※ 朱維錚先生逝世十週年紀念專輯 ※

求真與致用之間——朱維錚先生的馬克思主義史觀

鄧秉元 *

朱維錚先生 (1936-2012) 去世已經十年了。古語常云「蓋棺定論」，因為只有當一個人去世，完整的評價纔可能開始。但對剛剛故去的同時代學者而言，不僅相關史料尚在形成之中，而且由於各種人事原因，許多材料尚無法自由使用，有些需要結合時代及生平一併考察的具體研究還難以展開。不過，歷史學總是包含多重面向，歷史材料也難以真正窮盡，如何在有限史料基礎上對前輩的志業做出應有的反思，這既是後來者之責，同時也是歷史學的恆久使命。作為近半個世紀以來極為活躍的一位歷史學家，朱維錚先生尤其以大陸一九八〇年代「文化熱」的推手之一[1]，以及從統治學說角度研究經學史而聞名學界。事實上，朱先生生前對自身的學術定位也主要是從這兩個角度做出的[2]。在今天，由於具體文化分支已然獨立發展，作為思潮的「文化熱」早已功成身退；而在二十世紀一度跌入深谷的經學，則因近年在大陸學界復甦，重新成為關注的焦點之一。在這一背景之下，對朱先生的相關研究做出回顧，既是一種紀念，無疑也是後來者前行的助力。

大概地說，對朱先生在學術上有重要影響的人物，可以列出陳守實、周予同、毛澤東、魯迅、章太炎、梁啟超等等一串名單。在兩位本師中，陳守實主要影響他

* 鄧秉元，上海復旦大學歷史學系教授。

1 參李天綱：〈朱維錚學記（上）〉，《上海文化》，2019 年第 8 期，頁 79-90；鄒振環：〈朱維錚先生與 20 世紀 80 年代的「文化史」〉，《安徽史學》，2013 年第 1 期，頁 122-128。

2 朱維錚先生常說，一位學者一生留下三句話足矣，而他自認最為重要的三句話是：1.「經學史是中世紀中國的統治學說史」。2.「中國文化不存在一以貫之的傳統」。3.「假如說經學存在一以貫之的傳統，那就是學隨術變」。關於三句話的記載，目前尚有分歧，暫不具論。但一、三兩句是一致的。

對馬列原著的鑽研，並由此形成了真正的學術認同；而出身於科學派新史學（即胡適派）的周予同，則影響了他對經學的基本理解，以及堅持求真、反對致用的學術態度。毛澤東及其所代表的官方意識形態是其早年思想中的巨大陰影，魯迅則是這一陰影中偶一脫出的孔道。中年以後，通過研究章太炎與梁啟超，朱先生不僅找到了傳統問題意識的真正起點，而且在學術氣質方面還深受前者熏陶。總的來說，其學術歸宿可謂兼得科學派新史學與馬克思主義二家之益。簡言之，即追求客觀的學術立場，而出之以馬克思主義的研究方法。儘管這一立場表面上來說，也曾是四九之後絕大部分胡適派學者的主動選擇，但對這些學者而言，馬克思主義的方法要麼流於門面化，要麼受到階級分析或經濟決定論的裹挾，因此八〇年代以後大多回到了先前的文史考據立場，並成為學術復甦的中堅力量；而馬克思主義派的學者，即便在文革後，也還難以擺脫故習，鮮能進入真正的學術探討。正是在這裏，體現出朱先生學術立場的不同。限於篇幅及學力，本文僅從觀念上對其史學立場嚐其一臠，並以此就教於方家。

一、力圖「求真」的馬克思主義史家

在朱先生身後的紀念文字中，不少作者似乎刻意迴避提及他是一位服膺馬克思主義的歷史學家，這與其著作中隨時不忘表彰的唯物史觀相映成趣。由於經學在近年變得時髦，有些不明就裏的人士，也許出於善意，甚至要把這位畢生批判經學的歷史學者，塗抹成一位經學家。

當然這樣做也許事出有因。儘管在一個尊奉馬克思主義為官方意識形態的國度，儘管每年各種「社科基金」中以馬克思主義為名目的專項課題依然多得嚇人，但據筆者的觀感，至少在上世紀九〇年代中期以來的中國歷史學界，嚴謹而具有活力的學者中（特別是試圖遠離政治的所謂「純學者」），除了少數對唯物史觀確有心得者，願意公開宣稱自己是馬克思主義史家的，似乎越來越少。原因其實也不難索解。首先，隨著八〇年代改革開放，大量海外學說如潮水般湧入，至少在學術界，早已非復此前三十年的馬克思主義一統之局，學術認同迅速分化。而現實環境的相對寬鬆，也給學者些許空間，不必像此前那樣，時時須對官方意識形態表示臣服。其次，文革之後，學術界對此前那種「以論代史」或「以論帶史」的「大批判」風氣深惡痛絕，實證史學重新抬頭，探討問題之前首先宣示立場，難免不授人

以柄，給人以不夠客觀，或者為現實政治力量背書的印象。除此之外，歷史研究方法總的來說會隨著研究對象的不同加以選擇，已經很少有學者相信真的存在一種放之四海而皆準的研究方法，大概也是原因之一。

不過，對於「真正的馬克思主義者」而言，上述諸般理由似乎並不造成障礙。誠如朱先生經常引用的馬克思名言，「真理是通過爭論確立的，歷史的事實是從矛盾的陳述中清理出來的」[3]，馬克思的唯物史觀似乎不必與實證史學對立。由於強調事實重於觀念，朱先生甚至被同時代人批評為「餖飣考據」或「事實主義者」[4]，儘管主要是出於誤解，但卻足以說明上述問題。至於說根據對象選擇方法，馬克思主義者也會回應說，不妨理解為「實事求是」，或「從歷史本身說明歷史」，正好也是唯物史觀的基本訴求[5]。因此，假如說上述質疑與此前的馬克思主義相違背，只能說那種馬克思主義不過是「掛羊頭賣狗肉」。

（一）四種馬克思主義

當然，在此我們不必陷入馬克思主義內部的原教旨或道統之爭。但仍然不妨指出，在二十世紀的中國，至少存在四種形態的馬克思主義。

首先是由史達林一九三〇年代實際主持編纂的《聯共（布）黨史簡明教程》所代表的史達林主義。此書用簡潔武斷的邏輯把略顯學究氣的馬、恩及列寧主義加以公式化、通俗化，並隨著史達林政治權威的拓展，很快成為「共產主義的聖經」[6]。

3　茲舉一例，如朱維錚：〈重考商鞅變法〉，《帝制中國初期的儒術》（杭州：浙江大學出版社，2019年），頁3-26。原文出自馬克思：〈致恩格斯〉（1853年9月3日），見中共中央馬克思、恩格斯、列寧、斯大林著作編譯局編：《馬克思恩格斯全集》（北京：人民出版社，1973年第一版），第28卷上，頁286。引文與原文微異。

4　朱維錚：〈談學——朱維錚答李天綱〉，《音調未定的傳統（增訂本）》（北京：中信出版社，2018年），頁375。當然，也有否定這一角度，強調其思想性的，認為「名物考史，詩文證史，非其所長，亦非其所好」。這一評價已經意會到朱先生與致力於文史考據的科學派新史學並不一致。參劉夢溪：〈學之諍友而士之君子——追念朱維錚先生的書生意氣〉，《中國文化》第35期（2012年春季號），頁170。

5　朱維錚〈傳統文化與文化傳統〉：「方法論不等於世界觀，不贊成馬列主義的學者，在專門領域運用自己的方法，可以作出極有價值的發現，這是列寧也肯定過的。只要不違背實事求是準則，什麼方法都可採用。」（《音調未定的傳統（增訂本）》，頁19）

6　羅伊・梅德維傑夫之語，見氏著，鄭異凡譯：〈斯大林與《聯共（布）黨史簡明教程》〉，《俄羅斯學刊》，2015年第2期，頁56-70。

一九四一年五月，毛澤東在延安整風運動之初專門作了〈改造我們的學習〉的報告，便稱此書「是一百年來全世界共產主義運動的最高的綜合和總結，是理論和實際結合的典型，在全世界還只有這一個完全的典型」[7]。因此，儘管此書在蘇共二十大清算史達林之後便在本國遭受冷遇，但在中國依然多次出版[8]，並在事實上主導了大陸官方政治教科書的基本觀點，支配著一代又一代青年人的頭腦。

其次便是被官方奉為「毛澤東思想」的毛式馬克思主義。馬克思主義在根本上是一種實踐哲學，而一直致力於「把馬克思列寧主義的普遍真理和中國革命的具體實踐相結合」的毛式馬克思主義，顯然繼承了前者的實踐品格。毛澤東的思想中，除了馬克思的階級鬥爭學說、列寧主義的政黨形態，顯然還包含了墨學的兼愛尚同，法家的君權獨尊，與道家的權謀之術。其不時流露的那種抽象的悲憫之心，以及自我判斷或期許的如「馬克思加秦始皇」、「既有虎氣，又有猴氣」、「無法無天」等等，都是類似思想的具體體現。毛澤東對諸家思想的汲取，或許應該歸因於晚清以來諸子學的復興。這樣的思想淵源，加上晚清以來因為內憂外患所造成的精英士大夫急於速成的心理，因此在其當政以後主張「跑步進入共產主義」、「一萬年太久，只爭朝夕」，也就順理成章了。誠如許多論者已經意識到的，毛氏把馬克思主義的辯證法從鬥爭哲學的角度發揮到極致，「馬克思主義的道理千條萬緒，歸根到底就是一句話，造反有理」。畢生夢想著「金猴奮起千鈞棒，玉宇澄清萬里埃」，但卻終於以文革這一「史無前例的十年浩劫」的官方諡詞最終收場。

第三種則是大陸改革開放之後的歷代官方意識形態，儘管形式不斷發生變化，且與馬、恩本人在學說上的關聯並不緊密，但不僅保留了列寧主義的政黨組織形式，而且在實質上一脈相承。至於第四種，便是民國以來散見在學術界，不同學者所主張的形形色色的馬克思主義學說。

（二）初來復旦

在朱維錚先生的經歷中，與上述四種馬克思主義都發生過不同程度的關聯，直至自己也成為第四種中的一員。按照朱先生自述，一九四九年開始讀初中，所以

7　毛澤東：〈改造我們的學習〉，《毛澤東選集》（北京：人民出版社，1966 年），頁 803。

8　目前易見的中文版本，最早是 1938 年莫斯科外國文出版社的版本，四〇年代以後中國國內多次出版，最晚則是 1976 年人民出版社版。

也算是「紅旗下長大的」[9]，甫知人事，便已身處各式各樣的運動之中。五〇年代初的中國大陸，一方面抗美援朝，一方面在國內展開鎮反、三反五反等運動，肅清了社會各階層中的反對勢力；同時在全國高校開始人類歷史上最大規模的「院系調整」，民國時期的大學體制被提倡「又紅又專」的蘇聯式高等教育系統完全取代。加上同時進行的思想改造運動[10]，馬克思主義在學術界、文化界迅速一統天下。在現實的巨大壓力下，除了熊十力、陳寅恪等極少數學人，幾乎所有學者都在一夜之間宣稱要用馬克思主義武裝自己的頭腦，與昔日之我劃清界限。

當一九五五年朱維錚先生來到復旦大學歷史系就讀的時候，院系調整運動大體剛剛完成。此時的復旦大學，由於在政治上早就得到官方信任，得以脫穎而出，一躍取代杭州的浙江大學與南京的中央大學，成為新的「江南第一學府」。而此時歷史系儘管顧頡剛、馬長壽、胡厚宣等著名學者剛剛或即將離開[11]，但依然是名家雲集，如周谷城、陳守實、周予同、耿淡如、王造時、蔡尚思、陳仁炳、譚其驤、章巽、楊寬、田汝康等等，皆是一時之選。其中尤以周谷城、周予同號稱「東西二周」，二人與陳守實、耿淡如據說都是一八九八年生，並稱「四老」，最具威望[12]。五年後朱先生畢業留校，擔任陳守實的助教，不久又成為周予同主編《中國歷史文選》這一全國高等院校教材的主要助手，同時受到兩位重要學者的青睞和指導。其中陳守實出自清華研究院，是梁啟超的研究生，同時最服膺陳寅恪，自從受到《資本論》譯者之一郭大力影響，一直自覺運用馬克思主義研究中國的土地關係，具有很深的理論修養[13]。在陳守實先生指導下，朱先生對《資本論》反覆鑽研，得以有機

9　李天綱：〈朱維錚學記（上）〉，頁 80。

10　關於復旦歷史系思想改造方面的情況，可參葛劍雄編：《譚其驤日記》（上海：文匯出版社，1998 年），頁 307-388 所附〈虔誠的懺悔——思想改造手記〉。

11　顧頡剛、胡厚宣 1954、1956 年先後調入中國科學院歷史研究所，馬長壽 1955 年調入西北大學。這應該也是院系調整的一部分。

12　陳守實先生實為 1893 年出生，但不知是履歷填寫隨意還是別的原因，當時傳說四老都是出生於 1898 年。此係筆者 1995 年讀研究生時在許道勛先生課堂上所聞，許先生係周予同先生六〇年代初所帶的第一位研究生。按，民國學者有「五十稱公，六十稱老」之說，四九之後此風猶存，如當時學界對馬克思主義史學最顯赫的代表人物郭沫若、范文瀾等多直稱郭老、范老而不名。據此則復旦歷史系「四老」之說，當在 1958 年前後。

13　朱維錚〈從業中國史學史四十年〉（未刊稿）。

會逐漸超越《聯共（布）黨史簡明教程》中的某些教條[14]。在後來的著作和言談中，朱先生曾多次表現出對這本教程的惡感[15]。應該說，朱先生的馬克思主義立場，固然首先來自於一九五〇年代之後官方意識形態那種鋪天蓋地的影響，但研讀原典的經歷，卻是其學術認同由外鑠轉變成自得的又一契機。

（三）「古為今用」與羅思鼎寫作班

不過，儘管曾在讀書期間被批評有「白專」之嫌，但現實中如火如荼的各種運動，難免不在青年中產生影響。早在一九五四年，兩位山東大學中文系畢業生，年僅二十七歲的李希凡與二十三歲的藍翎共同撰寫《紅樓夢》評論文章，用馬克思主義的小說觀質疑著名的紅學權威、「資產階級」的學術代表俞平伯，受到毛澤東的點名讚賞，「兩個小人物」（毛澤東語）一時轟動文壇。二人隨後相繼調入《人民日報》文藝部工作，從世俗角度來說可謂一步登天。而在學校裏動員年輕人反對權威的師長，大學歷史系組織學生「挑燈夜戰陳寅恪」，半年、數月，甚至幾星期內編出足以取代老學者的教材等等，類似的鬧劇層出不窮。此後的中國，除了文化界的種種爭論（如批判胡風、胡適等等運動）之外[16]，肅反 (1955)、反右 (1957)、大躍進、人民公社、大鍊鋼鐵 (1958)、四清運動、學習雷鋒 (1963) 等等，幾乎無日無之。復旦歷史系雖然也未能免俗，但向學的風氣尚存，在陳守實教授帶領下，幾位年輕學者朱永嘉、朱維錚、趙人龍、李祖德、王春瑜等早在一九六〇年便開始合作撰寫文章[17]。在這樣的背景下，一九六三至一九六四年冬春前後，由朱永嘉牽頭，王

---

14 關於陳守實命其閱讀《資本論》一事，朱先生曾多次敘述。另，丁榮生、倪振良〈勁草新枝，春風好雨——介紹幾位文科中年教師〉（《人民教育》，1980 年第 9 期，頁 19-23）一文亦提及此事，應出自朱先生當時的回憶。

15 茲舉一例，在〈走出中世紀——從晚明至晚清的歷史斷想〉中，朱先生批評《聯共（布）黨史簡明教程》之否定地理環境決定論，是「只會在對立面不相容性的『非此即彼』的僵硬框架中思維，而恩格斯早就明白批評過這種思維方法的謬誤」。朱維錚：《走出中世紀（增訂本）》（上海：復旦大學出版社，2007 年），頁 2。另參前揭〈從業中國史學四十年〉。

16 朱維錚〈再版前言〉：「我初入大學，遇到的頭一個政治運動，就是『批二胡』（胡適、胡風）……這段所見史，促我對現代文化傳統一再反思。」（《音調未定的傳統（增訂本）》，頁Ⅱ）

17 陳嘉錚、龍德瑜：〈論「四權」與中國古代農民戰爭的關係〉，《學術月刊》，1964 年第 5 期，頁 12-19。另如朱永嘉、趙人龍、朱維錚、王知常：〈論馬克思主義的歷史主義及其運用——和寧可同志商榷〉，《學術月刊》，1963 年第 12 期，頁 1-17。

知常、吳瑞武、朱維錚等幾位青年教師自發成立寫作小組[18]，取雷鋒所言「做一顆永不生銹的螺絲釘」之意，筆名羅思鼎[19]。寫作小組很快撰寫〈論乾嘉考據學派及其影響〉一文，主動呼應毛澤東所提出的「厚今薄古」、「古為今用」兩大口號，反對「把考據學說成是歷史科學的全部內容」，其直接批判的對象，便是以胡適為代表的、被稱作資產階級學術的科學派新史學[20]。

平心而論，自一九五八年大躍進以後，毛澤東與陳伯達倡導的「史學革命」亦隨之發生，追步政治當局，撰寫「厚今薄古」、對胡適口誅筆伐等表態文字，幾乎成為學界著名人物的例行公事[21]。也許由於筆力不俗，也許由於年輕可用，羅思鼎的這篇文章儘管並未超出當時的基本批判口徑，但卻很快引起了注意，《文匯報》、《解放日報》等大報紛紛約稿，於是在同年五、六月分相繼有三篇批判乾嘉學派的文章發表。此事不久更引起學校黨委重視，為之成立了專門的黨小組，並定期彙報

18 關於寫作班的誕生時間，目前史料尚有出入。據時任復旦歷史系黨總支書記余子道回憶，小組成立時間在 1963 年冬，是為響應中央號召。見氏著：〈憶朱維錚先生青年時代的二三事〉，復旦大學歷史系編：《懷真集——朱維錚先生紀念文集》（上海：復旦大學出版社，2013 年），頁 26-27。另據朱永嘉〈王知常追思會紀事〉（署名楊浦阿剛）註釋 1，亦說王知常 1963 年參加羅思鼎小組。文見 www.szhgh.com/article/red-china/redman/2014-05-16/52070.html。而按朱永嘉〈毛澤東談乾嘉學派的評價問題——讀《毛澤東年譜》之三〉所說，小組成立本來是自發，時間在 1964 年春，見 www.wyzxwk.com/article/lishi2015/01336446.html。另一當事人王知常則從 1964 年內刊編輯部組織批判蘇修的寫作班子算起。見王知常口述，金光耀、金大陸、李迅採訪，李信之、諸穎政整理：〈我是「羅思鼎」的一員〉，《炎黃春秋》，2014 年第 10 期，頁 56-62。朱維錚先生前揭〈從業中國史學四十年〉則言 1963 年中蘇論戰，後根據毛澤東指示，在京、滬各設反蘇班子，都稱內刊編輯部，上海的內刊編輯部隸屬華東局，「這年夏初建立」，意指 1963 年，但其實當係 1964 年。諸說中朱維錚、王知常皆未提及歷史系的羅思鼎小組。其實當互相補足。另據余子道言，因為朱維錚不是黨員，還是他同意纔加入的。綜合諸說，當是黨總支內部動議呼應上峰在先，朱永嘉負責組織牽頭，提名並聯絡三人參與，朱維錚先生雖非黨員，亦獲准加入。三人未必完全清楚背後的事宜。所以對他們而言，可能仍如朱永嘉所言，是自發的。

19 見朱永嘉〈毛澤東談乾嘉學派的評價問題——讀《毛澤東年譜》之三〉。朱文亦提及李希凡，可知此事當時或在諸人視野之中。

20 羅思鼎：〈論乾嘉考據學派及其影響〉，《學術月刊》，1964 年第 5 期，頁 20-30。

21 茲舉二例，如范文瀾便曾撰寫〈歷史研究必須厚今薄古〉、〈看看胡適的「歷史的態度」和「科學的方法」〉，見《范文瀾歷史論文選集》（北京：中國社會科學出版社，1979 年），頁 222-264；周予同也曾在《學術月刊》1958 年第 5 期發表〈「厚今薄古」與歷史科學大躍進〉，對陳伯達與范文瀾加以呼應，見拙編：《周予同教育論著選編》（上海：復旦大學出版社，2019 年），頁 587-590。

思想工作。一九六四年夏秋間[22]，由於華東局與上海市委合辦的《未定文稿》（簡稱內刊）編輯部需要人手撰寫反對蘇修的歷史文章，從復旦歷史系借調教師，遂由時任復旦教學科學部副主任金沖及領銜，與羅思鼎小組成員共同組成寫作班子，筆名依然是羅思鼎。不久，在上海社聯與史學會組織的學術討論會上，遭到以華師大歷史系教授吳澤為首的滬上史學界激烈駁斥，吳澤是李達與呂振羽的學生，據說一直以「上海唯一的馬克思主義歷史學家」自居。不料，這場本來或許可以作為學術之爭結束的討論，卻在上海市委的干預下，以四清運動的形式對華師大進行清理。最後以吳澤等人遭到批鬥告終[23]。此時，在官、學兩種馬克思主義之爭的過程中，羅思鼎的角色已經悄然發生了變化，後來與梁效齊名的那個著名寫作班子正式誕生[24]。

關於羅思鼎的詳細討論，並非本文的目的所在。但應該指出的是，羅思鼎批判文章中的某些理念，隱含著毛式馬克思主義的精髓。據說有些文章還受到毛澤東的親筆修改，姚文元也以羅思鼎為自己的嫡系，他後來批判吳晗《海瑞罷官》的材料也主要是羅思鼎所提供[25]。但儘管說是精髓，邏輯卻不複雜，這一點只要一瞥一九六四年十月羅思鼎發表的〈理論工作者必須戰鬥〉這篇檄文，便可瞭然：

> 大好的革命形勢，鼓舞和激勵著我們不斷奮勇前進；同時，也向我們提出了一系列新的問題，其中最主要的，就是理論工作究竟為誰服務？……毛澤東同志早已為我們指明了方向，他說：「文化革命是在觀念上反映政治革命和經濟革命，並為它們服務的。」……從來的歷史研究，都是古為今用，為各

22 復旦歷史系羅思鼎小組加入內刊編輯部時間，依照朱永嘉〈毛澤東談乾嘉學派的評價問題——讀《毛澤東年譜》之三〉的回憶當在是年秋天，朱維錚先生〈從業中國史學四十年〉則言這年夏天。茲暫定夏秋之間。因此前揭余子道文回憶說諸人到內刊編輯部之後纔用羅思鼎筆名發表文章，時間有誤。目前所見羅思鼎第一篇署名文章發表於 1964 年 5 月的《學術月刊》，完成時間則至遲在 4 月或 3 月間。

23 參朱永嘉〈毛澤東談乾嘉學派的評價問題——讀《毛澤東年譜》之三〉一文。關於吳澤被批鬥的過程，朱永嘉此文與王知常前文的敘述也大體相合，文繁不引。

24 文革時期各種寫作班的歷史，儘管近年已經有不少口述史料問世，但大量細節問題尚須詳細考證。較為通貫的研究，可參魏承思：《中國知識分子的浮沉》（香港：香港牛津出版社，2004 年）。

25 主要當是治明清史的朱永嘉，參朱永嘉〈毛澤東談乾嘉學派的評價問題——讀《毛澤東年譜》之三〉。朱維錚先生也提供過部分材料，另可參〈從業中國史學史四十年》。而據李天綱〈朱維錚學記（上）〉，王知常也參與了醞釀。

自階級的現實政治和經濟基礎服務，具有強烈的政治性和鮮明的黨性。[26]

不僅如此，文章還提出要「努力學習和掌握階級分析的方法，抵制一切封建主義、資產階級的治學方法，纔能使歷史研究成為科學，纔能使我們的學術工作為爭取社會主義、共產主義的勝利而服務」[27]。

總的來說，在戎馬生涯中歷練而來的毛式馬克思主義不承認有獨立的學術，這固然有馬克思學說自身的因素，但毛澤東無疑是把後者的某些邏輯推演至登峰造極。在這一視角下，任何學術討論都是古為今用，為現實政治服務，因此，歷史學的爭論也不過是在影射現實。這種觀念的影響極大，甚至當文革結束之初，報章雜誌上對文革寫作班及其背後的政治勢力連篇累牘進行批判的那些文字，假如細按其文，其先聲奪人、強詞奪理之狀，與羅思鼎相比，同樣是不遑多讓。這是一個時代學風、文風之寫照。

（四）求真：反思致用史學

也正是因此，當一九六七年朱維錚先生被派往《文匯報》駐北京辦事處，因捲入派系爭鬥被關押處理，並由此開啟精神反思的時候[28]，他的反思所得最關鍵的一點便是找回失去的自我，「原來缺乏一個純屬自己的頭腦」[29]。類似的反省常常見諸那個時代劫後餘生而又願意反思的作者中間。至於歷史學究竟有何功用，則成為其畢生學術生涯中不斷反思的問題之一。在朱先生看來，古為今用的影射史學固然已經破產，但種種類似的悲劇又好像總是重複發生，那麼豈不是恰好證明黑格爾那句名言：「經驗和歷史所昭示我們的，卻是各民族和各政府沒有從歷史學到什麼，也沒有依據歷史上演繹出來的法則行事。」[30] 不消說，這句話因此也被朱先生多次引用。既然如此，歷史的用處究竟何在呢？

讀過朱先生八〇年代中期以後著作的人都會知道，其文章中撲面而來的，便是

---

[26] 羅思鼎：〈理論工作者必須戰鬥〉，《學術月刊》，1964 年第 10 期，頁 29。

[27] 同前註，頁 31。

[28] 參朱維錚口述，金光耀整理：〈在《文彙報》北辦的經歷〉，《炎黃春秋》，2013 年第 4 期，頁 21-26。另外《南方人物週刊》2006 年第 3 期楊子作的專訪〈學者朱維錚指導工農兵注釋章太炎〉也回憶了這段歷史。

[29] 參朱維錚〈從業中國史學史四十年〉。

[30] 黑格爾 (G. W. F. Hegel) 著，王造時譯：《歷史哲學》（北京：三聯書店，1956 年），頁 44。

強烈的現實批判精神[31]。儘管只是把晚明以來「走出中世紀」過程的下限定在一九四〇年代；儘管明言「我們的共和國自誕生之日起，便堅持反對封建主義……不能因為自己尚有中世紀孑遺而否定自己沒有走出中世紀」，立論似乎留有餘地；但誰都無法否認，〈給魏忠賢「造神」〉、〈滿清盛世的「小報告」〉、〈勠心的盛世〉、〈跋幾份「反洋教」揭貼〉等等文字，即便只是單看標題，也都無法不令人產生針對現實的聯想，至少是「史無前例」那幾年的現實。不僅如此，越是到生命的晚年，朱先生便越有回歸啓蒙思潮的傾向，所以纔會以古稀之年，為英國《金融時報》（FT中文網）撰寫隨筆專欄，嚴辭批評五〇年代以來教科書或流俗的歷史敘述，這就是二〇一〇年出版的《重讀近代史》。所有這些，褒揚者或許會稱之為史學經世，批評者又何嘗不可以斥之為影射史學。儘管經世致用在當下越來越變成許多人心目中的好詞，甚至真正的影射史學也因為不言自明的原因，在最近若干年越演越烈；但在經過文革的一代人中間，這一批評顯然是致命的。

由此也就不難理解，曾經在影射史學中浸淫良久，深知況味、深受其害而又對之深惡痛絕的朱先生，為什麼會在晚年依然時時不忘自辯，自己的研究只是為了求得「歷史實相」，切勿「對號入座」：

> 我向來認為，如果堅持馬克思的唯物史觀，就不能混淆歷史與現狀的區別，因而以古律今、以今律古或者借古諷今，都必然扭曲乃至背離歷史實相。至於有人讀史愛好對號入座，那是他的自由，也正如讀小說《紅樓夢》便自居林妹妹、寶哥哥一樣荒謬。……所以，我很贊成清末章太炎為批判康有為托古改制論所作的〈徵信論〉、〈信史〉等文的見解，衡量歷史作品的唯一尺度，就是實事求是、信而有徵。做到很難，不僅需要抑制「古為今用」的衝動，而且需要抵制來自權勢、金錢以及種種先入之見的干預。在這方面，假如真願「以史為鑑」，那就首先不能忘記一九五八年陳伯達之流鼓動「史學

[31] 這個轉變大約應該以 1986 年《走出中世紀》一書的出版為界。這一點主要對照一下七〇年代末期到八〇年代初期的文字即可判斷，譬如《復旦學報》1979 年第 2 期同時發表朱維錚、李華興、姜義華三人合撰的兩篇文章〈「五四」時期科學與蒙昧主義的鬥爭〉、〈「五四」時期民主與專制主義的鬥爭〉，前一篇為朱先生領銜，其觀點依然與主流話語同調。另如 1982 年 8 月為紀念馬克思去世一百週年所作的〈唯物史觀在中國萌芽狀態的歷史考察〉一文，也頗值得研（見《走出中世紀》，頁 361-383）。一般來說，這種轉變既是八〇年代中期思想界風氣漸趨活躍的一個結果，也與這段時間朱先生自身境遇的變化有關。

> 革命」，一路革到「文革」十年，以「奪取資產階級霸占的史學陣地」始，到輿論一律讚頌秦始皇終。[32]

這表明，朱先生後半生念茲在茲的問題之一，便是清理此前自己曾身處其間的那種古為今用的影射史學[33]。這種反思，相對於他的幾年寫作班經歷而言，可謂刻骨銘心。既然歷史學不可以古為今用，也不必發思古之幽情，那麼歷史學又有何用處呢？唯一的功用或許便在「求真」。通過對歷史實相的理解，可以啟人深思，可以「教人聰明」：

> 馬克思、恩格斯不是都強調在人文社會研究中，歷史科學是他們唯一承認的「科學」麼？其「用」又怎麼理解？看來僅有一種解釋，那就是他們認定歷史教人聰明。[34]

聰明未必意味著有用。八〇年代在改革開放背景下，許多關於歷史人物如管子、商鞅、王安石等的研究，似乎同樣隱含以史致用之意。朱先生為此大聲疾呼，歷史學家「只能充當『事後諸葛亮』」，「假如不是如馬克思主義創始人一樣，堅持從歷史本身說明歷史」，而是以歷史上這些以失敗告終的改革與當下的現實相類比，「能夠引出怎樣的邏輯結論呢？除了悲觀的歷史不可知論之外，便只能承認我們的『左禍』肇事者堅持的『不斷革命論』」[35]。至於所謂「不斷革命論」的發明人，顯然不言而喻。

當然，此處的邏輯未免有些跳脫，譬如法拉第的電磁感應實驗據說數百次纔終於成功，難道每一次都是孤立的行為，相互沒有關聯嗎？個體如此，群體也未嘗沒有類似的情形，這涉及所謂「文化心理結構」或「精神結構」等等問題[36]。但朱先生

---

32 朱維錚：〈增訂本小引〉，《走出中世紀（增訂本）》，頁 2-3。另如該書所收〈馬純上與匡超人〉一文，頗有人以為意有所指，但朱先生卻在 2007 年 3 月重校之後，特意自言：「我自恨沒有如此卑劣，借小說以斥惡棍……二十年後重刊此文，如又有人對號入座，那我只能付諸一笑。」（《走出中世紀（增訂本）》，頁 275）

33 在 2015 年的一次演講中，姚大力先生強調了類似的觀察，見徐瀟、王紫汀：〈姚大力：朱維錚為什麼越到晚年越反對「以史為鏡」〉，《澎湃新聞》，2015 年 9 月 11 日。

34 朱維錚：〈後顧與前瞻〉，《音調未定的傳統（增訂本）》，頁 75。按，此文撰於 1993 年。

35 同前註，頁 74-75。

36 基於唯物主義立場，朱先生對於李澤厚所提出的「文化心理結構」說頗不以為然，認為傳統「固然呈現為心理狀態，卻只是經驗在觀念上的凝聚」。見朱維錚：〈傳統文化與文化傳統〉，同前註，頁 22。

這一看法本身卻符合馬克思的邏輯，譬如在後者的那篇名文——〈路易・波拿巴的霧月十八日〉中，馬克思便批評此前那些被先輩亡靈「夢魘一樣糾纏著」的頭腦，「借用他們的名字、戰鬥口號和衣服，以便穿著這種受崇敬的服裝，用這種借來的語言，演出世界歷史的新場面」[37]。相反，馬克思主張的是：

> 十九世紀的社會革命不能從過去，而只能從未來汲取自己的詩情。它在破除一切對過去事物的迷信以前，是不能開始實現自身的任務的。從前的革命需要回憶過去的世界歷史事件，為的是向自己隱瞞自己的內容。十九世紀的革命一定要讓死者去埋葬他們自己的死者，為的是自己能弄清自己的內容。從前是辭藻勝於內容，現在是內容勝於辭藻。[38]

按照與馬克思同樣的邏輯，時下的改革顯然也不必回憶過去的改革者，只需直面現實。也正是因此，當八〇年代初克羅齊「一切歷史都是當代史」之說開始在大陸流行之際，朱先生便明確表示反對，理由便是「克羅齊把歷史說成精神發展過程」[39]。也許在他看來，這一觀念與毛澤東、陳伯達等所倡導的「古為今用」儘管不同，卻未嘗沒有相通之處。當然，對於克羅齊的觀點，歷史哲學家不乏別解，也是很自然的。

朱維錚先生最重要的四部著作——《走出中世紀》、《音調未定的傳統》、《求索真文明》、《中國經學史十講》，主題都是對中國文化傳統不同側面的反思。由於與乾嘉漢學或科學派新史學在求真、反對以今律古或以古律今等立場相近，以至於在晚年的反思中常常為胡適派或純學術鳴其不平。但與後者那種可能流於為知識而知識的取向不同的是，馬克思主義視角下的傳統從來都不是孤立的事實，而是一個時空連續體[40]，因此也就意味著事物的實相。或許只是為了恪守一位史學家的本分，

---

37 中共中央馬克思、恩格斯、列寧、斯大林著作編譯局編：《馬克思恩格斯選集》（北京：人民出版社，1972 年），第 1 卷，頁 603。

38 同前註，頁 606。

39 朱維錚：〈後顧與前瞻〉，頁 75。關於克羅齊的評論，另參該書〈談學——朱維錚答李天綱〉（頁 383）一文。

40 關於時空連續體或時空連續性，《走出中世紀》開篇有幾處討論，馬克思主義主張「世界是過程的聯合體」，此即時；同時當注意不同地域的差異性，此即空。這一觀念固然出自朱先生對《資本論》論證方式的觀察（參〈走出中世紀——從晚明到晚清的歷史斷想〉，《走出中世紀（增訂本）》，頁 3），但具體說法可能與文革後期朱先生參與《自然辯證法研究》雜誌的一段經歷有關。當時復旦蘇步青、談家楨等一批學術權威組成的「理科大批判組」以李柯為筆名撰寫的批判

馬克思主義對實踐的強調顯然遭到揚棄，在朱先生那裏，對傳統的理解無助於現實中的致用，而僅僅是單純的求真。求真既是他的史學功能論，同時也承載著那一代學者對文革甚至四九之後整個前三十年史學的一種反思。當然，不同學者的反思總是見仁見智，在現代西方哲學的語境之下，基於知性思維的符合論真理觀早已備受質疑[41]。但無論如何，相對於那些無論出於善意還是惡意地對歷史加以塗抹，以求得現實利益的做法，求真至少都是對歷史的尊重。這一說法固然是常識，但在不尊重常識的時代，卻意味著底線之所在。

二、如何求真：作為方法論的唯物史觀

（一）從歷史本身說明歷史

對於朱先生來說，史學的真正目的，並非致用，而在求真。「回答『是什麼』，正是史學從業者的職守所在」[42]。那麼如何才能做到求真？這就需要馬克思的唯物史觀。與毛澤東一樣，朱先生把馬克思主義稱作「最好的東西」，或者說「放之四海而皆準的真理」[43]。問題是，撇開可能出於宗派意識而產生的溢美之詞，唯物史觀的真理性何在呢？討論這一問題，朱先生總是回到恩格斯〈在馬克思墓前的講話〉中的那個著名論點：

> 正像達爾文發現有機界的發展規律一樣，馬克思發現了人類歷史的發展規律，即歷來的繁茂蕪雜的意識形態所掩蓋著的一個簡單事實：人們首先必須吃喝住穿，然後纔能從事政治、科學、藝術、宗教等等；所以，直接的物質的生活資料的生產，因而一個民族或一個時代的一定的經濟發展階段，便構成為基礎，人們的國家制度、法的觀點、藝術以至宗教觀念，就是從這個基礎上發展起來的，因而，也必須由這個基礎來解釋，而不是像過去那樣做得

愛因斯坦的文章，產生了不小影響。而這個組據說是朱先生負責的。時空連續應該來自愛因斯坦的四維時空觀。

41 朱維錚：「我們堅持尊重歷史，堅持主觀符合客觀。」（〈傳統文化與文化傳統〉，頁 29）

42 朱維錚：〈增訂本小引〉，《走出中世紀（增訂本）》，頁 3。

43 參〈唯物史觀在中國萌芽狀態的歷史考察〉一文對毛澤東論述的引用（《走出中世紀（增訂本）》，頁 362）。

相反。[44]

簡言之，也就是「社會存在決定社會意識」[45]，這是馬克思主義學說中最著名的一個公式。問題是所謂「社會存在」的「決定」到底意味著什麼呢？馬克思曾說：

> 思想、觀念、意識的生產最初是直接與人們的物質活動，與人們的物質交往，與現實生活的語言交織在一起的……人們是自己的觀念、思想等等的生產者，但這裏所說的人們是現實的，從事活動的人們，他們受著自己的生產力的一定發展以及與這種發展相適應的交往（直到它的最遙遠的形式）的制約。[46]

的確，心物關係本來是一種如影隨形的扭結關係，難以真正分開。因此制約也就意味著前提。馬克思指出，生產活動乃是「一切人類生存的第一個前提也就是一切歷史的第一個前提」，所以他說：「即使感性在聖布魯諾那裏被歸結為像一根棍子那樣微不足道的東西，但他仍須以生產這根棍子的活動為前提。」[47]

假如到此為止，馬克思的觀點可稱極有見地。但刻意要把黑格爾唯心主義做一百八十度反轉的馬克思，卻把這種本來往往只是消極的制約關係（必要條件）變成了積極的主宰關係（充分條件），由此把意識領域的可能發展完全置於物質世界的牢籠之下。借用《周易》的語言，便是坤道先於乾道。馬克思的這一轉變似乎少有人注意，但在我看來，實在是其學說的根本矛盾之一。這種矛盾，絕非一個「主觀能動性」概念即可以消解。馬克思當然可以辯解說自己的物質概念本來就是心物一體，但這樣的唯物主義又何必與黑格爾的唯心主義相對立？

這一問題姑置勿論。無論如何，在馬克思看來，「我們的出發點是從事實際活動的人」，人類頭腦中的意識，即便是「模糊的東西也是他們的可以通過經驗來確定的、與物質前提相聯繫的物質生活過程的必然升華物」。因此不存在獨立的道德、宗教、形而上學和其他意識形態，「它們沒有歷史，沒有發展」；「不是意識決

---

44 見《馬克思恩格斯選集》，第 3 卷，頁 574-576。按，類似觀點的較早表述，可參馬克思、恩格斯《德意志意識形態》第一卷第一章〈費爾巴哈〉（《馬克思恩格斯選集》，第 1 卷，頁 32）。

45 參朱維錚〈唯物史觀在中國萌芽狀態的歷史考察〉一文對恩格斯的引用（《走出中世紀（增訂本）》，頁 362）。

46 馬克思、恩格斯：〈費爾巴哈〉，《馬克思恩格斯選集》，第 1 卷，頁 30。

47 同前註，頁 32。

定生活，而是生活決定意識」[48]。這樣，「意識本身究竟採取什麼形式，這是完全無關緊要的」[49]。從某種意義上說，人類各種精神學問不過是不斷變換形式的牽線木偶，木偶之間並無關聯，真正起決定性的是木偶與牽線者的關係。而意識的真正牽線者，便是生活或者社會存在本身。對這個生活或社會存在本身的研究，只能是歷史的，這也就是馬克思那個有名的論斷：「我們僅僅知道一門唯一的科學，即歷史科學。」[50]

作為一種學術理念，馬克思的這一觀點顯然是革命性的，在這樣的觀念之下，不僅宗教終將消滅，甚至一切在意識領域開展的學科都將失去獨立性。「只要按照事物的本來面目及其產生情況來理解事物，任何深奧的哲學問題都會被簡單歸結為某種經驗的事實」[51]。恩格斯便曾具體地討論，如何藉助自然科學的成果「辯證地即從他們自身的聯繫進行考察」，使「自然哲學……最終被消除」的過程[52]。此處，所謂「本來面目及其產生情況」，所謂「自身的聯繫」，也就是「從歷史本身說明歷史」，其實也就是不能從觀念到觀念研究歷史，兩者是互文的。這與乾嘉漢學所謂實事求是，含義並不相同。相反，「歷史哲學、法哲學、宗教哲學等等也都是以哲學家頭腦中臆造的聯繫來代替應當在事變中指出的現實聯繫，把歷史看做觀念的逐漸實現，而且當然始終只是哲學家本人所喜愛的那些觀念的逐漸實現」[53]。

從這個意義上說，馬克思主義對人類一切精神學科都是一種天然的消解力量。這也可以解釋，為什麼在中國傳統學術中，馬克思主義與傾向消解性的道、法兩家具有天然的親和力，與偏於知性的墨學可以合作，而與傾向德性建構的儒學在根本上相違。從這個角度來說，馬克思主義中國化是可能的，而且也做到了，因為有道、法、墨諸意識形態的接引；但時下許多人津津樂道的馬克思主義儒家化實不可

48 同前註，頁 31。

49 同前註，頁 36。

50 同前註，頁 21 註釋 1。

51 同前註，頁 49。在〈談學——朱維錚答李天綱〉中對這句話曾加引用（見《音調未定的傳統（增訂本）》，頁 380）。事實上，「否定作為哲學的哲學」，在馬克思的第一部著作中就提出了，參馬克思：〈《黑格爾法哲學批判》導言〉，《馬克思恩格斯選集》，第 1 卷，頁 8。後來的《政治經濟學批判》也就在事實上消解了經濟學。

52 恩格斯：〈路德維希・費爾巴哈和德國古典哲學的終結〉，《馬克思恩格斯選集》，第 4 卷，頁 240。

53 同前註，頁 242。

能，除非這個儒家也不過是道、法、墨改頭換面的儒家。對這種消解性，馬克思亦很清楚：

> 思辨終止的地方，即在現實生活面前，正是描述人們的實踐活動和實際發展過程的真正實證的科學開始的地方。關於意識的空話將銷聲匿跡，它們一定為真正的知識所代替。對現實的描述會使獨立的哲學失去生存環境，能夠取而代之的充其量不過是從對人類歷史發展的觀察中抽象出來的最一般的結果的綜合。[54]

由此我們也就可以理解朱維錚先生所說的，「像馬克思主義的創始人一樣，堅持從歷史本身說明歷史」。這也就是恩格斯那句名言：「證據只能由歷史本身中提供。」[55] 總的來說，馬克思主義並不否認純粹思想的力量，甚至也承認「宗教一旦形成，總要包含某些傳統的材料，因為在一切意識形態領域內傳統都是一種巨大的保守力量」。但仍然認為：「這些材料所發生的變化，是由造成這種變化的人們的階級關係即經濟關係引起的。」[56] 同樣，哲學領域的變化，也並非哲學家想像的那樣，「只是純粹思想的力量」。譬如「在從笛卡兒到黑格爾和從霍布斯到費爾巴哈」這段時期，「真正推動他們前進的，主要是自然科學和工業的強大而日益迅速的進步」[57]。

因此，儘管一般主張，「只要不違背實事求是準則，什麼方法都可採用」，但在八〇年代對文化史研究的設想中，朱先生自己仍然本著上引恩格斯〈在馬克思墓前的講話〉中所說的立場，認為可以從衣食住穿「這樣的簡單事實出發，闡明物質文化的發展過程，進而一步步追溯各種觀念的生成過程」並「把這種方法稱作文化發生學」[58]。很明顯，朱先生常說的這種「發生學方法」，其實也就是由「歷史本身」而非觀念來說明歷史的方法。只不過在後來的研究中，他已經不再像早年一

---

54 馬克思、恩格斯：〈費爾巴哈〉，頁 31。

55 恩格斯：〈路德維希・費爾巴哈和德國古典哲學的終結〉，頁 253。朱維錚〈傳統文化與文化傳統〉一文末段引用了恩格斯的這一觀點作為結論（《音調未定的傳統（增訂本）》，頁 29）。

56 恩格斯：〈路德維希・費爾巴哈和德國古典哲學的終結〉，頁 253。關於傳統是一種巨大的保守力量這一說法，朱維錚先生也不止一次引用，如〈中國文化的歷史及其他〉（《音調未定的傳統（增訂本）》，頁 50）。

57 恩格斯：〈路德維希・費爾巴哈和德國古典哲學的終結〉，頁 222。

58 朱維錚：〈傳統文化與文化傳統〉，頁 19。

樣，執著於對階級或經濟關係的探討，而是把目光聚焦於傳統時代的政治結構。這使得朱先生能夠擺脫此前流行的不少馬克思主義教條，如實地探討一個官本位社會中，政治對學術那種遠超經濟與階級屬性的巨大影響。「從歷史本身說明歷史」這一說法與日常語義相去甚遠，很容易望文生義，假如不清楚其與馬克思主義的聯繫，便很容易混淆其真正所指。

（二）邏輯不能替代歷史

既然「證據只能來自」非觀念性的「歷史本身」，那麼歷史研究中種種從觀念到觀念的判斷，便總是極為可疑。朱先生說：

> 「馬克思把社會的運動看為是一個自然史的過程」;「意識要素在文化史上既然只起如此從屬的作用，那就不說自明，以文化本身為對象的批判，比任何事情，都更加不能把意識的任何一個形態或任何一個結果作為基礎。這就是說，能夠作為批判的出發點的，不是觀念，而是外部現象。」我們的研究也應該注意這個非馬克思主義者對馬克思方法的評論。[59]

所謂「外部現象」，也就是現實物質生活，或者史學視角下的歷史本身，這裏不必以辭害意。也正是因此，在朱先生數十年的學術生涯中，所堅持批評的一種研究形式，便是基於某一觀念自身邏輯而忽視具體歷史聯繫所做出的判斷。譬如，在他看來，「學術史或思想史的討論，多半傾向於把線條簡化。這對歷史的敘述誠然是方便的，但也使不同陳述之間的差異變得分外引人注目，如我們在讀梁啟超、錢穆兩部同名著作《中國近三百年學術史》常有的感覺那樣」[60]。同樣，現在的「五四」研究，「很多人在沒有理清歷史事實以前，就急於做所謂的評價，包括政治的評價和道德的評價，當然還將線條簡化了，簡化到在『五四』時就出現了兩種世界觀、兩條政治路線、兩種方法論的鬥爭，簡化到這個人是進步的、革命的，那個人是落後

---

59 朱維錚：〈走出中世紀——從晚明到晚清的歷史斷想〉，頁 10。引用馬克思文字係《資本論》第二版〈跋〉，郭大力、王亞男中譯本，與今通行譯本稍有出入。所謂「非馬克思主義者」是指伊・考夫曼——馬克思的一位批評者，但馬克思認為其對自己思想的概括是恰當的。參《馬克思恩格斯選集》，第 2 卷，頁 216-217。

60 朱維錚：〈中國經學的近代行程〉，《求索真文明——晚清學術史論》（上海：上海古籍出版社，1996 年），頁 9。

的、反動的。做這樣的評價，如果是說歷史的話，很難令人信服」[61]。

相反，根據從黑格爾到馬克思所強調的邏輯與歷史相一致的原理，「傳統是歷史的東西，傳統的研究不能單靠邏輯的思辨而無視歷史的事實，這似乎是詮釋者們都同意的。只消指出唯邏輯論者也不得不用歷史現象作為演繹推論的外衣，便可作證」[62]。

當然，反對的聲音可能說自己的研究是一種純學術的探討，譬如哲學、社會學、政治學等等。但既然歷史科學是一切學科的基礎，既然所涉及的是歷史的現象，那就首先要問「是什麼」，其次才能問「為什麼」，這一說法也在朱先生的著作中反覆被強調。他說：

> 任何一種歷史研究，那第一步都只能用力於討論對象「是什麼」，然後纔可能追究「為什麼」。文化史研究當然也不例外。這不是說理論不重要，而是說不能用文化學代替文化史。我完全同意，只要有利於揭示文化發展的歷史過程，不妨嘗試各種方法。但最好的方法所以能夠獲得最佳的成果，無非因為它使我們能夠更有效地通過詳細占有材料，探尋出存在於歷史本身中間的種種實際關係。假如不先弄清「是什麼」，便急於回答「為什麼」，那麼這種回答無論說得怎麼頭頭是道，卻總不免令人懷疑這個「道」，只是心造的幻影。[63]

（三）沒有一以貫之的傳統

既然不能從觀念到觀念，而許多觀念之間的聯繫，譬如宗教的心傳，儒學的道統等等，又常常被一些學派視作傳統；那麼從馬克思主義的角度來說，就不存在這種觀念之間的傳統，或者頂多存在某種在物質形態方面相延續的傳統。

文革結束以後，中國大陸文化逐漸開始復甦，不僅歐美學術及思潮迅速湧入，傳統文化中被否定的部分，無論是精華還是糟粕，也都頑強地發出聲音。這就是八〇年代的「文化熱」。「一方面，對傳統政治制度的批判成為熱潮，由此導致全盤西化的聲音再起；另一方面，由牟宗三、唐君毅、徐復觀等先生為代表的海外新儒

---

61 朱維錚：《壺裏春秋》（北京：中信出版社，2018 年），頁 398。這即是說，應當「從歷史本身說明歷史」。

62 朱維錚：〈音調未定的傳統〉，頁 8。

63 朱維錚：〈初版序〉，《走出中世紀（增訂本）》，頁 10-11。

學也開始回傳。是否承認中國文化還能延續其主體性，以及如何表達其主體性，成為這一時期大陸學界的焦點之一」[64]。

在這個時期，幾乎所有學派，無論學術取向如何，都同時面臨一個無法繞過的巨大陰影，也就是那個被塗抹得幾乎難以辨識的中國文化傳統。晚清民初，儒家經學曾經被稱作「糞學」（錢玄同語），以此為「神州長夜」承擔罪過；但幾年前「批儒評法」的叫囂還言猶在耳，「史無前例」的十年又是完全在否定儒學的名義下進行的。在這一背景之下，爭論誰纔真正代表中國文化傳統，同時也就是在探討「史無前例」到底是誰之咎。不僅如此，對傳統的探討，又或多或少隱含著不同學派的價值認同。種種問題糾纏在一起，使得相關討論變得異常艱難。

作為馬克思主義者，朱維錚先生在八〇年代的一些文章中深度參與了關於傳統文化的論戰[65]，因此理應在這一學術光譜下加以理解。此時本土學術百廢初興，域外傳來的各種學術也還篳路藍縷，通過相關討論可以一窺當時思想界的大致面貌。

首先，什麼是傳統？以恩格斯把傳統視作「一種巨大的保守力量」為前提，朱先生進而以人體的免疫機制作比，「文化傳統在人們心理上的反映和行為上的表現，就是魯迅所說的『國民性』」。免疫機制既有「排外」的一面，但同時也可能是「排毒」。近代中國的文化傳統「起過兩重作用：它使中國人抗拒西方侵略者將所謂基督教文化強加於我，它又使中國人往往憤怒於西方侵略而產生盲目排外情緒」。在他看來，五四以來「全盤西化論」與「中國文化本位論」固然不無價值，但「理論上都是錯誤的。前者猶如要求取消自身免疫系統，後者好比無視自身免疫系統的排他性。二者在實踐上都行不通」[66]。

既然如此，如何面對各種精神或觀念的傳統呢？首先是對觀念進行唯物主義的還原。在朱先生看來，不能把觀念形態的文化「限制在純抽象的思想領域。辯證法本來不知道什麼是絕對分明的界限，在觀念形態和物質生活之間沒有橫亙著不可踰越的鴻溝。其實，文化與政治之間也沒有這樣的鴻溝，馬克思、恩格斯便將政治說成觀念形態的一種形式」[67]。

---

64 鄧秉元：〈關於「第三期經學」的設想——經學研究的回顧與前瞻〉，《中國經學》第 30 輯（桂林：廣西師範大學出版社，2022 年），頁 177-190。

65 這些文章主要是集中收錄在《音調未定的傳統（增訂本）》卷一的通論八篇。

66 朱維錚：〈中國文化的歷史及其他〉，頁 51。

67 同前註，頁 54。

因此，所謂觀念形態的傳統，不過「是經驗在觀念上的凝聚」，與其物化形態無法截然分開，觀念之間的邏輯之所以並不構成歷史，就是因其物化的形態本身並不相同[68]。在歷史中，有些物化形態已經死去，變成了傳統文化；有些依然延續的，就成為文化傳統[69]。在同一時空之內，總是同時有多種不同的傳統並存。而既然歷史永遠在時空中發生變化，即便使用同一概念，那也並非真正一以貫之的傳統。在這一問題上，朱先生無疑貫徹了馬克思主義的前述原則。

不妨回到八〇年代的具體情境。馬克思主義者和全盤西化論者大體分享了一個共識，也就是由譚嗣同提出，並經毛澤東推轂的那個「百代皆行秦政法」之說[70]。但二者仍然有所區別。從全盤西化論的視角來看，中國文化之所以一直無法逃出秦政的專制主義窠臼，便是由於自身的政治、社會、文化諸結構已經形成了超穩定系統[71]，這個系統缺少自我更新的能力，只能用外力去打破。而對於馬克思主義者來說，早期秦政代表著新興地主階級登上政治舞臺，因此是進步的表徵。隨著農民與地主之間階級鬥爭的開展，逐漸動搖封建社會的統治秩序，而資本主義的萌芽則在這一過程中逐漸發展壯大，並最終過渡到資本主義社會。相比較而言，新儒學大體強調「中國文化本位」，主張對道統的回溯與接續。此時的傳統儒學，雖在「弘揚傳統」的口號聲中稍獲喘息之機，但幾十年的激烈否定早已深入人心，儘管新儒學在海外早就承認政治自由主義與「各正性命」的外王理想可以相通，但儒學在大陸卻依然被輕蔑地視為君主專制的代言人。後來的所謂「大陸新儒家」，之所以要與現代新儒學相區隔，之所以要把現代新儒學斥為港臺「心性儒學」，而以「政治儒學」自處，其用意也就不難得知。

朱先生對資本主義萌芽問題的討論極為關心，以至於在《走出中世紀》初版序言中花費大量筆墨探討其見地及不足。強調萌芽的存在，也就意味著歷史本身在發生變化，以及歷史演變的內生因素。作為這一論述隱衷的，似乎是朱先生堅決反對

68 此處物化觀念似與馬克思相遠，而近於黑格爾。茲不詳及。

69 朱維錚：〈傳統文化與文化傳統〉，頁 21-23。

70 這一點朱先生也是贊同的，所以認為由秦到清，「共同的統治形式都是君主專制」。見氏著：〈簡說中世紀中國經學史〉，《中國經學史十講》（北京：中信出版社，2020 年），頁 2。

71「超穩定系統」的觀念是許多人都有的，論證方面頗有特色的當屬金觀濤、劉青峰的《興盛與危機：論中國封建社會的超穩定結構》（長沙：湖南人民出版社，1984 年）一書。

那種中國文化只能「被現代化」之說[72]。此說既難證實，其實也難證偽，此處暫不詳及。所以儘管他贊同侯外廬那個關於八世紀以後中國封建社會開始下行的判斷，並認為中國傳統社會發生了「長期停滯」，以及由君主專制所導致的「頻發性前封建體制的復歸」[73]；但卻仍然認為：「在中世紀晚期，除君權外，血統與權力的聯繫，總的在趨向於鬆弛。」[74]「承認中世紀後期政治結構長期停滯，不等於否認社會結構沒有變化。將長期停滯的原因歸諸中國封建社會具有一種超穩定結構，很難經受住歷史事實的驗證」[75]。當然，有變化與結構穩定未必矛盾，這一點還可以繼續討論。

而在另一方面，無論是官方還是新儒學所說的那種大而化之的中國文化傳統，都在朱先生這裏遭到拆解。譬如，說「中華民族的傳統存在」，顯然忘記了「『中華民族』本是近代形成的集合概念」；而有些人用漢族傳統代替中華民族，顯然忘記漢族也只是一個「歷史性概念」。「不論講的是王統、道統，或者曾在當代中國變成紅與黑大防的血統，都是在歷史上變動不居的概念，哪有什麼從孔夫子到孫中山一脈相傳的『統』？」[76] 這顯然是在針對毛澤東那句頗有影響的話：「從孔夫子到孫中山，我們應當給以總結，承繼這一份珍貴的遺產。」[77]

儒家的道統說也一樣。新儒學所宣稱的「人文主義精神」，充其量只是「清代提倡的那套程朱理學傳統」[78]。而既然歷代聖名如周孔、孔顏、孔孟等名號不斷變遷，那就意味著並不存在一以貫之的「孔孟之道」[79]。既然如此，新儒學所期待的儒學的未來發展也就沒有了著落，不過是「強迫死人復生，給孔子、孟軻或朱熹穿上西裝，讓他們說出很時髦的話，那是悲劇、喜劇還是嚴肅的學術討論？」[80] 對那些認為儒學具有某種學科自律的學者而言，朱先生這一觀點顯然是難以接受的，關鍵在於是否承認儒學是一門學術。在某種意義上，馬克思主義方法的運用，使得朱先生對相關問題的理解不無解構的意味。

---

72 朱維錚：〈傳統文化與文化傳統〉，頁 24。
73 朱維錚：〈走出中世紀——從晚明到晚清的歷史斷想〉，頁 21-23。
74 同前註，頁 28。
75 同前註，頁 24。
76 朱維錚：〈音調未定的傳統〉，頁 9-10。
77 毛澤東：〈中國共產黨在民族戰爭中的地位〉，頁 522。
78 朱維錚：〈傳統文化與文化傳統〉，頁 24。
79 朱維錚：〈音調未定的傳統〉，頁 11。另參朱維錚：〈中國經學與中國文化〉，頁 13-22。
80 朱維錚：〈從文化傳統看中國經學〉，頁 56。

事實上，強調儒學本身不斷嬗變，沒有一以貫之的傳統，在周予同有關歷代儒家所塑造的都是「假孔子」那一斷語中，早已提出了[81]。周予同也曾明確指出：「歷史本身終究是變的，變是歷史的唯一本質。」[82] 這種把事物唯名論化的傾向，本身代表了一種思維方式。以朱先生對師說的熟稔，因此受到影響也是自然的。但從他把這一觀點推廣到幾乎所有關於傳統的論述來看，仍然應該承認，這同時也是在接受馬克思主義之後的一種自覺。恩格斯曾對古希臘哲人赫拉克利特表示讚賞[83]，強調變化，無疑也是馬克思主義的精髓。

三、經學史：「清理中世紀經學的骯髒馬廄」

一九六一年，周予同先生開始主編全國高等學校教材《中國歷史文選》，朱先生也隨即成為他的主要助手。在這一過程中，朱先生受到了文獻與訓詁方面更為完整的訓練，並顯然加深了經學史方面的興趣。他後來之所以花費巨大精力整理文獻，甚至被稱為「選家」，都與這段經歷密不可分。周予同對孔教救國的批判，對經學致用的反感，反對用後人的方式塗抹孔子，強調從歷史的角度清理經學[84]，林林總總，朱先生此時應已瞭然於心。但即便如此，由於希望術業專攻，他把自己的研究方向仍然限制在土地關係領域。在馬克思主義的視野內，土地關係作為經濟基礎，相對於作為上層建築的經學，顯然更接近真理的源頭。但朱先生在七、八〇年代之交重返教學崗位之後，卻選擇以經學史研究作為主業，除了因為文革期間系統閱讀《清經解》、參與章太炎著作註釋組的經歷，顯然也與他在捲入政治漩渦之後的反思有關。「窗外日夜嘶吼的各派紅衛兵的廣播」、「專案組的不斷審訊」，「總在告誡我面對的現狀多麼可怕。於是，一個疑問也隨之冒出來了：五四運動過後，周予同先生曾著文指斥經學已成『殭屍』，胡適也曾借用西方漢學家的說法，宣布

81 參周予同〈經學史與經學的派別〉(1928)、〈緯讖中的孔聖與他的門徒〉(1933)、〈漢學與宋學〉(1933)、〈孔子〉(1934)、〈孝經新論〉(1936) 等文，皆收入朱維錚編：《周予同經學史論著選集》（上海：上海人民出版社，1996 年）。

82 周予同：〈治經與治史〉，同前註，頁 624。

83 恩格斯：《反杜林論・引論》，收入《馬克思恩格斯選集》，第 3 卷，頁 60。

84 這些觀點散見於周著，比較集中的論述，可參其〈經學史與經學之派別〉一文，見朱維錚編：《周予同經學史論著選集》，頁 92-107。

『儒教死了』，果真如此嗎？」現狀的困擾，讓朱先生不時想起馬克思的名言：

> 這種災難，是由古舊腐朽生產方式的殘存，以及跟著起來的各種不合時代要求的社會關係和政治關係引起。我們不僅為生者所苦，而且也為死者所苦。死者捉住生者。[85]

「死的拖住活的」，可能是二十世紀中國經濟史領域被引用最多的一句話。假如經濟基礎真的可以「決定」上層建築，為什麼自戰國到晚明[86]，據說不斷出現所謂「資本主義萌芽」，卻總是不敵中世紀的君主專制？那個時代許多學者曾為之困惑不已。對於此時的朱先生而言，如果說《走出中世紀》代表著他對晚明以來古老民族走向新生的考察，那麼研究以致用為取向的中世紀統治學說，則是逆流而上，像自己的老師周予同一樣，「清理中世紀經學的骯髒馬廄」[87]。總的來說，除了在歷史觀方面因為對馬克思主義的理解而頗有不同，朱先生在經學的基本立場上大體來自周予同。由於文章題旨的限制，對於周予同先生對朱先生的巨大影響，本文不擬展開。

（一）經學是中世紀中國的統治學說

應當指出，把傳統時代的官方意識形態稱為經學，儘管已經成為二十世紀馬克思主義經學史研究的一個傳統，但卻實實在在屬於新說。

傳統時代的經學，本來特指晚周以來的六藝之學，以及中古之後經、史、子、集四部分類中的經學。就其內涵而言，誠如章太炎在《國故論衡・原經》中指出的，經本來是指織機上的縱向絲線。織布時縱絲固定不動，所以說「經者，常也」，這是先秦諸子同樣把本派的典範著作稱為經的原因所在。

因此，以「常道」視經便成為經學的基本傳統，無論是漢學還是宋學，莫不皆然。只是到了晚明以後，有感於王門後學束書不觀，顧炎武明確提出「舍經學，安得有所謂理學」，把經學與理學對舉[88]，經學概念略顯窄化；清代以後，乾嘉學者所

---

85 馬克思《資本論》初版序，以上引文皆見朱維錚：〈初版小引〉，《中國經學史十講》，頁Ⅲ。

86 二十世紀經濟史家追溯資本主義萌芽，最遠的當屬傅築夫，認為戰國時已經產生了資本主義萌芽。范文瀾曾揶揄當時關於「資本主義萌芽」的討論是「人工吹胖的」。氏著：〈歷史研究中的幾個問題〉，《范文瀾歷史論文選集》（北京：中國社會科學出版社，1979 年），頁 214。

87 朱維錚：〈中國經學史研究五十年〉，《中國經學史十講》，頁 246。

88 其實這一趨勢並非從顧炎武開始，晚明學者已經頗有此風。參鄧志峰：〈東林學派與師道之復振〉，《王學與晚明師道復興運動（增訂本）》（上海：復旦大學出版社，2020 年），頁 378-381。但顧說對清人影響甚大，也是事實。

艷稱的「國朝經學復振」，便是這一觀念的延續。但即便如此，在權威的《四庫總目提要・經部總敘》中，仍然把經學分為漢宋兩系，無疑是從知識體系角度承認不同的經學形態。直到一九四〇年代，熊十力先生為弟子開講《讀經示要》之時，仍然以「常道」相稱，這在經學史上顯然是一以貫之的。

不過，近代以後，隨著西力東漸，以經學為基石的傳統知識體系逐漸崩解，經過一九〇四年清廷癸卯學制改革、一九一二年民國壬子學制改革，經學最終被肢解，成為文史哲等不同學科的研究對象。但不久之後，由於袁世凱、張勛、康有為等相繼借尊孔之名行其復辟之夢，經學因此被視作專制主義意識形態而遭到蔑棄[89]。在新文化運動中，這股以科學為名的思潮集結在《新青年》麾下，以「打孔家店」相倡，對以經學為中心的傳統文化給予全盤批判。隨之而來的，則是一批具有「中國文化本位」意識的學者奮起相爭，在同樣否定清代那種意識形態化經學的同時，強調中國學術自身的合理因素，如現代新儒家，如學衡派，皆是箇中典型。一九二〇年代以後，《新青年》與少年中國學會等群體迅速分裂，標誌著以西學為底色的新文化運動破局，形成以唯物史觀為中心的馬克思主義學派和以「整理國故」為目標的科學派新史學[90]。儘管兩派的進路與目標頗為針鋒相對，但同樣對意識形態化的經學嚴辭批判，同樣以科學自居。在這樣的格局下，二十世紀以來的傳統學術領域，同時也成為中西知識體系與不同意識形態交錯紛爭的戰場，局面極為複雜。

不寧唯是。由於在二十世紀上半葉飽受質疑，傳統經學自身的主體性逐漸消解。既然經可以是通名，那麼在四部之學的關聯性弱化以後，諸子百家乃至所有需要詮釋經典的學術，都可以自稱經學。譬如在頗具影響的《中國哲學史》一書中，馮友蘭便直言佛學「亦可稱為經學」[91]。假如以此推廣，各種宗派、神學的系統，甚至馬克思主義，也都可以有自己的經學。也正是因此，文革剛剛結束，文學史家程千帆便在一次中國古典文學研究座談會上，公開把對「馬克思列寧主義、毛澤東思想看成是某種一成不變的神聖教條」的做法，斥作「新經學」，並認為這是對「幾千年遺留下來的封建思想」的因襲所致[92]。對經學的這一理解顯然不是程千帆的個人

[89] 關於知識體系與意識形態的分野，可參拙作：〈新文化運動百年祭——兼論周予同與二十世紀的經學史研究〉，《新文化運動百年祭》（上海：上海人民出版社，2019 年），頁 1-94。

[90] 筆者關於科學派新史學的觀點，亦參同前註。

[91] 馮友蘭：〈泛論經學時代〉，《中國哲學史（下）》（上海：華東師範大學出版社，2000 年），頁 4。

[92] 程千帆：〈從新經學的迷霧中走出來〉，《社會科學戰線》，1980 年第 4 期，頁 261-263。

獨見，毋寧說代表了民國以來不少學者的共識。

既然如此，那麼漢以後經學為什麼被孔子六藝之學獨占了呢？從先秦學術傳統而言，孔子六藝是從整全角度對三代傳統加以繼承，而諸子百家「各得其一體」，因此六藝、諸子本身便有大小宗之別，這是漢人討論「諸子出於王官」之濫觴[93]。這一點不僅儒學自身承認，連《莊子・天下篇》事實上也不否認。這也是秦政及漢初黃老刑名之術流行以後，漢代恢復王官學要以孔子六藝為中心的緣故，而具體的儒家仍然列為諸子之一。這裏固然有漢代的官方意志，但同時也代表著朝野共識，所謂「天下者天下人之天下」，否則政治難以穩定。這裏隱含著馬克斯・韋伯所謂「政治合法性」觀念。

不過，對於馬克思主義者來說，「每一個企圖代替舊統治階級的地位的新階級，為了達到自己的目的就不得不把自己的利益說成是社會全體成員的共同利益」。所謂共同利益，要麼是統治階級的幻想，要麼只是障眼法。因此，絕不能像「思辨哲學」那樣，「把統治階級的思想和統治階級本身分割開來，使這些思想獨立化」[94]。在反對從觀念到觀念的意義上，馬克思顯然具有一貫的徹底性。從這個角度來看，一九八〇年代爭議不休的所謂普遍人性問題，主張只有階級性、反對普遍人性的一方其實並沒有真正違反馬克思主義。這一點只要看看馬克思、恩格斯的〈反克利蓋的通告〉即可瞭然[95]。

既然如此，從馬克思主義的角度來看，即便具有六藝之學的形式，但是從觀念到觀念的經學或儒學，作為學術而言本身是不成立的。因此漢以後用六藝之學為形式的那種經學就只能是漢代統治階級意志的體現，經之所以為經，便在根本上是政治的產物。而且不同時代的經和經學，也只是不同時代統治權力的產物，相互之間並不構成傳統。

在二十世紀，較早從封建意識形態角度理解經學而又具有重大影響的，當屬范文瀾。范氏早年師從黃侃，深受古文經學影響，後來信奉了馬克思主義。他對此後經學史具有關鍵影響的，首推一九四一年在延安的一次演講——〈中國經學史的演變〉，該文利用馬克思主義方法，系統清理了從春秋以降直至鴉片戰爭時代的儒家

93 參拙作：〈章太炎與近代經學一瞥〉，《新文化運動百年祭》，頁 95-112。

94 馬克思、恩格斯：〈費爾巴哈〉，頁 53。

95 馬克思、恩格斯：〈反克利蓋的通告〉，《馬克思恩格斯選集》，第 1 卷，頁 86-102。

經學。因為毛澤東的讚許，其具體觀點在二十世紀下半葉具有了籠罩性地位。在范文瀾看來，「經是封建統治階級在思想方面壓迫人民的重要工具」[96]。儘管沒有直稱意識形態，但顯然是不言自明的。那麼什麼是經學呢？他說：

> 封建社會本身變動着，寫定了的經，怎樣能跟着變動而適合統治階級的需要呢？這就必須依靠經學了。儒生解釋經義，使它適合新的需要。[97]

相比較而言，周予同本來在學術上屬於科學派新史學，是廣義的胡適派人物，因此早在一九三〇年代初撰寫的《群經概論》中，仍然認為：「經是中國儒教書籍的尊稱，因歷代儒教徒意識形態的不同」，「定義逐漸演化」，「領域也逐漸擴張」，從六經演變為十三經[98]。同樣是從知識體系角度理解經學。五〇年代以後，周予同也提出用馬克思主義方法研究經學史，儘管主張經學始於漢武帝，與主張自孔子開始的范文瀾仍不一致，但在總體見解方面卻逐漸合流[99]。具體來說，便是對經的理解起了巨大變化：

> 這裏所說的經，是指由中國封建專制政府『法定』的以孔子為代表的儒家所編著書籍的通稱。作為儒家編著書籍通稱的『經』這一名詞的出現，應在戰國以後；而『經』的正式被中國封建專制政府『法定』為『經典』，則應在漢武帝罷黜百家、獨尊儒術之後。[100]

此時，儘管仍然承認「以孔子為代表」，但經之所以成為經，首先是因為專制政府的「法定」，從某種意義上說，這是對經學最為狹義的一個界定。作為弟子，朱維錚先生無疑對周予同有關經學的定義熟稔於心。既然經學已經由原來包羅萬象的知識體系縮小成封建社會的官方意識形態，那麼那些非官方的儒學形態該如何分判呢？

由此也就看到，在朱先生有關經學史最重要的一篇文字，〈中國經學與中國文化〉中，在承認經學起源於漢武帝「獨尊儒術」之後，首先探討的問題便是經學、儒學與孔學如何判分。其中孔學「特指孔子本人關於他的思想、道德和倫理學說的

---

96 范文瀾：《范文瀾歷史論文選集》，頁 265。

97 同前註，頁 267。

98 周予同：《群經概論》，收入《周予同經學史論著選集（增訂本）》，頁 208。

99 周予同受過范文瀾的影響，直接證據是周予同《中國經學史講義》曾把范文瀾的著作與馬、列、毛等著作一起列為「理論指導」。同前註，頁 831。

100 周予同、湯志鈞：〈經、經學、經學史——中國經學史論之一〉，同前註，頁 650。

申述」，範圍最狹；儒學則包括後世一切「自稱為儒學」的著作，範圍最廣；至於經學，則「特指西漢以後，作為中世紀諸王朝的理論基礎和行為準則的學說。」在朱先生看來，「倘稱經學，必須滿足三個條件：一、它曾經支配中國中世紀的思想文化領域；二、它以當時政府所承認並頒行標準解說的五經或其他經典，作為理論依據。三、它具有國定宗教的特徵，即在實踐領域中，只許信仰，不許懷疑。」[101] 這裏所說的經學與原有的六藝之學或經部之學內涵顯然不同，因為即便在六藝獨佔經名過程中有政治力量參與，這種參與（官方意識形態）與六藝之學的自我理解仍然不同。只不過馬克思主義不承認觀念的自我理解，而認為有一個「歷史本身」真正代表實相。姑且不說傳統經學的範圍顯然大於儒學，而此處則只是「儒學的一翼」[102]。兩種經學所指顯然是不同的。

不僅如此，既然不許質疑，那麼這種經學甚至可以稱為「神學」：

> 經學一旦形成某種傳統，特別是與統治階級的世俗利益相結合，變成哲學、政治、法學等各種科目的凝聚形式，它就具有神學的外殼。[103]

無需特別指出，在近代學術史上，尤其是對於兩漢時代的經學形態，如章太炎，如侯外廬等，早就以神學稱之。既然中國的學問可以稱為神學，那麼西洋的神學、古典學是否也可以稱作經學呢？自從一部名為《西方經學史概論》的著作出版以來[104]，這一點似乎已經毋庸置疑。由此可見，當經學的概念逐漸泛化以後，與傳統經學的所指早已判若雲泥。

不過，一般來說，學者總是有自定概念並加以使用的自由。既然我們已經習慣於用哲學稱呼傳統的某些義理之學，那麼就以各自心目中的經學稱呼古今中外一些近似的觀念形態，又有何不可呢？只要討論者知道各自的邊界所在。譬如，從傳統經學的視角來看，不妨把馬克思主義視角下的經學視作政治經學之一部，特別是表現官方意志的那一部分，便庶幾可以解紛。

（二）學隨術變

上文所引范文瀾對經學的那個判斷，所謂「儒生解釋經義，使它適合新的需

101 朱維錚：〈中國經學與中國文化〉，頁 8-9。

102 朱維錚：〈中國經學的近代行程〉，頁 11。

103 同前註，頁 32。

104 韓大偉 (David B. Honey)：《西方經學史概論》（上海：華東師範大學出版社，2012 年）。

要」，充分體現了馬克思主義的思維方式。誠如馬克思所言，「理論在一個國家的實現程度，決定於理論滿足這個國家需要的程度」[105]。這也是「社會存在決定社會意識」的變相說法。但應該指出的是，對於馬克思主義來說，社會存在與意識形態的這種關聯方式，並非只是體現在經學領域，也並非只是在封建社會或中世紀，而是貫穿在一切社會之中。難道所謂資本主義社會、社會主義社會在這一點上會有所差別嗎？馬克思主義把國家理解為「統治階級的各個個人藉以實現其共同利益的形式」[106]，但這種「共同利益」主要是統治階級的，因此並不承認有一個全社會的抽象的共同利益，這就像認為國家主要是統治階級維護統治的工具一樣。在這一點上，不同時期官方意識形態所要求的，無論抽象的「學術為政治服務」，還是具體的「學術為 ×× 黨派、×× 階級服務」，本身並沒有違背馬克思主義所理解的政治的基本原則，因為這也就是統治階級的需要所在。

學術與需要之間的這種關係，可以從統治階級的分化中體現出來，馬克思說：

> 在這個階級內部，一部分人是作為該階級的思想家而出現的（他們是這一階級的積極的、有概括能力的思想家，他們把編造這一階級關於自身的幻想當作謀生的主要泉源），而另一些人對於這些思想和幻想則採取比較消極的態度，他們準備接受這些思想和幻想，因為在實際中他們是該階級的積極成員，他們很少有時間來編造關於自身的幻想和思想。在這一階級內部，這種分裂甚至可以發展成為這兩部分人之間的某種程度上的對立和敵視，但是一旦發生任何實際衝突，當階級本身受到威脅，甚至占統治地位的思想好像不是統治階級的思想這種假象、他們擁有的權力好像和這一階級的權力不同這種假象也趨於消失的時候，這種對立和敵視便會自行消失。[107]

從馬克思本身的敘述來看，所謂「實際中的積極成員」，即權力者，相對於思想家來說無疑更有主導性。這種既鬥爭又合作，但歸根結底是階級內部合作的關係，被朱先生認為「道出了中世紀統治階級中間政治與思想相互關係的奧秘」[108]。不過，與范文瀾那種粗糙的表述不同，通過對傳統觀念的具體研究，特別是受章太炎以來

[105] 馬克思：〈《黑格爾法哲學批判》導言〉，頁 10。
[106] 馬克思、恩格斯：〈費爾巴哈〉，頁 69。
[107] 同前註，頁 52-53。
[108] 朱維錚：〈從文化傳統看中國經學〉，頁 53-54。

關於「以經術緣飾吏治」新解的影響[109]，可能也包括梁啟超〈學與術〉等文章的啓發[110]；朱先生給出了一個顯然更合乎中國傳統習慣的表述，這就是「學隨術變」。所謂「術重實用，學貴探索」，此處「術」指的是政治上的「君人南面之術」，或稱統治術[111]，因此「學隨術變」其實也就是「學術為政治（實用）服務」的另一表述。朱先生常說，「從來實事求是之學，不敵君人南面之術」，其實也是同一個意思。

假如用這樣的眼光遊目歷史，便會發現，因為政治權力而扭曲的「學術」，可謂比比皆是，與文革時期朱先生的感同身受何其相似。號稱一代儒宗的叔孫通，為了投劉邦所好，竟然變易儒服，改從楚制；而漢代儒學的興盛，在種種結構性因素之外，何嘗不也是因為五經博士的設定，打開了利祿之途。這些歷史上司空見慣的史實，在傳統理學框架下，本來只是士人缺乏操守的證明，此時似乎有了新的意義。就中朱先生似乎對儒學尤無好感，不僅朱元璋之後的程朱理學「只是中國走出中世紀的一種阻力」[112]，甚至從叔孫通到王陽明，包括歷代大儒在內，「都在努力使孔子替他們贊成的統治術服務。所以對孔子遺訓所作的文化認同，無例外都是在炮製假孔子，如梁啟超早已揭露的那樣」[113]。大概在朱先生看來，歷代儒學詮釋經典及孔子的那種方式，還算不上一種嚴格的學術，而祇不過是一種塗抹歷史的致用史學。

當然，有權力的地方就會有屈從，但有壓迫的地方永遠會有反抗。同樣以經學史自任的蒙文通，在一九五九年濟南舉辦的第一次孔子討論會上，便撰文表彰孔子

---

109 飾、勅二字在秦漢尚未完全分化，「以經術飾吏治」其實有兩種競爭性的解釋。主導性說法是「以經術整飭吏治」，但章太炎以後，漢代經術被理解為吏治附庸一說占了上風。參拙作：〈「以經術緣飾吏治」發微——早期的經學、禮教與政治〉，洪濤主編：《復旦政治哲學評論》第 11 輯（上海：上海人民出版社，2019 年），頁 5-30。

110 梁啟超〈學與術〉：「學也者，觀察事物而發明其真理者也；術也者，取所發明之真理而致諸用者也。」又說：「學者術之體，術者學之用。」沈鵬等主編：《梁啟超全集》（北京：北京出版社，1999 年），第 8 卷，頁 2351。按，戰國秦漢時期「術」的含義要複雜得多，此處暫不詳及。

111 此問題朱先生多次重述，較早而且較為系統的闡述，可參〈中國經學與中國文化〉（《中國經學史十講》，頁 10-16）。

112 朱維錚：〈走出中世紀——從晚明到晚清的歷史斷想〉，頁 49。

113 朱維錚：〈從文化傳統看中國經學〉，頁 52-53。前揭劉夢溪〈學之諍友而士之君子〉一文，便認為朱先生「有未能將宋代哲學家程朱和明清權力者裝飾過的程朱理學區分開來的嫌疑」。同前書，頁 171。

與今文經學，特別是其對現實政治的尖銳批判[114]。姑且不提漢代的黨錮、明代的東林，就連理學兩大流派的朱王兩家，在最初問世的時候，都是被以偽學相待，付出過血的代價。把這些衝突只是當成統治階級的內部矛盾一筆帶過，這是馬克思的被統治者視角使然。

既然學不隨術變的例子如此之多，那麼繼續談論「學隨術變」或「學術為政治服務」有何意義？我想，首先，那個占據權力中樞的官方（不限於所謂「中世紀」），其公開表述永遠會為自身的需要辯護。對於那些打著學術旗號，但實則為權力所扭曲的聲音，戳破這種扭曲，本身便有意義；其次，無論是從哪個視角出發，甚至主觀上只是純粹表達自我訴求的種種政治學說，其現實指向都值得從歷史學角度做出清理；復次，即便再純粹的學術，其具體表達背後，都可能存在弦外之音。生活對於學術，永遠構成一種限制性因素。當然，後兩點似乎已經超出朱先生的原意，不妨就此打住。

四、結　語

從一般的尺度來說，朱先生並非而且也無意成為一位歷史哲學家。但他的許多論述，在考史之餘，由於與時流論戰，又確實呈現出史論的樣態。與主要追求知識拓展的實證主義史學不同，朱先生總是試圖揭示思想、文化、學術與政治權力的具體聯繫，且方法上具有高度自覺；他的「是什麼」背後顯然隱含著馬克思主義的特殊視角，其實也就是他對「為什麼」的回答。就我多年跟隨朱先生學習的淺識，對求真精神的捍衛，與對致用史學的反思，大體可以作為理解其各期學術的一條線索。求真是其史學的功能，從歷史本身說明歷史的唯物史觀是其方法，而對以致用為取向的中世紀統治學說的解剖，以及對走出中世紀過程的審視，則是具體實踐。從知識體系的角度而言，求真之學與致用之術本來屬於體用關係，但朱先生顯然在求真與致用之間走了一條極為斬截的取捨之路。傳統既不可信（無用），也不可愛，但不妨作為對象加以解剖。這或許也可以算作在中西知識體系發生轉換以後，已經站在西學立場的學者，在審視自身文化傳統之際，對於中西體用問題的另一種回應。

[114] 蒙文通：〈孔子與今文經學〉，《經史抉原》（成都：巴蜀書社，1995 年），頁 157-221。