

断裂、延续与转化:海外学界儒家中国近代命运的三种书写路径^[*]

赵刘洋

(复旦大学 马克思主义学院,上海 200433)

[摘要]对儒家中国近代命运的分析往往从单一理念出发,要么认为儒家必定成为与现实世界无关的展览品,要么希望将儒家构建为超越现实世界的道德形而上学,两种理念尽管存在诸多对立,但实质上皆认为儒家和现实世界相脱离。回到实践可以看到,儒家体系本身即是理念和实践既矛盾又抱合的统一体,而儒家道德理念在中西互动中经过创造性重构可为构建具有中国主体性的现代化知识体系奠定重要基础。将关于儒家中国近代命运的认识从西方现代化理论的支配中解放出来的过程,亦是“历史”与“价值”从二元对立走向二元合一的过程。

[关键词]儒家中国;现代化;历史叙事;实践;自主知识体系

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2024.09.019

一、引言

在海外中国研究领域素有“莫扎特式史学家”之称的列文森(Joseph Levenson),对儒家中国近代命运的分析的核心理念就是“历史”和“价值”的分离。在列文森看来,19世纪中国思想家们一个重大变化就是面对西方冲击,不再将儒家文化作为自身的文化财富,也不再将其视为放之四海而皆准的普遍性准则。这些思想家之所以接受儒家思想,不是因为这种思想具有普遍正确性,而是因为某种传统主义的强迫感去公开承认这种信心,对儒家思想的认同仅仅是一种情感需求。因此,列文森将近代中国思想史理解为两种趋势不断交互的过程,即破坏传统者不断抛弃传统以及传统主义者固化传统的过程,且二者皆表现出希望实现中国与西方平等的强烈关怀,但是儒家在西方强烈冲击下逐渐沦为和现实世界没有关系的“博物馆展览品”,^[1]尽管不无争议,但是列文森的思考带给我们的重要启发是,中国如何在实现现代化过程中同时保持主体性。

列文森主要通过构筑一系列二元对立概念如传统与现代、历史和价值、思想和情感等来解释相互

作者简介:赵刘洋,法学博士,复旦大学马克思主义学院副教授。

[*]本文系国家社会科学基金高校思想政治理论课研究专项课题“海外中共学融入思想政治理论课教学研究”(21VZS145)的阶段性成果。

重叠且无法归类的思想和事件,对列文森而言,构筑这些概念并非因为现实世界真的客观存在着这些鲜明对立,它们只是用来解释现实情境和为观察定义上的鲜明如何以及为何在历史中变得模糊。^[2]但是这种以外在二元对立概念加诸历史的方式对理解近代中国会带来何种影响,我们又该如何认识儒家中国现代命运?若对这一问题有所回应,不妨重访史家认识近代中国的方式和途径,鉴于海外学界(包括港台地区当代新儒家)关于儒家中国的近代转型已有诸多研究并产生深刻影响,限于篇幅,本文主要以此方面代表性论著为主要讨论对象,希望为关于儒家中国现代命运的思考提供相应启发。

二、“断裂”：儒家思想与现代西方的对立

列文森在关于儒家中国近代命运的分析中,颇具启发性地阐释了他关于“思想”的理解。他区别了作为两种意义的“思想”:首先是作为名词的“思想”,这种“思想”是恒常的,它是作为逻辑构建物的观念或观念系统,永远指向其本身的固有意义;其次是作为动词的“思想”,这种“思想”则是一种心理活动,它意味着它具有变化的语境,当人们在不同的整体环境中抱持某些思想时,他们抱持的想法其实有着不同的涵义。^[3]列文森对“思想”的此番阐释带给我们的启示或许是,对思想的认知既无法脱离思想自身的语境,也无法脱离史家本身的立场,正如卡尔(Edward Carr)关于历史学家和历史事实关系的经典名言——历史学家和历史事实之间是一个互相作用的过程,也是一个现在与过去之间永无休止的对话过程,历史学家在历史事实面前既不是卑微的奴隶,也不是专制的暴君,没有事实的历史学家是无本之木,没有前途,而没有历史学家的事实是死水一潭,毫无意义。^[4]历史事实不会自动说话,它离不开历史学家的解释。同时,历史学家在研究历史过程中要对自己所持的既定预设保持清醒反思,以使这种预设和历史实际能够更加趋于一致。

列文森对儒家中国近代命运的分析不可避免地受到当时西方现代化理论思潮的影响。20世纪五六十年代,以社会学家帕森斯(Talcott Parsons)、经济学家罗斯托(Walt Rostow)和库兹涅兹(Simon Kuznets)以及格申克龙(Alexander Gerschenkron)等为代表的现代化理论先驱在如何实现经济和社会发展方面作出了一系列开拓性贡献。这一时期的现代化思潮对现代化的关键理解在于,认为现代化是对自身传统和特性的克服并逐渐实现世界趋同的理性化过程。^[5]这种对现代化的理解和启蒙运动以来西方主导性价值具有实质一致性,比如黑格尔(Georg Hegel)将世界由低至高的演变理解为“绝对理念”在现实世界的展开,“东方社会”未来终点即是西方社会。与此类似,马克斯·韦伯(Max Weber)尽管对理性化带来的“铁笼”桎梏有着深刻认知,但是他的学术中心工作仍然可以被概括为从诸种宗教文明比较中解释资本主义理性化为何首先出现在西方以及如何普世化。从西方现代化价值预设出发,自然会否定人类实现现代化途径的多元性,忽略传统在现代化进程中的重要意义。

受此影响,列文森在对儒家中国近代命运的分析的关键预设就是“历史”与“价值”的二元对立。列文森首先从对明清中国的儒家文化何以未能带来西方式现代化的解释开始,因为中国若能顺利进入现代世界就不会有后来关于“历史”与“价值”的断裂。在他看来,明清中国的早期唯物主义者尽管强烈批评宋明唯心主义哲学,但是这些思想者和以培根(Francis Bacon)为代表的西方哲学家仍然存在本质不同,因为仅仅选择摒弃只能供冥思的抽象观念而选择观察具体事物是不够的,必须要有方法和目的去观察并提炼出普遍规律从而把事实组成科学。与近代西方思想家相比,中国明清时期的思想家尽管也会走出书斋观察世情并用事实检验书本,但是他们很少会系统地提问,而这些提问可能会让他们看到某些事实与其他事实之间的本质关系,他们从不希望像培根那样在实验性和理性能力之间建立起真实的且合理性的联系,因此他们的努力绝不能等同于科学精神;其次,儒家人文主义和现代

西方职业官僚制及专业技术性文化同样不同,官员所接受的不是职业化教育,他们在社会中获得崇高地位依赖的也不是专业技能,治理民众所依赖的方式也不是法律,儒家学问体系既是道德的也是审美的,官僚体系和精通高雅文化之间的密切联系最终被西方压力所瓦解。^[6]列文森希望分析儒家中国和现代西方的关键差异,以解释明清中国尽管出现诸种与西方相似变化但仍然未能真正实现突破的根源,但是他的潜在预设就是将西方近代化当作一条普遍道路。

“历史”与“价值”出现断裂,根源实质上是近代中国衰弱的基本现实。面对西方强势冲击,近代中国的思想者不得不检视造成中国衰落的诸种根源,儒家思想作为传统中国主导性价值便不得不对这种衰落负责,但是近代思想家们同儒家思想决裂却是一个长期过程。列文森认为,中国的所有传统主义者无论对西化的观点如何,都必须同意儒家是中国文化的精髓,但是如果可以击败那些自我欺骗的蔑视西方者,如果可以把当前的中国文化描述为非儒家的,那么全盘革新也许就不会有损中国之“体”,反而有助于重新发现中国之“体”。比如在康有为的理论中,科学与进步这对最受欢迎的价值不再是西方专属,而是儒家体系的核心生命力,其关键在于中国和欧洲以相似的顺序演进,过去的黑暗阶段之后都会是通往光明未来的后续阶段,思想正统对二者的束缚最终都会被思想自由所取代。但是,康有为的这种思想在梁启超身上逐渐沦为废墟,对梁启超而言,中国进入现代世界不是对纯正孔教的坚持,而是与其决裂。由此,列文森颇具启发地指出:近代中国思想史很大程度上是“天下”成为“国家”的过程,前者是符合儒家之道的文明社会的概念,而后者则是一个政治概念,如果文化的改变有利于国家,那么文化就应该被改变,民族主义侵入中国的舞台,文化主义绝望地让了路,儒家文化逐渐成为“博物馆中的展览品”。^[7]“历史”与“价值”之间如此纠葛并最终走向分离,说到底在于儒家无力解决近代中国衰败的现实困境。

而“历史”与“价值”复杂纠葛的重要影响就是近代中国知识分子最终选择共产主义。在列文森看来,憧憬着中国有信心与西方平起平坐的中国人不必回到令人绝望的传统主义,因为在共产主义的庇护下,反传统主义也可以达到这一目的,共产主义的中国可以和俄国一起成为领先世界的先锋,而非跟在西方后面亦步亦趋,共产主义者寻求一种综合以代替被抛弃的儒家观念和与之相对立的西方观念。中国既不应该拥抱传统中受到褒扬的中国价值,也不应该拥抱现代西方价值。^[8]对列文森而言,近代中国知识分子选择共产主义和儒家中国的“历史”与“价值”的复杂纠葛有关,共产主义为中国在现代世界中实现富强带来一种全新选择,既不是回到无力解决近代中国现实困境的儒家传统,也不是选择依附于西方霸权体系,尽管儒家“天下观”与共产主义先锋队价值观具有一致性,但是儒家在现代世界中的结局只能是成为“博物馆展览品”。

以列文森为代表的学者对儒家中国近代命运的分析隐含一条基本线索,就是将中国现代化与西方现代化进程进行对比,尤其是与西方现代化两大成绩即科学革命和民主政治相比,可以看到近代中国未曾发生这种革命。所以,儒家思想作为传统中国主导性价值究竟如何抑制科学发展首先就成为重要问题。比如,著名的科学史家李约瑟(Joseph Needham)对中国何以未能产生“科学革命”的回应就是从思想史角度来解释。在他看来,传统中国从未如西方那样发展出一套超人格、超理性的存在所颁布的法令,这种自然法观念无论是对开普勒(Johannes Kepler)、笛卡尔(René Descartes)还是波义耳(Robert Boyle)及牛顿(Isaac Newton)而言都是重要的启示,因为它鼓励了这样一种观念:一个与尘世立法者相对应的天界立法者的命令遍及一切物质事物,为了相信自然是理性的和可以理解的,西方人不得不假定有一个本身是理性的至高存在安排了这种可理解性。但是,中国人并不相信有一个天界立法者在创世之初就给非人的自然规定了一套精确表述的抽象法则,也不相信其他较低理性存在

者能用观察、实验、假说和数学推理等方法来破解或重新表述这些法则，万事万物能够和谐并作并非因为存在一个外在于它们的最高权威，而是因为它们都属于一个等级分明的整体，各个部分形成了一种有机的宇宙样式，它们服从的乃是自身本性的内在命令。^[9]对李约瑟而言，中国文化缺乏以抽象理性原则对自然规律进行探究的动力，儒家文化强调的是遵循事物本身的秩序，这和追求对自然法则进行精确表达的西方明显不同。

与西方现代化对比，“历史”与“价值”的断裂亦和儒家传统并未带来现代自由民主政治紧密相关。对此，张灏从“幽暗意识”和“内圣外王”的对比来解释中西政治何以走上不同道路。“幽暗意识”主要是西方文化对人性中和宇宙中与始俱来的种种黑暗势力的正视和省悟，因为这些黑暗势力根深蒂固，这个世界才有缺陷并因而不完美，人的生命因而具有种种缺陷和遗憾。正视人生和宇宙中的阴暗面并不意味着在价值上对其认可，正是从道德感出发才能看到黑暗势力的“黑暗”和“缺陷”，“幽暗意识”在价值上否定人的私欲和私利，然后在这一前提下求其防堵、求其疏导、求其化弥，所以它对现实政治和人生常常带有批判和反省的精神。与之相比，儒家传统中强调的是“内圣外王”，这种乐观精神淹没了“幽暗意识”，无论成德的过程多么艰辛，人仍有体现至善成为完人的可能，既然人有成圣成贤的可能，那么政治权力就应该交在已经体现至善的圣贤手中，让德性和智慧来指导和驾驭政治权力。^[10]刘子健更是将儒学强调修身和内省的特点称为“转向内在”，儒学没能革除甚至改善专制体制，这种文化模式在宋代经过沉淀和自我充实后转而趋向稳定、内向和沉滞僵化并渗透至整个国家，其影响一直持续到20世纪，只是到了“五四”全盘反传统才被打破。^[11]将儒家文化和近代西方民主制对立的分析延续着“五四”时期思想家们的基本思路：中国现代化必然意味着与传统决裂。

所以，列文森所分析的儒家中国的“历史”与“价值”分离的历史事实基础是“五四”时期以陈独秀、胡适和鲁迅为代表的现代中国思想家们的激烈反传统主义，这种激烈的反传统主义的根基是民族主义所希望实现的文化和政治变革。在林毓生看来，这种激烈的全盘反传统主义若从根源上而言，其实来自儒家的一元论和唯智论的思想模式，因为按照儒家的观点，人心的根本思想的改变是最基本的改变，只有思想上的信服才能产生思想上的变化，当这种借思想文化以解决问题的途径在辛亥革命后中国社会政治现实的压力下被推向极端时，便演变成一种以思想为根本的整体观思想模式，“五四”时期的反传统主义者根据这种思想模式把中国传统视为一个有机整体而予以全部否定。^[12]而这种反传统的民族主义成为现代中国知识阶层的普遍精神气质，中国人向来以人道文化的继承者自居，遵循儒家克己复礼和仁政爱民的理念，但是19世纪中叶以来，长期的丧权辱国和当政者的积弱无能带来历史上中华民族的新觉醒，一个著名例子就是郁达夫在小说《沉沦》（1921）中描写的一位留日的中国青年在临终前把自己的痛苦归咎于中国的荏弱：“祖国呀祖国！我的死是你害我的！你快富起来，强起来罢！你还有许多儿女在那里受苦呢！”^[13]无论传统主义者还是反传统主义者，都具有相同目标即如何实现国家富强，而儒家在现代世界中的艰难蜕变带来的知识分子的强烈失落感又使得这种民族情感更加强烈。

列文森或许因为他的犹太身份认同，在他关于儒家中国近代命运的分析中尽管充满诸多情感共鸣式的复杂纠葛，但从根本上而言他仍然深受长久以来西方现代主义价值的影响。首先，这种思路将现代化等同于西方化，西方主流现代化理论构筑一套如个人主义和私人领域、市民社会、自由市场、代议民主制、科层官僚制等现代主义价值体系，并将其构建为是否实现现代化的依据，进而认为现代化就是对本土传统的克服并逐渐和西方趋同的过程，这一过程必然面临转型带来种种阵痛等问题，但是现代化注定成为所有社会不可避免的宿命和结局。

其次,这种思路主要在解释非西方社会何以未能实现现代化并将传统皆视为现代化的对立面。无论是与个人主义价值相对立的家族主义,还是与代议民主制相对立的集权君主制等,所有一套与传统社会相关的制度和价值体系皆被认为要对中国未能实现现代化负责,并均应送到历史的审判庭。这种思路实质上是采取一种文化本质主义,将所有与现代西方不同的方面皆概括为现代化的对立面,由此分析其是如何阻碍中国成功实现现代化,进而否定非西方社会探索自身现代化道路的可能性,对于非西方社会而言,实现现代化只能意味着放弃自我,别无他途。

最后,西方主流现代化理论代表着对现代化的一种乐观情绪,忽略现代化进程中面对的普遍性问题。将现代化理解为科学主义以及个人主义等价值成为主导性观念和“去魅化”过程,忽略将传统秩序和观念皆从现代世界中祛除后带来的诸种复杂性问题。现代世界中的人的结局是否就是只能成为个体化的“孤立者”,将“人”构筑为可以征服世界的“主体”又会带来新的问题,传统价值对现代化是否只是情感认同,抑或传统和现代化本身就是“你中有我,我中有你”,现代化实践中的诸多困境对现代化观念带来深刻挑战。

纵然从“历史”与“价值”二分出发,也可以看到中西现代化进程中“历史”和“价值”的分离依然带有不同意蕴。西方深受基督教影响,认为人只能依附于上帝,人类社会是堕落的产物,人只能认识表象世界而不能认识本体界。启蒙运动将人从宗教中解放出来,“历史”和“价值”的分离意味着人的主体地位确立,理性主义在现代世界占据主导地位,宗教只负责协调道德领域。这种分离对于深受启蒙主义价值影响的人而言,外在的道德价值对现代国家的介入只能带来非理性结果。

与之相比,现代中国的“历史”和“价值”的分离则意味着中国如何在现代世界获得新的生命:承担传统中国国家象征性统合功能的君主制被民主共和制所取代,承担传统中国社会流动重要渠道的科举制和士绅被新式学堂和现代知识分子所取代,承担传统中国意识形态整合的儒家思想被科学主义所取代,所有与儒家思想相关的家族制和宗法传统皆被批判,似乎只有将“价值”从“历史”中排除,才能将儒家中国改造为富强的现代国家。这种线性式进化观在近代中国占据支配地位,任何对此持反思立场的人,都很可能被作为污名化了的“保守主义者”。

因此,以“历史”和“价值”二元对立的观点解释儒家中国现代命运的观点预设了儒家传统和现代化的不可通约性。但是,客观世界是思想、政治、经济等诸多线索交织成一张不可割裂的网,而历史研究的最终目的是为了以可理解的方式将整体复原。^[14]所以,历史研究的主要目标在于通过与过去对话对已然过去的历史事实进行重建,然而历史事实真的如此吗?

三、“延续”:儒家思想对现代世界的适应

“历史”与“价值”二分明将儒家思想与现代西方对立,这种观念在20世纪六七十年代面临诸多挑战,因为这种观念假定西方冲击是中国内部变化的根本动力,并为中国近代化设置议程与方向,在当时西方蓬勃发展的“反越战运动”和自由民权运动等各种社会运动的推动下,这种根深蒂固的“西方中心论”开始被反思,而近代中国思想变化的内部动力和中国思想自身的延续性也随之被认真对待。

对西方价值观念进行深刻反思的近代中国思想史研究可以概括为三种趋向。首先是从中国语境出发重新审视近代中国思想,不再将近代思想变化简单视为对西方的复制和移植,也不再将西方视为引起变化的支配性力量和根本动力,而是将中西文化置于平等位置,并把近代中国思想变化视为中西之间连续不断的对话。在海外中国思想史领域占据重要地位的史华兹(Benjamin Schwartz)于1964年出版的关于严复思想的传记很快成为经典之作。在这部著作中,史华兹不是从西方价值观念来批评

严复如何误解了西方,恰恰相反,他将严复对西方的翻译置于中西文明比较视野中以此阐释严复对西方的认识。在史华兹看来,严复对西方思想的翻译一个重要目标是希望探究西方强大的根源,而引起严复关注的是代表西方文明的浮士德的性格,正是这种浮士德—普罗米修斯性格导致西方物质财富的空前增长。严复对自由主义的关注不是放在个人价值本身,而是探求如何通过释放个人自由实现国家富强,自由、平等和民主提供了最终解放个人才能的环境。通过此番双向比较,史华兹认为那种把严复对西方思想的论述看成是近代西方思想在一个非西方人头脑中被歪曲了的东方的观点显然是错误的,因为从严复的例子中可以明确看到,“对西方的反应”是覆盖在明确的社会、政治和思想的信奉之下的。而严复对富强的关注和对西方的浮士德性格的反应,则是近代中国思想界觉悟的基本特征,并构成近代中国所有独立思想流派的基础。^[15]所以,近代中国思想家们对西方文化的译介不是简单的文化移植,这种互动中包含着儒家文化强韧的延续性。正如黄克武分析严复对约翰·穆勒(John Stuart Mill)的自由主义思想的认识所表明的,严复对西方思想的译介过程同时也是基于自身文化和情境审视西方文化的过程,与穆勒强调个人自由的极端重要性明显不同,严复并未将个人视为达成其他目的的手段。严复既未将个人置于群体之上,亦未将群体置于个人之上,而是秉持了根植于中国传统的“成己成物”和“明德新民”观念,认为个人自由和社会利益可以携手并进而而不相冲突,这种尊敬个人价值的思想和西方自由主义存在诸多格格不入之处。^[16]这种研究趋向强调将中西文化置于平等位置,并对近代中国多几分“了解之同情”,尤其是将近代中国思想变化置于中国如何“寻求富强”和儒家文化所具有的韧性的语境中重新审视,以此解释近代思想家们如何对西方思想进行改造,并将其转换为再造现代文明的重要资源。

所以,若从思想史方法上而言,以西方概念范畴来概括近代中国思想的最大问题就是失真和以偏概全,思想史研究的重要任务是通过与历史对话,重建历史事实,这就要求历史学家回到思想语境,设身处地理解思想的真实含义,所以第二种趋向就是回到历史语境发掘近代儒家思想的活力,而不是将儒家传统作为被西方改造的对象。一个典型的案例就是应以何种范畴理解清末著名改革者和思想家谭嗣同。谭嗣同生长在19世纪的最后四十年,他的思想由成熟到发挥影响的时期正是中国文化深刻转型的时代,在转型过程中谭嗣同的思想扮演了极其重要的角色,但以何种范畴概括他的思想特质则成为难题:首先是“民族主义”这一常用观念,尽管谭嗣同的思想中含有国家观念和种族意识,但是这些观念和意识对他影响并不大,梁启超曾称谭嗣同思想为“世界主义”;其次是所谓的“现代化”范畴,这一概念同样存在明显问题,因为“现代化”明显不是以“道德取向”为主的概念,但是谭嗣同的思想中却包含浓厚道德色彩;最后是“文化认同”范畴,这一范畴主要用以概括近代知识分子在西方文化冲击下内心产生的强烈屈辱感和文化自卑心理,但这一范畴同样难以解释谭嗣同思想。因此张灏认为,对谭嗣同思想的理解必须同时看到中西思想对其思想的影响,深受儒学和大乘佛教等传统因素影响的谭嗣同的思想包含着强烈的传统倾向、唯心倾向和超越心态,三者混合使得谭嗣同的思想展现出一种特有的理想主义精神,这种理想主义精神在其生命中的直接体现就是他的烈士精神,这种精神震撼了一个时代。^[17]传统中国思想包含范围广泛,而近代佛、老思想及诸子学说复兴本身即带有对儒家正统的深刻批判,传统思想和西方思想的汇聚对近代中国政治和价值秩序产生强烈冲击,近代中国变革的思想动力并非只是西方,中国内部多种资源同样是近代变革的重要力量。

而对于那些深受传统文化影响的近代思想家们,对西方文化的理解和选择必然受到既有文化传统的深刻影响。传统文化和西方思想的汇聚也终将形成一种具有新的特质的思想,这种新的思想必然是中西共存的,若以二元对立观念理解近代中国思想,其结果必然是和历史真实越行越远。

因此,回到思想语境分析近代中国思想的延续和变迁,反思将西方作为中国思想变化关键动力的基本预设,重视中国传统中国文化的内部活力以及中国传统与西方互动的复杂影响,而不是将近代中国思想的变化简单理解为“西方冲击—中国回应”的线性式被动过程,就逐渐成为理解近代中国思想变迁的重要趋向。

而传统中国思想之所以具有如此强韧的延续性,显然和传统儒学体系的特质紧密相关,它并非一套静止的停滞的思想体系,这种体系历经千年经久不衰,是因为它带有强烈现实关怀和适应性。墨子刻(Thomas Metzger)以“摆脱困境”概括儒家思想面对近代西方冲击的反应。在他看来,尽管近代的思想家们不断抨击儒学传统的病态和腐朽,但是这并不意味着儒家思想对他们没有影响,这些思想家们有意识加以排斥的东西往往在无意识中早已接受。若从这一视角而言,现代中国和前现代中国之间存在着深刻的延续性,由此对中国现代思想的基本趋向的认知便会发生变化:中国不断发展着的实现现代化的决心并不简单基于西方要优于中国这样一种观念,毋宁说西方方法被证实是广泛需要的,因为它对于解决儒家长期以来一直困扰的问题且对于实现儒家一直追求的社会理想有帮助。^[18]墨子刻将近代中国遭遇的诸方面危机与传统中国遇到的挑战勾连起来,这种做法尽管不无争议,但也提醒我们在看到近代中国经历的诸种变化的同时也应关注历史的不变性,因为变迁和延续从来就是历史这枚硬币永远无法分离的“一体两面”。

所以,近代中国思想变迁的关键问题就是如何探索中国现代化道路,这种现代化既不是回归传统,也不是对西方亦步亦趋,而是在实现现代化的同时又能保持中国价值认同。要实现这一目标,便不得不对近代中国思想和政治体制等诸方面进行改革,正是在探寻中国现代化道路的进程中,传统价值和现代价值实现一种共生和融合,而如何对这种共生状态进行分析就成为第三种趋向。在萧公权关于康有为的经典研究中,萧公权认为康有为希望建立一种未来的新秩序以使人人都生活在充分和谐快乐中,康有为除了界定中国在现代世界中的地位外,更界定了一种理想的新世界:现代中国是一个独立自主的国家,经由现代化而获得充分的财富与物力,中国在国际中获得其应有之地位,同时具有特殊文化风格作为立国基础。康有为的这种思想和近代中国主张全盘西化的知识分子大不相同,后者认为毫不保留地西化是实现现代化的唯一途径,中国不必保留其自身文化,但是康有为尽管对西方文明的两个重要方面即民主和工业特别重视,但是他同时高度重视中国自身的文化遗产。^[19]问题或许不在于争论到底是儒家传统还是西方自由主义才是人类终极价值,事实上现实世界的改造也充满各种风险和挑战,至于是否存在一个完美的新世界同样充满疑问,但是儒家文化和西方文化在碰撞中的融合则为探寻一种理想的现代秩序构筑图景。

因此,儒家传统与现代西方在价值形态上并非二元对立,实践中二者的融合也为探寻一种具有中国主体性的现代化道路奠定基础。在黄宗智关于梁启超与近代中国自由主义的经典研究中,他挑战了列文森以“情感”与“理智”二分框架对梁启超思想的解释。在黄宗智看来,梁启超思想中儒家思想和现代西方并非互相排斥,二者都是在各自范围内的复杂的理智选择。对梁启超而言,儒家持久性地对其产生影响,公羊学在塑造他的思想上所起的作用,既表明构成梁启超的儒家传统的复杂思想的支配力,同时显示出其适应性。这种动态的不断变化的思想源自各种不同成分互相作用且互相改造,尤其是他的民族主义和自由主义的互相拖拽。而占据梁启超自由主义计划核心位置的是他的“新民”理念,这种理念同样融合了自由主义和儒家强调人的道德和态度高于一切的思想,所以梁启超特别呼吁一个自由的、民族主义的、积极的“新民”,因为这样的公民不仅能保证自由民主政府的实现,而且能够确保一个强大新中国的实现。^[20]儒家思想和自由主义之间并非此消彼长、二元对立,同时二者内在张

力也无法真正消除,正如政治理想和社会现实之间永远处于矛盾和运动中一样。而儒家思想和自由主义的矛盾和协调在变动不居的近代中国就像一缕微弱的烛光,在探寻具有中国主体性的现代化旅程中不断照亮前行的道路。

总之,儒家中国的现代命运并非必然成为与现实世界无关的僵化物,儒家思想具有深刻的延续性,这种延续性在中西的碰撞中深刻影响了中国理解西方的方式,同时也成为近代中国政治秩序变动的重要动力,二者实践中的融合亦为探寻一条既是现代的又是中国的现代化道路构筑理想图景。

但是,中西并存是否只是一种过渡形态?尤其是仅从知识精英的视角分析儒家中国的命运带来的问题是,伴随儒家制度体系的解体,脱离了国家实体的儒家思想是否必然成为无所依附的“游魂”?

四、“游魂”：儒家思想在现代世界中的漂泊

如何对待儒家传统是东亚国家近代化中的普遍性问题。传统政治体系中儒家之所以和政治关系紧密,关键是儒家思想作为主导性价值对国家整合起到重要作用,所谓国家整合,核心目标就是如何将人民、领土和主权等国家要素凝聚为一个整体。^[21]传统中国虽然历经改朝换代,但是国家整合未必成为明显问题。原因在于,数千年来传统中国政治形成了一整套自主整合方式,但是在近代,国家如何整合却成为一个难题。如前所述,传统国家制度体系无法适应现实危机逐渐被抛弃,移植的西方政治制度又很难真正确立,近代中国现代化进程失败的重要原因将现代化理解为西方化,忽略了政治秩序建立的复杂性。伴随传统制度体系的解体,儒家文化到底该以何种方式存在,尤其是深受儒家传统影响的东亚国家将以何种方式实现国家整合皆成为难题。对此,不妨将近代日本和中国作一对比。

一种方式是儒家思想依附于民族主义或国家主义以实现国家整合。日本近代化进程中重视民族主义的重要整合功能,但最终走向军国主义扩张道路。对此,日本著名政治学家丸山真男认为,要成为一个“民族”就意味着所属成员必须要求这种共同属性,即必须作为一种被意识到的愿望,这种将自身存在提升到政治的高度并迫切要求形成国家共同体的意识会凝聚成政治上的一体意识,而担负着近代民族国家整合作用的无疑就是这种意义上的民族意识。如果将这种以民族意识为背景而成长起来的民族统一和国家独立的主张称为广义民族主义,那么民族主义恰恰就是近代国家作为近代国家存立所不可缺少的精神动力。同时,丸山真男颇具启发性地指出,民族主义的产生往往以一些外部刺激为契机,通过对以前所依存的环境进行或多或少的自觉转换而把自己提升为政治上的“民族”,而对这种转换起到决定性作用的外部刺激通常就是外国势力。^[22]民族主义在现代国家整合过程中起到重要作用,民族主义的形成自然涉及国家如何对待自身文化传统,在西方刺激下产生的迫切改变国家衰落境遇的强烈意识,并由此形成彼此利益休戚相关的国家认同意识,伴随着在历史上具有明显优越意识的儒家文化在近代遭遇的全面衰落所激发的民族主义,对于一个弱国而言将会是现代化重要的精神动力。问题在于,强烈的民族主义和过度的国家整合会把一个强国导向何处就不免令人深思。

另一种方式是儒家思想和专制权力紧密结合以实现国家整合。一个典型事例就是列文森虽然关注到但并未分析的日本近代政史上著名的关于“国体”的概念。“国体”这一概念是由会泽正志斋于1825年出版的《新论》中提出,他针对日本因西方列强渗入而陷入危机,对来自中国古代典籍的“国体”一词作文化意义上的阐述。在会泽看来,西方列强具有强大的“一体性”是因为基督教发挥综合性凝聚力量,而他认为古代日本也存在以“政祭一体”为特征的“一体性”传统,他倡导国体论旨在“以全民自发性的服从来取代当权者强制性的支配”。会泽所阐述的“国体”并未涉及政治组织与法律体制建构,真正对近代日本政治组织和法律体制产生深刻影响的是明治宪法设计者伊藤博文。伊藤博文

将日本的天皇作为“在欧洲文化的上千年历史中起到‘基轴’作用的基督教的‘精神替代物’”，通过这一“国家之基轴”来实现“臣民的统合”，明治宪法最终确立的国家形态就是“在‘国体论’的框架中嵌入普鲁士型的立宪君主制”，其第一章即题为“天皇”，第一条明确规定：“大日本帝国由万世一系之天皇统治之”。^[23]日本军国主义者将天皇作为国家整合的关键并将其纳入近代宪政体制，这种方式实际将传统紧密依附于专制权力。从日本近代的经历来看，传统制度体系解体后儒家思想在现代世界的存在要么依附于专制权力，要么依附于民族主义，而政治的民族主义往往会被专制权力利用。

比较近代日本和中国在国家整合过程中对待文化传统的差异，日本现代国家构建过程中民族主义和专制主义的紧密结合最终使其走向军国主义道路，而近代中国国家整合程度明显不足带来诸多动荡，二者形成明显对比。随之而来的问题是，现代世界中儒家应以何种方式继续存在？

在笔者看来，这也是为何海外新儒家总是将儒家思想作为一种超越现实的道德形而上学，因为他们并未找到脱离其所依赖的国家实体的儒家文化究竟如何存在的方式。因此，儒家思想对于他们更像是一种中国情怀，正如梅约翰(John Makeham)形象地将其概括为“游魂”(Lost Soul)。^[24]

比如著名历史学家余英时深受其老师钱穆影响，就将“士”视为具有超越现实世界的“内在超越”精神延续不断的文化传统。虽然他承认“士”的传统早就随着1905年科举制的废除在现代世界中消失了，但他仍然执着地认为文化和思想的传承与创新自始至终都是“士”的中心任务，作为社会阶层的“士”已经消失，但是作为精神风貌的“士”依然存在，“士”的幽灵仍然以种种方式或深或浅地缠绕在现代中国知识人的身上，比如“五四”时期知识人追求“民主”和“科学”，若从行为模式上作深入观察，可以发现他们仍然不脱“士以天下为己任”的流风余韵。^[25]这种对“士”的超越性精神的阐释实际上将儒家思想构建为一种形而上的道德价值，儒家思想是否具有这种超越性暂且不论，但“士”的存在本身就高度依赖皇权体系和科举制度，随着儒家思想所依赖的制度解体，“士”的精神如何存在？所以这样一套绵延的“士”的精神史与其说是历史事实，倒不如说更像是余先生投诸历史的一种价值认同和情怀。

与余英时的思路实质类似的另一种方式，则是以现代西方哲学方式对儒学传统进行阐释以使儒家价值实现创造性转化。这方面的代表就是牟宗三，他通过对康德(Immanuel Kant)道德哲学加以转化和生成以展示儒家哲学的现代性。^[26]不过，就像法国学者毕游塞(Sebastien Billioud)对牟宗三借鉴康德以重温中国思想这一做法所感慨的，牟宗三的工作代表了一个极为有用的理想型并且无疑是儒学现代命运的可能性之一。但是，牟宗三的道德形而上学，终究不过是身处学术象牙塔中的哲学教授完成的一种思辨性工作。^[27]因此，这种工作仍将儒家思想作为脱离于现实世界的纯粹道德理念。

所以，脱离于国家实体的儒家文化要免于沦为“博物馆展览物”，如果不是依附于专制权力，或许只能采取将儒学构建为具有超越性的宗教精神的路径。比如在唐君毅看来，儒家文化的未来应当是成为一种宗教，宗教的关键特征是相信宇宙的绝对精神实在，因为人的精神在艰苦困难、寂寞无依的时候，往往特别期盼一种绝对精神的存在来慰藉自我心灵，这种绝对精神实在既可以被视为极高明精神的客观化，也可以被视为宇宙中本就存在的绝对精神实在，只有在我之忘我时显示于我。唐君毅不同意中国无宗教且无需宗教的普遍看法，他认为宗教精神的关键在于相信绝对精神实在，从此角度而言，儒家传统将“天”作为绝对精神生命实在，孔孟的精神在继天，但儒家同时强调天即在人中，所以尽心知性立人道为事，在宋儒的思想中宗教融于道德，所以不能成为独立的文化领域，未来应该将儒家思想构建成为具有超越性的“绝对精神实在”的宗教。^[28]问题在于，这种从本体论角度试图将儒家思想构建为具有超越性的宗教精神的做法，本身就忽略了儒家思想的重要特点就是抽象道德理念从来不是作为绝对精神而存在，而是和人伦世俗生活紧密相关。

因此,儒家在现代世界中的命运不必然只是成为一种情怀,它只是在现代世界经历了诸多挑战后以另一种方式继续存在,只要中国人的生活方式尚未被彻底丢弃,儒家思想就不会成为一种关于过往世界的展览品。或许正如孔子所谓“礼失而求诸野”,对儒家中国现代命运的追寻,必须回到社会生活和实践中。

五、实践中的创造性转换

可以看到,对儒家中国现代命运的分析往往从既定理念出发,要么基于现代主义理念将儒家文化和现代化对立,进而认为儒家文化必定成为与现实世界无关的展览品,要么希望将儒家文化构建为超越现实世界的道德形而上学,两种理念尽管存在诸多对立,但具有相同预设:认为儒家和现实世界并不相符。回到实践就会发现儒家文化并未死亡,它在变动的现代世界中依然延续。这是因为,理解儒家中国现代命运不能仅将儒家作为一种思想体系却忽略儒家思想从来就与制度体系紧密相关,也不能仅从精英思想出发却忽略儒家在社会生活中的延续,甚至不能仅从文本和正式制度出发而忽略制度实际运作和非正式制度的重要作用。由此,就需要我们从“实践历史”出发,重新审视儒家中国的现代命运这一问题。

著名历史学者黄宗智以总体性“正义体系”概念概括与西方“形式理性”理想类型不同的具有深厚历史延续性的中国法律类型,他倡导并践行的“实践历史”研究,为我们关于这一问题的理解带来一种新的重要视角。这种启发在于,应该认识到中国“正义体系”本身即是道德和实用紧密抱合的矛盾体。比如儒家在社会治理方面构筑了一个“诉讼不多”“良民不讼”“调处解决”的无讼社会理想世界,然而社会实际并非如此。黄宗智依据扎实的诉讼档案研究,发现在清代社会民事诉讼占据县衙处理案件总数的三分之一,这些案件诉讼人多数是普通民众,县官处理这些案件时要么采取由亲族或社区调解,要么采取县衙判决的方式,很少出现县衙调解的案件。^[29]中国“正义体系”本身即是一个矛盾统一体:一方面儒家在道德理念上构筑并指引一个理想世界,另一方面儒家理念本身要适应现实的复杂环境。这种既矛盾又紧密统一的体系所展示的思维方式被黄宗智概括为“实用道德主义”。^[30]这就提醒我们,认识中国“正义体系”既不能从理念出发将理念作为真实,也不能单一从运作出发而指责实际如何背离儒家理想,而应将这一体系视为一个矛盾统一体。正如黄宗智颇具启发性地概括:说的是一回事,做的是一回事,两者结合起来又是一回事。^[31]因此,关键是要看到中国“正义体系”本身即是一个包含理念和实践的矛盾体。

所以,基于单一现代主义理念难以真正认识中国“正义体系”的矛盾特性。与西方现代法律体系不同,这套体系是将民事和刑事视为相互交搭的统一体,在儒家“仁政”思想和“儒法合一”理念的深刻影响下,它往往将不涉及罪行的“细事”交由社会来处理,国家只在社会不能处理的情形之下介入,这种“正义体系”可以说是以“礼”或是“礼”化了的法为主,而非单一依赖成文法律。^[32]从现代主义观念出发,只能得出传统中国法律体系以刑罚为主,全盘移植基于私人权利理念的西方法律是儒家中国的必然结局。然而在社会实际层面,这套紧密连接道德主义和实用主义的“正义体系”在实践中具有强韧的延续性,并与近代以来引进的西方法律在碰撞中逐渐融合形成一种具有中国主体性的现代制度体系。

因此,中国“正义体系”在现代世界中的命运并不必然成为展览品,儒家理念与现代法律制度在实践中的紧密结合呈现出一种新的现代性。无论是从调解制度、赡养双亲方面对西方赡养法律的重新理解,还是财产继承和分割中家庭主义价值观的延续、对离婚的道德化理解等方面,都可以看到儒家道德理念在制度实践层面的深刻影响。^[33]这种认识带给我们的重要启发是,中国“正义体系”包含的

对弱势的关怀和家庭主义价值观与现代法治并不矛盾。

而这也将带来对中国现代法治构建中的“形式理性”趋向的反思。韦伯依据西方法律的发展历史构建了一个“形式理性”法律类型，“形式理性”法律类型以个人权利观念作为主导性理念，这种类型的法律是高度形式化、去道德化的法律。因为在韦伯看来，实质道德考量只会带来法律的非理性结果。从韦伯视角看待中国“正义体系”，可以得出的基本结论是：中国“正义体系”不重视个人权利保障，法律是社会控制工具。但是中国“正义体系”同时包含着儒家的“仁”的观念，这在实践中会产生复杂影响。比如，它的确有很多关于妇女道德主义压制的部分，但它另一个面向就是对于弱者的保护、对于家庭道德观念的重视。换言之，其所包含的道德内容具有两面性：一面是道德压迫；另一面是对弱者的照顾以及对家庭主义价值观的重视的一种仁治观念。中国法律从传统到现代的发展过程主要以“形式理性”为目标——构建一种去价值化、去道德化、以个人权利为中心的法律类型。但是，由于部分妇女在社会实际生活中仍处于弱势，当法律仅仅把婚姻家庭作为一个私人领域，仅仅以个人权利作为主导性观念也带来了相应问题：法律在排除权力干预的同时，若将道德关怀也一同排除，就可能会造成部分弱势群体的境遇恶化。^[34] 总之，现代法律构建过程中不应忽略中国“正义体系”的重要价值。

问题在于，构建新型中国“正义体系”应以何种理念作为主导性观念。在黄宗智看来，儒家思想和专制皇权紧密结合变成了专制主义统治意识形态而不再是简单的道德哲学，这是儒家思想今天之所以成为过时思想的缘由，但道德思想本身则可以说是中国文明持久延续的基石。^[35] 因此，构建新型中国“正义体系”应对儒家道德理念进行创新性重构，其关键是儒家思想中的“己所不欲，勿施于人”理念，这是一条相当于康德(Immanuel Kant)的“绝对命令”的黄金准则，这一道德理性加上适用于全体公民的现代化条件，足以遏制儒家对专制权力的依附以及道德主义压制，其核心是崇高且带有永恒价值的“仁”与“德”的道德理念。^[36] 同时，通过实验来确定法律是否被人们接受并行之有效，以此推进法律向应然理念的演变。此外，应在众多的二元性建构中区分真正对立的二元以及貌似对立实质并存的甚至超越性地融合成新颖体系的二元性，这就需要一方面借助儒家思想中适应现代需要的传统来对中华文明的实质理性正义传统进行溯本求源的梳理，另一方面借助西方的非主流传统对其主流形式理性法律传统进行去劣存优的梳理，正是在两者并存和拉锯的大框架之下构建一个新型“中国正义体系”。^[37] 相信这样一种新型“中国正义体系”既具有现代性同时又具有深厚的中国主体性，而“仁”的理念与西方权利观念的相通性在于尊重每个人的人格和尊严。其根基在于，儒家中国在现代世界中经历革命和西方的浴火淬炼已然实现重生。

六、结 语

将关于儒家中国现代命运的认知从西方现代化理论的强势支配中解放出来的过程，亦是“历史”与“价值”从二元对立走向二者合一的过程。西方现代化理论将现代化视为脱离于具体情境且不断克服自身历史和特性的普遍化过程，认为实现现代化尽管会面临关于自我认同的迷惘以及转型所带来的诸种阵痛，然而现代化注定将成为所有社会不可避免的宿命和结局。这种认识影响如此深刻，以至于近代中国诸多思想家们同样将此视为理所应然。然而回到实践，就可以发现儒家中国的现代命运并不必然沦落为与现代世界无关的展览品或者无所依靠的“游魂”，它经历涅槃后亦真正实现重生。儒家虽然主要是作为一种思想体系，但它从来就与制度体系紧密相关；虽然它主要是由作为知识精英的“士”来传承，但它更长久的生命力却蕴含在中国人的日常生活中；虽然它曾对国家正式制度影响深远，但它更广阔的适用范围却是在社会之中。儒家在现代世界也并不必然走向道德的形而上学，与充

满烟火气息的伦理日用的紧密相连更是其持久魅力之所在。

或许对儒家中国现代命运的追寻亦是个体对现代世界中关于自我命运的一种追问：现代化，难道注定意味着拥有同质化价值的个体过着同质化的生活，最终无法逃脱同质化的命运？难道个性和不确定性不正是人类探索未来诸种可能性的前提吗？

注释：

- [1][美]列文森：《儒家中国及其现代命运：三部曲》，刘文楠译，香港：香港中文大学出版社，2023年，“引言”，第13页。
- [2][3][14][美]列文森：《儒家中国及其现代命运：三部曲》，“三部曲总序”，第11-12、11、11页。
- [4][英]E. H. 卡尔：《历史是什么？》，陈恒译，北京：商务印书馆，2017年，第114-115页。
- [5]这一时期现代化理论的代表性论著，包括但不限于[美]塔尔科特·帕森斯：《社会行动的结构》，张明德、夏翼南、彭刚译，南京：译林出版社，2003年；[美]罗斯托：《经济增长的阶段：非共产党宣言》，郭熙保、王松茂译，北京：中国社会科学出版社，2001年；[美]亚历山大·格申克龙：《经济落后的历史透视》，张凤林译，北京：商务印书馆，2012年。
- [6][7][8][美]列文森：《儒家中国及其现代命运：三部曲》，第27-29、42-43、84-85、104-105、134、141页。
- [9][英]李约瑟：《文明的滴定》，张卜天译，北京：商务印书馆，2016年，第308页。
- [10][美]张灏：《幽暗意识与民主传统》，北京：新星出版社，2006年，第24-25、40-42页。
- [11][美]刘子健：《中国转向内在：两宋之际的文化转向》，赵冬梅译，南京：江苏人民出版社，2012年，第150-151页。
- [12][美]林毓生：《中国意识的危机：“五四”时期激烈的反传统主义》，穆善培译，贵阳：贵州人民出版社，1986年，第15-16、84-85页。
- [13][美]夏志清：《中国现代小说史》，刘绍铭译，杭州：浙江人民出版社，2016年，附录一《现代中国文学感时忧国的精神》，第517-518、528页。
- [15][美]本杰明·史华兹：《寻求富强：严复与西方》，叶风美译，南京：江苏人民出版社，2010年，第238-243页。
- [16]黄克武：《自由的所以然：严复对约翰弥尔自由思想的认识与批判》，上海：上海书店出版社，2000年，第3-5页。
- [17][美]张灏：《烈士精神与批判意识：谭嗣同思想的分析》，崔志海、葛夫平译，北京：中央编译出版社，2016年，第101-108页。
- [18][美]墨子刻：《摆脱困境——新儒学与中国政治文化的演进》，颜世安、高华、黄东兰译，南京：江苏人民出版社，1996年，第14-19页。
- [19][美]萧公权：《近代中国与新世界：康有为变法与大同思想研究》，汪荣祖译，南京：江苏人民出版社，2018年，第470-473页。
- [20][美]黄宗智：《梁启超与近代中国自由主义》，王圣译，西安：西北大学出版社，2023年，第161-165页。
- [21][23]林来梵：《国体概念史：跨国移植与演变》，《中国社会科学》2013年第3期。
- [22][日]丸山真男：《日本政治思想史研究》（修订译本），王中江译，北京：生活·读书·新知三联书店，2022年，第268-271页。
- [24]John Makeham, *Lost Soul, "Confucianism" in Contemporary Chinese*, Harvard University Asia Center, 2008.
- [25][美]余英时：《士与中国文化》，上海：上海人民出版社，2013年，“引言：士在中国文化史上的地位”，第1页。
- [26]牟宗三这方面的工作体现在台北联经出版社2003年出版的共达32卷的《牟宗三全集》。
- [27][法]毕游塞：《通过儒家现代性而思：牟宗三道德形上学研究》，白欲晓译，南京：江苏人民出版社，2022年，第236页。
- [28]唐君毅：《中国文化之精神价值》，北京：九州出版社，2021年，第370-371页。
- [29][30][31][美]黄宗智：《中国法律的实践历史研究》，《开放时代》2008年第4期。
- [32][美]黄宗智：《中国古今的民、刑事正义体系——全球视野下的中华法系》，《法学家》2016年第1期。
- [33]具体案例参见[美]黄宗智：《道德与法律：中国的过去和现在》，《开放时代》2015年第1期；赵刘洋：《中国婚姻“私人领域化”？——当代中国法律实践中的妇女离婚》，《开放时代》2019年第2期。
- [34]参见赵刘洋：《妇女、家庭与法律实践：清代以来的法律社会史》，桂林：广西师范大学出版社，2022年。
- [35][美]黄宗智：《中国的正义体系的过去、现在与未来》，《开放时代》2018年第2期。
- [36][37][美]黄宗智：《道德与法律：中国的过去和现在》，《开放时代》2015年第1期。

[责任编辑：刘姝媛]