

儒教政治的内在性:韦伯与列文森的传承线索

叶 斌

【摘 要】 在纯粹的内在性观念中,只有一个世界,在其中自然、神、人和其他一切可能的存在共同组成一个秩序,在这个世界之外再无其他的存在。韦伯和列文森都认为,中国政治的传统主义特征与儒教的内在性观念有关。君主按照其自然的倾向,具有中央集权和理性变革的动机,但是士人阶层为了维护其自身的地位和利益,依靠其在意识形态领域的垄断地位,有力地抑制了君主的集权与理性化冲动。这两位学者对于西方宗教伦理的超越性观念的执著和自信背后,固然有深厚的宗教情怀与扎实的学术研究作为支撑。但是超越性概念本身,含有浓厚的形而上学意味。

【关键词】 韦伯;列文森;内在性;超越性;君权;士人阶层

【中图分类号】 B222 【文献标识码】 A 【文章编号】 1007—1873(2013)04—0151—11

【作者简介】 叶斌,上海社会科学院历史研究所副研究员 200235

马克斯·韦伯(Max Weber)与约瑟夫·列文森(Joseph R. Levenson)都是西方研究中国历史的巨擘,至今仍然在中国学领域具有广泛影响。他们之间的学术传承此前未见专文论述。本文旨在论证列文森的学术深受韦伯影响,尤其在儒教伦理的内在性与帝国政治的传统主义特征之间的关联方面,两人的研究结论相当接近。本文同时也想指出,列文森不是简单地采用韦伯的结论,他的研究在许多地方是超越韦伯的。即使在观点相似的地方,他与韦伯在学术用语、论证方式和所用史料方面也相当不同。

据《剑桥哲学辞典》的解释,内在性(immanence)与超越性(transcendence)这对概念一般用来表示上帝的不同存在方式,“泛神论将上帝的实体(substance)部分地或全部地等同于世界(the world),这是内在性最极端的表现形式。与泛神论相反,犹太教和基督教认为上帝是一个与世界完全分开的实体”。^① 根据内在性概念,上帝存在于世界之中,而根据超越性概念,上帝是一种存在于世界之外或之上的更高级的存在。^② 也就是说,在纯粹的内在性观念中,只有一个世界,或者说一个宇宙(cosmos),在其中自然、神、人和其他一切可能的存在共同组成一个秩序,在这个世界之外再无其他的存在。在超越性观念的阵营中,除了上面提到的犹太教和基督教以外,尚有柏拉图的理念论,在这种理论中,人类所接触到的现象世界只是更高级的现实世界的摹本。因此在雅典和耶路撒冷这西方文明的两大源头处,超越性观念都是主流观念。尽管在西方文化内部,内在性与超越性观念相伴而生,但后者的影响在历史上更为深远。韦伯和列文森都认为儒教的伦理和政治中缺乏超越性观念,而以内在性为特征。

一 列文森对韦伯的批评

韦伯《中国的宗教》英译本于1951年在美国出版,列文森为此在《经济史杂志》1953年冬季号

^① Robert Audi, ed., *The Cambridge Dictionary of Philosophy (second edition)*, New York: Cambridge University Press, 1999, p. 418.

^② Robert Audi, ed., *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, p. 925.

上发表了一篇书评。在这篇书评中,列文森一方面默默地接受了韦伯的许多论断,如儒教的传统主义取向、儒教官僚的反封建反资本主义性质等等;另一方面提出了他与韦伯的分歧所在,即韦伯把儒教伦理作为中国传统社会停滞的主要原因,而他认为中国的地主官僚社会才是阻碍发展的决定性因素。他认为,韦伯此书虽是研究中国社会,但主要是为了说明“新教伦理”是现代资本主义崛起的必要条件这个主题。韦伯发现儒教和新教之间有一些重要的对立:儒教“君子”理想中的美学价值和自足性(self-sufficiency)与新教的志业(vocation)理念对立;儒教适应世界的理想与新教理性地改造世界的理想对立。因此儒教伦理阻碍了传统中国发展现代资本主义。列文森认为韦伯的研究不能证明儒教在中国资本主义的发展中扮演过决定性的角色,“他最多证明了儒教思想与反封建、反资本主义的中国官僚社会之间的亲和性(affinity)”。儒教只是在19世纪工业化的西方冲击了中国的农业-官僚社会后才开始衰落这一事实说明,决定传统中国状态的因素是社会性的而非思想性的。在传统中国的稳定时期,社会权力是土地占有与政府官职的结合。地主官僚(landed bureaucracy)在这个社会中成功地压制了任何有利于资本主义发展的革命冲动,农民造反的结果只能更换一个征税人,而不能改变社会秩序。“这样的社会不是由儒教创立的,但是儒教的传统主义、其反法家的道德偏向、其社会自由流动理论及其对通晓文化遗产的奖励极好地满足了权力操纵者的需要。”^①

列文森对韦伯的批评不能算公允。首先,韦伯从没有为了强调思想性因素的重要性而忽视社会因素。他的社会学研究是围绕权威、物质利益和价值取向等三个向度展开的。正如本迪克斯所言,“韦伯既分析了宗教思想对经济行为的影响,也分析了追求物质利益和社会荣誉的兴趣对宗教思想发展的影响”;其研究旨在显示:“社会中的人们,是根据他们的物质和精神的利益而相互合作和相互对立,他们是基于某些共识而处于权威和服从的关系之中。”^②其次,韦伯总是把儒教伦理及其社会载体——士人阶层——放在一起讨论,在说明儒教伦理的传统主义取向的同时,也同时说明了儒教官僚在政治行为、经济政策和生活方式方面的保守特征。也就是说,他并没有忽视官僚社会在阻碍资本主义发展中所扮演的角色。

尽管列文森他在撰写这篇书评的时候还是倾向于在社会性和思想性因素之间选择前者作为决定传统中国状态的因素,但是在他数年之后出版的《儒教中国及其现代命运》三部曲中,思想性因素的重要性已经不亚于其在韦伯著作中的分量了。

列文森在其三部曲的第一部中列了韦伯的《中国的宗教》为参考书,而第二部的参考书目中有韦伯的论文《政治作为一种志业》。在这两部书中他有两次直接提到韦伯,第一次是赞同性地引用了韦伯关于儒教的君子理想与清教的“志业”观念相对立的观点,第二次是赞同性地引用了韦伯对于国家的定义。^③这些证据可能不足以表明列文森改变了对韦伯进行批评的姿态,但足以说明他熟悉和重视韦伯的著作。

二 内在性与超越性的对立

列文森的思想与学术中有一处明显的矛盾,那便是他对中国传统与犹太传统之现代处境的相反解读。在他的中国研究中,他认为中国人进入现代以后,就不可能再以一种本真的状态生活于传统之中了。为了维护他们的中国人身份,为了给他们的民族主义寻找正当理由,为了在中国与西方之间建立对等关系,他们在情感上需要传统,在理智上也想利用传统。但是现代中国人对传统的依

^① Joseph R. Levenson, "Review of The Religion of China", *The Journal of Economic History*, Vol. 13, No. 1 (Winter, 1953), pp. 127-128. 列文森在另一篇书评"Review of Feudalism in History" (*Far Eastern Quarterly*, Vol. 15, No. 4, August, 1956)中也有对韦伯的简短批评,认为韦伯对封建主义与资本主义之间的关联重视不够。

^② 莱因哈特·本迪克斯:《马克思·韦伯思想肖像》,刘北城等译,上海人民出版社2007年版,第232页。

^③ Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate*, Berkeley: UC Press, 1968, Vol. 1, p. 42; Vol. 2, p. 39.

赖和呵护只是在他们自己和传统之间建立起了一种浪漫而非现实的联系,他们不再是传统的(traditional)中国人,最多只是传统主义的(traditionalistic)。生活在现代世界中,中国人必须顺应世界主义(cosmopolitanism)的潮流,把他们的过去安全地放在博物馆里。但是当列文森思考自己作为一个生活在美国的犹太人的现代处境时,他又不能满足于做一个世界主义者。世界主义者对于东西方各种文化传统保持开放的态度,乐于从不同文化中汲取营养。列文森自己在读《论语》的时候,也不禁频频点头。他也乐意光顾旧金山的中国餐馆,品尝不同菜系的佳肴。但是当《论语》和中国菜脱离了自己的传统而被他这样一个当代美国人选中的时候,它们已经失去了其本真性(authenticity)。列文森怀疑,在消费各种非本真的文化产品时,世界主义是否也会变得像世界语一样肤浅而无根。他个人选择继续生活在犹太教传统里,遵守犹太教的律法和仪式。他认为在这样一个特殊的生活方式中,犹太人能够将狭隘性(parochialism)转化为真正的普遍性(universalism)。^①这就是说,在列文森看来,中国人不能够也不应该生活在自己的传统中,犹太人则相反。

魏斐德教授曾经试图缓和列文森思想中的上述矛盾,他指出:“列文森乐于享受对自己特有的过去的依恋。但是如果排斥性地执著于自己的过去,那就纯粹是乡气,那就仅仅是浪漫。他的答案是从自己身上认识人的境况(human condition),以类比性的历史创造一种连接,这连接能够把他特殊世界的时空带入普遍性的视野。于是波士顿犹太人列文森,可以是上海知识分子的同宗。”^②毫无疑问,列文森确实从他自己身上认识到了一种现代人的特殊境况,即特殊性与普遍性之间的张力,并把这种张力作为一个问题意识带到了他对中国历史的研究中。但他显然认为波士顿犹太人和上海知识分子的历史不具备魏斐德教授所说的“类比性”,二者应该以不同的态度对待自己的传统。波士顿犹太人应该继续生活在自己的传统中,以犹太民族的历史表现历史的普遍性。上海知识分子则应该把儒家的世界主义好好地放在博物馆里,努力地做一个新的世界主义者。

要解释列文森思想中的上述矛盾,首先要概述一下他对犹太教和儒教的理解。列文森认为,在犹太教中,上帝既是自然之上帝,又是历史之上帝,也就是说,上帝既创造了自然,又创造(create)了历史。“自然是普遍的。它不应该受崇拜。历史则是特殊的。”^③如果离开了历史,自然就仅仅意味着季节的不断循环,就成了一个内在性的(immanentist)概念,而不是超越性的(transcendentalist)的概念。在纯粹内在性的自然中没有“开端”,没有“创造性的转变”,没有行动。在犹太信仰中,自然与历史,普遍与特殊,被融合在一起。自从品尝了智慧之树的果实,人类被逐出伊甸园。只有在这个时候,人才变成人,才开始行动,开始创造(make)历史,并在历史中救赎自己。犹太信仰的特殊性在于,它要求犹太人通过在行动中模仿上帝,来选择生命、肯定生命、完成生命的救赎。犹太教比柏拉图和基督教都更加强调通过积极的行动创造历史,在历史中见证与上帝的关系。“犹太民族,通过其自身的存在(existence),且只在这种作为其历史可见性(historical visibility)的存在中,提出了一项总体主张。犹太教并非达不到普遍性的‘真谛’。”^④

在列文森看来,犹太教强调超越性,而儒教则强调内在性。他说在儒教中没有造物主的概念,而没有造物主就没有开端,没有开端就没有进步的时间观。儒教相信人性之善,相信人类尚未堕落,认为人类所需要的只是道德的权威。天命所给予天子的不是上帝般的权力,而是道德魅力的保障。天子用以维持和谐秩序的,是他本身的道德存在(being),而不是他的所做作为(doing)。他是臣民的榜样,而不是他们的强迫者。^⑤在西方哲学的语境中,如果在这个世界里自然是和谐的,人性

① Joseph R. Levenson, “The Choice of Jewish Identity”, in Maurice Meisner and Rhoads Murphey, eds., *The Mozartian Historian: Essays on the Works of Joseph R. Levenson*, Berkeley: UC Press, 1976, p. 183.

② Frederic E. Wakeman, Jr., “Foreword”, in Joseph Levenson, *Revolution and Cosmopolitanism*, Berkeley: UC Press, 1971, xx-vii.

③ Joseph R. Levenson, “The Choice of Jewish Identity”, p. 183.

④ Joseph R. Levenson, “The Choice of Jewish Identity”, p. 183.

⑤ Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate*, Vol. 2, pp. 90-99.

是善的,君主的美德是可以感化社会的,那么这个世界本身就具有了神性,就是神一般的存在。正是在这个意义上,列文森认为儒教是一种关于内在性的信仰。在政治上,从内在性的角度对于天子的地位和作用的解释有利于限制君主的权力,巩固儒家官僚的地位,从而在君主和官僚之间形成一种健康的张力,以确保体制的平稳运行。

因此,列文森对于中国传统与犹太传统之现代处境的相反解读在他本人的思想中其实并不矛盾。如果现代化意味着资本主义、工业化、超越性信仰携手征服世界的历史,那么信仰内在性的儒家学说当然与现代格格不入,中国人只能在失去传统依托的情况下拥抱世界主义,而信仰超越性的犹太传统当然将继续伴随犹太民族,继续创造其特殊的历史,以表达普遍的真理。

在我看来,列文森对于宗教和现代性之间关系的理解是韦伯式的。在《中国的宗教:儒教与道教》的结论部分,韦伯将儒教、清教与现代世界的理性化趋势之间的关系作了系统的总结。韦伯认为,儒教和清教都包含理性主义,其区别在于,“儒教的理性主义意指理性地适应世界;清教的理性主义意指理性地支配世界”。^① 清教伦理与世界保持一种“巨大的、激烈的紧张对立”,因为这个世界是堕落的,邪恶的,必须以一种禁欲的伦理来将其理性化。^② 将世界理性化的目的不是为了享受现世的生活,而是为了通过现世的短暂生活实现永恒的救赎。当然救赎是不能依靠人自己来完成的,只能依靠上帝的恩宠。人在世上拼命工作的目的是为了取悦上帝,为了上帝的荣耀,为了让自己确信自己配得上上帝的恩宠。上帝创造世界自有其超越的目的,人只是上帝实现其目的的一个工具。在这样一种伦理观的驱动下,清教徒按照理性的要求不断地改造世界,使其沿着理性化的方向不断地进步。韦伯所说的清教伦理正是列文森所谓超越性的信仰,这种信仰不仅与现代世界相适应,而且从一开始就是现代世界得以诞生的原因之一。

韦伯认为,儒教伦理因为对世界和人性都有着相当乐观的评价,所以这种伦理与现世之间的紧张性被“降至绝对的最低点”。“这个世界是所有可能的世界中最好的一个;人的本性被赋予伦理性的善。每个人在这一点上,如同在其他所有的事物上一样,只有程度上的不同,而其本质与其能够达到无限完美的能力,则是相同的,他们在原则上都足以完全履行道德律令。”^③ 儒家没有原罪观念,没有恶根性观念,人所要担心的问题是缺乏教养,人只有在冒犯传统、礼仪、祖先和父母的时候才是罪过的。正因为这个世界已经相当美好,所以人应该好好地享受这个世界上的生活,并与世界保持一种和谐的关系。人本身就是自己的目的,君子不器,君子不是上帝或任何其他超越性存在的工具。为了适应世界,人要克己自制,小心翼翼,保持自己的体面。因此重要的不在于采取行动,而在于保持心态的平和,在于无为。儒教中虽然迷信的成分较少,但是还是保留了相当多的巫术成分,并且在实际上也能与道教的巫术和平共处。巫术强化了儒家对传统的信仰,“传统被当作是已经证明的巫术手段,……所有自传统而来的生活样式都是不可变更的”。^④ 儒家反对变革,“因为改革可能会带来恶的魔力或者激怒鬼神”。^⑤ 因此,儒教虽然包含一种实用的理性,但是与现代世界那种提倡改革、进步以推动全面的理性化的趋势不相吻合。虽然韦伯没有使用“内在性”这个概念,但他对儒教伦理特征的描述与列文森所谓的内在性信仰是一致的。他们都不认为这种伦理适合于西方宗教伦理主导的现代世界:“存在于此种社会伦理的立场与西方整个宗教伦理间的对比,是无法架桥相通的。”^⑥

超越性与内在性之间的基本对立,贯穿于韦伯和列文森对中国政治的分析。

① 马克斯·韦伯:《中国的宗教:儒教与道教》,康乐、简惠美译,广西师大出版社2010年版,第325页。

② 马克斯·韦伯:《中国的宗教:儒教与道教》,第303、315页。

③ 马克斯·韦伯:《中国的宗教:儒教与道教》,第303-304页。

④ 马克斯·韦伯:《中国的宗教:儒教与道教》,第317页。

⑤ 马克斯·韦伯:《中国的宗教:儒教与道教》,第309页。

⑥ 马克斯·韦伯:《中国的宗教:儒教与道教》,第311页。

三 内在性与君主的无为

杨庆堃在《中国的宗教:儒教与道教》英译本导论中指出,韦伯此书的主题是论证中国没有发展出理性的资产阶级资本主义(rational bourgeois capitalism)与中国特有的宗教伦理有关。^①但韦伯的视野更为开阔。理性的资本主义没有出现的原因固然是此书的主题之一,政治理性化没有完成的原因则是其另一个主题。关于秦朝之后中华帝国的政治制度,韦伯的中心问题是:这一制度为什么缺乏进一步理性化的动力?换一种问法,为什么这种政治中缺乏革命性的动力?再换一种问法,为什么传统主义在中国政治中如此强势?这三种问法指向同一个问题意识,因为理性化只有经过革命性的变革才能实现,而传统主义则是这种变革的阻碍。韦伯分别从君主与官僚的角度探讨了双方为何都缺少理性变革的动力,认为答案与儒教伦理的非超越性特征有关,以列文森的用语来说,就是与儒教伦理的内在性有关。

要解释中国君主的传统主义取向,韦伯首先要解释君主的卡理斯玛(Charisma)何以丧失其革命性质。卡理斯玛“用于指称个人的某种品质,而正是由于这种品质,他被看做不同寻常的人物,被认为具有超自然或超人的、至少是特别罕见的力量和素质。这些力量和素质为普通人不可企及,而且被认为出自神圣来源或者被当做楷模,在此基础上,有关的个人则被视为‘领袖’”。^②卡理斯玛领袖的统治权,一般在动荡时代产生,因为处于非常事态中的人们最需要这样的领袖来领导他们。按照本迪克斯的解释,“人们把自己交付给这样一位领袖人物,是因为对那种人的品质深信不疑,从而身不由己。人们转身背离固有的统治,而投向这位领袖人物所宣称的前所未有的秩序”。^③纯粹类型的卡理斯玛统治权以推翻原有的腐败秩序为使命,带有革命的性质。随着新秩序的建立,非常事态向日常生活回归,革命性质的卡理斯玛统治权面临制度化、程式化的问题。即一方面要维护统治者的卡理斯玛权威,另一方面要把这种权威的表现方式固定下来,使其变成“教义、教条、理论、规章制度、法律或僵硬的传统”。^④这个过程如果处理不好,就会产生正当性危机,特别是在最初的卡理斯玛领袖去世之后。

韦伯认为儒教关于君权的论述,将君主的卡理斯玛与传统主义结合了起来,以丧失革命权力为代价,成功地维护了君主权威的正当性。随着开创时代的结束,君主的卡理斯玛呈递减趋势,他很难通过辉煌的胜利来证明自身的超凡魔力。儒教用仪式化与伦理化这两种途径来解决君主的卡理斯玛危机。仪式化就是要求皇帝根据古典经书上的礼仪行动,用神圣化了的传统仪式来证明其统治权威。伦理化就是对具有神秘来源的卡理斯玛给以道德的解释。皇帝之所以获得统治权是因为他是天命所归,而他之所以获得天命主要是因为其高贵的道德,而不是其他超自然的力量。在孔子所编撰的经典著作中,很难找到“纯正英雄式的心灵”。《诗经》不像荷马史诗那样歌颂英雄精神,在那里,战争的胜利不是靠孔武有力的超凡能力,而是靠正义与美德的力量。《春秋》是一部枯燥的史书,作者“从‘礼’的观点,将事实做了一个有系统而具有实际教训意义的修正”。^⑤卡理斯玛一旦被解释为合乎传统礼义的美德,而传统礼义一旦被确认为包含在儒家经典中,那么平庸的皇帝也可以通过修养和学习获取美德。只要君主没有失礼失德,统治的权威就可以代代相传。儒教以仪式化和伦理化的方式,淡化了卡理斯玛与外在的超越性存在的关系,强化了其与内在的个人修养之间的关系。

儒教关于天命、美德和经典之间互相关系的论述,是以其对于宇宙秩序的理解为背景的,在这

① 杨庆堃:“导论”,载马克斯·韦伯:《中国的宗教:儒教与道教》附录一,第330页。

② 马克斯·韦伯:《经济与社会》第一卷,阎克文译,上海人民出版社2010年版,第351页。

③ 莱因哈特·本迪克斯:《马克斯·韦伯思想肖像》,第245页。

④ 马克斯·韦伯:《经济与社会》第二卷(下),阎克文译,上海人民出版社2010年版,第1273页。

⑤ 马克斯·韦伯:《中国的宗教:儒教与道教》,第167页。

种秩序中君主的职责是通过自身的德性(也就是其内在的和谐)来反映并维持既有秩序的和谐,而不是带来任何变革。在韦伯看来,中国是“巫术的乐园”,祖先崇拜、风水信仰、巫术治疗、占卜术以及种种鬼神崇拜杂乱地存在于帝国生活中。儒家相信以下这种秩序观:

这世界的宇宙秩序被认为是固定而不可违反的,社会的秩序不过是此一秩序的一个具体类型罢了。宇宙秩序的伟大神灵显然只在于企盼世间的和乐,尤其是人类的幸福。社会的秩序亦如此。只有当人能将自己融入宇宙的内在和谐之中,那么心灵的平衡和帝国的“祥和”方可且当可获得。^①

这样一种天人合一的秩序观,浓缩在“道”这个概念里,“意指宇宙的永恒秩序,同时也是宇宙的运行”。^② 异端学说、民间信仰也接受这种秩序观,只是在其中加入了更多的巫术和鬼神的成分。秩序的和谐是共同的追求,对于相信鬼神的人来说,只有维护正当的秩序,鬼神才能安宁。而君主的职责便在于以自己的卡理斯玛——内在的德性——来维护天下的秩序。天灾、日食、战败、百姓造反等各种反秩序的事件都被认为是君主失职的征兆,必要的时候他得下诏罪己。“君王要是违反了古老的、既有的社会秩序,理论上,他的卡理斯玛便要弃他而去,因为社会秩序乃是宇宙的一部分,而宇宙非人格性的规范与和谐凌驾于众神之上。譬如君王要是变更了祖先孝道这个绝对神圣的自然法则,那么这就表示卡理斯玛已离他远去,而他已置身于恶魔的宰制之下。”^③在这种情况下君主会有生命之虞。儒家相信在德性面前巫术是无能为力的,但他们并不想根除巫术的观念,因为去除了巫术观念,征兆说也失去了依据。因此,“在中国,巫术信仰是皇权之宪法基础的一部分”。^④

从内在性与超越性相对立的角度去理解,韦伯笔下的儒教秩序观是内在性的。它以这个世界为关注的中心;“道”这个形而上的概念表达的是此世的永恒秩序;历史就是“道”的循环往复的运行,而不是像基督教所宣扬的那样向着某个超越性时刻的迈进;鬼神也是这个世界的组成部分,并且是在道的笼罩之下的;君主的内在德性在此世的秩序中扮演重要角色。凡此种特征都与超越性概念相对立。

在说明儒教对君权的解释时,列文森没有使用卡理斯玛这个术语,也没有强调巫术的作用。他认为儒教对君权的内在性规定,主要体现在君主在永恒的宇宙与社会秩序中的示范作用。这个秩序没有造物主,没有不断进步的历史。按照汉儒的五行说,自然的过程、人类的事件乃至皇帝的角色都与五种基本物质的循环有关。君主的主要职责不是通过积极的行动去干预宇宙与社会秩序的自然运行,而是通过自身的榜样作用来保证自然运行的顺畅。在《说文解字》中,“为政(to govern)”的“政”与“校正(to adjust)”的“正”同源,这说明“皇帝的角色是统治,而统治的定义就是‘校正’人民的侵越与错误”。^⑤ 按照董仲舒的说法,皇帝对人民的“校正”,主要不是通过强制,而是通过垂范。人性是善良的、可完善的,而不是堕落的,只要道德权威通过礼乐把人民引导到正途,他们就能体现宇宙之和谐。皇帝就是这样一个道德权威,“天命”不是权力的象征,而是道德魅力的保证。^⑥ 韦伯和列文森都强调儒教君主的德性在宇宙与社会秩序中的作用,不过韦伯认为这种作用是以卡理斯玛权威和巫术为中介的,而列文森则认为这种作用主要通过道德示范来完成。此处所谓儒教君主,特指儒教理想中的君主。列文森认为中国君主本身的性质与儒教理想大相径庭,后面将有专节论述。

列文森还指出,与儒教君主的无为而治形成鲜明对照的是中世纪和近代早期欧洲的君主。根据中世纪的基督教理论,君主在某种意义上具有神性,君主的权力和上帝的权力在性质上是相同

① 马克斯·韦伯:《中国的宗教:儒教与道教》,第213页。

② 马克斯·韦伯:《中国的宗教:儒教与道教》,第248页。

③ 马克斯·韦伯:《中国的宗教:儒教与道教》,第67页。

④ 马克斯·韦伯:《中国的宗教:儒教与道教》,第269页。

⑤ Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate*, Vol. 2, p. 92.

⑥ Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate*, Vol. 2, p. 93.

的。“所以君权是那至高无上的权力的反映。‘就其世俗的存在而言,凯撒跟普通人一样,但是在其权力中,他与上帝同阶’。”^①按照4世纪拜占庭帝国的哲学家提米斯特斯(Themistus)的说法,皇帝和上帝一样具有仁慈的特征和宽恕的特权,他们都超越于他们自身所创立的法律。法国作家塞维涅夫人(Mme. de Sevigne)不仅将路易十四与上帝相比,甚至把上帝称作路易十四的复制品。^② 这些例子都是用来说明,与内在性的儒教君权不同,欧洲君主的权力具有超越性,不仅凌驾于传统之上,也凌驾于法律之上,他们具有采取行动,发动变革的正当性。

四 内在性与士人阶层的保守

韦伯认为,在封建贵族失势以后,士人阶层是中国社会的主导阶层,其成员包括“拥有官吏身份者以及拥有官职之候补者身份的人”。^③ 士人(literati)可能由宫廷占星者、占卜师演变而来,在封建时代,他们以其关于传统、经典以及历法星象等方面的知识服务于作为最高祭司长的国王。士人所掌握的知识和技能,通常被认为具有“巫术性的卡理斯玛”。他们是君主在政治和宗教事务上必不可少的助手,因为“惟有精通文献与传统的人,才被认为是够资格在仪式上与政治上,正确地指导国内的行政,以及君侯正确的卡理斯玛生活样式的人”。^④ 作为君主的家臣,士人在战国秦汉之际帮助君主推垮了封建势力,最终建立起家产官僚制的帝国。然后,士人垄断了帝国的官职与俸禄,确立了儒教作为正统学说,成为帝国的统治阶层。

这个阶层的保守性及其与儒教内在性的关系首先反映在体现其典型人格的“君子理想(gentleman ideal)”中。“君子”乃是“圆满完成自我的人”,他们受过严格的经典教育,娴熟于文献传统,并按照礼仪的要求行动;他们要符合恭顺、仁慈、勇敢、智慧、正直、谨慎等各种伦理规范;他们把自己的言语、行为乃至整个人生像艺术作品那样雕琢,以表现永恒价值和精神之美。君子追求自我实现,把人本身当作目的,而不是手段,这就是“君子不器”的理念。因此,他们力图成为具有教养和美德的通才,而不是精通某种技能的专家。君子通过自我实现反映宇宙的和谐,其人格因而具有卡理斯玛,能够增进社会秩序的和谐,甚至鬼神世界也将因此安宁。追求君子理想的人自有其行动的原则,不能无原则地做君主的驯服工具,因而具有独立品格。这种独立性的底气在于:君子所遵循的原则来自比君权更高的权威,那便是神圣的传统和经典。君子理想的内在性观念一方面体现在其对于完美人格、完满人生的追求上,这与超越性观念中人被当做堕落的、不能自我救赎的存在的观念正好相反;另一方面体现在不愿做工具的观念中,这与基督教要求人做上帝的驯服工具,并像服从上帝那样服从地上的权力的教义形成对照。君子理想的保守性则体现在士人阶层对于经典的依赖上。如果脱离了经典,士人的人格理想就失去了依据,其通过古典修养而获得的社会地位和政治权力就失去了正当性。

士人阶层的保守性及其与儒教内在性的关系还表现在其作为身份团体的封建性方面。在韦伯的术语中,身份是相对于阶级而言的。阶级由经济因素决定,身份则由生活方式、社会荣誉和特权决定。阶级一般与生产相关,身份则主要跟消费有关。^⑤ 如果君主具有超越性的权力,他就可以无视传统而实行纯粹的专制政治,其用人则可以私人宠幸为基础,无视出身与教养。秦始皇就是这样一位君主,士人阶层在他的手中遭遇挫折,但他的王朝很快就覆灭了。汉朝的君主尊重儒家经典的权威,实行无为而治,也就是恢复了儒教政治的内在性。于是士人阶层凭借与经典和礼仪相关的知识,以及行政技术方面的优势,成为统治阶层。为了保持这样的身份,士人一方面需要通过教养来

① Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate*, Vol. 2, p. 91.

② Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate*, Vol. 2, p. 96.

③ 马克斯·韦伯:《中国的宗教:儒教与道教》,第98页。

④ 马克斯·韦伯:《中国的宗教:儒教与道教》,第161页。

⑤ Richard Swedberg, *The Max Weber Dictionary: Key Words and Central Concepts*, Stanford: Stanford University Press, 2005, p. 269.

显示自己的与众不同,并防止其他身份的人,如宦官和平民,来与他们分享政治权力。另一方面则要防止君权因为摆脱了传统和经典的束缚而膨胀,从而威胁到本阶层的身份地位。在这种情况下,士人阶层“除了抱持一种注重典籍的传统主义心态之外,别无其他选择。只有典籍的神圣性本身可保证秩序——支持此一阶层之地位的秩序——的正当性”。^①因此,正如儒教所钟爱的“君子”一词保留了贵族男子的含义一样,“强烈的封建遗迹还留存在儒教的身份伦理里”。^②

在经济方面,由于儒教的内在性伦理把一切希望都寄托在这唯一的世界里,这就让士人阶层具有一种崇拜财富的心态。“从来没有任何其他的文明国家会把物质的福利作为终极的目标而抬得这么高。”^③同时,由于内在性伦理中缺少“一个超越俗世之上的上帝”的观念,士人对于上帝或者其他神圣的事业或理念缺乏尽义务之心,所以在经济活动中总是以个人关系为原则,理性的、非个人的信赖关系总是建立不起来。^④这些经济心态直接影响到士人阶层中为官者对私利的追逐。在打败贵族势力之后,儒家官吏几乎垄断了国家所有的官职。但国家的俸禄不是官吏的全部收入,甚至不是主要收入。以清朝为例,“官吏就像个封建领主或总督,负责向中央(下级官吏则向州政府)缴交一定的租税额,而他自己则从征收来的规费与租税中,支付行政经费,并将余额保留给自己”。^⑤清朝官员的主要收入,就是从租税余额中得到。不直接接触租税的中央官员,则从地方官员的贿赂中分润租税余额。即使个别官员遭到惩治,官僚集团总体的经济利得机会并不减少。由于整个官僚集团需要通过现有的权力分配机制和税收制度来聚敛财富,任何改革都会触动其利益,这是士人阶层通常具有传统主义保守心态的经济理由。

列文森用于描述士人典型人格的术语不是韦伯的“君子理想”,而是他自己提炼的“业余者理想”(amateur ideal)。“业余者”是反专业化、反职业化的,与现代社会的要求格格不入。明代以及清代早期的士人对于进步、科学、商业以及实用之物概无兴趣。他们对艺术是有兴趣的,然而并不专业,因为其职业是当官。他们在当官方面也是业余者,因为其兴趣和训练在于人文艺术。士人希望成为文化上的通才,诗文书画都擅长,而职业化的弊病是使他们在文化上变得狭隘,因此他们宁愿当业余者。实现“业余者理想”符合士人阶层的利益,因为在当时最高的文化价值和最高的社会权力是一致的,思想表达的工具、通往社会权力的桥梁,不是有用的专业技术训练,而是个人的艺术风格和古典修养。士人对之负责的对象不是民族意义上的国家,而是文化意义上的天下,他们负责的方式是用自己的文化和道德修养,即他们的人格,为天下树立榜样。^⑥正如德国洪堡提出“教化(Bildung)”概念以对抗人的物化和工具化一样,士人的人文主义“业余者理想”使他们能够把自己当成目的,而不仅仅是君主的工具。他们通过古典修养而获得的社会荣誉不是君主能给予的。是他们把文化带给了官职,而不是官职令他们具有文化。他们的政治权力因此是文化权力,而文化权力是相对地独立于君权的。^⑦

对列文森来说,士人阶层的另一个特点是其作为身份团体的贵族化倾向。作为中央集权帝国的官僚阶层,士人阶层不是封建的(feudal),却是封建化的(feudalizing),也就是不停地向贵族地位迈进的。君主为集中权力总是试图推行财产的平均化和身份的平等化,而士人阶层则总是通过蚕食帝国的公私利益来积累自己的财富和权力。他们反对中央限制土地流动的政策,并憎恨君主所信任的没有文化身份的小人物,就像当初封建贵族憎恨血统卑微的士人一般。^⑧君主举办科举的初衷是打破世家大族对官职的垄断,但是他随即又面对士人阶层利用科举考试结成身份团体的问题。

① 马克斯·韦伯:《中国的宗教:儒教与道教》,第229页。

② 马克斯·韦伯:《中国的宗教:儒教与道教》,第86、184、195页。

③ 马克斯·韦伯:《中国的宗教:儒教与道教》,第314页。

④ 马克斯·韦伯:《中国的宗教:儒教与道教》,第313页。

⑤ 马克斯·韦伯:《中国的宗教:儒教与道教》,第98页。

⑥ Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate*, Vol. 1, p. 18, p. 42.

⑦ Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate*, Vol. 2, p. 48.

⑧ Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate*, Vol. 2, p. 28, p. 44, p. 46.

士人阶层对于科举考试也有矛盾心态,他们一方面乐见科举把宦官、士兵等君主喜爱的角色排除在高等职位之外,另一方面他们又觉得僵硬的考试形式不能反映出他们这个阶层的性格、素质,并最终把他们引以为傲的学问、教养变成了工具。尽管如此,科举制度对于士人阶层成为身份团体是至关重要的。有一种观点认为明清以后君权大为加强,士大夫的权力因此减少。其实在君主专制主义加强的同时,儒家的传统主义也在加强。君主分到了更大的权力蛋糕,士人阶层也分到了更大的一份。真正被推下权力餐桌的是贵族和商人。明代君主以残暴地对待士大夫著称,但他只能摧残官僚的肉体,而不能摧毁其骄傲的儒家自我形象,只能惩罚个别的官员,不能阻止官僚整体权力的提高。^①

列文森所谓的士人阶层“业余者理想”与韦伯的“君子理想”一样,反映的是被基督教这样的超越性伦理所禁止的“被造物崇拜”(韦伯语)。而他对士人阶层封建性的分析则与韦伯的相关分析一样从维护身份团体地位的角度解释了儒家士大夫的传统主义取向。在这里韦伯与列文森的传承关系体现得最为明显。

五 君权与内在性的张力

韦伯分析过君主和官僚阶层之间的两种不同类型的矛盾。一种是西方近代君主与专业官僚阶层的矛盾:

愈来愈落入一种素人地位的君主,借着会议系统和内阁,设法减轻受过专业训练的官僚对他绵绵增强而无从躲避的压力,让最高的领导权能够留在自己手里。君主亲自主政和专业官僚之间这种潜在的斗争,在任何地方都存在。^②

但这样的斗争在中国政治中不算典型,因为士人是以具备古典教养的身份成为官吏的,他们不仅自身在行政专业方面相当业余,并且也反对“政府对专家官吏的理性主义的兴趣”。韦伯把中国君主与官僚之间的矛盾称作“士与苏丹制”之间的斗争:

士与苏丹制之间两千年来持续不断的斗争,是从秦始皇时就开始的。此一斗争发生在每一个朝代,因为有能力的统治者不断想要借助宦官与平民崛起者,来摆脱有教养的、士身份阶层的束缚。无数对此独裁形式采取反对立场的士,为了维持其身份团体继续掌权,必须牺牲自己的生命。不过,最后而且再次的,都是士人获胜。^③

韦伯所谓“苏丹制(Sultanism)”,是指这样一种统治方式,在其中行政官吏和军队被当做君主个人的工具,并且君主不是依照传统而是根据自己的自由考量来做决策。^④韦伯显然认为中国君主只要有能力有机会,还是乐意实行苏丹制的,只是由于士人阶层的坚决反对而屡受挫折。而君主失败的原因,是因为其统治的正当性来自于儒教的天命观、征兆论等内在性的政治学说,“每一次的干旱、日食、战败以及所有一般具有威胁性的事件,都会很快使权力再度落入士人的掌握中”。^⑤由于不能实行苏丹制,中国的君权相当有限。通过对有限的明清史料的研究,韦伯认为,“帝国其实可说是在最高祭司长统领下的一个督抚领区所结合成的联邦”。督抚不仅可以享受租税的余额,而且还可以推荐辖区内几乎所有的官职,甚至还可以自行和外国缔约。皇帝虽然可以用三年轮替、回避本籍等措施来限制官员的权力,但效果有限。中央政府对于地方的财政状况缺乏了解,也无力干预。几乎所有重要的行政措施,都由地方制定,皇帝的令谕被当作“伦理性的、权威性的建议或期望,而不是命

① Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate*, Vol. 2, pp. 62-65.

② 马克斯·韦伯:《学术与政治》,钱永祥等译,广西师范大学出版社2010年版,第217页。

③ 马克斯·韦伯:《中国的宗教:儒教与道教》,第196页。

④ Richard Swedberg, *The Max Weber Dictionary: Key Words and Central Concepts*, p. 271.

⑤ 马克斯·韦伯:《中国的宗教:儒教与道教》,第196页。

令”。^①

尽管韦伯已经注意到士与苏丹制之间的斗争就是君主对于儒教传统主义的抗拒,但他并没有像列文森那样把这种抗拒当作维持帝国活力的健康力量。魏斐德教授指出:“对于韦伯来说,官僚-君主关系是一个相当稳定的平衡,作为传统秩序的支柱,顽固地拒绝本来可能发生的经济变迁。列文森则把这一关系视为在历史中活跃的至关重要的张力(tension),它是文化活力的条件,而不仅仅是政治竞争者之间的妥协。”^②在列文森看来,君主与儒家官僚之间保持张力,是各自保持其活力的条件。他引用尼采的话来解释其对张力与活力关系的理解:“几乎每个政党都明白,不让反对党失去所有的力量有利于其自我保存。”这话可以从两个角度来理解,一是对立双方都可以在与对方的争斗中增强自身的实力;二是对立双方通过遏制对方势力的过度扩展而体现其社会价值,满足了社会对不同政治力量间之平衡和制约的需要。一旦失去反对党,则执政党固然在表面上能够扩展势力,却容易因外部对手的消失而导致松懈和内耗,并把整个社会推向其对立面。

列文森认为尽管中国君主多对儒教表示口头上的认同,但其实他们与真正的儒教徒之间存在相当大的区别。首先,在价值观和趣味方面历史上的皇帝就大多不符合儒家文士的标准。道教和佛教都受到皇帝的庇护,而儒家则反对这两个教派的民粹倾向。太监和僧徒在儒者看来都是“坏东西”(“bad elements”),但他们都是皇帝信任的随从。皇帝喜欢商业,需要奢侈品,这些都是儒家所不赞成的。就连在绘画方面,皇帝所提倡的院画在美学趣味上也不同于儒家所欣赏的士大夫画。^③其次,皇帝保留了许多不被儒家认同的封建特征。韦伯曾经把整个帝国称为“和平主义的”,其实和平主义只是儒家官僚的特点。皇帝是崇尚武力的,总是试图把军队保持在依赖于自己的亲信手中。皇帝的世袭制也是封建性的,对儒家来说最理想的继承制度是“禅让”。明朝的皇帝将庄田分给皇亲国戚甚至太监也是一种封建行为,因而受到清朝儒家的批评。^④再次,从秦始皇开始,皇帝就是法家制度的支持者,儒家对道德的推崇和对法的贬低都是儒家用来对付皇权的手段。最后,面对儒家官僚阶层的独立化和贵族化趋势,皇帝总是竭力将其工具化,并利用贵族和亲信随从(如亲戚、侍卫、太监等)的力量与之抗衡。总之,在列文森看来,皇帝与儒家官僚之间既疏离对抗又依赖合作的关系是帝国政治的常态。帝国政治的真正问题“不在于求证异族王朝在何种程度上被中国士人接受,而在于求证本土王朝在何种程度上与他们疏离”。^⑤

士人与王朝的这种疏离在列文森看来就是君权与儒教内在性之间的张力。中国的皇帝和欧洲中世纪的皇帝一样,都自然地具有“超越的要求(transcendental pretensions)”,倾向于有所作为。儒教理想中的君主则是具有圣人般美德的无为君主。士人总是以他们理想中的君主去责备顺应君权之自然倾向的君主。“拜占庭人把帝国政府设想为上帝在天国之统治的地上摹本。儒教徒没有上帝在天上,没有来自上方的自主纶音。君主是如何不由自主地去接近那超越的典范,儒教徒就如何竭力地反对它。”^⑥

柯文在《在中国发现历史:中国中心观在美国的兴起》一书中对列文森作过尖锐的批评,认为他在研究中国近代思想史的时候,过于强调西方冲击的影响,而忽视了在大规模的西方影响到来之前,中国社会内在的发展趋势。但柯文的批评没有提到的是,在《儒教中国及其现代命运》三部曲的第二部《君主制衰败问题》中,列文森将君主制衰败的主因,归结于太平天国运动的冲击。列文森认为,太平天国运动给了儒家信仰和儒教中国的政治制度以致命的打击,因为太平天国以一种超越性

① 马克斯·韦伯:《中国的宗教:儒教与道教》,第89-90页。

② Frederic Wakeman, “A Note on the Development of the Theme of Bureaucratic - Monarchic Tension in Joseph R. Levenson's Work”, in Maurice Meisner and Rhoads Murphey, eds., *The Mozartian Historian: Essays on the Works of Joseph R. Levenson*, p124.

③ Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate*, Vol. 2, pp. 26 - 27.

④ Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate*, Vol. 2, p. 29.

⑤ Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate*, Vol. 2, p. 32.

⑥ Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate*, Vol. 2, p. 97.

的信仰击中了儒教的内在性内核,破坏了君主与官僚之间原有的张力,使政治体制失去平衡,并使得儒教从整个社会的信仰体系退化为士大夫阶层维护自身利益的意识形态。太平天国运动的爆发固然与西方影响有关,却也是中国社会内在矛盾发展的结果,可以说西方的影响为太平天国提供了某种观念,而中国社会内部的利益斗争为太平天国提供了动力。按照韦伯的说法,“不是观念,而是物质与精神的利益直接统治人的行为。不过很多时候由‘观念’所创造的‘世界图像’会像扳道工一样决定由利益驱使的行动的轨道”。^①从这个角度来看,列文森对太平天国的重视应该不能算是过于强调西方冲击。可以肯定的一点是,在列文森看来,在信仰的层次上,中国近代的历史就是内在性与超越性之争。他相信,在这场争斗中,内在性信仰是注定要失败的,这一方面是因为现代的到来本来就是历史进步的结果,而进步的历史观是与内在性观念相矛盾的;另一方面是因为他本身就是超越性宗教的实践者。如果列文森的结论成立,那么中国思想的近代化首先就不是一场重估一切价值的世俗化运动,而是一场由信仰内在性转而崇拜超越性的“宗教改革”。

六 结 语

韦伯和列文森对中国政治的分析在方法上是有区别的。韦伯的分析侧重于政治正当性,借助了卡理斯玛、巫术、身份团体、传统主义、君子理想、封建性、苏丹制等概念。列文森从韦伯那里继承了身份团体、传统主义、封建性等概念,将君子理想重新定义为“业余者理想”。他的分析侧重于君主与官僚之间的张力,同时把这种张力的思想渊源定义为君主的超越性倾向与儒教的内在性约束之间的矛盾。列文森对内在性概念的提炼和阐述为我们揭示了韦伯与他之间学术传承关系的线索。

韦伯和列文森都认为,中国政治的传统主义特征与儒教的内在性观念有关。儒教认为没有比这个世界更高级的世界,天、人、自然、鬼神都属于这同一个世界,都在道的笼罩之下,而道则是像四季那样循环运行着的。人不是堕落的存在,而是本性善良的、经过修养可以变得更完美的存在。这个世界的秩序并不总是和谐的,但在圣人的经典中已经指明了令世界和谐的方法,那便是让天子做天下的表率,士人做四民的表率,大家按照仁义和礼仪的要求修身行己,去适应这个世界,并促进世界的和谐。按照这种缺乏超越性观念的学说的要求,理想的君主是修己垂拱,无为而治天下的;理想的士人则把自己当艺术品一样雕琢,他们是既有秩序的守护者,通常也是变革的反对者。韦伯和列文森都认为士人阶层,或者说官僚阶层,是儒教伦理的主要载体,也是传统中国政治的主导力量。君主按照其自然的倾向,具有中央集权和理性变革的动机,但是士人阶层为了维护其自身的地位和利益,依靠其在意识形态领域的垄断地位,有力地抑制了君主的集权与理性化冲动。儒教的内在性伦理因为其缺乏对超越性的追求,与民主、法治、专业化的现代政治格格不入,是一种前现代的伦理。

这两位杰出的学者对于中国政治的分析富有启发性和挑战性,学界对他们的呼应和讨论从未停止。他们对于西方宗教伦理的超越性观念的执著和自信背后,固然有深厚的宗教情怀与扎实的学术研究作为支撑。但是超越性概念本身,含有浓厚的形而上学意味。而儒教内在性是否必然导致传统主义,是否必然是政治理性化的障碍,这是需要我们用批判的眼光重新加以审视的课题。

(责任编辑:素 一)

^① H. H. Gerth and C. Wright Mills. eds., *From Max Weber: Essays in Sociology*, London: Routledge, 1948, pp. 63 - 64.

by 6 parties including Chinese Revolutionary Alliance, United Republicans, National Public Party, Guo Min Gong Jin Hui, Gong He Shi Jin Hui, and Mongolian and Tibetan Association headed by Gong Sang Nuo Er Bu.

Dancing with You —on the formation of Chinese dancing girls in Shanghai in the middle and late 1920s **MA Jun**

Ballroom industry is one of the most important entertainment businesses of old Shanghai, and its focus lies in providing paid dancing girls as dancing partners. The appearance, development and vanish of Chinese dancing girls underwent about 30 years and it was highly related to the influence of western culture, social political fate of China, as well as the economic development of Shanghai.

Western Obstetrics and Midwife Training in the Period of National Government in Nanjing

ZHAO Jing

After the western obstetrics was introduced to modern China, the new way of helping delivery women give birth was considered an important way of ensuring the health of babies and new mothers. Therefore midwives and their employers were criticized by the science. The Nanjing KMT government tried to train the midwives with knowledge of obstetrics but with little effect.

Re - discussion on Wallace's Visit to China and Sino - American Relations in 1944 **FU Xin - you**

There was complicated international background behind U. S. Vice President Wallace's visit to China in 1944. However, this visit did not meet Chiang Kai - shek's expectation and had no important influence on later Sino - American relations. That Wallace's visit was exaggerated was mainly because Chiang was suspicious of America's China relief policy and this also had much to do with Chiang's impression of Wallace.

Research on the British Explorer, Francis Younghusband, Who Conquered the Strategic Mustagh Pass in 1887 **ZHAO Xin**

Francis Edward Younghusband, a lieutenant in British India Army, was dispatched by his upper official to explore the Far East Asia and Central Asia in order to inspect the Russian Army's tendency and collect Geographical intelligence.

Schlesinger Doctrine and the Nixon Administration's Adjustment on Nuclear Strategy **LIU Lei**

In the early 1974, U. S. Secretary of Defense Schlesinger declared that U. S. government would adjust nuclear strategy's targets, pay more attention to the flexibility and selectivity of the targets; give up the strategy of Assured Destruction and execute the strategy of Limited Nuclear Option to reassure the credibility of U. S. strategic deterrence.

Immanence of Confucian Politics: Inherited clues of Weber and Levinson

YE Bin

Both Weber and Levinson held the opinion that the traditional features of China's politics had something to do with the immanence of Confucianism. Behind their persistence and confidence on transcendence concepts of western religion ethics, there was deep - rooted religious feelings and solid academic researches, but the transcendence concept itself had strong implication of metaphysics.

New Archives, New Communication and New Researches—on Features of the Korean War in the Recent Decade **DENG Feng**

· 190 ·