

「一個重新發見的國魂」：

徐志摩歸國首講 “Art and Life” 再探*

歐陽開斌**

香港大學中文學院

摘 要

本文重讀徐志摩 (1897-1931) 1922 年底在清華學校的歸國首講 “Art and Life” (〈藝術與人生〉)，提出三點觀察：其一，徐藉人生問題介入「覺悟」的五四時代，在科玄論戰前夕，發出個人聲音，宣揚以人道為信條、以藝術為宗教的新理想主義。其英文講稿實為一篇重要的五四文獻。其二，它說明，徐以靈魂冒險著稱的浪漫人生，有著人生觀跨文化批判的根基，以及國魂重鑄的志向抱負。其國民性批判、魔怪書寫、伊卡洛斯情結，乃至唯「心」的革命思想，都已於此次演講發端。其三，它既是徐的浪漫新宣言，也是其「經營中國之大夢」的發展。徐的浪漫自我本於自幼的聖賢—英雄情結，汲汲於活出「一個重新發見的國魂」，曝露出浪漫主體與儒家傳統的糾葛。浪漫一代的跨文化形塑，有待進一步細分探討。

關鍵詞：徐志摩，〈藝術與人生〉，人生觀思潮，五四情感啟蒙，浪漫主體，國魂

* 2020 年歲暮，彭小妍老師於中央研究院中國文哲研究所榮退，所內籌辦學術座談會，筆者有幸獲邀參加，遂草就此文，然終為新冠疫情所阻，未能到場宣讀。今由《清華學報》刊布定稿，不勝感幸。桃李不言，下自成蹊。謹以此文，致敬彭老師長年耕耘跨文化領域，著述精深，探索前沿，啟發後學。兩位評審人慷慨賜教，惠我良多，專此鳴謝。

** 香港大學中文學院哲學博士，電子郵件信箱：oykb@hku.hk

一、前言

在五四文化新潮中，人生觀思潮是一大主流，遍及知識界與文壇，¹ 然其性質與來龍去脈，尤其是與新文藝之間的互動，尚未及豐富呈現。彭小妍的近著帶來最新成果。她追溯作為跨文化語彙的「人生觀」，將之放入跨歐亞的反啟蒙思潮中深度呈現，穿梭往返，展示了諸多精彩個案。² 書中更指出，民國美育實與人生觀思潮合流，「美的人生」即出自其中，並以沈從文 (1902-1988)、冰心 (1900-1999) 為例，指出五四作家於此的認同和呼應。³ 本文則舉出徐志摩 (1897-1931) 的例子，⁴ 豐富此一跨文化思潮中的人物圖譜，推進此種跨文化、學科、藝文、媒介的五四研究。本文焦點，則是徐 1922 年歸國後的首次演講：在清華學校以英文演說“Art and Life”（〈藝術與人生〉）。其講稿實為一篇重要的五四文獻，然百年以還，對其重視、研究不足。本文將之置入人生觀—情感啟蒙思潮，同時作為徐浪漫詩人生涯的開端宣言，展開其生命內部的分析，以期在其人生觀、藝術觀、國族理想、浪漫自我等議題上，有所澄照。

五四運動爆發時，徐志摩身在美國。1922 年 10 月 15 日，徐從歐洲回國，國內人生觀思潮、美育運動、東西方文化論爭方興未艾，而科玄論戰尚未引爆。⁵ 留

¹ 如李澤厚 (1930-2021) 指出，在五四時期，「具體的人生觀成了時代的焦點、學術的主題，成了人們（特別是青年一代）尋找、追尋以便確定或引導自己的生活道路的現實指針」。王汎森也指出，「人生」問題是新文化運動的重要議題，經過新文化運動對傳統的批判，中國人——尤其是青年——普遍面對精神危機，如何面對人生、「要怎樣生活」成為當時人「煩悶的本質」。他還特別強調，在科玄論戰外，儒、道、釋、耶乃至革命政黨，都在參與人生觀競爭。李澤厚，《中國現代思想史論》（臺北：三民書局，1996），第 2 章，〈記中國現代三次學術論戰〉，頁 56；王汎森，〈「煩悶」的本質是什麼——「主義」與中國近代私人領域的政治化〉，《思想史》，1（臺北：2013），頁 97-108。

² 彭小妍，《唯情與理性的辯證：五四的反啟蒙》（新北：聯經出版，2019）。「人生觀」的歐亞流動之討論，見該書第 1 章，〈「人生觀」與歐亞反啟蒙論述〉，頁 51-107；跨文化語彙的研究方法，見導言，〈唯情與理性的辯證——五四的認識論〉，頁 36-40。

³ 同前引，第 4 章，〈蔡元培美育運動的情感啟蒙——跨文化觀點〉，頁 189-223。

⁴ 彭書中亦提及徐志摩，引用其〈湯麥士哈代〉(1928) 一文，展示他對於現代人類情感解放潮流的認識。同前引，結論，〈唯情論與啟蒙理性——還原一個完整的「五四故事」〉，頁 363-364。本文則以徐為單獨焦點，將時空點回撥到人生觀論戰前及其詩人生涯開端。

⁵ 張君勱 (1887-1969) 1923 年 2 月 14 日在清華演講「人生觀」，招來丁文江 (1887-1936) 撰文反駁，隨即引發科玄論戰。值得注意的是，張、丁、徐皆為梁啟超 (1873-1929) 的學生。據徐志摩傳記作者和全集編者韓石山的最新看法，徐 1922 年突然捨棄學位回國，是為了參與梁啟超推動的

學期間，徐已密切參與國內思想輿論。然在歸國前夕短暫的劍橋歲月，他沉浸於自然的生命感召，自我發現，立志成為詩人。⁶ 他與論戰雙方，都私交匪淺。⁷ 作為歸國的文壇新人，他如何參與這場跨歐亞的情感啟蒙，就新文藝、新人生乃至新中國，發出個人的聲音，介入那個追求「覺悟」的五四時代？⁸

二、理綱之學者：一次牛津式英文演講

1922年12月22日的《清華週刊》登出校內文學社的預告，稱「已請定徐志摩先生於下星期內來校演講，題目是『藝術與人生』」。⁹ 據梁實秋(1903-1987)回憶，當時清華文學社剛剛成立，慕徐之才名，由他通過梁思成(1901-1972)致邀演講。徐欣然應允，演講當日飄然而至，「風神蕭散、旁若無人」。演講在清華高等科的小禮堂舉行，兩三百人慕名而來。徐登臺後宣布要採取牛津方式，用英文宣讀講稿。¹⁰ 五四學者名流在學校演講司空見慣，但英文究屬罕見。徐照稿宣讀，其日後發表的文稿竟達十五頁之多。徐有備而來，卻大出邀請者及一干聽者意外。他們「希望的是輕鬆有趣的講演，至少不是英語的宣讀講稿」。以至於演講剛開始，就有後排的聽眾離場，因為「在一般學校裡尚無此種習慣」。就演講現場效果而言，或許確如梁實秋所說，不盡如人意。但其講稿自有其文獻價值，而不是他所謂的「通俗文章」。¹¹

國內文藝復興運動，具體是為泰戈爾訪華擔任翻譯。韓石山，〈徐志摩 1922 年歸國原因新考〉(https://epaper.gmw.cn/zhdsb/html/2021-08/04/nw.D110000zhdsb_20210804_2-03.htm)，2022年1月24日下載。此說尚需更多直接證據。

- ⁶ 李歐梵著，王宏志等譯，《中國現代作家的浪漫一代》（北京：新星出版社，2010），第7章，〈徐志摩：感情的一生〉，頁136-137。
- ⁷ 1918年，徐拜梁啟超為師，張君勱是其妻舅兼欣賞者，而胡適(1891-1962)則是他回國後迅速結識的摯友。
- ⁸ 對徐的人生觀，精彩點評不少，本文則關注徐在人生觀思潮中的思與言。比如胡適認為，徐的人生觀「真是一種『單純信仰』，這裡面只有三個大字，一個是愛，一個是自由，一個是美」；梁實秋則認為是此三者的混成，他稱為「浪漫的愛」，落實在「對於一個美婦人的追求」。胡將徐定格為單純的理想主義者，讚賞有加；梁以徐為「徹底的浪漫主義者」，認為其「人生觀極不妥當」。陸小曼等，《志摩怎樣了——悼唯情詩人徐志摩》（香港：阿湯圖書，2001），胡適〈悼志摩〉，頁22；梁實秋〈談徐志摩〉，頁63-65、68。
- ⁹ 〈文學社演講〉，《清華週刊》，264（北京：1922），頁19。
- ¹⁰ 陸小曼等，《志摩怎樣了——悼唯情詩人徐志摩》，梁實秋〈談徐志摩〉，頁36。梁稱演講在秋天，或不確。按預告推測，演講應為12月25-31日內事。梁的回憶亦未提及推遲等。
- ¹¹ 同前引，頁37。梁稱次年看到發表後的講稿，認為不過是通俗文章，「並沒有學術研究的意

徐志摩講演「藝術與人生」，即是介入當時的人生觀大討論和美育、情感啟蒙思潮。¹² 這屬於新潮話題，前後參與其中的都是一時之選，¹³ 不僅要求學識學養，也要求跨文化言說的能力。縱觀徐的講稿，整體結構、論點與論據皆清晰完備，語言組織和修辭文氣則流利自信。文學社演講預告稱：「徐先生曾留學英國，專攻文學，造詣甚深。近作〈歸國雜題〉等詩，見《努力》。」¹⁴ 亦是要塑造一個合格的講者身分。

有趣的是，講稿的發表並非通過其師梁啟超的麾下報刊，而是經同學郁達夫(1896-1945)介紹，次年發表於《創造》，以英文原貌呈現。¹⁵ 當時創造社成立不到一年，以新人姿態挑戰文壇，標榜新的文藝創造與評論。徐靠近創造社，頗有結為新人同盟的意味。¹⁶ 事實上，徐留學期間的活動與文字，即顯示出一個使命感強烈的青年學者形象，思想開放、富於才智、涉獵廣泛。徐素具活動家稟賦，社交活躍。留美期間，參與修改北大留美同學會章程，創辦政治學社、¹⁷ 留美合作協進社。留英後，又參與建立北大留英同學會，並擔任書記。¹⁸ 他尤其看重學者身

味」，徐的牛津方式也沒有必要，並表示：「這一回演講是失敗的，我們都很失望。」

¹² 關於徐的公共知識分子面向，可參考王一燕，〈歷史記憶的空缺之一：公共知識分子徐志摩〉，收入徐新建主編，《文化遺產研究》第2輯（成都：巴蜀書社，2013），頁143-153；Wang Yiyang, "Xu Zhimo: Public Intellectual and Art Reformer," in *Modern Art for a Modern China: The Chinese Intellectual Debate, 1900-1930* (Abingdon: Routledge, 2020), pp. 55-86.

¹³ 清末有王國維(1877-1927)、魯迅(1881-1936)、周作人(1885-1967)等人；人生觀論戰前後，則有蔡元培(1868-1940)、梁啟超、朱謙之(1899-1972)，以及創造社、白馬湖作家群等。

¹⁴ 〈文學社演講〉，頁19。所提徐的近作，應為1922年12月17日《努力週報》第33期刊登的新詩〈歸國雜題（一）：馬賽〉、12月24日第34期的〈歸國雜題（二）：地中海〉。在12月22日演講廣告登出時，徐僅發表一首詩作。所謂「等詩」，或說明徐已於溝通中透露第二首亦將見報。

¹⁵ Hsu Tsemou, "Art and Life," *Chuangzao* (創造), 2.1 (1923), pp. 1-15. 文後有成仿吾(1897-1984)的附記，表示發表稿經過他和徐本人的修訂。演講中文本見韓石山編，《徐志摩全集》第1卷（天津：天津人民出版社，2005），〈藝術與人生〉，頁199-210。以下引用徐的演講，皆改寫自此譯本。由於改動程度不小，將隨文註《創造》版英文頁碼，必要處亦附英文詞句。

¹⁶ 他在致成仿吾信中寫道：「貴社諸賢嚮往已久，在海外每厭新著淺陋，及見沫若詩，始驚華族潛靈，斐然竟露。今識君等，益喜同志有人，敢不竭駑薄相隨，共闢新土。」此信明顯示好於創造社。另一封信則自薦稿件、商議譯書，還期待與郭沫若(1892-1978)會面。這都傳達出積極尋求聯合的訊息。韓石山編，《徐志摩全集》第6卷，〈致成仿吾〉（1923年3月21日），頁37-38；〈致成仿吾〉（1923年4月X日），頁38。

¹⁷ 其社員還包括張奚若(1889-1973)、金岳霖(1895-1984)等人。

¹⁸ 在這兩個組織中，徐都扮演了積極角色。他於1920年11月6日《民國日報·平民》上發表文章〈合作底意義〉。該文註明係「留美合作協進社徐志摩來稿」，並寄上協進社簡章，闡釋其消弭貧富差距、建設平民社會的理念。1921年3月3日的《北大日刊》第821期則登出徐志摩來信，介紹北大留英同學會的成立與服務宗旨，預告將接待正在訪歐的校長蔡元培。

分，期期以此塑造自我，擔當社會責任。除了修讀銀行學、經濟學專業，他利用身在國外和精通外文的優勢，緊跟學術與時勢，關注社會主義、自由政治、¹⁹ 婦女平權²⁰ 等問題，此外也涉及科學普及。²¹

徐志摩有志於成為一位變革中國的學者之自覺，在〈社會主義之沿革及其影響〉一文中展現得淋漓盡致。該文討論的正是一戰——尤其是俄國十月革命後——國內備受關注的社會主義、勞工和階級問題。這篇文言論文洋洋灑灑，開篇數百字，一位投身五四新潮、銳意革新、富於責任感的「愛國青年學者」形象，躍然紙上。他高度讚揚蔡元培、胡適推動的文學革命，將之放入戊戌以來的中國變革史之中。這顯然是綜合了他身為梁門弟子、北大學生的背景。他欣喜於國內「革新之幟，流風廣被」，而且大量翻譯西方學說。最近之事則是「又蒙杜威主講中原，薈西方哲學之菁華，賑中土青年之凋饑」，保守的舊思想勢力宛如撼樹蚍蜉，潰不成軍，正是一代青年施展抱負的大好時機：「嗟我青年，縲紲已解，阻礙全消，神州大地，由我騰驤，自是男兒得意之秋。」他激情之餘頗富冷靜，稱「破壞伊始、建設大難。渺此雙肩，實負巨責。」他既憤慨於政府彈壓學運，對新思潮前途卻充滿

¹⁹ 1920年8月1日《政治學報》第1卷第2期發表徐三篇文章，包括書評〈樂土康莊：羅塞爾著〉（即 B. Russell, *Proposed Roads to Freedom*, 1919）、〈自由國家之社會：馬羅著；國際聯盟之要義及其實現：段耕輯〉（即 D. W. Morrow, *The Society of Free States*, 1919; S. P. Duggan (ed.), *The League of Nations: The Principle and the Practice*, 1919），以及近三十頁的原創論文〈社會主義之沿革及其影響〉，文中註明其參考書包括威廉·格特里 (William Guthrie, 1869-1940) 的 *Socialism before the French Revolution*。有趣的是，該期學報即有倭鏗 (Rudolf Eucken, 1846-1926) 《人生之意義與價值》(*The Meaning and Value of Life*) 的廣告，預告余家菊 (1898-1976) 的譯本將於九月出版。此書在民國人生觀思潮中至關重要，想必不會落在徐的視野之外。1921年，徐又在梁啟超參與編輯的《改造》第3卷第10期上連續發表兩篇與蘇俄相關的書評：〈羅素遊俄記書後〉（即 B. Russell, *The Practice and Theory of Bolshevism*, 1920）和〈評韋爾思之遊俄記〉（即 H. G. Wells, *Russia in the Shadows*, 1920）。可見，徐持續關注自由問題，尤其重視社會主義議題。在主持《晨報》副刊後，1925-1926年間亦組織蘇俄「仇友」問題討論，出版三期「對俄問題討論號」，並與好友胡適、學生陳毅 (1901-1972) 有所辯論。

²⁰ 徐在哥倫比亞大學的碩士學位論文題為《中國婦女的地位》。Chang-hsu Hamilton Hsu, "The Status of Women in China," MA Thesis (New York: Columbia University, 1921). 亦收入韓石山編，《徐志摩全集》第1卷，頁75-154。相關評論，可參考傅光明，〈徐志摩的英文碩士論文〉，《中國現代文學研究叢刊》，3（北京：1993），頁287-293。

²¹ 比如愛因斯坦 (Albert Einstein, 1879-1955) 相對論，徐即是國內最早介紹者之一。徐志摩，〈安斯坦相對主義（物理界大革命）〉，《改造》，3.8（上海：1921），頁49-63。該期是「相對論號」，刊載四篇譯介文章。一篇是夏元璠 (1884-1944) 對相對論的直接翻譯，近十萬字。夏曾跟隨愛因斯坦研修過相對論，被譽為中國譯介相對論學說的第一人，時任北大理科學長。另兩篇譯作則來自南洋公學的電機科學生王崇植 (1897-1958)。唯有徐一篇為原創的普及文章。

信心期待：「中華一月未滅、新潮一日不衰。」²² 因此極為推崇「學者」，以此自命：「吾儕學者，實負疏解調劑之巨責。夫惟學者，乃能明史乘之變遷，人心之運化，學說之源流，興衰之微旨。」國內百凡待舉，而「待舉者，待綱舉也。綱舉而後目張。學者乃理綱之人也」。²³ 他專研社會主義問題，介紹於國內，正是有感於道路選擇關乎國運民生，須明察其淵源及外國踐行之實況。有趣的是，他還加入了 1920 年成立的中華學術研究會留歐分會，這位「二十二歲」、來自「浙江海寧」的學子，將自己列在「社會學科」的「社會」一門。²⁴ 這一切積極思考與行動，其實都源自「志摩經營中國之大夢」。²⁵

因此，考察徐志摩在清華學校的歸國首講，需要意識到：儘管他在劍橋自我發現並「方向轉換」，興趣不再是父親屬意的金融界和成為中國的 Hamilton，²⁶ 轉而投向了自然與詩意人生的追求，但這絕非退入象牙塔、社會—文化變革者姿態減弱的結果，而毋寧是後者作為人格理想與其一己之天性、歐羅巴新知的浸潤、成長中的自我發現等完美融合之後的創新表達，是重接架構後的介入姿態。²⁷ 他這場文學社演講，謹慎從事，正正顯出「學者」工作的嚴肅性，並未偏離其人生志向，依然屬於群治領域的批判言說，不脫國族構建的文化政治。

徐的演講主旨，是呼籲一種為人生的藝術，同時按照藝術的原則創造人生。背後則是一番生命視角的跨文化批判。他的關切在於中國人的生命自覺與自我實現，而精神 (spirit)、官能 (sensuality)、激情 (passion) 與審美 (aesthetics) 占據核心。他嚴重不滿於民初的藝術與社會現實，中國社會瀕於精神死亡，民族生命因缺乏自覺而萎悴淤塞，為此儒道墨三家難辭其咎。他薦以歐洲人道文化的高峰——古希臘與文藝復興義大利——作為再生之路。其取徑不為科玄論戰所限，對東西方文化也各有批判。這篇講稿很少被細讀，但實為一篇重要的五四文獻，藉此抽絲剝繭，亦

²² 徐志摩，〈社會主義之沿革及其影響〉，《政治學報》，1.2（上海：1920），頁 87。

²³ 同前引，頁 91。徐此文及其心態，亦可與後文映照：孟憲承，〈留美學生與國內文化運動〉，《留美學生季報》，7.2（上海：1920），頁 133-137。

²⁴ 〈學術研究會留歐分會會員錄〉，《民鐸雜誌》，3.1（上海：1921），頁 5。該會將會員研究分為四科：文科（包括文學門）、社會學科（包括社會門）、實科與醫科。〈中華學術研究會留歐分會通告（第六號）〉，《民鐸雜誌》，3.1（上海：1921），頁 1。

²⁵ 韓石山編，《徐志摩全集》第 5 卷，〈零散日記〉（1918 年 12 月 15 日），頁 355。

²⁶ 同前引，第 3 卷，〈《猛虎集》序〉（1931），頁 392。Hamilton 即亞歷山大·漢密爾頓 (Alexander Hamilton, 1755 or 1757-1804)，為美國開國元勳之一、經濟學家、政治哲學家、美國憲法起草人之一與首任財政部長。Hamilton 也成為徐志摩的英文名。

²⁷ 第七節將於此細論。

有助於了解徐志摩的浪漫思想。²⁸ 以下試為剖呈。

三、生命的死水：徐志摩的中國批判

徐志摩演講以「藝術與人生」為題，正是要在此話題上作出一番學者「理綱」嘗試，綱要則是他所信仰的人生與藝術的關係：「後者是前者的反映，前者對後者負責」。人生是根本，所以「要在關切人生，藝術遂自行其道 (mind your life and art will take care of itself)」。一方面，生命活力決定藝術興衰；反過來，藝術對於激發生命自覺與圓滿實現，又是魔力媒介（頁 12）。他希望在藝術與人生兩個維度，中國人都獲得一次覺醒與更新，關鍵即在於自覺。以此為宗旨與內在邏輯，他首先批評現實，指出中國社會與藝術的凋敝，診斷病根、批判傳統，繼而推薦師法資源，最後指出藝術的意義，建議一種「美的人生」：把人生做成一件藝術品（頁 13-14）。²⁹ 整個演講結構清晰、次序井然。

(一)死水般的社會與人的精神死亡

眾所周知，人生觀思潮、科玄論戰，都與一戰後東西方自我省思有關，當時國內盛行的文化論爭，也與此有莫大關聯。³⁰ 徐演講第一句話，清晰表達其批判性介入色彩——「在對人人都必得直面的社會狀況下一紙控告之前，無論藝術還是人生，都無從談起。而這樣的控告，如何強烈都不過分」（頁 1）。隨即，他描述了一幅中國的死亡場景，從社會到民族的體質、心智、道德和精神，都涵蓋在內：

我們今天習慣於把物質主義的西方看成沒有心的文明，那另一方面，我

²⁸ 李歐梵亦指出徐這次演講有「重要的信息」，認為徐試圖用「從西方所學過來的知識去處理整個中國傳統的問題」，惜未展開論證。李今分析徐的散文，亦有引用，然未聚焦此次演講的語境和文本分析。李歐梵，《中國現代作家的浪漫一代》，第 8 章，〈徐志摩：伊卡洛斯的歡愉〉，頁 159-160；李今，《意義的生成——現代中國文學作品細讀集（上）》（新北：花木蘭文化，2012），〈海灘上種花——徐志摩對於生命本體的理想主義〉，頁 99-117。

²⁹ 徐給出好幾種說法，比如：“life itself should be treated as a piece of art, as an artistic problem” (p. 13); “make of our life a beautiful fable,” “Life as a work of art!,” “an accomplished work of art, a masterpiece” (p. 14). 詳見後文第五節的討論。

³⁰ 彭小妍，《唯情與理性的辯證：五四的反啟蒙》，尤其是第 3 章，〈梁漱溟的《東西文化及其哲學》〉，頁 159-188。

們自己的文明則是沒有靈魂的，或根本沒有意識到其靈魂的存在。倘若說西方人被自身的高效機械和鬧哄哄的景象拖向無人可知的去處，那我們所知的這個野蠻殘忍的社會，則是一潭骯髒腐臭的死水，四周爬滿了蠅營狗苟的蟲蛆，散發著腐爛和僵死的氣味。事實上，無需極端憤世嫉俗的人斷言，居於今日中國的堂皇華族，體質羸弱、心智殘廢、道德怯懦、精神貧瘠。在我們這樣的社會，人們絕難體驗到音樂的顫慄、理智的亢奮、愛的悲歡，甚或宗教與審美的瞬間，而且任何形式的理想主義不僅不被接受，反而註定必受到誤解和譏諷，人們因此擁有的是一具沒有靈魂的軀殼，或已如雪萊所說——精神死亡。（頁 1）

徐對於死水 (a deadly stagnant pool of water) 意象的運用，遠早於聞一多 (1899-1946)。³¹ 精神死亡的看法，較之魯迅「麻木」、「愚弱」的診斷，³² 也更顯極端。藝術隨著民族生命的衰亡而衰亡，這是他演講的切入口。他為此掃描了七大領域：音樂、繪畫、詩歌、雕刻、戲劇、建築和舞蹈，認為民國藝術的全面墮落，到了可笑的邊緣。其出語尖刻，但議論縱橫，又顯得頗為雄辯。

比如：中國曾在北魏出現過偉大的雕刻時代，「但有幾個人看到並真正欣賞過那些雕刻藝術的哪怕斷簡殘篇？更不用說獨步世界的山西雲岡石窟」。而中國的音樂，已成了遙遠的「春天的伊甸，也許再也不能復活」。它的神聖使命「可悲地退化到粗俗的京胡和琵琶之手，只能為戲院和落子館點綴氣氛」。繪畫則是另一番慘景。無論是吳道子「開闊朗暢的畫風」，王維「博大精深細的畫卷」，還是金冬心「平靜沉實的構圖」，都已成了模糊的記憶，眼下是「十足的匠氣，假冒的模仿和直接的欺騙，毫無獨到之處和創造力」，充斥著「歐洲創作法的九流追隨者」，技巧幼稚，想像貧乏。而戲劇在中國，「作為一種藝術實在不足掛齒」。最顯著的是，中國沒有悲劇，因為「悲劇的本質是精神危機的一種藝術再現，中國人還沒有這門藝術，也沒有可以取而代之的東西，因此無法測定我們的悲劇才能。我們甚至從未意識到靈魂既美好又可怕的事實，反而洋洋自得於對此的迴避和忽視」。中國的現代建築更是「毫無藝術價值」。北京中央公園的公理戰勝碑，「達到了建築學醜惡的頂點」，令人敗興。至於舞蹈，他反諷的說：「梅蘭芳、琴雪芳在《天女散花》、《嫦娥奔月》中的優美身姿，已令我們感到相當滿足。」詩歌一門，那是令

³¹ 聞一多的同名作品發表在 1926 年 4 月 15 日《晨報副鐫·詩鐫》第 3 號。

³² 魯迅，《魯迅全集》第 1 卷（北京：人民文學出版社，2005），〈《吶喊》自序〉，頁 438-439。

人「想不出更悲慘的境遇了」。舊體詩方面，「樊樊山和易實甫令人作嘔」，而「庚子式的愛國詩人」只是以悲嘆慟哭浪費世人眼淚，並未產生真正流傳後世的詩作。「打油詩人仍然眾多」，但是「幾個世紀過去了，真正的詩人尚未出現」。新詩令人「還不至於絕望」，但還不是「真正的詩歌」。徐認為當時中國雜誌、報紙、學校年刊和情書中出現的，只是「荒謬運用一些未經消化的理論」，是不成熟的雛形：「表面上是現實主義，骨子裡卻是完全的非現實性；甚之，還有毫不自然的自然主義，沒有象徵意義的象徵主義。」（頁 2-3）

長篇數落之後，徐志摩話鋒一轉，以一種王爾德 (Oscar Wilde, 1854-1900) 式的英語機鋒，為「這種可悲的事態」作出解釋：「我們沒有藝術，恰恰因為我們沒有人生。」（頁 3）而「沒有人生」的原因在於，雖然「中國人是一個品德兼備、聰明智慧的種族，但我們從沒有完全認識和表達自己」（頁 3-4）。他又引用佩特 (Walter Pater, 1839-1894) 對中國人的點評——「思想上對生命本身沒有真正理解，就無從認識崇高的人性特徵」（頁 4），以此拈出生命視角，轉入對中國傳統弊端的批判，焦點則是它如何壓抑、催眠中國人的生命自覺，闕割其創造活力 (vital force)。

(二)傳統批判之一：忘卻精神，壓制感性

徐對傳統的第一項指控是「忘卻精神，壓制感性」（頁 4）。人們既失去了精神超越的管道，同時生命委頓，不能享受激情對於生命的創造。他批評的鋒芒，同時掃向儒道墨三家。在儒家，「我們的聖人 (sages)，像今天的布爾什維克領袖一樣，在致力一項絕非容易的艱苦工作，只是方式不同」，那就是「平衡、協調人所共有的最為明顯的慾求，比如食、色等等」，但是「哎！他們是多麼忘了將人視為既是生理的，也是精神的，並給與必要的考慮和照料」。儒家系統 (the Confucian system) 「固可欽佩 (admirable)，但經後人歪曲更易之後付諸實踐，產生的是一種以安閒的感傷為基礎的文化」，忘卻精神，壓制感情。³³ 孔子「卓越地給人的感覺外延和享樂劃定了界限，教我們依賴於他從未清晰界定的準則——所謂的禮」（頁 4）。而道家又走向了另一個極端。老莊用「更為甜美的語言」，施魔我們的頭腦，將它引向一個「理想的怪物」，所謂的完人、至人，宛如莎士比亞 (William Shakespeare, 1564-1616) 筆下的七旬老童，「沒有牙齒，沒有眼睛，沒有

³³ 徐此處用詞為 sense，他此後還有對 sensuality 的進一步闡釋，認為「肉慾」的翻譯不切，而是生命的全部感官（力）。韓石山編，《徐志摩全集》第 2 卷，〈丹農雪鳥〉(1925)，頁 28-29。

口味，沒有一切」。³⁴ 他又援引「七竅出而渾沌死」的神話，反諷地稱「這位紳士一旦被賦予感官，就無法保持其生命的完整。感官被認為會分散、摧毀人的內在能力」。³⁵ 而「愚鈍的」墨子，於此也是同道中人：「要是人類滿足於食草住穴，拋棄自然感官可能發現的一切形式，他才欣喜若狂呢。」（頁 4-5）

因為這些傳統桎梏，「中國人不承認靈魂，否認知覺。在原生力下活動著的獨特意志，部分通過抑制，部分通過昇華，被引入到『安全』、實效的途徑。中國人成為這樣一種生物，沒有宗教，沒有愛，甚至沒有任何的精神冒險」。在這裡，徐志摩強調不能因為眼下「極端主義的、騷亂的西方的嫉羨」，而忽視了這種生命病態。這種生活「表面平靜，其實不然」，且代價極大。西方友人³⁶ 對中國人的稱讚，比如「冷靜的生活態度、不走極端、講情理、妥協精神 (compromising spirit) 等等」，他感到的只是「辛辣的反諷」。在他看來，冷靜的生活態度「否定生活，窒息感情的聖火」，不走極端僅是「思想、行為怯懦，生活淺薄單調的漂亮藉口」，而受人奉承的講情理和妥協精神，產生的「只是一種普遍的惰習和那個我們稱作中華民國政府的荒唐怪物！」（頁 5）

徐志摩堅持，缺乏激情才是中國人的生命真相，其極端表現是「因為過於理性，而無能於熱烈的愛情與宗教信仰」（頁 5）。通觀整篇講稿，這是徐的核心觀點：激情作為生命自覺的表現與創造性能量。在他眼中，愛與宗教都是生命激情的表達，都有助於生命向著精神領域的超越 (transcend) 與莊嚴美化 (transfigure)。比如：宗教「即是神聖的宇宙的愛，是超然和聖化的。它被人類眼睛能看見的一股神秘力量所聖化，因而能看見屬於精神領域的圖景，但這些圖景通常不被認為是現實的準則」（頁 5-6）。尤為重要的是，對徐而言，生命的激情、創造力的釋放及精神超越，這幾個方面緊密相連，共同構成並推動著人的自我覺醒、表達與實現。他以音樂為例說明：

³⁴ 原典出自莎劇《皆大歡喜》(As You Like It) 第 2 場第 7 幕的名篇。莎翁藉傑奎斯 (Jaques) 之口指出，世界不過是一個舞臺，男男女女都是演員，人生如戲；又分為七個階段，第六階段即是成為一個龍鍾老頭兒。徐引用的則是最後一個階段：「孩提時代的再現，全然的遺忘」。莎士比亞著，朱生豪譯，《莎士比亞喜劇集》（瀋陽：萬卷出版，2014），頁 152。

³⁵ 徐對儒、道這樣的批評，日後也出現在他的課堂上（1923 年南開大學暑期學校）：「孔子要我們非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿動；老子要我們渾沌，說是人一鑿破便不能生存。中國文學吃了他們的虧不少。因此不能體察實事。想像既不切實在，又不能深入。現在是我們報仇的時候了。」韓石山編，《徐志摩全集》第 1 卷，〈近代英文文學·第一講〉，頁 315。

³⁶ 徐舉出的是其英國結識的友人：劍橋大學國王學院教授狄更生 (Goldsworthy Lowes Dickinson, 1862-1932)、哲學家羅素 (Bertrand Russell, 1872-1970) 以及愛琳·鮑爾女士 (Eileen Power, 1889-1940)。鮑爾女士是羅素妻子的老師，時任倫敦經濟學院講師。

人的耳朵將被莊嚴崇高的音樂征服，這音樂就像來自天際的浩瀚波浪。這種精神超越，能使以前無活力的潛在創造力開始解放自己，並通過可以選擇的任何途徑，努力認識自身的體積和形狀。（頁6）

徐繼續於此推進，將愛闡述為激情的極致、創造力的源泉，甚至是宇宙—生命—人生的中心：「愛植根大地之深，甚於任何其他激情。它的頭像聖樹一樣聳立，直入天國。如此的高度要求著深度，也為之正名。」而「把愛說成最富生氣、最有潛力的創造源泉絕非一句套話。如果抽去愛慾激情及所有與之有關的因素，你會愕然發現，歐洲文化和藝術將無可挽回的破產」，因為「愛雖然最不嚴肅，卻是萬物中最有意義的」（頁6）。在愛的問題上，徐志摩對中國傳統尤其失望，並流露出一己的切膚之痛，用伊甸園神話大加揶揄諷刺：

這一簡單真理，在中國漫長病態的歷史中，從未被認識過。甚至今天，我的個人經歷仍讓我在這方面發現兩類人：藐視愛的犬儒和害怕愛的懦夫。試想，那知識之樹，如果不是長在伊甸園，而是在中華帝國的中央，那亞當夏娃將仍然是純美的創造物，心眼迷鈍，對內在生命召喚麻木不仁。也就沒有蛇的英雄主義和夏娃的好奇心，上帝也就免於他的盛怒了。（頁6-7）

(三)傳統批判之二：想像力的喪失

徐志摩對傳統的第二大不滿，是桎梏想像力這一人性機能 (faculty)。雖然指控的聲調降低不少，仍尖酸諷刺，但主要是在藝術範疇，並針對儒家：「聖人為我們劃定的人生範圍，幾乎是一系列倫理學的陳詞濫調，枯燥乏味，阻撓和抑制了我們的想像力。」（頁7）這直接反映在傳統的詩歌與小說創作，他問道：

我們的詩人，除了那唯一可能的例外——李白，再無人具備宇宙性品格，這難道不是異乎尋常 (significant)？而那又難道不是令人震驚的事實？——我們徒勞地在我們的文學名家中尋找，竟無一人和歌德 (Goethe)、雪萊 (Shelley)、華茲華斯 (Wordsworth) 有著絲毫的相似，更不要說與但丁 (Dante) 和莎士比亞 (Shakespeare) 了。至於其他藝術門類，又有誰堪與，比如說，米開朗基羅 (Michelangelo)、達文西

(Leonardo Da Vinci)、特納·科雷吉歐 (Turner Corregio)、³⁷ 委拉斯奎茲 (Velasquez)、華格納 (Wagner)、貝多芬 (Beethoven) 那樣的浩瀚天才 (vast genius)，相提並論？(頁 7)

不過，徐志摩在這裡有一段重要的分析與澄清。他固然認為「我們所擁有的藝術遺產遜於西方，不能整體理解人生 (comprehend life as a whole)」，但這與中國人「種族本性」無關，也不表明「我們在本質上遜於西方」，病根在於「想像能力 (imaginative power) 的發育和營養不良 (ill-nourishment)」，在於錯誤的馴化，在於「我們自幼就受到視覺和意志的訓練，以適應一種平淡無奇之生活的實用細節與恰當禮節，而不是開示那偉大生活的奧秘與魅惑」。他認為這是「中國教育的大失敗」，它「導致真人格的死亡，無窮盡的造就傑出的庸才」(頁 7)。

綜合以上兩大批評，徐認為在中國，「人生的根本、歡樂的源泉，以及想像的能力，這些自然泉流遭到了無情阻撓。我們的生活存在確實太可憐了。人生的貧乏必然導致藝術的貧乏」，而反過來，「充實美好的人生會自發地綻出實在的美」，「洋溢著自我意識的人生，自然結出思想的結晶——藝術」。藝術誕生的奧秘，在於生活的「豐富、擴大、繁殖、加劇」，尤其是「精神化」。為展示「偉大生活」的典範，他將聽者目光引向了古希臘與文藝復興義大利(頁 7-8)。

四、別求新聲：歐羅巴的人道文化

徐志摩如此推介，係在五四人生觀思潮、東西方文化論爭的語境中，發出個人聲音。他自覺於西方資源有所裁取，交代應排除在外的對象：十八世紀以來的理性主義傳統，以及較近的唯物主義和馬克思主義。他相信，中國如果學習西方，「應該首推希臘文化和文藝復興精神」。這是基於他的「人道文化」(humanistic cultures) 信念(頁 12)，認為它們分別代表這一文化的兩大支柱：身體與精神，而且「比其他任何時期都更能揭示，人的精神在一個文化統一體中，在生活潛能最大限度的一致表現中，享有實現自我的幸福機會，這種生活是豐富、熱情、生動和自覺的」(頁 11)。

³⁷ 徐的原文即作 Turner Corregio，但此名疑為兩位藝術家姓氏的混成，或因手民之誤，中間漏掉了逗號，即 Joseph Mallord William Turner (1775-1851) 與 Antonio Allegri da Correggio (1489-1534)。惟前者晚出，徐將其列舉在前，顯得突兀。

徐讚美希臘文化「最偉大的成就不在政治，更不在科學和玄學，而是發現了人體的尊嚴和美」（頁8）。³⁸ 他引用溫克爾曼 (Johann Winckelmann, 1717-1768) 的話：「沒有哪個民族像希臘人那樣尊崇美。……愛美之風是如此普遍，斯巴達婦女都在臥室裡掛上尼柔斯 (Nireus)、³⁹ 納西瑟斯 (Narcissus)⁴⁰ 或雅辛托斯 (Hyacinth)⁴¹ 的像，希望生下漂亮的孩子。」（頁8）他指出，在希臘文化裡，「美像天才或高貴的地位一樣，成為一種榮譽」（頁9），⁴² 特意強調其美善一致的特點。這尤其顯示出他從倫理角度關注美的用心，呼籲用人生自覺的眼光看待藝術：

希臘人對美的神往，並不說明他們是一個不負責任的唯美主義的民族。相反，希臘人關注美，僅是因其有助於實現善的生活，實現靈魂諸元素的完美融合。正是出於其完美而健全的智力，希臘人認為，唯有通過美，「至善」(the ultimate good) 方可被認知、被表達。人類最偉大文獻之一——柏拉圖的《理想國》，是徹底的美的哲學，旨在建立善與美的聯繫，並據此將「理想公民」(ideal citizenship) 與「善的生活」相同一。希臘人的獨特，在於他們以同一態度對待人生和藝術。對他們，僅僅是對他們，藝術與人生才是統一體。希臘人以同樣的標準審視藝術與人生，把藝術看成真正的人生自覺。非同尋常的是，他們的紳士一詞 kalos kagathos，即意為美麗的善。（頁9-10）

徐以希臘愛美的文化為師法對象，眼光銳利，表呈精練，不晚於如周作人這樣的譯介大家。而義大利文藝復興對他的吸引力，則在於「人的精神的發現和體現」（頁10）。在徐眼中，「像現時的中國一樣，文藝復興是一個偉大的叛逆時代，是一個多面一體的運動 (a many-sided but yet united movement)」，是一個「個性豐富、博大、集中、完整的時代」，其形成是因為「人們從長期的壓迫、限制中擺脫

³⁸ 徐這樣的遣詞造句，也可以反映他對於科玄之爭的態度。

³⁹ 希臘神話中的錫米島 (Syme) 國王，特洛伊戰爭中的希臘將領，以美貌著稱。

⁴⁰ 希臘神話中的俊美少年獵人，拒絕所有女子示愛，卻臨水自照愛上自己的倒影，永遠不能與之相即，亦苦於與之相離，終於憔悴而死，化為水仙。

⁴¹ 太陽神阿波羅的美少年戀人，在二人投擲鐵餅時受誤傷而死，其流血的草地上長出風信子。

⁴² 徐也認為，希臘愛美文化的形成有自然因素：「希臘人極樂意把關於自己、世界的思想，自轉為可感的對象，絕非偶然：他們被賦予的美形與智性，那輕捷甜美誘引官能的優雅空氣，精緻的自然萬象，美妙的人體結構，清秀的面部輪廓，這些都是希臘人的幸運。」（頁9）

出來，恢復獨立與尊嚴，恢復從己所願的對理智和想像的事物的愛，恢復對構想生活能更為自由美好的渴望」。這引導人們「不僅重新發現舊的、被遺忘的源泉，而且去預言新的源泉——新的經歷、詩歌主題和藝術形式」（頁 10）。徐強調叛逆時代的精神統一，正是「我們先不問風是在那一個方向吹」的先聲，⁴³ 說明他從文藝復興的角度，寄望中國。⁴⁴ 文藝復興的藝術家、哲學家和其他創造者，他們「沒有孤獨地生活，呼吸同樣的空氣，在彼此的思想中尋找著光和熱」，那裡「有普遍高尚的精神和人人平等交往的啟蒙精神」（頁 10）。這種「精神的親密聯盟」非常關鍵：

它滲透藝術與人生。這造就無數傑出人物的同一力量，也將他們帶至藝術創造的巔峰。他們那令人驚異的美的藝術，充滿了人生的熱情和人類靈魂所能表現的最深切最崇高的感情。精神的統一使他們逐漸認識到完全自我表現的個人權力，並最終獲得這種權力，同時也使他們認識到宇宙的客觀現實，開創了科學方法，導致了隨之而來的眾多發現。（頁 10-11）

以上，按照徐本人的概括，「簡要說明了在完全通過想像力理解、說明人生總的方面，為何中國藝術失敗了，而歐洲藝術於此多少獲得成功」（頁 12）。他既聚焦於藝術、人生共同提升之道，為此批判中國的現實與傳統，但又不認為這是本質化缺陷。為振復華族生命力，他舉薦以古希臘、文藝復興義大利為師，吸納其人道文化精髓，培養人生之自覺，促進生命轉化，培育「偉大的生活」。為此，他建議中國投身「近世的普遍覺醒」：所謂「奉人道為信條，奉藝術奉宗教的新理想主義」（頁 11）。這頗近於魯迅〈摩羅詩力說〉的立場：「別求新聲於異邦，而其因即動於懷古。」寄望古老華族再煥生機，藝術的天才於此引領，發出「破中國之蕭條」的「先覺之聲」。⁴⁵ 此時的徐志摩與青年魯迅，二人浪漫的文化民族主

⁴³ 出自徐為《新月》所寫發刊詞。他希望文壇摒棄成見與功利，從人生的根本與整體著眼，發揮「尊嚴」與「健康」兩大原則，「要從惡濁的底裡解放聖潔的泉源，要從時代的破爛裡規復人生的尊嚴」，實踐「創造的理想主義」。韓石山編，《徐志摩全集》第 3 卷，〈《新月》的態度〉（1928），頁 198-199。

⁴⁴ 徐的師友，如梁啟超、蔣百里（1882-1938）等，也是文藝復興觀念的積極推動者。宋雪，〈西學閱讀與清學復古——清末民初「文藝復興」比附下的學術互動〉，《東亞觀念史集刊》，12（臺北：2017），頁 417-449。

⁴⁵ 魯迅，《墳》（北京：人民文學出版社，1980），頁 59、93。

義，何其相似。他如此寄望道：

如果中國尚未耗盡生命力，扼殺掉天才，我們相信，她將帶了一顆歡喜的心和覺醒的靈魂，投身這一運動，並終將自證無愧於其古老遺產。如此則無需太久，我們就能擺脫中國文化特有的僵死陋習和傳統桎梏。經過長期的間隔，就像「黑暗年代」過後產生了文藝復興，我們將再一次看到並歡欣於理想人格——雖然我們得承認目前尚難尋其跡象——以及象徵、展示普遍人性和民族特性之根本 (fundamental in man in general and in our race in particular) 的藝術作品。我總幻想，要是我們有一位偉大的音樂家或作曲家，不僅能使過去丟失的東西復活，還能奏出我們偉大民族長期壓抑的聲音，他也許能預言我們原始的精神走向成熟。(頁 11-12)⁴⁶

五、美的人生：美感、直覺與生命的藝術化

以上，無論批判中國社會現實、藝術現狀還是傳統人生，抑或禮讚古希臘、文藝復興義大利的人道文化，徐志摩展示了其演講命題的一面：藝術是人生的反映，生命狀態是藝術的前提。「自覺」則是其關鍵詞，表明他正正是在五四之為五四的「覺悟」話語上，⁴⁷ 發出個人聲音，介入時代。演講末節，他轉向命題的另一面：審美與藝術之有力於生命覺醒與自我實現。在此，「美的人生」呼之欲出，再次佐證了首節所提彭小妍的觀察：民國美育實與人生觀思潮合流。

⁴⁶ 此處亦可參照徐創作〈廬山石工歌〉(1925)的緣起與用心。他曾與友人小住廬山月餘，日日聽到石工勞作的喊聲，時緩時急、時斷時續、時高時低，特別是在濃霧淒迷的早晚，悠揚的音調震蕩山谷，令其心生感動：「那是痛苦人間的呼籲，還是你聽著自己靈魂裡的悲聲？」他受到俄國著名歌劇家 Feodor Chaliapin (1873-1938) 所表演的〈鄂爾加河上的舟人歌〉(徐譯，即俄國經典民歌“Volga Boatmen’s Song”)的啟發，該曲「用回返重複的低音，仿佛鄂爾加河沉著的濤聲，表現俄國民族偉大沉默的悲哀」，他於是寫出了三段石工歌。值得注意的是他的期望：「我不懂得音樂制歌不敢自信，但那浩唉的聲調至今還在我靈府裡動蕩，我只盼望將來有音樂家能利用那樣天然的音籟譜出我們漢族血赤的心聲！」韓石山編，《徐志摩全集》第2卷，〈歐遊途中致劉勉己〉(1925年3月16日)，頁63-64。

⁴⁷ 汪暉列舉了「覺悟」、「自覺」在五四輿論中的廣泛存在，認為五四是一個「覺悟」年代，一個藉助「自覺」啟動新政治的時代。汪暉，〈文化與政治的變奏〉，收入桑農編，《五四百年評說》(香港：香港城市大學出版社，2019)，頁463-466。

第一，藝術能夠啟發生命轉化。徐認為，要抵達人生豐富境地，必要自覺開發人性自然資源，促進其轉化：「我們必須有意識地培養自覺，有此自覺，棲於靈魂中的創造精神才能發揮效用。」同時，「內生天賦的發煌，有待於其接受身外事物的啟發與功效」。於此，審美的意義凸顯出來。因為「美的感性遠比強烈的理智和品性重要、有效。常為藝術心動神搖，你就懂得美和活著的價值」（頁 12）。⁴⁸ 他隨之舉出一長串經典，指出藝術鑒賞的重要性。包括莎劇《哈姆雷特》(*Hamlet*)、雪萊詩劇《解放了的普羅米修斯》(*Prometheus Unbound*)、「指揮得法的貝多芬交響樂演奏高潮」、華格納的歌劇《崔斯坦與伊索德》(*Tristan und Isolde*)、⁴⁹ 羅馬或科隆大教堂的摩西像，以及特納 (Turner)、惠斯勒 (Whistler) 和馬蒂斯 (Matisse) 的油畫，還有在北京的順治門內院，那精緻陳列在肅穆古牆邊的古代陶瓷——它們與後期印象派，比如塞尚 (Cezanne) 的作品相通 (頁 12-13)。面對這些藝術傑作，如果感受不到懾人心魂的藝術快感 (artistic thrill)，你應該追問自身的審美麻木。他緊接著指出，國人還普遍缺乏真正的藝術感覺，不了解「西方藝術及技巧所體現的根本思想」，需要誠實、勇敢的改變，因為「值得獲取的東西往往難於得到」。關鍵在於，要讓沉睡的審美直覺甦醒。「愚蠢的教育和呆板的習性使我們不能感受、欣賞到事物的原貌」，而一旦掃除這些因素，國人的審美直覺不僅將回復，「還會因為長久的飢饉而變得熱烈貪婪、敏銳透徹」（頁 13）。

藝術於人生之意義，徐的第二個看法是「應把生命本身作為一件藝術品，或一個藝術問題來看」（頁 13），也就是把自我的覺醒、實現與完成，等同於藝術創造。「我們被賦予這塵俗的身體、大腦和心臟，正如一位藝術家被賦予繪畫、雕刻的主題和場景」，人們應為此感到一種責任感。人是塊脆弱的材料，「可能不經意地毀於一旦，也可能變成一件美的傑作」。他引用義大利「熱情詩人」鄧南遮 (Gabriele d'Annunzio, 1863-1938) 所說，人只要努力，「還是能把我們此岸的生活變成一則美麗寓言」。他認定，「人生應是一件藝術品！所以，為最後的回顧作好準備」。又以歌德為最佳典範，他「偉大的一生絕對是一件藝術品，一部傑作」，不亞於羅馬的聖伯多祿大教堂 (St. Peter's of Rome)，一樣充滿了「美的神秘和神秘

⁴⁸ 徐在日後的文學課堂上，繼續強調文學與人生之間的感應關係，以及這種感應所孕育的生命新機。人因強烈刺激而生強烈感覺，從不清切的存在中警醒，而入真實的存在。他以人的戀愛為喻：從模糊感知，到清晰表白。藉此，他強調文學閱讀啟發生命的情感維度：「無论文學作品的哲理怎樣深，和生命總是有長時間的戀愛的。」徐亦將這篇〈藝術與人生〉推薦給學生參考。韓石山編，《徐志摩全集》第 1 卷，〈近代英文文學·第一講〉，頁 314-315。

⁴⁹ 可參考徐歸國前所寫的〈聽槐格訥 (Wagner) 樂劇〉(1922)，他稱之為「革音革心的槐格訥」。同前引，第 4 卷，頁 15-17。

的美」(頁 13-14)。

而核心在於要「追隨希臘智慧」，以美為「達到善的最好途徑」，要肯定審美直覺「比起含糊不清的道德善感」，是更安全、更可信的最終標準。這都是徐志摩主張生命藝術化的理據。最後他援引佩特的名著《文藝復興》(*Renaissance*) 結語中的話，⁵⁰ 宣示一種「高尚、理智人生的訓誡和原則」，其要旨是令人的精神「在敏銳、熱情的觀察中驚醒」(頁 14)。對於生命來說，「感受本身而非感受的果實才是目的」。人生的成功秘訣在於「永遠與這種熱情的寶石般的火焰一起燃燒，保持這種令人迷狂的忘我境界」(頁 14)。佩特的人生態度，成為徐志摩演講富於感慨的結尾：最聰明的「這個世界的孩子」，會在藝術和歌聲中度過一生，接受激情所贈與的那生命意識甦醒、倍增的甘果，而「詩的激情、美的渴望、為藝術而愛藝術，於此蘊蓄的智慧至多」(頁 15)。

至此，可以小結徐志摩這場「失敗」卻非同尋常的演講。它展示出傑出的跨文化能力，英文講稿文采斐然、語言道地、頗具修辭鋒芒。徐又旁徵博引，盎然自信，展示不俗的東西方文藝、學術修養。演講觀點鮮明，清晰表達出他對人生問題的關切，在科玄論戰的前夕，發出個人聲音，匯入「覺悟」的五四時代。它與胡適等人的科學主義大異其趣。從批判物質主義、機械主義，重視情感、性靈、精神生活而言，徐傾向人生觀派，但他並非唯情論的玄學思路，而是宣揚一種追求整全生命之自我實現的理想主義，⁵¹ 既包括「靈」的精神超越，也包括「肉」的官能燃燒，審美藝術將充當「偉大生活」的示範和引領。這一點，與此前魯迅專注於召喚「爭天抗俗」的能動主體——「精神界之戰士」的摩羅詩人——也顯出著力點的出入。對中國傳統，他既犀利批評，同時也拒絕本質論斷；比如他非議禮教，但非否定整個儒家系統，其批評也持一種歷史眼光，指出後世的歪曲，⁵² 更不時流露出

⁵⁰ 佩特是徐重要的援引對象，他的古希臘與文藝復興知識，明顯受其影響。在其近代英文文學講課中，徐特別向學生推介佩特這本文藝復興著作，譽為散文成就的代表：「從他起，散文才有藝術化。他的文好像一顆顆的明珠，穿成珠花，金光四閃。這是我個人的聖經。」同前引，第 1 卷，〈近代英文文學·第五講〉(1923)，頁 322。

⁵¹ 在此演講之外的更多討論，可參考李今，《意義的生成——現代中國文學作品細讀集(上)》，〈海灘上種花——徐志摩對於生命本體的理想主義〉，頁 99-117。

⁵² 徐批評了儒家在內的中國傳統，然不可據此視其為整體反傳統。後文還將有所涉及，惟不擬於本文全面展開。此處可補充一事實：就在徐演講前的 11 月，他作文評議了羅素的中國觀，認為羅素「第一就不了解孔子的影響」，誤以為中國的好處多得自老莊。他卻以為後者不足為訓；羅素所指中國人的貪、忍、懦三大毛病，他以之為智、仁、勇的反面，是「孔家理想生活不實現的一個證據」。韓石山編，《徐志摩全集》第 1 卷，〈羅素與中國——讀羅素著《中國問題》〉(1922)，頁 179-180。

對中國文化、藝術高峰的眷念。對西方，他也諷刺理性主義 (cock-sure rationalism)、唯物主義 (baldheaded materialism)、偽科學家 (pseudo-scientists) 以及奉馬克思為上帝的赤色布爾什維克 (Sanguine-colored Bolsheviks) (頁 11)。為了藝術與生活在中國再次繁榮，徐以古希臘與文藝復興為資源，也以之為尺度。而他從人道出發對這兩種文化的介紹，位於時代先驅之列。但在根本上，徐的論述邏輯清楚無誤：取法歐洲，是為了華族新生。批判中國的當下，是為了她在未來重煥過去的輝煌。這又折射出五四文人共享的「民族激情」。⁵³

六、浪漫志摩的開端

這次清華演講，主旨鮮明，兼具批評與建議，可說是徐志摩作為五四浪漫詩人的登臺宣言，同時又是一位「覺悟」的留學生歸國後的現身說法。我們也藉此充實了他在劍橋詩性頓悟、自我發現⁵⁴ 的觀念內容、歷史文化向度，以及時代的涵義。徐 1922 年回國，1931 年去世，文學生涯不過十年。唯其短暫，「開端」(beginning) 的意義不容忽視。是次演講後，徐很快成為全國知名的新詩人，更組織新月社，主持《晨報》副刊，積極與藝術界互動，⁵⁵ 留下短暫但強烈的個人印

⁵³ 余英時強調，民族激情是五四的真實動力，為知識分子所共享。唐小兵，〈「五四精神是一股真實的歷史動力」：「五四」百年之際專訪余英時先生〉，《思想》，37（新北：2019），頁 170。

⁵⁴ 徐從自然獲得的開示，見韓石山編，《徐志摩全集》第 4 卷，〈康橋再會罷〉(1922)，頁 61-65；第 1 卷，〈雨後虹〉(1922)，頁 157-164。特別是他所謂的「心靈革命」（前文頁 62），和恢復了的「生命的權利」（後文頁 159-160）。

⁵⁵ 在此舉出四例。其一，1923 年 5 月，促成奧地利著名小提琴家克賴斯勒 (Fritz Kreisler, 1875-1962) 在北京演出，創造「中國人領略真正音樂之機會」。陳子善，《紙上交響》（天津：百花文藝出版社，2014），〈音樂會奇緣：徐志摩、林徽因與克賴斯勒〉，頁 19-36。其二，以散文〈巴黎的鱗爪〉(1925) 為常玉 (1895-1966) 畫像，留下關於畫家行止的珍貴文字，文中更有對人體美（所謂「豔麗的肉」）的激情演繹。韓石山編，《徐志摩全集》第 2 卷，頁 283-298。其三，熱心戲劇改革，與張彭春 (1892-1957)、余上沅 (1897-1970) 等交好，且多有實踐。例如：1925 年 5 月，為迎接泰戈爾訪華，新月社排演泰翁話劇 *Chitra*（時譯《契玦臘》），探索東方詩性美學。編輯《晨報》副刊時，在十一期《詩鐫》之外，1926 年 6 月起辦了十五期《劇刊》，推進國劇運動。1928 年，與陸小曼 (1903-1965) 合著戲劇《卞昆岡》等。劉炎生，〈評徐志摩的戲劇活動〉，《中國現代文學研究叢刊》，1（北京：1993），頁 272-282；張詩洋，〈探索與糾偏：新月社排演《齊德拉》的戲劇史意義〉，《戲劇藝術》，4（上海：2020），頁 62-73。其四，為 1929 年第一次全國美術展覽會編輯《美展》雜誌（十一期連續報導），與徐悲鴻 (1895-1953) 發生有關中國現代藝術的「二徐之爭」。劉瑞寬，《中國美術的現代化：美術期刊與美展活動的分析 (1911-1937)》（北京：三聯書店，2008），第 5 章，〈美術教育的推廣到全國美術展覽會〉，頁 271-

記，和一筆並不淺薄的思想遺產。他諸多重要的言行事跡、文學創作、精神和心理的發展，都延續著清華演講。

首先，徐志摩宣揚和踐行追求自我實現的人生觀。他自稱「生命的信徒」，⁵⁶ 相信人同宇宙萬物一樣，都應「物盡其性」。他推薦青年：「使生命成為自覺的生活」，令心靈「活潑無礙」、精神生活「取得不可否認的實在」、「生命的自覺心」發榮滋長，「使天賦我們靈肉兩部的勢力，盡性的發展，趨向最後的平衡與和諧」。⁵⁷ 他認為「所有的生命只是個性的表現」，而「天賦可能的個性盡量的實現，就是造化旨意的完成」，否則「不能在我生命裡實現人之所以為人，我對不起自己。在為人的生活裡不能實現我之所以為我，我對不起生命」。⁵⁸ 這與張君勳關於人生觀的演繹，契合無間。⁵⁹ 而實現自我，感情，尤其是激情和愛，又是關鍵。他自稱「信仰感情的人」，⁶⁰ 其生命全部的方法、天才、能耐與動力，都只是愛。⁶¹ 為追求愛情，不惜叛逆家庭，與恩師交鋒，因「實求良心之安頓，求人格之確立，求靈魂之救度耳」。⁶² 對此已有精彩研究，不在話下。⁶³

另一方面，則是闡釋審美、藝術如何有助於生命之盡性。生命對人的終極要求是「一種特異品格的表現」，那是「獨一的，自成一體的，不可以第二類相比稱的」，而此一真純的個性，「是心靈的權力能夠統制與調和身體，理智，情感，精神種種造成人格的機能以後自然流露的狀態」。⁶⁴ 而那本是「好好的富有靈性可以超脫物質與普遍的精神共化永生的生命」，也可以被「糟蹋褻瀆成了一種醜陋庸俗卑鄙齷齪的廢物」。因此，人擔負自我創造之責，「運用我們現成的材料，實現我們理想的作品」，總之，「一切都在我們自己，全看我們在青年時期有否生命的

280；王德威著，涂航等譯，《史詩時代的抒情聲音：二十世紀中期的中國知識分子與藝術家》（臺北：麥田出版，2017），第6章，〈斯芬克士之謎——林風眠與現代中國繪畫的寫實與抒情〉，頁429-449；Wang Yiyang, "Xu Zhimo," in *Modern Art for a Modern China*, pp. 55-86.

⁵⁶ 韓石山編，《徐志摩全集》第2卷，〈迎上前去〉（1925），頁144。

⁵⁷ 同前引，第3卷，〈話〉（1926），頁99。

⁵⁸ 同前引，頁101-102。

⁵⁹ 張認為：「人生觀之中心點，是曰我。與我對待者，則非我也。」張君勳，〈人生觀〉，《清華週刊》，272（北京：1923），頁4。

⁶⁰ 韓石山編，《徐志摩全集》第1卷，〈落葉〉，頁453。此文為1924年秋，徐在北京師範大學的講演稿。

⁶¹ 同前引，第5卷，《愛眉小札》，〈一九二五年八月二十七日〉，頁323。

⁶² 同前引，第6卷，〈致梁啟超〉（1923年1月X日·片斷），頁411-412。

⁶³ 李歐梵，《中國現代作家的浪漫一代》，第7章，〈徐志摩：感情的一生〉，頁125-158。

⁶⁴ 韓石山編，《徐志摩全集》第3卷，〈話〉，頁102。

覺悟，能否培養與保持心靈的自由，能否自覺的努力，能否把生活當作藝術，一筆不苟的做去」。⁶⁵「覺悟」二字，是他始終強調的：「一個人生命的覺悟與藝術的覺悟，往往是同時來的。」⁶⁶

第二，依據其以生命為本的新理想主義，從事社會文化批評和國民性批判，召喚民族新生、國魂重鑄，甚至提出「心的革命」。我們首先注意到，徐與魯迅一樣，樂於從事國民性批評。這裡聊舉一二。比如：眾所周知，徐極為推崇泰戈爾(Rabindranath Tagore, 1861-1941)。在泰氏訪華前，徐的最大盼望，不在泰氏推廣其詩藝的影響，或傳說其宗教哲學和玄學思想，而是以其可愛的人格——他心中泰氏最偉大的作品，給中國青年「一個偉大深入的神感」、「開發我們原來瘀塞的心靈泉源」、「引導我們入完全的夢境」。⁶⁷有趣的是，當面對泰氏對中國人生活的讚譽，他又「個人老大的懷疑」——「我們的祖先也的確會在生活裡實現過美的原則，雖則現在目前看得見的除了齷齪與汙穢與苟且與懦怯與猥瑣與庸俗與荒儉與懶惰與誕妄與草率與殘忍與一切的黑暗外我不知道還有什麼？」⁶⁸在此前「驅彭挽蔡」運動中，他寫下激憤的判詞，認為：「照群眾行為看起來，中國人是最殘忍的民族。照個人行為看起來，中國人大多數是最無恥的個人。」⁶⁹

另一方面，則是他對民族再生的熱烈渴望。他在泰戈爾訪華前夕所作的預告，即寄其希望於失望之中：

可憐華族，千年來只在精神窮窳中度活，真生命只是個追憶不全的夢境，真人格亦只似昏夜池水裡的花草映影，在有無虛實之間。誰不想念春秋戰國才智之盛，誰不永慕屈子之悲歌，司馬之大聲，李白之仙音；誰不長念莊生之逍遙，東坡之風流，淵明之沖淡？我每想及過去的光榮，不禁疑問現時人荒心死的現象，莫非是噩夢的虛景，否則何以我們民族的靈海中，曾經有過偌大的潮跡，如今何至於沉寂如此？孔陵前子貢手植的楷樹，聖廟中孔子手植的檜樹，如其傳話是可信的，過了二千

⁶⁵ 同前引，頁 103。

⁶⁶ 同前引，第 2 卷，〈丹農雪鳥〉，頁 21。

⁶⁷ 同前引，第 1 卷，〈太戈爾來華〉(1923)，頁 294-295。

⁶⁸ 此係出自徐為泰戈爾 1924 年 5 月 1 日清華演講詞的譯文所作的附述。同前引，第 7 卷，〈清華講演——五月一日，一九二四，在清華學校〉，頁 43。

⁶⁹ 同前引，第 1 卷，〈就使打破了頭，也還要保持我靈魂的自由〉(1923)，頁 213；田天、田建民，〈論飄逸詩人徐志摩“金剛怒目”的一面——從《努力週報》上的一組詩文談起〉，《中國現代文學研究叢刊》，9（北京：2021），頁 171-182。

幾百年，經了幾度的災劫，到現在還不時有新枝從舊根上生發；我們華族天才的活力，難道還不如此檜此楷？⁷⁰

而求變的第一步，即為自覺。⁷¹ 他呼籲——

讓我們來大聲的宣布我們的網子⁷² 是壞了的，破了的，爛了的；讓我們痛快的宣告我們民族的破產，道德，政治，社會，宗教，文藝，一切都是破產了的。我們的心窩變成了蠱蟲的家，我們的靈魂裡住著一個可怕的大謊！⁷³

他拒絕歸罪於「經濟的不平等，或是政治的不安定，或是少數人的放肆的野心」，而是要每個人一致、公開地承認各自的「罪惡」、「不潔淨」、「苟且與懼怯與卑鄙」，直到看見並承認：

我們是與最骯髒的一樣的骯髒，與最醜陋的一般的醜陋，我們自身就是我們運命的原因。除非我們能起拔了我們靈魂裡的大謊，我們就沒有救度；我們要把祈禱的火焰把那鬼燒淨了去，我們要把懺悔的眼淚把那鬼沖洗了去，我們要有勇敢來承當罪惡；有了勇敢來承當罪惡，方有膽量來決斷罪惡。再沒有第二條路走。⁷⁴

面對當下，要在自覺；思及未來，則是要「澈底的來過」：「我們要為我們新的潔淨的靈魂造一個新的潔淨的軀體，要為我們新的潔淨的軀體造一個新的潔淨的靈魂；我們也要為這新的潔淨的靈魂與肉體造一個新的潔淨的生活」，他稱之為「一個『完全的再生』」。⁷⁵ 這有待於「一個新的潔淨的人生觀」，而其「覺悟

⁷⁰ 韓石山編，《徐志摩全集》第1卷，〈太戈爾來華〉，頁292-293。

⁷¹ 徐的自剖文字相當可觀。比如1926年，他連寫三文自我解剖，分別是〈自剖〉、〈再剖〉、〈求醫（續自剖）〉。同前引，第2卷，頁407-413；第3卷，頁3-7、137-141。這與「更多的是更無情的解剖我自己」的魯迅也正可對照，當時正值魯迅的「野草」時期。1927年，《野草》出版，徐的散文集《自剖》次年出版。

⁷² 按：徐這裡是回答生活煩悶、乾枯的青年的提問。他將生命比作一個網球拍，那最要緊、最吃重的幾根線，則是感情。同前引，第1卷，〈落葉〉，頁453-454。

⁷³ 同前引，頁456。

⁷⁴ 同前引，頁456-457。

⁷⁵ 同前引，第2卷，〈青年運動〉（1925），頁15。

是自動的，自然的，根本的」。⁷⁶ 這種覺悟關乎他的首要與終極理想——國魂：

不論是誰，不論是什麼力量，只要他能替我們移去壓住我們靈性的一塊昏沉，能給我們一種新的自我的意識，能啟發我們潛伏的天才與力量來做真的創造的工作，建設真的人的生活與活的文化——不論是誰，我們說，我們都拜倒。列寧，基督，洛克佛拉，甘地；耶穌教，拜金主義，悟善社，共產黨，三民主義；——什麼都行，只要他能替我們實現我們所最需要最想望的——一個重新發見的國魂。⁷⁷

那麼，我們就同時看到：徐的生命力崇拜、他對國族現實的憎惡與重生渴望，以及他批判的全體性 (totality)、有機 (organic) 與內傾 (inward)。而在其歸國後的一篇早期文章裡，則預伏了他的解決之道：基於——也是為了——生命大自由的「心的革命」。何謂自由？「自由的涵義，是繼續的自動，是心靈趨向創作活潑無礙的境界，不僅是消極的不受拘束壓迫的狀態」，而在中國還沒有「從心靈底裡解放了然後發動出來的偉大勢力」。⁷⁸ 此中原理，在其清華演講已有細緻闡釋，此不贅述。重點是，人心解放所釋放的力量，將蕩清現實的罪惡與黑暗。那麼，何謂革命？徐接著寫道：「所有的革命都是心的革命，初起於心，也是終歸於心的。」二十年來的中國「只是在革命歷程中，革命的真成功，不在政體之換面目，不在經濟之改組織，不在教育之有系統，而在從心靈自由的母胎裡十月滿足了的寧馨兒之產生——那才是文化，那才是革命！」⁷⁹ 正是在此意義上，他既希望中國人的國民性、國魂能經受「廣義的文化的革命」，也認定「造成國民性或國魂的是革命」。⁸⁰ 徐志摩「唯心」革命觀的深入探討，有待另文專敘，這裡點到為止。

第三，如近來研究指出，徐的詩歌有顯著的魔怪氣質，死亡、墳墓、毒藥書寫層出不窮。⁸¹ 從其清華演講來看，根由至明。正是他強烈的生命意識、生命立場

⁷⁶ 同前引，頁 18。

⁷⁷ 同前引，〈列寧忌日——談革命〉(1926)，頁 353。

⁷⁸ 出自徐為一篇譯作所寫前言，著重號為其所加。同前引，第 7 卷，〈教育裡的自由——反抗機械主義〉(1923)，頁 5。這篇文章譯自羅素，有趣的是，徐在前言中對好政府主義的批評，又與魯迅同調。本文多處指出二人相似。此後，徐又與胡適在蘇俄問題上有所辯論。可見將徐、胡不加細分的歸為一派，與魯迅簡單對立，有悖實情。此處從略。

⁷⁹ 同前引。

⁸⁰ 同前引，第 2 卷，〈從小說講到大事〉(1925)，頁 152-153。

⁸¹ 劉正忠，《現代漢詩的魔怪書寫》(臺北：臺灣學生書局，2010)，尤見第 2 章，〈墳墓·屍

與生命渴望，加以當時的國家亂象，如政治腐敗、戰爭、災荒下的社會慘況與道德危機，令其常常內心激蕩頹喪，陷入黑暗。他既期待「一個偉大的事實出現」、
「一個馨香的嬰兒出世」，也同時看到中國「那母親在她生產的床上受罪！」⁸²
極度崇拜生命與光明，也要寫下〈鬼話〉、⁸³〈毒藥〉、〈白旗〉、〈嬰兒〉、⁸⁴
〈人變獸〉、⁸⁵〈死城〉。⁸⁶蔓延開去，其創作中屢屢「以文字製作毒藥、召喚屍體、渲染慾望」。⁸⁷他甚至感到，中國社會普遍「死化」的凶潮，這個「倒運的民族」只有兩種人：「一種是在死的邊沿過活的，又一種簡直是在死裡面過活的。」⁸⁸在最後未完成的小說中，出現這樣的字句：「這是一個什麼世界，那兒都是死的勝利？聽到的是死的歡呼，見到的是死的狂舞，一切都指向死，一切都引向死。」⁸⁹今人熟知「摩羅」魯迅內心的激烈與幽暗，常與其相對的新月諸子，一樣與「病」的中國感同「身」受。⁹⁰徐志摩的魔怪面向，作為一種浪漫詩學的跨文化演變，⁹¹肇因正在於，他以生命激情為國族再生之根。⁹²

體·毒藥——新月詩人的魔怪意象》，頁 81-132。

⁸² 韓石山編，《徐志摩全集》第 1 卷，〈落葉〉，頁 459。

⁸³ 同前引，頁 336-341。初刊於 1924 年 4 月 1 日《晨報副鐫·文學旬刊》第 30 號。

⁸⁴ 同前引，第 4 卷，頁 167-168、169-170、171-172。此三作初以組詩形式，刊於 1924 年 10 月 5 日《晨報副鐫·文學旬刊》第 49 號，題為〈一首不成形的詩，咒詛的，懺悔的，想望的〉。

⁸⁵ 同前引，頁 311。初刊於 1926 年 6 月 3 日《晨報副鐫·詩鐫》第 10 號，題為〈「人變獸」（戰歌之二）〉，署名南湖。

⁸⁶ 同前引，第 5 卷，頁 61-70。初刊於 1929 年 1 月 19 日《新月》第 1 卷第 11 號。

⁸⁷ 劉正忠，《現代漢詩的魔怪書寫》，第 2 章，〈墳墓·屍體·毒藥——新月詩人的魔怪意象〉，頁 130。

⁸⁸ 韓石山編，《徐志摩全集》第 3 卷，〈求醫（續自剖）〉，頁 140。

⁸⁹ 同前引，第 5 卷，〈瑣女士〉(1931)，頁 99。

⁹⁰ 劉正忠，《現代漢詩的魔怪書寫》，第 2 章，〈墳墓·屍體·毒藥——新月詩人的魔怪意象〉，頁 81-132。

⁹¹ 同前引，頁 116。亦可參見翁文嫻，〈浪漫與現代主義詩內「陰暗面」的份量——兼論雨果、徐志摩、波特萊爾〉，《成大中文學報》，43（臺南：2013），頁 332。翁認為，徐對西歐浪漫主義的轉化有欠完整，注重偏英美體系的愛情與自由個性等主題，相較於雨果這樣的巨匠的藝術追求，少了很大一塊，包括「全面宇宙觀」、「陰暗與光華雙面交迭的動能」以及「雄偉的氣勢」，不過她也指出這與徐身處轉型年代的中國有關。翁的觀點有其洞見，但因文中討論徐的篇幅過少，故呈現與論證略嫌不足，而結合劉正忠的研究來看，此議題不無辨析空間。

⁹² 同理，徐因是「生命的信徒」，所以在靈魂「冒險——痛苦——失敗——失望」之後，拒絕絕望。「厭世觀與生命是不可並存的」，故要「迎上前去」。《新月》雜誌發刊，他提出「對光明的未來又負有結束這黑暗的現在的責任」。他崇敬哈代 (Thomas Hardy, 1840-1928)，服膺其人生哲學，不以其為「武斷的悲觀論者」，而是不息的探求，直到生命盡頭的強者，永遠在「崛〔倔〕強的疑問」。此外也一再宣揚那「兩個有力量的外國字」——“Everlasting yea”，以示積極之精神。韓石山編，《徐志摩全集》第 2 卷，〈迎上前去〉，頁 144-146；第 3 卷，〈《新月》的態

第四，在陷入魔怪的另一側，徐志摩亦強烈渴望自我實現、精神超越，且與其浪漫英雄形象融合。徐的散文名篇〈想飛〉⁹³ 為其人生觀推出了具體形象：挨開拉斯（即 *Icarus*，今譯「伊卡洛斯」），並設計了叛逆行動——飛，以「超脫一切，籠蓋一切，掃蕩一切，吞吐一切」。⁹⁴ 在浪漫主義的歐—華流動中，〈想飛〉作為一篇五四新散文，實有其特殊價值。源自希臘神話的伊卡洛斯，在十九世紀歐洲完成古今之變，從飛天墜海的魯莽少年轉為浪漫主義的藝術家原型。⁹⁵ 而早在明朝，伊卡洛斯神話就已來到中國，惟出於儒—耶對話的跨文化編碼，是一個不行中道的小人。⁹⁶ 四百多年後，才經徐志摩之手而浪漫化，⁹⁷ 其語境正是五四的人生觀大潮。這正是張君勱所言「方今國中競言新文化，而文化轉移之樞紐，不外乎人生觀」的完美註腳。⁹⁸

與其他引入中國的浪漫英雄，如普羅米修斯 (*Prometheus*)、維特 (*Werther*) 乃至克利斯朵夫 (*Jean-Christophe*) 相比，伊卡洛斯的飛翔象徵獨具一格，關乎崇高理想，也隱含超越追求，但都基於生命強力與自由渴念，並衍生異端氣質。它雖然有——或正因為——其合群的志向關懷，卻難以被集權意識形態收編，在革命、救亡的年代，淪為邊緣的小眾崇拜 (*minor cult*)，招致口誅筆伐。奧秘之一即在於，其國族理想中的「國」與「個」乃是一有機體，前者以後者為單元、為途徑、為表現、為並行不悖之目的，而非以其為代價。故徐宣布「就使打破了頭，也還要保持我靈魂的自由」，⁹⁹ 又自稱是「一個不可教訓的個人主義者」，¹⁰⁰ 後一句的言說對象，即是日後影響中國甚鉅的蘇俄道路。奧秘之二又在於，其個人理想注入的乃

度》，頁 198；〈湯麥士哈代〉，頁 202-206；〈哈代的悲觀〉(1928)，頁 220-222；第 1 卷，〈落葉〉，頁 468；第 3 卷，〈秋〉(1929)，頁 339、349。

⁹³ 首刊於 1926 年 4 月 19 日《晨報副鐫》第 1380 號。

⁹⁴ 韓石山編，《徐志摩全集》第 3 卷，頁 18-19。

⁹⁵ Maurice Z. Shroder, "The Romantic Image of the Artist," in *Icarus: The Image of the Artist in French Romanticism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961), p. 59.

⁹⁶ 李爽學，《中國晚明與歐洲文學：明末耶穌會古典型證道故事考證》（北京：三聯書店，2010），第 4 章，〈神話：從解經到經解〉，頁 221-228。

⁹⁷ 李歐梵指出，徐對歐洲浪漫主義的認同既是「有意識的、理智的」，也出於一種「心理上的需要」，他「確是能夠從真正的藝術原型——伊卡洛斯的形象——來跟歐洲浪漫主義接觸」。李歐梵，《中國現代作家的浪漫一代》，第 8 章，〈徐志摩：伊卡洛斯的歡愉〉，頁 177。

⁹⁸ 張君勱，〈人生觀〉，頁 10。

⁹⁹ 韓石山編，《徐志摩全集》第 1 卷，〈就使打破了頭，也還要保持我靈魂的自由〉，頁 213-215。

¹⁰⁰ 同前引，第 2 卷，〈列寧忌日——談革命〉，頁 358。

是一歐化人生觀：¹⁰¹ 通過生命的激情化、精神化與藝術化，實現自我完成。¹⁰² 徐召喚的新國魂，基於個體本位，為無數完整、自由、生機勃勃的美靈魂所鑄就。這也是他的烏托邦。

上述側面都可回溯其清華演講。這次演講既內在於其人生轉折，同時為其詩人生涯揭幕。有鑒於強調生命覺悟、追求個人靈魂自由的「浪漫志摩」，亦期期艾艾於「一個重新發見的國魂」，故有必要進一步透視其成長史，再予評說。

七、“I am proud to be a Chinese....”

筆者認為，在這舊的轉折與新的開端之際，徐志摩自我的軌道，實具內在延續性。¹⁰³ 特別是，他的英雄情結、國族激情、淑世的儒家理想人格，自幼及長，並無斷裂，而是持續演化。

¹⁰¹ 其歸國詩作中曾寫道「我愛歐化」，日後又自稱「承受西洋人生觀洗禮」。同前引，第 4 卷，〈馬賽〉(1922)，頁 69；第 3 卷，〈天目山中筆記〉(1926)，頁 134。當時即有觀察認為，國內思想界分兩大陣營，梁漱溟 (1893-1988) 代表「徹頭徹尾的國粹的人生觀」，胡適代表「歐化的人生觀」。黃日葵，〈在中國近代思想史演進中的北大——她的過去，現在，和將來〉，收入北大總務部日刊課、廿五紀念冊編輯處編，《北京大學廿五周年紀念刊》(北京：國立北京大學出版部，1923)，頁 50-51。

¹⁰² 徐死後，此條脈絡隨即埋沒不聞。直到另一個叛逆者木心 (1927-2011) 文革後浮現海外，才又宣告伊卡洛斯轉世重生。伊卡洛斯的浪漫化，在歐洲浪漫主義倫理、心理的發展史上，有重要象徵意義，卻並未凸顯在現代中國浪漫主義的接受史與學術史。筆者藉研究木心的機緣，提出「伊卡洛斯—藝術家」的跨文化浪漫主體，梳理其歐洲淵源，勾勒其中文流變，提請關注其在現代中國邊緣、離散、再生的主體史，及其對於革命現代性的批判潛力。歐陽開斌，《伊卡洛斯—藝術家：木心的浪漫主體》(香港：香港大學中文學院博士論文，2019)。伊卡洛斯神話與歐洲浪漫主義的關係，參見 Maurice Z. Shroder, “The Romantic Image of the Artist,” in *Icarus*, pp. 1-59.

¹⁰³ 李歐梵提出：「感情之旅其實也是西化的過程」，徐的「個性和觀點並沒有多少傳統中國的成分，他的使命感是他在前往西方的途中萌芽出來的，而他要以自己的生命和著作來宣揚的信息，也主要來自西方。」認為徐「積極地把自己看成是具有使命的人」，但他留學前，有的不過是時人普遍的國家意識，一種模糊的愛國視野，待及劍橋，「才真正認識自己的個性和能力。他從前那種以國家意識為重心的使命感，逐漸為個人主義所取替」。李也簡單分析了徐的清華演講，指出其宣示意味。他認為「徐志摩的生活和藝術便可以視為新個性和新的人生哲學的展現和說明，這些東西取替了他所理解的中國文化傳統所造成的思想和行為習慣」。如此，徐作為「西化的詩人」，從傳統中離散，成了內部的他者，日益被黑暗現實吞沒。他不幸的飛行事故，則成全了他超越中國現實的伊卡洛斯衝動。李歐梵，《中國現代作家的浪漫一代》，第 8 章，〈徐志摩：伊卡洛斯的歡愉〉，頁 167、161-162。筆者認為，李以劍橋經歷為分水嶺，呈現徐的蛻變，過於戲劇性，凸顯但也誇大了其與中國傳統的對立，遮蔽了跨文化形塑的多面與複雜層次，材料運用也嫌單薄。

前文已指出，徐五四後留學國外，有志於成為「理綱之人」的學者，引領新潮，故而觀察浪漫詩人徐志摩，須聯繫「志摩經營中國之大夢」。而這個夢萌芽在他的少年時代，與其所受儒家教育、清末時勢風氣都大有關係。徐 1911 年的中學日記，真實保留了十四歲愛國少年的內心世界。他 5 月 3 日寫道：

今閱報章悉革命軍已敗，不禁為我義氣之同胞哭，為全國同胞悲，痛羽翼之已成，而中道摧阻，是天不使吾漢族伸氣也。夫何言，吾惟願有血性、有義氣之同胞，奮其神武，滅彼胡兒，則中國其庶幾乎有稱雄於世界之一日矣。同胞同胞，曷聞吾言而興起乎。¹⁰⁴

5 月 28 日則記錄「美人愛遜演說」對他的嚴重衝擊：「可驚、可警、可恥、可憎之心齊起於腦中。」他排斥基督教的態度，更流露中國一儒家的身分意識：

可驚者，所說中國之弱點，一至於此；可警者，聞其奴隸瓜分之說，彼外人與我漠不相關，猶幾知聲淚俱下，乃大聲曰，青年之人，爾知愛國乎！我國人聞之而不知發憤者，無人心也；可恥者，聆其誠實清潔之說，譏我笑我，然我國之人奚有？此事性質，彼以中國人尊德、誠實、清潔則國強矣。聞其說而羞恥之心不油然而生者冷血也；可憎者，彼總以基督宗教為主，幾以為一切飲食、起居、動作皆基督付（賦）我之能也。中國欲其國之發達，必須以基督教普及為莫大之希望。聽其言，苟有言曰，彼言誠善也，是真狼其心而狗其肺，我國之希望絕而余將哭矣；所可怪者，一般之陸軍學生皆順其旨而起立，若善其說者，嗚呼，余心碎矣！¹⁰⁵

徐的日記中抄錄不少的舊詩詞，其中一個主調，就是民族英雄情結。同年 5 月 17 日錄〈自遣〉詩：「人生歲月白駒過，應事牢騷記詠哦。書劍隨身聊復爾，英雄得志又何如。未能報國心空熱，許作平民福已多。竊嘆我廬真自在，閑載花木醉高歌。」¹⁰⁶ 5 月 21 日錄〈滾繡球〉詞：「小丑亡，大漢昌。天生老子來主張，雙

¹⁰⁴ 韓石山編，《徐志摩全集》第 5 卷，〈府中日記〉，頁 183。

¹⁰⁵ 同前引，頁 193-194。

¹⁰⁶ 同前引，頁 188。

手扭轉南北極，兩腳踏破東西洋，白鐵有靈劍比光，殺盡胡兒復祖邦。一杯酒，灑大荒。」¹⁰⁷ 他對英雄烈士有著突出好感，特別喜歡緬懷有節氣者，5月19日即抄錄岳飛之〈滿江紅〉。¹⁰⁸ 雖然他所錄舊體詞，辭藻、心情都有點當時人的陳詞濫調，甚至表現出某種狂熱，¹⁰⁹ 但革命、英雄、中國，已在其心中形成意義鏈條：中國需要投身革命的英雄，恢復榮光，生出一個偉大未來。

這種民族英雄情結，延續到他的留學時期，但狂熱氣息大為減退，越來越滲入儒家聖賢理想，沿襲內聖外王的框架，講究修身、致良知、立誠、合群，舊體詩詞替換成了文章與修身筆記。當初入任公門下，徐志摩在信中即寫下「慮下駟之不足，以充御廄而有愧於聖門弟子也」。¹¹⁰ 1918年8月14日，他啟程赴美，8月30日，在太平洋舟中寫下感時憂國的文字，送給南洋中學同學共勉，¹¹¹ 滿紙愛國熱誠，一派儒家氣息。他將赴美求學與國運聯繫，「惟以華夏文物之邦，不能使有志之士，左右逢源，至於跋涉間關，乞他人之糟粕，作無繆之妄想，其亦可悲而可慟矣」。他試論青年愛國一事，一方面是「決然遠邁，方其浮海而東也，豈不慨然以天下為己任？及其足履目擊，動魄劇心，未嘗不握拳呼天，油然發其愛國之忱」，一方面是「其竟學而歸，又未嘗不思善用其所學，以利導我國家」，最後寫道：中國內憂外患，所謂「時勢造英雄」，「吾屬青年，實負其責」，他固然「滿懷淒〔悽〕愴」，但展望未來，將「益自奮勉」、「致其忠誠，以踐今日之言」。¹¹²

1918年底一則雜記，則展現其英雄情結、社會志向與儒家精神的混雜。讀任公譯《意大利三傑傳》，令「志摩血氣之勇始見」。除了讚美乃師文筆，他引用孔子「我欲仁斯仁至矣！」說明英雄要「能持一往之氣」——「向使志摩能持讀三傑之意氣，而奔迅直前也：則瑪志尼志摩也，加里保的志摩也，加富爾志摩也。」又認為「千古英雄聖賢之能治其業」憑藉的是「天之能化，地之能造」的「至誠」，

¹⁰⁷ 同前引，頁190。

¹⁰⁸ 同前引，頁189。

¹⁰⁹ 如同年5月20日所記：「進進進，家破國亡不堪問，生斯世兮男兒幸，手執大刀兮，誓將敵殺盡，盡盡盡，也難消揚州十日、嘉定屠城恨，進進進。追追追，血濺戰衣金刀揮，頭可斷兮決不歸。誓將錦繡江山一鼓奪回，追追追。死死死，不死疆場男兒恥，拋卻美妻及愛子，披衣上馬去如矢，不得自由毋寧死，死死死。」同前引，頁189-190。

¹¹⁰ 同前引，第6卷，〈致梁啟超〉（1918年8月X日·片斷），頁410。

¹¹¹ 梁啟超正是在1899年末「扁舟橫渡太平洋」的赴美途中寫下〈二十世紀太平洋歌〉，其心志所在，即為中國「四萬五千萬」同胞「招國魂」。任公，〈二十世紀太平洋歌〉，《新民叢報》，1（橫濱：1902），頁122-125。

¹¹² 韓石山編，《徐志摩全集》第1卷，〈致南洋中學同學書〉，頁27-29。

故「願於此滄海橫流之日而揭櫫致良知之說，以為萬物先」。¹¹³

所以，如果劍橋悟道是詩人志摩的誕生，那麼，清華演講就是他的首次登壇布道。而這只是其生命線上一連貫的「成長」（而非脫軌）事件，¹¹⁴ 宣告最新的理想目標，將戰場選在生命—感情領域，並親身實踐。其追逐的英雄夢，亦從傳統的聖賢、清末的革命豪傑，經歐羅巴之浸潤，定格在浪漫詩人，一個「感情的人」。而這——如前文所指——是其一直追求理想型人格，與個人天性、成長中的自我發現，及其投身民族新生、再造國魂的激情，融合之後的創新表達，是重構的介入姿態。介入的場域，即是「心」，即是基於至誠、致良知的「人心之運化」。¹¹⁵ 無論於私，他認為與「曼」的愛情，有著縱貫橫及、「對己，對友，對社會，對天」的大責任，¹¹⁶ 還是於公，言說「心的革命」，希望華族再生活力，有如火山從地下深處爆發，中國社會得以回春再造，也就有其理路可循。而青年則始終是他言說的主體，因為「民族的希望就在自覺的青年」。¹¹⁷

饒富意味的是，徐不幸早逝後，摯友的追憶文字中，竟赫然浮現他的孔子情結。1927年泰戈爾從美、日演講歸國途經上海，他和郁達夫二人相送。詩哲此次出行相當受挫，途中又生重病，老詩人的黯淡令徐深受觸動。他「靜靜呆呆」的對郁說：「詩人老去，又遭了新時代的擯斥，他老人家的悲哀，正是孔子的悲哀。」二人少年同學，郁一直以徐為活力四射，「在他臉上看出悲哀的表情來的事情，這實在是最初也便是最後的一次」。¹¹⁸ 可見，熱情入世的徐志摩，在孔子身上找到了理想落空的悲哀共鳴，側面證明孔子乃其人格原型之一。瞿菊農（1900-1976）的回憶，更帶出少為人知的一幕：他們曾同遊曲阜，讚美肅穆莊嚴的孔廟建築所代表的中國，認為那裡是中國「唯一不帶妖氣鬼味的所在」。他們還一同到孔子墓前致敬，¹¹⁹ 不意，徐志摩忽然伸開兩臂，向天高呼說：“I am proud to be a

¹¹³ 同前引，〈志摩雜記（一）〉，頁31-32。

¹¹⁴ 這一點與瞿秋白（1899-1935）的對照頗有意味，瞿的畸零感深重，又自稱是被中國畸形的資本主義進程「擠出軌道」的孤兒。瞿秋白，《瞿秋白文集（文學編）》第3卷（北京：人民文學出版社，1998），〈《魯迅雜感選集》序言〉，頁113。

¹¹⁵ 徐志摩，〈社會主義之沿革及其影響〉，頁91。

¹¹⁶ 韓石山編，《徐志摩全集》第5卷，《愛眉小札》，〈一九二五年八月十一日〉，頁305。

¹¹⁷ 同前引，第2卷，〈青年運動〉，頁19。

¹¹⁸ 郁達夫，〈志摩在回憶裡〉，《新月》，4.1（上海：1932），頁5。

¹¹⁹ 徐鍾情上墳，尤能從中體會自家性靈。韓石山編，《徐志摩全集》第2卷，〈歐遊漫錄——西伯利亞遊記·十一、契訶夫的墓園〉（1925），頁98-103。

Chinese....”¹²⁰ 徐的這一抒情聲音，是與他心中的中國、華族深刻認同的最好註解。如他的清華演講，這一次告白也是英文的。

故而，徐以生命自覺為中心，以個體實現、民族新生為宗旨的清華演講，展示的並非主體的斷裂，而是聚合轉化的流變更新——自身的過去與未來、傳統與現代、中與西、個與國，以及心理深度的開發——在批判、叛逆中建立與中國，乃至儒家傳統宿命般的激情：「我們是儒教國，這是逃不了的事實。」¹²¹ 因此，這次演講所宣示的，與其說是浪漫個人主義，不如說是浪漫民族主義。¹²²

八、結語：東西對流，跨文化的五四

本文圍繞徐志摩 1922 年歸國後在清華學校的首次英文演講，詳細呈現其主旨內容，指出它預流五四人生觀思潮、美育運動、情感啟蒙，是一戰後世界文化「東西對流」¹²³ 的生動例證，同時亦為徐的五四詩人生涯揭幕。其講稿實為一篇重要的五四文獻，有著多方面的豐富內涵，也有著研究方法論上的啟示，在其發表百週年之際，值得特別指出。

徐的演講介入「覺悟」的五四時代，關懷國族文化政治，在科玄論戰前夕，發出個人聲音，宣揚以人道為信條、以藝術為宗教的新理想主義。他批評民國藝術墮落荒涼、社會一潭死水，診斷國人精神死亡。為此，他批判中國傳統忘卻精神、壓抑感官、閹割激情、扼殺想像力，同時排斥近世歐洲的理性主義、物質主義和唯物主義，將國族再生的希望，寄望於學習古希臘與文藝復興的人道文化，以喚醒國人生命自覺，重入靈與肉的偉大生活，並強調審美感性與直覺的重要功能，布道生命之藝術化。

在徐的生命旅程中，清華演講開端啟新，也延續過往：既是他五四浪漫詩人的宣言，也是「經營中國之大夢」的一環。他對中國的情感批判，正出自他對中國的激情。它也揭示出，徐志摩以靈魂冒險著稱的浪漫人生，宣揚人生藝術打成一片，有著人生觀跨文化批判的根基，既融入民族理想，也實踐合群大志。熱情於他，既

¹²⁰ 瞿菊農，〈「去罷！」志摩〉，收入北平晨報社編，《北晨學園哀悼志摩專號》（北京：北平晨報社，1931），頁 36。

¹²¹ 韓石山編，《徐志摩全集》第 2 卷，〈從小說講到大事〉，頁 153。

¹²² 徐志摩的浪漫民族主義，筆者另有專文論述。

¹²³ 宗白華等，《三葉集》（合肥：安徽教育出版社，2000），〈宗白華：自德見寄書〉（1921 年 12 月 20 日），頁 121。

是天性、個性，也是理想、思想，甚至是革命思想。他雖千萬人吾往矣的追求愛情，他詩歌中的魔怪書寫，他筆下的國民性批判，他伊卡洛斯式的超越激情，甚至「心的革命」，都已於此發軔。

拓寬視野來看，徐的清華演講，與稍早創造社的異軍突起，朱謙之等人的唯情論，以及更早前周氏兄弟曲高和寡的東京文論，實屬同一大潮，先後而至。從生命的心聲、精神、激情、直覺、想像力、創化、真情等切入，¹²⁴ 提出國族的啟蒙、再生乃至革命論述，則是其一致之處。對於那清末民初，為「新中國（人）」而洶湧的「情」動「心」聲，我們還需要更多勘測，才能把握其性質——特別是儒釋道等不同傳統在其中的活躍存在，¹²⁵ 了解其流變，洞察其與中國現代性——革命、啟蒙與抒情——的關係，¹²⁶ 認識其利弊得失，思辨當下。

就徐志摩而言，其浪漫的人生與思想，一邊是無畏的、叛逆的靈魂冒險，一邊於國魂一事上深深的羈絆傾注，直至呼籲「心的革命」，其人格理想如何有機自治，維繫其張力結構？本文已初步揭示，他與儒家的關係，並不簡單。他自幼的英雄、革命、聖賢情結相互交織。及長，儒家的修身、至誠、致良知等觀念，為其打下烙印。趨向而立之年，他的孔子情結、「儒教國」的自我認知，更令人側目。他固然在清華演講中，藉歐化批評和叛逆傳統，但從他整體人生，特別是他處處強調人格、覺悟、心靈、責任、合群、國魂來看，儒家思想尤其是心學，似乎又扮演著深層次的構建與賦能角色。筆者將另文探討其內在的細節和學理。在徐身上，如能一窺浪漫主義、儒家思想的互動和混雜原理，揭示出浪漫主體在中國的浮現，存在一條儒家接引的路徑，五四「浪漫個人主義」¹²⁷ 也含有儒家元素，無疑將有助於

¹²⁴ 清末至五四的抒情論述梳理，見王德威，《現代「抒情傳統」四論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011），第1章，〈「有情」的歷史——抒情傳統與中國文學現代性〉，頁33-55。五四唯情論，則見彭小妍，《唯情與理性的辯證：五四的反啟蒙》，第5章，〈朱謙之與袁家驊的「唯情論」——直覺與理智〉，頁225-297。另有最新的郭沫若研究，如劉奎，〈泛神論、主情主義與“五四”時期郭沫若的情感總體觀〉，《中國現代文學研究叢刊》，4（北京：2021），頁106-125；尚曉進，〈從宇宙更新到政治革命：郭沫若基於泛神論的思想轉向——一種思想史的考察〉，《中國現代文學研究叢刊》，6（北京：2021），頁20-37。

¹²⁵ 在晚清與1949年之間，既是西學湧入中國，又是各種傳統思想大現身、大活躍的時代。五四與傳統的二分、與儒家的兩立，應徹底打破。

¹²⁶ 王德威的抒情現代性研究，即力主在革命、啟蒙的主導範式之外，另啟「抒情」的批判界面。王德威，《史詩時代的抒情聲音：二十世紀中期的中國知識分子與藝術家》，〈引言〉，頁9-11。

¹²⁷ 這是李歐梵的提法。他認為，五四新文學一個最可持續下去的傳奇，就是它那獨特的個人主義。李歐梵，《中國現代文學與現代性十講》（上海：復旦大學出版社，2002），第2章，〈現代中國文學中的浪漫個人主義〉，頁19-45。

對五四的文學和思想風景，作出新的細緻觀察。

這在方法論上，即要求推進五四研究之跨文化範式的發展。宗白華（1897-1986）的「東西對流」說，已在歷史現場道出個中精髓。五四人物與傳統的關係，早已不能以全盤反傳統視之。歐化、歐傾議題，也有重檢必要。身處過渡時代，他們同時面對中國傳統與西方文化，與二者同具張力，既愛恨糾纏，又相互發明，林林總總，有共相，也有殊相。浪漫主義與本土情論抑或心學之間，即是一典型的微觀議題。中西傳統各有豐富樣貌，當時人雙線進入的能力與能動性，亦不容低估。而在宏觀的文化價值立場上，對於中國歷史與傳統，五四新潮有其過激的偏頗，而本質主義，以及任何的道統論、正統論，往往只是硬幣的另一面。關注主體與文化的流變更新、自我與他者的弔詭共生，肯定其間的創造力與倫理價值，既是漢學研究的理論前沿，¹²⁸ 也與當今華人世界息息相關。其與五四研究結合，推陳出新的潛力，值得重點關注。

（責任校對：吳克毅）

¹²⁸ 對此範式的提倡，參見彭小妍，〈漢學研究的跨文化轉向：論自我與他者的弔詭共生〉，《文與哲》，39（高雄：2021），頁 177-217。

引用書目

- 〈中華學術研究會留歐分會通告（第六號）〉“Zhonghua xueshu yanjiuhui liu Ou fenhui tonggao (di liu hao)”，《民鐸雜誌》*Minduo zazhi*，3.1，上海 Shanghai：1921，頁 1-3。
- 〈文學社演講〉“Wenxueshe yanjiang”，《清華週刊》*Qinghua zhoukan*，264，北京 Beijing：1922，頁 19。
- 〈學術研究會留歐分會會員錄〉“Xueshu yanjiuhui liu Ou fenhui huiyuanlu”，《民鐸雜誌》*Minduo zazhi*，3.1，上海 Shanghai：1921，頁 4-7。
- 王一燕 Wang Yiyan，〈歷史記憶的空缺之一：公共知識分子徐志摩〉“Lishi jiyi de kongque zhi yi: gonggong zhishi fenzi Xu Zhimo”，收入徐新建 Xu Xinjian 主編，《文化遺產研究》*Wenhua yichan yanjiu* 第 2 輯，成都 Chengdu：巴蜀書社 Bashu shushe，2013，頁 143-153。
- 王汎森 Wang Fan-sen，〈「煩悶」的本質是什麼——「主義」與中國近代私人領域的政治化〉“Fanmen’ de benzhi shi shenme: ‘zhuyi’ yu Zhongguo jindai siren lingyu de zhengzhihua”，《思想史》*Sixiangshi*，1，臺北 Taipei：2013，頁 85-137。
- 王德威 David Der-wei Wang，〈現代「抒情傳統」四論〉*Xiandai “shuqing chuantong” si lun*，臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin，2011。doi: 10.6327/NTUPRS-9789860288575
- 王德威 David Der-wei Wang 著，涂航 Tu Hang 等譯，《史詩時代的抒情聲音：二十世紀中期的中國知識分子與藝術家》*Shishi shidai de shuqing shengyin: ershi shiji zhongqi de Zhongguo zhishi fenzi yu yishujia*，臺北 Taipei：麥田出版 Maitian chuban，2017。
- 田 天 Tian Tian、田建民 Tian Jianmin，〈論飄逸詩人徐志摩“金剛怒目”的一面——從《努力週報》上的一組詩文談起〉“Lun piaoyi shiren Xu Zhimo ‘jingang numu’ de yi mian: cong Nuli zhoubao shang de yi zu shiwen tanqi”，《中國現代文學研究叢刊》*Zhongguo xiandai wenxue yanjiu congkan*，9，北京 Beijing：2021，頁 171-182。
- 任 公 Rengong，〈二十世紀太平洋歌〉“Ershi shiji Taipinyang ge”，《新民叢報》*Xinmin congbao*，1，橫濱 Yokohama：1902，頁 122-125。
- 宋 雪 Song Xue，〈西學閱讀與清學復古——清末民初「文藝復興」比附下的學術互動〉“Xixue yuedu yu Qingxue fugu: Qingmo Minchu ‘Wenyi fuxing’ bifu xia de

- xueshu hudong”，《東亞觀念史集刊》*Dongya guannianshi jikan*，12，臺北 Taipei：2017，頁 417-449。doi: 10.29425/JHIEA.201706_12.0011
- 李 今 Li Jin，〈意義的生成——現代中國文學作品細讀集（上）〉*Yiyi de shengcheng: xiandai Zhongguo wenxue zuopin xidu ji (shang)*，新北 New Taipei：花木蘭文化 Huamulan wenhua，2012。
- 李爽學 Li Sher-shiueh，〈中國晚明與歐洲文學：明末耶穌會古典型證道故事考證〉*Zhongguo wan Ming yu Ouzhou wenxue: Mingmo Yesuhui gudianxing zhengdao gushi kaoquan*，北京 Beijing：三聯書店 Sanlian shudian，2010。
- 李歐梵 Leo Ou-fan Lee，〈中國現代文學與現代性十講〉*Zhongguo xiandai wenxue yu xiandaixing shi jiang*，上海 Shanghai：復旦大學出版社 Fudan daxue chubanshe，2002。
- 李歐梵 Leo Ou-fan Lee 著，王宏志 Lawrence Wang-chi Wong 等譯，〈中國現代作家的浪漫一代〉*Zhongguo xiandai zuojia de langman yi dai*，北京 Beijing：新星出版社 Xinxing chubanshe，2010。
- 李澤厚 Li Zehou，〈中國現代思想史論〉*Zhongguo xiandai sixiangshi lun*，臺北 Taipei：三民書局 Sanmin shuju，1996。
- 汪 暉 Wang Hui，〈文化與政治的變奏〉“Wenhua yu zhengzhi de bianzou”，收入桑農 Sang Nong 編，〈五四百年評說〉*Wusi bai nian pingshuo*，香港 Hong Kong：香港城市大學出版社 Xianggang chengshi daxue chubanshe，2019，頁 463-512。
- 孟憲承 Meng Xiancheng，〈留美學生與國內文化運動〉“Liu Mei xuesheng yu guonei wenhua yundong”，《留美學生季報》*Liu Mei xuesheng jibao*，7.2，上海 Shanghai：1920，頁 133-137。
- 宗白華 Zong Baihua 等，〈三葉集〉*San ye ji*，合肥 Hefei：安徽教育出版社 Anhui jiaoyu chubanshe，2000。
- 尚曉進 Shang Xiaojin，〈從宇宙更新到政治革命：郭沫若基於泛神論的思想轉向——一種思想史的考察〉“Cong yuzhou gengxin dao zhengzhi geming: Guo Moruo jiyu fanshenlun de sixiang zhuanxiang: yi zhong sixiangshi de kaocha”，《中國現代文學研究叢刊》*Zhongguo xiandai wenxue yanjiu congkan*，6，北京 Beijing：2021，頁 20-37。
- 郁達夫 Yu Dafu，〈志摩在回憶裡〉“Zhimo zai huiyi li”，《新月》*Xinyue*，4.1，上海 Shanghai：1932，頁 1-7。
- 唐小兵 Tang Xiaobing，〈「五四精神是一股真實的歷史動力」：「五四」百年之際專訪余英時先生〉“Wusi jingshen shi yi gu zhenshi de lishi dongli”: ‘Wusi’ bai nian zhiji zhuanfang Yu Yingshi xiansheng”，《思想》*Sixiang*，37，新北 New Taipei：2019，頁 153-174。

- 徐志摩 Xu Zhimo, 〈社會主義之沿革及其影響〉“Shehui zhuyi zhi yange ji qi yingxiang”, 《政治學報》*Zhengzhi xuebao*, 1.2, 上海 Shanghai: 1920, 頁 87-115。
- _____, 〈安斯坦相對主義（物理界大革命）〉“Ansitan Xiangdui zhuyi (wulijie da geming)”, 《改造》*Gaizao*, 3.8, 上海 Shanghai: 1921, 頁 49-63。
- 翁文嫻 Yung Man-han, 〈浪漫與現代主義詩內「陰暗面」的份量——兼論雨果、徐志摩、波特萊爾〉“Langman yu xiandai zhuyi shi nei ‘yin’an mian’ de fenliang: jian lun Yuguo, Xu Zhimo, Botelai’er”, 《成大中文學報》*Chengda Zhongwen xuebao*, 43, 臺南 Tainan: 2013, 頁 319-347。
- 張君勱 Zhang Junmai, 〈人生觀〉“Renshengguan”, 《清華週刊》*Qinghua zhoukan*, 272, 北京 Beijing: 1923, 頁 3-10。
- 張詩洋 Zhang Shiyang, 〈探索與糾偏：新月社排演《齊德拉》的戲劇史意義〉“Tansuo yu jiupian: Xinyueshe paiyan *Qidela* de xijushi yiyi”, 《戲劇藝術》*Xiju yishu*, 4, 上海 Shanghai: 2020, 頁 62-73。
- 莎士比亞 William Shakespeare 著, 朱生豪 Zhu Shenghao 譯, 《莎士比亞喜劇集》*Shashibiya xiju ji*, 瀋陽 Shenyang: 萬卷出版 Wanjuan chuban, 2014。
- 陳子善 Chen Zishan, 《紙上交響》*Zhi shang jiaoxiang*, 天津 Tianjin: 百花文藝出版社 Baihua wenyi chubanshe, 2014。
- 陸小曼 Lu Xiaoman 等, 《志摩怎樣了——悼唯情詩人徐志摩》*Zhimo zenyang le: dao weiqing shiren Xu Zhimo*, 香港 Hong Kong: 阿湯圖書 Atang tushu, 2001。
- 傅光明 Fu Guangming, 〈徐志摩的英文碩士論文〉“Xu Zhimo de Yingwen shuoshi lunwen”, 《中國現代文學研究叢刊》*Zhongguo xiandai wenxue yanjiu congkan*, 3, 北京 Beijing: 1993, 頁 287-293。
- 彭小妍 Peng Hsiao-yen, 《唯情與理性的辯證：五四的反啟蒙》*Weiqing yu lixing de bianzheng: Wusi de fan qimeng*, 新北 New Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 2019。
- _____, 〈漢學研究的跨文化轉向：論自我與他者的弔詭共生〉“Hanxue yanjiu de kuawenhua zhuanxiang: lun ziwo yu tazhe de diaogui gongsheng”, 《文與哲》*Wen yu zhe*, 39, 高雄 Kaohsiung: 2021, 頁 177-217。
- 黃日葵 Huang Rikui, 〈在中國近代思想史演進中的北大——她的過去，現在，和將來〉“Zai Zhongguo jindai sixiangshi yanjin zhong de Beida: ta de guoqu, xianzai, he jianglai”, 收入北大總務部日刊課 *Beida zongwubu rikanke*、廿五紀念冊編輯處 *Nianwu jiniance bianjichu* 編, 《北京大學廿五周年紀念刊》*Beijing daxue nianwu zhounian jiniankan*, 北京 Beijing: 國立北京大學出版部 Guoli Beijing daxue chubanbu, 1923, 頁 43-53。

- 劉奎 Liu Kui, 〈泛神論、主情主義與“五四”時期郭沫若的情感總體觀〉“Fanshenlun, zhuqing zhuyi yu ‘Wusi’ shiqi Guo Moruo de qinggan zongtiguan”, 《中國現代文學研究叢刊》*Zhongguo xiandai wenxue yanjiu congkan*, 4, 北京 Beijing: 2021, 頁 106-125。
- 劉正忠 Liu Cheng-chung, 《現代漢詩的魔怪書寫》*Xiandai Hanshi de moguai shuxie*, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 2010。
- 劉炎生 Liu Yansheng, 〈評徐志摩的戲劇活動〉“Ping Xu Zhimo de xiju huodong”, 《中國現代文學研究叢刊》*Zhongguo xiandai wenxue yanjiu congkan*, 1, 北京 Beijing: 1993, 頁 272-282。
- 劉瑞寬 Liu Ruikuan, 《中國美術的現代化：美術期刊與美展活動的分析 (1911-1937)》*Zhongguo meishu de xiandaihua: meishu qikan yu meizhan huodong de fenxi (1911-1937)*, 北京 Beijing: 三聯書店 Sanlian shudian, 2008。
- 歐陽開斌 Ouyang Kaibin, 《伊卡洛斯—藝術家：木心的浪漫主體》*Yikaluo-si-yishujia: Muxin de langman zhuti*, 香港 Hong Kong: 香港大學中文學院博士論文 Xianggang daxue Zhongwen xueyuan boshi lunwen, 2019。
- 魯迅 Lu Xun, 《墳》*Fen*, 北京 Beijing: 人民文學出版社 Renmin wenxue chubanshe, 1980。
- _____, 《魯迅全集》*Lu Xun quanji* 第 1 卷, 北京 Beijing: 人民文學出版社 Renmin wenxue chubanshe, 2005。
- 韓石山 Han Shishan, 〈徐志摩 1922 年歸國原因新考〉“Xu Zhimo 1922 nian gui guo yuanyin xinkao”, https://epaper.gmw.cn/zhdshb/html/2021-08/04/nw.D110000zhdsb_20210804_2-03.htm, 2022 年 1 月 24 日下載。
- 韓石山 Han Shishan 編, 《徐志摩全集》*Xu Zhimo quanji*, 天津 Tianjin: 天津人民出版社 Tianjin renmin chubanshe, 2005。
- 瞿秋白 Qu Qiubai, 《瞿秋白文集 (文學編)》*Qu Qiubai wenji (wenxue bian)* 第 3 卷, 北京 Beijing: 人民文學出版社 Renmin wenxue chubanshe, 1998。
- 瞿菊農 Qu Junong, 〈「去罷！」志摩〉“‘Qu ba!’ Zhimo”, 收入北平晨報社 Beiping chenbao she 編, 《北晨學園哀悼志摩專號》*Beichen xueyuan aidao Zhimo zhuanhao*, 北京 Beijing: 北平晨報社 Beiping chenbao she, 1931, 頁 35-38。
- Hsu, Chang-hsu Hamilton. “The Status of Women in China,” MA Thesis, New York: Columbia University, 1921.
- Hsu Tsemou. “Art and Life,” *Chuangzao* (創造), 2.1, 1923, pp. 1-15.
- Shroder, Maurice Z. *Icarus: The Image of the Artist in French Romanticism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961. doi: 10.4159/harvard.9780674424043
- Wang Yiyang. *Modern Art for a Modern China: The Chinese Intellectual Debate, 1900-1930*. Abingdon: Routledge, 2020. doi: 10.4324/9780429316005

“A Rediscovered National Soul”: Xu Zhimo’s Homecoming Speech “Art and Life” Revisited

Ouyang Kaibin

School of Chinese
The University of Hong Kong
oykb@hku.hk

ABSTRACT

This article revisits Xu Zhimo’s 徐志摩 (1897-1931) first speech, “Art and Life,” at Tsing Hua College after he returned to China, arguing that the English text is an important document of May Fourth anti-enlightenment. This is based on three observations. First, Xu’s speech engaged the May Fourth Movement as a period of awakening (*juewu* 覺悟) by addressing the problem of Chinese life and expressing his voice on the eve of “The Debate Between Science and Metaphysics” (*ke xuan lunzhan* 科玄論戰), a new idealism with humanity as its creed and art as its religion. Second, the Tsing Hua speech marks the beginning of Xu as a May Fourth poet. His romantic journey, known for its spiritual adventures, has its roots in a transcultural life-outlook critique and embodies his search for a new national soul. His socio-cultural critique of China and its national character, his demonic poetry, his Icarian passion for transcendence, even his conception of the “revolution of the soul”—all can be traced back to this speech. Third, the speech was Xu’s romantic declaration as well as the development of his “big dream of serving China.” His romantic self was rooted in the sage-hero complex he had developed since childhood, his eagerness to live out “a rediscovered national soul.” It therefore reveals Xu’s entanglement with Confucian tradition, suggesting that the transcultural hybridity of “the romantic generation” is a topic for further study.

Key words: Xu Zhimo 徐志摩, “Art and Life,” life-outlook trends, May Fourth sentimentality enlightenment, romantic subjectivity, national soul

« Redécouverte d’une âme nationale » : La première conférence de Xu Zhimo à son retour en Chine revisitée

Cet article propose une relecture de la première conférence sur « L’art et la vie », donnée par Xu Zhimo 徐志摩 (1897-1931) à École Tsing Hua (développée en université en 1925) lors de son retour au pays à la fin de l’année 1922. L’auteur présente trois observations : Premièrement, par ses questions sur l’art et la vie, Xu s’engage dans le Mouvement du 4 Mai et sa prise de conscience, et à la veille du « Débat entre science et métaphysique » (*ke xuan lunzhan* 科玄論戰), il préconise comme idéalisme, de prendre l’humanité comme credo et l’art comme religion. Deuxièmement, cette conférence marque le début de la vie romantique de Xu, connue pour ses aventures spirituelles, avec comme base, sa critique interculturelle de la vie, son ambition de refondre l’âme nationale, la complexe d’Icare, et même son idée révolutionnaire du « cœur » seul, et sa pensée révolutionnaire de l’idéalisme. Troisièmement, cette conférence est à la fois le nouveau manifeste romantique de Xu et le développement de son « grand rêve de diriger la Chine ». Le romantisme de Xu est enraciné dans un complexe de sage-héros qu’il a depuis son enfance. Son anxiété de vivre « une âme nationale redécouverte » dévoile l’imbrication de la subjectivité romantique et de la tradition confucéenne.

Mots clés : Xu Zhimo 徐志摩, « L’art et la vie », courant de vision de la vie, illumination sentimental du 4 Mai, subjectivité romantique, âme nationale

「再び見出された国魂」—徐志摩帰国後最初の講演 “Art and Life” 再考

本稿は、1922年徐志摩(1897-1931)が清華学校で行った帰国後最初の講演「芸術と人生」を再読し、以下の三点を指摘する。第一に、五四時期に人生観の問題が「覚悟(自覚)」にまで及んだことに乗じ、また科玄論戦(科学と人生観に関する論争)前夜において、徐志摩自身が個人の声を発し、人道を信条とし、芸術を信仰とする新理想主義を宣揚したことが挙げられる。第

二に、魂の冒険と称する徐自身のロマンの生活、人生観から文化批判へと及ぶ思考の根本、国魂を再び造りあげようとする大志、国民性批判、魔物や妖怪を題材に取った創作、イカロス的情緒（万能感）ないし、唯「心」的的革命思想は、ここから端を発することが挙げられる。第三に、この講演が徐志摩のロマンに関する新たな宣言であると同時に、彼の「中国を動かす大きな夢」の発展形であることが挙げられる。さらに徐のロマンの自我が幼少期の聖人・英雄的感情に基づくことや彼が「再び見出された国魂」を懸命に生きようとしたことから、ロマンの主体と儒教伝統との葛藤を見出すことができる。

キーワード： 徐志摩、「芸術と人生」、人生観に関する思考、五四時期の情緒と啓蒙、ロマンの主体、国魂

Ein wiederentdeckter Nationalgeist: Eine neue Betrachtung von Xu Zhimos Rede anlässlich seiner Rückkehr nach China

Der Artikel präsentiert eine neue Analyse von Xu Zhimos 徐志摩 (1897-1931) erster Rede ‚Kunst und Leben‘ an der Tsing Hua Universität anlässlich seiner Rückkehr nach China. Er argumentiert, dass die Rede ein wichtiges Dokument der ‚Antiaufklärung‘ der Bewegung des Vierten Mai ist, basierend auf drei Punkten: 1. Xus Analyse der Bewegung als Aufbruch zu einer Debatte zwischen ‚Wissenschaft und Metaphysik‘, basierend auf Humanismus und Kunst; 2. seine Selbstidentifikation als Dichter auf einer romantischen und spirituellen Reise auf der Suche nach einem neuen Nationalgeist, die sozio-kulturelle Identität Chinas kritisierend; 3. seine romantische Deklaration und die Entwicklung seines ‚Großen Traums, China zu Dienen‘. Sein romantisches Selbst basiert auf seiner Idee des weisen Helden und seinem Wunsch ‚einen neuentdeckten Nationalgeist‘ zu verkörpern, die ihn in Widerspruch mit der konfuzianischen Tradition stellen. Diese kulturelle Hybridität Xus bildet ein interessantes Feld für weiterführende Studien.

Key words: Xu Zhimo 徐志摩, ‚Kunst und Leben‘, Tendenzen in Lebensauffassung, Sentimentale Aufklärung und Bewegung des Vierten Mai, romantische Subjektivität, Nationalgeist

(收稿日期：2021. 2. 4；修正稿日期：2021. 8. 5；通過刊登日期：2021. 10. 19)