

論學衡派的思想資源—阿諾德的文化論與白璧德的人文主義

周淑媚*

【提要】

在中國現代文學批評史上，歐文·白璧德和馬修·阿諾德的思想產生了遙遠的迴響，這種影響是通過留美學生的接受、傳播和闡發而發生。學衡派的思想資源得自於白璧德人文主義和阿諾德的文化論，並在現代中國引發一場人文主義文化思潮。這一思潮對於五四時期的傳統文化批判具有反思性，對中國文化參與世界對話具有一定的合理性內涵。白璧德和阿諾德對學衡派的影響，並不是一套現存理論對一個空虛頭腦的單向灌輸，而是一種內在的精神契合。同樣的，他們的思想主張從西方移植到中國，也非簡單的時空變遷，而是一種「古今之爭」的語境轉換，其中蘊含著當時一批知識分子溝通中西進行文化選擇的努力。是以，考察學衡派的思想資源——白璧德和阿諾德在中國既被大規模接受、又被激烈抵抗的獨特文化遭際，應可給二十一世紀的文化現代化建設帶來重要啓示。

關鍵詞：學衡派 思想資源 阿諾德 白璧德 人文主義

* 中國醫藥大學中醫學系基礎學科助理教授

* 本文蒙中國醫藥大學 96 學年度校內專題研究計畫 CMU96-163 經費補助，得以順利完成，謹此致謝。

一、前言

在 20 世紀 20 年代中國尋求體制革新與思想解放的歷史大潮中，學衡派是逆流而動的。然而，學衡派並非一般的傳統主義者，基本上他們不反對輸入西方文化。吳宓甚至曾對傳統主義者提出批評：「昔之弊在墨守舊法，凡舊者皆尊之，凡新者皆斥之。所愛者則假以舊之美名，所惡者則誣以新之罪狀。此本大誤，固吾極所不取者也。」^①受白璧德（Irving Babbitt, 1865-1933）及阿諾德（Matthew Arnold, 1822-1888）的影響，學衡派所關注的是普遍價值、恆常標準以及道德理性，在中西文化的價值取向上，他們不像「國粹派」那樣抑西揚中，嚴守文化保守的立場，而是主張汲取和融會西方的先進文化；也不像「激進派」那樣一味地摧毀傳統文化，而是更多傾向於尊崇和維護中國傳統；更不似「洋務派」以三綱五常為「中體」，以聲光化電為「西用」，而是主張連同物質、精神均可向西方借鑒。由此觀之，學衡派的文化理想和文化策略顯然是對「體用說」的一種超越，堪稱是梁啟超（1873-1929）所謂的「不中、不西、即中、即西」的主張^②。學衡派對新文化運動者提出質疑，原因並不在於他們冥頑不化、故步自封。相反地，這些人恰恰是從西學的角度——白璧德的人文主義與阿諾德的文化論，對新文化運動者在再造中國新文化、新文學的過程中訴諸理性的簡化傾向表示不滿。

在學衡派「知識倉庫」的建設過程中，有關阿諾德的文化論與白璧德人文主義的嶄新知識與資訊，持續入藏，提供更形豐富的「思想資源」^③，同時也擴大了學衡派「昌明國粹，融化新知」的想像空間。因此，考察阿諾德的文化論與白璧德人文主義在中國的傳播過程中對學衡派「知識倉庫」的建立，並探究其所提供的「思想資源」如何成為學衡派「概念變遷」的可能動力，應可對學衡派的文化與思想在 20 世紀 20-30 年代的歷史定位，提供更多元和深入的描述與分析。

① 吳宓，〈論新文化運動〉，《學衡》第 4 期（1922 年 4 月），頁 12-13。

② 梁啟超曾說自己與康有為、譚嗣同等人，生育於學問饑荒的環境中，冥思枯索，欲以構成一種「不中、不西、即中、即西」之新學派。見《清代學術概論》（臺北：里仁書局，1995 年），頁 82。

③ 此處「知識倉庫」、「思想資源」的概念借鑑自潘光哲，〈追索晚清閱讀史的一些想法：「知識倉庫」、「思想資源」與「概念變遷」〉，《新史學》第 16 卷第 3 期（2005 年 9 月），頁 137-170。

二、阿諾德的文化論

1798年，威廉·華茲華斯（William Wordsworth, 1770-1850）與塞穆爾·泰勒·柯勒律治（Samuel Taylor Coleridge, 1772-1834）合作發表的《抒情歌謠集》（*Lyrical Ballads*）被認為是英國詩壇浪漫主義時代到來的標誌。浪漫主義思潮的蓬勃興起，同時意謂著情感不加節制的非理性主義的張揚。作為詩人的馬修·阿諾德，其孩提時代正值英國浪漫主義運動如火如荼的開展時期，象徵激情與行動的浪漫主義，無可避免地影響了阿諾德的詩歌創作。阿諾德一生大致可以分為兩個時期：「詩歌時期」和「文學和社會批評時期」。19世紀中葉的英國社會，正處於激烈的社會轉型期，宗教道德喪失其信仰，人心彷徨無所歸依。詩歌時期的青年阿諾德，以玩世不恭的生活態度來掩飾內心失去信仰的惶恐與矛盾。吳宓在〈論安諾德之詩〉中所指，阿諾德詩中占主導地位的「哀傷之旨，孤獨之感，皆浪漫派之感情也」，非藉詩歌渲泄不可，這是這種心態的表述。作為該時代感銳思深的智者，阿諾德試圖在混亂的社會中找出新的立身行事的標準。詩人的浪漫情懷與健全理智（right reason）的追求，這種思想上的困頓縈繞他很長一段時間，直到38歲以後，專心從事文學評論，幾乎不再寫詩，其感性和理智的對立與衝突方才淡化。

環顧19世紀中葉的英國，雖然工業進步給人們的物質生活帶來極大的便利，但也由於物質文明發展導致重利、貧富不均等缺乏道德尊嚴的現象，對此阿諾德深以為憂。他認為惟有「文化」才是解決這種混亂現象的有效方法。由此，他提倡把「文化」，或稱「廣義的教育」作為社會國家走向完美的途徑，強調要學習研究自古以來人類最優秀的思想、文化和價值資源，藉以從中汲取自己所欠缺的養分。

（一）阿諾德的文化觀

阿諾德的文學批評及文化哲學理論系統地反映在1867-1868年連續發表的6篇批評文章中。1869年，文章結集出版，名為《文化與無政府狀態：政治與社會批評》（*Culture and Anarchy: An Essay in Political and Social Criticism*）。

④ 他在〈序言〉中宣稱：

全文的意圖是大力推薦文化，以幫助我們走出目前的困境。在與我們密切相關的所有問題上，世界上有過什麼最優秀的思想和言論，文化都要瞭解，並通過學習最優秀知識的手段去追求全面的完美。我們現在不屈不撓地、卻也是機械教條地遵循著陳舊的固有觀念和習慣；我們虛幻地認為，不屈不撓地走下去就是德行，可以彌補過於機械刻板而造成的負面影響。但文化瞭解了世界上最優秀的思想和言論，就會調動起鮮活的思想之流，來衝擊我們堅定而刻板地尊奉的固有的觀念和習慣。⑤

阿諾德認為文化是個體和社會追求完美的過程，「它引導我們構想的真正的人類完美，應是人性所有方面都得到發展的和諧的完美，是社會各個部分都得到發展的普遍的完美。⑥」他指出當今社會各種混亂迷惑皆源自缺乏智識的成規，過度地發展人性的一個方面，一味崇拜火與力，從而忽略人性不僅有道德的，且有智性的需求。他認為大多數的英國人無視人性全面和諧發展的要求——這種狹隘的人性觀念正在毒害我們的思想和行為。因此，我們需要「意識的自發性」，需要「美好與光明」。而這些正是「文化」所培育產生的⑦。和諧完美的目標是個體和社會的光明前景，越多人踏上拯救之路，這一目標就越容易實現。

阿諾德分析了維多利亞時代英國社會中的三個主要階級，發現這三個階級都不能代表整個社會。從文化的觀點看來，他認為英國大多數貴族階級是「野蠻人」（Barbarians），保守無能，不思進步，冥頑不化地死守森嚴的社會等級以維護其特權地位；中產階級是「非利士人」（Philistines），乃市儈媚俗之輩，易受物質利益引誘，迷戀工業主義的固有觀念；工人（平民）階級則是「群氓」（Populace），生活在黑暗的深淵，對生活在他們之上的階級充滿怨

④ 1869年1月，《文化與無政府狀態》出版時，尚未有章節號和各章標題，至1875年初第二版時才加上去。這6篇文章分別是：第一章〈美好與光明〉（*Sweetness and Light*）、第二章〈隨心所欲，各行其是〉（*Doing as One Likes*）、第三章〈野蠻人、非利士人和群氓〉（*Barbarians, Philistines, Populace*）、第四章〈希伯來精神和希臘精神〉（*Hebraism and Hellenism*）、第五章〈但是不可少的只有一件〉（*Porro Unum est Necessarium*）、第六章〈自由黨的實幹家〉（*Our Liberal Practitioners*）。

⑤ 阿諾德著，韓敬中譯，《文化與無政府狀態·序言》（北京：三聯書店，2002年），頁208。

⑥ 阿諾德，〈序言〉，《文化與無政府狀態》，頁210。

⑦ 阿諾德，〈但是不可少的只有一件〉，《文化與無政府狀態》，頁147。

恨和羨慕，是墮落、粗俗的群體^⑧。其結果是，貴族和中產階級間瀰漫著精神上的無政府狀態，至於社會的無政府狀態則導源於工人階級。這兩種意義上的無政府狀態都是文化的大敵。

這種無政府狀態是由國家（State）所造成的。19世紀中期的英國，正值社會轉型與過渡時期，貴族階級基本上已喪失原有的影響力，中產階級又無法領導社會，民主力量也還尚未成熟。因此，阿諾德提出強化國家權力的主張。有關阿諾德的國家觀念，往往被人們解讀為是對其高尚文化理想的背叛。事實上，其國家觀反而是他追求和諧完美理想的佐證之一^⑨。阿諾德關於「國家」的定義在文章中共出現16次^⑩。只是，他的國家觀具有多重意義，是個含混的表述。總體而言，其主要依據是18世紀英國政治家伯克（Edmund Burke, 1729-1797）的國家論^⑪。他認為惟有「國家最能代表國民健全理智的力量，因而也最具有統治資格，在形勢需要時，最能當之無愧地對我們全體行使權威。^⑫」換言之，在阿諾德心目中，「作為集合體、共同體性質的國家，為整體的福祉被委以嚴格的權力，以超越個人利益的更寬廣利益之名義對個人意志加以控制」^⑬，它是最高權力機構；同時又是抽象的理念，超越階級、宗派及個人利益等狹隘範疇，成為優秀自我（best self）的代表和集合。阿諾德強調文化在承認變革的同時要講究權威性和秩序，而國家的職能正是推動、促進人文精神進步的動力，「無論由誰治理國家，國家的基礎架構本身及外部的秩序都是神聖不可侵犯的。^⑭」立足於資產階級自由和人文主義的文化觀的高度上，阿諾德從各個不同層面重新塑造了整個社會的集體文化身分。

同時，阿諾德心中的文化，也非僵化的精英文化傳統，他告誡人們，無需去爭論「文化」的學院式定義，只需將其看作是：

指通過閱讀、觀察、思考等手段，得到當前世界上所能瞭解的最優秀的知識和思想，使我們能做到盡最大的可能接近事物之堅實可知的規律，從而使我

⑧ 阿諾德，〈野蠻人、非利士人和群氓〉，《文化與無政府狀態》，頁74-109。

⑨ 李振中，〈追求和諧的完美——評馬修·阿諾德的文學與文化批評理論〉，《英美文學研究論叢》第2期（2007年），頁289-295。

⑩ 韓敏中，〈文化與無政府狀態·第二章註8〉，頁66。

⑪ 陸建德，〈伯克論自由〉，《外國文學評論》第3期（1996年），頁92-99。

⑫ 阿諾德，〈隨心所欲，各行其是〉，《文化與無政府狀態》，頁51。

⑬ 同上註，頁44。

⑭ 阿諾德，〈結論〉，《文化與無政府狀態》，頁196。

們的行動有根基，不至於那麼混亂，使我們能達到比現在更全面的完美境界。¹⁵

他認為「文化」是「世界上最好的思想之最完美的表達」(the best that is known and thought in the world)¹⁶，從屬於任何階級的任何個體自我修養的需要。

在價值失衡的時代裡，阿諾德渴望以文化取代日漸衰落的宗教和哲學對社會人心的作用。對希臘精神中所推崇的對「美好與光明」的追求，是阿諾德心目中文化的真正要義。他一再強調當國家社會出現全民性的生命的閃光，充分浸潤在思想之中，具有感受美的能力，這便是人類最幸運的時刻，是民族生命中標誌性的時代，是文學藝術繁榮發達、天才創造力流光溢彩的年代¹⁷。終其一生他都在宣揚這種理想，渴望人人都是文化的信仰者，使世界上最優秀的思想和言論傳遍四海，使全天下的人都生活在美好與光明的氣氛中，自由地運用思想卻又不受思想的束縛。

基於對希臘精神的推崇，以及對英國當代社會困境的審慎分析，阿諾德以為，英國首要的任務是具備理性精神和科學認識，亦即對待任何知識、學科均需運用理性加以審視和反思。只有這種超越宗教和黨派利益的局限，客觀公允的批判精神，才能恢復人的思想的靈性，擺脫蒙昧狀態，洞察事物的本質，並由此認識事物之美。具體到詩歌領域，他提出著名的「詩歌是人生批評」的觀點。在阿諾德文化觀中最關鍵的部分是人文知識分子在傳播文化、開創時代風氣、匡正時代精神上的作用，或者說是文學和文學批評（詩人和批評家）在實現人性和社會的和諧完美中的重要性。因其對詩歌道德影響的關注，使他特別強調詩人的品德，故而他賦予文學、詩人、批評和教育特殊的使命。他認為品德是行動的基礎，客觀公允的批評不僅提供詩人創作最優秀文學的園地，且為宏揚真理和高雅文化創造了氛圍。

惟其鄙薄工具信仰，拒絕從現代文明中尋求思想支持，故而將目光停駐在早已澱積於西方文化之中的希臘精神和希伯來精神。阿諾德將這兩種精神的各自特點作如是表述：「希臘精神的主導思想是意識的自發性，希伯來精神的主

¹⁵ 阿諾德，〈但是不可少的只有一件〉，《文化與無政府狀態》，頁 147。

¹⁶ Matthew Arnold, *Essays in criticism: First series, The Function of Criticism at the Present Time* edited by Sister Thomas Marion Hoxter. (Chicago: University of Chicago Press, 1968), p.29。

¹⁷ 阿諾德，〈美好與光明〉，《文化與無政府狀態》，頁 31。

導則是嚴正的良知。¹⁸」他希望通過德性和智性的相互包容，實現文化、人性和社會全面和諧發展的目標。只是，這一切主張皆非當時務實的英國社會所能會心接受，因此，他被譏諷為不切實際、玩弄精英主義，不關心不同情人民疾苦、長外國人的志氣、滅英國人的威風的「文化先知」，他的「權威」和「國家」論更是被說成是專制主義¹⁹。

阿諾德的人生批評的文學觀及其頗具倫理道德色彩的文化觀，與中國儒家文化、文學思想有著明顯的相似性。這種相似性，對於 20 世紀以來文化自信心備受打擊的中國學者自然而然產生強烈的吸引力。在中西新舊矛盾的五四時期，阿諾德的文化論成了守成文化捍衛者回應現代中國這一歷史情境的一個重要思想資源。

（二）阿諾德文化論的中國闡釋

阿諾德是 19 世紀後半英國乃至整個西方最重要的文化及文學批評家之一，其文學批評及文化哲學理論主要建構於 19 世紀 60-70 年代。中國近現代的文化怪傑辜鴻銘（1857-1928）恰逢其盛，於 1873 至 1874 年之交考入愛丁堡大學文學院專攻西方文學，並得親炙卡萊爾（Thomas Carlyle, 1795-1881）、阿諾德等人的教誨，他們的思想言論對年輕的辜鴻銘產生巨大影響，甚至左右他對西方文化的認識，也構成了他日後思想主要的西方來源²⁰。鑑此，辜鴻銘似乎可謂阿諾德文化思想在中國的第一個接受者²¹。惟其回國後，思想狀態轉向傳統，文化活動主要集中在英譯儒家經典，向西方傳播中國文化的嘗試。第一次世界大戰前後，辜鴻銘幾乎成為西方世界裡東方文化的代言人。雖然在文化思想上的保守主義立場可看到阿諾德等人的思想痕跡，可惜的是，他並未系統地向國人介紹阿諾德等人的人文學術思潮。

聞一多（1899-1946）可能是最早譯介阿諾德詩歌的中國現代作家。1919 年 5 月，他在清華學校期間，一度效法林紓以古文翻譯英詩。他用嚴整的五言古體詩翻譯阿諾德的〈飛渡磯〉（*Dover Beach*，今譯為〈多汶海灘〉），將阿諾德原意書寫英國人為失去對基督信念的感傷，譯成服膺傳統的人總感嘆古

¹⁸ 阿諾德，〈希伯來精神和希臘精神〉，《文化與無政府狀態》，頁 113。

¹⁹ 韓敏中，〈譯本序〉，《文化與無政府狀態》，頁 14。

²⁰ 黃興濤，〈文化怪傑辜鴻銘〉（北京：中華書局，1997 年），頁 20-22。

²¹ 向天淵，〈馬修·阿諾德與 20 世紀中國文化〉，《重慶工商大學學報》（社會科學版）第 23 卷第 3 期（2006 年 6 月），頁 120。

道不興的悲哀²²。1921年10月，聞一多又發表〈節譯阿諾底〈納克培小會堂〉〉（*Rugby chapel by Matthew Arnold*）一詩²³。從他早期對新文化運動所提倡的白話文採取「不願隨流俗以譏毀」的態度²⁴，及其在1923年所發表的〈〈女神〉之地方色彩〉，再次申明希望在新詩中恢復中國古典文學的信仰，並將時代精神與地方特色充分結合，「做中西藝術結婚後產生的寧馨兒」²⁵，不僅表現「今時」，還要展示「此地」。這種對時代精神、詩歌藝術美的表現與追求，以及對中西文化矛盾的的感受與思考，與阿諾德的文化觀點頗多契合之處。

1922年12月10日，為紀念阿諾德百年誕辰，《東方雜誌》特於第19卷第23期出版紀念專輯，共刊出5篇文章²⁶，對阿諾德的文化觀、政治觀、文學批評觀及詩歌創作，進行較全面的介紹。其中，胡夢華（1903-1983）對阿諾德中庸的人生觀十分傾慕。身為梅光迪（1890-1945）、吳宓（1894-1978）所執教的東南大學英語系——西洋文學系的學生，胡夢華雖未曾加入《學衡》作者群中，卻因認同阿諾德的理念，在《學衡》遭圍攻時，他寫了一篇〈評《學衡》〉為之辯解：「雖然我卻深信《學衡》裡面所提倡的人文主義確有存在之價值與一部分之信仰者。這種人文主義對於現在一般受了時代潮流和浪漫思想的影響的青年，自然是格格不入。但不能因為一般人的不贊成，便以為這種主義不好。」²⁷

20世紀20年代，較大規模地譯介與評價阿諾德的工作是由學衡派完成的。出於對西方古典文明的興趣，哈佛大學教授白璧德從阿諾德的思想理論中找到共鳴的樂章，他全面繼承發展阿諾德文化思想與文學批評觀。20世紀初，當學衡諸子師從白璧德時，同時也從白璧德處接受了阿諾德的文化思想，並體現在其文化理論主張之中。

阿諾德對學衡派的影響非常深刻：阿諾德百年誕辰時，《學衡》（12期）

²² 原刊《清華學報》第4卷第6期，收入聞黎明、侯菊坤編，《聞一多年譜長編》（武漢：湖北人民出版社，1994年），頁74。

²³ 原刊《清華週刊》，第1期，署名「風葉」，《聞一多年譜長編》，頁138。

²⁴ 聞一多，〈儀老日記〉，收入孫黨伯、袁零正編，《聞一多全集》第12卷（武漢：湖北人民出版社，1993年），頁424-425。

²⁵ 聞一多，〈〈女神〉之地方色彩〉，《聞一多全集》第2卷，頁361。

²⁶ 這5篇文章分別是胡夢華的〈安諾德評傳——為安諾德 Matthew Arnold 百年生日紀念作〉、〈安諾德和他的時代之關係〉，呂天鵠的〈安諾德之政治思想和社會思想〉，顧挹香的〈安諾德詩歌研究〉及華林一的〈安諾德批評原理〉。

²⁷ 胡夢華、吳淑貞，《表現的鑑賞》（上海：現代書局，1928年），頁143。

在「插圖」欄刊登阿諾德像。1923年2月，梅光迪在第14期「通論」欄中發表的〈安諾德之文化論〉，可視為阿諾德文化論在中國最早的文本。他借用阿諾德的文化論對新文化運動進行批判；他在闡述阿諾德的文化思想時說道：

英人缺乏智慧，偏重實行，以致弊端百出。就精神上言，乃殘缺不完，失其常度之人也。故安氏欲以「文化」Culture 救正之。文化者，求完善 Perfection 之謂也。……文化之目的，在瞭解自身與世界，而達到此目的之手續，則在知世間所思所言之最上品也。當時科學大興，……彼所重者，特在文學，謂科學為工具的智慧，於人之所以為人之道無關。文學則使人性中各部分如智識情感美感品德，皆可受其指示薰陶，而自得所以為人之道，故其稱詩為人生之批評也。²⁸

梅光迪從阿諾德的《文化與無政府狀態》中離析微言大義，認為救治文化的混亂（無政府狀態），科學遠不如文學有效，他十分讚賞阿諾德的「文化」「完善」說，認為「完善在內而不在外」，「完善在普遍之發展」，「完善在均齊之發展」²⁹。

正如賽義德（Edward W. Said, 1935-2003）所言，世界上「沒有中性的或一塵不染的閱讀，從某種程度上說，每個文本和每個讀者都是一定理論立場的產物，也許這立場是非常隱晦或無意識的。³⁰」梅光迪對阿諾德「文化」理論的中國闡釋，亦非「中性的或一塵不染的閱讀」，阿諾德筆下英國中產階級「非利士人」（費列斯頓），梅光迪譯為「流俗」；當其大讚英國的阿諾德「乃理想家也」，同時將國內新文化運動的倡導者胡適等人的形象，置換成阿諾德筆下的費列斯頓，稱其「雖自命為文化家，吾甯謂之為費列斯頓；雖自命為文化運動，吾甯為之為費列斯頓運動已矣。³¹」

《學衡》第14期「述學」欄目中，還刊載吳宓的〈英詩淺釋〉，文中翻譯了阿諾德的〈輓歌〉（*Requiescat*），並以〈論安諾德之詩〉為題，闡述阿諾德的詩歌創作。以阿諾德自況的吳宓，在這篇傾注全部心力作的〈論安諾德之詩〉指出，阿諾德詩之佳處即「在其能兼取古學浪漫二派之長，以奇美真摯

²⁸ 梅光迪，〈安諾德之文化論〉，《學衡》第14期（1923年2月），頁7-8。

²⁹ 同上註，頁7。

³⁰ 賽義德著，謝少波譯、韓剛譯，《賽義德自選集》（北京：中國社會科學出版社，1999年），頁153。

³¹ 梅光迪，〈安諾德之文化論〉，頁10。

之感情思想，納於完整精鍊之格律藝術之中。³²」他認為：「安諾德雖為奉行古學派之人，然其詩絕少希臘羅馬之題目，間有一二，亦皆借題發揮。名為弔古，實則傷今。名為述往，實為自敘。故安諾德所以為古學派，乃以其詩之形式，非以其材料也。³³」吳宓的文化理念決定了他對阿諾德詩歌的認同。正是受到阿諾德這種以浪漫感情入古典藝術的審美風格的啓示，古典兼具浪漫個性氣質的吳宓，從詩歌的外部表徵逐漸向詩學內部理念尋求自我文化價值的確認。他依循著黃遵憲的道路³⁴，同時受到阿諾德詩歌的感召，強調「作詩只當運用我之全力，使所作者材料、形式並佳。」他以為「西洋傳來學術文藝生活器物，及緣此而生之思想感情等」均可作為詩歌的新材料；至於形式方面，則「吾國詩中所固有之五、七言律絕、古體、平仄及押韻等」³⁵，格律精嚴，一切有法，最適合詩歌體式。

在其詩集扉頁的「自識」中，吳宓將阿諾德列為他所追慕的西方三大詩人的第二位，並概述阿諾德的詩歌觀：

安諾德謂詩人乃由痛苦之經驗中取得智慧者。又謂詩中之意旨材料，必須以理智鑒別而歸於中正。但詩人恆多悲苦孤獨之情感，非藉詩暢為宣洩不可；又謂詩為今世之宗教，其功用將日益大。³⁶

阿諾德認為詩歌不僅是個人抒懷的工具，同時還須以理智加以鑒別，他強調詩人應該創作能帶給讀者愉悅並使其振奮的詩歌；然在其早年詩歌創作過程中，飽受浪漫情懷與古典理性衝撞所帶來的痛苦。這種思想上的困頓直至他不再寫詩，轉而從事文學評論，這種感性和理智的對立與衝突方漸次平息。故吳宓稱阿諾德是 19 世紀英國詩人之最悲觀者。他更直言不諱地道：

吾儕生當其後，承十九世紀之餘波，世變愈烈。安諾德等之所苦，皆吾儕之所苦，而更有甚者焉。且中國近三十年來政治社會學術思想各方面變遷之

³² 吳宓，〈論安諾德之詩〉，《雨僧詩文集》（臺北：地平線出版社，1971年），頁361。

³³ 同上註。

³⁴ 吳宓在《空軒詩話論·19》中稱黃遵憲乃「近世中國第一詩人」，謂其「以新材料入舊格律之主張，不特為前此千百詩人所未能言，所未敢言，且亦合於文學創造之正軌，可作吾儕紀起者知南鍼。」《雨僧詩文集》，頁446。

³⁵ 吳宓，〈英詩淺釋〉（續），《學衡》第14期（1923年2月），頁2-3。

³⁶ 吳宓，《雨僧詩文集》扉頁「吳宓自識」：「吾於西方詩人，所追慕者亦三家，皆英人。一曰擺倫或譯拜輪 Lord Byron，二曰安諾德 Matthew Arnold，三曰羅色蒂女士 Christina Rossetti。」

巨，實為史乘所罕見。故生於今日之中國，其危疑震駭，迷離旁皇之情，尤當十倍於歐西之人。則吾儕誠將何以自慰，何以自脫，何以自救也耶？嗚呼！此吾之所以讀安諾德之詩而感慨低徊不忍釋卷也。³⁷

在日記、課堂講義、為學生題辭中，吳宓都把阿諾德視作追慕的榜樣。當五四前後，國人全盤否定傳統歷史文化的激進思潮大行其道，阿諾德的思想學說無疑地為學衡派提供有力的精神支援與思想資源，吳宓甚至把他當作陷溺於浪漫主義網羅時能夠拉自己一把的人。

除翻譯並闡述阿諾德的詩歌及理論外，吳宓的詩歌創作亦深受阿諾德影響。他在〈釋落花詩〉中自道：

予所為落花詩雖係舊體，然實表示現代人之心理。……所謂過渡時代之病候，而在曾受舊式（中西）文學教育而接承過去之價值之人為尤顯著者是也。惟予詩除現代全世界智識階級之痛苦外，兼表示此危亂貧弱文物凋殘之中國之人所特具之感情，而立意遣詞，多取安諾德 Matthew Arnold 之詩，融化入之，細觀自知。³⁸

中國詩學有著多樣的表現形式。其中意象的詩學兼具感性特徵與綜合性質，更重要的是，它們往往凝聚代代詩人相傳的心境，形成古今相通的情感密碼，傳遞著中國文化與思想的若干資訊。「落花」以其具豐富意蘊之意象，成為中國古代詩歌中的一個特殊主題而為文人們所爭相吟頌。

近代以來，以落花詩為線索，幾可勾勒出一部中國近現代史：首先，道光 30 年（1850），俞樾（1821-1907）參加進士複試，應試詩起首二句為「花落春仍在，天時尚艷陽」，得閱卷官曾國藩（1811-1872）賞識，認為詠落花而無衰颯之意；後俞樾取應試詩中「春在」二字名堂，並稱其著作總集為《春在堂全書》³⁹。「花落春仍在」句，自道光後，人口傳誦。其後陳寶琛（1848-1935）痛感甲午海戰，於光緒 21 年（1895）作〈感春四首〉；己未（1919）次前韻作〈次韻遜敏齋主人落花四首〉，世稱〈前落花詩四首〉；甲子（1924）及次

³⁷ 吳宓，〈論安諾德之詩〉，頁 357。

³⁸ 吳宓，〈釋落花詩〉，《兩僧詩文集》，頁 399。

³⁹ 見錢仲聯主編，《清詩紀事》第 15 冊（南京：江蘇古籍出版社，1989 年），「俞樾」條，頁 10391。

年乙丑，又次前作韻作〈後落花詩四首〉⁴⁰。陳寶琛三組「落花」聯章詩，意在借落花、惜春之句，托喻清朝衰亡和中國文化花果飄零之悲慨。1927年6月，王國維（1877-1927）自沉前數日，曾為門人謝國楨（1901-1982）書扇詩七律四首，二首為唐韓偓（844-923）之詩，餘二首即陳寶琛〈前落花詩〉第三、第四首。

1928年，吳宓讀王國維臨歿書扇詩，由是興感，以春殘花落明示王國維殉身之志，亦自道其志，作〈落花詩〉8首及五律〈六月二日作落花詩成復賦此律時為王靜安先生投身昆明湖一週年之期也〉。他在〈落花詩序〉中說：

古今人所為落花詩，蓋皆感傷身世。其所懷抱之思想，愛好之事物，以時衰俗變，悉為潮流卷蕩以去，不可復睹，乃假春殘花落，致其依戀之情。近讀王靜安先生臨歿書扇詩，由是興感，遂以成詠。亦自道其志而已。⁴¹

同時，他在〈落花詩〉第七首下自註雲：「宗教信仰已失，無復精神生活，全世皆然，不僅中國。⁴²」對於舉世不古的現實人心，吳宓幾近絕望，然惟其執著信守所愛的理想事物，即便成為時代的落伍者也甘之如飴。

除〈落花詩〉之外，據吳宓自註，化用阿諾德詩意之作品在他的詩集中至少還有卷11〈木蘭花·歲暮病中吟〉（第2首）與卷13〈殘春〉；受阿諾德詩論影響的詩作有卷12〈牛津雪萊像及遺物〉（第2首）及卷末〈輓阮玲玉〉。1935年3月8日，電影明星阮玲玉（1910-1935）在上海自殺，遺書以「人言可畏」為言。吳宓於是仿阿諾德弔某歌妓舞女作輓歌之舉，作〈輓阮玲玉〉詩來悼念這位早逝的女伶：「蓋棺世論本尋常，猶惜微名最可傷。志潔身甘一擲碎，情真藝使萬人狂。繁華地獄厄鸞鳳，血淚金錢飽虎狼。我是東方安諾德，落花自懺弔秋娘。⁴³」詩中吳宓宣稱「我是東方安諾德」，充分表明他已體認自己與阿諾德在學理與精神人格上的相通。「落花」之「落」，「秋娘」之「死」，象徵主體意識無力面對外部世界所產生的精神幻滅。

五四前後，許多社團通過興辦期刊張揚一己的主張，無論是新文化主流派

⁴⁰ 〈感春四首〉、〈前落花詩四首〉分別收入陳寶琛，《滄趣樓詩集》卷一及卷八（臺北：文海出版社，1972年）。〈後落花詩四首〉未收入《滄趣樓詩集》，吳宓《空軒詩話·十三》則全錄之。

⁴¹ 吳宓，〈落花詩序〉，《雨僧詩文集》，頁173。

⁴² 吳宓，〈落花詩〉，《雨僧詩文集》，頁174。

⁴³ 吳宓，〈輓阮玲玉〉，《雨僧詩文集》，頁491。

抑或文化保守陣營，無不透過各種期刊大量譯介西方的文化與文學，因此對社會產生相當的影響。吳宓苦心孤詣地藉由對阿諾德詩歌的譯介確認自我的詩學理念，尋覓傳承民族文化路徑的依據，從而證明人文主義存在之合理性。這其中不只是西方表現主義意義上的個人體驗，更有近現代文化危機的歷史感受與由小共同體、到更大的共同體的持久而忠實的認同、對話、守望和承諾。

胡先驕（1894-1968）在〈評《嘗試集》〉中亦引用阿諾德的觀點，強調詩之體裁與詩之優劣高下大有關係，反駁胡適以中國詩歌句法太整齊，不合乎語言之自然的論點。他指出：

阿諾德（Matthew Arnold）以爲一國詩之優劣多繫於其通行作高格詩之體裁之合宜與否，法國之詩所以不及希臘與英國者，由於其高格詩通常所用之亞力山大體（Alexandrine）不及希臘之抑揚體（Iambic）與六音步體（Hexameter）與英國之無韻詩（Blank verse）也。

胡先驕旁徵博引古今中外詩論，在與《嘗試集》及胡適的觀點作對比，論證其理論和實踐的荒謬後，他得出如下的結論：「中國詩以五言古詩爲高格詩最佳之體裁，而七言古五七言律絕與詞曲爲其輔，如是則中國詩之體裁既已繁殊，無論何種題目何種情況，皆有合宜之體裁，以爲發表思想之工具。……無庸創造一種無紀律之新體詩以代之。」⁴⁴

除上述三位學衡派主要核心人物外，徐志摩（1897-1931）元配張幼儀（1900-1989）之兄張歆海（1898-1972）在梅光迪、吳宓等人留學哈佛時，亦正隨白璧德攻讀博士學位；以年少才俊而聞名的張歆海是白璧德中國弟子中少數幾位拿到博士學位的人之一。他在清華學校畢業後赴美留學，先入約翰·霍普金斯大學，一年後轉至哈佛大學師從白璧德。1923年，他以 *The Classicism of Matthew Arnold*（《馬修·阿諾德的尚古主義》）爲題獲博士學位。另外，《學衡》第39期刊發張蔭麟（1905-1942）、陳銓（1903-1969）、顧謙吉（生平不詳）、李惟果（1905-?）等人翻譯的阿諾德的〈羅壁禮拜堂詩〉（*Rugby Chapel*），第41期發表李惟果翻譯阿諾德的〈鮫人歌〉（*The Forsaken Merman*）。

20世紀初中國社會與阿諾德所處的維多利亞時代的英國有極多相似之處，尤其在如何對待傳統文化方面。阿諾德強調：「文學貴在教化，造就人材，

⁴⁴ 胡先驕，〈評《嘗試集》〉，《學衡》第1期（1922年1月），頁6-7。

使人看清事物，使人認識自我，使人陶冶性情。⁴⁵」他重視「道德與情感」，要求大家安於「詩境」的人生觀，「以情養德」。如此道德理想主義的詩意生活，引發梅光迪、胡先驕、吳宓等人的共鳴並深深地影響其學術與創作活動。令人遺憾的是，阿諾德堅持從傳統資源中尋求思想支持的文化論，與 20 世紀初以進步、科學為唯一信仰中國的社會發展趨勢之間，存在著緊張的張力；再者，阿諾德的中國闡釋者幾乎全被視為 20 世紀初世界範圍內反現代化思潮的代表性人物⁴⁶，因此，阿諾德的思想遭到了本能性的抵抗。然而，儘管他的聲音微弱，其廣闊的文化視野與深厚的文化底蘊，今日仍值得我們駐足傾聽。

三、白璧德及其人文主義

20 世紀前期，在美國哈佛大學的人文學者中，對中國學術文化思想影響最大者，莫過於歐文·白璧德。白璧德人文主義思想由於適應了歐戰後西方人士對西方文明批評的需要，因而開始流行起來⁴⁷。由他所奠基的「人文主義」思想興起於 20 世紀初期的美國，這群被認為是當時美國文化保守勢力代表的智識分子反對崇尚自然法則，企圖回到歷史和傳統中尋求救世的良方。

正如胡適「西乞救國術」於杜威的實用主義，文化思想理路與之完全不同的學衡派也向西方取經，只不過取的是白璧德的人文主義。新文化運動倡導者所強調的「輸入學理，再造文明」與學衡派「昌明國粹，融化新知」的宗旨，在目的上其實是異曲同工的，主要都是在西方思想學說中尋找自己的理論依據。惟其彼此間的論爭，已經超出新舊、中西之爭的範圍，反映出西方文化與文學思潮本身的矛盾與鬥爭，或者可以說是西方各種文化、文學思潮的矛盾鬥爭在中國的回響。

（一）白璧德人文主義的知識系譜與思想版圖

白璧德是美國哈佛大學法國文學和比較文學教授，畢生致力於學術研究，

⁴⁵ 雷納·韋勒克，《近代文學批評史》第 4 卷（上海：上海譯文出版社，1997 年），頁 182。

⁴⁶ 艾愷，《世界範圍內的反現代化思潮：論文化守成主義》（貴陽：貴州人民出版社，1991 年）。

⁴⁷ 白璧德人文主義思想在法國的傳播得益於他在哈佛大學的同事馬西爾，1921 年，白璧德赴巴黎講學前，馬西爾用法文為其剛出版的《盧梭與浪漫主義》撰寫述評並翻譯該書最後一章先後刊登於巴黎的 *Revue Hebdomadaire*。馬西爾的述評和譯文在法國受到好評，他接連再以法文作《美國的人文主義運動》，於 1928 年出版。見段懷清，《白璧德與中國文化》（北京：首都師範大學出版社，2006 年），頁 115-116。

被認為是 20 世紀前半葉美國最值得注意的文學批評家之一⁴⁸。白璧德人文主義的興起與時代環境和意識形態有著密不可分的關聯。其重要著述年代是在 20 世紀初期至 30 年代前後，當時西方社會過度彰顯理性的價值與科學的功用，不可避免的理性化趨勢強化著重形式、量化與功能的「工具理性」，從而貶抑重視內容、質量與價值的「價值理性」。

白璧德人文主義在某種程度上堪稱是歐洲古典主義的延伸，它對於 20 世紀 20-30 年代美國社會的思想變革，普遍意識傾向於進步主義，傳統道德價值屢遭現代文藝思潮及其反叛者挑戰之勢，表現出極大的不安和反感。白璧德很擔心美國會在這場從傳統到現代的文化變革中，失去傳統的價值標準與文化的根本，因此試圖通過重新詮釋歐洲文藝復興和人文主義的涵義，依託古希臘羅馬的人文傳統，突顯其中的理性、規則和紀律，進而對西方近現代文化，尤其是以培根（Francis Bacon, 1561-1626）為代表的科學的人道主義（Scientific humanitarianism）和以盧梭（Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778）為代表的情感的人道主義（Sentimental humanitarianism）傳統展開清理和批判⁴⁹。白璧德強調人若要成為一個人性的人，就必須以「人性法則」來限制自然的自我之衝動和欲望氾濫。這種對限制和均衡的堅持，不僅是希臘精神的本質，也是一般意義上的古典主義精神的本質。而這種古典主義「並不取決於對規則的遵守或對典範的模仿，而是取決於對普遍性的直接感悟。⁵⁰」

白璧德人文主義思想主要源於對西方近代文化思想主流的痛切感受，及對於這些主流思想文化始作俑者的深惡痛絕；他既反對科學主義與工具理性對人的價值的貶低，又反對自盧梭首開其端的浪漫主義文化思潮。他認為科學的人道主義和情感的人道主義其共通之處在於「毫無管束，專務物質及感情之擴張之趨勢」⁵¹，簡而言之就是缺乏人的法則（law for man）的自我約束。他希望通過重建古代的人文主義精神，昌明「人事之律」，以克制現代社會人欲橫流和道德淪喪的「物質之律」。他強調人文主義與人道主義是大有區別的。人

⁴⁸ 美國知名的文學理論、批評家韋勒克（René Wellek, 1903-1995）在其《現代文學批評史》（*A History of Modern Criticism, 1750-1950*）第 6 卷《1900-1950 美國文學批評》（*American Criticism, 1900-1950*），闡有專章討論 20-30 年代風行一時的白璧德、穆爾及其人文主義主張。

⁴⁹ 白璧德著，張沛、張源譯，〈兩種類型的人道主義者——培根與盧梭〉，《文學與美國的大學》（北京：北京大學出版社，2004 年），頁 26。

⁵⁰ 白璧德著，孫宜學譯，《盧梭與浪漫主義》（石家莊：河北教育出版社，2003 年），頁 11、12。

⁵¹ 吳宓譯，〈白璧德之人文主義〉，《學衡》第 19 期（1923 年 7 月），頁 3。

文主義的本質是正確地對待歷史和過去的文化，並持同情的理解的態度。他把孔子和亞裏士多德一起作為人文主義傳統的代表，並在自己的人文主義思想體系中借鑑儒家學說，這正是白璧德人文主義思想能在中國留美學生群體中引起共鳴與迴響的重要原因。

有鑑於當時歐美文學中表現出對傳統文學的叛逆精神，白璧德竭力倡導維護古典文學與傳統倫理原則的地位，強調文學只能在傳統的基礎上發展，文學的價值取決於它的「適當性」，而非表現自我。也是白璧德始終與現代文學無緣之故。「人文主義」一詞自問世以來即代表著某種區別於自然界，以人類及其社會為核心的個人精神與自由思想，其涵義隨人類歷史進程不斷改變，特別是隨著人們對歷史與現實的認識而開展。現代學者不僅用「人文主義」一詞闡述西方文藝復興以降的精神世界，更用它來追溯古典西方或東方文明。

白璧德的學術興趣主要集中在東西古典文化。當學衡派以白璧德人文主義的理論為參照，支持其「昌明國粹，融化新知」主張，意即在以希臘古典主義中「理性」的批判精神來對待傳統，補偏救弊，突破清末以來沿襲已久的「中體西用」的思想架構。與此同時，西方的學者也正出於與西方以外的「他者」的深化接觸，開始質疑歐洲中心論，重新思考西方的定位。白璧德人文主義思想正是借鑑了古希臘羅馬以及隨後在西方綿延不絕的人文傳統話語，同時經由與西方以外的「他者」的接觸，發現了「東方」和中國。他挪用「東方經驗」，特別是印度佛教和中國孔子思想中的倫理成分作為批判盧梭及其浪漫主義的話語資源。吳宓在向中國讀者推介白璧德的思想時說道：

今將由何處而可得此為人之正道乎？曰宜博采東西並覽古今，然後折衷而歸一之。夫西方有柏拉圖、亞裏士多德，東方有釋迦及孔子，皆最精於為人之正道，而其說又在在不謀而合。且此數賢者，皆本經驗、重事實，其說至精確，平正而通達。今宜取之而加以變化，施之於今日，用作生人之模範。……此即所謂最精確，最詳贍，最新穎之人文主義也。⁵²

指出白璧德將孔子、釋迦牟尼與耶穌、亞裏士多德並稱為人類精神文化史上最偉大的四位聖哲，認為唯有從佛陀與耶穌的宗教教理，及孔子與亞裏士多德的人文學說中，才能窺見擷取歷世積儲的智慧與普通人類經驗的精華。

⁵² 胡先驥譯，〈白璧德中西人文教育談〉，吳宓附識按語，《學衡》第3期（1922年3月），頁2。

學衡派後起之秀，亦曾繼踵梅光迪、吳宓的步伐，親炙白璧德思想學問的郭斌龢（1900-1987），即簡明概述白璧德的理論淵源說：「白璧德先生以新人文主義倡於哈佛，其說遠承古希臘蘇格拉底柏拉圖亞裏士多德之精義微言，近接文藝復興諸賢及英國約翰生安諾德等之遺緒，擷西方文化之菁英，考鏡源流，辨章學術，卓然自成一家言。於東方學說，獨近孔子。⁵³」他指出白璧德人文主義思想承續了古希臘羅馬的精神傳統及中國儒學傳統思想，並將文藝復興以迄近代工業革命以來，堅守古希臘精神的學者的思想納入自己的知識系譜，同時成功地將這些古典思想文化遺產轉化成爲自己的思想資源，從而成爲他批判西方現代文化與文學的利器。

白璧德的人文主義一開始就帶有鮮明的古典色彩和強烈的自我約束力。他反對在自由選擇的名義下恣意放縱，強調真正的人文主義者是在「同情」與「選擇」之間保持著一種正當的平衡。欲理解白璧德人文主義的最佳途徑，即是從他對盧梭浪漫主義的批判入手。白璧德認爲西方的「現代性」自近代以來有兩個傾向：一是自培根以降的科學主義膨脹所形成的功利主義和實用主義；一是盧梭以降的浪漫主義的氾濫。他稱前者爲「科學的人道主義」；後者爲「情感的人道主義」。前者過分追求「自然法則」，忽略「人的法則」，因此在尋求獲得對事物控制的同時，失去對自身的控制⁵⁴。科學的人道主義所衍生出社會進步的發展觀，雖造就人類文明，卻也因其失去自我的控制，導致人欲橫流和人的異化。至於後者，白璧德認爲在推翻人文主義的過程中，盧梭的「自由」觀一直有力地支持培根的「科學進步」觀⁵⁵。雖然情感的人道主義將人從個人與群體、個人與歷史關係中解放出來，確立人的地位，但也因爲過度自由放縱，導致道德淪喪和人的墮落。

白璧德的第一本著作《文學與美國的大學》（*Literature and the American College: Essays in Defense of the Humanities*）於1908年出版。從書的副標題不難看出，其主要目的在對人文主義進行辯護。他首先辨析釐清長期以來衆說紛紜的「人文主義」概念，並將它與極易混淆的「人道主義」區隔開來；其次指出以培根爲首的「科學的人道主義」和盧梭爲代表的「情感的人道主義」，

⁵³ 郭斌龢，〈梅迪生先生傳略〉，收於《梅光迪文錄》（瀋陽：遼寧教育出版社，2001年），頁242。

⁵⁴ 白璧德，〈兩種類型的人道主義者——培根與盧梭〉，頁29。

⁵⁵ 同上註，頁32。

二者全面擴張，互為表裡，實為當世一切混亂失序的根源。白璧德試圖用傳統道德和文化力量來救治現代社會的混亂與危機，他反對大學強調職業教育，呼籲回到古典文學的研究中去。從一開始他就把自己置身在古今新舊的爭鬥當中，在《法國現代批評大師》（*The Master of Modern French Criticism*, 1912）中，他一則探討聖伯甫的文學批評如何擺脫浪漫主義的纏擾，再則論述古典主義傳統的重要意義。在《盧梭與浪漫主義》（*Rousseau and Romanticism*, 1919）中，他宣稱：「我的論題目的在於重新證明『人的法則』，以及它與各種自然主義的過度形式相對立的特殊法則。」⁵⁶」在批判盧梭的過程中，白璧德逐漸完善其理論建構。他不僅對文學進行批判，還進一步將其文學觀擴展到政治、文化、哲學領域，甚且從西方社會發展的歷史論及至中國；如此一來，這就決定了他在西方的學術命運，從而也使得他能與中國的傳統思想方式發生共鳴。

儘管白璧德熟諳古希臘羅馬經典且興趣濃厚，然現實中他並沒能在哈佛古典文學系中謀得教職，只在法語系的比較文學領域授課。他公開批評當時哈佛大學校長艾略特（Charles W. Eliot, 1834-1926）所倡導的選課制及自由主義教育思想對大學教育所帶來實際後果的舉動，幾乎危及其教學工作。他鮮明的古典主義人文思想的旗幟以及對進步主義、自由主義正本清源式的清理批判，使自己身陷重圍，處境尷尬。白璧德的學說未能被美國學術主流所接受，然其被遮蔽的思想蹤跡卻在歐陸，特別是他所批判對象盧梭的祖國——法國，有顯身的機會，他被接的程度遠甚於自己的國家。1921年，他的同事馬西爾以法文寫了一篇〈白璧德之人文主義〉刊登在法國的《星期》雜誌，這篇介紹白璧德人文主義思想的文章，在法國甚獲好評。1923年，吳宓譯出這篇文章，發表在《學衡》第19期，並附識按語說：「馬西爾君，以白璧德先生之學說，撮要陳述於法國人之前，使其國人皆知有白璧德，皆知有人文主義。吾人從旁逖聽，亦深景慕之思矣。且其敘述簡明賅括，故不嫌明日黃花，特為譯出。」⁵⁷」這一年，白璧德到巴黎大學客座講學，身邊圍繞著不少來自中國、日本、朝鮮和印度等國家的東方學生。對此現象，他朋友穆爾曾說道：「在我們那個時候，白璧德也許是唯一一位被東方人認為是智者的美國學者。」⁵⁸」

⁵⁶ 白璧德，《盧梭與浪漫主義·原序》，頁2。

⁵⁷ 吳宓譯，〈白璧德之人文主義〉，吳宓附識按語，頁1。

⁵⁸ 見 Marcus S. Goldman 的回憶，收入 Frederick Manchester & Odell Shepard eds., *Irving Babbitt: Man and Teacher* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1941), p.238。

1929年《倫敦時報·文學副刊》亦曾評論道：

近二十年中，由白璧德及穆爾二氏之指導，而美國文學界啓一曙光，放一異彩。……白璧德任哈佛大學教授多年，門徒尤眾。於是二十年來，其影響尤著，而謂「新人文主義」之運動，不但使美國文學日進於光明，且進而解決道德思想之根本問題，將以救人心之危，與群治之亂，使全世界均蒙其福利焉。白璧德等人之影響，最近十年驟為增進廣被。⁵⁹

白璧德人文主義批評家主要從道德和宗教的角度評價文學作品。他們注重作品的思想內容，反對19世紀浪漫主義文學中所反映的人可以變得完美無缺的觀點，以及自然主義關於人在社會和環境力量前無所作為的觀點。對於白璧德人文主義者來說，文學是一種道德力量，更甚者可說是近乎或可取代宗教。

隨著白璧德人文主義在世界思想版圖上佔有一席之地，其論敵也愈來愈多。曾受業於白璧德的艾略特（T. S. Eliot, 1888-1965）受其學說影響頗大，最後卻「叛出師門」，兩次著文批判白璧德所倡導的人文主義學說。第一篇〈歐文·白璧德的人文主義〉（*The Humanism of Irving Babbitt*）作於1928年，針對白璧德在《民主與領袖》（*Democracy and Leadership*, 1924）中首次表達人文主義是宗教替換物的觀點，艾略特以為「作為歷史事實，人文主義和宗教一點也不相同；人文主義是時隱時現的，而基督教卻是延續不斷的。……人類的宗教習慣，在一切地方，一切時代，以及對一切人來說，都仍然是很強的。」他進一步指出：「用白璧德先生的觀點來給人文主義下定義，是頗為困難的，因為他傾向於讓它和宗教排成戰鬥序列來攻擊人道主義和自然主義」⁶⁰。正如艾略特所指稱，在寫作《盧梭與浪漫主義》時，為批判匡正浪漫主義及其流弊，白璧德採取的策略是與宗教形成統一戰線，共同對抗人道主義和自然主義。而《民主與領袖》中白璧德論述的是民主、自由、標準等政治哲學話語，此刻宗教對白璧德來說，就像失去戰場的士兵無用武之地。

一年後，艾略特再作〈關於人文主義重新考慮後的意見〉（*Second Thoughts About Humanism*）。由於白璧德的觀點往往「憑著他的廣博的、百科全書般的

⁵⁹ 〈美國文學新訊〉，《大公報·文學副刊》第66期（1929年4月1日）。

⁶⁰ 艾略特，〈歐文·白璧德的人文主義〉，收於李賦寧譯，《艾略特文學論文集》（南昌：百花洲文藝出版社，1994年），頁185、186。

知識」⁶¹，通過旁徵博引大量資料來論證推導，因此較難從根本推翻其結論。⁶²這一次，艾略特改變作戰策略，將批評矛頭指向佛斯特所編的文集《美國的批評》（*American Criticism*, 1928），他說道：「作為一位門徒的著作，福斯特先生的書比白璧德先生的著作，似乎更清楚地暗示了人文主義有可能變成什麼，以及人文主義有可能起什麼樣的作用。⁶³」佛斯特以主編的身分為《美國的批評》撰寫最後一章 *A Study in Literary Theory from Poe to the Present*，對人文主義作一總結，文中他將人文主義與宗教更徹底的畫清界線⁶⁴，故招致篤信宗教人士的激烈反應，艾略特甚至因為認為由於福斯特的人文主義「不純」，而為「整個人文主義的最終聲譽表示擔心」⁶⁵。遭到批評的佛斯特奮起捍衛自己的思想主張，發表〈人文主義與宗教〉（*Humanism and Religion*）予以反駁。

1929年底，美國文壇上出現關於新人文主義（Neo-Humanism）的論戰，「白璧德人文主義」學派的保守觀點受到包括「新批評」（new Criticism）學派的評論家尖銳批評，他們認為文學作品自身形式上的特點才是評價作品及作家的依據，反對新人文主義批評家以道德作為衡量作品價值高低的標準。這場論戰最終因兩本文論選集的出版而達於高峰。反對者的批評文集主要是由美國學者格拉頓（C. Hartley Grattan, 1902-1980）所編著出版的《人文主義批評》（*The Critique of Humanism: A Symposium*, 1930）；該書主要撰稿人包括：威爾遜（E. Wilson, 1895-1972）、考利（M. Cowley, 1898-1989）、黑茲利特（H. Hazlitt, 1894-1993）、拉斯科（B. Rascoe, 1892-1957）、泰特（A. Tate, 1899-1979）、伯克（K. Bruke, 1897-1993）、布萊克姆（R. P. Blackmur, 1904-1965）、張伯倫（J. Chamberlain, 1903-1995）、威因特斯（Y. Winters, 1900-1968）、孟福（L. Mumford, 1895-1990）等。其或聲援艾略特的觀點，或深入探討人文主義的價值。

同年，佛斯特編選第二部人文主義文集《人文主義與美國》（*Humanism and*

⁶¹ 艾略特，〈歐文·白璧德的人文主義〉，頁185。

⁶² 張源，〈「人文主義」與宗教：依賴，還是取代？——試論白璧德的宗教觀〉，《國外文學》第2期（總第102期）（2006年），頁46。

⁶³ 艾略特，〈關於人文主義重新考慮後的意見〉，《艾略特文學論文集》，頁195。

⁶⁴ Norman Foerster, *American Criticism: A Study in Literary Theory from Poe to the Present* (Boston: Houghton and Mifflin, 1928), p.224。

⁶⁵ 艾略特，〈關於人文主義重新考慮後的意見〉，頁208。

America: Essays on the Outlook of Modern Civilization, 1930) ，由他自己作序，其中不但收錄穆爾、白璧德及其追隨者有關人文主義的論文，同時艾略特也提供一篇文章——〈缺乏人文主義之宗教〉 (*Religion Without Humanism*) 。艾略特和佛斯特因《人文主義與美國》的撰稿與編輯，由原來的論戰轉成彼此合作的狀態。如論者所指，兩者間的相互批評，「不能理解為劍拔弩張的同門相爭，而只是二人圍繞人文主義的話題在積極貢獻各自的意見與思考。⁶⁶」

作為一種思潮運動，白璧德人文主義在美國學術界幾乎已銷聲匿跡；然其遺緒則時隱時現，有跡可循。自 1941 年，由 F. Manchester 和 O. Shepard 編輯的 *Irving Babbitt: Man and Teacher* 出版後，有關白璧德的研究論文和著作與日俱增⁶⁷。1960 年，白璧德去世 25 年之後，他從前的學生 Nathan M. Pusey (1907-2001) 出任哈佛大學校長，在他的促成下，哈佛大學比較文學系以白璧德的名義設置一個比較文學方面的教授席位迄今。20 世紀 80 年代以降，隨著保守派勢力在美國復甦，白璧德的思想再獲重視與闡發，相關的研究論文、傳記資料不斷湧現⁶⁸，而白璧德本人的相關著作亦通過重新編輯，撰作新版序言等方式，重新再版問世。西方之外，白璧德人文主義亦在 20 世紀初的東方世界產生不小的迴響。

(二) 走近白璧德

白璧德的人文主義學說對中國儒家有多方面的認同，20 世紀 20 年代初期，他在哈佛大學培養並影響了梅光迪、吳宓、梁實秋 (1903-1987)、張歆海、陳寅恪 (1890-1969)、湯用彤 (1893-1964) 等一代中國學人⁶⁹，開啓人文主義與儒學溝通的新階段。不過，由於歷史背景與現實環境的差異，學衡派並未完全挪殖美國人文主義運動的模式，然其中許多基本思想和原則為中國的

⁶⁶ 張源，〈「人文主義」與宗教：依賴，還是取代？——試論白璧德的宗教觀〉，頁 46。

⁶⁷ 參閱 George A. Panichas 編選的 *Irving Babbitt: Representative Writings* (University of Nebraska Press, 1981) 之文獻目錄。

⁶⁸ Thomas R. Nevin, *Irving Babbitt: An Intellectual Study* (1984); Thomas R. Nevin, *Irving Babbitt: An Intellectual Study* (1984); edited by George A. Panichas and Claes G. Ryn, *Irving Babbitt in Our Time* (1986); Stephen C. Brennan and Stephen R. Yarbrough, *Irving Babbitt* (1987); Milton Hindus, *Irving Babbitt, Literature, and the Democratic Culture* (1994); George A. Panichas, *The Critical Legacy of Irving Babbitt: An Appreciation* (1999)。

⁶⁹ 直接師從白璧德的中國學生主要有：梅光迪、吳宓、張歆海、湯用彤、樓光來、梁實秋、林語堂 (受新文化運動影響較大，與白璧德理念相左，一年後離開哈佛)、範存忠、郭斌蘇等。另外，陳寅恪曾旁聽白璧德授課，並與白璧德論究佛理。

學衡派同人提供重要資源和靈感泉源⁷⁰。

《學衡》創始人之一梅光迪，堪稱是最早發現白璧德人文主義思想的現代意義和「中國意義」的中國留美學生⁷¹。他在 1933 年白璧德去世後，同時《學衡》也宣告停刊之際追述自己如何於 1915 年從西北大學轉到哈佛大學，走近白璧德的心路歷程：

第一次聽說歐文·白璧德是 1914、1915 年間，在我所就讀的西北大學，一次偶然的機會，聽到 R.S. 克萊恩教授的一篇報告。「這本書能讓你們思考」，他指著《現代法國批評大家》，說道。當時，我和許多同齡人一樣，正陷於托爾斯泰式的人道主義的框框之中，同時又渴望在現代西方文學當中找尋到更具陽剛之氣、更為冷靜、理智的因素，能與古老的儒家傳統輝映成趣。我幾乎是帶著一種頂禮膜拜的熱忱一遍又一遍地讀著當時已面市的白璧德的三本著作。對我來說，那是一個全新的世界；或者說，是個被賦予了全新意義的舊世界。第一次，我意識到中國也必須在相同的精神的引導下做事情；過去二十年，我們對自己的文化基礎不分青紅皂白地進行無情的批判，造成新舊文化間的差距愈拉愈大。現在，我們要在一個前所未有的非常時期，憑藉日益積累的資源財富，跨越這種鴻溝；要在中國人的思想中牢固樹立起歷史繼承感並使之不斷加強。⁷²

很遺憾地，幾乎被國外學界視作白璧德在中國最重要傳人的梅光迪⁷³，直接述及白璧德學術思想的文字並不多，《學衡》上僅見一篇他介紹有關白璧德人文主義的論著，在這篇發表於《學衡》第 8 期的〈現今西洋人文主義〉中，梅光迪集中論述西洋人文主義思想的概況，並透露計畫介紹白璧德及穆爾人文主義的宏願。就其所刊載的內容來看，此文只是他規劃中的第一章〈緒言〉部分，其後應該還有第二章、第三章的續文。然則，實際上再也沒有下文了。恰如論者所言，在符碼化、建制化白璧德人文主義意識形態的過程中，梅光迪向

⁷⁰ 梅光迪，〈人文主義和現代中國〉，《梅光迪文錄》，頁 215。

⁷¹ 段懷清，〈白璧德與中國文化〉，頁 117。

⁷² 梅光迪，〈評《白璧德：人和師》〉，《梅光迪文錄》，頁 229。

⁷³ 幾乎國外所有研究論述白璧德與現代中國知識界關係的文章，都會將梅光迪視為白璧德在中國的重要傳人。原因在於，一則梅光迪與白璧德接觸最早且時間最久；再則梅光迪以英文撰寫的〈人文主義與現代中國〉及回憶白璧德的文章〈評《白璧德：人和師》〉，在美國研究白璧德思想的海外傳播及其與中國現代知識分子之間關係研究者中廣為流傳，乃能見度最高的重要文獻。

國人譯介白璧德的宏願只能是個未竟的計畫罷了⁷⁴。

一生從未踏上中國土地的白璧德，其思想學說卻經由門下幾位中國留學生旅行到中國，並在 20 世紀 20-30 年代成爲學衡派與新文化新文學運動中對立論述的思想資源。標榜「以中正之眼光，行批評之職事，無偏無黨，不激不隨」爲宗旨的《學衡》，是白璧德人文主義在中國最重要的論述空間。爲宣揚白璧德人文主義，學衡派不遺餘力地譯介許多有關他的著作。如《學衡》第 3 期刊載胡先驥所譯〈白璧德中西人文教育談〉，該文是白璧德在 1921 年 9 月應美國東部中國學生年會之邀的演講稿，原刊於同年 12 月《中國留美學生月報》第 17 卷第 2 期。白璧德在講演中批評西方教育忽視人文精神，高度評價以孔子爲代表的中國古代教育重視道德觀念的精神，由於演講的對像是中國留學生，故而對於當時中國境內正風起雲湧的新文化運動予以特別關注，他反覆強調中國在學習西方的同時，也應固守自己的傳統文化，千萬不要將盆中嬰兒隨浴水倒掉。吳宓以其論說特別爲國人而發，因此，率先由胡先驥譯載於 1922 年 3 月甫創刊未久的《學衡》上。吳宓還特別爲此譯文附識長篇按語，正式向國人介紹白璧德「爲哈佛大學文學教授，而今日美國文學批評之山門也。」並以「其學精深博大，成一家言，西洋古今各國文學而外，兼通政術哲理，又嫻梵文及巴厘文」等讚詞，將白璧德塑造成一位博通古今、近悅遠來的聖哲；同時吳宓對讀者宣告，《學衡》將陸續攝譯白璧德之書，以介紹於國人⁷⁵。

據統計，在 79 期的《學衡》上共刊發了 69 篇討論西方文化的論文，其中關涉白璧德人文主義者有 21 篇⁷⁶，屬於白璧德的論著則有 6 篇⁷⁷。學衡派核心人物如梅光迪、胡先驥、吳宓等均親自翻譯撰寫有關人文主義的文章，其

⁷⁴ 李有成，〈白璧德與中國〉，《中外文學》第 20 卷第 3 期（1991 年 8 月），頁 57。

⁷⁵ 吳宓，〈白璧德中西人文教育談〉按語，《學衡》第 3 期（1922 年 3 月），頁 1-2。

⁷⁶ 許多論者談及《學衡》有關新文主義之譯著均援引沈松橋《學衡派與五四時期的反新文化運動》一書中之統計，共 20 篇。沈書臚列各篇著譯者及刊載期數甚詳，惟獨漏掉徐震堦譯〈柯克斯論進步之幻夢〉一篇（《學衡》第 27 期），實則《學衡》有關新人文主義之譯著共 21 篇。

⁷⁷ 《學衡》所譯出的 6 篇有關白璧德的作品，其譯者、篇名、刊載期數、原始篇名、文章出處依序臚列如下：胡先驥〈白璧德中西人文教育談〉（第 3 期）*Humanistic Education in China and the West*，美國東部中國學生年會之演講稿；吳宓〈白璧德論民治與領袖〉（第 32 期）*Democracy and Leadership: Introduction*，白璧德《民治與領袖》之「緒論」；徐震堦〈白璧德釋人文主義〉（第 34 期）*What is Humanism?* 白璧德《文學與美國的大學》之第一章；吳宓〈白璧德論歐亞兩洲文化〉（第 38 期）*Europe and Asia*，白璧德《民治與領袖》之第五章；吳宓〈白璧德論今後詩之趨勢〉（第 72 期）*The Cycle of Modern Poetry*，白璧德評 G. R. Elliott's *The Cycle of Modern Poetry* 論文；張蔭麟〈白璧德論班達與法國思想〉（第 74 期）*Julien Benda and French Idea*，白璧德《論創造性》。

中吳宓用力最多，他不僅翻譯白璧德原著，且屢於同仁有關白璧德人文主義譯作篇前另加「附識」，撮要闡明其主旨，以便讀者能夠更快速地理解人文主義。五四時期，白璧德人文主義觀點在中國並不為學界所熟知，因此《學衡》在第19期插畫欄刊登白璧德的畫像，同時刊出吳宓所譯〈白璧德之人文主義〉，祈使讀者讀其學說，想見其人。1927年夏天，吳宓從梁實秋處得知，「上海似乎很有些人不知道白璧德的，更有一些人知道白璧德而沒有讀過他的書的，還有一些沒有讀過他的書而竟攻擊他的。」⁷⁸為更直接、有效地宣傳白璧德人文主義思想，吳宓將發表在《學衡》上關於白璧德的文章收集起來，經梁實秋之手，於1929年12月以《白璧德與人文主義》為名，正式由上海新月書店出版。這本書堪稱是最早也是最全面介紹白璧德人文主義的著作。

作為白璧德的得意門生，吳宓把宣揚白璧德的思想作為自己最忠誠的責任。據其日記載，在哈佛期間，白璧德曾對吳宓感歎說：

中國聖賢之哲理，以及文藝美術等，西人尚未得知涯略；是非中國之人自為研究，而以英文著述之不可。今中國國粹日益淪亡，此後求通知中國文章哲理之人，在中國亦不可得。是非乘時發大願力，專研究中國之學，俾譯述以行遠傳後，無他道。此其功，實較之精通西學為尤巨。

希望吳宓今後專門研究中國之學，「巴師甚以此望之宓等焉」，吳宓亦發願「歸國後，無論處何境界，必日以一定之時，研究國學，以成斯志也。」⁷⁹回國後，他果然踐行當日的誓願，無論是在五四新文化運動熾熱之際，抑或是在文化大革命時期，其積極肯定孔子的歷史價值，正是出於對白璧德「深以孔學之衰落為可惜，於中國之門人殷殷致其期望」⁸⁰的回應。

師承白璧德而身分卻歸屬於新文化人的梁實秋，走近白璧德的過程與學衡派諸子大不相同，據其自述，他到哈佛大學研究院後，選修白璧德的「十六世紀以後的文學批評」課程，「並非是由於我對他的景仰；相反的，我是抱著一種挑戰者的心情去聽講的。」⁸¹梁實秋早年是個浪漫主義者，對唯美主義者

⁷⁸ 梁實秋，〈白璧德與新人文主義序〉（上海：新月書店，1929年），轉引自張運華、天祥、方光華，〈吳宓與新人文主義〉，收於李繼凱、劉瑞春編選，《解析吳宓》（北京：社會科學文獻出版社，2001年），頁269。

⁷⁹ 吳宓著，吳學昭整理注釋，《吳宓日記》第2冊（北京：三聯書店，1998年），1920年11月30日，頁196。

⁸⁰ 張其昀，〈白璧德——當代一人師〉，《東西文化》（臺北：正中書局，1976年），頁208。

⁸¹ 梁實秋，《文學因緣》（臺北：時報文化出版公司，1986年），頁59。

王爾德（Oscar Wilde, 1854-1900）的作品至為愛好，但自從進入哈佛大學師從白璧德後，思想發生很大的變化。他那篇寫於 1926 年被認為是白璧德《新拉奧孔》的翻版的〈現代中國文學之浪漫的趨勢〉，是他「否定自己的過去，轉到白璧德大旗之下的宣言。自此以後，他的文學思想與信仰都是它的延續與闡釋。」⁸² 1980 年代，梁實秋在〈影響我的幾本書〉中提到白璧德的《盧梭與浪漫主義》是對他產生重要影響的幾本書之一：

白璧德的思想主張，我在《學衡》雜誌所刊吳宓、梅光迪幾位元元介紹文字中已略為知其一二，只是《學衡》固執的使用文言，對於一般受了五四洗禮的青年很難引起共鳴。我讀了他的書，上了他的課，突然感到他的見解平正通達而且切中時弊。我平夙心中蘊結的一些浪漫情操幾為之一掃而空。我開始省悟，五四以來的文藝思潮應該根據歷史的透視而加以重估。我在學生時代寫的第一篇批評文字〈中國現代文學之浪漫的趨勢〉就是在這個時候寫的。隨後我寫的〈文學的紀律〉、〈文人有行〉，以至於較後對於辛克萊〈拜金藝術〉的評論，都可以說是受了白璧德的影響。⁸³

不曾加入學衡派，亦未嘗大規模的宣傳白璧德的作品，然梁實秋卻同樣成為白璧德人文主義在中國的忠實的代言人。他以白璧德人文主義為理論根基，形成極具個性的古典主義文學理論與批評觀，較學衡派更進一步貼近現代文學的創作。

四、結語

同樣出於對西方古典文化的喜好，白璧德在阿諾德的思想中找到共鳴的樂章，惟其將阿諾德關於「文化」是「古今思想言論之最精美者也」的理念⁸⁴，轉換成具有「選擇」與「節制」原則的人文主義概念。「美德」是阿諾德「文化」追求的目標之一，也是白璧德「人事之律」的內在特質；然而，生當盧梭學說盛行時代的白璧德，面對「美德不再是人格中的否定性力量，不再是對個

⁸² 侯健，〈梁實秋與新月派及其思想與主張〉，《從文學革命到革命文學》（臺北：中外文學月刊社，1974 年），頁 151。

⁸³ 梁實秋，〈影響我的幾本書〉，《雅舍散文》（臺北：九歌出版社，1985 年），頁 124。

⁸⁴ 吳宓，〈論新文化運動〉，頁 13。

人衝動的約束，也不再是一種強加於個人內心的艱難掙紮」時⁸⁵，他只能用「人性法則」拆除了盧梭以進步和激情所構築的美麗殿堂，凸顯出「真正的古典主義並不取決於對規則的遵守或對典範的模仿，而是取決於對普遍性的直接感悟。⁸⁶」

五四時期，有關中／西、新／舊之爭，是現代中國最大的「思想事件」；對文化保守主義者來說，由於文化「現代性」的壓力，傳統文化已退守無據，在現代思想與學術的發言平臺上，幾近失語。因此，針對新文化啓蒙意識形態中的現代性話語，阿諾德和白璧德的理論，成爲信守文化守成價值的學衡派回應這一歷史情境的思想資源。由是可知，在鼓吹西方文化方面，學衡派諸子並不比新文化倡導者來得落伍，他們之間最大的差別在於價值取向的不同。一如劉禾所提示：「《學衡》派在提倡新文化者所利用的同樣話語基礎上，發動了對現代性的批判，其目的是要削弱對手對西方知識的壟斷。⁸⁷」心存「昌明」中國傳統文化之志的學衡派，經由阿諾德和白璧德等人的思想仲介，與西方建立一種話語聯繫，在和新文化倡導者共用話語的基礎下，言說著屬於自己的「新」的「國粹」觀念。

參考書目

一、近人論著

1. 《大公報·文學副刊》（1928年1月2日至1934年1月1日）。
2. 白璧德著，張沛、張源譯，《文學與美國的大學》，北京：北京大學出版社，2004年。
3. 白璧德著，孫宜學譯，《盧梭與浪漫主義》，石家莊：河北教育出版社，2003年。
4. 艾愷，《世界範圍內的反現代化思潮：論文化守成主義》，貴陽：貴州人民出版社，1991年。

⁸⁵ 白璧德，〈兩種類型的人道主義者——培根與盧梭〉，頁35。

⁸⁶ 白璧德，《盧梭與浪漫主義》，頁12。

⁸⁷ 劉禾，《跨語際實踐——文學，民族文化與被譯介的現代性（中國，1900-1937）》（北京：三聯書店，2002年），頁357。

5. 向天淵，〈馬修·阿諾德與 20 世紀中國文化〉，《重慶工商大學學報》（社會科學版）第 23 卷第 3 期，2006 年 6 月。
6. 朱壽桐，〈歐文·白璧德在中國現代文化建構中的宿命角色〉，《外國文學評論》第 2 期，2003 年。
7. 吳宓，《雨僧詩文集》，臺北：地平線出版社，1971 年。
8. 吳宓著，吳學昭整理，《吳宓自編年譜：1894-1925》，北京：三聯書店，1995 年。
9. 吳宓著，吳學昭整理注釋，《吳宓日記》10 冊，北京：三聯書店，1998 年。
10. 李有成，〈白璧德與中國〉，《中外文學》第 20 卷第 3 期，1991 年 8 月。
11. 李振中，〈追求和諧的完美——評馬修·阿諾德的文學與文化批評理論〉，《英美文學研究論叢》第 2 期，2007 年。
12. 李賦寧譯，《艾略特文學論文集》，南昌：百花洲文藝出版社，1994 年。
13. 李繼凱、劉瑞春編選，《解析吳宓》，北京：社會科學文獻出版社，2001 年。
14. 《東方雜誌》（1904-1973），上海：商務印書館，1914-1923 年。
15. 侯健，《從文學革命到革命文學》，臺北：中外文學月刊社，1974 年。
16. 胡夢華、吳淑貞，《表現的鑑賞》，上海：現代書局，1928 年。
17. 韋勒克，《近代文學批評史》，上海：上海譯文出版社，1997 年。
18. 段懷清，《白璧德與中國文化》，北京：首都師範大學出版社，2006 年。
19. 梅光迪著，羅崗、陳春艷編，《梅光迪文錄》，瀋陽：遼寧教育出版社，2001 年。
20. 張源，〈「人文主義」與宗教：依賴，還是取代？——試論白璧德的宗教觀〉，《國外文學》第 2 期，（總第 102 期），2006 年。
21. 張源，《從人文主義到保守主義：《學衡》中的白璧德》，北京：三聯書店，2009 年。
22. 張其昀，《東西文化》，臺北：正中書局，1976 年。
23. 《清華週刊》（1915-1922），北京：清華學校。
24. 《清華學報》，臺北：東方文化書局影印，1951 年。
25. 梁啟超，《清代學術概論》，臺北：里仁書局，1995 年。

26. 梁實秋，《文學因緣》，臺北：時報文化出版公司，1986年。
27. 梁實秋，《雅舍散文》，臺北：九歌出版社，1985年。
28. 黃興濤，《文化怪傑辜鴻銘》，北京：中華書局，1997年。
29. 陸建德，〈伯克論自由〉，《外國文學評論》第3期，1996年。
30. 聞一多著，孫黨伯、袁謩正編，《聞一多全集》，武漢：湖北人民出版社，1993年。
31. 聞黎明、侯菊坤編，《聞一多年譜長編》，武漢：湖北人民出版社，1994年。
32. 潘光哲，〈追索晚清閱讀史的一些想法：「知識倉庫」、「思想資源」與「概念變遷」〉，《新史學》第16卷第3期，2005年9月。
33. 劉禾，《跨語際實踐——文學，民族文化與被譯介的現代性（中國，1900-1937）》，北京：三聯書店，2002年。
34. 《學衡》（1922-1933），南京：江蘇古籍出版社影印，1999年。
35. 錢仲聯主編，《清詩紀事》，南京：江蘇古籍出版社，1989年。
36. 賽義德著，謝少波譯、韓剛譯，《賽義德自選集》，北京：中國社會科學出版社，1999年。
37. Allen Tate, *The Critique of Humanism: A Symposium: The Fallacy of Humanism* (New York: Brewer and Marrow Inc., 1930), pp.131-166。
38. Frederick Manchester & Odell Shepard eds., *Irving Babbitt: Man and Teacher* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1941)。
39. Norman Foerster, *American Criticism: A Study in Literary Theory from Poe to the Present* (Boston: Houghton and Mifflin, 1928)。
40. René Wellek, *A History of Modern Criticism, 1750-1950*, Vol.6, *American Criticism, 1900-1950* (New Haven and London: Yale Univ. Press., 1986)。

The Xueheng School's Intellectual Resources — Mathew Arnold's Cultural Criticism and Irving Babbitt's Humanism

Chou, Shu-mei *

【 Abstract 】

Both Irving Babbitt and Matthew Arnold had tremendous influence on literary criticism in modern China. This happened through a process in which their ideas were received, interpreted and spread by the Xueheng School, a group of Chinese students who had returned from the USA. Inspired by Babbitt's humanism and Arnold's cultural criticism, the *Xueheng* School introduced humanistic cultural thoughts to modern China. This cultural humanism evoked an introspection in the critique of traditional Chinese culture in the May Fourth period; it also opened rational dialogue between Chinese and other cultures in the world. The influence of Babbitt and Arnold upon the *Xueheng* School was not a one-directional instillation of a ready-made theory into a vacuous brain, but an intrinsic spiritual conjunction. Similarly, the transplant of humanism from the West to China was not a simple move in time and space, but rather, involved debates between antiquity and modernity by these intellectuals who came in cultural contacts between China and the West. This study of the *Xueheng* School's intellectual choices—a unique cultural phenomenon in which Babbitt and Arnold were accepted on a large scale and at the same time fiercely resisted--should provide inspiration to China in its cultural modernization in the twenty-first century.

Key words: *Xueheng* School intellectual resources Matthew Arnold
Irving Babbitt Humanism

* Assistant Professor, School of Chinese Medicine, China Medical University

* This article was sponsored by a research grant from China Medical University in 2007 (project: CMU96-163).

