

中國傳統文化的創造性轉化

——以劉師培和王國維為中心

◎ 牛秋實

* 拙稿的撰寫和修改得到了復旦大學歷史系朱維錚教授的悉心指導，特此謝忱！

美國漢學家費正清認為，西學東漸以前，中國發展基本上是遵循了一種「在傳統中變（change within the tradition）」的模式，由於西潮的沖擊，這樣一種變化模式在近代中國實在難以維持。蓋西方要迫使全世界跟著它變。儘管西方自身在十九至二十世紀也充滿變化，有時甚至是劇烈的變化，但對西方來說，即使是與傳統決裂，仍可以是在傳統中變。在中國則反是。對中國而言，僅僅是要生存，用當時人的話來說，就是要保存中國的種姓和國粹，也不得不至少學習造成西方強大的那些秘訣。雖然各人的具體理解並不一樣，「向西方學習」的確是清季以來中國士人的共識。在西人的引導之下，中國士人也逐漸認識到，西方之所以強大，並非只是靠其科技和工藝，在此之後尚有更重要的觀念和制度。而中國人一旦接受這樣一種西方思維，其所尋求的改變只有遵循一個向西走的方向。也就只能是在傳統之外變（change beyond the tradition）。即使這樣，他們向西方學習，也不可避免把立足點放在中國。因為近代中國除一些割地和少量租界外，領土基本得以保持完整。不平等條約固然侵犯了部分中國主權，但基本的主權仍在中國人手中。這樣，西方雖然力圖在中國取得文化控制，卻不能象在殖民地那樣直接地破除中國的本土文化，只能採取間接滲透的方式。因此，中國士人對西方文化的仇視和抵制通常較殖民地人為輕。領土主權的基本完整，應該是士人確信中學可以為體的根本基礎。由於不存在殖民地政府的直接壓迫，中國人在面對西方壓力時顯然有更大的回旋餘地，更多的選擇自由，同時也更能主動接受和採納外來的思想資源。故中國知識分子學習西方的願望和實際行動都遠比殖民地人要主動得多。這就使得中國士人把學習西方的目的放在振興中華民族文化的最終目的上，並且他們將中國傳統學術和文化進行創造性地進行改造，成為一種新的文化範式。本文將從此角度對他們的改造性的文化和傳統進行研究，看他們如何實現這種轉化。

隨著義和團運動之後清政府的被打敗，中國士人認為政府不可靠。故他們訴諸歷史上中國的變遷，以期望中國能盡快擺脫西方的壓迫和征服。他們開始對中國將保留甚麼樣的傳統提出自己的質疑。許多知識分子都會提出自己的見解，他們認為，「中國應該面向未來」。他們不願意回憶過去。他們歡呼進步的觀念，但他們很快開始認真研究傳統的觀念，傳統中應該保存那些過去的知識和文化，這是他們所達成的共識。

當然中國的知識界並不是第一次對過去作出反應。從遠古時代中國就留下了大量的文字記錄，其中有些是口頭歷史傳說。但是我說這是第一次他們對未來中國應該選擇當前文化中保存的元素，這些元素中那些有意義，那些純粹是胡說。他們精心地製造了迄今為止在思想界一直不存在而名義上屬於傳統的文化。

梁啟超在《子墨子學說》中便是借鑒日本人高瀨武次郎《墨子哲學》的分析，但是梁啟超認為墨子生活的時代是一個「文勝之極弊」、「社會不統一」、「內競最烈」、「宗教與哲學衝突」的時代，這與現在的社會相類似，所以他認為墨家的利他主義是克服中國人利己主義的手段。他說：「今舉中國皆楊（朱）也。……嗚呼，楊學遂亡中國。今欲救之，厥惟墨學。」¹由此可見，梁啟超執筆《子墨子學說》的意圖是，把墨子的利他主義與西洋的功利主義相結合，在加之以從《墨子哲學》中所得到的構思，提出一個宗教體系，並促使其成為現實。這裏梁氏對傳統進行了暗地的轉化，轉化成他認為的宗教。

近代歷史上無論是反對傳統或贊成傳統，都在對傳統進行著獨立的改造。更具諷刺意味的是，即使是民初以維護國粹為目的的「國粹學派」和稍後出現的學衡派，雖然都被視為「文化保守主義者」，實際上也都在西潮的影響之下。前者借鑒西方的文藝復興以希冀保存中國的經過他們加工改造過的「傳統」，而後者受西方白璧德「新人文主義」的影響，主張「融化新知」，無不是借西方思想資源來對中國的傳統進行著自己的改造和轉化。

從某種意義上說，二十世紀西向知識分子將舶來品當作自己的傳統，和今人將某些西方觀念當做中國人文精神這些現象，未必就體現了他們對國情的誤解。所以被他們將傳統進行改造的半中半西的「新學」，已經成為了傳統的中國的一部分。

二

國學保存會，1905年初成立於上海。清季國粹主義基本上是一文化和學術運動，參與者們關懷的首先是文化和學術。他們在西學洶湧東來，中學岌岌可危的情勢下，為自己的文化傳統感到憂心忡忡，起而保護。在這些人的眼中，文化學術才是國家興亡的首要因素：「蓋以易朔者，一家之事。至於禮俗政教，漸滅俱盡，而天下亡矣。夫禮俗政教固皆自學出也，必學亡而後禮俗政教乃與俱滅」²。

國學保存會同人很自覺地把自己同政府區別開來，指出政府所提倡的並非「國學」，而是「君學」：「近人於政治之界說，既知國家與朝廷之分矣，而言學術則不知有國學、君學之辨，以故混國學與君學之內，以事君即為愛國，以功令利祿之學，即為國學」，「君學者，經歷代帝王之尊崇，本其學說，頒為功令，而奉為治國之大經，經世之良謨也，其學行於天下固久矣。若夫國學者，不過一二在野君子，閉戶著書，憂時講學，本其愛國之忱，而為經生之業，抱殘守缺，以俟後世而已。其學為帝王所不喜，而為舉世所不知」³。「吾國綿綿延延以至於今者，實賴在周有伯夷，在秦有仲連，在漢有兩生，在東漢有鄭康成，而在晚明有黃梨洲、顧亭林、王船山、顏習齋、孫夏峰、李二曲諸先生之學為一線之系也」⁴。顯然，這是他們心目中的「學統」，和官方認定的「道統」大相徑庭。於國學之外，特意標出一個君學的名目，並且明白指出此一區分來自民權政治觀念，說明國學保存會的國學觀是近代民權思潮和國粹保存思想的交融產物⁵。

這種出於對傳統進行改造的自覺，出自他們對中國學術傳統的清醒認識。國學保存會的同

人，十分讚賞先秦時代各執己見、百家爭鳴的學術繁榮景象，認為「自秦焚書，五經灰燼，漢除挾書之律，老師宿儒，始知服習經訓，以應世主之求」⁶，士人喪失了獨立見解，造成兩千年以來國學衰微，君學獨盛的局面。他們把這種局面同西方的中世紀相比，提出要像西方一樣搞一場文藝復興。該會會員馬敘倫在回憶《國粹學報》的時候就說：「這個刊物有文藝復興的意義」⁷。文藝復興，那時叫做「古學復興」，被國學保存會同人認定為西方走向現代化的契機：「昔者歐洲十字軍東征，弛貴族之權，削封建之制，載吾東方文物以歸，於是意大利文學復興，達泰氏以國文著述，而歐洲教育遂進文明」⁸；歐民振興之基，肇於古學復興之世」⁹。而在他們眼中，中、西學術發展史實有不少相似之處：「夫周秦諸子，則猶之希臘七賢也；土耳其毀滅羅馬圖籍，猶之嬴秦氏之焚書也；舊宗教之束縛，貴族封建之專制，猶漢武之罷黜百家也」。因此，正如歐洲文藝復興的對象是希臘學術，卻帶來了近代的富強一樣，「乾嘉以還」在中國學術界出現的以研究諸子為特徵的「周秦學派」似乎表明，中國的文藝復興已在醞釀之中¹⁰。

以外國事例來證明在中國實行某一舉措的正當性是清季朝野士人共習，但將十字軍東征、意大利古學復興與日本維新時的國粹主義聯繫起來共論，在歷史順序上固無問題，在邏輯上似乎有些勉強。鄧實雖用愛國而愛其學來串聯三事，然「歐洲十字軍東征，載東方文物以歸」一語看上去與其全段論旨並不相合，因其所見的十字軍根本是愛他國之學而非愛自國之學。黃節所論稍詳，且其特別主張不論中外皆可以愛而納之，然十字軍東征仍在上下文不夠妥帖。¹¹不過，若注意梁啟超所說的「近世文明之先導」一語，將此歐洲二史事視為一事之兩階段，便與他們所論日本維新時提倡國粹主義相通了，因為歐洲和日本兩例皆具先采他人之學而後珍重己學這一發展過程。¹²

以上所論《國粹學派》以復興古學為己任，所以吸引了許多革命派的知識分子，而這些知識分子無不以傳統學術為基礎，進行現代性的改造，所謂以舊瓶裝新酒。自《國粹學報》創刊號發表劉師培的《讀左札記》，到它於1912年宣布「滿清退位，漢德中興」而終刊，劉師培的論著出現其中者，有八十期，就是說僅有兩期沒有出現他的姓名或筆名。而論著數量，也多達五十餘種。可以說，他的論學文字，大半見於《國粹學報》，難怪有種誤說，竟以為此刊是劉師培與鄧實「創辦」的。而這些文章大半都是西學影響下對傳統改造的產物，可以說在劉師培發表的這些作品中，幾乎都是把傳統經學打份為近代民族資產階級學說，此處限於篇幅，不與詳細論說，待另文專論。¹³

章太炎、劉師培是國粹學派的主要人物。兩人互相鼓勵支持，並志同道合結為忘年交，對周秦諸子多有研究。而晚清諸子學的復興便是與西潮相衝擊的產物。晚清對諸子學研究最突出的著作如劉師培的《論古學出於史官》、《周末學術史序》、《古代出於官守論》、《中國哲學起源考》、《補古學出於史官論》、《孔學真論》、《儒家出於司徒之官說》，章太炎的《諸子學說略》等。從學術淵源的角度來看，這一研究受了清末諸子學興起的一向，但他們對前人的成就並不滿意：「近世巨儒，稍稍治諸子書，大抵甄明詰故，掇拾叢殘，乃諸子之考證學，而非諸子之義理學也」¹⁴。早期的《國粹學報》上發表了大量論文，從諸子思想中演繹出不少的近代民族、民權、邏輯之類的觀念，雖在學理上不免牽強，但正是「諸子之義理學」的實踐¹⁵。

《國粹學報》對諸子興起的原因做了不少論述，劉師培的一段話可代表《學報》同人的共同看法：「昔歐西各邦，學校操於教會。及十五世紀以降，教會浸衰，學術之權始移於民庶。

及證之中邦典籍，則有周一代，學校操於史官。迨周室東遷，王綱不振，民間才智之士各本其性之所近，以自成一言之言。雖純駁不同，要旨各是其所是，則學興於下之效也。」¹⁶以周秦時期為中國學術史上最繁榮的階段，已是其時思想界的共同意見。而在章太炎、劉師培等人看來，這一繁榮是學權由王室散於民間的結果，主要體現為私學的興盛和民間獨立見解的出現，而這又同文藝復興時期學權由教會轉移到民間因而帶來學術繁榮的過程相似。

這一觀點很容易讓人想起中國學術傳統中的諸子出於王官論，章太炎、劉師培等確曾明白表示過對這一說法的支持。但仔細看，他們的意見又並非是古老學說的翻版。在傳統學術中，諸子出於王官，乃是「道術將為天下裂」（《莊子·天下篇》）的衰世之象，而章、劉等人則根據西方社會學知識，判定王官不過是愚弄民眾的「鬼神術數之學」而已，它的衰落表明民智開啟，思想統一局面的打破，自由討論時期的到來：「神州學術，其起源在乎鬼神術數而已，鬼神術數之學，其職掌在乎史官而已」。「春秋之季，民智開啟，鬼神術數之學不足以統一天下之思想，於是而有老、孔、墨三家之學，是為神州學術後起之三大宗」¹⁷。與他們持論較近的還有當時很多知識分子，說明這些見解的出現，卻是環境使然。

王國維屬於比較純粹的學者或文化人，很少卷入政治旋渦之中。在學術上重視而且較多地接受了西方哲學。王國維攻讀了康德、叔本華、尼采哲學，在二十世紀初年曾大力提倡哲學，主張以哲學取代四書五經為主的大學「經科」。他認為：「無論古今東西，其國民文化苟達一定程度者，無不有一種之哲學。」他推重諸子的哲學價值，批評研究者「但玩其文辭」的偏向。¹⁸王國維注重從形而上學研究諸子。如重視從「形而上學」分析諸墨家的宗教思想，認為墨家「天與鬼之說為道德政治上整理的原理，而非形而上學上建設的原理甚明也。」這就是說墨家的形而上學不發達，只是為社會主張服務的工具，缺乏獨立的思維體系。王國維認為：「墨子之形而上學及倫理之根本思想與儒家不甚相異。」¹⁹王國維認為諸子中只有老子的形而上學最發達。他說：《老子》「有物混成，先天地生」和「道沖而用之或不盈，淵兮似萬物之宗」兩章，「此於現在之宇宙外進而求宇宙之根本，而謂之曰道。是乃孔墨之家所無，而我中國之哲學不可不始於老子也。」他認為老子的「道」非但宇宙萬物之根本，又一切道德政治之根本也。²⁰這種見解是非常深刻的。王國維闡述《老子》的文字不多，尚未對其以「道」為中心的哲學思想全面分析，但他已經在宇宙本體論方面把西方哲學觀念引進老子研究之中。²¹在運用西方方法論來研究國學方面，王國維比劉師培等走得更遠。

王國維認識到：「凡國學微言奧義，均可借哲種之學，參互考驗，以觀其會通。」²²有人更進而斷言：「未有西學不興，而能中學興者」²³，「異日發明光大我國之學術者，必在兼通世界學術之人，而不在一孔之陋儒固可決也。……故近今日所最亟者，在授世界最進步之學問大略，使知研究方法。」²⁴思想的解放，治學方法的更新，使人們得以不囿於舊說，取得了諸多令人耳目一新的建樹。

王國維指出中國古代文化缺少形而上思辨的弱點。與王取相類的觀點的陳寅恪對中國古代的哲學成就評估甚低：

「中國家族倫理之道德制度，發達最早。周公之典章制度實為中國上古文明之精華。至若周秦諸子，實無足稱。老、莊思想尚高，然比之西國之哲學家，則淺陋之至。」²⁵

陳對中國傳統文化中的這一致命弱點看得如此深重，以致認為即使這個國家富強了，也難於在精神上進入哲學王國。所以陳指出中國的「人事之學」是一個「長處」與「短處」，不可

分離的「連體嬰兒」。一方面「缺乏遠慮，利己營私」，一方面「修齊治平」。就「修齊治平」而言，既有一整套「尊卑上下」的等級制度構成對人的壓抑，另一方面在各種統治與隸屬關係中又浸潤著血緣情感基礎上的相互眷顧。就像在對待西方文化所碰到的兩難處境一樣，對中國的傳統文化採取簡單的肯定或否定都會使自己陷入尷尬的境地。

這表明，在談論中國文化的時候，總是有西方文化這個參照物。劉師培在寫中國哲學的起源時，未始沒有西方哲學這個預定的概念假設。「元字之義為統攝眾事眾物之詞，古人以元為氣之始，非以元為陰陽也。……及韓非以為道也者，不可思議者也，不生不滅者也，又無所不被者也，其用甚大其體甚微，則道之為物界乎有形無形之間，亦絕對之名詞也。²⁶」劉氏論中國哲學之主一元二元之論雖各不同，都屬於一元論。而中國無元論起於朱子，而朱子之說蓋本於佛說。「此皆中國無元論發明之證也。²⁷」這說明劉氏在撰寫文章的時候，已經自覺地把西方的觀念融入用傳統學術編織的體系之中。所以不管是劉師培還是王國維都主張融會西學，而對中學又具有了解之同情，對傳統學術和文化進行創造性地轉化。這尤其表現在向為中國傳統的史學的改造上，也可見西學影響的烙印。

三

在西方對中國的沖擊模式中，大多數西方史學家都用挑戰和應戰的模式來解釋中國對西方的反應。以為，中國的傳統並沒有在這場嬗變中扮演重要角色，而只是跑龍套般一晃而過。歷史進程遠不像他們描述的那麼「單純」，促成中國近代學術模式轉變的遠不只是西方文化的影響，傳統中國文化也不只是被動地接受改造。

作為劉師培向舊世界挑戰的一篇檄文的《攘書》便是對傳統學術進行的一場悄悄的轉化。在第一篇《華夏》篇中劉氏根據《山海經》的記載，認為「吾觀《山海經》一書，知古代神聖所居，大地在昆侖附近。如軒轅之國，地近窮山，軒轅之台，地濱沃野，而後稷、祝融、重黎，皆由西方遷入。證以《路史》遺文，則無外無熱之陵，即系昆侖之故址矣。²⁸」儘管劉氏認為中國人種西來說，但這一說法本身正確與否，他確實對傳統進行這一種改造，而這一改造，對於自卑的中國人來說無須以黃種為恥，因為中國與西方同一種族。「噫！漢土民人，數典忘祖，制盤古創世之說，以溯漢族之起源。而外域所流傳，或概以蒙古之名，或錫以契丹之號。遺書莫考，舊跡誰稽？西望昆侖，知漢民覬懷故土之思，其湮滅也久

矣。²⁹」。劉氏還嫌不夠，復在此文下注釋曰：「漢族當初遷中土時，文字未興，載籍未具，發源之跡，僅憑言語流傳，歷時既久，漸失本源。然漢族人民，猶以西方為本土之想象，故《楚詞》一書，切慕昆侖尤切，即《十州記》、《神異經》所列，公孫卿、徐福所言，莫不 言昆侖，稱為仙境。足證昆侖之名，為漢土人民所共識矣。」他反覆使用其訓詁的知識來論證，「《說文》夏字下云：中國之人也。注云：所以別於北方狄、東北貉、南方閩蠻、西方羌、西南僬僇、東方夷也。」以暗示漢族的敵人滿洲，號召全漢族團結起來，驅逐鞑虜，恢復中華。

在《夷裔篇》中劉氏根據公羊傳來闡發他的夷夏思想。在西方民族主義思想傳入中國以後，劉氏仍不想用西方的字眼，而是套用中國文化的夷夏思想來抒發新的含義。「自孔子言裔不謀夏，夷不亂華，而華夷之防，百世垂為定則。及讀《春秋公羊傳》，其曰『進夷狄於中國』，又何以稱焉？³⁰」而劉氏則認為，「公羊之言，美中國之用夏變夷也。孔子之言，慮後世之用夷變夏也。吾觀《春秋》一書，於所傳聞世，內其國而外諸夏，於所聞世，內諸夏

而外夷狄，於所見世，內外遠近若一。故公羊家言，有所謂大一統者，有所謂王者無外者。夫孔子豈不知內外之別哉？特以聲名文物，非一國所得私，文明愈進，則野蠻種族，愈不能保其生存。孔子知世界遞遷，必有文明普暨之一日。」劉氏認為有夷狄進化為諸夏民族的。「《春秋》言中國、夷、狄，猶西人之言野蠻、文明耳。」「然據以蕩華夷之界，則殊不然。」可見，劉氏將傳統的夷夏思想闡發為民族主義，以此來激起漢種的民族怒火。他還在下篇《夷種篇》中用王船山在《黃書·原極篇》中的話來闡發這一思想：「夷狄之於中國，厥類均也。中國自不畛絕夷，則地維裂矣。³¹」他還利用《後漢書》、《晉記》、《契丹國志》、《漢書》、《通典》、《禾卑史匯編》、《元朝秘史》中的史料來證明「夷狄輸俗，進化尤遲，草昧榛莽，終古鴻荒，世界遞遷，仍守榛之俗。」並認為，「後世中原不兢，鞞虜憑陵，鳥跡獸蹄，交於中國，神州赤縣。莽為牧場，人禽之界，蕩然泯矣。此長林豐草，禽獸居之，龔仁和所由興嘆也。³²」劉氏經史並驅，下筆酣暢淋漓，讀之如醍醐灌頂，而懷此華夏柔腸之人能不涕泗交流而扼腕為之戰嗎？

劉師培在《苗黎篇》中引用西方歷史與中國歷史比附，例如希臘的斯巴達人分居民為三等，印度分為四個等級的種姓制度。在中國區分居民為二級，「百姓者，漢族之民，乃貴族及公民也。黎民者，異族之民，乃賤民及奴隸也。蓋支那地勢，東南片壤，僻近海隅，洪荒之初，地淪水國，惟昆侖峻嶺，號為高原，為人類發生之所，故震旦眾生，悉由西方遷入。而苗族東遷，先於漢族，以黑種之民，蔓延支那南北部。及漢族東徙，經營力微，拓土恢疆，與苗族雜處。厥後戰勝蚩尤，肅清河朔，苗族遺民，淪於奴隸，而黎民之稱，遂與苗民區別。³³」劉氏利用《書經》和《尚書·呂刑》的資料與《史記》相印證，證明黎為奴隸與印度的等級制度相似。他認為黃帝之時，漢族日擴勢力於南方，苗族之民退居。故堯時之地，直達南交。黎民為北方順從之民，而苗為南方不向化之民，即吳起所謂「三苗之居，左彭蠡，右洞庭，汶水在南，衡山在北」也。他一個有力的證據是「苗民弗用靈」，即沒有靈魂崇拜的宗教。根據史華茲的研究，在商代存在著類似的宗教。他認為在使用「宗教取向」這個術語的時候，「宗教」領域（他暫時地將其簡單地從現象上界定為占卜的（divine）、超自然的、神聖的甚至魔鬼的領域）試圖與相當分散的人類經驗領域緊密地關聯起來。有時，「宗教」一詞指向自然的實體與權能；有時，它又指向死人的魂魄；有時，就像在祖先崇拜之中一樣，不限於死者的世界本身，而集中於超自然的「生物學」連續性——通過家族的本性，從祖先鬼神的世界流向由尚未出生的人組成的世界。有時，它甚至最終與人類的神秘權威有著密切的關聯，最終體現於神聖的儀式自身之中。有時，就像在軸心期時代的一神論與神秘主義一樣，還興起了神聖的神秘衝動——它的追求超越於自然經驗和人類經驗的特定領域中的任何具體體現方式（incarnation）之上。³⁴這裏史華茲借用西方文化人類學的思想理論，當然利用了轉引的第二手資料得出了與劉師培相似的觀點，就是文化相對較高的華夏族有靈魂崇拜的現象。而劉氏則主要運用《尚書》等比較早的反映遠古時期的史料得出了相當準確的結論，而這些結論才由最新的史學成果予以表述。這不能不說劉氏在運用經學來解釋歷史的一次成功的嘗試。

到了清末，傳統的經學已經衰落，但經世致用的傳統的落實，使史學貼近社會現實。國粹派提倡「國粹」「只是要愛惜我們漢種的歷史」。這裏的「歷史」包括：「一是語言文字，二是典章制度，三是人物事跡」。³⁵擴展「歷史」內涵是為了適應思想構建的需要。《國粹學報》刊載、表彰的人物事跡除遺民學者如顧炎武、黃宗羲、顏元、呂留良等人外，還刊載大量遺民事跡，如陳去病撰寫的《明遺民錄》涉及直隸、山東、山西、江蘇等各省，每省達數十人之多。此外，該刊還撰錄包括岳飛、文天祥、東林黨等大批忠臣義士的志行。這主要是

表彰民族氣節，激發國人的民族主義。劉師培在《王船山史說申義》中便是借王船山來申發自己的民族主義思想。劉師培還一一論列，《齊詩》、《韓詩》均含「種族之學」，《春秋三傳》更是包含「攘夷大義」，《三禮》也「明種族之殊」³⁶。總之，整個儒經都貫穿著尊華夏、攘夷狄的思想。這些看法反映了劉氏立足於現實而重新解「經」釋「漢」。

劉師培寫了一些個人傳贊如《梁于涘傳》、《孫蘭傳》、《徐石麒傳》、《蔡廷治傳》、《王玉藻傳》、《廣陵三奇士傳》、《顏李二先生傳》等。他們均為明季遺民，具有一定的學識，又保持堅貞的民族氣節，「學術之界可以泯，種族之界不可亡。」³⁷而顏、李則是「尚力行於學術，則崇實用而分科講習之立法尤精」，從而改變了儒家「以道為本，以藝為末」，「用非所學，學非所用」的傳統³⁸。

可見，劉氏立言在於「攘胡」之民族主義。這在國粹學派同人的「正統觀」中尤其可以看出。唐朝有貞觀、開元氣象，「姑列之於中國，特不可以正統言」。「是故得天下者未可言中國，得中國者未可言正統。」南宋義士的鄭所南（思肖）這種完全把歷代入主中原的少數民族政權排除在「正統」之列的思想頗得國粹學派同人的讚賞。劉師培也說：「吾獨惜乎宋丙子之後，無正統者幾百年，明甲申之後，無正統者又百年。其所謂修史者，乃胡史而非華史，長夜漫漫，待旦無期，史臣不察，謬以正統歸之。」³⁹《春秋》「攘夷之義」在此再次體現。

劉師培有感於盧梭的《民約論》傳入以後，「吾國得此乃僅僅於學界增一新名詞，他者無有。而苧舊頑老且以邪說目之，若以為吾國聖賢從未有斯義者。」於是，他融合中西，搜集前聖曩哲的「民約論」思想而撰《中國民約精義》。

劉師培的《中國民約精義》分上古、中古、近世三篇，闡述從《周易》到清代論著中華夷之變的民主思想，近世篇包括明清學者如呂坤、王守仁、王廷相、李經綸、黃道周、顧炎武、黃宗羲、王夫之、唐甄、李王恭、呂留良、胡石莊、全祖望、戴震、王昶、魏源、龔自珍、章學誠、戴望等人。他認為，王夫之雖然不倡庶民之權，立說與霍布士相同，而有別與盧梭。「至其言君位無常，民情可畏，則未始非儆戒人君之一法，其論豈可斥哉！」⁴⁰他認為王夫之的《尚書引義·說命篇》講得最為沉痛。劉氏這樣寫的目的或許是為了凸顯傳統學術的價值，但也不乏嫁接西學、傳播西學的意圖。

王國維尤其擅長利用古文字學和古籍考證古代禮器，一個字的考證就是一部文化史。例如他的《說鏗》、《說觥》、《說盃》、《說彝》、《說俎上》、《說俎下》⁴¹等篇足見王氏深厚的樸學和史學功底。而《女字說》一篇，通過彝器之款識及古籍參互考證，而得古女有字，並一一考證，至為仔細，發前人所未發，別創為一說，使人驚其博學且獨具慧眼。另外，像他的《釋史》、《釋由上》、《釋由下》、《釋天》、《釋昱》、《釋旬》、《釋西》、《釋物》、《釋牡》、《釋禮》⁴²等篇解釋繁密有所創獲，巍巍大觀。

王國維不僅在「以字詮史」方面繼承清代正統學術和劉師培倡導的方法，而且在史學方法上也由劉氏啟發而提出「二重證據法」。王氏自己界定他提倡的「二重證據法」說：對於古史材料，應做「充分之處理」，也就是據「地下之新史料」以「補正紙上之材料，亦得證明古書之某部分全為實錄」。即百家不雅馴之言，亦不無表示一面之事實」。他解釋其對古史材料的「處理」方法說：「雖古書之未得證明者，不能加以否定；而已得證明者，不能不加以肯定。」問題在於，古書已得證明的畢竟是少數，對未得證明者，是信還是不信？王國維自

己的回答是「經典所記上古之事，今日雖有未得二重證明者，固未可以完全抹殺也」⁴³。這些話是針對胡適、顧頡剛極端疑古的傾向而發，其《古文新證》在第一章《總論》之後的第二章就是《禹》，專論禹的存在，頗能說明其態度⁴⁴。這些看法，顯然是受伯希和等重視考古發現的西方史學傳統的影響。不僅王氏受伯希和⁴⁵的影響，而劉氏同樣如此。據《劉師培年譜》記載：「（6月6日）是時，伯希和來南京拜訪端方，並出示其在敦煌所掠文物卷子。8日，劉師培與端方陪伯希和等晚餐。《藝風老人日記》載：『晚，踐帥招陪伯希和，王孝禹、章式之、況夔生、景樸孫、劉（笙）[申]叔、陳善餘同席。』後，伯希和交給端方部分敦煌卷子，劉師培為之考釋，作《敦煌新出唐寫本提要》。⁴⁶」

王國維在態度上雖然反對極端疑古，但關於史料之「處理」這樣一種極有分寸的嚴謹表述與民初的激進語境不相合流。自從梁啟超提出立說當以比原意「過兩級」的方式表出然後可得其所望結果這一主張後，新文化運動那一代人紛紛效仿。王氏的說法卻被他們所曲意利用愈來愈走上歷史研究偏而狹的道路⁴⁷。

誠如當代學者所說：「相對清代以前的傳統，二十世紀中國史學是一種嶄新的新史學，不論觀念、方法或寫作方式都達到革命性之改變的地步。」⁴⁸「新史學」的概念，雖然梁啟超早在1902年已經提出，但其立論的角度顯然主要在於政治而非學術。王國維1905年就對中國思想界以學術為政治的手段的時尚表示異議，批評「庚辛以還各種雜誌接踵而起，其執筆非喜事之學生，則亡命之逋臣也。此等雜誌，本不知學問為何物，而但有政治上之目的。雖時有學術上之議論，不但剽竊滅裂而已」。他點名指責《新民叢報》上梁啟超關於康德哲學的論述「其紕謬十且九也」，宣稱：「欲學術之發達，必視學術為目的而不視為手段而後可。」⁴⁹林毓生曾說過：「我們在學習西洋的時候，我們並不是平心靜氣地學，我們是想要把外國東西學好以後，使我們的力量增加，使我們強起來：我們最基本的衝動是一個功利的衝動，而不是一個人文的衝動，（當然也有例外，如王國維先生早年對叔本華的了解）。」⁵⁰王國維對西學的學習是認真的，他從西方哲學、文學而最後對中國歷史的研究，無不從學術的求真去理解。應該說，他對梁啟超的批評是切中要害的。王氏正是想從學術獨立於政治的角度為現代中國學術定下範式。而這種範式來自於對傳統的清學的重新整理與發展。

王國維對於戴震的研究，圍繞戴震的《水經注》是否剽竊問題，撰寫《書戴校水經注後》一文，指斥其非。他認為：戴震「一生心力，專注於聲音訓詁名物象數，而於六經大義，所得頗淺。晚年欲奪朱子之席，乃撰《孟子字義疏證》等書，雖自謂：『欲以孔孟之說，還之孔孟，宋儒之說，還之宋儒，』顧其書雖力與程朱異，而亦未嘗與孔孟合」⁵¹。王肯定戴震在經學史上的貢獻，稱之為清代乾嘉之學的開創者⁵²。胡適積極輸入西洋文明，王國維則認為西洋過度提倡欲望，「必至破壞毀滅」⁵³。王對北京大學的新潮學風不以為然，始終消極應付北大一廂情願的積極爭取，不欲與之有所接近，「以遠近之間處之」⁵⁴。王氏本著學者的氣度，客觀地探求戴震學術的價值，並無以己之好惡來決定對學術的趨向，但這種態度在當時複雜的糾葛中卻難以得到心理的平衡⁵⁵。但他始終堅持自己的理想，而不為外界的干擾所動，保持了學術人的求真精神。

王國維先生在《人間詞話》裏曾說：「古今之成大事業、大學問者，必經過三種境界：『昨夜西風凋碧樹，獨上高樓，望盡天涯路。』」此第一境也；『衣帶漸寬終不悔，為伊消得人

憔悴。」此第二境也；『眾裏尋他千百度，回頭驀見（當作驀然回首）那人正（當作卻）在燈火闌珊處。』此第三境也。」這是對人類創造活動心靈神會的成熟創見……從這裏我們可以看出，在學術的創造或發現的層面——即從「無」生「有」的層面，科學與藝術是相通的。⁵⁶不容否定，王國維以超越時空地域之理性，為中學的存在找到了價值依據。他提升中學，使之與西學平等；他提升舊學，使之與新學獲得同等地位；他提升「無用」之學，使治國學者與治科學者獲得同樣的學術尊嚴。他取消了一般的學術劃分，使所有學術同在「學」的名下得到平等，而使中國之學尤其是史學、文學、哲學、美術學等學獲得合法的存在依據，使學從功利的目的下解放出來，獲得學術獨立的尊嚴，也使王國維在動盪時代被撕裂的心靈得到慰藉。而這些成就的取得與他們長期研究前人的學術而能心領神會是分不開的。

觀劉氏之治學與王氏同來自於乾嘉漢學。關於秦代諸郡的考證，洪亮吉在《與錢少詹論地理書一》⁵⁷中曾予以論述。「秦分天下為三十六郡，其目見裴頴《史記集解》而《晉書·地理志》因之。」但洪氏援引司馬彪《郡國志》明言丹陽郡為秦章郡，而劉真之說為妄。又內史不在三十六郡之內，而裴頴強牽合之在三十六郡之內。所以洪氏則得出結論以為「秦三十六郡當以《史記》、《漢書》《地理志》為證，蓋與其信裴頴不若信司馬遷、班固、應劭諸人是也。」洪氏認為「秦有四十郡，除內史外，其名皆見於兩書，故唐以前地志皆尊用之。」而劉師培作《秦四十郡考》⁵⁸本洪氏之說而發揮。王國維作《秦郡考》⁵⁹以為「三十六郡之分，在始皇二十六年。」並認為「近者錢氏大昕用班說，姚氏鼐用裴說，二者爭而不決久矣。原錢氏之意，以《漢志》秦郡之說適得三十六，與《史記》冥合。又言班氏為後漢人，其言較為可依據。余謂充錢氏之說，則以《漢書》證《史記》，不若以《史記》證《史記》。夫以班氏較裴氏，則班氏古矣。以司馬氏較班氏，則司馬氏又古矣。」王氏以為「秦以水德王，故數以六為紀，」所以，「二十六年，始分天下為三十六郡。三十六者，六之自乘數也。次當增置燕、齊六郡為四十二郡。四十二者，六之七倍也。至三十三年，南置南海、桂林、象郡，北置九原，其於六數不足者二，則又於內地分置陳、東海二郡，共為四十八郡，六之八倍也。秦制然也。如謂不然，則請引賈生之言以證之：曰：『秦兼並天下，山東三十餘郡』。秦漢之間，自關東以東謂之山東。今四十八郡，除六郡為關東地，六郡得之胡越外，其餘六國故地，適得三十六郡，故云『山東三十餘郡』。若秦郡之數不至四十八，則山東安得有三十餘郡乎？故三十六郡者，始皇二十六年之郡數，又六國故地之郡數。此語習於人口久矣，而班固遽以是為秦一代之郡，不已疏乎！後人眩於《漢志》之說，而於賈傳之所論，史遷之所紀，瞢若無睹，或反據《漢志》以訂正《史記》及《漢書》紀傳，此余所以不能無辨也。⁶⁰」又如劉師培做《周明堂考》，而王國維做《明堂廟寢通考》⁶¹，顯然是建立在劉氏及清代關於明堂的研究基礎之上，而且文中論述有許多相一致的地方，只不過王氏的論述更縝密一些。從以上兩例均可證明他們對傳統學術和文化進行改造以適應西學輸入情況下學術的轉化，亦即用西方這一話語來對傳統文化進行一翻改造和重新闡釋。

餘論

對傳統學術的改造是中國自洋務運動以來長期借鑒融合西方文化的結果。最初的西方傳教士為了使得西方文化能適應中國傳統，而進行有意的改造，曲為圓通。林樂知、李提摩太等人的西學介紹就是這種取向。

隨著西學的大規模引進，中國士人也發現了西學也有不完全適應中國傳統的問題。鄧實已看到問題之所在，他說，中國之學至孔子而極盛，其「學之亡也，火於秦、黃老於漢、佛於晉

魏梁隋之間。」此後外族入主，「假吾學以行其專制之政，借吾學以工其奴隸之術」。自宋以來，表面上經史諸子之書仍繁榮，實則「民生日偷、風俗日壞」，皆因學者以其所學為專制統治潤飾，故「中國之無學也久矣。運會勃興，員輿大通，泰西之學術一旦東來以入吾國，吾國人士怵於吾國之無學，而又慕夫泰西之學之美也，乃相與聯袂以歡迎之，思欲移植其學於中國而奉之以為國學。」這正是問題實質之所在，國學的開放性若無界限，就可能是移植「異學」而為國學。鄧實認為這是不行的，蓋「無學不可以國也，用他人之學以為己學亦不可以國也」。⁶²這種認識相當複雜，裏面夾雜著對中國固有文化的感情問題。但反觀中國以往的文化，魏晉玄學包括宋學在內，都融合了印度的佛學，而轉化為中國傳統之一部分。這只是從理論層面而言的。

從實踐層面，至少還有西學是否適應中國社會的問題。鄧實指出，自漢至明，神州二千年之學術，「大抵以儒家為質干，以六經為範圍」。這是因為儒教適合於中國的「地理、風俗與政體」。所以行之中國二千年而「於人心之微，未有背也。海通以來，白種驟至，其所行之政、所奉之教，無一與我合。於是而革教之譚、排孔之論始騰於社會。」雙方衝突的根本原因正在於「白人之地理便於商，白人之風俗原於武，白人之政體本於國家（《社會通詮》一曰軍國），故白人之教貴平等而黃人之教尊倫常。此其不同之故，蓋成於其天然之所構造，而人治不與焉。」⁶³

顯然，中西文化存在著地理上的不同，難免會有水土不服的習慣。但兩者之間的解決渠道在於調和。鄧實迅速採納並加以推衍，而應「羅列古今五洲萬國之學術於吾前，以吾為主觀，以他人為客觀，而研究之，而取捨之。軒文軼野，去繡發瑩於以扶植吾中土之正氣、振發吾漢種之天聲」，最終「樹立我泰東吾千年之學術於太平洋中央，結為文明花，張以五色幢，以與彼美人兮結婚於西方，芬然大吉祥也。豈不懿與」！⁶⁴其實近代日本與中國都確曾有人提出東西「合種」之說，以從人種上徹底解決問題；鄧實雖然反對移植「異學」而為「國學」，倒可以接受學術上的「合種」方式。但這種方式不可避免要對中國傳統文化進行改造，方可達到。而與之同一陣營的劉師培在接受西方語言文字後，對中國傳統漢字的看法則走得更遠。

他在《論中土文字有益於世界》中評論道：「察來之用，首貴藏往。舍睹往軌，奚知來轍？中土史編，記事述制，明晰便章。惟群治之進，禮俗之源，探跡索隱，鮮有專家。斯學之興，肇端暫種……」他引西方社會學觀點來證明中土文字之有用。與他在1903年發表的《中國文字流弊論》⁶⁵相矛盾。在這篇文章裏，他維持著這一時期關於文字改革的進步觀點。而在《新方言序》（1907年）⁶⁶和《中土文字有益於世界》（1908年）中，他則一反前說，反對用拼音文字，反對推廣統一的官話。他說：「今人不察，於中土文字，欲妄造音母，以冀行遠。不知中土文字之貴，惟在字形，至於字音一端，則有音無字者幾佔其半……」⁶⁷這表明了劉師培這一時期在改革漢字觀點上的變化，其主要原因在於西洋社會學理論與劉師培的無政府主義的混合。小學專家劉師培特別相信社會學方法論的有效性，他說，「治小學者，必與社會學相證明」，而「以顧名思義，可以窮原始社會之形」，所以，古代中國文字的保存有益於世界文化的發展。又說，「今欲擴中土文字之用，莫若取《說文》一書譯以 Esperanto（即中國人所謂世界語）之文」⁶⁸。在這裏，為了實現他所謂的人類無政府主義的大同，必須統一語言文字。這樣中國的《說文》就轉換成了統一為世界語之問題。

不獨語言文字，連傳統的經學也可以實現轉化。劉氏對經學的轉換就不用提了。拿同時代其

他人對傳統的經學的看法便可明了這種轉化的可行性。章太炎在那時與《國粹學報》論學說，「甄明理學，此可為道德之訓言（即倫理學），不足為真理之歸趣（理學諸家，皆失之汗漫；不能置答，則以不了語奪之）。惟諸子能起近人之廢」；這方面「貴報宜力圖增進，以光大國學之原（肉食者不可望，文科、經科之設，恐只為具文。非在下者誰與任此），延此一線，弗以自沮。」⁶⁹章氏在這裏把理學認知為西方的倫理學足以說明他們對傳統的認識和轉化。不僅如此，他還將文科、經科大學的設立視為「光大國學」之一部分。

而與章太炎一樣主張不以功用為學問標準的王國維則明確反對設經科大學，他說，「若以功用為學問之標準」，則經學、文學與哲學「當在廢棄之列。」如果大學之所授者僅限於物質的應用科學，則「坐令國家最高之學府，與工場闖闖等」。他主張「尊孔孟之道，莫若發明光大之；而發明光大之道，又莫若兼究外國之學說」；故不若去經科大學而易之以「歐洲各國大學」無不尊重的哲學。其實王氏根本認為當時中國幾乎無人能勝任文科大學之經學、國史和國文之講授，不如「虛其講座，以俟生徒自己之研究，而專授以外國之哲學、文學之大旨。既通外國之哲學文學，則其研究本國之學術，必有愈於當日之耆宿」。⁷⁰這就暗示要用西學的眼光重新審視傳統學術和文化。既然對傳統文化進行改造有可行性的話，最終的結果，中西學術和文化的會通就成為大勢所趨了。這有待另文去探討了。

近現代知識分子反傳統固然有愛而知其醜的一面，所以才會想方設法對傳統文化進行創造性轉化，以適用於西學大舉輸入的形勢。但其潛意識裏也未嘗沒有以夷制夷這個理學模式傳統的影響在。蓋中國知識分子打破傳統是為了要建立一個更新更強的國家。正是為了這個目的才學習西方。且西方文化本主競爭，中國若真西化，亦必與之一爭短長。所以他們反覆論述「保存國粹無阻於西化」。故中國人學西方的同時又要打破自身傳統，實現傳統的轉化，無非是在「畢其功於一役」這個觀念的影響下，想一舉凌駕於歐美之上。以前是借夷力以制夷，後來是借夷技、夷制、夷文化以制夷。最終還是為了要「制夷」。這一點大約是西方誘導者始料所不及的。

註釋

- 1 梁啟超：《子墨子學說》，收入氏著《飲冰室合集》第10冊，專集之三十七（北京：中華書局，1989），頁1。
- 2 潘博：〈國粹學報序〉，《國粹學報》第1期。
- 3 鄧實：〈國學無用辨〉，《國粹學報》第30期。
- 4 鄧實：〈國學真論〉，《國粹學報》第27期。
- 5 王東杰：〈國學保存會和清季國粹運動〉，《四川大學學報》（哲社版）1999年第1期。
- 6 劉光漢（劉師培）：〈國學發微〉（續），《國粹學報》第3期。
- 7 馬敘倫：《我在六十歲以前》（上海：上海建文書店，1948），頁68。
- 8 黃節：〈國粹學報敘〉，《國粹學報》第1期。
- 9 劉光漢：〈論中國宜建藏書樓〉，《國粹學報》第19期。
- 10 鄧實：〈古學復興論〉，《國粹學報》第9期。
- 11 鄧實後來說，「當歐洲文學墜地之時，亞拉伯人以國語譯希臘學說以行於國中。故「希臘學術之不至中絕者，實賴亞拉伯一線之延」（鄧實：〈古學復興論〉，《國粹學報》第1年第9期）。則十字軍東征取回的原是歐洲故物，但此時他們皆云其所取的是「東方文物」。按當年

中國士人出於特殊的時代關懷而特別注重東西方文化的相互影響，故多能識人所未識。早年研究中國歷史的伯納爾後來寫出強調希臘文化之亞非根基的《黑色雅典娜》，說不定也在無意中受到這些中國學人的影響。

- 12 羅志田：〈中國文藝復興之夢：從清季的古學復興到民國的新潮〉，載台灣《漢學研究》第20卷第1期，2002年。
- 13 參見錢鐘書主編、朱維錚執行主編：《辛亥革命前劉師培文選》（序）（北京：北京三聯書店，1998）。
- 14 劉光漢：〈周末學術總序〉，《國粹學報》第1期。
- 15 參考鄭師渠：《晚清國粹派》（北京：北京師範大學出版社，1993）及胡逢祥：〈論辛亥革命時期的國粹主義史學〉，《歷史研究》1985年第5期。
- 16 劉光漢：〈周末學術總序〉，《國粹學報》第1期。
- 17 鄧實：〈國學微論〉，《國粹學報》第2期。相同的意見又見劉光漢：〈古學出於史官論〉，《國粹學報》，第1期；劉光漢：〈古學起原論〉，《國粹學報》第8期；陸紹明：〈史學俾論〉，《國粹學報》第15期，章太炎：〈諸子學說略〉，《國粹學報》第20-21期。
- 18 王國維：〈奏定經學科大學文學科大學章程書後〉，《教育世界》1908年第2、3期。
- 19 王國維：〈墨子之學說〉，《教育世界》1906年，第5期。
- 20 王國維：〈老子之學說〉，《教育世界》1906年，第6期。
- 21 羅檢秋：《近代諸子學與文化思潮》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁109。
- 22 〈擬設國粹學堂啟〉，《辛亥革命前十年論集》（第2卷下）（北京：北京三聯書店，1963），頁634。
- 23 王國維：〈國學叢刊敘〉，《王國維文集》（第4卷）（北京：北京中國文史出版社，1997），頁367。
- 24 王國維：〈奏定經學科大學文科章程書後〉，《王國維文集》（第3卷）（北京：北京中國文史出版社，1997），頁71、75。
- 25 陳寅恪：《金明館叢稿二編》（北京：北京三聯書店，1998），頁10。
- 26 劉師培：《中國哲學起源考》，《劉申叔遺書》（南京：江蘇古籍出版社，1997；影印本），頁1492-1493。
- 27 同上，頁1502。
- 28 劉師培：《攘書·華夏篇》，參見錢鍾書主編、朱維錚執行主編：《劉師培辛亥前文選》（北京：北京三聯書店，1998），頁9-10。
- 29 同上，頁11。
- 30 同上，頁12。
- 31 同上，頁14。
- 32 劉師培：《攘書·夷種篇》，頁17。
- 33 《攘書·苗黎篇》，頁18。
- 34 史華茲(Benjamin I. Schwartz)著，譯者程剛：《古代中國的思想世界》第一章《上古期文化取向：論點與推測》（南京：江蘇人民出版社，2004），頁19-20。
- 35 章太炎：〈東京留學生歡迎會演說辭〉，《章太炎政論選集》上冊，頁276。
- 36 劉光漢：〈兩漢學術發微論·兩漢種族學發微論〉，《國粹學報》第11期，1905年12月。
- 37 劉師培：〈孫蘭傳〉，《國粹學報》第9期，1905年10月。
- 38 劉師培：〈顏李二先生傳〉，《國粹學報》第12期，1905年1月。

- 39 劉師培：〈攘書·胡史篇〉，收入錢鍾書主編、朱維錚執行主編：《劉師培辛亥革命前文選》（北京：北京三聯書店，1998），頁23。
- 40 劉師培：〈中國民約精義〉，《遺書》卷3，頁593。
- 41 這幾篇文章參見王國維：《觀堂集林》卷第三（石家莊：河北教育出版社，2001）。
- 42 《觀堂集林》卷第六。
- 43 王國維：〈古文新證〉，《古史新證》（北京：清華大學出版社，1994；影印本），頁52-53。
- 44 王國維顯然反對「疑古之過，乃並堯、舜、禹之人物而亦疑之」的做法，並直接針對顧頡剛懷疑禹的存在說：「自堯典、皋陶謨、禹貢皆記禹事，下至周書、呂刑亦以禹為三後之一，詩言禹者尤不可勝數，固不待藉他證據。然近人乃復疑之」，他舉出秦、齊兩銅器皆提到禹來證明「春秋之世，東西二大國無不信禹為古之帝王，且先湯而有天下也」（《古史新證》，第2、6頁）。參見王汎森：〈民國的新史學及其批評者〉，收入羅志田主編：《二十世紀的中國：學會與社會（史學卷）》（濟南：山東人民出版社，2000）。
- 45 王國維與伯希和有密切的交往，並把他介紹給陳寅恪認識，參見桑兵：《國學與漢學》（杭州：浙江人民出版社，1999），頁123。
- 46 萬仕國：《劉師培年譜》（揚州：廣陵書社，2003），頁176。
- 47 羅志田：〈史料的盡量擴充與不讀二十四史〉，《歷史研究》2000年第4期。
- 48 杜正勝：〈從疑古到重建——傅斯年的史學革命及其與胡適、顧頡剛的關係〉，《當代》（台北）116期，1995年。
- 49 王國維：〈論近年之學術界〉，《王國維遺書》3冊（上海：上海書店出版社，1996），頁523-524。
- 50 林毓生：《中國傳統的創造性轉化》（北京：三聯書店，1988年），頁14。
- 51 《聚珍本戴校本水經注跋》，《觀堂集林》卷十二，《王國維遺書》第1冊，第594頁。
- 52 《沈乙庵先生七十壽序》，《觀堂集林》卷二十三，《王國維遺書》第2冊，第583頁。
- 53 《胡適日記》，1923年12月16日。
- 54 《王國維全集·書信》，第394頁。
- 55 關於《水經注》的公案以及王國維對戴震的學術評價及與胡適之間的複雜關係，可參考桑兵：《晚清民國的國學研究》（上海：上海古籍出版社，2001），頁235-259。
- 56 林毓生：《中國傳統的創造性轉化》（北京：三聯書店，1988），頁30。
- 57 徐世昌：《清儒學案》卷一百五《北江學案》，北京書店影印本（出版日期不詳）。
- 58 劉師培：〈秦四十郡考〉，《遺書》，頁1581-1583。
- 59 收入《觀堂集林》（上）（石家莊：河北教育出版社，2001），頁338-343。
- 60 同上，頁342-343。
- 61 王國維：《觀堂集林》卷三。
- 62 鄧實：〈雞鳴風雨樓獨立書·學術獨立〉，《癸卯政藝叢書·政學文編卷七》，頁176。
- 63 鄧實：〈國學通論〉，《國粹學報》第1年第3期。
- 64 鄧實：〈雞鳴風雨樓獨立書·學術獨立〉，《癸卯政藝叢書·政學文編卷七》，第177頁。這顯然是複述梁啟超上一年的主張，梁在〈論中國學術思想變遷之大勢〉一文中說：「大地今日只有兩文明，一泰西文明，歐美是也；二泰東文明，中華是也。二十世紀，則兩文明結婚之時代也。吾欲我同胞張燈置酒，迓輪俟門，三揖三讓，以行親迎之大典。彼西方美人，必能為我家育寧馨兒以抗我宗也。」（《飲冰室合集》文集之七，中華書局1989年影印本，第4頁。）
- 65 劉師培：〈中國文字流弊論〉，《左盦外集》卷6。

- 66 劉師培：〈新方言序〉，《左龔外集》卷17。
- 67 劉師培：〈論中土文字有益於世界〉，《左龔外集》卷6。
- 68 同上。
- 69 章太炎：〈致國粹學報書〉（1909年11月2日），湯志鈞編：《章太炎政論選集》上冊（北京：中華書局，1977），頁497。
- 70 王國維：〈奏定經學科大學文學科大學章程書後〉、〈教育小言十則之十〉，《王國維遺書》第5冊（上海：上海古籍出版社，1983；影印商務印書館1940年版），頁38、40、53。

牛秋實 1968年生，現為復旦大學歷史系思想文化史所博士研究生。

《二十一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二十一世紀》網絡版第二十七期 2004年6月30日

© 香港中文大學

本文於《二十一世紀》網絡版第二十七期（2004年6月30日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。