

## 中国留学生与现代新儒家

——以冯友兰、吴宓为中心

李喜所

(南开大学 历史学院, 天津 300071)

[关键词] 留学生; 冯友兰; 吴宓; 文化观

[摘要] 20世纪30年代前后的现代新儒家队伍中有相当数量的归国留学生。这和百年来中国留学生的思想文化走向不大协调。本文选择冯友兰和吴宓两个典型,通过对他们出国前的文化观的解析以及出国后的思想走向和文化追求的具体考察,旨在说明出国留学何以反而让他们步入了文化保守主义的行列,从而以个案研究的方式来探讨中国留学生与现代新儒家的关系。

[中图分类号] K825.9/G648 [文献标识码] A [文章编号] 0583-0214(2004)11-0049-08

## Chinese Students Studying Abroad and Modern New Confucianism

——taking Feng Youlan and Wu Mi as the Representatives

LI Xi-suo

(Department of History, Nankai University, Tianjin 300071, China)

Key Words: students studying abroad; Feng Youlan; Wu Mi; the outlook on culture

Abstract: Around the 1930s, among the modern new Confucians there are a great number of returned students, which phenomenon does not concord with the tendency of those overseas Chinese students' thought and culture within a hundred years. This paper, taking Feng Youlan and Wu Mi as two typical representatives, through an analysis of their outlook on culture at home and the tendency of their thought and a detailed investigation of the pursuit of the culture, intends to explain that it is their studying abroad that make them stay in the conservative group, as a case study for the exploration of the relationships between Chinese students studying abroad and modern new Confucianism.

## 一 从一种较为特殊的文化现象谈起

一般来讲,多数赴欧美、日本等地的中国留学生都推崇西方文明,接受西方文化,在吸收外来文化的过程中成长为改造中国传统文化的积极分子。从总体上讲,留学生和中国旧文化是相互排斥的。但被学界习惯上称为文化保守主义的现代新儒家当中,也有一批从欧美、日本留学归来的精英,个别人还是他们中间的核心和骨干分子。方克立等主编的《现代新儒家学案》一书,选择最有影响的代表人物11人,其中就有6人有留学经历,占50%强。这里再加上吴宓和汤用彤,一起列表示之:<sup>①</sup>

姓名	留学经历
马浮	生于1883年,1903年赴美国圣路易大学留学,广泛阅读西方经典著作和探讨最新学术走向。1904年归国后,又往日本留学一年。

姓名	留学经历
张君勱	生于1887年,1906年赴日本早稻田大学留学,专攻政治经济学,同时关注哲学和思想文化。1910年获学士学位。1911年归国。1913年往德国柏林大学留学,攻政治学、经济学和国际法。1916年归国。
方东美	生于1899年,1920年赴美国威斯康星大学留学,学哲学。1922年获硕士学位,旋转往俄亥俄州立大学研究黑格尔哲学。后又返回威斯康星大学研究新实在论哲学。1924年获博士学位。博士论文是《柏格森生命哲学述评》。

① 关于留学生与现代新儒家的研究,相对薄弱。香港区志坚在2002年12月为“近代留学生国际学术研讨会”提供的论文:《吴宓的留美生活:留学生活强化近代中国保守主义思想》,以吴宓日记为主要资料,分析了留学生回归中国传统文化的原因。郑师渠所著《学衡派文化思想研究》(北京师范大学出版社2001年出版)对新儒家的留学经历亦有所涉及。下表主要依据方克立等主编:《现代新儒家学案》(中国社会科学出版社1995年出版)以及方克立等主编:《现代新儒家人物与著作》(南开大学出版社1995年出版)。

姓名	留学经历
汤用彤	生于1893年,1918年赴美国汉姆林大学留学。1920年转入哈佛大学师从新人文主义大师白璧德学哲学。1922年获硕士学位后归国。
吴宓	生于1894年,1917年赴美国弗吉尼亚大学留学。次年转入哈佛大学师从白璧德教授学习比较文学。1920年获学士学位,1921年获硕士学位后返国。1930至1931年又往英国牛津大学研究,并游历欧洲。
冯友兰	生于1895年,1919年赴美国哥伦比亚大学留学,学哲学。1923年获博士学位。博士论文是《人生理想之比较研究》(中文名《天人损益论》)。1923年归国。
贺麟	生于1902年,1926年赴美国都柏林大学留学,学哲学。1928年获学士学位。同年转入哈佛大学继续攻读哲学,1930年获硕士学位,旋往德国柏林大学研究德国古典哲学。1931年因日本侵华,急速返国。
徐复观	生于1903年,1928年往日本明治大学留学,学习经济学。同时往陆军士官学校学习军事。1931年因抗议日本侵华,愤而归国。

上述8人,有6人留学美国,其中有2人再求学欧洲;2人留学日本,其中1人又曾留学德国。就知识结构来讲,他们比较好的现代西方文化素养,欧美和日本的思想文化对他们有较多的影响,基本可以讲是学贯中西的饱学之士。令人费解的是,现代西方文明并没有在他们头脑里占主导地位,他们出国留学的过程反而变成了强化他们对中国传统文化理解和崇拜的过程,反而提升了他们企图运用西方现代理念和方法来重新阐释儒家文化的热情。经过五四之后长期而艰苦的努力,这些人在20世纪30年代前后相继成为现代新儒家的领军人物。这种“种豆得瓜”的反常现象,确实和近代留学生的总体走向不尽相同。如果先从宏观上去找原因,第一次世界大战是决定因素。

1914年至1918年第一次世界大战的激烈和残酷,让全世界尤其是欧美震惊。许多有头脑的思想家开始重新审视资本主义文明的合理性,怀疑现代化的工业文明是否还能够带给人类更多的幸福,甚至对西方文化也打一个问号,个别人曾提出要从东方文明中寻求出路。大哲学家柏格森在欧洲遇到梁启超时,劝梁回国后多研究一下孔子、老子、墨子,中国这些哲人的思想和学说或许可以拯救纷乱繁杂的世界。于是在欧美掀起了一股抨击资本主义文明的后现代思潮。柏格森的生命哲学,斯宾格勒的文化形态理论,以及白璧德的新人

文主义是典型代表。这股思潮关注人的和谐、人格的修养、人性的回归与伦理道德的重建等,试图以此来解决欧美的社会问题。对于正在欧美留学的中国留学生而言,一些人接受、信仰并传播这种在当时很时髦的新的后现代文化思潮也是难免的。至于当时中国国内的情形,也为传播这种新思潮提供了合理的平台。民国初年,军阀混战、民不聊生,人们对过去80年间向西方学习的历程产生了疑虑。特别是结束第一次世界大战的巴黎和会对中国的不公平待遇,欧美的所谓正义、公正、人权等让中国人难以信赖。一些善于思考的思想家开始从中国传统文化的再生中寻求出路。随着梁启超为代表的东方文化派的崛起,以中国文化为本位的新儒家迅速成为一种颇有影响的新型思想文化流派。这为一些留学生选择新儒家提供了可能。

但是,文化的选择与文化观、价值观的形成,并非全是因果关系,主观的和机缘的因素常常潜移默化地夹杂其中。同样的社会大背景,同样是留学生,由于主观的价值取向不同、积淀的文化结构有别,所做出的选择也就千差万别。那时的多数中国留学生,并没有从怀疑西方文明的思路去对待西方文化,也没有沿着后现代的路径步入新儒家的行列。只是像冯友兰和吴宓<sup>①</sup>这些人,因为他们和当时一般留学生的价值判断不同,文化追求独特,在文化选择中就越出了一般留学生的“常规”。为了深入解析这样的“越轨”现象,在前面初步了解国际、国内大背景的基础上,下面再选择冯友兰和吴宓两个典型,主要依据冯友兰晚年的自述和吴宓的日记,从社会文化和他们的心路历程两个层面,具体探讨留学生与现代新儒家为代表的文化保守主义的复杂关系。

## 二 出国前所形成的文化观构筑了一个较难逾越的文化参照系

要考察留学生出国后的文化选择,首先要弄清楚其出国前的文化取向。因为出国前所抱定的文化追求是其攫取新文化的基础和前提。留学生

<sup>①</sup> 在学界,许多人视冯友兰为现代新儒家的核心人物之一,视吴宓是学衡派的主要领袖,似乎二人并不完全同道。但从广义上讲,他们都谋求在走向现代的过程中以中国文化为本位,振兴儒学,都走的是文化保守主义的道路。因此,本文只是从一般意义上将他们统称为现代新儒家,并非否认他们在同道之上的不同流派和不同特色。

出国时多在 20 岁左右,像洋务运动时期幼童留美的情况是极特殊的。20 岁前后的青年正处于寻求自我、认同身份、展示才能的最活跃阶段。一旦有了一个自认为十分满意的文化定位,就等于找到了一个解释世界、理解社会和认识人生的标尺,会在相当长的一段时期里按这种标尺去制约自己的行为,去进行文化的选择和创造。留学生出国之后,首先是按照出国前所确立的文化参照系去吸收国外的文化。一旦遇到文化的“知音”,则一发不可收拾。因此,准确了解留学生出国前的家庭背景、个人经历、知识资源、个性特征,以及在此基础上形成的文化观,对理解其出国后的文化追求就具有奠基的意义。

以冯友兰为例。他 1895 年出生于河南省唐河县一个地主家庭。其祖父已拥有 1500 多亩土地,家里经常有二三十口人一起用餐,“也算是个封建大家庭了”。<sup>[1](p4)</sup> 祖父虽然没有功名,但重视教育,喜欢诗文,冯友兰的父亲、伯父,包括祖父都是名噪乡里的大诗人。其父 1898 年考中进士后,便成为名副其实的书香之家了。1904 年,冯友兰的父亲在武昌方言学堂找到了一个庶务委员(相当于今天的教务长)后,亦称得上“学而优则仕”了。三年后,其父终于出任湖北崇阳县令,成为主管一方的父母官。少年冯友兰这才真正感受到做官的威风 and 惬意。80 年后,当他回忆起崇阳县衙的豪华气派时,仍充满了自豪和得意之情。他还专门将崇阳县衙和故宫做了对比,认为其建筑格局和基本布局与皇宫如出一辙,只是一大一小而已。他无不感叹地写道:“不睹皇居壮,安知天子尊!”<sup>[1](p15)</sup> 最令冯友兰难忘怀的是他随母亲到达崇阳县时的威风:

一天,到下午四五点钟的时候,说是已经到崇阳城外了,有个人来对我说,城里边来了大轿来接,太太已经改坐大轿了。……安排已定,听见前面仪仗摆开,继续行进。母亲的大轿进城门的时候有三声炮响。那时候衙门还没有腾出来,另外为新官安置了公馆,到公馆的时候,又是三声炮响。在公馆住了差不多一个月,衙门腾出来了,又是全副仪仗,把母亲接进衙门里……到了衙门口,又是三声炮响。<sup>[1](p13)</sup>

冯友兰在这里一连用三个“三声炮响”,来刻意叙述当时场面的雄壮,字里行间不经意地流露出其对威严与权力的崇拜和向往。他曾精辟地将美国概括为“商国”,把中国归结为“官国”。在“官国”里讨生活的文人,因为官是主宰一切的,所以就自然地做官作为其第一追求。“官”作为一

种文化,作为一种价值观念,总是在中国社会占据了中心位置。冯友兰生活在这样的家庭当中,日积月累,潜移默化,更无法超越“官文化”的影响。不过,令冯友兰痛心疾首的是,其父刚刚为官一年多,就在 1908 年暴病身亡,他不得不凄苦地随母亲返回唐河老家,重新过地主乡绅生活。在中国传统社会里,乡绅是颇值得关注的一个族群。他们有文化,有经济实力,关心社会发展走向,懂得官场游戏规则,不少人既有为官经历,又有经济实力。尤其在清末民初社会大变动时期,乡村要发展新经济、创办新教育,还要办许多文化公益事业,更离不开有文化、有势力的乡绅出头,所以晚清和民国时期是乡绅势力大扩展的良机。冯友兰返回唐河老家后,其家庭地位不但没有衰落,反而在不断提升。连他母亲都往县城办女学,名声显赫,颇受乡民尊敬。生活在这样一个家庭的冯友兰,深深为自己的绅士地位而自豪。他一生永远解不开的就是绅士情结。冯友兰曾坦诚地讲:“按我的家庭出身和所受的教育,我的思想感情都打上了绅权的烙印”。<sup>[1](p63)</sup> 从文化的角度看,绅士这个群体承载着浓厚的传统文化,求稳守成;同时又向往着各种新文化,求变趋新,不乏走向现代的因素。他们最能接受的文化模式是新旧相间的“中体西用”。可以毫不夸张地说,这种绅士文化品格影响了冯友兰的一生。

冯友兰所受的教育亦新亦旧,也就是科举制废除后带有浓厚中国特色的所谓新教育。从 7 岁开始,冯友兰上的是家庭私塾,读的是四书、五经。他自己回忆说:“在我上学的时候,学生有七八个人,都是我的堂兄弟和表兄弟。我们先读《三字经》,再读《论语》,接着读《孟子》,最后读《大学》和《中庸》。一本书必须从头背到尾,才算读完,叫做‘包本’。”<sup>[1](p4)</sup> 这样纯粹的旧式教育持续了三四年,直到随其父到武昌后,才略接触到一点西方传来的新学。1910 年,冯友兰考入县立高等小学,次年入开封中州公学,开始接受比较正规的新教育。1912 年考入上海中国公学。这是一所因反清革命被日本政府驱逐回国的留日学生开办的新型学校,具有浓厚的革命色彩。冯友兰似乎和革命没有发生任何共鸣,而坠入西方逻辑学的“深渊”,并由逻辑学爱上了哲学,特别是西方哲学,从此走上了钻研哲学的不归路。1915 年,正是怀着探讨西方哲学的宏图大志,冯友兰来到北京大学哲学系(那时叫哲学门)。当时的北大,虽然西方的许多新学方兴未艾,但在主流上还是旧学占

上风,用冯友兰的话讲:“基本上是封建主义占统治地位。”<sup>[1](p190)</sup> 不过对求知若渴的冯友兰来讲,北大优越的文化环境,为其学业的长进提供了难得的良机。他“心胸一天一天地开朗,眼界一天一天地广阔”。<sup>[1](p190)</sup> 他开始做中西文化的比较研究,认定中西文化的不同根本在于思想的不同,而思想的不同又根源于哲学的不同。这种想法是颇有见地的,但问题是冯友兰所学到的现代哲学知识很有限,现代的研究方法更无从谈起。在1915到1919年的四年中,冯友兰并没有受到严格意义上的哲学训练。那时北大哲学系设有中国哲学、西洋哲学和印度哲学三个教学方向。但是,没有讲印度哲学的教师,印度哲学形同虚设;仅一名教师讲西洋哲学,又不久病逝,西洋哲学也只好停课;只有中国哲学还算有人讲,可三门主干课却是诸子学、宋学和中国哲学史。主讲中国哲学史的陈汉章教授,博学多才,但不懂哲学和经学的区别,往往内容庞杂,几乎无所不包,实际和讲中国传统文化区别不大。北大图书馆里惟一可以找到的一本以《中国哲学史》命名的书,内容则史学、文学、经学、道学、三教九流面面俱到。1917年胡适执教北大,主讲中国哲学史,带来了不少西方现代哲学的理念和方法,震动了整个学术界,已经进入大学三年级的冯友兰同样受到前所未有的震撼,但据他晚年的回忆,并没有在文化观上有本质的影响。1919年的五四运动,使一大批青年知识分子觉醒,但对书卷气甚浓的冯友兰的催化则微乎其微。综合来看,冯友兰的北大生活,只是由爱好哲学引申到对中西文化的思考,而基本的文化积淀和思维方式还是立足中国文化传统,探求中外古今。这样的文化取向,为1919年12月赴美留学的冯友兰设置了一道特殊的文化樊篱,时刻左右着他的文化选择。

吴宓出国留学前的状况和冯友兰有很大的不同,但同样构筑了一个颇具特色的以中国传统文化为本位的文化观。1894年吴宓出生于陕西省泾阳县一个官商一体的富裕家庭。祖父有文化、有权势,在乡里有一定的势力;父亲自幼受到良好的教育,在上海经商,梦想在商界干出一番大事业;叔父留学日本,归国后在省城为官,颐指气使,春风得意。不幸的是,吴宓刚过一岁,母亲即病逝,只能在奶奶的怀抱中呵护长大。因叔父膝下无子,吴宓三岁时就过继给了叔父,值得欣慰的是,生父和叔父皆对他关爱备至。童年和青年时期的吴宓爱好文学,喜读中国古典小说,同时对

《四书》、《五经》等封建经典也倒背如流,还常阅读一些代表当时新学的《新民丛报》、《新小说》、《民报》等报刊杂志。可以讲他基础深厚,知识面甚广。1911年,17岁的吴宓进入清华学堂,接受相对系统的现代教育。清华当时作为一所留美预备学堂,教师阵容强大,开设课程现代,不少为英文原版教材,对英语水平要求很高。吴宓对英语也用功最力,同时刻苦攻读物理、化学、数学、哲学、文学和各种新兴学科,还努力钻研西方的文学经典和中国的文化典籍,可以讲是中外兼顾,全面发展。按吴宓的家庭背景及所受的教育,应该顺理成章地成为一位追求现代的新型学子,以新文化改造旧传统。令人不解的是,他在20岁前后慢慢成长为一个鄙视功名利禄,抨击拜金主义,追求道德至上的人格主义者,尤其对中国传统的道德文化崇拜得五体投地。其父一心希望他学好英文,出国留学,将来做洋行买办赚大钱,或者到美国后入美国籍,“使中国亡,则可保一家之安乐”。<sup>[2](p370)</sup> 吴宓对父亲的这种言论不但不屑一顾,而且在日记中加以严厉批评,认为父亲言利、求富的思想败坏了社会风气,使中国江河日下,一蹶不振。而他则要不惧贫、不求利,“去其享福之念,终抱牺牲之志”,特立独行,行谊磊落,超凡脱俗,爱世、救世,做一个有益于国家和社会的高尚的人。<sup>[2](p369~370)</sup> 价值取向的这种严重落差,使吴宓与父亲及家庭的冲突日益严重。其在日记中写道:

余自出校来,日间虽与爹少谈,而意常不合。余之德业、学问、文章,夙昔常自负异常人,而誓将致力用心于无埃者也。而爹则毫不过问。嗟乎,人皆欲其子肖己,而不望其为古今国家世界之一人物。此中国之教育所以坏也。爹之所谈,其关系皆甚小,而处处不脱金钱功利之意味。“莫愁父母无黄金,天下风尘儿亦得”。哀吟此诗,热泪潸潸。爹或望其子之如此,而余不然。此后与家庭之关系当以渐疏,宁为不肖子,必为有用之人物。噫,余心若矣!<sup>[2](p369)</sup>

这段日记写于1914年6月,恰逢20岁,全文4千多字,全面概述了吴宓与父亲的分歧和他今后的志向。字里行间,可以窥见吴宓心中的痛苦,以及下定决心与家庭决裂,不惜任何代价也做一个道德完美高尚的圣人。吴宓这种背叛家庭的叛逆性格,和《红楼梦》中贾宝玉的叛逆有相同之处,已很难用一般的家庭影响、文化教育、经济地位、阶级烙印来加以解释。它是青年人在青春期一种特殊的自我角色认定,是经过“认同危机”的折磨之后,个人信念的自省、自觉和合理升华后,与家

庭及社会的一种无法阻挡的冲突。按照心理学的基本原理,人到青年时期会有一个自我个体的独立确认过程,经过长期的寻觅和痛苦的思索之后,其会在某个特定时刻突然觉得已经“成熟”,猛然感觉已经抵达真理的彼岸,自认为找到了值得全力追逐的光辉目标。这种社会角色的自我定位一旦确立,外力是很难改变的。吴宓“宁为不肖子”,也要坚持走自己的路,<sup>[3](p15~17)</sup> 就是最典型的一个例证。

更值得关注的是,吴宓随着现代科学知识的提高和对欧美经典作品阅读的增多,对自己道德至上的信念反而越来越坚定。他在读了雨果、拜伦、大仲马、小仲马、巴尔扎克等名家的作品后,进一步认识到无论中西,皆以道德教化来“济危救困”;整肃人心,“励己修德”是推进社会文明的不二法门。当他把中国古代的经典著作与西方的作品比较之后,更觉得“文章之道,恒古今中外而一以贯之”。只是相比之下,中国古圣先贤的论著更加精妙绝伦。他在1914年2月5日的日记中写道:

近日愈看得《论语》、《孟子》等经书价值至高。无论其文章、哲理,即所含关于日常事物之规诫,以及政刑礼教之设施,虽一二语而用新眼光、新理想咀嚼寻味,可成千百言,且皆系对于今时对症下药。<sup>[2](p280)</sup>

他在1914年6月26日中的日记继续写道:

居京以来,日所见多无价值之人,所闻皆不入耳之谈。根底浅薄者,居此境界,鲜不被俗见所默化,弃道义而趋功利,薄文章而重金钱。然余岂遂至是哉?比之浮萍在水,虽蓬断根折,此身物化,亦不肯随波逐流也。<sup>[2](p368)</sup>

其在1915年2月15日进一步记云:

窃谓时至今日,学说理解,非适合世界现势,不足促国民之进步;尽弃旧物,又失其国民性之凭依。唯一两全调和之法,即于旧学说另下新理解,以其有裨实事。然此等事业,非能洞悉世界趋势,与中国学术之本源者,不可弃为。<sup>[2](p404)</sup>

由此,可以大体窥见吴宓道德文化观的基本思路是:1. 以儒家为核心的中国古典文化是解决现实社会问题的良药,必须大力弘扬;2. 自己必须洁身自爱,绝不随波逐流,才可出污泥而不染,远离功利、金钱的诱惑,特立独行;3. 在世界和中国发生剧烈变化的今天,完全照搬旧的一套肯定行不通,唯一的办法是中西调和,对传统的旧文化赋予新意义,给予新解释。用吴宓的话说就是:“发挥固有文明,沟通中西事理,以熔铸风俗,改进道

德,引导社会。”长此坚持下去,“用我国五千年之精神文明,创出一种极有势力之新宗教或新学说,使中国之形式虽亡,而中国之精神、之灵魂永久长存宇宙,则中国不幸后之大幸也”。<sup>[2](p331)</sup> 吴宓就是带着这样的人生态度和事业追求,于1917年来到美国,开始了先人为主的留学生涯。

冯友兰和吴宓,一个是带着绅士情结、立足中土、渴求学者式的中西文明的哲学比较;一个是富有宗教般的热情,着眼中国古代文明、调和中西、寻求新的道德文化建设的新途径。抱着这样的价值取向来到美国,一旦遇到了合乎口味的文化土壤,其归宿可想而知。

### 三 留美生活进一步强化和提升了文化保守主义思想

吴宓到达美国后,进入弗吉尼亚大学学习文学。1918年又转入哈佛大学师从新人文主义大师白璧德学习比较文学。在白璧德门下一起学习的还有陈寅恪、汤用彤、梅光迪等,他们和吴宓有相近的社会理念和文化追求,遂引为密友,被后人誉为“哈佛四杰”。白璧德热衷于从人性和文化的层面去反思第一次世界大战,他认为挽救当时西方资本主义混乱和衰败的残局,最根本的是调适“精神的纪纲”,从人性、情感、个性、行为规范和道德重建等多方面来综合整合“生命的冲动和生命的约束”,也就是科学阐释和规范“欲”与“理”的辩证关系。<sup>[4]</sup> 在吴宓等人看来,白璧德“主经验,重实证,尚批评”,于“善恶之辨,理欲之争,义理之际,及其远大之祸福因果,自有真知灼见”。<sup>[5]</sup> 吴宓对白璧德崇拜得五体投地,似乎在美国找到了一个崭新的空间,使自己在国内所抱定的理想得以自由翱翔。在白璧德的导引下,吴宓和大多数中国留美生不同,他既不关注美国先进的科技文化和发达的工商业,也少理睬美国的政治制度和个性自由,而是以一个社会批判家的姿态,在严厉批评美国社会的过程中,进一步以现代的理念,融会中西,弘扬中国古典道德文化。在吴宓的留美日记中有这样一段话:

大率西洋中古之时,一切尚与我国相同。耶教势力甚盛,人守礼法,而不至横流荡决。及近世以迁,功利主义盛,国际竞争烈,耶教仅存形式,且今日则形式且将不能保。惟其然也,故人皆极端劳心劳力,竞争扰攘,寿命短缩。而物质发达,健身之术素讲,情欲大盛。昔日淡泊修养之工夫,不可复见。众惟求当前之快乐,纵欲而不计道理。故如今日之美国,虽多不婚或迟婚者,然其人之十之八九大率皆有

淫乱之事,视为固然。彼惟功利货财是图,无暇问及是非。一言以蔽之,男子必须纵欲而不愿赡养室家,女子欲嫁而不得,则皆为溱洧之事。<sup>[6](p25)</sup>

在吴宓眼里,美国和西方社会所出现的一切问题皆源于中古转向近代。功利主义、拜金主义、残酷竞争、人欲横流等乱象之所以层出不穷,就是因为卢梭等辈“妄倡邪说,于是人心思动,潮流所被,世无宁日”。加之法国大革命推波助澜,以所谓的“平等”、“自由”蛊惑民众,“自是而乱遂不可止”。<sup>[6](p22,23)</sup>第一次世界大战就是这种动乱的总爆发。而中国内地的民众不知欧美社会的真相,对西方盲目崇拜,实在是大错特错。吴宓在1920年4月18日的日记中写道:

在国中之少年,未知外国实况,误以西洋为天堂仙境。又误以共和、社会主义、男女自由结婚等,在西洋确有其事,见之实行,而生人遂皆丰享快乐者。不知此等皆梦境,而西国社会之堕落,人心之浮动,实远甚于中国。……不到欧美,则无从见中国人之好处。大率中国古来之礼教,重义务,主牺牲。西洋今日之习俗,则重权利,主快乐。中国之妇女,皆贞淑耐性,操劳不怨。奇节异能者,尚不必论。今美国之妇女,则涂脂抹粉,盛服新衣,游行街市。离婚通奸,视为寻常。纵情欲,喜热闹。秉质如“绣花枕”,行事如“走马灯”。中西两两相较,中国之妇女,固可怜,然亦甚可贵可敬也。<sup>[6](p151)</sup>

翻开吴宓的留学日记,多半是以这样辛辣、激愤的语言对美国及西方社会的严厉批评,尤其侧重于伦理道德方面。吴宓不但由抨击西方发展到对中国传统道德文化的赞美,而且对国内的社会改革和革命运动也加以不遗余力的指责,特别对陈独秀、胡适等人策动的新文化运动进行严厉地抨击,发誓归国之后与他们“奋战到底”。按照吴宓的观察,无论欧美,还是中国,正处于一种“礼崩乐坏”的乱世。为了挽救社会,改变世道人心,他自己首先必须超脱世俗,“竭诚尽心”,刻苦磨练,“以求内心之安乐”,求得“精神上自救”。这就是“安于忧患而不惊,习于忧患而不避,励行治心之术,克尽为人之道”。<sup>[6](p39)</sup>在自我道德“圣化”的基础上,再通过钻研西方先哲的学理,介绍欧美的科学,进而光大中国博大精深的古代文化,尤其是“礼教法制”。吴宓认为:中国的“礼教法制,皆中含至理,积千百年之经验,以为人群之便利幸福计耳。若实行破坏,实可谓自讨苦吃”。所以,吴宓坚决反对一切带有破坏倾向的激进主义,信守以光大中国传统为核心的渐进主义。“昌明国粹,融化新知”,是其思想理念最准确的概括,一生未变。

1921年6月,吴宓由美国回到南京,同时执教南京高师和东南大学,并主办《学衡》杂志,系统全面地宣传其保守主义的思想文化主张。这里需要回答的一个问题是,四年的留美生涯,何以使吴宓道德至上的守旧理念扩张发展、日益成熟呢?从吴宓的留美日记来仔细观察,最突出的原因有三点:

一是其出国前所初步形成的保守主义的文化再生观念,直接左右了其在美国的文化选择。一般情况下,人们在汲取新文化或异质文化的时候,特别注意去考察吸收的对象所积淀的文化是否优秀,而较少研究吸收者的文化观或价值取向。其实,后者才具有决定意义。当人们进入中国传统文化或外国文化的汪洋大海之后,总是按照自己的文化标尺,千方百计地攫取合乎自己口味的文化大餐,从而进一步丰富和完善自己既定的文化观和价值判断。文化吸收者的素质或主观意向,决定着文化选择的方向和优劣。吴宓在美国所批判的和所赞扬的东西,就是其在清华学堂所构筑的文化意念的具体化和进一步延伸。同样在哈佛留学的中国留学生,汲取的文化却截然不同,其深层的原因就在于意念的有别。

二是其师白璧德所代表的新人文主义使吴宓的保守主义得到了理论的提升。吴宓在清华时虽然认定以符合时代潮流的现代理论去重新诠释中国古典文明,实现其以道德救世、救国的宏伟蓝图,但他并不清楚所谓的现代理论为何物。在哈佛遇到了白璧德,特别是系统钻研了西方的新人文主义理论后,才豁然开朗,突然明白应该以白璧德的新理论去挖掘和改造中国的古文明。吴宓在留学日记中记有许多与白璧德的倾心长谈和频繁交往,留下了一篇又一篇学习和研究西方新人文主义的心得体会。他后来在《学衡》杂志深入介绍白璧德等人的文化学说,显示出他留美期间对此有精到的研究和系统的吸收。通过留美,不仅使吴宓出国前的文化主张有了西方文化理论的支撑,而且让他明白了如何用白璧德式的“新知”,来昌明他眼里的中国“国粹”。

三是吴宓在美国亲眼目睹了个别美国人对中国留学生的歧视、欺凌,更激发了他的民族主义热情。无论是在饭馆打工、理发馆理发,还是参观一些展览,或到教堂游历,吴宓总会遇到个别美国人对中国人的欺侮。最令他无法容忍的是,一些美国人对日本人彬彬有礼,对中国人却蛮横粗暴,公然在日本人面前侮辱中国人。每当遇到这种情

形,吴宓总是愤愤不平,在日记中用大量的篇幅发泄心中的不满。民族情绪最易使人激愤,尤其是身处异国,感触更深。<sup>[6](p13,333)</sup> 吴宓在留美日记中甚至发出到了美国才知道“中国好”的哀叹。从总的趋势来看,民族主义是现代新儒家的政治基础。说得更确切些,他们是一批文化民族主义者。吴宓在留美期间民族主义的进一步强盛,毫无疑问为他的保守主义的思想文化主张提供了张力。

如果说学文学出身的吴宓擅长的是形象思维,多从具体问题或一般现象出发去思考和提出问题,那么,学哲学的冯友兰则提高到哲学的层次来思考中国文化的命运。

1919年12月,冯友兰带着中西文化比较中的许多问题来到美国哥伦比亚大学研究哲学。那时的哥大云集了一批哲学大家,杜威、蒙太古、皮特金等十分活跃,让冯友兰学到了许多新知识。他开始对杜威的实用主义哲学十分佩服,接着又迷上了蒙太古的新实在论,后来则对柏格森的生命哲学极其崇拜。总之,欧美哲学界有影响的哲学大师的论著和流行的哲学流派,他都努力钻研。读书之余,他还去了解美国社会。生活困难的时候,他打三份工,虽然辛苦,但对真正认识美国大有好处。随着知识的积累和眼界的开阔,他寻求找到中西文化差异答案的心情也愈来愈迫切。于是,一系列中西哲学中深奥难解的问题摆在了他的面前,理不出头绪。恰在他百思不得其解的痛苦时刻,印度文化大师泰戈尔来到了纽约,凭着年轻人特有的闯劲,他找到了泰戈尔下榻的饭店,与之坦诚长谈,茅塞顿开。综合他们的谈话内容,一是东西方文明的差异是“种类”的差异,而非“等级”的差异。就拿“博爱”这一点来讲,中国和印度基本是通过抑制“人欲”、牺牲自我而求得社会普遍的爱,用一句中国哲人的话叫做“为道日损”;西方则是在“人欲中求爱”,在展示自我的过程中来实现国家和民族的真爱,也用一句中国哲人的话来概括,就是“为学日益”。这一“损”一“益”,差之远矣。二是在比较东西文明的时候,东方人要用自己的视角来认真研究,切不可盲目地跟着西方人跑,尤其在评判东方文明时更应该如此,泰戈尔指出:对东方文明要“聚在一起研究。什么该存,什么该废,我们要用我们自己的眼光来研究,来决定,不可听西人模糊影响的话”。三是和西方文明相比时,一定要明确中国究竟缺什么?对此,泰戈尔的回答是:“就是科学。现在中国派许多的留学生到西洋,应该好好的学科学。这事并不甚

难。中国历来出过许多发明家,这种伟大民族,我十分相信,他能学科学,并且发明科学的。东方民族,决不会灭亡,不必害怕。只看日本,他只学了几十年的科学,也就强了。”<sup>[7](p65,67~68)</sup> 对青年冯友兰来讲,泰戈尔的话不仅使他精神振奋,对中西比较研究充满信心,而且有了新的研究视角,就是要用中国人特有的智慧给中国文明一个新的说法。按照泰戈尔的思路,首先应该探讨的是中国为什么没有科学。于是,经过深入的思考和刻苦的钻研,冯友兰在1921年哥伦比亚大学哲学系的学术讨论会上宣读了他的第一篇学术论文:《中国为什么没有科学——对中国哲学的历史及其后果的一种解释》。这篇论文结合中国历史实际,从宇宙观、社会存在、国家结构、道德、人生、教育、行为以及儒家、道家、墨家等方方面面,深刻讨论了中国人的哲学建构与发展科学的内在关系。最后,冯友兰惊奇地发现,中国人不是没有创建现代科学的能力,而是缺少需求科学的内心动力,也就是缺少对现代科学的欲望和需求。说得更明白点儿,即:不为也,非不能也。造成这种后果的根本原因,是中国哲学从总体上走的是一个“内省”的路线,是在内心的“荒原”上寻求永久的和平,是通过实现心境的平和与满足来构筑幸福和完美。冯友兰在晚年的回忆录中讲:“这篇论文的大概意思是:中国所以没有近代自然科学,是因为中国的哲学向来认为,人应该求幸福于内心,不应该向外界寻求幸福。……如果有人仅只是求幸福于内心,也就用不着控制自然界的权力,也用不着认识自然界的确切的知识。”<sup>[8](p192~193)</sup> 对这种观点的正确与否,在这里评论实属多余。值得关注的是,冯友兰此文是在留学美国之后,在研习欧美流行的实用主义、新实在论、生命哲学等哲学流派的基础上,结合中国的传统哲学,比较系统地展示了自己研究中西文明的思路、理念和方法,初步显示出他要以人生观为切入点,按照中国人的思维,融合东西方的理念和方法,去考察中国古典文明的学术路向。<sup>[1](p191)</sup>

当26岁的冯友兰宣读了他的第一篇论文后,已经在哲学同行当中小有名气。不管是同意还是反对他的观点,都为他的哲学才华所折服,都肯定他以新的路径来比较中西的创新精神。这给冯友兰以巨大鼓舞,他信心十足,决心按照他的路数继续向前发展。经过几个月的深思熟虑,他忽然领悟到,中国人之所以那样热切地去中西比较,并不单纯是想知道中国哪些地方不如西方,更重要的

是想寻求一种行之有效的解决方法,迎头赶上。方法虽然有千条万条,但归根到底是人的追求和“信念”,即民族自信心。在冯友兰看来,有了民族自信,一切问题都可以解决;反之,即使找到了问题的症结,也无济于事。因此,他决心要从哲学上解决中国人的信念问题,具体就是通过中西哲学的比较,给中国人以民族自信。1922年,他又发表了一篇论文《论中西比较》,明确提出中国文化的存亡,“全靠我们的信仰”。“中国人一日不死,则中国文化及中国民族即一日在制造之中”。<sup>[8](p48)</sup>要给中国人以真切而积极的信仰,就应该从学理上准确地弄清楚几千年来国人在“人心的荒原上”寻求自我的历史,并结合世界潮流,指明新的出路,使国人在人生观、价值观上来一个新的转换和飞跃。沿着这样的思路,在前两篇论文的基础上,从深入阐释文化民族主义的主旨出发,冯友兰将博士论文题目定为《人生理想之比较研究》,中文叫《天人损益论》。该文以中国传统的“天人合一”的和谐、统一为灵魂,融会欧美哲学界的最新素养,对古今中外十几种人生观进行了详尽而富有启迪的比较研究。他既反对将“天然境界”式的人生观理想化,把欲望支配下的“人为”说得一无是处,“存天理而灭人欲”,让人走修炼、改造的内“损”之道;也不同意把“人为境界”式的人生观神圣化,把自然界的东 西都人为地去加以改造,“人定胜天”,引导人们走上无限制的提高征服自然能力的增“益”之途。他倡导“天人之调和”的“中道”,即“人欲为历史的实现者”。具体就是把“天”、“人”、“损”、“益”综合调和,“万物并育而不相害,道并行而不相悖”。<sup>[9](p584)</sup>这种哲学家的推

论虽然非常饶舌,但核心是用新理念来阐释中国古典的“天人合一”理论,增强中国人参与世界竞争的信心和勇气。由此不难发现,冯友兰虽然西方文化底蕴深厚,但以中国文化为本位的绅士情结不但没变,反而通过留美而达到了中西会通的新高度。他是要用西方的新理念和新方法,对中国古典的哲学命题给予新的解析,提升中国传统文化的现代因子和实际竞争力。1923年夏天,冯友兰获得博士学位后,就是带着这样的文化观念,回到了阔别四年的祖国。这种文化观,和吴宓的“昌明国粹,融化新知”在基本倾向上是并行不悖的,都属于现代新儒家的文化保守主义。所不同的是,吴宓是在社会大批判中取得的,冯友兰是在严密的哲学思辨中感悟出来的。

【收稿日期】 2004-06-20

【作者简介】 李喜所(1946—),男,河北涉县人,南开大学历史学院教授,主要从事中国近现代史研究。

【责任编辑 映雪】

#### 参考文献:

- [1]冯友兰.三松堂自序[M].北京:人民出版社,1998.
- [2]吴宓.吴宓日记:第1册[Z].北京:三联书店,1998.
- [3]沈卫威.吴宓传[M].北京:东方出版社,2000.
- [4]闲译.白壁德论卢梭与宗教[N].大公报·文学副刊,1931-09,(192).
- [5]吴宓.白壁德论民治与领袖[N].学衡,1924-08,(32).
- [6]吴宓.吴宓日记第2册[Z].北京:三联书店,1998.
- [7]程伟礼.冯友兰传[M].上海:上海文艺出版社,1994.
- [8]冯友兰.三松堂学术文集[M].北京:北京大学出版社,1994.
- [9]冯友兰.三松堂全集[M].郑州:河南人民出版社,1989.