

现代主义美学的跨文化期待

——论迪金森对席孟儒家文明论的继承和超越

陶家俊

(北京外国语大学 英语学院,北京 100089)

摘要:本文从跨文化视角研究席孟和 G. L. 迪金森的儒家文明论及儒家思想与迪金森的现代主义人本美学之间的全球跨文化知识迁徙,主要分析席孟的儒家文明论以及迪金森对席孟儒家文明论的继承和超越。从儒家文明模式、席孟的儒家文明论再到迪金森扬儒抑西的现代主义人本美学,这构成了一个完整的围绕儒家“仁”和西方现代人本思潮中的“人”的全球跨文化知识迁徙过程。从儒家以农和民为本的“仁”,再到以人为本的“仁”,最后到以人的德性为尊和灵性为魂的狄金森式唯美思想,儒学西化与西学儒化同步发生,儒学成功地实现了跨文化的现代转化。

关键词:G. L. 迪金森;席孟;儒家文明论;现代主义人本美学;跨文化

中图分类号:G04 **文献标志码:**A **文章编号:**1674-6414(2022)03-0042-08

约翰·萨瑟兰(Sutherland, 1953: 190)以第一次世界大战爆发的1914年为分界线,将英国现代主义文化精英高兹沃斯·洛斯·迪金森(Goldworthy Lowes Dickinson)的思想分为两个不同阶段:“1914年之前他的最大成就是运用著作、文章、诗歌、讽刺文和讲座形式来阐述哲学和美学主题”,1914年之后他转向现实政治,致力于重建世界和平秩序。从1896年至1914年,迪金森的哲学和美学探索长达近20年。其间有影响的思想成果包括《希腊人的生命观》(1896)、《中国来信》(1901)、《现代会饮篇》(1905)、《论印度、中国和日本的文明》(1913)和《影迹:东西方旅行札记》(1913)。《希腊人的生命观》和《现代会饮篇》从本体意义上探源古希腊文明和现代西方文明。其余三部作品以信札、考察报告和旅行札记方式,从哲学和美学双层面探源东方古文明,尤其是中国儒家文明。梅尔巴·卡迪-基恩(Cuddy-Keane, 2003: 546)认为,迪金森“从批评全球化视角运用其它区域或国家的知识来瓦解习惯性感知和实践,自我反思式地重新定位全球空间中的自我”,这表征20世纪初全球跨文化网络中迪金森式思想探索对文学现代主义全球流动的介入和干预。帕特丽夏·劳伦斯(Laurence, 1997: 125)认为,迪金森笔下的中国文明经过了唯美的浪漫化处理,经过中国特有的风景、唐诗或“在英国人日常生活中流行的蓝色杨柳饰的碟子”等隐含的唯美化处理,凸显出理想、古雅的中国形象。这颠覆了爱德华·萨义德(Edward Said)在《东方学》和《文化与帝国主义》中对东方的认知及文本化理论。贾森·哈丁(Harding, 2012: 29)明确指出,迪金森对中国的认知源于英国汉学家翟理斯(Herbert Allen Giles)的中国古代文学翻译和法国人席孟(G. Eugène Simon)的《中国城市》,后者描绘了“一幅以古老、平和的儒家传统为基石的中国农耕社会图景”。他认为迪金森的中国儒家文明阐释进而为中国知识分子与剑桥大学英文教师之间的交流奠定了基础。

收稿日期:2021-06-28

基金项目:国家社会科学基金重点项目“英国现代主义对中国古典文明的美学阐释”(20AWW001)的阶段性成果

作者简介:陶家俊,男,北京外国语大学英语学院教授,博士,博士生导师,主要从事英语文学、西方批评理论、比较文学和跨文化研究。

引用格式:陶家俊. 现代主义美学的跨文化期待——论迪金森对席孟儒家文明论的继承和超越[J]. 外国语文, 2022(3): 42-49.

上述研究澄清了迪金森思想的哲学和美学特质、中国儒家文明源头以及他的批评全球化视角。但是这些研究却没有更深入地探讨迪金森的现代主义人本美学观与对他产生深刻影响的席孟的儒家文明论的异同,没有细致分析儒家思想观念在这一跨文化旅行迁徙过程中的流动和变化以及与迪金森置身其中的英国现代主义人本观念的对接。萨义德在文章《理论旅行》中提出理论跨越地理、学科边界旅行迁徙并在不同环境中变异的旅行理论观。雷瓦西·克里希纳斯瓦米(Krishnaswamy, 2010: 408)在文章《通往世界文学知识:全球化时代的理论》中呼吁超越西方经典文学和经典理论,重构更加开放、动态的世界文学知识:“从全世界视角对文学知识进行开放的跨文化研究,这或许在某种程度上能揭示人类共同的文学或美学特征。”本文借鉴萨义德的理论旅行观和克里希纳斯瓦米的世界文学知识论,从跨文化的全球知识迁徙视角分析席孟的儒家文明论以及迪金森对席孟儒家文明论的继承和超越。

1 席孟的儒家文明论

1869年3月至1877年7月,席孟任法国驻中国福州领事馆首任领事,其间参加法国社会学家弗雷德里克·勒·佩雷(Frédéric Le Play)主持的全球田野调查项目——抽样调查法国、美国、俄罗斯、中国等国的村社来研究全球经济和社会问题。负责中国个案研究的席孟选择六个村社进行田野调查,其成果是1885年由巴黎新杂志出版社出版的《中国城市》(英文版书名为《中国:它的社会、政治和宗教生活》)。《中国城市》主要借鉴佩雷的家庭社会学调查方法。这一新方法以家庭为单位,将其视为工业化时代社会稳定和道德有序的基本保障。社会的循环变化与家庭伦理道德的兴衰相关。因此研究者在个案研究与研究家庭共同生活,收集家庭成员的态度、相互关系、收入、开支、财产等数据。佩雷社会调查方法不仅在19世纪的社会学领域是创新之举,而且对于新兴的面向异文明社会的人类学来说也是全新的方法论变革。迟至20世纪,英国社会人类学家马林诺夫斯基(Bronislaw Malinowski)才成熟地建构参与式观察这一人类学田野调查方法。

席孟在佩雷的基础上建构起现代全球视域中跨文明多维研究框架——以中西文明为比较参照,以中国长焦距的文明史为历时参照,以宏观的国家/民族状况和微观的基于家族(而非西方现代意义上的家庭)的村社生存状况为双重焦点。与以语文学和翻译为主的汉学研究不同,《中国城市》是一份具有全球史、社会学、人类学价值的社会调查报告,是透视中国传统的儒家文明模式的跨学科成果。其表层结构是中国村社和国家组织,深层结构则是儒家文明形态。从知识建构角度看,针对儒家文明形态的知识表达形式主要分为田野考察、观念建构和典籍阐释三种形式。田野考察涉及作者对六个中国村社个案独特的文本处理策略。他在文本表层集中凸显福州附近阳平山下王墓溪的王姓家族,以匿名化和泛化的策略将其他五个个案分散到整个文本的不同部分。典型个案与分散的匿名体察相结合,强化了调查报告的直观体验性和真实可信性;点和面有机结合,形成独特的隐喻、提喻式知识叙事再现效果。王墓溪王姓家族与其他五个乃至成千上万个分布在不同地域的中国百姓家族形成象征隐喻关系,微观的山水田园王墓溪及王姓家族与宏大中国结成提喻关系。

《中国城市》的整个知识表达指向儒家文明的家族治理形态和家、天人合一、勤、仁和礼等核心观念。儒家文明中家的内涵包括村社共同体及其家族认同根源、家族生活方式、家族信仰、家族治理、家族劳动组织、家族婚配和婚姻礼仪等方面。在汉口、西藏、蒙古、直隶等地方,生活在乡间的人朴实真诚、热情好客、善良正直,举止谦虚谨慎,谈吐端庄大方而又充满礼仪和教养。“在中国,任何地方的农民都是迈着轻快、愉悦、自由自在的步伐在田间耕作。”(Simon, 2005: 8)农民留在了乡土世界,土地财产神圣不可侵

犯。扎根土地、以家族为单位的村社是自足的共同体。“每个小村庄都是一个完整的体系,居民创建了自己的学校、市政府和家庭法院,然后根据需要购置苦力、牛、磨坊、水车以及那些家庭小农场缺少的东西。”(Simon, 2005: 23)人与环境和谐共存,自然绽放出无处不在的魅力。

任何地方都不如这里的大自然动人心魄、沁人心脾。在平缓的山坡上,到处都是竹林,枝叶轻盈优美。在田野上,房屋周围的农作物给乡村增添了几分卢瓦尔河风光的迷人色彩。在崎岖不平的山区,有大片的果园。在寺庙附近和一些山顶上,我们仍然可以看到残余的森林。最重要的是,到处都是花,种类繁多。紫色的杜鹃花、芬芳的栀子花和紫藤花铺满了斜坡。(Simon, 2005: 23-24)

世代生息繁衍的家族形成牢不可破的家族认同观。家族祠堂中供奉着灵魂不灭的祖先。祭祀祖先是家族神圣的职责。它将过去、现代和未来确定在当下,赋予生命现时性和永恒轮回本质,护佑家族正义和繁荣昌盛。“它是对人类自我救赎、成功战胜死亡和遗忘的有力肯定。它具有明确目标和手段,肯定人类永久的重生,实现精神层面的平静和解脱。这样家族制度成为一种真正的信仰。”(Simon, 2005: 25)家族这个神圣的生命家园和信仰神坛使为家族尽责甚至牺牲成为使命和荣耀,产生跨越遥远时空距离的祖宗血缘认同意识。家族的社会和政治功能使之分担了国家的治理权力且发挥政府不可替代的作用。它是“有着职能、宗教、司法和民事意义的完整存在”(Simon, 2005: 68),家族内部对父母子女的权利和义务有明确的规范。家族集会包括祭祖仪式、族谱及家族要事书写和阅读、先祖传记传习、家族要事商议和家族惩罚审理。家族惩罚审理包括纳税、家族内纠纷、家族外纠纷、家族成员犯罪等四大类。家族成员的婚姻实行订婚制。婚姻既是一个漫长的从幼儿婚约、订婚、嫁娶到婚后生活的过程,又充满了谨慎和成熟的理性考虑。家族的劳动组织方式遵循互助同耕、各取所获的集体劳动、私有所得的原则。

从《周易》《尚书·洪范》到孔子的《春秋》、董仲舒的《春秋繁露》乃至北宋的程颢和程颐的天理说,构成了儒家天人合一论的发展脉络。但是席孟主要通过实际考察和听别人诵读讲解以《知本提纲》为主的儒家典籍这两个途径来汲取儒家天人合一观。他认为《知本提纲》这部由清代儒家学者和农学家杨岫完成的18世纪中国儒家农学百科全书是对孔子及其传人思想的总结。

席孟将儒家天地人合一观概括为五个方面,首先是宇宙全息整体论。可见和不可见、表面和隐藏、精神与物质共同构成宇宙整体。其次,宇宙的法则力量就是宇宙的智慧,是天、地、人呈等次彰显宏大宇宙的智慧。无限的宇宙法则力量和规律、不可见的潜能构成第一等次的天或太极。依靠地,宇宙法则潜能显现为被动的地潜能。作为对地的被动潜能的补充和发展,人构成了与天之力量同质的积极能量。因此不要奢谈个体的人,只有从人类整体意义上才能体悟人所拥有的合天辅地的力量。“一个人的身上包含两性和所有人的特征,如同整个人类文明的精神主体,他就是人和太一、人和人类,中国人称之为‘父母’,他是隐藏不可见的人,神格的人,完美的人,不具有任何可见的形态所固有的缺陷,又或者说是圣人。”(Simon, 2005: 51-52)第三,天地之间积极的沟通者、实践者和创造者是圣人。完美人格和巨大的道德力量使圣人成了所有普通人的楷模。向圣人学习,使每个普通人都踏上天人合一的大道。第四,通达天地大道的整个过程是劳动,劳动被赋予了生命的天然本质和终极存在价值。“除脚下的大地外再无别的世界,除在这片大地上可能得到的幸福之外再无幸福的理想,除劳动外再无别的实现途径。”(Simon, 2005: 55)第五,现实生活中天人合一显现为人与人之间的整体合一。无论是时间中人世代的繁衍还是空间中人与人之间的礼待敬让,都使人以整体的形式存在并不断轮回重生。

儒家的勤是对劳动和生命的尊重,是对作为劳动者的人之自由的尊重,是将人与土地统一并赋予土地精神。“人与地相统一的学说对每个家庭和个人来说都已成为事实。土地所有权圣神而不可侵犯,它

是人类自由的保证,也是他的储蓄仓库。人类创造出土地,依附于土地,并且从未离开它……”(Simon, 2005: 58)勤最坚实的文明实践基础是农业。因此席孟专门探讨儒家文明中传承下来的农业制度和务农要典。他具体分析中国农业制度的三个特性——小土地、水利应用和肥料;评述《周礼》对四季农事的安排、务农技术、农业水利、农具等的记载和指导。他指出,中国儒家农耕文明以务农和农民为载体的勤不是科学却胜于科学,是人与天地亲近、沟通而凝结的智慧,是人向毗邻的土地祈祷而生成的神圣信仰。

席孟将仁与中国政府的社会治理功能结合起来探讨。因此他理解的仁是仁治,而非与其相通相连的善、爱、义、礼、诚等观念。从社会治理角度来阐释仁,它指向天、地、人统一基础上人与人、人与社会、人与政府和谐共处的现实状态。它是社会福祉的源头,“富饶、富有、和平、自由、幸福自然而然从中产生”(Simon, 2005:91)。仁不限于人们的意识,它渗透了道德规范、典章制度,涵盖了从物质秩序到精神秩序、从家族到国家、从生活礼仪到邦国大政的各个领域,制约社会、政治、经济、宗教实践。其精髓浓缩在《周礼》这部典章律法经典之中。

其实席孟对《周礼》的关注、对中国农民品格的亲身感受和赞美、对农耕文明集体仪式的总结都是在阐发儒家的礼观念。礼涵盖了农民个体在待人接物上的礼貌和修养,家族内部围绕日常饮食起居、祭祖、婚礼、节庆、家族会议等尊崇的礼仪以及整个文明社会中从庙堂到市井阡陌都尊崇的祭祀和庆典。依据《周礼》及他自己的观察,中国农耕文明一年中最重要的国家祭祀典礼主要包括立春时的春耕仪式、清明时的悼念亡者仪式、夏至时的祭拜土地神仪式、冬至时的拜天祭祖仪式。这些祭祀典礼是天地间阴阳离合生灭的重要节点,是农业活动的重要时刻,更是农耕文明的集体仪式性祭拜。它们既展示了人与天、地的统一,又昭示了国家和皇权对文明所拥有的精神权力和这种精神权力乃至整个文明的礼乐本质。

除了《易经》和一些没有说明出处的孔子言说外,席孟儒家思想的经典来源是《知本提纲》和《周礼》。这两部儒家百科全书从两个维度阐释了农耕型的儒家文明。第一个维度是农桑耕织主导的小农经济支撑的修、齐、治、平系统。这是《知本提纲》的要旨。第二个维度是礼乐典章制度支撑的礼法和文化风俗系统。这是《周礼》的效用。这吻合席孟对儒家文明农耕维度的深度挖掘,也凸显他的农本和民本思想。这些最后都落在天人关系、家族内部关系、个体与家族外及国家的关系、个体间关系等所围绕的人这个中心上。农本和民本思想即人本思想。天人合一,家族和社会仁德有序,人民充满创造精神并充分享有自由、平等和快乐,生命永恒地留在天地之间。因此席孟对上述儒家观念的阐述也是对儒家核心观念的选择和再创新,他从儒家文明中阐发出的全新的人本主义。这种思想创新在中国传统儒家文明与西方现代文明之间实现了创造性转化,使之与西方现代文明中浩荡的人本主义思潮和工业文明批判相契合。

2 迪金森对席孟儒家文明论的继承和超越

据迪金森回忆,1900年“义和团运动”震荡西方列强之际,他开始通过汉学翻译了解中华文明。而对他创作《中国来信》影响最直接最深刻的莫过于席孟的《中国城市》。《中国来信》在构思上效法书信体札记,旨在“对我们西方社会进行根本的批评”(Dickinson, 1973: 165)。迪金森共写了八封信,前四封信于1900年秋刊登在《星期六评论》上。1901年他的出版商朋友布里姆利(R. Brimley)出版了合印本的《中国来信》。另一位朋友乔治·特里威廉(George Trevelyan)在《十九世纪》期刊上发表专门的评论。一时该书声名鹊起,甚至有人费心推敲打听作者是否真是中国人。此后他在剑桥大学国王学院庭院中吉布斯楼的寓所成了众多中国学子心仪的乐园。卡迪-基恩认为迪金森以跨文化的方式“寄身于他者的身体中,置身于不同的信仰体系之中”,他批判现代西方文明的凝视目光以中华文明为出发点,“中国社会表现出

通往理性、人性、道德和民主的替代性价值优势”(Cuddy-Keane, 2003: 546-547)。

《中国来信》涉及异位、异装、异声的中西跨文化交流。现实中的迪金森在思想的王国中变成了以儒士自居的中国人。他笔下的中国儒士又脱离了虚构或现实的中国,侨居伦敦,零距离观察现代西方文明。这种双重他异化形成全球视域中动态的跨文化批判(而非静态的文明比较)。现代西方文明、中国传统儒家文明、西方冲击下的中国现代化进程、现代西方文明的未来这四者形成动态的相互参照和批判张力。本体意义上的现代西方文明或中国儒家文明被相对化,不再是排他的绝对终极文明存在。全新的全球人类文明共同体的命运取代了狭隘的文化民族主义和文化帝国主义,但是迪金森的聚焦点仍是现代西方文明。“眺望大洋彼岸的欧洲或远东,我焦虑的其实不是模仿形式,而是从那创造了风俗、律法、宗教、艺术的古老世界获得灵感。其历史不仅是身体而且也是人类灵魂的纪录,其精神已远离了那些它创造的试图一鳞半爪地表现自身的形式……”(Dickinson, 1903: xiv)

从未到过中国的迪金森在《中国来信》中以席孟的《中国城市》为蓝本,重构了一个现代西方文明的理想他者形象——中国传统儒家文明。他建构的理想儒家文明具有三大本质特征:

(1)以儒家思想为核心和载体,极具道德自律和理性约束,古老、稳固且道德有序。儒家思想倡导积极入世和现实关怀,高度重视人际伦理关系、生活质量和社会和谐。迪金森从席孟那里继承了三个方面的儒家思想观念。首先,祖先祭拜和家族传承意识体现了儒家的家国一体观。其次,对天地的崇拜、对劳动的推崇、对一年四季农耕活动的仪式性庆祝和祭祀旨在强调天人合一。“从教导中他们认识到人是永恒的精神存在,在时间中通过世代传承彰显自身。人的这种存在调和天与地、终极理想与现存事实。靠着不懈、虔诚的劳作,将土地举到天上,根本上实现仍仅仅处于观念形态的善——对善的践行使我们促成并维系与所有其他人的团结,所有人与天道的统一。”(Dickinson, 1903: 52)无疑这是对席孟的农本和人本观念的升华,善端中孕育的人的精神存在超越了转瞬即逝的现世生命和物欲横流的现实生活。第三,他强调圣人言行具有的楷模和示范引领作用和勤劳、仁爱这两个核心观念对全社会的道德育化力量。“所有社会应该建立其上的两个基本理念是兄弟情谊和劳动的尊严。我们现世体制的结构使其能以直接、明白无误的形式贯彻。”(Dickinson, 1903: 53)

(2)以村社家族为农耕文明的社会单元和基石,兼具自足和封闭特征。儒家乡土农耕文明比现代西方文明更优越。“我们相信,我们的宗教无疑比你们的更理性,我们的道德层次更高,我们的体制更完善。”(Dickinson, 1903: 11)迪金森用特有的鲜活灵动的想象笔触描绘了一幅东方大河边如诗如画、男耕女织、生生不息的美好社会图景。“如此宁静! 如此的天籁之音! 如此芬芳! 如此鲜艳! 感官追寻着各自的对象。这种感官调和的精妙程度是在北方的气候中生活的人无法理解的。美从四面八方扑压而来,不知不觉间将精神和意识协调得与自然和谐无间。”(Dickinson, 1903: 22)但是不同于席孟,迪金森视野中生命本体情感、想象、精神存在意义上的快乐和健康取代了乡土中国社会意义上家族的力量和影响。“健康的劳作、充足的闲暇、率真的热情好客,源于习惯、不受虚妄抱负干扰的充实。世界上最美好的自然调理出的美感,不是蕴藏于精美的艺术品,而是在优雅、尊贵的仪态举止中表现得淋漓尽致。这些就是哺育了我的人民的品格特质。”(Dickinson, 1903: 24)

(3)漫长历史中沉淀下厚重的人文传统和强大的精神化力量。现代西方工业文明疯狂追求器物层面的科技进步和财富积累,使人沦为物的奴隶。自由、健康、快乐、高贵的人失去了精神和灵魂。“他们缺乏快乐和满足感,懒惰,法纪松懈。他们的职业更不利于身心健康。他们拥挤进城市和工厂,与自然分裂开来,不再是灵魂的主人。”(Dickinson, 1903: 36)儒士阶层维系中国的教育体制和文学艺术,传承人

文精神,致力于国家治理。充满竞争的科举制度保障了这个阶层的优胜劣汰。这形成了全社会对思想和精神普遍的尊重,对文字和文学的推崇,使得世世代代的中国人自觉从财富、权力和喧哗的名利场中抽身而出,在教养和精美的品味引导下,选择人与人、人与一切间建立起单纯、自然的关系。

从迪金森着力渲染的上述三大特征看,《中国来信》表达的儒家文明观与席孟存在以下区别:首先,不同方法论决定了他们关注儒家文明的不同层面。席孟受社会学田野调查方法影响,重在实证与观念、微观与宏观两个层面来分析,聚焦儒家文明家族和国家层面、日常生活的礼乐实践与儒家以家为核心的思想观念。迪金森受西方现代人文理性的批判精神启迪,重在剖析儒家文明整体样态的核心和特质。他同时受批评全球化视野影响,指出现代西方文明与中国儒家文明的根本区别,立足儒家文明检讨批判西方工业文明的弊端。其次,迪金森不拘泥于儒家文明的家族、礼仪祭祀、社会治理乃至思想观念。他的重心转到了理性和道德纬度中人的生命价值和存在。理性和德行赋予了生命超越物质追求的意义。生命变成了人性和人格的不断淬炼和升华。迪金森的思想中保留下来的是席孟农本、民本、人本三位一体的思想观念。第三,最重要的是迪金森在席孟的基础上将儒家文明认知引入英国现代主义的美学认知视域。这样他超越了以理性和道德为磁场极点的文明精神向度,迈入以品味、情趣、性灵、生命力为美学聚焦点的更高、更人性、更空灵的唯一世界。一旦进入东方唯美世界,他从单纯的儒家思想转向对东方唯美精神的审视。

我们不能孤立看待迪金森思想中的唯美情愫及其美学表达。它表征了更广范围内 20 世纪上半叶奥利尔·斯坦因(Marc Aurel Stein)、罗杰·弗莱(Roger Fry)、劳伦斯·宾雍(Laurence Binyon)、亚瑟·韦利(Arthur Waley)、I. A. 瑞查兹(I. A. Richards)等英国现代主义文化、艺术和思想精英对中国古典文明的美学阐释。因此从宏观的全球知识迁徙角度看,从席孟到迪金森,从社会实际考察到人文理性反思批判,从儒学到美学,儒家思想在不同的语境中持续发生变化。具体到迪金森,最根本的改变无疑是将文明反思批判的思想资源从理性和道德的领地扩大到心灵、情感、冥想呵护的人性生命领域。他在《自传》中总结道:“随着年龄的增加我更加相信,对我们而言最重要最真实的莫过于铸造更崇高、更广阔、更深邃的生命这种激情。这种激情正是需要被普遍接受并付诸行动的终极事实。”(Dickinson, 1973: 182)

1913 年狄金森结束东方旅行考察后完成旅行札记《东行影迹》和考察报告《论印度、中国和日本文明》,这两部著作浓缩了他对席孟儒家文明论的现代主义美学的改造。广东城市街道上扑面而来的沸腾生活和快乐的人群给他留下终生难忘的印象,为他打开了一扇通向俗世欢快人性的大门。“欢快人生平缓地流淌,旺盛,顽强,令人第一眼就相信所听到的这个优秀民族的有序、独立和活力这类说法的真实性。”(Dickinson, 1926:51)长江之行令他进入空灵悠远的心灵境界。长江三峡边的纤夫令他领悟到平凡生命的坚韧顽强。北京西山寺庙里的清净无争使他回归心灵的本真。他在信中告诉罗杰·弗莱:“我感到回家了。我认为我前世一定是个中国人。我现在住在北京西山里的一座寺庙中……我不曾在任何其他地方体验过的极其庄严的沉思式生活的感受……他们是一个多么高度文明的民族啊!”(Dickinson, 1913b)

迪金森在《论印度、中国和日本的文明》中指出中国文学和艺术审美以人为中心的本质:“它是我所知道的诗歌中最人性、最少象征和浪漫的。它沉思生活,正如它在自我呈现一样,没有任何理念、修辞或感情的遮蔽。它仅仅是清除横亘在我们与事物之美之间、因习惯而产生的障碍。”(Dickinson, 1913a:46)人置身于天地之间,既超越时空,又真切体验生命。这种此时此在的精神境界是绝对人性的唯美关怀,唯美精神与儒家的现世关怀相通相契。审美精神向伦理精神敞开,伦理的实践和礼仪丰富、延伸审美的道

德文化内涵。审美精神与伦理精神相互调剂,衍生出充满无穷魅力的唯美生命世界。

3 结语

迪金森在 1893—1894 年创作的十四行诗系列的第 22 首中这样深情祈祷:

让我们别悲伤,我的爱。东方的玫瑰

或许思念她西方的爱人,

她在不知不觉中默默凋谢

带着希望的慰藉;

.....

但我和你,尽管有大海阻隔,

曾经的收获、拥有和寻觅,

虽然一方不在乎燃烧,另一方不在乎冰冻,

一方以力胜,另一方以思进;

因为这样使我们所有的潮流突然交汇

彼此都从对方的损失中受益。(Dickinson, 1973: 261)

从儒家思想、儒家文明模式、席孟的儒家文明论再到狄金森扬儒抑西的儒家文明论及现代主义人本审美取向,我们发现在这一跨文化迁徙中发生的一系列继承、变异、超越现象的深层结构断面上,儒家核心的“仁”观念与西方现代人本思潮及其哺育的现代主义美学思想中的“人”观念横向对接、契合并通化。秉持农本和民本思想的席孟从社会治理的角度来阐发仁,推崇中国传统儒家文明的礼乐仪式及其隐喻的天、地、人和谐统一,以及在此基础上以人的福祉为中心的社会活动和社会秩序的和谐、富裕、幸福。迪金森继而从农本和民本思想走向现代西方文明以人为本的人本主义。他沿着这条道路的探索最终在中国儒家文明的仁思想中找到精神源泉。他有关西方现代文明的批判,有关中国传统文明精神的提炼,实质上在两种文明之间促成了新的文明精神循环交融。而其最坚实的基础就是中国儒家文明对人性的肯定。人性的至善之德和人性的至美之灵构成了儒家文明普遍人伦教化中的德性和灵性。

从儒家的家、天人合一、勤、仁、礼到以农和民为本的仁,再到以人为本的仁,最后到以德性为尊和灵性为魂的狄金森式唯美思想,这是一个儒家思想观念不断选择、迁徙、变化并最终滋养西方现代主义美学思想的动态过程。东方古老传统的思想观念在西方现代主义思想架构中获得了合理性和合法性,在全新的文明土壤中生发开来,完成了儒家文明精神的西方文明转化、传统思想的现代嬗变。同步发生的儒学西化与西学儒学化,毋庸置疑地破解了现代西方文明理性和科学基础上的启蒙进步的宏大知识叙事、中国传统的华夏/夷狄二元观支配的农本、礼乐、王朝本体认知知识型。席孟和狄金森昭示了全球化体系中勾连东西方文明的崭新认知模式及文化践履。

参考文献:

Cuddy-Keane, Melba. 2003. Modernism, Geopolitics, Globalization[J]. *Modernism/Modernity* (3): 539-558.

Dickinson, G. L. 1896. *The Greek View of Life* [M]. London: Methuen & Co.

Dickinson, G. L. 1903. *Letters from a Chinese Official: Being an Eastern View of Western Civilization* [M]. New York: McClure, Philips and Co.

Dickinson, G. L. 1905. *A Modern Symposium* [M]. London: George Allen & Unwin Ltd.

- Dickinson, G. L. 1913a. *An Essay on the Civilisations of India, China and Japan* [M]. London: J. M. Dent & Sons Ltd.
- Dickinson, G. L. 1913b. *Dickinson Papers* [G]. King's Collection, Cambridge University.
- Dickinson, G. L. 1926. *Appearances: Notes of Travel, East and West* [M]. New York: Page & Company.
- Dickinson, G. L. 1973. *The Autobiography of G. Lowes Dickinson and Other Unpublished Writings* [M]. London: Duckworth.
- Forster, E. M. 1973. *Goldsworthy Lowes Dickinson and Other Writings* [M]. Orlando: Harcourt.
- Harding, Jason. 2012. Goldsworthy Lowes Dickinson and the King's College Mandarins [J]. *Cambridge English and China: A Conversation* (Special Issue), *Cambridge Quarterly* (1): 26-42.
- Krishnaswamy, Revathi. 2010. Toward World Literary Knowledges: Theory in the Age of Globalization [J]. *Comparative Literature* (4): 399-419.
- Laurence, Patricia. 1997. The China Letters: Julian Bell, Vanessa Bell, and Ling Shuhua [J]. *The South Carolina Review* (29): 122-131.
- Laurence, Patricia. 2003. *Lily Briscoe's Chinese Eyes: Bloomsbury, Modernism, and China* [M]. Columbia: University of South Carolina Press.
- Said, Edward. *The World, the Text, and the Critic* [M]. Cambridge: Harvard UP, 1983.
- Simon, Eugène. *La Cité Chinoise* [M]. Québec: à Chicoutimi, 2005.
- Sutherland, John H. 1953. Letters from G. Lowes Dickinson to Vernon Lee [J]. *Colby Library Quarterly* (12): 189-194.
- 樊东. 2018. 大学·中庸译注 [M]. 上海: 上海三联书店.
- 郭齐勇. 2017. 现当代新儒学思潮研究 [M]. 北京: 人民出版社.
- 约瑟夫·列文森. 2009. 儒教中国及其现代命运 [M]. 郑大华, 等译. 桂林: 广西师范大学出版社.
- 梁漱溟. 2018. 中国文化要义 [M]. 上海: 上海人民出版社.
- 孟子. 2000. 孟子 [M]. 长沙: 岳麓书社.

On G. L. Dickinson's Indebtedness to G. Eugène Simon's Theory of Confucian Civilization and Transcendence

TAO Jiajun

Abstract: This article studies G. Eugène Simon and G. L. Dickinson's theorizations on Confucian civilization as well as the global transcultural migration of knowledge from Confucianism to Dickinson's modernist humanitarian aesthetics from transcultural perspective, mainly analyzing Simon's theory of Confucian civilization, and Dickinson's indebtedness to and transcendence of Simon. From the Confucian mode of civilization, Simon's theory of Confucian civilization to Dickinson's modernist humanitarian aesthetics eulogizing Confucianism but debasing Western civilization, it is a complete process of global transcultural migration of knowledge centering around Confucian "Ren" and "humanity" in modern Western humanitarian trends. From Confucian "Ren" with agriculture and the people as the foundation, "Ren" with humanity as the base to Dickinsonian aestheticism dignifying human moral nature and spiritual nature, the westernization of Confucianism and the Confucianization of Western knowledge occurs synchronically, and Confucianism successfully realizes its transcultural modernization.

Key words: G. L. Dickinson; G. Eugène Simon; Confucian civilization; modernist humanitarian aesthetics; transculture

责任编辑: 龙丹