

# 近代中国史学十论

罗志田/著

名家专题精讲

/《山海经》与近代中国史学

/音乐与史学：晚清学术的多旋律并进

/大纲与史：民国学术观念的典范转移

/史料的尽量扩充与不看二十四史

/历史记忆与五四新文化运动

# 近代中国史学 十论

罗志田/著

/《山海经》与近代中国史学

/音乐与史学：晚清学术的多旋律并进

/大纲与史：民国学术观念的典范转移

/史料的尽量扩充与不看二十四史

/历史记忆与五四新文化运动

## 图书在版编目(CIP)数据

近代中国史学十论/罗志田著. —上海:复旦大学出版社,  
2003.8

(名家专题精讲)

ISBN 7-309-03714-6

I. 近… II. 罗… III. 史学史-研究-中国-近代  
IV. K092.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 061201 号

## 近代中国史学十论

罗志田 著

---

出版发行 复旦大学出版社

上海市国权路 579 号 邮编 200433

86-21-65118853(发行部) 86-21-65109143(邮购)

fupnet@fudanpress.com <http://www.fudanpress.com>

---

责任编辑 高若海

装帧设计 周进

总编辑 高若海

出品人 贺圣遂

---

印刷 临安市曙光印务有限公司

开本 890 × 1240 1/32

印张 10.625 插页 2

字数 274 千

版次 2003 年 8 月第一版 2003 年 8 月第一次印刷

印数 1—6 000

---

书号 ISBN 7-309-03714-6/K·122

定价 16.00 元

---

如有印装质量问题, 请向复旦大学出版社发行部调换。

版权所有 侵权必究

# 自序

本书所收十篇文字均刊发于2000—2003年间，都与近代中国史学相关。其中前几篇约为陈述性的，接近于通常所说的学术史；后几篇则多是议论性的读书心得一类，稍偏向于分析。大体而言，前一类文字的预设读者基本是同行，后一类则更多是与初涉史学之人的交流。若以今日官方的学科分类言，这些文字或比较靠近所谓“史学史与史学理论”这一二级学科，但今日国内专治“史学史”和“史学理论”的学者恐怕未必视本书所收各文为其“同道”，我自己也知道学力有限，向不以为可以在那一领域里“发言”。

史学在中国有悠久的传统，我们今日实行的仿西式学术分科确立时间却不算长。不过，在20世纪初年中国“新史学”滥觞之际，章太炎、梁启超就已提出了类似今日所谓“跨学科研究”的主张<sup>①</sup>。这一取向近年来在中国内地更

---

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

得到大力提倡<sup>①</sup>，然而若从社会视角看，史学之下各子学科的畛域又还比较明显。譬如各大学的中国近代史和中国现代史现在大都“整合”为一科，但从课程的设置、学会的组成到学术研讨会的召开，大体仍可见比较明晰的“边界”。

以前从中央到地方的广播电视一律说着标准的普通话，但各地的广播电台通常都有一定时段的方言节目（那时电视台甚少）；如今媒体讲究“煽情”，就连中央台都出现不少带有地方口音的主持人，但除民族语言外，各地的方言节目似乎都停歇了<sup>②</sup>，却出现不少探讨“地方特色”的话题和方言电视剧。类似的诡论现象史学也有：当政治史几乎成为史学的“普通话”时，各专门史在保全各自的“方言”层面多少带点“草间苟活”的意味；今日政治史雄风不再，即使研究政治的也往往掺和着一些专门史的“方言”风味，然而各专门史的区分却较前更受

当政治史几乎成为史学的“普通话”时，各专门史在保全各自的“方言”层面多少带点“草间苟活”的意味；今日政治史雄风不再，即使研究政治的也往往掺和着一些专门史的“方言”风味。

① 海峡对岸通常将这一取向表述为“科际整合”，其热情似已较内地稍减，发展情形也不甚同，本文所论，基本只限于内地的现象。

② 我没有进行认真调查，据朋友说似乎粤语节目仍存在。粤语那保持自我因而也形成自我保护的“顽强”能力非常值得文化学者研究，据说今日香港一般大学中，国语和英语都不甚通行，不会粤语的教师固然仍可教书，但与学生的沟通总有些问题；国语暂不论，这可是被英国据为殖民地一百多年的地方，在大学这样的社区里英语的势力范围尚如此有限，则其“殖民化”的成效大可思考。在美国，唐人街里迄今仍有更会说粤语而不太会说英语之人。在英语里唐人街即 China town，美国民间日常口语中能说 Chinese 是指说粤语而不是说国语或普通话，后者不过是 Mandarin 而已。这一自然形成的“以偏概全”现象同样揭示出粤语那超强的自我保持能力。

关注,有的还存在着关于“什么是某某史”这类论题的持续探讨,其实就是一种希望进一步划出或划清学科“边界”的努力。

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

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

关于“什么是某某史”这类论题的持续探讨,其实就是一种希望进一步划出或划清学科“边界”的努力。

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

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

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

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

我自己蒙一些同人抬爱,常被归入“思想文化史”的范围。较广义的社会史论文我也写过一两篇,那些文字却常常不被认为是“纯正”的社会史。尤其是我曾试图学习从社会视角探索思想史的取向<sup>②</sup>,便有不少怀疑的反应;我自己的学生也曾就此提出疑问,因为他们感觉并未在拙

---

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

② 关于思想史的社会研究取向,参见 Robert Darnton, “The Social History of Ideas,” in idem, *The Kiss of Lamourette: Reflections in Cultural History*, New York: Norton, 1990, pp. 219—252; Fritz K. Ringer, “The Intellectual Field, Intellectual History and the Sociology of Knowledge,” *Theory and Society: The Political*, vol. 19 (1990), pp. 269—294. 柏克(Peter Burke)近年关于16—18世纪“知识”的“社会史”颇可参考(*A Social History of Knowledge*, Polity Press, 2000, 此书已有中译本:《知识社会史》,贾士蘅译,台北麦田出版社,2003年),尽管其讨论的“知识”不全是我们思想史通常处理的“思想”,倒有些接近梁启超和钱穆那两本《近三百年学术史》所说的“学术”。

文中看到多少“社会”。这里的主要原因当然是我的表述有问题,未能清楚说明我所指谓和尝试的主要是一种视角的转换;同时也可见“社会史”学界近年厘清其学术畛域这一努力的成功,读者对“社会史”已具有某种预设性的期待,未见其所预期的内容或未闻某种特定“方言”便易感失望。

蒙文通曾说,“衡论学术,应该着眼于那一时代为什么某种学术得势,原因在哪里?起了什么作用?这才是重要的”。比如以黄老和今文学为代表的“老子、孔子之学何以在汉代战胜百家之学”这一大问题就当从其得势之原因和所起的作用着眼,“从这里看孔、老,似乎比专就孔、老哲学思想看,更有着落”<sup>①</sup>。这就是典型的从社会视角观察思想和学术。傅斯年留学期间的笔记中有一条论及汉代经学,认为当时经学的“家法之争,既是饭碗问题,又涉政治”,大致体现了类似的思路<sup>②</sup>。

许多年之后,美国文化批评家詹明信(Fredric Jameson)论文本解读说:旧的诠释是要想知道文本的意谓(ask the text what it means),而新的分析则要了解其怎样起作

蒙文通曾说,“衡论学术,应该着眼于那一时代为什么某种学术得势,原因在哪里?起了什么作用?这才是重要的”。

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

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



用(*ask how it works*)<sup>①</sup>。詹明信 1985 年曾在北大讲学,并出版轰动一时的《后现代主义与文化理论》,在该书的《台湾版序》中,他又论及怎样分析“理论”,主张“不仅是理解理论,衡量其真理性与启发意义,而且同时思考作为症状的用途所在”。也就是“同时坚持从两个不同的角度看待理论文本……一是内层解读,这正像旧式哲学一样,目标是发现并建立其内在的创新和效验;一是外层解读,视其为更深层的社会和历史进程的外在标志或症状”<sup>②</sup>。

这样的内外解读法与蒙先生所云有近似之处,我们当然不必循晚清“西学源出中国说”的思路,说蒙先生已开西方后学文化批评的先路(毕竟双方还有许多大不相同的讲究)。实际上,中国内地史学界年龄稍大之人很容易从詹明信的表述中联想到另一段耳熟能详的话:“判断一个人当然不是看他的声明,而是看他的行为;不是看他自称如何如何,而是看他做些什么和实际是怎样一个人。”<sup>③</sup>詹明信是名副其实的左派,熟读马克思主义文献,不论他的内外解读法是否与恩格斯这一具体见解相关联,他的整体思想的确受到马克思主义影响。

过去我们多将恩格斯上面的话运用于历史人物的

---

① Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, N. Y., 1981, p. 108. 转引自 Lynn Hunt, “Introduction: History, Culture, and Text,” in idem, ed., *The New Cultural History*, p. 15.

② 詹明信:《后现代主义与文化理论·台湾版序》,台北合志文化事业公司,1989年,5页(序页)。

③ 恩格斯:《德国的革命和反革命》,《马克思恩格斯选集》,人民出版社,1972年,第1卷,579页。

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

对史学来说，这样的取径还有更切实的一面：既存史料总是有限的，除少数可遇不可求的机会（如新出土前人少见的史料）外，任何人研究孔、老思想所依据的基本材料是相同的，然视角的转换常可以“盘活”许多原不为人所重的史料，史学的理解也就更进一层了。如孔子曾自称“述而不作”，或以为没有根本突破性的大创造不可言“作”；他虽未必算已“作”，至少也有所“述”。其言婉转，然谦退中也有几分自负<sup>①</sup>。

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

不仅要认真研读经典文本的内容，还要注重文本所在的语境以及文本和语境的互动，更要具体考察文本在其时代语境中起了什么作用及其怎样起作用。

<sup>①</sup> 许多学者迄今还在考证和争论孔子是否编定或写定“六经”，若我们采信他老人家的“夫子自道”，则其进行了某种类似的工作，或大致可立。

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

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

讲古代思想变迁者皆不离《庄子·天下篇》，章学诚也有所引述，但其特别强调孔子与诸子在意识层面“态度”的不同，前者自称“述而不作”，后者则“各思以其道易天下”。他据儒家的立场说：“道因器而显，不因人而名

章学诚也有所引述，但其特别强调孔子与诸子在意识层面“态度”的不同，前者自称“述而不作”，后者则“各思以其道易天下”。

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

② 章学诚：《文史通义·诗教上》，18—19页。

也；自人有谓道者，而道始因人而异其名矣。仁见谓仁、智见谓智是也。人自率道而行，道非人之所能据而有也；自人各谓其道而各行其所谓，而道始得为人所有矣。”<sup>①</sup>且不论周公所传之“道”是否已“易”，章氏至少观察到“人各谓其道而各行其所谓”的社会现象，由此视角看，时代思想观念确已有所更易了。

一般而言，要既存思想典范仍能起作用并在起作用，才可述而不必言作。薛瑄说朱子曰，“自考亭以还，斯道已大明，无烦著作，直须躬行耳”，便很能说明这个意思<sup>②</sup>。若从这方面理解，只要采信“述而不作”一语，则孔子之时“道”也不能说不明；于是孔子非教主，乃传教士，其在多大程度上可以算作康有为想做的“路德”都尚可推敲（故康氏不能不从根本上否认“述而不作”）。到庄子所谓“道术将为天下裂”而诸子“各思以其道易天下”时，便是典范转移的明证。有关这方面的名家名论已多，然依蒙先生所说侧重观察思想风行之原因及其所起的作用，似还可续有新知。

思想如此，学术亦然。如“考据”是否可以算一种“学”，自“考据学”名称兴起的乾嘉之时，便有争议。焦循曾力辩说考据根本不能名学，然他注意到“近来为学之士，

要既存思想典范仍能起作用并在起作用，才可述而不必言作。

① 章学诚：《文史通义·原道中》，40页。

② 薛瑄语引在胡适日记1923年4月3日，《胡适日记全编》，曹伯言整理，安徽教育出版社，2001年，第4册，7页。当然，从清季革命党人开始，就有人将“斯道已大明，无烦著作”解释为朝廷以尊朱学来限制或“控制”士人思想的举措，虽不无所见，至少未必皆如此。

忽设一考据之名目”；自惠栋、戴震以下，“其自名一学，著书授受者，不下数十家，均异乎补苴掇拾者之所为，是直当以经学名之。”<sup>①</sup>其余袁枚、孙星衍等，也各从学理上界定何为“考据”。但若转从社会视角看，既然有这许多学者对“考据之名目”聚讼不休，尤其著书授受者已不下数十家，这些人也多自名其所治为“考据学”，则以时人眼光言，此学确呈独立成“学”之势<sup>②</sup>。

清季一些国人初因己国学问不能退虏送穷而贱视之，以为不足道；后见外国人也有欣赏中国学术者，遂转而以为本国学说可贵。章太炎当时针对这一现象指出：“大凡讲学问施教育的，不可像卖古玩一样，一时许多客人来看，就贵到非常的贵；一时没有客人来看，就贱到半文不值。”<sup>③</sup>这当然是所谓“学者”应有的基本立场，即学问的价值不因其社会受众的一时多寡而定。但学问、教育都处于具体的社会之中，某种学问在特定时空之内的社会反响，其是否及怎样为社会（或学界本身）所重或所轻，同样表现出与此学问直接相关的消息。

某种学问在特定时空之内的社会反响，其是否及怎样为社会（或学界本身）所重或所轻，同样表现出与此学问直接相关的消息。

在研讨近代“国学”之时，如果把“中国学术”和“西方学术”看作两个“社群”，则从社会角度考察前者怎样因应

- 
- ① 焦循：《雕菰集·与刘端临书、与孙渊如书》，商务印书馆丛书集成初编版，无出版日期，卷十三，215、212—214页。
  - ② 说详罗志田：《清季民初经学的边缘化与史学的走向中心》，收入其《权势转移：近代中国的思想、社会与学术》，湖北人民出版社，1999年，307—308页。
  - ③ 章太炎：《教育的根本要从自国自心发出来》，《章太炎的白话文》，陈平原选编，贵州教育出版社，2001年，111页。按本书是陈先生据泰东书局本《章太炎的白话文》斟酌损益而编成的。

后者的冲击、怎样调整 and 确立自身的学科认同,以及“国学”作为一个类型或门类的学问怎样为社会所认知,学人自身怎样看待其研究对象等面相,都可以告诉我们更多有关“国学”的信息,这些信息又反过来增进我们对特定时代所谓“国学”的理解。在看到民初一些本不承认“国学”是“学”的趋新学人却把相当数量和类型的人排除在“国学”范围之外时,我们对他们与“国学”相关的复杂心态自会有更加深入的认识<sup>①</sup>。

学术史不能离具体的学术文本,惟有时稍转换视角跳出文本之外,则片言也可获殊解。蒙文通自述其“从前本搞经学”,1923年自西蜀南走吴越,“期观同光以来经学之流变”;到了江南始知那里的“故老潜遁”,在经学“讲贯奚由”的情形下,乃改“从宜黄欧阳大师问成唯识义以归”<sup>②</sup>。也就是说,原为经学大本营的江南论域已变,经学之正统已衰落,佛学等异军正突起。但这个变化尚未完全传到巴蜀,那里经学仍潜居主流,颇具“礼失求诸野”的意味;而当地饱学之士并不了解江浙的变化,其认知中的经学重镇仍在吴越之地,并对其寄予厚望。这样的重大学术转向,自然也可沿学术本身的内在理路去探寻;然蒙先生求学的例子说明,文本之外同样可见学术之走向。

前面讨论“思想”和“文化”涵盖的范围时已牵涉到一个更基本的问题,即专门史的划分是否当依据其研究对象

学术史不能离具体的学术文本,惟有时稍转换视角跳出文本之外,则片言也可获殊解。

① 参见罗志田:《国家与学术:清季民初关于“国学”的思想论争》,三联书店,2003年,第8章。

② 蒙文通:《经史抉原·经学抉原序》(《蒙文通文集》第3卷),巴蜀书社,1995年,47页。

而定。上文所说学界关于如何界定社会史的争论,也多少与此相关。这样的问题其实很难说得清楚,更难获得共识。史学各子学科已存在相当一段时期,自有其功用甚或一定程度的“合理性”;但也当注意,这些“边界”多是人为造成并被人为强化的。根本是史学本身和治史取径都应趋向多元,虽不必以立异为高,不越雷池不以为功;似也不必画地为牢,株守各专门史的藩篱<sup>①</sup>。

史学各子学科已存在相当一段时期,自有其功用甚或一定程度的“合理性”;但也当注意,这些“边界”多是人为造成并被人为强化的。

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

“无所不通”的高远境界或不适应今日急功近利的世风<sup>②</sup>,且既存知识的范围也太广泛,非“生而知之”者大概只能有所专而后可言精。若不计“治学精神”而仅就“治

---

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

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

史方法”言，治史者固不妨有其专攻，倘能不忘还有其他看问题的视角可以选择，境界亦自不同。尤其要避免刘勰所谓“会己则嗟讽，异我则沮弃”（《文心雕龙·知音》）之见，切勿因学科的划分限制了对史料的采用：思想史自当以经典文献为基本素材，离此便难说是思想史<sup>①</sup>；然而历代思想精英的表述不必皆是经典性的“思想表述”，社会视角也未必要求什么特定的“社会”史料——上面引述的内容率皆出自精英之口，同样告诉我们不少有关“社会”的消息<sup>②</sup>。

简言之，精英表述未必皆经典，也未必非“社会”。不论是侧重原典深入体味还是开放视野广寻他证，关键要看是否在有据的基础上立言，有无自己的研究心得。说到底，今日能见的史料都不过是往昔思想脉络的片段

切勿因学科的划分限制了对史料的采用，历代思想精英的表述不必皆是经典性的“思想表述”，社会视角也未必要求什么特定的“社会”史料。

- 
- ① 学术史也基本如此。学人之往还、学术的著述形式和出版方式、学术怎样传承、学派的得势与式微、与学术相关的经济因素，以及更广阔的学术与社会的互动等面相都非常重要，也是过去相对忽视而今后可努力探索者（学术与政治的关系同样重要，不过向来较受重视），但表述出的“学术”本身仍是不可须臾疏离的主体。
- ② 正如夏悌埃（Roger Chartier）所说，“对社会领域的表述本身就是社会现实的组成部分”，而不是什么外在于“社会”的因素（“The representations of the social world themselves are the constituents of social reality”，出自其1982年的论文“Intellectual History or Socio-cultural History? The French Trajectories”，转引自Lynn Hunt，“Introduction”，*The New Cultural History*，p. 7）。几年后夏悌埃在界定其所用“文化”一词的定义时进一步申述了这一见解，参见Roger Chartier，“Introduction”，in his *The Cultural Uses of Print in Early Modern France*，trans. by Lydia G. Cochrane，Princeton，N. J.：Princeton University Press，1987，p. 11.



遗存,在此意义上厚重的文本和只言片语基本同质。据说老子曾对孔子说,“子所言者,其人与骨皆已朽矣,独其言在耳”<sup>①</sup>。治史者在深究前人遗“言”之时,倘能尽量再现立言者之“人与骨”及其周围环境,则其理解必更进一层<sup>②</sup>。

本书各文基本维持刊发时的原貌,偶有些许史料和注释的增补。少数内容相关的文章略有重复处,已尽可能删去雷同的段落。其中变动较大者有二:《陈寅恪史料解读与学术表述臆解》是由两文合并修改而成,而《历史记忆与五四新文化运动》原刊发时题为《历史创造者对历史的再创造:修改“五四”历史记忆的一次尝试》,这次增加了一节引论,故题目也有所更易。《音乐与史学》一文刊发时删去了注释,这次也已恢复。

附录一收入的《探索学术与思想之间的历史》一文的基本内容,其实已作为一篇文章的一节纳入拙集《裂

---

① 司马迁:《史记·老子韩非列传》,中华书局标点本,1959年,第7册,2149页。按这里的“言”不必非为文字不可,任何人造物体皆能反映也实际反映了制造者的思想,亦皆其言也。《庄子》中有一段类似的描述,意更幽远,当另文剖析。

② 蒙文通论唐代古文运动之兴说,“事不孤起,必有其邻”,同一代之事,必有其“一贯而不可分离者”;故“有天宝、大历以来之新经学、新史学、新哲学,而后有此新文学(古文)”。参其《经史抉原·评〈学史散篇〉》,403页。钱钟书也认为,“言不孤立,托境方生;道不虚明,有为而发。先圣后圣,作者述者,言外有人,人外有世”(《谈艺录》,266页)。大致皆发挥孟子论世以知人的主张,提倡开放视野,以超越于就思想看思想的惯性思路。