

經典淡出之後

20世纪中国史学的转变与延续

罗志田
著



经典淡出之后

20世纪中国史学的转变与延续

罗志田 著

生活·讀書·新知 三联书店

Chinese Copyright © 2013 by SDX Joint Publishing Company.

All Rights Reserved.

本作品中文版权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

图书在版编目 (CIP) 数据

经典淡出之后：20世纪中国史学的转变与延续 / 罗志田著.

— 北京：生活·读书·新知三联书店，2013.11

ISBN 978-7-108-04576-8

I. ①经… II. ①罗… III. ①史学—研究—中国—
20世纪 IV. ①K207

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第142052号

本书为四川大学985工程
区域历史与民族研究创新基地成果

责任编辑 孙晓林

封面设计 宁成春 张 婷

责任印制 徐 方

出版发行 生活·读书·新知三联书店
(北京市东城区美术馆东街22号 100010)

网 址 www.sdxjpc.com

经 销 新华书店

印 刷 北京市松源印刷有限公司

版 次 2013年11月北京第1版
2013年11月北京第1次印刷

开 本 889毫米×1168毫米 1/32 印张 10

字 数 240千字

印 数 0,001—6,000册

定 价 30.00元

(印装查询: 01064002715; 邮购查询: 01084010542)

自序

在近年的中国，“学术史”颇有些异军突起的感觉。不过，这恐怕是一个不那么“与国际接轨”的现象。我们最希望“接轨”的“国际”，正类我们曾特别想要“进入”的“世界”，其实是以所谓“西方”为主导的。在那个“国际”或“世界”里，不论是在史学偏重政治的时代，还是“文化转向”后的今天，学术史从来都不那么受重视。四百年前，培根就感觉到西方缺乏能够“辨章学术、考镜源流”的学术史（story of learning）。到20世纪初鲁滨孙（J. H. Robinson）写《新史学》时，他发现培根所期盼的学术思想史仍未出现。¹在此后的近百年中，学术史在西方始终处于相对边缘的位置。

在培根倡言几十年后，中国的黄宗羲写出了《明儒学案》。梁启超以为，“中国之有‘学术史’，自此始也”。²这个见解常被引用，其实是个创新的说法。从《庄子》的《天下》篇到《荀子》的《非十二子》，中国人很早就关注着不同学术、思想的派别及其渊源流变，并逐渐通过书籍的发展来体现学术派别的衍变（如《汉

1 鲁滨孙：《新史学》，齐思和等译，商务印书馆，1989年，71—72页。

2 梁启超：《清代学术概论》（1920年），朱维铮校订，上海古籍出版社，1998年，17页。

书·艺文志》和《隋书·经籍志》)。再后来，章学诚以“校讎学”来概括表述这样一种“辨章学术、考镜源流”的取向。熟悉这一学术理路者，想必不能同意梁启超关于“学术史”始于《明儒学案》的创见。

实际上，“学案”所重的是宗传，即学术的家派和谱系，并不是“史”。编撰者在梳理家派谱系时，或许也会求同存异，却不那么重视培根所关注的不同学派之间的“对峙”(oppositions)，更不重视鲁滨孙所关心的学说与社会的互动。

而梁启超自己论“学术思想”时，也向来看重其社会影响。昔年他在《新民丛报》连载其《论中国学术思想变迁之大势》，就有读者来信，说屈原“《天问》一篇，因庙壁图画而作；《九歌》诸曲，以俚僮谣舞而成”；近于神经病发后的作品，“可称宗教，而不可称学派”。若“以思想言，则为不规则之思想”，不足以列入“南方学派”之中。而梁启超则以为，讨论“学术思想变迁之大势”，必须述及所有“在其时代占势力”而“可以代表一时代一地方之思想者”，不必计其“思想之为良为否、为完全为不完全、为有条理为无条理”。¹

《论中国学术思想变迁之大势》文长近十万字，虽未完成，却是一篇划时代的文献。胡适后来就说，此文“给我开辟了一个新世界，使我知道‘四书’、‘五经’之外中国还有学术思想”。²从该文可知，在梁启超眼里，学术与思想是密切关联的。他在文中也有几次将“学术”与“思想”分开来讨论，如“求吾学术之进步、思想之统一”；“由思想发为学术”一类，但大多数时候，

1 参见《新民丛报》第6号(1902年4月)上署名“金七十论学者”的《周末学术余议》及梁启超的“记者识语”。

2 关于胡适认知中梁启超对他的影响，参见罗志田：《再造文明的尝试：胡适传》，中华书局，2006年，49—50页。

文中的“学术思想”就是一个不分的整体。¹ 胡适回忆中的用语，大体也在表述类似的意义，最能体现“学术思想”一语在当年既模糊又涵盖宽广的特征。

同时，胡适把“四书”、“五经”作为“学术思想”的对比参照物，极有提示意义。在胡适说话的时代，“四书”、“五经”本身也经历着过渡——从曾经规范人伦的道义载体变为过去“学术思想”的载体，甚至当时“学术思想”的对象。这已是一个充满颠覆意味的转变了。的确，近代中国一个根本性的重大变化，即传统经典从人们的思想和生活中淡出，社会处于一种无所指引的状态。作为一个整体的“学术思想”的出现，虽不能承袭以前经典所具有的全方位社会功能，部分也是在填补这一空白。²

在清末民初相当长的一段时间里，“思想”与“学术”始终维持了一种“剪不断，理还乱”的密切关系，几乎可以混为一谈。“五四”以后，梁启超写出了著名的《中国近三百年学术史》，虽然题目中已不见“思想”，仍继承了清末那种熔思想学术于一炉的取向。钱穆的同名著作亦然。两书现在都是清代“思想史”的必读书，若依今天的后见之明看，或许还更多是思想史著作。有意思的是，陆宝千先生后来写了一本《清代思想史》（我看到的是台北广文书局1983年3版），共八章，以“思想”名者仅二，以“学”名者凡六。故其全书虽以“思想史”名，却继承了此前的“学术史”取向。这是否故意与梁、钱二氏开个小玩笑，只能由读者自己去体会了。

上述现象说明，在很长的时间里，“学术史”缺乏自己独立

1 参见梁启超：《论中国学术思想变迁之大势》（1902—1904年），《饮冰室合集·文集之七》，中华书局，1989年，引文在4、8页。

2 近代经典的淡出是一个极其重要的大问题，我会有专书讨论，此不赘。

的认同，也产生了一些始料不及却又意味深长的后果。20 世纪 90 年代初创刊的《学人》杂志，一开始就以讨论“学术史”作为一个重要的议题，但翻开《学人》就会发现，那里讨论的常常并非总体的学术或某一具体学科、某类学术研究发展演化的历史，亦即不必是“学术的历史”，而是试图区别于“以政治为中心的历史”却又与政治若即若离的“学术史”（任何想要疏离于政治的学术尝试，治学者心里都始终不离政治）。¹

到 1998 年，复旦大学开过一次规模不大的“重写学术史”的讨论会。会上实际讨论的，不过是以学术的方式重写各种专门史（隐喻着过去的类似史著不够“学术”）。或可以说，会议创办者的立意其实就是要“重写历史”，却取了这样一个题目。而多数与会者对此并无异议，说明这类“学术史”概念本为不少人分享。至少，对不少学人来说，“学术史”仍是个比较模糊的称谓。或许这就是特定时空语境里有中国特色的“学术史”，仿佛查无实据，却也事出有因。

凡是模糊的，往往也是广泛的（diverse），可以向各方面延伸。近年的一个新现象，即有些学校的师生，或不知世上本有“学术史”，常把这一词汇放在论文的序论之中，非常理直气壮。某次答辩时我对此略表疑惑，一位念书不错的同学告诉我，论文中必须讨论既存研究，因为要呈现历史发展的动态，所以特地不用什么静态的“研究综述”，而必须使用“学术史”。在目前不少人连静态的既存研究都不甚关心的情形下，还知道需要呈现其历史发展动态，当然是好学生。但我稍感纳闷的是，难道中文词汇中类似的意思只能在这两者之间做出抉择么？如果一定要“大词

1 参见《学人》主编之一汪晖的回顾文章《小小十年——〈二十一世纪〉与〈学人〉》，《二十一世纪》，2000 年 10 月号，145—146 页。

小用”，何不使用“校讎学”或“目录学”？

目录本昔人所谓“门径书”，向以“辨章学术、考镜源流”为宗旨。然自宋代以后，所谓“藏书人的目录学”逐渐取代了“读书人的目录学”，故章学诚只能弃“目录”而言“校讎”。到晚清时，朱一新更明言不能“以近时目录之学为门径”，即因其中大致已见书而不见学了。¹ 稍带诡论意味的是，今日这类序论中的“学术史”，还真受到后来低层次目录学的影响——里面往往充斥着何处何人写了何作品的罗列，却少见具体问题的研究如何发展之陈述，明显可见偏重作品（works）而隐去问题（issues）的“藏书人”倾向。

进一步的问题是，如果大家都这样表述，那些实际的“学术史”研究者怎样处理他们的研究？假如也有人研究某一段“学术史”，其论文中岂不是会出现“学术史的学术史”这样极具创新性的表述（同时作者还不得不费力辨析其全文所说的“学术史”与序论所说的“学术史”之异同）？而且，现在特别提倡“与国际接轨”，倘若这篇论文优秀到需要翻译成外国语文，譬如英文，应当怎样翻译？是直译还是意译？如果直译，别人能看懂吗？若需意译，则翻译者是否还需进修一下有当今特色的中文？

曾有一个很有影响的说法，叫做“过去就是外国”；那些使用“学术史”这一词汇至少几十年的学者，见此“学术史”的创新用法，或不免产生“现在成了外国”的感觉。当然，作为一种专史，正因“学术史”本身的外延和内涵都还不甚确定，它才会被赋予一些“功夫在诗外”的含义。不过，这个责任不在那些相对随意的使用者，而在我们的学术史研究者。治学术史的，至少应该让其他人知道“学术史”是什么。

当“学术史”不过作为一种广义的泛称以区别于“不够学术

1 朱一新：《无邪堂答问》，吕鸿儒、张长法点校，中华书局，2000年，159页。

的历史”或“以政治为中心的历史”之时，真正学术史领域的研究也就受到了不容忽视的影响。昔年梁启超与人辩论学术思想变迁应注重“代表一时代一地方之思想者”时，就曾特别强调他“非欲为中国哲学史也”。¹那真是一个预见式的辨析。很多年后，中国的学术思想史论著越来越受到哲学史的影响，²就像我们很多思想史中只有静态的“思想”本身而看不见思想者动态的“思想”一样，学术史似亦未能逃出“人的隐去”这一通病。

关于我们史学中“人的隐去”这一倾向，我会专文讨论，这里仅略述其梗概。中国传统史学本特别注重“人”，古人“左史记言、右史记事”的安排，恐怕也有防止离人而言事的寓意在。后来所谓“纪传体”史书，就是以人为本位来构建历史的典型体现。这一流传了两千多年的传统在近代遭到强烈质疑，而主要的开风气者仍是梁启超。他那句“二十四史非史也，二十四姓之家谱而已”，³流传甚广，百年来多被视为对旧史学的正确概括。

不过，梁启超虽立意于批驳，却甚得中国史学以“人”为中心的基本精神。在他看来，旧史家“不过记述人间一二有权力者兴亡隆替之事，虽名为史，实不过一人一家之谱牒”；而新史家“必探察人间全体之运动进步，即国民全部之经历及其相互之关系”。梁氏更曾直接攻击“纪传体”说：“中国之史，则本纪、列传，一篇一篇，如海岸之石，乱堆错落。质而言之，则合无数之墓志铭而成者。”⁴

-
- 1 梁启超：《〈周末学术余议〉识语》（1902年），《饮冰室合集·集外文》，夏晓虹辑，北京大学出版社，2005年，104—105页。
 - 2 参见葛兆光：《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界（中国思想史第一卷）》，3—6页；《七世纪至十九世纪中国的知识、思想与信仰世界（中国思想史第二卷）》，复旦大学出版社，2000年，763—765页。
 - 3 参见梁启超：《新史学》（1902年），《饮冰室合集·文集之九》，引文在3页。
 - 4 梁启超：《中国史叙论》（1901年），《饮冰室合集·文集之六》，1页。

无数墓志铭“乱堆错落”一语，是配合梁启超另一主张，即新史学要寻求历史的公理、公例。¹ 这类几何学中的常用术语，很能体现他对“科学”的向往，然多少仍可见传统的影响。盖不论是因文见道还是通过训诂见道，“见道”从来都是治学的最终目的。而他特别强调要写以国民群体为单位的通史，则是时代的新知。所谓一二个人与国民全体的对立，既是他“中国无史”论的依据，也是他将具体的个人排除出史著的学理基础。梁氏因此强调：“善为史者，以人物为历史之材料，不闻以历史为人物之画像。”²

上述观念在中国有着长期的影响，少见有人认真反驳。即使章太炎数次表示反对，也并未从根本上立论驳斥。其实梁启超本人后来观念有较大的改变，他晚年第二次讲“中国历史研究法”，侧重其所谓“五种专史”，而主要的篇幅都在讲怎样做“人的专史”。最具象征性的显著转变是，梁氏明确提出，“做《中国通史》，可以考虑“用纪传体做一百篇传来包括全部历史”的计划；亦即“用合传的体裁”来改造“二十四史”，或“以专传体改造《通志》”。他确信，分门别类地选择历史上一百个人物做成传记，“尽能包括中国全部文化的历史”。³

要知道，当年梁氏心目中的“文化”是包括政治在内的，这就等于用一百篇传记来构建中国通史。换言之，梁启超已基本回归到了他曾经强烈质疑和反对的“家谱”方式，不过在意识层面更加系

1 如他曾说：“历史者，叙述人群进化之现象，而求得其公理公例者也。”梁启超：《新史学》，《饮冰室合集·文集之九》，10页。

2 梁启超：《新史学》，《饮冰室合集·文集之九》，3页。从这句话看，梁启超或许也从日本资源了解到培根的见解，培根就曾指责过去的史家只“提供了一幅肖像画，而在这幅画上却没有画上体现人物精神生命力的巨大眼睛”。参见鲁滨孙：《新史学》，72页。

3 梁启超：《中国历史研究法（补编）》，《饮冰室合集·专集之九十九》，58、90—92页。

统化，而不再是他所谓“乱堆错落”了。从斥责二十四史为“家谱”，到强调“完全以人物做中心”来撰写通史，这一观念转变是根本性的。可惜那时梁启超已有些淡出时代思想言说的中心，他的这一转变未曾引起多少人的注意，对当时和后来的历史叙述影响不大，而其早年的“家谱”说则流传广远。

这与后来西方和中国的学术大背景有直接的关联，人——特别是具体单个的人——的隐去，是第二次世界大战后西方史学中一股很强的潮流。除早年或有针对所谓英雄史观的意向外，更多与史学的社会科学化相关，也不排除受到整个社会生活中人的异化和物化之影响。在很长的时间里，多数史家都曾努力叙述国家、民族、阶级等集体或群体的历史。在将人群体化后，更抽象为类别、角色，以凸显其结构、功能等范畴，又进一步使具体的个人淡出。就连处理人的心理这一本来最具个体性的方式，也呈现出日益集体化的趋向，逐渐从个人的心理分析转向集体心态(collective mentalities) 的追索。¹

“人的隐去”虽在 20 世纪后半叶更为明显，但在西方史学中却有长久的渊源。恩格斯注意到，在基督教神学观念影响下，西方史学曾长期不脱“天国史”的阴影，史事既成神的启示，历史本身自然失去意义。后之哲学家黑格尔已算很重视历史，但在其眼中，“历史不过是检验他的逻辑结构的工具”；甚至自然界也“只是观念的‘外化’，它在时间上不能发展，只是在空间中展示自己的多样性”。与此相类，18 世纪的欧洲唯物主义也因“不能把世界理解为一个过程，理解为一种处在不断的历史发展中的物质”，从而形成一种“非历史的观点”。所以恩格斯在 1844 年就强调要注重“人的

1 我要特别说明，这只是一个倾向性的概括。所有这些发展无疑都增进了我们对历史的理解，还可以继续发扬。

启示”，提出“把历史的内容还给历史”。¹

恩格斯所说的“天国史”阴影，章太炎也曾注意到。针对中国史著皆“家谱”的指责，太炎强调：中国文化重人世而轻宗教，故“历史自然依帝王朝代排次，不用教主生年排次；就是看成了家谱，总要胜那个鬼谱”。²以帝王“家谱”对应所谓教主的“鬼谱”，确实能凸显“前近代”中西史学的一个歧异。在神学影响衰退后，西方史学曾出现一个从普遍走向个别的相对主义倾向，³但似乎较少体现在个人之上。

同时，尽管恩格斯注重“人的启示”，受马克思主义影响的学者，其眼里的“人”主要也是群体的。在后来史学社会科学化的进程中，史家处理的更多仍是群体的“人”。而在近代中国，由于“科学”基本是外来的，叙述人群进化的非“家谱”史学也是外来的，想要弃主观而求客观的努力就表现得更为有力。首先是人被群体化，然后是群体的抽象化，结果是真人隐去，似乎必让个人消失才显得“科学”。

这样一种发展倾向，是有些不幸的。尤其因为中国本有梁启超所谓“以人物做中心”的史学传统，我们史学中“人的隐去”就显得更为不幸。不过，20世纪中国史学中“人的隐去”倾向，不能也不必特别归咎于西方的影响。如前所述，梁启超就有着直接的贡献。正因此，梁氏晚年向传记的回归，应引起我们更多的

1 参见恩格斯：《英国状况——评托马斯·卡莱尔的〈过去与现在〉》，《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社，1965年，650页；《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社，1972年，224—225页。

2 章太炎：《中国文化的根源和近代学问的发达》（1910年），《章太炎的白话文》，陈平原选编，贵州教育出版社，2001年，67页。

3 参见施耐德对“现代西方史观”的讨论，见其《民族、历史与伦理——中国后帝制时期（post-imperial）史学之抉择》，《新史学》19卷2期（2008年6月），48—52页。

关注。不是说一定要像他所设想的那样用各种人物传记来构成通史，至少可以让更多个体的人出现在史学论著之中。

前引恩格斯所说“把历史的内容还给历史”，意味着“历史”本应是关注“人”并侧重于“人”的。我们确实需要将隐去的“人”召回到历史著述中来。

而且，所谓纪传体的史书，以前也常是作文的范本。后来史学著述“可读性”的降低，多少也与“人的隐去”相关。钱穆曾说，“历史讲人事，人事该以人为主，事为副”。尤其“思想要有事实表现，事背后要有人主持。如果没有了人，制度、思想、理论都是空的”。¹ 这一见解，很值得研究者思考。与思想史相类，我们或许不一定非要划出一个“学术界”来进行讨论，学术史完全可以也应该是学者治学的历史。

历史的共性，本蕴藏于、也可以展现在个人的经历和体验之中。所谓学术史，最好让读者看到学者怎样治学，并在立说者和接受者的互动之中展现学术思想观念的发展进程。若采取“见之于行事”的取向，回到“学术”的产生过程中，落实到具体学术观念、取向的创立者以及当时的学术争辩之上；即不仅摘取其言论，而是将每一立说者还原为具体场景中活生生的人物，或能避免人的过度抽象化，甚或“物化”。这样，不仅研究者可能会有更为深入的体会和认识，学术史本身也会因增强活力而吸引更多的读者。

本书希望将“治学取向”落实在具体“学人”之上，就人论事，就事说理。从文体言，既有一些正式的论文，而更多则近于所谓的“读史札记”。两者伦类颇殊，但在思考的层面，却并无深浅之分。我的理解，札记有两种：一是具体史事真伪是非的考

1 钱穆：《国史新论》，生活·读书·新知三联书店，2001年，298—299页。

辨，故可以不避琐细；二是讨论那些不一定能“解决”、甚或不一定需要“解决”的问题，稍类西人所谓“研究讨论”（research notes）。本书中这些札记，即偏于学术走向、风格和方法的探索，希望能借此揭示一些重要史学流派和史家的“治学取向”，却无意提供结论性的判断，而更多是提出可以思考的问题。

附录一是几年前的一篇访谈，多少也可以从个人经历和体验看到学术史的演变。其中有些话也曾出现在本书更正式的表述中，好在重复不多，遂不再删略。由于提问者多次提到留学与治学的关联，于是就将一篇为留学史所写的序言作为附录之二，供读者参考。

以前拙作的序言之中，例有一段话，说明倘幸有所得，都建立在继承、借鉴和发展既存研究的基础之上，若有观点相近相同，而别有论著先提及者，其“专利”自属发表在前者。今日人心不古，有人曾因此产生一些特别的猜想，这段话似已不便特别重申。不过，下面一段也是此前拙作例有，我非常愿意重复：

尽管本书尚不成熟，恐怕会有辱师教，但我仍在此衷心感谢成都地质学院子弟小学、成都五中（烈五中学）、四川大学、新墨西哥大学、普林斯顿大学各位传道授业解惑的老师以及这些年来我所私淑的各位老师。他们在我修业问学的各个阶段中，都曾给我以热诚的关怀和第一流的教诲，在我毕业之后继续为我师表，这或许是我比一些同辈学人更为幸运之处吧！本书各文若幸有所获，悉来自各师的教导。当然，所有谬误之处，皆由我个人负责。

2012年4月8日于旅京寓所

引论：经典淡出之后的读书人

近代中国是个全方位的“过渡时代”，¹出现了共和政体取代帝制这样几千年才有的巨变。这一转变是个发展的进程，发生在辛亥年的政权鼎革不过是一个象征性的转折点，相关的转变此前已发生，此后仍在延续，基本上贯穿了包括 19 到 20 世纪的整个近代，到现在恐怕仍在延续之中。辛亥前的废科举是后来政权鼎革的铺垫，与此密切关联的，就是一些趋新士人开始推动的“去经典化”努力。社会上四民之首的士不复能产生，思想上规范人伦的经典开始失范，演化成一个失去重心的时代，最终导致既存政治秩序的颠覆。

近代日趋激烈的中西文化竞争有力地支持了读书人的“去经典化”努力。问题是任何“经典”都不仅局限在象牙塔里，也存在于老百姓的人生日用之中。传统经典从人们的生活中淡出，使社会处于一种无所指引的状态，引发了一系列的问题。“学问”本身的内涵与外延，以及怎样治学，都成为需要思考和梳理的问题。

1 参见梁启超：《过渡时代论》（1901 年），《饮冰室合集·文集之六》，中华书局，1989 年影印本，27—32 页。

甚至“读书”这一带有象征性的行为，也开始具有不同的意义。不论在社会还是思想层面，以及新兴的学科体制层面，与“读书”行为相关的一系列范畴，都面临着重新规整的需要。

这样，“读书人”自身也不能不经历着从身份认同到行为取向等方面的波动。他们的社会角色和社会形象，都面临重新界定和重新认识的需要，而其行为也发生了相应的转变。不论是菁英还是边缘读书人，都徘徊于读书治学和社会责任之间，往往一身而兼有士人和学人两种身份认同，有时欲分，有时又感觉难以切割为二。

一 过渡时代的读书人

在中国传统之中，“读书”是一种具有特定涵义的行为方式，而不仅是一种直观意义的阅读书籍或与技能性学习相关的行为。它更多强调一种不那么功利、目的性不那么具体的超技能的持续学习（所以为官者需要聘请专业化的师爷），是一种追求和探寻无用之用的努力，以提高人的自主能力，至少改变经济对人的支配性影响（参见孟子所说的“恒产”与“恒心”的关系）。

我所谓读书人的社会责任，是相对于“学”而言，也包含从政议政。以前这类责任与读书治学本无冲突。传统士人不论是否用世，都像躬耕陇亩的诸葛亮一样，随时为“澄清天下”做着准备。在中国传统观念里，政与教息息相关；用张之洞的话说，国家之兴衰，“其表在政，其里在学”。¹或许受到近代西方出现的

1 原文是：“世运之明晦、人才之盛衰，其表在政，其里在学。”张之洞：《劝学篇·序》，《张文襄公全集》，中国书店1990年影印本，第4册，545页。

知识分子和专业学人之分的影响，民初人开始提倡学者最好不做官也不论政的取向。但西方也强调知识分子的社会责任意识，而上述中国传统观念仍影响着众多读书人。¹

以前的士人是进退于江湖和庙堂之间，虽然也有所谓乡曲陋儒，但若以理想型（ideal type）的方式表述，则士人进退之际，基本保持着“天下士”的胸怀。与之相比，后人徘徊于士人与学人之间，已是一个很大的区别。不过，传统的现代影响，仍处处可见。很多读书人的确希望做一个疏离于政治和社会的专业学人，而近代又是名副其实的“多事之秋”，国家一旦有事，他们大多还是感觉到不得不出任的责任：少数人直接投身于实际政治或反向的政治革命，多数人则不时参与议论“天下事”。

马克思曾说，“陈旧的东西总是力图在新生的形式中得到恢复和巩固”，²此即最能体现。但这种恢复性的再现又是处于典范淡出之后的语境之中，因而更多是一种无序的再现。如麦金太尔所说，由于赋予其意义的语境已经不再，许多被继续使用的关键性词汇仅仅是先前概念体系的断裂残片。³不仅术语，行为亦然。时代背景既然与前不同，那些参政或“议政”的读书人总显得不那么理直气壮，仿佛离了本行，往往不免带点欲语还休的意态。

1 例如，胡适在新文化运动期间本拟不谈政治，后又转而谈政治，其中一个因素，就是好几个外国人在那前后都婉责他太不入世，没有尽到知识分子应尽的“社会的良心”之责任。参见罗志田：《再造文明的尝试：胡适传》，中华书局，2006年，189—190页。

2 马克思致弗·波尔特，1871年11月23日，《马克思恩格斯选集》，第4卷，394页。

3 Alasdair C. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2nd ed., 1984, pp. 1—3. 此书有中译本：《德性之后》，龚群、戴扬毅等译，中国社会科学出版社，1995年，参见3—4页。