

从“文化”到“新文化”： 学衡派与阿诺德

李 威

内容提要：20世纪中国重要的文化保守主义群体学衡派深受欧文·白璧德的新人文主义的思想浸润，提出“远宗亚里士多德，近师阿诺德”的口号，其文化保守主义的思想源头可以追溯到阿诺德的人文主义。本文探究学衡派如何以阿诺德的文化批评为武器，抵制新文化派的激进主义，阐发自身的“新文化”构想，探索中国文化现代转型之路，进而说明阿诺德是学衡派所倡导的“新文化”的代言人，在某种程度上也参与了20世纪初中国新文化的建构，其保守的文化批评对当下我国的文学文化建设仍具有一定的参考意义。

关键词：学衡派；新文化；阿诺德；文化

作者简介：李威，英语文学博士，中山大学外国语言文学流动站博士后，主要从事英国文学与西方文论研究。

基金项目：本文系国家社科基金项目“马修·阿诺德的文化保守主义及其中国影响研究”（17CWW011）的阶段性成果。

20世纪初中国传统文化日渐衰微，西学新知亟亟而入，社会改革浪潮高涨。一时间，中西文化交汇，新旧思想碰撞，混沌之中文人志士纷纷出谋划策，指点江山，积极求索中国现代文化转型之路。新文化派创办《新青年》等杂志，竭力宣传西方现代文化，奉行文化激进主义；学衡派则以《学衡》为阵地，以古典文化为正统，阐发保守文化主张。前者心仪约翰·杜威（John Dewey）的实用主义哲学，主张破旧立新、全盘西化，意图改革政治现实；后者则借助欧文·白璧德（Irving Babbitt）的新人文主义学说，力主彰往察来、熔铸中西，推崇相对独立的学术研究。自1922年创刊至1933年终刊，《学衡》始终以文化保守之姿，极力反对以胡适等人代表的新文化派“推翻传统，全盘西化”的文化激进主义。

一、学衡派的“新文化”及其策略

清末已降，中国思想界对西化与国粹的问题争论不休。新文化阵营全盘否定传统文化，主张推翻传统，全盘西化；学衡派则欲“昌明国粹，融化新知”，他们大力弘扬国粹价值，沟通东西方古典文化，主张渐进式的文化变革。学衡派以古典文化为宗，反对新文化派以西方近代文化为正统的做法。吴宓、梅光迪、胡先骕等人都抨击新文化派引进的西方 19 世纪以来的浪漫主义、写实主义、自然主义等近代思潮。吴宓在《论新文化运动》一文中指责新文化派引进西方文化以点概面，以偏概全：“新文化运动专取一家之邪说，于西洋文化，未示其涯略，未取其精髓，万不足代表西洋文化全体之真相”（吴宓，1922a）^①。在吴宓看来，新文化派并未掌握文化之精髓。他以马修·阿诺德（Matthew Arnold）所界定的“文化”来阐明只有古典文化才可代表西方真文化：“文化者，古今思想言论之最精美者”（吴宓，1922a）。梅光迪也批判新文化派“于欧西文化，无广博精粹之研究，故所知既浅，所取尤谬。以彼等而输进欧化，亦厚诬欧化矣”，如今却以创造矜于国人，数典忘祖，只取“欧美一部分流行之学说”（梅光迪，1922），“言政治则推俄国，言文学，则袭晚近之堕落派，如印象神秘未来诸主义皆属此派，所谓白话诗者，纯是自由诗及美国近年来形象主义之唾余，而自由诗与形象主义一堕落派两支”（梅光迪，1922）。胡先骕亦批判写实主义、自然主义为末流，指摘文学革命从未产生过出类拔萃的作品。在他看来，若无历代相传的文学传统，无酝酿创新文学的环境，无适当文学技术的训练，而强行效仿他人之辶，取他人某种主义，生吞活剥，中国文学必将无所成就（胡先骕，1924）。

在学衡派看来，中西文明多有相通之处，“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，甚至兼蓄并收相得益彰”（吴宓，1922a）。他们主张沟通中西文明精华，即中西古典文化。“中国之文化，以孔教为中枢，以佛教为辅翼。西洋之文化以希腊罗马之文章哲理与耶教融合孕育而成”（吴宓，1922a）。《学衡》选登孔子、苏格拉底等中西文化大儒的画像，大力译介古希腊、古罗马文化历史哲学思想，尤其重视亚里士多德与柏拉图，这些均反映出其会通中西的文化理想。学衡派以中西古典文化为正统，中国文化以孔教与佛教为核心，此为“昌明国粹”；西方文化则以古希腊、罗马、印度思想文化为精华，这正是学衡派所谓的“新知”。由此可见，学衡派心中的“新文化”的核心即超越东西界限，追求具有普遍永恒价值的古典文化。

^① 由于《学衡》没有为整本杂志编排页码，只为每篇文章提供文内页码，为了避免误解和混淆，本文的注释只好采取目前这种形式。

学衡派与新文化派争论的另一焦点即在如何对待传统。新文化派十分推崇“历史的文学观念”，将进化论应用于人文领域，视“推翻传统，全盘西化”为建设新文化的不二法门；学衡派则反对此种偏激之举，谴责此举鲁莽灭裂，因而主张文学改良。学衡派认为，文学上的新未必好于旧，文学创造与进步是“继承的，因袭的，必基于历史的渊源”。他们反对文学革命，重视整个民族历史上延绵不断的文化传统，坚持融合新旧、层层嬗递而为新。梅光迪称文学进化论是“流俗之错误”。在他看来，文学的发展不应等同于“进化”，就连西方文学名家威廉·赫兹利特（William Hazlitt）也斥责所谓的文学进化论荒谬，而我国学界却将其奉为圭臬（梅光迪，1922）。中国的传统文化远超近邻、卓居群族。他坚信“灿烂伟大”的传统文化必有“可发扬光大，久远不可磨灭者在”（梅光迪，1922）。梅氏将阿氏的“文化”概括为：“文化者，求完（perfection）之谓也，以研求宣传所知所思之最上品”（梅光迪，1923），推崇“世间所思所言之最上品”，呼吁保留中国传统文化精华，在“昌明国粹”的基础上再“融化新知”。曹慕管也驳斥了新文学所秉持的文学进化观念，坚称“文学无新旧，惟其真耳”（曹慕管，1924）。吴宓认为，文学创造与进步是“继承的，因袭的，必基于历史的渊源”（吴宓，1923）。人文科学有别于自然科学，后者由积累而成，循直线前进，所以距今越近越发达，但是历史、政治、文学、美术等人文学科的发展则系于社会条件，取决于个人的天赋，所以人文学科不宜照搬科学原则，以新夺理，新亦未必居上。所谓新者，多系旧者改头换面。若不知旧物，则决不能言新。“举凡典章文物，理论学术，均就已有者，层层改变递嬗而为新，未有无因而至者”，今欲造成新文化，当“先通知旧有之文化”（吴宓，1922a）。吴宓告诫有志文学者勿专读一时一派的文章，勿被“新”潮流蛊惑，而应当“平心静气，通观并读，细别精粗，徐定取舍”（吴宓，1922b）。易峻谴责以进化论观察文学的变迁纯属“割裂牵强、穿凿附会”（易峻，1933）。在他看来，新文化运动的出发点即是文学进化论。历代文学的变迁，不是文学的进化，而是其推衍发展，这并非文学器物的革新，而是文学领域扩大使然。文学是情感与艺术的产物，其本身并无历史进化的要求，而只随时代发展。即使有进化的要求，文学也只能在继承先辈文化遗产的基础上，随各时代文人的创作冲动与情感冲动而发展。学衡派反对新文化派提出的破旧立新、唯新是鹜，提倡存旧融新，主张渐进的文化变革。在他们看来，新文化派的文学历史观念抹杀了文学的审美与艺术价值。虽然学衡派长期以来因其保守的文化态度给人以复古或保守的印象，但他们与新文化阵营的根本分歧却不在于是否要建设新文化，而是如何取舍西方文化与中国传统文化。学衡派并未像国粹派那样偏

守传统一隅，亦不反对新文化派输入西方文化，而是想在复古欧化之外走一条融汇古今中西文化的道路。正如吴芳吉所谓“创新之道，乃在复古欧化之外”（吴芳吉，1923）。在学衡派看来，“新文化”应以中西文化精髓——古典文化为核心内容。欲建设新文化，“自当兼取中西文明之精华，而熔铸之，贯通之”（吴宓，1922a）。然而不幸的是，新文化运动盲目排斥中西文化精华，只取一派一家之说，一时一类之文，风靡一时，教导全国，这于建设新文化“融合东西文明之本旨”实为南辕北辙。自新文化运动以来，热衷西方文学研究的学生日渐增多，吴宓警告青年学生切勿卷入一时潮流，而应当甄别精促而后取舍，主张研究文学宜取西方古今哲士通人的定论，不可专图、翻案唯新是鹜，而且应有庄重之心，“熟知古今最精美之思想言论，将与古今东西之圣贤哲士、通人名流共一堂而为友”（吴宓，1922b）。阿氏的“文化”主张学习世界思想与言论的精华，它所追求的变革和进步不能脱离历史与文化积淀，人们应当在历史与文化传统的基础上谋求渐进的变革。阿氏反复现诸学衡派笔端，其“文化”演变成学衡派心中的“新文化”，阿氏亦因此成了“新文化”的代言人。

二、学衡派与阿诺德的精神契合

学衡派的文化保守主义与阿氏的“文化”有诸多契合。在阿氏看来，文化是指通过阅读、观察、思考等手段，获得世界上思想与言论的精华，“世界上有过什么最优秀的思想和言论，文化都要了解，通过学习最优秀知识的手段去追求全面的完美”（阿诺德，2008）¹⁸⁵。一旦文化“了解世界上最优秀的思想和言论，就会调动起鲜活的思想之流，来冲击我们坚定而刻板地尊奉的固有观念和习惯”（阿诺德，2008）¹⁸⁵，使我们不被其蒙蔽，尽量了解事物内在关系与发展规律，从而为我们的行动赢得依据，减少盲目混乱，帮助人性臻于更全面、更完美的境界。它无功利地追求完美，不被党派偏见、个人得失所左右；它执着于如实看清事物本相，致力于整个人类的福祉。文化是对完美的追寻，是“让天道和神的旨意通行天下”（阿诺德，2008）⁹。阿氏心目中的文化来自古希腊的伟大传统，即希腊精神所推崇的“美好”与“光明”——文化的两个主要品格，它是“对古典主义完美理想的重申”（Bantock, 1970）⁹⁰，可以帮助个人摆脱主观的偏见，开阔视野、形成标准和权威，具有亘古不变的价值。

阿氏在内容上反对浪漫主义所追求的“纯粹自我情感的抒发”；在形式上则反对唯美主义。他曾批评约翰·济慈（John Keats）的诗歌因刻意追求华丽的形式

与辞藻而遮蔽了思想的光芒，有陷入“为艺术而艺术”的唯美主义的危险。阿氏推崇以荷马（Homer）为代表的崇高风格。何以形成崇高的风格？需“将伟大的行动当做一个整体，并以其来影响人类心灵中永恒的东西”（阿诺德，1958）⁹⁶。阿氏批判古罗马诗人卢克莱修（Lucretius）像苦闷压抑的现代人一样消极遁世，最终走向了虚无。相比之下，古希腊文学，尤其是荷马史诗，始终坚持“稳健地、全面地看待人生”。它是阿氏心中的“试金石”，是“世界思想与言论的精华”。阿氏十分重视文学经典与传统。在《论诗》（“The Study of Poetry”）一文中，阿氏提出了“试金石”（the touchstone）理论。依他之见，在评价古今作品之时，应以经典杰作中的精彩词句为蓝本，两相对比，高下立判：“将这些诗句放在心里，便会发现其的确是很灵验的试金石，能对比出其他诗歌是否具有这种崇高的诗之品质，或这种品质具有多少份量”（Arnold, 1896）¹⁶⁻¹⁷。在他看来，只有像荷马史诗那种体现了古典文学精髓的作品才能称伟大。阿氏以荷马、索福克勒斯（Sophocles）、莎士比亚（William Shakespeare）等古典作家的伟大作品为标准，点评了英国的著名诗人杰弗雷·乔叟（Geoffrey Chaucer）对事物的看法以及他对人生的批评。乔叟的价值观中不乏广博、自由、机敏、温和，但令人遗憾的是，他“缺少高度严肃性”（Arnold, 1896）³³。阿氏还指出罗伯特·彭斯（Robert Burns）咏唱了苏格兰的生活与风俗，不乏真实的内容，然而他同样缺乏古典作家的“高度严肃性”。因此以上两人都要被排除在经典诗人之外。

阿氏一再强调，维多利亚时期的英国宗教信仰衰微、文化传统崩溃，这导致人的思想精神、社会秩序都陷入混乱状态。文化除了侧重伦理道德，在传统秩序分崩离析、新秩序尚未建立之时，还应致力于弥合新旧文明、维持文化秩序、确保社会顺利更迭。阿氏反对全盘脱离过往的文化历史根基，反对革命式地断绝与人类文化遗产之间的联系。在他看来，变革和进步绝不能脱离历史文化根基。阿氏主张渐进式的社会与文化变革，审慎地采取行动。他提倡的文化并不是改革与进步的敌人，而是盲目行动的敌人。阿氏以广义的文化，那些闪耀着古希腊人文光辉和以“美”与“智”感悟人心的文化，来实现个人的“最好的自我”，从而为文化与社会更迭做好准备。文化体现出超越阶级、宗派、个人利益的力量，其化身应是能够传承人类优秀思想遗产、整合社会的文化价值体系之“权威”或“中心”（阿诺德，2008）³。文化作为阿氏沟通新旧的桥梁，是包括文学、艺术在内的人类一切最优秀的思想和文化。这种宽阔的、深厚的思想文化根基应是变革时代、凝聚人心的力量；它在承认变革的同时讲究权威性和秩序。在他看来，文化可以平衡英国社会盲目追求物质文明的趋势，克服潜在的无政府状态，实现新

旧社会的平稳过渡和新旧文化之间的完美衔接，避免新旧文明交替带来的真空。

相比新文化派“推翻传统，全盘西化”的激进策略，学衡派则显得十分保守。他们反对新文化派将进化论应用于人文领域，主张渐进的文化变革，注重古典文学的永恒价值，强调恒常的真理。基于这样的精神契合，阿氏的“文化”被吴宓定义为“古今思想言论之最精美者”（吴宓，1922a），在学衡派看来，中国新文化的核心应为中西“思想与言论的精华”，今日所言新文化建设，应当兼取“中西文明之精华，而熔铸之，贯通之”（吴宓，1922a）。学衡派强调中西文化的相通之处，将中西古典文化的交融视为文化沟通的基础和媒介，进而熔铸新旧。学衡派主张保存人性优点与文明精华，并将之发扬光大，造福后世；他们执着于人类文化中普遍永恒的价值，认为天理、人情、物象“古今不变，东西皆同”（吴宓，1922a）。在他们看来，文化的表现虽形式各异、变幻万端，但是其根本定律则“固若一”（吴宓，1922a），倘能既昌明国粹，又融会新知^①，中国的学艺文章必能大放异彩。阿氏的“文化”改头换面，成为学衡派笔下的“新文化”，用来对抗新文化阵营的文化激进策略，阿氏自然也就成了学衡派文化保守主义的代言人。

晚清以来，大多知识分子最为困惑的就是中学西学的异同以及二者之间的关系问题，当时思想界的看法大致都可以用“中学为体，西学为用”来概括。“五四”运动前夕，人们迫切地需要对中西文化问题有深入认识，渴望突破体用的旧格局。“西化”几乎成为“现代化”的代名词，在这样的语境中，谁掌握了西方文化，谁就掌握了新文化建设的话语权。学衡派欲为自身的文化保守主义披上西方的外衣，阿氏恰因推崇古典文化的永恒价值而成为学衡派的护身符。阿氏的“文化”是实现个体完美、维护社会秩序的主导力量，是阿氏针对英国社会功利主义泛滥、宗教信仰式微、传统价值崩溃、社会动荡失序等危机所提出的救世良方。吴、梅二人称“文化”为“古今思想言论之最精美者”，用以指代学衡派所宣传的“新知”，这正是学衡派与新文化派论战的焦点，即如何选取西方文化作为参照来建设新文化。后者欲取近现代西方思潮作为中国新文化的典范，前者则青睐中西文化中具有永恒价值的部分。阿氏的“文化”追求“古今言论之最精美者”，强调文化传统的普遍价值。这样一来，基于阿氏的“文化”注重文化遗产，强调永恒价值的因子，学衡派用其代表自身所提倡的中西文化精髓，因此“文化”就成了学衡派心中“新文化”的典范。与其说吴宓在介绍阿氏，不如说他以阿氏为合法外衣，借以宣扬学衡派所推崇的“新文化”。阿氏重视古典文化的现代价值，与学

^①“新知”即西方古典文化。

衡派融合古今，会通中西的文化理想确有相通之处，然而吴宓借用阿氏的“文化”的真正用意则为批判新文化派，认为其所引进的西方文化并非正统，没有资格指导中国新文化建设。在他们看来，新文化应以中西古典文化为正统。学衡派与新文化派不同，新文化派从西方获得了批判中国传统的眼光，而学衡派则在西方找到了对中国传统文化的认同。他们从阿诺德、白璧德那里获得了看待中国传统文化的新视角。在学衡派看来，融合新旧、会通中西才是造就新文化的必由之路。

三、文化救赎与文化建构

学衡派与新文化派的根本分歧并不在于是否要建构新文化，而在于如何建构新文化。学衡派反对文学领域的进化论，主张新旧融合、层层嬗递而为新；他们反对新文化派以西方近代思潮为西方文化代表，坚持吸收西方古典文化。吴梅笔下的“文化”即是中西古典文化，“世界思想与言论的精华”正是他们心目中新文化的核心内容。然而阿氏的“文化”内涵远不止于“世界思想与言论之精华”，它是阿氏批判维多利亚英国社会的利器，承载着阿氏经世济国的社会理想。

“文化”致力于批判工业文明。在阿氏看来，整个现代文明在很大程度上都是机械文明，对机械工具的信仰乃是纠缠我们的一大危险，英国人引以为豪的“机械文明”正是“文化”的敌人。多数英国人都将财富本身变成了宝贵的目的，他们沉浸在对物质财富的追求中，相信他们的富有程度已经证明了他们的伟大和福利。

阿氏猛烈地抨击了拜物主义。他在《拉格比小教堂》（“The Rugby Chapel”）中尖刻地抨击了弥漫在英国社会的物质主义与享乐主义：“到处有人在随波逐流，到处见人在吃喝不休。……无度的挥霍，不是把他们抛上作乐的浪尖，就是把我们掷入积灰的角落。”（殷企平，2008）¹在诗歌《吉卜赛学者》（“The Scholar Gipsy”）中，阿氏敦促吉卜赛学者逃离这“不健康”的现代文明：“快逃离我们的道路吧，逃离我们热病似的接触！因为我们的勾心斗角传染性太强，不但不会带给你半点好处，而且会毁掉你的余生。”（殷企平，2008）¹⁷然而，阿氏不像托马斯·卡莱尔（Thomas Carlyle）那样将贵族英雄视为救世主，不像杰里米·边沁（Jeremy Bentham）那样寄希望于社会中坚力量——中产阶级，更不像约翰·罗斯金（John Ruskin）那样委以崭露头角的工人阶级推翻工业资本主义、重建社会秩序的重任，他另辟蹊径，提出了一个完美的文化构想。“文化”追求美好与光明（sweetness and light）：“美好”泛指对一切美好的事物、行为、思想和理想的追

求。它的反面是庸俗、丑陋、怨恨、嫉妒；“光明”意味着对理性的掌握，理智地思考、看清事物的内在规律与关系，把握其走向与发展趋势。总之，文化最终是“对完美心智的追求”（Sherman, 1932）²³⁹。阿氏期待“文化”成为人们在现代社会立身处事的标准，用以平衡工业文明的流弊，重建社会秩序。

阿氏深刻地剖析了英国社会，将英国人分成了三类：贵族、中产阶级和平民，阿氏分别称之为野蛮人、非利士人和群氓。作为“野蛮人”的贵族墨守成规、缺乏思想之光，大势已去；中产阶级，即“非利士人”思想狭隘，沉迷于对物质财富的追逐；底层民众“群氓”为获得财富与平等，甚至不惜诉诸暴力。在以上三者中，英国中产阶级即非利士人是阿氏批评的焦点。他在《海因里希·海涅》（“Heinrich Heine”）一文中说：“热衷思想、理性的人本来就为自身而重视理性、思想；他们重视这些，不管它们的成功能够为他们带来何种实际的便利；而把拥有这些实际便利看作目的本身，看作能够补偿思想与理性的缺乏与屈服的人，在他的眼里，这就是非利士人”（Arnold, 1925）¹⁶⁵。在阿氏看来，中产阶级虽然在政治上逐步崛起，但他们视野狭隘、头脑僵滞、思想闭塞、骄傲自满、刚愎无知，处于国家生活的主流之外；他们远非健全之人，对于思想良知十分麻木，不相信健全理智与权威；只知道病态地关心“能否与已逝的妻子的妹妹结婚”的权利，“喋喋不休地宣称自己那随心所欲、各行其是的自由”（Walcott, 1970）⁴⁶⁻⁴⁷，“固守缺陷的信仰、智识狭隘、美感迟缓”（Honan, 1981）³³⁸，缺乏文化浸润，市侩气息十足，因而难以担当国家的领导重任。他们想要成为领导者，就必须克服这些缺陷。帮助中产阶级完善自我，在阿氏看来，是“真正政治家的目标”（Arnold, 1883）³⁸⁵。阿氏曾多次表明他十分期待一种符合人真正的渴望与力量、堪称人文的生活，对他而言，“社会中人的教化就是文明”（Arnold, 883）³⁸⁵。这里阿氏所说的“文明”就是后来他竭力宣扬的“文化”。斯特凡·科利尼（Stefan Collini）指出，阿氏因不满中产阶级的偏狭、骄矜、自满，缺乏对知识与崇高风格的渴望、关于人类完美的狭隘目光等缺点而对其口诛笔伐，这在他的传世之作《文化与无政府状态》（*Culture and Anarchy*）中体现得最为激烈。科氏甚至称阿氏此书所针对的目标就是“非利士主义”，它是阿氏对其在思想、审美、道德等方面的狭隘意识所做的“持续抗议”（Collini, 1988）⁷⁸。

“文化”亦可填补意识形态的真空。面对工业文明大行其道，宗教信仰衰微，阿氏提出以文学来代替宗教：“诗歌的前途远大，它肩负着崇高的使命，我们的民族将随着时间的推移，越来越依赖诗歌。”（Arnold, 1865）¹因为诗歌通过追求思想与道德，培养了读者的认知能力（“光明”），陶冶了世人的性情（“美好”）。诗

歌的宗旨就是主张美和人性在一切方面均应臻至完善。在这一点上，诗歌与文化气质相同，“遵守同一律令”（阿诺德，2008）¹⁶。阿氏所说的诗歌，可推及广义上的文学，文学正是阿氏“文化”的核心内容。在这个意义上讲，“文化”甚至具备了意识形态功能，阿氏以“文化”武装资产阶级，帮助其获得“文化霸权”，堪称英国“文学—意识形态”的开山鼻祖，对后世的文学与文化产生了深远影响。

总之，阿氏的“文化”旨在克服维多利亚英国社会的流弊：机械主义泛滥、宗教信仰式微、传统价值崩溃、社会动荡失序。“文化”寄托着阿氏的社会理想——以“文化”改造人心，实现个体“最好的自我”（best self），从而提升整个社会的品位。“文化”是对“美好与光明”的追求。“文化”尤其针对“非利士人”——英国中产阶级；学衡派笔下的“文化”针对的则是新文化派大肆破坏传统、奉西方近现代思潮为文化正统的文化激进主义。学衡派只是按己所需，拿来“文化”中推崇古典的因子，为自身的文化主张披上合理的西方外衣，对抗激进的新文化阵营。吴、梅二人都以阿氏的“文化”指代中西文化精髓，“文化”遂成为学衡派所提倡的新文化的核心内容。这样一来，学衡派建设新文化的保守策略也就合理化了。学衡派对阿氏“文化”的改写反映出新文化派与学衡派关于新文化建设的根本分歧与不同策略，折射出一代知识分子为中国文化现代转型所作的艰难探索与深刻思考。与阿氏推崇古希腊文化一样，学衡派推崇中西古典文化的目的并非简单地回归历史，而意在寻找一种普遍永恒的价值以纠正文化激进主义的偏执。从这样一种价值出发，建立一座连接古今中西文化的天然桥梁，探索一种整合的现代性思路，以此建立一种既非复古亦非西化的新文化。由此可见，二者只是中国文化现代性的两种范式，是现代性价值自身内在冲突的表征。

四、结语

新文化派全盘推翻传统，竭力宣传西方近代文化，意在掀起一场轰轰烈烈的“文化革命”，实现中国民族文化的现代转型；学衡派则多师从或信奉新人文主义，上承古希腊和文艺复兴的人文主义传统，近法阿诺德的文化保守之思，试图纠正新文化运动“一味趋新之流弊”、力求“以评判之眼光，行批评之正事”。学衡派以此为思想武器与新文化派展开了一场激烈的论争。新文化派攻击封建礼教，旨在解放思想、突破封建桎梏，顺应了历史发展的新的文化潮流。在以文化启蒙为大势的历史背景下，学衡派极力宣扬中国传统文化中超越时空的部分，欲“述”其永恒价值而“思来者”，主张在发扬民族文化精髓的基础上存旧融新，这恰恰与

当时中国的现实语境背道而驰，削弱了他们在现代文化思想史上的影响。虽然学衡派极力主张的“道德”“秩序”“中庸”“古典主义”在人心惶惶的乱世确实过于理想空泛，迂阔不实，然而他们立足传统，忧心文化失范，重视文学的道德影响，将文学看作人生的道德判断与价值选择，这些主张都在一定程度上制衡了“矫枉过正”的文化激进主义，对新文学推翻传统、全盘西化的激进倾向在客观上起到了纠偏作用。

参考文献【Works Cited】

- ARNOLD M, 1883. Mixed essays, Irish essays and others [M]. New York: Macmillan.
- ARNOLD M, 1896. Essays in criticism. second series [M]. London: Macmillan.
- ARNOLD M, 1925. Essays in criticism. first series [M]. London: Macmillan.
- BANTOCK G H, 1970. Freedom, authority and education [M]. London: Faber and Faber.
- CARROLL J, 1982. The cultural theory of Matthew Arnold [M]. Berkeley: U of California P.
- COLLINI S, 1988. Arnold: past masters [M]. Oxford and New York: Oxford UP.
- HONAN P, 1981. Matthew Arnold: a life [M]. New York: McGraw-Hill.
- SHERMAN S P, 1932. Matthew Arnold: how to know him [M]. New York: Peter Smith.
- WALCOTT F G, 1970. The origins of culture and anarchy: Matthew Arnold & popular education in England [M]. Toronto and Buffalo: U of Toronto P.
- 阿诺德, 1958. 安诺德文学评论选集 [M]. 殷葆臻, 译. 北京: 人民文学出版社.
- 阿诺德, 2008. 文化与无政府状态: 政治与社会批评 [M]. 韩敏中, 译. 北京: 三联书店.
- 曹慕管, 1924. 论文学无新旧之异 [J]. 学衡, (32).
- 胡适, 1917. 历史的文学观念论 [J]. 新青年, (3).
- 胡先骕, 1923. 评《胡适五十年来中国之文学》[J]. 学衡, (18).
- 梅光迪, 1922. 评提倡新文化者 [J]. 学衡, (1).
- 梅光迪, 1923. 安诺德之文化论 [J]. 学衡, (14).
- 梅光迪, 2011. 梅光迪文存 [M]. 梅铁山, 编. 武汉: 华中师范大学出版社.
- 吴宓, 1922a. 论新文化运动 [J]. 学衡, (4).
- 吴宓, 1922b. 文学研究法 [J]. 学衡, (2).
- 吴宓, 1923. 论今日文学创造之正法 [J]. 学衡, (15).
- 吴芳吉, 1923. 再论吾人眼中之新旧文学观 [J]. 学衡, (21).
- 易峻, 1933. 评文学革命与文学专制 [J]. 学衡, (79).
- 殷企平, 2007. 阿诺德对消费文化的回应 [J]. 外国文学评论, (3).

内部分歧与外部质疑： 英国文化唯物主义论争

袁 方

内容提要：英国文化唯物主义自问世起，就遭到各方的质疑。有些来自内部，有些来自外部。20世纪90年代前后，文化唯物主义派内主将凯瑟琳·贝尔西转而反对自己曾经拥护的批评方法，痛批文化唯物主义，提出一种新的理论——“文化历史”。与此同时，另外两场论战也在进行，自由人文主义者理查德·列文在著名文学杂志《新文学史》上撰文批判文化唯物主义；女性主义批评家也指责文化唯物主义。针对以上批评，文化唯物主义批评家纷纷回应。从这些内部分歧与外部的质疑开始，文化唯物主义自身也面临着巨大的转折，盛气不复往昔。

关键词：文化唯物主义；立场；分歧；转折

作者简介：袁方，文学博士，北京邮电大学人文学院讲师，主要从事20世纪西方批评理论和莎士比亚研究。

基金项目：本文系国家社科后期资助项目“文化唯物主义与英国马克思主义文学批评”（19FWWB003）的阶段性成果。

20世纪70年代末，以玛格丽特·撒切尔夫人（Margaret Thatcher）为首的保守党上台执政，在政治、经济、文化等领域多管齐下，极力压制左翼力量的发展。英国新左派知识分子乔纳森·多利莫尔（Jonathan Dollimore）和艾伦·辛菲尔德（Alan Sinfield）等人不满这些做法，决定在文学批评中批判社会不公，揭示右翼势力的真实面目。1985年，二人合编的论文集《政治莎士比亚：文化唯物主义新论》（*Political Shakespeare: New Essays in Cultural Materialism*）出版，正式打出了文化唯物主义旗号。他们在序言中声称，文化唯物主义批评就是“历史语境、理论框架、政治参与和文本分析”的结合（Dollimore et al, 1985）^{viii}。

文化唯物主义将莎士比亚及其同时代的文本作为批评的对象，揭示作者如何受到当时主导意识形态的影响；同时，还在文本中寻找颠覆主流文本的证据，从而为非主导意识形态或者边缘力量提供了抵制和反抗权威的依据。这种极具批