

作为“特别之精神”的国学*

——论邓实、黄节国学观、现代意识及其对传统的诠释

李 辰

(深圳大学哲学系, 广东 深圳 518060)

[摘要]梳理邓实、黄节现代意识的来源,探讨其国学观形成的基础,提出邓实、黄节对传统学术的论说,虽然受到社会演化论及近代日本的影响,但在民德与民智关系的论说上,明显区别于福泽谕吉《文明论概略》中对儒家伦理观念的激进批判态度。邓实、黄节运用民族主义话语与国学框架对传统学术的论说与诠释,并非要走向极端保守主义和民粹主义,而是在传统与现代之间,基于世界主义和对人类普遍精神的体察,提出一套改造国民思想、融粹中西学术的思想方案。如邓实提出反思中西“行法者之心”时,即能注意到西方政治思想中的普世价值如“平等”“自由”等思想观念对中国政治传统进行更新转型的促进作用,也对近代以来,西方糅合社会进化理论和种族学说强势压迫中国的实际状况有着深切体察。而黄节称“国粹”为“特别之精神”“独立之思想”,则欲从学术层面探讨国粹作为一种学问从何展开的问题。首先,作为一种国家思想和国家精神的代表,“国粹”需要一个主权独立的国家作为其存在的客观的条件;其次,基于社会演化论的视角,作为思想和精神的“粹”,具有演进、转换的特质,当“国粹”作为一种“人人所欲”之“精神”时,可以从一种本国人民所具有之思想扩大为人类文明共有之普遍思想,而如果一个国家无法为国粹提供“保护”和“发达”的基础条件,“国粹”就有丢失和转嫁他国的风险。就此而言,国家与国粹之间存在一种基础性的互生关系,此即“无国不可以有国粹,无国粹亦不可立国家”。

[关键词]国学 国家 道德 精神 传统 现代性

[中图分类号] B25

[文献标识码] A

[文章编号] 2096-983X(2025)01-0136-15

国学在中国近代思想史上作为“问题”出现并最早对其展开学理探讨,可追溯至晚清民国时期两位广东籍学者邓实、黄节。作为当时探讨国学议题重要思想阵地《国粹学报》(1905—1911)的创办者及国学保存会(1905)的发起人,过往学界对邓实、黄节思想贡献虽

多有评说,但就二者国学观念产生的思想渊源及二者间的思想关联则少能展开深入探讨。本文以《国粹学报》及较早之前由邓实主导创办的《政艺通报》(1902—1908)相关思想文献为线索,欲指出邓实、黄节借助“国粹”概念探讨国学议题之前,首先关注和努力的方向是借助

收稿日期: 2024-07-09; 修回日期: 2024-08-01

*基金项目: 深圳市哲学社会科学规划一般项目“晚清哲学与近代广东学派研究”(SZ2022B006); 深圳大学高水平大学三期建设项目“《读书堂集》整理和研究”

作者简介: 李辰, 哲学博士, 长聘副教授, 特聘研究员, 硕士研究生导师, 主要从事中国哲学、经典解释学与中国近现代思想史研究。

西学新知向国民普及“现代国家”这一思想观念。在此过程中，邓实通过对西方近代政治制度及其背后西方复杂的历史思想文化及其知识系统进行细致的考察和理解，逐渐由“现代国家”这一话题引申至探讨如何塑造“国民”及探讨其内涵性的议题上来。相较于邓实对中西思想文化共通性的论说，黄节虽然对于西方政治思想文化普世价值亦有较为深入地洞察，但其更为关注论说中国古典思想传统观念中特殊性的一面。如探讨西方伦理观念时，邓实对于日本学者在探讨传统道德观念走向现代过程中贬斥儒家传统道德伦理观念的做法有所反思，他在肯定中国传统伦理价值的同时，初步探讨了现代西方伦理观念结合进而自身更新的可能性；黄节则后续在《国粹学报》上结合《孟子》《白虎通》《春秋繁露》等经典文献，对儒家传统伦理有补于现代道德价值观念及传统道德观念与现代价值一致性的议题展开了具体论证和探讨。此外，黄节受日本学界启发，最早在《政艺通报》上将“国粹”观念引入中国，其问题意识及对“国粹”的再定义，也根本上是基于中国自身的思想传统和其特殊历史境遇提出的，这一点后来又激发了邓实在《国粹学报》上论证中西物质文明与精神文明一致性问题时，有意识地从事语言文字、学术思想、民族精神等层面探讨“国粹”作为具有一种特殊性的精神文化财富何以是建立国学的根本基础。可以说，邓实、黄节思想是互补互现的，二者通过回顾和诠释传统，展现出传统学术具备融通、开放思想面向与自我更新的可能性。

一、“公天下”与“知国家”： 邓实、黄节对传统政学的批评及其 对国家主义思想的引介

1903年2月，邓实撰写《论政治思想》一文发表在《政艺通报》发行第二年第一期上，指出中国落后于西方各国的原因，在于政治思想上的落后。

痛哉！中国人之无政治思想岌岌哉！列强之政治侵略也，盖自有部族之竞争而后合群以立团体，故对于外敌而有国家。自国家之成立而后定法律，谋公益以保国安、立国防，故对于国家而有政治，是同处一国家即有其政治思想。泰西立宪之国，凡为一般之国民，无不同尽一国之义务，同选举议员以治内政，同服兵以御外侵，举通国之民，人人皆有参政权，故人人有政治思想也。吾国人数千年服从于专制政体之下，误认朝廷为国家，凡立法、理财、军备、警察、外交数大致治于吾民身家性命、生死存亡有莫大之直接关系者，皆委之于政府官吏之手，而不一动念。而吾国历朝之君主亦遂利用之，尽收其权，以巩固其专制政体，务臻于完满。善夫斯宾塞曰：“国人以货力造一政府，而信其有无穷能力，犹之士蛮以货力造一偶像，而信其有无限威神。”悲哉！久矣乎！吾民脑中不知政治之为何物也。以如此之民成如此之国，以立于天演之界，当夫智战之群此而图存，必无幸矣！^[1]

在邓实看来，中国之落后于西方强国，在于政治思想之落后，而政治思想之所以落后于西方，在于中国两千年来行专制政体，君主收纳民权，上下推行愚民教育。而要改变中国落后的局面，其要却并不在于改变政体，而在于先培养民众的政治思维。

邓实指出，当前中国民众的政治思维最大的特点就是“误认朝廷为国家”，既不明“政治”为何物，亦不明“个人”与“国家”之关系，中国欲实现强国目标，必先于国民政治思想上进行洗礼革新。而欲洗礼革新国人之政治观念，则必先求之于学术和教育（“先以学术思想养成之”）。邓实认为，中国学术教育的重点应首先放在“兴民智”和“壮民力”上，因为中国如果“民智”未开，“民力”未壮，便先使“不学无智”之民匆忙行立宪革命，因其“无秩序无精神”，则“终不能收良结果”。即使革命侥幸成果，立宪、议会、地方自治等西方政治制度得以施行，由于民众不明制度背后的精神内涵，其制度终于“社会犹无丝毫之影响”。^[1]故此唯有通

过“兴民智”和“壮民力”，方能使中国立足于此“智战”“天演”之世界。

首先是“误认朝廷为国家”的问题，《政艺通报》对中国专制政体的批评，始终是围绕对中国传统政治和学术的批评和诠释展开的。在政学观念上，《政艺通报》很早就通过中国古典政治传统的引申，表达对专制政治的批判，彰显中国古典政治中“公天下”的思想观念。如在《政艺通报》第一期所载《原政》一文中，邓实指出：

有天下之政焉，有一家之政焉，政宰天下者公天下者也，政在一国者私一国者也。政在一家者私一家也……公天下者昌，私一国者不长，私一家者亡。王三代之政，以天下公诸天下者也。春秋之政，以天下私诸一国者也。暴秦之政，以天下私诸一家者也。是故三代之昌，昌于措天下于仁义。而材云布而令雷行，而其诰玲珑，其情芳香也。春秋之不长，不长于措天下于乍力，而下无风俗，而上无纪闻。而中国微，戎狄横也。暴秦之亡，亡于措天下于禁令而奸，民啸而乱，民狂而详告于堂，不详讳于床，以覆其邦也。^[2]

在《政治通论外篇·通论一·君主》一篇中，邓实通过重新诠释“君”与“民”之间的互生关系，借助黄宗羲《明夷待访录》中对君与天下的主客论说，进以“公天下”作为评价古今中西政学的价值标准。

何谓君？《尔雅》曰：“林，蒸，君也。”君者，群也。深察君号之义曰元，曰原，曰权，曰温，曰群。是故天子天子天子子亿兆，人民群亿兆人而立之君，君亿兆人而为之群。君者君此曰公心，群者群此曰公理。伏羲、神农、黄帝、尧舜、禹汤、文武、孔孟之公其君民，美欧华盛顿、林肯之公其天下，此心此理也。桀纣、幽厉、始皇、明祖之用心，西班牙腓力、意王飞蝶南之行事，贼此心此理也。行此心此理者，罔不昌。贼此心此理者，罔不亡。黄氏梨州曰：“古者以天下为主，君为客也。今也以君为主，天下为客。”邓子曰：“公天下者天下天下，似天下者筐篋天下。天下天下者，天下顺之矣。筐篋天下者天下盗之矣。何也？天下

者，非一人之天下，亿兆京垓人之天下也。”^[3]

邓实将林肯、华盛顿与尧、舜并称为中西“君道之极者”，认为四者兼具“君天下”所应具有的“量”与“才”。此处，邓实所言“量”，意指君主具有“公天下”之意识与胸怀，所言“才”，则意指君主具备将“公天下”之意识转化为政治实践。值得注意的是，邓实虽然一方面借助“公天下”之精神批判君主专制，另一方面却未完全否定君主制度在现实层面存在的合理性。如在《政治通论外篇·通论二·民主》篇中论及“民主”思想时，邓实一方面引述斯宾塞尔的社会进化学说论证政治制度存在从低到高的演化进程，另一方面又指出相较于推行民主制度，当前对于中国更为紧迫的任务是使国民建立“国家”意识。

斯宾塞尔曰：“专制，至恶也。而在人群进化之第一期，不可不谓之善。自由，至善也。而在人群进化第一期，不可不谓之恶。”是故天赋人权，人人自由之说为文明极点，如花似锦文明之世界言之，而非可语光明一线，幼稚之时代也。今之欧美可为太平之世界乎？龙蛇起陆，兵戈相仇，吾不敢知也。今之中国可为太平之世界乎？教学瞽昧，民智抑塞，吾不敢知也。吾今伪天下正告曰：“诸学子毋急言民主中国也，天平中国可矣。诸学人毋遽言民主，吾民太平可矣。”……法之大革命也，法未太平也，而五洲云扰，万民流血。巴西、智利之大革政也，巴西、智利未太平而迫君退位有同篡夺。夫以欲求自由，欲求进步而至水火，而至刀兵，而至鱼烂，而至瓜分豆剖，而至移欧洲至风潮，掀腾于震旦，发地中海之硝弹暴射于亚洲，是自战斗吾黄种而使白种为之尸也。是自破坏其国家而为无国之民也。呜呼！无国则无国民也。无国民是无自由、无进步也。则孰若合群以保国，保国以保种，专我主权，专我政府，专我国家。有国家，有政府，有主权，何患无国民？何患无自由？何患无进步？伯伦知理曰：“人民为国家而生，国家非为人民而生。”则岂以人民为可轻哉？谓夫民而为土蛮知民，非文明之民。为乡井之民，非世界之民。为据乱之民，非太

平之民，则不可使之有权也。若夫为大同非小康之世，人人平等，人人平权，其诸二十世纪以后所当有事与，非所逆睹矣。^[3]

在《政治通论外篇·通论三·君民共主》篇中，邓实则通过比较西方历史上各种类型的君主制国家，指出“西方历史也不乏君主制之昏暗，然自十九世纪，宪法立而三权定，而政府之权限明，而人民之义务尽而君尊严而民荣光”^[5]，而中国君主制自秦以后，荀学流行，秦以后的中国君民关系实为“乡愿资大盗”，君与民相隔，君主不明“与民共治”，只知“治民”，民人则无“国家思想”。

虽然，此其祸何自始乎？曰始于荀卿一人之学，成于暴秦一家之政而已。荀之学曰法后王、尊君统。秦之政曰焚诗书，愚黔首。是故荀之学乡愿也，秦之政大盗也。惟大盗故利乡愿，惟乡愿故契大盗。以乡愿资大盗，而大盗之术行。以大盗用乡愿，而乡愿之焰大……我中国之天下为大盗乡愿之天下几两千年，君则日与民远，民则日与君疏，上下隔绝，黑暗闭塞及今，而泰西立宪共和政体主义之潮流渐警动吾君民，上下之耳目，之脑筋乃始现光明之一线……以君不治民而与民共治，故以民人人有国家思想，爱自由，尤爱政府，尤爱其君。故邓子曰：“是之谓有人格之国，是之谓至太平之世。”^[4]

邓实对“国家”意识的强调与其对西方近代政治史的体察有关，与《论政治思想》同期发表在《政艺通报》上的《论国家主义》一文中，邓实即考察了国家主义与世界主义两种政治思潮，指出国家主义思潮由19世纪末德国学者伯伦知理所倡，盛行于20世纪初，其源流则自18世纪法国哲学家卢梭倡导的平民主义。邓实指出，国家主义的核心观点是认为“国家由人民结契约而成立”，其特质是“重国家而轻个人”“人民恃国家保护力而生存”，当国家有难，要“不惜牺牲人民之利益以为国家”。邓实认为，当今世界是国与国之竞争“最剧烈之剧场”，中国当前的政治现状是受西方列强夹攻，对外而言，行“国家主义”是宜当的措施，但是邓实也意

识到伯伦知理“国家主义”对“民”的牺牲与限制，故其认为对内则宜用平民主义。^[5]

邓实、黄节对国家主义的引介，同时围绕由君主制度变革与国家主义、平民主义结合而兴起的帝国主义和民族主义思潮的探讨。在《十九世纪末世界之政治论》中，邓实指出，世界政治变化迅速，从19世纪民族主义时代到20世纪初民族帝国主义时代，经历了民族主义与帝国主义相互竞争以及世界经济竞争的历史背景。这其中，西方殖民政政策、工商政策的施行实则与民族主义与帝国主义之间的竞争与融合背景有关。邓实指出，西方民族主义膨胀导致君权受限，各国通过流血革命或激烈斗争等方式使政府与人民达成协议，进而将矛盾转移到外部，通过扩张本国势力完成增进“本族之幸福”的目的。就世界局势而言，邓实认为“今之世界，帝国主义之世界，只有强权可言，更无平权之可言矣。”民族主义与帝国主义融合为民族帝国主义，西方民族帝国主义国家“乃以开化、进步、天职等语以文之昌昌大言而无忌”，其借助于社会进化理论和种族学说对外进行殖民扩张，掠取经济利益，其本质“实强盗主义无异耳”。^[6]黄节也在《历史强权论》一文中以强权文明为观察视角，探讨了西方政治史上先后以宗教、国家、民权为主导的三个强权文明的历史阶段，指出当今世界仍然处于强权文明的第三期即民族帝国主义阶段，尚未到达平权文明的阶段。^[7]

就此而言，邓实、黄节在《政艺通报》以及而后在《国粹学报》引介国家主义、种族理论等学说，亦需要从辩证的角度加以审视。一方面，从纯就学理的角度而言，邓实对国家主义的体察和《政艺通报》对“行法者之心”的反思一致，能注意到将西方政治思想中的普世价值如“平等”“自由”等思想观念对中国政治传统进行更新转型的促进作用；另一方面就中西政治社会的现实问题而言，西方糅合社会进化理论和种族学说，以强势文明压迫中国，而中西双方从制度到文化、思想观念到风俗习惯等多方面

存在大小不一、程度不一的差异，故而会通中西政治、学术不完全是纯粹的学理问题，还涉及到国家独立、国与国之间的关系问题。中国政治社会、风俗文化的转型与革新也并非可以一蹴而就，需要不断结合中国以及世界的现实情形进行审慎地考量，进而才能提出切实有效、符合中国国情的方案。

就国家主义本身而言，邓实、黄节对其引介和探讨兼顾了上述思想考量，如邓实之后在《政艺通报》撰写刊发的《论社会主义》和黄节撰写的《世界之国家主义》两文，就结合当时西方新出现的社会主义思潮和世界国家主义观念反思中国的现实政治环境，提出了国家主义的适用性问题。^[8-9]二文在呼吁中国民众应尽快建立国家意识的同时，进一步从学理上提出对“民”的重视，并探讨了提高民智、民德，增强民力，改变民习，保护民权等富国强民多种具体路径。在此过程中，邓实、黄节基于西方自然进化理论及社会进化学说的影响，对现代西方文明和中国传统文化的融通提出的解决方案，重点体现在“兴民智”与“新道德”的思想观念中。

二、“兴民智”与“新道德”： 邓实对社会演化学说的接纳与反思

小野川秀美指出，将达尔文进化学说应用于社会学发展理论和人种学说起始于赫胥黎于1893年在牛津大学“罗马尼斯讲座”所作《进化与伦理》(Evolution and Ethics)演讲，该演讲稿后经修改收录到《Evolution and other eEssays》一书，1897年经严复以《天演论》为译名，翻译介绍至中国。相较于达尔文进化论以动植物进化为中心的视角，赫胥黎将进化的视角转移到人类和人类社会，其著一方面突出了人类社会的进化和竞争特质，另一方面旨在表现人类伦理进步与宇宙过程之间的对立斗争关系。^{[10](P265-270)}过往学界认为，《天演论》的翻译出版，对包括国粹派在内的中国人的思想，产生了重要影响。^{[11](P76)}

邓实在梁启超所作《泰西近世博物学大家天演学初祖达尔文学说》文后的评论便反映了其接受达尔文自然进化论和赫胥黎社会进化理论的思想线索。

呜呼！今日二十世纪之世界一物竞之世界也。物竞者，其始于自营，其终于文明者也。惟物竞能造文明，惟文明必毋物竞。世界无物竞，则世界亦无文明。世界愈物竞，则世界愈文明。文明始开则以力竞，文明半开则以智竞。文明全开则以德竞。德竞者，物竞之最高潮，而文明之至极点也。呜呼！今之世界，已由力竞而如智竞，茫茫大陆，凶凶风潮，其国之民智程度高者则竞而胜，其国之民智程度低者则竞而败。此天演之大例，无可逃也。今吾中国苟非智其民，以善其群进，其群将不可一日争存于世界。美洲之红人、澳洲之黑人，萧瑟凄凉无颜色矣。吾黄种之走南洋，走美洲者，亦受特别不平等法律之苛待，为人臧获，被驱斥而无可如何矣。优种日兴，则劣种日灭。天然淘汰，识者生存。今日白澳洲主义又倡于欧人，黑非奴之惨祸将及于吾党，吾独悲我国士，夫犹复梦梦于新旧之界，断断于夷夏之辩。否则醉心欧风以来，庇于异族，甘心作奴隶，其丧心者更欲依倚列强，引异种亦蹂躏同种。呜呼噫嘻！吾安得举达尔文“天择物竞，优胜劣败”之八字各印于吾四万万之脑中？悲夫！^[12]

值得注意的是，邓实在《书后》以文明未开化、文明半开化及文明全开化三种类型，将人类达到文明分为力竞、智竞、德竞三个阶段，不难发现其思想在接受社会进化论之外，还受到福泽谕吉《文明论概略》的影响。福泽谕吉在《文明论概论》中，对德智进行了私德、公德、私智、公智的四重划分，福泽一方面承认道德伦理有其价值，另一方面则提出对道德本身的作用和功能提出了有限性看法。其著核心观念在于对智德倡导，认为人的道德能力必须依赖于智性进步才能发挥更大的作用^{[13](P107)}。对于传统道德伦理，尤其是孔子之后的儒家道德价值观念，福泽谕吉多持贬斥态度，认为儒教迷信古代、崇拜古代，“降低了人的智德”，使人成

为了“精神奴隶”^{[13](P156-157)}。对于儒家传统重视的修身思想,福泽谕吉将其限制在私德的范畴内,并指出:“道德的本分在于修身,修身而有益于文明,只是偶然的美事。企图依靠偶然的事物来支配一世,可以说是极大的错误。”^{[13](P108)}相较于福泽谕吉在文明进化过程中对智竞的绝对强调和对传统道德伦理的批评态度,邓实则一方面从现实层面承认“兴民智”为当前中国第一要务,另一方面又将“德竞”安置为文明最高境,为儒家传统伦理观念保留了位置。如在《鸡鸣风雨楼民书·民德第二》中,邓实指出:

虽然地球大通,万族进化,政治、学术、风俗、技艺、教育莫不日日进步,则道德亦不能不进步。道德进步,则无论其为白为黄,无不进步。然则欲今日民德之进第一,在光复其固有之旧道德,第二在发明其未有之新道德而已。西方之教平等,平等故贵自由,而以博爱为主义。东方之教立纲,立纲故重尊亲,而以忠孝为主义,是故曰孝,曰弟,曰忠,曰信,曰义,曰廉,曰耻者,吾国之所谓旧道德所当光复也。曰公,曰权利,曰义务,曰爱国,曰保种者,欧美之所谓新道德,所当发明者。而其终局,则在使一国之人,同享一国之公利、公益尔。毋我侵,我毋尔虞,以毋背于群,学进种之三大例而已,此全地球道德之进化也,然而于今日之世,有难言焉。于今之中国,更有难言焉。^[14]

我们注意到,邓实将儒家固有的孝悌、忠信、信义、廉耻与西方的平等、自由、博爱共举,并提出新道德与旧道德之合辙之目标在于使“一国之人,同享此一国之公利、公益”,可视为其会通中西古今政治、学术,倡导打破“新旧”观念的再次表现。尤其是邓实对于民德的论述,并未采取贬低传统道德价值观、抬高西方现代价值观的做法,而是提出“全地球道德之间进化”于“今日之世”实为“难言”,这反映了他对社会进化理论和福泽谕吉文明开化理论的反思态度。反观《文明论概略》,福泽谕吉认为日本之所以能够逐渐走向文明开化,与其国政治制度的稳定性及其国民思想的复杂性有关^{[13](P18)},

而其将道德放置于民智之下,表明看是为道德留下了空间,实则却“是一种彻底排斥道德主义的立场”^{[15](P128)}。与福泽谕吉对于日本传统政体的肯定,并将民智不兴归因于传统道德伦理的阻碍的观念相比,邓实在沟通“兴民智”与“新道德”过程中,对于中国传统政体的态度则一直是批判性的,并且他认为民智不兴的关键在于传统的君主制度而非儒家传统道德伦理。

呜呼!夫非泰西之民,生而能智。泰东之民,生而遂愚也。同为地球之智种,同生于里海以东之高原,乃一则西徂而以工商立国,以民主为政体,故利民之智;一则东徙而以耕稼立国,以专制为政体,故利民之愚。夫既利民之愚,则凡百政法、艺术足以智其民者,皆在所废绌,是则中国之民之所以愚鲁顽顿,志识卑下,其德慧术智,远逊欧美者,非吾民之过,而握玺戴冕居高位以治吾民者之过也。吾尝读中国累朝之史矣,自三代以下,霸天下之主以阴谋取天下,不得不以阴谋守之,故其开国第一事,必以诛锄民气,闭塞民智为至急之务。^[16]

相较于1902年《政艺通报》创办初期基于现实政治环境对于君主立宪制度以及君民共主观念的肯定态度,邓实在1904年《政艺通报》撰刊发表的《鸡鸣风雨楼民书》系列文章,以民智、民德、民力、民义、民权、民习、民政、民主、民国、民群十书,结合西方政治学新思潮及社会进化学说,对君主制度提出进一步批判。在《鸡鸣风雨楼民书·叙目》中,邓实写道:“霸者无道,造物不仁,敷此网罗,苦矣吾民。书生无状,悲鸣痛哭,茫茫中原,自采其菽。诗曰‘鸡鸣’,以名吾居;孟曰‘民贵’,以名吾书。”^[17]表明其民学观念不离儒家传统。不过就其对君民关系的论说以及对中国过往社会等级制度的彻底批判,从根本上反映了其改革传统政体的诉求。在《鸡鸣风雨楼民书·民智第一》中,邓实指出:“今日之救亡之术,别无他途,亦惟智吾民,使与白种平等而已。智民之术,别无它途,亦惟改革其愚民之旧政教而听民之自求其智而已。”^[16]在《鸡鸣风雨楼民书·民德第二》中,邓

实又罗列了专制制度、君主独裁和外族统治对民德的种种伤害,指出“吾神州立国,固以道德为其国魂也。凡经传之所训,史氏之所书,帝王之诰敕,圣哲之海励,何一不以立德为治国之大经,立身之大本者。乃及今而大反其所号称炎黄之民,且不知道德之为何物,从吾不得不太息痛恨于专制、霸者、外族三者之毒吾民何其酷也。”^[14]指明“兴民智”的第一要务在于破除专制制度。

在《鸡鸣风雨楼民书·民政第七》中,邓实则具体指出近代以民权政治为主体的政治体制起源于欧洲:“民政中国未尝有也。中国之所有者,则君政而已。民政之始,始于欧洲十八世纪之末,法国大革命起,震动全欧,倒贵族、君主之旧政府,而立平民之心政府,开国会,立议院,定选举,参政之法举,全国之主权悉归于民。”邓实认为,中国在完成“兴民智”和“新道德”的政治教化工作之前,并不适合仓促进行流血革命,原因在于中国历史惯常以暴力革命方式解决政治困局,然而却未能如近代欧洲国家完成真正的制度转型。

吾国之所以不振者,在无民政。而民政之所以不能成立者,在历朝之革命与欧洲之革命有绝异之点也。夫欧洲经一次之革命即能改君政为民政,而吾国历史上则革命之次数不知其几,无非以暴易暴。其中虽有以民政起者,而其继也,亦卒于以君政终。而从无有改换其专制之恶政体,以别组织一共和之良政体者何?吾黄民之至愚不材而使一君之运独长于神州也。^[18]

就《鸡鸣风雨楼民书》(1904)刊发这一时期《政艺通报》所处政治环境而言,革命和立宪无疑是晚清中国最有影响的两种思潮,邓实已经意识到即使清政府在压力下施行立宪改革恐亦难以阻挡革命的来临:“立宪之声已遍传草野,而宫府不闻也。立宪之文已交奏于臣工,而政府依旧也。呜呼!欲望民政之布于中国,有望之终古而已。然而革亦革,不革亦革。异族将取而代革职。至异族代革,则民政虽行,纵极光华灿烂,高尚完美,斯时而吾炎黄之民其将何以为

情哉!”^[18]在《鸡鸣风雨楼民书·民主》中,邓实更是直接从社会进化角度指出未来时代民主必将取代君主。

民主者,必民智最深,民德最优,民力最厚乃能为之。故民主者,世界进化最后之事,非世界进化最初之事。欧洲民主各国,无不经君主之一阶级而来者,惟其由君主以入民主也早早,故日进于光明……十八世纪者为欧洲过渡之时代,二十世纪者为亚洲过渡之时代,其过渡虽有迟早,而其由君主以入于民主则一也。是故二十世纪之天地,天下将无君主。^[19]

就理性而言,“使一国之人,同享一国之公利、公益”并不仅仅取决于中国革命成功以及革命破除了君主制度、建立了民主制度,而是需要从每个具体的个人层面,考虑“新道德”与“兴民智”的教化是否能够得以落实。就《政艺通报》的创办宗旨而言,其目的亦在于后者。故而邓实一方面要在《政艺通报》上不断将西方自由、权利、民主、法制等价值观念进行引介;另一方面则立足于中国社会的现实情况,以建立国家观念这一核心目标为中心,进以结合中国传统思想资源对中西新旧道德资源进行整合和论说。在《风雨鸡鸣楼智书·释人权》中,邓实首先指出理解人权思想的关键在于厘清人权与国权之间的互生关系。

一国有国之权,一人有一人之权,国之权曰:“自主权”。人之权曰:“自由权”。无权则不能立于世界而为半主之国人,无权则不能立于人群而为未全人格之人,是邦国有邦国权,个人有个人权也。虽然,一国之权由一人之权所积也。个人之权合之即邦国之权,分之即个人之权。地球上未有个人之权不完而国权能独立于国际上者,亦未有国权能独立于国际上而个人权不完者。十八世纪法儒孟德斯鸠、卢梭大昌天赋人权,三权鼎力之说,其意盖欲发达人权以扩充国权,非谓主张人权以攘夺国权也。^[20]

进而又指出人权学说虽首创于西方,但人权精神亦见于中国历史,且并不与中国传统精神相悖。

呜呼！天生人而予以当然之权利，人之权于天地而具来也。孔子曰：“天地之性人为贵。”董子曰：“人受命于天而生，固超然异于群生。”夫其所以贵与所以异者，以其有权利思想也。任弃其权利，窒锢其思想，是其绝于天而贬损其为人之资格，以下等于禽兽也。传曰：“人之生于天地也，以道受命，不若于道者，天绝之也。”天绝之者，天已不复待以人道，故草薶禽狝而无所痛悯。中国战国以后之历史，杀人之多动逾数十百万者，盖人之失其权始也。是故古之忠臣志士，烈妇义夫，身可辱，头可断，而其固有之天性，必不可灭者，恐失其权也。^[20]

除了将西方人权观念与孔子、董仲舒对人之特殊性及人性价值的肯定以及中国传统的爱国思想相关联，邓实对于“旧道德所当光复者”亦有论说。如在《贵耻》一文中，邓实就以儒家传统对于“耻”的道德价值的强调，来激发国人的国家意识和爱国心理。

孔子曰：“行己有耻。”孟子曰：“耻之于人大矣。”又曰：“人不可以无耻。无耻之耻，无耻矣。”是故道莫善于耻，莫不善于无耻……呜呼！天下无耻之事，孰有如我国者哉？乃一警于天津，而无耻如故；再警于安南，而无耻如故；三警于朝鲜，而无耻如故；四警于胶旅，而无耻如故。前年庚子之奇变，酿滔天之祸，受千古之辱……《记》曰：“哀莫大于心死”，心死者，耻无之极也。乡井为人藩而不知惧，眷属为人奴而不知愤，血肉为人俎而不知恤，魂魄为人鬼而不知悔。若此者，仁者谓之失心智者，谓之大愚。吾今伪海内士大夫正告曰：“欲强中国，知耻而已。”耻将为印度，将为安南、缅甸、朝鲜，耻将为埃及。耻不如日本，不如暹罗，不如古巴，不如意大利、土耳其，耻不能为格兰斯顿之兴英，不能为华盛顿造美，耻不能为毕士马克之强德以复法仇，耻不能为爹亚士之再造法亦拒德割，耻不能为日本诸藩士创维新之治以有今日。语曰：“四郊多垒，士大夫之耻也。”顾亭林曰：“士大夫之无耻，是谓国耻。”是则天下之公耻也。^[21]

整体而言，邓实基于社会进化学说对“新

道德”和“兴民智”的言说，其重点在于打破过往君主制度下对于君民关系的论说，从政治思想上为“民”树立新的国民意识和国家意识。而对传统伦理价值和西方现代价值观念的论说，也都是围绕这一核心目标进行的。如《风雨鸡鸣楼智书·释自由》介绍西方自由观念时，邓实也重点从自由与国家观念之间关系入手，基于宪法与文明的视角，探讨实现个人自由的条件。

吾观世界之内，其自由精神最富者，其服从公理、宪法之性质亦最富。地球上之国民自由之精神，莫富于条顿人，莫富于条顿人之盎格鲁萨逊人。盖其受教育之裁制，受政府之制裁，受权利限制裁制，无一人不服从于公理宪法，无一人不自由于公理宪法。其服从之极，正其自由之极。其自由之极，正其服从之极。夫是之谓真自由，夫是之谓真文明……虽然盎格鲁撒逊人之自由由一群众之自由，所谓人对于人之自由，而非国对于国之自由。国对于国之自由，必地球万国皆服从于国际公法，然后国与国得其自由。国与国自由，然后天下自由，夫是之真自由之自由，真文明之文明，至太平之太平。^[22]

邓实将个人自由实现的前提设定为国与国之间基于公理、宪法基础上的自由平等，再次折射了其将政治观念、思想学说与道德伦理三者视为一个整体的思想考量。在国家面临生死存亡的危机时刻，无论是政治观念还是思想学术也都必须融合在一条线索之上，基于一个共同的国家观念，才能集中回应时代提出的挑战。就传统道德伦理而言，对其论说一方面不能够脱离世界政治与社会演化的客观现状，另一方面也必须考虑到传统伦理的特质如何能够通过思想诠释使之成为新道德伦理价值观念的资源。在探讨国学与西学的关系问题时，邓实认为相较于盲目引入西方的道德伦理观念而不考虑其风俗文化与中国文化本身之间的适应性问题，就会造成社会风俗和秩序上的混乱：“天祸中国，变故百出，而未有其往昔同化于同洲外族之风俗者。今且同化于异洲外族以风俗矣，昔也

鬼气，今也洋狂。昔也烟毒，今也酒酗。昔也多神，今也一神。昔之教也佛老，今之教也基督。由是而全社会之内其一饮食也，则有半中半西者出焉。其一衣服也，一宫室也，则有半华半洋者起焉。推之于吉凶军宾嘉之礼，亦必有半中半西，半华半洋者矣。父子兄弟，夫妇朋友，君臣之伦，亦必有不中不西，不华不洋者矣。”^[22]，故而对传统的言说和诠释，其核心目标仍在于维护传统伦理价值的核心精神——儒家伦理道德。

呜呼！吾国者，黄帝之国，吾国之国教，则孔子之教也。孔教者，以礼法为其质干。以伦纪为其元气。故礼法伦纪者，乃吾一人种之所谓道德而立之以为国魂者也。使社会内而无礼法、无伦纪，则国失其魂，人道荡然，而天地亦几乎息矣。^[23]

对儒家伦理传统的维护，并不意味其对现代伦理价值观念的拒斥，相较邓实从“公天下”等公德层面论说儒家道德伦理主体性及现代性问题，黄节则在《黄史伦理书·对于自己之伦理》中从身体、精神、生命、财产、职业五个方面具体讨论了儒家传统伦理中私德观念与现代道德价值观念之间的一致性问题。如身体问题上，黄节批评了庄子和佛教的身体观而赞同孟子、朱子的身体观念，指出儒家相较于佛老，其敬身养体的同时，兼顾从精神层面平衡身体和精神之间关系：“若所谓对于身体者，惧其有以阙之。阙之则身体失其自由而为废虐之主。故朱子之所谓敬者威仪之，则杨子之所谓肆者活泼进取之神。然则对于身体而不失其裁制，惟朱子之言乎？”^[24]在《黄史伦理书·对于家庭之伦理》中，黄节又从父母、兄弟、姊妹、子女、夫妇、妇姑等六个方面论述传统伦理与现代伦理价值之间的关系，如子女关系上，黄节认为传统经学对于“父母之伦理，靡不详焉”，黄节从《孟子》《白虎通》《春秋繁露》等六经之外的文献为线索，探讨了教化、析产、异居、反对君权专制行之于家庭等议题，指出“伦理大明，欲新家庭道德，必自父子平等始，必自男女平等始”。^[25]

三、作为“特别之精神”的国学： 邓实、黄节国学观及其对传统的 诠释

桑兵在《晚清民国的国学研究》一书中指出：“国学一词，古已有之，但是指国家一级的学校。近代意义的国学，其概念在清末与20世纪二三十年代曾几度引起争论，终因界定含糊，分歧太大，无法统一。一种有代表性的意见是，相对于新学指旧学，相对于西学指中学。引申而言，即中国传统学术。不过，近代国学并非传统学术的简单延续，而是中国学术在近代西学影响下由传统向现代转型的过渡形态。”^{[26](P1)}又指出：“国学一词的近代意义，转借自日本。据小学馆《日本国语大辞典》，国学本为江户时代兴起的一门学问，主要是对日本的古典典籍进行文献学式的研究，以探明其固有文化……明治维新后，日本政府推行欧化政策，导致社会出现主张彻底洋化的偏激倾向。1888年，三宅雪岭、志贺重昂等人成立政教社，鼓吹国粹思潮，以求扭转偏向。世纪交替，恰值国粹主义与欧化主义在日本两军对垒之际，这无疑会引起大批东渡求学或游历的中国官绅士子的关注。”^{[26](P5-6)}邓实、黄节对于国学一语的使用，恰逢中国政治、社会、学术由传统向现代转型的历史背景之下，其对国粹主义思想观念的留意，起初确与日本的影响有关。郑师渠指出，黄节早年曾留学日本，而最早将国粹主义观念介绍至国内的正是黄节1902年发表在《政艺通报》上的《国粹保存主义》一文。^{[11](P5)}文中黄节首先道明“国粹”是一种与国家有关的精神：“夫国粹者，国家特别之精神也”，而非某一种具体的名物或制度：“夫执一名一论，一事一物，一法亦令，而界别之曰我国之粹，非国粹也”^[27]，且“国粹”因其国家之独特的“土地、人民、宗教、政治与其风俗、气质、习惯”而体现出其“特别”之一面。

一社会之独立，而成一国家，一国家有一国家之土地之人民之宗教、政治，于是其风俗、气

质、习惯遂各有特别之精神焉。夫有特别之精神，则此国家与彼国家，其土地、人民、宗教、政治与其风俗、气质、习惯相交通调和，则必有宜于此而不宜于彼，宜于彼而不宜于此者。知其宜而交通调和之，知其不宜则守其所自有之宜，以求其所未有之宜，而保存之。如是，乃可以成一特别精神之国家。^[27]

这里，黄节将“国粹”与“国家”相关联，反映其受到国家主义思想观念的影响。郑师渠指出，“国粹”一词是从英文“nationality”一词翻译而来，英文“nationality”的词义有“民族”“民族性”“民族主义”“独立国地位”，日本国粹派对国粹未有严格界定，认为国粹大致有三种意涵，一是一种无形的民族精神；二是一个国家特有的遗产；三是一种无法为其他国家模仿的特性。^{[11](P2-3)}九鬼周造从现象学的视角指出，日本文化中的“粹”是一种基于民族存在特殊性下成立的：“‘粹’的核心意义，在其构造被视为我等民族存在的自我开示并被掌握时，就获得了充分的领悟和理解”。^[28]相较于日本国粹学派将“国粹”概念解释为偏向民族特殊性的做法，黄节则认为“其说颇允”，但“以论理上观之，不能无缺点”。^[27]在《国粹保存主义》一文中，黄节一方面从“国粹”之“特别”面着手，着重突出“国粹”这一概念中由“国”性一面引出各国在语言文字、风俗、气质上表现出的差异性；另一方面又特别强调国粹作为一种“精神之学”，其于中西学术和人性而言，具有内在的普遍属性，并且恰是这种普遍属性使得中西学术具备了融通的可能。

发现于国体，输入于国界，蕴藏于国民之原质，是一种独立之思想者，国粹也。有优美而无粗犷，有肚旺而无稚弱，有开通而无钿蔽，为人群进化之髓者，国粹也……夫地之宜于植也，其生是嘉木，犹其生是棘榛也。是宜于植者，地之粹也。因其宜于植，而移嘉木以植之，或滋兰焉，或树橘焉，则焕然秀发者，虽非前日之所有，而要之有是地，然后有是华，不得谓非是地之华也。是故非我国之所有，而适宜焉者，国粹

也。取外国之宜于我国，而吾足以行焉者，亦国粹也……夫粹者，人人之所欲也。我不保存之，则人将攘夺之，还以我之粹而攻我之不粹，则国不成其为国矣。^[27]

除了国粹的特殊性与普遍性意涵，黄节称“国粹”为“特别之精神”“独立之思想”，则欲着重从学术层面探讨国粹作为一种学问从何展开的问题。首先，“国粹”“发现于国体”，“国粹”出现的先在性条件是国家，作为一种国家思想和国家精神的代表，“国粹”需要一个独立的国家主权作为其存在的客观的条件；其次，基于社会演化论的视角，作为思想和精神的“粹”，具有演进、转换的特质，当“国粹”作为一种“人人所欲”之“精神”时，可以从一种本国人民所具有之思想扩大为人类文明共有之普遍思想，而如果一个国家无法为国粹提供“保护”和“发达”的基础条件，“国粹”就有丢失和转嫁他国的风险。就此而言，国家与国粹之间存在一种基础性的互生关系，此即无国不可以有国粹，无国粹亦不可立国家。由此而言，国粹首先是一种与国家有关的思想。邓实在《风雨楼智书·释国家》一文中就此解释道。

呜呼！其民智，其民有国家思想，则虽一族一部而可成一国家。其民愚，其民无国家思想，则虽数十大部而不能成一国家。吾敢为之决定曰：“国家云云者，合一国之人民之思想，之意识，之耳目，以团结之，而组织之者也。合一政府之英雄豪杰之手，假之心血，之精神，所保护之，而发达之者也。合古今之哲学家、政治家之脑髓，之笔底，之舌下，所构成之而庄严之者也。组织此国家，发达此国家，庄严此国家，以谋国安，以防公害。至高尚，至完美，精之至精，至于无形。诚之又诚，至于无名也。微乎微乎，国家乎？深乎深乎，国家乎？非通乎国家学者，孰与知国家乎？”^[29]

邓实在《释国家》中提出的“非通乎国家学者，孰与知国家”一语，成为了而后他和黄节国学观建立的思想基础。在《风雨楼独立书》中，邓实提出作为当前中国欲成为一独立国家

必须具备四项基本前提,此即,人种独立、语言文字独立、学术独立和风俗独立。首先是种族学说的问题。前文已述,基于社会演化学说和进化历史观,邓实对于种族学说本身是有所反思的。就20世纪初中国所面临的政治社会状况而言,人种学说与传统的华夷之辩相结合无疑是普及国家思想行之有效的方便法门,但从纯粹的学理角度而言,倡导民族主义与走向世界主义的人类未来文明之间,存在明显的冲突和张力。就学术本身而言,种族学说加剧了中西孰优孰劣的思想论争。就此而言,作为“特别之精神”的国粹学的登场,相较于《政艺通报》办报之处所强调以“无中无西”“无古无今”“无新无旧”会通中西政治、学术的宗旨以及“兴民智”“新道德”的目标而言,无疑需要暂时要抛开“无”而谈“有”,抛开中西之所同而言中西之所异。具体而言,邓实、黄节需要在种族竞争理论的框架之下,一方面通过对中学独特价值观念的论说,申明中国作为国家独立的政治诉求,论证中国“特别之精神”的竞争能力;另一方面,又要巧妙地借助种族观念和学说申明中国文化传统提供的思想价值观念无碍于人类普遍理性和文明进步,唯此才能使其论说从学理层面和现实层面发挥积极的影响和效用。

在《风雨楼独立书·人种独立第一》中,邓实首先指出了作为“特别之精神”的“国粹”与独立的民族精神之间关系。他以异族入主中国的历史为例,指出虽然中国曾几次“易服色,异器械,其制度、文物亦稍改变”,但就民族文化的基础即其民族性本身而言,“其含生之种性,受成于天地,越五千年而未尝变”。且这一“种性”“不独不变而已,及其久焉,其力足以征服异种而使异种与之同化,质不能胜而文胜之,国威不能而社会风俗服之。”^[30]而相较于中国历代历史,近代中国面临的危机和挑战是空前的,其对象不再是以逞力为主蒙古、女真族,而是“气魄雄浑”“希望伟”“谋虑深”的拉丁、条顿、斯拉夫族,且其“亡其国,必先先灭其语言,灭其文学,以次灭其种性,务使其种如堕九

渊,永永沉沦。”相较于过往,今日西人之于中国,“其祸必至于种族灭绝,神灵消丧,越千万年而未能苏。”^[30]

邓实认为,争取国家独立的基础是独立的民族精神,而独立的民族精神必须依托于发生于本国的“国粹”之上。邓实在《风雨楼独立书·语言文字独立第二》中指出,这一“国粹”的基础是中国的语言和文字。

夫一国之立,必有其所以自立之精神焉。以为一国之粹,精神不灭,则其国亦不灭。文言者,吾国所以立国之精神,而当宝之以为国粹者也。灭其国粹,是不啻自灭其国。昔俄之灭波兰也,先灭其语言文字,而强波兰人习俄文、俄语,而波兰遂亡。英之灭印度也,亦先灭其语言文字,而强印度人习英文、英语,而印度亦亡。唐之季也。《后村诗语》云:“唐失河湟未久,司空图诗云:‘汉儿尽作胡儿语,争向墙头骂汉人。’”而唐社不血食。宋之季也,史言其时民间多习蒙古语言文字,名蒙古名,官蒙古官,而宋社邱墟。悲夫!夫!夫孰谓一语言之微,一文字之细,遂足以破灭其国家,殄绝其种类而有余也。^[31]

继而是由此一国之语言文字发展而出的思想学术。

人生于群,块然血肉,不得不求知。欲求知,不得不求学术矣。然后有理想,然后事业。循其理想之所感受,则谓之风俗。循其事业之所敷演,则谓之政教。是政教也,风俗也,同出于其学术而已矣。虽然其学术之行不行,传不传,又以其土地人种之合不合为断。其学术与土地人种合,则其学术行,而传其学术不与土地人种合,则其学不行而不传。学术者,以之造风俗政教,而土地人种者又以之造学术。是故欲改变其风俗政教,则必改变其学术而后。欲改变其学术,则必改变其土地人种而后。吾国土地则平畴繡壤,采错金铺,黄帝之所经画也。吾国之人种,则德慧术智,气清魄明,黄帝之所遗植也。吾国之学术,则仁义礼智,诗书礼乐,黄帝之所孕育,而尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子之所发明而光大之者也。然则学者何?亦惟学吾黄帝、

尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子之学而已，无汉学无宋学也，无东学无西学也。夫吾国之学术发生于黄帝，自黄帝制文字，创历象，立算数，明医作律，为吾国学术之祖。其后至夏而有《禹贡》之制度，《洪范》之理想。而中国之学术发一光华至周，而文王系《易》，周公作《官》《礼》，而中国之学术腾一异彩。及至春秋，霞蒸云蔚，书瑞麟光，乃诞生一孔子，集群圣之大成，汇万流而为一金声玉振，继继绳绳，而中国之学术遂臻全盛矣。是故三代之学明人伦，教稼穡，敬天而尊祖，尚文而亲亲，以宗法为根据，以忠孝为本原，有井田学校以养之，腊宾乡饮以乐之，冠昏丧祭以文之，内中夏而外夷狄，爱同种而贱异种，中区之间，要以衣冠鸟带之伦自相统役，守望相助，疾病扶持，亲亲而长长，仁民而爱物，君不必甚尊，民不必甚卑，上下相维系，千数百年礼乐兴，神人和而天下治也。^[32]

在邓实看来，今日之中国“无学也久矣”，作为“国粹”的中国传统学术集大成于先秦儒家，对于秦之后的中国传统学术，邓实则认为难以坚守先秦儒家的学术精神。秦行君主独裁、法家专制，汉行黄老学，魏晋隋梁之间则以佛学为主，皆为歧道。特别是外族入主中原之后，异化儒学“以行其专制之政”并“以工其奴隶之术”，宋以后中国学术更是“充然无耻”，其表面“润饰经术，黼黻朝仪，彬彬然一代文章盛”，其质则“说经评史之著作充溢里闾，歌功颂德之金石填塞乎朝庙，二十四史之文自若也，百家诸子汗牛充栋之书如故”，其结果就是“民生日偷，风俗日坏，纲纪日淆，禽心横人”。^[32]

邓实对秦以后中国学术的批评，与当时国人对中国学术本身丧失信心、盲目殷羨西学的背景有关，就《风雨楼独立书》写作的历史背景而言，1904年初正值日俄战争在华一触即发之际，作为列强瓜分的对象，中国已经到了亡国灭种的边缘。邓实、黄节对国粹学的言说，不可回避的与其国家学思想紧密联系在一起，其对传统学术的诠释，具体体现为借用民族主义话语，将国家主权和民族生存问题上的不容妥协

的政治诉求作为其论说语言文字独立、学术独立、风俗独立的基础，通过重新回顾和诠释中国传统学术，塑造一种新的国家精神。这一新的国家精神重点有两个方面，一者是通过传统经史之学中反君主独裁的思想线索的梳理，将传统学术中以君民关系为主的线索转换为以国民关系为主线索，进而为解放民力和塑造具备现代意识和国家精神的民国性提供思想基础；二者是在中学亡灭的危机时刻，重新提出以儒家学术的本位地位，言说儒家伦理之于中国存亡和世界历史演进的重要意义，从而达到保存本国的“国粹”的同时，将传统改造为一种兼具融通性、开放性的学问。

就前者而言，邓实、黄节着重围绕对国学的定义、国学的范畴、国学与传统经学和史学之间关系的言说和诠释，剔除传统学术中经君主专制的成分。如在《国学真论》中，邓实指出国学首先是一种“无关君学”的学问。

吾中国之无国学也。夫国学者，别乎君学而言之。吾神州之学术，自秦汉以来，一君学之天下而已，无所谓国，无所谓一国之学，何也？知有君而不知有国也。近人于政治之属说，既知国家与朝廷之分矣，而言学术，则不知有国学君学之辨，以故混国学于君学之内，以事君即为爱国，以功令利禄之学，即为国学，其乌知乎国学之自有其真哉？是故有真儒之学焉，有伪儒之学焉。真儒之学，只知有国。伪儒之学，只知有君。^[33]

就经学而言，过往研究大多认为邓实、黄节受章太炎、刘师培影响，重史学而轻经学^{[11](P48-49)}，就君学批判的角度而言，邓实、黄节对传统经、史之学的批评实则不分伯仲，对于经学，邓实、黄节皆认为汉代以来的经学研究使经学作为单独的知识系统中从儒学中脱离出来，其研究经学者也被单独归入《儒林传》，其结果使经学研究看似获得了客观独立的学术身份，但其代价是通过交换儒学批判现实、参与现实的功能获取的，经学由此沦为君学的附庸。

邓实：“师以传经，是日经师，儒以传道，是

曰儒家。东周之季，《周礼》在鲁，孔子删定《六经》，彰明四教，兼备师儒，其后弟子一传其六艺之学，流为经师，一传其用世之学，流为儒家。周秦之间，经儒分途，经师抱残守缺，不求利禄，儒家学古入官，志在用世。班固述《艺文志》，以周秦汉初诸经师，录入《儒林传》，而以《论语》《孝经》录入《六艺略》中，由是经儒始不别，而通经致用之说乃兴。故有谓经义苟明，取青紫如拾芥，有以明经为三公，自矜稽古之荣者。经儒之派既分，于是而国学君学遂一混而不可分。吾观周秦间大师，类能以所学匡正时君之失，裁抑君权，申明大义，无所于畏。漆雕子无严于诸侯，段干子方不屈于势利，鲁仲连布衣之士，义不帝秦。此秦以前之学，无愧其为国学之真也。自秦政焚书，以吏为师，骊山种瓜，惨然一压，诸生拜为郎者七百人，终乃无声，而君学之统以成，国学之统以绝。”^[33]

黄节：“汉学、宋学，皆有其真，得其真而用之，皆可救今日之中国。夫汉学解释理欲，则发明公理，掇拾遗经，则保存国学。公理明则压制之祸免，而民权日伸；国学存则爱国之心，有以附属，而神州或可再造。宋学严彝夏、内外之防，则有民族之思想，大死节复仇之义，则有尚武之风。民族主义立，尚武之风行，则中国或可不亡。虽亡而民心未死，终有复兴之日。是则汉学、宋学之真也。”^[34]

史学方面，邓实早在《政艺通报》创办初年所撰《史学通论》中就呼吁批判以君主为中心的历史观念。

史者，叙述一群一族进化之现象者也。非为陈人塑偶像也，非为一姓作家谱也。盖史必有史之精神焉。异哉中国三年而无一精神史也。其所有则朝史耳而非国史，君史耳而非民史；贵族史而非社会史。统而言之，则一历朝之专制政治史耳。若所谓学术史、种族史、教育史、风俗史、技艺史、财业史、外交史，则遍寻一库数十万卷充栋之著作而无一焉也。史岂若是邪？中国果有史邪？呜呼！中国无史矣。非无史，无史家也。非无史家，无史识也。^[35]

邓实以进化主义观念理解中国传统历史，将中国从上古以来的历史分为神史、君史、民史三个阶段，指出《春秋》及其以前的中国历史为神史，秦以后至19世纪的历史皆为君史，而19世纪以后的历史世界则一定是民史的时代。

民史之为物，中国未尝有也。虽然，其义可得而言焉。夫世界之日进文明也，非一二人之进而一群之进也。非一小群志进而一大群之进也。当其既进，有已往之现象，当其未进，有未来之影响历史者，即其一大群之现象影响也。既往之文明现象，惟历史能留之。未来之文明影响，惟历史能贻之。夫民者何？群物也。以群生，以群强，以群治，以群昌，群之中必有其内群之经营焉。其经营之成绩，则历史之材料也。群之外，必有其外群之竞争焉。其竞争之活剧，则历史之舞台也。是故舍人群不能成历史，舍历史亦不能造人群。政治家与，哲学家与，美术家与，教育家，生计家与，探险家与，人群之英雄而历史之人物也。学术上与，宗教上与，种族上与，风俗上与，经济上与，社会上与，人群之事功而历史之光荣也。呜呼！是之谓史，夫是之谓民史。^[35]

邓实提出未来史学的诠释应以民为中心，实则反映其保存国粹，提倡国学实则始终与其塑造国民性的目标结合在一起。就邓实、黄节提出的国学的范围而言，虽然包括传统学术中的“经学、史学、子学、理学、掌故学、文学”，但唯有能够发扬国学中“特别之精神”的部分才能被纳入到“国粹”的高度进行言说。如论及经学传统下的汉学与宋学时，邓实将“汉学、宋学之真”与“公理明”“民权伸”“民族主义立”等现代性价值联系在一起，并以此反观整个经学历史。如对于清代的经学研究，邓实就认为其虽“长于求是”，但“不以经术明治乱，故短于风议”。^[35]就整个清代学术而言，邓实一方面肯定其固有之价值，但另一方面也认为无论是汉学、宋学亦或今文学研究，皆“未有能出乎孔子六艺之外，而更立一学派也”，故如果要阐明国学的现代性价值，也必须要借助周秦学术中诸子学的线索来阐明儒学的真精神。^[36]

四、结语

邓实、黄节对于国学所涉各方面传统学问的论说与其国家观念及其融粹中西学术中符合现代文明发展的普遍人类精神这一价值标准相结合在一起,提出国学亦即国家学背后的普遍精神是以源于中国本土的“特别之精神”的“国粹之学”为主体,是经过现代性审视和诠释后的思想方案。而追溯其国学观念的源头,实则仍然不离朱九江论学宗旨。

实于国学十不窥一,何敢以言学?更何敢以言粹?虽然,国必有学而始立,学必有粹而为有用,国不学则不国,学非粹则非学,不国其将何以自存矣。实年十九南归简岸读书草堂,受业简先生之门,得闻九江先生之遗风,始知吾国之有学,吾学之有粹。盖先生讲学,尝述诸九江先生者也。九江先生则尝述诸古人者也。述诸古人,则九江之学非一家之学,乃天下之学也。九江之言,非一先生之私言,乃天下之公言也。君子续其公言,明其公谊,而一国乃长有学。今吾国之学,其派别亦多矣。朱陆异同,汉宋家法,门户水火,吾何适从?吾亦惟述吾之所学者以为学而已。吾亦惟保吾学之粹者以为粹而已。^[37]

作为岭南学人,邓实、黄节曾共同师从晚清岭南九江学派大师朱次琦弟子简朝亮。邓实早年在《政艺通报》期间展现出的思想面向更贴近九江学派强调“天下之学”的“通贯”之一面,这种“通贯”精神重点表现为二者对中西学术持平等的审视态度,进而以吸收、学习的姿态广泛吸收中西学术之长。黄节提出“特别之精神”的议题,也与九江学派在清代汉学大炽的背景下,不忘强调理学重要性的初心相一致,二人皆能够在国家面临存亡挑战之际,借助传统文化在漫长历史中形成的宝贵的精神财富来革新自我、应对危机。就此而言,黄节的思想底色与邓实无二异,且二者的思想目标也是一致的,即国学的建立既离不开传统文化,也离不开世界文化。唯有通过不断融粹中西优秀的物质文化与精神文化,塑造国民的理性、爱国与学习精

神,方能保存“特别之精神”,从而使传统不断更新自我,使中华文明永立世界之林。

参考文献:

- [1]邓实. 论政治思想[N]. 政艺通报, 1903-02-12.
- [2]邓实. 鸡鸣风雨楼十原之二·原政[N]. 政艺通报, 1902-02-24.
- [3]邓实. 政治通论外篇·通论二·民主[N]. 政艺通报, 1902-04-08.
- [4]邓实. 政治通论外篇·通论三·君民共主[N]. 政艺通报, 1902-04-08.
- [5]邓实. 论国家主义[N]. 政艺通报, 1903-02-12.
- [6]邓实. 十九世纪末世界之政治论[N]. 政艺通报, 1903-11-14.
- [7]黄节. 历史强权论[N]. 政艺通报, 1903-02-12.
- [8]邓实. 论社会主义[N]. 政艺通报, 1903-02-27.
- [9]黄节. 世界之国家主义[N]. 政艺通报, 1903-03-29.
- [10]小野川秀美. 晚清政治思想研究[M]. 台北: 台北时报出版社, 1982.
- [11]郑师渠. 晚清国粹派——文化思想研究[M]. 北京: 北京师范大学出版社, 1997.
- [12]邓实. 泰西近世博物学大家天演学初祖达尔文学说附书后[N]. 政艺通报, 1902-06-20.
- [13]福泽谕吉. 文明论概略[M]. 北京: 商务印书馆, 2019.
- [14]邓实. 鸡鸣风雨楼民书·民德第二[N]. 政艺通报, 1904-05-15.
- [15]子安宣邦. 福泽谕吉《文明论概略》精读[M]. 陈玮芬, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店出版社, 2019: 128.
- [16]邓实. 鸡鸣风雨楼民书·民智第一[N]. 政艺通报, 1904-05-15.
- [17]邓实. 鸡鸣风雨楼民书·叙目[N]. 政艺通报, 1904-05-15.
- [18]邓实. 鸡鸣风雨楼民书·民政第七[N]. 政艺通报, 1904-07-27.
- [19]邓实. 鸡鸣风雨楼民书·民主第八[N]. 政艺通报, 1904-08-11.
- [20]邓实. 鸡鸣风雨楼智书·释人权[N]. 政艺通报, 1904-06-20.
- [21]邓实. 鸡鸣风雨楼著议第十·贵耻[N]. 政艺通报, 1902-04-08.
- [22]邓实. 鸡鸣风雨楼智书·释自由[N]. 政艺通报, 1904-06-08.
- [23]邓实. 风雨楼独立书·风俗独立第四[N]. 政艺通报, 1904-01-31.

- [24]黄节. 黄史伦理书·对于自己之伦理[N]. 国粹学报, 1905-06-20.
- [25]黄节. 黄史伦理书·对于家族之伦理[N]. 国粹学报, 1905-06-20.
- [26]桑兵. 晚清民国的国学研究[M]. 北京: 北京师范大学出版社, 2014.
- [27]黄节. 国粹保存主义[N]. 政艺通报, 1902-12-30.
- [28]九鬼周造. “粹”的构造[M]. 台北: 台北联经出版社, 2016: 120-122.
- [29]邓实. 风雨楼智书·释国家[N]. 政艺通报, 1902-06-06.
- [30]邓实. 风雨楼独立书·人种独立第一[N]. 政艺通报, 1904-01-02.
- [31]邓实. 风雨楼独立书·语言文字独立第二[N]. 政艺通报, 1904-01-17.
- [32]邓实. 风雨楼独立书·学术独立第三[N]. 政艺通报, 1904-01-17.
- [33]邓实. 国学真论[N]. 国粹学报, 1907-02-12.
- [34]黄节. 孔子君学辨[N]. 政艺通报, 1907-02-27.
- [35]邓实. 史学通论[N]. 政艺通报, 1902-08-18.
- [36]邓实. 古学复兴论[N]. 国粹学报, 1905-09-12.
- [37]邓实. 国粹学序[N]. 政艺通报, 1904-08-25.

【责任编辑 袁竑源】

National Studies as a “Special Spirit” —on Deng Shi and Huang Jie’s Views on National Studies, Modern Consciousness and Their Interpretation of Tradition

LI Chen

Abstract: This article attempts to sort out the origins of Deng Shi and Huang Jie’s modern consciousness, and explores the foundation of their views on traditional Chinese learning. The article posits that while Deng Shi and Huang Jie’s discourse on traditional scholarship is influenced by social evolution theory and modern Japan, they noticeably differ from Fukuzawa Yukichi’s radical critique of Confucian ethical concepts in “An Outline of a Theory of Civilization” in terms of the relationship between people’s virtues and wisdom. Deng Shi and Huang Jie use nationalist discourse and a framework of Chinese learning to discuss and interpret traditional scholarship. They are not aim is not to veer towards extreme conservatism or populism, but to propose a set of ideas to transform national thinking and fuse the essence of Chinese and Western academic thought, based on cosmopolitanism and a universal understanding of human spirit. For example, when Deng Shi proposes reflecting on the “mind of those who govern” in both Chinese and Western contexts, he is able to recognize the transformative role of universal values such as “equality” and “freedom” from Western political thought in updating and transforming China’s political tradition. Huang Jie refers to “essence of the nation” as a “particular spirit” and “independent thought”, aiming to explore the question of how the essence of the nation unfolds as a form of scholarship primarily at the academic level. Firstly, as a representative of national ideology and spirit, the “essence of the nation” requires an independent national sovereignty as an objective condition for its existence. Secondly, from the perspective of social evolution theory, as the “essence” of thought and spirit, it possesses the characteristics of evolution and transformation. When the “essence of the nation” becomes a “spirit” desired by everyone, it can evolve from an idea possessed by one’s own people into a universal idea shared by human civilization. If a country cannot provide the basis for “protecting” and “developing” the essence of its nation, there is a risk of losing it or passing it on to another country. Therefore, there is a fundamental interdependent relationship between a nation and its essence, which is summed up as “there can be no national essence without a nation, and a nation cannot be founded without a national essence.”

Keywords: Chinese studies; nation; morality; spirit; tradition; modernity