹去。

子：“谈得很好”，或说傅氏精彩的论点太多，“不及记下”。<sup>①</sup>

当时胡适显然是拿傅氏与顾颉刚相比。顾氏在《新潮》时期并未占有傅斯年般显著的位置。不过他后来因为替胡适访求与《红楼梦》相关的书籍，又与胡适共同发起标点出版《辨伪丛刊》，怀疑上古信史而名满天下。当1926年胡适与傅斯年在欧洲相见前，《古史辨》第一册已结集出版，瞬间畅销。<sup>②</sup>其声光之盛，自然使得胡适对眼前的傅斯年感到失望，故胡适在当时日记上说傅斯年不及顾颉刚之勤。<sup>③</sup>

傅氏回到中国后，在中山大学任文科学长（文学院院长），曾多次电邀胡适到中山任教，甚至将课程预先排出，但最后胡适仍未赴任。傅与顾颉刚同任教于中山大学时，两人关系急速恶化。《胡适来往书信选》中收有顾颉刚向胡适控诉傅氏专权任性的信件。胡适将攻击傅斯年的信给傅氏看过后，引起两人极大的不快。<sup>④</sup>

① 《胡适的日记》（手稿本）1926年9月2日条，无页码。

② 而后恒慕义（Arthur Hummel）还在地位极高的《美国历史评论》中撰文介绍。Arthur Hummel, "What Chinese Historians are Doing in Their Own History," *The American Historical Review*, Vol. XXIV, No. 4, July 1929. 此文亦收在《古史辨》第二册，页421—443，后附中译。

③ 《胡适的日记》（手稿本）1926年9月5日条。

④ 顾潮：《顾颉刚与傅斯年在青壮时代的交往》，《文史哲》，1993年第2期，页17。从最近公布的一封顾氏给胡氏的信（此信并未包括在《胡适来往书信选》中），可以发现傅、顾两人的冲突或有另一原因。在这封信中，顾颉刚希望由他与胡适分史语所之权：“……最好，北伐成功，中央研究院的历史学研究所搬到北京，由先生和我经管其事，孟真则在广州设一研究分所，南北相呼应。这也须先生来此商量的。”（耿云志编：《胡适遗稿及秘藏书信》（合肥：黄山书社，1994），册四十二，页353—354）

1929年，史语所迁北平，当时胡适在上海，不过自1930年以后，胡适与傅斯年便因同在北平而常有见面机会。胡适日记中屡屡有傅斯年今夜来谈，或谈身世，或谈上古史事。胡适认为傅氏在当时上古史之见解当不做第二人想。其中胡适对史语所年轻人才的训练及成绩尤其感到惊喜。安阳殷墟发掘的成果也深为胡适所欣赏，<sup>①</sup>日记中甚至还保留了当时媒体报道史语所的剪报。<sup>②</sup>这些事迹皆使胡适对傅斯年的印象改观，同时胡适与顾颉刚也日渐疏远。<sup>③</sup>整体而言，从1926年起，傅斯年在三方面对胡适有所影响。首先要谈胡适古史观由疑而信的过程，及傅斯年在此变化中所扮演的角色。

傅斯年对胡适古史观有两个方面的影响：第一是疑古思潮之衰退，第二是多元的古史观。而这两者其实也有相会合之处，即多元的古史观其实解决了古文献中的一些矛盾，而使得原来认为是古人作伪的，现在可以别有合理的解释。

胡适、傅斯年在新文化运动时期皆倾向于疑古。胡适在

① 如《胡适的日记》（手稿本），1935年6月6日。

② 《胡适的日记》（手稿本），1930年2月12日。

③ 胡适与顾颉刚感情之渐趋疏远，应该是当时人所感觉得到的，所以当时顾颉刚的学生何定生出了一本《关于胡适之与顾颉刚》，此册不能得见，不过可以由顾氏给胡适的一封信中看出其大概：“有一件事情，使我很不安的，是何定生君出了一本《关于胡适之与顾颉刚》，趁我不在北平的时候，用话骗了朴社同人，印出来了。其中文字，有几篇是在广东作的，先生已见过，有几篇是新近作的，其中对于先生颇有吹索之论。这也不管，他不该题这书名，使得旁人疑我们二人有分裂的趋势，而又在朴社出版，使人疑我有意向先生宣战”〔顾潮：《顾颉刚年谱》（北京：中国社会科学出版社，1993），页172。顾致胡信见《胡适遗稿及秘藏书信》，册四十二，页402。〕

《中国古代哲学史》中说《尚书》“或是儒家造出的托古改制的书”，“无论如何没有史料的价值”。<sup>①</sup>后来相信瑞典地质学家安特生的臆测，认为商代的中国仍是新石器时代。<sup>②</sup>他同时也受晚清今文家疑伪思想的影响，在1919年的井田论战中，一再说《周礼》是伪书，王制是汉朝博士造的，<sup>③</sup>而且又强调东周以前古史不可信。傅斯年在《新潮》的文章中偶然也说东周平王以后“始有信史可言”，或是夸赞《史记志疑》等疑伪之书的价值。<sup>④</sup>可是到了1926年左右，从欧洲留学回来后的傅斯年对古史的看法已有改变。但当时胡适还很支持顾颉刚《古史辨》的工作，并乐道其实验主义方法在《古史辨》上的大成果。<sup>⑤</sup>

傅斯年对古代历史由疑转信的过程是逐步发展逐步调整的。1924年至1926年傅氏断续写成的《与顾颉刚论古史书》中已露出征兆。此时他对于古史信多于疑，虽然处处还流露著晚清今文家疑伪的口气，而且认为尧、舜、黄帝等可能是传说，但态度已大大不同，而且商、周为东、西二集团的初步想法，以

① 胡适：《中国古代哲学史》（台北：商务，1978），页22。

② 见《古史辨》册一，页120，胡适写信告诉顾颉刚：“发现澠池石器时代的安特森，近疑商代犹是石器时代的晚期（新石器时代），我想他的假定颇近是。”又《胡适的日记》（手稿本）1930年12月6日：“如我在六七年前，根据澠池发掘的报告，认商代为在铜器之前。”

③ 《胡适文存》（台北：远东，1990），页430—431。

④ 傅斯年：《中国历史分期之研究》，《傅斯年全集》（台北：联经出版公司，1980），第三册，总页1231；（清·梁玉绳著《史记志疑》，同前书，总页1417—1419。

⑤ 《傅档》I：1678 胡适 1926年8月24日致傅斯年信，信上说：“颉刚在他的《古史辨》自序里说他从我的《水浒传考证》里得著他的治史学方法。这是我生平最高兴的一件事。”

及东夷一地（渤海湾一带）是中国古文明的发源地之想法也已隐然成形。虽然因为沾染今文家说而对《左传》等书的态度仍有所保留，但基本上已信过于疑了。而且觉得今文家怀疑是古文家伪造的许多东西必有很长的渊源，不可能只是顺应政治需求而造出。<sup>①</sup> 傅氏回国以后，回过头来治中国古代文史之学，从《战国文籍中之篇式书体——一个短记》等文章便可发现，他已发展出一些足以破解疑古思想的论述。<sup>②</sup> 不过“五四”这一代青年基本上对传统文献没有太大信心，他们相信的是科学地下发掘的成果。从1928年起，安阳殷墟的发掘逐步使傅氏相信古史辨派过疑，故此以后文章常驳古史辨派。如《“新获卜辞写本后记”跋》中，便因“命周侯”一段甲文而怀疑古史辨派所提的商、周不相臣属之说。<sup>③</sup>

尤其值得注意的是，我在傅斯年的一本题为《答闾散记》的笔记本中，发现一则短篇讽刺小说《戏论》。这一则小说无法断代（大约写于1930年左右），文字潦草凌乱，极不易辨认。<sup>④</sup> 全文是讽刺钱玄同及顾颉刚的，尤其针对《古史辨》最核心的方法论“层累造成说”，极尽揶揄嘲讽之所能事。而这个方法论正是他过去认为是顾颉刚“将宝贝弄到手”的“宝贝”，现在却讥为是荒诞之至。这件档案在近代疑古思潮衰退的过程中是极为

① Wang Fan-shen, *Fu Ssu-nien: A Life in Chinese History and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000)

② 《傅斯年全集》，第三册，总页739—744。

③ 同前书，第三册，总页959—1005。

④ 我曾于1990年将其中一部分译成英文，附在我的 *Fu Ssu-nien: A life in Chinese History and Politics*。

重要的史料，我将全文放在附录中。<sup>①</sup>

殷墟中出土的大量器物，尤其是精美青铜器，也打破了胡适原先持之甚坚的“商是新石器时代”之说。1930年12月6日，他在史语所演讲时便承认：

在整理国故的方面，我看见近年研究所的成绩，我真十分高兴。如我在六七年前根据浥池发掘的报告，认商代为在铜器之前，今安阳发掘的成绩，足以纠正我的错误。<sup>②</sup>

此处所谓“商代为在铜器之前”，其实是一婉转的说法。六七年前，胡适认为商是新石器时代，而不是“铜器以前”。足见殷墟考古对其古史观点的重大改变。而这一修正作用应该早从1928年底或1929年殷墟实物出土就已开始了，所以在1929年3月11日，当胡适还在上海担任中国公学校长时，顾颉刚因辞了中山大学而顺道过访，胡适告诉他：

现在我的思想变了，我不疑古了，要信古了！<sup>③</sup>

顾颉刚说：

我听了这话，出了一身冷汗，想不出他的思想为什么

---

① 《傅斯年档案》I：910，杜正胜先生的隶定刊于《中国文化》，1995：12，页250—251。

② 《胡适的日记》（手稿本），1930年12月6日条。

③ 顾潮：《顾颉刚年谱》，页171。

会突然改变的原因。后来他回到北大，作了一篇《说儒》，说孔子所以成为圣人，是由于五百年前商人亡国时有一个“圣人”出来拯救他们的民族……这就是他为了“信古”而造出来的一篇大谎话……宜乎这篇文章一出来，便受到郭沫若的痛驳，逼得他不敢回答。<sup>①</sup>

在1951年批判胡适的座谈会上，顾颉刚说：

我本是跟著他走的，想不到结果他竟变成反对我。固然我所说未必对，可是他自己却已“宁可信而过，不可疑而过了”……钱玄同先生曾在1936年对我说：“真想不到，适之的思想会如此的退步。”<sup>②</sup>

胡适这一重大转变应与殷墟发掘有关。胡适的疑古是有特色的，他的态度基本上是“宁可疑而错，不可信而错”，但是一旦发现地下材料可以证明不当疑时，马上进行修正。1921年1月28日，他在《自述古史观书》中已说过这样的话：

大概我的古史观是：现在先把古史缩短二三千年，从《诗》三百篇做起。将来等到金石学、考古学发达，上了科学轨道以后，然后用地底下掘出的史料慢慢地拉长东周以

① 《我是怎样编写〈古史辨〉的？》（上），《中国哲学》二辑，页341。郭沫若的驳文见他的《青铜时代》。

② 上海：《大公报》，1951年12月16日，转引自刘起钎：《顾颉刚先生学述》（北京：中华书局，1986），页263。

前。<sup>①</sup>

所以当考古学有所发现时，他是可以很快修正其古史观的，尤其是这考古工作如果是用科学的发掘，说服力更大。1928年秋天，董作宾率员在小屯发掘，已经发现不少重要东西。胡适不一定读过他的《民国十七年十月试掘安阳小屯报告书》，<sup>②</sup> 不过以他与傅斯年的关系及傅氏对安阳发掘之重视，他对发掘所得必有所知。

1929年的第二次发掘从3月7日至5月10日止，由李济所主持，“获灰坑十三处，有字甲骨六百八十四版，并得大宗陶器、陶片、兽骨，铜器以及其他各种贵物”。<sup>③</sup> 李济是哈佛大学博士、清华国学院讲师，也是第一次由中国人主持的科学考古山西阴村发掘的主持人，用的是科学方法，有清楚的地层记录，这使得他的发掘的信服力大大增强。所以虽然所出铜器不多，但商代是一物质文明相当高的阶段已可确定。在那年3月11日胡适与顾颉刚见面之前，胡适未必知道这些新发现，不过1928年秋天以来殷墟的种种发现，当能逐渐改变商是新石器时代的看法。这也就符合胡适前面所说的“考古学发达，上了科学轨道以后，然后用地底下掘出的史料慢慢地拉长东周以前”，所以他会告诉顾颉刚“我不疑古了”。

民国廿年，胡适进一步接受傅斯年《周东封与殷遗民》中的观点。据傅氏1934年6月在该文刊出的前记上说：

① 《古史辨》第一册，页22。

② 李济：《殷墟发掘报告》第一册（南京：历史语言研究所，1929），页3—36。

③ 石璋如：《考古年表》（台北：历史语言研究所，1952），页11。



此我所著《古代中国与民族》一书中之一章也，是书经始于五年以前，至民国二十年夏，写成者将三分之二矣。日本寇辽东，心乱如焚，中辍者数月。以后公私事纷至，继以大病，至今三年，未能杀青，惭何如之！此章大约写于十九年冬，或二十年春，与其他数章于二十年十二月持以求正于胡适之先生。适之先生谬为称许，嘱以送刊于《北大国学季刊》。余以此文所论多待充实，逡巡未果。今春适之先生已于同一道路上作成丰伟之论文，此文更若燬火之宜息矣。而适之先生勉以同时刊行。俾读者有所参考。今从其命，并志同声之欣悦焉。<sup>①</sup>

这段引文中所指《古代中国与民族》一书是傅氏未完成之作，《周东封与殷遗民》原预定的为该书第三章。<sup>②</sup>在傅斯年先生遗

① 《傅斯年全集》，第三册，总页 894。

② 胡适与傅斯年在 1931 年左右针对上古史事有过几次谈论，当时也正是傅氏撰写《古代中国与民族》的后期，所以见面所谈亦常环绕手中正进行的工作。1931 年 2 月 17 日，《胡适的日记》（手稿本）上说：“孟真来谈。谈他的《‘新获卜辞写本后记’跋》，此文论二事……，一因卜辞‘命周侯’而论‘殷周的关系’。两题皆极大贡献，我读了极高兴。”隔天下午，傅斯年又前往胡宅谈论古史。《胡适的日记》（手稿本）1931 年 2 月 18 日条下：“下午孟真来谈古史事，尔纲也参加。孟真原文中说‘每每旧的材料本是死的，而一加直接所得可信材料之若干点，则登时变成活的’，此意最重要。尔纲此时尚不能承受此说。”《胡适的日记》（手稿本）1935 年 6 月 6 日条上说：“孟真来谈他的古史心得，特别是秦民族的问题，极有趣味。他是绝顶聪明人，记诵古书很熟，故能触类旁通，能从纷乱中理出头绪来。在今日治古史者，他当然无有伦比。”

档中尚有一些残件，讨论《天问》、种族变动与社会阶级等问题。因此胡适先生在1931年冬见到的不只是《周东封与殷遗民》，而且包括《夷夏东西说》的一些初步草稿。我在检视傅先生遗稿时，在一个牛皮纸大信封中见到以上稿件中间夹著胡适的一张便笺（这张便笺没有档号）：

孟真兄：

大作极好。佩服！佩服！

如不难钞写，请钞一份送给我作参考，如何？山东人今尚祀“天齐”，即黄飞虎。……

适之

廿、十二、十五

此处所指的“大作”一定是以《周东封与殷遗民》为主的一批稿件，一方面因为这封信夹在这份稿子中，二方面是因讲到“黄飞虎”的部分，正是《周东封与殷遗民》之论点：

周人逐纣将飞廉于海隅而戮之，飞廉在民间故事中曰黄飞虎。黄飞虎之祀，至今在山东与玄武之祀同样普遍。太公之祀不过偶然有之，并且是文士所提倡，不与民间信仰有关系。<sup>①</sup>

傅斯年认为，鲁的下层是殷遗民，他们祀的黄飞虎，即飞廉。而太公，是从西方来的周的统治阶级所崇祀，故即使到现代山东祀姜太公也仍是上层文士所提倡的。

---

<sup>①</sup> 《傅斯年全集》，第三册，总页902。

《周东封与殷遗民》对胡适的古史观影响极大。他于1952年12月20日，在《傅孟真先生逝世两周年纪念会》上演讲时提到《周东封与殷遗民》一文对他的影响：

我在《中国哲学史》内提到古代服三年之丧这个问题，感觉到很困难。孔子的弟子宰我曾说一年就够了，但孔子却说“夫三年之丧，天下之通丧也”。过了一百年以后，当滕文公继承他父亲为滕侯时，孟子居然说动了滕文公，说丧礼应服三年。但当时滕国的士大夫都不赞成，他们都反对“三年”。他们说，“吾宗国鲁先君莫之行，吾先君亦莫之行也。”这两句话与孔子的话是冲突的……究竟是孔子说假呢？还是滕国大夫错了呢？<sup>①</sup>

有关三年丧的历史矛盾，使得胡适在哲学史中主张孔子“说假”，可是傅斯年的《周东封与殷遗民》用古史二元文化观解开这个矛盾——殷朝虽然已亡，“但其后七百年间，上边统治阶级与下边人民的习俗不同。绝对多数的老百姓是殷遗民，而三年之丧是殷民的制度，孔子自称是殷人（而孔子之天下，大约即是齐鲁宋卫，不能甚大，可以“登太山而小天下”为证），所以孔子以三年之丧为天下通丧是不错的。”<sup>②</sup>胡适说“我接受了他的观念，写了一篇五万字的文章，叫做《说儒》”，而从这个观念来讲，“根本推翻我过去对于中国古代思想史的见解”。<sup>③</sup>

① 《胡适演讲集》（台北：胡适纪念馆，1978），页344。

② 同前书，页345。

③ 同前书，页346。

尤其重要的是，在这个新诠释系统中，孔子不必再如晚清今文学家所极力主张的，是一个“说假”的人。细读《说儒》全文，便可以发现贯串这篇文学的关键架构，便是周人在西，殷人在东，殷被周征服，但上边的统治阶级与下边的人民文化习俗不同这个二元观点。

胡适在《说儒》中说周是西边来的征服者，而殷是东方的亡国遗民。儒原是殷民族的传教士，他们的人生观是亡国遗民柔顺的人生观。殷亡国后，有一个“五百年必有王者兴”之悬记，而孔子乃被认为应此悬记而生的圣者，他将殷商民族部落性的儒扩大为仁以为己任的儒，把柔儒的儒改变为刚毅进取的儒。1932年12月1日在武汉大学的演说《中国历史的一个看法》中，胡适基本上也是使用古史二元的论点：

（商民族）在这正在建设文化的时候，西方的蛮族——周，侵犯过来了，他具强悍的天性，有农业的发明，不久把那很爱喝酒的，敬鬼的，文化较高的殷民族征服了。这一来，上面的——政治方面是属于周民族，下面就是属殷民族，二民族不断的奋斗，在上面的周民族很难征服下面的殷民族，孔子虽是殷人（宋国），至此很想建设一个现代文化，故曰“吾从周”，而周时也有人见到两文化接触，致有民族之冲突，所以东方（淮水流域）派了周公去治理，南方（汉水流域）派了召公去治理，封建的基础，即于此建设。<sup>①</sup>

从《傅斯年档案》中所存《周东封与殷遗民》的残稿看来，

<sup>①</sup> 《胡适选集》（台北：文星书店，1966），演说，页85—86。

它不是一次定稿，所以1931年胡适所读的是初稿，夹在《古代中国与民族》的一堆稿件中。1934年3月14日胡适拟作《原儒》一文，尚未动手，<sup>①</sup>遂请傅斯年将前稿送来，这一次他看到的或许是《周东封与殷遗民》较为清楚的稿子。胡适日记1934年3月20日条记：“孟真来谈，他昨晚送来他的旧稿《周东封与殷遗民》诸文，于我作《说儒》之文甚有益，已充分采用，今天我们仍谈此题。”<sup>②</sup>1934年5月19日，《说儒》脱稿，胡适在8月30日给孟森的信上得意地表示此文是“数年来积思所得”，并说三年丧制这个久不得解决的制度，现可归为殷礼，亦是“致思至十七年之久，近年始觉惟有三年丧制为殷人古礼之说足以解决一切疑难矛盾”。<sup>③</sup>值得注意的是，胡适在《说儒》中主张殷为祖先教，及殷代盛行人殉的观点，也与傅斯年的《周东

① 《胡适的日记》（手稿本）1934年3月14日条。

② 《胡适的日记》（手稿本）1934年3月20日条。章希吕日记中记1934年4月30日“把适之兄做的《说儒》抄一两章，计一万字。今天抄完。”（见颜振吾编：《胡适研究丛录》，北京：三联书店，1989，页257。）在胡适写《说儒》的过程中，傅斯年不时前往胡宅讨论。根据罗尔纲在《胡适琐记》中追忆：“1934年春，胡适撰《说儒》，每星期天下午，是他在家做研究的时间，傅斯年就过来共同讨论。”（罗尔纲：《师门五年记·胡适琐记》（北京：三联书店，1995），页138）。章希吕1934年日记中也不时记傅斯年来胡宅之事（见颜振吾编：《胡适研究丛录》，页245—277）。

③ 见引于耿云志：《胡适年谱》（香港：中华书局，1986），页142。有意思的是傅斯年北大时期的同学毛以亨，在追忆傅氏的文章中说：“傅氏有若干独到见解，如《说儒》，胡适之先生曾依其说而撰一长篇论文（《关于傅斯年的一封信》，香港《天文台》，1951年1月2日、4日）。”毛氏不治中国上古史，所以将整个事实颠倒了过来。不过他的回忆倒也说明了当时有不少人留意到两人文章之间的关系。

封与殷遗民》有关。胡适于 1945 年在哈佛大学神学院讲座中依旧指出：“殷人的祖先教的用人祭及殉葬等惨酷风俗，引起后来思想家的反抗，故孔子说未知生焉知死，未能事人焉能事鬼……都带有 Agnosticism 意味。”<sup>①</sup>

胡适在《说儒》中其实已一再提到傅斯年对他的影响，但该文在 1935 年发表之后，一般读者似未特别注意傅、胡二氏前后思想沿承的关系，故对于这一段思想公案常有误解。如陈荣捷先生以英文撰写《近代中国宗教趋势》时，竟说胡适的《说儒》得到傅斯年的声援，所不同的是，胡适所用皆传统文献史料，而傅斯年多用甲骨文材料。<sup>②</sup>

在《说儒》中，胡适推崇孔子为殷商亡国之后，是应“五百年必有王者兴”之悬记而起的圣者。他将“五百年必有王者兴”比为耶稣基督的“悬记”，这是傅斯年原来所没有的想法，可能与胡适撰稿期间所读关于耶稣基督的历史有关。<sup>③</sup>

值得注意的是胡适在由疑古转而重建古代之时，也逐渐摆脱他早年深受影响的清季今文家言。钱穆注意到胡适在写《中

① 《胡适的日记》（手稿本）1952 年 1 月 7 日的这一段话可以与傅斯年的《周东封与殷遗民》及后来的《性命古训辩证》的第三章相比较（参考《傅斯年全集》，第三册，总页 902 及页 602、622）。《胡适的日记》（手稿本）1952 年 1 月 7 日。

② Chan Wing-tsit, *Religious Trends in Modern China* (New York, Columbia University Press 1953), pp. 27—30.

③ 据章希吕 1934 年 4 月 11 日记“适兄说新旧约是一部奇异之书”，似当时正精读这一部书（见颜振吾：《胡适研究丛录》，页 253）。攻击《说儒》成为攻击整理国故派的一个重点。郭沫若、钱穆、冯友兰、范文澜等都有文章批评。而“五百年必有王者兴”这一“悬记”及商、周是否为二民族集团更是被攻击的重点。

国古代哲学史》时，只用《诗经》，不用《左传》。他问胡适缘故，胡适告以因为当时过信清季今文家言。<sup>①</sup>胡适后来一步步摆脱疑古思维，除了傅斯年及史语所地下发掘的影响之外，也当与钱穆的《刘向歆父子年谱》的发表有关。<sup>②</sup>

钱穆在《师友杂忆》上对胡适古史观的变化有扼要的观察：

适之于史学，则似徘徊顾颉刚、孟真两人之间。先为《中国大史家崔东壁》一文，仅成半篇，然于顾颉刚《古史辨》则各致称许。此下则转近孟真一边。<sup>③</sup>

胡适的转变是一件有重大意义的转变，它代表一个由拆解上古史到重建上古史的过程，而这个转变竟发生在一开始提倡疑古辨伪的胡适身上。而促成胡适改变商是新石器时代、孔子“说假”等观点的，主要是傅斯年的上古史观以及史语所殷墟发掘的成果。这种由疑而信，由疑伪而重建的趋势，不只发生在胡适身上。殷墟发掘之后，才有讲上古史的书敢将商代作为信史放在书的开端。<sup>④</sup>足见它影响之广泛了。

① 钱穆：《师友杂忆》（台北：东大图书公司，1983），页144。

② 譬如《胡适的日记》（手稿本）1930年10月28日条：“顾（顾颉刚）说一部分作于曾见钱穆（《刘向歆父子年谱》）之后，而墨守康有为、崔适之说，殊不可晓。”1931年3月31日的日记上则说：“今天讲西汉经学……我现在渐渐脱离今文家的主张，认西汉经学无今古文之分派，只有先出后出，只有新的旧的，而无今古文分家。”

③ 钱穆：《师友杂忆》，页147。

④ 苏秉琦：《建国以来中国考古学的发展》，在《苏秉琦考古学论述选集》（北京：文物出版社，1984），页300。

除了古史观外，1926年8月胡适与傅斯年在巴黎见面时，傅斯年提出以发生学观点治文学史的口号，也曾深深影响了胡适。傅斯年的观点，贯串在两年后所写的《中国古代文学史讲义》中。他说文学的生命仿佛有机体：

都是开头来自田间，文人借用了，遂上台面，更有些文人继续的修整、扩张，弄得范围极大，技术极精，而原有之动荡力遂衰，以致于只剩了一个躯壳，为后人抄了又抄，失去了扩张的力气：只剩下了文字上的生命，没有了语言上的生命。

文学史或者可和生物史有同样的大节目可观，“把发生学引进文学史来！”是我们工作中的口号。<sup>①</sup>

在《傅斯年档案》中，我们可以看到一份题为《赤符论》的笔记本，只有两页拟目及一些零星的笔记。其中有一页傅氏写了一行“文学由俗而雅，由雅而典，由典而则，有则则死”，也是同样的意思。<sup>②</sup>

就在胡适与傅斯年见面大约十天后，当胡适为自己所编《词选》写《序》时，便沿用了这个说法：

但文学史上有一个逃不了的公式。文学的新方式都是出于民间的。久而久之，文人学士受了民间文学的影响，采用这种新体裁来做他们的文艺作品。文人的参加自有他的

① 《傅斯年全集》，页13。

② 《赤符论》，见《傅档》，无档号。



好处：浅薄的内容变丰富了，幼稚的技术变高明了，平凡的意境变高超越了。但文人把这种新体裁到手之后，劣等的文人便来模仿；模仿的结果，往往学得了形式上的技术，而丢掉了创作的精神。天才堕落而为匠手，创作堕落而为机械。生气剥丧完了，只剩下一点小技巧，一堆烂书袋，一套烂调子。于是这种文学方式的命运便完结了。文学的生命又须另向民间去寻新方向发展了。<sup>①</sup>

胡适《白话文学史》基本上发挥这一想法，<sup>②</sup>胡适后来回忆说这是因为他与傅斯年见解的相同。他说：

我们做学问功力不同，而见解往往相近。……孟真有“生老病死”的议论，与我很相同。

此处谈到文学形式“生老病死”之观念，应该说是受到傅斯年影响。胡适在一篇回忆傅氏的文字中便说1926年8月：

这次孟真从柏林赶来巴黎和我同住了许多天，那时候他已经撒下了许多种子。他说中国一切文学都是从民间来

① 《词选》（台北：商务，1975），《序》，页9—10。

② 《白话文学史》（台北：信江，无出版时代）中写于1928年6月5日的《序》中要人们特别注意他这方面的观点（页10）。在页13中胡适说：“一切新文学的来源都在民间，民间的小儿女、村夫农妇、痴男怨女、歌童舞妓、弹唱的、说书的，都是文学上的新形式风格的创造者。这是文学史的通例，古今中外，都逃不出这条通例。”

的，同时每一种文学都经过一种生老病死的状态。<sup>①</sup>

此外，在哲学的观点上，傅斯年似乎也曾对胡适有所影响。1918年傅斯年发表一篇文章，主张哲学门不当隶属于文科，此文是傅氏深得蔡元培欣赏的开始。在这篇文章中，他认为哲学问题的解决有待科学的发展：

凡自然科学作一大进步时，即哲学发一异彩之日。以历史为哲学之根据，其用甚局；以自然科学为哲学之根据，其用至溥。

又说：

以为哲学、文学联络最为密切，哲学、科学若少关系者，中国人之谬见然也。

在于西洋，凡欲研治哲学者，其算学知识，必须甚高，其自然科学知识，必具大概。今吾校之哲学门，乃轻其所重，绝不与理科诸门谋教授上之联络，窃所未喻也。<sup>②</sup>

不过此时他只说哲学与科学较文学、历史为近，但在欧洲受实证主义的深刻薰陶之后，他对哲学的看法更为激进，进而主张取消哲学了。他陆续说：

---

① 《胡适讲演集》，页342。

② 傅斯年：〈论哲学门隶属文科之流弊〉，收在高平叔编：《蔡元培全集》（北京：中华书局，1984），第三卷，页194—197。原刊1918年10月8日出版《北京大学日刊》第222号。

哲学是一个大假定。<sup>①</sup>

哲学一定要合经验。哲学与科学用一样方法。<sup>②</sup>

哲学不能出于人性。<sup>③</sup>

中国本没有所谓哲学，多谢上帝给我们民族这么一个健康的习惯。<sup>④</sup>

而且当他初抵国门不久，办理中山大学文学院时，他决不讳言他的目标是：

绝国故，废哲学，放文人及存野化。<sup>⑤</sup>

而最终目标是“必使斯文扫地而后已”。这是傅斯年受当时欧洲实证主义影响的结果。而这些论点曾在巴黎见面时给予胡适相当深刻的影响。在《胡适遗稿及秘藏书信》中有一封信，也许是因为字迹太过潦草不易辨认，故并未收于《胡适来往书信选》中。在这封信中，傅斯年主张中国只有“方术”，没有“哲学”，而且认为这是中国极幸运的地方——“多谢上帝，使得我们天汉民族走这么健康的一路。”<sup>⑥</sup> 他说：

---

① 《傅斯年全集》，第四册，总页 1255—1256。

② 同前引。

③ 同前引。

④ 〈与顾颉刚论古史书〉，《傅斯年全集》，第四册，总页 1521。

⑤ 〈朱家擘傅斯年致李石曾吴稚晖书〉，总页 2445。

⑥ 傅斯年 1926 年致胡适信，在《胡适遗稿及秘藏书信》，册三十七，页 357。

我当方到英国时，觉得我好像能读哲学书，甚至德国哲学书，后来觉得不能懂德国哲学了。觉得德国哲学只是些德国语言的恶习惯。现在偶然想起一部 Hume 来，也不知所谓了。总而言之，我的脑筋对于一切哲学都成石头了。我于这个成绩，也很欢喜。<sup>①</sup>

傅斯年这时以哲学为语言的“恶习惯”，以不能读哲学为“很欢喜”。从胡适 8 月 24 日的回信可以看出胡适对此大有共鸣。由于胡适的回函保留在《傅斯年档案》中未发表，故详细摘抄于此：

孟真：

前天发一信，已接到否？我决计住到九月三号，甚盼你能早来。……你最得意的三件事，我却也有点相像。一、近来每用庞居士临死的遗训劝人：“但愿空诸所有，慎勿实诸所无。”庞居士也许注重在上半句，我却重在下半句。你的几句中国书，还不曾忘得干干净净，但这不关紧要。只要把那些捆死人的绳索挣断几条——越断的多越好——就行了。二、捆人最利害的是那些蜘蛛肚里吐出来自己捆自己的蛛丝网，这几年我自己竭力学善忘，六七年不教西洋哲学，不看西洋哲学书，把西洋人的蛛网扫去了不少，自己感觉痛快……这一层我很得意。因为我是名为哲学教授，很不容易做到把自己吃饭家伙丢了。三、我很佩服你的“野蛮主义”。我近来发表一文《论西洋近代文明》，你若见

① 傅斯年 1926 年致胡适信，在《胡适遗稿及秘藏书信》，册三十七，页 359。

了此文，定有许多地方能表示同意。我在那文里说：“西洋近代文明不从宗教出发，而结果成一新宗教，不管道德，而结果自成一新道德”。此言与你的“一学得野蛮，其文明自来”同一见解，但没有你说得痛快。”<sup>①</sup>

胡适在留学时期的日记中一再谈到他将以哲学为志业，他是哲学博士、哲学教授，又以中国哲学史享大名，但从此以后却倾向废哲学。他真正将废哲学的想法付诸行动是1931年担任北大文学院院长时，“曾言其办文学院其实则只是办历史系，因其时适之已主张哲学关门。”<sup>②</sup>这和1927年傅斯年主持中山大学文学院时想“废哲学”的主张何其相近。哥伦比亚大学哲学系毕业的胡适，竟主张关闭哲学系，甚至在日记中不时吐露反哲学言论。如1929年6月3日日记上记：

(2) 哲学的根本取消：

问题可解决的，都解决了。一时不能解决的，如将来有解决的可能，还得靠科学实验的帮助与证实。科学不能解决的，哲学也休想解决；即使提出解决，也不过是一个待证的假设，不足以取信于现代的人。

故哲学自然消灭，变成普通思想的一部分……。<sup>③</sup>

这是胡适原来所不曾有的想法。或许是与傅斯年的共鸣，认为

① 《傅档》，1：1678。

② 钱穆：《师友杂忆》，页147。

③ 《胡适的日记》（手稿本），1929年6月3日条。

所有哲学皆该消灭，并认为中国没有哲学是一件值得庆幸的事情。<sup>①</sup>

以上是将傅斯年与胡适之间的思想交涉痕迹作一勾勒，主要指出在古史观、文学观及哲学观这三方面，傅斯年对胡适的影响。这些思想交涉，对当时中国整个学术界具有相当的意义。以胡适在当时全中国思想学术界的关轴地位，他的逐步由疑古转为相信，由破坏而走向重建，自有涟漪效应，而他接受上古二元集团的史观，也对史学界的上古史诠释有所影响。他逐步倾向“取消哲学”，使得他的学问领域变得愈来愈专注于文献考订的工作，未多关心哲学理论与时代的密切关联，也未努力发展任何哲学思维来对抗当时日渐壮大的马克思主义思潮。

## 附 录

### 戏论一

- 
- ① 此外，胡适在日本京都支那学会演讲时，提出一个与傅斯年在《史语所工作旨趣》中相同的看法，即西洋汉学家在所谓“虏学”的范围中，贡献特别大。傅氏是这样说的：“凡中国人所忽略，如匈奴、鲜卑、突厥、回纥、契丹、女真、蒙古、满洲等问题，在欧洲人却施格外的注意。说句笑话，假如中国学是汉学，为此学者是汉学家，则西洋人治这些匈奴以来的问题，岂不是虏学，治这学者岂不是虏学家吗？然而也许汉学之发达，有些地方正借重虏学呢！”（《傅斯年全集》，第四册，总页1305—1306。）《傅档》V：26是傅在德国时的一本书目笔记，其中便列有“虏史”一目，我推测这个观念在1926年胡、傅二人巴黎见面时，傅氏可能也对胡适说到过。1927年4月间，胡适在京都演讲时，依吉川幸次郎的回忆，他在黑板上大书“虏学”二字，并发挥了类似的观点。见《吉川幸次郎全集》（东京：筑摩书房，1968）第十六卷，页432。

时宇相对，日月倒行，我昨天在古董铺里搜到半封信，是名理必有者写的，回来一查通用的人名典，只说“理必有是……民国三十三世纪的人，好为系统之疑古，曾做《古史续辨》十大册，谓民国初建元时谈学人物颇多，当时人假设之名，有数人而一名者，有一人而数名者，有全无其人者，皆仿汉儒造作，故意为迷阵以迷后人。甚谓孙文董<sup>①</sup>《西游记》孙行者传说之人间化、当时化，黄兴亦本“黄龙见”之一种迷信而起。此均是先由民间传信，后来到读书人手中，一面求雅驯，一面借俗题写其自己理想的。此等议论盛行一时，若干代人都惊奇他是一位精辟的思想家”。他这信的原文如下：

中华民国三千二百十四年六月十日<sup>②</sup>疑成<sup>③</sup>疑县理必有奉白：

顾乐先生，辱你赏我一封信，叙述你先生自己于民国初建元史料上之心得，何等可感！细读几回，甚为佩服。我于此时史事亦曾研究其一面，始以为但是当时文士之一面，数年后顿觉此实是当时一切史事之线索，盖当时史事多此数君以一种理想为之造作者，弟已有专书，现在略举两三个例。弟于《胡适年谱》上已证成世传之《胡适文存》很多是后人续入者，于《顾君考》上证名<sup>④</sup>顾君《古史解》颇多增改。此均不甚箴警之论。其使人可以长想者，则有如钱玄同问题，世人以钱玄同与疑古玄同为一，实是大愚。更傅会谓钱越人，故武肃王之苗裔，则等于桥山有黄帝陵一种之可笑矣。查“玄”是满洲朝康

① 原稿如此：“董”应作“仅”。

② 本行旁另有附语：“希望我们民国这么长。我的附注”。

③ 原稿如此：疑“成”应作“城”。

④ 原稿如此：“证名”应作“证明”。

熙帝名，是则此名必不能先于民国元年，若曰在民国元年改的，则试看所谓钱玄同一人之思想，实是最薄中国的古物事者及通俗物事者；有此思想之人，必不于此时改用此一个百分充足道士气之名无疑。故如玄同为王敬轩之字犹可说也，玄同为此等思想之人之改定名，在理绝不可通。又如“钱”之一字，今固尚有姓钱者，今世人用文采粲然之纸币、皮币大张精印，而三千年前则用一种不便当的可憎品，当时人尤以为不然。今虽书缺文脱，而常常见“铜臭物”一个名词，果然自己改名“玄”，名“玄同”矣，何不并姓而亦改之？胡留此一不甚雅之字以为姓乎？细思方觉此实一非有先生、亡是公子，姑名为“玄同”以张其虚，姓之曰“钱”以表其实。世无有虚过于玄而实过于钱者，以此相反之词为名，实系一小小迷阵，若谓别人曰：看破者上智，看不破者下愚。何以见得呢？钱君后来至改姓疑古，疑古二字与钱同以喉音为纽，明是射覆的意思。我又比列一切见存钱君著作，所有在陈氏《理惑集》（按此必《新青年》知于后世之名）、《胡氏春秋》（按此必适之先生之《努力》及其《读书杂志》）、《古史解》（按此必君之《古史辨》也），按其年次而列之，见其颇不一贯，显系至少有三人，一为一欲举一切故传而汇之者，一为一好谈当时之所谓注音字母者，一则但为一以一种激断论（radicalism）治经史材料者，所谓疑古玄同是也。此三类行文上甚不同，虽然勉强使其外表同，使其成语前后一贯，因而其吃力勉强，造成此前后求若一贯之状态，从此愈为显著。余曾断定末一玄同（疑古），实颀颀刚举其最激断之论加此名下而布之，其他二端亦当时《理惑集》中人所设亡有先生，盖《理惑集》中无此一格，在建筑意义上为不备格，一切证据均详该书（惜乎此地不详举，可惜！可惜！我的注。）谓余不信，则



试看钱玄同名下一切文字中之含性，始也便是一切扫荡之谈，而卒之反局<sup>①</sup>于辩经<sup>②</sup>疑古之绩。如有钱玄同其人，必是一多闻中国故事物者，于其名下之文字中可见。如先弄了些中国故事，后来愿舍而去之，亦必先经辩经疑古之一步，然后更放而至于为一切扫荡之谈，理为顺叙。若既已至于一切扫荡矣，又安得转身回来，标小言詹詹之疑古氏哉？此种颠倒之程叙<sup>③</sup>，按之<sup>④</sup>胡适氏之个人或社会思想进化步次论，绝然不符；按之顾君之累层地造成之组织学论亦无。譬如藉薪，后来居下<sup>⑤</sup>者也。今人信民国初元人之疑古，而忘疑民国初元人之古；不知民国初元人性德上亦若汉初元人耳。见斯公整齐文字，则谓史籍亦然；则有周公，则谓亦有伊尹，此汉初儒者的说法。识破这些圈套矣，而另造些圈套以试试后人之眼力，此民国初儒者的说法。明知没有左丘明，更没有丘明作传的故事，偏自编一部书，说是丘明作的传，这是刘于骏的办法。明知没有谯周，更没有谯周作《古史解》故事，遍<sup>⑥</sup>造了这断<sup>⑦</sup>故事，又作了一部书，使他□□三分之二，同于乌有谯周之凭虚书，却不说《古史解》是谯周之作了。这是顾颉刚的进化了的办法，此之进化是时代的果……（下文不及见，可惜！）

① 原稿如此：“局”应作“侷”。

② 原稿如此：“辩经”应作“辨经”。

③ 原稿如此：“程叙”今多作“程序”。

④ 此字后作者插入一句：“今时通以为然”。

⑤ 此“下”字旁原标二圈（○○），以排版限制，改易为“\_\_\_\_”符号。

⑥ 原稿如此：疑“遍”当作“偏”。

⑦ 原稿如此：“断”应作“段”。

请颉刚转以质之我们的玄同先生，这断<sup>①</sup>小小疑古是难保无呵，或者是“莫须有呢”？

我想诸公“作法自毙”，“不暇自哀而使后人哀之也”。

---

① 原稿如此：“断”应作“段”。

# 思想史与生活史有交集吗？

## ——读“傅斯年档案”

本文是根据阅读《傅斯年档案》的一些零星札记写成，主要探讨四个方面的问题：第一，是傅氏留学时期的几次转变；第二，是傅氏的几件著述计划；第三是以傅氏为例讨论新旧时代之转换；第四是傅氏的民族主义情绪。

《傅斯年档案》一共有五个皮箱，内容从日常生活中所用的什物到医院诊断书、催稿信、账单、给学生的试题等，品类相当繁多。

我个人对傅斯年作过一些研究，凡涉及比较大的问题，或比较严肃的分析者，大致见诸我的英文书 *Fu Ssu-nien: A Life in Chinese History and Politics* (Cambridge University Press, 2000)。但我总觉得有些材料，虽然不易组进一个较大的论旨中，却多少可以反映傅先生这个人和他的时代。

## 留学时期的几次转变

重构傅斯年的生命史时，最为困难的是他的少年时代及在英、德读书的七年。本来，对任何历史人物来说，少年时代的材料一向最少，不足为怪。不过近代中国新知识分子多有一段留学异国的经验，这一段经验在他们一生思想及事业发展中常居关键位置，所以也特别值得注意。

傅氏自欧洲回来时，可能只留下几本笔记，其余一概丢弃，以致我们很难掌握他在那七年间学思历程的变化。幸而傅氏的大量藏书几乎都保留下来，有不少书都有阅读眉批的痕迹或简单的购买纪录，这寥寥几个字通常能给我们一些线索去探测傅氏在特定时期的学思状态。购买的书不一定读，但购买代表一种兴趣和倾向。

五四青年对心理学有很大的兴趣，汪敬熙、吴康都是例子。傅氏到英国念心理学是受了章士钊演讲詹姆士心理学之影响。他到伦敦大学 University College，从心理学家 C. Spearman (1863—1945) 读书，并研究弗洛伊德学说。傅氏有关心理学及弗洛伊德的藏书多购于 1921—1923 年，同时几乎不买其他书籍，足见刚到英国的两年，他的整个精神多放在心理学上。这是傅氏出国最初立定专攻的学科，但是最后未能继续。他受柏林大学量子力学及比较语言学两门学问的吸引，于 1923 年转到该校。

1923 年到柏林后，傅氏的整个注意力似都被马赫所吸引了；马赫 (E. Mach) 的《感觉的分析》(*Die Analyse der Empfindungen*) 德文本购于此时，应该也是读于此时。书中还夹了一张

该书重要辞汇的英德文对照表,书中偶有零星眉识也多用英文,可能还在适应的阶段。此后心理学的书买得少了,转而买物理学、数学方面的书。在傅氏留学的最后阶段,又有一个转变,即他转向比较语言学研究,开始大量购买有关梵文、藏文、缅甸文等方面的书,西洋研究中国语言音韵方面的书,尤其是高本汉的著作亦大量搜集。这些书多是在1925—1926年买的,代表此时傅氏学问兴趣已转变到历史语言学方面。从历史语言学转向史学则是傅斯年最后一阶段的转变;其实这并不令人感到诧异,以傅氏自幼以来中国文史根柢之深厚,回到历史研究本是驾轻就熟的事,何况当时欧洲的历史学风本就有此一路。如兰克本人就是由历史语言学转向史学,而与傅氏同时在德国读书的陈寅恪亦是由历史语言学转向史学。傅氏一直到1931年左右,仍对历史语言学兴趣浓厚,从他藏书中的一些眉批中可以看出。

在整个留欧期间,傅斯年对统计、或然率兴趣特别高,尤其希望将之运用到有关人类事务的研究上。他留欧期间所感到兴趣的几位大家都与统计学有或多或少的关系,如Karl Pearson (1857—1936),他对近代统计学理论奠基的工作贡献很大,傅斯年很喜欢他的作品,在1925—1926年的笔记本中列有一些他的作品。他想译Buckle的史书,也是看重其中历史统计的方法。Spearman是吸引傅氏到英国读实验心理学的人,他是在廿世纪前期建立心理统计学的一位重要学者。凡此种种,皆因他认为统计可以改变人文学科中原有的含糊笼统的习惯。傅斯年回到中国后,先在中山大学任教,所授科目除了“中国古代文学史”等外,还有心理学方面课程,我们现在可以确定的是他教过“统计学导论”,在史语所公文档案(编号元477)中尚存有

一份授课讲义及考试试题，从一些零星钢笔笔迹可以看出这是属于傅斯年的。整体而言，傅氏这几年中博洽宏观的学术历练，开展了他后来领导学术机构的眼光。

## 未完成的几件著述计划

傅斯年治学的兴趣与范围比他已发表的著作要宽得多。一般人以为傅斯年只讲断代史，或只讲上古史，但事实上傅氏对历朝各代都曾有过论述的计划。傅氏想写一部《民族与古代中国史》而终未能成，这是胡适、劳榦等先生一再提到而深感遗憾的。在《傅档》中我们可以看到他对这个问题，另有一些遗稿，不过因为他太忙，所以不曾进一步清理。大约1933年，傅氏曾在三张八行纸上自拟一张著述的计划表。我谨抄录如次：

### 待写成之稿

- (一) 古逸丛书本姓解跋  
小文已写成待抄
- (二) 辽帝后哀册汇跋  
去年四月在京写好待抄
- (三) 答朱希祖先生论明成祖生母文
- (四) 答缪凤林等评《东北史纲》
- (五) 清太祖建号时八旗制之性质  
此据旧文证明彼时八旗制乃如唐  
府兵明卫所非以原有部落为单位
- (六) 中国诗体之四段演进论
- (七) 汲冢文籍考

## 专书

## 民族与古代中国史

已成三之二 全书约 15 万~20 万字<sup>①</sup>

其中像辽代帝后的问题，傅先生着手搜集材料甚久，遗档中存有一些哀册的拓片，傅先生还编过宋辽外交关系文书目录，此外，并未见到任何成稿。傅先生经常留意明代历史，并计划有所撰述。这可能与他和朱希祖争论硕妃是否为明成祖生母及史语所的明清档案、校刊《明实录》两种计划有关。这两种计划有不少由傅氏亲自擘划。在傅氏 1939 年的一个笔记本中，<sup>②</sup>有几页题为《明书三十志》的目录，兹抄录如次：

历法志、皇统志、祖训志、地理志、京邑志、土司边寨志、氏族志、礼乐民风志、学校选举志、职官志、刑法志、兵卫志、财赋志、河渠志、商工志、儒学志、文苑志、典籍志、书画志、器用志、宦官志、党社志、释道志、朝鲜安南志（琉球附）、鞑靼西域志、乌斯藏志（喇嘛教附）、倭寇志、南洋志、西洋志、远西志、建州志。

乍看之下会以为这一份目录是读明代史书的笔记。不过如果把它和郑天挺《自传》中所存的一份目录相比勘，则知二者完全相同。<sup>③</sup>依郑天挺追记，这是傅斯年约郑氏合作的计划，原

① 《傅斯年档案》（以下简称《傅档》），1799。

② 《傅档》V 14。

③ 见郑天挺：《自传》，在吴廷等编：《郑天挺纪念论文集》（北京：中华书局，1990），页 700—701。

拟五年完成，傅氏认为如果此书能够完成，则明史可以不必重修了。他们当时想约汤用彤及陈受颐合作，不过这个计划后因战乱及傅氏事忙而胎死腹中。如果仔细比勘，可以发现郑天挺在一字不漏地抄录傅氏当年所提议的著作计划时，有所省略，譬如在“建州志”条下略过几字，即“直叙其大事至台湾之亡”。

当时傅氏亦以明史素养为外人所知，《傅档》Ⅰ 88 是负责一套丛书编辑工作的黎东方来信，邀请傅氏写明史，并表示如果傅氏不允，再请吴晗。<sup>①</sup>傅氏曾在私函中向胡适表示他想以明太祖为题写一部传。这个构想与后来吴晗的《朱元璋传》是否有关，不得而知。不过《傅档》中倒是有一件信，是吴晗写《朱元璋传》时，将他预定的大纲寄请傅斯年指正的。

傅氏对民国历史亦曾欲有所撰述，《傅档》Ⅴ 14 是一册空白日记本，其中有拟目如次：

### 《民国北府纪》

前篇

袁氏当国篇

附传 徐世昌 冯国璋

倪嗣冲 张 勋

梁士诒 钱能训

张镇芳 李经羲

段氏秉政篇

附传 徐树铮

吴氏用兵篇

<sup>①</sup> Ⅰ 213 是王云五的来信，也是请傅氏写明代史的。



北方大乱篇

附传 曹 锟

张作霖

张宗昌

四纪

日本侵略纪

思想运动纪

国际大势纪

地方民物纪

独传

民国翊辅传 黄兴 (?)

黎元洪

民国死事传 吴禄贞

循良传 王永江 王瑚

朱启钤

清正传 严 修 傅增湘

逸民传

怀旧传 王世珍 康有为

名士传 张 謇

梁启超 熊希龄

儒艺传 王树枬 柯绍忞

文士传 王闿运

樊增祥

凶□传 郑孝胥

罗振玉

杨 度

### 叛贼传<sup>①</sup>

傅斯年另有一本通论性的文化史的写作计划《赤符论》，可惜只有一个目次，未见任何进度。不过，由此目录也可以看出他的一些构想。这份目次上所标的小题号码相当乱，显然是仓促写成的：

《赤符论》一个启开中国历史之正形之尝试

#### 前书

论先于秦始皇帝之历史及艺文之直接的材料今泰多不可见而一切间接材料大体上在我们将汉朝四百年历史未弄清楚之先我们没有去用之正谊

(一) 太史公书之缺陷

(二) 天禄石渠定本流传不是晚周艺文之真面目

(三) 汉志之存汉面目

#### 本书

(一) 论历史各时代之价值不相等

(二) 论历史由种族、物质建制的遗传合起成一甚复杂之函数

(三) 论历史为有机体或可喻为人

#### 以上泛论

(四) 论封建之中国在民族和文化上不是一元

(五) 论春秋战国之交在文化史上之势

(六) 论秦并六国而未尝变法

---

<sup>①</sup> 《傅档》V 14。傅先生在黄兴名下打一问号。

(七) 汉只承秦未尝更易

以上胎论

(八) 论汉朝形势之政治不能转移

论秦汉大一统之义

(九) 叙汉武帝

(十) 世家制之废

(十一) 明表本书之中央论旨

(十三) 论今文之流纬书及古文之反动

(十四) 论东汉之凝结的儒家并论汉后儒家无新题目

(十五) 论汉朝的九流及方士墨家之流为黄中

(十六) 论佛教之历史上的价值在其信仰不在其学

(十七) 论汉之盐铁论

(十八) 论汉法

(十九) 论阶级的民俗

(二十) 人口问题与中国 沙漠与中国

(二一) 黄中与清谈

(二二) 两汉之庞大系统状态到东汉之凝结并到魏

晋之超越直到梁陈之为历史的线形 Natural  
Death

(二三) 王莽和王安石

以上为旨论

(二三) 表面的例外一 文学

(二四) 表面的例外二 文艺

(二五) 表面的例外三 汉学

(二六) 表面的例外 (然亦是有限的例外) 四 艺术

以上枝论

(二七) 论五胡

(二八) 论北朝隋唐之佛教

(二八) 论唐之“一统天下”

(二七) 论宋理学

(二八) 论蒙古之征服中国

(二九) 东来航路之开通及耶稣会士

(三十) 论满洲咸丰同治朝人对欧洲文化观念之谬

以上辅论

余记<sup>①</sup>

我们不易断定《赤符论》是何时的写作计划，不过在《胡适遗稿及秘藏书信》中，可以见到他大约于1930年8月30日给胡适的一封信上曾如此自道：

这次回来大用功，完全不出门，下午睡觉，彻夜用功（读书收材料），这样下去，文学史明年有了，赤符论后年也有了。<sup>②</sup>

写这封信时，傅先生正在北平，除任历史语言研究所所长外，也在北京大学授课。此处所谓“文学史有了”的“文学史”，可能是将《中国古代文学史讲义》（现已编在《傅斯年全集》中）改写成定本，但《赤符论》则始终未见成稿。

---

① 《赤符论》，无档号。

② 耿云志主编：《胡适遗稿及秘藏书信》（合肥：黄山书社，1994），册三十七，页400。

关于这一份大纲有两点值得讨论，第一，傅氏对哲学及中国哲学之观点。第二，傅氏对九流是否出于王官的看法，及他对胡适学术之评价。

首先，何以这部预定写成的大书叫《赤符论》？我推测因为傅斯年从不认为中国古代有所谓哲学，而只有所谓的“方术”，而“赤符”正是汉代符谶之名。譬如《刘希夷谒论汉世祖庙诗》：运开朱旗后，道合赤符先。

所谓中国古代只有方术而无哲学，以及傅氏对于哲学之观点，颇值得注意。按：傅斯年在北大做学生时，因为一篇读者投书而得到蔡元培校长之赏识，即《论哲学门隶属文科之流弊》。此文原刊《北大日刊》，未收入《傅斯年全集》，但却收入高平叔所编《蔡元培全集》。这篇文章大意是说：“凡自然科学作一大进步时，即哲学发一异彩之日。以历史为哲学之根据，其用甚局；以自然科学为哲学之根据，其用至溥。”“以为哲学、文学联络最为密切，哲学、科学若少关系者，中国人之谬见然也。”“在于西洋，凡欲研治哲学者，其算学知识，必须甚高，其自然科学知识，必具大概。今吾校之哲学门，乃轻其所重，绝不与理科诸门谋教授上之联络，窃所未喻也。”<sup>①</sup>这是1918年10月

① 高平叔编：《蔡元培全集》（北京：中华书局，1984），第三卷，页195 - 196。蔡元培对此文之按语亦可于《蔡元培全集》第三卷中见之。《对傅斯年来函的案语》（1918年10月8日）说：“案：傅君以哲学门隶属文科为不当，诚然。然组入理科，则所谓文科者，不益将使人视为空虚之府乎？治哲学者，不能不根据科学，即文学、史学，亦莫不然。不特文学、史学近皆用科学的研究方法也。文学必根据于心理学及美学等，今之实验心理学及实验美学，皆可属于理科者也。史学必根据于地质学、地文学、人类学等，是数者，皆属于理科者也。如哲学可并入理科，则文、史亦然。如以理科之

间之事，其时离五四运动还有一段时间，距傅斯年赴英留学前亦有一年以上，当时对哲学的见解已与他在留英之后所持意见相一致了。这是因为他在北大读书时，已深受实证主义影响之故。傅氏接触英文哲学方面书籍甚早，而这些书之内容属于实证主义一路的居多。

傅氏留学英、德回来之后，对“哲学”的态度更为负面而激烈。1926年给胡适的一封信中便大贬哲学，说中国之所以没有哲学，“多谢上帝，使得我们大汉的民族走这么健康的一路”。中国只有“方术”——用这个名词，因为这个名词是当时有的，不是洋货。中国的“方术论者大多数是些世间物事的议论者。”<sup>①</sup>这封信其实等于是说胡适《中国哲学史》的题目是错的。在这封信中，傅氏表示他对胡适在小说史考证方面的贡献看得非常重——“至于先生之评《水浒》等，实一洗前此谈资派的小说评。如俞曲园评小说，也偶然有好话，但决不是把他当做一问题科学的处置之。有之，自先生始，其中若干结论和论议，我尚不能与先生同意……但先生究开辟了一条新世界，引人入此最妙的胜境也。”<sup>②</sup>不过，对于《中国哲学史》，傅氏之看法便不大一样：

---

名，仅足为自然科学之代表，不足以包文学，则哲学之玄学，亦决非理科所能包也。至于分设文、哲、理三科，则彼此错综之处更多。以上两法，似皆不如破除文、理两科之界限，而合组为大学本科之为适当也。”

① 耿云志主编：《胡适遗稿及秘藏书信》，册三十七，页357。

② 同前书，页356。

觉得先生这部书，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，难得绝后。<sup>①</sup>

而傅氏最不能同意的一点，也就是胡适最自负的一个论点：诸子不出王官论。<sup>②</sup>他并未在这封信直接谈这一点，不过在此后不久所写《战国子家叙论》中却曲折地说胡适驳《汉志》诸子出王官论“甚公直”，不过也“不尽揣得其情”。傅氏认为诸子之出并非全无背景，而是“有一个物质的凭借”——“百家之说皆由于才智之士在一个特殊的地域当一个特殊的时代，凭借一种特殊的职业而生”。他是以“职业”说取代《汉志》的“王官”说，但是，比起胡适的诸子无背景之论，他与《汉志》仍较接近，故他又说诸子出王官说“其辞虽非，其意则似无谓而有谓”。<sup>③</sup>

在给胡适的这封信中，傅斯年也有一段谈《汉志》的话。这一段话与《赤符论》中的条目有一贯性。傅氏在信上说：

- 
- ① 耿云志主编：《胡适遗稿及秘藏书信》，册三十七，页357。
- ② 胡文影响极大。顾潮：《顾颉刚年谱》1917年（二十五岁条）：“冬，在《太平洋杂志》上读胡适《诸子不出于王官论》，极受启发，‘从此我不信有九流，更不信九流之出于王官，而承认诸子的兴起各有其背景，其立说在各求其所需要。’”页44。
- ③ 《战国子家叙论》，《傅斯年全集》（台北：联经，1980），册二，总页422、431。

又如《汉书·艺文志》上的话语，先生以为完全不通，自然对的，但我偶然想起他们何以不通到这步田地（如论墨子）。细把经部一看，恍然大悟，他是把当时的汉朝的状况混了□□，墨籍上有尚贤、兼爱，而汉朝自号为墨家者，特选士、大射、三老、五更之说。那么，一部不通之议论，反成一部绝好之史料了……有如此一切情形，故论古代方术家，当先清理汉朝这一笔账。<sup>①</sup>

在《赤符论》这部笔记本的一则札记中，傅斯年正好有一小段话论“九流出于王官”。他这样有著：“九流出于王官，皆古文家之 ideals，虽非信论，然正 betray 西汉末儒家思想之趋势”。按，此处 betray 一字是不经心地显露之意；也就是说九流出于王官之说正好无心地流露了汉代古文家的理想。傅氏又说：“盖九流至向、固时，皆已儒化，墨已衰息，至不能自立，遂一切著(?)之于儒，而本书作者又是儒家，固其儒色特别浓厚，此亦不能尽代表矣，然当时八家之儒化则一不可掩之事实。”（案：《赤符论》收藏于傅斯年图书馆保险箱，未入傅档）在《赤符论》这份纲目中，他以“正形”为副标题，即是想清理汉朝对先秦思想之混乱后，恢复周秦思想学术之“正形”。

大抵清末民初学者都发现后人对先秦学术的理解被一个凹凸镜所扭曲，必须将它移走，才可能得到先秦文化之“正形”。但是凹凸镜之所以形成的看法则并不一致，康有为以为是莽、歆之伪造，而顾颉刚也一再说：

<sup>①</sup> 耿云志主编：《胡适遗稿及秘藏书信》，册三十七，页 359。



古学与古书均至汉时始从流质变为固体，在它凝结的时候，加入汉人的分子不少。<sup>①</sup>

从《赤符论》的条目看来，傅斯年同意有这一凹凸镜的存在，不过他强调这一凹凸镜是自然形成的，而不是刻意造作，所以他以“职业”说来取代诸子不出王官论。

前面提到傅斯年在他的预定写作计划中，有回答批评《东北史纲》者的文字。这篇文章未曾作成，在遗档中也未见到任何残稿。

《东北史纲》是傅斯年在“九一八”事变之后心焦如焚下赶出来的作品，主要是为了说服国联李顿调查团东北自古以来是中国领土，故出版不久随即由李济节译成英文小册子送交调查团，而由该团后来提交国联的报告可以看出在叙述满洲历史的部分并不太离谱，其中或有一部分与此有关。不过，傅氏此书一出，引起大量的批评，其中缪凤林与郑鹤声的文章非常严厉。缪、郑二人皆属中央大学，亦即南高系统，他们对北大及五四新文化运动抱持敌意，对傅氏所标举之治史方法亦极反感，而刊载缪凤林《东北史纲》评的《大公报》文学副刊的主编吴宓正是反新文化运动的要将。这一切都不是偶然的，涉及当时思想界两个阵营的竞争。缪凤林用语尤其刻毒，说：“傅君所著，虽仅寥寥数十页，其缺漏纰缪，殆突破任何

---

① 1924年顾颉刚《我的研究古史的计划》。钱穆评说：“无论政治和学说，在我看来，从汉武到王莽，从董仲舒到刘歆，也只是一线的演进和生长，而今文学家的见解，则认为其间定有一番盛大的伪造和突异的改换。”“顾先生和今文家同样主张歆、莽一切的作伪。”以上见顾潮：《顾颉刚年谱》，页184。

出版史籍之纪录也。”

《东北史纲》主要是反驳日本的“满蒙非中国领土论”。1930年，当中国学者反驳满蒙非中国领土论时，似乎不太深究此说在日本之来源。当时《东方杂志》有包瀚生两篇反驳文章。包瀚生只说“日人矢野博士称‘历史上的满蒙不是属中国’，日本帝国大学把这种言论向各国宣传。日人田中义一且说‘支那人对于矢野说，亦无有反对者。’”<sup>①</sup>傅斯年先生《东北史纲》中并未提及矢野之名，只在“引语”上说：“日本人近以‘满蒙古历史上非支那领土’一种妄说鼓吹当世，此等‘指鹿为马’之言，本不值一辩，然日人竟以此为其向东北侵略之一理由，则亦不得不辨。”<sup>②</sup>

矢野仁一是京都帝国大学中国近代史教授，著作二十余册，尤其专精中国近代外交史。他曾于明治三十八年（1905）应清廷招聘任进士馆教习，在中国住了七年多，曾参与戊戌变法后清朝末期时教育改革。当辛亥革命之后，袁世凯包藏祸心而大局混沌时，矢野曾联合当时在中国的日本人发起复清运动。

矢野后来参与满洲国，实肇因于此。矢野认为东北出身的满洲皇帝应有权利回其故地建一独立国家，故乃提倡“我不认为满洲向来是中国的领土，也不认为满洲是日本的领土。”一九三二年发表《满蒙藏は支那の领土に非ず》于日本《外交时报》。“九一八”事变后，李顿调查团前来调查时，他们心中不

① 包瀚生：《历史证明东三省是中国的领土》，《东方杂志》30：19（1933），页78。

② 《东北史纲》（北平：历史语言研究所，1932），页1。

可能不受“满蒙非中国领土论”的影响。田中义一说：“支那人对于矢野之说，亦无有反对者。”傅氏决定出面反对，遂赶写此书，以各种证据证明东北自古为中国所有。后来，当李顿调查团的报告中表示“满洲始终是中国领土”时，矢野还出版《满洲国历史》一书逐条反驳之。战争期间，矢野应日本松井石根大将之邀任“大亚细亚协会”的副会长，战后解除教职。

有意思的是，经过六十多年，大陆史学界已经忘了《东北史纲》一书的作者了。1989年4月，中州古籍出版社出版唐嘉弘主编的《先秦史论集——徐中舒教授九十诞辰纪念论文集》中，有吴天墀所作《徐中舒先生对学术、教育的贡献》，说“先生怀著义愤从事（《东北史纲》）第一册的编纂，列举确凿史实，加以驳斥”。<sup>①</sup>隔年吴天墀又修订前文另成一篇文章，收于川大历史系编《徐中舒先生九十寿辰纪念文集》，仍说“先生怀著义愤所写《东北史纲》（第一册），用无可辩驳的史实，向当时国际联盟派出的李顿调查团提供”，终给日本侵略者有力的回击。<sup>②</sup>而《史学史研究》1990年第四期黎原先所作《记徐中舒先生》一文中也有类似之说。在书目文献出版社所编《当代中国社会科学家》中《方壮猷》及《余逊》两篇中则将

---

① 《先秦史论集：徐中舒教授九十诞辰纪念论文集》（郑州：中州古籍出版社，1989），页18。

② 《徐中舒先生九十寿辰纪念文集》（成都：巴蜀书社，1990），页339。

作者误为方、余二氏。<sup>①</sup>

产生上述错误的原因很多，最重要的是傅斯年在过去几十年中始终是忌讳的人物。毛泽东的《丢掉幻想，准备斗争》中特别提出胡适、傅斯年、钱穆为三个仍然跟著国民政府的反动学者。20世纪50年代批判胡适思想的运动中，傅斯年又总是与胡适并提，作为帝国主义的反动学术权威来批判。所以他的名字几乎从各种与他有关的工作中消失。譬如夏鼐在《五四运动与中国近代考古学的兴起》中谈安阳发掘时，竟然不提傅斯年、李济或董作宾一字，仿佛这一发掘是无人领导的。<sup>②</sup>以夏鼐与傅斯年关系之密切（《傅斯年档案》中存有不止夏鼐写给傅斯年报告公私事务的信），<sup>③</sup>在提这样一件与傅斯年密切相关的工作时竟只字不提。可见在当时的政治气候下，对傅斯年的忌讳是很深的。

① 见《方壮猷传略》，《晋阳学刊》编辑部编：《中国现代社会科学家传略》（山西：人民出版社，1982），册七，页50。“日本侵略中国的九一八事变发生后，方壮猷参与余逊、徐中舒等合著《东北史纲》一书，用三千年无可辩驳的历史事实证明‘渤海三面皆是中上文化发祥地，辽东一带，亦为中国之郡县，白山黑水久为中国之旧封……’，有力地驳斥了日本帝国主义者所谓‘满蒙在历史上非支那领土’的谬论。此书第一卷由余逊执笔，具名傅斯年，1932年10月由历史语言研究所出版，方壮猷执笔写的第二卷（隋至元末之东北）和其他各卷，均因抗战事起而未正式出版。”按：胡厚宣已撰一短文对上文所述加以反驳。见他的《〈东北史纲〉第一卷作者是傅斯年》，《史学史研究》，1991：3，页48-49。

② 夏鼐：《五四运动和中国近代考古学的兴起》，《考古》，1979：3，页193-196。

③ 如《傅档》■623、624、890等。

问题是，仅仅一代人的忌讳，便彻底抹除了历史记忆，到了第二代学者，对一本书的作者竟出现了好几种说法，则自我压抑形成历史记忆中断的情形是非常值得注意的。傅档中有几件材料可以说明《东北史纲》不会不是傅斯年作的。在傅氏所拟写的文稿中，第四项计划便是“答缪凤林等评《东北史纲》”。<sup>①</sup>如果他不是该书作者，又何必回答？如果《东北史纲》的作者不是傅斯年，则福开森（John C. Ferguson）写信给袁同礼，表示这本书政治性多于历史性时，这封信便不会转到傅斯年手上，并存在傅档中。<sup>②</sup>而后来，当西北大学陆懋德想征引《东北史纲》中有关妣乙的文字时，写信向傅征求同意，傅氏答以该论点他已经放弃，请陆氏不必引用。如果傅不是作者，这一问一答之间便无著落了。

傅氏还曾有过一些翻译的计划，大概1920年初到英国伦敦大学研究实验心理学时，他曾动手翻译一部有关集团心理学的书，而且已有相当不少的成稿。这一宗译稿写在《新潮丛书》的稿纸上，可能是预定为北大《新潮丛书》中的一部而终未完成。（该稿目前在史语所的公文档案中。）傅氏对心理学所下的工夫甚深，章士钊曾宣称他是当时全中国最懂得弗洛伊德学说的人。他回到中国后，还担任过心理研究所的筹备委员，足见当时人知道他在心理学方面的素养。傅氏后来在心理学方面的工作基本上中断了，私下仍持续关心。<sup>③</sup>他与心理所所长汪敬熙之间的私函常讨论心理学的新发展。如《傅档》Ⅱ1048是1942年7月

① 《傅档》I 779。

② 《傅档》I 1890。

③ 如傅档中I 1114及I 1115两件是有关心理学的英文文献。

24日，汪氏写信告诉傅，他如何用最简单的方法，“将后脑在行为发展中之功用找出。可用之工具只解剖显微镜一架，跑马表一支，人发一根，一些碟子而已”。此外，当汪精卫从重庆出走时，傅斯年发表一篇汪氏心理之分析，这是傅氏用心理分析的方法分析当代人物的一个尝试，<sup>①</sup>当时颇受欢迎，《傅档》中Ⅲ 1129 杨振声的来函说明这一点。杨氏是傅斯年五四时期《新潮》的同志，曾一起列名历史语言研究所筹备委员，后任山东大学校长。杨氏在信中说拟请傅氏在“国民精神总动员”月会上演讲，对学生斥责汪精卫，并云“前得读兄分析汪及小鬼心理一文，大家万分欣佩，比之吴老头子（吴稚晖）之谩骂，此自是学人文章也”。傅氏晚年前往美国治病时，对心理学的新书仍感兴趣，曾有信与赵元任谈心理语言学之最新发展。而且，在所藏威廉·詹姆斯（William James）的 *Collected Essays and Reviews* 一书上还写了一段话，表示大战以前詹姆斯所有的书他都读过，此次来美，还特地登报访求，虽然价贵，仍觉值得。他并表示威廉斯的理论正确与否先不论，持论之方法确实值得注意。

1931年左右，傅斯年曾想翻译英国史家巴克（H. Buckle）的《英国文明史》（*History of English Civilization*），遗档中给丁文江的一封信中有一行字，谈到了这个计划，并希望以稿费来偿还债务。由该信内容判断，傅氏已经译完这五章，并附上自己的《地理史观》（*geographic interpretation of history*）一文。可惜，这一份译稿已经无法找到。傅斯年在欧洲时深受实证主

<sup>①</sup> 《汪贼与倭寇——一个心理的分析》，在《傅斯年全集》第五册，总页 1779—1786。

义的影响，而巴克正是英国最重要的实证主义史家，他主张历史的发展是地理环境、气候、食物、土壤与人事的总合，甚至认为自杀率可以透过统计来预测。

巴克《英国文明史》的前五章主要是方法论的介绍，所以傅氏特别译出。巴克非常重视地理，不过在这五章中并未特别提到地理史观，所以傅氏加上一篇自己写的。

大体而言，巴克是位科学主义的史学家。从前五章中的一些子标题可以看出。如第一章“没有不需要自然科学的历史(研究)”、“统计证明了人类行为在谋杀或其他犯罪行为方面的规律性”、“同样的道理也适用在自杀率”、“也适用在每年的结婚率”、“人类被四种物质因素所影响：气候、食物、土壤及对自然的一般看法”。从傅斯年本人的研究看来，他从未如此僵硬地套用这些方法论。傅氏史学思想的来源是多元的，他在《夷夏东西说》等文字中特别强调地理与历史的密切关系，或与巴克有些关系。<sup>①</sup>至于他强调种族在历史变化中的地位，则应与德国史学有关。<sup>②</sup>

## 公私与新旧

从私人档案也可以看出一个人公私领域的分别与转换。私函中的观点值得与公开所表示的观点相比勘。顾廷龙曾要人们读盛宣怀的来往手札时，能与《汪康年师友手札》中同一人所

① 《傅斯年全集》，册三，总页 887、891。

② 此外，傅斯年对地质学也下过功夫，见罗家伦：《逝者如斯集》（台北：传记文学出版社，1967），页 175。

写的信相对照。因为盛是大官，友人给他的信中谈的多是公家的观点，可是汪康年是报人，友人给他的信函中常表达私人的观点。两者常有出入。<sup>①</sup>又如林纾这位公开反对新文化运动的人，在家信中却告诉他的小孩应该“德文、算学，以全力赴之，国文流览而已”，<sup>②</sup>这也是公开与私下有所分别的例子。《傅档》中也有同样的情形，譬如陈布雷，在公开场合或许不致对孔宋财团表示明显的不满，可是在私函中，则对傅氏攻孔祥熙事表示欣赏。

新旧转换的时候，<sup>③</sup>“新”与“旧”的微妙分别也渗透到每一种领域中。当时许多文字中都透露一种“新人”和“旧人”的分别。自许为“旧人”者对此特别敏感。而且在分别“新”、“旧”之时，对自己常带几分自伤与自豪。杨树达《积微翁回忆录》中一再提到“新”、“旧”的分别，<sup>④</sup>不过，他并未曾提及这两者在价值观、人生观、学问的品味及态度、行事风格等许许多多方面的不同。在当日，“新人”、“旧人”可以从职业、日常生活的习性、嗜好、语言、衣著、甚至饮食之微细处看出分别

① 王尔敏等编：《近代名人手札真迹：盛宣怀珍藏书牍初编》（香港：中文大学出版社，1987），顾廷龙，《序》。

② 周策纵编：《民初书法》（台北：何创时书法艺术基金会，1995），页40。

③ 在私函中尤其可以从隐微之处看出新旧转换或毫无变化的痕迹。譬如在《傅档》中，绝大部分公私函牍都用毛笔，用钢笔者极少，用原子笔则绝无仅有。当时钢笔固不便宜，但是连留洋学生也用毛笔，实值得注意。在此档案中，李方桂、赵元任等则从未有用毛笔的书信。

④ 杨树达：《积微翁回忆录·积微居诗文钞》（上海：上海古籍出版社，1986），页90、129、152。



来，值得极细致地研究。

在“新”、“旧”转换的时候，当“新”逐渐获得优势时，能否“新”，便涉及现实利益。出版业的情形尤其是如此。以商务印书馆为例，商务原是掌握清季学制变更的契机，编订了大批教科书而兴盛的。可是，当民国成立，讲革命、讲共和成为舆论风气后，这批教科书便显得不合时宜，反倒是另一能够趋“新”的陆费逵看准了新趋势，一举成功。这是因为张元济“以为革命必不能成功，教科书不必改，而伯鸿（按指陆费逵）则命暗中预备全套适用之教科书，秘密组织书局。于民国元年，中华书局突然宣告成立，中华民国之各种教科书，同时出版。商务措手不及，其教科书仅适用于帝制时代者，遂被一律打倒”。<sup>①</sup>

偏好“新人”或“旧人”，也引起种种斗争。如商务印书馆内部。张元济自谓“与总经理高君翰卿宗旨不合，弟意在于进步，而高君则注重保守：即如用人，弟主张求新，而高君偏于守旧。”<sup>②</sup>《张元济年谱》中说：1916年9月“先生（张元济）以为本馆营业非用新人、知识较优者，断难与学界、政界接洽”，高凤池却主张“宜用旧人，少更动”。

1917年2月，张元济致高凤池：“公主张用老人，弟主张用少年人；公主张用平素相识之人，弟以为范围太狭，宜不论识与不识，但取其已有之经验而试之。”<sup>③</sup> 1919年10月8日，张

① 蒋维乔：《创办初期之商务印书馆与中华书局》，在《中国现代出版史料》丁编，页398。以上转引自吴方：《仁智的山水——张元济传》（台北：业强图书公司，1995），页106—107。

② 转引自吴方：《仁智的山水》，页130。

③ 以上转引自前引书，页133。

元济致高凤池信说：“五年前之人才未必宜于今日，则十年前之人才更不宜于今日。即今日最适用之人，五年十年之后，亦必不能适用也。事实如此，无可抗违，此人物之所以有生死，而时代之所以有新旧也。”张元济甚至特别标榜自己是“喜新厌旧”之人，并认为公司之成果“其一部分未始非鄙人喜新厌旧主义之所致”，<sup>①</sup>并力主“多招有新学问之人”。<sup>②</sup>

茅盾（沈雁冰）回忆录《我走过的道路》中一再表示商务中有不少“勇于趋时”的人。<sup>③</sup>但是到了“五四”，“趋时”的商务已成了更为新派人物攻击的对象。商务编译所理化部负责人杜亚泉所编《东方杂志》便为陈独秀（1918）、罗家伦（1919）所攻击。“五四”后不久，张元济北上，与北大诸君积极接触，1919年7月9日应北大之邀座谈，在座者有陈独秀、胡适、钱玄同等。<sup>④</sup>五四运动后，商务内部即大幅改变各种杂志的负责人，《东方杂志》、《教育杂志》、《学生杂志》、《妇女杂志》等皆换了主编。1920年，《小说月报》也由沈雁冰接手，即是“趋新”之例。<sup>⑤</sup>但是“趋新”也有一定的限度，商务在1920年不敢出《孙文学说》，而《独秀文存》亦由一家后起的小出版社亚东图书馆印行，<sup>⑥</sup>即是例子。

新旧人物最现实的差别便是工作机会的有无。“新人”有自己的人事网络，而旧人则顿失所依，只能靠著与新人有关系的

① 以上转引自前引书，页135。

② 同前书，页137。

③ 茅盾：《我走过的道路》（香港：三联书店，1981），页109。

④ 以上转引自吴方：《仁智的山水——张元济传》，页153。

⑤ 同前书，页156—157。

⑥ 同前书，页158。

一些政客或军人出面作介。他们的学问风格也与新人大不相同。以史学而言，旧人多从事掌故式学问，而新人则以窄而深的专题研究为主，所以一大批旧读书人在这个时候突然“失效”了。其中也有例外的。譬如有些人虽自居为旧人，却因整理国故成绩获得新人的欣赏，引为同调。一般而言，新旧两个圆圈交集不大，互相猜忌，互相冷漠或排斥。<sup>①</sup>

“新”、“旧”两个范畴当然不足以包括所有知识分子。此时至少还有一批主张维持中国之礼教，对旧文化抱有相当敬意，并悲悯传统文化被“五四”人物铲弃殆尽的留学生。他们也形成一个圈子。中央大学是一个根据地，而清华的吴宓也是一位灵魂人物。当罗家伦出任清大校长时，吴宓日记上说“寅恪述罗家伦告赵元任言，谓对宓可容留，不以文言、白话意见之相反而迫宓离去清华云云”，<sup>②</sup>足见文化上的异见直接影响到人事上的关系，他们对新派人物的敌意非常强烈，如吴宓1926年11月16日日记上记：“校中（清华）必欲聘傅斯年等以授中国文史，而必不肯聘柳公（柳诒徵），不得不为本校惜，且为世局哭也。”<sup>③</sup>而前面所述，缪风林痛批傅斯年《东北史纲》的文章刊在《大公报》文学副刊，即因该副刊为吴宓所主持，而缪、吴同样不满于“二十余年来学术思想界所谓领袖所造之罪孽”，<sup>④</sup>所以藉

① 当新人与旧人之间以此互称时，常带有些许不满，甚至嘲笑轻蔑之意。当旧人以“新人”称某人时，常暗指其学问及为人风格躁进轻剽，甚至暗示对方有不合旧道德礼法标准的意思。在治学风格方面，“新人”通常是指专家之学，重新材料而忽整体通识。

② 吴学昭：《吴宓与陈寅恪》（北京：清华大学出版社，1992），页73。

③ 同前书，页39。

④ 同前书，页92。

机攻击。

傅斯年来往的是当时的一群新知识分子。他们共同认为当时中国首要的任务是“建立一个学术社会”。<sup>①</sup>当蔡元培接掌北大时说，大学是求高深学问的场所，其实即是将传统的学与仕分开，把北大由一个官僚养成所改变成从事研究的场所。这句看似平淡的话对当时中国有著重大意义。蔡元培、吴稚晖等人希望在中国有几十个人专心致志从事窄而深的学问，等一二十年，他们逐渐形成社会的重心，足以转移社会，则中国便可以在知识上与西方相角逐。<sup>②</sup>胡适也有类似的想法。1920年，胡适在北京大学的毕业典礼特别以《提高与普及》为题发表演讲，认为当时的北大应该致力的是“提高”——提高学问的水准，而不是谈“普及”，因为当时北大的学术水准还没有资格谈普及。<sup>③</sup>胡适认为北大的学术水准根本没有资格作新文化运动的中心，他甚至认为五四运动是代表政治运动对文化运动的干扰。而傅斯年可以说是文史领域中“建立学术社会”的大工程师。但在现实混乱的中国，这是一个奢侈的想法。正如一度具体负责中央研究院日常事务的总干事杨杏佛在一封给傅氏的私信上说，当此之时而侈谈学问，是一件不识时务的事。<sup>④</sup>

高深专门的学问通常很难对现实的发展有立即的帮助，所

① 顾颉刚在《中山大学语言历史学研究所年报》中也如此说，见顾颉刚：《顾颉刚年谱》，页169。

② 如《傅档》Ⅲ735蔡元培致傅斯年信：“然弟始终在学术方面研究之提倡，于其他对外发展诸端，纯然由若干教员与若干学生随其个性所趋而自由申张，弟不过不加以阻力。”

③ 《胡适演讲集》（台北：胡适纪念馆，1978）中册，页486—490。

④ 《傅档》I 278。

以不能引起一般人的兴趣，也不能引起政府的注意。当时中国社会也没什么私人基金可以挹注纯学术研究。以历史著作而言，因为是高度专业化的作品，读者群通常局限在同一个学术社群中的学者，不可能有广大的发行量，故无法靠稿费或版税维生，而政府也因其无立即用处，不肯大力支持，形成一个尴尬的局面。《傅档》中杨杏佛给傅斯年的信中透露不少当时中央研究院窘迫之状。1930年，当蔡元培与蒋介石的关系不谐时，南京政府的要员如桂崇基等常思压制中研院，在紧急时，傅斯年便乘火车赶到吴稚晖处请他出面向蒋缓颊。蒋想任命杨杏佛为江西剿匪秘书长，杨氏在给傅的信上便表示为了中央研究院，不能不随蒋介石前往江西，杨氏对傅斯年说“赴赣则要钱较有力，此亦冒暑随征之一原因也”，<sup>①</sup>但是在另一封信中却又说“虽尽力帮闲，而要钱终不如有力者”。<sup>②</sup>

在那样的一个时代，成为“学霸”或“学阀”必须有学术以外的网络、绵密的政府关系，同时与仅有的一些基金会如中基会及中英庚款委员会，保持密切的关系。而傅斯年正好具备了这样的条件。在政府关系方面，傅与国民党的组织部长、教育部长朱家骅形同莫逆，而且共同具有在中国建立一个学术社会的理想。他与国民党内自由派官员关系密切，最后并得到蒋介石的尊重。在基金会方面，朱家骅是中英庚款的负责人，而与傅氏谊兼师友的胡适，则是中基会的负责人。不仅史语所的诸多经费——尤其是安阳发掘的庞大费用，能得到中基会的挹注，傅斯年实际上也常成为广大学者与政府及基金会间的桥梁。

① 《傅档》1 278 杨杏佛，1931年6月16日致傅函。

② 《傅档》1 278 杨杏佛，1931年7月21日致傅函。

在民间资源绝少的年代里，这是极为关键的一种关系。而其来往书信中，与此性质有关者乃极多，尤其抗战期间，大量知识分子贫病交迫，<sup>①</sup>为知识分子请求各种补助成为他的要务，<sup>②</sup>傅氏成为照顾知识分子的知识分子。

这样的角色也使得他在政治态度上不可能与国民政府决裂。他对政府的不满与批评，驱使他连续轰走两位行政院长，但他只是“御史”，而不是革命者。

### 民族主义者的情绪

傅斯年的民族主义情绪非常强烈，这是他所处的时代造成的，也是研究他的外国学者所捕捉到的特色。第一部有关傅氏的英文博士论文 Alan G. Moller 的 *Bellicose Nationalist of Republic China: An Intellectual Biography of Fu Ssu-nien* 即是以“好战的民族主义者”为题。傅氏一生的思想行为，如果舍弃民族主义这一骨架便难以掌握，而这一情绪表现在他思想与生活的每一个方面。在档案中我们看到他无意间留存的东西常与这个主题有关。譬如他特意搜集一小袋有关郑成功坟墓、祠庙的照片，傅在其中一张照片背面题道：“民族主义者郑成功起义的地点是南安县东文庙”。又如他在抗战胜利后马上写信到北平问

① 李家瑞甚至从云南来信请求准假在家经商，以免饿死。《傅档》V 452，李信云：“职因生活迫人，为儿女太多所累，无法维持生计，不得已请假一年，暂营商业。”

② 譬如为梁思成夫妇特别请求中央补助即是一例。梁思成夫人林徽音在一封给傅斯年的信中表示他们感谢得不知说什么好。见《傅档》Ⅱ 1236。

文天祥祠是否无恙，后来当他为开除日据时代北大“伪教员”事与北平教育界闹得不可开交时，蒋介石曾与他共同游祠，并合照于“万古纲常”的匾额下。

在傅档中有一大卷《张自忠年谱》草稿，是张自忠殉国之后，其弟张自明所辑资料，傅氏承应代为编辑的。傅氏在上面题有“生前拾零”四字。这件工作与傅氏所学毫不相干，他之所以自告奋勇，应与强烈的民族思想有关。“傅档”中有一封张自明的来信上说：“寄上家兄年谱资料，原不过提供史实而已，关于体例文字之事，全仗先生椽笔精制”、“关于年谱撰述者，虽云例不取谋面之人，但以景仰先生之故，甚愿破例一假鸿名，且实际上亦请由先生为之，弟附名校订即可”。这一件事始终未完成。由 N 216 邓广铭的来信中看来，傅斯年后来曾欲以张自忠年谱的工作委托邓氏。而且当 1947 年傅夫人俞大綵携子离北平时，信中仍提到随身携带张自忠年谱稿之事（Ⅱ 552 俞大綵致傅）。

民族主义的情绪也表现在一些细微之处。譬如他在记笔记时，将有关中亚历史者列为“虏史”；又如他读凌廷堪《校礼堂文集》中主张以历史上几个胡人政权为正统的文字时，便写了不少眉批痛斥凌氏；此外，他还将民族主义情绪发展为对教会学校的排斥与竞争。将民族主义情绪发挥为对教会学校的敌意不是一个人的想法，而是许多知识分子共同潜在的情绪，在几封私人信函中都可以看到。譬如陈寅恪有一封信说，他的薪水由燕京大学付是“全由美国人豢养”，有碍“国家体面”。<sup>①</sup> 明式家具专家王世襄的回忆也证实，当他拿著介绍信去见傅氏，希

<sup>①</sup> 《傅档》Ⅱ 8。

望能进史语所时，傅氏直截了当地告诉他：“燕京大学的毕业生不配进我史语所。”<sup>①</sup>

在用人荐人的事情上，傅氏对民族情操的考虑也占很高的比重。譬如金毓黻，1936年蔡元培给傅氏的信上说：“金毓黻自东北沦陷后，不愿在彼中讨生活，挟稿南下，欲在相当之机关，专意著述。”<sup>②</sup>金氏后来虽未入史语所，却与傅氏能保持良好关系，当与其“不愿在彼中讨生活”有关。相反的，像孙海波，唐兰的来信说他：“闻将应东北书院之聘，辽东曾为贤者避世之区，今作汉奸逋逃之藪矣。”<sup>③</sup>傅斯年便对孙氏保持著距离。

民族主义也表现在对历史材料的态度上。中研院耗巨资购买明清内阁大库档案，当时的一个担心是怕这批史料被卖到日本去。<sup>④</sup>不愿珍贵书籍、文物、史料进入异国，尤其是日本之手，也是当时许多知识分子共同的心态。如张元济便曾一再慨叹南宋楼藏书为日人所得。<sup>⑤</sup>傅档中Ⅲ738是蔡元培给傅氏的信，提到扬州吴氏的书售与日人，甚为叹恨，“然皆《书目答问》中所举之善本，并无骨董家所争之宋元版也。”有人提议在上海将这批书扣下，但蔡元培说：“（陈）乃乾是一能欺人之书贾也。上海扣书，恐不易。”信中并提到杨杏佛说：“不如由弟直接致函乃乾责备之，劝其贡献于北平各学术机关，不售诸日人……。”

① 吴欢：《中国第一玩家王世襄》，《中国时报周刊》第五、六期（1992），页95。又如《傅档》Ⅲ171赵元任给李方桂信亦对教会大学有忌讳。《傅档》Ⅲ142，赵元任致傅函说他试著说服哈燕京社社长叶理绥，中国学问不在教会学校。

② 《傅档》Ⅲ107。

③ 《傅档》：Ⅲ250。

④ 史语所公文档元四，陈寅恪致傅斯年信。

⑤ 吴方：《仁智的山水—张元济传》，页186。



做研究时，傅氏也常常夹杂著民族主义的立场。他曾说过，宁愿中国赤化，也不愿作日本的殖民。政治态度如此，学问态度亦不异。在史语所大举校《明实录》时，历史学者吴丰培来函建议参校日本的善本，傅氏回答说，即使日本有善本也不用。

傅斯年之所以极力要提高汉学研究的水准，并在史语所集刊的《旨趣》中说，要将汉学研究的重心从巴黎、柏林移回到北京，也是一种学术民族主义的情绪。1932年，傅斯年在给蔡元培的一封信中便说：“（史语所）此时对外国已颇可自豪焉。”<sup>①</sup>这种强烈的要与西人争一长短的情绪，也使傅氏与同时代许多学者对文史研究究应以“普及”为重，还是以“提升”为重，有了基本的差异。顾颉刚偏重“普及”，而傅斯年主张“提升”，他们两人在中山大学的争执都是为此差异而起。顾氏1973年7月在他1928年4月23日的日记上补记了一段他与傅氏争执之故，说：

傅在欧久，甚欲步法国汉学之后尘，且与之角胜，故其旨在提高。我意不同，以为欲与人争胜，非一二人独特之钻研所可成功，必先培育一批班子。……普及者，非将学术浅化也，乃以作提高者之基础也。……而孟真乃以家长作风凌我……于是遂与彼破口，十五年之交谊臻于破灭。<sup>②</sup>

大抵他们在当时都认为中国必须提倡“为学问而学问”，才可能赶上西人，<sup>③</sup>才能与西人争胜。但是在先普及或先提高这个问题

① 《傅档》Ⅱ181。

② 转引自顾潮：《顾颉刚年谱》，页152。

③ 同前书，页92。顾氏又说：“为学问而学问的积极态度，正值得大提倡而特提倡”，页169。

上路线不同。而傅斯年之所以急于求“提高”，与学术民族主义的急迫感有密切关系。<sup>①</sup>

## 生活史与思想史可能交会吗？

最后，我想初步讨论一个问题作为本文的结束：思想史与生活史有交会点吗？如果有，如何描绘出来？这是吾人阅读私人档案时心中常存的问题。以傅档为例，究竟可以在多大的程度上重新建构傅氏的生活史，并作为我们了解其思想及转变的凭借？

透过傅氏的来往书信，其实已大致可以将当时中国活跃的知识分子的各种网络勾勒出一个大概。不同网络之间有的重叠交叉，但有许多完全没有任何“重叠共识”。在没有重叠共识的知识圈之间，互相的仇恨与猜忌相当严重。

左右两派的知识分子的网络间就越来越少重叠。以傅斯年为例，傅氏以反共知名，而他遗下的这一批信函中，除了以参政会代表身份到延安考察时期收到的请帖、官式信件及毛泽东的信和题字外，几乎就没有任何左派学者的来信。惟一的例外是尹达。那是因为尹达（原名刘曜）原是史语所同事，后来西走延安。思想与政治的歧异造成这两个圈子互不相通。此外，傅氏当时在学界居中心位置，而左派的史家大多在二、三流的学

---

① 史语所创立后几年，西洋汉学界对这个机构的成绩已有了解，《傅档》■105 蔡元培致傅斯年函，便提到荷兰决定退还庚子赔款，以其中百分之三十五为文化之用，愿以其利息中百分之五十三交给中央研究院。蔡氏说：“荷兰人所以注意本院，由于其卢顿（今译莱顿）之汉学研究院知有史语所成绩之故。”

校任教，中心与边陲的分野也使他们不可能与傅氏有任何的联系。

另外一个生活圈与思想圈重叠的例子是钱穆。傅、钱二人在史学及思想观点上差异极大，依据钱氏的回忆，两人只有在批评康有为今文家疑古之说这一点上是同志，过此以往，则泾渭分明。在傅斯年全部函档中，钱穆只有两封信，而且都是为公家之事，<sup>①</sup>足见其交集之少。其他标榜心性论或执守旧史学的学者，与傅氏都极少或没有信函往来。与傅氏有函札来往的大多是新知识分子，或与“五四”有关，或在英美受过教育，大抵是当时中国各门学问的领导人物的，其身份与和胡适通信者有极大的重叠关系，足见二人之为同一学派，决非无根之说。

我们当然可以计算出傅氏个人生活网络的边缘所在，及它的消长与变化，并将此变化与傅氏思想或政治观的变化相比勘。我们也可以观察傅氏的政治关系网如何逐步扩大，也可以看出傅氏的政治交往圈中，大致限制在倾向自由主义的知识官僚，那么他的政治取向亦可知矣。

---

① 其中一封信是为学生争取奖学金而与姚从吾联名写信给傅斯年。

# 什么可以成为历史证据

## ——近代中国新旧史料观点的冲突

史学史的研究至少应该包括两个层次，一方面是研究史学意识的发展，一方面是研究史家们实际上如何作研究。因为出现在史学方法论教科书上的并不一定反映在实际工作的层次上。把过多的注意力放在里程碑式的宣言，而忽略了在实际研究工作中眼光及方法的转变，其实是有所缺憾的。

关于傅斯年及他所创立的历史语言研究所——中国近代历史上第一个专业的史学研究机构——，已经有相当多的研究。不过包括我自己在内，在研究傅斯年时，不知不觉地出现一种“本质主义”的倾向，把太多注意力放在《历史语言研究所工作之旨趣》（以下简称《旨趣》）一文的解析，而对《旨趣》一文的讨论，又过度关心傅氏及他所领导的史语所究竟可以归诸西方哪一学派。一般认为，傅斯年所倡导的是德国的兰克史学，不过我们需要注意：傅斯年一生只提到兰克二三次，他的藏书中没有任何兰克的著作，而他去英、德两国并非专修历史；傅斯年在英、德的求学生涯，主要的精力是了解西方学术整体发展

的情形，所以他的藏书几乎包括当时西方学术的每一个方面，这使他不曾得到任何学位，但也使他可运用各种工具治史。<sup>①</sup>本文想探讨的是他在实际领导史语所展开工作时，究竟如何实践他所谓的新史学，以及在推展新史学的过程中与晚清至民国以来政治社会问题的纠缠。

## 一、对旧史料观的反省

傅斯年以“史学就是史料学”一语闻名。至今，许多人仍将他所创立的史语所称为“史料学派”。这样的标签不一定正确，不过，也反映出“史料”确实在他所提倡的新史学中居相当核心的地位。讨论傅氏新史料观时必须强调几个前提。第一，傅氏是领导同时代中一群与他有相近史学观点的新学者在实践他的新史学，他把这一群人从各个地方找来领导史语所的相关各组，从事“集众式的研究”。第二，傅斯年等人所展现的一些史料观点，先前不是完全没人分别提到过，但是出现在史学方法论教科书上的不一定展现在史学家日常的实践中。第三，以集体的力量搜寻新史料成了一般口号，形成了一种集体的自觉，而不仅止于是个人的嗜好，也是自此开始。第四，讨论新史料观必须了解旧史料观是什么？这必牵涉到两方面的问题：一、传统学者认为什么是学问？知识的最后判准是什么？包括哪些范

① 关于傅斯年藏书中无兰克著作一事，参 Wang Fan-shen, *Fu Ssu-nien: History and Politics in Modern China* (Cambridge University Press, Forthcoming)。傅斯年在英留学的记录中并无史学方面的课程，在德正式修课的记录，见王汎森、杜正胜：《傅斯年文物资料选辑》（台北：傅斯年百龄纪念筹备会，1995），页 53。

围及内容？第二是传统学者们认为什么可以作为史学的“证据”？而对文字资料的“迷恋”（obsession）以及学术带有“古董化”倾向两点，是新学者们对旧史家的主要批评。而所谓“旧史家”常常是指清儒或是受清儒影响的学者。

相对于明儒，清儒对“知识”与“证据”的看法相当不同，心学笼罩下的知识分子基本上认为“心”才是知识最终的来源与根据，但清儒认为记载在经书上的文献知识，才是知识的根源。此外所有相关的文献及实物，包括子书、佛藏、道藏等，都是经学之附庸。或许它们后来获有独立的地位，甚至“婢作夫人”，但至少在一开始及相当长的时期内都只是经学的婢女而已。<sup>①</sup> 所以如果以什么是“事实”（fact），什么是“重要”（important）作为判准，那么在清代，经书的研究即是一切的“事实”与“重要”。

但是经典考据学发展的过程中，也逐渐形成“求其古”与“求其是”两派。前者以吴派为主，强调追寻最古的经典注疏。<sup>②</sup> 因为西汉的注疏最古，最接近孔子及其弟子们活动的时期，吴派学者认为，如果能将它们好好地整理出来，可以对儒经的原始面貌有最直接的了解。另一派主张“求其是”，以皖派为代表。他们主要认为古儒家义是一固定不移之物，故不分解其变动，只想在各种诠释中寻得一个最恰当的解释。在清代，一般学者推崇“求其是”一派胜过“求其古”一派，那是因为清儒所最关心的是如何对经书求得一个最合于圣人本意的了解，而不是每一代人如何了解圣人。到了民国时代，经书的神圣地位动摇了，

① 关于这一点，胡适在《〈国学季刊〉发刊词》及《治学的方法与材料》中已详述，见《胡适文存》册三（台北：远东图书公司，1990）。

② 傅斯年：《性命古训辨证》，《傅斯年全集》（台北：联经出版公司，1980），第三册，总页 501—502。

开始有人认为，如果以历史发展的眼光看，“求其古”一派更有胜处，因为他们至少不会将不同时代的诠释混在一起，“求其古”之一派所整理的历朝经解，其实即是等于历朝的学术史料，譬如他们所辑出的汉代经解，即是汉代学术史材料。<sup>①</sup>也就是说，经过他们的手，一层一层的史料被梳理清楚了。

清代在惟六经三史是尚的研究典范下，所用的方法及材料是内循环式的，基本上是从文字到文字，从文献到文献，间有实物的研究，也是为了佐证或厘清文献里的记载，尽可能地将它与六经三史或与文字史料相联系，所以重视的是铭文、著录之校勘以及传递源流等等，而不大留意这实物还可以告诉我们什么其他的知识。在这一个封闭的典范中，所重的是功力，不是理解，所重的是如何在有限文字证据中作考证与判断，而不是去开发文字以外的新史料。而从文献到文献的过程中，即使下了极大的功夫，累积了极深厚的功力，许多问题还是无法得其确解。继承山东考据学大家许印林之绪余的金石及古史家王献唐也这样批评清儒：

献唐昔年治学，颇撷拾乡先辈许印林先生绪余，以音求义，又以义求音，其术殆出于高邮，盖印林为伯申先生弟子故也。近岁渐悟清人所治声音训诂，多为死音训诂，古自古，今自今，结果只造成一种古董式之学术，供人玩赏而已。<sup>②</sup>

① 傅斯年：《性命古训辨证》，《傅斯年全集》，页501—502。

② 引自山东大学历史系张书学等：《新发现的傅斯年书札辑录》，未刊稿。

王献唐所感叹的，也正是后来李济等人所感叹的——经过有清三百年，学术是“古董式之学术”。这是一群既深悉清儒的工作，又受到现代学术洗礼的新学者提出的反省。大概在1920年至1930年，中国一群领导性的史学家不约而同地提出新的反省，他们对史料的态度有一个革命性的变化。这些人包括胡适、傅斯年、顾颉刚、李济等。他们的文字分散各处，如果稍加比辑，可以发现一个认识论上的改变。首先，对这一代人而言，传统的权威已经几乎倒塌了，所以六经在他们看来都只是史料了——是供人研究的材料，而不是让人寻求治国平天下大道理之所在。在这个前提之下，他们同时也提倡一种历史发展的观点，也就是平等看待每一时代学术思想材料的价值，不再以为只有那最高点才有价值。

在历史发展式的史料观之下，注意力不再局限在那最高的一点，也就是对经书本义的了解。每一个时代，甚至每一阶层的人所留下的史料都有相等的价值，所以产生了蔡元培所形容的“平等的眼光”。“平等的眼光”有多方面的作用，它解放了以经学为正统的旧局，同时在史料的范围及意义上也有扩充。既然是平等看待每一时代，平等看待每一阶层人的历史，治史的问题及史料的范围便前所未有的扩大了。

首先谈胡适对旧史料观的批评。胡适在1923年的《国学季刊发刊宣言》中表达了他对清儒经书中心主义之不满：

他们脱不了儒书一尊的成见，故用全力治经学，而只用余力去治他书。<sup>①</sup>

---

① 《胡适文存》第二集，页4。



三百年的心思才力，始终不曾跳出这个狭小的圈子外去。<sup>①</sup>

他们排斥异端，他们得著一部《一切经音义》，只认得他有保存古韵书古词典的用处；他们拿著一部子书，也只认得他有旁证经文古义的功用。他们只向那几部儒书里兜圈子；兜来兜去，始终脱不了一个陋字！<sup>②</sup>

胡适也指出受清儒影响的学者有“古董家的习气”，也就是不管任何学问，皆注意最古的东西，而忽略其余：

近来颇有人注意戏曲和小说了；但他们的注意仍不能脱离古董家的习气。他们看得起宋人的小说，而不知道在历史的眼光里，一本石印小字的《平妖传》和一部精刻的残本《五代史平话》有同样的价值，……<sup>③</sup>

在1928年9月所写的《治学的方法与材料》中，胡适批评清儒的史料观，认为这三百年间的学术“方法虽是科学的，材料却始终是文字的”，“故这三百年来的学术，也只不过是文字的学术”，<sup>④</sup>是“纸上的学问，纸上的工夫”，“文字的材料有限，钻来钻去，总不出这故纸堆的范围，故三百年的中国学术的最大成绩，不过是两大部《皇清经解》而已”。<sup>⑤</sup>纸上的材料只足以形成一种内循环——“纸上的材料本只适宜于校勘训诂一类的

① 《胡适文存》第二集，页4。

② 同前文，页6。

③ 同前文，页9。

④ 《胡适文存》，第三集，页111。

⑤ 同前文，页115。

纸上工作，稍稍逾越这个范围，便要闹笑话了。”<sup>①</sup>

最有意思的是，对他们形成最大挑战的是西洋汉学家如高本汉。这恐怕是因为西洋汉学家所治的问题常与乾嘉诸儒相似，而以不通中国之人竟能于几年之间胜过三百年汉学家之成就，使得他们大为惊叹。胡适便说高本汉：“他有西洋的音韵学原理作工具，又很充分地运用方言的材料，用广东的方言作底子，用日本的汉音吴音作参证。”用了几年成绩便可以推倒顾炎武以来三百年的中国学者的“纸上工夫”。<sup>②</sup> 他的结论是向来学者所认为纸上才能解决的学问，如今都要“跳在故纸堆外去研究了。”<sup>③</sup>

接著谈傅斯年。傅斯年的史语所工作《旨趣》，年代与胡适《治学的方法与材料》几乎一样，这两篇文章看不出有互相影响的痕迹，但对史料的想法却有相近之处。傅斯年在这篇文章中表达对局限于纸上的文字史料的不满意，故主张要“上穷碧落下黄泉，动手动脚找材料”。他提到“一种学问能扩张他研究材料便进步，不能的便退步。”<sup>④</sup> 要无限扩大史料，故说“能利用各地各时的直接材料，大如地方志书，小如私人的日记，远如石器时代的发掘，近如某个洋行的贸易册”，<sup>⑤</sup>“近代史学所达到的范域，自地质学以至目下新闻纸”<sup>⑥</sup>。

傅氏更直接地表示说要“改了《读书就是学问》的风气”<sup>⑦</sup>，

① 《胡适文存》，第三集，页120。

② 《胡适文存》，页120—121。

③ 《胡适文存》，页121。

④ 《傅斯年全集》，第四册，总页1305。

⑤ 《傅斯年全集》，总页1304。

⑥ 《傅斯年全集》，总页1301。

⑦ 《傅斯年全集》，总页1314。

又说：“西洋人作学问不是去读书，是动手动脚到处寻找新材料，随时扩大旧范围。”他说：“如神祇崇拜、歌谣、民俗、各地各时雕刻文式之差别，中国人把他们忽略了千百年，还是欧洲人开头为规模的注意。零星注意，中国向来有的。”<sup>①</sup>他甚至宣称“我们不是读书的人”<sup>②</sup>。这大概是他那一代人对史料问题最决绝的一句话。

顾颉刚并未多讨论史料的问题。不过1925年他已经公开地说“凡是真实的学问都是不受制于时代的古今、阶级的尊卑、价格的贵贱、应用的好坏的”，“是一律平等的”，“在我们的眼光里只见到各个的古物，史料、风俗、物品和歌谣都是一件东西”。<sup>③</sup>所以他1927年为中山大学图书馆所计划搜集的东西广及十六类，其中有许多是旧经史家决未想见的。<sup>④</sup>

至于李济，他是一个考古学家。他在1928年12月演讲《中国最新发现之新史料》，强调“就历史这学问的立场而论，不与古董客一样，材料不在完整大个，大小是同等价值的”<sup>⑤</sup>。李济发现清代虽是古学最发达的时代，可是如果以现代学术的眼光去看，许多方面比宋儒还落后。他在几十年后曾以宋吕大临《宣和考古

① 《傅斯年全集》，第四册，总页1306。

② 《傅斯年全集》，总页1312。

③ 顾潮：《顾颉刚先生年谱》（北京：中国社会科学出版社，1993），页119。

④ 前引书，页141，包括经史子集及丛书、档案、地方志、家族志、社会事件之记载、个人生活之记载、账簿、中国汉族以外各民族之文籍、基督教会出版之书藉及译本书、宗教及迷信书、民众文学书、旧艺术书、教育书、古存简籍、著述稿本、实物图像。

⑤ 李济：《中国最近发现之新史料》，《国立中山大学语言历史学研究所周刊》5：57、58（1928），页3。

图》(1092年)的记载与清末端方的《陶斋吉金录》(1908年)这两部金石学的里程碑著作相比,发现就铜器的出土地一项而言,前者远比后者详细。八百年来的士大夫似乎变得愈来愈不了解出土地是研究青铜器的重要材料。吕大临所定下的一些研究吉金的基本规则逐步被忽弃,只剩下最学究味的工作,对实物的研究被题跋所取代,客观的了解被古董趣味的欣赏所凌驾。<sup>①</sup>

当以上这些新学者提出种种不满时,其实也在批评同时代的旧学者,因为后者与清代学者的心态基本上没有太大的不同,依然牢守几种旧观点:第一是经书中心主义;第二是对文字史料的过度迷恋,忽略实物,即使在而对实物时,也贵鼎彝而忽略日常使用的器具,对铭文题记的重视也代替了实物的研究,而且往往注意文字学的研究而非历史学的研究;第三是沉迷于搜求宋版书。

新旧史料眼光之扞格,造成了一些隔膜与冲突。首先我要以和本文没有直接关系的一则事例开始。顾颉刚于1927年抱著十六大类史料的目标出发前往各地购书时,他发现整个图书界基本上仍笼罩在以六经三史为中心的史料观中,全中国的书商与旧藏书楼“正统派的气息”极重。<sup>②</sup>所以,他想买的与书商们所提供的,形成极讽刺的对比:

就是我志在为图书馆购书,而他们则只懂得正统派的藏书,他们心目中以为可藏的只有这几部,所以送来的书重复太多,一也。我所要的材料,他们以为不应买,所以不肯(实在也

① 李济:《中国古器物学的新基础》,《李济考古学论文选集》(北京:文物,1990),页60—61。

② 顾颉刚语,见《顾颉刚先生年谱》,页165。

不会)替我去搜集,使得我不能完全达到我的计划,二也。<sup>①</sup>

在图书市场上所遇到的新旧眼光之矛盾,同样也出现在档案的买卖以及考古发掘中。以下我便想以傅斯年创所初期主持的两件最重要、影响最深远的工作为例,从细微之处勾勒出两代人史料眼光之不同及更迭的情形。有意思的是这两件事都发生在1928、1929年,只比顾颉刚为中山大学搜集史料的时间稍晚一点而已。

## 二、明清档案

史语所初创时,傅斯年搜集史料的方式及眼光便相当引起同时代人的注意。<sup>②</sup>傅氏是以集团的力量到处寻找材料,这一点,在此前当然也有,譬如北大国学门便有这类活动,但大体而言,在当时中国并不普遍。史语所创所之初便派出三支队伍,进行云南人类学知识初步调查、泉州调查、川边人类学调查,<sup>③</sup>但实际成就不大。明清内阁大库档案及殷墟发掘则是当时较为成功的两件大事。

有关史语所购买明清内阁大库档案的过程,已有许多相关的论述作过钜细靡遗的考论,<sup>④</sup>所以此处不拟再花笔墨讲述整

① 顾颉刚语,见《顾颉刚先生年谱》,页143—144。

② 钱穆:《师友杂忆》(台北:东大图书公司,1983),页146。

③ 这三支队伍的相关史料在史语所公文档案中。

④ 如徐中舒:《内阁档案之由来及其整理》、《明清史料》甲编首本序;《再述内阁大库档案之由来及其整理》,《历史语言研究所集刊》3、4(1933),页538—571。刘铮云:《史语所明实录校勘与内阁大库明清档案的整理》(两岸古籍整理学术研讨会,1996)。

个故事。为了说明新旧两代史料观的不同，此处只对相关处扼要地加以叙述。

光绪三十四年（1908年）冬，德宗及慈禧太后相继崩殂，宣统嗣位。醇亲王监国，令大臣于内阁大库中检取清初摄政典礼旧档而不得，故奏库档无用，请求准予焚毁，已经得旨。海宁章梈偶于库书中得宋人玉牒残叶，影照以呈张之洞，张之洞遂持之请教罗振玉。罗振玉表示此即《宋史·艺文志》之仙源、宗藩庆系两录。罗氏认为内阁大库即明代文渊阁故址，其中藏书必多，请张之洞问其阁僚。之洞归询，果然有文渊阁所藏旧书，但皆残破。“乡人乃以文渊阁书目进，且告文襄，宜归部保存，备将来贮之图书馆。文襄以为然。乃委员检查，且命乡人时往相助。乡人于庭中见红本高若丘阜，结束整齐。既询知为奏毁物，大骇。亟言于文襄，谓是皆重要史料，不当毁弃。遂与会稽司长任丘宗梓山树楠谋，装为八千麻袋移贮部中，已又移贮南学敬一亭。”<sup>①</sup>此中最可注意者，以张之洞这样的硕学大僚，又是《书目答问》的作者，对此等史料之价值并不能了解，所以并不能察知准备毁弃的高若丘阜的红本是重要史料。这其实相当准确地反映了清代儒者的知识观及价值观。

由于这批档案是比较残破不完整的，所以被移置午门无人看管。在张之洞建议不要将之毁弃之后，陆陆续续，有不少官员或因职务或因私人理由前来察看。官员自然不是学者，所以他们不一定用史料的观念来看待这堆档案，但他们之中不乏有浓厚学术兴趣的学士大夫，即使如此，来来往往的人都只注意

<sup>①</sup> 甘儒：《永丰乡人行年录》（南京：江苏人民出版社，1980），页33—34。

夹杂在其中的宋版书或宋版残页<sup>①</sup>，退而求其次，也是明版书。所以一旦发现在这堆档案中找不到上述东西时，便认为它的价值已尽，可以任意处置了。清季最有名的藏书家之一傅增湘前来踏勘之后，便因再三搜寻不再发现宋版书之后，认为它已经毫无价值。<sup>②</sup> 总之，他们看书本文献高过一切，所以对于档案，

- 
- ① 宋版书的价值是多方面的。在学术上，清代嘉道年间的版本大家黄丕烈、顾千里的话可以作为一代表。黄氏认为书愈旧愈佳，即最先刻者为佳，说明刻不如元刻，元刻不如宋刻。顾千里甚至说宋本书无字处亦好。论其市场价值，则在明末即以页论价，汲古主人毛晋便曾榜于门曰：“有以宋刻本至者，门内主人计页酬钱，每页出二百，有以旧钞本至者，每页出四十。”抗战前浙江图书馆收宋刻《名臣碑传琬琰集》，是建本，乃所谓宋本之最下者，每页价达银元五枚（张舜徽：《中国古书版本研究》，在《中国古籍研究丛刊》[台北：粹文堂，无出版年代]，页36—38。）
- ② 李光涛：《明清档案存真选辑》（台北：中央研究院历史语言研究所，1959）《序》说：“及至傅增湘氏来长教部，他本是富有藏书的名人，所以他很关心这八千麻袋，以为麻袋里定有好的宋版书‘海内孤本’。有一天，他就发一个命令，第一次先搬了二十个麻袋到教部西花厅倒在地上试行检查。……前后两次检查的所获，大概是贺表、黄绫封、题本、奏本，题本以小刑名案子居多。至于宋版书，有是有的，或则破烂的半本，或是撕破的几张，……也有清初的黄榜，也有实录的稿本，还有朝鲜的贺正表，也是其中之一宝。而他们对于这些发见比较最感兴趣的，便是宋版书。于是傅氏更要大举整理了。……那时整理的方法，据原来参加这项工作后来又充当历史语言研究所整理档案工作的工友佟荣说，当初这些东西从麻袋里倒出来的情形大概都是整大捆的居多，这样的自然也用不著什么整理，只须将一捆捆的提出来堆在一起便算了事。最奇怪的，就是当时整理的工友也不知道是奉到什么人的命令，大家都一致认真的在尘埃和乱纸中拼命的去找宋版书。当然，工友们也不是版本家，宋版不宋版全无分别，但是只要能够找出书册一本，便会现金交易，立时赏以铜元四十大枚（等于银元二角），其余的乱纸自然也就视同废纸了。”（页1—2）。

尤其是残破的档案，还不能敏感到其学术价值。最后这堆档案被卖到纸厂作还魂纸。

真正能以较现代史学眼光看这一批档案的，仍是在近代史学中极具关键地位的罗振玉。他从纸行手上抢救了这一批档案，并且从中择取了一些比较重要的，刊成《史料丛刊初编》。<sup>①</sup>但是，当这批档案辗转卖到另一位当时中国有数的大藏书家李盛铎之手时，李氏所最留心的，仍是想从中找出宋版书。前有傅增湘，后有李盛铎，可以看出清代学者的注意力被价值昂贵的宋版书所盘据的情形。

当李盛铎透露要卖出这批档案时，史语所很快地在陈寅恪的主导下进行购买。在洽购的过程中，民族主义的情绪是一个重要的力量。当时满铁及哈佛燕京社皆挟有巨资，而史语所的经费则非常困难，陈寅恪在给傅斯年信促请中央研究院买下时，便屡屡说出重话。譬如说：

观燕京与哈佛之中国学院经费颇充裕，若此项档案归于一外国教会之手，一国史之责，托于洋人，以旧式感情言之，国耻也。<sup>②</sup>

从史语所与李盛铎往复商洽的过程中，亦可以再度看出不同学术眼光之间的更迭。当交易将定未定之际，李盛铎表现出他所挂念不置的仍然是，将来万一在这八千麻袋中继续发现宋版残

① 按《史料丛刊初编》的《天聪朝奏疏册》系转录而来，非内阁大库原档，见李光涛《明清档案存真选辑·序》，页6。

② 1928年3月2日函，在《史语所公文档案》（以下简称《公文档》）元字第4卷中。



页，仍应归他。<sup>①</sup>在这关键性时刻，陈寅恪在1929年3月10日写信给傅斯年，从其中可以看出新一代史学家所看重的是完全不同的东西。陈寅恪说：

此档案中宋版书成册者，大约在历史博物馆时为教育部人所窃，归罗再归李以后，则尚无有意的偷窃。……又我辈重在档案中之史料，与彼辈异趣，我以为宝，彼以为无用之物也。

这封信中“我辈重在档案中之史料，与彼辈异趣，我以为宝，彼以为无用之物”等句，最能点出两代学者眼光之差距。<sup>②</sup>

陈、傅这一辈新学者重视档案有两层原因：第一，与他们在欧洲，尤其是德国，所受重视历史档案的熏陶有关。兰克便以大量使用教廷的外交档案著称。当他们在德国时，编辑档案史料出版的工作始终大量进行着，尤其是德国中古史的相关档案。<sup>③</sup>傅斯年本人的藏书中便有这一类的书籍。他们极度强调第一手史料。傅氏在《史语所工作旨趣》中这一方面的话很多。陈寅恪在一封给傅氏的信上也说：

盖历史语言之研究，第一步工作在搜求材料，而第一

---

① 见陈寅恪1928年12月27日致蔡元培、杨铨、傅斯年函中，在同前卷中。

② 张之洞、傅增湘、李盛铎等人当然不是严格意义的史学家，但在他们的时代中，严格意义的史学家并不多。

③ 当时德国出版档案情形，见James Thompson, *A History of Historical Writing* (New York, Macmillan Press, 1942), 2, pp. 166-168.

等之原料为最要。<sup>①</sup>

第二是他们幼年时代受晚清革命宣传影响，认为清代官书实录经过历朝改窜，极不可信，所以他们寄极大希望于这一批档案，甚至在心理上假设会有石破天惊的新发现。1928年9月傅斯年致蔡元培院长要求购买档案的信中充分透露这一心情：

午间与适之先生及陈寅恪兄餐，谈及七千袋明清档案事。……其中无尽宝藏。盖明清历史，私家记载究竟见闻有限，官书则历朝改换，全靠不住，政治实情，全在此档案中也。且明末清初，言多忌讳，官书不信，私人揣测失实，而神、光诸宗时代御虏诸政，《明史》均阙。此后《明史》改修，《清史》编纂，此为第一种有价值之材料。<sup>②</sup>

因为他们一致认为“此后《明史》改修，《清史》编纂，此为第一种有价值之材料”，所以当后来耗费大量人力整理这批档案而无石破天惊的新发现时，傅斯年会有所感叹，李济遂询以“难道你想从中发现满清未曾入关的证据吗”<sup>③</sup>？

### 三、殷墟发掘

囤放在午门的明清旧档，几十年间曾有大大小小的学者官

① 1928年12月17日，在《公文档》元字第4号卷中。

② 1928年9月11日函，在同前卷中。

③ 李济：《现代考古学与殷墟发掘》，《感旧录》（台北：传记文学出版社，1957），页82·83。

员前往看过，但都只想在这破纸堆中发现宋版书，而未将眼光放在档案上面；殷墟也是这样，这一个废墟因为出甲骨而著名，在史语所从事发掘之前的几十年，也不时有人前往勘查，但是眼光之所注都在有字的甲骨。想从午门的烂纸堆中发现宋版的人，自然发觉宝库已空，应该送进纸厂作还魂纸；而想要看到档案的人，则这一堆破纸，正是“宝贝”。想在殷墟这一块遗址中找有字甲骨或青铜器物的人，在经过几次探勘后亦觉“宝库已空”，但史语所的学者想求的是文字以外的知识，所以认为它还有无尽宝藏。这两种史学眼光呈现一种鲜明的对照。此下，我想以不同人不同时期前往殷墟的不同著重点，看他们所代表的不同学术眼光。

讲殷墟，罗振玉又是不可不提的人物。对殷墟的认识其实是一步一步成长的。殷墟卜骨出于光绪己亥年（1899年），十年后，也就是宣统元年（1909年），罗振玉才从河南古董商人口中知道它的出土地是安阳县西五里之小屯，而非汤阴。罗氏又从刻辞中得到殷代十几个帝王的名谥，乃恍然悟出这批卜骨是殷王朝之遗物。<sup>①</sup>隔年，他派遣祝继先、秋良臣两人大索于洹水之阳，一岁之间，得到两万片卜骨。“汰其贗作，得尤异者三千余”。<sup>②</sup>又隔年（1911年），他“嘱弟子经赴豫访殷墟遗物。是行除卜骨外，凡得古兽骨骼齿角及犀象、雕器、石磬、雕戈之属各若干事，皆精巧绝伦，几与彝器刻镂同，古良工遗制也。”<sup>③</sup>四年后（1915年）罗振玉决定亲赴安阳踏勘，<sup>④</sup>到了现场，觉

① 甘肅：《永丰乡人行年录》，页38。

② 甘肅：《永丰乡人行年录》，页39。

③ 甘肅：《永丰乡人行年录》，页41—42。

④ 甘肅：《永丰乡人行年录》，页55。

得“宝藏几空”<sup>①</sup>。

罗振玉几次派人前往殷墟大索的主要目标，仍是甲骨。他还得到了一些古器物，“叹得睹三千年前良工手迹”<sup>②</sup>。足见他能在有字甲骨之外注意到实物。可是因为他的眼光只到此为止，所以在他亲自踏勘，确定“宝藏几空”后就出版了《殷墟古器物图录》。此书之出版，有告一总结的意思。

十一年后，当傅斯年派董作宾前往安阳时，董先生似乎也仍停留在前一阶段的学术眼光。

董作宾的教育背景中并无现代考古学的训练，所以他对殷墟的预期，与前一代史家罗振玉相近。1928年他到安阳后给傅斯年的报告信说，在三十六个地方试掘十三天后，只发现一小部分甲骨。董先生认为在史语所财务困难重重之际，这个计划可以放弃。

他主张放弃，是因为所存甲骨不多，这一想法与罗振玉的“宝物几空”相近。这些喟叹曲折地反映出他们的史学眼光，以发现带字的甲骨或铜器为主，一旦不再发现这些东西，即认为没有再进一步工作的价值。

傅斯年给董作宾的回信相当值得注意，那是一种新史学眼光的展示。董先生悲观地说：“观以上情形，弟甚觉现在工作之无谓，不但每日获得之失望，使精神大受打击，且劳民伤财，亦大不值得。……试想发掘已卅六坑，而得甲骨文字者，不过六七处，且有仅此三数片者，有为发掘数四之残坑者，有把握者

---

① 甘肅：《永丰乡人行年录》，页62。

② 同上注。

不及全工五分之一，岂敢大胆做去？”<sup>①</sup>但傅斯年却乐观地答覆：“连得两书一电，快愉无极，我们研究所弄到现在，只有我兄此一成绩。……但即如兄第二信所言，得一骨骼，得一骨场，此实宝贝，若所得仅一径尺有字大龟，乃未必是新知识也。此兄已可自解矣。我等此次工作目的，求文字其次，求得地下知识其上也。盖文字固极可贵，然文字未必包新知识。”<sup>②</sup>

对于抱持新史料眼光的学者，这空无所存的遗址其实是“观之令人眼忙”（详后）的宝库。傅斯年坚持有字的甲骨并不重要，重要的是地下整体的情形，他甚至慨叹：“不知罗振玉‘大获’时，地下情形如何。当时不知注意及此，损失大矣。”<sup>③</sup>

后来傅斯年在回忆董作宾这一段工作时，仍强调以旧眼光——即以中国历来玩骨董者之眼光论之——此处宝物已空，但以近代考古学眼光看，则仍是富于知识之地：

董君试掘十余日，知其地甲骨文字之储藏大体已为私掘者所尽，所余多属四下冲积之片，然人骨兽骨陶片杂器出土甚多。如以中国历来玩骨董者之眼光论之，已不复可以收拾，然以近代考古学之观点论之，实尚为富于知识之地。<sup>④</sup>

① 此信在《公文档》元字第 23 号卷中。

② 傅斯年：《历史语言研究所报告书第一期》，在《公文档》元字第 198 号卷中。

③ 此信在《公文档》元字第 23 号卷中。

④ 傅致河南省政府信，引自《史语所发掘殷墟之经过》，《傅斯年全集》，第四册，总页 1326。

董作宾寻即以殷墟工作超乎其能力为由谦辞领导人之职，<sup>①</sup>李济被派去负责殷墟的工作。以李济代董作宾之举其实也反映两种学术眼光之更迭。李济与董作宾的看法完全不同，他在给傅斯年的信上说：

晏堂此次发掘，虽较罗振玉略高一筹，而对于地层一无记载，除甲骨文外，概视为副品，其所谓副品者，有唐磁，有汉简，有商周铜石器，有冲积期之牛角，有三门纪之蚌壳，观之令人眼忙。<sup>②</sup>

李济在给院长蔡元培及总干事杨铨的信中，也说：

此次董君挖掘，仍袭古董商陈法，就地掘坑，直贯而下，惟检有字甲骨，其余皆视为副品。虽绘地图，亦太简略，且地层紊乱，一无记载。故就全体论之，虽略得甲骨文（约四百片），并无科学价值。惟晏堂人极细心，且亦虚心，略加训练，可成一能手，并极愿与济合作，斯诚一幸事。<sup>③</sup>

李济于1929年在安阳工作了两季之后，在该年10月间，突有河南博物馆馆长何日章派人带领河南省教育厅之告示前来禁

① 傅致河南省政府信，引自《史语所发掘殷墟之经过》，《傅斯年全集》，第四册，总页1326。

② 此信在《公文档》元字第25号卷中。

③ 同上注。

止中研院继续工作，并拟自行发掘。此事的导火线是1929年5月间，因为军事突兴，安阳驻军不知去向，县长亦逃，土匪并起，李济乃将发掘器物之一部分运往北平史语所。河南地方人士认为此举违反当初将古物留在河南的约定，故一面向研究院交涉，一面设法自行开掘。何日章（1895—？）河南商城人，北京高等师范蒙学部毕业，白云曾问学于罗振玉。

李济于1929年10月21日报告傅斯年云，何日章拟来挖掘，他与董作宾已商量了应付之法，准备暂时停工回北平。他强调这并不是退，而是“以退为进”。他表示自己之所以这么有信心，是因为深知以何日章的史学眼光，所想找寻的必是字骨，而如果以字骨论，当时殷墟已“宝藏几空”了。李济说：“盖彼辈所注意者只字骨头而已，若以此为目标，则小屯希望实少，至于瓦片兽骨，则彼等必无此胆量广为收集。以此计之，则彼等若三日不见字骨，必心忙，七日不见字骨，必收工。所患者，彼辈挖掘，又多乱几处地层耳。好在关于此种问题弟等心中已略有把握，多乱几处固自可惜，然实亦无法挽救。反之，若拒之使其不来，则我辈无此力量，彼却有地方上之援助。……此次所得甲骨文字甚少，故弟等敢毅然决作此以退为进之打算也。”<sup>①</sup>

李济写信时冲突刚发生，等到何日章真正派人前来时，其工作实况所展现的学术眼光亦正如李济原先所推测的。可惜，我们没有何日章这一面的材料可用，未能稽考其史学观点。不过在中央大学出版的《史学杂志》中有一篇《中央研究院历史语言研究所傅斯年君来函》，其中对何日章这边的工作情况略有描

<sup>①</sup> 李函在《公文档》元字第152号卷中。

述：“由彼之妻舅警察学校毕业轩君率领‘发掘’，无方法，无问题，公然声言是来找宝贝的。”“遇一墓葬，见头取头，见脚取脚，积而成之，不知谁为谁之头。其葬式之记载，更无论矣。……若地墓问题，更不知何解矣。又专以市场价值为价值。彼等初次到安阳经介绍到吾等工作地参观三日。不言如何。见一白瓦片，大喜，谓若置开封，可值九十余元。近督责工作，亦以谁能找到出宝的地方，则分半价奖之为言。”<sup>①</sup>

傅斯年并未故意扭曲何日章这边的工作实况。从1929年10月21日河南教育厅机关报《河南教育日报》上的一条报道，我们可以看出找字骨确实是他们发掘的主要目标。该报载：“河南图书馆馆长何日章奉令拟定自掘办法十二条。”其中多牵涉到人员组织、待遇、经费等问题。不过也有几条记载工作重点。如第五条：“如有人报告甲骨所在地，因而掘获时得予二元以上至二十元以下之奖励金。”第十一条：“甲骨运至开封后，精装玻璃柜公开陈列。”第十二条：“聘请金石专家罗振玉莅汴考证出版。”而《河南省政府公函第三二一二号》中引何日章的话也说：“安阳地中所存之龟骨等器物，实为河南地方文明之表率，以中国国粹供中国人之研究则可，以河南地方文明之表率，尽移置于他方，则不可。如此请准将掘得器物，仍留在开封保存。”<sup>②</sup>

何日章的观点还表现在他所散发的传单及他所主持河南博物馆中的陈设。在河南博物馆中，三皇五帝皆有塑像，<sup>③</sup>足见其对古代史事仍采信古态度。史语所当时并不主张疑古，不过对

① 《历史语言研究所傅斯年来函》，《史学杂志》2：4（1931），页2。

② 此件在《公文档》元字第141号卷中。

③ 傅斯年：《史语所发掘殷墟之经过》，《傅斯年全集》，页1332。



上古史事基本上采合理的批判重建态度。<sup>①</sup> 傅氏本人与李云林争论《尧典》年代以至在火车上揎袖欲打的故事，可以印证此一思想趋向。<sup>②</sup> 在何氏所发传单中，除声明他是罗振玉学生外，并对中国文字的历史演变发表了一段相当陈旧的话：

夫文字为民族精神之所赖以寄托，历史实国家文化之所由以表现，此义至显，篆字皆同。而吾国为东方最古之邦，文化策源之地。观其文字制作之始，造端之闳大，包罗之广博，草乳之繁多，年祀之邈远，绝非世界其他国家所能相提并论。尝溯庖牺画卦，仓颉作书，均在洪荒初辟之时。改易殊体，又更六十七代之蹟。至于夏商，始粲然大备，象形指事，精谊发皇。吾人生隶楷迭变之后，读结绳以降之书，自非宿学专门，潜心冥索，无以辨其跟肘，启其镞键。自史籀作大篆而古文杂，李斯作小篆而古文亡。魏晋以还，仅恃许氏一书以略窥文字之径。<sup>③</sup>

在谈到甲骨文出土时又说：

罗氏与海宁王国维，致力尤勤，纂述甚富，既据《项羽本纪》洹水南殷虚上之文，定其地为殷墟，命之曰殷墟

① 当时史语所这方面的态度，请参考杜正胜：《从疑古到重建——傅斯年的史学革命》，《当代》116期（1995），页10—29。

② 屈万里：《敬悼傅孟真先生》，《傅故校长哀挽录》（台北：台湾大学，1951），页15。

③ 何日章：《陈列安阳殷墟甲骨暨器物之感言》，此传单存在《公文档》元字第142号卷中。

书契，奇文异字，省释盈千，世系名号都邑迁徙之序，足补龙门之遗阙者，不一而足。字体之瑰琦诘屈，变化错综，日月风雷，鱼龙犬豕，以至名物制度，无论钜细繁简，无不神形俱肖，理性兼存，可见六书之始，首在象形，所谓“观物取象于天，观法于地，视鸟兽之迹，与地之宜，近取诸身，远取诸物，及仓颉见鸟兽迹之迹，文理可相别异，始作书契。百工以义，万品以察诸说，绝非穿凿附会之词，皆信而有征，昭然若揭。若不睹此史籀未作以前之真古文，何由知之。”<sup>①</sup>

反观史语所这边，既然不是在寻找字骨，又认为已不太出字骨的殷墟是“观之令人眼忙”的富藏，那么他们在找什么？他们的新眼光是什么，吾人可以一语概括之，即他们想摆脱对文字史料的迷恋，求取一个“整体的观点”。

蔡元培为《安阳殷墟发掘报告》所写的《序》是这样说的，“古来研究文字者，每以注意在一字一字上，而少留意其系统性，考定器物者尤其是这样”。但中研院这几位新史学者“立足点是整个的”，“他们现在的古学有其他科学可资凭借”。<sup>②</sup>傅斯年也反覆这样说：“以殷墟为一整个问题，并不专注意甲骨等”，<sup>③</sup>李济强调的一样是“对于一切挖掘，都是求一个全体的知识，不是找零零碎碎的宝贝”。<sup>④</sup>

① 何日章：《陈列安阳殷墟甲骨暨器物之感言》，此传单存在《公文档》元字第142号卷中。

② 《安阳发掘报告》（北平：历史语言研究所，1929），页2。

③ 《历史语言研究所傅斯年君来函》，页2。

④ 《史学杂志》2：4（1931），页3。

既然是“整体的观点”，则必涉及材料及工具两方面之扩充。所以傅斯年、李济当时的文字中，除一再宣示，一片土可以比一篇文字更有意义外，对于治史工具的扩充也再三致意。工具不只是兰克学派所强调的纹章学、印章学、泉币学、古文字学、古文书学之类，如以《旨趣》中所言，近代史学的工具包括西方近代自然科学的全部。<sup>①</sup>

傅、李二人都批评前人考古的旧方法最根本的问题是过度局限于文字的材料。傅斯年在《考古学的新方法》中说：

中国人考古的旧方法，都是用文字做基本，就一物一物的研究。文字以外，所得的非常之少。外国人以世界文化眼光去观察，以人类文化作标准，故能得整个的文化意义。<sup>②</sup>

傅并强调，1928年他一开始派董作宾前往殷墟调查的目标便与前人不同：

盖所欲知者，为其地下情形，所最欲研究者，为其陶片战具工具之类，所最切搜集者，为其人骨兽骨。此皆前

---

① 《旨趣》中扼要地说是“利用自然科学供给我们的一切工具，整理一切可逢著的史料”。（《傅斯年全集》，第四册，总页1301）譬如掘地，“没有科学资助的人一铲子下去，损坏了无数古事物，且正不知掘准了没有，如果先有几种必要科学的训练，可以一层一层的自然发现，不特得宝，并且得知当年入土的踪迹，这每每比所得物更是大的智识。所以占史学在现在之需用测量本领及地质、气象常识，并不少于航海家。”（《傅斯年全集》第四册，总页1307）。

② 《傅斯年全集》，第四册，总页1341。

人所弃，绝无市场价值。至于所谓字骨，有若干人最置意者，乃反是同人所以为众庶重要问题之一，且挖之犹不如买之之廉也。<sup>①</sup>

他所标举的方法其实已涉及西方在 20 世纪前二十年才大为流行的严密的地层学方法：

吾等每掘一坑，必先看其地层上下之全，并为每一物记其层次，及相互距离，此为考古学之根本工作。不如是，则器物时代皆已紊乱，殷唐不分，考古何云？<sup>②</sup>

至于殷墟，他指出从许多没有文字的，前人所决不感兴趣的材料所能得到的古学知识。譬如人骨与陶，他说：

考古学上最难定的是绝对的时期，而殷墟是考古学上最好的标准时期，便于研究的人去比较：因为这个时期，是史前的一个最后时期，以这个时期的人骨做标准，去比较其他地方所发现的人骨，来定他们的时代先后，可以知道人类的演进是怎样；同时以殷墟发掘的陶器作标准，推出其他地方的陶器变更情形，及其时代关系，可以断定其时文化是怎么样。<sup>③</sup>

---

① 《傅斯年全集》，第四册，总页 1317。

② 同前书，总页 1318—1319。

③ 同前书，总页 1343。

又如从猪骨及发镇等材料也可以推知许多历史状况：“兽骨的种类，有野马、野鹿、牛、羊等等，猪骨很少，可以证明当年此地尚属游牧民族的地方。”“又发现商代的衣冠形式，以及发镇（为压头发用的）等项，可以证明当时‘衣裳之治’，当时的民族，决非断发民族。”<sup>①</sup>此外，居室、兽骨皆可以揭示无限知识——“又如商、周生活状态，须先知其居室；商、周民族之人类学的意义，须先量其骨骼。兽骨何种，葬式何类，陶片和其他古代文化区有何关系，此皆前人所忽略，而为近代欧洲治史学古学者之重要问题。”<sup>②</sup>

李济与傅斯年一样，指出现代中国学者对于考古学尚有一种很普遍的误会，以为“考古学不过是金石学的一个别名”。他说这种误会有两个来源：（一）因为缺少自然科学的观念。（二）以为古物本身自有不变的历史价值。“由第一种误会就发生一种人人都可考古的观念，由第二种误会就发生了那‘唯有文字才有历史价值’的那种偏见。”<sup>③</sup>他说“土中情形”比文字的材料更能解答许多问题：

“我们并没有期望得许多甲骨文字”，“就殷商文化全体说，有好些问题都是文字中所不能解决而就土中情形可以察得出的”。<sup>④</sup>

在《现代考古学与殷墟发掘》文中，李济反覆声明耽溺于

① 《傅斯年全集》，第四册，总页 1344。

② 同前书，总页 1317。

③ 李济：《现代考古学与殷墟发掘》，页 3。

④ 同前文，页 4。

文字史料是过时的，并强调要得到“整个的知识”。而想得到整个的知识必须有三个前提：（一）一切自然科学的基本知识。（二）人类史的大节目。（三）一地方或一时期历史的专门研究。而傅斯年在史语所一再提倡的“集众研究”便在此显出其意义来——“这些资格也许不必全具于一人，却在一个团体内，总要全代表出来。”<sup>①</sup>他说：

我们拟定的工作秩序，有下列的重要题目：（一）殷商以来小屯村附近地形之变迁及原因。（二）小屯村地面下文化层堆积状况。（三）殷墟范围。（四）殷商遗物。

而在这四项题目中，甲骨文只占第四类中的一小部分而已。<sup>②</sup>

傅斯年、李济所提倡的方法，对于当时中国的古代史学界是一个相当大的突破。当时最为人所重视的是王国维的二重证据法。二重证据法基本上是以地下史料印证文献记载，而史语所考古工作的方法及意趣显然已经超出了这个范围。新史学观念的说服力，可以拿史语所成立之后中国的档案及考古方面风起云涌的工作作为例证。譬如顾颉刚这位以辨古史而享大名的学者，便曾带团亲访殷墟，在1935年所写《战国秦汉间的造伪与辨伪》的《附言》中说：“以前中国的上古史料只限于书本的记载，……当然不知道史料可从地底下挖出来的。”<sup>③</sup>李、傅等人所提倡的观点对不少治金石文字的旧学者产生相当大的说服

<sup>①</sup> 李济：《现代考古学与殷墟发掘》，页4。

<sup>②</sup> 同前书，页5。

<sup>③</sup> 《古史辨》（台北：无出版时地），第七册，页64。

力，山东的王献唐便说：

从前治金石文字，其材料但能求之地上，不能求之地下，但能求诸文字经史方面，不能求诸社会学、生物学、地质学。故其效果，偏于臆度，而缺乏实验，偏于片断，而缺乏系统。此非古人聪明不及今人，实其凭借不及今人耳。晚近数年以还，国人治学，渐变前此虚矫之习，趋笃实，其代表此笃实学风，真正运用科学方法，整理新旧材料，不坠其人窠臼者，实以贵院为先导，此非献唐一人之私言也。<sup>①</sup>

但最有意思的例子还是何日章的考古队在田野上的表现了。

学术新典范取代旧典范的明显痕迹是旧典范的守护者也对新典范有样学样。何日章的考古队了解史语所正在进行的是一种全新的方法，所以也想仿行，但却知其然而不能知其所以然——“……何氏中仅有一位号称古学家之关君，从未一履安阳工作之场，率其事者，乃其警官妻舅。无照像专人，仅雇一照像馆员学我等工作时照像，而不知其何谓。……陶片则一往弃置，见吾等收之，偶效吾等保留若干。”<sup>②</sup>何日章并抄了一些李济、傅斯年的方法论。他在1930年元旦所发的传单《陈列安阳殷墟甲骨暨器物之感言》中这样说的：

而又以当时发现之后，除文字有所发明外，其他贡献

① 引自张书学等：《新发现的傅斯年书札辑录》，此信写于1930年9月13日。

② 《历史语言研究所傅斯年君来函》，页2。

颇少，殊为考古学者之遗憾，爰本其职守，请教专家，作精密之设计，各详确之说明，分段兴工，重行发掘，匪第取其有记载之骨甲，且于其他器物之形状种类以及土质颜色、地层纹理、土中位置、距地深浅，莫不详为记录，设法影照，务期于古文字外能再有古文化之遗迹，供当代考古家之探讨。<sup>①</sup>

敏感的读者可以马上发现他是袭用 1929 年 11 月 19 日傅氏在河南演讲《考古学的新方法》的观点。先前在殷墟的田野上，因无文字参考，故只能有样学样。但一旦有了现成文字可钞时，便有了此宣言中的几种论点。而傅氏也很快就看出何日章的抄袭。<sup>②</sup>

在讨论过傅斯年等人所代表的新史料观点与旧观点之间的更迭后，我想以两点作结。

首先，傅斯年等人新史料观点基本上是从西方来的，它们之所以能很快地得到知识界的信服，与当时整个中国的思想文化生态有关。新文化运动以后，知识分子对旧的传统失去信心，争趋新潮，新史料观的胜利与这一文化气氛息息相关。

第二，新史学观念之所以能够落实下来并逐渐开展，对史学界造成决定性的变化，与史语所这个建制性的机构，以及与这一派史学关系密切的机构、刊物有关。它们使得新史学观念有制度性的实践基地，对当时知识系统的转换造成关键性的作用。

① 此传单收在史语所《公文档》元字第 142 卷中。

② 傅氏在给《史学杂志》的函中说：“然何君传单，直是欺语。彼见吾等工作之术，不得不抄袭若干方法论。然其在安阳及开封所作为者，则与此全不相干。”见《历史语言研究所傅斯年君来函》，页 2。



在新史学观念的影响下,取得治学材料的方法产生了变化,传统“读书人”那种治学方式不再占支配性地位。傅斯年说“我们不是读书的人”,他们是带著仪器、锄头,“上穷碧落下黄泉,动手动脚找材料”的人。

### 附录:民初中央、地方与新旧学术观点之纠缠

学术上新、旧观点之争,其实也涉及政治上中央与地方的争端,在安阳,中央代表著新,而地方代表著旧。

中央研究院是南方国民政府所设之国家最高学术机关,所以它的发展与北伐军的推进息息相关。傅斯年在史语所的工作《旨趣》中便有“稍过些时,北伐定功,破虏收京之后”要如何如何的话。<sup>①</sup>中研院所网罗的一批受过新学术训练的学者以及国民政府的文化人士随著北伐军的力量逐步伸到各地方,在学术文化上也有以新学术眼光和地方保守人士的力量相抗的倾向。在双方的争持中,中研院与地方人士的着眼点不同。以殷墟的争执为例,中研院在各种来往文稿中一再强调的“是为了国家学术光荣”,是为了向国际学术人士宣达学术成果,河南地方人士强调的则是地方文化之光荣。<sup>②</sup>

安阳发掘团与何日章等河南人士的争执虽曾有两次相当程度地解决了,但是过了不久,旧问题仍再度爆发。它某种程度地证明了,河南当地的声音相当大(可惜我们看不到何日章及河南当地这一面的材料),同时也证明当时中央的命令只是所谓“中央”而已,在河南当地并无任何力量。

① 《傅斯年全集》,第四册,总页1311。

② 《河南省政府公函第3212号》,在《公文档》元字第141号卷中。

当时中央与地方政治的变幻与学术事业之间密切的关系，可以从史语所公文档案中各种来往文稿的细微之处看出。当河南尚非国民政府所能直接控制之际，河南地方意识相当高，对中央的电令基本上采阳奉阴违的态度，所以蒋介石的两度电令及傅斯年亲往开封所达成的协议都不算数。地方政府对中央学术机构派来的研究人员也是威风十足。<sup>①</sup>

当中研院与河南省冲突之际，在中央研究院这一边认为北伐已成功，全国已统一在南京的中央政府之下了，在河南当地的看法并不一样。从民国肇建以来，河南始终在北洋军阀手上，从未真正隶属于国民政府，安阳发掘争论发生的那段时间，河南基本上是冯玉祥的势力范围，冯玉祥派下的人物才是河南真正的统治者，中央只是名义上的中央。中央研究院认为本身“为全国最高的学术研究机关”，负“中国学术大任”，<sup>②</sup>但在全国统一尚有名无实之时，河南当地人士并不认为有所谓“全国最高学术机构”。

中央研究院认为依照欧美各先进国之古物法令，古物是属于全国的，但当时中国并无古物保管法令；<sup>③</sup>而河南当地地方意

① 兹引一例。1929年10月23日李济致傅斯年函：“今日休息，却受了一阵闷气，因为要向地方上的‘要人’表示好意，联络感情，所以同此边高级中学校长请了一棹客。请的时候为正午，等到两点半钟才到。这位县长是初次见面，却把我们的事——按，即在安阳发掘纠纷之事，一句也没说，只带了五个马弁，吃了一阵，扬扬而去，‘余今日乃知□□之尊也’。”

② 1929年10月23日傅致蔡元培、杨铨函。

③ 近代中国第一部古物保管法令颁行于安阳争执之后，于1930年6月7日由国民政府公布，1933年6月15日施行。见卫聚贤《中国考古学史》（上海：商务，1927），《附录》，页287—289。

识甚强，认为物出河南，应该留在河南陈列，以彰当地文化之光辉。中央研究院认为发掘的目标是为研究，而不是为了陈列。蔡元培在致河南省政府函中说：“本院为全国最高学术研究机构，集著名考古之专家，为三代古都之发掘，同此国土，同属国民，共致力于学术，何畛域之可分？”并表示发掘“系考古学上之要端，不只为地方文明之表率”<sup>①</sup>。但是对河南当地而言，“同此国土”并无决定性的说服力。

正因为中央与地方认知差异如此之大，而且是学术夹杂著政治，所以1929年10月24日傅斯年致教育部蒋梦麟部长函稿时说：“此事关系行政系统、吾国学术至大。”<sup>②</sup>行政系统与学术在这里已分不开了。李济于1929年11月23日致董作宾函也足以令人感觉学术眼光的新、旧之分与中央、地方之争密不可分：“至于彼等挖法，实在可笑可恨之至。传闻彼等已得三墓葬，皆为见头挖头，见脚挖脚，十有八九，均捣碎了，无记载，无照像，无方向，挖完了不知到底是怎么回事。此等方法名之曰研究（张尚德说：双方都是研究），而省政府提倡之，此真中华民族之羞也。”“总论此事有须注意者数点：（一）省府何以不遵国府令，国府对比事是否有追究……”。<sup>③</sup>在1929年11月时的河南，中央当然谈不到追究河南地方政府之事。

其实何日章在1929年10月前来禁止中研院发掘的时机，可以和蒋介石与冯玉祥关系之急遽恶化相对照。1929年10月10日，西北军将领宋哲元等二十七人通电反蒋，随后兵分三路，

① 蔡元培致河南省政府函，稿为史语所代拟，在《公文档》元字第141号卷中。

② 此信在《公文档》元字第141号卷中。

③ 同上注。

直指河南。11日，蒋介石下令讨伐，蒋、冯战争爆发。<sup>①</sup>大战一起，鹿死谁手尚难断定，而何日章便选在10月中旬前来安阳殷墟发掘地阻止中研院发掘。当时中央为了发掘事交涉的对象是省主席韩复榘。韩虽系冯玉祥的爱将，但蒋于1929年3月召韩至武汉，盛宴款待，赐以重金，使长期处在冯氏家长式权威统制之下的韩萌生异志。5月，韩在洛阳通电叛冯投蒋，蒋后来委以河南省主席一职。不过蒋调唐生智到河南与冯玉祥作战后，要唐军留驻郑州，并且电渠要监视韩复榘。唐心惧有朝一日被蒋吞并，遂与韩复榘、石友三共谋反蒋。所以当中研院与河南地方人士冲突发生之时，韩复榘与中央的关系也在变易不定之时。来自南京的电令自然不易产生作用。以上诸节当可以说明何以傅斯年在1929年底于河南大学演讲，并与中州政学要员周旋再四，终于在1930年初与河南省政府达成协议，但协议归协议，河南人士照样前来发掘的缘故。中研院真正再度工作是1931年春天，也就是中原大战结束，冯玉祥的力量退出河南，而国民政府已直接控制河南之时。从公文档案也可以看出在此之后，中央政府、中央研究院与河南政府来往函电之间，地方对中央采全力配合之态势，连原来对中研院语多不逊的教育厅长李敬斋也对史语所考古工作者极力配合。<sup>②</sup>上面所道中央与河南地方政治之分合及中央学术机构与地方文化人士之间的争执

① 陈传海、徐有礼：《河南现代史》（开封：河南大学出版社，1992），页114—115。

② 李敬斋1931年9月24日致傅斯年函，在《公文档》元字第156号卷中。1929年11月2日李敬斋致教育部长段锡朋的信中说史语所请各方电援，“均嫌幼稚”。此信在《公文档》元字第141号卷中。

密切对应的程度，可以从下面这张对照表看出。<sup>①</sup>

### 河南省大事

### 史语所发掘团与 当地人士之冲突

一、1920年起河南便陷入长期动乱。1922年冯玉祥任河南督军，但一部分地区（豫西、豫北）仍为吴佩孚所控制。

二、1922年10月吴、冯失和，冯军离豫他往，吴派人长豫。

三、1924年，直奉战争，直系败后，胡景翼、岳维峻相继主政。

四、1926年后，吴再度入主豫省。

五、1927年初北伐军入河南，冯军亦入。6月，国民政府任命冯为河南省主席。

六、1928年，北伐完成，冯名义上服从中央，但河南实际上为冯之地盘。

七、1929年，冯为编遣问题与南京决裂。5月，任护党救国西北军总司令，集兵西北与蒋抗，战争爆发。

一、1928年9月28日河南省同意史语所发掘。

1928年冬间，董作宾在安阳工作。

二、1929年2月间，李济开始在安阳工作。

三、1929年5月安阳等地土匪起，史语所将一部分发掘物抢运北

<sup>①</sup> 本表关于河南史事系根据沈松桥：《中国现代化的区域研究：河南省，1860~1937》（国科会专题研究报告，1988）与陈传海、徐有礼：《河南现代史》（开封：河南大学出版社，1992）第三、四章及张钊：《风雨漫漫四十年》（北京：中国文史出版社，1986）编成。

工，引起发掘团与当地人士矛盾。

四、1929年10月间，何日章云奉河南省政府之命禁止中研院发掘。何日章获河南教育厅长李敬斋批准，自行发掘。

五、1929年10月间，傅斯年透过吴稚晖请蒋命令河南当地政府合作，国民政府文官处电令河南省主席韩复榘，未发生作用，何日章仍来发掘。

六、1929年11月2日李敬斋函中研院，云此次冲突系双方误会。

七、1929年11月教育部长段锡朋致傅斯年信，表示事情已解决。

八、1929年11月傅亲赴河南周旋，达成协议。

九、1929年12月何日章发表第一份传单。

十、1930年2月傅发表《史语所发掘殷墟之经过》一文。

十一、1930年2月，何日章发表第二份传单。

十二、1930年2月5日，郭宝钧函董作宾，表示河南地方人士仍想自行挖掘。史语所工作仍停顿。

八、1930年3月，冯、阎、李集合反蒋。5月，中原大战爆发。

此年10月间，刘峙为河南省主

席。12月中原大战结束，河南正式在南京政府掌握之下。不过因为豫省政局至为混乱，各地民团、土匪、军阀残余势力仍多，刘峙一开始能控制的多是政治交通要冲，安阳也是其一。刘峙长豫前后共五年。

十三、1931年春天，中原大战结束后，史语所才能顺利工作，一直到抗战爆发。

北伐成功后，国民政府要将它的影响力尽其可能地伸到每一个角落，这是近代 state-building 的重要一环。但中国经过晚清以来的督抚分权、军阀割据，地方力量在相当程度上是独立的。现在，代表全国的政府要将统治权扩张到此地，对习于晚清以来政治社会情势的人民而言，是一件不能习惯的事。名义上已统一全国的国民政府与各个地方仍充满紧张。国民政府派人到各地去，想支配原先带有浓厚地方色彩的事务，自然引起相当大的矛盾，尤其当中央的军事政治力量尚无法完全控制时，中央来的命令或文件表面上或许会得到地方尊崇，但实际上地方另有一套。而安阳的冲突便是众多这类矛盾中的一个。

除了安阳的争执外，北伐之后文化领域中还有几件相似的事例：第一、是1929年12月间政府收取《清史稿》之事。第二、是保存唐塑运动之事。第三、是教育部收取国学书局之事。这些争论都发生在北伐以后的几年间，由于材料的限制，此处只能就所知者略加陈述。

国民政府于1929年12月决定检校《清史稿》。此事之提议人是故宫博物院院长，但背后的促动人或可能是著少将军服，于

北伐后到清华大学担任校长的罗家伦，<sup>①</sup> 而其提议检校《清史稿》，代表 state-building 过程中中央对历史诠释权的掌握。《清史稿》基本上原是由一群清遗民所修，其中固有不少错误，<sup>②</sup> 但是新兴国民政府的中央大员想要加以检校的理由是其中有袒护清朝政府污蔑国民革命的话。故宫博物院检举的十九条中有七条是：“一曰反革命也。二曰藐视先烈也。三曰不奉民国正朔也。四曰例书伪谥也。五曰称扬遗老鼓励复辟也。六曰反对汉族也。七曰为满清讳也。”<sup>③</sup> 以上几点是国民政府所不能忍受的。在军阀割据的时代，旧军阀中有不少对清廷尚存怀念之心，所以清史馆在1927年北伐军攻占长江各省时便在北京先印。未及发行完毕，北伐告成。当北伐军到达北京时，金梁早已帶著四百部跑到沈阳。整个事件即反映了中央的力量准备大举伸入原先被军阀保护的一些文化思想范围中。

南京国学书局及用直镇唐塑的保护问题，一个是由清季地方政府遗留下未的摇摇欲坠的文化机构，一个是在地方政府力量下无人理睬的古迹，它们一如殷墟，原本是“河南省内弃置三十年从不过问”<sup>④</sup> 者，但当中央的力量介入接管时，则马上发生中央与地方相互争持的情形。

所谓南京政府教育部没收江苏省政府所属国学书局一

① 傅振伦：《清史稿的查禁与清史的重修》，在《傅振论文录类选》（北京：学苑出版社，1994），页88。

② 此可参傅振伦的两篇长文《清史稿之评论》（上）（下），在《傅振论文录类选》，页93—146。

③ 朱师辙：《清史述闻》（香港：太平书局，1963）中所载《故宫博物院呈请严禁清史稿发行文》，页419—421。

④ 《傅斯年全集》，第四册，总页1317。



事，其过程是这样的：南京的国学书局原名江南书局，是曾国藩任两江总督时所创设，专司校刊经史。到了清季，因为新学兴起，该局逐渐没落，先后多次改易名称，而书局营运也始终处于“不绝若线”的状态。不过该局始终隶属于江苏地方政府。

北伐成功后，国民政府定都南京。因为书局难以为继，该局负责人遂于1928年上书南京大学院，希望由地方改隶中央。蔡元培批准了此事。由大学院改组的教育部也在1929年9月20日正式行文表示接受。但此事迅即被地方人士解释为是新兴的中央政府介入地方文化事业。江苏人士呈文曰：“惟苏省地方人士，均以前清数十年经营之事业，及民国以来省方十余年维持之历史，所系于人心及观瞻者甚钜，断不容自省政府时代任其放弃。……应请仍旧移归省方，俾得发扬而光大之，以为一省文化之基础。”<sup>①</sup>与这个书局有过密切关系的中央大学教授柳诒徵则将此事件解释为“上级机关擅夺下级机关所相沿治理之事”<sup>②</sup>。

至于引起中央的党国大老与江苏地方古物保存分会争执的杨惠之塑像保护工作，也几乎与安阳纠纷及检校《清史稿》等事同时，涉及的是同一批中央党国要员，如张继、蔡元培等；而反对的陈佩忍也曾于1922年在中央大学的前身东南大学教书，他曾经是辛亥革命的参与者，但北伐后并未在国民政府中担任高职。

甬直镇杨惠之塑像的“再发现”，与史学家顾颉刚有分不开

① 《论文化事业之争执》，《史学杂志》2：1（1930），页6。

② 《论文化事业之争执》，页7。

的关系。依顾氏 1923 年底在《小说月报》上所写的几篇文章看来，早在 1918 年他到江苏吴县东南庠直镇的一次旅游中，便惊诧于保圣寺的唐塑精神弥漫，但是 1923 年重游时，却发现这些塑像因无人理睬，四年之内竟变得“地下满积著瓦砾，大佛座身之后几乎全坍塌了。我最不能忘的题壁罗汉，因为塑在东北角里，也连著倒得全无踪影了”<sup>①</sup>。他照了照片，发起保存运动，向各处接洽。运动了一年，却未能奏效，乃作《记杨惠之塑罗汉像》一文投《努力周报》，引起了高梦旦、任鸿隽的注意，立刻函请江苏教育厅长蒋竹庄派员拆卸保存。但镇上人士知道此事后，由沈伯安等自己集款将杨惠之塑像真迹三尊及虽经修饰而尚未失神的二尊拆下，安置在陆龟蒙祠中，并想捐钱造一公园安颂之。<sup>②</sup>又过了五年（1928 年），叶恭绰游庠直，发现该寺已于数月前倾圮，其余存留者亦毁颓，故分函蔡元培、张继、谭延闿、李石曾、易培基、于右任、胡汉民、钮永建、叶楚伦等宣传保护，并得到蔡元培答应协助，由大学院拨款一万元作为保存唐塑之经费。叶恭绰接著组织“唐塑保存会”。此事因为有中央要员介入，便逐渐形成中央与地方人士之矛盾。1928 年 10 月，古物保存会江苏分会出面议决此事由当地人士沈伯安主办。该会主席陈佩忍则表示，古物之保存，自应归入分会之范围，不须另设机构（“唐塑保存会”）。支持唐塑保存会的陈彬龢则怒骂：“杨惠之塑像之弃于庠直，为樵夫、牧童不顾，盖亦久矣。”陈氏又说当唐塑会进行保存之前，江苏分会对唐塑丝毫未有任何

① 顾颉刚：《杨惠之的塑像》（二），《小说月报》15：1（1918），页 20。

② 同上注。

具体之计划，一至有人“欲加保存，则十目视之，十手指之”，“矧苏省需保存之古物犹夥，今江苏分会何独不予注意，而惟干涉别人已加进行之事”。<sup>①</sup>

保护唐塑的争执中除涉及中央大员与地方人士之争执外，也涉及两种古物保存观点的不司。沈伯安系该地小学校长，他想将保圣寺的寺址变成小学校园，故反对修庙，但主张拆卸保存五尊罗汉。而新派人物则认为合理的保存方法是原地原式修建，留下整体的遗迹以存历史意味。

在这次争执中，叶恭绰及他所致函的当道，都是北伐成功的国民政府中较为关心文化的中央大员，而出面支持的大学院亦是中央机构，则唐塑保存会虽不似中央研究院之为中央机构，但其性质、意味皆近之，而且后来教育部下令组成的保管委员会，基本上也是以全国性人物为主组成，没有将地方人士纳入。

以上事件，其实是当时文化、社会、政治转换的集中反映，是晚清以来社会、政治动荡之总反响，也有新兴的中央与地方人士较劲的意味。其实，中央及地方的军政领袖根本不会在意殷墟考古发掘这类情事。以殷墟争执为例，当时河南局势混乱，民疲兵困，加上中原大战之前的种种纵横捭阖，军政大员中，大概除了以搜集唐代碑刻拓片闻名的千唐斋主人张钫之外，不会有人真正关心这种争执。但是中央与地方分裂是一个事实，地方上的文化人士便可以运用这一个事实与中央来的、一样是手无寸铁的学术机构周旋下云。即使“中央”函电交加，但是一

<sup>①</sup> 陈彬龢：《保存唐塑运动之经过——杨惠之算是倒楣》，《中山大学语言历史学研究所周刊》6：70（1929），页16—17。

且中央不是真正能够控制时，这种周旋便无已时。<sup>①</sup>

从以上事例不难看出新旧学术之间的更迭也涉及当时政治、社会的复杂纠葛。而前面所整理出来的这些新与旧、中央与地方，以及北伐与中国近代新学术等方面的问题，似乎同时也反映了近代学术发展与晚清以来社会政治之矛盾的密切关系。

---

① 有意思的是投稿者也知道各种主要刊物的态度，如何日章从河南遥寄其传单至柳诒徵主持之《史学杂志》，固知其一向反对新文化与新学术也。而陈彬龢亦知将其抗议江苏地方文化人士有关杨惠之塑像的文章投到《中山大学语言历史学研究所周刊》，因为知道它是倡导新学术的刊物也。中央大学中文系教授一向为反对、批评新文化运动之大本营，吴宓之《学衡》固不论矣，柳氏及其学生对傅斯年及史语所一贯采取批评态度。史语所的考古事业受其讥刺（柳诒徵在《论文化事业之争执》中说：“正不必炫鬻骨董，求人间未见之书而读之也。”见该文，页7），傅氏本人的《周颂说》及《东北史纲》也受其挞伐。

## 附 录

### 傅斯年与陈寅恪

#### ——介绍史语所收藏的一批书信

**按：**历史语言研究所的《傅斯年档案》，藏有傅斯年与民国学人大量的信件。在1995年“傅斯年百龄纪念会”时，我曾特别选出他与陈寅恪的信件，整理编年在《联合报》副刊连载。以下这篇文章是我当初为该批书信所写的介绍。因为它与本书有一定关联，故收在这里，以供参考。

人类学家克罗伯（Kroeber）曾问过这样一个问题：为什么天才成群地来（Come in a cluster）？1890年这一代的中国，似乎就印证了“天才成群地来”这句话。在这成群而来的学术人物中，有些是单打独斗，靠著本身的研究对学术界产生广大影响而为后人所怀念，也有的除了个人学术外，还留下制度性的遗业（institutional legacy），而至今仍任在学术界维持其影响力的，前者可以陈寅恪为代表，而后者可以拿傅斯年为例。我个人觉得，在近代史家中，傅斯年更像法国年鉴学派的创始者费

夫尔 (Lucian Febvre)。首先，他们都是集学术、组织、鉴赏力及霸气于一身的人，他们都有长远的学术眼光，对史学发展有一个整体的观点，而且他们都主张跨学科的合作，也都在一个动荡、资源并不丰厚的时代环境中，成功地聚合各种资源，并尽可能地将一流人才聚集在一起开创了一个学派。而陈寅恪便是傅氏刻意罗致到史语所的一位大史家。傅斯年不只一次对人说陈寅恪是三百年来第一人，能为历史语言研究所的历史组找到他来领导，是傅氏相当得意的事。

陈寅恪与傅斯年缔交始于他们留学柏林的时期，陈氏之弟青年党创始人之一陈登恪应该是介绍人。登恪是傅氏在北大的同学。傅、陈二人于1923年在柏林大学见面，当时傅氏甫从伦敦大学转学该校，此后同学近二三年之久。可惜，这时期他们两位留下的材料非常稀少，为他们作年谱的人在记述这几年的生活时几乎都只能一笔带过。

1924年曾往德国访问的赵元任夫人杨步伟留下这样一段记载：“那时在德国的学生们大多数玩的乱得不得了，他们说孟真和寅恪两个人，是宁国府大门前的一对石狮子，他们常常午饭见面，并且大家说好了各吃各的，因为大家都是苦学生。”当时同在德国留学的毛子水也说：“在柏林有两位中国留学生是我国最有希望的读书种子，一是陈寅恪，一是俞大维”，但他说俞大维对傅氏更佩服，私下对人说：“搞文史的当中出了个傅胖子，我们便永远没有出头之日。”

陈寅恪与傅斯年的相处，似乎对傅氏的治学方向造成某种改变。傅氏到英国时的兴趣是实验心理学及弗洛伊德的学说，到柏林时主要兴趣是物理学，尤其是相对论及量子力学。不过，在柏林的最后一两年，我们发现他的注意力逐渐转向比较语言学

方面。从傅、陈二人留下的笔记本及修课记录可以看到一些相仿佛之处。在傅斯年先生遗物中有一藏文笔记本，这一笔记本与大陆现存的陈寅恪藏文笔记本，授课教授相同，足见他们可能上过同一教师的课程。陈寅恪最崇拜梵文大师吕德斯(Lüders)，而在傅斯年离开柏林大学的证明书中也记载著上课但未正式获得学分的课程有吕德斯的梵文。此外，傅斯年笔记中有两件记当时西方学者有关东方学的目录，而陈寅恪初到清华所授的课便是“西人之东方学之目录学”。当时同在柏林的毛子水便自承他受陈寅恪影响而注意比较语言学，我遂有点怀疑陈寅恪似曾在傅斯年留学生涯的最后阶段对他有过影响，使他转而重视比较语言学。从傅斯年藏书扉页所记的购书年代可以判断，他当时开始大量购买这一方面的书籍。

当时两人的相得之情，或许可以在1927年陈氏的一首赠傅斯年的诗中看出：

不伤春去不论文，北海南溟对夕曛。  
正始遗音真绝响，元和新脚未成军。  
今生事业馀田舍，天下英雄独使君。  
解识玉璫缄礼意，梅花亭畔吊朝云。

从这一首诗中可以看出陈氏对傅斯年想将“东方学的传统”从柏林、巴黎等地移回北京，并在中国建立新学术的志愿是相当欣赏、支持的。在陈寅恪的诗中并不轻易用“天下英雄独使君”这么高级的形容词，它显示了陈氏对傅斯年一番事业的期待。

陈寅恪从1929年起便应傅斯年之邀出任史语所历史组主

任，一直到陈氏滞留大陆，在台北继任该组主任的陈槃先生仍不敢真除，自称代主任，直到1969年陈氏凶耗传来，才将“代”字去掉。不过陈氏真正待在史语所的时间并不长，傅斯年特许他在大学以专任研究员暂支兼任薪水名誉上课，而历史组的实际组务则由傅氏代办。在傅氏档案中尚有数张盖有陈寅恪私章的公文纸，是陈寅恪预留作为推荐升等之用的。不过，在一些重要的会议及决定上，陈寅恪仍尽可能参加。

抗战时期，史语所南迁昆明，傅斯年、陈寅恪同住在昆明靛花巷的一幢楼房，陈居三楼，傅居一楼，当时同仁便注意到每当空袭警报大作时，大家皆往楼下奔而肥胖的傅斯年却往三楼冲，以护持视力模糊、行动不便的陈寅恪下楼。而陈寅恪给傅斯年的四五十封私信也大多集中于抗战期间转徙天南之时。

在陈寅恪所有的来往函札中，给傅斯年的信当属大宗，陈寅恪一生只写过几封短信给胡适，即使连相契至深的陈垣，陈寅恪写给他的信也远少于傅氏，相较之下可以看出他与傅斯年交往的比重。这一批书信所谈的都是日常琐事及身世之慨，几乎没有论学作品，其中以抱怨生活病苦占最大比例。它们对了解从抗战到胜利之后将近十年间陈寅恪的生活状况，大有裨益。而这些在蒋天枢的《陈寅恪先生编年事辑》中都未能得见。

这批信首先是谈病与穷。在当时的中国知识分子没有不穷的，吴晗曾在一封给傅斯年的信中说他写《朱元璋传》纯粹就是为了生活，并在信上为如何买几斤米写上一大段。不过陈寅恪敏感的心灵对穷困更难忍受。他所需要的，其实只是几百英镑而已。但是为了几百镑，也花费这位史学大师无数笔墨，来来去去地谈兑换及偿还的细节。在这批信中，可以看出寅恪已失去战前在北京那种优游著述的心情，一场战争下来，使得他



处处感到生活与身体都陷入绝境，所以到处可以见到如下字眼：

弟素忧国亡，今则知国命必较身命为重。

宜其不久将淘汰也。

弟所患为穷病，须服补品，非有钱不能愈也。

薪金不足以敷日用，又无积蓄及其他收入可以补助，且身家病口多，过俭则死亡也。

家人大半以御寒之具不足生病，所谓饥寒之寒，其滋味今领略到矣。

第二是有关陈寅恪受聘到牛津大学任教之事。陈氏于1939年初决定受牛津之聘，同时为英国皇家学会研究员。当时牛津除想藉陈氏之力成一汉学重镇外，从各种私札中还可以看出他们想让他监督英译《唐书》的工作。最初剑桥方面考虑聘陈氏，可能是托驻英大使馆代为推荐入选，故杭立武在1938年9月17日致傅信说：

关于介绍寅恪先生赴剑桥任教事，近接剑桥来函询问下列各点（一）年龄（二）体格如何（三）如聘请任教，能否在英连继五年以上（四）英文程度如何（讲演须用英文）……

后来剑桥事未成，牛津方面成功了，所以此后陈氏一家便一直呆在香港准备前往牛津。他们借钱买了船票，但后来欧战爆发，牛津大学疏散至威尔斯一带，而且赴欧道阻，故未成行。大战结束后，寅恪赴英治眼疾，负责诊治的是英皇乔治的医生，但

因为先前在成都存仁医院的手术失败而未再开刀。

我个人始终认为陈寅恪受牛津之聘对他个人而言并不是一件了不得的事。他的成就，根本不须要这个头衔来肯定。19世纪30年代英国的东方学传统比不上法国或德国，T. H. Barrett 一本讲英国汉学的小书 *Singular Listlessness: A History of Chinese Books and British Scholars* 中已将这个实情和盘托出。牛津、剑桥的图书设备不好，学生不多，对陈寅恪而言，赴英只是为了全家人能平静住在一起，他自己能专注研究而已。

牛津给陈寅恪的薪水是由英庚款在文化教育项下支付的，所以寅恪向该会借了三百英镑作为川资，在无法偿还这一笔“巨款”之前，不去英国便得还债，而他当时已一贫如洗，故他在一封给傅氏的信中说“欠人款应践约，去牛津不成问题”，但又说“唯此时则去英途中乘船，既危险，到彼又无学生，战时税极重”，“我知剑桥尚有学中文学生，牛津似乎学中文者空无一人，如彼不欢迎，或无人理会，则不必去。”在百无聊赖之际，寅恪也曾想放弃赴英而将全家搬入四川，可是搬家需要另一笔川资约国币五千元，在进退不得之际，陈寅恪决定“只有冒险赴英一途”（给邓广铭信）。

陈氏在香港等待赴牛津的这一段期间极为穷苦，虽然中英庚款按月给予补助，但他仍抱怨“无肉食”、“一屋三床”，自己与妻子都病了，却只能“轮班诊治，否则破产”。

从这一批书信中也可以看出傅斯年对陈氏的始终支持。陈氏在遇到任何现实生活上的困境时，第一个想到的就是写信找傅氏商量，再由傅氏找朱家骅及杭立武等政府官员想办法。

当香港被日军攻陷时，陈寅恪一家消息全无，傅斯年忙著到处打电报请人营救。当时国民政府曾派机前往接人，但从来

往的书信看出，除非是政府要人，否则无法列入接运名单。

陈寅恪之不能及时撤出香港，也与当时政府的错误判断有关。1941年12月，香港尚未陷落时，傅斯年请人帮助陈寅恪离港，但在港的杭立武12月12日回信说：“似香港尚可守，至航空运输仅限通货，等通货运完才照登记次序及缓急办理。至于当时中央在港人员则不撤。等到真撤时，需开名单交最高当局批准。”寅恪似未成功列入撤运名单中，后来派去的飞机又只运走孔祥熙家的机师、箱笼及宠物，所以当时在港“要人”皆未接出，消息透露后，引起重庆五千学生游行抗议。这件事可能加深了傅斯年后来在1945年倒孔祥熙的决心，也更加深陈寅恪对国民政府之不满，他的诗“九儒列等真邻丐”，想必是有所为而发。

后来陈氏不断托人向国内要求援助，最后得以脱险由广州湾赴桂林。这批书信中对整个脱险获救的历程有所反映。陈氏一生受困于财，连不能离港避难也是因为没钱。当时的窘迫是“得一鸡蛋，五人分食，视为奇珍”，“以衣鞋抵债，然后上船”。他曾在给傅斯年一封信中说：“弟不好名而好利，兄所素知”，其实是对自己经济困窘悲愤之余的一种自我调侃。

第四，这一批信可以对寅恪先生在香港陷日后之苦况及临日本人威逼下之凛然大节有进一步了解。在这批书信中夹有一不知名者所写之报告：“闻伪组织曾四次逼其赴广州教书，均被拒绝，日人馈米亦未收，但近日病甚。寅恪兄素来食面，现在面极难得。前传其已赴广州，不确。”蒋天枢的《事辑》中引陈流求笔记：“这年春节后，有位父亲旧时学生来访，说是奉命请父亲到当时沦陷区的上海或广州任教。父亲岂肯为侵略我国的敌人服务。只有仓促设法逃出。”此事可从当时的几封通信中获

得更详细的内情。如陈寅恪给傅斯年等人的信中说：

即有二个月之久未脱鞋睡觉，因日兵叩门索“花姑娘”之故，又被兵迫迁四次，至于数月食不饱。不肉食者，历数月之久。得一鸡蛋，五人分食，视为奇珍。此犹物质上之痛苦也。至精神上之苦，则有汪伪之诱迫，陈璧君之凶恶，北平“北京大学”之以伪币千元月薪来饵。倭督及汉奸以二十万军票（港币四十万），托办东亚文化会及审查教科书等，虽均已拒绝，而无旅费可以离港，甚为可忧。（1942年6月19日致傅等函）

当然，从这批信中也可以看出傅斯年对某些原则坚持不让以致和陈寅恪不快的情形。傅氏一生对陈寅恪呵护照顾，无微不至。可是，当寅恪脱险从香港赴桂林，任教于广西大学时，中央研究院的总干事未经傅氏许可即发给专任研究员聘书及薪水，容许陈氏在广西教书。傅氏闻讯勃然震怒，一方面痛责总干事叶企孙，一方面写信给陈寅恪。傅氏说他在史语所多年来为了维持制度，不准研究人员拿所里的薪水却在外面教书，不可因陈氏而破坏。他在给寅恪的信中说“老兄是明理之人”，一定可以体谅。

傅氏对陈寅恪于脱险之后沿途稽留，未直接到李庄史语所，也感到不快。信中对陈氏先前滞留港大教书不满，对他留广西大学教书也不满，说“弟等及一组同人渴愿兄之来此”。傅氏说过去他对陈寅恪在外教书虽不同意；但“朋友不便多作主张，故虽于事前偶言其不便，亦每事于兄既定办法之后，有所见命，当效力耳。犹忆去年春，弟入中央医院之前一日，曾为兄言，暑

假后不可再往香港，公私无益，且彼时多方面凑钱，未尝不可入内地也。但兄既决定仍留港后，弟养病歌乐山，每遇骝先、立武见面皆托之设法也。”他反对寅恪留在广西而不入四川，说“至少此（四川）为吾辈爱国者之地也。兄昔之住港，及今之停桂，皆是一拖字，然而一误不容再误也。”（1942年8月14日函）陈寅恪的覆信也相当不客气：“弟当时之意，虽欲暂留桂，而不愿在桂遥领专任之职，院章有专任驻所之规定，弟所夙知，岂有故违之理？今日我辈尚不守法，何人更肯守法耶？此点正与兄同意者也。但有一端不得不声明者，内入前在港，极愿内渡，现在桂林，极欲入川，而弟欲与之相反，取拖延主义，时时因此争辩。其理由甚简单，弟之生性非得安眠饱食（弟患不消化病，能饱而消化亦是难事），不能作文，非是既富且乐，不能作诗。平生偶有安眠饱食之时，故偶可为文，而一生从无既富且乐之日，故总做不好诗。古入诗穷而后工，此精神胜过物质之说，弟有志而未逮者也。现弟在桂林西大，月薪不过八九百元之间，而弟月费仍在两千以上，并躬任薪水之劳，亲屑琐之务，扫地焚（蚊）香，尤工作之至轻者，诚不可奢泰。若复到物价更高之地，则生活标准必愈降低，卧床不起乃意中之事，故得过且过，在生活能勉强维持不至极苦之时，乃利用之，以为构思写稿之机会。前之愿留香港，今之且住桂林，即是此意。若天意不许毕吾工作，则只有任其自然。”（1942年8月31日致傅函）从这些信看起来，傅、陈二人在抗战中后期一度有过紧张关系。

1943年冬，陈寅恪突然失明，此后书信几乎全由夫人唐筼代笔。所讨论的，也是由穷与病衍生出来的一些生活问题。如果这一批信札基本上是完整的，则傅、陈二人的通信在1946年

春已经停顿了。

1948年12月，当北平危急时，傅斯年发起抢救北平学人到南京的计划，陈寅恪一家也在里面。可是陈家在飞到上海停留不久之后便决定前往广州，而且是由陈寅恪主动写信给岭南大学校长陈序经要求前往。从1949年元月傅斯年发表为台大校长起，一直到该年10月，傅氏极力电催陈氏来台，而终未成功。从这批信函中，并不能对此中隐曲得到直接了解。我们只知道，1950年12月，当傅斯年以台大校长身份在省参议会接受质询而猝逝时，陈寅恪很快便知道了。《陈寅恪诗集》中有《〈霜红龕集〉望海诗云“一灯续日月不寐照烦恼不生不死间如何为怀抱”感题其后》一首，这首诗已经被傅氏昔日门生指出是为悼念傅斯年而作。该诗自题1950年12月，也就是傅斯年猝逝于台北之时，而《霜红龕集》的作者是傅青主，正好影射傅斯年，“望海诗”更显然是对隔海的傅氏而发。诗中表达了他对傅氏的怀念——

不生不死最堪伤，犹说扶馀海外王，  
同入兴亡烦恼梦，霜红一枕已沧桑。

这一首意味深长、余蕴无穷的诗，结束了两位一代大才二十几年的因缘。

## 作者简历

- 1958 出生于台湾云林
- 1970 小学毕业
- 1973 初中毕业
- 1976 高中毕业
- 1980 台湾大学历史系毕业
- 1983 台湾大学历史研究所毕业，入伍服役
- 1985 任台湾“中研院”历史语言研究所助理研究员
- 1987 美国普林斯顿大学东亚系博士班
- 1993 普林斯顿大学博士，升任历史语言研究所副研究员，  
开始任教于台湾大学历史系及台湾清华大学历史研究所
- 1994—1995 任台湾“中研院”历史语言研究所副所长
- 1998 升任历史语言研究所研究员
- 1999 任香港中文大学历史系客座教授

# 著作目录

## 一 专书

1. 章太炎的思想（台北：时报出版公司，1985）。
2. 古史辨运动的兴起（台北：允晨文化出版公司，1987）。
3. *Fu Ssu-nien; A Life in Chinese History and Politics* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2000).

## 二 论文

1. 从传统到反传统——两个思想脉络的分析  
周阳山编：《从五四到新五四》（台北：时报出版公司，1989），页 242 -267。
2. 从曾静案看十八世纪前期社会心态  
《大陆杂志》85：4（1992），页 1—22。
3. 历史记忆与历史：以中国近世史事为例  
《当代》91（1993），页 40—49。
4. 明末清初的人谱与省过会



- 《历史语言研究所集刊》63:3(1993), 页679—712。
5. Fu Ssu-nien: The Latter Days of a May Fourth Youth  
*The Gest Library Journal* 6:1(1993), pp. 5—53.
6. 心即理说的动摇与明末清初学风之转变  
《历史语言研究所集刊》65:2(1994), 页333—372。
7. 道咸年间民间性儒家学派——关于太谷学派的研究  
《新史学》5:4(1994), 页141—162。
8. 邵懿辰与清季思想的激烈化  
《大陆杂志》90:3(1995), 页1—8。
9. 刘师培与清季的无政府主义运动  
《大陆杂志》90:6(1995), 页1—9。
10. 读傅斯年档案札记  
《当代》116(1995), 页30—53。
11. The “Daring Fool” Feng Fang (1500—1570) and his Ink  
Rubbing of the Stone-Inscribed *Great Learning*  
*Ming Studies* 35(1995), pp. 74—91.
12. 明代后期的造伪与思想争论——丰坊与《大学》石经  
《新史学》6:4(1995) 页1—20。
13. 傅斯年与陈寅恪  
《中国文化》12(1995), 页238—241。
14. 清末民初的社会观与傅斯年  
《清华学报》25:4(1995), 页325—343。
15. 傅斯年对胡适文史观点的影响  
《汉学研究》14:1(1996), 页177—193。
16. 清末的历史记忆与国家建构：以章太炎为例  
《思与言》34:3(1996), 页1—18。

17. 什么可以成为历史证据——近代中国新旧史料观点的冲突  
《新史学》8：2（1997），页93—132。
18. 明末清初思想中之“宗旨”  
《大陆杂志》94：4（1997，4），页1—4。
19. 清初思想趋向与《刘子节要》——兼论清初蕺山学派的分裂  
《历史语言研究所集刊》68：2（1997），页417—448。
20. 清初的讲经会  
《历史语言研究所集刊》68：3（1997），页503—588。
21. 陈寅恪与近代中国的两种危机  
《当代》122（1997，10），页45—63。
22. 中国近代思想中的传统因素：兼论思想的本质与思想的功能  
《学人》12（1997），页1—28。
23. 近代中国私人领域的政治化  
《当代》124（1997，12），页110—129。
24. " Envolving prescriptions for Social Life in the Late Qing and Early Republic: From Qunxue to Society" traslated by Joan Judge,  
in Joseua Fogel, Peter Zarrow, eds. *Imagining the People*, (New York, M. E. Sharpe, 1997), pp. 258—278.
25. 戊戌前后思想资源的变化：以日本因素为例  
《二十一世纪》45（1998），页47—54。
26. 明末清初儒学的宗教化——以许三礼的告天之学为例  
《新史学》9：2（1998），页89—123。
27. 潘平格与清初思想界  
《亚洲研究》23（1998），页224—268。
28. 明末清初的一种道德严格主义

- 《近世中国之传统与蜕变》（台北：近代史研究所，1998），页 69—81。
29. 日谱与明末清初思想家——以颜李学派为主的讨论  
《历史语言研究所集刊》69：2（1998），页 245—294。
30. 清初思想中形上玄远之学的没落  
《历史语言研究所集刊》69：3（1998），页 557—587。
31. 清初的下层经世思想：陈瑚、陆世仪与蔚村  
《大陆杂志》，98：1（1999），页 1—21。
32. 方东树与晚清学风  
《庆祝杨向奎先生科研教学六十周年论文集》，石家庄：河北教育出版社，1998，页 557—567。
33. 王国维与傅斯年——以《殷周制度论》与《夷夏东西说》为主的讨论  
《学术思想评论》3（1998），页 473—492。
34. 《思潮与社会条件》，余英时等著，《五四新论》（台北：联经出版公司，1999），页 103—143。
35. 《明代心学家的社会角色——以颜钧的“急救心火”为例》，《郑钦仁教授荣退论文集》（台北：稻乡出版社，1999），页 249—266。
36. 《汪梅翁与乙丙日记——兼论清季历史的潜流》，《东亚近代思想与社会》（台北：月旦出版社，1999），页 279—318。
37. 《晚清的政治概念与新史学》，《迈向新学术之路》（台北：“中央研究院”历史语言研究所，2001），页 125—146。
38. 《民国史学中的新派及其批评者》，罗志田编，《廿世纪中国史学》（山东教育出版社，2001）。
39. 《明末清初士人的特殊风习及其历史意义》（《新史学》，出

版中)

### 三 书评

1. 评 Peter Burke, *The French Historical Revolution*  
《新史学》3:2 (1992), 页 169—180。
2. 评 Carlo Ginzberg, *Clues, Myths, and the Historical Method*  
《新史学》6:3 (1995), 页 217—228。

### 四 会议论文

1. 《近三百年学术史》中的一件公案：再论黄宗羲与陈确的思想  
交涉  
“钱宾四先生百龄纪念学术研讨会”（香港：香港中文大  
学，1995）。

### 五 编辑整理

1. 王汎森、杜正胜编：《傅斯年文物资料选辑》（台北：历史语  
言研究所，1995）。
2. 杜正胜、王汎森编：《新学术之路——历史语言研究所七十周  
周年纪念文集》（台北：历史语言研究所，1998）。

### 六 其他

1. 《傅斯年往来书信选》陈寅恪部分

- 连载《联合报》1995, 12。
2. 史语所藏胡适与傅斯年来往函札  
《大陆杂志》93: 3 (1996), 页 1—23。
  3. 陈寅恪的未刊往来书信  
《当代》123 (1997), 页 64—68; 124 (1997), 页 52—61。
  4. 刘半农与史语所的“民间文艺组”  
《新学术之路——历史语言研究所七十周年纪念文集》  
(台北: 历史语言研究所, 1998), 页 119—133。
  5. 容肇祖与历史语言研究所  
《新学术之路——历史语言研究所七十周年纪念文集》  
(台北: 历史语言研究所, 1998) 页 345—352。
  6. 李晋华与《明实录》  
《新学术之路——历史语言研究所七十周年纪念文集》  
(台北: 历史语言研究所, 1998) 页 467—473。
  7. 逯钦立与《先秦汉魏晋南北朝诗》  
《新学术之路——历史语言研究所七十周年纪念文集》  
(台北: 历史语言研究所, 1998), 页 773—781。