

【專號論文】 Feature Article

DOI: 10.6163/TJEAS.201906\_16(1).0005

重審「抒情傳統」——  
再論唐君毅、胡蘭成交往的文化史意義  
Reconsidering “the Chinese Lyrical Tradition”:  
The Friendship between Tang Jun-yi and Hu Lan-  
cheng and its Significance in Cultural History

秦燕春  
QIN Yanchun\*

**關鍵詞：**唐君毅、胡蘭成、新儒家、抒情傳統、性情、詩禮樂教

**Keywords:** Tang Jun-yi, Hu Lan-cheng, Neo-Confucianism, Lyrical Tradition, Dispositon, Poetry, Ritual, Music and Cultivation

---

\* 中國藝術研究院中國文化研究所副研究員  
Associate Research Fellow, Institute of Chinese Culture of the Chinese, Chinese National Academy of Arts.

## 摘要

唐君毅（1909-1978）與胡蘭成（1906-1981）之間有長達四分之一多世紀的交往，一方是公認「深明大義的正人君子」海外新儒家首座，一方是「小有才足以濟其惡」於公於私皆名節有虧的「漢奸才子」。這段交往儒學研究內部少有、特別是從唐君毅角度的深度透視。本文試圖論證，這貌似令人難以理解的漫長交集中透露出的是唐君毅對於中國文化精神價值及其展開方式的洞察與悲憫，其本質不僅是東西匯通中當代學術如何書寫與建構問題，更是關於人之生活如何有一終極安頓、寄託、依止的現實關懷，即「詩禮樂教」如何書寫與踐行問題。經由唐、胡之交這一殊相同時可以獲得重審「抒情傳統」的有效管道。

## Abstract

Tang Jun-yi (1909-1978) is one of the most important representatives of oversea Neo-Confucianists and known as a noble man with integrity. Hu Lan-cheng (1906-1981), in contrast, is a genius with traitorous and notorious reputation. The quarter century of friendship between Tang and Hu has been overlooked and deserves a close examination into its profound implications, especially from the aspect of Tang Jun-yi. The aim of this paper is to demonstrate that the incomprehensible long-term friendship among them somehow reveals Tang's insight and compassion for the spiritual ethos and expression of Chinese culture. The nature of Tang's perspective is not only about how modern Chinese academia writes and poses questions. More importantly, it is related to an ultimate concern about how human being can get settled, committed, and dependency in life. In other words, it is all about how to make out and practice "poetry, ritual, music, and cultivation." In sum, the "lyrical tradition" can be reconsidered by means of examining the friendship between Tang and Hu.

## 壹、前言

現代儒學史上，唐君毅（1909-1978）與胡蘭成（1906-1981）之間長達四分之一多世紀的漫長交集算個令人費解的不小公案。這段交集的兩極，一方是公認的「深明大義的正人君子」海外新儒家首座，一方是「小有才足以濟其惡」於公於私皆名節有虧的「漢奸才子」。這段交往一直以來似乎主要是「胡粉」為胡氏招魂的津津樂道的資糧，儒學研究內部少有深度透視、特別是從唐君毅角度透視其本質的專門研究。黃錦樹（1967-）〈胡蘭成與新儒家：債務關係、護法招魂與禮樂革命新舊案〉一文算是於此最早、目前也是最深刻的探討，<sup>1</sup>其中主要處理了胡蘭成作為「歧出」的「新儒家」在知識結構與修證傳統等層面與唐君毅的立場出入問題。此外，黃錦樹以馬華作家之敏感，在另一篇〈世俗的救贖：論張派作家胡蘭成的超越之路〉中嘗直揭胡蘭成貌似典雅的文字如何「顯得異常的造作，甚至是毫不保留的世故」、「雅得非常之可疑，怪媚」，斷制均稱穩當。<sup>2</sup>自稱「不看重胡蘭成的學問，也不太看好現在所見的做胡蘭成的學問」的張桂華（1955-）所著《胡蘭成傳》也算「做胡蘭成的學問」中一部翹楚。作者既有才情欣賞胡蘭成「靈思閃動，天馬行空般的直覺和頓悟」，也有智慧辨別「胡蘭成的學問卻不合格」，大體都是論胡的公允之筆。<sup>3</sup>

- 
- 1 黃錦樹：〈胡蘭成與新儒家：債務關係、護法招魂與禮樂革命新舊案〉，收入氏著：《文與魂與體：論現代中國性》（臺北：麥田出版，2006年），頁155-185。
  - 2 黃錦樹：〈世俗的救贖：論張派作家胡蘭成的超越之路〉，收入氏著：《文與魂與體：論現代中國性》，頁129-154。此文與收入此書的〈胡蘭成與新儒家：債務關係、護法招魂與禮樂革命新舊案〉論胡均能扛鼎。相對於「胡蘭成本人的筆觸精緻典雅，文采攝人，絕對自成一家」（語見王德威：《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》，涂航、余淑慧、陳靖稜、宋明煒、楊小濱、呂淳鈺、陳思齊、蔡建鑫（譯），臺北：麥田出版，2017年，頁283）這類目前仍頗有影響力「說胡」，黃錦樹斷稱得上目光如炬。
  - 3 可惜的是，張著也未能完全避免自己的局域，這其中既包括她對中國近代史著名人物的針砭，也包括她認定「中國學問的零散和混亂，若不循西方大道，若不與西方學術結合，斷無出路」的前途。胡蘭成的確在很多話題上「淺薄無知」，卻並非基於他誕生化育於被作者視為「落伍腐朽」的「中國學問」；胡蘭成確實未免流於「無聊和沒落」，但未必一定是鐵定的中國「舊文人一套」，參見張桂華：〈前言〉，《胡蘭成傳》（長春：北方婦女兒童出版社，2010年），頁147、259、259、260、261。本文試圖論證的

但本文猶有可說。尤其二〇一八年七月因為唐君毅將近七十年前為胡蘭成《中國文明的前身與現身》（即日後成書的《山河歲月》上卷原稿）撰寫的序言在拍賣市場流出，又令胡粉頗感一番興奮。筆者此處舊案重提再論「唐、胡」之交並非基於意氣——然而何以對胡蘭成的負面評價能在今日成為要小心翼翼避免淪為「意氣」，本身就很耐人尋味。本文尤將借助唐君毅的「父母遺教」即「詩禮樂教」的書寫與實踐可能展開，並藉此重審現代「抒情傳統」。

「抒情傳統」自其經由陳世驥（1912-1971）、高友工（1929-2016）諸先生經營建立至今於海內外廣大其響，質疑之聲同樣不絕於耳。例如與本文聯繫最為密切的「抒情」的政治性問題就直接被相關研究定義為「借助西方現代學說破除中國傳統固有認識、進而重新立法的政治話語實踐」。<sup>4</sup> 質疑其「個體主義」立場的論點也往往關注其與西方浪漫主義運動以來的審美觀念之間的聯繫。<sup>5</sup> 本文旨趣的不同之處，在於試圖首先闡發「情」的中國傳統，<sup>6</sup> 這是傳統「詩禮樂教」即「性情之教」的核心地帶和根本關懷，昔年徐復觀（1904-1982）先生〈談禮樂〉文中懇切指出，儘管禮樂的意義包羅廣大，但其根本而重要的意義之一，一定包括「對具體生命中的情慾的安頓」：

使情慾與理性能得到諧和統一，以建立生活行為的「中道」。更

---

，就是胡蘭成乃是現代新文化運動的的怪胎與歧出，胡不僅遠遠無緣於中國學問，而且深深背離了中國傳統。

- 4 馮慶：〈「有情」的啟蒙：「抒情傳統論」的意圖〉，《文藝研究》，2014年第8期（2014年8月），頁41-49。
- 5 蘇巖：〈公共性的缺失：「抒情傳統」背後的浪漫主義美學反思〉，《名作欣賞》，2015年第16期（2015年6月），頁40-44。亦有論述將與其對應的中國「詩教傳統」，而非王德威認定的「革命」與「啟蒙」、或說「史詩」，簡單地定性為「家國關懷」。參見李翰：〈陳世驥「抒情傳統說」「反傳統」的啟蒙底色及其現代性〉，《文學評論》，2016年第6期（2016年11月），頁79-88。
- 6 有關於此，「此抒非彼抒、此情非彼情」、以及對於生而為人的「氣質之雜、情欲之偏、識染之妄」的「自我提升或轉化的歷程以及工夫」、從徐復觀、牟宗三與高友工的貌合神離見中西情觀差異等問題，龔鵬程：〈不存在的傳統：論陳世驥的抒情傳統〉，《美育學刊》，2013年第3期（2013年5月），頁35-40，以及〈成體系的戲論：論高友工的抒情傳統〉，《美育學刊》，2013年第4期（2013年7月），頁51-63中有所闡發，但本文另有側重。

使情慾向理性升進，轉變原始性的生命，以成為「成己成物」的道德理性的生命，有此道德理性的生命，以擔承自己，擔承人類的命運。這便可以顯出中國人文主義的深度，並不同於西方所謂人文主義的深度。<sup>7</sup>

唐君毅先生一九七三年為其母陳卓仙女士（1887-1964）所著〈《思復堂遺詩》編後記〉中有謂：

吾母常稱溫柔敦厚為詩教，于古人之詩，喜道及陶之意境與杜之性情，未嘗以摹擬雕飾為詩也。吾稍知學問，初皆由吾父母之教。顧吾為學，偏向知解。及今年已垂老，方漸知詩禮樂之教，為教之至極；亦不敢於慈親之作，妄作評論。唯當今之世，人倫道喪，本溫柔敦厚之旨以為詩者，蓋不多見。則吾母之遺詩，亦當為關心世教之大雅君子所不廢。<sup>8</sup>

因此，本文認為，經由「抒情傳統」與「性情傳統」的對勘與貞定，切入唐君毅胡蘭成交往的文化史意義，不失為一個有力有利的探察角度。本文主幹有三部分構成：一是關於唐君毅胡蘭成的交往始末實義，二是關於唐君毅胡蘭成在「性情之教」與「形軀情慾」問題上的巨大分野，三是關於「詩禮樂教」的書寫與踐行。文中針對不同語境交叉使用了「情性（之教）」或「性情（之教）」。「情性」與「性情」二詞互見自古而然。一般認為「性情」側重「立體以達用」，「情性」側重「即用以復體」。當此「新文化運動」百年紀念之際，這一針對「詩禮樂教」即「性情之教」即「情性之教」的發覆也將體現為對中國現代學術進路問題的相關回應。

7 徐復觀：〈談禮樂〉，原載《華僑日報·人文雙週刊》，1970年6月29日，轉引自李維武（編）：《徐復觀文集》，第2卷（武漢：湖北人民出版社，2002年），頁97。

8 唐君毅：〈《思復堂遺詩》編後記〉，《親人著述》，收入《唐君毅全集》，第36卷（北京：九州出版社，2016年），頁206。

## 貳、漸行漸遠：唐、胡交往始末與實義

現存公開發表的唐、胡通信中，唐致胡函共十九封，起於一九五三年八月三十日，止於一九六九年十二月十六日。胡蘭成寫給唐君毅最後一封信則是一九六九年十二月三十日。<sup>9</sup>一九七五年胡蘭成在臺北中國文化學院任教期間，身患重病的唐君毅還曾抱病相訪，這很可能是他們最後的相見。若從胡蘭成在香港第一次造訪唐君毅的一九五〇年算起，這是長達二十五年的漫長聯繫。如僅僅斷言這一交往出於胡對唐的實際利用甚至有意欺騙，饒是唐君毅是有名的仁厚君子，也是說不通的。張桂華認為目前存世的胡蘭成唐君毅之間一百多通信函，將近三分之一寫成於一九五〇至一九五一這一年多的時間，這是胡蘭成最窮極無聊的時候，且基本全是胡寫唐收。張氏認為其中很重要的因素，就是此時胡寄往國內、香港、臺灣的信件全靠唐君毅代轉，有檢查的問題，有費用的問題，胡蘭成現實地需要唐君毅。<sup>10</sup>但這並無法合理解釋唐、胡通信中所涉及的針對文化理念與治學理路並非敷衍的反復交流，而這一點恰恰也是張著的盲點，也就難怪她於此沒有繼續深入探討了。<sup>11</sup>

胡蘭成得以結識唐君毅，源自毛遂自薦，自稱在報紙上看到唐氏文章頗有共感，主動登門求見。這種事原本屬於胡極愛炫耀的部分，猶如他一生都要販賣與張愛玲（1920-1995）的婚姻過活一樣，交往新儒家的代表人物同樣具有自矜的價值，故《今生今世》中對此有明確記載。胡蘭成之名第一次出現於唐君毅日記，則是一九五〇年九月七日，唐並當即下一斷語，以為胡「頗有自得之言」。僅隔一日，胡又來訪，唐在日記中再說「談後覺其人天資甚高，于人生文化皆有體驗」，評價正面了不少。因為此前胡蘭成已給唐君毅留下《山河歲月》手稿，有此觀感後，唐開始閱讀胡書，是為九月十一日所記「閱胡蘭成所著書二時，夜赴其處談」，第二天又應胡約，再往半島酒店談。到九月十七日，胡蘭成再來談，唐之評價更好，以為「彼見解甚高，似（牟）宗三，而一剛一平易」。至九月十九

9 胡蘭成致唐君毅之信函，目前有 87 封公開出版，參見薛仁明（編）：《天下事，猶未晚：胡蘭成致唐君毅書八十七封》（臺北：爾雅出版社，2011 年）。

10 張桂蘭：《胡蘭成傳》，頁 232、237。

11 參見註 3 之說明。

日，就送胡蘭成成行去了日本。<sup>12</sup>這一段兩人前後來往不足兩周。

幾則日記是胡粉喜歡反復徵引的，以為正可佐證胡蘭成天資卓越，令唐氏相見折節。實則這兩周內二人過往頻繁，的確更多基於胡蘭成其時太需要幫助，他逃難數年，趁亂入港，舉目無親，到了山窮水盡的地步，成了真正的光棍。而厚道君子唐君毅即使在察覺胡「頗有自得」的習性後，還是基於憐才，<sup>13</sup>對其「天資」刮目相看了。胡蘭成聰明伶俐、頗有才氣也是坊間公認的事實。但問題正如唐君毅日後在〈我對於哲學與宗教之抉擇：〈人文精神之重建〉後序兼答客問〉中所言，東方哲學（也是胡蘭成日後吹噓的「華學」重心所在）能「在實用實踐生活上及我自己在人類歷史社會中所處之地位隨處體認反省以到」的路徑「最廣大，最簡單」，卻「必須有道德上的真誠，否則易流於恍惚，或狂妄」。<sup>14</sup>一語即道破了胡蘭成這類人的軟肋與命門。<sup>15</sup>「民國以來，至於今天，要有一全面的反省」是自然，<sup>16</sup>但胡蘭成式的此類反省中因有太多謊言虛詞而不可能獲得相應效果。實際上，有關胡蘭成的討論往往難以著手處，相當困難即基於胡的傳世文字通常通篇都在塗脂抹粉、無法當真。諸多事實可以證明，胡在現實生活中經常言行不負責任，讀者很難過多期待還有人、文兩分一說，「修辭立其誠」也是工夫論。胡蘭成言行分離的自欺與欺世的文字表達實在不應該為專業研究者所不敏感。<sup>17</sup>因此基本材料不得牢靠，我們不妨說，任何

12 唐君毅：《日記（上）》，收入《唐君毅全集》，第32卷，頁45-46。

13 「充量肯定一切價值」原本就是唐氏哲學思想的重要構成，參見唐端正：〈回應西方文化挑戰的巨人〉，《紀念集（上）》，收入《唐君毅全集》，第37卷，頁266。

14 胡氏結集出版有《科學，哲學與華學》。唐君毅：〈我對於哲學與宗教之抉擇：〈人文精神之重建〉後序兼答客問〉，《人文精神之重建》，收入《唐君毅全集》，第10卷，頁464。

15 關於胡蘭成如何「流於狂妄」，黃錦樹〈世俗的救贖：論張派作家胡蘭成的超越之路〉一文已有充分的論證，茲不贅述。

16 胡蘭成：〈1959年9月25日致唐君毅〉，收入薛仁明（編）：《天下事，猶未晚：胡蘭成致唐君毅書八十七封》，頁173。下文再引胡蘭成致唐君毅之信函，均出自此書，不再另註。

17 有關於此最顯豁的例證，還不是胡一生在女人堆中胡纏，而是他1940年代初到香港，可以梁漱溟的旗號欺瞞徐復觀（徐日後對胡異常嚴厲的態度，與此關係很大），更能在著述中吹噓毛澤東對其如何看重。具體例證可見《山河歲月》。其如何造偽的細節，張桂華《胡蘭成傳》中多有令人信服的分析。這類細節之模稜兩可、大言不慚，甚至眼光老辣如老吏斷獄的黃錦樹先生在研究中一時都把他的妄口誑語當了真。關於胡蘭成「言行不一致」的慣性，筆者認為，張愛玲高度自傳性、寫實性的《小團圓》並不因為體裁

試圖經由胡蘭成信口雌黃的文字相介入他的研究均會呈現出越認真追究越轉加玄遠的奇葩效果。此即王德威（1954-）感歎的：「他輾轉遊移，讓任何對他的評斷都變得難以窺得全貌。」<sup>18</sup>對付胡蘭成式的虛妄的語言流，截斷中流經常有其必要。黃錦樹認為胡蘭成的種種「當下啟悟、當下解脫、轉識為智、化石為寶」其實無非末流文人筆底功夫的「文字修行的幻覺操作，一種向讀者及主體雙向的催眠術」，<sup>19</sup>此斷甚穩准。所以也就難怪還是會有讀者把胡蘭成當真、因為「他文字裡面」仿佛也真有種「奇怪的認真」。<sup>20</sup>唐君毅與胡蘭成交往之初，因為宅心仁厚，就未免認其為真。

唐君毅日記中第一次提到接胡蘭成信函，是一九五〇年十月四日，十月六日他回了信，十月二十一日他又給胡蘭成去函，這段時間他一直忙於校對胡的文稿（應該就是唐師母幫忙謄抄的《山河歲月》手稿）。一九五一年一月二十日、二月十一日、三月十三日、六月一日、九月二十七日唐君毅陸續有信給胡蘭成，<sup>21</sup>目前這些信函可能已經散佚，但恰好一月一寄的信函也許就是單純寄送《山河歲月》副本及原件給胡蘭成。之後，直到一九五四年三月十二日記「閱胡蘭成山河歲月」並三月十九日閱完，將近三年，胡的名字並無出現在其日記中。和這一期間胡蘭成頻繁的來函正可相映成解。<sup>22</sup>值得注意的，相應於目前存世第一封唐君毅致胡蘭成信落款的一九五三年八月三十日，一貫至為簡潔的唐氏日記記載如下：

晴。上午寫信二封，夜思西洋哲學史中之理性與非理性問題，失

---

是小說而不值得重視。具體可參 1976 年 4 月 15 日宋淇致張愛玲函，見《小團圓》（北京：北京出版社，2009 年），頁 6。宋、張通信中多處直稱胡蘭成為「無賴人」。

18 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》，頁 300。下文再引此書，均以《史詩時代的抒情聲音》簡稱。

19 黃錦樹：〈世俗的救贖：論張派作家胡蘭成的超越之路〉，頁 149。

20 黃錦樹：〈胡蘭成與新儒家：債務關係、護法招魂與禮樂革命新舊案〉，頁 155。

21 1951 年 4 月 3 日下午則「過海代胡蘭成兌錢至上海」，參見唐君毅：《日記（上）》，頁 53、54、55、60、66。

22 目前公開出版的胡蘭成致唐君毅 87 封書信，存世情況大體頻率如下：1950 年（18），1951 年（15，即 19-34），1952 年（1），1953 年（1），1954 年（2），1955 年（2），1956 年（1），1957 年（1），1958 年（4），1959 年（4）。參見薛仁明（編）：《天下事，猶未晚：胡蘭成致唐君毅書八十七封》。



眠。<sup>23</sup>

而該日致胡蘭成信中所討論內容，與此密切相關，「信二封」之一，應該就是該函：

弟自知理障太重，常苦不能解脫，唯初意亦非如此。弟在中學讀書時，即有許多感觸，與人說總說不通，故漸習了思辨，後又以大半時間讀西哲書，後乃返而求諸六經。積習難除，故所造不能一切灑落自在。弟在此對自己之解釋，是如紅樓夢所謂人在重返太虛幻境之先，不能不先在紅塵走一遭。哲學乃弟之紅塵也。而對中國當前之時代說，則中國昔賢禮樂之教，太柔和，聖賢言語，智慧太高，如不濟以剛性之理論思辨，輔以知識，則不能護法。昔賢謂儒門淡泊，收拾不住豪傑。今日之情勢正相同。<sup>24</sup>

此時的唐君毅固然尊重「禮樂之教」的大傳統，卻以為其「太柔和」，和形同「屠龍術」（智慧太高）的「聖賢言語」命運類似，都必須輔以知識的理論思辨方能護持其成行。<sup>25</sup>此信也佐證了這一期間唐確實沒有另外致函給胡，「年來弟忙甚，故罕為兄作書」。<sup>26</sup>

唐君毅雖然自謙「理障太重」，他卻是當代學人中少數經歷過證悟經驗的學者，比較著名的如一九三五年的「玄武湖之悟」。<sup>27</sup>一九五四年致勞思光（1927-2012）信中，他曾斬截地為「哲學」的疆域劃界：

凡屬言說界者，皆挂一漏萬，亦終可作別解。哲學之效，亦有所

23 唐君毅：《日記（上）》，頁103。

24 唐君毅：〈1953年8月30日致胡蘭成〉，《書簡》，收入《唐君毅全集》，第31卷，頁196。

25 而到了唐氏晚年，他將更加看重「證量」問題。此意甚深，當另文再議。

26 唐君毅：〈1953年8月30日致胡蘭成〉，頁196。

27 參見唐君毅：〈後序〉，《生命存在與心靈境界（下）》，收入《唐君毅全集》，第26卷，頁361。

至而止。<sup>28</sup>

又二十二年之後，作為唐先生最後心血巨著的《生命存在與心靈境界·自序》中，哲學巨人再次藉己著向哲學的有限性問難：

此不同于聖賢之書，先知、詩人之作，不論人之有無問題，皆不可不讀者，亦天地間可有而不可無者也。世間之一切哲學論辯之書，亦皆可讀可不讀、可有可無者也。此非自故作謙詞，更為世間哲學論辯之著，代作謙詞；而是克就哲學論辯之著之分位，作如實說。哲學論辯，皆對哲學問題而有。無問故原不須有答，而其書皆可不讀也。昔陸象山嘗言人之為學，不當艱難自己，艱難他人。吾即艱難自己，不當無故艱難他人。故將此意，并寫在序中。<sup>29</sup>

因此，在胡蘭成凡百嚷嚷的「理、事」問題上，唐君毅一向懂得且頗為愛惜胡蘭成：「兄之所言皆由民間日常生活中得來妙悟」、「弟知有事而未能言」；「兄文即事即理，理如天外飛來，事則當下指點」。<sup>30</sup>他懂得當時學界甚至無多人能欣賞的胡蘭成這點小聰明（「大作當求能讀者贈之」）。<sup>31</sup>對胡蘭成咄咄逼人「所教各端」，也一再退讓。<sup>32</sup>胡蘭成卻往往一味自顧炫耀，貫以己之長衡人之短，<sup>33</sup>且自知常意含殺氣：「我自問很寬和，但其實很喜歡殺伐」。<sup>34</sup>黃錦樹覺察到胡蘭成著作中總帶有一股召喚更大劫毀的不祥的兵氣與妖氣，也即這種「殺伐」之氣的流現。而在張愛玲

28 唐君毅：〈1954年12月9日致勞思光〉，《書簡》，頁271。

29 唐君毅：《生命存在與心靈境界（上）》，收入《唐君毅全集》，第25卷，頁4。

30 唐君毅：〈1954年3月15日致胡蘭成〉，《書簡》，頁197、〈1969年8月25日致胡蘭成〉，《書簡》，頁213。

31 唐君毅：〈1954年4月4日致胡蘭成〉，《書簡》，頁31。

32 例如1953年8月30、1954年4月4日各函皆有類似語。筆者在〈從《中國文明的前身與現身》原序再論唐君毅、胡蘭成之交往〉（待刊）中已經詳細分析了這一現象，茲不贅述。

33 作為很直接的證據，張愛玲在《小團圓》中反復描繪男主人公邵之庸臉上「輕蔑的神氣」，其實相當逼真刻畫了胡蘭成的個性一端。《小團圓》是張愛玲當自傳寫的作品，與胡這段瓜葛曾一度令她痛入骨髓，故這類直覺判斷恰恰有高度的寫實性。

34 胡蘭成：〈1950年11月7日致唐君毅〉，頁53。

直覺性很強的形容，這氣質則是「在他正面的面貌裡探頭探腦的潑婦終於出現了」。<sup>35</sup>

胡蘭成為人與為文中皆有近乎窮迫的自炫渴望，包括他對世界劫毀之後能夠「純任自然，光彩明亮」的嚮往，不過是失敗者特有的白日夢，和近代西方浪漫主義「動態救恩史」氣味的「千禧年主義」<sup>36</sup>都拉不上關係——胡蘭成身上哪有如此純粹的宗教性。這種窮盡無聊首先緣於胡一生實際常居下僚的困頓潦倒，<sup>37</sup>張愛玲在《小團圓》中直接將這種心理概括為「他太需要人，需要聽眾觀眾」，<sup>38</sup>其一生常有的「沒名目的大志」實是變形的自我慰藉：現實處境中的匱乏與涼薄。也因此，胡蘭成的所謂「重估中國文化」，本質是他對自己破敗的自我認知的重拼與自美，「我執」之重四處彌滿，「中國」或「文化」乃至「宗教」都可以成為他自我粉飾的說辭。貌似漂亮的「皆看見自身的第一端正」之類虛妄顛倒表達，於所謂「華夷之辨」的反復無常（如其早年持論與暮年所著《文明皇后》），皆出於他近乎不自知的自偽自飾的深層心理（即使是潛意識）。黃錦樹對此心理有分析道：

他的超越之路也是他的自我救贖之路，並且處處帶著自我辯護的色彩——以「超越」的策略跳出了人世的是非，把自身置於仙佛的超越之境、自我昇華為超越者。<sup>39</sup>

拼命想壓當日頗有學術聲望的唐君毅一頭則成了胡蘭成施其殺伐與自戀自美的一種特別方式。這甚至成了激勵他嘮嘮叨叨寫了上百封信函的原動力。將唐、胡二人「皆欲重估中國文化的價值，對其延續與發展憂心忡忡」乃至「家國情懷」相提並論，<sup>40</sup>或者「胡蘭成和唐君毅一樣相信心的內

35 張愛玲：《小團圓》，頁 237。胡這種不好看的「陰性氣質」，黃錦樹的研究也有提及，參閱氏著：〈世俗的救贖：論張派作家胡蘭成的超越之路〉，頁 133。

36 參閱胡繼華：《浪漫的靈知》（北京：北京大學出版社，2016 年），頁 40-41。

37 有關於此，張桂華在《胡蘭成傳》中有充分的描述，茲不贅述。

38 張愛玲：《小團圓》，頁 225。胡暮年扶持「三三」，寫給朱氏姐妹那些漫長的信，同樣基於這一心理。參見朱天文：《花憶前身》（臺北：麥田出版，1996 年）。

39 黃錦樹：〈胡蘭成與新儒家：債務關係、護法招魂與禮樂革命新舊案〉，頁 157。

40 參見王峰：〈胡蘭成與唐君毅的交往〉，《讀書》，2013 年第 4 期（2013 年 4 月），

鑠能力」，<sup>41</sup>真是抬舉胡蘭成，也太委屈唐君毅，二者的誠與偽不啻雲泥之判。而倘若以為胡蘭成現象不過是簡單的傳統中國「文人文化」的濫觴，也真是抬舉胡蘭成，也太委屈華夏文明極具風格性的文人傳統。<sup>42</sup>

更令人困惑的學術判斷還包括：如此胡蘭成，居然成了「抒情聲音」的代表作。

不過，從對「情」的認知進入唐君毅與胡蘭成構造迥異的精神世界，倒不失為一條深入探討的有效路徑。

### 參、形軀情慾與性情之教：「抒情傳統」之前

多少因為胡蘭成的聲名狼藉，王德威將其作為典範納入《史詩時代的抒情聲音：二十世紀中期的中國知識份子與藝術家》討論時似乎也有些遊移，相關立論也顯得頗為糾結。該章首先花費了相當篇幅（中譯本超過兩頁紙）代張迷闡發對胡蘭成的「妒恨交織」之情（甚至認為在《小團圓》中看到了「胡蘭成對張愛玲的影響竟是死而不能後已」），繼之承認「胡蘭成如何透過自成一格的『戀人絮語』來解釋他在政治上以及私人生活的不忠，為自己的行為開脫」，然而其得出的「最不可思議」的結論是：「胡蘭成的『絮語』最華麗動人處，油然呈現一種抒情風格。」<sup>43</sup>——可見，一旦對「情」的認識出現偏差，「抒情」的定位難免必然要出現問題。本節旨趣不在探討「抒情」作為「傳統」於中國文學史的主脈究竟能否成立，<sup>44</sup>而在於唐君毅、胡蘭成的交集中對勘二人對「情」的性質迥異的

頁 62-72。

41 王德威：《史詩時代的抒情聲音》，頁 331。

42 素來反感胡蘭成的聲音也並不稀見。「文人」往往就是這類反感最常見的標籤理由，包括張桂華《胡蘭成傳》中的立場。但中國「文人」在古時第一要義就和德行有關、甚至和敬宗重祖有關。例如《尚書·文侯之命》、《詩經·大雅·江漢》中皆有類似表達。此意亦甚繁，當另文再議。

43 王德威：《史詩時代的抒情聲音》，頁 283-284。

44 與此相關的討論，最近十年已很是熱鬧。其中最詭譎的表現，是其合法性的分歧往往圍繞「政治權力」的歸屬展開（參看註 4、5、6 之說明）。針對「情」的性質的討論，其「公共性」或「性情」一面也略被關注（參看蘇巖、龔鵬程等人的相關研究）。針對唐

理解與體察：在此二人習慣性的表述中，這經常是通過「情意」和「情理」一組概念具體呈現的。不能因為胡蘭成口口聲聲使用「情（意）」，他就必然呈現了「抒情」——如果「抒情傳統」可以接續並潤澤「道始于情」（郭店竹簡〈性自命出〉）的基始脈動、「發憤抒情」（屈原《離騷》）的正向力量、「道至情達」（《大戴禮記·哀公問五義》）的成德之路。正因此，接下來王德威馬上就遭遇了他的文學「吊詭」：「如果抒情傳達的是一個人最誠摯的情感，它如何可能成為胡蘭成叛國、濫情自圓其說的手段？」因為至此王氏仍要將「胡對個人行止的表述」看作是「情深意切」的，這樣的閱讀判斷能力也就難免他要困惑於「胡蘭成的個案是遮蔽、抑或揭露了傳統中國詩學中詩如其人、人如其詩這一觀念？」實則，傳統中國詩學本無不妥，胡蘭成這個「個案」恰恰高度準確呈現了「詩如其人、人如其詩這一觀念」。奈讀者不辨真偽何？！<sup>45</sup>無論如何，王德威將胡蘭成作為「情之『變』」的代言人而與「情之『真』」、「情之『誠』」、「情之『正』」構成對勘的「抒情」立場是無疑的。<sup>46</sup>王氏甚至認為，「情之正與情之真之間的關係充滿張力」，並更進一步拉上徐復觀陪綁，使得「如何在二者之間取得平衡」變成了「現代新儒家」的重要課題。筆者認為這一結論出於誤讀。就王氏引用的徐復觀這段原文而言，徐文也意在強調「情之正與情之真」之間如何經由體證工夫最終達成高度統

---

、胡二人「情」觀念不同的探討，本文或為首出。

- 45 引文參見王德威：《史詩時代的抒情聲音》，頁 284。就事而論，在胡、張這段孽緣前後，事實上更為無辜的胡蘭成的第二任妻子和第三任所謂「同居人」極少得到讀者富有同情的關注。這一點，倒是早就不再對胡蘭成「愛恨交織」的張愛玲更為清醒，所以在《小團圓》中她也就早已不給自己再留幻想：「他的過去有聲有色，不是那麼空虛，在等著她來」、「他從前有許多很有情調的小故事，她總以為是他感情沒有寄託」（分見頁 165、194）。痛定思痛之後，張愛玲對胡蘭成的鄙夷之態度，無論早年對朱西寧（1927-1998）、還是大半生對宋淇（1919-1996）的通信，已經見得了然，奈何有些讀者不肯正視。《小團圓》的確鋪寫了少女盛九莉陷入初戀的種種深情、那無非是任何一個正常女孩該有的反應，無足為奇、更不足為據。《小團圓》中其實有多處針對胡蘭成四兩撥千斤般的冷峻斷制，詳見下文分析。
- 46 本文的審查意見之一特別提醒，王氏「情之變」在此的使用值得斟酌。「正變」之說基於作為孔門德教與性情之教之始的《詩經》之〈風〉、〈雅〉，無論其「正」其「變」，都發自「情之誠」。故審查者認為，胡蘭成式的「自我中心」的「形軀情慾」與自欺欺人的虛矯詐飾，無關「正」「變」，當稱其為「情之偽」「情之邪」。此議甚美。謹致謝忱。

一、而非構成不可和解的張力。<sup>47</sup>情（性）與（倫）理之間存在著如此僵硬的「張力」<sup>48</sup>原本就是現代性的偉大創造，傳統中國尤其儒家傳統中對情、理關係的理解，要非如是。<sup>49</sup>而胡蘭成這類能經過所謂審美超脫至於自我人格化的虛擬濫情，<sup>50</sup>原本就與「新文化運動」後引發的西方近代美學風氣的氾濫有關，<sup>51</sup>美學和倫理學之間的二律背反一般被認為來自「康德式兩難」。<sup>52</sup>如果直到一九八〇年代，我們對「情」的認識還難免囿於「總的來說，情就是反封建束縛要求個性解放的『自我』」；<sup>53</sup>即使在二〇一〇年代尾聲，我們對「情」的理解還是只能限於「此處的『情』是感情，也是人情、世情；是人性內裡的七情六欲，也是歷史的情景狀態。更進一步，『情』是本然真實的存在，也是審時度勢的能力」、「真正的革命——和真正的情——不就是能對當下體制與時間的反抗」<sup>54</sup>——則胡蘭成式的虛詞浮調、其文字中俯拾皆是的不成腔調的「情意」與「天地不仁」的濫用被一一領受，還會被認真納入「抒情傳統」考量，也就並不太奇怪。王德威希望達成的美好願景：

- 
- 47 徐復觀：〈傳統文學思想中詩的個性與社會性問題〉，收入氏著：《中國文學論集》（臺北：學生書局，1981年），頁346；參見王德威：《史詩時代的抒情聲音》，頁333。
- 48 王德威：《史詩時代的抒情聲音》，頁330。
- 49 與此類似，該著中其他成組的對待表達，例如「群己」關係，「這個時代吶喊團結、頌贊集體，但我們也聽到無數異議但聲音此起彼落〔……〕他們在群己之間作出抉擇」，參見王德威：《史詩時代的抒情聲音》，頁585等等，結論都未免顯得單薄輕率。
- 50 參見黃錦樹：〈胡蘭成與新儒家：債務關係、護法招魂與禮樂革命新舊案〉，頁146。
- 51 就胡蘭成的時代而言這一論題，方東美（1899-1977）、宗白華（1987-1986）等先生的著述都有相當的參考價值。
- 52 Gayatri Chakravorty Spivak, *An Aesthetic Education in the Era of Globalization* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2012), p. 19.
- 53 王元化：〈龔自珍思想筆談〉，收入氏著：《文學沉思錄》（上海：上海文藝出版社，1983年），頁194。
- 54 王德威：《史詩時代的抒情聲音》，頁9、299。王也是在此認知基礎上，構建了「革命」「啟蒙」「抒情」三者的聯動關係模式解讀現代文學史。當然，王的思路更有前賢，此即捷克漢學家普實克（Jaroslav Prusek, 1906-1980）在觀察現代中國的文化和歷史進程時，曾以「抒情性」相對於「史詩性」——或個人的詩意表達對於集體的政治呼嘯——來界定。所謂抒情，指的是個人主體性的發現和解放的欲望；所謂史詩，指的是集體主義的訴求和團結革命的意志。Jaroslav Prusek, "Subjectivism and individualism in modern Chinese literature," in Leo Ou-fan Lee 李歐梵 (ed.), *The Lyrical and the Epic: Studies of Modern Chinese Literature* (Bloomington: Indiana University Press, 1980), pp. 1-28.

「抒情」與「史詩」既不必為西方文類學所限，也不必落入進化論似的時間表，而可以看作中國傳統「詩緣情」與「詩言志」的對話進入現代情景後，所衍生的激進詮釋。<sup>55</sup>

因為其對「情」「志」理解的單薄乃至混亂，未免落了空，也極易招來以古典傳承自居或公領域意識較強者的反對。

《史詩時代的抒情聲音》能將作為個案的胡蘭成放諸當時世界格局的文化裂變，例如與西方同時的艾略特、龐德等人的政治抒情和抒情政治比勘而見，理論視域顯得相當闊大：

「史詩時代的抒情」是世紀中期全球抒情話語的重要部分。在那個時代，以海德格、班雅明、阿多諾、布魯克斯、普實克，以及德曼為首的批評家們把抒情看做是理解歷史、鑄就新世界的方法。<sup>56</sup>

但筆者認為此中問題恐甚為蕪雜，不宜太輕飄或粗暴地帶過。以海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）為例，海德格雖然認為人的存在常是情態性的存在，但情態性的存在不是本真的存在。任何太主體性的存在，包含認識論的、道德論的主體性哲學，也包含太個人主體性的抒情文學，都是存在的遺忘。人的本真狀態恰當是脫主體性的「與世界共在」。就此而言，胡蘭成與海德格應該絕不同科。<sup>57</sup>胡蘭成現象發生在中國，的確是「五四之後一種相當特別的思想形式，其激進（或虛妄）處未必亞于檯面的左派右派」、「胡蘭成的詩學和他的五四情結息息相關」，<sup>58</sup>「新文化」與

55 王德威：《史詩時代的抒情聲音》，頁 391。

56 王德威：《史詩時代的抒情聲音》，頁 586-587。有意思的是，有些激烈貶抑「抒情傳統」的研究（例如馮慶）、卻同樣認同其中包孕的「政治野心」——「啟蒙」的態度。

57 此處蒙楊儒賓老師、劉小楓老師立場不盡同的提醒。謹致同樣深摯的謝忱。關於何以「史詩總是伴隨著令人迷醉的抒情」，胡繼華《浪漫的靈知》中頗有精到、深刻的分析。

58 王德威：《史詩時代的抒情聲音》，頁 295、297。出生於 1906 年的胡蘭成雖然學歷不高，青少年所接受的的確正是「五四後的新式教育」，參見張桂華《胡蘭成傳》中的相關論述。

「新文學」的發動與性格原本就遠溯近世歐西的思想動亂，<sup>59</sup>胡蘭成的「美學宗趣」與他的「五四品味」毋寧是一體的兩面。但王著接下來卻在「情」的立場上輕輕將此現象解釋為「蕩子本色」乃是「生逢亂世人必須善自調節情的用與無用」、甚至「這幾乎就是種道家的態度了」，<sup>60</sup>結論未免與胡蘭成式的將「虛構」當作「機鋒」一樣荒唐。對「新文化」的認同更多於反思、對「新儒家」的關懷也未免相當陌生的王德威此處一不小心就成了胡蘭成的共謀與同道，不僅錯認此「情」為真、更納「不仁」入「道」。二〇〇九年召開的「抒情的文學史」國際學術研討會上，王德威在綜合座談中亦將「徐復觀談中國藝術精神，唐君毅以故國山川的悲情來看待中國文明的重建」納入「抒情傳統的譜系」，他也再一次牢牢不肯放棄「胡蘭成的論述」。<sup>61</sup>究其根源，還是基於對「情」的理解的流於表面。筆者因此認為，構建「抒情傳統」之前尚有另外一種傳統必須澄清：此即「情傳統」，或說「情性傳統」，也即「性情傳統」。<sup>62</sup>在「情」的理解問題上，中國與西方（或說古典與現代）的理解應該很不一樣。也因此，胡蘭成與海德格們即使在「抒情」問題上也還是蕭條同代、各有悲酸。而篇幅所限，本文只能暫時聚焦於唐君毅、胡蘭成二人的「情」觀作簡單分梳。

何以滿嘴「情意」卻又處處「天地不仁」的胡蘭成總是顯得那麼高明

59 參閱盧文婷：《反抗與追憶：中國文學中的德國浪漫主義影響（1898-1927）》（北京：中國社會科學出版社，2014年）。

60 王德威：《史詩時代的抒情聲音》，頁329。「當莽莽乾坤被劫毀一淨，自有一股清新氣象油然而起，詩意因此產生」（《史詩時代的抒情聲音》，頁295），這樣的胡蘭成的確是更具法西斯色彩（雖然的確「這不符合他高傲的心性和思想淵源」——胡蘭成是要自我作主的），與《老子》或《易經》卻未必有甚關係。但胡蘭成式的冒認道家乃至仍被後世認同當然並非空穴來風，這甚至可以追溯到方東美（1899-1977）、徐復觀等人的儒道之辨。甚至馬一浮（1883-1967）《論老子流弊》都謂：「他只是燕處超然，令汝捉不到他的敗關，不奈他何。以佛語判之，便是有智而無悲，儒者便謂之不仁」「其病根所在只是外物，他真是個純客觀、太客觀的哲學，自己常立在萬物之表」（轉引自黃錦樹〈世俗的救贖：論張派作家胡蘭成的超越之路〉，頁149）。儒佛之辨的問題同樣茲意太繁，仍當另文再議。

61 轉引自龔鵬程：〈成體系的戲論：論高友工的抒情傳統〉，頁54。

62 就「詩寫性情」的文學表達，和「抒情傳統」構成一個維度對勘的，應該是「詩教傳統」，有些研究者（例如李翰）以此挑戰「抒情」「革命」「啟蒙」的三分法，是有深刻理致的。但「詩何以教」，是否「家國情懷」所能盡之，如何理解和踐行「政教」美刺，同樣甚為關鍵。



超越。「人世可以一刻為千秋，遠離三塗惡趣與興廢滄桑」，人世可以自然而然就是「仙境」，他動輒就能看出情意的天地清曠或浩蕩，一夜白地的殺戮慘痛也波瀾不驚看作「可以被編入漁樵閒話，依然現前江山，風日無驚」。甚至「我身上沒有業，連家人兒女亦當下斬斷情緣」這樣大妄口都打得。63 匱乏生命應有、本有的痛感苦感，共業的人世遠遠退去成為與己無涉的觀玩的風景，胡蘭成的「情」因此只能成為他自己意義上的「不情」，64 浮光掠影的感官愉悅。讀者有沒有感到和邁斯特（Joseph de Maistre, 1753-1821）那個冷酷結論的異曲同工：

當此天下大亂、罪惡污染了一切、千真萬確地一切成了罪惡之際，  
現代哲學卻用「一切都好」這樣的話來毒害我們。65

胡蘭成當然還夠不到哲學家的層面，但他的拒絕共在感不僅阻斷了他的超越（自然個體意義上的）可能、同時也阻斷了他和此在人間的真正的深入的交流。正如黃錦樹所斷，傳統以感應為依據的生命方式在胡蘭成這裡蛻變為當下所謂審美迸放，而非致力於如何將「感」導向主體內在的道德性，導向內在的道德主體性。66 因此胡蘭成不僅將妄心錯會作本心，且似乎世間一切都足以成為他的遊戲三昧，67 他這種貌似奇異的妄自尊大實是非常現代的症候，甚至也並不複雜：乃是沒有底限的個人主義的恣意擴張。

63 參見胡蘭成：《文明皇后：胡蘭成遺稿集》（北京：中國長安出版社，2016年），頁23、37、52、39。所以張愛玲在《小團圓》中會輕鬆斷定：「（之庸）能說服自己相信隨便什麼。她死了他自有一番解釋，認為『也很好』，就又一團祥和之氣起來」，頁241。

64 此處胡蘭成自己一定至少可以拉扯上賈寶玉來自美他的行徑。但「悲涼之霧，遍被華林，然呼吸而領會之者，獨寶玉而已」（魯迅語，見氏著：《中國小說史略》，南京：譯林出版社，2018年，頁197）的《紅樓夢》要非胡蘭成所能真正和深刻理解。這是另外一個話題，此處也要暫且擱置。

65 約瑟夫·德·邁斯特：《信仰與傳統：邁斯特文集》，馮克利、楊日鵬（譯）（北京：商務印書館，2010年），頁25。

66 這種「感應」的生命同時也是向超越界敞開的。這種道德性與宗教性之間「相依為用」的關係，唐君毅有甚為體貼的解讀。參見唐君毅：〈1954年11月15日致勞思光〉，《書簡》，頁268。

67 守護人的絕對域，正是宋明以來儒學特重功夫論之所在。相對於胡蘭成當下審美抽搐的啟示時間（閑），唐君毅之教選擇的時間性則是連續的世俗時間，漸教的苦磨（忙）。參閱黃錦樹：〈世俗的救贖：論張派作家胡蘭成的超越之路〉，頁134、148、175-176。

因此他的「情意」只服從於個我的利益。所以他可以有明目張膽的無恥，將自己「做了壞事情」美化到「人世正邪可以花葉相忘」的地步。<sup>68</sup>甚至能夠將自己的加入汪偽政權自美為：「胸中雜念都盡，對於世事的是非成敗有一種清潔的態度，下山來我就答應參加了。」及其失敗，又分辯為：「我與和平運動是一身來，去時亦一身去，大難過去歸了本位，仍是青埂峰下一塊頑石。」<sup>69</sup>一九五四年武漢逃亡寫給當時重慶接受大員袁雍的信中居然自稱「士固有不可得而臣，不可得而辱，不可得而殺者」。遑論其敘述與事實之間的巨大出入。<sup>70</sup>厚顏無賴程度可謂在在令人匪夷所思。黃錦樹因此得出結論：

這樣「凡存在的皆合理」的審美超脫再推演下去，則不免會跨越倫理的邊界，甚至倫理道德在他那樣的美學的搖晃之下就被抖落了。〔……〕也可以理解流亡日本後從帶罪之身抖落一切一躍而至對立面，而為中國文化暨世界文明的救世主、禮樂烏托邦的制定者——而為世界萬世制禮作樂。<sup>71</sup>

包括胡蘭成的所謂「親」——這個詞也是直接抄襲張愛玲，日後還成為胡「格物」乃至「參禪」的「真本領」——本字乃指人與人、與物、與世界具體的實在的發生關係。在胡蘭成，這境界卻不過就是「這是她堂子裡的慣技吧，但亦是生來的妖冶，其中亦有男女之際無得保留的相見相知相親」。<sup>72</sup>黃錦樹認為胡蘭成唯一的「格物」本領就是「格女人」，這一點也為王德威所承認，王德威同時也欣然接受了胡蘭成「蕩子」的自我定位而且大加一番分析，書中為此專辟一節討論「情之誠，情之正，情之變」。美稱「蕩子」為「中國現代主體性的一種類型」、甚至美稱「蕩子

68 胡蘭成：〈世上人家〉，《今生今世》（北京：中國長安出版社，2013年），頁112。

69 胡蘭成：〈天下兵起〉，《今生今世》，轉引自張桂華：《胡蘭成傳》，頁73。

70 關於胡蘭成不過是汪偽政權中「一個賣身投靠的小文人」的基本定位，張桂華《胡蘭成傳》有令人信服的分析。即使是未經刪節的《今生今世》當中，胡蘭成信口胡謔的地方也四處都有，參見《胡蘭成傳》，頁224。

71 黃錦樹：〈世俗的救贖：論張派作家胡蘭成的超越之路〉，頁145、147。

72 胡蘭成：〈無題〉，《文明皇后：胡蘭成遺稿集》，頁115。

的核心價值在於感受和表現『情』的能力」。<sup>73</sup>但胡蘭成這類「蕩子」其實並非什麼時代性的新事物，這種「浮蕩少年」正是「五四」前後一種新舊調和不良的惡劣世相。胡蘭成一生忙於「格女人」卻總不脫最膚淺惡俗的男女濫調，這種「現象」已經被稍顯老成些的「新文化」時人例如蔡元培（1868-1940）看得很透徹。<sup>74</sup>這種未能將男女之際建立常態的健康自由社交、更強調其社會性和精神性，反而充滿了「物質性」（形軀情欲，黃錦樹所謂「拜物教」），既是對傳統的扭曲，也是對新知（歐西文明）的誤解。<sup>75</sup>王德威已然看出胡蘭成和「五四」的某種繼承關係：

胡蘭成屬於五四影響下成長的第一代，他經歷了幾乎所有五四新青年的冒險歷程：從農村到城市、從舊學到新知、從浪漫的渴望到意識形態信仰。<sup>76</sup>

卻未能透關指認胡蘭成的這一兩無歸止：胡蘭成的所謂「男女」情調，是當時最劣質的陳詞濫調，而非什麼「情」的變風變雅。胡的問題極具時代性和局限性，卻居然被後人以為他超出了自己的時代、乃至創造了新型的主體。所謂胡蘭成對「情」的「無條件的禮贊和辯證」、所謂「情」的本質是混沌的和無規則的，<sup>77</sup>這些都是危險的和可疑的論證。

胡蘭成後期倡言的矯揉造作的「禮樂」風景同樣也是直承於他對人世

---

73 雖然王德威也是有些明白胡蘭成的「一往情深每多被認為是惺惺作態」的眾怒難犯，分見《史詩時代的抒情聲音》，頁 323、324、327。當然胡蘭成的「蕩子論」及其超越論，還應當至少追溯到朱天文的《花憶前身》（臺北：麥田出版，1996 年），頁 3-49。而他的自我告解，則是去世前一年〈遂志賦〉中多處自稱「蕩子」——卻居然要自比為劉邦和孫中山。轉引自黃錦樹：〈世俗的救贖：論張派作家胡蘭成的超越之路〉，頁 149。

74 參見蔡元培：〈貧兒院與貧兒教育〉，收入《蔡元培全集》，第 3 卷（北京：中華書局，1984 年），頁 265。胡蘭成這種濫調之甚，應該包括他對哪怕人家的遺孀都不惜「以身相許」。

75 參見楊聯芬：《浪漫的中國》（北京：人民文學出版社，2016 年），第二章，〈「社交公開」：平等與衝突〉。但楊著以為：「在 1920 年代初的中國，實際生活中的青年男女，乍由『授受不親』進入『社交公開』，其語言和行為習慣都很難一下子擺脫傳統男女關係的模式」（頁 69），對於傳統的理解還是失之簡薄了。

76 王德威：《史詩時代的抒情聲音》，頁 298。

77 王德威：《史詩時代的抒情聲音》，頁 285、286。

的所謂「情意」認知的。包括他寫自己與義母的關係，都是「情意」「如何堂前沒有個安放處」。這不得「安放」，乃是不肯直面與承荷，更不能深入與踐行。胡蘭成「隨處見獵心喜，得歡樂處且歡樂」<sup>78</sup>的庸俗淺薄的本性決定了在他鎮日呼要的「歲月靜好，現世安穩」中讀者實在不應高估他的精神本相。這種精神與「禮樂」無關。口說無憑，行為是證。胡蘭成式的「陰陽消息」的本相仍是極無節制的飲食男女、形軀情慾，依其小份的聰明口齒美化為風景。<sup>79</sup>他所謂的「強調明亮、單純、廣闊與嬰兒般自然的形象」<sup>80</sup>只是個話頭，包括他在在處處都要拉扯一番的「中國傳統」，基於心性構成背後無時刻不為蕪雜情欲沾染，他才會三句不離本行，連談宗教都能飛快地拉扯回男女視域，大言不慚「因為神的事也與戀愛一樣，是可名，非常名」。<sup>81</sup>這便是他最愛嘮叨的「名目不可不有，但是不可落實。〔……〕文章也是如此，文明也是如此，不可以太成名器。晉朝人就是為了要擺脫名器，所以要求自然」云云。<sup>82</sup>可惜這些好聽的說辭在胡蘭成，無非是躲避擔當的籍口，他的不落實便是不負責。甚至「一切價值既非實體，也不是事實，都無法用命題體系來表述」這類焦灼的浪漫主義的美學掙扎都無法和胡蘭成真正掛搭。儘管在「以嚴肅的態度做著輕浮的遊戲，把整個世界當作一段機緣，將萬物讀作一部沒有結局的小說」的感知方式上，他們或者略有貌合神離。<sup>83</sup>胡蘭成沒有源自西方文化深底的浪漫主義那種深迫的還鄉執念和超驗的狂熱渴望，此所以他和海德格難以相提並論。胡蘭成自有自己極為世故、庸俗的「穩定結構」。他和「宇宙秩序」之間

78 張桂華：《胡蘭成傳》，頁151。

79 例如他自認「我自幼年來，不必為男女愛悅，卻是于人世每有好處意外相逢的荒唐念頭」，倒是馬上被最後一個老婆（佘愛珍）一語道破：「誰叫你看見女人鮮搭搭呢！」胡蘭成：〈梅花〉，《文明皇后：胡蘭成遺稿集》，頁109。

80 王德威《史詩時代的抒情聲音》，頁296。

81 胡蘭成：〈宗教論〉，《中國的禮樂風景》（臺北：遠流出版社，1991年），頁15。

82 胡蘭成：〈文明皇后〉，《文明皇后：胡蘭成遺稿集》，頁8、14。

83 參閱胡繼華：《浪漫的靈知》，頁9、32。說胡蘭成「帶著晚明王學末流色彩、混雜著黃老之術」（黃錦樹：〈世俗的救贖：論張派作家胡蘭成的超越之路〉，頁149），都有些抬舉他。考慮到西方近代浪漫主義同樣雜糅的精神來源有可能混入了「啟示宗教。末世論傳統、柏拉圖主義、千禧年運動、中世紀煉金術和占星術、文藝復興的宇宙論、思辨神秘主義」（參閱胡繼華：《浪漫的靈知》，頁12），則這類東西並行的光怪離奇的精神亂相，也是其道不孤，有深切的內在合理性。

不是斷裂，而是無感。<sup>84</sup>胡蘭成只見眼前人，一生並無許多微言大義，對於浪漫主義慣常熱衷的江山社稷大是大非<sup>85</sup>也沒那麼當真，儘管他一生常談「建國」，卻沒有真正的「革命者」性命以之對真理實相的赴湯蹈火：正因為在「情」的層面，胡蘭成根本缺乏這樣的懇切真誠與性命力道。他不落實的常常只是他豔歎的「二人之間單是這樣的一種初初之意，什麼故事亦未有」，具體結果就是他終其一生凡百勾引各色女性皆不得善終。「說聖賢之學不如說學聖賢」之語出自胡說，<sup>86</sup>實在荒唐。但既然胡蘭成立言從未考慮過誠懇與否，<sup>87</sup>跟他的語詞當真便是讀者自己的錯。

理解或分析胡蘭成如此具有負面作用（無論是他「格女人」造成的人倫失範，還是「打天下的風姿」中情的濫用相殺）的「情之變」、或說「情之偽」、「情之邪」，原本並不複雜：<sup>88</sup>胡蘭成所謂的「情（意）」確是混沌的無規則的。<sup>89</sup>所以面對必須有所選擇的人倫規範，他會張口即說「選擇就不好」<sup>90</sup>——這一幕是否讓人聽起來異常熟悉：「沒有確然決斷，沒有實質和功能的約束，沒有方向感，沒有持續性，沒有終審法庭」——這就是卡爾·施密特（Carl Schmitt, 1888-1985）稱為「機緣主義」的浪漫

84 參閱以賽亞·柏林：《浪漫主義的根源》，呂梁、洪麗娟、孫易（譯）（南京：譯林出版社，2008年），頁118。儘管日後胡蘭成構建了所謂宇宙幾大規律，那也只是他的信口開河，可是說，依其不教之情性，他從未在任何事與人上，投入過全幅的生命真誠。

85 參閱胡繼華：《浪漫的靈知》，頁121-133。

86 胡蘭成：〈1964年9月29日致唐君毅〉，頁249。

87 這並不委屈他。他假梁漱溟之名混跡港臺新儒家之側、後為徐復觀揭穿，便是一副撒謊亦可若無其事的「很好」。參見張桂華《胡蘭成傳》中的相關史料。

88 王德威即認為胡蘭成「抒情化了的背叛美學」「複雜」、甚至「高深莫測」，見氏著：《史詩時代的抒情聲音》，頁284-285。

89 胡蘭成文字中對「情意」的濫用和隨意實在不勝枚舉。此處再贅幾例：「他（崔浩）沒有佛教那種人世無常之感，亦不作志士騷人的悲歌當泣。他的自是現實的情意茂密，發於心者皆可見之於行。」〈崔浩〉，《文明皇后：胡蘭成遺稿集》，頁91-92。「政治如文章，好文章的發想，原來皆是一種茫然的情意，理路章法等要等其自然形成。〔……〕（而今天我們三三的年輕人）是在重新又從中國這一代人的迷茫情意出來大自然的五基本法則與禮樂建國的新案，那造型的變化是直接來自迷茫的情意與親切的現實。〔……〕直接從情意的迷茫中出來形制與學問、此大的情意直接自天。」〈荷花荷葉話民國〉，《文明皇后：胡蘭成遺稿集》，頁143、144、146。「使千萬人起來革命的是人類的大的感情，人生的愛悅。」〈中國文明與世界文藝復興〉，《亂世文談》（臺北：印刻出版，2009年），頁196。

90 張愛玲：《小團圓》，頁238。

主義政治。<sup>91</sup>胡蘭成更等而下之，所謂「透過生花妙筆的書寫，胡蘭成瓦解了非此即彼的價值與形象，模糊了涇渭分明的理念與情懷。他遊走是非內外，敵我不分，如此爛雅機巧，以致形成一種『藝術』——文字的叛／變術」、甚至「他的思維方式遠比我們想像的更為迂回」。<sup>92</sup>黃錦樹直指「胡蘭成體系中被極力遮蔽且神秘化的實事本身」正是「主體身體的欲望」。<sup>93</sup>這點天機實在並不應該難以看穿。這種「情」的本質就是無明與業力的盲動，卻不幸被當代學者當成了「情」的本質：所謂（胡）「對『情』無條件的禮贊和辯證，恰恰與書寫革命、啟蒙的主流現代文學，形成尖銳對話」。不僅王德威「說胡」於此關鍵未能厘清，整個「抒情傳統」的建構也因此「情」觀念的混亂漏洞百出。

而在胡蘭成筆下，這種業力盲動另外一個常用稱謂則是「生命力」：「這種生命力的放恣，幾乎是沒有目的的」<sup>94</sup>五四時期迸發的「生命力（也就是『情』）」被認為是足以創造漢唐盛世的偉大文明。<sup>95</sup>王德威則將這種輕浮的口齒認同為「五四以後流行的柏格森生命主義在胡蘭成這裡也找到出口」。<sup>96</sup>柏格森（Henri Bergson, 1859-1941）的直覺論與生命論（*elan vital*）在五四後的確對第一代新儒家有過影響，梁漱溟（1893-1988）、張君勱（1887-1969）等人的著作於此均有所涉及，但熊十力（1885-1968）、牟宗三（1909-1995）都提過陽明學的良好概念雖然是帶著情意智的直覺，但其直覺乃是比照玄智、般若智的德性之知，不是生理學、生物學的生命衝動。自然生命固然有一套邏輯或規律需要正視，但自然生命之衝動是無可讚歎的，自然生命的業力（無論個體的別業，還是群體的共業）更必須警惕與轉化。柏格森的生命論乃反機械論的自然觀而立，他的論點當然要更複雜些，然而他的生命力概念不能等同於孟子學—陽明學中的良知。如果胡蘭成式的希望第二次中日戰爭再現的是這樣更在柏格森之下的「生命

91 參閱胡繼華：《浪漫的靈知》，頁133。

92 王德威：《史詩時代的抒情聲音》，頁285、293、294。

93 黃錦樹：〈世俗的救贖：論張派作家胡蘭成的超越之路〉，頁134。

94 胡蘭成：〈文明的傳統〉，《亂世文談》，頁79。

95 胡蘭成：〈中國文明與世界文藝復興〉，《亂世文談》，頁180-202。相應的分析參見王德威：《史詩時代的抒情聲音》，頁294-296。

96 王德威：《史詩時代的抒情聲音》，頁294。

力」，他的文字怎能不充滿召喚劫毀的不祥兵氣。針對這類流行一時的膚淺的「生命主義」的批判與洞見，我們不妨參閱牟宗三《五十自述》中的相關描述。因為深知生命業力的浩瀚縱橫必須經由恰當的收斂、降服、止息，對於「新文化」運動引發的一些風氣牟宗三一直評價甚低，以為其內容未免流於消極、負面、破壞性、流為情感的氣機鼓蕩，<sup>97</sup>偶有資質也是趨向混沌的風力風姿。這所謂「生命力」落實在胡蘭成，顯然就是順隨業力的無明狀態而麻木不仁<sup>98</sup>——而非什麼「天地不仁」。

打掃這種「情」的混亂狀、安頓這種「情」的失序狀，使其貞定、清明，原本就是中國傳統的「情性之教」即「性情之教」（詩禮樂教）的根本要義所在。這一經由規制、洗練、昇華、澄明之後的「又是情又是理的東西，不是情、理兩個」的狀態，<sup>99</sup>在唐君毅的晚年，就是直接以「性情」的概念出之。牟宗三在《五十自述》中也以「春情·苦情·悲情·覺情」的轉進形式，形象再現了從生命個體到民族文化何以「情超越」的具體路徑：這才是所謂「現代新儒家的重要課題」。王德威於此可說是完全弄錯了方向。也正因此，考察和理解唐君毅與胡蘭成的漫長交往與最終地格，對「情」（以及與之密切相關的「不仁」或「不忍」的態度）的認知與踐行，毋寧是最好的管道。在《中國文化之精神價值》中，唐君毅就直接用「相偶」的主體關係界定了「溫柔敦厚」何為「詩教」精神：

溫柔敦厚，非強為抑制其情，使歸中和也，乃其用情之際，即知對方亦為一自動之用情者。充我情之量，而設身處地于對方，遂以彼我之情交滲，而使自己之情因以敦厚溫柔，婉曲蘊藉。溫柔

97 牟宗三：《五十自述》（臺北：鵝湖出版社，1990年），頁32-33。此處，我們甚至還可以轉引一個極為淺白顯豁的例子：20世紀60年代，巴黎五月，青年學生奮起反抗專家治國，鋒芒直指第三共和國政治體制。他們寫在牆上的宣言是：「我們越造反，就越想戀愛，越是戀愛，就越想造反！」轉引自胡繼華：《浪漫的靈知》，頁125——可見後「五四」時期的「革命加戀愛」能成為流風，並非背影孤往。

98 「和當下解脫的非責任非倫理的存在同構的當下安頓，都預設了時間的流逝性、瞬間性，它們存在的條件正是人世的無常」，參見黃錦樹：〈世俗的救贖：論張派作家胡蘭成的超越之路〉，頁148。

99 唐君毅：〈民國初年的學風與我學哲學的經過〉，《病裡乾坤》，收入《唐君毅全集》第8卷，頁111。

敦厚，情之充實之至。此充實之情所自生，正由情之交滲，而情中有情。情若無虛處，何能與他人之情交滲。溫柔敦厚為情之至實，亦即含情之至虛於其中。吾人能由溫柔敦厚之情為至實而至虛，以讀中國一切表夫婦、父子、兄弟、君臣之人間倫理關係之詩文，則可以思過半矣。<sup>100</sup>

真正的深情即「性情」，不僅節制、平和、理性，更表現為放下自己的虛室生白、對他人與現實的切實關懷與介入，這些持論與實踐，與胡蘭成式的自戀自美、自重自大，當然是勢如冰炭。

作為胡蘭成在在強調「不仁」的鮮明對照，<sup>101</sup>「不忍」二字出現在唐函中的頻率同樣是驚人的，<sup>102</sup>他對世界的悲願無窮無盡。<sup>103</sup>此所以當胡蘭成經常「不仁」地將「民間起兵」美化為「打天下的風姿」，唐君毅卻說：「英雄之打天下其風姿未嘗不有可愛處，而戰亂中人所受苦亦不可勝言。」<sup>104</sup>對唐君毅而言，世出世間一切價值的基始與極致，「一切宗教要求所當本之本源」與「直下把握此本源本身當有之涵義」，其原則唯在「人之充量發展而至乎其極之仁心」。此仁心發展至極，「則可於人我之仁心之相感通處及萬物之化育上見天心」；此仁心發展至極，「必要求人精神之不朽，並肯定允恆之正義」；人之仁心與天心、神心因此是一貫，內外一如（不二），天心、神心未嘗不仁，且「必須於人之仁心聖心中見之」，至於其名相稍異，則為：

100 唐君毅：《中國文化之精神價值》，收入《唐君毅全集》，第9卷，頁233。

101 胡蘭成對此「不仁」態度的解釋，例如「超過了對於劫數的現實的感情，從天道來看事情。如此，人即雖在劫數中，亦可與造化小兒相戲侮。」見氏著：〈機論〉，《革命要詩與學問》（臺北：遠流出版社，1991年），頁225。和其「流於狂妄」的自我神話，毋寧還是同一癥結。甚至更為卑下，即其中包含的「以空做多的機會主義」，參見王德威：《史詩時代的抒情聲音》，頁300。

102 最特別的例子，如其1961年4月30日記有謂：「夜將哲學概論清樣撕去，只存序言和目錄，以書出版而清樣撕去，亦如新人之代舊人，然此舊人實為新人之母，以此頗有感概，並覺有一不忍之感。」物尚如此，人何以堪。參見唐君毅：《日記（上）》，頁296。

103 梁任公成句，「世界無窮願無盡，海天寥闊立多時」，唐先生甚喜之，嘗以其題照。

104 唐君毅：〈1961年11月7日致胡蘭成〉，《書簡》，頁203。



仁心是自個體人上說，聖心自個人仁心完全實現上說，而天心則自諸聖同心一心上說，而顯於人我之仁心交感及天地之化育中者也。<sup>105</sup>

至此，唐、胡之間的雲泥之判，已經是世界觀與人性論意義上的，「情」觀念的不同，無非外顯之一端。「天地不仁」在胡蘭成著述或說理念中地位之重，折射出的只是他於世事人情的無賴涼薄、對自我的狂妄的自大自重，與佛或道的脫情超越何嘗半點相干。<sup>106</sup>與此作為鮮明對照的正是唐君毅一生對於我慢我執的竭誠反省。這不僅體現在早歲《愛情之福音》中唐都要反復強調：

最好是虛心一些，把自己放在較低的地位，不要與他們平列，你只能自居於罷勉的向真、美、善的路道走的人，而且你們要想著你自己力量之小。<sup>107</sup>

一九六七年抱病作《病裡乾坤》，更專門檢討自己的「超越心情與傲慢之根」，其自省之嚴苛，連少年一夢都不肯輕放。<sup>108</sup>如果比較胡蘭成的妄言妄語，諸如：

我寫《今生今世》，如惠能說法，直倒落經典陳語。〔……〕馬一浮詩：「天下雖干戈，吾心仍禮樂」。吾寫《今生今世》，雖亂世的人與物亦如在仙境佛地，此是格物的真本領。

以此我重新自喜《今生今世》寫的有事似無事，正惟閒書可傳千

105 唐君毅：〈1954年12月9日致勞思光〉，《書簡》，頁270。唐君毅論「仁心」之言自然不止於此。筆者特別選擇日常通信作為輔證材料，正欲明此意對唐君毅具有生命的懇切與真誠，他才會顛沛造次中皆必與之。這種修辭的誠懇，正與胡蘭成式的徒然「說嘴」相映照。

106 黃錦樹對此定位胡是「好玩而喜反，恍惚而狂妄——青少年法西斯」，見氏著：〈胡蘭成與新儒家：債務關係、護法招魂與禮樂革命新舊案〉，頁185。

107 唐君毅：《愛情之福音》，收入《唐君毅全集》，第6卷，頁6。

108 唐君毅：《病裡乾坤》，頁9。

年也。<sup>109</sup>

唐君毅與胡蘭成在精神質地上的判若雲泥，此處也是無需解釋就能一目了然的。儘管胡蘭成「不仁」的養成也有一定的社會心理學依據——胡行文慣會自美自戀罕見苦感——髮妻去世可能是少有的例外，故讀者也多認為那是胡文中少有的真情實感，卻居然成了他「不仁」的誕生之初：

對於怎樣天崩地裂的災難，與人世的割恩斷愛，要我流一滴淚總也不能了。我是幼年時的啼哭都已還給了母親，成年後的號泣都已還玉鳳，此心已回到天地不仁。<sup>110</sup>

此處最可見得胡蘭成所謂對「天地」的「不仁」來自他認為「天地」對其「不仁」的個體苦難的難以釋懷，乃至眼牙以報。並非所有生於困苦長於艱難又頗聰明俊秀的壓抑不才之士都要歸此「不仁」之心。甚至本文作為對照方的唐君毅，因青年喪父，多年以一己之力扶持妹弟，同樣是飽經磨難的。<sup>111</sup>這並沒有影響唐君毅「仁心」的發越。仁若僅為人世有限的對待意，則儒門民胞物與、佛家大慈大悲之立據皆不復存矣。胡蘭成自以為他的「天地不仁」來自道家思想，實則這一危險的思路極具現代風味，如前文已經分析過的：胡蘭成的麻木不仁基於個我的扭曲膨脹，他於人間是非、人倫規範是荒涼無感的。而這一點特質，居然也是張愛玲日後對本期中國文化風土最大的感慨與反思：

就許多其他而言，共產黨統治也比回轉舊秩序好得多，不過是以較大的血親——國家——來取代家庭，編納了我們這個時代無可爭議的宗教：國家主義。我最關切兩者之間那幾十年：荒廢，最

109 胡蘭成：〈1964年9月29日致唐君毅〉、〈1965年10月12日致唐君毅〉，頁243、248、265。

110 胡蘭成：〈生死大限〉，《今生今世》，轉引自張桂華《胡蘭成傳》，頁43。

111 參見筆者箋注唐君毅之母陳卓仙著《思復堂遺詩》（上海：上海古籍出版社，2018年）中相關背景資料。

終的狂鬧、混亂以及焦灼不安的個人主義的那些年。<sup>112</sup>

個人主義下的失意落拓逼將出的只是胡蘭成式的自私自戀，同時，「在太客觀、外物的另一面卻又是太主觀，以世界為其表像」，<sup>113</sup>他對自身之外的人世的本質的冷涼是驚人的，這陰暗同樣隸屬於他的時代共業。張桂華看出胡蘭成「務實」是對的，但這未必與「農家子弟」的出身必然相關。這種「觀念型的東西說有就有、說無也立刻消散」的性格（在張愛玲的表達，就是「能說服自己相信隨便什麼」）與其說基於「強烈的自保本能」，<sup>114</sup>毋寧說更根植於胡蘭成刻骨的世俗氣質、只見當下一文得失、也正見證了作為「觀念」的不可靠<sup>115</sup>——此所以唐君毅中歲之後，會致力於建基「性情」之學以補救「觀念」之不足。唐君毅對於現世必須有所依傍與上出是念念在茲的（「道德只及於明，宗教必通於幽；通於幽使幽者明，而後宇宙為大明之終始」）：

何以人之仁心不當只及于現實界所接觸之人？何以人不當只本此心以謀人類未來之幸福？何以不只本此仁心以完成吾人之人格？何以不只以人類社會之存在即吾人之不朽？不以立德立功立言即人生之不朽、何以不當只求人間社會正義之實現而必信有允恆的

112 高全之：〈張愛玲的英文自白〉，轉引自姚玳玫：〈沒有足夠的愛克服兩個世界的鴻溝：從張愛玲的母女書寫看「五四」之後個人主義女性的倫理處境〉，收入楊聯芬（主編）：《性別與中國文化現代轉型》（北京，東方出版社，2017年），頁324。關於近代以降中國因倫理綱常潰敗帶來的惡性後果，張愛玲中年之後「弑母」三部曲的《雷峰塔》、《易經》、《對照記》（《小團圓》可以納入此列）是鮮活的樣板。在這對血親的慘烈廝殺中，無賴人胡蘭成相形之下幾乎都稱得上溫靜祥和。對於1920年代中國第一代「出走的娜拉」追求獨立背後的虛妄，出生於1920年的女兒成人之後追殺不遺餘力。蘇偉貞稱這一幕「母不母女不女父不父夫不夫友不友」「無父無母見佛即滅」，是平情之論。見氏著：〈連環套：張愛玲的出版美學演繹：以1995年後出土著作為文本〉，收入林幸謙（編）：《張愛玲：傳奇·性別·系譜》（臺北：聯經出版，2012年），頁730。

113 黃錦樹：〈世俗的救贖：論張派作家胡蘭成的超越之路〉，頁149。

114 張桂華：《胡蘭成傳》，頁19。

115 「反過來，遊戲而當真便是真。真做假時假亦真，假做真時真亦假。是為其遊戲人間的唯美辯證法」，黃錦樹：〈世俗的救贖：論張派作家胡蘭成的超越之路〉，頁148。

正義？<sup>116</sup>

因此，對於胡蘭成的「易陷於當下」、特富超越精神的唐君毅恰是最敏感的（見下引「一九五一年八月二十三日致徐復觀函」）。胡蘭成一生在女人窩裡處處「不管責任」，一味「任其自然，任其性情<sup>117</sup>的導引」四處胡纏，本質也是基於這種刻骨的世俗氣——這種「世俗氣」當然不止於胡蘭成，它原本就是新文化運動之後風起流行的一種顯豁的文化現象。<sup>118</sup>是胡蘭成天生「貪愛富貴」又「素喜自重自大」的世俗性格卻又長期困居下僚的現實窘迫，決定了他的投機乃至賭博的行事風格特別沒有顧忌與遮攔。他的所謂落水，確是主動跳水。<sup>119</sup>

胡蘭成慣會自抬自貴當然也不是完全基於心虛。他的自傲有性格的基因，<sup>120</sup>也有才氣的基因，畢竟他頗有幾分聰明靈透，他後半生極力為自己打造的「國士議政，不計利害」的形象工程甚至連自己都信以為真了。他棲息的日本，包括一見驚豔的唐君毅，未免都上了一点這個當，只是前者（日人）的文化隔膜可以至於將他的「直言風骨」的表演當成真（甚至胡蘭成本人也經常自以為真），後者畢竟嫻於中國古學，更深諳性情真偽。<sup>121</sup>唐君毅藹然君子的厚重品行令胡蘭成有所歡喜並不奇怪，但正是胡的自重大（大我慢）、世俗氣使得他沒法舉步走向更高遠的智慧之域。這點毋

116 唐君毅：〈1954年12月9日致勞思光〉，《書簡》，頁271。

117 同樣的名詞「性情」，涵義卻和唐君毅意義上的完全背道而馳。此處最可玩味中國文化觀念的近代嬗變到了何種匪夷所思的地步。

118 參見王德威：《史詩時代的抒情聲音》，頁607。此一類著名型的樣板人物，恐怕也應該包括「新文化」運動發起人的首座胡適先生——但胡適的人品畢竟好了很多，胡適到底還是在他的知識視域中追求「修辭立其誠」的，胡適在兩性問題上的不夠嚴謹更多基於他的理性認知便是如此。參見秦燕春：〈理未易察：作為問題與主義的「胡適與女性」〉，《關東學刊》，2017年第1期（2017年1月），頁93-105。

119 參見張桂華：《胡蘭成傳》，頁36、55。

120 在張愛玲，就是時時看到他臉上「輕蔑的神氣」。這點天賦性情也支持了他對汪偽政權追求某種「獨立」的尊敬，對於中國即使戰敗、日本也無法使中國徹底屈服的判斷（張桂華：《胡蘭成傳》，頁173）。光棍和無賴皆能遇事「做了就做了，又怎麼樣，不做任何解釋」（《胡蘭成傳》，頁205）。胡蘭成的「沉入民間」而得苟全性命（《胡蘭成傳》，頁211），是中國文化傳統中很耐人尋味的事。

121 關於唐君毅敏於人之性情，經常明察秋毫，參見秦燕春：〈性情與人格：唐君毅日記中所見〉有所分析，載《高教發展與評估》，2017年第1期（2017年1月），頁78-87。

寧也是他和唐君毅必然要貌合神離之處。

但本文發起的問題至此仍然沒有最後解決。如此胡蘭成，超越的緯度與憑靠是一點沒有，他卻還要將這種徹身的俗氣美化為人世喜樂，甚至「禮樂風景」。唐君毅為何與他交往長達幾十年？黃錦樹在〈胡蘭成與新儒家：論張派作家胡蘭成的超越之路〉中對唐、胡交往的本質有一些精到分析，例如：

胡蘭成自認居於高處，可是卻頗在意自己的見解是非會得到對方認可，甚至會時不時尖銳的質疑對方的立場或已臻之境界，帶有明顯角力的意味，隱含著對當時學院派領袖立場的挑戰。<sup>122</sup>

再如：

他們都有很強的審美感知能力，藝術涵養極高，也都有某種神秘經驗，對於中國文化的趨於衰亡也有共同的痛切（但胡蘭成的真誠很要懷疑），也都在為中國文化的未來謀出路，且歸本於儒（或宣稱歸本於儒）。<sup>123</sup>

而本文試圖推進一步：拋開胡蘭成勉力維繫這一交往的諸多因素不談，唐君毅在這一交往中的反復拉扯，核心問題也許即是他後半生最為操心的「詩禮樂教」即「情性」之教「性情」之教如何落地生根的問題。

## 肆、「詩禮樂教」的書寫與踐行

一九五七年唐君毅致胡蘭成一封存世殘件，卻保有了唐對胡最含蓄的提醒：

惠函論世事謂孫行者一筋斗十萬八千里不能成正果，必服侍唐僧、

122 黃錦樹：〈胡蘭成與新儒家：論張派作家胡蘭成的超越之路〉，頁 158。

123 黃錦樹：〈胡蘭成與新儒家：論張派作家胡蘭成的超越之路〉，頁 158。

步行挑擔乃成正果。善哉言乎！所喻實多，不僅一時為之感喟無極。<sup>124</sup>

此言最是對一種冒稱直覺頓悟實則不過玩弄光景之學的提醒。可惜胡蘭成並不醒悟。

胡蘭成一生自負到了忘恩的地步，<sup>125</sup>他是不會對任何人真正感恩的。包括唐君毅。例如胡蘭成一度以為「然除吾兄外，無可與言也」、<sup>126</sup>「若此書專為吾兄而寫矣」，<sup>127</sup>卻在唐君毅去世之後，〈遂志賦〉中他到底認為自己和「篤學君子」是「話不投機」。<sup>128</sup>胡蘭成自稱其一生知音唯在敵人與女人，唐君毅不是他的敵人，但無愧良師益友，除了諒解包容，還一直嘗試要導正他的偏執和妄念。<sup>129</sup>一九五一年十月二十一日唐君毅致徐復觀函中曾明確自己對胡蘭成的態度是「愛人以德」。<sup>130</sup>筆者以為這是唐君毅能堅持和胡蘭成通信聯繫乃至幾度面晤的理由之一。而另外的理由卻有些無可奈何——這一點又是胡曾經的愛人張愛玲說的最清楚：

其實他從來不放棄任何人，連他同性的朋友在內。人是他活動的資本。<sup>131</sup>

這在胡蘭成的自我告解，也說的最清楚：

但將來我還是要出去到外面天下世界的，那裡的熟人經過這次浩劫，已經蕩盡，我得事先佈置，想法子結識新人。我就寫信與梁

124 唐君毅：〈1957年致胡蘭成〉，《書簡》，頁201。

125 過度自負即自以為是，這種心性自然不會有真正的感恩。自負其自身就是聖賢、就是超越者。和唐君毅的時時省察「傲慢之根」正成映照。

126 胡蘭成：〈1959年9月25日致唐君毅〉，頁173。

127 胡蘭成：〈1954年3月27日致唐君毅〉，頁144。

128 胡蘭成：〈自序〉，《今日何日兮》（北京：中國長安出版社，2013年），頁18；另外，關於胡蘭成「蕩子論」的自我告解，可見頁17。

129 黃錦樹：〈世俗的救贖：論張派作家胡蘭成的超越之路〉，頁184。至於「平生知己」云云，大約唐、胡皆不會承認。

130 唐君毅：〈1951年10月21日致徐復觀〉，《書簡》，頁52。

131 張愛玲：《小團圓》，頁268。

漱溟。<sup>132</sup>

「海外新儒家」的首座唐君毅當然是胡蘭成值得爭取的「資本」。而胡蘭成後半生著述中那些夾七夾八的「頓悟」之語，頗有聰明動聽處。<sup>133</sup>唐君毅秉性柔仁，一生恐蔽人一善之微，「要充量肯定一切有價值者」。<sup>134</sup>「從來不放棄任何人」和「想法子結識新人」的胡蘭成遇到幾乎不忍自絕於任何人的唐君毅，現代儒學史上最令人鬱悶不解的一段離奇交往難免就此拉扯了四分之一世紀。此所以同為「新儒家」代表，個性迥異於唐的牟宗三和徐復觀卻不會買胡蘭成一點帳。

另外需要考慮的因素還有，唐君毅本人在「知解」之外的特殊的天姿稟賦與學術進路，在當時海外的哲學風氣中也不能不說是深感寂寞的。<sup>135</sup>他對胡蘭成式的情調書寫即使無相知之雅，卻也難免相惜之情，況兼「吾人流亡海外，朋友少一個即更有無處再得之感」。<sup>136</sup>至於一九七五年身患癌症的唐君毅在台還有華崗見胡之舉，個中宛曲，不妨就是一九五三年八月三十日存世唐致胡第一函結尾所言：

弟恒覺人生如寄，凡曾一度相熟之友人，皆望親者無失其親，故者無失其故，唯癡願苦難填耳。<sup>137</sup>

此言正是針對當時「徐（復觀）、胡（蘭成）」失和而發。也是唐君

132 胡蘭成的自我吹噓常很可疑。他偷渡日本之後，曾經唐君毅之手寄信給梁漱溟倒是真的，但據說梁的回函也只是「寒暄」、且之後再無往來。參見張桂華：《胡蘭成傳》，頁 237。——即使梁能回函，我們還不得不考慮到是基於唐君毅父子兩代與梁漱溟的不菲情義，參見唐君毅去世之後梁漱溟的悼文〈懷念哲人唐君毅先生〉，《傳記文學》，第 367 期，轉引自張桂華：《胡蘭成傳》，頁 237-338。而揀查目前《梁漱溟全集》（濟南：山東人民出版社，2005 年），至少並沒有這封回函存在。

133 其似是而非處，也最是貽害無窮。所以嚴肅的學者，例如馮文炳都對胡蘭成進行嚴厲呵斥。

134 唐君毅：〈致徐復觀〉，《書簡》，頁 100。無疑這也是唐君毅能堅持和胡蘭成通信聯繫乃至幾度面晤的理由之一。

135 唐君毅在不同場合都流露過自己早在少年就經歷過一些直接頓悟的境界體驗，包括「玄武湖之悟」，見氏著：〈後序〉，《生命存在與心靈境界》，頁 361。

136 唐君毅：〈1957 年 2 月 3 日致徐復觀〉，《書簡》，頁 85。

137 唐君毅：〈1953 年 8 月 30 日致胡蘭成〉，《書簡》，頁 197。

毅自身對於人世「詩禮樂教」的風土風氣何以養成的厚植渴望。唐在另一封信中仍以謙退的口氣提醒胡：

蓋弟為人，實多拘固，並深信人間委屈，應一一說明，方得日麗風清。且不願世間有誑惑與嫌隙，乃覺天地安閒。而兄之為人與詩文，皆如天外游龍；對人間事，覺一朝棄置，便不復縈心，此自是兄之天資高處，弟所自愧不如者。然彼懷所在，仍希諒察。

138

唐之情篤若此。包括對胡蘭成一生最為人詬病而他偏又特為沾沾自喜的兩性關係問題。除了出自胡函引用的「不知者讀之，只是羨慕你老婆多」<sup>139</sup>這句忠厚之人的別致譏滄。現存一九五九年唐致胡唯一的信函殘件，就是針對該信的回復，唐再次嚴肅規勸：

昔禪宗大德言悟道之後覺大事已了，如喪考妣。兄書將兄平生善惡之事收拾於一卷之中，即是大事已了，綺夢閒情從茲斷絕，與賢夫人共偕白首。則道在邇而大信立於室家矣。謹以預祝。<sup>140</sup>

按覆唐君毅日記，一九五九年八月三日唐赴東京，八月四日過胡蘭成家，見識了胡蘭成彼時的家庭生活，方才一再談起《今生今世》中令他很不滿的胡的私生活問題。唐君毅對此類問題態度之嚴肅懇切，為現代學人之冠，不僅針對胡蘭成，包括牟宗三和錢穆，他以為不妥處，也一定加以規勸。究其實，基於唐氏懇切以為「道在邇而大信立於室家」的尋常日用中的見道與踐道是可行的、也是必須的。這一點，正是首先來自唐君毅對原生家庭父母之間「道義相期」的夫婦關係的美好記憶。筆者經由箋注唐君毅之母陳卓仙所著《思復堂遺詩》，認為唐氏晚年特為看重「詩禮樂教，教之極則」的思想的起源與踐行均要托生、落實於義精仁熟的家庭理

138 唐君毅：〈1955年7月18日致胡蘭成〉，《書簡》，頁199。

139 唐君毅：〈1959年9月25日致胡蘭成〉，《書簡》，頁173。

140 唐君毅：〈1959年致胡蘭成〉，《書簡》，頁202。



想與日常生活。<sup>141</sup>

一九五七年二月十八日，唐君毅致函錢穆（1895-1990），言及他在日本的觀感：

昨日在西尾家宿，彼為工人出身之日社會黨右派領袖，但家庭生活全保存日本舊風習，家人皆彬彬有禮。今日上午其夫人（年已六十餘，亦女工出身）親習茶道待。又數日前中山優及安崗等約在一家日本店宴，彼等皆六十餘歲人，酒酣皆能歌唱。謂毅去美，如西出陽關，漸無故人，乃唱渭城朝雨之歌致意。今日下午又在一法學教授家，彼亦能歌，歌後所放留聲片中有唐代雅樂。而日本國歌則絕類毅在小學時所聞孔子聖誕歌。今夜在尾岐家，座中日人皆歌明治時代歌。念日人皆有禮樂，而吾人只有已往之歷史及抽象之哲學可講，中心慚報，匪可宣言。至於日本之大學教授及日本學生，亦接觸不少，但所聞見者皆無存於日本民間生活之禮樂令人感動之甚。又憶初下機之夜，即至一日本面店吃蕎麥面，切面者亦一面切面一面與留聲機中所放故鄉之歌相和答，皆出乎自然，非徒以取悅顧客。以前只想日人之面目板滯，今乃知其生命中另有活力。<sup>142</sup>

合理的生活需要在具有文化風格的文化土壤上共感而成。這是四九國變之後飄零海外的唐君毅最常發出的感慨。此前的一九五四年八月十四日，唐君毅致函牟宗三，亦言及儒教必須「有與人民日常生活發生關係之若干事業」，「不至只成孤懸之學術團體」，能夠「直接潤澤成就人之自然生命」方成「禮樂」，「哲學如只是論，終是『是亦一無窮，非亦一無窮』，人之性命終無交代處」。但：「禮樂之訂定，非義精仁熟不能為，

141 1973年唐君毅為《思復堂遺詩》臺北學生書局版所作編後記中曾三復斯言。另請參閱秦燕春：〈濂洛風雅的閨門異響：「思復堂」其人其詩〉，收入《思復堂遺詩》，頁1-36。

142 唐君毅：〈1957年2月18日致錢穆〉，《書簡》，頁27-28。

且不能無所因襲，亦不能過於與當世詭異，以動世人之疑。」<sup>143</sup>

如何經由民間日常、家風家教養成民性進而陶鑄人心：

人之研究哲學與宗教之原始動機，畢竟在解決其在生活中所真切感到的問題，以使其生活有一最後安頓寄託。<sup>144</sup>

這一關懷基本成了唐君毅晚年思想的重心與中心。此處不妨再穿插一個令人稍傷感的例子，一九七一年一月十八日，唐君毅日記再次提到胡蘭成「論中國民間生活之文可喜」。與之並列的，還有「兆熊論花卉草木田園之文可觀，宗三論義理之文能斬截，復觀論世風之文能疏通，皆非我所及也」——他的謙退依舊，而胡蘭成只能是「胡蘭成」。這一儒教在失去體制支撐之後只能向「民間」討出路的掙扎至今還在繼續。<sup>145</sup>禮樂與人之能夠「自反自覺」「與物同體」的仁心，是不一不二的關係，是神心—天心—聖心—仁心在社會民生的下貫與開顯。「生命精神發皇而充沛，禮樂方有所依」。<sup>146</sup>反之亦然，只有「經陶養而能自動顯發，不容自己，方為真德性」——而「陶養」此仁心之道，惟有禮樂最善，能使人與物通、內外和平、生機流暢。<sup>147</sup>風土風氣不同於外化的制度規定，即在它須是人心的自然呈露——此所以愈到晚年唐君毅愈不滿於當代一般學術研究的表達方式，他渴望「詩禮樂教」具有一種更具可行性的書寫方式與踐行可能。

唐君毅愈到晚年愈堅信，他在母親的《思復堂遺詩》中看到的生命的精神同時也是禮樂的精神，就是這種人心的自然呈露，也是「詩禮樂教」的具體可能。這一堅信無疑來自令他深感溫馨的原生家庭生活的記憶、尤其對父母之間道義相期的倫理關係、「日常生活與精神文化生活」得以合

143 唐君毅：〈1954年8月14日致牟宗三〉，《書簡》，頁118-120。

144 唐君毅：〈我對於哲學與宗教之抉擇——〈人文精神之重建〉後序兼答客問〉，頁453。

145 參考余英時〈儒家思想與日常人生〉中提出的「還原民間」問題，參見黃錦樹：〈世俗的救贖：論張派作家胡蘭成的超越之路〉，頁153註37。

146 唐君毅：《中國文化之精神價值》，頁18-19。

147 唐君毅：《人文精神之重建》，收入《唐君毅全集》第10卷，頁36。

一、自然生命自然安頓於社會文化生命<sup>148</sup>的強烈認同，「成道的追求在日常生活中如實的落實，在人倫世界中如實的呈現」、人在倫常中表現的情也是理、情理合一、即情即理的生活，<sup>149</sup>「關於家庭教育我覺得關係太大，人之根本性格之養成全在家庭，由父母的愛而出發的教訓亦最有力。」<sup>150</sup>這一觀點的另一佐證，可見唐先生生平出版的第一部書即為一九三四年二十五歲時所編、由南京拔提書局印行的《中國歷代家書選》。〈編輯旨趣（代序）〉中唐先生即強調：「教育之道，蓋亦多端：然家庭之教，當為首要。」<sup>151</sup>

胡蘭成曾經放言，「拙著《山河歲月》全書亦惟禮樂二字，且意在於求顯」。<sup>152</sup>眾所周知的還有，日後胡專門寫了一本《中國的禮樂風景》（即《建國新書》）。關於「禮樂」的討論在唐致胡第一封信中已經出現。重建「禮樂」也是中國現代轉型中一樁核心關懷。章太炎（1869-1936）序《張蒼水集》提到明清之際中國東南海域的反抗運動、尚云「所以有禮樂，絕腥膻，非獨為明氏之宗稷而已也」。<sup>153</sup>如今卻竟然由一個「一輩子貪愛富貴」的人提倡「禮樂建國」。世間長厚君子不能接受唐、胡交往理由之一應該就包括：一個能直接將「禮樂之世」在色情酒吧層面上都解釋成「也真心真意，也假仁假義」的蕩子光棍，<sup>154</sup>藹然仁者的儒教徒唐君毅怎麼可能和他暢言「禮樂」？！豈不聞唐君毅衡人標準最重「真」：「人皆有毛病，但真則病疾皆可見」，他畢生最服膺的師長與友好長處都在能真。<sup>155</sup>胡蘭成顯然絕不能入得此選。儘管唐胡之間頗有長談，例如一九五七年二月十日唐君毅赴日，二月十三日「夜宿東照宮與胡蘭成談至深夜」——只是「兩次過東京與兄言，皆不能無間隔」。<sup>156</sup>到底

148 唐君毅：《人文精神之重建》，頁402-408。

149 參見杜維明：〈序〉，收入《思復堂遺詩》，頁1-3，以及楊祖漢「書背」題言。

150 唐君毅：《致廷光書》，收入《唐君毅全集》，第30卷，「1940年11月」，頁124。

151 唐君毅：〈編輯旨趣（代序）〉，《早期文稿》，收入《唐君毅全集》，第1卷，頁150。

152 胡蘭成：〈1954年3月27日致唐君毅〉，頁144。

153 章太炎：《太炎文錄初編》（上海：上海人民出版社，1991年），頁206。

154 胡蘭成：〈良時燕婉〉，《今生今世》，頁388。

155 唐君毅：〈1955年3月12日致徐復觀〉，《書簡》，頁68。

156 唐君毅：〈1969年6月2日致胡蘭成〉，《書簡》，頁212。

還是溝通不暢。一九五一年八月二十三日唐君毅寫信給徐復觀，附驥信尾的是關於胡蘭成的進言，已經概括了唐君毅對胡的倫理生活、文章學術的基本判斷：

（胡蘭成）如有戀愛事，唯兄忠告之。其對人生體驗原對具體方面甚親切，彼在港時所向弟言，頗使弟自反平日太向抽象用心之偏。唯太親切於具體，則易限於當下耳。<sup>157</sup>

唐君毅為學之氣質固然「對於只有理智與功利心之人，總是不喜歡」，<sup>158</sup>但他對於情性的超越性一面的理解是根植於中國儒教傳統的、也是根植於他美好誠篤的原生家庭記憶的，所謂情愛之外恩義自生，所謂情在人倫而義關風教，<sup>159</sup>與胡蘭成的濫用「情意」毋寧是天上人間。

那麼，既然明知胡蘭成「易限於當下」，何以還頗能理解乃至愛惜胡的那些有關「民間日常」的「可喜」的虛詞？這在二〇一八年面世的唐君毅身處一九五〇年海外四處荒漠的文化寂寞與悲愴中書寫的《中國文明的前身與現身》的序言中，<sup>160</sup>或者頗可看出一些端倪。

是序的緯度之一，是中國歷史當如何書寫的問題，以及當今讀者「看一般歷史書的態度」需要改變。在唐君毅看來，「一般的歷史書」只是敘述歷史、整理考證歷史、抽繹各歷史階段之價值意義，或批判歷史。而《中國文明的前身與現身》似乎提供了另外一種不同的寫法，這讓唐君毅聯想到，歷史書寫應該如何於中透顯中國文明、中國人之人生、中國人之心靈境界、中國文明對人類歷史前途可能有的貢獻。歷史不僅僅是冰涼的資料或堅硬的「事實」，歷史應該承載豐盈的「生命與情味」（而非黑格爾[Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831]歷史哲學的「歷史理性」）、且是「不同於生物之生命」（如斯賓格勒[Oswald Arnold Gottfried Spengler,

157 唐君毅：〈1951年8月23日致徐復觀〉，《書簡》，頁52。

158 唐君毅：〈1956年12月4日致徐復觀〉，《書簡》，頁182。

159 唐君毅：〈1959年致牟宗三〉，頁133、〈1966年致吳俊升〉，《書簡》，頁152。

160 以下該序的文字資料，均整理自拍品圖片。截至本文發表時，拍品資料已被相關網路以「非法」名義刪除。

1880-1936]所持論)。歷史生命應該具備一種千古常新。唐君毅認為，只有「中國的史家」方能「一方求如實的瞭解過去，一方視遠古如在目前。孔子作春秋于所聞世，所傳聞世，均視如所見世，而三世平論」。這種尚友古人、以古為鑒、甚至就是承載一悠久無疆之道體於社會現實的歷史書寫方能「悠遊行于立體文化之世界」，使得「過去之歷史生活於現在」而又不同於克羅齊(Benedetto Croce, 1866-1952)式的以今解昔。相對於「現在中國史家」的「重用科學的抽象、比較、排比的方法」「以物質科學家看自然的眼光看人文的歷史」，唐君毅覺得《中國文明的前身與現身》這類寫法保存了中國早期史家如孔子(551-479 BCE)、司馬遷(? -86 BCE)的寫實歷史精神，也即「生活於歷史的精神」，同時又注重對中國文明的連續的發展做出「鳥瞰的敘述」。這正暗合了當時唐君毅針對中國文化精神價值的剖析：

中國學術文化思想之發展，固亦常為新朝矯舊朝之偏，[……]然新朝之所以反對舊朝之文化思想，恒必溯源于先秦之傳統文化，故子史變而經不變。經之異其解釋可也，而以經義衡正子史之精神，則不變也。此種文化上反本復始之意識，與西方人之向上向前向未來，求綜合相異相反之文化之矛盾，不能不謂之為兩種精神。反本復始，乃使故者化為新，而新者通於故。古今之變通，歷史之發展，有一中心之支柱，而文化之大統見。文化之大統見，則學術文化中之萬類不齊者，皆如一本之枝幹花葉。枝幹花葉相異，而可不視為矛盾，而皆可視為一本之表現也。唯如此而人乃真可有於殊途見同歸，於百慮見一致之胸襟與度量。<sup>161</sup>

這段引文出自唐氏《中國文化之精神價值》第一章〈中西文化精神之外緣〉，該著寫成於一九五一年，正與寫序之年處於同一時段。書中甚至還特意表彰了胡蘭成此期的著述。

可見，唐君毅對《中國文明的前身與現身》的肯定，相當程度基於他對當時流行的歷史書寫的不滿。在思考或探索中國文化的精神價值如何在

161 唐君毅：《中國文化之精神價值》，頁10-11。

歷史書寫中充分呈露的過程中，胡蘭成這種「即事言理」<sup>162</sup>的「挑戰傳統史學敘事的線性時間觀以及目的論」<sup>163</sup>的寫法乍然出現，相對於唐君毅當時常見的學院體，毋寧是新鮮的、活潑的，令他頗感驚喜和興趣。遑論胡書中直接表達了要建立「新史學」的呼籲：「新史學是寫古時的事亦只如寫的現在，寫的自己，因為人是生於一個時代而同時亦生於許多個時代。」<sup>164</sup>但對於「此書的內容」、即使在當時，唐君毅的態度也十分保留：「如真作一般中國歷史或文化史書來看」「無論人們對於此書內容之評價如何」——這種「戲說歷史」都不能太當真。胡著確實承載了某種精神，但未必即是「中國文化的精神」、未必是「道」。

令人特別感慨的還有，生前於文壇學界並不享高名的唐君毅之父唐迪風（1886-1931），曾對「史學」應該如何書寫流露過與此類似的感慨：「子之史學，當多傳道，不可空講；必以史學為軀體，當今非此不能正邪說。」<sup>165</sup>而在一九五八年前後所寫〈人學講會札記〉中，唐君毅再度深思史學、文學、哲學、科學的「邪與正」問題：

學問外在化之病：歷史、地理——時空秩序，瑣碎，以事縛人——記醜而博。文學——感性、情理，浮華，以情溺人——順非而澤。哲學——推理，空疏，以理殺人——言偽而辯。科學——分理，滅裂，以智以物役人——心達而險、行癖而堅。故漢學家多貪，文學家多淫，理學家多偽。

正途應為：歷史——保存世界，成就敦厚，以知自己亦在歷史中。文學——同情世界，對缺憾之同情、對好者之讚美，以陶養性情、收歸性情。哲學——貫通世界，收歸體證以成慧。科學——條理世界，使心靈上軌道，收歸觀照（理論科學）與應用（實

162 唐君毅：〈1969年8月25日致胡蘭成〉，《書簡》，頁213。

163 王德威：《史詩時代的抒情聲音》，頁306。

164 胡蘭成：《山河歲月》（臺北：三三書坊，1990年），頁79。

165 劉咸炘：〈唐迪風別傳〉，《親人著述》，頁10。

用科學)。<sup>166</sup>

毋寧就是上述唐父箴言的展開。其論史學的部分，與胡著序言中的持論，正可彼此參讀。

《中國文明的前身與現身》序言的緯度之二，則是唐君毅藉此展開了他自己對當時流行的與文化（culture）相對的文明（civilization）的不同看法。一種中國特有的「天下文明、文明以健、文德昭明」的文明意涵經由唐君毅的解釋脫穎而出。「貫乎此各種精神活動文化活動之生命精神之風姿、人生之情調、心靈之境界」云云，這正是「詩禮樂教」的核心旨趣、也是歷史生命的真正呈現。雖然類似的語詞幾乎同時也被胡蘭成在著述中各種使用，但類似的語彙實際內涵卻可以天差地別。這一點，即使在唐、胡日後維繫二十多年的通信當中，他們二人實也都彼此心知肚明。更準確地說，儘管唐君毅與胡蘭成維繫了四分之一世紀的交往，不僅他們的關係漸行漸遠更符合實際，即使通信不久，分歧也是大於融洽。回復胡蘭成的存世十九封信函中，凡及正式話題，也幾乎都是意見相左。

即如前文已見，「禮樂之訂定，非義精仁熟不能為」。一九六九年，唐君毅罕見的在病目的情況下給胡蘭成寫了幾次長函，均與胡此前《建國新書》（即《中國的禮樂風景》）的出版及其試圖進行的理念疏導有關。胡蘭成依其「不仁」，仍視大亂大毀為平常事，「自信而無悔」，並以「當世名言如宗教、民主為污濁」；唐君毅則一再出以「愛惜與不忍」、堅持「不忍見此天下大亂」。<sup>167</sup>話已說到此，則唐序到底未能為胡著出版時採用，也是應有之義，更是學界幸事。

## 伍、結語

綜上所述，公認的「深明大義的正人君子」唐君毅何以沒有「計較胡

166 唐君毅：〈人學講會札記〉，《哲思輯錄與人物紀念》，收入《唐君毅全集》，第8卷，頁15。

167 唐君毅：〈1954年8月14日致牟宗三〉，《書簡》，頁279-281。

蘭成的漢奸身份」與他維繫了近乎幾十年的斷續聯繫，<sup>168</sup>從唐君毅的角度分析，這貌似令人難以理解的漫長交集中透露出的，就是唐君毅對於中國文化精神價值及其展開方式的洞察與悲憫，其本質不僅是東西匯通中當代學術如何書寫與建構問題，更是關於人之生活如何有一終極的安頓、寄託、依止的現實關懷，即「詩禮樂教」如何落實踐行問題。儘管這是宗趣迥異固也必然南轅北轍的一段相遇與交往，卻也因其內涵與本質的巨大差異，豐富了我們對這一問題的深入理解。至於胡蘭成，則既然其一生最可議者即在其情膚淺不真，其又如禮樂何？《禮記·樂記》有云「情深而文明」，朱熹（1130-1200）注《論語·子罕》「文不在茲乎」的「文」曰：「道之顯者謂之文。」<sup>169</sup>「文」與「道」相連，「文」「情」相副，這是儒學通義。論情感，論文明，如果沒有真實生命（誠）從內部湧現，即皆淪為不真。在人文世界，美學意象勢必要建立在道德精神或文化精神的顯露上，黑格爾的「精神現象學」之「現象」即為「精神表現的外顯」之意。胡蘭成的一切聰明之所以變成光景，就因為他只有光景，沒有內在的光源。光景炫目，徒亂方向耳。◆

---

168 張桂華：《胡蘭成傳》，頁232。

169 〔南宋〕朱熹：《論語集注》，收入《四書集注》，第5卷（臺北：鵝湖出版社，1984年），頁110。

◆ 責任編輯：郭雨穎



## 引用書目

## 古代文獻

〔南宋〕朱熹

1984 《四書集注》（臺北：鵝湖出版社，1984年）。

## 近人文獻

王德威 WANG, Der-wei

2017 《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》，涂航、余淑慧、陳婧祜、宋明煒、楊小濱、呂淳鈺、陳思齊、蔡建鑫（譯）（臺北：麥田出版，2017年）。

*Shishi Shidai de Shuqing Shengyin: 20 Shiji Zhongqi de Zhongguo Zhishi Fenzhiyu Yishujia*, Hang Tu, Shu-hui Yu, Jing-ling Chen, Mingwei Song, Xiaobin Yang, Chun-yu Lu, Si-qi Chen, Jian-xin Tsai (trans.) (Taipei: Rye Field Publishing Co., 2017).

王峰 WANG, Feng

2013 〈胡蘭成與唐君毅的交往〉，《讀書》，2013年第4期（2013年4月），頁62-72。

“Hu Lan-cheng yu Tang Jun-yi de Jiaowang,” *Dushu*, No. 4 (Apr., 2013), pp. 62-72.

王元化 WANG, Yuanhua

1983 《文學沉思錄》（上海：上海文藝出版社，1983年）。

*Wenxue Chensilu* (Shanghai: Shanghai Wenyi Chubanshe, 1983).

以賽亞·柏林 BERLIN, Isaiah

2008 《浪漫主義的根源》，呂梁、洪麗娟、孫易（譯）（南京：譯林出版社，2008年）。

*Langman Zhuyi de Genyuan [The Roots of Romanticism]*, Liang Lu, Lijuan Hong, Yi Sun (trans.) (Nanjing: Yiling Press, 2008).

牟宗三 MOU, Tsung-san

1990 《五十自述》（臺北：鵝湖出版社，1990年）。

*Wushi Zishu* (Taipei: Ehu Chubanshe, 1990).

朱天文 CHU, Tien-wen

1996 《花憶前身》（臺北：麥田出版，1996年）。

*Hua Yi Qianshen* (Taipei: Rye Field Publishing Co., 1996).

李維武（編） LI, Weiwu (ed.)

2002 《徐復觀文集》（武漢：湖北人民出版社，2002年）。

Hsu Fu-kuan Wenji (Wuhan: Hubei People's Publishing House, 2002).

李翰 LI, Han

- 2016 〈陳世驥「抒情傳統說」「反傳統」的啟蒙底色及其現代性〉，  
《文學評論》，2016年第6期（2016年11月），頁79-88。  
“Chen Shixiang ‘Shuqing Chuantongshuo’ ‘Fan Chuantong’ de  
Qimeng Dise jiqi Xiandaixing,” *Wenxue Pinglun [Literary  
Review]*, No. 6 (Nov., 2016), pp. 79-88.

胡蘭成 HU, Lan-cheng

- 1990 《山河歲月》（臺北：三三書坊，1990年）。  
*Shanhe Suiyui* (Taipei: Sansan Shufang, 1990).
- 1991a 《中國的禮樂風景》（臺北：遠流出版社，1991年）。  
*Zhongguo de Liyue Fengjing* (Taipei: Yuan-Liou Publishing Co.,  
Ltd., 1991).
- 1991b 《革命要詩與學問》（臺北：遠流出版社，1991年）。  
*Geming Yao Shi yu Xuwen* (Taipei: Yuan-Liou Publishing Co., Ltd.,  
1991).
- 2009 《亂世文談》（臺北：印刻出版，2009年）。  
*Luanshi Wentan* (Taipei: INK Publishing Co., 2009).
- 2013a 《今生今世》（北京：中國長安出版社，2013年）。  
*Jinsheng Jinshi* (Beijing: Zhongguo Changan Chubanshe, 2013).
- 2013b 《今日何日兮》（北京：中國長安出版社，2013年）。  
*Jinri Herixi* (Beijing: Zhongguo Changan Chubanshe, 2013).
- 2016 《文明皇后：胡蘭成遺稿集》（北京：中國長安出版社，2016  
年）。  
*Wenming Huanghou: Hu Lan-cheng Yigaoji* (Beijing: Zhongguo  
Changan Chubanshe, 2016).

胡繼華 HU, Jihua

- 2016 《浪漫的靈知》（北京：北京大學出版社，2016年）。  
*Langman de Lingzhi* (Beijing: Peking University Press, 2016).

姚玳玫 YAO, Daimei

- 2017 〈沒有足夠的愛克服兩個世界的鴻溝：從張愛玲的母女書寫看  
「五四」之後個人主義女性的倫理處境〉，收入楊聯芬（主  
編）：《性別與中國文化現代轉型》（北京，東方出版社，  
2017年），頁309-325。  
“Meiyou Zugou de Ai Kefu Liangge Shijie de Honggou: Cong  
Chang Ai-ling de Munu Suxie Kan ‘Wusi’ Zhihou Gerenzhuyi  
Nuxing de Lunli Chujing,” in Lianfen Yang (ed.) *Xingbieyu  
Zhongguo Wenhua Xiandai Zhuanxing* (Beijing: Eastern Publishing  
Co., Ltd., 2017), pp. 309-325.

- 陳卓仙（著）、秦燕春（箋註） CHEN, Zhuo-xian (au.); QIN, Yanchun (an.)  
2018 《思復堂遺詩》（上海：上海古籍出版社，2018年）。  
*Sifutang Yishi* (Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe [Shanghai Ancient Books Publishing House], 2018).
- 唐君毅 TANG, Chun-i
- 2016a 《愛情之福音》，收入《唐君毅全集》，第6卷（北京：九州出版社，2016年）。  
*Aiqing zhi Fuyin, Tang Jun-i QuANJI*, Vol. 6 (Beijing: Jiuzhou Chubanshe, 2016).
- 2016b 《病裡乾坤》，收入《唐君毅全集》，第7卷（北京：九州出版社，2016年）。  
*Bingli Qiankun, Tang Jun-i QuANJI*, Vol. 7 (Beijing: Jiuzhou Chubanshe, 2016).
- 2016c 《哲思輯錄與人物紀念》，收入《唐君毅全集》，第8卷（北京：九州出版社，2016年）。  
*Zhesi Jilu yu Renwu Jinian, Tang Jun-i QuANJI*, Vol. 8 (Beijing: Jiuzhou Chubanshe, 2016).
- 2016d 《中國文化之精神價值》，收入《唐君毅全集》，第9卷（北京：九州出版社，2016年）。  
*Zhongguo Wenhua zhi Jingshen Jiazhi, Tang Jun-i QuANJI*, Vol. 9 (Beijing: Jiuzhou Chubanshe, 2016).
- 2016e 《人文精神之重建》，收入《唐君毅全集》，第10卷（北京：九州出版社，2016年）。  
*Renwen Jingshen zhi Chongjian, Tang Jun-i QuANJI*, Vol. 10 (Beijing: Jiuzhou Chubanshe, 2016).
- 2016f 《生命存在與心靈境界（上）》，收入《唐君毅全集》，第25卷（北京：九州出版社，2016年）。  
*Shengming Cunzai yu Xinling Jingjie*, Vol. 1 in *Tang Jun-i QuANJI*, Vol. 25 (Beijing: Jiuzhou Chubanshe, 2016).
- 2016g 《生命存在與心靈境界（下）》，收入《唐君毅全集》，第26卷（北京：九州出版社，2016年）。  
*Shengming Cunzai yu Xinling Jingjie*, Vol. 2 in *Tang Jun-i QuANJI*, Vol. 26 (Beijing: Jiuzhou Chubanshe, 2016).
- 2016h 《致廷光書》，收入《唐君毅全集》，第30卷（北京：九州出版社，2016年）。  
*Zhi Ting-guang Shu, Tang Jun-i QuANJI*, Vol. 30 (Beijing: Jiuzhou Chubanshe, 2016).
- 2016i 《書簡》，收入《唐君毅全集》，第31卷（北京：九州出版社，2016年）。  
*Shujian, Tang Jun-i QuANJI*, Vol. 31 (Beijing: Jiuzhou Chubanshe,

- 2016).  
 2016j 《日記（上）》，收入《唐君毅全集》，第32卷（北京：九州出版社，2016年）。  
*Riji*, Vol. 1 in *Tang Jun-i Quanji*, Vol. 32 (Beijing: Jiuzhou Chubanshe, 2016).  
 2016k 《親人著述》，收入《唐君毅全集》，第36卷（北京：九州出版社，2016年）。  
*Qinren Zhushu*, *Tang Jun-i Quanji*, Vol. 36 (Beijing: Jiuzhou Chubanshe, 2016).  
 2016l 《紀念集（上）》，收入《唐君毅全集》，第37卷（北京：九州出版社，2016年）。  
*Jinianji*, Vol. 1 in *Tang Jun-i Quanji*, Vol. 37 (Beijing: Jiuzhou Chubanshe, 2016).
- 徐復觀 HSU, Fu-kuan  
 1981 《中國文學論集》（臺北：臺灣學生書局，1981年）。  
*Zhongguo Wenxuu Lunji* (Taipei: Taiwan Studentbook, 1981).
- 梁漱溟 LIANG, Shuming  
 2005 《梁漱溟全集》（濟南：山東人民出版社，2005年）。  
*Liang Shuming Quanji* (Jinan: Shandong People's Publishing House, 2005).
- 秦燕春 QIN, Yanchun  
 2017a 〈性情與人格：唐君毅日記中所見〉，《高教發展與評估》，2017年第1期（2017年1月），頁78-87。  
 “Xingqing yu Renge: Tang Jun-yi Riji zhong Suojian,” *Higher Education Development and Evaluation*, No. 1 (Jan., 2017), pp. 78-87.  
 2017b 〈理未易察：作為問題與方法的「胡適與女性」〉，《關東學刊》，2017年第1期（2017年1月），頁93-105。  
 “Li Wei Yi Cha: Zuowei Wenti yu Fangfa de ‘Hu Shih yu Nuxing’,” *Guandong Xuekan*, No. 1 (Jan., 2017), pp. 93-87.
- 章太炎 CHANG, Tai-yen  
 1991 《太炎文錄初編》（上海：上海人民出版社，1991年）。  
*Tai-yen Wenlu Chubian* (Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 1991).
- 張愛玲 CHANG, Ai-ling  
 2009 《小團圓》（北京：北京出版社，2009年）。  
*Xiao Tuanyuan* (Beijing: Beijing Chubanshe, 2009).
- 張桂華 CHANG, Guihua  
 2010 《胡蘭成傳》（長春：北方婦女兒童出版社，2010年）。

- Hu Lan-cheng Chuan* (Zhangchun: Beifang Funu Ertong Chubanshe, 2010).
- 黃錦樹 NG, Kim Chew  
2006 《文與魂與體：論現代中國性》（臺北：麥田出版，2006年）。  
*Wen yu Hun yu Ti: Lun Xiandai Zhongguoxing* (Taipei: Rye Field Publishing Co., 2006).
- 馮慶 FENG, Qing  
2014 〈「有情」的啟蒙：「抒情傳統論」的意圖〉，《文藝研究》，2014年第8期（2014年8月），頁41-49。  
“‘Youqing’ de Qimeng: ‘Shuqing Chuantong Lun’ de Yitu,” *Literature & Art Studies*, No. 8 (Aug., 2014), pp. 41-49.
- 楊聯芬 YANG, Lianfen  
2016 《浪漫的中國》（北京：人民文學出版社，2016年）。  
*Langman de Zhongguo* (Beijing: People’s Literature Publishing House, 2016).
- 蔡元培 TSAI, Yuan-pei  
1984 《蔡元培全集》（北京：中華書局，1984年）。  
*Tsai Yuan-pei Quanji* (Beijing: Zhonghua Book Company, 1984).
- 魯迅 LU, Xun  
2018 《中國小說史略》（南京：譯林出版社，2018年）。  
*Zhongguo Xiaoshuo Shilue* (Nanjing: Yiling Press, 2018).
- 薛仁明（編） XUE, Ren-ming (ed.)  
2011 《天下事，猶未晚：胡蘭成致唐君毅書八十七封》（臺北：爾雅出版社，2011年）。  
*Tianxia Shi, Youwei Wan: Hu Lan-cheng zhi Tang Jun-yi Shu Bashiqi feng* (Taipei: Erya Chubanshe, 2011).
- 盧文婷 LU, Wenting  
2014 《反抗與追憶：中國文學中的德國浪漫主義影響（1898-1927）》（北京：中國社會科學出版社，2014年）。  
*Fankang yu Zhuyi: Zhongguo Wenxue zhong de Deguo Langman zhuyi Yingxiang 1898-1927* (Beijing: China Social Science Press, 2014).
- 約瑟夫·德·邁斯特 MAISTRE, Joseph de  
2010 《信仰與傳統：邁斯特文集》，馮克利、楊日鵬（譯）（北京：商務印書館，2010年）。  
*Xinyang yu Chuantong: Maisite Wenji [Faith and tradition: the works of Joseph de Maistre]*, Keli Feng & Ripeng Yang (trans.) (Beijing: Commercial Press, 2010).

蘇偉貞 SU, Wei-chen

- 2012 〈連環套：張愛玲的出版美學演繹：以1995年後出土著作為文本〉，收入林幸謙（編）：《張愛玲：傳奇·性別·系譜》（臺北：聯經出版，2012年），頁719-751。  
 “Lianhuantao: Chang Ai-ling de Chuban Meixue Yanyi: Yi 1995 Nian hou Chutu Zhuzuo wei Wenben,” in Chin Chown Lim (ed.), *Chang Ai-ling: Chuanqi · Xingbie · Xipu* (Taipei: Linking Publishing, 2012), pp.719-751.

蘇巖 SU, Yan

- 2015 〈公共性的缺失：「抒情傳統」背後的浪漫主義美學反思〉，《名作欣賞》，2015年第16期（2015年6月），頁40-44。  
 “Gonggongxing de Queshi: ‘Shuqing Chuantong’ Beihou de Langmanzhuyi Meixue Fansi,” *Masterpieces Review*, No. 16 (June, 2015), pp. 40-44.

龔鵬程 GONG, Peng-cheng

- 2013a 〈不存在的傳統：論陳世驥的抒情傳統〉，《美育學刊》，2013年第3期（2013年5月），頁35-40。  
 “Bucunzai de Chuantong: Lun Chen Shih-hsiang de Shuqing Chuantong,” *Journal of Aesthetic Education*, No. 3 (May, 2013), pp. 35-40.  
 2013b 〈成體系的戲論：論高友工的抒情傳統〉，《美育學刊》，2013年第4期（2013年7月），頁51-63。  
 “Cheng Tixi de Xilun: Lun Gao You-gong de Shuqing Chuantong,” *Journal of Aesthetic Education*, No. 4 (July, 2013), pp. 51-63.

PRUSEK, Jaroslav 普實克

- 1980 “Subjectivism and individualism in modern Chinese literature,” in Leo Ou-fan Lee 李歐梵 (ed.), *The Lyrical and the Epic: Studies of Modern Chinese Literature* (Bloomington: Indiana University Press, 1980), pp. 1-28.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty

- 2012 *An Aesthetic Education in the Era of Globalization* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2012).