

理解中国

[美] 约瑟夫·列文森 著 郑大华 任菁 译

Confucian China and Its Modern Fate

儒教中国及其
现代命运



GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS

广西师范大学出版社

[美] 约瑟夫·列文森 著
郑大华 任 菁 译

Confucian China and Its Modern Fate

儒教中国及其
现代命运

广西师范大学出版社
· 桂林 ·

图书在版编目(CIP)数据

儒教中国及其现代命运/(美)列文森著;郑大华,任菁译.
—桂林:广西师范大学出版社,2009.5

(理解中国)

ISBN 978-7-5633-8370-2

I. 儒… II. ①列…②郑…③任… III. 儒家—研究—
中国—现代 IV. B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 048396 号

广西师范大学出版社出版发行

(桂林市中华路 22 号 邮政编码:541001)
(网址:www.bbtpress.com)

出版人:何林夏

全国新华书店经销

发行热线:010-64284815

三河市文通印刷包装有限公司

(三河市燕郊镇圣屯)

开本:965mm×670mm 1/16

印张:25 字数:320 千字

2009 年 5 月第 1 版 2009 年 5 月第 1 次印刷

印数:0 001~8 000 定价:38.00 元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

列文森与《儒教中国及其现代命运》

郑家栋

如果要举出两个名字来代表美国五六十年代“中国研究”领域的主流趋向，大约非费正清（John K. Fairbank）、列文森（Joseph R. Levenson）师徒莫属。尽管此种趋向及其相关的诠释模式在60年代末期就开始受到质疑，并于70年代后期开始逐渐丧失其“主流”地位，但是，直至今日恐怕也少有人怀疑费正清、列文森学术成果的重要性和仍然不可低估的影响力。1984年，保罗·柯文（Paul A. Cohen）出版了颇有影响的《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》一书。作为一部系统反思美国方面二战以来“中国研究”方法及其成果的著作，该书的批判锋芒首先是针对以费正清、列文森等人为代表的“中国研究”模式。但作者在书前刻意题有费正清、列文森的两段话，其中费正清说的是：“除非站在前辈人的肩膀上，否则人类又如何能够向前发展呢？”柯文显然在暗示：没有人能够否认费正清、列文森等人的巨大成就，尽

管人们今天已经可以找出很多理由和论据来批评他们。柯文在书中更列有专题讨论列文森的史学观点、方法及其影响，指出：“列文森在探讨近代化与文化演变问题上，锲而不舍，富有想象，在美国战后数十年研究中国的史学家中堪称首屈一指，在许多读者心目中他的著作也许最有说服力……是一位令人不得不正视的人物。”¹

作为美国方面中国思想史研究的巨擘，列文森的名字主要是与《儒教中国及其现代命运》这部巨著联系在一起的。只要稍加留意我们就不难发现，几乎在数十年间美国“中国研究”领域的所有著作中，都可以找到有关该书的引述或评论。而该书中文本的翻译出版却是几经曲折并一再延搁，说到原因，似乎也并不是由于国内学术界忽视了此部著作的存在及其价值，而是由于围绕该书的理解与翻译本身就是一个十分艰难的、富于挑战性的课题。据笔者所知，自80年代末期始就不断有人致力于此方面的努力，但多以失败告终，也先后有数部译稿由于翻译方面的问题，最终又不得不从出版社的案头“打道回府”。

就相关研究领域而言，《儒教中国及其现代命运》一书中译本迟迟不能够面世，应当说是一个重大的损失。因为在80年代以来国内出版的众多译著中，很少有哪一部能够像该书这样与我们所关注和讨论的一些重大问题——诸如历史与价值、传统与现代、保守与激进、东方与西方、民族主义与世界主义等——有着如此直接的相关性；也很少有哪一位西方作者能够像列文森那样，以广阔的视野、深刻的洞见和迂回曲折的表达方式，把问题的复杂性充分地凸显出来，使人们不至于在一些空洞无物的老生常谈中浪费太多的时间。

列文森被称为“莫扎特式的历史学家”。把一位历史学家与莫扎特的名字联系在一起，恐怕不能够简单地理解为一种褒扬和赞誉。事实上，即便是列文森忠实的崇拜者和追随者，也不得不承认阅读和理解列文森的著作不是一件轻松愉快的事情。他那种独特的表达方式常常会令人感到扑朔迷离，而他那难以遏止的才气又使得他的作品似乎带有太多

的浪漫情调和文人气息。在一定意义上可以说，列文森不是一个“好的”历史学家。这也就不难理解他的研究方法和写作方式何以从一开始就遭到激烈的批评，甚至激怒了很多人。从所谓“纯学术”的眼光来看，他的做法似乎太不“规范”，并且从一开始就对于传统的“汉学研究”形成了巨大的挑战与冲击。²早在他的第一部著作《梁启超与中国近代思想》出版之际（1953年），当时在美国汉学研究领域已经声名显赫的恒慕义（Arthur Hummel）博士就曾在文章中质问：你所关注和表达的究竟是个人的观念还是历史的真实？³

列文森的老师费正清在谈到《儒教中国及其现代命运》中所经常使用的一种矛盾的、诡谲的表达方式时，甚至把它比作老子的《道德经》。但是，正如费正清所指出的，对于列文森，这绝不只是玩弄辞藻或故弄玄虚，他所关注的是：我们在描述某一事物时，是旨在揭示它真实的、活生生的历史意义，还是仅仅赋予它（某种作为文献档案的）“历史的”意义。⁴

在某种意义上可以说，列文森是一位形而上学家。他相信思想与历史之间的辩证发展，也相信思想洞见对于历史研究的极端重要性；他显然认为，那种“纯客观的”编年叙述，或许并不是如某些人所自认为的那样接近于历史的真实。尽管作为韦伯“现代化”观念的信奉者，他认为体现现代理性精神的“专业化”终将取得全面的胜利，但事实上，又很少有人像他那样蔑视既定的“专业规范”。作为开风气之先的人物，他是以反叛者的形象出现在历史研究的舞台上；而作为新典范的创立者，却又少有人能够追随他的脚步——天才是不可重复的，正如莫扎特是不可重复的一样。

进一步说，我们似乎很难用某一个既定的概念来为列文森的思想归类。由于对中国现代新传统主义者的批判，他的思想在某些侧面似乎倾向于历史主义、理性主义、现代主义、自由主义、世界主义，等等。但是，列文森决不是那种浅薄的现代主义或行为主义者，这首先表现在他

切入“历史”的方式上。如我们上面所指出的，列文森不是那一类以所谓“绝对客观性”为标榜的历史学家，他并且认为，那种着意要置身于自己作品之外的努力是徒劳、做作和不真实的。他是一位“人文学者”，一位“实践的历史学家”（史华慈语）。他从不掩饰自己对于犹太传统的关怀，而此种关怀使他的历史研究从一开始就渗透着强烈的“精神性”品格和生存意识。

二

列文森1920年出生于波士顿。二战时曾应征入伍，战后（1946年）回到哈佛大学继续读书，1947年获历史学硕士学位，1949年获博士学位。当时，美国二战后新兴的“中国研究”正处于艰难的起步阶段。成名后的列文森通常被视为以费正清为首的“哈佛学派”的主要代表人物。他与费氏的关系开始于入伍前（1938—1940年），当时他是哈佛大学二三年级的学生，费正清是指导教师之一。在战后攻读博士学位期间，他开始协助费正清讲授“现代中国”方面的课程，同时参与此方面的研究项目。而此间他所从事的最主要的一项工作，就是写作《梁启超与中国近代思想》一书。早在列文森完成学业之际，费正清就表明了如下的看法：列文森是战后他所遇见的东亚研究领域中最有前景的一位，他将卓有成就，并极有可能成为尚未真正起步的远东思想史研究领域的开拓者和领导者。⁵

1951年9月，得力于费正清的推荐，列文森走上了伯克利的讲台。1953年，《梁启超与中国近代思想》一书由哈佛大学出版社出版。1959年9月，费正清在该书再版之际写道：“我非常高兴收到新版的《梁启超与中国近代思想》，有时我会误以为它是在表述‘列文森近代思想’，并从未失去阅读它的浓厚兴趣。”⁶应当说，他们师徒之间的关系是一个有趣的现象。除非我们停留于某种处理中国近现代历史与思想的一般性

模式与预设，否则就必须承认费正清与列文森在具体的研究理路和写作风格上是迥然不同的，但是在前者的笔下充满了对于这位高足由衷的赞叹，并一再表示为后者杰出的天赋和深刻的洞见所折服。在列文森去世后的一篇纪念文章中，费正清详细介绍了与这位学生的私人交往及后者的学思历程，但他最后表示，作为近现代中国研究领域最重要的代表人物之一，列文森所走过的道路似乎并不能够作为一位年轻学者如何开端起步的范例，因为前者所拥有和表现的“并不是普通的学术生涯，而是一个天才的例证”。⁷从这番话里我们固然可以看出费氏作为美国现代“中国研究”领域最重要的奠基者和组织者的眼光与胸襟，另一方面也从一个侧面提醒我们注意，对于人文学研究天才条件所可能具有的重要意义。就后一方面而言，称列文森为“莫扎特式的历史学家”可以说是一个恰当的类比。

大约在《梁启超与中国近代思想》完稿之际或者更早，列文森就已经在酝酿和推进一个有关现代中国“三部曲”的研究和写作计划，其成果就是后来分别于1958、1964和1965年出版的三卷本的巨著《儒教中国及其现代命运》。该书的基本理路最初曾经在1952年9月的学术讨论会上提出，而在1953年夏提交哈佛社会科学研究委员会的一份申请书中，我们已经可以看到有关该书核心观念的清晰表述。

列文森另一部重要著作《革命与世界主义》，实际上是他另一个“三部曲”第一部的未完成稿，1971年作为遗著出版，书前有他的及门弟子魏斐德（Frederic Wakeman, Jr.）所作的前言。人们于其中可以发现列文森某些观念上的修正与转向，⁸此种转向与他对于中国社会现实发展特别是“文化大革命”现象的思考有关。

1969年4月6日，这位年仅四十九岁，正处在巅峰状态的天才史学家，不幸在一次游泳事故中丧生。是月底，加州伯克利大学设立列文森纪念基金，而一个出版纪念文集的计划也付诸实施。出乎编者的意料，这部文集的编撰出版历经长达六年的努力。由于编者的意图并不是简单

的纪念，而是以一种反省的方式来衡论作为史学家的列文森及其著作，以告诉人们“列文森做了什么，他是如何做的，他的主要学术贡献表现在哪些方面，从他的著作中可以引申出哪些新的问题与线索”。⁹文集的编撰经历了约稿、退稿多次的反复，最后所编定文章的作者中囊括了费正清、史华慈（Benjamin Schwartz）、魏斐德、史景迁（Jonathan Spence）等“中国研究”领域一流或超一流的学者。而这些名家学者几乎众口一词地表示，要透彻地了解列文森及其著作是困难的。文集编者并在“导言”中强调：“他的学术影响远远超出了所谓中国史研究的范围，如果说有遗憾的话，那就是我们没有能够收入许多虽然不属于历史或中国研究领域，但是同样从他的著作中获得了影响和启迪的为数众多的学者们的文章。”¹⁰从事于日本文学研究的基恩（Donald Keene）教授为上述说法提供了例证，他指出：“拒绝他的智慧是难以想象的。我的研究领域与他不同，却不断地从他的论著中获取别处所无法得到的灵感与洞见。”¹¹

文集最后部分附录有列文森的遗作《犹太身份的选择》和他的妻子罗丝玛丽（Rosemary Levenson）关于此篇文字的说明。此部分文字是列文森一直在构思和准备的一部有关犹太教的著作第一章的草稿。它的面世引发了人们浓厚的兴趣和众多的讨论。如罗丝玛丽所指出的，人们于其中可以看到一位似乎非常专业化、学院化的历史学者，他的生活、思想、宗教信念与他的学术成就，并不是互不相干、彼此孤立的。她并且认为，列文森处理中国思想史所凸显的一些基本问题与观念，诸如历史与价值、区域主义与世界主义的紧张等等，在很大程度上得力于他对于犹太教徒现代窘境的感受和领悟。¹²

三

自《儒教中国及其现代命运》问世之日起，批评之声就不绝于耳。在我们上面提到的那部文集中，亦不乏针对该书的尖锐批评。值得特别

注意的倒是与列文森同属“哈佛学派”（至少从师承学脉上看是如此）的柯文教授，在《在中国发现历史》一书中对于前者的批评。

柯文的批评主要是针对“中国研究”领域以费正清、列文森等为典型代表的“冲击—回应”即“西方冲击—中国回应”模式。该书可以视为美国“中国研究”领域开始于60年代末期的对于视野、方法和诠释架构不断进行反思的一个总括性成果。作者在前言中指出：“虽然本书对许多朋友和同事的著作进行了考察，但每一位作者对我都有所教益。对其中的好几位我在思想理论上曾受益极大，铭感在心。特别是费正清和列文森二位，对于前者我有幸当过他的学生，对于后者我虽然只有浅交之缘，但却是高山仰止。”¹³

《儒教中国及其现代命运》，视野广阔，慧思独运，在揭示儒家文化内在特质方面着力甚深，但它所关注的焦点是一个“传统”与“近代”（现代）之间的问题。在第一卷序言中，列文森以这样的方式提出问题：中国在17世纪及18世纪涌现了一批“唯物主义思想家”，这是否意味着即便是没有以工业化为背景的西方势力的入侵，中国社会也会独立实现某种以科学理性为其内在精神的“近代化”转变？答案是否定的。

对于上述问题的回答，引申出列文森的“历史”观念。与19世纪以来西方史学家和思想家的主流观念相同，列文森所谓的“历史”是一个特定的概念，它差不多与“发展”是同义的，而此所谓“发展”主要关涉到由“传统”向“近代”（现代）的转变。那么，从“历史”（发展）的观念来看，中国社会“传统”与“近代”之间究竟是连续的还是断裂的？左右中国近代社会转化的一些基本要素究竟是产生于中国社会内部，还是来自西方的“冲击”？我们可以注意到，国内学术界对于上述问题的答案通常也是矛盾而犹疑的：一方面从经济和社会史的角度，人们强调在鸦片战争前中国已经出现了资本主义的萌芽，正是西方的入侵阻断了民族资本主义的发展；¹⁴另一方面，在思想文化领域，人们又似乎强调“向西方寻求真理”是中国近代化的必由之路和区分“传统”与

“近代”的标志所在，反倒是主张西化的胡适等人认为在乾嘉朴学中孕育着某种科学思想的萌芽。

在阐述上述问题时，列文森实际上是区分了两种“变化”，一是中国传统社会内部的变化，二是传统与近代之间的变化，而唯有第二种变化才真正具有“历史”（发展）的意义。当然，这并不等于说列文森认为中国传统社会是死水一潭，相反，它似乎充满了种种紧张与冲突——诸如君主与官僚制度之间、儒家思想与君主政体之间以及儒家思想内部的紧张与冲突——但是，这些紧张与冲突乃至外来佛教的传入及其影响，最终都并没有能够引发真正的社会变革。关于佛教的传入及其与儒教的关系，列文森指出：“佛教输入中国后最初数百年间，从汉朝末年到唐朝中期，中国社会处在激烈动荡之中，佛教作为外来宗教似乎也对于适应中国官僚社会运行的儒教构成了威胁。可是，一旦社会的正常秩序得到恢复，儒教重新巩固了它的正宗地位，佛教最终也只能在一个虽然有了某种改变，但中国本土的传统特色仍然具有压倒一切的支配地位的环境中安顿下来。”

相比较而言，鸦片战争以后西方的“冲击”几乎一夜之间就改变了中国社会的走向与中国思想的主题。在第一卷中，列文森使用了“语言”与“词汇”的比喻来说明19世纪以后西方的影响与中国社会所发生的改变：“外来思想传播的效果如何，它影响原有思想环境的程度如何，看来并不是取决于它们是作为某种游离于传统社会之外的抽象思想，而是取决于它们在多大程度上使异质的母体社会脱离了原有的轨道。只要一种社会没有被另一种社会彻底摧毁，外来的思想就只能作为某种新词汇为原有的思想环境所利用；而一旦外来的冲击及其对于原有社会的颠覆达到相当的程度，外来思想就开始排除本土思想，那么发生改变的就不仅是‘词汇’，而是‘语言’本身。”如果说历史上佛教的传入最终也只是丰富了中国文化传统的“词汇”，那么西方“冲击”下的近代中国则表现为一个由接受新词汇到改变旧文法（语言）的过

程。与此一巨变相比较，历史上传统范围内的任何改变似乎都显得无足轻重。这不能不令我们联想到黑格尔那句“中国没有历史”的老话，尽管此一论断的含义在列文森这里较之黑格尔要复杂得多。

“冲击—回应”模式不仅在五六十年代西方学术界的“中国研究”领域占有支配地位，而且在一个相当的范围内它的影响一直持续到80年代。此一模式的关键在于认为是西方书写（决定）着19世纪以来中国的历史，我们只能从“回应”西方“冲击”的维度来衡量历史过程、事件、人物、思想、观念等及其意义。

中国社会不能够独立实现近代化转变的原因，在于其自身传统中很难孕育出科学精神等“近代价值”，此方面韦伯“现代化”观念对于列文森的影响是深刻的。不过与韦伯相比，列文森有关中国文化精神的阐释却具体、生动也深刻得多，这在很大程度上是由于韦伯的进路是社会学或宗教社会学的，而列文森的进路则是美学和思想史的，并且他的师友们都众口一词地指出，后者具有异乎寻常的“美学感受力和鉴赏力”。

关于儒教与中国文化精神，列文森把重心放在绘画传统特别是明清绘画的讨论上，并用“业余精神”一词来表述明清绘画传统（实为中国文化精神）的核心特征。所谓“业余精神”，是相对于作为现代精神的理性化与专业化而言。列文森认为，在“学而优则仕”观念的主导和支配下，中国传统教育与政治体制必然限制社会专业化分工的发展和职业化规范及其观念的形成。以董其昌为例，这位推崇“南宗”文人画的领袖人物，尽管在书画艺术及其品鉴方面都达到了很高的境界，但是他首先把自己定位为“官僚”——一位根本不具有近代职业化特征的官僚；对于他而言，书、画等等说到底也只是“其余事耳”。

应当说，列文森“业余精神”这一观念确实抓住了具有伦理和美学特征的中国传统人文教育、人文修养与现代专业分工意义下的专家、学者所要求的素养、品格之间的实质性差异。“君子不器”是儒家的千古古训。“器”就是专家，而“士君子”不是专家。专注和沉溺于某种专

门的技艺（这正是现代专业分工所要求的），便有“玩物丧志”之嫌。有趣的是，尽管从事于史学研究并以史学名家闻名于世，但列文森个人的气质禀赋却是极富美学倾向的，他本应当成为狭隘的“现代精神”的反叛者，其有关研究中也常常表露出某种突破僵滞的“现代化”前提预设的端倪，但是就总体而言，他仍然是韦伯“现代化”观念的信奉者。可见，在一个学者所身处其中的那个时代占据支配地位的学术范式，往往表现出某种决定性的力量，此方面列文森决不是唯一的例证。

在《儒教中国及其现代命运》的第三卷中，列文森运用了“博物馆”这一著名的比喻，借以说明儒家传统的死亡。“博物馆”的比喻代表了列文森另一个“历史”观念，这不是作为“发展”的历史，而是作为“保存”的历史。“博物馆”的比喻来源于现实的观察与感受：“在西安，儒庙得以修复，成为历史博物馆。在曲阜，修整一新的孔庙和孔林被保护起来。1962年4月传统的清明节，成千上万的祭拜者涌到那里，官方设计的从孔林到孔庙的沿线途中，犹如赶集一般（有人曾建议将孔林作为麦加和耶路撒冷那样的儒教祭祀圣地）。”“‘人民’虽没有放弃对‘旧文化’创造者们的敌意，但他们认识到这些文化已为自己所控制。如同列宁格勒的‘修道院’一样，全中国的宫殿、庙宇和各种各样的历史遗迹、遗物——这些东西原本与共产主义原则格格不入——一律为共产主义者拥为己有，并失去了原有的负面作用，其原物受到保护。与这些历史遗物相同，共产主义者也没有必要非从精神上彻底抛弃孔子不可。所以，孔子也能受到一定的保护，也有存在的价值；他们不是要完全剥夺孔子存在的意义，而是要取代他所拥有的文化作用。简而言之，保护孔子并不是要复兴儒学，而是把他作为博物馆中的历史收藏品，其目的正在于把他从现实的文化中驱逐出去。”“儒教中国不断衰落，成为‘历史意义’上的历史，这种衰落的标志之一就是所谓‘汉学’成为西方对儒教文明兴趣的集中体现。”“在一个‘东方学’大会将定期召开的世界里，召开‘西方学’大会的想法无疑是异想天开。”

“博物馆”象征着“保存”。保存在博物馆中的陈列品可以供人们去鉴赏，其意义在于它们所具有的审美价值（当然还可以作为历史研究的史料）。人们固然会感叹于古代战车与马车构造上的精巧，并为我们的祖先而自豪，但是，大约不会有人试图再去乘坐那些战车与马车，因为人们都清楚它们只是代表着一段特殊的历史。

“博物馆”的比喻主要是针对50年代和60年代前期的中国。列文森注意到人们似乎已经能够心平气和地对待历史传统，他显然也注意到中国大陆所使用的“历史遗产”概念所包含的“过去时”和物质化的含义。但是，“文化大革命”的出现令列文森感到困惑，因为他似乎在其中看到了“历史”的复活（无论是在何种意义上）。遗憾的是，他没有能够完成另一部三部曲，我们只能够从他的遗稿中看到对于《儒教中国及其现代命运》一书中某些观念的改变和修正。

四

需要指出的是，评价列文森这样的学者与思想家，“正确”与“错误”的判断远远不是问题的全部。在很多情况下，“深刻”与“平庸”的划界或许更有意义。

如上文指出的，柯文《在中国发现历史》一书中有针对费正清、列文森等人的“冲击—回应”模式和“现代化”观念的系统批评。就总体趋向而言，柯文的批评无疑是正确的。他同时也指出：“列文森思路复杂缜密，冷战的激烈对阵，远远未能束缚他的头脑。”¹⁵他所提出的问题及其提出问题的方式，“充满具有长远意义的真知灼见”。¹⁶遗憾的是，“任何史学家都无法完全摆脱在他生活的时代占据主导地位的假设”，“尽管他是一个富有创见的思想家，而且对于美国的狭隘主义进行了坚持不懈的斗争”，却非但不能够摆脱，反而“集中体现了整整一代美国史学家中狭隘主义思想的核心”。¹⁷

由于柯文的著作旨在反省美国史学家的“中国研究”模式与方法，而不是全面阐述和发掘列文森思想及其意义，所以他对于后者的批评就未免仍然显得过于简化和直接。

首先，在我们把费正清与列文森归于一路的同时，指出他们之间的差别也是非常必要的。基恩教授在谈到后者时指出：“他的著作中所表现出来的深思熟虑和独创性，是我们在老一辈西方中国史研究权威们的著作中所难以发现的。我这样说并不是要贬低后者奠基性的成果，但是它们往往满足于事实的探究，而约瑟夫·列文森则要进一步引申出关于中国传统的演化及其意义（对于中国和西方）的思考。”¹⁸这其中的差别在很大程度上也适用于费正清与列文森师徒之间。相比较而言，费正清讲求实证，对于任何理论都存有戒心，谨守作为史学家的规范；而列文森则对于“思想理论”表现出更多的关注和信念，他的成果也更富有历史哲学的意味。就“冲击—回应”模式而言，在费正清等人那里，它仅是一种“模式”，一种设定，一种处理史料的整体架构和主导性的观念；而列文森则把此一模式所能够容纳的思想内涵发挥到了极致，使之成为一种系统的理论和方法。

其次，也是更重要的，应当说局限于“冲击—回应”模式来解析和衡量列文森及其思想，是不全面的，甚至会忽视某些十分重要的内容与取向。

《儒教中国及其现代命运》一书或者说列文森的全部研究及其著作所关注的核心，在于历史与价值之间的张力，魏斐德在列文森的遗著《革命与世界主义》的前言中把问题表述为：什么是我们的，什么是真实的？史华慈指出：“列文森对由于文化移植而产生的令人烦恼的处境具有精确的意识。他认识到，某一民族、社会的存活需要一种新的异质‘真理’，此种真理将否定他们自己所拥有的传统价值，为此他们会经历一种巨大的精神迷失。列文森似乎经常是以一种反讽的心境来面对这种困境，而他实际上怀有某种同病相怜的感受。”¹⁹这后一点就关涉到列

文森对于自己犹太身份与文化的认同，关涉到他本人宗教性的关怀与抉择，在其遗作《犹太身份的选择》中，这一点被明确凸显出来，并引起人们普遍的关注。

就问题的出发点而言，《儒教中国及其现代命运》主要是针对中国现代的新传统主义。柯文指出：“就列文森本人而言，他当然对中国文化表现了深刻的敬慕。引起他不满意的并不是这一文化本身，而是中国近代保守派拒不承认这个文化已经死亡。”²⁰杜维明对此有一清晰的表述：

“列文森为儒教中国而悲叹，他看到这些现代中国知识分子的窘境：他们在情感上执著于自家的历史，在理智上却又献身于外来的价值。换言之，他们在情感上认同儒家的人文主义，是对过去一种徒劳的、乡愁的祈向而已；他们在理智上认同西方的科学价值，只是了解到其为当今的必然之势。他们对过去的认同，缺乏知性的理据，而他们对当今的认同，则缺乏情感的强度。”²¹

几乎没有人能够简单地否认列文森的分析中包含了某种真知灼见，问题在于：这是否就完整地表述了中国近现代思想及其意义？恰如史华慈所诘问的：“所有认为能够在‘现代—革命’的中国发现其与过去之间连续性的主张，必须在一个先在的理论前提下取消吗？所有由现代中国人所主张的在传统中发现当前的真理和价值的观点，都必须归因于民族尊严的动机吗？”²²作为一种“宗教性哲学”（杜维明）或曰“宗教伦理象征”（张灏）而非政治意识形态，儒家思想在近现代世界中是否完全丧失了其原创性的智慧和对于人们的心灵世界乃至社会历史进程之客观的影响力？

墨子刻（Thomas A. Metzger）在《摆脱困境——新儒学与中国政治文化的演进》一书中，具体分析了西方“中国研究”中的五种方法，即新韦伯主义的、人本主义的、人类学的、行为主义的以及思想史家的。有趣的是，他在“费正清学派”与列文森之间做了明确的区分，认为后者代表了“思想史家”的进路，而前者则被归结于“行为主义者”。尽管

他感叹列文森对于中国现代思想史所作的独创性研究，乃是“根基于一种独一无二的宏观风格，就像卡萨尔的演奏风格一样，无法为他人所模仿”，²³但同时表示很难接受列文森的基本结论。墨子刻本人的观点，在否定的环节上（也仅仅是在否定的环节上）关涉到与柯文所讨论者相关的问题，即对于“冲击—回应”模式的质疑与批评，尽管在前者那里，此一点似乎尚未如后者表述的那样系统而明确。

在墨子刻看来，是儒教中国固有的思想脉络与问题，而不是（或者说不仅仅是）西方的“冲击”，决定着中国近现代思想的发展，也决定着中国思想家对于西方思想的选择及其回应方式：“文化传播是一条双轨线，它同时取决于输入的观念的有效性和促成这种输入的内部刺激的广泛性。二者中任何一方都不可或缺。中国人的头脑不是一块可以随意接受外部知识的白板。我的观点是，在相当程度上，正是一种持续了几个世纪之久，希冀从形而上学的、心理的、政治的和经济的困境中摆脱出来的强烈愿望，引导许多中国人满腔热情地去献身于推翻他们原本所尊崇的制度而接受生疏的外国方式的事业。”“中国人不断发展着的实现现代化的决心，到本世纪初并不是简单地基于西方的某些方法优于中国这样一种发现之上。我们毋宁认为，西方方法被证实是广泛需要的，正是因为它似乎对于解决儒家长期以来所一直困扰的问题，对于实现儒家所追求的社会理想有帮助。”“如果我们同意在现代化的前夜儒家思想深刻影响着许多中国人的思考方式和理想，我们就有理由追问：用这种思想模式建立起来的对于现实世界的文化界定究竟是什么？一旦这样做，我们便发现一种心理上根深蒂固的困境意识、不满足感和存在的和谐感，远远超出关于财富和权力问题的工具性烦恼。”²⁴

墨子刻的论述中同样隐含着—个韦伯式的设定，这就是宗教精神（或曰文化理念）与现实世界的紧张。不过与韦伯的结论相反，墨子刻显然认为中国文化传统中并不缺少此种“紧张”，也正是此种紧张导致了历史上儒家的一种“根深蒂固的困境意识”。此“困境意识”表现