

“了解之同情”

——陈寅恪《冯友兰中国哲学史上册审查报告》简释

■ 刘梦溪

陈寅恪所作《冯友兰中国哲学史审查报告》内容极精要，却涉及中国思想史、文化史和中国历史研究的许多重大问题，可以视作寅恪先生治中国学问的思想纲要和心得总结。本文对上册审查报告提出的学术观念和有关问题略加释证。

[关键词]陈寅恪《审查报告》;学术观念

[中图分类号]B01 [文献标识码]A [文章编号]1004-518X(2004)04-0205-04

刘梦溪(1941—),男,中国艺术研究院中国文化研究所所长,研究员,博士生导师,《中国文化》暨《世界汉学》主编。(北京 100029)

陈寅恪先生所作《冯友兰中国哲学史审查报告》共两篇^[1],第一篇是冯著上册的审查报告,作于1930年,第二篇为冯著下册而作,时间是1933年。两篇文章拢共三千字,但内容极精要,涉及中国思想史、文化史和中国历史研究的许多重大问题,可以视做寅恪先生治中国学问的思想纲要和心得总结。就中包含的学术观念和方法论,不仅“可以转移一时之风气”,而且能“示来者以轨则”^[2]。兹谨对上册审查报告提出的问题略加释证。

陈寅恪先生在冯著上册审查报告中劈头就提出:“凡著中国古代哲学史者,其对于古人之学说,应具了解之同情,方可下笔。”此一命题极大,实际上是一种历史观,一种科学的研究方法,同时也是历史学者的一种态度,以及研究一切与史有关的课题所必需的前提条件。因为他说的是

“对于古人之学说,应具了解之同情,方可下笔”,自然意味着如果“了解之同情”的态度尚未确立,便不具备下笔著论的条件。

然则何谓“了解之同情”?怎样做才称得上确立了“了解之同情”的态度?请看寅恪先生的阐释:

盖古人著书立说,皆有所为而发。故其所处之环境,所受之背景,非完全明了,则其学说,不易评论,而古代哲学家去今数千年,其时代之真相,极难推知。吾人今日可依据之材料,仅为当时所遗存最小之一部,欲藉此残余断片,以窥测其全部结构,必须备艺术家欣赏古代绘画雕刻之眼光及精神,然后古人立说之用意与对象,始可以真了解。所谓真了解者,必神游冥想,与立说之古人,处于同一境界,而对于其持论所以不得不如是之苦心孤诣,表一种之同情,始能批评其学说

之是非得失,而无隔阂肤廓之论。否则数千年前之陈言旧说,与今日之情势迥殊,何一不可以可笑可怪目之乎?

此段阐释明确而深微,细语包括五方面的内容。第一,指出古人著书立说都是有所为而发,只有了解著立之人所处与所受的环境和背景,才能进行评论。“环境”和“背景”这两个概念,一个指著立之人直接生长和活动的具体环境,一个指特定历史时期的社会与文化的发展状况,两者的涵义互补而不相同,所以寅恪先生一标以“处”字,一标以“受”字,用以表示两者与著立之人的不同关系。第二,由于年代湮远,已不可能掌握著立之人的全部材料,最理想的情况,也只能掌握其中的一部分或一小部分,这样在认知上势必产生局限,使得了解著立之人所处与所受的时代真相发生困难。第三,鉴于此,今日之研究者要想准确把握古人立说的用意和对象,单靠逻辑判断远不能完全奏效,同时需要艺术判断,也就是要像艺术家欣赏古代绘画和雕刻那样,具有一种特殊的眼光和精神。这种眼光,就是艺术的直觉判断力,这种精神,就是不掺个人利害的审美超越精神。第四,寅恪先生提出了“真了解”的概念,殊值得注意。据《新唐书·文苑传》记载,古文大家萧颖士读了《吊古战场文》,不见署名就说李华足以作得出来^[3],后人诤为“文章有真赏”;而章学诚犹以为“未得谓之真知”,并慨叹“同道之知所以难言”^[4]。那么对古人达到“真了解”,实际上是隔代之知,尤非易事。何况寅恪先生所说的“真了解”不仅是一种尺度,而且是研究者的一种境界,即经过神游冥想,使自己与立说之古人“处于同一境界,而对于其持论所以不得不如是之苦心孤诣,表一种之同情”。这和艺术欣赏的境界颇为相类。所谓“不得不如是”,指古代著立之人的难言之隐,这正是今天的研究者需要给以同情的地方。寅恪先生撰写《论再生缘》,就是在达成此种境界之后再评论《再生缘》一书的“是非得失”。他的两首题诗之一写道:“地变天荒总未知,

独听风纸写相思。高楼秋夜灯前泪,异代春闺梦里词。绝世才华偏命薄,戍边离恨更归迟。文章自我甘沦落,不觅封侯但觅诗。”^[5]此诗所表现的正是寅恪先生描述的那种“与立说之古人处于同一境界”,也可以说是异代知音。第五,寅恪先生认为,一个研究者决不能以今天的思想观点去要求古人,如果那样,“数千年前之陈言旧说”势必成为嘲笑对象,所谓研究云云可以无此必要。

我们从以上可以看出,寅恪先生提出的对待古人的学说“应具了解之同情”,对今天的研究者来说是何等重要。毫无疑问,只有确立这样一种态度,才有条件批评古人学说是非得失,而与任何一种超越时代环境和作者条件的苛求前贤的作风划清界限。但寅恪先生随之亦指出:“此种同情之态度,最易流于穿凿附会之恶习。因今日所得见之古代材料,或散佚而仅存,或晦涩而难解,非经过解释及排比之程序,绝无哲学史之可言。然若加以联贯综合之搜集及统系条理之整理,则著者有意无意之间,往往依其自身所遭际之时代,所居处之环境,所熏染之学说,以推测解释古人之意志。”这是寅恪先生最不能容忍的肆意将古人现代化的批评态度。他说这样做的结果,将导致“今日之谈中国古代哲学者,大抵即谈其今日自身之哲学者也。所著之中国哲学史者,即其今日自身之哲学史者也。其言论愈有条理统系,则去古人学说之真相愈远”。

对冯友兰先生所著之《中国哲学史》,寅恪先生所以郑重加以推荐,原因之一就是冯著没有把古人现代化,而采取了对古人立说的“了解之同情”的态度。他说:“今欲求一中国古代哲学史,能矫附会之恶习,而具了解之同情者,则冯君此作庶几近之。所以宜加以表扬,为之流布者,其理由实在于是。”复按冯著《中国哲学史》上册,愈觉寅恪先生所论可以得到验证。当时之中国古代哲学研究界,把墨子现代化的风气甚重,有的称墨子是人民的思想家,其人类观是阶级论,认为《墨子·尚贤篇》是站在国民阶级的立场来反对氏族贵

族等等。寅恪先生对此颇不以为然,甚至比之于“善博者能呼卢成卢,喝雉成雉”。但冯著哲学史第一篇第五章论墨子及前期墨家,则平实得多,只说“墨者为一有组织的团体”,反争讼,主兼爱,倡节用,以求人类的生存繁衍,因而功利主义是其哲学特征^[6]。不仅墨学,寅恪先生说当时“中国虽称整理国故之普通状况”,都有将古人现代化的倾向,依此在“长叹息”之余更认为对冯著应予以表彰。

可以认为,寅恪先生提出的“对于古人之学说,应具了解之同情”是一绝大判断,完整无误地概括了今天的研究者对古人的著述所应采取的审慎态度,这种态度贯穿于寅恪先生的全部著述之中。为说明问题,不妨从寅恪先生著作中随手拈出数例,以作为通解此一大判断的补证。

最明显的例证是《元白诗笺证稿》对元稹的评价。由于元稹一生数娶,对青年时期的恋爱对象“崔莺莺”始乱终弃,自己非但不愧疚,反而写成《传奇》,以所谓“忍情”说为自己辩护;仕途方面又巧宦热中,历来为世人所诟病。寅恪先生对元稹其人固不乏恶评,但对唐中叶以后士大夫婚仕之际社会风习和道德标准的变化尤所看重,因此提出:“盖唐代社会承南北朝之旧俗,通以二事评量人品之高下。此二事,一曰婚,二曰宦。凡婚而不娶名家女,与仕而不由清望官,俱为社会所不齿。此类例证甚众,且为治史者所习知,故兹不具论。但明乎此,则微之所以作《莺莺传》,直叙其自身始乱终弃之事迹,绝不为之少惭,或略讳者,即职事故也。其友人杨巨源、李绅、白居易亦知之,而不以为非者,舍其寒女,而别婚高门,当日社会所公认之正当行为也。”^[7]这样来看待元稹,即不以个人好恶代替历史分析,不用今天的标准来要求古人,充分注意当时元稹所处与所受之环境与背景,始达到对元稹的“真了解”。

又比如《柳如是别传》对钱谦益的评论也很能说明问题。稍具明清史常识的人无不知钱氏始为东林党魁,后又逢迎马士英、阮大铖,明南都倾

覆时率尔降清,名节有亏,殊不足取,以至于士林史乘有“自汉唐以来,文人之晚节莫盖,无如谦益之甚者”^[8]的恶评。寅恪先生并不否认这一点,他不是给钱牧斋作翻案文章,但他主张宜于作具体分析,即使是成为钱氏“一生污点”的降清;亦由其素性怯懦,迫于事势所使然,若谓其必须始终心悦诚服,则甚不近情理^[9]。他不赞成陈子龙的弟子王胜时“挟其师与河东君因缘不善终之私怨”,厚诬钱氏寓复明之旨的《列朝诗集小传》,说“胜时自命明之遗逸,应恕其前此失节之愆,而嘉其后来赎罪之意,始可称为平心之论”^[10]。钱牧斋、柳如是当南明小朝廷苟延残喘之际,“日逢马阮意游晏”,诚是极可鄙之事。但寅恪先生分析说,牧斋与阮大铖同为文学天才,两人也有“气类相近”的一面,而柳如是和阮大铖皆能度曲,就中也不乏“赏音知己之意”^[11],不必只以“谦益觊相位”单一方面来看待。

真不啻是惊人之笔。然而人物是立体的,历史的动因是多重的,正不可将复杂的历史现象简单化。不仅牧斋,由于清初的社会环境至为险恶,许多志在复明之士,迫于事势,亦不得不违心地去应乡试。因为当时凡世家子弟著声誉者如不应试,即为反清行为,随时有致身命的危险。寅恪先生于此考证甚详,并申论说:“关于此点,足见清初士人处境之不易。后世未解当日情势,往往作过酷之批评,殊非公允之论也。”^[12]这些地方都体现出寅恪先生对待古人的“了解之同情”的态度。

梁启超在中国近代史上一直是个有争议的人物。戊戌变法前夕寅恪先生的祖父陈宝箴和父亲陈三立,曾聘请其主讲于湖南长沙时务学堂,后又与寅恪先生共同任导师于清华国学研究院,可以说与寅恪先生有三代交谊。尽管如此,当梁任公以自身的思想经历来解释古人的志尚行动,寅恪先生仍直率地给予批评。他在《陶渊明之思想与清谈之关系》一文中,通过详细探究陶渊明的家世和姻亲联系及宗教信仰,确认沈约之《宋

书》本传所说的渊明的政治主张是“自以曾祖晋世宰辅，耻复屈身异代，自[宋]高祖王业渐隆，不复肯仕”最为可信。认为这与嵇康是曹魏国姻，因而反抗司马氏政权正复相同，都是家世信仰在起作用。接着他把笔锋一转，写道：

近日梁启超氏于其所撰《陶渊明之文艺及其品格》一文中谓“其实渊明只是看不过当日仕途混浊，不屑与那些热官为伍，倒不在乎刘裕的王业隆与不隆”若说所争在什么姓司马的，未免把他看小了，及“宋以后批评陶诗的人最恭维他耻事二姓，这种论调我们是最不赞成的”。斯则任公先生取己身之思想经历，以解释古人之志尚行动，故按诸渊明所生之时代，所出之家世，所遗传之旧教，所发明之新说，皆所难通，自不足据之以疑沈休文之实录也。^[13]

“取己身之思想经历，以解释古人之志尚行动”，就是以今例古，把古人现代化，从而曲解古人，这与寅恪先生所要求的对古人著述的“真了解”完全背道而驰，即使是面对有三代交谊的梁任公，也不能不辩驳清楚。

但如果有人离开时代条件苛求新会其人，寅恪先生也当仁不让，立即起而为之辩诬。1945年他在《读吴其昌撰梁启超传书后》中写道：

任公先生高文博学，近世所罕见。然论者每惜其与中国五十年腐恶之政治不能绝缘，以为先生之不幸。是也，余窃疑之。尝读元明旧史，见刘藏春、姚逃虚皆以世外闲身而与人家国事。况先生少为儒家之学，本董生国身通一之旨，慕伊尹天民先觉之任，其不能与当时腐恶之政治绝缘，势不得不然。忆洪宪称帝之日，余适旅居旧都，其时颂美袁氏功德者，极丑怪之奇观。深感廉耻道尽，至为痛心。至如国体之为君主抑或民主，则尚为其次者。迨先生《异哉所谓国体问题者》一文出，摧陷廓清，如拨云雾而睹青天。然则先生不能与近世政治绝缘者，实有不获已之故。此则中国之不幸，非独先生之不幸也。又何病焉？^[14]

以不能与中国近世之政治绝缘来责难梁启

超，置论虽清而且高，可惜脱离了近世中国的具体环境，正犯了缺乏“了解之同情”的错误。

我们从上述对梁任公的一驳一辩中可以看出，陈寅恪先生在《冯友兰中国哲学史上册审查报告》中提出的对立说之古人“应具了解之同情”，是何等重要。其实不只对古人，凡涉及己身以外的其他文字作者，均应采取此种态度。在寅恪先生看来，以今例古不对，以己例人也不对。

注：

[1] 陈寅恪. 金明馆丛稿二编 [M]. 上海古籍出版社, 1980. P247 - 252. 以下凡引此两篇报告的文字不再注出.

[2] 陈寅恪. 王静安先生遗书序金明馆丛稿二编 [M]. P219.

[3] 《新唐书·文苑传》载：“萧颖士字茂挺……所与交者，独李华与齐名，世号萧李。”同传又载：“李华字遐秋，赵州赞皇人。华文辞锦丽，少宏杰气，颖士健爽自肆，时谓不及颖士，而华自疑过之。因作《吊古战场文》，极思研推已成，污为故书，杂置梵书之度。它日与颖士读之称工。华问：‘今谁可及？’颖士曰：‘君加精思，便能至矣。’华愕然而服。”

[4] 章学诚. 文史通义·知难 [M]. 叶瑛校注本，中华书局，1985. P367.

[5] 陈寅恪. 寒柳堂集 [M]. 上海古籍出版社，1980. P77.

[6] 冯友兰. 中国哲学史：上册 [M]. 中华书局，1961. P106 - 138.

[7] 陈寅恪. 元白诗笺证稿 [M]. 上海古籍出版社，1980. P112 - 113.

[8] 小腆纪年 [M]. 附考捌“顺治元年甲申十月”条。

[9] [10] 陈寅恪. 柳如是别传 [M]. 上海古籍出版社，1980. P1024 - 985.

[11] [12] 柳如是别传 [M]. P850、1119.

[13] 陈寅恪. 陶渊明之思想与清谈之关系 [M]. 金明馆丛稿初编 [M]. 上海古籍出版社，1980. P204.

[14] 陈寅恪. 读吴其昌撰梁启超传书后 [M]. 寒柳堂集. P148.

【责任编辑 彭 勃】