**导读 | 章清：思想史的“重写”与“重读”**

十多年前在加州伯克利大学拜访叶文心教授时，即已获悉她与北美的同行计划“重读”列文森。作为西方中国近代思想史的开创者之一，列文森之重要性自不待言。他在20世纪50年代率先提出的一些问题，至今仍在发挥影响。不过，相较费正清、史华慈及一批海外华人，列氏受到的重视确实不够。文本“难读”之外，还缘于其有不同于致力破解“革命之谜”及重新认识“传统中国”的问题意识。叶文心教授利用伯克利的资料“重读”列文森，正可弥补这方面的缺陷。

结合多年的阅读经验，叶教授提出应重视以时代知识为背景的阅读与书写方式，在阅读传记的时候，需把传记文本内涵的知识架构放入历史框架中。这篇论文也据此“示范”了对列文森的“重读”，不仅展现了列氏如何在伯克利把中国近代史建制成一个学门，发展出一套相关论述，还指明列文森的中国研究具有明晰的自我学术定位及鲜明的研究立场。这个立场强调的是从世界史的建构出发，认定中国经验在其中完整的主体性与主动性，即力图“在世界中发现中国”。

“在一个为西方学生而设计的历史学学程里，中国应当表述什么意义？”带着这样的问题，列文森给出了他的答案：无论古代或者近代中国，所展现的经历都具有广泛的思想意义。“如果我们认真对待我们自己现在提出来的说法，想对现代世界作全面的理解，如果我们认真对待我们自己在道德上以及知识上所认识到的欧洲与美国历史的局限性，我们就必须从普世意涵的角度来研读中国历史，而不是从我们切身的政治或文化需要出发来读它。”相应的，对于中国的研究，列文森也秉持思想史的方法，关切如何把“思想”结构成为历史，从汉语文本的思想意涵出发，开展跨汉语语境的史学对话。本文也据此指出：列文森所提出的思想史阅读方法，至少包含对两个层面的关注，其一是对思维承载者的关注，其二是对文本历史性的关注。亦即是强调，思想史的研究对象不是“思想”，而是“思维活动”。对文本的解读，一方面需把特定文本放置在思想承载者所处的时空框架之中，一方面也需把同一个时空框架中生产出来的不同文本拿来相互校读。而无论是对梁启超的描绘，还是对儒家中国的分析，列氏都贯穿着这样的思路与立场，指明晚清及民国的中国思想界，在走出中国、走进世界的同时，往往回头走进中国的过去，以寻求心理与知识上的平衡。

不只是思想史，文学史、哲学史皆不断在泛起“重写”的声音。结合其阅读体验，叶文心教授也道出：重写已经成为话题，前提却是虚心“重读”。重读列文森也就是审视他所搭建的大架构，反思他的方法，认识他的同辈以及其后北美中国学界在学术研究上的各自选项。这个重读不但可以明晰北美中国近代思想研究曾经走过的道路，同时更可以作为重新出发的起点。

上个世纪80年代以来，列氏有关梁启超、儒家中国的代表作，陆续介绍到中国，引出不少话题。据悉，同样出身伯克利的刘文楠已经完成列文森《儒家中国及其现代命运》的重译，期待着这样的“重译”，更能催生对列文森的“重读”。

**传记与时空： 读列文森的近代中国思想论述**

叶文心

（加州大学伯克利分校 历史学系，美国）

【摘要】列文森的梁启超传与近代中国思想史三部曲，是20世纪中期西方中国学的重要作品。本文从人物传记时空的角度出发，解读列文森的史学方法以及时代背景。列文森开创了一种与“学案”不同的动态思想史模式，把思维活动作为对象，把思想承载者所处的时空结构纳入视野，把研究的重点设定在思想的流变过程，而不是静态的、能够自圆其说的稳定文本。他运用这个方法，将梁启超以及20世纪上半期的中国思想者塑造为具有现代典范意义的开创性人物。这些人物在面对“古、今、中、外”的多元知识伦理选项的时候，心理结构复杂，自我内省不断，然而都能够毅然跨越熟悉的旧典范，以独立自主的精神认识一个陌生的新世界，寻找过去的经验不能提供的答案，面向历史不曾预测的未来。列文森的史学，透过对梁启超传记性的细致描述，全面诠释了中国近世思想者的现代性。

【关键词】梁启超  列文森  传记  史学史

20世纪西方学界界定中国近代思想史的主要人物之一，是伯克利的列文森（1920~1969）教授。他从1951年到1969年在伯克利执教，主讲中国近现代史，主要的著作有两部：《梁启超与近代中国思想》，以及三卷本的《儒家中国及其现代命运》。列文森的作品，以思想的流变作为主轴，着眼体系性的思潮流变，联系近代中国社会的结构变迁与权力移转，把思想与历史之间的表里关系，作了一个全面的阐释与评述。他的著作，文字上以简驭繁，议论上环环相扣，内容则古今中外，比附烘托，他的磅礴气势，以及精炼文字，在学术作品中可以被看待为20世纪西方学者结合了中西人文的一种“通学”的典范。这个范式的上乘实践，迄今仍然鲜见来者。而关于列文森作品中各项章节的阅读，则随着20世纪中晚期史学研究的开展，不少后学们各自从不同专门领域、各种视角出发，写出不少引申或修正的文章。

如果我们把列文森放置在他的历史时空之中，把他看待成西方近代中国学学术史上的一个标志性人物，如果我们不仅仅守着他的文字章句，而把列文森的作品看作中西交通某个时期史学文本的特定表述，我们是否能够对列文森的史学进行多维度的重新阅读？

列文森认定思想与历史相互表里。他的研究方法，在过程中所专注的是人物传记以及思想潮流之间系统化的交错流变。因为他把“思维者”以及“思维活动”放在史学视野的前列，所以他的基本功夫在于建构历史时空之下的人物传记。

列文森的人物传记有哪些特质？跟汉语文本中一般熟悉的传记体裁有什么异同？我们如果从传记体裁着眼，比对列文森的历史人物建构，是否能够进一步阅读20世纪中期汉学作品书写时代的命题与关怀？

**一、传记与史学**

传记是史学中的大宗，无论在中国或西方的史学传统之中皆然。到了近代，以单一人物为主体的历史性体裁不但仍然广泛应用，而且在结构以及功能上趋向多元多样。

传记性文字在印刷发达的近代，一个常见的普及性使用，是人物传被用在教科书或范本之中，一些树了碑、立了传的人物，在编辑剪裁之后，成为一般读物中的典范形象。

20世纪上半期大量印刷出版的中小学学生读物，不乏这一类的传记。这些名人传记以简易白话写成，词汇有限，故事生动，字迹清晰，有的还有图画。其中的伟人，多半符合一个格套，也就是少起贫寒，勤奋不懈，屡经挫折，不屈不挠，“十有五而志于学”，“三十而立，四十而不惑”。不惑以后，就不计牺牲代价，勇敢直前，最后得以成就大业。有人求仁得仁，有人求义得义，有人建铁路，有人建民国，有人发明电灯电话，有人打退敌军，有人击败洪水猛兽，有人明白了天地之间的大道理。每个传记的主人翁都有一段发展与经历的过程，经过锻炼，得以为国家民族、人类文明作出一番轰轰烈烈的事。这些传记的作者往往是书店的编辑出版部，这类书籍往往列在书店的“少年”、“青年”、“学生”、“大众”或“励志”之类的文库系列中。这类传记传递的内容符合时代需求，讲述的目的，在于提倡正面的社会效应，值得被提出来表扬的人物，都可以跨越一时一地，可以“流芳千古”、“气贯山河”，可以在天地之间“永垂不朽”。

这种“古为今用”的笔法，既然可以把古人正面选取为典范，也就可以把古人负面评介为“遗臭万年”的民贼独夫。这个面向的体现，我们可以把明史学家吴晗早年的作品《从僧钵到皇权》看成其中杰出的例子。我们如果把吴晗的这部朱元璋传跟张廷玉《明史》“太祖本纪”并排阅读，可以见到两个叙述在事迹上虽然十分贴近，然而在史料的组织以及点染的手段上却有鲜明的对比。乾隆朝修订《明史》的时候，虽然有那个时代的论争与关怀，然而却不是民国时期的论争与关怀。吴晗写朱元璋，以历史情况比附当代，以古人影射今人，把东厂太监以及国子监的文字狱看成主场，把当代抗争融进了的历史叙述，朱元璋传“以古非今”的笔法，可说是运用得淋漓酣畅。

无论是正面取材或负面评价，人物传记在20世纪上半期都不曾丢弃《史记》以来的传记传统。《史记》里的人物，无论屈原、贾谊、荆轲、聂政，寥寥几笔，看不出来原籍何处、生卒于何年何月何时、祖宗三代是谁、几岁结婚、街坊邻里有谁、为什么走上这样或那样的道路。这样的人物传，具体材料不足以填满20世纪以来逐渐普遍使用的各种调查表。但是无论魂魄或者风骨，却都不减丰沛。后代的传记虽然在材料上逐渐趋向详尽，但是归根结底仍然回归到一种蕴含了天人观点的人物评价。

以《明史》为例，其中的传记人物有名臣也有名儒。两者并列，我们参照阅读，可以把这两组传记看成“经世”与“义理”如何互为表里，共同建构政与教的衔接。值得一提的是今天西方汉学界研究明史的学者，很少有人把全书拿来通读一过。汉学界普遍认为《明史》是集体编纂成的作品，其中材料抄抄改改，具体信息来自明代实录文献；编写过程之中，编辑校订分头任责，几次抄改之后，首尾未必紧密衔接，所以《明史》算不得是具有匠心的著作，今人在阅读与使用的时候不妨支离。这种阅读观点固然有几分依据，但是《明史》毕竟是馆臣费时多年、审编而成的，并非全然无心之作，也不是时人无法全校一遍的巨著。明代前后将近三百年，名人不少，有人有传、有人无传，分别纳进门类，史料之外还加赞语。我们如果尝试把《明史》当作一个有心的整体文本，编者们即使未能作到一气呵成，也不只是把官私文献拿来作格套式的杂编，我们在阅读之中或许可以另有所见。

《明史》列传中人伦的运作，可以说是天道运作的彰显。什么是“天”，如何观测天象、解读天意呢？天意的彰显是与时俱进的。《明史》天文志第一卷开宗明义就指出“天象虽无古今之异”，可是“谈天之家、测天之器”后世可以胜于前朝。晚明利玛窦引进西洋历法，西洋历法加上元代的回回历法，使得后世测天的历算可以精于前世。从形而上的角度来看，朝廷一旦掌握了更为精准的天象推算方法，颁布出更为合于天道的历法，根据历法所制定的天地四方、四时礼仪祭祀的日期跟时辰就更能够跟天道契合。这样的历法与仪式颁布到帝国各处，无论是四裔还是偏乡，如果官民一体向化，按时行礼，天理民情就应当更能够顺畅沟通，邪教幻术就不致于蛊惑民心。“四时行焉、百物生焉”，可以物阜民殷。在这个潜台词的大框架之下，《明史》列传之中的正面人物，除了具体的文章以及事功之外，在人伦礼法的实践上都不曾违逆天心天意。《明史》传记中的负面人物则不然。以明世宗为例，皇帝事事突出己意，徇一己的人情，不懂得作皇帝在天人礼法架构之中所必需承担的角色，不能遵循敬天法祖的大道理，以至于天象以五行的错乱来示警。换言之，天意的解读，不但后世可以胜过前世，而且需要参照并且依靠中外精算知识的积累，不能以天子的私心孤行来作判断。然而无论分析天意的“术”“算”方法有何精进，天心天意作为自然与伦理的至高原则，则是古今无殊。就这个意义来看，《明史》传记文字所积极生产的，是透过人物平生的解析，来彰显天人之间的大道理。解天之术可以有所进展，而天人的大道理则不变。天人的大道理一日不变，人物平生在天人秩序之中所生产的群体意义，也就经久不衰。“古代”与“近代”在时间上虽然相隔久远，但是在义理上却毫无滞碍地相通，古人犹如今人，宇宙伦理时空大体无殊，古训完全可以今用，读史可以鉴今。

晚清以来，西洋人物的形象通过翻译，进入汉语读者的视野。梁启超在各种报章上，以“学说及其传略”的概略形式，对许多西方思想科技人物进行简介。清末知识界虽然透过严复 （1854~1921）的演绎，接触到社会达尔文主义或资产阶级经济思想，但却是透过梁启超 （1873~1929）的点染，方才读到“天演学初祖”、“法理学大家”、“乐利主义泰斗”、“近世第一大哲”等等的人物形象。与严、梁先后的林纾（1852~1924）与魏易 （1880~1930），作为译述者, 则有《拿破仑本纪》，1906年由京师学务部的出版部刊行。这部内容极为厚实的大书所根据的，是同年出版的英文著作，原作以编年的方式，原原本本地叙述了拿破仑由寒微起家，如何成就一统的帝业，如何最后兵败，归于困顿，然而却改变了欧洲多国的兴衰与命运。其中还带上一笔约瑟芬*。*林、魏以“本纪”两字作为书名，写英雄美人故事，是认定拿破仑的霸业，可以比附中国历朝帝王事迹。这部巨著同时也把西洋作为主场，把欧洲人物拿来作正面演绎与想象，开辟了中国以外的另一个历史时空与文明秩序。

把西方思想放在历史框架中作系统介绍的，除了早期对马克思以及社会主义的介绍之外，民国时期还有一部颇具影响的哲学史，由法国人艾韦伯（Alfred Weber, 1835~1914）原著，巴黎出版，1892年已经五版。这部书出版不久，1896年就由梯利 （Frank Thilly, 1865~1934）依据1892年法文原著的第五版编写译成英文出版。梯利在翻译过程中，得到原著授权，对法文原版进行了改订、增添以及评述。英文本出版之后，不久成为美国大学哲学系的普遍用书，在其后的半世纪之中，经过至少九次再版，一次主要的增订，补充有关1860年以后的内容。梯利1912年当选美国哲学学会的会长，他把他在学会上的主题演讲，附加到1914年的新版中。梯利过世之后，还有另由他人增订的第三版，在1956年出版。梯利对欧洲哲学史的编选归纳与通论，被同行的诺夫乔伊（Arthur Lovejoy）批评为材料过于忠实原作，而诠释的功夫不足，对哲学史的认识过于拘谨，在结构与组织上过于依赖编年以及传统流派标签。这位评论人当时正在提倡重写哲学史，他认为梯利的这部书固然可以满足教室里的需求，但是错过了重新组织哲学史的机会。以后1953年的增订本，也有同行评论，认为这部书把人文与社会思想过度区隔，以至于马克思虽然非常重要，然而所占篇幅不多。这些书评都指出了梯利作品的局限。但是这些局限并不影响这部哲学史在美国学界的重要性。

梯利这部洋洋洒洒的大作，把欧洲哲学分成古典、中古、近代三大时段，各成一部，每一部包含上下两编，每一编都有好几章。上起苏格拉底、柏拉图，中历奥古斯丁、阿巴拉德，下达笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼兹、培根、休姆、密勒，斯宾塞，直到作为压轴的康德、黑格尔、以及衍生的学派，大致以1860年为下限。后来的增订者添增了尼采、叔本华，又添了存在主义。书里对每一位有专门章节的思想家，都作了简单的生平描绘，都把主要的学说与作品作一番介绍，都择要选录思想家的原作。根据梯利的介绍，这部哲学史之所以值得重视，是因为原作者把哲学史系统性地看成一部思想的启蒙史，阐释的是人类的心灵如何在自然哲学、玄学与神学的笼罩之下，一步步逐渐得到解放，得到心智的独立，走到近现代以俗世化、人本理性主义为主导的批判性思考以及科学实证。

梯利的书既然风行美国校园，民国时期留学美国、学习哲学或相关人文科系的学生，对这部大书的主要论述大致并不陌生，对这部教科书类似“学案”式的篇章组织，大约不难接受。对这部书反对中古神学与玄学的论述，更可以拿来比附，在中国进行对神佛的批判。尤其凑巧的是梯利在1910年代任教于康奈尔大学，讲授哲学史。因缘际会，胡适在康奈尔学成归国以后，1919年在北京大学哲学系开课，便采用了梯利1914年本作为教材。胡适组织了十二个北大学生，分头进行翻译，准备把中译本交给商务印书馆出版。然而几次遭遇波折，最后由北大哲学系毕业生陈正谟，在炮火与水灾双重打击之余，在抗战前夕再度译出全书，由长沙商务印书馆在1938年印出第一版。

梯利在中国知识界，虽然也同样受到各种批评，但是他的影响力，一如在美国校园，不可谓不大。除了留美的胡适在大学讲堂上加以选用之外，留学法国曾经担任北大哲学系教授的徐炳昶（旭生），也动手完成了一部源自法文的译本，抗战结束之后由开明书店出版。我们把汉语译本中的人物跟《明史》或《明儒学案》中的学人形象作一个粗略比较，可以认识到这部欧洲思想史在讲述人本启蒙故事的同时，提供了一种不同的思想者形象，这是一个敢于自由思想、坚持独立人格的形象。文明的进展，所依靠的就是一代又一代敢于扬弃旧学、批判前贤的这种思想者。

列文森在1940年代完成大学学业，我们可以猜想他置身在那个氛围之中，对梯利的这部作品不至于陌生。列文森曾经说过，思想史的任务在于解释一个曾经具有实践意义的行为坐标体系究竟是在什么情况之下丧失了它的广泛说服力。梯利的《西洋哲学史》所描绘的，是思想演化过程中一连串旧范式如何逐渐地崩解，新生力量与既有实践之间如何相互呈现张力，新思想锐化到某一个阶段之后，与旧实践之间如何最后决裂。在梯利的笔下，古代之于现代、古人之于今人，经过多世代的锐化，结果是犹如地理上的本国与外国，两者之间的相去远远超过相近。

在《西洋哲学史》所描绘的世界之中，随着时间的过往，历史成为陌生者的国度。相形之下，在《明史》以及《明儒学案》的世界里，古人犹如近亲与近邻。人物传记在前者的论述中，为了推进文明的演变，所着重的是突破与创新。人物传记在后者的论述中，为了文明的持续昌盛，所着重的是天道伦理的恒常。列文森作为20世纪中期西方学界中国思想史的研究者，这两种人物形象的潜台词同时并存在他的视野之中。他在阅读文本、书写传记的时候，毕竟如何解析其间的同异，究竟作了哪些判断与选择？我们不妨在他的作品中进行观察。

**二、列文森的时代**

列文森1920年出生在波士顿犹太裔世家。上大学的时候正逢二战，参加了海军，曾经担任海军日语翻译官。战后返校继续读书，1949年得到哈佛大学的历史学博士学位，1951年开始在伯克利任教。这个期间的伯克利，正处在战后的开展以及转型时期，学校由一个原本以州为视野、以农工森林机械矿冶实学为主的区域性大学大幅跃升，变成具有全球视野以及世界级名声的研究型大学。核子生化实验室与人文理工基础研究并驾齐驱，学术上极富有开创性。列文森以哈佛最优异的资历加入历史学系，成为系里第一个犹太裔的任命。1953年出版的《梁启超与近代中国思想》，是根据博士论文改写而成的。1958 到1965年之间，陆续发表了许多专刊文章，随后整理成为三卷本的《儒家中国及其现代命运》。此后文化大革命发生了，诱发了他对另一部三卷本的构思。列文森教授在1969年四月因为划船事故而过世。一个月之后，他的历史系同事舒扶澜（Franz Schurmann）集合两人合作的讲义，出版了《诠释中国：从源起到汉亡》。两年之后，散篇的遗作以及未完成的文稿由他的学生集成了《中国革命与走向世界》，成功出版。再过几年，他的师长同学同事学生以及家人收集了讨论他作品的文章，为他出版了纪念文集《史家的莫扎特》。伯克利在中国近代史研究领域的科研教学工作由他开展，学术声望也由他奠定。

列文森在伯克利把中国近现代史建制成一个学门，同时发展出一套近现代史的叙述。他开大学本科的演讲课，那时伯克利采用的是学季制度，一年有秋、冬、春三季，他的孔孟与近代中国也正好是三卷。他的讲义的打字摘要，保存在学校的档案馆。1950年代北美知识界所共同关切的中国议题，是1949年中国共产党为什么能够得到胜利，人民共和国为什么能够成功建立。1960年代所集中思考的，则是人民共和国成立以后的社会主义改造，以及早期文化大革命的意义。列文森处在这个氛围中，在教室里面对学生，在教授会议上面对同事，开宗明义所问的第一个问题，就是“在一个为西方学生而设计的历史学学程里，中国应当表述什么意义？”他的答案是：无论古代中国或者近代中国，所展现的经历都具有广大的思想意义。“如果我们认真对待我们自己现在提出来的说法，想对现代世界作全面的理解，如果我们认真对待我们自己在道德上以及知识上所认识到的、欧州与美国历史的局限性，我们就必须从普世意涵的角度来研读中国历史，而不是从我们切身的政治或文化需要出发来读它。”列文森相信中国历史素材所表述的意涵跨越中国，属于一个真正世界知识的一部分。反过来说，他认为没有中国参照、仅仅聚集于希腊罗马、基督教传承与西方近世启蒙的欧美知识算不得是世界知识。我们可以把他的观点看作他的时代的产物。我们可以想象他在系务会议上辩难式、逆流而上的发言。

为什么需要读中国历史？列文森时代的欧美知识界显然有不同的意见。有人寻求中国知识，正因为中国显然不是西方的一部分，所以可以当作寻奇对象。有人寻求中国知识，是因为中国在国际事务上变得重要了，所以需要用来指导西方的决策。列文森除了在“为什么”读中国的问题上有他的看法，同时对“如何”读中国更有一套他的理论。他主张多思考思想意涵，少用精力收集数据资料。他也认识到以中国为题材的西方学术著作，必须在东、西方不同的学术传承与范式之间，开辟出独立完整的知识领域，必须避免在不经意的情况之下，以西方思维驾驭中国材料，产生不中不西、非驴非马的尴尬。列文森对这个问题的思考，贯穿他对文字语言的关注。他知道翻译以及解读，是西方汉学界研究中国的基本功夫。他认为在这个过程中，如果纯然以西方文字与叙述的习惯来描述中国，这个实践必然会产生偏差与误读。但是如果高度忠实于中国文字所包含的范式，这样的译文除非再经过一道诠释，否则用来跟西方学界进行对话，也必然会产生偏差与误读。简言之，列文森作为西方中国近现代思想史的开创者之一，他在1950 年代率先提出一些其后不断被重复提出来的语言、范式、概念与文化的方法问题。他认为中国在世界舞台上，并不是一个不同文明接触的空间，并不是一个世界时钟上相关现象的发生地，更不是一个东方情调的装点。中国历史作为一个研究主体的，是一个具有文明对话普遍性的中国经验。以他自己的话来说，“我所尝试的，不是一个可以由收藏家鉴赏的静态中国写生。我所认定的，是中国是世界画布上作画的行动者”。 如果有人想象中国，把研究对象设定在马可波罗或庄士敦，传教士或租界洋行，这样写成的文章算不得进入了中国经验的中国历史。他的同事舒扶澜认为，列文森一辈子所关切的，是中国思想取向在世界文明之列所代表的独特的文明主体。他尝试以中国的历史脉络来解说中国当代的取向，尝试从中国历史出发，阐释锐变中的中国在世界史上的意义。他的基本观点之所以需要一说再说，就是因为他虽然生性乐观，极有说服力，但是在1960 年代越南战争的氛围之下，不由又对世界意识的前景感到悲观。

列文森的中国近现代史，是他对中国与世界文明碰撞的思考。叙述的时段上起晚明，但是重点在鸦片战争以后的中西交通。他认定到了晚清，传统天人秩序与文化说服力逐步崩解，知识分子在这种变化了的时空条件之下，转而尝试重新建构一套以国家富强为指向、以西学科技功利作为致用工具的知识体系。列文森写成这个三卷本的时候，年纪不过四十出头，笔锋带有青壮学者的盛气。他把思潮的流变打造成一把万灵的钥匙，用来打开对近现代中国结构性千变万化各种现象的全盘解读。在他的笔下，以孔孟为基础的礼教学问与经世之道，在两次鸦片战争以及中法、中日甲午战争之后，完全失去了实用意义与生机活力，即使有人奋力卫道，这个“道”的历史象征意义也超过实践作用，变成了文化古董。这是因为19世纪从自强运动以后，传统学问同时经历双重的解构。其一是革新者对传统的修订，重构、批判与扬弃。其二是保守者对传统的维护与坚持，为传统而传统，为反革新而维护传统，以至于把旧的东西标本化，一成不可也不敢变，保留了形骸但是失去了精神，斫丧了传统作为活的文化应有的生机。孔孟之道一旦崩解，也动摇了中国数千年帝制的意识形态，牵动了科举制度的废除，直接打击了士大夫阶层所积累的社会地位以及文化再生能力。中国知识人一旦失去了孔孟天下秩序的依傍、走上追求国家富强的道路，也就丧失了旧时代的圆融自适，面临了新时代的手足无措。这时大家一面为了富强，而拥抱了西学的科技以及科学理性主义的普遍性，另一方面在自我的文化认同上，却又挣脱不了对历代传承的依恋，以及对士大夫身份长久优势的依靠。在这个无法两全的选择之中，普遍性与特殊性、求真与徇情、现代与传统、西学与中学，因此结构成中国近现代思想史上极为尖锐的二元对立，在知识活动的领域中造成了高度的内在失衡与张力。列文森二元张力论最鲜明的论述，是他直截了当地认定在现代世界之中，中国人不可能同时既保有儒家文化一贯的敬天法祖，同时又接纳现代科学的批判实证。这种知识与情感之间的矛盾，以及对传统思想与道路的丧失自信，他论断是现代中国知识人无可逃避的心理困境与文化危机。

这个论断把几千年根植的知识伦理看成走不出去、也无法再生的体系，立即引起华裔以及汉学学者们的批评与反驳。但是这个论述对列文森的全盘解说却非常重要。他认定这个思想上的内在张力，在鸦片战争以后的一个多世纪中，一直是推动中国思想不断锐化的心理动力。晚清以后，中国的知识精英推出了一波又一波企图兼顾古今中外的组合。但是无论所开的方子是中体西用、全盘西化、兼容并包、文化本位的民族主义、或民族本位的文化主义，都无法解决现代中国知识人在情感与认知上相互矛盾的窘境。中国思想界在求变求新的进程中，因此承担了心理与情感上的失衡。这个失衡无止无休地演绎，最终的结果是共产主义在中国的胜利。

共产主义思潮在中国为什么可以得到胜利呢？列文森认为，透过接纳国际共产主义，中国思想界总算在情感与认知之间找到了一个平衡点。这是因为马克思与列宁源自西方，驾驭了科学原则的普世性。这个源自西方的主义又站在帝国主义与资产阶级的对立面，也就是能够跟中国百年以来以人民为主体的反帝斗争站在同一阵线。关于人民，列文森认为辛亥革命的结果，虽然离民国理想的实践十分遥远，但是袁世凯复辟的失败，证明帝制与孔教没有出路，以后20世纪的中国政治史凸显了人民如何被建构成为中国叙述的主体。20世纪中期的中国共产主义，抛弃了士大夫阶层的知识份子与儒学，认定了人民的主体性与社会主义的科学性，这样的结果可以算是兼顾了现代理性与中国情感，满足了中国人在知识与情感上的双重需要。

前文提到，列文森的三部曲从构思到出版是一个1950年代的产物。当时人民共和国成立还不到十年。共产党在国共1940年代的战争中为什么取得胜利，是一个政治性很强的当代话题。1950年代的前期，在朝鲜战争的氛围之下，麦卡锡主义黑网密布，纠拿叛徒，处置间谍。列文森并没有颂扬中国共产党，但是他也没有把共产党的建国简单地看成是个国际共产党的阴谋与颠覆。他把帝制结束之后的儒家思想看成体制上无所附着的游魂，把人民共和国的建立与共产主义在中国的胜利，看作长期历史演绎内源锐化不得不然的结果。这些结论都让他跟同时代倾向反共自由主义的阵营产生分殊。他把共产主义看成儒家传承在思想功能上的替代。然而他对儒家传承多元体系的内涵并没有下多少功夫，他以有限的翻译文本作为依据，以中西比较与文字比拟的方式进行阅读，虽然他的笔法以烘云托月著称，西洋古典诗歌戏剧音乐绘画信手拈来，挥洒自如，勾描意向充满提示性，但是他毕竟大刀阔斧、斩钉截铁地下了不少宏大的结论。二战之后，欧美大多数学院把中国文化历史语言的科研编制在东亚系，是谓汉学。列文森在伯克利，所担任的不但是历史学系的讲座，而且在系里把中国推到与欧洲、美国鼎足而三的地位。然而与此同时，他的理论以及对汉语原典文本掌握的选择性，也常常成为汉学学术界批评的重点。

**三、列文森的史学**

列文森的中国近现代思想史究竟有些什么内容？关于材料的掌握，他没有把一个个思想家的全集拿来通读一番。他也没有把每位的生平交往如数家珍一般地拿来讲述。他没有下功夫去关注各个门派的渊源异同，他的著作跟《明儒学案》毫无相似的地方。他的著作，同行们写书评，无论一般汉学家或华裔学者，无论其人的母语是否汉语，都经常指出他的谬误。列文森很明白这些问题的存在。但是他也很坚持他对思想史思考的方法。他的坚持体现在如何把“思想”结构成为历史，如何从汉语文本的思想意涵作出发，开展跨汉语语境的史学对话。

什么是思想史？ 列文森的三卷本，开宗明义，首先说明了他的思想史所研究的对象。这个对象不是平面的、静态的“思想”，而是多维度、动态的“思维活动”。

所谓“思想”，可以体现在一家之言、一本专著、一篇论文、一个体系、一个学案，多元多样。所谓“思维活动”也同样可以体现在一家之言、一本专著、一篇论文、一个体系、一个学案，同样多元多样。研究“思想”与“思维活动”的区分，不在于材料的出处，而在于材料的阅读以及问题的设计。列文森认为，以“思想”为对象，是把思想作为一种“恒常的、系统的、自圆其说的”逻辑建构来研究，这个体系的意涵，只能以这个体系自身所提供的词汇与论述来理解。我们常见学者们对各家思想异同进行比较，勾画门派源流传递演变，从列文森的视角来看，这是一种以“道”为主体，以人为附从，“以人弘道”的叙述，这种叙述是内视的，是以一个逻辑体系自身所提供的词汇与论述方式作为建构与检验意义的工具，这个叙述也是一个封闭的体系，是个自我设限、区分人我异同的体系，以论述解释能力所及的范围来标志意义的界限。这个逻辑体系以恒常的“道”或者与“道”相类的认知作为对象，是一个力图凌驾时空，排斥历史性的话语建构。西洋中古时代的圣哲传、传统的宗教史、哲学史、民国时期从学案演化出来的思想史、各种天人问题的千年思考，都可以归纳在这个类别。

以“思维活动”作为对象的思想史，则是把思想的承载者作为研究主体，把思想的过程与流变作为研究对象。列文森基本认定“思维”不是纯理性的活动。他认为思想者“不是一个中性的思想机器，心平气和地认知正确的答案”。思想行为发生在历史时空之内，具有心理层面，不时因应时空大环境的转变而转变。正因为如此，所以思想文本所承载的历史意涵是动态的、反映时代的、承载社会文化资讯的，可以是前后矛盾的。从史学研究的眼光来读文本，文本之中值得开发的，是思想承载者在时空架构之内动态的思维活动。以“新民说”的阅读为例，这个观点所主张的，并不是读“新民说”只有一种读法，或者就必需使用同一个阅读法。这个观点所主张的，是同一个“新民说”可以是不同提问方式的对象，这些问题各自可以有历史、理论、文学、传播学等不同面向的意义。汉学有汉学的读法，史学有史学的读法。我们想回答的如果是史学问题，就需要开发史学的视角，透过文本，还原历史时空之中的思维场景，把思想放在历史之中。

列文森所提出的思想史阅读方法，因而至少包含对两个层面的关注。其一是对思维承载者的关注，其二是对文本历史性的关注。

历史人物在既定的时间空间条件之下进行思考，作为思维承载者，在建构上必然具有社会性与历史性。比如说，一位晚明的儒学思想者生活在帝制之下，沿袭科举制度，具有大儒士绅身份。一位民国时期的儒学思想者生活在帝制与科举都废除之后，平时出版并且教书，具有国学大师身份。两人同样作为儒学思想的承载者，但是处境不同，求学的门径、所作的选择与思想传递的对象也有所不同。选择作大儒，意味着不曾选择作高僧、高士。选择作国学大师，意味着不曾选择研究物理科学。列文森认为如果要把思想建构成历史，把思想放在历史之中，就必须把思维承载者安置在时代与制度框架之内，充分关照思维者在可能选项之中所作的特定选择。他的三卷本，除了思潮与读经，第二卷集中讨论帝制的终结以及权力合法性的重构，他认为算是制度史，是全集的核心。前文提到，他把儒家思想看成帝王制度的意识形态基础，把科举时代的经史阅读看成经世训练。他从社会文化史的角度出发，认定这些制度的存在，框定了明清经史阅读的实践与伦理论述的指向。因为这些阅读者具有如此的社会身份，所以他们对经史无论是悠游还是沉浸，他们所参与与提取的，是知识阶层普遍的伦理范式与文化素养。相形之下，民国时期的国学大师则是把经史开发成为学院性的专业。

列文森所置身的战后北美学界，在文化社会史观上普遍受到韦伯的重大影响。韦伯也有一套三卷本，对象分别是基督教新教、古代犹太教与中国的儒释道。韦伯认为资本主义在西欧能够发生，是基督教新教伦理“入世”而又“反俗世”精神纪律的结果。韦伯并不认为思想者的社会经济属性能够决定思想的取向与内涵。列文森循着韦伯的思路，同样认定制度与社会固然重要，但是并不能决定思想取向。反而是文化与思想上的价值取舍，能够导引社会发展的方向。然而近代中国思想者究竟是如何选定文化取向呢？比起韦伯，列文森所突出的，不是宗教信仰而是文化心理层面上的需求。他认为人的思维活动，必然需要同时兼顾到两种需求，才能达到一个平衡点。这两种需求，其一是自我心理情感上的满足，其二是对知识真实性的普世认定。在文化传承出现动摇、知识精英开始接受外来影响的时代，所谓“我的”未必是“真的”、足以普遍真实系统完整地描述世界的，所谓“不是我的”反而是普世的、真的、有系统并且具有完整性的。无论舍己而从人，或坚持老路拒不从人，心理需求与知识需求两者之间总是不断相互交错、彼此牵制，所以变动时代中所产生的思想文本，一定包含这个落差所产生的张力。列文森从这些论点出发，具体的提出中国近代思想史文本的阅读方式。

 时过境迁是一句老话。列文森把它拿来演绎时空变迁与思想之间的关系。他说随着时日的过往，一个新锐的想法或提法可以变成老生常谈，一个人人接受的学说可以变得毫无说服力。文本本身虽然还是同样的字句，但是时代变了，大环境变了，阅读者汲取的讯息也就随着改变。这说的是时间可以改变文本的意涵。

随着时间，大环境发生改变，时代关怀也随着改变。程朱陆王的时代，大家关切的是如何读书闻道，甲午战争之后，大家关切的是如何富国强兵。同样的孔孟，放在这两个不同的命题框架之中，就会产生不同的意义。宋明人想的是明心见性，晚清人想的是船坚炮利，宋明的孔孟是“体”也是“用”。晚清一旦接受了西洋科技，不能舍西学而读四书，学问过程之中既然必须包含西学，经史的意涵也就锐化成为中学。同样的四书，古人与今人同样拿来捧读，在学术谱系与社会实践之中却标志着不同的地位与意义，这是从时代命题的角度来看文本意涵的改变。

任何时代的大命题都可以有一种以上的答案。举例来说，有了同文馆、译书局、制造局与船政学堂之后，关于如何追求富强，有人反对这些末技，认定应当加倍以经史为体，振兴朝野上下的道德人心，作为强国之道，否则如果立国无本，那么即使国富兵强也没有什么意义。有人争辩救国必需要兴西学，如果西学讲求不精，只有皮毛而没有掌握到根本，必然也无法为用，这样就可能同时亡国灭种。关于这场思想辩论，在列文森看来，最有意思的不是谁主张了什么，而是这场辩论的命题结构，以及针对性答案的可能选项。四书与兴亡体用的内源连结，原本浑然一体，在宋明的语境之中是一个不成问题的问题，但是在晚清自强与革新的辩论中，却被作了二元的分殊，产生了体用本末先后的次序。因为有了这个分殊，而这个分殊又是维新思想的产物，所以列文森认为我们读文本，读到晚清思想家的”中学为体”，如果只是专注地阅读”中学为体”的相关文本，寻找其中内源的词汇与逻辑，评价这个或那个论述是否得宜有力，这便是前文所说的贴近哲学史的读法，是内视的、封闭的、静态的阅读。但是如果关照到文本对外意涵的指向，也就是”中学为体”的主张究竟同时能对西学作什么样的安排，这是把文本放在知识选项与历史视野之中来进行解读。在晚清的知识氛围中，谈“中学为体”，不能也不可能对西学视而不见。“中学”与“西学”必然并列，虽然两者在词汇与逻辑上全不相干。正是因为彼此原来应当既不相干也不对称、而此时却被拿来作必要的并列，这个突兀、乍看起来不可理解的并列，才构成一个具有历史性、值得解释的思想现象。在晚清中国的知识语境中，这个并列标志了中学的逐步退却，西学的逐步推进。我们从历史研究的眼光来阅读这个语境中生产的思想文本，重构生产的过程，必须能设身处地地关照大环境之下思维活动的相应心理，具体地从文本之中见到大变局中的势与时。

总之，列文森强调变动时期历史时刻的“时代命题”与“多元选项”。他认为任何一个文本中的陈述，都至少和另外两个陈述相互关联。其一是命题，其二是选项。一个有历史意义的文本绝不是毫无目标的泛论，而是针对一个特定问题的答复。任何陈述都是对某个特定选项的直接正面肯定，同时也是对其他选项的间接否定。思想史的研究对象不是“思想”，而是“思维活动”。解读文本一方面必须把特定文本放置在思想承载者所处的时空框架之中，一方面也必须把同一个时空框架之中生产出来的不同文本拿来相互校读，汲取特定文本跟其他不同文本之间的对话与辩论。

列文森的三卷本，虽然气魄宏大，古今中外上下至少几百年，但是集中锁定的分析对象，只是中西交通与变动时代的文化危机。中西交通从晚明利玛窦就已经开始。但是文化碰撞的结果，则必须到十九世纪才成为朝野共同焦虑的议题。列文森把晚明拿来作引言，把鸦片战争之后作为正编。鸦片战争以后的中国进入多事之秋，变化的起因与面相多元多样，从乾嘉开始，有识之士的思虑就已经脉络多端，而三卷本所集中考虑的则是同光以后中西碰撞的一端。中西碰撞除了几次海战之外，沿海开埠之后还有通商、治外法权、传教、海外移民、通讯、科技以及其他活动，面向十分广大，各自打开新的空间框架，各有思想以及文化上的意涵。在这些多元选项之中，列文森所集中思考的是西学东渐之后，经史传承所面临的危机。他所依据的，是梁启超的思想与生平。

梁启超作为思想者，在列文森的笔下，是近代中国报业的先驱、舆论形成的先导，制度变革的推动者，政党制度的试行者，也是学者。他生于帝制，卒于民国，晚年领导清华国学院，有重要的学术著述，一生经历丰富，重要的是他始终介于政治思想与行动之间。列文森认为梁启超的一生，“不经意地”展现了中国近代史的内涵。这个生平有两个层面。一个是公众活动的轨迹，一个是思想活动内蕴的历史意义。前者是大家看得见的，是一时一地、有案可稽的行为，后者是一眼无法见到、有待诠释才能显现的时代逻辑。

列文森写梁启超的思想传记，开宗明义，把梁启超的出生与成长，定位在传承动摇的时代。因为有了这个动摇，所以他的生平可以被分作三个阶段来看，第一个阶段叫作“锐化”，有时务报、长沙时务学堂、百日维新。这个时期的重点，是师从康有为，解读五经。第二个阶段叫作“新世界”，这时梁启超流亡海外，各处行旅。这个时期的重点是革命与立宪的辩论，对世界的认识，对国家出路以及民族、民权、民生问题的思考。第三个阶段叫作“忆旧”，辛亥革命以后，梁启超回国参与政府以及国会，参与反袁复辟与护法运动。这个时期的活动是发表《欧游心影》、《清代学术概论》、《论中国学术思想变迁之大势》、《先秦政治思想史》，提倡新史学，进行面向公众的学术活动。列文森依据这三个阶段，把他的梁启超传分成三部，每部两章。其中第一、第三、第五章所描述的，是梁启超生平的活动。列文森认为这几章只不过是一个编年大事记，“是梁启超本人可以写得更好的”章节，因为梁启超很知道他在一生之中作了些什么事。其中第二、第四、第六章解读梁启超生平活动内蕴的意义，这几章则是梁启超本人无法写作，只有别人可以为他而作的文章。这是因为梁启超之作为梁启超，如果能够跳脱出他的时代与处境，建构出一套自我的诠释与认知，这个跳脱本身也就必然会改变他的自我认知。列文森把这个“自我认知”比喻成监狱牢房的钥匙，梁启超如果手上握有自己的钥匙，就不可能不把门打开，而他如果能从牢房里自我解放，他跨出去的那一刻，也就不可能不改变他的处境，不可能不改变他的自我认知。

列文森的梁启超传记，编年事迹部分只算是材料，诠释部分才是把思想建构成历史的论述。梁启超自述一辈子问学的经历，曾经几番“尽弃所学”的旧学而从事新学，几番以“昨日之我”与“今日之我”交战。这样的自述，被列文森开发成为可以用来客观描述并且加以分析的思维活动，演绎成近代中国思想者在“昨日”与“今日”之间依违两难的定律。这个两难的困境，源于国难当头，传统知识体系的说服力崩溃，西方知识体系的说服力增强。然而知识体系的作用，包含安身立命的情感层面。西学虽然可以拿来救国，但是无法用来安顿身心。列文森在梁启超传记的基础上，演绎出他在三卷本里继续发挥的几个主要的思路。第一，是晚清以及民国的中国思想界，在走出中国、走进世界的同时，也不由地回头走进中国的过去，以寻求心理与知识上的平衡。第二，是古典经籍曾经是经而不是史，能跨越时空，超越历史，普及天下，体用兼具。而晚清以后的经，却被变成了史，走进世界的同时如果回头来读没有当代实用价值的经，这个阅读行为所生产的不是普世经义，而是把“经”变成历史的符号与情感的依托。第三，是知识阶层流亡或留学国外、四处行旅、研读西洋译作，这些活动都把世界带进中国思想领域。空间经历一旦改变了知识谱系的结构，中国知识人反观中国，这个主体的立足点也必然发生改变。

归结起来，列文森读梁启超，梁启超的思想是否宏大高深，虽然重要，但是不是要点。梁启超的思维活动如何体现了时代性，如何改变了经的意义，方才是要点。梁启超毕生的学术事功，最后如何归结，是否能够自圆其说，固然重要，但是他的失衡与矛盾，他的脱格与重构，这个过程方才是最能提供史学可能性的研究切入点。我们如果联系前文对《西洋哲学史》的介绍，我们可以认定列文森强调梁启超的失衡与锐变，以及他的独立思维与新创格局，正是他对梁启超现代性的高度肯定。

**四、列文森史学的局限性**

列文森的作品，自从出版以来，汉学界的学者们的质疑不断，书评的反应参差。前文已经提到他的史料问题，以及他如何以史学方法作为答辩。然而他以梁启超为基础，接受韦伯的文化社会学分析架构，把儒家传承等同于帝王主导的天下观与天命论，把科举制度看成意识形态的检测，大胆地引进正在形成中的历史心理学，断然认定晚清以后的中国制度与文化缺乏内源再生的能力。这些论点引爆了北美中国学学界批判以及商榷性的研究。后来的学者们从各方面分头开展，探讨儒家伦理的宗教性以及心性层面、儒家思想在商人伦理中的作用、地方世家与书院的治学体系、科举考试中的实学成分、地方士绅以及家族在公众领域中的礼教实践，全面地扩大了对传统知识、“入世修行”、“克己复礼”伦理人文的理解。儒家思想并不是传统中国唯一的文化内涵。1970年代以来，西方学者陆续解构了“儒家中国”的概念，以及儒家范式在广大民间辐射与渗透的力度。近年来新一代的学者撇开思想内涵的辩论，开展讨论书籍的生产流播与阅读、新知识体系的具体建构与传递，语言文字表述体系的重新认定，古文诗词文学与国学内涵的重塑，知识人社会身份的形成，信息体系在近现代的转型，广义的“经世之学”在20世纪的致用与实践，以及在科举制度之外，中国实用知识体系的专业制度与实践基础。这些研究主要针对明清以及民国，都开发在列文森过世之后，都远远超出了他的三卷本的视野。这些研究成果综合起来，不但重新界定何为儒学、界定何为转型中的文化中国，并且重新思考近代知识、人文、与转型社会国家之间的关系，重新认识走进世界、走向科技现代之后，中国近现代思想文化的脉络。

列文森第二个引发辩难的，是他跟同时代不少英美学者共同持有的一个预设，就是把科学理性主义与工业科技文明看作近代西方文明的标志，把科技看成横扫天下的普世实践。在这个框架中，他把鸦片战争看待成一个现代文明与一个前现代帝国的总体冲突。这个观点沿承自他的老师费正清教授。他虽然大力指出西方文明不足以作为完整的世界性知识，但是他对文明体系的表述，不经意之间展现了19世纪文明等差时空阶段性的分殊。费教授的“西方冲击论”，1960年代以来，广受北美学院的评击。60年代的伯克利，学运劲道尤其猛烈，亚裔学者结盟，从校园抗议出发，痛批文化殖民主义，结果伯克利在1969年成立了全美第一个族裔研究学系，围绕族群文化等差建构的中心议题，以美亚族裔的美国经验开展研究。有关科学技术史的研究，课题上自文艺复兴，下达美国的太空总署，大力解构了科学理性主义以及发明家的神话，重新把人文社会放进科技开展与传递的视野。这些相关学术领域在伯克利的开展，有力地改变了学者们的一般性预设。这些也都发生在列文森过世之后。当年出版他的纪念文集《史家的莫扎特》，其中的执笔人来自列文森最亲密的学术圈，这个名单不但清一色全是男士，而且没有一个亚裔学者。这个欠缺在今天看来是十分显眼的，但是在列文森的时代不但不成为问题，而且凸显了中国近代史成为西方学院精英的主流关切。我们今天回头看列文森的作品，可以明晰地见到上世纪的印痕。认识这个印痕，可以帮助我们想象跟他同时代的华裔学者们的处境，以及在那个处境之中，华裔学界在20世纪下半期所建树的历史文化思想研究。

**五、列文森作品的当代意义**

我第一回读列文森，大约是大学刚毕业的时候。现在过了许多年，读了不少列文森不曾读到的书，涉猎了一些他不曾关注过的领域，生活在跟他不同的时代，活动在跟他不同的大环境，学术语境虽然继续重叠，然而重读他的作品，熟悉之中不由产生了疏离。他的未曾明言的假设现在读来轮廓分明，他的对话对象和论辩议题现在变成了可以解析的历史课题。重读列文森也就是审视他所搭建的大架构，反思他的方法，认识他的同辈以及其后北美中国学界在学术研究上的各自选项。重读列文森也是运用一套列文森曾经或不曾使用过的词汇与逻辑，参照他的命题与阅读方式，重新解析组合他的描述与结论。

舒扶澜曾经总结，列文森出身波士顿知识精英，二战之后成为北美中国学的开创人物，他的学术道路不是欧洲汉学的延续，他的关怀跟冷战期间主导美国国际政策的分析师与评论家泾渭分明，他的个人背景之中，无论人脉或血缘，也没有任何以往的中国牵系或牵挂。“他是一个十足的西方人。”他在中国发现了一个跟罗马帝国并驾齐驱的世界文明，这个文明塑造了人类历史重要的一半，支撑了延续不断的帝国形式，然而从19世纪之后中华文化经历深刻的转型。列文森在战后超强国家全球布局的背景之下把中国带进北美知识视野，就如同屠格维尔在北美合众国缔造之际，把法国大革命带进北美的知识视野。后者专注的是革命与缔造，前者专注的则是一个形成中的新世界秩序。

舒扶澜的这段话包含了好几个面向，此处我们毋庸一一开展。从宏观的角度来看，北美中国学今天走到了一个新的境地，需要重新思考面向与议题。列文森时代由北美主导的超强军事外交全球战略观已经成为历史陈迹。取而代之的，是一个多元的全球人类文明与形成中的地球新秩序。

刘文楠近来重新翻译列文森的三卷本，译成以下最让她感动的一段话：

某种真的可被称为“世界历史”的东西正在浮现，它不只是各种相互分离的文明的总和。研究中国的历史学家在书写过去时，可以有助于创造这种世界历史。历史学家若远离了任何事实上和想象中的文化“侵略”和文化辩护，就能通过将中国带入一个普遍的话语世界，帮助世界在不止于技术的层面上统一起来。绝不应该去制造大杂烩，也不应该歪曲中国历史去适应某种西方模式。相反，当对中国历史的理解不伤害其完整性和独特性，而且这种对中国历史的理解和对西方历史的理解相互补充的时候，才会造就一个“世界”。中国和西方彼此相属，不是因为它们相互再生产（这不是真的），不是因为经济扩张、政治纠纷或思想影响使它们相互接触（尽管这是真的），而是因为观察者的心灵可以换位思考彼此的问题（而非移植彼此的问题）。……研究中国历史应该不仅仅是因为其异国情调，或者对西方战略的重要性。研究它是因为我们试图用来理解西方的那个话语世界，也可以用来理解中国，而不必强求二者有相同的模式。如果我们能这样去理解中国和西方，也许我们就能有助于造就这样一个共同的世界。书写历史的行动本身即是一种历史行动。（见本书第二卷，英文版第xiii-ix页）

这段话用在今天，仍然有现实意义，很可以帮助我们认识旧的陈述，构想新的思维。这里举一个浅近的例子。

有些海外汉学学者研究中国，发表成果的时候喜欢使用一种造句方式，就是把“中国”作为主词，以中国“一贯”如何如何作为陈述，在这个基础上描述中国“曾经”如何、“现在”如此，发生过如许现象或事件，所以“将来”极有可能如何如何。这样的句法，如果由中国人在中国之内提出，我们应当重视其中自我认定以及自我期许的意义，我们不应也不会把这样的句法当成学术性的表述。这样的句子，如果由海外汉学者在中国之外提出，把中国定位为他者，则通常还有以下两句，大致说的是中国如果果然如此这般，则对世界的意义如何，世界的反应应当如何。这样的句法，一连串三个句子，研究的旨趣一方面在于“中国往何处去”，一方面在于指导各国的外交对策。这种表述方式，对海外中国学的读者来说，过去几十年来并不陌生。对列文森与舒扶澜来说，也是他们力图自我分殊的论述方式。

我们引申列文森的观点，从思想史的角度出发来读这个三段句法，可以提出几个看法。首先是如果这个句法所生产的论述是静态的、封闭的、以特定思想体系自我建构的词汇与逻辑作为检验依据的，那么这样的论述虽然以中国作题材或借口，其实很可能是特定“思想体系”内视的宣示，并不能真正丰富对中国的理解。如果这些句子以外来语境中的词汇与价值观来描述与评价“何处去”，则形同一种以中国为对象或题材的宣教，以学院之外的一般意见群体作为传递对象。列文森多次阐述，他并不认为中国研究应当把中国他者化、被动化、或者看成另有时空的存在体。他所关怀的，不是如何帮助国务院或舆论界从西方立场来商定对华政策。在他的眼中，世界画布上的彩绘，是由中国与其他文明共同绘制交织而成的。他的思维，集中在如何从学术角度让西方学者把中国与西方历史的理解放在同一个水平上，透过心灵的换位，思考一个多元共建的历史世界。这个新的历史意识最终必然会产生舆论与政策的效应，然而后者不当是前者立即与唯一的关注。

列文森的史学研究，一方面具有明晰的自我学术任务定位，一方面提出了鲜明的研究立场。这个立场强调的是从世界史的建构出发，认定中国经验在其中完整的主体性与主动性。他的思想史的核心在方法，他的方法的核心在命题与阅读。我们且把话题转回传记与时空，作为归结。

明亡以后，黄梨洲整理“明室数百年学脉”，把各家之说“分源别派”提纲挈领，加以表述，把人物平生以及言行文字整理出来，写成了“宗旨历然”的63卷《明儒学案》（黄序）。《明儒学案》乍看之下，像是思想史上的人物传记。每个学案有叙论、传略、文集摘要以及评论。但是黄宗羲作书的宗旨，却不在于描述几个人对孔孟之道的论述。他的旨趣，根据“发凡”，在于透过这些人的生平以及文章来找到为学的入门处，把天下的无穷义理规约成几个字的宗旨。这是一部思想深邃的大书。这部大作描绘并阐述了人物平生对经意的拥抱、阐释与实践。《明史》彰显纲常伦理礼制法度如何跟天下兴亡相互表里。《明儒学案》则结合人物的生平与著述，以一生的历程来阐明跨越一朝一代的经义，其中形而上的意义，可以凌驾在俗世华夷兴替之上。

梁启超的《清代学术概论》，同样整理清代数百年学脉，同样完成在清室覆亡之后。列文森笔下的梁启超，所关怀的显然不再是道的恒常，而是经的历史性。梁启超把清代学术看成“以复古为革新”，从清初开始，清人在治经的过程中把经义一变、再变、三变而数变，最终跨出了累世相传的经集注解，打开了改制的大门。列文森的梁启超，在文明碰撞与经史危机之后，一面游走在多元的文化领域之间，一面力图透过读史，重新聚焦中国与中华的经与道。然而帝制覆亡、民国成立以后的中国思想界，一旦跨出儒家文明以古为鉴的体制时空，也就改而面向将来，改而想象理想国大同书的新设计。

《明史》的时空秩序蕴含了天人礼法的大义。天心天意在其中，就像张了一个无形的大网，人物的进退，一举一动所关系的不但是日常人伦而且也是国家天下。进入民国以后，俗世化的国家与民心民意的指向成为构建时空秩序的主语与主导。列文森笔下的梁启超是个现代人，他的心理内在建构复杂丰富，他的自我内省不断，他的成长意识反映了时空的跨越与割裂，他所抱持的是源自历史与文化的俗世关怀，他所面向的是历史经验不能回答的问题，他所思考的未来是不能由过去的轨迹来预设或决定的未来。梁启超的文采与博学、他的杰出高远，是研究的起点，但不是分析的重点。他的疑虑与动摇，他的离地与离乡，他如何在失去传统依傍之后重读经史，重建一套具有转换性的知识谱系，这个思维过程以及文本生产，正因为其中包含了表面上看来不能一目了然、顺遂解读的现象，所以提供了打开历史意涵的研究切入点。

今天北美学界所面对的主要议题，是多元文明相互的对话与地球新秩序。21世纪不再有超强独大的全球布局。取而代之的是对地球世界秩序的公平性、可持续性与参与性的总体关怀，以及对欧亚大陆两端势与时、交织交往的新体会。列文森所建构的历史人物在多元的时空之间游走。这些人物眷顾传承与过往，同时也置身世界与未来。他们的中国经验也是世界的历史经验。列文森的作品今天需要大幅修订，但是也仍然值得虚心重读。这个重读不但可以明晰北美中国近代思想研究曾经走过的道路，同时更可以作为重新出发的起点。

\* 原文刊载于《复旦学报》2021年第5期第63卷（注释已省略）