

陈寅恪的文史之学

——从1932年清华大学国文入学试题谈起

陆 扬

摘要:1932年8月清华大学入学考试,陈寅恪以对对子作为国文考试题引发争议,他本人也在事后提出完整的“对对子”理论,指出对对子可以测试考生四种能力,尤其其中第四种能力,即思想能力,在陈寅恪看来是能否创造出最高境界的对子的关键所在,他用黑格尔逻辑中的“正反合”之说来说明。对于这一争议的意义,当代学界有诸多分析,但对于陈寅恪的对对子观中代表对对子最高境界的所谓“正反合”之说的涵义,以及具体试题如“孙行者”如何体现这种“正反合”之说,则缺乏讨论。对这一问题的考察不仅可以帮助我们更精确把握陈寅恪文史之学的特点,也使我们认识到陈寅恪在清华国文考试前后的学术转型的意义。推动此转型的一个重要因素是胡适的学术研究对陈寅恪的影响,尤其是胡适佛教史方面的研究,催生了陈寅恪的诸多学术篇章,并且在方法论的层次上也刺激陈寅恪更递进一步。陈氏对《西游记》和禅宗的研究与胡适的同类研究有密切关系,可能是促使他在国文对对子试题中将“孙行者”与“胡适之”联系起来的内在因缘。“孙行者”和“胡适之”这一对子实际是带有敬意的游戏。相较于胡适着重做禅宗历史的史实层面的证伪工作,陈寅恪更注意禅宗等佛教思想概念演变的内在轨迹及其与中古思想社会的关联。在共同纠正“整理国故”实践以真伪评判价值的偏颇上,陈寅恪对冯友兰的《中国哲学史》的理路颇为推许。陈寅恪对对子说和他的文史之学直接相关。他重视骈俪,主要并不在于其绮丽的语言表现形式,而在于骈俪文字能通过巧妙用典等手段呈现出沟通古今的历史意识,延展人的想象空间,以及特殊的感染力。但要真正做到这一点,作者需要有独立的思想。在这个意义上,对对子是通往那些目标的一个步骤。独立思想和通过用典等古典语言体现的叙事力和想象力,恰恰也是构筑不朽史学的三种必备条件,可以说它们就是陈寅恪文史之学的精髓。

关键词:陈寅恪;对对子;孙行者;胡适之;禅宗;骈文

近二十年来陈寅恪成了文化大众敬仰的对象,这本身是个特定时期内的现象。作为学者,陈先生的声名在他身前其实并未坠落,只是身后被短暂遗忘而已。他在成为新时代的文化名人之前始终被看作是个专业性很强的学者。一个专业性很强的学者一旦因缘际会地成了社会崇仰的对象,那么就不免要付出种种代价。社会倾向于找寻能适用于一般大众文化兴趣的陈寅恪的言论,使之成为励志的口号,或者努力要从陈氏专业性很强的学术工作中看出其普及的意义来。这种取向的出发点本身没有什么不妥,只是其结果常常消弭了陈寅恪思想中具有特殊内涵的层面,而这种层面又是他这样一个思想精微的学人之特色。1932年8月陈寅恪为清华大学入学国文考试出题,以对对子作为主要考题,就是一个有代表性的例子。对对子或许也是极少数能使陈寅恪的旨趣与普罗大众的旨趣产生交集的话题之一。对对子在中国文化中所具有的地位,也因为陈寅恪给时任清华中文系代理主任的刘叔雅的一封信而大为提高,从传统的文字娱乐升级为能彰显中国古典文化精髓的一种形式。

但颇为吊诡的是,正是在强调对对子的重要性方面,陈寅恪的宏论如何能具体而微地落实到他

给清华考生出的对对子试题上,仍是个悬而未决的问题。也就是说,陈先生的种种相关的议论,固然为学界所熟知,但陈氏如何通过为考生出的对对子考题,特别是大家耳熟能详的“孙行者”一联,来体现他的文史理念,似仍有值得后学推敲发挥之处。或许由于当年考试结束后陈寅恪并未公开他心目中的理想答案,使得20世纪30年代以来,不少论者以为这是个不会有确切结果的公案,或进而认为当时有考生答出的“祖冲之”之类的下联还比陈氏心目中的理想答案“胡适之”要略胜一筹。陈先生晚年自己在编订文集时特别说明:“胡适之”是他出题时最希望看到的答案。我们固然没有理由怀疑陈先生这一陈述的可信度,却仍需探究这一答案究竟包涵了怎样的意蕴,才成为最理想的答案,以至于使陈先生晚年仍念念不忘。这类问题看似琐碎,实则不应轻轻放过。陈先生既然郑重提供线索,清华国文考试也非儿戏,我们就应该循其线索来复原陈寅恪学术思考的轨迹。笔者在此无意强作陈先生的解人,也不想纷纭众议里再画蛇添足,只是想从读书人的角度,重新细读一下陈先生留下的学术文字,检验一下以往的理解是否周全,并由此来进一步了解陈寅恪的文史之学。

一、对子的正反合

讨论之前先要说明的是,有关1932年清华国学试题所引发的争议和陈寅恪的相关文字,学界内外研究颇多,就笔者所见,以桑兵、王震邦和罗志田三位学者的讨论最为细致^①。三位学者所论,侧重有所不同,桑文的主要关涉,是陈氏对对子说在当时中西比较和文化新旧之争中的位置。王震邦对涉及这一事件的资料 and 具体过程有详尽的描述,讨论的侧重点虽与桑兵接近,但也有独到的观察。罗志田的文章最晚出,提醒我们应当回到对对子这一“本事”的上面,通过对当时的历史氛围、北平《世界日报》刊载的读者评论以及陈寅恪的心理作细致分析,以求从当时的语境中去理解对对子的“本事”,即该次国文考试试题体现的文化内涵和与当时有关教育的论争的关系。他们的解读对笔者理解这一事件的意义有关键性的帮助。本人以下的论述,从这三位学者的研究中得益甚多,故略其所详,重点在分析陈寅恪的对对子论和他的文史之学的关系。

虽然清华国文考试一事的始末已由桑兵、王震邦、罗志田这几位学者梳理得非常清楚,为了本文讨论的方便,这里还是再简单交待一下过程。1932年8月初清华大学及研究所招考新生及转学生,陈寅恪受邀出国文试题。试题由作文和对对子两部分组成。作文题目为“梦游清华园记”。各年级生另有不同的对对子试题。试卷一出,引起社会广泛关注和争议。对对子部分虽然只占分数的十分之一,却最受质疑。“孙行者”其实只是一年级生的对对子题之一,但由于一年级考试最为重要,加上“孙行者”本身通俗谐趣,使这一对子成为该事件争议的标志和社会话题的焦点。在不满声浪的压力下,陈寅恪不得不接受北平《世界日报》的访问,就对对子作为试题的合理性作公开答辩,这一谈话刊载于8月15日的《世界日报》^②。大致相同的文字又刊载于8月17日的《清华暑期周刊》第6期上。此后,陈寅恪将他对于对对子意义的看法再加发挥,用《与刘叔雅论国文试题书》的形式发表在该年9月5日天津《大公报·文学副刊》第244期上^③。当陈寅恪晚年编订自己文集时,又为此信加了一个附记。此外在现存文献中,陈寅恪还在给傅斯年的一封信中就“清华对子问题”作了说明^④。

陈寅恪为何要用对对子这一形式来测验学生的国文基础,以及理想的对子必须具备哪些要素,

^① 桑兵:《晚清民国的学人与学术》第八章“近代中国比较研究史管窥——陈寅恪《与刘叔雅论国文试题书》解析”,北京:中华书局,2008年,第304—336页;王震邦:《独立与自由:陈寅恪论学》第四章“失焦的辩论:对对子和文法”,上海:上海人民出版社,2011年,第116—158页;罗志田:《斯文关天意:1932年清华大学入学的对对子风波》,《近代史研究》2008年第3期。

^② 王震邦:《独立与自由:陈寅恪论学》,第117页,注1。

^③ 卞僧慧:《陈寅恪先生年谱长编》(初稿),北京:中华书局,2010年,第141页。此处对清华国文试题事件过程的介绍,基本依据王震邦《独立与自由:陈寅恪论学》。

^④ 陈寅恪:《书信集》,北京:三联书店,2001年,第42—43页。与其他陈寅恪关于对对子的公开解说有所不同的是,此信中只从文法语言角度对于对子的意义作了简略说明,未及其他解说中更高层次的问题。

他在上述提到的访谈书信等文字里都有详略不等的解说,解说的原则也相当一致。这里先引陈寅恪答北平《世界日报》记者问中的相关说明:

本大学考试国文一科,原以测验考生国文文法及对中国文字特点之认识。中国文字,固有其种种特点,其文法绝非属于“印度及欧罗巴 Indo-European 系”,乃属于“缅甸西藏系”。中文文法亦必因语言文字特点不同,不能应用西文文法之标准,而中文应与“缅甸西藏系”文作比较的研究,始能成立完善的文法。现在此种比较的研究,尚未成立,“对对子”即是最能表现中国文字特点,与文法最有关系之方法。且研究诗词等美的文学,对对实为基础知识。考题中出对子,简言之,系测验考生对(一)词类之分辨,如动词对动词,形容词对形容词,虚字对虚字,称谓对称谓等是;(二)四声之了解,如平仄之求其和谐;(三)生字 Vocabulary 及读书多少。如对成语,须读诗词文等书多,随手掇拾,毫不费力。如有人以祖冲之对孙行者,是可知该生胸中有物,尚知古时学者祖某其人;(四)思想如何,因妙对不惟字面上平仄虚实尽对,“意思”亦要对工,且上下联之意思须“对”而不同,不同而能合,即辩证法之一正,一反,一合。例如本校工字厅水木清华旁两联之末有“都非凡境”对“洵是仙居”,字面对得极工,而意思重复,前后一致,并非绝妙好对,此则思想之关系。按此种种,悉与“国文”文法有密切之关系,为最根本、最方便、最合理之测验法。^①

上述说明与稍后刊出的陈寅恪《与刘叔雅论国文试题书》中列出的各项标准虽然一致,但在具体解说上则互有详略,尤其是涉及到第四项“对子可以测验思想条理”,《与刘叔雅论国文试题书》中的说明更为详细:

(丁)对子可以测验思想条理。凡上等之对子,必具正反合之三阶段。(平生不解黑智儿[一译“黑格尔”]之哲学,今论此事,不觉与其说暗合,殊可笑也。)对一对子,其词类声调皆不适当,则为不对,是为下等,不及格。即使词类声调皆合,而思想重复,如燕山外史中之“斯为美矣,岂不妙哉!”之句,旧日称为合掌对者,亦为下等,不及格。因其有正,而无反也。若词类声调皆适当,即有正,又有反,是为中等,可及格。此类之对子至多,不须举例。若正及反前后二阶段之词类声调,不但能相当对,而且所表现之意义,复能互相贯通,因得综合组织,别产生一新意义。此新意义,虽不似前之正及反二阶段之意义,显著于字句之上,但确可以想象而得之,所谓言外之意是也。此类对子,既能兼具第三阶段之合,即对子中最上等者。赵瓯北诗话盛称吴梅村歌行中对句之妙。其所举之例,如“南内方看起桂宫,北兵早报临瓜步”等,皆合上等对子之条件,实则不独吴诗为然,古来佳句莫不皆然。岂但诗歌,即六朝文之佳者,其篇中警策之偏句,亦莫不如是。惜阳湖当日能略窥其意,而不能畅言其理耳。凡能对上等对子者,其人之思想必通贯而有条理,决非仅知配拟字句者所能企及。故可藉之以选拔高才之士也。

这四项衡量对子的标准里,前三项涉及词性、平仄声调和语汇,基本都是从语言形式的角度着眼,彰显陈寅恪对中国语文之特质的重视^②。他这方面的论述涉及现代中西学碰撞下如何“格义”的论争,也涉及当日中国人文主义教育如何实施等问题,确如罗志田文章的标题所提示的那样,是“斯文关天意”。不过这些层面学界已经详论,缺乏清晰说明的恰恰是陈寅恪所列标准中的第四项,即最高境界的对子要能体现思想的内涵。究竟怎样才能使对子符合所谓辩证法的“一正、一反、一合”呢?王震邦注意到注意到了这一问题,他举李济为例,后者曾对用对子作为试题表示不以为然,王震邦认为李

^① 此处录文见王震邦:《独立与自由:陈寅恪论学》,第120-121页。

^② 陈寅恪提到的对对子要求的第三条为测试考生的“生字 Vocabulary”。有意思的是,1916年8月8日梅光迪曾写长信给胡适讨论白话诗。梅光迪对胡适的一大批评就是认为白话“缩小吾国文章之 Vocabulary”,说“秦汉以来久已失学,即能文之士,其智识亦出于卑陋,故其为文‘言之无物’,而其‘字数’(Vocabulary)亦因之日损。盖字者思想之符号,无思想故无字”。见杜春和、韩荣芳、耿来金编:《胡适论学往来书信选》下册,石家庄:河北人民出版社,1998年,第1208页。须指出,梅光迪所言之 Vocabulary 与陈寅恪所指有区别。陈氏所指主要是语汇,更切合该词的英文原意。

济误读了陈寅恪,并指出:

李济固非陈寅恪的知音,至于陈寅恪拿辩证法正反合的该年据以为对对子可分为上中下三等的譬喻,最上等者可得诸想象且具言外之意,则更少有知者。陈寅恪说,赵翼(1727-1814)《瓠北诗话》举吴梅村“南内方起看桂宫,北兵早报临瓜步”为例,盛称吴梅村的歌行对句之妙,皆合上等对子之条件。但陈寅恪转而叹息赵翼能略窥其意,而不能畅言其理。此时放眼四海似更无解人。^①

王震邦的这一观察颇为敏锐,可惜未清楚说明何以有如此现象。陈氏自己当然已对所谓“合”这一最高境界作了概括,即在对仗形式工整的基础上,“所表现之意义,复能互相贯通,因得综合组织,别产生一新意义。此新意义,虽不似前之正及反二阶段之意义,显著于字句之上,但确可以想象而得之,所谓言外之意是也”。但具体的例子中怎样的体现才能达到这一效果则有待考究。

在答《世界日报》记者问时,陈寅恪提到了“孙行者”这一对子的答案有“祖冲之”和“王引之”,且表示了肯定。但这种肯定是在一个严格界定的范围内作出的,也就是说,这两种答案达到的还只是陈氏提出的“词类之分辨”、“四声之了解”和“胸中之有物”三条标准,即主要在语言形式上达到某种完美,且能用读书而得的知识作为辅助,这与骈俪文或格律诗中的一般对仗的水准类似。陈寅恪认为这两个可能答案之中,“王引之”还略胜。从文言角度,“行”与“冲”皆平声,“引”字也比“冲”字雅洁,“王”又兼具“祖”义。但即便是“王引之”也仍不具备陈氏提出的产生“言外之意”的思想境界。如何才能具有形式工稳的同时更有思想的意境,陈氏没有直接说明,倒是提出了几个反例和正例。

反例如清华工字厅的“都非凡境,洵是仙居”,形式上虽工稳可称极致,却“并非绝妙好对”,因为上下联在“思想之关系”上并不具备“正反合”的要素。这里顺便提一下,陈寅恪是敏悟型学人,作为娱乐的对对子也是他擅长的。比如姜亮夫曾回忆清华园每周六的师生同乐会,提到说:“寅恪先生的知识很博雅,在这种场合下,不肯为大家说说笑笑,但私下谈话中,笑话极多,尤以做对子为长。”^②坊间流传他那些赠人的联语,也说明他的这种颖悟。比如他赠罗家伦的“不通家法,科学玄学;语无伦次,中文西文”,与戏赠清华国学研究院学生的“南海圣人,再传弟子;大清皇帝,同学少年”,都属此类^③。但若按照陈氏定出的上述四项标准来衡量,这些颇有巧思的联语比起“都非凡境,洵是仙居”也高明不了多少,至多中等及格而已。换言之,一般坊间认为的佳对并非陈寅恪心目中期许的对联。

陈寅恪提出的具有“合”之境界的正例是吴梅村名作《听女道士卞玉京弹琴歌》中的“南内方起看桂宫,北兵早报临瓜步”一联。此联不仅对仗工稳,且用典切合南明覆亡的时空状态。更重要的是,上下句组合成一个反差强烈的历史景观,精炼地传递出世变瞬间的经验。另一陈氏引用的例子出现在他晚年所作的附记里,即苏轼“前生恐是卢行者,后学过呼韩退之”一联。陈氏甚至称此联“极中国对仗文学之能事”。究竟为何他给予如此殊荣,这里需要作些说明。苏轼此联曾出现在他的两首诗作里,一首是《答周循州》,文字是“前生当是卢行者,后学过呼韩退之”。此诗作于绍圣二年(1095)苏轼遭贬于惠州之时;另一首是《赠虔州术士谢晋臣》,文字是“前生恐是卢行者,后学过呼韩退之”。该诗应作于建中靖国元年(1101)苏轼自流放地北归,途经虔州之时^④。苏轼生前必定也欣赏此联,才会两度采用。文字虽有细微不同,意思则无差别。陈寅恪《附记》里提到的是《赠虔州术士谢晋臣》,实际将此联放在《答周循州》的写作背景里理解会更恰当。

① 王震邦:《独立与自由:陈寅恪论学》,第137页。

② 姜亮夫:《回忆清华国学研究院》,见卞僧慧:《陈寅恪先生年谱长编》(初稿),第95页。

③ 这两则事例出自陈哲三《陈寅恪先生轶事》,见蒋天枢:《陈寅恪先生编年事辑》(增订本),上海:上海古籍出版社,1997年,第62页。

④ 《答周循州》编年出处见孔凡礼《苏轼年谱》卷三十四“绍圣二年”(1095),北京:中华书局,1998年,第1220页。又王文浩集注、孔凡礼点校《苏轼诗集》(北京:中华书局,1980年)中,《赠虔州术士谢晋臣》被归入卷四十五,第2430页。该卷卷首标示“建中靖国元年”(1101)。

就文字形式而言,此联对仗极工稳,但更重要的是行云流水般说明苏轼的自我期许与他在当时人眼中的形象的差别。韩愈和被称为卢行者的惠能均是建立新道统之人,且均有远避或贬至岭南的经历^①。苏轼作此诗时正在岭南惠州,因此此联又能体现出他在同样的逆境中的豁达和自信,这些均属于陈寅恪强调的“言外之意”。读者若不了解惠能和韩愈的地位,以及岭南经历在惠能、韩愈和苏轼各自生涯中的特殊意义,便无法把握苏轼文字的妙处,这显然不是一般文字游戏所能达到的高度。陈寅恪在《附记》里虽然简单说明“卢行者”与“韩退之”给了他创作“孙行者”这一对子以启发,但以他对这些人物的生平之了解,必然深切体会苏轼的立意。在近期披露的陈寅恪手书《宋诗精华录》批语里,他还称赞李商隐的名句“此日六军同驻马,当时七夕笑牵牛”,将其与苏轼此联相提并论,认为是思想与意境俱佳的范例^②。

由此可见,陈寅恪看重的对子必须是历史意蕴丰富、能体现出作者的洞察力和文字驾驭能力的文字。具体说来,除了形式精巧之外,上下联尚须在内容上密切关联,通过时间或空间的种种联系,产生叙事效应,共同构成一个丰富的历史场景,只有这样才能传达出弦外之音。这种通过文字之美来叙述历史是陈本人心目中所要仿效的对象,这也就是他所谓的“论诗我亦弹词体”的真义。我们只需看一下陈氏本人的诗作,就会立刻发现这也是其一大特色。他的《王观堂先生挽词》里,通篇符合上述标准的佳例就非常多,比如的“岂知长庆才人语,竟作灵均息壤词”、“初意潢池嬉小盗,遽惊烽燧照神京”、“君期云汉中兴主,臣本烟波一钓徒”、“曾访梅真拜地仙,更期韩偓符天意”,都用流动之对语和贴切的典故写古今冥会之历史。至于其他作品中的例子也比比皆是,较著名者如《寄傅斯年》中的“今生事业余田舍,天下英雄独使君。正始遗音真绝响,元和新脚未成军”,《庚辰暮春重庆夜宴归作》中的“食蛤哪知天下事,看花愁近最高楼”,等等。陈氏晚年撰《论再生缘》时,对文学中骈俪的意义有了更完整清晰的阐发,这一点留待本文最后部分再来分析。

陈寅恪看重的上等对子都有一个完整的意境。虽然他开出的试题未必都有达到他这一理想要求的可能,但是否往这一方向努力则是评判考生能力高下的关键所在。他对于对对子的上中下三个层次的论述,前两层都只属于技术规范的讲究,最后一层才是凌空一跃。这颇类于八股文的本意,前面的甲乙丙只是讲各股的作用,最后才是替圣人立言的境界。有意思的是,虽然陈寅恪在为出对对子题所作的辩词中用了不少篇幅强调中西语言结构的异同,他却在对如何能达到对子的最高境界的说明上动用了近世西哲的概念:

凡上等之对子,必具正反合之三阶段。(平生不解黑智儿[一译“黑格尔”]之哲学,今论此事,不觉与其说暗合,殊可笑也。)^③

他虽称是暗合,实际显示即便是对仗这类典型的中国古典表达方式,传统文论诗论也缺乏合适的抽象能力来加以概括,否则赵翼不会知其然而不知其所以然了。针对上引《与刘叔雅论国文试题书》文字,陈寅恪在他晚年的《附记》里,指出“孙行者”一联最理想之答案为“胡适之”,紧接加一转语:“又正

^① 陈寅恪注意到韩愈年少时曾随遭贬之兄至岭表韶州,当地正是以惠能为代表的新禅宗发祥之处。陈氏认为韩愈耳濡目染当地新禅宗活动,启发他日后建立儒学新道统。见氏著《论韩愈》,《金明馆丛稿初编》,北京:三联书店,2001年,第320-321页。此论断虽缺乏直接之佐证,且韩愈道统说的思想资源亦未必来自禅宗谱系,但潜移默化之影响向来属于史学难以确切证明或反证的层面,因此陈氏见解仍可备一说。

^② 见张求会:《陈寅恪手书〈宋诗精华录〉批语辑注》,收入氏著《陈寅恪丛考》,杭州:浙江大学出版社,2012年,第224页。

^③ 用“黑智儿”译Hegel当出马君武。1903年马君武发表《唯心派钜子黑智儿之学说》当是最早介绍黑格尔哲学的中文文字。但紧接其后,严复在1906年发表《述黑格尔唯心论》一文,即采用“黑格尔”这一译名,见贺麟:《五十年来之中国哲学》,沈阳:辽宁教育出版社,1989年,第83、94页。此后“黑格尔”基本成为通用译名。1931年,瞿菊农以纪念黑格尔逝世一百周年为名,邀请张君勱、贺麟、朱光潜、姚宝贤等学者撰写文章,先发表于《北平晨报》和《大公报》副刊,随后集中刊登于《哲学评论》5卷1期。曾留学欧美的重要黑格尔哲学研究者、《黑格尔的伦理学》的作者张颐在1931年12月28日《大公报·文学副刊》上对这些文章发表评论,并引发与张君勱对如何理解形而上学及黑格尔哲学中关键问题展开辩论。以上这些情况的介绍,见杨河、邓安庆:《康德黑格尔哲学在中国》,北京:首都师范大学出版社,2002年,第86-87页。因此陈寅恪不用冯友兰《中国哲学史》上册《自序》所采之“海格儿”译法而用最早之“黑智儿”及当时已流行之“黑格尔”来指称,说明他早已注意黑格尔之思想。

反合之说,当时惟冯友兰君一人能通解者。盖冯君熟研西洋哲学,复新游苏联返国故也。今日冯君尚健在,而刘胡并登鬼录,思之不禁惘然!是更一游园惊梦矣。”^①这段补充引起当代学人的不同诠释。其中关涉胡适的问题下文再谈,这里只说明陈寅恪为何两度提到的黑格尔辩证法之正反合律和冯友兰。陈氏撰《与刘叔雅论国文试题书》时,正当黑格尔哲学开始在中国学术思想界发酵,作为黑格尔辩证法精髓的“正反合”之说,对于既曾游学德国多年又身处中国学术信息中心的陈寅恪,自然有多种渠道可以获得了解^②。但他在与刘叔雅书中提及,当有所特指,这就是新出不久的冯友兰在《中国哲学史》上卷中的观点。冯友兰给《中国哲学史》上卷写的《自序》完成于1930年8月15日,作为该著主要审查人的陈寅恪不会不熟悉。该序中表示:

吾亦非海格儿派之哲学家;但此哲学史对于中国古代史所持之观点,若与他观点联合观之,则颇可为海格儿历史哲学之一例证。海格儿谓历史进化常经“正”、“反”、“合”三阶段。前人对于古代事物之传统的说法,“正”也。近人指出前人说法多为“查无实据”,此“反”也。若谓前人说法虽多为“查无实据”,要亦多“事出有因”,此“合”也。顾颉刚先生云:“反”之方面之工作,尚多未做,吾深信之。吾亦非敢妄谓此哲学史中所说之中国古史,即真与事实相合。不过在现在之“古史辨”中,此哲学史,在“史”之方面,似有此一点值得提及而已。^③

冯友兰的意见直接针对以顾颉刚为中心的“古史辨”派,认为后者过于强调以辨伪的方式来确定某种古代思想的历史价值,却往往忽略了思想影响的存在有其独特脉络。这一看法与陈寅恪当时的观点颇为相似(此点下文还将涉及),因此为陈氏所欣赏。冯友兰虽然是全面借鉴西洋研究方法的新派学术代表,但在古代思想文献的复杂性这点上相当敏感。他自1926年初从中州大学转到北平任教,就和陈寅恪、顾颉刚、胡适等相过从。1928年应罗家伦之邀到清华任哲学系主任后,与陈寅恪的关系更为密切。他的《中国哲学史》由陈寅恪来写审查报告正是两人当时学术意向接近的标志。

二、从“孙行者”到“胡适之”

上文解读陈寅恪对对子的“正反合”三境界的理论,接下来便可具体分析为何在陈寅恪心目中,“孙行者”这一对子的真正理想答案是“胡适之”。据当年北平《世界日报》的报导和后来一些个人回忆,当时的考生里就有答出“胡适之”的,比如周祖谟就是其中之一^④。但在一般人乃至学者印象里,“胡适之”和“祖冲之”、“王引之”甚至“韩退之”等均为可接受之答案。既然陈寅恪多年之后表明“胡适之”是他心目中的答案,为何他在与记者的谈话中却避而不提,甚至让人觉得“王引之”才是最佳呢?这种回避本身倒不难理解。首先这是大学入学试题,涉及公平问题,陈寅恪虽然在出题上有出奇以张其说的一面,毕竟不会不考虑到考生应该有一种以上之选择,因此他答《世界日报》记者时说:

有人谓题中多绝对,并要求主题者宣布原对,余以为并非绝对,因其并非悬案多年,无人能对者。中国之大,焉知无人能对。若主题者自己拟妥一对,而将其一联出作考题,则诚有“故意给人难题矣”。余不必定能对,亦不必发表余所对。^⑤

^① 据《冯友兰先生年谱长编》,冯友兰游苏联是从1934年6月底到8月初,距离陈寅恪与刘叔雅信刊登已经两年。但冯友兰晚年自陈其游苏后认为苏联式社会主义“尚贤”,因此对社会主义颇有好感。可以推想当时冯友兰返国后,必然向陈寅恪等友人流露这一观感,所以给陈氏留下颇深印象。见蔡仲德:《冯友兰先生年谱长编》上册,北京:中华书局,2014年,第194-195页。

^② 王震邦已注意到冯友兰《中国哲学史》自序中提到的黑格尔“正反合”之说,认为陈氏晚年提冯友兰是有根据的,但他认为陈氏《附记》中提到冯友兰是有讽刺冯友兰在1949年后表现的意味在里面,见王震邦:《独立与自由:陈寅恪论学》,第139页。

^③ 此处引文用《三松堂全集》第三版,第二卷《中国哲学史》(上),北京:中华书局,2014年,第1-2页。

^④ 白化文:《“孙行者”对以“胡适之”的始末及通信二则》,《古都艺海撷英》,北京:燕山出版社,1996年。此文载有吴小如给作者的一封信,提到“王引之”才是陈氏心目中“孙行者”的确对,无论上下联之间的关联还是平仄都比“祖冲之”妥帖。就“王引之”之解释,吴说不无所见,但信中又称此说闻自卞僧慧;又见白化文:《师门仰望三题·周燕孙老师二三事》,见氏著《负笈北京大学》,南昌:江西教育出版社,2008年,第233-234页。

^⑤ 王震邦:《独立与自由:陈寅恪论学》,第122页。

陈寅恪此番话表明他很清楚如果提供他自认为的最理想之答案,会引起公众的误会。其次,胡适之是当世名人,陈氏若在答记者时公开将“胡适之”作为理想答案提出,也颇不得当。但他对答出“胡适之”的周祖谟的佳评说明他并未私下掩饰他的欣赏^①。

但关于“孙行者”的理想下联是否为“胡适之”,学界亦无定论,有学者甚至怀疑陈寅恪自己晚年相当肯定的说明,认为陈出题时心中未必确定下联是“胡适之”。议论之所以如此纷纭,关键的原因仍如上面所指出,是对陈寅恪的对子理念的了解尚停留在形式的层面,未能重视“正反合”这一关键性的提示。同时更没有意识到应该对陈寅恪提出“孙行者”这一对子本身的可能缘由作一番考究,以便了解这一试题是否体现的仅仅是一般意义上的“一时故作狡猾”,还是说能透露出陈氏的某种心曲,而后者往往是陈寅恪学术思考的特色。其实我们只要对这一时段内陈寅恪的学术旨趣和工作作些分析,就可以得出一个结论,即“胡适之”无论从形式还是内容上讲都是“孙行者”最贴切的下联,也就是说这一对子的设计并非陈寅恪的率性之作,而是带有他个人的特殊意旨。

在替清华出国文试题前,陈寅恪进入了他学术创获最丰富的时期,同时这也是他从通过域外文献与汉典的比勘来揭示中古文化历史现象过渡到研究更核心意义上的中古政治与社会的关键时期。造成这一过渡的重要外部契机有两个:除了清华国学研究院的解体,陈寅恪转为清华大学历史与中国文学两系合聘教授之外,还有1928年历史语言研究所的成立^②。从1932年清华大学的课程安排可以清楚地看出这一过渡。该年秋季公布的《课程一览》中,陈寅恪的课程虽仍包括“中国文学中佛教故事之研究”、“佛教翻译文学”和“蒙古史料之研究”等延伸他前一时学术兴趣的课目,更多则是“唐代诗人与政治关系之研究”、“晋南北朝隋唐史之研究”、“晋南北朝隋唐文化史”等清晰指向他下一阶段学术重心的课程^③。而出国文考题前后,恰也是他与胡适的交往最为密切之时。关于两人这一时期的交往已经有一些学者论述过,这里只讨论他们之间在学术上的互动。1931年5月间,陈寅恪向胡适推荐学生浦江清和朱延丰,以参加胡适主持的翻译计划,得到胡适积极回应。在胡适5月3日回函中,有如下一段:

谢刚主说:你说孙行者的故事见于《大藏》,我很盼望你能告诉我。匆匆祝双安。《降魔变文》已裱好。甚盼你能写一跋。^④

胡适这里特别提到陈寅恪对孙行者故事佛藏来源的发现,其实就是此前不久陈氏发表在1930年8月史语所集刊上的《西游记玄奘弟子故事之演变》。另外他之所以要求陈寅恪为他所藏敦煌卷子《降魔变文》作跋,也是因为陈寅恪在1928年发表了《须达起精舍因缘曲跋》一文,对上虞罗氏所藏的同类文卷作了分析,指出此变文“盖演须达起精舍因缘中舍利弗降伏六师一节”。在该文末尾,陈寅恪已经点出《西游记》中玄奘弟子们的“各矜智能诸事”与佛藏中舍利弗、目犍连等故事之间不无类似之处,为稍后发表更具体的论述埋下伏笔。

笔者曾有文涉及《西游记》中孙行者形象来源的讨论,指出陈寅恪关于《西游记》的这篇研究实是接踵胡适的思路,即继续从域外文化的因子中探寻孙行者的来源,但同时又对胡适的取径开始反省。陈寅恪强调从域外因子到孙悟空形象的出现之间,必须找到能为中土传统所接受的中间环节,影响之说方能成立^⑤。他在汉文佛藏中探寻这种环节,提出的具体看法是:《贤愚经卷一三顶生王缘品第六四》中的顶生王故事为大闹天宫的原型。这篇研究是陈寅恪这段时间发表的佛藏研究的心得之

① 白化文《“孙行者”对以“胡适之”的始末及通信二则》中提到陈寅恪看到周祖谟答卷后,认为这样的考生可入任何科系。

② 陈寅恪这一时期的研究中得以广泛采用敦煌文献,恰恰也是因为北平图书馆藏敦煌卷子的调查编目是陈寅恪领衔的史语所历史组的重点项目,虽然具体工作由陈垣担任。这方面的讨论见[日]永田知之:《陈寅恪论及敦煌文献杂记—利用经路を中心に》,《敦煌写本研究年报》第6号,京都:京都大学人文科学研究所,2012年,第215—237页。

③ 卞僧慧:《陈寅恪先生年谱长编》(初稿),第144页。

④ 罗香林:《回忆陈寅恪师》,此处录文引自卞僧慧:《陈寅恪先生年谱长编》(初稿),第137页。

⑤ 陆扬:《中国佛教文学中祖师形象的演变——以道安、慧能和孙悟空为中心》,《文史》2009年第4辑。

一。其他诸如《三国志曹冲华佗传与佛教故事》、《莲花色尼出家因缘跋》、《敦煌本维摩诘经文殊师利问疾品演义跋》等都是属于同样性质的学术产品。笔者推测,陈寅恪对《西游记》玄奘弟子的研究正是促使他将“孙行者”与“胡适之”联系起来的最直接的因缘,或许就是在陈氏构思该篇文字时无意中的收获,恰巧这两个名字从形式上讲又对仗得天衣无缝。

不惟在《西游记》故事的来源方面,陈寅恪对包括禅宗在内的中国早期佛法概念的研究同样也是对胡适同时期学术工作的一种响应。胡适的禅宗研究在20年代前期就已经开始,但他这方面最具开拓性的文字是发表于1930年4月的《荷泽大师神会传》。陈寅恪也早在1923年的《与妹书》里就提到禅宗谱系的不可信,但他着力于禅宗方面的研究也是要到数年之后。1932年6月,陈寅恪在《清华学报》上发表了《禅宗六祖传法偈之分析》一文。文章刊出之前,陈寅恪将此文呈送胡适审阅,胡适收到后又去信提出意见。胡适的信现已不存,陈寅恪的复函是这么写的:

适之先生著席:弟前谓净觉为神秀弟子,系据敦煌本历代法宝记之文“有东都沙门净觉师,是玉泉神秀禅师弟子,造楞伽师资血脉记一卷,…”(大正藏五十一卷一八页中)今函公教正,惜公稿已付印,吾未改正为憾耳。敬复,并甚谢意。即叩

弟寅恪顿首 四月三十日^①

陈的回函虽短,却涉及一个有意思的学术公案,值得在这里稍费笔墨。从陈氏信中可以推知,胡适在阅读了陈寅恪这篇文字后提出了不同意见,陈才在信中为自己的看法的依据作出说明。他们的意见分歧涉及陈寅恪文中提到的编撰《楞伽师资血脉记》(即《楞伽师资记》)的唐代禅僧净觉。陈寅恪将净觉归为神秀的弟子,他的依据来自于敦煌本《历代法宝记》的记载,这一材料在文中并未出现,所以陈氏特别在信函中指出。那么胡适的看法不同在哪里呢?在稍后发表的《楞伽师资记序》一文里,胡适考辨出净觉乃玄奘的弟子,玄奘与神秀同属弘忍门下^②。胡适的依据主要来自他在欧洲发现的敦煌本《楞伽师资记》。胡适同时指出,净觉的《楞伽师资记》中有关弘忍和神秀的部分也在很大程度上本于玄奘所撰之《楞伽人法志》。陈寅恪撰写《禅宗六祖传法偈之分析》一文时,尚未能了解到胡适的研究以及《楞伽师资记》等敦煌禅门史籍。但这并非疏漏所致。陈文的依据来自于当时较容易看到的敦煌本《历代法宝记》,因为这一文献已收入了《大正新修大藏经》第51册史传部,该册出版于1928年^③。陈寅恪在撰写他的文章时凭借这一资料得出净觉乃神秀弟子的结论。而《楞伽师资记》则是胡适1926年借赴欧洲开“中英庚款委员会”会议之际,在巴黎和伦敦阅读敦煌卷子时发现的。这一发现过程胡适自己有很清楚的说明:

民国十五年(一九二六)九月八日,我在巴黎国立图书馆读了楞伽师资记,当时我就承认这是一篇重要的史料。不久我回到伦敦,又在大英博物馆读了一种别本。这两种本子,我都托人影印带回来了。五年以来,我时时想整理这书付印,始终不曾如愿。今年朝鲜金九先生借了我的巴黎、伦敦两种写本,校写为定本,川活字印行。印成之后,金先生请我校勘了一遍,他又要我写一篇序。我感谢金先生能做我所久想做的工作,就不敢辞谢他作序的请求了。^④

其中巴黎所藏《楞伽师资记》卷子的影印件是由伯希和在1926年11月19日到伦敦演讲时带给胡适的^⑤。其实胡适找到的《楞伽师资记》共有三个本子,关于这三个残写本的和刊布过程,荣新江有

^① 关于此信的时间,张求会认为应作于1932年4月30日,甚确。此处采用这一看法并其录文,见张求会:《义宁陈氏的三通手札》,《陈寅恪丛考》,第322—324页。

^② 胡适:《楞伽师资记序》,原载《胡适文存》第四集,此处据[日]柳田圣山主编:《胡适禅学案》,台北:正中书局,1975年,第236—244页。

^③ 收入《大正新修大藏经》的《历代法宝记》,是以矢吹庆辉氏发现的P.2125为底本,校以S.516,做出全卷录文。参见荣新江:《敦煌本禅宗灯史残卷拾遗》,原载白化文编:《周绍良先生欣开九秩庆寿文集》,北京:中华书局,1997年,后收入氏著《辨伪与存真》,上海:上海古籍出版社,2010年,第129页。

^④ 胡适:《楞伽师资记序》,[日]柳田圣山主编:《胡适禅学案》,第236页。

^⑤ 曹伯言整理:《胡适日记全编》(4),合肥:安徽教育出版社,2001年,第430页。

最扼要精确的介绍：

1926年，胡适先生在伦敦巴黎访求禅籍，发现了S. 2045、S. 4272、P. 3436三件，交朝鲜学者金九经氏校订。1931年，金氏在北平刊出《校刊唐写本楞伽师资记》。此三本中，S. 2045首尾俱残，始于净觉序“目中各出一五色光舍利”（柳田氏《初期的禅史》（I）57页1行），终道信篇“铸想玄寂令心不”（同上书260页1行）；S. 4272首尾俱残，始菩提达摩篇“不倚不著”（同上书133页3行），终槃禅师篇“即文字语言徒劳施設也”（同上书167页4行）；P. 3436首残尾完，始序“之知岂”（同上书57页5行），至全书尾终；三本相加，除首部序文略残外，基本恢复了全书面貌。

与此同时，矢吹庆辉氏把S. 2054的图版，收入1930年出版的《鸣沙余韵》图版75-76(1)。1932年，《大正藏》据矢吹氏发表的图版，校以金氏刊本，录入《大正藏》第85卷。1935年，金氏又在沈阳出版了《校刊唐写本楞伽师资记》修订本，收入《董园丛书》。其后，直到1954年，篠原寿雄氏利用上述三本及金刊修订本，做《楞伽师资记校注》，对《大正藏》本多所校正。^①

胡适找到的这三个残本中，S. 2045和P. 3436都包括了净觉《楞伽师资记》序的一部分，但S. 2045从“目中各出一五色光舍利”开始，其中包括了如下一段有关净觉师承的关键文字：

目中各出一五色光舍利，将知大师成道已久也。大唐中宗孝□□帝景龙二年，敕召入西京，便于东都，广开禅法。净觉当众归依一心，承事两京，来往参觐，向有余年。所呈心地，寻已决了。祖忍大师授记之安州有一个。即我大和上是也。乃形类凡僧，证同佛地。帝师国宝，宇内归依。净觉宿世有缘，亲蒙指授，始知方寸之内，具足真如，昔所未闻。今乃知耳。^②

1926年10月19日，胡适在大英博物馆查阅敦煌卷子时发现了这个卷子，在他那天的日记里有详细的摘取^③。正是根据S. 2045中的这一段文字和王维的《大安国寺故大德净觉师塔铭》，胡适确定净觉出自安州大和尚玄贇之门。而收有《楞伽师资记》的《大正藏》第85卷要到1932年夏才出版，所以陈寅恪在他文章发表前是无法见到的。

在巴黎伦敦寻访到的敦煌禅籍对胡适的禅宗研究具有关键性影响，对此柳田圣山在《胡适禅学案》里早有很好的论述。如柳田所言，这本是意外的惊喜，却激发了胡适全面重写早期禅宗历史的热情。著名的《荷泽大师神会传》和《坛经考之一》相继完成于1929年除夕和1930年1月。相比于陈寅恪，在禅宗新资料的掌握上，胡适当时应是更加全面。对此陈氏不可能不注意到，他在《禅宗六祖传法偈之分析》即将发表前将该文呈送胡适，正说明他希望听到胡适的意见，当然陈文也自有其发明，或许因此还带着学术上争胜的意味。胡适的《楞伽师资记序》虽最终完成于1932年11月15日，已在《禅宗六祖传法偈之分析》发表之后，但有关净觉门派的观点应该在与陈寅恪往复之前已确立，因而正好向陈寅恪提出。至少就陈文发表之际而言，胡适关于净觉的看法依据更加直接而可靠，《历代法华记》的记载显得比较可疑。但事情往往出人意料，1962年田中良昭审读王重民所摄P. 3294和P. 3537照片时，发现这是另外两件《楞伽师资记》的残卷，于是撰写了《关于敦煌新出伯希和本楞伽师资记二种》一文。他根据其中P. 3294卷补充了净觉序前部约二百字^④。其中有如下一段文字：

起大足元年，在于东都，遇大通和尚讳秀，蒙授禅法，开示悟入，似得少分；每呈心地，皆云努力。岂其福薄，忠孝无诚。和尚随顺世间，奄从化往。所以有疑惑，无处呈印，有安州寿山大和尚玄贇，俗姓王，太原祁县人。因高祖作牧，生属云梦之泽，是蕲州东山忍大师传灯弟子也。大和尚在寿山之日，于方丈室中入净，忽然两目中各出一五色舍利，将知大师成道已久矣。大唐中宗孝和皇帝景龙二年，敕召入西京。便于东都广开禅法。净觉当即归依一心，承事两京，来往

① 荣新江：《敦煌本禅宗灯史残卷拾遗》，《辨伪与存真》，第125-126页。

② 此处录文据《大正新修大藏经》卷2837，第85册，第1283页上栏。

③ 曹伯言整理：《胡适日记全编》（4），第399-400页。

④ 荣新江：《敦煌本禅宗灯史残卷拾遗》，《辨伪与存真》，第126-127页。关于敦煌本《楞伽师资记》的刊布和研究情况，见[日]田中良昭：《禅学研究入门》（第二版），东京：大东出版社，2006年，第54-55页。

参觀,向经十有多年。所呈心地。寻已决了。祖忍大师授记云,安州有一个。即我大和上是也。和上乃形类凡僧,证明佛地,帝师国宝,宇内归依。净觉宿世有缘,亲蒙指授,始知方寸之内,具足真如,昔所未闻,今乃知耳。^①

可见就文字而言,这个卷子下面接的正是现有 S. 2045 的开头部分,而且比 S. 2045 的录文准确。据此可知,净觉是先追随了神秀,神秀死后才入玄曠之门。虽说从净觉序中可以看出,玄曠在他心目中的重要性超过了神秀,但《历代法宝记》将净觉算作神秀门下也非离谱。可惜田中良昭刊布这一新资料之年正是胡适去世之时,而陈寅恪以一瞽叟身处岭表,两人都没有机会看到这段因缘的圆满完成。

除了《禅宗六祖传法偈之分析》,陈寅恪的另一篇作品,即 1930 年 6 月发表的《大乘义章书后》,很可能也是受了胡适佛教研究的启发甚至刺激的产物。正如其先秦思想史的研究,胡适是最早以彻底的历史眼光来看待中国早期佛教史的人物,特别是将禅宗作为中国中古哲学的一部分来处理。这也是陈寅恪的学术立场。在胡适看来,依据巴黎、伦敦藏敦煌文书来重新考辨禅宗系谱是他整理国故的“打鬼”运动的重要环节^②。而这一时期的陈寅恪,虽然认识到凭借西洋方法整理国故的局限,原则上也是支持这一工作的^③。1928 年 8 月胡适在《新月》第 1 卷第 6 号发表《禅学古史考》一文。1930 年 9 月又发表了他早在 1925 年就完成的《从译本里研究佛教的禅法》。两文采用的方法都是从汉译佛典中找寻中土佛法概念和思想模式形成的线索。虽说在细节讨论上这些文章略显粗糙,但视野开阔,不乏睿见,因本文主题关系,此处不宜枝蔓,只能另文讨论。这里要说明的是,《大乘义章书后》和《禅宗六祖传法偈之分析》与胡适的这些文章路径非常接近,实际超出了原先陈寅恪通过比堪梵藏汉佛典来“牖举异同,说明其故”(蔡元培《新唯识论序》论陈寅恪学术工作语)的学术框架。

不过,相较于胡适集中火力做禅宗历史的史实层面的证伪工作,陈寅恪更注意禅宗等佛教思想概念演变的内在轨迹及其与中古思想社会的关联。《大乘义章书后》和《禅宗六祖传法偈之分析》可算是这方面的前期示范性作品。陈寅恪特别强调,六朝以来的中土佛教界,虽时有通过误读和曲解印度佛典来构建自身的义理体系,我们却不能因此忽视其思想的创造性价值。在《大乘义章书后》里,陈氏在论及中古五时判教之说时说道:

就吾人今日佛教知识论,则五时判教之说,绝无历史事实之根据。其不可信,岂待详辨?然自中国哲学史方面论,凡南北朝五时四宗之说,皆中国人思想整理之一表现,亦此土自创佛教成绩之一,殆未可厚非也。尝谓世间往往有一类学说,以历史语言学论,固为谬妄,而以哲学思想论,未始非进步者。如《易》非卜筮象数之书,王辅嗣程伊川之注传,虽与《易》之本义不符,然为



巴黎法国国家图书馆藏 P. 3294 卷《楞伽师资记》照片,由 IDP 网站提供)

^① 田中良昭录文见[日]柳田圣山:《初期禅宗史书の研究》(2),禅文化研究所,1966年,资料八,第627页;该残卷图版见《初期禅宗史书の研究》(1),禅文化研究所,1966年,图版B。此处录文根据IDP网站提供清晰原卷照片,与田中录文有几处不同,个别地方也作了重新句读。关于P3294和P3537的发现和研究,可见[日]田中良昭:《敦煌新出ペリオ本楞伽师资记二种について—特に净觉序の首欠を补う—》,载《宗学研究》(4)(1962),收入《敦煌禅宗文献の研究》,东京:大东出版社,1983年。

^② 胡适:《整理国故与“打鬼”——给浩徐先生信》,原载《现代评论》第5卷第119期(1927年3月19日),此处据欧阳哲生编:《胡适文集》(4),北京:北京大学出版社,2013年,第105页。

^③ 见下僧慧记录1932年陈寅恪“晋南北朝隋唐文化史”课堂讲话(《陈寅恪先生年谱长编》[初稿],第146页)。

一种哲学思想之书，或竟胜于正确之训诂。^①

这段文字显然意在纠正“整理国故”实践以来以真伪评判价值的偏颇，与上文提到的冯友兰的立场相似，而这一批评对于胡适的禅宗分析也在某种程度上适用。无怪乎当陈寅恪将《大乘义章书后》寄送胡适审阅，胡适敏锐地觉察到陈氏这一论述的用意：

最后一篇——大乘义章书后——鄙见以为精当之至。论判教一段，与年来的鄙见尤相印证。判教之说自是一种“历史哲学”，用来整理无数分歧的经典，于无条件系统之中，建立一个条理系统，可算是一种伟大的工作。此种富有历史性的中国民族始能为之。^②

胡适以“历史哲学”来描述陈寅恪提到的“五时判教”确实是对陈的意见既精确又富洞见的理解。

正如前已提到，胡适在掌握某些新出资料方面已胜一筹。即便以陈寅恪的淹博，又相对更能利用域外资料，在中土佛教研究方面仍受到胡适不少启示与帮助，这从此后陈寅恪的禅宗研究亦可看出。1934年2月24日，李长之以“李长植”为笔名，在天津《大公报·文艺副刊》第44期上发表了《谈坛经》一文，其中说：

禅宗的道理，是采自三论宗；方法是《楞严经》的方法；故事是积聚著演讲来的故事；招牌是达摩，这许许多多都经陈寅恪先生讲说的“信而有征”了。^③

当时还是清华哲学系学生的李长之，他转述的当是陈寅恪在清华课堂上讲的内容。比如1932年秋季陈寅恪在清华开设的课程中有《晋南北朝隋唐史之研究》。陈寅恪有份标题为《晋南北朝隋唐史研究》的备课笔记，应该就是为这课准备的大纲和材料。在其大纲中，列在“文化篇——鸠摩罗什以后之佛教”下就有“禅宗之依托”一节^④。推测其内容应与李长之课堂所闻有关。李长之对禅学研究动态的了解未必全面，恐难免夸大陈寅恪在禅宗史研究方面的创获。但以上这段文字中提到的见解仍值得重视。其中最有意思的是“禅宗的道理，是采自三论宗”这一看法。其实陈寅恪生前未能完成这方面的论述，但草稿却幸存了下来，即收入《讲义及杂稿》的《论禅宗与三论宗之关系》^⑤。这是一篇别出机杼的未完稿，可惜迄今尚未引起学界注意。这篇文章的开端说：

自敦煌本坛经、楞伽师资记、历代法宝记诸书发见后，吾人今日所传禅宗法统之历史为依托伪造，因以证明。其依托伪造虽已证明，而其真实之史迹果何如乎？此中国哲学史上之大问题尚未能解决者也。^⑥

此段文字已经提到胡适发现的《楞伽师资记》，而此文目的是试图在胡适的辨伪工作的基础上进一步厘清禅宗法统建构的思想资源和演变逻辑。他将着眼点放在三论宗对禅宗的影响上，这是学术界极少关注的角度。虽然李长之文章发表时，汤用彤已经发表了关于三论宗自南北朝到隋代流变的精细研究，但汤文重在三论宗在中古时期具体传承史实的辨析，并未涉及三论宗自身的法统观^⑦。陈氏却注意到了这一点，他敏锐地指出，三论宗对自身法统的建构是两种因素的结合，这两种因素是中土历史意识的影响和针对流传中土的小乘说一切有部（萨婆多部）等的系谱的对抗性模仿。该文更精彩的地方是指出中古佛教义学与儒家经学在治学解经方法上的相似性，由此造成三论宗内部产生一股不重文字的反抗潜流。这些都对理解禅宗兴起的“内在理路”极有帮助。

① 陈寅恪：《大乘义章书后》，《金明馆丛稿二编》，北京：三联书店，2001年，第185页。

② 杜春和、韩荣芳、耿来金编：《胡适论学往来书信选》下册，第761页。

③ 引自卞僧慧：《陈寅恪先生年谱长编》（初稿），第160页。

④ 陈寅恪：《讲义及杂稿》，北京：三联书店，2002年，第35页。

⑤ 陈寅恪：《论禅宗与三论宗之关系》，《讲义及杂稿》，第431—439页。永田知之在其《陈寅恪论及敦煌文献续记—遗墨〈敦煌研究〉と讲义〈敦煌小说选读〉—》一文中，虽未注意陈寅恪的研究与胡适的关系，但已注意到李长之《谈坛经》一文提到的陈寅恪关于禅宗与三论宗之关系和陈寅恪这篇未刊稿之联系，见《敦煌写本研究年报》第8号，京都：京都大学人文科学研究所，2014年，第98页。

⑥ 陈寅恪：《论禅宗与三论宗之关系》，《讲义及杂稿》，第431页。

⑦ 汤用彤：《摄山之三论宗史略考》，原载《史学杂志》第2卷第5、6期合刊（1931年4月），收入氏著《魏晋玄学论稿及其他》，北京：北京大学出版社，2010年，第107—115页。

以上分析旨在说明在陈寅恪设计清华国文试题之际,他与胡适在学术兴趣上有颇多交集。他们不但私人关系颇为融洽,研究方法上也相互促进。胡适的研究对陈寅恪的刺激反过来催生了陈寅恪的诸多学术篇章,在方法论层次上也更递进一步。正是在此特殊意义上,“孙行者”这一对子才能获得更精确的理解,否则陈氏再三强调的“合”的特点便无从着落。“王引之”、“祖冲之”等答案只能做到上下对字面上的联系,尚未超越形式的层面,达诸言外之意的境界。而“孙行者”与“胡适之”的组合则造成了一个更为具体丰富的历史境界,当然这一境界的具体涵义只有陈氏本人最为清楚。“孙行者”这一对子表面看来似乎带着调侃,实际上却是带有敬意的暗示。即便有调侃的意味,也是一种对胡适“暗送款曲”式的学者的调侃。这才应该是他晚年指出的“一时故作狡猾”的更完整的涵义,但这种示意只能心照不宣,陈氏不可能在试题揭晓之际公开说明,而即便到晚年说出谜底时也仍不便说出其构思和联系的过程。借用冯友兰的说法,此种关联即使“查无实据”,仍“事出有因”也。

王震邦在关于“对对子”事件的分析中,认为“胡适之”乃当时标准答案之一。他也注意到出考题时期胡、陈二人的交往,并追溯胡适早年在《文学改良刍议》中曾“以重话批判了陈寅恪的父亲陈三立”,认为胡、适与陈寅恪学术立场不仅各异且彼此甚重自身立场,由此推测陈寅恪以“孙行者”引出“胡适之”,不无促狭之意^①。王震邦的这一看法显然预设太强,认为陈、胡二人的学术立场的相异也过于笼统,未能落实到当时具体的语境之中。但在该分析中王震邦又指出1965年陈寅恪重提此事,并以“韩卢”联系“猢猻”,显示出的对胡适态度则大不相同,是在全国批胡适的背景下有意将胡适与“文起八代之衰”的韩愈相提并论。王氏此论颇有所见^②。这里笔者提出两则更值得注意的材料,可有助于进一步勾勒陈氏晚年心目中的胡适形象。1954年陈寅恪在《历史研究》上发表《论韩愈》一文,表彰韩愈开启“赵宋新儒学新古文之文化运动”。据蒋天枢《陈寅恪先生编年事辑》,该文完成于1951年冬^③。虽表面上看,排斥释老的韩愈与深受西学影响的胡适颇有距离,但细味文意,其中指出韩愈在“古文运动诸健者”中“特具承先启后作一大领袖之气魄与人格,为其他文士所不能及”,“平生奖掖后进,开启来学”,这些皆可解读为以退之喻适之之意。且指出退之之以文为诗,实有得于天竺偈颂,仿佛胡适新诗之获启于西洋诗体。写作的时间也正当批胡运动露出端倪之际,而1954年5月发表时则更是批胡大潮开启之际^④。

另外,1957年2月6日陈寅恪有一封给刘铭恕的信函。刘铭恕当时正在中国科学院图书馆负责编纂《斯坦因劫经录》。陈氏信中再度提到早年撰写的《禅宗六祖传法偈之分析》:

弟昔年曾作禅宗传法偈一文,引及续高僧传遁伦传。后知有友人在伦敦钞出遁伦语录,载入其私人日记中,未发表。今请我兄在此显微影片中一查。^⑤

在一篇近作中,日本学者永田知之注意到了这封信的意义,指出陈寅恪信中提到的遁伦传实应作昙伦传。陈文原本不误,但给刘铭恕的信是陈口授、他人笔录,“遁”、“昙”一音之转而笔录者误记。《续高僧传》中说昙伦又称卧伦,S.1491、S5657b、S6631Vd等的确有所谓卧伦语录,但永田知之认为信中所指的“友人”为谁不明^⑥。其实这位“友人”不是别人,正是胡适。同样是在上文提到的1926年10月19日那一天的日记里,胡适抄录了他在大英博物馆查阅敦煌卷子时看到的S.1494里《卧伦禅

① 王震邦:《独立与自由:陈寅恪论学》,第152—154页。

② 王震邦:《独立与自由:陈寅恪论学》,第138—139页。

③ 蒋天枢:《陈寅恪先生编年事辑》(增订本),第150页。

④ 关于1951年与1954年时中国大陆批胡运动的状况和陈寅恪诗作之反应,胡文辉有比较详细的讨论,虽有关个别诗句的涵义尚可斟酌,但总体可以信从,见氏著《陈寅恪诗笺释》下卷,广州:广东人民出版社,2008年,第672—677、820—832页。

⑤ 陈寅恪:《书信集》,第279页。

⑥ [日]永田知之:《陈寅恪论及敦煌文献杂记—利用经路为中心》,《敦煌写本研究年报》第6号,第232页。另关于此信对了解陈寅恪晚年学术取向变化的意义,姜伯勤也有文讨论,可惜姜文未能对信中涉及问题的脉络有深入的了解,见姜伯勤:《论陈寅恪先生“新方法”、“新材料”之史学“试验”》,《史学月刊》2009年第5期。

师看心法》，即陈寅恪提到的卧伦语录^①。但《卧伦禅师看心法》仅保存于英藏敦煌卷子，且非禅宗史上有名之作品，并不易引起一般学者的注意。陈寅恪何以能得知胡适发现这一文献并抄入日记，最大的可能就是当年他同胡适就该文进行讨论时，胡适透露给他的。因为要能告知陈寅恪如此具体的信息，必须具备五种条件，即读过《禅宗六祖传法偈之分析》一文，且知道里面提到的昙伦即卧伦，又能有机会读到胡适日记中的敦煌禅籍摘录，并且注意到《卧伦禅师看心法》，而且还要能将此种联系传递给陈寅恪，则除了胡适之外，难以想象还能有第二人。为了彻底排除另一种可能性，即某位学者看过胡适日记中记录1926—1927年间在法英阅读敦煌写本的部分，将其中涉及的文献信息流传出来，笔者也对此作了调查。据友人史睿、王楠的研究和提供的资料，笔者获知董康早在1922—1923年间就赶赴英之际广泛查阅敦煌写本，后来又抄录了胡适日记中记录英法阅读敦煌卷子的部分，题曰《敦煌写本阅读记》。1942年，这份《敦煌写本阅读记》连同董康的《敦煌书录》手稿一起为书商王文进所获。随后王文进将两份文稿寄给顾廷龙求售。顾廷龙立刻认识到了这份资料的价值。由于王文进索价太高，顾廷龙决定不购入，但将之抄录下来以便学界利用^②。但笔者审读顾廷龙的抄本的结果显示，其中并未涉及胡适1926年10月19日日记的内容^③。虽然不能因此彻底排除董康看到胡适当日日记的可能，但既要能注意到《卧伦禅师看心法》这样冷僻的作品，又要能了解其与陈寅恪文章的这种细微关联，即便博学如董康，实际可能性几乎不存在。

其实在陈寅恪的这封信中，他还特别问及斯坦因敦煌写本中的西藏文卷，说：“有关历史者，已陆续在法国亚细亚学报发表。但尚有可贵材料，如能照中文卷子例求得一全部微缩胶卷，则大妙矣。先请兄一问科学院图书馆负责同志，不知用何种手续，可以办到？如事势简便，则拟建议有关当局也。”永田知之注意到竺可桢在1962年2月14日的日记里记了他在中山大学和陈寅恪的谈话，其中陈寅恪再度提到英藏敦煌文献中的这些西藏文写本，认为对于唐和吐蕃史料尤可宝贵，说曾去信敦促科学院图书馆获取这些资料，但“迄无回信”，可见这也是他念兹在兹之事，之所以如此，笔者推测是与1957年初西藏情势紧张有关，而充满历史感的陈寅恪正是从唐朝和吐蕃的关系来思考当代西藏问题的，这一点超出本文范围，笔者会在另文中讨论。在这封信的最后部分，陈寅恪还谈到他的学术转型，说自己“捐弃故技，用新方法、新材料，为一游戏试验（明清间诗词，及方志笔记等）”（即指《柳如是别传》——引者注）撰述，还特别说明这新方法“固不同于乾嘉考据之旧规，亦更非太史公冲虚真人之新说”。可见陈氏此信所及，表面看只是查询古代文献和讲述自身学术转向，实则皆是萦绕其胸中的学术姻缘、古今之变和他的学术转型，大有深意存焉。在1957年的环境中，陈寅恪用隐去姓名而称“友人”的方式提及与胡适的这段学术姻缘，读来令人动容。而与《禅宗六祖传法偈之分析》有关的两种重要新资料，也都是胡适在同一天，即1926年10月19日抄录在日记中的，冥冥之中的这种巧合也匪夷所思。

至于陈氏晚年在为他给刘文典信写的《附记》中提到“正反合”之说惟冯友兰一人能通解数语，王震邦认为是对日益追求进步之冯友兰的一大讽刺。笔者则以为这种可能性固然存在，但在这点上似不必求之过深。上文已分析过，陈寅恪以“正反合”况上中下三种对子的境界，不仅是借用西哲观念来说明中国固有文字的特色，也是对冯友兰哲学史理路的间接推许。附记中语，看似有些节外生枝，

① 曹伯言整理：《胡适日记全编》（4），第401页。

② 史睿、王楠：《董康〈敦煌书录〉的初步研究》，樊锦诗、荣新江、林世田主编：《敦煌文献·考古·艺术综合研究——纪念向达先生诞辰110周年国际学术研讨会论文集》，北京：中华书局，2011年，第591—604页。史睿、王楠文中仅提到王文进将董康的《敦煌书录》寄给顾廷龙，但史睿告知笔者王文进也将《敦煌写本阅读记》一并寄给了顾廷龙。顾廷龙抄录的《敦煌写本阅读记》目前保存在上海图书馆。感谢史睿提供该抄本的照片，使笔者得以了解其内容。

③ 笔者审读后发现，《敦煌写本阅读记》按顺序包括三个部分，分别是：1. 胡适1927年5月11日在奈良记录有关矢吹庆辉发现的《坛经》本子，正确的顺序应在第三部分之后，不知何故抄录在最前面；2. 1926年胡适在大英博物馆的阅读札记，属于胡适日记手稿中《欧洲杂记》的一部分；3. 从1926年9月19日到10月14日日记的部分内容，基本也都是关于敦煌和禅宗文献的记录和讨论。因此这一稿件恰恰没能包括录有《卧伦禅师看心法》的10月19日日记内容。当然不包括在里面不等于董康没有可能看到胡适的该天日记。

实际很可能是对往昔学术氛围的追怀和对时下境况的感叹,因此附记末尾以“游园惊梦”形容这一令人遗憾的变化。

三、陈寅恪的文史之学

至此,有关陈寅恪对对子说的涵义及“孙行者”与“胡适之”的关系的讨论可告一段落,但由此引出的有关陈寅恪的文史之学的一些观点则仍有稍作分析之必要。以对对子为国文试题固然是陈氏在偶然情况下的一时之举,但透露出来的他对文词表现力的重视则并非偶然。陈寅恪治文史之学,重视音韵训诂,曾提倡“读书须先识字”,这些早为学界耳熟能详。但他所持并非乾嘉小学之立场,而更近于戴震《与是仲明论学书》中之立场:“经之至者道也,所以明道者其词也,所以成词者字也。由字以通其词,由词以通其道。必有渐。”然而“知一字之义”,仍应“当贯群经,本六书,然后为定”。淹博、识断和精审,三种素质,缺一不可^①。然而陈寅恪对声韵用典等语言形式的重视和敏感还有另一重大原因,即他对中国古典文字呈现的历史意识和历史想象有深切认识。他阐发对对子的意义已触及这些方面。1937年他发表《蓟丘之植植于汶篁之最简易解释》,文章虽短,其中有些看法前人也曾提示,但陈寅恪却能将其融合成精细而自觉的现代分析法,尤其强调须从历史想象入手去体会文字的魅力,而非斤斤于文句间研求^②。

俞大维曾对陈寅恪的文学爱好有所评论,其中谈到陈氏的文章品味时说:“寅恪先生对文,最推崇欧阳文忠、韩文公、王荆公、归震川、姚姬传、曾文正公诸大家。”^③俞大维提到的这些文章家,虽也擅长韵文,主要还是以古文见称。虽然我们不应该怀疑对陈寅恪极为了解的俞大维的评论,但这一评论未必周全,或者若不加分析,容易造成对陈寅恪文学旨趣的一种误解,以为他的趣味全在唐宋以来之古文。陈寅恪在《与刘叔雅论国文试题书》中已明确说“对偶确为中国语文特性之所在”。在陈寅恪的著述和他人记录的陈氏言谈里最集中阐发这一看法的文字出现于他晚年完成的《论再生缘》:

中国之文学与其他世界诸国之文学,不同之处甚多,其最特异之点,则为骈词俪语与音韵平仄之配合。就吾国数千年文学史言之,骈俪之文以六朝及赵宋一代为最佳。其原因固甚不易推论,然有一点可以确言,即对偶之文,往往隔为两截,中间思想脉络不能贯通。若为长篇,或非长篇,而一篇之中事理复杂者,其缺点最易显著,骈文之不及散文,最大原因即在于是。吾国昔日善属文者,常思用古文之法,作骈俪之文。但此种理想能具体实现者,端系乎其人之思想灵活,不为对偶韵律所束缚。六朝及天水一代思想最为自由,故文章亦臻上乘,其骈俪之文遂亦无敌于数千年之间矣。若就六朝长篇骈俪之文言之,当以庾子山哀江南赋为第一。若就赵宋四六之文言之,当以汪彦章代皇太后告天下手书(《浮溪集》一三)为第一。此文篇幅虽不甚长,但内容包涵事理既多,而文气仍极通贯。又此文之发言者,乃先朝被废之皇后。以失去政权资格之人,而欲建立继承大统之君主,本非合法,不易立言。但当日女真入汴,既悉数俘虏赵姓君主后妃宗室北去,舍此仅遗之废后外,别无他人,可藉以发言,建立继统之君,维系人心,抵御外侮。情事如此,措词极难,而彦章文中“虽举族有北辕之衅,而敷天同左袒之心”两句即足以尽情达旨。至于“汉家之厄十世,宜光武之中兴。献公之子九人,惟重耳之尚在”。古典今事比拟适切,固是佳句。然亦以语意较显,所以特为当时及后世所传诵。职是之故,此文可认为宋四六体中之冠也。庾汪两文之词藻固甚优美,其不可及之处,实在家国兴亡哀痛之情感,于一篇之中,能融化贯彻,而其所以能运用此情感,融化贯通无所阻滞者,又系乎思想之自由灵活。故此等之文,必思想自

① 陈祖武、朱彤窗:《乾嘉学术编年》,石家庄:河北人民出版社,2005年,第177-178页。

② 陈寅恪:《金明馆丛稿二编》,第297-299页。

③ 俞大维:《怀念陈寅恪先生》,载《陈寅恪先生论集》,台北:“中央研究院”历史语言研究所,1971年,第6页。

由灵活之人始得为之。非通常工于骈四俪六，而思想不离于方卦之间者，便能操笔成篇也。^①

这段讨论内涵丰富，几乎可以说是他当年论对对子意义的进一步推衍，值得略作分析。陈寅恪在这里再次重申中国文学表达中骈俪形式的独特和重要。其中有些看法是否有足够说服力固然值得推敲，比如对偶之文是否如陈寅恪所言：“往往隔为两截，中间思想脉络不能贯通。”这一问题的解决是否果如他所说，是援古文之笔意入骈文的结果。这些方面他受到了欧阳修等宋代文人变革骈俪文风的观点的影响，比如欧阳修《文忠集》卷一三〇《试笔·苏氏四六》说：

往时作四六者多用古人语，及广引故事，以炫博学，而不思述事不畅。近时文章变体，如苏氏父子以四六述叙，委曲精尽，不减古人。自学者变格为文，迄今三十年，始得斯人，不惟迟久而后获，实恐此后未有能继者尔。^②

欧阳修、苏氏父子等人的确援古文之笔入骈体，造成北宋文风的一大转变^③。陈振孙在《直斋书录解題》中贬抑唐代骈体而推重欧苏之后的宋代骈体，最为露骨：

四六偶丽之文，起于齐梁，历隋唐之世，表章诏诰多用之，然令狐楚、李商隐之流，号为能者，殊不工也。本朝杨刘诸名公，犹未变唐体，至欧苏，始以博学富文，为大篇长句，叙事达意，无艰难牵强之态。而王荆公尤深厚尔雅，俪语之工，昔所未有。绍圣后，置词科，习者益众，格律精严，一字不苟措，若浮溪，尤其集大成者也。^④

正因为陈寅恪接受了欧阳修和陈振孙等人的上述观点，才会忽略事实上以产生众多骈文“大手笔”的唐代，而以赵宋为骈俪文字的巅峰时代。他认为最上乘的骈俪必须要能像古文那样说理叙事晓畅，而不仅仅是以形式美打动人。陈寅恪特别称道两宋间的汪藻（即陈振孙所指之浮溪）及其《代皇太后告天下书》，举出其中能以委婉措词将复杂意旨表达透彻的“虽举族有北辕之衅，而敷天同左袒之心”，认为比虽更流行、但语义平直且略有重叠的“汉家之厄十世，宜光武之中兴；献公之子九人，惟重耳之尚在”要来得精彩。三十七年前的1929年，陈氏撰《王观堂先生挽词》开篇即是用汪藻“汉家之厄在十世”句，可见这一王言典范留给他的深刻印象^⑤。当然汪藻此文在多大程度上是援欧苏古文笔意入骈体的产物自当别论。陈寅恪一面强调以韵律对仗为表征的骈俪文字是中国文学的特色，一面再次重申他重视的“非通常工于骈四俪六，而思想不离于方卦之间者”的文字。这呼应了他当年对最高境界的对子的说明，也就是只有“思想之自由灵活”，方能臻于“合”的上乘境界，词藻之优美尚其余事。陈寅恪之所以盛赞《再生缘》，关键原因还不在于该作是出自女性之手的“春闺梦里词”，而是陈端生能以对偶韵律之词语驾驭繁复之情节，加上空前的篇幅，将陈寅恪心目中古典诗歌所具有的叙事潜力充分展示了出来。陈氏激赏的正是陈端生的“自由活泼思想”，使其作品避免了“堆砌之死句”和“世俗之见”^⑥。

在分析陈寅恪对对子理论的背景和观念时，论者一般从当时中西比较和陈氏的传统文化本位观着眼，这固然不错，但还须注意的是他的对对子观也应该放在他重视骈俪文学的框架下来理解。他在这方面的看法可说是清代以来关于“文以载道”和“沉思翰藻”的文章之辨的某种延续和发展。有清一代是骈体复兴之时代，不仅在创作实践开出新局，在理论层面也得到阮元这样的学问家的阐扬^⑦。从孙梅、阮元到晚清刘师培等，以骈体为文学正宗的声音不绝于耳，即钱基博所谓“师培步武齐梁，实阮元文言之孳乳”^⑧。而且这些学者都将骈俪与经史甚至小学训诂挂钩。孙梅、阮元虽然承认

① 陈寅恪：《论再生缘》，《寒柳堂集》，北京：三联书店，2001年，第72—73页。

② 欧阳修撰，李逸安点校：《欧阳修全集》卷一三〇《试笔》，北京：中华书局，2001年，第1983页。

③ 关于宋代四六文特别是制诰文的风格变化，可参看杨芹：《宋代制诰文书研究》，上海：上海古籍出版社，2014年，第66—85页。

④ 陈振孙：《直斋书录解題》卷十八《浮溪集》，上海：上海古籍出版社，1987年，第526页。

⑤ 胡文辉已指出此句是呼应王国维《颐和园词》的首句“汉家七叶钟阳九”，见《陈寅恪诗笺释》上卷，第46页。

⑥ 陈寅恪：《论再生缘》，《寒柳堂集》，第71、73页。

⑦ 关于这些方面的分析，可见邱培超：《自“文以载道”至“沉思翰藻”——学术史视域下阮元学圈的文统观及其意义》，台北：大安出版社，2012年。

⑧ 钱基博：《中国现代文学史》，上海：上海古籍出版社，2011年，第100页。

欧苏以散改骈而带来“光景一新”的面貌,但并不欣赏包括汪藻在内的南宋四六文。阮元对欧苏的骈体风格也多有批判。在这一点上,陈寅恪与他们的看法不一致并不显得意外,作为史家的陈氏的出发点与作为经学和训诂家的阮元的出发点自然不同,阮元重视的是如何使文章回归其本义,即保持渊雅之表现形式的“沉思翰藻”之文,而不再成为经史子的附庸^①。陈寅恪重视的是如何将复杂的历史经验和政治境况用精致的语言勾勒传递出来,让千载之下的人为之动容。然而陈氏视六朝与天水一朝为骈俪最佳之时代,采取的仍是一种更接近于阮元和刘师培等人的折衷立场,而与胡适等人的文学观相去较远。有意思的是,刘师培在阐释古来以偶语韵文为正宗时,特别提说:“昔罗马文学之兴也,韵文完备,乃有散文,史诗既工,乃生戏曲,而中土文学之秩序,适与相符,乃事物进化之公例。”^②无独有偶,陈寅恪在强调对对子的意义时,也举出近期德国学者发现西塞罗辩论之文中有对偶例,以佐其说。

当然,陈寅恪与胡适的文学趣味也并非没有交集。胡适在其振聋发聩的《文学改良刍议》中,虽然明确反对用典、对仗和模仿古人,所谓“文须废骈,诗须废律”,但他强调的文学必须有情感和思想这一点却应该会得到陈寅恪的认同。胡适在谈到一代有一代之文学时,特别将白香山的乐府诗看作古代文学中内容超越形式、言之有物的典范。这一点恐怕更能得到陈寅恪的共鸣。陈氏对白香山乐府诗情有独钟是众所周知的,这种喜爱固然有史学上的原因,也有文学上的原因。当然陈氏对白香山乐府等诗的贡献的理解与胡适大不相同^③。陈氏后来着力于元白诗的笺证,笔者认为用意不只在所谓的“以诗证史”,也有修正包括胡适在内的对白香山诗歌书写的误解的目的,此点历来研究者未曾措意。胡适在发动新文化运动时,就以白居易乐府诗作为古代文学中内容超越形式、言之有物的典范^④。他在《寄陈独秀》一文中声称《琵琶行》不用一典,而《长恨歌》仅用三典^⑤。陈寅恪在《元白诗笺证稿》中论《长恨歌》、《琵琶行》等时,就特别指出说,这些诗篇看似通俗,但若不解当时文体之关系和文人之间的关系,就无法真正领会其妙处。它们可以说是唐代骈散文普遍程式化背景下出现的以古文小说为核心的文学革命的一侧面,实为备众体的古文小说之诗歌部分。在《元白诗笺证稿》里,陈氏屡屡用“尝试”一词来形容当时文人的工作,《长恨歌》、《琵琶行》仿佛是白居易、元稹的《尝试集》,只是不像胡适的《尝试集》那样平白如水,而是委曲婉转、用事复杂的作品。陈寅恪认为唐中期文人互相仿效增创,“竟造胜境”,因此“后世评长恨歌者,如前所引二例(笔者案:指元稹《莺莺传》与李公垂《莺莺歌》、白居易《长恨歌》与陈鸿《长恨歌传》的组合关系),于此全未明了,宜乎其赞美乐天,而不得其道也。”^⑥他指出的那些“全未明了”者中恐怕就包括了胡适。

陈寅恪重视骈俪文字,除了骈俪文字能体现中国古典语言的特性之外,笔者认为还有一个重要原因,就是典故的运用是骈俪文字的有机成分,这也是在文学表现力上超越古文的一个优势。熔铸典故所能达到的境界,陈寅恪在《读哀江南赋》里有段话说得最透彻:

古事今情,虽不同物,若于异中求同,同中见异,融会异同,混合古今,别造一同异俱冥、今古合流之幻觉,斯实文章之绝诣,而作者之能事也。^⑦

用现代学术术语来说,就是典故的巧妙运用极大地延展了历史想象的空间。典故的运用,本身也具有模糊性,仿佛陈寅恪笔下的“童牛角马”^⑧,提供甚至鼓励多种解读的可能,在曲当情事的同时留下

① 邱培超:《自“文以载道”至“沉思翰藻”——学术史视域下阮元学圈的文统观及其意义》,第191—202页。

② 刘师培:《文章原始》,原载《国粹学报》第1期(1905年2月23日),转引自钱基博:《中国现代文学史》,第103页。

③ 胡适:《文学改良刍议》,收入《胡适文存》初集,此处据欧阳哲生编:《胡适文集》(2),北京:北京大学出版社,2008年,第6—15页。

④ 胡适:《尝试集自序》,载钱基博:《中国现代文学史》,第374—385页。

⑤ 该文收入《胡适文存》初集,见欧阳哲生编:《胡适文集》(2),第4页。

⑥ 陈寅恪:《元白诗笺证稿》,北京:三联书店,2001年,第106页。

⑦ 陈寅恪:《金明馆丛稿初编》,第234页。

⑧ 关于陈寅恪使用的“童牛角马”的涵义以及他的今典与古典之学,可参看罗志田:《陈寅恪的不古不今之学》,《近代史研究》2008年第6期;王震邦:《独立与自由:陈寅恪论学》,第221—241页。

回味的余地。无论是陈寅恪以诗证史的学术工作还是他本人的诗文实践,如何以古典说今事是他关怀的重点。他指出元稹《连昌宫词》远比郑嵎《津阳门诗》高明,关键的差别即在于此^①。

20世纪中国古典诗人里,恐怕无任何一位能在驱遣文史故实以构筑历史思维和寄寓个人情怀上比陈氏更丰富和深刻,虽说在典故意义的模糊性与陈寅恪强调的骈文亦当说理透彻之间会有内在紧张。结合对仗、用典以达到具有诗史般叙事的特点,在陈寅恪本人的文学实践中有一最佳案例,就是《王观堂先生挽词并序》。从叙述意旨而言,该篇远步元稹《连昌宫词》和吴梅村歌行,近接王国维《颐和园词》。无论诗歌的起始和终结,还是典故的运用,《王观堂先生挽词》都对《颐和园词》作了有意识的呼应,造成某种互文效应(intertextuality)。但就文体风格而言,《王观堂先生挽词》其实更接近王闳运的《圆明园词》,而非高阳等认为的“长庆体”^②。《圆明园词》有一长序说明始末,《王观堂先生挽词》也先以序言阐明理念。《王观堂先生挽词》本身虽为七古,却着意对仗,即吴宓所谓“造语工妙”。相较于《颐和园词》,这也更是《圆明园词》的特点,只是在《王观堂先生挽词》中,世运下的学术兴替和学者个人运命的主题取代了以往借宫室之隳废叹朝代之盛衰。就意境视野而言,《王观堂先生挽词》超迈于二王作品之上,更不用说《圆明园词》叙述乖于史实处颇多,当时即为人诟病^③。《王观堂先生挽词》用古典雅极富,但除极个别例子外,大都有着学术般的严谨,且独具只眼,即便引起争议的地方,如将光宣之际比作开元盛世等,其实也具史家经验,强调历史转折的突发性和偶然性,这点笔者拟在讨论陈寅恪唐史研究贡献的文中再深入讨论。

最后让我们回到1932年8月清华入学考试国文试题的争议上来。陈寅恪在解释上等对子的境界时,特别强调能达至这一境界的,必是思想通贯而有条理者,而且也是能通过想象而得字句之上的言外之意者。他在推重庾信、汪藻和陈端生的骈文韵语时,同样也强调这类作品“必思想自由灵活之人始得为之”。可见在他的精神世界里,思想之活跃与独立的重要性超越一切,同时也应该贯诸一切,即便对对子这样的俗事也不应例外。而鲜活的想象力则是体现这种活跃与独立的重要表征。无怪乎他给国文考试出的作文题是《梦游清华园记》。在晚年《附记》里,他解释说:“盖曾游清华园者,可以写实。未游清华园者,可以想象。此即赵彦卫《云麓漫钞》玖所谓,行卷可以观史才诗笔议论之意。”这里“想象”这一语汇再度出现。当年在答《世界日报》记者访问时,他解释说:“所谓梦游云者,即测验考生之想象力 imagination 及描写力。”^④他特意在汉语“想象力”旁标出英文词,无疑是为了确保对“想象力”一词的涵义不致发生误解,他希望考生能通过想象一心目中的理想大学来构思这篇作文。

其实在陈寅恪出国文考试的前一年,他发表了《吾国学术之现状及清华之职责》,指出:“国文则全国大学所研究者,皆不求通解及剖析吾民族所承受文化之内容,为一种人文主义之教育,虽有贤者,势不能不以创造文学为旨归。殊不知外国大学之治其国文者,趋向固有异于是也。”^⑤可见陈寅恪将国文训练的重要性提升到了人文主义教育核心的高度,估计这篇谈话当时在清华园产生了相当的影响,清华的主事者才特别邀请他来出国文试题。如果说清华国文入学考试是陈寅恪心目中的中国人文教育的重要路标,那么他希望未来能代表这一教育结晶的人物必须心灵独立自由而富有想象力。在这个层次上,中西的界限其实对他来说并不存在,所以他的看法可以与黑格尔暗合,西塞罗也可以同庾信对话。他提到的描写力或者叙事力也是史才的体现。独立的思想、充沛的想象和细腻的描写力恰恰是构筑不朽史学所须具备的重要条件,而这三者是陈寅恪文史之学的核心所在。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 陈寅恪:《元白诗笺证稿》,第75页。

② 关于《王观堂挽词》的评价问题,可参见胡文辉:《陈寅恪诗笺释》上卷,第54—55页。

③ 姚大荣对《圆明园词》的批评,见钱基博:《中国现代文学史》,第52—53页。

④ 引自王震邦:《独立与自由:陈寅恪论学》,第122页。

⑤ 陈寅恪:《金明馆丛稿二编》,第362页。