

東 海 大 學
中國文學系碩士班
學位論文

君子、批評家、文人英雄——
梅光迪的思想淵源與自我定位

Gentleman-scholar, Critic and Hero of Letters :
Ideological Origins and Self-identity of Mei Kuang-Ti

指導教授：陳以愛教授

研 究 生：蔡政芳

中華民國 104 年 8 月

東海大學中國文學系

碩士論文學位考試審定書

中國文學系碩士班研究生 蔡政芳 君所撰寫之論文

君子、批評家、文人英雄—梅光迪的思想淵源與自我定位

經本委員會審定通過，特此證明。

學位考試委員：

孫慧敏

蔡永祥

陳以夏

指導教授：

陳以夏

系主任：

阮美慧

中華民國 104 年 6 月 24 日

致 謝

寫就一篇論文，原來也是認識自己的過程。

在這一段漫長的寫作過程裡，幾度遭遇瓶頸。停滯不前的日子實在難熬，很長一段時間我幾乎不敢寫日記，因為不想面對自己。記得以愛吾師曾說：「用適合自己的速度完成事情。」老師始終很包容我，總是皺著眉認真的批評一陣，再拎著我轉個方向，要我去看看別的著作、找找別的材料。終於我找到一條可行的路，用適合自己的速度，往前走。雖然老師總是在面談後一派輕鬆地說：「啊，我真是無為而治！」其實老師每次都細心的看完文章，並提出具體可行的建議，會後還常來信或來電加碼「補充資料」；平常看到和我論文相關的新書出版，也不忘請書店幫我留書，或提醒我去聽重要的演講。老師對學術的熱情與真誠，深深影響著我，讓我知道讀書、寫作的意義是什麼，如果沒有老師，就沒有現在的我。感謝老師當初願意收我這個非史學專長的學生，一直以來對我提攜與照顧，在忙碌的教學與行政工作中還要「無為而治」。我從不懷疑，我個很幸運的學生。

寫作的過程中，承蒙許多師友的幫助，這本論文能寫成，全賴各位的好心好意。最要感謝的，當然我的兩位口試委員慧敏老師、奇璋老師，慧敏老師溫暖且善解人意，面對學術卻相當嚴謹，重視大局又不忘細節，讓我獲益良多；奇璋老師不但要充當我們幾個老學生的心靈導師，還幫我們看英文摘要，特別是我論文裡多處引用原文的部分，以及跟歐美文學相關的論述，有勞老師替我校正。舍弟政達以他的外文專長，幫我解決許多翻譯上的問題，不但為我解析原文，還替我翻譯了英文摘要。彭錦堂老師和魏淑珠老師總是笑著問我們寫了什麼，然後提出幾個犀利的問題，還好有兩位老師對我的章節架構提出意見，我才能釐清自己的想法，重新擬定綱要。李金星老師不但關心我們的生活，常和我們討論論文，還不嫌我煩，幫我大大補充了近代文學史知識。勤雯、伯宏、子葳、聿伶多次幫我借書，聿伶和冠甫還替我跑台北的影印店，沒有你們的話我可能大費功夫也辦不好事。感謝藝術街明目書舍幾度幫我訂書、尋斷版書，找到材料實是再重要不過的事了。就在我論文初稿快完成時，適逢江勇振老師受邀到東海演講，我有幸能向江老師當面請教，還讓老師費心替我尋找史料，老師對我這樣一個學無所成的後生晚輩如此用心，對我來說真是莫大的鼓勵。

感謝我的好友們，你們是我的黑咖啡，提振精神、活絡思考，而且香氣馥郁，尾韻深厚。和我一起畢業的儒芳、淑真和續升，最後一段日子因為有你們一起並肩作戰，才讓我安心不少，尤其感謝多年的老友儒芳和淑真，你們總是那麼聰慧又有活力，我們那些幾乎天天窩在一起、無話不談的日子，大概是這一生中不會再有單純而美好的時光。感謝我的同門／半同門學姐兼好友惟怡、子蕨、于婷分別在我寫作的早、中、晚期，閱讀我的文章、給我意見，也不斷給我力量，伴我向前。感謝「鍾書會」的成員儒芳、淑真、郁茹、心瑜、傑中、傑全、順弘，還有盈諦和世宜，你們既是我的書友，也是我一輩子的知心好友。感謝好朋友韋錠，以及角落習齋的夥伴們昭瑜、沛文、佳穎、士惠、美淳姐、文瑄、小白、蕙任、詠恬、孟庭等等，認識你們真是我研究生生活意外的收穫。感謝志堅學長、雅瑜學姐和你們可愛的女兒昀芝，最棒的地方是充滿真心的地方，你們那還多了小妹妹的笑容，難怪我總賴著不走。感謝沈志方老師和 Joyce 鄒治惠老師給我們超乎師生情誼的友情，這份感動會一直支持我往新的目標邁進。感謝我們中文系最專業又貼心的助教瑞玲學姐，有你的幫助，我從來沒擔心過什麼文件手續。

感謝我的家人當我的依靠，支持我做的任何決定，讓我知道，疲累的時候總有個地方可以停駐。然後我才能再鼓起勇氣，重新認識自己。

蔡政芳

2015 夏 於台中東海

摘要

長久以來，梅光迪以新文化反對派的姿態在近代中國思想史上留名。在「激進」思想全面勝利，「保守」思想無抗衡力的時代，主張積極引介西方文化，並致力融合中、西方文化中深層、共通價值的梅光迪，並未受到應有的重視。在文化上採取保守主義，並不就是「守舊」、不表示他的思想沒有可觀之處。本文將重新審視梅光迪在那個新舊交會的時代中，怎樣認定自己的社會角色、有什麼樣的理想，由此展現其思想的深度，並重估梅光迪在中國近代思想史上的位置。

首先本文將嘗試追溯梅光迪的思想淵源。目前學界普遍認同學衡派和其他文化保守主義的差別，在於他們是以西學作為知識背景，他們所接受的西學教育甚至比新文化派更深入而全面。梅光迪最大的思想資源，無疑是白璧德（Irving Babbitt, 1865-1933）的人文主義學說，從這一層師承關係向上推展，至少可以再連結到兩位十九世紀英國的著名學者馬修·阿諾德（Matthew Arnold, 1822-1888）與托馬斯·卡萊爾（Thomas Carlyle, 1795-1881），二人的學說是白璧德人文主義重要的思想來源，也深深影響了梅光迪。本文將重現一條自卡萊爾、阿諾德、白璧德再連結到梅光迪的系譜，討論這樣的學術根源、思想脈絡，對梅光迪的道德人格與人生理想所起的作用。

本文另一關注焦點是梅光迪在中西古今交會時代中的自處之道。本文以梅光迪的著作為主、其他生活史材料為輔，論述梅光迪如何從白璧德、阿諾德、卡萊爾這些他所推崇學人身上，獲得一種典範作用，並映照出他理想中的自身形象與社會角色，即君子（Gentleman-scholar）、批評家（Critic）與文人英雄（Hero of Letters）。

關鍵詞：梅光迪、學衡、人文主義、白璧德、阿諾德、卡萊爾

Abstract

K.T. Mei has long been known as a force of the opposition in the New Cultural Movement. At that time, radicalism overwhelmed the conservatism as the dominant school of thought. A critical thinker, K.T. Mei suggested establishing a new Chinese culture by aggressively introducing western culture while integrating profound values that are common to both Chinese and western cultures. His cultural conservatism did not propose to maintain tradition blindly. His conservatism was not a worthless idea. It is imperative that we now re-evaluate K.T. Mei's role in modern Chinese history of ideas by the depth of his philosophy. We must also re-examine how he viewed his role in society and what his aspirations were, at the time when the old intersected the new.

To begin, this thesis attempts to trace back to the school of thought where K.T. Mei's derived his ideas. Nowadays, most scholars agree that what differentiates Critical Review School from other conservatism is its underpinning knowledge in western studies. Compared with the New Cultural School, Critical Review was informed by a deeper and more holistic understanding of the western studies. Undoubtedly, Irving Babbitt's (1865-1933) Humanism was the most major source of inspiration for K.T. Mei. The link between Mei and Babbitt can be traced back further to two famous English scholars in the 19th century, Matthew Arnold (1822-1888) and Thomas Carlyle (1795-1881). Not only did Babbitt derived Humanism from their theories, K.T. Mei was also heavily influenced by them. This thesis draws the link from Carlyle to Arnold, to Babbitt, and to Mei. This is Mei's academic foundation and the context in which he formed his ideas. These great minds acted as Mei's role models, and in large part shaped his moral character and ideals in life.

This thesis next sheds light on how K.T. Mei managed to integrate the Chinese and western cultures in an era where the old ideas met the new, while maintaining the recognition of Chinese culture. The primary materials in this thesis are Mei's own works and the secondary materials are documentation regarding his life. It expounds on how Mei found role models in admirable scholars such as Babbitt, Arnold, and Carlyle. It reflects his ideal self-image and role in society, which are Gentleman-scholar, Critic, and Hero of Letters. This is how Mei managed to cope with the rough time when Chinese culture clashed against the western and put his ideals into practice.

目次

致謝.....	I
摘要.....	III
序幕：一份貫通中西的著述計畫.....	1
第一章、梅光迪的思想與時代.....	19
第二章、君子與人文主義者——論梅光迪與歐文·白璧德.....	35
第一節、從實用主義到文學改造社會.....	36
第二節、白璧德人文主義學說.....	47
第三節、在現代思潮中反省現代思潮.....	52
第三章、新時代的文化評論家——論梅光迪與馬修·阿諾德.....	57
第一節、希臘精神與希伯來精神.....	57
第二節、二元化史觀與二元論.....	61
第三節、「以文化眼光評論文學」.....	65
第四節、面對古今交會的時代.....	71
第四章、文人英雄式的批評家——論梅光迪與托馬斯·卡萊爾.....	75
第一節、卡萊爾的英雄崇拜論.....	75
第二節、文人英雄形象.....	80
第三節、老學說新使命.....	85
第四節、傳記文學的功用.....	87
餘音：重估梅光迪在近代思想史上位置.....	95
附錄一：梅光迪〈寫作計畫〉英文原文附翻譯.....	105
附錄二：梅光迪生平要事與著作年表.....	111
附錄三：五種梅光迪作品集收錄篇目總表.....	115
附錄四：梅光迪〈致胡適四十六通〉繫年表.....	119
附錄五：1948年浙江大學出版《梅光迪文錄》書影.....	121
參考書目.....	125

序幕：一份貫通中西的寫作計畫

梅光迪大概沒想到，最後的日子竟然來得這麼快。他這一生從不肯輕易落筆，滿腔的理想熱情蘊積到了五十五歲，終於寫就了一份貫通中西的寫作計畫，預計要花二十年的時間才能完成其中的一部分。然而那一年，卻是他壽終之年。這一份龐大的寫作計畫如一個精心捏塑的素胚，永遠沒有上釉彩、進窯爐燒製為成品的一天。現在，我們也只能細細端詳這個充滿企圖心的雛形，循著每一條紋路，想像著創作者本欲賦予它的樣貌。

戰火初歇的 1945 年

1945 年 2 月 14 日農曆年初二，梅光迪（迪生，1890-1945）過五十五歲生日。此時梅光迪位於貴州遵義的家中只有他一人。太太和孩子都在重慶，因為戰爭的原故，一時也沒辦法回家跟他團聚。抗日戰爭一打就是八年，算一算，浙江大學西遷遵義也有五年了。那天上午下了小雪，門外積雪未退，厚尺許，病中的梅光迪倍感孤單淒涼。以往他體格健壯，這一年多以來卻積勞成疾，犯了嚴重的胃病，前些日子還被檢查出有心臟病。但他告訴自己：不應該悲觀、自居老病，要以樂天為懷，勇敢為志。他決定重新開始已多年不作的日記，好紀錄日常生活、身心修養、學業進益，這是自我勉勵的好方法。日記重開張的第一天，是個美好的日子，據說美軍不久後可在中國海岸，戰事逐漸明朗，透出勝利的曙光。新年就有好消息，梅光迪感覺胃病也減緩了不少，只是和客人說話多了，有些疲憊。為了維持消化通暢，他從那天晚上起晚餐減量。江問老（問漁，1885-1961）來信，談養病之法在忘病、注意病，又說要八分飽、十分睡，梅光迪認為這真是金石之言。¹

身心舒暢的日子過不到兩天，16 日李天助醫師到家裡來看診，告訴梅光迪他的病況不如前幾日：脈搏 102，小腿微腫，所幸還不嚴重。梅光迪有些惶惶然。18 日大年初六，郭斌和（洽周，1900-1987）與黃尊生（1894-1990）來到梅光迪家中，他們不是為了浙大的校務而來，只是新年期間來看望老朋友、老同事。梅光迪的病情加重，幾天前樂觀平和的心情全變成感慨，直對多年的老友說：人生是一場騙局，少年無智識、無經驗，等到四五十歲以後，智識經驗都有了，達到成熟之期，無論事功或學問正可以及時表現，卻有不測之禍突然臨頭，使人根本毀滅，或變為廢物。像我三個月前還覺得龍馬精神，不知疾病為何事，哪裡知道今天會變成如此！所以說，一個人要成功，才智居半，命運居半。那年郭斌和四十五歲、黃尊生五十二歲，兩人身體都還康健，看了梅光迪的情況，也覺得慨然。²

¹ 梅光迪，〈日記選錄（1945.2.14—10.15）〉，1945 年 2 月 14 日，中華梅氏文化研究會編，《梅光迪文存》（武漢：華中師範大學出版社，2011.4），頁 558。竺可楨，《竺可楨日記》，1945 年 2 月 14 日，《竺可楨全集》，第 9 卷（上海：上海科技教育出版社，2006.12），頁 327。

² 梅光迪，〈日記選錄（1945.2.14—10.15）〉，1945 年 2 月 16 日、1945 年 2 月 18 日，《梅光迪文存》，頁 558-559。

日記中的寫作構想與〈寫作計畫〉列表

病症舒緩的時候樂天為懷，病痛增加的時候感嘆命運，心境總是隨著身體狀況忽上忽下。擔心自己來不及完成著述的理想，梅光迪有了些計畫。那幾日梅光迪翻閱《明史》後半部，思索著自己如果能寫一部《明季士風》，是多暢快的一件事啊。於是他把自認為可以談的問題一一列在日記裡，想著，這部書可以兼富知識性和興趣，就試試看自己有沒有能力做到。這一寫，梅光迪的精神來了，越想越發覺得還有許多議題可談。隔天，意猶未盡的他寫下近年來想完成的書目，洋洋灑灑列了八部有關中國文化、兩部有關西方文化的著作：

《明季士風》	《洛下風裁》
《正始遺音》	《韓文公評述》
《歐陽公評述》	《袁隨園評述》
《曾文正評述》	《中國兩大傳統》
《近代西洋思想述要》	《近代西洋文學趨勢》 ³

不但列出書名，梅光迪還細細寫下每部書的內容。顯然這些想法在心中醞釀已久，終於在這新年初始，列下了心願。其實，日記裡的書單還不是最詳細的，梅光迪另外留下一份用英文寫成、未標日期的預定寫作計畫，標題是“*Outlines of Articles and Books K.T. Had Hoped to Write*”（〈光迪希望寫作的文章與書籍列表〉，以下簡稱〈寫作計畫〉）。這份列表首次刊布在 1980 年出版的《梅光迪先生家書集（*Letters of K. T. Mei*）》中，⁴資料應是由梅夫人李今英（1901-1973）女士提供，後來被收錄進 2011 年中華梅氏文化研究會編的《梅光迪文存》。⁵〈寫作計畫〉沒有標示寫作年份，那麼它究竟寫於何時？根據梅光迪〈日記選錄〉，1945 年 2 月 25 日及 26 日所書近年來想要完成的著作，和〈寫作計畫〉有多處互相呼應看來，兩者寫作的時間應該差不多。而日記所列的著作構想並不像〈寫作計畫〉那麼詳細，推測日記寫於前、〈寫作計畫〉寫於後，也就是說，〈寫作計畫〉大概寫於 1945 年 3 月以後；又〈寫作計畫〉井井有條，可能不是一次寫成，而是幾個月的時間裡不斷調整、修訂後的成果。

1945 年 2 月，梅光迪興致高昂地列下預想的寫作書目，很可能在往後的幾個月裡持續構思，而整理出這一份〈寫作計畫〉。當時的他雖然為病痛所苦，生活的一切還算順當。他向浙大校長竺可楨（1890-1974）請假休養半年，請教務長郭斌和代理他的文學院院長、外文系主任職務。這樣一來，他可以到南京政府的所在地重慶，和在中正學校短期任教的太

³ 梅光迪，〈日記選錄（1945.2.14—10.15）〉，1945 年 2 月 25 日、1945 年 2 月 26 日，《梅光迪文存》，頁 559。

⁴ 梅光迪，《梅光迪先生家書集（*Letters of K. T. Mei*）》（臺北：中國文化學院出版部，1980.6），頁 175-180。

⁵ 梅光迪，“*Outlines of Articles and Books K.T. Had Hoped to Write.*”《梅光迪文存》，頁 257-262。

太相聚，同時可以到中央醫院、陸軍醫院診病，也能就近參加國民參政會。⁶4月到7月中梅光迪待在重慶，養病之餘，也和好幾位有多年交情的朋友、學生來往，像是樓光來（石庵，1895-1960）、賀昌群（藏雲，1903-1973）、王毓祥（祉偉，1886-1949）、胡昭佐（夢華，1903-1983）、任鴻雋（叔永，1886-1961）、柳詒徵（翼謀，1880-1956）、茅以升（唐臣，1896-1989）、繆鳳林（贊虞，1899-1959）等，心境上是很愉悅的。⁷7月，梅光迪回遵義浙大。雖然他的病況稍稍好轉，所需醫藥補品的費用還是很多，而遵義的物價高，以梅光迪浙大的薪資幾不能維持。但他還是決定聽從郭斌和的勸「留校坐鎮」，打消再赴重慶的念頭，並開始上課。⁸但這一年的11月，他的身體狀況急轉直下，從遵義轉往貴陽就醫與休養，⁹梅光迪〈日記選錄〉也只記到1945年10月15日。因此，估計〈寫作計畫〉最後修訂的時間最晚不會超過1945年11月。要完成這些體系龐大的著作並不容易，梅光迪曾自言「若天能假我以二十五年三十年，則可能成其十分之三四」，病中的他發出「予乎感衰病，志強力弱，每一念及，為之悵然」的喟嘆時，¹⁰大概沒料到，上天給他的時間連一年都不到。12月27日，梅光迪因病逝世，最後能留下來的，也只有這份來不及完成的理想了。

梅光迪的學術思想有價值嗎？

究竟梅光迪的學術深度有多少？學術成就有多高？時至今日，他的學術思想還值得我們研究、能引起我們深思嗎？在近代思想史上，梅光迪的反新文化派身分太過凸出，幾乎被視為保守而缺乏價值，不被現代社會需要。林毓生先生觀察二十世紀的中國史，指出一個顯著而奇特的事實，即「徹底否定傳統文化的思想與態度之出現與持續」。林毓生這樣評說二十世紀中國的保守主義：

如果我們把眼光轉到二十世紀中國學院的與政治的保守主義思想與意識型態，這些思想與意識形態大都在社會層面不甚有效，而在文化層面無衝刺之力。保守主義思想與意識形態之軟弱無力，正說明二十世紀中國缺乏可資他們成長的社會、政治與文化的環境。同時也說明了在不同程度上「五四」時代的全盤反傳統主義對它們的影響——許多保守思想與意識形態，在自身無法獨立發展的情況下，成為對「五四」反傳統思想的直接反應。¹¹

的確，二十世紀中國的反傳統主義勢力之大，相對起來保守主義思想完全不成比例，保守主義思想與意識型態無法獨立發展，使得它們抨擊「五四」反傳統思想時，常被視作是無理、無用的反擊。然而，有些保守主義思想也是有學理的根源的，新文化派最大的反對者

⁶ 梅光迪，〈中文家書〉，第十二通，1945年1月21日，《梅光迪文存》，頁274。梅光迪，〈英文家書（參考譯文）〉，第四十五函，1945年1月15日，《梅光迪文存》，頁481。

⁷ 梅光迪，〈日記選錄（1945.2.14—10.15）〉，1945年4月8日-1945年6月29日，《梅光迪文存》，頁565-569。

⁸ 梅光迪，〈日記選錄（1945.2.14—10.15）〉，1945年7月22日至30日，《梅光迪文存》，頁571。

⁹ 竺可楨，《竺可楨日記》，1945年11月26日、1945年12月2日，《竺可楨全集》，第9卷，頁572、576。

¹⁰ 梅光迪，〈日記選錄（1945.2.14—10.15）〉，1945年2月26日，《梅光迪文存》，頁559。

¹¹ 林毓生，〈「五四」式反傳統思想與中國意識的危機〉，《中國傳統的創造性轉化（增訂本）》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011.5），頁174-175。

學衡派，就本源於白璧德（Irving Babbitt, 1865-1933）人文主義學說，他們所引介的是美國自由主義右翼思想，就算他們對於「建設新文化」的看法其實不夠有「建設性」，在思想與意識形態上也有可觀之處。桑兵以縱觀的角度評析胡適與其反對派的學術深度，認為胡適生逢其時，正好在中西學乾坤顛倒的一段空白年代趁虛而入，從學術角度看，胡適的成功並非在於學術的建樹，而是思想的震盪，胡適之所以「大膽」，在於他「根本不準備讓嚴格的學術戒律束縛自己」，而與胡適同時代的學人早已明確的指出胡適的問題，其中「與新文化派公開對壘的學衡派針對性極強的批評，特別是梅光迪在《學衡》初期連續發表的幾篇文章，尤其值得注意。」¹²這一說法至為中肯。在當時，文化保守派沒能在社會、文化層面發揮效用，這是反傳統時代大潮造就的結果，我們無力改變事實，卻可以重新檢視歷史，讓保守主義者受到應有的關注。

本文的撰寫，就是以這樣的觀點切入，重新審視梅光迪的思想。長久以來，梅光迪以新文化的反對派姿態在近代思想史上留名，這是不是說，沒有了新文化派，梅光迪的思想與意識形態就沒有獨立存在的價值？梅光迪生前沒有留下大部頭的著作，於是後來的人難以從留存下來的零星短論中發現他的思想體系，也是很正常的事。那麼，他究竟有沒有一貫的思想體系？如果有的話，那是什麼樣的思想體系？目前學界普遍認同學衡派和其他文化保守主義的差別，在於他們是以西學作為知識背景，¹³相對於新文化派而言，他們接受的西學教育是更深入而全面的。本文認為，梅光迪最大的思想資源，無疑是白璧德的人文主義學說，從這一層師承關係向上推展，至少可以再連結到兩位英國十九世紀的著名學者馬修·阿諾德（Matthew Arnold, 1822-1888）與托馬斯·卡萊爾（Thomas Carlyle, 1795-1881），這兩位的學說是白璧德人文主義重要的思想來源，也深深影響了梅光迪。白璧德的學說相當重視文化的歷史源流，這是阿諾德給予的啟示。英國二十世紀重要的批評家利維斯（F. R. Leavis, 1895-1978）受阿諾德影響，其《偉大的傳統》（The Great Tradition, 1948）一書以銳利的眼光和批評家之筆，由珍·奧斯汀以下，建立一系自喬治·艾略特、亨利·詹姆斯、約瑟夫·康拉德的小說典範，同時也是為英國文學、文化標誌出「偉大的傳統」。¹⁴以這樣的角度切入思考，本文為梅光迪重現一條自卡萊爾、阿諾德、白璧德再連結到他自身的系譜，這是他的學術根源、思想脈絡，同時這些偉大的人物也對他起了典範作用，對於梅光迪的道德人格與人生理想，都起了很大的作用。

梅光迪的著作數量不多，不同時期的作品在風格有別，關懷的重點也有所差異。相同的是，梅光迪的著作都展示了他所繼承的人文主義思想，而他寫於 1945 年的〈寫作計畫〉可以說是他思想的總結性成果目錄，內容涵蓋中西文化歷史淵源、發展、特質等，規模宏

¹² 桑兵，《晚清民國的學人與學術》（北京：中華書局，2008.3），頁 288。

¹³ 比如侯健就說，和其他反對新文化派的劉師培、黃侃、林紓等人比起來，「梅光迪有他的思想體系，所以聲勢便自不同。」所謂的「思想體系」，就是梅光迪自白璧德那接受的人文主義思想。見侯健，〈梅光迪與儒家思想〉，《文學·思想·書》，（臺北：皇冠出版社，1978），頁 149-150。

¹⁴ [英]利維斯（F. R. Leavis）著；袁偉譯，《偉大的傳統》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009.2）。

大，料想他能完成其中任何一部，都會是可觀之作。天不假年，雖然梅光迪終究沒能寫出任何一部作品，但這份〈寫作計畫〉透露出他對自己的期待。〈寫作計畫〉除了有助於我們理解梅光迪的思想以及關懷的面向，還能從中看出他的自我期許與人生理想，這也是本文選擇以這一份貫通中西的〈寫作計畫〉開場的原因。以下就先從梅光迪日記 1945 年 2 月 25 日、26 日中的寫作構想開始談起，再接著談〈寫作計畫〉。

未盡的理想：梅光迪的寫作計畫

日記 1945 年 2 月 25 日條下：

連日翻閱《明史》後半，曾想及能撰《明季士風》一書，豈不大快。書中可分問題十餘種，如黨爭、好名、詩古文之變遷、制度文之變遷、點評學、布衣山人之聲勢、書生談兵、白門歌場、滿清入關後之抵抗、遺老等等。所取材料，正史以外，尤在野史筆記、詩文集。此書可富有趣，然試問予力能為之乎。¹⁵

梅光迪構思寫作《明季士風》一書，看來是受到《明史》和其他野史筆記、詩文集的啟發。他想談的對象是「士」，也就是讀書人，問題涉及政治、文學、社會與人際往來各方面。這一天的思考，觸發他更多想法，隔天 2 月 26 日他在日記裡寫到：

昨天偶及《明季士風》一書，此乃近日想到者，因思予近年來蓄志關於中國文化撰述，有以下數種，曰《洛下風裁》，述東漢末年黨錮史實。曰《正始遺音》，述魏晉清談狀況。曰《韓文公評述》。曰《歐陽公評述》。曰《袁隨園評述》。曰《曾文正評述》。曰《中國兩大傳統》(The Two Chinese Traditions or Man and Nature)，評述吾國人忠節與隱逸。蓋入世則為忠節，出世則為隱逸，吾國數千年士大夫之立身行己，不外兩途，實則一而二，二而一者也。《韓文公評述》則可闡明吾國自唐以來之文學源流。《歐陽公評述》則可窺見北宋文化及其士大夫生活之一斑。《袁隨園評述》則可描寫乾嘉極盛時代之景象。《曾文正評述》則可將中國固有文化最後之光榮表露作一頌詞，作一總結。並欲將各書用中英文并寫，一以詔示國人，一以傳諸西方。¹⁶

如果我們按時代順序排列這些書籍，可以發現梅光迪有將著作合成一部「通史」的企圖心：自漢末的《洛下風裁》、魏晉的《正始遺音》、唐代的《韓文公評述》、宋代的《歐陽公評述》、明代的《袁隨園評述》與《明季士風》，一直到清代的《曾文正評述》。此外，這些書目有兩大特點：首先，大部分的書籍聚焦政權崩解、衰亡的時代，如《明季士風》、《洛下風裁》、《正始遺音》和《曾文正評述》；再者，描述的對象都是「士」，如《明季士風》、《洛下風裁》以士階層的活動為軸心，而《韓文公評述》、《歐陽公評述》等則是名士的評傳。這些書目透露出梅光迪的關懷，他想寫作的，是以士階層為主體的中國文化史，其中重要的命題即是：「士人如何走過文化危機？」又或者換一個角度，「士人如何肩負文化使命，帶領文化走出危機？」晚清民國以來，中國政權長期處於動盪的狀態，到了抗戰時期，「亡國亡

¹⁵ 梅光迪，〈日記選錄（1945.2.14—10.15）〉，1945 年 2 月 25 日，《梅光迪文存》，頁 559。

¹⁶ 梅光迪，〈日記選錄（1945.2.14—10.15）〉，1945 年 2 月 26 日，《梅光迪文存》，頁 559。

種亡文化」的危機感上升到了頂點。¹⁷梅光迪始終相信，救國的方式惟有保存文化一途，《中國兩大傳統》一書的構想也基於此：「忠節」和「隱逸」兩途「實則一而二，二而一者」的說法，和梅光迪寫於 1937〈斥偽教育〉一文相同：「忠烈隱逸者，其方式不同，而其不妥協不苟且的精神同也。發之於民族，則其不妥協不苟且之精神，更有言者矣。」¹⁸這篇文章旨在譴責天津的偽教育組織，企圖用扭曲附會的經書教材，使人們屈從日本強權。梅光迪認為，中國士大夫「忠節」和「隱逸」兩種選擇，其實本質上是一樣的：忠節者「殺身成仁」，隱逸者「孤懷自賞」。兩者都表現出士人「不妥協不苟且之精神」。

梅光迪的寫作構想中有好幾種人物傳：《韓文公評述》、《歐陽公評述》、《袁隨園評述》、《曾文正評述》。梅光迪非常重視人物傳記，他從留學時代就喜歡讀這類的書籍，還曾經想過要選譯幾種「近世偉人傳記」，¹⁹這可能和他個人的喜好和性格有關：跟形式上虛構、假託的小說比起來，梅光迪更偏好表現真實人物生平的寫作方法。後來梅光迪受托馬斯·卡萊爾的影響，認為英雄有領導時代的作用，英雄生於時代，同時英雄也造就時代。而最能凸出英雄的特質與形象的作品，就是傳記。梅光迪尤其推崇曾國藩，他這種評價各時代「文人英雄」(hero of letters) 手法，頗有師法曾國藩《聖哲畫像記》為聖哲作傳、樹立道統的意味，同樣以人物標誌出「偉大的傳統」，同時也表明，文人是維繫中國文化的核心，「文人英雄」是中國文化的代表。

同樣是 2 月 26 日的日記，還提到關於西方文化的著作構想：

關於西方文化方面，予亦欲作以下各種之介紹，曰《近代西洋思想述要》，將自文藝復興以來之思想於人生上發生效力者，如理智主義 (Rationalism)，情感主義 (Sentimentalism)，由此兩思想釀成美法革命，以及十九世紀至今之社會主義、共產主義、進化論、帝國主義等等，作一簡要說明。純文學方面則曰《近代西洋文學趨勢》，敘述文學上之各派，如 Egotism [利己主義]，Primitivism [原始主義]，Humanitarianism [人道主義]，Exoticism [異國主義]，Estheticism [唯美主義]，Scepticism [懷疑主義]，Medievalism [中世紀主義]，Nature [自然論]，Love [情愛論]，Scientific Determinism [科學決定論]，Realism [現實主義]，Naturalism [自然主義] 而總歸於天才論 (The Theory of Original Genius)。又欲取近代作者聲勢最顯赫者二三十人個別評述。其名單暫定如下：Voltaire [伏爾泰]，Rousseau [盧梭]，Johnson [約翰生博士]，Goethe [歌德]，Schiller [席勒]，Scott [司各特，英國小說家、詩人]，Byron [拜倫]，Richardson [S.理查生，英國小說家]，Wordsworth [華茲華斯]，Madame Staël [斯塔爾夫人，法國批評家]，Chateaubriand [夏多布里昂，法國作家、批評家]，Hugo [雨果]，Heine [海涅]，Carlyle [卡萊爾]，Emerson

¹⁷ 梅光迪，〈愛國主義之今昔〉，《梅光迪文存》，頁 199-200。

¹⁸ 梅光迪，〈斥偽教育〉，《梅光迪文存》，頁 213。

¹⁹ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第二十六函，1913 年 7 月 1 日，《梅光迪文存》，頁 529。

〔愛默生〕, Arnold〔阿諾德〕, Tolstoy〔托爾斯泰〕, Ibsen〔易卜生〕, Nietzsche〔尼采〕, France〔弗蘭策, 斯洛維尼亞浪漫主義詩人〕, Whitman〔惠特曼〕等。然予乎感衰病, 志強力弱, 每一念及, 為之悵然。若天能假我以二十五年三十年, 則可能成其十分之三四, 然而天意竟何如乎。²⁰

梅光迪列出的兩部西方文化著作《近代西洋思想述要》、《近代西洋文學趨勢》, 結構上很接近梅光迪 1920 年的課堂講義《近世歐美文學趨勢講義》, 按照時代先後順序介紹思想與文學流派。梅光迪受歐文·白璧德和馬修·阿諾德影響, 談論文學、文化時非常注重歷史發展, 以《近代西洋思想述要》一書來說, 梅光迪將要介紹文藝復興以來發生效力的「理智主義」和「情感主義」, 以及「由此兩思想釀成的美法革命」, 而後談論「十九世紀至今的社會主義、共產主義、進化論、帝國主義等等。」不但關注歷史發展, 而且重視一時代思想的變化與交互關係。也因為有歷史的觀念, 重視思想的交互關係, 梅光迪的《近代西洋思想述要》、《近代西洋文學趨勢》述及各家各派的思想與文學, 並沒有因為他接受古典主義、人文主義, 而忽略浪漫主義、人道主義、科學決定論等在歷史上的位置。另外, 這兩部書分別是思想史和文學史著作, 但料想梅光迪在介紹各家文學思想派別時, 還會兼有文化評論, 因這是課堂講義《近世歐美文學趨勢講義》的一大特點。對梅光迪來說, 他所作的這些研究, 是為了要瞭解西方的思想與文藝發展, 同時也成為「創造吾國新文化之借鑒」,²¹這是以成為一個文化評論家 (Critic) 為目標的梅光迪, 對自己的期待。

梅光迪的這份「近代作者」名單也相當有意思, 過去他的《近世歐美文學趨勢講義》最後三章也是以單一作者為討論的主軸, 當時所談的三人是歌德、卡萊爾、阿諾德。而《近代西洋文學趨勢》一書顯然是想要擴大範圍, 談論的作者除了梅光迪欣賞的約翰生博士、歌德、海涅、卡萊爾、愛默生、阿諾德, 其餘過半數是浪漫主義、人道主義和社會主義代表作家, 其中盧梭、托爾斯泰、易卜生還是梅光迪一直以來強力批評的對象。先不論梅光迪如果寫成了這部書, 會如何評價這些作家, 可以想見, 對盧梭、托爾斯泰、易卜生大概不會受到多少好評。但是評價是一回事, 選擇將哪些人、哪些學說放進文學史著作中, 首先就考驗作者的眼光。梅光迪顯然是一位具有宏觀視野的作者, 不因他的人文主義立場, 而忽視其他派別在西方文學史上的重要性。過去的歷史已定, 梅光迪知道, 他所能做的事, 是寫作一部全面、通論性的著作, 讓後人認識歷史, 解釋現在的文學是怎樣形成的。

接著, 我們來看梅光迪的〈寫作計畫〉。〈寫作計畫〉寫成「目次」的形式, 條列出書名和細目, 和寫於日記中的著作構想相比, 前者更為詳細、規模更大, 可惜的是梅光迪並沒有補充說明其內容大要, 我們只能從標題推想內容。為方便讀者綜觀〈寫作計畫〉的全貌, 本文「附錄一：梅光迪〈寫作計畫〉英文原文附翻譯」可供參閱。這份書單的原文是

²⁰ 梅光迪, 〈日記選錄 (1945.2.14—10.15)〉, 1945 年 2 月 26 日, 《梅光迪文存》, 頁 559。引文中以方括號〔 〕標示的中譯, 為筆者所加。

²¹ 梅光迪演講; 馮策、華宏謨同記; 吳履貞補記, 〈近世歐美文學趨勢講義〉, 《梅光迪文存》, 頁 93。

英文，所有的中譯為筆者所加。以下先列出的九部作品的書名，再個別來看每一部作品的細目：

中國的樣貌 *A Portrait of China*
歐洲學術 *European Subject*
現代中國的基礎 *The Foundations of Modern China*
中華民族的生命力 *The Chinese National Vitality*
中國之筆 *The Chinese Brush*
其他札記 *Other Notes*
永恆的精神 *The Invincible Spirit*
中國的學說與公共生活 *Chinese Letters and Public Life*
道德面 *The Moral Front* ²²

這九部著作中，有關中國文化者，有《中國的樣貌》、《現代中國的建立》、《中華民族的生命力》、《中國之筆》、《中國的學說與公共生活》和《永恆的精神》，總共六部，佔了多數。有關西方文化者，有《歐洲學術》。《其他札記》裡，中、西方文化的篇章兼有，《道德面》從標題和細目看不出是寫中國還是西方，有可能兩者都在討論範圍內。以下擇要析論。

第一本書《中國的樣貌》*A Portrait of China* 底下的細目有：

- | | |
|----------------------------------|---|
| 1. 基本假設 Basic Assumption | 12. 哲學與教育 Philosophy and Education |
| 2. 重要的先知 The Major Prophets | 13. 學養與學術成就 Learning and Scholarship |
| 3. 孔子的時代 The Reign of Confucius | 14. 良知 The Esthetic Conscience |
| 4. 學說與政治 Letters and Politics | 15. 傳統與變革 Tradition and Change |
| 5. 軍事制度 The Military Institution | 16. 懷疑主義與寬容 Scepticism and Tolerance |
| 6. 根本的美德 The Cardinal Virtues | 17. 人與自然 Man and Nature |
| 7. 悲劇感 The Tragic Sense | 18. 鴻鵠之志 The Flight of Swan |
| 8. 尋求正義 The Pursuit of Justice | 19. 女性的理想 Feminine Ideals |
| 9. 社會與友誼 Society and Friendship | 20. 生活的各種層面 Planes of Living |
| 10. 信仰的形式 The Cult of Form | 21. 人的命運 The Human Destiny |
| 11. 創作的衝動 The Creative Impulse | 22. 介於兩個世界之間 Between Two Worlds ²³ |

從細目看來，這是一部通論性的作品，從學術、政治、社會、信仰、生活理想各方面談中國的文化。我們不知道梅光迪所列的細目次序是否就是章節次序，但前三點應該就是全書

²² 梅光迪，“Outlines of Articles and Books K.T. Had Hoped to Write.”《梅光迪文存》，頁 257-262。

²³ 梅光迪，“Outlines of Articles and Books K.T. Had Hoped to Write.”《梅光迪文存》，頁 257。

最開頭：第一點「基本假設 Basic Assumption」是引論，第二點「重要的先知 The Major Prophets」可能是談先秦諸子，第三點「孔子的時代 The Reign of Confucius」可能是談孔子和儒家學說，或是談以儒家學說為主體的中國文化的特質。梅光迪認為的中國文化，是以孔子學說為主的文化，孔子是最偉大的哲人（sage）代表，²⁴可以推想，這部作品裡提到的關於中國人的美德、教育、學養、志向等，應該都跟儒家文化有關。

另一本書《中國之筆》*The Chinese Brush* 和《中國的樣貌》*A Portrait of China* 有多個細目相同，可以互相參照：

- | | |
|--------------------------------------|--|
| 1.創作的衝動 The Creative Impulse | 8.司法的角色 The Judicial Role |
| 2.榮耀的夢想 The Dream of Glory | 9.人與自然 Man and Nature |
| 3.根本的美德 The Cardinal Virtues | 10.自由與規範 Freedom and Other Worldliness |
| 4.天才與悲劇 Genius and Tragedy | 11.女性的理想 Feminine Ideals |
| 5.家與出生地 The Home and the Birth Place | 12.人的命運 The Human Destiny |
| 6.社會與友誼 Society and Friendship | 13.審美意識 The Esthetic Conscience |
| 7.歷史的想像 The Historical Imagination | 14.過渡時期 The Transition ²⁵ |

這本書標題上的“Brush”是畫筆、筆刷的意思，而細目的第1條是「創作的衝動 The Creative Impulse」，推測這本書是要談中國文人的創作過程、心理、審美觀念等。其中第1、3、6、9、11、12條和《中國的樣貌》細目重複，第4條「天才與悲劇 Genius and Tragedy」也和「悲劇感 The Tragic Sense」相似。如果說《中國的樣貌》是通論性的著作，那麼《中國之筆》就是將討論範圍限於創作。如此看來某些條目變得有意思，比如「家與出生地 The Home and the Birth Place」應該是談文人的家學。中國傳統上很重視家族、家學與家鄉的學風等，梅光迪本身是安徽宣城的望族子弟，他身邊的朋友如陳寅恪（1890-1969）也出自名門，家學對一個文人的學問基礎養成的影響，梅光迪是有深刻感受的。又如「自由與規範 Freedom and Other Worldliness」一條，可能是談創作形式的「自由」與「規範」，這個主題自1915年胡適（適之，1891-1962）、梅光迪的文學革命論爭後，一直延續到1920年代新文化派與學衡派的論爭。在文學上，梅光迪一向主張不能毫無紀律、規範，全然模仿為「古人之奴婢」是不對，但追求極端的自由成為「自由之奴婢」也不對，²⁶在文學創作上，適當的規範是必要的，因而梅光迪反對新文化派的平民主義，專以「新」、「易」為取捨標準的結果，²⁷就是使文藝庸俗化，對梅光迪而言，在「自由」與「規範」之間，「中庸」（balance）是最好的方式，這也是白璧德人文主義的核心精神之一。

²⁴ 梅光迪，〈文學概論〉，《梅光迪文存》，頁124。

²⁵ 梅光迪，“Outlines of Articles and Books K.T. Had Hoped to Write.” 《梅光迪文存》，頁260。

²⁶ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第三十六函，1916年7月24日，《梅光迪文存》，頁542。

²⁷ 梅光迪，〈評提倡新文化者〉，《梅光迪文存》，頁134。

《現代中國的基礎》*The Foundations of Modern China*、《中華民族的生命力》*The Chinese National Vitality* 和《永恆的精神》*The Invincible Spirit* 三本書有許多條細目重複，這裡一併說明，細目條列如下：

《現代中國的基礎》*The Foundations of Modern China*：

- | | |
|---|--|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. 民族精神 <i>The National Vitality</i> 2. 文明與主權 <i>Civilization and Sovereignty</i> 3. 哲學家與君主 <i>Philosophers and Kings</i> 4. 軍備水準 <i>The Military Calibre</i> 5. 戰爭與和平 <i>War and Peace</i> 6. 忠誠精神 <i>The Spirit of Loyalty</i> | <ol style="list-style-type: none"> 7. 蠻族 <i>Barbarians</i> 8. 個人與社會 <i>The Individual and Society</i> 9. 理智的趨勢 <i>The Intellectual Temper</i> 10. 領袖與英雄崇拜 <i>Leadership and Hero-worship</i> 11. 傳統與變遷 <i>Tradition and Change</i> 12. 當前的危機 <i>The Present Crisis</i> ²⁸ |
|---|--|

《中華民族的生命力》*The Chinese National Vitality*：

- | | |
|---|---|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. 時代的考驗 <i>The Test of Ages</i> 2. 文明與主權 <i>Civilization and Sovereignty</i> 3. 哲學家與君主 <i>Philosophers and Kings</i> 4. 軍備水準 <i>The Military Calibre</i> 5. 戰爭與和平 <i>War and Peace</i> 6. 忠誠精神 <i>The Spirit of Loyalty</i> <p>遺留之人 <i>THE MAN LEFT BEHIND</i></p> <p>在家流放 <i>THE EXILE AT HOME</i></p> <p>不屈不撓的精神 <i>THE INVINCIBLE SPIRIT</i></p> <p>中國的樣貌 <i>A PORTRAIT OF CHINA</i></p> | <p>五個中國大師 <i>FIVE CHINESE MASTERS</i></p> <p>昔日中國的領袖</p> <p><i>CHINESE LEADERS OF YEATERDAY</i></p> <p>中國的形成 <i>THE MAKING OF CHINA</i></p> <p>中國的偉大作家</p> <p><i>THE GREAT WRITERS OF CHINA</i></p> <p>傳記與重要著作</p> <p><i>BIOGRAPGICAL AND CRITICAL WORKS</i></p> <p>雜著 <i>MISCELLANEOUS WORKS</i> ²⁹</p> |
|---|---|

《永恆的精神》*The Invincible Spirit*

- | | |
|---|---|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. 中國曾經被征服嗎？ <li style="padding-left: 20px;"><i>Had China Ever been Conquered ?</i> 2. 帝國與文明 <i>Empire and Civilization</i> | <ol style="list-style-type: none"> 6. 道德防護 <i>The Moral Armor</i> 7. 忠實的信仰 <i>The Religion of Loyalty</i> 8. 民族與愛國主義 <i>Nationality and Patriotism</i> |
|---|---|

²⁸ 梅光迪，“*Outlines of Articles and Books K.T. Had Hoped to Write.*” 《梅光迪文存》，頁 259。

²⁹ 梅光迪，“*Outlines of Articles and Books K.T. Had Hoped to Write.*” 《梅光迪文存》，頁 259-260。《中華民族的生命力》自第 6 條之後本沒有編號，並使用全大寫，推測後半部可能是梅光迪後來增補的，也可能是他邊想邊記下較零散的概念，因此未能納入原本設定好的條目裡。

3.主權的統一 The Unity of Sovereignty
 4.和平與戰爭 Peace and War
 5.軍事傳統 The Military Tradition

9.大熔爐 The Melting Pot
 10.全新的考驗 A New Test³⁰

這三本書中，前兩本的第 2 到第 6 條細目重複，和第三本的第 2、4、5 條也雷同，可見三本書要談的內容有一部分重疊，也有可能是梅光迪列出三種書目、考量三種不同的寫法，想擇一書寫。重複的細目肯定是寫作的重點，從標題上的「主權」、「君主」、「軍備」等來看，應該是討論中國的政治制度，以及政治與文明、學術思想的關聯。另外，這三本書都提到中國的精神、生命力，細目中有「時代的考驗 The Test of Age」、「中國曾經被征服嗎？Had China Ever been Conquered?」、「民族與愛國主義 Nationality and Patriotism」，明顯是在抗戰時代下，回應中國的存亡問題。

梅光迪寫過一篇英文論文〈中華民族的生命力〉(“The Chinese National Vitality”)，這篇未刊稿的小題是「政治背景」(“The Political Background”)，大小標題都和上面的書目密切相關。未刊稿〈中華民族的生命力〉開篇便說：

所有發跡於遠古時代的偉大民族之中，漢族無庸置疑是唯一存活至現今的族群，他們民族性廣大和長久的程度，全世界可說是獨一無二。許多蠻族偶爾可以強勢到足以威脅亞陸的王朝，甚至足可威脅漢族這個源遠流長的民族。蠻族的確曾征服大片的領土，蒙古人和滿州更曾經取得霸主的地位，但到頭來漢族總會戰勝、融合這些外族。事實上，蠻族的種種侵略最後總是反倒幫助了漢族。漢族的生命力不但沒有遭到消滅，反而愈戰愈勇，隨著其領土和人口的擴張，士氣也持續上升，因此加快漢族版圖擴張和民族融合的脚步，奠定了漢民族和其文化的永續生存、茁壯。我們說「中國就是光榮 (glory that was China)」，因為不管怎麼看，如此成就都堪稱光榮，其重要性不容忽略，絕非純粹因種族間盲目衝突，而導致的僥倖結果。事實恰好相反，如此結果必須歸因於中國政治傳統中，某些深奧、歷久彌新的元素或原則，漢民族因此越過世代變遷的種種障礙，還從中獲取利益，延續了數千年的國家大業。漢民族今天面臨的危機和過去相比，有過之而無不及，其中的威脅和以往大不相同，我們不免要回答這個問題：漢族能否像過去一樣成功克服種種障礙？思考這個問題和答案都必須從漢族的歷史經驗出發。³¹

這段文字說明了漢民族的民族性，以及漢族和蠻族的關係，肯定漢民族的成就，而這光榮的結果，「必須歸因於中國政治傳統中，某些深奧、歷久彌新的元素或原則」，而這篇文章就是在談中國政治傳統的原則，並且將政治傳統和中國的哲學思想體系視為一體。其他內容上也有和上述細目呼應的地方，比如梅光迪寫到，中國四個根本的政治原則為：普遍主權的濫觴 (the conception of universal sovereignty)、崇奉學說 (the cult of letters)、革命權

³⁰ 梅光迪，“Outlines of Articles and Books K.T. Had Hoped to Write.”《梅光迪文存》，頁 261。

³¹ 梅光迪，“The Chinese National Vitality”，《梅光迪文存》，頁 36-37。

(the right of revolution)、忠誠精神 (the spirit of loyalty)。³²因此，這篇英文未刊稿應該是成於 1940 年以後，最晚到 1945 年，且應是梅光迪〈寫作計畫〉的「成果」之一。雖然這個成果不多，它只是一本書的其中一章(chapter)，但透過這篇文章，可以知道梅光迪 1940 年之後關懷的重心，在於「漢族能否像過去一樣成功克服種種障礙？」也就是中國的存亡問題，而他認為解決這個問題最好的方式，不是打擊、推翻傳統，而是透過著述闡揚中華民族的光榮歷史，認識並尊重傳統，如此才能對民族文化產生認同感、重新建立民族自信心。梅光迪構想寫作《明季士風》、《正始遺音》、《洛下風裁》，也都是要「從漢族歷史經驗出發」，找到渡過危機時代的方法，《中國兩大傳統》中所說「忠節」和「隱逸」兩途大概就是梅光迪心目中的兩大方案，不管做何選擇，重要的是其「不妥協不苟且之精神」。

梅光迪認為，中國文化是以孔子和儒家文化為主體的文化。他最後一部有關中國文化的書目《中國的學說與公共生活》*Chinese Letters and Public Life*，是一部介紹儒家學說的著作：

1. 儒家典範 The Confucius Ideal	5. 學說與外交 Letters and Diplomacy
2. 向哲學家致敬 The Homage to Philosophers	6. 學說與無政府狀態 Letters and Anarchy
3. 學說與王權 Letters and Royalty	7. 對忠誠的信仰 The Religion of Loyalty
4. 學說與政治家-將士 Letters and The Statesman-Soldier	當前的轉型 The Present Transition
	結論 Conclusion ³³

這本書的第 1 個條目是「The Confucius Ideal 儒家典範」，可見「中國的學說」就是指「儒家思想」。第 2 個條目「The Homage to Philosophers 向哲學家致敬」可能包含孔子、孟子、韓愈、歐陽修、曾國藩等梅光迪敬仰的儒家代表人物。一直以來，梅光迪都很注意學術、學人與政治之間的關係，本文第二章會提到，從留學時代起，梅光迪就對政治學感興趣，他所推崇的人物，也幾乎都是在國家社會有實際作為的學人，可以看出，他關注的不只是個人的品格修養，同時很注意社會秩序和國家制度，《現代中國的建立》、《中華民族的生命力》、《中國的學說與公共生活》等書目，正好展現他同時著重學術與政治面向的觀點。未刊稿〈中華民族的生命力〉裡明確的說，這篇文章所要討論的是「中國的政治原則，以及原則的運作模式，尤其是面臨國家危機時如何應對，可以的話，也許能藉此強化我們的勇氣和信心。」而「中國的政治原則必然源自於中國人生哲學 (Chinese philosophy of life)，這些原則體現了人生哲學中的內涵」，³⁴可以預想，如果上述的書目得以完成，內容上也會像〈中華民族的生命力〉一樣，著重討論中國的學術與政治之間的關係。

³² 梅光迪，「The Chinese National Vitality」，《梅光迪文存》，頁 39。

³³ 梅光迪，「Outlines of Articles and Books K.T. Had Hoped to Write.」《梅光迪文存》，頁 261-262。

³⁴ 梅光迪，「The Chinese National Vitality」，《梅光迪文存》，頁 37。

文化認同與民族認同

梅光迪的著作中大力強調文化與民族，突顯出當時一代中國知識人處於極大的存亡壓力之中，所有關心國家社會的知識人，都在艱困的時局中試圖找尋解決的方法。余英時指出，自二十世紀開始，中國人陷入了民族認同與文化認同危機，而文化認同危機是更嚴重也更持久的：

二十世紀上半葉中國思想的主流實在是環繞著文化認同的問題而發展的。以各種方式出現的中西文化的長期爭論，歸結到最後，只是下面這個問題：在西方文化強烈的衝擊下，現代中國人究竟能不能保持原來的文化認同呢？還是必須向西方文化認同呢？（關於認同的程度問題，這裡可以不論。）不可否認，以思想界的大趨勢說，向西方文化認同在二十世紀的中國終於取得了主導的地位。但是由於西方文化的內在分裂，中國人的西方認同也隨之而一分为二。³⁵

余英時說，錢穆曾說自己一生都被困在中西文化的爭論之中。梅光迪當然也不例外。留學初期，梅光迪受西方新思潮影響，在求新求變的思維主導下，對傳統文化不時疾言批判，急切的想從中國文化中析出可用者，配合西方文化做一番改造。一直到接觸了白璧德的人文主義，他才確定自己畢生要走的道路，是將新中國的基礎建立在「民族傳統中精粹的部份」上，³⁶他非常清楚的認識到，「人們對文化傳統的置疑」，會使「民族自信心也大打折扣」，在他而言，「文化認同」與「民族認同」是緊密關聯的。

處於中西古今交會的時代，如何融通中西文化並保持中國的文化認同，是梅光迪用盡一生的努力的目標。對梅光迪這樣一個時代青年來說，悖逆主流思想，強力主張中國人應該保持原來的文化認同，這是十分困難的選擇。但一直以來，對於這個選擇，梅光迪都能堅守不移，不論是和胡適在綺色佳（Ithaca）的文學革命論爭時期、學衡派大戰新文化派時期，還是處於危亡之秋抗戰時期。梅光迪作為一個在二十世紀中西文化論爭過程中的重要人物，他對中國文化認同的看法，絕對不能簡單的替他扣上「守舊」的帽子，從游移不定到堅定不移，他的選擇別具時代意義。那麼，梅光迪為什麼做了這樣的選擇？在新文化強烈的衝擊下，他認為自己能做哪些努力？他以什麼樣的身份形象自處？這是本文所要探討的另一個重點。唯有掌握個人與歷史大環境的關係，同情的理解個人在時代下所做的選擇，如此才能更接近他真實的生命狀態。

百年來求新求變的浪潮之下，一向被視為文化保守主義者、新文化派反對者的梅光迪，在中國近代思想史上是受忽略的。其實，梅光迪不但不「守舊」、不反對西學，還以西方文學、文化見長。到底梅光迪的思想深度如何？他的思想淵源為何？這是本文關注的重點。梅光迪師承白璧德，一生奉行人文主義學說，研究梅光迪絕不能略過白璧德，過去研究學衡諸人與白璧德關係的成果頗豐，因此本文詳人所略、略人所詳，將焦點放在梅光迪思想

³⁵ 余英時，〈越過文化認同的危機——《錢穆與中國文化》序〉，《歷史人物與文化危機》（臺北：三民書局，2008），頁 182-183。

³⁶ 梅光迪著；莊婷譯，〈人文主義與現代中國〉，《梅光迪文存》，頁 193。

接受白璧德思想前後的變化，從前後期思想的差異，看出白璧德對梅光迪的重要性，以及梅光迪選擇接受白璧德思想所代表的時代意義。白璧德之外，還有兩位學人也對梅光迪產生極大的影響，即馬修·阿諾德與托馬斯·卡萊爾，這兩位的學說也是白璧德重要的思想來源，於此，我們可以從梅光迪的思想中重現一脈自白璧德起上接阿諾德、卡萊爾的系譜，梳理出這一脈思想淵源，有助於更全面的理解梅光迪。

除了思想淵源，本文也試著探討梅光迪的自我定位，梅光迪的思想淵源和他的自我定位是高度關聯的，他從白璧德、阿諾德、卡萊爾這些他所推崇學人身上，獲得一種典範作用，並映照出他理想中自身的形象與社會角色，即君子(Gentleman-scholar)、批評家(Critic)與文人英雄(Hero of Letters)。像梅光迪這樣一個關懷社會的學者，他的學術思想和大環境絕對是緊密關聯的，也就是說，他的學說立論是為了解決時代難題，試著為近代中國的困境找出一條可行的路。而梅光迪所敬仰的白璧德等人也是如此，因此，他們不只是學術思想導師，其崇高的人格、形象，更是他一生期勉自己努力追求得目標。

為使論述更完整而全面，本文盡量使用多種梅光迪的作品，兼以梅光迪師友的書信、日記、回憶錄等材料，互相參照，力求對梅光迪的學術思想，畫出一個較為清楚輪廓。個人與時代是緊密關聯的，尤其如梅光迪這樣一個直接面向社會的學者，他的思想、活動、生活各方面都反應了時代問題，因此，本文特別留意梅光迪為文立論的時代背景，以期能更確實的理解梅光迪為何而論，以及他如何救時代之弊，從而看出他的人生理想與自我定位。在寫作架構上，本文採用倒敘的手法，先以〈序幕：一份貫通中西的寫作計畫〉一章開場，以梅光迪 1945 年的〈寫作計畫〉為主軸，總結梅光迪的一生的思想。接著第一章〈梅光迪的思想與時代〉，以分期方式勾勒出梅光迪大致的思想與生活面貌，作為梅光迪的傳略。以下各章以梅光迪的西方思想淵源為主要線索，配合梅光迪各個不同的生命時期進行論述。

第二章〈君子與人文主義者——論梅光迪與歐文·白璧德〉，說明梅光迪和他的業師白璧德之間的思想關聯，著重論述梅光迪留學時期(1911-1919)幾次思想轉變，凸出白璧德對梅光迪思想造成的根本性轉折。梅光迪留學初期頗受當時流行的實用、進步思想影響，對中國傳統有愛護之心，同時又有強烈的批判性，是標準的時代新青年，但他卻在閱讀白璧德的著作後，捨棄原本的想法，轉而投入白璧德門下，其後終生奉行人文主義，努力維護中國傳統，在「創造中國新文化」的觀點上變為主張漸進、保守，而以身為一個像白璧德一樣的君子與學者(Gentleman-scholar)、人文主義者(humanist)自居。在新思潮的全面壟罩下，梅光迪最終選擇條悖逆主流的道路，他的思想變化別具的時代意義。

第三章〈新時代的文化評論家——論梅光迪與馬修·阿諾德〉，說明梅光迪與英國十九世紀重要的文化評論家阿諾德之間的思想關聯，著重論述梅光迪辦理學衡時期(1920-1925)

對阿諾德思想的開展與推介。梅光迪師承白璧德，而白璧德的學說淵源包涵阿諾德的文化論，因而梅光迪對西方文化的理解，主要也來自於阿諾德。梅光迪認為西方文化源於「希臘精神」(Hellenism)和「希伯來精神」(Hebraism)二支，以下各個思想流派皆從這裡衍生，他講求以「歷史的觀點」看待西方文化，其實就是要以深度理解西方精神，而後才能談怎麼樣融合中西文化的共通價值。梅光迪推崇阿諾德的學說，同時也期盼自己能夠像阿諾德一樣，成為一個新時代文化評論家(critic)，在古今新舊交會的時代，能以文化評論針砭時弊、力挽時代狂瀾。

第四章〈文人英雄式的批評家——論梅光迪與托馬斯·卡萊爾〉，說明梅光迪與英國十九世紀重要的文化評論家、史學家卡萊爾之間的思想關聯，著重論述梅光迪於浙江大學任教期間(1936-1945)年間對卡萊爾思想的開展與推介。卡萊爾的學說也是白璧德的思想來源，卡萊爾的英雄史觀是梅光迪1940左右主要的論述對象，這跟梅光迪於抗戰時代急需解決「中華民族會不會滅亡」的時代問題，梅光迪認為，透過卡萊爾「文人英雄」(hero of letters)的觀點，強調民族中的文人英雄與文化價值，足以培養人們堅毅不屈的民族性和愛國精神，因而，全面反傳統絕不是解決問題的良方。梅光迪論述卡萊爾的英雄觀，他認為卡萊爾即是一個當代文人英雄的代表，而梅光迪自己也以成為一個引領時代的文人英雄。梅光迪強調傳記文學的功用，實際上也是透過這種寫實人物傳的體裁，塑造可為人效法的英雄形象，第四章將以梅光迪晚年喜愛的《約翰生傳》和他的〈寫作計畫〉做結，兼論他的性格與晚年的生命情態，以呼應〈序幕〉。

最後一章〈餘音：重估梅光迪在近代思想史上的位置〉為梅光迪相關的研究史回顧。自1970年代起，梅光迪相關的研究即展開，一直到現在經歷了四十多年，累積的研究成果數量卻不多，很大一部份的原因是梅光迪的著作太少，於是相關的研究論述沒有辦法大幅度的拓展。自1990年代起許多民國人物的一手史料面世，梅光迪周圍的親朋吳宓、竺可楨、李今英的回憶錄、日記、書信也紛紛出版，有關吳宓、陳寅恪、柳詒徵等人的研究風潮帶起了學衡派、東南學派研究，也帶動了梅光迪相關研究。不過，梅光迪還是很少被獨立看待，研究者大多將他附於學衡派群體研究中，以梅光迪為主軸的個別研究數量少，而且常被用來和胡適比較。當今的研究，應該將梅光迪重新放回他的時代脈絡，將他視為一個思想上有獨立價值的人物，試著把他抽離出學衡派，也不再只是用新文化派的反對派來看他，才能充分的掌握他思想的本質，發現他作為一個近代重要的學者的價值。目前有必要以綜觀的角度、重新查考與詮釋梅光迪個人與其思想，或許，梅光迪在學術史上的地位就能更趨明朗，這也是本文所努力的目標。

第一章、梅光迪的思想與時代

梅光迪，字迪生，一字觀莊，安徽宣城人，生於 1890 年 1 月 22 日（清光緒十六年，舊曆 1 月 2 日）。梅光迪五歲即入鄉塾，十二歲應童子試，十八歲肄業安徽高等學堂，後入上海復旦公學，二十一歲畢業並入清華學堂，同年考取清華官費留美。¹1911 年留美時先入威斯康辛大學，兩年後轉入西北大學，1915 年自西北大學畢業，再入哈佛大學研究院，師從當時在比較文學系任教的白璧德。梅光迪在 1914 到 1915 年間接觸白璧德的學說，深受震撼，因而決定到哈佛大學跟隨白璧德，其後一生奉行人文主義學說。他自 1915 年秋季到入哈佛研究院，1919 年秋季回國任教於天津南開大學英文系。1920 年改任南京高等師範學校（以下簡稱南高），隔年南高改制擴大為東南大學（以下簡稱東大），兼任東大英國文學系教授。1921 年，梅光迪以東大為基地發起學衡社，籌辦《學衡》雜誌，重要成員有吳宓、胡先驕、劉伯明（1887-1923）、柳詒徵等，形成與北京新文化者對立的東南學派。1922 年 9 月，東大西洋文學系成立，梅光迪為系主任，直到 1923 年底劉伯明去世、1924 年興起「易長風潮」以前，是東南學派最穩定的時期。²1924 年下半年，學衡諸人分散各地，梅光迪則到哈佛大學任漢文講師（instructor），1929-1936 續聘為助理教授（assistant professor）。³梅光迪在哈佛任教近十年，期間曾休年假回國兩次，分別是 1927 和 1932 年，任南京第四中山大學、南京中央大學（皆為原東南大學）文學院院長。1936 年，結束哈佛的課程回國，應浙江大學（以下簡稱浙大）校長、同時也是他的老友竺可楨之請，出任文理學院副院長。1939 年浙大文理學院分家，梅光迪出任文學院院長，直到 1945 年 12 月 27 日逝世，得年五十五歲。

一般對於梅光迪的認識，在於他是美國人文主義領袖白璧德的學生、胡適的論敵、學衡派的核心成員。如果要幫梅光迪的思想分期，最明顯的就是從他接受白璧德學說前後做一區別。但這種分期方式太過概略，主要是梅光迪自 1915 年受業於白璧德到他 1945 年逝世，這三十年間不管是在際遇、生活狀態、主要學術活動地點都有變動，而人的外部生活環境變化或多或少會影響他的學術思想、信念與信仰、人生理想等。以梅光迪來說，他終生以人文主義思想為依歸、以成為一個有能力改變時局的文化評論家自期，但他在不同的生活時段也有不同的關懷，這點從他的文章可以看出，不但風格上有所不同，集中論述的對象與時事面向也不同。雖然梅光迪身後留下的著作和史料不多，幸而在每個重要的時期都有資料可考，足

¹ 關於梅光迪 1911 年留美之前的學歷，見郭斌和，〈梅迪生先生傳略〉，《思想與時代》，1947 年 6 月第 46 期，頁 9。梅光迪，〈序與胡適交誼的由來〉，《梅光迪文存》，頁 12。

² 「易長風潮」指東大 1924 到 1925 年發生更換校長郭秉文事件。呂芳上《民國史論》中有專章詳細分說東大學潮中的政、學關係，首先是 1924 年時，各派政治勢力紛紛進入東大，當時國民黨政府為鞏固勢力，聯合校中不滿郭校長的力量密商，想免除與地方軍閥關係緊密的郭秉文校長職務，1925 年 1 月教育部下達不合大學法的免職令，派胡敦復出任校長，震驚東南學界，引發東大「擁郭拒胡」的學潮。詳見呂芳上，《民國史論》，中冊（臺北：臺灣商務印書館，2013.12），頁 840-887。

³ 關於梅光迪在哈佛大學的職稱，根據楊揚所見的哈佛大學檔案（原件內容未刊布）。請見楊揚，〈海外新見梅光迪未刊史料〉，《華東師範大學學報（哲學社會科學版）》，2013 年第五期，頁 59。

夠成為討論其思想變化的依據。本文將梅光迪的思想變化細分為五期，並注意每個時期梅光迪的思想與當時代之間的關係，這五期分別為：早年養成期(1890-1910)、轉變期(1911-1915)、穩定期(1916-1924)、過渡期(1925-1935)、成熟期(1936-1945)。這五期同時也可以做為生命經歷的分期，其中轉變期、穩定期和成熟期分別是本文第二、三、四章的論述重點，論述時是以學術思想為核心，因此也會旁及其他時期。以下以分期的方式，概略的介紹梅光迪的生活狀態與思想特點，另外可參看本文「附錄二」：〈梅光迪生平要事與著作年表〉。

(一) 早年養成期 1890-1910：

由於梅光迪沒寫過回憶錄或年譜，且1910年以前留下來的少數文章都是鄉里間酬答的祝壽文與銘誄，這一時期可參考的資料最少。不過他原來受的家學和早年教育有一部分延續到留學時期，雖然留學期間梅光迪的思想幾經轉變，還是可以從後來他父親梅藻寫的家書，以及他寫給胡適的信，得到一些線索。另外關於他的家族與家學，2011年中華梅氏研究會編輯的《梅光迪文存》中，有安徽宣城梅氏族裔人梅鐵山先生所寫的〈前言〉，文中根據家譜資料跟公家檔案，述梅氏一族的淵源，並有幾則和梅光迪相關的軼聞，足供參考。梅氏一族在安徽宣城是最大的望族，傳有家規、家學，歷朝出過不少名儒重臣，遠祖還可以上推到宋代詩人梅堯臣，梅光迪的父親和祖父也都是讀書人。⁴根據梅光迪為他的童蒙老師梅樵所寫的〈岩山先生墓表〉，⁵提到自己五歲入塾，《梅光迪先生家書集(Letters of K. T. Mei)》收錄的簡譜“A Few Dates of K. T. Mei’s Study and Teaching”(〈幾件有關梅光迪學習與教學之事〉)中也寫到梅光迪五歲開始讀四書，⁶可見他很早就接觸儒學了。

梅光迪早年的英語學習表現並不出色。1910年，他參加第二屆庚款留美考試，在路上巧遇剛認識不久的朋友胡適，這一年胡適上榜，梅光迪並未考取。⁷為了參加下一屆考試，梅光迪1911年入清華學堂。他寫信給在美國的胡適，說自己在清華的分班考試「多門不及格」，恐怕今年「西渡無望」。⁸1911年，梅光迪考取第三屆庚款留美，但直到留美初期，梅光迪英文程度還落後留美的同輩，幾次致信胡適表示自己「西文太淺，有意無辭」、「恨讀西文之日淺，欲有撰述，有志未逮」。⁹在他1913年從威斯康新大學轉到西北大學，下定決心以文學為志，才潛心專修語文。梅光迪應該是在就讀西北大學或哈佛大學時期，英文寫作能力大幅度的提升。1916年就讀哈佛時，他的英文程度已經好到讓哈佛文學院院長Le Baron Russell Briggs懷疑他發表在《波士頓晚報》上的文章是由他人捉刀。¹⁰

⁴ 梅鐵山，〈前言〉，《梅光迪文存》，前言頁1-4。

⁵ 梅光迪，〈岩山先生墓表〉，《梅光迪文存》，頁10。

⁶ “A Few Dates of K. T. Mei’s Study and Teaching”，《梅光迪先生家書集(Letters of K. T. Mei)》，頁181。

⁷ 梅光迪，〈序與胡適交誼的由來〉，《梅光迪文存》，頁12。

⁸ 見梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第二函，1911年3月30日，《梅光迪文存》，頁498。

⁹ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第八、十函，1913年2月16日、1912年4月30日，《梅光迪文存》，頁506、512-513。

¹⁰ 梅光迪，〈日記選錄〉，1945年3月5日條下，《梅光迪文存》，頁561。

父親梅藻梅光迪人格養成和早年思想影響頗大。梅藻是清代的廩貢生，一生致力於村里的教育工作。從梅藻寫給梅光迪的家書中，可知梅光迪留學時，家中的收入來源只有父親微薄的教職薪俸和農耕收穫，加上通貨膨脹、物價不穩，梅家的經濟狀況頗為拮据，有時還要靠向親友借款度日；¹¹另外，梅光迪寫給胡適的信中也提到自己「府庫空虛，債台累累，大有袁政府之現狀如何」，並向胡適借款度過困境。¹²以梅家的經濟狀態，送孩子出國留美應該是相當吃力的，就算梅光迪讀的是官費，生活的一切開銷也是不小的負擔，但梅藻還是盡力支持孩子，可見他對於梅光迪學業的重視程度。

（二）轉變期 1911-1915：

梅光迪留學威斯康辛和西北大學時期，同時是思想的轉變期。留學前期，梅光迪的思想主要受到當時流行的新思潮影響，自 1914-1915 年間在認識白璧德的人文主義學說以後才有大幅度的轉變，於是入哈佛大學研究院追隨白璧德。梅光迪留學時期適逢美國的「進步時代」（Progressive Era, 1890-1920），¹³為了解決前一個「鍍金時代」（Gilded Age, 1870-1890）產生的各種政治、經濟、社會問題，而有了這一場大規模的「進步運動」（Progressive Movement）。美國史學家喬治·廷德爾（George B. Tindall）和大衛·施（David E. Shi）指出，進步運動的興起以中產階級與知識份子為主體，對許多社會變化回應，其中最重要的是 1890 年代破壞性的經濟蕭條和隨之而來的社會動亂。為了解決問題，進步時代在政治、經濟、社會各方面都有改革，像是推進政府民主化、重視效率和管理效能以加強城市的工業化、致力解決貧民與勞工問題以促進社會公正等。¹⁴其中至關重要的一項，就是「進步教育」（Progressive Education），它和進步運動追求民主、進步、專業化的理念結合在一起，直到 1919 年「進步教育協會」（Progressive Education Association）成立之後，進步教育的觀念廣泛的被接受。當代美國教育史學家勞倫斯·阿瑟·克雷明（Lawrence A. Cremin）在《學校的變革》（*The Transformation of the School*, 1961）一書中寫到，進步教育是一場「教育的變革」，早在第一次世界大戰前二十五年，也就是 1889 年之時，進步教育的概念就已經成型，它「努力把學校作為社會和政治更新的主要手段」，「『進步教育』實質上把教育看作政治的附屬品。」¹⁵也就

¹¹ 梅藻，〈梅先生尊翁教子書〉，第二、七函，（1911 年 8 月 13 日、1912 年 4 月 15 日），羅崗、陳豔春編，《梅光迪文錄》（瀋陽：遼寧教育出版社，2001），頁 190、194。

¹² 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第二十八函，1913 年 9 月 25 日，頁 523。

¹³ 美國史學家喬治·廷德爾和大衛·施在 1984 年出版的著作《美國史》（*America: A Narrative History*）中，稱羅斯福執政的 1910-1917 年為「進步時代」，由於進步時代一般指「進步運動」（Progressive Reform）興盛的年代，範圍可以拉大到 1890-1920 年間，包含美國共和黨三位總統羅斯福、塔夫托、威爾遜執政時期，雖然《美國史》指稱進步時代的年限較短，但論述時也從 1890 年代改革初始一直延伸到威爾遜總統卸任，因此本文將「進步時代」定在 1890-1920 年間。詳見〔美〕喬治·布朗·廷德爾（George Brown Tindall）、大衛·埃默里·施（David Emory Shi）著；宮齊等譯，《美國史》，第三卷（廣州：南方日報出版社，2012），頁 750。

¹⁴ 〔美〕喬治·布朗·廷德爾（George Brown Tindall）、大衛·埃默里·施（David Emory Shi）著；宮齊等譯，《美國史》，第三卷，頁 750-784。

¹⁵ 〔美〕克雷明（Lawrence A. Cremin）著；單中惠、馬小斌譯，《學校的變革》（濟南：山東教育出版社，2009），

是說，社會和政治改革是和教育改革同步的，而且人們對於改革的需求十分強烈，為得達成進步時代下社會改革的目標，教育改革成為一種手段，甚至是政治附屬品。一般公認，進步教育的代表人物杜威（John Dewey, 1859-1952）在運動初期起了作用，他的實驗主義（experimentalism）教育理念重視個體和環境的交互作用，本身就是以知識的實用性為出發點，1916年杜威出版的《民主主義與教育》（*Democracy and Education*）一書中，全面的闡述進步教育運動，杜威反思此前「舊教育」觀點，強調教育和社會的連結性，因此著重培養實用技能的科學與工業學科，他認為判斷知識價值的標準在於社會性，將社會方面最基本的事物，也就是「與最廣大的社會群體共同參與的經驗有關的事物」放在一位，民主主義的教育是「普及教育」。¹⁶

1910到1930年代，由白璧德和他的摯友保羅·莫爾（Paul Elmer More, 1864-1937）領導的新人文主義運動，正是針對美國「進步時代」的問題進行檢討，由教育、文化逐漸推展至社會議題的運動。白璧德最先關注的是美國的大學教育，杜威實驗主義的教育理念即是白璧德人文主義所批評的對象。前面說過，進步教育思想大約在1889年左右開展，白璧德就讀的哈佛大學也在這一股變革風氣中轉型，帶領改革的就是哈佛校史上聞名的查爾斯·艾略特校長（Charles William Eliot, 1834-1926）。艾略特治哈佛大學期間（1869-1909），他的「新教育」（new education）的理念就是以「實用教育」（a practical education）為大學的教育目標，改革過去所重視的古典教育的傳統。哈佛在艾略特掌校的四十年內，學習德國大學的專家培養方式設立研究生院，¹⁷提高自然科學的地位，推出選修制度、削減必修科目，並將希臘語、拉丁語等古典語言排除在必修之外，哈佛的規模擴大、學生與教師數激增，從一所小型的學院，發展成一所綜合型的現代大學。白璧德正是在艾略特時代入學哈佛（1885），後來回哈佛任教（1894），深刻的感受到科學化、專業化對古典語文學的壓迫。¹⁸白璧德1908年出版的首部著作《文學與美國的大學》幾乎是針對哈佛的現況提出反省與建言。對白璧德而言，哈佛大學的問題也是美國大學教育的問題，也是美國的時代問題。白璧德認為，這個銳意解決「鍍金時代」問題，而追求更多民主、自由、社會正義的時代，也衍生出許多問題：一方面是過度重視科學、工業化與現代化導致科學、效率與管理至上的想法，使得自然環境遭受破壞、

頁 78。

¹⁶ [美] 克雷明（Lawrence A. Cremin）著；單中惠、馬小斌譯，《學校的變革》，頁 108-113。

¹⁷ 金耀基先生在《大學之理念》一書中指出，現代大學（university）最早發端於德國，十九世紀末由洪堡德（Von Humboldt）和阿爾托夫（Althoff）改革的柏林大學首先脫離中古學術傳統，標舉新大學理念，即「以大學為『研究中心』，教師的首要任務是自由地從事於『創造性的學問』」，新大學所著重的是「發展」知識而不在「傳授」知識，「當然，大學仍把『教學』看作是重要的功能之一。德國這種大學的新理念逐漸影響到歐洲各國，並對美國大學發生根本性的沖激。」美國大學的發展尤其蓬勃，1876年以前，美國只有書院（college），在吉爾曼（Gilman，約翰霍普金斯大學首任校長）和查爾斯·艾略特等人的改革下，「步德國大學之前踵，才一步步提高大學水準」，不但發展出真正的大學，美國也成為當代大學之重鎮。詳見金耀基，《大學之理念》（臺北：時報文化，2003），頁 13-18。

¹⁸ 有關白璧德就讀哈佛大學之時艾略特校長的改革方針，張源有詳盡的論述。參見張源，《從人文主義到保守主義：《學衡》中的白璧德》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009），頁 24-27。

資本擴張帶來更多的競爭與掠奪、學術偏向科學化與專業化等等；另一方面，致力解決貧民與勞工問題的社會運動風起雲湧，背後的社會主義思潮大興，人們的熱情與同情擴張，幾乎就要走向無政府主義與烏托邦式集體主義。白璧德稱上述兩者為「科學的人道主義」(scientific humanitarianism) 和「情感的人道主義」(sentimental humanitarianism)。¹⁹他為這個時代提出的解決之道，就是「人文主義」(humanism)，試圖以「人類法則」(law for man) 取代科學的「事物法則」(law for thing)，以「個體的完善」為目標，取代對「全人類的普遍關愛之情」。白璧德這個反時代大潮的思想，讓人們的視線從科學回到人文、從大眾回到個人，重新引起人們對人文傳統與人的價值的重視。

梅光迪初入美國時，一定能直接地感受到進步運動下的教育風氣。進步運動的政治力量首先是在地方學校起作用，進而影響大學，他在 1911-1913 年間就讀的威斯康辛大學，就是一個典型的例子。當時任威斯康辛州長的拉福勒特 (Robert La Follette, 1855-1925) 致力於改革初等和中等教育，克雷明教授指出，威斯康辛州的幾所學校到 1910 年代已成為全國的教育樣板，在州議會和威斯康辛大學間也產生影響，拉福勒特於 1904 年發表聲明：「威斯康辛州歡迎一種不斷增長的傾向，即威斯康辛大學用一種直接和實用的方式滿足全州的物質需要。」這即是一種以教育進步帶動社會改善的觀點，大學也被要求為社會服務。²⁰不只美國，中國自清末以來力圖革新，學習西方技術，出現了許多以學習技術為主的專業學校，梅藻也曾協助辦理村中學校改制為初等實業學校，²¹因而青年時期的梅光迪會那麼推崇重視實學、實用的顏李學派 (顏元、李塏)，直說「迪觀二先生真能直接孔孟，高出程朱萬倍。……果使瞑目靜坐之學有用者，其結果部當至於今日。幸有顏、李先生者，推翻偽學以復古為學。今欲以古學救國，舍二先生之學其誰耶？」²²這種務求「有用」之學來救國的觀點，也是其來有自，顯然是和當時社會的潮流有關。

一般以為梅光迪在認識白璧德以前，就已經有和白璧德接近的思想。實際上，梅光迪初入美國的前幾年思想有幾次轉折，但究其根本，都沒走出實用觀與進步論的範圍，這和白璧德人文主義學說不但不同，在某些層面上甚至是對立。從梅光迪寫給胡適的信中，可以看出當時縈繞在他們心頭的大問題，是中國的未來該何去何從，他們都有意改革傳統文化，以延續中國傳統的生命力，這點也會是白璧德所認同的。但梅光迪思考的立足點是以「實用」為出發、著眼於公共社會的利益，這和師說有著根本上的差異。眾所周知，後來胡適師從杜威，並終身信奉實驗主義，用他自己的話來說：「杜威先生教我怎樣思想。」²³令人意外的是，在新文化運動時期和胡適勢不兩立的梅光迪，他早期的思想更接近於「進步教育」的代表人物

¹⁹ [美] 歐文·白璧德著；張源、張沛譯，《文學與美國的大學》(北京：北京大學出版社，2011.5)，頁 25。

²⁰ [美] 克雷明 (Lawrence A. Cremin) 著；單中惠、馬小斌譯，《學校的變革》，頁 76-77。

²¹ 梅藻，〈梅先生尊翁教子書〉，第八函，(1912 年 5 月 31 日)，羅崗、陳豔春編，《梅光迪文錄》，頁 187-188。

²² 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第三函，1911 年 10 月 8 日，《梅光迪文存》，頁 500。

²³ 胡適，〈介紹我自己的思想〉，《胡適文集》，第五冊 (北京：北京大學出版社，1998)，頁 507。

杜威而不是白璧德，儼然就是一個新時代的新青年。直到梅光迪在 1914-1915 年間聽聞白璧德的學說以前，他的思想和進步運動的理想頗為契合，而人文主義學說正是對美國進步時代的問題全面反省。也因此，梅光迪接觸人文主義學說之後，受到的震撼是強烈的，梅光迪說：

當時，我和許多同齡的人一樣，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中尋找到更具陽剛之氣，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。²⁴

梅光迪說的「托爾斯泰式人道主義 (Tolstoyan humanitarianism) 的框框」，²⁵指的是一種帶有社會主義式人道關懷的感情，這和進步時代下追求社會正義、為下層階級爭取利益的理念是一致的，而白璧德的人文主義學說正是要對治人道主義的弊病，即不加限制、過度擴張的「同情」(sympathy)。²⁶這樣一個受新思潮影響學子最後竟然會接受白璧德，讓他感覺來到「一個全新的世界；或者說，是個被賦予了全新意義的舊世界。」可見白氏的學說確實能直指時代之弊，有吸引時人的力量。至於梅光迪接受白璧德前後的思想與心境如何變化，請詳見本文的第二章。

這裡需要特別一談莫衷一是的梅光迪美國學位問題。目前還沒有任何史料能確定梅光迪就讀威斯康辛、西北大學時期的學系與獲得的學位，只知他在哈佛大學時是人文學院，但不確定有沒有從研究院畢業。以下幾種資料可以參考：(一) 1947 年郭斌穌的〈梅迪生先生傳略〉，寫到梅光迪考取官費留美後「赴美國入西北大學，繼入哈佛大學研究院，專攻文學。」²⁷(二) 吳宓寫於 1960 年代的《吳宓自編年譜》，提到梅光迪自西北大學畢業，到哈佛大學進修時「早已得碩士學位」，在哈佛時「治文學批評，造詣極深」。²⁸以上兩種材料都說梅光迪入哈佛攻讀文學，但沒提到他是否獲得哈佛的碩士或博士學位。(三)《梅光迪先生家書集》收錄的英文簡譜〈幾件有關梅光迪學習與教學之事〉“A Few Dates of K. T. Mei’s Study and Teaching”，稱梅光迪 1915 獲西北大學理學碩士(Northwestern University, M.S.)學位，1915-1918 就讀哈佛研究院(Harvard Graduate School)，沒提到哈佛的學位。²⁹這份簡譜可能是由梅夫人李今英所寫。(四) 近來學者楊揚於哈佛檔案館中發現幾種有關梅光迪的文件，這些文件還沒

²⁴ 梅光迪著；莊婷譯，〈評《白璧德：人與師》〉，《梅光迪文存》，頁 237。

²⁵ 梅光迪著；莊婷譯，〈評《白璧德：人與師》〉，《梅光迪文存》，頁 237。莊婷的譯文原將“Tolstoyan humanitarianism”譯為「托爾斯泰式的人文主義」，但學界一般多將“humanitarianism”譯為「人道主義」，而將“humanism”譯為「人文主義」，因為在白璧德的論述中，「人文主義」和「人道主義」是相對的兩個概念。因此，引文將“Tolstoyan humanitarianism”改譯為「托爾斯泰式的人道主義」，以便和白璧德的「人文主義」有所區別，避免意思上的混淆。

²⁶ [美] 歐文·白璧德著；張源、張沛譯，《文學與美國的大學》，頁 6。

²⁷ 郭斌和，〈梅迪生先生傳略〉，《思想與時代》，1947 年 6 月第 46 期，頁 9。

²⁸ 吳宓著；吳學昭整理，《吳宓自編年譜：1894-1925》，1918 年篇（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998），頁 177。

²⁹ “A Few Dates of K. T. Mei’s Study and Teaching”，《梅光迪先生家書集 (Letters of K. T. Mei)》，頁 181-182。

能完全公開，楊揚遂在 2013 年發表〈海外新見梅光迪未刊史料〉一文中簡述，他依《哈佛校報》和哈佛校方的文件「只說梅光迪獲得西北大學的學士學位，但未提及哈佛的碩士和博士學位。」認為梅光迪留學八年間，並沒有獲得任何碩士、博士學位。³⁰梅杰根據楊揚的說法，引出 1929 年 5 月 28 日《哈佛校報》中一則有關教師梅光迪的介紹：「梅光迪，1915 年在西北大學獲得理學士學位」(“Kuang-Ti Mei, who received his S.B. from Northwestern University in 1915.....”)，並轉引楊揚所見哈佛檔案：1917 年 2 月 23 日研究生院致梅光迪信，提醒他若要得到研究生學位，應提交拉丁文考試成績；同年 8 月 25 日梅光迪致信白璧德，告訴老師自己整個夏天都在準備拉丁文，希望 9 月參加考試。³¹據此，梅杰認為梅光迪很有可能沒通過拉丁文考試，因而沒有獲得哈佛的學位。以上楊揚、梅杰的說法有所依據，卻和吳宓、《梅光迪先生家書集》中簡譜所說梅光迪得「西北大學碩士學位」不同。當然吳宓的記憶或接收的資訊可能有誤，但照梅、吳兩人相善的程度、且吳宓的記憶力又出奇得好，出錯的可能性頗小；而《梅光迪先生家書集》中的簡譜就算不是李今英所寫，該書也是經過李今英的同意而出版，資料應該可信。梅光迪於西北大學的學位問題懸而未決，但哈佛大學學位幾乎能確定是沒有拿到：《家書集》的簡譜中只說梅光迪在西北大學的碩士學位，卻沒說在哈佛大學的學位，「隱而不書」代表梅光迪並沒有取得哈佛學位，梅杰說梅光迪「沒通過拉丁文考試」的看法是極有可能的。

究竟梅光迪在西北大學獲得的是理學士 (S.B.) 還是理學碩士 (M.S.)，還有待商榷，但可以肯定的是，梅光迪就讀西北大學時主修科目被編在「理科」下。梅杰認為，「梅光迪在西北大學修的是文學，不是自然科學」，《哈佛校報》上卻說梅光迪獲得理學士 (S.B.) 學位，「此殊不可解」。³²拿什麼學位，跟選什麼主修有關，³³據梅光迪致胡適信，梅光迪就讀威斯康辛時期連續好幾個學期修習了大量的政治學科目，梅藻寫給梅光迪的家書中也提到「來函決定習政治，往威斯康新大學嗣後再往美東一兩年，與予意正相吻合。」³⁴由此推測他的主修應該是政治學。雖然梅光迪欲轉入西北大學前，是以修習社會學，兼習文學、哲學為目標，³⁵這時他的重心已偏向語文學，並說自己的生平大願是要「以文學改造社會」，³⁶轉入西北大學後曾發願以三年的時間全心修習語學與文字，於群學、哲學則想得其大概，³⁷但目前並沒有任何材料能證明他在西北大學主修哪一科。其實他很可能同樣主修政治學，否則他應該要補修學分，不太可能在就讀威斯康辛和西北大學的四年內拿一個理學士 (理學士 S.B. 必須讀三至五年)，或者再進研究院得理學碩士學位。梅光迪在西北大學時入「文理學院」(College of Arts

³⁰ 楊揚，〈海外新見梅光迪未刊史料〉，華東師範大學學報（哲學社會科學版），2013 年第五期，頁 56-59。

³¹ 眉睫，〈梅光迪在哈佛大學的學位與職稱〉，《文學史上的失蹤者》（北京：京城出版社，2012.12），頁 206-207。

³² 眉睫，〈梅光迪在哈佛大學的學位與職稱〉，《文學史上的失蹤者》，頁 208。

³³ 本文的第二章將會列舉梅光迪在威斯康辛大學時期修習的科目，見頁 43。

³⁴ 梅藻，〈梅先生尊翁教子書〉，第一函，（1911 年 7 月 5 日），羅崗、陳豔春編，《梅光迪文錄》，頁 187。

³⁵ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第二十五函，1913 年 6 月 26 日，《梅光迪文存》，頁 526。

³⁶ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第二十五函，1913 年 6 月 26 日，《梅光迪文存》，頁 527。

³⁷ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第三十函，1913 年（10 月或 11 月），《梅光迪文存》，頁 534。

& Sciences),³⁸以下包涵人文、藝術、社會、政治各科,這是一種「自由教育」(liberal education, 或譯為通才教育、通識教育)的制度,梅光迪〈九年後的回憶〉(1932)、〈中國古典之重要〉(1932)都提到自由教育的重要,³⁹顯然是依他在美國受教育的經驗而發,也就是他在西北大學和哈佛大學受的自由教育。後來1915年南京高等師範學校設計「文理同科」的制度,1921年南高改制為東南大學,東大在南高的基礎上設計課程,同樣將國文、英文、哲學、地學、歷史、數學、化學、生物、物理、政治經濟歸入「文理科」。⁴⁰東大訂立「文理合科」的制度,除了同樣留學西北大學的劉伯明(獲哲學博士學位(Ph.D.),回國後曾任南高訓育主任兼史地部主任,後為東南大學副校長、文理科主任)居其功,梅光迪應該也是輔助者兼支持者。西北大學理學士或理學碩士底下的類目不是狹義的「自然科學»,而是主修之外兼及廣泛的文、理科目,因此梅光迪在西北大學獲得理學士或理學碩士學位,是說得通的。

(三) 穩定期 1916-1924 :

這個時期發生了幾件梅光迪生命中的大事,首先是於1915年秋季入哈佛大學研究院,受業於白璧德,自此思想趨於穩定,1916年和胡適通信論辯「文學革命」時,已完全接受人文主義學說。梅光迪入哈佛大學時,艾略特校長已經卸任,雖然當時的哈佛已經轉型為現代大學,但因繼任校長洛威爾(Abbott Lawrence Lowell, 1856-1943)回過頭重視「自由教育»,古典學的地位逐漸回升。另外,在白璧德和莫爾的努力下,有越來越多哈佛學生注意到人文主義學說。白璧德自1902年從法語系轉任到新設立的比較文學系後,影響力更是日益增多,1914-1915年間梅光迪認識白璧德時,白氏已經出版三本著作,相當有名氣了。梅光迪在哈佛修業四年,不但成為白璧德門下首位中國學生,也引薦當時在哈佛的中國學生吳宓、陳寅恪(1890-1969)等人認識白璧德。⁴¹回溯學衡派創立的起源,最早就起於這群哈佛留學生的聚

³⁸ 據梅光迪〈九年後的回憶〉,「吾等(指自己和劉伯明、馬伯援、董雨蒼等人)文理學院」址在艾文斯頓(Evanston, 現譯做埃文斯通),其餘醫、商、法各學院分散在芝加哥城中。見梅光迪,〈九年後的回憶〉,《梅光迪文存》,頁173。

³⁹ 〈九年後的回憶〉一文中,梅光迪就自己留美的經驗,指出當時的美國大學「多文理同科,而為學校全部之中心。歷史悠久學術發揚之校,如哈佛耶魯尤然。文理科一面注重基本學程,全校學生,無論後習何科,皆需先受文理科之訓練。一面注重人文即純粹科學,所謂為學問而學問,不求急切實用。蓋與法醫農工商各科,在造成專門職業人才者,其精神大有區別也。」見梅光迪,〈九年後的回憶〉,《梅光迪文存》,頁175-176。另外,梅光迪在〈中國古典之重要〉一文中將“liberal education”譯為「普遍教育」,他認為,「研究古典文學,就是一種普遍教育,因為古典文學,是過去一切經驗、生活、智慧推積而成的蓄水池,普通人讀了,可以擴大他們的心靈,提高他們的道德,教他們如何做一個完全的人(Perfect man)。」見梅光迪演講;拔王筆記,〈中國古典之重要〉,《梅光迪文存》,頁178。

⁴⁰ 關於南高和東大的學制,王信凱〈現代中國教育專業化之形成過程——南京高等師範學院與東南大學個案研究(1914-1928)〉一文有詳細的說明,收錄於《東方人文學誌》,第2卷第3期(2009:9),頁187-216。

⁴¹ 1918-1919年間在哈佛大學白璧德身邊學習、交往的中國學生有好幾位,根據吳宓《吳宓日記》和《吳宓自編年譜》記載,至少有梅光迪、吳宓、陳寅恪、湯用彤、樓光來、張歆海、林語堂,除了林語堂之外,其他人都是梅、吳的好友同道。其中,確定由梅光迪引薦而認識白璧德者,有吳宓和陳寅恪,前者1918年夏季到哈佛,經由好友施元濟介紹而認識梅光迪,爾後梅光迪為吳宓講述白璧德的學說,並引介吳宓拜見白璧德,奉以為師;後者1919年初入哈佛,學梵文、希臘文等,雖然沒有直接的證據紀錄梅光迪曾向陳寅恪講述白璧德學說或引介他見白璧德,但梅、陳兩人本是復旦公學的老同學,陳寅恪到哈佛後又與梅光迪、吳宓過從甚密,因此說陳寅恪最初是由梅光迪而識得白璧德,大概不會有錯。湯用彤、樓光來、張歆海則是吳宓的老友同學,三位1919年夏季來哈佛時都由吳宓接待,7月時吳宓即與陳寅恪、湯用彤到白璧德家中拜訪,而此前

談，而梅光迪毫無疑問的是源頭，自他開始連結吳宓、陳寅恪，再由吳宓連結湯用彤（錫予，1893-1964）、張歆海（1900-1972）、樓光來等人。雖然這些留學生學術發展的路數各有不同，研究者不見得會將他們全部歸入學衡派，但這些人都能同意白璧德的人文主義學說，處在主流新文化陣營之外，對中國傳統懷有敬意，回國後群聚成一派，並逐漸拓展人脈、聚積能量。

42

第二件大事是在紐約州綺色佳的「文學革命」之爭。這場論戰起於1915年，胡適、梅光迪、任鴻雋、楊銓（杏佛，1893-1933）、唐鉞（擘黃，1891-1987）幾個留美好友在綺色佳度暑假，胡適提出了「作詩如作文」想法，引起梅、任、楊的討論，這場論戰一直持續到1916年底。胡適在〈逼上梁山——文學革命的開始〉（1933）裡說，他們討論的內容從中國文字問題轉到中國文學問題，但胡適的看法並沒有引起這好友們的廣泛認同。胡適回顧當時的論爭：「這一班人中，最守舊的是梅觀莊，他絕不承認中國文字是半死或全死的文字。因他的反駁，我不能不細想想我的立場。他越駁越守舊，我倒漸漸變得激烈了。我那時常提到中國文字必須經過一場革命；『文學革命』的口號，就是那個夏天我們亂談出來的。」⁴³胡適說到，當時他提出要「作詩如作文時」時，對詩國革命、文學革命的觀念「仍然是很模糊的」。⁴⁴對胡適來說，「文學革命」的口號可能是「亂談」出來，甚且連他提出「詩國革命」都還是很模糊的概念，發言時過於輕率、有欠週延。⁴⁵梅光迪之所以反得如此激烈，讓胡適感覺到「他越駁越守舊」，卻是因為這時梅光迪的文學觀已經確立了，絕不是憑著感覺亂談一通。梅光迪批評胡適「詩國革命」的論點是受西洋新潮流的未來主義、意象主義、自由詩、各種文學與藝術的頹廢運動，以及象徵主義、印象主義等影響，而這些「詭立名字」、「眩駭世俗人耳目」的

吳宓曾和樓、張通信談文學，並介紹他們讀白璧德著作，以致他們欽慕白璧德而轉學哈佛，因此湯、樓、張是經由吳宓引介而認識白璧德（樓光來因為來得較晚，沒和梅光迪在哈佛碰過面，兩人直到1923年才認識），但依梅光迪宣揚師說的熱心，應該也有間接之力。詳見吳宓著；吳學昭整理，《吳宓日記》1918年9月24日、1919年4月25日、1919年9月18日條下，第2冊：1917-1924（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998.3），頁14、28、73。吳宓著；吳學昭整理，《吳宓自編年譜：1894-1925》，1918年、1919年篇，頁177-178、188-194。

⁴² 陳懷宇《在西方發現陳寅恪：中國近代人文學的東方學與西學背景》一書，為目前中文學界研究白璧德最新，且論述白璧德的東方學思想最深入的著作，陳懷宇按「治學路數」將「白璧德的中國學生」分為三組，見解獨到，值得一提：第一組是最有名、最容易被人提起的是學衡派諸君，以吳宓、梅光迪為代表，「他們被認為是文化保守主義者，他們基本接受白璧德從哲學思想到文學思想等較為全面的思想主張」。第二組是受白璧德文學思想影響的梁實秋、林語堂等新文化運動的參與者。第三組是在印度學佛學方面頗有造詣和成就的學者，即陳寅恪、湯用彤、俞大維。見陳懷宇，《在西方發現陳寅恪：中國近代人文學的東方學與西學背景》（北京：北京師範大學出版社，2013.3），頁225-226。

⁴³ 胡適，《四十自述》（臺北：遠流出版社，1986），頁101。

⁴⁴ 胡適口述；唐德剛譯註，《胡適口述自傳》（臺北：傳記文學出版社，1981），頁196。

⁴⁵ 江勇振教授就認為，胡適有鮮為人知年輕氣盛的一面，胡適的知心女友韋蓮司（Edith Clifford Williams）對他的批評相當中肯：「你在朋友圈裡，會輕率地說出你對公眾或社會事物地看法。你這樣做是因為你腦筋很快，而不是因為你有充分的理由。」而在「詩國革命」論戰的過程中，胡適迴避了梅光迪說他剽竊當時美國的新潮流、托爾斯泰式功利主義的批評，從來不老實的交待自己的詩國革命的靈感來源，以致於許多人以為胡適是受美國現代詩或意象派詩影響。事實上，胡適從來都不喜歡美國現代詩、意象派詩，他的詩界革命觀點是受了維多利亞時期傳統英詩及其遺風的影響。直到1916年2、3月間，胡適的白話文學革命思想才成型，包括文學革命古已有之論、文學進化論、「活文學」取代「死文學」的世界潮流論等。詳見江勇振，《璞玉成璧》（臺北：聯經出版社，2011.1），頁628-664。

潮流，源於「歐美近百年來食盧梭 Romantic movement (浪漫主義)之報，個人主義已趨極端，其流弊乃眾流爭長，毫無真偽美善之別」。⁴⁶姑且不論胡適「詩國革命」的觀點是不是來自未來主義、意象主義或自由詩，當時胡適對自己的思想源頭或許還不明確，或許故意不說開、有所保留，但梅光迪駁斥胡適的觀點向來一以貫之，即以白璧德人文主義學說的立場，反對無限擴張自由、缺少適當約束的文學形式，以及浪漫主義的文學觀。後來梅、胡兩人逐漸將戰場轉移到「文學革命」，梅光迪也很明白的表示自己不反對改革，但是改革的方式必須循序漸進，全面翻倒舊文學的破壞性革命只會造成文化的斷裂，文學革命必須先「精通吾國文字」，「再一面輸入西洋文學與學術思想，而後可言新文學」。⁴⁷此時梅光迪確定自己抱持「人文主義」的人生觀，文學上則認同「古典主義」，不但接受老師白璧德的學說，更以成為一個人文主義者 (humanist) 為目標。

第三件大事是學衡派的創立與《學衡》雜誌刊行，⁴⁸梅光迪是發起人。胡適於 1917 年 6 月回國，繼而掀起文學革命的大潮而「暴得大名」，梅光迪極不滿這位和自己的文學觀點截然不同的昔日好友，一直「『招兵買馬』，到處搜求人才，聯合同志，擬回國對胡適作一全盤大戰。」⁴⁹1918 年剛入哈佛的吳宓就是他招募的對象之一。梅光迪於 1919 年 10 月回國，在天津南開大學英文系任教，一年後應好友劉伯明之邀，⁵⁰到南京高等師範學校任教。當時劉伯明和南高名師柳詒徵給予梅光迪很多支持，加上優秀的學生輩繆鳳林、景昌極 (幼南，1903-1982)、張其昀 (曉峰，1901-1985)、王煥鑣、徐震堦 (聲越，1901-1986) 等人的認同，讓梅光迪決心以南京為根據地，和北京學圈對抗。隔年 1921 年南高改制擴大為東南大學，梅光迪兼任東南大學英國文學系教授，他寫信給仍在哈佛的知友們，替他們安排南高和南開大學的教職，吳宓曾向白璧德說明梅光迪的策略：「梅君的策略是我們能在中國的高等教育機構站穩腳跟，而不是在北京大學。他強烈的反對我們中的任何人去北京大學，或受北大影響控制的北京其他大學。梅君為了實施他的策略，催促我們迅速回國。他寫到，不應錯失任何機會，不應繼續允許文化革命者占有有利的文化陣地。」⁵¹梅光迪這一番熱誠的催促收得的成

⁴⁶ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第三十六函，1916 年 7 月 24 日，《梅光迪文存》，頁 541。

⁴⁷ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第三十七函，1916 年 8 月 8 日，《梅光迪文存》，頁 541。

⁴⁸ 《學衡》雜誌由梅光迪發起，並主持籌辦，中華書局發行，自 1922 年 1 月創刊至 1926 年停刊，出刊 60 期。1928 年復刊，改為雙月刊，1930 年停辦一年又零星出刊，至 1933 年 7 月停刊，又出 19 期，共 79 期。

⁴⁹ 這是吳宓引述好友施元濟口中的梅光迪，照梅光迪後來積極地向吳宓介紹白璧德學說、回國後聚集志同道合者著手開辦《學衡》雜誌等情形，「招兵買馬」、「擬回國對胡適作一全盤大戰」之說確實沒錯。見吳宓著；吳學昭整理，《吳宓自編年譜：1894-1925》，1918 年篇，頁 177。

⁵⁰ 劉伯明對學衡派的影響甚巨，這裡簡要的介紹劉伯明其人以及他和學衡派的關係。據梅光迪 1932 年追憶劉伯明的文章〈九年後的回憶〉，劉伯明是西北大學哲學博士，師從勞衛爾 (Horace S. Longwell)，梅光迪是在 1913 年秋季轉入西北大學時與他結識，劉伯明的人品高尚、好學又樸實，讓梅光迪很是佩服，因對文學的品味與觀點一致，留學時期兩人往來密切。劉伯明 1915 年回國，1919 年任南京高師訓育主任、文史地部主任，1920 年南京高師改制，出任東南大學校長文理科主任兼辦公室副主任 (相當於副校長)，是學校實際上的決策者，因他的支持《學衡》和東南學派才能組織起來，在南方佔有一席之地。1923 年底劉伯明病逝，學衡派失去校中主要的支持力量，一直到 1924-1925 年的易長風潮，政治力介入校園，情況更是雪上加霜，最終導致學衡諸人離開東大、分散各地。見梅光迪，〈九年後的回憶〉，《梅光迪文存》，頁 173-176。

⁵¹ 吳宓，〈致白璧德〉，第三通，1921 年 5 月 24 日，吳學昭編，《吳宓書信集》(北京：生活·讀書·新知三聯

效是，1921年6月吳宓回國，任南高和東大英文系教授，1922年9月湯用彤任東大哲學系教授，樓光來較晚回來，1923年9月任東大西洋文學系教授。1922年1月，《學衡》雜誌順利出刊，而南高與東大在師資、設備、學風各方面都相當出色，一時南高成為南方的學術重鎮，淳美而「保守」的學風恰與北大的強悍而「激進」相對。

以上三件事一直以來都是研究者討論的重心，這個時期也是目前可見的梅光迪著作數量最多的時期。學者段懷清認為，這是梅光迪思想最有活躍、也最具思想創見性的時期，往後在哈佛和浙江大學執教時期，都顯得沉悶。⁵²其實梅光迪在哈佛與浙大時期發表的幾篇長文很有可觀之處，可以看出當年那個痛斥新文化者、以批評家姿態力圖扭轉中國學術界走向的梅光迪雄心依舊，但是相對而言，1916年到1924年的梅光迪在學術活動上確實是充滿活力，多篇刊載在《學衡》上的文章針砭時弊，犀利的言詞和系統的論述讓對手無法忽視，雖然論戰文章不免流於意氣之爭，但梅光迪能堅定其尊重傳統的立場，直指胡適與新文化者的缺失，並非為反而反。比如沈松僑就認為，梅光迪刊於《學衡》第一期的〈評提倡新文化〉（1922）一文，「是梅光迪的代表作，也是五四後期反對新文化最有名的文獻」，從這篇文章中可以看出梅光迪抱持著建設新文化的志向，但反對時下新文化拋棄中西傳統的建設方式，其中梅光迪對新文化的指摘不免有意氣之爭和門戶之見，「卻也標舉出學衡派傳自白璧德之『慎思明辨，尊尚傳統』的論事標準；同時也為學衡派對新文化的批評描繪了一個明確的輪廓。」⁵³這段時間所發表的重要文章，除了《學衡》上的五篇〈評提倡新文化者〉（1922）、〈評今人學術之方法〉（1922）、〈論今日吾國學術界之需要〉（1922）、〈現今西洋人文主義〉（1922）、〈安諾德之文化論〉（1923），⁵⁴ 2011年才刊行於世的兩份南高課堂講義〈文學概論講義〉（1920）、〈近世歐美文學趨勢講義〉（1920）也相當重要。⁵⁵梅光迪在這些文章中闡發白璧德人文主義學說和阿諾德的文化論，而他的文化史觀受阿諾德的影響尤為明顯。〈近世歐美文學趨勢講義〉裡系統性的論述西方文學的淵源、各種文學思潮的流行與興替，自希臘羅馬開始，一直談到十九世紀浪漫派和寫實派小說，這種談法在現在看來或許不足為奇，但在當時是開風氣之先。他相信，重視文學與文化歷史發展才能深度理解西方文化，這和《學衡》雜誌的宣言「於西學則主博覽群書，深窺底奧，然後明白辨析，審慎取擇，庶使吾國學子，潛心研究、兼收並覽，不至道聽塗說、呼號標榜，陷於一偏而昧於大體也。」⁵⁶理念上是相同的。這些文章、講義所展現的文學觀與文化觀為何？阿諾德的文化論對梅光迪產生哪些影響？請詳見本文的第三章。

書店，2011.11），頁13。

⁵² 段懷清，《白璧德與中國文化》（北京：首都師範大學出版社，2006），頁173、185。

⁵³ 沈松僑，《學衡派與五四時期的反新文化運動》（臺北：國立臺灣大學出版社，1984），頁135-136。

⁵⁴ 現收錄於中華梅氏文化研究會編輯的《梅光迪文存》，頁132-148、156-167。

⁵⁵ 這兩份講義首次刊布於2011年中華梅氏文化研究會編輯的《梅光迪文存》，頁67-118。

⁵⁶ 〈學衡雜誌簡章〉，《學衡》，第一期（1922年1月），無頁數。

(四) 過渡期 1925-1935：

梅光迪任哈佛大學漢語教師時期，待在美國的時間前後大約九年。1923年時，梅光迪就選擇淡出《學衡》，到哈佛任教。這個決定事關重大，也影響了梅光迪後半生。到哈佛任教，等於要遠離中國學術圈，當初那個抱著雄心壯志「擬回國對胡適作一全盤大戰」的梅光迪，竟然在學衡派大戰新文化派的時刻退出，究竟梅光迪為什麼要到哈佛去？主要原因有兩個。第一是東大的派系內鬥嚴重，就算有劉伯明中介調和，梅光迪還是感覺難以立足。根據《吳宓自編年譜》，梅光迪在1923年秋曾寫信給白璧德，求哈佛教職，於是白璧德推薦他為漢文教師，梅光迪對這件事「秘而不宣」，吳宓相當不滿，認為梅光迪身為系主任卻只顧自己，對他和西洋文學系另一教授的未來毫不關心。⁵⁷第二是梅光迪和當時就讀東大西洋文學系的李今英戀愛，後來和元配離婚，梅、李雖然沒有馬上結婚赴美，但有兩、三年後再行結婚赴美的共識（後於1927年結婚），此事得見於李今英的回憶錄。⁵⁸梅光迪和李今英的師生戀，西洋文學系的學生全知情，《吳譜》中記載，1923年時胡昭佐屢次告訴吳宓：「梅先生與李今英戀愛，本系學生皆知之，甚憂校內之敵人將利用此事作為材料，以攻擊梅先生而破壞西洋文學系。」胡昭佐請吳宓勸諫梅光迪，吳宓的回應是：「此事，宓不便勸諫，亦不願去管。」⁵⁹另外，楊步偉（1889-1981）的回憶錄《雜記趙家》寫到，1923年時趙元任（1892-1979）、楊步偉夫婦在哈佛，哈佛哲學系主任 J. H. Woods 有意要成立中文系（後來成為哈佛燕京學社），請當時在哲學系任教的趙元任幫忙，但趙元任想回國赴清華國學研究院的教職，於是找了陳寅恪，但陳寅恪並沒有答應，後來人在哈佛的胡先驕對趙說：「梅光迪因離婚的緣故想出來，可否推薦？」趙元任就推薦了梅光迪來接替他的位置。⁶⁰從上述資料看來，當時梅光迪因為外在環境不理想，加上自身感情問題，才想離開東大，而且心意十分強烈，不但事前「秘而不宣」，還透過至少兩種管道謀哈佛教職，白璧德、胡先驕和趙元任都幫了他一把。其實，如果梅光迪沒有和李今英戀愛、和元配離婚，他想離開東大也就不一定要費盡心力去美國，梅光迪決定赴美，看起來是為了李今英的成份大一點。梅光迪離開中國，代表他退出《學衡》雜誌主要運作群體，負擔《學衡》編輯工作的吳宓，本來就不滿梅光迪少為《學衡》供稿，⁶¹多次致信白璧德時，抱怨梅光迪「工作不甚努力」、長時間「沒有為《學衡》寫過一篇文章」，⁶²這一來更是讓吳宓覺得梅光迪拋下理想志業，多少讓梅、吳之間的友誼出現裂痕，或許也曾引起其他同仁不滿。梅光迪和元配的舊式傳統父母之命的婚姻，在他留美之前就已經結婚，他的這一段師生戀，確實像胡昭佐說的可能被「校內之敵人將利用此事作為材料，以攻擊梅先生而破壞西洋文學系」。但梅光迪依然選擇離婚，而不是為了理想志業放棄戀情，或者為了

⁵⁷ 吳宓著；吳學昭整理，《吳宓自編年譜》，1924年篇，頁256-257。

⁵⁸ Ida Ching-ying Lee Mei, *Flash-Backs of Running Soul*, pp59-60.

⁵⁹ 吳宓著；吳學昭整理，《吳宓自編年譜》，1924年篇，頁257。

⁶⁰ 楊步偉，《雜記趙家》（臺北：傳記文學出版社，1978.6），頁21-22。

⁶¹ 梅光迪發表在《學衡》上的文章共有五篇，總量確實很少，自1923年2月發表〈安諾德之文化論〉於《學衡》第14期之後，便不再供稿。

⁶² 吳宓，〈致白璧德〉，第五函，1924年7月4日，吳學昭編，《吳宓書信集》，頁26。

維護名聲，和女生保持女友關係，在這一點上梅光迪和胡適正好是一大反差。⁶³被人視為「文化保守派」的梅光迪，在追求戀愛自由上卻相當「激進」，從這件事情，我們可以看到梅光迪鮮為人知重視感情與私人生活的一面。

有關梅光迪在哈佛時期的學術活動，可考的資料並不多。其中李今英於 1984 年出版的英文回憶錄中，提到梅光迪和哈佛的學生相處的情形：當時梅光迪夫婦和學生的關係良好，不時會在家裡舉辦茶會，和中、西方學生交流，討論的主題圍繞在梅光迪一向關心的中國文化、文學問題。李今英說，當時他們發現，新文化運動使得年輕一代成為「被剝奪文化底蘊」(being deprived of their cultural heritage) 的一代，他們會寫白話文和文言文，但他們在寫作時會選擇更容易書寫的白話文，「他們稱文言文為一種『死的語言』、『陳舊』、『有礙進步、不科學』等等，這不僅是將它視為一種要改變和丟棄的寫作形式，他們還背對自身的傳統、文化和紀律。」⁶⁴在教學現場親身感受到學生的改變，應該是使得梅光迪終其一生堅持用文言寫作論文的原因之一。他並不是寫不出好白話文，也不會不認同白話文的優點，⁶⁵事實上，他寫給太太及兒女的家書就用流暢的白話文書寫，文風親切、親暱，字裡行間流露出對家人的關愛，但他依然用文言書寫公開的論文，是因為他確信，唯有不中斷文言文寫作的形式，新一代才不至於遠離文化傳統。學者江勇振評析白話文運動時說：「對林紓，以及留美的梅光迪、吳宓和胡先驕，胡適的主張是他們至死都無法接受的。對他們來說，文言是維繫華夏文化的媒介，是他們作為中國士人認同的根源。廢除文言，等於拔了他們的根。」⁶⁶這一見解和李今英的說法是一致的。或許梅光迪這樣堅持使用文言文的作法會被譏為古板、不知變通，⁶⁷也或許這些文字不會受到大眾讀者青睞，但對一個將語言文字視為傳統文化根本的人而言，梅光迪不願失去文言文，失去了閱讀古典文言作品的的能力，失去了和古代偉大心靈傳統聯繫的管道。

哈佛學生中，有一位和梅光迪保持亦師亦友的關係、時相往來，他是美國第一代漢學家、

⁶³ 有關胡適和幾位女友之間的關係，可詳參江勇振，《星星·月亮·太陽：胡適的感情世界》（臺北：聯經出版社，2007）。

⁶⁴ Ida Ching-ying Lee Mei, *Flash-Backs of Running Soul*, pp.105-106.

⁶⁵ 語言學者高玉從現代漢語的角度，析論胡適與學衡派諸人對文言文、白話文的看法，對於學衡派始終反對白話文的原因，高玉教授提出的解釋是：學衡諸人從小接受正規的傳統語言和思想教育，他們堅守文言，源於思想的文言性，所以當他們想把英語翻為漢語時，用起文言來得心應手，但對白話的運用不熟練，心裡上拒斥，「他們感覺文言比白話更能很好地表達現代英語思想，因而他們堅決反對白話，堅守文言。」見高玉，《現代漢語與中國現代文學》（臺北：秀威科技，2008.10），頁 259。這種說法並不合理，胡適和梅光迪所受的語言訓練沒什麼差別，就算梅光迪不像胡適用一直以來白話寫日記，熟悉白話書寫，也不代表他會認為做白話文不容易，且白話作為一種大眾的、普及的語言、一種口頭語言，就算是熟悉文言書寫的人來學用白話書寫，學習起來需要時間，但也不至於感到多困難，且就像本文所述，實際上梅光迪的白話文也寫得很好。學衡派反對白話文，絕對不是單純的「好不好寫」或「好不好表達現代英文思想」，而是認為語言文字承載思想，是維繫文化傳統的重要媒介。

⁶⁶ 江勇振，《日正當中》（臺北：聯經出版社，2013.11），頁 279。

⁶⁷ 一向重視梅光迪學術影響力的侯健教授，也曾說過梅光迪堅持使用文言寫作太過「冬烘」，並指其業師、梅光迪的同門師弟梁實秋，也不贊同梅堅持使用文言文的作法。見侯健，〈梅光迪與儒家思想〉，《文學·思想·書》，頁 146。

孔子研究學者顧立雅 (Herrlee Glessner Creel, 1905-1994)。顧立雅 1931-1935 年間是哈佛燕京學社 (Harvard-Yenching Institute) 的研究生，當時他已經取得芝加哥大學哲學博士學位，算是一個獨當一面的學者了。他在梅光迪過世後寫的悼念文章〈梅迪生——君子儒〉(“Mei Ti-Sheng Chun-tzu Ju”)，這樣描述梅光迪：「迪生先生的年齡，雖和我相差無幾，但足夠做我的『老師』，他為我闡釋中國文學的奧妙與優美，於理智和性靈二者，兼顧並詳，實屬難得可貴。至於他的教授方法，是師仿孔子的，我信先生確含有深意。當他解說文章時，除堅持每個字義，必須充分了解外，更注重詮釋文字中所涵蘊的觀念和旨趣，甚至每每旁及有關中國之文化及思想等各方面情形，幫助我們瞭解。他雖然責人愚昧，但依舊非常仁慈，他實是一個嚴厲又令人敬佩的師長。」⁶⁸顧立雅當時研究的重心就在孔子，1931 他發表一篇名為〈孔子與荀子〉(Confucius and Hsün-Tzū) 的文章在《美國東方學會年刊》(American Oriental Society)，上頭特別註明「感謝哈佛大學教授梅光迪給予寶貴的建議，他好心的閱讀本文手稿並提出批評」。⁶⁹因此，他在悼念文章裡說梅光迪曾為他「闡釋中國文學的奧妙與優美」，大概就是為了寫作這篇〈孔子與荀子〉或其他類似主題的文章，而向梅光迪請教。對一個研究孔子、並敬仰孔子的學者來說，能讓他說梅先生的教學法是「師仿孔子」，甚至以「君子儒」來稱呼他，可見顧立雅對梅光迪的學術與人格很是欽佩。梅光迪在學術上指導顧立雅，還幫他拓展學術人際網絡：1932 年梅光迪休哈佛年假，回中央大學(原東南大學)任文學院院長，那時顧立雅領了哈佛燕京學社的獎學金來北京進修，梅光迪不但親自到上海接他、介紹他認識南京的學者，又為他寫了介紹信讓他和北京的學者們見面。⁷⁰侯健認為，「梅光迪顯然深深影響了顧立雅」，⁷¹影響是有的，而影響的程度多深、在哪些方面，甚至是對梅光迪對美國漢學界有無影響，不在本文的討論範圍內，卻是另外一個值得深入探討的議題，。

梅光迪到哈佛任教的這十年來並沒有完全脫離中國學界，期間兩次休哈佛年假回國，一次是在 1927 下半年，任南京第四中山大學(原東南大學)文學院院長，一次是 1932 年中到 1933 年中，任南京中央大學(原東南大學)文學院院長。梅光迪兩次回國，都回到老基地和老朋友們並肩，共為理想事業努力，據《吳宓日記》載，1927 年 7 月時，梅光迪在第四中山大學，他和有胡剛復(1892 -1966)、⁷²湯用彤、柳詒徵聯名寫信、發電報給在清華園的吳宓和陳寅恪，請他們速往南京商討「學術上之要事」，⁷³可惜吳宓並沒有前去，不知眾人究竟討論的哪些要事。1932 年 8 月由柳詒徵主編，張其昀、繆鳳林等編輯的《國風》半月刊發行，梅光迪除了供稿之外，或許還曾參與編輯活動或討論。這個時期梅光迪留下的著作數量相對

⁶⁸ 顧立雅，〈梅迪生——君子儒〉，《思想與時代》，第四十六期(1947 年 6 月 1 日)，頁 11。

⁶⁹ Herrlee Glessner Creel, *Confucius and Hsün-Tzū*, in *American Oriental Society*, Vol.51 No.1 (Mar., 1931), p. 23.

⁷⁰ 顧立雅，〈梅迪生——君子儒〉，《思想與時代》，第四十六期(1947 年 6 月 1 日)，頁 11。

⁷¹ 侯健，〈梅光迪與儒家思想〉，《文學·思想·書》，頁 151。

⁷² 1909 年首屆庚款留美生，入哈佛大學物理系。1918 年獲博士學位後回國，在南高任教，曾任物理系主任、理學院院長。1936 年應竺可楨之邀，到浙江大學任文理學院院長。

⁷³ 吳宓著；吳學昭整理，《吳宓日記》，1927 年 7 月 24 日、1927 年 7 月 29 日條下，第 3 冊：1925-1927，(北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998.3)，頁 379-381。

得少，除了發表在《國風》上的〈孔子之風度〉（1932）、〈九年後的回憶〉（1932）之外，還有兩篇英文著作，分別是1926年發表在曼哈頓《國家》（*The Nation*）雜誌上的〈西方在覺醒嗎？〉（“Is the West Awakening?”），⁷⁴以及1931年發表在紐約《書人》（*The Bookman*）雜誌上的〈人文主義與現代中國〉（“Humanism and Modern China”）。⁷⁵〈西方在覺醒嗎？〉以一個非西方人的角度，歷數西方人對他國的帝國主義傾略，呼喚西方覺醒；〈人文主義與現代中國〉一文則詳述人文主義在中國的傳播形式、方法、接受度。兩篇英文論文都頗有分量，尤其後一篇更是有深度。兩文刊登的報刊都是人文主義的大本營：梅光迪的老師莫爾1907-1909年曾在《國家》雜誌擔任文學編輯，自1909年中到1910年擔任總編輯，白璧德、莫爾有大量文章發表在《國家》，莫爾對《國家》的影響力至少持續到1920年左右；1930年代，紐約《書人》宣傳人文主義的主要雜誌之一，1929-1931年白璧德給《書人》供稿多篇，白璧德的門弟子艾略特（Thomas Stearns Eliot, 1888-1965）、佛斯特（Norman Foerster, 1887-1972）也時常作文。梅光迪能在這兩種刊物上發表文章，表示他在哈佛教書時期，是被人文主義的同道所接受的，只是他寫作的數量太少，在《國家》和《書人》雜誌上的，也僅有這兩篇。⁷⁶據聞梅光迪曾在波士頓一家英文報上發表不少文章，但已無從蒐集。⁷⁷

（五）實踐期 1936-1945：

梅光迪回國任職浙江大學時期，在推展他的文學理念上有一些實際的作為。1936年梅光迪應初任浙江大學（以下簡稱浙大）校長、他的老友竺可楨之請，準備回國幫竺一起打理浙大。這時已經是芝加哥大學東方語文學系主任的顧立雅一接到消息，馬上前去請求他延遲回國的計畫，希望他到芝加哥大學東方語文學系任教，但梅光迪心意已決，最終選擇的浙大擔任文理學院副院長，重新回到中國學術圈。⁷⁸當時浙大有許多教授是過去東南大學的師生，1936年到1940年代的浙大等於是1920年代的南高東大的延續，⁷⁹除了竺可楨和梅光迪之外，

⁷⁴ Mei Kung-Ti, “Is the West Awakening?”, in *The Nation* Vol.112(April21, 1926), pp.446-447.現收錄於梅光迪，《梅光迪文錄》（臺北：聯合出版中心，1968.4），英文作品頁1-9。中華梅氏文化研究會編的《梅光迪文存》收錄莊婷譯文，不收原文，頁180-185。

⁷⁵ Mei Kung-Ti, “Humanism and Modern China”, in *The Bookman* (June, 1931), pp.365-374. 現收錄於梅光迪，《梅光迪文錄》（臺北：聯合出版中心，1968.4），英文作品頁9-25。中華梅氏文化研究會編的《梅光迪文存》收錄莊婷譯文，不收原文，頁186-197。

⁷⁶ 美國電子圖書館Hathitrust提供掃描版《書人》雜誌，<http://catalog.hathitrust.org/Record/000520354>，另一個網站<http://www.unz.org/Pub/Nation?View=AllYears>則有掃描版《國家》雜誌。筆者為確定梅光迪是否還有其他篇文章發表這兩份刊物上，查閱的1926-1936年間（梅光迪在哈佛任教時期）這兩份刊物的目錄，查閱結果確定只有〈西方在覺醒嗎？〉（“Is the West Awakening?”）和〈人文主義與現代中國〉（“Humanism and Modern China”）兩文。

⁷⁷ 侯健引述梅夫人李今英女士說法，來源不知為何（侯健為文時，李今英的回憶錄尚未出版），可能是親自聽聞李今英說。見侯健，〈梅光迪與儒家思想〉，《文學·思想·書》，頁151。

⁷⁸ Ida Ching-ying Lee Mei, *Flash-Backs of Running Soul*, pp.96-97,169.

⁷⁹ 竺可楨校長剛接掌浙江大學時，費盡心力為浙大尋覓一批教師，而竺校長本身東大學者出身（東大地學系系教授，也是當時在東大組織的中國科學社成員），延攬的教師多數是過去東大師生，這引起校中某位老師不滿，寫了匿名信抗議。幾天後竺可楨在日記裡寫到：「曉峰並以景幼南危言，余以引用至浙大之人，東大色彩太重，如剛復、迪生均東大教員，魯珍、志超、福楨、伯謙、振公、曉峰、駕吾、贊虞皆東大學生，故在可能範圍內部不欲再加東大之人。」見竺可楨，《竺可楨日記》，1936年5月26日，《竺可楨全集》，第6卷，頁81。

還有文理學院院長胡剛復、史地系教授兼主任張其昀、中文系主任郭斌和、中文系教授王煥鑣、哲學系教授景昌極。另外，梅光迪的夫人李今英也被聘為外文系教授。吳宓在清華的學生、幫他編輯《學衡》和《大公報·文學副刊》的王庸（以中，1900-1956）任浙大圖書館負責人，張蔭麟（1905-1942）任浙大史地系教授。柳詒徵則任江蘇省立圖書館館長，和竺、梅等人時相往來。

這麼多志同道合的師友聚在一起，本來應該是很有利的條件，諸人能一展抱負，對梅光迪來說尤其是再好不過，不但和知友重聚、和熟識的友人學生共事，而且也是學務的核心決策者之一。無奈平靜的日子不多，1937 對日抗戰全面爆發，不久後浙大為了躲避戰火，四度遷校內陸，直到 1940 年才在貴州遵義定下。這段艱難的抗戰歲月，梅光迪相當關心國事，在這危亡的時刻，梅光迪所做的事除了辦好浙大文學院，也寫作文章宣傳抗戰理念，這些文章看上去不過是討論戰事的短論，但這些文章透露出一個知識人對現實社會與政治的關懷，以及他力求保存與延續中國文化傳統的立場。他認為，唯有深切的認識本國文化，才有可能培養民族自信心與認同感，中華民族才有生存的可能。這個時期，梅光迪集中論述的對象是卡萊爾，1940 年所寫的〈卡萊爾與中國〉和上述的抗戰與保存文化想法連結在一起，梅光迪從卡萊爾身上，映照出一個力挽狂瀾、作為時代精神指標的文人英雄形象，這部份請詳見本文第四章。

抗戰期間，梅光迪留下幾篇最重要文章在以下兩種刊物上發表，在這裡一併介紹：一是《國命旬刊》，⁸⁰由當時任浙大中文系教授的錢基博（1887-1957）主持，這是一份宣傳抗戰的刊物，錢基博在〈發刊辭〉中強調保衛國土的重要，認為「抗戰者，國民自衛之天職」，而梅光迪在《國命旬刊》上發表〈言論界之新使命〉（1937）、〈斥偽教育〉（1937）、〈近代大一統思想之演變〉（1938）、〈英美合作之必要性〉（1939）四篇文章，⁸¹也都和此刊的目標相同。二是《浙江大學文學院集刊》，⁸²這是一份一年一期的學術刊物，編輯委員有郭斌和（主席）、梅光迪、張其昀、費鞏、張蔭麟、王煥鑣、繆鉞、黃尊生，編輯委員同時也是發表人。這是浙大文學院獨立後才有的刊物，雖然編委主席不是當時任文學院院長的梅光迪，但應該都在行政或編輯業務上出過不少力，梅光迪的〈卡萊爾與中國〉是 1941 年 6 月第一輯的第一篇文章。⁸³另外，還有一份刊物也很值得注意，是張其昀、錢穆（賓四，1895-1990，時任西南聯

⁸⁰ 《國命旬刊》由國立浙江大學國命旬刊社出版，自 1937 年 10 月 10 號創刊，至 1938 年 8 月 30 日為止，共出版 14 期。《國命旬刊》創刊時浙江大學尚在杭州浙大本部，為躲避戰火，1937 年 12 月浙大開始遷往江西泰和，直到 1938 年 7 月江西也淪陷，浙大再度遷校至廣西宜山，《國命旬刊》遂停刊。

⁸¹ 現收錄於 2011 年中華梅氏文化研究會編輯的《梅光迪文存》，頁 208-222。

⁸² 《浙江大學文學院集刊》由國立浙江大學文學院出版，國立浙江大學文學院集刊編輯委員會編，自 1941 到 1944 年在貴州遵義出版，共四輯。

⁸³ 這篇文章後來也被收錄在《思想與時代》月刊第 46 期（1937.6.1）「梅迪生先生紀念專號」中，編輯者將它放在第一篇並標記「梅光迪遺著」，意味著該文是梅光迪生前最後一篇力作，具代表性。現收錄於 2011 年中華梅氏文化研究會編輯的《梅光迪文存》，頁 228-236。

大教授)、張蔭麟等人共同辦理《思想與時代》月刊,⁸⁴發表人以浙大教師為多數,但不限於浙大人,文章類型有短篇學術論文和書評,文學、史學、哲學、經濟學、政治學、科學兼有之。梅光迪沒有在《思想與時代》上發表過文章,不過梅光迪 1945 年底過世後,《思想與時代》出了一期「梅迪生先生紀念專號」,⁸⁵為文追悼的都是和梅光迪相知的友生,有吳宓、樓光來、郭斌和、斯泰加(George Nye Steiger, 1883-1961)、⁸⁶顧立雅、王煥鑣、賀昌群、李今英、范存忠(雪橋, 1903-1897)、⁸⁷張其昀,這些文章寫出朋友們眼中的梅光迪,多有可觀,統籌策劃的應該是《思想與時代》的編者、梅光迪在東大時期的學生張其昀。

這段時期梅光迪有幾件特別的作為,可以看出他為了實踐文化理想所做的努力。比如請馬一浮和柳詒徵來校講學,並給予他們最高規格的禮遇。以馬一浮為例,1936 年竺可楨剛接掌浙大時,就曾拜訪過馬一浮,敦請他來校講學,但馬一浮從來不接受大學職位,因此婉拒了竺校長的邀約。⁸⁸之後馬一浮和浙大一直保持良好關係,據梅光迪家書所言,1938 年二月,馬一浮的生活陷入困難,於是親自寫給竺校長,「表達他作為難民想和我們在一起的願望。我們乘機請他加入我們的教員行列,他立即答應了。」⁸⁹1938 年 4 月,校方迎接馬一浮(1883-1967)來浙大講學,他們給這位知名學者開出很好的條件,一週只需要二次到三次對學生公開講座、只收資質高的學生單獨指導、不必到校而是讓學生到他的住處上課等。⁹⁰梅光迪這樣描述馬一浮第一次公開講課的情況:「上週六下午發生的最不尋常事情就是馬一浮先生簡潔的講座,這位老學者是最近到來的。在我們一些人奉茶之後,他被護送到我們這裡最大的教室(當然也不是很大,因為它僅能容納 50-60 人),房間裡滿滿是人,而且很多人都站在邊上(至少有 200 聽眾)。我做了一個開場白(因為竺可楨校長和胡院長都在漢口),特別強調了我們中國人過去對學者和老師的尊崇,我還為聽眾設立了一些在講座時期必須嚴格遵守的規則。這些規則是:(1) 在馬先生進入教室的時候,他們必須起立,直到他坐下為止。(2) 他們不能製造任何噪音,如談話或咳嗽;任何違反規定者將會被立即趕出教室。(3) 在講座最後,當演講者站起來要走的時候,他們都要起立,並且站在原地直到他走為止。讓我滿意的是,所有的這些原則都完全被遵守了,氣氛保持了絕對的安靜,並且充滿尊重。馬先生的個人形象也

⁸⁴ 《思想與時代》由思想與時代社編輯出版,自 1941 年 8 月創刊,至 1945 年 4 月出版第 40 期後因戰事中斷,直到 1947 年 1 月再度復刊,出版至 1948 年 11 月第 53 期為止。抗戰期間《思想與時代》編輯部設於遵義浙江大學文學院,復原後則遷回杭州浙江大學。

⁸⁵ 《思想與時代》,第 46 期(1937.6.1)。

⁸⁶ 斯泰加為美國西門大學歷史教授,他的追憶文章裡說到兩人訂交於梅光迪初到哈佛之時,也就是 1915 年,當時斯泰加已經從哈佛研究院畢業,不久之後前往上海聖約翰大學任教。斯泰加表示,兩人的友誼一直到梅光迪 1936 年回國後都沒有間斷,可見梅光迪在哈佛任教期間,時常與斯泰加聯絡。

⁸⁷ 1926 年東南大學外語系畢業,1927 年留美,同期考上西洋文學門的另一留美生是郭斌和(見吳宓,《吳宓日記》,1927 年 7 月 19 日條下,第三冊:1925-1927,頁 374)。1928 年秋入哈佛大學英國語文學系,師從白璧德,同時也是梅光迪在哈佛講學時期學生。1931 年回國後任教於中央大學外文系,1932 年梅光迪回中央大學文學院院長時,范存忠是外文系主任。梅光迪和舊東大的關係一向良好,范存忠的教職很可能就是由梅光迪推薦的。

⁸⁸ 竺可楨,《竺可楨日記》,1936 年 5 月 6 日、1936 年 5 月 24 日,《竺可楨全集》,第六卷,頁 68、80。

⁸⁹ 梅光迪,〈英文家書(參考譯文)〉,第二函,1938 年 4 月 2 日,《梅光迪文存》,頁 406。

⁹⁰ 梅光迪,〈英文家書(參考譯文)〉,第二函,1938 年 4 月 2 日,《梅光迪文存》,頁 406。

與此有關——他威嚴而又不失和藹，以及那飄逸的鬚鬚。我希望在隨後的講座都保持同樣氛圍，我希望這樣一位人物出現所帶來道德影響將會是巨大的、深刻的。在多年來『新式教育』影響下的年輕人，一直生活在懶散的環境中，這次講座將會給他們一種新的體驗。」⁹¹

從梅光迪描述講座的情況，可以看出兩件事。首先是浙大學生對於這樣一位老學者是認同的，馬一浮的講題當然是國學，浙大學生居然如此積極且禮遇老師，顯示過去東南學派重視傳統、尊重學問的風氣被帶到浙大來，東大諸人功不可沒。而職掌文理學院、身為文院同仁的領袖梅光迪，自該是最關鍵的角色。再者，梅光迪為講座定下的規矩，對馬一浮的高度的尊重，是因為他認同馬一浮的人格學問，他認為馬先生「在熟知中國文化的所有中國人中，享有至高的聲譽和尊重，但是他完全不被普通公眾和年輕一代所知。……熟知他的人一致認為他是中國最杰出的文人（man of letter）和學者（scholar）。」⁹²梅光迪對馬一浮的讚譽是非常高，幾乎認為他是當世最好的學者，梅光迪自己心目中理想的人格典範就是「文人」和「學者」，這也是他一直追求的目標，他用「最杰出的文人和學者」稱呼馬一浮，可見所有的禮遇和課堂規矩不是為了擺架子、作聲勢。對梅光迪來說，禮遇馬一浮的同時，也代表尊重他身上所承載的傳統，透過這樣一個活生生的道德典範，梅光迪希望這樣一個文人或文人英雄形象，可以留存在年輕人心中，讓他們產生對文化的認同感。

1945年8月，漫長的抗戰終於結束，但勝利的喜悅沒有持續多久，等不及浙大復原回杭州，梅光迪就病死異鄉，得年五十五歲。在他生命的最終，他仍舊沒能完成他的文化理想，沒能力挽時代狂瀾，喚醒國人對傳統文化的重視，但是他所做的努力是值得肯定的，就以上的所論及的事件看來，他的努力應該也收到一些成效。另外，梅光迪也期待自己能寫作大部頭的著作，論述中西文化思想源流，對中西方思想界做出貢獻，但這個理想最終也沒完成，只留下的一份規模宏大著作計畫，昭昭然揭示他未盡的理想。

⁹¹ 梅光迪，〈英文家書（參考譯文）〉，第二函，1938年4月11日，《梅光迪文存》，頁409。

⁹² 梅光迪，〈英文家書（參考譯文）〉，第二函，1938年4月2日，《梅光迪文存》，頁406。

第二章、君子與人文主義者——論梅光迪與歐文·白璧德

1910-1920 年代，白璧德門下有過多位中國學生，這些人後來多成為中國近代史上的知名學者。梅光迪是第一個發現白璧德的中國學生，並引介吳宓、陳寅恪等人認識白璧德，畢生發揚師說。梅光迪初次聽聞白璧德，是在 1914、1915 年間，那時的他已從威斯康辛大學轉入西北大學，在課堂上偶然聽到 R. S. 克萊恩 (Ronald Salmon Crane, 1886-1967) 教授介紹白璧德的《法國現代批評大師》(*The Masters of Modern French Criticism*, 1912) 一書。據梅光迪的描述，當時克萊恩教授將這本書推薦給聽講者：「這本書能讓你們思考。」於是梅光迪開始接觸白璧德的學說，「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。」¹梅光迪這段回憶文字寫在 1941 年的〈評《白璧德：人與師》〉“Irving Babbitt : Man and Teacher”一文中，收錄於白璧德的故舊門生在白氏逝世八年後所編輯的紀念文集《白璧德：人與師》(*Irving Babbitt : Man and Teacher*) 中。²寫在紀念集的文字，對象又是自己的老師，難免讓人懷疑梅光迪是不是誇大了當初白璧德帶給他的震撼。不過，從梅光迪很快的於 1915 年夏季到白璧德所在的哈佛大學、秋季課程就選了白璧德的課，1916 年梅光迪和胡適「文學革命」論戰時，更完全從人文主義的立場立論，可見白璧德對他的影響之大。

接觸白璧德的學說以前，梅光迪的思想受當時流行的實用觀、進步論、人道主義所壟罩，和師說幾乎兩樣。當然，梅光迪原本就對中國傳統帶有同情，因此白璧德的學說能引起他的共鳴，但他從來都不是守舊的人，早年的他尤其積極，想透過「改革」文化、文學使之「進步」，為中國的未來找到出路，是個標準新時代青年，梅光迪之所以如此震驚於白璧德學說，正因為他在這些主流思想裡盤桓了多年，才發現白璧德的人文主義學說確實指出主流思想的弊病與時代的癥結。對梅光迪來說，白璧德的出現帶給他前所未有的衝擊，影響了他以後的一生。以往的研究，大都傾向於認為梅光迪早先就有著和白璧德相同的理念，所以能認定白璧德的人文主義學說，甚至認為梅光迪性格不活潑、想法自始至終都相當「保守」。³於此，本章論述重心將放在梅光迪思想的幾次轉折，並嘗試回答以下問題：

¹ 梅光迪所說的三本已面市的白璧德著作，分別為《文學與美國的大學》(1908)、《新拉奧孔》(*The New Laokoon*, 1910) 以及《法國文學批評大師》(1912)。引文請見梅光迪著；莊婷譯，〈評《白璧德：人與師》〉，《梅光迪文存》，頁 237。

² 梅光迪這篇文章以英文書寫，篇名“Irving Babbitt : Man and Teacher”被編者選為書名，這表示編者認為梅光迪下的標題能總括白璧德其人，而且文章的內容也具有代表性。見 K. T. Mei, “Irving Babbitt : Man and Teacher,” in Frederick Manchester and Odell Shepard eds., *Irving Babbitt : Man and Teacher* (New York : G. P. Putnam’s Son, 1941), pp.112-127. 這篇文章一直到 1968 年，才被收進改版的《梅光迪文錄》(臺北：聯合出版中心)，跟中文讀者見面；後來羅崗、陳豔春編輯的《梅光迪文錄》(瀋陽：遼寧教育出版社，2001)，收錄莊婷的中文翻譯，標題譯為〈評《白璧德：人與師》〉，不附英文原文；中華梅氏文化研究會編輯的《梅光迪文存》(武漢：華中師範大學出版社，2011)也收錄莊婷譯文，同樣不附英文原文。

³ 比如沈衛威《回眸學衡派》一書，有專論梅光迪的一章〈梅光迪的文化觀念和文學態度——早期書信解讀〉，

在師從白璧德以前，青年梅光迪的思想是怎麼樣的？他對中國傳統抱持著什麼樣的看法？他為什麼會接受白璧德的學說？接觸白璧德學說前後有哪些差異？梳理以上問題，除了能瞭解梅光迪學術思想的基礎以及他對自我的認同，更重要的是，梅光迪作為近代思想史上重要的一員，他的生命經驗是時代的縮影，他所做的抉擇，也是他對時代問題的回應。

本章論述的時間段限，從 1911 年梅光迪留學美國，到 1916 年梅光迪與胡適的「文學革命」論爭，以 1914-1915 年間接觸白璧德思想為界，分成前後兩期。使用的史料與論著主要有梅光迪〈致胡適四十六通〉、梅光迪〈評《白璧德：人與師》〉（1941）、胡適《留學日記》（1910-1916），以及白璧德《文學與美國的大學》（1908）等。其中最關鍵的梅光迪〈致胡適四十六通〉寫於 1910-1922 年間，其中以 1911-1913 年、1916 年兩個時段較為密集，透過這批信件，得以觀察出梅光迪留學時期的思想變化。關於這批信件的特色與刊布過程，詳見本文的最後一章〈餘音：重估梅光迪在中國近代思想史上的位置〉，頁 94-95；另外，筆者考得這批信件的寫作時間，附表於後，請見「附錄四」：〈梅光迪〈致胡適四十六通〉繫年表〉。

第一節、從實用之學到文學改造社會

1910 年仲夏，梅光迪參加第二屆庚款留美考試搭船前往北京，在船上遇到同樣要應考的胡適。此前一年，梅光迪經由好友胡紹庭的介紹而結識了胡適，一年後在茫茫人海中巧遇胡適，且對方還將和自己一同參加重要的考試，就算當時兩人的交情不深，也讓梅光迪覺得「驚喜過望」，以至於後來「議論漸暢洽，而交益以密。」這一年，胡適順利考取留美名額，梅光迪卻陪榜，但兩人從這時開始有頻繁的書信往來。從 1910 到 1915 年間，梅光迪和胡適的友情是很緊密的，他們都將救國的重大使命背負在肩上，愛國青年梅光迪希望胡適藉著這一筆「救國贖命」的庚款學成歸國後，能成為中國同胞的寄託，而這也是他對自己的期待。⁴1911 年，梅光迪再度應試，8 月，在美國康乃爾大學的胡適見北京清華學堂榜單上有梅光迪的名字，「為之狂喜不已」。⁵此後同在美國的兩人時有上千字的長信往來，學術、宗教、生活無一不談，假期時兩人與幾位熟識的留美同學也多次相約遊覽，其中為

論者即使用的 1994 年刊布的「梅光迪致胡適信」手稿，論梅光迪 1911-1916 年間的思想與內在心靈狀態。但這篇文章有兩個較大的問題，首先是使用的一手材料只有「梅光迪致胡適信」，沒有使用胡適《留學日記》或其他材料，導致論述偏於一面，不能提出梅、胡兩人互相影響的地方，又因信件本身沒有標注年份，如果沒有對讀胡適《留學日記》，無法清楚的標誌某一種想法是在某一個時期特有，並看出思想轉折，因此部份資料在解讀上是有疑義的；再者是論者以先入為主的觀念，認定梅光迪本來就「保守」，因此在引用書信時，只選擇跟維護中國傳統、批判西方的部份來論述，忽略梅光迪早期思想中和西方主流的實用觀、進化論很靠近的部份，於是在解讀梅光當時的心靈狀態方面，也偏向發現他消極悲觀的一面，不見他積極創造的部份，殊為可惜。見沈衛威，《回眸學衡派：文化保守主義的現代命運》（臺北：立緒文化，2000），頁 100-162。

⁴ 梅光迪，〈序與胡適交誼的由來〉，《梅光迪文存》，頁 12。

⁵ 胡適著；曹伯言整理，《胡適日記全集》，1911 年 8 月 18 日條下，第 1 冊（臺北：聯經出版社，2004），頁 173。

人熟知的 1915 年綺色佳 (Ithaca)「文學革命」之爭，一直到 1916 年胡適自言被「逼上梁山」，就起於暑期出遊時的論辯與詩文往來，這部份本文稍後會再論及。本節將梳理梅光迪在接觸白璧德學說之前的思想，以時間先後排序，分別論述梅光迪自 1911 到 1913 年間三個時期的思想。

(一) 1911 年中-1912 年中：顏李實用之學

從 1909 年認識胡適開始，梅光迪一向很敬重這位小他將近兩歲的朋友，而胡適也待梅光迪同等的真誠，視梅光迪為知友。但這兩人的個性都頗為直率，尤其在面對學術思想問題時，更是直言不諱、直書己見。梅、胡兩人頭一次的學術思想論辯，是 1911 年論程、朱之學和顏、李之學的高下，前者指宋代二程子（程顥，1032-1085/程頤，1033-1107）、朱熹（1130-1200）一脈的理學系統，後者是以清代顏元（習齋，1635-1704）、李塨（恕谷，1659-1733）為代表的學派。這個戰場算是梅光迪開啟的，開始時是梅光迪推崇顏李學派，於是向胡適宣傳顏李學說，還寄了自己收藏的《顏習齋先生年譜》給胡適看。⁶胡適本來就推崇程、朱，⁷當然不會喜歡專門和程朱打對臺的顏李，但胡適覺得自己和梅光迪的意見不同不太重要，並不值得爭論。⁸不死心的梅光迪專門回了一封兩千字長信論程朱和顏李的差異，⁹沒想到此時收到《顏譜》的胡適讀了之後覺得「無大好處」，¹⁰不太領情，報以一通兩千字的信「論宋儒之功」。¹¹在這封信裡胡適肯定還批了顏、李一大頓，從梅光迪的回信裡引胡適的話，並逐項回應胡適的批評，可知胡適也認真應戰了，而梅光迪這一封兩千字長信，更全面的攻擊程朱學說並維護顏李。論「靜坐」是其中一個重點：

足下謂習齋居敬工夫與宋儒無異，此則正所以為習齋。蓋居敬之學非程朱倡之，為聖學者，無不如是也。且程朱居敬，與習齋大有徑庭。程朱居敬，乃半日靜坐，半日讀書；瞑目打坐，活現一個老衲樣子。足下以為瞑目靜坐，亦孔子所謂居敬，大學之所謂正心誠意乎！¹²

梅光迪之所以尊顏李而貶程朱，主要在於他重視學問的「實用」性，他認為以程、朱為主體的宋代理學空談心性，而瞑目、靜坐等「默坐澄心」之法，跟禪宗打坐沒兩樣，「活現一個老衲樣子」的「居敬」根本沒什麼用處，也不會是孔子的意思。除此之外，梅光迪還批評程朱「不肯為六藝」（指禮、樂、射、御、書、數），遠離了聖人之學，又以誦讀章句為

⁶ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第十六函，1911年9月30日，《梅光迪文存》，頁520-521。

⁷ 胡適推崇程、朱，和他的家學有關。見胡適，《四十自述》，頁36。

⁸ 梅光迪1911年10月3日致信胡適「來書所言極是，足下既以為所爭非重要，自此可不必爭矣。」其中的「爭」，指的就是論程朱、顏李之學，可見開始時胡適並不熱心論爭，但這沒有讓梅光迪打消深談的念頭，他「仍有數語欲貢諸左右」，這「數語」一寫就是千字長信。見梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第五函，1911年10月3日，《梅光迪文存》，頁502。

⁹ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第五函，1911年10月3日，《梅光迪文存》，頁502-504。

¹⁰ 胡適著；曹伯言整理，《胡適日記全集》，1911年10月3日條下，第1冊，頁184。

¹¹ 胡適著；曹伯言整理，《胡適日記全集》，1911年10月4日條下，第1冊，頁184。

¹² 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第三函，1911年10月8日，《梅光迪文存》，頁499。

儒者之事，使後世輕視拳法、兵法、天文等實學，學問流為空談而不能經世致用。梅光迪批評程朱不過是「不足為世用」的「腐儒」，其學說不只「無用」，甚至是「邪說」、「偽學」，朱熹所著《四書集注》、《通鑑綱目》內容「荒謬絕倫」，實是「千古叛聖第一罪魁」，遺害後代。程朱的反面，就是以傳授「古之學者」所重視的實學為己任，能直接孔孟真義的顏李，他們全面抨擊程朱，正是要「推翻偽學以復古為學」。¹³

從梅光迪對程朱的批評，可以發現他的觀點完全來自於顏李學派，也就是說，他是用顏李的論點來批評程朱。顏李學派從南宋的永嘉功利學派發展而來，永嘉功利學派的代表人物為陳亮（龍川，1143-1194）、葉適（水心，1150-1223）。以陳亮來說，他反對朱子的理學系統，強調「道」應該包含道德規範和事功手段，也就是要「義」、「利」兼重。黃百家在《宋元學案》裡評述陳亮：「其為學，俱以讀書經濟為事，嗤黜空談性命以為灰埃。」¹⁴「空談性命」指的是「坐而言」立思想學說，沒有直接參與政治的朱熹等人，而陳亮、葉適則是「起而行」跑上政治舞台的一派，這是兩種完全不同的路線。顏元、李塉師徒延續了永嘉學派重實務、實學的觀點，顏元批評宋明以來整個理學體系，尤其針對程朱，主要就在於理學重理論而輕實事，以及理學禪宗化。顏元認為，宋學遠離了先秦儒學，其大病在「無用」，「讀書」與「靜坐」就是最無用的兩件事。顏元曾對李塉說明自己的思想轉變：

予未南遊時，尚有將就程朱，附之聖門支派之意。自一南遊，見人人禪子，家家虛文，直與孔門敵對。必破一分程朱，始入一分孔孟，乃定以為孔孟、程朱，判然兩途，不願作道統中鄉愿矣。¹⁵

在顏元看來，宋明理學滲透了禪宗俗學，不但不是「聖門支派」，甚至「與孔門敵對」，破除程朱，才能顯孔孟正學。梅光迪批評瞑目靜坐、倡六藝等「聖人之學」、說程朱之學是「偽學」，都是顏李的論點。但顏元論述程朱和孔孟的差異，主要不是從學理層面，而是從「實用」的角度分別兩者。錢穆《中國近三百年學術史》一書評論顏元：「不從心性義理上分辨孔孟、程朱，而從實事實為之分辨，……習齋謂即此是程朱、孔孟真界限，其實即此是習齋論學真精神也。」¹⁶顏元的學說是為了對治程朱一脈理學空疏的缺失，於是走向講求實用的路子，他所謂的孔孟，也是從實用學說角度理解的孔孟，實際上，孔孟有很重視道德、讀書思考的一面，就像錢穆所說，從道德、學術、心性義理方面分解孔孟的論述也是有的。因此，如果用「實事實行」分辨的話，程朱和顏李會分別站在兩個端點，孔孟則居中。

梅光迪推崇顏李學派，當時的他是一個典型想以實學救國的青年學子：「迪以為平天下不獨在政治，如工人製器利民，商賈通有無，農人植五穀，皆平天下之道。如程朱空談性

¹³ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第十六函，1911年9月30日、第三函，1911年10月8日，《梅光迪文存》，頁519、500。

¹⁴ 陳叔諒、李心莊同編，《重編宋元學案》，卷五十·龍川學案，第三冊（臺北：國立編譯館，1954），頁612。

¹⁵ 〔清〕戴望著，《顏氏學記》，卷三·習齋三（臺北：世界書局，1980），頁72。

¹⁶ 錢穆，《中國近三百年學術史》（臺北：臺灣商務印書館，1995），頁178-179。

命，瞑目靜坐，是真天下之廢物耳。」¹⁷政治制度之外，工業、商業、農業等能為社會帶來實質上益處的實學，能成為「平天下之道」，這基本上是顏李學派提倡的「有用之學」，也就是「富國強兵」之學，舉凡兵法、農業、水利、禮樂等，都在顏元「習事」的範圍內，目標是使國家富強、安定。自清末政局丕變，清廷尋求變革，推行洋務運動以來，學習西方的技術，「師夷之長技以制夷」的觀念，在社會上是很有影響力的，進入民國以後，重實學使國家富強的觀念有增無減，¹⁸而顏李的學說正與趨勢相當。顏李學派受到時人的注意，要歸功清代學者戴望（子高 1837-1873）編撰《顏氏學記》，如劉師培（1884-1919）、章太炎（1869-1936）、梁啟超（1873-1929）都極推崇顏李，梁啟超就說，顏李推倒朱陸漢宋諸派是兩千年來思想界「極猛烈極誠摯的大革命運動」，「其所樹的旗號為『復古』，而其精神純為『現代的』。」¹⁹梁啟超看出顏李學派的精神屬於「現代的」，這也是欲使中國走向現代化的知識人如此推尊顏李的原因。因此，梅光迪對顏李的崇敬和近代以來重實用的「現代」社會風氣是一致的，他想復興古學、復興孔教，甚至後來和留美同學商議成立孔教研究會，²⁰基本上都是顏李之學的延伸。

從梅光迪致胡適信以及胡適的《留學日記》中，只能看出這次的程朱、顏李之爭，胡適的態度沒有太大的改變，後來他又為什麼願意接受顏李？答案不得而知，但這可能跟胡適本身對實用之學並不排斥有關，當時的胡適推崇陳亮、王安石，梅光迪屢屢將這兩人和顏元相提並論，說他們都是「經世實用之人」，也都和朱熹為敵，²¹這表示胡適一時之間不能接受顏李，或許是和顏李抨擊程朱太過有關。至於胡適是從什麼時候開始轉變了對顏李的態度？目前能夠確定，胡適最晚在 1912 年 6 月已不排斥顏李，否則梅光迪的來信不會大篇幅論及顏李的觀點，還說要和他見面細談顏李之學。²²1912 年 12 月，胡適在康乃爾大學演講「孔教」，²³梅光迪讀了胡適的演講稿之後「傾倒之至」，²⁴說「足下論程朱極合吾意。孔子之學無所不有，程朱僅得修己一面，於政治倫理方面實多誤會。」²⁵雖然這篇演講稿沒

¹⁷ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第五函，1911 年 6 月 25 日，《梅光迪文存》，頁 503。

¹⁸ 以留美學界為例，從清末留美預備部派出的庚款留學生，一直到 1929 年為止清華學校派出的留美學生（含公費生和領有津貼的自費生），總共有 1289 人，其中以學習工程學的人數最多，佔 31.34%，共 404 人；社會科學排行第二，也有 25.21% 的人修習；商學有 11.20%，自然科學有 9.84%，排行第三、第四，也不在少數，但相較於最多人選讀的工程學，這兩科只有它的三分之一左右；最少人選讀的哲學只佔 1.40%，法學佔 2.25%，文學佔 4.73%。學生選系和清華學校對留學科目有所限制有關，高等科和專科生被要求多習「實科」（工、商、農等），但學生入美後可以改科，其中也有一些人改習文科，只是總體來說，比例還是不高，顯示社會對實科的需求大過文科。詳見謝長法，《借鑒與融合：留美學生抗戰前教育活動研究》（石家莊：河北教育出版社，2001.8），頁 35-44。

¹⁹ 梁啟超著；朱維錚校注：《梁啟超論清學史二種》（上海：復旦大學出版社，1985），頁 215。

²⁰ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第十二函，1912 年 6 月 25 日，《梅光迪文存》，頁 515-516。

²¹ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第三函，1911 年 10 月 8 日、第十八函〔1911 年 10 月 9 日〕，《梅光迪文存》，頁 500、523。

²² 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第十二函，1912 年 6 月 25 日，《梅光迪文存》，頁 516。

²³ 胡適著；曹伯言整理，《胡適日記全集》，1912 年 12 月 1 日條下，第 1 冊，頁 225。

²⁴ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第二十一函，1913 年 2 月 5 日，《梅光迪文存》，頁 524。

²⁵ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第八函，1913 年 2 月 16 日，《梅光迪文存》，頁 506。

有留下來，不能印證胡適論程朱究竟哪些面向上合梅光迪的意，但光從「程朱僅得修己一面，於政治倫理方面實多誤會」一句，就可知是顏李學派的觀點，推測這時的胡適已經完全接受顏李。就在 1911 年到 1912 年間，胡適從尊程朱轉向尊顏李，幾乎可以很肯定的說，胡適後來對顏李之學的重視與研究，²⁶最初是受梅光迪的啟發。余英時先生就曾在〈文藝復興乎？啟蒙運動乎？——一個史學家對五四運動的意見〉一文中，提出他對梅光迪致胡適信的幾點發現，其中一點是「1919 年以降，梅光迪寫了幾封長信給胡適討論現代中國的儒學問題。此時，可能由於還籠罩在父親的影響下，胡適在相當大程度上仍是程朱新儒學的信從者」，而梅光迪「激烈抨擊程朱的正統說法，敦促胡適移向顏元與李塨之學」，「一開始，胡適抗拒這種建議；然而，這為他十年後熱心提倡顏李，播下種子。」²⁷這段話中除了信件的年份認定錯誤之外，裡頭關於胡適受梅光迪影響而接受顏李的觀察大致上是不錯的。自 1994 年梅光迪致胡適信刊布以來，除了余文之外，另外還有劉貴福〈梅光迪、胡適留美期間關於中國文化的討論——以儒學、孔教和文學革命為中心〉，²⁸一文，論及早年梅光迪對胡適思想的影響，劉文的論點也和余英時相同，惟其只有點出梅、胡對顏李看法的不同，沒有多加申論，較看不出兩人在不同時段思想的變化。本文不厭其詳，梳理梅、胡 1911 年的程朱、顏李之辯，得出和余文相同的結論，以期更深入理解梅、胡兩人的交往情況以及思想轉折的過程。

自 1911 到 1913 年，胡適和梅光迪的思想都有幾次轉折，這和他們所學、所感有關，但應該也有很大一部份是他們互相影響的結果。在 1912 年下半年，胡適接受了顏李學派，並因此關注孔子學說中重視「習事」的一面；梅光迪則接觸了基督教，改變原本對基督教先人為主的偏見，不但將基督教提升到和「孔教」等高的位置上，還銳意融合孔教和基督教。

（二）1912 年中-1913 年中：提倡孔教

1912 年 6 月，梅光迪和胡適參加了基督教青年會（YMCA）北美分會在威斯康新州舉辦的夏令營，這次的活動顯然非常成功，讓本來對基督教不熟悉且沒有好感的梅光迪「感觸至深」，成為改變他對基督教看法的契機。在此之前，胡適對基督教就已經有所接觸，²⁹梅

²⁶ 胡適對於顏李學派的研究，主要見於《戴東原的哲學》（1927）及〈顏李學派的程廷祚〉（1936）。丘為君指出，胡適在《戴東原的哲學》一書中，將顏李視為「實用」的「新理學」，用來批評宋明「舊理學」的「虛理」，是因為「顏李反對宋儒只教人習事，不教人明理。」見氏著，《戴震學的形成：知識論述在近代中國的誕生》（臺北：聯經出版社，2004），頁 191。這無疑是 1911 年梅、胡論顏李學派的延續，顏李學的興盛有其大時代的需求，和時代的風潮有關，但梅光迪身為胡適的好友，大力的向胡適介紹顏李、與之論戰，才是開啟胡適認識顏李的主要推手。

²⁷ 余英時，《重尋胡適的歷程：胡適生平與思想再認識》（臺北：聯經出版社、中央研究院，2004），頁 285。

²⁸ 劉貴福〈梅光迪、胡適留美期間關於中國文化的討論——以儒學、孔教和文學革命為中心〉，《近代史學研究》，2011 年第 1 期，頁 60-73。

²⁹ 關於胡適對基督教的接觸、接受到後來批評基督教，可參見江勇振，《璞玉成璧》，頁 519-557。

光迪會參加夏令營，可能出於胡適的邀請，因此當時就讀威斯康新大學的梅光迪，就近參加活動，目的或許只是想一探好友。參加完活動的隔天，梅光迪就寫了封長信給胡適，述說自己的感想：

此去所得頗足自慰，其中人物雖未與之細談，其會中組織雖未細究，然耶教之精神已能窺見一斑，勝讀十年書矣。迪對此會感觸至深，自此一行頓覺有一千鈞重任置於我肩上，然此重任願與足下共荷之。蓋今後始知耶教之真可貴，始知耶教與孔教真是一家，於是迪向來崇拜孔教之心，今後更有以自信，於是今後提倡孔教之心更覺不容已，此所謂千鈞重任者也。³⁰

這段話裡有三個地方值得注意。一是梅光迪用了「孔教」一詞而不是「儒家」或「儒學」，當時胡適日記裡用的也是「孔教」，顯示他們兩人將孔子的學說視為一種宗教信仰，梅光迪還稱孔子和耶穌為「教主」；二是這個基督教青年會的夏令營，翻轉了梅光迪對基督教的態度，但他的感動來自於「蓋今後始知耶教之真可貴，始知耶教與孔教真是一家」，表示他眼裡看著基督教，心裡想著孔教，梅光迪雖然有融合「耶教」和「孔教」為一家的想法，但耶教只是輔助，他的最終目的，是要「提倡孔教」，於是而有成立「孔教研究會」的想法。梅光迪會用「孔教」稱呼孔子的學說，並強調孔教的宗教性，是當時流行的說法。學者陳熙遠指出，清末以來政局丕變，中國士人試圖以「儒」為「教」，為中國傳統儒學尋找出路，到了 1912 年 10 月，從哥倫比亞大學經濟學博士陳煥章（1880-1933），聯合沈曾植（1850-1922）、梁鼎芬（1859-1919）、陳三立（1858-1937）等人創立「孔教會」，將儒學「宗教化」和「社團化」，一時期中國各地設立一百多個分會，獲得很大的迴響。³¹梅光迪和留美同學談論「兩教合一」，想著要發起「孔教研究會」時，陳煥章的「孔教會」還沒成立，只有在哥大辦過小型的「昌教會」。不過，梅光迪的「孔教」觀點確實有受到陳煥章的影響。他在這一封寫給胡適的長信最後，告訴胡適「近者，陳煥章出一書名曰 *The Economic Principles of Confucius and His School*，乃奇書，迪雖未之見，然觀某報評語，其內容可知。足下曾見此書否？陳君真豪杰士，不愧為孔教功臣；將來『孔教研究會』成立，陳君必能為會中盡力也。」陳煥章的書是他在哥大的博士論文，陳自譯為《孔門理財學》，內容討論的是孔門的經濟思想（economic principles），但書中以孔門為宗教，維護孔教的宗教性。梅光迪稱陳煥章為「豪杰」、「孔教功臣」，且他想像中的「孔教研究會」，陳煥章也是其中的一分子。

梅光迪想要提倡孔教，昌明孔、耶的相同，是因為他認為「吾國政治問題已解決，其次極待解決者即宗教問題」，將儒學「宗教化」，³²中國的宗教問題沒有，存亡問題也就得以解決。誠然，梅光迪想像的中國的政治問題「已解決」和實際情況是有落差的。先不論梅

³⁰ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第十二函，1912年6月25日，《梅光迪文存》，頁514。

³¹ 陳熙遠，〈孔·教·會——近代中國儒家傳統的宗教化與社團化〉，林富士主編，《中國史新論（宗教史分冊）》（臺北：中央研究院，2010.12），頁512-513。

³² 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第十二函，1912年6月25日，《梅光迪文存》，頁515。

光迪的論述是否符合現實，只就他的思想來討論的話，他提出現階段需要處理的是宗教問題，表明了他認為中國原來在宗教上大有問題，而問題的來源，在於是原始宗教流於迷信。梅光迪說：

吾國宗教源於古代鬼神卜筮之說，又崇拜偶像，起於傳所謂「以勛死事則祀之」一語。在古人之意，不過備其學說之一端及崇德報功之意，並無所謂迷信，無所謂因果禍福。後世教育不講，民智日卑，而鬼神禍福之說趁勢以張。³³

人們信仰的是鬼神卜筮之說，又崇拜偶像、相信因果禍福，流於迷信。梅光迪的說法，多少是受了基督教影響，和基督教相比，中國在宗教方面只剩鬼神禍福，缺少了引導人力量。原始宗教不行，因而需要孔教，但孔教本身也有問題：

宋儒出，倡心性之學（心性為孔教一部分而已），重於誦讀講章而輕於實用，又偏重三綱之說，於是人道益苦，而讀書人均為無用之人矣。……孔子之言孝，乃「身體髮膚受之父母，不敢毀傷」，及戰陣無勇非孝也。孔子之言忠，乃曾子之所謂「與人謀而不忠乎」之意。孔子之所謂大同，曰「不獨親其親，不獨子其子」。至政治倫理學說，絕無流弊。乃後人並未用其說，且從而誤會穿鑿反戈而攻，與孔教何尤？孔教之不行於吾國，乃後世腐儒之咎，非孔子之咎。耶教得行於歐美，乃歐美人善解耶教之功，非耶教之果有勝孔教也。³⁴

延續對宋儒的批評，梅光迪將孔教不通行的罪過，歸在「後世腐儒」曲解孔子。特別的是，梅光迪將孔子的學說稱為「孔教」，並不是從內在本質上看出孔子的學說有多少宗教成份，而是從「政治倫理學說」上評說，像是論孔子的忠、孝、大同觀等，絕無流弊，能為後人所用，意指它能替中國社會帶來穩定的力量。在另一通寫給胡適的信上，梅光迪表示中國風俗原始都好、道德文明本來不輸給西方，現階段急需改良兩千年來種種流弊，像是「迷信祭祀、家族制、婚姻制」等，而想在這些層面上改革，就必須重新解讀孔教原意、復興孔教。³⁵因此梅光迪說「耶教與孔教真是一家」，應該也是從「政治倫理學說」看到耶、孔的共通性。這個時期梅光迪的思想中，對孔子的推崇和對宋儒的批評，來自於顏李的學說，但他的「救國」方針，由重視實事層面，轉而偏向重視倫理道德層面。

不難看出，梅光迪自青年時代開始，就非常重視社會秩序和國家制度。我們還可以從他讀威斯康辛大學時選的課程，看得出他的關懷。梅光迪在入威斯康辛以前，就已經決定學習政治了，1911年7月5日梅藻寫給梅光迪的家書提到：「來函決定習政治，往威斯康新大學嗣後再往美東一兩年，與予意正相吻合。」³⁶1912年2月21日梅光迪致胡適信：

來說所示課程甚善。查康乃爾校章，計學與政治同一科，足下習之似合政治、哲學、文學於一爐。吾道不孤，仰羨何如。

³³ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第十二函，1912年6月25日，《梅光迪文存》，頁514。

³⁴ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第十二函，1912年6月25日，《梅光迪文存》，頁515。

³⁵ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第八函，1913年2月16日，《梅光迪文存》，頁507。

³⁶ 梅藻，〈梅先生尊翁教子書〉，第一函，（1911年7月5日），羅崗、陳豔春編，《梅光迪文錄》，頁187。

此校計學與政治分科，而兩科均有名人主持，故其特以此專長。迪此學期開始讀政治科中一門 General Political Science [普通政治學]，計三時；其餘課程為美國史，三時；英文，三時；Freshman English，法文五時（第二學期），共十四時。因迪於政治史學等皆在入門，故不敢多習，又此等學科參考書極多，幾於終日在藏書樓。³⁷梅光迪寫這通信時，胡適已經從康乃爾農科轉到文科了。梅光迪看了康乃爾的校章，對於胡適的課程合計學（經濟學）與政治學為一科，同時修習哲學、文學，很是贊同。梅光迪自己的課程有四門，除了語言課之外，普通政治和美國史應該都是政治系的課程。開始時梅光迪還擔心自己的基礎不佳，不敢選太多課，等到6月時就得心應手了，他寫信給胡適說：「迪今年所習課程，如美史、政治及英、法文，皆甚容易，故溫書時毫不費力，仍得與足下函談。」³⁸接下來的學期，梅光迪依然修習政治學課程，另有兩通信提到他選讀的科目。1912年9月5日函：

秋間課程擬定為美國政治、歐洲政治、世界現勢觀、心理學、名學等科。³⁹

1913年2月16日函：

迪現讀歐洲政治、歐洲史、美國中央政治、現世政治、introduction to philosophy [哲學入門] 及 man and nature [人與自然] 六科。迪甚厭此間，決於秋季他去，擬於中美各校中擇一中人稀少之地。足下若來此，迪極不贊成。此間哲科平常，政治科亦無起色，為計科甚好。又費用甚繁，不減東方。中人庸妄者太多。⁴⁰

以上兩條所列的課程頗為相近，應該是同一學期，第二條為後來選定的課程。到1913年2月，梅光迪已經來威斯康辛一年半了，此時他對這裡的感覺厭煩，課程是主因，與其他留學生相處不佳也是其中一個原因。⁴¹以下再次將梅光迪所修過的課程條列出來，方便看出他學習的情況。

- (1) 1912年春季：普通政治學、美國史、英文、法文
 - (2) 1912年秋季：歐洲政治、歐洲史、美國中央政治、現世政治、哲學入門、人與自然
- 由此看來，梅光迪在威斯康辛的主修是政治學，應該不會錯。

(三) 1913年中-1914年中：文學改造社會

自1913年中以後，梅光迪的信裡再也沒有提及「孔教」，⁴²自此他把關懷的重心從宗教

³⁷ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第九函，1912年2月21日，《梅光迪文存》，頁509。

³⁸ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第十一函，1912年6月5日，《梅光迪文存》，頁513。

³⁹ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第十五函，1912年9月5日，《梅光迪文存》，頁509。

⁴⁰ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第八函，1913年2月16日，《梅光迪文存》，頁508。

⁴¹ 梅光迪曾寫信給胡適，詳細說明他在威斯康辛的兩名中國室友對他的忌恨、冒名盜款等事。見梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第十函，1912年4月30日，《梅光迪文存》，頁509。

⁴² 1913年中以後，梅、胡兩人的通信不再談孔教，但胡適直到1914年還在思考孔教問題，也做名為「孔教」的演講，見胡適著；曹伯言整理，《胡適日記全集》，1914年1月23日、27日條下，第1冊，頁256-257、264-265。1916年以後，梅光迪寫給胡適的信裡只有一次用到「孔教」一詞，但敘述脈絡是在談文化與養成君子，顯然不再把孔子的學說視為宗教。見梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第三十九函，1916年12月28日，《梅光迪文存》，頁548。

轉到文學上。1913年6月和7月的幾通信裡，梅光迪提到自己生平大願在「以文學改造社會」，⁴³願為「能言能行，文以載道之文學家」，⁴⁴不再是要提倡孔教、解決中國的宗教問題自期。至於他為什麼有此轉變？其中一個原因可能是受胡適影響。1912年秋冬之後，基督教對胡適漸漸失去了宗教吸引力，他對基督教也有所批判。⁴⁵在1913年7月1日的信件中，梅光迪表示自己讀了胡適在某個禮拜堂的演說稿，覺得「字字如從吾心坎中出來，且語語沉痛」，這樣的文章就是他理想中對社會有貢獻的「改造社會之文」，他自己極想像胡適一樣發為議論，無奈英文能力不夠好，因此使他研究文學的想法更強烈。⁴⁶這份演講稿今不存，我們不能得知胡適的觀點為何，只能確定梅光迪認同胡適對基督教的看法，促使他想轉而在文學上著力，也改變他原先對中國宗教問題的見解：

大意宗教之于國，當使宗教因地制宜，以迎合於人民之習慣風俗，不當使人民變易其習慣風俗，以迎合于宗教。如吾國之敬祖、家族制，皆有數千年之歷史與哲學，豈可以兒戲視之，隨意改置乎！歷觀世界宗教史，皆有一定不移之階級，往往無文化之民族則迎新教易。……若本有文化，有特立宗教之民族，于新教也（，）多為吸收使于固有宗教（，）立於賓位，決不能喧客奪主。⁴⁷

這裡說宗教應該「因地制宜」，中國的敬祖、家族制有其歷史與哲學，不能輕易改置，和一年前說要融合孔耶兩教，以改良中國兩千年來「迷信祭祀、婚姻制、家族制」等種種流弊，已是南轅北轍。不但如此，梅光迪用「文化」的角度，說明中國原本就有深厚的文化，故不能輕易接納新教，現今中國可以吸收耶教精神，但絕不能「全棄其舊者而專奉耶教，使之喧客奪主」。不過，梅光迪認為立耶教、建教堂不能解決對本民族的道德有助益，卻也沒再提出「孔教」，而是認同傳統以學校為社會中心的教育方式。從這些論述可以看出，梅光迪的著眼點不只在宗教和道德層面，而是放寬到整體社會制度、風俗、生活的「文化」層面，而且對於中國文化有更多同情的理解。

梅光迪由重視宗教轉而重視文學，除了受胡適影響，大概還跟這一年3月梅光迪的父親過世有關。⁴⁸這無疑是他生命中的大事，而父親過世前又重提對兒子的期望：成為一個對社會有功的文學家，以文學改造社會，使著述學說傳世，就算沒錢沒名、不能升官發財也沒關係。⁴⁹梅父這種高度理想性，以及對國家社會充滿熱情的性情，應該對梅光迪的人格養

⁴³ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第二十五函，1913年6月26日，《梅光迪文存》，頁527。

⁴⁴ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第二十六函，1913年7月1日，《梅光迪文存》，頁527。

⁴⁵ 關於胡適跟基督教的關係，可參見江勇振，《璞玉成璧》，頁536-557。

⁴⁶ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第二十六函，1913年7月1日，《梅光迪文存》，頁528。

⁴⁷ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第二十六函，1913年7月1日，《梅光迪文存》，頁528。梅光迪原信沒斷句，引文稍微改動《梅光迪文存》的斷句方式，使最後幾句的意思改為「新教……立於賓位」，而不是「固有宗教立於賓位」，如此才能呼應梅光迪上下文的論述。

⁴⁸ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第二十四函，1913年3月或4月，《梅光迪文存》，頁525。

⁴⁹ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第二十五函，1913年6月26日，《梅光迪文存》，頁527。梅父生前對梅光迪的期許，也見於他寫給兒子的家書，參見梅藻，〈梅先生尊翁教子書〉，第一函，（1911年7月5日），羅崗、陳豔春編，《梅光迪文錄》，頁189-190。

成有極大的影響力。梅光迪當初決定修習政治學時，梅父是很支持的，還說自己將來「亦不想做官，亦不想多獲金錢，即使一丘半壑窮老著書，使千載之後知有某文學家某政治家，或且得其學說奉為金科玉律，此余平生之至願也。」⁵⁰梅父以文學家、政治家的抱負，來鼓勵兒子，而梅光迪這一生也確實同時擁有文學家和政治家的情懷。其實梅光迪始終都存有政治家的抱負，並不是說他有意任高官大職，而是中國傳統士人「用世」、為現實社會奉獻己力的情懷。梅光迪從來就欣賞韓愈、王安石、曾國藩這類對國家社會有實際作為的文人、政治家，對梅光迪來說，他們是品德、學養與能力兼備的典型。雖然中國的政治現實沒有辦法讓梅光迪一展抱負，但梅光迪仍舊沒忘情於政治家的理想，到 1940 年代還是如此。或許是威斯康辛的課程實在沒能引起梅光迪的興趣，加上他感興趣的哲學也沒有好課程，這時父親的遺言使梅光迪思索自己留美兩年來的一切。他向胡適表明，自己初來威斯康新大學時，本想多習文學，卻被老學生們嘲笑，「以為文學不切實用，非吾國所急」，直到現在才知道老學生不可靠。⁵¹另外，梅光迪也說到自己的西文根柢不夠，來美後自覺不足又心高氣傲，這可能也是他不敢貿然投入文學課程的原因之一，於是「兩年來，總想練好兩枝筆（一中一西）」，⁵²但卻沒做到，又個性耿直加上自傲的心理，和同學們多處不來，在人際交往上也受挫。重新檢視自己之後，梅光迪決定潛心語言學和文學，放棄他早就厭煩了的政治學課程，⁵³在 1913 年秋季，轉入西北大學。這個時期的梅光迪，生活上有了新的開始，此後他也以文學為職志，終身沒再變過；關懷的目標則由「解決中國的宗教問題」轉為「以文學改造社會」。

既然以文學為志，青年梅光迪的文學觀又如何呢？他要怎麼「改造」社會？大約 1912 年之後，梅光迪的信中常談到文學和文明，其中帶有強烈的進步思想。他講求文學要能改造社會，這個「改造」是帶有一種為全人類福祉與進步而努力、人道主義式關懷群眾的意味，⁵⁴其實算是實用觀的延續，因為「實用」的目的，就是為了改造、為了進步。因此梅光迪特別推崇對社會產生過實際影響力、「能言能行，文以載道」的文學家，像是王安石、曾國藩，以及托爾斯泰、蕭伯納、盧梭、伏爾泰等。⁵⁵1913 年 7 月 3 日的信件中，梅光迪說到他欣賞的「積極悲觀哲學」都是立新說改造世界、為人類造福的人物，「孔、老、墨、耶、佛、路德、盧騷（即盧梭）、托爾斯泰及今之社會黨、無政府黨人皆此一流。」這裡說的社會黨即美國進步主義的左翼「社會主義黨」，一個以工人階級為主的政黨，社會主義黨和無政府黨人都致力爭取勞工、貧民的權益。梅光迪接著說，有「積極悲觀」而後有「進化」，像是西方人見人們生活痛苦，而對專制、對教會的改革，見人因疾病而死，而研究醫學等

⁵⁰ 梅藻，〈梅先生尊翁教子書〉，第一函，（1911 年 7 月 5 日），羅崗、陳豔春編，《梅光迪文錄》，頁 187-188。

⁵¹ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第二十六函，1913 年 7 月 1 日，《梅光迪文存》，頁 527。

⁵² 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第二十五函，1913 年 6 月 26 日，《梅光迪文存》，頁 527。

⁵³ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第八函，1913 年 2 月 26 日，《梅光迪文存》，頁 508。

⁵⁴ 強調人類之間互助、關懷的人道主義（humanitarianism）是白璧德的人文主義（humanism）的對立面，詳見本章第二節。

⁵⁵ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第二十六函，1913 年 7 月 1 日，《梅光迪文存》，頁 527。

等。⁵⁶梅光迪將這些思想家、政治家，和人類生活的改造、包含制度和物質層面的進化連接在一起，認為如此是對社會有貢獻的。

梅光迪對文學的看法，也表現在他和胡適討論「改科」一事上：1910年胡適初到美國數月，人在中國的梅光迪首次寫給就讀康乃爾大學農科的胡適，說振興農業是救國的首要任務，但梅光迪期許胡適做「東方托爾斯泰」，⁵⁷想來是要胡適成為想托爾斯泰一樣寫作關懷農民、成為農民的代言人，而不是要他當個「老農」；1912年初，胡適想改入文科，於是和梅光迪討論，⁵⁸梅光迪回信表示他「極贊成」，以胡適的才能本不該做老農，而是要做辛棄疾、陳亮這類的文學家，將來淹貫中西文章，可以為中國文學史上開新局面。這裡可以看出梅光迪很重視文學改變社會風氣的效用，認為文學家背負著改革社會的使命，因此他對胡適、同時也是對自己的期待，是為中國文學開創「新局面」。創「新局面」並不容易，最重要的條件是「貫通中西」，因他認為「一國文學之進化」，要「以他國文學之長，補己之不足」。⁵⁹梅光迪這種為中國文學開創「新局面」的想法，是他一直以來不變的目標、關懷，和他1916年之後倡「新文學」的意思是相同的，只是此一時彼一時，目標相同，在內涵與作法上卻有了轉變，這部份請見下一節的論述。

現存的梅光迪致胡適四十六通信中，缺少1914、1915年的信件，因此不能得知這兩年間梅光迪的思想有什麼變化。這段時間最關鍵的事件是梅光迪聽聞白璧德學和入哈佛大學說，可惜也沒能留下敘述這些過程的相關信件，只能從梅光迪1941年所寫的〈評《白璧德：人與師》〉一文推知一二。但從胡適《留學日記》1914年8月14日條下寫到友人們提議要辦「社會改良會」，梅光迪也是其中的一員，⁶⁰可知至少在1914年中之前，梅光迪的思想還沒有太大的轉變。總結1911年到1914年間梅光迪思想的三大特點：重實用、求進步、人道主義式的社會關懷。這些都是晚近以來流行的思想，梅光迪待在美國，受到這些「新思潮」的壟罩，是很合理的。當時的他追求革新、進步、社會正義，不只如此，他也很崇尚自由和美國的民主成就，他在信函裡也表示仰慕華盛頓（George Washington, 1732-1799）、支持中國的革命黨人，⁶¹無疑是個新時代的新青年。1916年，梅光迪和胡適很密集的通信，

⁵⁶ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第二十七函，1913年7月3日，《梅光迪文存》，頁531。

⁵⁷ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第一函，1910年12月16日，《梅光迪文存》，頁497。

⁵⁸ 1912年9月，胡適順利轉入文學院，修習哲學、經濟和文學。雖不確定梅光迪對胡適的影響有多大，但梅光迪的支持想必給了胡適不小的力量。

⁵⁹ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第六函，1912年1月17日，《梅光迪文存》，頁504。

⁶⁰ 胡適《留學日記》1914年8月14日條下註有：「今夜同仁有『社會改良會』之議，君（指許肇南）倡之，和之者任叔永、梅觀莊、陳晉候、楊杏佛、胡明復、胡適之也。」見胡適著；曹伯言整理，《胡適日記全集》，第一冊，頁445。

⁶¹ 梅光迪多次和胡適談論革命黨、武昌起義，表示支持與同情，這和他敬仰華盛頓和民主制度的想法是一致的。1912年2月21日的信函最能作為代表：這通信寫於孫中山將中國臨時大總統之位讓給袁世凱之後六天，當時南京參議員發賀電稱袁世凱為「中華民國之第一華盛頓」，意謂袁是像華盛頓一樣擁有民意、實至名歸的民主總統。梅光迪非常不滿，在信中批評袁世凱是無學問、無道德的市井之徒，讓他居重位「不但羞當世之士，亦使華盛頓笑於地下。」但對於孫中山和革命黨人做的這番決定，梅光迪深表同情：「此事

暑期時聚會論學的內容也見於胡適《留學日記》，可以看出，梅光迪在接受了白璧德的人文主義學說之後，對「新思潮」已經有了不同的見解，從以往的支持，轉而反省與批評。

第二節、白璧德人文主義學說

梅光迪的思想以接觸白璧德學說前後為分水嶺，在此之前，他的思想受實用觀主導，從最早期重實學，到後來重宗教、文學，都不能脫離實用觀，伴隨而來的是進步思想和人道主義式的社會關懷；在此之後，他接受白璧德的人文主義（humanism）學說，並畢生崇奉師說。這個轉變是極大的，因為人文主義和他早前的思想幾乎是對立的兩種觀念，梅光迪在〈評《白璧德：人與師》〉一文中，敘述自己剛聽聞白璧德學說時的情況：

當時，我和許多同齡的人一樣，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中尋找到更具陽剛之氣，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。⁶²

上一節提到，梅光迪在 1910 年寫給胡適的信中期許他做「東方托爾斯泰」，在 1913 的信中說他推崇「積極悲觀哲學家」，托爾斯泰也名列其中。那時的梅光迪很欣賞托爾斯泰，甚至讀《托爾斯泰傳》讀到「忘倦」的地步，⁶³托爾斯泰的人道主義精神是吸引他的主因。而白璧德的人文主義學說正將人道主義視為對立面，可想而知，長久以來推崇托爾斯泰的梅光迪，初讀白璧德著作時內心的震撼有多大。梅光迪的情況並不是特例，梁實秋（1903-1987）也曾回憶，自己 1924 年到哈佛時，本來帶著「挑戰者的心情去聽講」，分析文學用著「一點點的易卜生，外加一點點莫泊桑、柴霍甫，再加一點點的太戈耳之類」，他聽了白璧德的課「初步的反應是震駭。我開始自覺淺陋，我開始認識思想的領域之博大精深。繼而我漸漸領悟到他的思想體系，我逐漸明白其人文思想在現代的重要性。」⁶⁴可見白璧德的學說，開啟了這些受時代思潮的青年的眼界。白璧德的人文主義學說衝擊梅光迪對人道主義的信念，但真正讓梅光迪接受人文主義的關鍵，還是在它「與古老的儒家傳統輝映成趣」。對中國傳統有過批評、也帶有同情的理解，想過要提倡孔教，後來決意以文學改造中國社會，

想當局別有苦衷。吾人當共諒之。」其時梅光迪身邊有一群留學生和他一樣支持革命黨人，樂見中國的政治局面有煥然一新的樣貌，他們甚至還議定「舉行慶祝共和成立大會，遍請學界名人當道。屆時想有一番熱鬧」。信末押上日期「華盛頓生日前一天」。見梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第九函，1912 年 2 月 21 日，《梅光迪文存》，頁 504。值得一提的是，胡適和梅光迪的政治見解相當，這也是胡、梅兩人多年來始終友好的原因之一，一直到 1922 年，梅、胡早就因為不同的文學主張勢不兩立，梅光迪還曾寫信表示認同胡適的政治主張，見梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第四十六函，1922 年 5 月 31 日，《梅光迪文存》，頁 553。當時的中國留學界支持袁世凱的也頗有聲勢，還有專為袁喉舌的刊物，江勇振教授就指出，胡適自始至終反對袁世凱，「對中國留學生、美國輿論界之擁戴袁世凱，期待袁世凱用強人、鐵腕的手段治國的幻想，胡適大聲疾呼，撰文批評。」見氏著，《璞玉成璧》，頁 386。

⁶² 梅光迪著；莊婷譯，〈評《白璧德：人與師》〉，《梅光迪文存》，頁 237。

⁶³ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第二十六函，1913 年 7 月 1 日，《梅光迪文存》，頁 527。

⁶⁴ 梁實秋，〈關於白璧德先生及其思想〉，《梁實秋論文學》（臺北：時報文化，1981），頁 489。

對梅光迪來說，如何面對中國傳統是他心中最大的問題，幾經轉折，最後終於在白璧德這裡得到答案。在這一破一立之間，梅光迪感覺自己到了一個「全新的世界」，或者說是「被賦予了全新意義的舊世界」，這恰好可以說明，白璧德的人文主義學說和梅光迪原先的思想有差異極大的地方，但兩者又有相同的關懷。本節將說明白璧德人文主義的幾個主要觀點，指出梅光迪早先的思想和人文主義的差異之處，並試著解釋這樣的一個時代青年的思想轉變，有什麼特殊意義。

「人文主義」是什麼？在論述白璧德的學說之前，這裡先略述「人文主義」一詞的含意。英國史學家阿倫·布洛克（Allen Bullock, 1914-2004）在 1985 年出版的《西方人文主義傳統》一書中，考察西方人文主義（humanism）、人文學（humanitas）等詞彙，它們源於拉丁語 humanitas（人性），再追溯到更古老的希臘觀念，則和「人文學科領域的全方位教育」有關，以「培養優秀的人」為教育宗旨。直到了十九世紀，人文主義（humanism）一詞才出現，接著被沃伊格特（Georg Voigt, 1827-1891）、布克哈特（Jacob Burckhardt, 1818-1897）等史學家用來描述十四世紀到十六世紀義大利文藝復興時期，布洛克認為，「這些十九世紀歷史學家的功績，就是將『人文主義』一詞用於在他們看來同古典復興有關的新的態度與信念上，他們將其稱為『文藝復興時期的人文主義』。」⁶⁵由此，「人文主義」多被視為古希臘時期和文藝復興時期的主導思想，人文主義彰顯的「人性」，和中世紀以基督教為主體彰顯「神性」有所區別。⁶⁶

白璧德主要的學術活動時期是 1890 年代中期至 1930 年代，距離「人文主義」一詞第一次出現大約晚了四十多年，他所申論的「人文主義」自有他的一套理解，但基本特質和上述十九世紀史學家的說法相去不遠，比如布克哈特指出，義大利文藝復興時代人們在看待宗教以及其他事物上，完全以個人主體意識為依歸；⁶⁷這和白璧德說，義大利文藝復興早期對感官、才智的解放，是「第一個偉大的現代擴張時期」並促進個人主義，意思是相同的。⁶⁸白璧德對「人文主義」的理解與重視，可能受十九世紀史學家的影響，而給予他啟示，使他確立人文主義學說內涵的，則是馬修·阿諾德。1869 年，阿諾德出版《文化與無政府狀態》一書，將文化定義為「對完美（perfect）的追尋」，即人們通過閱讀、思考等手段，

⁶⁵ [英] 阿倫·布洛克（Bullock A.）著；董樂山譯，《西方人文主義傳統》（北京：群言出版社，2012.4），頁 7-9。

⁶⁶ 「文藝復興」和「人文主義」相關連，是瑞士史學家布克哈特 1860 年出版的名著《義大利文藝復興時期的文化：一本嘗試之作》主要的論點。對於布克哈特不斷強調古典文化、人文涵養、通才教育是義大利文藝復興的特點，二十世紀的史學家有不同的見解，面對兩方的爭論，英國史學家阿倫·布洛克提出更細緻的分析，布洛克認為，文藝復興是個廣闊而多樣化的時期，不能簡單的用人文主義來概括它，但不能否定，文藝復興本來的含意是「恢復對古代世界的興趣」，「重新發現古代世界這些人文主義核心內容的重要性」，正因十四、十五世紀的人文主義者「堅信自己處於一個全新的歷史起點」，此時期重視人的價值才和中世紀重視宗教成了對比。見 [英] 阿倫·布洛克（Bullock A.）著；董樂山譯，《西方人文主義傳統》，頁 10-13。

⁶⁷ [瑞士] 雅各·布克哈特（Jacob Burckhardt）著；花亦芬譯，《義大利文藝復興時期的文化：一本嘗試之作》（臺北：聯經出版社，2007.2），頁 570。

⁶⁸ [美] 歐文·白璧德著；張源、張沛譯，《文學與美國的大學》，頁 10。

得到最優秀的思想與知識，從而使人性臻至更完美的境界。阿諾德的「文化觀」，重視的是人性的提昇；白璧德闡發阿諾德的觀點，認為人文主義者的目標是「造就完善的人」，⁶⁹而大學教育的任務是使學生成為「高質量」的人。⁷⁰白璧德的人文主義學說，可以看作是對阿諾德文化論的繼承並開展。⁷¹

白璧德「人文主義」的理念源於西方的人文傳統，延續十九世紀學人對人文主義、人性、文化的解釋，但身處十九世紀末、二十世紀初的美國，白璧德的學說有其特定的時代關懷與意義。「人文主義」一詞，有個很明確的對照，那就是「人道主義」：

相對於人道主義者而言，人文主義者感興趣的是個體的完善，而不是全人類都得到提高的那種偉大的藍圖；雖然人文主義者在很大程度上考慮到了同情，但他堅持同情必須用判斷來加以制約和調節。⁷²

白璧德所稱的人道主義源於盧梭（Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778）的自由觀，盧梭拒絕內心欲望的抑制，於是提出用對同類的同情來替代宗教義務，同情和對個人權利、自由的強烈要求結合起來，人性缺乏約束的結果，導致道德淪喪。白璧德強調的人文主義的特質，和人道主義相對：人文主義著重「個體的完善」，人道主義則著重「全人類的提高」；人文主義「制約和調節」感情，人道主義則是過度的「同情」。對白璧德來說，進步時代下各種力求改革廣大勞動階層生活的社會運動，著眼於整個大環境與制度，不加限制的擴張對人類的友愛情感，並不能根本解決時代問題，且這種情感的擴張運動容易走向極端，演變成無政府的個人主義與烏托邦式的集體主義。⁷³因此，白璧德將重心拉回自身人性的完善上，強調必須「制約」人的感情與自由，從個人質量的提昇漸次拓展到社會。

不難看出，梅光迪早先的想法偏向人道主義，和白璧德的學說差別頗大，就算梅光迪當時對人道主義的內涵並不瞭解，思想也還不夠縝密到形成一套觀點，但在他閱讀白璧德的著作後，一定也會感覺自己正是白璧德所說的人道主義之流。對於人文主義者和人道主義者的差異，白璧德曾舉莎士比亞和托爾斯泰為例，他說：

托爾斯泰作為公開的盧梭信徒，寧願完全壓抑選擇的原則並大聲歌頌同情的原則——即一種宣揚人類兄弟友愛的宗教——來取代前者。他不能原諒莎士比亞的

⁶⁹ [美] 歐文·白璧德著；張源、張沛譯，《文學與美國的大學》，頁 13。

⁷⁰ [美] 歐文·白璧德著；張源、張沛譯，《文學與美國的大學》，頁 68。

⁷¹ 白璧德與阿諾德思想有密切關聯，學界已有不少的研究論述。當代美國學者雷納·韋勒克（René Wellek）為阿諾德以降開展的學術思想，拉出一條系譜：「二十世紀的批評家中，歐文·白璧德，托·斯·艾略特，弗·雷·利維斯，萊昂內爾·特里林，在眼界上顯然和他（指阿諾德）一脈相承。」見 [美] 韋勒克（Wellek R.）著；楊自伍譯，《近代文學批評史（中文修訂版）》，第四卷（上海：上海譯文出版社，2009.9），頁 213。關於阿諾德對白璧德思想的影響，可參閱 Thomas R. Nevin, *Irving Babbitt: An Intellectual Study* (North Carolina, University of North Carolina Press, 1984), p.18；張源，《從「人文主義」到「保守主義」——《學衡》中的白璧德》，頁 37。

⁷² [美] 歐文·白璧德著；張源、張沛譯，《文學與美國的大學》，頁 6。

⁷³ [美] 歐文·白璧德著；張源、張沛譯，《文學與美國的大學》，頁 40-41。

是，後者的智慧只是面向少數人的，對生命的看法從總體上講也是選擇性的，貴族性的。⁷⁴

1914年以前，梅光迪推崇托爾斯泰，也推崇盧梭，他的「改革」中國的目標，不論是社會、宗教層面還是文學層面，都是面向多數人、平民性的；而人文主義者如莎士比亞，卻是面向少數人，選擇性、貴族性的。1916年梅光迪致信胡適討論文學改良問題時，基本上已經確立人文主義觀點，此時梅光迪批評歐洲近百年來受盧梭影響，趨向極端個人主義，一般人任情使性，而無內省修己為防範，這種「新潮流」如人道主義、社會主義、烏托邦思想叢出，導致各種流弊，「所謂『新潮流』、『新潮流』者，乃人間之最不祥物耳。」⁷⁵因此，梅光迪論文學，也很重視文字的「選擇」和「鍛鍊」，不認同平民性的「通俗文學」，反對缺乏規範和紀律的浪漫主義（Romantic movement）文學。⁷⁶

除了反對人道主義，白璧德的人文主義也批評科學主義。「感情的人道主義」源於盧梭，「科學的人道主義」則源於培根（Francis Bacon, 1561-1626），白璧德明確的指出，培根式的人道主義觀點認為「整個人類都會通過科學研究和科學發現取得進步」，一直到近代，這兩種人道主義思想互相支持與結合，加重人們對「進步」的信仰，「人們總是夢想著黃金時代，而只有現代科學取得巨大成就之後，人類才有可能將黃金時代至於未來而不是過去。」⁷⁷這是美國「進步時代」的思想特徵，於是而有知識與情感的擴張運動。但白璧德認為，「物質進步並不能確保道德進步，並且確實可能危害到更高的人性。」⁷⁸人文主義以人性的完善為目標，它重視文化，因文化能教養、陶冶人性，而物質的進步，並不能保障人們過得更幸福、成為更好的人。

1916年之後，梅光迪對「進步」的看法也有明顯的轉變。過去他曾期望自己貫通中西文學，使文學得以進化，將來能為中國文學開一新局面，⁷⁹也曾以復興孔教為志，使東西兩文明融化，而後「世界和平可期，人道始有進化之望」。⁸⁰到了1916年，梅光迪「改革」文學的志向依然，但這時的他接受了人文主義，「改革」的內涵與作法也跟過去有所差異。最關鍵的差別，是他不再認為文學是「進化」的，對於胡適要使用「活字」做「活文學」之說，梅光迪不以為然：

足下崇拜今世紀太甚是一大病根，認為人類一切文明皆是進化的，此弟所謂不然者

⁷⁴ [美] 歐文·白璧德著；張源、張沛譯，《文學與美國的大學》，頁 39-40。

⁷⁵ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第三十六函，1916年7月24日，《梅光迪文存》，頁 541-542。

⁷⁶ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第三十七函，1916年8月24日，《梅光迪文存》，頁 543-544。在白璧德的學說中，浪漫主義文學和古典主義（classic）相對，前者是重視情感、力求創造，後者重視理性、注意規範與限制，這部份本文的第三章第二節會再論及。白璧德的中國學生中，將人文主義的文學批評發揮得最詳盡者是梁實秋，請參考梁實秋《古典的與浪漫的》（1927）一書。

⁷⁷ [美] 歐文·白璧德著；張源、張沛譯，《文學與美國的大學》，頁 25-29。

⁷⁸ [美] 歐文·白璧德著；張源、張沛譯，《文學與美國的大學》，頁 28。

⁷⁹ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第六函，1912年1月17日，《梅光迪文存》，頁 504。

⁸⁰ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第二十三函，1913年3月2日，《梅光迪文存》，頁 525。

也。科學與社會上實用智識（如 Politics、Economics）可以進化。至於美術、藝術、道德則否，若以為 Imagist Poetry 及各種美術上「新潮流」，以其新出必能勝過古人或與之敵，則稍治美術文學者聞之必啞然失笑也。⁸¹

梅光迪批評胡適崇拜二十世紀新思潮，以為一切文明皆可以進化。其實過去的他也是如此，因而他更能明辨其中的差異。他並不反對進化觀，也認為科學確實是進化的，但文學、美術、道德卻不是，絕不能以新舊、今古判定好壞。這時的他已經看出，「新潮流」文學的走向實際上是帶有反傳統意味的，用「進化」的角度看文學、文化，那必然是新的勝過舊的，現在的勝過過去的。早前梅光迪雖然不滿理學空疏無用、主張「推倒漢宋」，但在他的心中，一直以來是相信中國文學和道德文明有價值、對中國文化帶有同情的，白璧德的學說讓梅光迪認識到「文學進化論」可能導致的危機，也更讓他堅定人文主義的信念，進而在 1919 年回國以後，開始寫作文章、與諸友組織學衡社、出版《學衡》雜誌，展開與胡適新文化派的「新文化」論戰。和留學時代相比，1919 年之後梅光迪更加強文學的選擇性、貴族性的觀點，除了大加駁斥文學進化論，指出各種文學體裁有其「獨立並存之價值」，不可「盡棄他種體裁，獨尊白話」，⁸²還強調文學是屬於菁英的，「帶有天才之作用」，⁸³相對於新文化派提倡的「平民文學」。

梅光迪期許自己成為一位人文主義者，在 1916 年寫給胡適的信上，梅光迪明確的說自己的人生觀是「人文主義」的人生觀：

吾國之文化乃「人學主義的」(humanistic)，故注重養成個人。吾國文化之目的，在養成君子（即西方之 Gentleman and scholar or humanist 也）（紳士、學者或人文主義者）。養成君子之法，在克去人性中固有私慾，而以教育學力發達其德慧術智。君子者，難為者也。故無論何時，社會中只有少數君子，其多數乃流俗(The profane vulgar)而已。弟竊謂吾國今後文化之目的尚須在養成君子。君子越多則社會越良。故吾國之文化尚須孔教之文化，足下以為然否？⁸⁴

梅光迪所說的「人文主義」，並不只限於白璧德的學說，而是中西方人文主義傳統。梅光迪認為，中西方文化中的人文主義觀點，都注重「養成個人」，「克去人性中固有私慾，而以教育學力發達其德慧術智」，也就是著重內在修養與智慧的提昇。「人文主義者」(humanist) 即「君子」(gentleman and scholar)，有時梅光迪也會將這個詞翻作「學者與君子」(scholar and gentleman)，⁸⁵或「君子人」⁸⁶。

⁸¹ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第三十五函，1916 年 10 月 19 日，《梅光迪文存》，頁 541。

⁸² 梅光迪，〈評提倡新文化者〉，《梅光迪文存》，頁 133。

⁸³ 梅光迪演講；馮策、華宏謨同記；吳履貞補記，〈近世歐美文學趨勢講義〉，《梅光迪文存》，頁 98。

⁸⁴ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第三十九函，1916 年 12 月 28 日，《梅光迪文存》，頁 548。

⁸⁵ 梅光迪，〈評今人提倡學術之方法〉，《梅光迪文存》，頁 139。

⁸⁶ 梅光迪演講；馮策、華宏謨同記；吳履貞補記，〈近世歐美文學趨勢講義〉，《梅光迪文存》，頁 117。

對梅光迪來說，人文主義者的典型人物，就是白璧德：

白璧德自己就是一位相當文雅的人，他的理想就是成為法國式的「有教養的人」（*honnête homme*）以及儒家彬彬有禮的學者（*gentleman scholar*）——「既入世又出世的人」。⁸⁷

在這一篇〈評《白璧德：人與師》〉中，梅光迪不但將白璧德視為這個沒有英雄的時代最後的文人英雄，為人類價值終身奮鬥的育人之師（*teacher of man*），甚至是白璧德提升到和孔子相同的高度，稱他為新哲人（*new sage*）。⁸⁸梅光迪的一生終身奉行人文主義，以成為一個人文主義者、君子自期，白璧德的人格形象對梅光迪起了典範作用，梅光迪對自我的認同與期許，有很大一部份來自於白璧德。

第三節、在現代思潮中反省現代思潮

1916年文學革命論爭之時，梅光迪雖然大加攻擊胡適的觀點，但沒有因為接受了人文主義而反對改革，相反地，梅、胡之爭是改革方法和思想的論爭，一直到新文化運動時期，也都是如此，絕不能以胡適說的「守舊」來形容他，⁸⁹正如余英時所說，那些常被貼為五四運動的「守舊派」標籤的人，在參與運動的過程中，「也變得跟他們『進步的』對手一樣，具有批判性和西化態度」。⁹⁰侯健也指出：「在這一代的知識份子中，幾乎沒有一個人不與白璧德一樣地，認為文學是人類文化的一部分，而與社會、政治、經濟息息相關。同時，他們（指學衡派）反對文學革命，並非認為中國文學不當改良，而是對胡適等人提倡的方法和範圍，有原則上的歧異。」⁹¹梅光迪從來就有改革中國文學的想法，這是肯定的，而在文學革命的早期，他就主張輸入、介紹西洋文學，怎麼樣也不能算是守舊。梅、胡根本上的不同，是改革方法上的差異，而造成差異的原因，就在於對待所謂「新思潮」和「傳統」態度的不同。至於梅、胡文學革命觀點的異同之處，學界已有許多討論，故本文不再一一詳述。這裡只針對梅、胡兩人論「作詩如作文」分歧點，指出當時梅光迪這時所認同的「改革」，是建立在對歷史認識與對傳統的尊重之上。

當1915年胡適提出要「作詩如作文」時，梅光迪主張「詩文截然兩途」：

足下為詩界革命家，改良詩之文字（*Poetic diction*）則可。若僅移文之文字（*Prose diction*）於詩，即謂之改良，謂之革命，則不可也。究竟詩不免於「琢鏤粉飾」……一言以蔽之，吾國求詩界革命，當於詩中求之，與文無涉也。若僅移文之文字於詩，

⁸⁷ 梅光迪著；莊婷譯，〈評《白璧德：人與師》〉，《梅光迪文存》，頁245。

⁸⁸ 梅光迪著；莊婷譯，〈評《白璧德：人與師》〉，《梅光迪文存》，頁237、244-247。

⁸⁹ 胡適〈逼上梁山〉（1933）一文寫到，1915年夏天任鴻雋、梅光迪、楊銓、唐鉞和他常常討論中國文學問題，胡適說：「這一班人中，最守舊的是梅觀莊，他絕不承認中國文字是半死或全死的文字。因他的反駁，我不能不細想想我的立場。他越駁越守舊，我倒漸漸變得激烈了。」見胡適，《四十自述》，頁101。

⁹⁰ 余英時，〈文藝復興乎？啟蒙運動乎？——一個史學家對五四運動的意見〉，《重尋胡適的歷程：胡適生平與思想再認識》，頁283。

⁹¹ 侯健，《從文學革命到革命文學》（臺北：中外文學月刊社，1974），頁58。

即謂之革命，則詩界革命不成問題矣。以其太易易也。吾國近時詩界所以須革命者，在詩家為古人奴婢，無古人學術懷抱，而只知效其形式，故其結果只見有「琢鏤粉飾」，不見有真詩，且此古人之形式為後人抄襲，陳陳相因，至今已腐爛不堪，其病不在古人之「琢鏤粉飾」(以上所言，皆暫時之見，究竟詩界革命如何下手，當先研究英法詩界革命家，比較 Wordsworth or Hugo (華茲華斯或雨果)之詩與十八世紀之詩，而後可得詩界革命之真相，為吾人借鏡也)。⁹²

在梅光迪看來，詩、文所使用的文字不同，不該把「文之文字」移到詩裡，就說這是改良、是革命，「詩界革命」應該在「詩之文字」裡改良，跟文無關。在胡適而言，他的主張是基於「今日文學徒有形式而無精神」的毛病，因此他在收到梅光迪的信後，寫下的救弊之法為「言之有物」、「講求文法」、「在詩中加入『文之文字』」。⁹³後來胡適要以俗語白話改革中國文學，也是出於同樣的想法。梅光迪也相當認同文學應該言之有物，卻仍反對胡適「在詩中加入『文之文字』」的作法，胡適沒能理解的是，梅光迪之所以反對他，不在於想法固執、保守，而在於對過去固有文學傳統的重視：詩家「為古人奴婢，而無古人學術懷抱」，徒有形式上的抄襲、字句雕鏤粉飾，當然是大毛病，但問題的根本在今人的態度，不在古人的「雕鏤粉飾」，不能以此責怪古人；⁹⁴再說，文字的改革也必須是漸進而謹慎的，因為文字最能代表思想，驟然改變，很可能導致文化的斷裂，因此梅光迪很保留的說，以上看法都是「暫時之見」，應當「研究英法詩界革命家之詩與十八世紀之詩」之後，才能得知西方詩界革命的歷史，以為借鑒。對於改革文學，梅光迪強調必須要有「歷史觀念」，「二十世紀之活字」也是從古而今變化得來，⁹⁵這種「歷史觀念」絕對是受了白璧德的影響才有的思想。⁹⁶這不免讓人想到，胡適也總說自己有「歷史的眼光」、「歷史的文學觀」，但胡適的「歷史觀念」是「進化」的歷史觀，⁹⁷跟梅光迪說「一字意義之變遷，必經過數十或術百年而後成，又須經過文學大家承認之」根本不同。⁹⁸因此，梅光迪回過頭來看自己「創造中國文學」的「大夢」，已經理解到那種幡然改革的想法只會造成更大的問題，文學改革當然是

⁹² 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第三十一函，1916年1月25日，《梅光迪文存》，頁536。

⁹³ 胡適著；曹伯言整理，《胡適日記全集》，1916年2月3日條下，第二冊，頁277。

⁹⁴ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第三十一函，1916年1月25日，《梅光迪文存》，頁536。

⁹⁵ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第三十四函，1916年7月25日，《梅光迪文存》，頁539。

⁹⁶ 白璧德論中西文化，非常注意從古到今的發展態勢和各時代的精神、思想變化，比如他將佛陀、基督、孔子、亞里斯多德視為「人類精神史上四大傑出人物」，並以此對照、比較中西文化，著重文化發展的歷史過程。梁實秋也說：「白璧德講學，喜歡探求本源，最愛追溯思潮的來龍去脈，不意坐此成為被人譏笑的話柄。」見梁實秋，〈關於白璧德先生及其思想〉，《梁實秋論文學》，頁488。後來梅光迪談東西文學、文化，也相當重視歷史源流，他在南京高等師範學院暑期班授課時，留下的〈文學概論講義〉(1920)和〈歐美文學趨勢講義〉(1920)就展現出這種特質。上述兩份講義現收錄於《梅光迪文存》中，頁67-118。

⁹⁷ 已經有許多學者指出，胡適「歷史的文學觀」是「進化觀」。比如羅志田說：「胡適自稱他的文學觀是『歷史的文學觀』，實際上就是以進化觀來解釋中國文學。一般都知道胡適主張一個時代有一個時代的文學，但較少注意到他認為後一時代的文學通常勝過前一時代的。」見羅志田，《再造文明之夢——胡適傳》(成都：四川人民出版社，1995)，頁149。江勇振也說：「胡適這個『一時代有一時代文學』的說法，並不是單純的歷史主義。這也就是說，文學與其時代背景有不可分割的關係存在。這句話其實還有文學是隨著時代演進的意思。」見江勇振，《璞玉成璧》，頁665。

⁹⁸ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第三十四函，1916年7月25日，《梅光迪文存》，頁539。

必要的，但是不在他一人，也不在一時，而需要幾代文人、學者共同努力。現在中國最需要的，不是語言文字上的快速變革，而是深入理解舊傳統，同時接收新思想。1916年以後的梅光迪，轉而期望自己「將來能稍輸入西洋文學知識，而以新眼光評判固有文學，以示後來者津梁」，⁹⁹必須先「輸入西洋文學與學術思想，而後可言新文學」；¹⁰⁰過去學習文學、人生哲學是為了「改造社會」，現在則更趨向「宗教、倫理、歷史等方面，而不以純粹的文學家自期」。¹⁰¹這都顯示出他對歷史的重視，對傳統的尊重，所以不認同以進化的角度看待文學、不以「死文字」、「活文字」看待文言文和白話文，這是他的胡適之間重大的差別。

梅光迪對文化傳統的看法和過去不同，最能表現此一轉變的，在於對孔子的見解上。前面提過1911年梅光迪和胡適辯論顏李之學，梅光迪主張要恢復孔孟正學。有論者稱梅光迪這種復興「原儒」的思想，與後來在白璧德那裡接觸到的孔子儒家人文思想連結並加以闡發。¹⁰²這種說法可能會讓人以為梅光迪早先的想法和白璧德很接近。事實上，同樣是推崇孔子，1911年梅光迪說要恢復孔孟真面目是基於「實用」的角度，看重的是孔孟先秦儒學重「習事」的一面，並且他認為漢宋以來扭曲了的孔孟學說、壓抑人性，因此主張「復禮」，也就是恢復孔孟時代的倫理規範。但在白璧德這裡，孔子被視為「人文主義者」，他的思想行為是「中庸」的，他的最偉大的人格特質是「謙卑」。¹⁰³這兩種看法並沒有多少共通之處，最大的不同，在於前者是從社會實踐一面，後者是從個人修身一面看待孔子；況且前者還是基於強烈的實用觀，絕不會為白璧德所認同，更不用說裡頭還兼有人道主義思想。過去梅光迪將孔子、孟子和盧梭、托爾斯泰相提並論，等到他接受人文主義之後，盧梭、托爾斯泰等「新潮流」被視為過度追求自由、極端個人主義，而以孔子為代表的儒家文化則是堅守「中庸」之道，能對治這些流弊。梅光迪在1931年所寫的〈人文主義與現代中國〉（“Humanism and Modern China”）一文中，說白璧德幫助中國學生找到中國文化傳統的價值，「白璧德對儒家人文主義的評價從某種角度上來說，向他的中國學生指明了中國文化在世界上的地位，為他們在當今形形色色的文化價值和文化主張中指明正確的道路。」¹⁰⁴這就是梅光迪本人的寫照，過去的他正是「急切的想打破傳統並改革維新以求與世界同步」的一分子，後來，他才在白璧德那裡，意識到「自身文化的特性和獨立性」，並走向維護傳統的一方。

對梅光迪來說，白璧德的學說對他的思想與人生起了決定性的改變。1916年底，梅光迪在寫給胡適的信裡說自己的人生觀是人文主義，大篇幅論及人文主義的思想、人文主義

⁹⁹ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第三十三函，1916年3月19日，《梅光迪文存》，頁537。

¹⁰⁰ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第三十七函，1916年8月8日，《梅光迪文存》，頁545。

¹⁰¹ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第三十三函，1916年3月19日，《梅光迪文存》，頁538。

¹⁰² 段懷清，《白璧德與中國文化》，頁177。

¹⁰³ [美] 歐文·白璧德著；張源、張沛譯，《民主與領袖》（北京：北京大學出版社，2011.3），頁123-124。

¹⁰⁴ 梅光迪著；莊婷譯，〈人文主義與現代中國〉，《梅光迪文存》，頁186。

的文學觀和古典主義、浪漫主義的關係等。¹⁰⁵而白璧德「人文主義者」的形象，更是梅光迪的典範。梅光迪寫於 1931 年〈人文主義與現代中國〉，這樣形容白璧德和莫爾：

從歷史的觀點來看，莫爾和白璧德可以被稱作是自由保守主義者（liberal conservative），因為他們的主要目標是要將當今誤入歧途的人們帶回到過去的聖人（sages）們走過的路途之上；用白璧德的話來說，就是要「用歷史的智慧來反對當代的智慧」（to oppose to the wisdom of the age the wisdom of ages）。在如今這場涉及現代文明所有問題的思想大戰中，他們是打破平靜的造反派；而我們現有的充當著時代代言人的激進派，卻是那些自以為是、以和為貴、身後有著法定權力和廣泛支持的達官貴人們。¹⁰⁶

梅光迪稱白璧德和莫爾是自由保守主義者（liberal conservative），意指美國自由主義右派。¹⁰⁷白璧德和莫爾身處「進步時代」，深切的反省過度激進的民主、自由、科學的潮流。梅光迪說，他「他們的主要目標是要將當今誤入歧途的人們帶回到過去的聖人們走過的路途之上」，聖人（sages）就是中西方文化偉人，像是白璧德所說的「人類精神史上四大傑出人物」亞里斯多德、耶穌、孔子、佛陀，以及其他能帶代表中西方傳統精神的人物。在這場關乎現代文明問題的思想大戰中，白璧德「用歷史的智慧來反對當代的智慧」，而梅光迪所要做的事，也是如此。梅光迪說，1920 年代的學衡派諸人的活動，是一場和美國人文主義運動頗為相似的運動，當時的中國「正經歷無前例的文化變革；現代中國，至少其中嚴肅認真的一部份，也正在忍受一種思想空白和精神領域的尷尬窘境帶來的煎熬。」這時「國內的領導人又發起了一系列的革命熱潮和革命運動，所有的一切加在一起便導致了人們對文化傳統的置疑，民族自信心大打折扣。」¹⁰⁸而梅光迪等人發起的這場運動，所要做的事就是要喚起人們，重新將眼光放到自身的文化傳統上。梅光迪說「白璧德和莫爾應是最早將背道而馳的東西方文化看作一個整體的人」，¹⁰⁹白璧德說的「用歷史的智慧來反對當代的智慧」，其實就是以「古」抗「今」。融合中西文化的歷史智慧，梅光迪成為「自由保守主義者」，對抗站在時代風潮頂端的「激進派」。

梅光迪自言，接觸白璧德的學說，讓他第一次意識到「中國也必須在相同的精神引導下做些事情」，「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，造成新舊文化之間的差距越來越大。」¹¹⁰從實用之學到人文主義，從批判到尊重，我們由梅

¹⁰⁵ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第三十九函，1916 年 12 月 28 日，《梅光迪文存》，頁 547。

¹⁰⁶ 梅光迪著；莊婷譯，〈人文主義與現代中國〉，《梅光迪文存》，頁 189。

¹⁰⁷ 張源指出，美國的精神素來就是自由主義的，白璧德的學說批評左翼，但他在政治、文化、宗教上的看法也算不上保守，遠比他保守者大有人在，「白璧德的思想並非『保守主義的』，『學衡派』引入中國的原是真正正宗不過的美國自由主義『右翼』思想。」只是當 1920 年代白璧德被譯介進來中國時，「那個曾經無比傳統、守舊的國度卻已經以最大膽的姿態擁抱了自己的現代性轉型」，美國的自由主義右翼思想到了中國本土就成了保守主義典型了。見張源，《從人文主義到保守主義：〈學衡〉中的白璧德》，頁 291-295。

¹⁰⁸ 梅光迪著；莊婷譯，〈人文主義與現代中國〉，《梅光迪文存》，頁 186-187。

¹⁰⁹ 梅光迪著；莊婷譯，〈人文主義與現代中國〉，《梅光迪文存》，頁 188。

¹¹⁰ 梅光迪著；莊婷譯，〈評《白璧德：人與師》〉，《梅光迪文存》，頁 237。

光迪的身上看到一個時代青年的思想變化，作為近代史上一位重要的學人，他的選擇別具的時代意義，即在現代思潮的壟罩下，他已經更往前一步走到反思現代性的地方，相對的，許多人還停留在現代思潮裡。侯健就曾表示，梅光迪能在中國當代文藝與思想史裡佔據一個至為特殊的位置，正因為他和一群反傳統、偶像破壞者的年齡與教育背景相同，「卻能在眾醉中維持其擇善固執的態度」。¹¹¹只有把梅光迪放回他的時代裡，才能看清他的思想與生活和整個大時代的關係，也才更能同情的理解他做的選擇，單純以新舊、古今、激進與保守評斷思想的好壞優劣，是相當粗糙的方法，這也是梅光迪一貫對「新文化者」的批評。桑兵在《晚清民國的學人與學術》一書中說：「在學術層面，新舊並非簡單地等於進步與落後或正確與錯誤。事實表明，近代尤其新文化運動以來，國人好將政治腐敗與社會落後歸咎於傳統文化，並以為傳統與現代格格不入，由此導致一些翻天覆地的改變，如白話文、新詩等，除舊有餘，開新不足，不能說沒有必要，至少實際效果與預期目標相去甚遠。」¹¹²事實上，梅光迪對文學革命的看法、對白話文的批評，擔心文字的變革、推倒傳統的看法會導致文化的斷裂，對現在我們來說，是非常深刻的啟示。試想，如果梅光迪沒有聽聞克萊恩教授介紹白璧德的那一番話，如果他沒有到哈佛師從白璧德，或許他還是會像任鴻雋一樣，反對胡適「作詩如作文」的觀點，但反對的力道大概不會那麼強，畢竟他本來是個不折不扣接受現代思潮的青年，也或許他會被胡適說服，最後成為胡適和新文化派的同路人，就是絕不會成為最堅強的反對派，制衡著高舉現代大旗的龐大新文化陣容。那麼，近代學術界將會呈現另一種風貌。

¹¹¹ 侯健，〈梅光迪與儒家思想〉，《文學·思想·書》，頁 147。

¹¹² 桑兵，《晚清民國的學人與學術》（北京：中華書局，2008.3），頁 255。

第三章、新時代的文化評論家——論梅光迪與馬修·阿諾德

梅光迪師從白璧德，思想轉而接受人文主義學說，反省科學至上、極端自由、文藝進步論以及情感太過泛濫的人道主義社會關懷。白璧德的學說強調自我的提昇，以人性的完善為首要目標，這個觀點正是繼承自馬修·阿諾德的文化論。梅光迪身為白璧德的弟子，跟在白璧德身邊學習多年，不但熟悉人文主義學說，也熟讀阿諾德的著作。1919年以後，梅光迪將這一脈人文主義思想帶回中國，他不但是最早將白璧德和阿諾德的學說引介到中國的人，而且也是最全面、有系統的論述者。及至1921年吳宓回國，梅、吳兩人聯合東南大學的名師柳詒徵、劉伯明等人組織學衡社，於是人文主義學說開始被廣泛的被中國讀者認識。

一般學衡派的相關研究，會留意白璧德的學說與學衡派的關係。對於阿諾德和學衡派的關係，也有論者觸及，但是數量較少的，且比較沒有討論到思想間的繼承與開展。¹對梅光迪而言，阿諾德的「文化論」絕不是附帶在白璧德學說中的旁枝。阿諾德文化論的核心觀點「希臘精神」和「希伯來精神」，影響了梅光迪的文學觀、文化觀，也影響了他對東西方民族性、人性的看法，而他所接受的兩種文化的「二元論」觀點，實際上也代表了對進化論的反擊。阿諾德本章的重點，在論述梅光迪的思想受阿諾德影響的地方，兼及阿諾德、白璧德、梅光迪一脈思想的連結。阿諾德的學說，對梅光迪產生多大的影響？他接受阿諾德學說中的哪些部分？他又是怎麼樣詮釋、闡述阿諾德的觀點？這都是值得抽絲剝繭、細細考察的問題。以下先談阿諾德「希臘精神」和「希伯來精神」的涵義，以便梅光迪接受並發揚的阿諾德「文化論」思想基礎。

第一節 希臘精神與希伯來精神

1920年7月，梅光迪到南京高等師範學校（1923年改制為國立東南大學）暑期班任文學教師，留下了一份由學生記錄的〈近世歐美文學趨勢講義〉（以下簡稱〈歐美講義〉）。²在這份講義的第一章「文藝復興時代」，梅光迪首先講述「西方新文化」發生的背景，以此歸結出西方文化的兩大源頭：

¹ 比如周淑媚的〈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〉，就特別注意到阿諾德與學衡派的關係。但周文討論的面向是阿諾德和白璧德進入中國以後，學衡諸人翻譯與介紹的情況，和本文的視角不同。詳見周淑媚，〈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〉，《東海中文學報》，第21期（2009：7），頁149-178。

² 梅光迪演講；馮策、華宏謨同記；吳履貞補記，〈近世歐美文學趨勢講義〉，收錄於中華梅氏文化研究會編，《梅光迪文存》，頁92-118。關於這份講義的紀錄時間，學者梅杰（筆名眉睫）已有考證，參眉睫，《文學史上的失蹤者》，頁170-173。

蓋近世西洋文化有兩大源。一出希臘，即自由精神；一出希伯來，即宗教精神。中古時代，希伯來之精神盛行，自文藝復興後，希臘精神復活。希臘重知，希伯來重行。兩者相駁，以成近世之西洋文化。³

梅光迪所稱的「近世西洋」，是指十五世紀文藝復興以降至二十世紀初的歐洲，而造就近世西洋文化面貌的，即是「希臘精神」(Hellenism)和「希伯來精神」(Hebraism)——一是由古希臘蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德等哲人留下，重視智識的「自由精神」；一是自猶太教和基督教傳來，重視道德實踐的「宗教精神」。梅光迪的〈歐美講義〉即用這兩大傳統的交替、消長來談西洋文化的發展趨勢，他將歐洲中古時代視作希伯來精神大勝的時代，宗教主導一切和人有關的思想、活動，直到「希臘精神復活」的文藝復興時期，中世紀的封建制度、學究制度、寺院制度消亡，隨之而生的自由研究之風讓科學有了長足的發展，文學、藝術也脫離宗教獨立。

其實，梅光迪的「西方兩大精神」說法，是繼承自英國批評家馬修·阿諾德的觀點。1923年2月，梅光迪在《學衡》第14期上發表的〈安諾德之文化論〉有這樣一段話：

安氏嘗論希臘精神與希伯來精神之別。謂前者重智慧，後者重品德。英人偏重實行，故希伯來精神，最合英人性質。而清教者，又極端希伯來精神之表現也。⁴

這個觀點取自阿諾德寫於1867-1869年的名著《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*)中的〈希臘精神與希伯來精神〉，⁵阿諾德分別以「智慧」(intellectual)和「品德」(moral)說明兩種精神的內在特質，而英國人的性情偏向重視「品德」的希伯來精神。梅光迪的文章也引述阿諾德的看法，認為英國人過分希伯來化，以宗教為人生唯一需求，忽略了智識——也就是希臘傳統。這種偏狹的、只關注品德發展的「極端希伯來精神」，造成了種種排除異己、暴戾殘刻之事，違背了「使本性全體同臻至善」的本意。

西方文化來自「希臘精神」和「希伯來精神」的說法，是歐洲啟蒙運動時期形成的概念，後來由海涅(Christian Johann Heinrich Heine, 1797-1856)正式提出。美國學者彼得·蓋伊(Peter Gay, 1923-)寫於1966-1969年的著作《啟蒙運動——現代異教精神的崛起》，第一章的開頭就是以「希伯來人與希臘人」為主題，說明這種「二元化歷史觀點」的起源：

啟蒙運動向來把這個世界一分為二，一個是把肉體視為人之大敵的禁慾主義，另一

³ 梅光迪演講；馮策、華宏謨同記；吳履貞補記，〈近世歐美文學趨勢講義〉，《梅光迪文存》，頁94。

⁴ 梅光迪，〈安諾德之文化論〉，首次發表於1923年2月《學衡》第14期，頁13。現收入於中華梅氏文化研究會編，《梅光迪文存》，頁164。

⁵ 本文所引阿諾德的文字，分別採用以下兩個譯本：(一)[英]阿諾德(Arnold M.)著；韓敏中譯，《文化與無政府狀態》，(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2008.10)；(二)[英]阿諾德(Arnold M.)著；賀涇濱譯，《「甘美」與「光明」——馬修·阿諾德新譯8種及其他》(鄭州：河南大學出版社，2011.6)。如在譯文後括號標上英文者，為筆者對照阿諾德著作英文原文後所增添，所使用的原文版本為中國政法大學據劍橋政治思想史原著系列影印本，[英]阿諾德著，《〈文化與無政府〉及其他著作》(北京：中國政法大學出版社，2003.5)。

個則肯定生活、身體、知識以及寬宏大量。一個是神話製造者，另一個是現實主義者。一個是教士，另一個是哲學家。海涅（Heinrich Heine）這位啟蒙運動的任性兒子，後來就把兩個對立陣營，很有見地的稱之為希伯來人和希臘人。⁶

生於德國、長於猶太家庭的海涅是 19 世紀最重要的文人之一。蓋伊稱他為「啟蒙運動的任性兒子」，正好說明瞭他生在啟蒙運動之後，且在啟蒙時代「異教精神」孕育下成長。⁷海涅的一生都處在「教士」和「哲學家」這兩個「對立陣營」中，因而能相當精確的指出兩者的不同，他寫於 1840 年的《路德維希·伯爾納。一份備忘錄》，⁸將希伯來人和希臘人視為氣質上相對立的兩種人：「所有的人不是希臘人就是猶太人，不是具有禁欲的、敵視形象的、嗜好理智化的本能的人，就是充滿生之快樂、因發展而自豪的、注重現實的人。」⁹而這本《備忘錄》，就是他一反自己青年時代的希伯來化，走向希臘化的宣言。

阿諾德不但繼承海涅「希臘精神」和「希伯來精神」的說法，也用這兩種精神的「互相更迭」特性，用以解釋西方文化。阿諾德認為「希伯來精神」是「趨向行動的能量」，與之對照的是「趨向思想的智慧」的「希臘精神」，這兩種精神的本質並不互相拒斥對方，它們甚至有著同樣的終極目標，就是「人類的完美或曰救贖」（man's perfection or salvation）但它們的特質表現在人身上和歷史上常顯出對立，「可將它們看成是瓜分大千世界的對抗勢力」。阿諾德說：

希伯來和希臘精神，整個世界就在它們的影響下運轉。在一個時期世界會感到一種力的影響力更大，另一個時期則是另一種力更受矚目。世界本應在這兩極之間取得平衡，但事實上又從來不曾做到過。¹⁰

延續啟蒙運動時期「哲學的時代」和「信仰的時代」互相遞嬗的觀點，阿諾德的《文化與無政府狀態》強調兩種精神的差異造成的衝突與競爭關係。阿諾德對於「文化」（culture）的見解，即以二元化史觀為基礎，強調調和「希伯來精神」和「希臘精神」，使兩者平衡，一種精神為另一方效勞，或是一種精神凌駕於對方之上，才有辦法達到「關於美、關於人性的普遍完善」，達成「文化」所追求的「人性完美」（complete human perfect）。

⁶ [美]彼得·蓋伊（Peter Gay）著；劉堯森、梁永安譯，《啟蒙運動——現代異教精神的崛起》（臺北：立緒文化，2007.10），頁 60。

⁷ 傳統上將啟蒙運動鎖定在 1689-1789 一百年間，也就是自英國革命開始而終於法國革命。但蓋伊認為這一百年只是約略數，範圍要再向後延伸一點，因以「人物」而不是革命劃出啟蒙時代更為適切，蓋伊歸類啟蒙運動者的共同特點，就是結合「古典主義、擺脫宗教信仰以及科學」三個要素的一群「現代異教徒（modern pagans）」。⁸詳見《啟蒙運動——現代異教精神的崛起》，頁 24-30、39-40。

⁸ 海涅原本訂定的書名是《路德維希·伯爾納。海因里希·海涅的一份備忘錄》，1840 年出版時，書店以誤《海因里希·海涅論路德維希·伯爾納》為名付印。河北教育出版社 2003 年所出的 12 卷本《海涅全集》，譯做《路德維希·伯爾納。一份備忘錄》，本文引用該書譯文，故從其所譯書名。

⁹ [德]海涅(Heine Heinrich)著；章國鋒、胡其鼎編，《海涅全集》第 12 卷版（石家莊：河北教育出版社，2003），頁 13。

¹⁰ [英]阿諾德著；韓敏中譯，《文化與無政府狀態》，頁 97。

既然希伯來和希臘精神的最終目標都是「人類的完美或曰救贖」，又為什麼為會產生衝突？阿諾德解釋，因它們「追求這一目標的做法相去甚遠」，以致於從沒實現兩者的平衡。重視「行動」(doing)的希伯來精神，與重視「思想」(thinking)的希臘精神，兩者的歧異，是內在特質上的根本不同：

希臘精神最為重視的理念是如實看清事物之本相 (to see thing as they really are)；希伯來精神中最重要的則是行為和服從 (conduct and obedience)。差異是無論如何抹殺不了的。希臘人對肉體和欲望的不滿在於它們妨礙了正確的思考 (right thinking)，希伯來人則是認為肉體和欲望阻礙了正確的行止 (right acting)。¹¹

為了看清事物的本相，希臘人重視的是「正確的思考」，而希伯來精神重視的是行為和服從，也就是遵從上帝的旨意，做出「正確的行止」。它們都反對肉體和慾望，但很顯然的，重視「真」的希臘精神和重視「善」的希伯來精神對人們該怎麼生活有不同的期待。因此阿諾德說：「希臘精神的主導思想是意識的自發性 (spontaneity of consciousness)，希伯來精神的主導則是嚴正的良心 (strictness of conscience)」，¹²一方關心人的智性，一方關心人的道德。阿諾德認為這兩種不同的精神主導時代，也影響個人：自 15 世紀以來，清教挫敗、文藝復興，人類在希臘精神的指引下有大發展，而時代風氣的轉變，當然跟人有關，不論是一時代某一國家、國民的特性，還是一個人的內在特質，阿諾德都用「兩種精神」的角度分析。

梅光迪也和阿諾德一樣，以兩種精神的消長論西方文化，如〈歐美講義〉將歐洲中世紀視為宗教時代，「希臘羅馬之文化凋殘殆盡」，直到文藝復興時期「希臘思想再起，西方文化始大生色。故言浸世西方文化之發生，當以文藝復興為最初起點。」¹³梅光迪也用兩種精神分析個人，他指出，從內在氣質來看，卡萊爾是「實行」的道德家、能苦能行，是「希伯來精神」的代表；¹⁴而「高談文化，鄙夷實行」的阿諾德，¹⁵則是「希臘精神」的代表。¹⁶讀梅光迪的論著，常常能發現阿諾德的蹤跡，除了上述的「兩種精神」之外，梅光迪也使用阿諾德嘲諷中產階級的「非利士人」(philistinism)，¹⁷批評實用思想，並且推崇阿諾德的「文化論」，認為文化可以導正時弊。阿諾德的思想基礎是二元化史觀，梅光迪也同樣追隨阿諾德的腳步，其實，在他們認同二元化史觀的同時，潛在的意思是，對進步史觀持保留甚至是懷疑的態度。下一節，我們要來看看阿諾德、白璧德以及梅光迪的著作中的二元化史觀與二元論，並討論這樣的觀點和進步史觀之間的對立關係。

¹¹ [英] 阿諾德著；韓敏中譯，《文化與無政府狀態》，頁 99。

¹² [英] 阿諾德著；韓敏中譯，《文化與無政府狀態》，頁 100。

¹³ 梅光迪演講；馮策、華宏謨同記；吳履貞補記，〈近世歐美文學趨勢講義〉，《梅光迪文存》，頁 93。

¹⁴ 梅光迪演講；馮策、華宏謨同記；吳履貞補記，〈近世歐美文學趨勢講義〉，《梅光迪文存》，頁 115。

¹⁵ 梅光迪，〈安諾德之文化論〉，《梅光迪文存》，頁 162。

¹⁶ 梅光迪演講；馮策、華宏謨同記；吳履貞補記，〈近世歐美文學趨勢講義〉，《梅光迪文存》，頁 115。

¹⁷ Philistinism，梅光迪譯作「費列斯頓」(見《梅光迪文存》，頁 162)。後來通行的中譯名是「非利士人」，本文為求行文通暢，統一使用「非利士人」。

第二節 二元化史觀與二元論

前面談到，阿諾德接續啟蒙運動以來的二元化史觀，「兩種精神」的論述主要是受到海涅的影響。海涅的《路德維希·伯爾納。一份備忘錄》在 1840 年面世，阿諾德 1869 年出版《文化與無政府狀態》，中間相差二十九年。其實，阿諾德讚賞這個比自己二十五歲的德國文人，因海涅批評工業革命帶來機械進步，人類的道德卻日益敗壞，而阿諾德身處工業先驅的英國，尤其感同深受，他在《文化與無政府狀態》中貶抑的「非利士人」(philistinism)，指的就是「天生遠離思想」、喜歡工具、眼界狹隘的英國中產階級。¹⁸更早之前，1863 年，也是海涅過世後的第七年，阿諾德在倫敦《康希爾雜誌》(Cornhill Magazine) 上發表了〈海因里希·海涅〉一文，正式使用「非利士人」(philistinism) 一詞評論中產階級：「一個強壯、盲從、與無知的對手，對抗上帝子民與光明之子。」¹⁹在《文化與無政府狀態》中阿諾德進一步指出：「英國非利士人中最強壯、最活躍的部分是奉行清教和希伯來精神的中產階級，正是這種希伯來化的傾向使他們離開了文化和全面的發展。」²⁰也就是說，阿諾德認為英國的中產階級在氣質上屬於「希伯來精神」，他們缺乏「希臘精神」、缺乏理性，因此脫離人性整體和諧的發展。

阿諾德批判物質文明的進步造成的人性敗壞提倡，他提出的解決方法，不是從現象面入手，反對物質進步或要人們放棄名利追求；而是從思想面出發，指出問題的根源在於人們傾向信仰、缺少理性。可以說，阿諾德是以二元化史觀作為「文化論」的基礎，並質疑進步論。從這個角度看，二元化史觀和進步史觀是衝突的，而阿諾德有意識的選擇二元化史觀，代表他對物質進步並不樂觀，認為它不見得能使人類變得更好。其實，進步史觀的出現，本身就帶有對二元化史觀的反叛，彼得·蓋伊認為：

這種二元化的歷史觀點，而不是那著名的進步理論，才能夠真正說明啟蒙運動的心靈。進步理論只是這種二元論的特殊個案：這種理論只是給予「哲學的時代」和「信仰的時代」兩者互相遞嬗現象某種希望，說明這種遞嬗並非不可避免，人並不是永遠陷在歷史輪迴循環的圈子當中。²¹

進步理論是「二元論的特殊個案」，它帶有擺脫歷史輪迴循環的希望。但實際上，二元化史觀還是啟蒙運動的主導，蓋伊強調，啟蒙思想家的焦點放在「理性」和「非理性」之間的衝突，這個衝突導致週期性的歷史現象，啟蒙思想家們的內心也受這兩股力量的拉扯，盧

¹⁸ [英] 阿諾德著；韓敏中譯，《文化與無政府狀態》，頁 69。

¹⁹ 此句的原文為“a strong, dogged, unenlightened opponent of the chosen people, of the children of light.” 阿諾德的〈海因里希·海涅〉一文同年成單書出版，見 Matthew Arnold, *Heinrich Heine*, (Philadelphia and New York, 1863), p.13.

²⁰ [英] 阿諾德著；韓敏中譯，《文化與無政府狀態》，頁 198。

²¹ [美] 彼得·蓋伊著；劉堯森、梁永安譯，《啟蒙運動——現代異教精神的崛起》，頁 61。

梭、伏爾泰、狄德羅等人都是。²²英國史學家阿倫·布洛克於 1985 年出版的《西方人文主義傳統》，延續蓋伊對啟蒙運動的解釋，進一步說道：儘管一部分的啟蒙思想家對於「進步」的價值取向持保留態度，尤其在擔心進步所要付出的代價，「然而他們仍然相信，雖然前途未卜，但這種『進步』的可能性仍然是存在的。」²³到了海涅和阿諾德的時代，跟隨「進步」而來的代價已然浮現，阿諾德不再像啟蒙思想家對進步抱持樂觀，他將人類的問題納入二元化史觀的框架下解釋，以調和「希臘精神」和「希伯來精神」作為解決之道。

白璧德追尋阿諾德的腳步，他的論述同樣是以二元論為基礎，質疑進步論。在《文學與美國的大學》裡，白璧德替換了阿諾德常用的詞彙「希臘化」、「希伯來化」，他區分「強調紀律」的古典人文主義和「強調同情」的基督教精神，²⁴前者是「統一」(unity)，後者是「多樣」(diversity)；前者是「一」(the One)，後者是「多」(the Many)。²⁵白璧德的目標是要調節兩者，取得平衡，做到阿諾德所說的「穩定的、整體的看待生活」，²⁶他批評人道主義者的，就是其未加選擇的普遍同情，偏向了極端。白璧德分析，這種「博愛」觀點是受「進步」觀點支持的，「整個人類都會通過科學研究和科學發現取得進步的那種觀念」，在和「知識與同情的擴張運動相結合」後顯現出影響力，²⁷它改變了人們對古典人文傳統和基督教傳統的敬仰，成為一股強大的反叛的力量：

人類總是夢想著黃金時代，而只有現代科學取得巨大成就之後，人類才有可能將置於未來而不是過去。正如勒南所云，關於人性的觀念以及對人性總體成就的崇拜是判分新舊時代的鴻溝。²⁸

當「人類將黃金時代置於未來而不是過去」，這個時代就成了法國哲學家勒南(Ernest Renan, 1823-1892)所說的崇拜「人性總體成就」的新時代，原先重視人內在的道德「人性的觀念」退位，白璧德說，進步觀點逐漸取代了宗教，傳統信仰衰退，甚至威脅到人們的歷史感，結果必然是道德低落，人性本身無法趨於完善。對照阿諾德和白璧德的二元論，我們可以發現，白璧德的論點是阿諾德的擴大和變形，用以批評進步論帶來的種種問題，他的人文主義以二元論為立論基礎，正因為在這個進化論大張旗鼓的新時代，兩大傳統是他要固守的基地，而他的最終目標，就是要邁向阿諾德所說的整全、完善的「文化」。

²² [美] 彼得·蓋伊著；劉堯森、梁永安譯，《啟蒙運動——現代異教精神的崛起》，頁 71-73。

²³ [英] 阿倫·布洛克(Bullock A.) 著；董樂山譯，《西方人文主義傳統》，頁 63。

²⁴ [美] 歐文·白璧德著；張源、張沛譯，《文學與美國的大學》，頁 7-9。

²⁵ 白璧德在《文學與美國的大學》註釋，「一」與「多」的說法出自柏拉圖的《斐德羅篇》(Phaedrus, 266B)。見 Babbitt, Irving. *Literature and the America college*. Boston and New York: Houghton Mifflin Company, 1908, pp.25. 及 [美] 歐文·白璧德著；張源、張沛譯，《文學與美國的大學》，頁 18，註 1。另外，關於白璧德學說的二元論與他對一、多問題的討論，張源有更為詳細的分析，參見張源，《從「人文主義」到「保守主義」：《學衡》中的白璧德》，頁 57-60。

²⁶ [美] 歐文·白璧德著；張源、張沛譯，《文學與美國的大學》，頁 16。

²⁷ [美] 歐文·白璧德著；張源、張沛譯，《文學與美國的大學》，頁 28-29。

²⁸ [美] 歐文·白璧德著；張源、張沛譯，《文學與美國的大學》，頁 25。

白璧德的人文主義非常強調「節制」、「適中」，這些觀念的基礎是從「希臘精神」和「希伯來精神」而來的。白璧德在《盧梭與浪漫主義》一書中批評盧梭浪漫主義和人道主義的情感氾濫，在這裡，白璧德延續了「極度紀律」和「極度同情」處於兩個極端的說法，將「古典主義」(classic/classical)和「浪漫主義」(romantic/romanticism)對立起來，更深化了二元論。²⁹梅光迪論西方文學的發展，明顯接受了自阿諾德、白璧德以來一脈相承的二元論，他的〈近世歐美文學趨勢講義〉一開頭先替「近世」畫出時代範圍：

近世者，上起文藝復興，下迄現世之謂。十五、十六兩世紀為第一期，十七、十八世紀為第二期，十八世紀之末以至現世為第三期。前兩期之文學，盛行古學主義；後一期之文學，盛行浪漫主義。³⁰

梅光迪的這份講義出於1920年，他所指的「近世」十五世紀到二十世紀初的六百多年間。講義裡的文學分期，前兩期是「古典主義」：³¹第一期的文學能真正回歸希臘精神的本質，第二期則走向偏鋒，重視形式的模仿，也就是白璧德所說的過度強調紀律的「新古典主義」；接下來的第三期，就是以盧梭為宗，盛行「浪漫主義」的時代。梅光迪沿用了白璧德的觀點，將「古典主義」和「浪漫主義」分殊、對立，他也認為西洋文學最優秀的時期就是上述的第一期，該時期的文學取法希臘思想與人生觀，趨於「節制、中庸之途」，重視理論而不重感情宣洩，正好和偏重感情的浪漫主義相反。³²梅光迪所建構的文學史採二元化史觀，反對「文學」可以「進化」的說法，直言「機械科學有進化之象徵」，而文學、美術不能用機械規律來看，且各種文學體裁都有長處，有獨立並存的價值，無所謂新舊。³³

進一步釐清「古典主義」和「浪漫主義」對立的二元論，可以梳理出它的雙重涵意：一是將重視紀律的「古典主義」視為希臘精神的延續，將重視情感的「浪漫主義」視為希伯來精神的延續，從思想的本源上來說，這兩種文學是西方兩大精神的產物；二是將「古典主義」視為廣大的人文傳統，將「浪漫主義」視為受科學進步觀點帶起的思潮，前者是「古」、是傳統，後者是「今」、是對抗傳統。這兩種解釋看似相互矛盾，為什麼「浪漫主義」同時是繼承，也是反抗傳統？其實只要理解：每個思想都不是憑空而來，而是對所處的時代做出的解釋和回應，不管是繼承或是反抗，都不能略過它自身的傳統，「浪漫主義」當然也是。白璧德認為，「浪漫主義」盛行受盧梭的影響最大，盧梭那種「未加選擇的普遍同情」和希伯來精神的關係，上文已有討論；但另一方面，盧梭主張感情的解放，強調人的自主性，其實也是對基督教禁欲壓制的反抗。身為啟蒙思想家的盧梭，對科學進步的態度也是複雜的，他攻擊狄德羅的科學功利主義，但科學進步給人們帶來了自信，才讓人接

²⁹ [美] 歐文·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，2003.8），頁2-3。

³⁰ 梅光迪演講；馮策、華宏謨同記；吳履貞補記，〈近世歐美文學趨勢講義〉，《梅光迪文存》，頁92。

³¹ 梅光迪將“classic/classical”譯為「古學主義」，認為譯作「古典主義」或「擬古主義」過於狹隘，不能顯出這個單詞含有的「傑出」、「足以代表一般」之意（見《梅光迪文存》，頁98）。本文為求行文通暢、前後一致，除引用梅光迪的原文外，其餘論述還是採用現在通行的中譯「古典主義」。

³² 梅光迪演講；馮策、華宏謨同記；吳履貞補記，〈近世歐美文學趨勢講義〉，《梅光迪文存》，頁99-100。

³³ 梅光迪，〈評新文化者〉，《梅光迪文存》，頁133。

受盧梭的「人性本善」論。³⁴因此白璧德說：「盧梭確立的新的二元論——性本善的人和社會機構間的二元對立——不僅要以社會學取代神學，而且懷疑任何形式的舊二元論。」³⁵盧梭的情感擴張成為一股「新崛起的力量」推翻了兩大傳統。白璧德呼籲，必須「恢復真正的二元論，或與之同等的東西，若不能以某種形式重新確認內心生活的真實——傳統的或批判的，宗教的或人道主義的」，人類迄今以來的文明將從根本上受到威脅。³⁶

梅光迪於 1916 年寫給胡適的信裡就說自己奉行「人文主義」(humanistic)的人生觀，於文學則宗古典主義。³⁷梅光迪所處的時空和阿諾德、白璧德不同，他自然不是為了要維護希臘傳統和希伯來傳統，才反文學進化論，他要捍衛的，是受現代化大潮推擠的中國傳統——儒家學說，肯定的表示中國文化需是「孔教之文化」。³⁸因此，梅光迪認同二元化史觀，反對進化史觀，正因為二十世紀初的中國面臨著從「前現代化」到「現代化」著轉型，³⁹這時的西方已經走入現代化，而梅光迪認同阿諾德、白璧德對現代化各種現象的解釋提出的解決問題，且試著用同樣的方法，回應當時的中國。最明顯的例子，是他批評自浪漫派與進化論發展出的「近世民族主義」思想：

浪漫派主張創造，亦一進化論也。夫浪漫派既主張個性，尊己之民族為優等民族，而蔑視其他民族皆為劣等，謂世界惟優等民族能進化，其餘大多數劣等民族既無優美之文化，而又佔領大地而無所用之，豈得謂平。於是自命為優等民族者，莫不以擴充己國文化，撲滅他國文化為職志，為人民對於國家之義務。而文化自身，不能直接與人競，則其勢不得不假手於武力，此則列強侵略主義所由之發生，而今之世界所以瘡痍滿目也。近者東臨日本，亦效歐人之所為，而謀擴充其勢力於我國。是則此種思想，非惟遺患歐洲，且將延及東亞，可勝懼哉。⁴⁰

梅光迪將浪漫派和進化論連繫在一起，自視為「優等民族」的自信心，即來自於科學進步，接著便發展成靠武力侵略他國的帝國主義。被視作「無優美之文化，而又佔領大地而無所用」的「劣等民族」、受列強環伺侵犯，這就是十九世紀末到二十世紀中國的現況。在現代化轉型的過程中，中國的知識人不斷在尋出路，因為這直接牽涉到近代中國面臨的大問

³⁴ [美] 歐文·白璧德著；孫宜學譯，《盧梭與浪漫主義》，頁 75。

³⁵ [美] 歐文·白璧德著；孫宜學譯，〈盧梭與宗教：我相信什麼〉，《性格與文化：論東方與西方》(上海：上海三聯書店，2010)，頁 153。

³⁶ [美] 歐文·白璧德著；孫宜學譯，〈盧梭與宗教：我相信什麼〉，《性格與文化：論東方與西方》，頁 247。

³⁷ 在這通信裡，梅光迪將“humanistic”一詞譯為「人學主義」，自 1920 年後來發表的文章則使用「人文主義」，後來通行的譯名也是「人文主義」，故本文統一採用後者。見梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第三十九函〔1916 年〕12 月 28 日，《梅光迪文存》，頁 548。

³⁸ 梅光迪，〈致胡適四十六通〉，第三十九函〔1916 年〕12 月 28 日，《梅光迪文存》，頁 548。

³⁹ 甘陽論中國文化的現代化歷程，以 1919 年的「五四運動」為界，「『五四』以前的中國文化是前現代型態的中國文化；『五四』則開創了中國文化由前現代型態向現代型態轉折的歷史起點。」他認為「『前現代化』與『現代化』是不同質的範疇，兩者是有矛盾、有衝突的，我把這稱為『文化的衝突』。任何國家要進入現代化，都不可避免會遭遇這種衝突。因此，問題不在於否認或迴避這種衝突，而在於解決衝突。」詳見甘陽，〈八十年代中國文化討論五題〉，《古今中西之爭》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006.12)，頁 25-26。本節所論述阿諾德、白璧德、梅光迪的二元論與二元化史觀，目標都在解決這種衝突。

⁴⁰ 梅光迪演講；馮策、華宏謨同記；吳履貞補記，〈近世歐美國學趨勢講義〉，《梅光迪文存》，頁 109。

題：「中國會不會亡？」危急存亡的當口，中國的未來要何去何從？梅光迪選擇了阿諾德與白璧德，選擇了二元史觀，並質疑進化論，實際上就是將阿諾德、白璧德當作範例，試圖重拾中國傳統文化，要從文化、而不是物質文明中，找回民族自信心。

彼得·蓋伊認為啟蒙時代是「異教精神」崛起的時代，「異教」指的是站在基督教對立面的古希臘思想，是促成科學發展「理性」的根源。但隨著科學研究日益蓬勃，進步史觀以全新的姿態出現，帶著反抗精神，歧出兩大傳統。透過上文，我們可以發現自阿諾德、白璧德至梅光迪，他們以二元論和二元化史觀作為學術思想的基礎，即是站在進化論和進化史觀的對立面，這兩種觀點看世界的角度根本不同，如勒南所說「人性的觀念以及對人性總體成就的崇拜是判分新舊時代的鴻溝」。在中國現代化轉型、新舊時代交接的時刻，梅光迪接受阿諾德的「文化論」，並「以文化眼光評論文學」的目標自期，⁴¹擴大文學批評的範疇，有意識的「文學」和「文化」連繫在一起。

第三節 「以文化眼光評論文學」

梅光迪認為阿諾德批評的特色是「以文化眼光評論文學」，這一特色同樣適合用來說明他自己。這裡說的「文化」範疇包含什麼？要怎麼以「文化眼光」評「文學」？梅光迪〈近世歐美文學趨勢講義〉有兩大宗旨，其一是「認文學與文化有密切之關係」：

海禁開後，我國文化首與西洋相接觸者，厥維物質方面。革命之後，政治方面始與融洽。近年來乃漸及于文學、美術，於是文學改革之聲日高一日，但當改革之初亦不可不加謹慎。蓋文學方面分派多門，全與物質方面有一定理法者大異其趣。使或迷信一說，盲從一家，則毫釐之差千里之謬，非徒無益且蒙害焉。托爾斯泰、孟伯騷等之寫實主義，吾國人所盛稱者也，究其實亦不過歐美文學之一部份，淺者不察竟視為不遷之宗，代表一切，不其謬乎。⁴²

「文化」一詞是梅光迪著作裡重要的關鍵詞之一，但「文化」究竟指什麼？在不同的文章中，這個詞指涉的意思也有差別，為使論述更趨精確、避免模稜兩可，這裡要先談「文化」的定義。英國學者雷蒙·威廉斯（Raymond Williams, 1921-1988）的代表作《文化與社會：1780-1950》（*Culture and Society 1780-1950*）分析「文化」（culture）詞意的變化，十九世紀之後，「文化」有四個含義：(1)「『心靈的普遍狀態或習慣』，與人類完美的觀念有密切關係」；(2)「整個社會智性發展（intellectual development）的普遍狀態」；(3)「藝術的整體狀況」；(4)十九世紀末產生的新義「包括物質、智性、精神等各層面的整體生活方式」。⁴³對照上段

⁴¹ 梅光迪演講；馮策、華宏謨同記；吳履貞補記，〈近世歐美文學趨勢講義〉，《梅光迪文存》，頁 118。

⁴² 梅光迪演講；馮策、華宏謨同記；吳履貞補記，〈近世歐美文學趨勢講義〉，《梅光迪文存》，頁 92-93。

⁴³ [英] 雷蒙·威廉斯（Raymond Williams）著；高曉玲譯，《文化與社會：1780-1950》（長春：吉林出版集團有限公司，2011.8），頁 4。

引文，梅光迪談中國文化和西洋文化接觸的過程，中國文化從清末的「物質」、「政治制度」改革，到近年來漸及「文學、美術」方面，這裡使用的「文化」一詞，即十九世紀末產生的意思：「包括物質、智性、精神等各層面的整體生活方式」，是我們現在的廣義上使用的「文化」之意。在這個意義下，「文學」不過是「文化」的一部分，但梅光迪顯然將「文學」的詞意擴大，「文學」包含美術、思想（主義），且和「物質」相對。梅光迪接著說：

不知歐美文學者，不可與言文學之改革，更不可與言文化之改革。蓋近世歐美文學者，實為近世歐美文化之代表。近世歐美文學之內容，實包近世歐美盛行之學術思想一大部分。故欲研究近世歐美文化，以為創造吾國新文化之借鑒者，當自研究近世歐美（文學）始矣。⁴⁴

梅光迪說「近世歐美文學」，是「近世歐美文化」的代表，因為它包含了「學術思想一大部分」，如此一來，梅光迪所指的「文學」不單只是「文化」的一部分，「文學」是「文化」的核心。細究梅光迪「文學」的意義，當他將「文學」一詞和「學術思想」連結時，就很接近威廉斯定義「文化」的第二個意思：「整個社會智性發展的普遍狀態」，它關乎人的心智、內在世界，而不只有文學和藝術。梅光迪這一段話大有將〈近世歐美文學趨勢講義〉這個「文學史」課程擴大為「文化史」的意思。實際上，他的講義確實不只是詩歌、散文、小說作品與流行的一般「文學史」式討論，而是結合社會背景與學術思想發展的「文化史」式討論。以〈歐美講義〉第一章的標題和內容為例：「第一章、文化復興時代」，這章的第一節是「西洋新文化之發生」，內容談十五、十六世紀文藝復興的背景，包括中世紀封建制度、學究制度、寺院制度的消亡，以及科學與知識發達、發現美洲新大陸、發明印刷術、自由精神產出等；第二節是「文藝復興與近世西洋文學」，內容是文藝復興對近世西洋文學的影響，分別是宗教與文學分離、評論精神再現、知識（學術）發達、重視官能快樂。⁴⁵之後的各章大多集中討論文學流派和當時的思想、主義，以及外部社會的關係，當然也有就文體、取材、個別作家風格的討論，但是只佔極小的篇幅。

另外，〈歐美講義〉最後三章也頗有意思，整個講義只有這三章是以人物為主標題，這三個人分別是歌德（Johann Wolfgang von Goethe, 1749-1832）、⁴⁶卡萊爾、阿諾德。歌德以詩歌、小說聞名；阿諾德有少量的詩作傳世，但他創作數量最多、最廣人知也最具影響力是論文（Essay），包括我們現在歸類為隨筆、雜文、評論的作品或是特定主題的專論；卡萊爾則以史學大作《法國革命史》（*The French Revolution: A History*, 1837）和多部傳記聞名，他的文藝評論在英國文學史上也相當有份量。這裡可以看出兩個要點：首先，梅光迪既然將這三位獨立成章，我們將之理解成梅光迪心目中最重要三個近世歐美文學家，應該不

⁴⁴ 梅光迪演講；馮策、華宏謨同記；吳履貞補記，〈近世歐美文學趨勢講義〉，《梅光迪文存》，頁 93。引文最末一句疑漏字，以致上下文意不通順，括號中的「文學」二字為筆者所補。

⁴⁵ 梅光迪演講；馮策、華宏謨同記；吳履貞補記，〈近世歐美文學趨勢講義〉，《梅光迪文存》，頁 93-95。

⁴⁶ 〈近世歐美文學趨勢講義〉譯作「葛德」，本文改採現在通行的譯名「歌德」。見梅光迪演講；馮策、華宏謨同記；吳履貞補記，〈近世歐美文學趨勢講義〉，《梅光迪文存》，頁 93

算過頭；第二，梅光迪非常重視史傳和論文，〈歐美講義〉裡極推崇卡萊爾和阿諾德這一類的著作，肯定這些論著回應時代、針砭時弊的特色。

本節標題「以文化眼光評論文學」的出處，就在〈歐美講義〉介紹阿諾德的專章裡。梅光迪並說阿諾德是「近世文學評論家中第一流，其生平最有永久價值之著作亦為文學評論。英國文學評論界之安氏（指阿諾德），亦猶英國詩界之莎士比亞。」⁴⁷這一段話是梅光迪為阿諾德的文學評論下的總評，也代表梅光迪對自己的期許。上文說過，〈歐美講義〉裡的「文學」之意實際上更接近「文化」的第二義，即「整個社會智性發展的普遍狀態」。「以文化眼光評論文學」的「文化」二字也該做這樣的解釋，這句話意味著文學與人生密切相關，且文學直指人的內在情感、精神、思想，足以代表一人、一地區、一時代。當我們從架構和內容上仔細的看梅光迪的〈歐美講義〉，會發現〈歐美講義〉將文學史當成文化史的處理方式，就是一種「以文化眼光評論文學」的實踐，雖然講論的主題是「近世歐美文學趨勢」，但梅光迪的目標，是透過研究西方回應當代中國，講義的「宗旨」不但將「文學」、「文學改革」和「文化改革」串連起來，也明白表示做這些研究能成為「創造吾國新文化之借鑒」⁴⁸，而他所認同阿諾德等西方學人的「文化改革」，就是他的借鑒。另一方面，「以文化眼光評論文學」這句話也代表了阿諾德的批評（criticism）是觀照到人類全體思想與發展的「文化批評」，梅光迪不但借鑒阿諾德「文化批評」的視野，更以阿諾德的「文化論」為「創造吾國新文化」的理想。

阿諾德的評論文章對梅光迪產生很大的影響，前兩節已說明瞭阿諾德「希臘精神與希伯來精神」的說法和二元化史觀，成為梅光迪的思想基礎，實際上這也是他理解和認同阿諾德「文化論」的基礎。在〈文化與它的敵人〉（“Culture and Its Enemies”，1867）一文中，阿諾德這樣定義文化：

對文化的正確描述應該是，它的本原並非出於好奇，而是在於對完美極致的熱愛；它是「對完美的研習」（a study of perfection）。純粹追求知識的熱情並不是它的全部動力，而且連主要動力都不是，它的動力包括一種社會的和道德的激情：行善（do good）。⁴⁹

文化的根源在於「完美」（perfect/perfection）、「善」（good），這是指人們「心與靈（mind and spirit）的內向狀態（inward condition）」的「和諧的完美，普遍的完善」。〈文化與它的敵人〉是阿諾德最早定義與闡述「文化」的文章，兩年後，《文化與無政府狀態》問世，更全面的說明「文化」的重要性。韓敏中教授所譯的《文化與無政府狀態》附有「關鍵詞」列表，在「culture 文化」條下：

⁴⁷ 梅光迪演講；馮策、華宏謨同記；吳履貞補記，〈近世歐美文學趨勢講義〉，《梅光迪文存》，頁 118。

⁴⁸ 梅光迪演講；馮策、華宏謨同記；吳履貞補記，〈近世歐美文學趨勢講義〉，《梅光迪文存》，頁 93。

⁴⁹ [英]阿諾德著；賀滄濱譯，〈文化和它的敵人〉，《「甘美」與「光明」——馬修·阿諾德新譯 8 種及其他》，頁 34。

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的可行的規律，從而……達到比現在更全面的完美境界」。⁵⁰

和「文化」相關的詞彙有「perfect 追求全面、和諧、普遍的完美」、「sweet and light 甘美與光明」、「the best that has been thought and said 最優秀的思想和言論」、「right reason 健全理智」等。上文列舉雷蒙·威廉斯替「文化」一詞歸結出四個意思，其中(1)「『心靈的普遍狀態或習慣』，與人類完美的觀念有密切關係」就是在柯勒律治（Samuel Taylor Coleridge, 1772-1834）、卡萊爾的論述裡形成概念，並在阿諾德時有了完整的定義。這個意義上的「文化」和我們現在理解的「大眾文化」是相對的，阿諾德「文化」的內涵是完美、優秀、菁英的；它也和「物質文明」相對，阿諾德「文化」的關注點是人性、人的知識和思想。

梅光迪在談建設「新文化」時，他心目中的樣本是阿諾德的「文化」，他想改革、再造的中國文化，是求全面、和諧、普遍的完美，是高階菁英文化。最顯而易見的例子，就是梅光迪 1922 年發表在《學衡》上的三篇評論〈評提倡新文化者〉、〈評今人提倡新文化之方法〉、〈論今日吾國學術界之需要〉，這些文章是針對以胡適為首的五四新文化運動陣營而發，兩方對「文化」的想像大不相同。首先，梅光迪認為看待評判文化的關鍵在「好不好」，而非「新不新」，〈評提倡新文化者〉裡說：

彼等最足動人聽聞之說，莫逾於創造，新之一字，幾為彼等專有之物。凡彼等所行，無一不新。……彼等以推翻古人與一切固有制度為職志，誣本國無文化，舊文學為死文學，放言高論，以駭眾而眩目。……其所稱道，以創造矜於國人之前者，不過歐美一部分流行之學說，或倡於數十年前，今已視為繆陋，無人過問者。⁵¹

梅光迪不滿這些「提倡新文化者」把他們所引入的學說冠上「新」字，一切的「新」都是「好」，中國的「舊文學」成了跟不上時代的「死文學」。「以新為好」的觀念，其實就是從進化論而來的，且被梅光迪點名、評為「繆陋」的「歐美一部分流行之學說」，指的是三個流行於二十世紀的學說：哲學教育上的杜威實驗主義、政治經濟上的馬克思主義，這兩派都是進化論的信徒，文學上則是受浪漫主義影響、主張推翻傳統與規範的形象主義（Imagism）。⁵²既然「新」不見得「好」，「新不新」不能成為建設「新文化」的標準，那麼才「好」呢？「古典文學」是梅光迪的答案：

古典文學是永久的存在（everlasting），因為古典文學是最好的文學，所以它有不朽

⁵⁰ [英] 阿諾德著；韓敏中譯，《文化與無政府狀態》，頁 19。

⁵¹ 梅光迪，〈評提倡新文化者〉，原載於《學衡》第一期（臺中：臺灣學生書局影印，1971），1922.1。現收錄於《梅光迪文存》，頁 133。

⁵² 形象主義（Imagism）或譯為印象主義、意象主義，是起於二十世紀英美的詩歌運動，主要詩人有龐德（Ezra Pound, 1885-1972）、休姆（Thomas Ernest Hulme, 1883-1917）等。關於五四時期的「新文學」和浪漫主義、形象主義的關係，梁實秋寫於 1926 年的〈現代中國文學之浪漫的趨勢〉有詳細的分析，見梁實秋，《浪漫的與古典的》（臺北：時報文化，1986），頁 3-23。

的價值……同時，進步的觀念也不能應用到古典文學的，整個的精神文化，和完美的人性，只有發揚而無所謂進步，一切日常事物的進步，只是一種膚淺的表像而已，假使真有所謂進步，那麼你今天研究之所得，到明天已成為不進步了，誰還肯去研究呢，所以，只有在這永久存在的文學之中，你反能得到鼓勵和慰藉。⁵³

這篇寫於 1932 年的文章，主題是談「中國古典文學」，但他對於中國古典文學的肯定同樣適用於西方古典文學。梅光迪說古典文學是「最好的文學」，有「不朽的價值」，而他所重視的「整個的精神文化，和完美的人性」，就是阿諾德的「文化論」。從 1920 年的〈近世歐美文學趨勢講義〉、1922 年的〈評提倡新文化者〉，到 1932 年的〈中國古典文學之重要〉，梅光迪基本的信念沒變，「古典文學」與「現代文學」的對壘，實際上就是「古典主義」與「浪漫主義」、「二元論」和「進步論」的對壘。

至於怎麼樣才能建設「真正的新文化」？梅光迪心目中理想的新文化是這怎麼樣的：

故改造固有文化，與吸取他人文化，皆需先澈底研究，加以至明確之判斷，副以至精當之手續，合千百融貫中西之通儒大師，宣導國人，蔚為風氣，則五十年後成效必有可睹也。⁵⁴

梅光迪強調的「澈底研究」，就是對中西學要有全面而廣博的認識。他不滿新文化陣營的人大談西學，卻對歐西文化「知之既淺，所取尤繆」。對於接受阿諾德、白璧德思想的梅光迪來說，他認識並且受到西方兩大傳統的薰染，在他看來，新文化派只知道二十世紀的學說，對西學沒有過「澈底研究」，根本算不上理解西學，於是無法做出「明確之判斷」。因此，梅光迪欲建設新文化的關鍵，就在不捨棄「傳統」，唯有認識與接受，才能足夠的眼光判斷何者是「好」的，而不是「以新為好」。從這點上來看，就算梅光迪不認為自己夠資格被稱為「融貫中西之通儒大師」，也期許自己未來能夠成為這樣的角色，他的這段「建設新文化宣言」可以呼應《學衡》雜誌的創立宗旨「論究學術、闡求真理、昌明國粹、融化新知」，⁵⁵而《學衡》所欲達成的目標，也正是「宣導國人，蔚為風氣」。

因此，梅光迪和新文化派的一個極大的相異之處，在於他的文化觀是菁英式的，他認同的學者，是少數的「文化菁英」。〈論今日吾國學術界之需求〉一文說：

真正學者，為一國學術思想之領袖，文化之前驅，屬於少數優秀分子，非多數凡民所能為也。故欲為真正學者，除特異天才之外，又須有嚴密之訓練，高潔之精神，而後能名副其實。⁵⁶

又說：

⁵³ 梅光迪，〈中國古典文學之重要〉，《梅光迪文存》，頁 179。

⁵⁴ 梅光迪，〈評提倡新文化者〉，《梅光迪文存》，頁 136。

⁵⁵ 《學衡》雜誌自 1922 年 3 月第三期開始，每期開頭皆附有〈學衡雜誌簡章〉，寫明《學衡》的宗旨、體裁及辦法、編輯、投稿、印刷發行。

⁵⁶ 梅光迪，〈論今日吾國學術界之需要〉，原載於《學衡》第四期，1922.4。現收錄於《梅光迪文存》，頁 144。

學術為少數之事，故西洋又稱知識階級為智識貴族。人類天才不齊，益以教育修養之差，故學術上無所謂平等。平民主義之真諦，在提高多數之程度，使其同享高尚文化，及人生中一切稀有可貴之產物，如哲理文藝科學等，非降低少數學者之程度，以求合多數也。⁵⁷

第一段話裡的「真正學者」和前面所說的「融貫中西之通儒大師」意思是一樣的，這樣的人是「一國學術思想之領袖」，擔負起文化的重責大任。雖然梅光迪並不反對平民主義本身，表示要在「普及」的過程裡「提高多數程度」才是重點，但他的論述裡「天才」與「凡民」、「智識階級」與「平民主義」、「少數」與「多數」幾組詞很明顯是相對的，而他的偏向是前者。論者以梅光迪「仰賴少數特出之士的努力」方能改造文學的觀點，使得後來學衡派以「秀異分子」(elite)的主張，抗衡新文化所鼓吹的平民價值，因此被人標上「貴族的」、「美學的」等名號。⁵⁸梅光迪自己也說，新文化派將反對者冠上「『舊』、『死』、『貴族』、『不合世界潮流』等頭銜」，⁵⁹他自然相當不滿被扣上這些帽子，不願意落入「新與舊」、「活與死」的對比，也不認為自己所說的「智識貴族」就是反現代民主的「貴族」。梅光迪的自我定位，可以用這段他評論阿諾德的話來回答：「安氏（指阿諾德）非反民治主義（指民主 Democracy）之本體，特為理想家，故不滿時尚之民治主義，急謀所以補救之，而期臻於完善耳。」⁶⁰透過阿諾德，梅光迪建立起和阿諾德批判英國的「非利士人」相同的形象，在這個中產階級崛起，平民主義盛行的時代，他期望自己以「真正學者」之姿，補救民主社會的流弊。這也是為什麼，他把文化評論看得很重要，身為評論家的阿諾德細膩洞察力和銳利的筆鋒對英美學界產生極大的影響，暫且不論梅光迪評論文章有沒有他預期的效果、他實際上有沒有做到以評論家為志業、他發起的《學衡》雜誌又有多少影響力，將「評論家」視為梅光迪最認同且理想的社會角色，大概是錯不了的。

本節的最後以阿諾德〈當前文學批評的功能〉(1864)裡的兩段話，來為同樣以「文化眼光評論文學」的梅光迪做註腳：

批評一馬當先，當批評完成了自己的任務時，才可能隨後出現一個具有真正創造活動的時代——如我所說，批評的時代勢必把這個創造的時代推到我們的身邊。

文學批評的業務，如我所說，是瞭解世上的知識精粹和思想精華，反過來又使這些知識和思想為人所知，創造真實正確而新鮮的思想潮流。⁶¹

1920年代，滿懷壯志的梅光迪創立了《學衡》，試圖以「批評的時代」開啟「創造的時代」，試圖讓「世界上的知識精粹和思想精華」——即中西古典文學為人所知，以創造一股他心

⁵⁷ 梅光迪，〈論今日吾國學術界之需要〉，《梅光迪文存》，頁 145。

⁵⁸ 沈松橋，〈學衡派與五四時期的反新文化運動〉，頁 93。

⁵⁹ 梅光迪，〈評今人提倡學術之方法〉，《梅光迪文存》，頁 139。

⁶⁰ 梅光迪，〈安諾德之文化論〉，《梅光迪文存》，頁 162。

⁶¹ [英]阿諾德著；賀滄濱譯，〈當前文學批評的功能〉，《「甘美」與「光明」——馬修·阿諾德新譯 8 種及其他》，頁 15。

目中真實正確的思想潮流、創造真正的「新文化」。梅光迪說，阿諾德的文學批評是「達到文化之手續」，⁶²這也是他對自己的期待。

第四節 面對古今交會的時代

1931年，在哈佛大學擔任漢文助理教授（assistant professor）的梅光迪，在紐約《書人》（*Bookman*）雜誌上發表了〈人文主義與現代中國〉（“Humanism and modern China”）一文，回顧十九世紀下半葉以來風起雲湧的浪潮：

中國正經歷著一場始無前例的文化變革；現代中國人，至少其中嚴肅認真的一部分人，也正忍受著一種思想空白和精神領域的尷尬境況所帶來的煎熬。這種煎熬是世界上其他國家的人無法體會和瞭解的。……上世紀下半葉，西方列強給中國帶來一連串的災難；而國內的領導人又引發一系列的革命熱潮和革命運動，所有的一切加在一起便導致了人們對文化傳統的置疑，民族信心大打折扣。⁶³

當文化傳統受到懷疑，新的典範又無法建立，導致「思想空白和精神領域的尷尬」，這是面對中國從「前現代」到「現代」的轉型時期，多是知識青年的寫照。在遇到白璧德以前，梅光迪也有過這樣的感受。梅光迪和五四新文化派根本的分歧，如上一節所說，在於他們對傳統的態度不同，對「文化」有著不同的想像：梅光迪的「文化」是最優秀的思想與言論、是追求人性的完善，新文化派「文化」則是追求普及，用梅光迪的話來說，「他們要求的不是更好，而是更多的民主、科學、自由、和個人主義」。⁶⁴古與今、古典主義與浪漫主義、永恆的價值與進步的觀點之間的矛盾與拉扯，是梅光迪這一代中國學人所面臨的巨大考驗，正如學者陳來所言，五四反傳統思潮反映出一個事實，知識分子最急迫的任務是擺脫列強壓迫、復興中華民族，卻感受到固有文化對於復興民族的任務是個阻礙，「這真是一個吊詭，激烈否定民族文化傳統正是基於強烈要求復興民族文化的意識」。⁶⁵梅光迪從阿諾德、白璧德等人身上發現傳統的重要性，借鑒他們面對現代化轉型問題的解決方式，來為矛盾掙扎中的中國找一個可行的方案。梅光迪說，白璧德和莫爾領導的美國人文主義運動（humanist movement），是要「用歷史的智慧來反對當代的智慧」，⁶⁶這句話也是梅光迪努力的目標。

回顧這一場掀起滔天大浪的「激進文化運動」，以及站在它對立面的「中國的人文主義運動」，1931年時的梅光迪做這樣的評價：

我想，《學衡》的創辦者們一定是將捍衛中國的傳統當作自己的主要目標。現代中國

⁶² 梅光迪，〈安諾德之文化論〉，《梅光迪文存》，頁166。

⁶³ 梅光迪著；莊婷譯，〈人文主義和現代中國〉，《梅光迪文存》，頁186-187。

⁶⁴ 梅光迪著；莊婷譯，〈人文主義和現代中國〉，《梅光迪文存》，頁187。

⁶⁵ 陳來，《傳統與現代：人文主義的視野》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009.8），頁20。

⁶⁶ 梅光迪著；莊婷譯，〈人文主義和現代中國〉，《梅光迪文存》，頁189。

的激進文化運動有兩個突出的特點：只專注於傳統中的瑕疵；鼓吹低劣而不加選擇的「世界主義」，以此為自己的主要內容。要對他進行勇敢的抵制，任何時間都是好時機，包括 1922 年。這場運動所扮演的「反彈琵琶」的角色大行其道，帶走了僅剩不多的一點點民族自信心和自尊心，將現代中國推入自我詛咒的無邊深海中。《學衡》的作者們並非對自身民族傳統中的問題熟視無睹；而是堅信目前更為緊迫的任務是要對已取得的成就加以重新審視，為現代中國重塑平穩、鎮定的心態。在他們看來，這不僅對真正的文化復興是必要的，而且也是批判性接受西方文化中有益且可吸收的東西必不可少的條件。⁶⁷

這一段話可以用來說明學衡派立場，同時也是梅光迪自己的寫照。在這古今交會的時代，所有關懷中國存亡問題的學人都在找一帖良方，一帖可以解救中國脫離苦難的良方。梅光迪很清楚的認識到，「真正的文化復興」才是救亡的關鍵，文化認同感和民族自信心、自尊心是緊密相關的，否定自身文化傳統不但不是解決之道，必然帶來不良的後果。在那個過度激進的時代，捍衛傳統的保守力量確實顯得軟弱無力。但是保守並不是固執、不是一成不變，事實上，在認識與介紹西方文化上，梅光迪顯然比新派的人物深入得多，他對西方文化的掌握建立在歷史的認識上，理解西方文化的精神底蘊，試圖找尋中西方文化的相通之處，並促進中西方相互瞭解。

但是，《學衡》雜誌可以說是梅光迪欲以評論造成社會風氣的產物，但實際上的成果是有限的。其中的問題，確實如梅光迪所說，他們缺乏「創造性」：

受其特有的各種條件和問題的限制，中國肯定不能全盤照搬美國人文主義運動的模式。因為缺乏創造性的因素，中國的運動甚至沒有自己的名稱與標語；但是就許多基本的思想和原則而言，美國的人文主義運動為它提供了重要的資源和靈感材料。⁶⁸

梅光迪說，美國的人文主義運動為他們提供重要的思想資源，這是他們的一大優勢，也是他們和其他保守主義很大的不同之處。但這一場中國的人文主義運動，似乎註定不受重視，在激進、革新的趨勢之下，一點也不激進，甚至沒有口號的學衡派只能居下風。不只如此，當我們實際來看學衡派的主張，也會發現他們確實像梅光迪自己所說的，缺少「創造性」的，既然少了「創造性」，那麼「新文化」要如何「創造」？在新文學討論時期，梅光迪的立場就是以精審之眼光看待舊文學，並且深入認識西方文化，「先有澈底研究，加以至明確之評判，副以至精當之手續，合千百融貫中西之通儒大師，宣導國人，蔚為風氣，則四五十年後成效必可睹」，⁶⁹他認為，只有通過這樣的方式，才能創造新文學。長時間的徹底研究、精審判別的眼光、融貫中西文化，梅光迪所提出的「創造」方式，看上去並沒有特別的創發之處。其實，梅光迪或曰文化保守主義者，他們對於建設新文化缺少建設性是應然的，比起新文化派的大破大立，這不講求「破」的一方，自然沒有鮮明的「立」。梅光迪一

⁶⁷ 梅光迪著；莊婷譯，〈人文主義與現代中國〉，《梅光迪文存》，頁 193。

⁶⁸ 梅光迪著；莊婷譯，〈人文主義與現代中國〉，《梅光迪文存》，頁 186。

⁶⁹ 梅光迪，〈評提倡新文化者〉，《梅光迪文存》，頁 136。

向反對激進的破壞手段，他所主張的是漸進式的改革，除此之外，梅光迪對於追求現代化的腳步、自由、民主，全不反對。就像前文說過的，梅光迪師從的白璧德人文主義是美國自由主義右派，梅光迪自己本身在美國留學多年，而且認同美國的民主自由，反對極權政體、無政府狀態和共產黨，在這一點他幾乎和胡適沒有兩樣。梅光迪反對的是任何「過度」觀點與手法：毫無限制的自由、科學至上、進步觀凌駕一切，過份偏重一方的結果，是另一方被迅速的排擠掉。梅光迪真正在乎的，是被用粗劣的手段拿掉的文化精華，這也是為什麼梅光迪和學衡派的主張裡沒有鮮明的「立」，他們要做的，是要用力挽住即將墜落的古典，留存住民族的根本。

藉著回顧《學衡》的歷史，我們看到《學衡》初創立的那幾年，文風強悍、「以文化眼光評論文學」的梅光迪，儼然有阿諾德那種針砭時弊的評論家氣魄，那麼 1924 年以後呢？梅光迪離開東南大學與學衡派，到哈佛任教的原因，本文的第一章已經談過。但不論其中的原因為何，他並沒有為《學衡》多多著力，為了他評論家的理念多多寫作，是不爭的事實。倒是吳宓於 1928 年 1 月起任《大公報·文學副刊》的主編，不但實踐了譯介與評論西方文學的信念，還提供學界一個深度學術討論的平台，直到 1934 年 1 月停刊，總共堅持了六年。盟友間不能共同合作，加以各種現實問題和大環境的種種困難，當然是導致梅光迪不能大展手腳的原因，但是他本身創作量不夠多，大概也該為自己負點責。吳宓說「梅君好為高論，而完全缺乏實行工作之能力與習慣，其一生之著作極少，殊可惜……」⁷⁰不是沒有道理，胡先驕也說：「惜迪生雖有崇高之理想，而難於發表，遂使其所蘊藏之內美，未能充分發揮，因而不能發生重大之影響，殊為憾事。胡適之嘗言觀莊之病在懶，懶人不足畏，不幸乃係事實。否則旗鼓相當，未知鹿死誰手。」⁷¹想當一個有影響力的評論家、學術領袖，絕不能是「懶人」。或許胡適的話是嚴重了點，但相較於著作等身的胡適，梅光迪無論如何都算不上勤勉多產的學人。梅光迪在古今之爭打得熱烈的 1920 年代離開了《學衡》，在哈佛待了將近十年，讓人不禁想問，梅光迪那個喚起國人對傳統的重視，成「一國學術思想之領袖」的理想還在嗎？就本文的觀察，梅光迪的理想始終都在，只是往後的時局不同，梅光迪實踐理想的形式也不同。本文的〈序幕：一份貫通中西的寫作計畫〉即談到梅光迪在生命的最後一年立下了博大的寫作計畫。不只如此，他自 1936 年回國後，也為他的文化理想做了番努力。這部份請見下一章。

⁷⁰ 吳宓著；吳學昭整理，《吳宓自編年譜》，頁 230。

⁷¹ 胡先驕，〈梅庵憶語〉，黃萍蓀編，《子曰叢刊》第 4 期（上海：子曰社出版，1948：10），頁 23。現收入於《民國珍稀短刊斷刊〔11〕上海卷》，頁 31973。

第四章、文人英雄式的批評家——論梅光迪與托馬斯·卡萊爾

梅光迪受白璧德、阿諾德、卡萊爾一脈思想影響，而在 1930 年代末到 1940 年代中，又以卡萊爾的影響最為顯著。卡萊爾的「英雄崇拜論」(hero-worship) 對梅光迪的思想起了不小的作用，從梅光迪寫於 1941 年的〈卡萊爾與中國〉即能看出。這篇刊布在《浙江大學文學院集刊》的文章大約有七千字，是梅光迪寫過最長的中文論著，內容除了介紹了十九世紀英國最具影響力的學人托馬斯·卡萊爾人、思想與著作，還透過卡萊爾對中國的觀察，闡明中國文化的價值，且梅光迪也透過書寫卡萊爾，明顯投射出對自我的期許。這一特點同樣表現在他書寫白璧德與阿諾德，這也是本文分別以白璧德、阿諾德、卡萊爾三人為軸心，討論梅光迪思想淵源和自我定位的原因。

梅光迪推崇卡萊爾的學說，和他要回應的時代問題有關。1936 到 1944 年正值中國對日抗戰，當時的中國處在相當大的危機之下，人們在飛彈砲火下餘生，不知道國家是不是會就此滅亡。日本不只以武力侵略中國，還一邊傳播思想以拉攏人心，企圖讓中國人認同日本帝國主義，失去對本國的忠誠與信心，不戰自敗。梅光迪為文論述卡萊爾的思想，藉由卡萊爾的英雄崇拜論標舉中國歷史上傑出的偉人，進一步發揚中國文化永恆的價值，讓卡萊爾這位十九世紀英國文壇舉足輕重的人物，為中國文化發聲。在梅光迪的想法裡，只有培養人們堅毅不屈的民族性和愛國精神，才有勝利的可能，而堅強的民族性和愛國精神，源自於對本國文化的認識，進而產生認同，放棄中國文化絕不是明智之舉，也不會是解決之道。在抗戰軍興的 1940 年代，〈卡萊爾與中國〉除了是一篇嚴謹的學術論著，也是一篇回應時代問題的時論——「中華民族會不會滅亡」的大哉問。本節將用卡萊爾的《論英雄、英雄崇拜和歷史上的英雄業績》一書，說明卡萊爾的英雄崇拜論，在就梅光迪的〈卡萊爾與中國〉，兼以其他寫於抗戰時期文章，討論卡萊爾對梅光迪的影響，而梅光迪又是如何化用卡萊爾的學說來回應時代的難題。透過卡萊爾，梅光迪建立一個以文人英雄為主體的歷史觀，而他自己也以這樣的形象自期，

第一節 卡萊爾的英雄崇拜論

卡萊爾於 1841 年出版的名著《論英雄、英雄崇拜和歷史上的英雄業績》是六次系列演講的集結，在第一講裡開宗明義說明他的「英雄史觀」：

就我所知，世界歷史就是人類在這個世界上所取得的種種成就的歷史，實質上也是在世界上活動的偉人(great men)的歷史。他們是民眾的領袖，而且是偉大的領袖(leaders of men)，凡是一切普通人殫精竭慮要做或想要得到的一切事物都由他們去規範和塑

造，從廣義上來說，他們也就是創造者。¹

世界歷史是「偉人的歷史」，「偉人」(great men)就是「英雄」(hero)，這些人是「民眾的領袖」，卡萊爾將「少數的英雄」和「大多數的普通人」(general mass of men)區分開來，這兩者有領導和被領導、主動創造和被動接受的關係。

卡萊爾以一個史家的角度，歸納出一種英雄史觀，藉由探討這些英雄有什麼特質、如何因應時代的需求而出現，以回應十九世紀英國的問題：在這個無信仰、失序的時代，我們需要什麼樣的英雄人物、建立什麼樣型態的社會。對卡萊爾來說，大革命之後社會陷入無政府狀態，是他最不樂見的，因此他認為一個有能力、有智慧且具有真誠本質的英雄以領袖國家，是非常必要的。《論英雄、英雄崇拜和歷史上的英雄業績》裡一共提及六類共十一位英雄人物，按照時代先後次序分別是：神明英雄（奧丁）、先知英雄（穆罕默德）、詩人英雄（但丁、莎士比亞）、教士英雄（路德、諾克斯）、文人英雄（約翰遜、彭斯、盧梭）、帝王英雄（克倫威爾、拿破崙）。卡萊爾認為，「英雄崇拜是對偉人卓絕的敬仰」，²且「只要有人類存在，就永遠會有英雄崇拜」，³這種說法等於是說英雄崇拜現象具有跨時代、跨地區的普遍性，而卡萊爾標舉的六類英雄，雖然就類型來看，差異頗大，一般的討論不會把奧丁和莎士比亞、穆罕默德和盧梭等放在同一個水平線上比較，但卡萊爾指出他們的共通點是，除了都是歷史上赫赫有名、在當時備受擁戴的人物，他們也有相同的內在特質。

卡萊爾一再強調，英雄的「本質相同」，先知和詩人無異、文人和帝王相同，隨著時代的不同，產生不同類型的英雄。卡萊爾認定的英雄必須具有「真誠」(true/earnest/sincere)的本質，「真誠是偉人和他一切言行的根基」。⁴例如卡萊爾說：盧梭的氣量狹小，不具備深沉和寬容的品德，但儘管他有許多缺點，我們依然能稱之為英雄，「因為他具有英雄的首要特質，他有由衷的誠摯(earnest)」，⁵而這種特質是相當罕見的；又如十七世紀英國的革命領袖奧列弗·克倫威爾(Oliver Cromwell, 1599-1658)，後世對他的評價兩極，許多史家將他視為殘酷、野心勃勃的強人，對於他就任護國公而總攬大權一事，認定他是個反叛者，但卡萊爾一直給予他有極高的評價，反對世人對克倫威爾「虛偽」的評價，認為他是「誠摯的、充滿熱情的、正直的人」，⁶解救了當時陷入無政府狀態(anarchy)的英國。⁷卡萊爾的「真誠」指的是人類

¹ [英] 托馬斯·卡萊爾著；周祖達譯，《論英雄、英雄崇拜和歷史上的英雄業績》(北京：商務印書館，2005)，頁 1。以下引文如以括號標上英文者，為筆者對照卡萊爾著作英文原文後所增添，所使用的原文版本為 Carlyle, Thomas. *Heroes, Hero Worship and The Heroic in History*. New York: A. L. Burt, 1970.

² [英] 托馬斯·卡萊爾著；周祖達譯，《論英雄、英雄崇拜和歷史上的英雄業績》，頁 12。

³ [英] 托馬斯·卡萊爾著；周祖達譯，《論英雄、英雄崇拜和歷史上的英雄業績》，頁 15。

⁴ [英] 托馬斯·卡萊爾著；周祖達譯，《論英雄、英雄崇拜和歷史上的英雄業績》，頁 50。

⁵ [英] 托馬斯·卡萊爾著；周祖達譯，《論英雄、英雄崇拜和歷史上的英雄業績》，頁 208。

⁶ [英] 托馬斯·卡萊爾著；周祖達譯，《論英雄、英雄崇拜和歷史上的英雄業績》，頁 238。

⁷ 卡萊爾對於無政府狀態深惡痛絕，晚年尤其不滿愛爾蘭地區因飢荒造成的民眾暴亂、社會失序，這也是為什麼卡萊爾對克倫威爾的評價之高，幾乎認定他是近世以來英雄的代表。對卡萊爾來說，評價歷史是為了回應當代問題，而十九世紀的英國就是缺少一個像克倫威爾一樣的英雄人物，帶領國家擺脫無政府狀態。卡萊爾

天生擁有的素質，「小人物也會有真誠，所有上帝創造的人都有這種素質，但是，對偉人來說，真誠是不可缺少的。」⁸卡萊爾的「真誠」和「信仰」互為表裡，「真誠的人（sincere man），本性上是忠順的人（obedient man）」，⁹也就是說，一個真誠的人必定是有信仰的人，另一方面，信仰使人由衷的真誠、忠順，且信仰不限於基督教，卡萊爾也很推崇希臘神話中的英雄奧丁、伊斯蘭教領袖穆罕默德。因此卡萊爾說，亂象叢生十八世紀是「無信仰的世紀」，「那是一個沒有真誠的世紀，一個無神的虛偽世界！」整個世界變得機械化、缺乏神性，因而產生了法國大革命、英國憲章運動等大規模的行動，但卡萊爾並沒有失去信心，他相信「新世紀」會來臨，「這世界會重新轉向真誠，成為一個有信仰的世界，英雄輩出的英雄世界」。¹⁰

「信仰」幾乎是卡萊爾作品裡的最重要的關鍵詞，他的蘇格蘭長老教會背景對他影響深遠，¹¹但就像愛默生（R. W. Emerson, 1803-1882）替卡萊爾 1943 年出版《過去與現在》（*Past and Present*）寫的引言：「卡萊爾並不是主張以神教治國的人，他相信政治制度尤甚於大多數哲學家。」但他發現當代災難的根源並不是國會的惡劣法案，真正的罪惡是「人們虛偽和膚淺的目標」，「因此他認為治療之道在於忠誠與深刻的見識。」¹²和阿諾德偏向「希臘精神」的性格不同，卡萊爾內在主導精神是「希伯來精神」。以阿諾德的說法，雖然這兩者的路徑不同，但殊途同歸，目的都是要使人性更臻完美。卡萊爾對十八、十九世紀工業化社會的批評，人們拋棄了信仰，失去勤勉、順服、真誠等美德，轉而追求物質，才是一切災難的源頭，解決之道自然必須從信仰著手：

在可悲的「無神論」、「拜金主義」、「享樂主義」等淹沒靈魂的謬論下面深深埋藏著宗教，它的法律雖然沒有被刻碑勒石，卻清清楚楚地載在蔚藍的蒼穹和「大自然」的內心中。像「生」與「死」同樣的不可質疑；我再重複一遍，上帝的法律是無所不在，你必須服從它。¹³

「英雄」之所以偉大，正因為他們「能透過事物的現象看到本質」，¹⁴他們的「智慧足以識別時代的需要，其膽略足以將時代引向正路，那麼，任何時代就不致於崩潰。」¹⁵工業時代的

不斷強調，克倫威爾雖然以權威的方式掌控國家，但他本質上是個極敬虔、真誠的人，真心想領導國家走向穩定有序，卡萊爾甚至還於 1845 年編輯《克倫威爾書信及演講集》（*Oliver Cromwell's Letters and Speeches*），試圖讓人們從中看見克倫威爾真誠的本質。

⁸ [英] 托馬斯·卡萊爾著；周祖達譯，《論英雄、英雄崇拜和歷史上的英雄業績》，頁 51。

⁹ [英] 托馬斯·卡萊爾著；周祖達譯，《論英雄、英雄崇拜和歷史上的英雄業績》，頁 202。

¹⁰ [英] 托馬斯·卡萊爾著；周祖達譯，《論英雄、英雄崇拜和歷史上的英雄業績》，頁 198。

¹¹ 有關於卡萊爾的蘇格蘭背景，以及蘇格蘭文化、宗教對卡萊爾的影響，學者方志強曾指出，卡萊爾的早年經驗培養出他的「蘇格蘭性格」，即有「畏神、勤勉、自足、有信心、果決，與無疑惑，滿足於已有的教理」，虔誠信仰，同情苦難者，這也是他一生不變的思想基礎。詳見方志強，《平民的先知——卡萊爾與維多利亞社會》（臺北：臺大出版中心出版：臺大發行，2011.12），頁 24-33。

¹² [英] R. W. 愛默生，〈引言〉，[英] 托馬斯·卡萊爾著；朱良箴譯，《過去與現在》（臺北：協志工業，2008），頁 7。

¹³ [英] 托馬斯·卡萊爾著；周祖達譯，《論英雄、英雄崇拜和歷史上的英雄業績》，頁 214。

¹⁴ [英] 托馬斯·卡萊爾著；周祖達譯，《論英雄、英雄崇拜和歷史上的英雄業績》，頁 62。

¹⁵ [英] 托馬斯·卡萊爾著；周祖達譯，《論英雄、英雄崇拜和歷史上的英雄業績》，頁 14。

需要，正是重新堅定「信仰」，找回人們真誠的本質，英雄能幫助人們走出這個黑暗時代，卡萊爾衷心期盼，這樣的呼喊能被人聽見，繼而喚醒在無神論、拜金主義中沉淪的人們，擺脫無政府狀態，開啟下一個英雄輩出的時代。

從英雄崇拜論，可以歸結出卡萊爾思想的兩大重點：一是強調宗教信仰，將英雄崇拜和信仰連結在一起；二是認同有「等級制度」的社會結構，且英雄的「領袖」地位至高無上。這兩者是息息相關的：

在比較原始但還不是難以表達的領域內，一切忠誠不是也和宗教信仰相似嗎？信仰是對某個有靈感的導師，對某個高尚的英雄表示的忠誠。所以，作為一切社會不可缺少的忠誠，難道不就是源於英雄崇拜的產物，即對真正的偉人表示順從和敬仰嗎？社會是建立在英雄崇拜的基礎上的。對人類社會賴以生存的一切顯貴階層，我們可稱之為英雄統治即英雄政府 (*Heroarchy* (government of heroes))——或等級制度 (*hierarchy*)，因為它也是非常「神聖的」 (*sacred*)。¹⁶

卡萊爾認為，人們對英雄展現的忠誠，等同於「信仰某個有靈感的導師」的情況，英雄崇拜帶著一種有對偶像、甚至神明敬仰的情感，英雄的出現是為了執行「上帝的事業」，因此英雄崇拜「不僅表現為忠誠；而是對神的敬仰延伸到了實際生活的層面」，¹⁷如此一來建立了有序的社會，卡萊爾將這樣的社會稱作「英雄政府」或「等級制度」。卡萊爾嚮往這種有偉人領袖、位階分明「神聖的」社會，他所稱揚的即是還沒進入現代工業化以前的社會，因此他說「我把英雄崇拜看作古代思想體系中主要的修飾因素」，¹⁸他把崇拜現象視為宗教的基礎，同時也是階級社會的基礎。

卡萊爾在十九世紀的英國享有極高的聲望，甚至同時代的人視為智者、先知，原因就在於他對社會深刻的見解，他的銳筆不只寫下批判，更寫下同情與憐憫。卡萊爾生於 1795 年，不久，長達十年的法國大革命於 1799 年劃下句點，終結大革命的關鍵人物是拿破崙。卡萊爾於 1837 年出版《法國大革命史》 (*The French Revolution*)，一直到 1841 年出版《論英雄、英雄崇拜和歷史上的英雄業績》，他一貫的態度就是受壓迫的工人表示同情，但他反對走上暴力革命之路，因為歷史已經向人們揭示，如果「民主確實是大好事，就不可能是一種無政府狀

¹⁶ [英] 托馬斯·卡萊爾著；周祖達譯，《論英雄、英雄崇拜和歷史上的英雄業績》，頁 13。括號裡的文字是卡萊爾的英文原文，見 Thomas Carlyle, *Heroes, Hero Worship and The Heroic in History*, p14。這裡卡氏創造了一個新單字 “*Heroarchy*” (其中的 “*Hero*” 使用斜體)，將 “*Hero*” 「英雄」和 “*archy*” 「君主國」合在一起，這個新單字和 “*hierarchy*” 「等級制度」拼字上很相近，且英雄崇拜的社會就是有階級的社會，所以卡氏說「英雄統治」或可稱為「等級制度」；又 “*hierarchy*” 一詞最早是從希臘文而來，指「最高級等的神職人員」，這個詞由 “*hier*” 「神聖的儀式」和 “*arch*” 「統治」兩個字根組成，而 “*hier*” 和 “*sacred*” 「神聖」屬同義詞，因此卡氏說「等級制度」 (*hierarchy*) 非常「神聖」 (*sacred*)。

¹⁷ [英] 托馬斯·卡萊爾著；周祖達譯，《論英雄、英雄崇拜和歷史上的英雄業績》，頁 228。

¹⁸ [英] 托馬斯·卡萊爾著；周祖達譯，《論英雄、英雄崇拜和歷史上的英雄業績》，頁 12。

態」，¹⁹他雖然厭惡無政府狀態，肯定拿破崙帶領法國走出動亂，算是偉大的人物，卻也嚴厲批評拿破崙掌權之後拋棄了真誠和信仰，成了個騙子，踐踏了世人，當世人所想望的目標和他不再相同了，他最後下場只能是被推翻，在絕望悲痛中死去。²⁰卡萊爾研究法國大革命，目的是要以法國作為借鏡，回應英國的現狀問題：1838年，英國發生憲章運動，參與運動的勞工訴求爭取大眾的普選權，三年後卡萊爾出版了《憲章運動》(*Chartism*, 1841)一書，檢討英國勞動人民不滿的原因，同情勞工受到不公義的待遇才只能走上抗議之途。卡萊爾剖析時局，尋求改革之道，呼籲英國不要走上法國大革命老路，因革命暴亂追求自由、平等、獨立的呼聲非但不能解決問題，當人間失去的真正的統治者，最後終會演變成無政府狀態。卡萊爾的英雄觀絕不是認同一個虛偽、踐踏世人的權威，而是一個明智的偉人，這個人信仰上帝，忠順、謙卑，他有能力解救世人脫離疾苦，又能以真誠感染世人。

卡萊爾心目中認同的社會，是擁有貴族階級、政教合一的老英國，面對英國新興的民主運動，他觀點基本上是反民主的。在今天的我們看來，不免會質疑卡萊爾的英雄崇拜論可能帶來恐怖獨裁的結果，尤其他晚年時對英國的現況極不滿，更使他強化了「帝王英雄」的觀點，早年對勞動階級的同情不再見諸文字，連曾經推崇卡萊爾的穆勒(John Stuart Mill, 1806-1873)、阿諾德等人都提出批評。白璧德也曾指出卡萊爾英雄崇拜論的危險性，說他的哲學「傾向於帝國主義而不是真正的道德，儘管他徒勞無益的對自己和他人證明相反地情況。他的英雄少說也是尼采式『超人』的近親；他們都是十八世紀『創造性天才』的真正傳人。」²¹梅光迪深知白璧德等人對英雄觀的評價，他寫於1938年的〈近代大一統思想演變〉，說雨果(Victor, Marie Hugo, 1802-1885)、拜倫(George Gordon Byron, 1788-1824)、卡萊爾、尼采等人受浪漫主義尊重個人天才影響，而崇拜超人；又說歐洲的法西斯主義(Fascism)興起，卡萊爾的英雄論和尼采哲學是重要的因素。梅光迪的論點顯然源自於白璧德，而在日本帝國主義傾略中國的抗戰年代，梅光迪既然瞭解英雄論的危險性，又為什麼要在1941年寫〈卡萊爾與中國〉，標舉卡萊爾的學說？梅光迪寫作的目的，在於回應時代問題，而卡萊爾認為該由才能與道德兼備的人引領時代，並推崇中國的文人主政的制度和文化的，正是梅光迪所需要的，這點在下一節會有更多的敘述；再者，其實梅光迪一直很推崇卡萊爾的道德人格，他早在1920年的〈歐美文學趨勢講義〉裡說過，英國文學家中影響力最大、人格最高尚者，就屬約翰生(Samuel Johnson, 1709-1784)和卡萊爾。梅光迪認為，卡萊爾本人是一個能苦能行、性格剛烈的道德家、批評家，他的著作列舉耶穌、克倫威爾等偉人為表率，「以雷霆萬鈞之力喚醒人民」。²²在〈卡萊爾與中國〉中，梅光迪除了推舉卡萊爾高尚的人格，還指出「先生的政治思想，本於宗教之唯一條件，在有高尚純潔之靈魂。」²³並強調卡萊爾的英雄論以信仰為基礎，

¹⁹ [英] 托馬斯·卡萊爾著；周祖達譯，《論英雄、英雄崇拜和歷史上的英雄業績》，頁270。

²⁰ [英] 托馬斯·卡萊爾著；周祖達譯，《論英雄、英雄崇拜和歷史上的英雄業績》，頁274。

²¹ [美] 歐文·白璧德著；張源、張沛譯，《民主與領袖》，頁156。

²² 梅光迪演講；馮策、華宏謨同記；吳履貞補記，〈近世歐美文學趨勢講義〉，《梅光迪文存》，頁115。

²³ 梅光迪，〈卡萊爾與中國〉，《梅光迪文存》，頁233。

真正的領袖是智慧與品格兼備的。就像愛默生說的：卡萊爾「認為治療之道在於忠誠與深刻的見識」，梅光迪看見卡萊爾論著的真義，在於「徹底改革人類，以滌蕩其靈魂，使之歸於高尚純潔之境，而後有領袖可言。」這種領導一個世代、力挽狂瀾的文人領袖風範，也是梅光迪所嚮往的。

第二節 文人英雄形象

梅光迪受卡萊爾的英雄觀影響，認同英雄領導時代的作用，但他的焦點只放在「文人英雄」(hero of letters)上。卡萊爾認定的「文人英雄」是十七世紀以後才出現的「新時代的產物」，也就是印刷術出現後，在能快速而普及地傳遞新知的年代裡，以印刷品書籍這種「奇妙的書寫藝術」影響世人的文人，他們和舊時代的英雄不一樣的是，只要「印刷術還存在著，他就會作為一切未來時代主要的英雄形式繼續下去」，因此對卡萊爾來說，文人英雄就是現代社會裡的具廣大影響力的作家、批評家。²⁴在梅光迪看來，卡萊爾本人畢生奮力著述，「以雷霆萬鈞之力喚醒人民」，就很符合以上定義。梅光迪的著作時常論及文人、批評家的使命，稱這些人是偉大的人物，這是用卡萊爾「文人英雄」的概念凸顯文人的重要性，雖然梅光迪標舉出的人物不一定是現代印刷術時代的文人，沒辦法和卡萊爾的定義完全吻合，但就「以書寫影響世人」這一特點來看，強調文人有先知之明、寫作文章為他人指明世界上的神聖理念，甚至能透過文字傳遞永恆的真理，確實是卡萊爾認同的「文人英雄」形象。

卡萊爾生活的年代，整個歐洲正由十八世紀的農業社會轉為十九世紀的工業社會，他的核心關懷是當時的英國問題，也就是工業化時代的種種困境，他所有的論著與研究，也都是為了回應當代。梅光迪也以一個批評家的身分自期，他跟卡萊爾一樣，關注的是當代問題，因此他選擇卡萊爾為研究對象，深入介紹卡萊爾的思想，是為了借卡萊爾來觀照當時的中國。從這個角度來看梅光迪的〈卡萊爾與中國〉，這篇寫在 1940 年代的文章大有深意，不但是要跟中國讀者介紹上個世紀影響西方世界的重要思想大家，還在選題上將「卡萊爾」和「中國」連結起來，向中國讀者展示，這位在上個世紀西方學界舉足輕重的學人對中國文化的肯定。以下先談梅光迪面臨的時代問題，才能更準確的解讀梅光迪對卡萊爾學說的理解與接受。

卡萊爾面臨的英國問題是暴力革命與無政府狀態，梅光迪面臨的中國問題是外敵侵略和民族存亡。1936 年，梅光迪結束了將近十年的哈佛講學，回國擔任浙江大學文理學院副院長兼外文系主任，此時的中國嚴重受日本侵略，國共兩黨合作抗日，1937 年北平七七盧溝橋事變後，對日抗戰全面爆發，許多大學未免受到戰火波及，決議暫時向南或向西遷校。浙江大學於 1937 到 1940 年間四度大規模西遷，最後在貴州遵義落腳，直到 1945 年才復員回浙江杭

²⁴ [英] 托馬斯·卡萊爾著；周祖達譯，《論英雄、英雄崇拜和歷史上的英雄業績》，頁 175-177。

州。²⁵自 1936 年起，梅光迪隨著浙大幾度遷徙，在校務上投入很大的心力，辛苦辦學之外，梅光迪還很積極的演說、寫作，呼籲青年學子和大眾重視中國傳統文化，認為這才是民族存亡的關鍵，像是 1936 年 11 月發表在《國立浙江大學日刊》的〈愛國主義之今昔〉一文，²⁶直言如果國人不重視自身的歷史、語言、文學、風俗，外敵就能輕易動搖國人的信仰，使國人自認為劣等民族，不敢爭勝，則今日的中國有「亡國亡種亡文化之可能」；²⁷1937-1939 年發表在《國命旬刊》上的四篇文章，²⁸也都從抗戰的現況切入討論教育、思想等，強調維護國家的方法，就是維護文化，如〈斥偽教育〉一文，譴責日本在天津的偽組織，編寫並推行經過扭曲附會的經書教材，以教育作為改造人民思想的手段，梅光迪認為「國家競爭，兼含有文化競爭，滅其國家者，必滅其文化。」中國文化與民族精神的養成皆來自經典，這是中國數千年的立國根本。²⁹

梅光迪在這一時期發表的文章調性和 1920 年代新文化運動時期很不相同。1920 年代文章學術性較強，不管是文藝評論還是論戰文章，都不乏講論西學源流與西方學術思想的內容，旁徵博引各家學說思想，展現他過人的西學涵養；而 1936 年以後的文章，偏向結合時事的評論，以激切昂揚的語調向讀者大眾宣導愛護國族的思想。這兩個時期的文章，語調不同、說話的對象不同，但它們有相同的關鍵詞，那就是「文化」。1941 年發表在《浙江大學文學院集刊》第一期的〈卡萊爾與中國〉一文，也是從西方文化與中國文化的差異開始談起：

西洋史家稱十八世紀為理智時代。在法國革命以前數十年間，學者文人，好談理智主義，以指斥當時政治社會上由於中世紀宗教迷信與封建習慣所積成之一切弱點。而中國文化，則為理智主義來源之一，故往往稱中國為理智國家。³⁰

這裡所說的十八世紀「理智時代」，指的就是啟蒙運動時期，傳統上將其鎖定在 1689-1789 一百年間，始於英國革命而終於法國革命，美國學者彼得·蓋伊曾明確的指出，啟蒙時期不同於中世紀以希伯來精神為主導的「信仰時代」，而是「異教」的希臘精神崛起、是理智的「哲學時代」。³¹這裡說的理智（reason）是跟信仰（God's will）相對的，本文的上一章已指出，梅光迪受白璧德、阿諾德影響，他的世界觀是二元化史觀，即以希臘精神/希伯來精神二元對立的概念為基礎，將西方文化視為理智/信仰、古典的/基督教的、統一/多樣的二元並立與拉

²⁵ 1939 年底，浙江大學竺可楨校長考慮是否四度遷校，此前身為學校行政核心決策者之一的梅光迪即認為戰事不會在短期內結束，力主再度遷校，否則不但請不到名教授，師生也只能在炸彈下苟全性命。見梅光迪，〈致曉風（其昀）四通〉第三通（1939.9.10），《梅光迪文存》，頁 224-225。另外有關浙江大學的遷校決議，見竺可楨，《竺可楨日記》，1939 年 11 月 26 日、1939 年 11 月 28 日條下，《竺可楨全集》，第 7 卷，頁 209-210。

²⁶ 《國立浙江大學日刊》是一份大學校刊，自 1936 年 9 月 1 日創刊，至 1937 年 6 月 9 日共出版 225 期，多載校內快訊、活動、演講等，讀者以校內師生為主。

²⁷ 梅光迪，〈愛國主義之今昔〉，《梅光迪文存》，頁 199-200。

²⁸ 這四篇文章為〈論言論界之使命〉、〈斥偽教育〉、〈近代大一統思想之演變〉、〈英美合作之必要性〉。見《梅光迪文存》，頁 208-227。

²⁹ 梅光迪，〈斥偽教育〉，《梅光迪文存》，頁 212、214。

³⁰ 梅光迪，〈卡萊爾與中國〉，《梅光迪文存》，頁 228。

³¹ [美]彼得·蓋伊（Peter Gay）著；劉堯森、梁永安譯，《啟蒙運動——現代異教精神的崛起》，頁 29-30、39。

扯，而他也將這個概念延伸，用來理解中國文化。在梅光迪的想法中，中國的文化主要基底是儒家文化，它就是上文所說的「理智主義」的來源，因它的特質和古典希臘精神相近。梅光迪接著引述伏爾泰（Voltaire, 1694-1778）、孟德斯鳩（Charles de Secondat, Baron de Montesquieu, 1689-1775）等人的話，表示十八世紀的啟蒙思想家推崇中國的風俗習尚、稱孔子是「理智宗主」、認為中國思想影響了法國大革命。³²梅光迪重啟歐洲十八世紀流行的觀點，一反「中國文化缺少理性」的說法，將中國文化中的理智精神，和西方啟蒙時期的理智精神相提並論，不但認定中國文化以理智為主，且強調中國文化內涵備受歐洲學人推崇，以此來肯定中國文化的價值。

十九世紀以後，中國文化在西方世界的地位大不如前，³³但梅光迪卻發現「當中國文化，在西方之衰落期中，獨有英國卡萊爾屢屢稱頌之。」³⁴透過卡萊爾對中國文化的肯定，梅光迪欲傳遞中國文化具有永恆的價值、應該受到珍視的觀點，進而達到鼓勵民族自信心的目的。中國文化的內在精神是理智主義，理智精神顯於外，最具代表性的就是「賢智在位」的政治制度，梅光迪大篇幅引用卡萊爾《論英雄、英雄崇拜和歷史上的英雄業績》的「文人英雄」一章，說明中國的「文人統治社會」是一種真正的「偉人政治」：

在〈近代文人〉一章中，（卡萊爾）尤稱文人當為社會統治者，乃引中國科舉制度為例。其言曰：「據我所聞，關於中國人最有趣味之一事，雖不能明其詳，然引起吾人無限好奇心者，即中國人真正企圖，在使其文人統治社會。若謂吾人明了此制度如何推行，其成功至若何程度，固為吾人之輕率。凡此等事，當然失敗居多，然即其細微之成功，亦可寶貴。即其企圖，亦何等可寶貴乎。……賢智之士，身居沖要，乃一切憲法與政治革命之主旨。因吾人始終宣稱且相信真正賢智之士，乃心地高俊而忠義仁勇兼備之人。得其為統治者，則一切皆得。不得其為統治者，則憲法之多如山莓，議會遍於村落，亦一無所得耳。」³⁵

³² 美國漢學家顧立雅（H. G. Creel）教授也有同樣的見解。本文的第一章提過，顧氏是梅光迪在哈佛大學任教時期的學生，因此顧氏的看法可能是受梅光迪影響，也有可能是梅光迪受顧氏影響，值得一提。顧氏 1949 年出版的《孔子與中國之道》（*Confucius and Chinese Way*）中指出，歐洲啟蒙運動發展的十七、十八世紀，正是儒家思想廣泛的被歐洲人所知之時，因此儒家思想是否提供歐洲思想若干理念、對法國大革命是否造成影響，是相當重要的問題，後來研究法國大革命的史學家有的偏愛中國而忽略其他影響因素的，也有的故意忽略中國思想在其中的角色、隻字不提，不論如何，十七、十八世紀的啟蒙思想家們普遍熱切的研究儒家思想是事實，孔子思想中的理性、民主成份是他們所讚賞的。在詳見〔美〕Creel, H. G. 著；王正義譯，《孔子與中國之道》（臺北：韋伯文化國際，2003），頁 247-253。

³³ 中國文化不再受西方世界重視的原因多重，顧立雅認為，其中牽涉到西方人對中國和儒家思想的片面的理解、扮演中介角色的耶穌會對中國過當的宣揚、西方人對中國政治與社會現況的認識與幻滅等，等到十八世紀中葉以後清廷多次禁教、1773 年耶穌會被教皇解散，西方的「中國夢」算是作完了，「十八世紀結束時，西方人對中國的興趣與景仰也達到了空前絕後的高峰」。詳見〔美〕Creel, H. G. 著；王正義譯，《孔子與中國之道》，頁 252-255。

³⁴ 梅光迪，〈卡萊爾與中國〉，《梅光迪文存》，頁 229。

³⁵ 梅光迪，〈卡萊爾與中國〉，《梅光迪文存》，頁 230-231。引文中卡萊爾的文字，出自《論英雄、英雄崇拜和歷史上的英雄業績》第五講〈文人英雄〉，可參照〔英〕托馬斯·卡萊爾著；周祖達譯，《論英雄、英雄崇拜和歷史上的英雄業績》，頁 190-191。

卡萊爾認為，中國讓文人成為社會的統治者，本身就是一件寶貴的事，想成為統治階層，必須努力學習、參與考試、接受訓練，因此選拔出來的都是優越的「聰明人」。上一節提到過，卡萊爾認同有等級制度的社會結構，中國也是這一類，但和英國世襲的貴族階級不同，中國知識階級的形成是透過科舉制度選拔，因此進入統治階層的是篩選過後的精英、人才，對卡萊爾來說，這種由讓智賢者居領導地位、非世襲的政治制度充滿理想性，實在值得歐洲人好好研究。他在《過去與現在》一書講到，選舉是最重要的社會活動，「一個民族的智、愚、賢、不肖可以由他所選舉的人看出來。英勇的民族選舉真英雄；虛偽欺詐的民族選出來的是冒牌英雄和騙子。」³⁶相較於現代民主的問題：一人一票的選舉並不能真正甄別賢不肖，中國的科舉制度在理想上是一種想讓賢者成為領袖的選舉制度，不是靠血緣、地位、信仰這些外部條件，而是以才能為選擇標準，是一種真正的「偉人政治」。

會讀書的聰明人有「智」，但是不是「賢」者又是另當別論。文人品德涵養和他讀什麼書、受什麼思想薰陶有關係，這點是卡萊爾沒有著墨。原因之一是，在卡萊爾的觀念裡，「智慧」來自於全方面的教養，包涵人文薰陶與宗教信仰，因此真正的智者（*true intellect*）必定也是「心地高俊而忠義仁勇兼備之人」（*noble-hearted man withal, the true, just, humane and valiant man*/心地高尚、真誠、正義、仁慈與勇敢的人）；原因之二，即梅光迪所指出的，卡萊爾對中國的政治特色能大體掌握，其實瞭解不深，卡萊爾反對英國當時吵得火熱的平等投票選舉制度，這是他特別標舉出中國科舉制度的原因。梅光迪知道卡萊爾寫作英雄崇拜論的目的，是為了對治當時各種爭取平等之聲所帶來的暴亂與無政府狀態，「非得奇杰非常之人，為之領袖，則前途茫茫。」³⁷除了借中國的科舉制度為選舉偉人的例證，卡萊爾還以中國古代帝王為「勞力兼勞心者」的代表，以中國政治的成功，「反證西洋政治的失敗」。³⁸身為史學家、批評家的卡萊爾，他的議論自有其目的與當代意義，當時的歐洲學人多將卡萊爾視為時代的先知，他自己就是一位先知英雄；而繼承卡萊爾學術思想的梅光迪，他之所以引述卡萊爾同樣有他想回應的時代問題，關注的是中國的存亡，中國存亡的關鍵在於文化，而維護文化的重擔，就在文人肩上。

卡萊爾心目中的文人英雄是約翰生、彭斯、盧梭；梅光迪心目中的文人英雄首推孔子，再者有韓愈、歐陽修、曾國藩等人。梅光迪稱孔子為「哲人」，用的是“*sage*”這個單字，它有聖人、智者或賢能者的意思。梅光迪區分「哲人」和「哲學家」（*philosopher*）：孔子、孟子、釋迦、蘇格拉底是「哲人」，這些人言行相符、知行合一，思想能在生活中具體實踐；康德（*Immanuel Kant*, 1724-1804）、培根（*Francis Bacon*, 1521-1626）、盧梭是「哲學家」，這些人研究宇宙觀、上帝論，徒有思想卻不能在生活中具體實踐。另外有一類人本身是「文學家」

³⁶ [英] 托馬斯·卡萊爾著；朱良箴譯，《過去與現在》，頁 93。

³⁷ 梅光迪，〈卡萊爾與中國〉，《梅光迪文存》，頁 231。

³⁸ 梅光迪，〈卡萊爾與中國〉，《梅光迪文存》，頁 233。

(writer) 卻足以被稱為「哲人」，像是韓愈、歐陽修、曾國藩、約翰生、阿諾德、愛默生等。³⁹這三組人裡，「哲人」高於「文學家兼哲人」，「文學家兼哲人」高於「哲學家」。而梅光迪認定的文人英雄，是前兩者，從梅光迪各時期的論著中，也可以發現這些人名不斷的出現。梅光迪常將他所讚賞的中西學人放同樣的高度上比附，像是他說韓愈和歐陽修在文學和道德領域的卓越成就被視為儒家文人，白璧德也跟他們一樣，是儒家理想一位舉足輕重的代言人。⁴⁰不過說到孔子時，梅光迪總是將他放得更高一些，比如寫《卡萊爾傳》的作者威爾生 (David Alec Wilson, 1864-1993) 喜歡拿卡萊爾和孔子相比，梅光迪卻說「孔子至聖，吾人不願與任何他人並提」，然卡萊爾的道德和文章皆高，和韓愈、歐陽修、曾國藩放在同樣的位置也不遜色。⁴¹早在 1932 年 9 月，梅光迪於《國風》半月刊第三號「聖誕特刊」發表〈孔子的風度〉一文，開篇便指出歷史上的偉大人物「宗教祖師如釋迦、耶穌，學派祖師如老子、孔子、蘇格拉底、柏拉圖」，以及各國民族英雄、大文人、大藝術家，他們的聲譽總是時升時降，這不是偉大人物本身的問題，而是各時代風尚各異、後人學識有限，才產生「見仁見智之別」，因此梅光迪為孔子受到近人的抨擊抱屈，認為這「非僅孔子一人之厄運，實亦吾民族文化之厄運」，⁴²這樣的說法無疑是把「孔子」和「中國民族」的命運牽繫在一起，維繫以儒學為根基的中國文化，對中國的存亡有著至關重大的影響。

雖然梅光迪有意識的將孔子的地位放高，但其實在他心目中，他認為有人可以達到孔子的高度，那就是白璧德。這裡再回來看一次梅光迪〈評《白璧德：人與師》〉一文，會發現其中許多用詞都有玄機。這篇文章的一開頭，說到梅光迪初次聽聞白璧德的情況，受到震撼的梅光迪下了一個決定，就是到哈佛追隨白璧德，他寫到：「也許我於 1915 年秋來到劍橋的目的，就是為了能夠聆聽這位新聖哲 (new sage) 的教誨。」⁴³梅光迪尚且不願意拿卡萊爾和孔子相比，卻把用來形容孔子「哲人」(sage) 用在白璧德身上，稱他為「新哲人」。接著，梅光迪說：白璧德「敏捷的思維和強烈的幽默感使他和孟子、約翰生及卡萊爾等人一樣，首先是一位文人 (man and letters)，儘管也肩負著更高的使命，即喚醒人類的精神世界。」這裡又把白璧德放到和孟子、約翰生、卡萊爾同樣的位置，但這個「首先」一詞用得很巧妙，意味著白璧德會有更進一步的成就。當梅光迪描述到白璧德為理想事業奮戰時，則說「在現今這個沒有英雄 (hero) 的時代，白璧德或許是會頌揚殉難者的最後一人了。」「白璧德本人從不願意承認自己曾為了一項公認的不受歡迎的事業作初犧牲。在人類文明的歷史長河中，有許多事關重大的比賽和角逐，而白璧德是一位真正投身於其中的健將。儘管他已經離去，他的話卻將作為一種宣言和戰略，為人類價值王國裡那場已陷入絕境的戰鬥服務；他的追隨者們

³⁹ 梅光迪演講；楊壽增、歐梁記，〈文學概論講義〉，《梅光迪文存》，頁 71。梅光迪，〈文學概論〉，《梅光迪文存》，頁 124。

⁴⁰ 梅光迪，〈評《白璧德：人與師》〉，《梅光迪文存》，頁 247。

⁴¹ 梅光迪，〈卡萊爾與中國〉，《梅光迪文存》，頁 236。

⁴² 梅光迪，〈孔子的風度〉，《梅光迪文存》，頁 168。

⁴³ 梅光迪著；莊婷譯〈評白璧德《人與師》〉，《梅光迪文存》，頁 237。

要做的，就是確立其使命的重要性以及其人格當中最基本的英雄主義（heroism）。⁴⁴這裡，梅光迪說白璧德這個為「人類價值王國奮戰」的英雄已死，但「他的話卻將作為一種宣言和戰略」留下來。以寫作和話語影響社會，傳遞永恆的價值，梅光迪無疑的將白璧德視為「文人英雄」。到這裡為止，我們可以看到，梅光迪在描述白璧德時，幾乎用上了所有他對最崇高的人物的形容。最後，梅光迪用了這樣一段話來呼應他的標題「人與師」（man and teacher）：

現在，韓愈和歐陽修都以他們的文學和道德領域的卓越成就被視為儒家文人；許久以前，他們就已深受人們尊崇，躋身中華民族最獨特的孔夫廟當中。我們也許會設想著歐文·白璧德也能得到同樣的榮譽，他會成為儒家理想另一位舉足輕重的代言人，假如他出生在十七世紀前的中國——這是已面臨末路的中國最後一個君主王朝為儒家文人定下的時間界線。中國人常說：「教書者易尋，育人者難覓」，歐文·白璧德則是一位真正的育人之師（a teacher of man）。⁴⁵

在這一段話中，梅光迪不但把白璧德和韓愈、歐陽修並置，甚至說白璧德的成就足以配饗孔廟。梅光迪說白璧德是真正的「育人之師」，更是高規格的推崇，梅光迪曾說：「孔子是歷史上首位建立政治地位的哲人（sage）和普世教育家（teacher in common life）。」⁴⁶〈評《白璧德：人與師》〉一文說白璧德是 new sage，又說他是「育人之師」，梅光迪將他與孔子並列，標題就定為「人與師」，是對白璧德最大的讚譽。梅光迪這篇回憶文字，等於是一篇凸出白璧德人格形象的人物傳。梅光迪的恩師白璧德，是他心目中最好的當代典範，梅光迪在「他傳」的同時，其實隱隱含著對自己的期待或評價。他自己同樣也是在人類價值亡國裡奮戰、同樣為了一項公認不受歡迎的事業犧牲、同樣要成為儒家理想的代言人、同樣努力以教育工作傳遞思想。其實，梅光迪透過這一些描寫白璧德、阿諾德、卡萊爾的文章形塑自己，他對自我的定位，那個曾以文學評論家自期的梅光迪，想要透過書寫影響世人、改變社會風氣，後來更定下了龐大的寫作計畫。他自己就是自己筆下的文人英雄，也期望自己能成為哲人、教育家。

第三節 老學說新使命

梅光迪借卡萊爾的英雄崇拜論，為中華民族找出能成為典範人物，他以孔子為中國文化的宗師，認韓愈、歐陽修、曾國藩等人為後繼，這些中國文化史上的偉人、文人英雄具有共同的特質，那就是有強烈的國族認同，以抵禦外族、維護民族文化為己任。梅光迪 1936 到 1941 年間寫的幾篇文章，都在強調這些特質，他所對應的「外族」，自然就是當時的侵略者日本。1937 年 10 月發表在《國命旬刊》創刊號的〈言論界之新使命〉一文，最能說明梅光

⁴⁴ 梅光迪著；莊婷譯〈評白璧德《人與師》〉，《梅光迪文存》，頁 245-246。

⁴⁵ 梅光迪著；莊婷譯〈評白璧德《人與師》〉，《梅光迪文存》，頁 247。

⁴⁶ 梅光迪，“The Chinese National Vitality”，《梅光迪文存》，頁 53。

迪當時的想法，這篇文章有兩大重點，一是強調「言論界」、也就是知識人、批評家要成為「為民眾之喉舌」、「民眾之領袖」，這是「文人」領導時局的英雄形象；二是認定全民抗戰時代的「新使命」，即培養國民的「愛國精神」，有以下五點：「（一）夏夷之別也。『尊周攘夷』，『戎狄豺狼，不可親也』，『非我族類，其心必異』，『微管仲，吾其披髮左衽矣』。中國人輕視外族，已成為第二天性。（二）重紀律、守制序也。西人常稱中國人民，為世界最守法之人民。故每值國家多難之秋，除少數奸民乘機思逞者外，一般社會，不呈紛擾之象。若得強有力政府，處以鎮靜，紀綱不亂，則民可安於無事。（三）守土之責也。……『臨難無苟免』，『效死勿去』，早為吾國有官守者之寶訓。（四）負節不屈也。吾國最重視者，曰『特立不懼』，曰『不顧利害生死』，曰『氣節』，……當其計窮立竭，以身殉國，則以國運以終，回天無術，對於本人之成仁取義，固早具決心。……（五）明恥教戰也。……『化干戈為玉帛』為美事，……然此可論於盛世統一之君主，而非可論於強敵壓境之國家也。故『忘戰則危』，孔子深薄亡國之陳人曰，『國亡而不知，不智。知而不爭，不忠。爭而不死，不廉。』」⁴⁷

這一段闡發民族大義的文字，核心在於第一點「夏夷之別」。過去孔子「尊周攘夷」，歷朝忠臣烈士抵禦外侮，這種淵源流長「輕視外族」的民族本位心理，是梅光迪不斷強調、期望國人擁有堅定愛國精神的根源。在危急存亡的年代，喚起國人的對本國文化的認同是很重要的，對梅光迪來說，這是他身為「言論家」的使命，因此他從「明中華民族的本質本色」開始，告訴讀者，傳統中國人受儒家文化影響，重紀律、好和平，但如遇到「強敵壓境」，為了「守土」維護家國，絕對會負氣不屈、不顧生死利害的奮戰到底。梅光迪這一番激情的言論，這正好證明了時代的危機有多深刻：面對這一個百年來屢戰屢敗、又割地又賠款到失去自信心、懷著「劣等民族」心理，甚至想要捨棄自身文化的中國，想要幫助她重拾信心，迎戰野心勃勃的日本帝國主義，一個文人、言論家能做的事，就是寫作文章，試圖為中國的未來指一條明路。吳宓寫於 1936 年 8 月 8 日的日記，說到他和當時就讀清華歷史系的何炳棣（1917-1912）談起自己對於當時中國政治的見解：「日本一貫的政策，為破壞統一政府和中央集權。中國人則為虎作倀，自壞其紀綱規律與忠誠之信念。昧於以上所言二事，而嚎呼救國，殊類南轅北轍。」⁴⁸ 在這樣的背景之下，梅光迪說國家遭遇「多難之秋」需要一個「強有力之政府」，說中國人向來守紀律、有成仁取義的決心、不屑對仇敵屈膝，都是有其時代的需求。

梅光迪幾篇寫於抗戰時期的文章反覆強調上述的五點「愛國精神」，而最能深刻體現這些愛國精神的人物，就是孔子、韓愈、歐陽修、曾國藩等人，他認為這幾個中國歷史上的偉人文章與道德兼備，在時局困窮時尤其能以國家社會的利益為優先考量，將個人生死置之度外。本文的〈序幕〉提過，梅光迪有一篇用英文寫成的未刊稿〈中華民族的精神〉“The Chinese

⁴⁷ 梅光迪，〈言論界之新使命〉，《梅光迪文存》，頁 209。

⁴⁸ 吳宓著；吳學昭整理，《吳宓日記》，1936 年 8 月 8 日條下，第六冊：1936-1938，頁 33。

National Vitality”，在這篇文章中，梅光迪描述中國歷史上的偉人如何面對當時代的困境，像是「韓愈是所有儒家文人（Confucian writer）中最偉大的一位，而且是中國最激切批評佛教者」，他反對和中國原則不相容的「夷狄」佛教，認為佛教會對中國社會和固有道德產生影響，維護了《春秋》大義，；⁴⁹「曾國藩是平定太平天國之亂的英雄（hero），也是儒家最後一位偉大的道德家和文人」，使中國能免於無政府狀態。⁵⁰〈中華民族的生命力〉一文以回應時代問題為寫作目的：「中國今天面臨的危機和過去相比，有過之而無不及，其中的威脅和以往大不相同，我們不免要回答這個問題：中國能否像過去一樣成功克服種種障礙？」回答這個問題的關鍵，必須從中國「歷史經驗出發」，瞭解中國的政治原則和人生哲學的關係，瞭解中國歷史上的智者（wise men）和哲人（sage）在面臨困境時如何做選擇，他認為這將有助於人們思索當前中國的問題，「也許能藉此強化我們的勇氣和信心」。⁵¹古老的中國身上蓄積先人的經驗和智慧，梅光迪重新拾起中國傳統文化與學說，建構一個以偉人為軸線的歷史，在那個面臨強大危機的年代，老學說負擔起民族存亡的新使命。

第四節 傳記文學的功用

卡萊爾非常重視人物傳記，一生中有多部傳記作品，《論英雄、英雄崇拜和歷史上的英雄業績》一書也是以描寫個別英雄人物的形象事蹟為主軸。梅光迪也非常重視人物傳記，比起小說，他更鍾情於以寫實筆法勾畫出人物生平的傳記文學。到了晚年，影響梅光迪最深的兩部傳記是《卡萊爾傳》和《約翰生傳》，〈卡萊爾與中國〉一文中專有一段介紹「英國文學史上兩大人師」約翰生博士與卡萊爾的傳記，他認為世界傳記文學中，最好的作品為包斯威爾（James Boswell, 1740-1795）《約翰生傳》（*The Life of Samuel Johnson*, 1791）、⁵²佛路德（J. A. Froude, 1818-1894）的《卡萊爾傳》（*Life of Carlyle*, 1882-1884），以及威爾生（David Alec Wilson, 1864-1932）增補本的《卡萊爾傳》（*Life of Carlyle*, 1934）。⁵³梅光迪的1945年的日記多處提及自己閱讀包氏《約翰生傳》和威氏的《卡萊爾傳》，尤其喜愛前者。本文〈序幕〉曾引用過的梅光迪〈寫作計畫〉，其中的《歐洲學術》*European Subject* 書目就展現出他特重傳記文學：

1. 各式各樣的學說 Miscellaneous Studies

2. 貝瑞《進步的思想》

Bury's "The Idea of Progress"

12. 理想的君子與學者

The Idea of the Gentleman and the Scholar

13. 愛國主義、民族主義、帝國主義

⁴⁹ 梅光迪，"The Chinese National Vitality"，〈梅光迪文存〉，頁46。

⁵⁰ 梅光迪，"The Chinese National Vitality"，〈梅光迪文存〉，頁45。

⁵¹ 梅光迪，"The Chinese National Vitality"，〈梅光迪文存〉，頁36-39。

⁵² 中譯本可參見：〔英〕包斯威爾（James Boswell）著；莫洛夫、羅珞珈等譯，《約翰生傳》（臺北：志文出版社，1985）。

⁵³ 梅光迪，〈卡萊爾與中國〉，〈梅光迪文存〉，頁229。

3. 包斯威爾《約翰生傳》 Boswell's "Life of Johnson"	Patriotism, Nationalism, Imperialism
4. 英國人的特質 The English Character	14. 現代趨勢的起源 The Origins of the Modern Temper
5. 傳記的原則 Principles of Biography	15. 約翰生博士 Dr. Johnson
6. 悲劇的原則 Principles of Tragedy	16. 卡萊爾 Carlyle
7. 十八世紀英國學術圈 The Profession of Letter in Eighteenth Century England	17. 阿諾德、愛默生 Matthew Arnold, Emerson
8. 超人與獨裁政府 The Superman and Dictatorship	18. 聖伯夫 Sainte Beuve
9. 法國大革命與英國文學 The French Revolution and English Literature	19. 白璧德 Babbitt
10. 古今之爭 The Quarrel of Ancients and Modern	20. 伏爾泰 Voltaire
11. 進步思想 The Idea of Progress	21. 馬萊伯 Malherbe
	22. 布瓦婁 Boileau
	23. 沙龍 The Salon
	24. 歐洲文學理論 European Literary Theories

這份書目分成兩部分，一部分介紹學說思想，一部分介紹學人。內容上和 1945 年 2 月 26 日的日記中所列《近代西洋思想述要》、《近代西洋文學趨勢》兩書很接近，但是《歐洲學術》列出的細目比前兩書少得多，可能是梅光迪考量之後擇要保留。從這份書目可以看出梅光迪論學的幾個重點：首先，他很重視學術和時代的關係，像是法國大革命對十八世紀末到十九世紀的英國社會有極大的影響力，大革命的思想也影響了英國文學，浪漫主義和現實主義文學就是在這一背景下產生的，尼采的超人哲學和卡萊爾的英雄崇拜論，也是為了回應法國大革命之後產生社會問題，這些都在梅光迪的討論範圍內。再者，梅光迪相當關注近世思想趨勢，如古今之爭、進步思想、愛國主義、民族主義和帝國主義等皆是，而「愛國主義、民族主義、帝國主義」是他於抗戰時期特別注意談論的。第三點是重視傳記，第 3 項「包斯威爾《約翰生傳》」和第五項「傳記的原則」明顯是以介紹傳記作品和講述傳記文學的特點為主，自 15 項到 22 項則是單一人物評述。梅光迪喜愛傳記，尤其以《約翰生傳》為傳記文學的指標性作品，除了包斯威爾的寫作筆法受他青睞，更重要的是，梅光迪從這部《約翰生傳》，感受到約翰生偉大的人格精神，並深受其影響。

約翰生的一生除了編纂一部體系博大的《英文字典》(*A Dictionary of the English Language*, 1747) 之外，不曾留下聞名的大作。人們對約翰生其人的認識，幾乎都是從包斯威爾《約翰生傳》而來的。在梅光迪的生命即將走到盡頭的 1945 年，尤其喜歡讀《約翰生傳》。日記 9 月 10 日寫到：

在寓中授作文班學生共七人，第一篇所選讀為 Macaulay [麥考利] 之 *Life of Johnson*

〔《約翰生傳》〕。⁵⁴

據梅光迪浙大外文系的學生汪積功（1921-）回憶，「那時（1945年），外文系同學僅7人的散文課由梅師親授，專題是他畢生心血結晶的『約翰生博士』（Dr. Johnson），那時梅師已患心臟病，我們到他家裡上課。」⁵⁵當時病體虛弱的梅光迪只能家裡授課，這個小班課可能是他唯一的一門課，想來課程內容是經過精心選擇，汪積功說這個課程是老師「畢生心血結晶」，大約指約翰生的相關論題是梅光迪的研究精華。課程一開始，梅光迪先讓學生讀的不是包斯威爾的《約翰生傳》，而是麥考利（Thomas Babington Macaulay, 1800-1859）的《約翰生傳》（*Macaulay's Life of Samuel Johnson, 1903*）。麥考利是英國歷史學家，他的《約翰生傳》比包斯威爾晚出一百五十多年，但麥考利的作品卻遠不如包斯威爾的有名。包斯威爾半生常伴約翰生左右，在和約翰生相處的過程中，記下他的生活、行事、談話，一部《約翰生傳》以類語錄體的方式呈現，將傳主的人格形象描繪得鮮活生動，被譽為英國文學史上的傑作。如卡萊爾就將約翰生放在英國的「文人英雄」之列，極言約翰生「堅強而高尚」的性情、說他「在本性上就是我們英國偉人之一」。約翰生在英國文學史上有那麼高的地位，包斯威爾《約翰生傳》的功勞不小。⁵⁶

梅光迪也認為包斯威爾的著作更勝麥考利，散文課上想必也讀包斯威爾《約翰生傳》。日記1945年10月15日寫到：

午後上課不覺吃力。又感麥考利文筆雖流暢，而意境膚淺，且太略，不如波斯威爾之引人入勝。麥傳已至老博士之最後二三年，雖衰病殘生勇氣猶昔，而日增寂寞之象。實則此老晚年負重名，游從眾多，又其性不甘寂寞，故最後一年猶奔走少暇，飲啖談笑不減往時。若只知麥傳而不知波傳，安能識此老之真面目哉。予每次讀波傳至最後一二年，不覺出涕，今日讀麥傳亦如是。噫，余敬愛此人之情何深矣。⁵⁷

這時的梅光迪體力已經很差了，上了堂散文課就覺得吃力。儘管如此他還是沒忘了要寫日記，有感而發的將麥考利和包斯威爾比較一番：前者「文筆流暢，而意境膚淺，且太略」；後者「引人入勝」。我們可以合理的推測，他的散文課堂上同時讀了這兩部作品，這才引起他對兩書的評論。梅光迪所謂的「意境膚淺」，可能是指麥考利對人物性情的掌握不夠深入，這跟寫作筆法「太略」有關，他舉例說，麥考利將約翰生晚年描繪成「衰病殘生勇氣猶昔，而日增寂寞之象」，梅光迪覺得這不夠真實深刻。相較之下，包斯威爾筆下的老約翰生十分活躍、不甘寂

⁵⁴ 梅光迪，〈日記選錄（1945.2.14—10.15）〉，1945年9月10日，《梅光迪文存》，頁573。

⁵⁵ 汪積功，〈憶梅師〉，《浙大校友》，2006年下。資料來源為「浙大校友」網站上的「校友刊物」子頁，《浙大校友》，2006年下電子書：http://zuaa.zju.edu.cn/publication/list?pub_id=124

⁵⁶ 卡萊爾認為，傳記是英雄崇拜的表現，而包斯威爾對約翰生無比的敬仰，並寫作《約翰生傳》，表現出他「對傑出人物真誠的崇拜」，包斯威爾「對約翰生的敬仰之情是恰當的，他在全英國從未找到過一位如此值得人們甘拜下風的人。」見〔英〕托馬斯·卡萊爾著；周祖達譯，《論英雄、英雄崇拜和歷史上的英雄業績》，頁200、206-207。

⁵⁷ 引文中的「波斯威爾」，即包斯威爾。梅光迪，〈日記選錄（1945.2.14—10.15）〉，1945年10月15日，《梅光迪文存》，頁574。

寞，梅光迪認為，「最後一年猶奔走少暇，飲啖談笑不減往時」，才是老約翰生的「真面目」。對梅光迪而言，包斯威爾的《約翰生傳》能呈現傳主偉大人格形象，是人物傳記中的代表作。梅光迪那麼喜歡《約翰生傳》，不只在書籍本身的可讀性，更重要的是，書中描繪的約翰生整體的人格形象，讓梅光迪敬仰非常。他對約翰生的情感之深，到了每每讀包《傳》的最後一兩年都會流淚的地步，後來連讀那一本被他評為「意境膚淺」的麥《傳》，也感動得落淚。其實，梅光迪本身的性情和約翰生有頗為相似的地方，因而閱讀《約翰生傳》時特別有共鳴。

梅光迪也認同卡萊爾的觀點，視約翰生為文人英雄，同時將約翰生和卡萊爾並列，認為他們是「英國文學史上之兩大人師」，原因就在於「兩老秉性之堅強，矢志之堅貞，宗教道德信念之誠虔深厚，最足以代表英國民族性之優點。」⁵⁸所謂「英國民族性」指的就是希伯來精神，亦即虔誠的基督教信仰。⁵⁹梅光迪並不是基督徒，雖然他早年留美時曾接觸過基督教，後來跟從小就是基督徒的李今英結婚，但他始終沒成為信徒，這可能跟他的性格偏向理智、並且奉行白璧德的人文主義學有關。但梅光迪卻在他臨過世的前幾天，受洗成為基督徒，這很可能是受約翰生和卡萊爾的影響。約翰生和卡萊爾性情中堅定的宗教精神，對終生奉行人文主義的梅光迪而言，是他能夠理解、讚賞，但不到某一個契機，比如生活丕變，或忽遇病痛危亡，否則他不容易成為一個教徒的。梅光迪的「人文主義者」特質，表現在他始終偏向理性的希臘精神，幾乎不向宗教的希伯來精神靠攏。關於宗教信仰，梅光迪這段描述白璧德的話也是他自己的寫照：

儒家思想可能是除了佛教之外，對白璧德的品性的形成起了重要作用的一大因素。他相信人類擁有某些神聖不可言傳的東西；從這個意義上講，他是極具宗教信仰的，但他稱自己的宗教是「一種偉人的宗教」。它不需要感恩禱告，也不需要中介慈善機構。以儒家的觀點來看，這種宗教是一個具有高尚的道德準則的實體；每個時代，這些準則都鮮活地、非機械地，由幾位突出的人物來加以體現；每個人都可以通過自身地經驗和體驗對這些準則進行測定。白璧德和真正地儒家學者都認為，憑藉自己的創造和力量，在這個世界上建立至高無上的精神王國之人應該在人類歷史中佔據重要地位。⁶⁰白璧德的宗教信仰是很受爭議的，白璧德的弟子艾略特甚至因為宗教問題，跟老師分道揚鑣。⁶¹白璧德並不反宗教，但他以「人文主義」取代「宗教」的觀點，在以希伯來精神為主要支柱之一的西方世界，並不能被普遍的認同。相較之下，他這種靠近儒家的「一種偉人的宗教」，認為信仰的本質就是對典型人物的敬仰的觀點，就能被他的中國弟子梅光迪輕易的接受。梅光迪的太太李今英是虔誠的基督徒，據李今英的回憶，他們結婚後到哈佛去，梅光迪還是不

⁵⁸ 梅光迪，〈卡萊爾與中國〉，《梅光迪文存》，頁 229。

⁵⁹ 梅光迪論西方文化史的基本觀點，即認為「希臘精神」與「希伯來精神」是西方文化的兩大精神源頭。這個論點是自阿諾德的文化論而來，本文的第三章會有進一步的闡發，請見頁 59。

⁶⁰ 梅光迪著；莊婷譯〈評白璧德《人與師》〉，《梅光迪文存》，頁 242。

⁶¹ 艾略特論白璧德宗教觀的名篇〈歐文·白璧德的宗教觀〉，得見兩人想法的分歧點。見〔英〕托·斯·艾略特（Eliot T. S.），《現代教育和古典文學：艾略特文集·論文》（上海：上海譯文出版社，2012.6），頁 258-272。

信仰基督教，但會跟太太一起去教堂附近「探索」一番、和信仰基督教的鄰居聽音樂，最後成了好友。⁶²但梅光迪去世的前幾天竟然受洗成為基督徒，⁶³他的太太、家人可能是影響之一，另外，梅光迪生命的最後幾年常閱讀約翰生和卡萊爾的傳記，對他們兩位如此推崇，或許也大受他們生命精神的感召。一個終身奉行人文主義者，為何最後的歸宿卻在基督教？是頗值得我們細細思索的問題。

其實梅光迪會那麼重視傳記文學，和他的閱讀體驗有關，他深知到一部優秀的傳記作品是如何感染人心，在作家為人物立傳，凸出傳主形象之時，一個足以為後人典範的英雄就此誕生。梅光迪對約翰生、卡萊爾的人格很是推崇，認為他們就是典型的「文人英雄」，而梅光迪在看著他傳的同時，也在投射自我形象。他之所以對《約翰生傳》那麼有共鳴，很大一部分也在於他的性格和約翰生有許多相似的地方。約翰生的性格是出了名的剛烈不屈，脾氣一來一發不可收拾，《約翰生傳》中時常能見他直言不隱的批評人事。但約翰生並不是個一板一眼的人，他很機敏幽默，朋友很多，當時文人圈的沙龍（salon）就以約翰生為中心。梅光迪的性格也很直率剛烈，但他同樣不是一板一眼的人，雖然他不像約翰生那麼活躍、喜歡聚會，但他和學生朋友們時往來很平易而真誠，談吐詼諧。郭斌和形容梅光迪：「平日接物和易，而遇事則辨是非，持正義，發論侃侃，激濁揚清，能言能所不敢言。」⁶⁴樓光來說，梅光迪「為人坦白真率，往往面斥人過，不稍寬假，惟絕不藏宿怒，友人與先生議論不合，直言其非者，先生亦毫不介意。」⁶⁵賀昌群則以「高華」來稱他，說他有名士風氣，有他在的場合，「他的風趣使得空氣變為輕鬆」，但「他並無辯才，不善於辭令，卻有一種直覺的機智，言談之中，一針見血，發人深省，約簡雋永，有魏晉人之流風。」賀昌群說，梅光迪「認為義不可屈的時候，便一發怒而不可遏。他卻有個好處，怒發過了，煙消雲散，不念舊惡。」⁶⁶大體上和樓光來的形容很接近。據茅以升的女兒茅於美（1920-1998）回憶，她中學時因讀《胡適文存》，「心理有一種偏見，以為梅先生一定是很古板，很頑固的」，直到1940年入浙大外文系，才發現梅光迪是「天真，毫不世故」的人，對於學生選課學分、開會、簽字，甚至教師的升等年限等瑣事漫不經心，但他治學專精，講課時談到興味處便眉飛色舞，感情激昂，學生也受到他的感染。⁶⁷

我們拿梅光迪和吳宓做個對照，可以比較明顯的看出梅光迪的性格特質：1921-1924年間，梅光迪和吳宓（兩僧，1894-1978）同在東南大學，直到1922年西洋文學系設立以前，他們只能屈身英語系，受系主任張謇掌控其薪資、課程等。據吳宓回憶，當時梅光迪不太理

⁶² Mei, Ida Ching-ying Lee, *Flash-Backs of Running Soul*, pp114-115.

⁶³ Mei, Ida Ching-ying Lee, *Flash-Backs of Running Soul*, pp169,177.

⁶⁴ 郭斌蘇，〈梅迪生先生傳略〉，《思想與時代》，1947年6月第46期，頁9。

⁶⁵ 樓光來，〈悼梅光迪先生〉，《思想與時代》，1947年6月第46期，頁8。

⁶⁶ 賀昌群，〈哭梅迪生先生〉，《思想與時代》，1947年6月第46期，頁13-14、16。

⁶⁷ 茅於美，〈敬悼梅光迪先生〉，《東方雜誌》，1945年5月第42卷第2號，頁60。

會張諤和他的同黨，他「獨來獨往，莫能羈絆」，而吳宓怕得罪張諤，對張「曲意交驩，表示順從」。為了和張諤套好交情，每星期六晚上英文系教授、講師們固定有宴會，大家輪流請客，每每選在高級餐館大醉飽酣。梅光迪只偶爾參加一次，其他人平常也不邀請他；吳宓則每次參加，從不缺席，耗費許多時間體力，直到下學期地位、聲譽鞏固之後，才謝絕參加聚會。⁶⁸梅光迪和吳宓同為學衡派主將，一般多將他們相提並論，但他們的個性很是不同，這也可能是致使他們最後不能一起共事的原因之一。同樣是學衡大將的胡先驌（步曾，1894-1968）曾說：「吳先生於梅先生雖為同門，而性格殊異，梅先生溫文瀟灑，乃真名士，吳先生則有關中樸學家之風……天份非甚高而用功極勤，勇於負責，督教學生甚嚴，勤學之士咸感之。」⁶⁹這正好比較出兩人的差異：一個「瀟灑」、展現「真」我；一個「負責」、極為「勤」勉。

梅光迪如此欣賞和自己性格頗為相似約翰生，甚至是將自我的形象和約翰生疊合，將情感投射在人物身上。我們可以想像，1945年時同樣「衰病殘生」的梅光迪，讀到約翰生的晚年時，應該很欽羨他的面對生活的勇氣，或許還希望自己能「奔走少暇，飲啖談笑不減往時」。但梅光迪並不是個善於社交、八面玲瓏的人，要讓他像約翰生一樣「奔走少暇」大概是沒辦法，不過，如果體力許可的話，梅光迪是很重視和知友們來往「談笑」的。像是1945上半年梅光迪在重慶休養時，三個月內見了許多朋友，其中如任鴻雋是他留學時期的朋友，綺色佳（Ithaca）文學革命論爭時的其中一分子，後來他們也一起在東南大學共事；柳詒徵、樓光來是東大學衡派的戰友；繆鳳林是南高史地部學生，學衡派的一員；屢次幫助他的胡昭佐是東大外文系的學生，和梅夫人李今英是同班同學。如果梅光迪不是真誠、用心的待人，大概不會有那麼多交往二、三十年的友生。另一方面，梅光迪很重視私人生活、家庭生活，在乎生活的品質、品味。吳宓就曾描述過梅光迪1922年所租南京寓所豪華富麗，請了女友、女生陳設佈置，並在家中宴請朋友，當時梅光迪從鄉下來的原配妻子完全不能適應新環境，梅光迪還為了妻子將整顆蘋果、梨子奉給客人，不知要削皮切片，而大感慚愧。⁷⁰除此之外，梅光迪也很著重「吃」的品味。本文的〈序幕〉一開場寫到，1945年2月14日，梅光迪過生日那天，他決定此後晚餐減量，避免消化不良。⁷¹到了4月25日，梅光迪在日記中說：「余生平大患在好吃，亦頗知味，故早年至今即患胃病。」他譴責自己「好吃如故，不能痛自抑制，可恥孰甚。」⁷²這一番痛自反省十天後，日記裡卻寫到：「今天為內子生日，一家終日忙吃。晨有牛肉粥，午後有 Doughnuts 吃茶，晚飯則有粉蒸肉、牛舌、紅燒雞、牛肉菠菜湯等。」⁷³梅光迪果真是「知味」者，怎麼樣就是戒不了好吃的毛病，真和約翰生一樣，就算衰病也不

⁶⁸ 吳宓著；吳學昭整理，《吳宓自編年譜：1894-1925》，1921年篇，頁232-233。

⁶⁹ 胡先驌，〈梅庵憶語〉，《子曰叢刊》1936年第4期，《民國珍稀短刊斷刊〔11〕上海卷》（北京：全國圖書館文獻微縮影複製中心出版，2006），頁31973。

⁷⁰ 吳宓著；吳學昭整理，《吳宓自編年譜：1894-1925》，1924年篇，頁257。

⁷¹ 梅光迪，〈日記選錄（1945.2.14—10.15）〉，1945年2月14日，頁558。

⁷² 梅光迪，〈日記選錄（1945.2.14—10.15）〉，1945年4月25日，《梅光迪文存》，頁566。

⁷³ 梅光迪，〈日記選錄（1945.2.14—10.15）〉，1945年5月6日，《梅光迪文存》，頁566。

減「飲啖」。

人的個性情是複雜多樣的，梅光迪的個性堅毅執著，同時卻又天真動情。我們總的來看梅光迪的日記和〈寫作計畫〉列出的書目，會發現所有的書目都是散文（Essay），不論是文學史、思想史著作，還是人物傳，都含有文化評論，也就是說，他非常很重視「評論」，看重文化評論家引領社會風氣的作用，他所推崇的白璧德、阿諾德、卡萊爾都是這種類型的人物。梅光迪以成為學者與君子、新時代的文化評論家、文人英雄自期，這是他積極、面向社會的一面。另一方面，梅光迪的情感真摯，他喜歡白璧德、阿諾德、卡萊爾和約翰生等人，不只景仰他們的學問，也欣賞他們的為人處事，總是在寫作「他傳」的同時有意識的「自傳」。或許是這樣的性格，才會特別喜歡細緻、表現人性的傳記文學，並且以寫作人物傳，以及士大夫生活史著作為一大目標。值得一提的是，和梅光迪師出同門的吳宓也很重視批評的效用。吳宓於 1928-1934 年編輯的《大公報·文學副刊》就是一份以書評為主的刊物，它提供一個自由的、不分派別的學術討論平台，對當時的學術界有一定影響力的；⁷⁴但是吳宓本人的性情與志趣梅光迪截然不同，《吳宓日記》中多次提到他理想的著作計畫，是寫作一部「人生哲學」和一部「自傳體式的小說」，吳宓尤其看中後者，多次表示這部書「仿《紅樓夢》宗旨與方法」，寫作人生細微曲折的面貌，表現出自己過往的生命經驗。⁷⁵吳宓和梅光迪理想中的著作書目極為不同，兩人雖然承接自同樣一脈的思想，卻展現兩樣的生命情懷。梅光迪對於寫作論文以改變社會風氣，是有很高的期待的，他視人性的完善為首要任務，但對社會制度和國家秩序也富有中國知識人的關懷，不論在寫作、教學或從事實際的文化宣傳活動，都有積極的一面。

⁷⁴ 《大公報·文學副刊》每星期出刊一次，一次一個版面，自 1928 年 1 月 2 日創刊，至 1934 年 1 月 1 日停刊，共出版 313 期，主編為吳宓，編輯群是吳宓的學生輩趙萬里、張蔭麟、浦江清、王庸等。當時許多學術界的重要人物，曾在《大公報·文學副刊》發表評論：像是錢穆評論顧頡剛〈五德終始說下的政治與歷史〉，顧頡剛寫了〈跋錢穆評《五德終始說下的政治與歷史》〉回應（1931 年 4 月 13 日第 170 期、4 月 17 日第 171 期）；張蔭麟、馮友蘭、胡適因馮著《中國哲學史（上卷）》而有論戰（1931 年 5 月 25 日第 176 期、6 月 1 日第 177 期、6 月 8 日第 178 期）；陳寅恪〈與劉文典教授論國文試題書〉（1932 年 9 月 5 日第 244 期）、陳寅恪〈馮友蘭著《中國哲學史（下卷）》審查報告〉（1933 年 2 月 20 日第 268 期）。《大公報·文學副刊》為學術界提供一個討論的平台，至於它對於中國學術界有多大的影響力、對建立一套學術準則起了多大的推進作用，是另一個值得深入研究的議題。

⁷⁵ 吳宓著；吳學昭整理，《吳宓日記》，1939 年 3 月 17 日條下，第 7 冊，頁 4。

餘音：重估梅光迪在近代思想史上位置

若我們想在近代思想史上定立梅光迪的位置，並不是件容易的事。長久以來，梅光迪被視為文化保守派的代表人物之一，在激進的新文化全面勝利的態勢下，保守幾乎成了守舊頑固的代名詞。誠如余英時所說，保守與激進原是相對的概念，「在保守與激進之間，有各種不同程度的立場」，而在以「變」——變革、變動、革命作為基本價值的近代中國，「沒有真正的保守主義者，只有要求不同程度變革的人而已。要求變革較少的人往往就變成保守主義者……。」¹梅光迪並不反對西方文化，事實上，他一直以批判性的眼光主張建立中國的新文化，主張融合中、西方文化中深層、共通的價值，而他對於西方傳統的理解，也比新派的人物深刻得多。他不反對科學，但抨擊學術思想層面採取科學至上的觀點；他不否定進步觀，但認為進步思想不能用來解釋文學與藝術；他不忽視自由的價值，但憂心毫無限制、缺乏規範的自由，帶來文學上的浪漫主義、政治上的無政府狀態。可惜的是，在以創新、變革為主導精神的五四時期，梅光迪處在主流的「反傳統」思潮之外，他相對保守的思想並沒有受到重視。

作為新文化派的反對者、文化保守主義者，有很長一段時間梅光迪並不受人重視。一直到了 1970 年代，臺灣方面才有與梅光迪相關的研究出現，而研究興起的原因，不外乎以下兩種：作品集和相關史料的出版，以及文化與社會整體氛圍的轉變。這兩者常常是互相影響的，提倡復興文化傳統的人或政策推動相關的書籍出版，影響社會風氣；社會風氣越開放，越多研究者能以持平的眼光省視傳統文化，並思考傳統與現代的關係、現當代文化的形成與內涵等，而在研究者「動手動腳找材料」之下，有助於新史料的刊布與出版。在這個過程中，有能力支持與推動書籍出版、轉移社會風氣的人，顯得格外重要。梅光迪生前著作量不多，在他 1945 年逝世後，浙江大學出版了一冊《梅光迪文錄》，²編輯者是梅光迪的學生輩，同時也是他在浙大的同事王煥鑣、郭斌和、張其昀，以及梅夫人李今英女士等人。這個版本印量可能不多，又年代比較久遠，並不通行。1956 年，國立編譯館「中華叢書委員會」根據 1948 年浙大版《梅光迪文錄》，出了一版影印本，³臺灣讀者才有機會接觸梅光迪的作品。「中華叢書委員會」由時任教育部長的張其昀所主持，自 1955 到 1960 年代出版的多部與中國文化相關的書籍，梅光迪的作品集在出版之列，得以重新面世，張其昀應該是主要的推手。1968 年，據浙大版增補的《梅光迪文錄》出版，⁴這一個由聯合出版中心出版、中華大典編印會印行的本子，出版者是李今英，印刷者是中國文化學院印刷廠。

¹ 余英時，〈中國近代思想史上的激進與保守〉，《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》（臺北：三民書局，1991），頁 202、208-212。

² 國立浙江大學編，《梅光迪文錄》（杭州：國立浙江大學，1948）。

³ 梅光迪，《梅光迪文錄》（臺北：中華叢書委員會，1956.11）。

⁴ 梅光迪，《梅光迪文錄》（臺北：聯合出版中心，1968.4）。

「中華大典編印會」和「中華叢書委員會」一樣，是教育部辦理下的單位；中國文化學院即現在的文化大學，創辦人是張其昀。1949年以後，李今英與子女長期定居美國，1960年代曾短期到受邀到中國文化學院講學，1968年版《梅光迪文錄》裡頭的幾種新材料，可能是張其昀請李今英帶來臺灣，並幫忙出版。1980年，李今英將梅光迪的家書集結成冊，由中國文化學院出版《梅光迪先生家書集（*Letters of K. T. Mei*）》，⁵這本書由中國文化學院出版，張其昀為該書寫了導言，或許還參與了書籍的編輯事務。由此看來，從1948到1980年間，幾種梅光迪作品集的出版，出於張其昀和李今英之力，前者有出版資源與能力，後者有材料，這對於梅光迪相關研究的推進有很大的貢獻。

1970年代起，幾位重要的研究者開始試著回顧「五四」反傳統思想，重新評估新文化派以外人物的聲音逐漸響起，像是余英時、汪榮祖重新發現陳寅恪，侯健重新發現梅光迪、吳宓。與中國文化相關的典籍與史料出版、文集新編重刊、研究者重新發現「反新文化派」人物，這些都促使文化與社會整體氛圍逐漸轉變，在臺灣學術界重新認識中國文化的價值的同時，文化保守派的面目也漸漸清晰了起來。開學衡派相關研究之先鋒的學者侯健，時任教於臺大外文系。侯健是梁實秋的學生，而梁實秋是白璧德的中國門生之一，因此侯健的研究觀點可以算是白璧德人文主義學說在臺灣的延續。1974年，侯健《從文學革命到革命文學》一書闡述文學革命的經過，⁶他以梅光迪、吳宓與學衡派的思想主張為觀察的角度，反思文學革命的內涵；另外，侯健的〈梅光迪與儒家思想〉一文，⁷也有許多精闢的見解，對於梅光迪在一片反傳統聲浪中維護傳統的努力給予肯定。侯健運用的材料除了《梅光迪文錄》裡的文章，另外還找到梅光迪1917年留學時期發表在*The Chinese Student's Monthly*（《留美學生月刊》）上的三篇英文作品“*The Task of Our Generation*”（〈我們這一代的任務〉）、“*Our Need of Interest in National Affairs*”（〈我們對國家事務應有的態度〉）和“*The New Chinese Scholar*”（〈新的中國學者〉）。這三篇的英文原文後來被收進1980年出版的《梅光迪先生家書集》，文章很可能是由侯健提供，但因這三篇文章到目前為止都沒有完整的中譯，後來的研究者使用時大多轉引自侯健所擷取並翻譯的片段。

1979年，汪榮祖為紀念五四運動六十週年，編輯《五四研究論文集》，特別留心五四時期新舊之爭的意義。汪榮祖在〈卷首語〉中說：「新文學的成就是有目共睹的事實，然而時至今日，回首過去，我們有嚴肅的問題要問：提倡『新』文學是否必須要革『舊』文學之命？提倡白話是否必須消滅文言？我們覺得這兩項答案都應該是否定的，可惜在五四當年，包括胡適在內的新文學大師們的答案卻是肯定的。」⁸重新審視五四「新文學」的風氣已然成形。論集中收錄臺灣師範大學歷史系教授林麗月的〈梅光迪與新文化運動〉一文，

⁵ 梅光迪，《梅光迪先生家書集（*Letters of K. T. Mei*）》（臺北：中國文化學院出版部，1980.6）。

⁶ 侯健，《從文學革命到革命文學》（臺北：中外文學月刊社，1974）。

⁷ 侯健，〈梅光迪與儒家思想〉，《文學·思想·書》，頁145-162。

⁸ 汪榮祖，〈卷首語〉，汪榮祖編，《五四研究論文集》（臺北：聯經出版社，1979），書前頁9。

這篇專文深入討論梅光迪的對新文化運動的批評，並指出梅光迪所要建立的新文化基礎，「雖自傳統中衍生，但絕非純粹的傳統，而是透過評判的（critical）的結果。」⁹ 比起侯健，林麗月更加肯定梅光迪的學術深度，說明他的中心理想是建立一個「世界的人文主義文化」，儘管梅光迪堅守傳統的立場的努力近乎白費，「但在中國現代思想史裡，梅氏的反對胡適新文化運動實有其特殊地位。」¹⁰ 1984年，沈松喬《學衡派與五四時期的新文化運動》一書出版，¹¹ 這是第一部以學衡派為主角的專論。沈松喬是侯健的學生，對於五四時期「保守」的學衡派的觀點，給予肯定與同情，書中的按歷史發展過程系統性的論述這一場「反新文化運動」，包含運動的背景、成員、思想資源、批評內容與其文化成就等，而梅光迪作為學衡派的一員，在這個以「學派」為核心的研究中也佔有一席之地。沈松喬以梅光迪批評新文化派的方向，分「傳統與反傳統」、「西化與偽西化」、「智識貴族與平民主義」幾點來討論兩方觀點的差異，對於學衡派諸人根據西方人文主義思想，全面檢討中西文化問題，沈松喬認為「學衡派不但突破了中體西用的思想格局，同時也為中西文化調和開闢一條新蹊徑。」¹¹

雖然與梅光迪相關的研究自 1970 年代起即展開，且研究者提出許多有創發性的見解，但總結過去關於梅光迪的研究成果，數量並不是很多，尤其是自沈松喬之後一直到 2000 年左右，有關梅光迪的研究成果極少，大部分是在「學衡派研究」中提到梅光迪，但篇幅並不多，討論的深度多不及上述幾位早期研究者。按理來說，梅光迪作為胡適文學革命初期的參與者、同時也是重要的批評者之一，後來又是學衡派的發起人，在反新文化派的群體中算得上是重要的中堅人物，但是與相關的梅光迪研究成果之少，遠遠不如同樣是學衡派核心成員的吳宓、柳詒徵。最主要的原因，在於梅光迪留下的著作數量過少。1948 年浙大版的《梅光迪文錄》中，只收錄十三篇中文作品，到 1968 年聯合出版中心的《梅光迪文錄》，新增了兩篇中文作品、三篇英文作品，並收錄梅光迪 1945 年的日記選錄、中文家書四通，書前有郭斌和〈梅迪生先生傳略〉、王煥鑣〈梅迪生先生文錄序〉，另外附錄〈梅迪生先生在國民參政會二提案〉、〈梅迪生先生尊翁教子書〉十三通，和六篇親友的追悼文章。直到 2000 年以前，可見的梅光迪作品只有這些資料，以及 1980 年出版的《梅光迪先生家書集》，裡頭收錄梅光迪寫給妻子與孩子的英文家書五十四通（1938-1945，未附翻譯）、中文家書十五通（1944-1945），並刊布了上述三篇寫於《留美學生月刊》上的文章、一篇英文未刊稿〈中華民族的生命力〉“The Chinese National Vitality”（可能寫於 1940 到 1945 年間）和一份寫作列表〈光迪希望寫作的文章與書籍列表〉“Outlines of Articles and Books K.T. Had Hoped to Write”（可能寫於 1945 年）。¹² 研究者所能得知的梅光迪其人、其事實在不多，因

⁹ 林麗月，〈梅光迪與新文化運動〉，汪榮祖編，《五四研究論文集》，頁 379、401。

¹⁰ 沈松喬，《學衡派與五四時期的反新文化運動》（臺北：國立臺灣大學出版社，1984）。

¹¹ 沈松喬，《學衡派與五四時期的反新文化運動》，頁 136、277。

¹² 梅光迪，《梅光迪先生家書集（*Letters of K. T. Mei*）》，頁 175-180。後來被收錄進中華梅氏文化研究會編，《梅光迪文存》，頁 257-262。

此相關的研究一直沒辦法有大幅度的拓展。總體看來，上個世紀有關梅光迪的研究，時間段限集中在有較多材料可討論的 1916-1924 年間，也就是胡適、梅光迪留學時期的「文學革命」之爭，一直到學衡社諸人立於南京東南大學，形成東南學派和北京的新文化派對壘時期；而研究的面向主要有兩種，一是討論「梅光迪/學衡派」和「胡適/新文化派」論戰的內容，二是討論梅光迪師承美國人文主義領袖白璧德的文學觀和人文主義思想。

自 1990 年代以來，陸續有梅光迪的著作、書信和他身邊親友學生的日記、回憶錄等史料公開，許多過去未知的梅光迪的早年、晚年活動漸漸曝光。1994 年，耿雲志主編的《胡適遺稿及秘藏書信》出版，¹³首次刊布梅光迪寫給胡適四十五通信，以及一篇詩序〈序與胡適交誼的由來〉（1910）手稿。¹⁴由於這批信件寫於 1911 到 1927，最多集中在 1911-1913 年與 1916 年，恰好補足了過去無從瞭解的梅光迪的留學時期，是很珍貴的史料。但這批信件沒標注年份，部份信件甚至連月、日都沒有，直接影響研究者對資料的解讀。2001 年，羅崗、陳豔春編輯的《梅光迪文錄》將信件與〈序與胡適交誼的由來〉整理出來，加上標點，依照《胡適遺稿及秘藏書信》順序排列信件並編號，再從胡適〈我的歧路〉（1922）中錄出一通（第四十六函），不但便於閱讀，且整理後的正確度也很高，但編者替其中十通標上年份，並沒有說明如何考得日期，其中有一通的年份確定有誤。2011 年中華梅氏文化研究會編輯的《梅光迪文存》，原封不動收錄經整理過後的四十六通信，信函編號也相同，但去掉《梅光迪文錄》替信件標上的年份。2013 年，中華梅氏版《梅光迪文存》的主編梅杰（筆名眉睫）的〈梅光迪致胡適信函創作時間考辨〉一文，¹⁵首次對梅光迪〈致胡適四十六通〉做全面的查考，但梅杰只從原信件的內容互推，沒能對讀胡適的《留學日記》，以致部份信件推斷的時間錯誤或有疑義。本文引用信件時所標注的信件日期，是在梅杰的研究基礎上重新查考而得，透過胡適《留學日記》和其他有關胡、梅的生平資料比對考證後，大部分信件能確定其寫作時間，少部份信件可以推測出約略的寫作時段。請見本文「附錄四」：〈梅光迪〈致胡適四十六通〉繫年表〉。

除此之外，以下幾種新材料的出版也有助於研究：（一）1984 年出版梅夫人李今英女士的英文回憶錄 *Flash-Backs of Running Soul*（作者自譯為《山高水長——梅李今英回憶錄》），¹⁶是很好的生活史材料，裡頭記述了不少梅光迪家庭生活的大小事，但有關學術思想的部份並不多。（二）1998 年出版的《吳宓自編年譜》¹⁷，和（三）1998-1999 年出版的《吳

¹³ 耿雲志主編，《胡適遺稿及秘藏書信》，第 33 冊，合肥：黃山書社，1994。

¹⁴ 〈序與胡適交誼的由來〉寫於 1910 年，時胡適考上庚款留美，準備放洋，梅光迪寫詩贈胡適表示祝福，詩序裡談到跟胡適 1909 年認識、1910 年到北京應考的路上重逢之事。梅光迪所寫的詩不存，只留下詩序。〈序與胡適交誼的由來〉這一標題是 2001 年羅崗、陳豔春編的《梅光迪文錄》所定，2011 年中華梅氏文化研究會編輯的《梅光迪文存》沿用，梅光迪的手稿上並沒有標題。

¹⁵ 眉睫，〈梅光迪致胡適信函創作時間考辨〉，《文學史上的失蹤者》（北京：京城出版社，2012.12），頁 155。

¹⁶ Mei, Ida Ching-ying Lee, *Flash-Backs of Running Soul*. Taipei: Chinese Culture University Press, 1984.

¹⁷ 吳宓著；吳學昭整理，《吳宓自編年譜》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998）。

宓日記》(全十冊)，¹⁸以上兩種涉及吳宓與其師友學生的互動，有助於我們瞭解當時的人際交往、社會風氣、學術思想趨向等，吳宓也詳細的敘述和梅光迪訂交、往來、創辦學衡派的過程，以及他對梅光迪的看法。(四) 2005-2007 年出版的《竺可楨全集》，¹⁹收錄完整版的《竺可楨日記》，竺可楨自 1936 開始任浙江大學校長，同年延攬梅光迪來校任文理學院副院長，一直到 1945 年梅光迪逝世，兩人一直有密切往來，得見於日記。

作品集部份，2000 年以後大陸地區出了兩個版本。首先是 2001 年，由羅崗、陳豔春編輯的《梅光迪文錄》出版。²⁰這是第三個版本的《文錄》，書中將第二版《文錄》的文章全部收錄(含親友回憶文字)，最大差別有兩處：一是由莊婷將三篇英文作品譯為中文，不收錄原文；一是新收錄了〈序與胡適交誼的由來〉和〈致胡適四十六通〉。2011 年，由中華梅氏文化研究會編輯的《梅光迪文存》問世，²¹這個整整等待了十年的新版本，有賴於學者傅宏星尋得新材料之力，梅光迪的族人和他的孫子梅務虛發起編纂會，後由梅杰、梅放、梅鐵山等人集軼文章與編校，²²使得這個版本超出前面三本《文錄》，新收錄多篇罕見的作品，並將過去《梅光迪文錄》和《梅光迪先生家書集》中屬於梅光迪自己所寫的作品、書信、日記、參政會提案、寫作計畫全部收錄。這一厚冊作品集共收錄中文作品三十二篇、英文作品四篇(未附翻譯)、英文作品翻譯三篇(即上述莊婷的翻譯，未附英文原文)。另外，2012 年梅杰出版的《文學史上的失蹤者》中，首次刊布一份由梅光迪演講，張其昀、徐震堦筆記的〈文學概論〉。²³這份講義沒有收在 2011 年出版的《梅光迪文存》中，《梅光迪文存》另收錄兩份未發表過、首次刊布的課堂講義，其中一份同樣名為〈文學概論〉，為楊壽增、歐梁記。據梅杰〈梅光迪與〈文學概論〉〉一文的說明，梅光迪的「文學概論」是 1920 年南京高等師範學校的暑期班課程，教師不準備講義者，由學校派速記員記下。²⁴因此，兩份課堂講義是同一課程中不同學生記下的筆記，雖然內容上有落差，但透過多份可互相參照，還是可以梅光迪的思想理路，是很好的材料。至目前為止，由後人編輯的梅光迪作品集總共有五種，關於各作品集收錄的篇章，請見本文附錄三：「五種梅光迪作品集收錄篇目總表」。

大陸方面自 1980 年代改革開放，一直到 1989 年民主運動，中國國內追求民主與自由的聲浪逐漸高漲，學術文化界興起一波波的「文化熱」，重新發掘五四新文化的精神遺產。約莫自 1990 年代起，在一片反中國傳統文化、擁抱西方文化的思想聲浪中，開始有學者反思這一路激進化的歷程帶來的問題，在這一波「國學熱」中，學衡派也受到正面關注。其

¹⁸ 吳宓著；吳學昭整理，《吳宓日記》，第 1—10 冊(北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998-1999)。

¹⁹ 竺可楨，《竺可楨全集》，第 6—10 卷(上海：上海科技教育出版社，2005—2007)。

²⁰ 羅崗、陳豔春編，《梅光迪文錄》(瀋陽：遼寧教育出版社，2001.2)。

²¹ 中華梅氏文化研究會編，《梅光迪文存》(武漢：華中師範大學出版社，2011.4)。

²² 關於《梅光迪文存》緣起與編輯出版的過程，詳見梅杰，〈編後記〉，《梅光迪文存》，頁 575-576。

²³ 〈附文：文學概論(前八章)〉，眉睫，《文學史上的失蹤者》，頁 174-205。

²⁴ 眉睫，〈梅光迪與〈文學概論〉〉，《文學史上的失蹤者》，頁 171。

中由湯一介、樂黛雲夫婦帶起的研究風氣，特別值得注意。1989年，北京大學教授樂黛雲的〈重估《學衡》——兼論現代保守主義〉，認為保守主義、自由主義、激進主義同樣都致力解決時代問題，同樣都在思考如何建構中國自己的新文學，保守派與激進派都從民族主義出發，對傳統卻得出相反地結論，學衡派正是「從民族主義、不滿現實出發，選擇了溫和的改良途徑，建立起自己的保守主義體系。」²⁵這篇文章收錄在湯一介主編的《論傳統與反傳統——五四 70 週年文選》中。北大哲學系教授湯一介是湯用彤（錫予，1893-1964）的兒子，1984年時，湯一介開辦民間學術團體「中國文化書院」，主張在學術自由與平等的基礎上探討中國文化，《論傳統與反傳統——五四 70 週年文選》即是「中國文化書院」這個學術團體編輯的成果。湯一介、樂黛雲夫婦從事跟學衡派、湯用彤研究之外，²⁶也幫助學衡派相關史料與研究的出版，對這一個研究領域很有貢獻。

2000年左右，以「學派」的角度討論學衡派的文章漸多，部份文章也會將梅光迪放置其中。在近代研究的領域中，學術社團、學派、機構是很重要的視角，²⁷群體研究的可貴之處，在於能整體性的掌握一群人之所以聚集在一起的原因、理念，以及團體的組織形式、影響力與其在思想史上的地位，進而能比較出團體與團體之間的在思想或關懷上的差異，看出一個時代中不同派分所代表的學術意義。然而，群體研究沒有辦法兼顧到裡頭的每個人，在論述的過程中，為了突出團體的共通性，個人獨特的部份常常會被忽略，較難看出個人思想的全貌。論及梅光迪的「學衡派」群體研究，雖然不乏獨到的見解，但較不能突出梅光迪的個人特質。這一類型的研究中，研究方法較為特別的有下列幾種：

2001年鄭師渠的《在歐化與國粹之間——學衡派文化思想研究》，²⁸從學衡派的學理基礎、文化觀、文學觀、史學觀、教育思想、道德思想多方面評說，最後重定學衡派的歷史定位，指出學衡派是「現代的思想文化派別」，是「新文化」一族，立論有據，評說詳實。唯引述梅光迪論點的部份少之又少，可能梅光迪的作品相對得少、而作者論述的面向又多，難以平衡，也可能跟論者認為學衡派中吳宓居最重要地位有關，論者對吳宓資料的掌握也頗得心應手。2002年王晴佳的論文〈白璧德與學衡派——一個學術文化史的比較研究〉，從比較文化的角度，整理學衡派的白璧德人文主義思想，看出學衡派所持「昌明國粹，融化新知」的態度，特別是在論述白璧德思想方面很仔細。在論「學衡派與新人文主義」的關係上，論者幾乎是以梅光迪為學衡派的代表，評說留學時期到《學衡》初創建時的梅光

²⁵ 樂黛雲，〈重估《學衡》——兼論現代保守主義〉，湯一介編，《論傳統與反傳統——五四 70 週年文選》（臺北：聯經出版社，1989），頁 428。

²⁶ 湯一介，〈湯用彤與胡適〉，《中國哲學史》，2002年第4期，頁 33-54。樂黛雲，〈昌明國粹，融化新知——湯用彤與《學衡》雜誌〉，《社會科學》，1993年第5期，頁 59-62。

²⁷ 有關學術社團、學派、機構的研究，以下兩部著作具有代表性，參閱桑兵、關曉紅主編，《先因後創與不破不立：近代中國學術流派研究》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007.5）。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，2002.8）。

²⁸ 鄭師渠，《在歐化與國粹之間：學衡派文化思想研究》（北京：北京師範大學出版社，2001.2）。

迪思想，解釋他之所以接受白璧德的原因。論者使用了「梅光迪致胡適信」，雖然一併使用了梅光迪其他的文章和 1945 年日記選錄，內容上頗為充實，因沒有對讀《胡適日記》，在對梅光迪早期思想的理想上有些不合理的地方，像是論者以為梅光迪留學初期重視舊學、從來就有支持文化傳統的觀念，因此遇上欣賞中國文化的白璧德時欣喜若狂。這是解讀資料不完全所致。

2009 年張源的《從人文主義到保守主義：《學衡》中的白璧德》一書從翻譯的角度，來看一個白璧德思想進入中國時的情況，梅光迪沒有翻譯過白璧德的著作，因此不在張源論述之列，但該文在論題上有開創性，值得一談。論者對於白璧德的學說十分熟悉，詳盡的分析學衡諸人譯介白璧德的人文主義學說的情況，論者為學衡派的活動最終以失敗收場的原因提出解釋：他們使用「文言」為載體固然會遭詬病，但決定性的因素在於他們在譯介過程中有意將白氏學說和道德禮教連繫起來，從而白璧德的保守性質被凸顯出來，在反傳統力量巨大的二十世紀中國，學衡派相對來說的「保守」，決定了它的失敗命運。這一看法頗有見地。除了研究，以翻譯見長的張源與其兄張沛（後任於北大中文系）合作，翻譯白璧德的著作《文學與美國的大學》、《民主與領袖》，²⁹以及白璧德研究學者瑞恩（Claes G. Ryn）的《異中求同：人的自我完善》一書。³⁰張源、張沛的譯作出版後，加上 2002-2010 年間孫宜學教授譯白璧德《法國現代批評大師》、《盧梭與浪漫主義》、《性格與文化：論東方與西方》，³¹白璧德的八部專著已有五部中譯，他們的努力在一定程度上推進了相關研究。

新的研究專著中，以 2013 年周佩瑤的《「學衡派」的身份想像》一書，研究視角較為特別。論者在學派研究的框架下，以學衡派主將梅光迪、吳宓、胡先驕對自我的「身份想像」為切入視角，說明他們「聖人」與「人文主義者」的身份認同，並著重討論個體與流派之間的關係，兼具群體研究與個人研究的特點。比較可議的是論者對學衡派人物「違反主流思潮」的態度，持負面評價。比如談到梅光迪對胡適的批評時，論者認為「梅光迪對新文化的隔膜，很大程度在於他看不到清末以來中國文學尋求突破和超越的趨勢。白璧德的人文主義學說為他提供的不是一種理解現實的方法，而是一種跨越現實的文化幻象。」³²事實上，梅光迪和胡適一樣，是受過新思潮影響的時代青年，胡、梅從文學革命初期的論爭，一直到五四時期學衡派與新文化派對壘，兩方都在尋求「突破」與「超越」現況的方

²⁹ [美] 歐文·白璧德 (Irving Babbitt) 著；張源、張沛譯，《文學與美國的大學》（北京：北京大學出版社，2004.7）。2011 年 5 月出第二版。[美] 歐文·白璧德 (Irving Babbitt) 著；張源、張沛譯，《民主與領袖》（北京：北京大學出版社，2011.3）。

³⁰ [美] 瑞恩 (Claes G. Ryn) 著；張沛、張源譯，《異中求同：人的自我完善》（北京：北京大學出版社，2001）。

³¹ [美] 歐文·白璧德 (Irving Babbitt) 著；孫宜學譯，《法國現代批評大師》（桂林：廣西師範大學出版社，2002.10）。[美] 歐文·白璧德 (Irving Babbitt) 著；孫宜學譯，《盧梭與浪漫主義》（石家莊：河北教育出版社，2003.8）。[美] 歐文·白璧德 (Irving Babbitt) 著；孫宜學譯，《性格與文化：論東方與西方》（上海：上海三聯書店，2010）。

³² 周佩瑤，《「學衡派」的身份想像》（福州：福建教育出版社，2013.10），頁 75。

法，差別只在於改革的方法和形式的不同。梅光迪的身份想像確實是「聖人」與「人文主義者」，但以他反新文化的行動，為認不清中國現代文化現實的「謬誤」，是沒有深入理解五四時代「保守」一方反「激進」的價值，論者對於近代思想界的評判有失公允。

群體研究以外，自 2000 年以後，有關梅光迪個人的研究逐漸增多。個人的研究的優點，在於能明確的突出一個學人的思想、生活或生命情態，這是群體研究沒辦法兼顧的。目前有關梅光迪的個人研究以單篇論文居多，另外也有一部學位論文以梅光迪為主角。列述如下：

1991 年黃興濤〈論現代中國的文化保守主義者梅光迪〉一文在臺灣 1970-1980 年研究的基礎上，試圖重新考察梅光迪於五四前後的思想。論者肯定梅光迪五四時期思想價值，不特意拔高他的地位，評價算是公允，但是論者對梅光迪抗戰時期思想的評價是就有待討論，論者以為，梅光迪最終還想保存儒家文化傳統，「在文化道路的選擇上則根本錯誤」，「其思想的實質說穿了就是中國傳統的儒家精神加上西方近代的物質文明，它不過是『中體西用』模式在新的形式下的隱蔽表現。」³³這種說法其實是一種反傳統立場的批評文化保守主義，不能同情的理解梅光迪的關懷，同時稱其本質包涵「西方近代的物質文明」，也是認識上的錯誤。

2000 年段懷清〈梅光迪的人文思想與人文批評〉重新審視作為批評家的梅光迪，³⁴指出胡適、白璧德和吳宓，構成梅光迪一生三個重要時期，並引他思想與現實生活上的三次轉向。類似的研究主題，2006 年段懷清出版《白璧德與中國文化》一書，³⁵有專門一節討論白璧德與梅光迪的關係，焦點則放在留學時期梅光迪思想的轉折，不過論者引用梅光迪致胡適信時同樣沒有細考其寫作年份，如此立論上難免出現的問題，需要再細究。另外，論者寫於 2008 年的〈梅光迪對卡萊爾思想的解讀與闡釋〉，³⁶析論梅光迪 1941 年〈卡萊爾與中國〉一文，認為梅光迪闡釋卡萊爾的「中國經驗」，價值在於將卡萊爾從「現實思潮中分別出來，以確立其獨特的個人思想地位與價值」，並且指出梅光迪對白璧德、阿諾德和卡萊爾等西方人文主義批評家，都是予以肯定的。文章雖然不長，卻開出另一種新的研究視野。

2011 年劉貴福〈梅光迪、胡適留美期間關於中國文化的討論——以儒學、孔教和文學

³³ 黃興濤，〈論現代中國的文化保守主義者梅光迪〉，《北京師範大學學報（社會科學版）》，1911 年第 4 期，頁 108。

³⁴ 段懷清，〈梅光迪的人文思想與人文批評〉，《浙江大學學報（人文社會科學版）》，第 30 卷第 1 期（2002：2），頁 13-20。

³⁵ 段懷清，《白璧德與中國文化》（北京：首都師範大學出版社，2006），頁 171-196。

³⁶ 段懷清，〈梅光迪對卡萊爾思想的解讀與闡釋〉，《杭州師範大學學報（社會科學版）》，2008 年第 4 期，頁 13-17、27。

革命為中心》，³⁷是目前討論梅、胡留學早期的思想最全面的文章，在使用梅光迪致胡適信和胡適《留學日記》上也能互相參照，按年份先後順序論述梅、胡對儒學、孔教和文學革命的看法。該文著重在梅、胡兩人觀點的比較，而筆者著重梅光迪留美早期的思想轉變，以看出梅光迪的思想和大時代的關係，兩者角度不同。劉文的在論述上稍嫌簡略，引文不足，但論點多有可觀之處，像是指出梅、胡對顏李學派見解兩極，表示他們對如學得具體觀點不盡相同，但對復興古學、創造中國新文化的主張是一致的；另外，論者也將梅、胡交往過程中互相影響之處呈現出來，並說明兩人的討論是「近代中國文化變遷、思想革新大潮中一個組成部分」。

學位論文方面，2007年周剛的史學碩士論文《梅光迪思想研究》，³⁸是迄今唯一一部梅光迪的個人研究專著。論者從梅光迪的思想淵源、梅光迪與胡適的關係、辦理《學衡》的態度各方面著手，最終論及他融合中西文化的思想。該文研究的範圍基本上不脫過去研究上最常討論的兩大主軸，即論述梅光迪接受的白璧德人文主義思想，以及梅光迪與新文化派的論爭，基本上能夠總和過去的研究見解，觀點持平，但沒能拓展新的論述範圍與視角。

綜合上述的研究成果，我們可以發現，大部分的研究總不能超出1970年代侯健、沈松橋的論述，只有少部份的研究者能活用材料，並從其他角度切入討論；另外，以梅光迪為主的個別研究數量不多，部份學衡派群體研究不很重視梅光迪。回到前面所說，梅光迪相關的研究成果數量很少，主因在於梅光迪留下的著作數量過少，近年來雖然陸陸續續刊出與梅光迪相關的新材料，但數量上還是遠遠不及近代許多知名的學者。不過，材料的多寡不必然和研究深淺成正比，新材料固然能帶動新研究，舊材料也可以開出新觀點，重點在於論者對材料的掌握程度，以及評斷歷史的精確程度。何況在梅光迪相關研究這一領域，有好幾種刊布多年的材料，還沒有被好好使用，像是寫於抗戰時期的幾篇時事評論（1949年浙大版《文錄》刊出），中英文家書（自1968-2011陸續刊出），1945年日記選錄（1968年聯合出版中心版《文錄》），寫作計畫“*Outlines of Articles and Books K.T. Had Hoped to Write*”、英文未刊稿“*The Chinese National Vitality*”（1980年《梅光迪先生家書集》刊出）等。其實，真正重要的是，如何擺脫過去對梅光迪保守、非新、守舊的既定印象，並以更寬廣的視野透析近代中國的問題，如此才能持平的看待梅光迪的作品的深度，發現他思想中一以貫之的脈絡，以及他直指時代問題的獨到眼光。梅光迪的思想融貫中西學特殊性，他對現代思潮深刻的反思，以及終身堅守文化傳統的信念，毫無疑問，梅光迪是近代思想史上重要的一員。

³⁷ 劉貴福〈梅光迪、胡適留美期間關於中國文化的討論——以儒學、孔教和文學革命為中心〉，《近代史學研究》，2011年第1期，頁60-73。

³⁸ 周剛，《梅光迪思想研究》，福建：福建師範大學歷史所碩士論文，未刊稿，2007。

附錄一：梅光迪〈寫作計畫〉英文原文附翻譯

【說明】

1. 梅光迪 “Outlines of Articles and Books K.T. Had Hoped to Write” (〈光迪希望寫作的文章與書籍列表〉, 簡稱〈寫作計畫〉) 首次刊布於《梅光迪先生家書集(*Letters of K. T. Mei*)》(臺北：中國文化學院出版部，1980.6)，頁 175-180；後收錄於中華梅氏文化研究會編，《梅光迪文存》(武漢：華中師範大學出版社，2011.4)，頁 257-262。
2. 梅光迪〈寫作計畫〉全以英文書寫，下列英文標題的順序、標號以及大小寫，全按照中華梅氏版《梅光迪文存》所示。唯中文翻譯為筆者所加。

OUTLINES OF ARTICLES AND BOOKS K.T. HAD HOPED TO WRITE

〈光迪希望寫作的文章與書籍列表〉

《中國的樣貌》A PORTRAIT OF CHINA

1. 基本假設 Basic Assumption
2. 重要的先知 The Major Prophets
3. 孔子的時代 The Reign of Confucius
4. 學說與政治 Letters and Politics
5. 軍事制度 The Military Institution
6. 根本的美德 The Cardinal Virtues
7. 悲劇感 The Tragic Sense
8. 尋求正義 The Pursuit of Justice
9. 社會與友誼 Society and Friendship
10. 信仰的形式 The Cult of Form
11. 創作的衝動 The Creative Impulse
12. 哲學與教育 Philosophy and Education
13. 學養與學術成就 Learning and Scholarship
14. 良知 The Esthetic Conscience
15. 傳統與變革 Tradition and Change
16. 懷疑主義與寬容 Scepticism and Tolerance
17. 人與自然 Man and Nature
18. 鴻鵠之志 The Flight of Swan
19. 女性的理想 Feminine Ideals
20. 生活的各種層面 Planes of Living

21. 人的命運 The Human Destiny
22. 介於兩個世界之間 Between Two Worlds

《歐洲學術》 EUROPEAN SUBJECTS

1. 各式各樣的學說 Miscellaneous Studies
2. 貝瑞《進步的思想》 Bury's "The Idea of Progress"
3. 包斯威爾《約翰生傳》 Boswell's "Life of Johnson"
4. 英國人的特質 The English Character
5. 傳記的原則 Principles of Biography
6. 悲劇的原則 Principles of Tragedy
7. 十八世紀英國學術圈 The Profession of Letter in Eighteenth Century England
8. 超人與獨裁政府 The Superman and Dictatorship
9. 法國大革命與英國文學 The French Revolution and English Literature
10. 古今之爭 The Quarrel of Ancients and Modern
11. 進步思想 The Idea of Progress
12. 理想的君子與學者 The Idea of the Gentleman and the Scholar
13. 愛國主義、民族主義、帝國主義 Patriotism, Nationalism, Imperialism
14. 現代趨勢的起源 The Origins of the Modern Temper
15. 約翰生博士 Dr. Johnson
16. 卡萊爾 Carlyle
17. 阿諾德、愛默生 Mattew Arnold, Emerson
18. 聖伯夫 Sainte Beuve
19. 白璧德 Babbitt
20. 伏爾泰 Voltaire
21. 馬萊伯 Malherbe
22. 布瓦婁 Boileau
23. 沙龍 The Salon
24. 歐洲文學理論 European Literary Theories

《現代中國的基礎》 THE FOUNDATIONS OF MODERN CHINA

1. 民族精神 The National Vitality
2. 文明與主權 Civilization and Sovereignty
3. 哲學家與君主 Philosophers and Kings
4. 軍備水準 The Military Calibre
5. 戰爭與和平 War and Peace
6. 忠誠精神 The Spirit of Loyalty
7. 蠻族 Barbarians
8. 個人與社會 The Individual and Society
9. 理智的趨勢 The Intellectual Temper
10. 領袖與英雄崇拜 Leadership and Hero-worship

11. 傳統與變遷 Tradition and Change

12. 當前的危機 The Present Crisis

《中華民族的生命力》 THE CHINESE NATIONAL VITALITY

1. 時代的考驗 The Test of Ages

2. 文明與主權 Civilization and Sovereignty

3. 哲學家與君主 Philosophers and Kings

4. 軍備水準 The Military Calibre

5. 戰爭與和平 War and Peace

6. 忠誠精神 The Spirit of Loyalty

遺留之人 THE MAN LEFT BEHIND

在家流放 THE EXILE AT HOME

不屈不撓的精神 THE INVINCIBLE SPIRIT

中國的樣貌 A PORTRAIT OF CHINA

五個中國大師 FIVE CHINESE MANSTERS

昔日中國的領袖 CHINESE LEADERS OF YEATERDAY

中國的形成 THE MAKING OF CHINA

中國的偉大作家 THE GREAT WRITERS OF CHINA

傳記與重要著作 BIOGRAPGICAL AND CRITICAL WORKS

雜著 MISCELLANEOUS WORKS

《中國之筆》 THE CHINESE BRUSH

1. 創作的衝動 The Creative Impulse

2. 榮耀的夢想 The Dream of Glory

3. 根本的美德 The Cardinal Virtues

4. 天才與悲劇 Genius and Tragedy

5. 家與出生地 The Home and the Birth Place

6. 社會與友誼 Society and Friendship

7. 歷史的想像 The Historical Imagination

8. 司法的角色 The Judicial Role

9. 人與自然 Man and Nature

10. 自由與規範 Freedom and Other Worldliness

11. 女性的理想 Feminine Ideals

12. 人的命運 The Human Destiny

13. 審美意識 The Esthetic Conscience

14. 過渡時期 The Transition

《其他札記》 OTHER NOTES

中國歷史與當前的危機 Chinese History and the Present Crisis

中國的過渡時期 The Chinese Transition

中國的翻譯家 Interpreters of China
白璧德與儒家性情 Irving Babbitt and The Confucian Temper
三個中國傳說 The Three Legends of China
西方與現代中國 The West and Modern China
入侵的策略 The Tactics of Invasions
最後一道防線 To the Last Ditch
無謂的掙扎 Lost Causes
失去國家的人 Men Without a Country
回憶的標準 The Criteria of Memory
落敗的征服者 The Conquerors Conquered
中國人的生活戲劇 The Chinese Drama of Life
文學中的中國人 The Chinese in Literature
中國的政治經歷 The Chinese Political Experience
中國的學說與公共生活 Chinese Letters and Public Life
儒者 Confucius the Man
中國散文的藝術 The Art of Chinese Prose
三部中國小說 The Three Novels of China

《永恆的精神》 THE INVINCIBLE SPIRIT

1. 中國曾經被征服嗎？ Had China Ever been Conquered？
2. 帝國與文明 Empire and Civilization
3. 主權的統一 The Unity of Sovereignty
4. 和平與戰爭 Peace and War
5. 軍事傳統 The Military Tradition
6. 道德防護 The Moral Armor
7. 忠實的信仰 The Religion of Loyalty
8. 民族與愛國主義 Nationality and Patriotism
9. 大熔爐 The Melting Pot
10. 全新的考驗 A New Test

《中國的學說與公共生活》 CHINESE LETTERS AND PUBLIC LIFE

1. 儒家典範 The Confucius Ideal
2. 向哲學家致敬 The Homage to Philosophers
3. 學說與王權 Letters and Royalty
4. 學說與政治家-將士 Letters and The Statesman-Soldier
5. 學說與外交 Letters and Diplomacy
6. 學說與無政府狀態 Letters and Anarchy
7. 對忠誠的信仰 The Religion of Loyalty
- 當前的轉型 The Present Transition
- 結論 Conclusion

《道德面》 THE MORAL FRONT

鋼鐵之心 The Heart of Iron
責任與忠誠 Duty and Devotion
讚賞與感謝 Appreciation and Gratitude
回憶的詩 The Poetry of Memory
自由的見證 The Witness of Freedom
復興與重建 Revival and Re-affirmation
工作與信仰 Work and Faith
價值的平等 The Equality of Values
人文主義與同情 Humanism and Sympathy
個人與國家 The Individual and The State
民族的生命力 The Racial Vitality
道德挑戰 The Moral Challenge

附錄二：梅光迪生平要事與著作年表

【說明】

- 1.本表的最左行「時間」的分期方式，請見本文第一章〈梅光迪的思想與時代〉，頁18。
- 2.本表所列之「著作」是指成篇的文章，不含只有存目者，以及書信、日記。除了1920年〈文學概論〉（張其昀、徐震堦記）之外（請見註②），其餘著作都收錄在2011年中華梅氏文化研究會編輯的《梅光迪文存》中。

事件 時間	重要事件	著作（附首刊處。英文著作以英文標題表示，已有中譯者則附上譯名）
一、早年 養成期 1890-1910	<p>1890 1月22日生於安徽宣城。</p> <p>1904 約本年，入安徽高等學堂。</p> <p>1907 本年，自安徽高等學堂肄業，入上海復旦公學。結識復旦同學陳寅恪、竺可楨。</p> <p>1909 經好友胡庭紹介紹，認識胡適。</p> <p>1910 夏，赴北京應試第二屆庚款留美，巧遇胡適。胡適考取留美名額，梅光迪未考取。8月，胡適入美國康乃爾大學。（梅光迪，〈序與胡適交誼的由來〉）本年，梅光迪自復旦公學畢業。</p>	<p>1909 〈崑有翁六十壽序〉</p> <p>1910 〈正和翁七十壽序〉 〈楚白先生傳〉 〈香署先生傳〉 〈岩山先生墓表〉 〈序與胡適交誼的由來〉 (詩序，原詩不存)</p> <p style="text-align: right;">①</p>
二、轉變期 1911-1915	<p>1911 2月，入清華學堂，後應試第三屆庚款留美，通過。秋，入美國威斯康辛大學。</p> <p>1913 暑期，自威斯康辛大學轉入西北大學。秋，認識西北大學哲學博士生劉伯明。</p> <p>1914-1915 聽聞 R. S.克萊恩教授介紹白璧德，閱讀白氏著作，深受震撼。</p>	

	<p>1915 暑期，自西北大學畢業。到綺色佳度暑假，與胡適、任鴻雋、楊銓展開「文學革命」論爭。秋季，入哈佛大學，受業於白璧德。</p>	
<p>三、穩定期 1916-1924</p>	<p>1916 暑期，到綺色佳度假，前一年「文學革命」論爭延續到本年底。</p> <p>1917 夏，胡適回國，後任北京大學教授，並參與《新青年》的編輯工作。</p> <p>1918 夏，結識初來哈佛大學的吳宓，並引吳宓至白璧德門下。</p> <p>1919 本年初，陳寅恪入哈佛。暑期，湯用彤、張歆海、樓光來入哈佛研究院。10月，梅光迪回國任天津南開大學英語系主任。</p> <p>1920 秋，應劉伯明之招，任南京高等師範學校教師。結識柳詒徵，並與多位南高學子結下亦師亦友的情誼，包括繆鳳林、景昌極、張其昀、王煥鑣，以及後來成為梅夫人的李今英。</p> <p>1921 任南高教師兼東南大學英國文學系教授（時南高正在改制擴大為東南大學）。5月，致信在哈佛的吳宓，望吳宓同來東南大學，發展理想事業。吳宓6月回國，9月開始在東大英語系任教。年底，梅光迪和吳宓、胡先驕、</p>	<p>1916 〈民權主義之流弊〉（《留美學生季報》）</p> <p>1917 “The Task of Our Generation” （<i>The Chinese Student's Monthly</i>） “Our Need of Interest in National Affairs” （<i>The Chinese Student's Monthly</i>） “The New Chinese Scholar” （<i>The Chinese Student's Monthly</i>） 〈演講會記事摘要〉 （演講，未標紀錄者，刊於《科學》）</p> <p>1920 〈自覺與盲從〉（《民心週報》） 〈近世歐美文學趨勢講義〉 （課堂講義：馮策、華宏謨記；吳履真補記） 〈文學概論講義〉 （課堂講義：楊壽增、歐梁記） 〈文學概論〉 （課堂講義：張其昀、徐震堦記） 〈文學概論〉 （課堂講義，未標紀錄者，刊於《時世新報》）</p>

	<p>劉伯明、柳詒徵等人創學衡社。</p> <p>1922 1月，《學衡》雜誌第一期出版。9月，東大西洋文學系成立，梅光迪任系主任；吳宓任西文系教授；湯用彤回國，任東大哲學系教授。</p> <p>1923 與原配王葆愛離婚。12月，劉伯明去世。</p> <p>1924 因東大興起易長風潮，校內派系鬥爭嚴重，致學衡諸人無以自處，下半年起分散各地。年底，梅光迪前往哈佛大學，任漢文講師。</p>	<p>1922 〈女子與文化〉 （演講：陳東原、張友鸞記，《婦女雜誌》） 〈評提倡新文化者〉（《學衡》） 〈評今人提倡學術之方法〉（《學衡》） 〈論今日吾國學術界之需要〉（《學衡》） 〈中國文學在現在西洋之情形〉 （演講：何惟科記，《文哲學報》） 〈現今西洋人文主義〉（《學衡》）</p> <p>1923 〈安諾德之文化論〉（《學衡》）</p>
<p>四、過渡期 1925-1935</p>	<p>1927 暑期回國，任南京第四中山大學（原東南大學）文學院院長。中秋節，在上海與李今英結婚。</p> <p>1929 哈佛續聘梅光迪為漢文助理教授。</p> <p>1931 漢學家顧立雅（H.G. Creel）成為哈佛燕京學社研究生，梅光迪指導他寫作。</p> <p>1932 休哈佛年假，回國任南京中央大學（原東南大學）任文學院院長。</p> <p>1933 7月，白璧德逝世。8月，梅光迪回哈佛。 （浦江清，《清華園日記、西行日記（增補本）》，1933.8.16條下，頁77。）</p>	<p>1926 “Is the West Awakening?” （〈西方在覺醒嗎？〉，《The Nation》）</p> <p>1931 “Humanism and Modern China” （〈人文主義與現代中國〉，《The Bookman》）</p> <p>1932 〈孔子的風度〉（《國風》） 〈九年後的回憶〉（《國風》） 〈中國古典文學之重要〉 （演講：拔王筆記，《中央大學日刊》）</p>

<p>五、成熟期 1936-1945</p>	<p>1936 應竺可楨校長之聘，任浙大文理學院副院長。</p> <p>1937 七七蘆溝橋事變，抗日戰爭爆發。浙大開始準備西遷，直到 1940 年為止，共四次遷校。</p> <p>1938 獲選第一屆國民參政會參政員。</p> <p>1939 浙大文理學院分家，梅光迪出任文學院院長。</p> <p>1940 年初，浙大遷校至貴州遵義。獲選第二屆國民參政會參政員。</p> <p>1942 獲選第三屆國民參政會參政員。</p> <p>1945 12 月 25 日，受洗成為基督徒。27 日，病逝於貴州貴陽。</p>	<p>1936 〈愛國主義之今昔〉(《浙江大學日刊》) 〈非常時期與歷史教訓〉(《浙江建設》)</p> <p>1937 〈言論界之新使命〉(《國命旬刊》) 〈斥偽教育〉(《國命旬刊》)</p> <p>1938 〈近代大一統思想之演變〉 (《國命旬刊》)</p> <p>1939 〈英美合作之必要性〉(《國命旬刊》)</p> <p>1940-1945 “The Chinese National Vitality” (未刊稿)</p> <p>1941 〈卡萊爾與中國〉 (《浙江大學文學院集刊》) “Irving Babbitt : Man and Teacher” (〈評《白璧德：人與師》〉，收錄於 <i>Irving Babbitt : Man and Teacher</i>) 〈雙谿老人七十壽言〉</p> <p>1943 〈英國文人生活之今昔〉 (演講，未標紀錄者，刊於《文化先鋒》)</p>
-----------------------------------	---	---

【附註】

- ① 〈崐有翁六十壽序〉等五篇文章是酬答與銘誄，沒有標上寫作日期，除了〈崐有翁六十壽序〉一文可從行文中看出是於 1908 年末到 1909 年初之外（本表將它編在 1909 年），其他看不出確切日期。2011 年中華梅氏文化研究會編的《梅光迪文存》，在這幾篇文章上標記「原載《宦林梅氏宗譜》，清宣統二年」，清宣統二年即 1910 年。但這幾篇文章可能不是全寫於 1910 年，因〈雙谿老人七十壽言〉一文也有同樣的標記，但文末押上日期「中華民國三十年九月」，這一年確實也是雙谿老人許世英（1873-1964）七十歲。目前無從考證上述幾篇的寫作日期，姑且將它們放在 1910 年。
- ② 梅光迪的〈文學概論〉講義有多個版本，其中張其昀、徐震堦記錄的版本（後由眉睫、郝付云整理），沒有收進 2011 年中華梅氏文化研究會編的《梅光迪文存》，現收錄於眉睫《文學史上的失蹤者》（北京：京城出版社，2012.12），頁 174-205。

附錄三：五種梅光迪作品集收錄篇目總表

【說明】

- 1.本表中記號○者，表示作品集中收錄該篇文章；記號◎者，表示作品集中首次收錄該篇文章；記號▲者，表示作品集中首次收錄該篇文章，且是從未發表、刊布過的新材料。
- 2.作品集收錄的篇章，有「梅光迪作品」和「親友回憶文章」兩種。本表將之分為 A、B 兩類，以為區隔。

A：梅光迪作品		出版資料：					
(含中英文著作、講義、書信、日記、國民參政會提案、寫作計畫，另有梅光迪父親之家書。部份英文作品及英文家書已翻譯成中文，本表一律列出譯作。)		(1)國立浙江大學編，《梅光迪文錄》，杭州：國立浙江大學，1948.9。(一版) 台灣所出的影印本：梅光迪，《梅光迪文錄》，臺北：中華叢書委員會，1956.11。					
		(2)梅光迪，《梅光迪文錄》，臺北：聯合出版中心，1968.4。(二版)					
		(3)梅光迪，《梅光迪先生家書集 (Letters of K. T. Mei)》，臺北：中國文化學院出版部，1980.6。					
		(4)羅崗、陳豔春編，《梅光迪文錄》，瀋陽：遼寧教育出版社，2001.2。(三版)					
		(5)中華梅氏文化研究會編，《梅光迪文存》，武漢：華中師範大學出版社，2011.4。					
寫作年份	篇名	首刊	一版文錄	二版文錄	家書集	三版文錄	文存
約 1909	〈崐有翁六十壽序〉			▲		○	○
約 1910	〈正和翁七十壽序〉			▲		○	○
約 1910	〈楚白先生傳〉						▲
約 1910	〈香署先生傳〉						▲
約 1910	〈岩山先生墓表〉						▲
1910	〈序與胡適交誼的由來〉①					▲	○
1910-1922	致胡適 46 通 (打字版) ①					▲	○
1911-1913	梅先生尊翁 (梅藻) 教子書			▲		○	
1916	〈民權主義之流弊〉	《留美學生季刊》					◎
1917	“The Task of Our Generation”	<i>The Chinese Student's Monthly</i>			◎		○
1917	“Our Need of Interest in National Affairs”	<i>The Chinese Student's Monthly</i>			◎		○
1917	“The New Chinese Scholar”	<i>The Chinese Student's Monthly</i>			◎		○
1917	〈演講會記事摘要〉	《科學》					◎
1920	〈自覺與盲從〉	《民心週報》					◎
1920	〈文學概論講義〉 (課堂講義：楊壽增、歐梁記)						▲
1920	〈近世歐美文學趨勢講義〉(課堂講義：馮策、華宏謨記；吳履真補記)						▲

1920	〈文學概論〉 (課堂講義, 未標紀錄者)	《時世新報》					◎
1922	〈女子與文化〉	《婦女雜誌》					◎
1922	〈評提倡新文化者〉	《學衡》	◎	○		○	○
1922	〈評今人提倡學術之方法〉	《學衡》	◎	○		○	○
1922	〈論今日吾國學術界之需要〉	《學衡》	◎	○		○	○
1922	〈中國文學在現在西洋之情形〉 (演講: 何惟科記)	《文哲學報》					◎
1922	〈現今西洋人文主義〉	《學衡》	◎	○		○	○
1923	〈安諾德之文化論〉	《學衡》	◎	○		○	○
1926	“Is the West Awakening?” 莊婷譯, 〈西方在覺醒嗎?〉	<i>The Nation</i>		◎			◎
1931	“Humanism and Modern China” 莊婷譯, 〈人文主義與現代中國〉	<i>Bookman</i>		◎			◎
1932	〈中國古典文學之重要〉 (演講: 拔王筆記)	《中央大學日刊》					◎
1936	〈愛國主義之今昔〉	《浙江大學日刊》					◎
1936	〈非常時期與歷史教訓〉	《浙江建設》					◎
1937	〈言論界之新使命〉	《國命旬刊》	◎	○		○	○
1937	〈斥偽教育〉	《國命旬刊》	◎	○		○	○
1938	致竺可楨 2 通						▲
1938 -1939	致張其昀 4 通						▲
1938 -1945	英文家書 54 通 張鈺譯, 〈參考譯文〉				▲		◎
1939	〈英美合作之必要性〉	《國命旬刊》	◎	○		○	○
1941	〈卡萊爾與中國〉	《浙江大學文學院 集刊》	◎	○		○	○
1943	〈英國文人生活之今昔〉 (演講, 未標紀錄者)	《文化先鋒》					◎
1941	〈雙谿老人壽言〉		▲			○	○
1941	“Irving Babbitt : Man and Teacher” 莊婷譯, 〈評《白璧德: 人與師》〉	<i>Irving Babbitt : Man and Teacher</i>					◎
約 1940 -1945	“The Chinese National Vitality”				▲		○
1945	4 通				▲	○	
1944 -1945	中文家書 15 通 (不含以上 4 通)			▲			
1944 -1945	20 通(含以上 19 通, 並新增 1 通)		◎				
1944	國民參政會提案兩件		▲		◎	○	○
1945	日記選錄(1945.2.14-10.15)			▲		○	○

1945	“Outlines of Articles and Books K.T. Had Hoped to Write” (寫作計畫)				▲		○
------	---	--	--	--	---	--	---

【註】

- ①〈序與胡適交誼的由來〉與〈致胡適信〉其中 45 通的手稿，在 1994 年耿雲志主編的《胡適遺稿及秘藏書信》(第 33 冊)中首次刊布。直到 2011 三版辨識整理這批信件，才以打字版的形式出現。本表將 2011 三版中收錄的「打字版」視為首次刊布的材料，以▲表示。

B：親友回憶文章

(除 Quincy She, “To K. T. Mei”之外，其他篇章皆於 1947 年 6 月第 64 期《思想與時代》首刊，由於梅光迪本人的作品量不多，因而有三種作品集收錄這些親友回憶文章。其中部分篇章被翻譯成英文，收錄於《家書集》中；另外，斯泰加、顧立雅的文章原以英文寫作，但發表在《思想與時代》時是中譯，《家書集》收錄其英文原文。)

1946	Quincy She, “To K. T. Mei”				◎		
1947	郭斌和，〈梅迪生先生傳略〉 Paul B. Bien 英譯，“Pro. Kuang-Ti Mei, A Biography”	《思想與時代》		◎		○	
1947	王煥鑣，〈梅迪生先生文錄序〉 英譯，“A Preface To K.T. Mei’s Writings”	《思想與時代》		◎		○	
1947	斯泰加，〈梅迪生先生頌〉 英文原文，“Mei Ti-Sheng, Kuang-Ti: A Tribute”	《思想與時代》		◎		○	
1947	顧立雅，〈梅迪生—君子儒〉 英文原文，“Mei Ti-Sheng Chun Tzu Ju”	《思想與時代》		◎		○	
1947	張其昀，〈白璧德—當代一人師〉	《思想與時代》		◎		○	
1947	樓光來，〈悼梅迪生先生〉 英譯，“In Memory of K.T. Mei”	《思想與時代》		◎		○	
1947	賀昌群，〈哭梅迪生先生〉	《思想與時代》		◎		○	
1947	梅李今英，〈哭迪生〉 英譯，“A Wailing in the night”	《思想與時代》		◎		○	

附錄四：梅光迪〈致胡適四十六通〉繫年表

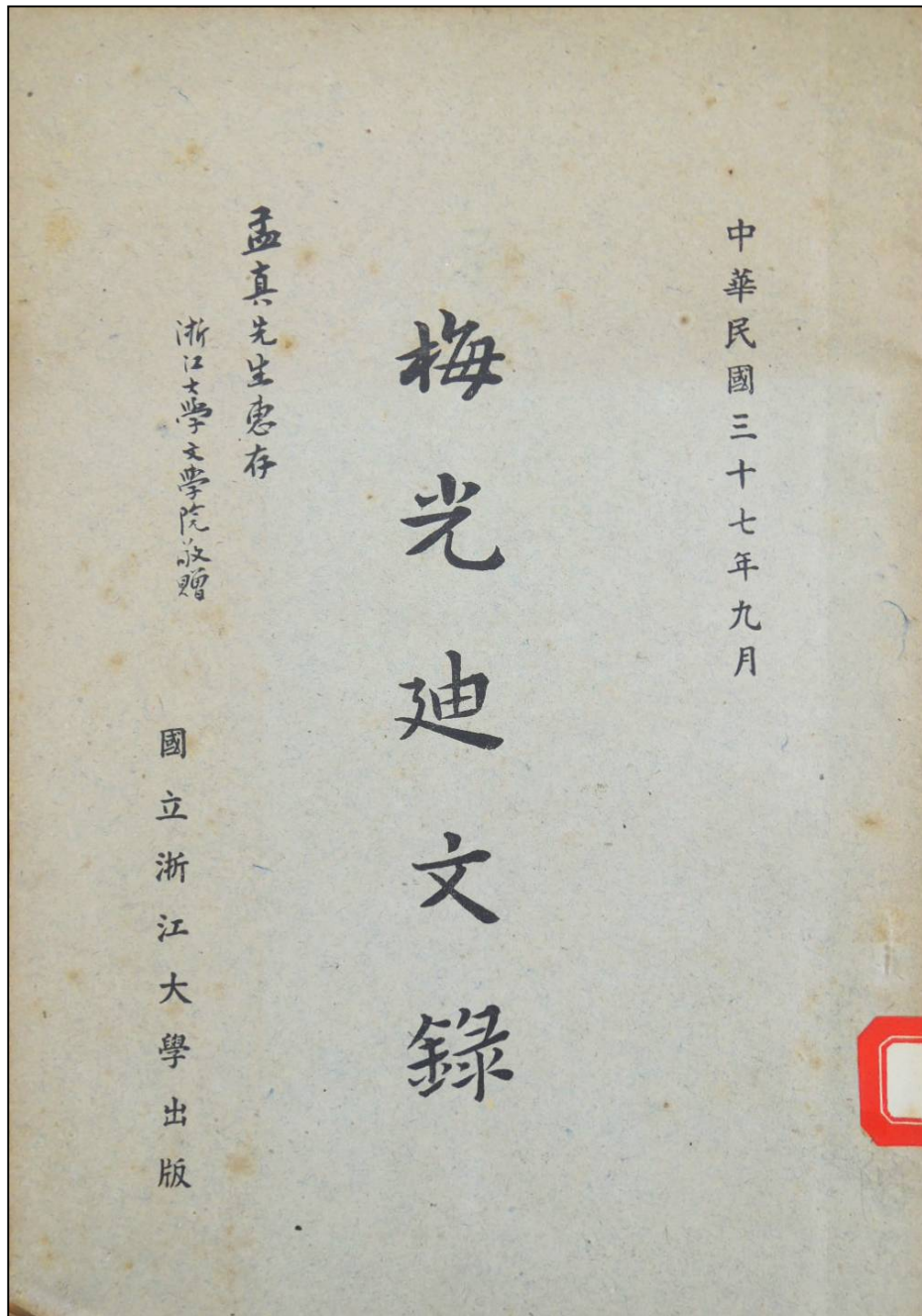
【說明】

1. 本表最左行「函號」為 1994 年耿雲志主編的《胡適遺稿及秘藏書信》中刊布的信件手稿順序；2001 年羅崗、陳豔春編輯的《梅光迪文錄》整理成打字版，按原件順序編號，題名為〈致胡適信四十六通〉；2011 年中華梅氏文化研究會編輯的《梅光迪文存》同樣收錄四十六通信的打字版，並使用相同的編號。關於這批信件的刊布與整理過程，詳見本文〈餘音：重估梅光迪在近代思想史上的位置〉，頁 98。
2. 本表所引用的信件內容為《梅光迪文錄》整理後的打字版。筆者對照手稿版，發現部份文字識讀錯誤，本表直接改為正確用字，並以〔 〕表示。

函號	信件內容首句	信末標注日期	推估寫信日期
1	去國時竟未得一握手，實為憾事。	中十一月半	1910.12.16
2	讀來書得悉故人近況，無量忻慰。	中三月朔日	1911.3.30
3	得來書，讀之如冷水澆背，誠初料所不及也。	十月八號	1911.10.8
4	來書所勉，敢不拜嘉。迪一生大病……	西感恩節後二日	1911.11.25
5	來書所言極是，足下既以為吾兩人所爭並非重要，自此可不必爭矣。	辛亥十月初三日	1911.10.3
6	大著《日記》及一函一片，均已拜讀。	正月十七日	1912.1.17
7	昨書想已達覽。今晨接手片，知足下對於某報與迪有同情。	正月十九	1912.1.19
8	本欲月初作函，嗣以考後需循例閒散數日……	二月十六日	1913.2.16
9	來書所示課程甚善。查康乃爾校章……	華盛頓生日前一日	1912.2.21
10	來書規我極切，非足下愛我之深，胡以有是！	四月三十日	1912.4.30
11	昨函諒已收到。今晚偶檢足下去年長函……	六月五日	1912.6.5
12	得兩片極感。迪以事牽掛至廿一日始赴青年會大會，廿四乃歸。	六月廿五日	1912.6.25
13	得片喜甚。現在天氣頗熱，行旅甚苦。	七月三日	1912.7.3
14	得來片，又得北田日記，讀之，喜何可言。	七月八日	1912.7.8
15	前者賠款學生會中所舉中文主筆以朱君迪票數最多，足下次之，陸君守〔經〕又次之。	九月十五	1912.9.15
16	大札酣暢淋漓，字字如吾心中所欲出者。	西九月卅日	1911.9.30
17	近因東行之事猶豫未定，故長函之約遲遲未踐。	(無日期)	1912 (1.1-1.15 間)
18	昨函狂言殊多，尚望笑而宥之。	(無日期)	1911.10.9
19	久未修候，幸恕之。聞足下將於秋間來中美……	正月廿四	1913.1.24
20	得被選為某會會員，喜何可言！	(無日期。郵戳 MADISON/APR/ 1913/WIS.)	1913.4
21	讀孔教演講稿，傾倒之至。	五號	1913.2.5
22	得書久未報。病軀頹唐，疏懶握筆，足下當不責我也。	(無日期。郵戳 MADISON/APR30/ PM/WIS.)	1913.4.30
23	得片甚喜。諄我之語，敢不拜賜。	二日	1913 (3/4 月)
24	昨片想已收到。昨得家音，稱家嚴已於三月一	(無日期。郵戳	1913 (3/4 月)

	日逝世.....	MADISON/WIS.)	
25	接來片久未復，以彼時方過考，考後整裝他行，至今始有暇耳。	六月廿六日	1913.6.26
26	致舊寓之書今日始轉來，又得廿九夜之書，足下實今世之最愛我者。	七月一號	1913.7.1
27	前一晚上長函仍有未盡之意，今再披肝膽為故人陳之。	七月三號	1913.7.3
28	別來未修一詳函，以諸事皆未定也。	九月廿五日	1913.9.25
29	得書久不報，幸恕之。來說所言與弟意正合。	十月廿	1912.10.20
30	得長函〔諄〕我，公詞當銘諸座右。	十三號	1913 (10/11 月)
31	得片及詩大喜。叔〔永〕贈足下之詩亦已於昨晚收到，讀之絕倒。	廿五	1916.1.25
32	數片均拜悉。足下前次長書猶無暇答.....	三月十四日	1916.3.14
33	長書拜悉。迪初有夢以創造新文學自期.....	三月十九日	1916.3.19
34	讀致叔永片，見所言均不合我意，本不欲與足下辯.....	七月十七日	1916.7.17
35	讀來書，甚喜足下之辯才，惟足下恐犯「無的放矢」之病耳。	十九日	1916.10.19
36	讀大作如聽兒時「蓮花落」，真所謂革盡古今中外詩人之命矣，足下誠豪健哉！	廿四	1916.7.24
37	讀致叔永書，知足下疑我欲與足下絕，甚以為異。	八號	1916.8.8
38	來書敬悉。足下將弟前片擲還本無足怪，因弟之諷刺慣習固不宜施之好友如足下者也。	十月五日	1916.10.5
39	來書敬悉。迪前函不過自道所經歷，並非藉以暗攻足下之「人生觀」.....	十二月廿八	1916.12.28
40	前日由叔永將來手書一紙，謝謝。	七月廿四日	1918.7.24
41	數日之談，雖於彼此之根本主張無所變更，然誤會處似較從前少，此亦可喜之事也。	三月二日	1919.3.2
42	前曾言此月將到天津，何久未見蹤跡？	五月十四	1920.5.14
43	適之、慰慈兩兄足下：借款票已收到，謝謝！	六月四日	1920.6.4
44	書謝所云多系誤會，毫不合於「科學方法」、「客觀」等說。	六月十八日	1922.6.18
45	適之我的老哥哥：你的信叫我讀了很快樂，你來這裡，我自然要盡點東道的義務。	二月九日	1927.2.9
46	《努力週報》所刊政治主張及其他言論，多合弟意.....	五月三十一日	1922.5.31

附錄五：1948年浙江大學出版《梅光迪文錄》書影



圖一：《梅光迪文錄》封面（臺北中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館紀念室藏書）。本書封面左上角手寫小字為「孟真先生惠存 浙江大學文學院敬贈」。「孟真」是傅斯年的字，本書為傅斯年的藏書。本書雖因年代久遠而泛黃、紙質薄脆，但整體來說保存狀況良好，內頁無畫記、無落款。

中研院傅斯年圖書館



3 0530 10172770 9

Writings
of
Professor K. T. Mei

CONTENTS

Preface

1. A Criticism on the Advocates of a New Literary Movement
2. A Criticism on the New Methods of Learning
3. The Needs of Chinese Learning To-day
4. Western Humanism at Present
5. Arnold's Theory of Culture
6. Personality of Confucius
7. Reminiscences Nine Years after
8. A New Mission of the Critical World
9. Education Gone Astray
10. New Tendencies of Cosmopolitanism
11. The Natural Tendency of Anglo-American Co-operation
12. Carlyle and China
13. On the Seventieth Birthday of Shwang K'ei Lao Jen
14. On the Seventieth Birthday of Cheng Ho Weng
15. On the Sixtieth Birthday of K'un Yu Weng
16. Diary Selections

EDITED BY

NATIONAL CHEKIANG UNIVERSITY

HANGCHOW, CHINA

1948

圖二：《梅光迪文錄》封底。本書封底文字為本書書名、目次、出版項的英文翻譯。

梅光迪文錄目次

序	學衡第一期	十一年一月
評提倡新文化者	學衡第二期	十一年二月
評今人提倡學術之方法	學衡第四期	十一年四月
論今日吾國學術界之需要	學衡第八期	十一年八月
現今西洋人文主義	學衡第十四期	十二年二月
安諾德之文化論	國風第三號	二十一年九月廿八日
孔子之風度	國風第九號	二十一年十一月廿四日
九年後之回憶	國命創刊號	二十六年十月十日
言論界之新使命	國命第四號	二十六年十一月十日
斥偽教育	國命第六號	二十七年五月三十日
近代大一統思想之演變	國命第十五號	二十八年三月二十日
英美合作之必然性	浙大文學院集刊第一集	三十年六月
卡萊爾與中國		
雙谿老人七十壽言		
正和翁七十壽序		
崑有翁六十壽序		
日記選錄		



F
848
468

圖三：《梅光迪文錄》內頁目次。左下角圖章為「傅斯年圖書館」館章。

參考書目

一、報刊

- 《(天津)大公報·文學副刊》，1928—1933。
- 《(北京)晨報》，北京：全國圖書館文獻縮復制中心，2004。
- 《(北京)晨鐘》，北京：全國圖書館文獻縮復制中心，2004。
- 《(北京)晨報副鑄》，北京：全國圖書館文獻縮復制中心，2004。
- 《(浙江)思想與時代》，臺北：華岡出版公司影印，1978。
- 《(浙江)國命旬刊》，《民國珍稀短刊斷刊：浙江卷2》，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，2006。
- 《(南京)國風》，臺北：文海出版社，1973。
- 《(上海)子曰叢刊》，《民國珍稀短刊斷刊：上海卷》，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，2006。
- 《(北京)新青年》，上海：上海書店影印，1988。
- 《(北京)新月》，臺北：雕龍出版社影印，1977。
- 《(北京)學文月刊》，臺北：雕龍出版社影印，1977。
- 《(南京)學衡》，臺中：臺灣學生書局影印，1971。
- 《中外文學》，臺北：中外文學社印行，1972。

二、史料

(一) 中文

- 〔英〕阿諾德 (Arnold M.) 著；韓敏中譯，《文化與無政府狀態》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2008.10。
- 〔英〕馬修·阿諾德 (Arnold M.) 著；賀涇濱譯評，《「甘甜」與「光明」——馬修·阿諾德新譯八種及其他》，鄭州：河南大學出版社，2011。
- 〔英〕阿倫·布洛克 (Bullock A.) 著；董樂山譯，《西方人文主義傳統》，北京：群言出版社，2012.4。
- 〔美〕歐文·白璧德 (Irving Babbitt) 著；徐震堦、吳宓、胡先驕譯，《白璧德與人文主義》，上海：新月書店，1929.12。
- 〔美〕歐文·白璧德 (Irving Babbitt) 著；孫宜學譯，《法國現代批評大師》，桂林：廣西師範大學出版社，2002.10。
- 〔美〕歐文·白璧德 (Irving Babbitt) 著；孫宜學譯，《盧梭與浪漫主義》，石家莊：河北教育出版社，2003.8。
- 〔美〕歐文·白璧德 (Irving Babbitt) 著；孫宜學譯，《性格與文化：論東方與西方》，上海：上海三聯書店，2010。
- 〔美〕歐文·白璧德 (Irving Babbitt) 著；張源、張沛譯，《民主與領袖》，北京：北京大學出版

- 社，2011.3。
- 〔美〕歐文·白璧德（Irving Babbitt）著；張源、張沛譯，《文學與美國的大學（第2版）》，北京：北京大學出版社，2011.5。
- 〔英〕托瑪斯·卡萊爾（Thomas Carlyle）著；朱良箴譯，《過去與現在》，臺北：協志工業，2008。
- 〔英〕托瑪斯·卡萊爾（Thomas Carlyle）著；周祖達譯，《論英雄、英雄崇拜和歷史上的英雄業績》，北京：商務印書館，2005。
- 〔英〕托·斯·艾略特（Eliot T. S.），《現代教育和古典文學：艾略特文集·論文》，上海：上海譯文出版社，2012.6。
- 〔德〕海涅（Heine Heinrich）著；章國鋒、胡其鼎編，《海涅全集》，第12卷，石家莊：河北教育出版社，2003。
- 〔英〕雷蒙·威廉斯（Raymond Williams）著；高曉玲譯，《文化與社會：1780-1950》，長春：吉林出版集團有限公司，2011.8。
- 〔清〕戴望，《顏氏學記》，臺北：世界書局，1980。
- 中華梅氏文化研究會編，《梅光迪文存》，武漢：華中師範大學出版社，2011.4。
- 卞僧慧纂；卞學洛整理，《陳寅恪先生年譜長編（初稿）》，北京：中華書局，2010.4。
- 李繼凱、劉瑞春選編，《解析吳宓》，北京：社會科學文獻出版社，2001.1。
- 李繼凱、劉瑞春選編，《追憶吳宓》，北京：社會科學文獻出版社，2001.1。
- 吳宓著；吳學昭整理，《吳宓自編年譜》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998。
- 吳宓著；吳學昭整理，《吳宓日記》，第1—10冊，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998-1999。
- 吳宓著；吳學昭整理，《吳宓日記續編》，第1—10冊，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006。
- 吳宓著；王岷源譯，《文學與人生》，北京：清華大學出版社，2000。
- 吳宓著；吳學昭整理，《吳宓詩集》，北京：商務印書館，2004。
- 吳宓著；吳學昭整理，《吳宓詩話》，北京：商務印書館，2005。
- 吳學昭編，《吳宓書信集》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011.11。
- 吳學昭，《吳宓與陳寅恪（增補本）》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014.9。
- 季羨林著；《季羨林全集》編輯委員會編，《季羨林全集》，第4卷，北京：外語教學與研究出版社，2009.4。
- 竺可楨，《竺可楨全集》，第6—10卷，上海：上海科技教育出版社，2005—2007。
- 林語堂，《八十自敘》，臺北：遠景出版社，1980。
- 胡適，《四十自述》，臺北：遠流出版社，1986。
- 胡適著；曹伯言整理，《胡適日記全集》，第1—3冊，臺北：聯經出版社，2004。
- 胡適口述；唐德剛譯註，《胡適口述自傳》，臺北：傳記文學出版社，1981。
- 胡宗剛，《胡先驕先生年譜長編》，南昌：江西高校出版社，2007.12。
- 胡先驕著詩；張紱選注，《懺庵詩選注》，成都：四川大學出版社，2009.12。
- 段懷清編，《新人文主義思潮：白璧德在中國》，南昌：江西高校出版社，2009。
- 茅於美，〈敬悼梅光迪先生〉，《東方雜誌》，1945年5月第42卷第2號，頁59-61。
- 梅光迪，《梅光迪文錄》，臺北：中華叢書委員會，1956.11。
- 梅光迪，《梅光迪文錄》，臺北：聯合出版中心，1968.4。

- 梅光迪，《梅光迪先生家書集（*Letters of K. T. Mei*）》，臺北：中國文化學院出版部，1980.6。
- 陳叔諒、李心莊同編，《重編宋元學案》，臺北：國立編譯館，1954。
- 陳寅恪，《陳寅恪集》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001.6。
- 陳達，《浪跡十年之聯大瑣記》，北京：商務印書館，2013。
- 梁啟超著；朱維錚校注：《梁啟超論清學史二種》，上海：復旦大學出版社，1985。
- 梁啟超：《清代學術概論》，上海：上海古籍出版社，2005.4。
- 梁實秋，《梁實秋論文學》，臺北：時報文化，1981。
- 梁實秋，《浪漫的與古典的》，臺北：時報文化，1986。
- 梁實秋，《清華八年：梁實秋自傳》，南京：江蘇文藝出版社，2011.4。
- 梁實秋、侯健著，《關於白璧德大師》，臺北：巨浪出版社，1977。
- 浦江清，《清華園日記、西行日記（增補本）》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1999.11。
- 浦江清著；張鳴選編，《浦江清文選》，北京：北京大學出版社，2010.10。
- 浦江清著；浦漢明、彭書麟選編，《無涯集》，天津，百花文藝出版社，2005。
- 浦漢明編，《浦江清文史雜文集》，北京：清華大學出版社，1993。
- 徐葆耕編選，《會通派如是說——吳宓集》，上海：華新書局，1998。
- 秦賢次編，《葉公超其人其文其事》，臺北：傳記文學出版社，1986.4。
- 耿雲志主編，《胡適遺稿及秘藏書信》，第33冊，合肥：黃山書社，1994。
- 國立浙江大學編，《梅光迪文錄》，杭州：國立浙江大學，1948.9。
- 張大為、胡德熙、胡德焜合編，《胡先驕文存》，南昌：江西高校出版社，1995.8。
- 葉公超，《葉公超散文集》，臺北：洪範書店，1982.1。
- 楊步偉，《雜記趙家》，臺北：傳記文學出版社，1978.6。
- 楊樹達，《積微翁回憶錄；積微居詩文抄》，上海：上海古籍出版社，2006.12。
- 錢穆，《八十憶雙親、師友雜憶（合刊）》，臺北：東大圖書，2009。
- 錢穆，《中國近三百年學術史》，臺北：臺灣商務印書館，1995。
- 錢鍾書，《七綴集》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2002.6。
- 錢鍾書，《寫在人生邊上；人生邊上的邊上；石語》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2002.10。
- 羅崗、陳豔春編，《梅光迪文錄》，瀋陽：遼寧教育出版社，2001.2。

（二）英文

- 〔英〕阿諾德（Arnold, Matthew），《〈文化與無政府〉及其他著作》，劍橋政治思想史原著系列（影印本），北京：中國政法大學出版社，2003.5。
- Arnold, Matthew. *Heinrich Heine*. Philadelphia: Frederick Leypoldt Press, New York: F. W. Christern Press, 1863.
- Babbitt, Irving. *Literature and the America college*. Boston and New York: Houghton Mifflin Company, 1908.
- Babbitt, Irving. *The New Laokoon*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1910.
- Babbitt, Irving. *The Masters of Modern French Criticism*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1912.
- Babbitt, Irving. *Rousseau and Romanticis*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1919.
- Carlyle, Thomas. *Heroes, Hero Worship and The Heroic in History*. New York: A. L. Burt, 1970.

- Carlyle, Thomas. *Past and Present*. Boston : Houghton Mifflin Company, 1965.
- Nevin, Thomas R. *Irving Babbitt : An Intellectual Study*. North Carolina : University of North Carolina Press, 1984.
- Mei, Ida Ching-ying Lee, *Flash-Backs of Running Soul*. Taipei : Chinese Culture University Press, 1984.
- Mei, K. T. "Irving Babbitt : Man and Teacher." in Frederick Manchester and Odell Shepard eds., *Irving Babbitt : Man and Teacher*. New York : G. P. Putnam's Son, 1941.

三、近人研究論著

(一) 專書

- [美] 艾倫 (F. L. Allen) 著；譯科、孟潔冰譯，《僅僅是昨天：從大繁榮到大蕭條》，北京：法律出版社，2011.2。
- [英] 柏林 (Berlin, I.) 著；孫尚揚、楊深譯，《啟蒙時代：十八世紀哲學家》，南京：鳳凰出版傳媒集團/譯林出版社，2005.8。
- [英] 柏林 (Berlin, I.) 著；馮克利譯，《反潮流：觀念史論文集》，南京：譯林出版社，2011.1。
- [瑞士] 雅各·布克哈特 (Jacob Burckhardt) 著；花亦芬譯，《義大利文義復興時期的文化：一本嘗試之作》，臺北：聯經出版社，2007.2。
- [英] 包斯威爾 (James Boswell) 著；莫洛夫、羅珞珈等譯，《約翰生傳》，臺北：志文出版社，1985。
- [美] Creel, H. G. 著；王正義譯，《孔子與中國之道》，臺北：韋伯文化國際，2003。
- [美] 克雷明 (Lawrence A. Cremin) 著；單中惠、馬小斌譯，《學校的變革》，濟南：山東教育出版社，2009。
- [美] 彼得·蓋伊 (Peter Gay) 著；劉堯森、梁永安譯，《啟蒙運動》，臺北：立緒文化，2007.10。
- [美] 易社強 (John Israel) 著；饒佳榮譯，《戰爭與革命中的西南聯大》，臺北：傳記文學，2010.4。
- [美] 凱根著；王加豐、宋嚴萍譯，《三種文化：21世紀的自然科學、社會科學與人文科學》，上海：格致出版社：上海人民出版社，2010。
- [英] 利維斯著 (F. R. Leavis)；袁偉譯，《偉大的傳統》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009.2。
- [美] 雷納·韋勒克 (Wellek R.) 著；楊自伍譯，《近代文學批評史 (中文修訂版)》，上海：上海譯文出版社，2009.9。
- [美] 瑞恩 (Claes G. Ryn) 著；張沛、張源譯，《異中求同：人的自我完善》，北京：北京大學出版社，2001。
- [英] 查爾斯·史諾 (C. P. Snow) 著；林志成、劉藍玉譯，《兩種文化》，臺北：貓頭鷹出版，2000。
- [美] 希爾斯 (Edward Shils) 著；傅鏗、孫慧民譯，《知識份子與當權者》，臺北：桂冠出版社，2004。
- [美] 萊昂內爾·特里林 (Lionel Trilling) 著，嚴志軍、張沫譯，《知性乃道德職責》，南京：鳳凰出版傳媒集團/譯林出版社，2011。
- [美] 喬治·布朗·廷德爾 (George Brown Tindall)、大衛·埃默里·施 (David Emory Shi) 著；

- 宮齊等譯，《美國史》，第三卷，廣州：南方日報出版社，2012。
- 〔美〕葛洛登、克雷斯沃斯、濟曼主編；王逢振等譯：《霍普金斯文學理論和批評指南：第2版》（北京：外語教學與研究出版社，2011.11），頁114。
- 〔美〕韋勒克（R. Wellek）著；楊自伍譯，《近代文學批評史（中文修訂版）》，全八卷，上海：上海譯文出版社，2009.9。
- 三聯書店編輯部、美國人文雜誌社編，《人文主義：全盤反思》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2003.3。
- 王汎森，《中國近代思想與學術系譜》，長春：吉林出版集團，2010.12。
- 方志強，《平民的先知——卡萊爾與維多利亞社會》，臺北：臺大出版中心出版：臺大發行，2011.12。
- 丘為君，《戴震學的形成：知識論述在近代中國的誕生》，臺北：聯經出版社，2004。
- 甘陽，《古今中西之爭》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006.12。
- 江勇振，《星星·月亮·太陽：胡適的感情世界》，臺北：聯經出版社，2007。
- 江勇振，《璞玉成璧》，臺北：聯經出版社，2011.1。
- 江勇振，《日正當中》，臺北：聯經出版社，2013.11。
- 李歐梵，《中西文學的徊想》，臺北：遠景出版社，1987。
- 李歐梵，《現代性的追求》，北京：人民文學出版社，2010。
- 沈松僑，《學衡派與五四時期的反新文化運動》，臺北：國立臺灣大學出版社，1984。
- 沈衛威，《回眸學衡派：文化保守主義的現代命運》，臺北：立緒文化，2000。
- 呂芳上，《民國史論》，臺北：臺灣商務印書館，2013.12。
- 余英時，《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》，臺北：三民書局，1991。
- 余英時，《歷史與思想》，臺北：聯經出版社，1976。
- 余英時，《重尋胡適的歷程：胡適生平與思想再認識》，臺北：聯經出版社、中央研究院，2004。
- 余英時，《歷史人物與文化危機》，臺北：三民書局，2008。
- 余英時，《人文與民主》，臺北：時報文化，2010.1。
- 金耀基，《大學之理念》，臺北：時報文化，2003。
- 林毓生，《中國傳統的創造性轉化（增訂本）》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011.5。
- 周佩瑤，《「學衡派」的身份想像》，福州：福建教育出版社，2013.10。
- 張源，《從人文主義到保守主義：《學衡》中的白璧德》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009。
- 侯健，《從文學革命到革命文學》，臺北：中外文學月刊社，1974。
- 侯健，《二十世紀文學》，臺北：眾成出版社，1976。
- 侯健，《文學·思想·書》，臺北：皇冠出版社，1978。
- 侯健，《文學與人生》，臺北：九歌出版社，1980。
- 段懷清，《白璧德與中國文化》，北京：首都師範大學出版社，2006。
- 眉睫，《文學史上的失蹤者》，北京：京城出版社，2012.12。
- 陳平原，《作為學科的文學史》，北京：北京大學出版社，2011.2。
- 陳平原，《小說史：理論與實踐》，北京：北京大學出版社，2010.1。
- 陳平原，《中國現代學術之建立：以章太炎、胡適為中心》，北京：北京大學出版社，2010.1。

- 陳平原，《觸摸歷史與進入五四：一場遊行、一份雜誌、一本詩集》，臺北：二魚文化，2003。
- 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，2002.8。
- 陳來，《傳統與現代：人文主義的視野》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009.8。
- 陳懷宇，《在西方發現陳寅恪：中國近代人文學的東方學與西學背景》，北京：北京師範大學出版社，2013.3。
- 唐德剛，《胡適雜憶》，臺北：傳記文學出版社，1979。
- 高玉，《現代漢語與中國現代文學》，臺北：秀威科技，2008.10。
- 桑兵，《國學與漢學：近代中外學界交往錄》，北京：中國人民大學出版社，2010。
- 桑兵，《晚清民國的學人與學術》，北京：中華書局，2008.3。
- 桑兵、張凱、於梅舫編，《近代中國學術思想》，北京：中華書局，2008.6。
- 桑兵、張凱、於梅舫編，《近代中國學術批評》，北京：中華書局，2008.6。
- 桑兵、關曉紅主編，《先因後創與不破不立：近代中國學術流派研究》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007.5。
- 陸建德，《高懸的畫布：不帶理論的旅行》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011.9。
- 陸建德，《破碎思想體系的殘編——英美文學與思想史論稿》，北京：北京大學出版社，2001。
- 遼耀東，《胡適與當代史家》，臺北：東大圖書，1998.1。
- 張灝，《幽暗意識與民主傳統》，北京：新星出版社，2010.7。
- 湯一介編，《論傳統與反傳統——五四 70 週年文選》，臺北：聯經出版社，1989。
- 樂黛雲主編，《跨文化對話》，第 10 輯，上海：上海譯文出版社，2002.10。
- 鄭師渠，《在歐化與國粹之間：學衡派文化思想研究》，北京：北京師範大學出版社，2001.2。
- 歐陽哲生，《五四運動的歷史詮釋》，臺北：秀威出版，2011。
- 謝長法，《借鑒與融合：留美學生抗戰前教育活動研究》，石家莊：河北教育出版社，2001.8。
- 羅志田，《裂變中的傳承——20 世紀前期的中國文化與學術》，北京：中華書局，2003。
- 羅志田，《再造文明之夢——胡適傳》，成都：四川人民出版社，1995。
- 漢語基督教文化研究所編；顧彬、劉小楓等著，《基督教、儒教與現代中國革命精神》，香港：漢語基督教文化研究所，1999。

(二) 學位論文

- Hou, Chien. "Irving Babbitt in China." Diss. New York U, 1980.
- 王信凱，《柳詒徵研究——一個學術文化史個案分析》，宜蘭：佛光人文社會學院，2005。
- 周剛，《梅光迪思想研究》，福建：福建師範大學歷史所碩士論文，未刊稿，2007。
- 周淑媚，《學衡派文化與文學思想研究》，臺中：東海大學中國文學研究所博士論文，未刊稿，2009。
- 陳以愛，《學術與時代：整理國故運動的興起、發展與流行》，臺北：國立政治大學歷史學研究所博士論文，未刊稿，2001。
- 蔡明純，《西文東漸：近代中國「外國文學門」的成立》，臺北：東吳大學歷史學研究所碩士論文，未刊稿，2003。

鍾鳳美，《梁實秋先生的事蹟與散文研究》，臺北：政治大學中國文學研究所碩士論文，未刊稿，2003。

(三) 單篇論文

王晴佳，〈白璧德與學衡派——一個學術文化史的比較研究〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第37期（2002：6），頁41-91。

王信凱，〈現代中國教育專業化之形成過程——南京高等師範學院與東南大學個案研究（1914-1928）〉，《東方人文學誌》，第2卷第3期（2009：9），頁187-216。

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》，2003年第2期，頁117-125。

林麗月，〈梅光迪與新文化運動〉，汪榮祖編，《五四研究論文集》，臺北：聯經出版社，1979，頁383-402。

周淑媚，〈學衡派與新文化運動者的多重對話〉，《東海中文學報》，第17期（2005：7），頁127-152。

周淑媚，〈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〉，《東海中文學報》，第21期（2009：7），頁149-178。

段懷清，〈梅光迪的人文思想與人文批評〉，《浙江大學學報（人文社會科學版）》，第30卷第1期（2002：2），頁13-20。

段懷清，〈梅光迪對卡萊爾思想的解讀與闡釋〉，《杭州師範大學學報（社會科學版）》，2008年第4期，頁13-17、27。

陳俊啟，〈吳宓與新文化運動〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第56期（2007：6），頁45-89。

陳熙遠，〈孔·教·會——近代中國儒家傳統的宗教化與社團化〉，林富士主編，《中國史新論（宗教史分冊）》（臺北：中央研究院，2010.12），頁511-540。

黃興濤，〈論現代中國的文化保守主義者梅光迪〉，《北京師範大學學報（社會科學版）》，1911年第4期，頁108。

楊揚，〈海外新見梅光迪未刊史料〉，《華東師範大學學報（哲學社會科學版）》，2013年第五期，頁56-59。

劉貴福，〈梅光迪、胡適留美期間關於中國文化的討論——以儒學、孔教和文學革命為中心〉，《近代史學研究》，2011年第1期，頁60-73。

蘇雲峰，〈清華人文教育傳統〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第20期（1991：6），頁131-151。

四、電子資料（2015年8月查詢）

《浙大校友》，2006年下電子書：http://zuaa.zju.edu.cn/publication/list?pub_id=124

美國《書人》雜誌（*Bookman*）電子掃描版：<http://catalog.hathitrust.org/Record/000520354>

美國《國家》雜誌（*The Nation*）電子掃描版：<http://www.unz.org/Pub/Nation?View=AllYears>

美國國家人文主義學會（National Humanities Institute）主網站：<http://www.nhinet.org/index.htm>

美國國家人文主義學會·白璧德研究計畫（Irving Babbitt Project）網站：

<http://www.nhinet.org/babbitt2.htm>