

返回历史视野,重塑社会学的 想象力

社会
2015 · 1
CJS
第 35 卷

中国近世变迁及经史研究的新传统

渠敬东

摘要:从康有为到王国维和陈寅恪,中国现代思想变局的两次浪潮,确立了经史研究的新传统。康有为对《春秋》三世说的重解,旨在通过现代变革重塑大同理想,通过确立新的宗教教化化育民情,从而实现从据乱世到升平世的过渡。王国维藉社会科学之综合演绎方法,以《殷周制度论》等著作“以史治经”,确立了周代立制之源及成王周公所以治天下之意,从制度、民情乃至思想精神入手,重塑中国文明之本源、制度精神之普世价值。陈寅恪所治“不古不今之学”,则从中古史出发,运用历史研究的“总汇贯通之法”,考证中古之思想和风俗流变,构建出一部胡汉杂糅、各教混融、民族迁徙与文化融合的历史场景。

关键词:经学 史学 康有为 王国维 陈寅恪

Back to Historical Views, Reconstructing the Imagination of Sociology: New Tradition of Classical and Historical Studies in Modern Chinese Transformation

QU Jingdong

Abstract: Historical perspectives are the way to reconstruct the imagination of sociology, as classical sociologists did. There are many historical dimensions in Karl Marx's social studies: dialectical analysis on history of nature; structural perspective on prehistory of the present and history of the present; reconstructed narratives of historical events; and finally, evolution of family, ownership, state, and social formations. In the same sense, in order to

* 作者:渠敬东 北京大学社会学系(Author: Qu Jingdong, Department of Sociology, Peking University)E-mail: qujingdong70@163.com

understand the reality of Chinese society, we'd better examine the transformation of modern Chinese social thoughts and their contexts. By re-interpreting theory of the Three Eras from classics- *Spring and Autumn Annals*, Kang Youwei proposed that the establishment of the Idea of Cosmos Unity as the universal value for world history and the building of Confucius Religion for cultivation of mores had resulted in the successful transformation of Chinese society from Era of War to Era of Peace. On the contrary, Zhang Taiyan upheld the tradition of "Six Classics are all Histories", and pushed forward the academic change from classics to history, which was carried out by Wang Guowei and Chen Yinke. Through the method of synthetical deduction in social sciences, Wang Guowei interpreted classics by history in the work of *Institutional Change in Yin and Zhou Dynasty*, confirming the original principle of Zhou Regime and Etiquette on basis of patriarchal clan system, and its spirit of law, mores and institutions. On the other hand, Chen Yinke investigated thoroughly the Middle Age of Chinese history from perspective of concourse and inter-attestation, and outlined a historical landscape of interfusion between Hu and Han nationalities, mixing of various religions, migration of diverse crowds, and integration of different cultures and mores. In short, there are two waves of change of thoughts in Chinese modern transformation, which set up the new tradition of Classical and Historical Studies, and institutional and spiritual sources of social and political construction from then on.

Keywords: Chinese Classics, history, Kang Youwei, Wang Guowei, Chen Yinke

一、引言：从马克思的历史观说起

谁也不会否认，社会学是晚近出现的学问，但晚近出现的学问，并不意味着仅仅拾人牙慧，跟在别人的后面，亦步亦趋地去模仿人家，捡些余下的残羹剩饭来糊口。社会学(sociology)之所以出现，也并非只因为专门辟出了一个领域，突显出“社会”(societas 或 social)这个 logos 的解释力，而在于要对以往的学问形态做一次彻底的清算，将观念与经验相结合，将现实与历史相结合，将制度与民情相结合，

将国家建制与民族融合相结合,将今天强行划分开的所谓社会科学与人文科学相结合,从而奠定一种既有经验生命,又有精神传统的总体科学,开辟出一个世界历史可能的未来。不幸的是,在近三四十年里,从西方社会学研究的情状看,社会学逐渐丧失了她从前的志向和见识,沦入一种韦伯所说的既没了生身感受又丢了灵魂的漠然状态。¹

今天的社会学虽然在古尔德纳(Gouldner, 1967)所说的“次领域”(sub-sociology)做了很多工作,却很少进入到经验现象的复杂肌理中来透视总体生活的全貌。社会学者或者仅凭自己的一种抽象立场、价值或信念来要求整个世界,成为极端意见的僭主;或者通过千变万化的程序计算,来把玩和取代人们现实生活中的生命体验,而成为数学技术的傀儡;或者通过市场和体制配置资源,在一连串的课题和项目中忙得晕头转向,在大笔研究资金的收放过程中享受着管人和花钱的乐趣。当这样的学问成为一种国际潮流,自然也不会引起人们的敬重,无论确立怎样的标准和规范,研究本身也不免成为资本与雇佣劳动或下级服从上级的关系,学术连同生命一起沉沦成一种末日状态。

然而,社会学在其产生的那一刻,表现出来的却是要从这种沉沦状态中超拔出来的勇气。社会学是应时代之巨变而产生的,她对于现代危机的体验、认识和判断,来源于多方面的深刻感受力和分析力,从经验、历史和观念的综合层面,从结构、机制和行动的多重维度出发,见微知著,通过一个个具体现象来呈现经验总体的构成逻辑以及不同区域和文明相互碰撞和交织而成的世界历史。正因为社会学自形成伊始就放眼整个世界的经验与历史,所以对于诸文明发展中的思想史、制度史以及社会史具有总体把握的能力,同时努力深入现实生活的完整经验世界之中,有着强烈的问题意识和社会关怀,才会成为一门全新的科学。今天回过头来看,几乎所有的经典社会学家的历史和理论著作,都有这样的鲜明特色。

1. 米尔斯(Mills, 1959)和古尔德纳(Gouldner, 1967)早就分别从不同的角度,对以美国社会学为代表的抽象研究倾向做了激烈的批判,指出抽象化的研究大行其道,致使这门科学丧失了心智品质和反思精神。

“从具体到抽象,从抽象上升到具体”,是马克思(1979:38)为新的科学概括的一种基本方法,其目的是要将其观念的基础植根于具体而完整的经验世界之中,并升华为新的经验和新的生命,从而实现从抽象上升到具体的“二次航程”。他对贫困哲学的批判,在于那些深深陷入观念世界的思想家们无意也无力去感受人们当下的实存,就像D. H. 劳伦斯(2006)笔下的查泰莱先生一样,在对待他的雇佣工人的残酷外表下是一具无能的身体。马克思(1972,2002)从商品中发现了资本主义生产方式的整体结构和运行机制以及人在物化生产中的价值(一般价值或抽象劳动)及其宗教形态(即商品或货币拜物教),正是一个从具体经验现象出发来获得总体解释的范例。日常生活中人们习以为常的东西,却成为蕴藏着整个世界的最大秘密。《资本论》中的商品,正是物化劳动中人的本质,而商品生产中凝结的关系,也是现实中的人的社会关系以及西方传统议题中的基督教和国家的关系走入市民社会的写照。

马克思的学说,是经典社会学研究的代表。“从抽象上升到具体”的科学方法力求向经验具体的提升,恰恰说明任何现实的经验,都不因其仅是现实的而成为整全的经验体。现实的经验是一种历史的构成,也是历史向未来伸展的一个关键环节(库诺,2006)。不过,这里所说的历史,不光表现为一种线性时间上的历史发生次序,更具有多重的历史维度,历史是以不同的方式构成现实的社会经验的。

首先,《资本论》开篇就说,“社会经济形态的发展是一种自然史过程”(马克思,1972:12)。何谓自然史?意味着任何历史都有其特定的条件,也有其普遍的目的。马克思所说的自然史,呈现为一种黑格尔式的内在的辩证运动过程,即围绕着资本主义生产方式之前后逻辑所形成的历史三段论(Cohen,1978:7-29),它经由人类自身的再生产(reproduction of human species)到物化生产,最终演变为人的“自由”生产(production of freedom of man),具有一种普遍的历史目的(马克思,2000:90;马克思,1972:12)。这样的历史观,背后有一个基本的哲学视野,一个基本的历史法则,即将人的类存在(亲属关系的逻辑)、异化劳动(资本及市民社会的逻辑)以及人的解放(自由联合的逻辑)看成一种“正一反一合”的辩证性历史演化。而这种内涵着总体史观的努力,我们在中国清末以来的“通史”书写中也看得很清楚,即力求将中国文明之一体格局及其外部融合

过程加以总体呈现,以此映射出其未来的历史向度。²

其次,马克思历史研究方法的另一个维度带有结构史的方法论特点。他在所谓“原始积累”中所提出的形成史(prehistory of the present)概念,说明资本的原始积累史是一个整体社会结构及社会关系巨变性的重构过程,为生成新的社会形态提供必要的结构条件。换言之,资本主义生产方式并非一开始就是自洽的,它需要某些特定的历史契机才能得以实现。因此,形成史研究,是要找出历史变迁的特定前提,诸如“圈地运动”、“农民革命”和帝国“殖民活动”便是这种带有结构作用的关键历史要素。不过,资本主义生产方式一旦形成,资本积累贯彻的则是一种当前史(history of the present)的逻辑;一旦成型的雇佣生产关系确定下来,资本便可不断地进行自我复制,形成资本主义生产方式内部的自我循环(参见阿尔都塞、巴里巴尔,2001:295-310)。在这两种不同的结构史逻辑中,相比而言,形成史具有创生的意涵,强调社会变革中的历史节点所具有的突变作用,而当前史呈现的则是一种自我再生性的“再生产”(reproduction)系统,在结构固化的情形下,这使得人们进行社会选择的余地大为下降(马克思,1972:12)。³

不过,马克思呈现历史具体的经典范本要数《路易·波拿巴的雾月十八日》等一系列作品。“一切已死的先辈们的传统,像梦魇一样纠缠着活人的头脑”,“人们自己创造自己的历史,但是他们并不是随心所欲地创造,并不是在他们自己选定的条件下创造,而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造”(马克思,1961:121)。这部著作

2. 即梁启超(1989a:1-2)所说“近世史家必探索人间全体之运动进步,即国民全部之经历及其相互之关系”,就是开启这样一种新史观的标志。不过,以“通古今之变”为核心理念的通史观,表现形态各有不同,如夏曾佑所提出的上古、中古和近古模式,柳诒徵的文化史视角以及吕思勉的制度史研究等,都是致力于构建中国总体史学的代表。柳诒徵(1988:3)在《中国文化史》“弁言”中的话颇能表明其中的志向:“故吾往史之宗主,虽在此广宇宇宙中,若仅仅占有东亚之一方,数千祀之短晷,要其磊磊轩天地者,固积若干圣哲贤智垂创赙续以迄今兹,吾人继往开来,所宜择精语详,以诏来学,以贡世界,此治中国史者之责任。”

3. 形成史与当前史的分析方法对于考察中国改革的现实问题很有启发意义。在市场与体制的关系中,如果市场因素是生成性的,而体制结构相对变化不大,那么虽然市场提供的新的结构条件会触发体制进行一定的调整,如项目制的方式,但市场因素会很快被纳入体制的当前史逻辑中,转化成为其自身复制或再生产的部分,其间选择的余地越来越窄(参见渠敬东,2012)。

刻画了法国自 1848 年革命的混乱局面开始,到以 1851 年路易·波拿巴复辟旧制度的笑剧收场的一连串事变。它不是用一种历史哲学式的一般观念贯彻始终,而是通过史志的手法,在事件的追察中让历史的各种偶然性纷繁呈现出来,解放了那些不被所谓历史规律左右的故事细节。这说明,在经验世界中,情节的偶然性是历史真实性的最初表达,历史不是观念强加的一种现实的解释,而是过去的东西不断交织组合而构成的现实。该书并没有按照所谓史实之前后展开的历时次序来描述,而是对这段具体历史进行了再次呈现,表明历史的本质并不是故事本身的演绎过程。马克思的这段历史书写,破天荒地运用了一种巧妙笔法,他将各种历史情节重新加以编纂,依据事件背后的理论逻辑再次组织材料,从而为看似变化无常的故事本身赋予了一种更具解释力的结构,将历史的偶然性和必然性汇通一处。⁴这种“从抽象上升到具体”的历史叙述,建立了故事性的具体与解释性的具体之间的递进关系,带有一种现象学还原的味道,从而使结构化的故事更符合历史的真实性。

可以说,马克思社会理论中的活的历史,是以不同的样态出现的:既有普遍历史的规定性,又有社会结构的生成和总体运行的逻辑,既有具体历史事件之再构造中的复杂演绎,也有像《人类学笔记》或恩格斯执笔的《家庭、私有制和国家的起源》所呈现的演化史的进路。这些多重维度的历史研究相互交织,构成了对现实经验体的多棱镜般的透视。唯有此,今天所谓的经验研究才能获得其真正的思考资源,社会学才会有安身立命之本。

其实,这里讨论的马克思的历史观只是一个例证。百余年前的世纪之交,那些具有划时代意义的经典社会学家们无一不在社会研究中注入了历史的视角。涂尔干的《职业伦理与公民道德》和《教育思想的演进》曾被后人誉为社会史的开山之作(艾默贝耶,1997)。前一部著作打破了西方古典学关于希腊和罗马的家制与政制的既定判断,从法团

4. 柏拉威尔(1980:236-248)将《路易·波拿巴的雾月十八日》的写作方式比喻为一种“剧场写作”,马克思信手拈来以往各种文学作品的引文和历史回忆的片段,并采用了一种情节的颠倒手法,目的是强调代表不同利益集团的角色表演性及他们行为中一以贯之的社会逻辑。真实的历史犹如一场化妆舞会,路易·波拿巴成了笑剧中的主角,由此来呈现旧制度必然复辟的历史趋向。

的演进史出发为西方文明之社会传统的构成奠定了基本论题,并通过从古典时代到中世纪,再到近世变迁的历史考察,揭示了契约权、财产权以及民情状态中的民主制政体的建构过程(参见涂尔干,2001)。后一部著作则系统研究了基督教世界确立以来,人的教育是如何通过“用理性来检验信仰”的方式来实现的,是如何通过构建“大学”这样的职业法团组织 and 仪式活动来塑造社会秩序的(涂尔干,2003:100,123-138)。可以说,没有人的重塑和社会组织的团结,没有人对于社会生活的依恋感、归属感以及对神圣存在的敬畏感,社会便会失去它的道德基础。

韦伯的研究就更不必说了。本质而言,韦伯所做的所有工作都可视为一项集大成式的历史创作,不仅因其领域涉及宗教史、经济史、法制史、政治史、组织史以及各文明中的宗教研究,而且他将自己的研究方法及其内在的价值取向就界定为“历史个体主义”。因此,韦伯(1999:48)认为,社会科学的真正任务,是“唯有服务于具体历史联系之文化意义的认识……才是形成概念和概念批判的工作要为之服务的目的”。事实上,诸如帕累托、滕尼斯、齐美尔、卢卡奇等经典社会学家都曾提出过各自独特的史观、史论和治史方法,由此构成了对于现代社会之起源和变迁的不同论述。正像史家布洛赫(1992:38)所说的那样,“由古知今”、“由今知古”是历史学和社会学的同根同脉,“只有一门科学,既要研究已死的历史,又要研究活的现实”。

历史学是关于过去的社会学,社会学是关于现在的历史学。

二、中国现代思想变局之第一波:康有为的经学革命

本文援引经典社会学研究中的历史取向,绝非是要用既有的某种西方理论来度量、测试、裁断甚至锻造中国的历史和现实,而是要认识到历史在社会学观察、分析和解释经验现实中的重要意义。经典社会学之启迪使我们充分认识到,西方现代社会之构成和变迁也有着不同的传统,不同的结构条件,不同的现实经验感。历史决不是一个纯粹归一性的发展趋势。今天所见到的现代性,是现代性所能衍生出来的诸多可能性中的一种,而且不同的文明体和共同体都用各自不同的方式在传统与现代之间做出调适、转换和重构。历史的要义,在于她不仅蕴涵着丰富的可能性,而且可以用各种办法将其呈现出来,从而使我们有

能力发现现实经验的丰富性,对未来有多重可能的创造和选择。

因此,历史意味着,我们必须要不间断回到构成自身经验的传统和现实中来,历史必须成为一种开放的自我认识。若要检视我们当下的经验构成,就必须回到我们自身的现代生活的起点。中国的现代转型经历了短短不过二百年时间,然而这条路却走得艰辛漫长,历经无数次的激变与革命。表面上看,引发这场变革的是西方的强势入侵及其带来的器物、制度和思想上的刺激,似乎此后的中国总是在抗拒和接轨的两极之间选择和徘徊,但本质而言,这一转变有着内生之源,使得中国社会自身的再造有了新的契机。

延续了几千年之久的中国历史,对文明的外部性问题向来并不陌生。早在殷周之变时期,周人从西而来,却确立了宗法和封建之天下秩序的经本,成为后世之范(王国维,2001a;傅斯年,2012);后秦人由西征发,统一六国,缔造了以郡县制为基础的中央集权的一统体制,由此绵续2000余年;汉末佛教由西土传入中原,经由魏晋等朝及后来的辗转,终成大乘佛教及各宗,反而使该教在中国获得延续和重生,如此等等。王铭铭(2007:12)认为,“自东而西的想像、旅行和认识,有史以来不间断地存在着。20世纪出现的那些充满意识形态的‘中国式西方论’,既有近代意义上的‘西方’刺激,也有古老观念的作用”,讲的就是这般东西交互的历史图景。因此,对于西人的刺激,中国向来不是在生物学意义上做出应激反应,而是从事植入、转化和改造的工作;而文明的外来因素能够植入本土土壤的前提,确是对于自身传统的重构和创造。

中国现代转变中这新的一页,是由康有为翻启的,而他“创世”前言的第一章,是经学的革命。无论后世评价若何,康氏等人缔造的这一点,依然是我们今天无法摆脱的现代命运,必须予以正视。康有为重解《春秋》三世之义,颇有些辩证历史哲学的味道。他在《春秋董氏学》中说,“自伪‘左’灭‘公羊’,而‘春秋亡’,孔子之道遂亡矣”(康有为,1990:29)。在《孔子改制考》中他说,“《春秋》始于文王,终于尧舜,盖拨乱之治为文王,太平之治为尧舜,孔子之圣意改制之大义,《公羊》所传,微言之第一义也”(康有为,1992:335)。立《公羊》为正经之固本,是要重塑《春秋》之义,重申“今文经学”的主张,即孔子托古改制之意。⁵公羊三世说,

5. 有关康有为“今文经学”的由来及其在清代经学研究四期发展中的位置,可参见:周予同,1983。

讲的是历史演化的原理:“所传闻世托据乱,所闻世托升平,所见世托太平。乱世者,文教未明也,升平者,渐有文教,小康也,太平者,大同之世,……文教全备也”,“此为《春秋》第一大义”(康有为,1990:29)。

康有为(1981a)意欲正本清源,确立“据乱世”、“升平世”和“太平世”的历史演进的三段论,很类似一种基于普遍历史的自然史观,其目的是要一扫中国两千年来“维笃守据乱世之法以治天下”的局面。换言之,正因为经书之伪湮没了孔子的微言大义,所以中国长久以来处于“君尊臣卑之说既大行于历朝,民贼得隐操其术以愚制吾民”的乱世状态(康有为,1981a:469)。由此,康有为做出了一个明确判断,即当今时代为据乱世,而由此时超拔出来,唯一的取经是重新确立孔子的“圣王”形象,以圣王代君王,从而实现信天命、存天道,贯彻历史进化的春秋大义,从而为中国现代历史变迁提供一个通往普遍历史而非君王治术的走向(参见萧公权,2007)。

可以说,康有为提出的经学变革,从历史观上确立了近世现代化的几个基本原则:(1)进化之道。从进化论的角度确立了历史演化的普遍公理,即所谓“孔子之道,其本在仁,其理在公,其法在平,其制在文,其体在各明名分,用在与时进化”(康有为,1981a:468;亦见楼宇烈,1992)。(2)改革之道。借以孔子代文王的义理,确立了儒家的“变通之道”,即用君主立宪制替代君主专制的政治改革方案,为维新变法提供思想基础,“故君子当因其所处之时,观其会通,以行其典礼,上下无常,惟变所适”(康有为,1987:192)。(3)民本之道。“民者,君之本也;使人以其死,非正也。此专发民贵之义,而恶轻用民命。国之所立,以为民也;国事不能无人理之,乃立君焉。故民为本而君为末,此孔子第一大义,一部春秋皆从此发”(康有为,1981a:468)。(4)工商之道。《孟子微》中说,“孔子尚文,非尚俭也”。“据乱世人少,专于农田;升平世人繁,兼于工商。然均平之义则无论农、工、商而必行者也”(康有为,1987:19)。

不过,康有为虽然未将三世的演绎概说得较为抽象,但将其间的辩证过程讲得很透彻,如他在《论语注》中所说:“一世之中可分三世,三世可推为九世,九世可推为八十一世,可推为千万世、为无量世……有乱世中之升平、太平;有太平中之升平、据乱”(康有为,1984:28;亦参见王汎森,2010);在《中庸注》他又说:“孔子之道有三统三世焉,其统异,其

世异,则其道亦异”(康有为,1987:192)。但是,这里有两个历史哲学的重要问题需要明确做出说明:一是历史最终趋向的那个作为普遍历史目的的大同理想究竟是什么?二是三世演化中的彼此转换的关键环节究竟是什么?《实理公法全书》和《大同书》是对第一个问题的回答。两书所提的惊世骇俗之乌托邦思想,由“入世界之众苦”说起,到“去”国家、阶级、种族、家庭以及劳动分工各“界”而达致大同之“爱众生”和“至极乐”的境界,几乎塑造了后世中国人的一种绵延百余年的抽象理想,在后来的从无政府主义到共产主义的诸种意识形态中,我们皆可见其中最基本的精神气质。

然而,由据乱世到升平世的当前史转型,涉及的问题则相当多。在这个方面,西方文明和宗教的融合亦成为了重要因素。康有为认为,欧美诸国内部的民权进化,表征着“大同之先声”,只是国界尚存,导致战争不绝,致祸奇惨(参见朱维铮,1998:17)。但“君主立宪、虚君共和”确是走向升平世的根本出路。这一变法的首要基础是政制改革,但政制改革的目标则是民权之兴,即《官制议》所强调的“国以民为本,则以治民事为先”,要达到开民智、鼓民气的维新气象,就必须以地方自治和合群立会的组织化的办法来建设社会实体,如他所说的那样,“合群之道,众议是尊。舍私从公,宪政攸传”(康有为,1981b:607)。

不过,康氏的另一层想法亦尤为重要,但以往的研究并未给予充分关注。康有为明确认识到,仅有制度建设,并不能彻底实现向升平世的过渡,民众从据乱世中要获得解救,还必须使人心得以安顿。他的“孔教”宣扬虽为人所诟病,但其中的义理仍旧值得今人深思。他认为,西人若不经中世纪的基督教教化阶段,便无法落实现代意义上的君权向民权的转化,因此,由据乱世过渡为升平世的关键一环,就是要确立一个中国化的宗教时代,经由孔教的升华方能迈入太平世中的世界大同。《孔子改制考》明确提出孔子乃为教主,“立法创教,令人有乐而无苦,善之善者也。能令人乐多苦少,善而未尽善者也。令人苦多乐少,不善者也”(康有为,1998:53)。他意图围绕孔子来建立一个皈依和教化性的宗教王国,以安抚那些民智未开的人心,让他们信仰太平世中的大同景象,进而实现有着中华文明之根本的普遍历史的终极价值。在这个意义上,升平世才是三世进化论的一个关键环节:“政令徒范其外,教化则入其中,天下国之盛衰,必视其教之隆否。教隆,则风俗人心美,

而君坐收其治;不隆,则风俗人心坏,国亦从之”(康有为,1988a:287)。在康有为的眼里,升平世之本义,必是一种宗教化的历史阶段,只有在宗教阶段里,才能使举国之民超越君主专制的历史,而为实现终极性的价值诉求做准备。

因此,在康有为看来,西人依基督教信仰而逐渐开启的现代世界,强烈激发了中国人改造自身文明的创造力,却非纯然是人心的最终归宿。《康子内外篇》分殊了不同宗教的差别,指出“其立国家,治人民,皆有君臣父子夫妇兄弟之伦,士农工商之业,鬼神巫祝之俗,诗书礼乐之教,蔬果鱼肉之食,皆孔氏之教也……其戒肉不食,戒妻不娶,朝夕膜拜其教主,绝四民之业,拒四术之学,去鬼神之治,出乎人情者,皆佛氏之教也。耶稣、马哈麻一切杂教,皆从此出也……然则此二教者,谁是谁非,谁胜谁负也?曰……孔子之伦学民俗,天理自然者也,其始作也;佛教之去伦绝欲,人学之极致者也”(康有为,1988b:13)。康有为所指的普遍历史之目的,是儒家所谓“仁”与“礼”之辩证关系的呈现,虽然“礼”的基础在于差等和分殊,但“仁”却有着向作为普遍情感的仁爱秩序而发展的趋向,将逐渐消除先天等级次序的自然与人性合一的状态,导向以万物为一体的超越精神(干春松,2011)。

上文的讨论,不是关于康有为思想的专论,而是要说明现代中国之起点,是在一种有关文明体存续和改造的宏大历史观中展开的。康有为提出的经学革命的极端思路、历史进化论的思想、风俗革命中的移风易俗之主张以及旨在消除一切等级差别的乌托邦思想,成为了现代中国后来历史变迁和社会转型的基因,似乎与西介而来的左派学说更为贴近,始终忽隐忽现地左右着我们的命运。他由此塑造的抽象平权意识和政治理念,在中国的现代乐章中时常浮现出基调般的旋律。他身后那些极具影响力的学者,几乎不能走出他的阴翳。⁶无论后来的政见有何差异,梁启超(1988b:9-10)所提倡的“新史学”,其中所贯彻的历史观,并未超出他老师的眼界,所谓“欲求进化之迹,必于人群”,“人类进化云者,一群之进也,非一人之进也”,依然强调的是进化论的“公理

6. 梁启超(1999:482)在《南海康先生传》中说:“若其理想之宏远照千载,其热诚之深厚贯七札,其胆气之雄伟横一世,则并时之人,未见其比也。先生在今日,诚为举国之所嫉视;若夫他日有著《二十世纪新中国史》者,吾知其开卷第一页,必称述先生之精神事业,以为社会原动力之所自始。若是乎,先生果为中国先时之人物哉!”

公例”，而对于“旧史”的激烈批判，虽有挽狂澜之势，却也多为性情之笔。相比而言，严复(1986:1347)应“世变之亟”，鼓呼“群学”，提出“盖人之由散入群，原为安利……夫既以群为安利，则天演之事，将使能群者存，不群者灭；善群者存，不善群者灭。善群者何？善相感通者是”，则为中国现代变迁给出了“社会”逻辑的至高地位，特别是他通过系统翻译现代西学典籍而做的中西汇通的工作，颇有些类似于汉唐以降大量佛经翻译之事业，将西方的概念和思想植入汉语思维，扩展汉语语词和文法的容纳和转换能力。倘若没有这样的基础，此后的现代转型在思想和言说上都是不可能的。

三、中国现代思想变局之第二波：王国维与陈寅恪的史学转化

康有为的经学变革，可谓中国现代思想变局的第一波浪潮。这潮流汹涌澎湃，不仅提出了全盘革新的思路，又石破天惊地展现出天演公理和大同秩序的理想。不过，这种思想变局虽一时呈摧枯拉朽之势，却因有着极强的观念的抽象性，成为了此后激进革命的动力之源。康有为的“去界说”，具有社会夷平化的强大力量，三世大同说起先虽在经学领域里成型，却已成经学传统的绝响。梁启超、严复等都准确地把握了这一脉搏，既然经学的自我革命不可逆转，唯有革命的史学和全新的群学才是开启中国新的历史时代的思想利器。康有为虽然后来成了“保皇派”，却早已在之后那些革命家的脑海中种下了激进思想的种子，一旦要从传统出发进行彻底革命，最终就会成为一种控制不住的激情，革掉传统的命，革掉历史的命。

对此种潮流的反戈，章太炎最为猛烈。虽说他的革命思想更激进，但他对康有为借公羊来解《春秋》三世之义的抽象历史哲学大为不满。章太炎(2003:179)认为，“孔氏之教，本以历史为宗，宗孔氏者，当沙汰其干禄致用之术，惟取前王成迹可以感怀者，流连弗替。《春秋》而上，则有六经，固孔氏历史之学也。《春秋》而下，则有《史记》、《汉书》以至历代书志、纪传，亦孔氏历史之学也。若局于《公羊》取义之说，徒以三世、三统大言相扇，而视一切历史为刍狗，则违于孔氏远矣！”章太炎以重订《尚书》为机，舍弃了曾受康有为影响“援今文义说古文经”的取径，而尊崇古文经学的传统，明确指出“孔氏，古良史也。……孔子死，名实

足以伉者,汉之刘歆”(章太炎,2000:51)。简言之,康章之别,即是究竟由经学到宗教还是由经学到史学的差别。⁷章太炎批评康有为仅依《公羊》断史,无视国史几千年之传承与流变,用武断的普遍历史观代替具体历史的凝重与温情,因而在国变与世变之亟,应走出一条经学的史学化道路,“铸古文经学为史学”,立国化民,用历史来凝集中华之民族精神。

章太炎承“六经皆史”,多是在义理上做文章,而实现经学与史学的现代转化,并融合晚近的社会科学方法来治史的学问家,当属王国维和陈寅恪。他们与同时代的史学家一起,掀起了一场重新奠基中国文明精神的国史运动。⁸王国维之弟王国华曾这样评价其兄:“先兄以史治经,不轻疑古,亦不欲以墨守自封,必求其真。故六经皆史之论,虽发于前人,而以之与地下史料相印证,立今后新史学之骨干者,谓之始于先兄可也”(参见王国维,1983)。王国维(2001b:875)本人也是这样说的:“学之义不明于天下久矣!今之言学者,有新旧之争,有中西之争,有有用之学与无用之学之争。余正告天下曰:学无新旧也,无中西也,无有用无用也。凡立此名者,均不学之徒,即学焉而未尝知学者也。”由此可见,王国维治史,并未倚重古今某派,亦不在意新学与旧学之分,似乎对于中西之别也没有那样敏感。一般人认为,上述引文说明的只是一种学者应有的持中态度,但细绎之却含义颇深。在王国维看来,时下中国之历史变局以及走出此变局的文明再生,既不应拘泥于古今中西的差别与对立,又必须重新体认自身文化之本体。“本”不离其“变”,“变”不失其“本”,才是中国文明的基本精神。正是这样的继往开来之工作,才要有浓烈的情感和沥血的心力。对此,陈寅恪(1992:502)理解得最透彻:“古今中外志士仁人,往往憔悴忧伤,继之以死。其所伤之事,所死之故,不止局于一时间一地域而已。盖别有超越时间地域之理性存焉。”

7. 王国维(2008:212-213)对康有为孔学宗教化的倾向不以为然,他说:“康氏以元统天之说,大有泛神论之臭味,其崇拜孔子也颇模拟基督教,其以预言者自居,又居然抱穆罕默德之野心者也。其震人耳目之处,在脱数千年思想之束缚,而易之以西洋已失势力之迷信,此其学问上之事业,不得不与其政治上之企图同归于失败者。”

8. 柳诒徵(2011:309)在《国史要义》中曾明确提出“国史”之本质,并指出王国维的贡献最巨:“任何国族之心习,皆其历史所陶铸,惟所因于天地人物者有殊,故演进各循其轨辙……近世承之宋明,宋明承之汉唐,汉唐承之周秦。其由简而繁或由繁而简者,固由少数圣哲所创垂,亦经多数人民所选择。此史迁治史,所以必极于究天人之际也。……吾之人本主义,即王氏所谓合全国为一道德之团体者。”

“本”为经，“变”为史，王国维治学走的是经史结合的路子，而其中最重要的研究，多集中于礼文、制度与交通等领域，而且几者是互为表里的。他的制度史研究，同时亦可说是结构史研究，更是一种精神史研究，以《殷周制度论》最为代表。文章伊始，便以变迁论统领：“中国政治与文化之变革，莫剧于殷周之际。”此言一出，自有大义，一改史家赋予秦始皇帝的一统地位，而强调周之建制及其德化之教才是两千载制度精神之基础。“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。”“都邑之自东方而移于西方，盖自周始。”（王国维，2001a：287）此亦说明，殷周之剧变，是因其“变”而立其“本”，表面上看，“不过一姓一家之兴亡与都邑之移转”，本质而言，“则其制度文物与其立制之本意，乃出于万世治安之大计”（王国维，2001a：287）。因此，迄今为止对于中国历史的所有观察，必要循此制度精神的本原结构出发，宗其“本”，才能见其“变”。这便是经史辩证的意涵所在。

那么，殷周之“变”的“本”究竟在哪里呢？王国维一改传统史学的春秋笔法，而用演绎推理的逻辑方法逐次进行推导。首先，周人采用“舍弟传子之法”，改变了商人兄终弟及的继嗣制，致使“立子立嗣之制”旁生出“嫡庶之制”。而嫡出和庶出之别，必然会随之产生宗法制度和丧服制度。在宗统中，大宗与小宗的划分使得尊尊、亲亲秩序得以确立，《大传》曰：“上治祖祢，尊尊也。下治子孙，亲亲也。旁治昆弟，合族以食，序以昭穆，别之以礼义，人道竭矣。”因此，藉由宗法而形成的“合族之道”，便成为了中国宗族组织的根由。而所谓丧服之制，则依宗法制度的“精密纤悉”之条理，进一步确立了各种别等系统。至此，一套完整的人伦和祭祀系统形成了。

宗法制度不仅为宗族组织提供了尊统和亲统，同样也确立了政治秩序。“与嫡庶之制相辅者，分封子弟之制是也”。周人既立了嫡长，也就定了天子之位，而其余的嫡子和庶子，按照他们是贵、是贱、是贤的差别，作为诸侯之封建，畴以国邑。虽然周代开国之初，同姓和异姓分封各半，但天子、诸侯君臣之分即由此得到确定，土地与城邑照此逐次分封下来，成为有史以来的大一统格局。不仅如此，宗法制度与封建制度互构相合，又是中国礼制秩序的根本。王国维（2001a：297）说：“周人以尊尊之义经亲亲之义而立嫡庶之制，又以亲亲之义经尊尊之义而立庙制，此其所以为文也。”这是什么意思呢？依照周人的基本制度，嫡庶之

别的本质在于尊尊之统,但是在合族与共食的组织内,“怀德维宁,宗子维城”,宗子统领全族成员实施集体祭祀活动,体现亲亲之统和德教之义。因此,殷周之变的根本是确立兄弟之间的尊尊秩序。宗子地位的确立,一是表明“大宗维翰”,二是表明“此立宗子者,所以合族也”。宗法配以丧服祭祀,恰恰是要将尊尊与亲亲统合起来,实现族内之差等秩序和合族祭祀的社会团结。

而所谓庙制,则是将宗族组织内部的逻辑在政治上做反向的演绎。既然“为之君,为之大宗”,“王者,天下之大宗”,那么国君的服制并没有什么差别,其祭祀活动也必有亲亲之义,但由于封建制度成立的一个前提是,“大宗限于大夫以下”,“君统之外复戴宗统”,所以庙数分殊必然是尊尊之统的政治规定。正因为形成了“家”“国”一体的格局,所以由周代嫡庶之制衍生出来的各项制度,“皆由尊尊、亲亲二义出”,倘若尊尊缺了亲亲,必然只是威权政治,而亲亲缺了尊尊,则一切秩序都无法稳定下来。与此同时,恰恰是尊尊、亲亲二统的结合,才会使制度本身的规则成为礼制的秩序,所谓“礼”,就不仅是规则,也是情感的升华。周尚文,“经礼三百、曲礼三千”,中国人所谓的情理关系,即古人常说的民彝与德治教化,皆肇端于此。

所以,王国维(2001a:300)总结说:“是故有立子之制,而君位定;有封建子弟之制,而异姓之势弱,天子之位尊;有嫡庶之制,于是有宗法;有服术,而自国以至天下合为一家;有卿大夫不世之制,而贤才得以进;有同姓不婚之制,而男女之别严。”王国维对传统的匡义正说,显然不同于传统史学的著述方式,与康有为相比,亦不屑于一种纯公理式的宏大叙事,虽然其中所运用的概念皆从经学典籍中来,却可看到西方哲学和史学之影响的因子。在《论性》、《释理》和《原命》三篇文章里,王国维坚持因果关系的分析方法,用“充足理由律”来疏解已有的材料(参见陈元晖,1990:18-33),陈寅恪(1992:501)所说“取外来之观念与固有之材料,互相参证”,指的便是这样的方法。

从《殷周制度论》来看,王国维求中国历史之本原,用的恰是综合演绎的办法。他批评传统史学“有辩论无名学,有文学无文法”(参见王国维,1983:97-98),恰恰是要将文献与器物、名与实、逻辑与历史相互参证,对经学化的史学或“以史治经”进行科学的重新奠基。不仅如此,该文及《殷卜辞中所见先公先王考》诸篇所呈现出的经世志向也是昭然

的。在国家衰弥之际,王国维所及“周代立制之源及成王周公所以治天下之意,言之尤为真切”(罗振玉,2001:4),一是坚信周孔以来的中国文明之制度精神不会泯灭,将继续孕生出一种世界历史的普世价值,二是期望这一传统应随中西际遇的时刻,兼修外来的观念与方法,以达自我文明的再生与复兴。如王国维(2001b:877)所说:“余谓中西二学,盛则俱盛,衰则俱衰。风气既开,互相推动。且居今日之世讲今日之学,未有西学不兴而中学能兴者,亦未有中学不兴而西学能兴者。”不过,“特余所谓中学,非世之君子所谓中学;所谓西学,非今日学校所授之西学而已”。今人再看这句话,会心者必会哑然失笑。

从现代社会思想的变局看,如果说康有为的抽象历史哲学“下降”成王国维的制度史研究,那么陈寅恪的“下降”幅度则更大。不过,此“下降”可以说是抽象继续“上升”为具体的过程。陈寅恪(1980:236)治史不常引经据典,倒更愿意拾捡那些看似散乱的史料,如他所说:“一时代之新学术,必有其新材料与新问题,取用此材料,以研求问题,则为此时代学术之新潮流”。但按照他自己的评价,他平生所学是一种“不古不今之学”,并不算得上新学,那么此“新”与彼“新”究竟有何差别呢?

所谓不古不今,自然有不新不旧之义,但其中的第一个涵义,是秉承王国维的经史观,即摆脱清末以来的古文经学和今文经学之争,从观念问题直接回到历史的本原和实际经验中去(逯耀东:1998:201-202)。其次,既然治史要“求真实、供鉴戒”,就不能仅循经学的路径,“利用一二细微疑似之单证,以附会其广泛难征之结论”,清代“群舍史学而趋于经学一途”,反而误了史学的要务。⁹因此,要用新的视角去解放史料,使零散的史料获得新意而成系统,“文史互证”,才能防避私家纂述之“诬妄”和“讳饰”,求得历史真相。再次,文与史的互证,所采用的新材料自然大多取自士风、民情的记述与抒怀,因而史学必然既要循其经本,又要印对正史,但更重要的是要呈现出一部民情史或士人的心史。

9. 陈寅恪(1992:512)自谓“平生为不古不今之学,思想囿于咸丰、同治之世,议论近乎曾湘乡、张南皮之间”,自然与其家学的传统有关,但更是其治学取向的自我定位。所谓“咸同之世”,是说他虽同情地接受张之洞“中体西用说”的主张(汪荣祖,1992:27),却亦要通过秉承曾国藩的精神内核而有所修正。罗志田(2008)认为,陈寅恪对清季今文经学以及疑古思潮持批评态度,他虽因晚近世变之亟而不得不走一条“法后王而不道久远之事”的致用道路,却自有其“不得不如是之苦心孤诣”在,但他依然用融合之开放视角维系“不忘本来民族之地位”的心旨。

最后也是最为要紧的是,陈寅恪的历史研究着重选择了魏晋隋唐的时代,汪荣祖(2005)说的好,“不古不今之学”的真义恰是“中古之学”。但汪荣祖只说对了一半,陈寅恪治中古史的原因,并不是不愿在古史上与人一争高下,也不是因家族避讳而不专近世史,实为中古史有着胡汉杂糅、各教混融、民族迁徙与文化融合的局面。汉末以来政治上的政统不举以及外族政权的取得,都使得中国历史面临着前所未有的变局。中古史的这种“不古不今”的形态,不再像传统的封建制那样依宗法制度来确立家国秩序,而是塑造了以士风和民情为核心的历史构成的逻辑,如陈寅恪(1992: 510-511)所说:“南北朝时,即有儒释道三教之目。至李唐之世,遂成固定之制度。如国家有庆典,则召三教之学士,讲论于殿庭,是其一例。故自晋至今,言中国之思想,可以儒释道三教代表之。此虽通俗之谈,然稽之旧史之事实,验以今世之人情,则是三教之说,要为不易之论。”

在《元白诗笺证稿》中,陈寅恪(2001a:85)又说:“道德标准社会风习纷乱变易之时,士大夫阶层之人,有贤不肖巧拙之分,其贤者拙者,常感痛苦,因其不善适应标准与习俗之变易之故也。”在制度剧变之际,社会风习的转换及随之而来道德情感的变易就显得尤为重要,成为塑造未来历史的肌理与机制。由此,陈寅恪的治史方法很类似于孟德斯鸠所讲的情感上的民情逻辑,即制度常以风俗为本原,社会常以情感做支持。而且,陈寅恪借古验今,颇能表明他对近世现代变迁的判断,如他在《天师道与海滨地域之关系》一文的结尾处所说:“……见吾国政治革命,其兴起之时往往杂有宗教神秘性质,虽至今日,尚未能尽脱此历史之惯例。好学深思之士当能心知其意也。”(陈寅恪,1992:189)

要验风俗,理民情,辨析各教形成的人文地理要素,考察士人生活的观念和方式,就得有历史研究的“总汇贯通之法”:既通过广搜群籍“修丛目”,又通过比较取舍“修长编”,再“考证是非,解释矛盾疑滞,互相参证”。还历史风貌是件困难的事情,但历史研究亦好比现实的经验研究,仅凭单一的研究材料,不研求人文地理,汇集各方资料,进而相互比对,进行互证、参证和补证,就无法把握变迁中的总体经验事实,无法找到滋育制度与人心的民情土壤,也无从知道历史于现实中转换而来的变化契机。因此,若要认识时代之变局,就必须通理政治、宗教、民族和文化相互共融的历史过程,并施以“了解之同情”(参见王永兴,

1998)。现举二三例,略加说明。

中古时代,已全然不像周制那样可设定一种一以贯之的逻辑,而是民族问题渗入在政治制度里,而文化问题则又交织在胡汉民族之间的混融过程中。陈寅恪(2001b:3)认为,“夫隋唐两朝,为吾国中古极盛之世,其文物制度流传广播,北逾大漠,南暨交趾,东至日本,西极中亚,而迄鲜通论其渊源流变之专书,则吾国史学之缺憾也。”因此,中古制度研究直接关系到此后的国家政制及其所关涉到的民族融合问题,后费孝通所谓“中华民族多元一体格局”,必要追溯至中古时代的制度和文化的演变。在《隋唐制度渊源略论稿》开篇,陈寅恪便设论说,隋唐制度虽极广博纷复,却不出三源:一是北魏、北齐,承袭了元魏所采用东晋南朝前半期文化制度,亦包括“中原魏晋以降之文化转移保存于凉州一隅”,即“河西之一支脉”;二是梁、陈,为“南朝后半期内其文物制度之变迁发展乃王肃等输入之所不及”;三是西魏、北周,“凡西魏、北周之创作有异于山东江左之旧制,或阴为六镇鲜卑之野俗,或远承魏、(西)晋之遗风”,是“关陇区内保存之旧时汉族文化,以适应鲜卑六镇势力之环境,而产生之混合品”。相比而言,第三种因素的影响“实较微末”(陈寅恪,2001b:3-4)。

篇幅所限,且不述陈寅恪的考订之法,单就上述史论而言意义甚大。其一,中古之变中,世族和地域关系构成了制度建设中的重要因素。自汉代学校制度废弛以来,博士传授之风气止息,学术中心开始移于家族,而家族又复限于地域。苏绰深受宇文泰赏识,其子苏威在隋文帝时以宰辅之职监领修撰五礼,乃出于家传的学问。而为隋文帝撰修王礼的牛弘、辛彦之等,皆为河陇地区之士人。究其原因,是因中原长期战乱,许多世家大族避居河陇一带,使本来的文化偏僻之地遂成为存续传统文化的飞地,文明的原核心区域落入蛮荒,而僻居边缘的河陇地区却成了文化遗存,反成为制度输出的策源地。其二,有确凿证据说明,隋代制度礼仪的形成,采用的是南朝萧梁及北齐的仪注,当时北魏社会虽汉化程度不断加深,但礼制尚未完备,拓跋氏政权借王肃等士人战乱徙居北奔之际,定制修礼。由此可见,中原礼制植根于北方少数民族政权,士人迁徙在其中发挥着重要作用。其三,陈寅恪之所以对北周的制度评价不高,是因为其建制的动机原本就不纯,宇文泰“以继述成周为号召,窃取六国阴谋之旧文缘饰塞表鲜卑之胡制,非驴非马,取给

一时,虽能辅成宇文氏之霸业,而其创制终为后王所捐弃,或仅名存而实亡”(陈寅恪,2001b:20)。北周仅用汉文化的礼制做点缀装饰,强行将其与鲜卑文化相混糅,“袭魏天兴旧制,虽加雕饰,仍不合华夏文化正式系统也”(陈寅恪,2001b:60)。

“寅恪尝论北朝胡汉之分,在文化而不在种族”。这里的制度史研究,更偏重于文化史和风俗史的路数;而此间民族问题的讨论,意在以“文”为“化”的意义上,说明仅有制度上的安排和移植,没有风俗之“文”化,胡汉两分,一个王朝便无法维持长久。同样,胡汉之间不能有效结合成为一个实力集团,中古时期也不会确立一个统一的政治结构。在《唐代政治史述论稿》,陈寅恪系统考证了李唐姓氏的来源和改易过程,指出唐代的开国帝君初本是华夏血统,后与胡夷混杂,李昉妻独孤氏、李渊妻窦氏、李世民妻长孙氏,都是胡族。陈寅恪(2001b:196)指出,“李唐先世若非赵郡李氏之‘破落户’,即是赵郡李氏之‘假冒牌’。至于有唐一代之官书,其记述皇室渊源间亦保存原来真实之事迹,但其大部尽属后人讳饰夸诞之语”。此一修饰的目的,“以附会李重耳之由北向南,又由南归北耶”(陈寅恪,2001b:188)。不过,中古史中改易姓氏的做法,确是胡汉文化冲突与融合过程中的常态,“世系改易之历程,实不限于李唐皇室一族,凡多数北朝、隋唐统治阶级之家,亦莫如是”(陈寅恪2001b:197)。这说明,连世家大族都不惟血统论,宇文泰、李唐皆如此,足见中古之风俗流变的程度。

在政治上,陈寅恪认为,自唐初至高宗统御之前期,将相大臣“融合胡汉文武为一体”,都来自一个庞大的关陇集团。只有到了武则天时代实行士科取士,关陇集团垄断朝政的局面遂告崩坏。李唐建国,离不开一个基本的结构条件:宇文泰此前融冶关陇地区胡汉民族中的文武将才,而后隋唐承继和扩充了这份遗产,皇室及佐命功臣几乎全部出自关中陇西地区。李氏家族位居核心,各族将相汇集,为皇室视作同类之人,形成紧密的胡汉一体格局。他们在“精神文化方面尤为融合复杂民族之要道”(陈寅恪,2001b:198),在价值取向上,着力淡化山东人的地位,确立新的宗室世系,衍撰李渊先世为陇西名门李暹,四世祖李重耳因西凉国亡奔宋的前世故事,旨在将关中地区确立为历史上汉化发源之地,将胡汉融合地区确立为精神正统。因此,唐代建制之初,种族问题的解决是一切之根本,陈寅恪(2001b:202)所说“武周之代李唐,不仅

为政治之变迁,实亦社会之革命”,便是出于此理。后来的安史之乱,恰是因为河北藩镇的民间社会长期未受“文”之敦化,其社会的通常情感“尚攻战而不崇文教”,“故论唐代问题必于民族及文化二端注意,方能得其真相所在也”(陈寅恪,2001b:210)。

除民族问题外,中古史的另一个重要面向是宗教问题。陈寅恪宗教研究亦非专论,而坚持的是一种以文化和民情视角展现的皇族与世族政治、宗教与民风变易,乃至士人内在精神气质上的儒道并存所交织而成的完整的历史情态。如《天师道与海滨地域之关系》论及东西晋南北朝时代中的士大夫,“其行事虽尊周孔之名教,言论演老庄之自然”,因而多数世家常趁沿海交通之便,将惑世诬民之鬼道作为遗家训子之传,致使期间宫廷政治之剧变多出于此类宗教之谋。《崔浩与寇谦之》则通过大量考证,进一步考察了北朝史中的一大公案。世家出身的崔浩持旧儒家的“整齐人伦、分明姓族”之理想,与信奉“人神对接、手笔灿然”之新道教的寇谦之相互利用、相得益彰,将各自学说的重心都放在了同属一个社会阶级的“种民”上,最终触怒了鲜卑,形成了一幕历史惨剧。对于这一历史之变的社会根源,陈寅恪总结说,崔浩的悲剧在于,他仅将“先复五等为本”的儒家理想寄托在一个特殊的社会阶级上,而忽视了胡汉民族的意识,即使一心想着“效法司马氏以图儒家大族之兴起,遂不顾春秋夷夏之大防”(陈寅恪,1992:223),也必然使政治设计与鲜卑部酋的预期及时下的基本民情不合,故而其失败也在所难免。¹⁰

由此来看,陈寅恪治史与孟德斯鸠和托克维尔的历史研究法倒有些相似。胡适(1985:539)说他“当然是今日最博学、最有识见、最能用材料的人”,常用考证、参证之法,将各种制度、地理、诗文、名物、风俗、交通等看似互不搭界的材料相互交织和比较,求得历史的真实(参见罗志田、葛小佳,1998)。不过,这些庞杂的材料却有一个明确的支点,即他对中古史的实质认识在于历史变局中的史识,必须要从社会风习的变易过程中去寻找其制度变迁的内在机制。这其中,那些汇集在关键人物和焦点事件上的微妙细节及其所反映的社会普遍存在的情感或精

10. 陈寅恪(2012:206-214)认为,崔浩要建立姓族与人伦、高官与儒学合而为一的贵族政治之理想之所以失败,是因为对于鲜卑部酋汉化进程的时点和节奏做了误判。当时所谓汉化,是要推崇有文化的士族,与他们合而为一,鲜卑部酋显然已经走上这条道路,但亦时刻担心被汉族彻底同化。只有到了孝文帝时期,北魏才进入了新的汉化时期。

神气质,连同历史的特定情势和结构条件的变化,交汇而成一种历史发现的逻辑和契机。因此,见微知著,因小见大,并辅以严密的考证与义理阐释,才是中古史民情研究的一个决定因素,而这恰恰与晚近随社会科学而形成的新眼光密切相关,所谓“考兴亡之陈迹,求学术之新知”(陈寅恪,2001c: 97),说的就是这个意思。¹¹

四、待续的小结

陈寅恪治史之论“变”,恰与王国维在《殷周制度论》中所求的历史之“本”构成了二重互补关系,上古史与中古史的不同意涵及其所揭示的历史实质也恰恰在于此。民国以来,中国的历史学家层出不穷,王陈二家是其中材料工夫最大,研究领域最广,且用意最深的史家代表。他们引进社会科学的研究法,求制度之本质精神,究风习之变易机制,将国史中的经本与变易做了极为丰富的呈现。这与康有为基于《公羊》三世说而提出的普遍历史理论与政治变革思想形成了鲜明的对照。然而,对于今人来说,这一对照的意义还在于,正是他们所构成的中国现代思想的两波变局,奠定了后人研求当下现实和历史传统的思想格调。因此,反思这一现代变迁的渐次进路以及继承前人的发现和方法,就成了我们今天的任务。

康有为对于上古史的推断辨析,依托的是今文经学所强调的“大义”与“微言”,“推三世进展之理,演大同为三世之极旨”。此后,“由佛学之研究,增一新境,乃掺佛家大慈大悲之心于其大同之思”,再后,“复引基督博爱之义,阐发达尔文演进之理,大同学说遂成”。他将儒家与佛家、中国与西方的不同思想因素“融于一炉,乃创中国思想史上最具想象力之乌托邦思想。其虽袭用大同旧词,而其大同内容实新”(汪荣祖,2008: 50)。在这个意义上,史“原”即为经“本”,亦为社会演化之目的。而经学革命的又一主旨,则是要强烈推行周孔以来的教化传统,并借喻西方历史演进的逻辑,指出在礼崩乐坏、文教未明的时代,中国的现代变革必须经历一种升平意义上的宗教化阶段,以基于对素王“仁本”理念之信仰,形成一种超越性的天道秩序,而使风俗归于敦化,人心达致谐和。

康有为晚年倡导孔教教化的大胆举措,实为要在儒家内部形成一场革命。这场革命之所以要发生在儒家内部,是因为任何政治制度的

11. 关于社会学、人类学等对于晚清民国史学研究的影响,参见:桑兵,2005。

变革都必须从调整民众的信仰结构入手,风俗之变绝不能由制度之变而来,必须从更广泛的宗教教化而来。“王者,往也”,大同世界即为天下归一的秩序,因而普遍历史的最终目的并不是由国与国、家与家的界分来决定的,而是通过德化天下来实现古人所说的“王者无外”与“夷夏之防”的自然正当(参见干春松,2011)。康有为宣扬革命,又反对彻底革命,就是因为担心在世变之亟和政变之际,人们割断了自身文明之仁爱情感的血脉,遗忘了自身文明之自然史的演化次序,永久落入据乱世的历史循环之中。

对于此,王国维和陈寅恪等人所做的史学矫正,针对的恰恰是这种极其抽象的历史进化论。面对三千年未有之变局,首先需要恢复的是对自身历史的敬重感、经验感和解释力。章太炎身先士卒,倡导经学与史学之间的转换,就是要通过回到古文经学的传统而重拾对历史的尊重。尽管王国维的《殷周制度论》看似是一种经学研究,但从著述体例来看,他探讨周代制度之源,取的是历史演绎之法。他指出,周孔以来的宗法封建制度,立子立嗣之制是一切制度的逻辑起点,而其所衍生的一系列家国秩序,构成了宗族、土地、祭祀和政治体制的制度系统。亲亲与尊尊二义,则又在所有制度之间确立了情感关联的秩序结构,使得礼制与文教归于仁义之本。他将完整的逻辑链条纳入制度史之中,将逻辑与历史统一起来,确实是一种新的历史观,这使得文明史自其源始便获得了更为牢固可靠的基础,且尤能说明王国维内在的精神世界和学术理想:“时局如此,乃西人数百年讲求富强之结果,恐我辈之言将验。若世界人民将来尚有孑遗,则非采用东方之道德及政治不可也”(王国维,2000:447)。

王国维之所以有别于“国粹派”,在他坚持论理之说,坚持西人之“充足理由率”对他的启发;他坚持名实之学,相信只有通过综合分析的方法,才能揭示制度之精神史的结构与义理。同样,陈寅恪亦主张在“吸收输入外来之学说”的同时,要“不忘本来民族之地位”。但何谓“本来民族之地位”,并非是一种臆想而来的抽象认同,而必须以开放的历史视角加以确证。认识中国历史乃至近世之纷乱,不能仅以上古史之制度本源论之,还必须充分认识中古史所呈现的民族、宗教之混融而形成的历史新格局。而在一种急剧流变的历史中,就不能唯经书论,唯制度论,而必须从众多史料中挖掘制度和风俗变化的机缘、脉络和具体勾

连的机制,寻找历史变易的轨迹和浸润风俗的民情基础。中古史研究所揭示的也恰恰是一种蕴涵着夷夏之辨、胡汉糅合的新格局,是奠定帝国秩序的根本,而其中关于崔浩的研究,更加说明不识民情之本原和变易的现实基础,而空拿儒士之抽象理想纸上谈兵,必为历史所舍弃。

因此,制度之结构要与风俗之情感相结合,历史的“本”与“变”之间相融通,恰是王陈治史之精义所在,恰如孟德斯鸠论“法”之精神一样,做观念与经验的真实关联。与此同时,上古史与中古史的研究,亦为近世中国之变迁提供了一个视角,即只有将文明制度之精神本源与历史经验的现实流变通联起来,才能为中国的未来提供一种有效的思想方案,正像陈寅恪(1992:512)为冯友兰《中国哲学史》所写的审查报告中说的那样:“至道教对输入之思想,如佛教摩尼教等,无不尽量吸收,然仍不忘其本来民族之地位。既融成一家之说以后,则坚持夷夏之论,以排斥外来教义。此种思想上之态度,自六朝时亦已如此。虽似相反,而实足以相成。从来新儒家即继承此种遗业而能大成者。窃疑中国自今日以后,即使能忠实输入北美或东欧之思想,其结局当亦等于玄奘唯识之学,在吾国思想史上,既不能居最高之地位,且亦终归于歇绝者。其真能于思想上自成系统,有所创获者,必须一方面吸收输入外来之学说,一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度,乃道教之真精神,新儒家之旧途径,而二千年吾民族与他民族思想接触史之所昭示者也”。

由此可见,在中国现代的学术格局中,历史研究始终守持着自身的精神气质和经验体会,亦将现代社会科学视野和方法融汇其中。前辈学者们所呈现出的洪钟大吕般的气象,博古通今的识见,阐幽抉微的治学心态以及借古鉴今的社会承担和关怀,成为历史开合和存变的动力。相比而言,今天的学科研究落入如此狭窄之境地,是颇值得反省的。

参考文献(References)

- 阿尔都塞,路易·艾蒂安·巴里巴尔. 2001. 读《资本论》[M]. 李其庆、冯文光,译. 北京:中央编译出版社.
- 艾默贝耶, M. 1997. 涂尔干对历史和社会学分析的贡献[J]. 吴飞,译. 国外社会学(4-5): 1-19.
- 柏拉威尔. 1980. 马克思与世界文学[M]. 梅绍武,等,译. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 布洛赫,马克. 1992. 历史学家的技艺[M]. 张和声、程郁,译. 上海社会科学院出版社.

- 陈寅恪. 1980. 陈垣《敦煌劫余录》序[G]//金明馆丛稿二编. 上海古籍出版社.
- 陈寅恪. 1992. 陈寅恪史学论文选集[M]. 上海古籍出版社.
- 陈寅恪. 2001a. 元白诗笺证稿[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- 陈寅恪. 2001b. 隋唐制度渊源略论稿·唐代政治史述论稿[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- 陈寅恪. 2001c. 论唐高祖称臣於突厥事[G]//寒柳堂集. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- 陈寅恪. 2012. 陈寅恪魏晋南北朝讲演录[M]. 万绳楠, 整理. 贵阳: 贵州人民出版社.
- 陈元晖. 1990. 论王国维[M]. 长春: 东北师范大学出版社.
- 傅斯年. 2012. 夷夏东西说[G]//民族与中国古代史. 上海古籍出版社.
- 干春松. 2011. “王者无外”与“夷夏之防”——公羊三世说与夷夏观念的冲突与协调[J]. 中国哲学史(1): 56-62
- 胡适. 1985. 胡适的日记(下册)[M]. 北京: 中华书局.
- 康有为. 1981a. 春秋笔削大义微言考[G]//康有为政论集. 汤志钧, 编. 北京: 中华书局.
- 康有为. 1981b. 中华帝国宪政会歌四章[G]//康有为政论集. 汤志钧, 编. 北京: 中华书局.
- 康有为. 1984. 论语注[M]. 楼宇烈, 整理. 北京: 中华书局.
- 康有为. 1987. 孟子微 礼运注 中庸注[M]. 楼宇烈, 整理. 北京: 中华书局.
- 康有为. 1988a. 杰士上书汇录[G]//康有为早期遗稿述评. 黄明同、吴熙钊, 编. 广州: 中山大学出版社.
- 康有为. 1988b. 康子内外篇(外六种)[M]. 楼宇烈, 整理. 北京: 中华书局.
- 康有为. 1990. 春秋董氏学[M]. 楼宇烈, 整理. 北京: 中华书局.
- 康有为. 1992. 孔子改制考[G]//康有为全集(第3卷). 姜义华, 编校. 上海古籍出版社.
- 康有为. 1998. 康有为大同论二种[M]. 朱维铮, 编校. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- 库诺, 亨利希. 2006. 马克思的历史、社会和国家学说: 马克思的社会学的基本要点[M]. 袁志英, 译. 上海译文出版社.
- 劳伦斯, D. H. 2006. 查泰莱夫人的情人[M]. 赵苏苏, 译. 北京: 人民文学出版社.
- 梁启超. 1989a. 中国史叙论[G]//饮冰室合集(第6卷). 北京: 中华书局.
- 梁启超. 1989b. 新史学[G]//饮冰室合集(第9卷). 北京: 中华书局.
- 梁启超. 1999. 南海康先生传[G]//梁启超全集(第1册). 北京出版社.
- 柳诒徵. 1988. 弁言[G]//中国文化史(上卷). 北京: 中国大百科全书出版社.
- 柳诒徵. 2011. 国史要义[M]. 北京: 商务印书馆.
- 楼宇烈. 1992. 康有为与儒学的现代转化[G]//孔子诞辰 2540 周年纪念与学术讨论会论文集. 上海三联书店.
- 逯耀东. 1998. 陈寅恪的“不古不今”之学[G]//胡适与当代史学家. 台北: 东大图书公司.
- 罗振玉. 2001. 观堂集林序一[G]//观堂集林. 石家庄: 河北教育出版社.
- 罗志田、葛小佳. 1998. 文无定法与文成法立[G]//东风与西风. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- 罗志田. 2008. 陈寅恪的“不古不今之学”[J]. 近代史研究(6): 24-44.
- 吕思勉. 2005. 吕著中国通史[M]. 上海: 华东师范大学出版社.
- 马克思. 1961. 路易·波拿巴的雾月十八日[G]//马克思恩格斯全集(第8卷). 北京: 人民出版社.
- 马克思. 1972. 资本论[G]//马克思恩格斯全集(第23卷). 北京: 人民出版社.
- 马克思. 1979. 政治经济学批判[G]//马克思恩格斯全集(第46卷·上). 北京: 人民出版社.
- 马克思. 2000. 1844年经济学哲学手稿[M]. 北京: 人民出版社.
- 马克思. 2002. 论犹太人问题[G]//马克思恩格斯全集(第3卷). 北京: 人民出版社.
- 渠敬东. 2012. 项目制: 一种新的国家治理体制[J]. 中国社会科学(5): 113-130.

- 桑兵. 2005. 从眼光向下回到历史现场——社会学人类学对近代中国史学的影响[J]. 中国社会科学(1):191-204
- 涂尔干,爱弥尔. 2001. 职业伦理与公民道德[M]. 渠东,等,译. 上海人民出版社.
- 涂尔干,爱弥尔. 2003. 教育思想的演进[M]. 李康,译. 上海人民出版社.
- 王汎森. 2010. 近代中国的线性历史观——以社会进化论为中心的讨论[G]//近代中国的史家与史学. 上海: 复旦大学出版社.
- 王国维. 1983. 王国维遗书(1-5册)[M]. 上海古籍出版社.
- 王国维. 2000. 1919年3月14日王国维致罗振玉的信[G]//罗振玉王国维往来书信. 王庆祥、萧立文,校注;罗继祖,审订. 北京: 东方出版社.
- 王国维. 2001a. 殷周制度论[G]//观堂集林. 石家庄: 河北教育出版社.
- 王国维. 2001b. 国学丛刊序[G]//观堂集林. 石家庄: 河北教育出版社.
- 王国维. 2008. 论近年之学术界[G]//王国维论学集. 昆明: 云南人民出版社.
- 王铭铭. 2007. 西方作为他者:论中国“西方学”的谱系与意义[M]. 北京: 世界图书出版公司.
- 王永兴. 1998. 陈寅恪先生史学述略稿[M]. 北京大学出版社.
- 汪荣祖. 1992. 陈寅恪评传[M]. 南昌: 百花洲文艺出版社.
- 汪荣祖. 2005. 史家陈寅恪传[M]. 北京大学出版社.
- 汪荣祖. 2008. 晚清变法思想论丛[M]. 北京: 新星出版社.
- 韦伯,马克斯. 1999. 社会科学认识和社会政策认识的“客观性”[G]//社会科学方法论. 李秋零、田薇,译. 北京: 中国人民大学出版社.
- 夏曾佑. 2003. 中国古代史[M]. 石家庄: 河北教育出版社.
- 萧公权. 2007. 近代中国与新世界——康有为变法与大同思想研究[M]. 汪荣祖,译. 南京: 江苏人民出版社.
- 严复. 1986. 严复集(1-5卷)[M]. 王栻,编. 北京: 中华书局.
- 章太炎. 2000. 馥书详注[M]. 徐复,注. 上海古籍出版社.
- 章太炎. 2003. 答铁铮(1907年6月8日)[G]//章太炎书信集. 马勇,编. 石家庄:河北人民出版社.
- 周予同. 1983. 周予同经学史论著选集[M]. 上海人民出版社.
- 朱维铮. 1998. 导言:从《实理公法全书》到《大同书》[G]//康有为大同论二种. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- Cohen, Gerald Allan. 1978. *Karl Marx's Theory of History: A Defense*. Oxford: Clarendon Press.
- Gouldner, Alvin W. 1967. *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York: Basic Books.
- Mills, C. Wright. 1959. *The Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press.

责任编辑:田 青