

闽南文化研究院学术文库

“语堂世界 世界语堂” 两岸学术研讨会论文集

陈煜斓◎主编

中国社会科学出版社

闽南文化研究院学术文库

“语堂世界 世界语堂”
两岸学术研讨会论文集

陈煜斓◎主编

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

“语堂世界 世界语堂”两岸学术研讨会论文集/陈煜斓主编.

—北京:中国社会科学出版社,2013.11

ISBN 978-7-5161-3350-7

I. ①语… II. ①陈… III. ①林语堂(1895~1976)—文学研究—学术会议—文集 IV. ①I206.6-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 235531 号

出 版 人 赵剑英

责任编辑 郭晓鸿

特约编辑 王 彬

责任校对 韩海超

责任印制 戴文宽

出 版

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 (邮编 100720)

网 址 <http://www.cass.cn>

中文域名:中国社科网 010-64070619

发 行 部 010-84083685

门 市 部 010-84029450

经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京君升印刷有限公司

装 订 廊坊市广阳区广增装订厂

版 次 2013 年 11 月第 1 版

印 次 2013 年 11 月第 1 次印刷

开 本 710×1000 1/16

印 张 21

插 页 2

字 数 333 千字

定 价 58.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社联系调换

电话:010-64009791

版权所有 侵权必究

旧事重提：林语堂的精神遗产

——坚持独立人格和独立思考的品质

施建伟

2012年香港《文学评论》第20期上，刊出了××的一篇报导。文中转述海外和港台学者批评大陆林语堂研究中的弊端：无视林氏对普世价值的坚持等。在信息时代，居然有人如此违背事实，令人费解。长期以来，某些生活在言论自由语境下的人，常以讽刺挖苦大陆学者的“集体失语”为时尚，在林语堂研究领域，类似情况屡见不鲜。对此，笔者曾多次以实话直说为回应。今次，为提醒批评者——真相比偏见更重要。曾决心“封笔”的我，被迫“食言”，不得不旧事重提，以便让事实来说话。

那是1989年元旦刚过，我专程从上海启程经厦门直奔漳州平和县，探访林语堂的出生地。记得当时我作了随机性的抽样调查，发现绝大多数当地的老漳州，竟然不知林语堂为何人，令人无比惆怅。而在应对“林语堂何许人也”的提问时，我的答案只有一个：他是一位举世闻名的文化名人，他应是漳州的骄傲……漫长的十八年过去了，我也从“禁区”的闯荡者成为受聘于漳州师院闽台文化研究所的学术顾问（讲座教授）。

2007年12月6—9日，林语堂国际研讨会在漳州举行，以“国际研讨会”名义为林语堂举办纪念活动，在这位举世闻名的文化名人的家乡，这是史无前例的第一次，笔者有幸参与盛会。会上，当我听到不论是与会的官员和学者，还是会外的漳州百姓都众口一词地宣称林氏是漳州的文化名片，是漳州的骄傲！作为80年代最早一批在林语堂研究的禁区里吃螃蟹的人，在大会发言中，回顾了自己探索历程中的甜酸苦辣，对比眼前

的盛况，在这巨大的反差面前，万千感慨，可以用一个字概括“值”！我在会上作了《林语堂的精神遗产——坚持独立思想和独立品格》的发言，全文如下。

林语堂始终坚守自己的价值观——历史证明他的价值观与当今世界主流文化的核心价值观是接轨的。然而，在那时，这个显而易见的普世价值却被垄断话语权的权威们粗暴地否定了。因此，从某种意义上来说，林语堂当年曾是一位孤独的寻梦者。

从20世纪二三十年代开始到六七十年代的六十多年间，林语堂虽然在国际上享有很高的声誉，但他在国内一直是个有争议的人物。我是在80年代初撰写《中国现代文学流派论》的有关章节时，阴差阳错地“误入”了当时还被视为学术禁区的林语堂研究领域的——现在的青年读者也许不相信，我在大学中文系时是无法（准确地说的不允许）阅读林语堂的著作的，因为学术上的“凡是”派，根据某人在特定环境下说的某些话，已把林语堂定性为反动文人。从50年代起，我们这一代人首先是从鲁迅的作品中知道林语堂的名字，那些有关“打落水狗”或批判“幽默”的片面注解，造成了一代人对林氏的第一印象。实际上，一般人在五六十年代根本读不到林语堂的原著原文。80年代初，拿着校党委的介绍信，证明是学术研究的需要，我才在上图、徐家汇藏书楼等处读到林语堂的一些作品。从这些不完整的资料中，我惊讶地发现原始的史料与当时文学史的流行观点之间竟有如此落差。于是，我一不小心进入了“雷区”，“林语堂是鲁迅早就下过结论的人……”，这是一个极有杀伤力的警告。不少好心的朋友、前辈曾不止一次的提醒我。然而我铁了心，因为我曾经被不公正地扭曲了二十二年。难道能对文学史上明显的冤案熟视无睹吗？

读过我所能找到的文字数据后，我的结论是，林语堂在风风雨雨的六十多年中，始终坚持独立思考的品格和对理想主义的追求，从不放弃知识分子的独立人格。他只做自己愿意做的事，说自己愿意说的话，不随波逐流，不趋炎附势。他继承了中国古代士人的精神和传统，百折不挠地守卫自己的核心价值观。在五四以后，左右双方都以“舆论一律”为己任的年代里，林语堂是为数不多的坚持发出自己的声音、拒绝失语的独立人士。因此，就成为左右双方轮番交替攻击的靶子：时而把他当作盟友，加以拉

拢；时而又把他视为不驯服的挑战者，口诛笔伐。这种复杂的情势使他成了中国现代文学史上“最不容易写的一章”。他曾自诩为“一团矛盾”，而那些对他的评价，也真是一团矛盾、矛盾百出……但这种复杂的情势也激励了知难而进的有识之士对林语堂探索的兴趣。

20 世纪 80 年代以来，中国社会的巨变为学术界输入了新的活力，当然我们也不奢望在一个早上就能轻松地宣告某个时代的结束。“集体失语”时代的终结，也许必然要经过一个相当漫长而又艰难曲折的过程。记得在 1989 年 8 月，拙文《林语堂出国以后》刚刚在《文汇报月刊》七月号上发表，虽然，8 月 2 日的文汇报和 8 月 3 日的上海人民广播电台都为拙文的刊出发布专题新闻，但是，一些使人啼笑皆非的消息也接踵而至。一天，有位好心的朋友神秘地告诉我：当地某高层指着即将停刊的《文汇报月刊》龙颜大怒地说：“现在（请注意这个‘现在’的时间概念是 1989 年夏）居然有人还想为林语堂翻案。”闻者无不为我担忧。然而我坚信历史不会再走回头路，不可能又重新回到那个“集体失语”的时代。后来，我有机会在一家销售量很大的报纸上，以学术研究的视角，对此作出响应：“为了忠于历史，80 年代初，我仔细地读完全部《论语》，惊讶地发现原始史料与文学史上的结论之间竟有如此的距离，我甚至怀疑，某些对林语堂和论语派说长论短的人可能从来也没有读过林语堂的文章。因此，我觉得对林语堂，我有话要说！”文章就以《我有话要说》刊出，表明我拒绝失语。

作为一位享有国际声誉的文化名人，保持独立人格和独立思想的品格，是林语堂留给后人、特别是中国当代知识界最珍贵的精神遗产。这份遗产所包蕴的思想价值和文化价值远远超过世人所称道的林语堂在一切领域里所有成就的总和。

目 录

旧事重提:林语堂的精神遗产

- 坚持独立人格和独立思考的品质 施建伟(1)

林语堂等人与文化转型初期的一种中国想象

- 《中国人自画像》、《中国人的精神》与《吾国吾民》的

- 中国形象塑造 朱水涌 严 昕(1)
- 林语堂与《红楼梦》 王兆胜(15)
- 论林语堂早期语言学研究与新文化运动 余 娜(36)
- “清流”文化与林语堂的名士风度 陈煜斓(45)
- 林语堂人本政治思想探 赵怀俊(62)
- “放浪者”:林语堂的人格乌托邦 肖百容(85)
- 林语堂人生哲学的文化渊源 蔡登秋(95)
- 论林语堂的自由情怀 丛坤赤(103)
- 林语堂笔下的庄子形象 孙良好 洪晖妃(113)
- 林语堂文化传播中对“田园牧歌”形象的利用 肖魁伟(131)
- 论 20 世纪 30 年代林语堂散文创作对现代散文的贡献 郑新胜(142)
- 闲适背后的“焦虑”
- 知识社会学视野中的林语堂散文创作 薛昭曦(153)
- 论林语堂小品文的文化底蕴 何小海(159)
- 林语堂的智慧观 张文涛(169)
- 以赤子之心优游岁月
- 浅论林语堂的人生智慧 杨 宁 程 箐(182)
- 同中有异,异中有同
- 林语堂与郭沫若的编辑理念及实践比较研究 龚奎林(193)

论林语堂的教育美学思想	李 灿(206)
林语堂与词典的不解之缘	李 平(216)
对外讲中	
——浅谈林语堂的思维模式和翻译策略	林 星(226)
林语堂译本《浮生六记》中文化缺省的重构	陈 虹(234)
翻译与翻译出版的伦理责任	
——由译本《京华烟云》引发的伦理思考	吴慧坚(241)
略论林语堂汉译英的文本选择	吴小英(254)
“苦涩、欢愉、温雅”与“名士、智士、雅士”	
——周作人、林语堂、梁实秋同题材散文比较	马玉红(261)
一段潇洒的故事:林语堂与丰子恺的交谊侧写	岑丞丞(272)
闽南书写:林语堂精神范式的文化探源	[澳] 庄伟杰(289)
浅析《京华烟云》的闽南俗语	张静容(301)
知音君子,其垂意焉	
——林语堂研究在福建	王蔚骅 刘志华(314)
“‘语堂世界 世界语堂’两岸学术研讨会”综述	徐纪阳(324)

林语堂等人与文化转型初期的一种中国形象

——《中国人自画像》、《中国人的精神》与 《吾国吾民》的中国形象塑造

朱永涌 严 昕

19世纪中叶以来，中国遭遇了西方“现代性的入侵”。所谓“现代性的入侵”（inbreak of the modernity），是指“富强”在“理性”的名义掩护下，以“实用”和“有效”的方式被当作“文明”的标准，这为中国人提供了一个实际上源自西方的思维方式，一个一元的普遍的价值尺度，它使得急于保存自身文化存在的中国人在西方强势的全球背景中与坚船利炮的威胁下，放弃文明评价上的独自立场，也放弃文化与价值上的传统观念。（参见葛兆光《中国思想史》第2卷，（上海）复旦大学出版社2009年版）中国因此被纳入现代性的历史发展情境，在中西二元对立的观念秩序中，开始了中国文化的现代转型。转型一开始，古典性的“中国形象”遭遇前所未有的认同危机，鸦片战争前中国“作为世界中心的古典性荣耀”^①失却了，“九天阊阖开宫殿，万国衣冠拜冕旒”的天朝上国想象化为泡影，中国在世界的位置由中心滑落到边缘。如何在新的世界格局中重建中国形象，既是一个重新认识自己的过程，也是一个重新认识他者的过程，是古代中国向现代中国转型中对现代中国的自我想象与设计的问题。历史上被称为“福建三杰”的陈季同、辜鸿铭、林语堂，是当年“中学西传”的代表人物，陈季同的《中国人自画像》、辜鸿铭的《中国人的精

^① 王一川：《中国人想象之中国——20世纪文学中的中国形象》，见王杰主编《东方丛刊》第1—2辑，广西师范大学出版社1997年版，第10页。

神》、林语堂的《吾国吾民》是近现代国人向西方介绍中国文化并在西方社会产生深远影响的著作，可以作为我们考察中国文化现代转型初期的一种特殊的中国想象的典型文本。

—

陈季同是近代中国“中学西传”的先驱者，其著作在西方流传时间比辜鸿铭早 20 年，比林语堂早 50 年。他的《中国人自画像》由他与蒙弟翁合著，是一部在中西风俗比较研究的视角中塑造中国形象的著作，最初以《中国和中国人》为题发表在巴黎的《两个世界》(*Revue des deux mondes*)杂志上，当时正值中法战争。陈季同自称撰写此书是“旅居欧洲十年之经验”，看到西方对中国的“误解”“谬误”“成见”，便以“如实地介绍中国和描述中国人的习俗为宗旨”^①，以使西方人了解真正的中国。陈季同主要从家庭、社会、历史文化几方面来展示中国，他描述中国形象的基点和核心是中国的家庭制度。他说，“家庭制度是整个中国社会和政府大厦赖以存在的基础”，认为在中国“家庭是一个微型政府”^②，最年长的家族成员“具有政府首脑的职能”，“每个家族有一套自己的规章制度”^③，而“帝国如同一个大家庭，君王主持一切利益分配并维护权利”^④，“他是所有家长的家长”^⑤。在陈季同眼里，中国形象是一个“家庭中国”的形象。这个“家庭中国”“鼓吹对于家庭的爱高于一切”，其伦理道德贯穿“忠”“孝”“节”“义”和“信”五个普遍原则，这就是“对君主的忠、对父母的孝、夫妻之间的节、兄弟之间的义和朋友之间的信”^⑥。他将中国的忠孝之道等同于西方的平等博爱，认为“家庭的信条是平等和博爱，这些口号不是写在墙上，而是写在人们的心里”，而“在西方，家庭不再作为一种社会力量而存在，除了建立起一些为了获得意外的遗产时才有用的

① 陈季同：《中国人自画像》，广西师范大学出版社 2006 年版，第 5 页。

② 同上书，第 6 页。

③ 同上书，第 7—8 页。

④ 同上书，第 68 页。

⑤ 同上书，第 9 页。

⑥ 同上书，第 8—9 页。

关系，它没有特别的好处”^①。于是，家庭存在与否及其优劣成了陈季同中西方形象比较的最主要根据。陈季同的这个看法有一定的道理，对于传统中国而言，家庭制度的根深蒂固及其在整个文化中的重要地位，确实是世界任何国家所无法比拟的，“国之本在家”与“积家而成国”，表明了中国的家与国的密不可分甚至可以相互等同的关系。在这样一种以家庭为社会重心的宗法社会里，家庭生活集中了中国人的要求，规范了中国人的日常行为，规定了这个社会的道德条件和政治上的法律制度。以“家庭中国”来与西方的现代国家相对照，中国形象以家为本位的特征就更为明显。

辜鸿铭的《中国人的精神》一书发表于第一次世界大战发生的第二年，此时欧洲正呈现出现代以来未曾有过的衰败现象。面对西方的衰败和中国正在大行的“西学东渐”之风，这位在欧洲游学并成长了30年的中国人分析道：“导致这场战争的道德根源……就是大不列颠的群氓崇拜（worship of the mob）和德意志的强权崇拜（worship of the might）。”^②他认为，“对于欧洲人民，特别是那些正处于战争灾难之中的欧洲人、那些不光要制止这场战争而且要挽救欧洲文明乃至世界文明的欧洲人”^③来说，欧洲乃至人类的拯救就只能诉诸“道德力量”，辜鸿铭称这种“道德力量”存在于“新宗教”的“良民宗教”中，而“这种新宗教就在中国——在中国文明中”^④。辜鸿铭认为：“一种文明所生产的男人和女人——人的类型，正好显示出该文明的本质和个性，也即显示出该文明的灵魂。”^⑤于是，他便从“真正的中国人”^⑥切入，向西方世界推出一个可以拯救第一次世界大战精神危机的中国形象。这个“真正的中国人”的典型是孔子，“孔子正是为了赋予人们真正的国家观念而创立了儒教”^⑦，他的“最大贡献是按照文明的蓝图做了新的综合与阐发。经过他的阐发，中国人拥有了一个

① 陈季同：《中国人自画像》，广西师范大学出版社2006年版，第8页。

② 辜鸿铭：《辜鸿铭文集》（下），海南出版社1996年版，第8页。

③ 同上书，第15页。

④ 同上书，第16页。

⑤ 同上书，第15页。

⑥ 同上书，第27页。

⑦ 同上书，第44页。

真正的国家观念——为国家奠定了一个正式的、合理的、永久的、绝对的基础”^①。这个基础就是从夫妻之爱与君臣之爱中提升而来的、用以确立名分 and 责任的“君子之道”，它包含两项内容，即“对皇帝尽忠，对父母尽孝”^②，这两项内容不仅要求人做一个善良的个人，而且做一个善良的公民。辜鸿铭说：“君子之道、人的廉耻感不仅是一个国家，而且是所有社会和文明的合理的、永久的、绝对的基础，除此之外，别无其他。”^③在他看来，具有“君子之道”的中国人“有着成年人的智慧和纯真的赤子之心”，有一种“心灵与理智完美结合”的“心灵状态”与“灵魂趋向”，“一种恬静如沐天恩的心境”^④。辜鸿铭这个“中国人的精神”的提炼，实际上是他对中国传统文化以道德教化代替宗教教诫的一种理想想象。儒家文化对人的设计理想建立在相信人的理智和人性本善的基础上，借助人的“是非之心”“恻隐之心”的自我省察而达到父慈子孝、君贤臣忠、天下太平的“清明安和”。辜鸿铭以“君子之道”想象中国形象，自然与他的君主制的国家理想紧密相关，却也表明了他对儒家以德治国和确立人的内心道德权威的推崇，他要传达给西方的中国形象是一个由君子组成的、不需要警察和教会的理想化的“道德中国”。

《吾国吾民》是林语堂向西方（尤其是美国）介绍中国历史文化的滥觞之作，赛珍珠称此书“是历来有关中国的著作中最忠实、最钜丽、最完备、最重要的成绩”^⑤。与辜鸿铭相似，林语堂是从考察普通人而非英雄、精英的人生来想象中国形象的，他认为，“只有经由丈夫之忧伤与女人之哭泣，始可能精确认识一个民族”^⑥。他称辜鸿铭的“你要了解中国文明的真正精神，到八大胡同去看那些姑娘好了”是“至理近于妄言，妄言也常近于至理”^⑦。但林语堂并不像辜鸿铭那样热衷于从形而上、从立国的整体

① 辜鸿铭：《辜鸿铭文集》（下），海南出版社1996年版，第42页。

② 同上书，第53页。

③ 同上书，第45页。

④ 同上书，第66—68页。

⑤ 林语堂：《吾国吾民》，《林语堂名著全集》第20卷，东北师范大学出版社1994年版，第6页。

⑥ 同上书，第14页。

⑦ 林语堂：《从辜鸿铭说起谈萨尔夫》，见《林语堂散文经典全编》第3卷，九州出版社2004年版，第550—553页。

性去谈论中国人的“君子之道”，他认为中国是世界上最看重“德性”的国家，林语堂的“德性”更多地指向民族的人文性格。与陈季同相同，林语堂也给了中国的家族制度和科举制度很高的评价，他说家族制度是“巩固民族持续力的文化力量中最有价值者”，科举制度“选拔才智，鼓励求学，提高民族之质”，与家族制度“相辅而行”，“使中华民族永久长存，不可灭息”^①。但林语堂并不像陈季同那样将中国建构成一个家族中国的形象，他关注的是家族对于人生、对人的日常生活的影响，他认为中国的家族制“是人文主义的”^②。在《吾国吾民》中，林语堂着重阐述的是中国人的性格、心灵、人生理想、生活和文学艺术。他提炼出民族的15种“德性”：稳健、淳朴、爱好自然、忍耐、无可无不可、老猾俏皮、生殖力高、勤勉、俭约、爱好家庭生活、和平、知足、幽默、保守、好色。他说这些品格虽是“中华民族之弱点”，但“同时亦为生存之力量”^③，虽缺乏西方所尊重的自尊心、大志、革新欲、公众精神、进取意识和英雄之勇气等“美德”，却“兴趣于寻常平凡的世界”，以“不辞辛苦的勤勉与责任心，慎重的理性，愉快的精神，宽宏的气度，和平的性情”，“于艰难的环境中寻求幸福”，“使平庸的生活有愉快之感”^④。他认为中国人的心灵充满“普通的感性”，是依赖“直觉或第六感觉”把握“天象的神秘和人体内容的奥秘”；思维虽缺乏科学精神，却“‘近乎人情’是较胜于‘合乎逻辑’”，真理被“会心于忘言之境”；想象是“将心上的幻影披以奥妙，予以人类之情感与忧郁”^⑤；而人生的真正目的则“存在于乐天知命以享受朴素的生活”，尤其是“家庭生活与和谐的社会关系”^⑥。在林语堂看来，温和平静是中国的精神，中庸之道是中国的“生活的轨范”，“淡泊达观”是中国人的人生境界，“纯洁而健全的享受人生”是中国人的人生目的，这些特征构成了林语堂向西方建构中国形象的核心内容。这里，林语堂有意无意放

① 林语堂：《吾国吾民》，《林语堂名著全集》第20卷，东北师范大学出版社1994年版，第32—33页。

② 同上书，第168页。

③ 同上书，第41页。

④ 同上书，第55页。

⑤ 同上书，第75—89页。

⑥ 同上书，第94页。

弃了人生与社会的关联，突出了中国人对社会现实的超越或超脱的生活与人生，在儒家“中庸之道”与道家的田园理想的融合中，以一个“愉快而龙钟老态的”“闲逸地吮吸着清茶，微微笑着”的中国形象，吸引了面临战争威胁和现代性困境的西方世界。按林语堂的说法，中国是人文主义的中国，而他以文学家的思考和笔触塑造出的这个人文中国，则几乎是审美化的中国了。正是这种以审美化的价值取向塑造的中国形象，才使林语堂有关中国的著作在欧美风靡一时，“很多美国女人据说是已奉此为生活之法则。实在因赏花弄月之外，有中国人旷怀达观、高逸退隐、陶情遣兴、涤烦消愁之人生哲学在焉”^①。《吾国吾民》之后，林语堂接续了对“审美化的人文中国”的形象展示，撰写了《人生的艺术》一书，以“不说老庄，而老庄之精神在焉，不谈孔孟，而孔孟之面目存焉”^②为其想象中国的旨趣，照旧以审美化的宁静、达观、潇洒的文化品格，赢得了西方世界睐。

二

《中国人自画像》《中国人的精神》《吾国吾民》分别发表于19世纪末20世纪初及20世纪30年代，这段时期正是古代中国向现代中国转型的关键时期，发生着中国历史上从未有过的中西文化冲突与交汇。陈季同描述的“家庭中国”、辜鸿铭塑造的“道德中国”、林语堂想象的审美化的“人文中国”，实际是对中国现代文化转型和中西文化冲突的积极回应。这一回应的特殊之处，首先在于这些形象虽然对西方展示的是最有价值的中国，却也是以西方现代表述和话语为范式的自我想象，它是通过中国人向西方展示中国形象而参与到西方中国想象的话语谱系之中。

“‘形象’指某种掺杂着知识与想象的‘表述’（representation）或‘话语’”^③，陈季同、辜鸿铭和林语堂对中国形象的想象与塑造都没有脱离西方现代性蔓延开来的语境，而且是主动将自身的形象建构置于西方的现代性话语和表述中。陈季同对“家庭中国”的描述自道是“以欧洲人的精

① 林语堂：《中国人》，学林出版社2007年版，第322页。

② 同上。

③ 周宁：《天朝遥远——西方的中国形象研究》，北京大学出版社2006年版，第3页。

神趣味为出发点”^①，现代西方所倡导的自由、平等、博爱等理念常常是陈季同用来描述中国的价值依据。他提出中国“家庭的信条是平等与博爱”，认为中国的“科举制度”是“世界上再没有比这一制度更民主的原则”，世界上已没有“比向全体公民开放的科举考试更为优越的制度”^②，而“都察院”体制则在世界上“独一无二，它实现了欧洲新闻业所追求的最高理想”^③。他说：“旅欧十年并经过长期研究之后，我尚在思忖，在西方世界的体制之中，究竟有什么是真正称得上民主和自由的原则。我一无所获。”^④正是从自己对西方现代价值理念的理解和认同出发，陈季同想象了“家庭中国”的平等、民主与博爱，其真正的用意在于向西方说明：以家庭制度为核心的中国政治文化反而集中体现了西方现代性倡导的普世价值，“我对现代文明了解愈多，对我国古老制度的激赏之情则愈深：因为唯有它们实现了自己的承诺，那就是和平与平等”^⑤。对旅欧数十年、穿梭于西方上流社会的陈季同来说，他所想象的中国形象实际上是他确证文化身份和自身价值的载体。然而，他给予西方的中国形象是一个过滤了各种现实问题的理想化的中国，一个因过滤了现代发展需要和冲突而显得人际祥和、风俗淳美的完美国度，这是一种将中国的现实境遇和伦理理想混为一谈的形象描绘。

辜鸿铭的“道德中国”形象极具现实指向性，但指向的是世界，而不是中国的现代现实，他的“道德中国”是针对第一次世界大战的道德问题及世界的文明出路而提出的。第一次世界大战宣告“上帝死了”，西方宗教已经丧失其作为一种道德力量的整体权威和效用。在这样的语境中，浸淫西学三十年后再反观中国文化的中国人辜鸿铭，便力图以中国的道德文明来挽救第一次世界大战所带来的西方道德危机。从表面来看，儒家的伦理道德理想是他解释问题和想象中国的主要依据和最终归宿，但作为一位长期成长于西方语境中的学者，他一方面能把西方看得更为真切，另一方

① 陈季同：《中国人自画像》，广西师范大学出版社2006年版，第2页。

② 同上书，第54—55页。

③ 同上书，第64页。

④ 同上书，第54—55页。

⑤ 同上书，第60页。

面则无法离开西方的知识背景和问题意识。在《中国人的精神》中，他多次引用歌德、爱默生、马太·阿诺德和浪漫主义诗人的言论与诗作来表达自己的观点，认为解决西方现代文明问题的途径存在于推崇和平力量的浪漫主义理想中，他认同歌德、爱默生以“爱和正义”“不以暴易暴，而应诉诸礼仪”^①的道德至上原则，相信道德是“使军国主义失去必要性的道德力量”^②。他引用马太·阿诺德的话来表明自己对西方道德问题的看法：“只有在领会了道德规范之后，才能严格地遵守它，而大众既无理解道德规范的智力，亦无遵守道德规范的能力。”^③由此看来，辜鸿铭的道德有效性和道德理想的观念，是与西方浪漫主义传统相通的，甚至可以说，他是从西方浪漫主义的道德理想中反观到“道德中国”拯救道德危机的价值。辜鸿铭认为，西方的道德学说在宗教信仰解体之后是建立在对“神圣宇宙秩序”的认识之上的，“正是这种对宇宙秩序的认识，使得那些富于智慧的人们服从并遵守了道德规范……然而，那些不具备如此智慧的大众们无法领会神圣的宇宙秩序，因此也就不懂得必须遵守道德规范”^④。而中国的“君子之道”并非是外部强加的道德律令，而是灵魂深处对“绝对本质”的“一种本能的、活生生的洞察与把握”^⑤。“中国人赖以生存之物，是本民族固有的心态、性情和情操”^⑥，而现代欧洲就无法像中国那样提供一种有效的使大众服从的“君子之道”，而这正是“道德中国”形象的意义所在。从这个意义上来说，辜鸿铭是在西方浪漫主义的知识背景与现代西方的实际问题中发现了中国的价值，是带着西方的问题到中国来寻找答案的，他的“道德中国”掺杂着西方式的想象，可作为西方现代性自我扬弃的话语资源。我们也只有在西方现代性问题的语境中才能看出“道德中国”形象的真正意义。正因如此，辜鸿铭才说目前“典型的中国人——即真正的中国人正在消亡，取而代之的是一种新

① 林语堂：《吾国吾民》，《林语堂名著全集》第20卷，东北师范大学出版社1994年版，第17页。

② 辜鸿铭：《辜鸿铭文集》（下），海南出版社1996年版，第21页。

③ 同上书，第55页。

④ 同上书，第54页。

⑤ 同上书，第58页。

⑥ 同上书，第27页。

的类型中国人——即进步了的或者说是现代的中国人”^①，在他看来，现代的中国人由于向西方的现代看齐，所以已经不是“真正的中国人”，不再代表“中国人的精神”。

相对于陈季同、辜鸿铭笔下完美的中国形象而言，林语堂对中国形象的阐述有褒有贬，他一方面批评家庭制度压抑个人自由、遏制独创精神，“施予中国人特性最恶劣的影响”，另一方面又无限向往维系家庭制度的田园理想，称家族制度“很近乎宗教的作用而给予人们以社会长存于家族永续的意识”^②；他既不满中国人性格中的过分稳健与怯懦，又对“中庸之道”和忍受苦难的精神颇为欣赏；他在怀疑中国人探究自然界能力的同时，又流露出对符合情理的庸见与诗意般直觉想象的钦羡；他说面子、命运、恩典这“三姊妹”“堕落了我们的祭司，谄媚着我们的统治阶级，保护权势，勾引富人，催眠穷汉，小赏怀野心者而腐化革命团体”^③，又称它们是“人们精力和知足精神的源泉，亦所以产生温和平静的中国精神”^④。林语堂毕竟曾是五四新文化批判国民性中的一员，也曾以西方现代性为启蒙想象“现代民族国家”，因此，即便在从儒、道、基督文化中提炼出“和平哲学”时期，他对于中国的构想也不免“一团矛盾”。这种矛盾实际上就是一脚陷入西方现代语境中而一脚踏在中国传统文化中的情理纠葛表现，也是现实关怀下的现实中国与审美理想中的人文中国之间的矛盾表达，这是我们理解林语堂中国形象想象的关键。当涉及现实中国的幽暗面时，林语堂是以西方现代性眼光审视中国民众的愚弱、麻木以及政治制度的腐败、低效，这延续了他在20世纪20年代的“国民性”批判精神与“唯有爽爽快快将欧化一法而已”^⑤的现实取向；当寻觅灵魂的安息之所时，“他的东亚血液便克制了他。他瞧见了父亲的画像，戴着一顶瓜皮缎帽，不由卸却了西装，换上一套长袍和平底鞋”，“竟乃如此舒服，如此适

① 辜鸿铭：《辜鸿铭文集》（下），海南出版社1996年版，第28页。

② 林语堂：《吾国吾民》，《林语堂名著全集》第20卷，东北师范大学出版社1994年版，第169页。

③ 同上书，第187页。

④ 同上书，第190页。

⑤ 林语堂：《给玄同的信》，《语丝》1925年第23期。