

士林

# 法学是“极富诗意的”

——对马克思引用维柯一段话的笺注

卢鹏

“把活人看作是死人，而把死人看作是成为遗产的活人。”  
——摘自马克思致斐迪南·拉萨尔的信(1862年4月28日)

这封信是用德文写的，所引维柯(Giambattista Vico, 1668—1744)的话是法文的。马克思所引用的，是维柯对罗马法诗性精神的三段评论：

古罗马法是一首庄严的长诗，而古代法学是严肃的诗歌，其中隐藏着法律的形而上学的最早而初具规模的萌芽……古代法学是极富于诗意的，因为它把已完成的看作是未完成的，把未完成的看作是已完成的，它把活人看作是死人，而把死人看作是成为遗产的活人。拉丁人称英雄为heri，由此产生了hereditas(遗产)这个词……继承人……在遗产方面代表死去的家长。

马克思在信中赞赏了维柯思想中包含的“比较语言学基础”和“不少的天才的闪光”。(《马克思恩格斯全集》中译本第一版第三十卷；以下简称《全集》)

上述引文，涉及一个重要的法诗学问题：拟制(Fiction, Fiktion, 虚构)；然汉译似乎有些难解，尤其是——罗马法“把死人看作是成为遗产的活人”一句，究竟何意？对于非法学专业的读者，或许有些费解。对比《马克思恩格斯艺术(二)》(人民文学出版社，1963)中曹葆华的一段相应译文(以下简称曹译)，意思似乎清楚了一些：

古罗马法是庄严的长诗，而古代法学是严肃的诗歌，里面包含着法学形而上学的最初萌芽。……古代法学是极富于诗意的，因为它把不是真实的事实当作是真实的，而把真实的事实当作不真实的；它在遗产继承方面把活着的当作死了的，而把死了的当作活着的。

再比照维柯《新科学》(人民文学出版社，1986)朱光潜的相应译文(以下简称朱译)，意思似乎更明朗了：

古罗马法是一篇严肃认真的诗，是由罗马人在罗马广场表演的，而古代法律是一种严肃的诗创作。……古代法学全都是诗性的，凭它的虚构，可以把已发生的事虚构成不曾发生，把不曾发生的事虚构成已发生的；把不曾产生的虚构成已产生的，把活的虚构成死的，把已死的虚构成还是活的，死人还活在正待接受的产业上。

上面三个译本，第一个是中共中央编译局根据《全集》(俄文第二版)第三十卷并参考德文版翻译的，是目前最权威的中文译本。第二个是曹葆华根据米海伊尔·里夫希茨编《马克思恩格斯艺术(二)》的俄文本翻译的，是上述引文的节译。第三个是朱光潜译维柯《新科学》中的相应段落，虽参考了意大利的标准版(由维柯的意大利门徒厄利尼和克罗斯齐校改)，但主要依据的还是康奈尔大学的英译本。那么，维柯那句话——“把死人看作是成为遗产的活人”——该作何解呢？哪个译本

《论语·子路》中的“孔子正名”问题由春秋时期卫国的王位继承危机引起，朱熹在《论语集注》里引述胡安国论述，为解决卫国“正名”问题提供了一个方案。据《传习录》记载，陆澄曾就朱熹、胡安国的“正名”方案请教王阳明，而王阳明给出了一个与《论语集注》里完全不同的方案。从形式上看，《论语集注》方案和王阳明方案都是在设想孔子如何去“正名”，依据的都是儒家看重的伦理原则，但由于二者的理论侧重点不一样，所得截然不同。笔者在此拟以《传习录》上卷第43条(陈荣捷编序)中王阳明对“孔子正名”之回应为中心，阐述阳明心学在“正名”问题上的认识及其学依据。

“正名”是儒家的核心问题。冯友兰先生指出：“孔子以为苟欲‘拨乱世而反之正’，则莫如使天子仍为天子，诸侯仍为诸侯，大夫仍为大夫，陪臣仍为陪臣，庶人仍为庶人。使实皆如其名，此即所谓正名主义也。”(《中国哲学史》)在儒家哲学里，“正名”指对政治和伦理生活中人或不当之名予以端正，使之符合儒家的伦理原则，关系到如何建构政治、伦理生活的合理性、合法性、正当性，并为之寻找恰当的依据。

据《论语》记载：  
子路曰：“卫君待子而为政，子将奚先？”子曰：“必也正名乎！”子路曰：“有是哉，子之迂也！奚正之？”子曰：“野哉，由也！君子于其所不知，盖阙如也。名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中，则民无所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子于其言，无所苟而已矣。”

针对何为卫国政治生活中的当务之急的问题，孔子通过与子路的对答，强调了“正名”的不可或缺性。

子路与孔子的问答，由卫国官室父子之间的政治斗争而引发。原因为卫灵公宠爱的夫人南子，因没有成功而逃亡宋国。后来，卫灵公和南子都准备立蒯



维柯《新科学》扉页上的女神，倚靠在上右拉丁文“IGNOTA LATEBAT”(意为“光潜藏不彰”)的基座上。女神被认为是Metaphisica(形而上学，朱光潜译作“玄学女神”，代表维柯本人)，她倚靠在一个天球上(也即欧几里得世界之上)，太阳穴边长出象征神圣智慧的翅膀。她望向左手持的圆镜，镜中映出右手持的三角形(即工匠使用的直角尺)。然而镜像是左右相反的。维柯似乎想说，形而上学的观察不是真实的反映，而是一种左右颠倒的印刻。

才更符合维柯以及马克思的原意呢？

马克思在上述信件中曾提到，维柯《新科学》甚至不是用意大利文而是用那不勒斯方言写的，马克思本人所看到的也只是个法文译本(巴黎夏邦提埃出版社1844年版)。因此，不妨暂且抛开版本而直奔主题，从法学(特别是罗马法精神)的层面直捣其义。

由信中可知，马克思是在看完斐迪南·拉萨尔的著作《既得权利体系》后，向其推荐维柯的《新科学》的，马克思写道：“至于你的著作，——当然现在在我已全部读完，而且有几章还读了两遍，——我注意到，你似乎没有读过维柯的《新科学》，你在那里当然找不到与你的直接目的有关的东西。不过这本书还是有意思的，因为它与法学市俗对罗马法的精神所作的理解相反，它对此作了哲学的理解。”为引起斐迪南·拉萨尔的兴趣，马克思特为他摘引了维柯所说的三段话——

1.“古罗马法是一首庄严的长诗……”  
《全集》这段译文，与曹译、朱译并无太大差异。在维柯看来，作为科学之母的形而上学智慧，其本源在“诗”；初民都是以“诗”而不是“哲学”理解和表达事物的；诗与哲学都趋向“真”，然哲学之“真”是抽象的，而诗之“真”则穿着想象或形骸的外衣。因此，维柯在《新科学》中宣称：古罗马法是一篇严肃的、戏剧的诗；而作为戏剧诗的法或法学，如果不首先在街道或广场上得到庆典，

就不会在后来的发展中上升到剧院。即——上升到法的形而上学。

2.马克思接下来所摘引的，就是古罗马法“极富诗意”的两条证据：

证据1：“因为它把已完成的看作是未完成的，把未完成的看作是已完成的。”

《全集》中的这段译文，与曹译、朱译略有不同，但无本质差别。第一个不同在于：《全集》和曹译，都使用了“看作是”或“当作是”这一比拟词。而朱译则使用了“虚构”(法学上通常译作“拟制”)这一术语。

第二个不同在于：《全集》和朱译，都是讲时间维度上的拟制——“把已完成的看作是未完成的，把未完成的看作是已完成的”；“把已发生的事虚构成不曾发生，把不曾发生的事虚构成已发生的”。例如罗马法上善意占有之诉(auctio Publiciana)中的拟制——将时效取得所要求的时间尚未届满视为已经届满。而曹译，则是说真假意义上的拟制——“它把不是真实的事实当作是真实的，而把真实的事实当作不真实的”。例如罗马法上的市民籍拟制(fictio civitatis)。然这一区别，实际意义不大。譬如盖尤斯《法学阶梯》提到的一个法律拟制：“有时我们虚拟诉讼对手没有遭受人格减等。”——假如一名妇女，因买卖婚姻而人格减等，那么她在民法上就不再具有债务人资格，她在债权人也就不能直接要求她还债；为了防止这种不公，法律就设立了一个拟制，即：在该项诉讼中，拟制她尚未遭受

人格减等。而这一虚构，既可以说是时间维度上的拟制，又可谓真假意义上的拟制。

证据2：“把活人看作是死人，而把死人看作是成为遗产的活人。”

《全集》这段译文，与曹译、朱译似有较大出入。然而仔细分析下来，三句译文，看似差异较大，实则没有本质区别。举例来看：

先说把活的“视为”死的，即“把活人看作是死人”或“把活的虚构成死的”。例如科尔内利法上的拟制(fictio legis Corneliae)，在被俘罗马市民的遗产继承问题上，为避免因其被俘遭受人格大减等而丧失被继承人资格，科尔内利法设立了一个拟制——虚拟其在被俘之时死亡，确保他在死亡时仍是一个人格完整的人，以使继承有效进行(参见黄风编著《罗马法词典》)。在此拟制中，尽管被继承人在被俘及作俘期间一直活着(直至后来实际死亡)，然他的这段“活着”，在法律上却被视为“死了”。

再看把死的“视为”活的，即“把死了的当作活着的”或“把已死的虚构成还是活的”。例如查士丁尼《法学总论》中军人遗嘱的一个拟制——军人所立遗嘱在其退役后一年内有效；如果他在一年内死亡，而他加于继承人的继承条件要一年后才能完成，那么从他死亡到继承人的继承条件完成前的这段时间，法律拟制他还“活着”，以确保其遗嘱所附条件的完成或具备。这就是朱译所说的“死人还活在正待接收的产业”上。

3.上述遗产继承中的法律拟制，都是基于罗马法赋予市民特别是军人的“特权”——以确保遗产继承符合罗马市民或军人的真实意愿。其法律精神可溯至词源学上之诗性智慧，即维柯所说的：

拉丁人称英雄为heri，由此产生了hereditas(遗产)这个词……继承人在遗产方面代表死去的家长。

在维柯看来，民政制度有三大原则或起源，即：天神意旨、婚姻和埋葬；三者都是“诗”。拉丁文的humanitas(人，和humando(埋葬)一词同源。汉语也是类似，丧者，失也；葬者，藏也。由此，与死亡相关的法律及其精神(无论是继承还是葬礼)，并非是要消解(恰恰相反)而是要延续或升华其人性或人格。在诗学意义上，人之精神或人格，并不与肉体同死，而是不朽的。

从上面三点分析看，《全集》译文“把活人看作是成为遗产的活人”，可能过于法理了，不易为普通读者理解。正如在军人遗嘱的情形下——从立遗嘱人的死亡到继承人继承条件的完成这段时间的拟制——既可在时间维度上将继承人的死亡拟制为还“活着”，也可在真假意义上将遗产拟制为死者的的人格延宕(即将遗产拟制为“活人”)。而后者，正是《全集》所说的——“把活人看作是成为遗产的活人”。当然，正在编译中的中文《全集》第二版，

若能参考朱译、曹译，将“considerait les vivans comme morts, et les morts comme vivans dans leurs héritages”一句，译作“把活的看作是死的，而把死的看作是活的，死人还活在正待继承的遗产上”，或可兼收雅俗之宜。

这里不妨提一下汪鞠奔仪式上的一拟制。汪鞠奔是春秋时鲁国一位少年英雄。据《礼记·檀弓》载，鲁哀公十一年，齐国伐鲁，公叔禺人见鲁人畏怯避战，叹曰：“……士弗能死也，不可。”于是，与其邻之童子汪鞠奔共赴国难，皆战死沙场。按当时的葬礼，成人之死，必立尸以象其威仪；而未成年人之死(谓之“殇”)，以其夭折无成人威仪，故不立尸。尸就是代死者受祭之活人——服死者之上服，以代表死者(如同“代理”)。就像“死人活在正待继承的遗产上”一样，立尸，则是“死者活在作为尸的活人身上”。然汪鞠奔的葬礼，是按成人还是童子之仪呢？引发鲁人争议。考虑到汪鞠奔是为国捐躯，牺牲时虽为童子，但鲁人欲把他当作“如同‘comme’成人安葬，却又担心违礼，就向孔子请教。孔子回答说：“能执干戈以卫社稷，虽欲勿殇，不亦可乎！”——可按成人对待。这显然是一个“拟制”，与罗马法“死人仍活在正待继承的遗产上”之拟制，固然不同，但有一点是共通的，即维柯所谓的，古法学是“极富诗意的”；作为一拟制，古法学上的“神话”，虽是虚构(拟制)，却保有的本真，即“德性之创造”。

然而，这种法学上的“神话”，却不限于古代，现代法学同样不乏拟制(或虚构)。德国法学家孔策(J.E.Kuntze)曾说：“音乐在艺术中的地位，就是债法在财产法中的地位……我们在具有约束力的(个人的)汇票中看到了叙事诗的基础，在不记名证券及其不受约束的火热灵魂当中看到了神秘的抒情诗，并且在在不记名债券中平静地转变为戏剧。音乐和债法是抒情诗般的神秘主义，是审美世界和法律世界戴着面纱的雕像……”(转引自耶林《法学的概念天国》)在孔策看来，债法就像音乐；而不记名票据，则是一首神秘主义的“抒情诗”；它将事实关系与票据关系人为加以割裂——视为两个互不相干的领域——从而使不记名票据仿佛具有了脱离地心引力自由飞翔的能力(财产上的事实关系被票据关系所取代)；正如抒情诗所具有的那种“不受约束的火热灵魂”一般，票据也不受它所代表的那项财产的限制而自由流转。而这一人为割裂(即拟制)，对于商业交易的便捷和效益而言，亦可谓一个“德性之创造”。在此意义上，我们甚至可以说，法律本身就像是一首制度上的“诗”；法人制度，是一首“造人”的创世诗；而代理制度，则是一首“分身之术”的神话诗。如陆游《梅花绝句》云：

闻道梅花圻晓风，雪堆满四山中。何方可化身千亿，一树梅花一放翁。(作者为同济大学法学院副教授、新疆大学政治与公共管理学院教授)

王阳明坚信，人人皆有良知，因而只要人自觉到良知的存在，必然会依照良知来自觉生活中的问题。在心学视域里，父慈子孝显然是良知的内容，父子矛盾则是违背良知的。因此，当父子之间发生矛盾时，人要从自我的良知本原出发来反思自己，从而化解父子矛盾。《传习录》下卷第294条中还有类似类似的记录，王阳明曾调解了一次父子讼案，令“父子相抱恻然而去”。在劝解的过程中，他故意说，舜是世间大不孝的儿子，而舜父是世间大慈爱的父亲，目的是想告诉争讼的父子要各自思量自己做的不够的地方，并加以弥补改正。

王阳明解决讼父子矛盾以及诠释替父和舜之问关系的思路，同其设想孔子化解蒯聩、姬辄父子矛盾的思路是一致的，那就是父慈子孝是天理，存在于每个人的良知中，只要人们反思并意识到自己的良知，在父子交往中推致自己的良知、履行自己的职责，父子矛盾的局面一定会被改变。

不论是《论语集注》还是王阳明的方案，对于“正名”思想，对于“君君、臣臣、父父、子子”的伦理政治秩序无疑都是赞成和拥护的。而二者区别在于，《论语集注》里更看重父子之别，即儿子不能冒犯父亲，如有冒犯在道德上就有污点，道德污点也将使之丧失权力的合法性；更为重要的是，“废辄立郢”的方案没有为蒯聩、姬辄重回父子之亲提供建设性的思路。王阳明则看重父子之情，父子之情重于权力争夺，父子可能因一时私欲蒙蔽良知，但一旦良知自觉，便会重新维护父子孝的人伦关系。同样是“正名”，《论语集注》侧重君子本人德行无亏才能使得自己的“名位”端正，从而“名正言顺”地为民众所接受；而王阳明侧重的是“正心”，即端正父子二人的本心并依良知行事，真诚地展现自己的良知才能为民众接受并获得权威，还能使得君臣名位、父子名位实现两全，这才是“名正言顺”。

(作者为华东师范大学中国现代思想文化研究所暨哲学系教授)

## “只在人情里”

——王阳明化解孔子正名问题

朱承

的弟弟公子郢作为王位继承人，公子郢却坚辞不就并推荐蒯聩的儿子姬辄继任王位。无奈之下，南子在卫灵公死后立蒯聩的儿子姬辄为君，是为卫出公，并以此来抗拒蒯聩的叛反。由此，出现了卫国政治生活中的“名位”危机。关于卫国继承

人危机问题，孔子对于子路强调了“正名”的重要性，但《论语》里并没有提到孔子将如何在卫国“正名”，“正”的是何种“名”？

在《论语集注》里，朱熹借助胡安国等人的论述，结合当时的历史情境，对《论语·子路》孔子与子路的问答做了诠释，并对孔子的“正名”方案做了发挥。

朱熹认为，孔子的“必也正名乎”指的是：“是时出公不父其父，而称其祖，名实素矣，故孔子以正名为先。谢氏曰：‘正名虽为卫君而言，然为政之道，皆当以此名是。’”接着，朱熹引用了胡安国对于解决此事的看法：

夫蒯聩欲杀母，得罪于父，而辄据国以拒父，皆无父之人也，其不可有国也明矣。父子为政而以正名为先，必将具其事之本末，告诸天子，请于方伯，命公子郢而立之，则人伦正，天理得，名正言顺，而事成矣。

朱熹的方案核心在于用“立贤”代替“立嫡长子”，并通过先君遗命、天子确认、诸侯公议等为这一变革提供论证。“嫡长子”继承是一种“正名”，而“贤能”继承也是一种“正名”。总之，在儒家伦理政治中，权力更迭要寻找一种合法性依据，从而使新君“名正言顺”地继承权力。

对于“名正言顺”地继承权力而不是单纯依靠暴力成为“僭主”，在儒家内部不会有太多反对意见。但是对于何种意

义上的“名正言顺”，或者说，“名位”之正所依据的具体原则是什么，历来存在诸多分歧。《论语集注》的方案，在王阳明那里就遭到了质疑，在心学的立场上，王阳明提出了解决卫国国君继承人“名位”问题的另一种方案。

按照王阳明的理解，孔子既然同意去卫国为政，那么说明他在一定程度上认同当时新任国君卫出公姬辄的合法性地位，同时，姬辄能礼请孔子从政，说明也是非常信任和尊重孔子的。既然如此，具有盛德的孔子必能感怀姬辄，使其重归人子之道，以孝子之心去迎回蒯聩。如果姬辄满怀赤诚的孝子之心，那么出于父子之爱的天性，蒯聩也会被其子姬辄所感动而重回卫国。重回卫国的蒯聩和姬辄之间经过一番父子相让，加上孔子的至诚调和，国君之位还会由姬辄担任，而蒯聩将成为大公(类似后世的“太上皇”)。既然父子重归于好，姬辄的国君之位重获天子、诸侯、父亲和百姓的认可，那么君君臣臣、父子子子的名分和秩序得到了维系，这同样也证明了孔子的“正名”思想。

概言之，王阳明不同意《论语集注》的“废辄立郢”，而是主张“保辄迎蒯”。王阳明同样承认权力更迭要有正当的依据，因而重视人伦的优先性，但他更强调人情在其中的重要性。他认为，圣人之情可以感化顽劣的君主，使之将人情(特别是父子之情)置于权势之上。孔子感怀姬辄靠的是人情，姬辄迎蒯聩靠的是人情，姬辄礼遇蒯聩同样还是人情。

王阳明之所以如此信赖人情，以至

于相信能替代现实重大权力争夺，这是与他的心学立场相关的。王阳明认为人之心即是天理，人的情感是心学的表现，由此，人情也意味着天理。王阳明曾说：“除了人情事变，则无事矣……事变亦只在人情里。”

王阳明重视用人情、人情因素来处理礼制、政治事务。如在明嘉靖年间的“大礼议”争论中，弟子守节主张依古礼来处置嘉靖皇帝安顿生父祭祀礼仪的问题，但王阳明却持不同意见，主张“礼本人情”，也即认同嘉靖从人子之情出发改变礼仪的主张。在给守节益的信(《寄邹谦之二》)中，王阳明写道：

盖天下古今之人，其情一而已矣。先王制礼，皆因人情而为之节文，是以行之万世而皆准。其或反之吾心而有所未安者，非其传统之礼，则必古今风气习俗之异宜者矣。此虽先王之未备，亦可以义起，三王之所以不相袭礼也。若拘泥于古，不得于心，而不察于理，是乃非礼之礼，行不著而习不察者矣。

王阳明认为，“礼”的本质是要符合人情，如果我们发现古今之礼有差异，也就是与人心、人情有着不协之处，在心学的话语中也就是和良知背离了，这样的礼仪活动可能变成一种道德表演。可见，在“大礼议”中，王阳明虽然没有公开进行政治表态，但态度却和守节益等一众反对嘉靖皇帝的士人不同，他是从“礼本人情”视角对嘉靖皇帝尊崇生父的主张表示一定程度的认同。心学立场的“人情”，是人心良知的表现，在王阳明看来，事父之孝、事君之忠、交友之信、治民之仁，都是纯粹天理之心在不同事情上的表现。

张永莹

## 博客中的段晴老师

段晴老师是国际著名的历史语言学家，2022年3月26日不幸因病逝世。她生前曾有心在“凤凰枝文丛”出一部随笔集，惜未能如愿。在其亲友与学生的努力下，这部随笔集《莲塘月色》最终编定，于2023年5月正式出版。全书分“师友杂记”“四海壮游”“学林探胜”“岁月随笔”四编，既涵盖了段老师在闻语研究、印度学研究、佛典研究、丝路文献研究等学术领域的代表性文章，也有她在生活中的许多感怀与思考。

段老师学问最基本的特征，可以用她在书中多次强调的四个字来概括——实实在在地解决了问题；“本文的贡献仅仅在于重新确定了三个于闻语的词汇，即：1. pāra-虫，蚕。2.drau-(一根)发；(一根)丝。3. birā-羸缚，束缚；茧。”她说，世界上最有趣的事是从事科学研究，因为科学是老老实实的，你下多少功夫，它对你就有多少回报，科学永远不负忠实于它的人，因此，她爱科学。

她的学术生命中融入了她个人的性格特征，显得朝气蓬勃、昂扬奋发。当面对文书上不认识的文字时，她一点也不发怵，想的是：“说白了，不就是字母吗？不就是寻找它自身的语法规律吗？”让读者看了也觉得心潮澎湃。

段老师的学术追求带给人的感动，翻开她以往的论著，或多或少可以感受到。《莲塘月色》更为特别的一点在于，它收录了段老师博客中的随感文字，因而让我们能更加全面地了解日常生活中的这位学者。凡是与段老师有接触过的人，最先感受到的一定是她散发的无限热情——无论是对生活，还是对他人。她爱好广泛，喜欢游泳、跳舞、拉手风琴，也喜欢时袋。当在车上听导游介绍伊朗著名的五种波斯地毯时，她会像小学生一样掏出本子认真记录。原来她游泳只能游十几米，逐渐地可以完成200米，后来还计划完成400米，这样的劲头让年轻人看了也自愧不如。她总是竭尽所能地帮助别人。

段老师在书中不止一次描绘她最爱的画面：“篝火升起来了，我高兴地跳着维吾尔族舞蹈。这样的夜晚，是最快乐的时候。”整个画面洋溢着温暖、热情和欢快。这正是段老师最令人注目的性格特征——外向地散发无限精神的一面。然而段老师还有另一面，不妨看看书中她对另外三个画面的描写。第一段写茶河河：

河两岸，是高高低低的山。虽已是深秋，山色依然青青。山坡上，稀稀落落散布着一簇簇小房子。高大的哥特式教堂宛如鹤立鸡群。忽然，从那儿飘来阵阵钟声，打破这无边的寂静。

第二段写泰国冬日阳光下的大城河岸：

坐下，看着绿色的河水，望着对岸清幽整齐的屋舍、园林，感受着暖暖的阳光，此时便不想多言。不多时，便有一艘艘船载着或多数少的游客靠岸。看着船夫们将一个游客搀扶下船。

第三段写阿萨古城下的自然村：农家院周围种着苹果树、沙果树，还有杏树、核桃树。秋天是苹果的季节，枯黄的树叶、红色的果实。走进村子，一位上了年纪的维吾尔妇人抓了一把杏仁送到我手上。

这三个画面都在一片宁静和中透出些许烟火气息。我们也由此发现，段老师不仅感情充沛饱满，而且特别细腻，能够捕捉到生活中平常瞬间带来的感动。她说自己属于直觉很强的人，而人的感觉很奇怪，最深刻的印象往往发生在不经意之间。这些精美细腻的笔触，与她的学术文字一样，是留给我们的宝贵财富。

文汇报  
学人



第549期