

● 二 十 世 纪 中 国 学 人 文 库



E S S J Z G X R W K

上海文艺出版社

会通派

如是说

徐葆耕 编选

吴
宓
集

上海文艺出版社 XUBAOGENGBIANXUAN

会通派

如是说

徐葆耕 编选

吴
宓集



上海文艺出版社

责任编辑：赵南荣

封面设计：官 超

会通派如是说

——吴宓集

徐葆耕 编选

上海文艺出版社出版、发行

(上海绍兴路74号)

新华书店经销 上海港东印刷厂印刷

开本 850×1168 1/32 印张 12.5 插页 6 字数 268,000

1996年10月第1版 1998年10月第1次印刷

印数：1—5,000册

ISBN 7-5321-1744-8/I·1411 定价：23.00元



作者像

中西詩之比較 講稿
一九四一年十月

第一課
「一去二三里，煙村四五家，亭臺六七座，八九十枝花，」

本科所用之方法：(一)由淺入深。(二)應變法 (Adjustment)。 (三)指示初學實用之作詩方法。(四)兼論人生要理。右詩所曉示之詩法：(一)一定之觀點 (美) 及程序 (course)。(二)由遠至近。所見由普而特。



詩人 = 詩性 + 詩匠
= 材料 + 技術
(One in Many)

義定之詩

（真的）事，奇見
（有價值的）經驗

右詩二

右詩

"I have measured it from side to side. It is three feet long & two feet wide." — Woodward.

主字

一、有存(事實之邏輯)
二、經濟 (一)選材 (二)省字 (三)用典
三、美 (一)形 (二)聲 (三)義

第二課 "Blue Spire of Oxford" ("Dreaming of Man Poet" 4.87)

第三課 "Have a Rendezvous with Death" (" " p.151)

第四課 "Sonnet" by Henry W. Wadsworth (.. Apr. 17-1-172

第五課
Serious of Young Manly "Wandi" Eng. Patti "V. p. 5"

寒水露 "Passing Away" (" " " p.3

第七課 "Rusky Chapel" selection (p. 80-84)

中西詩音節
王本同末異

作者手迹

前 言

徐葆耕

吴宓，这个沉湮了半个世纪之久的名字，进入九十年代以后又重新被海内外学人所道及。关于吴宓学术与人品的研究成了一个热门的题目。学界前辈冯至、季羨林、李赋宁、周辅成及李慎之诸先生先后有力作问世，陕西三届吴宓讨论会实绩莘莘。作为《吴宓集》的编者，只想就吴先生对中国现代学术史的意义探究一二，算是对先生诞辰百周年的一个迟到的纪念。

综观世界近现代学术发展历程，可见有两种不同的学术理路，一曰“摧毁”式，一曰“解释”式。

“摧毁”式主要存在于西方，欧洲文艺复兴以降，学界的主流是以“两极对抗”为指导思想，每当一种新说崛起，必有另一种学说起而摧之，双方以己为是攻对方为非，“片面掘进”，只求学说卓然特立，不求完美无缺，造成整个近现代西方学术如浪花奔涌，于相激相荡之中相汇相融。

“解释”式主要存在于中国。西汉“独尊儒术”以来，学界

多以“中庸”为指导思想,作为主流派的儒家,对异质文化求同存异或取融通态度予以吸纳,以消除对抗,丰富自身。“道”的分歧往往以对元典的不同解释或文本之争的形态表现出来。整个学术史表现为不断返回“原点”(儒家元典)的循环性阐释。每一个循环都意味着对元典的修正、丰富和发展。回顾整个历程如一以贯之,起伏绵延的山脉,沉稳而少变化。

到了上个世纪末,中国的学术理路发生了根本性变化。这种变化主要是由于西学的冲击引起的,在《清代学术概论》中,梁启超对晚清学人的心态有如下一段生动的描绘:“学者若生息于漆室之中,不知室外更何所有。忽穴一牖外窥,外粲然者皆未所睹也。环顾室中,则皆沉黑积秽。于是对外求索之欲日炽,欲破壁以拨此黑暗,不得不先对于旧政治而试奋斗。于是,以其幼稚之‘西学’知识,与清初启蒙期所谓‘经世之学’相结合,别树一派,向于正统派公然举叛旗矣。”(《梁启超论清学史二种》第59页,复旦大学出版社1985年)冲出“漆室”之欲构成了从康有为《新学伪经考》的疑古旋风到新文化运动“重估一切价值”的心理动因。“公然举起叛旗”的结果是整个中国学术史的转向。在此之前,由于学者缺少对道统质疑的权利和勇气,便格外热心地发展“术”。“道”成了“术”的附庸,材料的地位高于思想。新文化运动使肯定性的学术前提变成了质疑的主要对象,不同的“道”之间的斗争成为现代学术思想史的主要内容。以“评判”(胡适语)为特征的学风和逻辑的、实证的方法同传统的训诂、释义方法相撞相融。从思想到方法构成一套崭新的学术分科和话语符号系统,从而把中国的学术发展全面推进一个新的历史阶段。

新文化运动之“重新估定一切价值”的主旨不可避免地把

西方“摧毁”式理路作为自己的开路武器。激进派的“片面掘进”式的战法把本派以外的几乎所有学人都置于传统即将毁灭的恐惧之中。其中有些人既深惧传统的断裂将导致民族的灭亡又清醒地认识到传统文化的孱弱与不足,在两难之中他们企图重操旧法,以“中庸”为指导,吸纳西方之长以补中国之短,于是就有了“会通”派的诞生。

较早而又较有影响的“会通派”代表是张之洞。由于张拘守于封建制度及道德的本体,对西方文化的吸纳几乎仅限于技巧层面,《劝学篇》一出即遭到激进派的抨击,连梁启超都对其予以指斥。康、梁较张进了一步,将会通的层面扩大到社会政治经济体制及某些社会伦理范畴,但仍属于实用层面上的会通,未能触及文化的深层结构。由于对西方文化缺乏系统的全面的研究,使最早举起会通旗帜的那些人不可能沿着这一理路获得重大建树,更不足以同“摧毁”派并驾齐驱。直到本世纪二十年代初,一批在美国系统研修西方文化而又主张“中西会通”的学人返国后,“会通派”的阵容有了重大的变化。吴宓就是这批学人中的一个。

吴宓于1894年出生于陕西泾阳。1911年以优异成绩考入清华留美预备学校,1917年赴美留学,先后就学于弗吉尼亚大学和哈佛大学,获哈佛比较文学硕士。1922年返国就任东南大学西洋文学系教授,并同梅光迪、胡先骕、柳诒徵等人共同创办《学衡》杂志。杂志创刊伊始,就刊发了胡先骕、梅光迪、吴宓等人抨击新文化运动及胡适的长篇论文,鲁迅撰《估“学衡”》予以反击。而后的一般现代文学史著作就把《学衡》定位为新文化运动的反对派。

学术界颇感兴趣的一个问题是,吴宓与胡适同是从清华

留美预备学校赴美留学的，同在美国的学习环境里，为何形成了不同的文化信仰？陕西青年学者张世民在《吴宓和胡适：家族、地域文化及在新文化问题上的争议》（载《第一届吴宓学术讨论会论文选集》，陕西人民出版社 1990 年版）一文试图作出回答，他指出，胡适虽出身仕宦，但家族颇重经商和实用，绩溪的地域文化亦有利于突破保守主义樊篱，选择自由主义和实证主义；吴宓所在之三原地区系北宋张载以来之“关学”重镇。吴宓家谱上虽无名儒，但其父及姑父均拜儒学大师刘古愚门下，关学那种强调个人主观修养，通过“诚正自省”来建立道德、伦理精神的传统和以中庸为尺度的审慎人生态度，通过家族的养成教育，构成吴宓精神气质的重要因素，对其文化信仰乃至人生道路的选择有着不可低估的作用。

周辅成教授则提出进一步的解释。他认为，胡适与吴宓的不同选择同当时美国文化界的思潮及不同大学的学风有关。胡适所在的哥伦比亚大学重实用、重现实、轻视传统与理想，胡适的“文学改良刍议”多半来自于当时美国风行一时的自由主义派理论。而吴宓所在的哈佛大学“重古典、重保守、但决不是中国所谓的‘复古’”。（《学衡杂志的贡献》，《第一届吴宓学术讨论会论文选集》第 270 页）吴宓正是在这所大学里确立了他的文化信仰和终生奋斗目标。成为他的精神导师的就是现代保守主义的群伦之首的白璧德教授和穆尔先生。

白璧德(Irving Babbitt 1865—1933)，哈佛大学文学教授，著名文学批评家，精通西洋古今文学，熟谙梵文与巴利文，通晓政术哲理，蔚然独成一派。面对欧战后道德沦落、物欲横流的西方，白璧德断然宣布：自文艺复兴以降，整个西方步入歧途。其原因盖出于培根的科学功利主义和卢梭的个人放纵

主义。这两派共同的错误是混淆了“物质之律”与“人事之律”，以对物质世界的追求和动物性欲望取代了对精神世界的追求。欧战这场“人对人的厮杀”正是几百年来走入歧途的总恶果。矫正这一历史性大错误的当务之急是重新倡导自古以来长期智慧的结晶——“人事之律”，博采东西，实施人文教育，用“一切时代共通的智慧”丰富自己，克制物欲，提升自我。

白璧德是一位世界古典主义者，他热烈赞扬孔子及其学说，认为孔子同柏拉图、亚里士多德、东方释迦一样，是“人”的最高典范，孔子学说所规定的道德准则及实现道德的途径具有重要的现代价值，它不仅属于中国而且属于世界。白璧德使吴宓从西方文化视角重新认识了孔子。吴宓后来说：“世之誉宓毁宓者，恒指宓为儒教孔子之徒以维护中国旧礼教为职志，不知宓所资感发和奋斗之力量，实来自西方。质言之，宓最爱读柏拉图语录及新约圣经，宓看明（一）希腊哲学（二）基督教，为西洋文化之二大源泉，及西洋一切理想事业之原动力，而宓亲受教于白璧德及穆尔先生，亦可云宓曾间接承继西洋之道统，而吸收其中心精神。宓持此所得之区区以归，故更能了解中国文化之优点与孔子之崇高中正。”（《吴宓诗集·卷末》第162页，中华书局1935版）

吴宓在哈佛期间，不仅全面系统地研修了西方文化，而且在同西方的比较中对中国传统文化的不足有深刻的反省。《吴宓与陈寅恪》（吴学昭著，清华大学出版社1991年版）中披露：1919年吴宓与陈寅恪有一场重要谈话，广泛论及中西文化。陈说：“中国古人，素擅长政治之实践伦理学。与罗马人最相似。其言道德，惟重实用，不究虚理。其长处短处均在此。长处即修齐治平之旨；短处即实事之利害得失。观察过

明，而乏精深远大之思。”“中国之哲学美术，远不如希腊，不特科学为逊泰西也。”“而救国经世，尤必以精神之学问（谓形而上之学）为根基。乃吾国留学生不知研究，且鄙弃之，不自伤其愚陋，皆由偏重实用积习未改之故。”陈预见到由于中国人擅长实用，实业易发达，俟可成“世界之富商”，但在“精神之学问”上胜人，“则决难必也”（转引自《吴宓与陈寅恪》第9页）。吴深服膺陈的上述见解。综合白、陈的观点加之吴宓个人对西方的观察、研究所得，吴发现自己处于文化上的两难境地：不仅西方文化是两重的，中国文化也是两重的，简单的扬中抑西或扬西抑中都于世无补，只有将中西文化在精神层面上互补会通，才能拯救沦落的世界。由于陈、吴将“中西会通”提高到“精神之学问（形而上学）”的层面，这就使他不仅超越了张之洞而且超越了康、梁。由于吴不是单个人，而拥有一个学术团体和一个颇有影响的学术刊物，从而为中西会通的研究开拓了新的局面。应该说，在我国现代学术史上，真正从文化的意义上展开对“中西会通”的全面系统研究，是从吴宓和“学衡派”开始的。

吴宓反对“摧毁”派而坚主“会通”，不仅出于对中西文化两重性及其会通之可能的认识，而且有更深一层的策略考虑。在1919年那场重要的谈话中，陈出于对“以夷复夏”的忧虑，主张“援西入中”。他援引宋儒程、朱“援佛入儒”的成功经验说：“宋儒若程若朱，皆深通佛教者，既喜其义理之高明详尽，足以救中国之缺失，而又忧其用夷复夏也。乃求得两全之法：避其名而居其实，取其珠而还其椐，采佛理之精粹以之注解四书五经，名阐明古学，实则吸收异教。声言遵孔辟佛，实则佛之义理已浸渍濡染，与儒教之传宗，合而为一。此先儒爱国济

世之苦心至可尊敬而曲谅之者也。”(《吴宓与陈寅恪》第9页)陈、吴都视传统文化为一个民族的生命,传统的断裂就意味着民族的灭亡。因此,明知传统本身有致命之弱点,也只能用“补药”以强身,而不能用“泻药”以伤身,更不能杀鸡取卵。陈、吴的这番良苦用心也是出于爱国济世,是“至可尊敬而曲谅之者也”。

吴宓的中西会通式的解释学实践是从他所喜爱的文学领域开始的。早在清华学校读书时,于1915年到1916年间发表在《清华周刊》上的《余生随笔》中,他采用中西诗歌互相参照、互相发明的方法对王安石、李商隐、莎士比亚、海涅等人的作品进行了颇有特色的阐释,堪称中国比较诗学的早期文献之一。而后在哈佛大学进行比较文学的系统研修期间所做的《红楼梦新谈》之讲演(后发表在《民心周报》1920年第17、18期),是吴宓以西方文学视角重新阐释中国文化的力作,它不仅是本世纪红学史上一个不容回避的存在,而且在现代学术史上也有重要意义。

吴宓深受从亚里士多德到但丁的史诗理论影响,善于将作品中的人物命运同社会之升降、国家之兴衰乃至宇宙之神秘规律联系起来。他从麦戈迪纳尔评价小说之六条标准出发,提出《红楼梦》的“四义说”:一,通过贾宝玉的际遇,揭示富于想象力和情感的诗人均不可避免悲剧性命运,说明以理制欲的必要;二,通过钗、黛二人命运的对比揭示直道而行者常败的社会原因;三,以王熙凤等人的所作所为喻古今亡国之历史必然规律;四,以惜春、刘姥姥等人物晓喻世人物质进化而精神快乐不增的现实及反朴归真的道理。吴宓以“西方文学之格律”(吴宓语)审视这部中国古典作品,较之琐碎、狭隘

的旧红学视角要开阔得多。在吴之前，王国维曾以西方哲学家叔本华的悲剧思想阐述红楼梦，亦属振聋发聩之作。王、吴各有千秋。王国维的阐释侧重于人的内省，吴则由人的命运扩展到社会；王的批评属于心理学与人生哲学范围，吴则是社会学、哲学、政治学与美学相结合的多视角的文化批评。而后撰写的《石头记评赞》和《贾宝玉之性格》中，吴把贾宝玉同堂·吉诃德、卢梭、雪莱等相比较，看来突兀，其实是在更深的层次上打通了中西文化的内在联系。这种阐释的结果，大大丰富和提升了《红楼梦》的内涵和价值，得出“其入世之深，构思之精，行文之妙，即求之西国小说中亦罕见其匹”的结论。以解释学的方法，“援西入中”，达到丰富和弘扬传统的目的，《红楼梦新谈》成功地体现了吴宓的这一学术理路。

在文学领域中，吴宓的解释学实践的另一些重要的成果是《诗学总论》、《英诗浅释》、《论诗之创作——答方玮德书》等论文以及他长期在大学里开设的《中西诗比较》、《文学与人生》等课程，这些成果使他成为了中国比较诗学的鼻祖。在《诗学总论》中，吴宓通过对古今中外大量诗歌作品的剖析和分类归纳，提出了自己关于诗的本质特征与创作理论，其中关于当代诗歌宜取“旧形式——新材料”一说倍受攻击，直至1987年还有人说它是“封建遗老遗少们”对“诗歌革命和新诗的猛烈攻击”。（参见祝宽：《五四新诗史》，陕西师大出版社）但进入九十年代后似乎已经没有人再提。倒是有的学者从中国新诗未能走向世界破题，重新提出新诗如何继承中国旧诗传统（包括格律）的问题，并且指责胡适、陈独秀的独断论大大损害了中国新诗的发展。越来越多的学者认识到，西方文化有些是可以直接“拿来”为我所用的，但更多的部分则要筛选并

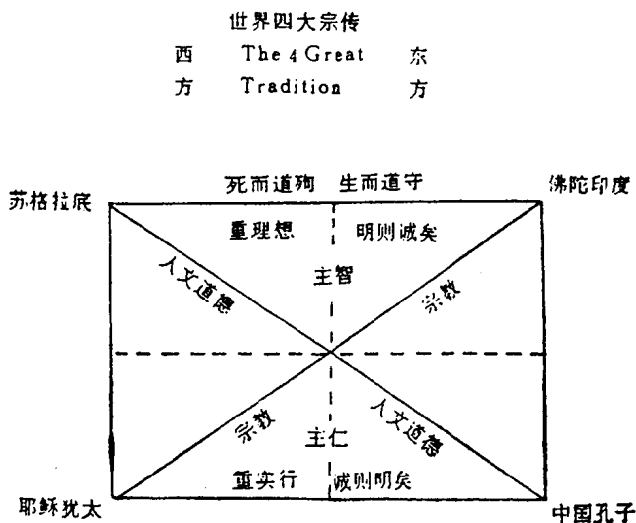
同民族形式结合。比较文学的研究应该是多向的,其中运用西方的先进思想理论重新阐释中国的文学传统使之再生则是一项极有意义的工作。

吴宓没有让自己沉湎于自己所喜爱的文学领域里。相反,返国伊始,他就以更强烈的焦灼、更紧张的思考倾注整个社会的文化、伦理道德方面的浮沉,特别是新文化运动给中国带来的精神震荡。

对于中国当时正在兴起的新文化运动,吴的导师白璧德警告他的中国学生说,在泼掉洗澡水的时候不要连同澡盆中的婴儿一起泼掉。“在力攻旧形式之非”的时候,“必须审慎保存其伟大旧文明之精魂也”,否则,“中国所得于西方者,止不过打字机、电话、汽车等机器,或且因新式机器之精美,中国人亦以此眼光观察西文之文学而膜拜卢梭以下之狂徒。”为了挽狂澜于既倒,他努力在中国留学生中物色对象、培养传人。他希望中国至少有百人潜心研究西洋文化之渊源,在中国的大学里讲孔子的论语与亚里士多德之伦理学。同时,在美国大学里,也应“聘任中国教员,讲授中国历史与道德哲学”。还应研究巴利文以求佛教之精义,只有这样才能“使东西学问联为一体”,共同臻于“人文国际”的理想境界。(本段引文均见《白璧德中西人文教育谈》,《学衡》第三期)受尊师的庄严使命感所鼓舞,梅光迪、吴宓等人于1921年返国联合柳诒徵等硕儒创办了学术性杂志《学衡》,吴宓自任主编。

《学衡》创刊伊始,以“论究学术,阐求真理,昌明国粹,融化新知”为宗旨,以“平心而言”、“不激不随”的学风自励,介绍西洋古典文化,阐释中国传统学术,探求中西文化的会通。吴宓除主持编务外,以宣扬白璧德主义、介绍古希腊文学、研究

中西诗学的内在规律为职志。柳诒徵在《送吴雨生之奉天序》中曰：“宣城梅子迪生，首张美儒白璧德之说，以明其真。吴子和之，益溯源于希腊之教之自有其本原，而震撼于晚近浮薄怪谬之说者所得其甚浅也。梅子吴子同办杂志曰《学衡》以诏世。”（《吴宓诗集·卷六》，中华书局 1935 版）全面、系统地向中国读者介绍西方文学，且行文详尽准确，当时无出其右者。



《学衡》初始，同仁戮力抨击新文化运动。吴宓撰有《论新文化运动》长文，从物质之律与人事之律有别立论，反对新文化派将进化论应用于人文领域，指出“新”未必如“旧”，“旧”未必不如“新”，反对激进派之“灭旧立新”和自由派之“弃旧图新”，主张“存旧立新”。论文认为，文化无论中西，均有精、糟两分，宜全面系统研究后以审慎态度择取。“中国之文化，以孔教为中枢，以佛教为辅翼。西洋之文化以希腊罗马之文章

哲理与耶教融合孕育而成。今欲造成新文化，则当先通知旧有之文化。”“西洋真正之文化与吾国之国粹，实多互相发明、互相裨益之处甚至兼蓄并收相得益彰。”（见本书第 15 页）关于世界四大文化宗传之相互关联，吴宓后来有更细密的阐明，其中有一简图如上。

这张图精要地概括了人类古代文化的主要精华。并且揭示了被高山大川阻隔开来的民族分别独立创造的文化之间的内在联系，在宗教与道德、理想与实行、仁与智、诚与明、守道与殉道之间的互补。这四大宗传犹如四根支柱撑起世界文明大厦，中国的孔子学说则是这一大厦不可缺少的支柱，而离开其他支柱它又无力支撑。这一世界文化大系统构成吴宓中西会通观的理论基石。

从上图可以看出，吴宓所要会通的是世界古典文化，未包括近现代文化。《论新文化运动》一文对新文化派介绍到中国来的西方十九世纪以来的浪漫主义、写实主义、自然主义多所抨击。单从《论新文化运动》来看，吴宓并未走出白璧德主义的圈子，统观《学衡》，可以说仍属现代保守主义范畴，但就吴个人而言，却并未受此局限，特别是在进入三十年代以后，思想有了进一步的发展和突破，在学术上也表现出新的趋向。

人们在理论上的选择，其最深刻的动因往往隐藏在情感里。陈寅恪曾谓昔在美国初识吴宓时，即知其本性浪漫，“惟为旧礼教、旧道德所拘系，感情不得发抒”。其实一语中的。1930 年写的《徐志摩与雪莱》一文中，吴说他在追随白璧德的同时“沉酣于雪莱诗集中”，（见本书第 266 页）而雪莱正是一位卢梭式的浪漫主义者。吴承认“我一生处处感觉 Love（所欲为）与 Duty（所当为）的冲突，使我十分痛苦”。（本书第 270

页)这种冲突从本质上讲就是古典主义与浪漫主义、传统与现代的冲突。这种冲突的结果使吴宓终于在某种程度上突破了白璧德,从保守主义走向传统与现代的兼容和会通。

首先是历史观的变化。文化保守主义的历史观是渐进的,反对突变。吴宓在《论新文化运动》中承认文化发展历程中有“精约之世”与“博放之世”的对立,但把“博放之世”视为消极的历史因素。但在同时期写的《我之人生观》中我们看到了黑格尔辩证法对吴宓有深刻影响。到1929年,在《马勒尔白三百周年纪念》中,吴开始用“正、反、合”的历史辩证法考察文学史,并承认“正”与“反”同具进步因素:“孟子曰,天下之生久矣,一治一乱。斯宾塞谓世事如钟摆。古云物极必反,而西国史家谓一部西洋史只是自由与权威的(或解放与规律)二者相互循环替代之过程。按文学史上实际亦正如此。一国之文学枯燥平淡无生气久之必来解放发扬之运动。其弊则流于粗犷散乱紊乱无归,于此而整理收束之运动又不得不起。此二种运动方向相反如寒来与暑往,形迹上似此推彼倒,互相破坏,实则相资相成,去其瑕垢而存其精华。读史者放眼千古,统计其全盘因果,则谓二者同为深宏之建树,其事业与成绩皆长赫然存立而不磨。”(《天津大公报·文学副刊》1928年10月8、25日)这段论述虽是专论西洋文学史,但不妨认为是吴宓对文化发展长河中乱与治、破与立、创造与模仿、积累与更新之间的辩证关系的一般性描述,它肯定了“乱”乃历史发展的必要环节,它同“治”形似“互相破坏”,实则“相资相成”。“二者同为深宏之建树”。由此可以合乎逻辑地导出新文化运动对传统的破坏乃是历史发展的必要的、积极的环节。在吴宓一贯专注的道德问题上,他也肯定了“革命”的历史不可避免性,在