

白璧德與「學衡派」 ——一個學術文化史的比較研究*

王晴佳**

摘要

五四新文化運動期間，出現過這樣一個有趣的現象：一批有相同教育背景、年紀亦相仿的學者，在如何革新中國文化的問題上，提出了截然相反的方案。胡適等人主張用新的科學方法，重新詮釋和改造中國傳統文化，而以梅光迪為首的「學衡派」，則希望能張揚傳統文化的人文主義精神，並與西方人文主義的傳統相銜接，以求「昌明國粹、融化新知」。本文想從比較文化的角度，對「學衡派」人士的教育背景，特別是他們在美國留學期間接受老師歐文·白璧德(Irving Babbitt, 1865-1933)的「新人文主義」的經歷，以及「新人文主義」在美國的產生和影響，做一細緻的爬梳與整理，由此來窺視「學衡派」人士的思想和立場形成之原因。本文注重兩個方面：一是想展現白璧德提倡「新人文主義」的背景及其影響；二是想利用新出版的梅光迪與友人的通信，探討梅光迪等人推崇「新人文主義」的動因，以及他們在中國宣揚「新人文主義」的過程和結果。

關鍵詞：白璧德、學衡、胡適、梅光迪、吳宓、新人文主義

* 作者曾應邀在 2001 年 7 月 11 日與臺北中央研究院近代史研究所就有關問題座談，獲益良多，在此特向該所思想文化史研究組的張壽安、黃克武、沈松僑等人致謝。在本文的修改過程中，作者又受益於近史所集刊兩位審稿人的細心閱讀與中肯意見，特此致謝。

** 美國 Rowan 大學歷史系教授

前言

五四時期新文化運動的興起，雖然與清末思想界的潮流（如今、古文之爭）有銜接之處，但在當時還顯然是一場軒然大波。其主要原因是，以胡適、陳獨秀和傅斯年等人為代表的科學派學者，以西方科學主義為武器，以「整理國故、再造文明」為口號，對中國的文化傳統提出了一種新的、全面的解釋，引起了不少學術中人的擔憂。饒有興味的是，對這一科學派加以強烈質疑的人裏，不但有舊學背景的人士，更有一批與胡適等人有相似文化和教育背景的學者，如吳宓、梅光迪和湯用彤等。他們從「新人文主義」的角度出發，以東南大學為教育基地，以《學衡》雜誌為基本園地，對中國古代文明的現代價值提出了完全不同的估量與解讀，其態度與上述科學派學者幾乎針鋒相對。

為什麼這些有相同教育背景、又處於相同時代的學者，能對傳統與現代的轉化這一同樣的問題，採取如此南轅北轍的態度呢？近幾十年來，為了解答這一問題，中外學者已經對「學衡派」做了一些研究。而最近幾年，隨著對二十世紀「新儒家」的重視，相關的研究興趣變得愈益濃厚。¹可是現有的研究論著，比較側重於思想史的考察，重視分析「學衡派」與科學派在思想和觀念上的對立，而對於其教育背景及學術傳承，亦即這些對立產生的具

¹ 有關「學衡派」的主要論著有 Richard B. Rosen, "The National Heritage Opposition to the New Culture and Literary Movements of China in the 1920's" (Ph. D. Dissertation, UC Berkeley, 1969); 林麗月, 〈梅光迪與新文化運動〉, 汪榮祖編, 《五四研究論文集》(臺北: 聯經出版事業公司, 1979), 頁 383-402; Chien Hou (侯健), "Irving Babbitt in China" (Ph. D. Dissertation, SUNY/Stony Brook, 1980); 沈松橋, 《學衡派與五四時期的反新文化運動》(臺北: 臺灣大學文史叢刊, 1984) 和張文建, 〈學衡派的史學研究〉, 《史學史研究》, 1994 年第 2 期, 頁 35-41。侯健的《從文學革命到革命文學》(臺北: 中外文學月刊社, 1974) 對學衡派與梅光迪的關係, 也有論述, 但與其英文博士論文, 大致相同。沈衛威的《回眸學衡派: 文化保守主義的現代命運》(臺北: 立緒文化, 2000) 反映了當代中文世界對學衡人物的再度興趣。類似的著作, 特別是隨著《吳宓日記》(北京: 三聯書店, 1998) 刊行以來的傳記等, 更是層出不窮。因為許多作品並非學術著作, 因此不再羅列。

體原因和文化背景，似乎還不夠重視。²

舉例而言，在探討「學衡派」的學術背景上，不少人承認中國的傳統文化和古典教育，是一個重要的資源。同時，他們也看到「學衡派」人士與美國文學評論家、哈佛大學教授白璧德(Irving Babbitt, 1865-1933)之間的關係。但是其中的究竟，卻仍然不是十分清楚，特別是有關白璧德本人及其所提倡的「新人文主義」在二十世紀初美國學術界、文學界的地位和影響，在研究「學衡派」的中文著作裏比較籠統，而在西方學術界，則對白璧德與東方文化的關係，語焉不詳。³中國有些學者認為白璧德「貴」為美國高等教育之龍頭、哈佛大學之教授，他在美國文學評論界乃至美國學術界之主流地位，自然毫無疑問。⁴而也有一些學者提出，雖然「學衡派」的主要成員都是白璧德的弟子，但他們對中國文化的保守態度，則早已在留學美國以前便已成型，「新人文主義不過是為他們的文化保守主義提供了一套更具現代色彩的理論依據而已」。⁵這兩種拔高或者輕視白璧德與「學衡派」之關係的作法，自然都有其缺陷。以後一種看法來說，有其合理的一面：白璧德的學說的確為「學衡派」提供了理論論爭的依據與手段。但若要說吳宓、梅光迪等人以二十歲左右的年紀，在赴美留學之前便已經決定抱持文化保守主義的

² Richard Rosen 和林麗月的研究，側重梅光迪的思想及其與胡適的對立關係。沈松僑的視角比較廣大，注重考察「學衡派」與新文化運動之間的對立及其影響。侯健的中英文論著，比較了「學衡派」與儒家傳統和白璧德「新人文主義」在思想上的聯繫。沈衛威的新著，側重人物的研究，運用了一些新的材料，但在系統性與學術性方面，有所不足。

³ 英文有關白璧德的著作，不斷出現，但對於白璧德與中國、東方文化的關係，則只有他的一些中國弟子所寫的零星文章，如下面會提到的梅光迪的一些英文文章和 Hsin-hai Chang (張歆海), "Irving Babbitt and Oriental Thought," *Michigan Quarterly Review*, 4(October 1965): 234-244。Rosen 的博士論文 "The National Heritage Opposition", 以梅光迪為主要研究對象，對白璧德的研究也較簡略，只有十幾頁而已。侯健的博士論文 "Irving Babbitt in China" 以白璧德為專題，對白璧德「新人文主義」與中國文化的關係，從思想觀念上做了一些比較，見頁 64-118，但似乎不及張歆海的文章深入。

⁴ 中文學術界對白璧德在美國學術界之地位的認識，主要基於梅光迪等人的溢美之詞，很少深究。一般人喜用「新人文主義大師」這一稱呼，並不能真正反映白璧德的學術影響。

⁵ 胡逢祥，《社會變革與文化傳統：中國近代文化保守主義思潮研究》（上海：上海人民出版社，2000），頁 140。

態度，則似乎很難讓人信服。正如胡適與杜威「實驗主義」的緊密關係，「學衡派」的主將對新人文主義，也並非一種簡單的「利用」而已。如果說胡適一生都沒有跳出杜威科學主義哲學的藩籬，那麼「學衡派」主將對白璧德的崇敬，則更有甚者。據 Richard B. Rosen 的研究，梅光迪對於白璧德之崇拜，可以說是五體投地、始終不渝。他甚至視哈佛和白璧德為他的「庇蔭和營養」(shelter and sustenance)，寄托了所有的希望。一直到白璧德去世後三年，才鬱鬱不歡地回到了中國。⁶由此可見，白璧德對梅光迪等人的學術與事業，有一種不尋常的關係。

本文的寫作目的，是想從比較文化的角度，對「學衡派」人士的教育背景，特別是他們在美國留學期間接受老師歐文·白璧德的「新人文主義」的經歷以及「新人文主義」在美國的產生和影響，做一較為細緻的爬梳和整理，由此來窺視「學衡派」所持「昌明國粹，融化新知」的態度之動機與原因。為此目的，本文寫作的重點，不在詳論「學衡派」的學術思想，而在探究這些學術思想產生的原因與背景。這一研究包括兩個方面，一是想了解白璧德提倡「新人文主義」的背景及其影響；二是想利用新出版的梅光迪與友人的一些通信，探討梅光迪等人推崇「新人文主義」的動因以及他們在中國宣揚「新人文主義」之原因。

一、白璧德其人其事

如果我們承認白璧德對「學衡派」有重要的影響，那麼就必須對白璧德和他的學說，置於當時的時代，做深入的研究。首先，我們要看一下歐文·白璧德的生平與學術。白璧德 1865 年生於俄亥俄(Ohio)州的德頓(Dayton)市，之後移居東部的紐約和新澤西。白璧德的父親自封為「醫學博士」，又熱心科學和教育，熱衷社會公益，興趣十分廣泛，母親則在白璧德還只有

⁶ 有關胡適一生未改其科學信仰和治學方法，參見唐德剛，《胡適雜憶》（北京：華文出版社，1992），頁 145-153。有關梅光迪對白璧德的崇信與依賴，見 Rosen, "The National Heritage Opposition," pp. 100-109；引語見 p. 107。

11 歲的時候便去世了。雖然他父親熱心公益，但對他的子女並不特別關心。在妻子死後，他就將白璧德和他的兄弟姐妹送到了俄亥俄州的親戚家。父親的作法，自然對年幼的白璧德有不少影響，但就總體而言，主要是一種反面的影響。白璧德長大以後所從事的一切，似乎都與其父唱反調：他的新人文主義雖然有宗教的一面，但他卻不願像父親那樣成為教徒。他父親崇拜科學，熱衷科學實驗，而白璧德卻對這種科學主義十分鄙視。甚至，他之不讀博士，據他的弟子、以後成為哈佛大學白璧德講座教授 Harry Levin 的猜測，也與他父親自封「醫學博士」(M.D.)的作法截然相反。⁷因此，白璧德之提倡新人文主義，與幼時的生長環境有關。在白璧德幼年期間，他不但遠離父親，還經常在夏天去外地度假，有段時間還在堪稱美國大西北的華渥明(Wyoming)州跟叔叔一起放牧，體驗了一陣牛仔的生活。白璧德這種豐富但又艱辛的生活經歷，在他的為人處世上留下了痕跡，使他性格倔強，不願輕易流露感情，但又十分執著，有百折不撓的精神。⁸這些個性對白璧德一生之宣揚和堅持新人文主義，顯然有很明顯的影響。甚至，他的中國學生如吳宓與梅光迪，在為人處世上，也承襲了乃師的風格：不苟言笑、執著專致和嚴肅認真。⁹

⁷ 參見 Harry Levin 就任白璧德講座教授的講演，*Irving Babbitt and the Teaching of Literature* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1961), pp. 12-13。Levin 甚至認為白璧德父親的(M.D.)不是 doctor of medicine，而是 doctor of magnetism，後者可以指催眠師，類似中國的江湖郎中。

⁸ 有關白璧德的父親及白璧德與父親之關係，詳見 Stephen C. Brennan & Stephen R. Yarbrough, *Irving Babbitt* (Boston: Twayne Publishers, 1987), pp. 2-10。還可參見 Thomas R. Nevin, *Irving Babbitt: An Intellectual Study* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984), pp. 5-6 和 J. David Hoeveler, Jr., *The New Humanism: A Critique of Modern America, 1900-1940* (Charlottesville: University Press of Virginia, 1977), p. 5。

⁹ 有關吳宓的性格，在吳學昭，《吳宓與陳寅恪》（北京：清華大學出版社，1992）一書出版以來，已經有不少論著可參考。《吳宓日記》也自然是有價值的資料之一。但當事人的描寫，更為生動，如發表於 1930 年代上海雜誌《人間世》的〈吳宓（號雨生）〉的譯作（溫源寧原作，林語堂譯），就寫道：吳宓「容貌非常端肅，對事非常認真，守己非常嚴正」。收入《未能忘卻的憶念》（上海：上海古籍出版社，1999），頁 118-120，引語見頁 118。有關梅光迪的認真性格，可見 Rosen, "The National Heritage Opposition," p. 102 和該頁的註 13 和 14。另可見《梅光迪文錄》（臺北：聯合出版中心，1968）所

白璧德在高中成績優秀，畢業時作為畢業生的代表在典禮上發言。但畢業之後，卻沒有馬上上大學。直到他 20 歲的那年，才由他的叔叔資助，去了哈佛念大學。在哈佛期間，白璧德的思想便逐漸成型，以後也沒有多少改變。這與他在那時培養的學術興趣有關。¹⁰與當時的風氣不一樣，白璧德雖然對歐洲語言感興趣，也學了法語、德語和意大利語，但他真正的興趣則在古代語言，對拉丁和希臘語用力甚深。同時，他也開始對東方文化與語言產生了興趣，特別是佛教和儒教。但他真正開始認真學習東方文化，則在大學畢業以後。白璧德去了蒙太拿(Montana)州的一所大學教希臘和拉丁語，積了一些錢，然後到了巴黎，隨列維(Sylvain Levi)學梵文和巴利文。一年之後，他回到哈佛上研究生院，又隨藍曼(Charles R. Lanman)繼續學梵文與巴利文。白璧德一生都沒有放棄對東方文化的研究，而到了晚年，更是認真。他在 1927 年曾撰有〈佛祖與西方〉(Buddha and the Occident)一文，而他的最後一部著作是將佛教的《法句經》(Dhammapada)從巴利文譯成了英文，由妻子整理，在 1936 年他身後出版。他妻子寫道，該譯著的出版是「歐文·白璧德畢生研究佛教的結果」，可見白璧德對佛教之濃厚和長遠的興趣。¹¹對儒教，白璧德也同樣很有興趣，只是由於條件的限制，未能學習中文。因此他對儒家的瞭解，主要通過法國漢學家的著作和《論語》、《孟子》的譯本。對此，他也有所遺憾。白璧德曾經對他的弟子梅光迪表示，如果能年輕三十歲，就會學習中文。¹²由此看來，白璧德的學術興趣，主要集中在東西古典文化，以希臘、羅馬為主，輔之以印度的佛教和中國的儒教。白璧德對東方宗教的興趣，與他不滿當時美國一些宗教人士（包括父親在內）將基督

收的回憶、悼念文章，如顧立雅稱梅「嚴厲而又令人敬佩」，賀昌群稱梅「高華」和「狷潔」等，見頁 15, 23。

¹⁰ 見 Nevin, *Irving Babbitt*, p. 6.

¹¹ 見 Hoeveler, *The New Humanism*, p. 23.

¹² 見梅光迪的回憶，收入 Frederick Manchester & Odell Shepard eds., *Irving Babbitt: Man and Teacher* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1941), pp. 120-121. 白璧德在巴黎留學期間，主要追隨列維和 A. Foucher，後者被人稱為是一位漢學家，主要以佛教研究聞名。見頁 43, 53 中 Frank Jewett Mather, Jr. 和 C. Cestre 的回憶。列維在書中也有一篇回憶白璧德的文字，頁 34-36。

教庸俗化的作法，顯然有關。從白璧德一生的追求來看，他視宗教為輔助、提高人的道德行為之手段，而不是讓人崇信的對象。這是他立學的根基，也是他提倡新人文主義的主因。¹³

白璧德對東方文化和古典語言的興趣，與當時美國教育界的主流傾向，不甚符合。以哈佛大學來說，艾理特(Charles William Eliot)擔任校長以後，對課程要求進行了重要的改革，建立了「選科制」(elective system)，讓學生自由選課，不再硬性要求他們修傳統的基礎課程。這一改革的結果是，原來一些被認為是經典的課程成了選修課；學生可以根據自己的興趣設計大學的生活。在白璧德到哈佛以後不久的 1883 年，外語的必修課僅剩下法語和德語。古典語言如希臘語和拉丁語也就少人問津。¹⁴對於這一類的教育改革，大多數學生非常歡迎，但白璧德則十分反感。因此他雖然上了哈佛的研究生院，但卻不屑於攻讀博士學位。他在研究生院時的好友、另一位新人文主義的代表人物穆爾(Paul Elmer More)，也對博士學位沒有興趣。David Hoeveler 寫道：「白璧德在哈佛學習了足夠的時間，使他獲得了碩士學位。但他決定不念博士。這是他對公認的學術規範所作的長期反抗的一個最初表現」。¹⁵這一「反抗」的具體表現是，白璧德選擇不讀博士，而去了巴黎學習梵文與巴利文。¹⁶有趣的是，白璧德的所有中國學生如吳宓、梅光迪和湯用彤，除了張歆海，也都以獲得碩士學位為滿足，而沒有攻讀博士學位。而梅光迪之不念博士，還違背了其留學美國的初衷和他父親的願望，可見其受白璧德影響之深。¹⁷曾經上過白璧德的課，並像白璧德一樣在哈佛隨藍曼學梵文與巴

¹³ 有關白璧德新人文主義的「宗教性」，西方學者有所分析，見 Nevin, *Irving Babbitt* 和 Hoeveler, *The New Humanism*。

¹⁴ Nevin, *Irving Babbitt*, p. 84.

¹⁵ Hoeveler, *The New Humanism*, p. 8. 在該書的第 11 頁還說道：「像白璧德一樣，Paul Elmer More 在哈佛也拒絕上博士課程」。

¹⁶ 見 Frank J. Mather, Jr. 的回憶，*Irving Babbitt: Man and Teacher*, p. 42.

¹⁷ 梅光迪之父在梅留美期間，曾寫信囑咐梅「得一博士」，見《梅光迪文錄》附錄〈梅先生尊翁教子書〉，頁 4。梅光迪初到美國時，也「意欲俟三五年後大學卒業，得有博士碩士等學位」。但從學白璧德之後，便「已絕意于博士銜」。見梅光迪在留美期間致胡適的信，耿雲志編，《胡適遺稿及秘藏書信》（合肥：黃山書社，1994），冊 33，頁 325, 472。

利文的陳寅恪，甚至對碩士學位都毫無興趣。「學衡派」中的劉伯明，其博士學位來自美國的西北大學。而另一位博士胡先驌，雖然哈佛畢業，但他的專業是植物學。張歆海師從白璧德攻讀博士學位，起初也與梅光迪、吳宓等人志同道合，但他在回國以後就與胡適接近，並沒有為《學衡》寫稿。¹⁸梅光迪、吳宓對學位的看法，與胡適有很大的不同。吳宓嘗言：「吾國留學歐美之學生，有專驚學位，而國中之人亦或盲敬之。吾則視之為欺世盜名，以為此種心理，與昔之科第功名何異哉！故常謂，吾輩取人，但當究其實在之蘊蓄，而不必問其有無學位可也」。¹⁹吳宓此言，也許有感而發，因為在他與胡適爭辯時，胡適尚未拿到博士學位，但在其成名作《中國哲學史大綱》上，已經署名胡適博士了。²⁰而吳宓的老師白璧德之選擇不讀博士，與他提倡新人文主義，有直接的聯繫。我們下節會詳談。

白璧德這種我行我素、逆流而行的態度，對他早期學術生涯的發展，沒有帶來任何好處。從巴黎回國以後，他於 1893 年在哈佛獲得了碩士學位，然後又在威廉斯大學(Williams College)教了一年法語。1894 年哈佛法語系的一位教授學術休假，白璧德的老師想到了他，讓他來臨時頂替，使他開始了在哈佛的教書生涯。但是，白璧德的真正興趣是教授古典語言，復興古典文化，但他的這一志願，終其一生都沒有達到。其中的主要原因是，艾理特校長改革教程以後，古典語言已經不再是必修課，需求自然減少。於是，白璧德只能在羅馬語言系，教低年級大班的法語，批改學生的作文，使他興味索然。對他這位以復興古典文化為己任的新人文主義者來說，要他在羅馬語言系教法國語言、研究法國文學，簡直是一種折磨。以他倔強的性格，自然不

¹⁸ 張歆海與白璧德關係，似乎在師友之間。他對白璧德的佛教研究，就有批評，白璧德也有回應。見 Chang Hsin-hai, "Irving Babbitt and Oriental Thought," pp. 234-244. 白璧德的回應可見他的 "Buddha and the Occident", 收入 *Irving Babbitt: Representative Writings*, pp. 224-270, 特別是頁 227-228。

¹⁹ 吳宓, 〈論新文化運動〉, 引自孫尙揚、郭蘭芳編, 《國故新知論: 學衡派文化論著輯要》(北京: 中國廣播電視出版社, 1995), 頁 91-92。

²⁰ 胡適要遲至 1927 年才真正得到哥倫比亞大學的博士學位。詳情請參見唐德剛, 《胡適雜憶》, 頁 71-76。

能忍受。他有次居然對系主任說：「法語是拉丁語的一個廉價和蹩腳的變種」。²¹他這樣的作法，使他在系裡十分孤立。從 1894 年到 1902 年的八年中，白璧德在哈佛一直是一位講師，而且還有拿不到下一年聘書的威脅。²²

白璧德與同事的不和，除了他的性格以外，更主要的原因是他們治學態度和方法的不同。受到德國學術的影響，十九世紀末的美國大學教育與學術研究開始走向專業化，推崇專門的學問和提倡運用訓詁學——比較語言學的方法(comparative philology)，對事實進行考證和批判。順便一提的是，這一風氣由胡適、傅斯年帶到了中國，成為 1920 和 1930 年代學術研究的主流。²³而學衡派諸公，則追隨其師，與之唱反調。因此有了胡適等人與學衡派的爭論。依孫尚揚的說法，他們的爭論是「在南京譜寫了白（璧德）杜（威）辯論的中國版」。²⁴由此看來，雖然學衡派以文化保守主義著稱，以申揚中國文化為己任，但他們的學術觀點，與胡適等人一樣，仍然與西方學術緊緊相連。對此我們將在下面詳論。

1900 年開始，經過不斷抗爭，白璧德終於能在系裡開高年級和研究生的課，因此也就讓他著手建立自己的學術體系。他也慢慢有了幾位追隨者，包括以後成為新人文主義幹將的薛曼(Stuart P. Sherman)。這些學生人數雖少，但他們的好評還是對他在 1902 年晉升助理教授帶來了好處。²⁵但是，在他以後要求升等，並提出獲得終身職的申請時，又遭到麻煩。甚至在 1908 年出版了第一部著作《文學與美國大學》(*Literature and the American College*)以後，也沒有改善他的處境。那時他已經 43 歲了，在哈佛也已經教了十四年的書，但仍舊是一位助理教授，而他的同齡同事，則大都已經升等了。為

²¹ 見 William F. Giese 的回憶，*Irving Babbitt: Man and Teacher*, p. 22.

²² Brennan & Yarbrough, *Irving Babbitt*, pp. 20-21.

²³ 參見王晴佳，〈中國史學的科學化——專科化與跨學科〉，收入羅志田主編，〈二十世紀的中國：學術與社會，史學卷〉（濟南：山東人民出版社，2001），下卷，頁 602-628。

²⁴ 孫尚揚，〈在啟蒙與學術之間：重估〈學衡〉〉，《國故新知論》，頁 7。

²⁵ Stuart Sherman 對白璧德的學問十分佩服，認為他東西皆通。見 *Irving Babbitt: Man and Teacher*, pp. 89-90. 當時與他接近的穆爾認為，白璧德的這些學生對他在哈佛的地位有所幫助。不然的話，他有可能就會失去他的位置了。同上，頁 330。

此，他只能通過他的學生、已經在伊利諾大學任教的薛曼爲他爭取一張聘書，用來與哈佛協商，又加上幾個朋友的幫助，特別是已經在文學評論界嶄露頭角的穆爾寫信支持，才在 1912 年拿到了終身職，並晉升爲正教授。²⁶此時，他已經 47 歲，出版了第二本書《新拉奧孔》(*New Laokoon*)，而且也已經在哈佛教了十八個年頭的書了。不過，雖然白璧德的治學沒有被學術界的主流接受，但他上課的精彩、知識的淵博和他提倡新人文主義的熱忱，也使他名聲在外。這也是他最後得以在哈佛立足的原因。²⁷

白璧德在哈佛的這些不快的經歷，使得他一生的論著都充滿了論爭的色彩，似乎永遠在與人爭辯、反抗。這也影響了他的中國學生。《學衡》雜誌的文章，大致上也充當了一種反對派的角色，與主流思潮相對抗。不過，從那時中國和美國思想界的情況來看，白璧德與《學衡》的主張，也的確代表了一種少數派的立場，因此也就多少影響了他們寫作的風格。

白璧德在哈佛當然也有愉快的經歷，其中之一就是他在那時的女校、瑞克里夫(Radcliffe)大學(現已屬哈佛)教書時，遇到了出生於中國、父母都是傳教士的朵拉(Dora Drew)。畢業以後，他們於 1900 年結婚，那時白璧德已經 35 歲，而朵拉只 23 歲。白璧德的婚姻，似乎也與他的中國學生有不少類似之處。梅光迪的夫人，也是他以前的學生，而吳宓之傾慕、追求其弟子，則在 1930 和 1940 年代的中國學術界，十分出名，現在更有吳宓的日記爲證。白璧德有這位出生中國的夫人，自然也會增加他對中國以及東方文化的興趣。比如，他的書房裡，就掛了不少中國的山水畫(有些可能是他中國學生所贈)。他還對旁人說，這些畫不僅表現山水，還展現了人的心境和情緒。²⁸

雖然白璧德在哈佛經歷，特別是最初的階段，不太順利，但到了 1910 年代的中期，也就是在他與他的大部分中國弟子接觸的時候，他的處境已經

²⁶ 有關白璧德在哈佛晉升的曲折經歷，詳見 Brennan & Yarbrough, *Irving Babbitt*, pp. 22-24.

²⁷ 參見 Nevin, *Irving Babbitt*, pp. 3-24 和 Loeveler, *The New Humanism*, p. 9.

²⁸ 見 Frank J. Mather, Jr. 和 Gordon K. Chalmers 的回憶，收入 *Irving Babbitt: Man and Teacher*, pp. 50, 294-295.

有了改善。那時選他課的人數，相對還是比較少，總在十人以內，因此白璧德可以讓他們圍成一桌，而他自己也坐著上課。²⁹以後他的名聲愈來愈大，上課的人數甚至有幾百人，但他還是習慣坐著上課。他通常帶一個膨脹的書包到教室，然後把一大堆書往桌上一放，書裡夾有大量的便條和筆記。他似乎隨意地把其中的一本書打開，讀上其中一段，然後就開始海闊天空的講起來。白璧德最樂意做的是，引證不少意味深長的警語，用來不斷重複論證他的觀點。他的作法，顯然與當時強調邏輯論證、逐步推理的學術風氣不同，但有意思的是，他還是能經常回到他的論點，讓人產生深刻的印象。可是，這樣的作法，用來上課還可以，但輪到寫作，效果就差了。白璧德的學生和朋友一致認為，他寫作的手法不行，常常在那裡兜圈子，不斷重複循環，無法引人入勝。³⁰不過，白璧德的這種授課方式，卻使人聯想到中國傳統私塾的講課形式：老師教授的主要目的，是讓學生背誦和記住課文，特別是一些精闢的警語。梅光迪回憶道，白璧德喜歡引用一些警語，在各種課上都重複使用。這些警語「如同路標一樣，幫助你隨他一起登上知識的朝聖之旅」。³¹

饒有興味的是，白璧德在哈佛地位的上升期，正好是他的中國弟子追隨他的時候，如梅光迪就在 1915 年開始隨他上課，以後則有吳宓、張歆海和湯用彤等。但事情也許是相反相成的。白璧德的名聲，也顯然是在哈佛之外、甚至在美國之外。因此，他能受到他的東方學生的景仰，也是他影響逐漸擴大的原因之一。梅光迪甚至說，東方學生是最早推崇白璧德學問的。³²總之，在 1920 年以後，隨白璧德上課的人已經愈來愈多，無法像以前那樣充分討論了。白璧德甚至對梅光迪這樣說，「我的學生太多，已經使我窮於應付

²⁹ 據白璧德的學生 William F. Maag, Jr., Stuart Sherman 和 T. S. Eliot 的回憶，那時選他課的人，大都在四人左右。見 *Irving Babbitt: Man and Teacher*, pp. 61, 89, 101.

³⁰ 有關白璧德的上課方式和寫作風格，散見於他學生、朋友的回憶，*Irving Babbitt: Man and Teacher*。

³¹ 見梅光迪的回憶，同上書，頁 114。

³² 見梅光迪的英文文章，“Humanism and Modern China”(K. T. Mei), *The Bookman* (June 1931), p. 365.

了」。³³而在這些學生中間，顯然有不少是來自其它地區，特別是亞洲的學生。1923年他在法國講學的時候，身邊就圍著不少來自中國、日本、朝鮮和印度的學生。他的朋友穆爾這樣評論：「在我們那時，白璧德也許是唯一的一位被東方人認為是智者的美國學者，他也知道如何用恰當的方式接受他們這種對老師的崇敬」。³⁴除了亞洲以外，白璧德也在歐洲、特別是法國頗有影響。這在他還初露頭角的時候，就已經是如此。³⁵而到了1920年代，則有了這樣的說法，「白璧德的名聲早已離開了劍橋（哈佛所在地名），而走向了全世界」。³⁶

白璧德名聲的擴大，除了他自己不斷著述出版之外，與他的傳業授道關係甚大。他早期的弟子薛曼，就是新人文主義的有力推廣者之一。薛曼不但幫助白璧德在哈佛立足，自1917年以後，他出版了不少著作，不但闡述新人文主義的理論，而且還以之為武器，聯繫當時文學評論界的狀況，加以評論，擴大其影響，因此人們開始注意白璧德和他的朋友穆爾。白璧德的另一些學生、當時已在大學任教的福爾斯特(Norman Foerster)、艾理奧特(G. R. Elliot)和以後成為英國著名詩人的艾略特(T. S. Eliot)，都在當時為推廣新人文主義，作出了不小的貢獻。³⁷

白璧德在哈佛的年輕同事馬西爾(Louis J. A. Mercier)，也在1921年開始用法文和英文介紹白璧德的新人文主義。馬西爾的〈白璧德之人文主義〉(L'Humanisme Positiviste d'Irving Babbitt)一文在法國出版以後，反響甚好，也是對新人文主義的一篇全面介紹。他的文章在出版以前，也經白璧德過目。³⁸而新人文主義在中國的傳播，這篇文章也有作用。1923年吳宓將該文

³³ 見 Henry W. Taeusch 和梅光迪的回憶，收入 *Irving Babbitt: Man and Teacher*, pp. 167, 116.

³⁴ 見 Marcus S. Goldman 的回憶，同上書，頁 238。

³⁵ 見 William F. Maag, Jr. 的回憶，同上書，頁 60。

³⁶ 見 G. R. Elliot 的回憶，同上書，頁 159。

³⁷ 詳見 Brennan & Yarbrough, *Irving Babbitt*, pp. 60-61 和 Hoeveler, *The New Humanism*, pp. 12-17.

³⁸ 見 Louis Mercier 的回憶，*Irving Babbitt: Man and Teacher*, p. 193。Mercier 也知道他的

譯出，由《學衡》發表，並解釋說，該文的發表，使得法國人「皆知有白璧德，皆知有人文主義。吾人從旁遜聽，益深景慕之思矣。且其敘述闡明賅括，故不嫌明日黃花，特為譯出」。³⁹以後，馬西爾又寫了不少有關新人文主義的評論，並將新人文主義稱之為一個「運動」。⁴⁰

到了 1920 年代中期，白璧德已經在美國文學評論界佔有一席之地了。⁴¹當然，這並不代表他能從此一帆風順，像他的崇拜者梅光迪、胡先驕在 1922 年就稱呼的那樣，成為「美國文學批評家之山斗」。⁴²相反，白璧德儘管有了不少追隨者，但也有不少反對者，甚至他以前的朋友和學生之中，也有人開始與他分道揚鑣，如薛曼和穆爾。薛曼不滿白璧德對民主和教育的精英主義看法，而穆爾則愈來愈對宗教產生興趣，而白璧德的新人文主義儘管與宗教有聯繫，但他本人還是強調其實證、經驗的一面。⁴³雖然如此，就總體而言，新人文主義在 1920 年代是處於一個鼎盛的階段。白璧德本人於 1926 年成為法國研究院的通信院士，這在美國學者中並不多見。1930 年他也成為了美國人文學院的院士。

1930 年 5 月，受學生的慫恿，白璧德在紐約的卡內基音樂廳，與他的批評者做了一場公開的辯論，觀眾達三千人。這可以說是新人文主義走向頂峰的一個標誌。可惜的是，由於白璧德在演講時習慣低頭看稿，因此也就無法面對觀眾，加上擴音器又不好，於是效果不佳。而他的對手則侃侃而談，

文章被譯成中文發表，頁 194。

³⁹ 見〈白璧德之人文主義〉吳宓之按語，收入《國故新知論》，頁 1。

⁴⁰ Louis Mercier 的有關著作是 *Mouvement Humaniste aux Etates-Unis* (Paris: Hachette, 1928) 和 *The Challenge of Humanism* (New York: Oxford University Press, 1933)。他從法文的原意出發，稱新人文主義為一「運動」(mouvement)。

⁴¹ 在當時出版的 *Criticism in America: Its Function and Status* (New York: Harcourt, Brace and Company, 1924) 一書中，就收集了白璧德和當時美國著名文學評論界領袖人物的論文。

⁴² 見梅光迪〈現今西洋人文主義〉和胡先驕譯〈白璧德中西人文教育說〉之按語，收入《國故新知論》，頁 36, 39。

⁴³ 參見 Brenann & Yarbrough, *Irving Babbitt*, pp. 71-78 和 Hoeveler, *The New Humanism*, pp. 19-27。

顯然更勝一籌。白璧德自我解嘲說：「雖然那天很熱，但當時的情景卻像經歷了一場霜凍」。⁴⁴換言之，觀眾對他的演說沒有表現出熱情。白璧德演講喜歡旁證博引，時而拉丁，時而希臘，對於聽眾來說，過於高深，也是他失利的一個原因。⁴⁵那年，他的弟子福爾斯特還編了一本《美國的人文主義》(*Humanism in America*)，由白璧德的追隨者撰稿，白璧德本人也提供了一篇。但出版之後，批評之聲，卻不絕於耳。⁴⁶由此看來，雖然新人文主義在那時已經為人所廣泛注意，但也常常成為攻詰的對象。三年之後的 1933 年，白璧德便過世了。

新人文主義在 1930 年達到了一個頂峰期，但物極必反，很快就衰落了，可謂曇花一現。白璧德和穆爾在 1933 年和 1937 年的先後去世，也是原因之一。但更主要的原因是，1929 年經濟大衰退，使得人們對於新人文主義的精英主義態度，不再有什麼興趣了。他們需要的是更為實際的學說和理論，而新人文主義則過於陽春白雪、過於理想主義了。與之相對，杜威的樂觀主義、科學主義則顯得更為切合實際。因此，白璧德新人文主義在社會和學界的影響，也由於那時美國和世界經濟的衰退而受損。⁴⁷

雖然新人文主義作為一個運動在美國學術界已經絕跡，但白璧德的影響卻仍然存在。二次大戰以後，有關白璧德的論著不斷出現，而在 1970 和 1980 年代，更是有多部傳記、論著出現。遲至 1999 年，我們還見到研究白璧德的論著。從那些研究者的政治背景來看，以保守派佔多數。他們欣賞白璧德對美國政治、教育、文化和社會的分析，也贊成他所提倡的人文教育，以求提高美國人的精神品質和道德素養。如 George A. Panichas 就這樣說道：「在後現代的世界，虛無主義和無政府主義泛濫，因此道德品質低下的問題特別

⁴⁴ 見 Theodore Spencer 的回憶，*Irving Babbitt: Man and Teacher*, p. 283。

⁴⁵ 見 Henry W. Taesch 的回憶，同上書，頁 177。

⁴⁶ 參見 Brennan & Yarbrough, *Irving Babbitt*, pp. 75-78 和 Hoeveler, *The New Humanism*, pp. 25-27。

⁴⁷ 參見 George A. Panichas ed., *Irving Babbitt: Representative Writings* (Lincoln NE: University of Nebraska Press, 1981), Introduction, p. ix; Hoeveler, *The New Humanism*, p. 27 和 Brooks Otis 的回憶，收入 *Irving Babbitt: Man and Teacher*, pp. 310-311。

辨由殊辭味由響韻音辭一賦韻憲數思由謝望白，野界世由對談也。驟聞

84。L用

目要與賦辭由義主文人祿，二

，面圖由翠實從景一策。年著來面式圖兩從以可，鑄鑄由義主文人祿撰
 味那勝由數思由賦劍來，年人性批味省又由介文味育燦園美撰謝望白從由也
 味稱具皆如，念野術學由守由也，面圖論野由義主文人祿察等景二策。驟賦
 更意由由計味介文式東撰人本謝望白從又越要然必，在陪一賦也。素因燦宗
 出因，辭關由間之謝望白與形衡學論情要數門從，前三策也為因也。鑄鑄味
 却簡量盡其辭會野賦出因，辭關由介文圖中景照拜，介文式東與由又越然必
 。鑄鑄由辭謝思術學美燦與義主文人祿突稱重著而，野數
 術學由人本謝望白從必從門從，義主文人祿賦劍來面式由翠實從果也
 唯言語由對冬又而辭繼了從受，間賦學大士也謝望白，形由士也。故開辭唯
 式西東必不了習學數且而⁴⁸，點點語去用語，言語升其重冬最動也非也，辭
 煉，來能由主畢也，賦重為更皆對撰也，寫來我編由人圖也。言語升古由
 一簡以辭階主學由升其望帝，對要重由介文典古圖從，中由文升其也圖式景
 辭以由之義主文人祿景也。辭對文人由由以承繼，國黨由育燦古典燗辭，對
 ，皆義主文人由賦却與對藝文與，為由由由由謝望白，之言也。因取要主由各
 文馬羅，翻條由典古為語，由由為由文典古與對以階門也。處之由由必不育
 由謝望白，必不。由謝野味崇撰數永最前景，辭高圖一由即文能人下奏升介
 文撰也，士實事。寫如由皆義主文人賦却與對藝文對重單簡數景不並，由目

48 George A. Panichas, *The Critical Legacy of Irving Babbitt: An Appreciation* (Wilmington DE: Intercollegiate Studies Institute, 1999), p. 4. 另外一些近出年出版且上面有引到的著
 作有 George A. Panichas & Clara G. Ryan, eds., *Irving Babbitt in Our Time* (Washington D. C.: The Catholic University of America, 1986) 和 Milton Hindus, *Irving Babbitt, Literature and the Democratic Culture* (New Brunswick NJ: Transaction Publishers, 1994).

49 M. Hutchings, Clara Longworth de Chambrun 和 Marcus S. Goldman 的回憶，收入 Irving Babbitt: *Man and Teacher*, pp. 227-243。

藝復興的整體評價，並不看好。這在後面將要再論。他把自己的學說，稱為「新」人文主義，凸出了兩者之間的不同，是有原因的。

這一不同，主要來自所處時代的不同。文藝復興時期的人文主義者希望復興古典文化，原因之一是他們對中世紀文化的不滿。而白璧德提倡新人文主義，也是對他所處時代的不滿所致。由此看來，我們就必須對白璧德那個時代的文化、教育思潮以及他個人的經歷，做更為詳細的考察。十九世紀末年，亦即白璧德上大學的年代，美國的學術界和教育界正處在一個轉換期。美國雖然在 1776 年就獲得了獨立，但從文化教育上來看，還主要受到英國的影響。大學教育的目的是培養所謂紳士（或君子人，gentleman），⁵⁰具有文化道德修養，繼承自由主義的傳統。但到了十九世紀的最後二十年，科學主義的進一步普及，使得人文教育也受到了影響。而在人文教育中採用科學方法，重視科學訓練，則由德國開其先。德國自十九世紀初年以來，以 1824 年創辦的柏林大學為基地，便開始用科學方法訓練研究的人才。所謂人文教育中的「科學方法」，就是用訓詁學（philology，或譯比較語言學）的手段，對文獻史料做嚴格的審訂，鑑別其真偽，核定其價值。這一方法的採用，自然以歷史學為重，但其它學科，也受到其影響。德國著名的歷史學家蘭克（Leopold von Ranke, 1795-1886），不但自己身體力行，用原始的檔案材料寫作歷史，而且還在他任教的柏林大學，用討論班（seminar）的形式，像開作坊、帶徒弟那樣，訓練學生用訓詁學來對文獻史料進行批判和考訂。這一蘭克學派的傳統，不但在歷史學界影響深遠，而且還為人文學科研究的科學化、專業化樹立了榜樣。有人甚至將其視為一個新的「範式」（paradigm）的建立。⁵¹

⁵⁰ 「君子人」為徐震堦的譯法，見〈白璧德釋人文主義〉，《國故新知論》，頁 28。

⁵¹ Georg G. Iggers 在其 *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge* (Hanover NH: Wesleyan University Press, 1997) 的書中，簡略而又扼要地分析了蘭克及其弟子對歷史研究所產生的影響，見頁 24-26。更詳細的分析可見其 *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present* (Middletown CT: Wesleyan University Press, 1983) 一書。Jörn Rüsen 和 Friedrich Jaeger 則認為蘭克學派在人文學科中建立了一個科學研究的範式，見 *Geschichte des Historismus* (München, 1992)。

這一新的榜樣或「範式」對教育界的影響，十分重大。第一是改變了教育的目的，從原來培養自由思想、文化修養的紳士，轉移到培養專門的研究人才，因此博士學位就漸漸成爲一種必需。第二是改變了教育的內容，從原來的欣賞評價，轉變到批判考訂。換言之，人文學者也開始採用了科學家那種客觀的態度，不想在研究中摻入個人的好惡，而是把文獻、文本純粹視爲研究的對象或工具。雖然蘭克本人自有其宗教信仰和政治偏見，但他想重建歷史事實的一句「如實直書」(wie es eigentlich gewesen)的話，則讓後人把他抬高到「科學史學鼻祖」的地位。⁵²十九世紀下半葉，這一始自德國的人文學科科學化、專業化的運動，開始在歐美各國流行起來。以美國而言，那時大部分的人文學者大都在當地獲得學士和碩士學位以後，去德國攻讀博士，以求掌握運用訓詁學來進行文獻批判的方法。1872年，約翰·霍普金斯大學首先在歷史系設立了博士學位，以後哈佛、耶魯等校也紛紛效仿，因此美國學者也開始在本國讀博士了。他們雖然不再去德國，但其研究手段則完全以德國爲模式。換言之，美國學校開始自己設立博士學位，只是表明德國模式在美國已經深入普及了。同時，人文學科的研究也逐漸走向專業化，各個專業學會紛紛成立，專業刊物也紛紛刊行。⁵³學科專業化的結果是，出版物經過同行的審查，因此能控制質量，提高研究的水平，不斷開拓課題，向尖端突破。但另一個結果是，爲了通過同行的審查，研究人員的出版物，以同行爲主要閱讀對象，不再關心社會，因而慢慢與大眾社會相脫離。即使一般大眾有心閱讀他們的作品，也往往因爲其內容的偏奧、艱深，文字的呆板、平淡和作者那種故作客觀、不偏不倚的態度而感到無味。

⁵² 有關蘭克的個人信仰和後人對他的理解和誤解，可見 Georg G. Iggers, "The Image of Ranke in American and German Historical Thought," *History and Theory*, 2(1962): 17-40。中文可見王晴佳，〈簡論朗克（蘭克）與朗克學派〉，《歷史研究》，期 3(1986)。

⁵³ 有關美國社會科學的專業化，可見 Dorothy Ross, *The Origins of American Social Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991)。有關十九世紀末、二十世紀初德國史學對美國史學界的影響，可見 Jürgen Herbst, *The German Historical School in American Scholarship: A Study in the Transfer of Culture* (Ithaca: Cornell University Press, 1965)。

在白璧德上大學的 1880 年代後期，正是這一「德國模式」在美國逐步上升的時期。應該說，他起初對這一模式並沒有馬上採取拒絕的態度。他在語言上所花的功夫，特別是學習梵文和巴利文，都可以視為例證。因為訓誥學的要求，就是要從語言出發，來考訂史料和文獻。因此掌握多種語言，是一個重要的前提。⁵⁴白璧德窮其一生，將佛教《法句經》從巴利文翻譯成英文，也可見他在語言訓誥上所受的訓練。事實上，白璧德對東方文化的興趣，也與他的語言學、訓誥學的訓練有關。在他的那個時代所培養的西方漢學家如伯希和(Paul Pelliot)等人，都由學習語言開始而研究東方學問。他們大致上都像白璧德一樣，先學幾門歐洲語言，然後轉而學亞洲語言，再轉而研究東方文化。由是，我們可以猜想，如果白璧德在後來沒有忙於宣揚新人文主義，他也可能成爲一位印度學家甚至漢學家。

但是，在上大學以前已經有較豐富人生經歷的白璧德，卻無法忘懷於社會而專心於文獻的考訂。他對古代希臘、羅馬文化的極度讚賞，也使他無法眼睜睜地看著它們在美國的大學裡被慢慢淘汰。而且，那些注重訓誥學研究的教授，對他這位用功的學生，也有所怠慢。白璧德在大學期間，成績十分優秀，可就是在上莎士比亞課的時候，得了個 C-。其原因是該課的老師在上課的時候，並不分析莎士比亞文筆的優美和劇情構造的曲折，而是專注於幾個形容詞、名詞和介詞的分析，使得白璧德興味索然。⁵⁵也許，這個倒霉的分數，是白璧德向當時學術界的潮流挑戰的最早契機。

白璧德在大學畢業以後，還沒有放棄學習語言。但是，他的目的已經有所不同了。他在巴黎隨列維學梵文和巴利文，在即將結束的時候，他寫信給在哈佛任教的藍曼，希望隨他繼續學習。白璧德在給藍曼的信中說：「我對梵文的興趣，是想通過它來研究比較文學和比較宗教，而不是比較語言學(也即訓誥學)。我所以要想在這方面繼續學習，一是爲了使我對古典梵文有相當程度的瞭解，二是爲了能閱讀巴利文的佛教經典」。⁵⁶可見，白璧德此時

⁵⁴ 白璧德與訓誥學家的關係，Brennan & Yarbrough 的 *Irving Babbitt* 有所涉及，見頁 15-18。

⁵⁵ 同上書，頁 14-15。

⁵⁶ Brennan & Yarbrough, *Irving Babbitt*, p. 16.

的學習語言，已經不僅僅是為了訓誥而已。但是，他的這一想法，還沒有與那些印度學家和漢學家有截然的分別，因為那些人也往往通過語言的研究，來瞭解東方文化。

真正使得白璧德決心走與訓誥學派相對立的道路的原因，還是後者在他任教哈佛之初對他的壓制。如前所述，白璧德能到哈佛任教，完全出於一種偶然，因為法語系急需一位代課老師。在以後的十餘年中，他為了在哈佛立足，忍受了很大的精神壓力，其中有多次飯碗幾乎不保。以後他雖然在哈佛站穩了腳跟，卻一直未能在他喜歡的古典語言系授課，而只能在羅馬語言系和比較文學系。這裡的主要原因有二，一是因為他的治學方法與訓誥研究的主流不符，因而不為前輩學者所喜。他有一次對他的朋友穆爾抱怨說，如果他們再這樣壓迫我幾年，「我也許就憤而辭職，走出校園，在一個廢棄的農莊種田算了」。⁵⁷二是因為校長艾理特改革教程之後，古典語言不再是必修課，因此教師的需求相應減少。

但是，以白璧德倔強的性格，他卻不想如此輕易地放棄他的志向。相反的，他擺出了向學術界主流公開挑戰的姿態。1908年他出版的第一本書，題名為《文學與美國大學》，就是新人文主義的一本宣言書，其中的主要內容，白璧德一生都信守不變。他在這部書裏針對美國大學教育中忽視古典文化、輕視道德人格的培養和推崇所謂科學研究，加以嚴厲的批評，由此為出發點來號召新人文主義。在出版該書的時候，白璧德還只是一位講師，也沒有終身職，尚處在仰人鼻息的逆境之中。因此，出版該書需要很大的勇氣。雖然美國大學強調出版的重要性，但像白璧德立足未穩，卻寫出一本挑戰學術界主流的作品，還是很少見的。顯然，他有那種孤注一擲的膽量。雖然在出版該書以後，他的處境沒有改善，甚至有所惡化，但《文學與美國大學》一書卻為新人文主義運動，提供了重要的藍本。

我們在前面已經提到，白璧德在哈佛念研究所期間，沒有選擇攻讀博士，因為那時的博士訓練，其目的是為了培養專家。博士研究生必須選擇一

⁵⁷ Brennan & Yarbrough, *Irving Babbitt*, p. 21.

個狹窄的課題，用訓詁學的方法，對文獻資料做詳細的考訂，然後寫出專題論文。白璧德認為，這種以培養專家為目的的作法，使得年輕人過早地收縮自己的知識範圍，因而對文化的傳承，不甚了了，不利於人格的培養和學業的進步。但是，以他個人來說，沒有博士學位，自然對他在哈佛的立足，造成了困難。也許是因為這一點，他在以後經常規勸他的學生，還是要拿一個博士學位。白璧德的理由是：「如果你想跟他們玩遊戲，就必須遵守遊戲的規則，直到你有那改變規則的權威」。在他晚年，則這樣勸道：「你要學會向神進香。我那時逃過去了，但今天就逃不過去了」。⁵⁸

可是，白璧德雖然知道這一點，但他在《文學與美國大學》裏，卻專闢一章，批評美國大學中博士培養的制度。他批評的對象，正是那些提倡訓詁方法研究的人。白璧德的批評主要集中在兩點。第一，雖然訓詁的方法本身很有價值，但如果過分強調文獻的考訂，會無視作品本身的價值。第二，他也不滿研究者那種專事考訂、不關世事的態度，認為教育的宗旨是為讓學生懂得「恆久的人類社會的價值」，也即要對研究的作品和作者做出道德的評價。白璧德舉例說，在文學史上，彼得拉克與但丁地位相埒，但從人格上看，但丁則高出一頭。白璧德更為不滿的是，由於過分強調對文獻的訓詁研究，那些主持中世紀和近代早期文學的博士論文答辯，都糾纏於幾個語詞的用法和作品在歷史上的流傳，而很少提問有關但丁、喬叟、彼得拉克和薄伽丘作品的重要性。⁵⁹

白璧德指出，過分強調訓詁研究的弊病，通過那時博士的培養而集中表現了出來。為了在博士論文中表現出「原創性」(originality)，博士生只能將本來可以用來廣泛閱讀作品的時間來選擇一個少人涉及的題目，進行專題研究來準備論文。這一制度的結果是，那些知識面廣泛、人格成熟的學生不受

⁵⁸ 見 Henry W. Taesch 和 James L. Adams & J. Bryan Allin 的回憶，收入 *Irving Babbitt: Man and Teacher*, p. 273。Harry Levin 也認為，白璧德沒有博士學位，對他在哈佛的晉升不利。 *Irving Babbitt and the Teaching of Literature*, pp. 3-4.

⁵⁹ Irving Babbitt, *Literature and American College: Essays in Defense of the Humanities* (Boston: Houghton, Mifflin and Company, 1908), pp. 118-149.

贊揚，而受到贊揚的則是那些所謂有研究能力的人。於是，文學的研究就變得非人化(dehumanize)了；作品與思想之間的關係遭到了忽略。這一偏向，正是由於美國學者崇拜德國學術所致。爲了糾正這一偏差，白璧德認爲必須用一個新的學位來取代博士學位。⁶⁰這一新的學位，可以模仿英國的牛津和劍橋大學所實行的優等生制度，不管是在學士還是碩士的階段，如果成績優等，都可以多修一年，以獲得這樣的優等學士或碩士學位。這些優等學位的獲取，不需要寫作論文，因此學生能有充分的時間廣泛閱讀來充實自己的知識和道德素養。⁶¹

其實，白璧德對博士制度的批評，其目的正如《文學與美國大學》的副標題所示，是爲了捍衛人文學科的研究。換言之，他想在當時培養專家的風氣底下，繼續強調通才教育的重要性。雖然他以後勸說他的學生也攻讀博士學位，以便能在大學和研究機構安身立足，但他並沒有改變他的基本觀點，亦即在現代社會中，人們還是必須對文化的傳統有一種整體的瞭解。1926年，即在《文學與美國大學》出版的十八年之後，他應邀到布朗大學演講。白璧德選擇的演講題目是〈人文主義者和專家〉，其中他對博士制度，仍然嘲諷了一番，認爲它對學生的人格培養、道德素質和知識結構，有害無利。⁶²

由上所見，白璧德之提倡新人文主義，並非出於一種純粹學術的考慮，而具有十分現實的關懷。這一關懷主要出自他對當時美國教育制度發展前景的憂慮，但其中也摻雜了他個人由於經歷坎坷而產生憤憤不平的心理。就白璧德的知識面來看，的確在當時的美國學界堪稱翹楚。他不僅掌握了歐洲古代和現代的多種語言，而且還懂得梵文和巴利文，並對東方文化頗有心得。與他相比，那些戴有博士頭銜的教授們，由於提倡專攻，因此很少能像他那樣博學。白璧德在哈佛隨藍曼學亞洲語言的時候，他只有一個同學，那就是

⁶⁰ Irving Babbitt, *Literature and American College: Essays in Defense of the Humanities*, pp. 132-149.

⁶¹ 白璧德在書中多處談到他的這一建議，見頁 79-80, 138-149。

⁶² 見 Irving Babbitt, *Humanist and Specialist* (Providence RI: Brown University, 1926).

以後成爲他朋友的穆爾，⁶³可見在美國學界能學兼東西的，也很稀有。而到了現在，由於學科的進一步專門化，能走出自己領域的人也就更少了。舉例來說，幾十年來，儘管有不少美國學者研究白璧德，但能討論白璧德與東方思想關係的人，幾乎沒有。只有中國人對此才有研究，除了中文論述以外，其中一位用英文寫作的是白璧德的學生張歆海。張曾任光華大學副校長和中華民國駐外大使，1949年以後又在美國大學任教。爲了紀念白璧德誕生百年，張在1965年出版了一篇〈白璧德與東方思想〉的論文。⁶⁴從這點上來看，白璧德在二十世紀初年對美國大學教育狹隘化的批評，確有先見之明。

可是，以白璧德之博學，卻一直爲同事所輕視和壓制，自然使他不滿。他不平而鳴，因而有倡導新人文主義一事。相比之下，白璧德的中國學生，雖然回國以後，也一直處於學術界主流的邊緣，但從個人經歷而言，則比他們的老師要好上許多倍。舉例來說，像白璧德一樣在語言上下過苦功的陳寅恪，1926年回國以後，以其博學多識而頗受學界的尊敬。陳之語言能力，更是爲時人所欽羨。如果單從知識面，特別是語言能力上來看，白璧德的中國弟子，與他的對頭杜威所培養的胡適、馮友蘭相比，也的確勝上一籌。胡適、馮友蘭都有哥倫比亞大學的博士學位，但似乎除了英語以外，並不能使用第二種外語。而只有哈佛碩士的吳宓卻能翻譯法文的文章，湯用彤也懂得一些梵文和巴利文。當然，語言能力的高低並不一定與學術成就成正比，但能掌握多種語言，對一位學者來說，畢竟只有好處而無壞處。可是在民國時期，雖然陳寅恪的博學讓人驚嘆，但實際上已經有一種從「通人」到「專家」的轉向。⁶⁵而專家的培養，主要看的是對某一學問能否專精，能否採用科學的研究方法。胡適等人在中國學術史上成就卓著、聲名遐邇，顯然與這種崇尚「專家」的傾向有關。而有趣的是，對這一崇尚專家的風氣，胡適本人有

⁶³ 見 Brennan & Yarbrough, *Irving Babbitt*, p. 18.

⁶⁴ Hsin-hai Chang, "Irving Babbitt and Oriental Thought," pp. 234-244. 有關張歆海的生平，可見郭心暉，〈天涯赤子情：獻給張歆海、韓湘眉教授的一束雛菊花〉，《人物》，1986年第3期。張歆海的學生、北京大學的張芝聯教授亦有指教，特此致謝。

⁶⁵ 參見陳平原，〈中國現代學術之建立：以章太炎、胡適之爲中心〉（北京：北京大學出版社，1998）。

很大的促成之功。對此我們將在下面再談。

從白璧德所處的時代及其學術背景來看他的新人文主義，我們可以比較充分地認識其主旨和意涵。由於白璧德身處「逆境」，因此他之闡述新人文主義，既有正面論述，更有反面批評，亦即對當時的學術和教育界之流行風氣的批評，及其對這一風氣形成的原因所做的分析。對白璧德來說，他之所以提倡新人文主義，主要是因為在現代社會，人道主義和自然主義泛濫，已經對人們的思想行為造成了許多不良影響。雖然他強調研究、復興古典希臘、羅馬文化繼承了文藝復興的人文主義傳統，但他所想解決的問題則與文藝復興時代有很多不同。事實上，在他看來，現代社會所產生的問題，亦即自中世紀以來一直到十八世紀以來的種種變遷，有不少缺點，其中主要的就是人道主義的傳布，而這一人道主義，與文藝復興後期的發展有直接、間接的關係。白璧德對人道主義的界定就是一種對普遍人性過於肯定的自信態度。這一界定側重兩個方面，一是「普遍人性」，二是「過於自信」。在文藝復興時代，人們開始對人自身的能力表現出某種自信，特別崇拜那些有天賦才能的人，不再怎麼相信中世紀神學所宣揚的人之謙恭和卑賤。但是這一對人性的推崇很快就變得有點過分，也即把人的地位抬得過高，顯得過於自信。到了文藝復興的後期，於是有人開始強調「選擇」(selection)，讓人注意到人性的某些不良方面，因而對此傾向有所修正。⁶⁶

推廣人道主義最力的是法國的盧梭。在盧梭所處的十八世紀，這一人道主義已經含有多種側面，因此可以有不同的稱呼，如浪漫主義、科學主義、自然主義，乃至情感的自然主義、科學的人道主義等等。主要的原因是，科學革命的成功，已經徹底改變了中世紀時代人們對人與自然之間關係的認識，而科學家對自然界規律的探索，也大大地增強了人對自身能力的信心。這種信心，在白璧德看來，恰恰是一種「過於自信」，使得人們忽略了對自身人格的培養和要求，演成現代社會的主要弊病之一。因此，在白璧德的論述中，英國科學家培根與盧梭都屬於人道主義的主要代表，但代表了兩個不

⁶⁶ 見 Babbitt, "What is Humanism?" *Literature and the American College*, pp. 1-31, 特別是 pp. 13-31。

同的側面。培根是科學的人道主義的代表，其思想傾向體現了科學革命以來人們對社會進步的信心。的確，科學革命的成功使得人們崇信科技的威力，認為隨著科技的發達，理性主義的普及，人類社會便自然會走向進步。在白璧德看來，這一對科學主義的崇拜，有兩方面的壞處。一是用「事之律」(law for thing)來解釋、取代「人之律」(law for man)，認為只要人能改善與自然的關係，就代表了人類的進步。二是盲目地認為人類社會之走向進步是一種必然，因此忽略了對人自身道德品格的培養。這裡，培根沒有區分個人與社會也是一個缺陷。白璧德認為，社會整體的進步並不能帶來個人品格的完善；後者需要長期的、耐心的培養。

雖然培根的科學主義和進步觀念為人道主義鋪墊了基礎，但人道主義的主要人物還是盧梭。白璧德之所以將盧梭視為他主要攻詰的對象，是因為盧梭對人的能力做了高度的肯定，由此出發，盧梭推崇人的自由，認為是人類社會的理性目標。他的《社會契約論》就是一個顯例。該書的主要論點就是，人在發現個人與社會將有衝突的時候，能自發地訂立契約，限制雙方的侵權。這是盧梭對人的能力的高度肯定。而在同時，他又強調，如果社會在發展中侵犯了人的基本權利，人就有權將之改造，因為人的自由是神聖不可侵犯的。白璧德對盧梭的這兩個論點，肯定人的能力和推崇人的自由，都持強烈的批判態度，認為這是現代社會各種弊病的禍根。⁶⁷這裡的原因十分明瞭：這兩個論點取消了人格培養的必要性，而人格的培養、道德的薰陶以及教育在其中所起的重要作用，正是白璧德新人文主義的核心內容。

讓白璧德更加感到憂心的是，盧梭的這種人道主義，已經在他那時的教育上表現了出來。哈佛校長艾理特推行「選科制」，讓學生根據自己的興趣自由選課，就是一個主要表現。在白璧德看來，艾理特推行「選科制」的原因，就是因為他像盧梭一樣，過於崇信人的能力，認為一、二年級的大學生能自我設計自己，而不用前輩師長的監督指導。同時，這一「選科制」在白

⁶⁷ 此處的觀點可參見 Babbitt, "Two Types of Humanitarians: Bacon and Rousseau," *Literature and the American College*, pp. 32-71。但因為白璧德的論述並不十分扣題，常常引伸發揮，因此筆者在評述時主要根據的是自己的理解。

璧德看來，也給予學生太多的自由，不利於他們人格的培養。⁶⁸當然，如同上述，白璧德對這一「選科制」的不滿，還與他自身的經歷有關。由於學生自由選課，於是古典語言無人問津，因此他也只能一直教授現代語言和現代文學。

由上可見，新人文主義的出發點是一種二元主義的觀點，即將自然與人類、事物與人心視為兩個不同的方面，無法混為一體，也不想混為一談。白璧德對愛默生(Ralph Waldo Emerson, 1803-82)的「事之律」和「人之律」的區分，十分欣賞。⁶⁹白璧德的學生、新人文主義早期的幹將薛曼這樣說：「這（指將事與人區分的二元主義）是人文主義者建房築屋的基石」。他在他的論著中，多次引用愛默生的這一警語。⁷⁰強調這一二元主義，其主要目的正如白璧德《文學與美國大學》的副題所示，是爲了捍衛人文學科，防止科學主義的泛濫。⁷¹

爲了論證人文研究的價值，白璧德就必須面對一個尖銳的問題，即古代與現代文化孰優孰劣的問題，因爲在西方古代，雖然也有科學的研究，但其主要文化成就是在文學、藝術等方面，這是一般人的常識。於此相反，現代文化的主要成果，則體現於科學技術的發明和進步。自科學革命以來，人們開始信奉歷史進步的觀念，而到了十九世紀更是深入人心，其主要原因就在於人們已經堅信，今勝於昔，現代文化高於古代文化。當然，這一共識的取得還是經過了一番長期的、激烈的爭論。從十七世紀後半期到十八世紀上半期，英國、法國等學術界人士曾分爲兩派，爭吵不休。⁷²到了白璧德的時代，西方社會已經歷了工業革命，人們對科技的發展所帶來的社會進步，更是堅信不疑，因此白璧德想再度重申古代文化的優越，顯然困難重重。但以白璧

⁶⁸ 參見 Babbitt, "Two Types of Humanitarians: Bacon and Rousseau," pp. 46-53.

⁶⁹ 見 Babbitt, "What is Humanism?" p. 29.

⁷⁰ 有關新人文主義的二元主義觀點，Hoeveler 討論甚詳，見 *The New Humanism*, pp. 34-35。薛曼引語亦見該書 p. 34。

⁷¹ 該書副題是「捍衛人文學科論集」(Essays in Defense of the Humanities)。

⁷² 有關論著可見 Joseph M. Levine, *The Battle of Books: History and Literature in Augustan Age* (Ithaca NY: Cornell University Press, 1991)。

德敢於挑戰主流的性格，他並沒有知難而退，而是舊話重提，對古今文化的優劣，再發議論。當然，白璧德並不想否認現代社會所取得的成就，但他的憂慮是，如果在現代，人們還想挑起這樣的爭論，已經不太可能了，原因是已經沒有什麼人能真正懂得古代文化的成就了。而造成這樣情況的原因，則是啓蒙運動、特別是盧梭等人一味推崇個人自由，使得人們對於自身過於自信的結果。白璧德提倡的是，古今文化的結合，因為文化本身是一個延續的整體，無法硬性分割。⁷³

雖然在白璧德的時代，重提古代文化的優越已經比較困難，但他也有一個先例可尋，那就是英國文學批評家安諾德(Matthew Arnold, 1822-88)。安諾德經歷了英國工業革命的洗禮，目睹了其成就，但也注意到了其對文化傳統的衝擊和道德倫理的破壞，因此加以嚴厲的批評。對白璧德來說，安諾德可謂是先人先知，因此常常援引作為自己論述的根據。白璧德的學生等也效仿其師，對安諾德崇拜有加。如薛曼就以安諾德為主題出版了他的第一本著作。梅光迪也有〈安諾德之文化論〉一文，發表於《學衡》。⁷⁴而張歆海隨白璧德做的博士論文，也以安諾德為題。安諾德對白璧德新人文主義的幫助，在於他用犀利的文筆揭露了當時英國社會市儈商人附庸風雅的惡習，使人看到現代社會雖然科技先進，但在文化道德上則愈益墮落，以至每下愈況。而且，安諾德指出了這一問題產生的根本原因，那就是人的過度自由與過度自信。⁷⁵

為了糾正這種過分熱衷社會進步、崇尚人的自由、信仰科學理性的風氣，白璧德提出現代人必須對自己的行為有所約束，也即要有一種「內在的自制力」(frein vital 或 inner check)，即對人欲、或人的自由欲望的控制。為此目的，人的行為需要遵循「適度之律」(law of measure)，不走極端。這兩

⁷³ 參見 Babbitt, "Ancients and Moderns," *Literature and the American College*, pp. 181-214.

⁷⁴ 參見 Irving Babbitt, "Matthew Arnold," *Irving Babbitt: Representative Writings*, pp. 103-115; Stuart Sherman, *Matthew Arnold: How to Know Him* (Indianapolis, 1917); 梅光迪, 〈安諾德之文化論〉, 《學衡》, 期 14 (1923 年 2 月), 頁 1-10。

⁷⁵ 有關白璧德與安諾德之間的思想聯繫, 可參見 Nevin, *Irving Babbitt*, p. 82 和 Hoeveler, *The New Humanism*, p. 67。

個方案，與儒家的中心思想「克己」和「中庸」十分相似，因此可以用來轉譯白璧德的主張。在闡述這兩個概念時，白璧德多引用亞里士多德和佛教的著作，自然也受到基督教的影響，但他凸出這兩個概念，顯然也與他對儒家文化的認識有關。Harry Levin 嘗謂：「白璧德對基督教有濃厚的興趣，又為佛教所深深吸引，更對孔子的俗世的理念充滿同情」。⁷⁶可見，白璧德的思想淵源，有多種方面，而就基本概念而言，他受東方文化（佛教與儒教）的啓發更大。他的老友 William F. Giese 有這樣的觀察：白璧德早年便沉浸於佛教之中，其他影響只有邊緣的作用。「只有從東方文化的角度才能真正認識他人文主義的內在意涵，而亞里士多德的學說只是他的分析方法」。⁷⁷而且，白璧德的「內在的自制力」，來自愛默生，而後者則受到了東方文化的啓發。⁷⁸以前研究白璧德的學者也傾向指出他的思想與儒家的相同之處，如沈松僑就說白璧德想「克己復禮」。沈的老師侯健則說白璧德的理想是教導人們成為「君子」。⁷⁹至於白璧德與佛教的關係，張歆海討論最詳，不過他認為，白璧德雖然受到佛教影響，但他對之有所取捨，主要感興趣的是與他的人文主義有關的所在。⁸⁰

的確，如果我們仔細考量，可以看出白璧德的新人文主義與儒教影響下的傳統中國文化之間有許多類似之處。在侯健的博士論文中，有不少討論，此不贅述。⁸¹我只是想強調一點，那就是白璧德的「克己」與「中庸」之間，有著緊密的聯繫。我們可以視前者為手段，後者為目的。白璧德曾說：「人

⁷⁶ Levin, *Irving Babbitt and the Teaching of Literature*, p. 19.

⁷⁷ 見 William Giese 的回憶，收入 *Irving Babbitt: Man and Teacher*, p. 5。白璧德的老友穆爾也說佛教對白璧德的影響至深，同書，頁 332-333。

⁷⁸ 參見 Levin, *Irving Babbitt and the Teaching of Literature*, p. 18 和 Nevin, *Irving Babbitt*, pp. 49-50。

⁷⁹ 見沈松僑，《學衡派與五四時期的反新文化運動》，頁 128-129 和 Chien Hou, "Irving Babbitt in China," pp. 41-44。白璧德的確談論到「君子」，多以西方的傳統為例，但其形象與儒家的君子頗類似。見 Babbitt, *Literature and the American College*, p. 12。

⁸⁰ 張歆海說道：「白璧德並不想成為一個專業的東方學者；他只是想從佛教中找到能支持他觀點的東西」。見 Hsin-hai Chang, "Irving Babbitt and Oriental Thought," p. 237。

⁸¹ Chien Hou, "Irving Babbitt in China," pp. 64-118。

文主義者所嚮往的是一種平衡勻稱的生活。爲此目的，他必須謹守中庸」。照白璧德的看法，人性並不完善，而是有許多不當的欲望，因此不能聽任其自由發展，而必須加以控制，也即需要「內在的自制力」，達致一種中庸的境界。⁸²而人之所以能成爲人，就是因爲人能控制自己。他特別欣賞佛祖的說法：「正心即佛」。⁸³在分析中庸之道時，他又重申佛祖的說法：「一切極端，悉爲貽道」，或「偏則失當」。⁸⁴但是如果他能在中國文化上多花一點功夫，想來他也一定會找到相似的警語。事實上，白璧德在 1921 年爲美國東部之中國留學生年會上發表的演說中，也已經提到東西文化在文化與道德傳統上的相似性，並說：「吾每謂孔子之道有優於吾西方之人道主義者，則因其能認明中庸之道，必先之以克己及知命也」。⁸⁵他的弟子回憶，在平常的談話中，白璧德也常常提及孔子，稱之爲「道德宗師」(Confucius, the master moralist)。⁸⁶

三、學衡派與新人文主義

行文至此，似乎是一個適當的時機將白璧德的新人文主義與學衡派人士的論述及其影響之大小聯繫起來一起分析。這裏的著重點是想解釋學衡派在 1920 及 1930 年代中國學術界的影響。爲此，我們需要注意白璧德新人文主義的兩個方面。第一是對以往的所有文化、特別是東西的文化遺產所採取的謙恭、包容和尊重的態度。第二是在文化基礎和文化教育上所持的精英主義的立場。這兩個方面，都爲學衡派人士所激賞而引介入中國，但如我們下面的討論所示，它們並未能幫助學衡派推廣其影響。

⁸² 見 Irving Babbitt, "What I believe," *Irving Babbitt: Representative Writings*, pp. 3-18, 引語見 p. 6。

⁸³ 見吳宓譯，〈白璧德論歐亞兩洲文化〉，《國故新知論》，頁 59。

⁸⁴ 前語見徐震堦譯，〈白璧德釋人文主義〉，後語見吳宓譯，〈白璧德之人文主義〉，頁 30, 5。

⁸⁵ 見胡先驥譯，〈白璧德中西人文教育說〉，頁 47。

⁸⁶ 見 C. Cestre 的回憶，收入 *Irving Babbitt: Man and Teacher*, p. 53。

讓我們先看一下第一個方面。新人文主義強調中庸，在價值判斷的時候不走極端，因此就使其在對待以往的文化遺產上，採取謙恭的態度，而不是一味否定或一味肯定。白璧德所謂新人文主義必須在「同情」與「選擇」之間保持平衡，就是這樣的意思。換言之，對於文化遺產，白璧德主張必須一方面具有同情的態度，另一方面則有所選擇。他對古今文化孰優孰劣的問題，持一種折衷的態度，認為兩者可以取長補短，就表現了這樣的立場。⁸⁷白璧德像安諾德一樣，認為文化由傳統精華的累積而成，因此不能從簡單的進化論觀點出發，用現在來否定過去。換言之，他絕對不認為現代的各種進步，可以將以往的文化成就一筆勾消。這種對前人先賢的恭敬態度，可以說是一種文化保守主義。⁸⁸這是白璧德在那時吸引不少中國學生的地方，因為他的這種文化保守主義，與孔子有類似之處。孔子所謂「溫故而知新」、「信而好古」等名言，都是例證。與安諾德不同的是，白璧德不但尊重前賢，而且還用東方先賢的教誨，來論證尊重古代文化之必要，指出這種注重文化積累和傳承的態度，是東西文化發展的根基所在。白璧德與安諾德都是文化保守主義的大師，但白璧德顯然更為博大，其學說更具世界性。⁸⁹難怪梅光迪等中國人進入哈佛，從學白璧德以後，認為是發現了西方的聖人，因而「拜倒在他的足下」。⁹⁰這種兼容東西、尊重先賢的文化態度在當時的西方學術界並不多見，因此 Harry Levin 在 1960 年回顧道：「白璧德最有遠見的貢獻在於，他堅持認為一種開明的世界觀必須融和亞洲的思想」。⁹¹

⁸⁷ 白璧德的觀點散見 *Literature and the American College* 一書。有關「同情」與「選擇」，見頁 22-31。有關其文化的態度，見“The Rational Study of the Classics”和“Ancients and Moderns”兩文，pp. 150-214。

⁸⁸ 用「激進」或「保守」這樣含義豐富的名詞，比較困難，因為這些名詞的意義在各個時代和各個國家都有所不同。這裡的所謂「文化保守主義」，主要指的是一種對待文化遺產的態度，而不一定指政治上的守舊，雖然有時兩者之間也有聯繫。對於中國保守主義的分析，可參見 Charlotte Furth ed., *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1976) 一書。

⁸⁹ 侯健對此亦有討論，見他的 “Irving Babbitt in China,” p. 6。

⁹⁰ 見梅光迪回憶白璧德的文章，收入 *Irving Babbitt: Man and Teacher*, p. 112。

⁹¹ Levin, *Irving Babbitt and the Teaching of Literature*, p. 17.

的確，白璧德對融和東西文化興趣很大。在他給中國留美學生的講話中，他甚至提出，應該有一種「國際的人文主義」，因為新人文主義提倡的對文化的尊重以及所追求的「自制功夫」，都見於東西方先賢的論著之中。通過這種「自制功夫」，「則成爲孔子之所謂之君子與亞里士多德所謂之甚沉毅之人」。而東西文化傳統的共同點是，「均主人文，不謀而有合，可總稱爲邃古以來所積累之智慧也」。他希望中國留學生中，多一些學人文學科的人，同時也希望美國的大學中，多開設有關於東方文化的課程，「如此則東西學問家可以聯爲一體」。⁹²白璧德本人身體力行，雖然他在 1915 年遇到梅光迪以前，就已經接觸了中國文化，但在收了多位中國學生以後，則教學相長，也通過這些學生學到了更多有關儒家的文化，並開始反映在作品中。⁹³梅光迪求學哈佛的時候，白璧德正開始寫作其第四本著作《盧梭與浪漫主義》。該書於 1919 年完成，梅光迪也於次年回國。因此該書的寫作，也受到了梅光迪的影響。白璧德在書中對此還表示謝意。⁹⁴自此以後，用侯健的話說，「中國的思想就在白璧德的寫作中不斷出現。他在 1930 年出版的〈人文主義：一個界定〉應該是體現了他最成熟的思考，而這一文章幾乎是一分中文文件(Chinese document)」。⁹⁵白璧德的弟子和追隨者也注意到了白璧德與儒家思想之關係。Miton Hindus 說道，白璧德認爲自己是一個文化的傳人(transmitters of culture)，而不是原創者。⁹⁶這與孔子的「述而不作，信而好古」，正好一致。梅光迪也認爲白璧德的理想是成爲法文裡的「君子」(honnête homme)和儒家的「君子儒」(Confucian gentleman-scholar)。⁹⁷

可是，正是這一成爲「君子儒」的理想，使得白璧德的新人文主義帶上

⁹² 見胡先驥譯，〈白璧德中西人文教育說〉，頁 46-48。

⁹³ 見梅光迪的回憶，收入 *Irving Babbitt: Man and Teacher*, pp. 119-120。

⁹⁴ 見 Irving Babbitt, *Rousseau and Romanticism* (Boston: Houghton Mifflin and Company, 1919), p. 381。白璧德在書中，也多次提到儒家的學說與西方的人文傳統，頗有互補的功效。

⁹⁵ 見 Chien Hou, "Irving Babbitt in China," p. 8。此處無法找到更好的翻譯，只能直譯。

⁹⁶ 見 Hindus, *Irving Babbitt, Literature, and the Democratic Culture*, p. 17。

⁹⁷ 見梅光迪的回憶，收入 *Irving Babbitt: Man and Teacher*, p. 124。

了精英主義的特徵。這是我們要注意的第二個方面。如前所述，新人文主義強調「克己」，也即修身的重要。因為有此目的，所以人文教育才顯得如此重要。在白璧德看來，教育有其道德的目的，而不僅是爲了追求純粹的知識。因此他對培根將蘇格拉底的「知識是美德」(knowledge is virtue)改爲「知識是權力」(knowledge is power)這樣的作法十分不滿，因爲如此作法，就抽掉了教育的道德性。但是，如果教育的目的是修身，增進人的道德素養，那麼就有成敗的問題，因爲在接受教育的過程中，並不是每個人都能成材，成爲君子，而是有先後、上下之別的。對此，白璧德並不諱言，相反的，他認爲正因爲並不是每個人都能做到克己，因此那些道德的人或君子才分外重要。當然，處於二十世紀的白璧德並不像孔子一樣，強調君子和小人之分，但他對君子 and 一般大眾之間的區別，卻一再重申，貫穿了他對教育、政治、人性和社會的整體看法。

白璧德的這種精英主義看法，與其新人文主義的主張聯繫緊密。新人文主義主張在「同情」與「選擇」之間取得中庸，因此白璧德認爲人們雖然有必要對人的許多要求和欲望表示同情，儘量使其滿足，但同時也要給予選擇，亦即加以指導；不嚴加限制，但也不能使其隨心所欲。⁹⁸他對盧梭人道主義的一再批評，其原因就是因爲盧梭主張給予人充分的自由，反對任何約束。白璧德指出盧梭本人的行爲，就說明這樣做的結果十分可怕。盧梭生了好幾個孩子，但都送給了孤兒院。這就是人的自由太多以致不負責任的結果。⁹⁹而爲了糾正這一點，就必須樹立道德的榜樣，示人以高尚的、君子的行爲。這裡的主要原因是，人與人不同，不能遵循平民主義的理想，給予所有的人一樣的權力與義務。

這種認爲人與人之間不同的看法，可以說是白璧德的基本立場。在他於1897年出版的第一篇文章〈論對經典的理性研究〉中，他就從文學的角度指出，以往的歷史已經證明，有的人充滿想像，適合從事文學，而另有些人

⁹⁸ 見 Babbitt, "Two Types of Humanitarians: Bacon and Rousseau," p. 60.

⁹⁹ Ibid., pp. 50-51.

則對數理規則興趣更大，適合從事科學。換言之，有些人喜歡綜合，也有些人長於分析。當然，白璧德的主張是在兩者之間取得中庸。¹⁰⁰但是，考慮到他那個時代，科學的研究早已成爲主流，已經違反了他所認可的中庸的原則，因此必須「捍衛人文學科的研究」，使其重振。白璧德對於教育的看法，也能反映他的精英主義觀點。他反對德國式的博士學位，而主張效仿那時英國的優等生制度，在大學生裡面挑選品學優良的人，讓其再讀一年，獲得優等的學士或碩士學位。¹⁰¹這種在同等的學位中間加以區分的作法，很明顯地表現了他的精英主義。

白璧德新人文主義的政治觀，大致上也是精英主義的。1920年代以後，新人文主義開始爲美國社會所注意，白璧德也開始將其學說推向一般民衆。1924年他寫了《民主與領袖》一書，系統闡述了他的新人文主義政治觀。在書中，他一方面承認美國的民主制度有其優越之處，另一方面他則強調民主制的實行並不表明一個社會可以放棄其標準。這一標準，須由他心目中有道德修養、懂得克己的君子來代表。換言之，白璧德心目中的理想社會是「一」與「多」之間的平衡。大多數人向那些君子看齊，而不是降低標準，讓整個社會都停留在平民的水準之上。他的告誡是：「從民主制的利益出發，我們需要的信條是：要好人(the right man)，不要人權(the rights of man)」。¹⁰²此處，他的精英主義看法展露無遺，因爲前者是他推崇的君子，而後者則涵括了所有的人，因此爲白璧德所不喜。

白璧德的文化保守主義和精英主義，與儒家的傳統十分契合，但顯而易見，他的主張也反映了西方現代化以前所有傳統社會的一些共同特徵：強調社會的等級、重視人文的研究和推崇領袖的作用。因此，白璧德認爲他的新人文主義可以走向國際。在這點上，與其說學衡派發現了白璧德，毋寧說是

¹⁰⁰ 見 Babbitt, "The Rational Study of the Classics," pp. 163-164.

¹⁰¹ 白璧德有關學位的看法，主要見於他“Literature and the Doctor's Degree”一文，*Literature and the American College*, pp. 118-149。

¹⁰² 見 Irving Babbitt, *Democracy and Leadership* (Boston: Houghton Mifflin and Company, 1924)。此處引自 *Irving Babbitt: Representative Writings*, p. 140。

白璧德通過他們發現了中國，因而使他能論證人文主義的國際性。反過來，白璧德新人文主義的這一國際性，亦即其兼通東西的特徵，也使它對中國學生充滿吸引力。因此，兩者之間有一種相互影響的關係。上面已經提到白璧德的儒家研究，得到了梅光迪的協助。他的佛教研究，雖然用力很深，但也顯然得益於與張歆海的討論。¹⁰³但是，在白璧德與梅光迪等人接觸的時候，他已經年屆 50，而對方只是 20 左右的學生，因此後者受他的影響顯然要大得多。事實上，本節討論的重點，也就是要指出白璧德新人文主義與學衡派的關係。這一關係，比一般想像的要深得多。

不過，我們應該注意的是，學衡派受新人文主義的影響，其表現與其說是一種內容上的接受，毋寧說是一種思想上的認同。換言之，構成白璧德新人文主義核心的克己與中庸等思想，對西方人士來說，尚有新穎之處，但對梅光迪等受過一些中國古典教育的人而言（梅光迪在 12 歲時便中了秀才，比梅年輕的胡先驕也中過秀才），則應當非常熟稔，不至於會使他們崇拜得五體投地。侯健注意到，張歆海和樓光來（另一學衡派成員、白璧德的弟子）在談到他們的思想淵源時，並沒有多提白璧德的影響。侯的解釋是，白璧德的思想與傳統的中國思想有太多相似之處了。¹⁰⁴這一說法不無道理。自認愚笨的吳宓，在其《吳宓自編年譜》中也回憶道：「為學得先生（白璧德）之精神與人格，一學期亦已足矣。故宓在哈佛大學三載，未免失之過久」。吳宓認為，白璧德的思想見解，都已寫入其書中。¹⁰⁵可見吳宓也覺得，白璧德的思想，其實沒有太多變化，與白璧德研究者的結論相同。試想一下，如果吳宓都認為不必隨白璧德從學太久，那麼被吳宓讚為「年少美才、學富志潔」，並能與白璧德討論佛教的張歆海，自然不會多談白璧德的影響了。¹⁰⁶

¹⁰³ 白璧德在“Buddha and the Occident”一文中，提到了張歆海，見 *Irving Babbitt: Representative Writings*, pp. 227-228。顯然，張曾對佛教下過功夫研究，因此在 1965 年寫了“*Irving Babbitt and Oriental Thought*”，討論白璧德佛教研究的得失。

¹⁰⁴ 見 Chien Hou, “Irving Babbitt in China,” p. 9.

¹⁰⁵ 見吳宓（吳學昭整理），《吳宓自編年譜》（北京：三聯書店，1995），頁 175。

¹⁰⁶ 吳宓語見吳學昭，〈吳宓與陳寅恪〉，頁 19。

那麼，白璧德新人文主義為學衡派讚賞的地方在哪兒呢？依筆者管見，那就是他們對他思想的認同。為理解這一認同，我們必須簡單回顧一下新人文主義出現的背景。在美國，新人文主義是對十九世紀末期以來社會達爾文主義、科學主義流行的一種反應；白璧德反對用進化論的觀點討論文化的優劣。¹⁰⁷而如所周知，美國在一次大戰以後，取代英法而一躍成為世界一流強國，非常志得意滿，認為新興的美國文化已經可以取代近代歐洲、甚至古典希臘羅馬的文化成就，因此新人文主義很難獲得社會的贊同。而二十世紀的中國，正處於風雨飄搖的境地，一敗於歐洲強國，再敗於鄰國日本，於是變法、革命接踵而來。這些變革的理論前提正是由進化論所提供：新舊更替，勢不可擋。否則，則有可能亡種亡國。

在那個時代通過各種方法出國的留學生，大都具有解救中國於危難的宏圖大願。但是，如何在幾年的留學期間，學得充分的知識，以實現這一宏願，則取決於個人的認識。據陳衡哲回憶，她留學時的同學，有兩派不同的觀點。一派主張科學救國，組成科學社，其領袖是以後成為她丈夫的任鴻雋。而另一派是胡適為首的白話文學派，提倡普及教育，民主建國。¹⁰⁸這兩派雖然不同，但都以革新中國文化傳統為目的，提倡向西方看齊。當然，科學研究和白話文學在中國的文化傳統中也不是沒有，但都不是中國以往文化的主流。換言之，當時文化革新的主要目的，是想以西方的文化為楷模，重新塑造中國文化，再造中國文明。胡適回國以後，繼續這一運動，提出「整理國故、再造文明」，力求重新解釋中國歷史和文化，就是一個例子。¹⁰⁹

但是，若要以西方的科學文化來解構、再造中國的文化，首先必須在留學的短短幾年學得其精髓，然後學以致用。這自然是所有留學生共同追求的

¹⁰⁷ 參見 Hoeveler, *The New Humanism*, p. 28 以降。

¹⁰⁸ 見陳衡哲，〈任叔永先生不朽〉，張朋園等，《任以都先生訪問紀錄》（臺北：中央研究院近代史研究所，1993），附錄三，頁 192。有關那時的中國留美學生，可參見 Weili Ye, *Seeking Modernity in China's Name: Chinese Students in the United States, 1900-27* (Stanford: Stanford University Press, 2001)。

¹⁰⁹ 有關討論可見 Q. Edward Wang, *Inventing China through History: The May Fourth Approach to Historiography* (Albany: State University of New York Press, 2001)。

目標，但是成就如何往往取決於出國前的準備。這一準備主要指的是對外語的掌握，但也包括其他方面，如是否能對科學研究（當時最熱門的科目）真正產生興趣等等。拿胡適來說，他在出國前便在上海念書，對英語下過功夫，因此到美國後沒有太大問題。但對科學研究則顯得興味索然，雖然進了全美一流的康乃爾大學農科，但不久就轉學文科，最後以哲學為業。的確，要想真正從事科學研究，對當時的學生來說，並不容易，因為科學在傳統文化中屬末技之流，不登大雅之堂。清末所建的新學堂中開始教授科學方面的知識，但畢竟屬於「新學問」，當時許多在較偏僻的鄉鎮農村受教育的學生，對此接觸較少，因此準備、興趣都不足。但胡適畢竟是個聰明人，他雖然轉學文科，但深深懂得科學知識之重要，因此在留美期間對有關科學的理論和方法下力很深，在熟讀一般的進化論之著作外，又探討科學方法的普遍性。因此他能為杜威的實驗主義所吸引，成為其信徒，在中國的學術界掀起科學主義的運動。¹¹⁰

與胡適相比，他的安徽同鄉梅光迪的求學經歷，就沒有那麼順遂。如前所述，梅 12 歲便應童子試，於舊學有較厚的根底。但 1905 年科舉考試被廢，舊學頓時失去其功用。梅光迪順應潮流，與胡適同年參加了庚款考試，但名落孫山。第二年再試才成，於 1911 年赴美留學。可見與胡適相比，梅雖然也在上海求過學，但對新學的準備略輸一籌。在留學期間，其父屢屢給他寫信，期望甚殷，盼他學有所成。¹¹¹這對出身「望族」、少年得志的梅光迪而言，自然是一種壓力。但要想從舊知識中馬上脫胎換骨，成為新學問的佼佼者，並不容易。如果說胡適這樣的聰明人都無法對科學研究產生濃厚的興趣，何況對之接觸更少的梅光迪了。實際上，梅光迪根本沒想過要念理科。不但如此，他對胡適決定棄農學文，還積極表示贊成：「足下之材本非老農，實稼軒、同甫之流也。望足下就其性之所近而為之，淹貫中西文章，將來在吾國文學上開一新局面，則一代作者非足下而誰？……足下之改科，乃吾國

¹¹⁰ 有關胡適的科學信仰和科學主義，可見 D. W. Y. Kwok, *Scientism in Chinese Thought, 1900-50* (New Haven: Yale University Press, 1965)。

¹¹¹ 見〈梅先生尊翁教子書〉，《梅光迪文錄》附錄，頁 4-13。

學術史上一大關鍵，不可不竭力贊成」。¹¹²梅光迪此處說胡適之轉科，會成爲中國學術史上一大關鍵，雖然在當時是捧場的話，但卻爲他所說中，也是趣事。但他「本非老農」之語，還是透露出他的傳統文化觀念。

梅光迪能保持住這種傳統文化的觀念，自然爲他以後追隨白璧德埋下了伏筆。但是，爲什麼他有這種心態，還是與他的性格與經歷有關。他自視頗高，父親期望亦大，因此極希望早有成就，但因爲留美之前，英語準備不足，在留美的最初幾年，學習上困難重重。這從他給胡適的信中可以看出：

迪來美時，西文程度極淺，此足下所深悉。清華校所遣之一班，程度多不高，迪遂僥倖與其列，此不足諱。然迪頗洋洋自得，睥睨一世。來此挾吾國古籍頗多，以傲留學界之放棄國文者。彼輩多竊笑吾爲老學究。迪之西文程度又低，他人之來者多已有十餘年之程度，而迪學西文之時間不及他人三分之一，因之彼輩輕吾西文，笑吾學究。而我方昂首自豪，以彼輩無古籍，吾學西文之時不及彼輩三分之一，而收效與彼輩等（因皆出洋）。吾之輕視彼輩更可知。又他人之新來美者，多喜步老學生後塵，效其風尚。迪不爲此，寧故步自封。¹¹³

這封信對我們瞭解梅光迪當時之心態，十分重要。首先，他英文不好，雖然得以通過考試，但與同學相比，差了一截。但他自視過高，認爲他們雖然英文好，也不過是同他一樣，來了美國，沒有什麼了不起。而他舊學根底好，比他們要勝上一籌，因此故意在他們面前炫耀其學問，被人譏爲「老學究」。其次，該信隱含地指出，所謂「彼輩」，大都是學科學的，並且成爲一「風尚」。而梅光迪不願向他們看齊，寧願「故步自封」，也即堅持像舊式文人那樣，以文爲業。在同信中，他承認自己「受舊社會文士結習太深，一時甚難洗除」。因此「Wis.大學（威斯康辛大學——筆者注）兩年，雖未與人爲仇，然無一知己之可言」。¹¹⁴的確，梅光迪在轉學西北大學、結識了劉伯明

¹¹² 梅光迪 1912 年致胡適的信，〈胡適遺稿及秘藏書信〉，冊 33，頁 334-335。

¹¹³ 引自同上書，頁 417。

¹¹⁴ 同上書，頁 418。Wis.是威斯康辛大學的簡稱。

之後，其處境才有所改善。到了那時，他的英文想來也有了不小進步。梅光迪對劉的學問十分欽佩，而劉伯明對哈佛等美國東部學校的推崇，對他後來入哈佛研究生院，可能也有影響。¹¹⁵

梅光迪後來在英文上下了更多苦功，有了很大長進。¹¹⁶在他晚年，甚至自認他用英文寫作，更能清楚地表達思想。可見他的英文造詣，已經今非昔比，不可同日而語了。的確，梅光迪一生著述很少，但就思想論述方面，其英文論文更能反映他的觀點。而在文采方面，也很出色，尤其他回憶白璧德的文章，諧趣生動，情文並茂，是一佳作。有趣的是，他聽到別人贊揚他英語比中文好時，在日記中寫道：「此言極是。蓋兩種文字不同，英文比較自由也」。¹¹⁷可見，他在晚年似乎也承認，如果用文言寫作，並無法自由表達思想。

不過，這只是後話。在他留學的當年，情景有很大的不同。他一方面為如何提高英語能力而苦惱，另一方面又沉浸於舊學給他帶來往日的成功，希望能發揮其所長，因此在得知有白璧德這樣一位洋人，對中國學問如此欣賞，真如海外逢聖賢，便自然地會趨之若鶩、欣喜若狂了。¹¹⁸這種情形，與胡適之轉科，有某種類似之處。留學生活只有幾年，如何加以充分利用，是擺在所有留學生面前的問題。而要想快速有成就，就必須在吸收新知的同時，又充分利用原有的基礎。在那時的留學生中，有不少人都有轉科的經驗，但在成功者中有不少是以結合原有的興趣而達到目的的。傅斯年的例子就很突出。傅在留學歐洲的時候，一心追求科學知識，放棄原來文史方面的興趣，但在最後幾年，受到同學顧頡剛「古史辨」成名的刺激，轉而回到文史，用科學方法治史，回國後卓然成家。¹¹⁹

¹¹⁵ 見梅光迪，〈九年之回憶〉，《梅光迪文錄》，頁 28-29。

¹¹⁶ 梅光迪在留美期間給胡適的信中，對其英文學習有不少敘述，見《胡適遺稿及秘藏書信》，冊 33。

¹¹⁷ 梅光迪，〈日記選錄〉，《梅光迪文錄》，頁 65。

¹¹⁸ 梅光迪在回憶白璧德的文章中，的確用了(sage)「聖賢」這樣的字眼。見 *Irving Babbitt: Man and Teacher*, p. 112。

¹¹⁹ 參見 Wang Fan-sen, *Fu Ssu-nien: A Life in Chinese History and Politics* (Cambridge:

就學衡派的情況來看，梅光迪、吳宓等之追隨白璧德，對傳統學問沒有排斥，而是希求其與西方學問的結合，雖然最終沒有成功，但至少為五四新文化運動建立了一個對立面，提供了另一種選擇(alternative)。就其社會影響來看，也比純粹的科學研究要大一些。另外，以他們的資質和舊學的根底，選擇文科，個人的成就也高，因此應該說他們在留學期間所做的選擇也沒有錯。事實上，當時好些得到西方自然科學學位的學者，他們在歷史上的影響，還主要是得益於他們的人文關懷和社會影響，如丁文江之參與科學與人生觀和抗戰時民主與獨裁之討論，就比他科學研究所造成的影響，要大得多。¹²⁰胡適在康乃爾大學的同學，當時留學生中科學派的主要人物任鴻雋，在回國以後的影響，也不及胡適，儘管任曾參加過辛亥革命，在政界有不少關係。科學家不甘寂寞，參與人文討論的，不只限於胡適的朋友，也有學衡派的胡先驥。胡在植物學方面的成就，自然很大，但就社會影響來看，他當時在《學衡》等雜誌上發表評論胡適的新詩和批判新文化運動的文章，則影響似乎更大。甚至，在介紹新人文主義到中國這一點上，白璧德的中國大弟子梅光迪也無法與胡先驥搶首功，因為「白璧德」和「人文主義」等詞，都是胡先驥譯介紹給中國讀者的。¹²¹梅光迪在這以前，曾試用「人學主義」，但只是在個人通信中使用。在他回國以後，也沒有再堅持這一譯法。¹²²因此在民國的學術界，胡先驥主要是以學衡派的幹將而出名的。¹²³

可是，我們做這樣的觀察只是一種「後見之明」，在當時，科學主義盛行，留學生中熱衷科學研究的，還是絕對多數。因此白璧德在給中國留學生講話時，感嘆道：為什麼中國人在美國研究人文學科的，只有五、六人而已。¹²⁴

Cambridge University Press, 2000).

¹²⁰ 參見 Charlotte Furth, *Ting Wen-chiang: Science and Chinese New Culture* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1970).

¹²¹ 見胡先驥，〈評《嘗試集》續〉，《學衡》，1922年第2期，收入《國故新知論》，頁312-328。另見吳宓（吳學昭整理），《吳宓自編年譜》，頁177。

¹²² 梅光迪留學期間給胡適的信，見《胡適遺稿及秘藏書信》，冊33，頁464-470。

¹²³ 沈衛威因此在《回眸學衡派》中，還為胡專列一章，頁167-246。

¹²⁴ 見胡先驥譯，〈白璧德中西人文教育說〉，頁48。

因此，胡適、梅光迪等人之選擇文科，在當時實在是一偶然現象。為了解釋這種偶然，我們就必須特別注意他們個人的背景、興趣與他們去美留學以後的經歷。其實，留學生的這種「重理輕文」的現象，反映的是二十世紀中國教育與學術研究的主導傾向。而留學生的選擇，對中國現代歷史的發展，也有深刻的影響。汪一駒甚至提出，當時中國社會的這批精英都從事科學研究，因此影響了民國時期民主自由的建立和發展。¹²⁵

雖然梅光迪所選擇的研究方向，與當時他的大部分同學不同，因此顯得十分孤立，但對他個人來說，轉學哈佛使他改變了不少處境，因為他找到了一位同情中國文化、願意與他切磋中國學問的美國老師。這與他以前被同學譏為「老學究」，無異是天壤之別。因此他對白璧德如此崇敬，至死不渝。梅光迪晚年在日記中寫道，他讀到 *Irving Babbitt: Man and Teacher* 一書（梅光迪本人曾參與寫作），「追憶先師，更覺其為近代之大哲也」。他對白璧德的崇敬還推及於其他新人文主義者和白璧德所推崇的人物。在他重溫穆爾的 *Shelburne Essays* 時，他「嘆作者學識之精」。過幾日，他又讀 Macaulay 的 *Life of Johnson*，寫道：「予於英美文人最尊約翰生老博士，每一及之，精神倍增，隨在病中亦然。其次為 Lamb, Carlyle, Emerson, Arnold, Stevenson 諸先生」。¹²⁶這些人都是白璧德所崇仰之人。由此可見，對梅光迪來說，白璧德可以說是生命的導師。

事實上，在梅光迪留學的當年，白璧德之出現，可以說是學術上的「救命恩人」。以他當時的英文水準，要想如張歆海那樣攻讀英國文學，自然不可能。張自清華畢業來美以後，在約翰·霍普金斯大學獲學士學位，然後再到哈佛讀碩士和博士，其英文程度比他要高不少。而梅又從沒考慮過學習自然科學，只是想「故步自封」，依靠他以前的那舊學底子，因此可以說是與當時留學生的主流，格格不入。而一旦轉學哈佛，他這位「老學究」便煥發了青春，因為他對中國文化傳統的興趣得到了美國老師的首肯。這一肯定，

¹²⁵ 見 Y. C. Wang, *Chinese Intellectuals and the West, 1872-1949* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1966).

¹²⁶ 見梅光迪，〈日記選錄〉，頁 2, 70-71。

不但爲他以後的安身立命提供了根據，更解了他的「近渴」，即他在美國學習上所遇到的困難。雖然他還必須加強英語，但至少在白璧德的課上，他找到了願意聽他講述中國學問的洋人。這對他自信心的提高，無異是極大的幫助。因此白璧德對他有一種知遇之恩。梅光迪晚年，曾經訂了一寫作計畫，其首先的部分是要用英文把中國自韓愈、歐陽修以來的儒家傳統介紹給西方學術界。這很顯然是白璧德對他的期望，也是他一生追求的目標。¹²⁷

從梅光迪接觸白璧德新人文主義開始，他就用儒家學說來加以詮釋。這對他來說，堪稱駕輕就熟。他寫道：

故言「人學主義」者，主張改良社會，在從個人做起，使社會上多有善良個人，其社會自善良矣。孔子之言曰君子修其身，而後能齊其家，齊其家而後能治其國……欲改良社會，非由個人修其身，其道安由。……

吾國之文化乃「人學主義的」(humanistic)。故重養成個人。吾國文化之目的，在養成君子(即西方之 Gentleman and scholar or humanist 也)。養成君子之法，在克去人性中固有之私欲，而以教育學力發達其德慧智術。君子者，難為者也。故無論何時，社會中只有少數君子，其多數乃流俗(The profane vulgar)而已。弟竊謂吾國今後文化之目的尚須在養成君子。君子愈多則社會愈良。故吾國之文化尚須為孔教之文化可斷言也。¹²⁸

這裡，他所闡述的人文主義與儒家融爲了一體。由此出發，他得出了中國文化須爲儒家文化的「斷言」。而這樣的人文主義，則很明顯地具有文化保守主義和精英主義的色彩。梅光迪對此毫不諱言，而且理直氣壯，因爲他不但有白璧德這樣一位美國教授作爲後盾，他還幫助白璧德把儒家學說融匯到新人文主義中去。他們師徒兩人，可以說是一拍即合。如前所述，白璧德在認

¹²⁷ 梅光迪，〈日記選錄〉，頁 59。他也提到要用中文介紹西方近代的思想，不過順序在後。從梅光迪發表的中英文文章來看，他只有〈現今西洋人文主義〉和〈安諾德之文化論〉，其餘都以討論中國文化爲主。見《梅光迪文錄》的內容。

¹²⁸ 見《胡適遺稿及秘藏書信》，冊 33，頁 466。

識梅光迪以後，其論著中增加了不少儒家和東方文化的東西。白璧德本人也十分欣賞東方學生對他的主張之接受能力。有次他問一位中國學生：「爲什麼你比課上其他人更容易地懂得我所講的東西？」那位中國學生回答道：「這是因爲中國在兩千年以前就經歷過〔您所談的事了〕」。¹²⁹當然，這是個俏皮的回答。但它所反映的，卻是一種司空見慣、重古非今的文化保守主義。

如果說梅光迪從白璧德那裡找到了治學的歸宿，那麼吳宓則是由於對文學的興趣，才與梅光迪等人走到一起的。吳宓對文學之興趣，顯然也與早年的生長環境有關；吳宓的生長地陝西，與沿海城市相比，對新知識的接受程度，自然比較慢一些。因此，當他的同代人熱衷科學時，吳宓雖有所動，也考慮過化學，但終因與文學結緣太久，而沒有改變興趣。¹³⁰清華畢業留美的吳宓，在英文的準備上自然比梅光迪要好，因此第一年在維吉尼亞大學求學時，成績不錯，只有法文沒能及格。但維吉尼亞大學地處南部，中國學生較少，吳宓不免形單影隻。暑假中到東北部大城市走動，見到了中國學生較多的學校，因此有轉學之念，此亦在情理之中。吳宓在事後有些反悔之意，因爲在波士頓求學，中國學生衆多，「無異在中國」，對精研西方學問，並無助益。但在當時，他「身在異鄉爲異客」，又爲房東所欺負、同學所歧視，轉學哈佛是改變處境的最好辦法。¹³¹

更爲重要的是，他在哈佛遇到了梅光迪。後者對新文化運動義憤填膺，對吳宓曉之以理、動之以情，情緒激昂時，還聲淚俱下。吳宓爲之所感動，答應「勉力追隨，願效馳驅」。那時的吳宓，一年前剛到美國，對美國文學界、學術界的狀況，並沒有什麼瞭解。而梅光迪這位學長能對他如此器重，負以重任，因此自然有受寵若驚之感。而且，吳宓的知識面，並不豐富，只有對寫詩填詞，興趣頗濃，其它方面，則欠缺學識。他第一次面見梅光迪，

¹²⁹ 見 Frederick Manchester 的回憶，收入 *Irving Babbitt: Man and Teacher*, pp. 130-131。這位中國學生不可考，自然可能是梅光迪，但也有可能是胡先驌，因爲白璧德討論的是浪漫主義，而胡先驌在〈評《嘗試集》續〉中曾試圖做中西浪漫主義的比較，見《國故新知論》，頁 312-328。

¹³⁰ 見吳宓，《吳宓日記》，冊 1，頁 508-511。

¹³¹ 參見吳宓（吳學昭整理），《吳宓自編年譜》，頁 162-175。

就「首驚其藏書之豐富」。¹³²難怪他在以後見到陳寅恪時，會驚嘆陳為他們同代人中「中西學問之第一人」了。¹³³吳宓在哈佛的幾年，主要研讀白璧德和穆爾的著作，因此也沒有使他對美國文學界的其它思潮，有許多認知。以致他在回國以後，感到自己對美國當代文學的知識，不能與同事葉公超等人相比，不免羞愧難當。¹³⁴但吳宓的這種知識結構上的偏向，使他視《學衡》雜誌為其生命，因此能全身投入、孜孜不倦，成為學衡派的中堅人物。

由上可見，梅光迪和吳宓追隨白璧德的原因，與他們的學識背景、留學準備和在美處境等這些因素，都有重要的關係。由於資料與時間所限，我們未能對白璧德的其他中國弟子之求學經歷，加以分析。自然，白璧德對他們以後的治學，也有明顯的影響。如湯用彤之研究佛教，就會使人聯想到白璧德對佛教的興趣。而張歆海以安諾德為題做博士論文，更是由於白璧德對安諾德的推崇。即使是那時被認為學貫中西的陳寅恪，我們在考慮他的治學途徑時，也不能忽視白璧德的影響。陳寅恪剛到哈佛時，聲稱「我今學習世界史」，買了不少有關書籍。但後來與吳宓一起去拜見白璧德，與白談論佛教，以後又隨白璧德的老師、哈佛的梵文教授藍曼學習梵文，然後再度赴歐研讀包括巴利文等在內的中亞文字，這些都顯然與白璧德的影響有關。¹³⁵事實上，陳寅恪在遇到白璧德以前，只學了一些歐洲語言。他在遇到白璧德以後開始學習梵文和巴利文，顯然是他以後致力佛教經典的翻譯乃至唐代歷史研究的一個重要起點。白璧德與陳寅恪之間的思想關聯，在現今研究陳寅恪的論著中，尚未加以討論。

但是，就對新人文主義的執著和認真而言，則無疑以梅光迪和吳宓為主，其他人在回國以後，都與胡適派有所接近。其他學衡派的人物，如柳詒徵、繆鳳林等，與白璧德之間只有間接的關係。因此，我們要了解新人文主義在中國的傳播，必須以梅光迪和吳宓為中心。而他們兩人在留學美國期間

¹³² 兩處引文均見吳宓（吳學昭整理），《吳宓自編年譜》，頁 177。

¹³³ 吳宓，《吳雨僧詩文集》（臺北：地平線出版社，1971），頁 438。

¹³⁴ 見沈衛威，《回眸學衡派》，頁 274。

¹³⁵ 參見吳宓（吳學昭整理），《吳宓自編年譜》，頁 191。

的經歷，也就值得我們討論了。應該提一下的是，在上面的討論中，對胡適與梅光迪之間就新詩創作問題的爭論，以致友情決裂、反目成仇，沒有談論，主要是因為這一段糾葛，已為人所熟知。如果說梅光迪對胡適新詩創作的反對，促使胡適決心發起「文學革命」，那麼胡適之「文學革命」，也促使梅光迪堅定了自己對新人文主義的信仰，以致在美國招兵買馬，為在中國提倡新人文主義做準備。¹³⁶因此，一件在當時看起來十分偶然的、朋友之間的糾紛，卻在以後具有了歷史的意義。這就證明我們在研究學衡派與新人文主義的聯繫時，不但需要討論它們之間思想觀念上的相同，而且需要注意促成兩者之間相互聯繫、相互影響的偶然事件。

實際上，在梅光迪和吳宓回國以後的行為來看，也可以見到他們與白璧德早年行為的相似之處。新人文主義提倡中庸，不走極端，因此對當時中美兩國學術界一味崇尚科學的態度，表示不滿，提請人們注意。但在具體作法上，他們則顯得十分偏執，攻擊性很強，而不是只從正面闡述新人文主義的道理。白璧德在其第一本著作《文學與美國大學》中，就對當時美國的教育制度和哈佛校長艾理特的「選科制」，提出毫不留情的批評和指責。同樣，從《學衡》發表的文章來看，他們也是以攻擊胡適、陳獨秀領導的新文化運動開始。如梅光迪在《學衡》上發表的最初三篇文章，〈評提倡新文化者〉、〈評今人提倡學術之方法〉和〈論今日吾國學術界之需要〉，均以批判新文化運動為宗旨。他在其中的用詞，十分激烈、尖刻。梅把新文化者稱為「詭辯家」、「模仿家」、「功名之士」和「政客」，都是例子。¹³⁷於此相對照，他們把正面介紹新人文主義等學術工作，則放在其後。梅光迪的這一作法，實際上與《學衡》的宗旨的大部相悖。該雜誌的宗旨是：「論究學術，闡求真理，昌明國粹，融化新知。以中正之眼光，行批評之職事。無偏無黨，不激不隨」。¹³⁸梅光迪雖然在「批評」，但顯然沒有做到「無偏無黨，不激不

¹³⁶ 上述吳宓之投師白璧德，就是一例。見吳宓（吳學昭整理），《吳宓自編年譜》，頁177。

¹³⁷ 梅光迪，〈評提倡新文化者〉，《國故新知論》，頁71-77。

¹³⁸ 載《學衡》每期，可見《國故新知論》，頁494-495。

隨」。就此而言，梅光迪的確是白璧德忠實的弟子，行爲處世都有乃師的風格。

四、簡短的結語

如果我們以後來者的眼光觀察，白璧德、梅光迪等人在作法上的偏激和言詞的激烈，實在是事出有因，與那時的學術風氣有很大的關係。平心而論，雖然他們行爲偏激，但在學術觀點上，則比他們的對手要中和得多。但問題的關鍵在於，恰恰是後者，對決定他們學說影響之大小，關係甚大。換言之，一家學說的流行與否，往往取決於其革新的一面，而不在其守成的一面。學術史、乃至歷史的發展，往往是新中求新、變中求變，直到造成斷裂的局面，才能讓人冷靜下來，回顧以往，矯枉過正。中國近代歷史的發展，給我們提供了一個顯例。¹³⁹

余英時在探討胡適的學術地位時，曾借助托馬斯·庫恩(Thomas S. Kuhn)科學革命的理論來解釋。他說：「從思想史的觀點看，胡適的貢獻在於建立孔恩〔庫恩〕所說的新『典範』(paradigm)」。¹⁴⁰的確，一旦新的範式或「典範」建立之後，再想新舊調和，像學衡派主張的那樣「昌明國粹、融化新知」，就顯得落伍，也缺少吸引力了。當然，胡適也不是沒有作新舊之間的調和，他用科學方法「整理國故」，希求「再造文明」，就是一個表現。事實上，他從留學的時代開始，就在接受新知識的同時，保持了對舊學的興趣。但關鍵在於，胡適雖然也研究國故，但卻是從一個新的、科學的角度來加以檢視、整理和再造。換言之，他雖然在留學的時候，放棄了農學，轉到了哲學，但他卻像他的朋友任鴻雋等人一樣，認識到科學主義代表了當時社會、文化的

¹³⁹ 中國近代歷史上，革新派或革命派一般受到稱讚，而保守派或改良派則受貶頗多。此種情形，最近才有人希求加以改變。參見李澤厚、劉再復，《告別革命》（臺北：麥田，1999）。另見余英時，〈中國近代思想史上的激進與保守〉，氏著，《錢穆與中國文化》（上海：遠東出版社，1994），頁188-222。

¹⁴⁰ 余英時，〈中國近代思想史上的胡適〉，氏著，《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版事業公司，1995），頁528。

主流，只有信仰科學主義，才能成為學界的領袖。

所謂科學主義，就是實證主義的一個表現，即主張科學、理性的方法，可以運用到各個方面，是放諸四海而皆準的研究手段。¹⁴¹這是近代以來西方思想界的主流傾向。在人文學科的研究中，雖然人們認識到無法做到像科學實驗那樣重複檢驗，但卻像科學家一樣，推崇事實的準確和研究目的的客觀。在這一傾向的影響之下，教育的目的就變化了，從原來的培養人格、道德訓誨到訓練專業研究人才，強調摒棄研究者的主觀色彩，推崇為科學而科學、為知識而知識的精神。於是，通過「訓詁」的手段而考證文本、語法，以求事實的準確，就成了人文研究的新範式。胡適的聰明在於，他在美國幾年，不但認識到這一學術研究的新潮，而且還看到這一新手段其實與中國文化傳統中的格致學和考據學，有不少相通之處。因此他在回國以後，一方面延請老師杜威來華講學，推廣人文研究中的科學主義，另一方面，他又在中國的傳統中發掘科學的因素，以求證明這一科學主義本來就存在於各個文化傳統中，因此拿來接受便順理成章。¹⁴²以胡適在回國之後的一系列作為來看，他的確為在中國建立這一新的學術範式，立下了汗馬功勞。而他之所以能建立如此「殊勳」，是因為在他以前，沒有人對西方學術界的科學主義，有他那樣精深的了解。同時，他對傳統學問，借助於幼時的教育，也有不錯的知識，因此能在文史哲各個方面，都有涉獵。其實，胡適能有如此多方面的建樹，與其說他本人的出色，不如說是他所方法的「萬能」，因為一旦以考訂事實為學術研究的宗旨，那麼所有的研究，不管是哲學或文學，都以考訂版本、鑑定真偽、確定作者為重點，因此學科之間的差異，實在是無關緊要了。

胡適所追求的這種人文學科的科學研究，正是白璧德和他的弟子們所最不齒和痛恨的。他們與胡適以及他的老師杜威之間的根本差別，也許可以用中文裡的「學習」和「研究」來加以區分。在白璧德等人看來，對以往的文

¹⁴¹ 參見 D. W. Y. Kwok, *Scientism in Chinese Thought, 1900-50*.

¹⁴² 有關討論可參見 Q. Edward Wang, *Inventing China through History: The May Fourth Approach to Historiography*.

化，需要學習，亦即要學會欣賞作品，了解其內容，模仿其風格，以求嘉惠品格、陶冶性情。而科學主義的目的，則是把以往的文化，作為科學研究的對象，研究者必須不帶主觀好惡，對之做客觀的研究，以求獲得真確的知識。

這種對以往的文化所採態度的不同，也體現了一種從精英主義到平民主義的轉變。這顯然也是胡適與學衡派之間另一個主要的不同。如果用學習的態度面對以往的文化建樹，就要像白璧德所主張的那樣，既對之「同情」又加以「選擇」。「同情」代表的是對文化傳統的尊重，而「選擇」則表明要選其精華，使其流傳萬世。但如果文化傳統成為研究的對象，就沒有什麼高下之分。胡適本人，不但研究先秦諸子，也研究《紅樓夢》和《水滸》等俗世小說。在他看來，考訂老子與孔子的生卒先後，與考證《紅樓夢》和《水滸》的作者生平，實在沒有什麼太大的差別。於此相比，吳宓雖然也研究《紅樓夢》，但他的所採的態度，則十分不同。吳宓在研究中所希望揭示的，是文明的體現、漢語之優美，以及作者的三個世界（經驗的觀察、哲理的了解和藝術的創造）。¹⁴³換言之，吳宓雖然也欣賞《紅樓夢》這部俗世小說，但他想發現的是其中能體現中國文化的精華部分。與之相比，胡適則似乎對曹雪芹的沒落身世和貧民生活，更感興趣。如果我們聯繫到胡適對白話文學的倡導和學衡派對文言文的堅持，以及胡適與學衡派在對待傳統文化上的不同看法，則更能看出兩者之間對於文化態度的差別了。總之，我們在胡適身上，看到的是五四時期追求「賽先生」（科學主義）和「德先生」（平民主義）在學術界的延伸和反映，而學衡派所代表的則正好是其反面。

¹⁴³ 參見沈衛威，《回眸學衡派》，頁 314-315。

徵引書目

一、專書

1. 吳宓（吳學昭整理），《吳宓自編年譜》，北京：三聯書店，1995。
2. 吳宓，〈吳雨僧詩文集〉，臺北：地平線出版社，1971。
3. 吳宓，〈吳宓日記〉，北京：三聯書店，1998。
4. 吳學昭，〈吳宓與陳寅恪〉，北京：清華大學出版社，1992。
5. 李澤厚、劉再復，〈告別革命〉，臺北：麥田，1999。
6. 沈松橋，〈學衡派與五四時期的反新文化運動〉，臺北：臺灣大學文史叢刊，1984。
7. 沈衛威，〈回眸學衡派：文化保守主義的現代命運〉，臺北：立緒文化，2000。
8. 侯健，〈從文學革命到革命文學〉，臺北：中外文學月刊社，1974。
9. 胡逢祥，〈社會變革與文化傳統：中國近代文化保守主義思潮研究〉，上海：上海人民出版社，2000。
10. 唐德剛，〈胡適雜憶〉，北京：華文出版社，1992。
11. 孫尚揚、郭蘭芳編，〈國故新知論：學衡派文化論著輯要〉，北京：中國廣播電視出版社，1995。
12. 耿雲志編，〈胡適遺稿及秘藏書信〉，冊 33，合肥：黃山書社，1994。
13. 梅光迪，〈梅光迪文錄〉，臺北：聯合出版中心，1968。
14. 陳平原，〈中國現代學術之建立：以章太炎、胡適之為中心〉，北京：北京大學出版社，1998。
15. Charlotte Furth ed., *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, Cambridge MA: Harvard University Press, 1976.
16. Charlotte Furth, *Ting Wen-chiang: Science and Chinese New Culture*, Cambridge MA: Harvard University Press, 1970.

17. D. W. Y. Kwok, *Scientism in Chinese Thought, 1900-50*, New Haven: Yale University Press, 1965.
18. Dorothy Ross, *The Origins of American Social Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
19. Fan-sen Wang, *Fu Ssu-nien: A Life in Chinese History and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
20. Frederick Manchester & Odell Shepard eds., *Irving Babbitt: Man and Teacher*, New York: G. P. Putnam's Sons, 1941.
21. Georg G. Iggers, *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Middletown CT: Wesleyan University Press, 1983.
22. Georg G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*, Hanover NH: Wesleyan University Press, 1997.
23. George A. Panichas & Claes G. Ryn, eds., *Irving Babbitt in Our Time*, Washington D. C.: The Catholic University of America, 1986.
24. George A. Panichas ed., *Irving Babbitt: Representative Writings*, Lincoln NE: University of Nebraska Press, 1981.
25. Harry Levin, *Irving Babbitt and the Teaching of Literature*, Cambridge MA: Harvard University Press, 1961.
26. Irving Babbitt, *Literature and American College: Essays in Defense of the Humanities*, Boston: Houghton, Mifflin and Company, 1908.
27. Irving Babbitt, *Democracy and Leadership*, Boston: Houghton Mifflin and Company, 1924.
28. Irving Babbitt, *Humanist and Specialist*, Providence RI: Brown University, 1926.
29. Jürgen Herbst, *The German Historical School in American Scholarship: A Study in the Transfer of Culture*, Ithaca: Cornell University Press, 1965.

30. J. David Hoeveler, Jr., *The New Humanism: A Critique of Modern America, 1900-1940*, Charlottesville: University Press of Virginia, 1977.
31. Joseph M. Levine, *The Battle of Books: History and Literature in Augustan Age*, Ithaca NY: Cornell University Press, 1991.
32. Milton Hindus, *Irving Babbitt, Literature, and the Democratic Culture*, New Brunswick NJ: Transaction Publishers, 1994.
33. Q. Edward Wang, *Inventing China through History: The May Fourth Approach to Historiography*, Albany NY: State University of New York Press, 2001.
34. Stephen C. Brennan & Stephen R. Yarbrough, *Irving Babbitt*, Boston: Twayne Publishers, 1987.
35. Thomas R. Nevin, *Irving Babbitt: An Intellectual Study*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984.
36. Weili Ye, *Seeking Modernity in China's Name: Chinese Students in the United States, 1900-27*, Stanford: Stanford University Press, 2001.
37. Y. C. Wang, *Chinese Intellectuals and the West, 1872-1949*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1966.

三、論文

1. 余英時，〈中國近代思想史上的激進與保守〉，氏著，《錢穆與中國文化》，上海：遠東出版社，1994。
2. 余英時，〈中國近代思想史上的胡適〉，氏著，《中國思想傳統的現代詮釋》，臺北：聯經出版事業公司，1995。
3. 林麗月，〈梅光迪與新文化運動〉，汪榮祖編，《五四研究論文集》，臺北：聯經出版事業公司，1979。
4. 張文建，〈學衡派的史學研究〉，《史學史研究》，1994年第2期。
5. Chien Hou, "Irving Babbitt in China," Ph. D. Dissertation, SUNY/Stony Brook, 1980.

6. Georg G. Iggers, "The Image of Ranke in American and German Historical Thought," *History and Theory*, 2, 1962.
7. Hsin-hai Chang, "Irving Babbitt and Oriental Thought," *Michigan Quarterly Review*, 4, October 1965.
8. Richard B. Rosen, "The National Heritage Opposition to the New Culture and Literary Movements of China in the 1920's," Ph. D. Dissertation, UC Berkeley, 1969.

Irving Babbitt and China: A Comparative Study in Cultural History

Q. Edward Wang*

Abstract

During the May Fourth/New Culture Movement of 1920s China, there was an interesting phenomenon: a group of Chinese scholars from the same generation and with similar educational backgrounds developed divergent views regarding China's cultural reform. Intrigued by the potency of the scientific method, Hu Shi (1891-1962) and his followers called for a critical overhaul of the Chinese cultural tradition; whereas Mei Guangdi (1890-1945) and his friends, or the "Critical Review group" (named for their association with the *Critical Review* (*Xueheng*) journal), argued for expanding the humanist spirit of Chinese culture and opening a dialog with the humanist tradition in Western culture— hence their slogan: "Interpret the spirit of Chinese culture and introduce best ideas of Western philosophy and literature." From a comparative perspective and based on newly published primary sources, this article examines the educational experiences of the Critical Review group, especially their education at Harvard under Irving Babbitt, and explains how this experience accounted for their belief in Babbitt's New Humanism. It also examines in detail Babbitt's education and career, his interest in Eastern culture and religion, and their impact on his advocacy of New Humanism.

Key words: Irving Babbitt, *Critical Review*, Hu Shi, Mei Guangdi, Wu Mi, New Humanism

* Department of History, Rowan University, U.S.A.

