

昨天的与世界的： 从文化到人物

罗志田 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

昨天的与世界的 :从文化到人物 /罗志田著. —北京 :北京大学出版社 2007.1
(写意文丛)

ISBN 978-7-301-11368-4

I . 昨... II . 罗... III . 社会科学 - 文集 IV . C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 151276 号

书 名 :昨天的与世界的 :从文化到人物

著作责任者 :罗志田 著

责任编辑 :刘 方

标准书号 :ISBN 978-7-301-11368-4 /K·0466

出版发行 :北京大学出版社

地 址 :北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址 :<http://www.pup.cn> 电子邮箱 :jkuswz@yahoo.com.cn

电 话 :邮购部 62752015 发行部 62750672 出版部 62754962

编辑部 62752025

印 刷 者 :

经 销 者 :新华书店

650mm×980mm 16 开本 20.75 印张 280 千字

2007 年 1 月第 1 版 2007 年 1 月第 1 次印刷

定 价 :32.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话 010-62752024 电子邮箱 fd@pup.pku.edu.cn

自序

我始终没有忘记 除了我们的今天外 还有那二三千年的昨天 除了我们这角落外 还有整个世界。

——闻一多 ,1943 年 11 月 25 日

胡愈之 1948 年在其小说《少年航空兵——祖国梦游记》中说：“永远向着未来，不要怀念过去；一切为了明日，不要迷恋昨日。”^①这恐怕是那时代以及其前后许多中国读书人的共同心态。与此心态相类但表述几乎相反的是闻一多在 1943 年所说的，“我始终没有忘记，除了我们的今天外，还有那二三千年的昨天；除了我们这角落外，还有整个世界”。^②

这是闻先生不再以“代表某一派的诗人”为认同，而“以文学史家自居”之后的认真自白。他那时心中的“昨天”主要是负面的：“经过十余年故纸堆中的生活，我有了把握，看清了我们这民族、这文化的病症，我敢于开方了。”他自谦说对这方单的形式还没有把握，但其基本精神实

① 参见胡愈之：《南洋杂忆》，《胡愈之文集》（6），三联书店，1996年，289页。

② 本段与下段，闻一多致臧克家，1943年11月25日，《闻一多全集》（12），湖北人民出版社，1993年，380—381页。

已确定，即虽然身在故纸堆中，却并非一个蠹鱼，而是“杀蠹的芸香”。

闻先生同年所写的另一文说，中国、印度、以色列和希腊这四个“对近世文明影响最大最深”的古老民族，都在纪元前一千年左右“差不多同时猛抬头，迈开了大步”。人们“都歌唱起来，并将他们的歌记录在文字里，给流传到后代”。四个文化“起先是沿着各自的路线，分途发展，不相闻问”；后则随着文化势力的扩张，慢慢开始接触，“于是吃惊，点头，招手，交谈，日子久了，也就交换了观念思想与习惯”；再以后，渐渐“都起着变化，互相吸收，融合，以至总有那么一天，四个的个别性渐渐消失，于是文化只有一个世界的文化”。^① 据其生命后期的契友朱自清的看法，“这就是‘这角落外还有整个世界’一句话的注脚”。^②

这些见解洋溢着新文化运动时期那种反传统的世界主义精神，反映出抗战后期在昆明的西南联大那特殊环境里五四精神的复苏（在重庆的中央大学、重庆大学等便有着很不同的气象）。其实闻先生自己此前的主张相当不同，颇类陈寅恪所说的“议论近乎湘乡南皮之间”，至少也接近清季主张中西文明结婚的梁启超。他曾界定其所向往的“新的、理想的艺术”说：“这个艺术不是西方现有的艺术，更不是中国的偏枯腐朽的艺术底僵尸，乃是熔合两派底精华底结晶体。”^③

闻先生对“新诗”也抱着同样的希望，即“不但新于中国固有的诗，而且新于西方固有的诗”。换言之，“他不要做纯粹的本地诗，但还要保存本地的色彩；他不要做纯粹的外洋诗，但又要尽量地吸收外洋诗底长处；他要做中西艺术结婚后产生的宁馨儿”。闻氏以为，“诗同一切的艺术应是时代底经线同地方底纬线所编织成的一匹锦”，应同时体现“时代精神”和“地方色彩”两要素。只有“时时不忘我们的‘今时’同我们的‘此地’”，才能创造出“既不同于今日以前的旧艺术，又不同于中国以外

① 闻一多：《文学的历史动向》（1943年），《闻一多全集》（10），16页。

② 朱自清：《开明版 闻一多全集 序》，收入《闻一多全集》（12），444页。

③ 闻一多：《征求艺术专门的同业者底呼声》（1920年），《闻一多全集》（2），15页。

的洋艺术”那样一种“我们翘望默祷的新艺术”。^①

因此,提倡世界文学不能作为不顾地方色彩的“托辞”。如果“将世界各民族底文学都归成一样的,恐怕文学要失去好多的美。一样颜色画不成一幅完全的画,因为色彩是绘画底一样要素。将各种文学并成一种,便等于将各种颜色合成一种黑色,画出一张 sketch 来。我不知道一幅彩画同一幅单色的 sketch 比,哪样美观些?”所以,“真要建设一个好的世界文学,只有各国文学充分发展其地方色彩,同时又贯以一种共同的时代精神,然后并而观之,各种色料虽互相差异,却又互相调和”。^②

可以看出,这样一种保持和发展多元“地方色彩”以成“世界”的文学,与闻先生后来所希冀的那种“个别性渐渐消失”的“一个世界的文化”,是非常不同甚至对立的,后者实不啻将各种颜色合成一种单色也。与此相类,闻先生心目中的“中国文化”,其前后认知也迥异,仿佛出自两人。

在 1944 年五四运动周年时,闻一多对学生说:五四运动“当时要打倒孔家店,现在更要打倒。不过当时大家讲不出理由来,今天你们可以来请教我。我念过了几十年的经书,愈念愈知道孔子的要不得”。^③二十多年的读书,方认识到孔家店“现在更要打倒”,且悟出打倒的理由,这是个人的进步,还是时代的退步?其间或多或少流露出新文化运动时流行的那种为爱国而反传统的“故意说”,仿佛有一支无形的手,推促这些了解和挚爱本土“文化”的士人说那些他们认为应该说且不得不说的话。

其实闻先生自己曾明确表态:“我爱中国固因他是我的祖国,而尤因他是有他那种可敬爱的文化的国家。”他以此区别于《女神》的作者郭

① 闻一多:《女神—之地方色彩》(1923年6月),《闻一多全集》(2),118—120页。

② 闻一多:《女神—之地方色彩》,《闻一多全集》(2),123页。

③ 闻一多:《五四历史座谈》(1944年5月3日),《闻一多全集》(2),367页。

沫若，后者“对于中国，只看见他的坏处，看不见他的好处。他并不是不爱中国，而他确是不爱中国底文化”。他“爱中国，只因他是他的祖国；因为是他的祖国，便有那种不能引他的敬爱的文化，他还是爱他”。^①

当然，“爱祖国是情绪底事，爱文化是理智底事。一般所提倡的爱国，专指情绪的爱就够了，所以没有理智的爱并不足以诟病一个爱国之士”。而从理智上爱一国之文化，要体现在“鉴赏”之上。在《女神》中，作者“鉴赏中国底地方少极了，而且不彻底”，该诗处处显示出“作者对于中国文化之隔膜”，他“定不是对于我国文化真能了解、深表同情者”。根据前引“新诗”的标准，闻一多认为，《女神》一诗充分体现了20世纪的“时代精神”，但其“地方色彩”却更多是西方的。

可知闻先生确认自己曾经因为从理智上爱祖国文化而更爱中国。一般人随着年岁的增加，通常是理智越来越胜过情绪。而闻一多在读经书二十多年后，反因爱国而否定祖国的文化，岂不是弃理智而就情绪，越活越年少？二十余年间，同一个人对祖国文化的态度出现这样判若两人的反差，在其与往日之我战时，是怎样一种矛盾心境？他的心灵深处，埋藏着多少层次的紧张？

最值得玩味的是，这样一种近乎脱胎换骨自我思想改造，虽然受到各种各样外在因素的影响，却不存在什么行政机构的压力，基本是自觉自愿的。如此心态，恐非常理所能解喻，却提示出某种时代的共性。就像闻先生自己说的：“二十世纪是个悲哀与奋兴底世纪。二十世纪是黑暗的世界，但这黑暗是先导黎明的黑暗。二十世纪是死的世界，但这死是预言更生的死。这样便是二十世纪，尤其是二十世纪底中国。”^②这一段很像狄更斯《双城记》中的话，很能表现20世纪中国那充满矛盾和紧张的特色。

^① 本段与下段，闻一多：《女神 之地方色彩》、《女神 之时代精神》（1923年6月），《闻一多全集》（2），120—123、110—115页。

^② 闻一多：《女神 之时代精神》，《闻一多全集》（2），114—115页。

闻一多的同时代人胡适提出：“在这个时代，新旧势力、中西思潮，四方八面的交攻，都自然会影响到我们这一辈人的行为习惯，所以我们很难指出某种人格是某一种势力单独造成的。”^① 有时候，新旧中西就集中在一人身上。胡适就曾说他自己身上同时有着“中国的我”和“西洋廿世纪的我”两个立身处世非常不同而对立的“我”在，他认为这是一种“过渡时代的现象”，可借此而“观世变”。^②

吴宓稍早与陈寅恪等谈话时更曾提出非常形象的“二马之喻”，说他自己“心爱中国旧日礼教道德之理想，而又思以西方积极活动之新方法，维持并发展此理想”。然“此二者常互背驰而相冲突，强欲以己之力量兼顾之，则譬如二马并驰，宓必以左右二足分踏马背而繫之，又以二手紧握二马之缰于一处，强二马比肩同进。然使吾力不继，握缰不紧，二马分道而奔，则宓将受车裂之刑矣！”关键是其个人性情和时代境遇使他“欲不并踏此二马之背而不能！”^③

吴宓自己是既看重中国传统又想要“间接承继西洋之道统”的，^④ 有时反因此误解了“过渡时代的现象”。他以为重效率而谋事功的入世积极态度是西方的，而认为退隐自顾，寄情于文章艺术，产出专门学术成就的态度是中国的，几乎可以说刚好弄反。其实中国传统从来把“立功”置于“立言”之前，而“澄清天下”更是士人的基本责任；历代确有部分读书人退隐自顾，寄情于山水之间，但为产生专门学术成就而避世，则除有清之乾嘉时代稍得提倡外，并不多见。

但吴宓所提出的一身而兼中西冲突的现象却是有代表性的（尽管

① 胡适：《写在孔子诞辰纪念之后》，《独立评论》第117号（1934年9月9日），岳麓书社，1999年影印，5页。

② 胡适致陶孟和，1918年5月8日，耿云志编：《胡适遗稿及秘藏书信》，黄山书社，1994年，第20册，103页。

③ 本段与下段，《吴宓日记》，1927年6月14日，三联书店，1998年，第3册，355页。

④ 《吴宓诗及其诗话·空轩诗话·二十一》，陕西人民出版社，1992年，250—251页。

他多数时候向往的西方更偏重古典时代,不像胡适那样看重现代西方),尤其前引最后一语特别凸显出他所说的“悲剧”色彩,即过渡时代的社会仍不容士人遗世独立,却又要求他们有学术成就。治学首要心静,正如章太炎所说:“为深求学术,必避嚣尘而就闲旷,然后用意精专;所学既就,出则膏沐万方。”^①后一句还能体现士人“澄清天下”的传统抱负,然须在“所学既就”之后,已有些向“现代”过渡的意味了。问题是,到什么程度可谓“所学既就”?何时可以“出而膏沐万方”,其实也很难说。

当年学校体制内读书人的主要困窘之一,就是以什么证明自己?以什么回报社会?与“古之学者为己”不同,新学术体制充分体现了“今之学者为人”的特点,要求学者以本人的学术著述向机构和同僚证明自己。吴宓在清华教书时,曾与张彭春长谈,“张君谈次,谓在他地教授者,多喜来京,不知何故?乃至京,则懒惰优游,毫无出息,不如前之勤奋,是诚可惜”。吴宓认为是在讥讽他,私下以“《学衡》续办不衰”为自己也“发奋用功”的证据。^②其实也只有像吴宓这样的人才可以拿办刊物这类“为他人做嫁”的事来自表勤奋,从新的“学院”眼光看,尽管办文化刊物比议政更近于学术,但仍只是回报社会的“业余”事业——它不能在学术上说服他人,证明自己。

吴宓虽向往著书立说,但竟然把“寄情于文章艺术”和“有专门之成就,或佳妙之著作”等同看待,于新于旧,都有些隔膜。比较能与新观念衔接的是傅斯年稍早的一句话:“国故的研究是学术上的事,不是文学上的事。”^③傅先生一直关心文学,治学则基本在往昔的“儒林”范围之

^① 章太炎:《四惑论》(1908年),《章太炎全集》(4),上海人民出版社,1985年,446—447页。

^② 《吴宓日记》,1925年7月3日,第3册,40页。

^③ 傅斯年:《毛子水 国故和科学的精神 附识》,《新潮》,1卷5号(1919年5月),上海书店,1986年影印本,744页。

内。他的话大致代表了“儒林”一方轻视“文苑”的传统看法,而以“学术”和“文学”一对新概念表出,又提示着传统的现代化,至少是传统观念的现代表述。

闻一多就曾体会到这其间的差别和“大学”体制的压力,他以前多从事文学创作和评论,兼及艺术,几乎还曾投身国家主义派的政治活动。1928年到武汉大学担任文学院教授兼院长,为适应新的学术体制,乃转入考据式的文学史研究。梁实秋注意到这段经历对闻氏治学取向的影响,他说,“一多到了武汉,开始专攻中国文学,这是他一生中的一大转变”。他继续研究杜甫,但已改变计划,“不再续写泛论杜甫的文章,而作起考证杜甫年谱的工作。这一改变,关系颇大。一多是在开始甩去文学家的那种自由欣赏自由创作的态度,而改取从事考证校订的那种谨严深入的学究精神。作为一个大学的中文教授,也是非如此转变不可的”。^①大学中文系连文学的欣赏和创作都不接受,最能体现傅斯年所说的“学术”和“文学”的区别。^②

就在吴宓对陈寅恪提及“二马之喻”后不久,二人又谈及北伐结束后若国民党要实行党化教育,为保全个人思想精神之自由,只有舍弃学校,另谋生活。陈先生并“力劝宓勿任学校教员,隐居读书,以作文售稿自活。肆力于学,谢绝人事,专心致志若干年,不以应酬及杂务扰其心、乱其思、费其时,则进益必多而功效殊大”。^③除因应时局部分可以不计外,他虽同意吴宓作文售稿自活,却要其肆力于学,谢绝应酬及杂务等人事,遑论办刊物。

^① 梁实秋:《谈闻一多》,台北传记文学出版社,1967年,79页。

^② 参见罗志田《文学的失语:整理国故与文学研究的考据化》,收入其《裂变中的传承:20世纪前期的中国文化与学术》,中华书局,2003年,255—321页。

^③ 《吴宓日记》,1927年6月29日,第3册,363页。按陈寅恪理想中的现代学者“虽事学问,而决不可倚学问以谋生”,最好“于学问道德以外,另求谋生之地”。若作大学教员,“决不能用我所学,只能随人敷衍,自倚于高等流氓,误己误人,问心不安”(参见《吴宓日记》,1919年9月8日,第2册,67页)。故这次所说,部分也是其向来主张的延伸。

且陈先生所谓不扰其心、乱其思、费其时的“杂务”，实包括现代大学里的基本“常务”。他学术自期甚高，最能体会章太炎所说的“用意精专”，其刻意“避嚣尘而就闲旷”的程度，非常人所能及，也非常人所能理解。傅斯年却是知音，他在抗战爆发前夕比较陈寅恪和罗常培的治学说：“寅恪能在清华闭门，故文章源源而至（其文章数目在所中一切同人之上）。莘田较‘近人情’，寅恪之生活非其所能。故在寅恪可用之办法，在莘田本不适用。”傅先生特别强调，这是因为“寅恪能‘关门闭户，拒人于千里之外’，莘田不能也”。^①

然而在陈先生自己看来，那种“关门闭户”的方式已经非常不理想了。他在北伐后曾说，以其“居清华两年之经验，则教书与著书，两者殊难并行。此间功课钟点虽少，然须与学生谈话及阅改文卷等，仍无十分余暇及精神看书及作文”。且授课内容不论有无把握，总“须片段预备功夫，无专治一事、一气呵成之乐。况近日之为教授者，复多会议等杂务，尤为费时耗力。此种苦处，想公等必知之甚明，不待详陈也”。^②这应该就是陈先生所说“应酬及杂务扰其心、乱其思、费其时”一语最直接的注脚，然而身处新时代，他也只能“随顺世缘”，终其身在现代学术体制里讨生活。

可知陈寅恪治学所追求的安宁和专一，程度极高。盖史学面对的是已逝的往昔，心绪的宁静是获得“了解之同情”的先决条件，尤其不能“心里闹”。生活在北京这样熙熙攘攘之地，诱惑甚多，若稍“近人情”，便难有清静可言；心绪不宁，自谈不上“神游冥想，与立说之古人，处于同一境界”了。^③张彭春所见外地教授来京则“懒惰优游，不如前之勤

^① 傅斯年致胡适，约1937年5月27日，《胡适遗稿及秘藏书信》，37册，426页。

^② 陈寅恪致傅斯年、罗家伦函，1929年6月21日，《罗家伦先生文存（附编——师友函札）》，台北国民党党史会，1996年，272页。

^③ 陈寅恪：《冯友兰 中国哲学史 上册审查报告》，《金明馆丛稿二编》，三联书店，2001年，279页。

奋” ,其实未必真懒惰 ,很大程度上恐怕还是不能“拒人于千里之外”。^①

然而学人似也不能轻卸其社会责任 ,胡适晚年自述道 :“我对政治始终采取了我自己所说的不感兴趣的兴趣。我认为这种兴趣是一个知识分子对社会应有的责任。”^② 鲁迅论“真的知识阶级”说 :“他们对于社会永不会满意的 ,所感受的永远是痛苦 ,所看到的永远是缺点 ;他们预备着将来的牺牲 ,社会也因为有了他们而热闹 ,不过他的本身——心身方面总是苦痛的 ,因为这也是旧式社会传下来的遗物。”^③ 这多半是夫子自道 ,而最后一句恰点出了民国知识阶级身上那传统士大夫的遗存。

陈寅恪、吴宓等大体亦如此 ,不过各自定位不同 ,陈先生以“专业”学人自居 ,故虽时时关注着时代的走向 ,于当下之社会、政治 ,则大致取其对待经学的态度 ,“间亦披览而不敢治”之 ;然其心中的痛苦 ,或未必少于他人。而吴宓虽少直接议政 ,却有着更为广阔的文化承担 ,自承其对社会责任和著书立说“欲二者兼之” ;然其学力思力是否足以并踏二马之背而不使其分道而奔 ,尤其他所处时代社会和新学术体制的各种要求是否能让他两相兼顾 ,都是“车裂之刑”的悲剧会否出现的重要因素。

何况“二马”还包括中国旧礼教道德与西洋新方法之间的紧张 ,这更是绝大多数近代中国读书人心中永远挥之不去的块垒。钱穆晚年回忆 ,他十岁上小学时 ,体操先生钱伯圭告诉他 ,“中国历史走上了错路” ,故治乱分合往复循环 ,应该学西方“合了便不再分 ,治了便不再乱” 。此语“如巨雷轰顶” ,使他“全心震撼。从此七十四年来 ,脑中所疑 ,心中所计 ,全属此一问题” 。而“东西文化孰得孰失 ,孰优孰劣”的问题 ,也“围

① 这方面今日学人的“境遇”亦类似 ,甚且过之 ,校内“杂务”已成责任 ,校外的采访、开会、讲学等邀约也络绎不绝 ,若稍“近人情” ,就不能不日日“优游”于外了。

② 唐德刚译注 :《胡适口述自传》 ,华东师范大学出版社 ,1993年 ,36页。

③ 鲁迅 :《关于知识阶级》(1927年) ,《鲁迅全集》(8) ,人民文学出版社 ,1981年 ,190页。

困住近一百年来之全中国人”。^①

钱先生自认其“毕生从事学问”，皆受此一番话启发。恐怕他的许多著述，都是想要说明中国历史未必走上了错路。但更多的中国读书人，大概是偏向于钱伯圭一边的。胡愈之所说的“永远向着未来，不要怀念过去；一切为了明日，不要迷恋昨日”代表了很多人的想法，生命晚期的闻一多想必非常赞成，以至于他可能忘了自己早年所说的“时时不忘我们的‘今时’同我们的‘此地’”。他们和钱穆一样，其实都还被东西文化孰优孰劣的问题围困着。

物换星移，又几十年已经过去，今天也许已到可以跳出这一心理屏藩的时候了。东西文化，其实完全可以各有其优劣得失，而世界文化，也确实应该是保持多种“地方色彩”之“个别性”的一幅斑斓彩画。

鲁迅曾说：“我们常将眼光收得极近，只在自身，或者放得极远，到北极，或到天外，而这两者之间的一圈可是绝不注意的。”他希望大家“不要只注意在近身的问题，或地球以外的问题，社会上实际问题是也要注意些才好”。^②的确，新文化运动时就最注意“个人”和“世界”，而明确轻视甚至排斥“两者之间的一圈”。另一方面，任何个人和群体的“今时”和“此地”，也都在更宽阔的时空脉络之中。故就其字面意而言，今人确实不应忘记“除了我们的今天外，还有那二三千年的昨天；除了我们这角落外，还有整个世界”。

本书的许多内容，或多或少涉及一些昨天的和世界的文化与人物。基本上，前两编稍多带有知识人的社会关怀，但所关怀的“社会”基本不出学界，仍与学术和教育相关；中间两编则多涉学术的履迹，尤其是我相对熟悉可以说话的史学；后两编更多是想把一些学院的见解“普及”到文化报刊的非学院读者范围，侧重文化的眼光和影响历史的人物。

稍更具体说，20世纪中国文化的某些走向，其实影响着社会对于

^① 钱穆：《八十忆双亲·师友杂忆》，三联书店，1998年，45—46页。

^② 鲁迅：《今春的两种感想》（1932年），《鲁迅全集》（7），386—388页。

教育的认知,若从文化视角考察,可能会有更进一步的认识。近年学术与社会的互动似较前密切,除了分工和边界意识的突破使媒体以及“网民”对学界的兴趣增加,某些学术体制和规则实际造成或推动了学术与非学术区分的模糊,后者恐怕是众多与“学术”相关的话题引起广泛社会关注的隐因。

在公众和社会的学术兴趣增强之时,把日新月异的学院研究以“可读”的方式出之,似乎也是学人可为之事。例如,近世不少涉及所谓历史“关键词”或与“宏大叙事”相关的政治内容,或多或少都与西潮冲击有些关联,最适宜从文化角度进行诠释分析。而不少对其所在时代有较大影响的历史人物,在历史叙述中常有被误解或被忽视的面相,若能“复原”其本相,或可使一般读者注意到:许多存留在我们历史记忆中的象征性人物,在历史叙述中所表现的实与原状不甚相合,也许我们的历史真需要“重写”。

这些文字大多不在学术刊物上发表,其中一些虽有注释,也未必就是所谓“学术论文”。通常我在相对大众化的文字中使用注释是为了使正文读起来文气稍顺,而注释内容更多是为了那些对此有进一步探究兴趣的读者所设。因写作机缘不同,说话可以相对随意,少了几分正襟危坐的学究味道,但毕竟习惯了以治学为饭碗,或者仍是放而不开,难免不时泛出迂腐之气,尚祈读者见谅。

由于各文写作因缘不同,常有主题相互关联而引文稍重复者,本次收入时对多数重复之处已删削,少数特别重要而不长的引文,如下面几段即出现的傅斯年关于群众对于学术之爱好与民德相关的一段话,与几篇文章的主题均密切相关,删则只能重写,类此则亦仍其旧,敬乞见谅。本书有五篇文章是刊发在《开放时代》之上。前些年我与该刊颇有文字缘,不少文字出于原在该刊主持编务的李杨之热心敦促,有时我自己偶有想法试图发布,也总是得到她非常及时的“支持”。《开放时代》曾在读书人中口碑较佳,众人皆知其与李杨的主持极有关联。现在她因一些特别原因离开了这一刊物,谨书此以记这数年的文字缘分。

对今日学院体制内的学者而言，闻一多、吴宓那一代人所经历的中西之间的紧张以及学术压力和社会责任之间的冲突，也都还存在，尽管我这一辈学人中的多数已基本放弃以学术“改革社会”的奢望了。但傅斯年早就说过：“群众对于学术无爱好心，其结果不特学术销沉而已，堕落民德为尤巨”。^①我当然希望学术始终能引起社会的关注，也不反对以学术影响社会。不过，或许“学术”与“社会”还是要先有所区隔，维持一定的距离，有距离感而后能相互影响。

蒋廷黻在1933年说：“现代人的知识或者不比中古的人多，但真正的现代人知道什么是他所知道而可发言的，什么是他所不知道而不应该发言的。”那时的读书人，却离现代化还远：

我们还不知道什么是知识，什么不是知识；关于什么问题，我们配发言论；关于什么事体，我们不配发言论。曾未学医的人，忽然大谈起药性来；曾未到过西北去的人，居然拟开发西北的具体计划；平素绝不注意国际关系的，大胆的要求政府宣战；一年级的学生能够告诉校长大学应该怎么办；从未进过工厂的人大谈起劳资问题来；不知1650年是在17世纪的人硬要说历史是唯物的。^②

这类思出其位的“越界”现象，在今日更是有过之而无不及。也许“前现代”和“后现代”在突破“边界”一点上，还真有些异曲同工。按蒋先生的“现代化”观念，“分内的事没有作好，很难干涉分外的事。自身愈健全，然后可以博得他界的信仰。”对今日学界中人而言，这话仍值得三思；至少应明确“分内”和“分外”的互动互补关系；在“学术”方面立足未稳，在“非学术”领域或不必要代“学术”立言。否则，虽可博得一时的喝

^① 傅斯年：《新潮发刊旨趣书》，《新潮》1卷1号（1919年1月），1页。

^② 本段与下段，蒋廷黻：《知识阶级与政治》，《独立评论》，51号（1933年5月21日），18—19页。

彩,却难有持久的信誉。

一方面,学者要作“社会的良心”正不妨直言,而不必将口吐真言式的“现实”议论泛称为“学术”。另一方面,有心“规范”学术之人,最好的办法是自己做出合乎规范的学术作品,“示来者以轨则”,而不必耗费心力,专与一二肖小为难。若诚心向学之人而偶有小误,更不必大张旗鼓讨伐之。人孰无过?周作人曾说,“我最厌恶那些自以为毫无过失,洁白如鸽子,以攻击别人为天职的人们,我宁可与有过失的人为伍,只要他们能够自知过失,因为我也并不是全无过失的人”。^①我想,若学界之人多致力于建设,只要“君子道长”,自能望“小人道消”,所谓不战而屈人,宁非美事?

^① 陶然(周作人):《一封反对新文化的信》,《晨报副刊》1924年5月16日3版。

一 文化的教育

物质与文质 20 世纪中国 文化的反思

20 世纪的中国文化 ,套用一本流行书的题目 ,真可谓是充满艰辛的一段“苦旅”。近代中国以“变”著称 ,20 世纪各方面的变化尤其显著。不过 ,与政治、经济真可说是数千年未有的剧变(西式共和制取代帝制和“社会主义市场经济”都是至少两千年未有的大变)相比 ,文化层面的变动相对来说更带隐而不显的特征。如果把眼光回缩到百年的时段 ,则 20 世纪前期的“新文化运动”和后期的“文化大革命”都是具有象征意义的大事件 ,前者的影响迄今未衰 ,后者的历史作用亦远非今日便能盖棺论定。在众多大致属于文化层面的变化中 ,有一个贯穿百年且与两千年文化传统相当冲突的倾向 ,即物质的兴起。

虽然有不少人说中国传统文化特别重实用 ,其实中国人轻“术”而重“学”有长期的传统。然而 ,近代中国在每一次中外冲突中的失败都或隐或显地增强了注重实用一派的力量。学与术到清季已有新的表述方式 ,即邓实所谓“物质文明”与“文质文明”(近于后之所谓“精神文明”)。当时朝野的一个共同倾向是强调“学要有用” ,而所谓学术之“有用”意味着能够指导或至少支持当时中国面临的中外“商战”和“兵战” ,用更传统的术语说也就是要落实在“送穷”和“退虏”这类“物质”层面之上 ,尤其是后者。一言以蔽之 ,学术之“用”正在于能经世保国。