

魏义霞 著

中国近代

国学研究

康有为

梁启超

章炳麟

谭嗣同

严几道

生活·读书·新知 三联书店

014043853

B25
36

中国近代国学研究

◎ 魏义霞 著



生活·讀書·新知三聯書店



北航

C1731689

B25/36

Copyright © 2013 by SDX Joint Publishing Company.

All Right Reserved.

本作品中文版权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

图书在版编目（CIP）数据

中国近代国学研究 / 魏义霞著.

-- 北京 : 生活·读书·新知三联书店, 2013.12

ISBN 978-7-108-04055-8

I. ①中… II. ①魏… III. ①国学—研究—中国—近代 IV. ①Z126.275②B259.2

中国版本图书馆CIP数据核字(2014)第005194号

责任编辑 朱利国 曹明明

装帧设计 陶建胜

责任印制 宋 家

出版发行 生活·读书·新知三联书店
(北京市东城区美术馆东街22号 100010)

网 址 www.sdxjpc.com

经 销 新华书店

印 刷 北京隆昌伟业印刷有限公司

版 次 2013年12月北京第1版 2013年12月北京第1次印刷

开 本 635毫米×965毫米 1/16 印张 32

字 数 452千字

印 数 0,001-6,500册

定 价 58.00元

(印装查询: 010-64002715; 邮购查询: 010-84010542)

目 录

第一章 导 言	1
一、近代国学的历史语境	2
二、近代国学的不同称谓	24
三、近代国学的演变历程	31
四、近代国学的特定内容	58
五、近代国学的核心话题	96
第二章 康有为国学研究	115
一、“百家”、“九流”皆孔子之学	115
二、孔子之学的基本内容	124
三、孔教的特征、主题及孔子思想内容的现代转换	139
四、康有为的孔教时代	146
第三章 谭嗣同国学研究	179
一、经典解读	179
二、人物评说	204
三、谭嗣同的孔教时代	243
四、孔教时代与仁学	251
第四章 严复国学研究	261
一、以中学疏导西学	262

二、中学与西学互释	271	
三、国学与国性	288	
四、中学与国学	300	
第五章 梁启超国学研究		327
一、国粹、国学概念的使用和宗旨	327	
二、文献学（整理国故）	342	
三、德性学（人生观或人生哲学）	354	
四、国学与孔教	377	
第六章 章炳麟国学研究		391
一、国学的缘起和宗旨	391	
二、国学的基本内容	401	
三、国学研究	416	
四、国学概论	430	
第七章 结 语		445
一、国学与中国文化的民族性	445	
二、国学与宗教	459	
三、国学与儒学	480	
四、国学在路上	490	
主要参考文献		501
一、基本经典	501	
二、主要经典	503	
三、参考书目	506	
后 记		507

第一章 导 言

国学一词古已有之，现代意义上的国学则是近代出现的。近代国学是应对西学东渐的产物，也是救亡图存的一部分。当下学术界使用的国学概念是近代以来的新名词、新概念，最早从日本传入中国，指与西学、外学相对应的本国固有的学术和文化。黄遵宪于 1887 年完稿、1895 年正式刊行的《日本国志》就是在这个意义上使用国学概念的。二十世纪以后，在西方新式学术文化的冲击下，此种意义上的国学一词逐渐在中国传播开来。例如，梁启超 1901 年在《中国史叙论》中提出国粹概念，并在 1902 年写的《论中国学术思想变迁之大势》中多次使用国学称谓中国学术。1905 年，江起鹏所著的《国学讲义》由上海新学会首版，次年再版。1906 年，邓实、章炳麟等人创办国学讲习所和国学杂志，国学遂成为“显学”。

从 1840 年鸦片战争开始，伴随着国门被打开，中国文化也突然被推到了世界面前。与西方商品和洋人一起大量涌入中国的，是不同于中国本土文化的异质文化——以基督教为核心的西方文化。异质文化的闯入给中国本土文化造成了前所未有的冲击，导致中国人对民族文化的认同危机和信仰危机。为了坚守中国本土文化，激励中国人的文化认同感和民族自尊心，近代思想家在西学的参照下，重新解读中

国本土文化，给中国文化重新定位乃至命名。国学由此应运而生。这就是说，中国近代的国学思潮和文化重建不仅是启蒙思想的一部分，而且与救亡图存的现实需要和政治斗争息息相关。康有为、谭嗣同、严复、梁启超和章炳麟等人对中国本土文化的整合、称谓不仅构成了他们的国学理念，而且表达了对西方文化的态度以及对中西文化关系的定位。

一、近代国学的历史语境

尽管西学从明末就开始传入中国，然而，一个不争的事实是，西学的大量东渐则是从鸦片战争开始的。尽管近代是宣传、介绍西学的时代，也是向西方学习的时代，然而，特殊的历史背景和文化重建决定了中国近代的文化建构无论初衷还是内容都不可能完全抛开中学，更不可能以西学为价值旨归。中国近代的文化重建，用近代思想家自己的话说，就是“古学复兴”。对于这一点，即使是以思想大胆、激进著称的谭嗣同也不例外。事实上，谭嗣同一面批判传统文化，一面提倡变法。而他所讲的变法便是复兴古学：

学术可变乎？亦曰复古而已矣。唐、虞之际，任农者稷，任工者倕，任水土者禹，任山林者益，任教者契，任刑者皋陶，任礼乐者伯夷、夔，任历算者羲和，皆深明其学。故多世其官职，而群圣之相与咨谋，又不离乎兵刑六府鲜食艰食懋迁有无化居之实事。有薄一名一物之不足为，而别求所谓道者乎？^{〔1〕}

〔1〕《思纬氤氲台短书·报贝元徵》，《谭嗣同全集》中华书局1998年版，第217页。

三代学者，亦皆有所专习，切近而平实。自秦变去古法，学术亦与之俱变，渐无复所谓实学，而今则滋甚。即如算学为中国最实之学，中国往往以虚妄乱之，故谈算者必推本《河图》、《洛书》，为加减乘除之所出。不知任举二数，皆可加可减可乘可除，何必《河》、《洛》？夫《河》、《洛》诚不解是何物，要与《太极图》、《先天图》、谶纬、五行、爻辰、卦气、纳甲、纳音、风角、壬遁、堪舆、星命、卜相、占验诸神怪之属，同为虚妄而已矣。必如西人将种种虚妄一扫而空，方能臻于精实。^[1]

至于梁启超则更是如此。在探讨由明清之际到近代（梁启超统称为清代）的学术变迁时，他将这一时段的思想变迁轨迹概括为“复兴古学”。这就是说，近代的文化重建是复兴中国古学的过程，因此直接催生了近代国学。国学思潮在中国近代的出现以重建中国本土文化为目的，重建的手段以西学为参照，具体办法则是吸收包括西学、佛学在内的各种文化要素。这决定了近代的文化重建在本质上表现为国学，西学充其量只是作为中学的参照或坐标存在的，绝不是目的本身。具体地说，近代思想家的文化认同和文化重建是通过考辨中国本土文化的“学术源流”进行的，学习西方的近代思想家急切地投向中国本土文化，以中国历史上从未有过热情考辨中国本土文化的“学术源流”。寻求中华民族的精神源头使他们对本土文化的关注不约而同地投向了先秦诸子和先秦哲学，先秦诸子和先秦哲学也成为近代国学关注的主要内容。

[1] 《思纬觚觚台短书·报贝元微》，《谭嗣同全集》中华书局1998年版，第217页。

1. 追溯中国本土文化的“学术源流”

就强调中国所固有，与西学代表的异质文化相对应来说，近代国学的真正引领者是康有为，包括谭嗣同、严复、梁启超和章炳麟在内的近代启蒙思想家都是国学家。他们的具体主张不同，有侧重中国本土文化的，有侧重西方文化的，却共同彰显了中国本土文化的主体性、民族性，在对中国本土文化的重新诠释和内容转换中建构了自己的启蒙思想和哲学。在这方面，近代思想家对中国本土文化的研究均以寻求中国文化的源头为旨归，故而都以先秦诸子为重镇和中心。

“学术源流”是康有为早期思想的学术重心和理论热点，他之所以对中国本土文化的“学术源流”兴趣盎然，出于两个目的：第一，整合中国本土文化的需要。康有为的思想以救亡图存为宗旨，通过考辨中国本土文化的“学术源流”，将百家、诸子皆归于孔子之学，以此提升孔子在中国本土文化中的至尊地位，进而以孔教称谓、整合中国本土文化。第二，对中国本土文化重新分类。受西方学科分类的影响，康有为企图打破中国固有的经、史、子、集的分类标准，重新对中国本土文化予以分类，以与西方文化相对接，而这一切都是通过对“学术源流”的考辨进行的。这两个目的之间具有内在联系，都围绕着中国近代刻不容缓的救亡图存这个共同的宗旨展开——如果说第一点表明了他的文化重建以中学为主体的话，那么，第二点则表明近代文化重建的重点和主体在中学，西学充其量只是手段或参照而已。其实，近代的国学概念从出现之日起就常有以中学对应西学的历史使命和鲜明意图。康有为是中国近代应对全球化，抵制西学入侵而自觉重建中国本土文化的第一人，他的孔教概念便是中国近代的第一个国学称谓，集中体现了他对传统文化的梳理和整合。尽管近代思想家对康有为的具体观点和孔教概念并不认同乃至备加质疑，然而，康有为整合中国

本土文化，以应对西方文化的初衷却代表了近代思想家的共识。

先秦诸子是中国文化和哲学的源头，包括康有为在内的近代思想家之所以对先秦哲学苦苦探寻，是出于对中国文化和哲学源头代表的中华民族精神家园的思考。通过探索，每个人得出的具体结论有别，却将中国文化的源头汇集在孔子、老子和墨子三人之上。由于对先秦诸子和先秦哲学的研究不是单纯的学术探讨，而是精神上的寻根，近代思想家企图通过探寻中国文化的源头，树立一个统一的文化始祖，以此凝聚中国人的民族精神，重拾对中华民族的身份认同、民族认同和文化认同。至此，分歧和争议不绝的康有为与梁启超师徒想到了一起，都提出了以孔子纪年。

康有为断言“‘六经’皆孔子作”，就是为了提升孔子的地位。《孔子改制考》宣称，中国夏、商、西周三代以前的历史渺不可考，三代的历史均属假托，从孔子开始的中国历史才是信史，正是孔子所作的六经使中国历史成为有据可考的：“三代以上茫昧无稽，《列子》所谓‘若觉若梦若存若亡’也。‘虞、夏之文’，舍‘六经’无从考信，韩非言：尧、舜不复生，将谁使定儒、墨之诚？可见‘六经’中先王之行事，皆孔子托之，以明其改作之义。《诗》、《书》虽缺句，疑刘歆伪窜。”^[1]

基于这种认识，康有为急切呼吁以孔子纪年，这在其著述中淋漓尽致地反映出来。例如，他的重要著作《孔子改制考》就使用孔子纪年，序言中说：“孔子卒后二千三百七十六年……《孔子改制考》成书，去孔子之生二千四百十九年。”^[2]之后，这种纪年方式在康有为的著作中屡见不鲜。与其他人相比，康有为提议以孔子纪年具有更为重要的意义，是他呼吁立孔教为国教的一部分，也成为上书皇帝的内容之一。

[1] 《孔子改制考》卷十一，《康有为全集》（第三集）中国人民大学出版社2007年版，第147页。

[2] 《孔子改制考》序，《康有为全集》（第三集）中国人民大学出版社2007年版，第3-4页。

他上书皇帝曰：“大地各国，皆以教主纪年。一以省人记忆之力，便于考据；一以起人信仰之心，易于尊行。日本无教主，亦以开国二千五百年纪元，与其时王明治年号并行。”^[1]康有为以孔子纪年的提议得到了梁启超的积极响应。尽管反对康有为将老子、墨子说成是孔子后学，并且称孔子是中国教主的做法，然而，在以孔子纪年的问题上，梁启超赞同康有为的观点，并且详细阐明了其中的理由：

吾中国向以帝王称号为纪，一帝王死，辄易其符号。此为最野蛮之法（秦、汉以前各国各以其君主分纪之，尤为野蛮之野蛮），于考史者最不便。今试于数千年君主之年号，任举其一以质诸学者，虽最淹博者亦不能具对也。故此法必当废弃，似不待辨。惟废弃之后，当采用何者以代之，是今日著中国史一紧要之问题也。甲说曰：当采世界通行之符号，仍以耶稣降生纪元。此最廓然大公，且从于多数，而与泰西交通利便之法也。虽然，耶稣纪元虽占地球面积之多数，然通行之之民族亦尚不及全世界人数三分之一。吾贸然用之，未免近于徇众趋势，其不便一。耶稣虽为教主，吾人所当崇敬，而谓其教旨遂能涵盖全世界，恐不能得天下后世人之画诺。贸然用之，于公义亦无所取，其不便二。泰东史与耶稣教关系甚浅，用之种种不合。且以中国民族固守国粹之性质，欲强使改用耶稣纪年，终属空言耳，其不便三。有此三者，此论似可抛置。乙说曰：当用我国民之初祖黄帝为纪元，此唤起国民同胞之思想，增长团结力之一良法也。虽然，自黄帝以后，中经夏、殷，以迄春秋之初年，其史记实在若茫若昧之中，无真确之年代

[1] 《请尊孔圣为国教立教部教会以孔子纪年而废淫祀折》，《康有为全集》（第四集）中国人民大学出版社2007年版，第98页。

可据。终不能据一书之私言，以武断立定之。是亦美犹有憾者也。其他近来学者，亦有倡以尧纪元，以夏禹纪元，以秦一统纪元者。然皆无大理公益之可援引，不必多辩于无一完备之中，惟以孔子纪年之一法，为最合于中国。孔子为泰东教主、中国第一之人物，此全国所公认也。而中国史之繁密而可纪者，皆在于孔子以后。故援耶教回教之例，以孔子为纪，似可为至当不易之公典。司马迁作《史记》，既频用之，但皆云孔子卒后若干年。是亦与耶稣教会初以耶稣死年为纪，不谋而合。今法其生不法其死，定以孔子生年为纪，此吾党之微意也。^[1]

与康有为的观点如出一辙，梁启超除了肯定以孔子纪年方法易行之外，还断言三代的历史虚幻不实，“自黄帝以后，中经夏、殷，以迄春秋之初年，其史记实在若茫若昧之中”。他虽然对司马迁的《史记》给予高度评价，却不赞成书中对三代以上历史的记载。在梁启超看来，“《史记》固然是最有价值的古史，但所记三代前事，很多令人怀疑之处”^[2]。

上述内容显示，从否定孔子之前的历史为信史的角度看，康有为、梁启超具有相同的“疑古”情结。问题的关键是，两人之所以否认孔子之前的中国历史为信史，主张中国纪年从孔子开始，不是在血缘上、人种学意义上认祖归宗，而是为中国人的精神、心灵寻找安顿之所。这决定了康有为、梁启超所推崇的始祖不仅仅要是中华民族血缘上的先祖，更重要的是一定能够作为中国本土文化的象征——这用梁启超的话说就是“泰东教主、中国第一之人物”；只有这样的人物，才能

[1] 《中国史叙论》，《梁启超全集》（第一册）北京出版社1999年版，第451-452页。

[2] 《中国之美文及其历史》，《梁启超全集》（第八册）北京出版社1999年版，第4341页。

够承载全部中华民族精神。按照这个思路和标准寻找下去，孔子自然成为不二人选。

康有为、梁启超的做法使人不由得联想到了疑古派。其实，二者之间具有本质区别，原本就不属于同一个论域：疑古派主要从历史学、考古学的角度审视中国历史，与康有为、梁启超侧重精神、文化上的寻根不可同日而语。事实上，康有为、梁启超均不否认孔子之前的中国历史，只是强调那时的中国历史缺乏翔实的文字记载，正如那时虽然有文化却没有形成系统的学派一样。例如，梁启超明确肯定：“司马迁作《史记》，托始黄帝，可谓特识。故今窃取之，定黄帝以后为有史时代。”^{〔1〕}然而，有历史、有文化与文化的象征是两码事。纪年从根本上说是一种文化象征，与中国的历史从何年开始——甚至与中国的文明起于何时并不是一回事。康有为、梁启超所强调的是，印度以释迦纪年，西方以耶稣纪年，释迦、耶稣便成为印度、西方文化的象征。孔子是中华民族的象征，中国理应以孔子纪年。这表明，以宗教领袖、文化始祖纪年符合万国公例，也是凝聚中华民族精神的手段。在这方面，谭嗣同与康有为一样将中国本土文化称为孔教，也是出于以孔子代表中国本土文化的动机。可以看到，谭嗣同往往以孔与佛、耶相提并论，分别代表中国本土文化、印度文化和西方文化。

与探寻中国文化源头的初衷息息相关，近代思想家对中国本土文化的研究以先秦为重心。这一点在康有为那里显而易见——正是凭着对先秦诸子的身份归属和“学术源流”的考辨，他得出了“百家皆孔子之学”的结论。其他近代思想家的思想也是以先秦为重心。

梁启超对中国本土文化的研究始终侧重先秦诸子和先秦哲学，这

〔1〕《中国史叙论》，《梁启超全集》（第一册）北京出版社1999年版，第452页。

一点在其关于“中国哲学史”的设想中充分体现出来：“道术史——即哲学史……中国道术史，看起来，很难做。几千年来的道术合在一起，要想系统分明，很不容易。不过，若把各种道术分为主系、闰系、旁系三类，好好地去做，也不是很难。主系是中国民族自己发明组织出来，有价值有权威的学派，对于世界文化有贡献的……主系思想，有价值的，不过两个时代：一、先秦；二、宋明（包括元代）……春秋战国以前，都是酝酿时代……春秋战国——即先秦——是主系的所在。”^{〔1〕}

严复对中学的关注始终以先秦诸子为主是不争的事实：第一，就经典来说，他明确指出中国哲学的主要经典是《老子》、《庄子》、《周易》，《〈老子〉评语》、《〈庄子〉评语》也因而成为严复研究中国哲学的代表作。在翻译西学或阐发自己的哲学时，他还总是念念不忘《老子》、《庄子》和《周易》。第二，就人物来说，严复对中国哲学的研究以老子、庄子、杨朱、孔子、墨子、孟子和荀子为主，此外还提到过柳宗元、刘禹锡、周敦颐、张载、陆九渊、王守仁和朱熹等人。在这有限的人物中，他关注最多——特别是对其思想予以论述的无疑是先秦诸子。

同样，章炳麟强调，国学的主力是诸子学，国学研究应该以先秦诸子及先秦哲学为主。对此，他反复强调并解释说：

所谓诸子学者，非专限于周秦，后代诸家，亦得列入，而必以周秦为主。盖中国学说，其病多在汗漫。春秋以上，学说未兴，汉武以后，定一尊于孔子，虽欲放言高论，犹必以无碍孔氏为宗。

〔1〕《中国历史研究法（补编）》，《梁启超全集》（第八册）北京出版社1999年版，第4863-4864页。

强相援引，妄为皮傅，愈调和者愈失其本真，愈附会者愈违其解故。故中国之学，其失不在支离，而在汗漫。^[1]

中国科学不兴，惟有哲学，就不能甘居人下。但是程、朱、陆、王的哲学，却也无甚关系。最有学问的人，就是周秦诸子，比那欧洲、印度，或者难有定论；比那日本的物茂卿、太宰纯辈，就相去不可以道里计了。^[2]

进而言之，源与流是相辅相成的，近代思想家对先秦诸子学术身份的考辨与对百家源流的梳理是同一过程的两个方面，从根本上说都是对中国本土文化的整合。与寻找中国本土文化的统一源头互为表里，他们对先秦诸子进行归属时不是将之划分为学派林立的百家或九流，而是喜欢将众多的人物化零为整——或者归于孔子之学一家，以康有为、谭嗣同的观点为代表。

可以看到，与寻找统一的文化源头密切相关，近代思想家对先秦学术派别的探寻形成了一道奇特的景观：孔子、老子和墨子的后学都流派繁多，每人之后都有一个庞大的后学队伍。康有为特别强调，“老子后学，流派甚繁”。其实，康有为视界中的孔子后学要比老子后学阵容庞大得多，因为老子之学在他那里是从属于孔子之学的，“百家皆孔子之学”注定了孔子后学的阵容庞大和人员众多。墨子后学也是如此。康有为一面指出老子、墨子与孔子争教最盛，一面强调墨子是孔教的头号敌人，主要理由便是墨子后学众多，影响巨大。在梁启超那里，与老子、孔子、墨子同为“三圣”、“三位大圣”相对应，中国

[1] 《诸子学略说》，《章太炎政论选集》（上册）中华书局 1977 年版，第 285 页。

[2] 《东京留学生欢迎会演说辞》，《章太炎政论选集》（上册）中华书局 1977 年版，第 279 页。

文化的源头有三，分别是老子创立的道家、孔子创立的儒家和墨子创立的墨家，其中的每一家都后学众多。不仅如此，为了凸显“三圣”的源头地位，表明中国本土文化皆以“三圣”、“三位大圣”为源头，他特意作《老孔墨以后学派概观》，将包括法家在内的中国学派皆归入道家、儒家和墨家，这无疑给作为三家创始人的老子、孔子和墨子都增加了众多的后继者。

对诸子思想进行分类早在先秦就有，《庄子·天下篇》在肯定道术裂的前提下，对众多人物予以分类。《荀子·非十二子》篇将12位人物归为六组，逐一予以批判。之后，《吕氏春秋·不二》篇和《淮南子·要略》篇都继续了这一工作。如果说这些还只是对先秦学术状况的白描，尚未以儒、道、墨、法、名或阴阳等称谓归属先秦诸子或划分学术派别的话，那么，这一状况在西汉初年发生了转变。司马谈的《论六家要旨》（简称《六家要旨》）论述了先秦至汉初思想，第一次明确地把诸子划分为六家，分别为阴阳、儒、墨、名、法和道家（道德家），并且概括、评价了六家的学术要旨和优劣。西汉末东汉初年的刘歆（？—公元23年）作《七略》，分别为《辑略》、《六艺略》、《诸子略》、《诗赋略》、《兵书略》、《术数略》、《方技略》，论述学术源流和各门学术的宗旨。《七略》是秘府所藏群书的提要，也是一部较早的学术史著作，对后世产生了重要影响。东汉时班固据此删存其要，写成《汉书·艺文志》。《七略》今亡，《汉书·艺文志》可窥其大概。

从上可见，古代思想家对先秦诸子和先秦哲学的审视以分为主，侧重对先秦诸子的学派划分。这与近代思想家寻找中华民族统一文化源头的初衷恰好相反，也决定了近代国学家对先秦诸子的审视和学派划分不可能沿着前人的思路进行：如果说前人侧重分类的话，那么，近代思想家则侧重整合。有鉴于此，近代思想家对前人这方面的成果

评价不高，或者不予提及。

康有为在万木草堂讲学时，曾经讲过《汉书·艺文志》，却没有采用刘歆的分类方法对先秦诸子予以身份归属。这除了刘歆对先秦诸子的分类与康有为对百家的整合格格不入之外，还有更深层次的原因。具体地说，刘歆属于古文经学派，认为诸子出于王官，先秦各个学派包括孔子创立的儒家在内都是历史的产物，反对今文经学神化孔子的做法。这与康有为以孔子整合先秦诸子的立场截然不同，刘歆对孔子的态度和评价更是大声疾呼立孔教为国教的康有为所无法容忍的。因此，《万木草堂口说》中记载康有为讲《汉书·艺文志》共11条，大多讲“目录之学”，而没有关于诸子、六艺分派的问题。更能说明问题的是，康有为对《史记》及其作者司马迁推崇备至，对《史记》中收录的司马谈的《论六家要旨》却不以为然，因为《论六家要旨》具有明显的道家倾向。当然，康有为之所以对《论六家要旨》和与刘歆思想一脉相承的《汉书·艺文志》评价不高，究其原因受制于整合先秦诸子的学术立场和理论初衷。

无独有偶，梁启超一再提到《汉书·艺文志》，与康有为一样对其含有微词，评价远远低于《庄子·天下篇》。更有甚者，梁启超针锋相对地指出：“做道术史做到先秦，最要紧的是分派。分派的主张，各人不同，司马谈分为六家，刘歆、班固分为九流十家，其实都不很对。老实讲，只分儒、道、墨三家就够了。再细一点，可加上阴阳家及法家。而最重要的仍是前三家。能把这三家认识得清楚，分别得准确，叙述得详明，就很好了。”^[1]

总之，相对于《论六家要旨》、《七略》和《汉书·艺文志》来说，

[1] 《中国历史研究法（补编）》，《梁启超全集》（第八册）北京出版社1999年版，第4864页。