



人生史杂谈(之三)

[文章编号] 1001—5558(2009)03—0041—11

● 王铭铭

[中图分类号] C912.4 [文献标识码] E

文化史

对于经历过“英雄时代”的梁漱溟而言,那些大刀阔斧,以开辟“真文明”之路为自身存在合法性的英雄,已证实了“英雄”这一概念的失当。人们可以猜想,他由此可能比我们早些意识到,这类“英雄”,获得的地位离“君主”、“皇帝”、“国王”已不远,因而,他对“英雄”这一概念,保持着高度警惕。梁漱溟《生活的说明》中蕴含的,乃为近世“生活的困境”。梁漱溟对于人生与人心之间关系的解释,有如近代西方改良主义社会理论,但在一个关键点上,这一解释具有某种“中国特色”:将人生视作人心,表达了其对“真文明”的追求,也暴露了其将人生视作与“此前的我”奋斗的“另类英雄论”。为了“真文明”,而与“此前的我”而非他人展开斗争,是一种梁漱溟式的非阶级斗争的“和平主义奋斗”。

与此相关,我们却不应忘记,梁启超也早已因目睹了“英雄”的所作所为,而在1922年所写的《研究文化史的几个重要问题》一文中有胆识地批判了“此前的我”。

《文明与英雄之比例》、《史学之界说》,与这篇文章发表之间,流过了20年。相比于华夏文明史,20年实为一瞬间。不过,这20年给当时的人们的感觉,却显然是漫长的。梁启超本人,经历了政治观点的变化,不无遗憾地给人留下缺乏“一致性”的印象。但正是这位被认为已从清末“立宪派阴影”走出来的人物,到1921年“双十节”发表了以《辛亥革命之意义与

十年双十节之乐观》为题为的讲话,在表现其对于“共和”的屈服之同时,一方面将“革命”说成是“中国历史上的家常便饭”,另一方面则对“民主”进行了某种中国中心论的解释。梁启超说:

咱们虽说是几千年的专制古国,但咱们向来不承认君主是什么神权,什么天授。欧洲中世各国,都认君主是国家的主人,国家是君主的所有物。咱们脑筋里头,却从来没有这种谬想。咱们所笃信的主义,就是孟子说的“民为贵,社稷次之,君为轻”。拿一个铺子打譬,人民是股东,皇帝是掌柜;股东固然有时懒得管事,到他高兴管起事来,把那不妥当的掌柜撵开,却是认为天经地义。还有一件,咱们向来最不喜欢政府扩张权力,干涉人民,咱们是要自己料理自己的事。咱们虽然是最能容忍的国民,倘若政府侵咱们自由超过了某种限度,咱们断断不能容忍。咱们又是二千年来没有甚么阶级制度,全国四万万人都是一般的高,一样的大。一个乡下穷民,只要他有本事,几年间做了当朝宰相,并不为奇;宰相辞官回家去,还同小百姓一样,受七品知县的统治,法律上并不许有什么特权。所以政治上自由、平等两大主义,算是我们中国人二千年来公共信条。事实上能得到甚么程度,虽然各时代各有不同,至于这种信条,在国民心目中却是神圣不可侵犯。我近来常常碰着些外国人,很疑惑我们没有民治主义的根柢,如何能够实行共和政体。我对他说,恐怕中国人民治主义的根柢,只有比欧洲人发达的早,并没比他们发达的迟;只有比他们打叠的深,并没比他们打叠的浅。我们本来是最“德谟克拉西”的国民,到近来和外国交通,越发看真“德谟克拉西”的好处,自然是把他的本性,起一种极大的冲动作用了。^①

讲话中,梁启超口口声声赞成“共和”,表白自己的乐观。但当他将“革命”说成是“中国历史上的家常便饭”,将古代中国说成是比欧洲还要民主的国度时,不由要使人想到这位“不冒天下之大不韪”的士大夫,依旧保留着的“双轨政治”的理想。^②不过,考据他的身份谱系,不是此处的使命;此处,有必要看到的不过是这位给人“变色龙”印象的思想者的“口风之易”:在清末,梁启超在《文明与英雄之比例》等文中,对于中国历史上的帝王将相故事作了批判,到1921年,他却转而宣扬中国历史上的民主故事。

梁启超缘何变了“口风”?

人们惯于纠缠梁启超的“不可捉摸”之处,可对我而言,他这一“不可捉摸”之处,恰是对“此前的我”的“奋斗”,是士大夫的品质。梁启超在改变“口风”中,保持着士大夫“话语”的中国方式:持续以“双轨政治”为安身立命之本,对深陷“时代”不能自拔的人,持续给予带有质疑的“提醒”。

在一个“革命的年代”里,对于历史的“否思”,不再是士大夫的使命;士大夫应当做的,是对“革命”带来的“生活的困境”展开某种不同于常人的思考。在这类思考中,“中国历史上”这个时间概念,成为一种“社会形态”概念,刺激人们,使他们敢于求知,不为“近世社会”所蒙

^① 梁启超.辛亥革命之意义与十年双十节之乐观[A].饮冰室合集(文集第十三册,文集之三十七)[M].上海:上海中华书局,1936.3~4.

^② 费孝通、吴晗.皇权与绅权[M].天津:天津人民出版社,1983.



蔽。若说所谓“近世社会”，乃如以上所言，为“作为‘英雄’的政治精英，实践着为了‘英雄’之实，而对自身和他人实施真真假假的无名化”，那么，1921年的梁启超，试图通过“中国历史上”的事来说的，便是对于这一“近世社会”的省思。

《研究文化史的几个重要问题》一文，是这一省思的一个史学表达。该文约形成于1922年底，副题为“对于旧著《中国历史研究法》之修补及修正”，其意涵多为对《中国历史研究法》所倡导之民族进化史之否定。形成于1921年的《中国历史研究法》，定义了史学的使命，论述史学具体研究方法，其关于“史之意义”的论述，可谓是对20世纪20年代之前梁启超史学思想的概括。^①《研究文化史的几个重要问题》形成于《中国历史研究法》发表后短短数月间，不能不含有不少观点的连续性，但该文从三大方面反思了梁启超过去提出的“新史学”，大大借重于“文化”概念，对“新史学”提出了全然不同的主张。

首先，关于史学研究应否运用科学研究常用的归纳法，过去梁启超认为，“新史学”既然为科学，归纳法便是必须用的，但在《研究文化史的几个重要问题》一文中，他指出，归纳法的“效率是有限的”。^②在他看来，归纳法是自然科学对于事物进行分类的工具，这种方法“把许多事物相异的属性剔去，相同的属性抽出，各归各类，以规定该事物之内容及行历何如。”^③梁启超认为，自然科学运用的归纳法，不应应用到史学，原因是，历史现象充满偶然性，“只是‘一躺过’，自古及今从没有同铸一型的史迹”；“史迹是人类自由意志的反影，而各人自由意志之内容绝对不会从同”。^④

其次，对于史学研究应否遵循因果律，梁启超也提出了否定的看法。此前，梁启超一向主张因果分析法，认为，“因果律是自然科学的命脉”，史学也应当成为科学，所以应运用因果律。但触及“文化史”时，梁启超改弦更张，指出，在史学中主张史的任务在于“求得其因果关系”，这是说错话了。根据自己曾经提出的“宇宙万物可以把他们划分为两系，一是自然系，一是文化系，自然系是因果法则所支配的领土，文化系是自由意志所支配的领土”^⑤之说，梁启超质疑自己：“历史为文化现象复写品，何必把自然科学所用的工具扯来装自己门面？”^⑥在20世纪初，梁启超认为，人的自由意志落实为“真文明”，“真文明”为自然进化的目的与结果，而到1922年，则指出，“必然”与“自由”，是两个不同的“极端”，“既必然便没有自由，既自

① 梁启超. 研究文化史的几个重要问题 —— 对于旧著《中国历史研究法》之修补及修正[A]. 中国历史研究法[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1998. 137~144.

② 梁启超. 研究文化史的几个重要问题 —— 对于旧著《中国历史研究法》之修补及修正[A]. 中国历史研究法[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1998. 137.

③ 梁启超. 研究文化史的几个重要问题 —— 对于旧著《中国历史研究法》之修补及修正[A]. 中国历史研究法[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1998. 137.

④ 梁启超. 研究文化史的几个重要问题 —— 对于旧著《中国历史研究法》之修补及修正[A]. 中国历史研究法[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1998. 138.

⑤ 梁启超. 什么是文化[A]. 饮冰室合集(文集第十四册, 文集之三十九)[M]. 上海: 上海中华书局, 1936. 99.

⑥ 梁启超. 研究文化史的几个重要问题 —— 对于旧著《中国历史研究法》之修补及修正[A]. 中国历史研究法[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1998. 137~144.

由便没有必然”，“承认历史为人类自由意志的创造品，当然不能又认他受因果必然法则的支配”。梁启超举出一些事例表明，史学是研究自由意志，而非研究必然性的，首先是佛陀的例子，他说：

距今二千五百年前，我们人类里头产出一位最伟大的人物名曰佛陀。为什么那个时候会产生佛陀？试拿这问题考试一切史家，限他说出那“必然”的原因，恐怕无论什么人都要交白卷。这还罢了，佛陀本是一位太子，物质上快乐尽够享用，原可以不出家。为什么他要出家？出家成道后本来可以立刻“般涅槃”，享他的精神快乐，为什么他不肯如彼，偏要说四十九年的法？须知倘使佛陀不出家，或者成道后不肯说法，那么，世界上便没有佛教，我们文化史上便短缺了这一件大遗产。试问：有什么必然的因果法则支配佛陀，令其必出家、必说法？一点儿也没有，只是赤裸裸的凭佛陀本人的意志自由创造。^①

如何解释以偶然性为特征的文化史现象？梁启超提出了“互缘”的概念，以替代“因果”。所谓“互缘”，是指“互相为缘”，即佛典上常说的“相待如交芦”，“这件事和那件事有不断的连带关系，你靠我、我靠你才能成立”。在梁启超看来，“互缘”是一种“关系状态”，“前波后波衔接动荡，便成一个广大渊深的文化史海”。^② 历史研究，就是要看“关系状态”中历史的“动相”和“不共相”。梁启超并未彻底否定“因果律”，而是认为，“文化总量中，含有文化种、文化果两大部门。文化种是创造活力，纯属自由意志的领域，当然一点也不受因果律束缚；文化果是创造力的结晶，换句话说，是过去的‘心能’，现在变为‘环境化’。成了环境化之后，便和自然系事物同类，入到因果律的领域了。”^③ 也便是说，文化史对于历史研究的要求是，区分属于自由意志的文化创造过程与属于必然性的文化创造（心能）的“环境化”，以“互缘”来解释文化的动态，以因果关系来理解这些创造的结果之特征。

最后，关于“历史现象是否为进化”这个问题，梁启超承认，他“本来毫无疑问，一直都认为是进化的”，并且说，他“现在也并不曾肯抛弃这种主张”，但他同时指出，对于进化，他“觉得要把内容重新规定一回”。^④

梁启超特别回到此前他常批判的“治乱史”，说孟子所言之“天下之生久矣，一治一乱”，代表旧史家的观念，他“向来最不喜欢听这句话”，认为它与他“所信的进化主义不相容”。^⑤ 然而，在《研究文化史的几个重要问题》中，梁启超表白说：“近来我也不敢十分坚持了。我们

① 梁启超. 研究文化史的几个重要问题 —— 对于旧著《中国历史研究法》之修补及修正[A]. 中国历史研究法[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1998. 139~141.

② 梁启超. 研究文化史的几个重要问题 —— 对于旧著《中国历史研究法》之修补及修正[A]. 中国历史研究法[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1998. 140.

③ 梁启超. 研究文化史的几个重要问题 —— 对于旧著《中国历史研究法》之修补及修正[A]. 中国历史研究法[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1998. 141.

④ 梁启超. 研究文化史的几个重要问题 —— 对于旧著《中国历史研究法》之修补及修正[A]. 中国历史研究法[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1998.

⑤ 梁启超. 研究文化史的几个重要问题 —— 对于旧著《中国历史研究法》之修补及修正[A]. 中国历史研究法[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1998.



平心一看,几千年中国历史,是不是一治一乱的在那里循环?何止中国,全世界只怕也是如此。埃及呢,能说现在比‘三十王朝’的时候进化吗?印度呢,能说现在比优波尼沙昙成书、释迦牟尼出世的时候进化吗?说孟子、荀卿一定比孔子进化,董仲舒、郑康成一定比孟、荀进化,朱熹、陆九渊一定比董、郑进化,顾炎武、戴震一定比朱、陆进化,无论如何,恐说不过去。说陶潜比屈原进化,杜甫比陶潜进化;但丁比荷马进化,索士比亚比但丁进化,摆伦比索士比亚进化;说黑格儿比康德进化,倭铿、柏格森、罗素比黑格儿进化;这些话都从哪里说起?又如汉、唐、宋、明、清各朝政治比较,是否有进化不进化之可言?亚历山大、该撒、拿破仑等辈人物比较,又是否有进化不进化之可言?所以从这方面找进化的论据,我敢说一定全然失败完结。”^①否定进化论的必然性对于作为自由意志的呈现的历史之解释力,是梁启超1922年底致力于完成的使命,也因此,梁启超特别重视对于精神文明的意义,认为,物质文明的所谓“进步”,若无法在精神文明的价值体系中得到证实,那便无法说是“进化”。梁启超说:

从物质文明方面说吗?从渔猎到游牧,从游牧到耕稼,从耕稼到工商,乃至如现代所有之几十层高的洋楼,几万里长的铁道,还有什么无线电、飞行机、潜水艇……等等,都是前人所未曾梦见。许多人得意极了,说是我们人类大大进化。虽然细按下去,对吗?第一,要问这些物质文明于我们有什么好处。依我看,现在点电灯、坐火船的人类,所过的日子,比起从前点油灯、坐帆船的人类,实在看不出有什么特别舒服处来。第二,要问这些物质文明,是否得着了过后再不会失掉。中国“千门万户”的未央宫,三个月烧不尽的咸阳城,推想起来,虽然不必像现代的纽约、巴黎,恐怕也有他的特别体面处,如今哪里去了呢?罗马帝国的繁华,虽然我们看不见,看发掘出来的建筑遗址,只有令现代人吓死羞死,如今又都往哪里去了呢?远的且不必说,维也纳、圣彼得堡战前的势派,不过隔五六年,如今又都往哪里去了呢?可见物质文明这样东西,根柢脆薄得很,霎时间电光石火一般发达,在历史上原值不了几文钱。所以拿这些作进化的证据,我用佛典上一句话批评他:“说为可怜愍者。”^②

对于物质主义史观,梁启超此时更接受“心灵主义”史观,部分接受其时在华讲学的杜里舒关于“只有心的文明,是创造的进化的”之观点,他对“历史的进化的主张”进行了修正,认为,“历史现象可以确认为进化者有二”,其一为“人类平等及人类一体的观念”,其二为“世界各部分人类心能所开拓出来的‘文化共业’”,除此之外,他认为,其他所有历史现象都“只好编在‘一治一乱’的循环圈内了。”^③

对于归纳法、因果律、进化论的否认,是《研究文化史的几个重要问题》一文的核心内容。梁启超在文中,借对“此前的我”的修正,系统表露出他的人文史观。梁启超的人文史观,乃

^① 梁启超. 研究文化史的几个重要问题 —— 对于旧著《中国历史研究法》之修补及修正[A]. 中国历史研究法[M]. 上海:上海古籍出版社,1998.141~143.

^② 梁启超. 研究文化史的几个重要问题 —— 对于旧著《中国历史研究法》之修补及修正[A]. 中国历史研究法[M]. 上海:上海古籍出版社,1998.142.

^③ 梁启超. 研究文化史的几个重要问题 —— 对于旧著《中国历史研究法》之修补及修正[A]. 中国历史研究法[M]. 上海:上海古籍出版社,1998.143.

为对佛家的“互缘”、儒家的“治乱”、西学“心灵主义”的“心的文明”之广泛综合。在这一史观下,梁启超引申出了对于人物的文化创造、历史的偶然与循环的看法,强调了“心的文明”对于世界的重要价值,基于对其“此前的我”的错误论点的否认,为真正意义上的“中国新史学”作了铺垫。

“人的专史”

作为近代中国思想的启蒙者之一,梁启超对于历史的想象,从国族进化论转变为他所定义的“文化史”。这一转变,大致发生在1922年。也正是在这一年,英国出版了两部在否定进化论的基础上写就的人类学巨著——马凌诺斯基(Bronislaw Malinowski)的《西太平洋的航海者》^①、拉德克利夫—布朗(Alfred Radcliffe-Brown)的《安达曼岛人》。^②梁启超的转变,是否与人类学的功能派一样,与欧战相关?他的“文化史”,是否与其时兴起的将进化论视为文明的破坏力的“文化人类学”相关?他前后不一的“新史学”界说之间的区分,是否表明他到了20世纪20年代已对现代主义史学产生了怀疑?对于这些问题,研究者之间可以存在对立的看法,却难以推翻一个事实:到20世纪20年代,梁启超的进化论已摆脱了国族观念的制约,成为一种观念的进化论,指的是,随着时间推移渐渐形成的“人类平等及人类一体的观念”及“世界各部分人类心能所开拓出来的‘文化共业’”的历史积累,而与此同时,在严格限定了进化论的范围之后,梁启超拒斥了以历史的“进化结果”来解释历史的过程的做法,转向“编在‘一治一乱’的循环圈内”。

对于文明的期待,留存于心,对于历史自身,展开“互缘”、“治乱”、“心灵”的解释,是1922年之后的梁启超之“新史学”的内涵。

作为梁启超1922年之前历史思想的概述的《中国历史研究法》,与形成于1926年的《中国历史研究法补编》之间存在着鲜明的差异。有胆量的梁启超并不讳言,这一差异来自他此后对于《中国历史研究法》提出的一些观点的“自我批评”。二者之间的差异最易识别者为,前书基于“民族”(国族)而非人类,将进化论落实在中国通史的研究上,后书则摈弃了“民族”这个国家主义的概念,而将中国史研究落实在“人”、“物”、“事”这些类别上。由是,关于“人的历史”,1922年之前的梁启超,注重作为国族集体的中国人的“民族自传”的书写,之后的梁启超,则将焦点放在“人的专史”上。而所谓“人的专史”,即我称之为“人生史”的东西。

梁启超并未将其在“文化史”上的主张,一一落实在“人的专史”之研究上,但在定义“人的专史”的对象时,他即用“互缘”来定义“人的专史”的对象:

当然,人物要伟大,作起来才有精彩,所以伟大人物是作专史的主要对象。但所谓伟大者,不单指人格的伟大,连关系的伟大也包在里头。^③

对于现代欧美史学历史与传记“分科”,梁启超给出了批评,他说,在现代欧美史学中,被

① 马凌诺斯基.西太平洋的航海者[M].梁永佳、李绍明译.北京:华夏出版社,2002.

② 拉德克利夫—布朗.安达曼岛人[M].梁粤译.桂林:广西师范大学出版社,2005.

③ 梁启超.研究文化史的几个重要问题——对于旧著《中国历史研究法》之修补及修正[A].中国历史研究法[M].上海:上海古籍出版社,1998.186.



认为“好的历史”，“都是把人的动作藏在事里头，书中为一人作专传的很少”。^① 这种“把人的动作藏在事里头”的现代史学，即可谓“事件中心主义”，在其中，人被藏匿在通史的身影背后。1922年之前，梁启超对于这种历史至为崇尚，且借助于它对中国史学传统进行了严厉的批判。如在《史学之界说》(1902)一文中，他即说：“畴昔史家，往往视历史如人物传者然。夫人物之关系于历史固也，然所以关系也，亦谓其于一群有影响云尔。所重者在一群，非在一人也。而中国作史者，全反于此目的，动辄以立佳传为其人之光宠。驯至连篇累牍，牒列无关世运之人之言论行事，使读者欲卧欲呕，虽尽数千卷，犹不能于本群之大势有所知焉，由不知史之界说限于群故也。”而在“人的专史”的论述中，梁启超则将这个主张颠倒了过来，说，“每一时代中须寻出代表的人物，把种种有关的事变都归纳到他身上”^②，且说，“一个人的性格、兴趣及其做事的步骤，皆与全部历史有关”。^③

从国族的通史，到“人的专史”，是梁启超史学研究方式的转变，这个转变并非是“人的观念”从“团体主义”到“个体主义”的转变，而是国族笼罩社会的史学，向以人为中心考察人与事物之间“互缘”关系的“中国式新史学”的转变。

如果说可以从梁启超那里获得什么“新史学”教益，那么，它一定来自梁氏20世纪20年代对国族史观的“反悔”。梁启超在“反悔”中，回归于中国的“史传”传统，从那里延伸出了“人的专史”。在另一个方面，梁启超也给予启发：他并未因要回归于自身承载的传统而全面否定远西的近代史学，他否定的，只不过是其中与社会科学结合得最为紧密的那一部分——国族通史；他也并未因此否定在近世西方文化中传记的存在及对社会的深刻影响，相反，在论及“人的专史”时，他反复强调，在近代西方也是存在优秀的传记的，他试图指出的不过是，随着社会科学在学术界中势力的增强，传记渐渐丧失了其在此前拥有的地位，而沦为作为“大传统”的国族通史之外的“小传统”。（我的理解）

史感之变

固然可以将梁启超对旧史的批判，与明治之后日本启蒙史学联系起来。在日本启蒙史学中，诸如福泽谕吉之类的人物，曾缔造一种文明史观，以之激励日本民族为自身之开化而奋斗。主张此说者，多以西方文明为历史目的，以破除日本传统陋习为使命，以斯宾塞社会进化论为原理，批判传统史学。^④ 身处于19~20世纪之际的梁启超，认为中国危在旦夕，为了救亡图存，便模仿日本启蒙史家，宣称“旧史乃帝王家谱”，为了“进步”，中国史需基于日本明治式的文明史观重新构思。

① 梁启超. 研究文化史的几个重要问题 —— 对于旧著《中国历史研究法》之修补及修正[A]. 中国历史研究法[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1998. 173~174.

② 梁启超. 研究文化史的几个重要问题 —— 对于旧著《中国历史研究法》之修补及修正[A]. 中国历史研究法[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1998. 174.

③ 梁启超. 研究文化史的几个重要问题 —— 对于旧著《中国历史研究法》之修补及修正[A]. 中国历史研究法[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1998. 173.

④ 福泽谕吉. 文明论概略[M]. 北京编译出版社译. 北京: 九州出版社, 2008.

也可以将梁启超对旧史的回归与他的“国际经验”联系起来。如钱穆所言,梁启超“及第一次欧洲战役既毕,草为《欧游心影录》一书,大意谓,欧洲文化流弊已显,中国文化再当宣扬。”^①

学人“国际经验”之事,引致其内心思维之变易,可以解释诸如梁启超之类的史家心路历程之变。然而,不断追溯心之变之“背景”,易于使人忘记,变的内涵,方为今人所应重点把握者。梁启超从日本学来的文明史观,是一种“事件中心主义”的历史,因其主张的,乃为某一社会空间单位演进的历程,故又可谓为一种“人的无名化”的历史。在1902年发表的《中国之旧史》一文中,梁启超说,历来之中国旧史,“陈陈相因,一邱之貉,未闻有能为史界辟一新天地”,因而,他“推其病源,有四端焉”:“一曰,知有朝廷而不知有国家……二曰,知有个人而不知有群体。历史者,英雄之舞台也……三曰,知有陈迹而不知有今务……四曰,知有事实而不知有理想。”他又说,旧史缘此四蔽,复生二病:“其一,能铺叙而不能别裁……其二,能因袭而不能创作。”^②鉴于此“四弊二病”,梁启超叹曰:

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?则本国史学一科,实为无老无幼、无男无女、无智无愚、无贤无不肖所皆当从事,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,史界革命不起,则吾国遂不可救。悠悠万事,惟此为大!《新史学》之著,吾岂好异哉?吾不得已也。^③

到1922年,梁启超的史观发生了极大转变,转而主张“中国文化再当宣扬”的他,迈上了回归于中国旧史的道路——朝廷而非国家、人而非群体、陈迹而非今务、事实而非理想,成为他的“新史学”的纲要。在一个“共和”既成事实的阶段中,“朝廷”当然不再可能成为他的历史叙事的核心了,于是,在《中国历史研究法补编》中,梁启超将史学的“对象”,重新定义为人、文物、事的专史(另外,梁启超也主张更多地研究地方和断代的专史),而此三者,其实即为旧史中“朝廷”之外的另三项(人、陈迹、事实)。

梁启超笔下的“文物”与“事”,并非在此处关注的方面,而“人的专史”,则足以引起任何有志于“人生史”研究的人的关注。

不能说梁启超回归于旧史,就必定放弃现代科学。通过“人的专史”为历史中的人“复名”,固然是梁启超的《补编》意在实现的夙愿,但这一为人“复名”的“后民族主义史学”,未使梁启超放弃对现代史观中“史的本真性”的追求。在“人的专史的对象”一章中,梁启超说,“有许多人虽然伟大奇特,绝对不应作传”。他认为,“带有神话性的”历史人物,“纵然伟大,不应作传”,且批判了司马迁《史记》中的《五帝本纪》,说它是“词章家的点缀堆砌,一点不踏

① 钱穆.序[A].中国学术论衡[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2001.2.

② 梁启超.中国之旧史[A].饮冰室合集(文集第四册,文集之九)[M].上海:上海中华书局,1936.2~5.

③ 梁启超.中国之旧史[A].饮冰室合集(文集第四册,文集之九)[M].上海:上海中华书局,1936.7.



实”。^①他还认为,“资料太缺乏的人,虽然伟大奇特,亦不应当作传。”^②梁启超对于“不应作传”之人,给出严格的经验科学的定义,这一定义指明的两种不该在“人的专史”中研究的人,便是具有神话传说色彩者、缺乏文字史料记载者,与后来顾颉刚致力于揭露的“伪历史”一致。

那么,应“作传”的历史人物又是哪些?在同一章节中,梁启超列举了以下七类:

(一)“思想及行为的关系方面很多,可以作时代或学问中心的”。

(二)“一件事情或一生性格有奇特处,可以影响当时或后来,或影响不大而值得表彰的”。

(三)“在旧史中没有记载,或有记载而太过简略的”。

(四)“从前史家有时因为偏见,或者因为偏狭,对于一个人的记载完全不是事实”,“被诬的人”。

(五)“皇帝的本纪及政治家的列传有许多过于简略”的。

(六)“有许多外国人,不管他到过中国与否,只要与中国文化上政治上有密切关系”的。

(七)“近代的人学术、事功比较伟大的”。^③

从“对象”的界定看,梁启超的“人的专史”,显然指某种“英雄史”,如其所说,“人物要伟大,作起来才有精彩”。不过,其对“英雄”的定义,又在两个方面上不同于西方。其一,如其所言,“所谓伟大者,不单指人格的伟大,连关系的伟大也包在里头。”^④他举了袁世凯、西太后的例子,说二者“人格虽无可取,但不能不算是有做专史价值的一个人物”。^⑤其二,从其罗列的应加研究的历史人物类别来看,梁启超的“人的专史”,承继了中国旧史的“英雄观”,不将“英雄”等同于希腊罗马的“武士种族”之后,而以之包括作为“某个时代的政治中心”的人物及作为“某种学问的思想中心”的人物,前者即为古代中国之“雄”,后者即为古代中国之“英”,而梁启超显然将后者视作“人的专史”的更主要对象,如同古代中国人物观将“英”置于“雄”之上一般。

人生史的回归

钱穆曾举其与一位美国史学家的对话,论说中西史观之区别:

① 梁启超.研究文化史的几个重要问题——对于旧著《中国历史研究法》之修补及修正[A].中国历史研究法[M].上海:上海古籍出版社,1998.194.

② 梁启超.研究文化史的几个重要问题——对于旧著《中国历史研究法》之修补及修正[A].中国历史研究法[M].上海:上海古籍出版社,1998.194~195.

③ 梁启超.研究文化史的几个重要问题——对于旧著《中国历史研究法》之修补及修正[A].中国历史研究法[M].上海:上海古籍出版社,1998.186~194.

④ 梁启超.研究文化史的几个重要问题——对于旧著《中国历史研究法》之修补及修正[A].中国历史研究法[M].上海:上海古籍出版社,1998.186.

⑤ 梁启超.研究文化史的几个重要问题——对于旧著《中国历史研究法》之修补及修正[A].中国历史研究法[M].上海:上海古籍出版社,1998.

余曾谓历史记载人物,而事必出于人,故中国史重人尤重其事。一美国史学家当面质询,果使其人为历史人物,则其事又岂得见于史。余答,此乃中西双方历史一大不同处。中国史籍中,更多非历史人物,有超出于历史人物之上者。^①

我举梁启超的例子,将1922年视为其历史观念前后时期的分水岭,而此两个时期,前者可谓“国族主义史学”时期,后者可谓“文化史学时期”。若以钱穆关于中西历史观念之别的论说观之,则又可称前者为“国族事件史学”时期,后者为“人物史学”时期;前者为“西化史学”,后者为“中国史学”。简言之,1922年梁启超历史观念之变,是在以“事”为中心的西方历史观念下出现了某种“中国式的反应”。

纠缠于中西之间,到底何者为优,并非我的兴趣。而或许我只不过可以“攀附”地说,此处我借数位前辈有关我所谓“人生史”的相关论述,意在表明,回归于“人生史”,即在国族时代的“社会科学”迫力下回归于“文化史”的努力。兴许这一“回归”,不过是一种“回应”,而不能自诩为对“真理”的“回归”,不过,此一“回归”并非“无心”——对于国族时代的“社会科学”迫力所造成的叙事的单一化、平面化加以反思与修正,实为此一“回归”之诉求。

以下,请允许我借梁启超之“心变”所体现中国思想之变,对此稍加说明。

钱穆有关晚清至民国中国学术史大势之论述,使我们认识到,近世中国学术,持续地向“他者”求取真知,而历史之变,可谓是这一求索在不同阶段所谓“意欲”的实现。晚清之末,中国有康有为、章炳麟两大学人。其时,西学已东渐,而康、章皆承继旧学传统,“两人虽同治经学,其崇儒尊孔之意其实不纯,皆欲旁通释氏以为变”;^②所不同的是,康有为谋求变法维新,故未明确宣扬佛教这一“他者”,而章炳麟对于佛教,则深有理解,认为“孔子地位远在释迦之下”,借佛教“他者”鄙斥中国旧传统。不久后,章炳麟与梁启超均从日本习得维新思想,极其重视“西化”,其论述,对于国内思想,有着强大影响。在1915~1919年,帝制摧毁之后,继之出现两度“破旧立新”知识运动,而第一次世界大战,亦在欧洲爆发,中国的政治界、知识界新旧文化之争风起云涌。一战后的梁启超及曾深刻影响“新文化运动”的王国维,鉴于“欧洲文化流弊”^③,变为“专治国故”之学者,获得高度成就。不过,不久后,胡适游学美国后归国,与梁启超、王国维“鼎足并峙”,“抑且其名乃渐超任公静安而上之”。^④胡适势力的上升,既是“国人思变心切,旧学日遭怀疑”的表现,又对之推波助澜。胡适成为“一时想望所归”的人物的过程,也就是旧学势力日渐衰落的过程。不过,此时,新旧之学仍并存争锋。胡适门下弟子顾颉刚著《古史辨》,驰誉海内外,而冯友兰则多采纳梁启超的观点,致力于通过中国哲学史的再书写,回应新文化运动造成的“西化”。对钱穆而言,可惜者,是顾氏与冯氏这代人之后,中国学术出现了两个变化:其一,此前,无论是国故派,还是西化派,都无意提倡西方社会科学式的“专门”,而渐渐地,人文学与社会科学的“专门化”,越来越占优势;其二,那种主张“非先通康德,即无以知孔子”的观点,越来越占主流。^⑤

① 钱穆,《中国学术论衡》[M],北京:生活·读书·新知三联书店,2001.108.

② 钱穆,《中国学术论衡》[M],北京:生活·读书·新知三联书店,2001.1.

③ 钱穆,《中国学术论衡》[M],北京:生活·读书·新知三联书店,2001.2.

④ 钱穆,《中国学术论衡》[M],北京:生活·读书·新知三联书店,2001.3.

⑤ 钱穆,《中国学术论衡》[M],北京:生活·读书·新知三联书店,2001.4~5.



“事必出于人”的“人的专史”或我所谓之“人生史”主张,对于展现梁启超之类历史人物的心路历程,乃一可行之历史研究观点。梁启超未及中国及其学术最终服膺于“有西方,无中国”的现代化历史心态下,而于1929年逝世,但其人生,大体已展现了其与这一变局的“互缘”。

出生于1873年的梁启超,接受传统教育,1889年中举,1890年赴京会试,归家途经上海,见识西学,同年投在康有为门下,此后,走上改良维新的道路。在1895年“公车上书”之后,梁启超致力于宣传“变法”思想,并曾受光绪青睐。“变法”失败后,逃亡日本,此间,大量介绍西学。在“革命时代”,梁启超试图调和“革命”与“帝制”,且曾因之支持袁世凯,却又反对袁氏称帝,与蔡锷策划武力反袁,赴两广地区参与反袁。1918年底,梁启超赴欧,了解到西方社会的许多问题和弊端,回国后,即宣扬西方文明已破产,主张光大传统文化。梁启超“终为秀才”,1922年任教于清华学校,1927年离开清华研究院,1929年病逝。

梁启超的人生,可谓构成其所倡导之“人的专史”的第一类研究对象:“思想及行为的关系方面很多,可以作时代或学问中心的。”^①用梁漱溟关于人生的解释来看,他的人生是“事的相续”,人生中的“事”,为其“意欲”、“精神”、“心”的实现,而这些,都以变易为特征,且与“身心”之外的世界息息相关,构成“互缘”关系。

梁启超的人生,同样也为我们更好地理解“人生即为人心”的说法提供了“中国式的启迪”。一方面,在钱穆为我们再现出的清末民国学术大势背景下,梁启超的人生,并非是这个大势的所谓“反映”,他有时有力地影响了这个“大势”的一个阶段的形成,有时却又致力于抵御那些他认为不合理的“大势”,而终究又可能“无法挽回局面”;另一方面,从一个时间上更长远的历史观点看,梁启超的人生,可谓是在《文明与英雄之比例》一文中预示的中国历史命运的表达,但这个表达,不能说是这个命运本身。也便是说,其人生与中国那个时常表达为历史性的社会性的“人心”之间,“即为”的关系不是“等于”,而是他自己所说的“互缘”,而这一“互缘”关系,仅能在其人生的变易中得到更好的理解。

梁启超如此,梁漱溟亦如此——前者兴许是通过所谓的“后悔”、“放弃”来表达心态的一贯性,后者则兴许是通过心态的一贯性的表达来塑造其变易,(梁漱溟能在社会主义下保持新儒家的心境,向来被认为是人生的奇迹。这个奇迹背后,被认为是一贯的“心”,但这一贯的“心”,又可谓是对激烈变迁中的社会的某种反应。)而二者之人生,都因充满“事”,而超越常人,成为“人心”意义上之“物”。

对于梁启超的“人的专史”的回归,便是对其关于国族时代“社会科学”之弊端的反思的回归,而这一回归,又迫使我们回归于其自身的“人的专史”,从中获得对于“回归”一词的理解。

[收稿日期] 2009-03-25

[作者简介] 王铭铭(1963~),男,北京大学社会学系教授、博士生导师,中央民族大学民族学人类学理论与方法研究中心特聘教授。北京 100871

^① 梁启超,中国历史研究法补编[A].中国历史研究法[M].上海:上海古籍出版社,1998.186.