

在啓蒙與學術之間： 重估《學衡》

• 孫尚揚

五四前後的啓蒙思潮，是以標舉衝決網羅、解放人性而逐漸獲得其主流文化的現代性和合法性地位的。雖然接踵而至的救亡運動，使得啓蒙未能得到更豐富、更深刻的精神創獲，但卻得到了鮮明的、急於用世的現實性品格。這種品格終於使得科學與民主這一啓蒙精神至少在抽象的意義上，非常必要地定於一尊。如果說新文化運動初期，「啓蒙與救亡並行不悖相得益彰的局面」尚且延續了一段不太長的時期^①，那麼，我們或許可以說，啓蒙與學術從一開始就顯得劍拔弩張，扞格不入。新文化運動的「總司令」陳獨秀便曾以其偏激而又執着的啓蒙情懷，表述過他對「最後之覺悟」的渴求，和對無用於世的學術之睥睨：「蓋倫理問題不解決，則政治學術皆枝葉問題。」^②此後逐漸合流的啓蒙、救亡與學術之間的張力，更可見諸吳稚暉對揮之不去的國故陰魂的抨擊：「這國故的臭東西，他本同小老婆、吸鴉片相依為命……國學大盛，政治無不腐敗……非再把他丟在毛廁裏三十年(不可)(——作者據現代文法加)……把中國站住了，再整理甚麼國故，毫不嫌遲。」^③

雖然國故或國學不足以涵括學術，但新文化運動健將們極富轟動效應的言論，似乎已昭示現代中國學術的命運：或忍受主流文化的巨大壓力，作為獨立的潛流暗暗湧動；或附屬於主流文化的觀念、意識，成為裝飾歷史戰車的花朵，絢爛而難保永久之鮮活。畢竟，學術之本在於它自己獨立的園地，和耕耘者辛勤而又聰明的勞作。

新文化運動前後，最能體現上述第一種命運的，便是標舉論究學術的《學衡》雜誌及《學衡》諸公的學術活動。自《學衡》創刊之初，便遭到新文化運動另一健將魯迅先生的迎頭棒喝，他在〈估《學衡》〉一文中寫道：「夫所謂《學衡》者，

新文化運動健將們的言論，似乎已昭示現代中國學術的命運：或忍受主流文化的巨大壓力，作為獨立的潛流暗暗湧動；或附屬於主流文化的觀念，成為裝飾歷史戰車的花朵。

據我看來，實不過聚在『聚寶之門』左近的幾個假古董所放的假毫光：雖然自稱為『衡』，而本身的稱星尚且未曾釘好，更何論於他所衡的輕重的是非。」^④魯迅犀利的譏斥似乎是從學術立言的，而實質上則是因為這位新文化運動健將與其同仁一樣，不能容忍異於啟蒙的其他聲音。此後，在相當長的時期內，魯迅之是非幾為天下之是非。《學衡》雜誌也因此而走向文化、學術的邊緣。現在離《新青年》創刊已有七十多年，中國也已「站住了」幾近半個世紀。在經歷了意識形態激情氾濫和文化、學術真空（此種現象是否間接或直接導源於新文化運動尚待分析）之後，人們看到激烈的反傳統已漸趨疲軟，也意識到被吳稚暉等人扔進茅廁的國故或國學，原來是我們保守不住卻也拋棄不掉的文化細胞。存在的歷史性決定了我們的理解和創造活動，不可能完全與歷史和傳統無涉，不可能從證明無蔽的狀態開始。雖然我們不能把理解的「先見」豎成一堵高牆，讓它把具有制約性的歷史與具有創造性的活動隔離開來，但我們同樣不能再堅執創造的孟浪任性。共識終於達成：「合理的東西僅僅來自於創造精神和傳統精神的對話過程。」^⑤共識似乎帶來了國學的溫熱。我們無意為這股溫熱添薪，也無意以現代文化保守主義者或守成主義者自居。我們所慶幸的只有一點：終於可以冷靜地調試啟蒙與學術的稱星了。孔子之是非非天下之是非，魯迅之是非或許亦非天下之是非。因此，我們斗膽來重估《學衡》。

魯迅對《學衡》的迎頭棒喝，是因為這位新文化運動健將不能容忍異於啟蒙的其他聲音。

《學衡》創立與白璧德之影響

《學衡》之靈魂人物當推吳宓。但創辦這一雜誌的理想，則可溯源於由吳宓和《學衡》另一重要成員湯用彤於1915年冬在清華學校成立的「天人學會」（由湯用彤命名）。彼時新文化運動初興，激進主義開始在思想界嶄露頭角。吳、湯等人亦本着民族主義熱情，以「融合新舊，擷精立極，造成一種學說，以影響社會，改良群治」為「天人學會」之宗旨。吳宓更欲着手創辦雜誌以踐履學會宗旨^⑥。此後，吳、湯二人先後赴美留學，接受西方文化之洗禮，並與梅光迪、陳寅恪等人同在哈佛接觸過新人文主義大師白璧德。陳、湯、吳被譽為「哈佛三傑」^⑦，梅氏則已經與同鄉好友胡適就文學革命問題展開過多次交鋒，並最終將胡適「逼上梁山」——推向激進的新文化運動陣營。

1921年5月，先期回國的梅光迪自南京致函遠在哈佛的吳宓，告其已籌辦名曰《學衡》的雜誌，並稱「此雜誌之總編輯，尤非宓歸來擔任不可」^⑧。吳宓欣然歸國，赴東南大學執教，並於1922年1月刊行《學衡》創刊號。《學衡》不像「五四」前後一系列其他雜誌那樣短命，自1922年至1926年，它都能按月出版，發行了60期。1927年因戰事停刊，次年改為雙月刊復刊，至1929年底出至72期。1930年再度停刊，次年1月復刊，此後時斷時續，直到1933年才因各種原因終刊，共出79期。在這十多年中，《學衡》主要撰稿人除吳宓外，還有梅光迪、胡先驌、湯用彤、柳詒徵、繆鳳林、王國維、林宰平等。陳寅恪雖然僅在《學衡》上發表四篇文字，但這些文字（如〈與妹書〉、〈王觀堂先生輓詞並序〉、〈馮友蘭



陳寅恪是《學衡》的創辦人之

《中國哲學史》上冊審查報告》)足以代表陳氏與《學衡》相通之精神、治學方法和文化理念。《學衡》的欄目除「文苑」、「雜綴」、「書評」外，最重要的是「通論」和「述學」。「述學」部分多收研究古代文史哲之論文、譯文，「通論」部分則刊出大量介紹美國新人文主義的著述、譯文以及評介新文化運動的文字。其中也有少量批評社會主義、馬克思主義、無政府主義的文章，但《學衡》的興趣點不在時評，也不在政論，它與政治、現實保持着知識分子理應保持的距離，此乃思想獨立之本。

《學衡》從學理立言的特點與其宗旨有關。《學衡》各期都標明其宗旨：「論究學術，闡求真理，昌明國粹，融化新知。以中正之眼光，行批評之職事。無偏無黨，不激不隨。」雖然「昌明國粹，融化新知」的口號，已表現出與倡導歐化、反對傳統的新文化運動迥然不同的文化守成主義旨趣，但《學衡》對新文化運動的檢討和批評，大都能遵循慎思明辨、平情立言的學術精神，並竭力維護幾為蔚為大流的新潮掃蕩殆盡的「學問之尊嚴，學問家之人格」^⑨。

如果說新文化運動初期的守舊派，大都是從儒家的傳統主義出發抗拒啟蒙新潮，他們對保存國粹只知其然，而不知其所以然，因而構成王權政治—文化對現代化要求和大勢的反動，那麼，以《學衡》為代表的新一代文化守成主義者，則不僅大多超越了傳統儒生對普遍王權政治的依賴（據陳寅恪〈王觀堂先生輓詞並序〉，王國維當屬例外），更獲得了能表述守成傳統之所以然的新式學理，這便是當時在北美與胡適的精神導師杜威分庭抗禮的白璧德的新人文主義。

白璧德的新人文主義，是西方現代思想史上最為奇特的文化守成主義。它不是出於貧弱之國的知識分子自卑而又要自衛的文化心理，亦不是出於對自己引為自豪的傳統精髓或情致的認同或顯耀。勿寧說，它是生於富足逸樂而又常

《學衡》對新文化運動的檢討和批評，大都能遵循慎思明辨、平情立言的學術精神，並竭力維護幾為蔚為大流的新潮掃蕩殆盡的「學問之尊嚴，學問家之人格」。

懷千年憂思的知識分子，對近代西方功利主義和浪漫主義所帶來的道德淪喪和人性失落的理智反思。它不能被簡單地概括為對人類之初伊甸園的嚮往，它是人類精神田園上新的開拓。

白氏堅決拒斥自文藝復興和啟蒙運動以來，將人文主義解釋為無選擇的同情、泛愛的人道主義，他認為唯有規訓和紀律才是人文主義的真義。與人道主義不同，人文主義關切的是個體的完善。在白氏看來，人道主義者過分相信人類理性的能力，他們鼓吹的只是廣泛的知識和同情。這正是自培根以來的自然主義和自盧梭以來的浪漫主義的根本錯誤之所在。其弊在於導致擴張權力、機械麻木、任情縱慾，幾至人性淪落殆盡。白氏通過對人類思想文化史的觀察，及對現代資本主義弊端的洞察，提出與近代以來頹敗的文明相對抗的新人文主義。他主張以人性中較高之自我遏制本能衝動之自我，強調自律與克制。

白璧德又自稱其新人文主義為實證的人文主義，這種實證性建基於他對人類文明傳統的同情性評估。白氏並不主張復古，但他認為必須從傳統中求取立身行事之道，方可建構新人文主義的內省的思想文化體系。後者既要驗之於經驗事實，又要驗之於古。其所以必須求之於傳統者，乃因「彼古來偉大之舊說，非他，蓋千百年實在經驗之總匯也」^⑩。從傳統中求取的規範又必須具有普遍性，不能偏守一隅。新人文主義者必須集一切時代、一切民族之智慧，以對抗近代崇尚功利的智慧。因此，新人文主義所稱之傳統及從傳統中求取的規範，應具有超越時空的普遍性和國際性。白氏精通梵文，對印度佛教造詣頗深，認為它最富批評精神。他對孔子思想尤為讚佩，認為孔子立說與亞里士多德在在不謀而合。他主張：「若欲窺歷史積儲之智慧，擷取普通人類經驗之精華，則當求之於我佛與耶穌之宗教教理，及孔子與亞里士多德之人文學說，舍是無由得也。」^⑪

對中國正在發生新文化運動，白氏一方面對「中國進步派之目的」深表同情，認為「中國必須有組織、有能力，中國必須具歐西之機械，庶免為日本與列強所侵略」，「中國亦須脫去昔日盲從之故俗，及偽古學派形式主義之牽鎖」，另一方面又提醒道：「中國在力求進步時，萬不宜效歐西之將盆中小兒隨浴水而傾棄之」，「雖可力攻形式主義之非，同時必須審慎，保存其偉大之舊文明之精魂也」^⑫。

白氏之思想大旨可概括為：必須先能洞悉人類古來各種文化之精華，涵養本身使成一有德守之人文學者或君子；然後從事專門研究，並匯通各種文化中普遍永恆之人文價值或精粹，建立與頹敗的近代文明相抗衡的文化體系。中國人則必須深入中西文化，擷取其中之精華而加以實施，以求救亡圖存，又不蹈西方之覆轍，並為解決全球之人文困境作出新貢獻。

白璧德新人文主義對傳統道德、人文教育的重視和倡導，對「以少數賢哲維持世道」的精英意識的闡發，對中西印「偉大之舊文明之精魂」的推崇，對涵養人格以裨益世的身體力行，對近代西方崇尚功利之負面影響及其理論根源的抨擊，不僅與吳宓等《學衡》諸公的思想有頗多契合之處，更為他們提供了思考文化、學術問題的國際視野。這種思想上的洗禮，注定了《學衡》諸公決不可能再像民初的國粹派那樣，只局促在偏狹的線裝書世界裏建構自己顛覆狹隘的文

白璧德稱其新人文主義為實證的人文主義，這種實證性建基於他對人類文明傳統的同情性評估。從傳統中求取的規範又必須具有普遍性，不能偏守一隅。新人文主義者必須集一切時代、一切民族之智慧，以對抗近代崇尚功利的智慧。



白璧德新人文主義與《學衡》諸公的思想有頗多契合之處，為他們提供了思考文化、學術問題的國際視野。

化學術理念。新一代的文化守成主義者在倡導守成時，誠然須臾不忘本民族文化之地位，但他們也會將視野投向同樣具有悠久歷史、同樣不乏精華的西方、印度文化傳統，從中獲得全新的觀點和參照系來重新評估本民族文化的傳統。他們將不僅僅是民族文化傳統的守成者，而且也是來自異域之人文價值的肩負者和詮釋播揚者。

白璧德對在哈佛的吳宓、陳寅恪、湯用彤等人期望至殷，曾以「東西各國之儒者(humanists)應聯為一氣，協力行事」相囑。以吳宓、梅光迪、湯用彤等人為核心的《學衡》諸公不僅協力行事，在南京譜寫了白(璧德)杜(威)辯論的中國版，而且在對新文化運動的評價，和對「真正新文化」、「真學術」的構想和建設中，全面踐履了新人文主義精神，《學衡》簡章中便包含着這種精神。

走在學術與啟蒙鋼索上的學衡派

啟蒙與學術的張力不僅存在於思潮、流派的對壘中，也存在於不同陣營中的成員的內在精神之中。新文化運動健將胡適在倡導文學革命，提倡白話文之後，又提出「整理國故」。當他被譏斥為走到《學衡》那邊去時，啟蒙與學術之間的張力便凸顯出來。胡適乃機巧之人，以整理國故是為了「捉妖打鬼」來消弭這種張力，而實質上則是學術對反傳統的主流思潮的附麗——他與主流思潮的

合離不僅是其自由主義精神使然，也是此種張力之表現。

啟蒙與學術的張力同樣糾纏着《學衡》諸公的心靈。吳宓對《學衡》諸公在「中國適當存亡續絕之交、憂患危疑之際」，因「不附和新文化運動」而被指斥為「漠心國事」，「不知近世思潮，不愛國」^⑬，頗感委屈。全力支持《學衡》雜誌的東南大學副校長劉伯明，在對「五四」和新文化運動的評價中，則表現出白璧德式的同情。他認為「五四」乃是「精神舒展的爆發之表現，無論其缺點如何，其在歷史上必為可紀念之事」；而新文化運動則「要求自由，致意於文化之普及，藉促國民之自覺而推翻壓迫國民之制度」，「確有不可磨滅之價值」^⑭。凡此種種，均說明《學衡》諸公決非毫不關心國事民瘼的冬烘，亦非昧於時代精神，對新事物一概抹殺的偏激之徒。

然而，《學衡》諸公終未變成宣傳家或革命家。相反，他們大都以堅守「智識貞操、學問良知」為己任^⑮，而對「新青年」們倡導、實施新文化的做法頗為不滿。

「五四」運動的爆發，使啟蒙運動與救亡合流，新思潮藉眾多社團、雜誌而得以廣泛傳播。平民主義運動確實極大拓寬了啟蒙的普及面。《學衡》諸公對此種借運動群眾，「利用國人一時之意氣感情，以自佔地步厚植勢力」的「商家廣告之術，政黨行事之方」，表現出基於學理的義憤。吳宓認為此種做法有違「論究學理，培植文化之本旨」^⑯。梅光迪則從精英意識出發，認為學術乃少數人之事。他並不反對實行平民主義，但他很學究氣地堅執「平民主義之真諦」，即「提高多數之程度，使其同享高尚文化，及人生中一切稀有可貴之產物……非降低少數學者之程度，以求合於多數也」。他認為文化學術的進步只能依賴少數精英分子，而不能一任聽諸程度低下之群眾^⑰。

歐洲啟蒙運動的根本精神、旨趣，是求取被宗教宰制的個體之自由、人格之尊嚴。法國大革命使啟蒙的精神得到廣泛傳播，而德國大哲們戴着睡帽進行的哲學革命，則使啟蒙精神獲得理論上的深刻性。中國的啟蒙則從初期的倡導自由、平等走向喚醒民眾、救亡圖存。《學衡》諸公在對精英文化或貴族文學的堅執中，對新文化運動的平民主義的批評，包括對白話文學——喚醒民眾最有力的工具——的批評，往往被譏斥為「昧於時勢」。如果我們了解法、德兩種革命的互補性，了解啟蒙的普及性與深刻性乃是相輔相成之關係，那麼，我們便不能否認《學衡》諸公在對學術質量的堅執中包含着一些真理的因子，至少在抽象的意義上可以作如是觀（具體而論，《學衡》諸公的文化理想則並不合於近代西方精神）——如果提倡新文化者能從這種批評中調整注意方向的話，啟蒙便不至於在過分流俗化的傾向中走向膚淺平淡。從這個角度理解《學衡》與新文化運動的貴族、平民之爭也許較有意義。

不惟如此，《學衡》諸公更看出提倡新文化者的運動群眾，可能會導致另一種更大的危險。梅光迪便曾預言：提倡新文化者「固言學術思想之自由者」，但「彼等以群眾運動之法，提倡學術，壟斷輿論，號召黨徒，無所不用其極。而尤借重於團體機關，以推廣其勢力」，必然會最終「不容他人講學」，「養成新式學術專制之勢」^⑱。

梅氏此論發表十一年後，易峻在《學衡》終刊號（即1933年第79期）上發表

胡適乃機巧之人，以整理國故是為了「捉妖打鬼」來消弭啟蒙與學術之間的張力。

〈評文學革命與文學專制〉一文，嚴厲指斥胡適在「學術上運動之不足」後，「更思假政治權力來實行專制」。他認為胡適雖自稱自由主義者，卻仍是「有思於學術上帝制自為者」，由此可見「吾國人專制觀念之未泯，而民主共和前途之可慨也」。

啟蒙使得少數服從多數的民主原則得以深入人心，但多數容忍少數的民主、自由原則卻鮮為人知，更遑論實施了。如果我們不以成敗論英雄，便似乎可以說，被擠向文化邊緣的《學衡》，對學術專制的憂懼實有洞見之明。二十世紀的文學(文化)革命逐漸走向革命文學(文化)，並最終回復到吞噬一切(如民主、自由、學術甚至人身)的文化大革命，使那些試圖成為「歷史的把犁人」的新文化倡導者及邊緣人，一併成為培育文化酸果的「歷史肥料」，其中的必然性或許可從《學衡》諸公的憂懼中初見端倪。如果說歷史進程的偏斜是「總司令」、「健將」們始料不及的，則《學衡》諸公對此便只能徒喚奈何了。他們雖早有憂懼、早有先見之明，卻不得不「詩意地棲居」在文化的邊緣上。他們唯一的責任，是不該將「大有其真」的可貴思想包裹在令人望而卻步的文言文中。

在啟蒙與學術的對峙中，將稱星移向學術一邊是《學衡》諸公的共性。雖然此種學術取向未能、也必然不能起到斡旋時勢的作用，《學衡》諸公仍知其不可為而為之。他們不僅批評上述一切非學術的手段和方法，更嚴肅、虔誠地確立學術規範。

針對新潮洶湧而「實無學術」可言的現狀，梅光迪籲請人們應使用培根的「科學求真之方法」，即審慎、客觀。所謂審慎是指在考察事物時，「務統觀其全體」，客觀則指「以冷靜之頭腦、公平之眼光，以推測事理」^{①9}。此即《學衡》宗旨的另一種表述。

《學衡》諸公在確立學術規範時，幾乎無一例外地都以文化守成主義常常抱持的文化整體主義為基礎。梅光迪所謂「務統觀其全體」，吳宓所謂「文化者，古今思想言論之最精美者」(引安諾德言)^{②0}，都是此種文化整體主義的表述。湯用彤則在〈評近人之文化研究〉中，將文化界定為「全種全國人民精神上之所結合」^{②1}。這種文化整體主義就內容而言，自然反對獨取某族人民生活思想之一方面指為其特性的認知取向：而就時代而言，則尤其反對以近代西方文化代表整個西方文化的新潮時髦之論。在《學衡》諸公看來，這些都是「僅取一偏，失其大體」的謬言^{②2}。他們批評提倡新文化者「於歐西文化無廣博精粹之研究，故所知既淺，所取尤謬」^{②3}，都是基於這種文化整體主義。

這種文化整體主義既不滿於新潮的偏蔽淺隘，也反對文化、學術討論僅停留在時論、政論的水平上，或停留在現象描述、牽強比附的階段。《學衡》諸公努力將文化、學術討論引入科學的堂奧，湯用彤就為此提出了「文化之研究乃真理之討論」這一命題。他要求論者精考事實，廣搜精求中外文化之材料，探源立說，平情立言^{②4}，以求對作為某民族之精神的結合體的文化，有全面、準確的理解和闡釋，並在現實與歷史的對話過程中創生新的意義。這一命題既包含一種實事求是的學術態度，也是針對當時學界無序而又紛亂的狀態提出的一種學術規範。此種規範雖未能像啟蒙口號那樣獲得廣泛認同，卻是《學衡》諸公在學術活動中畢生遵循的主臬。

在啟蒙與學術的對峙中，將稱星移向學術一邊是《學衡》諸公的共性。他們不僅批評一切非學術的手段和方法，更嚴肅、虔誠地確立學術規範。他們唯一的責任，是不該將「大有其真」的可貴思想包裹在令人望而卻步的文言文中。

學衡派的新人文主義文化觀

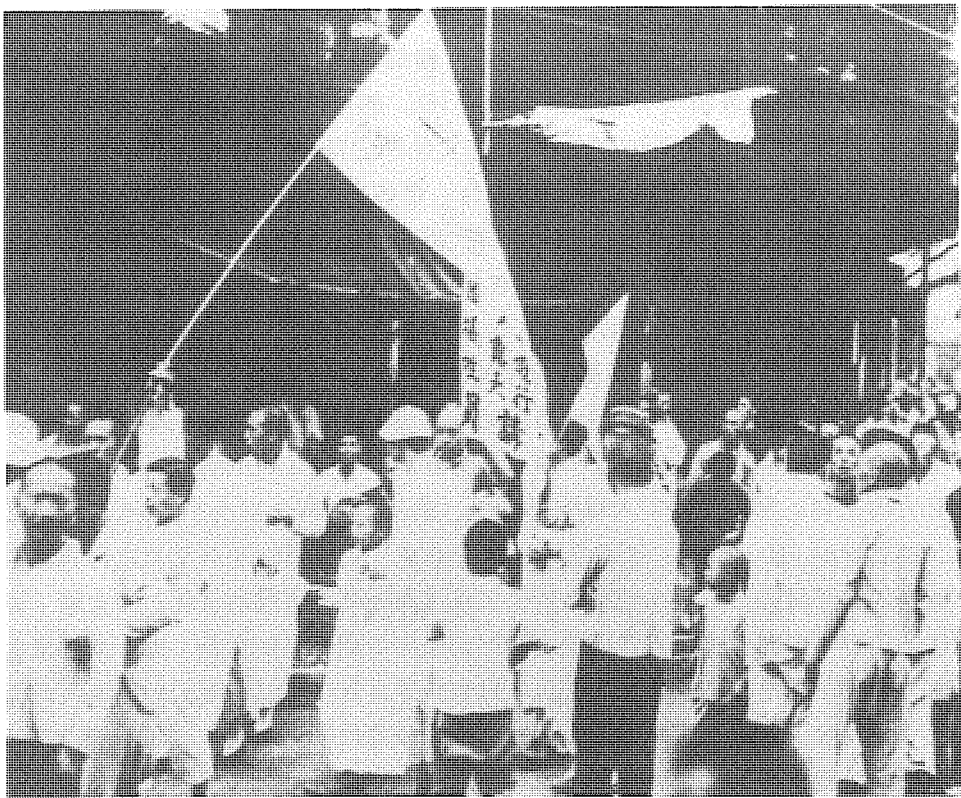
文化整體主義不可避免地要包含着文化傳統主義的學術取向，這一點在《學衡》諸公的文化、學術理想中可謂彰顯無遺。

雖然如此，《學衡》諸公並不反對提倡建設新文化。梅光迪言：「夫建設新文化之必要，孰不知之？」^{②5}吳宓則稱：「吾之所以不慊於新文化運動者，非以其新也，實以其所主張之道理，所輸入之材料，多屬一偏……或駁吾為但知舊而不知有新者，實誣矣。」^{②6}由此看來，《學衡》諸公與新文化運動的根本分歧不在「新文化」的名詞之爭，而在內容之別、實質之異。

「新青年」們以徹底與傳統決裂、輸入歐化為建設新文化的不二法門。此種偏激之舉被《學衡》諸公視為魯莽滅裂之法，或被看作方向錯誤的「內鑠遷革」，是一種改革不得其道的文化番達主義(Vandalism)，足以破滅固有文化而又不利於創新。因此，《學衡》諸公或呼籲「正確吾國人估定文化價值之態度」^{②7}，或要求「對於固有一切，當以至精審之眼光，為最持平之取舍」^{②8}，或提倡「以歐西文化之眼光，將吾國舊學重新估值」^{②9}。這裏的「歐西文化之眼光」當然不是社會達爾文主義的進化論，也不是實用主義。《學衡》諸公是反對「急於用世」（梅光迪）的功利主義的，也不相信「人事之學」會像物質科學一樣「循直線以進」^{③0}。《學衡》諸公借重的歐西文化之眼光乃新人文主義。他們以此重估傳統文化所得出的結論是：吾國文化延續數千年，其中「必有可發揚光大，久遠而不可磨滅者在」^{③1}。

《學衡》諸公的傳統主義之不同於國粹派者，首先在於他們不是以復古制，

當新文化運動被定調為反傳統的時候，《學衡》公然提出「昌明國粹」的口號，未免與大潮相背，這亦注定它被擠向學術舞台邊緣的命運。



而是以「闡求真理」來「昌明國粹」、翼護傳統的。他們探求的是傳統文化中具有普遍性、永恆性的人文價值。梅光迪早在1917年與胡適進行辯論時，就曾闡述過這一觀念：「我們今天所要的是世界性觀念，能夠不僅與任一時代的精神相合，而且與一切時代的精神相合。我們必須理解，擁有通過時間考驗的一切真善美的東西，然後才能應付當前與未來的生活。這樣一來，歷史便成為活的東西。」^②。在《學衡》諸公看來，傳統文化中此種普遍永恆、亙古常存的「活的東西」或在於「立國之人倫」（柳詒徵），或在於作為「抽象理想最高之境」，「具於白虎通」的「三綱六紀之說」（陳寅恪），或在於立國之「中道」（張其昀）。

對人類理性共通性和生活法則的統一性、普遍性的樂觀信念，及對西方文化的傳統主義態度，使《學衡》既與國粹派，也與提倡新文化者區別開來。前者本諸成見，「間聞三數西人稱美亞洲文化」，便「欣然相告，謂歐美文化迅即敗壞，亞洲文化將起而代之」，他們不過是對歐美「作木偶之崇拜」的「守舊者」。後者則於「輸入歐化亦卑之無甚高論，於哲理則膜拜杜威、尼采之流：於戲劇則擁戴易卜生、蕭伯納諸家。以山額與達爾文同稱，以柏拉圖與馬克思並論。羅素抵滬，歡迎者擬之孔子，杜威蒞晉，推尊者比之為慈氏」^③。質言之，《學衡》諸公反對此種僅從近現代西方思想中吸取材料以建設新文化的偏蔽之舉。他們並不像舊學家一樣偏守傳統之一隅，也並不反對輸入外來文化，但他們更傾向於從古希臘、羅馬、印度思想文化中求取古典文明之精華。此種精華又應將那些「根據於西洋特殊之歷史、民性、風俗、習尚，成為解決一時一地之問題而發」^④的部分排除在外，而應當是超越東西界限，含有普遍永久性質的部分。這便是與「吾國學術之根本」——孔孟之人本主義相合的柏拉圖、亞里士多德之學說和羅馬精神^⑤。向西方文明之古典源頭追溯的傳統主義學術取向，一方面使《學衡》在歐化問題上與新潮分道揚鑣，同時也使《學衡》突破了傳統的「體用」模式，因為此種取向的底蘊，是承認西方文明也是有體有用的整體。吳芳吉所謂「創新之道，乃在復古歐化之外」^⑥，更集中表述了《學衡》試圖超越中西古今之爭的國際人文主義精神（當然，他們實質上仍表現出一種古典精神）。

在此基礎上，《學衡》諸公勾劃了一幅新文化的藍圖，並提出了一套具體實施的方案。吳宓一方面批評《新青年》倡導的新文化運動，一方面又「渴望真正新文化運動得以發生」，並認為「今欲造成中國之新文化，自當兼取中西文明之精華而鑄之，貫通之」。具體而言，則「中國之文化以孔教為中樞，以佛教為輔翼：西洋之文化以希臘羅馬之文章哲理與耶教融合孕育而成。今欲造成新文化……則當於以上所言之四者，首當着重研究，方為正道」^⑦。這種新文化理想實為當時新舊激盪、意氣相逼之後，必然會產生的一種妥協性產物。它的根本精神是一種基於文化漸進觀的「推陳出新」，因而既是對自由派的「棄舊圖新」的反拔，也是對激進派「破舊立新」的反動^⑧，更是對守舊派「泥古不化」的超越。

《學衡》諸公並未像《新青年》一樣，以各種急於用世的手段去倡導建設、實施自己心目中理想的新文化，他們拒絕在「窺時俯仰」、「順應潮流」、滿足社會需要的實踐中喪失知識分子的特殊理想和獨立性。他們的奮爭僅僅止於「着重研究」，僅僅止於「闡求真理」。如果說他們設計的新文化藍圖過於抽象、過於

《學衡》諸公勾劃了一幅新文化的藍圖，並提出了一套具體實施的方案。「中國之文化以孔教為中樞，以佛教為輔翼；西洋之文化以希臘羅馬之文章哲理與耶教融合孕育而成。今欲造成新文化……則當於以上所言之四者，首當着重研究，方為正道」。

理想化，那麼，他們在「研究」、「闡求」中，則給我們留下了豐富的方法論遺產，更在中國現代學術史豎起了一座座我們必須攀援而又難以逾越的學術關隘。

新文化運動後期，也出現過整理國故的熱潮。但自由派、激進派之整理國故是另有深意的，即或旨在「捉妖打鬼」（胡適），或旨在「解剖死屍」，以示傳統之值得懷疑或無價值（毛子水）。此種「以仇恨死人為進道之因」的整理國故法，自然免不了隨意武斷、「擅下斷案，立臆說」^③。有鑒於此，《學衡》諸公一方面倡導廣搜中外文化之事實，或依賴「地下之學問」釋證「紙上之學問」，即「取地下之實物與紙上之遺文互相釋證」，或「以西洋語言科學，為……比較之學」，以求「較乾嘉諸老，更上一層」^④，由此獲得準確之歷史知識。另一方面，他們又反對僅拘泥於「陳迹之搜討」和「文字考證」，而更注重學術研究中的「心性之體會」、「同情之默應」^⑤。這便是陳寅恪倡導的「了解之同情」的研究方法和態度。此種方法要求研究者對可靠的史料具備藝術家的欣賞眼光和精神，求得對古人立說之用意與對象的真了解。所謂真了解，則要求研究者「神游冥想，與立說之古人，處於同一境界，而對於其持論所以不得不如此之苦心孤詣，表一種之同情」，在此基礎上才能「批評其學說之是非得失，而無隔閡膚廓之論」^⑥。「了解的同情」及「同情的默應」作為一種學術方法論，其文化哲學的意蘊也是十分豐富的。《學衡》諸公都認為可以通過對歷史文化的研究，在人類發展起來的文化中，展示人本身或人存在的價值及意義。他們從不認為對歷史文化的興趣和研究會成為一種枷鎖、限制，相反，他們認為歷史文化恰好為我們提供了人生價值和意義的線索，對歷史文化的研究，不僅應該而且完全能夠彰顯那些傑出的個體在追求真理時展示出來的人的尊嚴和價值。這也是他們文化研究的目的，即所謂「俾古聖先賢偉大之人格思想，終得光輝於世」^⑦。這種人文主義的學術方法和態度，是作為學術、文化潛流的《學衡》派對現代中國學術所貢獻的最光輝的思想。只要我們回顧一下從盲目疑古到本能式的仇恨古人，到破「四舊」、大批判，再到影射史學所導致的學術塗炭，我們便不能不佩服《學衡》諸公的卓識和堅持獨立的學術研究的勇氣和毅力。

《學衡》諸公在各個學術領域裏的巨大貢獻更是值得大書特書的。限於篇幅，我們不能詳舉。只要列出王國維、湯用彤、陳寅恪等幾位「會通中外，熔鑄古今」的學術大師的名字，就足以說明《學衡》決非「假道學所發的假毫光」，而實為中國現代學術的中堅力量之一，更代表着一種不可偏離的學術路向。

關於《學衡》與新文化運動或啟蒙之間的關係，可說的似乎還有許多。在結束本文前，我們只想強調：《學衡》諸公雖是以不甚和諧的聲音參加了建設新文化的大合奏，但他們的聲音是獨特的，決不可一筆抹殺。現代中國學術從一開始便因啟蒙的推展而處於尷尬境地。啟蒙雖未能向縱深推展，甚至走向反面，但今人對啟蒙的批評不應導向對啟蒙精神的消解，而應導向對啟蒙真義的探尋。學術雖遭塗炭，但對學術純潔性的堅執卻不應導向文字遊戲，或導向哀怨嗟嘆。肩負學者之使命的邊緣人還應向文化中心進取。既向歷史追尋，復向現實猛進，這便是我們重估《學衡》應得到的啟示。

《學衡》諸公雖是以不甚和諧的聲音參加了建設新文化的大合奏，但他們的聲音是獨特的。啟蒙雖未能向縱深推展，甚至走向反面，但今人對啟蒙的批評不應導向對啟蒙精神的消解，而應導向對啟蒙真義的探尋。

註釋

- ① 參見李澤厚：《中國現代思想史論》（北京：東方出版社，1987），頁32。
- ② 陳獨秀：〈憲法與孔教〉，《新青年》卷2，第3號。
- ③ 吳稚暉：〈箴洋八股化之理學〉，丁文江編《科學與人生觀》，下冊（台北：問學出版社，1977），頁450-51。
- ④ 魯迅：〈估《學衡》〉，見《魯迅全集》卷1（北京：人民出版社，1982），頁377。
- ⑤ 參見保羅·利科爾：《解釋學與人文科學》（石家莊：河北人民出版社，1987），頁67。
- ⑥ 參見吳學昭：〈吳宓與湯用彤〉，《國故新知：中國傳統文化的再詮釋——湯用彤先生誕辰百周年紀念文集》（北京：北京大學出版社，1993），頁23。
- ⑦ 以上參見孫尚揚編《湯用彤先生年譜簡編》，《國故新知》，頁3。
- ⑧ 吳學昭：《吳宓與陳寅恪》（北京：清華大學出版社，1992），第2版，頁24。
- ⑨⑩⑪⑫ 梅光迪：〈評提倡新文化者〉，《學衡》第1期。
- ⑬⑭ 胡先驌譯：〈白璧德中西人文教育說〉，《學衡》1922年第2期。
- ⑮ 吳宓譯：〈白璧德論歐亞兩洲文化〉，《學衡》1925年第38期。
- ⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒ 吳宓：〈論新文化運動〉，《學衡》1922年第4期。
- ㉓ 劉伯明：〈共和國民之精神〉，《學衡》1922年第10期。
- ㉔⑵⑶⑷ 梅光迪：〈論今日吾國學界之需要〉，《學衡》1922年第4期。
- ㉘⑵⑹ 梅光迪：〈評今人提倡學術之方法〉，《學衡》1922年第2期。
- ㉚⑵⑺⑻ 《學衡》1922年第12期。
- ㉜ 引文均見李思純：〈論文化〉，《學衡》1923年第22期。
- ㉞ 胡先驌：〈論批評家之責任〉，《學衡》1922年第3期。
- ㉟ 轉引自侯健：《從文學革命到革命文學》（台北：中外文學月刊社，1974），頁61。
- ㊱ 湯用彤：〈評近人之文化研究〉，《學衡》1922年第12期。
- ㊲ 梅光迪：〈現今西洋人文主義〉，《學衡》1922年第8期。
- ㊳ 參見吳宓：〈論新文化運動〉，《學衡》1922年第4期，另見註⑩，頁9。
- ㊴ 吳芳吉：〈再論吾人眼中之新舊文學觀〉，《學衡》1923年第21期。
- ㊵ 參見樂黛雲：〈世界文化對話中的中國現代保守主義〉，《中國文化》創刊號（1989年12月）。
- ㊶ 引語分別見註⑩及張蔭麟：〈評顧頡剛〈秦漢統一的由來和戰國人對於世界的想像〉〉，《大公報文學副刊》第8期。
- ㊷ 分別見王國維：〈最近二十三年中國新發現之學問〉，《學衡》1925年第45期；陳寅恪：〈王靜安先生遺書序〉，《金明館叢稿二編》，頁219及〈與妹書〉，《學衡》1923年第20期。
- ㊸⑵⑿ 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊（北京：中華書局，1988），第2版，頁634。
- ㊺ 陳寅恪：〈馮友蘭《中國哲學史》上冊審查報告〉，《學衡》1931年第74期。

孫尚揚 1965年生，湖北省洪湖市人。1991年獲北京大學哲學博士學位，現為中國社會科學院哲學研究所副研究員。著有《明末天主教與儒學的交流和衝突》、《利瑪竇與徐光啟》及論文多篇。