

學衡派與新文化運動者的多重對話

周淑媚*

【提要】

作為中國現代思想文化乃至現代文學的起點，「五四」的重要性和複雜性一再地被描述與闡釋。其眾聲喧嘩的盛況不亞於五四時代的先驅者。五四新文化運動者及其對立者在當時的社會變革語境中是極其複雜的存在，而「五四」的生命力正是透過這些不同學派的對話，彼此間多聲部合唱生發出來的。在學衡派與新文化運動者的對抗中，殘存的話語與主導的、新興的話語同時共存，彼此間相互參差對話，呈現出多層次、多向度的局面，五四的精神正是由於這種文化、教育、心理的多方需求，在不同趨向的各派共同作用，相互影響而締造完成的。

關鍵詞：學衡派 新文化派 多重對話

* 中國醫藥大學通識教育中心講師。

一、前言

「五四」新文化運動是晚清以降的知識氛圍和制度建設過程中的產物，它並不是孤立的或僅由少數幾個知識分子構成的社會文化運動。^①新文化運動所建立且在中國語境中廣泛傳播的舊／新、東／西、傳統／現代、落後／進步等二分法的話語模式長期主導了中國現代知識實體的價值取向。

然則「五四」所代表的社會和文化取向，其實是個龐雜且又缺乏內在邏輯的思想洪流；各種思想流派，各式學術知識，交相構成了一個「眾聲喧嘩」(heteroglossia)的局面。新文化運動中以陳獨秀(1879-1942)、胡適(1891-1962)、李大釗(1889-1927)等為代表的《新青年》及其他激進的文化刊物，引發了知識界有關東西文化的論爭；在文化保守陣營中與之抗辯者先後有《東方雜誌》、《甲寅》、《學衡》等刊物。這些各自標榜著不同主義的知識分子群體，不約而同地選擇了科學話語為表述工具，儘管其對科學的界定是不科學的。^②雖則18世紀歐洲啟蒙運動內部存在著相互矛盾或不相干之處，然理性主義始終是構成歐洲啟蒙運動的歷史的同一性；相對於「五四」新文化運動各種思想流派、各種學術知識，以及各種自然科學等，構成一個龐雜的、缺乏內在邏輯的思想洪流，汪暉以「態度的同一性」概念來描述「五四」運動的這一歷史特徵。^③此一「態度」，即胡適所謂「評判的態度」、「重新估定一切價值」的態度。^④這一評判的態度不僅在新文化陣營中被貫徹到各種知識和社會生活領域，即便是一向被視為新文化派的反對面學衡派也試圖通過籲請西方的權威，按照相同的遊戲規則來解構或重構傳統知識，建立其理想的新圖式。^⑤

① 汪暉，《現代中國思想的興起》下卷，第二部《科學話語共同體》(北京：三聯書店，2004)，頁1107。

② 林毓生認為五四人士高談自由、民主、科學、思想革命、文學革命等，提出許多口號，但是他們的這些觀念在實質的層次上是相當膚淺的，他們將科學看成了宗教，這種「科學迷」式的科學主義是很不科學的。詳見林毓生〈五四式反傳統思想與中國意識的危機——兼論五四精神、五四目標與五四思想〉，《中國傳統的創造性轉化》(北京：三聯書店，1996)，頁148-149。

③ 汪暉，《天地徬徨：「五四」及其回聲》(杭州：浙江文藝出版社，1994)，頁3-50。

④ 胡適，〈新思潮的意義〉，《新青年》，第7卷第1號，1919年12月，收入歐陽哲生編，《胡適文集》(北京：北京大學出版社，1998)，第2卷，頁551。

⑤ 劉禾，〈反思文化與國粹〉，《跨語際實踐——文學，民族文化與被譯介的現代性》(北京：三聯書店，2002)，頁360。

作為中國現代思想文化乃至中國現代文學的起點，「五四」的重要性與複雜性一再地被描述與闡釋。有學者再度運用「價值重估」的概念，在「文化反思」的思潮下重新審視五四的複雜性；^⑥有的學者強調「回到現場」，再認「五四」，突破已凝定的闡釋框架，呈現其紛紜複雜的場景；^⑦有的學者則指認，所謂五四新文化運動全盤否定中國文化傳統的判斷與歷史事實不符；^⑧有的學者則是看到五四反傳統的態度與繼承傳統的實踐之間的矛盾性。^⑨其眾聲喧嘩的盛況不亞於五四時代的先驅者。「眾聲喧嘩」是俄國的思想家巴赫汀（M. M. Bakhtin, 1895-1975）對文化的一種概括。其重要特點之一在於它的「歷史性」。他認為「在文化轉型時期，傳統的話語與現代的話語以及各個不同社會階層、利益團體、思想流派都在一片眾聲喧嘩中，爭奪中心話語霸權瓦解後的語言真空和各自的話語權。」^⑩

眾聲喧嘩的對話理論所概括的是文化轉型時期文學藝術與政治意識型態的相互作用和影響。這種轉型期價值體系的變化、分裂和斷層，在近現代中國尤為突出。五四新文化派及其對立者在當時的社會變革語境中是極其複雜的存在，而「五四」的生命力正是透過他們彼此間多聲部合唱生發出來的。巴赫汀所記述的開放、多層次、離心、對話式的理論提供了一新視界，有助於我們從歷史與整體的宏觀角度審視五四時期各種話語互相融匯、撞擊、對話的多層次、多向度的狀況。面對「眾聲喧嘩」的五四，本文以「學衡派」為研究重點，針對作為文化轉型期相對峙和相抗衡的兩個知識群體——學衡派與新文化派，辨析其對待傳統文化、文學與建設新文化、新文學過程中相互競爭的聲音和彼此共存的敘事。

-
- ^⑥ 王瑤，〈「五四」時期對中國傳統文學的價值重估〉，《中國現代文學史論集》（北京：北京大學出版社，1998），頁 340-342；樂黛雲，〈重估《學衡》：兼論現代保守主義〉，《論傳統與反傳統：五四七十周年紀念文選》（台北：聯經出版社，1989），頁 415-428。
- ^⑦ 陳平原，〈觸摸歷史與進入五四〉（台北：二魚文化事業有限公司，2003）；張灝，〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，《五四新論：既非文藝復興，亦非啟蒙運動》（台北：聯經出版事業有限公司，1999），頁 33-65。
- ^⑧ 孫玉石，〈反傳統與先驅者的文化選擇意識〉，收入中國現代文學研究會編，《在東西古今的碰撞中：對「五四」新文學的文化反思》（北京：中國城市經濟社會出版社，1989），頁 144；李怡，〈論「學衡派」與五四新文學運動〉，《中國社會科學》，1998 年第 6 期，頁 150-164。
- ^⑨ 周昌龍，〈魯迅的傳統與反傳統思想〉，《新思潮與傳統：五四思想論集》（台北：時報文化出版企業有限公司，1995），頁 101-159；楊義，〈「五四」文學革命者群體的文化氣質〉，《在東西古今的碰撞中：對「五四」新文學的文化反思》，頁 49。
- ^⑩ 劉康，〈對話的喧嘩：巴赫汀文化理論述評〉（台北：麥田出版股份有限公司，1998），頁 208。

二、新人文主義與自由主義的對話

從西方新近思想動向中獲取支持，是 20 世紀中國思想文化發展中的典型現象；無論是圍繞著《學衡》的學衡派抑或是以《新青年》為代表的新文化運動者咸皆面向西方尋求出路。對於西方科學、哲學和文學的探索，使得這些知識分子能夠步出自己的傳統，在不同的時空裡批判它。西方所提供的可資替代的自我觀念，使這些啓蒙者藉以用來喚醒同時代的人，形成一種新的、自主的國民意識。¹¹因此學衡派與新文化派間的對立，不是一種向西方學習的「趨新」與回歸中國傳統的「守舊」之對立，而是在轉向西方這一點上，二者所「趨」之「新」不同罷了。

新文化運動者自 1916 年起，在《新青年》第 2 卷發表一系列文章，反對孔教禮法、舊道德、舊倫理、君主專制、大家庭制度、宗教迷信、復古守舊、文言文和舊文學等，主張個人獨立平等、新倫理、新道德、民主自由、婦女解放和婚姻自由，提倡科學真理、白話文和新文學。其間激烈或近似偏頗（如錢玄同主張廢漢字）的態度引起若干人的反感，於是一些知識分子起而弘揚傳統文化，抵制和反對新文化運動向西方文化學習的主張。五四前期，保守衛道人士如辜鴻銘、林紓等即站在維護傳統的立場上攻擊新文化運動；林紓在致蔡元培的信中指斥新文化運動者「覆孔孟，剗倫常」，「盡廢古書，行用土語為文字」，¹²在他的觀念中，西方文明只是用來護衛儒家倫理的工具而已。對於這些責難，蔡元培同日復書闡明其「循思想自由原則，取兼容並包主義」的辦學主張，否認林紓所指各端。¹³林等諸人一意執守傳統的思維模式，自難迎合新知識分子求新求變的心理，最終不敵新文化運動者的猛烈攻擊。

以梅光迪（1890-1945）、胡先驕（1894-1968）、吳宓（1894-1981）等人為代表的「學衡派」，在本質上並不是中國傳統文化的衍延，而是西方現代文化的產物，其理論基礎源自哈佛大學文學教授歐文·白璧德（Irving

¹¹ [美] 舒衡哲 (Vera Schwarz)，《中國啟蒙運動：知識分子與五四遺產》（台北：桂冠圖書股份有限公司，2000），頁 129。

¹² 林紓在 1919 年 3 月 18 日的《公言報》上發表〈致蔡鶴卿書〉，將「覆孔孟，剗倫常」和「盡廢古書，行用土語為文字」的罪名歸之於蔡元培掌校的北大，鼓動社會上的守舊勢力群起而攻之。原書收入胡適編，《中國新文學大系·建設理論集》（上海：上海文藝出版社，2003）影印本，頁 171-173。

¹³ 蔡元培，〈答林琴南書〉，《中國新文學大系：建設理論集》，頁 165-170。

Babbitt, 1865-1933) 的新人文主義。白璧德是 20 世紀初產生於美國，試圖批判地承繼歐洲人文主義傳統，並進一步反思美國乃至全世界的現實與思想變化的「新人文主義」代表。這一「新人文主義」思想影響了當時諸多留美的中國學生，後來成為梅光迪、胡先驌、吳宓等人創辦《學衡》雜誌的重要思想資源。

西方「人文主義」一詞內涵豐富，甚至在不同的歷史語境下有著截然不同的含義：如在古代「人文主義」意味著某種信條與紀律；而文藝復興時期，特別是對意大利早期人文主義者而言，「人文主義」則是對一切紀律的反抗。面對這些相互對立的趨勢，即便是牛津大學著名人文學者亞倫·布洛克 (Alan Bullock, 1914-) 亦不得不承認無法給這個概念提供一令人滿意的定義。¹⁴ 然而這些貌似相反的趨勢，在白璧德看來卻有著「一致的目標」：從「人文主義」一詞的拉丁詞源來看，這個詞最初確實意味著「信條和紀律」，「它並不適合於芸芸大眾，而只適合於經挑選出的一小部分人——簡單說，它的含義是貴族式的而非平民式的。」¹⁵ 然而今日人們卻多將「人文主義」(humanism) 與「人道主義」(humanitarianism) 混為一談。人道主義者對整個人類富有博大的同情心，而人文主義者的關懷對象則是更具選擇性。相對於人道主義者，人文主義者關注的是「個體的完善」，而非「全人類都得到提高」這類空想，他堅持「同情需用判斷加以訓練和調節」；因此真正的人文主義者只能在「同情」與「選擇」之間保持一種「正確的平衡」。¹⁶ 但歷史總在一治一亂中前進，「集中時期」(era of Concentration) 與「擴張時期」¹⁷ (era of Expansion) 常交互遞代而來，人文主義亦隨之在強調紀律與選擇和支持自由擴張與促進個人主義之間擺動游移，摸索平衡的支點。白璧德認為，「人文主義者在極度的同情與極度紀律與選擇之間游移，並根據調和這兩個極端之比例的程度而變得人文。」¹⁸ 這就是人文主義的真諦。對他而言，這兩個時期的人文主義目標是一致的，都在「造就完善的人」，只不過一方希望通過「擴張」的美德來達到這種完善，而另一

¹⁴ [英] 亞倫·布洛克著，董樂山譯，《西方人文主義傳統》(台北：究竟出版社，2000)，頁 12。

¹⁵ [美] 歐文·白璧德，〈什麼是人文主義？〉，收入美國《人文》雜誌社、北京三聯書店編輯部編《人文主義：全盤反思》(北京：三聯書店，2003)，頁 4。

¹⁶ [美] 歐文·白璧德，〈什麼是人文主義？〉，《人文主義：全盤反思》，頁 6。

¹⁷ 同上註，頁 9-10。

¹⁸ 同上註，頁 15。

方希望通過「集中」的美德來達到他們的目的。¹⁹

18 世紀科學革命的成功，徹底改變人們對人與自然之間關係的認識，科學家對自然規律的探索，增強人們對自身能力的信心；正是這種過度自信，使人們忽略對自身人格的培養和要求，演成現代社會的主要弊病之一。在白璧德的論述中，英國的培根（Francis Bacon, 1561-1626）與法國的盧梭（Jean Jacques Rousseau, 1712-1778），代表了瓦解傳統的原則（人文主義的和宗教的）的兩種主要趨勢。白璧德認為培根的科學自然主義和進步觀念使人們益發崇信科技威力，由於過度尋求自然法則，進而忽略了人的法則，使其在尋求獲得對事物的控制的同時，亦失去對自己的控制。²⁰他強調：「在人文主義者眼中，人重要的不在於他作用於世界的力量，而在於他作用於自己的力量。」²¹對於盧梭一味追求個人情感之擴張，強調人的創造與天才，白璧德更持強烈批判的態度，因為盧梭的這兩個觀點取消人格培養的必要性，而人格培養、道德薰陶及教育在其中所起的重要作用，正是白璧德新人文主義的核心內容。²²

1922 年 1 月，白璧德親炙弟子梅光迪、吳宓等人在中國創辦《學衡》雜誌，並圍繞著該雜誌形成了 20 世紀 20 年代中國獨樹一幟的文化保守主義流派——學衡派，由此「新人文主義」在中國得到系統的傳播。學衡派對中國古代文化傳統的迷戀，很大程度是受白璧德新人文主義思想的影響。白璧德的新人文主義主張恢復古希臘、儒家、佛教等古典文化的精神和傳統秩序，用來匡正現代性的弊病。他把西方古典文化的代表人物亞里斯多德、耶穌和東方的孔子、釋迦牟尼尊為世界領袖人物，以圖復興古典文化並從中找尋人性復歸的價值。他推崇漸進式的改良，反對激進的革命，主張一個社會應該要有秩序有紀律有規矩，奉行中庸平和的人生哲學，反對自我膨脹和個性張揚，倡導典雅的保守的文學觀和人生觀。他甚至讚揚孔子之道優於西方的人文主義。²³是以論者以為白璧德的思想最近於入世之儒家。²⁴正因白璧德的思想與儒家傳統有會通之處，故對於其門下的中國

¹⁹ 同上註，頁 12。

²⁰ [美] 歐文·白璧德，〈兩種類型的人道主義——培根與盧梭〉，《人文主義：全盤反思》，頁 24-26。

²¹ 同上註，頁 35。

²² 王晴佳，〈白璧德與「學衡派」——一個學術文化史的比較研究〉，《中央研究院近史所集刊》，第 37 期，2002 年 6 月，頁 63-4。

²³ 胡先驥譯，〈白璧德中西人文教育談〉，《學衡》，第 3 期，1922 年 3 月。

²⁴ Harry Levin, "Irving Babbitt and the Teachings of Literature", 引自侯健，《從文學革命到革命文學》（台北：中外文學月刊社，1974），頁 67。

留學生更能有所啓悟。²⁵

在白璧德的時代重提古代文化的優越性已相當困難，不過，幸有 19 世紀中葉英國文化批評家馬修·阿諾德（Matthew Arnold, 1822-1888）的先例可為借鑑。阿諾德經歷英國工業革命，目睹其成就，亦注意到它對文化傳統的衝擊和道德倫理的破壞，進而提倡以「文化」或廣義的教育作為走向完美的途徑和手段，通過學習研究自古以來人類最優秀的思想、文化、價值資源，從中汲取自己所缺乏的養分。²⁶白璧德經常援引阿諾德的論點作為自己論述的根據，經由他的引介，阿諾德的文化理論亦深刻影響學衡派。

學衡派試圖通過文化來重建傳統與秩序，明顯地具有文化的自覺和學術使命感。他們將白璧德的理論觀點充分論證和發揮，並具體運用於中國的文化實踐。中國現代文學中的「人文主義」一詞，首先即是由學衡派主將胡先驕在 1922 年評論胡適《嘗試集》時，據白璧德云「凡真正人文主義（Humanistic）方法之要素，必為執中於兩極端。其執中也，不但須有有力之思維，且須有有力之自制，此所以真正之人文主義家，從來稀見也。」²⁷所譯定。他們闡發恩師的理論，主張把學習西方文明和發揚中國傳統文明結合起來，其宗旨是：「論究學術，闡求真理，昌明國粹，融化新知。」²⁸認為不能通過毀滅舊文化來實現建設新文化，強調一面要學習西方文明，尤其是物質文明，一面要發揚中國固有之文明，特別是中國傳統的精神文明。針對新文化運動者鼓吹進化，崇新棄舊，以自然法則衡量人事，把科學技術的進步與社會政治、道德倫理乃至審美領域的發展聯結成一個整體的趨向，這批深受白璧德人文主義思想影響的學衡派學者則力主不同知識領域的不可通約性。吳宓說：

物質與人事，截然分途，各有其律。科學家發明物質之律，至極精確，故科學之盛如此。然以物質之律施之人事，則理智不講，道德全失，私欲橫流，將成率獸食人之局。蓋人世自有其律，今當研究人世之律，以治人事。²⁹

²⁵ 沈松橋，《學衡派與五四時期的反新文化運動》（台北：台灣大學文學院，1984），頁 131。

²⁶ [英]馬修·阿諾德著，韓敏中譯，《文化與無政府狀態：政治與社會批評》譯本序，（北京：三聯書局，2002），頁 14。

²⁷ 胡先驕，〈評嘗試集〉（續），《學衡》，第 2 期，1922 年 2 月。

²⁸ 〈學衡雜誌簡章〉，《學衡》，第 1 期，1922 年 1 月。

²⁹ 吳宓，〈白璧德中西人文教育說·附識〉，《學衡》，第 3 期，1922 年 3 月。

學衡派並不反對中國從器物到制度到文化的各方面向西方學習，但反對學習上的極端與片面性。面對著由科學昌盛所促發的功利主義的價值觀念，學衡派尋求的是與「物質之律」相對立的「人事之律」，進而教人所以為人之道。

有關人文價值的重建，始終是中國現代化進程中一項長期又艱鉅的任務，也是現代人文學術的精髓。自晚清以來，價值重建問題激勵、困擾著一代又一代的有志之士。從梁啟超的「新民」說，周作人的「人的發現」，到魯迅的「改造國民性」，說法不同，然其核心都不脫此問題。西方的現代性過程亦曾經歷過幾度人文價值重建的考驗，尤其是文藝復興逐步協調了希伯來的神性與古希臘的人性之間的衝突，奠定西方近代人文精神的基礎。由於中國缺乏像西方那種一貫的、全民的宗教，因此也就缺乏達成共識的前提條件。雖則在中國傳統文化體系中，儒學因其特殊的地位和作用，具有準宗教的性質，但畢竟不是宗教。特別是自吳虞（1872-1949）「隻手打倒孔家店」³⁰以來，舊學幾乎全被摧陷，一時間新學亦失卻任何本土人文意識的認可與支持，價值真空的虛無感，使得價值重建工作幾度瀕臨絕境。

更甚者，近現代中國價值重建工程受到先進文明及其人文學術的外部衝擊壓迫。在文化傳播過程中先進國家對後發國家的衝擊，往往與政治、經濟上的殖民、侵略、掠奪相聯繫，此舉極易引起後發國家民族主義的反動，乃至影響甚且阻滯其現代化的進程。這種為現代化不得不西化，西化又勢必傷害本土文化和民族感情，於是轉而以各種形式向傳統反彈、回歸傳統或對抗西化，從而背離現代化初衷的悖論，困擾著近現代中國的知識分子。³¹

現代化是一個無可迴避的主題，東西方各國風俗人情和歷史文化傳統千差萬別，實現現代化的途徑和方式亦各具情態。因此，重建人文價值既非全盤西化，也不全是光復舊物，關鍵在於話語和思想的轉換，即以西方的人文思想為參照，逐步對舊的價值觀念進行批判、篩選和改造，進而轉換為適應中國現代化要求的新的話語，達到新舊價值觀念的協調一致。在

³⁰ 吳虞對孔教的批判，不僅把它作為一種抽象的哲學和倫理體系，還涉及它在禮教、法律、制度和對歷史事件評價等方面的運用。故胡適讚揚他無意識地運用了實用主義的方法和正確地批判了孔教。後來，胡適在給《吳虞文錄》寫的序言中稱吳是「四川省隻手打倒孔家店的老英雄。」關於吳虞的反儒運動，參見周昌龍，〈吳虞與中國近代的反儒運動〉，《新思潮與傳統：五四思想史論集》，頁283-325。

³¹ 馬俊山，《走出現代文學的「神話」》（北京：中國社會科學出版社，2002），頁118。

這場知識權力角逐中，學衡派採用新人文主義的學術話語，對於當代世界的支配性觀念，他們「檢討了相對主義在哲學和社會思想中，物質主義在日常生活中，以及浪漫主義與自然主義在文學中的得勢，它確信 20 世紀的人已迷失了方向。」³²他們呼喚歐文·白璧德的名字作為另一名權威人士，目的在加強學衡派在與其對手新文化運動者論爭時的威力。³³

相較於學衡派在五四後期方才簇擁著新人文主義話語進場，新文化運動者一開始即全面引進杜威（John Dewey, 1850-1952）和羅素（Bertrand Russell, 1872-1970）等西方的人文觀念，並自詡為西方的代言人。儘管陳獨秀等啓蒙學者對法國啓蒙思想情有獨鍾，但英國的自由主義傳統仍是新文化運動中另一種重要的西方現代思想資源。「自由」是《新青年》早期自由主義思潮的核心理念。新文化運動的代表陳獨秀、胡適和李大釗等均推崇自由主義。陳獨秀在《青年雜誌》的創刊號上發表〈敬告青年〉一文，將「自主自由之人格」列為其六大啓蒙主題之首義，並將「科學」與「人權」併歸為現代文明的兩大基石，呼籲要「以科學與人權並重」來反對忠孝節義之類的「奴隸道德」。³⁴他將人格自由問題訴諸倫理道德革命，把個性的解放、自由獨立人格的建立，視為解決中華民族生死存亡問題的根本途徑。而留學美國的胡適，深受其師杜威實用主義哲學和新自由主義思想的影響。他斥責社會的最大罪惡在於摧殘人的個性，提倡自己負責任、擔干係，將自己先鑄造成器的健全的個人主義。在他看來，社會是由個人組成，個人「救出自己」進而解放發展個性，乃是社會發展的基礎。³⁵在李大釗早期的自由主義思想中，視「自由為人類生存必須之要求，無自由則無生存之價值」，³⁶尤其強調思想自由的重要性。

學衡派與新文化運動者關於建設中國現代文化與文學的分歧和對立，正是在這種以新人文主義和以自由主義、實用主義為話語基礎的知識權力的較量。以南京東南大學為中心的學衡派用貴族式精英主義傾向的新人文主義反對以北京大學為中心的新文化運動者的現代人道主義和平民式的普遍同情。學衡派強調選擇，注重規訓和紀律，對於新文化運動者張揚培根、

³² 曠新年，《現代文學與現代性》（上海：遠東出版社，1998），頁 163。

³³ 劉禾，〈反思文化與國粹〉，《跨語際實踐——文學，民族文化與被譯介的現代性》，頁 354。

³⁴ 陳獨秀，〈敬告青年〉，《青年雜誌》，第 1 卷第 1 號，1915 年 9 月。

³⁵ 胡適，〈易卜生主義〉，《新青年》，第 4 卷第 6 號，1918 年 6 月。

³⁶ 李大釗，〈憲法與思想自由〉，《李大釗文集》上冊（人民出版社，1984），頁 244。

盧梭以來所代表的物質主義和浪漫主義的現代思潮，他們提出自己的新文化建設的方案，「一則欲輸入歐美之真文化，一則欲昌明吾國之真文化。」³⁷相對於新文化運動者強調創造、變革和進步，學衡派特別強調「真」。他們取消了東西方對立的分化，代之以「真」「偽」之別的新的二元對立修辭或是一種新的話語模式。³⁸學衡派認為新文化運動者並未真正掌握西方文化精髓，如湯用彤批評新文化派「僅取一偏，失其大體」；³⁹梅光迪謂：「彼等於歐西文化，無廣博精粹之研究，故所知既淺，所取尤謬。」⁴⁰吳宓更說：「其取材則惟選西洋晚近一家之思想，一派之文章，在西洋已視為糟粕、為毒鳩者，舉以代表西洋文化之全體。」⁴¹他們咸認為新文化運動者推行的是「偽歐化」，只有以新人文主義為指導的學衡派所推動的文化建設方案才是「真正的新文化」，亦即學衡派才有對每一種文化發言的權威。

然則中國文化在近代以來尋求變革，既是出於文化本身的發展需要，更是出於政治、經濟的因素。五四新文化運動出於變革和創造的目的，既不需要真正的中國古代文化，亦不需要真正的西方文化，而是合理地吸收優秀成分，融會貫通，以創造出適合現代社會發展的新文化。是以泥於古人是錯誤的；照搬西方也非正途。學衡派之主張「輸入歐美之真文化」與「昌明吾國之真文化」表面上是中和持平之論，其實是趨於兩個極端。⁴²它比新文化運動者更西化，也較張之洞的「中體西用」更具保守性格。

三、人文與科學的對話

學衡派與新文化運動者之間的論爭基本上是一種文化觀念的論爭。他們實際上是在不同的意義上使用文化或文明這一概念。新文化運動者固守 19 世紀流行的帶有啓蒙時代特徵的「文明」概念，學衡派則固守 20 世紀初流行的帶有反啓蒙時代特徵的「文化」概念。從時代關係和理論形態看，

³⁷ 柳詒徵，《中國文化史》下卷（上海：東方出版中心，1988），頁 869。

³⁸ 劉禾，〈反思文化與國粹〉，《跨語際實踐——文學，民族文化與被譯介的現代性》，頁 354。

³⁹ 湯用彤，〈評近人之文化研究〉，《學衡》，第 12 期，1922 年 12 月。

⁴⁰ 梅光迪，〈評提倡新文化者〉，《學衡》，第 1 期，1922 年 1 月。

⁴¹ 吳宓，〈論新文化運動〉，《學衡》，第 4 期，1922 年 4 月。

⁴² 高玉，《現代漢語與中國現代文學》（北京：中國社會科學出版社，2003），頁 249。

充滿悖論的是被視為守舊復古的學衡派反更為趨新。^⑬學衡派與新文化運動者二者的歧異主要是概念的不可通約性所引起的——雖然雙方的論證都有其邏輯上的正當性，但由於使用完全不同的價值概念，是以形成不同的話語中心。

學衡派與新文化運動者論爭的背後，隱含著對西方文化不同的選擇，也是對中國現代文化出路的不同選擇。受白璧德新人文主義影響，學衡派特別強調文化的民族性。其所謂文化，主要指一種觀念或精神狀態，認為這種觀念或精神狀態是可以獨立永存，至於制度風俗等現象界則是可改變的。科學或物質進步固為西方文化之一大特色，然卻不能實現人類心靈最深刻之精神生活，所以吳宓根據白璧德的「一與多」的說法，強調：

觀念為一，千古長存而不變；外物實例則為多，到處轉變而刻刻不同。前者為至理，後者為浮象。吾為信此原則，故信世間有絕對之善惡是非美醜；故雖盡聞古今東西各派之說，而仍能信道德禮教為至可寶之物；故雖涉獵各國各家各派之文章藝術，而仍能信其中有至上之標準為眾所同具；故雖處今百家爭鳴，狂潮激蕩之時，而猶信吾可黽勉求得一純正健全之人生觀。故雖當橫流之中，而猶可得一立足點；故雖當抑鬱懊喪之極，而精神上猶有一線之希望。^⑭

新人文主義的哲學基礎是柏拉圖的「兩個世界」論：現象世界和理念世界。前者生滅無定，是「多」；後者長駐永存，有絕對的真，是「一」。人文的心智即是要在「一」和「多」之間保持最佳平衡。在〈論新文化運動〉一文中，吳宓更指出天理人情物象，其根本內律不變，而枝葉外形常變，所謂「百變之中自有不變者存」；傳統文化亦復如此。他以宗教道德為例，認為風俗制度儀節等是宗教道德的枝葉外形，各國各教各時不同，儘可「隨時制宜，酌量改革」，切不可因風俗制度儀節亟需改良，遂將宗教道德之本體一併攻擊摒棄。他批評新文化運動「以一事而攻擊宗教道德之全體，以一時形式之末而剷除萬古精神之源，實屬誣罔不察之極。」^⑮

在培根與盧梭所代表的物質主義與浪漫主義的現代性思潮的衝擊下，

^⑬ 歐陽軍喜，〈論學衡派對五四新文化運動的批評〉，《清華大學學報》，第14卷第3期，1999年9月，頁54-59。

^⑭ 吳宓，〈我之人生觀〉，《學衡》，第16期，1923年4月。

^⑮ 吳宓，〈論新文化運動〉，《學衡》，第4期，1922年4月。

新人文主義者有著強烈的文化危機意識和維護傳統文化的使命感。他們否定文化的進化觀念，轉而向傳統文化尋求一種恆定的價值標準。白璧德對於當時中國正在發生的新文化運動語重心長地說道：「中國之人，並宜吸收西方文化中之科學與機械等，以輔中國人之所缺。然吾以為雖其末節宜如此改革，然中國舊學中根本之正義，則務宜保存而勿失也。」並反覆告誡：「須知中國在力求進步時，萬不宜效歐西之將盆中小兒隨浴水而傾棄之。」

46

白璧德推崇釋迦牟尼、耶穌、孔子、亞里士多德是人類精神文化史上四位聖哲，認為其精神、教理、學說聚合成新人文主義的理論核心。⁴⁷ 學衡派在中國文化的範圍裡接受新人文主義，又在新人文主義的引導下反觀中國傳統文化，進而在西方理論結構中，對傳統文化的有效部分作確認。孔子既位列四大聖哲之一，其用以治國修身的儒家學理，就如阿諾德所言，是人類一切最優秀的思想、文化之積淀，是變革時代凝聚人心的力量，⁴⁸ 如此一來，中國傳統的儒家思想便屬於全人類普遍永恆的人文價值，把孔子學說推上世界範圍，而非僅止中國所獨具，因此理應加以發揚光大。留日的柳詒徵在〈中國文化西被之商榷〉一文中便提出：

西方立國以宗教，震旦立國以人倫。國土之恢，年祀之久，由果推因，孰大此乎？今雖禮教陵遲，然而流風未沫，父子夫妻之互助，無東西南朔皆然，此正西方個人主義之藥石也。其於道德，最重義利之辨。粗淺言之，則吾國聖哲之主旨，在不使人類為經濟之奴隸，厚生利用，養欲給求，故亦視為要圖，然必揭所謂義者，以節制人類私利之心，然後可以翕群而匡國。⁴⁹

指出以孔子學說為根柢的中國的禮教人倫規範、重義輕利的道德，正好是治療西方追逐私利之個人主義惡俗流弊之「藥石」。強調唯有找出中華民族文化傳統中普遍有效且亙古常新的東西，才能重建民族的自尊。學衡派從白璧德處得來孔子代表了東方文明的人文主義精粹的理念，極力復活孔子的智者形象，並將其地位提高至與世界各文明的特出先賢同一地位。

⁴⁶ 胡先驕譯，〈白璧德中西人文教育說〉，《學衡》，第3期，1922年3月。

⁴⁷ 吳宓譯，〈白璧德論歐亞兩洲文化〉，《學衡》，第38期，1925年2月。

⁴⁸ 〔英〕馬修·阿諾德著，韓敏中譯，《文化與無政府狀態》譯本序，頁14。

⁴⁹ 柳詒徵，〈中國文化西被之商榷〉，《學衡》，第27期，1924年3月。

代表新文化運動者的胡適恰恰認為中西文化的差異是時間和空間上發展速度的差異，即古今之別。他說：「人類官能心理大概相同，故遇著大同小異的境地時勢，便會產生出大同小異的思想學派。東家所有，西家所無，只因爲時勢境地不同。」⁵⁰「人類的生理的構造基本上大致相同，故在大同小異的問題下，解決的方法，也不出那大同小異的幾種。這個道理叫做『有限的可能說』。」⁵¹他認為各民族因環境、問題之難易緩急不同，發展的遲速先後亦不同。以歐洲爲例，歷史上也曾出現黑暗時代，迷信宗教，壓抑科學等，然近三百年來，「受了環境的逼迫，趕上了幾步，在征服環境的方面的成績比較其餘各民族確是大的多。」⁵²此即今日歐洲民族的特點：民主和科學。相較而言，中國近代以來確實是落後了。在科學改造世界的思維下，胡適得出築基在機械上的西方文化優越於建立在人力上的中國文化的結論：

文化之進步就基於器具之進步。……近兩百年來西方之進步遠勝於東方，其原因就是西方能發明新的工具，增加工作的能力，以戰勝自然。至於東方雖然在古代發明了一些東西，然而沒有繼續努力，以故仍在落後的手工業時代，而西方老早就利用電機與電氣了。這才是東西文化不同之處。它們原來不過是進步程度不同。⁵³

站在科學主義的立場，胡適將生產工具作爲衡量物質文明發達與否的衡量標誌，並以此說明中西文化間的先進與落後。既然西方文明高於東方文明，新文化運動者在對中國文化出路的選擇上自然地導向「西方化」。

除了在物質進步的工具性意義下使用科學概念，以人文科學家自居的胡適崇信「科學方法」的普遍適用性。科學方法對於經驗主義信徒的胡適而言具有根本性的意義。胡適不僅把實驗主義看作是「科學方法在哲學上的運用」，且認為它本身就是一種方法論或工具論，⁵⁴並將其具體運用在「整理國故」的工作上，提出所謂「大膽假設，小心求證」的「科學的精神」和「科學的方法」。作爲一位以科學家自居的人文學者，胡適承擔了與陳獨

⁵⁰ 胡適，《中國哲學史大綱》（卷上），姜義華主編，《胡適論學文集·中國哲學史》（北京：中華書局，1991），頁28。

⁵¹ 胡適，〈讀梁漱溟先生的《東西文化及其哲學》〉，《胡適文集》，第3卷，頁193。

⁵² 同上註，頁196。

⁵³ 胡適，〈東西文化之比較〉，羅榮渠主編，《從西化到現代化》（北京：北京大學出版社，1990），頁204-5。

⁵⁴ 胡適，〈五十年來之世界哲學〉，《胡適文存》（台北：遠東圖書公司，1953），第2集卷2，頁257-258。

秀相同的啓蒙角色，「科學」概念最終被運用到人生觀的領域，他試圖用科學重建宇宙、世界、社會、個人及其相互關係的秩序系統，並為人生提供了價值與意義的源泉。⁵⁵

新文化運動中反傳統的代表人物陳獨秀，在總結新文化運動談到科學時則說：「科學有廣狹二義：狹義的是指自然科學而言，廣義是指社會科學而言。社會科學是拿研究自然科學的方法，用在一切社會人事的學問上。」⁵⁶他認為「余輩對於科學之信仰，以為將來人類達於覺悟獲享幸福必由之正軌，尤為吾國目前所急需，其應提倡尊重之也，當然在孔教、孔道及其他宗教哲學之上。」⁵⁷由此可知陳獨秀主要是在倫理道德和信仰的領域使用「科學」這個概念，科學不過是他用來作為反傳統、反孔教的一個標識或信條。陳獨秀「將科學作為一種包打一切的『信條』，是一種對科學的非科學的模糊性運用。」⁵⁸他把科學觀與啓蒙的使命聯繫起來，認為按照科學的方式來理解世界，便可以達到覺悟之境。

對新文化運動者而言，「科學」概念的本質具有一種準宗教的地位。隨著科學概念的倫理化、政治化，五四一代的功利主義傾向益發突顯。

在西方科學價值標準主宰下，中國文化本位主體性發生位移，正如劉禾所言：「《學衡》派與提倡新文化者在某些方面是共同的：他們都認為中國文學乃是其他民族文學中之一種，他們都為在一個日益被非中國的價值觀所主宰的世界裡對中國文學之地位而感到焦慮，而且他們不得不同樣直面通過被譯介的現代性來塑造自我身份的矛盾狀況。」⁵⁹雖然此處說的是文學，但作為一個民族文化的載體，透過文學亦可了解該民族的文化狀況。當「科學」成為這個時代所指向的未來走向，對科學的看法便與所謂現代性的態度關聯起來。科學家的工作成為其他社會、政治和文化活動的基本範式，而科學也就變成了不同文明的等差關係之指標。⁶⁰為使自己的學術主張獲得「正當性」「與合法性」，在這種被譯介的西方科學價值標準下，無論是學衡派抑或是新文化運動者，他們建設新中國的文化策略，全部被籠罩在唯科學的文化語境中。

⁵⁵ 汪暉，〈《現代中國思想的興起》下卷，第二部《科學話語共同體》，頁1242。

⁵⁶ 陳獨秀，〈新文化運動是什麼？〉，《新青年》，第7卷第5號，1920年4月。

⁵⁷ 陳獨秀，〈再論孔教問題〉，《新青年》，第2卷第5號，1917年1月。

⁵⁸ 陳方競，〈多重對話：中國新文學的發生〉（北京：人民文學出版社，2003），頁305。

⁵⁹ 劉禾，〈反思文化與國粹〉，《跨語際實踐——文學，民族文化與被譯介的現代性》，頁363。

⁶⁰ 汪暉，〈《現代中國思想的興起》下卷，第二部《科學話語共同體》，頁1117-1124。

四、昌明國粹與整理國故的對話

民國初年，無論是反對或支持國學的人多少都有從自己的「成心」出發將國學「講好」或「講壞」的傾向，尤其是在意識層面爲了某種目的將國學「講壞」。⁶¹晚清中西學戰以來，「中學」已被貶抑到幾乎「無用」的地步，有關國粹、國學、國故等詞彙被大量引入思想言說之中，藉以替換逐漸邊緣化的「中學」⁶²。「五四」時期，「整理國故」的主張最早出現在1919年1月由北京大學教師劉師培、黃侃、陳漢章等支持成立的「國故社」中。在其創辦的《國故》月刊第一期明確提出「昌明中國故有之學術」的宗旨。與此同時，新文化陣營亦出現「整理國故」的聲音。該年4月，傅斯年在《新潮》提出「中國學問不論哪一派，現在都不曾整理的狀態下，必須加一番整理，有條貫了，才可給大家曉得研究。」⁶³12月，胡適於《新青年》發表〈新思潮的意義〉，指出「若要知道什麼是國粹，什麼是國渣，先須要用評判的態度，科學的精神，去做一番整理國故的工夫。」並具體提出「研究問題，輸入學理，整理國故，再造文明」四大方針。⁶⁴

從五四新文化運動的「新思潮」這一角度來看新文化陣營整理國故的問題，可知整理國故是新文化運動在「破舊」即「文學革命」後，繼續深入發展的對傳統文化重新審視的「立新」的一種態度。二者在內容、目的、影響以及客觀效果各方面存在明顯的差異性，尤其是整理國故運動，一度引發新文化陣營和各方文化勢力的複雜的褒貶毀譽。⁶⁵

1922年梅光迪、吳宓等人創辦《學衡》雜誌，以「論究學術，闡求真理，昌明國粹，融化新知」爲宗旨；1925年章士釗創辦新《甲寅周刊》。這

⁶¹ 羅志田，〈民國趨新學者區分國學與國故學的努力〉，《社會科學研究》，2001年第4期，頁117-122。

⁶² 洋務運動期間，中西文化在碰撞中產生衝突，其外在表現形式是「中學」與「西學」之爭，而主要在「教」與「學」的兩個層面上展開。在「學」的層面，以1867年圍繞著同文館增設天文算學館問題，朝廷最高決策層展開近代中國中西學的第一次大交鋒，衝突焦點是如何對待西學的問題。此後，在1874年圍繞著設廠製造船機器和籌備海防問題，1880年圍繞著建築鐵路問題的論爭，是規模更大、辯論更激烈的「中西之爭」。在「教」的層面，主要體現為以反洋教爲特徵，以紳民爲主體的「華夷衝突」。中西之爭，最後形成「中體西用」的文化觀。戊戌時期，在康、梁努力開掘下中西之爭發展爲更深層次上的新舊之爭。20世紀初，以挽救和倡導中國傳統學術文化爲旗幟的「國學」或「國粹」主張興起，在國粹主義思潮推動下，很快形成一股社會思潮。

⁶³ 傅斯年，〈清代學問的門徑書幾種〉，《新潮》，第1卷第4號。

⁶⁴ 胡適，〈新思潮的意義〉，《新青年》，第7卷第1號，1919年12月。

⁶⁵ 1921年由文學研究會的沈雁冰、鄭振鐸主編的《小說月報》提出「介紹世界文學、整理中國文學、創造新文學」爲宗旨，反映整理國故風潮鼓蕩下的風尚。以攻擊文學研究會著稱，並強調與新文化毫無淵源的創造社，同時間也對整理國故產生興趣，惟其論述或否定或保留容忍。詳細分析見羅志田，〈新舊能否兩立：二十年代《小說月報》對於整理國故的態度轉變〉，《歷史研究》，2001年第3期，頁11-28。

兩份標榜國粹、國學的雜誌在很大程度上影響了整理國故活動的走向。由於無論是圍繞著《學衡》雜誌的學衡派還是章士釗等人都具備了不比新文化派差的西學素養，彼等對國故的態度又與梁啟超「只要舊的是好，守舊又何足詬病？」⁶⁶的說法頗為接近，此予新文化派強有力的挑戰：即對於他們所倡導的如日中天的整理國故事業，甚難放棄，然而一旦繼續推動整理國故則有與這兩份雜誌「同流合污」的嫌疑。⁶⁷為正本清源，部分原本支持整理國故的新文化派，如文學研究會的沈雁冰、鄭振鐸等，由於「國故」明顯地含有不合時宜的「舊」的意味，同時又因《學衡》、《甲寅》提倡類似的主張，欲與之劃清界線，於是一改初衷地反對起整理國故或國學。

正是在《國故》的逼促下，新文化陣營才正式提出整理國故的論述，也是在《學衡》和《甲寅周刊》的威脅下，新文化陣營內部對整理國故的態度出現多聲部的合唱。由於國故本身的複雜性以及人們對待國故的態度、方法的差異性，使得整理國故始終伴隨著種種矛盾與衝突。當通過整理國故向傳統回溯時，復古派趁機老調重談，一時間社會上湧現各式各樣的國學機構，文學界也出現復古的口號。是以在爭奪話語權勢的當下，許多原本支持、默許整理國故的新文化派此時旗幟鮮明地跳出來或為國學正名，或對整理國故的必要性、現實性，予以質疑。⁶⁸正是在這種相互對話、駁難的過程中，新文化陣營整理國故的思路愈來愈清晰。

當「國粹」一詞在五四新文化運動中已成一貶義詞時，學衡派仍高舉「昌明國粹」的口號，並申明思想宗旨：

本雜誌於國學，則以主切實之工夫，為精確之研究，然後整理而條析之，明其源流，著其旨要，以見吾國文化，有可與日月爭光之價值，而後來學者，得有研究之津梁，探索之正軌，不至望洋興嘆，勞而無功，或盲肆攻擊，專圖毀棄，而自以為得也。⁶⁹

在新文化派整理國故事業蓬勃發展之際，學衡派標舉「昌明國粹」，其目的

⁶⁶ 梁啟超，〈治國學的兩條大路〉，《飲冰室合集·文集之三十九》（北京：中華書局，1989）影印本，頁119。

⁶⁷ 羅志田，〈新舊能否兩立：二十年代《小說月報》對於整理國故的態度轉變〉，《歷史研究》，2001年第3期，頁11。

⁶⁸ 詳見許嘯天編，《國故討論集》（上海：上海書店，1991）。

⁶⁹ 《學衡》，第1期，1922年1月。

不在學術，而是張揚一種文化態度、一種思想立場，主要是針對五四新文化運動的反傳統思想潮流⁷⁰。如吳宓說：

所謂新文化者，文化之別名，簡稱之曰歐化。自光緒末年以還，國人憂國粹與歐化之衝突，以為歐化盛則國粹亡。言新學者，則又謂須先滅絕國粹而後始可輸入歐化。其實二說均非是。蓋吾國言新學者，於西洋文明之精要，鮮有貫通而徹悟者。苟虛心多讀書籍，深入探幽，則知西洋真正之文化與吾國之國粹，實多互相發明，互相裨益之處，甚可兼蓄並收，相得益彰。⁷¹

吳宓雖然沿用「國粹」一詞，但其意義已非 20 世紀初國粹派所指稱的「國粹」的意義，他所談論的國粹是以西方為模式，用人文主義的範式重新建構有關中國傳統文化，運用「當時美國的學術話語，重新構想有關國粹的論戰」，同時對新文化派發動批判攻勢，其目的正如劉禾所言，「是要削弱對手對西方知識的壟斷」⁷²。實則學衡派不反對西化，甚且始終以西學正統自居；就這一點看，其精神更接近新文化派而不是國粹派。

正因其「昌明國粹」是一種文化態度、一種思想立場，是一種價值判斷而非事實判斷，當胡適對於文化保守派所強調的「國學」、「國粹」的問題，提出「研究問題，輸入學理，整理國故，再造文明」的十六字口號，明白表示所謂「整理國故，再造文明」，指的是依西方現代學理對傳統文化進行評論、闡釋，進而挖掘能為現代所用的價值。對於這種經過西方價值標準篩選和過濾的中國現代文明，學衡派只能從方法論上提出批評，如梅光迪的〈評今人提倡學術之方法〉；至於當時新文化派整理國故運動中的國學研究部分，學衡派主要成員幾乎沒有專文批評。

五、古典主義與寫實主義的對話

五四新文化運動的一個重要內容是文學革命。胡適的文學改良理論主

⁷⁰ 高恒文，〈「學衡派」與 20 年代的國學研究〉，《中國現代文學研究叢刊》，2001 年，第 3 期，頁 145-160。

⁷¹ 吳宓，〈論新文化運動〉，《學衡》，第 4 期，1922 年 4 月。

⁷² 劉禾，〈反思文化與國粹〉，《跨語際實踐——文學，民族文化與被譯介的現代性》（北京：三聯書店，2002），頁 357。

要即是從語言的角度進行文學革命，主張用白話代替文言。其白話文學理論的最大根據和理由是：文言文是半死的語言，白話是活的語言。所謂「半死的語言」，是指「文言裡面有許多現在仍在通行的詞彙，同時也有些已經廢棄不用的詞彙。」而白話的「活」主要表現在「白話的文字既可讀、可說又聽得懂。凡演說、講學、筆記，文言決不能應用。今日所需，乃是一種可讀、可聽、可歌、可講、可記的言語。要讀書不須口譯，演說不須筆譯；要施諸講台舞台而皆可；誦之村嫗婦孺皆可懂。」⁷³且白話文文法簡單，可無師自通，因此主張文學應該廢文言，用白話。

學衡派從古典主義出發，認為固應學習和借鑑西方文化，但中國固有的東西也絕不能丟棄，此觀點實際表現在語言上即承認白話文的合理性，但仍堅持文言文的主體性，並在實踐上堅守文言文。他們認為文言與白話的區別，「非古今之別，而雅俗之別也。」⁷⁴文言為雅，白話是俗，自無存雅廢俗之理。邵祖平說：「以文藝論，吾中國數千年來之詩，古文詞曲、小說、傳奇，固已根柢深厚，無美不臻，抒情敘事之作，莫不繁簡各宜。」「文以載道，文言之能載道，與白話文之能載道，亦無以異也。」⁷⁵「『文字之有死活』，以其藝術之優劣之結果定之，非以其產生時期遲早定之也。」⁷⁵就學衡派的文學經驗，文言不僅美且方便適宜。「文以載道」的文學觀也許該批判，然批判的理由不是「文」何以能「載道」及如何「載道」，而是「文」與「道」從根本上的一體性，即文言與古代封建思想的同一性。五四新文化運動是在批判「道」的意義上從而批判「文以載道」的；但新文化派理論並非在此意義上批判「文以載道」，它實際是把「文」作為一種語言工具進行批判的，無怪乎邵祖平要批駁：「文言之能載道，與白話文之能載道，亦無以異也。」⁷⁶

學衡派還在功用和藝術方面論證文言優於白話。1933年，易峻在《學衡》發表〈評文學革命與文學專制〉一文說：

文言者非他，就功用方面言，乃白話之簡約的表現也。就藝術方面言，乃白話之藝術的表現也。一、文言文為能表現藝術而亦能便利功用之文學，有數

⁷³ 唐德剛譯注，〈胡適口述自傳〉，《胡適文集》，第1卷，頁310-5。

⁷⁴ 胡先驕，〈評胡適《五十年來中國之文學》〉，《學衡》，第18期，1923年6月。

⁷⁵ 邵祖平，〈論新舊道德與文藝〉，《學衡》，第7期，1922年7月。

⁷⁶ 高玉，《現代漢語與中國現代文學》（北京：中國社會科學院出版社，2003），頁239。

千年歷史根基深厚之鞏固，有四百兆民族文物同軌之要求，有須與吾民族之生存同其久遠之價值。二、白話文則為藝術破產而功用不全之文學，只能為文學一部分應用工具，只能於文學某種意義上有其革新之價值，只能視為文學的時代發展中之一種產物，絕不能認為文學上革命進行的一代「鼎革」，而遂欲根本推翻文言，舉此以統一中國文學界。⁷⁷

在白話文已普遍被接受的年代，學衡派堅持文言的立場仍不改變。正如易峻所言，學衡派真正反對的是新文化派的矯枉過正：「今吾人之抨擊白話文學運動，亦並非欲打倒其自身所可存在之地位，惟反對其於文學取革命行動，反對其欲根本推翻舊文學，以篡奪其正宗地位，而霸占文學界之一切領域，專制文學界之一切權威而已。」⁷⁸是以，學衡派的口號是「反對文學革命，反對文學專制」。

除了在語言的選擇上有很大的差異外，如前所述，培根和盧梭是白璧德新人文主義主要撻伐的對象，前者代表科學萬能，後者象徵感情至上，二人彷彿宰制了全世界。站在新人文主義古典審美的立場，學衡派認為寫實主義、自然主義盛行，是對科學的誤用；而浪漫主義放縱情感，是「感情的自然主義」，其根本錯誤在破壞道德樊籬，背離正當人心，應加以理智的節制。⁷⁹

胡先驥從寫實主義和科學的關係展開論述：

自十九世紀科學與平民主義發達以來，對於高尚之文學，咸生疾視之態度，於是以科學方法作「平民文學」。凡藝術上之規律拋棄罄盡，凡高尚思想與社會上之美德，咸視為虛偽。如蕭伯訥、士敦保格之徒，幾不信法律、道德、情愛、忠勇、仁慈諸美德，為人類之可能性。對於藝術，絕不思及揀擇之重要，純以一種攝影方法，以描寫社會，甚且專揀擇特殊醜惡之情事，以代表社會，以示人類實無異於禽獸。其宣傳平民主義社會主義也，不求提挈此失教之平民使上躋於「智識階級」之地位，使有與「智識階級」同等之知識。第欲推翻智識階級，使之反變為愚駘。不惜將歷代俊秀之士所養成之高格文

⁷⁷ 易峻，〈文學革命與文學專制〉，《學衡》，第79期，1933年7月。

⁷⁸ 同上註。

⁷⁹ 俞兆平，〈科學主義思潮中的學衡派〉，《吉首大學學報》（社會科學版），第23卷，第2期，2002年6月，頁54。

化、高格藝術，下降以就未受教育，姿稟驚下之平民之視聽。⁸⁰

胡先驥指出，文學上的寫實主義與「以科學方法作平民文學」有關。它表現在兩方面，一是忠實地將科學的觀察與實証方法運用於文學創作，二是政治平民主義滲入文學中，否定文學的貴族主義的審美品質。在〈文學之標準〉一文中他進一步指出：「寫實主義之失在知人性之惡，而不知人性之善。在識人之情欲無殊於禽獸，而不知人類有超越於禽獸之長，有駕馭、控制、遏抑其情欲之衝動，使歸於中和之本能。」⁸¹胡先驥將道德作為文學批評的標準，雖有其局限，然同一時代，茅盾、郁達夫、成仿吾等也都對寫實主義的無主體性的價值判斷之缺陷提出批評，於此胡先驥指出寫實主義流派對科學規律的誤用，就更具卓見。

除批判寫實主義，胡先驥也對浪漫主義文學提出匡正之論，指出：「盧梭力主返乎自然，不但對於文學主張廢棄一切規律，即對於人生，亦全任感情之衝動，而廢除理性制裁。」又「近日一切社會罪惡之皆可歸咎於所謂近世之文學者，而溯源尋本，皆盧梭以還之浪漫主義有以使之耶。」⁸²依著傳統的古典的價值標準來衡量文學，由於浪漫主義的文學作品只強調順從感情衝動的一面，忽略中庸與節制，故而缺乏一種高尚的精神之美，且放縱浪漫主義流行，無疑會增加社會的罪惡。不過，胡先驥也看到：「浪漫主義，苟不至極端，實為詩中之要素。」⁸³說明他並不一概反對浪漫主義之作，其所否定的只是五四的新詩運動及當時所謂的新詩人所呈現出來的一些負面質素。

五、結語

自《新青年》創刊以來，新文化陣營始終在論爭中證明自己，然真正有力量的反對派一直未出現，直到知識結構、話語模式旗鼓相當的學衡派出現，新文化陣營方才有真正意義的反對派，可惜來得太晚，學衡派的言

⁸⁰ 胡先驥，〈評嘗試集〉（續），《學衡》，第2期，1922年2月。

⁸¹ 胡先驥，〈文學之標準〉，《學衡》，第31期，1924年7月。

⁸² 同上註。

⁸³ 同上註。

論幾乎是一場未實現的對話。鄭振鐸說：「林琴南們對於新文學的攻擊，是純然的出於衛道的熱忱，是站在傳統的立場上來說話的。但胡梅輩卻站在『古典派』的立場來說話了。他們引致了好些西洋的文藝理論來做護身符。」⁸⁴新文化派站在啓蒙的立場，對於理論的探討，注重學理性，更注重實際的可行性與效果。以胡適爲例，他用科學實用主義的方法，將傳統文化作爲科學研究的對象，因此對他而言，文化無所謂高下之分。相對地，學衡派是理論家、學者，但也深受理論束縛並始終局限於理論，。學衡派用新人文主義的方法，將傳統文化視作學習的對象，既要對之「同情」又要加以「選擇」。「同情」代表對文化傳統的尊重，而「選擇」則表明要取其精華，使其流傳萬世。⁸⁵

在這場文化思想論戰中，具實質性論爭內容、能左右當時思想文化狀態並影響至今者，不是那些頑固守舊派和封建專制主義文化衛道者，而是掌握現代知識權力話語的一批現代知識分子。學衡派與新文化派的對抗中，殘存的話語與主導的、新興的話語同時共存，彼此間相互融匯、衝撞、對話，呈現出多層次、多向度的局面，五四的精神正由於這種文化、教育、心理的多方需求，在不同趨向的各派共同作用，相互影響而締造完成的。

誌 謝

本文蒙中國醫藥大學九十三學年度專題研究計畫 CMU93-GCC-06 經費補助，得以順利完成，謹此致謝。

參考書目

（一）專書

1. 《學衡》，據 1999 年江蘇古籍出版社複印本。

⁸⁴ 鄭振鐸，《中國新文學大系·文學論爭·導言》（上海：上海文藝出版社，2003），頁 13。

⁸⁵ 王晴佳，〈白璧德與「學衡派」——個學術文化史的比較研究〉，頁 86。

2. 《新青年》，據 1988 年上海書店影印本。
3. 《新潮》，據 1972 年台北東方文化書局影印本。
4. 許嘯天編，《國故討論集》（上海：上海書店，1991）。
5. 胡適編，《中國新文學大系·建設理論集》（上海：上海文藝出版社，2003）影印本。
6. 鄭振鐸編，《中國新文學大系·文學論爭集》（上海：上海文藝出版社，2003）影印本。
7. 吳宓，《空軒詩話》（北京：中華書局，1935）。
8. 歐陽哲生編，《胡適文集》（北京：北京大學出版社，1998）。
9. 姜義華主編，《胡適論學文集·中國哲學史》（北京：中華書局，1991）。
10. 柳詒徵，《柳詒徵說文化》（上海：上海古籍出版社，1999）。
11. 陳獨秀，《陳獨秀著作選》（上海：上海人民出版社，1993）。
12. 梁啟超，《飲冰室合集》（北京：中華書局，1989）影印本。
13. 沈衛威，《回眸“學衡派”——文化保守主義的現代命運》（北京：人民大學出版社，1999）。
14. 沈衛威，《吳宓傳》（台北：立緒出版社，2000）。
15. 余英時等著，《五四新論——既非文藝復興，亦非啓蒙運動》（台北：聯經出版事業公司，1999）。
16. 陳平原，《觸摸歷史與進入五四》（台北：二魚文化事業有限公司，2003）。
17. 汪暉，《天地徬徨：「五四」及其回聲》（杭州：浙江文藝出版社，1994）。
18. 舒衡哲 (Vera Schwarcz)，《中國啓蒙運動：知識分子與五四遺產》（台北：桂冠圖書股份有限公司，2000）。
19. 周昌龍，《新思潮與傳統：五四思想史論集》（台北：時報文化出版企業有限公司，1995）。
20. 侯健，《從文學革命到革命文學》（台北：中外文學，1974）。
21. 羅志田，《民族主義與近代中國》（台北：東大圖書股份有限公司，1998）。
22. 劉青峰編，《民族主義與中國現代化》（香港：香港中文大學出版社，1994）。
23. 金觀濤、劉青峰，《中國現代思想的起源》（香港：香港中文大學出版社，2000）。

24. 劉再復、林崗，《傳統與中國人》（合肥：安徽文藝出版社，1999）。
25. 金耀基，《從傳統到現代》（台北：時報文化出版事業有限公司，1986）。
26. 傅樂詩（Charlotte Furth）等，《近代中國思想人物論——保守主義》（台北：時報文化出版事業有限公司，1980）。
27. 林毓生，《中國傳統的創造性轉化》（北京：三聯書局，1996）。
28. 王曉明編，《二十世紀中國文學史論》（上海：東方出版中心，1997）。
29. 許紀霖編，《二十世紀中國思想史論》（上海：東方出版中心，2000）。
30. 錢中文主編，《巴赫金全集》（石家莊：河北教育出版社，1998）。
31. 劉康，《對話的喧聲：巴赫汀文化理論述評》（台北：麥田出版股份有限公司，1998）。
32. 董小英，《再登巴比倫塔：巴赫金與對話理論》（北京：三聯書店 1994）
33. 程正民，《巴赫金的文化詩學》（北京：北京師範大學，2001）
34. 錢中文，《文學理論：走向交往對話的時代》（北京：北京大學出版社，1999）
35. 艾愷（Guy Alitto），《文化守成主義論——反現代文化思潮的剖析》（台北：時報文化出版事業有限公司，1986）。
36. 陳以愛，《中國現代學術研究機構的興起：以北大研究所國學門為中心的探討》（南昌：江西教育出版社，2002）。
37. 劉小楓，《現代性理論緒論——現代性與現代中國》（上海：三聯書店，1998）。
38. 劉禾，〈反思文化與國粹〉，《跨語際實踐——文學，民族文化與被譯介的現代性》（北京：三聯書店，2002）。
39. 李世濤編，《知識分子立場——激進與保守之間的動蕩》（時代文藝出版社，2001）。
40. 喻大華，《晚清文化保守思潮研究》（北京：人民大學出版社，2001）。
41. 羅榮渠主編，《從西化到現代化》（北京：北京大學出版社，1990）。
42. 高玉，《現代漢語與中國現代文學》（北京：中國社會科學院出版社，2003）。
43. 陳平原，《陳平原自選集》（桂林：廣西師範大學出版社，1997）。
44. 汪暉，《現代中國思想的興起》下卷，第二部《科學話語共同體》（北京：三聯書店，2004）。

45. 陳方競,《多重對話:中國新文學的發生》(北京:人民文學出版社,2003)。
46. 馬俊山,《走出現代文學的「神話」》(北京:中國社會科學出版社,2002)。
47. 加林 (Eugenio Garin) 著,李玉成譯,《意大利人文主義》(北京:三聯書店,1998)。
48. 馬修·阿諾德 (Matthew Arnold) 著,韓敏中譯,《文化與無政府狀態》(北京:三聯書局,2002)。
49. 亞倫·布洛克 (Alan Bullock) 著,董樂山譯,《西方人文主義傳統》(台北:究竟出版社,2000)。
50. 美國《人文》雜誌社、三聯書店編輯部編《人文主義:全盤反思》(北京:三聯書店,2003)。
51. 歐文·白璧德著,張沛、張源譯,《文學與美國的大學》(北京:北京大學,2004)。

(二) 期刊、學位論文

1. 沈松僑,《學衡派與五四時期的反新文化運動》(台北:台灣大學文學院,1984)。
2. 王正良,《新舊文學視野的重整——以《學衡》與《新青年》為焦點的探所與延伸》(彰化:彰化師範大學國文研究所碩士論文,2002)。
3. 李怡,〈反現代性:從學衡派到「後現代」?〉,《中州學刊》,第131期,2002年9月,頁79-83。
4. 王瑤,〈「五四」時期對中國傳統文學的價值重估〉,《中國現代文學史論集》(北京:北京大學出版社,1998),頁340-342。
5. 王晴佳,〈白璧德與「學衡派」——一個學術文化史的比較研究〉,《中央研究院近史所集刊》,第37期,2002年6月,頁63-91。
6. 鄭大華,〈第一次世界大戰與戰後中國文化保守主義思潮的興起〉,《浙江學刊》,2002年,第5期,頁38-60。
7. 賈振勇,〈歷史的平衡與選擇——對五四文化保守主義的反思〉,《淄博學院學報》(社會科學版),第17卷第1期,2001年3月,頁48-53。
8. 歐陽軍喜,〈論學衡派對五四新文化運動的批評〉,《清華大學學報》,第14卷第3期,1999年9月,頁54-59。

9. 俞兆平，〈科學主義思潮中的學衡派〉，《吉首大學學報》（社會科學版），第 23 卷，第 2 期，2002 年 6 月，頁 50-56。
10. 羅志田，〈新舊能否兩立：二十年代《小說月報》對於整理國故的態度轉變〉，《歷史研究》，2001 年第 3 期，頁 9-28。
12. 羅志田，〈民國趨新學者區分國學與國故學的努力〉，《社會科學研究》，2001 年第 4 期，頁 117-122。
13. 高恒文，〈「學衡派」與 20 年代的國學研究〉，《中國現代文學研究叢刊》，2001 年，第 3 期，頁 145-160。
14. 林麗月，〈《學衡》與新文化運動〉，《中國現代史論集》，第 6 輯（台北：聯經出版事業公司，1980），頁 505-528。
15. 樂黛雲，〈重估《學衡》：兼論現代保守主義〉，《論傳統與反傳統：五四七十週年紀念文選》，（台北：聯經出版事業公司，1989），頁 415-428。
16. 孫玉石，〈反傳統與先驅者的文化選擇意識〉，《在東西古今的碰撞中：對「五四」新文學的文化反思》（北京：中國城市經濟社會出版社，1989），頁 144。

The Polyphonic Dialogue Between the Critical Review (*Xueheng*) School and the New Cultural School

CHOU, Shu-mei*

【 Abstract 】

As a starting point of modern Chinese literature, culture and thoughts, the importance and complexity of the May Fourth Movement have been emphasized and interpreted again and again. However, the scene of heteroglossia as we see it today is no less exciting than our precursors of the May Fourth Generation saw it. The May Fourth New Cultural proponents and their opponents coexist in an environment of complicated discursive practice; and the vitality of May Fourth Movement in fact stems from this multilayered chorus. In the rivalry between The Critical Review (*Xueheng School*) and the New Cultural Movement proponents, the remnants of traditional discourses coexisted with the emerging, dominant discourses, engaging each other in heterogenous dialogues, creating a multi-layered, multi-dimensional sphere. The spirit of May Fourth Movement, in the final analysis, was formed by the various cultural, educational, and psychological needs from different perspectives, and also by the interaction of different schools.

Keywords: The Critical Review (*Xueheng School*) the New Cultural School
Polyphonic dialogue

* Instructor, Center of General Education, China Medical University