

[▶ 当前讨论](#)当前位置： [首页](#) > [主题专栏](#) > [海外中国学](#) >[参与论坛讨论](#)

请输入关键字

搜索

[百度联盟峰会](#)

穿越理解的双重屏障——论史华慈的思想史观

作者：陈少明

内容提要：本文从以方法论为中心的思想史观角度，讨论本杰明·史华慈学术道路的一个重要因素。作者认为，史华慈不是那种抽象理论的构造者，而是对思想世界有敏锐洞察力的历史学家，因此他的方法论论述带有显著的实践性格。

站在一个与自己的传统急剧拉开距离的时代去探讨传统本身，肯定是个十分困难的工作；而对于从事对其它思想传统作跨文化研究的人来说，任务就尤为艰巨。因为后者同时必须穿越时代与文化的双重屏障。本杰明·史华慈教授是属于为数极少的从事这一有“风险”的事业有创获的杰出学者。他的有关中国思想史的著述不仅为西方世界开拓分享中国文化“经验”途径，同时也为中国同行提供某些反思自身传统的参考构架。造就史华慈学术道路的因素是复杂的，借他喜欢用的词来讲，是有“问题性”（problematiques）的。本文准备讨论其中重要的一个方面，即以方法论为中心的思想史观。至少就人文学术领域而言，方法论的自觉是成功学者的必要条件，只不过有些人将其融汇在具体研究实践中，有些人则会将它著诸竹帛，公诸同好。在史华慈为数不多的涉及方法论的系统文字中，特别值得注意的篇章有，《中国思想史：初步的反思》（1957年），《中国古代的思想世界》导言（1985年），以及论文集《中国及其它问题》导言（1996年）前后相隔近40年，基本思路一脉相承，而侧重点又略有变化，均可看作其治思想史的方法论纲领。史华慈不是那种抽象理论的构造者，而是对思想世界有敏锐洞察力的历史学家，因此他的方法论论述带有显著的实践性格。透过对这些文字的分析，不仅有助于我们更好地理解与之相关的学术作品，或许还有机会了解它的作者本身及其所处的思想世界。

一、思想：“有限的自由”

思想史研究不同于一般地阅读思想文献，它不只是一要了解文本明确表达的含义，更重要地还在于揭示文本背后的问题，这些问题包括作者本身没有意识到的，甚至是故意向人们隐瞒的，也即所谓思想的背景问题。探讨这种背景有两条基本途径，一是从思想与思想的关系去寻求，一是从思想与现实的关系去分析。在史华慈刚进入思想史领域的时代，这两种思路几乎被对立起来，并形成有影响力的两个学科，这就是观念史与知识社会学。两者分别以亚瑟·罗维乔的《伟大的存在之链》与卡尔·曼海姆的《意识形态与乌托邦》为代表。史氏从两者的夹缝中开辟自己的学术途径，他为思想史设定的任务是“关注人的全体意识对他们的生活情境的反应”¹，实是对这两者深切反思的结果。

罗维乔的观念史（the history of ideas）从哲学史脱胎而来。他不满足于以每个哲

[▶ 全文搜索](#)

标题

与 或 搜索

[▶ 专栏速递](#)

学体系为独立自主的单位，再以时间顺序为线索把这些体系串联起来的哲学史编撰方式，因为它不能揭示这些体系出现的深层因素及被接受或发生影响的途径。新的观念史的目标是，分解这些体系，将其看作某些基本观念要素在不同思想形势下的不同组合，揭示它们背后没有明言的重要预设同特定时代精神风尚包括思想运动的联系，追寻某些重要观念、新的信念或时尚出现、消失或融合的线索，等等。看来很接近思想史，中文通常就是用思想史翻译“观念史”的。然而，罗维乔强调说：“尽管它大部分处理同其它思想史分科共同的材料且大量依靠它们先前的工作，但它用特定的方法区分这些材料，把其各部分带入新的组合与关系中，从特定的目的看待它。”²说到底，他的焦点仍落在那些最形而上的观念如“神”、“善”、“性”等哲学或宗教问题上。

这种“观念”的宽泛含义，史华慈当然也注意到了，但他要突出意识同情境的关系：“当我们承认（观念史）这一理路的成果时，我们的焦点更多地集中在那些出现于人们对他们的生活情境的反应背景中的观念上。由于前辈和个人的同时代人的思想倾向形成情境本身的完整和重要的部分，观念与观念间的关系不能被忽视。但另一方面，还存在着包括在情境之中而又落在思想之流以外的制度、技术—逻辑事实、政治条件，等等问题。”³即是说，“软件”和“硬件”都应被整合到“情境”中思考。分析“思想”的历史，不能忽视软件，而考察“历史”上的思想，则不能忘记硬件。

“知识社会学”，按曼海姆的说法，“是社会学中最年轻的分支之一。作为理论，它寻求对知识与存在的关系的分析；而作为历史—社会学研究，它试图追溯这些关系在人类思想发展中采取的形式。”在现代思想危机中产生的这门知识，其目标是，“一方面，致力于发现决定思想与行动间关系的可运用的标准。另一方面，通过自始至终以基本的、无偏见的方式思考问题，它希望发展出一种适应于当代情境的关于知识中的非理论条件因素的理论。”⁴从思想的根源、思想的过程到思想的作用，曼海姆都采取极强的社会决定论的分析模式。他把思想家个人的思想，还原为其所处的社会阶层或集团的集体意识，同时又把它同特定的社会利益直接挂上勾。在分析“意识形态”和“乌托邦”这对概念之后，曼海姆也把它推荐给思想史及观念史。

史华慈愿意正视环境对思想的影响，但无法接受这种思想的“起源式解释”。因为“这里所要处理的是一种有限的自由——一种人在他们的意识反应中有限的创造性。”⁵不仅如此，“进而言之，在假定人的意识反应不完全被来自背后的东西所决定后，我们将冒险作更大胆假设，即人对情境的意识反应构成了改变情境的动力因素之一。”⁶史华慈关于思想的“有限的自由”的观点的价值在于，它能说明为什么在相同的历史情境下，出类拔粹的思想依然只是出于少数人的头脑。思想史上重要的思想，决不是人类智商的平均值，而是“有创造性的少数人”对“有限的自由”充分利用的产物。值得思想史家关注的，不只是思想家们想什么，而是他们如何想。

对思想的“有限的创造性”的珍视，可能是在60、70年代人类学在文化解释中大行其道之后，史华慈仍然潜心《古代中国的思想世界》的写作，坚持通过探讨“有创造性的少数人”的思想来解释中国文化的定向的信心所在。在这部名著的导论中，他对自身所处的情境有高度的自觉：“但问题仍然是一一为什么是思想史？特别是在这部书中，我要处理的主要不是无名无姓的全部人口的“心态”，而是那些被记录在文本中的少数人的深思熟虑的思想时，这一事业看来不仅是不时髦的，而且会被称作精英论。”⁷答案就是他深信这种精英的思想在随后而来的时代中，无论对统治阶级还是对普罗大众的文化都产生直接或间接的影响。

文化人类学与思想史共同关心人的意识生活，但在史华慈看来，两者的取向则大相径庭。列维·斯特劳斯在以结构语言学作类比的基础上，在结构的措辞下思考文化，而吉尔兹强调符号与符号系统的作用。两者都把“文化”当作通过或在人的意识生活背后起作用的高级实体。思想史要求动态地探讨人的文化的发展，人与其它高级动物的区别在于，由于思想的作用而产生文化，而文化符号使其对环境产生新的知觉经验，这新的经验又导致人们对环境及自身的存在提出新的问题，正是这种不断问答的过程，构成思想史所面对的主要课题。

二、分享跨文化的经验

一般来说，所有的经验都是以发生了的经验，故对经验所作的探究，也可看作广义的历史研究。其“历史性”的程度，不但依时间的长短来衡量，而且得考虑对现实影响的程度来判断。“意识对情境的反应”在多大意义上是社会学的，多在意义上是思想史的，取决于对象所处的“情境”同现实的关系，甚至是取决于研究者对有关的具体关系的看法。所以社会学家可以过去为对象（历史社会学），思想史家也会以昨天才出现的思想为题材（当代思想史）。围绕着“意识对情境的反应”所作的探讨，史华慈从史家的角度，试图解决的是进入过去的思想世界的方式。但对他而言，要进入中国的思想世界，上述努力只是穿越第一重屏障。除了历史的屏障外，对于一个从事自身以外的文化传统的研究的学者来说，更大的问题可能还在于文化的屏障。

对跨文化的自觉，在史华慈的思想中可能是经历了一个过程的。在《中国思想史：初步的反思》那篇文章中，问题被区分为“一种思想史概念”和“作为思想史领域的20世纪中国”两方面进行讨论。跨文化的问题没有作为概念被提出。但到了研究严复的思想个案时，问题便逐渐碰到。

首先要克服的不是不同文化理解的麻烦，而是那种自以为是的理解给真正的理解带来的障碍。《寻求富强：严复与西方》（1964年）开篇就揭露这样的虚幻：“在谈到西方与“非西方”的遭遇时，我们一般会假定西方是一个已知的量。“西方的冲击”的隐喻暗示着一个清晰感觉到的对象冲击一种无活力的材料的意象。被动的材料是某种未定型和模糊的东西，但我们全都熟知冲击的对象。我们知道西方。”⁸在史华慈看来，这只不过是一种神话而已。他直截了当地说：“我主张在处理西方与给定的非西方社会与文化的遭遇时，不应从对两个世界的特殊性的同时尽可能深入的理解中脱身出来。我们正在处理的不是一个已知和一个未知常变的东西，而是两个巨大的、常变的、很成问题的人类经验区域。我们毫无疑问清楚地“知道”西方更多一些。但西方仍然同已往一样成问题。人们甚至应希望，这遭遇的场合本身能提供一新的有益之视点，由之可以对两个世界作新的观察。当然没有人能够装作可站在既定的文化之外。我们全受“文化的束缚”。但人希望存在一个可以普遍地依靠的超越于文化之上领域，它使某种程度的自我超越成为可能。再次，人不能希望在所有事物上都成为“专家”，但如果富有成果的研究准备进行，他必须勇于对甚至是自己“领域”以外的事物下判断，只要他们是有关联的。”⁹对严复思想个案的分析，是史华慈探讨有才华的头脑如何在特定的历史情境中表现“有限的自由”，同时也是他审视中西文化的不同特质，同读者分享跨文化的思想经验的有效尝试。

当然，跨文化研究中，克服一般的文化偏见是一个问题，而能否进入另一个世界则是另一个问题。后者不只是观念的变更，还需要知识的学习或训练。对任何从事中国学抑或中国思想研究的西方学者而言，第一个需要克服的障碍便是语言。对两大语言系统能否有

效沟通的认识，甚至是跨文化的经验能否分享的前提。就传达日常生活经验而言，这不是太大的问题，但对那些玄妙的形而上的观念来说，结论就不会那么简单。对严复翻译的西方名著作精心研究的史华慈，对此自然深有体会。他不会低估它的困难，但可能也更被成功的前景所鼓舞。所以他又从现代中国的思想世界进入古代中国的思想世界。史华慈对语言的态度有两方面：一是反对语言决定论，二是正视翻译的困难。

语言决定论认为不同的语言体现对现实完全不同的想象。不仅清晰的思想如此，甚至文化也被预定的语言的基本特性所塑造。这种假定会引导出由语言结构分析思想以至整个文化结构的偏颇做法。史华慈承认，古代中国文献中的书写语言显得特别简省，缺乏如数、冠词及表示抽象的后缀，它主要依靠上下文关系及共同的可理解背景来掌握。但他举“仁”这一抽象概念作例子，否认这些特性会导致中国缺乏抽象观念的想法。另一方面，史华慈也意识到，对中国传统概念的“任何现代西文翻译，必然是一种解释，它不能避免对西方语言与思想范畴的运用。”¹⁰但两种语言间的很多概念或思想范畴，不存在一一对应的关系。如英文中的自然、理性、科学、宗教及自由，同中文中的道、理、气等，在各自的传统中都有很多层次的含义，作比较处理的时候得很小心。这是一项比较思想的事业，而这一事业之所以可能，对他来说是建立在一种信仰之上。“这一信仰假定有一个共同的人类经验世界。”¹¹

在对格兰汉姆《辩道者——古代中国的哲学辩论》¹²所作的书评中，史华慈继续坚持他以往对比较文化所持的立场。一方面，他相信人类不同文化传统中存在共同关切的问题，因而也必然存在可资比较的思想经验。另一方面，他反对以一种文化为（认知特别是价值）的座标，对另一种文化作图式化的处理的片面手法，因为这容易导致对另一种文化甚至可能同时对两种文化的曲解。在史华慈看来，格兰汉姆的文化特殊论的倾向，同他的研究成果并不一致。他举格兰汉姆对西方在与非在的二分法同中国古典中有与无的二分法的比较研究为例，表明对中西两种主要文化观念的概括，可以在两种语言中被理解。由此进一步反对文化的“不可公度说”

(incommensurability)。但同时，他又强烈地批评费格瑞特与格兰汉姆在比较哲学中，靠援引某些西方哲学家如莱尔、奥斯汀等人的观点来把孔子思想合理化的做法。这种援引“最后的判词”(latest word)的手法，假定了一方是没问题的权威。这在比较研究中非常流行，但在史华慈看来，这是最成问题的。¹³

史华慈既反对文化相对论，也反对文化有机论，两者是互相联系的。他总结自己的文化观说：“我觉得，也许可以把文化比喻成一种化学上的复杂的化合物。我采用这个比喻是因为有人把文化比做生物学上的一元有机体。后者是一种强势的文化观，它很容易让人低估历史变迁的重大意义。我个人则赞成一种弱勢的、比较谦虚的文化整体观。我心目中的文化是一种未经决定的、不稳定的、相当松散的整体。它对于来自外部的各种影响和未来的种种可能是完全敞开的。如果我们说文化是一种结构，就必须马上强调这个结构内部各种成份之间并没有达成一种稳定的谐和状态，而是充满种种深刻的历时性和共时性矛盾，而且还如一切化学化合物那样，其中各种成份都可以分离出来。可以从原有的结构中解脱出来和其它结构组合。它和固定的结构和所谓牵一发而动力全身的强势的生物有机观很不一样。”¹⁴（“访谈”记录稿）这自然可以看作一种哲学性的假设，但它也是史华慈中国研究的一种经验之谈。它不但解释了文化发展的可能性，同时也为其比较思想史提供依据。

在为自己的论文集《中国和其它问题》（1996年）写的导论中，史华慈这样说：“我不会声称把它们放在一起代表了一个紧密联结的思想系统及同样无懈可击的专业见解。但我会简单提示，最少在我自己回顾的感觉中，它们反映了某些基本持续不变的专心，此外还直接的回应了在第二次世界大战结束后的岁月中，美国和一般西方思想中变化着的思潮。”¹⁵信哉斯言。我们在前面提到，史华慈不是抽象的理论家，它的方法论主张同其研究经验的关系几乎密不可分。探讨这两者之间的互动关系，不但可以更具具体掌握他的观点，而且有助于进入他自己的思想世界。这也是研究“意识对情境的反应”，认识思想的“有限的自由”的一个案例，但这里只能先简单地勾划一些线条。

史华慈首先从事的中国研究，其实不是思想史而是现实政治。他的第一本著作《中国共产主义与毛的兴起》（1951年）¹⁶所处理的是正在发生的现实，而不涉及文化传统问题。构成这一选择的背景因素有：战后美国对中国外交政策的挫折，西方反自由主义思潮的盛行，有政策关注倾向的老师费正清的影响，以及恰巧得到一本别人从延安带来的《整风文献》……这些因素导致他对当时世界前途是向左还是向右的关切，以及提供了以中国政治的个案来探索这种答案的具体途径。¹⁷正是这一途径，塑造了他后来整个中国研究的若干特色。例如，中国研究中的世界视野，也许是起于研究中共同莫斯科及整个共产国际的关系，一开始便是试图把握可以共同理解的经验；而以理论与现实的关系作为观察中共兴起的历史的焦点，使他对“思想”的作用有深刻的体会。1971年，他发表《政治与思想史的简要辩护：以中国为个案》，¹⁸便继续把两者联系起来。

《中国思想史：初步的反思》这篇方法论文章中提出的“意识对情境的反应”和思想的“有限的自由”（或“有限的创造性”）等范畴，虽然是针对整个思想史研究而提出的，但灵感来自上述的政治个案观察。他以中国共产主义的兴起为例说：“相当明显的是，当马克思列宁主义复合体中的一些因素模式化了这个运动领导人的思想、感情和行为时，其它的因素已变成仪式化的僵硬的文字或仅仅是套式而已。马克思列宁主义创造、塑造了一个新的统治集团，同时又被扭转、操纵来为这个集团的利益服务。它扮演了激活思想和激活意识形态的双重角色。其它的思想则通过其它方式把自身同他们时代的社会冲突联系起来。不受简单化假定拖累的具体研究对处理这个时代大部分困难的课题将会更有帮助。”¹⁹“反思”一文虽然同时与观念史及知识社会学保持距离，但更着重与后者划清界限。一个重要的因素是曼海姆的知识社会学与传统马克思主义的思路有密切联系，而这种思想方法其时正以更简单的方式，被中国大陆的学者所复制。例如对康有为、章太炎思想的阶级属性之类的争论。这也是刺激史华慈给思想的活动有更多空间的因素。

“反思”一文的后半部分对20世纪上半页的中国思想史背景及问题作了概括地论述。在提及汉学、宋学、公羊学及佛学等传统遗产的作用后，他把笔锋一转：“西方方面，将其当成一个可被贴上“现代西方”标签的实体来谈，更是一种误导。严复、梁启超及其它人所遭遇的西方知识界，正迷失在自己的碎片中。要提醒我们的是，只有一些跨越18世纪自由主义潮流的思潮在西欧仍然强大，而19世纪对自由主义的反动早已到来。因而严复翻译孟德斯鸠和赫胥黎不是反常的。社会主义从其各派看已高度成熟，正如各个保守的反自由主义的流派一样。历史进步的信念正在培养，但叔本华、尼采及其它人对它的攻击也已经进行。社会达尔文主义正同时在个人主义和民族主义的意义上被翻译。贯穿所有这一切的，是对现代工业功利主义的审美反动。”²⁰可以说，该文就是后来研究严复的准备，包括方法论与背景分析两方面。严复是史华慈精心挑选、雕琢的一枚用来折射那个时代光芒的多

棱镜。

一旦进入严复的思想世界，史华慈直面的就是比较文化的问题。而对严复，可能还有康有为、梁启超、章太炎、王国维、鲁迅、陈独秀甚至毛泽东等人的精神资源的兴趣，则诱导他对中国古代世界的思想探险。这自然是对怀有深刻的问题意识，而又不满足于浅尝即止的学者才会有的举动。从为现代中国思想舞台人物造像，到探索古代中国的思想世界，不仅是对象产生巨大的时空变换。而且提问与解答的方式都有微妙的不同。同样是探讨思想的“有限的自由”，前者关心个人对情境的意识反应，后者着眼于“文化导向”（cultural orientations）的形成。焦点从文化承担身上转到文化奠基者身上。还有另外的原因导致他的新探险。他说：“超越这一时期对随后而来的整个中国思想史的意义，我必须承认我自己对古代中国思想的兴趣更多受到“世界一历史的”观察类型所刺激。这是我从卡尔·雅斯贝斯的著作《历史的起源与目标》中论“轴心时代”一章中找到的问题。”²¹（“世界”P2）这是正面的启发，还有反面的刺激。从60年开始，文化人类学对文化的解释在社会科学领域有很大的影响，先是列维·斯特劳斯结构人类学的出现，后又有吉尔兹符号论的流行。其共同点是把文化看成静态的东西，这与历史学的基本前提相冲突。史华慈其实也是通过对中国的“文化导向”形成过程的分析，向人类学的说法挑战。这直接体现在他的导论中。

无论是讨论严复还是古代思想，史华慈的目标都是文化的比较，但前一比较是通过严复个人的思想经验为中介，问题相对具体，而后一比较则是平行的比较，相对更抽象。从政治到思想，从现代到古代，他的转换有情境的刺激及逻辑的导引。但其总方向基本一致，那就是通过中国思想的分析，提供可沟通中西的人类共同思想经验。

四、对比的观点

现在的问题是，史华慈提供的关于中国经验的经验（方法）是否可为中西同行所分享呢？让我们先转到同某些观点对比上来。

中国思想史家徐复观谈论自身的传统时说：“中国传统的学问，本是以经世致用为目的的；因此，中国学问的本身，二千余年来，本是以对现实问题负责所形成的“思想性”为其为流的。中国学问的活动，自先秦以来，主要是“思想”的活动。”²²古人的思想活动，乃是有血有肉的具体地存在。此种抽象的东西（概念——引者按）与具体地存在，总有一种距离。因此，由古人之书，以发见其抽象的思想后，更要由此抽象的思想以见到在此思想后面活生生的人；看到此人精神成长的过程，看到此人性情所得的陶养，看到此人在纵的方面所得到的传承，看到此人在横的方面所吸取的时代。一切思想都是以问题为中心，没有问题的思想不是思想。”²³史华慈读过徐复观，但徐复观是否读过史华慈，我们不知道。虽然徐氏批评过一种把清代的考据传统同西方经验主义的末梢结合的“洋汉学”，以科学标榜而抹杀精神文化的作用，但史华慈不在此列。相反，在重视文本上（或者说是精英的）思想，重视思想人物的内心意识与外部情境的互动方面，两者完全相通。

但是，相反的取向在今日学界也风头日劲，艾尔曼的下述说法可能最有代表性：“中国哲学史一旦摆回其原属的哲学领域，它便是中国思想的珍贵记录，而非中国历史的决定因子。”“观念史”的取向从而上方法上为中国哲学提供一条可行的途径，重构儒家和新儒家思想的内在完整性。然而，学说，如何变成意识形态，正是一个重要的历史。一旦提出这个问题，我们就离开了哲学立场的内在整体性，进入了观念在特殊历史脉络里在政治、社

会和经济上如何被运用的层次。观念如何指导和发动物问题，带领我们离开“纯粹”哲学和传统观念史的领域。我们不再追问“正文”（text）里观念的普遍“意义”，而是要解明这些观念如何显现当事人所处的特定“脉络”（context），因为他们的行动本是由这些观念所指导和支持的。在当代从观念史到文化史的转变里，我们身为思想史家，也从信赖哲学，转向不信任其历史左右力。”²⁴

有意思的时，当艾尔曼在规划他的文化史时，也与史华慈当年构思思想史一样，打算同时与罗维乔的观念史及曼海姆的知识社会学划清界线。但把两者的成果置于同一座标来比较，就可看出微妙的差别：史华慈的《中国古代的思想世界》更接近观念史，而艾尔曼的《从理学到朴学》更象社会学（他运用的是库恩科学社会学方面的观点）。问题焦点在于，文本是否是思想史研究的中心，或者说思想对历史究竟有多大的左右力。社会学式的努力可能有助于确定意识对情境影响的底线，而思想线索的探寻显然更能展示知识精英意识创造的奥妙。“有限的自由”就是要在既定的历史情境谈思想的创造力。用持平的眼光看，在思想史领域，对“意识”与“情境”的不同偏向，可能是一种必要的张力。我们也许不能有一种面面俱到的综合，如果有这样的作品，可以想像其必定显得平庸乏味。所以，史华慈式的追求，就必然有它的魅力。

从社会学的观点来看，观念史的取向可能过于主观。那么，思想史研究如何保持它的客观性呢？这也是史华慈要求谨慎对待的问题。他在承认研究者的主观兴趣导致其难以超脱的对待对象时，要求思想史家尽量“在他自己的判断同他所尝试理解的其它思想间划出界线来。”²⁵思想史家的任务不是证成思想的有效，而是要理解它。”²⁶这与他跨文化研究的处境有密切地关联，他谈自己的工作时说：“或好或坏，它们都表现出一种现在流行叫做“自我关涉的”（self-referential）的态度——不是那种带着个人自己的主观性去关注的意义，而是假定没有对带着自己文化、社会和历史定位的卷入的不断意识，而要取得对文化的“他者”（Other）的理解是不可能的。然而，我应当马上补充的是，由于这些著述追求对中国的过去与现在的多方面的理解，显然我没有接受象“自我关涉”必然卷入不是独断的文化相对论，就是认为中国过去和现在的他在性（otherness）是根本不可公度或不可沟通的观点。”²⁷

对于史华慈或者那些从事非本文化研究的学者来说，这个避免主观化的要求既必要且相对易于做到。必要的原因在于，虽然不必接受文化相对论“不可公度性”的学说，人们也得承认从一种文化理解另一种文化中的思想问题，非常容易不自觉的用自己的成见曲解对象，从而失去从另一种文化吸取经验的可能。而相对容易的条件是，这些学者自身的文化传统已经为自己提供了一套价值信念，特别是对多数当代西方学者来说更是如此，研究对象的价值定向与自身的生活方式或生活环境没有存在论式的关系，这自然能超脱一些看待对象。我不排除可能存在着对其它文化价值深刻认同的学者，但毕竟更超脱是更正常的现象。但是，对于有自己深厚的文化传统，而这种传统同急剧转型的社会正发生深刻的冲突的中国学者而言，完全这样追求做不仅不可能，而且未必可取。徐复观之所以对“洋汉学”不满，就是认为它们在学问的层次上失落了对自身传统的价值关怀，流于一种“无用”之物。当一些西方学者指责现代新儒家是想为现代中国提供意识形态时，可能跟他们超脱的地位有关。不过，可以“判断”不一定意味一定要把传统合理化，相反，批判也是一种不超脱，是体现文化价值关怀的一种方式。

徐复观“洋汉学”是专有所指的。但如果把这个词理解为西学影响下的中国学问，则现代中国学术又何处不存在“洋汉学”呢？当史华慈用西方语言翻译中国古典哲学概念不可避

免地运用西方的语言和思想范围时，指出要特别小心。他可能没有想到，这个问题对现代中国学者也存在。现代汉语中用来理解、翻译古代哲学的词汇、范畴其实几乎都来自西方，连“哲学”这个词也是为翻译“philosophy”才出现的。史华慈所不满的从西方寻求“最后的判词”的现象不仅存在于西方学者中，也普遍出现在中国学术中间。事实上，西学之所以在整体上规范上我们的现代知识，是因为它同整个现代生活形态是相适应的，而今天的中国人总体上已经置身于这一生活形态之中。故用西学解释中学，客观上也有用现代解释传统的意义。这至少是“五四”以来的历史情势所造就出来的，解释者对这一前提只有默认不能选择。但是，如果传统完全是我们的玩物，没有带任何异质的因素进入我们的视野，解释就不会有多大的意义。摆脱这一困境的出路，可能仍是冯友兰所主张的中西“互相阐明”有建设性的启示。

在哈佛一个纪念史华慈的报告会上，有人讲了一则趣事：有一次史华慈生日，他的学生们给他送上一件白色T恤作礼物，T恤的前面写着一行字：“on the one hand”（一方面），背面是另一行字：“on the other hand”（另一方面）。这是史氏的口头禅，它典型地反映他在治学中辩证的思路与反思的性格。他反对在比较文化中以一方为已知，另一方为未知，以及一方为尺度，另一方为被量度者的态度，所传达的就是这样的意思。而在对思想史的探索中，关注思想“有限的自由”或“有限的创造”，即既要求注意思想的条件，又不忽视思想的创造作用，所体现的也是同一种态度。这与冯友兰关于中学与西学、传统与现代“互相阐明”的主张有相通之处。

2000年1月13日改毕

注释：

1 Benjamin I. Schwartz, "The Intellectual History of China: Preliminary Reflection", in John K. Fairbank (ed.), *Chinese Thought and Institution*, Chicago: the University of Chicago Press, 1973, pp. 24-25.

2 Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambridge: Harvard University Press, 1964, P. 3.

3 Benjamin I. Schwartz, "The Intellectual History of China: Preliminary Reflection", in John K. Fairbank (ed.), *Chinese Thought and Institution*, Chicago: the University of Chicago Press, 1973, p. 18.

4 Karl Mannheim, *Ideology and Utopia--an Introduction to the Sociology of Knowledge*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1972, P. 237.

5 Benjamin I. Schwartz, "The Intellectual History of China: Preliminary Reflection", in John K. Fairbank (ed.), *Chinese Thought and Institution*, Chicago: the University of Chicago Press, 1973, p. 20.

6 *ibid.*, P24.

7 Benjamin I. Schwartz, *The world of Thought in Ancient China*, Cambridge:

8 Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power--Yen Fu and the West*, President and Fellows of Harvard college, 1983, P.1.

9 *ibid.*, PP. 2--3.

10 Benjamin I. Schwartz, *The world of Thought in Ancient China*, Cambridge: Harvard University Press, 1985, P. 11.

11 *ibid.*, P13.

12 A. C. Graham, *Disputers of the tao--Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, Illinois: Open Court Publishing Company, 1989.

13 Benjamin I. Schwartz, "Review of Disputers of the tao", in *China and Other Matters*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1996, PP. 139--153.

14 《刘梦溪、林同奇对史华慈的访谈》（1999年4月，记录稿，由林同奇教授提供）。

15 Benjamin I. Schwartz, *China and Other Matters*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1996, P.1.

16 Benjamin I. Schwartz, *Chinese Communism and the Rise of Mao*, the President and Fellows of Harvard College, 1951.

17 参阅史华慈在《中国及其它问题》导言，以及“访谈”中的自述。

18 Benjamin I. Schwartz, "A Brief Defense of Political and Intellectual History: The Case of China", in *China and Other Matters*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1996.

19 Benjamin I. Schwartz, "The Intellectual History of China: Preliminary Reflection", in John K. Fairbank (ed.), *Chinese Thought and Institution*, Chicago: the University of Chicago Press, 1973, PP. 22--23.

20 *ibid.*, P.27.

21 Benjamin I. Schwartz, *The world of Thought in Ancient China*, Cambridge: Harvard University Press, 1985, P. 2.

22 徐复观：《五十年来的中国学术文化》，载《中国思想史论集》，台湾学生书局，1988年，第251页。

23 徐复观：《有关思想史的若干问题》，载《中国思想史论集》，台湾学生书局，1988年，第116页。

24 艾尔蔓：《中国文化史的新方向：一些有待讨论的意见》，载贺照田主编《学术思想评论》第3辑，辽宁大学出版社，1998年，第页。

25 Benjamin I. Schwartz, "The Intellectual History of China: Preliminary Reflection", in John K. Fairbank (ed.), Chinese Thought and Institution, Chicago: the University of Chicago Press, 1973, P. 25.

26 ibid., P.23.

27 Benjamin I. Schwartz, China and Other Matters, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1996, P.1

最后编辑： 吴成领 发布时间：2006-03-08 论文来源：INTERNET

[【投稿】](#) [【打印】](#) [【关闭】](#)



请输入关键字

搜索

[百度联盟峰会](#)

相关文章

- [首发]近二十年张其昀研究述评
- 柯文教授的清史研究
- “走火入魔”的嘉靖皇帝
- “会当临绝顶，一览众山小”
- 历史编纂学：过程与形态
- 国际视野下的史学研究
- 《东方论坛》2007年第二期目录（总第八十四期）
- 《历史教学问题》2007年第3期目录
- 《东方论坛》2007年第一期目录（总第八十三期）
- 热烈祝贺《史学研究网》(www.3hresearch.com)改版

学友评论

发表评论：



匿名 标题：

[注册](#) [智识论坛](#)

评论内容：

※您要为您所发的言论的后果负责，故请各位遵纪守法并注意语言文明。

发表

查看