



请输入搜索关键词

标题

搜索

首页

本所概况

著名学者

学术成果

学术期刊

马克思主义与史学研究


专题栏目

通知公告



您现在的位置: 首页 > 学术成果 > 学术论文

## 於梅舫：学之进化与道之恒常：《近世之学术》与梁启超沟通中西学术的根本理念

作者：於梅舫 来源：《近代史研究》 发布时间：2022-03-04 字体：大中小  打印

### 【内容提要】

《近世之学术》是梁启超经历美洲之行放弃“猖狂言革”的政治主张后又重新续写的《论中国学术思想变迁之大势》第八章。它是梁氏历经二十余年的清代学术史书写的开端，背后又牵涉“古学复兴”重建中国文化的取径与旨趣，在梁氏本人及近代思想史上都具有重要价值。梁氏写作《近世之学术》时，虽然放弃“猖狂言革”的政治主张，但仍有意保留一些“革命”手段对专制政府施加压力，以“破坏之建设”促成立宪政治这一根本目的。这一政治目的的延续与政治手段的改变，反映为新民主主义整体不变下新

民之道由重“公德”到尊“私德”的转变，进一步驱动对于中西学资源也即新学之道的调适，决定了《近世之学术》在结合中西文明以成“新学”的思路下之延续与调整，表现为由“以西释中”转为在注重学术进化的同时强调中国“道”的固本之说，主张学之进化与道之恒常兼顾。以此学、道两分不对立的理念观照近世学术的变迁，确立了以黄宗羲为核心的明末五先生融汇学道、兼顾新旧的治学典型，以在此典型下生长出新时期的中国新学术。

### 【关键词】

梁启超 道德革命 《近世之学术》 中体西用

20世纪初，受国家思想影响甚深的梁启超，一心想建立“新中国”，为达此目的，其具体的政治主张与实践因应时势变动，非常引人注目。学界对于这一时期梁氏的政治主张与实践有很好的研究，相比于此，对于与此政治主张密切配合、联贯呼应的“新学”之道，尤其是学说与政治主张演进的时序对应关系及其思想史意义，重视显然不够。《近世之学术》即是显例之一。它虽然只是梁启超《论中国学术思想变迁之大势》（以下简称《大势》）事实上的最后一章（第八章），篇幅仅约2万字，却是梁氏历经二十余年的清代学术史书写的开端，背后牵涉“古学复兴”（后改称“文艺复兴”）重建中国文化的取径与宗尚，内在存有以“学”与“道”两分的思路以认识过去并展望、组织未来中国新文化以容纳中西学术的抱负与试验。不仅在认识梁氏学术思想的因时因势演进上有重要价值，同时他沟通中西学术的取径别具一格且极具包容力，在近代学术思想史上也具有重要意义。

《近世之学术》发表于1904年9月至12月，距离1902年12月刊行《大势》第六章第四节，随即搁笔，全书中断发表，已有2年之久。而1902年到1904年，正是梁氏经由“猖狂言革”回到渐进路径的政见剧烈转变阶段。这一事实，贯穿于整体命名为《大势》的撰写与发表历程，外在表现为同一书在1902年、1904年不同语境下的分别与联系，映照出目前的研究多少处于某种程度的两分紧张状态：一者关注的是包含《近世之学术》的《大势》的整体意思，在此议题下对于梁氏沟通中西、创新学术以构筑“国族主义”、建设“新国家”理念的认知进展明显，对于《近世之学术》区别于全书的现实应对与独立意趣则并不被主题所涵盖，故反过来对《大势》全书整体旨趣的因时演进也有照顾不及处；一者关注的是《近世之学术》相对于《大势》其他章节的独立性意义，揭示了梁氏在放弃“言革”后回应章太炎《清儒》以重序康门学术的现实语境，然对于《近世之学术》延续《大势》基本议题但在不同时势下提出了不同的答案则不免有所忽略。事实上，《近世之学术》既有具体语境下的“有为而发之言”，又延续《大势》整体意思的基本理念并因时演进，故而仍能意义连贯地成为全书的“第八章”。兼顾以上两层，不仅并非无原则的模棱折中，而且是不背离梁氏自身思想演进且能追踪其思想学说发展的可行路径。

将梁氏《近世之学术》的写作放置在1902年至1904年其政见转变但内在逻辑与根本政治目的又有延续的事实脉络下，呈现它延续《大势》基本理念又作出的因时调整演进之处，可在既有研究的较高基础上了解“善变”背后相对稳定的内在推动逻辑，推进对于梁氏清代学术史书写历史的认识，揭示梁氏重建中国文化的努力方向与因时损益的现实考量，丰富中国近代文化创新路径的多样性，为今日中国文化的复兴提供重要参考。

## 一、国家与学术

作为《大势》事实上的最后一章，《近世之学术》发表于梁启超精心创办的《新民丛报》。该报旨在以“新学”导“新民”建“立宪政治”的“新中国”，包含《近世之学术》的《大势》一书为其中扼要一环。由梁氏关于建立“立宪政治”国家的思考演进及其与“新学之道”的协调入手，可以更好把握《近世之学术》的学术指向。

1902年2月，梁氏几乎以一人之力，创办取之程朱所释《大学》“新民”之义的《新民丛报》。该报因而显现十足的梁氏印记。梁氏在创刊号“必取政事学问之关于大本大原，切于时后者”的“论说”栏内，署名“中国之新民”，发表了阐释“新民”理念的《新民说》，主旨即在于将国人改造为具备“政治能力”的“国民”。深受梁氏影响的胡适理解“新民的意义是要改造中国的民族，要把这老大的病夫民族改造成一个新鲜活泼的民族”。“革其旧之谓”的“新”义，主导性意味很强，难怪后来欲做国人导师的胡适对此印象深刻。

梁氏“新民”理论架构的根本逻辑非常清晰有力，适于报章鼓动宣传。核心在于“欲维新吾国，当先维新吾民”，因为“国也者，积民而成”。在此理路下，“苟有新民，何患无新制度，无新政府，无新国家”。所以，“新民为今日中国第一急务”。故想要建成“新中国”，“新民之道不可不讲”。因此，《新民丛报》“以教育为主脑，以政论为附从。但今日世界所趋，重在国家主义之教育，故于政治亦不得不详。惟所论务在养吾人国家思想”。主旨即在培养国人为合格的“国民”，注重以西方国家伦理为本的“公德”教育，旨在进行一种国民教育，在国人中注入进取、冒险、独立、自由、自治、平等、权利、合群等思想，提升整体国人的“政治能力”，使得国民不仅具有选举的权利，也有选举的能力，力求将中国改造成“立宪政治”的“新中国”。

《新民丛报》本身可以说是国民教育在当时情境下的依托，故梁氏尤其强调学术对于转移风气、塑造国民的作用。其创刊号宣传“本报之特色”，即称：“吾国民最缺乏普通知识，常有他邦一小学生徒所能知之事理，而吾士大夫犹懵然者。故本报多设门类，间册论载，但能阅本报一年者，即他种书一部不读，亦可以知政治、学术之崖略矣。”又称：“求学者最苦于不得门径，读本报则能知各学之端倪，可以自择自进。”更称“无日力读书”者，“莫如读本报”。虽有推广性质，也可见旨趣。新学术成为培养国人“公德”的内核。

《新民丛报》创刊号载有《论学术之势力左右世界》《近世文明初祖二大家之学说》《新史学》等“新学”文章，称学术是“天地间独一无二之大势力”，可以左右国家、世界之前途。又称：“宗教今已属末法之期，而学术则如旭日升天，方兴未艾。”宣称：“新之有道，必自学始。”“有新学术，然后有新道德、新政治、新技艺、新器物，有是数者，然后有新国、新世界。”故梁氏“新民”理论脉络可谓由新学—新民—新国家，层层递进。不过，这一理论架构中从“新学术”到“新道德”的描述，看似“新学”居于根本底蕴的位置，实际上这一路径面对的是受众，即梁氏在“新学术”中传递“新道德”。而在梁氏本人理念中，“新道德”已是确定的清晰目标，一定程度上“新学术”转而落于推阐“新道德”手段的地位，而非由“新学术”确定“新道德”。在《新民说》中，梁氏以“公德托始”，在他的描述中，“人群之所以为群，国家之所以为国，赖此德焉以成立者也”。而中国素来缺乏“国家”观念，缺乏对应的“公德”，则国家之新精神亟待发扬，因此梁氏在此期有一决断——“知有公德，而新道德出焉矣！而新民出焉矣！”

《大势》一书，开始发表于《新民丛报》第3期，与上引《论公德》发表于同一期，两者关系密切。署名“中国之新民”，文中则自称“新民子”，按照这一笔名的设计，本是新民理论的一环。《大势》着眼于“学术思想之在一国，犹人之有精神也”，即是梁氏尝试以“新学”塑造“国家”精神（新道德——公德）的努力。梁氏在《论公德》中称：“道德之为物，由于天然者半，由于人事者亦半，有发达，有进步，一循天演之大例。前哲不生于今日，安能制定悉合今日之道德？”又称：“公德者，诸德之源。”道德既然需日日新，“公德”又为诸德之源，则从“前哲”所发明之中国固有学术思想中如何生出新道德，当然成为一大矛盾。

梁氏虽然在《大势》中特别说明：“自今以往二十年中，吾不患外国学术思想之不输入，吾惟患本国学术思想之不发明。”然似近于一种策略，称：“诸君皆以输入文明自任者也，凡教人必当因其性之所近而利导之，就其已知者而比较之，则事半功倍。”可见其目标，并非发挥固有学术思想之本来面貌，而是带有引入新思想铸成新文明的目

的，所谓“新之”。《大势》一书便不断发掘先秦“国家思想之发达”“世界主义之光大”。如本为旧思想，早为旧道德，何必在此期宣扬“进化”下的国家主义新道德？其实际仍是佛学进入中国所揭示的旧途径——“吾中国不受外学则已，苟既受之，则必能尽吸其所长以自营养，而且变其质、神其用，别造成一种我国之新文明”。旧瓶装入新酒，不啻是以外来学说为新“体”，铸造一种新文明。

美洲之行后，梁氏新民理念大作调整，《近世之学术》反映其中的变化，同时约化为一种重要的沟通中西学术理念的根本观念。《近世之学术》大致撰写于1904年七八月间，刊行于当年9月。稍早前的六七月间，梁氏尝致信挚友黄遵宪，“语长心重”，袒露所思所想。梁函已不可见，黄氏答函透露信息：“公之归自美利坚而作俄罗斯之梦也，何其与仆相似也。当明治十三四年，初见卢骚、孟德斯鸠之书，辄心醉其说，谓太平世必在民主国无疑也。既留美三载，乃知共和政体万不可施于今日之吾国。自是以往，守渐进主义，以立宪为归宿，至于今未改。”

黄氏以自身经历印证梁氏“俄罗斯之梦”，一为守渐进主义，一为以立宪为归宿。这一体会，如从大体上着眼，确实可以反映梁氏写作时的心境与政、学理念，且已成为目前学界的共识，似乎题无剩义。然联系梁氏提出“俄罗斯之梦”前后的政、学理念，深入这一言说相对完整的指向，则在进一步细致了解“梦”的指向基础上，不仅可以获知梁氏此期政治转变中协调各方的复杂事实，而且是深入理解《近世之学术》相对于《大势》全书基本理念的延续与因时调整的关键。

1903年12月，梁氏由美洲返回日本，接续刊行《新民丛报》，随即发表《政治学大家伯伦知理之学说》。梁氏宣称“吾自美国来，而梦俄罗斯者也”，首次提出了“俄罗斯之梦”。此文对“破坏主义”作了深刻的反思，相对于1902年时大举“破坏主义”自然是根本转变，然梁氏此文着眼于破坏与建设的联系，也并非单纯弃去“破坏”。文中鲜明地反对章太炎“不能变法当革，能变法亦当革；不能救民当革，能救民亦当革”的“革命论”，称：“默察两年来世论之趋向，殆由建国主义一变而为复仇主义，问建国与复仇孰重，其在一人一家之仇，而曰身可杀、家可破，仇不可不复，是所宜言也。其在一国之仇，而曰国可亡，仇不可不复，则非所宜言也。”梁氏进一步解释，自己所反对的重心，在于不计“建设之道”的“破坏主义”，而非单纯反对革命与破坏：“无论革命不革命，无论革命前革命后，皆必以统一秩序组成有机团体为立国之基础。伯氏之反对卢氏，非反对其鼓吹破坏，谓其于建设之道，有所未愜云尔。建设云者，则兼破坏之建设与平和之建设，而两言之者也。”强调“建国”或“建设”必须居于绝对性的根本地位。必须引起注意的是，梁氏在这里将“破坏”纳入“建设”之中，“破坏”并非与“建设”对立，将出于“建设”目的的“破坏”，与纯粹复仇的“破坏主义”区别开来。

紧接上文，梁氏发表《论俄罗斯虚无党》，更生动地说明了“破坏之建设”，称：“虚无党之手段，吾所钦佩。若其主义（无政府主义，引者注），则吾所不敢赞同也。”所指虚无党的手段，先主暴动，后继之以暗杀，在梁氏看来都有几丝“革命运动”的味道，此即“破坏”。然言及“革命”的同时，指出暗杀取代暴动是“在政治上求权利之意味也，以建设思想而代破坏思想之表征也”。是由“革命主义”之因，结“开代议院行普通选举法”之果，具有“和平改革之意味”。强调基于“建设之道”的“破坏”，方为正道。此即“破坏之建设”。

1904年6月俄国芬兰总督被刺杀，梁氏称芬兰受俄国压制，“与其毙于敌之敌（疑为手，引者注）也，毋宁与敌俱毙，此革命运动所由骤炽也”。感慨芬兰总督被刺为“天下淋漓痛快之事”之后，俄国内务大臣遭到刺杀，新任内务大臣米尔士奇倡行改革，梁氏称之为“俄罗斯政界一线光明”，且指出这一线光明是“芬兰人之匕首、虚无党之炸弹使之”。感叹：“伟哉匕首！圣哉炸弹！”更是实际展示了“俄罗斯之梦”的路径与归宿，毫不掩饰对于“破坏之建设”这一走向“立宪政治”之路的拥护。

“俄罗斯之梦”，起于对之前革命同道推行革命的反思，同时促动对自身“新民”理论与路径的反思与调整。细思梁氏“俄罗斯之梦”论述，较具有策略性。他在赞赏“革命运动”的时候，强调由“革命”之因所达“和平改革”之果。在倡行立宪改革的同时，又兼顾“匕首”“炸弹”于推动改革中的正当性与必要性。放弃“猖狂言革”的同时，尽量不与之前的革命同道割席决裂，又可为康门所接受，仍有意“两党合力”。梁氏即称：“鄙著《论俄罗斯虚无党》《答飞生》两篇，亦可略见其用意之所存，毋亦如和事人之所谓欲两党合力以思挽回之术云尔。”

故梁氏行文中，颇拈出革命中之“瞎闹派”，言下非针对所有革命者，称“夫鼓吹革命，非欲以救国耶？人之欲救国，谁不如我，而国终非以此‘瞎闹派’之革命所得救。非惟不救，而又以速其亡。此不可不平心静气而深察也”。而判分不知建设的“瞎闹派”之“破坏”，根本在于是否具有“道德之制裁”：“今之走于极端者，一若惟建设为需道德，而破坏则无需道德，鄙人窃以为误矣。古今建设之伟业，固莫不含有破坏之性质。古今破坏之伟人，亦靡不饶有建设之精神。……吾亦深知夫仁人志士之言破坏者，其目的非在破坏社会，而不知‘一切破坏’之言，既习于口而印于脑，则道德之制裁，已无可复施，而社会必至于灭亡。”因此截然地以为欲得“建设之破坏”，“舍道德奚以哉！”

这一界定与反思，同时直面当年的自身，牵涉对于梁氏建国理论最为关键的“新民”之道的演进。上引讨论破坏与建设、道德的文章，即为美洲之行后续写的《论私德》。梁氏反思道：“吾畴昔以为中国之旧道德，恐不足以范围今后之人心也，而渴望发明一新道德以补助之。由今以思，此直理想之言，而决非今日可以见诸实际者也。夫言群治者，必曰德、曰智、曰力，然智与力之成就甚易，惟德最难。今欲以一新道德易国民，必非徒以区区泰西之学说所能为力也，则尽读梭格拉底、柏拉图、康德、黑智儿之书，谓其有‘新道德学’也则可，谓其有‘新道德’也则不可。”事实上承认之前新民理论核心《论公德》的失败。梁氏作“俄罗斯之梦”，强调“道德”对于“破坏之建设”的关键，提出《论私德》，似是“公”相对，实际上是重新讨论道德的恒定性，改变之前的道德日新说，因此称“道德则放诸四海而皆准，俟诸百世而不惑者也”，则“今日所恃以维持吾社会于一线者何在乎？亦曰：吾祖宗遗传固有之旧道德而已”。

另一层与此相关的修正，则在于以私人合群，“其目的虽在多数人，其主动恒在少数人”。稍后全面比较中西革命史，总结七大特色，其中第三点指出中国历来“有上等下等社会革命而无中等社会革命。泰西革命之主动，大率在中等社会，盖上等社会则其所革者，而下等社会，又无革之思想、无革之能力也”，“彼中革命一最要之机关，而我独阙如也”。《论私德》后一节《论政治能力》进一步论道，国民能力培养的主体，“不在强有力之当道，不在大多数之小民，而在既有思想之中等社会。……国民所以无能力，则由中等社会之无能力实有以致之”。可以说，梁氏之前希望开民智以动员全体国民，此时则深刻认识到革命与道德的关系，转变为必须依靠具备道德自律的中等社会以引导广大国民，最终实现整体的新民。黄遵宪对此的观察颇为准确：“公自悔功利之说、破坏之说之足以误国也，乃一意返而守旧，欲以讲学为救中国不二法门。……如近日《私德篇》之胪陈阳明学说，遂能感人，亦不过二三上等士夫耳！”由面对整体国民的“公德”，转而主要影响“二三上等士夫”的“私德”，并以此为主体引导国民，是《新民说》也即对国民教育的一重转变。

简言之，1902年至1904年梁氏整体的“立宪政治”的追求不变，提升国人政治能力的“新民”基本理念亦延续，在此整体下，“新民”的主体有所变化，新民之道也随即有所调整。作为新民理论架构底层的“新学”，一如“新民”之道，呼应新民之道的整体演进，同时对于基本理念延续下的具体应变之道，相应作出调整，也成为自然而然之事。《近世之学术》跳过宋元明，从晚明王学讲起，与《论私德》中指出“私德”之丧缘于“学术匡救之无力”，而指出“晚明士气冠绝前古者，王学之功，不在禹下”欲加以效仿，一一契合。以此而言，《大势》提出了“中西文明结婚”以成一“宁馨儿”的理想。《近世之学术》虽然在如何结合“中西文明”上的态度与方式有了较大的转变，在中西文明结合的基本议题上则延续《大势》，只是对新学之道的因时调适。

## 二、沟通中西文明之根柢

《近世之学术》刊行时间距离其他章节虽已有两年之久，然作为全书的结局，与其开局有明显的呼应，既显示梁氏在布局上力求完整，又是缘于基本议题的延续。同时，从文字中透露出的气氛与基本议题下的具体答案，都有较大转变，显示了不同时势下的不同回应。

第一章《总论》，设想了一种新时期中西文明结合的美好局面：“大地今日只有两文明：一泰西文明，欧美是也；二泰东文明，中华是也。二十世纪，则两文明结婚之时代也。吾欲我同胞张灯置酒，迓轮俟门，三揖三让，以行亲迎之大典。彼西方美人，必能为我家育宁馨儿以亢我宗也。”结尾的“必”字，写出了对沟通中西文明成一“新现象”的乐观与热情。两年后，最后一章《近世之学术》对之前沟通中西文明的路径略显失望：“日本庆应至明治初元，仅数年间，而泰西新学，披靡全国。我国阅四五十年，而仅得独一无二之严氏，虽曰政府不良，有以窒之，而士之学于海外者，毋亦太负祖国耶？”“无”与“惟”字对应于“必”，显示态度。然仍是一心追求沟通中西文明，只是特别强调：“但今日欲使外学之真精神，普及于祖国，则当转输之任者，必邃于国学，然后能收其效。以严氏与其他留学欧、美之学僮相比较，其明效大验矣。此吾所以汲汲欲以国学为我青年劝也。”

《大势》以“中西文明结婚”始，以展望新时期“新思想”及其路径终，前后呼应，核心在于沟通中西学术，目标在于“古学复兴”，成一新学，铸成中国的新“精神”。这是梁氏整体的“新民”理论下的重要一环。关键在于，中西学说思想如何结合？这是梁氏观念转变的结穴，也是近代中国最为核心的时代大议题。切入此说的“得间”之处，在于梁氏前后提倡的两种“国学”之异同。

理解梁氏本意，仍旧有必要结合《新民说》。《新民说》由1902年到1904年之后的转变，主要表现为由“公德”到“私德”的调整，内中蕴含丰富的意义，学界对此研究虽多且深入，然在涉及梁氏所述“新之义”，即上述安置中西思想资源的基本理念上，仍有重要的事实与意义尚未被揭示。

再从黄遵宪的信函说起，黄称梁“欲以讲学为救中国不二法门”，“谓保国粹即能固其本”，“如近日《私德篇》之论陈阳明学说，遂能感人，亦不过二三上等士夫耳”。黄氏对梁氏提倡阳明学，以此国粹固本的理念，对梁氏此期倡导的“国学”不以为然。然返回1902年，黄氏对梁氏当时所倡之国学却颇表赞同。1902年秋，梁启超约黄遵宪一道编辑《国学报》，黄建议“当以此作一《国学史》”。这并非反对梁氏的国学理念，乃是由于“《国学报》纲目，体大思精，诚非率尔遽能操觚”。相反，黄氏对于梁氏主张的“养成国民，当以保存国粹为主义，当取旧学磨洗而光大之”，认为“至哉斯言！恃此足以立国矣”。可谓相当赞成。联系《新民丛报》的“特色”之一，“每类皆各自为叶，各自为次。阅满全年后，分拆而装潢之，可得数十种绝妙佳书”。黄氏建议作一《国学史》虽与梁氏本意不同，还是有相承的一脉。后《近世之学术》即论惠栋、戴震在“国学史上之位置”，故视《大势》为一种“国学史”概论亦无不可。

梁氏1902年主张的国学理念，在于“取旧学磨洗而光大之”。所谓“磨洗而光大”，必取此物之外的一物方能“磨洗”。此即梁氏1902年新学之道中的“淬厉其所本有而新之”。淬厉与磨洗，有相通的意思。梁氏之意，主要在中国学术思想中注入自由、民主等西方思想，对接西方国家主义“公德”。夏晓虹认为：“梁启超在论述中国学术思想变迁史时，便刻意突出了反对思想一统而主张学术自由的主线。”“政治专制与学术一统既相缘而生，为害甚烈，梁启超于是自觉以批判、破坏的姿态出现。”潘光哲也认为：“梁启超即以他当时吸收的西方知识面向，开展‘中’与‘西’对比参较的述说，更屡屡借‘西’而言‘中’。”都说明了梁氏磨洗旧学的凭借在于西洋的国家思想。夏晓虹说梁“借鉴西学以为参照”，潘光哲称梁“以西释中”成一“新学”，都可以说明“磨洗旧学而光大”之所在。

黄氏对于《论私德》有憾，一定程度可以反照《论公德》。《论公德》最能说明梁氏在1902年沟通中西文明的路径。《论公德》刊行于1902年3月，主旨在于“斟酌古今中外，发明一种新道德者而提倡之”，旗帜鲜明地抛出“道德革命之论”。“道德革命”的先验学理，在于道德“一循天演之大例”，应与时俱进，实是向西方而进。《论公德》“以中国旧伦理与泰西新伦理相比较”，“新伦理所重者，则一私人对于一团体之事也。以新伦理之分类，归纳旧伦理，则关于家族伦理者三：父子也，兄弟也，夫妇也；关于社会伦理者一：朋友也；关于国家伦理者一：君臣也”。比较之下，“中国之五伦，则惟于家族伦理稍为完整，至社会、国家伦理，不备滋多。此缺憾之必当补者也”。突破维系王朝道德的纲纪，反映此期的“革命”性，背后则有进化高端的“泰西新道德”——国家学说——作为参照。这是“磨洗”的显例。

因此，“新民”说此期的主体为全体国民，强调“公德”。“泰西”的国家学说下的国民道德居于核心地位，成为“进化”的方向，“革命”性植根于此。故梁氏号召“我国学者”，要善运学术之力，重心其实并不在如“培根、笛卡尔、达尔文”的创造，而在于“运他国文明新思想，移植于本国，以造福于其同胞”，点出“磨洗”的味道。这都与“磨洗旧学而光大之”的国学之道相呼应，是《大势》展现出“借鉴西学以为参照”，“以西释中”以促成“中西文明结婚”的内在逻辑。就此而言，夏晓虹与潘光哲对于《大势》沟通中西文明之道的认识都非常切合梁氏的本意。

然而必须要指出的是，两者体贴的都是美洲之行前强调国民公德时期的理念，两位学者都没有照应到撰写《论私德》至《近世之学术》时梁氏在沟通中西思想路径上的重大调整。据此而言，张勇重视《近世之学术》的独立性，是一大进展。然而张文并未特别注意这一有别于之前的理念，仍是基于《大势》整体沟通中西思想的基本理念上的因时演进，故对其“独立性”的完整意思也有未发之覆。

梁氏美洲之行后，放弃“猖狂言革”。如上节所说，对于“新民”的主体、“新学”的路径也有重大调整。这一调整后的“新学”“新民”之道，最终成为日后梁氏处理中西学术的根本观念，深刻反映于《近世之学术》及之后的学术论述。黄遵宪作为挚友，确能读出梁氏的内在心曲。他认同梁氏1902年秋“磨洗旧学而光大”、“保存国粹”以“养成国民”的国学主张，不以为“守旧”，却以为是追求中国进步的必要之举。此时则对“保国粹即能固其本”的主张不以为然。根本原因，在于“国粹”的意趣与其在结合中西思想资源中的位置在梁氏转变后的“新学”“新民”中已大不同，“新民”的主体亦缩小于“二三上等士夫”，故其新学的内容与方式当然有所区别。

“磨洗旧学”时期的梁氏，写作《大势》，主张中西文明结婚，期待的是“以西释中”，以西方国民新道德（“文明新思想”）为指向发动“道德革命”重塑整体国民精神（公德），可谓想要造成中国精神的脱胎换骨。写作《近世之学术》时的梁氏，则更倾向于尽力吸收外来学说，取其最新最要的成果，然同时又能保留中国自身的精神，保持恒定不变。最主要的表现，即是黄氏批评《私德篇》臆陈阳明学说意图以国粹固本。“本”的观念出现，重在恒定，与之前重进化、欲变革大为不同，甚至是一种精神上根本的转向。

《论私德》称，“今欲以一新道德易国民，必非徒以区区泰西之学说所能为力也”。梁启超不仅自悔前此以西方国民新道德为皈依的“道德革命”，且自揭之前“以西释中”的做法，要加以改变。与“革命”背后的道德进化说相反的是，《论私德》明确区分伦理与道德，认为“伦理者，或因于时势而稍变其解释，道德则放诸四海而皆准，俟诸百世而不惑者也”。这是梁氏对于自己早先有关道德的“进化”观念极为重大的调整。

《论公德》有关伦理与道德的论述，主要集中于中国旧伦理与“泰西新伦理相比较”，集矢于中国缺乏“社会”与“国家”伦理，认为“此缺憾之必当补者也”。因此要确立“公德”。并且指出“道德之立，所以利群”，因此判分道德的善恶，认为“公德者，诸德之源也，有益于群者为善，无益于群者为恶”。因此，伦理与道德之间，其实具有密切的联系。《论公德》对于社会与国家伦理的论述，引入西方的国家学说，是对于维系中国固有道德本体——三纲六纪的重大挑战。撰写《论私德》时期的梁氏，虽然

改变了“猖狂言革”的主张与实践，却并未改变要突破专制政治建设立宪政治的理念，因此从理念表达的现实看，梁将伦理与道德区分开来，提出伦理与道德异，将伦理与道德之间的联动性放松，认为“伦理者，或因于时事而稍变其解释，道德则放诸四海而皆准，俟诸百世而不惑者也”。因此仍旧主张“中国言伦理有缺点”，也就是伦理仍旧应该加以进化，补入社会与国家伦理。突破纲常，改变专制政体，推动立宪政治，即为题中应有之义。

1905年12月编成的《德育鉴》，即是梁氏演说先前德育观念宗旨的读本。他在《例言》里首先强调了进化论只适用于伦理而不能施于道德之上。“近世进化论发明，学者推而致诸各种学术，因即谓道德亦不能独违此公例。日本加藤弘之有《道德法律进化之理》一书，即此种论据之崖略也。徐考所言，则仅属于伦理之范围，不能属于道德之范围。借曰道德，则亦道德之条件，而非道德之根本。若夫道德之根本，则无古无今无中无外而无不同。”明确了伦理与道德的区分，前者适于进化法则，后者不在进化范畴之内。这都是与新民基本理念延续又加以演进相呼应的。在此基础上，《论私德》提出“谓中国言道德有缺点则不可”，这大大改变要进行道德革命的主张，固本观念非常明显地表现出来。

“本”的观念，若分析梁氏思路，有根源性与主体性两层。《论公德》称“公德为诸德之源”，《论私德》则一变为“凡群者皆一之积也，所以为群之德，自其一之德而已定”。此为根源性。根源与主体性密不可分。《论公德》铸造国民自公德托始，《论私德》则一变为“欲铸国民，必以培养个人之私德为第一义，欲从事于铸国民者，必以自培养其个人之私德为第一义”。原因在于“德之所由起，起于人与人之有交涉。而对于少数之交涉与对于多数之交涉，对于私人之交涉与对于公人之交涉，其客体虽异，其主体则同”。从根本上说，梁氏以为“公云私云，不过假立之一名词，以为体验践履之法门。就泛义言之，则德一也，无所谓公私”。讨论私德，不啻于讨论“道德”。这一点在之前讨论公私道德中并不为人特别注意，但在理解梁氏理念中颇为紧要。正因如此，梁氏之前讨论公德的内容，在《论私德》中反思为并非新道德而为“新道德学”。同时对学界讨论新道德的问题，梁启超以为“彼所谓德育，盖始终不离乎智育之范围。夫其黉祭遍于汗牛充栋之宋、元、明儒《学案》，耳食乎入主出奴之英、法、德伦理学史，博则博矣，而于德何与也”。并以为“只当视之为一科学，如学理化，学工程，学法律，学生计，以是为增益吾智之一端而已”。一定程度上将之前的公德倾向于等同国家伦理，而非根本道德。将道德无古今与时势事变、学理日新的矛盾解开。至于道德无古今中外而又倡导阳明学，梁氏提出“行”之一义，以为“欲行道德，则因于社会性质之不同，而各有所受”。落于道德的不同社会表现。

同时，这一道德上的固本观念，与学术上的创造、创新或引入新学说，是联结在一起的。道德的“本原出于良心之自由，无古无今，无中无外，无不同一，是无有新旧之可云也”。因此借用古人“为学日益，为道日损”之言，提出新的结合学（科学、智育）与道（道德、德育）的办法，科学上增益吾智，重视日新，道德上则“天下之义理无穷”，则“约之在我”。阳明学说，即“约之使其在我”之道。梁氏“固本”即在此，塑造出学与道分别而言又力求结合的体用分别与联系之道。

固本（约之在我）之下，中西结合之道，当然如《论私德》所谓发生转变。1904年秋，《论私德》后数月，梁氏“日来惟读《明儒学案》，稍得安心处，拟节钞之印行”。1905年《节本明儒学案》刊行。此书是梁氏《论私德》的延续与实践。他在《例言》中清晰地指称：“道学与科学，界限最当分明。道学者受用之学也，自得而无待于外者也。通古今中外而无二者也。科学者，应用之学也，藉辩论积累而始成者也。随社会文明程度而进化者也。故科学尚新，道学则千百年以上之陈言，当世哲人无以过之。科学尚博，道学则一言半句可以毕生受用不尽。老子曰：‘为学日益，为道日损。’学谓科学也，道谓道学也。”此处区分“学”与“道”，可谓是对《论私德》说法的进一步完善与清晰。



科学日新月异，随“社会文明程度而进化”，故应取“泰西最新之学说”。道学恒常不变，万古受用，故不受科学势力的范围，治心治身，以立其本，王阳明之学发挥最备。梁氏又分“王学”内的“学”与“道”：“顾明儒言治心治身之道备矣。而其学说之一大部分，则又理也，气也，性也，太极也，阴阳也，或探造物之原理，或语心体之现象，凡此皆所谓心的科学也。其于学道之功本已无与，况吾辈苟欲治此种科学，则有今泰西最新之学说在，而诸儒所言，直乌狗之可耳。故以读科学书之心眼以读宋明语录，直谓之无一毫价值可也。今本书所钞，专在治心治身之要，其属于科学范围者，一切不钞。”不能以“读科学书之心眼以读宋明语录”，这是此时梁氏坚决的主张。梁氏且痛切地说：“良以今日学绝道丧之余，非有鞭辟近里之学以药之，万不能矫学风而起国衰，求诸古籍，惟此书最良。”故推广科学，不可不先接受一番道学的熏陶，以确立认知的主体。

如此，才能真理解“今日欲使外学之真精神，普及于祖国，则当转输之任者”，必须要“邃于国学，然后能收其效”，已远非之前以西学“磨洗”可比。此“国学”已非之前的国学——1902年的国学，偏重以自由、民主、民权等国家公德改造中国学术思想；后一种国学，一面坚持此义，一面则强调国学的恒常固本之意。因此，所“邃”的“国学”，既要注意日新月异的科学范围下的一面，更要了然亘古不变的道学一层。科学与道学应各安其位不相混杂，又能融合汇通。这成为梁氏回顾“近世之学术”思想变迁大势的基本理念，也成为他展望未来学术发展之路的凭据，离开了这一点，对于《近世之学术》的理解，都会偏离主要议题。

### 三、学术之典范与复兴之方向

科学与道学的体用分别，是梁氏写作《近世之学术》时的基本观念。离开这一基本观念，很难通解《近世之学术》对于学术史的判析与对于近世学术走向的预估。正如事物的正反相应，同样地，深入理解《近世之学术》的内容与脉络，可以更好地印证上述基调。

《近世之学术》本是原稿本所拟的第八章“衰落时代”与第九章“复兴时代”，最后则成为事实上的最后一章。按照《大势》原稿本，计划中的最后一章是“今后革新之急务及其方法”。《近世之学术》以“复古”为“创新”，“近世”不仅指的是时间近，同时更有价值上近世之味道，实际上包含了“革新”之意，且提出了典范，预言了方向。

“近世”自然带有时间上的“近”，但时序上的“近世”，并不完全等同于价值上的“近世”，这一点在理解《近世之学术》上相当关键。概览《近世之学术》，可见梁氏将清代学术思想的历史，按照时序非常清晰地划分为三个阶段：一是“永历康熙间”，一是“乾嘉间”，一是“最近世”。如果以“衰落”与“复兴”的原拟章节梳理其内容，简单地以时序先后对应“衰落”与“复兴”，会对《近世之学术》的主旨有所误解，这或许也是他弃用时序与价值相对一致的“衰落时代”与“复兴时代”标题的缘故。按照梁氏本人的论学逻辑，不存时序的先入为主，《近世之学术》意图确立的近世学术的典范与新学复兴的方向，其实较为显豁。

张勇指出，“在经历了‘自由’‘激进’的挣扎后重回师门的梁启超看来，面对来自对立阵营的挑战，不容回避”。点出《近世之学术》回应章太炎《清儒》的重点是“对康、谭学术的解说、评判”，尤其是说明“不以今文学名康学”，确实极为有见地，触及前人研究未尝涉及的事实。然梁氏《近世之学术》的主旨是否即是主要为了回应章太炎《清儒》而发，以针对“革命派”的挑战？这一论述，仍应结合梁氏基本理念自身的内在演进来理解。同时，梁氏回护康学，是不是代表其本人也完全转向康学，将康学立作“古学复兴”的方向呢？

梁氏在《近世之学术》的“最近世”，对于晚清今文学的贡献设问道：“数新思想之萌蘖，其因缘固不得不远溯龚、魏。而二子皆治今文学，然则今文学与新思想之关系，果如是密切乎？”答曰：“是又不然。二子固非能纯治今文者，即今文学亦安得有尔许魔力？”然晚清所谓“今文学”究竟与“新思想”的关系何在呢？梁氏借镜西方古学复兴之历史，以明其理：“泰西古学复兴，遂开近世之治。谓希腊古学，果与近世科学、哲学，有不可离之关系乎？殆未必然。然铜山崩而洛钟应者，其机固若是也。凡社会思想，束缚于一途者既久，骤有人焉冲其藩篱而陷之，其所发明者，不必其遂有当于真理也，但使持之有故，言之成理，则自能震聳一般之耳目，而导以一线光明。此怀疑派所以与学界革命常相缘也。今文家言，一种之怀疑派也。二百年间支配全世界最有力之一旧说，举凡学子所孳孳焉以不得列宗门为耻者，而忽别树一帜以与之抗。此几一动，前之人所莫敢疑者，后之人乃竞起而疑之；疑之不已，而俶诡之论起焉；俶诡之论多，优胜劣败，真理斯出。故怀疑派之后，恒继以诡辩派；诡辩派之后，而学界革命遂成立。”梁氏的意思，在于晚清的今文经学与新思想之间，确实存在密切关系。但晚清的今文经学本身，并非可以担起“近世”学术的旗帜，一如西方的科学、哲学，才是近世学术的真正主体。

与此相应的是，论及乃师康有为：“南海之功安在？则亦解二千年来人心之束缚，使之敢于怀疑，而导之以入思想自由之途径而已。……思想界遂起一大革命。”非常明确地道出康学对于思想界的贡献，主要在于解除人心之束缚，怀疑旧权威，示人以思想自由的路径。梁氏对于晚清今文学运动以及康学对于思想界贡献的定位，主要集中于解放思想一面。以破与立的权重而言，更多在于“破”的一面，而非“立”的一面。开辟了新思想生发、进展的土壤，但本身并非学术的革新方向，承担不起树立近世科学与哲学的重任，实际并未提供具备方向性的可行思想路径。因此，学术革新的典型与复兴的路径，在《近世之学术》内另有落脚之处。

要说明落脚处，不妨如梁氏所说，倒卷而上。首先要追问的是，“最近世”的今文经学解放思想，主要是从何者解放出来呢？根据《近世之学术》的论述，康学以及晚清的今文经学思潮，作为思想的解放，长远来说，可谓“解二千年来人心之缚，使之敢于怀疑”，从现实来说，解开的束缚，即是影响晚清以来学人最为关键的“正统”学说，也即“二百年间支配全世界最有力之一旧说”，主要指的是“惠、戴”之学为代表的乾嘉“汉学”。故其定位“最近数十年来崛起之学术”，是“与惠、戴争席，而赅赅相胜者，曰西汉今文之学”。梁氏称乾嘉考据“斯学之敝中国久矣”，为“二百余年瑰材轶能之士之脑识所集注”，可见此意的充盈。

梁氏在《近世之学术》的“乾嘉间”，称“宋明学全绝，惟余经学考据，独专学界，烂然光华，遂入于近世第二期”。清学第二期的主要特征即是经学考据独专学界。对于乾嘉间的学人与学术，多有批评，延续了《论私德》对于乾嘉时代的激烈批评。《论私德》称乾嘉汉学时代为“以行恶为无可耻”的无耻时代：“要而论之，魏晋间之清谈，乾嘉间之考据，与夫现今学子口头之自由、平等、权利、破坏，其挟持绝异，其性质则同。而今之受痼愈深者，则以最新最有力之学理，缘附其所近受远受之恶性恶习，拥护而灌溉之。故有清二百年间民德之变迁，在朱学时代，有伪善者，犹知行恶之为可耻也；在汉学时代，并伪焉者而无之，则以行恶为无可耻也。”

《近世之学术》同此论调，如论戴震，称：“二百年来学者，记诵日博，而廉耻日丧，戴氏其与有罪也。”这不仅是对戴震的特别指控，还是对二百年来考据学时代的整体道德批判。论纪昀等人，称：“其时以大人先生而鼓吹左右兹学最有力者，曰纪晓岚（昀）、阮芸台（元）、毕秋帆（沅），然皆不能自名其家，其著述或多假于食客之手，于学界殆不足道。而纪氏以佞幸处向、歆之地位，苟媚时主，微词尖语，颠倒黑白，于人心风俗所影响，固不细也。”不仅批评汉学家，同时揭示乾嘉间学术风气形成的因素，在于皇权压制下，又迎合皇权，媚于时主。

不过要注意的是，不论是《论私德》，还是《近世之学术》的“乾嘉间”，对于乾嘉学术时代的批评，主要集矢于“道德”的一面。这牵涉到梁氏写作《近世之学术》的“学”与“道”两分不两立的基本观念。离此，对于梁氏的认识即会造成偏差。将眼光拉到十余年后的一次争议，可以更好理解此意。1920年10月14日，也就是在五四运

动之后，“德先生”与“赛先生”成为时代主旋律的时候，梁氏在《清代学术概论》的“自序”里说明，虽然距离《近世之学术》的写作已18年（实为16年），根本观念无大异同，其中最为显要的根本观念即是“有清学者，以实事求是为学鹄，饶有科学的精神，而更辅以分业的组织”。推重乾嘉汉学的科学性，确实有呼应时代思潮的意味存在，很容易会将其与胡适一系推重实验主义的科学方法、宣扬清代汉学的考证方法联系起来。但事实并非如此。正因此，胡适在1922年2月15日的日记中称：“任公对于清代学术的见解，本没有定见。他在《论私德》篇中，痛诋汉学。……任公編集时，不删此文，而独删去《中国学术思想变迁之大势》之第八章。近来因为我们把汉学抬出来，他就也引他那已删之文来自夸了！”胡适所言似颇有据，不过梁氏为何删去《近世之学术》，虽然目前尚不可考，但未必如胡适所揣摩，反而是胡氏称《论私德》与同一时期的《近世之学术》观念相悖，导致一存一删，则显然有误。

《论私德》一文，确如上文所称，对于乾嘉学人大加贬斥，可谓不遗余力。然必须注意的是，《论私德》的重心本在“破坏之风”大大兴起导致道德沦丧之后的“道德”一面，对于汉学家的批评也主要在汉学家媚于时主的“无耻”（这同样可侧面证明梁氏虽不狷狂言革，但政治主张仍志在建立有别于专制政府的新国家）。在“道德”层面的批评，《近世之学术》与《论私德》实际上毫无二致。有学者虽对此有所辨析，仍称任公“《近世之学术》对于考证学的基本评价是完全负面的”，多少受此影响。事实上梁氏对于考证学本身的评价，不仅并非“完全负面”，还多从学的一面加以赞赏。而且内中的评判标准，恰恰是《论私德》以及与此相关的《节本明儒学案》《德育鉴》所确立的学与道关系的基本观念。基于这一重判分近世学术之标准，对于乾嘉汉学“学”上的肯定处与“道”上的否定处，都与此一一对应。

故而若单独抽出“学”的一面，梁氏所说赞同乾嘉汉学的科学精神，确实从《近世之学术》到《清代学术概论》，一以贯之。《近世之学术》称：“吾中国三百年来所谓考证之学，其价值固自有不可诬者。何也？以其由演绎的而进于归纳的也。泰西自十五世纪文学复兴以后，学者犹不免涉于诡辩，陷于空想，自倍根兴而始一矫之。有明末叶，正中国之诡辩空想时代也。乃明之亡，顾、黄、王、颜、刘诸子，倡实践实用之学，得其大者。阎、胡、二万、王、梅诸君，同时蔚起，各明其一体。……本朝考据学……平心论之，其研究之方法，实有不能不指为学界进化之一征兆者。”虽然，对于阎、胡以下，直至乾嘉诸儒的考据学，还是指出其方法“不用诸开而用诸闭，不用诸实而用诸虚，不用诸新而用诸陈”，致使“泰西以有归纳派而思想日以勃兴，中国以有归纳派而思想日以销沉”。还是很肯定其中的“科学精神”，即使“所用之者误其途径”。因此，并非因为胡氏将汉学与科学方法联系起来而影响了梁启超，恰恰是梁氏本身即重视乾嘉考据的科学方法，虽然他同时批评其根本性的“道”的一面，必须还原《近世之学术》时期梁氏观念的独立性。

关键在于为何同样的“科学精神”，一者可以造成西方的新思想，一者只能流于琐琐无助于应用的考据之学。梁氏的理念，与此问题的分析，密切联系在一起。内中原因，正在于梁氏此期颇为推崇的“固本”之说。也即是，虽然“学”取进化，要取其新进，然而如无“道”的一面作为“锚定”，“学”的进化，仍会充满问题，不能自由独立发展。上引文提到明末五先生考证之学“得其大用”，乾嘉学人“仅用诸琐琐之考据”，原因即在此。因此，虽然要从乾嘉学术的“正派”中解放出来，是从“琐琐”无用的考据学中解放出来，而非具备科学精神的考证学本身。这又与要立哪一种学术为复兴之方向相关。

《近世之学术》的第一节“永历康熙间”，承载了对这一理念的阐释。梁氏在“永历康熙间”这一部分，非常有意思地将所论学术与人物，分为“旧学派”与“新学派”。新与旧的判分标准，在于是否具有“近世学术史之特色者”，最能体现梁氏的基本理念。什么是“近世学术史之特色”呢？旧时代的“旧学派”与“新学派”如何区分呢？这些问题的答案都显示他的学术立场。在本章起首处，梁氏讲述了改章名的原因，在于“衰落”与“复兴”的“界说不甚分明”，意即原标题与学史的事实有所出入。出入最大者即清初“新学派”并非学术的“衰落时代”，恰是近世之学术的“复兴时代”。时序的演进，与学术的演进，未必一一符合，故综合以“近世之学术”标之。这一层意思的揭示，对于理解梁氏志趣关系密切。

梁氏区分新旧学派：“所谓旧学派诸贤者，语其在学界上之位置，不过袭宋、明之遗，不坠其绪，未足为新时代放一异彩也。其可称近世学术史之特色者，必推顾、黄、王、颜、刘五先生。五先生之学，应用的而非理想的也。”“应用的而非理想的”与上引《节本明儒学案·例言》称“科学者，应用之学也，藉辨论积累而始成者也。随社会文明程度而进化者也”有所呼应。五先生为顾炎武、黄宗羲、王夫之、颜元、刘献庭。至于梁氏的判分，并不局限于“科学”或“学”的层面，不论是对旧学派还是新学派，梁氏都以学与道的分合来加以判析，而尤其强调在“道”的根本上注重“学”的创造与进化。这与《论私德》以来的理念是相符的。

如他所说，“吾欲语其学，请先语其人”。他论旧学派，虽称其人于学术上只是袭取宋明余绪，但于道德一面，赞赏陆世仪、张履祥、张尔岐“其困勉笃行相类”，吕留良“彼其茹种族之痛，处心积虑以志光复，而归本于以学术合群，其苦心达识，百世下犹将见之”。而对汤斌与李光地，梁氏在论文体例上即有不同，与尊前述人物为先生，称其字号，对于汤、李，则直呼其名。直指“斌以计斩明旧将李玉廷，光地卖其友陈梦雷，而主谋灭耿、郑，皆坐是致贵显。然斌之欺君，圣祖察之，光地之忘亲贪位，彭鹏劾之。即微论大节，其私德已不足表率流俗矣”。对于“道德”一面的判分非常严厉。

对于新学派，梁氏则大大加以发挥，寓有深意。梁氏论五先生治学立身“普通者”，即五人共通之处：其一，“曰以坚忍刻苦为教旨相同也”，“盖以身教，教之大者也”；其二，“曰以经世致用为学统相同也”；其三，“曰以尚武任侠为精神相同也”；其四，“曰以科学实验为凭借相同也”。

若要强分，前三者，或可归于“道”的一面，最后者，可以归于“学”的一面。五先生共通之处，即在于合学与道两面而兼之，对于学术有创新，非仅袭取宋明学术的遗绪，而能自辟蹊径，成一家之言。在人格道德一面，体现忠、勇的气质，坚守固有道德，俱有合群、法治的精神，显现道德的无古今中外，又见生根于中国的社会性，为“一社会之所以为养”，而非“以他社会之所养者养我”，使道德可“行”。新学派之意，需兼合两者，才有确解。

而梁氏对于五先生学问道德的分梳，更能显现这一学与道分别与联系的内涵意趣，以及对于学术史的认识与对近世学术的界定。如论顾炎武，称“言清学之祖，必推亭林”，对于顾氏的学问与道德极表敬仰。然梁氏对顾氏“言说”层面有意提倡“学”的一面，对于“道”一面有所轻重，对此不无憾意：“亭林曰：今日只当著书，不必讲学。又曰：经学即理学。而后儒变本加厉，而因以诋理学而仇讲学者，非亭林所及料也。然亭林不能不微分其过也。”虽然，顾氏有当时的针对，“以是为顾学，顾先生不任受”，“二百年来汉学家，率宗尚之”，专取“博学”一面，于“行己有耻”则无与。

相对于顾炎武的略有遗憾，梁氏对于黄宗羲，则树立为学道兼合又以讲学立道为本的典范：“开拓万古、推倒一时者，梨洲哉，梨洲哉！《明儒学案》六十二卷，为一代儒林藪，尚矣；非徒讲学之圭臬，抑亦史界一新纪元也，学之有史，自梨洲始也。《明夷待访录》之《原君》、《原臣》诸篇，几夺卢梭《民约》之席；《原法》以下诸篇，亦厘然有法治之精神。此近世学子所既知，无俟吾喋陈也。《律吕新义》二卷，则后此言律学者祖焉。《句股图说》、《开方命算》、《测圆要义》诸作，启近世研究算学之端绪。其后梅定九（文鼎）本《周髀》言历，世称绝学，而不知实梨洲发起之。（梨洲尝言句股法，乃周公、商高之遗，后人失之，而西人窃其传。）梨洲诚魁儒哉！”正显现了学之不断进化与道之恒常不变的理想结合典范。由此可见，在梁氏《近世之学术》的脉络中，五先生之学，开拓万古，独具创见，推动学之一面的进展；五先生之人，任侠、尚忠勇，合群为国家，显示道之一面的绝佳内在展现。言下也有正因其人格与道德的独立，才有学术的创辟与“应用”。五先生，尤其是黄宗羲所反映出来的融汇学、道，兼顾新旧的治学精神与方式，才是梁氏此期所欲弘扬光大者。

而在此期，梁氏尤其重视道之恒常不变的根本性，以此作为“青黄不接之交”时，“无适从”的锚定。梁氏认为：“近世学术史上，所以烂然其明者，惟恃五先生；抑五先生不独近世之光，即置诸周、秦以后二千年之学界，亦罕或能先也。”“惟”字，凸显了梁氏意中，五先生代表了近世学术特质的独特性。正因如此，《近世之学术》可

以一面赞赏清代汉学考证的科学精神，一面批评乾嘉时代学人整体上的道德失序。故而，二百年来的考据学，承接的是明末诸儒的“学”之一面，而且因为“民性之遗传，时主之操纵”，致使媚于时主的风气流行，导致五先生学术之“应用”的一面，变为“无用”的琐碎考据之学，梁氏甚至称“平心论之，惠、戴之学，与方、姚之文，等无用”。蜕去这一琐碎无用的考据之学，回复到五先生时期注重科学与分业精神的学、道兼合的学术路径，可以迎接新学术，又不失中国民族之本来地位。

扼要而言，梁氏《近世之学术》与《论私德》《节本明儒学案·例言》所提出的“学”“道”体用说一脉贯通，并且以此根本观念来判析学史，展望新学，成其为一种具有鲜明色彩的融汇中西学说的理论架构。这与黄遵宪的箴言“东西诸国距离太远，所造因不同而分枝滋蔓，递相沿袭者，益因而歧异，乃欲以依样葫芦收其效果，此必不可能之事”若合符节。故而《近世之学术》结尾所说：“今日欲使外学之真精神，普及于祖国，则当转输之任者，必邃于国学，然后能收其效。”显现强烈的固本观念，同时又尽可能吸收外来新学，是在《大势》沟通中西学术基本观念下的应时调整，并成为一种创新学术的根本理论，开放与自守兼具，成为梁氏兼容中西学术的根本理念与理论架构。

## 余 论

梁启超学之进化与道之恒常的体用分别，是他对于中西思想资源的取舍之道，是他因应时势而逐渐确立为根本理念的“新学”之道，不仅在他自身思想学说的发展中具有重要地位，在近代思想史上也具有重要位置。在梁氏之前，最具有影响力的沟通中西的理论架构即是以张之洞为集大成的“中体西用”说与严复的体用合一说。梁氏之说，可谓对此二说提出重要修正。

冯桂芬《校邠庐抗议》提出“以中国之伦常名教为原本，辅以诸国富强之术”，可谓开中体西用说的先声。成书于1898年4月的《劝学篇》集成前说，系统提出“旧学为体，新学为用，不使偏废”的观念，中体西用说遂成为沟通中西的一大理论。《劝学篇》与《校邠庐抗议》有一核心的相通处，即立中国伦常名教之本，维护皇朝体制。《劝学篇》区分内外篇，“《内篇》务本以正人心，《外篇》务通以开风气”。以《同心》《教忠》《明纲》《知类》等为先，以维护清朝统治为本，“斥民权之乱政也”。这一“固本”观念，既欲维持中国固有学说的无形精神，同样有维持清朝政府统治的有形内容。后一层，随着改革与革命形势的演进，国家观念逐渐深入人心，成为思想家的批判重心。其中最为重要的是严复的体用合一说。1902年，严复在致《外交报》主人信中批评中体西用说：“体用者，即一物而言之也。……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。”严复批评的重心，实际上在于中体西用说迎接西学却拒斥民权的自相矛盾。他在《主客平议》中称：“往者某尚书最畏民权自由之说，亲著论以辟之矣，顾汲汲然劝治西学，且曰西艺末耳，西政本也，不悟己所绝重者，即其最畏之说之所存，此真可为强作解事者殷鉴矣。”

梁启超则在二者之后，对二者皆有重要修正。梁氏本与乃师一样，最初亦持中体西用说。1891年，康有为尝与朱一新论义理之学与西学，便说：“仆以为必有宋学义理之体，而讲西学政义之用，然后收其用也。”或受乃师启发，1896年梁氏阐释读西学书之法，即主张“舍西学而言中学者，其中学必为无用，舍中学而言西学者，其西学必为无本”。稍后在“猖狂言革”期间，梁氏大反张之洞中体西用说，主张“道德革命”，打破纲常，确立国家伦理，欲将自由、破坏、权利、民权等国家思想输入国内，改造国民，主要持“以西释中”的理念，几乎与严复一致，事实上寻求的是从学到政的“西体西用”。

至美洲之行后，已如正文所说，梁氏对于破坏之说大起反思，反对“瞎闹派”的革命，对于固有道德的追逐成为沟通中西思想的修正之道，因此提出近似于中体西用说的“中体”（根本）以为锚定。然而，他的学、道两分的理论架构，并非要回到中体西用说。对于中体，或者说固本之根本，已不同早年近似于冯桂芬以至张之洞所要维持的“纲常名教”。相反，虽然此期的梁氏已领会到暴力手段下革命的破坏性，因此强调道德的恒常不变性，不随时势的演变而发展，然其道德说的维持目标，恰恰在于皇朝“纲常”对立面的国家与社会，以立宪国家取代专制政府的理想并未改变。

然而梁氏对于严复体用合一之说，也有修正。最巧妙的地方，在于梁氏所谓“道”，有体之实，甚且有中国固有学说精神之实际，却并不居于或者说强调“中体”的地位。虽然梁氏以阳明学尤其是以黄宗羲为后续发展为核心的良知学说，作为“道”的提倡方向，但在整体理念下，道实际上出于“良心之自由”，故“无古无今，无中无外，无不同一，是无有新旧之可云也”。因此，“道”（体、文化）既无中西之别，为普适的理念，只是因社会性质而表现有异，内在则同，既然如此，注重进化性的科学自然可以在此根基上生长，回应了严复的中西体用合一说。

总之，梁氏之说，既能因应立宪政治与建立国家的时代要求，使专制政府无借口可言，又避免吸收西学而失去中国固有之精神，以至于最终走向全盘西化尽“化为西人”。与梁氏渊源较深的陈寅恪，其“尽量吸收外来学说与不忘本来民族地位”的相反相成的态度，与之有异曲同工之妙。尽量吸收外来文化又不失中国精神，这一取径，可为今日中国文化的复兴提供重要参考，为世界文化格局的重塑提供中国的选项。

（文章来源：《近代史研究》2022年第1期，注释从略）

---

[中国历史研究网](#)   [中国历史研究院网](#)   [中国社会科学网](#)   [中国社会科学院图书馆](#)   [中国社会科学院研究生院](#)   [国家哲学社会科学学术期刊数据库](#)   [抗日战争与近代中日关系数据库](#)  
[中国国情—中国网](#)   [北京大学历史学系](#)   [重庆中国抗战大后方研究中心](#)   [中华文史网](#)   [近代史数位资料库](#)

---

[联系我们](#) | [网站地图](#)

中国社会科学院近代史研究所 版权所有 京 ICP 备 05055195 号