

## 作者簡介

楊輝，女，黑龍江省齊齊哈爾市人，哲學博士，黑龍江工程學院思政部院副研究員。參與過國家社科基金項目「中國哲學史學史」的研究，主持過黑龍江省教育廳項目「『學衡派』的倫理思想研究」。合著有《中國現代倫理道德研究》（社會科學文獻出版社 2011 年版），參加了《馮友蘭思想研究》（人民出版社 2010 年版）的撰寫。在《光明日報》、《求是學刊》、《學術交流》等報刊發表學術論文多篇。主要研究領域為中國近現代思想文化。

## 提 要

「學衡派」是中國 20 世紀 20 年代產生，以《學衡》雜誌為平臺，由具有共同學術立場的知識分子群體構成的一個具有文化民族主義色彩的學術流派，主要代表人物有梅光迪、吳宓、胡先驕、柳詒徵、劉伯明、湯用彤、繆鳳林、景昌極、林損等。

近 10 多年來，研究「學衡派」的論著較多，但系統研究其倫理思想的尚不多見，本書以此為突破點，試圖勾勒出「學衡派」倫理思想的完整面貌，並給出相對公正的評判，為當代中國的道德建設提供借鑒。

全文共分十一個部分：導論、第一章至第九章、結語。導論介紹了選題的目的和意義、國內外研究現狀、「學衡派」倫理思想概述。第一章描述了「學衡派」的產生及發展歷程。第二章以白璧德「人文主義」為重點探討了「學衡派」倫理思想的思想資源。從第三章到第九章分別探討了「學衡派」的人性論、人生論、苦樂論、道德修養論、儒家道德論、西方道德論和學術道德論，展示和分析了「學衡派」倫理思想的主要內容。結語試圖以比較的方式探討「學衡派」的倫理思想與現代新儒家倫理思想、西化派倫理思想之間的關係，並立足當代視域審視「學衡派」倫理思想的得失。

# 序

柴文華

「學衡派」與「東方文化派」和「現代新儒家」一樣，都是 20 世紀中國文化民族主義的重鎮，他們在吸收和反思西學的基礎上，為重建中華民族的新文化做出了不懈的努力。「學衡派」主要代表人物的理論雖然各有千秋，但也具有一些共同傾向，主要是對西方近代文化的批判、對儒學的復歸等。

## (一)

反省西方近代文化是中國整個近現代文化民族主義思潮的共同性特徵，「學衡派」學人也不例外，不僅梅光迪、吳宓、胡先驌、湯用彤、柳詒徵等如此，他們的學生繆鳳林、景昌極等更是如此，這就構成了「學衡派」的一個重要理論傾向，即對西方近代文化的批判。這種批判採取了兩種不同的方式：一是以西方思想本身為工具，從西方文化內部對西方近代文化進行批判，以子之矛攻子之盾；二是以中國傳統思想為工具，從西方文化外部對西方近代文化進行批判，借本土之石攻它山之玉。

### 1、借鑒西方思想批判西方近代文化

「學衡派」學人用以批判西方近代文化的西方思想主要是白璧德的批判精神和他們所闡釋的希臘精神等。

#### 第一，對白璧德批判精神的借鑒

通常有一種觀點，認為中國 20 世紀初的自由主義來源於美國的實用主義，激進主義來源於馬克思主義，唯有保守主義是自本自根的。實際的情況不完全如此，湯一介先生就指出：「以《學衡》雜誌為代表的現代保守主義者

則服膺新人文主義宗師白璧德……三派共同構成了 20 世紀前期的中國文化啓蒙。」〔註 1〕這說明中國的文化保守主義也與西方文化有著相當的關聯，白璧德人文主義對「學衡派」思想的影響從一個方面說明了這一問題。

白璧德人文主義可以看作是「三大批判」的結果：一是對美國社會的批判；二是對美國現代文學的批判；三是對歐洲近代人道主義傳統的批判。白璧德是美國工業文明發達並出現危機的親歷者，他明言：「批評家的任務便是與其所處的時代搏鬥，並賦予這個時代在他看來所需要的東西。」〔註 2〕從 1914 年開始，美國文學進入到現代主義時期，白璧德對當時具有代表性的思潮「現實主義」和「現代主義」進行了激烈的批評。白璧德最爲深刻的批判應該是對歐洲文藝復興以來人道主義傳統的批判。在 1908 年出版的《文學與美國大學》（*Literature and the American College*）一書中，白璧德區分了兩種人道主義：一種是「科學人道主義」，一種是「情感人道主義」。前者的代表是 16 世紀的培根，後者的代表是 18 世紀的盧梭。培根「因爲追求自然之道而對人道不屑一顧；在追求統攝萬物的過程中他失去了對自己的統攝」；〔註 3〕培根的一種說法正好可以來描述盧梭的學說，「自我愉悅的思想對所有的束縛都很敏感，他們會把自己身上的腰帶和弔襪帶都當成束縛自身的鐐銬鎖鏈」，〔註 4〕爲了擺脫各種形式的束縛，盧梭不惜去犧牲美德。總之，上述兩種人道主義儘管都有合理性，但也有重大缺憾，需要用人文主義去取代或修正他們。

白璧德的「三大批判」正好使「學衡派」學人找到了以西方思想家批判西方近代文化弊端的實例，也由此而展開了他們自己的批判。梅光迪認爲白璧德和穆爾的人文主義具有鮮明的批判精神。〔註 5〕西方近代精神是篤信創造與自由，但如果過信創造與自由，就會導致詭辯蜂起。像盧梭、托爾斯泰、尼採等人的學說本來沒有多大價值，但竟能風靡一時，這實際上是未「審其

---

〔註 1〕 段懷清：《新人文主義思潮——白璧德在中國》，江西高校出版社 2009 年版，《序言》第 7~8 頁。

〔註 2〕 張源：《從「人文主義」到「保守主義」》，三聯書店 2009 年版，第 43 頁。

〔註 3〕 段懷清：《新人文主義思潮——白璧德在中國》，江西高校出版社 2009 年版，第 198 頁。

〔註 4〕 段懷清：《新人文主義思潮——白璧德在中國》，江西高校出版社 2009 年版，第 201 頁。

〔註 5〕 梅光迪：《現今西洋人文主義》，《學衡》第八期，1922 年 8 月。

本體之價值」，而是「以眾人之好尚為歸。」〔註 6〕梅光迪也反對美國實用主義的「真理無定」論，認為他們是打著進化論的旗號，順應「世界潮流」與「社會需要」，但有悖於學問良知，用真理的確定性批評了真理無定論的危害。〔註 7〕吳宓曾翻譯過《白璧德之人文主義》，對白璧德的思想較為瞭解。吳宓不反對西方近代的科學，但反對科學萬能。認為科學是雙面刃，如果「用之不慎」則「為殺人之利器耳」。〔註 8〕吳宓是人性二元論的主張者，所以他對西方近代以盧梭為代表的一元人性論進行了批判。認為這一派宣揚人性純善，「而其所以陷於罪惡者，則由於社會之環境驅使之、逼迫之。故當任先天之情，縱本來之欲，無所拘束，無所顧忌，則所為皆合於善。」〔註 9〕吳宓認為以盧梭為代表的人性一元論是環境被動論者，抹殺了個人的主觀能動性和是非功過等價值標準，同時還是極端的利己主義，對社會危害很大。〔註 10〕胡先驕對白璧德思想也比較熟悉，他翻譯過《白璧德中西人文教育談》，在介紹白璧德思想的同時表露出自己對西方近代文化的態度。胡先驕認為白璧德是西方近代文化的批判者，指出西方近代物質之學昌盛，而道德宗教衰微，科學的發達反倒成了人們追求內在幸福的障礙。〔註 11〕受白璧德影響，胡先驕著重批判了西方近代的功利主義及其對中國的影響。他把功利主義看作西方文化的惡果，對中國危害無窮。〔註 12〕

## 第二，以希臘精神為工具

繆鳳林在《學衡》第八期（1922年8月）上發表《希臘之精神》一文，〔註 13〕表達了他對希臘哲學、倫理、文藝等精神的綜合理解。繆鳳林把希臘精神概括為四個方面：入世、諧合、中節、理智，並比較分析了西方近代文化對希臘精神的繼承和背離。

繆鳳林把入世看作希臘精神，認為它有三層表現，第一層是「覺自然之可愛」，指人對自然的熱愛和欣賞。第二層是「感有生之足樂」，指人對自己

〔註 6〕梅光迪：《現今西洋人文主義》，《學衡》第八期，1922年8月。

〔註 7〕梅光迪：《論今日吾國學術界之需要》，《學衡》第四期，1922年4月。

〔註 8〕吳宓：《英詩淺釋》，《學衡》第十四期，1923年2月。

〔註 9〕吳宓：《我之人生觀》，《學衡》第十六期，1923年4月。

〔註 10〕吳宓：《我之人生觀》，《學衡》第十六期，1923年4月。

〔註 11〕胡先驕：《白璧德中西人文教育談》，《學衡》第三期，1922年3月。

〔註 12〕胡先驕：《說今日教育之危機》，《學衡》第四期，1922年4月。

〔註 13〕本題中引文均出自該文，不復注。

生命和生活的享受，「每當宴祭，常佐以歌舞」。但這並不是說希臘人不承認死後的世界，只不過不太重視而已。繆鳳林借荷馬史詩中的話說，「與其死爲鬼王也，無寧生爲貧子之奴」，這句話「最足代表希臘人心理」。第三層是「惟人爲大」，這是就人在宇宙中的地位而言的。而在人之中，「希臘人又爲天之驕子，此世現象，會當由希臘人安排，責無旁貸」。這顯然是由人是宇宙的中心推出希臘人是宇宙中心的中心，體現的是一種我族中心主義的傾向，也體現出人的自信和勇敢的道德精神。總之，希臘入世精神就是「感此世之可貴，覺希望之無窮」即對現實世界的樂觀主義和對美好理想的追求。

繆鳳林所謂諧合即是和諧，指不同事物之間相輔相成、互助合作、互利互惠、共同發展的關係。作爲希臘精神之一，繆鳳林所說的諧合主要包含四個方面，即神與人諧合、個人與國家諧合、身與心諧合、美術與道德諧合。在繆鳳林看來，希臘人以自然爲本真，所以神是自然的一部分。希臘之神，除解釋自然之外，兼有人性，與人諧合。這一特徵與後來隔絕神人的基督教是不大相同的。古希臘實行的是 City-states（城邦）制度，繆鳳林翻譯爲邑國制。邑國之間，各自爲政。「而其人民之於本邑，則多諧合而爲一。」身心諧合指肉體與精神的和諧，繆鳳林指出，希臘雕刻有一條原理，即 *A beautiful soul housed in a beautiful body*（美之靈寓於美之體），而希臘之理想公民即屬此等人。所以，古希臘學術與體育並重，注重精神與肉體或者靈與肉、心與身的和諧。繆鳳林指出，希臘人認爲美術是人性的展示，與道德觀念聯繫密切，「美善二者因諧合而爲一。最佳之美術，除美之原素外，別求其能訴諸德性。學人評論美術之優劣，亦即視其倫理之屬性而定。」繆鳳林還舉了音樂、戲劇等方面的例子，說明希臘藝術與道德的緊密結合。

與諧合相關，繆鳳林指出中節是希臘人生活的基礎，所謂中節就是指在處世接物中，「守中而不趨極，有節而不過度。」繆鳳林列舉了希臘詩歌、戲劇、雕刻等藝術形式，說明其間體現出的希臘的中節精神。繆鳳林通過引用畢達哥拉斯學派、德謨克利特、柏拉圖、亞里士多德等哲學學派和哲學家的論述，揭示了中節在道德中的地位。作爲希臘精神的中節是中國傳統文化所大力提倡的，接近於中國古代的「中庸」之德和「節欲」說。誠如繆鳳林所說：「吾國立國東亞，夙尚中節。堯舜禹湯，以是垂訓，而國號曰中。……國名如此，國性更由斯表現，此則吾國與希臘精神最相同之一點。陸子靜所謂東海有聖人，此心同此理同也；西海有聖人，此心同此理同也者非耶？」

繆鳳林指出，希臘人愛美 love of beauty、愛理 love of reason、愛智 love of wisdom。繆鳳林通過對古希臘哲學家有關理性和智慧學說的介紹，展示了希臘重視理智的精神。

通常學界認為，中世紀神學是對希臘精神的否定，而西方近代文化則是對希臘文化的復歸，即所謂的「文藝復興」，但繆鳳林卻認為，西方近代背離希臘精神的地方更多。西方近代只有一點是與希臘精神相同的，這就是入世，而其它方面則背離了希臘精神。「希臘人崇理智，而近人則多以獸概人，……皆視人性中無理智之存在；希臘人守中節，而近人則趨多極端，如經濟上資本勞動之爭，美術上自然唯美之說，毫無中節遺義；希臘人尚諧合，而近人則多喜爭攘，以言神與人，則有奴事神與廢神之事，神人遂不得諧合。以言國與民，則有國家主義與個人主義之爭，國民遂不得諧合。以言身與心，則多戕心以益身，身心遂不得諧合。以言美與善，則多尚美而忽善，美善遂亦不可諧合。」即就入世精神而言，西方近代和古希臘也還是有所區別的，因為希臘人的入世是以欣賞自然、享受自然為主的，而西方近代自培根開始，就大力提倡征服自然。其結果是：「近代之西洋文明，物質上雖有重大之成就，要不敵其精神上之損失。而其隨此文明所生之罪惡，更非筆墨所能罄。卒之，西方文明破產之聲浪，日盛一日。此則西人不善繼承希臘文明之過也。」繆鳳林還列舉了白璧德、穆爾等人的觀點，認為他們大都以希臘精神文化為真正的西洋文明，而西方文化要想不回到野蠻時代，必須發揚希臘精神。

### 第三，對用西方思想批判西方近代文化的省思

對「學衡派」學人用西方思想批判西方近代文化的省思應該包括兩方面的內容，即「學衡派」學人為什麼會選擇西方思想來批判西方近代文化呢？對他們的這種選擇我們應該作出怎樣的評價？

「學衡派」學人選擇西方思想來批判西方近代文化的原因應該是多方面的，但主要的是出於加大批判力度的考慮、也與他們的西學背景以及與西方思想的共鳴有關。

西方思想文化雖然有其主流的特徵，但並非鐵板一塊，同樣存在著歷史情境和學術流派的差異，彼此之間的爭辯從來沒有停止過。進入近代以後，馬克思、恩格斯是西方工業文明最早和最深刻的批判者，西方其他不少思想家也對西方近代文化進行了種種反思和批判。西方思想家是西方社會的親歷者，對自身文化有著比其他地區的思想家更為切身和深入的理解，所以他們

自身的批判是最為有力的批判。「學衡派」學人用西方思想批判西方近代文化是爲了增加批判的力度、深度與可信度，這一點是可以理解的。

「學衡派」學人的西學背景體現在他們對西方思想的瞭解上。在「學衡派」的主要代表人物當中，相當一部分具有留美經歷。梅光迪 1911 年赴美，先後在威斯康辛大學、芝加哥的西北大學、哈佛大學學習。吳宓 1917 年赴美攻讀新聞學、西洋文學達 10 年之久，並重點研究 19 世紀英國文學。胡先驕 1912 年和 1923 年，兩度赴美學習和深造。劉伯明於辛亥革命後赴美攻讀哲學和教育學，先後獲碩士和哲學博士學位。湯用彤留學和深造於漢姆林大學、哈佛大學，獲哲學碩士學位。在「學衡派」的這些主要代表人物當中，有一些直接受教於白璧德教授，如梅光迪、吳宓、湯用彤等。這就使得他們有條件深入瞭解西方思想尤其是白璧德的人文主義，爲他們以白璧德的思想批判西方近代文化提供了便利。在「學衡派」學人中，雖然有的沒有留學經歷，但也醉心於西方思想的研究，並從中尋找到批判西方近代文化的西方思想，如繆鳳林等人即是如此。

「學衡派」學人以西方思想批判西方近代文化的最主要原因應該是西方思想中包含有與他們自身理論傾向相互共鳴的元素，這就是對西方近代文化的批判和對中國傳統文化的同情和讚賞。首先，已如上述，白璧德人文主義是在批判美國工業文明負面效應、美國現代文學和歐洲文藝復興以來以培根爲代表的「科學人道主義」和以盧梭爲代表的「情感人道主義」的偏頗的基礎上提出來的，具有鮮明的文化和現代文化的批判風格，這正好爲「學衡派」學人反思、批評五四新文化運動提供了武器，使「學衡派」學人找到了以西方思想家批判西方現代性弊端的實例。其次，白璧德對中國傳統特別是儒家的人文主義給與了高度的關注和評價，如他所說：「一個顯然正確的觀點是，孔子曾經被稱爲東方的亞里士多德」，遠東「有佛教偉大的宗教運動」和「儒家偉大的人文運動」，還有早期道教對人文主義和宗教思想作出的自然主義的平衡。〔註 14〕肯定了孔子的地位和儒家偉大的人文運動。再次，白璧德人文主義理念的基本理路與中國一些傳統的思想資源類似，如梁實秋所說：「白璧德教授是給我許多影響，主要的是因爲他的若干思想和我們中國傳統思想頗多暗合之處。」〔註 15〕如白璧德人文主義中的「內在制約」與中國傳統倫理

---

〔註 14〕 段懷清：《白璧德與中國文化》，首都師範大學出版社 2006 年版，第 92 頁。

〔註 15〕 段懷清：《白璧德與中國文化》，首都師範大學出版社 2006 年版，第 214 頁。

中的「內省」、「克己」、「節欲」、「存理制欲」等道德論有類似之處。白璧德把人文主義概括為「適度的法則」，與中國傳統思想中的「中庸」理念相合，反對走極端，主張「適度」。這些都成為「學衡派」學人弘揚中國傳統文化的巨大動力。恰如段懷清所說：「將梅光迪、吳宓、湯用彤……等中國知識分子吸引到白璧德身邊的，似乎也正是白璧德人文主義思想體系當中所勾勒出來的從孔子到亞里士多德、從耶穌到佛陀之間的世界範圍內的人文思想圖譜。……而這種世界範圍內的人文思想圖譜，不僅讓那些堅守中國古代思想傳統的現代知識分子所喜歡，更讓那些急於反擊五四新文化運動的現代知識分子們感受到了來自於異域思想的啓迪與民族文化復興的希望。」〔註 16〕正因為白璧德人文主義中所具有的批判精神和與中國傳統思想的暗合，使「學衡派」學人找到了異域思想中的知音，並內化為他們自己的批判武器和精神支撐。繆鳳林雖然談的是希臘精神，但更像是在談中國傳統精神，入世、諧合、中節、理智每一條都與中國傳統思想息息相關。希臘精神和中國傳統資源的相關性，為「學衡派」學人弘揚中國傳統文化的精粹提供了「它山之石」，也為「學衡派」學人批判西方近現代文化的弊端提供了「攻子之盾」的「子之矛」。

接下來的問題是，我們對「學衡派」學人選擇西方思想批判西方近代文化應該做出怎樣的評價？顯然，「學衡派」學人以西方思想為武器展開的對西方近代文化的反思有著合理的成分，因為西方近代文化決非盡善盡美，它在幾個世紀的發展過程中暴露出一系列的醜陋之處，曾經給人類社會的發展帶來過災難。然而，深層的問題在於，西方思想家對西方近代文化的反思與批判是建立在西方現代化充分發展的基礎之上的，而「學衡派」學人以西方思想為武器展開的對西方近代文化的反思和批判是發生在中國現代化蹣跚起步的時期，這種歷史時空的巨大反差就決定了「學衡派」學人的批判具有歷史時空錯位的偏向，這種批判過於「超前」，與中國走向現代化的主流方向相逆。此外，「學衡派」和幾乎同時或稍早的「東方文化派」一樣，都是作為五四新文化運動時期激進思潮的直接對立面而出現的，激進思潮所主張的，往往是「學衡派」所反對的，而激進思潮所反對的，往往是「學衡派」所堅持的。在這種歷史情境中產生的「學衡派」學人以西方思想對西方近代文化的批判

〔註 16〕 段懷清：《白璧德與中國文化》，首都師範大學出版社 2006 年版，第 16～17 頁。



難免有急功近利的實用偏向，未必能全面準確把握西方思想本身，甚至出現了詮釋不足和詮釋過度的現象。如「學衡派」學人更多關注的是白璧德思想的批判精神和對東方思想的認同，而忽視了他人文主義中的現代精神，「白璧德著重指出，個人主義的精神與現代精神密不可分，成爲『現代的』(modern)不僅意味著成爲『實證的』(positive)、『批判的』(critical)，還意味著要成爲『個人主義的』(individualistic)。」〔註17〕繆鳳林用希臘精神對西方近代文化的批判有偏離西方文化原型的嫌疑，如繆鳳林認爲希臘入世精神表現爲欣賞自然、享受自然，西方近代文化的入世精神則表現爲征服自然，所以西方近代文化是對希臘精神的背離，這種觀點值得商榷。應該說科學、民主、自由、征服自然是希臘精神的主流，它奠定了西方近代文化發展的基本方向，如果這樣的話，西方近代文化在主流上是對希臘文化精神的復歸，而不是背離。

## 2、以中國傳統思想批判西方近代文化

進化論是西方近代文化精神的根基之一，不僅對整個近代西方文化而且對20世紀前後的中國思想也產生了重大影響。景昌極在《學衡》第三十八期(1925年)發表《佛法淺釋之一評進化論——生命及道德之真詮》一文，〔註18〕通過對話形式，運用儒學和佛學思想資源，探討了道德和生命問題，體現出對西方近代文化的批評，這是以中國本土思想對西方近代文化的批判。

景昌極不否認進化論的合理性，認爲其持之有故，言之成理。但進化論的負面影響更大。他說：「惟其所見既偏，立論斯激。舊日之迷信雖去，新來之成見又生。生命之真相未明，道德之尊嚴掃地。遺害人心，深滋危懼。充達爾文之說，世界一戰場耳。智之所貴，存我爲貴，力之所尚，勝人是尚。所謂道德，所謂協助皆不過生存競爭中互相利用之假面具。苟可以利吾國，雖舉他國之人類，而殺盡滅絕，不爲悖德。苟可以利吾身，雖舉天下之生物而殺盡滅絕，不爲逆理。近代個人主義、超人主義、侵略主義、強權即公理、戰爭造文明諸說，由是而日張。重以科學發達，工業進步。殺人之具既精，貧富之差日遠。怨毒潛滋，有觸即發。機勢既順，奔壑朝東。邪思而橫議，橫議而狂行。其勢必至破壞家庭、破壞國家、破壞人類、破壞世界。父子無親、兄弟相賊。夫婦則獸合而禽離，朋友則利交而貨賣。獸欲橫流，天性盡絕。人間地獄，天地鐵圍。嗚呼！此真近世歐洲思想之特色，可爲疾痛隱憂

---

〔註17〕張源：《從「人文主義」到「保守主義」》，三聯書店2009年版，第287頁。

〔註18〕本題引文均出自此文，不復注。

者非歟？」景昌極還說：「古先聖賢，專務擴充人之善性，以掩其惡性。雖其取徑立名，不能無異，究其所歸，莫非一致。今之人則反其道而行，專務擴充人之惡性，以掩其善性。昔者親親而仁民，仁民而愛物。今則殄物而毒民，毒民而害親，而又佐以科學之淫威，飾為進化之謬論，多方以圓其說，詭辨以利其私。長此以往，世界乃真不可問矣。」應當說，景昌極對進化論的批評有合理的一面，因為進化論確實有忽視互助協調作用的傾向，尤其是社會達爾文主義否定了人的平等性，成為欺壓弱勢群體、種族歧視以及法西斯主義的理論工具。但景昌極的批評也有明顯的情緒化色彩，如認為進化論是對道德和協作價值的否定，直接導致了個人主義、侵略主義等的盛行。甚至破壞家庭、破壞國家、破壞人類、破壞世界，危害十分巨大，還把進化論說成是佐以科學淫威的一種謬論。事實上，進化論包含有科學成分，揭示了生物進化的一般規律。它的產生標誌著物種不變論、真理不變論等僵化理論的破產，推進了科學、哲學的發展，而且在社會領域也產生過激勵作用。對中國近百餘年來社會發展產生重大影響的最重要的外來思潮之一就是進化論，但進化論被中國化了，它不再是強勢民族欺壓弱勢民族的工具，而成為弱勢民族追趕強勢民族的驅動力量。景昌極以及「學衡派」學人雖不完全否認進化論的正面作用，但更多關注的是它的負面作用，包含有誇大的成分，這也是出自於他們自覺的文化立場。

## (二)

「學衡派」學人的另一理論傾向就是要弘揚以儒家為核心的傳統文化精神，維護中華民族的文化身份和精神家園。比如胡先驥就認為，中國文化很精美。中華民族最偉大的成就，就是能在數千年中創造和保持一種非宗教的以道德為根據的人文主義。<sup>〔註 19〕</sup>在「學衡派」學人的思想理論中處處能夠感受到他們對中國傳統文化精神的款款深情，這表現在孔學與時代、五倫的價值、傳統禮樂論、人性論、道德修養論等多個方面，體現出他們在現代情境下對儒學的重鑄和復歸。

### 1、孔學與時代

在新文化運動中，激進思潮的代表把當時社會的種種黑暗、腐敗歸罪於

〔註 19〕 胡先驥：《說今日教育之危機》，《學衡》第四期，1922 年 4 月。

以孔子為代表的儒學，尤其是儒家以「三綱五常」為核心的傳統倫理，在梁漱溟等文化民族主義說「不」之後，以柳詒徵為代表的「學衡派」更是反戈一擊，揭露了今人的罪惡讓古人埋單的不健康心態，這主要體現在柳詒徵《論中國近世之病源》一文中。他指出，新文化運動中的激進派人物把當時社會的一切腐敗黑暗現象都歸罪於孔子，認為只要去除了孔子及其學說，中國就可以繁榮昌盛，這不是看不起孔子，而是太看得起孔子了。柳詒徵非但認為孔子及其倫理（仁、義、誠、恕、學）不是中國近世腐敗之病源，恰恰相反，不遵循孔子之道的滿清之旗人，鴉片之病夫，污穢之官吏，無賴之軍人，託名革命之盜賊，附會民治之名流政客，地痞流氓等才是中國近世腐敗真正的病源。因為這些人不遵從孔子之教，不知何以為人。「而建設新社會新國家焉，則必須先使人人知所以為人。而講明為人之道，莫孔子之教若矣」，〔註 20〕充分肯定了孔子之教的現實意義。

## 2、五倫的價值

在「學衡派」學人看來，儒學有很多具有現實意義的元素。如繆鳳林認為儒家的命運說雖然「莫識其所以然」，但「知其當然，且信其當然」，所以有浩然坦蕩之心，在內聖外王方面無怨無悔。〔註 21〕柳詒徵則對五倫的價值進行了闡釋，認為西方經過大戰後的反省所得出的互助結論早在中國五倫中就體現出來。柳詒徵還具體展開了中國的「互助之義」，認為中國人「以為婦之助夫，天職也；夫之助婦，亦天職也；父母之助子女，更天職也。天職所在，不顧一身，雖苦不恤，雖勞不怨。於是此等仁厚之精神，充滿於社會，流傳至數千年。而國家亦日益擴大而悠久，此皆古昔聖哲立教垂訓所賜。非歐美所可及也。」〔註 22〕認為五倫所體現出來的價值理念對中國歷史產生了重大影響，而且具有永恒性和先進性，不是西方文化所能夠望其項背的。

## 3、傳統禮樂論

景昌極在《學衡》第三十一期發表《消遣問題〈禮樂教育之真諦〉》一文，談到了儒家傳統禮樂問題，其主流是弘揚儒家傳統禮樂的精髓。

景昌極探討了傳統禮樂的產生、內涵及其關係，認為禮樂產生於「節文

---

〔註 20〕 柳詒徵：《論中國近世之病源》，《學衡》第三期，1922 年 3 月。

〔註 21〕 繆鳳林：《闡性——從孟荀之唯識》，《學衡》第二十六期，1924 年 2 月。

〔註 22〕 柳詒徵：《明倫》《學衡》第二十六期，1924 年 2 月。

以求其當」，「分界以免其爭」，通過一定的規範節制人們的過分行爲，以消除爭奪而達到和諧。在景昌極看來，一方面，禮和樂是有差別的，禮偏於消極、理智、秩序；樂偏於積極、情感、和諧。另一方面，禮和樂又是緊密聯繫的，二者都兼含對方的因素，同時，禮還可以包含樂。景昌極接著展開了禮樂的內容和作用，闡釋了兩方面的道德，一方面是「節制得當之德」，包括莊、敬、中正、無邪、擗節、儉、宜、稱；另一方面是「和諧免爭之德」，包括別、異、序、論倫無患、辭讓、恭順、親、同、欣喜歡愛。贊成儒家「禮主異」，「樂主同」的觀點，認爲別異與和同的結合，有助於維繫社會的穩定。

景昌極認爲，傳統禮樂在現代遭遇到了窘境，其自身確實存在著一些問題，但並不是說就完全過時了。現代生活中一些負面的東西，還需要傳統禮樂的救贖。他指出，儒家所稱述的古禮，大抵集成於周代，距今近三千年，時移世易，過時的東西當然不少，「然其良法美意，足爲今日之參稽者，亦頗不鮮。……其變者自變，不變者自不變耳。」〔註 23〕這是對待古代禮教的一種辯證態度，對那些過時的東西（變者）應該拋棄，對那些具有永恒價值的東西（不變者）即「良法美意」應該繼承，這也是我們今天應該堅持的對待傳統的基本態度，即「去其糟粕，取其精華」。

#### 4、人性論方面

吳宓是用理欲之辨來談人性的，其核心觀點有兩個：一個是理欲衝突論，二是以理制欲論。繆鳳林提出善惡對立論。這也是儒家特別是宋明理學家在理欲之辨中的重要觀點。

天理和人欲相對立的觀點最早見於《樂記》，在宋明理學尤其是朱熹那裡得到了強化。如「天理人欲常相對」。（《朱子語類》卷十三）「人之一心，天理存則人欲亡，人欲勝則天理滅，未有天理人欲夾雜者。」（同上）「人只有個天理人欲，此勝則彼退，彼勝則此退，無中立不進退之理。」（同上）而吳宓認爲理欲經常處在「苦戰」之中，〔註 24〕繆鳳林亦持善惡對立論，如他所云：「善惡異類，不能並處，如彼水火，莫能兩全。故善種現則惡種隱，惡種現則善種隱。……宋儒每言理欲相對……不能兩立，意亦略同。」〔註 25〕明確表示自己的「善惡對治」論與宋明理學的理欲相對論較爲一致。

〔註 23〕 景昌極：《消遣問題〈禮樂教育之真諦〉》，《學衡》第三十一期，1924 年 7 月。

〔註 24〕 吳宓：《我之人生觀》，《學衡》第十六期，1923 年 4 月。

〔註 25〕 繆鳳林：《闡性〔從孟荀之唯識〉》，《學衡》二十六期，1924 年 2 月。

雖然儒家在理欲之辨中存在著理欲對立論的觀點，但不是唯一甚至不是主流的觀點，更多思想家主張節欲或以理制欲。《荀子·樂論》云：「以道制欲」，「道」通「理」，「制」即節制，主張以理節欲。《荀子·正名》表達了同一個意思，「欲雖不可去，求可節也」。羅欽順認為，欲望本身沒有善惡好壞之分，善惡來自對於欲望能否節制，「欲未可謂之惡，其為善為惡，繫於有節無節爾」（《困知記》卷上）。在戴震看來，節欲就是天理的體現，「天理者，節其欲而不窮人欲也」（《孟子字義疏證》卷上）。吳宓也是以理制欲論的主張者，他說：「人能以理制欲，即謂之能克己，而有堅強之意志。不能以理制欲，則意志毫無，終身隨波逐流，墮落迷惘而已。」〔註 26〕這種思想可以說與儒家的以理節欲如出一轍，反映出吳宓思想主流上是對儒學的回歸。

## 5、道德修養方面

「學衡派」學人闡釋了一系列道德修養方法，總體上是對儒家道德修養方法的回歸。

繆鳳林在《闡性》一文中提倡「內省」，認為內省是道德修養不可或缺的主要方法。繆鳳林指出，以胡適為代表的接受了杜威實用主義影響的學者們認為內省法不如實驗法更確實，雖然有一定道理，但許多的心理現象是確實存在著的，如「受」、「想」、「欲」、「念」、「慚」、「愧」、「貪」、「瞋」等等，是無法通過行為運動來完全表現出來，更不能以實驗方法解決這些問題。所以，內省的獨特作用是無法替代的。〔註 27〕這種認知與儒家所提倡的「學而不思則罔」的修養方法是一致的。孔子認為，「思」是內省中最重要的一環，可以塑造人性導其為善，是理性的解決心理現象的有效途徑，「君子有九思：視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義」。《論語·季氏》對自己的所言、所行、所事、所見等等能夠做自我檢查的「思」就是「內自省」、「內自訟」，能夠自覺擔負起禮義教人的責任，進而達到荀子所謂的「聖人化性而起僞」，《荀子·性惡》知禮義，守法度。只有通過「反求諸己」才能解決「自然科學方法無所肆其技」的問題。〔註 28〕

「學衡派」學人雖然強調自我反省的內修法，但也重視「廣求勝緣」，通過向外的工夫輔助道德修養。繆鳳林說：「存養省察之外，尤宜廣求勝緣：多

〔註 26〕 吳宓：《我之人生觀》，《學衡》第十六期，1923 年 4 月。

〔註 27〕 繆鳳林：《闡性 [從孟荀之唯識]》，《學衡》二十六期，1924 年 2 月。

〔註 28〕 繆鳳林：《闡性 [從孟荀之唯識]》，《學衡》二十六期，1924 年 2 月。

讀聖書，一也；博聆善言，二也；親近善士，三也；非禮勿視，四也；非禮勿聽，五也。內因外緣，分道漸進，善日長而惡日消。消之至極，至於無惡。長之至極，至於至善。」〔註 29〕繆鳳林在重視內修之重要的同時，也強調內因外緣的分道漸進即內外兼修相結合的道德修養法，即道德主體在與優良道德環境的互動中提高道德修養水平。與繆鳳林注重「廣求勝緣」的思想相一致，「學衡派」的一些學人還大力提倡學習。學習是提高自我對事物的認識，到達道德修養至高境界的重要方法。林損認為，學的作用在於使人在面對誘惑時能夠增加維護道義的堅定性，即他所說的「定力」，如他所說，「定力之存繫乎學。」〔註 30〕人們在利害是非面前總要做出自己的抉擇，面對著利的誘惑時，如果沒有足夠定力把持，就會走上歧途，而增強定力的重要方法就是學習。學可以使天下有道，更可以提高人的道德水平。儒家向來有重學、勸學的思想，林損認同孔子所說的「古之學者」和荀子所說的「君子之學」，並認為為學可使修為達到至高境界，即「言學之義，始乎為士，終乎為聖人」，〔註 31〕通過學習，使道德修養由士而始，終而達到聖人。

除上之外，「學衡派」學人還強調了「篤志強行」的道德實踐論，重點闡釋了克己復禮、行忠恕、守中庸等，都是對儒家道德修養論的繼承和發揮。「克己復禮」語出《論語·顏淵》：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉」，把克己復禮提到仁的高度。「學衡派」學人雖然繼承了這一思想，但也有發展和創新。吳宓是從人性論的角度來談克己復禮的，他說：「人性二元，亦善亦惡。克己者，所以去人性中本來之惡。而復禮者，所以存人性中本來之善。合而用之，則可使人性止於完善。」〔註 32〕這裡可以看出吳宓的克己復禮與孔子克己復禮的不同，孔子的克己指克制自己的欲望，吳宓的克己指去除人性中的惡；孔子的復禮指恢復以周禮為核心的古代禮儀、禮節，而吳宓的復禮則為保持或恢復善性。也許正是這種差異，反映了「學衡派」學人的創新之處。忠恕之道是儒家的根本為人處世之道，亦即儒家根本的人道理念。《論語·里仁》：「曾子曰：『夫子之道，忠恕而已矣。』」「盡己之心為忠，推己及人為恕。」（朱熹：《四書章句集注·中庸章句》）忠恕之道就是以對待自己的

〔註 29〕 繆鳳林：《人道論發凡》，《學衡》第四十六期，1925 年 10 月。

〔註 30〕 林損：《政理古微六勸學》，《學衡》第五十期，1926 年 2 月。

〔註 31〕 林損：《政理古微六勸學》，《學衡》第五十期，1926 年 2 月。

〔註 32〕 吳宓：《我之人生觀》，《學衡》第十六期，1923 年 4 月。

態度對待別人。吳宓不但認同儒家忠恕觀念，在此基礎上更為深入。他用西方的權利義務觀念解釋忠恕問題，反映了「學衡派」學人對西方價值理念的關注，吳宓所認同的是重義務輕權利，反對重權利輕義務，前者是行忠恕，後者是反忠恕。〔註33〕「中庸」是儒家的傳統美德，《論語·庸也》：「中庸之為德也，其至矣乎，民鮮久矣！」把中庸看作最高的道德。吳宓對中庸也進行了探討，認為過善不能稱之為中庸，亦是不善。中庸與道德之不同在於道德是絕對的，以質而定，中庸是比較的，以量而定。中庸不是簡單的不偏不倚，它易言難行，須認真的審時度勢，以學識為基礎，以經驗來權衡，竭盡而深思以求中庸。與此相對，宗教派、自然派僅僅是各執一端的說詞，而白璧德的人文主義，守中庸而執中庸之道而行，故最終才能收到良好的效果。〔註34〕吳宓的中庸論在內容上沒有什麼突破，但他把中庸與亞里士多德和白璧德的倫理思想結合起來，把對中庸的闡釋與對社會批判結合起來，具有一定的特色。

## 6、簡要分析

「學衡派」學人在現代情境下對儒學進行了自己的解讀，展示出儒學尤其是儒家倫理中的普適性價值。儒家倫理是活著的文化生命，它包含有重要的「活元素」，對於今天甚至未來都具有重要意義。如天人論、德本論、德治論、德育論、群己論、義利論、節欲論、品德論、修養論，等等。〔註35〕「學衡派」學人看到了中國傳統文化的精美之處，看到了儒家以五倫為重要內容的價值理念的合理價值，看到了傳統禮樂以及道德修養對現代生活的意義，這在我們今天看來依然是重要的。「學衡派」學人與其他文化民族主義一樣，對儒學的推崇和提倡包含有一些情緒化和片面化的偏向，主要是迴避了儒學的內在缺失和負面效應。儒學雖然包含有一些普適價值，但作為主要是與小農經濟相適應的思想理論，其中的內在缺失和負面效應也是事實，主要表現為不平等、虛偽性、人倫異化、奴性人格等。它與現代性所包含的平等、自由、自主等精神處在對峙之中，這是我們不能迴避的一個問題。當然，並不是所有「學衡派」學人都迴避了儒學的內在缺失和負面效應，有的學者也能正視這一問題，如劉伯明認為儒家提出的「正心誠意」等道德是「主觀道德」，

---

〔註33〕 吳宓：《我之人生觀》，《學衡》第十六期，1923年4月。

〔註34〕 吳宓：《我之人生觀》，《學衡》第十六期，1923年4月。

〔註35〕 柴文華：《論儒家倫理中的「活元素」》，《河南師範大學學報》2009年第1期。

雖有重要價值，但不可「憑虛爲之」，「此古代精神有待於近今思想之彌補者也」，〔註36〕認爲儒家道德也應該與時俱進，具有深度的現實關懷。這應當說是對儒學的一種冷靜的態度。

### (三)

由於特殊的歷史原因，「學衡派」在中國大陸長期以來是被批判的對象，真正意義上的學術研究始於 20 世紀 80 年代之後。目前來看，以文化、文學視域切入的研究成果較爲豐富，而以哲學、倫理視域切入的研究成果相對偏少。

楊輝女士雖從學稍晚，但她勤勉有加，砥礪前行，完成了『『學衡派』倫理思想研究』的博士論文，並修改成書，爲「學衡派」思想的研究添加了新鮮血液。在即將付梓之際，我作爲論文的指導者一方面對作者表示祝賀，另一方面對花木蘭出版社各位同道熱心學術事業的舉措表示誠摯的謝意！

《序》的主要內容取自我與作者 2011 年在《哲學研究》發表的《論「學衡派」的理論傾向》一文，並融合了一些新的想法。不當之處，請方家指正。

柴文華

2014 年 3 月於冰城哈爾濱

---

〔註36〕 劉伯明：《共和國民之精神》，《學衡》第十期，1922 年 10 月。





# 目 次

序（柴文華）	
導 論 .....	1
一、研究的目的和意義 .....	1
二、國內外研究現狀 .....	2
三、「學衡派」倫理思想概述 .....	22
第一章 「學衡派」的產生及發展歷程 .....	25
第一節 「學衡派」產生的文化背景 .....	25
一、國際文化背景 .....	25
二、國內文化背景 .....	30
第二節 《學衡》雜誌與「學衡派」的發展歷程 .....	34
一、《學衡》雜誌的創刊與「學衡派」的幾位 主力成員 .....	34
二、《學衡》雜誌的興衰與「學衡派」的發展 歷程 .....	37
第二章 「學衡派」倫理思想的思想資源 .....	43
第一節 白璧德其人其作 .....	43
第二節 白璧德「人文主義」的提出 .....	44
第三節 白璧德「人文主義」的主要內容 .....	46
第四節 白璧德「人文主義」對「學衡派」倫理 思想的影響 .....	47

第五節 「學衡派」倫理思想的其它思想資源	51
第三章 「學衡派」的人性論	53
第一節 人性二元論	53
第二節 對孟荀人性論的分析	56
第三節 對唯識宗人性論的闡揚	58
第四節 人性可善可惡	61
第五節 對善惡標準的探討	61
本章小結	62
一、有重要的西學背景	63
二、對中國傳統倫理的復歸	63
三、理論局限	66
第四章 「學衡派」的人生論	67
第一節 人生觀的構成	67
第二節 人生哲學的性質	69
第三節 人生哲學的問題	70
一、價值的一般問題	70
二、道德哲學問題	72
第四節 人生哲學的流派	73
本章小結	73
第五章 「學衡派」的苦樂論	77
第一節 苦樂的界定和分類	77
第二節 苦樂與道德	79
一、道德產生於苦樂或由苦樂引發的計較心和同情心	79
二、道德或善惡問題，以苦樂為根本條件之一	80
三、苦樂和義利的關係	80
第三節 苦樂是人生行為的根本原動力	83
第四節 快樂論的分類	85
第五節 心理快樂論的苦樂觀及其批判	86
第六節 倫理快樂論的苦樂觀及其批評	88
一、唯我快樂論的觀點及其批評	88
二、倫理快樂論的基本觀點及其批評	91

本章小結 .....	92
第六章 「學衡派」的道德修養論 .....	95
第一節 道德修養的重要性 .....	95
第二節 「存養省察」的道德內修法 .....	96
第三節 「廣求勝緣」的道德外修法 .....	97
第四節 「篤志強行」的道德實踐論 .....	99
一、克己復禮 .....	100
二、行忠恕 .....	101
三、守中庸 .....	102
本章小結 .....	103
第七章 「學衡派」的中國傳統道德論 .....	105
第一節 儒家道德與當下的道德狀況 .....	105
第二節 孔學與當時的社會 .....	107
一、當時流行的觀點 .....	107
二、孔子之道對社會影響的非連續性 .....	108
三、孔子學說不是專制產生的原因 .....	108
四、中國近世的腐敗根源恰恰是不奉行孔子 之教 .....	108
第三節 五倫的價值 .....	109
第四節 傳統禮樂論 .....	111
一、傳統禮樂的界定及關係 .....	111
二、傳統禮樂的演變 .....	113
三、傳統禮樂與現代生活 .....	114
本章小結 .....	116
一、對新文化運動中激進思潮的批評包含 合理因素 .....	116
二、挖掘了儒家倫理的普適性價值 .....	117
三、迴避了儒家倫理的負面效應 .....	118
第八章 「學衡派」的西方道德論 .....	121
第一節 對希臘精神的闡釋 .....	121
一、入世 .....	122
二、諧合 .....	124
三、中節 .....	126

四、理智	127
五、西方近代文化對希臘精神的背離	129
第二節 對進化論的批評	130
一、進化論的傳播和危害	130
二、事實不等於正確	131
三、競爭與道德	132
四、優勝劣汰與文化進步	134
五、競爭與協作	135
六、道德與「兩利」、「兩害」	137
本章小結	140
一、對繆鳳林希臘精神的分析	140
二、對景昌極評進化論的分析	143
三、「學衡派」西方道德觀的基本思想傾向	144
第九章 「學衡派」的學術道德論	147
第一節 職業與志業之辨	147
第二節 學術道德論	148
第三節 教育者與道德	151
本章小結	152
結 語	155
一、「學衡派」倫理思想與早期現代新儒家倫理思想	155
二、「學衡派」的倫理思想與中國現代西化派的倫理思想	161
三、「學衡派」倫理思想的現代審視	164
參考文獻	167
後 記（一）	173
後 記（二）	175