

晚年王国维的学术转向及其 对中西文化的再认识

陈 赟

(华东师范大学 中国现代思想文化研究所暨哲学系, 上海 200241)

摘要:《殷周制度论》是经史之学转向后王国维最重要的作品,也是他对中西之争视野下中国问题的独特回应。他改变了早期学无中西、古今、新旧、有用无用的观点,而主张中西之别。欧战、俄国革命等一系列事件,促使他揭示西学之弊;国内的新文化运动又使他提出“道出于二”以概括现代中国思想的困局。面对这种思想困局,王国维认为解决之道在于中国文化之回归。在这一逐渐明晰的思想行程中,王国维的《殷周制度论》可以视为他对中西之争甚至对新文化运动的思想回应。

关键词:王国维《殷周制度论》;“道出于二”;中西之争

中图分类号: B25 文献标志码: A 文章编号: 1674-2338(2015)04-0001-18 DOI: 10.3969/j.issn.1674-2338.2015.04.001

《殷周制度论》是王国维先生著作中被誉为“涉及中国历史文化问题最深,且对后世影响最大的一篇文章”^①。在《殷周制度论》完成的1917年,以经学为主体的传统学术几近式微,^②经学或者被史学化,或者被哲学化;新史学正在成为对整个人文学术具有基础性意义的学术主体,而它本身又正在被疑古思潮笼罩。对于当时的“新史

学”而言,文献中的夏代一直没有得到考古学上的证实,可确知的中国历史被认为是从商开始的。^③在这种情况下,不惟正统史学与经学所谓的五帝时代,不再可能被视为中国历史文明的开端,而且在夏代的存在被打上问号的情况下,传统的三代想象也无法维系。中国历史与文明的自我理解,面临着在现代学术背景下的重建,而

收稿日期: 2015-04-24

作者简介: 陈赟(1973-),男,安徽怀远人,哲学博士,华东师范大学哲学系教授、博士生导师,思勉人文高等研究院副院长,教育部人文社会科学重点研究基地华东师范大学中国现代思想文化研究所副所长。著有《回归真实地存在——王船山哲学的阐释》《中庸的思想》《困境中的中国现代性意识》《天下或天地之间:中国思想的古典视域》《现时代的精神生活》等,另发表论文百余篇。

①参见沈长云《论殷周之际的社会变革——为王国维诞辰120周年及逝世70周年而作》,原载《历史研究》1997年第6期,后收入氏著《上古史探研》,北京:中华书局,2002年,第83页。

②1905年废除科举后,历经2045年(若从前140年独尊儒术算起)的官方经学失去了制度与体制的支撑,而经过五四新文化运动,经学在思想与意识中也失去了正当性。

③例如张荫麟《中国史纲》(正中书局,1948)即从商代开始叙述中国历史。1951年,董作宾先生发表《中国古代文化的认识》一文,以中康时代的日食为标准,推测夏代的终始,罗家伦(1897-1969)看到以后“警告”董先生说:“彦堂,以你的‘中央研究院’历史语言研究所所长的地位,不可以随便就讲夏代。”见董作宾《中国古史年代学在今天》,《平庐文存》卷一,台北:艺文印书馆,1963年,第5页。徐旭生在其《中国古史的传说时代》中说:“从现在的历史发展来看,只有到殷墟时代(盘庚迁殷约当公元前一千三百年的开始时),才能算作进入狭义的历史时代。此前约一千余年,文献中还保存一些传说,年代不很可考,我们只能把它叫作传说时代。”文物出版社,1985年,第20页。

其奠基性开端的贞定,则是这一自我理解的关键。^①国维先生自评《殷周制度论》曰“《殷周制度论》从殷之祀典世系,以证嫡庶之制始于周之初叶;由是对周之宗法、丧服,及封子弟、尊王室之制,为有系统之说明。其书虽寥寥二十叶,实近世经史二学上第一篇大文字。此皆殷墟文字研究之结果也。”^②就国维先生本人而言,《殷周制度论》并不仅仅是弄清楚殷周之际发生了制度上的哪些转变,更在于于历史之经验性事迹中提炼出形而上的道理与理想,这才是寓于史而超越史的经学向度。《殷周制度论》所呈现的周公创制,实指向于此,故而王氏强调“政治上之理想,殆未有尚于此者”,“此文于考据之中寓经世之意,可几亭林先生。”[1](P.336)这一极重要的“夫子自道”一方面指陈《殷周制度论》所托之政治理想,一方面表明内寓经世之意,综合二者,则可看出王国维先生所谓经史之学中经的维度。^③可惜,对大多数的现代学者而言,《殷周制度论》是以新史学名篇的,^④几乎很少有人将其视为经学上的“大文字”,国维先生迫于当时学术生态而采取的以史学藏经学的路数,并非现代史家所能接受、理解。^⑤在王国维代罗振玉(1866-1940)撰写的《观堂集林序》中,特别强调《殷周制度论》的经学意义:“丁巳(引者案:1917年),君撰《殷卜辞中所见先公先王考》及《殷周制度论》,义据精深,方法缜密,极考证家之能事,而于周代立制之源及成王、周公所以治天下之意,言之尤为真切。自来说诸经大义,未有如此之贯串者。盖君之学,实由文字、声韵以考古代之制度文物,并其立制之所以然。”^⑥王氏通过殷、周制度比较,所获得的是

是王氏自著而署名为樊炳清。

①从这个视域来看,胡适的《中国哲学史大纲》以老子为开端,而冯友兰《中国哲学史》以孔子为开端,柳诒徵的《中国文化史》将中国文化从上古到奠基的转折点的枢纽性人物归为孔子,都会与中国思想与文明的整体性理解,有很大的关系。

②抗父《最近二十年间中国旧学之进步》,《东方杂志》19卷3号,1922年2月10日;赵万里《王静安先生年谱》引之,见《王国维全集》第二十卷,浙江教育出版社、广东教育出版社,2009年,第446页。抗父即樊炳清(1876-1929),字少泉,又字抗夫,浙江山阴(今绍兴)人,1898年与王国维、沈绂等人在东文学社时同学,并称“东文学社三杰”,先后担任四大丛书《科学丛书》《哲学丛书》《农学丛书》《教育丛书》和两大杂志《农学报》《教育世界》的主要编译,1899年翻译出版桑原鹭藏藏的《东洋史要》一书。辛亥革命后任上海商务印书馆编辑。1918年离开编译所,在馆外承担编辑工作。1920年着手《哲学辞典》的编辑工作,到1924年完成。《最近二十年间中国旧学之进步》多认为

③可以比较王氏对戴震的如下批评“东原学问才力固自横绝一世,然自视过高,鹜名亦甚。其一生心力专注于声音训诂、名物象数,而于六经大义所得颇浅。晚年欲夺朱子之席,乃撰《孟子字义疏证》等书,虽自谓‘欲以孔孟之说还之孔孟,宋儒之说还之宋儒’,顾其书虽力与程、朱异,而亦未尝与孔孟合”《聚珍本戴校水经注跋》(1924),《王国维全集》第十四卷,第478-479页。此可见王氏治小学者乃以通经明史以经世。

④郭沫若说“我们要说殷墟的发现是新史学的开端,王国维的业绩是新史学的开山,那样评价是不算过分的。”郭沫若《十批判书》,北京:东方出版社,1996年,第4页。

⑤王国维在《沈乙庵先生七十寿序》中颇涉经史之学“我朝三百年间,学术三变:国初一变也,乾嘉一变也,道咸以降一变也。顺康之世,天造草昧,学者多胜国遗老,离丧乱之后,志在经世,故多为致用之学,求之经、史,得其本原,一扫明代苟且破碎之习,而实学以兴。雍乾以后,纪纲既张,天下大定,士大夫得肆意稽古,不复视为经世之具,而经、史、小学专门之业兴焉。道咸以降,涂辙稍变,言经者及今文,考史者兼汉、金、元,治地理者逮四裔,务为前人所不为。虽承乾嘉专门之学,然亦逆睹世变,有国初诸老经世之志。故国初之学大,乾嘉之学精,道咸以降之学新。窃于其间得开创者三人焉:曰岷山顾先生,曰休宁戴先生,曰嘉定钱先生”,“盖尝论之,亭林之学,经世之学也,以经世为体,以经、史为用;东原、竹汀之学,经、史之学也,以经、史为体,而其所得往往裨于经世。”序中论沈乙庵(沈曾植)之学更云“其于人心、世道之污隆,政事之利病,必穷其源委,似国初诸老;其视经、史为独立之学,而益探其奥窔、拓其区宇,不让乾嘉诸先生;至于综览百家,旁及二氏,一以治经史之法治之,则又为自来学者所未及。若夫缅想在昔,达观时变,有先知之哲,有不可解之情,知天而不任天,遗世而不忘世,如古圣哲之所感者,则仅以其一二见于歌诗,发为口说,言之不能以详。世所得而窥见者,其为学之方法而已。夫学问之品类不同,而其方法则一。国初诸老用此以治经世之学,乾嘉诸老用此以治经、史之学,先生复广之以治一切诸学……其所以继承前哲者以此,其所以开创来学者亦以此。使后之学术变而不失其正鹄者,其必由先生之道矣”(《王国维全集》第八卷,第618-620页)此所论沈乙庵先生治学方法,正国维先生之夫子自道。由此,国维先生所谓经史之学,一方面乃经世之学,一方面则继续开来、保持斯文于不坠之学。于后者,《序》又云“窃又闻之,国家与学术为存亡。天而未厌中国也,必不亡其学术;天不欲亡中国之学术,则于学术所寄之人,必因而笃之。世变愈亟,则所以笃之者愈至。”(同前,第620页)

⑥罗振玉撰《观堂集林序二》,见《王国维全集》第八卷,序言第4页。按此《观堂集林》卷首有两序,一署名为“上虞罗振玉”、一署名为“乌程蒋汝藻”,均作于1923年,皆为王国维代撰(1923年6月10日王氏致蒋汝藻云“敝集雪堂一序已代撰就,后由其改定数语。大序屡拟增改,迄无善,恐即此已妥,再加反为蛇足,未识公意如何?”参见《王国维全集》第十五卷,第718页),但却征询了二人的意见。尽管是代序,也足以反映出罗振玉本人的看法,按罗振玉谓《殷周制度论》是“发明礼意”的“不朽之作”,“今日之亭林,先生勉之,亦无可让也”。见罗振玉《致王国维》,《罗振玉王国维往来书信》,北京:东方出版社,2000年,第293、382页。

在中华文明的自我理解上的坚定的“从周”立场，即以“周文”为基础，思考中华政教文明之所以为自身的那些东西。而一旦联系“新文化运动”业已于1915年展开的时代背景，则国维先生撰写《殷周制度论》的意义，则实在令人回味。

一、晚年王国维与经史之学的转向

王国维学术转变的轨迹，围绕着“人间”大义这一轴心而展开，从有志于精神与感情解脱的哲学美术转向以经世为指向的经史之学，乃是“人间”思想因时而显的时义。^[2]由本西洋哲学以批评中国文化，而转入对中国文化之认识与理解，王氏本人亦由一味寻求精神之形上慰藉的解脱心态，转而进入在具体的历史文化世界直面现实而有所承担。前者可谓“出乎其外”，后者可谓“入乎其内”，出入之平衡，实与时俱化。

辛亥事发，国维先生称之为“国变”^[3]（P. 605），自叹已成“亡国之民”，^①与罗振玉携家东渡日本，始有学术上之大变，即由原先的文哲之学，转入经史之学。1911年2月，王国维为罗振玉创办的《国学丛刊》撰写的序言中还称“学无新旧也，无中西也，无有用无用也”，以及“中、西二学，盛则俱盛，衰则俱衰，风气既开，互相推助。且居今日之世，讲今日之学，未有西学不兴而中学能兴者，亦未有中学不兴而西学能兴者。”^[4]（PP. 129-131）此一学无古今、中西、新旧的见识对一直无法突破古今中西之张力架构的现代人而言，不可谓不是石破天惊的巨识，随着时空之扩展以及于此为根基的世界历史的一体化，某一文明架构下的个体自由开始面向作为复数的人类文明之间的穿梭与跨越。这一从世界历史意识出发而抵达的对学术之理解，一直为今人所称道，然就王国维自身的认识行程而言，此并非古今、中西、新旧问题之终极答案，此时的王国维对中西之学的认识更多地与其早期的文哲时代相联系，而彼时的他强调的是学术的独立与自觉，以及超越特定历史时空的普遍真理性格。但同年10月爆发的辛亥革命以及其后的欧战，使得国维在思想上不能不有所变化，以至于渐渐对此有了新的认识。徐中舒先生云“辛亥之役，罗氏避地东渡，先生亦携家相从，寓日本之东京。罗氏痛清室之沦亡，于西洋学说尤嫉恨之。至是乃欲保存旧文化之责自任，且劝先生专治国学。先生乃大为感动，遽取前所印《静安文集》尽焚之。……至是始尽弃

前学，专治经史。”^[5]（P. 301）于罗振玉而言，清亡乃国亡，作为遗老，从事经史之学乃文化上存亡继绝之举，转向后的王国维对此举深表赞同。^②事实上，罗振玉自述对王国维转向的影响“至是予乃劝公专研国学，而先于小学训诂植其基。……至欧西哲学，其立论多似周秦诸子，若尼采诸家学说，贱仁义、薄谦逊、非节制，欲创新文化以代旧文化，则流弊滋多。方今世论益歧，三千年之教泽不绝如线，非矫枉不能反经。士生今日，万事无可为，欲拯此横流，舍反经信古未由也。公年方壮，予亦未至衰暮，守先待后，期与子共勉之。公闻而悚然，自慰以前所学未醇，乃取

①王国维《致铃木虎雄》（1912年10月7日）云“窃念君子居是邦，不非其大夫，况国维以亡国之民为此言乎？”《王国维全集》第十五卷，第61页。与此对照，1912年2月《清帝逊位诏书》颁布之后，同为遗老的沈曾植哀痛不已“我辈乃同起北面而跪，叩首哀号。闻人王叔庄跪地不起，大呼曰‘国破君亡，臣不欲生矣。’又数日，余复见先生，问先生曰‘事已如此，我辈将如何？’先生泪流满面，执余手而言曰‘世受国恩，死生以之，他非所知也。’”（辜鸿铭《硕儒沈子培先生行略》转引自许全胜《沈曾植年谱长编》，北京：中华书局，2007，第361-362页）据胡思敬（1869-1922）《退庐文集》卷二，沈氏伪称足疾，数月不下楼；而据《学制斋诗抄》卷二记载：沈氏居三楼，戒断常客。而鲍心增辛亥后回到故乡，授读为生，无论晴天下雨，出门必打伞，以示与民国不共戴天。（周言《王国维与民国政治》，北京：九州出版社，2013年，第51页）但王国维忧心的并非一姓一家之成败，而是全国民之命运，其致信铃木虎雄云“《颐和园词》称奖过实，甚愧。此词于觉罗氏一姓末路之事略具，至于全国民之运命，与其所以致病之由，及其所得之果，尚有更可悲于此者，拟为《东征赋》以发之。”（《王国维全集》第十五卷，第58页）王国维《送日本狩野博士游欧洲》诗云“兴亡原非一姓事，可怜惻惻京与垓。”（陈永正《王国维诗词笺注》，上海：上海古籍出版社，2011年，第149页）

②罗振玉《殷墟书契前编序》云“神州荒翳，文献荡然。天既出神物于斯文垂丧之际，而予又以偷生忍死之余仓皇编辑。”（《罗振玉学术论著集》第九集，第168页。王国维《二编轩随录》曾引此言，见《王国维全集》第三卷，第461页）其《殷墟书契后编序》复云“天不出神物于我生之前、我生之后，是天以畀予也。举世不之顾，而以委之予，此人之召我也。天与之，敢不勉夫？”（罗继祖主编《罗振玉学术论著集》第九集，上海：上海古籍出版社，2010年，第169页）王国维《雪堂校刊群书叙录（永丰乡人乙稿）序》写道“若夫生无妄之世，小雅尽废之后，而以学术之存亡为己责，蒐集之，考订之，流通之。举天下之物不足以易其尚，极天下之至艰而卒有以达其志。此于古之刊书者，未之前闻，始于吾雪堂学生见之。尝譬之为人臣者，当无事之世，事圣明之主，虽有贤者，当官守法而已。至于奇节独行与宏济之略，往往出于衰乱之世。则以一代兴亡与万世人纪之所系，天固不惜生一二人者以维之也。学术亦然。孙、卢诸氏之于刊书，譬之人臣当官守法而已。至于神物之出，不与世相应，天既出之，固不能听其存亡。而如先生之奇节宏略，乃出于其间。亦以学术存亡之所系，等于人纪之存亡，故天不惜生一二人者以维之也。”（《罗振玉学术论著集》第九集，第153页）

行篋《静安文集》百余册悉摧烧之。……公既居海东,乃尽弃所学。”^①即便有人怀疑罗氏“尽弃所学”、“摧烧《静安文集》”的真实性,但可以肯定,罗氏所道乃是王国维并不反对的事实。^②罗振玉对西学的抨击,与对国学尤其是经学的提倡,在此特别引人注目。而国维焚烧《静安文集》,^③对日本学者问及的宋元戏曲只字不提,连称不懂[6](P.294)[7](P.2)表明了告别文哲之学的坚定态度。^④专治经史之学,意味着王国维转向中学或国学。^⑤1913年起,王国维似乎制定了周密的经学与小学的学习计划,逐日研究《十三经注疏》等典籍。“移居以后,日读注疏一卷,拟自三《礼》始,以及他经,期以不间断,不知能持久否。”^⑥“比年来拟专治三代之学,因先治古文字,遂览宋人及国朝诸家之说。”[8](P.55)三代是儒家经学构画的盛世,“重新开始研究中国的经学”、“改革中国经学研究”应是王国维当时的想法。

而由三礼而及群经,以至于三代之学的路径,包含着对中学之精神的认识,这一认识直接促成了《殷周制度论》对三代礼制重建的热衷。在这学术的转向之后,王国维强调的便不再是学术的超越的、普遍的与独立的性格,依照这种性格,学术“不能尽与一时一国之利益合,且有时不能相容,此即其神圣之所存也”[9](P.131);相反,转向后的王氏强调的是学术无独存之理,而必有所附丽。国维先生说“国家与学术为存亡”[10](P.620),“学术固为人类最高事业之一,然非与道德、法律互为维持,则万无独存之理。……社会国家行且解体,学术将何所附丽?”^⑦国家、社会、道德、法律等等,皆系相对于自然的“人文”,学术本身往往与之发生复杂的关联,从而形成人间的多维结构。所谓人间之“世”,何可限在同时代生人与生人的“之间”,而不可延及现在与历史的关联,即生人与死人的“之间”,一旦抵达如是的维度,则死者所以关联生者的唯一的媒介是以传统方式呈现的文化,文化乃是人与人的“之间”无法回避的地基,生人与死人因文化而媒介而进入同一个世界,并由此而有基于文化的语言、历史、政治与生活的种种不同的植立于其地方性与历史性中的传统,并由此人类而有不同的文明,不同的个人必须作为不同文明的成员、不同文化所化之人而立身于人间之世。由此人与人建构其“之间”的方式不可避免地与其文化的形式与文明的命运关联在一起,王

氏“人间”大义的进一步展开便不能不触及到这一历史文化的向度。但若循着国维早年所理解的叔本华与康德式纯粹“哲学”的理路,则作为中华文明之具身化的人格——孔子——并不能得到真正重视。事实上,沉湎于叔本华—康德一系纯粹哲学的王国维并不能从哲学上肯定孔子。彼时的王氏云“孔子于《论语》二十篇中,无一语

①罗振玉《海宁王忠愍公传》,《王国维全集》第二十卷,第228—229页。其实,自西学东渐至五四运动,早在古史辨运动发生之前,对中学的怀疑就由来自,而古史辨不过是在这个基底上发生的运动。就这个情况来看,反经信古之论未必针对的是古史辨运动式的疑古思潮,罗氏所言西学流弊,在这里值得注意。而且,王氏本人代罗振玉撰写的《观堂集林序》云“君尝谓今之学者于古人之制度、文物,学说无疑,独不肯自疑其立说之根据。”见《王国维全集》第八卷,《观堂集林序二》。

②王国维代罗振玉撰写的《观堂集林》的序言中写道“自是始弃前学,专治经史。”《王国维全集》第八卷《观堂集林序二》。

③王国维曾对叔本华与康德下过很大的工夫,甚至对自己对叔本华与康德之学的理解之深入颇为自信,然而到了日本的王国维,按照狩野直喜的追忆,“我提到西洋哲学,王君总是苦笑着说,他不懂西洋哲学。”见《王国维年谱长编》,天津人民出版社,1996年,第73—74页。

④狩野直喜回忆道“我觉得他来京都以后,学问有了一些变化。也就是说,他似乎重新开始研究中国的经学,并提出了新的见解。可能他想改革中国经学研究。聊天的时候我偶尔提到西洋哲学,王君总是苦笑着说,他一直避开这个话题。以后他开拓了元杂剧的研究领域,写了《宋元戏曲史》。可是对他而言,写这本书已纯属消遣。此前他说过,他对杂剧的研究以《宋元戏曲史》为终结,以后将再也不涉及这一领域。那么在京都市,他学术研究的旨趣究竟在哪些方面呢?当时他细致地重读《十三经注疏》……”狩野直喜《回忆王静安君》,《王国维全集》第二十卷,第372页。

⑤作为王国维的朋友,张尔田(1874—1945)云:喜好西洋哲学的早年王国维“时时引用新名词作论文,强余辈谈美术,固俨然一今之新人物也”,“其后十年不见,而静庵之学乃一变。鼎革以还,相聚海上,无三日不晤,思想言论粹然一轨于正,从前种种绝口不复道矣。其治学也,缜密谨严,奄有数百年声韵训诂、目录校勘、金石舆地之长而变化之。”张尔田等《雁塔寒音》(书札六通),《文字同盟》第4号,1927年7月15日。

⑥《致缪荃孙》(1913年2月14日),《王国维全集》第十五卷,第50页。在同年11月致缪荃孙的信件中,王国维言及“今年发温经之兴,将三礼注疏圈点一过”《王国维全集》第十五卷,第53页。据弟子赵万里所记,王氏于1913年“圈点《三礼》,细读一过,并时作疏记”,春二、三月间,读毕《周礼注疏》并作跋;夏四至六月,读《仪礼注疏》,“日尽一卷”,从无间断;秋八九月至十月上旬,读毕《礼记注疏》,并作跋。见赵万里《王静安先生年谱》所录王氏批读《三礼》跋文,参看陈鸿翔《王国维全传》(修订版),北京:人民出版社,2007年,第390页。

⑦《致沈兼士、马衡》(1924年8月10日),《王国维全集》第十五卷,第861页。按:前此,蔡仲德先生业已发现王国维转向前后对学术的这一不同认识,说见蔡仲德《从顾炎武说到王国维——兼论中国文化的特质》,《浙江社会科学》2000年第1—2期。

及于形而上学者……我中国真正之哲学,不可云不始于老子也。”[11](《教育世界》122号,P.102)“孔子之学说之根柢,仁也。仁者不可名状,又人之所以不可不仁,不能由理论证明之,譬诸无基础之宫室,此其缺点也。比之老子自宇宙之根本说来者,甚为薄弱。老子之说出,孔子之说危,此必然之势也。”[12](《教育世界》104号,P.193)由此,虽然王国维在情感上倾向于孔子而不是老子,但从纯粹哲学的视角切入中国文化,则中国文化之奠基者当系老子而非孔子,而作为中国历史上之人文正统的经学并不能得到定位,甚至很难被纳入到由纯粹哲学、道德哲学、伦理学、政治学等西方意义上的知识谱系之内。虽然“人间”的意义的发现一度导致了王国维对孔子的仁的思想的推崇,但毕竟仁的思想只能纳入实践之伦理学与政治学的维度,而无与于纯粹哲学尤其是形而上学的层次;虽然王国维在孔子那里发现了超越实用与实践原则的“美育主义”[13](《教育世界》69号,PP.155-158),然而他面临着一个深层的“吊诡”,在其中美育主义的孔子被视为唯一大圣人的中国并非真正的“美术之国”,而是“一切学业,以利用之大宗旨贯注之。治一学,必质其有用与否;为一事,必问其有益与否”,以至于在中国,“美之为物,为世人所不顾久矣”“以我国人审美之趣味之缺乏如此,则其朝夕营营,逐一己之利害而不知返者,安足怪哉!安足怪哉!庸讷知吾国所尊为‘大圣’者,其教育固异于彼贱儒之所为乎?”[13](PP.155-158)换言之,“美育主义”的孔子与“非美术之国”的中国形成了鲜明的反照;而中国问题在彼时的王国维那里,并不是古今中西这样的文化问题。王国维的学术转向所蕴含的深层次问题,在此已经彰显:循着人间的意蕴,王氏便不能不离开原有的文哲之学的理路,否则,不惟作为中华文明之具身的孔子得不到应有地位的承认,而且深层的问题还在于,由原先的文哲之学所将建构的中国,将极大地不同于传统中国,更重要的是,它可能不再是一个绵延在历史与大地上的文明之国,而是孤悬在天上的“不食人间烟火”的近乎“绝对”的思辨国家。故而王氏经史之学的转向其骨子里是对中西之学的重新理解。是以转向后的王国维尽力淡化甚至摒弃西方哲学尤其是叔本华的色彩,也就不难理解。[14]

从翻译生涯来看,王氏从西学到中学的变化确实存在。辛亥国变之前的王国维,先后翻译

《农事会要》(1900)、《日本地理志》(1901)、《教育学》(1901)、《法学通论》(1901)、《算术条目及教授法》(1902)、《教育学教科书》(1902)、《心理学》(1902)、《伦理学》(1902)、《哲学概论》(1902)、《西洋伦理学史要》(1903)、《势力不灭论》(1903)、《动物学教科书》(1905)、《欧洲大学小史》(1907)、《心理学概论》(1907)、《论幼稚园之原理》(1909)、《世界图书馆小史》(1909)、《法国之小学校制度》(1909)、《法国小学校修身教授之官定条例》(1909)、《教育心理学》(1910)、《法兰西之教育》(1911)等。然而,自1912年到1926年之间再没有翻译西学,汉学转而成为他的翻译对象。其实,早在1909年,王氏翻译了匈牙利斯坦因《中亚细亚探险谈》,1919年翻译了法国希伯和《近日东方古言语学上之发明与其结论》,1927年翻译了日本津田左右吉的《室韦考》《辽代乌古敌烈考》及日本学者箭内互的《鞑靼考》,此五篇汉学译著后来被赵万里合编为《观堂译稿》。由此来看,1911年10月-1912年初的辛亥革命在王国维的翻译历史上也是标志性的分水岭。特别值得注意的是,1911年翻译的《法兰西之教育》,仅仅翻译了部分内容,曾连载于1911年出版的《学部官报》第161、162期,此后未见续刊。换言之,此作品的翻译可谓中途而废,王国维对西学的引介到此为止,甚至以后绝口不提西学,此并非偶然。显然,辛亥革命后,王国维对中西之学逐渐有了新的看法。

王国维在日记中自述“自辛亥十月寓居京都,至是已五度岁,实计在京都已四岁余。此四年中生活,在一生中最为简单,惟学问则变化滋甚。”[15](P.911)1912年王国维作《送日本狩野博士游欧洲》诗,云“我亦半生苦泛滥,异同坚白随所攻。多更忧患阅陵谷,始知斯道齐衡嵩。”[16](P.143)周言认为,“我亦半生苦泛滥,异同坚白随所攻”指的是王国维“在辛亥革命前于哲学文学美学之间的矛盾”,而“多更忧患阅陵谷”指的是“辛亥革命”,“始知斯道齐衡嵩”则“可与此年王国维即将写毕《宋元戏曲考》之后转向国学研究相印证,罗振玉与徐中舒的说法,于此也就得到了注解。”[7](P.3)更具体而言,泛滥于异同坚白实即泛滥西洋哲学与文学,“斯道”则指归宗于以儒家六经为主体的经史之学,诗中的“儒宗”、“邹鲁”、“沂泗”、“旧学”等等都鲜明地显示出王国维出入西学而后返归儒家经史之学

的取向。1919年王国维所作的《沈乙庵先生七十寿序》云“国家与学术为存亡。天而未厌中国也,必不亡其学术;天不欲亡中国之学术,则于学术所寄之人,必因而笃之。世变愈亟,则所以笃之者愈至。”^[17](P.620)不难看出,其从事经史之学,乃清亡之后的保存中华文化并谋求其未来之经世行动,故而在他看来,辛亥之变决非一家一姓之兴亡,所谓“兴亡原非一姓事,可怜喋喋京与垓”^[16](P.143),学术不亡,则国虽亡而必复。是以学术所寄托之人,实即一国所赖以支撑之脊梁。在清亡之后,王国维仍然频繁地使用“国朝”、“我朝”、“本朝”的表述,以显示自己的“胜朝遗老”身份,在1914年代罗振玉所撰写的《国学丛刊序(代罗叔言参事)》中,以“国变”表述清至民国的鼎革,以“孟陬失纪,海水横流,大道多歧,小雅尽废”、“或乃舍我熊掌,食彼马肝。土苴百王,秕糠三古”来表述辛亥之后国内政治的乱象以及西学东渐后国人无所适从的茫然;以“高曾之所耕获,祖父之所经营。绵延不替,施于今日;保世滋大,责在后人”表述继承数千年传承之文化,即为“保世”的题中应有之意。早年王国维所探讨的人间大义,在此转化为“保世滋大”的急迫性。^①“保世”的急迫性,使王国维认识到,由清到民国的政治鼎革本不足惧,最令人忧心的还是历史中形成的中华文化的命运。

二、世界历史、中国问题的判断与中西之学的再认识

于世界形势看,辛亥前而有第一次鸦片战争(1839-1842)、第二次鸦片战争(1856-1860)、太平天国运动(1851-1864)、甲午中日战争(1894)、戊戌变法(1898)、义和团运动(1899-1901)、庚子之变(1900)、日俄战争(1904-1905),辛亥后于外而有欧战(1914-1918)、俄国“二月”革命与“十月”革命(1917)、于内而有中华民国之成立(1912)、新文化运动(1915)、被王氏视为“梦事”的张勋复辟(1917)、“五四”运动(1919)、北伐战争(1922)。就中国内部而言,辛亥革命覆灭了自秦至清(前221-1912)绵延两千余年的传统政教体制,从有清到民国之变,并非同一文化与制度架构下的改朝换代,而是新旧制度与新旧文化的更替。数千年演进之中国传统文化所依托的有形的社会制度濒临解体,从而使得传统文化无所附丽。此正如陈寅恪先生(1890-1969)所云“夫纲纪本理想抽象之物,然不能不有

所依托,以为具体表现之用;其所依托以表现者,实为有形之社会制度,而经济制度尤其最要者。故所依托者不变易,则依托者亦得因以保存。吾国古来亦尝有悖三纲、违六纪、无父无君之说,如释迦牟尼外来之教者矣,然佛教流传播衍盛昌于中土,而中土历世遗留纲纪之说,曾不因之以动摇者,其说所依托之社会经济制度未尝根本变迁,故犹能藉之以为寄命之地也。近数十年来,自道光之季,迄乎今日,社会经济之制度,以外族之侵迫,致剧疾之变迁;纲纪之说,无所凭依,不待外来学说之掎击,而已销沉沦丧于不知不觉之间;虽有人焉,强聒而力持,亦终归于不可救疗之局。盖今日之赤县神州值数千年未有之钜劫奇变;劫竟变穷,则此文化精神所凝聚之人,安得不与之共命而同尽?”^[18](PP.202-203)辛亥之变,使得中国及其文化的未来成为根本性的大问题。此一根本性的中国问题自不能外于世界格局而被思及。就世界形势看,欧战及十月革命不仅仅使得以欧洲作为晚清学者“三代”之所寄的想象得以终结,^②而且,世界与人类的未来亦面临着极大的不确定性与方向性危机:如果说欧战在当时显示的是西方文明的内部问题及其危机,那么,十月革命作为“赤化”运动的开始,它被视为这一危机的深化。在此“内忧外患”的形势下,王国维不能不面对中国与世界的未来这一根本性的大问题,而其早前着眼于精神解脱与情感慰藉的文哲之学,实不足以应此社会巨变与思想上的大问题,^③故而不得不于学术上另辟新路。面对清亡,王国维从文学角度作出的回应是《颐和园词》(1912)。王国维自述其撰作宗旨“此词于觉罗

①《国学丛刊序(代罗叔言参事)》,收入《观堂集林》卷十九,《王国维全集》第八卷,第605-607页。关于此序的具体理解,详见彭华《王国维〈国学丛刊序(代罗叔言参事)〉笺疏——兼谈王国维之死因》,《儒藏论坛》2012年。

②可比较严复在辛亥尤其是欧战以后的思想转变。严复《与熊纯如书》云“乃不幸月余以来,欧洲大局,忽觐燎原,其影响之大,殆非历史上人所能梦见,从此中国舍自尽其力而外,别无可为,或乱或治,或亡或存,殆非一昔之谈所能尽也”,“欧战告终之后,不但列国之局,将大变更;乃至哲学、政法、理财、国际、宗教、教育,皆将大受影响”《严复集》第三卷,北京:中华书局,1986年,第615、619页。

③张文江先生有谓“国维早年于哲学、文学所求得之慰藉,不足以相应此巨大事变,所蕴蓄的种种矛盾得此触机而爆发,终弃文、哲而攻史,于学术上由《静安文集》所代表的前期过渡到由《观堂集林》所代表的后期”《渔人之路和问津者之路》,上海:复旦大学出版社2006年,第73页。

氏一姓末路之事略具,至于全国民之运命,与其所以致病之由,及其所得之果,尚有更可悲于此者,拟为《东征赋》以发之,然手腕尚未成熟,姑俟异日。”[19](P.58)显然,王国维以《颐和园词》思及的是有清一朝兴衰之理,而于此之外,尚有全国民之运命,此实内蕴亡国与亡天下之辨。^①就改朝换代的亡国意义上看待有清到民国的鼎革,可谓“楚汉龙争元自可”[20](P.139),但关键的是,若从亡天下的视角,那么可以看到的却是“庙堂已见纲纪弛,城阙还看士风变。食肉偏云马肝美,取鱼坐觉熊蹯贱”、“汉士由来贵忠节,至今文谢安在哉?”[21](PP.142-144)这里“纲纪弛”与“士风变”道出了辛亥“国变”的关键。中国传统文化之精义,按照陈寅恪的总结,“具于《白虎通》三纲六纪之说,其意义为抽象理想最高之境,犹希腊柏拉图所谓 Eidos 者。若以君臣之纲言之,君为李煜亦期之以刘秀;以朋友之纪言之,友为酈寄亦待之以鲍叔。其所殉之道,所成之仁,均为抽象理想之通性,而非具体之一人一事。”[18](P.202)然而随着有清到民国的鼎革,由于三纲六纪所依托的制度解体,人伦纲纪之衰颓、士人气节之不振、世道人心之凌迟,成为时代性变化带来的最为关键的问题,前所谓“保世”所保卫的不正是纲纪伦常与风俗人心吗?王氏《东征赋》终未完成,似乎显示着以文学方式面对这一问题的局限。辛亥东渡的王国维,面临着“易代之际,文人是否事异姓”的问题,^②反复研读顾炎武的著作,^③其《殷周制度论》也以顾炎武自况。而顾炎武在明清鼎革的历史脉络中提出经世之学,其精义正在于伦理上的纲常名教与道德上的忠义气节。顾炎武强调的是“天下之久而不变者,莫若君臣父子”[22](卷二《莱州任氏族谱序》,P.87)、“君臣之分,所关者在一身;华裔之防,所系者在天下”[23](卷七“管仲不死子纠”,P.314),而“中外荐绅知以名节为高,廉耻相尚,尽去五季之陋。故靖康之变,志士投袂,起而勤王,临难不屈,所在有之。及宋之亡,忠节相望”[23](卷十三“宋世风俗”,P.528)的宋世风俗,无疑构成纲纪人伦的典范。顾氏在讨论“正始风俗”时所谓的“亡天下”,在根本的意义上乃是“君君臣臣父父子子”为核心的纲常名教之坠落,而他之所以追慕三代,乃是基于如是的认识“苟称情而制服,使三代之礼,复见于今日,而人知尊君亲上之义,亦厚俗之一端也。”[23](卷十四“君丧”,P.587)有鉴于对顾炎武

经世之学的认识,王氏断言“顾亭林先生《日知录》中泛论亦多有为而发,如‘自古以文辞欺人者莫如谢灵运’一节,为钱牧斋发也‘嵇绍不当仕晋’一则,为潘稼堂发也。”^④士人的气节,毫无疑问是支撑纲常名教的脊柱。相比较而言,着眼于叔本华与康德一系基于主体主义自由意志的纯粹哲学以及着眼于个人之情感慰藉的美术(包括文学),很难接收儒家的纲常名教与忠义气节。在这种情况下,从文哲之学到经史之学的转变,也就自然成为王氏的不二选择。王氏36岁随罗氏居京都之后至其去世,徐中舒以为是国维学术之第四期,“尽弃前学,专治经史。盖先生此时为学,已入自创时代。故虽由西洋学说以返求于我国经典,而卒能不为经典所束缚。此时学术最大之新发见有五:一曰殷墟甲骨文字;二曰敦煌塞上及西域各地之简牍;三曰敦煌千佛洞之六朝唐人所书卷轴;四曰内阁大库之书籍档案;五曰中国境内之古外族遗文。物既需人而明,人亦需物而彰;而先生适当其时而治其学,于是先生经史之学,遂成从古未有之盛。是为第四期。”[5](PP.304-305)徐先生所谓的第四期学术,其中虽有学术领域之变化,然其精神性质则为国维先生晚年成熟思想之体现。就其对国维早岁所关怀的人间大义而言,经史之学已将顾炎武学术的经世(入世)之

①顾炎武《日知录》“正始”条云“有亡国,有亡天下。亡国与亡天下奚辨?曰:易姓改号谓之亡国;仁义充塞,而至于率兽食人,人将相食,谓之亡天下。魏、晋人之清谈,何以亡天下?是《孟子》所谓杨、墨之言,至于使天下无父无君而入于禽兽者也”,“是故知保天下,然后知保其国。保国者,其君其臣肉食者谋之;保天下者,匹夫之贱与有责焉耳矣。”黄汝成《日知录集释》卷十三《正始》,长沙:岳麓书社,1994年,第471页。

②在东渡日本撰写的《东山杂记》四十七中,王氏云“文人事异姓者,易代之际往往而有,然后人责备最至者,莫如赵子昂。”《王国维全集》第三卷,第366页。

③顾炎武《日知录》卷十三“正始风俗”批评嵇康之子嵇绍仕晋,“夫绍之于晋,非其君也,忘其父而事其非君,当其未死三十余年之间,为无父之人亦已久矣。”《顾炎武全集》第18册,上海:上海古籍出版社,2011,第527页。案:王氏随罗氏东渡,即显示其忠于旧朝的忠义。

④《王国维全集》第三卷,第369页。按《日知录》卷十九“文辞欺人”条讲谢灵运,着重其不忠不义。王氏以为此实指钱谦益,王国维《东山杂记》五十一对钱氏极为看不起,以与柳如是对比。嵇绍不当仕晋,见《日知录》卷十三“正始”条,嵇绍仕晋败义伤教,其关联的是“亡天下”;王氏以为其矛头所向在潘耒之出应康熙朝的博学鸿词科。于此可见,王国维对士人气节的不苟。此正印证罗振玉所谓的辛亥之后王氏认识到欧西诸说立论似先秦诸子,若尼采诸说贱仁义、薄谦逊、非节制,流弊甚多,等等。参见赵利栋《王国维与〈东山杂记〉〈二编轩随录〉——兼论王国维的学术转向》,《浙江社会科学》2002年第2期。

意,与超脱胶着于时代的功利性意识而抵达的普遍精神融为一体,从而能够在即经世即超世的维度上自如运行其学术。换言之,超世的解脱并非外在于与时代精神相契的经世,而这建基于对所处时代之形势的深湛理解。《殷周制度论》虽然作于1917年,而自辛亥(1911)至其自沉(1927)十六年间对世界局势与中国问题的深切关注,皆可加以关联,在这个意义上,《殷周制度论》实际上是对时代问题的学术(此时的学术展现为经史之学)回应。

毫无疑问,随着经史之学的转向到来的是对中西之学的重新理解。这一理解最集中的表述是1924年撰写的《论政学疏稿》^①,但只要在更大的视域内疏解《论政学疏稿》,就会发现,此中所表述的观点,是自辛亥以来逐渐形成的,只不过在《论政学疏稿》中获得了明确的表述而已。而在这些观点的形成中,同列于胜朝遗老的罗振玉、沈曾植、郑孝胥等对王氏亦有相当的影响,故而我们不妨通过对《论政学疏稿》加以扩展的理解,以期透视王国维对中西之学的看法及其观点产生过程中的思想氛围。

《论政学疏稿》关涉中西之学的部分,抄录如下:

自三代至于近世,道出于一而已。泰西通商以后,西学西政之书输入中国,于是修身齐家治国平天下之道乃出于二。光绪中叶,新说渐胜,逮辛亥之变,而中国之政治学术几全为新课所统一矣。然国之老成、民之多数尚笃守旧说,新旧之争更数十年而未有已,国是淆乱,无所适从。臣愚以为新旧不足论,论事之是非而已。是非之标准安在?曰在利害。利害之标准安在?曰在其大小。新旧之利害虽未可遽决,然其大概可得而言焉。

原西说之所以风靡一世者,以其国家之富强也。然自欧战以后,欧洲诸强国情见势绌,道德堕落,本业衰微,货币低降,物价腾涌,工资之争斗日烈,危险之思想日多。甚者如俄罗斯,赤地数万里,饿死千万人,生民以来未有此酷。而中国此十二年中,纪纲扫地、争夺相仍、财政穷蹙、国几不国者,其源亦半出于此。臣尝求其故,盖有二焉:西人以

权力为天赋,^②以富强为国是,以竞争为当然,以进取为能事,是故挟其奇技淫巧以肆其豪强兼并,更无知止知足之心,浸成不夺不厌之势,于是国与国相争,上与下相争,贫与富相争,凡昔之所以致富强者,今适为其自毙之具。此皆由“贪”之一字误之,此西说之害根于心术者一也。

中国立说,首贵用中,孔子称过犹不及,孟子恶举一废百。西说大率过而失其中,执一而忘其余者也。试以最浅显者言之,国以民为本,中外一也。先王知民之不能自治也,故立君以治之;君不能独治也,故设官以佐之;而又虑君与官吏之病民也,故立法以防制之。以此治民,是亦可矣。西人以是为不足,于是有立宪焉,有共和焉。然试问立宪、共和之国,其政治果出于多数国民之公意乎,抑出于少数党人之意乎?民之不能自治,无中外一也,所异者,以党魁代君主,且多一贿赂奔走之弊而已。孔子言患不均,《大学》言平天下,古之为政,未有不以均平为务者,然其道不外重农抑末、禁止兼并而已。井田之法、口分之制,皆屡试而不能行,或行而不能久,西人则以是为不足,于是有社会主义焉,有共产主义焉。然此均产之事,将使国人共均之乎,抑委托少数人使均之乎?均产以后,将合全国之人而管理之乎,抑委托少数人使代理之乎?由前之说,则万无此理。由后之说,则不均之事俄顷即见矣。俄人行之,伏尸千万,赤地万里,而卒不能不承认私产之制度,则囊之汹汹,又奚为也!臣不敢谓西人之智大率类此,然此其章章者矣。臣观西人处事,皆欲以科学之法驭之,夫科学之所能驭者,空间也,时间也,物质也,人类与动植物之躯体也,然其结构愈复杂,则科学之律令愈不确

①《论政学疏稿》部分内容见罗振玉《王忠愍公别传》,2001年冰鸿从抄本录得全文,刊于当年第一期《文教资料》,赵万里《年谱》系于1924年,《津门疏稿》系于1923年,《全集》系于1924年初(农历1923末年)。

②疑“权力”当为“权利”。

实。至于人心之灵及人类所构成之社会、国家，则有民族之特性，数千年之历史与其周围之一切境遇，万不能以科学之法治之。而西人往往见其一而忘其他，故其道方而不能圆，往而不知反，此西说之弊根于方法者二也。

至西洋近百年中，自然科学与历史科学之进步，诚为深邃精密，然不过少数学问家用以研究物理、考证事实、琢磨心思，消遣岁月斯可也。而自然科学之应用又不胜其弊，西人兼并之烈与工资之争，皆由科学为之羽翼。其无流弊如史地诸学者，亦犹富人之华服、大家之古玩，可以饰观瞻而不足以养口体。是以欧战以后，彼土有识之士，乃转而崇拜东方之学术，非徒研究之，又信奉之。数年以来，欧洲诸大学议设东方学术讲座者，以数十计，德人之奉孔子、老子学说者，至各成一团体。盖与民休息之术，莫尚于黄老，而久安之道，莫备于周孔，在我国为经验之良方，在彼土尤为对症之新药，是西人固已憬然于彼政学之流弊而思所变计矣。^①

就结构而言，引文分为四段：第一段讲中西之争导致的无所适从，第二段从心术上论西学之弊，第三段从方法上论西学之弊，第四段讲东方学术的世界意义。

《论政学疏稿》的首段提出了“自三代至于近世，道出于一而已。泰西通商以后，西学西政之书输入中国，于是修身齐家治国平天下之道乃出于二”的判断。所谓“道出于一”中的“一”，系指儒家所体现的周孔之教。尽管欧阳修对中国政教历史有三代以上与三代以下的对照，^②但毕竟不影响作为最高原则的道的统一性，周孔之道并没有受到挑战，修身、齐家、治国、平天下的根基在于同一个道，因而四者之间相互支撑，具有过程上的连续性与有机性。但泰西通商以后，治与教二者便有了新的选项，西学成为新学，而儒家之道遂成不济时用的旧学，于是而有中西、新旧之争。^③《论政学疏稿》追叙中西新旧之争的演变趋势：一方面是“光绪中叶，新说渐胜，逮辛亥之变，而中国之政治学术几全为新说所统一矣”，^④另一方面是“然国之老成、民之多数尚笃守旧说”，于是，自然的结果便是“新旧之争更数十年

而未有已，国是淆乱，无所适从”。中西新旧之争带来的后果是“国是淆乱，无所适从”。王国维的这一认识，与早年自奋于西学以救时弊的激情，以及对日本拒译西书的忧虑，形成鲜明对比。彼时的王氏认为不通西学难以理解中学，中西二学盛则俱盛、衰则俱衰，因而复兴中学终究离不开对西学的消化。1911年辛亥前撰写的《国学丛刊序》立足点犹在新学，但辛亥后的《国学丛刊序》则历叙旧学，而无与于新学了，甚至在1920年的《仓圣明智大学章程序》则更明确地以“标旧”自居。^⑤关于“道出于二”，罗振玉在《本朝学术源流概略》有一说法：“海禁未开以前，学说统一，周、孔以外，无他学也。自西学东渐，学术乃歧为二。”^{[24] (P.240)}这也正是王国维“道出于二”的确解。《本朝学术源流概略》最早出版于1930年，而在1929年初，罗氏迁居辽东，受邀讲授“本朝学术概略”，本书大概是从讲稿整理出来，而在此之前，罗氏已读到王氏的《论政学疏稿》，可见其受王氏影响之深。当然，鉴于罗振玉与王国维之间曾经朝夕相处的特殊关系，不能确切地证明谁是此说之始作俑者，但毫无疑问可以确定的是，此说系罗王二人都会同意的共同见解。值得注意的是，与罗王过从甚密的沈曾植亦有类似的见解。^⑥

①《论政学疏稿》，《王国维全集》第十四卷，第212-214页。关于《论政学疏稿》的写作时间，《王国维全集》编者注云：“赵万里《王静安先生年谱》系于1924年，《津门疏稿》目录则标注为1923年。今据王国维1924年1月30日、2月1日与5日致罗振玉函所涉内容多与此相关，则此疏之作，当以1924年初（农历1923年末）可能性为大。”说见《王国维全集》第十四卷，第211页注释。

②《新唐书·礼乐志》：“由三代而上，治出于一，而礼乐达于天下；由三代而下，治出于二，而礼乐为虚名。”参见[宋]欧阳修、宋祁《新唐书》第2册，北京：中华书局，1975年，第307页。

③“自庚子拳乱后，海内志士有鉴于欧美之强盛，我国之孱弱，遂幡然省悟，非输运泰西各国新知识为我国补救之方针，维新之基础，不足与列强颉颃于世界。”《震旦学院》第一期“绪言”，1909年刊印。

④王国维为姬觉弥（1885-1964）代笔之文《仓圣明智大学章程序》中，亦有同样的观察：“举世竞言新。”《王国维全集》第十四卷，第704页。

⑤“举世竞言新，独我学校以旧名于天下。”《王国维全集》第十四卷，第704页。

⑥王国维与沈曾植首次见面在1915年4月，然此前二人已经是相知相闻十多年；自见面后直到沈曾植去世，二人经常见面，经历了数年的朝夕讨论，以至于有人主张，沈曾植实际上取代了此前罗振玉在王国维心目中的学术地位，王氏也在音韵学、西北史地、蒙元历史等诸多方面得到沈曾植的指导。

沈曾植 1914 年 7 月致信罗振玉云“吾国人今日罪恶,殆与希腊、罗马、印度亡年无异,其崇拜欧风,谈说欧学者,亦与希腊、罗马、印度之崇拜神话无异。以酒为浆,以妄为常,此程度之暴涨,乃与今日寒暑表无异。识病而后能医病,虽有旧学,固无能识,安自得医?此团体之变态心理,益演进而为无数个人之变态心理,疫虫毒菌,生化日兹。”[25](P.401)崇拜欧风以至于不能自识旧学,安能自医其病?对欧西思想之盲目崇拜而不能从精神上消化之,必将导致生硬的欧西观念与中土的固有观念的杂糅。1922 年正月,沈曾植在给金蓉镜(1855-1929)的书信中写道“近世欧华糅合,贪嗔癡相,倍倍增多。曰路德之嗔,曰罗斯伯尔之嗔,曰托尔斯泰之嗔,曰马克思之嗔。吾国天性主让,而近世学说贵争,既集合上四者而用之,变其名曰专制之嗔、官僚之嗔、军阀之嗔、资本之嗔。又为之枝叶,曰凉血之嗔,曰不顺潮流之嗔,曰迷信之嗔,曰顽固腐败之嗔,曰民智不开之嗔。广张八万四千钧,而吾华四万万民,无一非可嗔之物矣。惟政客为造嗔之主,唯报为嗔传之媒。仆于欧亚之嗔辨之至微,而于杂糅之嗔尤视之若风马耳。”[26](P.509)“杂糅”所揭示的是近代中国百家异说、各自为方的思想现实,但最根本的却是两种文明的杂糅,即所谓欧华杂糅;而“杂糅”一词特别意味着不能在思想上消化之,并予以有机地加以整合,而这正导致了“道出于二”:即一方面,西方的观念不能植根于中土的社会历史与集体意识的脉络里,另一方面,本土的观念失去制度的依托而无所附丽,甚至两者之间构成冲突的紧张关系。就此而言,王国维揭示的“道出于二”的思想现实揭示了近代中国的危机在根本上是文化的危机,即在不能彻底消化西学时由中西之异而导致的思想与文化的杂糅与冲突,由此而带来的政教生活方向感的歧义。^①当国维先生以“修身齐家治国平天下之道乃出于二”来表述近代的危机时,这意味着在传统中国由儒教有机整合起来的身、家、国、天下的四重域,在“道出于二”的近代,不仅发生了领域的分离,而且导致了精神上的统一性的崩溃。

面对“道出为二”的精神状况,王国维的诊断是“新旧不足论,论事之是非而已。是非之标准安在?曰在利害。利害之标准安在?曰在其大小”。以是非论新旧、以利害论是非之说,在 1920 年的《仓圣明智大学章程》中,已经明确表述:

“举世竞言新,独我学校以旧名于天下。有以质余者,余对曰:余不知新旧,余但知是非而已。余乌知乎是非,余但知利害而已。余乌知乎利害,余但知不以小利易大利,不以大害易小害而已。”于利取大,于害择小,两相权衡,其为《管子》所谓的“轻重”之术。此与 1911 年的《国学丛刊序》所体现的辛亥之前的立场有着很大的差异,彼时的王国维主张“夫天下之事物,非由全不足以知曲,非致曲不足以知全。虽一物之解释,一事之决断,非深知宇宙、人生之真相者不能为也。而欲知宇宙、人生者,虽宇宙中之一现象、历史上之一事实,亦未始无所贡献。故深湛幽渺之思,学者有所不避焉;迂远繁琐之讥,学者有所不辞焉。事物无大小、无远近,苟思之得其真,纪之得其实,极其会归,皆有裨于人类之生存福祉。”[27](P.132)这种认识与其“无用之用”的说法相表里,体现了一种不与社会历史现实关联的以普遍性、超越性、中立性为指向的立场。就大地上的人类而言,任何具体的裨益与危害总是互为表里,往往彼此隐藏,这一思想并没有被认识到。对彼时的王国维而言,真理固然可以彰显为是非,却决不能下降为利害,相反,他强调的是真理的超功利性,这种超功利性使得对真理的理解拒绝下降到利害的层面。显然,从利害言是非、以是非谈新旧,体现了辛亥国变之后王国维思想的转变,即他不再从与现实后果无涉的超越立场出发,而是从社会历史效应出发来重审中西之学的问题。就方法上,这与他强调《日知录》的泛论亦多有为而发相一致,也与他特别突出的“吾侪当以事实决事实,而不当以后世之理论决事实”[28](P.84)相对勘,这些似可表明中国经学中的“载之空言,不如见之于行事”这一“属辞比事”的笔法已经对他产生了深刻的影响。

《论政学疏稿》的第二段重点在从心术层面提出西学之害,一言以蔽之曰贪(或者欲),分解言之,即是权利与富强的观念。关于贪欲的问题,早在 1914 年王国维就提出“欧洲近岁,科学已造其极,人欲亦与之竞进,此次战事实为西政爆裂之时,意岁月必久长。”[29](P.515)科学促进了人的欲望,沈曾植所谓的“嗔”也可纳入贪欲的范畴加以理解。而在 1923 年 12 月 16 日胡适登门造

^①王国维的这一观点与贺麟在《儒家思想的新开展》(刊登于《思想与时代》第一期,1941年)对中国近代危机的判断可以呼应。

访王国维时,王氏依然坚持“西洋人太提倡欲望,过了一定限期,必至破坏毁灭。”[30](PP.131-132)

“富强”与“权利”被王氏视为内在于数百年西方文化中的两种欲望:一是以民族国家为主体的集体欲望,一是以个人主义个人为主体的个人欲望。王国维认识到,“原西说之所以风靡一世者,以其国家之富强也。”严复翻译介绍西方功利主义哲学与进化论,史华兹将其研究严复的专著命名为“寻求富强”,可谓一语中的,道出了严复等人在积贫积弱的中国心仪西说的原因。然而,西方以民族国家为单位数百年寻求富强导致的却是数百年功利之弊。“自欧战以后,欧洲诸强国情见势绌,道德堕落,本业衰微,货币低降,物价腾涌,工资之争斗日烈,危险之思想日多。甚者如俄罗斯,赤地数万里,饿死千万人,生民以来未有此酷。”在王国维的思想脉络中,“道德堕落,本业衰微,货币低降,物价腾涌,工资之争斗日烈,危险之思想日多”表述的是寻求富强的欧洲带来的后果,其集中体现是1914-1918年的欧战;而“甚者如俄罗斯,赤地数万里,饿死千万人,生民以来未有此酷”则表述的是俄罗斯的“赤化”运动,即始于1917年的俄国“十月”革命。就两者关系而言,后者可以视为前者的进一步演变的结果。1919年3月王氏写给罗振玉的信中言及对法总理被刺的思考“观法总理之被刺,则前致敬仲书之所虑将不幸而中,彼昏不知,即令知之防之,亦正无益,世无神禹,岂能抑洪水之祸耶!智虑短浅,人才乏绝,恐各国皆然。……时局如此,乃西人数百年讲求富强之结果,恐我辈之言将验。”^①显然,欧洲与十月革命均被视为西方数百年讲求富强的后果,当然这一后果似乎是反向性的后果,尤其是“赤化”运动。1920年,王国维曾在给狩野直喜的书信中,讨论欧战与十月革命带来的世界性影响“世界新潮鸿洞澎湃,恐遂至天倾地折。然西方数百年功利之弊,非是不足一扫荡……此不足为浅见者道也。”^②辛亥之后的王国维似乎不再满足于文哲之学时代汲汲追寻的超功利、脱现实的永恒真理,而是时刻关怀着国内与世界的局势。^③这里所谓的“天倾地折”,意味着秩序的破坏,1919年9月2日王氏致信罗振玉“世界大势趋于破坏,有逆此趋势者,必为世界所不许。如英议院主撤征俄之军,其政府不能不听之,各国执政者皆一丘之貉。设有逆此趋势之问题起,国内国外,无一人敢声言赞成决矣,此

前函所云无异预备出走者也。”[28](P.497)洪洞澎湃的时代形势,不容逆转,顺之则昌,逆之则亡,然而这一形势一方面根植于西方文化数百年功利之弊,另一方面又以此战争与革命的潮流扫荡此功利之弊。1920年王氏《仓圣明智大学章程序》云“近世欧美之政教,以富强为政,以权利为教,挟其奇技淫巧,以行其豪强兼并之策,宜其可以跻太平而获厚福矣。然外之则血战经年,伏尸千万;内之则上下交争,不可终日。苟循此不已,即其所谓民族与其固有之文明亦将岌岌不可保矣。其所新生之文化,又变本加厉,虽其面目有若异于旧者,然仍不外以利为治,以利为教。”^④这与《论政学疏稿》的如下表述极为一致“西人以权力(当为‘权利’)为天赋,以富强为国是,以竞争为当然,以进取为能事,是故挟其奇技淫巧以肆其豪强兼并,更无知止知足之心,浸成不夺不厌之势,于是国与国相争,上与下相争,贫与富相争,凡昔之所以致富强者,今适为其自毙之具。”民族国家的富强之教与个人的天赋权利观念彼此配合,二者相互支撑、相互促进。显然,富强之政,权利之教,被王氏视为西学,尤其是浸润中土的西学之根本,然而其结果是对外资本扩张的殖民战争,对内的上下交争,以至于葬送其民族及固有文明之基;而以共产主义运动为代表的的新生文化,虽然面目似乎与资本主义有所不同,然而以利为治、以利为教,则并无不同。在王国维那里,无论是资本主义,还是“赤化”的共产运动,都承袭了数百年西学以利为治教宗旨的弊端,其于人类与世界未来岌岌可危。而所谓奇技淫巧,不惟成为推行富强、权利观念之具,而且是致使

①《王国维全集》第十五卷,第486页。原书未署日期,《全集》定于1919年3月17日《罗振玉王国维往来书信》(长春市政协文史和学习委员会编,王庆祥、萧立文校注,北京:东方出版社,2000,第447页)定在1919年3月14日。

②《致狩野直喜》,《王国维全集》第十五卷,第839页。原信未署日期,《全集》系于1920年,《王国维全集·书信》(北京:中华书局,1984,第311页)亦同。周言(即周帅《1898-1927:王国维对苏俄的认识》(《徐州师范大学学报》2011年第6期)系之于1902年,恐误。陈鸿祥《王国维全传》(修订本,北京:人民出版社,2007年,第457页)以为当在1918年。

③1919年6月21日致罗振玉“然世界风潮不可不察。伦敦工党之所宣言,几欲步罗刹之后,如西洋三岛爆发,则东三岛与我神州必随其后。”《王国维全集》第十五卷,第490页。

④《仓圣明智大学章程序》,《王国维全集》第十四卷,第704页。该文篇末有撰作时间“庚申季春”,即1920年春天。

人心务外之靡文。^①

寻求富强、提倡权利的功利主义思潮,给当时中国带来的后果却并非富强,相反,它带来的首先是破坏“中国此十二年中,纪纲扫地、争夺相仍、财政穷蹙、国几不国者,其源亦半出于此。”诸多破坏中最要者为绵延两千年的伦常纲纪之解体,与此相应的是严重的社会与心性秩序的失范,而纲常名教之解体可谓华夏民族之“亡天下”这非但是现代版的“礼坏乐崩”,更要者,礼乐之正当基础也被连根拔去,整个民族深陷急功近利的短视之中而不能自拔。国家的富强的意识、个人的权利的渴望,导致了以竞争、进取为导向的国民精神气质,加上其对技术的动用,于是欲望不断扩展,而不能知止,再也没有边界与限制。“更无知止知足之心,浸成不夺不厌之势”,从而与儒家礼教“知有所止”、“止于至善”的精神形成对比。总而言之,王国维看到的是富强-权利之西教与儒家主让之礼教的对照。在这个意义上,就可以明白为什么王国维在《殷周制度论》沉湎于周代礼制的重建,同时也就不难理解他坚持周礼“乃出于万世治安之大计,其心术与规摹,迥非后世帝王所能梦见”所具有的特别针对性。

以富强与权利观念为着眼点,反思西学之弊,并非王氏的孤明先发。鉴于罗振玉对王氏的特别影响以及二人非同寻常的关系,这里先陈述罗氏的看法或许不无裨益。前引罗振玉辛亥革命时期劝勉王国维以中国传统的经学为正学,以返经为急务,而断言欧西哲学流弊滋多,即代表罗氏本人的看法,^②而此看法早有根芽。甲午兵败之后,梁启超等“译欧美报纸,载瓜分之说以激励人心,海内为之震动”,“《时务报》专以启民智、伸民权为主旨”,罗氏当时即对此有所忧虑“此种议论异日于国为利为害是未可知”,“乃私戒以公等日以民智、民权为说,抑知民气一动,不可复静。且中土立国之道在礼让教化,务安民而已,今日言富强,恐驯致重末忘本。且古者治法、治人并重,今弊在人耳,非法也。至欲以民权辅政府之不足,异日或有冠履倒置之害,将奈何?”^[31](P.29)就罗氏所见,民权、民智与富强之说,足以应外而不足以自安,此与数千年中国的立国之道有所不合。对罗振玉而言,“及汉之武帝,乃罢黜百家,独尊儒术。自是以以后二千年间,凡本儒术以为治则世治;背之则世乱。于是儒教遂为东方立国之精神而不能废矣。今者世界思想日变,社会现象

日危,故非讲明正学无从挽此潮流。”^③早在1901年访问日本时,罗振玉就认同日本贵族院议员伊泽修二(1851-1917)的如下看法“变法须相国情,不能概法外人,教育尤为国家命脉。往者日本维新之初,派员留学,及归国咸谓不除旧不能布新,遂一循欧美之制,弃东方学说于不顾,即现所行教育制度是也。其实东西国情不同,宜以东方道德为基础,而以西方物质文明补其不足,庶不至遗害。我国则不然,今已成难挽之势。贵国宜早加意于此。新知固当启迪,国粹务宜保存,此关于国家前途利害至大,幸宜留意。”当时的罗振玉“深服其言,亦允归为言之当道,并谢其拳拳之意”。^④1919年罗振玉由日本返国,返国前日本政治家犬养毅(1855-1932)曾询问罗振玉“公居是邦,平日但言学术,不及政治。今垂别,破例一言可乎?”罗振玉的回答道出了他对东西方学术的看法“东西立国思想迥异,而互有得失。东方以养民为政本,均安为要归,而疏于对外。西方则通商练兵、长驾远驭,而疏于安内。今欧战告终,赤化遽兴,此平日不谋均安之效也。此祸或且延及东方。”^[31](P.65)依照罗氏,中华文明的根基在于足以自安的礼乐教化,而不是针对应外之富强与民权。富强或民权尚可在较短的历史时段中实现,但收拾人心的礼乐教化则须待之百年。

①吕坤《呻吟语》卷五《治道》云“天下万事万物皆要求个实用。实用者,与吾身心关损益者也。凡一切不急之物,供耳目之玩好,皆非实用也。愚者甚至丧其实用以求无用。悲夫!是故明君治天下,必先尽革靡文,而严诛淫巧。”

②日本在明治维新前闭关锁国,多经由中国汉译著作而接触西学,面对中国在鸦片战争等中的教训,更彻底西化,明治维新的成功震惊了中国。罗振玉本农为邦本思想而创办农社,本着教育救国的观念而创办东文学社,以经过日本而学习西学,并于1901年作为学部官员赴日本考察。辛亥前,罗氏致力于推动中国农学与新式教育,提出近代学制建立之构想。但辛亥革命后,农学与教育均无法改变现状之后,传古后成为替代性方案。见白适铭《罗振玉的古物认识及其“反[返]经信古”论思想探析》,新北《书画艺术学刊》,2009年第6期,第81-104页。

③罗振玉《真松老人外集》卷三《儒教研究会开会致辞》,罗继祖主编《罗振玉学术论著集》第十集,第889页。试比较章太炎1898年的认识“会天下多故,四裔之侵,慨然念生民之凋瘵,而思以古之道术振之。”章太炎《与李鸿章书》,见汤志钧编《章太炎政论选集》,北京:中华书局,1977年,第53页。

④罗振玉《集蓼编》,《罗振玉学术论著集》第十一集,第37页。《扶桑西月记》十二月初七日记载:伊泽修二“并言今日不可遽忘忽道德教育,将来中学校以上,必讲《孝经》《论语》《孟子》,然后及群经,其言极有理致。”见《罗振玉学术论著集》第十一集,第101-102页。

罗振玉言及对中国形势的判断“今且赤县崩沦，礼亡乐斲。澄清之事，期以百年。而予顾汲汲为此，急若捕亡。揆以时势，无乃至愚，而冥行孤往，志不可夺。”^[32] (P. 177) 富强与礼教之辩，在当时的保守主义学者阵营无疑是必须严肃对待的课题。而民权与民智的开发在很大程度上是与“寻求富强”的目标关联在一起的，甚至可以将之理解为达到富强的手段。这在彼此竞争的世界秩序中无疑有利于自存自保，但没有人心安顿的富强，流弊与代价却甚大，而只有礼乐修明，才能真正带来人心的安顿，国家由此民安而后方能日臻于文明。^① 因而罗氏的传古之学，其意义便在于“考见古圣人制作之原，每欲于文字上窥古代礼教民风、人事物象，溯进化之渊源，寻文明之轨辙，成一家之言，补昔贤所略”。^[33] (卷一《说文二徐笺异序》P. 779) 毫无疑问，罗振玉呼吁的正学乃是儒家的经学，其以礼乐教化为归趣。不仅如此，即便是“寻求富强”的严复在辛亥与欧战之后，也发生了巨大的思想转向，最终反诸儒教。^② 就民初学术界而言，国粹派本身也有了从倾慕欧化到更加看重国粹的转变。^[34] (PP. 137 - 150) 1918年12月欧战结束之际，梁启超与丁文江、张君勱等七人前往欧洲考察，先后到过法、英、比、荷、德、瑞士、意大利等国。1920年回国而有《欧游心影录》，对以富强与权利之西说有了新的认识。总之，欧战给出了重新认识西学的机会，而罗、王之所以回归儒家，在富强与权利上退守到道德风俗，或许亦跟他们最为推崇的顾炎武有极大的关系。《日知录》曾引用并服膺苏轼(1037 - 1101)之言“国家之所以存亡者，在道德之浅深，不在乎强与弱。历数之所以长短者，在风俗之厚薄，不在乎富与贫。”不仅如此，顾炎武还认为，正如诗人陆游(1125 - 1210)所说的那样，“倘筑太平基，请自厚俗始。”^[23] (卷十三“宋世风俗”，PP. 528 - 529)

《论政学疏稿》第三段言及中西学的方法：“中国立说，首贵用中，孔子称过犹不及，孟子恶举一废百。西说大率过而失其中，执一而忘其余者也。”显然，王氏以孟子所谓的“中道”与“执一”概括中西学方法之本，这里带有鲜明的价值判断。他从三个方面予以阐发：政治上儒家的君主制度与西方的立宪共和制之对比、经济上儒家之均平制与共产制的对比，以及西方科学方法的局限。儒家的君主政治以君、民、官、法四者为要素，使这四要素有机整合的是礼法；儒家与西学

共享了国以民为本的前提，但儒家正视民之不能自治的实际，正视政治必须通过统治来达成的现实，因此而有立君、设官、立法。但西人以民之不能自治为不足，另成立立宪与共和，以期民之自治。虽然在实质上，民之不能自治，仍然构成立宪共和政治的实际前提，但西人却是以党魁代君主，少数党人将自己的意志显现为多数人的意志，藉多数人之借口而行其私意，以满足民之自治之心理渴望。这样，在王氏看来，西方的立宪与共和制度相对于中国的君主制度只是“多一贿赂奔走之弊而已”。至于经济制度，王氏分辨均平之制与共产之制，儒教以均平为务，其前提是对民之私产的承认，所谓的均或平，不是数量上的同等分配，而是以重农抑末、禁止兼并的方式达到对民之私产的调节，以期达防御因兼并与垄断而导致的民之无产，以及国民在经济上相对之均平。而在中国历史上，类似西方共产观念的“井田之法、口分之制，皆屡试而不能行，或行而不能久”，已经说明着眼于量化均产的共产制度之不可行。但西方的共产主义与社会主义则试图取消私有财产，实行量化意义上的均产，它有两种可能：一是全体国民的共同均分，二是委托少数人进行均产；与此相应均产之后的管理也有两种：一是全体国民共同管理，二是委托少数人管理。在王氏看来，由全体国民共同均分、共同管理根本不可能，而由少数人进行均产并负责管

① 试比较梁济(1858 - 1918)如下发现：以西学求富强结果导致的却是“愈求治愈不治，且增长乱源，丛生弊窦，岌岌不可终日”。见梁济《辛壬类稿》，收入梁焕鼎编《桂林梁先生遗书》，台北：文海出版社，1969年。

② 严复在《论世变之亟》(1895)中说“夫士生今日，不睹西洋富强之效者，无目者也。谓不讲富强，而中国自可以安；谓不用西洋之术，而富强自可致……皆非狂易失心之人不为此。”《严复集》第一册，北京：中华书局，1986年，第4页。然而在1917年严复却说“窃尝究观哲理，以为耐久无弊，尚是孔子之书。”《严复集》第三册，第668页。“中国目前危难，全由人心之非，而异日一线命根，仍是数千年来先王教化之泽。”《严复集》第三册，第678页。1918年严复说“不佞垂老，亲见脂那七年之民国与欧罗巴四年亘古未有之血战，觉彼族三百年之进化，只作到‘利己杀人，寡廉鲜耻’八个字。回观孔孟之道，真量同天地，泽被寰区。”《严复集》第三册，第692页。“欧洲三百年科学，尽作驱禽食肉看。甲寅欧战以来，利器极杀人之能事，皆所得于科学者也。”《严复集》第二册，第403页。“西国文明，自今番恶战，扫地遂尽。”《严复集》第三册，第690页。“即他日中国果存，其所以存，亦恃数千年旧有之教化，决不在今日之新机。”《严复集》第三册，第662页。“大凡一国存立，必以其国性为之基，国性国各不同，而皆成于特别之教化，往往经数千年之渐摩浸渍，而后大著。”《严复集》第二册，第330页。

理,则必将导致不均不平的后果。

在这样的思想视野中,俄国的政治变革引起王国维的特别重视。1917年3月23日王氏致信罗振玉时说“俄国革命事起,协商诸国内情可见。此事于东方内政外交影响甚大,以后各国国体、政体均视同盟与协商之胜败为转移耳。”[28](P.290)1919年1月19日王氏致信罗振玉:“俄过激党之祸,德匈及葡瑞诸国均受其影响,恐英法美诸国人亦未必不渐渍其说,如此则欧洲之文化富强不难于数年中灭绝。东方诸国受其祸亦未必后于西洋。故昨致夙老一长函,请其说当局于欧洲和会提出以国际同盟为剿灭过激党之神圣同盟,合世界之力以扑灭之,并对谓变鲁至道,此为第一者。”[28](P.476)《论语·雍也》有谓:“齐一变,至于鲁。鲁一变,至于道。”齐有太公管仲之余风,其俗急功利,其民喜夸诈,而鲁有周公伯禽之教,其民崇礼尚信,庶几仁厚近道。是故即便鲁弱齐强、鲁贫齐富,然对孔子而言,鲁因近于礼乐而近道,因而问题不是富强,而是礼教。对王氏而言,赤化之害,不在于赤化是否不能富强,而在于赤化在本质上是藐视礼教的。由此不难看出王氏从早期以来的对功利主义的一贯抵制,只不过早期反功利主义指向出世之精神慰藉,而后期则导向主让与经世的儒家礼教。正如他预料到欧战的结果是纽约替代伦敦成为世界政治秩序的中心^①他也正确地预料到俄国运动对现代中国的影响。故而王氏致信时任清史馆代馆长的柯劭忞(1848-1933)劝说当局联合国际力量抵制“赤化”,后又细思此事关系重大,又给十余年不通只字的海宁同乡、五四运动中被视为“卖国贼”的当时外交官陆宗舆(1876-1941)写信,力促此事。1919年1月20日王氏写道:“俄、德过激党事,英法俱有戒心,恐日本亦未必不然,然至今不闻诸国有剪除之计。乙老谓威尔逊恐有与德过激党有密约,故不能致讨,理或有之。然对此种人食言而肥有何不可。德利用之以倾俄,终受其祸,乃甘蹈其覆辙而不悟耶!”[28](P.478)在此基础上,1917年,王氏预言:“观中国现状,恐以共和始,而以共产终。”^②《论政学疏稿》原文已佚失,今本经罗振玉“略去头尾”,郭湛波《近三十年中国思想史》录入了王文结尾中被删除的部分:“我昏不知,乃见他人之落井而辄追于后,争民施夺,处士横议,以共和始者,必以共产终!”[7](P.168)显然,1924年的

王国维与1917年的认识已经有所不同:感慨推测意义上的“恐”被决然的“必”替代,可见王国维对自己判断的深信不疑。[7](P.168)

共和与君主之争,在晚清与民国的思想界无疑是重要课题。何藻翔(1865-1930)云“君主民主,政体孰优,聚欧美大政治家,未易决定。”[35](P.192)康有为发现,民国实行共和造成了可怕的后果:“今吾国以共和为名,而纲纪荡尽,教化夷灭;上无道揆,下无法守,一切悖理伤理、可骇可笑之事,万万亿千,难以条举。”[36](P.7)“号为共和,实则共争共乱;号为统一,实则割据分立;号为平等,实则专制横行。”[37](P.108)张启煌(1859-1943)更认为,共和转向君主,虽逆于时势,然乃当然之选择“今日君主国,几无存在之余地。然世界太平有日,必由共和转向君主。今我国所谓‘共和’,共不共和不和;所谓‘民国’,民不民国不国。不独我国为然,就欧洲各共和国言之,其外观虽富强之安乐,其内容不止贫弱之忧虑。醉心共和者宜知之。”[38](卷二十五《共和解》,P.31)关于君主与共和的讨论良多,然而王国维却在“共和”与“共产”之间建立关联。事实上,同为胜朝遗老的郑孝胥(1860-1938)亦有类似的思考。他同样对“赤化”表示了相当的忧虑“俄行共产制,举国皆为盗贼,至人相食。今犹欲倡世界革命,奇

^①1918年8月23日,王致罗振玉云“欧战不知何时可了,战后纽约恐将代伦敦而执天下之牛耳”《致罗振玉》,《王国维全集》第十五卷,第445页。

^②罗振玉《王忠愍公遗书序》,罗继祖主编《罗振玉学术论著集》第十集上《松翁近稿》丁戊稿,上海古籍出版社,第206页。原文如下“予在海东,公先归国。英、法学者斯坦因、沙畹诸博士邀予游欧洲列邦,予请公同往,将治任矣,而巴尔干战事起。予告公行期待战后。公复书言,欧洲近岁科学已造其极,人欲与之竞进,此次战事实为西政爆裂之时,意岁月必久长,此行或竟不果邪?后数月,予返沪江,沈乙庵尚书觞予于海日楼,语及欧战,予以公语对。尚书曰‘然。此战后欧洲必且有剧变,战胜之国或将益张其国家主义,意谓德且胜也。’予曰‘否。此战将为国家主义及社会主义激争之结果,战后恐无胜利国,或暴民专制将覆国家主义而代之,或且波及中国。’尚书意不谓然。公独遣之。已而俄国果覆亡。公以祸将及我,与北方某耆宿书言,观中国近状,恐以共和始而以共产终。某公漫不审,乃至今日而其言竟验矣。惟公有过人之识,故其为学亦理解洞明。世人徒惊公之学,而不知公之达识,固未足以知公。即重公节行,而不知公乃知仁兼尽,亦知公未几也。”这里所谓的北方某耆宿,当指柯劭忞,“前致敬仲(柯劭忞)书,已得其复……永书中有‘始于共和,终于共产’语,乃行文配衬之笔,而敬仲乃反复此语,将其他要言忘却,殆神明已衰矣。”吴泽、袁英光《王国维学术论著集》(一),上海:华东师范大学出版社,1983年,第403页。

哉!”^[39] (P. 2092) 但构成郑氏以及王氏共和 - 共产论说方向的,不是回到共和,回到自由民主政治,而是回归儒家的礼教与君主政治。在这里,我们要看到的是王国维对现代中国的态度,他似乎缺乏俄罗斯思想家别尔嘉耶夫(Nicolas Berdyaev, 1874 - 1948)那样的眼光,后者对苏联共产主义运动具有一种辩证理解,这就是通过共产主义运动这一辩证历程而重回自身,乃是俄罗斯的命运。^[40] (PP. 118 - 182) ①罗振玉如下的表述提供了理解王国维这一问题的线索“自辛亥革命,改君主为共和,定民为主体,宜若可得国利民福矣。乃二十年来,争夺相仍,内战不已,死亡枕藉,不可数计。复刮民脂膏以充军费……今推求祸始,稽之古训,惟天生民有欲,无主乃乱。自君位改为民主,人人皆有总统之望,于是竞存不夺不厌之心。名份不存,人欲日肆,于是总统制复变为委员制矣。委员制不能人人得权利,于是共产之邪说兴矣。乃知暴民专制之害,远过于君主独裁。今欲挽此狂澜,亟须恢复帝政不可。”^[31] (P. 79) ^[41] (P. 558) 王国维未必完全同意罗振玉意义上的恢复帝政,但罗振玉对共和、共产之人性论基础仍在人之贪欲的说法,却是王国维的一贯看法。不论是共和还是共产,在王国维看来都不外“以利为治,以利为教”,他引用孟子的话“苟为后义而先利,不夺不厌”,“由今之道,无变古之俗,虽与之天下,不能一朝居也”,表明二者均非长治久安之道,而是沿袭了数百年功利之弊。“欧美之世所谓新者,岂尚足以此傲我中国之治与教哉!又乌知欧美之贤哲不将慕我中国之政教,思采用之,以救数百年之失哉!”^[42] (P. 704) 政治与经济制度,虽然与狭义的教育、文化有所不同,但鉴于其对人性的重大影响,不能不将之上升到教化的高度来考虑。一旦从人性及其教化的高度来考虑,则富强与权利的要求,最终成为人的欲望的激发机制而不是调节机制,由此王国维重返中国以礼让为核心的政教,也就不难理解了。

王国维对西学方法之害最终归结到了科学。早在哲学探究的时代,王国维对纯粹哲学与纯粹美术充满渴慕,并极力强调哲学的崇高位置,为增设哲学学科而疾呼。但到了1911年辛亥前的《国学丛刊序》,人间的学术被归结为科学、史学与文学,哲学不再独立而似被纳入科学之中,大概“可爱”与“可信”的矛盾,使得王氏离开了哲

学。在王氏看来,“凡事物必尽其真而道理必求其是,此科学之所有事也”,“凡吾智之不能通而吾心之所不能安者,虽圣贤言之有所不信焉,虽圣贤行之有所不嫌焉。何则?圣贤所以别真伪也,真伪非由圣贤出也;所以明是非也,是非非由圣贤立也。”^[4] (P. 130) 科学所追求的是真理,而真理并不尽于圣贤,王氏当时所坚持的有类于知识上的民主主义,所有个人均有发现真理的可能与权利;而且科学超越有用与无用,不能从利害的角度来加以讨论。唐文明教授(1970 -)甚至认为,正是对科学的认同,使得王国维从文哲之学转向了可以运用科学方法的史学研究,以便接纳古典教化的传统。^[43] 然而晚年的王国维对科学提出了质疑:科学所能驾驭的只是空间、时间、物质,而时间与空间,按照叔本华与康德一系的哲学,说到底根植于人类自身感性直观的先天形式,而不是事物的自身;人类的认识说到底只是知性范畴对感性材料的主观综合,而只能触及现象,而非事物本身。王氏认为“人类与动植物之躯体也,然其结构愈复杂,则科学之律令愈不确实。至于人心之灵及人类所构成之社会、国家,则有民族之特性,数千年之历史与其周围之一切境遇,万不能以科学之法治之。”社会与国家浸润了民族的传统特性与历史过程中形成的文化,以及民族社会国家自身的一切境遇,这些很难以科学方法加以说明。就实际情况来看,自然科学深邃精密,在研究物理、考证事实、琢磨心思等方面,的确取得了显著的进步,但自然科学的社会应用则具有二重性,既可以兴善,亦可以助恶。王氏则强调“自然科学之应用又不胜其弊,西人兼并之烈与工资之争,皆由科学为之羽翼。”^[27] (P. 214) 自然科学方法对王氏而言,在方法上也是执其一段,而不见全体,故而不能跻身于大中至正之道。

三、《殷周制度论》与中华古学的世界意义

《论政学疏稿》的第四段,意在重新提出中学的世界意义。前面两段讨论西学之弊或西学之害,其归宿点在于中华古学的世界意义与未来意

①别尔嘉耶夫说“我意识到,俄罗斯正通过布尔什维克的经验来进行体验,这是不可避免的。这是俄罗斯民族的内在命运的因素,是它的存在主义辩证法。”别尔嘉耶夫《自我认识——思想自传》,雷永生译,上海:上海三联书店,1997年,第221页。

义。王氏面临着时代境遇是“今之学者,于我先圣百王数千年所历试,尽善尽美之政学则疑之;于外来之新说则信之,贱美玉而宝珉珠。”^①然而,欧战却使得西方文化数百年之弊得以展露无遗,而世界历史与人类的未来需要被重新思考。1919年3月,王国维断言“若世界人民将来尚有子遗,则非采用东方之道德及政治不可也。”^②[P. 486] 1920年,王国维预言“世界新潮鸿洞澎湃,恐遂至天倾地折。然西方数百年功利之弊非是不足一扫荡,东方道德政治或将大行于天下,此不足为浅见者道也。”^③对世界格局、西学危机与中华古学的未来意义的认识,毫无疑问构成了王国维经史之学背后的深层动力。在这里,他仍然以儒道之学作为中华学术的互补的两系“盖与民休息之术,莫尚于黄老,而久安之道,莫备于周孔。”他肯定道家无为思想的治疗作用,而长治久安之道所系则在周孔之道。在他看来,儒道两家之学,“在我国为经验之良方,在彼土尤为对症之新药。”王氏从时代状况出发而对几乎被定格了的新旧中西做出了新的理解:那似乎早已被国人与旧捆绑为一体的中学,对于深处西学之弊中的西方而言,无疑构成一种新学,是“西人固已憬然于彼政学之流弊而思所变计”的“对症之新药”,至少是重要参照。王国维正是在这个视域内叙述西方的东方学研究的兴起。“是以欧战以后,彼土有识之士,乃转而崇拜东方之学术,非徒研究之,又信奉之。数年以来,欧洲诸大学议设东方学术讲座者,以数十计,德人之奉孔子、老子学说者,至各成一团体。”王国维所揭示的中西之学彼此之间的盈虚消长,若以百年时段而言,似乎略显简单,有天真之嫌;但若以更长的时段来看,即放置在整个人类历史的进程来看,东西文化的相遇不能不谓为世界历史之重大事件,彼此之间的消化吸收过程并未完成,因而王国维所谓的中学的世界历史意义,还不能视为一个完成了的事实,而在当下只能理解为基于中国文化立场而致力的方向,一旦这个过程得以完成,那么王国维上述判断的意义才可能得到认真对待。其实,欧战对于中国士人阶层的意义便在于,它开启了一个从世界历史的格局来看中国文化的可能视域。王国维的判断在当时也并非他个人的一己之见,同为遗老的辜鸿铭(1857-1928)也提出“当兹有史以来最危乱之世,中国能修明君子之道,见利而思义,非特足以自救,且足以救世界之文

明。”^④[P. 230] 而陈曾矩也以为孔教“非徒以为中国,亦将拯全球于倒悬也”。^⑤[P. 313]

《论政学疏稿》提及“井田之法、口分之制,皆屡试而不能行,或行而不能久”,以对比共产之制不可行。罗振玉却以为此中国古代业已过时的观念在欧洲反被视为新思想。换言之,罗氏试图将欧洲的新思想还原为中华古学之陈迹“欧洲开化迟,今日所谓斩新思想,在中国则已成过去,不但曾有此思想,且实行试验,盖试而不能行,故久废也。即如今日苏俄所倡产业国有及无阶级政治,中国固已早行之而早灭矣”,“井田之制,非产业国有乎?阡陌开而井田废矣。孟子言,貉之为国,无君臣上下百官有司,非无阶级政治乎?此等政治仅见《孟子》书中,不见他载籍。盖至孟子时且废久矣。窃谓今日为国不谋均安而鹜富强,则苏俄其前车也。”^⑥[P. 65] “其实近日欧洲新说,皆为中国古代过去之陈迹。《孟子》载‘神农之言’及貉之无君臣上下、百官有司,与今日欧人所倡其何以异?在中国早已扞格不行,久归淘汰;在欧则为斩新之学说。”^⑦[P. 240] 与他这一思想取向近似的是沈曾植,沈云“欧人讲自由界限,永世不分明,在《论语》止二语曰:君使臣以礼,臣事君以忠。一切支节,一起斩断。”^⑧[P. 339] 罗、沈这种将西学包含在中学之中从而消解西学的做法,足以导致中学自大的优越感,尽管王国维与罗、沈交友之厚,思想上彼此影响之深,王国维似乎并没有承接这一论调。虽然如此,王国维对中国学术世界意义的强调,则是他学术转向后的一贯信念。

以上的讨论可以看到,尽管《论政学疏稿》写作于1924年,但其中所表达的中西之学的问题并不是1924年才发现的新见解。而实际上是对辛亥革命、欧战、十月革命等长期思考的结果,这些见解也为理解《殷周制度论》提供了社会历史政治的背景,虽然我们不能说以上认识是王国维撰写《殷周制度论》的原因,却可以指出,《殷周制度论》之撰写,对于王国维的上述认识无疑有直接的构成作用。

特别值得注意的是,王国维撰写《殷周制度

①《罗振玉学术论著集》(第十一集),第239-240页。在代罗振玉撰写的《观堂集林序》中,王国维写道“今人于古人之制度、文物、学说无不疑。”见《王国维全集》第八卷《观堂集林序二》。

②《致狩野直喜》,《王国维全集》第十五卷,第839页。据《全集》此信当作于1920年。

论》的1917年，新文化运动已经在王国维所在的上海拉开序幕。1915年9月，《青年杂志》在上海创刊，是为新文化运动之开始，《青年杂志社告》讲述其创刊宗旨为“欲与青年诸君商榷将来所以修身治国之道。本志于各国事情学术思潮尽心灌输，可备攻错。”1916年改为《新青年》，迁址北京，成为当时思想界的重要刊物。在新旧之争中，《新青年》毫无疑问地站在“新”的一边，“新文化”运动所以为“新”，与《新青年》所以为《新青年》都表明了这一选择。正在经史之学转向途中的王国维，则与《新青年》、“新文化”、“新潮”等的方向构成对比，显示为坚定的保守主义取向。“每思儒家独传之学在于六艺，而《书》与《诗》又谓儒、墨公共之学，惟《易》《春秋》《礼》《乐》乃儒家专门，而讲求礼制尤为儒家所独。”^①于是，“著手三代制度之研究”[28]（P.66），成为他当时关注的重点。《殷周制度论》之创作，也正是其回到正学的返经要求之体现。《殷周制度论》提出的“万世治安之大计”与富强的近代国家目标构成对比，作为道德器械的主让礼教与以欲望、竞争为导向的现代意识构成对比，“君臣上下之分”与民主、民权构成对比，旧学与新知构成对比……总而言之，随着王国维思想转向的日益清晰，《殷周制度论》的背景视域也愈来愈清晰，唯其如此，《殷周制度论》的抱负也日益彰显，它成为对古今中西之争视域下的中国问题的学术回应。

参考文献：

- [1] 王国维. 致罗振玉[M]//王国维全集:第十四卷. 杭州: 浙江教育出版社; 广州: 广东教育出版社, 2009.
- [2] 陈赟. “人间”大义与早期王国维文哲之学的归止[J]. 杭州师范大学学报, 2014 (4).
- [3] 王国维. 国学丛刊序(代罗叔言参事)[M]//王国维全集:第八卷. 杭州: 浙江教育出版社; 广州: 广东教育出版社, 2009.
- [4] 王国维. 国学丛刊序[M]//王国维全集:第十四卷. 杭州: 浙江教育出版社; 广州: 广东教育出版社, 2009.
- [5] 徐中舒. 王静安先生传[M]//王国维全集:第二十卷. 杭州: 浙江教育出版社; 广州: 广东教育出版社, 2009.
- [6] 陈平原, 王风. 追忆王国维[M]. 北京: 三联书店, 2009.
- [7] 周言. 王国维与民国政治[M]. 北京: 九州出版社, 2013.
- [8] 王国维. 致缪荃孙[M]//王国维全集:第十五卷. 杭州: 浙江教育出版社; 广州: 广东教育出版社, 2009.
- [9] 王国维. 论哲学家与美术家之天职[M]//王国维全集:第一卷. 杭州: 浙江教育出版社; 广州: 广东教育出版社, 2009.

- [10] 王国维. 沈乙庵先生七十寿序[M]//王国维全集:第八卷. 杭州: 浙江教育出版社; 广州: 广东教育出版社, 2009.
- [11] 王国维. 老子之学说[M]//姚淦铭, 王燕. 王国维文集:第三卷. 北京: 中国文史出版社, 1997.
- [12] 王国维. 子思之学说[M]//姚淦铭, 王燕. 王国维文集:第三卷. 北京: 中国文史出版社, 1997.
- [13] 王国维. 孔子之美育主义[M]//姚淦铭, 王燕. 王国维文集:第三卷. 北京: 中国文史出版社, 1997.
- [14] 赵利栋. 王国维与《东山杂记》《二庸轩随录》——兼论王国维的学术转向[J]. 浙江社会科学, 2002 (2).
- [15] 王国维. 丙辰日记[M]//王国维全集:第十五卷. 杭州: 浙江教育出版社; 广州: 广东教育出版社, 2009.
- [16] 陈永正. 王国维诗词笺注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2011.
- [17] 王国维. 王国维全集:第八卷[M]. 杭州: 浙江教育出版社; 广州: 广东教育出版社, 2009.
- [18] 陈寅恪. 王观堂先生挽词并序[M]//王国维全集:第二十卷. 杭州: 浙江教育出版社; 广州: 广东教育出版社, 2009.
- [19] 王国维. 致铃木虎雄[M]//王国维全集:第十五卷. 杭州: 浙江教育出版社; 广州: 广东教育出版社, 2009.
- [20] 王国维. 读史二绝句[M]//王国维诗词笺注. 上海: 上海古籍出版社, 2011.
- [21] 王国维. 送日本狩野博士游欧洲[M]//王国维诗词笺注. 上海: 上海古籍出版社, 2011.
- [22] 顾炎武. 亭林诗文集[M]//顾炎武全集:第21册. 上海: 上海古籍出版社, 2011.
- [23] 顾炎武. 日知录[M]//顾炎武全集:第18册. 上海: 上海古籍出版社, 2011.
- [24] 罗振玉. 本朝学术源流概略[M]//罗继祖. 罗振玉学术论著集:第十一集. 上海: 上海古籍出版社, 2010.
- [25] 沈曾植. 与罗振玉书[M]//许全胜. 沈曾植年谱长编. 北京: 中华书局, 2007.
- [26] 沈曾植. 与金蓉镜书[M]//许全胜. 沈曾植年谱长编. 北京: 中华书局, 2007.
- [27] 王国维. 王国维全集:第十四卷[M]. 杭州: 浙江教育出版社; 广州: 广东教育出版社, 2009.
- [28] 王国维. 致林泰辅[M]. 王国维全集:第十五卷. 杭州: 浙江教育出版社; 广州: 广东教育出版社, 2009.
- [29] 袁英光, 刘寅生. 王国维年谱长编[M]. 天津: 天津人民出版社, 1996.
- [30] 曹伯言. 胡适日记全编:第四册[M]. 合肥: 安徽教育出版社, 2001.
- [31] 罗振玉. 集蓼编[M]//罗继祖. 罗振玉学术论著集:第十一集. 上海: 上海古籍出版社, 2010.
- [32] 罗振玉. 鸣沙石室佚书序[M]//罗继祖. 罗振玉学术论著集:第九集. 上海: 上海古籍出版社, 2010.
- [33] 罗振玉. 真松老人外集[M]//罗继祖. 罗振玉学术论著集:第十集. 上海: 上海古籍出版社, 2010.
- [34] 郑师渠. 晚清国粹派[M]. 北京: 北京师范大学出版社, 1993.

^①《王国维全集》第十五卷,第180页。1920-1922年所撰写的《经学概论》亦云“百家诸子多称《诗》《书》《礼》《乐》独为儒家所传。”《王国维全集》第六卷,第313页。

- [35]林志宏. 民国乃敌国也——政治文化转型下的清遗民[M]. 北京: 中华书局, 2013.
- [36]康有为. 忧问[J]. 不忍杂志, 1932 (1).
- [37]康有为. 共和建设讨论会杂志发刊词[G]//王尔敏. 康有为手书真迹. 台北“中央研究院”中国近代史研究所, 1994.
- [38]张启煌. 殷粟斋集: 卷二十五[M]. 香港: 香港中文大学古典精华编辑室, 1998.
- [39]中国历史博物馆. 郑孝胥日记[M]. 劳祖德整理. 北京: 中华书局, 1993.
- [40]别尔嘉耶夫. 俄罗斯思想的宗教阐释[M]. 邱运华, 吴学金译. 北京: 东方出版社, 1998.
- [41]王季烈. 罗恭敏公家传[G]//中国社会科学院近代史资料编辑部. 民国人物碑传集. 成都: 四川人民出版社, 1997.
- [42]王国维. 仓圣明智大学章程[M]//王国维全集: 第十四卷. 杭州: 浙江教育出版社; 广州: 广东教育出版社, 2009.
- [43]唐文明. 辛亥革命以前王国维论哲学及人文学的分科[J]. 云南大学学报, 2011 (6).
- [44]黄兴涛. 辜鸿铭文集: 下册[M]. 海口: 海南出版社, 1996.

On Wang Guowei's Academic Turn and Reflections on Chinese and Western Culture in His Late Years

CHEN Yun

(Institute of Modern Chinese Thought and Culture & Department of Philosophy, East China Normal University, Shanghai 200241, China)

Abstract: *The System of Yin and Zhou Dynasties* is the most important academic work of Wang Guowei in the turn from classics to the history, which is in fact his unique response to the Chinese issues in the context of Chinese and western dispute. He changed his view of non-existence in learning between the perspectives of Chinese and Western, ancient and modern, new and old, useful and useless in his early years, and proposed the idea of difference between China and western counterparts. He further revealed the disadvantage of western learning due to a series of events, such as the First World War and Russian Revolution. At the same time, with the rise of the New Culture Movement in China, he put forward the notion “Tao comes from two ways” to summarize the predicament of Chinese thoughts, the solution of which is the return of Chinese culture. In the course of interpreting Wang Guowei's *The System of Yin and Zhou Dynasties*, we are supposed to treat it as his response to the Chinese and western dispute, even the New Culture Movement.

Key words: Wang Guowei; *The System of Yin and Zhou Dynasties*; “Tao comes from two ways”; Chinese and western dispute

(责任编辑: 吴芳)