

# 学衡派政治观念评述

## ——兼论北洋知识界政治观念的几个特点

周云

(华南理工大学人文社会科学学院,广东 广州 510641)

**摘要:** 本文考察了学衡派的政治观念,认为学衡派对现实政治进行了激烈否定,这种否定和批判主要是以道德批判的方式进行的;他们的救世方案,在理想层面上,是他们文化观念中一以贯之的道德救世。但在现世操作层面,他们表现出非常强烈的权威政治的倾向;本文还探究了学衡派政治观念与西方保守主义的关系,指出他们受西方保守主义的影响很大,但对西方保守主义着重保守的自由却并不强调。本文同时指出,受传统和社会现实的影响,学衡派的政治观念与包括新文化运动派在内的其他政治派别、知识团体的政治观念有很大的一致性。

**关键词:** 学衡派; 政治观念; 北洋; 新文化运动

**中图分类号:** K      **文献标识码:** A

一般认为,学衡派是一个远离政治的文化学术团体,有的学者相信“《学衡》的兴趣不在时评,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”。<sup>1</sup>还有学者断言学衡派“只关注文化本身,而无力关注政治”。<sup>2</sup>《学衡》杂志的确少有诸如《我们的政治主张》之类鲜明的直接论政的文章,他们的注意力主要集中在文化学术方面。但二、三十年代的中国,在国际政治中仍处于弱势地位,国内政治也混乱不堪,国家的命运难以令人乐观。身处于这样一个时代中,政治问题是每一个知识分子都无法回避的问题。正如二十年代一份知识分子宣言所言“我们本不愿意谈实际的政治,但实际的政治却没有一时一刻不来妨害我们”。<sup>3</sup>同时,受儒家“治国平天下”传统的影响,中国知识分子对政治有天然的使命感。因此,当时包括学衡派在内的知识阶层对政治问题抱以密切的关注和思考是不应当有所怀疑的。吴宓在编辑《学衡》第5期时,虽刊登张其昀撰《论刘知几与章实斋之史学》一文,但又“嫌其为考古述学之专著,无关国事与时局”。<sup>4</sup>表明他不仅关注现实,而且愿意通过《学衡》杂志对国事时局发表议论。对于文化与政治,吴宓也没有把二者对立起来,他说:“(政治与文学)二者实关系密切。广义之政治,包含经济实业教育及国民之各种组织经营活动。广义之文学,包含哲理艺术社会生活及国民凡百思想感情之表现。政治乃显著于外之事功。文学则蕴蓄于内之精神。互为表里,如影随行。政治之得失成败因革变迁,每以文学之趋势为先导为枢机。而若舍政治而言文学,则文学将无关于全体国民之生活,仅为文人学士炫才斗智消遣游戏之资。是故欲提高政治而促进国家之建设成功,应先于文学培其本,植其基,濬其源。而欲求文学之充实发挥光大,亦须以国家政治及国民生活为创造之材料,为研究之对象,为批判之标准。更就狭义之政治与狭义之文学而论,征之中西往史,无分专制共和,凡在国运兴隆民生安乐之时,文学与政治常最接近而相辅相成。而当衰亡离乱之秋,则文学与政治率背道而驰,各不相谋。吾人望从事政治者毋蔑视文学,并望努力文学者能裨益政治。”<sup>5</sup>当然,不同的知识群体和政治派别政治诉求方式不尽一致。有的直接针对现实问题设计明确的政治改造方案,并努力将其付诸实践,如国民党、共产党所为。有的虽远离政治实践,但积极论政,企图以这种方式来激发民众对政治的热情,进而影响政治进程。学衡派并非对政治不闻不问,《学衡》杂志的“通论”栏发表有少量政论性质的文章评议时政。此外,学衡派关于政治的见解大量地体现在他们发表的文化评论、学术文章以及译介的

西方著述中。由于这些见解并非是全是有意识、有条理的完整表述，没有形成明确的系统的政治主张，只是表达了他们大致的政治倾向，因此我们将其名之为政治观念。

近年来关于学衡派的研究成果比较多，但关于学衡派的政治观念，似乎尚未有人言及。笔者认为，政治活动家（在当时主要是革命者）的活动固然是政治生活的主流，普通民众对政治进程的影响也不容忽视，加强对这一时期一般民众政治观念的研究实属必要。笔者撰写本文的目地即在于把学衡派看作一个与政治生活比较疏远的属于普通民众的知识分子群体来研究，尝试在了解作为文化保守主义的知识群体一般性政治倾向的基础上，进一步考察知识分子阶层以及普通民众的政治观念。这里需要说明的是，笔者的研究结论是学衡派具有大体一致的政治观念，但也由于学衡派是一个比较松散的群体，没有纲领性的统一主张，诸成员的生活经历、教育背景、社会地位又各不相同，他们的政治理念必然有差异。笔者的注意力将主要集中在发掘学衡派普遍性的理念，同时尽量兼及差异之处，以求尽可能真实地反映历史原貌。

## 一、对现实社会政治的认知

促使学衡派形成的最直接动因是批判新文化运动，因此他们具有一种与生俱来的极其激烈的批判现实的姿态。他们在讥评时政时，几乎对现实社会政治进行了彻底的否定，言辞之激烈程度，丝毫不比提倡新文化运动的陈独秀、胡适等人的相关言论逊色。<sup>6</sup>在学衡派的眼中，北洋时期的中国是一幅无官不贪，百业俱废的图景：

辛亥革命，为亘古未有之大事业，然真正革命家，牺牲生命，图灭满清者，大半已死于黄冈之役。其奔走运动，迄民国成立，不变初志，确然树立民治主义者，殆无几人。其余侥幸因人，遂尸创造民国之功，擢党费，猎勋位，购洋房，拥姬妾，大失国人之信”，“民党之分子既复杂矣，又与官吏盗贼，互相利用，如赵秉钧、段祺瑞、冯国璋、张作霖、陆荣廷、徐宝山、王天纵等，竞挂民国之旗，瓜分满清之遗势。而穿插点缀于其间者，又有所谓名流、政客、学生、新闻记者，以到各地方之绅董乡棍地痞流氓，溜湮混淆，玉石错杂，争攘叫号，以谈民治，或以武力，或以民治，或以阴谋，或以金钱，或以清党，翻云覆雨，光怪陆离，以訖今日。<sup>7</sup>

中国大多数人皆不仁。不仁者，非必如袁世凯、陆建章、陈宦、汤芎铭，杀人如草芥，而后谓之不仁也。心视全国人民利害休戚漠然不动其心，而惟私利私便是图者，皆麻木不仁者也……例如比岁北方之赈，南方之赈，皆以为灾民也。而彼承办之官吏，目睹析骸易子，溺死溺弊之惨状，曾无所动其心，而反因缘为利，时时挪移赈款，以供黑暗运动弥补亏空之费，是尚有丝毫之仁心乎？其他地方慈善事业，号为救灾恤患者，无往非丛弊之渊藪。以鳏寡孤独废疾之养，充董事员司挥霍浪用者，比比也，无官无民，皆是一邱之貉。故国家不能自立，地方亦不能自治……今中国大多数之人惟知有利，举国上下，汲汲皇皇，惟日不足者，求得利之机会耳。革命一党之机会也，伟人攫资若千万；独立一机会也，财神攫资若千万；组党一机会也，政客攫资若千万；办报一机会也，流氓攫资若千万；买收议员一机会也，掮客攫资若千万；乃至兴水利，倡实业，修道路，办学堂，讲自治，充代表……在在皆谋利之机会也。往者官奉微薄，不能尽责人以廉洁，今则官奉倍蓰什伯于前清矣，而衙署机关局所上下之舞弊赚钱，亦倍蓰什伯于前清焉。县官征租，征租有利焉；委员查烟，查烟有利焉；警察捉赌，捉赌有利焉；而厘卡税局无论矣。银行停兑，股票交易投机之业，顶踵相望。买卖议长，选举议员，运动之事，公言不讳。<sup>8</sup>

柳诒徵笔锋所至，从官府到民党，从中央政府到地方军阀，从高官大吏到乡棍劣绅，无一不在其痛诋之列。在他看来，民国的吏治，已是腐败到了极点，现实政治实在是没有任何可取的地方了。

除了抨击政治的腐败外，学衡派将当时国势不振，百业萧条归咎于各级官吏的尸位素餐、无所作为却又夸夸其谈、沽名钓誉，他们对此有生动的描写：

言政法，则仅知高谈法理，而于判例成案，则罔知究心。言外交则仅知宴会跳舞，而于条约章程，则索之高阁。言工程，仅习于说帖条陈，而于机械土木则不知应用。言经济，则仅知搜款借债，而于节流开源、勾稽综核之烦，则不暇措意。言军政，则仅习于要挟叛变，而于逻侦攻守、步骑炮工之术，则无所用心。言文章，则仅知源流派别，而于书牍笺启、庄谐骈散诸作，则不能秉笔。乃至言改革，倡革新者，亦仅习于开会演说，行列示威，而于实际工作，进行步骤，则更不复问讯……噫嘻，此中国二十年来，所以新政繁兴，新潮迭起，胶胶扰扰，每下愈况，寸效未收，而百弊丛集也。

9

学衡派抨击时政的这些言论，不可谓不激烈。而学衡派却是以保守而著称于世的。由此可见现实政治之不可收拾，已经成为当时的知识界、舆论界的一种共识。相应地，各种政治力量已经失去了知识阶层的信任。名义上的中央政府——北京政府上演的是一幕幕政治闹剧：府院之争，贿选议员、贿选总统，其影响不断衰微，其名誉也在一次次的政治风潮中变得一文不值。至于各地军阀，从来就没有得到过各个阶层的认同，“人人诅咒军阀，它（指军阀）自己亦应和着诅咒军阀。它可以否认它自己的合理，承认它自己是社会一危害物”。<sup>10</sup>军阀自己对自身存在的正当性都不敢确认。多数军阀都做过“废督裁兵”的姿态，固然是为了应付舆论，然既已做出姿态，就意味着他们也承认督和兵的存在是不正当的，督应该废，兵应该裁。知识界对当政者的认同已经丧失，又没有一种整合性的中心价值，知识界的分化就势在必行。几乎人人都在寻求出路，零星半点一知半解的理论（主要是来自西方的），就会产生一个主义，一个团体。在这林立的团体和形形色色的主义中，陈独秀、胡适等人倡导以西方自由民主为核心的观念、价值，逐渐取得了主导性的话语权力。而学衡派所处的位置无疑是十分尴尬的。他们作为一个学派立论的基点就是发掘和论证中国的优越与价值，而社会政治现实如此不堪，他们只好反而求之于文化和传统。也就是说，现实中已没有什么可以能够保守，他们只好在文化中寻求能够保守的东西。少年时的吴宓曾发出过这样的感叹：“世事如此，可愤者实多，顾徒愤亦又何益，亦安得尽愤之耶？”已经隐约感到世事之不可为而要求自己“不愤”。他又说：“吾辈于世不能无愤，然当愤其远者大者”。<sup>11</sup>所谓“愤其远者大者”，应该是他日后疏离于现实政治，寻求超越性的文化保守的思想端倪。

学衡派在政治上的发言不多，即使有一点微弱的声音，在激烈地否定现实这一点上，也与主流话语形态趋于一致，这可视作当时中国政治思想、政治运动在整体上呈现出的激进景观的一部分。余英时先生对此有精辟的论述：

从清朝末年到民国初年，我们发现政治的现实是没有一个值得维持的现状。所以保守主义很难说话。保守主义很难有什么立足点。你能说要维持袁世凯的独裁甚至帝制吗？你要维持后来的军阀体制吗？在没有现状值得维持的情况下，就只有另外一股力量，就是激进的力量拼命的发展。基本上中国近百年来是以“变”：变革、变动、革命作为基本价值的。<sup>12</sup>

学衡派也主张变，他们对中国政治变革的方向有自己观念性的认识，这一点将在后文详

述。

相对于学衡派对国内政治的激烈批评，他们对于外国列强的态度倒是比较独特的，也更加耐人寻味。20年代的中国是一幅民族主义高涨的历史情景，“打倒帝国主义”成为最具时代影响力的口号。国共双方在南方发动的革命很大程度上是一场民族主义运动。在全国范围内，还有旷日持久的非宗教运动运动、声势浩大的五卅运动和修改不平等条约运动等大规模的反帝群众运动。但在思想界，在如何看待外国与中国关系问题上已经出现分歧。在这个问题上，学衡派主要的批判对象胡适却与他们有一致之处，1922年，胡适撰文断言“现在中国已经没有很大的国际侵略的危险了”，“所以我们现在尽可以不必去做那怕国际侵略的噩梦。最要紧的是同心协力的把自己的国家弄上政治的轨道上去”。<sup>13</sup>胡适的言论颇能代表一个方面的意见。他们认为，列强以武力征服统治中国的可能性已经很小了，民族危机的主要原因不在国外，而在国内政治的不上轨道。胡适的这一结论在当时的语境中已经属于不和谐音，至少已经不能象当年他提倡白话文那样一呼百应了。而以批判胡适为己任的学衡派在这个问题上却与胡适略有相似之看法。学衡派的态度尚不及胡适那样乐观。吴宓留美期间，曾在列强觊觎下中国的命运表现出极度的忧虑：“居外国，究世界事，则比较回环，益见中国之可忧。以西洋各国之鹰瞵虎视，其人之雄健富厚、强悍精明，大势已成。我以一所当，犹不止十。况纷扰破坏，日行自残；江河益下，人心尽死。”故此他悲观地认为：“若设身局外，就事论事，则中国之终归覆亡，亦意中寻常之事，毫不足奇者也”。<sup>14</sup>1921年吴宓回国后，因国内混乱政局之刺激，遂有“外人取割在即”的想法，甚至预计是年年关，必将“大局溃裂，全国鼎沸”。<sup>15</sup>但仔细考察学衡派的著述，就会发现在多达79期的《学衡》杂志中，再难以找到诸如此类关于外国以武力侵略中国，造成中国沦亡的议论。这固然是因为《学衡》很少涉及政论，但也说明这不是学衡派主要担心之所在。此外，对于广泛动员了全国各个阶层的人参与的两次群众性的反帝运动非宗教运动（即非基督教运动）和五卅运动，学衡派表现并不热心。《学衡》杂志第6期专门刊登了4篇文章讨论非宗教运动，对这一运动持反对态度，认为信仰包括基督教在内的宗教是必要的。<sup>16</sup>柳诒徵提及五卅运动时，认为“沪案之发端，乃无意识之冲动”，<sup>17</sup>“其所以风动全国，则以政府军阀与学生合作之故”，<sup>18</sup>不以为然的态度溢于言表。对这样声势浩大的排外活动不甚认同表明学衡派不把外国对中国的侵略和征服看作中国面临的最主要的危险。

学衡派更为注重的是中西碰撞中中国文化生死存亡，他们强烈的民族主义情绪在这一问题上体现得十分充分。《学衡》杂志大量的文章都力图证明中国存亡绝续的根本不在政治，而在于文化。柳诒徵通过诠释顾炎武“天下兴亡，匹夫有责”这句名言阐明了学衡派这一根本主张，他说：

顾氏有一语，为今五尺之童子皆能知而诵之者，曰“天下兴亡，匹夫有责”。然顾氏之言，实与今之诵者语者之用意绝异。

《日知录》卷十三：有亡国，有亡天下，亡国与亡天下奚辨？曰：易姓改号，谓之亡国；仁义充塞，而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下。魏晋人之清谈，何以亡天下？是孟子所谓杨墨之言，至于使天下无父无君而入于禽兽者也……是故知保天下然后知保其国，保国者其君其臣肉食者谋之，保天下者匹夫之贱与有责焉耳。

盖顾氏谓礼义廉耻为天下之公器，天下人皆当保之，宁亡国不可亡此，非谓天下兴亡，人人皆当干与，以此为匹夫之责也。<sup>19</sup>

学衡派最为基本的信念就是建设一种新文化，来挽救日渐沦落的世道人心。他们确信，在这一新文化中，儒家学说强调的伦理道德仍是整合国民全体的中心价值，一旦这一价值毁灭，中国将会坠入万劫不复的境地，“国粹丧失，则异日之后，不能还复。文字破灭，则全

国之人，不能喻意，长此以往，国将不国”。<sup>20</sup>因此，他们把保守儒家的伦理道德使其不至于在西潮冲击下沦亡作为自己最重要的责任，而中西之间政治上的碰撞在他们看来倒是次要的事。法国学者勒朋所言“民族势力之所寄，不在其军队之威权，而在由其国民精神之坚定所产生之感情之共同”，<sup>21</sup>颇能体现学衡派的这一思想。值得注意的是，学衡派对中国文化的保守却是以世界主义的面目出现的。他们奉白璧德为导师，推崇新人文主义，声言会通中西。但这并不能掩盖他们的民族主义情怀，他们处处援引西方学说，只不过是借西学来证明儒家思想的合理性。<sup>22</sup>这一带有悖论意味的事实表明当时思想界、学术界的普遍存在的崇西心理。罗志田先生指出“二十世纪中国知识分子不论是维护还是反对中国传统，基本都是以西方观念为思想武器的”。<sup>23</sup>无论是胡适这样的西化论者，还是学衡派这样的保守主义者，概莫能外。

学衡派对中外关系超越现实的看法注定要受到冷落。强烈的民族主义情绪普遍存在于几乎所有的中国人心中，人们对历次侵略战争记忆犹新，不平等条约深刻地影响着中国的历史和现实，更是作为被侵略、被欺凌的象征折磨着中国人的民族自尊心，现实中从二十一条到九·一八接连不断的外交事件也不断刺激着人们的神经，激发起一次次的反帝浪潮。迅速地、彻底地清除帝国主义在中国的影响成为中国人最迫切的要求，也成为各个政治派别政治活动的目标和手段。在这样的语境中，学衡派迂远的文化建设的论说便难得有人理会。事实上，学衡派并非生活在真空中，现实民族危机也不断刺激着他们。对于非宗教运动、五卅运动，他们尚能持稍为超然的姿态。但九·一八事件发生后，民族的生存受到真真切切的威胁，时已接近尾声的《学衡》杂志一反常态，在“文苑”栏中发表了伤悼国难的诗文。这表明在民族生存危机没有得到解决的前提下，任何人都难以对中外关系保持一贯超然的姿态。

## 二、从道德救世到权威政治

对于民初国内政治乱象丛生之根源，学衡派最终归之于道德失范。学衡派认为政治的中心问题是道德问题。这一认识直接师法于他们的精神导师白璧德。1924年，白璧德出版《民治与领袖》一书，吴宓当即以《白璧德论民治与领袖》为题在《学衡》杂志上刊登了该书第一章的译文。吴宓在编者按语中简要地撮述白璧德全书的要意：

白璧德先生以为政治之根本，在于道德。苟无道德之制裁，但务功利及感情之扩张，则凡人皆必纵欲贪财，损人利己，奔放恣睢，横行无忌，所谓个人之霸道是也（按白璧德先生所用帝国主义Imperialism一字，应译为霸道，即强取豪夺、横行无忌也）。一国之人主霸道，则于其国之内政，必专务植党营私，贪财黩货，而置国利民福于不顾，又于外交必专务兼并侵略，强凌弱，众寡暴，尚诈术，喜战争，而弃人道和平如敝屣（通常所谓帝国主义者，可称之曰国家或世界之霸道）。如是本末相维，内外相应，其结果，国内固无安乐，而世界之乱尤无已时。此正今日美国（中国亦近是）、今日世界之情形也。所以救之法奈何，白璧德先生以为但事治标逐末，从事于政治经济之改革，资产权力之分配，必且无济，欲求永久之实效，惟有探源立本之一法，即改善人性，培植道德是已。<sup>24</sup>

学衡派诸成员结合中国政治现实对白璧德的这一观点进行了充分的阐发。胡先骕和柳诒徵都认同“有治人无治法”的论调，认为政治制度无论新旧，无论是民主政体还是专制政体，其运行良好与否关键在于人的道德知识水准，胡先骕说：“民本政治以及任何多数政治之良窳，皆以国民之知识与道德为转移。专制政治则系于少数之政治首领。要而论之，‘有治人无治法’，任何良法，苟无多数或少数之人，有能力足以维持之，则未有不为野心家所利用

以遂其私者”。<sup>25</sup>柳诒徵也有相同的看法：“中国立国之大经，曰有治人，无治法。曰人存政举，人亡政息。今人惟不信有治人，若从来历史所述之名臣循吏，皆为文人学者所造之谣言。始绝望于政治之革新，而徒从组织之方法着想，使一转其观念，有以此自矢者，有以此相期者，则由消极而积极。全国各地可为之事至多，何至纷扰纠缠，徒为画饼吹泡之举”。<sup>26</sup>

他们以这种见解考察中国社会，自然就把现实政治的败坏归结于道德问题。胡先骕把国民的道德知识水平与民国的政治体制联系起来考察，认为“一般人民无选举权之要求，无民主政治之经验与道德，固为不可掩之事实。故民国建立，代议制乃腐败至不可收拾之域，而为一般野心之武人之傀儡”；“吾国根本之症结，在国民无政治之常识，无干涉政治之要求，故共和制之弊乃立现。”<sup>27</sup>柳诒徵则认为民力尚可恃，“今之中国所恃以苟延残喘者，独赖有少数无知之平民，其行事尚有良心，因之国脉尚未尝斩断”。<sup>28</sup>反之，他抨击民国官吏的整体道德“已在普通所认为之好人之水平线以下”，<sup>29</sup>“自满清以至民国，所谓万恶之渊藪者，无他，官吏也。凡士农工商循分守职所不能为不敢为者，官吏能为之，凡流氓地痞倡优盗贼犯法无耻之事，世所斥不应为不可为者，一行之于官吏社会，则无识之徒，不惟不斥其不应为不可为，且认官吏所应为官吏所可为，有反对之者，众且目笑之，腹诽之，以为此等迂腐之论，久已不可行之于今日矣，否则疑其别有作用，或覬覦官吏而不得，或敲诈官吏而不能，乃作此无聊之议论耳。循是之故，官吏，而准官吏亦腐败，凡议会学校局所机关，一染官气无不腐败，此吾所为叹息痛恨于中国之病根在无政治也。”<sup>30</sup>胡先骕和柳诒徵的论点表面上略有分歧，实际上都在否定现实政治制度。只不过一从官的角度，一从民的角度，强调的重点不同而已。

作为一个宣扬文化超越性的团体，学衡派更加注重以文化建设的方式解决中国社会存在的种种问题，政治问题自然也不例外。文化建设的关键在于培植新道德，这种道德的培养主要依靠个人的体悟。白璧德说，“政治之帝国主义，其根源实在于个人心理之帝国主义。转言之，诚欲根本从事，则当舍政局中争权夺利之表面形迹之事，而专于个人之内心精神用功夫矣（所谓由正心诚意，以达治国平天下之目的是也）。”<sup>31</sup>学衡派关于通过改善道德伦理观念来改造社会政治的言论极多：“不特一人一家之连命，即一国之盛衰，一民族之兴亡，世界文化之进退，靡不以道德之升降，大多数人人格之高低，为之枢机。”<sup>32</sup>“建设新社会新国家焉，则必须先使人人知所以为人，而讲明为人之道，莫孔子之教若矣”。<sup>33</sup>诸如此类的论说，不胜枚举，都在反复阐述道德救世这一根本理念。

然而学衡派也非常清楚地意识到，道德主义的救世观念与现实悬隔太远，只能作为最高的理想和长远的文化建设目标而存在，对于现实政治，必须采取现实主义的手段。最终，他们的取向是权威政治。

实际上，在学衡派的道德救世观念中，就蕴含着权威政治在理论上的根据。学衡派认为道德并非是泛化的道德，而是有绝对的标准。他们认定世间存在着普遍的、超时空的道德标准。吴宓说：“吾信有各种绝对（又曰纯正）观念（Absolute or Pure Ideas）之存在”，“吾信世间有绝对之善，绝对之恶，绝对之是，绝对之非，乃至绝对之美、之丑，由上类及”。<sup>34</sup>而这种道德标准应该由白璧德的新人文主义来树立：“道德之标准，已为功利及感情之说所破坏。今欲重行树立之，而俾众人共信共守，其道何由？宗教昔尝为道德之根据，然宗教已见弃于今人，故白璧德提倡人文主义以代之”<sup>35</sup>吴宓还由道德标准推及人事，认为世间万事皆有标准：“标准为信‘一’‘多’并存之义，而偏重‘一’。且凡事以人为本，注重个人之品德。吾对于政治、社会、宗教、教育诸问题之意见，无不由此所言之标准推衍而得。”<sup>36</sup>对标准的推崇与对权威的推崇可以说有天然的亲缘关系，非常容易产生由此及彼的倾向。

同时，学衡派有非常强烈的精英意识。白璧德认为“东西之人文主义者，皆主以少数贤哲维持世道，而不依赖群众”。<sup>37</sup>《学衡》杂志刊登的法国学者勒朋的文章也认为“国民之势力，不在其人口，而在其英杰之优。文化为英杰所创造，惟与英杰共进行，国无英杰，行

将沦入困穷混乱之内”。<sup>38</sup>儒家传统中，也非常强调知识分子对于社会的责任，这无疑也是学衡派精英意识的来源。胡先骕对历史上杰出人物推崇备至：“一大智慧者之功德，百千万平民不能及之，今日人类物质上、精神上之幸福，莫非根据少数大智慧家之学说，历史上之往迹，亦随少数领袖人物为转移。”<sup>39</sup>进而，他们自然而然地把改良政治的希望寄托在这些精英身上：“民主政治之成败，视其领袖之资格而定，与他种政治同。而领袖之资格，尤在其识见之如何。”<sup>40</sup>基于这样的认识，学衡派非常明确地提出了权威政治的见解。

学衡派申说权威政治最为积极的是胡先骕。他倡言须以权威树立道德与政治的标准，“权力与正义为治斯世之要件，在正义未立之前，则仍须强力”，<sup>41</sup>因此中国“舍少数之贤良政治尚可维持秩序外，任何多数政治，皆未有行之而无弊者。”<sup>42</sup>为了阐明他的主张，胡先骕还将严复晚年写给熊纯如的书信以《严几道与熊纯如书札节钞》为题在《学衡》杂志连续发表。这些书信的主要内容即为严复晚年力主在中国实行权威政治的见解。严复认为中国要强盛，必须以强有力的人物掌握政权：“国之强弱无定形，得能者为之教训生聚，组织绸缪，百年之中，由极弱可以为巨霸也”。“居今言救亡，学惟申韩庶几可用。除却综名覈实，岂有他途可行。贤者试观历史，无论中外古今，其稍获强效者，何一非任法者耶。管商尚矣。他若赵奢、吴起、王猛、诸葛、汉宣、唐太，皆略知法意而效亦随之。至其他亡弱之君，大抵皆良懦者。”<sup>43</sup>他主张中国学习专制与集权的日本、德国，而不是英法：“日本以岛国，然其取法，不学同形之英，而纯以德为师资者，不仅察其国民程度为此，亦以一学英法，则难以图强故也。吾国形势、程度、习惯，于共和实无一合。乃贸然为之，以此争存，吾决其必无幸也”他甚至认为只要军阀能够“以其魄力盘据把持，出而为一切之治，诛除异己，号令由于一门，人曰此暴民专制，而吾则曰犹有赖焉”。<sup>44</sup>严复的这些议论充分体现了胡先骕对权威政治的认同，否则他就不会在《学衡》杂志上刊发这样的言论。

吴宓也倾向于在中国建立一个强有力的政府。吴宓在《白璧德中西人文教育谈》一文的按语中说，“夫欲杜绝帝国主义之侵略，而免瓜分共管灭亡，只有提倡国家主义，改良百度，御侮图强”。<sup>45</sup>此言似与学衡派经常性的以哗众取宠为由对国家主义的批判不相一致，但仔细考察一下，就会发现这是符合吴宓思想逻辑的。辛亥革命爆发时，吴宓正在清华学堂求学。从他的日记看，这场革命并没有使他产生多少革命或反革命的观念，倒是革命引起的社会混乱和恐慌给他留下了深刻的印象，他的日记中不自觉地流露出对秩序的渴望，这一经历对他的政治观念的影响是很大的。他很早就从日记中表露出中国需要一个强有力的中央政府的观念：“处中国危亡一发之际，自以强固统一之中央政府为首要，虽以共和为名，亦切以宜整饬纪纲，杜绝纷扰”。<sup>46</sup>了解吴宓的这些思想背景，就不难理解吴宓为什么会提倡主张极端加强政权力量的国家主义了。

与对权威政治的认同相应，学衡派反对革命。胡先骕在《文学之标准》一文中用了很长的篇幅批判戊戌变法和辛亥革命，他认为这两个政治运动“未能审度国情，欲于刹那之间，使理想政治实现于不稳固之基础之上”，其后果造成了民国政治的极端弊坏，甚至不及“光宣之际奄无生气之政治”。吴宓反对古今中外一切形式的革命：“凡自昔以‘革命’等号召，均不外劫杀窃盗之用心。古今东西，实无微异。”<sup>47</sup>

学衡派鼓吹权威政治的同时，也有赞同民主共和的言论。刘伯明撰写的《共和国民之精神》专门探讨培养国民的共和精神以建成真正之共和制度。<sup>48</sup>吴宓也说：“共和肇建，十载于兹，非丧心病狂之人，孰有言复辟者。”<sup>49</sup>学衡派的主要成员都亲身在美国接受过教育，他们受新人文主义影响，多对美国社会包括政治制度都持批判的态度，不可能象胡适那样全面地认同。但在他们的潜意识中，无疑对美国的繁荣、富强和稳定有深刻的印象。吴宓在回国途中路过日本，已觉得日本“与美洲相去殊远，彼中人何其乐，而此间人何其苦也”，“若吾国则更难与日本比矣”，<sup>50</sup>正是这种潜意识的自然流露。有过这样教育背景的人，很难对西方民主制度完全不赞同。但当他们面对中国的实际政治状况时，又明显缺乏在中国实施民

主制度的愿望和信心，认为必须以权威政治作为过渡的阶梯。在这个权威的统束下，国家能够实现统一和建设，抵御外侮。更为重要的是，可以凭借这个权威进行他们设计的以道德为本的文化建设，以权威的力量，可以使人民认同、皈依这一文化所规定的各种价值，尤其是道德标准。下面柳诒徵的这段话正可以代表学衡派的意旨：

有一义必为自师以正之行政者正告者曰：以政治之力启发民智民德则可，以政治之力束缚民智民德则不可。盖国本在民，非多数之人民咸能自治其地方，自新其环境不为功，而以官之力启者，特过渡之一阶级。使全民之智德不进，惟知处于被动，即一时有一二非常瑰伟之士，宰制于上，可以获奇效而造新邦，而时过境迁，所服从者非其人，即可使其前功尽弃，此昔日君主专制时代所屡验之事实，而尤为今之民主国家所易致者。大学曰：在明明德，在新民。明明德者，政之本也，新民者，政之的也，无本不能行政，无的亦不能继续行政，秉儒家之成法，起中国之沉疴，端在人之自为也。<sup>51</sup>

这段话反映了学衡派以权威向人民灌输道德标准的愿意，即以“政治之力启发民智民德”。但同样暴露了学衡派政治观念内在的矛盾。柳诒徵似乎看到了权威政治有两面性，即政治之力既可以启发民智民德，又可以束缚民智民德。他将避害趋利的希望寄予“明明德”、“新民”，然而这种道德约束却显得苍白无力。因为权威一旦树立起来，其行动的方向就很难受到控制。权威就象是一把双刃剑，既可以如学衡派所希望的那样，进行利国利民的事业；绝对的权威又非常容易演变为极端黑暗的统治。正如 19 世纪英国历史学家阿克登爵士所说：“权力易使人腐化，绝对的权力绝对使人腐化”。<sup>52</sup>学衡派鼓吹的道德准则很难给予权威以约束，反而为权威披上了合法性的外衣。单一的道德标准非常容易成为独裁统治箝制思想、迫害异己的工具，异化为最无耻的道德堕落。

如果把学衡派的政治观念与同时代的其他政治思想做一比较，使人印象深刻的不是他们之间的歧异，而是其间思路惊人的一致性。

学衡派的根本理想就是道德救世，把解决伦理问题作为解决中国社会政治问题的关键。而作为他们批判对象的新文化运动派也十分关注伦理问题，将其作为改造中国社会的根本性问题。陈独秀对此有明确的叙说：“自西洋文明输入吾国，最初促吾人觉悟者为学术，相形见绌，举国皆知矣；其次为政治，年来政象所证明已有不克守缺抱残之势。继今以往，国人所怀疑莫决者，当为伦理问题。此而不能觉悟，则前之所谓觉悟者，非彻底之觉悟，盖犹在惛恍迷离之境。吾敢断言曰：伦理的觉悟，为吾人最后觉悟之最后觉悟。”<sup>53</sup>后来他对这段话作了进一步的引申：“伦理问题不解决，则政治学术，皆枝叶问题。纵一时舍旧谋新，而根本思想，未尝变更，不旋踵而仍复旧观者，此自然必然之事”。<sup>54</sup>陈独秀与学衡派各自对伦理问题的具体主张是针锋相对的，但他们解决中国社会政治问题的着眼点却落在—处。并且他们一致把伦理变革落实到个体身上。胡适征引易卜生的话说：“你想要有益于社会，最好的法子莫如把你自己这块料铸成器”。<sup>55</sup>而白璧德也提倡“真正的个人主义”：“吾所倡之人文主义，不惟为实证的、批评的，且为个人的……吾以为真正的个人主义者，必能坚守其内心生活之真理”；“人咸能自治其一身，则国家社会以及世界，均可随之而治”。<sup>56</sup>林毓生先生认为，19 世纪 90 年代的中国第一代知识分子和 20 世纪初期的第二代知识分子都有一个共同的认识：要振兴腐败没落的中国，只能从彻底改变中国人的世界观和完全重建中国人的思想意识着手。他把这称为“借思想文化以解决问题的途径”。它所包含的基本信念是“文化改革为其它一切必要改革的基础……实现文化改革——符号、价值和信仰体系的改革——的最好途径是改变人的思想，改变人对宇宙和人生现实所持的整个观点，以及改变对宇宙和人生现实之间的关系所持的全部概念，即改变人的世界观”。<sup>57</sup>就新文化运动派与学衡派的具

体情景来说，他们的共同思路是社会政治变革——文化改革——道德改造，其核心在伦理变革。这种思路何以发生，林毓生先生认为传统起了关键的作用：

借思想文化以解决问题的途径，是受根深蒂固的、其形态为一元论和唯智论的中国文化倾向的影响。它并未受西方经邦济世之道的直接作用；社会政治条件对它的形成也不是决定性的，而只是辅助因素。在西方观念的冲击下，知识分子的思想 and 价值观念曾发生根本性变化，然而，在思想内容改变、价值观念改变的同时，传统思想模式依然顽强有力，风韵犹存，是现代中国前两代知识分子主张借思想文化以解决问题的根源，但他们并不一定意识到这种解决问题的观点即溯源于此。在前两代知识分子思想形成的年代，文化界充满着强调心之功能的一元论（monistic）和唯智论（intellectualistic）观点。第二代知识分子所受的经典教育在他们心中依然生机勃勃，以致传统的思想模式在他们的思想形成方面还起着决定性的作用，尽管他们很多人后来曾对中国传统进行过猛烈抨击。<sup>58</sup>

这一议论乃就五四时期的激进主义而发，同样，对于钟情传统的学衡派来说，这种思维模式的影响更为深刻。毋庸讳言，中国近代社会是剧烈变革的时代，但绵延深厚的传统在历史过程的更深层次依然发挥着巨大的作用。傅斯年曾对胡适说：“我们的思想信仰新；我们在思想方面完全是西洋化了；但在安身立命之处，我们仍旧是传统的中国人”。<sup>59</sup>其实何止是安身立命之处，在他们没有意识到的层面，诸如思维方式、思想内容，不知又有多少是中国传统的东西。我们所观察到的学衡派与新文化运动派之间一致性正好反映了中国近代思想史中传统的巨大影响。

理想与现实总有距离。无论学衡派的道德救世还是陈、胡倡导的新文化运动都是以文化建设改造中国社会的方案。然而近代中国的历史事实告诉我们，独领风骚的总是接二连三的政治运动，文化建设永远都处于次要、从属的地位。就主张文化建设的人来说，更多的恐怕是以知其不可为而为之的悲壮心态将文化建设作为理想而宣扬，而在现实的层面，多数人大概更倾向于政治解决。宣称政治比起伦理来说为枝叶问题的陈独秀在 20 年代成为一名职业政治家。胡适在晚年曾认为五四运动是“一场不幸的政治干扰”，“它把一个文化运动转变成一个政治运动”。<sup>60</sup>但据罗志田先生研究，胡适在相当长的一段时间中，“认为新文化运动从文化运动走向政治运动是合乎逻辑的自然发展，而且实际上一度同意对中国问题的‘政治解决’比他提倡的‘文化解决’更切合实际”。<sup>61</sup>对于作为文化群体的学衡派来说，事实是不是这样呢？从参政这个层次来说，学衡派成员几乎是与政治绝缘，他们大多数终身从事文化学术事业，做的是“文化解决”的事。吴宓甚至在文革中公开反对批判孔子，坚守自己的文化信念，在人格上是中国知识分子的楷模。但在观念上，他们未必不倾向于“政治解决”。学衡派认同权威政治，“在正义未立之前，则仍须强力”，希望能够先树立政治上的权威，然后在权威的庇护下进行文化建设，这一次序本身就是“政治解决”的次序。下面严复的这段话颇能体现学衡派的观念：

救国根本，当在何处著手矣？中国目前危难，全由人心之非，而异日一线命根，仍是数千年来先王教化之泽……但此时天下汹汹，而一切操持权势者，皆是奴才，所谓地醜德齐，莫能相尚。必求平定，自当先出曹孟德、刘玄德辈，以收廓清摧陷之功，而后乃得徐及法治之事。<sup>62</sup>

吴宓在学衡派中倡言文化建设最为着力，但在他的潜意识中，仍有倾向“政治解决”的迹象。在留美期间，吴宓有心选择文学为自己终身志业，但他又犹豫不决：“文学之效用，

虽远且巨，然以今中国之时势，若专以评文者自待，高蹈独善，不借诸友戮力前途，为国事世事，稍尽人已之绵力，则按之夙习立志，拊膺实深愧矣”。<sup>63</sup>吴宓似乎觉得文学与国事世事悬隔太远，无意识中流露出对“文化解决”的疏离。吴宓对国民党政权的态度也很能说明问题。1927年6月间，北伐军日益北进。吴宓对此忧心忡忡，他与陈寅恪相约“不入（国民）党。他日党化教育弥漫全国，为保全个人思想精神之自由，只有舍弃学校生活，另谋生活，艰难固穷，安之而已”。<sup>64</sup>对国民党极不认同。国民党执政后，的确努力推行党化教育，但吴宓的态度却有了变化。1936年12月西安事变发生后，吴宓在日记中的感想颇能表现他的心迹：“中国三四十年以来，每一变故，必入不幸之歧途，而去统一益远，贻害国家无穷。今统一稍有端绪，而忽有……”。<sup>65</sup>以下日记因在文革中被撕去批判而残缺，不过吴宓的意思是明确的，他对国民党政权因其使中国的统一“稍有端绪”而表现出认可。而他当初反感国民党的原因是唯恐不能保全个人思想精神自由，在政治和文化之间的取向何其明了。

这是萦绕中国几代知识分子的悲剧性观念。出于对国家统一和富强的急切渴望，他们往往寻求直接、迅速的解决而诉诸于政治手段，最终导致权威主义观念的产生。被称为“中国唯一的自由主义者”的胡适都曾一度心仪于德、意、苏等集权国家，“为了国家的快速发展，胡适……倒是以集权国家为榜样。”<sup>66</sup>遑论其他人。然而现实主义一般都导致理想的牺牲，威权政治一旦建立，就会按照自身的政治逻辑运行，不会给自由主义或保守主义多少机会。在进化论成为主流话语的形势下，统治集团不会进行学衡派这样的保守主义者向往的文化道德建设。如果那样的话，统治者的合法性就会受到主流舆论的质疑。具有反讽意味的是，中国情景中的权威政治导致了令人触目惊心的道德堕落。统治集团倒是常常用自由主义者鼓吹的自由、民主装点门面，也仅仅是门面而已。然而，集权性的国民党政权也有十年建设的成就，也有在抗日战争中集中人力、物力、财力抗击侵略的巨大功绩。政治解决，是耶？非耶？

### 三、学衡派与西方保守主义

学衡派的政治观念与西方保守主义有着千丝万缕的联系。长期以来，保守主义是西方主流的政治思潮之一，与自由主义“始终是相持不下的两大政治力量”，<sup>67</sup>并在实际政治生活中发挥着重要作用。今天，“保守主义与自由主义和社会主义构成了当代世界上三大主流意识形态。”<sup>68</sup>英国人埃德蒙·柏克被一致认为是保守主义的创始人。他的代表著作是1790年出版的《法国革命感想录》，这本书的主要内容被英国学者休·塞西尔概括为六个主题：

首先，柏克强调指出宗教的重要性以及宗教之被国家承认的意义。其次，他真心实意地憎恨和谴责政治改革或社会改革过程中人们侵犯个人权利的行为。第三，他攻击革命的平等观念，认为等级和地位的差别是实际存在的和必要的。第四，他拥护私有制，认为它本身就是一种对社会幸福至关重要的神圣的制度。第五，他把人类社会看作一个有机体而不是一个机械体，是一个有许多奥妙之处的有机体。第六，同关于社会的有机特性的这种理解密切相关，他竭力主张必须同过去保持连续性，尽可能使变革逐步进行和尽可能不去打乱原来的正常秩序。<sup>69</sup>

这六个主题几乎包括了保守主义的全部信仰。学衡派的思想中，西方保守主义影响的痕迹处处可见。事实上，学衡派的精神导师白璧德就是保守主义在美国的主要代表人物之一，其著作《民治与领袖》、《卢梭与浪漫主义》也被视作是美国保守主义的代表性著作。<sup>70</sup>除此之外，《学衡》杂志刊登的其他外国作者的文章也大多充满了浓厚的保守主义色彩。可以说，从受西学影响的角度来讲，学衡派的思想来源主要是保守主义。

柏克的《法国革命感想录》是为了批判法国大革命而写成的。因此反对法国大革命可以

说是保守主义标志性的立场。白璧德的主要批判对象是卢梭。学衡派在这一点上与白璧德一脉相承，对卢梭的攻击不遗余力。吴宓在《学衡》第18期《圣伯甫评卢梭忏悔录》一文按语中介绍了卢梭的生平及学说，并对其进行了激烈的批评，基本上反映了学衡派对卢梭及法国大革命的态度。文中还援引了柏克（文中译作巴克）的信件贬斥卢梭：“英人巴克（Edmund Burke 1729--1797）即斥之‘虚荣派之导师’（the great professor and founder of the philosophy of vanity）而极言其学说为法国之大害，最著者以感情为道德，以骄傲为美行，惟以我独是，人皆可杀，如是良心破灭，是非靡定，相习成风，世乱无已矣（见所著letter to a member of the National Assembly in Paris 1791）。”<sup>71</sup>相应地，对于法国大革命，学衡派也持否定态度。在谈及卢梭《民约论》一书时，吴宓说：“其书虽力倡民权，谓行政须本人民之公意，否则所谓民约即可撤消，然实主张国家极端专制。在民约尚存之时，国家万事可为，即宗教亦可制定，人民只有服从云云。后来法国大革命，即本此书以行，故有山岳党罗拔士比等，及恐怖时期之惨剧”<sup>72</sup>这些对于法国大革命和卢梭的指责，几乎完全是在西方保守主义的影响下发出的。学衡派对于其他一些问题的看法，也程度不同的受到了西方保守主义的影响。

维护宗教权威是以柏克为代表的西方保守主义的根本宗旨之一。柏克认为宗教在人们心中树立的权威对于一个国家的政治是极端重要的，他说：“依靠我们现有的宗教制度，我们继续按照人类早先获得的、始终不变地保持下来的意识办事。那种意识不仅象一个精明的建筑师那样已经建立起各个国家雄伟的建筑，而且象一个深谋远虑的业主那样，为了把那建筑作为神圣的庙堂保存下来，不受亵渎，并力求避免为欺诈、暴虐、非正义和专制等一切肮脏的东西所玷污，而已经永远庄严地把国家以及所有在政府任职的人奉为神圣。”<sup>73</sup>白璧德的学说中也充满了对宗教的崇敬之情。他说“经济问题必卷入政治问题，政治问题必卷入哲学问题，而彼哲学问题，又必与宗教问题关系密切，不可分离。”他认为对于日渐堕落的西方文明，须恪守道德，“认明内生活之真理”，而“内生活之真理，或赖宗教而成立，或藉人文主义而宣示，二者并行之于古昔，结果均大有裨益于人类之品德行事。”<sup>74</sup>学衡派的宗教观念受西方思想影响很大，对宗教的阐扬不遗余力。他们从各种角度论证宗教的重要性和信奉宗教的必要性。吴宓说：“终及言之，宗教乃至善至上之事，未可漫无分别，忘肆攻击。吾人生于今日，本身承受孔教、佛教、耶教之文明，而不克取得孔教、佛教、耶教之精华而弃用之，则吾为自暴自弃，宗教之精华，厥为其培植道德，养成人格之能力。故凡百宗教，其目的皆主实行。玄想神秘，乃皆为助成实行地耳。个人能取得宗教之精华，则其人必高尚安乐，果毅有为。国民不失宗教之精华，则其国必富且强，文化昌明，纪纲整饬，风俗淳厚，此一定不易之理。”<sup>75</sup>刘伯明认为宗教可以培植人的同情心，使人心灵净化，革除中国人麻木冷漠的痼疾：“外人洞鉴吾国情形者，多谓吾国人感觉不灵，见他人之疾苦，往往漠然视之，无动于中，自营者多，故关怀社会公益者，渺不可得。其甚者则沈潜不露，日以心斗，阴鸷险狠，无复生意。凡此状况，欲图补救，非以强烈而悲壮之爱不可，而此即基督教唯一之贡献也。”<sup>76</sup>除此之外，《学衡》杂志还刊载了大量外国学者提倡宗教的文章。总的来看，在维护宗教这一点上，学衡派与西方保守主义是一致的。

学衡派对于西方保守主义平等观也有回应。“平等问题是保守主义与其他意识形态分歧最大的问题之一”。<sup>77</sup>保守主义的平等观的中心内容即柏克所认为的“等级和地位的差别是实际存在的和必要的。”萧纯锦在《平等真诠》一文中，对这一观念进行了详尽的发挥。他强调平等是“机会平等”，而不是结果的平等：

所谓平等者，机会平等（Equality of Opportunity）也。政治上，无阶级贵贱之分。法律上，无特权豪强之别。智愚不肖之禀赋虽有不同，而皆得以尽其性命之理，而充量发达。至于造诣不同，成就异趋，虽有圣贤，无能为力。则贤者有以自见，而不肖者亦不失其应得之地位，贤者得以发抒其才智，无隐厄不遇之感，而不肖者心安

理得，亦无屈抑沉沦之叹，各尽其天赋之本能，以共谋人群之幸福，与文化之进步，此所谓平等之真义，而民治主义之真精神也。自其一方言之，民治主义之国家才俊秀拔之士，每处高明之地位，领袖群伦，极似不平等，而自其又一方言之，则贤不肖所处境之机会相同，初无门第阶级之限，固属极平等。故民治主义之真谛，舍与人以机会平等外，实不啻为贤贤主义，而不认人类平等之存在也。<sup>78</sup>

萧纯锦认为，人天生禀赋各异，无论在生理还是心理上，人与人之间都是有差异的。应当给予每个人以平等的机会，使他们的天赋能够得以充分的发挥。因此即使在民治主义社会中，不平等仍然存在。“在民治主义之世，阶级仍然存在，但其阶级非根据于遗传之财产，及世袭之权利，而根据于真正之才能，由自由竞争以证明者耳”。<sup>79</sup>如果强求结果上的平等，反而抹杀了个人在禀赋上的差异，造成另外一种不平等。胡先骕也指责法国大革命以平等为号召“含有嫉妒之恶德”<sup>80</sup>。《学衡》还登载外国学者的文章批判绝对的平等：“平等之渴望，常为一种愿有劣于己之人，而不愿有优于己之人，不可告人之方法”。<sup>81</sup>如果说学衡派在宗教问题上尚有自己的见解的话，他们的平等观则几乎完全是西方保守主义的翻版。

保守主义学说中，与平等观紧密相连的是关于财产权的观念。塞西尔指出：“‘保守主义’最实际的意义莫过于它对财产问题的态度。自从‘保守主义’兴起以反对1789年的革命运动以来，维护财产制度一直是它的主要目的之一”。保守主义者认为维护私人财产权不受侵害是天经地义的，“不应该损害别人这种简单的理由就足够在已经存在着财产制度的地方确立享有私有财产的权利了。因为十分明显，既然一个正常的人会因为剥夺其财产的任何部分而感到苦恼和忧伤，那么，要是没有充足的理由，另一个个人或国家把这种苦恼和忧伤强加于他就是错误的。这样说明的拥有财产的权利不过是任何人不受别人无故侵犯的权利的一部分。一个人的各种权利规定了别人的义务，而财产拥有权不过是任何人都不得损害别人这样一个基本义务的一部分罢了”。<sup>82</sup>学衡派在这一问题上的立场以胡先骕为代表。胡先骕认为财产权是个人的基本权利之一，剥夺财产权是不道德的：“个人自由之大者，莫过于财产。盖财产者资生之具，一切物质生活之基础。苟遵法律而取得之，则国家社会皆无干涉个人之权。今日之种种社会主义，则皆以攘夺他人之财产为目的。无论如经济学家所主张，在共产主义之下，生产能力决不能维持现在之文明，即使能也，夺他人所应得，岂道德所许乎？殖产能力之不齐与人类一切能力之不齐相若，孟子之论许行曰：‘夫物之不齐，物之情也。我相什百，或相千万，比而同之，是乱天下也’。盖一语破的于千载之上矣。苟必欲其齐，则人类之躯干健康智慧亦将齐之，将使强者弱，健者病，智者愚，势必至同归于尽而后已。”<sup>83</sup>胡先骕的这些论说是非常典型的保守主义的观点。

自晚清开始的西学东渐有一个显著的现象，即在中国流播的几乎所有西方学说都被改造了，当这些学说被介绍到中国受众面前时，已失去了原先纯粹的面目。以胡适对实验主义的介绍为例，正如一些学者注意到的，“胡适总是一再强调实用主义的方法论方面，而完全忽略了其他方面的问题”，“他从杜威那里借用来了如下的逻辑推理过程——提出问题，认识问题，对这个问题给出假定的答案，检验这些假设的可能结果，最后，细心评价实践中得出的结果。”胡适“虽然从杜威那里借用了大量的术语词汇，但他却把生活看成是与环境的一种斗争，而不是与环境和谐相处的探索”，而杜威哲学的基本目的，恰恰在于“在社会的或理性的混乱之外找到可带来和谐的途径”。实用主义本质上并不是一种“革命性的信条”，“就社会和理性问题问题来说，它的目的不是为了使人们与过去分隔开，而是为了在过去与现在之间发现新的和更和谐的联系。”<sup>84</sup>在这一点上，胡适几乎和杜威没有共同之处，他对过去（传统）始终持激烈的批判态度。学衡派与真正意义上的西方保守主义也有比较大的距离，他们与西方保守主义最大的歧异在于他们对于自由的模糊态度。

对于自由，西方保守主义者的态度是鲜明的，塞西尔指出：“‘保守主义’的显著特征

也许可以说是尊重自由。‘保守主义’肯定是不反对自由的。”他认为在使人民享有自由已经成为英国立宪制度之宗旨的前提下，如果不维护自由的原则，就不能保卫传统的政体。反过来，由于保守主义对于传统和现状的尊重以及对于改革的审慎态度，可以使自由或权威不致趋于极端，从而保证自由不被权威损害。<sup>85</sup>余英时先生在讨论美国的保守与激进时说：“在美国讲保守主义，是相对于一种现有的制度，就是美国民主、自由的制度，美国的法制。简单说就是美国的一整套系统(system)。这个系统我们知道在西方两三百年来叫做民主、自由主义的传统秩序……他们所谓保守，就是说对于现有的状况，这一套自由民主制度下的现状、法律比较满意，不需要大改变。”“激进主义与保守主义本来是相对于美国的自由主义传统的system，所以如果要讲美国保守主义跟激进主义，我们一定不要忘记它中间是一个liberal。这样conservatism-liberal-radical便成为一个鼎立的三足……保守跟激进中间，还有一个commonground……这中间是一个实际的现状，是一个自由的传统”。<sup>86</sup>可以说，在欧美讲保守主义，都是在一个默认的背景下进行的，这就是对他们对于个人自由的尊重和维护。保守主义在西方，某种程度就是保守自由的主义。刘军宁先生指出：“保守主义的实质是自由主义，是自由主义与传统主义的结合。”<sup>87</sup>事实上，白璧德的新人文主义也十分珍重自由。他认为美国社会存在一些不良趋势，“在今言者或不无过甚，然使长此不变，每况愈下，则吾国宪法所许之自由，必将毁灭无遗。”<sup>88</sup>他提倡人文主义，正是要纠正这种不良趋势，保护个人的自由。

然而学衡派对于自由的态度却是比较模糊的。诚然，《学衡》杂志也屡屡提及自由，如上文胡先骕和白璧德的议论。此外，在《学衡》杂志译介的大量文章中，也有不少涉及自由问题。不过总体检阅学衡派的著述，就会发现学衡派并不过分看重自由，在自由与权威的关系上，更加倾向于权威。

胡先骕在平等、自由、权威之间的取舍非常耐人寻味。在平等与自由之间，胡先骕同西方保守主义的态度一致，更加偏向于自由。他对法国大革命与英国克伦威尔革命、美国独立战争不同态度反映了他对自由与平等的取舍：

法国之大革命与英国克林威尔之革命、美国之独立战争，根本大异。其所以歧异之处，基于拉丁、盎格鲁撒克逊两民族之异点。吾人动以平等自由两名词并举，实则二者根本不同。法英美革命动机之异，亦由于此。盖自由一概念，系以一己为中心，苟不干犯吾个人思想言论宗教种种之自由，吾可不求事事与人平等。英人之革命，美人之独立，盖以争自由为动机者也，至于平等，则所注重者，在与他人比较，故虽不得绝对精神上物质上之自由，然苟与他人受平等之待遇，则亦未尝不可忍受少量之干涉。治国之革命，则以争平等为动机也。以此两动机相较，则前者为胜。盖以争自由之动机为求诸己，争平等之动机为求诸人。前者尚不失精神独立之美德，后者常含有嫉妒之恶德。<sup>89</sup>

然而胡先骕对自由的偏爱仅仅在论述西方历史时才体现出来。在中国情景中，正如我们前文论述，胡先骕是学衡派中倡言权威政治最为积极的一位，对于个体的自由，他几乎没有提及。西方保守主义也主张在社会政治中树立权威。上文已谈到，保守主义的重要主题是维护自由。但从柏克开始保守主义者就反对卢梭等人主张的个人对于社会无限优先的权利，他们认为这种学说具有危险性和不现实性，直接导致了法国大革命暴政，最终导致个体自由的丧失。他们认为人对于社会并不具有优先性，人的本性决定人是社会的存在，是受制于社会的。因此有必要树立社会政治的权威，维护社会处于一种有序的状态之中，达到自由与权利之间的平衡，个体的自由反而可以得到保护。归根到底，保守主义者强调权威是因为担心漫无限制的自由会最终导致自由的丧失，一定的权威对自由进行限制反而能保证个体的道德权

利和政治自由，诸如生存权、公正权、获得援助权、不受无理干涉的自由权、诚实对待权以及儿童受照料权等。柏克主张的权威落实在具体的制度层面上，即为宪政主义，议会政治，对王权进行限制。<sup>90</sup>而胡先骕树立权威的意旨，则是要凭借权威树立先验的、统一的道德标准，建立稳定的社会秩序。至于用权威维护个人的自由，似乎还没有来得及考虑，在他的著述中很难找到在中国维护个人自由的论说。他援引保守主义的学说为他树立权威寻找理论依据，而对于保守主义者以权威维护自由的初衷，则有意无意地忽略了。

萧纯锦在平等问题上持典型的保守主义的观点，但在对待自由的问题上，他的态度至少是不积极的。他对自由没有直接的论述，但我们可以从他对社会主义的态度中窥知一二。在西方，保守主义与社会主义是长期处于对立状态的两种政治思潮。保守主义者反对社会主义，一是他们反对社会主义者以激烈的手段进行社会变革；二是他们认为社会主义者许多主张侵犯了个人的权利和自由。他们维护私有财产的主张是站在保护个人权利与自由的角度进行阐述的（见上文）。学衡派对中国的社会主义思潮也保持了批判的姿态。在吴宓留学美国期间，就有“今世之大患，莫过于过激派Bolshevism”<sup>91</sup>的观念。学衡派的成员中，较为系统地对社会进行分析 and 批判的是萧纯锦，他的观点集中在《中国提倡社会主义之商榷》、《马克思学说及其批评》两篇文章中。从表面上看，萧纯锦反对社会主义的立场与西方保守主义是一致的。但细加探究，就会发现萧纯锦阐释问题的角度有所不同。他并不是从维护个人权利与自由的角度出发，而是认为，中国的生产仍处于生产极端落后的状态下，当务之急是发展资本主义制度以促进生产，增进财富总量。而不是实行社会主义消灭私有财产和资本主义制度，实现分配上的平等。在中国提倡社会主义，“犹蒂华藕于修陵，表龙章于裸壤”，不合时宜。<sup>92</sup>这一与西方保守主义论述角度的差异表明，萧纯锦看重的仍然是整个国家的富强，西方保守主义者孜孜以求的个人的权利与自由，在他在思想中则处于不重要的地位。我们知道，社会主义与中国的传统思想有一种天然的亲合力。受传统影响甚深的学衡派并非对社会主义完全没有好感，而是有保留的认同：“共产主义，非人之情，固终不可望。然以国家之力，节制贫富，使不至悬绝，则通古今而不惑者也（欧美科富者所得税特多，有至百分之六十以上者，吾国宜仿行）。”<sup>93</sup>

在学衡派成员中刘伯明的自由观比较接近保守主义。他认为自由需是与责任结合的自由，他强调个人自由需与个人对于社会的责任结合起来，二者不可或缺。他说：“自余观之，自由必与负责任合，而后有真正之民治。仅有自由，谓之放肆，任意任情而行，无中心以相维相系，则分崩离析，而群体迸裂；仅负责任，而无自由，谓之屈服，此军国民教育也，非民治也。”他认为中国要实现真正的民治主义，必需培植国民的共和精神，“共和精神非他，即自动的对于政治及社会生活负责任之谓也”，惟有这种负责之精神，“而后有真正之自由，亦惟自由而后可为真正之负责”。<sup>94</sup>应该说，这一思想与保守主义已经是相当接近了。他对于个人自由比其他学衡派成员有更多的认同，这表现在他在一定程度上肯定新文化运动：“今日吾国之新文化者，即法之百科全书派也，今之浪漫思潮，即德之理想主义运动也。其要求自由，而致意于文化之普及，藉促国民之自觉，而推翻压迫国民之制度，则三者之所共同。惟今日之世界，民治潮流，较为发达，其影响之及于我国者，亦较深且巨，斯则同中之不同也。由是观之，新文化之运动，确有不可磨灭之价值。”<sup>95</sup>然而在群体与个体之间，刘伯明仍然偏向于群体。他强调更多的是培植个人对国家、社会的负责精神，而对于国家、社会应当给予个人自由的保护，则较少涉及。其实何止学衡派，就是极力主张个性自由的新文化运动派，他们的出发点仍然是以国家社会为本位的。李泽厚先生对这一问题有深刻的分析：“（新文化运动派）启蒙的目标，文化的改造，传统的抛弃，仍是为了国家、民族，仍是为了改变中国的政局和社会的面貌。它仍然既没有脱离中国士大夫‘以天下为己任’的固有传统，也没有脱离中国近代的反抗外侮，追求富强的救亡主线。抛弃传统（以儒家为代表的旧文化旧道德），打碎偶像（孔子）、全盘西化、民主启蒙，都仍然是为了使中国富强起来，使

中国不再受欺侮压迫,使广大人民生活得更好一些……。所有这些就并不是为了争个人的‘天赋权利’——纯然是个体主义的自由、独立、平等。所以,当把这种本来建立在个体主义基础上的西方文化介绍输入以抨击传统打倒孔子时,却不自觉地遇上自己本来就有的上述集体主义的意识 and 无意识,遇上了这种仍然异常关怀国事民瘼的社会政治的意识和无意识传统”。<sup>96</sup>救亡意识实际上影响着每一个中国知识分子的情怀——无论他们的主张是激进还是保守——国家的富强、社会的安定自始至终都是他们首要的选择。

本世纪二三十年代的中国的思想界呈现出众说纷纭、群流竞进的景观。这一时期形成的各个思想流派与西学的输入有极为密切的联系。与晚清输入西学不同的是,此时西方思想学说在中国知识分子眼中不再是一个统一的整体。随着对西方了解的深入,西方各思想流派之间的分歧逐渐清晰地呈现在中国知识分子面前。中国思想界因而发生了一次大的分化,这一分化主要是由各派别之间援引西学之差异所致。为了在思想界占据主导地位,各个派别不约而同地援引西学作为思想资源,以阐扬己见,贬抑他说。结果当时中国思想界更象是西方思想的战场。学衡派的主要成员多为留美学生,他们对西方思想界流派分歧认识得更为清楚。因此他们在与新文化运动派的争论中,就能够有意识地、非常具有针对性地引述西方有关思想理论批判新文化运动派宣扬的学说。白璧德的新人文主义是他们最主要的思想资源,同时其他西方保守主义针对自由主义、社会主义的批判话语也成为学衡派批判新文化运动派及其尊奉的西方学说的极为有力的武器。对于新文化运动派来说,情形也大体相似。学衡派与新文化运动派的争论因此成为西方思想在中国的交锋,正如胡先骕后来所说,是人文主义“与实验主义分庭而抗礼”<sup>97</sup>这也反映出西学在中国思想界已占据了极高的位置,每一种思想流派背后都有各自的西学背景。如果不援引西学,一个学派就几乎不具有发言的权利。在学衡派内部,吴宓等留美学生也有非常明显的优越心理。学衡社员多为留美学生,唯邵祖平未留洋且中学都不曾毕业,故此众人对邵祖平皆“怀疑虑及轻视”。<sup>98</sup>吴宓对学衡社员中未曾留学的马承堃也不甚看重,认为他“作文只能述旧闻”。<sup>99</sup>这正体现了西学优越地位。

对于学衡派与西方保守主义的关系,有一点需要特别指出。在学衡派意识中,并没有保守主义这样的整体概念。他们崇奉的是白璧德的新人文主义。从思想史的角度来看,新人文主义是保守主义思潮的组成部分,但学衡派成员对此并无自觉的认识,在整个《学衡》杂志 79 期中,没有明确地提到过保守主义。但学衡派的思想除了受到新人文主义的影响外,也有其他保守主义思想影响的深刻痕迹。保守主义作为一种思潮,尽管其中也有不同的流派,但一些基本的理念和原则是相通的。正是基于这些原则和理念,在学衡派的眼中,许多保守主义思想家的思想正好可以对新人文主义维护、阐释和引深。故此《学衡》杂志登载了大量保守主义思想家的著述,学衡派的思想因而具有一层厚重保守主义的色彩,尽管不是非常纯粹。

由于借鉴了西方保守主义一些思想,学衡派的政治观念中也存在一些与众不同的见解。胡先骕、刘伯明、萧纯锦等人是中国近代思想史上是比较早的注意到平等、民主、自由之间存在差异的学者。从学理上讲,在这一点上他们对于西方政治思想的了解较新文化运动派更为清晰、细致,甚至是深刻的。但仅就事论事的分析是不够的,我们更应该将其放置于大的历史语境中去考察。对思想史进行认真的探究就会发现,学衡派这些关于自由、平等、民主的思想在当时几乎没有产生影响。首先,胡先骕等人对这一问题的阐发在数量上寥寥无几,在《学衡》杂志洋洋洒洒宣扬道德救世的文字中几被埋灭不闻。再者,他们在论述时仅仅是提出了对这些问题的观点,缺乏详尽、系统的阐释,很难给人以深刻的印象。这些思想因此成为思想史上的匆匆过客,没有留下什么印迹。保守主义在中国的这一次经历只是加深了学衡派在人们心目中中国意义上的保守形象。

#### 四、余论

在总体上检阅了学衡派的政治观念之后，我们再作一个简要的回顾。学衡派对现实政治进行了激烈否定，这种否定和批判主要是以道德批判的方式进行的。而他们提出的救世方法，在理想层面上，是他们文化观念中一以贯之的道德救世。但在现实操作层面，他们表现出非常强烈的权威政治的倾向。作者对于学衡派与西方保守主义关系的考察则主要是辨析学衡派政治观念的西学根源。我们从中可以得出这样一个印象，学衡派的政治观念并非象其文化学术思想在当时独竖一帜。这固然是因为对于政治学衡派只是提出了一些观念性的东西，而没有系统地、深入地阐发。但更为重要的原因是，他们的政治观念无法超越当时的社会政治背景，无法超越绵延深厚的传统。把学衡派的政治观念与当时其他派别、团体、阶层的政治思想或观念进行比较，就会发现尽管在表面上各个派别之间有那样那样的分歧，但其基本理路却惊人一致。我们可以从以下几个方面来考察。

对于现实政治问题的解决，学衡派提出的道德救世与权威政治呈现一种分离的倾向，至少培植道德与树立政治威权之间没有必然的联系。这种分离的倾向实际上就是理想与手段的分离。理想与手段的分离在中国近代政治思想和政治运动中是一个非常普遍的现象。学衡派是一个文化派别，虽然流露出这一倾向，但无从在政治活动中体现。而对于实际从事政治活动的政党来说，理想与手段的背离就不仅仅是思想倾向，而是政治生活中活生生的现实。这一时期孙中山对国民党的改组就是一个很好的例子。孙中山一生都没有放弃过在中国建立民主政治的理想，但政治生涯的屡屡失败使他在晚年把更多的精力集中在如何增强政党和军队的力量，即如改进政治斗争的手段。他提出以俄为师，与他的这一思路不无关系。据李玉刚先生的研究，孙中山对俄国革命的迅速成功印象深刻，屡次表示对其革命方法的钦佩，这是他提出以俄为师的重要原因。<sup>100</sup>孙中山后来全面仿照苏联改组了国民党和军队。国民党后来能够建立南京政府，以俄为师对其自身的改造可以说起了至关重要的作用。从这个意义上讲，这次改组是成功的。但国民党以训政的名义长期坚持党治，孙中山民主政治的理想迟迟不能实现，也是这次改组的直接后果。这种倾向在同一时期的中国共产党身上也有表露。王桧林先生的《五四时期民主思想的演变》一文正好揭示了这一点。他认为在五四时期马克思主义者的民主观有一个从德谟克拉到民主的转变。他说：“当时的马克思主义者，是把无产阶级专政学说作为改造中国的手段看待的，并且主要是把它作为打倒统治者的手段看待的。这是合乎中国政治实际的。中国政治思想史的这种发展是合乎逻辑的。但是我们还应知道，人民是民主政治的主体，民主是在人民中实行的制度，民主体现人民和国家政权的关系，民主精神是维系社会秩序的力量，民主作为推翻统治者的手段，仅仅是一种手段，建设民有民治民享的政治制度才是民主的目的。可是这些主要内容在思想转变过程中，却被忽视了，被遗弃了。这种片面理解对以后中国政治思想影响很大。在很长的时间里，使民主手段说（民主的手段说有二，一是民主是向敌人作斗争的手段，二是民主是集中的手段，这里只涉及第一种）成为窒息中国民主思想的教条。”<sup>101</sup>而作为自由主义者的胡适也存在这种倾向，这我们在上文中已经有所论述，此不赘述。从以上可以看出，手段压倒理想成为政治目标本身，是中国近代政治思想史、政治运动史上近乎规律性的现象。这既是中国历史环境造成的，更有可能是政治运作本身的规律。学衡派这样未参政的知识团体存在这种倾向，正说明了其普遍性。由于存在这样范围广泛的发生土壤，中国近代历史上政治理想与政治斗争手段的分离几乎就是不可避免的了。

学衡派的政治观念中还有一个值得注意的倾向，即独霸一尊的排他意识。他们对自己尊奉的白璧德之新人文主义给予了无以复加之赞美，视其为挽救世道人心之不二法门。吴宓认为白璧德等人“博采东西，并览古今”，将东方的释迦及孔子，西方的柏拉图、亚里斯多德的学说兼收并取而加以变化，创制出“最精确、最详赡、最新颖之人文主义”，<sup>102</sup>在“今世为最精无上而裨益吾国尤大”者。<sup>103</sup>“今日救世之道（指全世界，不仅指中国），端在不用宗

教，而以人文主义救科学与自然主义之流弊也”。<sup>104</sup>而对于除此之外的欧美近世诸种学说则一律采取排斥的态度。梅光迪贬斥西洋近世以来的诸种学说“过信创造与自由，又以平民主义，强施之于学问智识，其祸遂至，诡辩蜂起。利用愚众，计一时之成功，而不计久远之真理。如卢梭、托尔斯泰派之归真返朴，反抗文化，马克思派之阶级斗争说，尼采派之超人论。其本体价值，毫无足言。乃或以其新异动人，或以其平易近俗，竟能风靡一时，几有支配思想界之权势。”<sup>105</sup>而对于同时代盛行于中国的种种思潮，学衡派更是不遗余力地攻击，梅光迪称新文化运动派“非思想家，乃诡辩家”，“非创造家，乃模仿家”，“非学问家，乃功名之士”，“非教育家，乃政客”，简直是一无是处<sup>106</sup>。如何评价学衡派排他的思想倾向，我认为李怡先生的观点是非常到位的。李怡先生认为：“文学和文化的发展一样，本来就是不断以一种‘偏至’去抵消另一种‘偏至’。就个体而言，似乎都不无偏颇，而就整体而言，却可以呈现出一种‘全面’和‘完善’来。‘学衡派’对于白璧德主义的接受和‘五四新文化派’对其他思想的接受一样都是合理的，甚至可以说是必不可少的，然而当‘学衡派’诸人立足于‘一偏’却又不想承认自己属于‘一偏’，甚至还要竭力将这事实上的‘一偏’说成是文化的全部或者精华之时，那么这一努力本身倒是真正出现了问题，至少它是与‘学衡派’所追求的‘客观’、‘公正’自相矛盾了。”<sup>107</sup>这种唯我独尊，贬斥百家，缺乏宽容精神的现象并非学衡派独有，而是在中国近代思想界长期存在的普遍现象。这种思想倾向与政治活动结合起来，就是对意识形态的迷恋和追求。意识形态可以使一个政治团体牢固地结合在一起，从而大大提高其战斗力。但事物往往走向反面，对意识形态的过分强调极易造成极端的不宽容和政治迫害，这已为历史所证明。

综上所述，学衡派的政治观念的基本理路与其他政治派别、知识群体是极其相近的。甚至可以说，在一定程度上体现了近代中国一般性的政治观念的某些特征，例如对权威、政治手段、意识形态的向往、追求和维护。如果我们把学衡派作为一个普通的知识团体，或者作为普通民众的一部分，透过他们的政治观念再来观察整个中国社会，就能够对中国近代历史上发生的形形色色的政治事件、政治思想以及政治和政治思想总体上的演进道路有更深刻的理解，他们的发生不是偶然的，而是有其深厚的一般思想观念作为他们产生和发展的土壤。学衡派的政治观念正是这一般观念的一部分。尽管他们非常渴望一种超越性的思想来振拔俗世，但深厚的传统和苦难的现实又使他们的思考几乎是先天性地趋向于经国济世这样的课题。至少从政治观念上讲，这是近代史上每一名关心和思考国家命运的人必经的心路历程。这样，思想史上的殊途同归也就在所难免。

## **A Comment on Xueheng Academic Group and the Characteristics of Political Concepts of the Beiyang (in the Qing Dynasty, the coastal provinces of Liaoning, Hebei and Shandong) Intelligentsia**

Zhou Yun

(South China University of Technology, Guangdong Prov., Guangzhou 510641, China)

**Abstract:** This paper examines the political concepts of the *Xueheng* Academic Group, an anti-new culture movement group active in the 1920's and 1930's. *Xueheng* Academic Group criticized strongly and negatively the existing politics in terms of moral critique with the moral salvation of their cultural concept idealistically. But in practice, they showed strongly a tendency of authoritarian politics. They were influenced deeply by the Western conservatism, but they did not pay much emphasis on the conservative liberty which the western conservatives hold. The paper also points out that there was a

great extent of identity among the *Xueheng* Academic Group and the other political factions including that of the New Culture Movement as well as some of the intellectual organizations inasmuch as they were receiving the influences of tradition and social reality.

**Keywords:** Xueheng Academic Group; Political Concepts; Beiyang; the New Culture Movement

收稿日期: 2003-10-31

作者简介: 周云, 华南理工大学人文社会科学学院教授。

<sup>1</sup> 孙尚扬:《在启蒙与学术之间:重估〈学衡〉》,孙尚扬、郭兰芳编:《国故新知论——学衡派文化论著辑要》,中国广播电视出版社1995年版。第4页。

<sup>2</sup> 沈卫威:《回眸“学衡派”——文化保守主义的现代命运》,人民文学出版社1999年版。第80页。

<sup>3</sup> 胡适、蒋梦麟等:《争自由的宣言》,《晨报》1920年8月1日增刊。

<sup>4</sup> 吴宓:《吴宓自编年谱》,生活·读书·新知三联书店1995年版。第234页。

<sup>5</sup> 《本副刊之宗旨及体例》,《大公报》1928年1月2日。

<sup>6</sup> 为了行文便利,以下将陈独秀、胡适等人称为新文化运动派。对于陈独秀、胡适等人,学术界对他们称呼各异,如资产阶级民主主义知识分子,激进派等。笔者认为应根据不同论述内容有所变换,而不应笼统地一以贯之。学衡派因批判新文化运动而出现,他们与胡适等人的尖锐对立也是由于对新文化运动的态度之歧异,因此笔者认为在此将因新文化运动与学衡派对立的胡适等人称为新文化运动派是比较合适的。李怡先生《论学衡派与五四新文学运动》一文也使用了新文化运动派这一概念。见《中国社会科学》1998年第6期。

<sup>7</sup> 柳诒徵:《论中国近世之病源》,《学衡》第3期,1922年3月。

<sup>8</sup> 柳诒徵:《论中国近世之病源》,《学衡》第3期,1922年3月。

<sup>9</sup> 杨成能:《欲救中国当速养成悃悃无华埋头执务之人才说》,《学衡》第52期,1927年4月。

<sup>10</sup> 梁漱溟:《中国建国之路》,《梁漱溟全集》第三卷,山东人民出版社1990年版,第326页。

<sup>11</sup> 吴宓著、吴学昭整理:《吴宓日记》第1册,生活·读书·新知三联书店1998年版,第116-117页。

<sup>12</sup> 余英时:《中国近代思想史上的激进和保守——香港中文大学廿五周年纪念讲座第四讲(一九八九年九月)》。余英时著:《钱穆与中国文化》,上海远东出版社1994年版,第197页。

<sup>13</sup> 胡适:《国际的中国》,《胡适文存》二集,黄山书社1996年版。第350、351页。

<sup>14</sup> 吴宓著、吴学昭整理:《吴宓日记》第2册,生活·读书·新知三联书店1998年版,第39-40页。

<sup>15</sup> 吴宓著、吴学昭整理:《吴宓日记》第2册,生活·读书·新知三联书店1998年版,第235页。

<sup>16</sup> 这4篇文章分别是刘伯明的《非宗教运动平议》,景昌极的《论学生拥护宗教之必要》,一苇的《再论宗教问题》,柳诒徵的《论大学生之责任》。

<sup>17</sup> 柳诒徵:《反本》,《学衡》第46期,1925年10月。

<sup>18</sup> 柳诒徵:《正政》,《学衡》第44期,1925年8月。

<sup>19</sup> 柳诒徵:《顾氏学述》,《学衡》第5期,1922年5月。

<sup>20</sup> 吴宓:《论新文化运动》,《学衡》第4期,1922年4月。

<sup>21</sup> 法国勒朋(Gustave Le Bon)著,冯承钧译:《现代箴言》,《学衡》第73期,1931年1月。

<sup>22</sup> 此处涉及学衡派思想最重要的部分,因离本文主题稍远,此处不作详细论证。俟后当撰另文详述之。

<sup>23</sup> 罗志田:《再造文明之梦——胡适传》,四川人民出版社1995年版,第10页。

<sup>24</sup> 吴宓译:《白璧德论民治与领袖》,《学衡》第32期,1924年8月。括号内的小字是吴宓自注。

<sup>25</sup> 胡先骕:《文学之标准》,《学衡》第31期,1924年7月。

<sup>26</sup> 柳诒徵:《正政》,《学衡》第44期,1925年8月。

- 
- <sup>27</sup> 胡先骕：《文学之标准》，《学衡》第31期，1924年7月。
- <sup>28</sup> 柳诒徵：《反本》，《学衡》第46期，1925年10月。
- <sup>29</sup> 柳诒徵：《反本》，《学衡》第46期，1925年10月。
- <sup>30</sup> 柳诒徵：《正政》，《学衡》第44期，1925年8月。
- <sup>31</sup> 吴宓译：《白璧德论民治与领袖》，《学衡》第32期，1924年8月。括号内小字为吴宓所加的按语。
- <sup>32</sup> 吴宓：《孔子之价值及孔教之精义》，天津《大公报》，1927年9月22日。
- <sup>33</sup> 柳诒徵：《论中国近世之病源》，《学衡》第3期，1922年3月。
- <sup>34</sup> 吴宓：《我之人生观》，《学衡》第16期，1923年4月。
- <sup>35</sup> 吴宓译：《白璧德论民治与领袖》，《学衡》第32期，1924年8月。
- <sup>36</sup> 吴宓：《论事之标准》，《学衡》第56期，1926年8月。
- <sup>37</sup> 胡先骕译：《白璧德中西人文教育谈》，《学衡》第3期，1922年3月。
- <sup>38</sup> 法国勒朋(Gustave Le Bon)著，冯承钧译：《现代箴言》，《学衡》第73期，1931年1月。
- <sup>39</sup> 胡先骕：《论批评家之责任》，《学衡》第3期，1922年3月。
- <sup>40</sup> 吴宓译：《白璧德论民治与领袖》，《学衡》第32期，1924年8月。
- <sup>41</sup> 胡先骕：《论批评家之责任》，《学衡》第3期，1922年3月。
- <sup>42</sup> 胡先骕：《文学之标准》，《学衡》第31期，1924年7月。
- <sup>43</sup> 《严几道与熊纯如书札节钞》，《学衡》第7期，1922年7月。
- <sup>44</sup> 《严几道与熊纯如书札节钞》，《学衡》第13期，1923年1月。
- <sup>45</sup> 胡先骕译：《白璧德中西人文教育谈》，《学衡》第3期，1922年3月。
- <sup>46</sup> 《吴宓日记》第2册，第65-66页。
- <sup>47</sup> 吴宓著、吴学昭整理：《吴宓日记》第2册，生活·读书·新知三联书店1998年版，第26页。
- <sup>48</sup> 刘伯明：《共和国民之精神》，《学衡》第10期，1922年10月。
- <sup>49</sup> 吴宓：《论新文化运动》，《学衡》第4期，1922年4月。
- <sup>50</sup> 吴宓著、吴学昭整理：《吴宓日记》第2册，生活·读书·新知三联书店1998年版，第223页。
- <sup>51</sup> 柳诒徵：《正政》，《学衡》第44期，1925年8月。
- <sup>52</sup> (德)德特马·多林：《引言》，(英)安东尼·德·雅赛著：《重申自由主义》，中国社会科学出版社1997年版。第1页。
- <sup>53</sup> 陈独秀：《吾人最后之觉悟》，《青年杂志》第1卷第6号，1916年2月15日。
- <sup>54</sup> 陈独秀：《宪法与孔教》，《新青年》第2卷第3号，1916年11月1日。
- <sup>55</sup> 胡适：《易卜生主义》，《胡适文存》一集，黄山书社1996年版。第465页。
- <sup>56</sup> 吴宓译：《白璧德论民治与领袖》，《学衡》第32期，1924年8月。
- <sup>57</sup> (美)林毓生著，穆培善译：《中国意识的危机》，贵州人民出版社1986年版。第43、44页。
- <sup>58</sup> 《中国意识的危机》，第45、46页。
- <sup>59</sup> 胡适日记1929年4月27日。转引自《再造文明之梦——胡适传》，第31页。
- <sup>60</sup> 唐德刚译注：《胡适口述自传》，华东师范大学出版社1993年版，第183页。
- <sup>61</sup> 罗志田：《走向“政治解决”的“中国文艺复兴”——五四前后思想文化运动与政治运动的关系》，《近代史研究》，1996年第4期。
- <sup>62</sup> 严复：《严几道与熊纯如书札节钞》，《学衡》第16期，1923年4月。
- <sup>63</sup> 吴宓著、吴学昭整理：《吴宓日记》第2册，生活·读书·新知三联书店1998年版，第91页。
- <sup>64</sup> 吴宓著、吴学昭整理：《吴宓日记》第3册，生活·读书·新知三联书店1998年版，第363页。
- <sup>65</sup> 吴宓著、吴学昭整理：《吴宓日记》第6册，生活·读书·新知三联书店1998年版，第63页。
- <sup>66</sup> 罗志田：《走向“政治解决”的“中国文艺复兴”——五四前后思想文化运动与政治运动的关系》，《近代史研究》，1996年第4期。

- <sup>67</sup> 余英时：《“创新”与“保守”》，《钱穆与中国文化》，第291页。
- <sup>68</sup> 刘军宁著：《保守主义》，中国社会科学出版社1998年版，第1页。
- <sup>69</sup> (英)休·塞西尔著：杜汝楫译：《保守主义》，商务印书馆1986年版，第30页。
- <sup>70</sup> 刘军宁著：《保守主义》，第273页。《民治与领袖》刘著译作《领导权与民主》。
- <sup>71</sup> 徐震堃译：《圣伯甫评卢梭忏悔录》编者按语，《学衡》第18期，1923年6月。
- <sup>72</sup> 徐震堃译：《圣伯甫评卢梭忏悔录》编者按语，《学衡》第18期，1923年6月。
- <sup>73</sup> 柏克：《法国革命感想录》，转引自休·塞西尔著：《保守主义》，第30、31页。
- <sup>74</sup> 吴宓译：《白璧德论民治与领袖》，《学衡》第32期，1924年8月。
- <sup>75</sup> 吴宓译：《世界文学史》(Richardson and Owen: *Literature of the World*) (续)吴宓按语，《学衡》第30期，1924年6月。
- <sup>76</sup> 刘伯明：《非宗教运动平议》，《学衡》第6期，1922年6月。
- <sup>77</sup> 刘军宁著：《保守主义》，第273页。
- <sup>78</sup> 萧纯锦：《平等真诠》，《学衡》第5期，1922年5月。
- <sup>79</sup> 萧纯锦：《平等真诠》，《学衡》第5期，1922年5月。
- <sup>80</sup> 胡先骕：《文学之标准》，《学衡》第31期，1924年7月。
- <sup>81</sup> 法国勒朋(Gustave Le Bon)著，冯承钧译：《现代箴言》，《学衡》第73期，1931年1月。这篇文章是一篇典型的保守主义文献。几乎宣扬了保守主义所有方面的主张。
- <sup>82</sup> 休·塞西尔著：《保守主义》，第74、75、76页。
- <sup>83</sup> 胡先骕：《文学之标准》，《学衡》第31期，1924年7月。
- <sup>84</sup> (美)格里德著，鲁奇译：《胡适与中国的文艺复兴——中国革命中的自由主义(1917-1937)》，江苏人民出版社1996年版。第124、129、130页。
- <sup>85</sup> 休·塞西尔著：《保守主义》，第155、156页。
- <sup>86</sup> 余英时：《中国近代思想史上的激进和保守——香港中文大学廿五周年纪念讲座第四讲(一九八九年九月)》。《钱穆与中国文化》，第191、192、193页。
- <sup>87</sup> 刘军宁著：《保守主义》，第273页。
- <sup>88</sup> 吴宓译：《白璧德论民治与领袖》，《学衡》第32期，1924年8月。
- <sup>89</sup> 胡先骕：《文学之标准》，《学衡》第31期，1924年7月。
- <sup>90</sup> 陈志瑞：《保守与自由——埃德蒙·伯克的政治思想》，《世界历史》1997年第5期。
- <sup>91</sup> 吴宓著、吴学昭整理：《吴宓日记》第2册，生活·读书·新知三联书店1998年版，第23页。
- <sup>92</sup> 萧纯锦：《中国提倡社会主义之商榷》，《学衡》第1期，1922年1月。
- <sup>93</sup> 景昌极：《消遣问题》，《学衡》第31期，1924年7月。括号中小字为原注。
- <sup>94</sup> 刘伯明：《共和国民之精神》，《学衡》第10期，1922年10月。
- <sup>95</sup> 刘伯明：《共和国民之精神》，《学衡》第10期，1922年10月。
- <sup>96</sup> 李泽厚：《启蒙与救亡的双重变奏》，载《中国现代思想史论》，安徽文艺出版社1994年版，第16页。
- <sup>97</sup> 胡先骕：《朴学之精神》，《国风》第8卷第1期(1936年1月)，第12页。转引自罗志田：《西方的分裂：国际风云与五四前后中国思想的演变》，《中国社会科学》1999年第3期。
- <sup>98</sup> 《吴宓自编年谱》，第228页。
- <sup>99</sup> 《吴宓自编年谱》，第228页。
- <sup>100</sup> 李玉刚：《孙中山对俄国二月革命和十月革命的反应》，《历史研究》1994年第6期。
- <sup>101</sup> 王桧林：《五四时期民主思想的演变》，《历史研究》1989年第3期。
- <sup>102</sup> 胡先骕译：《白璧德中西人文教育谈》，《学衡》第3期，1922年3月。
- <sup>103</sup> 吴宓译：《白璧德论民治与领袖》，《学衡》第32期，1924年8月。
- <sup>104</sup> 吴宓：《论事之标准》，《学衡》第56期，1926年8月。括号内按语为原文所加。

---

<sup>105</sup> 梅光迪：《现今西洋之人文主义》，《学衡》第8期，1922年8月。

<sup>106</sup> 梅光迪：《评提倡新文化运动者》，《学衡》第1期，1922年1月。

<sup>107</sup> 李怡：《论学衡派与五四新文学运动》，《中国社会科学》1998年第6期。