

# 『学衡派』的身份想象

周佩瑶 著

論究學術。闡求真理。昌明國粹。融匯新知。

以中正之眼光。行批評之職事。無偏無黨。不激不隨。

學  
衡



上架建议：社科 / 现代 / 文化

ISBN 978-7-5334-6040-2



9 787533 460402 >

定价：22.00元

---

# “学衡派”的身份想象

周佩瑶 著

---

## 图书在版编目 (CIP) 数据

“学衡派”的身份想象/周佩瑶著. —福州: 福建教育出版社, 2013. 10  
ISBN 978-7-5334-6040-2

I. ①学… II. ①周… III. ①学衡派—研究 IV.  
①I209.6

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 037983 号

## “学衡派”的身份想象

周佩瑶 著

---

出版发行 海峡出版发行集团  
福建教育出版社  
(福州梦山路 27 号 邮编: 350001 电话: 0591-83706771  
83733693 传真: 83726980 网址: www.fep.com.cn)

出版人 黄旭

发行热线 0591-87115073 83752790

印刷 福州华彩印务有限公司  
(福州市福兴投资区后屿路 6 号 邮编: 350012)

开本 890 毫米×1240 毫米 1/32

印张 7.25

字数 168 千

插页 1

版次 2013 年 10 月第 1 版 2013 年 10 月第 1 次印刷

书号 ISBN 978-7-5334-6040-2

定价 22.00 元

---

如发现本书印装质量问题, 影响阅读,  
请向本社出版科 (电话: 0591-83726019) 调换。

## 序

王富仁

周佩瑶是我的博士研究生，她的这部专著是在她的博士学位论文的基础上进一步修改加工而成的，这就有了在该书出版之际我不能不写篇序言的理由。

周佩瑶虽然是我的博士研究生，但那时我已经离开北京师范大学而来到汕头大学，在我的请求下，王德厚先生义务地担当起了指导我在京的博士研究生的任务。严格说来，鲍国华、彭小燕、周佩瑶几位博士研究生都是在王德厚先生的指导下完成自己的博士论文的写作的。所以，周佩瑶这部专著，首先应该请王德厚先生作序，他答应了，但又不放过我。我知道他的意思：对周佩瑶这部专著，我们都得表个态，都要给以力所能及的支持。

对于我的博士研究生的论文，我向来是不表示明确的褒贬态度的，但对周佩瑶这篇博士学位论文，我却不能不说，我是感到非常满意的。这里的原因有很多，但其中首要的一点，就是她敢于接触当前学术研究中存在的实际问题，敢于发表自己与前辈学

者不完全相同的看法，并且立足于实证，立足于分析，做的是踏踏实实的研究工作，既不畏首畏尾，也不张扬跋扈。至少在我看来，这在当前的学术界，是难能可贵的。

关于周佩瑶的这篇博士学位论文，我想到了四个字的评语，即“思理朗然”。我们都是从爱好文学走上文学研究的道路的，大概在中学阶段，就是语文学得好，数学学得就差一些，所以写起文章来，情感的成分大，理性的成分小。有很多想法，都在空中飘着，落不到实处，也理不出一个清晰的思路来。周佩瑶的这篇博士学位论文，则没有这个毛病。外国有些学者，将社会科学论文的论证过程也称之为“演算”（我过去曾改用为“运演”），大概就是说社会科学论文的论证过程也要像数学的演算一样严密，不能“打马虎眼”。我认为，周佩瑶这篇博士学位论文，是做到了这一点的。

原想写篇较长的序言，但因为生病，一直拖了下来，及至断断续续地写下来，又写得太长了，不适于当做序了。将这部书的出版拖了将近一年的时间，真是惭愧得很。

2013年8月20日于汕头大学文学院

# 目 录

序	001
绪论	001
第一章 留美体验与「学衡派」身份想象的发生	002
第一节 「学衡派」的留美体验	002
第二节 白璧德人文主义视野下的中国想象	003
第三节 从白璧德到「学衡派」	004
第二章 「学衡派」的身份想象——从个体到流派	006
第一节 梅光迪与《学衡》	006
第二节 吴宓与《学衡》	007
第三节 胡先骕与《学衡》	009

第三章 《学衡》与「学衡派」身份想象的现实境遇·····	1	10
第一节 「学衡派」之「学术」与《学衡》之「学术」·····	1	10
第二节 想象与现实之间——「学衡派」身份想象的境遇·····	1	25
附录一 梅光迪、吴宓、胡先骕在《学衡》所发表文章统计表·····	1	46
附录二 刘伯明、汤用彤、柳诒徵等在《学衡》所发表文章统计表·····	1	50
附录三 陈寅恪、王国维、梁启超在《学衡》所发表文章统计表·····	1	55
附录四 《学衡》年表·····	1	57
参考文献·····	2	03
写在周佩瑶论「学衡派」后面·····	2	14
后记·····	2	22



## 第二章 “学衡派” 的身份想象——从个体到流派

“学衡派”的出现，以《学衡》杂志（月刊，英文名 *THE CRITICAL REVIEW*）1922年1月在南京高师—东南大学创刊为标志。主要发起人为梅光迪、吴宓和胡先骕（此三人在《学衡》发表的文章见附表一）。其作者主要是当时东南大学的师生。《学衡》杂志简章如下：

（一）宗旨 论究学术。阐求真理。昌明国粹。融化新知。以中正之眼光。行批评之职事。无偏无党。不激不随。

（二）体裁及办法 （甲）本杂志于国学则主以切实之工夫。为精确之研究。然后整理而条析之。明其源流。著其旨要。以见吾国文化。有可与日月争光之价值。而后来学者。得有研究之精梁。探索之正轨。不至望洋兴叹。劳而无功。或盲肆攻击。专图毁弃。而自以为得也。（乙）本杂志于西学则主博极群书。深窥底奥。然后明白辨析。审慎取择。庶使吾国学子。潜心研究。兼收并览。不至道听途说。呼号标榜。陷于一偏而昧于大体也。（丙）本杂志行文则力求明雅畅洁。既不敢堆积短钉。古字连篇。甘为学究。尤不敢故尚奇诡。妄矜创造。总期以吾国文字。表西来之思想。既达且雅。以见文字之效用。实系于作者之才力。苟能运用得宜。则吾国文字。自可

适时达意。固无须更张其一定之文法。摧残其优美之性质也。<sup>①</sup>

就其杂志简章来看,《学衡》的文化个性并不明显,似乎仅是“无偏无党”论究“国学”与“西学”的学术杂志。实际上,自创刊号开始,《学衡》即表现出鲜明的思想倾向性。创刊号的插画为孔子像和苏格拉底像,分别代表着《学衡》在“国学”与“西学”上的皈依,同时也象征着“学衡派”身份想象的旨归:中国的“圣人”和西方的“人文主义者”。《学衡》中确有纯粹“论究学术”的文章,但是,此类文章并非《学衡》发起人梅光迪、吴宓和胡先骕真正意图之所在,他们对于《学衡》是别有寄托。创刊号中梅光迪《评提倡新文化者》和胡先骕《评〈尝试集〉》两篇文章,明确标示出《学衡》反对新文化—新文学运动的方向,这才是《学衡》三位主要发起人理想之所在。此后,《学衡》发表了一系列批评反对新文化—新文学运动的文章,同时,大量译介白璧德及符合白璧德人文主义标准的西洋哲学、文学。“胡梅诸公”作为新文化运动反对派的身份开始在现代文化中确立起来。梅光迪、吴宓和胡先骕,他们之所以在新文化运动风起云涌之时,聚集到一起,共同推出一本具有反对派色彩的杂志,源于他们在留学美国时,即各以一定的方式与新文化运动发生了联系。尤其是梅光迪,如前所述,《学衡》之所以出现,与1915~1916年梅光迪与胡适在美国展开的那场“文学革命”论争有莫大关系。认识“学衡派”这样一个具有反对派色彩的群体,除对其做整体观照外,同时,对他们如何从个体凝聚成流派再到流派的消散这个过程进行梳理,无疑是必要的。“学

---

<sup>①</sup> 《学衡》第1期。

衡派”从聚结到分散，正是“学衡派”的“人文主义者”和“圣人”身份想象由建构到幻灭的过程，这个过程，不仅呈现出“学衡派”在现代文化中的悲剧性命运，同时，也从另一个角度反映了新文化运动在当时对中国知识分子所造成的冲击和影响。

### 第一节 梅光迪与《学衡》

《学衡》1922年在南京高师—东南大学创刊，梅光迪起了最关键的作用。甚至可以说，是梅光迪一手促成了《学衡》的诞生。胡适在《逼上梁山——文学革命的开始》一文中把他在1916年“决心试验白话诗”的原因归结为：“一半是朋友们一年多讨论的结果，一半也是我受的实验主义哲学的影响。”<sup>①</sup>这个“朋友们”中最主要的则是梅光迪。套用胡适的说法来说明梅光迪发起创立《学衡》的原因，则为：一半是与胡适进行文学论争的结果，一半是他所受的白璧德人文主义的影响。因而，追溯《学衡》的出现与“学衡派”的形成，梅光迪的1915~1916年便是一个有决定性意义的关节点。

1915~1916年，对于梅光迪和胡适，都是他们人生过程中极为关键的一个阶段。在这个阶段中，他们各自从西方文化中选择了一种对他们的文化命运有着重要影响的学说；在这个阶段中，这两个同在美国留学的安徽人在书信往来中热烈讨论着中国“文学革命”的问题，并初步确立了他们在中国现代文化中的不同身份。这场发生在美国的“文学革命”论争，不仅影响了胡适和梅光迪两人的命

---

<sup>①</sup> 胡适：《逼上梁山——文学革命的开始》，见《胡适全集》第18卷，合肥：安徽教育出版社，2003年，第126页。

运，也影响了中国文学的发展进程。“学衡派”与新文化倡导者们的论争，很大程度上是美国的这场“文学革命”论争在中国的继续和展开。

梅光迪的1915~1916年，主要与两个人相关，其一是他的老乡与朋友胡适，其二是他的美国导师白璧德。

1909年，梅光迪与胡适在上海相识。1910年夏，两人自上海同舟北上应庚款留美考试。是年，胡适顺利考取，同年8月赴美入绮色佳（Ithaca）康乃尔大学，习农科。胡适去国之后，与梅光迪保持书信往来。一年后，梅光迪也考取官费留美，同年赴美入威斯康辛大学。梅光迪到美国后，与胡适的书信往来愈加频繁。两人去国之前都有一定的旧学基础，去国之初，他们的兴趣仍集中于中国传统文化，探讨的主要是中国经学方面的问题。身处异国，他们都表现出一种对中国文化的自觉担当意识，以再造中国文化为己任。随着留学体验不断开阔他们的眼界，他们逐渐尝试用一种新的眼光来审视中国的文化，并运用他们掌握的西学方法重读中国古籍，初步形成一种比较文化的意识。在1912年3月5日给胡适的信中，梅光迪写道：“吾人生于今日之中国，学问之责独重：于国学则当洗尽二千年来之谬说；于欧学则当探其文化之原与所以致盛之由，能合中西于一，乃吾人之第一快事。”<sup>①</sup>1915年以前，他们在书信中谈志向、谈学问，互相欣赏互相砥砺，虽时有冲突，但更多的是相互包容、相互理解，气氛比较融洽。此时，梅光迪已表现出他对孔子学说的尊崇，在对西方哲学和宗教有了一定了解之后，更加坚定

---

<sup>①</sup> 杜春和、韩荣芳、耿来金编：《胡适论学往来书信选》下册，石家庄：河北人民出版社，1998年，第1191页。

了他对孔子学说的信仰。在他看来，中国的没落并非孔子学说所造成的，相反，是由于孔子之说没有真正行于世，后世腐儒对孔子学说误会穿凿妄加阐释，才造成中国的衰落，因此，“欲得真孔教，非推倒秦汉以来诸儒之腐说不可”<sup>①</sup>，将来救国，即从此入手。其时，梅光迪尚未得闻白璧德的学说，通过复兴孔子之说而救国用世，在他仅是一种大约的方向，一种文化的可能。这种思想倾向成为他接受白璧德人文主义学说的重要基础。

1915年开始，梅光迪和胡适在书信往来中讨论的问题逐渐从文化转向中国的文学改革。这种转向，就其外在原因而论，与他们对方文学的了解加深有一定关系，他们都从西方文学中获得很大启发。另一方面，则是他们自身的内在原因。对于他们这一代处于转型时期的中国知识分子而言，关于中国文化问题的讨论，最终落实到文学的讨论，有一定必然性。从个人原因来看，梅光迪和胡适出国之前都受过比较系统的旧式教育。旧式教育中，文学训练是很重要的内容。胡适出国之前即有写旧诗的经验。他们两人都是素有文学之志，梅光迪“以创造新文学自期”<sup>②</sup>，胡适则有“为大中华，造新文学”<sup>③</sup>的理想。另一方面，从历史背景来看，自清末梁启超、黄遵宪倡导“小说界革命”和“诗界革命”以来，文学的社会作用得到极大强调，中国知识分子普遍相信文学有救世之功用，能够干

---

① 杜春和、韩荣芳、耿来金编：《胡适论学往来书信选》下册，石家庄：河北人民出版社，1998年，第1192页。

② 罗岗、陈春艳编：《梅光迪文录》，沈阳：辽宁教育出版社，2001年，第162页。

③ 胡适：《留学日记》卷十二，见《胡适全集》第28卷，合肥：安徽教育出版社，2003年，第353页。

预社会、影响人心，推动社会革命，在这种背景下，文学现代化的要求已是呼之欲出。但即使是首倡“新文体”的梁启超，以及高呼“我手写我口”的黄遵宪，都是着重于文学内容的改革，强调文学必须反映当下的人与事，尤其要有表达新事物、新思想的能力，他们尚未真正触及到文学形式改革的问题。维新运动前后，中国涌现出大批白话文报刊，但在当时，梁启超等维新人士乃至一般中国知识分子都不会意识到白话与文言冲突，而是认为两者并行不悖，各自承担着不同的功用，白话主要用于报刊，向广大民众宣传新学说、新主张。在他们的意识中，文言的正统地位仍是不容置疑的。黄遵宪的诗歌虽然已有一定白话倾向，但其诗学是“以新材料入旧形式”，并以此作为近代诗歌发展的方向。这种方向也是后来“学衡派”主将吴宓所认同的。胡适和梅光迪对于清末以来中国的文学改革风气，当然不陌生，他们这一代知识分子，年轻时基本上都受过梁启超“新文体”的影响，多少感受到中国文学正处于一个转变时期。胡适在赴美留学之前就读于上海中国公学时，已有办白话报写白话文章的经验，对当时国内的白话文发展趋势比梅光迪有着更深的体会和了解，去国之后，又为当时美国的意象派诗歌所吸引，从中获得极大启发。<sup>①</sup> 本国的、外国的因素共同作用于胡适，“文学革命”的口号，最终从胡适口中喊出来，可谓水到渠成了。

在胡适与梅光迪讨论文学改革的时候，他们更多的是从西方文学中获取理论资源和例证。欧洲各国建立各自民族文学的经验为他们思考中国的文学问题提供了重要的借鉴，胡适尤其喜欢引用欧洲

---

<sup>①</sup> 胡适与意象派诗歌的关系，参见罗钢著：《历史汇流中的抉择》，北京：中国社会科学出版社，2000年，第178~185页。

各国文学革命的例子为其理论佐证，如但丁首倡用意大利方言写作而开创了意大利文学的新传统，给胡适提供了极大的支持。与梁启超、黄遵宪不同，胡适与梅光迪这一代具有留学背景的知识分子，自觉地在比较文化的视野下看待问题，中国的问题被置之于中国与西方这一关系中来考察，他们力图把中国与西方想象成平等的两个文化系统，而现代中国文化的发展必须通过综合中西文化之所长而寻找出路。梁启超与黄遵宪虽然也有在国外生活的体验，但在他们的意识中，文化上的“中国中心主义”还比较牢固，中国文学在世界范围内的优越性在他们看来是毋庸置疑的，他们自然未能从西方文学的经验中看到中国文学革命的可能。“西方”对于胡适梅光迪他们这一代留洋的中国知识分子，不再仅仅是一种压迫中国的力量，而且是中国自我发展的一个重要资源，因而，他们能够比梁启超一代的知识分子更深入到西方文化的内部，从中大量吸取养料，获得启发。作为一个群体而言，他们是第一代具有世界眼光的中国知识分子，开始从世界文学的视野来思考中国文学的问题，远远地超越了看似大胆实则小心翼翼的前辈改革家梁启超和黄遵宪，并把后者所开创的中国文学改革推向一个质的飞跃。

梅光迪和胡适最初在探讨文学改革的问题时，尚未充分意识到欧洲各国在文艺复兴后纷纷打破拉丁文传统、发展自己民族语言的文学所具有的意识形态意义，它所带来的不仅是欧洲各国文学的独立发展，还有欧洲各民族思维方式的变化，以及通过民族文学的发展而确立起来的国家民族意识。他们从中看到的只是通过文字语言的改革而开创中国文学新局面的可能，因此，他们都认为要讨论文学改革，必须“先精究吾国文字始敢言改革”。最初的讨论便集中于文字改革的问题上，他们所考虑的是如何改革文言以适应社会现

实需要。

在如何改革文言的问题上，梅光迪一直表现得相当小心谨慎，他始终坚持文言不当废，至于文言具体要如何改革，他并未提出自己的明确方案。胡适在这个问题上显然比梅光迪做出了更深入的思考。最初胡适也还不曾想到要废除文言，在他看来，文言虽是半死的文字，但在中国还未有另一种通行的媒介物之前，文言作为全国通用的媒介物和教育的工具，仍当保存。<sup>①</sup>胡适考虑文言改革的出发点是将其作为一种交流和教育的工具，处处见出其在现代社会的局限性和不合理，因而，文言的改革势在必行。当胡适从工具论的层面来看待文言时，他必然着眼于文言的实用问题，相对忽略了文言的审美问题，以及文言作为中国文化的载体所具有的本体论地位；而后者正是梅光迪一直坚持和强调的，梅光迪认为文言在中国文化中具有一种不可替代的本体位置，它与中国人的思维方式和审美方式密不可分。梅光迪与胡适的分歧由此开始，后者从工具的角度考虑文言改革，事实上已触及到文化大众化的问题。如何让文言成为一种更实用更普遍的表达工具，而非仅是少数知识分子的精美工具，这是胡适文言改革的主要目的。出国之前有过办白话报经验的胡适，实际上已隐约感觉到近代以来文化的大众化倾向。梅光迪则对维新运动以来白话作为一种大众传媒的语言工具的适用性和便利性缺乏足够的把握，他始终坚持文化上的精英立场，把文化看成仅是与少数精英相关的事情。他与胡适的分歧自然越来越明显了。这种分歧也是日后的“学衡派”与新文化运动倡导者们的分歧。

---

<sup>①</sup> 胡适：《留学日记》卷十一，见《胡适全集》第28卷，合肥：安徽教育出版社，2003年，第245页。



随着讨论的继续，胡适的观点越来越激烈，起初他认为文言是半死的文字，通过与梅光迪等几个朋友的反复辩驳，后来他干脆宣布文言是全死的文字了，必须由活的文字——日常使用的白话——来替代它。为了支撑他的论点，胡适不仅从欧洲文学革命中寻找依据，还挖掘出了中国文学中一直存在而又不被充分注意的白话文学传统，并把历来处于边缘地位的白话文学奉为中国文学的正统，以此支撑他的白话文学主张。原来的文字改革争论也就转向文学本体问题了。梅光迪此时仍根据中国传统的文学观念来反对胡适的观点，但对胡适却已没有多大说服力。直到梅光迪找到了白璧德人文主义这一理论武器，他才不仅从中国传统文学的观念，也从西洋文学的标准两方面来驳斥胡适的观点。梅光迪对白璧德的接受，一方面是源于他本人原有的思想倾向，即对孔子学说的尊崇；另一方面，也是与胡适的文学论争的直接推动。

1914~1915年间，就读于西北大学的梅光迪在一次偶然的机会有幸接触到了当时美国人文主义大师白璧德的著作《现代法国评论大家》（*The Master of Modern French Criticism*，又译《法国现代批评大师》），一读之下，即对其完全倾倒。当时的梅光迪“正陷于托尔斯泰式的人文主义的框框之中，同时又渴望在现代西方文学当中找寻到更具阳刚之气、更为冷静、理智的因素，能与古老的儒家传统相映成趣”<sup>①</sup>。如前所述，梅光迪一直对孔子怀有深厚感情，并且一心以振兴“真孔教”为己任。白璧德的人文主义学说，正好呼应了他的这种内在需求。中国的“圣人”就是白璧德所谓的“人文主

---

<sup>①</sup> 梅光迪：《评〈白璧德：人和师〉》，见罗岗、陈春艳编：《梅光迪文录》，沈阳：辽宁教育出版社，2001年，第229页。

义者”，而梅光迪一心一意要重现的“圣人之道”，正是白璧德的“人文主义之道”。白璧德的学说，在梅光迪看来，是真正“合中西于一”了，这原是他在文化上的追求，于是，他从对孔子的崇拜走向对白璧德人文主义学说的认同，就是必然的了。正是在白璧德人文主义的指引下，他明确形成了以儒家文化的“圣人”与西方文化的“人文主义者”为旨归的身份想象，并以融会贯通中西文化为己任。1915年秋天，梅光迪转学到白璧德执教的哈佛大学，成为白璧德忠实的学生和追随者。从此，他在与胡适的论争中开始拥有了明确的理论武器。胡适则“在1915年的暑假中，发愤尽读杜威先生的著作，……从此以后，实验主义成了我的生活和思想的一个向导，成了我自己的哲学基础”<sup>①</sup>。同年9月，胡适转入杜威所在的哥伦比亚大学，师从杜威研究哲学。从此以后，杜威的实验主义哲学成了胡适生活和思想的向导。不同导师的选择，开启了这两个中国留学生不同的人生道路，造成他们之间无法弥合的分歧。

从1916年开始，他们继续就“文学革命”的问题展开讨论，中国传统文学观念是以诗歌为正统主流文学，当胡适开始从中国传统文学中寻找白话文学的传统时，必然涉及对诗歌正统主流地位的质疑，“文学革命”因而也就具体化为“诗界革命”的问题。胡适提出白话可作为一切文体的工具，即不仅戏曲、小说等用白话，诗歌也可用白话。这一观点遭到梅光迪的坚决抵制。梅光迪虽然也表示赞同“文学革命”，认为“今日文学有不可不改革之处”，但又认为诗界革命的着眼点在于内容的创新，不做古人奴婢，应有新思

---

<sup>①</sup> 胡适：《留学日记》自序，见《胡适全集》第27卷，合肥：安徽教育出版社，2003年，第104页。

想、新内容，而非胡适所说的尽屏古人所用之字，另以俗语白话代之，要之，“只须改革其流弊，而与其事之本体无关”<sup>①</sup>。其主张类似于黄遵宪的“以新材料入旧形式”，唯一的不同在于，梅光迪在新材料方面有着比黄遵宪严格的限制，即不能以未经文学大家锤炼的俗语白话入诗，其倾向似比黄遵宪更保守。胡适此时明确提出诗界革命“要须做诗如作文”的主张，他认为：“中国诗史上的趋势，由唐诗变到宋词，无甚玄妙，只是作诗更近于作文！更近于说话”<sup>②</sup>。梅光迪则认为“诗文截然两途，诗之文字（Poetic diction）与文之文字（Prose diction），自有诗文以来（无论中西）已分道而驰。……吾国求诗界革命，当于诗中求之，与文无涉也。究竟诗界革命当何下手，当先研究英法诗界革命家，比较 Wordsworth or Hugo〔华兹华斯或雨果〕之诗与十八世纪之诗，而后可得诗界革命之真相，为吾人借镜也”<sup>③</sup>。尽管梅光迪提出应向英法诗歌革命借鉴经验（这也是胡适赞同的），但具体如何借鉴，又如何从诗中求得诗歌革命之法，梅光迪则无所建树。白璧德的人文主义仅仅成为梅光迪的批判武器，却未能成为他文学改革的有效工具。如白璧德的本国弟子 T. S. 艾略特所指出的：“人文主义是批评性的，而不是建设性的。”<sup>④</sup> 白璧德人文主义所悬起的古典主义文学标准，原因是因

---

① 杜春和、韩荣芳、耿来金编：《胡适论学往来书信选》下册，石家庄：河北人民出版社，1998年，第1203页。

② 胡适：《逼上梁山——文学革命的开始》，见《胡适全集》第18卷，合肥：安徽教育出版社，2003年，第105页。

③ 杜春和、韩荣芳、耿来金编：《胡适论学往来书信选》下册，石家庄：河北人民出版社，1998年，第1199~1200页。

④ 〔美〕T. S. 艾略特：《关于人文主义重新考虑后的意见》，见李赋宁译：《艾略特文学论文集》，南昌：百花洲文艺出版社，1994年，第204页。

对西方近代文学思潮的批评而生的，它是文学批评的一种标准，而非针对文学自身发展的内在需求。日后“学衡派”的一大弊病即在此，他们反对新文化—新文学运动，其“批评性”远大于其“建设性”。

胡适所看到的文学史是一部文学工具更替的历史，因而，他坚决主张“文学革命”必须先从工具入手。这种明显带有进化论和实验主义色彩的观点，充分证明胡适已利用杜威的实验主义方法论对自己的思想加以系统化了，杜威的学说为胡适提供了一套“大胆的假设，小心的求证”的解决问题的方法，有了这套方法，加上赫胥黎的进化论，胡适也就把中国的文学史化约为一个工具的问题，或是方法的问题，这就是胡适文学革命的思想基础。去国之前胡适已受赫胥黎进化论影响较深。<sup>①</sup> 19世纪末，严复翻译的赫胥黎《天演论》对中国思想界产生了广泛影响，当时已名满天下的康有为、梁启超以及尚在求学阶段的年轻鲁迅、胡适等近现代知识分子，莫不受其震动，一般的大中小学堂也将其视为教科书加以传授，关心中国命运的热血青年更是争先读《天演论》，整个社会崇尚进化的气氛非常浓郁。而与胡适从同一时代环境出来的梅光迪显然比较疏离进化论，在接受了白璧德人文主义学说之后，他自然更不能认同进化论了。他认为科学与社会上的实用知识如政治、经济可以讲进化，至于美术、文艺、道德则不能以进化论之。这一观点是梅光迪始终坚持的，也是后来“学衡派”同人反对新文化运动的一个重要

---

<sup>①</sup> 胡适在1905年就读于上海澄衷学堂时已读过严复译的《天演论》和《群己权界论》，深受进化论的影响，胡适之的名字即出自“物竞天择，适者生存”。留学美国时胡适所阅读的书中有达尔文 *Origin of Species*（《物种起源》）。

依据。根据白璧德的古典主义文学观，从浪漫主义到现实主义到现代主义的西方近代文学思潮，不仅不是文学的发展进化，反而是一种退化，它们都背叛了古典主义讲究理性节制、注重伦理道德的原则，一味追求“创造”、“创新”，是主张人性放纵的“自然主义”。依据古典主义的标准，梅光迪认为文学的发展必须是“取法古人之精神而加以个人独有之长”，也即在继承与摹仿的基础上进行个人的创新，“文学大家无有不得古人之助而终能独立者也”。与胡适的“文学革命八条件”（即文学改良的“八事”）对应，梅光迪提出他的“文学革命之法”：

一、摒去通用陈言腐语。二、复用古字以增加字数。三、添入新名词，如科学、法政诸新名字，为旧文学中所无者。四、选择白话中之有来源、有意义、有美术之价值者之一部分，以加入文学，然须慎之又慎耳。<sup>①</sup>

其中以第二点为最要最有效用，以第四为最轻、最少效用。与胡适的主张相比，梅光迪偏向复古的“文学革命之法”无疑不具备现实可操作性。经过一年多的反复讨论辩驳，胡适于1916年11月在“文学革命八条件”的基础上写就《文学改良刍议》一文，将其寄给国内主编《新青年》的陈独秀，1917年1月，该文于《新青年》第2卷第5号发表，同年6月，胡适回国，执教于北京大学，与陈独秀等人一起发动文学革命，将他的白话文学主张付诸实践。

---

<sup>①</sup> 杜春和、韩荣芳、耿来金编：《胡适论学往来书信选》下册，石家庄：河北人民出版社，1998年，第1208~1209页。

梅光迪与胡适的论争就此告一段落。面对胡适在国内的得势，尚在哈佛读书的梅光迪自然心有不服。

1922年1月，《学衡》在南京创刊，是梅光迪自1915~1916年与胡适文学论争落败之后，多方努力筹划的结果。《学衡》对新文化运动的批评主要集中在胡适身上，梅光迪与胡适的“文学革命”论争，已从美国转移到中国来。作为新文化运动主将的胡适，却已今非昔比，他的白话文学主张在国内已呈登高一呼应者云集之势，成为中国文学发展的新潮流、新趋势，面对昔日的老对手通过《学衡》而发起的进攻，胡适已不再有美国时期与梅光迪书信往来仔细讨论的耐心，《学衡》在他看来只是一本“学骂”，不值得浪费时间去批驳它。胡适的高姿态，一方面反映出新文化运动在当时已是大势所趋，不容逆转；另一方面，则反映了《学衡》与新文化运动的隔膜，“学衡派”对新文化运动的批评，并未对后者造成真正的冲击。梅光迪仍延续着他在美国时期的文学态度：“将于文学中稍得人生哲学（Philosophy of life），以为救世之具耳。”<sup>①</sup>“向来所好只是人生哲学兼及文章，盖欲借文章以发布人生哲学为改造社会之用耳。”<sup>②</sup>从“人生哲学”——即伦理道德的角度来看待文学，将文学仅视为救世和改造社会的工具，却对文学自身的独立性缺乏必要的认识，这样一来，梅光迪也就很难从文学本身来理解新文学发展的必然了。强调文学的救世作用，原是清末以来中国知识分子的一个传统，“五四”一代的作家，即使是宣称“为艺术而艺术”的创造

---

<sup>①</sup> 罗岗、陈春艳编：《梅光迪文录》，沈阳：辽宁教育出版社，2001年，第161页。

<sup>②</sup> 杜春和、韩荣芳、耿来金编：《胡适论学往来书信选》下册，石家庄：河北人民出版社，1998年，第1201页。

社，仍是乘着“文以载道”的使命，注重文学的社会功用。然而，文学的发展有自身的规律，并非完全以社会需要为目的，对此，新文化倡导者们显然比梅光迪更清楚。新文学运动的发生，既有以文学为改良社会的工具之意，同时也包含着中国文学自身谋求突破的内在发展需求。梅光迪对新文学的隔膜，很大程度在于他看不到清末以来中国文学寻求突破和超越的趋势。白璧德的人文主义学说为他提供的不是一种理解现实的方法，而是一种跨越现实的文化幻象。《学衡》创刊之后，白璧德的古典主义文学标准成了“学衡派”与新文学倡导者论争的一个尖锐武器，拿这个标准来衡量当时的新文学创作，自然只能走向对新文学的否定。

从1915~1916年到1922年创办《学衡》杂志，梅光迪一直以胡适为假想敌，把自己的文化理想直接与反对胡适对应起来。这是因为他始终坚信：胡适倡导的白话文运动在中国历史上没有先例可循，因而是一种谬误；而他所坚持的古典主义文学标准则是经过中国古代文学和白璧德人文主义学说认证的，因而是正确的。这种正确与错误二元对立的思维模式，对梅光迪造成了极大的“自蔽”，使得他一直惑于“圣人”与“人文主义者”的身份想象，未能清醒地认识中国现代文化的现实。他在《学衡》上所发表的文章表明他事实上对新文化运动相当陌生，其批评之空泛甚至让人怀疑他对于当时的新文学到底是否有具体的了解。他发表于《学衡》的文章如下：

(1) 直接攻击新文化运动：《评提倡新文化者》、《评今人提倡学术之方法》、《论今日吾国学术界之需要》；

(2) 介绍西方人文主义：《现今西洋人文主义》、《安诺德之文化论》。

在这些文章中，梅光迪以西洋真理代言人的姿态，应用白璧德的人文主义标准，“高屋建瓴”地对新文化运动的肤浅和失误进行总体性批判，将新文化运动倡导者视为“诡辩家”、“模仿家”、“功名之士”、“政客”，对其进行全面否定，他认为“改造固有文化。与吸取他人文化。皆须先有澈底研究。加以至明确之评判。副以至精当之手续。合千百融贯中西之通儒大师。宣导国人。蔚为风气”<sup>①</sup>。而新文化运动所取者“不过欧美一部分流行之说。或倡于数十年前。今已视为谬陋。无人过问者”<sup>②</sup>。且“彼等对于己之学术。则顽固拘泥。偏激执迷。对于他人学术。则侵略攻伐。仇嫉毁蔑”<sup>③</sup>。梅光迪同样承认“建设新文化之必要”，在这个共同的前提下，他对新文化运动者的批评，实际上是一个谁更有资格规划新文化建设的问题，换言之，即是一个争夺话语权的问题。在其“人文主义者”身份想象的驱使下，这位隐然以中国“学术思想界之领袖”自期的白璧德弟子，自然认为“学衡派”比新文化倡导者在新文化问题上更有发言权，因为他们所信奉的白璧德人文主义对东西文化有着“彻底研究”和“明确之批判”，“其本体有正当之价值”且“适用于吾国”，“与吾国固有文化之精神。不相背驰。取之足收培养扩大之功。”<sup>④</sup>“学衡派”在新文化建设问题上表现出来的批判性远远大于其建设性，白璧德中正平和囊括中西文化精华的人文主义学说并未能当时的中国新文化建设指出一条确实可行的路。梅光迪的美国同门 T. S. 艾略特对乃师的学说显然有着更为清醒的判

---

① 梅光迪：《评提倡新文化者》，《学衡》第1期。

② 梅光迪：《评提倡新文化者》，《学衡》第1期。

③ 梅光迪：《评今人提倡学术之方法》，《学衡》第2期。

④ 梅光迪：《现今西洋人文主义》，《学衡》第8期。



断，他认为：“人类并没有人文主义的习惯。”“人文主义不过是某些时代、某些地方、某些个人的心态罢了。”<sup>①</sup>不幸的是，白璧德的中国弟子们却并未意识到人文主义的局限性及其在 20 世纪中国文化建设中的空想性。白璧德为他们提供了一种过于美好完善的文化幻象，他们也就沉醉其中而难以自拔了。

《学衡》与现实疏离的批评，不但未能如梅光迪所预期的起到颠覆新文化运动的作用，也未能对新文化运动造成强有力的冲击。《学衡》出版之初，鲁迅、周作人、茅盾等新文化倡导者们曾著文批驳其谬误和难以自圆其说之处，但很快即对《学衡》置之不理了，在他们看来，《学衡》实在不值得一驳。创刊第二年，《学衡》对新文化—新文学运动的批评，已被新文化倡导者们所忽略，无法真正形成论争之势，“学衡派”也就成为现代文化中的“多余人”了。《学衡》的直接肇始者梅光迪，在《学衡》仅发表了区区 5 篇文章，便于 1923 年对《学衡》表示失望而退出《学衡》。他的退出，从一个方面反映出《学衡》的寂寥，由此可见《学衡》当时实际上并未成为一种足以与新文化运动相抗衡的力量，因而无法实现梅光迪“对胡适作一全盘之大战”的理想。

## 第二节 吴宓与《学衡》

《学衡》的创办，因梅光迪而起；《学衡》的维持，却由吴宓之功。自《学衡》1922 年创刊，到 1933 年终刊，吴宓是“学衡派”

---

<sup>①</sup> [美] T. S. 艾略特：《欧文·白璧德的人文主义》，见李赋宁译：《艾略特文学论文集》，南昌：百花洲文艺出版社，1994 年，第 185 页。

诸人中唯一与《学衡》相始终的。梅光迪、胡先骕相继退出《学衡》后，吴宓在杂志的经费、稿源、出版都遭遇严重困难的情况下，竭尽一己之力维持《学衡》的出版，从而把自己的命运与《学衡》紧密地结合在一起，如他本人在1927年的夫子自道：“《学衡》为我之事业，人之知我以《学衡》。”<sup>①</sup> 吴宓与《学衡》的关系，源自他留学哈佛大学时。吴宓于1918年9月入哈佛大学比较文学系，师从白璧德，1921年8月毕业，获文学硕士学位，归国执教于南京高师—东南大学。吴宓的哈佛大学时期，与梅光迪的1915~1916年一样，是他人生选择的一个关节点，也是他加入《学衡》的起因。

《学衡》终刊多年以后，已步入暮年的吴宓，以复杂的心情追忆当年在美国认识梅光迪并从弗吉尼亚大学转入哈佛大学这一事件对自己命运的影响：

然按后来事实之因果论之，则宓若在1918~1919学年，仍留勿吉尼亚大学，而不来到波士顿转入哈佛大学，则与梅光迪君在美国未由相识，无从接受其反对陈独秀、胡适新诗、白话文学、新文化运动之主张，并不获由梅君导谒白璧德先生，受其教，读其书，明其学，传其业，则后来必无《学衡》杂志之编辑与出版。而宓一生之事业、声名，成败、苦乐，亦必大异，而不知如何。总之，一切非人为，皆天命也！<sup>②</sup>

---

① 吴宓：《吴宓日记》Ⅲ，北京：三联书店，1998年，第419页。

② 吴宓著，吴学昭整理：《吴宓自编年谱》，北京：三联书店，1998年，第176页。

吴宓把哈佛大学时期对他人生的影响归结于命运的偶然性，鉴于他维持《学衡》十余年间所承受的各种艰辛和压力，以及“学衡派”在中国现代文化中的独特身份，这种表述的背后，其中或许不无遗憾与怅惘。然而，吴宓与梅光迪在哈佛相识并受后者影响，初步结成反胡适的联盟，这一事件表面上的偶然，背后却蕴含着吴宓如此选择的必然。这种必然才是吴宓之成为吴宓的根本原因。

吴宓对梅光迪的追随，以及对白璧德人文主义学说的接受，主要源于吴宓本人去国前原有的思想倾向。留学美国之前，吴宓就读于北京的留美预备学校——清华学校，从他清华时期的日记可看出，清华学校的西化教育，并未改变吴宓对儒家文化的深切认同。吴宓终其一生都坚持着对孔子所代表的儒家文化的认同和皈依。这与吴宓的“家学渊源”应有一定关系。吴宓出生并度过少年时代的陕西三原地区曾是“关学”<sup>①</sup>重镇，吴宓的长辈如生父、嗣父及姨父、姑丈等亲戚都曾从学于当时三原的关学大儒刘古愚。<sup>②</sup>刘古愚为晚清陕西著名教育家，秉承关学强调个人道德修养和学问“致用”的传统，关心国事而思想开通，在关中大兴教育，新学旧学兼授，其教育思想着重救世和致用，对当时关中读书人有极大影响。吴宓自少年时代即闻刘古愚的大名并对其深为仰慕。1905年至1911年入读清华学校之前，吴宓先后就读于三原敬业学塾（家塾）

---

<sup>①</sup> “关学”，广义“关学”指自北宋张载开始到清末刘古愚的陕西关中理学（儒学）；狭义“关学”指北宋时期陕西关中张载创始的理学或张载关学学派，张载关学以“致用”、“崇德”为最终目标。此处取广义之说。

<sup>②</sup> 吴宓与刘古愚的关系，参见刘黎红：《论吴宓留学前的文化经历与其文化取向的关系》，《青岛大学师范学院学报》2005年第1期。

和宏道高等学堂（五年制中学），旧学新学兼顾，其授业老师多为刘古愚弟子。<sup>①</sup> 此段时间，吴宓所受的教育很大范围笼罩在刘古愚的影响下。家庭环境、早期教育和地域文化共同作用于少年吴宓，使得吴宓养成浓厚的中国传统知识分子气质。对孔子所代表的儒家文化的认同，使得清华时期的吴宓，将提高“全体国民之智识与道德”视为国家强盛的充要条件。这种“道德救国”的观念一直贯穿到《学衡》时代。本着这种观念，吴宓自然对一切激进的社会行为都持保留态度，就读清华第一年，正赶上辛亥革命爆发，历来有救国之志的吴宓对革命的态度则是“既未参加，且不甚赞成”<sup>②</sup>。总的来说，吴宓去国之前已表现出文化上的道德取向，他对自我身份的期待以儒家文化理想主义的“圣人”为最高旨归。

正是由于吴宓本人亲近传统文化的倾向，他才与梅光迪一相识即意气相投、相互激荡。也正是这种倾向成为吴宓接受白璧德人文主义学说的基础，对吴宓而言，白璧德的学说无疑是孔子学说在西洋文化中所能引发的最大回响。白璧德对孔子的推崇，不仅赋予孔子学说一种前所未有的世界性，同时也使得白璧德的人文主义学说具有一种“国际主义”的姿态，这一姿态对于来自有过光辉历史又有着落后现实的中国留学生，往往具有极大的吸引力。在吴宓看来，白璧德的人文主义学说“其立说宏大精微，本为全世界，而不

---

<sup>①</sup> 参见吴宓著，吴学昭整理：《吴宓自编年谱》，北京：三联书店，1998年，第58页、第62~65页。

<sup>②</sup> 吴宓著，吴学昭整理：《吴宓自编年谱》，北京：三联书店，1998年，第108页。

为“一时一地”<sup>①</sup>。因而，作为孔子信徒的吴宓，很自然地就成为白璧德的信徒了，可以说，吴宓原来对孔子学说的感情有多深，他对白璧德的认同就有多深，甚至是有过之而无不及，而他原来隐约怀有的儒家知识分子的“圣人”身份想象，也就明确为白璧德的“人文主义者”身份想象了。吴宓在清华时期已具有一种初步的比较文化意识，在平时的阅读中，他常将西方的思想学说与孔子所代表的儒家学说互相对照，从西方文化中寻找与孔子为主的儒家学说互相印证之处，由此更坚定他对儒家文化的信仰。白璧德人文主义学说所体现出来的世界文化视野，使得吴宓更自觉地从比较文化的角度来思考中国的文化问题，因而，白璧德的学说也就成为吴宓论证孔子学说在中国现代文化中的合法性的最有力武器，又因为这一武器来自西洋，对于不得不面对中国与西方这一关系而确立自我身份的吴宓来说，白璧德的学说显然正急其所需。

较之梅光迪，吴宓受白璧德的影响更全面，更深远。从哈佛时期开始，他一直自觉地将古希腊的苏格拉底、柏拉图、亚里士多德的思想与中国的孔孟思想互相对照互相阐发，在沟通中西文化方面做出了自己的独特贡献。同时，他也是中国较早从比较文学的角度来研究中国文学与西方文学的，哈佛大学时期，他已应用西方文学理论，从中西小说比较的角度来研究《红楼梦》。从哈佛毕业回国后执教于高校，他经常开的一门课是“文学与人生”，其讲述方式是从中西历史、哲学、文学等方面来“研究人生与文学之精义，及

---

<sup>①</sup> 吴宓著，吴学昭整理：《吴宓自编年谱》，北京：三联书店，1998年，第175页。

二者间之关系”<sup>①</sup>。另有一门课是“中西诗之比较”。凡此都证明他在中国实“开中西比较文化和比较文学研究之先河”<sup>②</sup>。因此，有学者称吴宓为“中国比较文学的拓荒者”。在白璧德的中国弟子中，吴宓无疑最全面地贯彻了白璧德的人文主义学说，从人生观、文学观到大学讲坛——充分体现他作为哈佛大学比较文学系白璧德教授的弟子的特点，他都是白璧德忠实的追随者。

吴宓首先是从人生观或人生哲学的角度来接受白璧德的人文主义学说的。他从白璧德那里沿袭了西方关于人生观的三分法：“人生观（即立身行事之原则）约可别为三种。一者以天为本。宗教是也。二者以人为本。道德是也。三者以物为本。所谓物本主义 Naturalism 是也。处今之世。以第二种之人本主义即人文主义为最适。”<sup>③</sup> 吴宓所崇信的第二种人生观，是他在白璧德人文主义的基础上综合了孔子所代表的儒家学说而成的。这两者在他看来是相通的、相互印证的，因而，这种人生观是至为精当的。白璧德的人文主义建立在人性二元论的基础之上，认为人性中善恶二元并存，因而人必须依靠自身的理性和意志来克制人性中恶的一面，即用理性对个人的欲望加以“内在的控制”，唯有如此，才能实现个体的自我完善，成为真正的“人文主义者”。这种观点与吴宓原来所信奉的“修身齐家治国平天下”深有契合之处，也就更能引起吴宓的共

---

① 吴宓著，王珉源译：《文学与人生》，北京：清华大学出版社，1993年，第1页。

② 李赋宁：《学习吴宓先生的〈文学与人生〉课程提纲后的体会》，见吴宓著，王珉源译：《文学与人生》，北京：清华大学出版社，1993年，第235页。

③ 吴宓：《我之人生观》，《学衡》第16期。引注：物本主义 Naturalism，今译自然主义。

鸣。在吴宓看来，正因为人性是二元的，所以才有强调道德之必要与可能。他认为道德之根本在于实行，因此提出他的实践道德三法：“一曰克己复礼。克己者……以理制欲之工夫也。能以理制欲者。即为能克己 Exercise of Inner Check。故克己又为实践凡百道德之第一步也。……复礼者就一己此时之身分地位。而为其所当为者是也。……二曰行忠恕。尽心之谓忠。有容之谓恕。忠以律己。恕以待人。……三曰守中庸。中庸者。中道也。常道也。有节制之谓也。求适当之谓也。不趋极不务奇诡之谓也。”<sup>①</sup> 吴宓的实践道德三法，是他以儒家学说来阐释白璧德人文主义的人生观而提出的。这一人生观对吴宓的一生有着重要影响，尤其从他于《学衡》关系的始终来看，吴宓确实是尽力实践其人文主义人生观，尽管他也时有怨言，慨叹“中道”之难行；但正是这种极富儒家理想主义色彩的人生观，使得吴宓在 1925 年前后“学衡派”其他主将相继退出的情况下，竭力克服一切障碍，独力支撑着《学衡》杂志。

吴宓对人生观的表述方式，表现出一种非中非西、又中又西的文化杂糅的特点，这种特点在梅光迪、胡先骕的文章中同样可见，但以吴宓最为明显。这体现了“学衡派”对待中国文化和西方文化关系的问题上一个相当值得我们注意的思路：一方面，他们通过白璧德提供的西方视角来重新理解和阐释自己的母体文化，在留学生中这种做法是相当自然的，这也是中国现代知识分子的典型做法；另一方面，他们往往又以中国文化来阐释白璧德学说以及西方文化，从而给他们所介绍和推崇的西方文化涂上一层浓厚的中国色彩。“五四”一代的知识分子在接受和吸取西方文化方面，都有

---

<sup>①</sup> 吴宓：《我之人生观》，《学衡》第 16 期。

一个对具体所接受的西方文化加以适当调整的本土化过程，这个本土化，主要表现为按自己的需要对西方各种具体学说加以取舍，只求其适用，而不着重其完整面目或是真实面目，此即鲁迅所倡导的“拿来主义”。“学衡派”对西方文化的介绍也有本土化的做法，但这种以中国文化与西方文化相互印证，并反过来自觉以中国文化来阐释西方文化的做法，则是“学衡派”的鲜明特点了。在吴宓看来：“西洋真正之文化。与吾国之国粹。实多互相发明互相裨益之处。甚可兼蓄并收。相得益彰。诚能保存国粹。而又昌明欧化。”<sup>①</sup>通过这种互相阐发的做法，“学衡派”顺利解决了近代以来中国知识分子在“国粹”与“欧化”之间的矛盾。从中可看出“学衡派”在面对西方文化时自由出入的坦然心态，这仍然得归功于白璧德的“国际主义”姿态为他们所提供的文化心理支撑。无论如何，“学衡派”这种心态反映出中国知识分子一定程度上已确立起自己在文化上的主体性，不但用西洋学说来印证中国学说，也用中国学说去印证和检视西洋学说。就此而言，“学衡派”多少是实践了他们所标榜的融贯中西文化。对于吴宓而言，这种融贯中西的思路，使得他在接受了白璧德的学说之后，又能够把自己的根牢牢扎在中国文化中，建立起对中国文化不可动摇的归属感，并把得到西洋文化印证的儒家学说奉为个人信仰，因此，对白璧德的追随也就与对孔子的信仰并行不悖。然而，在一个新旧交替急需变革的时代，“学衡派”所接受的西学是一种脱离现代中国社会现实需求的学说，这种中学西学互相阐发的结果增强了他们对中国文化的信心，同时也造成了他们在文化上的自我封闭，具有很大的消极作用，它使得“学衡

---

<sup>①</sup> 吴宓：《论新文化运动》，《学衡》第4期。



派”陶醉于中西文化大同的想象中，而未能对中国文化进行批判性的反思，这妨碍了他们在文化上做出更有创造性的贡献。

当吴宓把他的人生观贯彻于他的文学观时，他对文学的看法具有鲜明的道德伦理特点。白璧德的文学批评主要是从伦理道德的角度切入，着重强调文学教化人心的社会功能，对文学的审美价值和艺术价值则不甚注意。这种倾向对他的中国弟子有一定影响。吴宓与梅光迪对待文学的共同点是：不是从审美的艺术的角度看文学，而是从人生哲学的角度看文学。在他看来，“文学是人生的表现”，“好的文学作品表现出作家对人生与宇宙的整体观念，而不是他对具体的某些人和事的判断”<sup>①</sup>。纯粹的“文学研究”是没有意义的，研究文学只能是研究人生的手段。这是白璧德在文学上的一个重要观点，文学必须“有益于世道人心”，也就是柏拉图所强调的道德教诲作用和亚里士多德所谓的“净化”作用。按照这个标准，西方浪漫主义及其后的文学都不足取，他们所表现的是人性中恶的一面，是一种放纵的自然主义，足以对世人造成恶劣的影响，促使人们堕落。持这种标准来衡量当时的中国新文学创作，吴宓自然不会对新文学有多少乐观的看法了。

吴宓的文学观，总是对应着他的人生观，因而，他甚至在其文学观中涉及国民性与文学的关系，他认为，“一国之文学，实表现其国民性”，“中国古代文章，表现国民性，各国称之。今日之表现，实堪羞愤”。今日之表现之所以实堪羞愤，在于“中国人今不自知其国民性”，但知“自暴其丑”、“破灭文字”、“随人附和”、

---

<sup>①</sup> 吴宓著，王岷源译：《文学与人生》，北京：清华大学出版社，1993年，第16~19页。

“无自尊自爱之信仰心”。改进之办法，在于“促进根本之德行；不是去写问题戏剧与问题小说”。<sup>①</sup>梅光迪和吴宓的文章中都曾明确使用“国民性”这个名词，并都认为中国的“国民性”需要改良。但他们所提出的改良办法，与鲁迅通过揭露“国民性”的病根“以引起疗救之注意”不同，也不同于“五四”时着重暴露和反映社会问题的“问题戏剧”和“问题小说”。吴宓认为，文学应表现“国民性”优秀的方面，而不能自曝家丑，现实主义、自然主义文学要不得，要言之，只有温柔敦厚、强调理性与节制的古典主义文学才是好的文学，那样的文学才能塑造一个美好的中国形象，令“各国称之”。这种文学，显然更接近于鲁迅所批判的“瞒”与“骗”的文学。吴宓的观点，实际上潜藏着一个他者——西方的视角，具体地说，是白璧德这个美国人的视角，中国应该是孔子学说所建构起来的中国，中国的文学自然要符合温柔敦厚的宗旨；因而，为了向世界（西方）提供一个他们愿意看到的中国形象，中国要有好的文学，必须先从“人之改良”做起，“其改良之法，即务仿效中国古人及西洋之优点，而革除今世之谬误心理及恶劣习惯”，“针对中国人之病根，则在中国旧说，宜取孔孟之教，而参以墨家之精神。在西洋，宜取柏拉图，亚里士多德之说，而参以耶教之精神”。<sup>②</sup>也就是说，中国人必须先成为白璧德所谓的人文主义者，以及孔孟一样的“君子”或“圣人”，然后，才能创造优秀的文学，才能有足以向西方人展现的“国民性”，中国才能“救亡御侮”。吴宓的“圣

---

<sup>①</sup> 以上均见吴宓著，王岷源译：《文学与人生》，北京：清华大学出版社，1993年，第62~66页。

<sup>②</sup> 吴宓：《人生问题大纲》，见徐葆耕编：《会通派如是说——吴宓集》，上海：上海文艺出版社，1998年，第126页。

人”身份想象真可谓“吾道一以贯之”了，无论文学还是救国，一切都必须从修身开始。

从古典主义的标准和人生哲学的角度来看待文学，不仅新文学的内容是有问题的，胡适等人的进化论文学观，更是“学衡派”所不遗余力批驳的。这种批驳从1915~1916年梅光迪与胡适在美国讨论“文学革命”问题时就已开始了，《学衡》创刊之后，梅光迪对新文学运动的攻击也集中于此。胡适以进化论来论证白话文运动的合理性，强调文学的突破和创新，这是梅光迪和吴宓绝对不能接受的。在他们看来，经济、政治、科学，言进化则可，而文学、艺术等人文科学，则不能以进化言之，不能以新出者为优胜。吴宓认为，“文学之根本道理。以及法术规律。中西均同。细究详考。当知其然。文章成于摹仿 Imitation。古今之大作者。……未有不由摹仿而出者。……文学之变迁。多由作者不摹此人而转摹彼人。舍本国之作者而取异国为模范。或舍近代而返求之于古。于是异采新出。然其不脱摹仿。一也”<sup>①</sup>。并指出“中国之新体白话诗。实暗效美国之 Free Verse。而美国此种诗体。则系学法国三四十年前之 Symbolism”<sup>②</sup>。摹仿在文学发展中确实是一种不可避免的现象，毕竟，任何文学创造都是在前人基础上的突破，摹仿实际是对前人的—种继承。吴宓所指出的胡适白话诗对美国自由诗的摹仿，也是事实。胡适在《文学改良刍议》所提出的“八事”与庞德诗歌主张的趋同性，早经论者指出。中国现代文学与西方文学之间，确实存在

---

① 吴宓：《论新文化运动》，《学衡》第4期。

② 吴宓：《论新文化运动》，《学衡》第4期。引注：Free Verse，意为自由诗；Symbolism，意为象征主义。

一定的摹仿关系。现代文学的发生，在中国文学史上是一次前无古人的革命性变化，从中国自己的文学史中找不到可供借鉴的先例，于是，“舍本国之作者而取异国为模范”也就是自然而然的了。胡适在论证他的白话文运动合法性的时候，直接借用的论据也是西方的理论和欧洲文学革命的例子。吴宓并非反对胡适摹仿外国诗歌，他所反对的是摹仿时不该“专取外国吐弃之余屑”，不能从进化论的角度专取西洋最近之文学趋势，以其新出者为优，要之，仍是关于新文学合法性的问题。按照白璧德的古典主义标准，新文学倡导者以进化论来论证白话文学的合法性，自然是站不住脚的。对新文学的批评，归根到底还是谁更有资格代表西方文化和西方文学、谁更有资格规划中国新文化发展的问题。

白璧德所倡导的人文主义，在吴宓看来，正是“西洋文明全部之代表”，中国发展新文化，自当以此为指导方针，中国新文化的发展路线是否正确，也当以人文主义作为检验的标准。换言之，中国真正的新文化只能在人文主义视野内发生。在“学衡派”的表述中，他们总是强调他们非但不反对新文化，而且也是以建设新文化为己任，他们所反对的只是“专图破坏”、“粗浅谬误”的新文化，即胡适等人所倡导的新文化。因为“彼新文化运动之所主张。实专取一家之邪说。于西洋之文化。未示其涯略。未取其精髓。万不足代表西洋文化全体之真相”<sup>①</sup>。在“学衡派”看来，“西洋文化全体之真相”尽包含于白璧德的人文主义学说中，新文化运动所提倡的浪漫主义、写实主义、自然主义都是“一家之邪说”。对新文化的“歧视”以及对其“欧化”的合法性的否定，是吴宓和其他“学衡

---

<sup>①</sup> 吴宓：《论新文化运动》，《学衡》第4期。

派”主将的一致论调。他们与新文化倡导者一样赞成“欧化”，但他们坚持“欧化”首先必须以对西洋文化“选择之得当”为前提，其次，“欧化”必当不与“国粹”相冲突，符合这两个要求，才是真正的“欧化”。按照这个推理，在当时的中国，无疑唯有“学衡派”的主张才具有合法性，他们的“欧化”才是正确的“欧化”。然而，“学衡派”所谓的“欧化”，实际上是一种文化上的“出口转内销”，他们对西洋文化“选择之得当”，自然是对白璧德人文主义学说的选择，因为它与中国“国粹”不相冲突，而白璧德的学说之所以与中国“国粹”不相冲突，则因为它把孔子学说含括其中。从这个环环相扣的逆推过程，最后抵达的是作为“国粹”的孔子学说，产地中国的孔子学说在“学衡派”的理论中就成为“欧化”了。这种荒谬的推理得以成立的前提，是孔子学说已在白璧德人文主义这盆洋墨水中浸泡过了。因此，“学衡派”既是“复古”的，又是“西化”的，这两者在他们身上是一致的，因为有白璧德在。白璧德对“学衡派”所造成的遮蔽就在于此，他使得吴宓们陷入一个自我循环自我证明自我封闭的文化怪圈。

“学衡派”诸人中，吴宓最忠实于白璧德，受白璧德影响最深，“学衡派”的另一重要人物柳诒徵称他为“华之白璧德”<sup>①</sup>。因而，他的身份想象始终坚定地指向白璧德所谓的“人文主义者”。这种身份想象赋予他一种强烈的文化使命感，具体表现为他对《学衡》的苦心维持。这种身份想象也使得他一直看不清《学衡》所面对的现实境遇。杂志出版一年多后，已显出根基不稳的趋势。梅光迪退出、胡先骕对《学衡》的疏离，虽然对吴宓造成一定的打击，但并

---

① 柳诒徵：《送吴雨僧之奉天序》，《学衡》第32期。

未导致他因此放弃《学衡》，反而让他更自觉更全面地承担起维持《学衡》的重任，成为名副其实的《学衡》“总编辑”。然而，在新文化运动已成为主流话语的形势下，维持一份没有固定经费、缺乏稳定稿源、带有反对派色彩的杂志，其中的艰辛可想而知。同人的分化，对手的漠然，无异于消解了《学衡》存在的现实意义。继续支撑着《学衡》的吴宓，不仅任重，而且寂寞了。这种寂寞，正如鲁迅所说：“凡有一人的主张，得了赞和，是促其前进的，得了反对，是促其奋斗的，独有叫喊于生人中，而生人并无反应，既非赞同，也无反对，如置身无边际的荒原，无可措手的了，这是怎样的悲哀呵。”<sup>①</sup> 1924年后的《学衡》，既无反对，也少赞同。吴宓身边的朋友如张敬海（也是白璧德的学生）、陈寅恪都认为《学衡》对社会无影响，理当停办，吴宓办《学衡》吃力不讨好，不如不办。《学衡》的另一重要人物柳诒徵也有退出《学衡》之意，且不愿在《学衡》上连载其《中国文化史》。另一方面，负责《学衡》出版发行的上海中华书局于1926年提出自第60期后即不再续办《学衡》。吴宓不甘心就此结束《学衡》，多方设法，与中华书局反复交涉，以求继续出版《学衡》。

1925年前后，《学衡》实际上已全面陷入困境。在这种情况下，吴宓很难再坚持杂志成立之初他与梅光迪等设定的目标，对新文化运动的批评既没有造成一定的社会影响，此类文章又难求，为了继续维持《学衡》的出版，吴宓唯有调整《学衡》的方向。1925年2月，吴宓到清华学校执教，任清华国学研究院主任。在《学衡》稿

---

<sup>①</sup> 鲁迅：《鲁迅全集》第一卷，北京：人民文学出版社，1981年版，第417页。

件缺乏的情况下，清华同事王国维、梁启超等都成为吴宓拉稿的对象，是年，王国维关于古史研究的文章开始出现于《学衡》。《学衡》逐渐放弃其反对新文化运动的理想，吴宓本人也不再发表批评性文章，除了一篇《论事的标准》（第56期）稍涉批评外，其他文章都是译述西方学说、文学作品。《学衡》是“学衡派”的阵地，但1925年后的《学衡》，已很难说是“学衡派”的《学衡》。1927年11月，胡先骕与吴宓在北京相见，胡先骕认为“《学衡》缺点太多，且成为抱残守缺，为新式讲国学者所不喜。业已玷污，无可补救。今可改在南京出版，由柳、汤、王易三人主编。但须先将现有之《学衡》停办，完全另行改组。丝毫不用《学衡》旧名义，前后渺不相涉，以期焕然一新”<sup>①</sup>。作为“学衡派”的主将之一，胡先骕对《学衡》竟采取如此决绝的态度，这对以维持《学衡》于不坠为己任的吴宓，打击极大。至此，吴宓终于意识到《学衡》之局已成强弩之末。外界的种种阻力和编辑《学衡》的艰难，都未能消除他对《学衡》的信念，《学衡》内部成员的离心却严重动摇了他对《学衡》的信心。

在《学衡》风雨飘摇的情况下，吴宓主动向《大公报》总编辑张季鸾提出，由他负责办一份《大公报·文学副刊》。《学衡》刚面世不久，张季鸾即在当时他所主编的《中华新报》著文表示支持和鼓励，他的文化倾向一直与吴宓较接近，因而，接受了吴宓办《文学副刊》的建议。1928年1月1日，吴宓主编的《大公报·文学副刊》第1期出版，此后，每周一出版，一直延续到1934年1月1日，共出313期。该刊用文言编辑。《文学副刊》的出版，为吴宓

---

<sup>①</sup> 吴宓：《吴宓日记》Ⅲ，北京：三联书店，1998年，第437页。引注：柳即柳诒徵，汤即汤用彤。

贯彻自己的文学观念提供了另一个重要的阵地。借助报纸这一更快捷更大众化的媒体，吴宓得以继续宣传介绍白璧德等人的学说以及西洋文学。<sup>①</sup>同时，《文学副刊》对新文学作家作品多有介绍，吴宓本人也撰文评介了不少新文学作家作品。<sup>②</sup>通过《文学副刊》的编辑，可看出吴宓对新文学运动的态度已有所改变。这跟他在《学衡》上已逐渐放弃“反对派”角色是相对应的。

1933年，在出版了79期后，《学衡》停刊。同年，“学衡派”的精神导师白璧德在美国逝世。白璧德的中国弟子吴宓，就此退出现代文化的舞台。

### 第三节 胡先骕与《学衡》

“学衡派”三大主将中，胡先骕的“诗人”身份和“文学批评家”身份最为突出。<sup>③</sup>他也是留美出身，但与以文学为业的梅光迪、吴宓不同，胡先骕的专业是森林植物学。1913年11月，胡先骕赴美（公费留学），入加州柏克莱大学农学院森林系。1914年夏，胡明复、任鸿隽、赵元任、秉志、杨铨（杏佛）等留美学生在美国康乃尔大学发起成立科学社，商议筹办《科学》（Science）月刊，以

---

<sup>①</sup> 关于《大公报·文学副刊》对于《学衡》的辅助作用，参见沈卫威：《〈大公报·文学副刊〉对新人文主义的张扬》，见《社会科学辑刊》2004年第3期。

<sup>②</sup> 参见刘淑玲：《大公报与中国现代文学》，石家庄：河北教育出版社，2004年。该书“第一章 吴宓与《文学副刊》：与新文学的对话（1928～1934）”，考察了吴宓与《文学副刊》的关系，尤其注意到《文学副刊》所反映出来的吴宓对新文学态度的变化。

<sup>③</sup> 胡先骕在中国植物学界的影响和地位不在本文讨论范围之内。



“提倡科学，鼓吹实业，审定名词，传播知识为宗旨”<sup>①</sup>。1915年，《科学》创刊，随后在科学社的基础上正式成立“中国科学社”，胡先骕、胡适、梅光迪同为该社社员。胡先骕和胡适留美期间均在《科学》月刊上发表过文章。<sup>②</sup> 出国之前，胡先骕受过系统的旧学教育，幼时有“神童”之誉，对诗文创作有浓厚兴趣，曾得到当时南昌知府、“同光体”诗人沈曾植赏识和关照。赴美之后，胡先骕保持着写作旧体诗词的习惯，且对西方文学也有很大兴趣，虽然所学专业并非文学，但也“寝馈于英国文学。略知世界文学之源流”。<sup>③</sup> 他归国后发表于1920年9月《东方杂志》第17卷18期的《欧美新文学最近之新趋势》一文，证明他确实“略知世界文学之源流”。

胡先骕在文学方面颇为自负，他在1916年从美国学成归国后所写的《壮游用少陵韵》诗中有言：“束发毕经史。薄誉腾文场。下笔摹古健。颇欲追班扬。一时冠盖俦。交口称麟凰。庞眉比长吉。锦句充奚囊。冥契接虞夏。廓我刚柔肠。轩轩寡俗韵。逸兴凌穹苍。遗世每独立。人海空茫茫。”<sup>④</sup> 虽然拿的是植物学硕士学位，但胡先骕在文学上踌躇满志，自视甚高。这是比较典型的中国传统知识分子的心态，不管从事什么职业，总期望在诗歌上有所作为。胡先骕后来以植物学家名扬海内外，然而，终其一生都保持着对旧诗的信仰，沉迷于“诗人”身份，以此作为自己在文化上的归属。

---

① 胡适：《留学日记》卷四，见《胡适全集》第27卷，合肥：安徽教育出版社，2003年，第343页。

② 参见樊洪业：《〈科学〉杂志与中国科学社史事汇要（1914~1918）》，《科学》2005年第1期。

③ 胡先骕：《中国文学改良论》，见张大为等编：《胡先骕文存》上卷，南昌：江西高校出版社，1995年，第1页。

④ 胡先骕：《胡先骕先生诗集》，台湾中正大学校友会编印，1992年，第13页。

不幸的是，这个从美国留学归来的文学青年，刚一回国，便遭遇了一件非常不愉快的文学事件。他的朋友胡适在1917年1月发表于《新青年》的那篇著名文章《文学改良刍议》中，毫不留情地举出“吾友胡先骕先生”在美国所作的一首词作为其所批判的“烂调套语”的代表，对该词逐字逐句进行严厉批评。1915~1916年间胡适与梅光迪、任叔永等其他留美朋友进行“文学革命”论争时，胡先骕并未介入其中。胡适的点名批评，以及《文学改良刍议》一文的广泛影响，对“素怀改良文学之志”的胡先骕造成一定刺激，使得他在植物学研究之外，开始涉足当时的新旧文学论争。胡先骕之参加《学衡》，一定程度上也可以说是被胡适“逼上梁山”。

1918年夏，胡先骕赴南京高等师范学校任教。是年，写下他批评胡适、陈独秀倡导的文学革命的第一篇（目前可见的第一篇）文章《中国文学改良论》，最先刊发于《南京高等师范日刊》，1919年3月转发于《东方杂志》。在该文中，胡先骕认为，陈独秀胡适之所创中国文学革命之说，“固不无独到之处。然过于偏激，遂不免因噎废食之讥”<sup>①</sup>。针对陈独秀、胡适之“以白话推倒文言”的偏激，胡先骕提出文学与文字迥然有别，文字的功能仅在于达意；文学则在达意之外，“而必有文采焉。而必能表情、写景焉。再上则以能造境为归宿”<sup>②</sup>。而文言无论用于文或诗，其表情达意的功能都极为完善典雅，无须以白话代之，因为白话无法完全代替文言。针对文学革命效仿欧洲文学倡导言文合一，胡先骕认为，若以白话全代文

---

① 胡先骕：《中国文学改良论》，见张大为等编：《胡先骕文存》上卷，南昌：江西高校出版社，1995年，第1页。

② 胡先骕：《中国文学改良论》，见张大为等编：《胡先骕文存》上卷，南昌：江西高校出版社，1995年，第3页。

言，则语言变而文字亦随之而变，中国文学就难以流传后世，或是到后世变得难读；中国文学之所以能流传不朽，正因为言文分离。文学革命提倡“创造”，但文学创造不能尽弃前人遗产，“创造与脱胎相因而成者也”，“去陈出新。是谓脱胎”，“故欲创造新文学。必浸淫于古籍。尽得其精华。而遗其糟粕。乃能应时势之所趋。而创造一时之新文学。如斯始可望其成功”<sup>①</sup>。

当时的北京大学学生罗家伦随即撰写《驳胡先骕君的〈中国文学改良论〉》一文，发表于《新潮》1919年5月1卷5号。据罗家伦文中所言，胡先骕此篇文章问世后，有一班“烧料国粹家”拍手称快，认为“学贯中西”的胡先骕把文学革命的黑幕一律揭穿。自文学革命发动以来，尚未有来自“学贯中西”之人的反对，罗家伦等文学革命青年自然对这篇文章极感兴趣了。罗家伦从“我们一班倡文学革命的人”的立场，以五倍于胡先骕原文篇幅的文字对胡文逐字逐句进行批驳，最后认为“胡君此文的全体，名为《中国文学改良论》，实是自己毫无改良的主张和办法，只是与白话文学吵嘴。而且意义文词，都太笼统，不着边际”<sup>②</sup>。其口吻和气势，与他的老师胡适两年后评《学衡》为“学骂”何其相似。胡先骕的文章，确实有意义文词笼统的毛病，未能明确指向文学革命的要害，流于泛泛的反对。罗家伦之所以对这样一篇小文章下如此大工夫批驳，既是为了辨明“学贯中西”的胡先骕“对于文学革命和中西文学的误

---

① 胡先骕：《中国文学改良论》，见张大为等编：《胡先骕文存》上卷，南昌：江西高校出版社，1995年，第5页。

② 罗家伦：《驳胡先骕君的〈中国文学改良论〉》，见赵家璧主编：《中国新文学大系·文学论争集》，上海：良友书局1935年版，上海：上海文艺出版社1981年影印本，第126页。

解”，也是为了借机宣扬文学革命的主张。由此可见，文学革命在当时确有“不容反对者有讨论之余地”的气势。作为革命倡导者的陈独秀和胡适，自然清楚其做法有偏激之处。但在有着几千年文学传统、“破坏难于建设”的中国，“老革命党”陈独秀比白面书生胡适之更懂得要推行一种革命性的主张，不采取武断强硬的措施则不能行之。文学革命之大力推行，与陈独秀坚定的革命党作风有着莫大关系。同样是白面书生的胡先骕只知纸上谈兵，未能真正体察到文学革命的话语霸权背后所承担的历史压力和现实压力。自己的文章招来如此猛烈的回击，大约是在胡先骕意料之外的。而罗家伦的这篇文章，继胡适的《文学改良刍议》之后，更加激发起胡先骕与文学革命论争的意气，应该是自然而然的。

1920年9月，胡先骕在《东方杂志》第17卷18期发表长文《欧美新文学最近之趋势》，该文认为自文学革命以来“写实主义遂受青年社会偶像之崇拜。此好现象也。中国文学。向重理想。除经史子集并以‘文以载道’为标帜外。其他文学。如戏曲小说等。要以娱乐为职志。而方法则多限于所谓‘浪漫’主义者。……中国小说戏曲之写实主义。实不发达。故社会之提倡欧洲写实主义与自然主义之新文学。于中国新文学之将来。为益必非浅鲜。盖中国社会间之材料。实足供大队之写实主义或自然主义之新文学家之用”<sup>①</sup>。从中国文学自身的特点来肯定新文学提倡写实主义自然主义的意义，可见胡先骕确实对中国文学的发展有着深入思考。而在如此高调的肯定之后，他的话锋立刻转到“近日之趋势。亦有一可虑之危

---

<sup>①</sup> 胡先骕：《欧美新文学最近之趋势》，见张大为等编：《胡先骕文存》上卷，南昌：江西高校出版社，1995年，第7页。

险。则社会青年。但知新文学之一麟一爪。而未能有一系统之研究。……若无首尾全体之眼光。仅持一家之说。而不知抉择。则所谓盲从。所谓诚言也”<sup>①</sup>。随后，他即对“近代欧洲文学之历史。及新文学最近之趋势”加以分析，洋洋洒洒列举了古典主义以来欧美各家各派之文学，对其加以简要评论，指出其成就与缺陷，充分展示了他在欧美文学方面的广博知识。最后他所得出的判断却是“惟须知写实主义自然主义。终非文学界之极则。他日事过境迁。今日所痛心疾首大声疾呼之社会罪恶。已成陈迹。则此种地狱变相。必为明哲之社会所不欲睹。而此类之著作。亦终有弃之废篋中耳”<sup>②</sup>。在这篇文章中，胡先骕的讨论范围仅限于小说和戏剧，不包括诗歌和散文，持论尚比较客观。把这篇文章与《中国文学改良论》结合起来看，胡先骕的文学倾向就比较清楚了：诗歌不能用白话取代言言，而小说、戏剧则但用白话无妨，新文学的小说、戏剧创作借鉴和学习西方文学是“好现象”，但仍需有所选择，不能限于一偏。这种有别于新文学运动的文学倾向，是他后来与梅光迪、吴宓结盟共办《学衡》的一个重要原因。

在《学衡》成立之前，胡先骕已一步步卷入文学革命的论争中。1920年3月，胡适《尝试集》出版，将他试验白话诗三年的成果贡献于世；9月，《尝试集》再版。同年，胡先骕撰写长达2万余字的《评〈尝试集〉》一文，对《尝试集》以及胡适所倡导的文学改良“八事”进行否定性批评，其批评之气势，与前面所述罗家伦

---

① 胡先骕：《中国文学改良论》，见张大为等编：《胡先骕文存》上卷，南昌：江西高校出版社，1995年，第8页。

② 胡先骕：《中国文学改良论》，见张大为等编：《胡先骕文存》上卷，南昌：江西高校出版社，1995年，第23页。

的文章正成对应。然而,《评〈尝试集〉》一文撰成后,“历投南北各日报及各文学杂志,无一愿为刊登,或无一敢为刊登者”<sup>①</sup>。可见白话文运动在当时声势之盛,以及胡适影响力之广。此时的胡先骕应该感到缺乏自己言论阵地的郁闷了。然而,这种郁闷没有持续很久。1920年夏天,胡适在美国讨论“文学革命”的对手梅光迪来到南京高师任教,与胡先骕成为同事,胡适的两个“朋友”就此相聚于同一所学校。至今尚无资料表明梅光迪和胡先骕两人在美国是否相识和往来,但是,胡适在《尝试集》初版自序中对他与梅光迪讨论“文学革命”这段公案有着详细交代,胡先骕自然也就清楚梅光迪与胡适的渊源以及梅光迪的文学倾向了。两人都与胡适有过文学上的交锋,又都任教于同一个学校,真可谓共同的命运使他们走到一起了。当时任南京高师文理科主任兼校长办公室副主任的刘伯明,是梅光迪留美时的朋友,对梅光迪的文学倾向有一定认同;现在加上胡先骕这个蓄势待发的同道,立志“对胡适作一全盘之大战”的梅光迪,遂决定以南京高师作为聚集同人反对新文学运动的阵地,酝酿发起创立自己的话语阵地——《学衡》杂志。梅光迪和胡先骕在文学倾向上接近于中国传统知识分子,但他们也清楚,清末以来的中国社会,报纸杂志已成为通行的传播媒介,他们要发出自己的声音,宣扬自己的主张,实现自己的文化理想,首先必须有一个自己的刊物。梅光迪很快致信其时尚在哈佛就读的吴宓,邀请他毕业后到南京高师任教,同办杂志,一起致力于他们共同的理想事业。素来有办杂志愿望的吴宓在1921年如约前来,于是,胡先

---

<sup>①</sup> 吴宓著,吴学昭整理:《吴宓自编年谱》,北京:三联书店,1998年,第229页。

驩、梅光迪和吴宓聚集到一起，“磨刀霍霍”，在南京树起反对新文化运动的大旗。

1922年1月，《学衡》在南京面世，胡先驩搁置已久的《评〈尝试集〉》自然成为祭旗之作，连载于第1、2期。梅光迪在《学衡》创刊号推出《评提倡新文化者》一文，对新文化倡导者展开严厉批评乃至谩骂。胡适的两个“朋友”成为了新文化运动的反对派。在《中国文学改良论》一文中，胡先驩主要从英国文学中借助论据，而《评〈尝试集〉》一文，他已开始引用白璧德的观点作为批驳胡适的武器。之前所发表的《中国文学改良论》和《欧美新文学最近之趋势》两篇文章，尚未有片言只字涉及白璧德及其人文主义学说。与梅光迪、吴宓不同，胡先驩与白璧德没有直接师承关系，他对白璧德的接受应是来自梅光迪、吴宓的影响。在当时新文化运动已倾倒众生的语境中，他们要与从西方获得理论资源的胡适进化论文学观做斗争，不能不同样从西方那里获取自己所需的理论武器。胡先驩对白璧德学说的自觉借鉴，无疑与这种理论需要有关。《学衡》上第一篇译介白璧德的文章《白璧德中西人文教育谈》即出自胡先驩之手。据《吴宓自编年谱》1922年所载：“一月初，得白璧德师自美国寄来其所撰之‘Humanistic Education in China and in the West’一文。……胡先驩君见之，立即译出，题曰《白璧德中西人文教育谈》，登入《学衡》第三期。”<sup>①</sup>胡先驩对翻译白璧德文章的积极热情，正反映出他对白璧德人文主义学说的认同。与梅光迪、吴宓相同，胡先驩也是通过白璧德的学说而明确了他关

---

<sup>①</sup> 吴宓著，吴学昭整理：《吴宓自编年谱》，北京：三联书店，1998年，第233页。

于西洋文学的古典主义标准，因此在批评新文化运动中表现出更鲜明的理论自觉性。

在胡适的《尝试集》出版之前，鲁迅已在《新青年》先后发表了《狂人日记》、《孔乙己》、《药》等短篇小说。胡先骕对此并没有做出反应。与梅光迪、吴宓对新文化运动的整体关注不同，胡先骕主要聚焦于诗歌，他对新文化运动的批判基本上只针对胡适倡导的白话诗。他所持的仍是中国传统的文学观念，即以诗歌为正统的雅文学，小说、戏剧则是次一等的俗文学。在他看来：“文学之宗旨有二。一为供娱乐之用。一为表现高超卓越之理想想象与情感。前者之格虽较卑。而自有其功用。其标准亦较宽。……后者则格高而标准亦严。必求有修养精神增进人格之能力。而能为人类上进之助者也。”<sup>①</sup>即文学有俗文学与雅文学之分，他所追求的自然是“表现高超卓越之理想想象与情感”之高格文学，因而，他随后在《学衡》上集中用力于诗——主持《学衡》“文苑”，大量刊登自己的诗作，以及与他同宗的江西派诗人的作品；撰写一系列评论古代及近代诗人的文章：《评赵尧生香宋词》、《读阮大铖咏怀堂诗集》、《读郑子尹巢经巢诗集》、《评金亚匏秋螭馆诗》、《评朱古微彊邨乐府》、《评俞恪士觚庵诗存》、《读张文襄广雅堂诗》、《评陈仁先苍虬阁诗存》、《评文芸阁云起轩词钞王幼遐半塘定稿贻稿》、《评刘裴村介堂诗集》、《评亡友王然父思斋遗稿》。近代诗人中较有影响的几乎都涉及了，这些文章足以证明胡先骕在旧诗上用力之深、用心之苦。通过大力标举古代诗人，宣扬古代诗歌各体皆善的伟大成就，尤其侧重对近代诗人文学成就的介绍和推崇，胡先骕意图以此驳斥胡适

---

<sup>①</sup> 胡先骕：《文学之标准》，《学衡》第31期。



文言已成死文字的说法。他是“学衡派”同人中最自觉、最积极从事中国旧诗批评的。这一切都源自他对中国诗歌的信仰和热爱，他是以接续中国两千多年诗歌传统自期的“诗人”，因而绝不能容忍胡适破裂中国文学传统的白话诗主张。

《评〈尝试集〉》一文，其意不仅是批评“大名鼎鼎之文学革命家”胡适的《尝试集》及其“论诗之学说”，还兼论“现时一般新诗之短长。古今中外名家之论诗之学说”。并希望在批倒胡适的白话诗主张之后，提出“真正改良中国诗之方法”。<sup>①</sup>该文分别从“尝试集诗之性质”、“声调格律音韵与诗之关系”、“文言白话用典与诗之关系”、“诗之模仿与创造”、“古学派浪漫派之艺术观与其优劣”、“中国诗进化之程序及其精神”、“尝试集之价值及其效用”七个方面，针对胡适在《文学改良刍议》中所倡导的“八事”一一进行批驳，大量引证中外古今名家之诗作及诗论，加以比较说明，以此论述胡适白话诗主张的不合理、违反诗歌规律与原理。该文虽名为《评〈尝试集〉》，但仅在文章开头蜻蜓点水般掠过《尝试集》的作品，将其全部否定，随即直奔对胡适白话诗观的批评和纠正了。在胡先骕看来，胡适“于作中国诗之造就。本未升堂。不知名家精粹之所在。……实则对于中外诗人之精髓。从未有深刻之研究。徒为肤浅之改革谈而已”。胡适“但能作白话不能作诗……如尝试集中‘周岁’‘上山’‘我的儿子’‘自题藏晖室札记’‘威权’‘一颗星儿’‘应该’‘你莫忘记’‘看花’‘示威’‘纪梦’‘许怡荪’‘外交’诸诗。皆仅为白话而非白话诗。其中虽不无稍有情意之处。然亦平常日用语言

---

① 以上均见胡先骕：《评〈尝试集〉》，《学衡》第1期。

之情意。而非诗之情意也”。<sup>①</sup>正是由于认为胡适“不知”和“肤浅”，胡先骕对胡适的批评具有一种居高临下的教导者姿态，从其行文来看，无异于在给“开风气之先”的胡适上一堂关于诗歌理论和中国诗歌史的课，一副“气盛言宜”的样子。胡适白话诗主张的革命性，自是胡先骕所看不到的，当他以中国古代诗歌的作品和标准来衡量《尝试集》时，自然只觉得《尝试集》极其不堪了。

胡适在《文学改良刍议》中说道：“以今世历史进化的眼光观之。则白话文学为中国文学之正宗，又为将来文学必用之利器，可断言也。以此之故，吾主张今日作文作诗，宜采用俗语俗字。”<sup>②</sup>这一观点对于中国几千年的文学观念是一个彻底的颠覆，文言是中国知识分子唯一视为正统的语言工具，诗更是中国文学的至尊。胡适从中国文学的发展史推出“一时代有一时代之文学”，着重强调文学随时代变迁的发展变化，有意忽略中国文学在变化中的传承，而更突出每一时代每一个体的创造性，并因此推导出白话文是文学进化的必然趋势和方向。这种石破天惊的说法，对于一心以旧诗为皈依的胡先骕来说，自然是不可容忍的。梅光迪与胡适在1915~1916年间的“文学革命”论争，基本上还是一种理论之争。毕竟，梅光迪不是一个积极的旧诗写作者，他对旧诗的维护主要是学理层面的。胡适虽也有写旧诗的经历，但早已感到格律的困难和束缚，写作旧诗的热情也不高。对于胡先骕来说，情况就不太一样了，他对白话诗的反反对，不仅是作为一个文学批评家从学术立场进行理论的

---

① 均见胡先骕：《评〈尝试集〉》，《学衡》第1期。

② 胡适：《文学改良刍议》，见《胡适全集》第1卷，合肥：安徽教育出版社，2003年，第15页。

批评，更是作为一个以诗歌为个人安身立命之所的诗人在为旧诗辩护，其中包含着浓烈的感情因素。胡适对中国文学传统的颠覆，就是对胡先骕人生观、价值观的颠覆。因而，在“学衡派”诸人中，他对胡适白话文学主张的反抗最坚决。

在《中国文学改良论》中，胡先骕对胡适的批评还有所保留，那时胡适的《尝试集》尚未问世。如今，作为胡适白话诗主张的成果——《尝试集》出来了，胡先骕当然就不客气了。与梅光迪在美国和胡适论争时强调诗殊途一样，胡先骕在《评〈尝试集〉》中，也对诗与文的区别进行辨析，他从发生学的角度论述了诗与文的不同起源以及诗发展的自然趋势。针对胡适所提出的中国古代诗歌句法太整齐、不合语言的天然，白话诗正符合语言的天然，胡先骕认为：“诗之所以异于文者。亦以声调格律音韵论。……诗之有格律。实诗之本能。……按之古今中外。莫不先有诗而后有散文。盖诗者歌之遗。未有文字以前。已有诗歌。……诗出于歌谣。文出于语言。而歌谣与语言。一发原于情感。一发原于智慧。皆为初民同时所共具之才能。非歌谣出于语言也。……今取语言以况诗歌。是持不同类之物以相比较。无怪其无往而不误也。此不知生物学与人种学之故也。”<sup>①</sup>胡先骕作为一个植物学家，自然有资格批评胡适不懂生物学与人种学，然而，“诗出于歌谣”之说，原只是关于艺术起源的一种理论，未经生物学或人种学之科学实证，这一层胡先骕应当是知道的；但是，对手是爱讲科学方法且信奉进化论的胡适，出于论辩的需要，胡先骕就不得不强以生物学与人种学来增加声势了。这是胡先骕立论的基础，诗与文各自的渊源有别，诗自有其不

---

<sup>①</sup> 胡先骕：《评〈尝试集〉》，《学衡》第1期。

同于文的声调格律音韵，诗具有其独特的审美价值和艺术价值，更不能以诗对应于一般的口头语言。胡适把诗与文都视为人类表情达意的工具，既然是工具，自然要以便利为目的，据此推论，则不但作诗要如作文，且作文要如说话，方合语言的天然。在胡适的论述中，文学的审美价值和艺术价值，以及文学与人们情感、精神的关系，是被有意舍掉，忽略不计的。胡适的剑走偏锋，并非如胡先骕以为的那样不懂诗，不懂中国文学传统；相反，胡适非常清醒地要为自己的主张重新创造一个新的文学传统，因而，他必须先把白话“这个工具抬高起来，使他成为公认的中国文学工具，使他完全替代那半死的或全死的老工具”<sup>①</sup>。不如此，则不能以进化论来解释中国文学史，也就不能证明自己白话文革命的合法性。胡适所回避的，正是胡先骕所着重的。胡先骕并未充分认识到胡适提出白话文主张所采取的话语策略，他因此把胡适视为不懂诗的人，而苦口婆心对其进行诗教，力求向胡适阐明诗的原理、诗的本体。

在结合中外古今的例子，对胡适的“八事”进行逐一分析矫正之后，胡先骕更以一个深谙作诗之道的“诗人”口吻向胡适阐明作诗之法：“故学为诗者。必先知四声之异同。平仄相间之原理。古诗律诗之性质。起首结尾阴阳开合之宜忌。题目之性质与各种诗体之关系。进而博读诸家之名著。审别其异同。摘绎其命意遣词造句炼字行气取势之法。再择其一二家与己之嗜好近者。细意模仿之。久久始可语于创造也。”<sup>②</sup> 这种中国传统诗教的老生常谈，正与胡适

---

<sup>①</sup> 胡适：《逼上梁山——文学革命的开始》，见《胡适全集》第18卷，合肥：安徽教育出版社，2003年，第121页。

<sup>②</sup> 胡先骕：《评〈尝试集〉》（续），《学衡》第2期。

所张扬的“不摹仿古人”相对立，与胡适的革命精神可谓相去甚远了。胡先骕的文学观念还停留在古典主义的阶段，但是，作为一个自谓“略知世界文学之源流”的留学生，胡先骕也像胡适一样“学贯中西”，不仅以中国文学的例子佐证自己的观点，也从欧洲文学中寻找外援，并且引进“学衡派”的理论武器——白璧德的文学观点，用其古典主义、浪漫主义文学二分法来定位胡适的革命主张：“胡君之诗所代表与胡君论诗之学说所主张者。……以世界文学潮流观之。则浪漫主义。卢骚主义之流亚。而所反对者古学主义（Classicism）也。”<sup>①</sup>并借用白璧德痛斥卢梭的那一套言论来指责胡适的“谬误”，极言浪漫主义之非。

胡先骕与“学衡派”其他主将都坚守古典主义的文学立场，并以古典主义作为唯一正确的文学原则和标准，以之衡量一切的文学现象。因此，他们未能清醒认识到清末以来中国社会所发生的巨大变化，已对中国传统的文学观念造成了极大冲击。从黄遵宪倡导“诗界革命”、梁启超倡导“小说界革命”以来，文学的社会功用越来越得到重视，而报刊等大众传媒的兴起，更为文学的大众化倾向提供了充足的条件，时代正在呼唤着新的文学、新的文化。留学之前已有过办白话报写白话文的胡适，对此趋势早已有所感应；出国后得到杜威实验主义方法论的理论支持，也就因势利导，把清末以来国内已出现的白话文趋势更进一步强化，致力于使白话文成为一种合法的文学工具。胡先骕和梅光迪他们虽然也意识到近世以来中国文学自身已酝酿着一股要求改革的力量，但在他们看来，这种改革主要是思想内容方面的，因为近代以来中国社会在思想文化方面

---

<sup>①</sup> 胡先骕：《评〈尝试集〉》（续），《学衡》第2期。

已发生了重大的变化，而有着崇高地位的诗与文，在表现这些重大变化方面显得滞后，因此，需要对文学进行改良，使它能够更有力地表达新思想、新内容。尽管胡先骕认为“尝试集之价值与效用。为负性的”，但他也承认“现世之文学尚未产出。旧式之名作。亦有时不能尽贻吾人之望。虽今日新诗人创作之方法错误。然社会终有求产出新诗之心”。<sup>①</sup>而在对“产出新诗”的设想中，他认为问题不在于诗的形式之局限，而在于现时诗的内容——“实质”的贫弱，以及诗人个人的能力，因而，他也像林纾一样，期待着出现一两个文学上的“大丈夫”之类的大诗人：“他日中国哲学科学政治经济社会历史艺术学术。逐渐发达。一方面新文化既已输入。一方面旧文化复加发扬。则实质日充。苟有一二大诗人出。以美好之工具修饰之。自不难为中国诗开一新纪元。”<sup>②</sup>

“学衡派”同人的“圣人”与“人文主义者”身份想象，在胡先骕身上具体化为“诗人”的身份想象，他把中国文学的振兴寄托在“一二大诗人”身上，并以植物学家的现实身份，义无反顾介入文学革命的论争中。吴宓把人生的事业分为“职业”与“志业”两种，前者是为稻粱谋，后者则是个人理想之所在，是人生价值的最高寄托。对于“平生耽苦吟”的胡先骕而言，他的人生也如此，尽管他在中国植物学方面成就辉煌，但从他传统色彩浓厚的文化价值观念来看，植物学当是“职业”而已，诗才是他的“志业”之所在。在晚年所写的《沈乙庵师》一文中，回忆早年在诗词上提携过他的沈曾植，他并未为自己在科学上的突出成就而觉得无愧于沈乙庵

---

① 胡先骕：《评〈尝试集〉》（续），《学衡》第2期。

② 胡先骕：《评〈尝试集〉》（续），《学衡》第2期。

师，反而为自己在诗词上未能有更大作为而感到“愧悔”。由此可见，胡先骕的“诗人”身份想象贯穿他一生始终，未能“为中国诗开一新纪元”，无疑是他终生的遗憾。胡先骕的命运，很能反映清末民初那一代知识分子在价值观上的矛盾，一方面，自近代中国的命运陷于中国与西方这一关系以来，他们已认识到科学在国家发展中的迫切性和重要性；另一方面，传统的“道”“器”观念仍残存在他们的意识中，即使如胡先骕这样从事科学事业并以植物学家而名扬天下的知识分子，在其价值观中，仍排除不掉从“器”的层面来定位科学的价值。对胡先骕来说，科学是不能与文学平等的，前者是实用的，是物质层面的，后者才是精神层面的，是个人真正的安身立命之所在，具有“不朽之价值”。这种传统的价值观念不仅干扰了胡先骕对自己的定位和评价，而且妨碍了他对近代以来的文学趋势做出清醒的判断，因而也就不能充分理解白话文运动的发生及其意义。胡先骕与“学衡派”同人都对白话文运动采取一种抵制的态度，以他们脱离现实的古典主义标准来否定新文学运动，却未能从白话文运动的发生中看出中国文学的转型是时势所趋，陈独秀和胡适则是进一步引导和推动了这一时势的发展。正因为不理解，他才殚精竭虑要让“不懂诗”的胡适们明白诗为何物、诗该怎样写。在当时白话文运动势不可当的语境中，胡先骕“为诗辩护”的所有话语，并未如他所希望的驳倒胡适的谬论，而更像是一种自说自话的“精英独白”。

除了上面所列的批评近代诗人的系列文章，胡先骕在《学衡》上所发表的批评性文章包括：《评〈尝试集〉》、《论批判家之责任》、《说今日教育之危机》、《评胡适〈五十年来中国之文学〉》、《文学之标准》。较之梅光迪和吴宓，他在《学衡》上自觉充当着诗歌“批评

家”的角色，这一角色是他“诗人”身份的延伸。他从事批评归根到底是为了捍卫自己的文学观，为了论证旧诗存在的合理性，而非真正从学术的立场出发，对“五四”前后的整个文学现状做出判断和把握。受白璧德人文主义学说的影响，胡先骕在文学上坚持以古典主义作为批判一切作家作品的标准，因此，他的文学感觉是根据他的标准事先规定好的，是一种先验的存在，这是“批评家”胡先骕的致命弱点。尽管他自己反复申明批评家的立场应该客观，对批评家有别于作家的角色也有着自觉的认识：“批评之业。异于创造。创造赖天才。故虽学问不深。亦能创造甚高之艺术。至批评。则须于古今政治历史社会风俗。以及多数作者之著作。咸加以博大精深之研究。再以锐利之眼光。为综合分析之观察。夫然后言必有据。而不至徒逞臆说。或摭拾浮词也。”<sup>①</sup>但在他看来，批评的主旨是为了指导社会。既是要指导社会，自然要确立起高尚的标准，自然也就采取了一种自上而下的教诲姿态，而非一种理解的同情的姿态，他的批评因此与文学现实有着极深的隔膜。正如鲁迅所言：“批评家若不就事论事，而说些应当去如此如彼，是溢出于事权以外的事，因为这类言语，是商量教训而不是批评。”<sup>②</sup>尤其在文学已经发生天翻地覆变化的语境中，仍然以一种“天经地义之类的”固定标准来进行文学批评，则是“滥用批评的权威”了。胡先骕的“批评家”身份，不过是其“诗人”身份的一种掩饰，他对胡适白话诗的持续批评，证明他更是以一个“诗人”的身份在说话。由于他是一个写

---

① 胡先骕：《批评家之责任》，《学衡》第3期。

② 鲁迅：《对于批评家之希望》，见《鲁迅全集》第1卷，北京：人民文学出版社，1981年版，第402页。



旧诗且只信奉旧诗的诗人，他必然要对白话诗采取完全否定的态度，不否定胡适的诗歌革命主张，就得否定自己的诗歌观念了，对一个怀着真诚信念的“诗人”来说，自然也就难以采取一种客观的学术的批评立场了。这是“学衡派”共有的特点，与其说他们是客观的批评家，不如说他们是一群捍卫自己文学信念的斗士。

《学衡》创刊第二年，“学衡派”对新文化运动所发起的批评，很少再能引起新文化倡导者的回应。当时的现实语境确实如胡适1923年3月在《五十年来中国之文学》一文中所宣告的：“文学革命已过了讨论的时期，反对党已经破产了。”<sup>①</sup>新文化倡导者的胜利者姿态和自信，使得他们认为不再有与“学衡派”论争的必要。来自对手的冷漠，使得“学衡派”通过《学衡》所发出的声音，渐渐变成一种“独白”。原为批评新文学运动而来的“文学批评家”胡先骕，自然也就难以产生多大影响了。这一年，“学衡派”内部开始呈分裂之势，首先是梅光迪对《学衡》不满，退出《学衡》。随后，胡先骕于是年秋再度赴美留学，入哈佛大学攻读植物分类学博士学位。去国后，胡先骕虽然还继续为《学衡》供稿，但以诗作为主，批评性文章极少。1925年，获博士学位归国后，胡先骕对《学衡》不再有积极投入，自第51期（封面所标出版时间是1926年3月，具体出版时间不明）的《评亡友王然父思斋遗稿》一文之后，胡先骕不再有批评文章见于《学衡》，只是偶尔还在“文苑”一栏发表诗作，作为“批评家”的胡先骕实际上已经失语了。

---

<sup>①</sup> 胡适：《五十年来中国之文学》，见《胡适全集》第2卷，合肥：安徽教育出版社，2003年，第342页。