

# 期待海外漢學中思想史的回歸

• 陳丹丹

當施特勞斯(Leo Strauss)倡議「古典政治哲學」的回歸時，他所指向的乃是「政治哲學」的本原意義<sup>①</sup>。他的這一倡議，在目下的美國政治學界具有相當的現實針砭性。美國的主流政治學界愈來愈傾向於「政治科學」研究。當曾經與正義和生活方式緊密相連的「政治學」，逐漸退為價值無涉、立場退位的「科學」，成為統計、計量、數據、模型的研究舞台之後，訴諸更多哲學傳統與智性挑戰的形而上思考，已經被邊緣化了。

同樣的傾向，在海外漢學界也愈演愈烈。縱觀近十數年的海外漢學研究，有一個很明顯的傾向是：傳統思想史式微，地方史與專門史(諸如邊疆史、交通史、財政史)興盛。單就思想史研究而言，經典作品或核心人物之研究，逐漸被更廣意義的「觀念史」或「文化史」所代替。從研究對象看，對思想的深入探討，逐步讓位於對人物生平、交遊、環境等周邊問題的描述。所謂「思想史」外延的擴大，某種程度上，造成「思想」的退場。

在評價有清一代的學術時，王國維有著名的論斷：「國初之學大，乾嘉之學精，道咸以降之學新。」<sup>②</sup>學術

並非鐵板一塊，而應是活生生的、與士人(或近世之知識份子)的價值世界與生活世界息息相關的。學術，不只有技術之高下，更關鍵的，乃是視野、抱負、境界之高下。

筆者很願意以王國維的眼光為鏡，來回顧海外漢學在近現代思想史領域數十年的發展。當然，這並不意味着將對王國維的評價作機械的照搬。更準確地說，本文意在通過梳理數十年來的海外漢學之思想史研究，召喚真正「思想史」的回歸。

## 一 總體視野

在海外漢學家當中，早期具有影響力的思想史家，自然是1999年去世的史華慈(Benjamin I. Schwartz)<sup>③</sup>。在其成名作《尋求富強：嚴復與西方》(*In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*)中<sup>④</sup>，史華慈以西方與中國的分野開始其分析。這也是早期漢學家的普遍做法。中國，作為一個明顯的他者，首先以「不同」的形象進入論者視野，而這一個「不同」的形象又是整體性的，是一個「全稱判

縱觀近十數年的海外漢學研究，有一個很明顯的傾向是：傳統思想史式微，地方史與專門史興盛。單就思想史研究而言，經典作品或核心人物之研究，逐漸被更廣意義的「觀念史」或「文化史」所代替。

《尋求富強》的奠基性在於：首先，它提出了現代中國的基本命題：尋求富強；其次，它通過嚴復這一轉折期的知識份子，關注現代中國的「思想世界」如何發生裂變。史華慈所思考的是一個民族的精神氣質與思維方式的問題。

斷」。在任何一門學科的開端，「全稱判斷」式的研究，自然無可避免，就功過而言，當屬七三分。從好處說，研究者對傳統、歷史的整體性視野，開闢了研究的總體性格局，這使得論者的論斷每每縱橫開合、氣魄宏大。就短處而言，不免會於宏大之外，失之於粗：普遍性的論斷也許會過份武斷乃至出現錯謬；對大體走向的把握，也會忽略細節的準確與真實。當然，這些都將隨着這門學科的發展與細化，得到一一糾正，但在糾正的過程中，也許會導向另一弊端。

於總體視野之外，史華慈的獨特之處在於，對流行的「中西不同論」提出質疑。在《尋求富強》的開篇，史氏即對一般所理解的「中西衝突」（作為「已知量」的西方衝擊和作為「惰性物」的中國）提出挑戰。他希望通過一個人物（嚴復）的思想實踐，重新思考中西衝突。這無疑是一個宏大的抱負。史氏對嚴復的思想考察，相當深入，基本而言，是「正面強攻」的典範。他對嚴復與赫胥黎（Thomas H. Huxley）之文本的細讀比較，招招落實，針腳綿密，是層層剝筍的手法。固然，之後對嚴復的研究，又有新的、落實於文本的進一步推進，諸如黃克武對嚴復及彌爾（John S. Mill）的文本對讀<sup>⑤</sup>，以及戚學民對嚴復《政治講義》文本來源的考察<sup>⑥</sup>。但史氏的這一本書，仍屬繞不過的奠基作品。

此種奠基性，並非單就嚴復研究而言，而是對整個中國學的發展，具有某種「經典」（*canon*）的意味。「經典」並非指永遠被奉為聖經，不可超越，而是後繼的研究，或在此路徑上繼續前行，或另闢蹊徑。但即便是「道不同者」，仍必須對此進行挑戰。

《尋求富強》一書的奠基性在於：首先，它提出了現代中國的基本命題：尋求富強；其次，它通過嚴復這

一轉折期的知識份子，關注現代中國的「思想世界」如何發生裂變。對此，有學者認為它提供了現代中國思想史研究的「理論框架」，並關注現代中國的思想「範式」如何轉變<sup>⑦</sup>。換言之，史氏所思考的是一個民族的精神氣質與思維方式的問題。無疑，這是一個整體性的命題。

史華慈的重要性還在於，他將命題與視野的整體性，與切入點的具體性緊密相連。正如他在《尋求富強》中所言，他希望「通過一個人的思想這一相當細小的孔」<sup>⑧</sup>，來切入「中西衝突」的問題。儘管他曾表明這樣的立場：「從整體文化取向的層面下降到公認的問題情境的層面上」<sup>⑨</sup>，但如林毓生所言，他所處理的，其實是「整體文化取向與問題情境（*problematique*）」之間的辯證關係<sup>⑩</sup>。

史華慈此作的背後，自然有自身作為美國學者的立場與訴求。當他向美國學術團體理事會提出研究課題時，曾將自己的興趣陳述為「地區思想史」，尤其是「十九世紀至二十世紀的中國思想史」<sup>⑪</sup>。換言之，儘管他的關照視野是全球性的，但這一全球性又是以西方為中心，視其具普遍性意義。在此框架下，中國思想史就被理解為「地區思想史」。

但在另一方面，通過展示中國思想家與西方思想家的對話，如杜維明所言，他也將「地方性知識」轉化為「具有全球意義的話語」<sup>⑫</sup>。據梅谷（Merle Goldman）回憶，在一場圍繞「中國革命是否具有必要性」的討論會上，史華慈將「這場革命」（“*the revolution*”）的問題轉化為「一場革命」（“*a revolution*”）的問題。他認為，應當討論的不是中國革命的必要性，而是任何一場革命是否具有必要性<sup>⑬</sup>。這樣，史氏就將中國革命的特殊性，引向了一種對「普遍性」的考察。

作為西方學者，史華慈理所當然地將中國理解為具「特殊性」。但事實上，如同一些學者近年來所倡導的，中國問題本身，理應直接放置在「普遍性」的層面加以探討。身為美國人的史華慈，自然並無此意識。他的研究——在研究對象中國的背後，始終存在着一個「西方」，從某種意義上說，他在以中國為鏡，反觀西方，也即自身。撇除對其意識形態與立場的挑剔，史氏學術中的種種言外之意，恰恰展示出一種超越技術與狹義學術層面、不單薄的學問取向。史華慈曾自述他當初做嚴復研究的初衷，是出於這樣的認識：「現代中國知識份子所面臨的問題，不應該只是中國傳統與現代之間的衝突問題，而是甚麼是現代性的問題。」<sup>⑭</sup>

## 二 儒教中國、世界史與地方史

與史華慈著作同樣具有「經典」意味的，是在1969年英年早逝的列文森（Joseph R. Levenson）的作品。他的《儒教中國及其現代命運》（*Confucian China and Its Modern Fate*）為整個現代中國作傳，提出中國在現代經歷了由「天下」到「民族國家」的根本轉折——這是一種「語言」而非「詞彙」層面的轉折。在此轉折中，儒教被「博物館化」<sup>⑮</sup>。

在嘆息儒教中國之現代凋零之餘，學者也致力於對「最後之儒家」的發掘。林毓生曾從梁濟的自殺入手，切入當時社會的信仰危機及不同陣營文化人的立場<sup>⑯</sup>。艾愷（Guy S. Alitto）的專著《最後的儒家：梁漱溟與中國現代化的兩難》（*The Last Confucian: Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity*）則聚焦於他所

認為的最後的儒家，以人為鑒，具象折射儒家傳統在現代中國的流變<sup>⑰</sup>。值得注意的是，在論及儒教中國、儒家及其現代命運時，學者每每要選取一個參照系：共產主義、馬克思主義或科學主義。與此相關聯的，是對保守主義或文化守成主義的關注。

對思想史進行總體性的觀照，在1950至80年代頗為主流。與此同時，學者紛紛選擇中國近現代史最重要的大家進行研究，其中的選擇雖為個案，問題意識卻是面向整個中國在現代的危機與轉型。諸如「全盤性反傳統」、「意識危機」或「意義危機」、「秩序危機」等命題，都是從整體着眼，從大的方面入手<sup>⑱</sup>。

值得注意的是，在總體性視野上，華人學者與西方學者呈現出不同的取向。華人學者更多把他們對中國文化之危機的思考，內化入他們的研究。但美國學者作為旁觀者，則更多從抽象或理論層面探討「中國經驗」，並將其納入他們對「全球」與「世界」的反思當中。在史華慈之後，列文森也是自覺從「世界」與「地方」的辯證關係來理解現代中國之變遷的學者。在列氏看來，現代中國從「天下」到「民族國家」的轉折，也是從「世界」轉化為「世界」中的一個「地方」。如同何恬所點明的，在列氏眼中，「現代中國知識份子觀念的衝突不僅僅體現在時間性的維度上（傳統與現代、歷史與價值），而且也同時呈現在空間性的維度上（地方、民族與世界）」<sup>⑲</sup>。何恬指出，這從列文森1965年在美國歷史學會所發表的論文〈地方、民族和世界：中國的身份認同問題〉（“The Province, the Nation, and the World: The Problem of Chinese Identity”）與構想中的三部曲之一《地方主義、民族主義和世界主義》（*Provincialism, Nationalism, and Cosmopolitanism*）中可見端倪<sup>⑳</sup>。

在史華慈之後，列文森也是自覺從「世界」與「地方」的辯證關係來理解現代中國之變遷的學者。在列氏看來，現代中國從「天下」到「民族國家」的轉折，也是從「世界」轉化為「世界」中的一個「地方」。

史華慈和列文森所展示的「全球」與「區域」、「世界」與「地方」的辯證思考，亦為日後的學者所繼承。作為列文森的高足，魏斐德 (Frederic E. Wakeman, Jr.) 將老師的思索更進一步細緻化。在其第一本著作《大門口的陌生人：1839-1861年間華南的社會動亂》(Strangers at the Gate: Social Disorder in South China, 1839-1861) 中，魏氏將中國放置到世界歷史中。他指出<sup>②</sup>：

在歐洲的文藝復興時代以前，沒有世界，沒有全球歷史，許多人根本就不知道地球。歐洲、中東、亞洲、非洲、美洲，各自都是湯因比所稱的「文明的歷史單位」。歷史上曾經有過交往，甚至衝突——地中海世界就是最著名的例子，但是每一地區自己就是一個歷史區域。羅馬派往漢王朝的使臣，甚至到唐王朝去的希臘人和阿拉伯人，也只是前往另一個時代、另一個地點、另一個世界的旅遊者。

而「西方向亞洲的進攻」則使得「中國不可避免地捲入了世界歷史中」<sup>②</sup>。值得注意的是，這裏的「全球視野」仍是以西方為中心的。當魏氏提請讀者注意在中國封鎖自身的時候，「新的全球性歷史正在形成」，他強調的是所謂「『第三世界』的歐洲化」以及歐洲本身的變化<sup>③</sup>。

當學者將視野投向「地方」，也就意味着「地方史」的興起。在《大門口的陌生人》的導言中，魏斐德感嘆，其研究的結果是，「研究太平天國的根源，成了另一種研究，即分析一個新的歷史單位：廣州、廣東、華南——它有着自己的一致性。」<sup>④</sup>在導言的最後一段，他呼籲：「讓我們致力於地方史的研究吧。」<sup>⑤</sup>但無論如何，魏氏的視野仍是「全球」與「地方」的融合。

在葉斌看來，「魏斐德繼承了列文森有關世界主義 (cosmopolitanism) 的見解，即認為未來的世界歷史應該是民族文化身份和普世價值的和諧共存，是地方主義 (provincialism) 與世界主義的和諧共存。」<sup>⑥</sup>

### 三 思想史，還是文化史？

在關於中國思想史的初步考察的一篇文章中，史華慈提出了兩個問題：「(1) 我們如何界定思想史的範圍與局限？(2) 我們如何理解思想史與其他學科之間的關係？」<sup>⑦</sup>就第二個問題，史氏明確表示，在歷史領域之內，他個人反對將思想史「當作一種單單只與思想本身發生關係的『自主過程』 (autonomous process)」<sup>⑧</sup>。他認為，「在歷史領域之內，思想的發展，就像所有其他歷史研究一樣，必須看作是整個存在複合體的一部分」<sup>⑨</sup>。在他看來，「思想史的中心課題就是人類對於他們本身所處的『環境』 (situation) 的『意識反應』 (conscious responses)」<sup>⑩</sup>。史氏指出，「意識反應」作為概念，比「思想」 (thought)、「觀念」 (ideas) 或「意識形態」 (ideology) 更為廣義，包括「感情的態度」 (emotional attitudes)、「感動力」 (pathos)、「感覺的傾向」 (propensities of feelings) <sup>⑪</sup>。

在另一篇文章中，史華慈還表達了對美國學術界思想史研究的不滿<sup>⑫</sup>：

美國的學術界一般強調社會、政治史，即使對人類文化有興趣，也是從文化人類學的角度出發，他們研究思想史，不是強調它的內涵，而是將思想活動本身當作是一社會歷史現象，所以思想總是當作社會力量或心理結構的反射，而思想內涵本身則並無意義。

史華慈和列文森所展示的「全球」與「區域」、「世界」與「地方」的辯證思考，亦為魏斐德所繼承。在其第一本著作《大門口的陌生人》中，魏氏將中國放置到世界歷史中。他的視野仍是「全球」與「地方」的融合。

這裏，史氏強調的是思想史內部的發展軌迹。但在此之後，隨着地方史、文化史的興起，傳統思想史研究事實上受到挑戰。當思想史的範圍由精英擴展到民眾，某種程度上，也就意味着對思想的探索不再是向深度求，而是向細節、向小處求。

一般而言，「方法論轉型」的軌迹是這樣：首倡者身體力行，立下典範；其次，更多的實踐者加入，推至學界熱潮；再次，成為學界主流，並將此前的學界主流邊緣化。但就任何一種「方法論」而言，有第一流的高手，也有第九流的「依葫蘆畫瓢者」。於是，當任何一種研究路徑，被學界大部分人信手拈來，蜂擁而上，也許就到了該當反思的時刻。

當「文化史」逐漸代替「思想史」，此種徹底「改朝換代」式的「方法論轉型」，是否值得加以反思？

具體說來，就「思想史」的範圍而言，由大家拓展到普通民眾，溝通大傳統與小傳統，自然是絕大之發展，但並不意味着我們應該放棄對大家的研究。就關注對象而言，移目於日常生活、交遊、消費、媒介，自然也是絕對重要，但並非這些對象本身就成為了研究的終極。某種意義上說，一味在「用」上拓展外延，而不加省察，最終將不得受阻於「用」。向細節、向小處求，不是不好，只是難免會有瑣屑之嫌，或「只見枝幹，不見大山」。

在學術史上，當某種研究被推至極端，或時代發生鉅變時，學者每每不得不另闢蹊徑。此種方向上的改變，當然可能是「心懷別抱」，如清初學者之「輿地學」，亦相關「天下大計」。但無可否認的是，曲徑太多太雜，每每會被推至另一極端。細節流連過多，原本的大抱負，可能反而被忘卻或無暇顧及。而倘若將此視為理

所應當的、更具潮流的、更時髦不落伍的學術範式或方法論的轉型，那更會有捨本逐末的危險。

大膽地說，第一流的學問，不需方法，而是應當與研究對象「性命相見」、「正面對決」。這裏，對象與方法是渾然不可分的。只有最高境界之下，才分了方法與招式。當學者無力與思想、學問作直接對話，當學者面對思想、文化、哲學史上的思潮無從進入、無法把握，轉而流連於某個人或某群人的家世、交往、瑣屑的細節，這充其量只能稱為「文化史」，而無法稱為「思想史」。而更危險的是僅僅將這種「文化史」視為「先進」的「方法論」，並徹底代替「思想史」。當學界主流愈來愈只有一種聲音，我們不能不思考，這究竟是方法論轉型，還是避重就輕？

在《古代中國的思想世界》(*The World of Thought in Ancient China*)一書的導言中，史華慈開篇即問：「為甚麼我們應該重新考慮中國古代思想史？或者，為甚麼是思想史？」<sup>③</sup>他明確指出，他所關注的，不是普通民眾的心態，而仍是「其思想已記載於文本之中的少數人的深刻思考」<sup>④</sup>。他清楚知道，在當時的學術環境下，「這項事業不僅是不合適宜的，甚至還有可能被人稱為是精英主義的。」<sup>⑤</sup>但在他看來，這也是絕對必要的。

縱觀數十年來的海外漢學，早期研究的確視野廣闊，在學術走向日趨於「小」與「瑣碎」的當下，筆者不能不對此深感懷念。借用梁啟超的話：「於學之外，更有事焉」<sup>⑥</sup>，學術研究理當超越技術，向「更廣大」處求索。只有在這個意義上，從事學術之人，才能真正地成為「學術主體」，才有可能通向新儒家理想中的「知性主體」、「道德主體」、「政治主體」。

當學者面對思想、文化、哲學史上的思潮無從進入、無法把握，轉而流連於某個人或某群人的家世、交往、瑣屑的細節，這充其量只能稱為「文化史」，而無法稱為「思想史」。而更危險的是僅僅將這種「文化史」視為「先進」的「方法論」，並徹底代替「思想史」。

## 註釋

① 參見Leo Strauss, *What Is Political Philosophy?* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1988); "Progress or Return?", in *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, ed. Thomas Pangle (Chicago and London: University of Chicago Press, 1989)。

② 王國維：〈沈乙庵先生七十壽序〉，載《王國維遺書》，第四冊，〈觀堂集林〉，卷二十三（上海：上海古籍書店，1983），頁26。

③ 「史華茲」為其自取中文名。有一些學者或中譯本將他的名字直譯為「本傑明·史華茲」。

④ Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964)。中譯本參見史華茲著，葉鳳美譯：《尋求富強：嚴復與西方》（南京：江蘇人民出版社，1996）。

⑤ 黃克武：《自由的所以然：嚴復對約翰彌爾自由主義思想的認識與批判》（台北：允晨文化實業股份有限公司，1998）。

⑥ 戚學民：〈《政治講義》文本溯源〉，《歷史研究》，2004年第2期，頁85-97。

⑦ 李強：〈嚴復與中國近代思想的轉型——兼評史華茲《尋求富強：嚴復與西方》〉，《中國書評》，1996年第9期，頁93-121。

⑧ 史華茲：《尋求富強》，頁2。

⑨⑩ 林毓生：〈以仁心說，以學心聽，以公心辯〉，載許紀霖、宋宏編：《史華茲論中國》（北京：新星出版社，2006），頁566；566-67。

⑪ 朱政惠：〈史華茲對中國思想史的研究〉，《文匯報》，2007年1月4日。

⑫ 杜維明：〈史華茲敘事的人文主義視界〉，載《史華茲論中國》，頁571。

⑬ 梅谷 (Merle Goldman)：〈道德良知和歷史思考〉，載《史華茲論中國》，頁565。

⑭⑮ 史華茲 (Benjamin I. Schwartz) 演講，葉文心口譯，黃克武、萬麗鵬整理：〈研究中國思想史的一些方法問題〉，載《史華茲論中國》，頁19；20。

⑯ Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy* (Berkeley, CA: University of California Press, 1968)。

⑰ 林毓生：〈論梁巨川先生的自殺——一個道德保守主義含混性的實例〉，載《中國傳統的創造性轉化》（北京：三聯書店，1988），頁205-26。

⑱ Guy S. Alitto, *The Last Confucian: Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity* (Berkeley, CA: University of California Press, 1986)。

⑲ 參見Lin Yu-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1979)；也參見林毓生在華東師範大學的《中國思想史專題》授課大綱，[www.chinese-thought.org/zttg/0475\\_kecheng/004194.htm](http://www.chinese-thought.org/zttg/0475_kecheng/004194.htm)。

⑳㉑ 何恬：〈地方主義與世界主義〉，《讀書》，2009年第1期，頁45；45-46。

㉒㉓㉔㉕ 魏斐德 (Frederic E. Wakeman, Jr.) 著，王小荷譯：〈導言〉，載《大門口的陌生人：1839-1861年間華南的社會動亂》（北京：中國社會科學出版社，1988），頁2；2；3；6；6。

㉖ 葉斌：〈魏斐德〉，載熊月之、周武主編：《海外上海學》（上海：上海古籍出版社，2004），頁414。

㉗㉘㉙㉚㉛ 史華茲 (Benjamin I. Schwartz) 著，張永堂譯：〈關於中國思想史的若干初步考察〉，載《史華茲論中國》，頁3；3-4；4；4；5。

㉜㉝㉞ 史華茲 (Benjamin I. Schwartz) 著，程鋼譯：《古代中國的思想世界》（南京：江蘇人民出版社，2004），頁1；4；4。

㉟ 梁啟超：〈敬告留學生諸君〉，載《飲冰室合集·文集之十一》，第四冊（北京：中華書局，1988），頁22。

陳丹丹 哈佛大學博士，任教於美國威爾斯學院歷史系。