

引文格式: 马建高. 从白璧德到梅光迪: 学衡派“跨语际实践”研究之一 [J]. 常州大学学报(社会科学版), 2023, 24 (4): 95-106.

从白璧德到梅光迪

——学衡派“跨语际实践”研究之一

马建高

摘要:“跨语际实践”包括知识分子在中西方思想碰撞时的复杂思考、西方文本在中国本土语境中产生的新意涵以及由此表现出来的译介者本人的能动性。梅光迪追求的“真理”与白璧德的新人文主义有密切关联,但无法直接画等号。白璧德努力将新人文主义与宗教相区别,而梅光迪却径往“儒教”形态跃进。造成差异的原因是二人面临不同的世界和困境,即白璧德着眼于世界文化,而梅光迪注重中国文化。作为学衡派舵手,梅光迪虽受惠于新人文主义,并借由“人文精神”横跨中西,使其理论具备“现代”和“国际”性质,但却蕴藏了超越新人文主义的潜能,沿着原有的中国传统文化脉络,生长出更多的可能性。这对于建构中国式现代化文学思想,也极富启发性意义。

关键词: 白璧德; 梅光迪; 跨语际实践; 新人文主义; charisma

作者简介: 马建高,文学博士,盐城师范学院文学院副教授。

基金项目: 江苏省社会科学基金一般项目“民国时期学衡派新人文主义译介与接受研究”(22ZWB003)。

中图分类号: I206.6; G02 **文献标志码:** A **Doi:** 10.3969/j.issn.2095-042X.2023.04.010

近代中国,由于鸦片战争与甲午战争的失败,中国传统文化陷入深重危机。当时的知识分子在思考问题时,不能不将文化命运与民族生存联系起来。这种联系,在文化层面上形成以反省民族性弱点为思维核心的忧国思潮^[1]。为使倾斜的民族文化心理获得平衡,为重新寻找本位文化在世界文化格局中的主导地位,其时中国知识分子开始对自己的文化心理结构进行历时性的反省^[2]。这种陈寅恪所谓“赤县神州值数千年未有之巨劫奇变”^[3]的国亡种灭的焦虑心理状态,主要通过知识分子的忧患意识显现出来。面对西方世界的强大和中国的内忧外患、积贫积弱,“救亡图存”的思想成为近代知识阶层的共通核心焦虑。当“西化”成为现代化的另一种表达时,中国知识分子无论是选择“面向未来”或“回向传统”、全盘西化或昌明国粹,基本上均以西方观念为思想资源。他们通过“别求新声于异邦”,译介、吸收和借鉴西方近现代文化思想、经验的方式来重建中国的新文化。这种向西方寻求真理的方式构成了中国近代史上最重要的思想潮流,虽然他们在态度上有极端和保守之分,但这也恰恰反映了近代中国知识分子在摆脱传统、接受西方影响方面所呈现的差异化趋势。

西方物质文明的世界历史意义和中西文化的落差氛围,启示着这群先进的知识分子对中国现

代化社会的想象;但同时,他们在不断地质疑这些想象。一群关注古雅文化的知识分子,同样借助西方思想来论证自己的立场,试图通过寻找中国与西方相同的思想以挽救民族自尊心。其中,以梅光迪为代表的学衡派直接引介美国白璧德(Irving Babbitt)的新人文主义(new humanism)观念来认同中国传统儒学的人文精神。他们的主张虽与当时主流的启蒙话语扞格不入而难免处境尴尬,然其思想轨迹及对后世文学思想的影响却是不容遮蔽的。

刘禾认为,清末民初知识分子对西方学说的译介,并不只是“抵抗西方”一种模式,而是中西思想的交汇^{[4]35}。他们有时受语言能力所限,更多时候因为某种目的,而极富创造性地“误译”(intentional mistranslation)原著,致使某些西方传入的观念产生混杂的、不中不西的新意义^{[4]38}。“跨语际实践”(translingual practice)一词,正用以描述上述翻译、改写、挪用,又或其他能够产生新意义的创造过程^{[4]35-36}。而考察这种“跨语际实践”的重点,不是从翻译技术的层面讨论译文的优劣,而是关注原著和译文之间不对等的部分,由此深入探讨知识分子在中西方思想碰撞时的复杂思考、西方文本在中国本土语境中产生的新的意涵,以及由此表现出来的译介者本人的能动性(agency)。本文通过爬梳白璧德和梅光迪的相关理论文章,探索二人在学术思考上的关系,并通过二人之间的关系来呈现新人文主义和学衡派的关联模式。

一、现代性与人文精神:白璧德与梅光迪的思维差异

梅光迪在美留学期间选择师承白璧德,受海于新人文主义多年,后回国与志同道合之士开创了学衡派。开创以降,学衡中人对于新人文主义推崇备至,在数期《学衡》中皆能见到介绍新人文主义的相关文章。白璧德及其新人文主义与中国儒家的传统非常契合,这种契合对部分中国在美国留学生充满吸引力,因此,白璧德身旁围绕着大批中国学生。然而,真正重要的是,白璧德和中国学生之间并非单向给予,而是双向互动:正是这批中国学生使新人文主义得以走向国际;同样,学衡派在建构其自身文化主张时,强调“人文”价值,亦是受到白璧德与新人文主义的影响。以“人文精神”为主轴,学衡派成员中有人译介白璧德的文章,有人赞扬新人文主义展现的“人文价值”,“人文”成为他们看待中国状况的视角。以此观之,“人文”似乎从西方再度回到了中国,成功跨越了地域的阻隔,而我们也确实看到新人文主义和儒家传统有着许多相似之处。然而,这些相似是否意味着中西文化借此能寻得共同的突破点呢?

关于中西文化问题,我们可以通过弗朗索瓦·朱利安(François Jullien)在《迂回与进入》中的研究来理解中西文化如何触及“真实”(或称之为“一”)的差异:

在希腊一方,对“一”的反思不得不通过“述说”(kategoreîn,尽管是为了否定加在“一”上的任何谓词),而这种“述说”本身就是从希腊对范畴的应用出发而展开的(这些范畴原则上适用于印欧语言的各种情况,《巴门尼德篇》的假设由之而来,这些范畴也是亚里士多德的《工具篇》的基础)。再者,对“一”的追寻始终受制于对知的本质的考虑(尽管这是为了把“一”置于可知物之外)。在普罗提诺那里,尽管总是有宗教的考虑,这种追求仍然转向“理论”。而在中国一方,优先考虑的是活动着的有效性和物的进程(首先在政治范围内)。^{[5]296}

希腊思想通过建立处于实在之后并总是让实在在超越中升得更高的新的“实体”(hypostase)来脱离了“述说”的不可能性。^{[5]297-298}

不过,我们在中国思想中找不到这种通过连续的抽象化进行的区分。所以,旨在叙

述不可言说的东西的象的迂回在两种传统中的涉入最终是不同的。^{[5]298}

弗朗索瓦·朱利安用“迂回”一词来描述专属于中国文化的特殊形式，两大文明认知事物的不同思维方法，使得二者在追求真实方面有着明显的区别。两种不同的思维方法在面对现实之际也必然会有差异，更何况白璧德与梅光迪身处不同的文化语境。不过，两人在思想上的相似性也同样令人讶异。相似的内容有哪些？相似性的原因是什么？这些都是值得探讨的话题，此处暂以“人文精神”作为论述二者思维差异的主要框架。

梅光迪与白璧德，前者以“人文精神”重新诠释中国传统并以之面对现实；后者用“人文精神”抗拒现代性中的隐喻，想重建欧洲的古典精神。两人皆以“人文精神”对自身的文化进行诠释。学衡派舵手梅光迪提出的“人文精神”，与白璧德开创的新人文主义，两者的“人文精神”是否是同一的？抑或是相反的？一时之间难以解释清楚。然而从历史角度而论，19世纪至今，世界面临着不同以往的变化，物质环境的变动使得精神价值必须重新建立自己的“基模”以面对新环境。白璧德以新人文主义来建构现代性，一方面旨在抗拒理性，另一方面则是重新诠释古典的价值。白璧德的主张虽然与现代性的主流是对立的，但其认知现实的方式仍无法脱离“现代性”的谱系。白璧德仍身处于西方，他所面对的是西方现代性自身的问题，与中国的现实有着极大的差别。

就整个西方文化的框架而论，我们可从犹太裔学者艾森斯塔特（Shmuel N. Eisenstadt）的“二次轴心突破”概念来说明西方现代性的框架。现代性象征全新的世界观，而这些新的世界观正是通过场域变化来展现的。

它们被转移到一般的政治运动及其中心场域，抗议的主题和象征成为位居中心的社会和政治象征主义的一个基本成分。这种转移可称为第二轴心时代。正是在这个时期，一种特殊的文化、政治和制度方案得以形成，并扩展到世界上的绝大部分，范围之广，囊括了全部“古典”轴心文明，以及前轴心文明和非轴心文明。^{[6]80}

西方知识分子以政治和社会制度方面的改变来因应现实环境的变迁，“自由、平等、博爱”口号的背后，显现的是以虚构的概念隐喻现实政治和社会领域的某种动机。这种不断扩散的隐喻模式使所有文明都得面对“现代性”的问题。艾森斯塔特认为，现代性无远弗届，所有非西方国家都受到西方的影响，二次轴心突破的现象伴随着西方的军事力量扩展到全球每一个角落，纵然是古典轴心文明亦不能豁免，并因之开启了新的世界观。看似凭空出现的二次轴心突破理论，实际上建基于马克斯·韦伯（Max Weber）的宗教社会学，其前提是用“理性”来剖析原有的世界架构现实。对此，艾氏做出进一步质疑与瓦解：

无论如何，至少可以从他（韦伯，引者注）的断言中推导出——现代性的阈限恰恰在于：宇宙为神意注定的合法性逐渐失效了；只有当已经设定的宇宙的合法性不再被视为理所当然、无可非议时，才会有现代性，才会有这种或那种现代性。^{[6]81}

现实已经不能用原有观念来解释，而二次轴心突破开启了人们的新视野。艾氏理论建构于理性之上，在此框架下，二次轴心突破即等于“理性”的突破。这种认知与建构现实的模式成为西方现代性的基础。在韦伯的宗教社会学中，理性已经成为先验性的存在，因为理性不仅是建构社会的根基，同时也是人类认知环境的唯一途径，此正为艾氏“现代方案”的前提。因此，现代方案暗示着当代所有文明在近代百年中产生的自我改变皆以西方为模板，都是以理性为基础进行的认知行动，艾氏的“多元的现代性”^{[6]88}所描述的现象正是如此。

我们确实能说现代性存在于世界各地，但艾森斯塔特的框架却突显“西方中心”的问题。此

种以“理性”为前提解释各个文明的现代性的理论,受到余英时的强烈质疑。他认为,亨廷顿(Samuel P. Huntington)的“‘文明冲突论’虽然包含了许多不符合事实的论断,但他能突出‘现代化理论’的蔽障,承认西方文明不可能统一全世界,终不能说不表现一种觉悟。他的理论虽未触及‘轴心突破’的问题,但已预设‘轴心突破’的几个大文化仍然保存了它们的个性,至少这些个性并未完全消失”^{[7]85-86}。“文明冲突论”指出,文化绝非轻易就能沟通,西方文化并非其他文明的模范,在冲突论的框架下,各个文明在拒绝接受西方的同时,也仍在某种程度上保有自身的文化性格。文明冲突的概念更为基础的证据在于两次轴心突破之间的文化延续性。中国文化拥有属于自身的“内向超越”途径^{[8]196-227}。纵然现代性非一地之文化反思现象,但是每个文明仍保有自身的文化脉络,至少对于中国而言是如此。余英时在追索中国轴心突破的历程时,认为儒、道、墨三家通过对“礼乐传统”的重新诠释,进而实现了中国的文明突破,与西方文明突破有着明显的区别。

艾森斯塔特并未理解文化差异所造成的阻隔。一旦用“多元的现代性”来解释中国,最终不仅无法解释中国的“特殊性”,更使得“多元”无法产生真正“多元”的框架。艾氏或许过于重视现代性的“共时性”脉络,而忽视了“历时性”的可能。艾氏理论不仅不适用于中国乃至其他文化,而且也未必能涵盖对西方的整体思考。当多元现代性遇到白璧德的新人文主义之际,两者之间产生了不协调。此中涉及西方面对自身文化的反省,以及相互之间的歧异,但就白璧德的新人文主义而论,仍是面对着西方自身,而不是中国。但是这个反省所呈现的价值,吸引着一群中国学生。例如,梅光迪便受到新人文主义的影响,在中国开创了学衡派。两种不同的文化认知路径,却对时局有着同样的解释。这种不协调性在新人文主义和学衡派之间看似隐而不显,实际上关注点却放在不同之处。我们或许可以论证白璧德新人文主义在具有国际性之际,引用了儒家文化作为注脚,并进而推论,梅光迪认定儒家文化同样具有国际性,具有普遍性的意义与价值。梅光迪相信儒家学说与新人文主义有着相同的理念,一种对人性完善的追寻与实践,或许这是梅光迪与学衡派以新人文主义作为理论资源的内在动力,乃至他们相信中国文化本身拥有自我转化以面对现实的能力。

梅光迪深信中国文化有其独立的价值,这点也展现出学衡派的独特风格。梅光迪在诠释中国传统文化的时候,大量引用儒家的资源。从文化角度而论,或许他从不认为中国会因列强入侵而灭亡,现实的危机可以通过“合千百融贯中西之通儒大师,宣导国人,蔚为风气,则四五十年后,成效必有可睹”^[9]的方法来进行调整。此一见解,似乎成为学衡派日后行动的核心价值。他们期许并认为自己应担任“融贯中西之通儒大师”的角色,通过掌握诠释文化的权力,重新调整中西间的落差。他们认为,中国的未来不应向外寻求,得从儒家学说中寻找超越与突破的可能性。同时梅光迪所说的“通儒大师”一词,让人想到的是孔子所说的“君子之德,风。小人之德,草。草上之风,必偃”(《论语·颜渊》)。君子之德如同风一般,德风必能吹拂众人。社会的风气由君子主导,若不能移风易俗,其责任在君子。君子是由内而外的道德典范,不仅对内要“反求诸己”,对外更要彰显“仁道”。其思想核心不在自我解脱,而在“推己及人”以拯救天下。君子虽以修身为起点,但其终极的目标是治国平天下。儒家期待士人能以君子为目标,以自身修养来彰显道统的价值,扛下天下的重担。“君子”与“通儒大师”成为儒者的人生目标,唤起他们的责任感,促使他们必然要为了国家的未来尽心尽力。显然,正是基于上述儒家文化思想的脉络,梅光迪接受并承担宣扬儒家文化的责任。他在《评今人提倡学术之方法》一文中,大力批判新文化派违反君子应保有的德行^{[10]8-15}。其目的一方面是想通

过批评来扫除新文化派的学术缺憾，但另一方面旨在宣扬作为“君子”应该展现的德行。这两点差异导致学衡派与新文化派的正面冲突。此时的梅光迪俨然是儒家文化的代言人，想要一夫当关地挡住新文化派对儒家的批判，同时重建儒家与社会的联结。他以学术的提倡为起点，呼吁知识分子应具备作为上层与下层之间中介的理想与责任，通过学术主导国家的文化，展现儒家强调“教育”的思考，并将所有民众都视为“教育对象”，讲求教育的“化”，借以影响社会氛围。此种思考模式，与儒家试图通过对最细微之处的教育与讲求，以达到对社会产生“转化”效用的做法一脉相承。

二、宗教与理性：白璧德人文精神的生活法则

白璧德的生命似为抗拒主流而生，他以“人文精神”来批判西方现代性，并以“人文”作为理论标准来建构新人文主义。人文是什么？白璧德将其定义为“一种标准”，并以此来规范人的行为。在《什么是人文主义？》一文中，他说：

就最实用的目的而言，适度的法则乃是人生最高的法则，因为它限制并囊括了所有其他法则。^{[11]17}

人文主义等同于适度的法则，从这句话我们可推测白璧德的新人文主义就是以“适度的法则”来调整与规范人生，以使人生达到平衡的状态。他引用爱默生（Ralph Waldo Emerson）的诗句推论：

“有两种不同的法则”；既然我们无法调和“人的法则”（“Law for man”）与“事物的法则”（“Law for thing”），那么他宁愿我们分别保留对每一种法则的感觉，并持有一种“双重意识”（double consciousness），——即“公共的”和“私人的”天性。^{[11]20-21}

白璧德借用爱默生诗句中的“人生的两种法则”，意即“适度的法则”就是要调节这两种冲突的法则，这使得“适度的法则”必然高于“人的法则”和“事物的法则”。然而何谓“适度的法则”？这个答案对于白璧德而言就是“人文主义”（或称“人文精神”）。但人文精神在每个时代的定义和根基都不相同，为此，白璧德寻求有别于理性的另一大资源——宗教^{[7]85}。他从宗教中汲取新人文主义中最重要的“人文精神”，以追求“适度的法则”：

人文主义必须像宗教一样依托对这种形式或那种形式的内在生命的认可，或者用同样的话讲，依托于精神法则和身体法则的对立。它也必须像宗教一样使理智从属于道德意志，从而把最后的重心放在谦卑上。^{[12]146}

精神和身体的对立，激荡出另一套思想模式，白璧德将人文主义和宗教做了结合。作为西方文明的另一核心——宗教，拥有与理性平起平坐的文化动能。白璧德运用宗教的精神法则，将新人文主义的核心精神与其关联，目的是在虚构的想象中建立与宗教相同的道德观念，形成绝对的客观的伦理秩序、对立精神和身体法则，同样是在建立高于一切的道德观念。白璧德确立“道德意志”高于“理智”的地位，采取与宗教同样的模式来建构世界，但他却特别强调“谦卑”态度，并以此延展出新人文主义的特色：

尽管宗教和最好的人文主义都一致强调谦卑，但是它们对待扩张型欲望的态度大相径庭。宗教在追求和平这种彼岸的美德时往往全盘否定这些欲望，而人文主义仅仅是缓解、调和这些欲望，以便尽可能好地生活于我们这个世界。^{[12]146}

谦卑不仅是因为无法掌握现实复杂而自叹不足的态度，同时还是用来调节自身欲望的手段。白璧

德没有否定欲望,而是去调节它。这意味着他肯定欲望有存在的必要。因是之故,要学习如何通过谦卑来调节欲望,进一步培养出美好的品德和道德意志,而非否定欲望。这使得新人文主义虽然学习宗教的精神,但其目的是使现实世界更加美善,至于宗教性质的追求,显然不是白璧德理论的重点。

强调现实生活意义的新人文主义,以“谦卑”来调和“扩张型的欲望”^{[12]90},目的在于重建新人文主义的“真理”。此一真理相对于以卢梭(Jean-Jacques Rousseau)为代表的“情感主义”,后者在白璧德的理解中是“扩张型的欲望”的出发点,而“扩张型的欲望”是无节制的。为此,白璧德开始进行批判。他认为世间之事必然有其核心,想象力必然不能无限制扩张,且必须有一定的规范,因是之故,“真理”的存在有其必要性:

想象力本身也日益远离事物具有的一致性(unity)因素,逐渐被引向了多样性(diversity)的因素。这种类型的进步,只会导致人们逐渐把一切好的事物与新奇、变化,和成堆的发明联系起来。由此看来,生活不再涉及对某种中心或者“一”的崇敬,而是被看做惊奇与好奇(wonder and curiosity)之无限、无尽的扩张。人们如此醉心于变化,其结果就是,我们相信这个世界在朝着某种“遥远的神圣结局”前进。^{[12]87}

畏惧于想象力的无限扩张,会抛弃对终极真理“一”的崇敬。白璧德认为,情感主义停留在隐喻的概念阶段,失去对隐喻不可知的信任。想象力作为西方人认知世界的基础,关系到西方对不可触及的“一”(或可称为“真实”)的解释^[13]。失去对于“一”的崇敬,亦等同于宗教中“神恩说”的没落。相对于隐喻的扩散性,白璧德强调对“不变”和对“一”的思考,与时代现实生活形成强烈的对比。

白璧德强调“不变”的价值,反对“变化”乃至不断分裂和繁衍至无穷尽的延伸。但是不变与变化之间或许并非截然对立,因为宗教虽然尊崇不变的“一”,但同样也有着“变化”的概念。韦伯看到了宗教与社会之间的互动关系。譬如,巫师与祭司,这两种神职人员处于宗教核心位置,他们表面上负责祭祀的工作,却同时以“理性”的思考逻辑来塑造宗教的仪式。尤其是祭司,更是扮演着理性化的核心角色,在创建宗教的理性法则时,也驱使人类用理性思考与外在环境的关系^{[14]序言21-22}。韦伯认为,宗教的特殊性在于它与社会和经济之间的关联,宗教渗入社会与经济,并影响着二者。但宗教产生理性化的倾向,关键之处在于 charisma(即“奇理斯玛”,又译为“卡里斯马”)的出现^{[14]序言34-35}。韦伯所言词汇 charisma,象征的是一种特殊性的人物,具有建立“秩序”的能力,以及成为众人领袖的特殊性。韦伯对宗教的研究偏向于对“理性”的强调,偏向于宗教理性化后对社会和经济的影响,与白璧德强调宗教中的“人文精神”完全不同。新人文主义既与宗教站在同一阵线,却又将其精力放在改造现实之上,形成若即若离的关系。白璧德借此完成他的现代性图景,其中也涵括了他对于宗教的复杂情感,而他将这种复杂的情感转化为以新人文主义去追求现实中的永恒价值。

三、超越与无法超越:新人文主义的思想张力与现实困境

源于对理性的排斥,白璧德宣扬宗教中的“人文精神”,宣告其新人文主义与宗教之间既联系又远离的关系,走出与韦伯不同的路径:

在我看来,一切智慧的人生观都必然会承认意志的首要地位,因此在诸多重要方面,我与基督徒们站在一起,共同反对西方——无论古今——那些将理智抑或情感置于

首位的人。不过，我与基督徒的不同之处在于，关于更高意志及其对人之扩张性欲望所行使的否决权，我对这种否决权的兴趣并非宗教性的，而是人文主义的。换言之，我所关注的，并非真正的宗教通常会产生那种沉思冥想（meditation），而是调和（mediation）、或云对管辖着世俗关系的节度法则（law of measure）的遵守。^{[12]5}

在汲取宗教的资源时，却以这种精神资源来建立新人文主义的特殊性和现实性，这使得新人文主义既衍生于宗教，又远离了宗教原有的抱负，不再追求彼岸的同时，更将目光注视于世俗生活的一切：

把更高意志放在第一位只是用另一种方式来宣布“生活是信仰的行为”。人们可以在实证的基础上（on positive grounds）发现下面这条古老的基督教信条的深刻涵义：我们不是为了信仰去认识，而是为了认识去信仰。当理智不再为更高意志服务并作为一种独立力量而出现时，一种形而上学的幻觉，认为杯子里容纳了整个大海的幻觉，就几乎不可避免地产生了。^{[12]166}

“生活是信仰的行为”，信仰就在生活中展现。人文精神不只是思想上的，更得落实于生活，是一种内在与外在的结合，两者相互论证与建构。但白璧德认为，精神法则依然先行于身体法则，若没有在想象的精神层面中拥有更高意志，并以之追寻“真实”，而理性因为面对世界无法独立思考，不能追寻“真实”，即会产生“一叶障目，不见泰山”的狭隘。

白璧德从宗教中汲取新人文主义最根本的人文精神，这使得新人文主义与宗教在很多部分难分难解。人文精神不仅被用于追寻想象世界的“真实”，同时更是现实生活的准则。但是，光凭人文精神仍不足以完整理解新人文主义。面对现代社会，白璧德企图在历史中找寻人们共同的经验，并以共同经验为出发点来面对现代社会。但此“经验”却非理性的经验，而是人们通过经历同样的事情累积的共同情感。对过往事物的情感成为今日的经验，这使得经验与历史联系起来，并且从历史推演到“永久性自我”。“传统形式在很大的程度上是一个特定群体共同分享的经验，如果仅将传统视为偏见而加以废除，国家将会失去其历史延续性，此即它的永久性自我，而正是这种东西将它的现在与过去和未来联系了起来。”^{[12]76}

将传统形式（历史）视为民族的共同经验，共同经验可能形成共同情感，共同情感产生相同的历史感，因之成为民族主义的基石，最终成为一套独特情感与经验共同创造的“永久性自我”。这种自我概念在逻辑上同雷蒙德·威廉斯（R. H. Williams）所说的“感觉结构”^[15]是一致的。但威廉斯强调的是当代人的现代感，而白璧德却强调当下的感觉结构必定得建立于传统价值之上，以及由传统价值所建立的由自身到群体（传统形式与国家认同），再由群体回到自身永恒文化价值的理路。白璧德将传统形式视为一个国家或群体的共同历史，并进一步将其作为人生自我认知的意义来源，通过共同经验和情感来面对现实。传统形式在白璧德的诠释下，变成“永久性自我”的根基。这使得“传统形式”成为情感的载体。此种强调，似乎就是白璧德扭转“理性”的隐喻结构的关键点。在此，他企图将隐喻的可变性转变成换喻的独特性，以换喻的思维方式去追求“永恒”的价值。

文明必须建立于对永恒之物的认识之上。这自然可以得出这样的推论：真理——文明依赖其延续而延续的真理——是不能被直接传达给人的，而是只能通过想象的象征才能让人理解。^{[16]345}

“文明必须建立于对永恒之物的认识之上”，这意味着白璧德从现实逆推回虚构世界的路径。循此路径，真理不能直接传达，人们无法用隐喻模式来理解真理，唯有透过“想象的象征”来呈现真

理的面貌。白璧德以象征来理解真理,这或许源自他认为只有使用难以凭借语言掌握的“换喻”^[17]概念才能理解真实,而真实就是“永久性自我”,其必然是虚构的而非现实的。白璧德的理论框架,从虚构到现实,再从现实逆推回虚构的方式,似乎暗示着新人文主义更加强调“精神法则”,而非现实。

相对于理性思维,新人文主义注重从传统形式来理解“真理”,使自身具备从“想象”的层面来批判理性思维的片面性的能力,并创立属于自身的批判标准。“真正具有批判性的观察者是不能发现任何绝对意义上的真实的事物的,因为一切事物都混合有幻想。从这种绝对意义来说,科学家一定始终不知道自然现象背后的真实。”^{[16]347}真理的概念是通过象征来解释的,因此批判理性思维也得借助象征。白璧德认为,理性建构于现实之上,精细划分并认知现实中的每一事物,因此,他忽略了“没有任何绝对意义上的真实的事物”这一观念。以此而论,白璧德认为理性的逻辑无法理解虚构和想象,这使得理性永远无法理解“真实”。但这种批判角度,却似乎使新人文主义更加强调虚构性的想象比现实更重要,使新人文主义更像是一种学说,而不是一套行为规范。

然而,纵然新人文主义与宗教站在同一阵线反对理性,但白璧德新人文主义在强调“永恒”价值时,却又运用希腊的理性思考来反思当代文化,意即白璧德所反对的状况,是前述以理性为主的话语结构,而非以“道德意志”为最高层次的理性。白璧德的新人文主义不断以传统的知识来重建当今的观念,以永恒历史情感的象征换喻来说明理性的不足。白璧德在重建传统价值中“永恒不变”的价值时,凝结诸多概念成为绝对前提,这个前提或许就是人文精神。人文精神将隐喻观念过渡到换喻的象征系统,借以接近不可掌握的真理。白璧德不仅从宗教中汲取资源,同时更进一步从古希腊和中国儒家的传统去找寻人文主义的根基^[18]。

如前所述,新人文主义本身有诸多难解之处,尽管我们能够理解白璧德所进行的文化反省,对于人道主义的批判所引发的论争也能展现其人文价值(《卢梭与浪漫主义》, *Rousseau and Romanticism*, 1919),对于民主提出的批判(《民主与领袖》, *Democracy and Leadership*, 1924),以及对于大学教育的看法(《文学与美国的大学》, *Literature and the American College*, 1908),都呈现出其“人文世界”的蓝图,可是白璧德在宗教问题上,显然无法得到其他学者的认同。沈卫威认为白璧德的新人文主义终究只能局限于哈佛大学的学院圈内^[19],明显的印证即是白璧德过世后新人文主义的没落。但我们应该发现白璧德的成就不仅在于新人文主义本身,他诠释传统的路径、跨文化的努力,以及重视人文精神的观念,开启了另一值得深刻讨论的文化反省之路。乐黛云认为,白璧德强调“规范人性”是隶属于全人类的共同领域,所以其学说总是“从世界文化会通的高度来讨论传统问题”^[20]。这些赞誉对于白璧德而言确实不虚,然而他对传统的强调,似乎也导致了自身的局限。新人文主义本身包含了“精英主义”,这点遭到后人许多批评。但是,问题或许并非仅止于此。当白璧德过于强调“君子儒”时,大众被迫只能接受“君子儒”的形象,而非透过“语境”来判断君子、小人,“精英主义”和“君子儒”的个人形象被呈现为相对固定的模式,失去流动的可能,间接成为合理理论述当初社会阶层不平等的理论依据。然而,或许是因为白璧德所提倡的新人文主义必须在宗教和理性之间寻找生存空间,这使得新人文主义似乎总处于摇摆状态,同时也因其较为抽象,致使其学说难以延续。纵然白璧德不断强调通过教育来教导出更多的人文主义者,但最终仍仅有少数人听懂了白璧德的心声。种种限制,致使新人文主义终究无法真正引领时代潮流。

四、由西而东的转变：梅光迪的儒教模式

白璧德的新人文主义在诸多方面吸引着梅光迪，同时梅光迪学术思想、人格抱负以及横跨中西的理想，也养成了学衡派希图借由中西文化的相互影响来截长补短的文化宗旨。梅光迪在《学衡》杂志中仅发表过五篇文章，但这五篇的内容却与学衡派的宗旨有着密切的关系。这一方面是因为他对其时局势的批评，另一方面则是因为他对于新人文主义的推崇。正是这两个因素，使其在学衡派的发展历史中有着难以被取代的地位。梅光迪似乎想仿效白璧德以“人文精神”作为中西方对话的思考路径，在中国文化土壤中注入西方的养料，以期突破其时中国的文化困境。为此，他在引介西方文化之际，特别列出了两个标准，以作重新诠释中国之用：

故介绍西洋文化，必有确定之标准，而此标准又可分两层言之：（一）所介绍者，须其本体有正当之价值，……而其本体之价值，当取决于少数贤哲，不当以众人之好尚为归。……

（二）所介绍者，即以认其本体之有价值，当以适用于吾国为断。适用云者，或以其与吾国固有文化之精神，不相背驰，取之足收培养扩大之功，如雨露肥料之于植物然。或以其为吾国向所缺乏，可截长以补短也。或以其能救吾国之弊，而为革新改进之助也。……故吾人之所介绍，必求其能超越东西界限，而含有普遍永久之性质者。^[21]

强调“超越东西界限，而含有普遍永久之性质”，显露出白璧德对梅光迪的影响，此一理想也成为学衡派的文化抱负。就第一个标准而论，“其本体之价值，当取决于少数贤哲，不当以众人之好尚为归”之语与白璧德的“精英主义”极为相似，我们不得不怀疑梅光迪的主张多少受到了白璧德的影响。但是，中国知识分子亦同样拥有类似的文化背景，我们到底该认为梅光迪的这句话是以自身文化脉络来解释，还是受到白璧德的影响呢？“所介绍者，即以认其本体之有价值，当以适用于吾国为断。适用云者，或以其与吾国固有文化之精神，不相背驰，取之足收培养扩大之功，如雨露肥料之于植物然”之语则益加明显地显示，梅光迪主张以中国文化作为吸收西方文化的基础。这种主张也正是学衡中人的共同想法，或许也是学衡派“融化新知”宗旨的来源。“不同的文化背景产生了相异的交际范式。”^[22]梅光迪对儒学的重新诠释，其目的不仅是想重建儒学“外王”的追求，更重要的是彰显儒家“以天下为己任”的精神。此两个目的，致使学衡派散发着儒家的气息，同时想通过重新诠释的过程使儒学达成自我突破。梅光迪对于儒学的诠释，虽然大多承袭自传统观念，但实际上，却是在探寻儒学面对民初国家困境时的某种可能的文化诠释路径。在这一过程中，他将儒学、传统中国与白璧德新人文主义混合成了一个完整的文化概念。

学衡派此种跨越中西文化的模式，乃至重新诠释中国传统文化的主张，就是乐黛云所认为的学衡派最特殊之处。“美国的人文主义运动乃是中国人文主义运动的思想源泉及动力。”^[20]乐黛云认为新人文主义与学衡派有着先后脉络，若没有新人文主义，学衡派诸君可能就不会产生相关的文化论述。梅光迪自陈受到新人文主义的影响颇大，甚至能进一步推估，若梅光迪没有受教于白璧德，那他可能就无法重新诠释中国传统，并开创学衡派。乐黛云进一步通过比较白璧德学问涉及的领域来论证，学衡诸君其实是因自身文化脉络与白璧德涉猎领域相关，才选择师从白璧德。此论颠覆了学衡派与新人文主义的关系，使得学衡派诸君显示为主动选择白璧德，而非单纯被动地受其影响。反转的关系，使学衡派在面对新人文主义之际取得了主动权，这使得学衡派虽受惠于新人文主义，并通过“人文精神”横跨中西，使其理论具备“现代”和“国际”的性质，

但却蕴藏了超越新人文主义的潜能,沿着原有的中国传统文化脉络,延展出更多可能性。这使得学衡派并非依附于新人文主义,而是吸取新人文主义,进一步创造自己的价值。这对于建构中国式现代化文学思想,极富启发性意义。

新人文主义与儒家传统之间具有诸多相似性,梅光迪选择师从白璧德,学衡派选择新人文主义,部分原因在于两者与自身文化脉络的关系是相似的。除了“不当以众人之好尚为归”外,新人文主义与宗教之间难分难解。纵然白璧德不断区分两者的差异,但我们仍能看到新人文主义的宗教色彩。儒家对于中国人,更类似于一种思想观念,而非宗教,但在很多西方人的眼中,儒家却等同于宗教。这种看法直接的证据在韦伯《世界宗教的经济伦理:儒教与道教》一书中。他认为,宗教理性化的过程中必然牵涉着民众和社会的发展,而中国儒家也经过同样的过程,故有下列判断:

儒教是受过传统经典教育的世俗理性主义的食俸禄阶层的等级伦理。不属于这个教育阶层的人都不算数。这个阶层的宗教的(您要愿意,也可以说是非宗教的)等级伦理的影响,远远超出了这个阶层本身,它规定了中国人的生活方式。^[23]

若韦伯所言不虚,儒家对于中国社会的影响效果与宗教的效果是类似的,charisma观念同样存在于儒家的历史中,这使得儒家的性质与宗教有着紧密关联。余英时 also 认为儒家本身确也蕴含了“礼乐传统中某些宗教性、神秘性的观念及其运作方式,在轴心突破以后,已被置于哲学思维的层次而获得新的诠释”^{[8]144}。

梅光迪在遭遇新人文主义时,不仅吸纳了白璧德对传统的再创造,以及人文精神的跨文化性,同时也受到宗教成分的影响。康有为在中国创立孔教会的行为,或许即已代表了中国知识分子试图通过儒家的“宗教”元素来完成救亡图存的蓝图绘制。梅光迪或许并非有心将儒家塑造成“新宗教”,但学衡派在译介与接受新人文主义的基础上与新文化派之间展开的不对等的参差对话(uneven dialogue),确是“开辟了多元融合模式的新儒学的建立”^[24]。梅光迪将韦伯词汇 charisma 与儒家君子相联结,并将儒家君子想象成特殊的存在,透过君子的所言所行,建立一套不同于新文化派的价值系统,并以此观念来批判其他流派:

彼等固言学术思想之自由者也,故于周秦诸子及近世西洋学者,皆知推重,以期破除吾国二千年来学术一尊之陋习,然观其排斥异己,入主出奴,门户党派之见,牢不可破,实有不容他人讲学,而欲养成新式学术专制之势。^{[10]8}

此处梅光迪对于新文化派人士的批评,内在动机似乎是对 charisma 价值的争夺。当时,新文化派掌握了话语权,成为文化“中心”,自然占有 charisma 的象征地位。梅光迪以此作为批判新文化派的立论基点,不仅代表着他以宗教的逻辑来分析中国文化场域,同时也隐藏了学衡派必然要成为另一个 charisma 的取向,并试图进一步引领中国的文化发展。

综合诸点,梅光迪似乎执着于对 charisma 象征价值的争夺,同时,学衡派又受到以儒家为主的中国传统文化影响,这使得梅光迪所设想的学衡派不同于白璧德的新人文主义,前者隐含了宗教的性质,后者努力与宗教划清界限,但二者却均可被纳入西方广义“宗教”的范畴中。据此,可以明确区分出梅光迪和白璧德两人在方法论上的差异,并更进一步区分学衡派与新人文主义的差别。更进一步,通过此方法论上的差异,我们可以说明学衡派的独特性以及有着属于自己想要面对的问题。或许,我们能以此推测,梅光迪所建构的学衡派虽拥有“国际化”和“现代性”的价值,但他们主要关心的仍是自身的文化危机,而非强调与国际接轨等附加价值。或许,在梅光迪强调 charisma 和“儒教”取向时,就已经使学衡派与新人文主义区别开来,随之延展

出属于他们自身的文化品格。

五、结语

梅光迪与学衡派将新人文主义译介进中国的目的，一为以西学重新阐释中国传统儒学的人文价值，另一则为通过引介新的知识传统，推行梅光迪所谓“文学革命”的理想。二者综合而论，学衡派对于新人文主义的态度或许是可议的，但我们却通过“儒教”概念的建立，看到了梅光迪对于新人文主义的挪用，他将原先白璧德强调与之区分的宗教色彩重新涂抹在儒家身上，以君子作为社会的精英，并以之作为大众的模范，建立 charisma 的价值。在梅光迪的思考中，学衡派与新人文主义的关系是密不可分的。然而，他们看似关系紧密，实则具有极大的差异。我们能很清楚地看到白璧德和梅光迪的不同，二者最重要的差异应在于 charisma。白璧德虽然从宗教中汲取最重要的人文精神，但是却想与宗教脱离关系，进一步舍弃 charisma 中所蕴含的宗教性质。而梅光迪或许是受到中国传统文化的影响，儒家的“修身、齐家、治国、平天下”依然萦绕其心头。因是之故，charisma 对于梅光迪而言反而异常重要。对于 charisma，二人之间绝非仅仅限于观念上的差异，而是综合了环境、文化以及时代精神所做出的抉择，看似简单的差别，实际上包含了复杂的意识。而白璧德与梅光迪之间，纵然有诸多相似之处，我们也清楚知道，梅光迪虽在白璧德处受惠甚多，但梅光迪与学衡派诸君终究有着自己必须得去面对的问题，也因此走上了一条不同于白璧德的道路。学衡派对于白璧德新人文主义的译介与接受，终究如刘禾所言，是一种“跨语际实践”。

无论梅光迪是否理解自身主张与新人文主义有着如此深刻的差别，但事实是，梅光迪表面上以“人文精神”作为连接的桥梁，实际上却以“儒教”的模式重新阐述“人文精神”，charisma 成为二者之间最为明显的差距。造成这种差距的原因或许是二人面对着不同的世界和困境，白璧德着眼于世界文化，梅光迪更注重的是中国文化。二人都同样认为“人文精神”是开启“现代性”的新钥匙，但是对于“现代性”却有着不同的理解与想象。学衡派想要处理以及想要重建的框架在梅光迪的诠释下，已然与白璧德的新人文主义有着区别。源于这种区别，梅光迪与学衡派的文化想象与诠释，不仅将新人文主义中的“人文精神”转变成复兴儒家文化的养分，同时也建立了强大的中国文化自信心。最终，我们或许仍能说，学衡派受新人文主义影响甚深，但同时也必须说，学衡派不等于新人文主义，作为“现代性”这个大框架中的一部分，它有着属于其自身的独特价值与魅力，而其真正的影响仍有赖于日后更多的研究来证明。毕竟梅光迪与学衡派诸君的看法，具有中国传统儒学现代性尝试的里程碑意义。

参考文献：

- [1] 夏志清. 现代中国文学感时忧国的精神 [M] // 夏志清. 中国现代小说史. 杭州：浙江人民出版社，2016：517.
- [2] 费正清，赖肖尔. 中国：传统与变革 [M]. 陈仲丹，潘兴明，庞朝阳，译. 吴世民，张子清，洪邮生，校. 南京：江苏人民出版社，1992：393.
- [3] 陈寅恪. 王观堂先生挽词并序 [M] // 陈寅恪. 陈寅恪集：诗集（附唐筭诗存）. 3 版. 北京：生活·读书·新知三联书店，2015：13.
- [4] 刘禾. 跨语际实践：文学，民族文化与被译介的现代性（中国，1900—1937）[M]. 宋伟杰，译. 北京：生活·读书·新知三联书店，2002.
- [5] 弗朗索瓦·朱利安. 迂回与进入 [M]. 杜小真，译. 北京：商务印书馆，2017.

- [6] 艾森斯塔特. 反思现代性 [M]. 旷新年, 王爱松, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2006.
- [7] 余英时. 轴心突破与礼乐传统 [M] // 余英时. 余英时文集: 第8卷 文化评论与中国情怀: 下. 沈志佳, 编. 桂林: 广西师范大学出版社, 2006.
- [8] 余英时. 论天人之际: 中国古代思想起源试探 [M]. 北京: 中华书局, 2014.
- [9] 梅光迪. 评提倡新文化者 [M] // 梅光迪. 梅光迪文录. 罗岗, 陈春艳, 编. 沈阳: 辽宁教育出版社, 2001: 6.
- [10] 梅光迪. 评今人提倡学术之方法 [M] // 梅光迪. 梅光迪文录. 罗岗, 陈春艳, 编. 沈阳: 辽宁教育出版社, 2001.
- [11] 欧文·白璧德. 什么是人文主义? [M] // 欧文·白璧德. 文学与美国的大学. 张沛, 张源, 译. 北京: 北京大学出版社, 2004.
- [12] 欧文·白璧德. 民主与领袖 [M]. 张源, 张沛, 译. 北京: 北京大学出版社, 2011.
- [13] 宇文所安. 中国文论: 英译与评论 [M]. 王柏华, 陶庆梅, 译. 上海: 上海社会科学院出版社, 2003: 18-20.
- [14] WEBER M. The sociology of religion [M]. FISCHOFF E, trans. London: Methuen & Co Ltd., 1965.
- [15] 雷蒙德·威廉斯. 马克思主义与文学 [M]. 王尔勃, 周莉, 译. 开封: 河南大学出版社, 2008: 136-144.
- [16] 欧文·白璧德. 卢梭与浪漫主义 [M]. 孙宜学, 译. 北京: 商务印书馆, 2016.
- [17] 雅各布逊. 隐喻和换喻的两极 [M] // 伍蠡甫, 胡经之. 西方文艺理论名著选编: 下卷. 北京: 北京大学出版社, 1987: 430-436.
- [18] 张源. 从“人文主义”到“保守主义”: 《学衡》中的白璧德 [M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2009: 78-91.
- [19] 沈卫威. 回眸“学衡派”: 文化保守主义的现代命运 [M]. 北京: 人民文学出版社, 1999: 38.
- [20] 乐黛云. 世界文化语境中的学衡派 [J]. 中国现代文学研究丛刊, 2005 (3): 164-177.
- [21] 梅光迪. 现今西洋人文主义 [M] // 梅光迪. 梅光迪文录. 罗岗, 陈春艳, 编. 沈阳: 辽宁教育出版社, 2001: 22-23.
- [22] 郝桂菊. 中西文明跨文化交流范式变迁与未来选择 [J]. 常州大学学报(社会科学版), 2020, 21 (6): 108-116.
- [23] 马克斯·韦伯. 世界宗教的经济伦理: 儒教与道教 [M]. 王容芬, 译. 2版. 北京: 中央编译出版社, 2018: 42.
- [24] 马建高. 文化保守主义与中国现代文艺思想 [D]. 扬州: 扬州大学, 2017: 165-168.

From Irving Babbitt to Mei Guangdi: One of the Studies of Xueheng School's "Translingual Practice"

Ma Jiangao

Abstract: "Translingual practice" includes intellectuals' complex thinking when Chinese and western thoughts collide, the new meaning of western texts in Chinese local context and the translator's own initiative. The "truth" pursued by Mei Guangdi is closely related to Irving Babbitt's new humanism, but cannot be directly equated. Babbitt tried to distinguish new humanism from religion, while Mei Guangdi leaped to the form of "Confucianism". The reason for the gap is that they faced different worlds and dilemmas, that is, Babbitt focused on world culture, while Mei Guangdi focused on Chinese culture. As the helmsman of Xueheng School, although Mei Guangdi benefited from the new humanism, and crossed China and the West by the use of the "humanistic spirit", making its theory "modern" and "international", it contains the potential to override the new humanism, following its original Chinese traditional cultural vein, and grows more possibilities, which is also very enlightening for the construction of the Chinese path to modernization of literary thought.

Keywords: Irving Babbitt; Mei Guangdi; translingual practice; new humanism; charisma

(收稿日期: 2022-12-22; 责任编辑: 陈鸿)