



罗志田 著

裂变中的传承

20世纪前期的中国文化与学术



中华书局

ZHONGHUA BOOK COMPANY



裂变中的传承

20世纪前期的中国文化与学术

罗志田 著

中华书局

图书在版编目(CIP)数据

裂变中的传承:20 世纪前期的中国文化与学术/
罗志田著. —2 版. —北京:中华书局,2009.6
ISBN 978-7-101-06633-3

I. 裂… II. 罗… III. 传统文化-研究-中国-
20 世纪 IV. K257.03

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 067577 号

书 名	裂变中的传承——20 世纪前期的中国文化与学术
著 者	罗志田
责任编辑	王传龙
出版发行	中华书局 (北京市丰台区太平桥西里 38 号 100073) http://www.zhbc.com.cn E-mail:zhbc@zhbc.com.cn
印 刷	北京市白帆印务有限公司
版 次	2003 年 5 月北京第 1 版 2009 年 6 月北京第 2 版 2009 年 6 月北京第 2 次印刷
规 格	开本/880×1230 毫米 1/32 印张 12 $\frac{1}{4}$ 插页 2 字数 258 千字
印 数	4001-7000 册
国际书号	ISBN 978-7-101-06633-3
定 价	32.00 元

自序

近代中国一个突出的时代特性是古今中外各种时空因素的多歧互渗,鲁迅曾形象地描述说:“中国社会上的状态,简直是将几十世纪缩在一时:自油松片以至电灯,自独轮车以至飞机,自镖枪以至机关炮,自不许‘妄谈法理’以至护法,自‘食肉寝皮’的吃人思想以至人道主义,自迎尸拜蛇以至美育代宗教,都摩肩挨背的存在。”其中不少事物颇具二重性,如“既许信仰自由,却又特别尊孔;既自命‘胜朝遗老’,却又在民国拿钱;既说是应该革新,却又主张复古:四面八方几乎都是二三重以至多重的事物,每重又各各自相矛盾。一切人便都在这矛盾中间,互相抱怨着过活”^①。

鲁迅说的是民国初年的情形,但也大致适用于清末;他对此现象特别不满而亟思改变(详后),其实恰道出多歧互渗这一相当接近社会原状的时代“真相”。当时一个显著的特点是西潮冲击引发剧烈而频繁的变动,与此相伴随的另一明显特点即传统的中断。其实那时也还有许多——或者是更多——不变的层面,与此相类,传统的中断也并非全断,其间多有或隐或显的传承。可以说,断裂

^① 鲁迅:《热风·随感录五十四》(1919年),《鲁迅全集》第1卷,人民文学出版社,1982年,344—345页。

与延续的交织鲜明地体现了近代中国多歧互渗的特性。

变动和中断的一面或许更能体现中国近代史发展演化的特色,但其与不变和传承的一面又相互紧密关联,两者并行而共存是更通常的状态。只有在较全面深入地了解了变与不变和断裂与传承的两面之后,才能更充分地认识近代中国。也许因为近代入侵的西人常常讥刺中国历史几千年恒久不变,或者由于清季以还中国人日益喜变求变(“数千年未有的大变局”几乎成为晚清人的口头禅,最足表明时人所受刺激及其关注之所在),我们的史学研究也一向是多见断裂和变动的一面,而较忽视历史的延续性。

历史的延续性

这样一种研究倾向或者也是西潮影响的产物。张光直先生前些年提出,西方文明的形成和发展特性是断裂的或突破性的,而中国(甚至更广大的非西方世界)文明的发展特性是连续性^①。他所讨论的是长时段的文明发展,若依其观念退而观察相对短时段的现象,则近代中国的“西化”可以说相当彻底。以西方观念为世界、人类之准则并努力同化于这些准则之下是相当多中国近代学人普遍持有的愿望,并有着持续的努力。正是为了实现这一目标,不少

^① 张先生认为,既存“社会科学上所谓原理原则,都是从西方文明史的发展规律里面归纳出来的”,如果不“在广大的非西方世界的历史中考验”,特别是经过“拥有极其丰富史料的中国史”的考验,就不能说具有“世界的通用性”。他由此看到了“西方社会科学的局限性和中国历史(以及其他非西方史)在社会科学上的伟大前途”,这一宏大问题非常值得进一步思考。参见张光直:《连续与破裂:一个文明起源新说的草稿》,收入其《中国青铜时代》第二集,台北联经出版公司,1990年,131—143页;另见徐苹方、张光直:《中国文明的形成及其在世界文明史上的地位》,《燕京学报》新6期(1999年5月),8—16页。

士人试图切断历史与“现在”的关联。

对于曾经长期强调“夷夏之辨”的中国士人来说,主动同化于西方本身就是一个相当彻底的激变^①。且中国传统素来比西方更注重史学,这也有其各自的文化渊源:章太炎指出,中国文化“不定一尊,故笑上帝”^②。由于注重人间俗世,因而也就重视史学,故“孔子是史学的宗师,并不是什么教主。史学讲人话,教主讲鬼话。鬼话是要人愚,人话是要人智,心思是迥然不同的”^③。太炎所针对的,是康有为等试图树立“孔教”的尝试和努力,而康氏此举的思想资源,恰是西方的基督教。

在西方,恩格斯注意到,在基督教神学观念影响下,史学曾长期不脱“天国史”的阴影,史事既成神的启示,历史本身自然失去意义。后之哲学家黑格尔已算很重视历史,但在其眼中,“历史不过是检验他的逻辑结构的工具”;甚至自然界也“只是观念的‘外化’,它在时间上不能发展,只是在空间中展示自己的多样性”。与此相类,18世纪的欧洲唯物主义也因“不能把世界理解为一个过程,理解为一种处在不断的历史发展中的物质”,从而形成一种“非历史的观点”。所以恩格斯在1844年还强调要注重“人的启示”,提出

① 当然,夷夏之辨本身也有开放的一面,其主流是以文野区分夷夏;一旦西方文明、中国野蛮的观念确立,夷夏之辨的观念也可以为同化于西方提供理论支持。参见罗志田:《夷夏之辨的开放与封闭》,收入其《民族主义与近代中国思想》,台北东大图书公司,1998年,35—60页。

② 章绛:《原学》,《国粹学报》第6年(约1910年)第4期。按该报按栏目的类别分页,我所用者有的是原初分册本,有的又是全年分类重装本,难以统一,故不标页;时间则依原刊惯例写明第几年,每一年首次出现时注明大致相应的公元年份。

③ 章太炎:《中国文化的根源和近代学说的发达》,《章太炎的白话文》,陈平原选编,贵州教育出版社,2001年,67页。

“把历史的内容还给历史”^①。

对章太炎来说,历史意味着一个从过去到未来的时间发展过程:“过去的事,看来像没有什么关痛痒,但是现在的情形,都是从过去渐渐变来。凡事看了现在的果,必定要求过去的因,怎么可以置之不论呢!”^②后来杜亚泉以发展的时间观念诠释“国民”,并与具体的空间相结合而予“国家”以相当宏阔的时空界定,他以为:“国家者,国民共同之大厦。我国民生于斯,聚于斯,而不可一日无者也。且国民之共同生聚于斯者,不仅限于现代之国民而已,其先我而死、后我而生者,亦皆赖此以生聚。故国家非一时之业,乃亿万年长久之业。”^③

既然“广义”的国民是“前有古人,后有来者,与现代之人民,相接续而不能分离”,则“国民对于国家”,不仅有“改革其政务,更变

① 参见恩格斯:《英国状况——评托马斯·卡莱尔的〈过去与现在〉》,《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社,1965年,650页;《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》,《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社,1972年,224—225页。中西文化的这类差异似乎导致了对空间和时间的不同侧重,前引鲁迅所说的当世矛盾,本来包括时间上的古今和空间上的中外,从飞机、机关炮到人道主义和美育,在那时的中国都是鲁迅爱说的“舶来品”,但他眼中所见则只有“几十世纪缩在一时”这一“时间中展示的多样性”,并无任何空间的差异。这固然有清季以来中国士人以“新旧”置换“中西”而模糊文化认同的苦衷(这一努力本身也是以时间概念置换空间概念),无意中体现了中国传统注重时间的历史眼光。而中国传统对“空间”向来不够认真,有时更采取一种“虚拟”的态度,即庄子所谓“六合之外,存而不论”也。前引“夷夏之辨”那以文野区分夷夏的主流,也表现出对具体居住区域的相对忽视。

② 章太炎:《中国文化的根源和近代学问的发达》,《章太炎的白话文》,67页。

③ 本段与下段,见杜亚泉:《接续主义》(1914年),收入田建业等编:《杜亚泉文选》,华东师大出版社,1993年,130—131页。有意思的是,被不少人以为偏于“保守”的杜氏特别指出这一“接续主义”出自“德儒佛郎都氏所著《国家生理学》”,这在当时恐怕主要不是要遵守学术规范,而更多是希望藉“德儒”以增强其说服力。

其宪典”的权利，且在行使此权利时，“对于从前之国民，及今后之国民”，应担负“道德上之义务”；必“对于从前之国民而善为接续，对于今后之国民而使其可以接续”。换言之，国家成为“亿万年长久之业”，依赖的是过去、现在及将来的“国民对于国家之接续”。小到个人，“推而至于家庭，推而至于团体，亦皆赖此接续主义以存立”；甚至“人之所以为人，正欲使此接续主义之不至丧失耳”。

章太炎早就从中国传统最为注重的人禽之别的高度来论证类似的历史眼光，他强调：“人类所以异鸟兽者，正以其有过去未来之念耳。若谓过去之念当令扫除，是则未来之念亦可遏绝，人生亦知此瞬间已耳，何为怀千岁之忧而当营营于改良社会哉？”若中国这一国家处在一个发展的进程之中，“现在”便是连接未来和过去的一点。无论未来多么光明、过去多么黑暗，任何“现在”以及“未来”之中都蕴涵着已逝而挥之不去的往昔，反之亦然。必注重事物继往开来的发展一面，才凸显出当下社会改革的“深远”历史意义。所谓“千岁之忧”，正对应着国家可否为“亿万年长久之业”的关怀。

这本是中国的传统，历代士人看重历史并不仅仅是回向往昔，而往往着眼于“现在”甚至将来的天下（国家、人民以至文化）。最典型的是黄金式的“三代”被赋予各式各样的丰富涵义，许多立说者未必真是在理解“三代”，恐怕反是对现实有所不满，以神游旷古之法表述其对社会、政治的理想境界，在思路上类似于章太炎所说的复古即是提新^①。在这一点上，清季的重建“国学”者和民初的反传统者基本继承了传统的思维方式和行为方式，无论是清理学术源流还是反传统，他们关怀的其实都是当时或将来的国家、人民和

① 章太炎语引在王汎森：《章太炎的思想——兼论其对儒学传统的冲击》，台北时报出版公司，1992年，176页。

文化的地位^①。

爱默森(Rupert Emerson)以为,通常一个民族或国家的全民族目标 and 价值体系,不是从传统中生出,就是指向一个风格不同的未来^②。前者回向传统,从历史中寻找昔日的光荣;后者面向未来,从前景中看到民族的希望。史华兹(Benjamin Schwartz)则提出,“当民族—国家处于衰亡之时,那儿的民族主义者就很难会在与民族富强的需求背道而驰的往昔之民族旋律中去寻求价值”^③。其实,殖民地人因传统已面临被打压殆尽的情景,前景又不容乐观,故一般更多地回向传统;在基本保持领土主权的所谓“半殖民地”国家,土人反更倾向于憧憬一个美好的未来,通常也更能主动对异域文化开放^④。章开沅先生注意到,1903年的上海新人物即主要是“面向未来,因而敢于否定过去”^⑤。

一般而言,在所处现状并不令人愉快之时,过去和将来都不仅提供一种可能的选择,而且当下就提供对现实的某种回避,因而都有相当的吸引力。但由于近代中国的新与旧本身已成价值判断的

① 参见罗志田:《国家与学术:清季民初关于“国学”的思想论争》,三联书店,2003年1月。

② 参见 Rupert Emerson, *From Empire to Nation: The Rise to self-assertion of Asian and African Peoples*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960, pp. 367.

③ Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964, pp. 20. 此书有中译本,史华兹:《寻求富强:严复与西方》,叶凤美译,江苏人民出版社,1995年,引文在18页,与拙译稍不同。

④ 参见罗志田:《传教士与近代中西文化竞争》,《历史研究》1996年第6期。

⑤ 章开沅:《论1903年江浙知识界的新觉醒》,收入其《辛亥前后史事论丛》,华中师范大学出版社,1990年,181页。

基础,故从传统中生出或回向传统的一派不可能成为主流。且守旧派确实既提不出对现实问题的解决方法,更不能从复旧(已经失败的旧)中保证比现在更好的将来。而趋新派至少可以凭空描绘美好的前景;他们立足于此一想象的描绘,可以提出无限多种可能解决现存问题的办法^①。由于未来必然是或至少可能是美好的,本民族固有之文化是否保存已不那么重要,从传统中寻找不足(而不是光荣)以摒除或改进这样一种“反求诸己”的取向不但不那么可怕,而且简直成为走向美好未来的必由之路。

反传统倾向的传承

清季朝野曾有一场保国与保教之争,然士人所说的“教”到底是中国传统中“政教”相连的“教”还是西方意义的宗教?或兼而有之?这是争论者一开始就未能陈述清楚的,后来的许多争论其实也因概念的不清晰而起。可以肯定的是,“教”字的拈出本身即受西潮冲击的影响,其在当时的概念也已部分西化。其实“政教”之“教”与今人所谓“文化”意思相通,正是近代中国士人最为关注的问题;从戊戌变法到新文化运动,学、教、国粹、文明、文化、孔家店、传统等在某种意义上都是近义词甚至同义词,表述方式虽不断转换,实际关怀和思路却一以贯之,其中一个明显的倾向是这些称谓被提及皆日渐偏于负面的含义^②。

部分或因近代西方“国家”观念的引入,清季士人非常重视学或教与国家的关系,那时不少人认为两者是互补的,即邓实所谓

① 参见罗志田:《新的崇拜:西潮冲击下近代中国思想权势的转移》,收入其《权势转移:近代中国的思想、社会与学术》,湖北人民出版社,1999年,18—81页。

② 这个问题涉及较宽,拟专文论述。

“国以有学而存，学以有国而昌”^①。故学亡则国亡，国亡而学亦难保，保国与保教几乎是一个钱币的两面，缺一不可。康有为提倡保教最力，然其弟子梁启超在 1902 年提出，“教”与“国”的不同在于“国必恃人力以保之，教则不然。教者也，保人而非保于人者也”。故他主张以后“所当努力者，惟保国而已”^②。这话说得十分有力。如果教需人保，则其价值何在？康有为提出保教，实已暗示他要保的教并无竞争力；而中国在近代国家实体竞争中的屡次失败，似乎进一步证明此“教”既不能保人也不能保国。

陈训慈后来说，“西国浅学之士，往往因吾国现时之不竞，忽忘其过去之事迹。此则吾人不能不一据事实，一溯其先哲之业，以与他邦之发达相较证”^③。其实早已不仅是西国浅学之士有此见，中国士人中相当一部分人正是以近代“国家”之“不竞”而归咎于整体的传统文化不能救亡竞存。鲁迅引用他“一位朋友”的话说：“要我们保存国粹，也须国粹能保存我们。”他强调，“保存我们，的确是第一义。只要问他有无保存我们的力量，不管他是否国粹”^④。这里原本的意思，如果“国粹能保存我们”，也是不必反对而且可以接受的；但后来的发展却是先认定既是“国粹”便“不能保存我们”，且有碍于“保存我们”，故必全面彻底打倒推翻。

梁启超以后，从吴稚晖到新文化运动诸人的一个基本共识是：中国传统的“教”不能保人，也不能自保，因其不适应新的时代。有

① 邓实：《国学讲习记》，《国粹学报》第 2 年（约 1906 年）第 7 期。

② 梁启超：《保教非所以尊孔论》，张枬、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》卷一上，三联书店，1960 年，164 页。

③ 叔谅（陈训慈）：《中国之史学运动与地学运动》，《史地学报》2 卷 3 号（1923 年），5 页。

④ 鲁迅：《热风·随感录三十五》（1918 年），《鲁迅全集》第 1 卷，305—306 页。

意思的是,反传统者或那些希望传统中断者却又最能看见传统的存在及其力量,他们确实感知到“传统”或“历史”的沉重压力,必打倒而后中国可新生。这看上去矛盾之处正是理解时人心态的关键,应仔细分析。一方面,传统的压力在很多时候具有相当程度的虚悬想象(imaginary)意味^①;但至少对新文化人来说,他们认知中来自传统的压力,却又是相当“实在”的。

杜亚泉在1915年说,“辛亥之革命,即戊戌以来极端守旧思想之反动;近日之复古,亦辛亥以后极端革新思想之反响也”^②。袁世凯任总统后,社会上确可见明显的复旧倾向^③。稍后《国民公报》一篇署名“毋忘”的文章说,“民国三四年的时候,复古主义披靡一世。什么忠孝节义、什么八德的建议案,联篇累牍的披露出来,到后来便有帝制的结果。可见这种顽旧的思想,与恶浊的政治,往往相因而至”^④。陈独秀就把当时旧派试图立孔教为国教的努力看作一种进攻性的压力,他提倡伦理道德革命正是对此的反应^⑤。

对五四人而言,全面反传统似成为国家民族得救的必须,这也有一个逐步发展扩充的进程。清季和民初在思想、学术和社会等文化层面的传承还需要更加深入的探索,但两时段之间仍有不少

① 说详罗志田:《林纾的认同危机与民初的新旧之争》,《历史研究》1995年第5期。

② 杜亚泉:《论思想战》(1915年),《杜亚泉文选》,169页。

③ 参见罗检秋:《近代中国社会文化变迁录》第3卷,刘志琴主编,浙江人民出版社,1998年,67—70、135—143页。

④ 毋忘:《最近新旧思潮冲突之杂感》,原刊《国民公报》,录在《每周评论》,人民出版社1954年影印,17号(1919年4月13日)，“特别附录”1版。这里对“旧思想”与“恶政治”相互关联的强调是当时不少人反传统的一个重要出发点,详后。

⑤ 陈独秀的原话是:“孔教问题,方喧嚷于国中,此伦理道德革命之先声也。”参其《文学革命论》,《新青年》2卷6号(1917年2月1日),10页(文页)。

明显的差异,政治鼎革的巨变外,民国别于清代的一个倾向性的变化即是最终形成了从负面解读传统的取向。把传统“讲坏”^①的倾向从清季起便存在,但清季人如此大致是在有意无意之间,民初人则基本是为了国家民族的复兴而有意为之。不过,清季人虽未必有意识地全面反传统,却在很多地方为民初反传统者预备了思想武器^②。

陈三立曾说:“国亡久矣,士大夫犹冥然无知,动即引八股之言:天不变道亦不变。不知道尚安在? 遑言变不变。”谭嗣同引用此语后发挥说,“今日所行之法,三代之法耶? 周、孔之法耶? 抑亦暴秦所变之弊法,又经二千年之丧乱、为夷狄盗贼所麁杂者耳?”其实“周公之法度,自秦时即已荡然无存”^③。而谭氏那句广为人引用的“二千年来之政,秦政也,皆大盗也;二千年来之学,荀学也,皆乡愿也”的提法^④,更为全面反传统埋下了伏笔。既然传统早已转化而非周、孔之“真传统”,二千年来不过是大盗和乡愿为伍的“伪传

① 朱熹曾说:“屈原之赋,不甚怨君,却被后人讲坏。”章学诚以为此语“最为知古人心”。章学诚:《史考摘录》,收入仓修良编:《文史通义新编》,上海古籍出版社,1993年,339页。

② 关于清季思想与新文化人反传统的关联已有一些人论及,如朱维铮的《失落的文艺复兴》,收入其《音调未定的传统》,辽宁教育出版社,1995年,132—140页;张灏的《传统与近代中国知识分子》,收入其《幽暗意识与民主传统》,台北联经出版公司,1989年,171—185页;王汎森在其《中国近代思想与学术的系谱》(河北教育出版社,2001年)中以“从传统到现代的转化”为题的一组文章,91—260页;陈万雄的《五四新文化的源流》(三联书店,1997年)一书也时有论及,特别是123—128页。

③ 谭嗣同:《兴算学议·上欧阳中鹄书》,蔡尚思、方行编:《谭嗣同全集》,中华书局,1981年,160—161页。按陈三立所谓“国亡久矣”多少有些反满意识,谭嗣同则更多就文化层面发挥。

④ 谭嗣同:《仁学·二十九》,《谭嗣同全集》,337页。

统”，自可破坏反对摧毁之。

其间提倡孔教最力的康有为无意中对传统的破坏起到了极大的作用，康氏谓古文经皆刘歆蓄意伪造，孔子学说也不过是有意“托古改制”，态度虽一贬一褒，两者所述皆非原初真物却是共同的。他实际提出了不少经典文献乃作者据己意制作（孔、刘之别不过制作目的善恶不同）的认识路径，极大地减损了经典的可信度^①。

稍后国粹学派力辨“君学”与“国学”，大体上继承了陈三立、谭嗣同的思路，即在梳理出“真国学”的同时可以反对、摒弃现存之学中并非“真国学”的“君学”^②。他们很可能也受到康有为的启发，在其解释传统中的“君学”部分时，有意无意建立出一种“阴谋”说，即君主在有意识地运用“愚民之术”以巩固其政治专制。邓实说三代以下的“霸天下之主，以阴谋取天下，不得不以阴谋守之；故其开国之第一事，必以诛锄民气、闭塞民智为至急之务”。刘师培则指责古代“一二雄鸷之君，利用人民之迷信，遂日以神鬼愚其民，使君权几与神权并重”^③。

既然相对清纯的道统方面之经典都可能是为了政治目的而造作，通常被认为更污浊的政统方面出现一些为政治目的“欺骗”似乎也顺理成章。其实国粹学派诸人多饱读经史，他们当然知道历

① 关于康有为的新学伪经和孔子改制说，参见王汎森：《古史辨运动的兴起：一个思想史的分析》，台北允晨出版公司，1987年，150—164页。

② 当然，承认周孔真法或另有真国学者，尚非全反传统，谭嗣同和国粹学派也都曾提出以复古而重振周、孔之法或国学的思路。参见本书《中国文艺复兴之梦：从清季的“古学复兴”到民国的“新潮”》。

③ 邓实：《鸡鸣风雨楼民书·民智》，《政艺通报》甲辰6号，5张；刘师培：《古学起源论一》，《国粹学报》第1年（约1905年）第8期。彼时进化论已传入中国，而诸子学也已兴起，两者的共性是将初民时代描述得较原始（与黄金“三代”说不同），则君民共同尊人鬼崇祖先本是自然的行为，将其诠释为“阴谋”显然受到某种先入之见的影响。

代君主很少有正式的“愚民”表述，反多致力于“兴学”，但若先存人君不德的预设，后者同样可视为君主的“阴谋”。具有讽刺意味的是，这一反专制、反迷信思路的背后仍隐伏着君主之“雄才”远高于人臣的见解，其实不过是换一种方式表述“君王圣明”的传统观念^①。

1902年宋恕代瑞安演说会拟章程，其中的“禁演律”即包括“不许盲贬唐虞、三代”和“不许盲贬孔教、佛教”，可知当时对传统的攻击已呈向全面发展的态势。宋恕认为，“道德一线全恃孔教、佛教绵延，岂可盲贬”。更发人深省的是他关于为什么不能“盲贬唐虞、三代”的解释：“今我国之政法礼教风俗大都起于元、明以后，于宋前且绝少相涉，何况唐虞、三代！谈新者多盲贬，宜禁其于会所妄演。”^②本来“盲贬”一词就意味着有理由的“贬”或可允许，这一解释进而提示出试图抑制反传统者也对传统持相对保留的态度，宋恕显然承认当时存在的“我国之政法礼教风俗”并不高明，不过不应由“唐虞、三代”负责而已。

同年黄节观察到，当时“爱国者”有三派：一为“盲信己国派，此派以己国所有者，视为至上无极，不知己国之外更有世界”。二为“无视己国派，此派以己国所有者，视为一无足取，一唯他国是崇拜，而不知国粹之为何义”。第三派则“深知己国之长短。己国之所长者，则崇守之；己国之所短者，则排斥之，崇守排斥之间，时寓

① 正因国粹学派多学养深厚，他们有意无意将中国传统“专制化”的努力相当成功。许多年之后，钱穆在北大想开中国政治制度史一课，历史系主任陈受颐不允，认为“中国秦以下政治，只是君主专制。今改民国，以前政治制度可勿再究”。钱穆：《八十忆双亲·师友杂忆》，三联书店，1998年，169页。

② 宋恕：《代拟瑞安演说会章程》（1902年12月），胡珠生编：《宋恕集》上册，中华书局，1993年，353—354页。

权衡之意，不轻自誉，亦不轻自毁”。他以为，“由前一派，则易生自慢心，而有增长国恶之患；由后一派，则易生自弃心，而有蹂躏国粹之虑”。但在当时之过渡时代，与其不及，毋宁过之。“国粹稍损，尚有恢复之望。国恶日长，将有危亡之虞。得百自誉者，不如得一自毁者，其犹有进步之望也”。若在“自誉”和“自毁”之间不得不做出选择的话，主张对传统持“权衡”态度的黄节仍宁选对“国恶”进攻的破坏取向，虽有损国粹而不顾^①。

从谭嗣同到国粹学派观念提示着一种把中国传统两分的思路^②。本来若新与旧或过去与未来不过是同一历史进程中的两段，它们或不必那样冲突或对立。惟注重历史的思路既可以支持从“过去”中寻找思想资源的取向，也可支持将现状的不如意归咎于历史，从而促成反传统的倾向。清季鼓吹“国魂”的蒋方震特别强调其“本之于特性，养之于历史”的一面；他同时指出，“中国之恶习惯，殆与吾之所谓国魂类。彼亦养之于历史，彼亦根之于特性，彼更有无数恶魔尽力以为天下倡。是故习惯不去，国魂不来”。所谓“复古云者，盖扫除其恶习惯而复古人创业之精神是也”^③。传统既然被两分，扫除恶习惯和复古人创业之精神遂能并存于回向往昔之中。

① 黄节：《爱国心与常识之关系》，《壬寅政艺丛书·政学文编卷五》，台北文海出版社影印，184页。

② 把中国传统两分的观念在清季相当流行，如邓实等人所论“国学”与“君学”之别、伍庄所谓“君尊”与“民德”之分，以及宋恕所说的“国粹”与“国糠”并存等。参见罗志田：《从无用的“中学”到开放的“国学”：清季国粹学派关于学术与国家关系的思考》，《中华文史论丛》第65辑（2001年5月）；《温故知新：清季包容欧化的国粹观》，《中华文史论丛》第66辑（2001年9月）。

③ 飞生（蒋方震）：《国魂篇》，《浙江潮》第1期，6、15—16页（文页）。

不过,在中西学战实际存在的情形下,有时面对西学挑战的“中学”不能不作为一个整体出现,此时“自誉”和“自毁”大致也成为整体性的,很难先将“国恶”或“君学”从整个“国学”中区分出来进行自毁。黄节当然希望避免这样的选择,但其“权衡”传统时更倾向于批判大致是国粹学派的基本倾向。蔡元培在日俄战争时便有全面彻底反传统的想法,他发现那时的中国人多爱家不爱国,但“并不能专说人心不好,实在有许多老法子,把他束缚住了!如今要把老法子统统去掉,另定一个章程”^①。清季在巴黎的中国无政府主义者根本认为“历史”妨碍了吸收“新文明”这一当前急务,希望能整体地割弃“历史”^②。进入民国后这样的整体观日益增强,遂出现陈独秀所谓旧事物皆“一家眷属”之论,仍重在“自毁”一面。

传统的负面整体化

清季士人在思考 and 对待中国传统时多试图区分而处理之,即不同程度地承认中国传统有不如人意的一面,然多少还希望挖掘甚至重建出可以借鉴的正面思想资源;而他们眼中的“西方”这一学习的榜样,则愈来愈成为一个充满虚悬想象的美好整体。那时流行的“中学为体、西学为用”观念可以说是这一思路的典型表述。民初人正相反,其认知中“西方的分裂”是个非常明显的现象(但分裂后不同的“西方”仍主要是学习的榜样)^③,与此进程相对立,许多

① 蔡元培:《新年梦》(1904年2月),高平叔编:《蔡元培全集》第1卷,中华书局,1984年,233页。按“老法子”后来成为传统的负面代名词,鲁迅就曾说整理国故是“新思想中了‘老法子’的计”。“鲁迅致徐炳昶”,1925年3月29日,《鲁迅全集》第3卷,25页。

② 详见罗志田:《清季围绕万国新语的思想论争》,《近代史研究》2001年第4期。

③ 参见罗志田:《西方的分裂:国际风云与五四前后中国思想的演变》,《中国社会科学》1999年第3期。