

史家陳寅恪的自我

汪榮祖

提 要：本文探討陳寅恪的“自我”（self），包括他的生活世界與學術“微世界”。前者觀察他的人生過程，自我認同，而後者揭示他的思維方式、學術趨向、文化觀、世界觀。陳氏深受中國傳統士族文化的影響，幾乎無法適應劇變的新時代。在疏離感與寂寞之中，唯有少數的同類“他者”，引為知己。他信奉文化多元論，吸納西方文化而不忘本國文化特性的立場顯明，畢生表彰“獨立之精神，自由之思想”，但在現代文明衝擊之下，欲維持傳統文化的精神價值，倍感艱苦。陳氏以史學為專業，早年專治中國中古史，聲名鵲起，而最為世人稱道者，為其精湛的考證學。中國人一直被認為個性不彰，非盡如此。陳氏的自我是一則特殊的傷心我史。

關鍵詞：陳寅恪；自我認同；人際關係；文化多元觀；史學致知

一、導論

“自我”是心理學層次的一個概念，一個人的“自我認同”（self-identity），一個與眾不同的獨特個體，這個自我到底是怎樣的個體？心理層次的自我不能存在於社會與文化之外；換言之，不同的文化脈絡可能出現迥然不同的自我。人類的心靈在生物的層次，並沒有種性或國別之分，但心靈所呈現出來的心態，未必相同；東海、西海聖人之心雖同，而其理不一。現代文化心理學者認為，人類的心靈在不同的文化語境中成長，感染浸潤之餘，所表現出來的價值觀不可能完全相同。不過，文化語境的內涵並不容易確定，也非一成不變，尤其是在近現代變局中的中國傳統文化，絕不可能維持原樣，所以探討近現代華人的心態一方面不宜用原型中國文化來衡量，另一方面不能忽略因人而異，不能一概而論。因而研究某一世代的個人心態有其意義，不僅

可以顯現個人心態的特異性格，而且足以說明文化心理學內涵的多樣性。

本文旨在研究二十世紀中國著名史學家陳寅恪的自我，包括他的生活世界與學術“微世界”。他的生活世界透露他一生不同階段的過程，從滿足生理需求的自我，到面對外在社會環境的自我，到最後堅持人生意義的自我。所謂“微世界”，就是陳寅恪用文字所建構出來的世界，可以藉此窺見他的思維方式、學術趨向、文化觀、世界觀等等。

二、家世與認同

朋友胡適之以及弟子周一良，都認為陳寅恪有“遺少”習氣；這樣的論斷，若不加以深入分析，不免流於泛論。陳寅恪自少年起出國留學，年方十三歲即隨長兄衡恪到日本，二年後又考取江南留日公費，不久因病回國，十七歲入吳淞復旦公學就讀，二十歲以第一名畢業^①，即由江西教育司公費資助留德，入柏林大學讀書。民國元年之春，自瑞士返國，翌年又赴歐留學，入巴黎大學，1914年取道回國，四年後再度出國留學，因德國戰敗，學校尚未恢復，乃先赴美國進哈佛大學就讀，三年之後才轉赴德國，又留學四年，始回國任教^②。陳寅恪留洋期間雖曾多次短期返國，前後卻長達二十二年之久，至中年才學成歸國；留洋如此之久，不僅沒有稍帶洋氣，反而帶有“遺少”味，其故安在？此應與其家世有關。

英國教士李提摩太（Timothy Richard）稱陳氏一門為世家子弟，即當時社會上的士大夫之家。人類學家認為，人生一個基本問題是如何保存與延續其特有的文化，使之代代相傳。取得、吸納、內化此一文化，謂之“文化默移”（enculturation），意思是個人經此過程獲致其所在社會之文化，而此文化亦進入其人，成為其人人格之一部份。人自孩提起即受制於文化所決定的環境，並與此環境成長，再經過教育、觀察、社會經驗與模仿，以吸取其文化之中的信念與思維。此一過程也可稱之為“社會化”（socialization），訓練兒童自然而然參與其所屬的社會，符合社會規範。社會裏的每一個人大致都會經過兩個層次的“社會化”，由最初確定基本人格素質到訓練成為社會

① 復旦大學校史組檔案，轉引自卞僧慧纂，《陳寅恪先生年譜長編》（北京：中華書局，2010），54。

② 陳寅恪留學情況詳閱汪榮祖《史家陳寅恪傳》（北京：北京大學出版社，2005），28-33。

所需的個人。每一個個人在早期直接受到家庭環境與父母教導的影響下，使之適應其社會的文化^③；就陳寅恪而言，此文化即傳統中國的士人文化。

陳寅恪於光緒十六年五月十七日（1890年7月3日）生於湖南長沙。當時祖父陳寶箴由於湖南巡撫王文欽的力薦^④，出任湖北布政使，移居武昌官署^⑤。1895年陳寶箴詔授湖南巡撫，從翌年湘撫官署內陳氏兄妹五人合照的相片裏，可以看到六齡兒陳寅恪，正值童稚，隨宦巡署，剃髮留辮，一襲小長衫，雙目深凹，炯然有神^⑥，儼然如他晚年所自稱的，“生為帝國之民”。此一帝國之民又生於官宦之家，帝國時代入仕，必經科舉取士之途，士子必須讀書與參加考試，才有做官的希望。陳寶箴考取乙科（舉人）而又“雄才大略”，曾國藩曾以“半杯旨酒待君溫”^⑦相許，郭嵩燾視之為“忘年交”^⑧，官至大學士的王文欽又甚賞識他，然因推行新政獲罪，仕途並不順利，陳寅恪晚年回憶乃祖“年過六十，始得巡撫湖南小省；在位不逾三載，竟獲嚴譴”^⑨。陳三立雖考取甲科（進士），連獨當一面的機會都沒有，自稱“神州袖手人”^⑩。陳氏一門雖然仕途不順，卻是受到尊重的士族，其祖寶箴具謀略識見，獲得普遍賞識；乃父三立文才超群，如郭嵩燾所謂“根底之深厚，終以陳伯嚴為最”^⑪，後來成為著名詩人，將詩人格化，特具高亢之氣；長兄衡恪成為大畫家，魯迅譽之為“才華蓬勃”^⑫，聲名甚高，即齊白石亦受其影響；陳寅恪本人則是中國第一代學院派的專業學者，

③ Robert A. Line, *Culture, Behavior, and Personality: An Introduction to the Comparative Study of Psychosocial Adaptation* (New York: Aldine Publishing Co., 1982), 62-66.

④ 《清史列傳》(北京：中華書局，2001)，卷64·10b。

⑤ 陳寶箴，〈僑寓湘中六十初度避客入山詠懷〉自註有云：“時貯居長沙通泰街周達武提督宅，即唐劉蛻故宅地也”，收《陳寶箴集》(北京：中華書局，2005)，下冊，1971。

⑥ 陳小從，《圖說義寧陳氏》(濟南：山東畫報出版社，2004)，8。

⑦ 此為曾國藩贈陳寶箴對聯的下聯，俞大維聞自陳寅恪，見俞大維，〈談陳寅恪先生〉，收俞大維等著，《談陳寅恪》(臺北：傳記文學出版社，1970)，2。

⑧ 汪榮祖，《走向世界的挫折：郭嵩燾與道咸同光時代》(北京：中華書局，2006)，338。

⑨ 陳寅恪，〈寒柳堂記夢未定稿〉，收《陳寅恪集 寒柳堂集》(北京：三聯書店，2001)，187-188。

⑩ 陳三立有詩句云：“憑欄一片風雲氣，來做神州袖手人。”見陳三立著，潘益民、李開軍輯註，《散原精舍詩文集補編》，(南昌：江西人民出版社，2007)，82。

⑪ 郭嵩燾，《郭嵩燾日記》(長沙：人民出版社，1981-1983)，冊4·2。

⑫ 俞劍華，《陳師曾》(上海：上海人民美術出版社，1981)，2。

屬於才學識兼備的史家。陳寅恪認同的就是與他淵源頗深的士大夫社群，因其家世之故，於出洋之前對士人所熟悉的傳統文史之學，已具素養。孩童自八歲以後漸從生理進入心理層次，也就是會問“我是誰？”“屬於那個群體？”以及“如何適應？”，實屬人格形成最為關鍵的時刻^⑩。陳寅恪於出洋之前由於家世之故，不僅自孩提起即已讀書識字，而且深受詩書所載經典文化的薰陶，得到良好的古典訓練，了解傳統文化及其價值，認同所屬的士人文化群體。他於抗戰勝利之際失明，與他少年時勤讀古籍有關。當年的油燈光線不足，損傷了他的目力^⑪，為他的國學素養付出重大代價，而此素養正是他文化認同的泉源。周一良以“儒生思想、詩人氣質、史家學術”來概括陳寅恪^⑫，非常恰當，若加上“士族心態”則更加完備。陳寅恪的士人心態在其一生中，不僅未嘗稍減，反而與時俱增，至其晚年在《柳如是別傳》一書中發揮得淋漓盡致。此書藉表揚河東君之才情，感念三百年前士大夫的悲歡離合，“窺見其孤懷遺恨”，令他“感泣不能自己”^⑬。表面上寄託其神州文化之心思，實則發皇陳、楊、錢、柳等士大夫的心曲。

從陳寅恪的自述稿《寒柳堂記夢》中，仍可看到他最關切的主要是其家在清季數十年間與朝野士大夫之間的關係，如謂“清季士大夫實有清流、濁流之分，寅恪本人或以世交之誼，或以姻姪之親，於此清、濁兩黨，皆有關聯”^⑭。陳家與其他士族間聯姻的網絡也甚綿密，陳寅恪的母親俞明詩是俞文保的女兒，俞明震和俞明頤的妹妹，俞明頤娶了曾國藩的孫女曾廣珊，廣珊的長子俞大維娶了陳寅恪的妹妹陳新午，傅斯年又娶了俞大維的妹妹俞大綵，陳寅恪則娶了唐景崧的侄孫女唐賓，所以大名鼎鼎的曾國藩是他的姻曾

^⑩ D. Oyserman, "Self-concept and Identity", in Marilynn B. Brewer and Miles Hewstone, *Self and Social Identity* (Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2004), 5-24. p. 6. 另參閱 L.S. Vygotsky, *Mind in Society: the Development of higher psychological Process* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978).

^⑪ 王鍾翰，〈陳寅恪先生雜憶〉，《紀念陳寅恪教授國際學術討論會文集》（廣州：中山大學出版社，1989），50。

^⑫ 周一良，〈我所了解的陳寅恪先生〉，收中山大學歷史系編，《柳如是別傳與國學研究：紀念陳寅恪教授學術討論會論文集》（杭州：浙江人民出版社，1995），8。

^⑬ 陳寅恪，《柳如是別傳》（上海：上海古籍出版社，1980），4。

^⑭ 陳寅恪，〈寒柳堂記夢未定稿〉，《陳寅恪集·寒柳堂集》，187。

祖、俞明震是他的舅舅，唐景崧是他的岳祖父，俞大維是他的妹夫，傅斯年則是他的姻弟，都是士族世家之間的聯姻。姻親之外，他的父祖與清季士大夫的交誼更廣，所以他多以“丈”相稱，如謂梁星海丈（梁鼎芬）、文藝閣丈（文廷式）、易實甫丈（易順鼎）等等^⑯。陳寅恪對晚清政局的認識，因家世之故，也頗熟悉內情，故對於熟知晚清史事的黃濬（秋岳），特別賞識，黃氏因陷漢奸案而為世人不齒，但陳寅恪認為不能以人廢言。秋岳的文風與筆調，一如前清遺老，如稱孝欽（慈禧）而不名，但對前清並無遺老之情感，不為清廷諱，陳寅恪亦若是，如認為太平天國與英法聯軍之役後，“凡此五十年間政治中心，則在文宗孝欽顯皇后那拉氏一人”。他不諱言慈禧太后把持政權、重用淮軍以牽制湘軍，開北洋軍閥之端；違反祖制，信任宦官，使政治腐敗；移用海軍軍費修園，導致甲午之敗。她又分化漢人，揚濁流而抑清流，觸發漢人排滿復仇之念^⑰，這些都是致亡之由。然則以陳寅恪之見，滿清皇朝既由如此這般的慈禧太后主政，豈有不亡之理？他顯然沒有遺老對前朝的難捨之情、說他是政治意味的“遺少”，似是而實非。不過，陳寅恪認同清季士大夫及其文化，則其跡顯然，特別是與其父、祖相關的咸、同以降的朝野士人，而這些士人包括曾國藩、郭嵩燾等人在內，都是力圖自強的革新派而非頑固守舊派。

陳寶箴、三立父子為曾、郭的後輩，亦以改革維新為念，最後因戊戌變法而去職。但陳寅恪刻意指出，其父、祖的改革路線有別於戊戌年操之過急的康梁變法。郭嵩燾、陳寶箴輩所頌美之西法與康、梁於光緒年間“用夷變夏”的變法，並非同調，在思想上更未能殊途同歸。戊戌變法因康梁“過激”而敗亡，陳氏父、祖同遭牽連。然而於政變之前，陳寶箴雖“喜康有為之才，而不喜其學”^⑲，曾請銷毀康之《孔子改制考》，且曾疏言康之短長，推其疵弊，又言“四章京雖有異才，要資望輕而視事易”，更重要的

^⑯ 陳寅恪，〈寒柳堂記夢未定稿〉，《陳寅恪集 寒柳堂集》，215。陳寅恪晚年仍保留乃祖二十多封清朝官員的來往信札，見陸鍵東，《陳寅恪的最後二十年》（北京：三聯書店，1996），475。

^⑰ 陳寅恪，〈寒柳堂記夢未定稿〉，《陳寅恪集 寒柳堂集》，218。

^⑲ 陳寅恪指出，此話乃出自范肯堂所寫的陳寶箴墓誌銘，康有為挽陳寶箴詩有云：“公笑吾經學，公羊同賣餅”，可證陳寶箴不喜康之經今文，見陳寅恪，〈寒柳堂記夢未定稿〉，《陳寅恪集 寒柳堂集》，232。

是，他要“薦張公之洞總大政，備顧問”。陳氏父子所主張的是穩健的改革，陳寅恪回顧說，“先祖以為中國之大，非一時能悉改變，故欲先以湘省為全國之楷模，至若全國改革，則必以中央政府為領導。當時中央政權實屬於那拉后，如果那拉后不欲變更舊制，光緒帝既無權力，更激起母子間之衝突，大局遂不可收拾矣。那拉后所信任者為榮祿，榮祿素重先祖，又聞曾保舉先君”^①；又說“先祖之意欲通過榮祿，勸引那拉后亦贊成改革，故推夙行西制而為那拉后所喜之張南皮入軍機，首推楊叔嶠（銳），即為此計劃之先導也”^②。所以陳寅恪認為若由張之洞入主軍機，主導新政，才是上策，惜事未成而難已作^③。當時康梁年齡太輕，既無實際行政經驗而主張又過於爭議，最後孤注一擲，欲殺（榮）祿、圍（頤和）園，因過於激進而致敗；變法若能採取其父、祖所選的方案，由榮祿與那拉后主持，由曾訪歐美深知其富強之由的李鴻章與興建漢陽鐵工廠以應時變的張之洞來推行，並調停滿、漢，晚清變法未嘗沒有成功的機會。無獨有偶，留學德國獲海德堡大學博士學位的史學家徐子明，戊戌變法君子徐致靖之後，曾與陳寅恪在南洋公學同學，也認為“張之洞雖以翰林發跡而未嘗涉足歐美，然而能建漢陽兵工廠以應時變，亦非尋常儒臣所及；倘慈禧不執政，而滿人能與李鴻章、張之洞輩合作，則清室固存，而中國文化亦不至淪亡如此”^④，其見與陳寅恪不謀而合。陳寅恪之所以標出變法別有淵源，因認同其父、祖的改革思想，自有其歷史背景，絕非一時興到之言^⑤。於此更可見陳氏父、祖雖參與戊戌變法，卻另有咸、同的淵源。

陳寅恪曾為馮友蘭《中國哲學史》的出版寫審查報告書，於1934年8月出書時作為附錄，其中有一段自白說：“思想囿於咸豐同治之世，議論近乎相湘南皮之間”^⑥。此話頗引起當今學者們的議論，甚至驚訝陳氏思想何以如

^① 陳寅恪，〈寒柳堂記夢未定稿〉，《陳寅恪集 寒柳堂集》，203。

^② 陳寅恪，〈寒柳堂記夢未定稿〉，《陳寅恪集 寒柳堂集》，204。

^③ 陳寅恪，〈寒柳堂記夢未定稿〉，《陳寅恪集 寒柳堂集》，284。

^④ 〈徐子明與汪榮祖書〉，1969-9-12。

^⑤ 汪榮祖，〈史家陳寅恪傳〉，26-27。

^⑥ 陳寅恪，〈馮友蘭中國哲學史下冊審查報告〉，收《陳寅恪集 金明館叢稿二編》（北京：三聯書店，2001），285。

是守舊。其實，此話更落實陳寅恪認同其父、祖的穩健改革思路，贊同曾國藩等人政治上的穩健改革，也贊同他們在文化上的穩健政策，以與康梁變法有所區隔。周一良指出曾國藩卒於同治十一年，所以用同治為斷限，有其道理^⑦。事實上，曾國藩乃咸、同將相之首，而咸、同之世思想最先進的是曾國藩的親家郭嵩燾，陳寅恪自述其祖變法的源流就有郭嵩燾：“咸豐之世，先祖亦應進士舉（人），居京師。親見圓明園干霄之火，痛哭南歸。其後治軍治民，益知中國舊法之不得不變。後交湘陰郭筠仙侍郎嵩燾，極相欽服，許為孤忠閔識。先君亦從郭公論文論學，而郭公者，亦頌美西法，當時士大夫目為漢奸國賊，群欲得殺之而甘心者也”^⑧。於此可見他所囿之咸、同思想並不保守，而是“頌美西法”，欲變舊法的思想，是一種穩健的改革思想。陳寅恪的議論近乎曾、張之間，也不能逕指為保守。曾國藩是咸、同洋務運動的領導人物，其議論就是取西方之長，張之洞推而廣之，歸納之為“中學為體，西學為用”的主張，俱見張氏《勸學篇》。體用說自嚴復、梁啟超以來之學者多看其結論，而略其論證，並作出最簡化的解釋，而後斥為“馬體不能牛用”。其實，張之洞認為體是本、是主、是內，而用是末、是輔、是外，明言“新舊兼學，四書五經，中國史事、政書、地圖為舊學，西政、西藝、西史為新學。舊學為體，新學為用，不使偏廢”^⑨。其意不外吸納西學為己用而堅守中學的本體及其特性，毋使喧賓奪主而已。張之洞於闡釋體用時，更標出循序的微意，先有舊學的底子（體）再學西學才能補舊學之不足，如華文不深，便無法翻譯西書^⑩。陳寅恪得張此義，才會說南皮“中西體用資循誘”，因合乎接受西方文化而不失固有文化特性的立場。張之洞固然有其時代的局限，政治的目的，但亦有不受時代所限的議論，如忠君思想就可以昇華為愛國情懷。馮友蘭所謂咸豐、同治之世乃指太平國時期的名教與反名教之爭，也有其深度^⑪，蓋咸、同之世的大事有二，其一為太

^⑦ 周一良，〈紀念陳寅恪先生〉，收張傑、楊燕麗選編，《追憶陳寅恪》（北京：社會科學文獻出版社，1999），152。

^⑧ 陳寅恪，〈陳寅恪集 寒柳堂集〉，167。

^⑨ 張之洞，〈勸學篇〉（光緒戊戌春木刻板），8。

^⑩ 張之洞，〈勸學篇〉，25-26。

^⑪ 馮友蘭，〈懷念陳寅恪先生〉，《追憶陳寅恪》，26-27。

平軍之亂，其二為自強運動，而兩者之間復有因果關係；前者欲以西方基督教消滅儒教中國，威脅到中國文化的存亡，而後者則欲自強保國以保種、保教，以保存中國文化於不墜，所以在文化上就有名教之爭？然而保教之道，固然有倭仁等守舊之輩，亦有曾國藩、李鴻章、張之洞等洋務派？陳寅恪認同湘鄉、南皮，而不及合肥，顯因李鴻章乃實幹人才，少涉思想，而曾、張之思想約而言之，即中體西用論，也就是說西方文化為我所用，才不至於失去中國文化的本體，且能藉此穩固中國文化之獨立自主，而陳寅恪思想所囿者，亦即在此。鄧廣銘不敢相信，陳寅恪會自比封建落後的咸、同、曾、張思想，以為是“卑以自牧”的托詞^②。其實咸同的洋務運動既不“封建”，曾、張取法西洋而固本的穩健改革議論，亦不能斥為“落後”，顯然誤會了張之洞《勸學篇》的原意以及陳寅恪自謂思想囿於咸、同之世、議論近乎湘鄉、南皮的微意。陳寅恪所謂的咸、同之世，中西文化相遇的重要性已經提上日程，洋務運動固然仍停留在船堅砲利的層次，但咸、同將相之中如郭嵩燾者，已邁向變法改革之路，而郭不僅是曾的姻親，且與陳家有舊，自有其來自咸、同思想的淵源？所以陳寅恪所謂“議論近乎湘南皮之間”，乃因其甚合接受西方文化而不失固有文化特性的立場而已。在民國革命史觀的視野裏，曾國藩、李鴻章、張之洞都成了保守派，甚至是反動派，認為革命而非維新才是歷史之必然。陳寅恪的思維方式基於固有的文化遺產，包括語文、歷史、風俗在內；其自我認同，顯然與革命派截然異趣，也是使他難以適應“革命中國”的最主要因素。

三、自我與他者：陳寅恪的人際關係

自我與他者之間的關係有助於掌握自我與文化之間的複雜關係，文化既由人的聰敏智慧所創，文化亦即人心所結的果實，由文化圈內的人來表達，在每一自我的生命中落實；同時，人是社會與文化的存在，人心四海相同，但心態因社會與文化的不同而有異。中國社會所注重的人我關係即與他國有異，若謂“中國人的生命只有透過與他人的共存才能彰顯其意義”^③。陳寅

^② 鄧廣銘，〈在紀念陳寅恪教授國際學術討論會上的發言〉，《追憶陳寅恪》，233-234。

^③ 陸洛，〈人我關係之界定：“折衷自我”的現身〉，收楊國樞、陸洛編，《中國人的自我》，213。

格與他者的互動又如何？他寄身學院，埋首書齋，殊少與人交往，但“每一個人都需要與世間一些人有點親密關係，非如此則個人之存在不具意義”^④，陳寅恪自亦不能例外。在他孤獨的個人堡壘中，唯有少數仍存有舊文化、舊價值的“他者”，引為知己，在精神上稍感慰藉，他與各類“他者”的互動也可洞見其“自我”的特殊性。

少年陳寅恪留洋之前，仍然生活在一個美國社會學家瑞斯曼（David Riesman）所謂的“傳統取向的社會”（tradition-directed society），具有相當一致而被廣泛接納的儒家價值觀^⑤，然而當他自海外歸來時，已是後五四時代，那個“傳統取向的社會”正在快速的崩解中。他敏銳地感受到大環境的改變，土人社會與舊文化的凋零。他所浸潤的價值體系，正在崩解之中，他所面對的正因價值崩解而產生的疏離感，使他難以包容新的價值。個人的“疏離”（alienation）的原因不一，而後果相似，都源自“在社會機制內的互動出了問題”（malfunctioning interaction within the social system）^⑥，也就是說陳寅恪與他所生活的社會之間有了障礙。正由於陳寅恪不能適應崩解中的價值體系，始終抗拒來自新社會的壓力，他的“社會我”（social self）勢必不斷受到劇變時代所帶來的衝擊，痛苦，亦即是必須面對“心理社會崩解”後的諸多問題。他的傷感時時形諸文字，所傷感的是時代的巨變、舊時代的消逝、士族的凋零。所以他一直要伸張認同舊時代的自我，以致於在情感上很難適應變動中的新社會。

陳寅恪與他交往，顯然遵從《中庸》所說“親親為大”、“尊賢為大”，也就是“親其所當親，尊其所當尊”^⑦。他所親、所尊之人，主要是要有相同的文化理念、社會背景、學術志趣，以及具有品德節操之人。即使

^④ Francis L. K. Hsu, “The Self in Cross-cultural Perspective”, in Marsella, DeVos and Hsu eds., *Culture and Self*, 34.

^⑤ 瑞斯曼舉出三種型態：傳統指向，內在指向與外在指向，詳閱 David Riesman, *The Lonely Crowd: a Study of the Changing American Character* (New Haven: Yale University Press, 1961), 8, 11.

^⑥ Anthony J. Marsella, George DeVos, and Francis L. K. Hsu, *Culture and Self: Asian and Western Perspectives* (New York & London: Tavistock Publications, 1985), 7.

^⑦ 據黃光國論儒家的庶人倫理，參閱氏著，《儒家關係主義：哲學反思、理論建構與實證研究》（臺北：心理出版社，2009），135-138。

他最親密的妻子唐賓，亦與她的家世有關，他因見到唐賓室內牆壁懸掛“南注生”的詩聯，知道她是當年臺灣巡撫唐景崧的姪孫女，他曾讀過唐景崧的“請纓日記”，親友中亦多有參與清廷割臺後的獨立運動，感到親切而遂締結良緣，具見陳寅恪和唐公詩聯所謂：“當時詩幅偶然懸，因結同心晤夙緣”^⑧。陳、唐聯姻並非來自父母之命，然而他倆的祖父都當過前清的巡撫，符合門當戶對的傳統，也是陳寅恪所重視的家庭背景。他在結婚二十七年之後，仍然“低徊俄悟百年因”^⑨。唐賓又名曉瑩，除了謹慎持家，為陳寅恪生了三個女兒外，可稱患難夫妻。她是逃難時的旅伴、照顧起居的總看護、丈夫的助手與書函代筆人，歌詩的唱和者與慰藉者，如“答韻”：“陵谷遷移廿四年，依然笑語晚燈前；文關韻事吾能及，同隱深山便是仙”^⑩。在陳家女兒的回憶裏，“父親能做到傷殘老人難以達到的境界，母親的功勞絕不可沒，尤其在晚年更為突出。隨着日月流逝，我們姊妹對母親的作為，有了進一步認識和理解，對母親更加崇敬”^⑪。陳夫人顯然是陳寅恪生命中賴以存活，不可或缺的人物。

陳寅恪一生中情意最相投、推心置腹的人，同輩有吳宓，長輩有王國維，晚輩有蔣天樞。吳宓是陳寅恪一生中的知己，比喻為鍾期與伯牙的再生，也不為過，允為“得一知己，死而無憾”的典型^⑫。他們的結識與交往是出於對中國文化“神州共命”之使命感。兩人性格雖不相同，但早年在哈佛因同學而相識之後，對學問的執著、對中國文化的共同關切而惺惺相惜，真摯的情誼直至晚年不減。吳宓一接觸到陳寅恪之後，就大為傾倒，譽為全中國最博學之人，並一再予以揄揚，終生仰慕，再由仰慕化為不渝的友情。他們的年齡相差不到五歲，是學友，但吳宓堅稱是誼兼師友。如果陳寅恪是千里馬，則吳宓所扮演的是伯樂的角色。陳寅恪仍在德國留學時，即被聘為清華國學研究院的導師，吳宓時任研究院主任，乃是幕後的力薦者。陳寅恪

^⑧ 陳寅恪，〈寒柳堂記夢未定稿（補）〉，《陳寅恪集 寒柳堂集》，236-237。

^⑨ 陳寅恪，《陳寅恪集 詩集》（北京：三聯書店，2001），113。

^⑩ 陳寅恪，《陳寅恪集 詩集》，82。

^⑪ 陳流求、陳小澎、陳美延，《也同歡樂也同愁：憶父親陳寅恪母親唐賓》（北京：三聯書店，2010），236。

^⑫ 吳學昭編，《吳宓與陳寅恪》（北京：清華大學出版社，1992），31-32。

遊學初歸，既無學位，亦尚未發表著作，居然受到如此禮遇，與王國維、梁啟超二大師並駕齊驅，若無吳宓幕後鼎力推薦，難以水到渠成。抗戰期間陳寅恪的英國牛津大學聘約，亦由吳宓穿針引線。早在1930年之秋，吳宓以清華公費赴歐進修，在倫敦重晤舊識莊士敦（Sir Reginald F. Johnston），莊教士時任倫敦大學東方學院中文系教授，向吳徵詢中國文史人才，吳第一個推薦的就是陳寅恪，“並詳告以此人的價值”，給英國學界留下印象，為牛津聘陳寅恪為漢學教授鋪了路。有一則關於陳寅恪博學的傳聞，似亦與吳宓有關。陳寅恪的學生藍文徵說，相傳陳在日本東洋文庫見到白鳥庫吉，白鳥於研究中亞問題時遇到困難，曾向柏林大學某教授請教，但某教授回話說，應請問陳寅恪，遂得錢稻孫之介，得到陳教授的回信解決了問題云云^⑩。然語焉不詳，吳學昭從《吳宓日記》中看到一則往事，彷彿相似，但說得較為具體。原來倫敦大學的考古學家葉慈（W. Perceval Yetts）在考釋一塊中國碑文時，有若干字不能辨認。葉慈請教吳宓與法國漢學家馬斯皮羅（Henri Maspero），吳宓說“陳寅恪必能為解之”，於是葉慈請吳宓將該碑照片以及葉的釋文，寄回北京請教陳寅恪^⑪。

陳寅恪與吳宓都寫舊詩，時相唱和。抗戰時兩人又一起流寓西南，同執教於聯大。1939年的春天，陳寅恪應英國牛津大學漢學教授之聘，吳宓為之高興，除於昆明海棠春設宴餞行外，曾二度賦詩贈別。但因歐戰爆發，不得赴英，又重返昆明，老友迅又重聚，時常在一起“散步翠湖，歎國事，談校事、家事”。相互寬解安慰，同躲警報。翌年夏天，陳寅恪再赴香港候輪赴英，仍不得成行，遂因滇越交通中斷，一時無法返回昆明。兩人道路阻隔，消息遲滯；香港陷落後，吳宓甚是掛念陳寅恪，一直到1942年7月，接到陳氏手書，知已脫險至桂林，才放下心來，並以詩贈答，欣喜之情，溢於言表：“喜聞辛苦賊中回，天為神州惜此才；心事早從詩句解，德名不與世塵灰”^⑫。自此桂林與昆明之間，又魚雁不斷。

^⑩ 此一傳聞引起日本學者榎一雄與池田溫的懷疑，認為傳聞有誤，藍氏三十餘年後之回憶，或有美化之可能性。參閱池田溫，〈陳寅恪先生和日本〉，收《紀念陳寅恪教授國際學術討論會文集》，125。

^⑪ 吳學昭編，《吳宓與陳寅恪》，78。

^⑫ 吳宓，《吳宓詩集》（北京：商務印書館，2004），375。

陳寅恪於1943年的8月裏，攜家至成都，任燕京大學教職。吳宓聞之，乘休假之便前往成都，成都燕大校長梅貽琦遂聘吳任教，於翌年之秋抵蓉。吳宓於到達後的第二天，就去華西壩看望陳寅恪。之後陳寅恪雙目失明，吳宓甚是焦慮，經常往醫院探視，“久陪坐談”，冀能寬慰。醫治無效後，陳寅恪回家休養，吳宓又常往陳寓“探望、談心”，為老友“讀報、錄詩”。抗戰勝利後陳寅恪決定赴倫敦醫治目疾，吳宓代為籌劃，以及抄繕致英國領事英文電稿，並擬親陪老友飛往昆明，因突患胸疽，動了手術，不能遠行，乃請燕大助教劉適（石泉）代為護送，然於“夜深人靜時，為老友治好眼疾，恢復視力而默默祈禱”！只恨陳寅恪萬里求醫，未能復明，傷心而歸。

戰後吳宓赴武漢任教，未北返清華，國共內戰後期，又轉往重慶。陳寅恪由圍城北平飛出，設講於廣州嶺南大學（後改稱中山大學）。嶺南與西南相隔，路途遙遠，雖有魚雁詩歌互寄，但難能晤面，然吳宓懷念之情，見諸日記，且曾“夢與寅恪見聯句”，憂慮老友在政治運動中的遭遇，擔心文化神州所繫的陳寅恪。相隔十六年之後，吳宓於1961年8月才有機會到粵海去拜望老友。陳寅恪夫婦迎接吳宓前來，作了周詳的安排。吳宓於8月3日夜半才到陳宅，“寅恪兄猶坐待宓來相見”，可見殷盼之切。陳寅恪設宴相款，陪客都是氣類相投之人，如洗玉清、劉節夫婦、梁方仲夫婦、梁宗岱夫婦。吳宓與盲翁相對，備感淒涼，所談不出文化神州，聚敘五日而別。陳寅恪贈七絕道別，其一曰：“問疾寧辭蜀道難，相逢握手淚汎瀾；暮年一晤非容易，應作生離死別看”^⑯，讀之感人至深，先師蕭公權與吳、陳二公為清華舊友，又於戰時華西壩燕大同事，讀後有云：“此詩前所未見，環誦再三！不勝讚歎，立意遣辭，遠邁尋常，杜公所謂‘讀書破萬卷，下筆如有神’者，於此見之”^⑰。陳寅恪詩稿因文革頗有散失，幸賴吳宓的勤錄與珍藏而得以保存不少。如陳寅恪《藍霞一首》^⑱，吳宓將之錄入《南渡集》而得以保存。吳宓又是善解陳詩之人，經過吳宓的解讀，今典始明暢無礙^⑲。

^⑯ 陳寅恪，《陳寅恪集 詩集》，138。

^⑰ 〈蕭公權與汪榮祖書〉，1981-6-9。

^⑱ 此詩作於1938年，見《陳寅恪集 詩集》，23。

^⑲ 吳解陳詩參閱汪榮祖，〈同是神州共命人——吳宓與陳寅恪〉，汪榮祖，《詩情史意》，（臺北：麥田出版社，2005），324-325。

吳宓與毛彥文的感情糾紛，陳寅恪曾勸阻吳宓與髮妻陳懿（心一）離婚於前，又希望吳宓與元配復合於後，至暮年廣州相會，陳寅恪夫婦仍極力鼓勵吳宓北上入京，與陳心一女士復合。唐賓的贈詩更是十分顯露：“北望長安本有家，雙星銀漢映秋華；神仙眷屬須珍重，天上人間總未差”^⑩。足見陳、吳兩家“友誼深摯，始終不渝”^⑪。吳宓於1964年曾擬再赴廣州訪晤老友，未能成行。等到文革風暴大起，連音訊也難有。陳寅恪夫婦先後逝世後，吳宓竟不得知，曾寫一長函給廣州中山大學革命委員會，探詢“在國內及國際久負盛名之學者陳寅恪教授的現況、實情”，並無回音^⑫。吳宓女兒也不敢將實情相告，故一直不知老友已逝。吳宓於陳氏夫婦逝世三年後，猶夢見“陳寅恪兄誦釋其新詩句”^⑬，竟不知早已生死相隔。吳宓與陳寅恪之間的真摯情意，傾心、關心、誠心相待，實植根於兩人對中國文化的共命同感。吳宓認為王觀堂之後，陳寅恪實繫文化命脈於一身。他們兩人都要保存中國文化，但並非一般所謂的“文化保守主義者”。他們對中國文化不是盲目崇拜，實有所批評，他們的壯志宏圖是要為文化神州開一新境，使“千年絕豔”更加萬紫千紅，這也是陳寅恪續命河汾，以及吳宓嚮往東方文藝復興的夙願。吳宓想當包斯維爾（J. Boswell），記錄陳寅恪一生的言行，垂之久遠。包斯維爾敘述乃師大文豪約翰遜（Samuel Johnson）的生平，巨細彌遺，栩栩如生，成為傳記作品的冠冕。陳寅恪雖與吳宓相識近半世紀，遠過於約、包師生之相識二十一年，但晚年山川阻隔，不能時常相見，復經文革動亂，音訊俱無，何來約、包相聚二百七十餘日，朝夕相處，觀察起居與接談的機緣^⑭？吳宓此一宏願未了而驟歸道山，但陳寅恪之自我，仍因有此至交好友而大顯於世。

陳寅恪於1925年之秋留洋歸國，到清華與王國維、梁啟超兩位前輩學者同事，無論在學問上或感情上都比他同輩的留學生更為相契，尤其對初識的

^⑩ “唐賓詩存”，收《陳寅恪集 詩集》，230。

^⑪ 吳學昭語，見吳學昭編，《吳宓與陳寅恪》，1。

^⑫ 吳宓，《吳宓日記續編》（北京：三聯書店，2006），冊9，316。

^⑬ 吳學昭編，《吳宓與陳寅恪》，154-55。

^⑭ 閱 James Boswell，《The Life of Samuel Johnson》（New York：the Modern Library，1952），xiii。

王國維，不僅一見如故，而且情投意合[◎]，所以王氏之死使他特別感到悲痛，所寫輓詩情見乎辭，透露與王氏生前相濡以沫的感情，“回思寒夜話明昌，相對南冠泣數行”[◎]，明昌是金世宗的盛世，陳寅恪與王國維兩人夜話的盛世，乃是民元前的光宣時代。輓詩未必是王氏之死的正解，卻是陳寅恪心聲的透露。王氏自殺之前在他身邊的學生姜亮夫注意到，當王國維聽到葉德輝在長沙被殺，羅振玉躲進東交民巷，前清遺老紛紛逃難，並一再有人來“勸說”他剪辮子，給他很大的壓力[◎]。“義無再辱”的最直接之辱就是強迫他剪辮子，辮子充滿文化意涵，忠於清朝的象徵，對王國維來說，在暴力相逼的環境裏，唯有一死以求解脫[◎]，獲得陳寅恪所謂的“獨立”與“自由”。他所撰“清華大學王觀堂先生紀念碑銘”的警句是“先生以一死見其獨立自由之意志，非所論於一人之恩怨，一姓之興亡”，其獨立自由之意志在於其心智能擺脫俗諦的桎梏，故能為其自奉的信念而死，正是一種高尚的品德。所以陳寅恪認為“先生之著述，或有時而不彰，先生之學說，或有時而可商，惟此獨立之精神，自由之思想，歷千萬祀，與天壤而同久，共三光而永光”[◎]。陳寅恪視王國維的心志比學問更重要，後來常以王氏心志以自明心跡，顯欲以觀堂自況。陳寅恪將舊文化定義為“白虎通三綱六紀之說”，也就是儒家倫理，認為是“抽象理想最高之境”，而此抽象理想依託於有形的社會經濟制度，然此制度由於在近代受到外族侵略而劇變，抽象理想也就失去依託而消沉於不知覺之間，“終歸於不可救療之局”。他認為當時的中國，“正值千年未有之巨劫奇變，劫盡變窮，則此文化精神所凝聚之人，安得不與之共命而同盡”[◎]。王國維殉清的意圖難以完全排除，但陳寅恪斷定是殉文化，哀悼故人亦復自哀，哀悼舊文化在前所未有的浩劫奇變

[◎] 詩句見《陳寅恪集 詩集》，17。

[◎] 見陳寅恪撰王國維輓詞，收《陳寅恪集 詩集》，17。

[◎] 見姜亮夫文，收張傑、楊燕麗選編，《追憶陳寅恪》，75-76。

[◎] 陳寅恪晚年口述證明此點，若謂“我認為王國維之死，不關與羅振玉之恩怨，不關滿清之滅亡，其一死乃以見其獨立自由之意志”，收陳寅恪《陳寅恪集 講義及雜稿》（北京：三聯書店，2002），464。

[◎] 陳寅恪，《陳寅恪集 金明館叢稿二編》，246。

[◎] 陳寅恪，〈王觀堂先生輓詞〉序言，《陳寅恪集 詩集》，12。

中，與此文化所凝聚之人同歸於盡。陳寅恪哀悼王國維顯然有自己的身影，他於王國維死後面對衰落的舊文化所感到的苦痛，可謂與日俱增。

陳寅恪從清華到嶺南教過不少學生，其中最親近而信賴的學生只有蔣天樞（秉南）一人，且其專業是文學而非史學，僅因其品德與行事最合乎儒家規範。陳寅恪於即將完成最後一部學術巨著之際，招他南下，以平生著作相託，可以從贈詩中看出：“音候殷勤念及門，遠來問疾感相存”，感念蔣執弟子禮甚恭，並遠道來訪；“擬就罪言盈百萬，藏山付託不須辭”，更明言以平生著作相託而不可推辭；“河閣洛社同丘貉，此恨綿綿死未休”，則說出心中最大的遺憾，莫過於時異世變，年輕一輩的學人趨新棄舊，已不可能效先賢結社開講，存先哲之遺範矣。此一心曲亦唯有向蔣秉南傾訴，於此亦可見蔣氏此行對陳寅恪之重要以及期待之殷，兩人相聚長達十二日之久^①，臨別前還撰寫了〈贈蔣秉南序〉一文，自述平生，回想少年時家居南京時，正值光緒季年，認為尚是苟安的局面，當時他年紀雖小，已獨自憂慮苟安之局不會長久，果然不到十年“神州沸騰，寰宇紛擾”，指的當然是辛亥革命以後的亂局。他經歷了兩次世界大戰，無數次的內戰，之後又失明臥足，棲身嶺表，奄奄一息，“將就木矣”！他回顧雖曾前往東西洋求學多年，但自謙“終無所成”，至於他的理想，像前賢一樣在安靜的環境裏設帳講學，“守先哲之遺範，託末契於後生”，已經“渺不可即，徒寄之夢寐，存乎遐想而已”。於此可見，他於垂死之年，仍然夢想“續命河汾”^②，嚮往隋末王通於戰亂時在疏屬之南、汾水之曲，講道勸義來挽救植根千年而已花果飄零的中華文化，然而此一願望畢竟成為“骨化成灰恨未休”的虛願，今日的一些成就當然不是他自己以及他人對他的期待，故悔恨之意綿綿。不過，他“默念平生固未嘗侮食自衿，曲學阿世”，堅持他一貫所持的信念，絕不隨世俗而浮沈，也就是他所標榜“獨立”與“自由”的義諦。他相信文章有益治道與學術，使澆灘的風氣能夠回歸純正，藉以共勉^③。於此亦可見陳寅恪

^① 蔣秉南此行細節可參閱朱浩熙，《蔣天樞傳》（北京：作家出版社，2002），178-185。

^② 蔣秉南有言，乃師續命河闕之嚮往，“雖僅於贈葉遐庵、贈蔣秉南序中偶一發之，實往來心目中之要事”，見〈陳寅恪先生傳〉，收蔣天樞，《陳寅恪先生編年事輯（增訂本）》（上海：上海古籍出版社，1997），234。

^③ 陳寅恪，〈贈蔣秉南序〉，《陳寅恪集 寒柳堂集》，182。

將知識、學問、與道德、氣節並重，其心目中的“人道”（personhood）必然是“德智雙修”。這一席贈言透露出他個人與外在環境之間的“緊張”（tension），在生命將終之前，希望留下可以不朽的著作，並將其平生所作，託“孤”於蔣秉南。所以陳寅恪逝世後，陳夫人立即囑美延寫信給蔣秉南，然因信件在復旦大學中文系滯留長達兩個月之久，當蔣氏回信時陳夫人已去世，失去將稿件及時寄遞的機會，以致於文革發生後，被中山大學紅衛兵抄走；文革之後才發還並寄給蔣秉南整理出版，所得已是殘稿，“記夢稿”與“詩稿”的篇什散失尤多。蔣氏珍惜乃師遺澤，盡量收籠，故將陳寅恪自定摒棄不用的十五篇文章也先後補入《金明館叢稿二編》，自稱“有違先生意也”^⑩。先生之意，顯然要留存“可以不朽”（endurable scholarship）之作，亦即名山之業，故不惜去蕪存精，如引起爭議的有關李唐氏族諸篇，均在摒棄之列，而後人則意在求全。當其辭世之際，尚不知其書是否得以流傳於天地之間，更不知其身後所受到之尊榮。陳氏遺書九冊得以於1980年出版，蔣秉南功不可沒。

陳寅恪到廣州定居，與陳序經有密切的關係。陳序經是全盤西化論者，與陳寅恪在文化理念上雖然異趣，但主張學術自由與獨立則同，在性格上雍容與孤傲也頗能互補。陳序經更有延攬傑出學者之心，早在北平易手之前，前往北平拜望陳寅恪等一流教授，竭誠邀請。當陳寅恪從圍城飛到上海，即想到半年前之約，遂馳函陳校長，決定前往至嶺南大學任教^⑪，得到陳序經校長的禮遇，就未作他就之想；事實上，當時兵荒馬亂之際，也無其他像陳序經那樣因“尊”而感到“親”的有心人。相比之下，傅斯年與陳寅恪的人際關係較親，表面上看起來相知甚深，但兩人在個性上的碰撞，顯而易見，在戰時患難時期，尤其凸現。陳寅恪一家從淪陷的香港逃出，於1942年的6月經過千辛萬苦，終於抵達桂林，身心俱疲，無力入川赴李莊中研院續職，決定暫時在廣西大學講學，然傅斯年已不滿意陳寅恪在港大講學於前，又擬在桂林講學於後，故當中研院總幹事葉企孫將專任聘書寄給陳寅恪時，傅斯年為之大怒，除向葉表示抗議外，更寫信給陳寅恪有云：“兄昔之住港，及今

^⑩ 蔣秉南先生寄贈一九八〇年版《陳寅恪文集》時用朱筆標示所刪之文，並有斯言。

^⑪ 陸鍵東，《陳寅恪的最後20年》，11、17-19。

之停桂，皆是一拖字，然而一誤不可再誤也”^⑯。話已至此，陳寅恪立即於兩小時內，冒暑下山，將專任聘書寄回^⑰。傅斯年固然是依法辦事，未免無視戰時特殊情況以及陳氏一家所面臨的窘境，並向葉企孫說“彼（寅恪）在任何處一樣，即是自己唸書，而不肯指導人（本所幾個老年助理，他還肯說說，因此輩常受他派查書，亦交換方便也，一笑）”^⑱，語氣已盡譏嘲之能事。又馮友蘭於1945年致梅貽琦函透露：“據云孟真已將寅恪在中央研究院之薪水停止，寅恪家用無著，甚為焦急”^⑲。傅固然知道陳寅恪是國家應該保存的讀書種子，但其霸氣絕非孤傲的陳寅恪所能容忍。陳寅恪一直擔任大學教職，在傅斯年主持的史語所始終是掛歷史組主任的空銜，不願共事之意顯然；然則，他於1949年不願應傅斯年之招赴臺，則亦事出有因矣^⑳。

陳寅恪晚年在嶺南大學巧遇一位知心的朋友，中文系的女詩人洗玉清教授，洗教授原與陳家有舊，陳三立曾激賞這位女詩人的詩作，並為洗之書齋題寫一匾曰：“碧瑤軒館”^㉑。洗女士與其父輩的因緣，足使陳寅恪對小他五歲的女詩人另眼相看，更何況陳家於戰時滯留香港時已與洗相識，知其關懷殷切、志節高超，兩人又在文化見解與人生觀上都重視舊道德、舊禮教、舊經典，氣類相投達到心靈共鳴、惺惺相惜的境界，產生精神上的愉悅，使雙方的人際關係充滿內在的“吸引力”^㉒。因而在十幾年的歲月裏，洗女士與陳家非常親近，過從甚密，幾成陳家的一員。陳寅恪視她為可以談得來的知音，時有歌詩酬唱，有贈句曰：“若將女學方禪學，此是曹溪嶺外

^⑯ 傅斯年致陳寅恪函（1942-8-14），中央研究院史語所傅斯年檔。

^⑰ 汪榮祖，《史家陳寅恪傳》，3。

^⑱ 傅斯年致葉企孫函（1942-8-31），中央研究院史語所傅斯年檔。

^⑲ 卞僧慧，《陳寅恪先生年譜長編》，231。

^㉑ 陸鍵東，《陳寅恪的最後20年》，37：“陳序經能安陳寅恪，而傅斯年不能，恐怕有更深刻的原因。”原因或即在此。傅斯年在臺逝世後，陳寅恪有七絕詩曰：“不生不死最堪傷，猶說扶餘海外王；同入興亡煩惱夢，霜紅一枕已滄桑”（《陳寅恪詩集》（北京：清華大學出版社，2003），65），前三句都在將臺灣的蔣氏王朝與明末鄭氏王朝相比，最後一句才點出傅氏之死。

^㉒ 陸鍵東，《陳寅恪的最後20年》，43。洗女士與陳家的親密關係因陸鍵東而大白於世。

^㉓ 西方學者稱此種吸引力為“內在吸引力”（intrinsic attraction），個人喜歡與自己相似的人在一起，參閱 P. M. Blau, *Exchange and Power in Social Life* (New York : John Wiley & Sons , 1964)。

宗”^⑩，將洗玉清的學問比諸開禪學南宗的慧能，足見評價之高。洗女士病死後，陳寅恪寫下悲傷的輓詩：“香江烽火猶憶新，患難朋友廿五春；此後年年思往事，碧琅軒館吊詩人”^⑪，悼念之切，情見乎詞。

陳寅恪晚年著書歌頌紅裝，其實在其個人生活中，雙目失明，繼又臍足的境況下，多得女性的關懷與照顧。除了妻子唐筼與良友洗玉清外，還有助手黃萱。黃女士出身華僑世家，丈夫周壽愷是嶺南大學醫學院院長，並不需要微薄的額外工資，而情願作沒有職稱而十分辛苦的助理工作，歷時十三年無怨無悔，陳寅恪也視她為無可取代的助手^⑫。黃萱果然不負所望，協助完成《論再生緣》與《柳如是別傳》等著作。我們看到陳寅恪晚年近百萬言的著述，無論史料的呈現、史事的考證，以及行文的用字讀句，皆與失明前毫無異致，固然展示了盲人的超人毅力，也傳達了助手黃萱成功地扮演了陳寅恪“眼”與“手”的功能。

陳寅恪是象牙塔內學者，除上述少數親朋好友外，幾無社交；晚年身殘，閉戶不出，更無意願與政治人物往來。然而1949年以後，校由黨治，政治籠罩校園，大學裏的黨委書記，權在校長之上，全校師生皆在其掌控之中，陳寅恪自亦難以完全置身事外。1954年全國院系調整後，嶺南大學改稱中山大學，由資深教育家許崇清出任校長，翌年中大黨委成立，由龍潛任書記。龍書記原非學界出身，而其主要任務就是領導校內的政治運動。當時進行中的運動從批評俞平伯的紅樓夢研究到批判胡適思想，到揭發胡風反革命集團，到全面肅清反革命運動，龍雷厲風行，行動積極，乃其份內事，但其用詞粗俗，態度蠻橫，與大學的氛圍甚不相稱。即使對高臥於“孤堡”之內的陳寅恪也隨心譏嘲，結果龍潛因違反中央的知識份子政策而調離廣州，接受群眾審查，並登門向陳寅恪“賠禮道歉”^⑬。所以陳寅恪直接面對的共產黨既非省委，也非中央，而是由於校內的黨委書記過度“積極”，反而違背

^⑩ 陳寅恪，《陳寅恪集 詩集》，86。

^⑪ 陳寅恪，《陳寅恪集 詩集》，172。

^⑫ 陸鍵東，《陳寅恪的最後20年》，58-72。

^⑬ 陸鍵東，《陳寅恪的最後20年》，149。此書作者從檔案資料引述陳寅恪的話說：“龍潛到北京後去中央告我，碰了釘才靜下來”（頁148）並指出陳寅恪於1956年所寫六七初度詩中“平生所學供埋骨，晚歲為詩欠砍頭”的今典就是“龍潛的故事”（頁150）。

了團結知識份子的政策，遭到中央的糾正，向省委“檢討”。

陳寅恪對待共產黨人並非不辨賢愚優劣，學者出身的廣州中山大學副校長兼廣東高校黨委書記馮乃超對陳寅恪相當理解，堅持信任支持與耐心爭取的態度，陳寅恪雖極少會客，而馮副校長卻是陳府的常客，並得到禮待，甚至答應馮參加全國政協^⑦。國務院副總理陳毅元帥夫婦在廣東省長與廣州市長的陪同下，於1956年10月16日登門拜訪了陳寅恪，談得很融洽，給陳寅恪留下良好的印象，曾對訪客說：“沒有想到共產黨裏有這樣懂學問的人”^⑧。另一個共產黨人杜國庠，因有學人性格，雖是馬克斯主義的信徒，無妨成為陳寅恪的知己。當杜氏兼任中國史學會秘書時，陳居然願意擔任委員；杜氏於1961年去世時，陳“感到很難過”^⑨，可見交情並不一般，主要因為杜國庠畢竟是學人。

陳寅恪與郭沫若的關係最稱微妙，兩人雖都是著名學者，但郭是官方最高學術機構的祭酒，陳則是寄身學院的孤獨教授，無論在權勢與資源上都有天壤之別。然陳在郭心目中極有份量，被認為是超越的對象。1953年以郭沫若為首的中國科學院曾邀請陳寅恪出任中古史研究所所長，陳寅恪沒有接受，並作了學術立場的表態，特別提到他所寫王國維紀念碑上“獨立精神、自由意志”之語，他以“段碑”取代“韓碑”為喻，說他的碑文如果寫得不好，可請郭沫若來寫，但他堅信他所寫碑文的精神會永遠流傳下去^⑩。陳與郭在思想上已涇渭分明，但在學術上仍有相同之處，如陳自稱“郭沫若為曹操、武則天翻案，其論點與自己接近”^⑪。郭沫若對陳寅恪之研究陳端生與《再生緣》也表現高度興趣與熱忱，只有些在考證上的不同意見，陳也作了約一萬字的認真答覆。這兩位新舊史學權威若不涉及意識型態，完全可以進行學術對話。

1961年的春天，郭沫若來到廣州參訪二十餘日，特別登門拜訪了陳寅恪。據“兩雄”相會的目擊者說，見面時寒暄親切而熱烈。郭問陳今年高壽

^⑦ 陸鍵東，《陳寅恪的最後20年》，163-164、166。

^⑧ 陸鍵東，《陳寅恪的最後20年》，176，陳毅訪陳寅恪詳見同書頁174-175。

^⑨ 陸鍵東，《陳寅恪的最後20年》，266。

^⑩ 汪鍾筆錄“對科學院的答覆”，收陸鍵東，《陳寅恪的最後20年》，112-113。

^⑪ 見廣東檔案館藏“陳寅恪近況”，轉引自陸鍵東，《陳寅恪的最後20年》，316。

幾何後，出了一個對子的上聯：“壬水庚金龍虎鬥”，陳生於庚寅年屬虎，而郭生於壬辰年屬龍，郭說出他們兩人的年齡與立場的迥異，而“龍虎鬥”才有看頭，無意間郭也透露了陳是他可敬的對手。擅長對對子的陳寅恪不可能放棄對下聯的機會，果然精彩：“郭聾陳瞽馬牛風”，郭沫若耳背而陳寅恪目盲，道出各自身體上的缺陷，然而在意象上正好郭聽不進陳“獨立與自由”的話，陳也看不見新社會的發展，“龍虎鬥”的結果當然是各說各話，猶如風馬牛不相及了。上聯出得好，下聯也對得妥貼；對對子看似文字遊戲，高人過招，實有深意在焉。值得指出的是，陳寅恪以一人“敵”一“國”，毫不遜色，充份顯示其自我認同之堅強。郭沫若擁有國家資源，知道陳正在箋證錢柳詩，主動提供中國科學院圖書館所藏相關資料，並問陳還有何需求，陳建議整理出版《文苑英華》，以及說出沒有稿紙可用的實情。郭不僅當面慨允，而且很快付諸實施，表現出他的體貼與真誠，更落實他對陳寅恪的尊重[◎]。

五、六十年代到廣州欲見陳寅恪的高幹，絡繹於途，黨政要人們欲拜訪一個“反動學術權威”，倒是一個奇特的現象。中央宣傳部副部長周揚就於1953年3月興沖沖求見，陳寅恪本不欲見，經陳序經極力相勸才答應，見面時有所爭論，勢不可免。周揚對陳頗有敬意，在回憶裏說得比較輕鬆緩和，仍不免說出“我被突然襲擊了一下”[◎]的話；陳序經回憶裏的場面就比較火爆，說陳、周兩人爭論得很僵，周揚一再解釋，陳寅恪的火氣仍然很大[◎]。1962年的春天，毛澤東身邊紅人胡喬木在陶鑄陪同下，也登樓拜訪了陳寅恪。胡以清華弟子之禮拜見，執禮甚恭，老師也就直言不諱，問及國家政策的失誤以及經濟何以如此困難等敏感問題，胡婉言解釋。老師又抱怨“蓋棺有期”而自己的著作“出版無日”，胡則以“出版有期，蓋棺尚遠”回答[◎]。胡並未敷衍其事，為了“出版有期”，他質疑審查制度，並由郭沫若作序出版《論再生緣》；但當籌劃出版時，有謂遭到權貴康生的禁止，原來

[◎] 郭訪陳事經過據郭之秘書王廷芳與當年中大秘書劉涵飛的回憶，見陸鍵東，《陳寅恪的最後20年》，313-20。不過，中國傳統習慣總是出對子給別人對，所以不太可能這上下聯都由郭沫若一人所作。

[◎] 周揚與陳寅恪的對話詳見蔣天樞，《陳寅恪先生編年事輯》，156。

[◎] 陸鍵東，《陳寅恪的最後20年》，281。

[◎] 蔣天樞，《陳寅恪先生編年事輯》，160。

康也想要見陳寅恪，但陳因病未見，或稱病不見，使康不快，因而藉故內容有問題而報了私仇^④。陳確實並非凡高幹皆見，曾多次拒見來自北國要人過訪，顯示陳寅恪孤傲不群的性格，但康生公報私仇，只是傳聞，另有一說，因《論再生緣》涉及征伐高麗事，北韓反對而延遲出版。

陳寅恪論人處世，除學問外，更看重品格，尤其是他的學生。他曾一再說：“從我之說者才是我的學生”，所謂陳氏之說，實兼顧品學，不僅要追隨他的學說，而且要符合他的思想與做人道理。他晚年比較優秀的弟子如汪籛、金應熙都是黨員，他們因熱忱與理想而入黨，亟欲表現，更何況進入組織之後往往身不由己，不能像高幹一樣談笑風生，完全不碰觸敏感問題。汪籛躍躍欲試、信心滿滿，以為可以說服老師走革命的道路，結果不但碰了一鼻子灰，而且被逐出師門。金應熙是陳寅恪在戰時香港認識的學生，後來同在廣州中山大學任教，以金之志趣，原是繼續追隨老師問學的好機會，但作為黨員幹部的金應熙不能不在政治運動時表態。他不僅組織文章批陳，而且於1958年10月發表了一篇萬言長文，批判陳寅恪的史學方法，老師為之動怒，事後金下跪請罪，師亦無動於衷，終成陌路^⑤。陳寅恪不致於在乎學術批評，但這明明是政治批鬥，以馬克斯唯物史觀的一偏之見來否定所謂唯心主義的形而上學，目的是要一家獨尊，根本違反陳氏獨立精神與自由思想的學術主張。陳寅恪因不願獨尊馬列，故拒絕北上就任所長；他留在廣州，難道就會接受唯物史觀？連自己親近的學生都不理解，欲奪其志，在他說來，豈不可惡？

陳寅恪於1962年臘足之後，雖然在生活上得到特別照顧，但在身體上與精神上的痛苦有增無減，凡校方安排的訪者，幾乎一概不見，連歷史系人員登門拜年也遭拒絕，誠如他1964年的詩句所說：“閉門高眼辭賀客，任他嗤笑任他嗔”^⑥。不過，有少數他賞識與信任的人，不但要見，而且希望來見，除1964年5月招弟子蔣天樞專程來粵以著作相託之外，同年3月北大教授向達（覺明）應陳寅恪之請專程南下來見，此行兩人雖見面多次，並未留下

^④ 陸鍾東，《陳寅恪的最後20年》，364、368-370。

^⑤ 金應熙事陳詳見陸鍾東，《陳寅恪的最後20年》，250-260。

^⑥ 陳寅恪，《陳寅恪集 詩集》，149。

紀錄，根據間接的訊息，主要目的在論學。向達是中外交通史與敦煌學的專家，所著《唐代長安與西域文明》為世所重。向達一直有出版“中外交通史籍叢刊”的計劃，其中包括他親自要做的《大唐西域記》的校點與註釋工作。陳、向顯然談到《大唐西域記》的問題^⑨，我們可以從陳寅恪贈向覺明的三首絕句^⑩中，窺探其會見時之心情，“慈恩頂骨已三分，西竺遙聞造塔墳”，道出玄奘事，他的頭骨分散在世界上三個地方，其中之一就在印度，透露他對玄奘往印度取經這段歷史的興趣；“吾有豐干饒舌悔，羨君辛苦綴遺文”，他後悔像豐干一樣多嘴，在這一方面的研究曾妄加指點，自謙無成，才連接到下句羨慕向達在這一方面辛苦得來的成就。“梵語還原久費工，金神寶枕夢難通”，他為了研究此一課題曾花了許多年的功夫學習梵文，但一直沒有夢到佛，以喻毫無成就，印證了向達前來向他請教梵文的傳聞；“轉憐當日空奢望，竟與拈花一笑同”，自憐當年研究域外史地的奢望成空，故像佛祖拈花示眾時，由禪宗初祖破顏微笑，以心會心，得以教外別傳，鼓勵向達完成他的未竟之志。“握手重逢庾嶺南，失明臏足我何堪？”故人在廣州重逢快何如之，只是他既失明又臏足，何等不堪？“儻能八十身猶健，公案他年好共參”，想必向達告知他的《大唐西域記》的校註計劃龐大，需要好幾年的時光完成，故期盼能活到八十歲，再來共同參商。此三首絕句充滿複雜的感情，他對佛教史的研究仍極感興趣，回顧舊時未竟之業，難以忘情，對向達表示了高度的期許。未料到的是，二年後向達以六十六歲之年先陳寅恪而逝，未完成的《大唐西域記校注》直到1978年才由中華書局出版，而陳寅恪也已辭世九年了。

四、陳寅恪的“微世界”：文化觀

陳寅恪所經歷的是從傳統轉向現代的大時代，是舊帝國與中國走向動亂與革命的時代，除了外國侵略，中原板蕩之外，中華文化遭遇到空前的危機，西潮挾現代科技而來，波濤洶湧莫之能禦。清末民初知識界的反應約有三派，一派欲挽狂瀾於既倒，極力維護固有文化的完整，可稱守舊派；另一

^⑨ 據旁聽者胡守為與中華書局編輯謝方的回憶，見陸鍵東，《陳寅恪的最後20年》，415。

^⑩ 詩見《陳寅恪集 詩集》，150。

派反其道而行，則欲以先進的現代西方文化取代落後的固有文化，可稱全盤西化派；再一派則欲調和中西，各取所長。陳寅恪通曉西學，之所以自謂其議論近似湘鄉、南皮，而不言近似胡適之、陳獨秀，傷花落春去也；及其晚年，此種心情，更為強烈，見諸1965年所寫的詩句：“絕艷植根千日久，繁枝轉眼一時空”^⑩。陳寅恪曾在國外留學多年，但對本國文化認同之堅實，絕不可能是西化派；他在西化派的眼裏近乎守舊，但他也絕不是守舊派；他是折衷派嗎？其實也不是。所謂調和中西，問題是如何折衷？陳寅恪不認為文化可以任意調和折衷，他認為各種文化都有其特性，中華文化可以吸納外來文化以豐富其內容，卻不能或“忘本國民族之地位”^⑪。他遵守“中國文化本位論”，“仍確信中國孔子儒道之正大，有俾於全世界^⑫”，“儒道”正是中國文化的一大特色，足能與其他文化共存並榮，所以他畢生所持者，乃是一種文化多元主義。此一文化多元論最具體的表述，是他所說：“漢族文化自為一極高之文化，然遂謂其為世界上最高之文化，則殊不當。如讀藏文之正續《藏》，則可知藏族學問也甚高。又如在中古時阿拉伯人有極高的文化。不能因為自己無知，遂謂某民族文化甚低，或文化不足道”^⑬。文化多元，不分高低，正是文化多元論者的共識。

戊戌變法的失敗導致庚子事變，中國幾為列強瓜分，辛亥革命遂成為大勢所趨，五四全盤西化之論接踵而至，於政治發展或可稱進步，然以中國固有文化而言，則每況愈下，不僅猶如花落，春亦去也。陳寅恪那一輩留學生，因家世之故，既兼通中西，又知中西文化之不可偏廢，傷今思往，不僅不以“前朝政客”來看待湘鄉、南皮，反因遺憾而深致同情。陳寅恪更不以“俗緒”來看張之洞《勸學篇》一書中的“中學為體，西學為用”的結論，由於體用一詞所累積之意義既複雜而又含混，再加上往往僅見其結論，不看其論證，故自嚴復、梁啟超以來之學者多瞧不起體用之說，西方學者更輒以

^⑩ 陳寅恪，《陳寅恪集 詩集》，167。

^⑪ 陳寅恪，《陳寅恪集 金明館叢稿二編》，284。

^⑫ 吳宓，《吳宓日記》（北京：三聯書店，2006），第五冊·160。

^⑬ 陳寅恪晉南北朝史課程講詞，引自卞僧慧，《陳寅恪先生年譜長編》，172。

兩分法解之而斥其謬^㊷。其實，“體”是本、是主、是內；“用”是末、是輔、是外；民族地位是體，外來學說是用，中體西用也可說是陳寅恪所謂的“道教之真精神，新儒家之舊途經”。陳寅恪在論韓愈一文中，突然出現“天竺為體，華夏為用”的提法，是否有違中體西用或民族本位的一貫立場？細讀原文可知陳氏在論述韓愈如何在政治社會的層次上，溝通天竺與華夏兩種學說的衝突，使“談心說性”之外，兼能“濟世安民”。儒佛之心性可由小戴記之中庸來溝通差異，然而必須要適合華夏民族、政治、社會傳統之特性，兩種不同的學說才能雖相反而能相成，經過改造後的心性學說才能為華夏所用^㊸，所以“天竺為體，華夏為用”特就佛教心性學說如何為華夏社會所用而立言，韓愈遂以此奠定後來新儒學的基礎，而新儒學並非新佛學，最終仍是華夏之體，亦未離民族本位之立場。更何況陳寅恪所論之韓愈“呵詆釋迦，申明夷夏之大防”^㊹；道教以摩尼教為用，仍堅持其體；新儒家以道教、佛教為用，亦堅持儒教之體；中學以西學為用，亦不應動搖其體，中學也不至於因用西學而失其用，若失其用，則必傷其體。於此可見其民族與文化之立場，極為鮮明，絕不會主張“印體中用”或“西體中用”之類，因皆有違陳寅恪的基本信念。

從這一文化立場看陳寅恪畢生所遵奉與表彰的“獨立之精神，自由之思想”，更能彰顯其意義：唯有保持特性，才能獨立；唯有依自不依他，才有自由。他早在民國二十年（1931）於紀念清華大學二十週年的文章中，已宣稱：“吾國大學之職責，在求本國學術之獨立”，即明言在學術上尙未能依自不依他^㊺。若學術不能獨立，遑論能有獨立自主的文化。

陳寅恪此一文化立場並非其所獨創，章太炎先發其端，認為各種文化吹萬不同，然各有其特性，都有其存在的價值，中國文化的特性尤見之於其歷史、語言、與習俗，其後辜鴻銘、王國維、陳寅恪、吳宓、梅光迪、蕭公

㊷ 已故美國和學家列文孫即稱之為“謬”（the fallacy），Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy* (Berkeley & L.A.: University of California Press, 1968), 60。

㊸ 陳寅恪，〈論韓愈〉，《陳寅恪集 金明館叢稿初編》（北京：三聯書店，2001），322。

㊹ 陳寅恪，〈論韓愈〉，328。

㊺ 陳寅恪，〈吾國學術之現狀及清華之職責〉，原載《國立清華大學二十週年紀念刊》，收《金明館叢稿二編》，361。

權、錢鍾書等學貫中西之學人，都能於吸納西方文化而不忘本國文化之特性，與國粹派並不相同，故稱之為文化多元論者，相信現代文化是可以多元而共存的。他們的文化立場亦可見之能有於同受西方文化衝擊的俄羅斯親斯拉夫派與日本政教社諸君子。俄國十九世紀的“親斯拉夫派”與明治日本的“政教社”諸君都接受西方文化，但不認為現代文化獨立就是西方文化，而相信現代文化是可以多元而共存^⑨。維護本國文化而不保守得排斥其他文化，就是文化多元論者，也是對西方文化衝擊的一種反應。陳寅恪所認同的本國文化，既深信有其特性，主張吸收外來文化，但卻不能捨己從人，為別人作嫁衣裳，他的文化觀也是屬於這一類。他欣賞張之洞的“中體西用”論，主要就是要西方文化為我所用，不宜失去中國文化的本體，且能藉此穩固中國文化之獨立自主，也是中西文化並存的文化多元思想。

然而在現代文明衝擊之下，陳寅恪對傳統文化特性的維持，精神價值的長存，倍感艱苦，因他深知精神價值如綱紀之說，由於整個社會經濟在現代發生劇烈的變遷而無所憑依，自謂“不待外來學說之掊擊，而已銷沉淪喪於不自覺之間”^⑩。一國文化特性的維繫，有賴於吸納外來文化時，有所創獲，自成系統，才不致於被外來文化所取代。陳寅恪認為輸入外來學說與不忘本國民族地位，是“相反而適相成的態度”^⑪。這種文化多元論者的態度，使陳寅恪批評罔顧中國文字特性的《馬氏文通》甚為嚴厲，認為根本不通；無異“認賊作父，自亂其宗統”^⑫。他認為像外來的佛教學說，之所以有重大久遠的影響，乃是經過長期的吸納與改造的過程。所謂吸納與改造，正是要符合特殊的中國文化傳統。陳寅恪從早年悼王國維到晚年表彰柳如是，所提到的“民族獨立之精神，自由之思想”，當然不僅指個人的風貌，也包括中國文化的歸宿。如何接受外國文化為我所用之餘，而能維護本國文化特性之議題，寅恪一生常懷於心，但中國文化之花果飄零，反而與日俱增。

陳寅恪的思想與議論，近乎柏林（Isiah Berlin）所謂的文化多元論；所謂

^⑨ 汪榮祖，〈章太炎對現代性的迎拒與文化多元思想的表述〉，《中央研究院近代史研究所集刊》41（2003），169-174。

^⑩ 陳寅恪，〈陳寅恪集 詩集〉，13。

^⑪ 陳寅恪，〈馮友蘭中國哲學史審查報告〉，《金明館叢稿二編》（上海：古籍出版社，1980），252。

^⑫ 陳寅恪，〈與劉叔雅論國文試題書〉，《金明館叢稿二編》，223-224。

多元，不僅指多種文化，更重要的是指不同文化與社會的價值，各有千秋，不能以同一標準來衡量或比擬，因不同文化猶如咖啡與茶，各取所好，互不相干，無所謂優劣，更無所謂得失，不必強歸於一，更不能以其一之價值來衡量另一；不過，不同的兩種文化仍然可以互相理解、批評、吸納。中國文化吸納西洋文化，並不可能將兩者融合為一，像康有為想要達到的天下大同，那是一元論的烏托邦，而多元論者認為絕無可能，因不同的文化基於不同的價值觀、思想模式、生活方式、藝術品味等等，無法混為一談。所以，按照多元文化的理論，無論中體或西體都是各有歷史淵源的獨特文化體，既無法假借，也勿須評比高下優劣，但兩者可以互相溝通，各取所需。中國文化吸納西方文化之後，內容雖更加豐富，但仍然是中國文化；西方文化也仍然是西方文化，不會因被外國文化吸納而消失，依舊是多元文化的世界。柏林的文化多元論^⑩，正可如燭，照明中體西用說之幽，也因而更可理解陳寅恪之認同中體西用說，並不是為了“自謙”或“卑以自牧”，實別有其解。

陳寅恪的思想暗合柏林所謂文化多元論，最可見之於其認為各種文化都有其特性，所以不能一概而論，強加比附，用一種文化的有色眼光，來看另一種文化；他所謂不同文化的性質與環境“方圓鑿枘”，最得柏林微意。文化多元觀點使陳寅恪不能贊同用西方哲學史的手段、方法，與眼光來寫中國哲學史。事實上無論胡適的《中國哲學史大綱》或馮友蘭的《中國哲學史》，都是採用西方人寫哲學史的典範，以為中國傳統的義理之學可拿來比附西方所謂的哲學。陳寅恪認為中國思想必須符合特殊的中國文化傳統，不能遽然用西洋哲學觀念來橫加系統，他明言這些套用西方概念的哲學史，實“即其今日自身之哲學史也，其言論愈有條理系統，則去古人學術之真相愈遠。此弊至今日之談墨學而極矣！”今日談墨學者，顯然包括胡適在內，甚至批評當時號稱用西法整理國故者，“幾若善博者能呼盧成盧，喝雉成雉之比”^⑪。似乎也包括胡適在內，而胡適正是主張西化的文化一元論者。中國在歷史上吸收了佛教學說，正因經過長期的消化與改造之後，排除與中國思

^⑩ 可參閱 Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (New York: Vintage Books, 1977)，此書對維柯與赫德的文化多元論有詳細論述，也表達了柏林自己的看法。

^⑪ 陳寅恪，〈馮友蘭中國哲學史下冊審查報告〉，《陳寅恪集 金明館叢稿二編》，280，247-248。

想與制度抵觸之部份，成為中國文化的一部份，才會有影響。所謂消化與改造，正是要符合特殊的中國文化傳統。中國之思想固可以儒、釋、道三家作為代表，然仍以儒家學說之影響最為深遠；如果照搬外國文化，即使會震動一時，最後“卒歸於消沉歇絕”。在歷史上，中國文化無不盡量吸收外來文化，“然仍不忘其本來民族之地位”，才有大成，所以陳寅恪認為，今日即使能忠實輸入西方文化，無論北美或東歐的思想，在中國思想史上，不可能有崇高的地位，而且最後必歸於歇絕；要能自成系統，能有創獲，“必須一方面吸收輸入外來之學說，一方面不忘本來民族之地位”，相反的兩方面才能相成^⑯。總之，中華文化可以吸納外來文化以豐富其內容，卻不能或“忘本國民族之地位”^⑰。直至晚年仍然遵守“中國文化本位論”，“仍確信中國孔子儒道之正大，有俾於全世界”^⑱，“儒道”正是中國文化的基本特色。

這種文化多元論者的態度，使陳寅恪痛批罔顧中國文字特性的《馬氏文通》；他認為一種語言的文法，只有一小部份符合世界語言的公律，其餘大部份必須由該語言的特殊現象歸納成通則與規律。中國文字的文法必須與同系的藏緬語系作比較研究，發現同系內各個語言的特性；若與不同系的印歐系文字比附，則“不獨不能確定，且常錯認其特性之所在，而成一非驢非馬，穿鑿附會之混沌怪物”^⑲。陳寅恪於上世紀三十年代，在北京清華大學入學考試出題目時，曾以對對子來測驗學生們的國文程度。當時議論紛紛，但陳寅恪認為，對子最能分別中文裏的虛實字、平仄聲；若不能將中文應用自如，便不能作對子；同時，對聯之優劣，也最能測知讀書的多少與語藏之貧富；對聯也最能測驗思想有無條理。陳氏並指出：上乘的對聯不僅意義貫通，而且綜合之餘，又能別生新意，頗符合德國哲學家黑格爾正反合的思維，中等的聯句不能綜合，至少也要有正有反，若有正而無反，那就不及格了。陳寅恪提到蘇東坡的名聯：“前生恐有盧行者，後學過呼韓退之”，韓

^⑯ 陳寅恪，〈馮友蘭中國哲學史下冊審查報告〉，《陳寅恪集 金明館叢稿二編》，283-285。

^⑰ 陳寅恪，〈陳寅恪集 金明館叢稿二編〉，202、203-204、232、284。

^⑱ 吳宓，〈吳宓日記〉，第五冊，160。

^⑲ 陳寅恪，〈與劉叔雅論國文試題書〉，《金明館叢稿二編》，223-224。

與盧連起來為犬名，而“行”與“退”為正反的動詞，“者”與“之”皆為虛詞，何其對稱，誠然是“極中國對仗文學之能句”。陳寅恪利用此一典故，所出的試題就是“孫行者”，只要符合對仗的準則，都是正確的答案。不過，陳寅恪很可能有“胡適之”在胸而出此題，只是不便明言，因胡孫為猴，猶如韓盧為犬，而“行者”與“適之”之妥貼，不讓“行者”與“退之”。此正說明中國文字的特性，以及掌握文字必須掌握其特性的道理，陳寅恪很明確表達了他的文化立場。

五、陳寅恪的“微世界”：史學境界

陳寅恪幼承家學，根底很深，然他自少就接觸到西學，又長年留學外國，自然不可能全被舊學所牢籠。舊學以經學為首，而經分今、古文；經今、古文之爭到晚清康有為、章太炎已近尾聲。事實上，康章之爭已非經學門戶之爭，兩人也未盡守家法，而各為其自身的目的而自創新說。民國以後，唯有新舊與中西之爭，已無所謂經今、古文之爭。陳寅恪雖熟讀十三經，於今、古文經亦有其見解，但不治經，更不是不古、不今的經學家，而是視史學獨立於經學之外，以史學研究為專業，以歷史教學為職業。清華國學研究院於1929年停辦後，陳寅恪轉任為改制後清華大學的中文、歷史兩系的合聘教授。陳寅恪可稱為現代中國第一代的“專職史家”（professional historian）。他於戰前在清華十年，從歸國到抗戰爆發，專治中國中古史，為學術上的豐收時期，發表論文五十餘篇，戰時完成有關隋唐的兩本專著，亦奠基於此時。戰後完成有關元、白詩的研究，也是屬於中國中古史研究的範疇。即使1949年以後，他在《嶺南學報》、《歷史研究》等期刊上所發表的主要論文也屬於此一範疇，他在中文、歷史、哲學各系所開的課程也不出“中古”^⑩。他在史學界的聲名也建立在中國中古史的研究上，他有成就的門人也大都是這方面的專家，連“教外別傳”的私淑弟子唐長孺也是中國中古史的大家。誠如陳門弟子王鍾翰所說，乃師“治史以中古史為先”^⑪。中國科學院於1953年亦以中古史所所長相授，雖然他拒絕接受，仍可見他專長之所在。直至晚年，盲目衰翁，在特殊的境遇下，

^⑩ 卞僧慧，《陳寅恪先生年譜長編》，144。

^⑪ 王鍾翰，〈陳寅恪先生雜憶〉，引自卞僧慧，《陳寅恪先生年譜長編》，235。

才越出“中古”範疇，頌揚紅裝，先後完成研究陳端生的《論再生緣》與研究錢、柳的《柳如是別傳》。

陳寅恪作為史家，最優為、也最為世人所稱道者，仍然是其精湛的考證學。他畢生治學有成，主要能結合傳統考據學與西方語文考證學之長技，絕不染經師舊習，也並不為考證而考證，而以考證為治史的方法，確定人、事、地之年、月、日，而後串聯史事，從小事看到大事，展現史事的來龍去脈，展現前因與後果，深入文化、政治、社會等領域，提出自下而上的綜合性假說，由個別史實呈現概念性的通則，即蕭公權所謂的“此種尺幅千里之妙境，乃陳君夙所擅長，殆足以凌駕乾嘉諸公”^⑩。陳寅恪曾指出楊樹達匯集古籍資料，間下己意，並“考訂是非，解釋疑滯”乃是司馬光與李心傳的長編考異之法^⑪。論者即以陳寅恪的考證學也就是長編考異之法，故與乾嘉考據無關；實則，長編或合注子本乃書寫的方法與形式，其精要仍在考據。乾嘉考據的成就後來居上，未必全不如兩宋，更未必沒有參考之價值。其實，陳氏甚稱乾嘉宗師錢大昕的史學^⑫。

漢學以考據見長，然陳寅恪又甚推崇宋代的史學，認為“中國史學，莫盛於宋”^⑬，主要因為宋人撰史，材料豐富，明辨條理，分析與綜合俱工，更由於“華夏民族之文化，歷數千載之演進，造極於趙宋之世”^⑭，所以宋代史學之盛，實由於整個宋學之盛，而宋代史學則以司馬光與歐陽修為代表。陳氏尤其重視司馬光的《資治通鑑》，認為規模宏大，因其“為宋朝的治亂興衰而作的，一定要用真的材料，存真以政治服務”^⑮。存真固然可以為政治服務，但為政治服務又何嘗不可作偽造假，甚而竄改歷史。換言之，陳寅恪有取於《通鑑》，因其真實，而非因其有為政治服務的資鑑作用。求真乃古今中外史家所共同追求的目標，若為政治服務，則未必，為政

^⑩ 蕭公權，〈評陳寅恪著元白詩箋證稿〉，收《跡園文錄》（臺北：聯經出版事業公司，1983），388。

^⑪ 陳寅恪，〈陳寅恪集 金明館叢稿二編〉，262。

^⑫ 汪榮祖，〈陳寅恪與乾嘉考據學〉，收《紀念陳寅恪教授國際學術討論會文集》，219-224。

^⑬ 陳寅恪，〈陳垣明季滇黔佛教考序〉，《陳寅恪集 金明館叢稿二編》，272。

^⑭ 陳寅恪，〈鄧廣銘宋史職官志考證序〉，《陳寅恪集 金明館叢稿二編》，277。

^⑮ 黃萱的引述，見《追憶陳寅恪》，33-34。

治服務往往歪曲甚或竄改歷史。西洋史學史中尚有歷史為哲學服務者，亦為現代史家所不取。求真與資鑑，殊不能相提並論。近代西洋的“歷史主義”不願為哲學服務，更何況為政治服務？陳寅恪讚揚歐陽修寫五代史記，“貶斥勢利，尊崇氣節，遂一匡五代之澆厲，返之純正”^⑪。春秋筆法原是儒家史學的主旨，然而不免有道德裁判的陷阱。亂臣賊子是否懼春秋之筆，驗之史冊，似亦未必。陳寅恪仰慕司馬光之資鑑，嚮往歐陽修之“貶斥勢利，尊崇氣節”，以為信史可求，澆厲之氣可匡，未嘗不知斯乃雙刃之劍，有其副作用。是以受過現代史學訓練的陳寅恪雖然仰慕司馬光、嚮往歐陽修，但是在其學術性的史學撰述中並未真正師法光、修之資鑑與春秋筆法。陳氏所謂清代史學遠不如宋代，因無大氣磅礴通史性的著述；雖自期有通論性之巨著，如《中國通史》與《中國歷史的教訓》之間世，然其所刊佈的學術偉業多在漢學考據，精華在從考據中見史識，所以錢鍾書曾說：“陳先生尊崇宋學，實治漢學”^⑫，也指陳寅恪所重在漢學考據功夫，更何況陳寅恪更夫子自道：“所謂宋學，非與漢學對稱之宋學，乃廣義的宋學，包括詩文、史學、理學、經學、思想等等”^⑬。然則，陳寅恪之所以推崇宋學，因中國傳統文化至趙宋而極盛。他是因懷念中華文化而欲發揚宋學，絕不是要繼續漢宋門戶之見，發展所謂“新宋學”。

陳寅恪自少年時起即接受西學，主要修習語文，特別是梵文與東方古文，以致於他能用一、二十種外語作為治史的工具，其目的顯然是要為研究西域或中亞史地，奠定良好的基礎，冀能將當時歐洲的東方學，在中國發揚光大。有了完備的語文工具，治學自有事半功倍之效。但是由於抗戰爆發後，書籍雲散，不得不將研究的重點自塞外殊族，移轉到魏晉六朝與隋唐史^⑭。

陳寅恪並不贊同民初風行的“疑古主義”，疑古或有助於信史的建立，但過於疑古，不免助長史學上的虛無主義，甚至破壞史學傳統。他要直接去

^⑪ 陳寅恪，《陳寅恪集 寒柳堂集》，182。

^⑫ 1986年7月8日晨九時在北京三里河錢寓所，鍾書先生語我：“陳先生治學崇漢學，卻尊崇宋學。”

^⑬ 陳寅恪“歐陽修”課程要旨，引自卞僧慧，《陳寅恪先生年譜長編》，169。

^⑭ 汪榮祖，《史家陳寅恪傳》（臺北：聯經出版事業公司，1997），76-77。

建立現代信史，在建立信史的過程中，必然會疑古，但不必提倡“疑古主義”，故雖不提倡疑古，卻以徵信為職志，於史料真偽的辨別，十分用心。他更有意建立信實而有系統的中國史，若謂“近年中國古代及近代史料發見雖多，而具有系統與不涉附會之整理，猶待今後之努力”^⑩。他更關切本國學術的獨立，三十年代初在清華執教時，仍以本國學術情況為憂，認為“西洋文學、哲學、藝術、歷史等，苟輸入傳達，不失其真，即難能可貴”，連中國文史之學也不能獨立自主，認為“今日全國大學未必有人焉，能授本國通史，或一代專史，而勝任愉快者”，還跟不上東鄰日本在中國歷史研究上的成就^⑪。約略同時，他贈詩北大己巳級歷史系畢業生，更情見乎詞：“群驅東鄰受國史，神州士夫羞欲死；田巴魯仲兩無成，要待諸君洗斯恥”^⑫。他甚期盼能“通解及剖析吾民族所承受文化之內容”，成為獨立自主的“人文主義教育”^⑬。

陳寅恪的歷史感最可見之於對歷史時間與地點的重視，他以時、地與史事相配合以見當時的真相，以及史事發展的線索。他也講求方法，但“法”為“史”用，書寫歷史的目的不在顯示方法，而用方法顯示歷史真相，如他以詩證史的方法，來研究元、白與錢、柳，在闡述唐代與明清之際的史事，而在說明以詩證史的方法。陳氏治史的目的既在展示真相，往往能發未發之覆，或獨創新說，諸如“關瓏集團”、“關中本位政策”、以及科舉與士族升降等概念，都可以說是史學研究上的里程碑。

陳寅恪認同“歷史主義”（historicism），歷史主義與文化多元論有關，興起於西歐啟蒙精神稍歇之後，啟蒙講究理性，而理性以自然法為骨幹，認為是超越時空的常法，而此常法，輒為衡量史學的準繩，略同傳統中國以經酌史之輕重。歐洲靠證據說話的史學，經由赫德（J. G. Herder）等德國史家取維柯重視“理解”史事之旨之後，史家超越資料彙集與排比史料的層次，而由直覺去理解錯綜複雜而又多變的歷史動力，既認可個別的價值亦不偏廢

^⑩ 陳寅恪，〈吾國學術之現狀及清華之職責〉，《金明館叢編二編》，317。

^⑪ 陳寅恪，〈吾國學術之現狀及清華之職責〉，《金明館叢編二編》，361。

^⑫ 陳寅恪，〈北大學院己巳級史學系畢業生贈言〉，《陳寅恪集 詩集》，19。

^⑬ 陳寅恪，〈吾國學術之現狀及清華之職責〉，《金明館叢編二編》，362。

整體的精神，以及風俗習慣與理念價值之自主，不受任何定律之規範；當擺脫自然或機械式定律的羈絆之後，於十八世紀之末，歷史主義逐漸成為新興的學派，認為歷史乃因時、因地而成的既錯綜又複雜的陳跡，具有特性、個性、文化背景、民族特色、地方色彩、斷非百世常新的理性系統可以說明。赫德更將“民族”（Volk）定位為歷史的中心，認為民族與文化乃由其自身的特殊才能所締造，而且一個民族的文化是一有機體，有其自己的成長速度，也不會因外來文化而導致根本的改變^⑯。蘭克（Leopold von Ranke）乘歷史主義大潮而起，奠定以檔案研究為基礎的信史，實證考史，贏得現代史學之父的尊稱^⑰；不過，蘭克形而上的世界常遭忽略，作為路德信徒的蘭克相信所有的歷史現象背後都有神，並認為直覺認知到的理念，不僅是理解歷史所必須，而且是評估時代、國家、個人、的指標。在他的著作中不時強調，所有的現代歐洲國家，通過共同的國家形式，特別通過日耳曼與羅馬民族之融合，由不同的呈現來表達上帝的意志，希望在文明世界裏各國共存。他的著作成為政治史的典範，並於晚年不懈努力想要完成一部世界史，以完成他畢生的志趣^⑱。

陳寅恪不滿二十歲就赴德國留學，又曾赴法國、美國留學，又從美國再度赴德留學，至三十六歲才回國定居執教。他留德時間頗長，所學雖多屬文字，但志既在史學，又曾在柏林大學求讀，不可能不受到德國十九世紀歷史主義的影響。陳寅恪回國後治史，特別重視民族與文化，不能不令人想起赫德之以民族與文化為歷史的中心。他研究歷史強調“了解之同情”，也不能不令人想起十九世紀德國史學講究的“由直覺掌握的識見”（anschauende

^⑯ 有關赫德政治文化思想參閱伯納氏詳細的導論，見 F. M. Barnard, J. G., *Herder on Social and Political Culture* (Cambridge at the University Press, 1969), 3-60. Isaiah Berlin, “Herder and the Enlightenment,” in Earl R. Wasserman ed., *Aspects of the Eighteenth Century* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1965), 47-104. Arthur O. Lovejoy, “Herder and the Enlightenment philosophy of History”, in *Essays in the History of Ideas* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1948), 166-182.

^⑰ 當代史學史家有謂：“在蘭克於1886年去世之前，九十一歲的史家已被大家尊稱為歷史科學之父”，見 Breisach, *Historiography*, 232。

^⑱ 汪榮祖，《史傳通說》（臺北：聯經出版社，1988），196-197；汪榮祖，《史學九章》（臺北：麥田出版社，2002），49-67。

Erkenntnis），是一種發自內心的“理解”（*Verstehen*），尤其是十九世紀末期的“歷史主義”，更明確要求歷史家以時代論時代，庶幾不以今日之心度古人之心^⑫。陳寅恪所謂“神游冥想，與立說之古人，處於同一境界，而對於其持論所以不得不如是之苦心孤詣，表一種之同情”，以及“數千年之陳言舊說，與今日之情勢迥異，何一不可以可笑可怪目之乎”^⑬，乃闡釋不以今心度古心之微意。陳寅恪畢生在學術上執著的“獨立之精神，自由之思想”似亦與狄爾泰所認為，所有學科都是“在自由中獨自心靈的創造”（*Geisteswissenschaften*）的概念相通。

陳寅恪可能受到蘭克的影響，我首發之^⑭；不過，德國漢學家施耐德（Axel Schneider）對此甚感興趣，曾面詢有何具體的證據。就具體證據而言，陳寅恪從來沒有提過蘭克，也沒有讀過蘭克重要著作的跡象，更重要的是，施耐德指出陳氏與蘭克的精神世界完全不同。蘭克的精神世界，如其宗教觀，包括美國史學界在內，為大家所忽略；大家所注意的是他充份利用檔案庫，以及強調實證治史的方法。熟悉蘭克史學方法的人遠遠超過唸過蘭克著作的人，他對中國史學界的影響主要也在方法論^⑮。陳寅恪在德國留學不可能不接觸到蘭克的影響，但當二十世紀之初，德國的現實政治已經拒斥了蘭克極為理想的國家觀，也不願保留蘭克的宗教與理想，視為偏見，很少人再談蘭克精神世界裏宗教與神學的假想，門人如華滋（Georg Waitz）更直言“史家運思不應超越文獻之外”^⑯，故“後蘭克”史學也已將蘭克史學約化為方法論。陳寅恪專攻東方語文，然當時歐洲的東方學在方法上亦以蘭克的實證方法為尚，陳寅恪回國後治史，力求歷史真相，除依賴中國傳統考據學之外，有取於蘭克的實證方法，似亦事理之必然。

德國歷史主義對陳寅恪間接或無形之影響，實已呼之欲出，他力求將史學從經學中解放出來，而使之成為獨立自主的學問，近似十九世紀歐洲史學自哲學影響中突圍而出，成為實證的現代史學。陳氏嘗言：“有清一代經學

^⑫ Breisach, *Historiography*, 205、222、280.

^⑬ 陳寅恪，〈馮友蘭中國哲學史上冊審查報告〉，《陳寅恪集 金明館叢稿二編》，279。

^⑭ 汪榮祖，《史家陳寅恪傳》（香港：波文書局，1976），27-29。

^⑮ 筆者在別處已詳論此事，可參閱汪榮祖，《史學九章》，63-65。

^⑯ 引自 Breisach, *Historiography*, 280.

號稱極盛，而史學則遠不逮宋人”^⑯。之所以如此，他並不認為是由於政治因素（滿清高壓政策）所致，而是由於“清代經學發展過甚，所以轉致史學之不振也”^⑰。經學何以發展過甚？由於治經材料較少，解釋不一，附會難以徵信，詰難不易，甚至比諸“圖畫鬼物，苟型態略具，則能事已畢，其真狀之果，肖似與否，畫者與觀者兩皆不知也”^⑱。然而“鬼畫符”卻能致速效，易致聲譽，以致於群皆捨史學而趨經學，導致史學之不振。中國舊學原以經學為首，而經分今、古文；經今、古文之爭到晚清康有為、章太炎已近尾聲；事實上，康章各為其自身目的而自創新說。陳寅恪所見經學之弊，最主要的就是影響了史學的發展，史學要能發展必須要擺脫經學的羈絆，使史學獨立於經學之外，其作為亦近似十九世紀歐洲史家之欲擺脫哲學的羈絆。所以陳寅恪決不會是不古不今的經學家，而是力主擺脫經師誇誕之舊習，重歸史學之真諦的史學家，他明言“喜談中古以降民族文化之史”^⑲，正是西歐主張歷史主義史家們所喜談的歷史議題。陳寅恪的歷史世界，顯然與他的文化觀是互通聲息的。

六、結論

從宏觀的歷史角度視之，古希臘相信人受制於“命運”（fate），基督徒認為自己是罪人，文藝復興始見個人主義之突破。至尼采（F. Nietzsche）宣稱“上帝已死”，人因而被解放而得以自主，狄卡爾（René Descartes）宣稱我思故我存在。洛克（John Locke）稱“自我”是經驗與教育的產品，盧騷（Jean-Jacques Rousseau）在其自傳中坦誠剖析自我，佛洛伊德（Sigmund Freud）發現自我最終的秘密是“性”（sexuality）。後現代大師傅柯（Michel Foucault）則反尼采之說為“人之死”（the death of man），“自我”並沒有真正被解放^⑳。在西方“我是誰”的問題因時因地因人而答案迥異，西

^⑯ 陳寅恪，〈陳垣元西域人華化考序〉，《陳寅恪集 金明館叢稿二編》，269。

^⑰ 陳寅恪，〈陳垣元西域人華化考序〉，《陳寅恪集 金明館叢稿二編》，270。

^⑱ 陳寅恪，〈陳垣元西域人華化考序〉，《陳寅恪集 金明館叢稿二編》，270。

^⑲ 陳寅恪，〈陳垣元西域人華化考序〉，《陳寅恪集 金明館叢稿二編》，270。

^⑳ Roy Porter, “Introduction,” in Roy Porter ed., *Rewriting the Self: Histories from the Renaissance to the Present* (London & New York: Routledge, 1997), 1-12.

方人因解放而後發展個性與個人主義，然而又認為在現代龐大的政治、社會與經濟勢力影響之下，個人仍在束縛之中。所以自我在西方文化中不能一概而論，認為“個人主義”是不變的理想。

西方有學者認為，美國“自我”以個人主義彰顯，而傳統中國的“自我”基本上傾向“配合他人”（*accommodating*）而非“堅持己見”（*assertive*）^⑧，一直被認為扎根於親屬關係，個性不彰；其實不能一概而論，儒家傳統裏也有強烈的個性表現，人人可以為堯舜的說法，將人提高到聖人的層次，理學家陸象山說出“仰首攀南斗，翻身倚北辰；舉頭天外望，無我這般人”^⑨，個人的氣魄何其強烈！傳統中國的士人又以國家興亡為己任，范仲淹的名言“先天下之憂而憂，後天下之樂而樂”，傳誦至今。

二十世紀中國史學家陳寅恪又是怎樣的一個自我？他明顯認同中國的士族傳統與文化，使他幾乎無法適應劇變的新時代。在強烈的社會變動下，堅持承受壓力，不動如山，他以尋求個人的“獨立精神與自由意諦”作對應、求解脫。所謂獨立，即不隨俗諦起伏；所謂自由，即不受俗諦規範，在意識型態上既不接受三民主義，也不接受馬列主義教條，並借詩發抒個人對外在社會的批判與抗議，他在國民黨時代寫下“九鼎銘辭爭頌德”，在共產黨時代寫下“文章唯是頌陶唐”，都是在批評一黨專政下的一言堂。他在國民黨時代寫下“弦箭文章苦未休”^⑩，在共產黨時代寫下“弦箭文章那日休”，一貫在譏刺知識份子在壓力下不能自由表現。然而陳寅恪的“謗詩”，無論在國民黨時代或共產黨時代，都對龐大的社會毫無影響，不過是在私密空間裏的自我表達，隱藏內心的憂傷，澆心中的塊壘而已。這是一則特殊個人不滿變動社會的傷心我史。他在《元白詩箋證稿》書裏有言：“值此道德標準社會風習紛亂變易之時，此轉移升降之士大夫階級之人，有賢、不肖、拙、巧之分別，其賢者、拙者，常感受苦痛，終於消滅而後已。其不肖者、巧

^⑧ Godwin C. Chu, “The Changing Concept of Self in Contemporary China,” in Anthony J. Marsella George DeVos and Francis L. K. Hsu eds., *Culture and Self: Asian and Western perspectives* (New York & London: Tavistock Publications, 1985), 257-58.

^⑨ 陸九淵，《象山全集》，四部備要本，冊4卷35·1。

^⑩ 陳寅恪，〈陳垣元西域人華化考序〉，11。

者，則多享受歡樂，往往富貴榮顯，身泰名遂”^⑩。陳寅恪未必是夫子自道，其一生終不免分享賢者與拙者的命運。

陳寅恪生不逢時，歷經動亂，晚年身殘目盲之餘，又遭遇浩劫，可謂一生寂寞傷感。然其身後，經過“撥亂反正”之後，在海峽兩岸，聲名大噪，不僅其文集流通海內外，而且有關其生平與學術的書刊與文章，相繼而出，猶如雨後春筍，蔚然形成一股“陳寅恪熱”。這股熱並不全是學術性的，一則因文革結束後興起的“傷痕文學”，陳寅恪“廢殘難豹隱”的身世，無疑也是“傷痕文學”很好的題材。二則陳寅恪堅持自己的信念，在曲學阿世的時代，成為經得起考驗的少數讀書人之一，贏得後人的尊敬與仰慕。自古以來，讀書人難與政權抗衡，忠臣板蕩始識，而讀書人的節操，時窮始見，尤其在政治大難中，不僅難以維持獨立的人格，甚而趨炎附勢，賣友求榮；然而陳寅恪始終“不與時轉移”，堅持絕不隨波逐流的風格，自有其迷人之處。然而，非學術性的“陳寅恪熱”亦有“無限上綱”的趨勢，甚至視之為懷念國民黨的反共英雄，以及能精通二、三十種語文的神奇學者。

非學術性的“陳寅恪熱”多少也影響到學術性的研究，以致於有所謂仰之彌高的後果，不能予陳寅恪其人、其學以更深入的考察。除了不時出現有關陳寅恪的書與文，紀念陳寅恪教授的國際學術討論會，亦已經舉辦過三次，分別於1988、1994、1999在廣州的中山大學召開，仍然偏重對陳氏學術與人品的讚賞。第一次的會議正當陳寅恪逝世二十年，兼有追悼會與平反大會的意思，並對其人格與學問，表示高度的肯定。所提論文包括回憶陳寅恪，以及綜論其治學態度與方法，尤其是其考證絕學與以詩證史的成果，對陳寅恪在中國中古一段的成就，包括魏晉南北朝、隋唐史、蒙古學、敦煌學、突厥學、藏學、佛學，討論最多。

第二次討論會則以陳氏晚年所寫《柳如是別傳》一書為研討的重心，刻意尋求陳寅恪寫作柳傳的用意，試圖用表揚民族氣節來解釋陳氏之“頌紅裝”，用女性史來看《柳如是別傳》。其實，陳寅恪晚年所寫的《論再生緣》與《柳如是別傳》乃是時空劇變後的產物，頗多超越學術規範的情緒與

^⑩ 陳寅恪，《陳寅恪集 元白詩鑑證稿》，85。

傷感參雜其中，並非其早年與中年所預期的著述。這兩本書，除了歌誦紅妝之外，最主要的成就與貢獻仍然是展現他一貫的考證長才。當代史家何炳棣以及過世的著名學者嚴耕望與錢鍾書諸先生都不能理解，何以陳氏晚年窮“驚天動地”的心力選擇如此題材，藉傳修史之說，固然可疑；藉頌紅妝以表揚陳夫人之說，更屬無稽，均不足以增加此書的學術意義。就史家陳寅恪畢生的主要學術貢獻而言，仍在中國中古史的範圍內，亦即是魏晉南北朝隋唐史；在此一歷史研究園地內，確有其開疆闢土的成效，使他成為中國現代第一代的學院派專業史學家，其後中外名家輩出，莫不尊奉他為現代中國中古史研究的先驅。

當第三次紀念陳寅恪的國際學術討論會召開之際，“陳寅恪熱”仍在持續加溫，同時也注意到研究陳寅恪“相關著述的質與量不成比例”^⑩。不過，在熱潮中，出現了不少有關陳寅恪的生活資料，諸如義寧陳氏的家世，留學德國時期所修課程與所受影響，受聘英國牛津大學的實情，抗戰時期滯留香港的情形，治療眼疾的經過，與傅斯年之間的交往，1954年未能北上出任歷史研究所第二所所長的內情，以及晚年在廣州的遭遇，交往與情趣，都有助於對陳寅恪思想、性格，與行止的了解與進一步研究的素材。在陳氏女兒的努力下，索回不少散失的資料，以及收集到更多的遺文、詩作與信函，因而能編成印刷精美，內容較為完備的陳寅恪集^⑪，為讀者與研究者提供很多方便。研究陳寅恪的面向也在增加之中，除重新思考陳寅恪的學術課題，追索其方法，增補其論點外，並進一步發掘其學術成就，以及更深入了解一個二十世紀中國的孤獨自我。

（本文寫作曾獲臺灣大學人文社會高等研究院“華人我觀人觀研究計劃”之資助，謹此鳴謝。）

（汪榮祖 臺灣中壢 臺灣中央大學人文研究中心）

^⑩ 胡守為編，《陳寅恪與二十世紀中國學術》（杭州：浙江人民出版社，2000），752。

^⑪ 由北京三聯書店出版。