

※「五四 100 週年學術論壇」專輯※

「五四 100 週年學術論壇」會議紀要

許明德^{*}

適逢二〇一九年是五四運動一百週年，因此，文哲所於二〇一八年十二月二十一日邀請了海內外十四位學者參加「五四 100 週年學術論壇」，希望從各種角度來反思五四的意義，追蹤五四的影響。

為什麼我們在今天仍然要重新檢討五四？我們可用怎樣的方法研究五四？陳平原教授即以「從『觸摸歷史』到『思想操練』」為題，藉由歷來的研究思路，說明自己對於五四的研究進路。陳平原教授從其編撰的《觸摸歷史與進入五四》一書談起，當時所採用的方法針對文本、個案、細節，旨在藉由瑣碎的片段中觀察整段歷史如何被重建，亦希望通過關注詩人瞬間的感性，具體而微地呈現出五四的另一種面貌。

陳教授認為，「五四」對於二十世紀中國思想文化進程來說舉足輕重，是人類歷史上的關鍵時刻，其巨大的輻射力量吸引了一代代讀書人與之對話。這碰撞與融合的過程會不斷使五四增值，這豐富的面向繼而又會引發更多的讀書人參與反思與闡釋五四。但陳教授強調，五四的特殊性在於，它從一開始即被陳述和紀念。新文化運動發生一個月內，即有三篇由北大師生撰寫的有關五四的文章。自第二年起，全國各地也不斷有活動紀念五四。別的事件都不見得有這樣的狀態，譬如辛亥革命、抗日戰爭、反右運動、文化大革命等，如果能使這些運動與五四相互對話，應可促發更精密的思考；可惜有些運動並沒有得到很好的陳述，因此這研究方向還是沒有展開。

一般談五四會關注為人師表的蔡元培、陳獨秀、李大釗、胡適等，亦會留意橫空出世的學生，如傅斯年、羅家倫等，包括國共兩黨的重要人物，但《觸摸歷史

^{*} 許明德，美國哈佛大學東亞系博士候選人、中央研究院中國文哲研究所博士候選人培育計畫。

——五四人物與現代中國》更願意考察另外兩批較易被忽略的群體：政府官員（如徐世昌、段祺瑞）和在眾聲喧譁背後支持或反對這場運動的社會各界，因為只有把這些人包括進來，才能更進一步看清五四運動的情況。

二〇一八年陳教授完成了《作為一種思想操練的五四》，探討的包括百年間不同的政治力量如何闡釋五四。在陳教授看來，五四不僅是一歷史事件，同時也是百年間讀書人重要的思想資源，還是時代潮流變化的試金石。陳教授曾利用《人民日報》每五年有關五四的社論，探討各時代言論的尺度，並解讀中國的發展。事實上，在中國大陸以外，臺灣也持續一直與五四對話，而且兩岸論述也有互相影響之處：臺灣影響大陸的是對激進主義的批評，尤其不滿五四新文化人對於傳統的批判；大陸影響臺灣的是，提出新文學不僅僅是溫柔敦厚的徐志摩，論者必須直面魯迅等左翼文人的影響。

陳教授認為，五四反映了「文化斷裂」的問題。很多人眼中的五四其實是個負面的資產，認為五四割斷了中國與傳統文化的連繫，帶來了現在許多社會問題。尤其中國近二十年的保守主義傾向越來越盛行，因此許多人誤以為，中國的歷史進程是從孔夫子一直發展至今。當前有論者為了替五四辯解，因此刻意迴避新文化人批評儒家的事，陳教授認為這反抗精神並沒有必要隱諱，因為歷史是在不斷抗爭中前進，人類文明亦非自始至終一成不變，而是一直處於變革與保守、連續與斷裂、銳變與掙扎之中。五四有激盪人心的口號，有豐厚輝煌的業績，可是也有他們的毛病，陳教授認為，我們當前更重要的是理解他們。陳教授預言，假如三百年後要為二十世紀的中國歷史做一個總體描述，很可能會把這一百年命名為五四時代。

一九九九年，陳教授到政治大學參加紀念五四的活動，當時媒體告訴他臺灣早已超越了五四。陳教授不以為然，並舉出俞平伯為例，說明他曾在一九四九年提到五四的支票總算由中共兌現，但到一九七九年俞平伯卻對此有所反思，認為畢竟不能輕言自己「超越」五四。對陳教授來說，五四既不是榜樣，也不是毒藥，而更像砥礪思想與學問的磨刀石；不斷與之對話，並非捍衛五四，而是五四提出的問題至今還沒解決，還值得我們反省。

對於五四的言說，當中蘊含了巨大的政治風波、思想潛力和道德陷阱。在大陸談五四表面上順理成章，但卻容易觸動政府對學潮的警惕，害怕學者借古諷今。另外，新儒家的論述、國學熱的興起、民粹主義思潮，使得批評中國傳統的五四很容易觸犯眾怒。陳教授認為，讓五四浮出水面，引起關注，在今天同樣關鍵的歷史

時刻，別具意義。陳教授指出，今天談論五四的目的，其實是要探詢知識主體的位置，換言之，也是要回應當代中國讀書人本身的困惑，希望藉由與五四對話尋找自己的定位，尋找人文學的未來。

陳教授最後從兩方面歸納自己研究五四的特點：一是切入的角度，他認為自己集中研究的是梁啟超所提到的「傳播文明三利器」——報刊、學堂、演說。二是關注晚清與五四的關係，他認為自己的觀點與王德威教授有同有異，雖然他們一樣留意晚清，但陳教授認為晚清與五四畢竟是兩代人，而兩代之間雖有區隔，但更多連繫，因為他們有一致的目標。這意見與張灝先生對於轉型時代的論述比較接近。

陳平原教授的演講觸及五四與晚清的關係，正好與王德威教授的論題「沒有五四，何來晚清？」相映成趣。王教授先從自己一九九七年出版的專著《被壓抑的現代性》(*Fin-de-siècle Splendor: Repressed Modernities of Late Qing Fiction*)說起。針對原來把晚清和五四截然二分的看法，王教授這部著作旨在從晚清文學與文化的脈絡中，挖掘出「被壓抑的」現代性。王教授從晚清的狹邪、公案、譴責、科幻四種文類中，發現了以後百年情感、正義、價值、知識論述的先聲。原來這部書的英文版並沒有「沒有晚清，何來五四？」的說法，王教授卻在翻譯的時候想出了這標題，沒想到這卻成為日後學界爭辯的焦點。

依照中國大陸官方的論述，五四是一個橫空出世的歷史事件，也是一政治的轉捩點。所有知識、感情、社會結構，經過五四的召喚，紛紛出現了新的面貌。相對之下，晚清被認為是一個過去的、混亂的、頹廢的帝國末落的世代，因此在傳統的論述裏，晚清與五四是一組對立的表述方式。但是，王教授認為五四與晚清其實有著相互辯證的關係，因此王教授當時選擇以「沒有晚清，何來五四？」來引發批評對話，希望在前現代中發現後現代的因素，揭露表面前衛的解放者身上也有封建保守的內蘊。身為中國文學的研究者，王教授認為我們可以發揮自己的想像力，探討文學、文化與歷史之間千絲萬縷的關係，並檢討文學史單一性和不可逆性的論述。

《被壓抑的現代性》的中譯本自二〇〇五年在大陸出版以後，招來不少抨擊，認為晚清、五四絕對不能相提並論。有些批評者以為，此書立論取自西方，無疑譁眾取寵，或扭曲五四意涵，態度矯枉過正。正是在這氛圍下，王教授更希望以平心靜氣的角度，反思晚清與五四間紛擾複雜的關係。到了今天，《被壓抑的現代性》這樣一部文學論述還能夠引發各種各樣的政治討論，王教授認為，這正好證明了二十世紀以學科為建制的文學發展，帶有「圖騰與禁忌」的意義，也印證了文學作為

競爭場域有其重要價值。

王教授認為，晚清與五四誠然是兩個不同的世代，但在「沒有晚清，何來五四？」的論述中，借用班雅明 (Walter Benjamin) 的理論，王教授希望強調革命歷史的神祕力量恰恰在於召喚過去，試圖利用記憶某一危險時刻的爆發點，來思考現在的關鍵時刻。換言之，王教授嘗試呈現的是古今異同的相互糾纏。歷來論者其實不乏為現代性追本溯源的做法，如日本京都學派將宋代視為中國現代的起點，嵇文甫、周作人則把現代的開端定在晚明。王教授認為，我們大可倒果為因，不再考慮五四或晚清「是不是」現代的開端，而是叩問，為什麼某一時間點，某一種論述「可以」把五四或晚清看成現代的開端？

王教授繼而說明了自己為什麼要以小說切入晚清與五四的折點。在二十世紀的一百年間，小說的地位經歷了高低起伏，但回到一九〇二年，當梁啟超提出小說有不可思議的力量，足以改變人心，可見當時對於小說的重視。借用漢娜·阿倫特 (Hannah Arendt) 和馮夢龍在《古今小說》序的說法，王教授希望表明的是，小說以虛構的方式承載了生命的眾聲喧譁，比林林總總的大說，更能切入歷史。

在紀念五四百年的這一刻，王教授提出了「沒有五四，何來晚清？」用意是要呈現五四的複雜多元，理解新舊知識分子的掙扎，重新看出埋藏在帝國論述下無數的維新契機。跨越不同時空，王教授期待當代學者對「文學」或「人文學」的前世今生做更警醒的觀察。在這「和諧歲月」、「維穩時代」之間，王教授不禁有所慨嘆，今天的文學研究者是否能實現五四所嚮往的眾聲喧譁？

最後，王教授回到「沒有晚清，何來五四？」句末的問號，因為新式標點符號其實也是五四的發明。王教授強調，在眾多標點符號中，問號的語意學其實複雜多端。假如五四是一個提出問號的時代，王教授最後想問的是，當代學者在一百年以後紀念五四，是否仍然有前人的勇氣，提出自己的疑問。

一、關鍵人物

陳平原教授與王德威教授的發言為整個五四論壇架設了宏大的理論框架。承接陳教授《觸摸歷史與進入五四》的切入點，五四的分析離不開各關鍵人物的研究。北京大學夏曉虹教授以「從政治到文化：五四前後梁啟超的教育理念與實踐的調整」為題，試圖討論梁啟超與五四的關係。梁啟超算是五四新文化的同路人，雖然

從政治上說，梁啟超在五四時期已沒有以往的影響力；但在文化方面，夏教授認為梁啟超還是與時俱進。因此，夏教授選擇利用梁啟超這案例切入五四運動，從而以不同的方法去理解新文化。

一九一八年底，梁啟超本打算以私人身分出遊歐洲，希望藉此考察一戰以後歐洲的社會變化。同時，他也受到總統徐世昌的委託，希望他能在巴黎和會期間於場外協助申明中國的立場。因此，梁啟超在歐遊期間，一方面在巴黎和會場外開展了國民外交，拜訪美國總統威爾遜，並向英法等國傳達中國的訴求；另一方面，他也以電報形式向國內報告巴黎和會的動態。最著名的是他於四月二十四日發出的電報，其中他提到中國的外交失利，德國於青島的權益不會轉交中國，反而由日本繼承。梁啟超於電報中要求國民與政府團結一致，阻止代表在協議上簽字。這篇電報最後在五月二日於《晨報》刊登，同時還附有林長民所起草的〈外交警報敬告國民〉，強調條約一旦簽訂，中國也就要滅亡。五月三日晚上，蔡元培召見了北京大學學生，到了五月四日上街遊行。

透過追蹤以往被埋沒的進步黨的線索，夏曉虹教授發現了梁啟超歐遊與五四發生的時間幾乎是重疊的，但這次報告所思考的，並不僅僅限於梁啟超於五四運動前的政治動態，同時夏教授也希望分析梁啟超對於五四的反思。一九二〇年三月，梁啟超從歐洲回到中國，到了同年的五月四日，他在《晨報》上發表了〈五四紀念日感言〉一文；他在文中提到五四是一局部的政治運動，只有把當時的理念擴展為文化運動，這樣才對國家發展有長遠的意義。換言之，梁啟超認為，五四以後應該以文化運動為主，政治運動為輔。梁啟超的看法促發夏教授思考：究竟梁啟超如何在五四前後從政治運動轉向文化運動？

梁啟超的人生大概可分為兩段：前期從政，以及後期講學。雖然他一直對於政治與學術都有很濃厚的興趣，但在他早期從政的時候，他的論學多是輔助。即使到了後來講學時，論政還是他難以割捨的心事。梁啟超於一九一一年十月歸國後，就提到自己打算從事社會教育。當然，梁啟超很多時候都是在自己的政治理念受挫時，便會興起這個念頭。

事實上，早在一九一〇年，他即希望在日本創立國民常識學會，並聯絡了臺灣的林獻堂，希望他能出資幫忙。當時梁啟超又與張元濟商量，希望商務印書館能出版他有關「國民常識」的講義。這一系列的活動後來都因辛亥革命而擱置，但他一直保留了這想法，特別是因為一九一五年袁世凱復辟帝制，讓他意識到社會教育的

重要。因此，梁啟超反覆提到，一定要在社會教育痛下功夫，改變國民中的大多數人，使他們的政治能力有所提升，這樣才能鞏固憲政的基礎。夏教授點明，梁啟超所設想的社會教育與學校教育並不一樣，首先他認為，社會教育的對象是大眾，而不一定是學生。由於當時教育的初衷圍繞在憲政上，因此梁啟超的設想更偏向政治方面。梁啟超對於社會教育的內容也有較具體的構想，認為他們提供的課程可分兩類：一類是人格修養，一類是學問研究法。夏教授認為，這裏更值得注意的是，梁啟超對於推展社會教育的設想。他當時希望以巡迴講演的形式，從上海開始周遊全國，到每個地方各講學一個月，以此養成多數有常識的國民。當時他把講學的重心放在政治的主題上，與後來他的想法不盡相同。

到了一九一七年初，梁啟超的演講即由政治常識的普及，改往學術方向調整。因此，梁啟超也提到自己的演講帶有研究討論的性質，與晚清以來的演說並不一樣。他希望聽眾與自己可以有一問難的過程，而聽眾必須限制於五百人之內。夏教授認為，梁啟超的演講其實已有講學的性質。而且，另一點值得注意的是，梁啟超當時已經不再把聽眾設想為所有國民，而是把焦點轉移到青年身上，希望他們在以後領導社會時有好的表現。梁啟超相信十五至二十五歲的青年容易受影響，教育也更易有成效。他認為，各國政體中多以優秀人才領導社會，而這些人才多是學生，因此他也就希望從青年著手改變社會。即使梁啟超在這段時間仍以政治為主，但他的教育理念已呈現從社會到學校的轉移，所以他才會強調學生的角色。

一九一八年，梁啟超的政治生涯結束。這一年特別值得重視的，除了梁啟超的學術著作以外，還有他的家庭講學——給自己的子女專門談國學與《孟子》。夏教授認為，這延續了他在一九一七年的想法：分別以「國學」教授「學問研究法」，並以《孟子》指導「人格修養」。梁啟超在家裏做了社會教育的實驗，同時他在三份報紙——北京的《國民公報》、天津的《大公報》、上海的《時事新報》中設置「講壇」，刊登一系列文章。梁啟超自己提到，這些文章專門針對青年人格修養而寫，且都以白話寫作。這些文章中包括他的《讀孟子記》，也就是他給自己家人講授《孟子》的筆記，而據梁啟超自己所述，這篇篇章最希望能做到的是，把《孟子》中「人之所以異於禽獸」的一句發揮透徹。梁啟超認為，人禽之辨正在於人格修養，由此也可見他對這方面的關注。

梁啟超在歐遊期間，最具規模的著作是《歐遊心影錄》。據這部著作第一天的記述，梁啟超出國前曾與朋友聚會，他們對於以往的政治活動有所懺悔，認為自己

應放棄過往固有的賢人政治的理念。夏教授提醒我們，這不代表梁啟超打算放棄參與政治活動，只是他參與政治的模式改變了。這樣一來，《歐遊心影錄》本來是一部面向大眾的讀物，但梁啟超寫作時顯然特別重視青年，尤其是「國民運動」一節便直接以與青年對話的語氣寫成。

一九二〇年四月梁啟超回國以後，他成立了共學社。這雖然只是一同人團體，但宗旨卻是「培養新人才，宣傳新文化，開拓新政治」。此處所謂新人才，當然也就是指青年，顯然梁啟超是希望藉由新文化來陶鑄新青年。事實上，從一九二〇年起，梁啟超在各地進行演講，特別是在一九二二年，他在南北各城市進行了三十多次演講。同年，他又在清華學校講「國史」，在天津南開大學、南京東南大學講「中學以上作文教學法」，並在東南大學講「中國政治思想史」，而他講演的內容也在一九二二至二三年獲商務印書館印行出版。可見他在五四以後顯然轉向講學等文化建設的活動上。

夏教授分析了梁啟超的講學內容，認為其中大致由兩個層面展開：一是研究方法，一是人格修養。一九一六年梁啟超雖也在倡導社會教育時提到「學術研究法」，但終究沒有正式闡明具體的內容。但梁啟超在歐遊以後，便開始討論研究方法，認為應取法西方。《歐遊心影錄》中即表明中國人應負世界文明的責任，並呼籲青年人須「存一個尊重愛護本國文化的誠意」；「用那西洋人研究學問的方法去研究它，得它的真相」；「把自己的文化綜合起來，還拿別人的補助它，叫它起一種化合作用，成了一個新文化系統」；最後「把這新系統往外擴充，叫人類全體都得著它好處」。由此可見，梁啟超特別看重以西方方法研究中國學術，認為中國要學的是西方思想的根本精神，也就是他們精密的科學研究方法。至於中國學術，梁啟超認為儒家的人生哲學非常重要，特別能救助西方社會的毛病。所以，梁啟超在後來講學時，提出治學的兩條大道，恰好就是文獻的學問與德性的學問；前者正可對應科學精神，後者則指向人生哲學。

一般認為梁啟超在歐遊以後，思想反而倒退，但夏教授卻認為，透過親身對英法等國在一戰以後的考察，梁啟超重新確立了對中國學術的信心，並提出了其同時輸入與輸出的文化策略。在梁啟超看來，以西方科學方法重新整理中國文化，這已經形成了新的文化系統。因此，夏教授認為，梁啟超的想法還是較貼近當時最新的思潮。

夏教授以梁啟超為例，切入他在五四前後對教育的不同想法；而日本京都大

學的平田昌司教授即以「借問五四今何在，晚清一去亦不還——中西古文教育的五四經驗」為題，探討胡適在五四運動前後對傳統文學的立場。平田教授開首即從一戰以後談起，當時歐洲的價值觀念開始動搖，這影響到全球各地，包括中國和日本，都在反省歐洲精神與本土的關係。一九二〇年代，日本的學術界與文學界即意識到不能依靠西方的模式，因此不得開始尋找自己的道路。美國東部的精英階層也有類似的反思，但時間要比一戰更早；平田教授舉出了 Percival Lowell 為例，他是著名現代派詩人 Amy Lowell 的哥哥。他的詩被其他人攻擊，在平田教授看來，與胡適的新詩被自己的友人批評兩者非常相似。雖然二事時間相差數十年，且一在美國，一在中國，但兩者的情況卻一模一樣。一戰以前，美國的大學教育教的是英國的傳統詩歌，但是當一九一七年胡適離開美國的時候，現代派的詩歌已經開始流行，而且受到各雜誌的關注。所以，平田教授認為，胡適的教育基礎雖然以英國文學為本，但上面卻有一層「被扶植的」現代性。

另外，平田教授也提醒我們留意英國的教育體系。一戰期間，英、德兩國對峙，由於德國的博士制度培養出大量的科學人才，威脅到英、法在歐洲的地位，因此英國開始探討如何革新自己的教育，其中一個方案即廢棄中等教育中的古典教學。當時在英、美的中等教育中，古希臘語與拉丁語教學都占有很高的比例，而這廢除古典教學的討論，胡適也是看在眼裏的。因此，平田教授認為，我們在討論五四運動和文學革命時，應該多留意一戰前後歐美文學的動態。

平田教授接著以胡適〈文學改良芻議〉為例，考慮他在一九一六年秋季對一些文學作品所作的批語，平田教授認為，胡適在撰寫〈文學改良芻議〉時，能看到的材料比較有限，但卻比較集中。譬如說，從胡適批評的作品，可見他看到了《小說月報》等；又從胡適引述王國維的〈詠史〉，平田教授認為，胡適必定看到了日本東京發行的《甲寅》雜誌。在〈文學改良芻議〉中，胡適貶斥陳三立的詩和王家襄的〈國會開幕詞〉等，但對江亢虎、王國維沒有負面的批評。從文學上說，這些作品在用典方面沒有顯著的差別。平田教授指出，胡適所以較認可江亢虎、王國維，原因是二人的詩作都批評了袁世凱，由此可看出，胡適的褒貶背後其實不無政治的考量。假如藉此重新思考新文學運動，平田教授認為，〈文學改良芻議〉並不一定是文學革命的第一聲炮響，真正提出文學革命的應該是陳獨秀。至於胡適改良的主張，只是被陳獨秀巧妙地利用了。

循此思路考察胡適於五四以後對於傳統文學的態度，平田教授舉出胡適在一九

二〇年三月為中學訂定的理想國文課程為例：胡適的想法是要改變教育部的制度，中學四年裏，第一、二年教授白話文、古文、語法及作文，第三年和第四年分別以演說、辯論代替白話文，但總體把百分之六十的時間保留給古文的研習。至於每年學生應該要讀的古文，胡適建議學生第一年讀梁啟超、康有為、嚴復、章士釗、章太炎，認為章士釗的古文最沒有流弊，文法精密，最適合中學生學習。胡適希望做到的是，人人能用白話自由發表思想，並能看懂平易的古文書籍，也能做文法通順的古文。從這角度看，平田教授認為，胡適在五四運動以後，他的「晚清」保留在他的教育理想裏。

另外，平田教授在翻檢《吳宓日記》時，發現吳宓在每年五月四日都會批評新文化運動，認為胡適主張的白話文破壞了儒家傳統，最後導致中國的沒落。平田教授提醒我們，其實只要比較胡適中學國文的理想標準與吳宓對學生的要求，不難發現兩者有相通之處。而且，即使吳宓一輩子只用古文行文，但平田教授指出，只要我們看看《吳宓日記》的複印版，便會留意到他其實也採用了新式標點符號，也就是說他的古文已經不古了。在五四一百週年的今天，這些事例都教我們反思古今的界線和意義。

假如說，平田教授試圖以胡適為例，激發我們思考五四之中傳統與現代的關係，那麼香港教育大學的陳國球教授則透過講述袁振英的事跡，提醒我們香港也曾投入新文化運動之中。一般而言，論者較少會討論香港與五四的關係。早年陳國球教授曾在與梁秉鈞的對談中，觸及相關議題。後來香港城市大學陳學然教授出版了《五四在香港》的專書，特別從民族主義和本土意識角度探討香港對五四的回應，非常值得注意。而陳國球教授最近在編纂《香港文學大系》時，即更關心香港在五四運動中的位置。他認為五四時期的香港呈現出一種 *alterity*，如果翻譯成中文，這正可借用王德威教授所述的「包括在外」的說法。換言之，香港既是中國的他者，卻又不能排除在中國之外。

陳教授在編寫《香港文學大系》時，留意到一九一七年《新青年》第三卷第五號刊載了一篇題為〈婚姻與戀愛〉的譯文。譯者的筆名是震瀛，而翻譯的原文選自郭耳縵 (Emma Goldman) 的《無政府主義及其他》(*Anarchism and Other Essays*)，內容即是要申明婚姻與戀愛的分別。這位震瀛，其實即袁振英的筆名。除此譯文外，袁振英在一九一八年《新青年》第四卷第六號（易卜生專號）又根據戈爾茨 (Edmund Goltz) 的文章撰寫了《易卜生傳》。胡適在這篇文章前加了按語，認為這

篇傳記極具參考價值。陳教授仔細比對了袁振英與戈爾茨的文章，發現袁振英其實在撰寫這篇傳記時參考了許多外文材料。由此，陳教授追問，究竟是怎樣的經歷讓袁振英有這樣的條件去寫成這些傳記？

其實，袁振英 (1894-1979) 是明朝大將袁崇煥後人，生於廣東東莞。他的父親袁居敦是清末的秀才，曾當私塾老師。一九〇五年，清朝正式廢除科舉制度，袁居敦一家移居香港，袁振英即就讀英皇書院初中，後來到皇仁書院高中部就學。袁振英在就讀香港皇仁書院期間，即曾與同學組織「大同社」，宣傳無政府主義。可以說，按照袁振英的成長過程來看，陳教授認為，他的思想與外語能力主要還是在香港培養出來的。而他畢業以後，隨即到北京大學本科英文學門升學，加入了五四運動的行列，這樣一來，香港的教育也就間接影響了中國五四運動的發生。

袁振英作為五四新文化運動的一員，備受胡適賞識，後來他把《易卜生傳》修訂，交由受匡出版部發行。受匡出版部的主事者孫壽康雖是英國的買辦，但他卻對推廣文化不遺餘力。受匡出版部先後出版了黃天石的《獻心》、同人合集《仙宮》等，是香港出版新文藝作品和翻譯著述的重要機構。而袁振英除了寫下《易卜生傳》，他後來也翻譯了杜斯妥也夫斯基 (Dostoyevsky) 的《罪與罰》(*Crime and Punishment*) 及其他著作，持續影響香港本土的文化。

利用袁振英為例來思考香港在五四時期的位置，陳教授認為香港的地位非常特殊。論者無法以中國新文學史的方式書寫香港，因為香港同時呈現出各種不同形式與追求的作品。陳教授舉出了《雙聲》為例，在這部鴛鴦蝴蝶派的刊物之中，陳教授同時發現袁振英所翻譯的易卜生的作品。換言之，香港的文學場域呈現出特別紛繁複雜的狀態：新舊文學在香港之中既是對手，也是同盟。當他們同樣面對英國殖民政府時，兩者即可為結為聯盟，但同時卻又不乏互相頡頏的情況；這種張力也說明了香港本身獨特的性質。

後來，袁振英在《香港工商日報》仍持續不斷發表自己的散文和翻譯，包括托爾斯泰的小說，又討論女性主義的思潮，引介現代哲學。袁振英一開始跟陳獨秀關係非常友好，陳獨秀在接見俄國的朋友時，很多時候也會找袁振英當翻譯。另外，在《新青年》中，袁振英也譯介了不少俄國共產主義的論著。但兩人逐漸疏遠，袁振英後來也脫離了共產黨，選擇留在廣東推動文化。陳教授相信，袁振英在中國與香港的新文學史上，也是有其重要地位的。

二、語言問題

同樣以香港作為探討的重心，香港浸會大學的黃子平教授先從兩場與香港相關的演講說起。一九二七年二月，魯迅到了基督教紀念會發表演說，題目是「無聲的中國」。第二天，他在同一地點以「老調子已經唱完」為題演講。雖然魯迅以「無聲」為題，但諷刺的是，演講終究必須要用「有聲」的方式來演繹。魯迅必須借助有聲的媒介來演說，但是香港人當時卻無法聽懂魯迅的話，結果演講的內容還是必須由許廣平來翻譯成粵語。

這樣一來，這場演講所揭示的問題即比較複雜。由於講者與聽眾本身必須藉由聲音溝通，因此語音也就變成了一個問題。黃教授認為，魯迅這兩次演講恰恰把我們從「無聲的中國」帶到「語音中心主義」的考量上去。但黃教授提醒我們，不應僅僅考慮語音問題，演講本身還是帶有表演的性質。因為魯迅必須在觀眾面前發表，因此這種臨場的發揮也就帶領我們考慮其「表演性自我」和「表演性認同」的關係。

一九二七年四月，在香港大學設立中文科的典禮上，當時的港督金文泰——新界的鄉親尊稱他為金治軍——當場發表演講。金文泰用流暢而標準的粵語發表，後來這次粵語的演講保留在《循環日報》上。金文泰的演講所以受到重視，是因為魯迅後來從香港回到廣州後，即從報刊上看到這篇報導，看到金文泰強調香港大學如何保留中國文化的精粹。黃教授提醒我們，只要把這兩場演講並置，一下子即可看到五四以來關於國語、方言、殖民地、帝國主義等千絲萬縷的複雜問題。

事實上，魯迅在廣東中山大學居住了一段時間，但他並沒有完全掌握粵語，只學會了兩句罵人的廣東話。他從校工學到了其中一個詞即 Hanbaran（統統），而這裏的 Han（現在一般寫成「𠵼」）其實正寫為「咸」字；這樣的觀點實則是從章太炎來的。一九〇六年，章太炎離開上海的牢房，東渡日本，到了東京；同時，魯迅也從仙台退學，也回到了東京。章太炎在日本講學，講授的是《說文解字》。當時隨章太炎學習的人，除了魯迅以外，還有其他文學革命與國語運動的悍將，包括錢玄同。同一年，章太炎也寫下了《新方言》。

黃子平教授認為，方言的問題在這時候顯得特別突出，原因是：本來中國的確有「無聲」的特質，尤其因為中國文字的表意系統予人溝通的方式，並不完全受語

音限制。但到了二十世紀初，這套系統的地位逐漸受到質疑，先是日本人改用平假名、片假名，而韓國人、越南人也都相繼放棄了漢字系統。文字有了發聲的需要，章太炎於是便展開了相關的研究，他提出了三個不同的維度來考慮語音：一是雅、俗，二是南、北，三是古、今。章太炎特別關注南方的語言，原因是方言之中包括很多古音古字。章太炎的看法影響到臺灣的連橫，促發連橫編成了《臺灣語典》。而當時通過講授《說文解字》，章太炎把他的看法灌輸到自己的學生身上去。

黃教授指出，章太炎所講授的內容與種族主義革命的關係非常密切。章太炎的名字本來即從明末清初的顧炎武而來，而顧炎武曾撰寫《音學五書》，以此表達自己反滿的態度。由於滿文是表音文字，所以顧炎武對於中國表意文字系統的研究，特別強調其古音。章太炎所繼承的學術思想，正是顧炎武的這種理念，希望藉由音韻學研究來表達自己對滿族統治的不滿。由此，黃教授也就解釋了為什麼一九〇七年魯迅會寫出數篇特別艱澀的文言文；特別是魯迅未完稿的〈破惡聲論〉，當中提到六種惡聲，其中一項就是針對「同文字」。如同章太炎一般，魯迅特別反對吳稚暉的主張，反對他提倡以萬國新語來取代各地的方言。在章太炎與魯迅的設想中，國語運動必須研究方言。後來錢玄同亦提到，國語運動並不僅是提倡白話文，同時也包括統一國語、研習方言、考訂語音變化等。當時章太炎設想的國語，其實是以長江流域為主；他特別反對北平話，背後當然有反抗的意味。反諷的是，訂定國語的人很多是章太炎的學生，但他們大多是浙江人，最後也就選擇以北平話為國語的基礎。

黃教授藉此帶出方言文學的研究問題。黃教授認為，在五四時期，因為西方標音文字的壓迫，一種統一的、一致的國語與國語文學應運而生。在面對西方的時候，方言的內在矛盾也就被壓抑下來了；但以後一旦有機會，這內在矛盾還是會爆發出來。他借用自己在香港的觀察，發現香港在雨傘運動以後，即提出了自己的新文學運動，其中最關切的問題即是：香港人為什麼不談香港話？黃教授認為，方言問題往往不單是語言問題，它與表演性認同總是密切相關。這一點可參考李婉薇的《清末民初的粵語書寫》，重新思考方言文學的研究與定位。

黃教授提醒我們，五四並非單純只是提倡白話，背後還隱含各種語言政策的考量和方言矛盾的壓抑。五四運動對漢語的影響，其實也延伸到臺灣之上。臺灣大學的梅家玲教授即以「臺灣需要一個新的五四運動（？）」為題，從臺灣的位置嘗試與五四對話。事實上，梅教授的講題化用了許壽裳在一九四七年所寫的一篇文章的

篇題——「臺灣需要一個新的五四運動」。許壽裳與魯迅、陳儀均是好友，他早年留學日本，後來應邀到臺灣出任編譯館館長，並於一九四七年五月十二日轉任臺灣大學文學系主任。一九四五年，臺灣剛結束了五十年的日本殖民統治，到了一九四七年五月四日，許壽裳即在《新生報》中寫下上述的文章，主張要在臺灣發揚五四的精神，把日本的毒素全部肅清，同時希望提倡民主、發揚科學、實踐道德，並要加強臺灣學生在語文和史地方面的訓練。

許壽裳在這篇文章中闡明了他初到臺灣時的理想。事實上，他在編譯館工作時，即曾編纂了一系列有關臺灣史地的叢書。此外，他對於中國語和中國文的推廣不遺餘力，先編寫了《怎樣學習國語與國文》，後來又邀請魏建功到臺灣，希望能與他合作推廣漢語。魏建功是語言學家，師承錢玄同和劉半農，而錢玄同則是章太炎的弟子。魏建功到了臺灣以後，便出任了臺灣省國語推行委員會的主任，也參與了創立臺灣大學中文系的創系規劃。二二八事件後，魏建功就任為臺灣大學國語專修科主任。同樣在一九四七年，魏建功為臺大編選了《大學國語選》，而許壽裳則編纂了《大學國文選》。梅教授認為，這兩本書體現了魏建功和許壽裳對臺灣實踐國語運動的偏重。魏建功更關注國語與方言的論述，而許壽裳則更重視文法。

魏建功早年在伴隨錢玄同和劉半農時，即曾參與當年北京大學的方言調查。他在《歌謠周刊》中也曾發表不少文章，其內容多與民族調查相關。而魏建功當時的主張與新文學的觀點頗有相類的地方，譬如他收集皋山歌時，即提倡要建設有活力的新的中國文學，並認為必須多借鑑方言的詞彙，藉此充實活語言的詞類，因此在採集地方歌謠時，他提倡調查人員應當使用方言詞類進行記錄。

魏建功到了臺灣以後，由於要推行國語運動，他的方言研究也就必須與國語的論述銜接起來。魏建功在臺灣寫了不少文章，論述自己對國語與方言的看法，在這些文章中，他反覆申明臺語即是國語的一種，認為方言與國語是一體的。據他所述，國語跟各地方言血脈相通，是一種讓全國人民溝通的簡單明瞭的語言系統，而方言的差異只在聲音之上，因此國語統一的可能，是站在各處方言的組織法有相同處之上；換言之，魏建功有意強調方言與國語有相通之處。梅教授指出，魏建功在到訪臺灣之前，其實則對於臺灣的情況有一些假定與推論。首先，他假定了「閩南語」當時是通行於臺灣社會各階層的語言，而且足以代替日語在生活上的需要。第二，他假定臺胞在光復之後，痛心於使用日語，因此他以為，臺灣的民眾在日治時期結束後，自然會恢復使用閩南語和客家話溝通。最後，他假定去臺的公務人員會

為了表現時代的榮耀，使用國語以鼓舞臺胞士氣。

魏建功在臺期間寫下的文章，申明了他對國語政策的看法，以及其語文教育的理念。細究其內容，梅教授認為，魏建功討論的要點包括：何謂「國語」以及國語運動在臺灣的意義。他說明了如何利用臺灣話來學習國語，最後達到新文化運動中「言文一致」的終極目標。而在魏建功的論述中，他力求做到的是，在文化與思想光復的目的之下來進行所謂「語文復原」。具體來說，魏建功在〈何以要提倡從臺灣話學習國語〉一文中提到，臺灣人學習國語並非單純的語言訓練，而是牽涉到文化和思想的光復問題。魏建功希望臺灣人自己發揮出自己方言的應用力量，可以藉由方言去明白國語，進而與全國同胞交流，並從日本五十年的浸染中恢復自己的文化。

魏建功在提倡國語時，針對的對象是日語，這在他〈國語的德行〉一文中可見一斑。這篇文章強調中國民族是豁然大度，他從孔子人生哲學中的「恕」談起，認為國語的語言系統也是從這種處世哲學裏陶鑄而成的。因此，魏建功認為國語與日語不同，它不用敬語，反而利用聲氣態度來表現崇敬之心；這也就是崇尚「和平」和「恕道」的體現。魏建功的論述是否可成立？梅教授認為，這當然是有待商榷的，但假如把這論調放到當時的歷史脈絡中，我們便可體會為什麼魏建功會提出這樣的看法。魏建功相信國語本身可讓人通向文化德性，也就是說，他希望臺灣人可在修習國語時培養出「恕」的特性，繼而再認同「忠」等價值，達到最後「文化復原」的結果。梅教授指出，魏建功在推廣國語時特別提到，站在同一語系之中，沒有任何方言可以消滅另外一種方言。換言之，魏建功認為標準語是大宗，而各方言則是其中的小宗，而這與日語是截然不同的兩個架構；兩者各自有不同的文化背景，不可相提並論。

魏建功一再強調透過方言復原文化，梅教授認為，這背後存在不少問題：首先，從臺灣話學習國語本來就是窒礙難行的，因為臺灣在接受了日本五十年的殖民統治後，一般的青少年其實並不認識國字，亦不能以方言表情達意。臺灣的公教人員急於應用國語，自然不願花費時間學習方言，多半會直接以注音符號學習國語。另外，魏建功執著於語言中的德性，假如語言本身真的承載了品德價值，那這承載的具體方法究竟是怎樣的？人在學習語言的過程中是否真的能復原其中的品德？這類問題魏建功似乎都沒有特別深究。最後，梅教授認為，魏建功最核心的問題，在於他主張「語文復原」，但卻沒有考慮這復原的意思究竟是什麼？放在當時臺灣的

語境裏，臺灣中有閩南語、客家語、原住民語，以至於後來引入的國語，魏建功始終是以大陸地區的官話系統為依據，其實反而忽略了島內的語言情況。

魏建功後來離開臺灣，到了北京大學任教。何容把北平三日刊的《國語小報》遷到臺灣，後來《國語小報》又改為《國語日報》。隨著這些刊物的推廣與注音符號的普及，國語運動才真的以雷厲風行的形式在臺灣發展起來。一旦國語普及起來，方言與國語的問題也就無人問津。梅教授最後以一九五七年梁實秋在五四紀念日寫的一篇文章作結；在這篇題為〈五四與文藝〉的文章中，梁實秋鋪述了五四文學與文藝性的問題，其中他特別提到文白之間難以區分，並點明當年「言文一致」的目標大概不可能達成。因為「文學的文字，是異於口頭的白話的，需具有藝術的安排與剪裁」。梁實秋的反思，大概說明了從大陸到臺灣，從語文改革到文藝創作之間曲折而複雜的關係。

漢語的發展除了體現在國語運動之中，其實也與詩歌的討論息息相關。臺灣大學鄭毓瑜教授的發言，即闡釋了五四與詩學之間的關係。鄭教授先從五四的定位談起，認為假如我們把文學革命、新文化運動、整理國故、馬克思主義、科玄論戰一概納入討論，借用周策縱教授於五四五十週年提出的說法，五四其實是晚清啟蒙以來最龐大、最重要的知識界革命 (intellectual revolution)。周策縱認為，五四不但牽涉到知識、思想、理性的追求，同時也與實踐和行動有關，更重要的是，五四在追求真我的過程中，不求諸中國古聖賢的論述，所以是中國文明發展史上最重大的轉折點。周策縱的結論可與林毓生教授於五四六十八週年的發言相參照。林毓生認為，五四一代的觀點有不少可斟酌的地方，尤其是五四全盤反傳統的面向，代表了中國思想的重大危機。因此，林毓生提出我們應該超越五四的樊籬，重新檢討自由、民主、科學的定義。

鄭教授認為，假如我們借用周策縱和林毓生的說法，把焦點放諸文學、人文、文明的定義之上，重新理解反傳統的是與非，並重新闡述五四一代似連又斷的各種現象，繼而分析追新逐奇與恪守傳統的張力與界線。在五四一百年的當下，鄭教授希望叩問的是，我們如何認識什麼是「新」？放在具體的新詩研究之上，鄭教授認為，當下的研究尚未有能力完全把握新詩的「新」在哪裏，而還未有好好面對漢語的現代轉型。事實上，在新詩史上，不少人都對新詩的格律與句法提出了自己的主張。如胡適即主張以「自然音節」入詩，主張人以說話一樣的方式書寫新詩。而聞一多、郭沫若、朱光潛、林庚對新詩的音韻、節奏、句法等都有相關討論，當時討

論的問題包括：句法是否要整齊？詩句是否要押韻？在這脈絡下，鄭教授反過來希望我們考慮，為什麼句法和格律在這時候會變成問題。

歸根究柢，鄭教授認為，這牽涉到整個漢語的發展，也就是整個表情達意的結構改變。一九一六年，胡適曾在《科學雜誌》發表〈論句讀及文字符號〉，鄭教授認為，這是中國句讀學與西方文法學正面交鋒的一篇文章。與《馬氏文通》不同，胡適在這篇文章中大大刪減了虛字，也大大刪減了描摹聲氣的狀字（形容詞）、助字、嘆字。鄭教授認為，《馬氏文通》的態度在中西古今之間徘徊不定，而胡適即以問號來代替哉、乎、焉，驚嘆號來統括也、矣等嘆字。這看似只是細微的變化，但鄭教授認為，這體現了胡適以白話革命作為一切文學的工具的想法，而標點符號就是白話革命的重要一步。

同樣與《馬氏文通》對話，鄭教授舉出了黃侃作為對照。黃侃提出了「文以載言」的主張，認為先於文字的語言裏，經常包含了自覺或不自覺的音節氣韻，而這種氣韻即是詩歌的本質，詩人大可不必深究字句的義理。鄭教授認為，黃侃的主張背後，或已說明漢語帶有西方文法不能透達的聲情氣韻。換句話說，鄭教授提醒我們，在拼音化、符號化的現代工程之外，我們也必須留意其中潛藏的一套關於漢語聲情的論述。譬如，黎錦熙在一九二四年利用西方方式分析中國句法各成分，編著了中國第一部文法書《新著國語文法》。當時語言學家廖庶謙即批評這部文法書只能解釋理論的次序，卻無法解釋文學的次序。重新回顧民國初年的文法研究，鄭教授發現當時集中討論的不是句法，而是語序。如張世祿的看法，即反映了漢語的意義單位與語詞單位相當，因此漢語的結構其實是一種孤立語，無法以英文方式分析。鄭教授認為，漢語的現代轉型與中國的現代化工程並不一致，其中新詩在此的位置尤其重要，因為新詩觸及漢語問題的方方面面。至於如何深入漢語的現代轉型，鄭教授認為這是有待繼續探研的方向。

三、哲學悖論

陳平原教授提到五四是一個「說出來的故事」，但中國大陸所說的五四故事，只說了一半。事實上，啟蒙理性不是五四精神的全部，中央研究院中國文哲研究所彭小妍教授從思想界的「唯情論」談起，嘗試追蹤五四時期「反啟蒙」的聲音。彭教授先點明，現今學界多把五四視為啟蒙理性運動，原因是共產黨在一九三六年提

倡新理性主義運動時，即重新把五四詮釋為啟蒙理性運動。這成為後來的主流看法。

彭教授指出，「唯情論」晚近在中國又逐漸受到注意。黃建忠在一九四四年出版的《比較倫理學》中，曾提到倫理學有「唯情宗」與「唯理宗」的區分。另外，香港的作家司馬長風也曾寫下題為〈一個唯情論者的獨白〉的文章，這都說明「唯情論」曾在中國有過影響，只是被主流的啟蒙理性論述埋沒了。在此脈絡下，彭教授希望重新思考中國的「唯情論」，從而反思五四所謂「啟蒙」的意義。

彭教授把「唯情論」視為五四的「反啟蒙」，所謂「反啟蒙」是借用了以賽亞·伯林(Isaiah Berlin)的說法，原文是 counter-Enlightenment，而非 anti-Enlightenment。換句話說，「反啟蒙」並非反對啟蒙，而是啟蒙的悖反。除了理性啟蒙，同時還有梁啟超及蔡元培為首的人生觀派主張的唯情論與情感啟蒙。彭教授指出，啟蒙與反啟蒙是一體的兩面，啟蒙發生之時，反啟蒙也同時發生。歐洲早有反啟蒙的傳統。一六三七年，笛卡兒(René Descartes)曾有「我思故我在」(Je pense, donc je suis)的名言。到了一九二九年，莫內(Daniel Mornet)提出了「我感故我在」(Je sens, donc je suis)的主張。莫內的論述可追溯到盧梭(Jean-Jacques Rousseau)；早在一五二〇年，盧梭就認為科學違反人性，主張人們回歸純真的情感。因此啟蒙運動在歐洲發生之時，反啟蒙論述已同時出現。

探討五四中國的「唯情論」，彭教授首先從一九二三年爆發的「科學與人生觀」論戰談起。彭教授指出「人生觀」一詞是一跨文化語彙，來自德國倭依鐸(Rudolph Eucken)於一八九〇年所開創的 Lebensanschauung 一詞，後來此語彙由日本安倍能成翻譯為「人生觀」，中國學者則直接挪用。早在一九一八年，張東蓀把柏格森(Henri Bergson)的《創化論》翻譯為中文，在這部作品中，柏格森一方面批判知識論（詮知之學），一方面批判生物學（釋生之學），但並非批評達爾文，而是批評斯賓塞的演化論。柏格森認為兩者都無法解釋生命之所以為生命的特性。柏格森提出生命哲學，認為生命有自己的機制，即是「生之動力」(élan vital)；生之動力與意識(consciousness)息息相關。在翻譯 consciousness 之時，張東蓀不使用「意識」一詞，原因是他認為「意識」是唯識的用語，不可亂用。他選擇以「心」的概念來做對應，刻意連結柏格森的生之動力理論與儒家傳統的心學。這本書的翻譯奠定了人生觀派的理論基礎，唯情論就是人生觀派的發明。

「唯情論」概念的最早出現，是一九二二年朱謙之在《民鐸》發表的〈唯情

哲學發端》一文；在此文中，朱謙之想解決的是唯心論與唯物論的二分。他認為「情」就是「心」與「物」的連結，混一的真情也就是大宇宙的真相。朱謙之在這篇文章中融注了《易》學與柏格森的說法，主張情成立於宇宙萬有的一感一應之中。到了一九二三年，張君勱在清華大學發表了有關「人生觀」講演，「科學與人生觀」的論戰展開。張東蓀、朱謙之都屬於人生觀派。

一九二四年袁家驊發表了《唯情哲學》，批判尼采的「超人」是極端的個人主義，並提出「情人」的概念，以「情人」的大我無私來糾正尼采的偏頗。同年，朱謙之出版《一個唯情論者的人生觀與宇宙觀》，認為「宇宙萬有，絕不是理智得來的」，並主張情是宇宙萬有的本體。朱謙之「唯情論」的創發，與創造社的郭沫若息息相關。一九二〇年郭沫若閱讀了張東蓀翻譯的《創化論》，次年創造社即在東京成立。郭沫若與朱謙之、袁家驊是好友，他的詩集《女神》一九二一年出版時，贈送了一本給朱謙之，朱謙之感嘆：「我現在的泛神宗教，安知不是受這位『女神』之賜呢。」可見創造社作家與人生觀派的相濡以沫。

彭教授將「唯情論」與德勒茲 (Gilles Deleuze) 的「情動力」(affect) 理論連結起來，原因是德勒茲的理論源於他對史賓諾莎 (Baruch de Spinoza) 和柏格森的研究，而唯情論的創發是受到柏格森的生生之動力與《易經》情觀的啟示。她認為，一九二二至二四年中國的唯情論，上可串聯早期歐亞反啟蒙運動的思潮，下可接續當代情動力及情本體的討論。彭教授最後呼籲大家正視唯情哲學的研究，期待藉由反啟蒙的思考進一步理解五四運動的複雜多義。

彭教授以「反啟蒙」的角度思考五四，至於中央研究院中國文哲研究所楊貞德教授則利用了「多」與「一」的爭持去重新理解五四運動的本質。她認為，五四從各種面向看來都呈現出一個「從多到一」的變化，包括人民的內涵、文學的價值觀等。雖然五四一開始似乎有一百百花競放的階段，但逐漸卻向一的方向發展。楊教授的發言以一九一九至一九二四年間的三個文本為例，分析「主義」這一概念如何在五四時期從多元走向單一。首先，楊教授先綜述了「主義」進入現代中國的概況。「主義」在近代中國扮演著很重要的角色，它既可作為行動的依據，也是解決問題的方法，有時甚至是真理。對於「主義」是什麼，梁啟超在一九〇二年便做了這樣的論述：「各隨其地，各隨其時，而異其用；用之而適於其時與其地者則為優，反是則為劣。」從這裏可看到近代思想的一個傾向，即依照結果來做判斷的思維。這種工具性的想法在近代經歷了許多變化，楊教授認為這實在是值得注意的現象。

接著，楊教授把五四時期前後做一簡單的分類。她認為，五四時期其實是「主義」結合科學的階段，而後五四則是「主義」結合政治的階段。這次楊教授把重點放在五四一段時期，主要討論的包括傅斯年、胡適和瞿秋白的文章。五四運動以前，傅斯年於一九一八年寫下了〈心氣薄弱之中國人〉（刊於 1919 年），認為當時中國的問題在於讀書人好行小惠，不願意去爭取更大的目標。此處傅斯年的呼籲，正好呼應同時期對人格修養等問題的關注。早在一九一九年以前，「主義」一詞已屢見於各類文章中，一般泛指做事的原則與標準，並不像後來般代表一整套系統的學問。傅斯年在這篇文章中寫下了耳熟能詳的名言：「人總要有主義的，沒主義，便東風來了西倒，西風來了東倒，南風來了北倒，北風來了南倒。」其中「主義」的含義雖也是比較廣泛的，卻也反映了同時代的青年的所思所想。傅斯年進一步說：「任憑他是什麼主義，只要有主義，就比沒主義好。」他接著列舉了辜鴻銘、梁巨川、張勳等人，認為即使服膺這些反動分子，也要比見風即倒要好。

一九一九年五四運動以後，胡適發表了題為〈多研究些問題，少談些「主義」〉的文章。雖然胡適沒有明確表示自己在回應傅斯年的文章，但字裏行間還是顯示了他與傅斯年對話的痕跡。這篇文章針對的是當時官僚喜歡空談主義的現象。胡適認為，空談主義本身有很大的危險，因為這會讓人自以為找到「包醫百病的『根本解決』」，從此用不著費心力去研究這個那個具體問題的解決法了。胡適的這一句話，當時的讀者或許沒料到其意義有多深遠。從百年後的今天回看過去，楊教授認為，胡適當時討論的問題仍然是一個關鍵。在二十世紀末，自由主義之中便曾有過相關爭論，考慮自由主義是否在每個問題上都保持價值中立，還是應該有一套完整的理論，好讓自己可在各領域中發言。胡適當時針對李大釗等人而發的這番言論，正好叩問了「主義」的解釋能力與應用範圍。胡適堅持「主義」只是考察具體事物的學理與工具，認為「主義」是有待實驗的假設，絕非天經地義的絕對真理。胡適的想法固然受到杜威 (John Dewey) 實用主義的影響。換句話說，胡適與傅斯年不同，當傅斯年認為什麼主義都可拿來使用時，胡適則認為，我們必須在面對主義時考慮各種問題。

楊教授認為，胡適對於馬克思主義的評價正可反映他對「主義」的思考。胡適提到當時馬克思主義有兩大面向：一是唯物史觀，一是階級鬥爭。他認為唯物史觀對於史學、社會學、政治學都有貢獻，但是這並不等於由唯物主義推演出來的社會主義就能成功。胡適認為，在唯物史觀與社會主義之間，還是有許多值得商榷的地

方。而胡適對於階級鬥爭則顯然持反對的態度，他強調階級鬥爭養成不同階級的仇視心理，使本來可以互助的力量變成壁壘分明的敵人。胡適在檢討了各種「主義」以後，也提出了自己的「主義」——也就是科學方法。從百年後回顧上述的文章，楊教授認為，我們可重新思考胡適的主張是否也有矛盾的地方：他是否也把科學方法視為一種包醫百病的「根本解決」。

到了一九二四年，《新青年》內部已然分裂；瞿秋白直接回應了胡適的說法，寫成了〈實驗主義與革命哲學〉，當中既談到問題與主義的爭議，也提到實驗主義的內容。瞿秋白強調思想必須是真理方能有意義，而這裏的真理指的是科學的真理，而非利益的真理。換句話說，胡適認為所謂「真理」在面對問題時，都只是一個參考的假設，提倡的是科學的方法，但瞿秋白倡導的卻是科學的真理。胡適把馬克思主義條分縷析，但瞿秋白即指斥，這取態是利益的真理，並認為實驗主義僅可承認科學方法，只關注現實生活的利益，卻不可接納科學的真理。瞿秋白的批評切中了胡適論述中的某些面向，但卻也有扭曲胡適立場之嫌，即如他批評「實驗主義的特性就在於否認一切理論的確定價值」，「否認一切哲學系統」。胡適本來只希望能夠透過強調科學方法來面對當時變動不居的社會，但瞿秋白即批評他說：「如果上帝的觀念合乎需要，那麼實驗主義也會認同宗教是必要的。」這樣對宗教的看法固然不是胡適原來的想法，但在瞿秋白的推論中，實驗主義的立場是單憑結果來判斷是非真偽，因此他便把胡適推向極端，把他放到支持宗教的位置。這在當時中國反宗教的立場來說，當然也就容易導出對自己有利的結論。

瞿秋白最後要表明的是，馬克思主義著重的是科學的真理，而所謂科學的真理即是「確定的真理」，也就是「求此變易之中『不易』」。比對傅斯年、胡適、瞿秋白的文章，楊教授看到以往眾多不同的選擇，到了瞿秋白之中卻漸漸成為對於單一真理（也就是革命哲學）的追求。也就是說，從一九一九年到一九二四年之間，科學的追求本身有了重大的變化。當胡適提出科學時，他提出的科學方法影響至鉅；但當左派把科學主張挪到真理的討論時，整個討論就由「多」而收束到「一」之上了。在後五四時代，「主義」與政治的結合變得更緊密。從二十一世紀初看回去，我們看到漢娜·阿倫特的共和主義，又或是理查·羅遜 (Richard Rorty) 對自由主義的修正，背後其實都希望能解決自由主義的困難，嘗試在多元的世界中找尋「一」，讓不同人可為同一目標努力。楊教授認為，我們現在回到五四的論述，還是可從胡適的看法中汲取資源，繼續開發當時的思考。

同樣以「多」與「一」反思五四的，還有中央研究院中國文哲研究所黃冠閔教授。他以「五四的百年召喚：公共性與多樣性」為題，從哲學角度切入五四的內涵。黃教授認為，有關五四本身的研究成果很多，目前五四已是一明確的話題，但當我們回首五四百年的歷史時，即會發現這回顧的目光並非固定。特別當五四於今日可能已是歷史課本中的名詞，科學家或已鮮有再討論五四的時候，那麼「如何回顧五四」、「為何回顧五四」都變成了重要的問題。黃教授設想：假如五四再經歷一百年的歲月，那時候我們又將用怎樣的方式回顧五四？在這過程中，黃教授做了一位移的實驗，帶領我們從歷史性和場所性的角度切入五四。

單純從五四的後果來分析五四，我們固然可以看到其反傳統、反封建、提倡啟蒙、提倡新文化運動等因素。另外，我們也可從民主與科學來看待五四的理想。黃教授認為，我們的確可從這些方向叩問五四的成效，譬如說，今天科學研究已經有長遠的發展，現在的科學家是否已可以用遺忘五四的方式，來說明自己已經達成五四提倡科學的理想。

假如我們把五四視為一反帝國主義式的愛國運動，黃教授認為，其中有一個不可忽略的前題，就是辛亥革命建立共和政體。共和國的建立標誌著一巨大的斷裂，分隔了五四與晚清兩代，但黃教授提醒我們，共和國的成立原來的構想並非一國家性的想法，而是從民族主義出發，由排滿開始。換言之，共和國雖然改變了國家體制，雖然塑造了國家主權的主體（由滿族轉為五族共和），但社會構造、政治文化、知識條件卻沒有因共和國的建立而有相對的改變。因此，新文化運動所牽涉的場域，也就比共和國建立的影響要廣泛；這也說明了為什麼五四運動比辛亥革命來得更重要。黃教授認為，假如我們把五四運動與共和國的建立連繫起來，我們可看到國家問題在其中的重要性。而巴黎和會作為促成五四運動的直接原因，當時中國希望能在世界上爭取平等的待遇。從百年後的今天回顧過去，中國今天在國際間的地位，以至於國內各民族的平等問題，似乎至今仍沒有解決。

黃教授認為，五四運動本身存在兩難的命題：一方面，我們把五四運動視為中國的運動，認為五四本身帶有中國性；但另一方面，五四所考慮的問題卻是世界中的中國。換句話說，五四運動的歷史性中隱含了一場所性的條件；這場所性的條件包括中國通往世界性的管道時，發現自己遭受不平等的待遇。而五四運動發生的場所是在北京，因為當時軍閥政治背離了民國共和體制，因此知識分子當時以北京大學為中心來進行各種行動。黃教授指出，這其中就存在了一個場所性悖論，因為北

京相對於整個中國其實正是其中心，它是改革論述最密集的地方，但卻也脫離了跟廣大的場域的關聯。如此一來，北京本身就是一悖論性的中心，因為這會引導研究者把目光集中在北京身上，使人忽略了北京以外的其他邊緣地區。舉例而言，一九二六年上海的五卅慘案，假如我們把它視為五四的後續，其實也是值得注意的。

黃教授透過勾勒出這兩種場所性，希望呈現的是五四運動的一種特殊局限。也就是說，五四運動期間，北京作為中國的中心，同時中國又作為世界的焦點。本來五四的訴求是要達到公平，然則在這普遍化的理想之中，中心與邊陲的對立也就不應出現。如果平等是中國進入世界的阻礙，那麼中國內部論述集中程度的差異，其實也就帶有一種反啟蒙的意味。

回到平等的問題上看，黃教授認為，平等的要求背後指向中國向世界開放的一種世界性的要求。因此，要打破國際間的不平等，中國的做法便是重構一個新興的民族國家。這種世界性也就有了兩種不同的面向：本來世界性的要求是要通向世界，但最後五四的世界性卻是朝內，希望從內部鞏固自身。原來不穩定的共和政體捲入了兩次世界大戰，而最後由外而內，國共內戰最後指向的，也是內部鞏固其民族國家的體制，彷彿建立共和的革命尚未完成，因此中國還要持續強調革命。後來，這種革命的必要性在面對冷戰格局時，也就轉化成政治文化與社會經濟的壁壘。

黃教授在這裏希望提出另一種想像，希望設想一種有待打開的世界性。假如過去的世界性滑入了革命論述之中，呈現一封閉的狀態，黃教授希望從五四之中找尋另一種曇花一現的多樣性的論述。也就是說，假如不從單一事件的因果關係來考慮五四，而以場所的條件來設想五四背後的世界性要求，黃教授認為，我們或可在自己的分析架構中找到多樣性的可能，包括民主多樣性、科學多樣性，以及哲學公共性。黃教授最後呼籲我們變換角度，以多樣性、公共性、世界性來帶出一種新的歷史和地理的思考。

四、地景風土

黃冠閔教授從哲學角度反思五四的場所性，藉此反思其中所隱含的中心與邊緣的對立。具體利用關外作為例子，美國羅格斯大學的宋偉杰教授即從「飛地」與「非地」(non-place)的理論來看東北有關的文學敘述、電影圖景、文化記憶。一

九二五至二八年，魯迅選譯了鶴見祐輔的《思想·山水·人物》。魯迅譯文影響所及，包括曹聚仁一九四〇、一九五〇年代往還於港、臺、大陸時得心應手的文字結集《山水·思想·人物》(1956)，以及後來的《萬里行記》。宋教授認為思想、山水、人物的框架，正可用來解讀五四思潮籠罩下的文學山水、電影行跡，以及文化氛圍。有關東北的作品，其思想與五四既有呼應也有偏離，作為關外、飛地、「非」地的東北，既是記憶和敘述的對象，也是心理地理的場景，這與五四時期對地景的描寫有一複雜的關係。

宋教授在研究東北關外的論述時，採用的理論資源有三：一是馬克·歐傑 (Marc Augé) 對於「非地」的研究，二是居伊·德博 (Guy Debord) 有關「情境主義式心理地理學」(situationalist psychogeography) 的分析，最後還有阿岡本 (Giorgio Agamben) 對於「包括」與「排除」的論辯。相對於五四的地域形態與地理分布，東北可以說既「在外」也「在內」。五四以前，東北經歷了日俄戰爭，其關外的地理位置牽涉到複雜的地緣政治；五四以後，偽滿洲國在此成立，穆儒丐、鄭孝胥均曾留駐東北，而蕭紅、蕭軍、端木蕻良等東北作家也在流亡中書寫形形色色的東北敘事。一九四九年以後，東北作為非常發達的工業地區，其豐富的煤炭、鋼鐵、石油資源，發達的國有企業和軍事工業，讓東北成為計畫經濟的代表。一九九五年是東北發展的分水嶺，在中國進行經濟體制改革、加入世界貿易組織以後，高居不下的下崗潮、遷出率，以及低迷的出生率和嚴峻的老齡化問題，讓東北變成了後毛鄧時代的棄子孤兒。

宋教授指出，東北其實置身於五四之外，但卻又受五四思潮影響，並探討了兩類不同的敘事。一種是有「靈」的歷史，薩滿的敘事，在通靈表演中呈現著魔與驅魔、淆亂與救贖。在此脈絡下，宋教授討論了遲子建和劉慶的作品。遲子建的《偽滿州國》重描歷史地理，展示薩滿重生，有故事新編的意味。遲子建描寫混亂的紀年、混雜的人群、混合共存的神明，以此鋪寫東北的「百年孤獨」。她筆下的東北是一個戰爭與創傷記憶的載體，是一個敞開的傷口，不能癒合。遲子建從國家的歷史文獻轉向個人的生老病死、悲歡離合，關注的是個人的處境。如果五四時代開啟一段有情的歷史，《偽滿州國》提醒我們這也包含一段有「靈」的歷史。在此主題下，蕭紅的《呼蘭河傳》正可與遲子建的作品加以比較：蕭紅藉由描寫「跳大神」的迷信行為對女性的摧殘來質疑薩滿崇拜；遲子建呈現的則是關於東北的風俗史、民族誌，提供的是一個有情而有靈的歷史地理。宋教授接連引介了遲子建的《白雪

烏鴉》、《群山之巔》，再以《額爾古納河右岸》說明了遲子建對鄂溫克族人的描繪。故事中鄂溫克人在中國邊界的遷移、遊獵，既享受自然的恩惠，卻又直面嚴寒、猛獸、瘟疫、人口流失、日寇鐵蹄、文革陰影、現代化的擠壓。這部小說的敘事者是年屆九旬的女薩滿，講述了鄂溫克族人的薩滿崇拜，在法事中紓解痛苦，達到靈魂的救贖。

劉慶的《啓典》則從男薩滿的視角講述庫雅拉人有「靈」的歷史，而「啓典」一詞別具深意，既是一個行業的「行話」和切口，也是口口相傳的民族史、民間史，嘴唇上口語相傳的無字經典。《啓典》的主人公——庫雅拉族的男薩滿長者——可與《額爾古納河右岸》相對照。他既觀照神、鬼，也看見西方科技的衝擊，洞察個人困頓的命運，見證列強的侵略、革命的暴力。他借助通靈的儀式、歌唱、表演，既引幻亦警幻，在招魂的過程中呼喚並講述東方地區的心靈史和地方誌。宋教授借助張維揚、孟繁華對《啓典》的評論，重申五四思潮尋求啟蒙，壓抑並摒棄薩滿與迷信的蠱惑與奇觀色彩，而劉慶筆下薩滿文化的重構與衰落，恰可引領讀者重新體會東北地方的歷史與苦難，以及有靈而有情的世界。

第二類宋教授討論的文本，圍繞著後工業時代的荒原與救贖，首先探討「新東北作家群」的重要人物雙雪濤，其《翅鬼》、《天吾手記》、《聾啞時代》、《平原上的摩西》、《北方化為烏有》等作品描寫了苦寒的雪國東北，講述了江湖般社會動盪的景觀。雙雪濤所刻畫的東北形象包括沉溺幻想者、落泊潦倒客、失落遺棄的社會邊緣人。宋教授特別關注《平原上的摩西》這部作品，生鏽地帶的瀋陽、東北，被雙雪濤描畫、隱喻成「平原」，但也是「荒原／荒野／廢墟」；而故事結尾所提供的，是一種跨越毛時代、鄧時代乃至後鄧小平時代局部的、無力的、殘缺的救贖。宋教授認為，雙雪濤的作品與後五代電影導演有可互相參照的地方，尤其可與賈樟柯、刁亦男、王兵做對照。摩西本來代表救贖，但在雙雪濤筆下，這救贖卻是破碎的，這實可與賈樟柯《三峽好人》做互讀。宋教授接著引介了王兵《鐵西區》、陳果《榴槤飄飄》、刁亦男《白日焰火》、胡波《大象席地而坐》，說明了諸位導演特立獨行的美學實驗；而關外的東北，隱密也悲情（尖銳、無力也有力）地呈現了五四的規劃——啟蒙、革命、民主、科學、道德、個人、平等、民族國家等話語——之內，以及之外的議題，甚至難題。於是作為飛地、「非地」、心理地理的東北，在啟蒙話語、革命修辭、抒情譜系之內外，與薩滿共舞，借助有「靈」的歷史，在失地、雪國、鏽帶的平原與荒原上，尋找著道路、希望與救贖的可能。

由東北地理轉向山水景觀，美國羅格斯大學的王曉珏教授嘗試以「山水風景與五四新文學的關係」為題，探問五四以後中國是否有新的風景觀念出現。王教授先從書畫談起，她先指出傳統書畫的創作在五四以後其實一直有所繼承。借用法國詩人米肖 (Henri Michaux) 在研究「書寫與繪畫」(ecritures-peintures) 時的說法，中國的書法與山水畫其實有不少相通之處，兩者都不是為了描摹山水、模仿自然，而是要讓筆畫來表意，讓筆墨在紙面與身體律動結合，延展出新的意思。米肖的說法觸及了許多有趣的問題：首先，他提到了自然風景與風景畫之間的關係；其次，他闡述了書法與風景畫中時間與空間維度的關係；最後，他又帶出了字跡、筆觸與身體運動軌跡的連繫。這些問題和思考都在五四新文化運動中占有很重要的位置。

舉例來說，繪畫的筆觸究竟是具象還是抽象的？具象和抽象的概念在傳統中國中是否截然對立的概念？畫家在象徵與描摹之間應如何選擇？四〇年代許多重要的作品都觸及了這些問題，諸如卞之琳寫的《山山水水》，在現存留下來的有關延安的片段中，〈桃林：幾何畫〉即採用了詩意的語言和旋進的筆觸來描寫主角梅綸年的心理狀態。卞之琳本來打算以這篇作品描摹出現代中國知識分子的心靈史，可惜他並沒有完成整部作品。在現存的章節裏，梅到了延安以後，打算書寫延安的日常生活，他留意到的便是天空中留下的幾道弧線。

同樣，馮至在《伍子胥》的後記裏也提到弧線，他說：「我們常常看見有人拾起一個有分量的東西，一塊石片或是一個球，無所謂地向遠方一拋，那東西從拋出到落下，在空中便畫出一個美麗的弧。」這一種抽象線條的美感，讓王曉珏教授想到沈從文對抽象美的追求。沈從文希望以抽象的形式來呈現生命的意義，他在《燭虛》裏即提到：「表現一抽象美麗印象，文字不如繪畫，繪畫不如數學，數學似乎又不如音樂。」

在中國文學的傳統中，山水詩和遊記早有寄情山水、隱逸田園的主題。考慮這種源遠流長的寫作手法，王教授認為之前抒情傳統思考視點正是所謂寓情於景，情景交融。而在近些年的研究中，鄭毓瑜教授在《文本風景》一書從名物類聚、身體行動、山川地理的時空關係等角度，重新思考東晉以來的山水書寫，從而開闢新的視角。從鄭教授的研究出發，王曉珏教授希望探問的是：五四新文學的興起如何發展或改變了傳統的山川書寫，乃至於人與自然的關係又有何新的變化？借用柄谷行人《日本現代文學的起源》的說法，王教授希望探問的是：中國是否也有所謂「風景的發現」？中國又是否一如日本般，先有了新的風景畫這個類別，然後才出現了

新的風景？

吳曉東教授曾經以郁達夫為例，嘗試解答上述問題。吳教授認為郁達夫特別重要，原因是他五四初期的小說創生了中國現代小說中最早的風景描寫，因此他處於中國新文學中「風景的發現」的現場。吳曉東教授舉出的例子是郁達夫的《沉淪》，而非他的遊記。吳教授認為，郁達夫的遊記還是在傳統山水描寫的框架之中，這一點與夏志清先生的看法不謀而合。究竟夏志清與吳曉東為什麼會以為郁達夫的遊記屬於舊文學的脈絡？王曉珏教授仔細翻閱了郁達夫的作品，認為所謂「風景的發現」可能有兩種不同的解讀：一是郁達夫使用了新意象來作比喻或隱喻，譬如他在〈釣臺的春晝〉提到「我雖則沒有到過瑞士，但到了西臺，朝西一看，立時就想起了曾在照片上看見過的威廉退兒的祠堂。這四山的幽靜，這江水的青藍，簡直同在畫片上的珂羅版色彩，一色也沒有兩樣」。另一種可能性則是郁達夫創造了一個現代主體，以呈現了人性與大自然的調和，以新的審美觀念重新體會山水景緻。

王教授最後轉到馮至的案例之上，說明了他對風景與自然、藝術與科學的思考。馮至出身於北京大學的西語系，他對德國的文藝比較熟悉。德國十八世紀中晚期以來一直在思考如何克服精神與物質、科學與藝術的分裂，嘗試超越笛卡兒的理性主義和牛頓的機械主義的局限，創造一種調和自然科學和藝術的新的面對自然的方式。放諸風景與風景畫之上，德國出現了數個重要的論述，其中萊布尼茲(Leibniz)即認為，每個單子都是整個宇宙的反饋。歌德的有關科學和藝術的思考，早期浪漫派詩人如諾瓦利斯等人的論述，後來都成為了馮至在書寫山水時的思想資源，成為了他「發現風景」的前設。

王曉珏教授從風景著眼，細意考掘五四期間山水的變化軌跡。中央研究院中國文哲研究所的陳相因教授則從現代性的問題觀看出發，叩問五四時期中國與俄國之間的關係。陳教授以「不瘋魔，不成活：以俄為師」為題，思考五四運動中，為什麼以陳獨秀為首的知識分子最終會被共產國際利用和吸收。在陳教授追蹤中、俄兩國的因緣時，她發現五四前後，正是俄羅斯文學在翻譯數量上開始凌駕其他外國文學的分水嶺。中國所以特別重視俄羅斯的文學作品，據魯迅自己的看法，原因是兩國有一共同的文化經驗。首先，中國社會面對的情況與俄國本身有相通之處，兩國知識分子都必須面對大量的文盲。其次，兩國都有大量農民，同時亦存在社會階級的問題。而且，兩國都在戰爭之中吸取了西方文化，並由此衍生出現代性的問題。

由此可見，五四前後翻譯到中國的俄國現實主義小說，恰恰符合了中國知識分子的志趣。果戈理、屠格涅夫、托爾斯泰的小說中對於百姓的哀憐，對於弱者的體恤，正好與中國士人的憂患意識相類。五四文人很容易吸收了這些俄國小說，並將這些小說融入自己的創作之中。譬如說，魯迅在一九一八年模仿果戈理而寫成的〈狂人日記〉，正可體現當時文人對外國文學的一種偏好。俄國在面對十九世紀的挑戰時，普希金、果戈理、安德列耶夫即以「魔鬼」與「狂人」為創作主題，藉以探究社會現象，針砭時弊。魯迅承繼了這一種傳統，也掌握了俄羅斯「從否定開始」的美學與修辭，以瘋狂為題寫下了不少作品；他「以俄為師」的現代性，於此可見一斑。

中國知識分子在五四時期是否必然會走上「以俄為師」的終極目標？對於此一問題，陳教授認為，中國知識分子雖然不斷在翻譯和出版各種論著，似乎闡明了他們面前有不少現代性的可能，但其實他們很早便捨棄了胡適的英美自由主義，反而預設了兩條貌似英美且以亞洲為中心的選擇——向蘇聯或日本學習。中國最後選擇了蘇聯模式，當然與孫中山在廣州提出全面「以俄為師」，以及俄國外交官對中國發表了《加拉罕宣言》有關。陳教授認為，這些人為因素，配合其他偶然出現的時空條件，最後把中國推向了學習蘇聯的道路之上。

五四運動過後，以書寫瘋魔論斷時弊的作者，逐漸成為了屠格涅夫革命前夜的「多餘的人」。無論是魯迅、巴金，抑或左派的瞿秋白，都無法避免在中國邁向現代性的過程中被拋棄和取代。毛澤東打算以法捷耶夫取代魯迅，一如史達林時期布爾加科夫再也無法出版與魔鬼相關的論述；兩國的現代性道路有著驚人的相似之處。回首五四以來的現代性道路，一直到中國文化大革命為止，中、俄兩國的現代性都有密切的關聯。借用兩國的參照，陳教授認為，可以更深入了解文化革命為什麼會發生在蘇聯與中國，也可更深入探討中國現代性的進程。

五、結 語

誠如陳平原教授所說，五四的確是「思想操練」的場域。綜觀十四位學者的發言，各學者都從自身的立場出發，審視五四的意義與流弊。總體而言，不少學者都嘗試借用人物與事件來還原五四的場境。雖然從楊貞德教授和王曉珏教授的研究中，我們可看到五四的一些發展趨勢，但傳統與現代兩者似乎也一直糾纏不清。鄭

毓瑜教授提到了新詩的問題，夏曉虹教授分析了梁啟超的變化，而平田昌司教授則舉出了胡適的案例。這些示例恰恰說明所謂「新」、「舊」其實並非不辯自明的概念。五四本身究竟是否有繼承傳統的地位，還是一場全面的革新？這顯然還是可以深入分析的問題。

假如我們要以全面的角度來再現五四運動，我們不可忽略其他被隱沒了的論述。彭小妍教授提到的「唯情論」豐富了我們對五四的把握。同時，陳國球教授對袁振英的研究，以及宋偉杰教授對東北的分析，也都讓我們明白了其他地區與五四運動的關係。入乎其內，出乎其外，這次研討會除了走入五四現場，同時也有學者從外部審查五四的影響，譬如：黃子平教授以香港的情況反思五四與方言文學的關係，梅家玲教授以臺灣的國語運動審視五四的定位，黃冠閔教授從場所的條件審視五四的悖論；這些疑問都促發我們重新評價五四運動的意義。借用王德威教授的說法，五四其實是一個提出問號的時代。站在五四百年的研究者如何提出自己的問號，如何持續與五四對話，這次研討會所標誌的並非一百年的結束，而是新一百年的開端。