

列文森的“剃刀”^{*}

——传统文化与普遍性

■ 赵金刚

[内容提要]列文森在《儒教中国及其现代命运》中提出的普遍性转换的观点是观察当下传统文化的“剃刀”。列文森有费正清学派的背景,并且受到韦伯的中国研究的影响。他通过对儒教与近现代中国的全面考察,认为在进入近代之后,儒家便不再是中国社会的普遍性原则而进入了“博物馆”,在现代中国发挥普遍原则作用的是现代世界的精神。他认为,无论是“中体西用”还是“民族主义”的叙事,都放弃了传统的普遍性而接受了新的普遍价值。因此,今天建基于“国性”“特殊性”而来的对传统的辩护,在列文森看来都不够充分。不过,列文森的这种“一元普遍”的观点也可以从不同的角度加以检讨。总之,如何理解传统文化的普遍性,如何理解传统与马克思主义的关系,这些是我们面对列文森的“剃刀”时所必须深入思考的问题。

[关键词]列文森 普遍性 儒教 现代

当今中国大陆所面临的传统文化复兴的总体局面,其背后的“理与势”值得以学理的方式研究和思考,活生生的、参与这场复兴运动的人的各种社会文化心理,更是值得关注和分析。在传统文化“复兴”的叙事当中,“民族”或“民族性”往往高扬,这样一种叙述会不会导致一种狭隘的民族主义?抑或使我们不自觉地落入文明冲突的

陷阱?这些问题都值得我们思考。今天我们要建构一种单纯的“地方”的“中华文化”,还是让再次复兴的中华文化具有世界意义,以一种普遍性的姿态重新登场?所有对传统文化怀有热忱的人,均需要理智地面对这一问题。在这方面,列文森在《儒教中国及其现代命运》^①一书中提出的观点,无疑成为一把“剃刀”,检验着今天持传

赵金刚:清华大学哲学系(Zhao Jin'gang, Department of Philosophy, Tsinghua University)

*本文系国家社会科学基金项目“朱熹理学中‘气’的思想研究”(项目编号:18CZX028)、北京市社会科学基金青年学术带头人项目“孟子:现实的理想主义者”(项目编号:21DTR001),以及清华大学教学改革项目“传统文化类通识课程建设”(项目编号:DX02_27)的阶段性成果。感谢凯风基金会组织的研读营,使得笔者有机会再次阅读并思考列文森提出的相关问题。

统文化立场的人的“情感与理智”——在哲学上,“奥卡姆剃刀”旨在剪除多余的概念,在笔者看来,列文森的观点正对我们今天如何看待传统文化构成类似的“剃刀”,即剔除我们观察传统文化时的多余前提,反思我们在观察传统文化时是否掺杂了不必要的“情感”性因素,以及探讨我们在观察传统文化时是否将传统置于“第二性”,而没有意识到我们在思维底层上已经接受了其他价值系统的规约。我们是否接受得了列文森所提出的一系列问题的考验、考察,其实关系到我们自身对待传统的态度,尤其是对待传统是否真诚。对列文森观点做出的回应,则关系到我们如何给出“传统在今天的整个中国的文明建构和社会建构当中,应该发挥什么样的作用、处于怎样的位置”^②这一问题的答案。在这种意义上,我们只有经受列文森“剃刀”的考验,才能更本原地面对传统本身。

列文森最为中国学界所熟悉的,是其对以儒教为代表的中国传统文化已走入“博物馆”的判断——“孔子光荣地隐退到博物馆的寂静之中”,^③儒教已经失去了所有现实意义,只是博物馆中的陈列品,不再是“活物”。

列文森能够得出这一判断,与其对儒教与近现代中国的全面考察有关。《儒教中国及其现代命运》三部曲,采取“复调”叙事的方式,从三个不同的角度出发,梳理了整个传统文化在中国近现代时期命运的转折。第一卷侧重思想,第二卷侧重政治制度,第三卷侧重历史意义。作者描绘了近代中国各种思潮、主张背后的“文化心理”,因此我们可以将这三部曲视为一部“心理史学”著作。此种描述以今天的学术观点来看,或许未必正确,但列文森却在书中给出了逻辑一贯的叙事,这样的叙述模式,使得列文森的问题意识得以在读者面前逐渐彰显,其博物馆说也得以“合理”地呈现出来。更为重要的是,列文森的诸多心理描述在

今天依旧有“回响”:无论是传统的还是反传统的心理,其模式似乎都早已被列文森类型化。

一、列文森与韦伯

理解列文森的中国叙述,需要考察两方面背景:一是费正清学派及其影响,二是韦伯对中国的研究以及列文森对韦伯的理解。费正清学派希望全方位地观察中国,其研究包含两重向度:政治的与学术的。在政治方面,费正清学派希望为美国对华政策服务,在当时试图搞清楚何以共产主义能够在中国取得胜利,美国对华政策缘何失败。这一政治目的反映在学术上,则为对华政治、经济、文化的全方位研究。列文森继承并发展了费正清的“冲击-回应”模式,并通过对中国近代思想的全面梳理,给出了他关于共产主义何以取得胜利的答案:共产主义现代性的普遍模式,最为成功地安顿了近代以来中国知识分子的“心理”,化解了价值-理性的二元对立,用唯物史观对中国从传统到现代的进程进行了“连续性”的解释。这方面学界关注、研究较多,本文不做赘述。^④

从深层学理上看,韦伯对列文森的“刺激”和“影响”亦不可忽视。正是在费正清的基本观点之上并吸收了韦伯的相关洞见,列文森才得以提出其核心观点。20世纪50年代,美国出现“韦伯热”,^⑤列文森受到这一热潮的影响,并参与其中。较为明显的体现便是,针对韦伯的《儒教与道教》一书,列文森曾有专门的书评——《评韦伯的〈儒教与道教〉》(1953年)。列文森概括了该书的基本内容:

现代资本主义的发展并未在中国出现,韦伯先生把儒教伦理看作阻碍这一发展的因素。由于儒教与清教在几个关键点上构成了鲜明的对

比——儒家“君子”的美学价值、自足性的观念与清教的“天职”观念，儒家适应世界的理念与清教以理性方式转变世界的理念形成对照——韦伯得出结论说，中国儒教在资本主义的发展上的消极影响，就证明了他的关于欧洲清教在这方面产生了积极影响的理论。^⑥

在列文森看来，韦伯主要从思想的角度，将儒教视为中国没有产生现代资本主义社会的内在因素，但韦伯有关中国论述的主要目的，是为了证明他在《新教伦理与资本主义精神》中的相关观点。然而，比起韦伯比较在乎的思想因素，列文森则更在乎社会因素，他讲道：

起支配作用的是社会因素还是思想因素呢？儒教的崩溃可以追溯到19世纪工业化的西方对中国农业-官僚社会的冲击这一事实，提示了这一问题的答案。而这个答案与韦伯的结论是不相容的，韦伯的结论是无论在欧洲还是在中国，某种伦理决定了“经济心态”(economical mentality)，进而决定了一个社会会走上至少是两条潜在的道路中的哪一条。韦伯先生已经精彩地揭示出儒教具有反资本主义的内涵；然而，儒教的主导地位绝没有在一个具有资本主义潜能的社会中扼杀资本主义，而是以一个反资本主义的稳定的社会作为其前提条件的，在这个社会中，通向权力的关键是征税制的中央集权的国家中土地占有与官职占有的结合。^⑦

在这里，列文森对韦伯进行了“颠倒”，他认为社会因素比思想因素更为重要，儒教的主导是基于那个本身就反资本主义的社会的，^⑧而儒教崩溃的前提是中国传统社会的崩溃——这显然是引入了费正清的“冲击-回应”说作为前提。列文森对韦伯的接受是基于费正清的基本观点的，

即中国传统社会无法产生资本主义，而在西方的冲击下中国传统失去“价值”，并逐渐丧失普遍性；中国走向现代资本主义社会的过程，其实是以西方普遍性替代中国传统普遍性的过程。《儒教中国及其现代命运》的论述前提综合了费正清与韦伯关于中国的相关论述。

列文森分析了中国与西方的两次相遇，以此来说明社会因素的主导作用。第一次是耶稣会传教士进入中国，此时中国传统社会稳固，因此西方文明并未对中国造成根本性的影响，至多只是补充了一些内容。第二次则是西方在近代的人侵，中国传统社会因为西方的“坚船利炮”而瓦解，中国传统思想的继承者为了保存传统的价值，不得不以西方入侵的精神来重新解释它们。可见，在列文森看来，思想因素的状态是受到社会因素影响的。

在《儒教中国及其现代命运》一开头，列文森就呼应韦伯，否定了现代资本主义社会在中国具有内生性的可能。他认为，清代的经验主义与科学是“非同一性”的，^⑨清初思想家的思想，“其本身既不是科学的，也不一定有助于科学的诞生”，^⑩“清初的经验主义者志不在科学，也没有达到科学的要求，而是践行着他们的文化的价值”。^⑪列文森特别以绘画为例，说明中国特殊的文化价值，即“业余理想”，这其实呼应了韦伯所讲的专业化、理性化与资本主义的关系。在这里，列文森表现出了与韦伯的一致性，在他看来，中国传统由于充满了业余精神与文人理性，缺乏功利主义，因而是非西方的，且无法产生西方现代化要素(近代价值)，更扼杀了一切资本主义萌芽，现代科学的中国根源根本就不存在。没有西方因素的作用，中国仅凭借自身的力量，是无法步入一个具有科学取向的现代社会的。

当然，相比于韦伯，在列文森这里，儒教似乎与资本主义决裂得更为彻底。在韦伯看来，儒教

中国虽然无法内在产生资本主义精神,但一旦进入资本主义世界之中,由于儒家具有适应世界的伦理品格,缺乏清教徒那种与世界的紧张关系,中国人反而会更加疯狂地拥抱资本主义,进而导致“中国式的石化”。^⑫而在列文森看来,中国一旦步入现代资本主义世界,儒家就不再是活生生的智识,不再具有生命力,因为儒家已经不再是中国社会的普遍性原则了;中国将与过去的普遍性告别:在现代中国,发挥普遍性导引的将是现代世界的精神。因此,在《儒教中国及其现代命运》的内在观点里,中国在现代资本主义世界中的一切走向,均与传统无关。列文森在这一时期能否接受韦伯关于“中国式的石化”的观点,是值得讨论的。

当然,列文森去世前对其之前的观点表示了“惊诧”,因为在他看来,越是激进地反传统,就越是证明传统还有生命力;越是平静地欣赏博物馆中的“展品”,就越是证明传统已经消亡。可惜,列文森还没有来得及进一步思考,就在一场意外中离开了人世。而我们或可沿着列文森的思路再作思考。如果完全同意列文森在《儒教中国及其现代命运》中的观点,那么我们今天就没有理由拿着当代中国的问题向传统“问责”。而当我们“问责”时,我们是要持续性地与传统决裂,还是要反思我们面对传统的态度呢?今天,我们面对列文森的观点,就不得不正视他给出博物馆说的核心理由,即现代中国以新的普遍性原则替代了传统社会中的普遍性原则,儒教从历史的解释者变成了被另一种普遍性解释的对象。

二、普遍性的“替换”

列文森在分析中国时运用了众多的二分框架,如他在《儒教中国及其现代命运》的总序中所指出的客观/主观、思想/情感、历史/价值、传统/现代、文化主义/民族主义、儒者/

法家等,^⑬此外,我们还可以在该书中发现东方/西方、保守/激进、传统/传统主义、我们/真实、词汇/语言,等等。当然,笔者认为最重要的是这里没有点出的“普遍/特殊”。关于普遍性与特殊性的转换、替代,其实贯穿全书,并可将以上列出的各种二分模式融汇起来。

列文森早在《梁启超与近代中国思想》当中,就提出了情感与理智或者历史与价值的二分。他认为,近代中国的思想家在情感上是忠于历史的,可是在理性上却需要去寻找一种具有普遍性的,能够作为真理的价值。在传统中国,情感与理性、历史与价值是紧密地结合在一起的,儒教成为整个中国社会的“智识”,全方位地影响着中国社会——这也是列文森将传统中国称为“儒教中国”的重要原因。当然,这里说的儒教更多的是代表了一个社会的普遍性,而非排他的、特殊的宗教。但随着西方对中国的“冲击”,传统的中国社会逐渐解体,儒教已很难像过去那样发挥全方位的智识作用,也再难以作为普遍性的标准影响中国社会了。中国近代的知识分子在理性上就不得不逐渐远离本国的文化传统,而倾向于把西方文化作为一个普遍性的标准。虽然还有些知识分子在情感上眷恋着自身的文化传统,但这一文化传统再也不能扮演以往的角色了。

列文森在总序中引用了《梁启超和现代中国的心灵》中的一段话,来表达传统社会的解体与传统思想作为智识的普遍性的丧失之间的关系:

僵化的正统儒家逐渐被淡忘。一开始,他们的观念是一股力量,是一个活生生的社会的产物和它的思想支柱。到最后,这种观念则成了影子,只活在许多人的心中,因其自身而被珍爱,而那个产生它也需要它的社会早已开始解体……^⑭

活生生的儒家是作为社会的普遍性原则而

存在的,但随着西方的冲击、社会的解体,中国原有的“普遍性”不再有“用”,现代中国人不得不接受一种有用的、新的普遍性,而这种普遍性来自西方,是现代西方世界的产物。在《儒教中国及其现代命运》各卷中,列文森从不同视角展现了传统中国价值普遍性丧失的过程。

“‘中国’在普遍价值判断上遭受侵犯”^⑤起于曾国藩等人面对西方的冲击所作的思考。17世纪时,西方对中国的冲击是无效的;但到了19世纪,中国不得不直面西方的技术优势,在“力”上面对实际力量——西方拥有的军事和经济实力——的挑战。

现代人对儒教的批评不同于来自中国传统内部(如道教)的批评。西方作为一个有力的价值中心,其对中国的批评是一套文明体系、生活方式对另一套文明体系、生活方式的全面冲击和对抗——中国社会在西方的冲击下发生了实质性的变化。曾国藩等人认为,在西方的冲击面前,中国内部的分歧变小了。但他们解决问题的思路依旧很传统,即倡导将西方物质文明纳入中国文明的“折中主义”思路。而“中体西用”的观点,则企图用一个新的公式安顿中国价值和西方技术。然而,在列文森看来,“中学被抬高到本体的地位,乃是因为它的功用,它的功用一旦被侵占,中学也就衰败了。西学越是接受为生活和权力的实际工具,儒教就越不成其为‘体’,越不成其为无可匹敌的自然被信奉的文明价值,而变成了一种历史遗产,即便完全被保存下来,也是一种不向外国对手低头的态度的浪漫象征,而这个对手已经改变了中国人生活的实质”。^⑥也就是说,如果按照体用的模式,我们会主张有体必有用、有用必有体的“体用不二”的模式,而西方的用是有西体的,诸如西方的科学、艺术、哲学、文学。在西方的冲击下,人们会发现“西用真有用”,西用对中国的生活方式提出了挑战,于是就

有可能逐渐地从接受西用,转向接受西体。特别是,如果中体阻碍了西用,那么按照这个逻辑,该怎么办?是改造中体还是抛弃中体?一旦采用了体用模式,就意味着中体的退缩,乃至被替代的阀门打开了。^⑦这里我们依旧可以看到列文森坚持社会因素起主导作用,进而表现出一种“由用及体”“以用证体”的思路。在列文森那里,是不同的社会状况决定了接受外国思想的不同心理状态。儒学不断退让,其体不断缩小,直到被替换、安顿。如是,今文经学主张的以西方价值补充中体,其实就意味着以“西”重新解释孔子,西方价值被说成是中国的东西,这背后评判思想高下的“尺子”已经不是儒教,而是西方——今文经学已经把普遍化的权力让渡给了西方,尽管表面上还是孔子;而在古文经学那里,西方也成为典则,中国思想则变成了历史材料。列文森时刻提醒我们,要特别注意近代那些思想家谈论思想时,他们背后的标尺是什么。按照列文森的观点,我们可以推断出,在他看来,一切恢复体用范式论述中西文化的观点,均以现代的普遍为标准,而中国则成了“特殊”。

列文森延此思路,同样揭示出:采用“民族主义”叙事面对中国传统思想的理论,其背后依旧放弃了传统的普遍性,接受了新的普遍性价值。由“天下”向“民族国家”的转化,即是普遍性叙事向特殊性叙事的转化,“中国人逐渐接受了中华民族的存在和权威,这就启动了对中国文化的尼采式的‘价值重估’”,^⑧“民族主义的兴起某种程度上是和中国文明的解体联系在一起的”。^⑨在传统中国,孔子是天下的圣人,而在现代民族主义者看来,孔子因为是中国的伟人,所以对我们重要。孔子“天下”维度的丧失,意味着普遍性已经被替代。在民族主义者那里,“保国”成了最为优先的追求,天下失败了,而国要胜利。传统本身已经不是标准、目的,一切为了保国,为了这个目

标,可以完全抛弃传统,也可以因为需要而承认传统。当人们主张“择东西之精华”时,判断什么是精华,依赖于现在的价值标准,“一个现代人能够重新确认的那些中国传统价值,就会是那些符合他自己的标准的价值,也就是那些即便他对传统一无所知也会赞同的价值”。^⑩

列文森时刻提示着我们:如果我们对于传统的维护,在于不断地强调它的“国性”,这其实就意味着将传统置于“特殊”当中,而我们背后则可能有了新的“普遍性”。

在政治世界,现代中国的发展使得儒教被抽离体制,失去了制度性外壳,成为知识。现代政治不需要儒教提供合法性来源与智识,它有了别的替代品、别的资源,它们同样可以提供社会智慧。在传统世界,无论朝代如何更替,它们终将回到儒教体制,但现代的政治变化,已经不以儒教体制为皈依。同样的问题,也展现在“历史意义问题”中:儒教由解释历史到被一种新的历史观解释,这其实也就是上文讲的普遍性的替代过程在这一问题域下的重演。列文森在书中特别谈到“井田”问题,以传统世界的视角来看,井田是一种曾经实现过,现在应该再实现的典范制度(理想);而到了现代中国,经典中的理想问题则被“历史化”、去典范化。即使那些相信井田制度在过去曾经存在的人,他们依旧是以现代的进化论或某种历史观点进行言说,而非采用传统的经典叙述模式。儒家经典中对井田的描述,成了有待检验或解释的“材料”。“儒教最终退入历史,那是因为此时历史已经超越了儒教。固有的经学作为从经典的历史记录中预测一般情况下人们在任何时候如何创造历史的活动,已经失效了。外来的经学趁虚而入,它预测的是一个特定的民族在某个主导进程中的某个特定阶段是如何创造历史的。……儒教成为了知识探索的对象(而非其条件),要不然就是情感系恋的对象,一座引发(而不是

灌输)对过去的崇敬之情的历史纪念碑”。^⑪

服务于费正清学派研究中国的目标,列文森特别解释了唯物史观何以能够在现代中国取得胜利。在列文森看来,唯物史观依旧是内在于西方发展出来的现代性,但它又不同于很多西方思想形态。它能够以一种普遍性的叙事安顿古今、中西,化解中国现代心灵“历史与价值”“思想与情感”的紧张,将中国的特殊性安顿在一种普遍性的叙事当中,给予它位置,而非完全排斥它、否定它。处理与传统的关系内在于这种理论当中,而绝不仅仅是出自情感需要。“马克思主义处理经书的方式,既不是必须谴责它们是封建事物(有些人确实这么做了),也不是称赞它们(以儒家的口吻)是永恒的事物。它们是被超越它们之上的心灵世界检视的对象;它们自身并不(像它们过去那样)支配这个心灵世界”,^⑫由是孔子等儒家圣人也“去圣变遗”,圣人同过去的很多人物一起被拉平,被一种新的史观重新检视。同时,这种历史观保障了历史的延续性,保证中国历史的发展与西方是齐头并进的,而不只是中西两极对抗。儒教中国体现的是人类普遍的历史发展阶段中的一个环节,而中国历史也必将按照普遍规律向前发展,在这种发展过程中,中国依旧有机会重新走向世界前列。在列文森看来,当儒教进入历史、被解释之后,当唯物史观取代儒家经书中的历史观之后,中国也从儒教社会进入了马克思主义社会。当然,列文森站在韦伯与费正清学派综合的立场上,是否认同这种叙事,则是另外的问题。

透过这些二分的框架以及“三部曲”的“复调”叙事,列文森其实描绘了儒教中国原有的普遍性丧失的历程:近代思想史当中我们看到的那些强调传统的意义的说法,无论是中体西用还是“民族性”,其实都意味着对传统儒教普遍性的放弃。儒教之所以走入博物馆,一个重要原因就在于新的普遍性替代了它。正如季剑青总结的,

“儒教从为‘天下’提供秩序原理的普遍性价值，沦为代表一个国家之特殊历史传统的‘国粹’”。^②

列文森在总序中讲道：

如今人们对中国历史的兴趣是对一种普遍秩序的兴趣，是世界主义者对一种正在蓬勃兴起的世界主义的兴趣，这种世界主义正从世界主义的灰烬中重生。“科学主义”的那种反传统主义，它对儒家“精神”的蔑视，乃是一张从中国人的世界进入世界之中的中国的假释许可证(ticket-of-leave)。中国人的世界原先有它自己的内部的地方性的空间，世故精明的儒家统治其中。正是在这个世界走向衰落，国家开始浮现的时候，旧的世故精明也开始失灵了。儒者是中国帝制世界中的世界主义者，但在更宽广的由列国构成的世界中，他们就带上了地方的色彩。他们完成了历史，进入到历史中。^③

在列文森看来，当一种全新的、世界性的普遍性，由于其有用性最终替代了中国过去的普遍主义的时候，中国也就彻底告别了儒教中国。无论中国以后如何面对世界，在列文森的叙事当中，这始终是现代世界内部的张力，一切似乎与古老中国无关。那个古老的传统，已经彻底地走入历史当中。

三、一元的普遍？

笔者之所以将列文森在《儒教中国及其现代命运》中的相关观点视为“剃刀”，除在本文引言中提出的思考外，主要基于以下两点：

第一，我们能否完全接受社会要素影响思想因素的变迁这种观点？在社会因素的变迁中，如何看待以传统为代表的价值理性的延续性问题？

今天中国延续着近代西方冲击以来的社会因素的变化，甚至引领着这一变化，我们应当如何看待这一变化中的中国思想传统呢？一个坚持传统立场的人，要真诚地面对社会要素对社会文化心理的影响。

第二，列文森认为儒教已经走入博物馆，其核心理由是儒教传统在当今中国已经不具备普遍性。我们可以看到，今天众多传统文化的维护者在为传统辩护时，往往是基于“国性”“特殊性”，而在列文森看来，这样的维护是不充分的。如果传统不能获得普遍性地位，那么它就是次一级的，永远有比它更高维度的标准在起着绝对作用。今天持传统文化立场的人，如何回应列文森提出的这一挑战，是重要的理论问题，即，我们今天能否主张孔子可以为全球提供普遍性？还是只能将孔子的意义局限于中国抑或东亚？甚至我们会看到，如果将列文森的观点贯彻到底，就会在思想上产生很多冲突：在列文森那里，马克思主义与儒学不会有任何内在性联系，它们之间的任何联系都是外在性的。这其实是不符合我们的历史实践的，但我们需要从理论上解决这两种普遍性之间的关系，这是今天讲“马克思主义基本原理同中华优秀传统文化相结合”时需要回答的问题。

关于上述第一点，本文暂且搁置。^④对于第二点，也即“普遍性的替代”问题，我们可以回到相关学者的论述当中进行一些探讨。当然，笔者认为，对第二点，仍旧需要进一步的理论展开。

对于列文森的博物馆说，史华慈曾试图以图书馆说来化解。^⑤此说见于列文森去世后，友人为其编纂的纪念集《莫扎特式的历史学家》，史华慈的《列文森思想中的历史与文化》(History and Culture in the Thought of Joseph Levenson)一文就收入其中。在评述列文森思想时，史华慈讲道：

我们可以相信,不仅是价值观,而且过去的问题和关注可能具有一种超历史的、普遍的、持续的人类意义。事实上,人们甚至可能相信过去的邪恶——它的恶魔和怪物——不会永远消失。……正是从这个角度,人们对列文森关于“博物馆”的比喻产生了疑问。博物馆里的文物因为它们现在的审美价值可以被欣赏,正如列文森会由衷地承认的那样。在技术方面,人们可以为我们前辈的技术成就(如马车和公共马车)感到自豪,即使我们无意回到公共马车的时代。技术为我们提供了那无法挽回的过去的最清晰的范例,因为我们不太可能回到过去的技术。文化的非物质方面,在我看来,不是那么容易用这个比喻来处理的。我想说,“图书馆”或许可以作为一个更恰当的比喻。那些写书的人往往热切地希望,把书放在图书馆并不一定会使他们的思想消亡。大量的书籍可能从此以后再也没人读过,但谁也不能保证它们永远不会被人读到。^{②7}

史华慈区分了文化的物质层面和非物质层面,在他看来,物质层面的东西难以恢复,但是非物质的思想却可以持续在未来发挥作用,而不是死亡,过去的事物不只是具有“审美意义”。但这能否回应列文森关于普遍性替换的质疑呢?笔者以为,列文森强调的“活”与史华慈是有差别的,列文森或许也会承认,过去的事物可以在未来发挥一定的作用,但它已经不是普遍的智识了。按照列文森的思路,过去的价值,就如同西方冲击中国前的其他外来思想那样,可以为中国提供“词汇”,但已经不再是“语言”了。过去的价值对于现代来说,可能只是一种补充,而现代社会的根底则是当下的普遍性,这构成了人们去图书馆选择什么价值的那些标准,这种情境下,过去的价值完全是被动地等待被选择(当然,史华慈认为过去的价值会持续发挥作用,并不是被动

的,但图书馆说则难以避免这个质疑)。图书馆说作为一个比喻自有其意义,但并没有动摇列文森关于普遍性的替代的观点,反而是史华慈在图书馆比喻之外的表述更值得我们关注,也就是他的文化观。

史华慈认为,列文森过分地将中国与西方看成两个整体。在史华慈看来,西方也并不是铁板一块——自由主义同马列主义同样存在于西方现代性内部,中国的传统也并非一个独立的单元。^{②8}他更欣赏一种有机的文化观点。他认为:

文化是个很复杂的事物,是个巨大而不稳定的范畴。因此我最后决定采用“文化导向”(cultural orientations)这个词。我确信中国文化和其他大的“高级”文化一样,都包含一些持续经久的导向。说“导向”是因为它大体提供一个引导方向,比较灵活,也给人的活动留下余地。一个文化从所谓轴心时代开始就存在着非常复杂的难解的问题。大家知道先秦就有所谓百家争鸣。正因为文化的内部有种种矛盾、冲突,同时才有历史。文化人类学家往往采取一种静态的观点认为,一旦一个文化有了某种导向,这些导向就永远持续下去,不发生任何变化。我强调文化和历史之间的连续性,但我无意像一些后现代主义者那样把文化等同于论说……再把论说等同于历史。我也不是文化决定论者,我只是强调所有文化都持续地经常发生变化,它本身就是一种历史。^{②9}

打从所谓“轴心时代”开始各个文明中各种文化导向所导致的并不是含义明确无误的答案、反思或回应,而是彼此共同分享的“问题情境”。^{③0}

因之,史华慈从一种“化合”的角度看待文化的结构性,而不是从一种稳定的、整体的角度来理解文化。这种以“结构”来看待文化,特别是看

待中西文化的立场,是特别值得我们关注的。史华慈因此反对以一种单向度的视角看待现代世界的价值,而要用一种文化融合的态度。他主张,中国的过去和现代性并非互相对立的整体。他认为,“简单化和整体化的文化观念,一方面极易沦为非白即黑的二元论,另一方面则会落入对过去文化的一味歌颂。这种文化观往往成为支持民族主义或团体认同感的工具”。^⑩这其实包含了对列文森的继承与批判两个向度。在史华慈看来,列文森的观点与民族主义式的歌颂,都是以简单化、整体化的态度来看待文化。我们可以看到,当列文森主张普遍性替换的时候,其实已经预设了古今、中西的不兼容,预设了一种现实的、普遍的封闭状态,包含了一种以静止化的眼光看待普遍性的方式。他的观点背后其实潜藏着西方普遍性的绝对性、排他性。列文森虽然没有直接描述西方现代普遍性是如何形成的,但在他的思想里,这种普遍性有着明确的疆界,一旦形成,似乎就难以改变。这甚至可以导向某种形态的“历史终结论”。同时,现代西方的普遍性与中国价值是非此即彼的,二者难以兼容,也不会以融合的态势发展——当然,面对兼容问题,列文森会追问:兼容时以谁为主?谈兼容难道就没有预设一个标准?或者我们可以进一步为列文森辩护:我们大可承认西方与中国都不是铁板一块的整体,但西方的现代性是否有某种“家族相似”?此种“家族相似”与中国传统的“家族相似”有根本差别,中国步入现代可以视作这样的“家族相似”的替代。上面这种说法可以作为列文森“普遍性的替代”的补充。^⑪同为费正清门下的学生,列文森和史华慈展现了对待中国文化的不同立场,这其中的交锋值得我们进一步研究。

此外,值得关注的还有杜维明。他是将列文森思想引介到中国的重要人物,而其在海外对儒学的思考,也深受列文森相关观点的“刺激”。他

在自述中曾提到,提出和探讨儒家第三期发展的前景问题,是“针对列文森在《儒教中国及其现代命运》一书中断定儒家传统业已死亡一结论而发”,^⑫而晚近主张的“精神人文主义”,更代表了他对列文森博物馆说的集中回应。他讲道:

从1962年开始,我就认为我应该证明列文森误判了儒家传统。这些误判背后隐藏着一个逻辑就是现代化,西化就是现代化。中国当时尚处在前现代化,一旦进入由科学、工业革命所代表的现代化社会,一切传统的力量都会被消解。^⑬

同史华慈一样,杜维明并没有将中国传统与现代化对立起来。同时,在杜维明看来,由于现代化自身并不完美,带来很多“现代病”,因此,从这个意义上来讲,传统依旧会发挥力量,并且在面对一些人类共同面临的问题的时候,我们还可以激活儒家,发展出儒学的第三期。他将传统做了区分,即“封建意识形态”和中华民族的优良文化传统,认为传统是一个有生命力的有机系统,而非一个可以化约的实体。更为重要的是,杜维明也从普遍性的角度强调儒家在当代的意义。他讲道:

在各大轴心文明中,儒家发现的做人道理本身即具有普适性,它不是地方知识,也不仅是中华民族的特色。现在这些价值全都没有体现。我们应该反思的是这些价值有没有价值,还是我们不理解,忘本了,或犯了健忘症?这是需要中华民族各行各业的知识人痛切反思的大课题。^⑭

在杜维明看来,普遍性或者普适性并不是唯一的,任何从地方性中产生的价值,都可能对人类具有普遍性的意义。儒家讲的“成人”即是这样的价值。

当然,在这些方面我们仍可以从列文森的角度

度去追问杜维明:当对传统做出区分时,会不会陷入“择东西精华”背后的逻辑?当我们规划儒学第三期的发展方向时,我们心底是否已经有了超出传统的价值标准?当我们在“对话”中发展人类的精神人文的时候,是不是本身已经有了现代导引?当我们讲儒家的“成人”具有普遍性意义的时候,是否已经承认了某些西方价值的普遍性?是否以中体补充西体,或者陷入了中体西用者的“退缩”逻辑当中?上述这些问题,有待“精神人文主义”进一步展开,并给出回答。

晚近最值得我们关注的是陈来的文化观,他特别提出“多元普遍”的观点,来回应将传统与现代对立起来的立场。“多元普遍”的提法与史华慈的文化观,以及杜维明对文化的态度多有呼应,而且更加深入。^⑩

我们看到,列文森思路的核心其实是“一元普遍”,即对于一个社会来说,只有一种文化性或文明性的要素,可以成为真正的普遍性标准。同史华慈等人一样,陈来也认为,“一元”的文化模式往往将复杂的世界要素进行化约,但作为一个有机的文化整体,并不能做简单的化约。陈来面对文化,首先强调“多元文化结构”。“一种思想在某一种文化中发生的功能效果,是和整个文化的结构与该思想体系由结构所决定的在整个文化体系中的地位必然地联系在一起的”,^⑪在传统社会起主导作用的儒家面对西方冲击时,之所以会产生诸多问题,正在于“结构的不合理以致造成儒学的‘越位’效应,即造成道德价值超越了自己的份位,侵入政治、认识、艺术等领域中去”,^⑫这可以看作对史华慈反对“整体性”的一种呼应。按照陈来的观点,无论是工具理性还是价值理性,都不可能对整个社会全方位地起主导作用,而是要在自己的领域中发挥作用。面对西方的冲击,儒学并不是要走入博物馆,而是要在适合自己的位置上,持续发挥它的作用。

此外,陈来强调,世界上的各文明系统、各种文明的价值都具有普遍性,不能认为在现代社会就只有西方文明具有普遍性,而非西方文明只是特殊的存在。各文明提出的价值都具有普遍性。陈来区分了“内在的普遍性”和“实现的普遍性”,内在的普遍性强调某种文化在历史进程中具有的普遍化能力,实现的普遍性则强调具有内在普遍性的文化在一定条件和环境下的实现状态。当然,此种多元普遍的观点并非变相的相对主义与特殊主义,因为“多元普遍”不同于相对主义与特殊主义,取消了普遍性存在的可能性,^⑬而是强调人类多种文明的价值观与文明内涵都具有普遍化的能力,在一定的条件下,可以将其中某些要素普遍化,变为实现的普遍性。内在的普遍性在朝向实现的普遍性的过程当中,可能存在竞争关系,但这不是“你死我活”的排他性关系。站在多元普遍的立场,列文森只是在实现的普遍性的角度看待问题,没有看到内在的普遍性并不会因为现实的输赢而丧失价值。内在于陈来的观点,我们需要在人类文明的历史变迁中动态地、结构性地看待普遍性。^⑭我们或可继续发展多元普遍的观点,更深刻理解当代中国传统的生命问题。当然,对于如何发展多元普遍的观点,则需要学者进一步深入研究。^⑮

四、结语

列文森《儒教中国及其现代命运》一书中的很多观点,按照今天的研究,或多或少有一些问题。但列文森的深刻之处,其实并不在他的具体观点,而在于他对问题实质的洞见,特别是对现代中国诸多思想背后心态的把握。这些洞见在今天依旧可以刺激我们思考。列文森认为“思想史是人们思考的历史,而不是思想的历史”,^⑯这一点意味深长。某种意义上,我们今天仍旧需要体会包括

列文森在内的思想者的思考,并展开心灵对话。

我们可以指出,费正清学派关注西方冲击如何改变中国,却似乎未意识到,中西接触也可能造成西方的改变。特别是,中国作为一个拥有丰富资源的文明体,当其加入“现代”之中时,现代就有了脱离原有西方轨迹的可能。

今天人类的“共存”“共生”问题遭遇了前所未有的挑战,我们面临着百年未有之大变局。特别是西用的有用性在今天遭到了挑战,如是,按照列文森的思路,我们有必要对西体重新进行反思。当西用不再有用,我们也可以质疑整个西方文明的普遍性,进而怀疑现代性价值的合理性。这些问题,或许都在今天的思想者的思考当中。

注释:

①关于列文森的生平以及著作的基本内容,参见季剑青:《超越汉学:列文森为何关注中国》,载《读书》2019年第12期。本文引用列文森《儒教中国及其现代命运》一书的译文均采用季剑青的新译本,由于该译本尚未正式出版,故只标明章节,特此说明。在此感谢季剑青提供译稿。

②甘阳等:《儒学与社会主义》,载《开放时代》2016年第1期。

③[美]列文森:《儒教中国及其现代命运》第3卷,第四章第四节。

④程志华:《哈佛学派儒学观的莫立、嬗变与成熟》,载《河北大学学报(哲学社会科学版)》2008年第1期;肖京:《从儒教中国到共产主义中国——评列文森〈儒教中国及其现代命运〉》,载《文化纵横》2013年第4期。季剑青的《超越汉学:列文森为何关注中国》一文对列文森与费正清学派的关系,以及列文森对当时流行观点的回应详细的梳理。关于费正清学派对中国关注以及相关导向,还可以参见[美]史华慈:《研究中国思想史的一些方法问题》,载许纪霖(编):《史华慈论中

国》,北京:新星出版社2006年版。

⑤苏国勋:《理性化及其限制——韦伯思想引论》,上海人民出版社1988年版,第10页。

⑥Joseph R. Levenson, “The Religion of China. by Max Weber, Hans H. Gerth,” *The Journal of Economic History*, Vol. 13, No. 1 (1953), pp. 127–128, <https://www.jstor.org/stable/2113991>, 该文由季剑青翻译。

⑦同上。

⑧叶斌:《儒教政治的内在性:韦伯与列文森的传承线索》,载《史林》2013年第4期,第152页。这里特别需要强调的是,列文森对于韦伯的评价和应用不能离开费正清学派,尽管在《儒教中国及其现代命运》中,思想性因素的重要性加强了,但前提仍旧是西方对中国的冲击导致中国社会发生了变化。

⑨[美]列文森:《儒教中国及其现代命运》第1卷,第一章第三节。

⑩同上。

⑪同上,第一章第五节。

⑫李猛:《“中国式的石化”:韦伯论儒家生活之道的世界文明后果》,未刊稿;类似的论断见陈来:《儒家伦理与中国现代化》,载陈来:《传统与现代——人文主义的视界》,北京:三联书店2009年版。

⑬[美]列文森:《儒教中国及其现代命运》第1卷,“总序”。

⑭同上。

⑮[美]列文森:《儒教中国及其现代命运》第1卷,第三章第三节。

⑯同上,第四章第二节。

⑰其实在文化上采用中体西用的模式,已经脱离了传统体用观的基本含义,体用从传统的“本体-功用”变成了“目的-手段”。这种体用的含义变化了,如果依旧坚持“体用不二”,必然会导致对目的的抛弃。

⑱[美]列文森:《儒教中国及其现代命运》第1卷,第七章第二节。

⑲同上,第七章第三节。

⑳同上,第八章第一节。笔者将列文森的观点视为“剃刀”,列文森的这一表述无疑是最锋利的“刀刃”。史华

慈在一定程度上也接受了列文森对于民族主义的判断,他的说法可以作为对列文森观点的补充,他说:“和传统有某种决裂,我认为是不一定的。如民族主义是兴起于现代的产物,因民族主义而需对中国传统文化有相当程度的自尊心,正因为必须对传统有自尊心,所以对传统作了一种全盘性的肯定。这种对传统文化全盘性的肯定,并非因为传统文化思想内涵本身有何说服力,而是因为需要对传统文化产生感情上的认同,故加以肯定。换句话说,此种全盘性肯定传统的传统主义,其实它的根源是一种现代性的现象,即现代对民族主义的需要。”

[美]史华慈:《研究中国思想史的一些方法问题》,第24页。亦可见史华慈在《论“五四”前后的文化保守主义》(载许纪霖[编]:《史华慈论中国》)一文中的概括。

②[美]列文森:《儒教中国及其现代命运》第3卷,第五章第三节。

③同上,第四章第三节。

④季剑青:《超越汉学:列文森为何关注中国》,第16页。

⑤[美]列文森:《儒教中国及其现代命运》第1卷,“总序”。

⑥可参考拙作《从“文化心理”与“文化自觉”看儒家伦理的当代建构问题》(载《吉林大学社会科学学报》2022年第1期)的相关分析。

⑦史华慈对“冲击-回应”说的质疑,本文不做分析。

⑧Maurice Meisner & Rhoads Murphey, “The Mozartian Historian,” Essays on the Works of Joseph R. Levenson, California, 1976, p. 108.

⑨许纪霖(编):《史华慈论中国》,第13页。

⑩同上,第197页。

⑪同上,第198页。

⑫同上,第124页。

⑬史华慈也承认某种文化背后可能有“共同的文化指向”和“主控文化导向”,但他似乎并没有明言,不同文明的“共同的文化指向”与“主控文化导向”是否会排斥。当然,史华慈以动态的观点看待文化指向的变化是十分有意义的。

⑭方克立:《现代新儒家与中国现代化》,天津人民出版社1997年版,第564页。

⑮杜维明:《以精神人文主义应对全球伦理困境》,载《文汇报》2017年10月1日,第7版。

⑯杜维明:《什么是精神人文主义》,载《南方周末》2014年12月25日,第20版。

⑰关于陈来的文化观,特别是对“多元普遍”的论述,可见拙文《元亨之际的文化思考——陈来先生与中华优秀传统文化的创造性转化与创新性发展》(载《黑龙江社会科学》2022年第3期),这里仅结合列文森问题做简要概括。

⑱陈来:《中国近代思想的回顾与前瞻》,载陈来:《传统与现代——人文主义的视界》,第29页。

⑲同上,第30页。

⑳当然,一些相对主义和特殊主义的主张中其实蕴含了某种普遍主义的预设,只是观点的提出者对此并不自觉。“多元普遍”的观点与此更加不同,它对各个文明的内在普遍性以及普遍性的实现,都要求理论与实践的自觉。

㉑关于应用陈来的“多元普遍”观点对列文森的回应,可见拙文《元亨之际的文化思考——陈来先生与中华优秀传统文化的创造性转化与创新性发展》。

㉒陈来关于“多元普遍”的观点与艾森斯塔特(Shmuel Eisenstadt)关于多元现代性的观点具有相似之处,譬如,他们都承认轴心时代形成的主要文明的价值,不认同人类未来的道路注定要沿着西方规定的方向前行。但比起多元现代性理论,多元普遍论不仅关注现代社会内部的差异问题,而且更加侧重于文明论的视角,对世界各大文明的价值、特征做出内在的理解,并在人类文明未来走向这一视域下,动态思考各文明可实现的普遍性,思考人类文明的未来,以及各文明传统在其中结构性的位置。具体观点参见[德]格哈特·普莱尔(Gerhard Preyer):《艾森斯塔特的多元现代性范式》,载《南京大学学报(哲学·人文科学·社会科学版)》2012年第1期,第70—76页。

㉓[美]列文森:《儒教中国及其现代命运》第1卷,“总序”。

责任编辑:周 慧

“calligraphy”. The artistic genealogy of calligraphy is more a rewriting of the political and legal genealogy of calligraphy by modern and contemporary scholars.

Keywords: calligraphy, major power, unified characters, institutional functions, local knowledge

Levenson's "Razor": Traditional Culture and Universality

109

Zhao Jin'gang

Abstract: The shift of universality, a point presented by Joseph Levenson in his *Confucianism China and Its Modern Fate*, has a razor effect on the traditional culture in modern China. A student of John King Fairbank, Levenson has also been influenced by the China studies of Max Weber. Through a comprehensive study of Confucianism and pre-modern China, he concludes that, after entering modern times, Confucianism has ceased to be the universal principles of Chinese societies and has been resigned to the museum. In its place is the spirit of the modern world. He believes that in the maxim of “adopting Western knowledge for its practical uses while keeping Chinese values as the core” as well as in the narratives of nationalism, traditional universality has given way to the new universal values. Therefore, in his opinion, any defence of the tradition on the grounds of “nationality” or “uniqueness” is moot. While disputable, Levenson's “singular universality” is worth examination from different angles. How to understand traditional universality and its relationship with Marxism is a question that should be in our mind when we are facing the “razor” of Levenson.

Keywords: Joseph Levenson, universality, Confucianism, modern

Comparative Craft in Case-Oriented Research: Philosophical Basis and Analytical Approach

121

You Yu & Chen Chao

Abstract: The case-oriented approach discussed in this paper refers to the methodological system that aims to establish sufficient and necessary conditions (combined) or explore causal mechanisms through either cross-case comparison or within-case analysis. It mainly includes within-case causal analysis, small-N comparative study, and qualitative comparative analysis (QCA), all for the purpose of theoretical construction and causal inference. This paper argues that the case-oriented approach is gradually developed from comparative methodology and the confrontation between quantitative and qualitative approaches. To carry out a case-oriented research, researchers must first understand the philosophical basis of the case-oriented approach which mainly follows “regularity and deterministic” causality (such as in small-N comparative study or QCA) or “mechanismic and deterministic” causality (such as in the process-tracing method). The key value of the case-oriented approach lies in revealing the specific logical causality between things rather than simple variable correlations. Once the ontological and methodological characteristics of the case-oriented approach are clarified, it will not be difficult for research-