

开场白

咱们这个课,叫“思想史著作选读与研究”,主要是给博士生开的。

本来,我觉得博士生根本不必上这种我讲你听,耳提面命的课,因为是博士生嘛,都有自己的领域和专长。要搁在汉代,做了五经“博士”,那比唐宋以后的“进士”还高一截呢,一国也没几个。何况你们都各有各的领域,说到那些领域,老师也未必知道多少。所以,我只是选几种海外学者有关思想文化史的著作,和大家一块儿读。然后,通过读这些著作,讨论一些思想史和文化史上的大问题。

一、博士生的学术视野:应当有多宽?

在大学里面,博士生应当学点儿什么?这个事儿得讨论讨论。我总觉得,这些年我们的大学教育,特别是人文学科的教学,意图好像不清楚,大家都云里雾里,整个儿一个蒙。上课是你讲你的,我讲我的,爱讲什么讲什么。有的博士课程内容,听听好像和本科课差不多;有的本科课,倒好像开博士专题研讨课。去年,我提一个说法,也不知道是不

通过读这篇文章,了解地下出土的文字资料与传世文献的两重证据法,通过这篇论文本来就有、后来被删去的《余论》,和后来成为《殷周制度论》的那篇文章,来了解王国维的考证背后有什么大问题的思考,再看看当时学界的古史观如何,国际的中国古史观如何,这样你才能知道,什么才是有意义的考证,为什么这篇不长的文章,就能成为现代学术史的经典^[2]。又比如,陈寅恪的《天师道与滨海地域之关系》这篇文章,也值得我们仔细阅读,在读的过程中,要全面了解1930年代,中国学界对道教史研究的状况,了解这篇论文如何把道教放在中古最重要的政治、地域、家族、文化背景中研究,怎样开创了一个典范,从而了解中古宗教史研究的问题点在哪里^[3]。

那么,博士生的课呢?我想就是“视野”最重要。这个视野既包括你观看的领域要广阔,也包括你观看的位置要站得高。你要尽可能了解“国际行情”,让自己去“华山论剑”,不要“门槛后面耍大刀”。当然,这话要两面说,一方面是你得融入国际学界,因为现在在中国历史与文化已经不再仅仅是“中国学问”了呀。陈寅恪讲过一段很重要的话,“一时代之学术,必有其新材料与新问题。取用此材料,以研究问题,则为此时代学术之新潮流。治学之士,得预于此潮流者,谓之预流(借用佛教初果之名),其未得预者,谓之未入流。此古今学术史之通义,非彼闭门造车之徒,所能同喻者也”^[4],所以,你不能闭门造

[2] 参看葛兆光《日本所藏王国维〈殷虚卜辞所见先公先王考〉手稿跋》所附王国维手稿,《九州学林》新一期,复旦大学出版社,2003。

[3] 陈寅恪《天师道与滨海地域之关系》,载《金明馆丛稿初编》1—40页,上海古籍出版社,1980。

[4] 陈寅恪《敦煌劫余录》序,《金明馆丛稿二编》(北京:生活·读书·新知三联书店,2001)266页。

是合适,叫“给本科生常识,给硕士生方法,给博士生视野”。

这话怎么说?就是说,大学、硕士和博士教育,你得根据不同目的,分出不同层次,适应不同人等。千万别都一锅儿烩了,瞎浪费别人的时间和精力。

比如历史学科吧,我会建议本科生去读一些好的概论通论类的书,加上参考资料汇编一类的东西,为什么?为了让他们既有一些常识,又懂一些文献。如果要求高些,那么在史料上,你最好除了《史记》和《通鉴》之外,再仔细阅读《廿二史札记》、《十七史商榷》、《读通鉴论》等等。在论著上,你最好看看夏曾佑的《中国古代史》、钱穆的《国史大纲》、柳诒徵的《中国文化史》等等。当然,如果你对思想史有兴趣,我会建议你读侯外庐主编的《中国思想通史》。这是干啥呢?就是让学生学会,不仅仅依赖那几本新编的教材,被那些充满意识形态的套套给套住。也别一头钻进细节或枝节里面,弄得一叶障目,不见森林。说这个是什么意思?因为这几年我注意到,有些很好的学生,容易学这一路,一上手就钻进一些偏僻的史料笔记里面,最后剑走偏锋,把短钉当专门,然后以一知充百知^[1]。

那么,对于硕士生呢?我会建议他们重点读一些经典文献和经典著作,了解前人的研究方法和研究思路。好多年来,我特别想开,但又没有准备好的一个课,就是和学生一起系统地细读、辨析和讨论前辈学者的经典论著。比如王国维的《殷虚卜辞所见先公先王考》,

[1] 余英时先生也说:“很多人现在因为害怕一些宏观的框架,只做小问题的考证研究,而不融及社会性质、结构变化等大的判断,这就像造了一个螺丝钉、一扇门、一个窗,但没有整幢房子的构图,关于中国历史的形态描述几乎就被放弃了。”转引自陈怡《余英时访谈:古道遥知人》,《东方早报·上海书评》2006年12月15日。

车,得参与“世界学术之新潮流”。另一方面,则是促使博士生,在自己,尤其是中国文史研究领域,在了解国际学术之后,逐渐形成中国特有的立场、角度和方法。要知道,如果你没有自己的角度、立场和问题,你的研究可能就“化”在“全球”里面,而无法自立了。钱穆当年也说过,“中国新史学之成立,端在以中国人之眼光,来发现中国史内在之精神,而认识其以往之进程与动向”〔5〕。这两方面不能偏废,也许说起来都很虚,但其实很重要。

这是我关于这个课的第一个想法。

二、文献、学术史、国际学界:为什么三面应战?

接下来,我要和大家谈谈,为什么如今做学问得三面应战。

第一,你做学问,得接受历史文献资料的挑战。

不用说,你要熟悉种种历史文献资料。就说思想史、文化史吧,它的范围很大,仅仅是中国古代宗教信仰这一块,儒、道、佛之外,还有古代三夷教、天主教、伊斯兰教和民间信仰,这些数量庞大的文献资料考验你的耐心,特别是,这些文献资料并不是现成的摆在那里,就像超市货架上的商品让你随意挑拣的,而是你得在更庞大的文献资料堆里去慢慢找。过去的老词儿叫“披沙拣金”,你得找到有用的资料,前人没有使用过的资料,还得鉴别这些资料的真伪。我以前说过,所有的文献资料,可能都经过四重筛子,首先,遗留下来的历史文献资料,可能经过

〔5〕 钱穆《中国历史研究法》(北京:生活·读书·新知三联书店,2001)附录《略论治史方法》,156页。

带有某些意图的历史学家主观挑拣;其次,可能经过传统上层精英带有文化批评的论述;再次,还经过政治意识形态有意识的删减和增加;最后,它又经历了水、火、战乱等等历史的淘汰。你怎样穿越历史和政治,找到新资料,重写思想史和文化史,还真是很不容易的。

现在思想史和文化史领域,有一个很麻烦的事情,就是各人用的资料都差不多,特别是有的人习惯了 Google 和 Baidu,什么事儿来了,就在网上一搜。其实网络资源对任何人都是一样的,你聪明也罢笨也罢,电脑一敲,出来的都一样,所以会大家一样,根本没有自己的特点,也没有融入人思考,更不是有意义的“选择”,倒常常是无意义的“堆垛”。有的资料,你用人也用,说不清是“天下文章一大抄”,还真的是“英雄所见略同”。要知道,史料上没有新开拓,往往论述就是“为赋新词强说愁”;而史料一旦有新发现,论述就自然会发生变化。所以,发现新史料,是学术进步的最基础的一步。举两个我自己熟悉的例子,关于中古时期道教公开以性事为中心的“过度仪”,经历隋唐宋明,历史资料就差不多都散佚了,幸好从零星星的资料中,还勉强可以勾勒出来它的过程,人们才知道中古中国的宗教里面,会有这种“不文明”的仪式存在〔6〕;又比如说,如果不是一块《唐中岳沙门释法如行状》石碑和敦煌文书《传法宝记》的存在,禅宗神秀、惠能相争六祖衣钵的故事,可能就被相信为历史了〔7〕。所以,你首先得面对的,就是思想史文化史文献资料本身的挑战。

〔6〕 参看葛兆光《屈原及其他——六朝隋唐道教的思想史研究》(北京:生活·读书·新知三联书店,2003)第三、四章,57—95页。

〔7〕 参看葛兆光《增订本中国禅思想史——从6世纪到10世纪》(上海古籍出版社,2009)第二章,141—145页。

点,因为这个领域是需要不断“脉络化”的,历史一旦“脉络化”久了,就得“去脉络化”,因为以前的那个“脉络”是经由某种观念的系统化和条理化,所以就得到你用新的资料、新的观念,把它重新打散,再度组合。我一直用一个比喻,就是过去的历史系谱,就好像大姑娘的头发,已经被某种意识编成一条粗大的辫子,如果我们不怀疑它,以为历史就是那一根大辫子,倒也罢了。可你要重新书写历史,就得“去脉络化”,让历史从那固定的大辫子中解放出来,回到披头散发的时代,重新用你反省和检讨过的观念去编新的辫子,也许是另一根大辫子,也许是新疆式的好多辫子,或许是传统的两根大辫子,这样历史就不一样了。

我举一个常常被讨论的例子,就是“中国哲学史”。要搞清楚“中国哲学史”这个概念,就要从根儿上说起,你得搞清楚,当年“哲学”这个概念工具,是怎么被晚清初学者从日本引进来的?这个新学的概念工具怎样重新整合和塑造了古代中国思想资料?它又怎样经由谢无量、胡适、冯友兰、胡汉民等等的解释和使用,形塑了“中国哲学史”这个学科,还衍生出后来很正统、很革命的中国哲学史?^{〔8〕}你要了解这些,可能你要看很多资料,得细细想其中的问题,然后把一些看似具体的学术争论嵌入这个学术史里面去。比如,从胡适和冯友兰关于老子年代的争论,到后来胡适对冯著哲学史的批评,你到底如何评价?这涉及研究中“哲学”倾向和“历史”倾向的差异,有人说是“汉宋之争”,究竟是不是?也涉及中国哲学史中,儒家和佛教、道

〔8〕 参看葛兆光《道统、系谱与历史——中国思想史叙述脉络的形成》,《文史哲》2006年第3期。

第二呢,就是得回应学术史的挑战了。

就从有了大学、有了期刊、有了规范开始算起,现代学术已经一个世纪了。一个世纪里,你研究的题目,不大可能没有人做过。你可能是横空出世,前无古人,所以你就得看看这一百年来,别人在这个领域做了些什么,还有些什么没有做,他们是怎样一步步推进的。然后才能说明,你在结论上、资料上,是否可以比他们多一些什么,这就是学术史的回顾,博士论文的第一章,就得先交代这个。大家看理工科的论文,这一点已经做得很好了,可是我们人文学科的学位论文,也许还不够。当然,从1990年代起,有很多人做学术史,可是,很多人把学术史做成了学者或者文人的心灵史或情感史,最多是思想史。为什么?因为很多号称做“学术史”的人,并不真的懂学术。像王国维,你老是讲他在颐和园昆明湖一跳,是殉大清国还是追寻意义,老是引用陈寅恪那句“独立之思想,自由之精神”,把王国维说成是思想先驱、精神楷模,却不讨论他的甲骨文与殷商史研究,那不是“学术”的历史;又像陈寅恪,你总是纠缠在他的人生与命运,他的政治立场,但是,如果你不了解他早年对欧洲东方学的知识、对敦煌与佛教之学之重视,和对历史语言之学的运用,不了解后来他对中古国家族、族群、地域、宗教的把握,怎么算得上是“学术”的历史?

特别是现在很多人,刚进入一个领域,就以为前无古人,让我想起古人那句话,“见到一个小土坡,便上,却以为是一览众山小”。其实你仔细看看,在我们这个行当里,前人没有开垦过的荒地并不多,谁让你生在现代学术已经积累百年的时代?话说回来,因为你可以站在前人的肩膀上,往前才可以看得更远,往后才可以检讨前人的问题。过去虽然有一百年,但人文领域却像福柯讲的,常常要回到起

你研究“中国”，他也研究“中国”，你看中国的文献，他也看中国的文献。不要说现在互联网上资料，一 Google 就来，就是过去一百年，人家深入中国历史和文化，研究得也不比你差。当年连胡适、傅斯年、陈垣这些人，都对日京（京都）和法京（巴黎）的汉学很吃惊，觉得人家成了中国研究的“中心”，还发奋要把这“中心”夺回来^[10]。道理很简单，当“中国”成了大家共同的研究领域，你就不得不和东洋人、西洋人较长论短。自从传教士以来，西洋人就有研究中国的习惯，数得出来的欧洲大腕儿，像沙畹、伯希和、马伯乐、葛兰言、戴密微，一直到谢和耐，美国后来居上，影响巨大的，也有像费正清、列文森、芮沃寿、牟复礼、史华兹、杜希德，而日本自从明治以后，无论东京的白鸟库吉，还是京都的内藤湖南，后来的宫崎市定，到刚刚去世的沟口雄三，都提出了很多解释中国的概念和设想，像什么“尧舜禹抹杀论”，什么“唐宋变革论”，什么“亚洲史”，什么“前近代”等等，你都得面对，不能闭了眼瞎说，我不理睬你们，我自己玩儿。如果你做的是现代学术，你就必须得知道，在这个领域他们干了些什么，他们的长处和短处在哪儿？

我一直强调，外国的中国学，本质上是外国学。他们要解决的问题，他们研究的对象中国，可能和我们不太一样。所以，这些外国学者有很多来自他们学术、思想和政治的问题意识，这当然和我們不同。不过，你也要注意，他们有一些方法、角度和关注点，也是我们需学习的，你看到孔飞力的《叫魂》，你会不会觉得这种观察清代政治与社会的方法很特别？比如你看到柯文的《在中国发现历史》，你会

[10] 参看葛兆光《新史学之后——1929年的中国历史学界》，《历史研究》2003年1期。

教孰轻孰重的价值判断问题，有人说是“正统的”和“非正统的”，究竟是不是？又比如，你一定会读陈寅恪《冯友兰〈中国哲学史〉审查报告》吧，这是确定冯著哲学史地位的一份重要文件，常常被人引来引去。可你觉得应当怎样理解呢？陈寅恪是真的那么肯定冯著哲学史吗？如果是，那么在上册的审查报告里面，他为什么先说古代“去今数千年，其时代之真相，极难推知”，又说现存古代文献“仅为当时所遗存最小之一部”，只能用艺术家的想象和欣赏的眼光和精神来帮助重建，再说虽然要有“同情”的理解，但是“此种同情之态度最易流于穿凿附会之恶习”？这里是褒是贬？最后，陈寅恪既说“非经过解释及排比之程序，绝无哲学史之可言”，又说这种有条理和系统的道理，“其言论愈有条理统系，则去古人学说之真相愈远”。这又是为什么？如果你再读另一篇《冯友兰〈中国哲学史〉下册审查报告》，他这样反复说佛教和道教问题，甚至说儒家学说虽然制度法律公私生活方面影响很大，“而关于学说思想之方面，或转不如佛道二教者”^[9]，那么，他和胡适批评冯友兰的意见（即“正统的”哲学史），是否有点儿相似和默契？

可是，你如果连前人做什么，怎么书写的历史，为什么这样写，都不清楚，怎么可能证明你没有抄袭和剽窃，怎么能说你的研究有新价值，给学术界提供了新东西？

第三，现在的人做学问，你还得面对国际学界的质疑和竞争。

关起门来充大王，这谁都会。问题是，现在门打开了关不上了，

[9] 陈寅恪《冯友兰〈中国哲学史〉上册审查报告》、《冯友兰〈中国哲学史〉下册审查报告》，见《金明馆丛稿二编》279—280页、282页。北京：生活·读书·新知三联书店“陈寅恪集”，2001。

虑如何才能更好地取代旧脉络。你得考虑,第一,你的新脉络笼罩面有多大,是不是能够“旧貌换新颜”?如果路还是那条路,只是沥青路变成水泥路,沿路风光都没有变化,起点站和终点站也一样,那么这种“重组”有什么意义?第二,新的脉络是否可以容纳更广阔的文化风景和更丰富的历史文献?第三,在过去反复论述的宋代思想史和文化史中间,是否真的能够对当下的新意义和新资源被发掘出来?

第二讲中,我们会讨论作为“历史”的思想史,思想的政治、社会和历史背景应当如何重建?在这一讲里,通过阅读余英时先生的《朱熹的历史世界》,我们会讨论过去以道学为中心的宋代思想史脉络,是怎样从南宋到元代被逐渐建立起来的,又怎样在明清以后的反复叙述中被强化定型的,又是怎样被现代的学科制度和意识形态建立起来的。我们要特别讨论,你怎样把历史上的各种思想,放回它的历史背景中去,这个历史背景又不是简单的、历史教科书式的,而是具体生动的,看看余英时先生是怎样把朱熹的思想放在宋孝宗、光宗、宁宗三朝政治环境里面的。如果我们把思想史首先看成是历史,那么,丰富的历史和思想为什么要被哲学家“抽离”并“提纯”,究竟我们是应当把思想史中的思想“从对象的位置中解放出来”,还是“放回历史场景之中”?

第三讲要讨论一些来自日本的,有关中国思想文化史的若干理论和方法。这一讲,要阅读日本学者沟口雄三教授的几种论著。沟口先生去世不久,是我的老朋友,无论在日本还是中国学界,他的影响都很大。他提出来的一些看似很新的概念和方法,比如“前近代”、比如“亚洲视野”,比如“作为方法的中国学”等等,意义在哪里?它究竟是不是适用于中国学界呢?我希望从他写的和编的《前近代中

不会对他批评的“冲击—反应”论和“帝国主义论”等等有所认识,而对他所谓“在中国发现历史”有所反省?至于像罗友枝以来,一直到“新清史”像欧立德等人的论述,除了某种隐藏的政治意识形态,你是否也觉得讨论满族及周边民族在大清帝国的认同问题,仍然有一定的意义?

我不是说你非得在 SSCI、AHCI 上发表英文文章,现在的“中国研究”领域,早已不是你中文和华人自己玩儿的世界了。我曾经和几个老外聊天,他们也常常看中国国内文史刊物,他们曾经提出三点疑问,一是为什么你们的学术论文,用的概念术语都很笼统模糊,二是为什么你们那么容易阅读汉文史料,但论文里面却常用的还是那些老掉牙的资料,三是你们为什么不看我们老外的研究,甚至也不看你们国内的研究,论题总是重复来重复去?我无言以对,所以,我希望你们拓宽眼界,所谓博士生之“博”,可能是博士生期间最需要培养起来的素养。

三、从实招来:关于这门课的基本思路 and 具体内容

言归正传,下面我要说一下这次课的具体内容。

第一讲要涉及思想史脉络究竟如何重组?在这一讲中,我们要在“唐宋变革论”的背景下,借助包弼德教授的《斯文》一书,讨论宋代思想史或文化史的脉络应当怎样“重组”。刚才我讲要“去脉络化”,但是,怎样在“去脉络化”以后,重新“脉络化”?没有“脉络”,历史就没有条理,就像高楼建筑有水泥没钢筋,就像大把珍珠没有线穿。那么,在重新建立宋代思想史与文化史新脉络的时候,一定要考

撰写学位论文的时候,必须写一个本领域的研究史,而“研究史”对于文科尤其是文史研究者来说,就是一系列的论著(包括论文)的评论构成的,学会写书评,就等于写好了“研究史”。更何况,现在很多博士生,并不仔细阅读人家的论著,只是在网上乱检索,网上不是有“偷菜”吗?他们的做法,就是在网上偷,而且拣到自己篮子里就是菜。

结语:一点感慨

现在中国大陆的文史学界,有很多进步,也有很多毛病,大家都看到的大问题,是底线太滥,平庸当道,学风不正。对于博士生来说,我也要先讲点儿不好听的,因为对于年轻人来说,很有危害又很容易犯的弊病,大概有几类,当然病根儿不是来自学生,而是来自我们当老师的人。

一是“追逐时尚”。有些人既不愿意像傅斯年说的“上穷碧落下黄泉,动手动脚找东西”,去下死功夫熟悉历史、文献,平常使用的资料,只是转抄自别人的著作,或者少量早已经人咀嚼烂了的选本,又只是靠依傍某种时尚的理论和概念,稗贩转来的译文体字句,硬把不通的两面靠口水粘起来,半通不通,全是空口说白话。但是,因为它好像很“前沿”、很“流行”,没准儿还得到三两个洋人喝彩,于是,一些年轻的博士生很容易受影响。二是“伪装旧学”。有的人,现在很喜欢标榜自己是做“旧学”、做“经学”、做“考据学”,文章写得像老学究一样,看上去很“东方”,甚至很“中国”。实际上,这也是一种长袍马褂包装起来的伪传统学问,以批判面目出现的新时尚。最近我就发现,以前某些没头没脑地追逐西洋新潮的人,居然也转回头来说什

国思想的曲折与展开》、《从亚洲思考》、《作为方法的中国》里面,看看这些理论中间,一个日本中国学家对于明清中国历史的独特的思考与观察,也能够了解到,这些充满了日本中国学的问题意识和观察立场的概念与方法,其实,在中国学界是不那么容易简单移植的。

第四讲,我们希望讨论一下清代思想史和学术史的综合研究。这一讲里我要重点讨论清代思想史和学术史的问题,在中国各个朝代的思想史里面,清代有特别的复杂性,一是讨论清代思想史会涉及专门的经史考据等学术问题,二是它必然涉及满汉以及各种族群的复杂问题,三是它与东洋和西洋宗教、思想、文化的复杂交错问题,四是所谓近代、前近代、晚期帝国时代等等分析框架也有问题。特别是,有梁启超、钱穆两大部著作在前,更需要好好检讨,怎样能推陈出新。所以,我想通过艾尔曼教授的《从理学到朴学》的阅读和讨论,来探讨一下有关这个时代思想史和学术史的研究方法。艾尔曼教授是我的老朋友,也是最重要的合作伙伴,他的著作很多,我对他的著作有一些不同意见,想来他不会怪罪我的。

最后,我还要和大家讨论一个方法和技巧的问题,就是关于如何撰写学术性书评和综述,这是研究生特别是博士生应当学会的。

本来,我这个课还选了史华兹《古代中国思想世界》和葛瑞汉《论道者》,来讨论早期中国思想起源的研究,选了许里和《佛教征服中国》和芮沃寿《中国历史上的佛教》来讨论中国佛教史的研究,选了卜正民的《为权力祈祷》来讨论明代国家、宗教与社会。但是,时间不够,就只好今后再说了。不过在最后我还是要特别讲一次《学术书评的写作》作为尾声。为什么呢?这是因为我觉得,一方面这个课就是在围绕着书在讨论,等于是在评论书,另一方面是考虑到博士生在

么“汉语学术”，也侈谈什么“发现中国”，害得有些年轻人也觉得，只有这样才找到“组织”了，做出一副连说话都带文言的样子，这很可怕。三是“文化大话”，有的人不能把学术研究和社论评论作合适的区分，常常把在学术上东鳞西爪得来的一些知识，当成支持他们进行社论和文化评论的基础，又以社论和文化批评的影响力来包装所谓学术，看上去似乎有关怀有抱负，特别是因为经过媒体包装和渲染，能够哗众取宠，暴得大名，所以会让一些学生特别羡慕，实际上，他既搅乱了学术领域的独立性，又丧失了社论和文化领域的现实感，学术成为自己作社论批评的机关枪，而批评则成为保护自己学术不受严格检验的保护伞。四是用一知充百知，搞“高调酷评”，一些人以所谓学术批评为借口，拿自己知道的那点儿犄角旮旯的知识，当了放大镜，在人家身上到处找毛病，找到一点儿，就无限放大，如机关枪一样横扫过去，所谓柿子找软的捏，一阵猛批，以此确立自己“裁判”或“警察”的居高临下，却从来不认真做自己的事，只是因为媒体效应，而轰动一时。

上面这四种毛病如果合在一起，既得到制度护航，加上投合某种意识形态口味，再得到媒体支持，有三两个喝彩，那么也许会有人跟风，这样的中国学术界将病人膏肓，无药可救了。这也许是我杞人忧天，也希望这只是杞人忧天的牢骚。

代结语 | 从学术书评到研究综述的写法

引言：为什么要和博士生讨论“学术书评”？

今天之所以要讨论“学术书评”这个话题，有两方面的原因。

一方面的原因，是因为真正学术意味的书评太少，而借题发挥或蜻蜓点水的评论风气渐盛，对于书籍借题发挥的评论固然不应厚非，但是那不是真的书评，也比较容易写。严肃的、裁断的、商榷的学术书评，却是直接针对学术研究的，不太容易写，如果没有这种书评，恐怕学术难以进步。另一方面原因，是因为你们将来是要做学位论文的，而大学里专业的博士学位论文，如果严格要求的话，通常要有一章（或者一节）“研究史”，而所谓的研究史，就是就论文涉及的这个领域，业已出版的各种论著，作一个述评，说明前人在这一领域中已经做了些什么，做得怎么样，还有什么遗漏和缺失？说到底，它其实就是对各种论著的短评的汇集，可是，现在很多大学的学位论文，不仅是本科，甚至硕士、博士论文，在这一点上都不够重视。

意识,究竟有什么“创新”的意义。

第三,既迫使自己拓展学术视野,也迫使自己阅读前人论著。现在,有的博士生或硕士生,采取非常实用主义的阅读方式,对于他人的论著只选择看与自己所需要的部分,甚至把他人的论著当作“资料转运站”,从里面转手抄撮一些文献,根本不理会它的全面论述。更要命的,是从网络上截取电子文本,完全不顾上下文语境,很少体会他人的研究思路、资料取舍、分析立场。可是,如果要写学术性的书评,要对他人的论著作评判,你就不得不全面阅读国内外的各种有关论著,不可能只是寻章摘句,断章取义地乱读一气。

务必注意,最重要的是,如果咱们学界有严格的、认真的和专业的学术书评,就会使学界变得更有秩序,也更加干净,不会像现在这样,良莠不分,泾渭不明,滥竽可以充数,鱼目可以混珠,整个学术界好像根本无法界定,什么是好的研究,什么是坏的研究。

所以,下面我先来谈学术书评的意义。

一、学术书评的意义

先向各位介绍一篇讨论书评的文章,就是张玉法先生的《如何评论一部史学论著》,张玉法先生是历史学界都熟悉的前辈,他是近代史的专家,也曾是中研院的院士。他的这篇文章收在1978年在台湾联经出版公司出版的《历史学的新领域》一书里面,这篇文章前面很郑重地说明,它是根据美国哥伦比亚大学教授威士(R. K. Webb)的讲义写的。威士说到,评论一本书,应当有几个标准:一,这本书是写什么的?有的人连这本书写什么都没有搞清楚,就胡乱评论,这不是

其实,我总觉得,写好学术书评是很重要的,为什么?

第一,这首先是一个学术道德问题,我以前在清华老图书馆看到陈寅恪的学生张以诚的论文《唐代宰相制度》,陈寅恪先生在前面评语中说,“凡经参考之近人论著(如内藤乾吉等),尤须标举其与本论文异同之点,盖不如此,则匪特不足以避除因袭之嫌,且亦无以表示本论文创获之所在也”^[172]。可现在,有一些学位论文,由于缺乏这一部分,读者包括指导教师和答辩委员,根本无法知道,你是否超越了其他人的研究,或者是抄袭了其他人的研究,也不能正确作出对你论文的评价。如果你抄袭了,也许可以一时蒙混过关,但终究是在学术道德上有所欠缺。

第二,给其他在这一领域从事研究的人,提供有关的丰富学术史资料,使人们了解这个领域的变化轨迹,也让人知道这个领域的现状如何,这才能够凸显自己选题的问题意识所在。举个例子,比如前面我们讲,研究清代学术史,你就需要交代从梁启超、胡适、钱穆,一直到余英时、艾尔曼的研究,说明这一百年中对于清代学术的研究,何以形成侧重外在背景与偏向内在理路的两个典型,即台湾东海大学丘为君所总结的“理学反动说”与“每转益进说”^[173],然后再讨论余英时重视“内在理路”的研究方法,和艾尔曼提倡社会史和思想史结合的方法,各有什么利弊,这个时候你才能说明你的研究进路和问题

[172] 这是陈寅恪在清华大学1936年学生张以诚论文《唐代宰相制度》封面上的批语,见葛兆光《学术的意味》,《学术的意味——学习陈寅恪先生在清华大学毕业论文上的评语及批注》,载《光明日报》2001年4月20日。

[173] 丘为君《清代思想史“研究典范”的形成、特质与意涵》,原载《清华学报》新24卷4期,1994年12月,新竹。后收入丘为君《戴震学的形成》,265—327页,联经出版公司,2004。

分开。这样有什么好处呢？

第一，学术界有了“舆论监督”和“公共批评”，这就像一个社会，有舆论、清议一样，有个关于好坏是非的公论，学界才有秩序，有秩序才可以是一个独立的学术界，否则你就要听官员的、听报纸电视的、听低水平的。

第二，如果有权威而内行的书评，一些假冒伪劣的产品，特别是一些“隐瞒证据”的论著，就会像“315”一样曝光。大家要知道，有些看起来冠冕堂皇的论著，其实就是乱抄乱写，没有什么严格资料证据的，中国学界的弊病之一，就是这类“伪著作”太多，可这些情况外行是不了解的，需要内行才能指出问题。

第三，这样的书评出来，才能够省去读者选择的时间和精力，这些读者，既包括非专业的读者，也包括专业的读者，有了这样的书评，后来的专业研究者就可以按图索骥，很快找到有用的书籍。

不过，我要再强调一遍，对于硕士生、博士生来说，最重要的是，你学会这样去写书评，就等于学会了如何清理你这个领域的学术史或研究史，说到底，前面我说了，硕士博士论文的第一章，就是“研究史”。研究史是什么？不就是对你要研究的这个领域的一个一个论著的提要 and 评论，并且按照时间先后顺序，叠加起来的历史过程吗？我在读大学的时候，老师让我们仿照《四库全书总目》，写一本书一本书的“提要”，还规定在六七百字里面，要概括地说出这本书的大意、要点和不足，当时不觉得有用，但事后觉得这个训练很有意义，如果各位也能够看书的时候，随手写下一些书评，哪怕很短的，将来也是受用不尽的。

这个传统要在中国建立起来。我们看到，国外的学术刊物，包括

写书评，最多是借题发挥自说自话。所以威卜强调你要搞清楚，这本书特别的论题是什么？有没有新发现？二，这本书所用的资料是什么？它用的是不是第一手资料，有没有借助其他人的研究结果，在前面是否告诉了前面学者对这个问题的研究？这就要考验你对这一行的资料、研究的熟悉程度了。三，资料和结论之间的关系如何？你要了解这些引用的资料，是否可以引出相反的结论，这些资料是否经过考证和选择，是否有先人为主的误读可能？四，这本书给人的美感如何？就是评论它的文体和文笔，有没有吸引力。

所以，张玉法先生说，如果你没有这些标准，“不是乱捧一阵，就是胡骂一番，使学术界没有一个是非”，他说得很严重：“不了解一本书的价值而对一书大加褒贬，乃是一种知识上的欺骗”^[174]。

张玉法先生说到“学术界的是非”，其实就是刚才我说的学术界的“秩序”。前面我讲过，现在学术界对于什么是好，什么是不好，几乎没有是非，也就没有秩序。现在学术生产力太发达，我用“生产”这个词，很多人也爱用，后现代主义者用，官方也用（我在大学里也看到文件中有这个词，是正面的意思）。但是，一旦学术变成生产，甚至是批量生产而不是用心琢磨，虽然产量上去了，但质量就下来了。现在你到书店去看，书太多了，你翻杂志，论文也太多了，可是，这里面百分之九十都是“学术垃圾”，根本没有用的。怎么办？就要有“好”和“坏”的分别。怎么才能有好”和“坏”的分别？就要有个说法，而且必须是“权威”的说法。依靠有权威的学术的书评，把好的和坏的区

[174] 张玉法《如何评论一部史学论著》，载《历史学的新领域》151—153页，台北：联经出版公司，1978，1994。

我们常常要用到的亚洲研究杂志,书评要占很大的篇幅,像《哈佛亚洲研究杂志》(*Harvard Journal of Asiatic Studies*)、《通报》(*T'oung Pao*)、《亚洲研究杂志》(*The Journal of Asia Studies*)、《美国东方学会杂志》(*Journal of the American Oriental Society*)、《皇家亚洲学会杂志》(*Journal of the Royal Asiatic Society*),都有大量的书评或书评论文。所谓“书评”(Reviews of Books 或者 book review)往往是一两页、两三页的短书评,更短的还有“简评”(Brief reviews of books),大概是半页左右。但是,“书评论文”或者“研究性书评”有的也很长,早的如邓广铭先生1942年在《中国青年》七卷二、三期上连载的《评周谷城著中国通史》,就长达二十几页,近两万字^[175],晚的像我刚刚收到的《通报》2008年的这一期,西雅图华盛顿大学的Howard L. Goodman给J. Michael Farmer 2007年刚在纽约州立大学出版社出版的有关三国魏晋周的著作(*The Talent of Shu: Qiao Zhou and The Intellectual World of Early Medieval Sichuan*)写的书评,就有十四页之多^[176],当然,更长的甚至有几十页的,后面我们就要介绍几篇,这就是所谓的书评论文,它的价值和影响,我觉得一点儿也不比论文差。当然,国内也有一些书评类刊物,像《读书》、《书城》、《中国图书评论》、《书屋》,但是,大多数是借题发挥的文化评论类文章,虽然写得很有意思,也有的是有真知灼见,但大部分不能算是学术性的书评。而一些学术刊物像《历史研究》、《中国史研究》、《中国学术》等等,也有一些好的学术书评,但是,我觉得数量还不够多,质量也还不够好。

[175] 邓广铭《评周谷城著〈中国通史〉》,收入《邓广铭全集》第十卷,73—94页,河北教育出版社,2005。

[176] *T'oung Pao* VOL. 94, (2008), pp163 - 176.

简单地讲,中国的书评有几个问题:

首先,是吹捧太多而批评太少,批评性的书评甚至被认为是“吹毛求疵”或“酷评”,虽然我们也说有一些酷评确实过分,但是,一些正常的、有证据的批评性书评,像葛剑雄等写了一篇《是学术创新,还是低水平的资料编纂》^[177],发表在《历史研究》上面,批评杨子慧主编的《中国历代人口统计资料研究》,还引起轩然大波,觉得过分苛刻,王俊义批评陈祖武的清代思想史研究,还被认为是“意气之争”。当然,现在也有一些书评,尤其是批评性的书评,写得很好,也引起了学界的关注,像揭发把孟子译成“孟修斯”、把蒋介石译成“常凯申”,就好像成了学界典故,像陈引驰批评王晓路《西方汉学的中国文论研究》中的错误,高山杉批评张西平关于德国汉学的著作中的错误,就让人知道了这些介绍海外中国研究的书,看似涉猎很广,实际上有很多来自二手资料甚至还有以错误叙述误导读者的地方。

其次,是太多泛泛而论或借题发挥的书评,还缺少专业的研究性书评。也许,是写这样的书评太累罢,很多人觉得,为了一本书,花那么多时间看,看完还不一定写得出来,是否划得来?其实,看书和评书也是一种“智力较量”,你要看看,我是否能够看懂、看透、看到纸背后,和你在同一平台上较长论短,甚至要站在比你更高的位置,居高临下地评论甚至批评你,这也是很愉快的事情。你看后面我们要介绍的余英时评钱新祖的书评,不跟着在明代思想世界里走一趟,不检查一下原书的原始资料,不比原作者站得高一些看出背后的方法论

[177] 载《历史研究》1998年第1期。

1125)》、John de Francis《民族主义与语言改革在中国》、Luciano Petch《十八世纪早期的中国与西藏》、藪内清《中国の天文学》、仁井田陞《支那身份法史》、内藤湖南《中国近世史》、石田干之助《唐史丛钞》、冯友兰《中国哲学史》、李约瑟《中国科学技术史》、芮沃寿《中国历史上的佛教》等等的书评^[178]。

杨联陞写了这么多的书评，所以，由他来讲《经验谈》，就不是空论了。我读了以后，觉得他说的“经验”里面，最重要的一条就是，写一本书的书评，要懂得这个领域的“行情”。

什么是“行情”？就是这个领域的学术史和学术现状。这个领域里面，无论是理论和方法的变化，还是新史料的发现，你都要大体上了解，否则你没法判断这本书的价值。这就像一杆秤要有斤两准星一样，没有斤两准星的秤，是无法称出东西的轻重的。比如，你看到一本书讨论宋代文学，如果你要评论它，那么，你可能要了解，除了现在各种有关宋代文学史的论著之外，(1)当下国内外关于宋代历史和文化的研究，焦点在哪里？有什么新进展，像国内逐渐发展起来的“活的制度史”和政治史研究，国外的地方士绅和区域史的研究，究竟这本书的讨论是否也在这种话题和问题里面？(2)有关宋代文学的主脉、焦点和价值，从元代到晚清究竟如何变化的，现在这本书的讨论，与传统的说法有什么异同？(3)新的宋文、宋诗、宋代小说的大规模编集、整理和真伪考证，这本书是否用上了？它的资料范围和过去的研究论著，有没有扩大？历史学界重视的碑刻、方志、笔记等等，它是否也关注到了？

[178] 参看杨联陞《国史探微》后附目录。

问题，你能写出这么一针扎出血来的评论吗？

再次，是对国外的学术著作，包括海外中国学论著，缺少平等而尖锐的批评，也许是这些年再次国门开启，中国学者又轮回到了晚清“视西人若帝天”的时代罢，我们看到“跟风”太多，以至于国内学者以为外面的一切都好，只有亦步亦趋鹦鹉学舌，而海外学者听不到来自中国的批评和意见，自以为掌握了解释中国的权柄。

所以，我认为现在中国就是缺乏(1)批评的，(2)专业的，(3)国际相互的书评。

二、学术书评写作的基本条件

那么，怎样才能写好一篇书评呢？我再向各位介绍一篇前辈学者的文章，即杨联陞先生的《书评经验谈》，收在2004年北京商务印书馆出版的杨联陞《哈佛遗墨》中，杨先生原来供职哈佛大学，曾是中研院的院士，他对书评有深刻的体会，也很重视书评尤其是专业的书评。

我们知道，世界著名的汉学家伯希和(Paul Pelliot)有“学术监督”之称，而杨联陞也被人称为“学术警察”，这是因为他们经常写严格而客观的学术书评，对学界的各种著作进行评论。像杨联陞用中英文写过至少几十篇书评，评论过很多著名的大人物的著作，像用英文写过吉川幸次郎《元曲选释》、寺田隆信《山西商人の研究》、戴密微和饶宗颐《敦煌曲》、刘若愚《中国文史中的侠》、郭廷以《郭嵩焘年谱》等书的评论，用英文写过王力《中国语法研究》、梅原未治《东亚考古学概观》、卡尔·沃尔夫冈与冯家升《辽代中国社会史(907—

子里面有“货”，也就是说他们胸中的知识比较起来更广更博。可是，具体到写书评上来，这种书评又必须针对要评的书本身，不能信马由缰乱发挥，正因为你围绕你要评论的书来写，所以，这本书的问题和内容，就是你讨论的边界，限制了你的边界，反而比自己的论文更难写。我想，除了要有广博的知识和犀利的思路之外，还需要做到以下两点：

第一，检查史料和重复历史。

也就是说，对你要评论的著作或论文，最好要重复检查它，或者至少检查书里的一部分历史叙述，同时考察它所用的资料文献，追问它结论的证据是否可靠可信。

我举一个例子。1935年邓广铭给柯敦伯《宋文学史》写评论，不仅指出这书十万字，“其中什九均是从各种诗文书话一类的书中抄撮而来，其中尤以抄自四库全书总目提要者为最多”，还具体举出第一章绪论，抄自风马牛不相及的《四库总目》“诗书评类”小序，第二章第八节《晚宋的文风》开头五段抄自《四库全书总目》中有关《古文关键》、《崇古文诀》、《文章正宗》、《文章轨范》、《论学尺绳》的提要，痛斥其“无聊的抄撮”之“荒谬”；而且还指出他的子目与谢无量《中国大文学史》卷八章节完全雷同，论述也大同小异，指出“柯君虽将一切无用的材料都抄来了，却单单缺少了文学史中所最不可缺少的‘那些’^[179]”。看了邓广铭的书评，你就知道柯敦伯这本书没有价值了。现在，很多论著都是抄袭拼凑而成的，虽然我不赞成给这些烂书写书评，但是总得有人去当啄木鸟，把这些书给揭发一下。特别是

[179] 邓广铭《评〈宋文学史〉》，收入《邓广铭全集》第十卷，5—10页。

所以，“行情”很重要，无论是伯希和还是杨联陞，他们都是非常了解“行情”的，所以往往写书评的人是一个“博学家”，否则不能写这么广泛，而且这么到位的书评。这就提醒我们，你要对学术史，至少你本行的学术史有总体的、广泛的了解，不光了解中国的，还要了解日本的、欧美的，因为现在是“全球学术”的时代，这是我必须强调的一点。我自己也写一些书评，前面我们这个学期讨论到的四种书，包弼德的《斯文》、余英时的《朱熹的历史世界》、沟口雄三的《作为方法的中国》、艾尔曼的《从理学到朴学》，我都写过书评，但是，大家听完课就可以知道，我写出来的，可能只是有关书本身的一小部分，为了评论这些书，你得了解更广大的背景、更多的行情、更宽的视野。比如讨论包弼德，你要了解“唐宋变革论”的来龙去脉，唐宋历史的研究状况，否则怎么能够了解和评价他的书里的那些叙述？又比如，讨论余英时先生关于朱熹的论述，你要研究过去对于程朱理学的研究，了解朱熹更多的活动，否则无法知道余先生的意图和指向。再比如，关于沟口雄三的亚洲和中国研究的思路，你要了解日本中国学甚至整个东洋学的历史和现状，否则也无法知道沟口理论和方法的日本背景。最后，你要讨论艾尔曼的清代学术研究，你不知道从梁启超、胡适、钱穆、杨向奎以及余英时以来，学术界对清代思想与学术的研究，你怎么讨论艾尔曼的得失？

三、书评的具体方法

所以我说，书评也许只是你背景知识的一个体现，伯希和、杨联陞他们之所以能够从评论不同领域的论著，是因为他们自己肚

佉真陀罗王就是外来的、建立贵霜王朝的丘就却，他就像这部经典中所说的，从外而来，建立了佛教帝国。但是，陆扬经过梵文、佛经的对比，指出这根本是错误，因为“佉真陀罗王”的意思是“大树紧那罗王”，梵文的 druma - kinnara 就是“树”，因为“真陀罗”是不可分的一个词，而《佉真陀罗王所问如来三昧经》刚好有一个异译本，就是鸠摩罗什译的《大树紧那罗王所问经》。因为《佉真陀罗王所问如来三昧经》是支持“月支”和“丘就却”论述的唯一文献，这一文献依据被推翻，那么，这本近七百页的大著就站不住脚了。难怪他会这样批评，“（古）的种种观点全都是建立在错误的认识之上，而绝大部分的关键性错误，是由于她的历史方法、佛教文献学和印度中亚语文方面缺乏基本训练所造成的”。

所以，我建议写书评的人，最少要把这本书的某一章，最好是关键的一章，重新核査一下它的文献资料，看看它是否断章取义，是否隐瞒证据，是否张冠李戴。特别是有的时候，作者为了表示自己的独特发现，常常隐瞒对自己不利的证据或者湮灭某一说法的来源，你就更要细心了，像谢无量《中国古田制考》讨论古代中国的土地制度，谢是一个写了好多书，什么书都能写的人，吴志慎就看出他有匆匆撮取的特点。虽然吴志慎在关于《中国古田制考》的书评里面说得很有气，但是，你仔细看，他绵里藏针地说，你的新意见，好像都和日本人加藤繁的“英雄所见略同”呀，他把两种书的相同处一一列举出来，还说得很妙，说也许不该怀疑谢的人格，不当说这是“取法奸商，假造国货”，但如此雷同，是不是证明了日本人的著作译得还不多呢？如果译出来了，恐怕谢无量先生“看见自己的心得早已被人说出，也

一些似乎很高明很宏大的著作，乍一看很绚丽，但是经不住你把材料一一对比，一查对，你就发现它靠不住了。

再举一个例子，我们看陆扬给《贵霜佛教政治传统与大乘佛教》写的书评，这篇书评发表在《大陆杂志》1996年1—2期，连载了两期，长达28页^{〔180〕}。古正美教授这本著作是1993年台湾允晨文化出版公司出版的，它讨论的是贵霜王朝的月氏王丘就却（约50—78年在位）所奠定的、身兼圣者与王者（类似现在的政教合一）的佛教政治传统，以及这种传统如何在其去世之后被印度化，而后贵霜时代（187—244）色赋色迦及此后几世，又如何引用佛教政治传统（系统，并遭到亡国命运。由于作者认为，这一佛教政治传统，因为佛教传入中国而影响中国，所以非常重要。这本书长达670页，讨论的是一个一直不很清楚的历史，需要的又是很多种语言文字的文献，所以，很不好判断其是非。但是，是否真的是这样呢？我们看陆扬的评论，他的评论很长，指出的问题也很多，我们只看他的第一个驳论。他说——

古氏先把“月支”或“月氏”说成是意译“月之支护”，是崇拜月亮的民族。又把支婁迦讖所译的《佉真陀罗王所问如来三昧经》中“佉真”还原为梵文 candra（月），把“陀罗”还原成梵文 Dhara（支持），所以佉真陀罗其名为“月支”。然后，她又把“香山”当作犍陀罗（candhara），而这部经典中有记载“佉真陀罗”和“犍陀罗”两部，佉真陀罗是外来的统治者，犍陀罗是本地土著，

〔180〕 陆扬《贵霜王朝与大乘佛教史新论平议——评古正美〈贵霜佛教政治传统与大乘佛教〉》，载《大陆杂志》第九十二卷，第一期，第二期，1996年2月。

是反历史的推断。

余先生的意思是，你研究思想史，必须把研究对象放置在历史中间，这和斯金纳的思路是一样的，绝不可以把对象从它的位置上任意抽取出来，把本来无法说话的古人当作对话的对手，把自己的想象强加在他的身上。其次，当你把古人放置历史中间的时候，你就要恢复历史语境了，可是恢复历史语境靠什么呢？当然就是靠历史文献，但是他指出，钱新祖对于焦竑思想的表述，依赖的却是黄宗羲的叙述及一些二手资料，忽略了同时人对焦竑的记载和叙述，甚至连同是万历年间人的沈德符《野获编》的资料都没有用上。余指出，(1)作者忽略了“历史重构”的过程，“没有认真把思想作为对过去的重构”，而是过于主观地想象历史；(2)作者没有认真考虑明代三教合一观念的起源和发展，尤其是王阳明、王龙溪的三教观，脱开了王龙溪这样的关键环节，必然不能正确了解焦竑思想。(3)把焦竑和戴震、章学诚的思想关联起来，缺乏证据。所谓“气”的哲学与考证之学有关的说法，根本是没有根据的“揣测”。

换句话说，如果把焦竑当成古今可以随意隔空对话的抽象“人”，而不是生活在晚明历史环境中的具体“人”，晚明就变成抽象的时代，而不是具体的历史了。这样研究好像可以很随意也很惬意，但那只是主观的形上玄思。也许，有人会说，这好像是历史学家批评哲学家，用历史尺度来衡量哲学论著，但是，在学术上面并不存在汉宋之争，无论什么研究，都先要回到历史语境，不违背历史，也不违背逻辑，是最重要的。

当然，这种批评也有可能落入“公说公有理，婆说婆有理”各执一词的麻烦中，很多书评尤其是观念性的书评，常常会这样变成立场之

许就要搁笔，比较省一点力”^[181]，批评的意思再清楚不过了。这种功夫是“挖墙脚”的功夫，你书写得再花哨再漂亮，只要指出你的史料错误，就像是沙堆上建大楼，地基一垮，就土崩瓦解了，这叫“釜底抽薪”，是写书评的人要注意的，更是写书的人要注意的。

第二，理论基础和方法检讨。对要评的论著，要检查其整体是否站得住脚，尤其是要检查它的理论观念和研究方法上的问题，不仅要追根溯源看它的理论方法，而且要看它是否“原原本本”。

这里也举一个例子。余英时先生曾经写了几十页的评论，讨论狄百瑞的学生钱新祖的英文著作《焦竑与晚明新儒学的重构》(Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in Late Ming)^[182]。钱新祖的这本书，研究明代学者焦竑，用了很多西方的新理论和新方法，像“诠释学”、“对话理论”、“语言分析”等等，简单地说，他的结论是，焦竑的三教合一思想是对国家正统思想程朱学说的反动(Revolt)。但是余先生指出，首先，钱的“重构”方法和“对话”途径是有问题的，他所谓与焦竑“对话”的方式，越过了历史背景和现实策略，走上“六经注我”的路子，余英时指出，当你把古人当作一个“沉默不语的伙伴”时，常常可以任意解释，尤其会把新儒学当成语言游戏，这

[181] 吴志慎《谢无量著〈中国古田制考〉》，原载《图书评论》第一卷10期，1933年6月。收入桑兵等编《中国学术批评》299—301页，中华书局，2008。

[182] 见Ming Studies, Number 25, Spring, 1988, pp24-66。现在此文已经译成中文，载何俊编，余英时《人文与理性的中国》68—102页。上海古籍出版社，2007。以下所引均据此书。过了很久，钱新祖才有所回应，见Neither Structuralism nor Loewjaj's History of Ideas: A Disidentification with Professor Ying-Shih Yu's Review as a Discourse,载Ming Studies, Number 31, Spring, 1991。后来，也有一些学者赞成钱新祖的研究方法，并为钱氏辩护，见梅广《钱新祖教授与焦竑的再发现》，宋家复《思想史研究中的主体与结构：认真考虑〈焦竑与晚明新儒家之重构〉中“与”的意义》，载《台湾社会科学季刊》二十九期(1998)“钱新祖纪念专号”。

这个方法对于我们的博士生、硕士生来说,是最为重要的。为什么?因为你的学位论文前面的研究史,就是一个你从事的研究领域的学术史综述。而你看到的每部论著,都必须搞清楚它在这个领域的地位和意义。它是不是这个问题领域的开创性著作?在这个问题领域中它是否在史料上有发现?它的结论是否推进了这个问题领域的深入?或者反过来说,这部论著在这个领域是可有可看的吗?这部论著是一本抄袭或剪贴的东西吗?这部论著是没有任何创见和新意的吗?如果你不是在做学位论文,当然也许不必看这些没有价值的书,可是如果你是在严格地按照规范在做学位论文,你就不得不看这些东西。我以前常常在万圣书园里面乱翻书,现在偶尔到鹿鸣书店去看看书,总觉得现在书店里所谓的“学术书”真是太多了,多得也看不完。可是,这种数量的繁荣背后是什么?是根本找不到书看,就像当年金克木先生和我说的那句话,“坐拥书城,无书可读”。因为大多数书确实是可出可不出,可看可不看的。说句极端的话,如果是本“烂书”,看看还能搞笑,如果连“烂书”作为笑料的意义都没有,看了味如嚼蜡,还倒胃口,那才倒霉。

为什么有这么多书?因为好多人有研究经费,又可以补贴出版社,还可以向教育部、国家社科基金交差,所以,作者就乱写,出版社就乱出版,这使得现在的学术研究,已经不再是“研究”,已经变成了泡沫“生产”,甚至连“生产”都不是,因为它既不管是否销售得出去,也不管是否会产生价值,而且连是否产生垃圾都不考虑。

话说回来,你写学位论文又不得不捏着鼻子看这些东西。前面我们讲了,你不了解和说明既往的“研究史”,既无法证明你没有剽窃和抄袭,也不能说明你有什么进展,所以还得看。这叫“披沙拣金”,

争。但是一般来说,一种观念需要有资料作基础,如果是历史著作就更需要有文献证据,如果证据不足,或者证据根本错误,那么你的观念性分析也就站不住脚。这是一个通例,比如前面我们说到的,余英时先生对钱新祖的批评中,最让钱氏无法正面回应的,就是第二节里批评他在描述焦竑“这个人”的时候,主要依靠了《明史》和《明儒学案》,“这两本书已经被证明通常是不全面或不精确的”,余先生指出,钱新祖并没有去寻找“当时的一些原始资料”,比如讲焦竑的《养生图解》,就依据了后世的《明史》,却忽略了同时代朱国祯(1557—1632)的《涌幢小品》,讲焦竑和李贽之间的关系时,就依据了晚出的黄宗羲《明儒学案》而没有重视同时人沈德符(1578—1642)的说法。余先生重重地说,“对于历史学家来说,在方法论上重视二手资料而忽视当时人的记述,是说不过去的”(74页),特别是他由于忽略了一些资料,也忽略了1597年焦竑遭致贬斥并流放福建,最终结束政治生涯这一重要的历史背景,甚至连焦竑写给释鲁庵的信中提到的“修业”,本来应该是“修科举业”,也被钱新祖误解为“修因果业”,以便自己对焦竑佛教思想作发挥和解释。

因此,我们就知道,在这种文献基础上得到的思想史结论,就很难让人相信。

四、从书评到综述:如何写博士学位论文的首章?

好了,现在我们要从学术书评,进入到研究综述的写作。其实,说白了,研究综述就是“集束式”的学术书评,就是要在整个问题领域的历史综述中,对论著加以学术史的定位。

领域的论著的内容和要点勾勒出来,对它在学术史脉络里的意义进行评述,通过这种综述,你可以知道(一)新清史不再把清代看成是明代之后,可以算在二十四史之后的一个中国王朝史,而是一个包括满蒙回藏的大帝国,应当放在世界史里面研究,(二)清朝皇帝不仅是汉族中国皇帝,而是各族的大汗、蒙藏佛教的菩萨、满人的首领,(三)清代的思想文化史不应只是汉族儒家、经学理学的的内容,而应当重视满、蒙、回、藏的文化,以及它与周边、甚至欧洲的文化交换。所以,后来这个学生选择了乾隆中叶在承德接待蒙古、朝鲜、安南的礼仪活动作为题目,避开一些热门课题,他也懂得了,你要重视礼仪活动中满族统治者的色彩,以及承德的各种宫廷建筑为什么如此设置,这又是接受了新清史研究的方法提示。可见这种综述,对他的论文很有帮助。

我还要举一个我自己写的书评为例。1998年,台湾一个学者来信邀请我给他关于“近代中国佛教”的新书写个评论,我那个时候对近代佛教的复兴、日本与中国的佛教交往、西方思潮影响下的中国佛教都有兴趣,也正在写《中国思想史》的第二卷后半部,所以就借了这个机会把1989年以后,差不多十年间出版的有关近代佛教历史的书,统统看了一下^[185],看了以后,觉得虽然中国晚清民初的佛教史研究有了一些大的进步,但也有一些共同的问题,所以,就决定不再单

[185] 其中包括郭朋等《中国近代佛学思想史稿》,成都:巴蜀书社,1989。高振农《佛教文化与近代中国》,上海人民出版社,1992。麻天祥《晚清佛学与近代社会思潮》,台北:文津出版社,1992。李向平《救世与救心——中国近代佛教复兴思潮研究》,上海人民出版社,1993。于凌波《中国近现代佛教人物志》,北京:宗教文化出版社,1995。邓子美《传统佛教与中国近代化》,上海:华东师范大学出版社,1996。江灿腾《中国近代佛教思想的净辩与发展》,台北:南天书局,1998。

是否有“金”还不知道,但你还得“拣”,也许一粒“金”也没拣着,那也好,这说明前面没有有价值的研究,我可以“而今迈步从头越”。可是,当你看到一些值得讨论的书(不一定是好书,也许是烂书),你要说明,它的意义在哪里,或者问题在哪里,这个时候就要把它放在整个问题领域中讨论了。

前一段,有个博士生要做一些有关清史的课题,他看了一些美国最近流行的新清史研究著作,特别是欧立德(Mark C. Elliot)的《满洲之道》、米华健(James Millward)《新清帝国史:内陆亚洲帝国在清代承德之形成》^[183],以及柯娇燕(Pamela Kyle Crossley)、濮德培(Peter Purdue)、卫周安(Joanna Waley-Cohen)的部分著作,他很想在这方面找个题目做。后来他告诉我,他最受益的,倒是来自卫周安和欧立德的两篇综述,一篇是卫周安发表在 *Radical History Review* 第 88 期(2004 年冬季号)上的《新清史》(*The New Qing History*)^[184],一篇是欧立德关于新清史的介绍,也曾经用日文发表在日本的刊物上。

他从这两篇综述性的文字中,了解了新清史的全貌,知道各种被称为“新清史”的著作,大体位置在哪里,它们的旨趣是什么,有什么共通性,也大体上了解了“新清史”从罗友枝与何炳棣的辩论起,到柯娇燕和欧立德对满族群意识的研究,高彦颐和曼素恩对清代女性精英的研究,米华健和罗友枝对清代边疆与皇权的研究,这样一个历史。我觉得综述其实就是简单明了的书评的汇集,要把同一

[183] 欧立德(Mark C. Elliot): *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*, Stanford University Press, 2001; 米华健(James Millward): *New Qing Imperial History: The Making of Inner Asian Empire at Qing Chengde*, London, New York: Routledge, 2004。

[184] 现在这一综述已经有中文译本,见 www.douban.com/group/topic/16265113/。

独为一本书写,而是写了一个综合的述评《关于近十年中国近代佛教研究著作的一个评论》^[186]。

在这篇书评里面,我一个一个地介绍了这些论著的问题,虽然各有建树,但有的次序混乱,有的有遗漏,也有的不规范,但根本上来说,都有一个很重要的根本性的问题,就是在看上去对近代佛教史的很全面叙述中,缺乏明确的“问题意识”和“自己脉络”,所以,研究者事先已经不自觉地接受了过去社会史与政治史对“近代史”的预设,比如把魏源、龚自珍这些“近代先驱”算是“佛教复兴”的先驱,以“反帝反封建”作为“佛教史”的主脉,把这些预设当作叙述近代佛教史不言而喻的起点、背景或基础。这里的弊病是什么呢?就是近代佛教史的因果溯源,被政治史与社会史左右着,但是我要问,近代佛教史的变化,除了有对于政治和社会变化的刺激的直接反应外,还有没有更深的背景、更直接的刺激和更具体的原因?因为这里有一个需要讨论的根本性问题,就是关于近代中国佛教史的这些分析,是否一定要依托政治史和社会史作为自己的基础和背景?我很不理解,为什么佛教史一定要按照政治史或社会史的脉络来分析宗教史?

我总觉得,晚清佛学的兴盛,除了这些社会的政治的背景之外,还与很多具体的、直接关系佛教的背景有关,比如,(一)当时人希望借助佛教知识来理解并超越西学,尤其是科学、心理学、逻辑学;又如,(二)当时人对日本明治维新以后日本佛教的历史有误读,觉得日本之所以崛起与佛教护教爱国的精神力量有关,所以特别希望兴起

[186] 载《思与言》37卷2期,台北,1999。后收入葛兆光《西潮又东风:万顷民初思想、宗教与学术十讲》,附录三,上海古籍出版社,2006。

佛教,来刺激中国人的群治和精神;又如,(三)刚好佛教经典尤其是佛教唯识学的经典,在那个时候反传中国,刺激了佛教的兴起和转向,再比如,(四)有人相信,作为边缘知识的佛教大乘学,可以瓦解人们思维和观念中对“主流”与“中心”的固执。所以,晚清民初佛教兴起的原因相当复杂,我曾经写过好几篇论文讨论它^[187]。唯其原因复杂,所以在分析晚清以降的佛教问题时,就需要发掘更多更细的文献,涉及更多的事件和人物。

假定说,你要准备写一篇有关晚清民国佛教史的博士论文,如果你把你之前有关的著作阅读过,并且加以这样一番述评,那么做到这里,是否就可以从上面所说的,前人论述所遗漏的四个方面,开始自己的论述了呢?

[187] 参见葛兆光《论晚清佛学之复兴》,载《学人》第十辑,1996;《西潮却自东瀛来——东本愿寺与中国近代佛教复兴》,载《二十一世纪》33期,1996年2月;又,《葛兆光自选集》,广西师范大学出版社,1997;《从无住处立一切法——戊戌前后知识人的佛学兴趣及其思想史意义》,载《二十一世纪》总45期,1998年2月号。