

刘梦溪 著

学术与传统

中 卷

北京时代华文书局

学术盛衰，当于百年前后论升降焉。

——[清]阮元

处在过去的形象和摹本之中，处在文献和发现的文物之中，并置身于后人所刻画的过去之中，能带来一种精神安慰，和情感上的欣快。

——[美]E. 希尔斯

文化托命与中国现代学术传统

一 引言

中国现代学术以何时为开端？历史学界通常把1840年鸦片战争至1919年五四运动，称为中国历史的近代时期，而以1919年五四运动至1949年为现代时期。但学术史和文化史的分期也以此为依据，不容易解释清末民初以来的许多文化现象。用政治事变来例同学术文化变迁，反映不出学术文化本身的嬗变规律。

实际上，中国传统学术向现代学术转型，可以追溯到晚清的经今文学运动，现代学术的种子即埋藏其中。但今文学运动本身还不具有现代学术的特征。1898年严复发表《论治学治事宜分二途》，1902年梁启超发表《论学术之势力左右世界》和《新史学》，1904年王国维发表《红楼梦评论》，现代学术思想和学术规范得到比较集中的体现。因此中国现代学术发端的时间，应为十九世纪和二十世纪之交；标志是承认学术具有独立之价值，并在研究中开始吸收西方现代的观念和方法；代表人物是严复、梁启超、王国维等，而尤以王国维扮演着现代学术开山的角色。

王国维1927年自沉于颐和园鱼藻轩，社会上异说异是，察察为揣。惟史学家陈寅恪能够从文化兴衰和一代学者的命运的角度，对王氏的死因给以正解。包括王、陈在内的中国现代学者中的大师巨

子，声闻显晦或有所殊异，但与本民族的文化共同着命运，欲以学术为宗基“承续先哲将坠之业”，同为一代文化所托命之人则一。他们的学术流向包涵着省察传统和回应西学两个方面，既不忘记本民族的历史地位，又能够做到与世界文化对话交流，为中国现代学术奠定了难能可贵的传统。

但中国现代学术的发展仍然困难重重。就学者的主观认知而言，有四重障蔽应予以破除：第一，学术是手段还是目的；第二，“有用之学”与“无用之学”；第三，中学和西学之争；第四，新旧古今之辨。这四个问题所以产生，主要是中国传统学术一向缺少学术独立的传统，特别是“经世致用”之说束缚了人们的头脑，使人们忽视学问本身的独立价值。王国维、梁启超等现代学术的开山人物，为破除这四重障蔽曾做出巨大努力，可是时至今日，也不能说此一问题已获致完全解决。

任公先生说：“就纯粹的学者之见地论之，只当问成为学不成为学，不必问有用与无用，非如此则学问不能独立，不能发达。”^①又说：“为学问而学问，断不以学问供学问以外之手段，故其性耿介，其志专一，虽苦不周于世用，然每一时代文化之进展，必赖有此等人。”^②信哉斯言。学术之求得独立，首先还要有独立的学者。四重障蔽不能破除，宜乎中国现代学者难于安身立命也。

① 梁启超：《清代学术概论》，朱维铮校注：《梁启超论清学史二种》，复旦大学出版社1985年版，第40页。

② 同上，第86页。

二 从陈寅恪的《王观堂先生挽词》谈起

1927年6月2日（农历五月初三）上午十时，中国现代学术的开山泰斗王国维自沉于颐和园鱼藻轩，年仅五十一岁。这一突如其来的噩耗，在中国现代学术的摇篮清华园引起巨大震撼。第二天傍晚，清华国学研究院师生向死者遗体告别，恭谨致礼，哀默如仪。正在这时，清华四导师之一的史学家陈寅恪莅临现场，出人意外地行三跪九叩大礼^①。这一举动产生了精神共感效应，在场的姜亮夫、刘盼遂等国学研究院同学，当即痛哭失声，对已故国学大师的哀感和对眼前这位年轻导师的敬意无形中融作一片。

陈寅恪当时三十八岁，与王国维有十三岁之差，但他们相知甚深，既是学术同道，又是精神契友。王国维自沉前一日所写遗嘱，书籍一项，特标出“可托陈、吴二先生处理”^②。吴指吴宓，陈即寅恪先生。而书籍之于王国维不啻为生命本身，他早就说过：“余平生惟与书册为伍，故最爱而最难舍去者，亦惟此耳。”^③托陈寅恪先生为之处理书籍，无异于以生命相托，当然也可以看作是一种文化托命。实际上，很少有人像寅恪先生这样，对王国维的精神世界和文化怀抱有如此深切的了解。为了寄托哀思，他写有一诗一词，即《挽王静安先生》诗和《王观堂先生挽词》，后者与王国维

① 王国维逝世后清华国学研究院师生向遗体告别情景，系杭州大学姜亮夫教授向笔者讲述，时在1989年11月4日下午4时，于杭州大学姜先生寓所。

② 参见1927年7月出版的第二卷第八、九、十期合刊的《国学月报》，其中柏生所作《记王静安先生自沉始末》有载。

③ 见1928年清华国学研究院编印之《国学论丛》第一卷第三期“王静安先生纪念号”所载《王静安先生手校手批书目》一文的“跋文”。

的《颐和园词》实可并肩，同为冠绝当世的名篇。^①《挽词》的前面有一长序，其中写道：

凡一种文化值衰落之时，为此文化所化之人，必感苦痛，其表现此文化之程量愈宏，则其所受之苦痛亦愈甚，迨既达极深之度，殆非出于自杀无以求一己之心安而义尽也。

又说：

盖今日之赤县神州值数千年未有之巨劫奇变，劫尽变穷，则此文化精神所凝聚之人，安得不与之共命而同尽，此观堂先生所以不得不死，遂为天下后世所极哀而深惜者也。^②

王国维自沉以后，社会上异说异是，谣诼纷纷，不乏昧于大道者的察察为揣，只有陈寅恪先生能够从文化兴衰和一代学者的命运的角度，对死因给以正解，使那些“流俗恩怨荣辱委琐齷齪之

① 王国维的《颐和园词》作于1902年春，在日本留学时期，全诗百四十句，述有清一代之兴亡，是王氏自己最满意的诗作之一。陈寅恪先生《挽词》中“一死从容殉大伦，千秋怅望悲遗志。曾赋连昌旧苑诗，兴亡哀感动人思。岂知长庆才人语，竟作灵均息壤词”，即指《颐和园词》而言。吴宓《空轩诗话》第十二则：“王静安先生国维自沉后，哀挽之作应以义宁（今改修水县）陈寅恪君之《王观堂先生挽词》为第一。”罗振玉在致陈寅恪函中亦说：“奉到大作《忠愍挽词》，辞理并茂，为哀挽诸作之冠，足与观堂集中《颐和园词》、《蜀道难》诸篇比美。忠愍以后，学术所寄端在吾公也。”

② 陈寅恪：《王观堂先生挽词并序》，《陈寅恪集·诗集》，三联书店2001年版，第12—13页。

说”^①，得到一定程度的廓清。

七年之后，即1934年，陈寅恪又在《王静安先生遗书序》中申论说：“自昔大师巨子，其关于民族盛衰学术兴废者，不仅在能承续先哲将坠之业，为其托命之人，而尤在能开拓学术之区宇，补前修所未逮。故其著作可以转移一时之风气，而示来者以轨则也。”又谓：“古今中外志士仁人，往往憔悴忧伤，继之以死。其所伤之事，所死之故，不止局于一时间一地域而已。盖别有超越时间地域之理性存焉。而此超越时间地域之理性，必非其同时地域之众人所能共喻。然则先生之志事，多为世人所不解，因而有是非之论者，又何足怪也？”^②对王国维死因的探究又进了一步，已达至深层意义的理性升华。

也就是说，在陈寅恪看来，王国维之死是一个“能承续先哲将坠之业”的学者，以生命殉其文化，与纯属为实现道德的自我完成所作的抉择不同。1918年11月10日梁漱溟的父亲梁济在北京净业湖自沉^③，虽也有“超越时间地域之理性存焉”，却不带有更多的自觉文化意识，而是当传统秩序解体之际寻找到的心理安顿的一种方式。把两者区分开来的关键，在于是否以文化托命为职志。因为十九世纪末叶以后，由于西学东渐，欧风美雨狂袭而至，延续几千年的中国传统思想文化发生了深刻的危机，站在时代潮流前沿的人

① 陈寅恪：《王观堂先生挽词并序》，《陈寅恪集·诗集》，三联书店2001年版，第13页。

② 陈寅恪：《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社1980年版，第219、220页。

③ 关于梁济自杀问题，林毓生教授撰有《论梁巨川先生的自杀——一个道德保守主义含混性的实例》一文，析论甚详。见林毓生：《中国传统的创造性转化》，三联书店1988年版，第205—226页。又见中国文化书院学术委员会编：《梁漱溟全集》第二卷之《自述》，山东人民出版社1990年版，第18页。

文学者在预设种种挽颓救弊方案的同时，必不可免地会激发起续命传薪的历史责任感。王国维如此，陈寅恪亦复如此。王国维死后不久，陈寅恪先生在《国学丛刊》上发表一篇《大乘稻芊经随听疏跋》，由吐蕃沙门法成撰集的经论注疏，如《般若波罗蜜多心经》等，系译自藏文一事，联想到玄奘曾把汉文《大乘起信论》译成梵文，但玄奘的名字家喻户晓，法成却不为人所知，因而发为感慨，说：“同为沟通东西学术，一代文化所托命之人，而其后世声闻之显晦，殊异若此，殆有幸有不幸欤。”^①中国现代学者中的大师巨子，声闻显晦或有不同，但与本民族文化的兴衰共同着命运，同为中国传统社会向现代社会转型时期的一代文化所托命之人则一。

只不过在中国现代学者群中，王国维和陈寅恪的文化托命意识更为自觉，毕生奋力以赴，未尝稍懈，不仅发为论议，标举“独立之精神，自由之思想”，主要是以学术为宗基，通过具体的学术创获实现托命之旨；而且尽可能融入现代的比较科学的观念和研究方法，去化解传统思想文化的危机，为中国现代学术传统的奠立树起了新典范。

三 中国现代学术以何时为开端

我所谓中国现代学术，指的是十九世纪末和二十世纪初，随着西学东渐和外来思想的冲击所产生的文化震荡，中国学术衍生出来的新规范和新方向。因此不简单是一个时间的概念，也无法全由政治断限来替代。

^① 陈寅恪：《金明馆丛稿二编》，第225页。

历史学界通常把1840年鸦片战争至1919年五四运动，称为中国历史的近代时期，而以1919年五四运动至1949年为现代时期。把这种划分拿来作为学术史和文化史分期的依据，并不一定妥当。文化的嬗变比政治事变要宽泛得多，也深刻得多，前因后果，简错百端，历史延伸度很长；学术蜕分，也是一个思潮递嬗和历史衍化的过程。以政治事变来例同学术文化的变迁，反映不出学术文化本身的特殊发展规律。中国治学术史和文化史的学者，每困于在研究中难于有所突破，窃以为除了别的原因之外，就与以政治分期来例同于学术断限有很大关系。分期不明，将学术混同于政治，不可能正确评价学者们的学术创获。特别是研究清末民初以来的学术文化，“近代”、“现代”两个概念常常混淆不清。王国维的学术活动始于第一次从日本留学回来的1902年，自然在1919年五四运动以前，但他许多学术著作是在生命的最后十年，即1917年至1927年完成的，已跨过五四运动很多年。所谓“近代”和“现代”的概念，在王国维身上就不易说清楚。章太炎生于1869年，比王国维大八岁，卒于1936年，时间跨度比王国维长得多，“五四”前和“五四”后都有重要的学术建树，虽然前期作为思想家和革命家的影响更大，后期以国学大师的身份成为学界儒宗。那么站在学术史的角度，章太炎是“近代”学者，还是“现代”学者？政治断限往往不能对学术文化现象做出正确说明。因此笔者认为，不应把五四运动作为中国现代学术的起点，而应当振叶寻根，沿波讨源，上溯到在内涵上可以体现现代学术特征的时候开始。

中国学术发展的历史，要而言之，可以说经历了先秦子学、两汉经学、魏晋玄学、隋唐佛学、宋明理学、清代汉学和晚清今文学几个阶段，各个阶段之间斥而相续、异中见同，形成一个个连接而

不重复的瑰丽景观。但这些个历史阶段都属于传统学术的范畴，进入现代学术需要铺设新的条件。本来晚清今文学已带有过渡时期的特点，现代学术的种子已开始进一步萌动发芽，只是从根本方面考察，还不能把庄存与和刘逢禄开其端、龚自珍和魏源集其成、康有为殿其后的今文学运动，与现代学术混为一谈。现代学术的奠立，应具备三个起码的条件，即第一，学者的思想自由；第二，以学术独立为目标；第三，在研究方法上尽量吸收新的观念，能够与二十世纪前后的世界学术文化对话交流。用这三个条件来衡量晚清今文学，显然不合现代学术的规范。即以康有为来说，他的目的并不在学术，而是拿了学术去做维新改制的手段，与学术独立大异其趣。他的学术好依傍，恰好是不独立的表现。所用的方法，也不是以新的科学观念去治旧学，而是采取大胆证伪的方法开传统学术的玩笑，自己则未脱传统学术的框架。

那么中国现代学术究竟应该以何时为其开端？笔者认为有四篇文章值得注意。一篇是严复的《论治学治事宜分二途》^①，明确提出“治学”与“治事”两者不能相兼，“惟其或不相侵，故能彼此相助”。所以他建议给予学成者以名位，把“学问之名位”和“政治之名位”区别开来，多少已流露出提倡学术独立的思想。严复是晚清时期系统介绍西方学说的第一人，他力主不宜把学术混同于事功，学理上的依据易为人们所接受。这篇文章发表在1898年7月28和29日两天的《国闻报》上。第二篇是梁启超的《论学术之势力左右世界》，对学术在世界上的地位和社会作用，给予超乎常人想象

① 王拭主编：《严复集》第一册，中华书局1986年版，第88—90页。

的评价，文章一开头即写道：

亘万古，袤九垓，自天地初辟以迄今日，凡我人类所栖息之世界，于其中而求一势力之最广被而最经久者，何物乎？将以威力乎？亚历山大之狮吼于西方，成吉思汗之龙腾于东土，吾未见其流风余烈，至今有存焉者也。将以权术乎？梅特涅执牛耳于奥地利，拿破仑第三弄政柄于法兰西，当其盛也，炙手可热，威震寰瀛，一败之后，其政策亦随身名而灭矣。然则天地间独一无二之大势力，何在乎？曰智慧而已矣，学术而已矣。^①

称学术为亘古以来天地间独一无二的大势力，就中自然有梁启超式的夸诞，但能够把学术从社会诸因素中抽象出来，置于极尊崇的地位，看到学术具有永久性的品格，在认知上已接近主张学术独立的思想。第三篇文章是梁启超的《新史学》，向传统学术中最具根底的乙部之学发起猛攻，历数过去的史学的“四蔽”、“二病”、“三恶果”，诸如“知有朝廷而不知有国家”、“知有个人而不知有群体”、“知有陈迹而不知有今务”、“知有事实而不知有理想”，以及“能铺叙而不能别裁”、“能因袭而不能创作”，致使读者“难读”、“难别择”、“无感触”等等^②。所指虽未必尽是，攻击力还是很强大的。特别针对传统文学的争正统、重书法的史家模式，揭剥得体肤全靡。文章又引来进化论的和文化人类学的历史观，以驳斥

① 梁启超：《饮冰室合集》第一册，文集之六，中华书局1989年影印版，第110页。

② 梁启超：《饮冰室合集》第一册文集之九，第1—32页。

历史循环论，确在理论上为新史学的莫立开辟出新的天地。梁启超的这两篇文章都发表于1902年。

第四篇文章是王国维的《红楼梦评论》，这是自有文学批评以来第一次用西方的哲学和美学观点解释中国文学名著的尝试，在此之前从没有人这样做过。只这一点，就足以奠定其在中国现代学术史上的地位，至于尝试的得失利弊是否成功还在其次。说来凑巧，中国传统学术以文学和史学最能反映学科特征，而梁启超和王国维一以史学一以文学为现代学术奠基。当然梁的《新史学》主要是清算过去，王的《红楼梦评论》则直接为未来树立典范。《红楼梦评论》写于1904年，在王氏1902年自日本归来正式开始学术活动之后，同时撰写的还有《论叔本华之哲学及其教育学说》、《国朝汉学派戴阮二家之哲学说》以及《释理》、《论性》等篇^①。此时之王国维，一方面迷恋于康德、叔本华、尼采的学说并为之介绍，一方面则尝试着用这几位哲学家的观点来回观和解释中国传统。《红楼梦评论》是其中的代表作。中国现代学术就是在此时开其端，时间在1898年至1902年和1904年前后这一时期，也就是当十九世纪和二十世纪交替之时，代表人物为严复、梁启超、王国维，而尤以王国维扮演着中国现代学术开山祖的角色。

马建忠的《马氏文通》一书，也是在1898年出版，著述本身的疏漏舛误，前贤多有是正，兹不论。但这是在西学启示之下中国学者撰写的第一部有系统的文法书，则无异议。不论其题旨其观念其方法其结构，传统学术的固有范围已无法包容，而且在语言文法一

^① 这组文章后来均收入《静安文集》，载《王国维遗书》第五册，商务印书馆1940年版。

科为中国现代学术导夫前路之作。我想这并非偶然。说明十九世纪和二十世纪之交，确是中国传统学术向现代学术转型时期。当然学术思想如江河之流，学术断限只能相对而言，不好一刀断开。梁启超的《论中国学术思想变迁之大势》一文，把中国传统学术划分为七期，即胚胎时代、全盛时代、儒学统一时代、老学时代、佛学时代、儒佛混合时代和衰落时代；但随即亦指出：“时代与时代之相嬗，界限常不能分明，非特学术思想有然，即政治史亦莫不然也。一时代中，或含有过去时代之余波与未来时代之萌蘖。”^①中国传统学术向现代学术转换，自然也有此种情况。

因此笔者认为，当我们把“现代”这一概念运用于学术史的时候，重要的是寻找到只有现代才具有的标志性特征，正是这些特征把现代学术与传统学术区别开来；谁的治学经历和学术论著体现出这些特征，谁就是现代学者；而出现这些特征的时代，就是中国现代学术史的开端。

四 学术独立与中国现代学术传统

如果我们把学者的思想自由和追求学术独立，以及在研究方法上融入了二十世纪以来的新的思想观念，看作是中国现代学术的主要标志性特征，那么在王国维身上确实体现得比较突出，宜乎扮演中国现代学术开山的角色。他在研究中最先融入西方的观念和方法，前面已论及。在重视学者个人思想自由方面，王国维也是先期的觉醒者。所谓思想自由，是指学者论必已出，不是为某种现实需要来立说陈义，

^① 梁启超：《饮冰室合集》第一册文集之七，第3页。

而是为文化托命，求一己之心安，目的和需要就在研究过程之中。陈寅恪在1929年所作《清华大学王观堂先生纪念碑铭》中写道：

士之读书治学，盖将以脱心志于俗谛之桎梏，真理因得以发扬。思想而不自由，毋宁死耳。斯古今仁圣所同殉之精义，夫岂庸鄙之敢望。先生以一死见其独立自由之意志，非所论于一人之恩怨，一姓之兴亡。^①

陈氏称王国维有“思想而不自由，毋宁死”的精神，并以“一死见其独立自由之意志”，可谓深得静安先生为学进境之言，反映出寅恪先生自己以及王国维在实现学者个人思想自由方面所达到的高度。王国维在1904年写的《教育偶感》中曾说过：“人有生命，有财产，有名誉，有自由，此数者，皆神圣不可侵犯之权利也。”^②把自由与生命、财产并列，同视为人类的一种权利，这种认知，只有现代学者才有可能。从而亦可见出，王国维对学者个人思想自由的追求，已不是作为感情的寄托，而成为一种自觉的理性规范。在中国传统学术中我们看不到这种状况。

主张学术独立比之追求学者个人的思想自由更能反映现代学术的特征。因为在中国古代，向来没有学术独立的传统。先秦时期诸子百家各自为说，学术气氛是很宽松的，因而士阶层活跃，国君可以待之以礼以师以友。但诸子竞言的目的，在于为治。儒家不

① 陈寅恪：《金明馆丛稿二编》，第218页。

② 王国维：《静安文集》，《王国维遗书》第五册，第105页。

必说，孟子雄辩滔滔，几乎要强加于人。而孔子不惜开空头支票：“苟有用我者，期月而已可也，三年有成。”（《论语·子路》）又说：“如有用我者，吾其为东周乎。”（《论语·阳货》）但《史记·儒林列传》称“仲尼干七十余君无所遇”。设身处地，我们今天也不免为之悲凉。齐国稷下学派是以“不治而议论”著称的，可是《史记·孟子荀卿列传》说：“自驺衍与齐之稷下先生如淳于髡、慎到、环渊、接子、田骈、驺奭之徒，各著书言治乱之事以干世主。”我们宁可相信司马迁的史笔。这还不说，据张舜徽先生考证，包括老子五千言在内的先秦道论，讲的都是人君南面之术^①。如是，则先秦时期最多可以说，尚不失士阶层发表言论的自由，学术独立根本无从谈起。而竞相为别人立说，急不可待地追求现实功利的需要，诸子个人的思想并未获得学术上的自由。即便是当时那种有利于学术发展的自由气氛，也是在“天下大乱，圣贤不明，道德不一，天下多得一察焉以自好”（《庄子·天下篇》）的特定情况下，才有可能维持。大前提是“周室衰而王道废，儒墨乃始列道而议，分徒而讼”（《淮南子·俶真训》）。当时是天下未治，有道无统，如《庄子·天下篇》所说：“如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。”不通故不能成统。一旦政权归一，治而有统，“列道而议”的局面便不复存在。所以秦有焚坑之举，汉有罢百家之策。儒学虽被尊为正统，直接的意义是为士子升官晋爵提供机会，促进治、道合一，站在纯学术的立场，会发现尊之适足以卑之，与学术独立无缘。

这种情况直到晚清也未见根本的改变。王国维在《教育小言》

^① 张舜徽：《周秦道论发微》，中华书局1982年版。

中写道：“今之人士之大半，殆舍官以外，无他好焉。其表面之嗜好集中于官之一途，而其里面之意义，则今日道德、学问、实业等，皆无价值之证据也。夫至道德、学问、实业等皆无价值，而惟官有价值，则国势之危险何如矣。”又说：“吾人亦非谓今之学者绝不悦学也。即有悦之者，亦无坚忍之志，永久之注意。若是者，其为口耳之学则可矣，若夫绵密之科学、深邃之哲学、伟大之文学，则固非此等学者所能为事也。”^①王国维对晚清学术界的状况可以说不满意到了极点，尤其对学者不能一心向学、经常受学术以外因素的羁绊疾首痛心。他并且指出，由于我国从来缺少学术独立的传统，致使哲学、美术诸科没能得到应有的发展。他在1905年撰有《论哲学家与美术家之天职》一文，其中写道：

披我中国之哲学史，凡哲学家无不欲兼为政治家者，斯可异已。孔子大政治家也，墨子大政治家也，孟、荀二子皆抱政治上之大志者也。汉之贾、董，宋之张、程、朱、陆，明之罗、王，无不然。岂独哲学家而已，诗人亦然。“自谓颇腾达，立登要路津，致君尧舜上，再使风俗淳。”非杜子美之抱负乎？“胡不上书自荐达，坐令四海如虞唐。”非韩退之之忠告乎？“寂寞已甘千古笑，驰驱犹望两河平。”非陆务观之悲愤乎？如此者，世谓之大诗人矣。至诗人之无此抱负者，与夫小说戏曲图画音乐诸家，皆以侏儒倡优自处，世亦以侏儒倡优畜之。所谓“诗外尚有事在”、“一命为文人，便无足观”，我国人之金科玉律也。

^① 王国维：《静安文集续编》，《王国维遗书》第五册，第56—58页。