

《思想与时代》文选

传统 与 现代性

- ◎ 建国时期主义与国策之理论研究
- ◎ 我国固有文化与民族理想根本精神之探讨
- ◎ 西洋学术思想源流变迁之探讨
- ◎ 与青年修养有关各种问题之讨论
- ◎ 历史上伟大人物传记之新撰述
- ◎ 我国与欧美最近重要著作之介绍与批评

◎ 段怀清 编

浙江大学出版社

传统
与
现代性

《思想与时代》文选

段怀清编

浙江大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

传统与现代性:《思想与时代》文选 / 段怀清编.
—杭州:浙江大学出版社, 2007. 7
ISBN 978-7-308-05320-4

I. 传... II. 段... III. 社会科学—文集 IV. C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 057504 号

《思想与时代》文选

段怀清 编

责任编辑 宋旭华 钟仲南

封面设计 张舒帆

出版发行 浙江大学出版社

(杭州天目山路 148 号 邮政编码 310028)

(E-mail: zupress@mail. hz. zj. cn)

(网址: <http://www.zjupress.com>)

排 版 浙江大学出版社电脑排版中心

印 刷 浙江省临安市曙光印务有限公司

开 本 787mm×960mm 1/16

印 张 34.25

字 数 580 千

版·印次 2007 年 7 月第 1 版 2007 年 7 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978-7-308-05320-4

定 价 52.00 元

版权所有 翻印必究 印装差错 负责调换

浙江大学出版社发行部邮购电话 (0571)88072522

该书出版得到
浙江大学党委宣传部
侨福出版基金
浙江大学人文学院
支持与资助，谨致谢忱！

本书导读：

曾经的思想与时代

段怀清

一、《思想与时代》是怎样一份刊物？

1941年8月，正是中国抗战军兴之后最艰难的时期，也是浙江大学西迁之后稍微安定但同样艰困的时期。曾经担任浙大中文系主任的祝文白先生在其《抗战期间的浙江大学》一文中曾这样描述这一时期：从此布置粗定，应有尽有，教者学者，得能埋头努力，安心工作，成绩遂逐年进展。

也就在这样一个辗转迁徙、诸事甫定之间隙，由浙江大学几位教授联合主办的学术文化批评刊物《思想与时代》在贵州遵义创刊^①。这是一个注定要寂寞的开场——当家国都处于艰难困苦之中之时，个人乃至学术之命运又何以能够幸免！于是乎，这个刚刚创刊的学术文化批评刊物，连发刊词也没有，静悄悄地诞生在了战争的硝烟当中。当时的遵义，是西迁后的浙江大学总校所在地。而这份新创办的刊物，也就以浙江大学文学院为其挂靠，开始了它长达八年之久的思想文化之旅。

没有发刊词，并不意味着创办者对于这份诞生于家国困厄万端之时的刊物没有期待与寄托。只要稍微看一看《思想与时代》创刊号上所刊发的一组文稿，就可大致体味到编辑者的心意旨趣所在。创刊号除一篇书评外，一共刊发了7篇专论，分别为《科学之方法与精神》（竺可桢）、《我国宪法草案之

^① 《思想与时代》的创刊，除了上述学术背景之外，当然也有政治方面的某些因素，这将在后面论述中涉及。

重要思想》(张其昀)、《儒家思想的新开展》(贺麟)、《现代生活与希腊理想》(郭斌龢)、《柏格森》(张荫麟)、《两种人生观之交替与中和》(钱穆)、《时代观念之认识》(张其昀)。上述作者,除钱穆、贺麟外,当时均执教于浙江大学^①,就连贺麟,也是《思想与时代》创刊时期的重要编辑成员,和作者张荫麟是清华大学时期的同学,而且当他们还是在校学生的时候,就曾经与浦江清一道,接替吴宓主持过一段时间的《大公报·文学副刊》。此时吴宓享受教授休假,正在欧洲游学考察,所以副刊也就由他在东南大学时期的学生浦江清和清华大学时期的学生张荫麟、贺麟共同接办代劳了。

这似乎也暗示《思想与时代》跟与它在人事关系以及思想精神气脉上存在着重要关联的另外两个文化学术批评刊物《国风》以及更早一些的《学衡》一样,为一同人刊物。说《思想与时代》为一同人刊物并非不符合实际,但同人刊物并非就一定意味着局狭与偏激。创刊号的《思想与时代》在文论编选内容上,已经体现出编排方面一些似无实有的精心。对于西方文化传统中的希腊文化的强调介绍,是20世纪20年代的“学衡派”在介绍西方文化之时就突出的一个文化主张——当“五四”新文学和新文化知识分子们大力介绍传播近代西方思想文化的时候,当时的“学衡派”知识分子们在《学衡》杂志上着力介绍的是对西方近代文明持批评态度的美国新人文主义运动领袖欧文·白璧德(Irving Babbitt, 1865—1933)的思想,以及他所倡导的古希腊思想文化传统。换言之,通过对西方以古希腊文化为代表的传统文化的重新阐释解读,通过在中西文化传统之间的对话交流,来探寻当代文化建构的人文理性之路,不仅构成了白璧德新人文主义文化方案的核心要义,也是20年代的“学衡派”知识分子用来抗衡“五四”新文化运动初期所大力弘扬的西方近现代文化的重要依托。

在这样一种西方文化立场之外,如何为中国传统文化,尤其是以儒家思想文化传统为代表的主流知识分子文化寻找到一个合理有效的现代转型方案,一直是20年代的“学衡派”、30年代的“《国风》派”和40年代的“《思想与时代》派”知识分子群思索并寻找的一个无法回避同时又注定充满痛苦烦恼的文化方案。鉴于此,儒家文化传统的重新阐释解读,或者说中国传统文史

^① 钱穆也一度执教过浙江大学,参阅《浙江大学文学院概况》。其中有关教师执教记录中,有钱穆在浙江大学任职之记载。

之学的现代阐释，自然地成为了《思想与时代》所关注的一个重要命题，在这一点上，《思想与时代》毫不犹豫地沿袭了“《国风》派”知识分子群和“《学衡》派”知识分子群的关注。

传统的重新解读阐释，无疑需要方法论上的创新，简言之，它需要科学的方法与现代精神，而不仅仅只是对传统学术不作任何辨析的继承保留——实际上这样的继承保留也难以真正传承作为对象而存在的“传统”。仅由此看，创刊伊始的《思想与时代》将竺可桢一篇论述科学方法与精神的文论放在卷首，似乎也是在昭示这种研究方法与精神上的“现代意识”。不过，仅从创刊号就可以看出，《思想与时代》显然并不想把它所关注的焦点，局限于历史传统命题之上，事实上，从创刊号开始，《思想与时代》就将一些重要的时代现实命题，引入到分析阐述议论的视野当中，创刊号上的《我国宪法草案之重要思想》、第二期的《中央与地方之均权制度》等文，都可视为此种努力之体现。不仅如此，即便是那些阐述传统文史之学的文论，也并非完全为学而学，不少文论的立意旨趣，应该是与时代思想文化建设，尤其是现代中国的文化重建有着密切关联的。

或许是注意到了因为《学衡》以及《国风》而与新文学和新文化阵营所结下的“嫌隙”，具有北方教育背景的张荫麟，在《思想与时代》创刊时期，就“力主扫除近人互相标榜及无端诋毁的积习”，并呼吁“要培养忠实平恕的风气”（《思想与时代》复刊词，第41期，P1）。张荫麟的这两句话，让人禁不住还是想起当年胡适在接到他的同乡、留学时期的好友、后来的论敌梅光迪寄给他的《学衡》创刊号时所写的那首著名的打油诗：

题《学衡》

老梅说：

“《学衡》出来了，老胡怕不怕？”

老胡没有看见什么《学衡》，

只看见了一本《学骂》！

不同的意见主张之间彼此或明或隐地攻击谩骂，在现代知识分子之间本是司空见惯的，否则鲁迅也就不会郑重疾呼“辱骂和恐吓决不是战斗”了。不过，《思想与时代》从创刊直至终刊，确实既没有辱骂，也没有恐吓，一直保

持了张荫麟当初所力主的那种“忠实平恕的风气”。《思想与时代》的这种风格,在当时学院派刊物中并无多少值得炫示的地方,但《思想与时代》并非一份纯粹的学院派学术刊物,而是兼顾学术与批评,在历史与时代之间往来进出的具有强烈时代意识的学术文化刊物,在一个社会思想文化都处于动荡不定的时代,却能够坚持这种风格,委实值得肯定。这不只是一种思想风度,也不仅仅只是一种文风,其中还有更深刻更恢弘的东西在。这种东西,或许就是《思想与时代》孜孜以求的新开展的儒家精神气象之所在。

而在《思想与时代》知识分子群看来,这是一种真正的人文精神,一种科学精神,一种学术精神,一种批评精神。正如张其昀在1946年底停刊一年后的《思想与时代》的“复刊词”中所写的那样,“就过去几年的工作来看,本刊显然有一个目标,简言之,就是‘科学时代的人文主义’”,“科学人文化是现代教育的重要问题,也是本刊努力的方向”。循着这样的方向,张其昀在总结已创办四年的《思想与时代》的内容时有这样一个交代:

当初创刊的时候,不曾写发刊词,只有一征稿启事,以工作的内容来说明本刊的旨趣所在,现在重录如左:

本刊内容包涵哲学、科学、政治、文学、教育、史地等项,而特重时代思潮与民族复兴之关系,大致分为下列六类:

- 建国时期主义与国策之理论研究;
- 我国固有文化与民族理想根本精神之探讨;
- 西洋学术思想源流变迁之探讨;
- 与青年修养有关各种问题之讨论;
- 历史上伟大人物传记之新撰述;
- 我国与欧美最近重要著作之介绍与批评。

盖棺论定,可以肯定的是,上述“总结”既是《思想与时代》创刊四年来所刊发文论内容旨趣所系,也是《思想与时代》作为一个刊物一直在努力坚持奉行的追求,一言以蔽之,也就是所谓“融贯新旧,沟通文质,为通才教育作先路之导,为现代民治厚植其基础”(张其昀《思想与时代·复刊词》)。

上述目标,自然让人联想起《学衡》“论究学术,阐求真理,昌明国粹,融化新知。以中正之眼光,行批评之职事。无偏无党,不激不随”的发刊词。

尤其是其中关涉中西文化的“昌明国粹，融化新知”的原则立场，实际上已经成为 30 年代的《国风》和 40 年代的《思想与时代》一以贯之的旨趣目标。但仅就发刊词而论，《思想与时代》也没有简单地沿袭照搬《学衡》，与《学衡》关注“国粹”“新知”的自我标榜的纯粹“求知”立场相比，《思想与时代》丝毫不掩饰自己对于时代思想之关注兴趣，同样毫不掩饰自己将时代思想文化批评建设与民族复兴之宏大使命结合起来的目标。而这样的目标，在《学衡》与《国风》时代尽管同样存在，却不像《思想与时代》如此张扬集中而且不遗余力地贯彻实践。这种状况，既是时代思潮使然，也是晚近以来中国传统思想文化在近代化或者现代化和各种革命话语的步步进逼之下所作出的一次强有力反弹。这一反弹并不简单地否定革命，也不简单地否定对于中国传统历史文化之批判必要，但它所昌明并坚守的一个原则，却明显不同于晚近以来各种在革命的名义下所展开的传统文化批判主张，那就是现代中国文化建设，无论其途径方法，归根到底不能以否定放弃中国立场和儒家思想文化立场为其归宿。换言之，现代中国的思想文化建设，或者伟大的民族复兴，必须是在以儒家思想文化传统的现代阐释或者“新开展”的意义基础之上的复兴而不是其他。《思想与时代》在传统文史之学的阐释、时代哲学的昌明根植以及新学术的开展方面，无不循着上述目标孜孜以求并有所建树。实际上，张其昀上述文论内容“六类”，已大体上概括了《思想与时代》坚持了八年的工作范围。

不妨列举一下八年里《思想与时代》的主要撰稿者的名字：竺可桢、贺麟、郭斌龢、钱穆、张荫麟、张其昀、朱光潜、谢幼伟、卢于道、陈布雷、冯友兰、缪钺、丰子恺、刘永济、熊十力、王焕镛、方豪、陈立、唐君毅、田德望、杨联陞、祝文白、周一良、洪谦、徐梵澄、梅光迪、任铭善、钱宝琮、张培刚、韩德培、费孝通、陈省身等。上述作者中，绝大部分以文史哲诸学为业，但也有一些新兴学术及其新锐研究者，像张培刚的发展经济学、费孝通的社会学、陈省身的数学、韩德培的国际法学等。但确定《思想与时代》在现代思想史和批评史上的地位的，显然不是这些年轻的学者和当时刚刚出现的“新学术”，而是可以作为现代民族复兴之精神文化依托的儒家思想文化传统的现代阐释。对此，无论是《学衡》时代，还是《国风》和《思想与时代》时代，均予以高度关注并进行了大量阐释性工作。而寻找并实践一种新的阐释学，并依此来寻求传统思想文化的现代转型，使其成为现代中国思想文化建设之精神思想

依凭，才是《思想与时代》最终之努力所在。

因此，《思想与时代》最主要的作者，同时也是实现《思想与时代》创刊旨趣所在的作者，是张其昀、张荫麟、贺麟、钱穆、冯友兰诸人。而在长达近八年的时间里（1945年停刊一年），《思想与时代》围绕着上述目标和内容范围，每期保持着刊发七、八篇左右的文论的篇幅，惨淡经营着，期间还经历了张荫麟、梅光迪两位重要成员的去世（《思想与时代》第18期、第46期分别为张荫麟、梅光迪纪念专号）的悲痛打击，但还是一直坚持到了40年代末直至最终停刊。^①

二、从《学衡》到《国风》到《思想与时代》：现代学术史批评史上的“东南学派”

尽管上述论述中已经涉及到《思想与时代》与30年代的《国风》和20年代的《学衡》之间所存在着千丝万缕之联系，但这种联系并不足以说明现代批评史和学术史上的一个重要学派“东南学派”形成、兴起、发展的来龙去脉。而澄清这个现代学术史、批评史上出现过的“东南学派”，对于我们认识现代中国学术思想，尤其是认识现代学院派学术思想的历史，无疑具有一定意义。

首先需要直面并澄清的一个事实是，是否真实地存在着一个所谓现代学术批评史上的“东南学派”？对于这个问题一时恐也难以定于一论。与所谓“东南学派”相比，几乎没有人会去否认现代批评史上的“学衡派”的存在——以《学衡》为中心而形成的一个文学知识分子群体。这一群体因为对“五四”新文学运动鲜明的批判立场而在20年代初期引人注目。但那些承认“学衡派”或者“古今中外派”或者“保守派”的人，可能忽略了这样一个事实，那就是这个文学知识分子群体并没有随着《学衡》杂志的停刊而放弃自己的文学——文化立场，其中多数更没有改变自己的上述立场并归依到新文学阵营。事实上，尽管《学衡》派知识分子群内部在思想主张上并非铁板一块，而且几乎在《学衡》创刊仅仅两年之后，其主要创办人就因为学校人事缘故而四散于天下，但“学衡”所倡导并坚守的文学——文化立场和精神理想诉求，尤其是其所坚持倡导的“昌明国粹、融化新知”中的前者，即在“昌明国

^① 《思想与时代》1949年后迁往台湾并续刊，但这不在此文论述范围之内。

粹”一面，“学衡派”知识分子大多用自己的专业努力与贡献，实践了他们的上述文化主张。略微不同于初期《学衡》的是，中晚期的《学衡》更多是从学术专业角度来阐明实践他们的上述文化理想追求的，尤其是他们对中国传统文化的信念及现代价值意义的认同上，而不是像之前更为突出的是其文化思想批判立场。对于像《学衡》这样一个维持时间长达十余年之久的同人文学——文化批评刊物，形成一个相对稳定的作者阵营以及相对接近的文学——文化批评观点立场，并非一件容易办到的事情。真正令人称奇的是它竟然能够在 20 年代的文化批评环境中一直维持到 30 年代之初。其间中国社会思想文化政治环境的变迁之剧烈令人瞩目。而《学衡》却能在这样的环境变化中“苟延残喘”，这一方面与吴宓个人的努力有关，但同时也反映出“五四”新文化运动中的激进主义、自由主义的反传统思想以及他们为中国现代文化建构所提出的改造方案等，并没有完全真正说服他们的思想对手——现代中国的保守主义者们。

其实，现代中国思想史上的激进主义、自由主义与保守主义，彼此之间既相互批判，又相互依存，共同构成了现代中国的思想文化启蒙。对此，汤一介先生在为笔者选编的《欧文·白璧德在中国》序文中有这样一段精辟阐述：

十八世纪末、十九世纪初，保守主义、自由主义、激进主义作为一个不可分离的整体出现在西方，还是对法国大革命的不同反映构成了这种一分为三的局面，这种分野一直继续到今天。二十世纪初勃兴于中国的新文化运动与世界文化思潮紧相交织，成为二十世纪文化对话的一个重要组成部分，自然也出现了保守主义、自由主义和激进主义这样的三位一体。以李大钊、陈独秀为代表的激进派尊崇马克思，以胡适等为代表的自由主义派找到了杜威、罗素，以《学衡》杂志为代表的现代保守主义者则服膺新人文主义宗师白璧德。他们考虑和企图解决的问题大体相同（如何对待传统、如何引介西方、如何建设新文化等），而又都同样带着中国文化启蒙的特色。总之，在“五四”新文化运动前前后后，保守派、激进派和自由派都在思考着同样的问题，具有共同的特点，实际上三派共同构成了二十世纪前期的中国文化启蒙。当然这三派又各有特

点,他们在推进中国文化的前进中扮演了不同的角色。激进主义派在文化转型时期一定阶段往往起着打破已僵化的旧传统,开创文化发展的新局面的作用;自由主义派则可为文化的发展提出新的问题和新的思考层面,保证文化的多元化发展方向;而保守主义派则可以起使传统不至于断绝,而使民族文化有得以继往开来的可能,《学衡》派正是起着这样的作用。

如果以群体、阵营或者机构的存在方式来检索并探讨这个文学思想知识分子群体在现代批评史上的存在线索与形式,我们就会注意到,在《学衡》最初创办者群体解散的同时,随着东南大学的不断更名并最终确定为中央大学^①,一度以中央大学的文史知识分子及其所创办的文化批评刊物《国风》的创办为标志,“学衡”派知识分子群在《学衡》创办者群体解散后,又形成了以执教于清华大学的吴宓为主的“北派”和以张其昀为活动骨干的“南派”。相比之下,“北派”更强调的是文学精英主义:强调文学的古典传统的现代意义与价值,注重中西古典文学传统之间的相互阐释发明,反对将近代西方文学——文化作为西方文化的代表或者进化的观点,反对在引进介绍西方文学——文化时候的近代中心主义和文化功利主义,反对将白话文作为现代文学知识分子自我表达的唯一语言形式的文学自由主义以及由此而形成的新的“文学专制”,这一时期“北派”的主要公共言论批评阵地为后期的《学衡》和《大公报·文学副刊》;而“南派”则以一些专治中国传统文史学问的学者为主,因此“南派”所着力强调的,是现代文化建设中的传统遗产的价值意义,以及现代世界化或者全球化语境中的本土文化经验的价值意义,反对所谓文化进化论和以西方近代文化——文明为中心的西方化或者充分的世界化主张,坚持文化民族主义和文化精英主义,这一时期“南派”的主要言论批评阵地为《国风》和《思想与时代》。抗战军兴之后,清华大学南迁,浙江大学西迁,“东南学派”的“北派”“南派”一度出现重新调整融合的趋势,但最终没

^① 南京高师成立于1905年,1920年7月挂牌成立东南大学,后又改名江苏大学、中央大学。对于“东南学派”的知识分子来说,他们更愿意谈论的是所谓“南高精神”或者“南高传统”。这一精神或者传统事实上成为了“东南学派”的起源,也是其中贯穿始终的一种文化精神。对于这种精神文化传统,可参阅《国风》“南高纪念专号”。

有形成“南”“北”完全一体的局面,其中缘由,除了人事关系上的阻隔外,与“北派”“南派”在思想主张上的共同之中又隐含分歧的事实密不可分。

以 20 世纪 10 年代的南京高师、20 年代初期的东南大学以及《学衡》为中心,“东南学派”形成了其基本成员结构和基本的思想和文学——文化主张。概言之,这些成员基本上以 10 年代执教或就学并毕业于南京高师史地专业的师生为主,而这些学生后来不少又成为了东南大学文史专业的教师,其主要的精神导师是史学家柳诒徵,主要学生有张其昀、郭斌龢、缪凤林等,另外就是由 10 年代毕业于清华留美预备学校,后又留学美国并师从于白璧德者为主,主要成员有梅光迪、吴宓等。在上述核心成员周围,又形成了一个比较松散的持相近文学——文化立场而且数量可观的知识分子群体,这些知识分子散布于全国各地,但以在高等院校担任文史专业教学的教师为主,以及一些寄生于社会的“旧式”知识分子。事实上,随着 1905 年传统科举制度的终结,再加上民国政治制度的确立,大量传统型知识分子因为无法适应现代教育制度、政治制度和快速变迁的社会文化环境,而流散于社会之上。这些知识分子实际上成为了现代文化保守主义思想天然的同情者或者同盟军。但以“东南学派”而言,基本上不包括流散在社会上的这个庞大的现代旧式知识分子群体,主要是指在现代教育体制之内从事传统文史之学的教学研究的知识分子。

如果以“东南学派”所主持的三个不同时期的文学——文化批评刊物《学衡》、《国风》和《思想与时代》之间的变更与延续来阐述,这一现代批评史上的“东南学派”在 10 年代到 40 年代的存在状况又大致可作如下描述:因为专业以及人事上的直接对垒,“学衡”时代集中于文学或者泛文学领域的新派与旧派之间的冲突,尤其是集中于文言白话之存废以及文言文学与白话文学之存废的争论,发展到《国风》时代,争论的焦点已经发生明显变化:其一是新文学的实践已经经过 10 余年,在小说、散文等领域已经取得具体的文本成绩;其二是白话已经在 20 年代初确定为国语,而且在学校教育(主要是中小学)中的地位也已经被确定,这就使得文言文化的正统地位与文言文教育在传统学校教育中的一统地位被改变;其三是“学衡”派知识分子群在 20 年代初期,也就是在《学衡》创刊不久就已经因为各自工作关系而“解体”,尽管《学衡》杂志依然在支撑延续,而且《学衡》派的文学——文化立场似乎也

依然在阐述发明,但这种话语存在的外在环境与内部环境在《国风》时代都已经发生了显著变化。这也正是钱钟书在复函张其昀时对当时白话文学与文言文学之现实地位境况所作说明的原因所在^①。而这些也就使得《国风》时代的“东南学派”的批评,不像《学衡》时代那样,尤其是不像《学衡》初期那样集中于文学或者对白话文学的批评上面,譬如文言白话之存废一类的问题上,而是集中于文化传统、文化遗产与民族生存的文化命题的阐述方面,或者现代文化建设中传统文化遗产的结构性和功能性意义与作用方面。而到了《思想与时代》,“东南学派”的文化民族主义立场得到了进一步加强,对中国经验的重新阐释及其在现代文化建设中的价值意义的捍卫立场也变得更加为坚定。

仅从这三个刊物的停起时间来看,《学衡》创刊于1922年1月,而停刊于1933年7月(一共出79期)——与《学衡》的停刊相关的一个标志性事件,就是被梅光迪、吴宓诸人奉为精神导师的美国新人文主义运动领袖欧文·白璧德于是年病逝。就在《学衡》停刊几个月后,吴宓主持的《大公报·文学副刊》也被要求停止,据说与新文学派在背后向报馆所施加的压力有关。这至少说明,20年代围绕着文言白话而产生的争论批判,到了30年代似乎已经有尘埃落定之势。最为明显的标志,并非白话已经被定为国语,而是新文学已经堂而皇之地走进大学讲堂,成为学生们学习和研讨的对象内容——清华大学1929年开始开设“新文学史”一类的课程,而此前中国文学史根本就没有现代部分,也就是根本没有所谓新文学部分。而朱自清在清华大学公开讲授新文学史,实际上已经昭示“五四”新文学已经成为中国文学在现代的正统传人^②。而最初以文言文学和传统文化道德捍卫者自居的《学衡》知识分子,到了30年代初期,也只能指责新文学派的所谓“文学专制”或者话语

^① 参阅钱钟书致张其昀的一封信,以及易峻在《学衡》1933年最后一期上的论文。参阅段怀清《从〈学衡〉到〈国风〉:论现代批评史上的“东南学派”》,刊《浙江社会科学》2007年4期。

^② 需要说明的是,并非所有大学都是在20年代末30年代初开设了类似于清华大学那样的新文学史课程。浙江大学一直到1940年代才开设了与新文学相关的课程,延聘的第一位新文学教师是丰子恺。而此前浙江大学的中国文学,并不包括“五四”新文学。

霸权一类,其思想精神的外势已经大大虚弱。值得注意的是,就在这样一种境况之下,“东南学派”的另外一个文化批评刊物《国风》却悄然登场。说是悄然登场,是因为它在创刊号上只有简单的“发刊词”,这种状况与《学衡》当初的“理直气壮”或者“咄咄逼人”或者“不可一世”相比,显得平和了许多。直到第二卷第一号,它才在卷首标明本刊宗旨:发扬中国固有之文化;昌扬世界最新之学术。而稍微看一看创刊号上所刊发的文稿,似乎也让人感觉到这个批评刊物并不想从一开始就显得过于张扬。《国风》创刊号除简单的发刊词外,另发文论7篇,其他为通信和通讯。而且从这些文论内容看,也显得四平八稳,除了首篇柳诒徵的《正义之利》外,其他各篇或者与时局有关,譬如张其昀的《热河省形势论》和缪凤林的《日本开化论》,或者与专业的普遍意义的阐发有关,譬如张钰哲的《天文与人生》和倪尚达的《极短波无线电之回顾》,再有就是范存忠的《谈谈我国大学的外国文学课程》。概言之,这里并没有看出多少所谓固有之文化的因素或者诉求,也就是说,《国风》鲜明的文化立场和流派风格,至此并没有张显出来。但《国风》第三期是一个转折点,或许是经过第一、二期的试探,或许是经过创刊后的必要准备,在距离创刊号不到一个月^①,《国风》显然有所准备地推出了阵容、内容都极为整齐的第三期,也就是它的“圣诞特刊”,所不同者,这里的“圣诞”并非西方的“圣诞”,而是中国的孔圣人的诞辰纪念。这一期《国风》一共刊发10篇文论,分别为《孔子之风度》(梅光迪)、《孔学管见》(柳诒徵)、《谈谈孔教》(缪凤林)、《孔子与亚里士多德》(郭斌龢)、《孔子与西洋文化》(范存忠)、《孔子的真面目》(景昌极)、《孔子与歌德》(唐君毅)、《如何了解孔子》(缪凤林)、《明伦》(柳诒徵)、《教师节》(张其昀)。就上述文论的作者而言,除了范存忠、唐君毅为中央大学的“后进”之外,其他作者均为《学衡》创刊初期就参入到“学衡派”之中者。而且更为整齐的,连从1924年开始一直在哈佛大学执教的“学衡”重要发起成员梅光迪也极为罕见地重新露面^②,而且其文论被安排到被

① 《国风》最初为半月刊。其创刊号时间为1932年9月1日,第二期为9月16日,第三期为9月28日。

② 需要说明的是,从1924年开始,梅光迪就基本上终止了向《学衡》投稿,随之到哈佛大学执教中文,一直到1936年回国任教于浙江大学,其间只有短期在国内执教的经历。

“学衡派”成员奉为另一精神文化导师的柳诒徵之前，足见《国风》编辑对这一刊物所赋予的“深意”与期待。就内容而言，这一期《国风》也集中阐述被奉为中国固有之文化集大成者孔子的思想传统，而尤为明显地显示出《国风》与《学衡》在思想方法和学术方法上的“类似”或者“连续”的是，这些阐发孔子思想传统的文论，并非简单地将孔子及其思想一如既往地放在一个封闭的思想语言系统内部来重复阐释，而是通过一种比较的带有同情的理解方式，也就是通过一个相对开放的、与西方思想传统进行比较对话的方式，来发现孔子及其思想的普遍意义和价值，并推广至中华思想文化传统的普世价值。简言之，就是通过将孔子思想与西方文化的真正代表者（譬如亚里士多德和歌德等）之间的比较，来进一步澄清并确定孔子及其思想在中国思想传统和世界思想传统中的地位与价值。这种方法，明显不同于晚清的“中体西用派”，也有别于民国初年的“国学”派。其中最明显的差别，就是《国风》派或者“东南学派”的大多成员，都有一定的西学背景，而自觉的比较意识，又将他们对孔子儒家思想传统的阐释，定位在一种开放比较的文化语境之中。但是，在这种开放比较的思想与学术语境中，“东南学派”的传统文化分析与阐释，并非是一种空洞的、失去了精神价值核心或者向心力的文献学意义上的“科学”分析，而是一种有所寄托同时也有所皈依的儒家中心主义，或者一种现代语境意义中的人文主义。这种人文主义保持了儒家思想传统中的人本位、道德本位和社会本位的基本要素，保持了晚清以降各种中国文化本位的思想主张中的固有文化在现代处境中的忧患意识，保持了开放语境或者现代语境中中国文化本位的自觉敏感意识，他们将上述意识概括为“发扬中国固有之文化”。

笼统地归纳《学衡》与《国风》在文学——文化思想主张上的类似与连续，跟过于简单地明确两者之间的差别或者不同一样，都是不足取的。不过，一个明显的同时也是需要引起关注的事实是，无论是《学衡》还是《国风》，其基本作者群是相同的，大多为东南大学或者稍后的中央大学的师生。而鲜明的群体意识或者学派意识，又与学派所持的文学——文化立场主张纠缠在一起，自然而又不失自觉地形成了现代学术史批评史上的“东南学派”。

如果以为《国风》一直将所谓固有文化的阐释作为自己的唯一的文化使命，这显然是一种误解，而《国风》或者《学衡》乃至整个“东南学派”被视为一

种文化保守主义的原因之一,大概也与上述误解不无关系。事实上,几乎从“学衡”时代开始,“东南学派”就将“昌明国粹、融化新知”作为自己立场主张的两个并行不悖的立足点。忽略其中的任何一点而片面强调另外一点,应该说都不符合或者偏离了“东南学派”的思想文化主张与追求。这种“国粹”与“新知”的新二元论,与晚清的“中体西用论”在文化哲学上存在着一定的关联性^①,但也有可供辨析的分别,简言之,这是一种新的文化融合论,一种基于中西文化共性基础之上的“融合”。当然,“东南学派”所发现并强调的所谓中西文化共性,主要是指作为中国传统文化正统的儒家思想文化,和作为西方文化重要来源的古希腊文化。无论是《学衡》,还是《国风》,其成员中确实有古希腊文化与哲学研究方面的专家,甚至也是当时中国学界在此领域的一流学者,包括在古希腊文学和西方古典文学研究方面。但是,对于西方文化传统中另外一个重要源泉的基督教传统,以及作为西方文化在近代以降发生自我裂变与自我超越的“近代主义”以及“现代主义”,“东南学派”显然缺乏必要的关注、研究与同情。这应该也是“东南学派”的文化立场,与奉行西方近代主义与现代主义为旨归的“五四”新文化运动的立场迥然有别的原因所在。

需要略作补充的是,“东南学派”一直将科学与人文二者之间的融合,作为他们的新融合论的重要思想基础,也就是张其昀所强调的“科学的人文主义”。至于这种“科学的人文主义”是否能够现实地存在,而不是彼此之间充满矛盾、难以共存,至少在“东南学派”的不少知识分子那里,似乎并不存在着这样一种担忧。而这一点,实际上是与白璧德的新人文主义存在着差别的。在白璧德这里,新人文主义不仅是抗击传统宗教的一种精神信仰,也是抗击科学主义对世俗社会与精神生活的过度干涉的主要的精神信仰。而对于后者的强调与反复阐明,正是白璧德的新人文主义的主要特点之一^②。而

① 一直被吴宓奉为现代学界泰斗的陈寅恪,就坦陈自己的思想文化主张与张之洞的“中体西用”思想并没有多大差别。参阅陈寅恪:《陈寅恪诗集》,陈美延等编,清华大学出版社1995年。

② 关于白璧德的新人文主义与宗教信仰和科学主义之间的关系,参阅段怀清:《T. S. 艾略特对白璧德新人文主义的继承与批判》,《跨文化对话》总第12期,上海文化出版社2003年。