

王震邦，《獨立與自由：陳寅恪論學》

台北：聯經出版事業有限公司，2011。337頁。

汪榮祖*

王君震邦曾是台北聯合報記者，於公餘之暇，好學不倦，退休後完成博士學位，並將其博士論文，經多年修訂後，出版成書，為「陳寅恪熱」又添一「熱」。承王博士贈閱一冊，細讀一過，略有所見，謹作野人之獻，以報贈書雅意。

王君以「獨立與自由」為書名，蓋取自寅恪先生「清華大學王觀堂先生紀念碑」銘文中的名言：「獨立之精神，自由之思想」，其意在凸顯學者之情操與風骨，惟全書之內容並不在討論「獨立」與「自由」，而在副題：「陳寅恪論學」，未免題不勝文，而此書又未暇論陳學之全部，可說是略人所詳，詳人所略；實則，此書於敘述陳學背景之後，主要議題有三，即「假設與辯證」、「對對子和文法」、「中體西用 / 西體中用」，而三者幾可獨立成篇，故嚴格而論，此書主要猶如三篇論文的結集，外加附錄，尚非章節之間環環相扣、前呼後應的嚴謹專書。

此書之序論綜述陳寅恪研究的既往，有助於讀者回顧陳學，對在舊基礎上的新研究有所期待。王君於一些有爭議的議題，未嘗迴避，所論未必能使人人信服，卻有其獨到之見。王君不輕信傳聞，如陳寶箴於庚子事變時，所謂遭慈禧太后賜死，言之鑿鑿，但陳氏家傳無記，〈記夢稿〉亦一筆不提；若有此事，斷無全然隱諱之理，一如胡適父親鐵花無頭屍傳聞之無稽。王君疑之，不失為

* 中央大學講座教授兼人文研究中心主任

現代歷史工作者不輕信傳言之基本態度。

研究人物不能不知其性格，王君強調陳寅恪自小就有「獨懷辛有索靖之憂」，也就是始終有「以夷變夏」的憂懼，誠哉斯言！陳氏從 1927 年悼王國維的輓詞、輓聯與相關銘、序，直到為妻子唐筭預寫淒慘的輓聯，都呈現這一方面的情緒。陳寅恪一生無法掙脫其身體上以及精神上的淒苦命運，實甚顯然。作者亦能結合陳氏身世與其詩文相呼應，如於太平洋戰爭爆發後，由海道自香港至廣州灣途中，次韻義山〈萬里風波〉詩，以寄身世之感，更從〈李德裕貶死及歸葬〉一文，聯想到個人的遭遇，與古人同入世家子的家國興亡遺恨。然陳寅恪著作是否皆是「夫子自道」的借題發揮，或者是自我壓抑的宣洩和表白，或陳先生的史論皆有政論，尚有推敲之餘地。此亦涉及陳寅恪的「漢宋」問題，猶憶錢鍾書先生曾謂我曰：「陳先生治漢學而崇宋學」，錢先生的意思是要指出陳先生的「矛盾」。陳寅恪治學的精華在「漢學」，也就是考證學，而陳氏的考證學並非為考證而考證，能從考證中見史識，也就是蕭公權先生所說的「陳君尺幅千里之長才」，然而陳寅恪卻一再稱頌「宋學」。不過，所謂「宋學」，陳寅恪曾「夫子自道」：「非與漢學相對之宋學，乃廣義的宋學，包括詩文、史學、理學、經學、思想等等。」事實上，陳寅恪並不治「與漢學相對之宋學」，至於其「借題發揮」以及表彰人物氣節之處，所呈現者乃其風骨人品，而非關治學；就其學術而言，或可稱之為「宋皮漢骨」，王君欲顛倒為「漢皮宋骨」，未免主次錯亂矣。

陳寅恪的史學是否受到德國史家蘭克(Leopold von Ranke, 1795-1886)的影響，似乎議論難定。事實上，蘭克既被奉為「現代史學之父」，現代歷史學者豈有不知蘭克其人之理？然知其人，未必讀其書，吾嘗謂蘭克著書五十餘部，幾無漢譯本，此猶耳食不能知味，故多誤解。陳寅恪留學德國，勤學多種外語，無暇顧及蘭克經典之作，並不可異；傅斯年藏書中無蘭克書，也不足為奇，然未必全不受蘭克的影響。張致遠（貴永）曾提到傅氏於戰前有言：「史語所的研究工作係根據漢學與德國語文考證學派的優良傳統」，王君誤以為張致遠忽

略了蘭克（頁 69），其實蘭克乃繼尼伯爾(Barthold Georg Niebuhr, 1776-1831)之後，德國語文考證學派的大師；作者既知蘭克與德國語文考證學派關係密切，又說「德國語文考證學派當必有蘭克」（同頁），豈非贅句？又說德國語文考證學派「並非蘭克史學的全部」（同頁），卻不說蘭克除語文考證之外，所構成其全部的史學是什麼，未免想當然耳。按致遠先生之文介紹蘭克，有此案語，當然有故。國人雖幾不讀蘭克之書，但歷史學者很少不受蘭克史學方法的影響，而蘭克之所以成爲「現代史學之父」，要因其實證方法影響之深遠，已見諸拙著《史學九章》，可以不贅。王君指出，傅斯年藏書中有一本從德國帶回來的伯倫漢（Ernst Bernheim, 1850-1942，又譯班海穆、班漢姆或伯因海姆）所寫之《史學方法論》，此書於 1937 年曾重新裝裱過一次。伯倫漢此書篇幅甚厚，乃是集蘭克史學方法論大成之作，足資傅氏亦受蘭克史學方法影響的旁證。至於王君所謂：對陳寅恪有影響的學者，不是西方的史學家，而是東方學者或漢學家，「伯希和更是西方漢學祭酒」云云（頁 73），應知這些西方之東方學者或漢學家，也無不受到蘭克實證方法的影響。敝見對蘭克的看法，相當一貫，而王君引拙撰未刊稿，說有最新的提法：「就具體的證據而言，陳寅恪從來沒有提過蘭克，也沒有讀過蘭克重要著作的跡象，更重要的是，執教荷蘭的德國漢學家施耐德指出，陳氏與蘭克的精神世界完全不同」（頁 75），卻不提包括陳寅恪在內的現代中國史家幾無不受到蘭克史學方法影響的下文，豈非斷我半章，取我半意乎？王君引李堅撰〈陳寅恪二三事〉，有云：陳寅恪「既吸收中國乾嘉學派的考據方法，又結合十九世紀德國歷史學派等語言文字學考據方法。他還在黑板上書寫了好些西方歷史學家的外文名字。記得其中有被譽爲近代史學之父的德國考據學派史家蘭克(Ranke)及英國劍橋學派史家阿克頓(Acton)。」（頁 99）阿克頓(Lord Acton, 1834-1902)者，即蘭克之英國傳人也，足資旁證。

大陸學者包括季羨林、周一良等教授在內，常謂陳寅恪有樸素的辯證法。他們所謂的辯證法，實即「唯物辯證法」，意在牽引陳氏以提升其說，而王君

別有所見，認為陳氏實有取於柏拉圖的「辯證法」，於論辯之前，先提「假設」，以期在論辯過程中能有一超越、由當下的論題或現實而進入抽象之「理念世界」（頁 88），並指出陳寅恪「虛者實之」之說與柏拉圖意識形態有相互證發之處，如在《柳如是別傳》中的一段論述：「清代曹雪芹(1719-1764)糅合王實甫(1620-1336)『多愁多病身』及『傾國傾城貌』，形容張、崔兩方之辭，成為理想中之林黛玉。殊不知雍乾百年之前，吳越一隅之地，實有將此理想具體化之河東君。真如湯玉茗(1550-1617)所寫柳春卿夢中之美人，杜麗娘夢中之書生。後來果成為南安道院之小姐，廣州學宮之秀才。居然中國老聃所謂『虛者實之』者，可與希臘柏拉圖意識形態之學說，互相證發，豈不異哉！」（頁 95）陳先生於驚嘆之餘，對柏拉圖意識形態之學實有些誤解，按柏拉圖所謂「意識」(idea)與「形態」(form)，乃一物體之「真實」(real)，而此「真實」可有眾多之「虛影」(Eidole)。若以美人為例，則無論柳如是或林黛玉，以及南安道院之小姐或廣州學宮之秀才，皆美人意識與形態之副本。故抽象的意識與形態為「真」，個別之美人無不為「虛」，恰是「實者虛之」。陳寅恪又言：「吾國文化之定義，具於白虎通三綱六紀之說，其意義為抽象理想最高之境，猶希臘柏拉圖所謂 Eidos 者。」按英文字 Eidos，古法語作 idole，希臘原文作 εἶδωλοο，拉丁文作 idolum，皆「形象」(image)、「表象」(appearance)、「副本」(insubstantial forms)或「幻想」(phantoms)之意，並非真實之「理念」，或「抽象理想最高之境」。敝見以為，陳先生固不取「唯物辯證法」，亦未深嫻柏拉圖之「辯證法」；若然，則王君論陳學，力求從柏拉圖的意識形態學說而立論，處處上溯柏拉圖的「辯證法」思想和「理念世界」，恐怕徒勞而無功。

愚見以為，陳寅恪所謂「假設」或「假說」與胡適之所謂「假設」無多差異，亦與民國以來新史學和社會科學所設定的「假設」近似，設定假設以及論證過程，莫不先就論述主題尋求可靠史料，而後逐步證實所立之「假設」，看不出在「取徑上」有何實質上的差異。所謂「假設」有時即是尚待證實的「觀點」。所不同者，陳氏之「假設」未必如胡適之「大膽」，實甚謹慎，求證則

更爲小心，即使求證完成，亦謙稱「備爲一說」，甚而欲放棄已定之論。至若陳寅恪先生所說：「凡一種文化值衰落之時，爲此文化所化之人，必感苦痛，其表現此文化之程量愈宏，則其所受之苦痛亦愈甚」諸語，並不是「假設」，而是常識性的「通識」(generalization)耳。

《論再生緣》一書油印本流傳之後，曾遭遇郭沫若的挑戰，論者未見郭文，輒以爲與政治有關，而王君看到雙方商榷之文，都是人與事的考證，足以印證拙著《史家陳寅恪》所述。王君並指出陳寅恪對郭不滿，故有「鉅公漫詡飛騰筆，不出卑田院裡遊」之句，可於余英時先生解「鉅公」必爲「毛公」之外，別出一說。陳、郭辯論因涉及乾隆年間征討朝鮮的虛構故事，爲免影響中朝友誼，故而終止，可見《論再生緣》之未刊本既可以公開討論，並未遭時忌，而當時未能正式出版，實因國際而非國內問題，應非虛言。卞僧慧編《陳寅恪先生年譜長編（初稿）》引近年徐慶全文，已確知由於「《再生緣》中宣揚元朝皇帝征討朝鮮的戰事，朝鮮方面有意見」，使《論再生緣》一時無法出版，郭沫若想要出有關《再生緣》的書因而也不能出版。王君詳明此事原委，頗有廓清事實之功。

然王君根據陸鍵東著《陳寅恪的最後二十年》一書所說，以落實當初陳寅恪夫婦爲去留問題起嚴重爭執，陳夫人唐筭因而負氣出走香港一事，未必精確。陸鍵東並無實據，僅認爲陳夫人出走，因土改之故，唐氏家族受到衝擊云云，但卞譜指出唐家已無人在農村，故陸氏所言僅爲推測之詞，不足爲據。卞編又引香港《陳君葆日記》有謂：「寅恪先生太太要來港取東西」，又說「陳小彭來圖書館要回陳寅恪先生的東西」；若然，則陳夫人之赴港，尚有「取東西」一說，其赴港目的，仍然難下定論。

「獨立之精神，自由之思想」可說是陳寅恪的座右銘，有取於西方思想，固無可疑，然王君認爲「得古典希臘文化的精髓，得之於柏拉圖和阿里斯多德」（頁100），顯然又欲上溯到柏拉圖的「辯證法」思想和「理念」世界。按「獨立」與「自由」兩義主要是西方近代之精神與思想，就古代希臘「自由」與「獨

立」而言，柏拉圖遠不如亞里斯多德，而亞翁竟為「自由」而死。陳先生所指，顯然在於不受俗諦羈絆的「思想自由」(freedom of thought)；若然，則更近乎西方近代思潮，陳氏引近代西方名言「思想而不自由，毋寧死耳」，可為旁證。然王國維以死所呈現的獨立與自由意志，似與西方自由思潮不盡相同。陳端生與柳如是之「獨立之精神」與「自由之思想」，其要旨何在？實質內容為何？亦尚有待發之覆，似不能單以「借題發揮」了之。

陳寅恪以「對對子」作清華入學的國文試題，引起軒然大波，王君對此爭議，收集相關材料最多，述之最詳，然亦更使人明白此一辯論，頗為大眾情緒所困。敝見不認為要考生「對對子」是遊戲之舉，陳先生實有其既理性而又實際的考量。誠如其所言，「對對子」最能表現中國文字的特點，亦因而最能測驗考生對中文掌握的能力，以及讀書之多少、語藏之貧富，思想有無條理，豈非是最佳測驗方式？然而時代已變，出現了斷層，舊時代孩童於啓蒙時就學對對子，故能駕輕就熟，而新一代學白話「小狗叫，小貓跳」，就難以應付了，當然會引起情緒性的反彈。不過，在當年尚有不少能對對子的學子，如果繼續考對對子，自會將之編入中小學國文教材之中，自然就會對對子了，如此不僅有趣，而且有助於掌握漢文之特性，豈非好事一樁？但是此一理性的考量為廣大「群眾」的情緒所淹沒，至今「對對子」幾乎已成絕響。其實，將成絕響的又何止於「對對子」？今日反對讀文言文者，豈非與當年反「對對子」同一情緒？時至今日，民國以前通行之文字居然已成爲「古代漢語」，今日的大學生固然不會「對對子」，也讀不懂文言文。王君認為「陳寅恪所以會出『對對子』的考題固不無促狹之意，且意在胡適」，真是小看了陳寅恪。王君也提到，羅志田大量引用其材料之餘，竟然更認為陳寅恪以「對對子」考學生，乃是故作「戲言」，弄巧反拙（頁 151）！真不知「拙」在那裡？不弄此「巧」，倒使我們今日的中文日「拙」，會出現羅氏大著的書名《近代讀書人的思想世界與治學取向》，既不能顯示中國文字之特性，也不符西方「格義」，內容只述及若干清末民初的讀書人，而欲概括近代讀書人的思想與治學，以致於題不稱

文，文不副題，反而要譏嘲陳寅恪「弄巧成拙」，豈非天大的冤枉。

「對對子」當然和中國語文特性有關，不掌握中國語文特性，就不可能對對子。就此而言，陳寅恪已有充分的理由，不一定需要涉及文法之尚未建立；他只是以現代漢語文法尚未建立，而「對對子」可以測試出考生的程度為理由，來回應外界情緒的反彈與批評，似乎是不得已。此一論辯之所以失焦，無奈因「理性」對「情緒」耳。王君從「對對子」詳述陳寅恪希望通過藏緬語系的比較研究，發展出一套中國語文系統的文法，並引語言學諸名家，而後作結道：「於今視之，陳寅恪理想中的文法比較研究並未出現，格義式文法歷經後人修補，卻走出了另一條『大道』」（頁 178）。是否是康莊「大道」？難言也！陳寅恪之所以痛詆《馬氏文通》的「格義」式文法，即因不顧文字特性而「自亂宗統」、「認賊作父」，以今日中文之歐化、西化，以致於文字不能通順視之，豈非惡果已現？真不知到底是「大道」，還是「歪道」？陳寅恪欲以比較歷史語言學論述漢語語法的取徑，如王君所說，並不是主流選擇。然而，非主流選擇未必不好，未必有錯，而主流選擇未必正確，尤其是由民粹所選擇的學術主流。

陳寅恪畢生信奉「中學為體，西學為用」，吳宓亦附和之，似已無疑義。王君讀書細心，發現〈論韓愈〉一文中出現「天竺為體，華夏為用」的提法，認為陳寅恪在「論證和思想上」起了「大變化」，在歷史解釋上，「有了新的心境」，甚至他的「史家身分」也有了「調整」，「打通了局外和局內之隔」，並以時代的變局來解釋陳寅恪從早年的「中體西用」轉變到晚年的「西體中用」，而「西體中用」只是「過渡階段文化體質的改良，且須盡量吸收，否則無法把中西之間，融成一家之說」（頁 218、219-223）。此說若能成立，確具有「石破天驚」的「新意」。但「石破天驚」並不容易，竊以為陳先生論斷韓愈「天竺為體，華夏為用」，不能輕言陳寅恪已經放棄「中體西用」之說，倒轉為「西學為體，中學為用」。按〈論韓愈〉一文中較為完整的句子是：「盡量談心說性，兼能濟世安民，雖相反而實相成，天竺為體，華夏為用」。「抽

象之心性」以天竺之佛學為勝，而具體之政治社會組織則以華夏的儒學為勝，故而有「天竺為體，華夏為用」之說，乃陳寅恪洞見韓愈雖號稱排佛，實深受禪宗的影響，實以佛學之「抽象之心性」為體，華夏之「具體之政治社會組織」為用，卒「奠定後來宋代新儒學之基礎」。陳氏論述韓愈在政治社會的層次上，溝通天竺與華夏兩種學說的衝突，使「談心說性」之外，兼能「濟世安民」。儒佛之心性可由《小戴記》之〈中庸〉來溝通差異，故而必然適合華夏民族、政治、社會傳統之特性，兩種不同的學說才能雖相反而能相成。所以「天竺為體，華夏為用」特就佛教心性學說如何為華夏社會所用而立言，韓愈遂以此奠定後來新儒學的基礎，而新儒學並非新佛學，最終仍是華夏之體。中學以西學為用，亦不應動搖其體，中學也不致於因用西學而失其用；若失其用，則必傷其體。於此可見陳寅恪畢生的民族與文化立場，極為鮮明，絕不會主張「印體中用」或「西體中用」之類，因皆有違其基本信念。他晚年所見之「中體」益漸式微，若謂「絕艷植根千日久，繁枝轉眼一時空」；「絕艷」者，華夏文化也，「中體」之危機益深，即使不需要更加「資循誘」，亦不致於要來「宣傳」西體，治絲益棼。若不失「中體」，始能吸收「西體」而改造之，亦即西學為中學之用。如此而已。

陳寅恪所說的「不古不今」之學，引起許多不同的解釋，王君認真對待此一議題，列舉眾說：諸如遼耀東將「古今」視為經今古文，否定誇誕之經學，認為是陳寅恪專治史學而非經學之緣由。黃清連以為除經今古文之外，尚指「舊派」、「新派」、「古學」、「今學」；「中學」、「西學」，相對稱的學術思潮，所以「不古不今」也可以說是「亦古亦今之學」、「亦舊亦新之學」、「亦中亦西之學」。李錦繡解作「中西匯通之學」，一方面吸收外來之學說，另一方面不忘本來民族之地位。程千帆更告訴我們在《辭源》上可以查到的典故：「『不古不今』這句話出在《太玄經》，另外有句話同它相配的是『童牛角馬』，意思是自我嘲諷」，然後作主觀的認定：「表面上是自嘲，其實是自負」，於是將「不古不今」解作「亦古亦今」、「貫通中西」、「繼往開來」。

然而王君洞見程老先生老眼昏花，居然將《太玄經》裡的「不今不古」，誤認為「不古不今」，殊不知兩者的意義南轅北轍，前者指「不通之至」，司馬光以此痛斥劉歆、王莽等人，陳寅恪不致於「自嘲」如此，而後者意味「獨來獨往」，無所謂「自負」。誠如王君所言：「『不古不今』」和『不今不古』，就陳寅恪而言，各有不同的意涵，完全沒有相通之處，拿『童牛角馬』來相配『不古不今』，不論依揚雄的原典或陳寅恪的今典，就更不通了」（參閱附錄一）。陳寅恪明明說：「博識通人，幸勿以童牛角馬見責也」，而偏偏有人說陳氏「自嘲」又是「自負」，豈不怪哉？「不古不今」當然也可以聯繫到王充所言：「夫知古不知今，謂之陸沉；知今不知古，謂之盲瞽」。陳先生或藉此批評時人既不通古，也不知今，似不致於如此自嘲。若謂「不古不今」即「亦古亦今」、「亦中亦西」，反而成爲「通古知今」，難免有自由心證之嫌矣。

吾人不論如何詮釋「不古不今」，都無法漠視當陳先生說「平生爲不古不今之學」的時候，他所治之學在時段上，幾盡屬於中古史的大範疇內。王君說陳寅恪治中古史「的時效只及於四十年代清華改制爲大學後至六十年代初的一段」（頁 271），實則清華改制爲大學乃 1930 年代初(1931)，而陳氏於 1920 年代後期(1926)已回國到清華任教。最初他的興趣在與中國中古史同時代的「塞表殊族」之史事，所謂西方漢學或東方學乃其治學有所借鏡的方法，而非其所治之學。至抗戰爆發後，顛沛流離，資料散失，不得已而「捐棄故技」亦即「塞表殊族之史事」，而「限於禹域之內」。然所治者一直以史學爲主，直至 1950 年代寫《論再生緣》、1960 年代寫《柳如是別傳》，時段始爲明清，殊非陳寅恪說「平生爲不古不今之學」時，所能預見。事實上，與其說陳氏晚年的興趣轉向明清史，不如說轉向其自謂之「頌紅裝」，對明末柳如是與清代陳端生的文采與氣節產生濃厚的興趣，而孜孜不倦地研究。更何況晚年寫此不屬於「中古史」之書，尚有其偶然性。《論再生緣》寫作的觸媒是蔣秉南贈道光刊本《再生緣》爲陳先生壽，陳先生晚年聽讀後感觸特深，遂寫此篇。陳寅恪雖自少喜讀錢牧齋詩文，並無專攻之志，然抗戰後流寓昆明，偶得錢宅紅豆，

始重燃舊思，自謂「灰劫昆明紅豆在，相思廿載待今酬」。二十年後已是 1960 年代，而其主要興趣也從錢牧齋而聚焦於柳如是。總之，陳寅恪晚年致力於陳端生與柳如是兩位女性，乃特定時空與偶然因素的產物，非其於 1949 年之前所能想見。

王君於書稿完成之前，曾發表〈陳寅恪「不古不今之學」新探〉與〈1951 年陳寅恪「唐史三論」發微〉兩文，今收入為附錄，然此兩文實為全書不可分隔之部份，若能融入書中，不僅使全書更能一氣呵成，且可免去許多重複之處。王君勤於收集材料，且具記者查詢的眼光，更力求別出新解，其志可嘉，然亦有不少可以商榷之處，表而出之，無非友朋切磋之意，並聊備讀者之參考云耳。