

## 也談列文森的《儒教中國及其現代命運》

◎ 賈慶軍

隨著新世紀中國社會轉型步伐的推進，人們似乎對於中國出路的選擇問題已不再關心了，大家都覺得目標已定，剩下的只是如何操作和實踐的問題。當下學者們拋開本質問題，一頭紮進了千頭萬緒的細節問題之中的表現，就是上述心態的最好註腳。這種狀況無疑會使一批西方「中國研究」學者們感到欣慰，因為他們早在半個多世紀以前，就曾論證和預見了中國現今的命運——不可避免的西方化進程。這其中比較突出、用功最勤的一個當屬約瑟夫·列文森（Joseph.R.Levenson）了，儘管他在49歲時溺水而亡。列文森被他的導師費正清及當代儒學大家杜維明稱為「天才」，又被同行們譽為「莫札特式的歷史學家」。因為他似乎掌握了真正的「歷史」——無所不包的歷史，他涉獵的不僅是歷史文獻、歷史著作，就是在科學、宗教、藝術、哲學等領域他也來去自如，這使他成了一個百科全書式的人物。他的這種「天才」集中體現在他的代表作《儒教中國及其現代命運》中。也正是在這本書中，列文森信心十足地下結論說，中國已經脫離了傳統，它無路可退，只能接受西方的現代化道路。五十年過去了，列文森似乎笑到了最後。人們大可以說，事實勝於雄辯。然而細觀其著，其方法和觀點都有值得商榷之處。詳細追問其方法的淵源，然後看其觀點的有效性，說不定會有意外的收穫。倘若如此，我們當前確認的某些東西也就有待進一步勘查了。

讀不了幾頁，我們就會明白，在列文森那五花八門的技藝當中，壓箱底的是其哲學思辯的功夫。作為一個聰明人，列文森不會不知道哲學是其他學科的基礎。他的繪畫、宗教、科學知識完全統籌在他的哲學思辯之下。一些思想大師和文學巨匠的名字在其著作中頻繁出現，如康德、韋伯、尼采、歌德、T.S. 埃里奧特等等。在這些人當中，影響列文森較大的是韋伯、康德和尼采。前兩個可以合成一個，因為他們都是理性的代表。這樣看來，影響列文森的思想家可歸結為韋伯和尼采。這兩個人恰好代表哲學的兩極，列文森用甚麼方法將他們兩個融合起來呢？仔細考查，我們就會發現，列文森在不同的研究層面使用了不同的研究工具：在剖析中國近代思想系譜時，他採用了韋伯的方法和觀點，即用工具理性和價值理性相分離的方法和「專業化」或「職業化」理論；在談到自己的歷史觀時，他用到了尼采的理論。由此我們也就能看出，這本書包含著兩部分，一部分是列文森對中國具體歷史的考察，一部分是他普遍的歷史理論或歷史觀的闡發。前者是個例研究，後者是前者的昇華。這樣一來，問題仍然存在，個例研究和普遍理論研究使用了不同的思想資源，這還能統一起來嗎？是列文森本身的思想觀念就自相矛盾呢？還是韋伯和尼采有相互補充、共生共存的一面？還是有其他甚麼玄機呢？讓我們來梳理列文森那汪洋恣肆的思緒，看他到底是渾圓一體的，還是自相矛盾的。

在個例剖析的第一、二卷裏，列文森為我們展示了他那「莫札特式」的博學。從宋的唯心主義到清的經驗論，從中體西用到共產主義，從思想探討到繪畫剖析，從人物分析到制度解構，到處流露出列氏的睿智與深厚功力。不過，透過列氏那令人眼花繚亂的理論和觀點，我們還是會找到他的基本立足點，那就是貫穿全書的「職業化」或「專業化」的理論。而與職業化相聯繫的就是「現代化」和「現代性」問題。

他的分析是從清初經驗論開始的，問題也是從這裏提出來的。通過對清初經驗論的分析，他認為，清初經驗論與西方近代理性和科學並不相同，它不能幫助中國走向科學的現代化、專業化道路。因為雖然兩者都關注事實和實際，但是清代的經驗論只是一種「樸素的認識論，一種很普遍的信念，即認為一旦思想置於事實之中，思想就會產生知識。」（[美]列文森：《儒教中國及其現代命運》，鄭大華、任菁譯，中國社會科學出版社，2000年版，第7、8頁。以下出自此書的註，將只標明頁碼，出處省略）<sup>1</sup>這種將思維「甘願滯留於事物之中」的方式並不能產生科學，要想產生科學，思想不是只作用於物質，局限於物質，它還要作用於自身，即思維的不斷自我演繹、自我擴展，這樣才能不斷地提出問題，找出事物和事物之間的本質聯繫，形成系統的、穩定的知識。在這裏，列文森接受了康德的理論，即知識是通過經驗和理性的有機結合而產生的，而中國經驗論者從未想過要「在經驗和理性之間建立起一個真正的合乎邏輯的聯盟」。（第8頁）

既然經驗論者都沒能產生科學，那麼其他學派就更甯提了。但是古代中國所取得的那些偉大科學成就怎麼解釋呢？列氏並沒有否定這些成就，但他認為這些成就的取得只是經驗和理性的偶爾聯繫，沒有形成穩定的傳統，經驗和理性之間的真正的持久的聯盟並沒有建立起來，所以中國只存在曇花一現的科學火花，而沒有積累起來的科學傳統。（第12頁）既然能夠做到，為什麼只是偶爾為之呢？原因只能如此：中國人與科學的問題「不是能不能，而是願意不願意的問題」。（第12頁）那麼中國人為甚麼不願意呢？列氏說，這是由中國傳統文化的本質決定的，而這一本質在中國繪畫領域有著明顯的體現。於是他就借中國繪畫這一個案來剖析中國傳統文化的內涵。

首先，列氏發現，在中國，「古代經典所認可的藝術風格和教化知識——即喜愛的是『甜蜜與光明』的古典文學，而非專業化的、有用的技能訓練——成了表達思想的工具和獲得社會權力的關鍵。」（第14頁）而科學制度的建立更是加固了這一傳統。到了明代，這一傳統達到了頂峰，「明代的文化即是非職業化的崇拜」，明代政府官員的非職業化傾向也更為明顯。（第14頁）「非職業化」傳統使精英們都成了各種技能和知識的「業餘愛好者」，「他們是全整意義上的『業餘愛好者』，和人文文化的嫺雅的繼承者。他們對進步沒有興趣，對科學沒有嗜好，對商業沒有同情，也缺乏對功利主義的偏愛。他們之所以能參政，原因就在於他們有學問，但他們對學問本身則有一種『非職業』的偏見，因為他們的職責是統治。」（第16頁）可見，這些文化、政治精英並不想成為某一領域的專家，他們要成為的是全才：他們既是父母官，又是畫壇大師、文壇巨擘；既是政治家，又是教育家。他們要求的是這樣全面，以至於不屑拘泥於任何專業。這在「文人畫」的個案中表現極為明顯。

列氏接下來發現，明末的官員相當一部分都是畫家和詩人，但是這些官員從來沒有把吟詩作畫作為正式的職業。吟詩作畫不過是他們通才教育中的一部分，是顯示其全才的資本和點綴，如果他們以之為唯一職業的話，就是捨本逐末。反對繪畫的職業化，是其普遍的反職業

化情緒的一種反映。與反職業化情緒聯繫在一起的是反商業化情緒，而後者更具有根本性。中國文人鄙視金錢，「在這些文人學者看來，一個品質高尚的藝術家不應對金錢感興趣。」（第18、19頁）反商業化和反專業化後面深藏的就是文人的全才——君子情結。不過列文森沒有追究中國文人這種情結的根源，他繼續討論繪畫領域的反專業化問題。據他觀察，中國畫界還出現過南北畫宗的對峙現象。

南北二宗不是從地域上來說的，而是從繪畫的指導思想上來說的，「北宗」重理性、重形式，表現的是事物的表面聯繫，不追究其精神實質；「南宗」則重直覺、重頓悟，表達的是事物的神韻、內在本質。如果說中國的「文人畫」本身就是反職業化的，那麼「南宗」的造反就更是加劇了這一反職業化傾向而不是削弱了它。列氏還發現了一個有趣的現象：這些反墨守陳規的南宗大師們根本沒有逃出陳規，而且還有強化它的嫌疑。他們從反理性、反形式、反學習積累出發，最終卻要他們的傳人學習、模仿導師以及古人的經典作品、經典形式，並把這些榜樣奉作不可超越、不可悖逆的權威，他們的教條化比北宗有過之而無不及。所以就成了「以陳規反墨守陳規的悖論」（第19頁）。於是，「文人畫」的反職業化傾向仍然保留了下來。無論是以儒家思想為指導的北宗，還是以佛、道思想為指導的南宗，都不能改變傳統文化的特質。

由此延伸，作為對於儒學之外的另一種選擇的道家思想，也沒有真正改變中國的生活方式，「作為大眾化的道教，它可能意味的是農民起義，……作為高深的道教，它可能意味的是士大夫從奢華活動中急流勇退而成為三世紀的『清談』者或『竹林七賢』……但是起義總是使儒教的國家得到重建，而發自道家隱士的高深而含蓄的批評，使儒教並且只有儒教成了社會生活和活動的真實世界。」（第38頁）儒教那根深蒂固、源遠流長的反職業化傾向就成了中國未能產生科學傳統的根本原因了。

因此，能改變中國文化和生活特質的思想只能來自於中國外部。能夠給中國帶來專業化、職業化知識的只有西方文明。在西方思想文化沒有到來之前，儒家傳統內部爭吵不斷，各派都爭奪權威的寶座，顯得各派價值取向大相逕庭、無法並存，然而當西方文化侵來時，各派的差異彷彿都不存在了，它們聯合起來一起對付這個外來的侵略者。只有這時各派也才注意到無論它們有甚麼分歧，它們也是一家的，而新來的異類才是真正的不和諧音符。而且這個異類力量強大，大有取儒教而代之的趨勢。（第39、40頁）

儒生們對於這個異類產生了矛盾的心情。一方面他們羨慕它的強大力量，一方面又捨不得中國獨有的美德。敢於面對現實的儒生們想出了一個折衷主義立場：在保持中國核心精神傳統的基礎上，引入西方文明中有益的成分——物質文明。曾國藩的調和學說——禮學、張之洞的「體用」理論、陳立夫與蔣介石的「體用」論等等都是調和心態的反映。

然而這種體用二分模式有著很大的缺陷。列氏指出：「我們可以稱『體用』模式是一種謬誤，因為近代技術之『用』不可能像體用模式的宣導者們所標榜的那樣護衛中國之『體』，而只能改變社會，從而使老『體』多了一個競爭對手，而不是一副盾牌。」（第61頁）只接受西方物質文明而不接受使物質文明茁壯成長的政治制度和環境，最後使「體」、「用」雙方都受到了損害，「蹣跚不前的中國之『體』阻礙了中國對西方之『用』的接受，……同時，這個令人煩躁的西方之『用』的傳入中國，儘管其目的是為了平定社會動亂，而不是為了建立平穩的工業社會秩序，但結果它卻宣判了中國舊社會秩序的死刑。」（第62頁）因此，以「體用」模式為指導的「洋務運動」、「自強運動」的失敗就不是偶然的了。

「體用」模式的失敗使儒生們只有兩條路可走：一條是走向過去，仍在儒家傳統裏迴圈；一

條是接受近代化，不僅物質上，精神上也要近代化。其實只有一條路可走，因為回到過去等於自取滅亡，鴉片戰爭的失敗使人們已經無法回去。所以現實的康有為、梁啟超、蔡元培、陳獨秀等選擇了近代化，他們或直接或間接地對傳統進行了攻擊。康有為托古改制，蔡元培「擇東西方之精華而取之」，陳獨秀則公開打出了「德先生」、「賽先生」的旗號。無論是將西方的價值觀說成中國古已有之也好，還是用進步觀公開引進西方價值觀也好，西方價值觀已成了大勢所趨。

這些反傳統主義者同時也成了民族主義者，當傳統的文化至上論、絕對論為現代的文化相對主義所取代後，「國家」概念就取代了「天下」的觀念。與傳統「天下」觀念相聯繫的是儒家文化的唯一性和絕對性，與「國家」相聯繫的文化卻是可以自由選擇的。「因為舊儒家和新折衷主義者都深信：與『天下』相聯繫的文化是不變的，而和『國』有關的文化可以改變。」（第89頁）對傳統文化的批判和攻擊恰恰便利了「國家」觀念的引入，近代民族主義和愛國主義的興起正是傳統文化削弱的結果。從此以後反傳統主義者不必再有情感或心理上的負擔了，在「國家」的名義下他們可以自由選擇有助於國家富強的文化和價值。

站在反傳統主義者對立面的保守主義份子則更多的是情感上的抗議。章炳麟等雖然極力為傳統辯護，然而他們的努力適得其反，不僅沒能保護住傳統文化，反而促進了它的衰亡。章炳麟從章學誠那裏繼承了「六經皆史」的觀點，想要重新恢復儒家思想的統治地位。在古人看來，「史」是永恆的「古聖王之道」的載體，因此將儒家經典當作「史」來研究和學習就是重新去發現「聖王之道」。然而章氏沒想到的是，「史」的觀念已經改變了，受相對主義和歷史主義思潮影響的人們已經不再把歷史當作永恆「王道」的載體了，只是把它當作特定歷史時期的歷史文獻和記錄而已，對當代已經沒有影響力了。章氏就這樣把傳統文化送進了「博物館」，晚年他痛苦地承認，「經書已由不變的典則變成了歷史的資料，它們再也不能被用來規範所有時代的人們的行為，相反成了人們研究歷史上某一時代的文獻。」（第78頁）

於是中國的出路就只有一條了：拋開傳統，迎接現代化，也就是西方化。西方的價值觀也有多種選擇，基督教、自由主義、社會主義，到底選哪一種呢？基督教始終沒有被中國人接受，從耶穌會士到新教徒的傳教都以失敗告終。而且基督教也被工業化打敗了，同儒教被現代西方工業文明打敗一樣。因此，中國人能夠接受的只能是工業文明。為了減輕心理陰影，反傳統主義者們將工業化視為普遍的價值。既然西方能夠拋棄其傳統基督教文化而接受工業化，那麼中國也能拋開儒教而接受這一普遍的現代文明。

在1917年之前，代表工業文明的就是自由主義，它在經濟上表現為資本主義市場經濟，其政治表現是自由民主制度。中國的反傳統主義者和民族主義者開始擁抱自由主義，這就是孫中山的「三民主義」及其創建的中華民國的目標所在。中國終於開始了建立現代工業國家的歷程。然而中國的現代化、專業化之路註定是艱難而痛苦的，因為在它進入資本主義之前，它已經成了西方資本主義列強餐桌上一道豐盛的菜肴。列強們關心的只是自己的利益，它們不在乎中國的現代化能否成功，如果清帝國有利於其殖民活動，它們寧可支持一個封建政權。只是由於列強們的活動本身就促進了清王朝的滅亡，所以它們不得不同中華民國打交道。脆弱的中華民國不得不在列強中周旋，雙方既互相需要，也互相鬥爭。在這場分分合合、爾虞我詐、爭權奪利的鬧劇中，中國普通民眾成了政府和列強的犧牲品。（第131-134頁）中華民國對於普通民眾利益的漠不關心，以及西方資本主義列強對中國的掠奪，使中國的資本主義呈現出扭曲的發展態勢，它不僅沒有給大眾帶來好的生活，相反卻是動盪不安和困苦。大眾對於資本主義的好感迅速下降。再加上第一次世界大戰的爆發，更讓中國有識之士看到了西

方現代工業文明的弱點，大有拋棄西方工業文明重歸傳統的趨勢。這一時期留學西方的中國學子都有了保守的傾向，辜鴻銘、陳寅恪等就是典型的代表。康有為等也轉向了保守主義。

就在中國知識精英和普通大眾都將對現代化、工業化失去信心的時候，十月革命及時爆發了。十月革命給中國人民提供了新的選擇，這一選擇既可以使中國毋須返回落後而沉悶的傳統，繼續進行工業化、專業化建設，也不用再向西方列強卑躬屈膝。這就是共產主義。雖然共產主義是馬克思、恩格斯的理論，按說也是西方的產物，但是中國人寧願把它看成是東方國家蘇俄的產品。這不僅滿足了中國進行現代化建設的願望，也彌補了由於西方侵略而帶來的心理創傷，「一個共產主義的中國，與蘇俄一道，似乎可以走在世界的前列，而不是一個跟在西方後面蹣跚而行的落伍者。」（第117頁）自鴉片戰爭以來，中國「老大帝國」和「世界中心」的優越感就喪失殆盡，一直受列強的欺壓，而且還要低聲下氣地向人家請教現代化的經驗，現在終於又能挺直腰桿做人了。受傷的民族自尊心在共產主義這一優越於資本主義的出路中獲得了安慰。

列氏說，共產主義的出現暫時解決了中國的現代化、工業化問題。共產主義本身就是現代文明的一種表現形式，它截然不同於中國的傳統文化，它將鴉片戰爭以來中國同傳統文化的分裂進一步確定下來。列氏通過如下解釋說明共產主義不是傳統官僚政權的重複，而是現代文明的產物：共產主義者通過階級分析的方法，喚起「人民的傳統」來取代「地主的傳統」。而那「地主的傳統」包含的就是過去所有的一切了，對這一傳統的否定就是對過去一切的否定。一切新的價值都是在「人民的傳統」的名義下提出來的，包括工業化、現代化的思想。「人民的傳統」這一包治一切的靈藥，使共產主義者從傳統中國和現代西方價值觀中解脫出來，得以自由地建設自己獨具特色的現代國家。因此，中國的共產主義不僅是知識份子思想的避難所，「實際上它背後所掩蓋著的是現實的社會主義。」（第127頁）它所解決的就是鴉片戰爭以來時刻壓在中國人心頭的現代化、工業化問題。正是這一現實的現代問題才造就了今日的共產主義，它是在傳統與現代價值長久衝突之後的一種出路選擇。

回到列氏的論題，由以上分析他得出結論說：「反對地主階級的統治體系、家庭制度和儒家教育的突變，在中國經歷過長時期的準備，……雖然，當權的中國共產黨人推動了這些觀念的變革，但是變革的根源則深植於一個半世紀以來西方對中國早期社會結構的破壞性衝擊。」（第144頁）這就又回到了列氏最初的問題和立場：中國傳統文化本身不能產生出科學和工業化，這些現代文明產物只能由外來的影響和衝擊才能產生。中國近代以來的一切活動都是在西方的衝擊前提下展開的。共產主義就是對這一社會壓力的一種回答。（第127、145頁）

為了加強自己的論點，列氏又寫了第二卷，通過考察中國君主制的滅亡來凸顯西方衝擊的作用。據他看來，中國傳統社會擁有很強的生命力，這一生命力來自於其所擁有的張力和活力。構成其張力的則是儒教與君主制度這兩個因素的衝突與合作。儒教的核心力量是道德，君主的特權就是武力。道德與武力互相制約、互相依賴，缺一不可。儒教的具體化身就是官僚，構成君主集團的則有君主和貴族，官僚集團和君主集團的衝突與合作之兩重奏維持了社會的正常運轉。這個兩重奏又常常演化為官僚、君主、貴族的三重奏。中國君主制<sup>2</sup>存亡就在於這三者之間的緊張關係：它們的矛盾不至於太過激化而使其關係破裂，它們的交往又不能太過親密而導致毫無差別、鐵板一塊、毫無生機。（第177-190頁）

幾千年來，儒教與君主制的張力關係保證了它的生命力，然而只有到了近代，只有遇見了前所未有的敵人，才迫使儒教和君主制聯合起來抵禦外敵。儒教與君主制的張力不復存在，官

僚、君主、貴族對立的消失，使整個社會失去了生命力。儒教官僚再也不能充當君主的監督者，也不能在社會危機出現時充當人民利益的代言人、社會改革的積極推動者和社會矛盾調和的潤滑劑了。儒教官僚和君主一起站到了人民的對立面，以前充滿彈性的社會現在開始僵化停滯了。除了外敵，迫使儒教官僚和君主聯合起來的還有太平天國起義，這次起義與以往截然不同，因為它使用了一種外來的思想武器——基督教。不僅僅是君主制，連同儒教都成了被推翻的目標。太平天國起義使中國的思想傳統發生了斷裂，這一思想危機迫使儒家官僚和君主攜起手來，而這也就削弱了儒教的活力，「儘管太平天國在它自己的時代裏沒有終結作為社會智慧的儒教的命運，但它驅使儒教消除了它與常規的中國君主制之間的緊張關係，從而使儒教喪失了那種賦予其特性的東西，即它的活力，並且以其對儒學新的致命的打擊，宣告儒家官僚已經成了寄生蟲。」（第222頁）太平天國之後，反傳統的運動便如雨後春筍，層出不窮，君主制和儒教的滅亡已經不可避免了。

那麼促使君主制和儒教滅亡的主要功臣是誰呢？自然是西方思想了。洪秀全用於反儒教的思想資源正是基督教思想。洪秀全科舉考試屢屢不中，儒家教門總不得入，倘若在他時，唯有兩條路可走：一條是壯志難酬，抑鬱而終之路；一條是范進中舉，鏗而不捨之路。這兩條路本質是一樣的，就是屈服於儒教的絕對權威。當然在極端的情況下，他也可以造反，但如果沒有新的思想資源，他造反的口號就仍然是儒家的產物。這樣一來，他就是同當政者爭奪思想正統了，而在這樣一種爭奪中他是沒有優勢的。洪秀全所處的時代使他擁有了新的選擇。西方的入侵給他送來了基督教思想，這一選擇就使他得以克服了傳統社會給他造成的困境，也同樣為那些在傳統社會中絕望掙扎的人們帶來了希望。在沒有新的價值支撐的時候，人們不敢與傳統社會決裂，只有藉外來的新思想新觀念，才會打破傳統的絕對權威，打破幾千年的儒道傳統造成的頑固迴圈。

於是，列氏可以自信地說，中國的儒教及君主制從太平天國開始就逐漸走向衰落，中華民國最終結束了君主制的歷史，自此以後，任何復辟君主制的活動（袁世凱等的活動）只不過是鬧劇而已。無論是帝王還是素王都成了歷史的陳跡。歷史已經埋葬了儒教。為了論述這一觀點，列氏還進行了形而上的歸納演繹，形成了他獨特的歷史觀。這就是其第三卷所做的工作。

### 三

在第三卷的前兩部分裏，列氏先通過三個例子來論證和深化其「儒教已死」的觀點，這三個例子分別是儒家學派最後一個思想家廖平的命運、圍繞「井田制」而起的爭論、孔子在共產主義中國的地位。

在列氏的眼中，廖平對儒學所做的兩個轉變將儒學送進了墳墓。第一個轉變就是將儒家法則的歷史性變為超歷史的。具體表現就是「廖平不是把歷史，而是把預言看作儒教的本質。」（第274頁）在廖平眼中，孔子是一位聖人和預言家，他的學說超越了歷史的局限性，不僅只為所屬時代的典範，而且也是後代子孫處世生存的福音。所以廖平無論如何也不同意「六經皆史」的觀點，他認為孔子的教誨並未如逝去的歷史一樣死去，而是未來太平盛世的先知預言。廖平第二個轉變是使儒家學說與歷史的或政治的實踐活動分離開來。這一轉變恰恰是第一個轉變的結果。當儒家學說成為預言時，它就更具有宗教的神秘性和隱喻性，它所關注的物件就從歷史和現實轉移到了未來和天上（即其理論中的太平盛世）。列氏將廖平的這兩個轉變看作是對儒學的最後摧毀。他說在第一個轉變裏，廖平就歪曲了儒學的本質。儒學的目

的是要創立文明的秩序和歷史，是信奉現實可選的人生，它不可能信奉千年至福的學說。

（第277頁）因此廖平的學說已經不是原初的儒學，它已經或多或少打上了西方的印記，他的太平盛世說和「升天」的觀念都有著基督教的痕跡。這說明本初的儒學已無法重現，即使重現它也已經被現代觀念改造了。所謂的新儒學就不過是對西方思想的牽強附會了。第二個轉變的直接後果就是儒學與歷史的脫鉤，前者對後者的影響愈來愈小。換言之，即使是西方化、基督化了的儒家思想也無法跟得上現代的步伐，因為現代工業社會需要的是科學和實踐，而不是道德玄想、宗教沉迷，廖平新儒學的下場就如基督教與工業化鬥爭的結果一樣，必然被現代社會所拋棄。列氏從這兩個轉移中得出結論，作為儒家的最後傳人，脫離實踐的廖平註定一生一事無成，他那充滿「令人厭惡的『空洞詞藻』」的著作，也只是其「平庸生活的寫照」。（第274頁）

而作為儒家精神代表的「井田制」的命運，就如同儒家思想在廖平手中的命運一樣，「井田制」的含義被現代知識份子們扭曲得不成樣子了。圍繞井田制的現代闡釋大致有三種：一種認為井田制根本就不存在，它只是儒家的烏托邦。這一種說法的代表是胡適；一種認為孟子推崇的井田制是存在的，而且還具有普遍的意義，但這只是過去的輝煌，不可能再次重現，那種把現代社會主義認為是井田制復興的觀念是荒謬的。這種說法的代表是胡漢民；一種認為井田制是存在的，而且它不僅僅是原始的制度，還是人類生來具有的真正價值，代表了對沒有爭鬥、相互幫助、無私奉獻的理想社會的終極信仰。作為人類最終願望的現代社會主義就是井田制的最後實現。這一說法的代表是廖仲愷。對列氏來說，三種說法的背後意圖是一目了然的：胡適及其追隨者是自由主義的代表，出於對儒家權威的批判，否定井田制就是應有之義了；胡漢民等則是保守主義的代表，承認古代井田制的普遍性，是為了顯示中國傳統的輝煌，不同意井田制的復生，是為了批判社會主義，不使之借助井田制來造勢。社會主義是大工業時代的產物，與井田制毫不相干；廖仲愷等則是激進的社會主義者，將社會主義與井田制相聯繫是為中國人接受社會主義尋找歷史依據。這既可維護民族自尊心，又能趕上現代化的步伐。（第292-303頁）

然而無論這三種說法具有怎樣的差別，它們在最根本的基礎上卻是一致的，即相信歷史是不斷進化的，現代化是不可避免的歷史進程。為此它們要麼拋棄井田制，要麼給井田制塞進工業化、現代化的內容。無論哪一種，都不再是原初的井田制、原初的儒家思想。儒家思想已經是歷史的遺跡了，即使披上現代的外衣也無法復生了。

到了中國共產主義者這裏，井田制的地位再次變化。根據馬克思的歷史唯物主義，共產主義者承認井田制存在過，但它是封建社會的產物，與高級階段的社會主義風馬牛不相及。借助於馬克思主義，既擺脫了不合時宜的儒學之糾纏，又可以理直氣壯地攻擊帝國主義。井田制及其背後的儒家思想就這樣被掃進了歷史的垃圾堆裏。

那麼為甚麼在共產主義者獲勝之後，在其歷史研究中又掀起了孔子及儒家思想研究的熱潮呢？列氏說，正是由於共產主義者已經獲得了勝利，已經控制了局面，儒學研究已構不成威脅，才會出現對孔子的大加吹捧和讚頌。「『人民』雖沒有放棄對『舊文化』創造者們的敵意，但他們卻能夠認識到這些文化已為他們所控制。如同列寧格勒的『修道院』一樣，全中國的宮殿、廟宇和各種各樣的歷史遺跡、遺物——這些東西原本與共產主義原則格格不入——一律為共產主義者擁為己有，並失去了原本的負作用，其原物得到了保護，與這些歷史遺物相同，共產黨也沒有必要非從精神上徹底拋棄孔子不可。」（第337頁）再說，共產主義者也需要促進文化的發展，因此，人們樂於保護孔子這樣的文化名人。

共產主義者重新恢復了孔子的歷史地位，並對他的貢獻表現出恭敬和尊重。然而人們承認孔子智慧的同時，卻又只把它限制在周朝，一旦它想進入現代，就失去了其價值。（第342、343頁）可看出，對孔子的這種尊重只是作個樣子，在他們眼中，孔子已不能保證真理，在歷史唯物主義的邏輯裏，孔子已是過去的歷史，「只是真理討論中的裝飾品。人們或許參照經書提出一個論題，但這一論題是否正確是依據馬克思（列寧、毛澤東）後來的有關論述，而不是先前的孔子思想。」（第333頁）人們可以對孔子進行五花八門的研究，然而研究原則只有一個，就是馬克思主義方法。這種研究並沒加強孔子的影響，而是更加鞏固了馬克思主義的統治地位。就像共產主義歷史學家對中國歷史分期的爭論一樣，無論他們的分歧怎樣，卻總也逃不出馬克思的歷史五階段理論。同樣，對孔子和儒學的研究只是更廣泛地推進了馬克思主義的影響，孔子和儒學的陣地已經失去，「簡而言之，保護孔子並不是由於共產黨官方要復興儒學，而是把他作為博物館的歷史收藏品，其目的就是要把他從現實的文化中驅逐出去。」（第337、338頁）這就是列氏那著名的「博物館」比喻。將大師變成博物館中的文物，需要兩個條件：一個是相信歷史進步論；一個是相信自己掌握了先進的理論，這對共產主義者來說輕而易舉。

既然現在無論怎樣吹捧和讚頌孔子，都不過是把他埋葬得更為徹底，儒學的衰亡就是千真萬確的了。當新理論的陣地愈來愈穩固時，就根本用不著通過重新闡釋傳統來為新理論辯護了，那時的歷史研究就更加無足輕重了。

至此，列氏的總立場再次凸現出來：自西方思想湧入之後，無論是帶有基督教色彩的太平天國運動，還是接受現代科學、民主思想的維新革命運動，無論是保守的廖平、康有為，還是激進的胡適、李大釗，無論是自由主義，還是社會主義，都不可避免地踏上了與儒學決裂的道路，不論其是有心的還是無意的。儒教中國不論情願還是不情願，已經登上了西方現代化、工業化的列車。它已經沒有選擇，它現今的命運就是將工業化一步步推進，為一個由西方發軔而起的現代世界的形成和發展貢獻自己的力量。

接下來我們將考察列氏做出如此論斷的理論依據是甚麼，它是否經得起推敲。

#### 四

在該書的最後一部分，列氏道出了他的方法論和歷史觀。

很明顯，他是通過「歷史的意義」之二分法來進行歷史研究的。對列氏來說，歷史學家在對歷史事件進行研究的過程中，要區分出事件的兩種歷史意義：「真正具有歷史的意義」和「（只僅僅）具有歷史的意義」。前者是從歷史發展的過程出發所得出的具有豐富含義的經驗性判斷，即將一個事件放在歷史長河中來進行綜合的、客觀的評價；後者只是就事論事所得出的枯燥無味的規範性判斷，也就是一個事件在其時代中所起的作用。列氏認為他的「歷史的意義」二分法圓滿地解決了韋伯所提出的，關於社會科學研究中客觀分析和價值判斷不能並存的問題。他的二分法可以同時滿足人的理性要求和道德要求。（第344、345頁）這裏首先要明確的是，研究「歷史的意義」本身屬於歷史解釋、解讀的範疇，因此列氏需要論證的是，他的兩種歷史解釋方式如何滿足解釋的客觀性要求與對解釋出來的東西進行評價的要求。列氏準備分兩步走：首先從理論上對「歷史的意義」二分法作出論證，然後再從歷史的角度對其進行驗證。

在理論論證方面，列氏從兩個方面展開論述：（1）「歷史的意義」之二分法如何滿足人的理



性要求，即歷史解釋的客觀性要求。列氏說，理解「歷史的意義」就像理解一個詞彙一樣，不僅要知道詞彙的本來的、字面的含義，還要知道它在歷史演變過程中的不斷變換的意義。轉到歷史研究上，就是既要掌握歷史事件在其時代的意義，也就是「僅有的歷史意義」，又要把握歷史事件在不同時代所具有的不同含義，這樣就能找到「真正的歷史意義」。一個歷史學家，只有領會了這兩種歷史意義，才能對歷史做出客觀的解釋。（第345、346頁）

細究之下，我們就會發現，在作「歷史的意義」之區分的時候，列氏已經接受了一個前提預設，即歷史事件或歷史思想的意義會改變。這種一切歷史事物都會改變的觀念正是近代啟蒙運動所著力宣揚的。這一觀念本身預先就排斥、否定了不變的事物或永恆的事物存在的可能性。因此，列氏肯定會強迫歷史上所有的事物進行演變。也因此，列氏會贊同相對主義歷史觀，批判絕對主義的歷史觀。他認為，絕對主義的歷史觀就是把只是某個時代的觀念、意義和標準，即「僅有歷史的意義」誇大，並把它當作超歷史的、永恆的、絕對的意義和標準。這是眼光狹小、夜郎自大的表現，它混淆了具體理性和普遍理性、主觀意識和絕對法則的界限，將自己只具有時代合理性的思想觀念和倫理道德看成超歷史的、絕對的、強制性的東西，這是非法的僭越。而相對主義歷史觀就是將事物的時代性與永恆性、價值標準的時代性和永恆性區分開來，不承認一個人或一個時代的具體標準的絕對地位和普遍裁判權。對列氏來說，唯有相對主義，才能客觀地研究歷史。列氏深信，沒有人擁有絕對的法則，沒有人是歷史的裁決者。所以，「在歷史上，相對主義就是一切。」（第346、347頁）而他的二分法本身就是相對主義的變種。在喊出上面這句絕對的口號時，反對絕對法則的列氏不知道有沒有感到自相矛盾。暫且不管這個，我們來看，在相對主義引導下的歷史研究能否保證其客觀性。

列氏說，相對主義歷史學家會以一種中性的態度去研究歷史，他詢問的將不是某種事物究竟是真是好的這類問題，而是它為甚麼會發生，發生在甚麼地方，以及它的目的是甚麼等問題。他將放棄他主觀思想的評價。（第346、347頁）這也是列氏從韋伯那裏習得的「價值無涉」原則的表現。問題是，要理解一件事物時，必須要先理解其所處時代之特徵或價值標準。當一個歷史學家拋棄一切標準去研究歷史時，他如何獲得那個時代之標準？一般說來，要確定一個時代的特徵和標準的話，只有兩種辦法：一是承認意識的超越性，這一超越性會使人們越出歷史河流而將各個時代對比，然後確定時代的特徵；一是將自己時代的標準作為參照系，來概括其他時代的特徵。第一種方法顯然是相對主義者所不能接受的，他只能走第二條道路，也就是將自己時代的意識強加給其他時代，這樣他還能保證解釋的客觀性嗎？反對將一個時代的標準絕對化的相對主義者，若將自己時代的標準絕對化，豈不自相矛盾麼？施特勞斯對此有精闢的討論，「沒有一個概念框架或參照系，他就無法去理解。他的參照系多半只不過是反映了他自己的社會在他那時代理解自身的方式而已。因此，他用對別的社會來說完全陌生的方式來解釋那些社會。他就把這些社會強行地放在了他的概念體系的普羅克魯斯蒂之床上。他無法像這些社會理解它們自身一樣來理解它們。」<sup>3</sup>這樣一來，不僅他無法客觀地理解其他社會，就是對他自己社會的理解也都難以客觀了，因為不理解別的社會，就不能恰當地理解他自己的社會。而這一系列困難都由於歷史相對主義者對超歷史事物的否定。如此一來，歷史相對主義者必須放棄判斷時代精神的念頭，也就是說一切聽憑歷史的自然，不再判斷任何的合理與否，更不能分辨是非曲直。那麼，如此還能作出甚麼樣的歷史認識呢？如果這是客觀的話，相對主義者自己能接受嗎？他的導師韋伯可能會無可奈何地接受這一結果。

受近代新康德主義思想的影響，韋伯將康德對理性和信仰所作的區分用到了社會科學研究領

域，這就是「事實」和「價值」的區分。如同康德把宗教逐出理性世界一樣，韋伯也將價值判斷逐出了「事實」領域。「事實」領域就是能夠運用理性和科學進行研究的經驗世界，理性和科學所問的只是世界的「本然」，而不是「應然」。社會科學也應堅持如此的原則。那麼社會科學真的能夠做到純然的客觀，不再做出任何的價值判斷嗎？連韋伯也承認無法辦到，因為就在社會科學選取研究物件時，它已經在進行價值判斷了。但韋伯不承認這是「價值判斷」，而是稱它為「價值關涉」，他認為由「價值關涉」確定研究物件並不代表對研究物件已經做出了支援或反對的判斷，所以這種「價值關涉」並不是「價值判斷」。我們暫且不說韋伯這一邏輯上的缺陷：用對「價值關涉之物件」的論證代替對「價值關涉」本身的論證。即使放過其研究前提，他的研究過程和研究結果也仍然擺脫不了價值判斷。在研究過程中類型的對比、時代特徵的概括都無法避免價值判斷，而最終的研究結果是要為人生服務的，更是無法迴避判斷。韋伯不得不說，社會科學只管將各種價值、各種生活選擇客觀地描述出來，最後的價值判斷和選擇就只能留待個體自由的、非理性的決斷。而這樣一種隨機和武斷的決斷，將會把人們推到一個十字路口：要麼是全然的精神空虛，這是各種價值衝突的結果；要麼是宗教的復興，意味著普遍價值標準的復生。已經站在啟蒙大門內的韋伯早就宣布：這已是一個祛魅的世界，宗教信仰已經是荒謬的事情。終極的、絕對的價值已經失去了說服力。留給人們的是一個諸神（價值）競爭的世界，人們要憑藉自己的智慧去尋找自己的神祇（價值）。而作為一個科學工作者，就要做諸神的「守夜人」，他的任務就是毫無偏見地描述、敘說諸神，以供人們選擇。韋伯寧可在相對主義泥潭裏保持沉默，以維護其偏愛的理性世界，儘管他也知道這個世界正在向著虛無主義走去，儘管整個世界日益充滿「毫無睿識的專家和全無心肝的縱欲之徒」。<sup>4</sup>

韋伯不想越過理性與價值的界限，對價值的態度曖昧不清，而且他的工具理性也並不是那麼客觀。列氏受韋伯啟發創造的二分法也就無法保證純粹的客觀。在列氏偏愛的相對主義中，其實已經包含了價值判斷的東西。把歷史想像成一個變的河流本身就是價值預設，他把這看作是絕對的，而且認為只有把歷史這一演變客觀描述出來的事實研究才是最後的真理。列氏的這一價值預設不可避免地具有超時代和超歷史階段的特徵，這正應了維特根斯坦那句話：「世界的意思必定是在世界之外。……如果有一個具有價值的價值，則它必定在一切所發生的事情之外。」<sup>5</sup>如果說列氏及其導師韋伯承認超歷史因素存在的話，也就只有歷史事實及其演變的絕對性了。正是在這一基礎上，他們斷定一切時代及其價值準則的相對性。

話轉回來，列氏對相對主義歷史研究的客觀性問題之論證，有些差強人意。那麼在價值判斷領域怎樣呢？在這一方面，列氏也有麻煩。他的二分法或相對主義，由於預設了一切事物都是歷史的且都是變化的，一切價值準則和觀念都是時代性的而不是絕對的。這樣做的結果反而是：各個時代價值準則的絕對化，即對於每個時代中的個人來說，時代價值準則是絕對的。這意味著相對主義導致了各種價值的絕對衝突。那麼，列氏的二分法還能滿足價值判斷的要求嗎？帶著這一矛盾，列氏開始探討（2）他的二分法如何滿足價值判斷的問題。

一開始列氏就意識到了其相對主義的困境，如同韋伯面臨的困境一樣。韋伯寧肯抱守沉默，不討論價值問題。而列氏無法像韋伯一樣沉默。當韋伯不能滿足「價值判斷」這一範疇時，列氏轉而向尼采求助。他借尼采的話來指明這一困境：普遍地承認每個時代、每個人的觀點的合理性，將會引發道德的困境，人們要麼對一切都懷疑，要麼對一切都滿意，人們面臨的將是一個無底的深淵。（第347頁）對一切都懷疑，就是虛無主義；對一切都滿意，是判斷力喪失的表現。列氏覺得有必要尋找一種方法，以使相對主義者擺脫這種困境。絕對主義當然是拯救道德相對主義的一個藥方，但列氏否認它是個良方。必須尋求另一種途徑，既能給相

對主義者提供合理的價值準則，又能避免絕對主義普遍價值標準的專制；既能脫離相對主義的道德困境，又能保留相對主義歷史研究的優點。（第347頁）這樣一種獨特的價值標準存在嗎？按維特根斯坦的說法，任何的價值標準都是絕對的，尋找價值標準而不信奉絕對主義是不可能的。列氏也逐漸察覺，理解其他時代而沒有一個參照系是不可能的，在相對主義者這裏，這一參照系最終必然落在研究者的時代標準上。然而這就意味著把當代價值標準普遍化和絕對化，對於這一明顯的自相矛盾，列氏無可奈何，如果認識真理需要將當代標準絕對化，那也只能如此了，他說，「如果下面這種情況，既要成為一個十全十美的相對論者，就必須先成為一個好的絕對論者，看起來，只是一種故意設置的自相矛盾，一種對合理性的違背的話，那它的原因可能是由於對歷史知識來說，只有理性主義是不夠的。」（第348頁）列氏在這裏不得不模糊地承認了理性（客觀）研究歷史的困境，承認某種超越時代的價值或信仰是必須的。看來，如果歷史研究確實擺脫不了絕對主義，列氏也準備接受絕對論。

但是列氏是如此地鍾愛相對主義，他還是想冒險一試，這時又是尼采為他提供了靈感。尼采曾寫了一本專門論述其歷史觀的小冊子，中譯本即《歷史對於人生的利弊》（在列氏的著作中，尼采這本書被稱為《歷史的使用和濫用》[第393頁]）。列氏對尼采的理解全都來自此書。這是尼采的四部《不合時宜的觀察》中的第二部。在這本書裏，尼采抨擊了所謂的客觀歷史的研究，對尼采來說，客觀地研究歷史的過程，就是變成宦官的研究者將歷史中性化的過程。尼采說，這些沒有生命力的、冷靜的、智慧的學者成了龐大的歷史世界後宮的守衛者，純粹客觀是適合他們的。他們有看守歷史的任務，除卻故事之外不許有別的東西從歷史裏產生，還要防範人格由於歷史而成為「自由」。<sup>6</sup>尼采在這裏所說的「客觀」歷史研究就是相對主義歷史研究。在尼采看來，這些所謂的客觀學者必然由實證主義走向相對主義。如同赫拉克利特一樣，客觀觀察歷史的人，在歷史之河流中到處看到的都是一個「變」字，他看到一切都是分散為許多動點，最終是「一切基礎的瘋狂輕率的分裂與散亂，這些基礎消融於一種永久流動與散漫的演變中」。他自己也會自失於這個變的河流中，再也不相信自己的「存在」，再也不相信他自己。<sup>7</sup>這個在演變河流裏游泳著且溺死了的人當然談不上有「自由」的人格了。他變得愈來愈麻木不仁，「如今他知道：在每個時代都是不同的，你是怎樣的，這並不關重要。在憂鬱的無感覺中他任憑自己身邊一個意見跟著一個意見掠過。」<sup>8</sup>

尼采認為，如此的歷史研究和教育除了讓人變得無力之外，還將炮製出一個小人的世界。客觀地研究歷史，無所怒，無所愛，理解一切，看起來是多麼溫文儒雅。然而這溫文儒雅恰恰是現代軟弱性格之表現。這是自私主義成為世界體系的基礎後出現的結果，一切「聰明的自私主義」所關注的已經不再是有生命力的歷史，也無力去體會偉大人物的真正力量，再也不能把握住崇高事物，它所關注的只是大眾的需要。在「精煉的中庸」裏，所謂的「客觀」歷史研究已經變成功利主義的工具，在科學的旗幟下建立起一座座「學術加工廠」，人們儘量迅速地促進學術，就像強迫母雞下蛋。學術被驚人的速度促進了，然而這些學者們，這些筋疲力盡的母雞，雖然生蛋很多，但是雞蛋卻愈來愈小（雖然書是愈來愈厚）。最後的結果就是學術的「通俗化」、「婦女化」和「幼稚化」。學者們以科學、客觀的名義將歷史中偉大崇高的事物裁減成了適合「混雜的公眾」身體的上衣。對大眾口味的迎合使歷史也逐漸成了「群眾」的歷史。自此偉大、崇高的事物便與這個世界絕緣了。我們只看見矮小、喧囂的小人。按尼采的分析，我們就得到一個有趣的觀點，所謂「客觀」的歷史研究其實也是主觀的研究，它是軟弱而庸俗的現代人按照自己的喜好而隨意裁剪歷史的結果。<sup>9</sup>這樣一來，韋伯就成了小市民精神的代言人了。

如何擺脫這個價值混淆、庸俗枯燥的世界呢？尼采說，治療客觀歷史病的藥方就是：「無歷

史的」與「超歷史的」。「無歷史的」表示藝術和力量，就是能夠忘記，而且把自己封閉在一個有限的視界裏。「超歷史的」表示某些威力，它們使眼光離開演變，轉向那把永恆與意義相同的性格賦予存在者，轉向藝術與宗教。<sup>10</sup>人們通過「無歷史」把自己從無窮無盡的演變的歷史河流中拉將出來，並在其周圍劃一個視界，這一視界將成為他生活的基礎，只有在這個基礎上，才能生長一些正當的、健康的和偉大的、一些真正人性的事物。無歷史就象蒙蓋在歷史河流上的霧層，只有它才能截斷歷史的無限流變延伸，給人一個起點，一個地基，人們才得以開始他的各種事業。這樣一來，「無歷史」這一霧層必須是有界限的，否則它也就成了吞併人格的無邊黑幕了。給無歷史劃定界限的就是一種力量，它來自於人的第一本性——自然本能，儘管現在它被人的第二本性——即人工的產品：歷史和文明——遮蓋著。這種自然本能的典型體現就是宗教和藝術。只有它能突破歷史長河的虛無，從價值的碎片中拯救出永恆的價值和意義。在這一本能力量的基礎上，人通過思考、比較、分析、綜合，去限制那無歷史的因素，將它製造成人得以停駐的平台。「超歷史」就在這一平台上開始行動了。憑藉那一本能力的力量，超歷史的人已不再迷惑、不再膽怯，他已經能夠把過去的事物運用於人生，他將會穿透歷史的迷霧，獲得一個形式，即一種永恆的價值標準，在其指導下，他會把最高的熱情納入這個現成的形式。這時歷史才開始真正地為人生服務，而不再是人生的阻礙和負擔。人也只有在這種情形下才能成其為人。<sup>11</sup>只有為人生服務的歷史研究，才是真正的歷史研究。而這樣的歷史研究只能由有經歷者與優越者來進行，因為他們比一切人更大更高地體驗過一些事物，他們正是「無歷史」、「超歷史」者的代表，只有他們才能解釋過去的事物，才會知道甚麼東西在過去的事物中是偉大的，是值得知道，值得保存的。而這樣的人註定是少數。<sup>12</sup>正是這些「無歷史」和「超歷史」者克服了客觀歷史或相對主義歷史的弊病，在堅實穩定的基礎上健康而偉大地生活著。

尼采對客觀的、科學的歷史研究的批判，以及他對相對主義後果的絕妙演示，對列氏來說無疑是當頭棒喝。而尼采開出的藥方無疑又給他指了一條明路。按照尼采的觀點，列氏開始批判歷史主義。他批判歷史決定價值標準的觀點，所有認為是歷史創造了一切、決定了一切的歷史觀都是歷史主義和相對主義的表現，在那裏根本不會產生真正的價值標準。因為若一切都是歷史產生的、決定的，那麼所有存在的事物就都由歷史取得了合理性，這時任何的價值評價都是多餘的，歷史主義本身就取消了價值判斷。如果在歷史主義中產生了倫理價值標準的話，那也是一種自相矛盾，就如同馬克思的歷史決定論與其道德批判之間的矛盾一樣。

（第350、351頁）作為歷史主義一個分支的相對主義命運也是如此。因此，必須承認有超歷史的存在，否則就不可能出現價值標準，也不會對歷史進行區分、對比和評價，從而讓歷史為人生服務。這一超歷史的存在在尼采那裏是人的第一本性，即他的自然本能。列氏則把它引申為人的創造力。這一創造力使他的相對論與一般的相對論區別開來，前者承認人的創造性，這使人能夠凌駕於歷史河流之上，對歷史作出評價與判斷，留住永恆的、有價值的東西；後者只承認歷史的權威，一切都受時間的限制，一切都那麼無關緊要，隨著時間慢慢消失。所以，只有在創造的相對主義裏，才能使人們擺脫在過去的死亡之手的控制下所產生的那種無能為力的感覺，才能夠避免陷入尼采所攻擊那種使當代人變得不起作用的相對主義。

（第349、351頁）

列氏終於羞羞答答地承認了超歷史之事物的存在。不過讓他稍感安慰的是，為其提供價值準則的創造力並不出自歷史的某個階段，這樣就避免讓他陷入他所厭惡的那種絕對主義了。憑藉這一創造力，列氏就可以躍出歷史，對歷史事物進行評價和選擇了。正是這一超歷史的創造力使他如願以償，消除了歷史與價值的彼此對立。在他的相對主義變成「創造地」相對主

義的同時，他的「歷史意義」也變成了「標準的意義」，即具有普遍性和超時代性的意義。

到了這裏，他的「歷史的意義」的兩層含義也將發生轉變了。這一轉變是在尼采學說的背景下產生的。所謂的「僅有歷史的意義」指涉的將是在歷史長河中一閃而過的事件，這樣的事件沒有超越的價值，也不值得留存，隨著歷史時間的流逝而銷聲匿跡；而「真正歷史的意義」針對的則是那些偉大、崇高的事物，它們被創造力從歷史中撿選，得以留存下來，具有永恆的價值和意義。

接下來就是將他的歷史理論和方法用於歷史研究了。

## 五

然而在這裏我們又看到一個奇怪的現象：列氏沒有應用他在理論探討中獲得的最終成果。他所應用的還是其原初的「歷史意義」二分法，即一般相對主義方法。

按列氏的考察，近代中國的危機使中國知識份子開始反思儒家思想。根據他們對待儒教傳統的態度，大致可分為兩派：一派是傳統主義，一派是反傳統主義。

傳統主義者想賦予傳統儒教思想以「真正的歷史意義」，使它的某些價值在現代得以留存。戴震思想在近代的復興，就是傳統主義者這種努力的表現。反傳統主義者則認為傳統早已死去，它現今「僅僅具有歷史的意義」，如果還向傳統求救，無異於讓死的埋葬活的。猛烈抨擊傳統觀念的魯迅就是反傳統主義的激進代表。然而無論傳統主義者還是反傳統主義者，都已經站到了傳統的對立面。反傳統主義者自不必說，就是傳統主義者所維護的傳統，也已經不是原初之傳統了，那是經過他們改造的傳統。他們的代表康有為、廖平就是典型例子。傳統已經「僅有歷史的意義」，被傳統主義者奉為具有「真正歷史意義」的，只是他們的幻想物。使他們成為傳統主義者的是其對過去的模糊的情感。他們同反傳統主義者一樣不再相信古代的價值標準是絕對的。傳統主義者與反傳統主義者都成了相對主義者。傳統主義者認為傳統儒家思想已不適用現代，但又認為唯有儒家思想可以救治中國，因此必須對之加以改造。反傳統主義者則認為儒教只適用於中國早期的歷史，它已隨著歷史的逝去而死亡，現代社會需要新的思想資源和價值標準。兩派的相對主義異曲同工，一同將儒家思想變成了「僅僅具有歷史意義」的古董。（第352-355頁）在這裏，列氏再次回到老路上，不承認超越之物，將歷史納入一個不斷生長和死去的時間長河裏。沒有事物可以超越時代而存在，即使流傳下來，也已經是現代改造的產品。在這種典型的歷史主義裏，儒家傳統註定是要滅亡的。

同時列氏又重申西方衝擊對埋葬儒家傳統的貢獻。反傳統主義者打敗傳統主義者和反傳統主義者皈依馬克思主義，這一切都得益於西方的衝擊。正是西方的衝擊，使儒教產生了危機，將人們從絕對主義者變成了相對主義者，原本作為絕對準則的儒家思想變成「僅有歷史的意義」的東西。因此，傳統主義者再借助傳統來挽救危機已得不到信任了。馬克思主義逐漸為批判傳統的人們所接受，一方面是出於民族的情感。由西方入侵帶來的恥辱感，使他們對於資本主義及其相連的自由主義總是心存障礙，而馬克思主義卻是以批判自由主義和資本主義著稱的，而且提出了一個高於資本主義的社會藍圖，這就使激進反傳統主義者的民族感情得到了安慰；另一方面，馬克思主義滿足了他們批判傳統、尋找新價值的要求。馬克思在進化論基礎上提出的歷史階段論，為將儒家思想歸入博物館提供了理論依據，只要把儒家思想看作封建社會這一特定歷史階段的產物，就足以把它釘入棺木。同時，馬克思不是一般意義上的相對主義，在他巡覽歷史之河的時候，他無意識地跳出了歷史，用他的主觀能動性賦予了

歷史一種絕對的價值標準：歷史是進步的，現在優越於過去，未來勝於現在。這種進步論使馬克思沒有像韋伯一樣迷茫逡巡，而是滿懷信心地去迎接未來，並為未來確立了一個美好的目標，儘管這一最終目標同他的歷史唯物主義和發展觀自相矛盾。當馬克思承認歷史是變化的、不斷發展的之時，他同列氏一樣，是一個相對主義者。作為相對主義者，自然就取消了儒家思想的絕對性，不過儒家思想還有與其他思想平等的權利；當馬克思認為歷史是不斷進步的，最終會終結於完美時，他又是一個絕對主義者。對進化論絕對主義者來說，儒家思想翻身的機會也消失殆盡。可見，馬克思最終也得承認人能夠超越歷史，否則他不可能做出絕對的判斷。馬克思的主觀能動性與尼采的自然本能有相同之處。它們都是產生價值判斷的源動力。只是尼采的自然本能更為靈活，它可以不受時代的限制，在歷史長河中自由汲取有價值的事物。馬克思則將主觀能動性限制在人所處的時代。其實，這個限制本身同他的絕對論形成了矛盾，因為僅僅用一個時代的眼光去看待過去的歷史，所得出的價值判斷還是相對的，不能上升為絕對。然而馬克思為了與自己的唯物主義一致，不得不做出這一矛盾舉措。

有了馬克思主義這一強大的思想武器，反傳統主義者一舉挫敗傳統主義者和自由主義者（自由主義者那含糊的相對主義立場根本不是進化論絕對主義的對手[第366、367頁]），成為歷史的勝利者。勝利的馬克思主義者對已被打入博物館的儒家思想作出寬容的姿態，再次以相對主義的立場來考察它，歸還它「僅有的歷史意義」。（第356-359頁）

列氏最後總結到：儒教最終成為了歷史，因為歷史已經超越了它。固有的古典學問，亦即源自經典所紀錄的有關抽象的人如何創造永恆歷史的那種實踐不起作用了。外來的古典學問——亦即關於一個具體的人如何在一個註定的歷史過程的某一階段中創造歷史的預言——進來了。如果說在過去的歷史中，儒教以它那博大精深的「中庸之道」抵擋住了墨家、法家、道家的進攻的話，面對力量更為強大的西方精神，它失敗了。它的失敗在於，它所推崇的是非職業化的人文理想，而現代的時代特徵則是專業化。在現代世界裏，儒教的「中庸」特性已經沒有存在的餘地，它不再是可供選擇的一種方法，而成了來自新的權力中心之精神的對立物。在這場古代與現代的鬥爭中，儒教輸掉了這場戰鬥。（第359-368頁）

## 六

尼采若看到這樣的總結，一定會為有這樣的徒弟而傷心。列氏原本是想脫離歷史主義、相對主義的困境，克服韋伯的局限性，因此他從尼采那裏取得了一個「創造」的力量。然而現在看來，這個創造力並沒有給列氏更多的東西，他又回到了歷史主義的懷抱裏。他用歷史相對主義的方法，最終確定了現代社會的優越性。他作出這一價值選擇的理由不外乎三個：（1）歷史是時間性的存在，歷史中的事物也是時間性的，註定要死亡，無法復生。傳統社會也會隨時間而去。不斷發展的現代工業社會是歷史時間自然延伸的結果，是時代的產物。（2）現代工業社會是歷史進化的結果。這是承認歷史是一個時間過程的副產品。儘管列氏的進化論傾向不太明顯，不過承認歷史河流的一去不返，本身就會產生進化的意識。（3）現代工業社會打敗了傳統社會。第一個理由是典型的歷史主義和相對主義觀點。每個時代的人都這樣為自己辯護時，那麼根本就不會判斷出孰優孰劣。而若是以現代正在存在，而其他時代已經隨自然時間消亡了，就斷定現代優於其他時代，更是欺負先人。第二個理由則是啟蒙運動以後人們對理性過渡信任的結果，認為在人的理性力量之下，社會將呈現進步的趨勢。然而隨著第一次世界大戰的爆發，人們開始懷疑現代人是否比古代人更進步更幸福。第三個理由則是典型的勝者為王的論調。歷史上價值低的事物摧毀價值高的事物，低級文化摧毀高級文化的例子比比皆是，但低級的終歸是低級的，並不因此而有所改變。

這三個理由也暗含在列氏最初的「歷史的意義」二分法裏。那個二分法本身，首先就隱含著歷史是在時間之河裏不斷演進的預設，沒有這一預設，就不可能將傳統價值變為「僅具有歷史意義的」古董。既然歷史造就了一切，那麼，出現在歷史之河的所有事情就都是合理的，如果一個時間段出現不同價值的事物並存之情況的話，就只能是勝者為王了。敗者將被歷史遺忘和埋葬。正如列氏所說的，「儒教最終成為了歷史，因為歷史已經超越了它。」（第359頁）

那麼現代社會的命運呢？列氏沒有說，他只是在最後講了一個預言故事，那個故事表明，人類在逐漸減少對傳統的依賴，每一代人都要學著以自己的方式來解決面臨的問題。這說明列氏仍在堅持歷史主義、相對主義的立場，歷史是不斷變化的，沒有哪種價值能夠永久留存，他自己的時代也將成為歷史長河中的一瞬。這樣看來，列氏和馬克思就比較接近了，只是他沒有設置一個最後的目標，從而保持了自己體系的開放性。正因為如此，他的歷史觀也就更加虛無，他既要承認每個時代的相對化，同時又將每個時代絕對化。因為每個時代的人都將宣稱這時代是他的時代，他將在這一時代把他認可的時代精神絕對化。列氏自然也會把他的時代精神絕對化。他所認為的現代精神就是「專業化」、「職業化」——這一歷史舞台上暫時的勝者。與這一現代精神相異的本時代或其他時代的精神都將被逐出現代社會，它們的被逐並不因為價值的高低問題，而是因為現在恰好「專業化」成了歷史的寵兒。歷史主義、相對主義根本不再判斷價值的高低了，它只看中成敗勝負。即使魔鬼取得了勝利，歷史也會讓它當主角。這種道德相對主義註定是現代人丟不掉的歷史病。

作為列氏半個導師的尼采對於時代精神的態度，我們大概都能想像得到。尼采那本關於歷史的「不合時宜的觀察」，其標題本身就表明要同時代精神決裂。尼采並不因為生在工業社會就為其辯護，反而是猛烈地抨擊它。尼采看到了，儘管現代人生產出了愈來愈多的商品，建造起了愈來愈多的高樓大廈，然而從精神狀態上、從生命力上卻成了侏儒，這一系列的人工產品不過是紙花，蒼白、脆弱而沒有生命力。尼采看重的是生活的品質，而不是數量。現代人自以為創造了人工文明就優越於古代人，他有什麼理由認為人工的就比自然的好呢？要說現代人的優越性的話，他只有一個，那就是：在歷史的聚會上他來得比較晚一些。按理說最後來的客人應該得到末座，憑甚麼他一定要坐上座呢？所以，對尼采來說，現代工業社會並沒有甚麼優越性、高貴性可言。如果說人們看重那些「沒有良心的專家」及其發明的機器的話，他們大可都變成高速運轉、不知疲倦的機器人，還要人類社會幹甚麼呢？人之所以成其為人，是因為他的優越德行、高貴品質。人們必須憑藉超歷史的能力去選擇真正具有價值的生活。在選擇的過程中，也並不以成敗來衡量高貴而偉大生活的價值，「偉大不應繫之於成果」。尼采最後選中的是古希臘人那高貴、真實、自然、充滿生命力的生活。<sup>13</sup>

列氏不會不知道尼采的選擇。那他為甚麼最終跑到了韋伯那裏呢？其中一個原因，我們可以說，列氏和韋伯一樣，其華麗、聰明的知識下，配著一個溫柔、庸俗的靈魂。被實用主義浸泡過的人，不可能跟得上尼采超人的腳步。列氏只是膽怯地望了尼采一眼，然後就投進了韋伯的懷抱。尼采給了他重新選擇的機會，然而他仍選擇了小市民的慵懶舒適，並以此沾沾自喜，嘲諷斯威夫特的復古。斯威夫特們恰恰看到了現代工業文明的缺陷，由此他們並沒有像列氏一樣陷入淺薄的理性樂觀主義，也不相信同樣淺薄的文明進化論。

尼采、斯威夫特都認為現代社會成了小人的世界，他們呼喚巨人。然而他們都知道，現代社會已經大眾化、民主化了，能夠成為巨人的人愈來愈少。沉溺在繁瑣、實用、功利之中的人們也會愈來愈敵視巨人。因此，對於列氏選擇與現代人一同隨波逐流，尼采、斯威夫特也只

能表示理解。

另外一個原因則要歸咎於尼采了。無論尼采怎麼批判現代的歷史觀和歷史研究，他本身已經默認和接受了現代人對「歷史」這一概念的闡釋，即無論是尼采還是現代歷史主義者，都把歷史看作是時間性的東西，歷史已經成了時間的奴隸。一旦說某種東西是「歷史」的，那麼它就註定是不斷變化發展的，不可能超越時間而永恆不變。尼采同現代歷史主義者的區別在於，尼采不願做時間的奴隸，他也就不承認所有事物都是歷史的、時間性的。因此就有了他的「無歷史」與「超歷史」之物。他的「無歷史」與「超歷史」之載體既是「歷史」之外的事物，也是將人從「歷史」或時間枷鎖中拯救出來的武器。現代歷史主義者卻認為，一切事物都是歷史的、時間性的，沒有超歷史之存在。即使是尼采的「自然本能」，也已是歷史的產物，是歷史造就了「自然本能」，而不是「自然本能」造就和超越了歷史。在現代歷史主義者這裏，歷史取代上帝成為了造物主。所以，正是尼采對現代「歷史」概念的默認，導致他的「超歷史」之「自然本能」無法逃脫歷史主義的陷阱。這使歷史主義者很容易就能否定尼采的「超歷史」因素。所以我們就不奇怪為何列氏最終會拒絕尼采的勸告，一頭紮進歷史主義的洪流。

尼采的超歷史根基之不牢固，並不代表尼采之努力的失敗，也不證明超歷史存在的失敗；列氏對尼采的拒絕，也並不代表歷史主義或相對主義的勝利。對於永恆的探索仍在進行當中。

至於列氏給儒家傳統下達的判決書，現在看起來也就不那麼有效力了。列氏從現代的角度出發，對過去的歷史作了一番主觀的評價，這種評價的有效性必然是相對的，如同我們能夠判古人死刑，而古人也可以判我們死刑一樣。

如果我們能夠證明永恆物的存在，那麼我們就可以說，每一種思想體系都有超越性因素存在，它們不僅作用於其出現的年代，也會對普遍的歷史產生影響。現代中國研究儒家思想的熱潮，並不能武斷地說是其死亡前的最後掙扎或是一種對古董的觀賞，這也是儒家思想中有生命力的部分還在對現今起作用的表現。

## 註釋

- 1 [美]列文森：《儒教中國及其現代命運》，鄭大華、任菁譯，中國社會科學出版社，2000年版，第7、8頁。
- 2 在這裏我們要注意的是，列氏提到中國的傳統制度時使用的是「君主制」或「君主專制」的概念，並沒有使用「封建制」這一概念。他認為將中國歷史分析出一個「封建社會」的歷史學家們，不過是在附會馬克思那武斷僵化的「五階段」歷史進化論。這是想將中國歷史融入世界歷史，從而與西方並行的近代知識份子的自尊心作怪的結果。如果非要在中國歷史上找出一個與西方封建制相似的歷史時期，則是短暫的周王朝時期。自秦以後，中國歷史上出現的是一個中央集權專制的政權，叫它「君主專制」更合適，它與西方的封建制大相逕庭。鑒於我們所說的傳統社會指的都是秦以後社會，列氏寧可稱其為「君主專制」，而不是「封建制」。（見列氏本著《儒教中國及其現代命運》第311-315頁）
- 3 [美]列奧·施特勞斯：《自然權利與歷史》，彭剛譯，北京三聯書店2003年版，第58、59頁。
- 4 [美]列奧·施特勞斯：《自然權利與歷史》，第41-47、56、57、72-76、80頁。
- 5 [奧]維特根斯坦：《邏輯哲學論》，郭英譯，商務印書館1992年版，第94、95頁。
- 6 [德]尼采：《歷史對於人生的利弊》，姚可昆譯，商務印書館1998年版，第33、34、31頁。



- 7 [德]尼采：《歷史對於人生的利弊》，第5、59頁。
- 8 [德]尼采：《歷史對於人生的利弊》，第47、48頁。
- 9 [德]尼采：《歷史對於人生的利弊》，第56、48、49、66、67、68、33、38頁。
- 10 尼采的「無歷史」與「超歷史」的關係總是模糊不清，有時他將「無歷史」看作「超歷史」的基礎，「超歷史」是在「無歷史」基礎上的創造活動和提升；而有時這兩者又很相似，只是一種力量—宗教或藝術—的不同表現而已。不過，無論它們相同還是相異，從尼采的描述中我們可以推測出，它們都有一個共同的基礎，那就是人的自然本能。
- 11 [德]尼采：《歷史對於人生的利弊》，第73、74、6、7、8、24、69-73、75-77頁。
- 12 [德]尼采：《歷史對於人生的利弊》，第42頁。
- 13 [德]尼采：《歷史對於人生的利弊》，第70、65、46、41、66、53、54頁。

賈慶軍（1974- ），河北望都人，史學博士，寧波大學文學院歷史系副教授，研究方向：西方政治文化、西方史學理論、中外文化交流。

---

《二十一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二十一世紀》網絡版第六十一期 2007年4月30日

© 香港中文大學

本文於《二十一世紀》網絡版第六十一期（2007年4月30日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。