

五四新文化運動的異聲／和聲？ ——重探《學衡》與新文化運動

陳俊啓*

【提要】

我們對於五四新文化運動的理解，在相當大的幅面上其實是繼承了五四《新青年》雜誌為中心的言談而形成的五四傳統、「五四論述」。這幾年來，在「重寫文學史」的風氣下影響下，對於在五四時期所發生的種種事件以及所形成的論述（新文化運動、文學革命、「文化保守」等）是否能依以往的認知來理解，還是需要重新加以評估，已成為我們今天回顧省思新文化運動的重要議題。本文嘗試在眾多研究成果基礎上，再回頭省思《學衡》與新文化運動之關係，希望在五四新文化運動的百年後，能從思想史發展的脈絡裡，重新思索評估其本質及意涵。

關鍵詞：新文化運動 陳獨秀 胡適 《學衡》 吳宓 梅光迪 陳寅恪

* 國立中正大學中文系副教授

一、前言

新文化運動到去年 2015 年已經歷了百年的時光。❶ 1915 年 9 月 15 日陳獨秀在上海創辦了《青年》雜誌，在 1916 年第二卷起改名為《新青年》，到 1917 年 2 月陳獨秀應蔡元培邀請受聘擔任北京大學文科學長，將《新青年》帶至北京，北大文科以及其他相關知識份子相繼加入編務或參與文化理念的推動，《新青年》成為民初推動文化、文學、社會改革的重要刊物。早期的《新青年》依賴稍早章士釗、陳獨秀在日本所創辦的《甲寅》雜誌的許多聲氣相通的撰稿人，❷ 後來北移後的《新青年》則是以北大同事為中堅，因應時代的需求，調整編輯方針，以嶄新樣貌出現，逐漸展現出其對社會、文化、文學等不同範疇的衝擊，並留下深遠的影響。❸ 在《新青年》如火如荼地推動其文化改造以及文學運動時，1919 年時也因巴黎和會拒絕將原本德國在山東半島的權利歸還中國而移轉予日本，因而引發了五四的學生運動。五四學生運動基本上是學生運動、政治運動、社會運動，與新文化運動的思想、文學運動本質上並不全然相同，但是如周策縱在《五四運動史》中所論，兩者其實有著相當密切的關係，很難將兩者涇渭分明地區分開來。因而在本文中，筆者踵隨周策縱先生，將五四運動與新文化運動放在一起討論，不再做細緻的狹義區分。❹

五四新文化運動到今天已有百年的歷史，那麼，它所遺留給後代的遺產到

-
- ❶ 有關「新文化運動」、「五四運動」、「新文學運動」等概念，以及它們的確切定義，在學界當然有許多不同的說法，在這裏，我所談論的「新文化運動」大致以 1915 年陳獨秀在上海創辦了《青年》雜誌為起始點，至今剛好百年。
 - ❷ 《甲寅》雜誌創辦於 1914 年，編輯和出版都在日本東京，陳獨秀與《甲寅》雜誌之關係，可參看鄭超麟，〈陳獨秀與《甲寅雜誌》〉（安徽史學 2002 年第 4 期）：65-70 以及陳萬雄，《五四新文化運動的源流》，香港：三聯書店，1992。以上著作均指出《新青年》早期的作者如高一涵、易白沙、劉叔雅、高語罕都是《甲寅》的撰稿者。
 - ❸ 有關《新青年》雜誌，文獻汗牛充棟，較新穎且有精闢見解的著作可參看陳平原，《觸摸歷史與進入五四：一場遊行、一份雜誌、一本詩集》，台北：二魚文化，2003；有關五四新文化與之前陳獨秀交友的文化淵源，見陳萬雄，《五四新文化的源流》；有關「五四運動」，到目前為止，對於「五四運動」的來龍去脈、運動的發生、過程，以及其廣泛影響的分析，最可以參考的仍然是周策縱，《五四運動史》，長沙：岳麓書社，1999，此書係 Chow Tse-tung(周策縱), *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China* (Cambridge: MA: Harvard University Press, 1960) 的中譯本，到目前仍是有關五四運動最權威的學術著作。
 - ❹ 周策縱對「五四運動」的定義：「五四運動是一個複雜現象，它包括新思潮、文學革命、學生運動、工商界的罷市罷工，抵制日貨運動，以及新知識分子所提倡的各種政治和社會改革。」見《五四運動史》，頁 6。另周策縱在 1991 年在台灣中央研究院近史所的演講也提出：「從五四到現在的七十年間，無論是大陸或海外，一般都是用五四運動一詞來涵括新文化運動、白話文運動以及學生運動。」見周策縱，〈以五四超越五四〉《近代中國史研究通訊》12 期（1991 年 9 月）：36。

底是什麼？為何到今天，還是有人認為五四新文化運動是導致中國思想混亂、傳統文化破產的原因，但是自由派以及共產主義陣營則又從不同角度對它讚美、歌頌，認為是中國由傳統落後邁向現代進步文明的重要里程碑？很明顯的，由今天後見之明的歷史角度來反思五四文化運動，我們基本上當然肯定五四新文化運動確實在民初的歷史開展中做出了許多貢獻，讓中國的政治社會文化產生了變化，致使中國朝向一個新的發展方向。新文化運動陣營的知識份子大致而言有其較為趨同的反應，在他們有意識的努力之下，成就了一些歷史遺產；反對陣營當然也留下了一些言談論述。但是在這將近百年的歷史裡，基本上學界已形成一種相當趨同的看法，對於五四新文化運動採取的是正面的論述，每到五四的時候，學界文化界總是要來緬懷紀念五四一番，這些大致上都在告訴我們：五四新文化運動在我們後人的眼裡其實是扮演著一個重要無可取代的地位。然而我們對於五四新文化的理解有相當大層面上是受到五四新文化人物的文字言談所形塑，甚至都已經形成一種「五四論述」或「五四神話」。⁵

在這五四論述／神話的影響下，許多在當時與五四新文化運動採取不同立場的言論，如林紓、嚴復的言辭、如章士釗的《甲寅》雜誌、如《學衡》雜誌，常常被冠以「反動」、「保守」、「文化保守主義」而遭到負面的詆毀。可是，何以嚴復、章士釗、《學衡》諸子這些留學歐美，受到了西方現代學術培養及薰陶的知識份子，會採取與五四新文化運動陣營不同的立場？他們的思想及立場到底為何？果真是「保守」嗎？若是「保守」，那麼是在什麼意義下的「保守」？他們與五四新文化派的想法的關注果真是那麼的對立而無法相容？還是說他們是站在同一個思想的層面上，思索同一處境，試圖提出解決方案，只是前提、策略與思索的進路不同而已？這裏面的複雜精微以及其中滿佈的張力，恐怕是更值得我們的關注與考察。

去年適逢新文化運動百年，筆者試圖再回訪尋思《學衡》與新文化運動之關係，將之放置在一個思想史的脈絡裡，思索微妙的文化情境並提出一些新的觀察。

⁵ 陳平原曾提出，希望走出「五四」，「以平常心直面那早已被『神話化』的『五四』。」見陳平原，〈自序〉《觸摸歷史與進入五四》，頁8。

二、五四新文化運動的本質及意涵

根據思想史家張灝的分析，我們要對五四作一個較為公允的評價，首先應該要理解五四知識分子他們的切身關懷，以及他們如何來面對其處境並提出怎樣的答案。張灝分析五四知識分子思想，認為其中心問題就是：如何重建中國文明。這個關懷的產生顯然是由於中國自從 1840 年開始所面臨到的種種救亡圖存的處境而導致的，此一危機感由十九世紀中葉一路延伸到民初，由於袁世凱的稱帝、張勳的復辟、軍閥的割據，更加讓知識分子對時代有更強烈的感受與關懷。他們對於中國的文化有更深刻的反省及批判，試圖尋求一思想及現實的出路。如何重建中國文明成為他們思考關切的中心議題。一方面是對傳統中國文化的批判，另一方面則是思考中國文化如何順應現代世界文明的趨向及潮流。在思索如何重建中國文明的同時，五四知識分子也思索在現代文明的環境中，做為文明主體的人應具有其與時漸進的新位置及立場，「以人為本位，以探索人的價值和生命的意義為出發點，對當時的中國文化和社會做一基本的檢討與反省」，也就是說，「當時的知識分子從不同的角度對人的意義最徹底的反省和探討，他們要問：人的意義和價值是什麼？什麼是真正的人性？作為一個現代人，應該培養哪種人格，建造哪種社會才能發揚他們所謂的『理想的人性』、體現『現代人』的意義。」^⑥以人為核心的思考及論述於是成為五四思想及文學的主調，像周作人提出的「人的文學」、「人生的文學」、「人道主義的文學」等在當時有很大的影響力。張灝先生進一步說明，為了要達到理想的目標，五四知識分子提出的解決問題的方案一方面是提倡科學與民主，另一方面則是反傳統主義。^⑦科學（賽先生 science）與民主（德先生 democracy）的追求，其實是鴉片戰爭後中西文化碰撞後逐漸形塑而成的心態及立場。科學從早期的船堅炮利的技藝逐漸成為一套思想方法，到五四時甚至成為一種「泛科學觀」或「科學主義」（scientism）的心態，認為科學萬能，憑藉科學人類可以解決世間所有問題。科學形成一種類似信仰，取代了從晚清到民初逐漸解

^⑥ 張灝，〈五四運動的批判與肯定〉，收於余英時、包遵信等著，《從五四到新五四》，台北：時報文化，1989，頁 66-69。

^⑦ 張灝，〈五四運動的批判與肯定〉，頁 70-76。

紐的世界觀及價值觀的替代物。時至今日，科學在我們現代社會中仍然扮演強勢主導的角色。五四對於「民主」的瞭解及引進有其歷史意義。一方面它揭示了政治參與（political participation），另一方面則彰顯了個人解放（liberation from）的意涵。由西方引進的民主觀念開啓了中國人對於自身以及所處的社會之權利義務的新了解。晚清開始，政治參與日漸為中國人所知曉並實踐，至於解放，則較多在於人民從專制政權的束縛解放出來。但到了五四，「解放不僅限於政治解放，也指社會、經濟、文化上的解放」，因而五四時期普遍為人所討論的議題往往是：個人從家庭解放、婦女解放、兒童解放、窮人從經濟壓迫解放等。⑧與對科學的樂觀期盼相似，五四知識份子對於民主也常充溢著烏托邦似的期許，認為民主的實施，可以解決所有的問題，朝理想的社會前進。此種過度樂觀一廂情願式的民主觀固然將中國引入初步的民主國家之林，但也往往掩蓋掉民主的涵義。任何政治制度必定有其先天的侷限，也有其實現的歷史條件，如中產階級的社會、教育普及、有利於民主的思想傳統及政治文化等，這些都是中國在民初時仍未具有的條件。

爲了要重建中國文化，重拾人的意義及價值，並推動科學與民主，一方面要追尋西方現代文明，另一方面則是要徹底否定中國傳統文化，這就是五四時期極為明顯的激烈反傳統主義。張灝認為，對於五四知識分子而言：

西方近代文明代表進步，中國傳統代表落後；西方近代文明代表光明，中國傳統代表黑暗；西方近代文明代表開明的理性，中國傳統代表非理性的情緒、衝動和偏執。按照這種簡單二分法的邏輯，如果中國要進步，要理性，要前途光明，只有接受西方近代文明；要接受近代西方文明，則必須毫無保留地揚棄傳統文化。他們認為：只有在傳統文化的灰燼上，才能重建中國文化。⑨

由張灝先生對於五四新文化運動的整理，我們應該可以清楚明白五四新文化運動之所以產生的背景脈絡，以及在此一脈絡中，五四新文化運動成員他們如何面對他們所處的環境，做出怎樣的思索以及他們所提出的因應的策略。但是我們也必須了解，這樣的脈絡（中國在晚清民初所面臨的處境以及他們所面對的那種急迫感）對於中

⑧ 張灝，〈五四運動的批判與肯定〉，頁 72-73。

⑨ 張灝，〈五四運動的批判與肯定〉，頁 74。

國的知識分子是極為嚴峻迫切的，因而會產生一種「危機感」(sense of crisis)，因而張先生討論晚清知識分子思想的專著書名即為 *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911*，另外林毓生先生處理五四知識分子的專著則名為 *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Anti-Traditionalism in the May Fourth Era*。¹⁰在這樣獨特的歷史時空中由於中國發生了許多事物，生活在此一歷史情境的中國知識份子，會因其個人的思想情感教育背景以及不同的政治學術傾向，而對自己所處的情景做出回應。¹¹如果從晚清到五四之間，中國的社會產生如此巨大的變化，而知識分子在此時空環境裡秉持著一股傳統以來中國文化所賦予他們的使命感，這類的危機感基本上應在知識分子的意識上產生衝擊並扮演重要的角色。接下去的問題我們要問的當然是他們如何回應這樣的衝擊了，尤其是不同陣營不同性格氣質的知識分子，他們如何以不同的方式來對發生在他們環境中事件作出回應。也就是，一個「出發點 (point of departure) — 路徑、方式 (path) — 目的 (goal)」的模式。在這模式中，「目的」(回應並解救中國於危機的目的)可能對於雙方陣營都是共同的目標，但是在過程、路途、策略上可能不同的陣營會採取不同的解決問題的方式。依此模式來觀察，基本上我們看到五四新文化陣營的這些知識分子以一種較為激烈的方式(林毓生所說的「全盤反傳統主義」totalistic anti-traditionalism)來反映，來提出他們心目中認為較為合適，而且必要的方式，試圖來解決問題；但是當我們思考到一般被視為「反動」、「反對」立場的知識分子(所謂的「文化保守主義者」)，由於我們上面所提到的「黨同伐異」「涇渭分明」的二元對立思維的心態及立場，我們反而失掉了一個客觀公允看待他們的視野(perspective)，常常將他們放置到不同層面的反對位置，負面地來看待他們。換句話說，在民初的大環境裡，不管是五四新文化運動陣營，還是文化保守陣營，其實都處在一個困厄的大環境中，都試圖以他們各自不同的方式來回應，來解決他們心目中的危機。但

¹⁰ Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911* (Berkeley: University of California Press, 1987)；中文譯本：張灝，《危機中的中國知識分子：尋求秩序與意義》，北京：新星出版社，2006。Yu-sheng Lin, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Anti-Traditionalism in the May Fourth Era* (Madison: University of Wisconsin Press, 1979)；中文譯本：林毓生，《中國意識的危機：五四時期激烈的反傳統主義》，貴陽：貴州人民出版社，1988。

¹¹ 史華慈，〈關於中國思想史的若干初步考察〉，收於許紀霖、宋宏(編)，《史華慈論中國》，北京：新星出版社，2006，頁4：「思想史的中心課題就是人類對他們本身所處的『環境』(situation)的『意識反應』(conscious responses)。」

是當我們將兩個陣營因為策略途徑處理方式的不同而顯現出表面似乎不同，甚且看似對立的立場時，我們只見其「異」，反而忽略掉了兩者可能的共同分享的「同」。什麼是他們的「同」？筆者在這裡提出就是五四新文化運動中的「重建新文明」；接下去我們要問的是，諸如吳宓者他們所提出的方案我們要如何來評估？他們所提出的方案與五四新文化陣營所提出的方案有何不同？在經過百年之後，我們是不是可以以一個較為公允的立場來重新評估其在思想史上的意涵？

三、《學衡》群體的形成及其特殊性質

《學衡》於 1922 年 1 月創刊於南京，1933 年終刊，共出版 79 期，在發刊詞中，提出「頌述先哲之精言以翼學」，並以「論究學術，闡明真理，昌明國粹，融化新知」作為雜誌宗旨，主要撰稿人有梅光迪（1891-1945）、吳宓（1894-1978）、胡先驕（1894-1968）、湯用彤（1893-1964）、柳詒徵（1880-1956）、繆鳳林（1898-1959）、劉伯明（187-1923）、吳芳吉（1896-1932）、李思純（1893-1960）等。在創刊時，柳詒徵在〈弁言〉中標舉出：「（1）誦述中西先哲之精言以翼學；（2）解析世宙名著以郵思；（3）籀譯之作必趨雅音以崇文；（4）平心而言，不事謾罵以培俗。」整個刊物的宗旨則在「論究學術，闡求真理，昌明國粹，融化新知，以中正之眼光，行批評之職事，無偏無黨，不激不隨。」¹²《學衡》的創刊，一般被視作是反對五四新文化運動的另一股勢力的形成。但是《學衡》其實在許多地方其實是和略早的林紓、章士釗的《甲寅》雜誌等不盡相同。首先，我們得注意到，相當數量的《學衡》成員或參與撰稿者是留美的學生，而且許多都是受到哈佛大學新人文主義大將白璧德（Irving Babbitt, 1865-1933）或是莫爾（Paul Elmer More, 1864-1937）影響的學生。也就是他們的知識結構是不同於其他被視為「文化保守主義」的成員的。基本上他們都是西洋文學或比較文學的科班出身，尤其在哈佛大學嚴謹的古典主義教學環境中接受訓練。¹³這樣的背景讓他們對於整體西方文學文化有較多的浸淫及掌握，這方面的學術養成顯然將他們區別於國內的反新文化運動份

¹² 《學衡》第 1 期（1922 年 1 月），頁 1。

¹³ 梅光迪、吳宓、張鑫海、林語堂、梁實秋等均是比較文學專業，陳寅恪、湯用彤則是跟白氏從事比較宗教研究。有關他們所受的訓練，吳宓在《日記》中所提最是清楚。參陳俊啓，《中央研究院近代史研究所集刊》56 期（2007 年 6 月）：53-54。

子。另外的重要因素當然他們絕大部分是白璧德的學生，對於白氏「新人文主義」（Neo-Humanism）的思想及文學文化觀點大致服膺，而且在日後的言論形式上均受到很大的影響。

有關白璧德的「新人文主義」學界已有很多精闢的討論，沈松僑的歸納最為精要，我們簡單整理一下，作為理解討論《學衡》思想立場的基礎。¹⁴白璧德遠紹亞里斯多德、約翰孫博士（Samuel Johnson, 1709-1784），尤其尊崇阿諾德（Matthew Arnold, 1822-1888）的文化觀：「文化，在於謀求個人內在之完善，以道德發展與自我克制之希臘道德哲學對抗當代機械物質文明之佚樂。而其手段，則以文學為主，舉文學為載道之器，批評人生，涵養人生，使人性各部分如智識、情感、美感等皆能均衡發展，促成自我之實現，進而提高大眾之程度，使同進於文化，達成社會之融洽。」¹⁵白璧德將人生分為三等：神性、人性、與獸性，神性屬宗教，僅有少數特異人士可躋達，獸性則卑劣，不該沈溺，唯有人性居中道，應為人類所關心、恪守遵循。由人類歷史文明發展，白璧德提出，培根（Francis Bacon, 1561-1626）的科學主義以及盧梭（J.-P. Rousseau, 1763-1825）傷感主義（sentimentalism）乃兩種自然主義，使得人類朝向征服自然、追求功利，同時揚棄傳統規範，放蕩不羈。近代西方文明（也就是「現代性」modernity）之敗壞，慘酷的大戰、精神心靈的徬徨無依都和此自然主義分不開。

如何才能安置身心，獲得立身行事的規範，回歸秩序、保有理想的狀態？也就是要能從傳統的文化遺產中獲得援引挹注，因為文化傳統，如阿諾德所說，是「世界上曾經想過、說過的最好的話」（“the best that has been known and said in the world”）¹⁶，是一切時代的共通智慧的結合體，我們可以憑藉之來對抗當代的橫流。而要回到（到達）文化、傳統，人性中的「克己」（inner check）、自制力量就很重要，因為唯有經由人類的主動努力，我們方能融匯

¹⁴ 以下對於白璧德的心理理念的說明，基本上根據沈松僑的陳述歸納。請參考沈松僑《學衡派與五四時期的反新文化運動》，台北：台大文學院，1984，頁 122-133。另可參看王晴佳，〈白璧德與學衡派——一個學術文化史的比較研究〉（《近代史研究集刊 37 期 2002 年 6 月》：41-91；段懷清，〈白璧德與中國文化〉，北京：首都師範大學出版社，2006；張源，〈從「人文主義」到「保守主義」：《學衡》中的白璧德〉，北京：三聯書店，2009。

¹⁵ 沈松僑，《學衡派與五四時期的反新文化運動》，頁 125。

¹⁶ Matthew Arnold, “Preface to 1873 Edition,” *Literature and Dogma*, ed. and abridged by James Livingston (New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1970; orig. 1873), p. 9.

到此一文化的傳統中。此外，此一文化傳統中，既然是遺留下來最精粹的遺產，文學當然就是其中重要的元素之一。要能有創造力，其中一個重要的管道，當然是經由模仿文化傳統中最精到偉大作品，才能從其中拔萃而出。白璧德肯定西方古典希臘羅馬文化，也由於他對於佛教思想文化有相當的研究（比較宗教學），他也在印度文化中發掘到一種與希羅類似的文化理念。再又由於與中國這些學生的接觸往來，他也在中國儒家的思想中發覺到相近的質素，「其所標舉之人文理想，不設宗教，專尚人事，則與儒家細項極為近似」，於是認為孔子的思想與亞里斯多德以降西方人文主義學者的精神深相契合，「甚至讚揚孔子之道優於西方的人文主義，可見其於儒家思想之欽崇」，「白氏平素深以孔學沒落為憾」「認為儒家的人文傳統乃是中國文化的精粹，也是謀求東西文化融合，建立世界性新文化的基礎。」在白氏的啓迪下，「學衡派」諸子「對自身的文化有一番新的體悟，得到一種批判性的新認識，益發堅定他們對中國文化傳統的信念與執著。」¹⁷這些體認在學衡諸子的文章中以不同的方式顯現出來。

對於文學，白璧德除了文學的美學質素外，強調其道德意涵及功用，也就是道德與美學是不可須與分離的，文學的教化作用是不可忽卻的。因而，白璧德對於盧梭浪漫主義的批判就不僅在其放縱、氾濫、無所節制的思想及行事上而已，對這些質素具體所呈現的文學藝術成品，也是大加撻伐。由盧梭自然主義所延伸出來在文學上的寫實主義、自然主義也就順理成章地無法在白璧德的心目中佔據重要位置了。主要的文學典範當然是以古典的希臘羅馬的文學作為圭臬，因為它們所關切的是普遍的人性，因而能展現其永恆的價值，才能成為我們模仿學習的理想典範。也因為文學是被安置在如此重要的位置，具有重要的質素，基本上它就不是平民的文學，而是菁英主義的精粹成果，有其永久性及其普遍性。

白璧德新人文主義思想中的重要觀點如上，由其中我們可以看到吳宓在批評新文化運動時所提出的觀點，如反對新文化運動的反傳統、過度強調現代西方現代文化、讚揚引進浪漫主義文學、寫實主義文學、對於儒家克己復禮、中庸觀念的排斥，對於文學的平民主義傾向等等。

¹⁷ 沈松橋，《學衡派與五四時期的反文化運動》，頁 131-132。

除了上面的整理，有一些資料可作為補充。當吳宓轉學至哈佛大學後，他對於古典文學（classicism; classical literature）以及西方的學術傳統有比較全面且深入的理解及掌握，受到白璧德、莫爾（Paul More）等的薰陶，秉持 Matthew Arnold 整體看待歐洲傳統的文化觀（「世界上曾經想過、說過的最好的話」）來省視評估文學作品。吳宓的學養我們可以視之為具有古典人文的知性傾向，是對歐洲文明整體，一種「歐洲心靈」（European mind），「歐洲精神」（European spirit），的了解與掌握，並以之來權衡判斷文學文化的優劣（「學貴一貫」、「兼容並收」、「旁徵博覽」、「執中權衡」等）。吳宓更秉持白璧德的理念，將此種精神推廣至「世界心靈」，將全世界重要文化，不管中西古今，作為一個整體來看待。（陳俊啓，頁 56）。這樣的精神，我們也可以用吳宓在讀了 Paul More 的 *Shelburne Essays*（1904）後在日記中所寫的讀後感來理解吳宓的學術立場：

吾自抱定宗旨，無論何人，皆可與周旋共事，然吾絕不能為一黨派一潮流所溺附、所牽絆。彼一黨之人，其得失非吾之得失，其恩仇非吾之恩仇，故可望游泳自如，脫然絕累。次就行事言之也。若論精神理想一方，吾自篤信天人定論，學道一貫之義，而後兼蓄並收，旁徵博覽，執中權衡，合覆分核，而絕不為一學派、一教宗、一科門、一時代所束縛、所迷惑；庶幾學能得其真理，擷其精華，而為致用。（原注：吾年來受學於巴師，閱讀西國明賢之書，又與陳、梅諸君追從請益，乃於學問稍窺門徑，方知中西古今，皆可一貫。天理人情，更無異樣也。）¹⁸

由上面的簡要梳理，我們大概可以對於《學衡》這一群體的某些理念，將他們與其他所謂「文化保守主義」群體做一分梳。當然《學衡》中也還有一些並非接受西方教育背景訓練的本地學者，如柳詒徵、繆鳳林、徐震鄂、景昌極、吳芳吉等，¹⁹但在整體刊物的宗旨引導之下，他們常援引西方古典主義的觀點來攻訐新文化運動派

¹⁸ 《日記》，冊 2，頁 45-46。

¹⁹ 沈松僑曾整理一份「學衡主要作者出身背景及作品篇數表」，可讓我們理解其成員的學術構成情形。參見沈松僑，《學衡派與五四時期的反新文化運動》，頁 78-80。雖然學衡派的成員說來頗為龐雜，除了留美的梅光迪、吳宓等之外，尚有一些由中國傳統出身的，如柳詒徵等學者。同中自然有異，但在異中亦有其同，否則也不易聲氣相通。筆者在此的討論，所舉出的文學觀、文化觀等基本上係以這些留美的核心成員為討論中心，因為主導理念及發動與新文化運動抗爭的，大致是這些學者。至於本土學者，則另闢戰場，創辦《史地學報》等刊物，與《學衡》核心理念及初衷，已有相當出入，宜另闢一文討論之。

以浪漫主義理論為依據的言論，並希望結合中西文化精華，來為中國文化尋求一出路的企圖是極為鮮明，而且是具有特色的。

由於《學衡》諸子所受的都是較為嚴謹的西方現代意義下的研究大學的科班訓練，基本上他們的思考均較為嚴謹，較有系統，而且有豐厚的學理基礎，另外他們基本上所從事的都是在學府中的研究教學，我們可以將他們定位為學術文化人。此一定位與其他「文化保守主義者」也有某些程度的區別。比方說林紓與嚴復基本上是屬於上一輩，他們對於文化的視野顯然是不同於《學衡》諸子。另外《甲寅》的章士釗，雖然他也曾在英國愛丁堡大學學習邏輯學，也承受了西方學術的訓練，但是我們還是會留意到《甲寅》與《學衡》相比，是屬於政論性的刊物，而後者的學術、文化、文學、教育等關懷基本上是其刊物的主調。被視為文化保守的還有《國故》的黃侃、劉師培，以及章太炎等人。這群知識分子，也或多或少地接受過西方文化的洗禮，但在系統性上，以及接受的心態上，他們「更多地體現了中國知識分子的傳統文化底蘊及思想視野。」²⁰不管是在學術性、政治性、以及文化認知上，其實《學衡》派不能簡單地用一個「文化保守主義」一詞，即簡單地將之歸劃到其中。

四、《學衡》派的文字、文學、文化觀

「學衡派」成員中的梅光迪早在美國留學期間即與新文化陣營中的胡適針對文學的發展走向有過討論，而且基本上是站在反對胡適文學革命的立場，這是大家都知道的事實，甚至我們還得承認沒有梅光迪的攻錯，也許胡適的「文學改良／革命」會不會是另一番面貌，恐怕還很難說。梅光迪後來回到中國後，與吳宓創立了《學衡》，並發表了極為嚴厲的批評，如在第一期中即有〈評提倡新文化者〉一文，第二期則有〈評今人提倡學術之方法〉；²¹吳宓在第一期也發表了〈論新文化運動〉對新文化運動提出批判。此外，胡先驕也在《學衡》第一、二期發表〈評《嘗試集》〉。²²「學衡派」基本上是反對新文化運動的，這大致是可以確定的。但是他們對於新文化運動的反對，恐怕又不是

²⁰ 李怡，〈論「學衡派」與五四新文學運動〉《中國社會科學》1998年第6期，頁152。

²¹ 梅光迪的文章後來收入到梅光迪，《梅光迪文存》（武漢：華中師範大學出版社，2011）。

²² 胡先驕除了在《學衡》上批評新青年陣營的文字外，也在《東方雜誌》刊出〈中國文學改良論〉一文，見《東方雜誌》（1919年2月）。胡氏相關論文收入胡先驕，《胡先驕文存》（南昌：江西高校出版社，1996）。

我們一般簡單認為的只是為反對而反對的。他們反對新文化運動也有其學理上以及文化理念上的態度及立場，這些我們又不可也不該將之與其他反對派混淆一塊。我們下面用吳宓的資料來簡單描述一下其中的發展情境。

早期吳宓原來對新文化運動是有些漠然，在 1916、1917 年《年譜》及《日記》中均未曾提及。到了 1918 年才有提及梅光迪在「招兵買馬」的記載：

有清華公費生梅光迪君者，1911 年來美國，先在西北大學畢業，又在哈佛進修（早已得碩士學位），治文學批評，造詣極深。彼原為胡適之同學好友，迨胡適創立其「新文學」、「白話文」之說，又做「新詩」，梅君即公開步步反對，駁斥胡適無遺。今胡適在國內，與陳獨秀聯合，提倡並推進所謂「新文化運動」（案，胡適於 1917 年 8 月回國。其時，宓正來美。）聲勢煊赫，不可一世。故梅君正在「招兵買馬」，到處搜求人才，聯合同志，擬回國對胡適做一全盤之大戰。²³

1919 年「五四運動」才出現在《年譜》，到 1919 年底吳宓方在《日記》中記載與陳寅恪討論文言白話優劣議題：

宓按，今之盛倡白話文學者，其流毒甚大，而其實不值通人之一笑。明眼人一見，即知其謬鄙，無待喋喋辭辟，而中國舉世風靡。哀哉，吾民之無學也！此等事，在德、法、英國文學史上，皆已過之陳跡，並非特異之事。茲略舉數例，若述其詳，則當俟異日也。法國如（1）Peiades & the Reform of Malherbe; （2）Quarrel between Ancients & Moderns; （3）Rousseau & Voltaire; （4）Joseph de Maistre — the Reactionary; （5）Symbolists; （6）“Vers Libre”；（7）The Anti-Romantic Movement in Paris Today. 德國如 “Young Germany” School — the Political Writers; 亦有“學生運動”，乃 1819 年，正百年前事也。英國如 Original Genius Movement。美國之 Spelling Reform；Free Verse of Amy Lowell & Others 皆是也。²⁴

吳宓感受到新文化運動逐漸造成越來越明顯的心理威脅，如一些以往同陣營的舊識或好友（汪敬熙、馮友蘭、吳芳吉等）倒戈去支持新文化陣營，吳宓也因而越來越

²³ 《年譜》，頁 177。亦見陳俊啓，〈吳宓與新文化運動〉。

²⁴ 《日記》，冊 2，頁 105。

投入到對新文化運動的討論及批判，想要在學術及文化的戰場爭回一席立身之所。比方說，吳宓提到「我儕學問未成，而中國已亡不及待。又我儕以文學為專治之業，尚未升堂入室，而中國流毒已遍佈。」²⁵「目今，滄海橫流，豺狼當道，胡適、陳獨秀之倫，盤踞京都，勢燄薰天。專以推鋤異己為事。宓將來至京，未知能否容身。出處進退，大費商量。能潔自保，猶為幸事。」²⁶也就是說，立志「以文章為終生事業」，朝著目標邁進的吳宓，突然發覺還沒上戰場，勝負卻似已分曉，空有一番大志，英雄卻一無用武之處的感受強烈襲來。「一種感慨、激憤、不屑、悲觀，既無奈又不服的意氣充塞於膺。」²⁷此後，吳宓就開始發表文字，並在回國後任職東南大學，與梅光迪等人創辦《學衡》雜誌，正式與新文化運動陣營宣戰。從吳宓角度來理解「學衡派」之所以反對新文化運動原因之一，是他們這群在美的知識分子與已回國的知識份子的一種權力關係的相互角力。除了吳宓，我們沒有看到其他「學衡派」中人留下足夠文獻，但吳宓的案子還是可以作為解釋「學衡派」反對新文化陣營的一個心理層面的解釋。從此一心理層面來看的話，我們其實很容易地感受到一種較強的情緒洋溢在吳宓的文字中。

不過，我們當然不能如此簡單地僅由心理層面來解釋「學衡派」與新文化陣營的「對立」。這對立應該要由兩個不同陣營對於文化、文學、語言、傳統等幾個不同面向的差異來解釋。

有關文化以及較為密切關聯的傳統觀方面，我們上面藉由交代學衡成員的學術背景，也基本上交代了他們的文化觀、傳統觀。較為簡要地說，新文化運動陣營成員，因為中國近代歷史發展的結果，促成了中國不管在社會、政治、文化上的困境，在他們的思索檢討下，認為這是由於中國自古至今延續千年的傳統文化所致。果若中國傳統文化是優秀的、是好的，何以中國在在中西碰撞下慘敗如此？何以連蕞爾小國的日本都可以擊敗中國，導致清末的瓜分危機？果若中國文化是好的，何以袁世凱還能稱帝，張勳還能復辟，軍閥還能割據，帝國主義勢力仍未能解決？中國仍陷於泥淖中？新文化陣營將之歸諸於中國傳統文化，他們看到的是文化中的負面因素，阻撓中國改革前進，瀕於淪亡的

²⁵ 《日記》，冊2，頁148。

²⁶ 《日記》，冊2，頁161。

²⁷ 陳俊啓，〈吳宓與新文化運動〉，頁70。

重要因素。爲要脫離此一困境，既然中國文化已不再可恃，當然是應該批判，甚且在需要時時可以揚棄的。揚棄中國文化的同時，另一個替代的選項就是引進西方的文化。但是如我們上所描述的學衡派成員基於阿諾德、白璧德的文化觀，他們所認知的文化是不同於新文化運動陣營的。文化是超絕的，是人類精神物質的結晶，是引領人類持續往前、往更美好的理想境界前進的重要力量。學衡派的文化觀讓他們看到、體會的文化是其正面的力量、積極的質素，不會因一時的困厄而有所阻窒的，不僅支撐更能產生完美的動力。文化的「新／舊」不是他們真正的關切：

昔之弊在墨守舊法，凡舊者皆尊之，凡新者皆斥之；所愛者則假以舊之美名，所惡者則誣以新之罪狀。此本大誤，固吾極所不取者也。今之弊在假託新名，凡舊者皆斥之，凡新者皆尊之；所惡者則誣以舊之罪狀，所愛者則假以新之美名。此同一誤，亦吾所不取者也。…吾於新舊，非有所愛憎於其間。吾惟祝國人絕去新舊之浮見，而細察個中之實情，取長去短，親善遠惡，以評判之眼光，行選擇之正事，而不為一偏之盲從。 ㉘

重要的是，「若要輸入歐美之真文化」，則要先了解文化之含義。何謂文化？，則阿諾德：「文化者，古今思想言論之最精美者也」。

今欲造成中國之新文化，自當兼取中西文明之精華，而融鑄之，貫通之。吾國古今之學術、德教、文藝、典章，皆當研究之，保存之、昌明之、發揮而光大之。而西洋古今之學術、德教、文藝、典章，亦當研究之，吸取之，譯述之，理解而受用之。…中國之文化，以孔教為中樞，以佛教為輔翼。西洋之文化，以希臘羅馬之文章哲理，與耶教融合孕育而成。今欲造成新文化，則當先通知舊有之文化。蓋以文化乃源遠流長，逐漸醞釀，孳乳煦育而成。非無因而遽至者，亦非搖旗吶喊，揠苗助長而可致者也。 ㉙

秉持如此的文化觀，當面臨新文化運動陣營的負面批判傳統中國文化時，「學衡派」立場顯然分明無可妥協。再加上新文化運動陣營所欲用來取代已然不再能有功效的中國傳統文化的是西方的近代文化，此又激起學衡派的不滿。前已言，新人文主義

㉘ 吳宓，〈會通派如是說－吳宓集〉，頁 14。

㉙ 吳宓，〈會通派如是說－吳宓集〉，頁 15。

基本上是站在古典主義的立場，對於近代西方文化，採取的是批判的態度，主要的還是對於西方現代文明中的科學主義及浪漫主義的批判，也就是對於現代文明開展所產生弊病的批判。由於培根和盧梭的影響，已將文明帶入到物欲橫流、充溢功利現實的惡形惡狀的現況。新文化運動陣營不僅要批判中國傳統文化，還要引進惡質的，百病叢生後果難料的現代文明！

但是學衡派諸子雖然偶爾有較為情緒性的言詞出現，但大體上他們對於學術文化，如沈松僑所描述，「是一種溫和、中庸的態度。一方面既不附和舊式學者的保守頑固，一味崇尚傳統而不加別擇；同時又不隨波逐流，務趨偏激；而最後目標則在提高學術及道德之水準，進而達成東西文化的融合。」³⁰對新文化陣營的言論，他們有批判，但是因為它們的文化觀是有系統、有學理的，在批判（破）之餘，他們也能提出新的文化理念（立）。如我們上面所說，學衡派其實不僅批評不同陣營的言談，他們同時也在針對中國文化的處境在思索，在提出他們的文化理念，在「文化真空」的民初文化場域中，他們其實也在「重建新文明」！只不過這些面向在我們的學術視野裏往往被忽略、被掩蓋，或被扭曲了！

在討論學衡派「重建新文明」時，我們不妨也提醒一下，其實新青年陣營諸子其實也不盡然都是「全盤的反傳統」。沈衛威在 2015 年底出版《「學衡派」編年文事》一書，在「旨趣」中重梳理了他對於新青年以及學衡派研究的觀點。³¹在「新青年陣營」這邊，沈先生指出，胡適在 1917 年即明白提出：「如果對新文化的接受不是有組織的吸收的形式，而是採取突然替換的形式，因而引起舊文化的消亡，這確實是全人類的一個重大損失。」³²除胡適外，另一位常被視為新青年陣營中較激烈的人物錢玄同，也曾說：「其實欲昌明本國學術，當從積極著想，不當從消極著想，旁搜博採異域之智識，與本國學術相發明，此所以積極著想也，抱殘守缺，深閉固拒，此所謂消極著想也。」³³胡適及錢玄同本質上並未將中國傳統文化全盤性地負面看待，將之打入鄙劣不堪，不應存世的垃圾，他們的反傳統文化，一方面是選擇性地將他們認為不符

³⁰ 沈松僑，《學衡派與五四時期的反新文化運動》，頁 74。

³¹ 沈衛威，《「學衡派」編年文事》（南京：南京大學出版社，2015），頁 11。

³² 胡適，《胡適全集》第 5 卷（安徽教育出版社，2003），頁 10-11。

³³ 錢玄同，楊天石主編，《錢玄同日記》上冊（北京：北京大學出版社，2014），頁 303。

現代中國現況需求的糟粕要重新評估，另一方面他們相較於學衡派，是較有策略性底在操作議題，來達到他們改革的目標。

學衡派的不隨俗，相對公允的文化立場，可以用湯用彤的例子來考察。我們知道在 1918 年巴黎和會後，研究系的一些重要思想人物如梁啟超、蔣百里、張君勱等在歐洲觀察巴黎和會並考察歐洲文化發展。他們訪晤了伯格森 (Henri Bergson, 1859-1941)，倭鏗 (Rudolf Eucken, 1846-1926) 等歐洲的思想人物，加上如史賓格勒 (Oswald Spengler, 1880-1936) 大作《西方的沒落》(*The Decline of the West*, 1918) 的出版，梁啟超後來在 1919 年發表了《歐遊心影錄》，將原來的「趨西追新」向西方學習的心態調整為回頭向東方文化省思學習。看來這是一個「東方文化派」回歸傳統氛圍瀰漫的絕好時機。此時，湯用彤在《學衡》12 期發表了〈評近人之文化研究〉，相當犀利地指出：「主張保守舊文化者，亦常仰承外人鼻息」，「間聞三數西人稱美亞洲文化，或且集團研究，不問其持論是否深得東方精神，研究之旨意何在，遂欣然相告，謂歐美文化迅即破壞，亞洲文化將起而代之。其實西人科學事實上之搜求，不必為崇尚之徵，即於彼野蠻人如黑種紅種亦考研綦詳。且其對於外化即甚推尊，亦未必竟至移風易俗。」顯然湯用彤仍是以一種客觀公正的學術觀念來思考判斷文化現象，並非情緒的，抑或只是立場決定了事實。

「學衡派」在文化方面的相對寬豁的視野及關懷也可以從他們的文章的篇名及內容略窺。比方說，吳宓 (翻譯)，〈白璧德之人文主義〉、湯用彤，〈印度哲學之起源〉、繆鳳林，〈希臘之精神〉、張蔭麟，〈論歷史之過去與未來〉、王國維，〈最近二三十年中中國新發現之學問〉、吳宓，〈希臘文學史〉、吳宓，〈世界文學史〉等。如此的文化觀、傳統觀是不能簡單地化約為一句「文化保守主義」而賦予負面的評價的。

學衡派與新文化運動陣營不同立場較常被提出討論的，除了文化、傳統立場的迥然有別外，當然是他們對文學的不同立場及看法。談文學，自然和語言文字分不開，此處我們將它們放在一起，看學衡派大致的看法為何，以及他們對於新文化運動文學觀的批評。新文化運動文學觀在兩個陣營真正針鋒相對對陣之前早已在美國過過招，即胡適與梅光迪對於文學改革的討論。在 1916 年當胡適提出要用白話俗語來取代「死的」古字時，梅光迪是反對的。他對於中國傳統文學中對於語言文字的精心講究而呈現在作品中的那種精緻優雅是相

當肯定的，因而他對胡適試圖要摒棄古字及其背後的傳統，代之以口語白話俗語，基本上是極不以為然的：

夫文學革新，須洗去舊日腔調，務去陳言，固也；然此非盡屏古人所用之字，而另以俗語白話代之之謂也。…足下以俗語白話為向來文學上不用之字，驟以入文，似覺新奇而美，實則無永久之價值。因其向未經美術家之鍛鍊，徒諉諸愚夫愚婦無美術觀念者之口，歷世相傳，愈趨愈下，鄙俚乃不可言。足下得之，乃津津自喜，眩為創獲，異矣。

也就是說，文字會經變異，也需長期演化與運用，方能進步，揚棄已有歷史之文字，有如揚棄歷史文化。文學革命因而茲事體大，不可輕率操觚。梅光迪因而說：「總之，吾輩言文學革命，須謹慎以出之，尤須先精究吾國文字，始敢言改革。欲加用新字，須先用美術以鍛鍊之，非僅以俗語白話代之，即可了事者也。」³⁴梅此時（1916年）其實還在西北大學，尚未進到白璧德門下，但在氣質上已然可見其與白璧德相契合處。我們可以再看看吳宓及陳寅恪對於語言文字的看法，更可清晰看出學衡諸子的氣質及其核心思想。

吳宓在哈佛大學求學時認識的這群好友對於他的一些想法思想有很大的影響，其中一位重要的人物是陳寅恪，陳寅恪於中國文化的看法對吳宓的影響尤其值得注意。吳宓在日記中數處均提及陳寅恪對於他做詩及對傳統文化的理解影響深遠：「陳君學問淵博，識力精到，遠非儕輩能及。」「陳君中西學問皆甚淵博，又識力精到，議論透徹，宓傾〔欽〕佩至極（原作者之強調）。」³⁵

對於語言文字之改革，吳宓認為「文字之體制乃由多年之習慣，全國人執行用，逐漸積累發達而成。文字之變遷，率由自然，其事極緩而眾不察。從未有忽由二三人訂出新制，強全國之人以必從。」「文章之格調可變，且易變，然文字之體制不可變也。」若是真需要改變時，吳宓認為「欲得新格調之文章，固不必先破壞文字之體質也。各國文字互有短長；中西文字孰優孰劣，今亦不必強定，惟視用此文字者之聰明才力如何耳。」³⁶雖然面臨西方觀念大量輸入中國，但中國是否得揚棄固有語言文字？吳宓是對中國語言文字具有充分信

³⁴ 見胡適，《胡適留學日記》，冊4，台北：商務印書館，1980台5版，頁977-980。

³⁵ 《日記》，冊2，頁28、20。

³⁶ 吳宓，〈論新文化運動〉，收入吳宓著，徐葆耕編選，《會通派如是說——吳宓集》，頁4。

心的：

夫中國今日輸入西洋之事物理想，為吾國舊日文章之所無，故凡作文者無不有艱難磨阻之感。然此由材料之新異，非由文字之不完。今須由作者共為苦心揣摩，徐加試驗；強以舊文字表新理想，必期其明白曉暢、義蘊畢宣而後已。如是由苦中磨出之後，則新格調自成。而文字之體制仍未變也。³⁷

吳宓有不少對於語言文字、文化的看法，與陳寅恪相當接近，很可能有受了後者的影響。比方說，陳寅恪對於語言文字在維繫文化上的功用相當重視，在〈與劉叔雅論國文試題書〉提出用對對子來測驗考生的國文程度，認為可分辨虛實字、平仄、語彙及思想等。³⁸吳宓則在《空軒詩話》中說：

嗚呼，吾中國國家社會之危亂，文化精神之消亡，至今而極。而宓個人志業之摧折、情感之痛苦，亦比尋常大多數之男女為加甚。所賴以為民族復興之資、國眾團結之本、文化奮進之源者，為我中國固有之文字。所賴以為宓個人之鼓舞、策勵、支持、慰藉者，唯有我一生愛讀愛做之舊體文言詩。然今日者，其他不論，十餘年來，所謂愛國革新之新文化運動，已使文言書少人讀，舊體詩幾於無人做。而最近之注音符號及簡字，復以政權及公令之推行，由如是因，結如是果。可云，今日漢文正遭破毀，舊詩已經滅絕。此後吾儕將如何而興國，如何而救亡，如何以全生，如何以自慰？…是故舊詩之不做，文言之隳廢，尤其漢文文字系統之全部毀滅，乃吾儕所認為國家民族全體永久最不幸之事！亦宓個人情志中最悲痛最痛苦之事！³⁹

吳宓認為新文化運動的語言改革不僅是粗糙而且有害的（not only impertinent but harmful），同時也給人帶來一種不愉快的齷齪感（the most unpleasant feeling of nastiness），更是一種非人性的改革及野蠻主義（the spirit of inhuman revolt and barbarism）。⁴⁰

³⁷ 吳宓著，《會通派如是說——吳宓集》，頁12。

³⁸ 見陳寅恪，〈與劉叔雅論國文試題書〉，《學衡》79期（1933年7月）。參看汪榮祖，《史家陳寅恪傳》，台北：聯經出版事業公司，1997年增訂二版，頁42，的討論；另也參考羅志田，〈斯文關天意：1932年清華大學入學考試的對對子風波〉《近代讀書人的思想世界與治學取向》，北京：北京大學出版社，2009，頁161-198。

³⁹ 吳宓，《吳宓詩話》，頁254-255。

⁴⁰ Wu Mi, "Old and New in China," *The Chinese Students' Monthly*: 204-5.

另一位學衡派的大將胡先驕，早在 1919 年的《東方雜誌》刊出的文章，〈中國文學改良論〉中，即針對胡適的〈文學改良芻議〉及〈建設的文學革命論〉提出斟酌，認為胡適的「國語的文學，文學的國語」基本上混淆了文字與文學的微妙關係。胡先驕說「文學自文學，文字自文字，文字僅取達意，文學則必於達意外，有結構，有照應，有點綴，而字句之間有修飾，有鍛鍊，凡曾習修辭學作文者，咸能言文。非謂信筆所之信口所說，便足稱文學，故文學與文字，迥然有別，今之言文學革命者，徒知趨於便易，乃昧於此矣。」⁴¹等到《學衡》已出刊，胡先驕的發表〈評《嘗試集》〉長文也就不令人訝異了。⁴²

由上面吳宓、陳寅恪、梅光迪、胡先驕等對於語言文字改革的看法，不難看出他們對於傳統文學的載具語言文字的重視。我們大致可以看到學衡這些學者，基本上對於文學改革並沒有太大的異議，但是對於新文化陣營高揚白話，要將文言文廢棄，唯白話及白話文學是尚，卻將文學本身的精妙之處，其中所蘊含的精心技巧匠心獨運的苦心一筆謀殺是無法苟同的。⁴³

新文化運動的文學改革是另一個討論學衡派與新文化運動的重點。大致而言，他們並非一味地反新文學運動或新文學。吳宓曾說：「吾惟渴望真正新文化之得以發生，古喻今之新文化運動，有所訾評耳。」也就是說，他並不反「新文化」，也不反「新文學」，只是反對不妥的或偏差的「新文化／新文學」。他又說，「新文化運動，其名甚美，然其實則當另行研究，故今有不贊成該運動之所主張者，其人非必反對新學也，非必不歡迎歐美之文化也，若遽以反對該運動所主張者，而即斥為頑固保守，此實率爾不察之談。」⁴⁴沈松僑也認為，「學衡派之所以反對新文學，只是反對新文化運動者文學革命的態度與方法。他們認為胡適等人視文學為改造社會的工具，只圖一時的時效，抹殺文學本身的永恆價值；其結果，非但不能造成真正的新文學，徒使傳統的文學遺產遭到莫大損害，絕非改良文學的正道。」⁴⁵

我們依舊可以看到學衡派與五四新文化運動陣營在文學上的認知雖是極為不同，但有某些部分其實不是相對立，不能相容的。梅光迪早在美國即與胡

⁴¹ 胡先驕，〈中國文學改良論〉《東方雜誌》（1919年2月）。

⁴² 胡先驕，〈評《嘗試集》〉《學衡》1、2期。

⁴³ 也可參看沈松僑對於梅光迪語言文字的看法的歸納，沈松僑，《學衡派與五四時期的反新文化運動》，頁89。

⁴⁴ 吳宓，〈論新文化運動〉，《學衡》4期。

⁴⁵ 沈松僑，《學衡派與五四時期的反新文化運動》，頁150。

適進行對文學改良的討論，他不反對文學改良，甚且提出許多贊益胡適的看法。⁴⁶沈松喬也引了吳芳吉的文字說明學衡諸子建設新文學之志：「文學之敗壞，今日而極矣。復古固為無用，歐化亦屬徒然。不有創新，終難繼起。然而創新之道，乃在復古歐化之外，此其所以愈難矣。」⁴⁷

吳宓對於新文化運動陣營的文學觀的批評見於他 1921 年刊於 *The Chinese Students' Monthly* 的英文文章，“Old and New in China”〔舊與新在中國〕，這是吳宓閱讀哈佛教授格蘭堅（C. H. Grandgent, 1862-1939）討論西方現世「追新棄舊」趨勢的新著 *Old and New*（1920）後的感想及發揮。這裏他批評的是新文化運動陣營（其實也是民初許多知識分子）對於「新」的盲目追求，其中也包括了新文學。吳宓指出「追新」（the cult of the new）是現代的時尚，是有其淵源的。此趨勢與中國的歷史處境有密切關係：中國在近世受到西方文化的衝擊後所產生的屈辱，引向「趨西」的風潮，西方對許多中國人而言，成爲一種「惡魔式的力量」（Satan-like power of the West），對國人產生心理的重大影響。「在對那些新穎、陌生的東西驚愕、威脅、驚險、著迷之際，中國很自然地將西方與新等同一起」，從此走向向西方學習的路途上。傳統屬「舊」，因而更要打倒，要反傳統；要反傳統，於是更要追新。在文學上，新文化運動者引入的新文學即是近現代的文學。在西方，「新」文學之一即是時興的「意象派」（Imagists）、「未來派」（Futurists）、「立體派」（Cubists）等。格蘭堅認爲這些文學發展係模仿之前的象徵主義者（The Symbolists），不能登學院大雅殿堂的二流作品，充其量只是一種藝術技巧的精進講求，不能顛覆整個西方文學傳統。但是，這樣的層次格調不高的文學，卻是新文化運動著意要引進中國的作品。吳宓認爲，文學革命在西方也是存在的，如浪漫主義對於新古典主義（Neo-Classicism）即是反動的，但戈提耶（Théophile Gautier, 1811-1872）、雨果（Victor Hugo, 1792-1885）等也提出其創新的一面；但是新文化運動者則是「革命有餘，文學不足」（They are revolutionary enough, but by no means literary）。改革是可以的，但與西方的文學改革者相比，中國新文化運動之推動者，一傳統學問不紮實，二對於語言文字的掌握不足，三也未

⁴⁶ 余英時曾就新發現梅光迪致胡適信函討論梅光迪的思想傾向及其與五四新文化運動之間的關係。見余英時，〈文藝復興乎？啓蒙運動乎？——一個史學家對五四運動的反思〉，收於《五四新論——既非文藝復興，亦非啓蒙運動：五四八十週年紀念論文集》，台北：聯經出版，1999，頁 20-24。

⁴⁷ 沈松喬，《學衡派與五四時期的反新文化運動》，頁 149。

能深入瞭解中國的文學傳統。如我們上面所描述，他們對語言文字的尊重不足，才會背離文學傳統，但「語言代表的是一個國家的性格及生命」（language signifies the individuality and very life of a nation），新文化運動者認為文言已死，提倡「白話」即已顯現他們的最大問題。⁴⁸

吳宓對與新文化運動文學觀外在形式層面的批評外，也針對他們的文學進化觀提出強力批判。首先，吳宓認為新文化運動者陷入進化論的泥淖中，往往在現代性的基礎上（on the basis of modernity）評定文學的高低價值，因而，「進步觀念」（the idea of progress）就佔據了核心位置。⁴⁹由於他們持文學進化論的立場，浪漫主義就要高於新古典主義，而後來的新浪漫主義（Neo-Romanticism）新理想主義（Neo-Idealism）理所當然要高於浪漫主義，成為文學發展的最高成就。由新文化運動所引介推崇的作品來看，他們最讚揚寫實主義。但是吳宓對寫實主義的評斷是極為負面的。⁵⁰不只寫實主義層次不高，其與中國文學更是不契合。中國文學已然發展出豐富的表達形式，更是充滿了倫理及政治智慧，對那些熟悉西方古典主義，如亞里斯多德、布洛瓦（Nicholas Boileau, 1636-1711）、波舒哀（Jacques-Béigne Bossuet, 1627-1704）或拉布呂耶爾（Jean de La Bruyère, 1645-1696）等，中國文學可能更契合。吳宓相信，中國文學的本質、價值一定會為舉世所知所讚賞肯定的，但這些卻遠非那些信仰「進步的」、「現代的」新文化運動者所能理解的。

雖說吳宓對寫實主義以及文學進化論有不滿，但我們又不能過度簡單地認為吳宓沒有文學變異的概念。早在 1915 年 10 月的《清華週刊》，吳宓即曾論趙甌北：「趙雲崧集中，頗多理想極新之作。…〈古詩〉云：『先聖治天下，因俗制典禮，其有未盡善，原弗禁改毀。…俗儒識拘墟，硜硜守故紙。或言非古制，攻者輒蜂起。豈知窮變通，聖人固云爾』。…〈論詩〉云：『詩文隨世運，無日不趨新，古疏後見密，不且者為陳。』…是實先獲我心之語。凡百文學，皆循進化變遷之軌轍。即詩之一道，欲其工切，必與其時代之國勢民情，諸方呼應乃可。故居今日作詩，非洞明世界大勢，及中國近數十年來之掌故，

⁴⁸ Wu Mi, "Old and New in China," p. 201.

⁴⁹ 王晴佳曾討論白璧德對西方現代性開展中產生的「過度熱中社會進步、崇尚人的自由、信仰科學理性」等提出批判，見王晴佳，〈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集刊》，37 期（2002 年 6 月），頁 66-67。

⁵⁰ 見《日記》冊 2，頁 152。

而以新理想、新事物，鎔鑄於舊風格，則徒見心勞日拙而已。」⁵¹到了 1935 年，吳宓在《吳宓詩集》中仍在談「文章既隨時事為變遷，故其升降消長之機，亦皆循一定之公例，與政治風教，相比相成，如影之逐形，莫能獨行。」吳宓顯然對於文學會變意識是很清楚的，但是他認為不能過度簡單化約進化論觀點，而需與時代相結合，不能逆勢而行，而且其內在質素必須是高明的。若「不辨其精粗美惡，此實大誤」，「詩者應以佳者是尚」，「豈可專讀一派之文，專收一時之作耶？」⁵²

吳宓認為，若太輕易落入到文學進化論的窠臼之中，率爾相信之，即會產生新文化運動者的大弊端，另一方面我們當然要對所引入的西方文學本質及其發展脈絡要有相當深入的瞭解及掌握，否則即會陷入新文化運動者的「率易成章，妄相牽合」中。比方說，古典主義（classicism）、浪漫主義（Romanticism）、自然主義（Naturalism）等詞語，其實它們背後都有很豐厚但複雜的概念在其中，「其短長得失，絕非匆促所可盡也」，而其中發展的脈絡也是極其複雜，絕非以新文化運動者所宣稱的前後相承繼的關係，「必循一定次序而發達，愈晚出者愈上」的進化觀點。⁵³

新文化運動者（或者現代的中國新式教育），在向美學習的過程中有向日及向美學習的階段。在向美學習的階段中，若依格蘭堅教授的看法，相對於歐洲，美國文化本身即有追新的功利傾向，對於西方古典傳統相對忽略蔑視。新文化運動者即學習到這些不好的地方，並以之來進行全面的反傳統主義，而傳統一旦消失是很難再回復的。在西方，這種認知已然被確認，所以學子在研讀本國文學文化外，還得研讀希臘羅馬典籍，目的即在浸淫吸收其中的人文質素（the essence of humanism），即是白璧德所說的：「夫為人類之將來及保障文明計，則負有傳授承繼文化之責者，必先能洞悉古來文化之精華。」⁵⁴

最後，吳宓的解決方案基本上還是白璧德式的途徑：正確的教育目的及政策奠基在新與舊之間的良善因素；應依中國傳統文化及智慧以及西洋科學哲學的結晶教導學子，以達均衡和諧之功效等——也就是上面所說的「學道一貫、兼容並收、旁徵博覽，執中權衡」等古典人文知性傾向。吳宓的一貫立場也就是

⁵¹ 〈餘生隨筆·趙甌北〉，收入吳宓，《吳宓詩話》，北京：商務印書館，2005，頁 18。

⁵² 吳宓，《會通派如是說——吳宓集》，頁 17。

⁵³ 同上注。

⁵⁴ 吳宓，〈白璧德之人文主義〉，收入吳宓，《會通派如是說——吳宓集》，頁 69。

他所引的波普（Alexander Pope, 1688-1744）詩中所說的：「不分新舊，只論好壞」（Rather this should be our attitude; / Regard not, then, if wit be old or new, / But blame the false and value still the true）。⁵⁵

五、異聲？或是和聲？

我們在本文中要問的問題是：「《學衡》派反不反新文化運動？他們如何開始反新文化運動？他們到底反的是什麼？」我想以上的討論大致給我們一個大致的答案了。如我們在本文中的討論，「學衡派」既反新文化運動對也不完全反對新文化運動。他們的反新文化運動既有某種心理層面的因素，但更多情況是，如我們前面所引 Benjamin Schwartz 所說的，這應該要視作是一群知識分子，在他們的學養成長中逐漸形塑一種不同於新文化運動群體知識分子，也不同于晚清思想人物的文學觀以及文化觀（甚或是世界觀及價值觀），他們以此來參與到整體的思想學術領域，在他們的立場上來對他們所處的環境提出回應。這些回應，有些是與新文化運動者涇渭分明，甚且是針鋒相對、互相對立、毫無妥協；但有些回應則又與新文化運動者有某些類似的關懷。但是兩方陣營的知識分子的回應絕對不是簡單二分的。這種既同又存在異的複雜情形，也許像 Clifford Geertz 的「地方知識」（local knowledge）以及「深描」（thick description）這類視野及詮釋的理念，可以幫助我們更深入且深切地掌握現象及其背後的意涵。⁵⁶我們以往在處理「學衡派」與「新文化運動者」時所使用的學術立場及研究策略，往往有強烈地將兩者兩分對立的情況，但是在今天經過了將近百年的時光，在相當大的幅面上，已經允許我們有更多的時間空間來形塑一種文化（美學）的距離來重新思索一些現象；在我們以上的的梳理中也大致讓我們理解到「學衡派」與「新文化運動派」的關係是極為複雜也極為精微的，絕對不是二元對立而分的策略即可獲致客觀公允的結果的。我們如果想要對他們做較為公允的閱讀、闡釋，及評估，那麼一個更為周延縝密的詮釋框架或理念恐怕是需要的。「五四論述」或「五四神話」應該可以被解構掉了

⁵⁵ 見 Alexander Pope, "An Essay on Criticism," 收於 Hazard Adams, ed. *Critical Theory Since Plato* (San Diego: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1971), pp. 278-286.

⁵⁶ 參看 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures, Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973) .

——至少不再是主導我們思考詮釋的獨體大怪物（monolith）。

史華慈在《五四運動的反省》一書的「導言」提出：

我本人和其他人認為，在許多方面，康有為、嚴復、梁啟超、譚嗣同、章炳麟、王國維等人事實上是突破性的一代；他們是真正的價值轉型者和來自西方的新思想的肩負者。民族主義（甚至包括那種強調帝國應對中國災難負責的民族主義）、「進步」觀念、自由主義、社會達爾文主義，以及整個現代西方文化浮士德——普羅米修斯精神的衝擊，都可以在這一非凡的群體中找到代言人。

…五四時代著名的「保守主義者」中，沒有一個真正是全然生活與古老的中國裡、或準備用那些傳統提供的武器來護衛過去傳統的人。梁漱溟、梁啟超、林紓、章炳麟、辜鴻銘和「學衡派」，都是被西方思想範疇如此顯著地影響的人，以致無論我們稱其為「傳統主義者」或「保守主義者」，都掩蓋不了他們以全新的觀點審視中國的過去這一事實。⁵⁷

史華慈更進一步思索，「以西方理論來維護舊的中國價值，並不一定會削弱這種護衛的有效性。然而，我們在此所關注的要點，並不是各種形式的『新傳統主義』的真實與否，而是『新文化』的主要敵人本身，就曾經歷了一場思想革命，而對其大多數人來說，這一革命在五四三十年前就已發生了。」當我們試著將「學衡派」與「新文化運動派」之間的複雜糾結關係梳理的同時，我們也不禁會留意到「學衡派」的這群人，在氣質上與文學文化觀上與前一輩的知識分子有許多接近的地方。如《學衡》作者群中即有王國維、梁啟超以及陳寅恪等人，後者雖然輩份比他們稍小，與吳宓屬同輩，但其思想與晚清「新傳統主義者」極為接近，後來在吳宓主導下，陳寅恪與王國維、梁啟超、趙元任成為清華國學院「四大導師」。

對於中西文化之本質及相互交流之性質，吳宓與陳寅恪有相當接近的看法。陳寅恪曾說：

竊疑中國自今日以後，即使能忠實輸入北美或東歐之思想，其結局當亦等於

⁵⁷ 本傑明·史華慈，〈《五四運動的反省》導言〉，收於王躍、高力克（編），《五四——文化的詮釋與評價：西方學者論五四》，頁 3-4，太原：山西人民出版社，1989。史華慈此文係《五四運動反思》（暫譯）一書的導言，見 Benjamin Schwartz, ed. with Introduction, *Reflections on the May Fourth Movement: A Symposium* (East Asian Research Center, Cambridge: Harvard University Press, 1972.

玄奘唯識之學，在吾國思想史上既不能居最高之地位，且亦終歸於歇絕者。其能於思想上自成系統，有所創獲者，必須一方面吸收輸入外來之學說，一方面不忘本來民族之地位。此二種相反而適相成之態度，乃道教之真精神，新儒家之舊途徑，而二千年吾民族與他民族接觸史之所昭示者也。⁵⁸

這是一種基於歷史上文化交流成果而得出的中西文化折衷論，和吳宓所秉持的，基本上是一致的。到1961年吳宓訪晤陳寅恪後，他在《日記》中寫道：

寅恪兄之思想及主張絲毫未改變，即仍遵守昔年「中學為體、西學為用」之說（中國文化本位論）。〔而認為當前已遭遇甚大之困難，中國應走第三條路線，獨立自主，自保其民族之道德、精神文化，而不應一邊倒，為人附庸。…〕在我輩個人如寅恪者，〔則仍確信中國孔子儒道之正大，有裨於全世界，而佛教亦純正。我輩本此信仰，故雖危行言遜，但屹立不動，〕絕不從時俗為轉移。（1961年8月30日日記）⁵⁹

其實早在1919年12月14日吳宓《日記》中記載陳寅恪對他說的話，與上段引文立場相似：

宋儒若程若朱，皆深通佛教者。既喜其義理之高明詳盡，足以救中國之缺失，而又憂其用夷變夏也。乃求得兩全之法，避其名而居其實，取其珠而還其櫝。采佛理之精粹，以之註解四書五經。名為闡明古學，實則吸收異教；聲言尊孔闡佛，實則佛之義理已浸漬濡染，與儒教之宗傳合而為一。⁶⁰

陳寅恪在1933年自謂：「平生為不古不今之學，思想囿於咸豐同治之世，議論近乎湘鄉南皮之間」，通常被視作「中體西用」的承繼者。⁶¹沈松僑在他對「學衡派」研究的結論中很精闢地指出：「『中體西用』乃是五四時代保守主義知識分子賴以分析文化問題的基本依據」，雖然如此，他們也以一種不同於前人的、且超越前人「中

⁵⁸ 陳寅恪，〈馮友蘭中國哲學史下冊審查報告〉，收入陳寅恪，《陳寅恪集——金明館叢編二稿》，北京：三聯書店，2001，頁282-285。

⁵⁹ 引自蔣天樞，《陳寅恪先生編年事輯》，上海：上海古籍出版社，1997年增訂本，頁169-170。有關陳寅恪的「中體西用」，參看，羅志田，《近代讀書人的思想世界與治學取向》，北京：北大出版社，2009，頁248-285。

⁶⁰ 這是吳宓的記載，不一定是陳寅恪之實際字詞，但吳宓的記載可見其對陳寅恪想法的認同。見《吳宓日記》，冊2，頁102。

⁶¹ 請參考羅志田的討論，見羅志田，〈陳寅恪的不古不今之學〉，收於羅志田，《近代讀書人的思想世界與治學取向》，北京：北大出版社，2009，頁248-285。

體西用」的新認知賦予中國文化傳統新意涵，不僅對於固有文化有所反思及批判，對於引進的西方文化也有審慎的評估與選擇，最後達致一種新的傳統觀，「這種傳統，已不是中國舊有之傳統，而是一種新傳統；已不僅是中國文化之『體』，更是世界性新文化之『體』。如此，學衡派不但突破了中體西用的思想格局，同時也為中西文化的調和開闢出一條新蹊徑。」⁶²

因而史華慈認為「五四運動必須被視為一個已出現潮流的最高點，而不是一個質變的新起點。」⁶³他清楚指出：「學衡派」諸子與晚清前輩之間，就如同學衡派與新文化運動派之間的關係一樣，也許還有許多值得我們再繼續深入探索的地方。也就是說，五四新文化運動雖已百年，但「五四新文化運動」以及此前此後許多與此運動有干涉的個人和群體、思想及文化，都仍留下許多可能的研究空間等我們去開發。

雖然學界有傾向將《學衡》派視作「文化保守主義」，而將之與新文化運動視為相對立的學術群體。但如同本文試圖彰顯的，兩者固然有不少的歧異在其文化、文學理念中，但是在其異中，雙方仍然還是擔負了共同的關切，也就是說，在相當大的幅度上，不管是新文化運動群體抑或是學衡派，都在中國的世界觀、價值觀面臨巨大挑戰之際，各自從其作為知識份子的角度，依其學術訓練及立場，都在為中國的文化提出解釋，並尋找出路。除了強調其異聲之外，視之為和聲，也許可以開啓另一不同且豐富的視野。

引用書目

一、近人論著

(一) 文獻

胡先驕，《胡先驕文存》（上下卷），南昌：江西高校出版社，1996。

胡適，《胡適全集》，安徽教育出版社，2003。

吳宓，《吳宓自編年譜》，北京：三聯書店，1995。

吳宓，《吳宓日記》冊 I-X，北京：三聯書店，1998。

⁶² 沈松橋，《學衡派與五四時期的反新文化運動》，頁 277。

⁶³ 本傑明·史華慈，〈《五四運動的反省》導言〉。

- 吳 宓，《吳宓詩集》，北京：商務印書館，2004。
- 吳 宓，《吳宓詩話》，北京：商務印書館，2005。
- 吳 宓，徐葆耕（編選），《會通派如是說——吳宓集》，上海：上海文藝出版社，1998。
- 梅光迪，《梅光迪文存》，武漢：華中師範大學出版社，2011。
- 錢玄同，楊天石主編，《錢玄同日記》，北京：北京大學出版社，2014。

（二）近人論著（依作者筆劃排序）

1. 專著

- 史華慈，本傑明，〈《五四運動的反省》導言〉，收於王躍、高力克（編），《五四—文化的詮釋與評價：西方學者論五四》，太原：山西人民出版社，1989。
- 史華慈，〈關於中國思想史的若干初步考察〉，收於許紀霖、宋宏（編），《史華慈論中國》，北京：新星出版社，2006。
- 余英時，〈文藝復興乎？啓蒙運動乎？——一個史學家對五四運動的反思〉，收於《五四新論——既非文藝復興，亦非啓蒙運動：五四八十週年紀念論文集》，台北：聯經出版，1999。
- 余英時、包遵信等著，《五四與新五四》，台北：時報文化，1989。
- 余英時等，《五四新論：既非文藝復興，亦非啓蒙運動》，台北：聯經 1999。
- 沈松喬，《學衡派與五四時期的反新文化運動》，台北：台灣大學文學院，1984。
- 沈衛威，《回眸學衡派：文化保守主義的現代命運》，台北：立緒文化，2000。
- 沈衛威，《「學衡派」譜系——歷史與敘事》，南昌：江西教育出版社，2007。
- 沈衛威，《「學衡派」編年文事》，南京：南京大學出版社，2015。
- 林麗月，〈「學衡」與新文化運動〉，收於張玉法（主編），《中國現代史論集——第六輯：五四運動》，台北：聯經出版，1981。
- 吳學昭，《吳宓與陳寅恪》（增補本），北京：三聯書店，2014。
- 武吉慶，《五四前後的新文化派與文化保守派》，北京：中華書局，2011。
- 周策縱，《五四運動史》，長沙：岳麓書社，1999。
- 胡 適，《胡適留學日記》，冊 4，台北：商務印書館，台 5 版，1980。
- 段懷清，《白璧德與中國文化》，北京：首都師範大學出版社，2006。

- 高力克，《五四的思想世界》，上海：學林出版社，2003。
- 孫尚揚、郭蘭芳（編），《國故新知論——學衡派文化論著輯要》，北京：中國廣播電視出版社，1995。
- 陳平原，《觸摸歷史與進入五四：一場遊行、一份雜誌、一本詩集》，台北：二魚文化，2003。
- 陳萬雄，《五四新文化的源流》，香港：三聯書店，1992。
- 許紀霖（編），《二十世紀中國思想史論》（上下），上海：東方出版社，2000。
- 傅樂詩（等），《近代中國思想人物論——保守主義》，台北：時報文化，1980。
- 張灝，〈五四運動的批判與肯定〉，收於余英時／包遵信等著，《五四與新五四》，頁 65-91，台北：時報文化，1989。
- 張源，《從「人文主義」到「保守主義」：《學衡》中的白璧德》，北京：三聯書店，2009。
- 楊早，《清末民初北京輿論環境與新文化的登場》，北京：北京大學出版社，2008。
- 趙亞宏，《〈甲寅〉月刊與中國新文學的發生》，北京：人民出版社，2011。
- 蔣天樞，《陳寅恪先生編年事輯》，上海：上海古籍出版社，1997。
- 鄭大華，《民國思想史論》，北京：社會科學文獻出版社，2011。
- 鄭振鐸（編選），《中國新文學大系：文學論爭集》，台北：業強出版社，台一版，1990。
- 羅志田，《近代讀書人的思想世界與治學取向》，北京：北大出版社，2009。

2. 期刊論文

- 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》37期（2002年6月）。
- 李怡〈論「學衡派」與五四新文學運動〉，《中國社會科學》1998年6期。
- 周策縱〈以五四超越五四〉，《近代中國史研究通訊》12期（1991年9月）。
- 陳俊啓〈吳宓與新文化運動〉，《中央研究院近代史研究所集刊》56期（2007年6月）。
- 陳寅恪〈與劉叔雅論國文試題書〉，《學衡》79期（1933年7月）。
- 劉黎紅〈複雜的「保守」——五四文化保守主義的動機和內涵〉《東方論壇》

2003 年第 6 期。

劉炎生〈《學衡》派果真不反對新文化嗎？——新文學家與《學衡》派系論爭評述〉，《華南師範大學學報》（社科版）2000 年第 6 期（2000 年 12 月）。

歐陽軍喜〈論學衡派對新文化運動的批評〉，《清華大學學報》（哲社科版）14 卷第 3 期（1999 年）。

歐陽哲生〈近代新文化主體思想的形成與發展述評〉，《安徽史學》1994 年第 4 期）。

鄭大華〈論白璧德新人文主義對「學衡派」的影響〉，《中國文化研究》2007 年夏之卷。

鄭大華〈重評學衡派對五四新文化運動的批評〉，《廣州大學學報》（社科版）4 卷 1 期（2005 年 1 月）。

3. 外文部分

Arnold, Matthew, "Preface to 1873 Edition," *Literature and Dogma*, ed. and abridged by James Livingston (New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1970; orig. 1873)

Furth, Charlotte, ed. *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternative in Republican China*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.

Wu, Mi, "Old and New in China," *The Chinese Students' Monthly*, 1921.

Oppositional or Complementary?: *The Critical Review* and the New Cultural Movement

Chen, Chun-Chi*

【Abstract】

Our understanding of New Cultural Movement has largely inherited the discourse created and handed down to us from the May Fourth generation, especially those of the New Youth magazine intellectuals. Recently a new trend of re-thinking and re-writing literary history has urged us to reconsider what happened in that period and its possible alternative meaning. A new perspective thus created has asked for new reevaluation of the significance of New Cultural Movement. This article attempts to look into the interrelation between *The Critical Review* and New Cultural Movement, and reconsider the essence and significance of New Cultural Movement.

Key words: New Cultural Movement; Chen Duxiu; Hu Shi; *The Critical Review*; Wu Mi; Mei Guangdi; Chen Yinke

* Associate Professor Department of Chinese Literature National Chung Cheng University