

九十年代中國學術思想 叢書漫議

● 遇資州

一

80年代思想性叢書的名稱帶有精神取向，籲請「走向未來」、熔冶「文化：中國與世界」、攬括「二十世紀文庫」，要麼一派理想情懷，要麼暗藏老謀深算的文化構想。而今叢書名要麼專業化，要麼可能是一副假面具。

十年前，長安街上的槍聲打斷了據說思想空疏、漫為浮論的五年文化熱（1984年「走向未來叢書」才真正掀起文化熱），然而，文化熱的叢書文化一直蜿蜒到90年代，沒有中斷，只是面目不同了。在80年代，叢書是思想文化行動的拐杖，跛腳的菁英文化人杵着它聚集起來，走向**想像的文化圈地**。誰主編一套叢書，就好像在搞一番文化大事。先要有人創意或找二三人清議，搞出腳本，拉一些人合夥，或翻譯或著作，串連出版社「隆重推出」。一套叢書出場，就是一群知識人結集成夥。如今，叢書鋪天蓋地，導演可以叫「主編」，也可以叫「策劃」、「主持」（不少是出版社編輯），已經非菁英化。叢書不再是**思想行動**，而像**商業競爭**。

商業性叢書是80年代末繼思想性叢書而開張的。「當代經濟學系列叢書」（上海三聯書店）始於1989年，

分四個子系，結構就像「文化：中國與世界」擺的陣式。「現代社會與人」（主編陳維政，貴州人民版），每兩年出一批新書，換一次封皮，選題從人文心理學、基督教哲學遊走到政治哲學，劃出近十年學術思想熱點的嬗變軌迹。為叢書命名，猶如搶佔**文化高地**，如今剩下的高地已經不多。80年代思想性叢書的名稱帶有精神取向，籲請「走向未來」、熔冶「文化：中國與世界」、攬括「二十世紀文庫」，要麼一派理想情懷，要麼暗藏老謀深算的文化構想。而今叢書名要麼專業化，要麼可能是一副假面具。80年代文化思想在突進，90年代文化思想在分化，叢書紛然雜呈，冒出一些奇特的叢書名，太自然不過。要不是好的叢書名已經取完，怎麼會有「學術前沿」（北京三聯版，1998）這樣「戰線」語式的叢書名？傑姆遜（Fredric Jameson）顧而問之的後現代理論系列取名「知識份子圖書館」（主編王逢振、J. Hillis Miller，北京：中國社科

版，1998），好像德里達（Jacques Derrida）、德曼（Paul De Man）才算真知識份子。

二

80年代的文化思想承晚清以來學界引介西學的要務，肩負變革中國文化的承擔去認識西學，引介西學就有一個見識問題，不是開陳列店。「二十世紀外國文化名人書庫」（主編林賢治，上海遠東版，1996）開出五十名外國「文化名人」，沒有超出80年代的記憶；「二十世紀人類思想家文庫」（策劃編輯倪為國，上海三聯版，1997）排出四十人名單，有些「名人」是90年代新認識的，算有長進，但選題也未見有特別銳見，已出三種（海德格爾 Martin Heidegger、胡塞爾 Edmund Husserl、舍勒 Max Scheler）均上百萬字，倒是近十年的積累。

「兩千年來華夏民族所受儒家學說具體之影響，最深最巨者，實在制度法律公私生活之方面，而關於學說思想之方面，或轉有不如佛道二教者。」（陳寅恪語）如果這話沒錯，惦記中國思想和制度的現代演化，就當重視漢語學界百年來都不太重視的泰西宗教思想與法律思想。90年代引進基督教思想十分顯眼。「世界與宗教叢書」（主編何光滬，四川人民版，1989年起）偏重宗教學和宗教哲學，選題大多不是**基督教思想的經典**。「文化：中國與世界」曾專設神學系列，但出了一本《在約伯的天平上》就被槍聲打斷了。「歷代基督教思想學術文庫」（主編劉小楓，香港漢語基督教文化研

究所／北京三聯版，1994年起）和「基督教學術研究文庫」（主編劉小楓，上海三聯版，1995起）正兒八經地開出一堆基督教神學書目，從晚期希臘直至當代，規劃宏然，博大精深。有人以為出現基督教熱，顯然搞錯了。「漢譯猶太文化名著」叢書（主編傅有德，山東大學版，1996起）譯介猶太教思想經典（從《塔木德》法典、中古的《迷途指津》到當代猶太教哲學），但明眼人知道，猶太教思想只是儒教思想的一面鏡子，哪有甚麼猶太教熱？「歷代基督教思想學術文庫」自期「願承中古漢語學者為豐富中國文化傳譯佛典之心智和毅力」，儼然要比三千人譯場。如果佛學對古代思想的激發至深至遠，眼下誰能估量傳譯基督教學典對下一個千年中國文化思想的意義？

在基督教這面鏡子中，漢語思想可以鑒照的豈止思想學說？伯爾曼（Harold J. Berman）的《法律與革命：西方法律傳統的形成》（「外國法律文庫」，主編江平，中國大百科全書版，1993起）深化韋伯（Max Weber）的思路，從中古「教皇革命」溯源西方自治法律制度的形成。從西方超越政治和宗教的法律制度的自治觀念中，儒教還看不清自身的宗法制度形象？西方法律制度源於古羅馬，經羅馬教會葆守、傳承，乃有近代的光大。「尚魏晉時輸入者非天竺之佛教而為希臘之哲學或羅馬之法律，則此後千餘年之中國歷史必有絕對不同之發展。」（蕭公權語）。「羅馬法研究翻譯系列」（主編斯奇巴尼、黃鳳，中國政法大學版，1992起）對中國社會的現實作用肯定不如「外國律師叢書」（主編魯堅，中國政法大學版，1992），但

「歷代基督教思想學術文庫」自期「願承中古漢語學者為豐富中國文化傳譯佛典之心智和毅力」，儼然要比三千人譯場。如果佛學對古代思想的激發至深至遠，眼下誰能估量傳譯基督教學典對下一個千年中國文化思想的意義？

《羅馬法史》、《羅馬法教科書》、西塞羅 (Cicero) 《論共和國、論法律》的文化思想意義，卻不是律師手冊一類能比的。

儘管「外國法律文庫」選譯了新老自由主義法理學要籍〔凱爾森 (Hans Kelsen)：《法與國家的一般理論》、德沃金 (Ronald Dworkin)：《法律帝國》及《認真對待權利》〕，「當代法學名著」(主編季衛東，中國政法大學版，1994起) 選譯了「批判法學」、「法的經濟學」等當代法學新流，西方法律思想的翻譯遠沒有形成系統，談不上規模。西方思想史上的法理學要著沒有譯成漢語的豈在少數？黑格爾因是馬克思的老師，其《法哲學原理：或自然法和國家學綱要》有幸在60年代譯成了中文，而康德的《法的形而上學原理：權利的科學》則要到1991年才見中譯本(北京商務版)。國朝學人討論中西自然法異同已經有年，但對西方自然法研究的翻譯，迄今僅有台北聯經「現代名著譯叢」中登特列夫 (Alessandro Passerin d'Entreves) 的小書《自然法：法律哲學導論》(1984)。法律制度在西方不僅是器的層面，也是一種**道德理性**。國朝學人研究西學，多用力於哲學思想，很少有人用**功制度思想**。當今海德格爾的地位取代了黑格爾，90年代出了好幾部專著，除靳希平的《海德格爾早期思想研究》(「當代中國哲學叢書」，主編張汝倫、陳昕，上海人民出版社，1995) 和張祥龍的《海德格爾思想與天道：終極視域的開啟與交融》(「三聯哈佛燕京學術叢書」，組稿編輯許賢農，北京三聯版，1996) 外，大都不過通論性質，沒有一部涉及海德格爾思想與德國民族主義政制

的內在關係。海德格爾與納粹法學家施米特 (Carl Schmitt) 相互欣賞，曾去信施米特希望他到弗萊堡大學「重建法學院」。海德格爾哲學也許與納粹政治思想沒有直接關係，但「的確在漸漸削弱人們抵制政治神話的能力」〔卡西爾 (Ernst Cassirer)：《國家的神話》，「政治學叢書」，主編鄭永年，浙江人民版，1988〕。國人抵制政治神話的能力從來就虛弱，海德格爾哲學恐怕會令國人更加迷醉。

漢語學界寥寥無幾的法律文化學人沒有興趣深研西方法理學，起步就奔向本土化(梁治平：《清代習慣法：社會與國家》，「法律文化研究中心文叢」，主編梁治平，中國政法大學版，1996)，要麼提倡「法律多元主義」(林端：《儒家倫理與法律文化：社會學觀點的探索》，台北巨流版，1994)，要麼發掘法治的「本土資源」(蘇力：《法治及其本土資源》，中國政法大學版，1996)，依據時興的法律文化學或人類學攻擊所謂普適論。據說現代的權利法理理論給予個人以道德優先性，不過是西方的「基本價值觀」，與本土習慣不合，儒教傳統的禮法文化不能接受。德沃金的《認真對待權利》的「中譯本序言」好像有所針對：儒教禮法給予社會以道德優先權的價值觀，並不足以抵制個人權利論的普適性，除非把一個社會中的政府與這個社會本身混為一談，把政治等同於社會。況且社會的道德優先性並不暗含反對個人權利，社會的道德價值也不能代替**法律保護**，尤其是保護政治上的**脆弱群體**和個人。「在西方的歷史中，人們一直周期性地求諸法律抵制社會中通行的政治和道德價值。」(伯爾曼語) 用社會

儒教禮法給予社會以道德優先權的價值觀，並不足以抵制個人權利論的普適性，除非把一個社會中的政府與這個社會本身混為一談，把政治等同於社會。況且社會的道德優先性並不暗含反對個人權利，社會的道德價值也不能代替法律保護，尤其是保護政治上的脆弱群體和個人。

宗法道德代替法律秩序，算是儒教的政制傳統。如果把儒家法(俞榮根：《儒家法思想通論》，廣西人民出版社，1992)與猶太教法(《塔木德》)或伊斯蘭教法(高鴻鈞：《伊斯蘭法：傳統與現代化》，「中國社科院青年學者文庫」，主編胡繩，北京社科院文獻版，1996)作比較，甚麼是宗法，應該是清楚了。本土法理學家們是否願意以「地方性知識」的正當性來抵制自由平等法理的合法性，並支持宗法傳統的延續呢？

三

重釋中國現代歷史的變遷是近年學界的主題。現代化理論在80年代進入學界，但還沒有進入對中國現代史的歷史解釋。多人撰述的《中國現代化史：第一卷1800-1949》(許紀霖、陳達凱主編，上海三聯版，1995)突破了共產黨文化的解釋框架，但大都還是歷史描述，少有**理論解釋的分析**。90年代研究中國現代歷史的專著不少，但理論解釋多採用西人成說，要不就根本沒有理論解釋，陳列史料而已。金觀濤、劉青峰的《開放中的變遷：再論中國社會超穩定結構》(香港中文大學中國文化研究所當代中國文化研究中心專刊，1993)，貫徹80年代作者提出的「中國社會超穩定結構」論，成一家之說，儘管國朝的批判理論家也許會挪用哈貝馬斯(Jürgen Habermas)對系統功能論大師盧曼(Niklas Luhmann)說過的一句話：「你所做的全是錯的，但都有品質。」

現代化理論在90年代的進展，顯眼的是比較現代化譯叢。「世界現

代化進程研究叢書」(主編羅榮渠，北京大學版，1992起)未成系統，「現代化衝擊下的世界」(主編陳方正，上海學林版，1996)把土耳其、西班牙、俄羅斯的現代化歷程引入學界視野，有可能開啟現代化研究的**歷史文化類型**的比較意識。俄國的現代化道路對中國的現代化道路產生過直接影響。如今，俄國現代思想中的「反動派」開始走紅，一夜之間冒出好些與俄國內戰中的白軍一夥的「白學」：「俄羅斯白銀時代文化叢書」(策劃劉文飛、汪劍釗等，雲南人民版，1998)、「白銀時代俄國文叢」(主編鄭體武，上海學林版，1998)、「二十世紀俄國新精神哲學精選系列」(主編劉小楓，上海學林版，1998)，好像要倒算民粹主義宗教。有人則開始清理列寧主義與俄羅斯傳統文化的關係(安啟念：《東方國家的社會跳躍與文化滯後：俄羅斯文化與列寧主義問題》，中國人民大學版，1994)，以編譯「馬恩列斯」為職業的「中共中央馬列著作編譯局」的出版社也參與清理行動(金雁、卞悟：《農村公社、改革與革命：村社傳統與俄國現代化之路》，1996；馬爾科維奇、塔克等：《國外學者論斯大林模式》，主編李宗禹，「當代世界與社會主義叢書」，1995)，是否暗示學界下一步該清理中國的馬克思主義與儒教傳統的關係？

現代化理論乃是一種歷史哲學，檢討一種歷史哲學的只能是另一種歷史哲學。如今漢語學界掌握的可供**相互辯難**的歷史哲學還相當貧乏。文化史思想家赫爾津格(Johan Huizinga)的兩部主要論著：《遊戲的人》和《中世紀的衰落》(「學院文庫」，主編范景中，中國美術學

現代化理論在80年代進入學界，但還沒有進入對中國現代史的歷史解釋。值得注意的是，現代化理論乃是一種歷史哲學，檢討一種歷史哲學的只能是另一種歷史哲學。如今漢語學界掌握的可供相互辯難的歷史哲學還相當貧乏。

院版，1997）與布克哈特（Jacob Burckhardt）的《歷史的反思》（「當代思潮系列」，台北桂冠版，1992）、洛維特（Karl Löwith）的《世界歷史與救恩歷史》（「歷代基督教思想學術文庫」，1997）開拓了漢語學界的歷史哲學視野。國朝學人若再把國學大師誤當歷史哲學大師，應該會不好意思了。

四

如果不將中國農村—農民研究背後隱藏的理論問題論爭明朗化，那麼即使再多一些「地主、農民、共產黨的社會博弈論分析」或「陳村報告」的精彩研究，恐怕仍不會有甚麼思想突破。

當年的「走向未來」和「文化：中國與世界」都不僅是翻譯叢書。翻譯和研究並舉，暗含某種文化重建的構想。「社會與思想叢書」（主編甘陽，策劃編輯林道群，香港牛津大學版，1994年起）可能是90年代唯一翻譯和研究並舉的大型叢書，現有結構分三部分：西學翻譯（偏重近三百年社會思想的大家）、中國研究（偏重社會、經濟、政治）和積累中國的社會思想、人文思想研究（劉小楓：《現代性社會理論緒論：現代性與現代中國》、崔之元：《第二次思想解放與制度創新》、張旭東：《幻想的秩序：批評理論與當代中國文學話語》）。其學術構想據稱「着重於對中國本土社會與思想的經驗研究和理論分析」，以便搞清所謂「中國現代性」如何具體構成，「中國傳統性」如何「再獲新生」，還要「全面檢討中國人以往對西方的理解和認識」。

「社會與思想叢書」的中國研究偏重共產黨文化制度中的農村變化，可能與主編者的「鄉土中國」理念相關。「農民學叢書」（主編秦暉，中央編譯版，1996）是專題性的翻譯和研究並舉的叢書，注重宗法

農民國家現代化的種種問題，無論譯作還是論著，主題大都可以用其中一部譯作的書名來概括：「農民、政治與革命：第三世界政治與社會變革的壓力」。秦暉、蘇文的《田園詩與狂想曲：關中模式與前近代社會的再認識》繼陳翰笙的華南農村研究、費孝通的華東農村研究和黃宗智的華北農村研究之後，填補了西北農村研究之空白，在方法論和理論框架上也與前述研究不同，既非馬克思主義的、也非社會人類學或歷史社會學的，而以所謂「宗法農民」的分析性概念為中心。看來，如果不將中國農村—農民研究背後隱藏的理論問題論爭明朗化，那麼即使再多一些「地主、農民、共產黨的社會博弈論分析」或「陳村報告」的精彩研究，恐怕仍不會有甚麼思想突破。

五

與八九事件和東歐、俄國的政制變化有關，共產黨政治文化研究是90年代海外漢語學術思想的一大重點。鄒讜的《二十世紀中國政治：從宏觀歷史與微觀行動的角度看》（「社會與思想叢書」）和薛爾頓（Mark Selden）的《中國社會主義的政治經濟學》（「台灣社會研究叢刊」，主編夏鑄九，1991）雖是論者早年的研究成果，但都想解釋八九年事件，而且扯到延安時期甚至共產黨文化形成的初期。問題仍然是解釋框架如何。沒有深厚的問題意識和理論架構，像陳璋津的《中共的權力機制》（「新馬克思主義叢刊」，主編沈起予，台北唐山版，1995）用功能主義解釋為何共產黨能在八九

社會主義國家崩潰潮中維持，難免徒令後生穿鑿。華爾德 (Andrew G. Walder) 的《共產黨文化的新傳統主義》(「社會與思想叢書」) 倚其經驗社會學研究，挑戰既有的理論架構，對共產黨文化制度的分析算是摸到脈絡；甘陽、崔之元編的《中國改革的政治經濟學》，集北美中西學者的政治學和經濟學的中國研究新進成果，提出經濟發展趨於成熟的中國如何成為成熟的「政治民族」的命題，「以公民個體為政治社會之本，以統一憲法為民族國家之綱」的政治構想。

海內近幾年多產政治理論類的翻譯叢書，看來思考開放二十年來的中國如何成為「政治民族」的學者並非一二。「西方現代思想叢書」(主編季野、馬儷特、陶濤、青泯，中國社科版，1996起) 專出自由主義政治理論和經濟理論要著〔哈耶克 (Friedrich A. von Hayek)：《通向奴役之路》、洪堡 (Wilhelm von Humboldt)：《論國家的作用》、雅賽 (Anthony De Jasay)：《重申自由主義》〕，與台灣的「自由主義名著」(台北遠流版) 相互補充；「現代政治學叢書」(主編豬口孝，北京經濟日報版，1991) 把東京大學的同名叢書全數搬來。一些綜合性譯叢也開始對政治理論選題發生興趣，如赫爾德 (David Held) 的《民主的模式》(「新世紀學術譯叢」，組稿編輯賀和風，中央編譯版，1997)、范伯格 (Joel Feinberg) 的《自由、權利和社會正義：現代社會哲學》(「現代社會與人叢書」) 等。台灣在60年代開始憲政理論的翻譯和研究，70年代有「憲政理論叢書」(「國民大會憲政研討會」編，台北正中書局版)，台灣的自由

民主憲政建設如今才初具規格，可見文化造勢與現實政治隔得老遠。「憲政譯叢」(主編梁治平、賀衛方，北京三聯版，1997起) 問世，在大陸學界應該算是一件大事。憲法的根本性修訂是遲早的事，學術思想界如果沒有充分的理論準備，難免慌張面對歷史時機。翻譯滯後，理論研究必然落後。陳滄海的《修憲與政治的解析》(「學術叢書」，台北幼獅版，1995) 從憲法學討論台灣四十餘年的修憲歷程，江宜樺的《自由主義、民族主義與國家認同》(「揚智叢刊」，台北揚智版，1998) 結合當今政制思想的「主義」論爭，碰觸民族認同問題，都是大陸學界未逮的題目。

六

常聽說90年代思想學術的熱點回歸國學，看來是一派謠言。即便國學研究，在方法和論題方面具有衝擊力的仍是翻譯。「中國學漢譯名著叢書」(主編鄧正來、群懿，遼寧人民版，1989起) 選題倉促，剛開頭就草草收場；金永義的《中國與西方的法律觀念》議論中國的自然法多浮惑之說，遠不如《美國學者論中國法律傳統》(高道蘊、高鴻鈞、賀衛方編，中國政法大學版，1994) 中一些論文諦當。「海外中國研究叢書」(主編劉東，江蘇人民版) 相當系統，規劃龐然，可惜沒有包括日本的中國研究，若名為「歐美中國研究叢書」就好了。溝口雄三的《中國前近代思想的演變》(台北國立編譯館版，1994、北京中華書局版，1997，兩個譯本內容有出入) 從「公與私的新關係」入手，勘定所謂中國思想史上

「憲政譯叢」問世，在大陸學界應該算是一件大事。憲法的根本性修訂是遲早的事，學術思想界如果沒有充分的理論準備，難免慌張面對歷史時機。

的「近代」，雖論宋明清自然法仍積疑未明，與國人多無問題意識的思想史研究喋喋於陳言相去蓓蓓；三石善吉的《中國的千年王國》（「海外中國學研究系列」，策劃編輯陳達凱，上海三聯版，1997）算不上精深，但提出「烏托邦」與「千年王國」不同，並試圖找出歷史上儒道佛的「千年王國」運動，也算拓荒。若說別人硬功夫不及國人，我看大庭脩的《秦漢法制史研究》（上海人民版，1994）讀漢簡的硬功夫國人就未能企及；若說別人解釋功夫不及國人，我看好些國人釋章實齋「六經皆史」說就不及島田虔次（見「日本學者研究中國史論著選譯」，主編劉俊文，卷七，北京中華書局版，1993）的思想史問題意識明確。

國學研究的進展還要靠基本文獻的發掘、整理。歐洲學界至今整理中古思想文獻不輟（如筆者所見奧康的政治學論著《對話》至1994年才從拉丁語譯成現代德語），漢語古典文獻整理差得很遠。90年代漢語學界今譯古籍成風，氣勢雖大，但功夫不到家。真功德之舉倒是整理清人著述。「新編諸子集成」和「十三經清人注疏」（中華書局）點校刊印清人稽古成就，「中國近代學術名著」（主編朱維錚，北京三聯版，1998）校注清人激揚文字，相輔相成。清人「十三經」的「集解」、「疏證」、「訓纂」、「解詁」有如釋經史彙編，功豐德茂；朱維錚序「近代學術名著」篇

篇宏通精淼，豈是某些文化名人通篇唾言的序文可同日而語。

七

90年代冒出好些中國文化思想史研究，像80年代那樣大而化之地侈談中國古代思想已經不可能了。研究西學的老輩基本上沒有新發明，有的乾脆去清談中國思想。相反，徐梵澄老人譯大部頭印度哲學要典赫赫有功，從不在各種叢書的序言露面，忽然間拋出《陸王學述：一系精神哲學》（「學術集林叢書」，主編王元化，上海遠東版，1994）；楊向奎老當益壯，用數理邏輯語言解釋中國古代自然哲學（《自然哲學與道德哲學》，濟南出版社，1995），雖回到牟宗三處女作（《從〈周易〉方面研究中國的玄學與道德哲學》）的思路，畢竟思想沒有老僵。國朝通中、西、印的學人很少，劉家和看來不像只懂得一點文史餛釘的三通學人，其《古代中國與世界：一個古史研究者的思考》（武漢出版社，1995初版、1997二版）無論研究古代印度種姓制度、土地關係、古希臘黑勞士制度，還是中國經史辨疑，都不是勦襲古語泛泛而論，涉及社會經濟史、政治制度史和學術思想史，遠比抄來抄去的通史通論經看。

史學是一種解釋功夫，知識結構不同，解釋也就不同。余英時雖為乙部大師，早年也研究過自由主義社會哲學，善於從當代社會思想問題探幽中國文化史，70年代有知識份子問題熱便有中國古代知識份子論，時下有公民社會問題熱，又

國學研究的進展還要靠基本文獻的發掘、整理。歐洲學界至今整理中古思想文獻不輟，漢語古典文獻整理差得很遠。90年代漢語學界今譯古籍成風，氣勢雖大，但功夫不到家。真功德之舉倒是整理清人著述。

有《現代儒學論》（「新亞人文叢書」，主編劉述先，八方文化版，1996起）論中國的「民間社會和價值觀念」，其路子對文化史學者不無影響。閻步克的《士大夫政治演生史稿》（「學術史研究叢書」，主編陳平原，北京大學版，1996）、楊念群的《儒學地域化的近代形態：三大知識群體互動的比較研究》（「三聯哈佛燕京學術叢書」）、陳明的《儒學的歷史文化功能——士族：特殊形態的知識份子研究》（「中國：現代性與傳統」，策劃編輯倪為國、曹維勁，上海學林版，1997）採用歷史社會學論析古代知識份子在特定政治文化處境中的歷史話語；葛兆光的《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界：中國思想史第一卷》（復旦大學版，1998）講**思想的知識**，所謂「大傳統」與「小傳統」的區分，拋開思想歷史中的義理辯難，算是文獻史家做思想史的新路子。還很少見到哲學出身的史學者能把時下大哲學問題帶入思想史解釋。拿宋學來說，余敦康的《內聖外王的貫通：北宋易學的現代闡釋》（「中國：現代性與傳統」叢書）、東方朔的《劉蕺山哲學研究》、徐洪興的《思想的轉型：理學發生過程研究》（「當代中國哲學叢書」）、馮達文的《宋明新儒學略論》（廣東人民版，1997），各有發明，路數基本上還是在丙部丁部中爬梳。梁啟超、胡適以來寫中國思想史的人特多，牟宗三算是能把哲學大問題帶入中國思想史的大師，遺憾其雖深研古典哲學有得，畢竟對現代哲學基本問題了無感覺。**思想的問題史寫法**需要論者有義理問題，無論平鋪多少材料，背後總有一套思想見識。不通現代性諸問題，中國哲學的問題史難以形成。

明代以來傳教士對中國思想的影響，思想史一直評價不足。過去的要著不外朱謙之，而今有孫尚揚的《基督教與明末儒學》（北京東方版，1994）、何俊的《西學與晚明思想的裂變》（上海人民版，1998），算是新的積累。國人已經習慣隨口說儒佛思想的衝突和交融如何如何，好像儒耶思想的衝突和交融從未發生過。王曉朝的《基督教與帝國文化：關於希臘羅馬護教論與中國護教論的比較研究》（「學齋系列」，策劃編輯嚴平，北京東方版，1997）比較基督教與羅馬文化的衝突和交融，轉而論析明代儒耶思想衝突和交融。看來基督教思想還不等於西方思想，國人津津樂道的宋學涵化佛學也獨特不到那裏去。

把儒學搞成西式宗教，並非康長素之後無人。今仍有兩路，或挖掘（構想？）出心性學中的「超越層面」，或希望把今文家經學變成基督教聖經學一類。經學研究雖談不上中斷過（參林慶彰編：《中國經學史論文選集》，台北文史哲版，1992），但發皇今文家精神的確不多見。王葆珣的《今古文經學新論》（北京中國社科版，1997）新在何處？新在呼籲復興中國儒教（五經是中國宗教經典，禮樂就是中國的宗教本身），聽起來就像儒教信仰宣告。不過，這只是「引言」中數語，通書疏理兩漢經學源流畢竟多有發明；蔣慶的《公羊學引論》（「國學叢書」，陶鎧、俞曉群主編，遼寧教育版，1995）撇開辯證，「望孔子王心長存於諸夏，洙泗聖學不絕於今日」，一派儒教徒言。黃奇逸的《歷史的荒原：古文化的哲學結構》（巴蜀書社，1995）發明經書中的宗教精神，「據說，他還有

梁啟超、胡適以來寫中國思想史的人特多，牟宗三算是能把哲學大問題帶入中國思想史的大師，遺憾其雖深研古典哲學有得，畢竟對現代哲學基本問題了無感覺。思想的問題史寫法需要論者有義理問題，無論平鋪多少材料，背後總有一套思想見識。不通現代性諸問題，中國哲學的問題史難以形成。

上百萬字的社會倫理學著作」，不知是否與鄭小軍的《儒家思想與民主思想的邏輯結合》(四川人民版，1995)差不多，浮論中西自然法，以為儒教人性本善論可接天賦人權論，再開出現代的主權在民論，卻不曉得「公民狀態」(康德)與禮法狀態的差別。

八

國朝重刊民國學術起於80年代上海書店影印「民國叢書」，其中不乏好書(如劉汝霖的《漢晉學術編年》)，但印製不堪卒讀。90年代大興精印「民國叢書」：「民國學術經典文庫」(北京東方版)、「二十世紀國學叢書」(華東師大版)、「中國現代社會科學家選集叢書」(天津人民版)、「中國現代學術經典」(主編劉夢溪，河北教育版)。民國學術值得重刊的豈止國學？社會理論要著如涂爾干(Emile Durkheim)的《社會分工論》、曼海姆(Karl Mannheim)的《意識形態與烏托邦》分別有王力譯本(1935)和李安宅譯本(1944)，上千頁的桑巴特(Werner Sombart)的《現代資本主義》在40年代也有譯本，卻無人問津。

1994年以來的文化氣候明顯比十年前清爽很多。知識積累加快，學術思想是否精進了？如果時代給了機會，思想者卻沒有甚麼話可說，就不能人矮怪屋簷底。近年來叢書策劃熱衷塑造新時期學界人物。十年如斯，80年代出頭的學人有多少學術推進？從報章文字的彙集中肯定看不出甚麼。「三聯哈佛燕京學術叢書」稱「依照嚴格的專業標

準(原則上要求參選書稿高於一般博士論文水準)」，恐怕並非本本夠博士論文水準。劉小楓的《個體信仰與文化理論》從美學串到基督神學又拐去社會理論(「當代學術：川籍學者文叢」，策劃編輯溫潔，四川人民版，1997)，汪暉從文學史研究跳到思想史研究(《汪暉自選集》，「跨世紀學人文存」，策劃編輯劉景琳，廣西師範大學版，1997)，還有一些自我更新的樣子。

九

十年前可讀的書不多，大而化之的闊論也會讓人如飢似渴。譯著、新刊論著和重刊舊著多了，讀書人是否還認真讀書？一位翻譯伯林(Isaiah Berlin)訪談文的譯者稱，伯林的民族主義論有助於「我們中國本位文化的建設」，因為「赫爾德稱懷鄉是最崇高的痛苦，但是在80年代末一部妄說『藍色文明』的系列紀錄片裏，兩位闖關東的山東漢子的思鄉之情竟受到嘲笑和責難。那時一些熱衷於『走向世界』的人彷彿不相信腳下中國的土地也屬於世界」(《萬象譯事》，卷一，頁251)。伯林反反覆覆講，人們對「最崇高的」價值往往最有分歧，不可能達成共識，個體自由和平等的權利不是「最崇高的」、卻是**最底限度**的價值。要是這譯者認真讀過伯林，怎麼會強求每一個中國人必須有「最崇高的」懷鄉感？

遇資州 自由撰稿人

1994年以來的文化氣候明顯比十年前清爽很多。知識積累加快，學術思想是否精進了？如果時代給了機會，思想者卻沒有甚麼話可說，就不能人矮怪屋簷底。