

昨天與世界： 近代讀書人的文化困惑

● 羅志田

胡愈之1948年在其小說《少年航空兵——祖國夢遊記》中說：「永遠向着未來，不要懷念過去；一切為了明日，不要迷戀昨日。」^①這恐怕是那一時代以及其前後許多中國讀書人的共同心態。與其心態相類但表述幾乎相反的是聞一多在1943年所說的「我始終沒有忘記，除了我們的今天外，還有那二三千年的昨天；除了我們這角落外，還有整個世界」^②。

這是聞先生不再以「代表某一派的詩人」為認同，而「以文學史家自居」之後的認真自白。他那時心中的「昨天」主要是負面的：「經過十餘年故紙堆中的生活，我有了把握，看清了我們這民族、這文化的病症，我敢於開方了。」他自謙說對這方單的形式還沒有把握，但其基本精神實已確定，即雖然身在故紙堆中，卻並非一個蠹魚，而是「殺蠹的芸香」。

聞先生同年所寫的另一文說，中國、印度、以色列和希臘這四個「對近世文明影響最大最深」的古老民族，都在紀元前一千年左右「差不多同時猛抬頭，邁開了大步」。人們「都歌唱起來，並將他們的歌記錄在文字裏，給流傳到後代」。四個文化「起先

是沿着各自的路線，分途發展，不相聞問」；後則隨着文化勢力的擴張，慢慢開始接觸，「於是吃驚，點頭，招手，交談，日子久了，也就交換了觀念思想與習慣」；再以後，漸漸「都起着變化，互相吸收，融合，以至總有那麼一天，四個的個別性漸漸消失，於是文化只有一個世界的文化」^③。據其生命後期的契友朱自清的看法，「這就是『這角落外還有整個世界』一句話的註腳」^④。

這些見解洋溢着新文化運動時期那種反傳統的世界主義精神，反映出抗戰時期在昆明的西南聯大那特殊環境裏五四精神的復蘇（在重慶的中央大學、重慶大學等便有着很不同的氣象）。其實聞先生自己此前的主張相當不同，頗類陳寅恪所說的「議論近乎湘鄉南皮之間」，至少也接近清季主張中西文明結婚的梁啟超。他曾界定其所嚮往的「新的、理想的藝術」說：「這個藝術不是西方現有的藝術，更不是中國的偏枯腐朽的藝術底僵屍，乃是熔合兩派底精華底結晶體。」^⑤

同理也見於他所希望的「新詩」，即「不但新於中國固有的詩，而且新

於西方固有的詩」。換言之，「他不要做純粹的本地詩，但還要保存本地的色彩；他不要做純粹的外洋詩，但又要盡量地吸收外洋詩底長處；他要做中西藝術結婚後產生的寧馨兒」。聞氏以為，「詩同一切的藝術應是時代底經線，同地方底緯線所編織成的一疋錦」，應同時體現「時代精神」和「地方色彩」兩要素。只有「時時不忘我們的『今時』同我們的『此地』」，才能創造出「既不同於今日以前的舊藝術，又不同於中國以外的洋藝術」那樣一種「我們翹望默禱的新藝術」^⑥。

因此，提倡世界文學不能作為不顧地方色彩的「託辭」。如果「將世界各民族底文學都歸成一樣的，恐怕文學要失去好多的美。一樣顏色畫不成一幅完全的畫，因為色彩是繪畫底一樣要素。將各種文學併成一種，便等於將各種顏色合成一種黑色，畫出一張sketch來。我不知道一幅彩畫同一幅單色的sketch比，哪樣美觀些」？所以，「真要建設一個好的世界文學，只有各國文學充分發展其地方色彩，同時又貫以一種共同的時代精神，然後並而觀之，各種色料雖互相差異，卻又互相調和」^⑦。

可以看出，這樣一種保持和發展多元「地方色彩」以成「世界」的文學，與聞先生後來所希冀的那種「個別性漸漸消失」的「一個世界的文化」，是非常不同甚至對立的，後者實不啻將各種顏色合成一種單色也。與此相類，聞先生心目中的「中國文化」，其前後認知也迥異，彷彿出自兩人。

在1944年五四周年時，聞一多對學生說：五四運動「當時要打倒孔家店，現在更要打倒。不過當時大家講不出理由來，今天你們可以來請教我。我唸過了幾十年的經書，愈唸愈知道孔子的要不得」^⑧。二十多年的讀書，方認識到孔家店「現在更要打

倒」，且悟出打倒的理由，這是個人的進步，還是時代的退步？其間或多或少流露出新文化運動時流行的那種為愛國而反傳統的「故意說」，彷彿有一隻無形的手，推促這些了解和摯愛本土「文化」的士人說那些他們認為應該說且不得不說的話。

其實聞先生自己曾明確表態：「我愛中國固因它是我的祖國，而尤因他是有他那種可敬愛的文化的國家。」他以此區別於《女神》的作者郭沫若，後者「對於中國，只看見他的壞處，看不見他的好處。他並不是不愛中國，而他確是不愛中國底文化」。他「愛中國，只因他是他的祖國；因為是他的祖國，便有那種不能引他的敬愛的文化，他還是愛它」^⑨。

當然，「愛祖國是情緒底事，愛文化是理智底事。一般所提倡的愛國，專有情緒的愛就夠了；所以沒有理智的愛並不足以詬病一個愛國之士」。而從理智上愛一國之文化，要體現在「鑑賞」之上。在《女神》中，作者「鑑賞中國文化底地方少極了，而且不徹底」；該詩處處顯示出「作者對於中國文化之隔膜」，他「定不是對於我國文化真能了解、深表同情者」。根據前引「新詩」的標準，聞一多認為，《女神》一詩充分體現了二十世紀的「時代精神」，但其「地方色彩」卻更多是西方的。

可知聞先生確認自己曾經因為從理智上愛祖國文化而更愛中國。一般人隨着年歲的增加，通常是理智愈來愈勝過情緒，而聞一多在讀經書二十多年後，反因愛國而否定祖國的文化，豈不是棄理智而就情緒，愈活愈年少？二十餘年間，同一個人對祖國文化的態度出現這樣判若兩人的反差，在其與往日之我戰時，是怎樣一種矛盾心境？他的心靈深處，埋藏着多少層次的緊張？

最值得玩味的是，這樣一種近乎脫胎換骨的自我思想改造，雖然受到各種各樣外在因素的影響，卻不存在甚麼行政機構的壓力，基本是自覺自願的。如此心態，恐非常理所能解喻，卻提示出某種時代的共性。就像聞先生自己說的：「二十世紀是個悲哀與奮興底世紀。二十世紀是黑暗的世界，但這黑暗是先導黎明的黑暗。二十世紀是死的世界，但這死是預言更生的死。這樣便是二十世紀，尤其是二十世紀底中國。」^⑩這一段很像狄更斯 (Charles Dickens) 《雙城記》 (A Tale of Two Cities) 中的話，很能表現二十世紀中國那充滿矛盾和緊張的特色。

聞一多的同時代人胡適提出：「在這個時代，新舊勢力、中西思潮，四方八面的交攻，都自然會影響到我們這一輩人的行為習慣，所以我們很難指出某種人格是某一種勢力單獨造成的。」^⑪有時候，新舊中西就集中在一人身上。胡適就曾說他自己身上同時有着「中國的我」和「西洋廿世紀的我」兩個立身處世非常不同而對立的「我」在，他認為這是一種「過渡時代的現象」，可藉此而「觀世變」^⑫。

吳宓稍早與陳寅恪等談話時更曾提出非常形象的「二馬之喻」，說他自己「心愛中國舊日禮教道德之理想，而又思以西方積極活動之新方法，維持並發展此理想」。然「此二者常互背馳而相衝突，強欲以己之力量兼顧之，則譬如二馬並馳，宓必以左右二足分踏馬背而繫之，又以二手緊握二馬之繮於一處，強二馬比肩同進。然使吾力不繼，握繮不緊，二馬分道而奔，則宓將受車裂之刑矣」！關鍵是其個人性情和時代境遇使他「欲不並踏此二馬之背而不能」^⑬！

吳宓自己是既看重中國傳統又想要「間承接繼西洋之道統」的^⑭，有時

反因此誤解了「過渡時代的現象」。他以為重效率而謀事功的入世積極態度是西方的，而認為退隱自顧，寄情於文章藝術，產出專門學術成就的態度是中國的，幾乎可以說剛好弄反。其實中國傳統從來把「立功」置於「立言」之前，而「澄清天下」更是士人的基本責任；歷代確有部分讀書人退隱自顧，寄情於山水之間，但為產生專門學術成就而避世，則除有清之乾嘉時代稍得提倡外，並不多見。

但吳宓所提出的一身而兼中西衝突的現象卻是有代表性的 (儘管他多數時候嚮往的西方更偏重古典時代，不像胡適那樣看重現代西方)，尤其前引最後一語特別凸顯出他所說的「悲劇」色彩，即過渡時代的社會仍不容士人遺世獨立，卻又要求他們有學術成就。治學首要心靜，正如章太炎所說：「為深求學術，必避羣塵而就閒曠，然後用意精專；所學既就，出則膏沐萬方。」^⑮後一句還能體現士人「澄清天下」的傳統抱負，然須在「所學既就」之後，已有些向「現代」過渡的意味了。問題是，到甚麼程度可謂「所學既就」？何時可以「出而膏沐萬方」？其實也很難說。

與「古之學者為己」不同，新學術體制充分體現了「今之學者為人」的特點，要求學者以本人的學術著述向機構和同僚證明自己。以甚麼證明自己？以甚麼回報社會？成為當年學校體制內讀書人的主要困窘之一。吳宓在清華教書時，曾與張彭春長談，「張君談次，謂在他地教授者，多喜來京，不知何故？乃至京，則懶惰優遊，毫無出息，不如前之勤奮，是誠可惜」。吳宓認為是在譏諷他，私下以「《學衡》續辦不衰」為自己也「發奮用功」的證據^⑯。其實也只有像吳宓這樣的人才可以拿辦刊物這類「為他人做嫁」的事來自表勤奮，從新的「學

院」眼光看，儘管辦文化刊物比議政更近於學術，但仍只是回報社會的「業餘」事業——它不能在學術上說服他人，證明自己。

吳宓雖嚮往著書立說，但竟然把「寄情於文章藝術」和「有專門之成就，或佳妙之著作」等同看待，於新於舊，都有些隔膜。比較能與新觀念銜接的是傅斯年稍早的一句話：「國故的研究是學術上的事，不是文學上的事。」^⑩傅先生一直關心文學，治學則基本在往昔的「儒林」範圍之內。他的話大致代表了「儒林」一方輕視「文苑」的傳統看法，而以「學術」和「文學」一對新概念表出，又提示着傳統的現代化，至少是傳統觀念的現代表述。

聞一多就曾體會到這其間的差別和「大學」體制的壓力，他以前多從事文學創作和評論，兼及藝術，幾乎還曾投身國家主義派的政治活動，1928年到武漢大學擔任文學院教授兼院長，為適應新的學術體制，乃轉入考據式的文學史研究。梁實秋注意到這段經歷對聞氏治學取向的影響，他說：「一多到了武漢，開始專攻中國文學，這是他一生中一大轉變。」他繼續研究杜甫，但已改變計劃，「不再續寫泛論杜甫的文章，而作起考證杜甫年譜的工作。這一改變，關係頗大。一多是在開始甩去文學家的那種自由欣賞自由創作的態度，而改取從事考證校訂的那種謹嚴深入的學究精神。作為一個大學的中文教授，也是非如此轉變不可的」^⑪。大學中文系連文學的欣賞和創作都不接受，最能體現傅斯年所說的「學術」和「文學」的區別^⑫。

就在吳宓對陳寅恪提及「二馬之喻」後不久，二人又談及北伐結束後若國民黨要實行黨化教育，為保全個人思想精神之自由，只有捨棄學校，另謀生活。陳先生並「力勸宓勿任學校教員，隱居讀書，以作文售稿自活。

肆力於學，謝絕人事，專心致志若干年。不以應酬及雜務擾其心、亂其思、費其時，則進益必多而功效殊大」^⑬。除因應時局部分可以不計外，他雖同意吳宓作文售稿自活，卻要其肆力於學，謝絕應酬及雜務等人事，遑論辦刊物。

且陳先生所謂不擾其心、亂其思、費其時的「雜務」，實包括現代大學裏的基本「常務」。他學術自期甚高，最能體會章太炎所說的「用意精專」，其刻意「避囂塵而就閒曠」的程度，非常人所能及，也非常人所能理解。傅斯年卻是知音，他在抗戰爆發前夕比較陳寅恪和羅常培的治學說：「寅恪能在清華閉門，故文章源源而至（其文章數目在所中一切同人之上）。莘田較『近人情』，寅恪之生活非其所能。故在寅恪可用之辦法，在莘田本不適用。」傅先生特別強調，這是因為「寅恪能『關門閉戶，拒人於千里之外』；莘田不能也」^⑭。

然而在陳先生自己看來，那種「關門閉戶」的方式已經非常不理想了。他在北伐後曾說，以其「居清華兩年之經驗，則教書與著書，兩者殊難並行。此間功課鐘點雖少，然須與學生談話及閱改文卷等，仍無十分餘暇及精神看書及作文」。且授課內容不論有無把握，總「須片段預備功夫，無專治一事、一氣呵成之樂。況近日之為教授者，復多會議等雜務，尤為費時耗力。此種苦處，想公等必知之甚明，不待詳陳也」^⑮。這應該就是陳先生所說「應酬及雜務擾其心、亂其思、費其時」一語最直接的註腳，然而身處新時代，他也只能「隨順世緣」，終其身於現代學術體制裏討生活。

可知陳寅恪治學所追求的安寧和專一，程度極高。蓋史學面對的是已逝的往昔，心緒的寧靜是獲得「了解

之同情」的先決條件，尤其不能「心裏鬧」。生活在北京這樣熙熙攘攘之地，誘惑甚多，若稍「近人情」，便難有清靜可言；心緒不寧，自談不上「神遊冥想，與立說之古人，處於同一境界」了²³。張彭春所見外地教授來京則「懶惰優遊」，「不如前之勤奮」，其實未必真懶惰，很大程度上還是不能「拒人於千里之外」²⁴。

然而學人似也不能輕卸其社會責任，胡適晚年自述道：「我對政治始終採取了我自己所說的不感興趣的興趣。我認為這種興趣是一個知識份子對社會應有的責任。」²⁵魯迅論「真的知識階級」說：「他們對於社會永不會滿意的，所感受的永遠是痛苦，所看到的永遠是缺點；他們預備着將來的犧牲，社會也因為有了他們而熱鬧，不過他的本身——心身方面總是苦痛的；因為這也是舊式社會傳下來的遺物。」²⁶這多半是夫子自道，而最後一句恰點出了民國知識階級身上那傳統士大夫的遺存。

陳寅恪、吳宓等大體亦如此，不過各自定位不同，陳先生以「專業」學人自居，故雖時時關注着時代的走向，於當下之社會、政治，則大致取其對經學的態度，「間亦披覽而不敢治」之，然其心中的痛苦，或未必少於他人。而吳宓雖少直接議政，卻有着更為廣闊的文化承擔，自承其對社會責任和著書立說「欲二者兼之」，然其學力思力是否足以並踏二馬之背而不使其分道而奔，尤其他所處時代社會和新學術體制的各種要求是否能讓他兩相兼顧，都是「車裂之刑」的悲劇會否出現的重要因素。

何況「二馬」還包括中國舊禮教道德與西洋新方法之間的緊張，這更是絕大多數近代中國讀書人心中永遠揮之不去的塊壘。錢穆晚年回憶，他十歲上小學時，體操先生錢伯圭告訴

他，「中國歷史走上了錯路」，故治亂分合往復循環，應該學西方「合了便不再分，治了便不再亂」。此語「如巨雷轟頂」，使他「全心震撼。從此七十四年來，腦中所疑，心中所計，全屬此一問題」。而「東西文化孰得孰失，孰優孰劣」的問題，也「圍困住近一百年來之全中國人」²⁷。

錢先生自認其「畢生從事學問」，皆受此一番話啟發。恐怕他的許多著述，都是想要說明中國歷史未必走上了錯路。但更多的中國讀書人，大概是偏向於錢伯圭一邊的。胡愈之所說的「永遠向着未來，不要懷念過去；一切為了明日，不要迷戀昨日」代表了很多人的想法，生命晚期的聞一多想必非常贊成，以至於他可能忘了自己早年所說的「時時不忘我們的『今時』同我們的『此地』」。他們和錢穆一樣，其實都還被東西文化孰優孰劣的問題圍困着。

物換星移，又幾十年已經過去，今天也許已到可以跳出這一心理屏藩的時候了。東西文化，其實完全可以各有其優劣得失；而世界文化，也確實應該是保持多種「地方色彩」之「個別性」的一幅斑斕彩畫。

魯迅曾說：「我們常將眼光收得極近，只在自身，或者放得極遠，到北極，或到天外，而這兩者之間的一圈可是絕不注意的。」他希望大家「不要只注意在近身的問題，或地球以外的問題，社會上實際問題是也要注意些才好」²⁸。的確，新文化運動時就最注意「個人」和「世界」，而明確輕視甚至排斥「兩者之間的一圈」。另一方面，任何個人和群體的「今時」和「此地」，也都在更寬闊的時空脈絡之中。故就其字面意而言，今人確實不應忘記「除了我們的今天外，還有那二三千年的昨天；除了我們這角落外，還有整個世界」。

註釋

- ① 參見胡愈之：〈南洋雜憶〉，載《胡愈之文集》，第六卷（北京：三聯書店，1996），頁289。
- ② 本段與下段，聞一多致臧克家，1943年11月25日，載《聞一多全集》，第十二卷（武漢：湖北人民出版社，1993），頁380-81。
- ③ 聞一多：〈文學的歷史動向〉（1943年），載《聞一多全集》，第十卷，頁16。
- ④ 朱自清：〈開明版《聞一多全集》序〉，載《聞一多全集》，第十二卷，頁444。
- ⑤ 聞一多：〈徵求藝術專門的同業者底呼聲〉（1920年），載《聞一多全集》，第二卷，頁15。
- ⑥⑦ 聞一多：〈《女神》之地方色彩〉（1923年6月），載《聞一多全集》，第二卷，頁118-20；123。
- ⑧ 聞一多：〈五四歷史座談〉（1944年5月3日），載《聞一多全集》，第二卷，頁367。
- ⑨ 本段與下段，聞一多：〈《女神》之地方色彩〉、〈《女神》之時代精神〉（1923年6月），載《聞一多全集》，第二卷，頁120-23、110-15。
- ⑩ 聞一多：〈《女神》之時代精神〉，載《聞一多全集》，第二卷，頁114-15。
- ⑪ 胡適：〈寫在孔子誕辰紀念之後〉，《獨立評論》，第117號（1934年9月9日）（長沙：嶽麓書社，1999年影印本），頁5。
- ⑫ 胡適致陶孟和，1918年5月8日，載耿雲志編：《胡適遺稿及秘藏書信》，第二十冊（合肥：黃山書社，1994），頁103。
- ⑬ 本段與下段，《吳宓日記》，1927年6月14日，第三冊（北京：三聯書店，1998），頁355。
- ⑭ 呂效祖主編：《吳宓詩及其詩話·空軒詩話·二十一》（西安：陝西人民出版社，1992），頁250-51。
- ⑮ 章太炎：《四惑論》（1908年），載《章太炎全集》，第四冊（上海：上海人民出版社，1985），頁446-47。
- ⑯ 《吳宓日記》，1925年7月3日，第三冊，頁40。
- ⑰ 傅斯年：〈毛子水《國故和科學的精神》附識〉，《新潮》，一卷五號

- （1919年5月）（上海：上海書店，1986年影印本），頁744。
- ⑱ 梁實秋：《談聞一多》（台北：傳記文學出版社，1967），頁79。
- ⑲ 參見羅志田：〈文學的失語：整理國故與文學研究的考據化〉，載《裂變中的傳承：20世紀前期的中國文化與學術》（北京：中華書局，2003），頁255-321。
- ⑳ 《吳宓日記》，1927年6月29日，第三冊，頁363。按陳寅恪理想中的現代學者「雖事學問，而決不可倚學問以謀生」，最好「於學問道德以外，另求謀生之地」。若作大學教員，「決不能用我所學，只能隨人敷衍，自儕於高等流氓，誤己誤人，問心不安」（參見《吳宓日記》，1919年9月8日，第二冊，頁67）。故這次所說，部分也是其向來主張的延伸。
- ㉑ 傅斯年致胡適，約1937年5月27日，載《胡適遺稿及秘藏書信》，第三十七冊，頁426。
- ㉒ 陳寅恪致傅斯年、羅家倫函，1929年6月21日，載《羅家倫先生文存·附編——師友涵札》（台北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1996），頁272。
- ㉓ 陳寅恪：〈馮友蘭《中國哲學史》上冊審查報告〉，載《金明館叢稿二編》（北京：三聯書店，2001），頁279。
- ㉔ 這方面今日學人的「境遇」亦類似，甚且過之，校內「雜務」已成責任，校外的採訪、開會、講學等邀約也絡繹不絕，若稍「近人情」，就不能不日日「優遊」於外了。
- ㉕ 唐德剛譯註：《胡適口述自傳》（上海：華東師範大學出版社，1993），頁36。
- ㉖ 魯迅：《關於知識階級》（1927年），載《魯迅全集》，第八卷（北京：人民文學出版社，1981），頁191。
- ㉗ 錢穆：《八十憶雙親·師友雜憶》（北京：三聯書店，1998），頁45-46。
- ㉘ 魯迅：〈今春的兩種感想〉（1932年），載《魯迅全集》，第七卷，頁386-88。