

# “中国新文化运动史”写作传统

——兼谈乐黛云“新文化运动另一潮流”

□ 程 巍

## 一

把“新文化派”与诸如林纾、辜鸿铭、严复、章士钊以及《学衡》派等“守旧派”之间或直接或间接的论争视为“新文化”与“旧文化”之间的斗争，是“中国新文化运动史”的传统写法，而铺垫这一历史叙事传统的正是“新文化派”自己，尤其是其中热衷于写史而且往往把文化运动史写成个人自叙传的胡适。这样一部高度基于“新文化派”的角度或者立场的“中国新文化运动史”将“新文化派”视为“新文化”的绝对代表，而他们的反对者或者异议者则一律代表了“旧文化”。一部“中国新文化运动史”，一言以蔽之，就是“新文化”与“旧文化”进行斗争并大获全胜的历史。

可是，如果说一方面卷入这些争端的对立派系或者阵营的人员界线是清晰的（这样才会出现诸多“派”或“系”的名头），那么，另一方面，“新文化”与“旧文化”之间却是界线模糊的，因为上述被视为“旧文化的代表”的那些

人大多与“新文化派”一样有过留学经历，甚至几乎由留学英美的人构成，此外，更为关键的是，他们很少是利用“中国传统”来作为自己的观点的证据，而主要援引西方的现代历史，例如辜鸿铭的保守主义主要来自英国的阿诺德-卡莱尔一线的思想家，而《学衡》派这主要受到哈佛大学白璧德的“新人文主义”的影响。

因而，辨析“新文化”与“旧文化”这一组貌似对立的概念就应该成为一切相关研究的前提。那么，何谓“新文化”或“旧文化”？早在1915年，汪叔潜就感于“新旧文化”的界线过于模糊，说“吾国自发生新旧问题以来，迄无人焉对于新旧二语下一明确之定义”，于是，他在《青年杂志》（后易名为《新青年》）1卷1号发表《新旧问题》，要对“新旧”文化进行“界说”：“今日之弊，固在新旧之旗帜未能鲜明，而其原因，则在新旧之观念与界说未能明了。夫新旧乃比较之词，本无标准，吾国人之惆怅未有定见者，正以无所标准

导其趋舍之途耳。今为之界说曰：所谓新者无他，即外来之西洋文化也。所谓旧者无他，即中国固有之文化也。”他批评混淆“新旧”的人将“新旧”理解为“时间的，而非空间的”，因而其“新旧”标准也就变成了“主观的，而非客观的”“比较的，而非绝对的”。对他来说，“新旧”的性质绝不相同，且断无妥协调和的可能。

汪叔潜这一基于“空间”的“界说”悉为《新青年》派所接受，例如陈独秀在1917年2月《新青年》2卷6号发表的《文学革命论》中将“新学”定义为“欧美文明”，再定义为“近世文明”，谓“可称曰‘近世文明’者，乃欧罗巴人之所独有，即西洋文明也；亦谓之欧罗巴文明”。同样基于“空间”的标准，1917年的李大钊根据自己对北京市景的观察撰写了《新的！旧的！》，他感叹于北京城里中西之物的并存，说“同时同地不容并存的人物、思想、议论”凑在一起是一件“绝大憾事”：

矛盾生活，就是新旧不调和的生活，就是一个新的，一个旧的，其间相去不知几千万里的东西，偏偏凑在一处，分立对抗的生活。这种生活，最是苦痛，最无趣味，最容易起冲突。这一段国民的生活史，最是可怖……此等“风马牛不相及”的人物思想，竟不能不凑在一处，立在同一水平线上来讲话，岂不是绝大憾事！中国今日生活现象矛盾的原因，全在新旧的性质相差太

远，活动又相邻太近。换句话说，就是新旧之间，纵的距离太远，横的距离太近；时间的性质差的太多，空间的接触逼的太紧。同时同地不容并有的人物、事实、思想、议论，走来走去，竟不能不走在一路来碰头，呈出两两配映、两两对立的奇观。

换言之，“新文化”与“旧文化”被定义为“不同来源”的文化，也即“西方文化”与“中国固有文化”。这似乎是一个边界清晰得如同国界的区分。然而，它排除了中西之间早在一两千年就已开始的交往史——尽管由于技术条件的限制，这种交往不如“现代”那么频繁，但它持续时间之长，足可以让“影响”渐渐渗透到一种无意识的程度，乃至失去了外来的标签，例如自17世纪以来英国模仿中国园林而设计的以对抗法国园林的“东方园林”最初被称为“中国园林”，后来被称为“英国—中国园林”（English-Chinese Garden），到1793年当英国向中国派出的第一个使团走进承德的皇家园林（避暑山庄）时，他们大吃一惊，因为他们走进了一座“英国园林”——实际是重返了“英国园林”的“原版”。另一方面，如果仅把“中国园林”作为一个孤立的部分，那也就抹掉了作为“中国园林”的营造理念的更加深刻的“自然观念”，而恰恰是中国有关“自然”的观念被挪用到英国反对英国的宿敌法国（作为法国新古典主义、法国启蒙主义工具理性的代表）以及英国土地贵族阶层反对城

市资产阶级的斗争。

“新文化派”不能忍受这种“同时同地不容并存的人物、思想、议论”凑在一起的景象，发誓要“全盘西化”。然而“全盘西化”并不像这种言之凿凿的“主张”乍看上去那么简单明了，首先是中西之间的“混杂”（尽管其中的外来物已失去鲜明的外来性），其次，“西方”这个笼统的地理概念掩盖了西方的非同一性，不仅掩盖了西方各国之间在语言、文学、历史、宗教、风俗、民情、制度等方面巨大差异性，也掩盖了西方各国内部各种不同的人物、思想、议论之间的冲突。因而，中国根本不可能“全盘西化”，只可能勉强在某些层面以及某种程度上“英国化”“德国化”“法国化”“美国化”或者“俄国化”，但你要“英国化”，就不能同时“美国化”“法国化”“德国化”或者“俄国化”。按“新文化派”的“全盘西化”主张，那么，中国就成了一个光怪陆离的“万国之国”，其混杂情形比“同时同地不容并存的人物、思想、议论”的并存更甚。另一方面，“同时同地不容并存的人物、思想、议论”的并存不正是一个自由民主社会的重要标志，因为“同时同地不容并存的人物、思想、议论”的并存确保了各种相互冲突的“人物、思想和议论”之间的制衡，使社会不至陷入唯一一种“人物、思想和议论”的绝对统治。作为一种充满张力的语境，“同时同地不容并存的人物、思想、议论”的并存有利于不同人物、思

想和议论之间的相互交往，从而使“人物、思想和议论”的成熟成为可能。

## 二

我们探究的关键不在于“全盘西化”主张得以建立的“知识谱系”，即新文化派有关“西洋近世文明”的知识的全面性。陈独秀在那篇拉开“新文化运动”序幕的檄文《文学革命论》中宣言，欧洲“自文艺复兴以来，政治界有革命，宗教界亦有革命，伦理道德亦有革命，文学艺术，亦莫不有革命，莫不因革命而新兴而进化。近代欧洲文明史，真可谓之革命史。故曰，今日庄严灿烂之欧洲，乃革命之赐也。”不过，“今日庄严灿烂之欧洲”正在战场上大打出手，流血漂橹，积尸如山，众多城市化为瓦砾，而蔡元培等人则把欧洲的隆隆炮声误听成了“世界大同”由西而东的脚步声，并因此认为自己的神圣使命是消灭一切阻挡中国进入这个“大同之世”的东西——中国的语言、文字、伦理、风俗、历史以及以之为基础的维系国民的国家观念的“国性”，以便为这个据他们预测将以“世界语”为通用语的“大同之世”提前做好准备。在一系列为“汉字革命”——即主张中国采用“世界语”为国语，以取代汉语——“正名”的文章中，陈独秀认定“大同之世”正在来临，因而保守主义者强调“国性”就是为中国走向“世界大同”设置的“进化之障”，断言“今日‘国家’‘民族’‘家族’‘婚姻’等观念，皆野蛮时代狭隘之偏见所遗留”，“若是决计革新，一切都应该采用西洋的法子，不必

拿什么国粹，什么国情的鬼话来捣乱”；钱玄同也不遑多让，且出语更为惊人，把“十六七年前老新党”的“国语是国魂国粹，废国语是消灭国魂国粹，国将不国”的观点讥为“屁话”，奉劝“还是少保存些国魂国粹的好”，说“今后的中国人，应该把所有的中国旧书尽行搁起，凡道理，智识，文学，样样都该学外国人，才能生存于二十世纪，做一个文明人”。

时在欧洲留学的张翼若读到胡适寄来的“《新青年》四册、《新潮》两册及《每周评论》五期”，给胡适回信说“读后感触是喜是悲，是赞成，是反对，亦颇难言”，因为充斥于其间的多是“一知半解、半生不熟的议论”，而“这些一知半解、半生不熟的议论，不但讨厌，简直危险”，并认为与“一味守旧的活古人”比起来，“一知半解的维新家”更可怕：“此等维新家大弊，对于极复杂的社会现象，纯以极简单的思想去判断。换言之，那只知其一，不知其二；发为言论，仅觉讨厌，施之事实，且属危险。适之，这并非老张现在退步，不过因为他们许多地方同小孩子一般的胡说乱道，心有不安，不能不言耳。实在说来，你老胡在他们这一党里算是顶顽固了……此外，这些脑筋简单的先生们，又喜作一笔抹杀之说……此种不通之论，欲人信之得乎？”（1919年3月13日致胡适）这封信还谈到国内对“欧战胜利”的狂热：“读中国报纸，见官府人民一齐庆祝胜利，令人赧

颜。读《新青年》等报，见谓公理战胜强权，以后世界将永久太平，令人叹其看事太不critical [严谨]”。

张翼若说什么也不是新文化派的敌人，甚至，作为胡适的老友，他对其中的胡适留足了情面。他担心的是新文化派以“一知半解、半生不熟”或“只知其一，不知其二”的“西学”来向国民虚构一个“不断革命”的欧洲，以此作为中国效法的对象，会带来实际的危险，而且，他们不允许其他人对自己的观点发表异议，断言自己才拥有对于“西方”的绝对知识，这就使得欧洲激进主义与保守主义的相互制衡状态——“今日庄严灿烂的欧洲”的思想基础——被单极化，仿佛欧洲思想自法国大革命以来仅仅是一连串“革命的”或者说“激进主义的”学说，而遗漏了关键的“另一半”，即与激进主义最终形成制衡的保守主义学说，而正是这种有效的制衡才使得1870年到1914年间的欧洲成为一个繁荣稳定的欧洲。

但在社会进化论最为流行的中国，“更为激进”意味着“更为进步”，而任何“保守”言论在政治上都意味着“开历史倒车”，会让哪怕稍涉此事的人身败名裂。一切经日本“中转”而来的欧洲形形色色的激进主义都在“社会进化论”的名义下展开，“诗界革命”“文界革命”“文学革命”“思想革命”“家庭革命”“婚姻革命”“教育革命”“社会革命”“佛教革命”“祖宗革命”“经济革命”“产业革命”“科学革命”“国民

革命”的口号此起彼伏，却失去了日语“革命”（来自中国“尧舜革命”即“禅让”）一词的“改良”之意，变成政治或文化上的“汤武革命”即“取代”。

假若说激进主义与保守主义在欧洲的某些时期（例如1870年到1914年间的欧洲，即陈独秀所说的“今日庄严灿烂之欧洲”）达成了某种有效的制衡，从而实现了社会的繁荣稳定，那么，“全盘西化”主张中居然缺少作为激进主义的制衡力量的欧洲的保守主义，就匪夷所思了，因为这种完全由形形色色的激进主义主导的社会一定是一个无政府主义泛滥成灾的社会，而不可能是一个“庄严灿烂”的社会。

就在张奚若给胡适写这封信指责“新文化派”对西学“一知半解、半生不熟”的时候，被新文化派指为“保守党”的林纾发表了致北京大学校长蔡元培的公开信，信中回顾了清末以来中国社会层出不穷的各种革命，希望本该成为“全国师表，五常之所系属”的北京大学能够“圆通广大、据中而立”“以守常为是”，而不是“趋怪走奇”，并质疑北大“新文化派”的“西学”的来源的可靠性：

方今人心丧敝，已在无可救挽之时。更侈奇创之谈，用以哗众。少年多半失学，利其便己，未有不糜沸腐至而附和之者，而中国之命如属丝矣。晚清之末造，概世之论者恒曰：去科举，停资格，废八股，斩豚尾，复天足，逐满人，扑专制，整军备，则中国必强。今

百凡皆遂矣，强又安在？于是更进一步，必覆孔孟、铲伦常为快。呜呼！因童子之羸困，不求良医，乃追责其二亲之有隐察逐之，而童子可以日就肥泽，有是理耶？外国不知孔孟，然崇仁、仗义、失信、尚智、守礼、五常之道，未尝悖也，而又济之以勇。弟不解西文，积十九年之笔述，成译著一百三十三种，都一千二百万言，实未见中有违忤五常之语，何时贤乃有此叛亲蔑伦之论？此其得诸西人乎？抑别有所授耶？

胡适后来在《吴虞文录》作序时称吴虞为“四川省只手打孔家店的老英雄”，并将“打孔家店”视为“新文化运动”的一个重要部分，以便将“打倒孔家店”这份历史荣誉记在“新文化运动”的功劳簿上。不过，对“孔家店”发起最初的进攻的却是清朝学部的新家们，他们在1903年就在实用主义的驱动下以“徒耗脑力”为名废止了小学的读经课，而1909年山东咨议局（省议会）的议员们早在四川的吴虞“只手打孔家店”之前就已经“打孔家店”，而且，这些主张“新学”的议员们还不像后来的《新青年》诸公那样对孔家店只是口诛笔伐，而是干脆要把曲阜的孔子安寝之地夷为平地。这些通过1909年地方选举而进入省最高议事机构的议员们为了弄钱，决定砍伐古木参天的孔林以及泰山的古松，以之易钱。时任山东都督的张勋闻讯立派骑兵驻扎林边，其令曰：“我但知为叛圣者，不审其为新学。敢动圣林一木札者死。”是令一出，砍

伐孔林的提议就不了了之了，千百年护卫孔子陵寝的古木得以保存下来。新派议员们还同时提议砍伐泰山古松，此时也一并作罢。1914年5月林纾曾去山东祭拜孔林，听说此事后，他作了《谒孔林记》，感叹这些“新学家”的“新学”来源可疑，与他通过阅读大量西洋小说而获得的有关西洋的知识大不相同：

呜呼，自新学昌，主教育者燔六经灭五伦，谓可强国，至夫子遗阡亦欲平之，以快其私。方蒙古入关，尽掘赵宋诸陵，虽和靖之墓无免焉，独夫子之宫无动。今蕃息于圣人之宇下，乃叛其师而薪其墓树，视蒙古宜发丑矣。夫子之道吾不能揭以示禽兽，但就新学言之，所学不本诸欧西乎？然西人争雅露撒冷盈尺之地，十字军死如邱山，何也？今去圣人之居如此其近，而贪焰炽于圣林，吾于斯人又何诛耶？

清廷任命的一省督军与经由民主程序产生的省议会竟在孔林旁刀枪与斧锯相向，的确耐人寻味。尽管事发孔子故乡而格外具有一种象征意义，但反孔非儒则为各省新贵的普遍倾向，而清政府学部（教育部）及各省主管教育者屡称读经一科不合“世界潮流”，分耗学生脑力而无益于实用，到1911年7月，清朝学部在北京召开中央教育会议，以经学义旨渊微，非儿童所能领会，遂决议废止全国小学读经一科。当时参与会议的汪康年对此持异议，但“维时废经之说已盛行，先生力持正义，谓读经关

系世道人心，绝不可废，侃侃而辩，众人非之而不顾”（汪诒年纂辑《汪穉卿先生传记》）。民国新立，教育部亦承其制，不过废止小学读经的理由则由“无用”变为“有害”：首任教育总长蔡元培谓“忠君与共和政体不合，尊孔与信教自由相违”，下令“小学读经科，一律废止”，后来（1917），他出任北京大学校长时，又废除北大读经，理由是“夫宗教之为物，在彼欧西各国，已为过去问题。该宗教之内容，现皆经学者以科学的研究解决之矣。吾人游历欧洲，随见教堂棋布，一般人民亦多人堂礼拜，此则一种历史上之习惯”（蔡元培《以美育代宗教说——在北京神州学会演说词》），又称“教堂中常常涉足者，不过守旧党而已”（蔡元培《我之欧战观——在北京政学会欢迎会上的演说词》），并批评某些“留学外国之学生，见彼国社会之进化，而误听教士之言，一切归功于宗教”。

那么，蔡元培对欧洲的宗教状况的观察真实吗——或真实到何种程度？考虑到蔡元培在欧洲游历时主要与处在社会边缘的激进主义小圈子交往，他所观察的欧洲就不是欧洲社会的“主流”。胡适1910年留学美国前受到《天演论》的影响而自然以为在社会进化的梯阶上高出中国好几个台阶的美国一定是科学精神早已驱逐了宗教的先进之国，不过，到达美国后，他惊讶地发现这个“自由之邦”竟将“读经”视为每周的固定课业，尤其是在智识阶级云集的大

学城。他在日记中记载道，“绮色佳和其他大学城区一样，有各种不同的教会。大多数的基督教会都各有其教堂”，无论男女老少，每个人似乎都必定属于一个教会，其中“包括许多当地士绅和康大教职员”。更让他大惑不解的是这些教育机构及其教职员对进化论的普遍抵制态度——这又让胡适感到一种难得的民族自豪，因为在同时期的中国，情形恰好相反：学校“读经”被禁止，而进化论则不可不讲。胡适在1915年5月8日的日记中记载了他与康奈尔大学地质学教授之女、画家韦莲司的交谈：

偶语韦女士吾国士夫不拒新思想，因举《天演论》为证。达尔文《物种由来》之出世也，西方之守旧者争驳击之，历半世纪而未衰。及其东来，乃风靡吾国，无有拒力。廿年来，“天择”“兢[竞]存”诸名词乃成口头禅语。女士曰：“此亦未必为中国士夫之长处。西方人士不肯人云亦云，而必经几许试验证据辨难，而后成为定论。东方人士习于崇奉宗匠之言，苟其动听，便成圭臬。西方之不轻受新思想也。”此甚中肯。今之昌言“物竞天择”者，有几人能真知进化论之科学的根据耶？

胡适提到“科学的根据”，不仅说明他未能区分信仰与理性属于不同领域，有着各自不同的原则——因此，他不能想象一个科学家可以同时是一个虔诚的基督徒或者儒家伦理的实践者——强以科学原则统辖一切领域，也说明他未能看出进化论深远的宗教后果及伦理

后果。“大学城”的士绅和大学教职员对进化论的犹疑或者排斥，并不在于他们不知“进化论之科学的根据”，恰恰相反，是他们太了解了，以致看出进化论对基督教的神创论和拯救论教义的颠覆以及对社会道德和国家凝聚力的瓦解，因此，他们压制进化论，认为它将导致西方文明的分崩离析——与此相反，社会进化论的中国信徒们却试图经由进化论而使儒家伦理之下“野蛮的中国”步入西式的“文明之邦”——甚至，时至今日，进化论要进入美国公立学校的课程表都依然困难重重：“有趣的是，科学教师和教育者普遍崇信神创论，在美国，众多校长和几乎一半的科学教师支持将神创论纳入课堂。”<sup>[1]</sup>胡适20世纪10年代留学美国康奈尔大学农学院和哥伦比亚大学研究院之时，正是美国宗教复兴运动高涨的时刻，大学每周都有好几次“经课”，经课教授们往往借此对进化论大加贬斥，而冒险在课堂上向学生们讲授进化论的教师则面临开除教职的惩处，例如胡适在1911年3月14日的日记中记载道：“是日，闻生物学教员言美国今日有某校以某君倡言‘天演论’致被辞退者，可谓怪事！”对胡适来说，这当然是“怪事”，因为在进化论成为无情公理的中国，只有违规坚持“读经”的教员才可能被辞退。

为了彻底将伦理从“自由竞争”中清除出去，严复当初译述《天演论》时去掉了该书本有的伦理学部分。20年后的1918年，严复眼见20年来“进

化”反成“退化”，痛悔当初自己译述《天演论》时立论太猛，由此造成了一种知识偏差以及“道德压力”，即只把或只能把“欧罗巴今日之文明”理解为一个不断否弃自身古老传统的激进主义过程，为此，这些新学家们就根据各自不同的需要源源不断从欧西输入形形色色的相互抵牾的激进主义学说，一番生吞活剥之后，就让它们在刚刚经历过一场改变千年王朝制度的大革命而尚未来得及消化革命的诸多遗留问题的中国大地上血拼，而另一方面，于“欧罗巴今日之文明”功莫大焉的欧西诸多“保守主义”学说，这些执中国舆论之牛耳的新学家们却要么充耳不闻，要么所知有限，或竟秘不示人，从而制作了一个“不断革命”的欧西幻象。严复为20年来中国日坏一日的世道人心而感到焦虑，并忏悔道：“时局至此，当日维新之徒，大抵无所逃责。仆心知其危，故《天演论》既出之后，即以《群学肄言》继之，意欲锋气者稍为持重，不幸风会已成，而朝宁举措乖谬，洵上逢君之恶，以济其私，贿赂奔竞，跬步公卿，举国饮醒，不知四维为何事。至于今，不但国家无可信之爪牙，即私人亦无不渝之徒党，郑苏戡五十自寿长句有云：‘读尽旧史不称意，意有新世容吾侪。’嗟呼！新则新矣，而试问此为何如世耶！”

### 三

胡适等人因林纾没有出过国门甚至连任何一门外语都不懂就断言他的言论不值一驳，而他们自己则以“深谙欧西

情形者”自居，是有资格“进入真理之门的那少数人”。胡适在评价没有出过国的梁漱溟以及出过国的梁启超时说，“梁漱溟既不曾到过西洋，又连电影戏都不屑看，他哪配谈东西文化！梁任公虽到过欧美，实不曾窥见西洋人的生活的真相。其余的许多老朽与一班‘少老’，皆是如此”，因而，货真价实的“西学”只可能来自“我们亲自投身在西洋人的生活里面稍久的人”。

不过，当胡适将“亲自投身在西洋人的生活里面稍久”作为“西洋知识”的可靠来源的证据时，他却回避了与他一样曾“亲自投身在西洋人的生活里面稍久”却是新文化派“新文化”的反对者的长久留英的辜鸿铭、严复、章士钊以及长久留美的《学衡》派，这些人对欧西历史及其学说的了解在广度和深度上即便不是远超于也至少不逊于新文化派，而恰恰这些人也像林纾一样质疑新文化派的“西学”的可靠性，乃至称其为“伪学”<sup>[2]</sup>。同时，胡适也忽视了新文化派大多没有“亲自投身在西洋人的生活里面稍久”的经历，如陈独秀、钱玄同、鲁迅、周作人、李大钊等人只在日本待过，而刘半农和《新潮》社的傅斯年、罗家伦当时甚至连国门都未曾迈出过一步；胡适自己虽留美七年，学的却先后是农学和中国哲学史，而北大“新文化运动”的庇护者蔡元培虽游历欧洲多年，却主要与一帮旅欧的中国无政府主义者来往，并因而把在民族主义盛行的欧洲仅仅作作为一种边缘的或反抗



的思潮存在的无政府主义及其变种“世界主义”和“世界语主义”误为“时代主潮”，而让它们在他主政下的北京大学成为一种时髦。

也正是基于这种被他们自己放大为“时代精神”的“世界主义”，他们天真地相信“公理战胜强权”的“欧战”是走向“世界大同”的关键一步，此后的世界必定是“大同之世”。但他们渴望的将带来永久和平以及公理战胜强权的巴黎和会却彻底打破了他们的“大同之世”的迷梦，证明“现今一切之文化无不根据人权平等之说”的“今日庄严灿烂之欧洲”只是他们自己的“想象”。尽管1919年5月4日之后由新文化派开启的那种以“全盘西化”为目标的“新文化运动”还在激进青年中继续，但当初的新文化派对自己的主张开始变得不那么有把握了，例如陈独秀1920年4月发表《新文化运动是什么？》，试图对“新文化运动”进行重新定义，不再像以前那样要以“新文化”扫荡“旧文化”，而是“觉得旧的文化还有不足的地方”，要以“新的科学、宗教、道德、文学、美术、音乐等运动”来补充它，并自我严厉批评道：“现在主张新文化运动的人，既不注意美术、音乐，又要反对宗教，不知道要把人类生活弄成一种什么机械的状况，这完全不曾了解我们生活活动的本源，这是一桩大错，我就是首先认错的一个人。”

刘半农1920年留学法国，但他在那里没发现自己以及《新青年》派同人

言之凿凿的“世界主义”，随处可见反倒是日甚一日的民族主义。这唤醒了他自己曾经被“世界主义”迷梦说遮蔽的民族身份。他以一个新近皈依的民族主义者的口吻发下狠誓：“我回国后一定不说外国话，且将榜于门曰：不说中国话者不入吾门。”1925年，他写信给周作人说：“《语丝》中使我最惬意的一句话，乃是你所说的：‘我们已经打破了大同的迷信，应该觉悟只有自己可靠……所可惜者中国国民内太多外国人耳。’我在国外鬼混了五年，所得到的也只是这一句话。我在两年前就有把这话说出的意思，但恐一说出，你就第一个骂我（因那时你或尚未打破大同的迷信）。”他说自己虽不敢说“凡是‘洋方子’都不是好东西，但是好东西也就太少”。在这封信中，刘半农还对自己一班人当初“唐突”林纾表示了悔意。1926年他回国后，更是主张“做中国文章，不该把无谓的外国文字嵌入”，看见报刊、钱币和街道招牌上有外国字，便说是“殖民地现象的见端，在有心人看了，正应痛心疾首。而不料另有一部分人要先意承志：人家还没有能把我们看作殖民地上的奴隶，我们先在此地替他做预备功夫，此诚令人凄怆感喟，欲涕无从也”。这简直就是对“新文化运动”中的“汉字革命”的直接批判了。但刘半农并不反对研习外国语言文字，但强调目的是“‘即以其人之道，还治其人之身’，以达打倒帝国主义的目的，不是要借此卖身投靠，把自己送

给帝国主义者做奴隶，替帝国主义者宣传，替帝国主义者装点门面”。1931年他担任北大女子学院院长，立即禁止女生出入公共舞会，甚至责令女生不得互称“密斯”，而要说“姑娘”（“密斯”和“密斯脱尔”乃蔡元培在新文化运动时期规定的北大学子的互称方式），说“为保存中国语言之纯洁计，无须乎用此外来译音之称呼”，“吾人口口声声呼打倒帝国主义之口号，而日常生活中倘将此不需要之帝国主义国家语言中译来之名词引用，诚不知是何种逻辑”。

1925年的钱玄同还死守着“世界大同主义”，他对昔日战友周作人和刘半农的“我们已经打破了大同的迷信，应该觉悟只有自己可靠”极为不满，说“我相信大同的世界将来必有实现之一日；现在自然还只在文人和学者的著作中。既然目下还未能实现，则暂时不去迷信它，自无不可。但我却要提出一个修正案：‘同时这应该打破国家的迷信’”。他和鲁迅继续鼓吹“不读中国书”和“废灭汉语”。不过，两年后，在写给胡适的信中，他却忏悔道：“我近来思想颇有变动，回想数年前所发谬论，十之八九都成忏悔之资料。”

1930年的蔡元培不仅接受了民族主义洗礼，甚至成了“极端民族主义者”。他在一篇演讲中回顾清末以来“世界主义”与“民族主义”的消长，将“世界主义”看作帝国主义列强消解中国的国家认同的文化殖民阴谋，称“中国受了世界主义的欺骗，所以我们把民族主义

失掉”，“孙先生说，把中国失去了的民族主义，要他恢复转来，一是把家族、地方的观念扩大；一是要恢复旧道德和[旧的]知识技能。旧道德，像忠孝信义仁爱和平，都是诚正修齐以至治国平天下，这种政治系统观念，尤其是外国人所没有”。为建构“民族性”，他走向另一极端，竟认为忠孝信义仁爱和平“尤其是外国人所没有”，而当初被他以及《新青年》派批驳的林纾则公允得多，至少林纾认为“外国不知孔孟，然崇仁，仗义，失信，尚智，守礼，五常之道，未尝悖也，而又济之以勇”。

#### 四

按理说，“中国新文化运动史”的写作应该以“反思”之后的均衡立场来描述激进主义与保守主义在中国现代的失衡，从而为读史者建立起一种成熟的复杂的均衡的史观，但“中国新文化运动史”却奇特地停留在1922年胡适提供的版本，于是，那些在1917年到1922年间试图质疑新文化派的“新文化”而提供另一种“新文化”的异议者们不仅在现实中被打倒，落下骂名，更关键的是在历史叙事中又再次被打倒，留下一个至今洗刷不去的骂名。甚至，“中国新文化运动史”也脱离了当初的“新文化派”自己的控制，他们无法将自己的反思写入其中，因为一部没有反思的历史才能完整保存并在后来的读者那里不断复制激进主义的能量。

学科的界限维护着这一传统叙事。“中国新文化运动史”在学科划分上属于

中文系“中国现代文学”，即一方面继承着胡适 1922 年开启的“中国新文学运动史”叙述传统，不仅将《新青年》《每周评论》《新朝》等几种有限的中文期刊以及《新青年》派的个人文集作为其全部的史料（至于《新青年》派自己在这些文集中对“新文化运动”的反思，则视而不见或者有意回避），而且以《新青年》的立场为自己唯一的立场，另一方面，把“中国新文化运动”视为一个“国内”运动，而不去考究《新青年》派的“新文化”在来源上的真实性或者说“全面性”。为了维护这一叙事传统，《新青年》派的反对者的出版物受到极大限制，以致在许多情形下只能从《新青年》派的“批驳文字”援引的他们的有限的文字来了解其“反动观点”。

换言之，《新青年》派有关“新文化”的“知识谱系”被后来的研究者完整继承下来，即继承了其视野的狭窄性以及判断的主观性。倘若如《新青年》派自己所说，他们的“新文化”即“欧美近世文化”，那么，“欧美近世文化”就被等同于一系列激进主义，“今日庄严灿烂之欧洲，乃革命之赐”。正如前文所述，“欧美近世文化”或者“今日庄严灿烂之欧洲”乃激进主义和保守主义的相互制衡，而且其激进主义与保守主义也并非纯粹“欧洲的”，而是与全球各地的激进主义与保守主义相互呼应并且相互吸纳的。如此一来，研究“中国新文化运动史”，就必须将其置于现代世界史中，以突破此前的以激进主义

为“新文化”的全部的“中国新文化运动史”叙事传统，而这这就要求其研究者必须具备“世界史眼光”。

## 五

20 世纪 80 年代在中国渐渐兴起的“中外比较文学”将“中国现代文学史”重新纳入中国现代文学（文化）的发生本来须臾不可割离的“世界文化语境”，而其主要的开启者即创办北京大学比较文学研究所的乐黛云教授。1994 年，乐黛云教授发表论文《重估学衡——世界文化对话中的保守主义》，第一次将《新青年》派的“新文化”的质疑者《学衡》派纳入“新文化”范畴之中——实际上，这不是“第一次纳入”，而是《学衡》派的“新文化”本来就是“近世欧美文化”的一种，只是因为《新青年》派的“新文化”后来在历史写作中取得了“绝对视域”，《学衡》派的“新文化”才被从“新文化”范畴中排斥出去，并被当作“旧文化”即“中国固有的文化”。在后来写的一系列有关《学衡》派的论文中，乐黛云明确地将《学衡》派作为“‘五四’新文化运动另一种潮流”，例如她在 2005 年发表的《世界文化语境中的〈学衡〉派》一文中提供了一幅更加完整的“新文化”知识谱系：

19 世纪以来，保守主义、自由主义、激进主义作为一个不可分离的整体出现在西方，这种分野一直持续到今天。从长远历史发展来看，保守主义意味着维护历史形成的、代表着历史连续性和稳定性的事物；保守主义者认为长

期延续成长、积淀下来的人类的理性和智慧远胜于个人在存在瞬间的偶然创造，因此不相信未经试验的革新。他们主张在缘由基础上渐进和改良，不承认断裂、跃进和突变。事实上，保守主义、自由主义和激进主义三者往往在同一框架中运作，试图从不同途径解决同一问题，它们在同一层面构成的张力和冲突正是推动历史前进的重要契机。

换言之，新文化派的“全盘西化”主张实际并不彻底，因为它将西方思想中的保守主义一翼完全去掉了，或将其误作了“东方文化”。但缺乏“文化保守主义”的有效制衡，仅有形形色色的且相互冲突的激进主义，“今日庄严灿烂之欧洲”是不可能的，这就像清末以来形形色色且相互冲突的激进主义带来的只是持续的无政府状态。假若说1912年的中国革命以“新旧”力量的妥协再现了英国的“光荣革命”，那么，革命之后的中国却不是沿着激进主义与保守主义处于有效妥协与制衡状态的“英国的道路”稳步发展，而是突然又转向“法国大革命”：在欧洲受到保守主义有效制衡而且往往处在边缘状态的形形色色的欧洲激进主义纷纷涌入中国，在这个“东方第一个共和国”很快合力打败了保守主义的抵抗，成了不受约束的主流，它们渗透于社会生活和精神生活的各方面，到处切断传统的纽带，而纽带的全面断裂造成了共同体的分崩离析。胡适在1933年所写的一篇政论中对清末以来“从前所有一切维系

统一的制度都崩坏了”导致的中国日甚一日的分崩离析之局及其原因有过一段发人深省的描述：

今日之大患正因为五六十年以来，离心力超过于向心力，分崩之势远过于统一之势，二十二省无一省不曾宣告过“独立”，今日虽有名义上的服从中央，事实上各省自主的程度远过于美国与德国的各邦：军队是独立的，是可以自由开战的，官吏是省派的或防区军人派的，税收是各地自为政的，货物过省境是须抽重税的，甚至于过防区也须抽重税的：省久已成为邦，所以有“由邦再组成国”的需要。

胡适提到“省久已成为邦，所以有‘由邦再组成国’的需要”，却没提到他本人正是“联省自治”的主要鼓吹者——可惜，当他自以为是在美国“联邦制度”为蓝本设计中国的“联省自治”时，他却误将已被联邦制度说取代的邦联制度当作了联邦制度，正是因为以“州主权至上论”为基础的邦联制度导致了美国南北分裂，才使得以“联邦主权至上论”为基础的联邦制度取而代之。胡适的“联省自治”不是造成中国军阀割据的原因，但它以“美国学说”或者“新文化”的名义为割据的军阀们提供了合法性，他们此前因儒家春秋大义在国民中还有残留的传统声望而对自己的割据行为多少有一点道德不安，如今却因为胡适援引的作为“先进文化”的“美国蓝本”而变得格外心安理得了。

关键在于，当新文化派将“欧美近

世文化”说成是“世界主义”时（“世界主义”构成了《新青年》派各种“全盘西化”主张的理论基础），他们就完全忽视了“欧美近世”主要是一个“民族主义的时代”，是欧美的“民族—国家”创建并逐渐巩固的时代，尤其是到了19世纪末和20世纪初，民族主义更是成了欧美的“时代精神”——在中国代表或者呼应这种精神的恰恰是《新青年》派的反对者们——欧美各国通过建立国民教育体系以强化以本国语言文字以及史地为核心的国民教育从而强化国民的国家认同，而这种“时代精神”的威逼在一些边缘人群（主要是“没有祖国”的犹太人）那里导致了反弹，他们提出一种试图破坏以“国语”和“国界”为基础的民族主义的“世界主义”，作为反潮流（如主要见于流散的犹太人中间的世界语、无政府主义，等等）。尽管这种“世界主义”在欧美各国遭到压制，不过，欧美各国却将自己打压的“世界主义”作为一份时髦的厚礼输送到中国，以割断中国人对其文化传统的认同，涣散其集体意志，最终便于东西列强瓜分中国。前“新文化派”在1920 纽带之后对自己当初的主张的深刻反思，正是基于这种“世界大同主义”的虚妄性。

假若说陈独秀、刘半农、蔡元培对“新文化运动”的批判性反思是在纠正“新文化运动”偏于激进主义一途的偏执，那么，这也意味着他们是在以一种委婉的方式向自己曾经“唐突”的林

纾、严复、辜鸿铭、章士钊、《学衡》派等为代表的“保守主义者”（“保守主义者”只是《新青年》派打在他们身上的标签，实际上他们无一不是纯粹的保守主义者，基本属于林纾所说的“据中”派）的预见性表达一种迟到的敬意。换言之，当初威压一切的激进主义此时在一些“反思者”那里已与保守主义达成一种均衡。遗憾的是，“中国新文化运动史”的写作传统不为所动，依然秉承“新文化派”最初的激进主义的立场，不允许任何“反思”掺入其中，哪怕是来自前《新青年》派的反思。就此而言，乐黛云正是这种“反思”的继承者，当她将《学衡》派定义为“‘五四’新文化运动另一潮流”时，她就是在补全为“中国新文化运动史”写作传统裁掉的另一半画面，而这幅将《学衡》派——当然也要将林纾、严复、辜鸿铭、章士钊，等等——包含其中的更加完整的“新文化运动”历史画面将在读者那里培养一种更为均衡、更加充满辩证张力的史观以及现实判断能力。

#### 注释

[1] Randy Moore, *Evolution in the Courtroom: A Reference Guide*, Santa Barbara: ABC Clio, 2002, p. 1.

[2] 梅光迪. 评提倡新文化者. 学衡, 1922 (1): 4.

作者单位：中国社会科学院外国文学研究所  
(责任编辑 郎静)