

近代中国“道”的转化^{*}

罗志田

内容提要 近代“西学”在士人心目中的确立,使中国传统的“道”被时空化。从以前相信“天不变,道亦不变”,亦即“道一而已”,到逐步承认“道出于二”,进而衍化为以西学为基础的“道通为一”。在此三阶段中,“道”从普适于“天下”(即全人类)的大方向,缩小为中西学区分下的区域成分,并有“过时”之嫌,后再重新上升为“世界”通行的模式,然其内涵已面目全非。这一根本性的大转向,是近代这一特殊时代的特殊产物,非常值得梳理。

关键词 道 近代中国 道的普适性 道的时空化 道与器 文化竞争

尽管现在越来越多的人不很接受所谓“冲击—反应”的解释模式,近代中国在西潮冲击下发生了急遽而重大的转变,仍是不可否认的。近代汹涌而来的西潮,很多时候是伴随着武力的。中国的领土主权得以基本保存,西方的“文化侵略”则远更成功。相当多中国读书人的思想方式被改变,接受了以强弱定文野的判断标准。^① 由于中外武力竞争基本以中方失败为结果,各自的文明与野蛮似乎昭然若揭。于是,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,逐渐成为很多读书人普遍持有的愿望。

这一初或起于民间的思想趋势逐渐得到朝廷重臣的支持,形成了大致的朝野共识,最终影响到高层的决策,导致了国家目标外倾这样一个几千年不曾有的根本性大逆转。原本“四裔”对“中国”而言基本是存而不论的,后来则外来标准成了制定国策的基础,而基本的国策也以外向为主,充分表现出“近代”与“古代”的一个重大区别。在相当广袤的土地上,由人类很大一部分人在两千年以上的时间里所共遵的政治体制、政治秩序或政治生活方式,逐渐淡出时人以及后人的心胸,不复为认识自己和他人的思想资源。^②

“西学”在士人心目中的确立,也使传统的“道”被时空化。从以前相信“天不变,道亦不变”,亦即“道一而已”,到逐步承认“道出于二”,进而衍化为以西学为基础的“道通为一”。^③ 在此三阶

* 本文是教育部人文社会科学重点研究基地项目“东方学视野下的文学、学术思想变化与学科认同”(08JJD752081)和四川大学985工程三期建设项目“区域历史与民族研究创新基地”的阶段成果。

① 参见罗志田《权势转移:近代中国的思想与社会》,北京师范大学出版社2014年版,第2—52页。

② 参见罗志田《国家目标的外倾——近代民族复兴思潮的一个背景》,《近代史研究》2014年第4期。

③ 按“道一而已”语出《孟子》,“道通为一”语出《庄子》,此皆借喻。下文使用的古籍和民国早年的文籍,都尽可能使用后出的标点本,一些标点已略作更易,恕不一一说明。

段中,“道”从普适于“天下”(即全人类)的大方向,缩小为中西学区分下的区域成分,并有“过时”之嫌;后再上升为“世界”通行的模式,而其内涵已基本面目全非了。

这一根本性的大转向,是近代这一特殊时代的特殊产物,非常值得梳理和反思。“道”的转化进程当然并非单线的,而常常是多程并进的,中间有无数错综复杂的演变。本文仅以一些象征性的时人表述,简单勾勒这一转化的发展轨迹,兼及一些读书人因此而起的困惑,以为理解近代中国特异性的参考。

一、“道一而已”乎?

王国维曾简明指出:“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。”^①这很容易让人想起欧阳修所说的:“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。”(《新唐书·礼乐志》)

或许王国维说这话的时候,心里就想着欧阳修的话。也许他曾读过此语,印象颇深,虽非有意摹仿,无意中却影响了他的言说。若两相对照,则即使在三代以下“治出于二”的时段,仍然是“道出于一”。可知在王国维心目中,西学输入中国造成的根本性转变,远大于三代与后世的差异。

其实,在中国历史上,即使在“天不变道亦不变”^②的时代,“道”也不总是那么“独一无二”的。在后来以道名家的老子那里,道是“有物混成、先天地生。寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天下母”(《老子》)。然而当孔子说“人能弘道,非道弘人”(《论语·卫灵公》)之时,这“道”又是发展的,需要维护的,故“君子谋道不谋食……忧道不忧贫”(《论语·卫灵公》)。这里的“道”,是可通达而重在实行的,故可以忧,可以谋,也需要弘;其所忧所谋的,应当更多是道的实行(即欧阳修所说的治);而所弘的,既可以是道的实行,或也包括道的本体。

同时,孔子也说过“道不同,不相为谋”(《论语·卫灵公》)。则“道”似非“一”。从学理上言,“道”之“不同”,既可以是“道”本身不同,也隐伏了以多种形式来表现唯一之“道”的可能性(后来很多“三教合一”的主张,正由此生发)。然而孔子又明确了不与同流的态度,则即使是那些表述或表现不同的“道”,也应非“一以贯之”的“吾道”。既然不同的“道”(包括表述或表现不同者)不是唯一之“道”,孟子要辟杨、墨,也就可以理解了。

而孟子则确实说过“道一而已”。那是出自《滕文公》中的一句,本述实而无深意。^③更明确的表述,是荀子所强调的“天下无二道,圣人无两心”(《荀子·解蔽》)。韩非子也说过“道无双,故曰一”(《韩非子·扬权》)。另一方面,不仅孟子曾辟杨、墨,同属孔门的荀子也诋及子思、孟轲,言词颇不留余地(参见《荀子·非十二子》)。可知有了竞争性的“对手方”,就与面向人人的自述心得

① 王国维:《论政学疏稿》(1924年),《王国维全集》第14卷,浙江教育出版社、广东教育出版社2009年版,第212页。

② 按“天不变道亦不变”出自董仲舒的对策,其背景是汉武帝先提出“三王之教,所祖不同,而皆有失”,与一般所说道是“久而不易者”不同。董仲舒显然不同意,故明言“道之大原出于天,天不变,道亦不变”。然因其在反驳皇帝的主张,不得不在尧舜禹“三王之道”的不变和夏殷周“三代之礼”有损益之间,绕着说什么“继治世者其道同,继乱世者其道变”。三王皆治世,自不必有所损益;而三代之季世则皆无道而为乱世,故需“救弊之政”。实则他先已说了“道者,所繇适于治之路也;仁义礼乐,皆其具也”。则夏殷周之所损益者,非“道”而“具”,故道仍未变。同时他也确实感觉汉代继乱世之后,须有所变,故呼应汉武帝的意思,建议汉当“用夏之忠”(可知三代虽不如三王,也差不多)。参见《汉书·董仲舒传》,中华书局1962年版,第2518—2519页。

③ 原文是:“滕文公为世子,将之楚,过宋而见孟子。孟子道性善,言必称尧、舜。世子自楚反,复见孟子。孟子曰:‘世子疑吾言乎?夫道一而已矣。’”

不同。后来的理学家尊孟轻荀,故多赞孟子捍道而斥荀子诋毁圣贤,恐怕有所误解^①,至少可见当年思想竞争相当激烈。^②

或因遵循了这样的斗争精神,面临禅道有力冲击的宋代理学家,在言及儒道佛三家之关系时,便据孟子所说的“道一而已”申发出不少严正的意思。张载就强调:“道一而已,此是则彼非,此非则彼是,固不当同日而语。”^③然如前所述,孔子心目中的“道”可能非“一”,也隐伏了可以有多种形式来表现唯一之“道”的意思。宋代便有人引荀子“天下无二道,圣人无两心”之语,来论证“儒释虽不同,毕竟只是一理”。朱子对此不能赞同,称“惟其天下无二道,圣人无两心,所以有我底着他底不得,有他底着我底不得。若使天下有二道,圣人有两心,则我行得我底,他行得他底”。^④

不过,如陶希圣曾说,宋代理学的特色即“一面援道与佛,一面排道与佛”。^⑤从北宋到南宋,从天子到一般士人,一直存在一股融汇儒释道三教的倾向。北宋真宗即曾对宰相说:“三教之设,其旨一也,大抵皆劝人为善,惟达识者能总贯之。滞情偏见,触目分别,则于道远矣。”^⑥而南宋圭堂居士也说,“道由心悟”,隐显不一,“佛者见之谓之佛,道者见之谓之道,儒者见之谓之儒”。^⑦

明代大儒王阳明是向三教融和说倾斜的^⑧,他晚年曾对弟子明言:“道一而已,仁者见之谓之仁,知者见之谓之知。释氏之所以为释,老氏之所以为老,百姓日用而不知,皆是道也,宁有二乎?”且“正以此道之无二,而其变动不拘,充塞无间,纵横颠倒,皆可推之而通”。^⑨其说与圭堂居士相近。

当被问及“三教同异”时,阳明更提出“道大无外,若曰各道其道,是小其道矣”。就像一家厅堂被隔为三间,其后子孙分居,数传而渐设藩篱,由相助而相争,甚至相敌。若去其藩篱,仍是一家。“三教之分,亦只似此。其初各以资质相近处学成片段,再传至四五,则失其本之同,而从之者亦各以资质之近者而往,是以遂不相通。”^⑩这大致即是《庄子》道术裂而方术生这一思路的通俗化,不过已扩充到更广阔的空间里了。

以今日的后见之明看,且不论三教是否要“合一”,它们之间确有竞争,但不必是敌进我退、敌退我进的零和关系,而可以是一种能够彼此相容甚或在学理上相融的关系。观王阳明之意,三教均为道之一种表现形式。如此则“教”虽为三,其“道”则一。但“道”或是形而上的学理,“教”却有一整套组织、仪式和推行方式。“道”可以是开放的,“教”是否也如此呢?这个问题宋人已在考虑,苏辙就以为不然。

苏辙曾对僧道全说,佛法所言,可以从儒书得之,并论证了《中庸》与六祖所言相通处,使道全

① 江璩曾专门写了《论孟子非拒杨墨、荀子非非思孟游夏》以解释之,参见江璩著、张京华点校《读子厄言》,华东师范大学出版社2012年版,第49—55页。

② 后来学术观念转变,章太炎则把《荀子·非十二子》和《韩非子》所说的“儒分为八”作为学术能独立而不调和的正面表征,强调其“虽同在一家者,犹且矜己自贵,不相通融”。参见章太炎《诸子学略说》(1906年),汤志钧编《章太炎政论选集》上册,中华书局1977年版,第285—286页。

③ 张载:《正蒙·乾称篇》,章锡琛点校:《张载集》,中华书局1978年版,第65页。

④ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类·释氏》第8册,中华书局1986年版,第3015页。

⑤ 陶希圣:《北大、五四及其应负的责任》,董鼎编:《学府纪闻:国立北京大学》,台北,南京出版公司1981年版,第41页。

⑥ 李焘:《续资治通鉴长编·真宗大中祥符六年》,中华书局1985年版,第1853页。

⑦ 圭堂居士:《新编佛法大明录·篇终杂记》,转引自杨曾文《佛教与中国历史文化》,金城出版社2013年版,第334页。

⑧ 参见陈立胜《王阳明三教之判中的五个向度》,《哲学研究》2013年第3期。本文使用的一些材料,也从此文得到提示。

⑨ 王守仁:《寄邹谦之(四)》,吴光等编校:《王阳明全集(新编本)》第1册,浙江古籍出版社2010年版,第219页。

⑩ 朱得之编:《稽山承语》,吴光等编校:《王阳明全集(新编本)》第5册,浙江古籍出版社2010年版,第1611页。按此条与《明儒学案》第二十五卷“朱近斋先生得之语录”第七条同,唯首句为“道大无名”。《明儒学案》当有所本,不排除后某句起为朱得之本人语,则全段标点需易。

惊喜而以为“儒佛一法”。而苏辙又说“不然。天下固无二道，而所以治人则异。君臣父子之间，不可一日无礼法。知礼法而不知道，世之俗儒，不足贵也。居山林，木食涧饮，而心存至道，虽为人天师可也，而以之治世则乱。”故“古之圣人，中心行道，而不毁世法”。^①后者或即庄子所谓“道之真以治身，其绪余以为国家，其土苴以为天下”（《庄子·让王》）之引申，但庄子的原意是治世非道之所侧重，小苏则发展为道只宜治身而不能治世。

本《易·系辞》的“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，苏辙进而说，自五帝三王以来，皆“以形器治天下，导之以礼乐，齐之以政刑，道行于其间而民莫知”，故“泯然不见其际而天下化”。老子则“体道而不婴于物”，似有“舍礼乐政刑而欲行道于世”的倾向，孔子只能“以龙比之”。“东汉以来，佛法始入中国，其道与老子相出入，皆《易》所谓形而上者。”至魏晋而“好之笃者，则欲施之于世；疾之深者，则欲绝之于世。二者皆非。”盖“道之于物，无所不在”，古之君子，以之“治气养心”；若以“行道于世，其弊必有不可胜言者”。简言之，“老、佛之道与吾道同而欲绝之，老、佛之教与吾教异而欲行之，皆失之矣”。^②

道行于其间而民不知，大概就是《易·系辞》所谓“百姓日用而不知”，《孟子》所谓“习矣而不察”（《尽心上》），或亦《庄子》所说的“因是已，已而不知其然谓之道”（《齐物论》）。欧阳修所描述的情景是：由三代而上，“其岁时聚会，以为朝覲聘问；欢欣交接，以为射乡食飧；合众兴事，以为师田学校。下至里闾田亩，吉凶哀乐，凡民之事，莫不一出于礼。由之以教其民为孝慈、友悌、忠信、仁义者，常不出于居处、动作、衣服、饮食之间。盖其朝夕从事者，无非乎此也。此所谓治出于一，而礼乐达天下，使天下安习而行之，不知所以迁善远罪而成俗也。”（《新唐书·礼乐志》）

但苏辙所谓“以形器治天下”，则不仅“导之以礼乐”，并且要“齐之以政刑”，与欧阳修所说的“不知所以迁善远罪”又不同，故“君臣父子之间，不可一日无礼法”。这大概是佛、道二氏之“至道”可以“治气养心”却不足“治世”的关键所在。简言之，儒释道三家是道同而教异，即其形而上者同，形而下者异，故当不绝其道，而不行其教。“道”可以开放，“教”却不能不封闭；若以二氏之道治世，则必致乱。

盖孔子说过：“唯器与名，不可以假人。”因为“器以藏礼，礼以行义，义以生利，利以平民，政之大节也。若以假人，与人政也。政亡，则国家从之。”（《左传·成公二年》）器不仅藏礼，且礼之以利平民，也落实在器之上。如果器转移了（进出皆然），政也就不在了，于是国亡。这里的“器”，便近于苏辙所说的“教”。故小苏的思路，或隐受此说影响。施行于民的“器”或“教”一旦改变，“礼”或“道”也就被架空而名存实亡了，天下焉能不乱。

或延续这一思路，王阳明有新的发挥。他说：

夫佛者，夷狄之圣人；圣人者，中国之佛也。在彼夷狄，则可用佛氏之教以化导愚顽；在我中国，自当用圣人之道以参赞化育。犹行陆者必用车马，渡海者必以舟航。今居中国而师佛教，是犹以车马渡海，虽使造父为御、王良为右，非但不能利涉，必且有沉溺之患。夫车马本致远之具，岂不利器乎？然而用非其地，则技无所施。^③

此处虽未言明“佛氏之教”和“圣人之道”是否单一之道的不同表述，然据其“道大无外”之说，

① 苏辙：《老子解》，中华书局1985年版，第64页。

② 苏辙：《梁武帝》，陈宏天、高秀芳点校：《苏辙集》第3册，中华书局1990年版，第994—996页。

③ 王守仁：《谏迎佛疏（稿具未上）》，吴光等编校：《王阳明全集（新编本）》第2册，浙江古籍出版社2010年版，第313页。

似当如此理解。若空间或语境不同,器便有别,且到了车马不能渡海的程度,则器的地位显然提高了。《庄子》中的师京曾说:古今犹水陆,而周鲁之道类舟车,若“行周于鲁,是犹推舟于陆”,必“劳而无功”(《庄子·天运》)。此水陆舟车之差,已有空间异而道不同的意思。阳明所说,则是空间异而器不同。然从实施层面言,几乎是以器之成败定道之当否,实不啻一种空间化的器决定论。道亦器的意味,似不呼已出了。

按历代说道器者甚夥,尤其从宋儒开始,兼及理气、体用、本末等,论述极多,而同一人在不同语境下所说也不尽同。^①如朱子就既说“道器之间,分际甚明,不可乱也”;又说“器亦道,道亦器也。道未尝离乎器,道亦只是器之理。”但这都是基于《易·系辞》区分的,是形上与形下,而不是有形与无形,故道和器“有分别而不相离”。^②上下非有无,故看似对立的言说,未必冲突。朱子此说,最为通达。

后来章学诚也强调“官师治教,未尝分歧为二”,故“道器合一”。且“道不离器,犹影不离形”;天下没有“离器言道,离形存影者”。因“先圣先王之道不可见”,故夫子“述六经以训后世”,则“六经即其器之可见者”,亦即“六经皆器”。后人“当据可守之器而思不可见之道”,并“即器存道”,而不当“自著为说,以致离器言道”。实斋侧重的是“道之隐”,或类《庄子》所说的“不道之道”(《齐物论》),故只能是“道因器而显”。^③然若从后世重物质的眼光看,以器为形而道为影,也已是器先于道了。无论如何,这样的“道器合一”主张,进一步提升了器的重要性。

在章学诚之前,王夫之已提出了“天下唯器”、“盈天地之间皆器”的主张。不过他是基于“无其道则无其器,人类能言之”;而“无其器则无其道,人鲜能言之”,故有意侧重后一方面申论^④,甚至说出了“据器而道存,离器而道毁”的话。^⑤历代对“器”的重视和强调,这可能是最高峰。不过王氏学说在当世流传不广,真正产生影响,大概已到同治年间曾国藩刻《船山遗书》之后了。本文无意细绎历代道器论发展演化的理路,但器的提升与器的空间化相结合,意味就远更深长了。

明儒焦竑便曾引据苏辙关于天下无二道而治人则异的见解,来思考儒释同异的问题,以为“内典所言心性之理,孔孟岂复有加。然其教自是异方之俗,决不可施于中国。”^⑥焦竑是阳明心学在晚明的要角,也一向赞同三教融通,他有一段广被引用的名言:“道是吾自有之物,只烦宣尼与瞿昙道破耳,非圣人一道、佛又一道也。大氏为儒佛辨者,如童子与邻人之子,各诧其家之月曰:尔之月不如我之月也。不知家有尔我,天无二月。”^⑦

在焦氏看来,“道一也,达者契之,众人宗之。在中国曰孔、孟、老、庄,其至自西域者曰释氏。由此推之,八荒之表,万古之上,莫不有先达者为之师,非止此数人而已。”那些瓜分而株守之人,都是“见迹而不见道”的“昧者”。^⑧所谓先达者“非止此数人而已”,其态度之宏通,已超越很多时人以及后人了。然其道一无二的开放观是建立在对“教”或“器”有保留而封闭的基础之上,却也是不能忽视的。

且晚明早已不能维持所谓“道一同风”的状态,据焦竑的观察,“晚近世上失其道,人奋其私智,

① 关于历代论道和道器观,参见葛荣晋《中国哲学范畴通论》,首都师范大学出版社2001年版,第155—202页。

② 朱熹:《答黄道夫》,《朱子全书》第23册,上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版,第2755页;黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第5册,“易十三、易十一”,中华书局1986年版,第1970、1935页。

③ 章学诚:《文史通义·原道中》,仓修良编注:《文史通义新编新注》,上海古籍出版社1993年版,第50—51页。

④ 王夫之:《周易外传·系辞上》,《船山全书》第1册,岳麓书社1988年版,第1027—1028、1026页。

⑤ 王夫之:《周易外传·大有》,《船山全书》第1册,第861页。关于王夫之的道器观,参见萧蓬父、许苏民《王夫之评传》,南京大学出版社2002年版,第112—121页。

⑥ 焦竑:《古城答问》,李剑雄点校:《澹园集》,中华书局1999年版,第738页。

⑦ 焦竑:《明德堂答问》,《澹园集》,第745页。

⑧ 焦竑:《赠吴礼部序》,《澹园集》,第196页。

家操乎异说”。^①“道”既失范,典范不能维持,才导致杂说并出,即《礼记·表记》所谓“天下无道,则言有枝叶”。到明末清初,情形更为复杂,因西方天主教的传入,儒生所面临的竞争局面,由“三教”增为“四教”。^②到近代则新入的西教影响越来越大^③,而西学亦随风而至,形成席卷天下之势,于是出现了前引王国维所说的“道出于二”。王说虽晚出,实简明概括了已经发生的进程。

二、转向“道出于二”

与西学对应的“中学”,本是晚清西潮入侵所催生;没有外来且获得承认的“西学”,便也无所谓“中学”。清末流行的“中学为体、西学为用”说,等于承认有两种体用的并存,也就是两套道器并存,其实已是一种“道出于二”的局面,不过未曾言明而已。夏震武后来就说,近代“新学者流,以《大学》之格致诚正为治己,修齐治平为治人;治己者圣人与佛老同,治人者圣人与佛老异”,其实就是受了前引苏辙说法的迷惑。^④

夏氏所谓佛老,乃明喻西学。而他看出了近代“新学者”与苏辙思路的关联,甚可思。他自己实际主张道器不可分,若引进外来的“世法”,就等于承认了“天下有二道”。与夏震武思路相近而主张相反的是严复,针对“中体西用”的主张,他曾引裘可桴关于“体用一物”的见解说:

有牛之体,则有负重之用;有马之体,则有致远之用。未闻以牛为体、以马为用者也。中西学之为异也,如其种人之面目然,不可强谓似也。故中学有中学之体用,西学有西学之体用,分之则并立,合之则两亡。^⑤

简言之,中体和西用不可能“合之而以为一物”。严复所说的不同之体有其相应的用,很像前引苏辙所谓表述不同的道各有相应的教;而此体用之不能与他体用混,尤其牛体与马用之譬,颇类王阳明舟车适用于水陆的说法。不过严复与苏、王二氏有根本的区别,苏、王坚持“道一而已”,唯释、道两家表述不同;而严复的西学却不是“学一而已”的不同表述。苏、王尊重表述不同的“道”,却不能行其“教”或“器”,亦即“道”开放而“器”封闭;严复此时的意思,中学既然不能“救弱救贫”,只能暂束高阁,而整体引进西学的体用。其实就是要实行“道”和“器”的全面转换,实现以西学为基础的“道通为一”(详后)。

尽管都是因应文化竞争的语境,王阳明的“道一无二”是允许多种形式来表述或表现唯一之“道”,严复实际主张(后来由王国维表出)的“道出于二”则正式承认中西各有其“道”。问题是,至少对以前的中国士人而言,“道”本是普适于天下即全人类的,既然西方自有其“道”,则中国的“道”也就成为中西学区分下的一个区域成分了。可以说,随着“西学”在近代中国的确立,传统的“道”便正式被空间化了。

而道的空间化与前述器的空间化是不可同日而语的,盖不论器的实际地位有多重要,它仍是形而下的,那隐而不显的道仍处形而上的指导位置。从“天不变道亦不变”的视角言,道变也意味着

① 焦竑:《同仁书院记》,《澹园集》,第247页。

② 当然,天主教也为当时的士人增添了思想资源。如基层儒学的宗教化,天主教就提供了参照。参见王汎森《晚明清初思想十论》,复旦大学出版社2004年版,第52—57页。

③ 后来康有为试图创立孔教,便主要是以摹仿西教来因应西教的冲击,与陶希圣眼中的理学颇为相似。

④ 夏震武:《孟子讲义》,开封新民社1921年版,第237—238页。

⑤ 严复:《与〈外交报〉主人书》(1902年),王栻主编:《严复集》第3册,中华书局1986年版,第558—559页。

天变,一旦道被空间化了,就是彻底地变天了。

清季已有人认识到,一些看似“保守”的言说,实际等于承认了道出于二。继“中学”之后,清末又开始兴起所谓“国学”,希望借以保存国粹(当年言国粹者不少是名副其实的“新派”,唯在我们的历史叙述中常被视为“守旧”)。比很多时人更敏锐的窦士镛在清末即已认识到,以国粹、国学等为言,其实已是接受了道出于二的表征。窦氏在光绪末年著《历朝文学史》,书分五部分:文字原始第一、志经第二、叙史第三、叙子第四、叙集第五。名为“文学”,实大体涵盖当时所谓“国学”的内容。然其名为“读书偶得”之序言则说:

有益之学,大致备矣。则所以转弱为强、转衰为胜者,天下本无他道,安得名之某国之学哉?则概之曰“读书偶得”云尔。^①

这段话似言犹未尽,故不易标点(其“转弱为强、转衰为胜”半句,不论是连在上句还是下句,都嫌不甚妥洽,而又不能独立成句)。但意思大体是清楚的,即中国既存的学问是可以“转弱为强、转衰为胜”的,因而也是“有益”的(窦氏虽未明言,大概是在回应严复所说中学不能“救弱救贫”故已“无用”的见解)。他的意思,其所著书已大致涵括了中国的学问,或当仿时人而名之为“国学”。然若依宋明儒强调的“道一无二”,天下既无他道,便不宜有“某国之学”的名称。窦士镛显然认识到,说“国学”就是承认道出于二(甚或更多),故强调他是有意不名其书为“国学”。^②

从清末朝野受日本影响言保存国粹,大部分人似乎都自然而然地追随,很少有人注意到,既有国粹,必当有他粹,天下已然多道并存。则进一步的问题是,对于道出于二的局面,究竟是否承认和接受。民国初立,严复就任京师大学堂总监督。1912年3月,因“国体变更,政体亦因之不同”,他召集中西教员讨论各科改良办法。会上议及“将经、文两科合并,改名为国学科”。^③此虽报纸言说,应是严复自己的意思。他在私下给熊纯如的信中说:

欲将大学经、文两科合并为一,以为完全讲治旧学之区,用以保持吾国四、五千载圣圣相传之纲纪彝伦道德文章于不坠。且又悟向所谓合一炉而冶之者,徒虚言耳。为之不已,其终且至于两亡。故今立斯科,窃欲尽从吾旧,而勿杂以新;且必为其真,而勿循其伪。^④

严复关于中西两学分则并立、合则两亡的主张仍旧,但立意已根本转变。他早年强调中西学各自有其体用,虽辩称不是“尽去吾国之旧,以谋西人之新”^⑤,其主张实接近全盘西化。但若两学分立是建立在“道出于一”的基础之上,则即使尽从西学,“西人之新”也还有转化为“自身之新”的可能性。他后来仍主张划分中西,却明言“尽从吾旧,而勿杂以新”,乃是要维护本原性的中国旧学,显然是基于“道出于二”格局的退守。

① 窦警凡(士镛):《历朝文学史》(约1906年),出版信息不详,国家图书馆古籍分馆藏本,第2A页。

② 在此意义上言,此书名为“文学史”,或亦避“国学”之名的意思,而并非着意于“文学”本身。观其序中所言,一开始就说:“文以明理,文以述事。”而此理此事,皆在于是否守“先王之道”。并强调“国之败,不在财力之贫弱,而由上下之离心;国之胜,不在兵力之盛强,而在士民之协力”。故“知事本于理,理原于文”,则“古今天下”,皆“一文之所维系”(窦警凡:《历朝文学史》,第1A—2A页)。则其意不在说“文学”(更非今人所谓“文学”),不过借其名一用,似亦昭然若揭。

③ 《燕京零拾》,《申报》,1912年4月8日,第2版。

④ 严复:《与熊纯如书》(1912年4月19日),《严复集》第3册,第605页。

⑤ 严复:《与〈外交报〉主人书》(1902年),《严复集》第3册,第560页。

“国学科”在国立大学堂里正式提出,充分体现了辛亥鼎革的意义——此前关于“国粹”的言说主张,如今需要在制度上付诸实践了。稍后“国学”确实成为北京大学和清华学校两校研究院最先成立的一科,在相当一段时间里也是唯一的一科。然而随着西学分科的逐渐确立,“国学”的内涵如何,甚至“国学”究竟是否是一正当的“学科”,又成为学界争论的新议题。^①

只有少数像王国维这样的人在民元时尚存乐观,针对“今之言学者,有新旧之争,有中西之争”的现状,他感到有必要“正告天下”曰:“学无新旧也,无中西也。”^②那时他似乎仍持一种道一无二的观念,但约十年后,“道出于二”就由王氏自己明白表出,实际承认了学有中西。其他一些中国读书人,则不仅同意学有中西,且承认中学不如西学,因而主动向化,希望达成以西学为基准的“道通为一”。

需要说明的是,尽管这西向的“道通为一”应在“道出于二”之后,由于“道出于二”从隐约觉察到普遍确认有一个过程,其间一些“先知先觉”者已开始了“道通为一”的努力。

三、往“道通为一”的再转向

从学理言,西向的“道通为一”与王阳明等人的“道一无二”论,是有相通之处的。其初不过将释、道二氏转为西学、西教而已,但新来的西道却与汉武帝以后的儒术一样,想要一统天下,唯我独尊。而王夫之的道也“因时万殊”观念,则提示了道的时段化,给“道不远人”的旧说增添了新的注释,促成了以西学为基准的“道通为一”。

明确出道为中西共通者,较早有太平天国的《天条书》,此书在辩白遵信拜上帝教并非“从番”时说:

拜皇上帝这条大路,考中国、番国鉴史,当初几千年,中国、番国俱是同行这条大路。但西洋各番国行这条大路到底,中国行这条大路到秦汉以下,则差入鬼路……孟轲云:“夫道一而已矣。”世人有能知“道一”者乎,便能知中国、番国皆当同行当初这条大路。^③

据说这《天条书》是洪秀全和冯云山编写的,两人俱为科举失利的塾师,对经史有其心得,故能引孟子“道一而已”的话来助其述说。但这里的“道一”虽声称是中西共通的,实际却是名为拜上帝教的基督教,其所谓共通的“道”已明显向西倾斜了。

在曾国藩看来,太平天国不仅是“外道”,也是匪类。他们让“中国数千年礼义人伦诗书典则”全都扫地荡尽,是“开辟以来名教之奇变”;且其对“佛寺、道院、城隍、社坛”,亦“无庙不焚,无像不灭”。则“外夷之绪”的冲击使中国“抱道君子”和鬼神“共愤”,治明的“王道”和治幽的“神道”也成了同盟,反促成另类的道一无二境界。不过,曾国藩所谓“汉唐元明之末,群盗如毛,皆由主昏政乱,莫能削平”,而“今天子忧勤惕厉,敬天恤民”,故讨贼必胜的说法,可能使一些“赫然奋怒以卫吾道者”产生联想。^④当其痛定思痛,对中国问题所在,便可能产生新知。

后来在英国看到“三代”景象的郭嵩焘,就受西人指点而产生出了新思想。他于光绪初年在英国下院听到阿尔该尔公爵说,因为土耳其自己“无政事,无教化”,不能自立,于是英人需代为拒俄。

① 参见罗志田《国家与学术:清季民初关于“国学”的思想论争》,生活·读书·新知三联书店2003年版,第8章。

② 王国维:《观堂别集·国学丛刊序》(1912年),《王国维遗书》第4册,上海古籍出版社1983年影印版,第6B页。

③ 中国史学会主编:《中国近代史资料丛刊·太平天国》(一),上海人民出版社1957年版,第81—82页。

④ 曾国藩:《讨粤匪檄》,《曾国藩全集》第14册,岳麓书社1986年版,第232—233页。

并云：“往册所载，国家有道，得以兼并无道之国，自古皆然。”所以英国兼并印度，即是有道兼并无道，符合“天地自然之理”。^① 这番话显然深深触动了郭氏，几个月后他就在与人交谈时提出：

三代以前，皆以中国之有道制夷狄之无道。秦汉而后，专以强弱相制。中国强则兼并夷狄，夷狄强则侵袭中国，相与为无道而已。自西洋通商三十余年，乃似以其有道攻中国之无道，故可危矣。

虽然他接着解释说：“三代有道之圣人，非西洋所能及也。即我朝圣祖之仁圣，求之西洋一千八百七十八年中，无有能庶几者。”但仍表出“圣人之治民以德”，似不如“西洋治民以法”更为有效。且他与洪秀全等一样轻视甚至否定秦汉以后的两千年传统，以为三代是师道与君道并立，“自六国争雄以迄于秦，而君道废；自汉武帝广厉学官，而师道亦废”。宋代虽有程、朱崛起一时，但因“君道既废，师道亦无独立之势”，故其教未能溉之天下。而“西洋创始由于教士，至今尤分主朝权”，虽“不足为师道也，而较之中国，固差胜矣”。^②

与当时一般表现出尊西趋向者不同，郭嵩焘是先在经学上下了功夫并有著述的（他在咸丰年间就开始研究《礼记》，其《礼记质疑》在同治年间已定稿），固不能与一般所谓游谈无根者比。而常人眼中罢黜百家、独尊儒术的汉武帝，竟被他视为废师道者，与废君道的秦始皇并论，足见其思想的确独特。若结合他前面所说秦汉以后中国与夷狄都是以强弱相制，“相与为无道”，则西洋哪里是什么“似”有道，根本就“是”以其有道攻中国之无道。其言外之意，中国若没有根本性的转变，其沦为印度也不违“天地自然之理”。

郭嵩焘这些言论还是私下的忧思，后来另一位湖南人谭嗣同在《仁学》中多次引用“道通为一”，并说“循环无端，道通为一”是他所著书的主旨。他在书中提出，“仁以通为第一义”，而通之义又“以‘道通为一’为最浑括”。而其“通”的四义之一即是“中外通”，最终要实现“有天下而无国”的“地球之治”。盖“无国则畛域化，战争息，猜忌绝，权谋弃，彼我亡，平等出”，则“虽有天下，若无天下”。是一个像“西书中百年一觉”或“《礼运》大同之象”的世界。^③ 在往西走的方向上，谭嗣同看似比郭嵩焘略退了一步。但这是基于其赞同孔、佛、耶“三教教主，一也。吾拜其一，则皆拜之矣”的超越观念。^④ 在对时局的分析上，他有时比郭走得更远（详后）。

按“道通为一”是《庄子·齐物论》中的概念，强调的是事物之大小美丑、“恢诡谲怪”皆通为一；甚至“无成与毁，复通为一”。近代严复颇乐道之^⑤，唯视为《易经》之说。^⑥ 在他看来，“道通为一”与西方的最高存在（Summum Genus）、自然公例，以及《易》之太极、老子的“众妙之门”和佛家的不二法门，都是一类。^⑦ 他也知道这是“通众异为一同，更进则此所谓同，又成为异，而与他异通于大同”。^⑧

① 郭嵩焘：《郭嵩焘日记》（三），1878年1月18日，湖南人民出版社1982年版，第530页。

② 《郭嵩焘日记》（三），1878年6月20日，第548—549页。

③ 谭嗣同：《仁学》，蔡尚思、方行编：《谭嗣同全集（增订本）》，中华书局1981年版，第289、291—293、296—297、367页。

④ 谭嗣同：《仁学》，《谭嗣同全集（增订本）》，第335页。

⑤ 参见吴展良《中西最高学理的综舍与冲突：严复“道通为一”说析论》，《台大文史哲学报》第54期，2001年5月。

⑥ 大概是指《易·系辞》中“形而上者谓之道，形而下者谓之器；化而裁之谓之变，推而行之谓之道……圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容……圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼”一段。参见严复《西学门径功用》（1898年），王栻主编：《严复集》第1册，中华书局1986年版，第93页。

⑦ 严复：《穆勒〈名学〉按语》（1905年）、《〈老子〉评语》（1905年），王栻主编：《严复集》第4册，中华书局1986年版，第1051、1075页。

⑧ 严复：《天演论》（下），“佛法·案语”（1898），王栻主编：《严复集》第5册，中华书局1986年版，第1381页。

更多时候,严复是从学理层面申论“道通为一”。他一则曰,“格物穷理之事,必道通为一,而后有以包括群言”。要使“支叶扶疏,派流纠繆”之,能“循条讨本”,以“归于一宗”。若“单词碎义,固未足以融会贯通也”。^①再则曰,“穷理致知之事,其公例皆会通之词”。其“所会通愈广,则其例亦愈尊。理如水木然,由条寻枝,循枝赴干;汇归万派,萃于一源;至于一源,大道乃见。道通为一,此之谓也。”^②他也曾称赞斯宾塞的各项学问“皆旁通交推,道通为一”。^③

在严复看来,能够“道通为一”,正是西学的长处和中学的短处。早在1895年,他就提出了一个影响甚远、后来很多学者一直在回应(虽隐显不一)的问题:

学之为言,探赜索隐,合异离同,道通为一之事也。是故西人举一端而号之曰“学”者……必其部居群分,层累枝叶,确乎可证,涣然大同,无一语游移,无一事违反……首尾赅备,因应釐然,夫而后得谓之“学”……故取西学之规矩法戒以绳吾学,则凡中国之所有,举不得以“学”名。吾所有者,以彼法观之,特阅历知解,积而存焉,如散钱,如委积。^④

简言之,中国各项学问,都不过是“散见错出、引而未申者”。而“西学格致,则其道与是适相反。一理之明,一法之立,必验之物物事事而皆然,而后定之为不易。”“其究极也,必道通为一,左右逢原,故高明。”^⑤大体上,严复是将“道通为一”视为言有枝叶状况下的一种汇通和归纳,但若联系《礼记》所谓“天下无道,则言有枝叶”,而散碎和会通又分别与中西挂钩,这些论学表述的言外之意就昭然若揭了。

严复进而明言,不仅中国的“形名象数”一类学问如此,“即所谓道德、政治、礼乐,吾人所举为大道,而谓西人为无所知者,质而言乎,亦仅如是而已矣”。^⑥这已图穷匕见,直言中国历来的“大道”本有问题,其实一直都处于“天下无道”的状态。比郭嵩焘所想的秦汉以后才天下失道,又进了一大步。

这种关于中国一直处于“天下无道”状态的极端说法,是严复想要“救亡”时的愤言。联系到大约同时他关于中学不能救亡故当束之高阁的见解,可以看出甲午战败对当时读书人的冲击有多么强烈。那时以为中国既存的“道”出了问题,应非一两人的看法。到1903年,一个湖南留日学生问道:“中国有何种学问适用于目前,而能救我四万万同胞急切之大祸也?”他自己的回答是,“惟游学外洋者,为今日救吾国唯一之方针”。^⑦可知其答案是否定的。

在这样的语境下,中国既存的“道”似乎只能苦撑以待变,而西向的“道通为一”乃成为合乎逻辑的自然发展。

四、近代道的时段化

庄子说过,“道行之而成”(《齐物论》)。据中国古训,道须可行可通,不行无道,塞亦无道;能

① 严复:《〈原富〉按语》(1901—1902年),《严复集》第4册,第875页。

② 严复:《穆勒〈名学〉按语》(1905年),《严复集》第4册,第1041页。

③ 严复:《〈天演论〉手稿》(1901—1902年),《严复集》第5册,第1415页。

④ 严复:《救亡决论》(1895年),《严复集》第1册,第52页。

⑤ 严复:《救亡决论》(1895年),《严复集》第1册,第45页。

⑥ 严复:《救亡决论》(1895年),《严复集》第1册,第52—53页。

⑦ 《劝同乡父老遣子弟航洋游学书》,张枬、王忍之编:《辛亥革命前十年间时论选集》第1卷上册,生活·读书·新知三联书店1960年版,第381页。

达为通,通方为道(见《说文》本条)。但又不必是有意在意的去通去达,所谓“离形去知,同于大通”(《庄子·大宗师》),不过就是去行,“已而不知其然”,自然有道。若道不通达,便已出问题。盖“道不远人”(《礼记·中庸》)。道若远人,至少有几种可能,一是道的载体(经典)不易读,使人难以近道^①;二是礼已成虚设,“搢绅、大夫从事其间者,皆莫能晓习”,而形成“习其器而不知其意,忘其本而存其末”的状况(《新唐书·礼乐志》)。还有一种可能,就是道不能与时俱进,没有回答所谓时代的问题。

梁漱溟曾“从主客两面”来看儒学的历史演化,其“客的一面”,是“指一时一时的社会不同,对于这学派所起的影响作用”。儒学是他所谓“早熟的”学派,虽兴起于一时,“在长时间大形势下,它之影响于社会者,远不逮社会对它的限制。只有合其时社会需要的那一面(或那一部分)会被保留下来,改头换面地去发展。”简言之,“学派是必在社会需要它之下乃得存在和发展的。社会对它无所用之,它便难以存在,更谈不到发展。”^②

这是经过进化论洗礼之后的观念,已不再思索道与天的关联,也不提什么经典,而更多从“天演”的角度来看作为学派的“儒学”。但学派不能远离社会需要,正是道不远人的另一种理解和表述。傅斯年后来谈:

佛教入中国,虽然靠外国人,当时外国君主提倡佛教,中国民族主义者提倡道教;然而自命儒者的一群人,“抱残守缺”,持家礼,定朝仪,浅薄之至,并不曾针对当前的问题、人心中的困惑而努力,于是佛教就乘虚而入了。^③

此说比梁漱溟所言更具体,是非常深入的观察和思考。尽管“道”是形而上的,守道、传道的目的还是要行道,从形而上走向形而下。不论是选择“得君行道”之路还是“觉民行道”之路,“道”之是否行于世,都是所谓天下士(即那些总想“澄清天下”并为此持续努力之士人)的职责。要使“道不远人”,须让形上的“远虑”和形下而具体的“近忧”接轨,最终落实在能够解决“当前的问题”、回应并解除时人“心中的困惑”。若不能,也就不能说适应了时代的需要,或不得不让路、让位。

然而所谓“时代的需要”,多少隐喻着每一时代皆有其“需要”,其实也已预备了寻觅和接受特定的“时代答案”。这和以前读书人相信的“天不变道亦不变”,是很不相同的。古人一般以为,万物生生不息,同时也一切都会消逝,经典似亦不能例外。但经典承载的是为万世开太平的“道”,应是超越的,固不必随时空之转变而变。然若仔细寻绎,当古人说“天不变”时,其实是寓变于其中的。

盖“时乃天道”(《尚书·大禹谟》),如《易经》“恒”卦之彖辞所说:“天地之道,恒久而不已也。‘利有攸往’,终则有始也。”苏东坡解释说:“物未有穷而不变者。故‘恒’非能执一而不变,能及其未穷而变尔。穷而后变,则有变之形;及其未穷而变,则无变之名;此其所以为‘恒’也。”而“利有攸往”,就是“欲及其未穷也。夫能及其未穷而往,则终始相受,如环之无端。”^④

所谓“终则有始”,即四时在变化中周而复始,终点不过是一个新的起点。道是需要弘的,历代经典的理解和诠释,其实一直在变。唯除个别字因新文本出现而改变外,似更多是未穷而变,亦即

① 参见罗志田《经典的消逝:近代中国一个根本性的变化》,“中研院第四届国际汉学会议”论文,台北,2012年。

② 梁漱溟:《东方学术概观(未完旧稿)》(约1961年),《梁漱溟全集》第7卷,山东人民出版社1990年版,第392—393页。

③ 傅斯年:《中国学校制度之批评》(1950年),《傅斯年全集》第6册,台北,联经出版公司1980年版,第93页。按傅先生自注曰:“可看欧阳修《本论》。”应是指《本论》中篇“佛所以为吾患者,乘其阙废之时而来”的基本论旨。

④ 苏轼:《东坡易传》,上海古籍出版社1989年影印版,第60页。

在传统中变^①；但近代的变，颇有些穷而后变的意思，已成为在传统之外变了。因“未穷而往”，故可以“终始相受”；若穷而后变，则隐然有不归之意。前者或可说是温故知新，后者更近于推陈出新。其间的“故”或“陈”，一是尚在延续的历史，一是已完成而结束的过去。两种取向都与未变之前关联，但一是继承，一是排斥；态度甚或性质，都很不一样了。

近代读书人大都接受一种看法，即一时代应有一时代的学问制度，而中国已进入一个新的时代，其学问制度却滞后而不适应。尽管古代也常有“一代之兴，则有一代之法（之治、之制）”的说法，但他们所思所言的，更多是“器”的层面，其心目中的“道”还是恒定的，故基本仍是道出于一；但近代人所谓学问制度的时代性，往往是整体的，在新旧与中西互换的语境下，已甚类道出于二（以观空而观时，异时即异空）。

这已是《船山遗书》刊刻之后，王夫之又提供了思想资源。他提出“道之所行者时也”，而“时之所承者变也”，故“道因时而万殊”，且“综尚往来，共役当时之实”。^② 道若“因时而万殊”，不啻一时代即有一时代之道，道已时段化了。而前引王氏关于“无其器则无其道”的观念，特别是他申论“洪荒无揖让之道，唐虞无吊伐之道，汉唐无今日之道，则今日无他年之道”的与时俱进主张^③，给他的乡后辈谭嗣同以很大的启发。谭氏发挥说，“法也者，道之淆赜而蕃变者也。三代儒者，言道必兼言治法”，而法是“与时为变”的，所以“汉唐无今日之道”。法即器，若“道无所寓之器，而道非道矣”。^④ 这样，器也时段化了。

谭嗣同明言：“道，用也；器，体也。体立而用行，器存而道不亡。”过去学者“误以道为体”，使道“迷离徜恍”而虚悬化，结果于世无济，“得之何益”，失亦无损。且“道非圣人所独有也，尤非中国所私有”。若视其为中国所独有，则不是“尊圣人”，乃是“小圣人”（此或本王阳明“道大无外，若曰各道其道，是小其道”之说）。由于器是体而道为用，谁能“尽之于器”，谁就是得道者。圣人之道，本顺天应人。外洋之衣食器用，法度政令，“不闻有一不备”，而西国伦常，实胜于中国。中国当如何，答案已很明确。但只要明白“道之不离乎器”，则变亦无妨。“器既变，道安得独不变”？然“变而仍为器，亦仍不离乎道”。^⑤

虽然有最后的辩证补充，以器为体、以道为用，仍是一个大颠覆。在此意义上，器的时段化至少也等同于道的时段化。而道器双重时段化与前述道的空间化相配合，使道出于二以至于道出于多，几乎成为自然的结果。这些在过去看来可能已是石破天惊的思想转变，特别符合西语 revolution 的本义（即大翻转），同时也是一种名副其实的（观念）革命。所有这一切，其目的都是想要“共役当时之实”。

盖傅斯年所谓“当前的问题”，直接牵涉到时人“心中的困惑”。而提问是个关键：在既存典范中提问，还是在“传统之外”提问，想问的可能很不一样，在某种程度上也已预定了回答的方向，甚或答案本身。近代穷而后变的出新，是更加名副其实甚或彻头彻尾的“新”。此时提出的“时代要求”，便会不期然而然地越出传统。严复就是感觉中国学问在转弱为强方面已无用，只能“且束高

① “在传统中变”（change within the tradition）这个术语借用自 E. A. Kracke, Jr., “Sung Society: Change within Tradition,” *Far Eastern Quarterly*, Vol. 14, No. 4 (1955), pp. 479—488.

② 王夫之：《周易外传·杂卦》，《船山全书》第1册，第1111—1112页。

③ 王夫之：《周易外传·系辞上》，《船山全书》第1册，第1028页。

④ 谭嗣同：《报贝元徵》（1895年），《谭嗣同全集（增订本）》，第200页。

⑤ 谭嗣同：《报贝元徵》（1895年），《谭嗣同全集（增订本）》，第196—199页。按谭嗣同其实一直在维护圣人之道，但既然器是体而道为用，又有“二千年来之政，秦政也”〔《仁学》，《谭嗣同全集（增订本）》，第337页〕的判断，中国早已不能“尽之于器”，自然也就长期处于失道的状态之中。

阁”，别寻指引，“先求何道可以救亡”。^①他和与他观念相近的读书人能够斩钉截铁地说出经史典籍全不能解决当前问题，就是因为他们问的是“传统之外”的问题，那答案也基本只能在“传统之外”寻觅。

若“道”需随时空之转变而变，原本超越的经典实已近于失范，“道”就被时空化了。从旧思路反推，道变则天变。近代读书人虽从“终则有始”的天道观转向进化的天演观，又更侧重时代的当下性，却真有“变天”的感觉。尤其甲午战败这样沉痛而剧烈的刺激，又进一步促成西向的“道通为一”倾向，形成一种天变和道变并进的态势。

这样看来，“道出于二”不仅已是现实，恐怕还是一种相对理想的状态。前述严复入民国后努力使国学体制化，其实就是要从体制上确立“道出于二”，予国学以存在的正当性。或可以说，从晚清“中学”的出现，到其后国粹、国学等以“国”为标识的名相逐渐凸显，均揭示出过去以天下（实即人类社会）为对象的学问，已逐渐转变成为一种全球竞争语境下的民族性论述。

民国时期国学之不得不竞存，正类清末的保存国粹，大体都是“天下失道”的表征。若以观空而观时，则当年张之洞欲存古，便已不啻承认古今渐成对立，而古已非今，即古学已不能作用于当时（甚类严复的看法）。进而据时人以新旧代中西的隐衷去看，“存古”其实就是保存国粹的同义词，则国粹也已不曾作用于当时了。

从这些名相的使用去认识其背后的时代认知，是颇可以使人不寒而栗的。从清季张之洞主动存古到后来的国学被迫竞存，基本都是经典失范后的防守型努力。在中国这片土地上，攻守之势，早已非复当年。

五、中西文化的竞存与融通

前引王阳明（或朱得之）所说三教本是一道，因学成片段又数传而失其同一之本、遂不相通之后，接着还说了一句话，即“名利所在，至于相争相敌，亦其势然也”。^②此甚可思。历代排佛，往往强调其不事生产，不纳赋税。名号认同之下，显然既有学争，也是力争。但这相争相敌，更多是一种无意之中衍化而成的异化，毕竟释道二氏在“教”的层面，都不是绝对排他的，即俗所谓多神论也。而西道背后的基督教（新旧教皆然），则尊崇绝对排他的上帝，不仅是一神论，且其态度是进取的，必须向异教徒传播福音以使其皈依，最后在精神上征服全世界。

近代中国读书人视中西文化竞争为“学战”，就是在竞争过程中逐步悟出的结论。^③而这恰是“道出于二”论难以化解的困境——空间化的“道”之并存，是需要相互承认的；若并存演化为竞存，情形就复杂了许多；若竞存还是排他的，局势就大不一样了。文化竞争既已形同战斗，似乎只能是一种敌进我退、敌退我进的态势，连“道不同，不相为谋”的取向也难以延续了。在竞争过程中，中国文化渐为对手所化，失去了往昔和而不同的雍容，衍成一种不共戴天的斗争精神。盖面对西方文化那咄咄逼人的进取态势（且以武力为后盾），若战不能胜，似只剩溃败一途，其差别不过是丢盔卸甲的程度而已，几乎难有退守的余地。

而西道之所长，又在于其征服是以改变思想方式为途径，让被征服者“自愿”承认野而不文，进

① 参见严复《救亡决论》（1895年），《严复集》第1册，第43—44页。

② 朱得之编：《稽山承语》，《王阳明全集（新编本）》第5册，第1611页（按据《明儒学案》，此为朱得之语）。

③ 参见罗志田《学战：传教士与近代中西文化竞争》，《民族主义与近代中国思想》，台北，三民书局2011年版，第124—152页。

而主动向化,要求成为外在体系的一部分。^①但这样的自愿和主动更多是在意识层面,对一个自认久居文化中心的民族,特别是其中以知“道”而居四民之首的士人,在下意识层面,其实潜存着多层次的紧张。如何接受失败而不言败,进而转向求胜,近代读书人产生出不少富于想象力的创意。化中西为新旧,便是其中最为普遍接受的一法(当然,其产生和流转,大体仍在有意无意之间)。

对于清末民初的读书人来说,若道出于一,则中西之别很容易从认知层面转换为新旧之分,故趋新、从新虽在实质上也是一种取代,但毕竟是隐晦的,还可以自视为一种本身的提升;若道出于二,则从新不啻尊西,意味着在意识层面也不得不弃中,那就可能是一种正式的“降服”。严复从实际主张道出于二,到几乎主动“皈依”(即西向的道通为一),却不明言之,或也不愿明言之,大致也因此。观其辛亥鼎革后即试图以国学科的体制化来退守道出于二,就可以明白此前看似主动的皈依,实充满了内心的紧张。

近代的“西方”本是一个充满想象的象征,仿佛既是异域的空间,也是代表着未来的时间。^②有了进化论的武装,不少中国读书人相信,西方不过先走一步,中国终会赶上,与其并驾齐驱。^③换言之,有道之西方的现在,可以是失道之中国的未来。有了这样的时空转换,“世界”可能重新变成“天下”,随着谭嗣同所向往的“中外通”而最终实现“有天下而无国”的“地球之治”。在此认知下,从道出于二转向道通为一,也就少了许多紧张。

另一方面,西向的“道通为一”只是近代一部分读书人的努力;由于既存典范不能维持,新典范也未能一统天下,很难出现“道一同风”的状态。那时不仅杂说并出,也还有不少人心仍坚守着中国过去的“道”。不过,在我们的近代史言说中,前者往往是所谓“场面上的人”,造势能力强,而追随者亦多;后者或不与人争而自选缄默,或因大势所趋而被迫失语,故影响有限,尚待“重访”。^④同时,即使那些在意识层面西向的读书人,也多熟读经史;清季开始吹进中国的一股西学劲风,就是在欧洲也正风行的民族主义。这些因素,又使得很多人在往西走的道路上,仍不免踟蹰徘徊。

钱穆晚年说:“东西文化孰得孰失,孰优孰劣,此一问题围困住近一百年来之全中国人。余之一生,亦被困在此一问题内。”^⑤“全中国人”或有些放大,但在很长的时间里,大量中国读书人有意无意之间、或多或少都曾面对过这一问题。既有一些人希望跳出非此即彼的文化竞争格局,推动中西的融和;也有一些人担心若中已失落又化西不成,会是怎样一种尴尬局面。

进入民国不久,东西文化即成为当时读书人心中最为关注的问题——此前并不出名的梁漱溟,因拈出东西文化问题,而一举成为众视之的。他的《东西文化及其哲学》一书在1921年出版后(按梁先生虽把东方文化分为印度和中国两类,但大体仍是因应“道出于二”的问题),立即引起思想界的注意,反对和赞同的都非常多。

再以后就有了中国是否要“全盘西化”的争论,胡适曾改述为“充分世界化”,以释群疑。^⑥以“世界”指代“西方”,正类此前以新旧表述中西,提示出思绪在延伸,而化除紧张的努力也在延续。大约同时又有对“中国本位文化”的提倡,反映出对文化传统的不同态度。^⑦两者的共同点,即都将

① 参见罗志田《国家目标的外倾——近代民族复兴思潮的一个背景》,《近代史研究》2014年第4期。

② 此承赵妍杰博士提示。

③ 胡适很早就曾说过,中国当“取他人所长,补我所不足;折衷新旧,贯通东西,以成一新中国之新文明”,则终有“与世界各国并驾齐驱之一日”。胡适:《非留学篇》(1914年),周质平主编:《胡适早年文存》,台北,远流出版公司1995年版,第377页。

④ 关于“重访”,参见王汎森《执拗的低音:一些历史思考方式的反思》,生活·读书·新知三联书店2014年版,第4—6页。

⑤ 钱穆:《八十忆双亲·师友杂忆》,生活·读书·新知三联书店1998年版,第46页。

⑥ 胡适:《充分世界化与全盘西化》(1935年6月),《胡适全集》(4),安徽教育出版社2003年版,第584—587页。

⑦ 那些主张全盘西化的,其实可能更相信传统的力量(虽更多从负面的惰性着眼);那些试图维护中国本位文化的,反有些自信不足,似乎再不做有形的提倡,传统便可能在无形中消逝。

文化上升到“整体”(清末的“中学为体、西学为用”说,实潜藏着文化可分之意),说明中国思想界的分歧有向两极化发展的趋势。盖“道出于二”背后,隐伏着群体、个人以及文化、学术等全方位的认同问题。这是中国读书人挥之不去也不能不面对的。

到1950年,傅斯年仍在回应从清末关于“中学为体、西学为用”的争辩所引发的问題。他说:

中国的传统文化,尽管他的缺欠已经成为第二天性,抹杀是不可能的。然而必须拿现代的事实衡量一番:其中应改的东西,不惜彻底的改;应扩充的东西,不惜彻底的扩充。战前有“本位文化”之说,是极其不通的。天下事不可有二本。本位是传统,便无法吸收近代文明。这仍是“中学为体、西学为用”的说法……这实在是一种国粹论,是一种反时代的学说。与之相反,便有“全盘西化”之说,这又不通之至。一个民族在语言未经改变之前,全盘化成别人,是不可能的。^①

傅先生敏锐地看到了“本位文化”西向的一面,这些人正如以前的国粹论者,实际都主张文化二本,也就承认了道分为二,却又“拒绝认识新时代”。注意这里“国粹论”与“新时代”的对应和对峙,特别是其间的时空转换,“国粹论”的“反时代”,非常明显地表出了“新时代”的空间意义。

傅斯年仿佛偏向文化“一本”,而又不赞成全盘西化,因为他知道想化也化不过去(按即使语言改变,仍不可能“全盘化成别人”,印度、非洲等实例极多),但他看到了“传统与改革”是不能回避的问题:

传统是不死的,在生活方式未改变前,尤其不死,尽管外国人来征服,也是无用的。但若生产方式改了,则生活方式必然改;生活方式既改,传统也要大受折磨。中国的生产方式是非改不可的,无论你愿意不愿意,时代需要如此,不然的话,便无以自存。所以我们一方面必须承认传统的有效性,同时也不能不预为传统受影响而预作适应之计。

简言之,“天下事不可有二本”,却又不能仅是一本。“传统是不死的”,一个民族也不可能“全盘化成别人”。故一方面必须“承认传统的有效性”,即“认清中国文化传统的力量”,并“认定它是完全抹杀不了的”;同时“也要认定它与时代的脱节”,不能不为“彻底的修正”而“预作适应之计”。傅斯年的解决方案是“求其适中”。他特别解释说,所谓适中,“并不是一半一半揉杂着,乃是两个相反的原则,协调起来,成为一个有效的进步的步骤”。这样相反相成的对立统一,充分体现了“和实生物,同则不继”(《国语·郑语》)那可持续发展的古意。

不过,如此理想的对立统一并非易事。所谓中国文化传统与时代脱节,实即严复曾说的中国学问在转弱为强方面已无用,只能“且束高阁”,别寻指引,“先求何道可以救亡”。^②在这样的局面下,还要让“两个相反的原则协调起来”,以“成为一个有效的进步的步骤”,直到今天,仍是一个发展中的进程。

六、余论

中国传统中的“道”,虽有物有象,仍“恍兮惚兮”(《老子》);然而道不远人,又“洋洋乎如在其

① 本段与下两段,参见傅斯年《中国学校制度之批评》(1950年),《傅斯年全集》第6册,第119—126页。

② 严复:《救亡决论》(1895年),《严复集》第1册,第43—44页。

上,如在其左右”(《礼记·中庸》)。若简化表述,“道”或即天运行的路径和方式。唯天并不言,仅以周而复始的四时变化提示其存在,表现其运行。而中国与世界其他很多地方的一项重大不同,就是“道”或真理(价值观)不必来自超人世的上帝。另一方面,人对天道的追求又是永恒的,就像其他一些社会中的人始终在寻觅上帝一样;因为人生、社会和政治,都需要“道”的指引和指导。本文讨论的近代士人所思所言的“道一”、“道二”等,大致也都在这一层面。

梁漱溟后来说:“以常例言之,则一社会中,其意识恒为其现有事实所映发者,其事实又恒为其意识所调整而拓展。二者互为因果,息息相关,不致相远,此社会秩序所由立也。”但近代中国则反是,“社会事实以演自中国数千年特殊历史者为本,而社会意识以感发于西洋近代潮流者为强”。其“事实所归落与意识所趋向,两不相应”,自不能不产生冲突。^①

从清末起,道的外在特性与本土的社会现实(虽然也在发生急遽而且巨大的转变)之间,一直存在着难以化解的紧张,甚或可以说有着根本的冲突(虽不是无法化解)。近代中国读书人早已不像苏辙那样区分“道”与“教”,而更多言体、用(或“教”与“政”);朝廷更一反苏氏关于“道”可开放而“教”当封闭的主张,试图走一条“道”封闭而“教”开放的所谓“中体西用”之路。^②

但如前所述,“中体西用”的主张实际已承认有中西两套体用。沿苏辙的思路看近代,中国在学习外国时,究竟是引进了“道”,还是并不知“道”而徒摹仿其“教”?如果西方的“道”没学到多少,却一味摹仿其“教”(很多时候还转手于日本),且以之治世,似难逃于乱。清季自上而下的革政,不可谓不努力,且大体为朝野所共趋,但却以土崩瓦解之势终结,显然还大可反思。^③

另一方面,思想解放之后,西学也确实启发了不少人,给他们一个新的视角来看待固有学问,从而产生新的理解。陈黻宸就曾以西方的科学与哲学来对应中国传统的方术与道术,并得出了方术也可是道术的新知。他一方面说,“方术者,各明其一方,不能相通,如今科学者是”。而“欧西言哲学者,考其范围,实近吾国所谓道术”。同时又说,方术“为道术之系,而有合于古形上之学”。故“方术之始,犹是道也;方术之归,亦犹是道也。非道何术?非术何方?揆厥指归,条流共贯,莫不参妙谛于阴阳,究天人之奥窔。”^④

大约同时,江璩也明言:

古之学术,曰道曰器。道者形而上,器者形而下。形而下者有形,形而上者无形。诸子百家之学,寄想于无朕,役志于无涯,显之家国天下之大,隐之身心性命之微,皆纯然为无形之学,故其为道。^⑤

按《庄子》的说法,方术是道术裂之后的产物。在中国学术史里,方术和道术往往分别与诸子学和经学对应。但陈、江的思路放在近代的语境中,则有特殊含义。盖方术已不再仅指谓诸子学,它正类“方言”,在那时也指代外国物事。若方术即道术,不仅是道器合一,而且落实了道的空间

① 梁漱溟:《中国民族自救运动之最后觉悟》(1930年),《梁漱溟全集》第5卷,山东人民出版社1990年版,第283—284页。

② 庚子后光绪帝发布谕旨说:“世有万古不易之常经,无一成不变之治法。”只要三纲五常不变,具体治法皆“不妨如琴瑟之改弦”(故宫博物院明清档案部编:《义和团档案史料》下册,中华书局1959年版,第914页)。就是常经不易而治法可变的典型表述。

③ 一些初步的看法,参见罗志田《革命的形成:清季十年的转折(上中下)》,《近代史研究》2012年第3期、第6期,2013年第6期。

④ 陈黻宸:《中国哲学史》(1916年),陈德溥编:《陈黻宸集》上册,中华书局1995年版,第415—416页。

⑤ 江璩著,张京华点校:《读子卮言》,第3页。

化。则道出于二以至于道出于多,都是合乎逻辑的结果。这与“中学”、“国学”等的出现,即从过去以天下为对象的学问转变为一种处于全球竞争中的民族性论述,是相辅相成的。

后来唐君毅本“一与多相反而相成,有一无多,一则不一”的新学理,秉持先哲“无所不涵”的德量度量,欲“聚孔子、释迦、耶稣、穆罕默德,与无数圣贤于一堂,以相揖让,而供之于中国新庙宇”。^①这大体也是过去“三教合一”说的发展。意非不美,然聚无数圣贤于一堂后,怎样落实这“新庙宇”为“中国”的?是以今人所谓九百六十万平方公里的空间而定?或是凭借此空间里数以亿计的信众?其背后的大问题是:“中国”是特定空间及其中一群人的象征符号,还是也代表一种长期层累堆积的文化体系?

从某种程度言,章学诚主张的“道器合一”说,特别是他对道寓于器的强调,隐约成为道出于二的一个思想基础。而王夫之、谭嗣同的“天下唯器”以及“器体道用”的主张,从不能离器言道逐渐演变为以器言道,以器证道,并以器明道。本来道是形而上的,器是形而下的。道器二者当然有密切关联,却也有明显的区分,最简单的,即一无形一有形,一申虚理,一重实事。

道为无形之学,其微妙之处,大致如陈寅恪所谓以“通性之真实”来涵盖“个性不真实”。^②刘咸忻所谓“拘于一事,而不引于共通之虚理,则不得旁通之益”^③,最可解此。盖凡能共通者,当然也能旁通,而其通又往往不能尽合,此所以虚;能尽合,倒是实在,可通之处必狭,也就说不上通性了。无形之学,富宏识远虑,而不必斤斤于当下之一事一物。若事事需当下证明,且事事能当下证明,其形而上的一面,便杳无踪影了。

在陈黼宸等提出方术也可是道术的新知又十多年后,图书馆学家杜定友再次用西方的哲学与科学来思考中国传统的道器之分,此时他据江璩之说重申“诸子之学,所谓道者也,为无形之学”,并以之作为讨论的基础,并明确了形而下者是指“术数方技”等“实事”。^④

然而,形上与形下似不仅虚实之分,在《庄子》以及此后很长的时间里,尽管九流皆出于王官,道术与方术的一个基本差别就是一普适于天下而“无乎不在”,一则仅侧重有限的时空,“各为其所欲焉以自为方”(《庄子·天下》);前者是会通的,后者是“独立”因而需要竞存的。一旦从普适走向独立,从通性走向个性,近于从绝对走向相对、从抽象转为具体,便已有“形”,亦即成为某种“实事”^⑤,就不那么“形上”而转趋“形下”了。

“道”若向形下倾斜,便已远虚而近实。在这样的虚实层面谈道器差别,或类于区分近实与更实,这本身就是一种时代的转化。在某种程度上,古代的君子小人之辨在近代也发生了类似的转化。以过去的标准言,近代的实际结果乃是社会、政治的“小人化”——以前提倡的君子不器,衍化为器不足便无以言道(此见解清季已流行);过去主张的君子不党,衍化为非党不能言政(此见解民初最流行)。这类变化其实都是颠覆性的,大体也都与近代“道”的转化相关,只能另文探讨了。

[作者罗志田,四川大学985工程三期区域历史与民族研究创新基地教授,成都,610064;北京大学东方文学研究中心,北京,100871]

(责任编辑:胡永恒)

① 唐君毅:《中国文化之精神价值》,广西师范大学出版社2005年版,第394页。

② 陈寅恪:《隋唐制度渊源略论稿·唐代政治史述论稿》,《陈寅恪集》,生活·读书·新知三联书店2001年版,第44、272—273页。

③ 刘咸忻:《浅书续录·教法浅论》,《推十书》,成都古籍书店1996年影印版,第2348页。

④ 杜定友:《校讎新义》上册,中华书局1930年版,第45A—46A页。

⑤ 《庄子·天下》明确了“百家”与“众技”同类,虽“皆有所长,时有所用”,但都属于“不该不遍,一曲之士”的范畴。