

陈勇 谢维扬 主编

中国传统学术的近代转型



NLIC 2970692807

 上海人民出版社

陈勇 谢维扬 主编

中国传统学术的近代转型

中国传统学术的近代转型国际学术研讨会论文集



NLIC 2970692807

 上海人民出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

中国传统学术的近代转型/陈勇,谢维扬主编.
上海:上海人民出版社,2011
ISBN 978-7-208-09812-1

I. ①中… II. ①陈…②谢… III. ①学术思想-思想史-中国-近代-国际学术会议-文集 IV. ①B25-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 020695 号

责任编辑 田芳园
封面设计 王小阳
技术编辑 伍贻晴

中国传统学术的近代转型

陈勇 谢维扬 主编

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

常熟市新骅印刷有限公司印刷

开本 720×1000 1/16 印张 32.75 插页 4 字数 690,000

2011 年 4 月第 1 版 2011 年 4 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-09812-1/K·1751

定价 60.00 元

目 录

1 中国人文学的近代转型 ——胡适、傅斯年和钱穆个案	陈启云
12 “新”、“老”之争与诸子学研究的现代转型 ——以章太炎、胡适、梁启超的诸子学研究为例	路新生
29 “民间”趋会与官方导向:晚清学术现代转型中的路径考察	雷 平
39 双刃剑:中国现代学术体制与学术自由之张力	左玉河
53 中国边疆研究的近代转型:民国时期边政学的兴起	汪洪亮
65 公羊学的复兴与龚魏新学	赵伯雄
80 从廖平的经学看经学在近代的转型	黄开国
86 刘师培对康有为变法理论的经学驳难	李 帆
93 留住经学:近代经学嬗变中的另类努力 ——以叶德辉为例	张晶萍
106 胡适的学术方法与章太炎古文学学	洪峻峰
119 吕思勉学术体系中的经学问题	王 刚
128 “六经皆史料”:“六经皆史”论的近代诠释及其意义	朱发建
136 民国时期儒学的近代化转型与开新	陈 奇
141 传统史学的近代转型 ——以 20 世纪初年“史界革命”为中心	张元隆
148 传统史学的祛魅与返魅 ——论近代对传统史学“科学化”改造中的一个疏失	章益国
161 《禹贡》半月刊对中国史学近代化的影响	王记录 林 琳
172 试论史语所对内阁大库档案史料的整理及贡献	庾向芳 汤勤福

- 183 晚清史书编纂体例从传统到近代的转变
——以汉译西史《万国通鉴》和东史《支那通史》、《东洋史要》为中心 邹振环
- 197 谁抄谁的：传统历史编纂观念与现代知识观念的冲突 钱茂伟
- 203 “疑古”派的学术理路浅析 何晓明
- 216 传统学术背景下顾颉刚疑古辨伪学的产生 黄海烈
- 229 中国古史研究中近代史料学概念形成的基础问题
——对顾颉刚先生“层累”说的再思考 谢维扬
- 236 顾颉刚先生“层累说”的来源再研究 李 锐
- 249 “层累”说之“默证”问题再讨论 宁镇疆
- 265 顾颉刚论《虞初小说》二女事之文献分析
——兼论现代民俗学之营建 张京华
- 286 梁启超“学术”观念的儒学性格及其对实证主义学风的批判 江 湄
- 300 道德教化在现代史学的角色
——以柳诒徵及张其昀、陈训慈治史方法的传承关系为例 区志坚
- 312 胡适国学研究的思想史意义 张世保
- 320 大段引文——陈援庵史学书写形式的一项选择 张 元
- 333 “同情的理解”略说
——以陈寅恪、贺麟为考察中心 彭 华
- 347 现代学者陈寅恪与李思纯交往述论 王 川
- 357 朱希祖与金毓黻 周文玖
- 363 “用多元主义代替主观主义”
——傅斯年最后的思想遗嘱 杨春梅
- 377 家学与师友因素的学术史意义
——以钱穆与张舜徽为例 许 刚
- 389 唐君毅先生的历史形上学
——论历史发展之规律及其他历史形上学问题 黄兆强
- 400 严耕望先生研究古代政治制度史之成绩述评 廖伯源
- 409 何谓乾嘉学术：专门之学
——钩沉一条传统学术分化的线索 张寿安

421	晚清颜李学复兴探因 ——以戴望与《颜氏学记》为中心的考察	王学斌
435	钱穆“常州之学原本惠氏”说检讨	王应宪
441	钱穆、余英时的章学诚学术思想研究及学术典范意义	徐国利 张笑龙
455	国学与中西学术刍议	张 越
464	现代学术史上的《说儒》之争述评	陈 勇 朱 恺
480	再谈郭店简《语丛四》8、9号简与《庄子·胠篋》之关系及相关问题	郭永秉
488	青年吕思勉与《中国女侦探》的创作	邬国义
500	卫聚贤对长江三角洲考古的贡献	张童心
507	传统学术的嬗变与传承 ——“中国传统学术的近代转型”国际学术研讨会综述	杜晓艳 张 慧
518	后记	

中国人文学术的近代转型

——胡适、傅斯年和钱穆个案

陈启云

一、学术转型：现代化与西化

关于中国传统文化与现代化问题的论列,不胜枚举。此命题的隐含义是“文化传统”与“现代化”的对立与割裂。过去对这问题的讨论也的确和 20 世纪西方学术(尤其是社会学、经济学和文化学)关于“现代化”的理论有关。^①在 20 世纪下半叶,这些理论已日渐失色,代之而起的是“后现代文化”和“后现代主义”的风潮。^②这次会议的关注改为“近代转型”有两大优点:其一,“近代”是一中性历史名词,不带预设的价值观成见,或成见比较少。其二,“转型”是主体性的转变,并且可能隐含有“和谐”改革的意义,而不是扬弃主体的自我断裂(尤其是“现代化即全盘西化”论)。

无论我们用的名词是“现代化”、“近代化转型”或“冲击与反应”(西方的冲击,东方的反应,Challenge and response, China's response to the West),实质上都和近年来西方文化的冲击有关。近 150 年来,中华文明的演变更是和“西化”密切相关。从中性的历史立场来观察,中国近代对西方文化的反应,经历了如下几个阶段:

1. 鸦片战争以前的自大自闭时期。

2. 鸦片战争后的“自强运动”:(1)鸦片战争失败后对西方船坚炮利的科技的认可与引进;(2)英法联军战事后,对西方技术引进的扩展和配套的建立——如“同文馆”、“广方言馆”、“邮电”、“铁路”的建设;(3)甲午战争后对西方整体学术文化的引进——“中学为体、西学为用”。

3. 义和团事件八国联军入侵后的革命阶段:(1)政治革命:孙中山与中华民国;(2)文化革命:陈独秀、胡适的五四新文化运动与全盘西化;(3)社会主义革命;(4)“文化大革命”; (5)1978 年以来的改革开放。

从以上几个阶段的变化,可以看出几条基本底线:

1. 这些变化牵涉了整个中国文化(广义的文化包括经济、社会、政治、学术、思想和信

^① 关于这种“现代化理论”在西方的演变,参见陈启云:《中西文化传统和信仰》,《社会科学战线》,2009 年第 3 期。

^② 陈启云:《历史“知识论”与西方史学理论》,《天津师范大学学报》,2009 年第 2 期。

仰的整体结构和功能),不单只是学术,但也与学术层面息息相关。可以说整体文化的演变是学术转型的语境;而学术的转型也是整体文化演变的语境。

2. 西方汉学界研究近代中国文化学术的变化,尤其是五四新文化运动的特性,认为这些文化学术变化的本质或特色是对“救亡”(经世、救国、救民)的关注。“功利”压倒了对“知识、学术、真理”本身的关注。这时期的文化学术界领导人物对“革命”和“马列主义”的狂热信仰,不是基于对“革命”和“马列主义”的深厚真实的知识和学术“真理”的理解,而是认为“革命”,尤其是马列主义革命,可以救国救民。尤其是有苏联革命成功的先例。下面以胡适、傅斯年和钱穆为案例,对这一问题略作分析。

二、胡适的悲剧

2009年夏在美德暑期间,本想利用加州大学西文图书写一篇关于波普(Karl Popper)与“历史主义和历史学”的文字。由于波普和胡适的时代大致相同,其鼓吹“科学实证主义”(Pragmatism),用极端夸张的文词(如“证伪/打假 Falsification 论”、“归纳法的浅薄/谬误”、“历史主义的贫乏”等)来宣扬美国式的“开放社会”(Open Society),也和胡适用“杜威实证主义”、“全盘西化论”、“打倒孔家店”来宣扬美国式的“民主自由”的言论相似。故此连带也想对胡适稍作论析。因而翻阅从图书馆借来的《胡适日记》(安徽教育出版社,2001年)和《胡适文集》(北京大学出版社,1998年)的十一巨册。有些心得,记述于下:

从《胡适日记》看,早年的胡适是个性情温良、聪明敏捷、交游广阔、人缘很好的人,但也是一位个性软弱、常受环境左右,因而在思想内心甚至人格上有严重分裂的人。

从1910年9月初到美国,至1914年毕业于康乃尔大学农业本科,胡适成绩极优,一再获奖(证前列B),但学业一般(科学学科成绩优于一般美国大学生,但和当前中国北大、清华本科生相差不远)。胡适过人之处是通识兴趣很广,古文国学根柢极佳,人际活动能力极强。

《胡适文集》(北京大学出版社,1998年)第五册卷一、卷二所收的文章是国学(Chinese Studies,尤其是新考证学,胡适称之为“整理国故”)的第一流作品。卷三所收是游戏文章,所补《西游记》第99回《唐僧的第81难》更令人拍案叫绝。卷四是胡适思想信仰大转型的记录:1929—1930年写的《我们走哪条路》,对中国文化和现况有很合理平稳的论述,但有点不切实际(这是胡适文人学者的本位和本色,不应深责)。所附梁漱溟1930年的信对这弱点指责得很到位,胡适的回答也尚能自圆其说。其后二文(1932年9月11日;1934年5月28日)已近于对本国文化自卑自贱;第四、五、六篇文章(1934年6月11日;1934年6月25日;1934年10月12日)对西化已成“过河卒子”(胡适青年的自喻);第七篇文字(1934年9月3日)对传统文化更是完全否定,并一反其在第一文中对暴力革命的合理质疑的立场,而倾向于用革命方式来革中国文化的命了。这与胡适文人学者的本位本色和他大力宣扬的“实证/实验主义”是很大的矛盾。

1935年3月发表的《试评所谓“中国本位的文化建设”》(原载1935年3月31日天津

《大公报》更是语无伦次了：把“‘对西方文化’采取批评态度，吸收其所当吸收”，说成“‘这’不正是中学为体，西学为用吗？”来反对，更是不知所云了。对西方文化不取“批评的态度去吸收我们所应当吸收的”，难道要不分好坏地盲目去吸收吗？西方学术首重“批判的态度和立场”(Critical Attitude and Stance, or Critical Approach)，没有“批判的态度和立场”便不是学术，而是宗教迷信了。再下一篇鼓吹“全盘西化”(载 1935 年 6 月 23 日天津《大公报》)便是胡适的宗教迷信与胡言了。这对胡适极佳的国学根底，是很大的悲剧性矛盾与幻灭，对胡适在美国所受的科学与哲学训练也是极大的讽刺。西方当代的科学真理观的第一标准是“实证”(The Correspondance Criterion，“有一条证据说一句话”)，第二标准是“圆融”(The Coherence Criterion，“论理/逻辑不能自相矛盾”)。这两项标准合起来是“逻辑实证论”或“逻辑实证主义”(Logico-positivism)的题旨。胡适在美国的博士论文是《先秦名学(逻辑 Logics)史》，但回国后，他只单提“实证/验主义”而不提“逻辑”了。这同胡适在美国所受的科学与哲学训练更是极大的背逆。

1934—1935 年是中国遭受极大打击的时期，胡适的思想有此大变，是可理解的。但这也可能与他“个性软弱，常受环境左右，因而在思想内心甚至性格上有极严重的矛盾分裂的本质有关”。近年国内出现了大量关于胡适的史料和论著，其中不少是关于他的生平琐事或情场动作的。希望有人能运用弗洛伊德(S. Frued)和其在美国的首徒 Erik H. Erikson 的“心理分析历史学”——如弗洛伊德对古以色列的摩西的研究(*Moses and Monotheism*, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, 1939)和易力荪对宗教革命先驱马丁路德(*Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History*, 1958)或印度独立运动之父的甘地(*Gandhi's Truth: On the Origin of Militant Nonviolence*, 1969)的研述——来研究一下这问题。

三、傅斯年案例：“兰克史学”和清代的考证学

在五四新文化运动的领导人物中，傅斯年在国民政府北伐成功后的学术贡献，是特别重要的案例。傅氏出身北大中文系，是胡适五四运动时的学生。1925—1926 年蒋介石北伐前夕回国，傅斯年在广州出任中山大学历史系主任，兼中文系主任、文学院院长，并创立了“语言历史研究所”。蒋介石北伐成功后，该所改名为“历史语言研究所”，是近代中国学术重镇——中央研究院的第一大所。傅氏倡导“史学即史料学”、“不谈理论，只找史证”、“上穷碧落下黄泉，动手动脚找东西”。傅氏称之为“兰克史学”。

近年的研究指出，傅氏的“史学即史料学”其实与兰克史学是背道而驰的。^①兰克(Leopold Von Ranke, 1795—1896)认为人们必须从人的世界、人的全部所作所为(历史文化)去了解真实的人和人的的一切。因此必要收集和面对关于人一切所作所为的实证(史料)，求得对人的全部历史文化的了解(全体文化：包括物质文化和精神文化)。由于

① 汪荣祖：《史学九章》，台北：麦田出版社，2002 年，第 50—52、54—67 页。

“全史”内容庞杂,所以实际上这种工作需要分段分部地去进行——断代史、专史和专题研究。但这种研究工作的目的是要了解一时代文化的整体;而代表这整体的是这时代的总体精神意识——“时代思潮·时代精神”。因此,兰克的史学由“史料”开始,但以思想(包括宗教精神)的理解为最高阶次。^①

在他的《拉丁与日耳曼民族》书中,兰克考索“民族、人类文化”的一贯性(unity)与分歧性的问题——这问题成为他终生的关注。他不把欧洲各民族国家分离处置,而是把它们当作“欧洲文化”整体中的部分。

兰克在《政治学对话》书中毫无疑问地展现了他认为政治史家不能满足于只收集事实并加以正确地叙述,而不依靠普遍性的范畴的看法。每一个政权(state,国家)都是高度复杂的实体(entity),不能只用严格地叙述事实来处理。兰克认为要去了解一个特殊的政权,我们必须首先去掌握那使这政权独特的要素——兰克称之为“精神”(spirit)或“理念”(idea)。兰克写道:“所有在世界上能够有影响力和受人注重的政权都是有一些自己特殊的倾向或趋势所激发促动……其所有公民的性格都是由此而决定、而塑成……这一切都根由于一最高理念(supreme idea)。在一政权里,所有的体制(institutions,包括有形的制度和无形的心理成规)都是一总体‘大我’所塑成。……所有独特的历史形象(historical forms)都要从这种‘总体大我’的背境(context)中去了解。”

兰克的学说的主要价值在于他最着力地强调去提醒历史学家们一定要全心全力(the full power of his being)去关注这一极为艰巨的史学难题——要去了解各文化的整体必须要着眼于潜存于其基层中的信仰、态度和价值观。

以上是笔者对杜福生(Trygve R. Tholfsen)在《历史思想》书中“兰克:历史主义理论与实践”专章的节译。杜福生对兰克史学的讨论和傅斯年在20世纪30年代所倡导的兰克史学——“史学即史料学”相去有若天渊之别。反而是先师钱穆在20世纪40年代关于史学与文化学的理论与杜福生在1967年和汪荣祖在2002年提出的兰克史学理论,相隔二十至五十余年而前后呼应。^②傅氏倡导的其实是清代汉学,尤其是乾嘉考据学的新版。傅氏对“中华民国”学术的贡献和影响的深巨,是有目共睹的;在社会主义新中国,傅氏史学由于有科学的名号,又由于他提倡的“物证”与马克思提倡的“唯物”之间的类比联想涵义和汉学沉潜扎根的研究作风,使他在马克思主义史学威极一时的年代,仍能“保(苟)存性命”;在“文革”期间,虽然马克思主义史学的带头学者受到很大的打击,而“史料学派”的学者反而轻易过关,并在改革开放后独领风骚了。这是“中学(即使是乾嘉的遗风)为体,西学为用”成效的重要例证。

① Trygve R. Tholfsen: *Historical Thinking*, New York: Harper and Row, 1967, p. 159.

② Ibid., pp. 124, 128, 142—144, 157—159. 汪荣祖:《史学九章》,台北:麦田出版社,2002年,第50—52、54—67页。陈启云:《钱穆师与“思想文化史学”》,台北市立图书馆,1995年,第42页。又收入《台北市立图书馆:钱穆先生纪念馆馆刊》第3期(1995)、第4期(1996)。

四、钱穆案例：中西的互比与“历史主义”的融通

对中西思想、文化、历史的比较是钱穆的学术思想最独特、最受世人(包括西方学人)注意,也最受过去国内主流学界(尤其傅斯年为首的主流史学中人)所非议的地方。王晴佳认为,早年钱氏深受国内学术主流领袖胡适、傅斯年等人的敬重,但抗日战争激发钱氏民族主义爱国思想,是双方思想离异的主因。这说法不错,但深受后现代主义的影响,过于注重表象及政治情境,因而忽略了学术思想的深层因素。^①本人认为钱师与傅氏交恶的原因在于二者对历史主义、史学研究观点的不同。

对思想、历史与文化的思考、研述和参与,是钱穆先生文化生命中交相紧扣的环节。从先生在1918年发表的三种最早的论著:《说惠施类物》、《辩者二十一事》和《论语文解》^②,到先生在世最后关于“天人合一”的一段话(据报载,钱先生在世最后的一段日子,忽然神志特别清醒,特别提出他认为“中国文化对世界人类最大的贡献在于天人合一的思想”一番话。由夫人钱胡美琦女士笔录并书《后记》,发表于1990年9月26日《联合报副刊》)。先生的学术是由哲理思考开始,也是在哲理思考里终结。而先生对历史文化研究的特色也是在于其与哲理思考的扣紧。思想、文化、历史可以分开为三部分,这是比较常见的用法。思想文化历史也可以贯通为一,这是比较不常见的用法,代表了一种比较新的学科,但也是在中国学术传统中渊源久远的学问。史学是钱先生学问的基础,文化是其宏观视野,思想是其核心关注。把思想、文化、史学贯通为一更是他的学术特色。如果综合先生的治学、处世和为人而论,或者说,他个人的关怀在思想,他对外在世界的关怀在文化,而他学问的关怀在史学。先生于1939年在《国史大纲·引论》中写道:“欲其国民对国家当前有真实之改进,必先使其国民对国家以往的历史有真实之了解(第3页)。今人率言革新,然革新固当知旧,不识病象,何施刀药,仅为一种凭空抽象之理想,蛮干强为……于现状有破坏无改进……惟借过去乃可认识现在,亦惟对现在有真实之认识,乃能对现在有真实之改进(第2页)。”对本文前面所论中国近百多年来引进西方学术文化注重功利而忽视真理的缺点,这是一针见血的评析。中国在20世纪所经历的激烈革命的悲剧——革命者空有理想和热血,而无足够的才识,对现实认识不足,便采取行动,以致越革命而情况越坏,情况越坏而革命越加激烈——此一悲剧之根源不幸早为先生在20世纪30年代所言中。

先生在《文化学大义》(1950年)第一讲中开宗明义地说:“今天的中国问题,乃至世界问题,并不仅是一个军事的、经济的、政治的,或是外交的问题,而已是一个整个世界的文

① 王晴佳:《钱穆与科学史学之离合关系,1926—1950》,《纪念钱穆先生逝世十周年国际学术研讨会论文集》,台湾大学中国文学系编印,2001年。

② 孙鼎震:《钱宾四先生主要著作简介(附钱宾四先生论著年表)》,《钱穆先生八十岁纪念论文集》,香港:新亚研究所,1974年,第449页。

化问题。一切问题都从文化问题产生,也都该从文化问题来求解决。”(第1页)1993年夏,美国哈佛大学政治学教授亨廷顿(Samuel P. Huntington)在《外交事务》学刊发表了一篇文章,认为资本主义和共产主义冲突的时代已成过去,即将来临的,是文明(文化)冲突的时代,尤其是西方文化和东方文化(以儒学文化与伊斯兰教文化为主)冲突的时代。这一想法,比钱先生晚了半个世纪。^①

先生认为从文化问题来求解决之道,“在求把握人类内心更深、更大的共同要求,使你心我心,千万年前的心与千万年后的心,心心相印、融成一片(第22页)”。而“联合国教育科学文化组织(UNESCO)”自成立以来即开始筹划撰写的《人类科学文化发展史》^②,这一聚集世界各主要国家史学精英,历时二十多年始完成的联合国教科文宝典中的第一卷,教科文组织秘书长在1962年所撰的《前言》中写道:“本书的原则性先决的理念(a prior postulate),亦即联合国教科文组织本身建立的基本前提,为此一信念:即国际关系终极之实质并不只由政治及经济因素所决定,而更确定地源自心灵之能量与需求。文化和科学事实,无论其内涵、方法、主因、借口或背景为何,基本上是人与人相关互应的思想。本书简称为《人类科学文化发展史》,严格地说,是叙述无数世代人们个别的与集体的意识构建的人类人性人文。或更准确地说,人类以意识塑成自己的人性人文——亦即人类经验的普遍共通处——人类对人的普遍性的意识(the Consciousness of the Universal in Man)。”此《前言》与钱先生的文字互相吻合之处尚多。这部世界史学精英联手的巨著第一卷第一部分的目录,和钱师在20世纪40年代撰作的《中国文化史导论》(1948)的目录有百分之七十以上是相同或相通的。^③

钱先生在《中国文化史导论》中写道:“中国文化问题,实非仅属一哲学问题,而应为一历史问题。中国文化表现在中国已往全部历史过程中。除却历史无从谈文化,我们应从全部历史之客观方面,来指陈中国文化之真相。”(第5页)这正是西方近代历史主义思想和史学(尤其是兰克史学)的要旨。20世纪60年代在美国发生汉学和社会科学的长期论战,重要的一次讨论是1964年亚洲学会(Association for Asian Studies)在美京华盛顿举行的第16次年会的特别讨论会,论文发表在《亚洲学报》(Journal of Asian Studies)23: 4 (August, 1964)。其中讨论会主席 Rhoads Murphey 在《综合报告》中指出史学是研究中国问题的最重要基础;“不管一个人所受的是哪种社会科学训练,采用的方法和态度是什么,他必须在基本上是一个比较文化史学者”(Comparative Cultural Historian)。这说法

① Samuel P. Huntington: “The Clash of Civilizations”, *Foreign Affairs* 72: 3 (Summer 1993), pp. 22—49; “The Coming Clash of Civilizations Or the West Against the Rest”, *New York Times*, June 6, 1993. 中文评析参见陈启云:《从亨廷顿的“文明意识”论儒学前景》,武汉大学《人文论丛》,1999年卷。

② UNESCO: *History of Mankind: Cultural and Scientific Development*, 原名为: *A History of the Scientific and Cultural Development of Mankind*, Vol. 1 (New York, 1963)。

③ 陈启云:《钱穆师与“思想文化史学”》,台北市立图书馆,1995年。陈启云:《竹企思想文化丛书·总序》(1997—),又刊武汉大学《人文论丛》,1998年卷,引 UNESCO: *History of Mankind*, Vol. 1, pp. xii—xiii。

比上引钱师所论晚了15年。此论集中于第二篇论文, Mary Wright 的《中国历史和历史专业》(Chinese History and The Historical Vocation); 第三篇论文, William Skinner 的《中国研究对社会科学贡献》(What the study of China Can Do for Social Sciences); 第五篇论文, Frederic Mote 的《汉学的统整性》(The Case for the Integrity of Sinology)都指出科际整合的重要性。钱师融合汉、宋,贯通四部的国学,自是其最佳的典范。^①

俗语说:“一部二十四史不知从何说起。”更何况是横贯文化全面而纵观其整体发展的全史。钱先生也知道他的治学理想过高,不容易实现,因此在《国史大纲·引论》和《书成自记》中一再声言:“我之此书,抑不足以任此。”冀有识者,“恕其力之所不逮,许其心之所欲赴”。但先生并不是只有理想和心愿而不顾实际困难的。面对浩瀚全史,先生提出了“察变”为选择标准。“通览全史而觅取其动态。若某一时代之变动在学术思想,我即着眼于当时之学术思想……若某一时代之变动在政治制度,我即着眼于当时之政治制度……若某时代之变动在社会经济,我即着眼于当时之社会经济,而看其如何为变。变之所在,即历史精神之所在,亦即民族文化评价之所系。”(《国史大纲·引论》,第11—12页)先生的观变态度和察变方法论,值得我们特别注意。这是先生和一般中国文化本位主义者及新儒家不同,但也有异于西方的历史主义的地方。讨论中西文化或传统与现代问题的人,常常会把中国文化刻板定型,美其名为“Idealttype”,实则每每是“Stereotype”。例如,近世中国军事积弱、经济贫困、政治不民主、法律不保障人权等是事实;论者每归咎于近世中国文化保守、封闭的倾向,与近代西方文化进取、开放的倾向相对比,亦颇言之成理。但每每有人因此而把历史的时间定限抛弃,把中华文化刻板地定型为保守封闭型的文化,并进一步把这定型溯源至地理决定论、民族性格论或文化深层结构论。而地理环境不容易改变,民族性格不应该扬弃,文化深层结构不能够触摸。所以根据此等理论来看,中华文化之保守与封闭性格或型态,似乎是不可以改变的了。但用察变的历史眼光来看,中华文化之保守封闭以及与此相关的许多积疾,仅仅是在近世才发生出来的,在古代并不如此,因此在将来也可能不如此。最近台湾经济、文化、政治上的开放发展和大陆的经济开放后的发展,就是历史变化的明显例证。^②

回到钱先生作为历史文化的观察者、评述者和参与者的主位来看,先生在三个非常时期的三本非常之作,对中华历史文化、西方历史文化,乃至人类前途的看法,都有变化发展:

1. 在1939年写《国史大纲·引论》时,中国正遭受日本军事侵略,但中华文化大本尚未完全动摇。换句话说,日军的炮火虽然对中国人的物质文化,甚至中国人的生命有很大的摧残,但却激发了大多数中国人、尤其是知识分子的民族主义精神。这时,钱先生对

① 陈启云:《谈历史研究》,《思与言》,第5卷第2期(1967年7月)。

② 笔者用“察变”的观点尝试对中、西哲学思想及历史分期观念的初步讨论,见陈启云:《中国古代思想发展的认识论基础》,《学丛:新加坡国立大学中文系学报》,第4期(1992/1995);《中国历史上中古时代分期的观念问题》,中国社会科学院历史研究所主办“国际汉学研讨会”论文(1995年1月)。

历史文化的析论是平实的,对西方文化绝少贬词;对中国文化亦不过分揄扬,而是认为中国文化有其特点、有其长处,也有其缺失;要了解真相很不容易,必须兼有热诚的关注和客观的分析,宏观的视野和细心的求证;求其同以定其基相(亦即共相、常态和近人常说的模型),又求其异以观其变(亦即动态发展)。

2. 在1941—1948年间写《中国文化史导论》时,中国抗日战争形势已日渐好转,1945年,抗战胜利。当时举国欢腾,但先生敏感的心灵及锐利的观察,已感觉到中华文化大变在即。从1946到1948年间,国共之争表面上是中国人或中国两政党间之内战,但从另一角度来看,却可以说是亲美和亲苏的两种西方意识形态在中国大地上的斗争。在这场斗争中,中国传统文化已失去其主体地位,中国人所面对的是两种外来思想、主义以中国为战场的情形。因此,先生在书中特别从中、西历史文化的比较中,突出和强调中国文化独特之处,尤其是对中国文化的精神和思想传统,特别加以表扬;而对西方文化的批评亦相应地加强变厉。钱先生在这本书中所作的努力,虽然无补于世局,但他观国觐世的敏锐,无愧为一先知先觉的史学家。中、西文化都有“历史悲剧”一观念,但“History is tragedy”(历史是悲剧)有一更深的意义:“智者对祸患的来临每有预感,但却无力挽救,这才是悲剧。”

3. 20世纪50年代末,钱先生在台湾省立师范学院(今台湾师范大学)作四次共八小时的讲演而整理成《文化学大义》(1952)。当时在中国的大变已成历史事实,笔者以为,这是先生在此书中放弃了他造诣最深的历史研究,而架空地高谈文化理论和以道德精神为其最高领导的中国文化的部分原因。

西汉儒学的公羊学派,把在事实上是政治失败者的孔子尊为素王,用现代的话语来说是精神领袖。根据公羊学的说法,孔子的理念权威寄托在作《春秋》的褒贬笔法中;在历史事实上,《春秋》(公元前721年—公元前482年)是一分裂的乱世,但孔子却从乱世中寄托和提升其大同、太平的理想。公羊学家把春秋二百多年,分为三世:(1)据乱世。这时,在现实上是小乱的开始,孔子亦用比较宽容的低道德标准来衡量和褒贬时事。(2)升平世。这时,在现实上是大乱的开始,但公羊学家却称之为“升平世”;对此乱世,孔子转而用比较高的道德理想(升平的理想)为标准,而作比较严格的褒贬。(3)太平世。这时,在现实上是大乱至极,但公羊学者却称之为“太平世”;对此大乱之世,孔子反而用最高的道德理想(太平的理想)和最严厉的标准来褒贬时事。当然这只是汉代公羊经学家的想法,但是时代愈乱,人们愈需要一种共同的理想;现实愈黑暗,人们愈向往光明。这却是人类心灵和精神的特色,也是重要的儒家传统。1950年是钱先生个人生活中最艰苦的一段日子,他只身前往香港。但就在香港当局也觉得风雨飘摇的时候,钱先生却在“文化沙漠”中开办了以中华文化理想为号召的新亚书院,而成为先生文化生命中的一大转机。不过当时新亚书院也是朝不保夕,先生正是要为新亚筹募涓滴的经费而去台湾,才讲述出一本《文化学大义》的。在这种环境、这样恶劣的现实情况中,钱先生在《文化学大义》里,却对中国文化、世界文化乃至人类前途,讲出一片祥和的气象和太平的远景。在此书第三章《文化的三阶层》中,先生写道:第一阶层的人生在求存在,第二阶层在求安乐,第

三阶层则在求崇高。……有存在不一定有安乐,有安乐不一定有崇高,只有崇高的则必然安乐、必然存在……(第14—15页)(此)第三阶层是历史人生,此阶层的目的,在求把握人类内心更深更大的共同要求,使你心我心、千万年前的心与千万年后的心,心心相印,融成一片(第22页)。这是何等崇高的理想,何等祥和的气象!

在同书第七章《文化的衰老与新生》中,先生写道:“德国哲学家斯宾格勒,他写了《西方的没落》一部书,发挥他对人类文明的悲观论……但……中国文化确已绵延了四千年,直到今天,依然还存在,这显然与斯宾格勒的论调正相反……(第56页)文化生命,实和自然生物的生命不同……人文世界固亦从自然世界演出,不能脱离自然界而存在,但它已超越了自然界……希腊人、罗马人在历史上失踪了、变质了,但希腊罗马文化之精华,仍可为别种民族吸收融化,而保留常存……近代西洋文化,因有新科学之种种发明,而开放出异样灿烂的花朵。即就最悲观的文化理论出发,亦不能说因近代文化内部自身犯了許多病,而引致此一种科学新精神之相随消失。文化病大都产生在整个文化体系中各部门配搭之不妥当、不健全,失却平衡协调。只要把各部门重加调整,即可获得文化之再度新生(第66—67页)。若中国文化能接受近代西方科学……只要中国人对自己传统文化之最高精神,能不断提携,对文化各阶层能不断调整,不断充实,则此后中国之文化新生,决然仍将为中国传统,而且我们也希望中国文化能融入世界文化中而开展出世界人类之新文化。”(第80页)。这对西方文化、中国文化以及世界文化前途是何等的肯定。

在同书第八章《世界文化之远景》中,先生写道:“西方文化之重更新生,势必引出此两百年来西方向外侵略帝国主义与殖民政策之转向与停止。……而世界其他各民族,凡属从前有历史有文化传统的,亦可回头得一反省,得一苏息复生之机……自己充实,各自求其文化之新生……将来之新世界,将以各地之文化新生,代替以往之西方文明之传播,再将以各地文化新生中之相互交流,代替以往西方文明传播中之经济摩擦……斗争性的世界史,将渐转为组织性的世界史……而转进到世界之大融合。”(第83页)钱先生在《中国文化史导论》和《文化学大义》里的很多见解,包括本文上面引用的各段文字,在今天已经成为西方重要的后现代主义(包括反殖民地主义、弱势文化主义、边缘文化主义)的宗旨。钱先生绝对不是抱残守缺、不了解或一味排拒现代(或西方)文化的保守主义者。

钱先生最受人质疑之处,是他的文化精粹论。所谓精粹论,是认为历史文化中有一种超时空的永恒不变的精粹(Essence),因此与历史主义是对立的。此精粹或者是人类的心灵及精神,或者是文化的内在意义和核心价值。因为这些常是超出个别历史事实或现象范围,不能在历史研究中检证,所以有较多的信仰(尤其是宗教信仰)的属性。笔者以为,钱先生内心深处是坚信中华文化有其崇高的理想和正面的意义的,但先生并没有忽视中华历史文化的黑暗与负面的现实。只是先生认为不应该因此黑暗与负面便抹杀了中华文化正面的理想和意义。自抗日战争开始以后,先生便不断地面对着负面的中国现实,因此常不断地自觉地要强调中华文化崇高的理想和正面的意义,而使人得出一种文化精粹论的形象。在前面讨论的钱先生三本非常之作中,《文化学大义》算是最接近精粹论的。先生在书中写道:“人生第三阶层,我们可以称之为精神的人生,或说是心灵的人

生……如宗教人生、道德人生、文学人生、艺术人生等皆是。这是一种无形累积的人生。这是一种历史性的超时代性的人生。只有这种人生,最可长期保留,长期存在。孔子、耶稣时代一切物质生活、一切政治、社会、法律、风俗习惯,到今几乎是全归消失,不存在了……但孔子、耶稣对人生所提示的理想与信仰,观念与教训,就其属于内心精神方面者,却依然存在,而且将千古常新。这是属于内心世界的,是一种看不见、摸不到、只可用你的心灵来直接感触的世界,来直接体认的人生。”(第9页)这是先生最近乎文化精粹论的文字,这时也是先生生平处境最困厄的时期。

钱穆先生的思想、文化、历史学的若干观念和立场,与最近西方人文学的理论,尤其是后现代主义,有不少共通之处。这是很特殊的现象,在今天更有其特殊的意义。这不是巧合,更不是钱先生未卜先知,能预设西方后现代主义人文学理论的发展,而主要是由钱先生站在稳健、中庸和宽宏的史学立场对人类(包括东方和西方的)历史文化有比较全面的视野,因此对西方(乃至后西方)的人文传统有比较中允的了解。关于先生出入经、史、子、集四部和跨越文、史、哲、政治、经济、社会等现代学科的宏宽国学素养,知者已多。在这里要指出的是,钱先生站在稳健的史学立场,对19世纪末20世纪初片面地从西方引进的若干激进的学术理论是有抗拒的。由于这种抗拒,先生常常被批评为排外僵化的保守主义者。根据笔者个人在多篇文字的析论,钱先生对西方的新文化(包括科学方法)其实是接受多于排拒、赞赏多于贬斥的。相反,先生对于持文化本位主义者对西方文化在理念上(Categorical)或意识形态上(Ideological)的排斥,是不完全赞同的;这是先生不同于新儒家对西方文化的批评或马克思主义者对资本主义社会攻击的立场。从这一点来说,钱先生的史学立场,也是在西方各种学术理论中,比较接近上述历史主义比较稳健的倾向的。钱先生1939年所写的《国史大纲·引论》,在史实和史料之外,特别强调了历史知识,这不但是有卓见,而且要有勇气。先生在此引论中,开门见山地写道:“中国为世界上历史最完备之国家……然中国最近,乃为其国民最缺乏国史知识之国家。何以言之,历史知识与历史材料不同……材料累积而愈多,知识则与时以俱新。历史知识,随时变迁,应与当身现代种种问题,有亲切联络。”钱先生不是西方哲学专家,但是他对历史知识的重视,却是和西方哲学在源头上强调历史知识在哲学知识论中的定位问题相契合的。由于这一契合,他注重历史知识的复杂的全面性,而因此着眼于文化,又由于注重历史知识属性,而因此着重思想,也和西方由历史学到文化学,再回到思想文化史的学术发展趋势有不少契合之处。^①

钱先生的学术背景和西方文化学术传统不同的地方是:历史学在西方由古代到现代、再到后现代始终是一弱势传统;在中国传统中,史学和经学、子学相比较,虽然不能说是占了绝对优势,但也不能说是长居于弱势。根据《庄子·天下》:古之所谓道术者……其明而在数度者,旧法世传之史,尚多有之;其在于诗、书、礼、乐者,邹鲁之士、缙绅先生,多能明之……其数散于天下而设于中国者,百家之学,时或称而道之。史与经并驾齐驱,

① 陈启云:《历史“知识论”与西方史学理论》,《天津师范大学学报》,2009年第2期。

而超先于子学。根据《汉书·艺文志》和章学诚《文史通义》的说法,“诸子出于王官之学”、“合其要归,亦六经之支与流裔”,而且“六经皆史也,皆先王之典籍也”,历史更超先于经、子。钱先生从史学立场来观察文化、探索思想和讨论中国和世界人类的前途,是和中华文化主流的大传统相契合的。^①

钱先生秉承中华史学传统,立论的语气不是弱势而是阳刚的。在西方古代,哲学处的是强势地位,所以在中古和近代受了不少挫折;在西方近代,科学和科学主义处的是强势地位,所以最近也备受后现代主义的攻击。对比之下,历史学和历史主义在西方一直都处在弱势地位,反而能细水长流。^②钱先生的史学秉承了中华文化传统中的阳刚之气势,因此和新的西方强势学说,如科学、科学主义、马列主义等对抗时,变成以阳刚对阳刚,承受了不少打击。这是为什么钱先生对西方文化和新科学的立场其实是相当和缓与稳健的,却常常被误解为反西方、反科学,而承受了很多“保守”、“顽固”的恶名。在今日,整个中华人文学术(包括钱先生的思想文化史学)或者可以随着新人文学(包括后现代主义、文化批判主义和科学批判论)“贞下起元”的新机运,得到其应该得到的了解和诠释而重新定位。

(作者单位:University of California, Santa Barbara; 中国人民大学国学院)

① 陈启云:《汉初“子学没落、儒学独尊”的思想史底蕴》,台湾“中央研究院”中国文哲研究所《中国文哲研究集刊》,第22期(2003年3月)。Chi-yun Chen:“Immanent Human-beings in Transcendent Time—Epistemological Basis of Pristine Chinese Historical Consciousness”, in *The Concept of Time in Chinese Historical Thinking*, ed. by Chun-chieh Huang and John Henderson, The Chinese University of Hong Kong Press, 2006.

② 陈启云:《历史“知识论”与西方史学理论》,《天津师范大学学报》,2009年第2期。