

書名：《吳宓的精神世界》

著者：周軼群

出版：商務印書館

時間日期：2023年6月

頁數：506

—

談到吳宓(1894—1978)與《學衡》，在其對手新文化派佔據上風的主流敘事中，其守舊派的標籤可以說是非常明顯。但在“思想感情之衝突，古今新舊之混淆，較他國他時均為甚”¹的二十世紀上半葉，孰為新，孰為舊，卻是一個十分弔詭的問題。周明之在研究清遺老時，就曾開門見山地指出了梁濟、王國維、羅振玉與鄭孝胥四人都曾是“新思想的先鋒”。²這讓人聯想到哲學家呂柏(Hermann Lübbe)所說的“‘當下’這個時態不斷地萎縮得越來越短暫”，³於是乎“當下”的經驗在急劇加速、瞬息萬變的時間場中變得愈發“漫漶不清”。

然而對於學術而言，簡單、線性的“實用主義”抑或“輝格派”敘事，卻會阻礙我們對所謂“舊”的價值與厚度予以充分認識。正如吳宓在《論新文化運動》中所說：“何者為新？何者為舊？此至難判定者也……舉凡典章文物、理論學術，均就已有者層層改變遞嬗而為新，未有無因而至者。故若不知舊物則決不能言新……”吳宓所堅守的，不只是現代社會中失落的東方傳統，西方傳統(即

1 語出吳宓：《德國浪漫派哲學家兼文學批評家弗列得力希雷格爾逝世百年紀念(續第六十六期)》，《大公報·文學副刊》1929年4月22日，第4張。

2 參看周明之：《近代中國的文化危機：清遺老的精神世界》(濟南：山東大學出版社，2004年)，頁10—38。

3 轉引自哈特穆特·羅薩(Hartmut Rosa)著，鄭作彧譯：《新異化的誕生：社會加速批判理論大綱》(上海：上海人民出版社，2018年)，頁17。

包括古希臘羅馬傳統、基督教傳統直至帕斯卡爾、彌爾頓等)亦在其捍衛之列。斯坦福大學東亞語言文化系周軼群教授《吳宓的精神世界》一書,即以文學、道德與宗教三者為著眼點,並充分利用吳宓的論著、詩作、譯作、書信、日記等材料,著力勾勒這位處在中外新舊交匯點的文化堅守者的精神世界。

二

該書的問題意識很強。吳宓留學哈佛大學比較文學系期間,曾受業於“新人文主義”(New Humanism)的倡導者白璧德(Irving Babbitt),白璧德無論是對新人文主義陣營還是對吳宓本人而言,其影響無疑都是深遠的,但若將白璧德與新人文主義畫上絕對的等號,則會忽視新人文主義另一位巨擘穆爾(Paul Elmer More)對吳宓的深刻影響。而白璧德與穆爾的一大區別,就在於對待宗教的態度。周教授認為白璧德是將宗教問題懸置,而把人文主義道德及其背後的古希臘傳統放在首要位置;穆爾則更多地關注古希臘傳統與基督教傳統之間無法分割的聯係。但吳宓本人顯然是一個極其注重宗教的柏拉圖主義者,周教授繼而提出,從這一層面講,穆爾對他的影響實際上是超過白璧德的。該書的出發點發前人之覆,重估穆爾、或者說是宗教在吳宓精神世界中的重要意義。周教授也在《前言》中明確說,該書的任務便是以吳宓作為重視宗教之柏拉圖主義者的自我定位出發,以文學、道德和宗教這三大主題作為核心,為吳宓繪製一幅新的“精神畫像”。這樣敏銳的學術眼光,也奠定了全書獨特的學術格局。

該書的主體部分分為三章,前兩章較為宏觀,第三章較為微觀,分別是“吳宓與世界文學”“吳宓與宗教”以及“吳宓與《紅樓夢》”。吳宓作為中國比較文學的奠基人之一,世界文學自然是其一生摯愛,第一章首先簡述了吳宓從清華到哈佛的求學過程,以及回國後辦學與辦刊的經歷,緊接著圍繞《希臘文學史》《世界文學史大綱》等材料,鉤沉索隱,嘗試還原吳宓心中理想的世界文學史版圖。這一章的一大亮點是,作者比較了吳宓與周作人、鄭振鐸二人對世界文學史的不同認識,尤其是指出吳宓與鄭振鐸對世界文學史的不同認識,背後實則

暗含著學衡派與文學研究會在上世紀二三十年代針鋒相對的學理層面之原因——以吳宓為代表的學衡派堅守東西方的古典傳統，而以鄭振鐸為代表的文學研究會則極其重視“代表著打破傳統窠臼的各國文學”，這種路線分歧在二人對待十九世紀俄國文學的態度上尤為明顯。

第二章《吳宓與宗教》圍繞吳宓著名的“儒、佛、耶、柏拉圖”四大宗傳說，分別分析了他對基督教、柏拉圖主義、佛教及孔子(孔教)的態度，並勾勒出這“四大宗傳”貫穿其一生精神世界的思想軌跡。以往對吳宓與宗教之關係的研究，往往偏重儒家與柏拉圖主義，然而作者卻能透過吳宓的日記、詩歌等材料及其友人、門生的相關著述，清晰勾勒出吳宓對基督教及佛教的態度以及在不同人生階段的態度轉變。該章還比較了吳宓同康有為、胡適、周作人、梁漱溟、林語堂、王恩洋等人在宗教問題上的看法，這樣更有助於在近現代思想史的大坐標系中找到吳宓的合適位置。

客觀地說，吳宓的宗教思想是十分駁雜的，周教授將吳宓精神世界中的這四大宗傳梳理出一條清晰的學理脈絡，甚有創獲。首先，新人文主義一向注重古希臘傳統，而柏拉圖的學說在希臘傳統中的地位是不言自明的；吳宓作為一個柏拉圖主義者，“重一而輕多”，更何況新柏拉圖主義中即有“太一”(the one)的思想，用其師穆爾的話說，柏拉圖主義者有著“天然的基督徒靈魂”。然而，吳宓對基督教持有較長一段時間的熱忱後，又“由耶入佛”了。但歸根結底，在吳宓的精神世界中，儒教作為“千載聲光”，一直是四大宗傳的核心：基督教有助於儒教概念之發明與理解，柏拉圖主義則啟發了吳宓對中國傳統中“執兩用中”思想的進一步認識，而佛教早已與中國文化長期磨合了。因此，周教授對吳宓“別樣的國粹主義者”的定位非常有啟發性。

第三章是《吳宓與〈紅樓夢〉》。吳宓一生好談《紅樓夢》，其詩集中諸如“千端憂世憑誰訴，共指紅樓說夢人”(《感事四首》其三)、“瀑聲喧欲靜，月下說紅樓”(《花溪書事》)之類的句子亦屢見不鮮。周教授在這一章便選取《紅樓夢》作為切入點，分析吳宓眼中中國文學與世界文學的對話可能，以及吳宓精神世界中文學與宗教、文學與人生的互動關係。

周教授在這一章中充分發揮了她“比較”的特長，而“比較”又體現在兩個

不同維度：其一是比較吳宓與索隱派(如蔡元培)、考證派(如胡適)以及文學批評派(王國維)在學術路徑上的不同,凸顯吳宓的文學本位以及他對文學中所蘊含之道德、宗教養分的重視。其二是勾勒出吳宓由《紅樓夢》出發對中西文學的比較,並探尋其背後更深層次的心史:如周教授揭示出吳宓認為《紅樓夢》的主旨是“敘述某一靈魂向上進步之歷史”(《〈石頭記〉評贊》),故而與柏拉圖《會飲篇》、聖奧古斯丁《懺悔錄》、但丁《神曲》在內的諸多西方經典有著諸多相似之處;同時,吳宓也認為寶玉的性情也與“四大宗傳”中的理想人格多有重合之處,等等。

一方面比較吳宓與同時代學人的差異,為他在同時代的文學、學術場域中找準位置,幫助讀者加深對彼時文化場域整體面貌的認識與理解;另一方面挖掘並分析吳宓對中西文學、宗教的比較,以期為讀者呈現更有厚度與深度的吳宓精神世界。周教授這兩個維度的比較,作為全書最重要的思路,當然也貫穿於全書的其他章節,但由於第三章的研究對象是較為微觀、具體的,故而此章的比較也堪稱最為直觀、精彩。同時,周教授在第三章中也談到,該章所設定的“中國文學與世界文學”“文學與宗教”“文學與人生”這三個角度其實是緊密相連、互相交叉的,而對整部書而言又何嘗不是如此?“吳宓與世界文學”“吳宓與宗教”“吳宓與《紅樓夢》”這三章,其實也是互見、互滲、互證、互通的,惟其如此,方能為既為文學家又為思想家的吳宓描繪出一幅更連貫、更有血有肉的“精神畫像”。

三

作為對吳宓“精神世界”的研究,其一以貫之的“知其不可而為之”“雖千萬人吾往矣”的烈士情結亦得到了充分關注。周教授在《吳宓與世界文學》一章中提到吳宓自知在彼時中國編撰世界文學史極為不易(彼時西方學界也有對編寫世界文學史乃是一“吃力不討好”之事業的看法,而在中國亦不乏“文學史應慎作”之論),但他依舊抱著幫助彼時中國學生認識世界文學全貌以及促進中國傳統文學之海外傳播的迫切心期,撰成《世界文學史大綱》,周教授用“我

不下地獄誰下地獄”來形容吳宓之心態，可謂精當。

該書的結語(《吳宓的悲喜劇》)雖篇幅有限，但對吳宓心史的挖掘卻很深入。比如周教授從吳宓對黃遵憲《聶將軍歌》的評論(以希臘悲劇英雄赫克托爾擬之晚清為國捐軀的聶士成將軍)、以及其自傳性詩歌《空軒詩》(1934年)中文織的悲劇人物典故(夸父、堂·吉訶德、林黛玉)裏讀出吳宓“拼盡全力去做一件讓普通人覺得不可思議的事”的烈士心性，並以吳宓其他的文章予以佐證，深得陳寅恪、余英時諸公箋詩之法，用思非常細密。

當然，全書最成規模的詩歌解讀當屬《〈海倫曲〉評注》，正如作者所言，箋注這一以古希臘神話及文學為背景的長篇敘事詩時，需要對西方傳統十分瞭解。從時間跨度上講，相關解讀一直從古希臘荷馬史詩《伊利亞特》、古羅馬史詩《埃涅阿斯紀》串聯到華茲華斯《拉奧黛米亞》(*Laodamia*)的時代。同時，又結合吳宓的《王申歲暮述懷》，“以吳證吳”，通過對讀的方式挖掘《海倫曲》對於吳宓的心史意義。我們知道，吳偉業有著名的《圓圓曲》，與吳宓幾乎同時代的樊增祥有《彩雲曲》《後彩雲曲》，蕭公權《彩雲新曲》、鄧之誠《後鴛湖曲》、錢仲聯《胡蝶曲》《後胡蝶曲》等亦屬同類。這種模仿“梅村體”的作品一般都將女主人公的戀情與家國興亡的大背景繫聯在一起。吳宓定然是知曉這一傳統的，因此《海倫曲》的寫作多少與他和毛彥文(英文名海倫)的戀情有關。但與以往學者不同的是，周教授并不僅將此詩視作吳氏失戀後的一時宣洩，在撥繭抽絲的符碼解讀後，她認為此詩實則反映了吳宓追求不同傳統之融合的努力，以及對真實與表象這一對哲學概念的深刻理解。吳宓在《王申歲暮述懷》其四的自注中說，“仍將愛情、理想、道德、藝術認為一事”，那麼這種比“將身世之感打并入艷情”⁴、“將個人情史比作春秋大義”⁵境界更高的“將愛情理想道德藝術視為一事”的態度與寫作方式，無疑凸顯了吳宓身上的“現代性”，而一個“仍”字也點染出了吳宓一以貫之的“雖九死其猶未悔”、“長將一寸身，銜木到

4 語出周濟評秦觀《滿庭芳》詞，見周濟編：《宋四家詞選》(上海：古典文學出版社，1958年)，頁24。

5 參看孫康宜：《擺脫與沉溺：龔自珍的情詩細讀》，收入熊秉真主編：《欲掩彌彰：中國歷史文化中的“情”與“私”——私情篇》(臺北：漢學研究中心，2003年)，頁16。

終古”(顧炎武《精衛》)的崇高悲劇精神。

但吳宓最大的悲劇還是在於“所愛之理想事物,均被潮流淘汰以去”(吳宓《落花詩》其一自注),在此類“桑成忽值山河改,葵向難禁日月淪”(《落花詩》其三)的現實無力感下,吳宓還是選擇堅持以“揮戈反日”的姿態宣稱“當強勉奮鬥……至死而止”(《落花詩》其二自注)。這種“爲己所寶愛所尊尚之理想價值犧牲奮鬥,出死入生,冒萬苦千辛而不悔”(吳宓《文學與人生(四)》)的心性,也正印證了吳宓自述的“宓之特長,在頗具宗教性”(1939年3月17日日記)以及周教授所指出的宗教對於吳宓精神世界而言的核心地位。

“落花詩”在古典詩學傳統中頗具遺民性,明遺民王夫之集中即有《落花詩》一卷(包含《正落花詩》《續落花詩》《廣落花詩》等),清遺民中陳寶琛有《次韻遜敏齋主人落花四首》,陳曾壽亦有《落花十首》等,吳宓作於1928年的《落花詩》儼然作此類語調。然而,立志保存“吾國之國粹”的同時亦期昌明“西洋真正之文化”、並堅信二者“實多互相發明、互相裨益之處,甚可兼蓄並收、相得益彰”(《論新文化運動》)的吳宓,自然與痛苦詰問“返生香豈人間有”(陳寶琛《次韻遜敏齋主人落花四首》其三)的絕望遺民不同。“落紅不是無情物,化作春泥更護花”,周教授在書中提到,吳宓曾於1960年代有言“《學衡》社的是非功過,澄清之日不在現今,而在四五十年後”,可見吳宓對自己的“精神世界”與學術立場是有信心的。誠然,周教授爲我們勾勒出多元、立體的吳宓精神世界,實有助於吳宓研究越來越褪去臉譜化與標籤化的色彩,其書亦堪稱是近年來吳宓與學衡派研究的新高峰。因此,其書亦堪稱代表了近年來吳宓與學衡派研究的新高度。同時,吳宓“保存國粹又昌明歐化”的主張,對於當今全球化潮流下的中華文化該何去何從這一問題仍具有啓發意義。

(作者:香港浸會大學孫少文伉儷人文中國研究所哲學博士候選人 張子璇)