

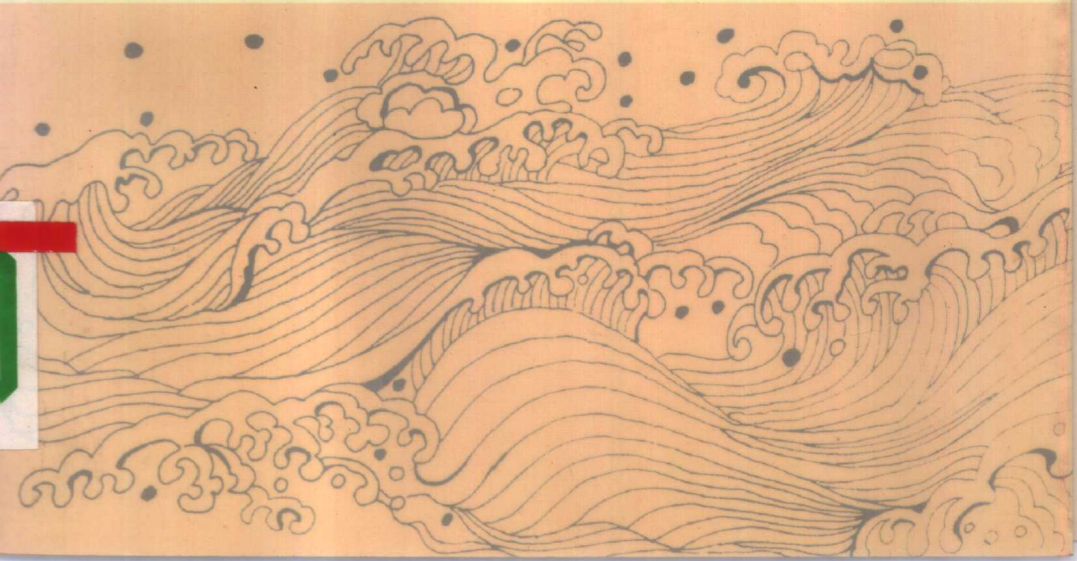
中国文化书院文库·汤一介 主编
二十世纪中国文化论著辑要丛书

国故新知论

学衡派文化论著辑要

孙尚扬 郭兰芳 编

中国广播电视出版社





国防大学 2 061 7428 1

论知新故国

——学衡派文化论著辑要



中国广播电视出版社

(京)新登字 097 号

图书在版编目(CIP)数据

国故新知论:学衡派文化论著辑要/孙尚扬,郭兰芳编. —北京:中国广播电视出版社,1995.7

(二十世纪中国文化论著辑要丛书/汤一介主编)

ISBN 7-5043-2731-X

I. 国… II. ①孙…②郭… III. 传统文化,学衡派-研究 IV. G122

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (95) 第 08326 号

国故新知论

学衡派文化论著辑要

孙尚扬 郭兰芳 编

中国广播电视出版社出版

(北京复外广播电影电视部灰楼 邮政编码 100866)

北京市京东印刷厂印刷

各地新华书店经销

*

850×1168 毫米 32 开 17.5 印张 360 (千) 字

1995 年 12 月第 1 版 1995 年 12 月第 1 次印刷

印数: 1—5000 册 定价: 19.80 元

ISBN 7-5043-2731-X/B·55

《二十世纪中国文化论著辑要丛书》

编委会

主编 汤一介

编委 (按姓氏笔画为序)

王守常 王宗昱 孙长江

孙尚扬 汤一介 李中华

总 序

二十世纪是中国文化继先秦、魏晋之后的第三个重要的文化转型时期。我们知道，文化的发展大体总是通过“认同”与“离异”两个不同阶段来进行。“认同”表现为与主流文化的一致和阐释，是文化在一定范围内向纵深发展，是对已成模式的进一步开掘，同时表现为对异己力量的排斥和压抑，其作用在于巩固主流文化已经确定的界限与规范，使之得以巩固和凝聚。“离异”则表现为批判和扬弃，即在一定的时期对主流文化的否定和怀疑，打乱既成的规范和界限，对被排斥的加以兼容，把被压抑的能量释放出来，因而形成对原有的主流文化的冲击乃至颠覆，这种“离异”作用占主导地位的阶段就是文化转型时期。

如果我们说，先秦时期的文化是在周王朝解体、各地诸侯国竞起而引发出“百家争鸣”文化多元发展的局面；魏晋南北朝时期由于正统儒学的衰落，玄学的兴起和印度佛教的传入而形成的对主流文化的怀疑和冲击而形成文化多元发展的局面，那么二十世纪（或者更早一点）由于西方文化对中国传统文化的冲击而形成了一个世纪以来中国文化又一次的多元发展。因此，我们可以说，这个世纪中国文化的发展不仅十分复杂，而且也可以说是非常丰富多彩的。

在这二十世纪即将过去、二十一世纪即将到来的世纪之交，回顾过去，瞻望将来，在中国文化上有许多事要我们去作，我认为其中之一就是非常必要对二十世纪以来我国学术文化的发展作出前瞻性的总结。在我们能对这个世纪的学术文化发展作出合乎实际的、有科学意义的总结之前，对这个世纪以来各个学术流派的材料作一番整理工作应是十分重要的。为此，我们编辑出版这套《二十世纪中国文化论著辑要丛书》。由于人力和财力的限制，我们希望每年能出四集。第一批编选的四集是：《国故新知论》，所编选的是二三十年代学衡派的论著；《知识与文化》，所选的是二十年代至四十年代在学术界有相当影响的张东荪的论著；《走出东方》，所编选的是陈序经的论著；《时代之波》，所编选的是在抗日战争时期颇为人们注意的战国策派的论著。我们第一批之所以选这四本论集，不仅因为所编选的论著在今日已经十分难找到，而且是因为这四本论集表现了二十世纪中国文化的三种不同力量：陈序经的“全盘西化论”当然是属于文化上的激进主义派，学衡派的“国故新知论”则无疑属于文化上的保守主义派；张东荪的“多元文化论”可以说是文化上的自由主义派；战国策派的“权力意志论”，也许我们可以说它是游离于上述三派之间。这几派对中国文化的发展在不同时期都起过不同的作用，是我们研究二十世纪中国文化发展所不能忽视的。

在相当一个时期，一些人往往认为，在文化转型时期只有“激进主义”才对文化的发展起推动作用，而“自由主义”特别是“保守主义”则是阻碍文化向前发展的力量。这个看法是不全面的，或者说至少是值得重新讨论的。在文化转型时期，对文化问题总会有三种不同的态度，即激进主义的，保守主义的，自由主义的。在二十世纪这一文化转型时期，对中国文化

所形成的不同三派都是面对中国社会的急剧变化和世界文化的大动荡这同一问题，而显示出不同的反应和不同的思考层面，正是这三种不同趋向的文化合力推动着文化的发展。因此，要全面地研究二十世纪中国文化的走向，对激进主义派、自由主义派和保守主义派都应作认真的研究。

《走出东方》除选编了陈序经先生已发表的论著外，还选编了由陈序经先生的公子陈其津先生向我们提供的陈序经先生未发表的著作，在此我们对陈其津先生表示感谢。

汤一介

1994年7月29日

在启蒙与学术 之间：重估《学衡》 (代序)

“五四”前后的启蒙思潮是以标举冲决网罗，解放人性而逐渐获得其主流文化的现代性和合法性地位的。虽然接踵而至的救亡运动使得启蒙未能得到更丰富、更深刻的精神创获，但它却得到了鲜明的急于用世的现实性品格。这种品格终于使得科学与民主这一启蒙精神至少在抽象的意义上定于一尊。如果说新文化运动初期，“启蒙与救亡并行不悖相得益彰的局面”尚且延续了一段不太长的时期^①，那么，我们或许可以说，启蒙与学术从一开始就显得剑拔弩张，扞格不入。新文化运动的“总司令”陈独秀便曾以其偏激而又执著的启蒙情怀表述过他对“最后之觉悟”的渴求和对无用于世的学术之睥睨：“盖伦理问题不解决，则政治学术皆枝叶问题。”^②此后逐渐合流的启蒙、救亡与学术之间的张力更可见诸吴稚晖对挥之不去的国故阴魂的抨击：“这国故的臭东西，他本同小老婆、吸鸦片相依为命……国学大盛，政治无不腐败……非再把他丢在毛厕里三十年（不可）（作者据现代文法加）……把中国站住了，再整理什么国故，

毫不嫌迟。”^③

虽然国故或国学不足以涵括学术，但新文化运动健将们极富轰动效应的言论似乎已昭示现代中国学术的命运：或忍受主流文化的巨大压力，作为独立的潜流暗暗涌动；或附丽于主流文化的观念、意识，成为装饰历史战车的花朵，绚烂而难葆永久之鲜活。毕竟，学术之本在于它自己独立的园地和耕耘者的辛勤而又聪明的劳作。

新文化运动前后，最能体现上述第一种命运的便是标举论究学术的《学衡》杂志及学衡诸公的学术活动。自《学衡》创刊之初，便遭到新文化运动另一健将鲁迅先生的迎头棒喝，他在《估〈学衡〉》一文中写道：“夫所谓《学衡》者，据我看来，实不过聚在‘聚宝之门’左近的几个假古董所放的假毫光；虽然自称为‘衡’，而本身的称星尚且未曾钉好，更何论于他所衡的轻重的是非。”^④鲁迅犀利的讥斥似乎是从学术立言的，而实质上则是因为这位新文化运动健将与其同仁一样不能容忍异于启蒙的其他声音。此后，在相当长的时期内，鲁迅之是非几为天下之是非。《学衡》杂志也因此而走向文化、学术的边缘。现在离《新青年》创刊已有二个半三十年，中国也已“站住了”一个半三十年。在经历了意识形态激情泛滥和文化、学术真空（此种现象是否间接或直接导源于新文化运动尚待分析）之后，人们看到激烈的反传统已在激烈中渐趋疲软，也意识到被吴稚晖等人扔进茅厕的国故或国学原来是我们保守不住却也扔弃不掉的文化细胞。存在的历史性决定了我们的理解和创造活动不可能完全与历史和传统无涉，不可能从澄明无蔽的状态开始。虽然我们不能把理解的“先见”竖成一堵高墙，让它把具有制约性的历史与具有创造性的活动隔离开来，但我们同样不能再固执创造的孟浪任性。共识终于达成：“合理的东西仅仅来自于创

造精神和传统精神的对话过程。”^⑤共识似乎带来了国学的温热。我们无意为这股温热添薪，也无意以现代文化保守主义者或守成主义者自居。我们所庆幸的只有一点：终于可以冷静地调适启蒙与学术的称星了。孔子之是非非天下之是非，鲁迅之是非或许亦非天下之是非。因此，我们斗胆来重估《学衡》。

《学衡》之灵魂人物当推吴宓。但创办这一杂志的理想则可溯源于由吴宓和《学衡》另一重要成员汤用彤于1915年冬在清华学校成立的“天人学会”（由汤用彤命名）。彼时新文化运动初兴，激进主义开始在思想界崭露头角。吴、汤等人亦本着民族主义热情，以“融合新旧，撷精立极，造成一种学说，以影响社会，改良群治”为“天人学会”之宗旨。吴宓更欲着手创办杂志以践履学会宗旨。^⑥此后，吴、汤二人先后赴美留学，接受西方文化之洗礼，并与梅光迪、陈寅恪等人同在哈佛接触过新人文主义大师白璧德。陈、汤、吴被誉为“哈佛三杰”，^⑦梅氏则已经与同乡好友胡适就文学革命问题展开过多次交锋，并最终将胡适“逼上梁山”——推向激进的新文化运动阵营。

1921年5月，先期回国的梅光迪自南京致函远在哈佛的吴宓，告其已筹办“名曰《学衡》”的杂志，并称“此杂志之总编辑，尤非宓归来担任不可”。^⑧吴宓欣然归国，赴东南大学执教，并于1922年1月刊行《学衡》的创刊号。《学衡》不象“五四”前后一系列其他杂志那样短命，自1922年至1926年，它都能按月出版，发行了60期。1927年因战事停刊，次年改为双月刊复刊，至1929年底出至72期。1930年再度停刊，次年1月复刊，此后时断时续，直到1933年才因各种原因终刊，共出

79期。在这十多年中,《学衡》主要撰稿人除吴宓外,还有梅光迪、胡先骕、汤用彤、柳诒徵、缪凤林、王国维、林宰平等。陈寅恪虽然仅在《学衡》上发表四篇文字,但这些文字(如《与妹书》、《王观堂先生挽词并序》、《冯友兰〈中国哲学史〉上册审查报告》)足以代表陈氏与《学衡》相通之精神、治学方法和文化理念。《学衡》的栏目除“文苑”、“杂缀”、“书评”外,最重要的是“通论”和“述学”。“述学”部分多收研究古代文史哲之论文、译文,“通论”部分则刊出大量介绍美国新人文主义的著述、译文以及评介新文化运动的文字。其中也有少量批评社会主义、马克思主义、无政府主义的文章,但《学衡》的兴趣点不在时评,也不在政论,它与政治、现实保持着知识分子理应保持的距离,此乃思想独立之本。

《学衡》从学理立言的特点与其宗旨有关。《学衡》各期都标明其宗旨:“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。”虽然“昌明国粹,融化新知”的口号已表现出与倡导欧化、反对传统的新文化运动迥然不同的文化守成主义旨趣,但《学衡》对新文化运动的检讨、批评大都能遵循慎思明辨、平情立言的学术精神,并竭力维护几为蔚为大流的新潮扫荡殆尽的“学问之尊严,学问家之人格”。^⑥

如果说新文化运动初期的守旧派大都是从儒家的传统主义出发抗拒启蒙新潮,他们对保存国粹只知其然,而不知其所以然,因而构成王权政治——文化对现代化要求和大势的反动,那么,以《学衡》为代表的新一代文化守成主义者则不仅大多超越了传统儒生对普遍王权政治的依赖(据陈寅恪《王观堂先生挽词并序》,王国维当属例外),更获得了能表述守成传统之所以然的新式学理,这便是当时在北美与胡适的精神导师杜威分

庭抗礼的白璧德的新人文主义。

白璧德的新人文主义是西方现代思想史上最为奇特的文化守成主义。它不是贫弱之国的知识分子出于自卑而又要自卫的文化心理而产生的对自己可以引为自豪的传统之精髓或情致的认同或显耀。勿宁说，它是生于富足逸乐而又常怀千年忧思的知识分子对近代西方功利主义和浪漫主义所带来的道德沦丧和人性失落的理智反思。它不能被简单地概括为对人类之初伊甸园的向往，它是人类精神田园上新的开拓。

白氏坚决拒斥自文艺复兴和启蒙运动以来将人文主义解释为无选择的同情、泛爱的人道主义，他认为唯有规训和纪律才是人文主义的真义。与人道主义不同，人文主义所关切的是个体的完善。在白氏看来，人道主义者过分相信人类理性的能力，他们鼓吹的只是广泛的知识 and 同情。这正是自培根以来的自然主义和自卢梭以来的浪漫主义的根本错误之所在。其弊在于导致扩张权力、机械麻木、任情纵欲，几至人性沦丧殆尽。白氏通过对人类思想文化史的观察及对现代资本主义弊端的洞察，提出与近代以来颓败之文明相对抗的新人文主义，主张以人性中较高之自我遏制本能冲动之自我，强调自律与克制^⑩。

白璧德又自称其新人文主义为实证的人文主义，这种实证性建基于他对人类文明传统的同情性评估。白氏并不主张复古，但他认为必须从传统中求取立身行事之道方可建构新人文主义的内省的思想文化体系。后者既要验之于经验事实，又要验之千古。其所以必须求之于传统者，乃因“彼古来伟大之旧说，非他，盖千百年实在经验之总汇也”。^⑪从传统中求取的规范又必须具有普遍性，不能偏守一隅。新人文主义者必须集一切时代、一切民族之智慧以对抗近代崇尚功利的智慧。因此，新人文主义所称之传统及从传统中求取的规范应具有超越时空的普遍性

和国际性。白氏精通梵文，对印度佛教造诣颇深，认为印度佛教最富批评精神。他对孔子思想尤为赞赏，认为孔子立说与亚里士多德在在不谋而合。他主张：“若欲窥历世积储之智慧，撷取普通人类经验之精华，则当求之于我佛与耶稣之宗教教理，及孔子与亚里士多德之人文学说，舍是无由得也。”¹²

对中国正在发生的新文化运动，白氏一方面对“中国进步派之目的”深表同情，以为“中国必须有组织，有能力，中国必须具欧西之机械，庶免为日本与列强所侵略”，“中国亦须脱去昔日盲从之故俗，及伪古学派形式主义之牵锁”，另一方面又提醒道：“中国在力求进步时，万不宜效欧西之将盆中小儿随浴水而倾弃之”，“虽可力攻形式主义之非，同时必须审慎，保存其伟大之旧文明之精魂也”。¹³

白氏之思想大旨可概括为：必须先能洞悉人类古来多种文化之精华，涵养本身使成一有德守之人文学者或君子。然后从事专门研究，并汇通各种文化中普通永恒之人文价值或精粹，建立与颓败的近代文明相抗衡的文化体系。中国人则必须深入中西文化并撷取其中之精华而加以实施，以求救亡图存，又不蹈西方之覆辙，并为解决全球之人文困境作出新贡献。

白璧德新人文主义对传统道德、人文教育的重视和倡导，对“以少数贤哲维持世道”的精英意识的阐发，对中西印“伟大之旧文明之精魂”的推崇，对涵养人格以裨益世的身体力行，对近代西方崇尚功利的智慧之负面影响及其理论根源的抨击，不仅与吴宓等《学衡》诸公的思想有颇多契合之处，更为他们提供了思考文化、学术问题的国际视野。这种思想上的洗礼注定了《学衡》诸公决不可能再象民初的国粹派那样局促在偏狭的线装书世界里建构自己颞顽狭隘的文化学术理念。新一代的文化守成主义者在倡导守成时，诚然须臾不忘本民族文化之地位，

但他们也会将视野投向同样具有悠久历史、同样不乏精华的西方、印度文化传统，从中获得全新的观点和参照系来重新评估本民族文化的传统。他们将不仅仅是民族文化传统的守成者，而且也是来自异域之人文价值的肩负者和诠释播扬者。

白璧德对在哈佛的吴宓、陈寅恪、汤用彤等人期望至殷，曾以“东西各国之儒者（Humanists）应联为一气，协力行事”相嘱。以吴宓、梅光迪、汤用彤等人为核心的《学衡》诸公不仅协力行事，在南京谱写了白（璧德）杜（威）辩论的中国版，而且在对新文化运动评价和对“真正新文化”、“真学术”的构想和建设中全面践履了新人文主义精神，《学衡》简章中便包含着这种精神。

二

启蒙与学术的张力，不仅存在于思潮、流派的对垒中，也存在于不同阵营中的成员的内在精神之中。新文化运动健将胡适在倡导文学革命、提倡白话文之后，又提出“整理国故”。当他被讥斥为走到《学衡》那边去了时，启蒙与学术之间的张力便凸显出来。胡适乃机巧之人，以整理国故是为了“捉妖打鬼”来消弥这种张力，而实质上则是学术对反传统的主流思潮的附丽——他与主流思潮的合离不仅是其自由主义精神使然，也是此种张力之表现。

启蒙与学术的张力同样纠缠着《学衡》诸公的心灵。吴宓对《学衡》诸公在“中国适当存亡续绝之交、忧患危疑之际”，因“不附和新文化运动”，而被指斥为“漠心国事”，“不知近世思潮，不爱国”，^⑤颇感委屈。全力支持《学衡》杂志的东南大学副校长刘伯明在对“五四”和新文化运动的评价中则表现出白

壁德式的同情。他认为“五四”乃是“精神舒展的爆发之表现，无论其缺点如何，其在历史上必为可纪念之事”。而新文化运动则“要求自由，致意于文化之普及，藉促国民之自觉而推翻压迫国民之制度”，“确有不可磨灭之价值”。^⑩凡此种种，均说明《学衡》诸公决非毫不关心国事民瘼的冬烘，亦非昧于时代精神，对新事物一概抹杀的偏激之徒。

然而，《学衡》诸公终未变成宣传家或革命家。相反，他们大都以坚守“智识贞操、学问良知”为己任，^⑪而对“新青年”们倡导、实施新文化的做法颇为不满。

“五四”运动的爆发，使启蒙运动与救亡合流，新思潮藉众多社团、杂志而得以广泛传播。平民主义运动确实极大拓宽了启蒙的普及面。《学衡》诸公对此种借运动群众，“利用国人一时之意气感情，以自占地步厚植势力”的“商家广告之术，政党行事之方”，表现出基于学理的义愤。吴宓认为此种做法有违“论究学理，培植文化之本旨”。^⑫梅光迪则从精英意识出发，认为学术乃少数人之事。他并不反对实行平民主义，但他很学究气地坚执“平民主义之真谛”，即“提高多数之程度，使其同享高尚文化，及人生中一切希有可贵之产物……非降低少数学者之程度，以求合于多数也”。他认为文化学术的进步只能依赖少数精英分子，而不能一任听诸程度低下之群众。^⑬

欧洲的启蒙运动的根本精神，旨趣是求取被宗教宰制的个体之自由，人格之尊严。法国大革命使启蒙的精神得到广泛传播，而德国大哲人们戴着睡帽进行的哲学革命则使启蒙精神获得理论上的深刻性。中国的启蒙则从初期的倡导自由、平等走向唤醒民众、救亡图存。《学衡》诸公在对精英文化或贵族文学的坚执中，对新文化运动的平民主义的批评，包括对白话文学——唤醒民众最有力的工具——的批评往往被讥斥为“昧于时

势”。如果我们了解法、德两种革命的互补性，了解启蒙的普及性与深刻性乃是相辅相成之关系，那么，我们便不能否认《学衡》诸公在对学术质量的坚执中包含着一些真理的因子，至少在抽象的意义上可以作如是观（具体而论，《学衡》诸公的文化理想则并不合于近代西方精神）——如果提倡新文化者能从这种批评中调整注意方向的话，启蒙便不至于在过分流俗化的倾向中走向肤浅平淡。从这个角度理解《学衡》与新文化运动的贵族、平民之争也许较有意义。

不惟如此，《学衡》诸公更看出提倡新文化者运动群众可能会导致的另一种更大的危险。梅光迪便曾预言：提倡新文化者“固言学术思想之自由者”，但“彼等以群众运动之法，提倡学术，垄断舆论，号召党徒，无所不用其极。而尤借重于团体机关，以推广其势力”，必然会最终“不容他人讲学”，“养成新式学术专制之势”。^⑨

梅氏此论发表十一年后，易峻在《学衡》终刊号（即1933年第79期）上发表《评文学革命与文学专制》一文，严厉指斥胡适在“学术上运动之不足”后，“更思假政治权力来实行专制”。认为胡适虽自称自由主义者，却仍是“有思于学术上帝制自为者”。由此可见“吾国人专制观念之未泯，而民主共和前途之可慨也”。

启蒙使得少数服从多数的民主原则得以深入人心，但多数容忍少数的民主、自由原则却鲜为人知，更遑论实施了。如果我们不以成败论英雄，便似乎可以说，被挤向文化边缘的《学衡》在对学术专制的忧惧中实有其大真。二十世纪的文学（文化）革命逐渐走向革命文学（文化），并最终回复到吞噬一切（如民主、自由、学术甚至人身）的文化大革命，使那些试图成为“历史”的把犁人的新文化倡导者及边缘人一并成为培育文

化酸果的“历史肥料”，其中的必然性或许可从《学衡》诸公的忧惧中初见端倪。如果说历史进程的偏斜是“总司令”、“健将”们始料不及的，则《学衡》诸公对此便只能徒唤奈何了。他们虽早有忧惧、早有先见之明，却不得不“诗意地栖居”在文化的边缘上。他们最大的责任是不该将“大有其真”的可贵思想包裹在令人望而却步的文言文中。

在启蒙与学术的对峙中将称星移向学术一边是《学衡》诸公的共性。虽然此种学术取向未能、也必然不能起到斡旋时势的作用，《学衡》诸公仍知其不可而为之。他们不仅批评上述一切非学术的手段和方法，更严肃、虔诚地确立学术规范。

针对新潮汹涌而“实无学术”可言的现状，梅光迪吁请人们应使用培根的“科学求真之方法”，即审慎、客观。所谓审慎是指在考察事物时，“务统观其全体”，客观则指“以冷静之头脑、公平之眼光，以推测事理”。^④此即《学衡》宗旨的另一种表述方式。

《学衡》诸公在确立学术规范时，几乎无一例外地都以文化守成主义常常抱持的文化整体主义为基础。梅光迪所谓“务统观其全体”，吴宓所谓“文化者，古今思想言论之最精美者”（引安诺德言），都是此种文化整体主义的表述。汤用彤则在《评近人之文化研究》中将文化界定为“全种全国人民精神上之所结合”。^⑤这种文化整体主义就内容而言自然反对独取某族人民生活思想之一方面指为其特性的认知取向；而就时代而言，则尤其反对以近代西方文化代表整个西方文化的新潮时髦之论。在《学衡》诸公看来，这些都是“仅取一偏，失其大体”的谬言。^⑥他们批评提倡新文化者“于欧西文化无广博精粹之研究，故所知既浅，所取尤谬”，^⑦都是基于这种文化整体主义。

这种文化整体主义既不满于新潮的偏蔽浅隘，也反对文化、