

停滞的帝国：西方冲击的历史意义

——以哈佛学派的中国学为中心

张 萍

摘要：哈佛学派关注中国社会转型期的“传统—现代”关系，建立起中国近现代史研究中的“冲击—反应”模式。在他们的研究中，传统中国的社会景观共同指向一个“停滞的帝国”，这一中国形象在西方中国观的漫长谱系中并不新鲜，却在新的时代赋予“西方冲击”以重大的历史意义，并使哈佛学派的中国学焕发出巨大的能量。这种研究中隐含着“韦伯命题”，而资本主义的强势话语在马克思主义中早已成形，并在传教士汉学中接续下来。“中国特色”的背后，是“文明”与“权力”的共生，“中国中心观”并不能彻底解决“冲击—反应”论的问题，中国自身也很难摆脱“自我他者化”的命运。

关键词：哈佛学派，中国形象，“传统—现代”，“冲击—反应”

“哈佛学派”，指费正清在二十世纪五十年代初期开创的、以哈佛大学的相关机构为依托的、具有一定理论和方法特色的中国学流派。第二次世界大战后，海外研究中国的重心从欧洲转移到美国，而在美国的中国研究中，哈佛学派占据了十分重要的位置，其影响超出学术领域而及于现实政治。作为美国乃至世界上近现代中国研究的领军机构，“费正清中心”的前身是哈佛大学于1955年设立的中国经济和政治研究项目，费正清是成立“东亚中心”的推动者，也是该中心的创立者，并于1957年至1973年担任中心主任，期间，“东亚中心”于1961年更名为“东亚研究中心”。¹

费正清基本的研究倾向在其漫长的学术生涯和丰厚的研究著述中显示出来。在他周围还聚集起一支特色鲜明的职业研究队伍，以列文森、史华兹、芮玛丽、费维恺、柯文为代表，他们的研究共同铸成了“冲击—反应”模式。“冲击—反应”模式植根于现代化理论。二十世纪五十年代，全球掀起了以工业化为主导的现代化高潮，为了调整对外政策，需对新兴国家的发展背景及前景进行研究，在这种形势下，现代化理论在美国率先应运而生。现代化理论覆盖了众多的学科领域，重点探讨社会的“传统性”与“现代性”之间的差异，其主要观点有：“‘传统’社会和‘现代’社会互不相关、截然对立；经济、政治和社会诸方面的变化是相互结合、相互依存的；社会发展的趋势是沿着共同的、直线式的道路向建立现代国家的方向演进；欠发展社会的进步能够通过与发达社会的交往而显著地加速。”²现代化理论对美国中国学的发展影响巨大：费正清将汤因比的“挑

¹ 参见[美]薛龙：《哈佛大学费正清中心50年史（1955—2005）》，路克利译，北京：新星出版社，2012年，第1-54页。

² 吴原元：《隔绝对峙时期的美国中国学（1949-1972）》，上海：上海辞书出版社，2008年，第144页。

战与应战”规律³应用于中国近代史研究，其观点利用并加强了现代化理论，众多学者的研究产生了“集群效应”，“冲击—反应”发展为一种研究模式。

这些学者的思想见解并不完全一致，但存在某些共同的专业特征，更为重要的是，其研究中含有共同的“问题意识”，具体到中国近现代史研究，是对于“传统与现代”之关系的共同关注，这是由其理论预设及研究对象所共同决定的。这一问题意识贯穿了哈佛学派对近现代中国之社会变迁的解读。对于“传统与现代”的理解不可避免地涉及漫长的历史时期，而晚清作为不少重大问题的发生时段，成为一个重要的历史起点。考察他们在研究晚清时所表现出的对于“传统与现代”问题的思索，首先应上溯至他们的传统中国观，传统中国的社会景观作为一个巨大的背景，极大地影响了哈佛学派之“传统与现代”观念。

一、传统中国的社会景观

在此类研究中，尽管传统中国包含着形形色色的复杂元素，却又共同指向一种趋于停滞的“格局”：无论中国社会的构成和运作多么周密，无论中国经历过怎样的变化，一种无法逾越的总体局面已然形成，再多的变化也逃不出传统的范围。甚至可以说，这种定局的最终形成正是由于种种繁复因素的组合及作用。这是一种类似于宿命论的判决，似乎传统中国已经穷尽了所有的可能性，不再有自我更新的希望。

费正清、芮玛丽、史华兹从“人与自然的关系”方面进行了考察。费正清注意到自然环境对中国社会的影响，即“中国人的生态学（他们对自然环境的适应）影响其文化”的方式。人与自然之关系的不同造就了中西方文明的显著差异：西方人一直在与自然作斗争，人是世界的中心，自然界是背景或者敌人，中国人则听天由命。中国人在自然面前的渺小并不妨碍其形成强大的社会观念，时时意识到人与人之间的相互作用。⁴芮玛丽强调，“一个儒教社会必然是一个农业社会，商业、工业及任何形式的经济发展都是与该社会格格不入的。历史被视为在一个基本稳定的秩序中的不断更新和调整的循环。在这种秩序中不可能形成根本性的冲突。通过妥协和退让解决小的冲突，从而便能达到完美和谐的目标。”⁵“士人”这一社会精英群体是通过人际关系来观察世界的，注重人际关系就要求相互协调，而经过调整的平衡则建立在稳定的人与自然的关系上。相比之下，

³ 汤因比在《历史研究》中提出文明的创造与发展之“挑战与应战”规律：人类之所以能够创造文明，是因为对重大“挑战”的成功“应战”；最富有刺激力的挑战在强度上应是适度的；当一系列成功的应战积累而成生长过程，文明社会的行为也由外部环境转向社会内部，从而外部挑战的意义日渐为内部挑战所取代。也就是说，文明社会的发展取决于自决能力的进步；文明社会衰落与解体的历史原因也应从挑战与应战的规律中寻找。参见张志刚：《文化形态史观》，何兆武、陈启能：《当代西方史学理论》，上海：上海社会科学院出版社，2003年，第91-124页。

⁴ 参见[美]费正清：《美国与中国（第四版）》，张理京译，北京：世界知识出版社，1999年，第13-14页。

⁵ [美]芮玛丽：《同治中兴：中国保守主义的最后抵抗（1862—1874）》，房德邻等译，北京：中国社会科学出版社，2002年，第4页。

强调技术进步会导致人投入到与自然的斗争之中去，增强人对自然的控制，引发人与人之间的冲突，因而士人是人文主义者和保守主义者，是君子而非专家。⁶

史华兹的观点是，在人与自然的关系方面，中国的古圣先贤不是没有发现宇宙和人类的能量，而是经过深思熟虑做出了取舍：他们并非没有意识到宇宙中的无穷资源和人类的无限力量，他们只是看到了前方的灾难性图景，因此选择建立低水平的和平、协调和秩序。这就带来了中西方的分歧：西方人期望无休止的进步，中国人则“好古忽今”；西方的关键项是“活力、精力、斗争、坚持自己的权利，以及在前所未有的成就水平上大胆地发挥所有的人类潜力”，中国的关键项是“赞扬忍受、宁静、回避斗争和冲突，以及绝对地害怕维护人类生命的活力”⁷。相应地，西方的平等建基于能力的极大施展与充分的竞争之上，是生存的强者之间的平等，而不是中国式低水平的社会和谐。

思想文化领域，费正清认为，四书五经自明朝起成为士人的精神食粮，喻示了中国社会退回传统文化以寻求庇护的特性。⁸“中国的语言体系是权力主义的天然基架”⁹：中国文字最早见于甲骨卜辞，这就决定了统治者与宗教信仰体系以及文字书写体系的紧密结合，国家权力包容和利用了文化，形成“国家、社会和文化三者异常超绝的统一体”¹⁰。中国的教育唯科举制是从，在老师的眼中，学生即考生，实际知识和一般职业不在老师的考虑之列，这种教育并不适应普通人民的实际需要，而是普通平民百姓的不幸。¹¹“孔孟之道”是最为成功的保守主义思想体系，儒家的人生观崇尚权威而贬斥变动，保证了社会和政治的长治久安。¹²

政治方面，费正清的观点是，在中国的政治传统中，官僚制度的弊端是显而易见的。下层的意见不易上达又具有危险性，上层的效率因为工作繁重而大打折扣，种种制衡结构导致了保守和低效，并且存在一系列“制度化”的腐败现象。¹³法律是行政工作的部分职能，其目标是维持等级制的社会关系，从未成为独立的专业，也不具有维护个人权利的独立价值。中国宗教的消极无为也纵容以致助长了专制政府。¹⁴史华兹发现，在中国人的政治思想深层存在一个结构的概念：在其

6 参见[美]芮玛丽：《同治中兴：中国保守主义的最后抵抗（1862—1874）》，房德邻等译，北京：中国社会科学出版社，2002年，第77-78页。

7 [美]史华兹：《寻求富强：严复与西方》，叶凤美译，南京：江苏人民出版社，1995年，第50页。

8 参见[美]费正清：《美国与中国（第四版）》，张理京译，北京：世界知识出版社，1999年，第65页。

9 [美]费正清：《美国与中国（第四版）》，张理京译，北京：世界知识出版社，1999年，第74页。

10 [美]费正清：《伟大的中国革命（1800—1985）》，刘尊棋译，北京：国际文化出版公司，1989年，第6页。

11 参见[美]费正清：《伟大的中国革命（1800—1985）》，刘尊棋译，北京：国际文化出版公司，1989年，第26-28页。

12 参见[美]费正清：《美国与中国（第四版）》，张理京译，北京：世界知识出版社，1999年，第53页。

13 参见[美]费正清：《中国：传统与变迁》，张沛译，北京：世界知识出版社，2002年，第105、300-302页。

14 参见[美]费正清：《美国与中国（第四版）》，张理京译，北京：世界知识出版社，1999年，第112-114页。

位者的个人品质固然重要，但这是一个可变因素，更重要的则是那个神圣的位置，这个位置亘古如斯，它是社会转变的惟一希望，因而必须为人们所尊重；这个深层结构的对立面则是“乱”，因而归根到底，必须守住社会秩序。¹⁵换言之，“如果拥有自身的宇宙秩序基础的客观权威结构要成为圣人君子的手段，这一结构就必须得到尊敬，即使权威目前是落在不合适的人手中。”¹⁶这充分表明了“位置”、“结构”、“角色”在中国社会中的崇高地位：在西方社会中，“自主的个人”与“承担社会角色”是相互排斥的，社会角色决定了个人行为，只有不承担角色时的个人才是自主的；而在儒家思想中，社会角色占据主导地位，明确的礼仪规范指导着角色的行为。

经济领域，费正清认为，劳动密集型的经济生活致使中国排斥机械化的推行，观念上“劳心者”和“劳力者”之间的隔绝也不利于技术的发展。对比 1800 年前后的中国经济与欧洲经济，二者不但处于不同的发展阶段，其结构和运行亦存在巨大差别：中国自给自足、技术创新乏力、没有开拓精神。¹⁷费维恺主要论述了商人在传统中国的处境。在中国这一农业社会中，商人虽然是不可或缺的，但仍被认为寄生于最高等级的“士”、“农”阶层。商业活动在家族传记中是被轻描淡写甚至忽略的，而再小的官职也会更受尊敬，这表明，商业活动很难获得社会承认。¹⁸因此，不足为奇，商人中的成功者往往表现出对于儒家价值观念的认同——致力于身份的转换，力求跻身于“士”阶层。¹⁹此外，家庭的束缚限制了商人角色的充分发挥，商人的能动性总要受到其他社会角色的制约。²⁰

对外关系是费正清的研究重点，这与其从外交史进入中国近现代史的学术历程相关。他认为，中国作为以农业为本的文化孤岛，又在地理上同其他区域相隔绝，维持了大一统和文化的完整性，中华帝国构建起中国中心主义和中国优越论的“天下”。中国形成了自己在世界秩序中光被四表的形象，与外邦的交往遵循的是“同心圆式的等级理论”，藩属关系在实践中并非一帆风顺，但仍然得以延续。²¹中国的对外关系是国内秩序的延伸和外化，由近及远，是汉字圈、内亚圈和外圈，朝贡体制首先是一个政治框架，其次考虑的才是经济关系。²²这是一种象征性和理想化的世界秩序，

¹⁵ 参见[美]史华兹：《中国政治思想的深层结构》，许纪霖、宋宏：《史华兹论中国》，北京：新星出版社，2006年，第25-27页。

¹⁶ [美]史华兹：《中国文化中的等级、身份与权威》，许纪霖、宋宏：《史华兹论中国》，北京：新星出版社，2006年，第83页。

¹⁷ 参见[美]费正清：《中国：传统与变迁》，张沛译，北京：世界知识出版社，2002年，第297-298页。

¹⁸ 参见[美]费维恺：《中国早期工业化：盛宣怀（1844—1916）和官督商办企业》，虞和平译，北京：中国社会科学出版社，1990年，第75页。

¹⁹ 参见[美]费维恺：《中国早期工业化：盛宣怀（1844—1916）和官督商办企业》，虞和平译，北京：中国社会科学出版社，1990年，第63-64页。

²⁰ 参见[美]费维恺：《中国早期工业化：盛宣怀（1844—1916）和官督商办企业》，虞和平译，北京：中国社会科学出版社，1990年，第107-122页。

²¹ 参见[美]费正清等：《剑桥中国晚清史（1800—1911）》上卷，中国社会科学院历史研究所编译室译，北京：中国社会科学出版社，1993年，第33-34页。

²² 参见[美]费正清：《一种初步的构想》，[美]费正清：《中国的世界秩序：传统中国的对外关系》，杜继

其实际效用是值得质疑的，中国是在以一种非此即彼的极端做法来处理外交关系，将异族并入中华帝国，或者无视他们的存在。²³芮玛丽更加强调这种秩序的文化意味。朝贡制度长久地普遍适用于为中国所知的整个地区，形成一种以受儒学渗透和同化的程度来决定的等级制，文明由中国幅射到其他各国。²⁴

检视研究中的热点，不少学者注意到“礼”在中国社会中无处不在：“礼”是中国社会思想的根基，也是等级森严的体系，致力于使社会成员各得其所，进而实现儒教国家一体化，也使得和谐成为中国社会占主导地位的价值观念。“礼”既是外部王国的一部分，又包含了对内心力量的重视，因而与“法”构成对立；既是世俗社会的行为规范，又具有一定的超越性和宗教意义。以家庭为中心的伦理体系亦多为研究者所关注，强调家庭角色对社会角色的妨碍。研究者还从种种角度论及传统中国的保守性：费正清认为“孔孟之道”是最为成功的保守主义思想体系，中国社会有退回传统文化以寻求庇护的特性；史华兹认为“进化”对中国来说是个陌生的概念。研究者注意到中国社会中宗教性的缺失：费正清认为，自有文字书写体系时起，宗教与政治统治就结下了不解之缘，中国宗教的消极无为客观上助长了专制制度；史华兹强调，儒家人文主义所包含的宗教性与西方传统不同，这里不存在人与宇宙之间的分裂和对抗关系，也不突出人的主体性。研究者还发现了道德的重要性：在费正清看来，道德是中国社会的基础，儒教作为一种束缚，作用于从普通百姓到皇帝的所有社会成员；芮玛丽、柯文等讨论了道德和才能的关系，以及道德的绝对优先性；史华兹论及道德作为情感因素对等级社会的维系，政治是将君子的个人道德推广至整个社会的代理机构，而作为外部规范的“礼”之所以具有威力，是因为它源自并依托于内心的道德力量。

研究者通过考察传统中国的诸多方面，得出一些结论。费正清以“东方式社会”来描述“中国社会的本质”，将传统中国与其他古代帝国归为一类，与近代欧美社会相对立。然而，他也提示道，尽管中华帝国的东方式特征一直持续到近代，“中国并不是那些多少世纪毫无变化的世界早期帝国的残存实例”²⁵。只是，传统中国的千变万化不脱离基本的文化和制度“格局”：“这个总的格局顽强地持续存在，是因为多少世纪以来，中国的各种制度——经济制度、政治制度、社会制度、文化制度——曾在它的国土范围内促成了引人注目的自给自足、平衡和稳定的局面。总之，制度和文化的持续性曾经产生了体现为气势磅礴和坚守既定方针的惯性，而并非不动的惰性。”²⁶这样一来，费正清对传统中国的“通融”转而成为一种更具毁灭性的认定：“事实是中国在进入现时代以前一个半世纪，已经达到了一个自我平衡的社会，有足以维持一个稳固国家的能力”，易言之，

东译，北京：中国社会科学出版社，2010年，第2-4页。

²³ 参见[美]费正清：《一种初步的构想》，[美]费正清：《中国的世界秩序：传统中国的对外关系》，杜继东译，北京：中国社会科学出版社，2010年，第12页。

²⁴ 参见[美]芮玛丽：《同治中兴：中国保守主义的最后抵抗（1862—1874）》，房德邻等译，北京：中国社会科学出版社，2002年，第274-275页。

²⁵ [美]费正清：《美国与中国（第四版）》，张理京译，北京：世界知识出版社，1999年，第30页。

²⁶ [美]费正清：《美国与中国（第四版）》，张理京译，北京：世界知识出版社，1999年，第75页。

“这个古老的中国是一个精巧的结构”²⁷。

费正清的结论与史华兹对中国无“进化”的看法是相通的：儒家企图将周初社会这一“宗法”阶段悬置为标本以抗拒潮流的发展，认为周初社会包含着文明的有益养料；道家则看到了其中的暴力、非正义等负面因素——“对于道家来说，儒家企图理想化的周初社会秩序已经走得太远了”，但儒道“两家都反对把富强作为自觉的理想，反对系统地和有意识地追求富强”²⁸。这与西方所主张的投身进化的洪流绝然不同。独具特色的传统中国代表了一个与西方社会极为不同的“东方社会”。

哈佛学派笔下的传统中国是一个细节丰富、高度一致的体系，用“天衣无缝”来形容亦不为过。然而，一种看起来无懈可击的体系，往往很成问题。问题的隐蔽性可能在于，研究者和研究的接受者双方处于同样的语境之中，也就是说，身处“同一性”之中的中国学者，很难从与西方学者共处的“场域”中抽离出来。确实，西方视角极大地影响了中国人对于传统社会的认知，当今中国之自我形象的很大构成部分，已经与上述西方学者的观点难解难分。那么，这样一个强有力的、看似难以抗拒的体系所呈现的，是不是一个“真实”的中国呢？为辨析这一问题，必须将哈佛学派的传统中国观置于更大的背景之中。

二、“太阳底下没有新鲜事”

“太阳底下没有新鲜事”。二十世纪的西方中国观植根于新的历史情境，体现出新的观点、视角和方法，但不论从资源上还是从思维方式上，仍然受到二十世纪之前西方中国观的影响。追溯西方中国观的漫长谱系，正面的中国形象随着东西方的直接交往而浮现出来：马可·波罗时代的“大汗的大陆”渲染了物质上的丰饶富庶，门多萨时代的“大中华帝国”突出了制度上的完美无缺，“孔夫子的中国”成为启蒙思想家的“天启”。然而，随着启蒙运动的发展，中华帝国再也不能作为西方文明的楷模，十八世纪欧洲中国形象从正面转向反面。在不同的时期，西方人看到了不同的中国，这一方面固然与彼时的中国情形相关，另一方面则基于彼时西方的“期待视野”。换言之，西方的中国文化与中国形象所代表的是一种牵涉双方的“中—西”之维。

在莱布尼茨的《〈中国近事〉序言》（1697）中，他称欧洲和东方汇集了“全人类最伟大的文化和最发达的文明”²⁹，希望二者联手使其他民族过上更为合乎理性的生活。在他看来，中国与欧洲各有所长，二者之间是一种“对等的较量”：欧洲长于理性思辨，中国的知识则来源于实际经验，并且在道德修养和治国学说方面更胜一筹，在公共安全以及共同生活方面的准则也十分周到；同样令人惊讶的是，中国的君主犹如上帝，是大德和大智的完美结合。因此，应该由中国人教欧洲

²⁷ [美]费正清：《伟大的中国革命（1800—1985）》，刘尊棋译，北京：国际文化出版公司，1989年，第45-46、46页。

²⁸ [美]史华兹：《寻求富强：严复与西方》，叶凤美译，南京：江苏人民出版社，1995年，第197页。

²⁹ [德]莱布尼茨：《〈中国近事〉序言》，[德]夏瑞春：《德国思想家论中国》，陈爱政等译，南京：江苏人民出版社，1995年，第3页。

人自然神学，欧洲应学习中国的实用哲学及理性的生活方式。在莱布尼茨眼中，中国作为东方最聪明的民族，对他民族所起的典范作用，使其具有了超出自身的巨大价值。

莱布尼茨的思想由沃尔弗发扬光大，沃尔弗进一步强调了柏拉图的观点——智者当道的国家世道必盛，因为帝王就是智者，“中国古代帝王本身都是智者，因此，国运兴旺便不足为奇了。”³⁰他尤其推崇中国哲学和中国人培养道德风尚的方式：自身包含有基础的东西就是真，因而中国哲学的基础有其大真；中国人所做的每一件事都以人的自然性为根据，而这种自然性力量不以敬神为基础，中国人的行为含有一种完全的自然权力，他们相信可以借助自然的力量达到理性的完善。就整个社会而言，中国人在帝王的领导下过着幸福的日子，在这样一个井然有序的国度，即使奴仆与管理者之间存在差别，那也是因为有些人命中注定不能用理性进行统治。

这样一个中国近似于西方的“理想国”。与费正清等人呈现的形象相比，尽管二者之间存在着天壤之别，却同样不可能是“真实”的中国。正如沃尔弗“夫子自道”，“中国人的见解对我的见解没有丝毫的帮助，因为那时我对他们还一无所知，但是我通过深思熟虑得出的见解却十分有助于我更好地了解中国人的见解。”³¹他之所以对中国青眼有加，是因为在他看来，“中国人的哲学基础同我个人的哲学基础是完全一致的”³²，其个人哲学基础即天赋理性及其所具有的道德和政治力量。如果说莱布尼茨和沃尔弗的观点是正面中国观的典型，提示了中国形象的形成机制，那么赫尔德、黑格尔、谢林的观点则是负面中国观的代表，并且形成了一些影响深远的“原型”，与我们所要探讨的问题具有更加直接的联系。

赫尔德质疑那种近乎完善的国家政体，他虽然承认中华帝国的起源和历史仍然蒙着一层黑幕，却断定在其缓慢的历史进程中有着阻碍它不能继续向前发展的因素，并且这种判断是基于生存环境的遗传学，也就是长久的自然教化所形成的根深蒂固的种族特征。这与费正清等人从“人与自然”的关系着手来考察中国独特性的做法是相通的。在赫尔德看来，中国人不具备真正的创造力，有的只是表现在雕虫小技上的精明：人们缺乏对真正的自然关系的追求，失去了真正的感受而就范于政治文化，也不具备科学上自由而伟大的发现才能，就连道德法令也是千篇一律。此种论述使我们联想起为费正清等人所反复提及的传统中国的保守性。赫尔德断言，在中国，无论是语言结构、国家政体、社会机构，还是思维方式都充满奴性特质，这使得人们变得虚情假意、毫无尊严：“根本不存在气宇轩昂的骏马，而只有温顺听话的蠢驴，它在履行公职时从早到晚扮演着狐狸的角色。”³³这种论调可以视为费正清等人判定中国官僚制度之低效的一个来源。

³⁰ [德]沃尔弗：《关于中国人道德学的演讲》，[德]夏瑞春：《德国思想家论中国》，陈爱政等译，南京：江苏人民出版社，1995年，第30页。

³¹ [德]沃尔弗：《关于中国人道德学的演讲》，[德]夏瑞春：《德国思想家论中国》，陈爱政等译，南京：江苏人民出版社，1995年，第40页。

³² [德]沃尔弗：《关于中国人道德学的演讲》，[德]夏瑞春：《德国思想家论中国》，陈爱政等译，南京：江苏人民出版社，1995年，第45页。

³³ [德]赫尔德：《中国》，[德]夏瑞春：《德国思想家论中国》，陈爱政等译，南京：江苏人民出版社，1995年，第88页。

赫尔德近乎刻薄地评论道，中国惟一的骄傲是未受到其他民族的同化而保持了本来面目；当然，其与外部世界的隔绝也得力于地理环境的闭塞。总之，“这个帝国是一具木乃伊，它周身涂有防腐香料、描画有象形文字，并且以丝绸包裹起来；它体内血液循环已经停止，犹如冬眠的动物一般。”³⁴赫尔德还结合闭关锁国的政治形势预言了中国的前途：要么自行分裂解体，要么由开明的帝王将其作为殖民地拱手相让，非如此不能解开传统的束缚。即便预言了中国面对欧洲的悲惨命运，赫尔德还不忘使欧洲占领道德高地：“他们用伪劣商品换取在他们看来最为可靠的东西：他们从商人那儿获得白银，而交给商人成千上万磅使人疲软无力的茶叶，从而使欧洲衰败。”³⁵可以说，赫尔德的中国形象已经涵盖了费正清等人的不少论述，尤其是其封闭性和停滞性，以及中国有待于外力打破传统的未来，甚至其中蕴涵的道德和责任问题，在这里也已经初露端倪。

在黑格尔眼中，“哲人王”的事实并未被否定，其价值却从正面转向负面，成为精神仍处于自然状态、尚未获得内在性、上帝还没被意识到的一个表征。家庭及其所代表的伦理关系是个人意志不具备自主性、只会听命于普遍意志的一个例证，并为中国政府的建立提供了基础，自由的匮乏使得专制成为必然，人人平等意味着人人卑微，意识的堕落带来了道德的败坏。内在性的缺失同样连累了科学的发展，被莱布尼茨视为对欧洲理性思辨之补充的实践经验亦成为国家利益及个人需要的附属品，与自由的、理想的精神王国形成对立。黑格尔的中国是这样一幅图景：在这里，人们遵循的是外在于自身的意志，主观的东西仅为国家元首所拥有；中国是世界上惟一持久的国家，很早就发展到一种固定的状态，由于缺乏客观与主观的对立而失去了变化的可能，重复和停滞取代了真正的历史——“中国是十足的、奇特的东方式国家。”³⁶黑格尔对中国停滞性的看法可谓与赫尔德“殊途同归”，共同沉淀于费正清等人的传统中国形象。

谢林对于中国的论断更加决绝，比费正清的“格局”概念有过之而无不及：在谢林的眼中，中国人是绝对史前的人类遗留，仅仅是一个人群而非一个民族。“中国”的意思是“中央之国”，皇帝是上天权力的体现，也是世界的主宰，中国人自视为无所不包的统一体，失落了民族的真正意涵。这种观点开启了费正清对中国之世界体系的研究，尤其有助于他对中国与欧洲的民族国家观念进行比较。谢林认为，中国人崇拜的是天而非上帝，中国是“一个没有上帝的宇宙”，奉行的是“一种完全变成世俗统治的神权政治”：“经过宗教原则的彻底转变和世俗化，中国人的意识完全避开了宗教过程，并在一开始即达到了其他民族经过神话过程才达到的纯理性的境地。”³⁷这里同样注意到中国政治和宗教的特殊性，但在沃尔弗那里备受推崇的无神的理性境界导向了不同的

³⁴ [德]赫尔德：《中国》，[德]夏瑞春：《德国思想家论中国》，陈爱政等译，南京：江苏人民出版社，1995年，第89页。

³⁵ [德]赫尔德：《中国》，[德]夏瑞春：《德国思想家论中国》，陈爱政等译，南京：江苏人民出版社，1995年，第92页。

³⁶ [德]黑格尔：《东方世界》，[德]夏瑞春：《德国思想家论中国》，陈爱政等译，南京：江苏人民出版社，1995年，第112页。

³⁷ [德]谢林：《中国：神话哲学》，[德]夏瑞春：《德国思想家论中国》，陈爱政等译，南京：江苏人民出版社，1995年，第150页。

结论，即“停滞的帝国”。

对于中国人宗教和全部思想方式的非神话性，以及中华帝国体制的稳定性和牢固性之间的关系，谢林的解释是：“完全停滞不动的前神话意识原则和排除任何多样性的一元，在其意义发生变化的时候，即彻底地变成外在的东西的时候，却仍然保持着自己的绝对性。这时它成了中国人外在总存在的纯粹原则，也就是说，成了国家的原则。”³⁸谢林断定，中国的本质从远古之时起就再未发生过任何变化，控制着中国的体系并不产生于时间的过程之中，而这一令人费解的现象只能是“由于某个不可思议的事件”、“通过一次骤然而降的灾难强加在一个民族头上”。中国最终拒绝了一切运动，只能滞留于历史之始，成为“第二人类”。³⁹尽管事先反思了自己的立场，他的结论依然不可动摇：“不管什么人只要不无视中国的本质，就会对如下的情况确信无疑”：中国人的意识“是一块没有生气的化石，有如史前状态的一具木乃伊”⁴⁰。可见，再“清醒”的哲人也很难悖逆时代的潮流，并且不免囿于他自成一体的认知系统。

将以上两组颇具代表性的对立观点同时呈现出来，与哈佛学派的美国中国学相对照，或许可以引发我们对西方中国观的进一步思考。凭借西方中国观来还原中国文化和中国形象是不可能成功的，因为其间包含的种种对立因素使之不能自圆其说。然而，这些论说的重要意义正在于，它以这种醒目的“自相矛盾”提示了一种功能性的存在：中国形象折射的是研究的主体。由此，相同的“事实”可以具有不同的价值，一致的形象可能缘于不同的背景。总之，西方的中国观与时代背景、集体形象、个人思想有着千丝万缕的瓜葛——从某种意义上说，西方中国观是一种“关系”而非一个“事实”。

三、“二分法的中国历史”

费正清等人笔下的传统中国形象“其来有自”，那么，这些“早已有之”的中国形象能够“一石激起千层浪”，难道仅仅是认知的惯性使然吗？这就要转向传统中国出场的历史语境，以及哈佛学派中国学的历史语境：只有时代才能“激活”传统中国，并赋予相关的中国研究以巨大的能量。传统中国之所以能够凭借并不新鲜的构成因素和作用方式获得新生，对传统中国的研究之所以能够焕发出巨大的活力，很大程度上有赖于“西方冲击”这一重大历史事件及其所开启的历史情境。西方的冲击展开了一个新的场域，传统中国与现代西方在这里相遇，“中国与西方”、“传统与现代”的关系随之突显出来。

费正清将中国近代史的开端设定为十九世纪的西方入侵，认为中国依靠自身迅速实现现代化

³⁸ [德]谢林：《中国：神话哲学》，[德]夏瑞春：《德国思想家论中国》，陈爱政等译，南京：江苏人民出版社，1995年，第151页。

³⁹ 参见[德]谢林：《中国：神话哲学》，[德]夏瑞春：《德国思想家论中国》，陈爱政等译，南京：江苏人民出版社，1995年，第157-163页。

⁴⁰ [德]谢林：《中国：神话哲学》，[德]夏瑞春：《德国思想家论中国》，陈爱政等译，南京：江苏人民出版社，1995年，第165页。

的可能性很小，是西方的入侵为中国提供了前所未有的动力。在众多的研究著作中，他用了大量篇幅面面俱到地分析了传统中国，这些相对来说较为平稳、细致、慢节奏的叙述到了中西相遇的关口就变得急促起来，而这种论述上的变化恰好与他笔下的中国历史进程形成了一种同构关系。百川归海，传统中国的日积月累是为了与现代西方相遇，格局板滞的中华帝国正等待着西方的冲击，以便在对西方冲击的反应中获得新生。西方的冲击之所以必要，在于中国自身不能产生出资本主义，这一点十分关键：中国并非毫无变化，但是以现代的眼光来衡量，这些变化是没有意义的，因为中国长久以来的变化产生的并非一个资产阶级，而“资本主义之所以不能在中国兴起，是因为商人从来不能摆脱士绅及其官府代理人的控制而独立自主”⁴¹。

欧洲人印象中“不变的中国”建立在这样的观察之上：从明至清，政府结构、纳贡制度一如继往，费正清认为，这个论断并不能反映中国人民生活的实际情况。他对“不变的中国”之形象的辨析在一定程度上减弱了“西方冲击”的力度，表现出把目光引向中国内部的趋向。然而，这并不阻碍他作出如下判断：中国社会在一个精巧的结构中紧张地生存着，但是，当历史的车轮驶进十九世纪，平衡岌岌可危，结构难以为继。他以这样一种论述使中国内部因素的变化实现了自我抵消：由于中国的墨守成规，人口、产品、交换数量的增长并没能促成生产力效率的增长。为了强调中国之变化并不意味着发展，他还将同时段的中国与欧洲进行了对比：与十九世纪初的欧洲相比，虽然双方都经历了十八世纪中人口和商业的增长，但中华帝国的白莲教起义与法国革命相比毫无新意，也没有发生“原生型工业化”的进程，从商业化到工业化本是可能的，却并未在中国发生。

在以上“判决”的前提下，费正清补充道，承认在十九世纪中叶西方东侵之前中国商业和私营经济的增长，如实地看到晚期中华帝国自身的动荡，有助于用新的眼光审视“西方打开中国大门”的说法，适当地估计外国侵略者的历史作用。这些动荡包括：经济增长的社会和政治后果见诸失业的知识分子、农民移民、官吏贪污增多，人民中间的社会裂隙增多；另一方面，政府的角色恰恰落后于经济的增长，人口膨胀又削弱了政府的能力，这就提示了中国的重心在其内部。⁴²费正清对中国内部问题的提示，以及对自身无望解决的判断，恰恰是对西方的另一种呼唤——西来者的历史作用无论如何估计都是不过分的，只是必须要通过中国内部才能起作用。

鉴于西方冲击对传统中国的重大意义，他明确提出了“二分法的中国历史”：“当代中国变革转型的根本原因，主要源自西方的新兴力量与本土传统习惯及思维方式之间的冲突互动。本书因之亦分为两大部分：3000多年来中国传统文明在相对隔绝的状况下的衍变，及自近代以来作为对现代西方社会的回应，这一文明所经历的变故与转型。”⁴³“西方的侵入”拉开了“革命过程”的序幕，“西方的冲击”对于中国历史的演进至关重要。他首先强调，“西方”和西方的“冲击”都

⁴¹ [美]费正清：《美国与中国（第四版）》，张理京译，北京：世界知识出版社，1999年，第49页。

⁴² 参见[美]费正清：《伟大的中国革命（1800—1985）》，刘尊棋译，北京：国际文化出版公司，1989年，第56-60页。

⁴³ [美]费正清：《中国：传统与变迁》，张沛译，北京：世界知识出版社，2002年，第3页。

是需要辨析的说法：“西方的这个‘冲击’，不管是[十九世纪四十、五十年代的]打击、[十九世纪六十到九十年代的]榜样，还是[对二十世纪中国三次革命的]思想鼓舞，显然是性质不同而且有变化的”；“‘西方’这个词所包含的意思多种多样，甚为复杂，其程度甚至超过我们爱用的‘中国’这一笼统名称。从1840年以来，西方也经历了革命的变革，其深刻程度不亚于中国。”⁴⁴尽管作了这些限定，他仍然肯定存在这样一个基本事实：西方能从自身文明内部生长出现代化，而中国因为其独特的文化传统，必须借助外力才能实现现代化——西方的“冲击”和中国的“反应”是确定无疑的。总之，“在社会、经济、政治及思想领域，19世纪中期以后中国历史的进程主要是由西方的挑战所决定的。尽管有许多实际上的限定，但这个构架仍强调西方是在近代中国引起某种结果的主要变量。”⁴⁵

相比于费正清的论述，列文森的论述更加微妙：通过对传统中国的一系列悖论性现象进行分析，证明其本身不能独立实现现代化转变，这就以特殊而有力的方式加深了西方冲击的意义。在对“中国近代早期思想文化的状况”的考察中，列文森首先提出这样一个问题：“那些早期的唯物主义思想家的出现究竟意味着什么？难道它表明即使没有西方工业主义的催化作用，这个看上去平稳的、传统的中国社会，凭借自身的力量也将迈入一个具有科学取向的社会吗？”⁴⁶接下来，他辨析了清初经验论中一系列“似是而非”的现象：清初的经验论更接近阿贝拉尔式的前科学唯名论，而不是培根的归纳经验科学；汉学家的“实学”与宋学家的“格物”殊途同归，走向对儒家经典的认同；清代语言学固然体现了科学方法，却并非儒家反科学主义的破坏因素。结论是，中国与科学的分道扬镳，不是能力问题，而是意愿问题。⁴⁷可见，尽管传统中国也发生过与西方相似的思想文化新变，但表面的相似掩盖的是实质的不同；尽管中国有能力发展科学，但最终却因为缺乏意愿而与科学失之交臂。这种“以退为进”的论证，彻底堵住了中国自主迈入科学社会之路。

类似的悖论还存在于艺术领域。绘画为列文森考察明清社会中的文人理想提供了证据：在“君子不器”的教导之下，具有职业性、技术性和有用性的知识仅被视为谋生之具，不能使官员获得内在尊荣，这与近代英国这一高度专业化社会中非职业化服从职业化的倾向恰恰相反。“他们之所以能参政，原因就在于他们有学问，但他们对学问本身则有一种‘非职业’的偏见，因为他们的职责是统治。”⁴⁸列文森此论意味着中国自身不具备走入专业化社会的能力。而绘画精神中存在的悖论是：明代画家所推崇的禅宗直觉主义不是对儒家人文主义的反动，而是变成了儒家文化中的一个学术性因素，成为学养深厚之士的文化占有物。这意味着，艺术中的革命性精神最终作为一

⁴⁴ [美]费正清：《美国与中国（第四版）》，张理京译，北京：世界知识出版社，1999年，第132页。

⁴⁵ [加]埃文斯：《费正清看中国》，陈同等译，上海：上海人民出版社，1995年，第198页。

⁴⁶ [美]列文森：《儒教中国及其现代命运》，郑大华等译，桂林：广西师范大学出版社，2009年，第3页。

⁴⁷ 参见[美]列文森：《儒教中国及其现代命运》，郑大华等译，桂林：广西师范大学出版社，2009年，第6-12页。

⁴⁸ [美]列文森：《儒教中国及其现代命运》，郑大华等译，桂林：广西师范大学出版社，2009年，第16页。

种因素被规约到一个保守性的体系之中——中国自身的突破亦不能于此获得保障。类似的怪现象是，自然的创造力在中国没有得到应有的赞扬，人们获取创造精神靠的是追慕古代圣贤：对古人之创造的颂扬变成了对古人的颂扬，古人凝固成一种创造力的象征。⁴⁹

列文森最终将这些悖论性现象归结于官僚阶级的社会地位、教育体制、文人理想，这样一来，种种微观因素实际上指向了一个宏大的诉求——只有当“天下”变为“民族”，相应的美学价值才会发生变化：“只有当近代西方的冲击动摇了那些像定出税率一样定出艺术风格的绅士—官僚—文人的地位时，[……]那些为传统主义者和古典崇拜者所珍爱的东西，才会被生活在科学和革命时代的新青年斥之为矫揉造作。”⁵⁰也就是说，只有当整个社会在西方冲击下发生翻天覆地的变化，这些“细节”才有望得以纠正，并以正常状态获得发展。

四、韦伯·马克思·传教士

上述研究旨在证明，中国没有能力自己走上现代社会，因而西方冲击作为外力的介入是必要且有益的。而他们所谓的现代社会只会是资本主义社会，于是，问题就转换成“中国为何没有走上西方资本主义道路？”这正是著名的“韦伯命题”。这一命题在二十世纪初由韦伯提出，此后便极大地左右了学界的动向，不少学者都在寻找世界其他地区的证据或等价物，对这一命题进行证实或证伪。

韦伯对费正清以及哈佛学派的影响是有迹可寻的：韦伯的理论通过帕森斯的大力推介在美国享有盛名，而帕森斯与费正清曾有过重要的合作。就学理而言，韦伯命题也构成了费正清等人之相关研究的前提和支撑：韦伯从制度和思想文化两个层面分析了中国为何没有发展出“理性资本主义”，实际是以西方的社会发展结果衡量中国社会的发展，最终从根本上否定了中国传统文化自身向现代形态转化的可能。如此一来，“西方冲击”就必然成为“韦伯命题”的逻辑终点。尽管费正清的观点有别于韦伯的一元现代化理论，但二者之间并不存在根本的冲突，因为费正清所认同并用以衡量中国情形的现代化标准仍然是韦伯式现代化的西方标准：“具有现代性，并非等同于西化，但它的确体现了西方社会的一些主要特征。”⁵¹总之，费正清等人的观点在很大程度上源于韦伯。

考察韦伯的理论，首先需要注意其主要的方法论工具——“理想类型”⁵²，这是一种从混乱乃至对立的材料中理出头绪，以精确显示事实关键层面的逻辑体系和抽象概念，实际上这也是社会学家分析社会现实或社会行动的必然选择。“理想类型”在韦伯这里运用得卓有成效，但并不“一

⁴⁹ 参见[美]列文森：《儒教中国及其现代命运》，郑大华等译，桂林：广西师范大学出版社，2009年，第21-23页。

⁵⁰ [美]列文森：《儒教中国及其现代命运》，郑大华等译，桂林：广西师范大学出版社，2009年，第35-36页。

⁵¹ [加]埃文斯：《费正清看中国》，陈同等译，上海：上海人民出版社，1995年，第124页。

⁵² 参见[德]韦伯：《新教伦理与资本主义精神》“导论”，阎克文译，上海：上海人民出版社，2010年，第132页。

视同仁”：在《新教伦理与资本主义精神》（1904—1905）中，韦伯强调的是与资本主义精神有着广泛一致性的因素，忽略了不和谐音；而在《儒教与道教》（1905）中，韦伯强调的是阻碍理性的经济活动的精神因素，贬低了符合经济理性的因素。结论是，西方的新教伦理促进了资本主义生产方式的发展，传统中国社会的儒教与道教阻碍了中国资本主义经济的发展。分而言之，儒教认为此世是“既有之物”而要求人们接受，道教认为宇宙秩序本质上是和谐的因而无需改造，清教则主张通过改变既有世界以理性地支配世界。一言以蔽之，“中国之所以没能成功地发展出像西方那样的理性的资产阶级资本主义，其主要原因在于缺乏一种特殊宗教伦理作为不可缺少的鼓舞力量。”⁵³

在韦伯看来，中国宗教与清教之间最根本和最重大的分歧，也是中国不能发展出资本主义的致命之处在于，中国宗教的精神中缺乏一种紧张感，而这种心态对于资本主义的产生不可或缺。清教与世界处于一种强烈而严峻的紧张状态，这种紧张感代表的是宗教的理性要求与世界之非理性的对峙；儒教与万物则处于一种随和的关系之中，作为一种理性的伦理，儒教将自己与世界的紧张性减至最弱。韦伯的逻辑是，“西方资本主义经济是唯一的现代化经济模式，推动这种资本主义经济发展的精神又是由新教伦理孕育出来的。因而是否具备与新教伦理同样的性质和特点，就是衡量一种文化是否有利于资本主义发展的依据。”⁵⁴也就是说，儒教文化的内在机制不能孕育出资本主义精神，资本主义也就不能在中国自发产生。

韦伯似乎忘记了他在《新教伦理与资本主义精神》中对基督教各教派的辨析和对新教形成过程的描述：基督教中只有特定的教派才有利于现代经济的发展，基督教本身经历了路德和加尔文的改造才促成了资本主义精神。既然基督教不是铁板一块，也并非一成不变，那么，儒教对资本主义的阻碍是不可克服的吗？儒教是否也有可能像基督教一样通过分化与转型而变得有利于资本主义发展呢？这又一次表明其“理想类型”在具体运用中的不公平：“韦伯不是专从教义上研究新教与资本主义之间的相关性，而是从清教徒具体表现出来的伦理信念和态度来加以考察。然而韦伯在考察中国宗教时，却是只在教义层次上判断和批评儒家的社会作用。”⁵⁵

宗教及其所代表的精神文化力量的配合与启动是韦伯考察资本主义兴起的重要指标，然而，宗教因素是否应该为中国没能走上资本主义道路承担如此重大的责任？在中国和西方，宗教的社会功能是不同的，质询韦伯时过多地强调“儒家伦理与经济发展”的关系，意味着在以宗教来解释经济的层面上认同了韦伯，而如果宗教在中国文化结构中并不具有枢纽地位，这种质疑就是“对错了焦点”。⁵⁶这种思路之外，有些研究致力于发掘传统中国的社会变化中所蕴涵的资本主义潜质，

⁵³ [德]韦伯：《儒教与道教》“译者的话”，洪天富译，南京：江苏人民出版社，2008年，第3页。

⁵⁴ 唐凯麟、曹刚：《重释传统：儒家思想的现代化价值评估》，上海：华东师范大学出版社，2000年，第25页。

⁵⁵ 陈来：《儒家伦理与中国现代化》，陈来：《传统与现代：人文主义的视界》，北京：北京大学出版社，2006年，第195页。

⁵⁶ 参见顾忠华：《韦伯〈新教伦理与资本主义精神〉导读》，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第102页。

据以推测中国自发产生资本主义的可能性。例如，梁柏力《被误解的中国：看明清时代和今天》(2010)从社会经济的角度考察“传统中国自身是否能够产生资本主义”，认为中国在十八世纪以后有可能自发地出现工业革命。借鉴汤因比的“挑战—反应”理论，作者认为，中国对“挑战”的“反应”遵循的是“最小阻力路径”，假使欧洲人没有东来，中国仍然存在着其他可能的发展方式。值得追问：西方的入侵，究竟是加快了还是延迟了中国的工业革命？

不论是从宗教角度还是从社会经济的角度，对中国能否发展出资本主义的讨论都属于对“韦伯命题”的回应。其实，“中国为何未能产生资本主义”这个问题本身就包含了中西方的不平等，因为这个问题只有放在近代西方发展的框架内才有意义，“即相对西方 16 世纪后的发展，我们可以合理地提出，中国成熟的文明何以未像西方那样迅速发展出资本主义，而迟迟地在前工业社会中变化。”⁵⁷这种资本主义的强权逻辑，在马克思和恩格斯关于中国的表述中，已经显露无遗。与黑格尔、谢林的中国观相比，尽管在观点甚至用词上，马克思、恩格斯的中国观都有着前人的痕迹，但他们感兴趣的不再是中国文化，“这表明 19 世纪后半叶的中国主要具有军事战略上的意义，而作为文明古国不再占有重要地位。”⁵⁸

马克思在《中国革命和欧洲革命》(1853)中，将“天朝帝国”的形态描述为“野蛮的、闭关自守的、与文明世界隔绝的状态”，并且意味深长地写道，“历史的发展，好象是首先要麻醉这个国家的人民，然后才有可能把他们从历来的麻木状态中唤醒似的。”他认为，在 1840 年以前，一系列破坏性因素已经在影响着中国社会，英国的大炮使这些因素充分发展，迫使天朝降到地面：“与外界完全隔绝曾是保存旧中国的首要条件，而当这种隔绝状态在英国的努力之下被暴力所打破的时候，接踵而来的必然是解体的过程，正如小心保存在密闭棺木里的木乃伊一接触新鲜空气便必然要解体一样。”⁵⁹恩格斯在《波斯和中国》(1857)中把中国界定为“这个世界上最古老国家的腐朽的半文明制度”，并且预言“古老中国的末日正在迅速到来”，“过不了多少年，我们就会看到世界上最古老的帝国作垂死的挣扎”⁶⁰。

值得注意的是，马克思在《鸦片贸易史》(1858)中加入了道德因素的考量，认为中国拒绝鸦片贸易合法化，实际上是拒绝以人民的堕落为代价而增加税收，然而，这并不妨碍他称中国人为“天朝的野人”。英国政府戴着基督教的伪善面具，利用文明来投机，而中国不可避免地遭遇了悲剧：“半野蛮人维护道德原则，而文明人却以发财的原则来对抗。一个人口几乎占人类三分之一的幅员广大的帝国，不顾时势，仍然安于现状，由于被强力排斥于世界联系的体系之外而孤立无

⁵⁷ 陈来：《儒家伦理与中国现代化》，陈来：《传统与现代：人文主义的视界》，北京：北京大学出版社，2006 年，第 198 页。

⁵⁸ [德]夏瑞春：《德国思想家论中国》“编者后记”，陈爱政等译，南京：江苏人民出版社，1995 年，第 276 页。

⁵⁹ [德]马克思：《中国革命和欧洲革命》，中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局：《马克思恩格斯选集》第二卷，北京：人民出版社，1972 年，第 2、2、3 页。

⁶⁰ [德]恩格斯：《波斯和中国》，中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局：《马克思恩格斯选集》第二卷，北京：人民出版社，1972 年，第 16、21、21-22 页。

依，因此竭力以天朝尽善尽美的幻想来欺骗自己，这样一个帝国终于要在这样一场殊死的决斗中死去，在这场决斗中，陈腐世界的代表是激于道义原则，而最现代的社会代表却是为了获得贱买贵卖的特权——这的确是一种悲剧，甚至诗人的幻想也永远不敢创造出这种离奇的悲剧题材。”

61

马克思和恩格斯以这样一种方式叙述中国的命运，源于马克思主义的历史话语赋予资本主义一个极其重要的位置。资本主义的故事成了历史的中心情节，其他故事只能作为失败的故事为资本主义的萌芽提供线索：“正是这个叙事上的要求独占，通过压制其他故事不让它们拥有自己的情节，建立起一个以资本主义为起点和终点的世界观的霸权地位。”这里的霸权也就是欧洲霸权，是以欧洲的历史模式来否定其他的可能性，将欧洲中心论强行加诸整个世界。将欧洲生产方式普遍化导致了历史的单线模式，在这一模子的塑造下，“谈论中国的封建制度就是设定以奴隶制度为前期、资本主义制度为后期——哪怕中国的‘封建制度’是一种特殊的封建制度。”总之，“用马克思主义对中国历史进行重写要求将中国历史变作一段附属的历史，它被写入其中的那个叙事其情节远在别处构成。”⁶²

马克思主义话语中的中国历史既突显了“韦伯命题”的意义，又淡化了“韦伯命题”的意义，这涉及马克思主义与韦伯理论的关系。一方面，韦伯突出文化力以对抗马克思主义的经济决定论，这是其标新立异之处；另一方面，韦伯理论毕竟植根于马克思主义所代表的现代性语境之中，只能作为其补充而彰显自身的价值。⁶³那么，不论是韦伯理论的角度还是从马克思主义的角度，决定中国不能从自身发展出资本主义的，都不可能是其中的具体因素，而是中国被纳入这个现代化进程之中的总体需要。进而言之，中国能不能自发地走上资本主义道路，这不是一个纯粹的学术问题，而是一个被迫自证的命题：中国的命运是被预先决定的，中国作为一种循环论证的一部分而存在。

除了韦伯理论和马克思主义的渊源，费正清等人的美国中国学还继承了传教士汉学的血脉。传教事业以文明的扩张为己任，具有强烈的目的性和功利性，传教士汉学为现代学术体系中的美国中国学提供了知识前提，也遗传给后者强烈的干预和改造动机。⁶⁴不难看出，《美国与中国》等著作所表现出来的“西方冲击观”明显受到传教士汉学的影响：传统中国处于周期性变革时期，西方入侵使传统中国产生了前所未有的动力，它所引发的社会革命成为理解近代中国政治的关键。

1840年之后的美国传教士所宣扬的中国观过分渲染了中华民族的劣根性，认为中国因循守旧

61 [德]马克思：《鸦片贸易史》，中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局：《马克思恩格斯选集》第二卷，北京：人民出版社，1972年，第26页。

62 [美]德里克：《马克思主义与中国历史》，[美]德里克：《后革命氛围》，王宁等译，北京：中国社会科学出版社，1999年，第317、315、306页。

63 参见[美]德里克：《作为霸权思想和解放实践的文化主义》，[美]德里克：《后革命氛围》，王宁等译，北京：中国社会科学出版社，1999年，第257页。

64 参见刘东：《美国汉学的传教之根》，载《清华大学学报（哲学社会科学版）》，2010年第5期，第48-64页。

导致落后，提出停滞的中国需要西方强力推动。比如，卫三畏认为高度发达的中国传统文化已经止步不前，只有西方能使其重获新生，因而把鸦片战争看作中国历史的转折。丁韪良公开宣称改造中国文明，任何“惩罚”都不过分，因为中国只有接受驾着大炮而来的基督教文明才能跻身世界文明国家之列。这也是大多数传教士的一致看法。与十七、十八世纪来华的耶稣会士相比，此一时期的传教士传播文化的意图变弱而殖民扩张的目的突出，不论他们是否在驻华外交机构工作，总体上都服务于美国对外扩张的目标，批量发回的中国观察成为美国政府了解中国的重要情报，甚至直接为美国侵华出谋划策，传教士汉学进而成为美国对华扩张的参谋学。⁶⁵

美国的中国研究一开始就区别于专业化的历史研究，它所感兴趣的不是“纯粹文化”，而费正清时代的中国研究还有着更加切实的背景：“尽管 19 世纪美国把自己看作不同于和对立于欧洲，但 20 世纪美国已把自己看作一个更广泛的实体——包括欧洲在内的西方——的一部分，而且还是这个实体的领导。”⁶⁶在现代世界的“美国世纪”，美国已具备“中央帝国”的心态，从“恩抚主义”的推行到对“失去中国”的反思，美国人念念不忘的是以美国的精神、政治和文化来塑造中国。正如在 1949 年美国国务院举行的“美国对华政策圆桌会议”上拉铁摩尔的发问所示：“从什么时候开始、又是谁把亚洲给了美国，并让美国去解决亚洲的所有问题？”美国的中国学在某个层面上是为了解决自己的问题——“实现大国崛起并保持世界大国的地位和威望，一个重要的内容就是把自己国家的行为准则和规范带给其他国家的人民。”⁶⁷可资为证的是，《美国与中国》初版问世就被认为是美国《外交政策丛书》中最适时、最重要之作：它出版在一个关键的时刻，即美国人从“丢失中国”的反思中认识到自己对中国事务的全然无知。

如此便可理解，为何费正清的著作中不乏这样的论调：“鸦片战争的发生意味着中国拒绝在外交平等和对等贸易的基础上参加国际大家庭，而其结果是英国使用了武力。”⁶⁸也就是说，由于清朝不愿意接受与英国缔结平等国家关系的提议，结果背上了不平等条约的包袱。言下之意，英国是以平等国家的身份来对待中国的，中国拒绝了平等外交和对等贸易，“不识抬举”而自取其辱，才招致英国的武力和不平等条约。这种令人费解的说法再次证明，费正清等人的中国学不是出于纯粹的知识兴趣，因而不可能自足的。

佩雷菲特与费正清可谓“同声相应，同气相求”。在《停滞的帝国：两个世界的撞击》（1989）中，佩雷菲特以一种颇具冲击力的语言描绘了 1793 年马戛尔尼使团与乾隆王朝的相遇，并将其视为一个历史性时刻：“马戛尔尼出使中国是显示出一个正在上升的西方与一个自以为统治世界，实

⁶⁵ 参见陈君静：《大洋彼岸的回声：美国中国史研究历史考察》，北京：中国社会科学出版社，2003 年，第 29-38 页。

⁶⁶ [美]亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪等译，北京：新华出版社，2002 年，第 31 页。

⁶⁷ [美]杰斯普森：《美国的中国形象：20 世纪上半期美国公众的中国形象及其成因》，姜智芹译，南京：江苏人民出版社，2010 年，第 216、218 页。

⁶⁸ [美]费正清：《伟大的中国革命（1800—1985）》，刘尊棋译，北京：国际文化出版公司，1989 年，第 80 页。

实际上已经沉睡不醒的帝国之间日益加大的差距的最佳时刻。”⁶⁹相遇之时，双方都是“自以为是”的，然而，历史当然是站在西方一边。彼时中国之保守、自闭、顽固已经达到了“登峰造极”的地步，其对待马戛尔尼使团的方式足以解释之前的领先为何转为落后。在佩雷菲特看来，西方是通过自由与贸易来传播其文明的，殖民并不符合西方的本性，也并未使其在经济上获益，是“不得已而为之”。对于传统社会，尤其是中国而言，只要同意贸易就可达到现代化，可惜满清王朝拒绝开放，这些帝国的崩溃使西方背上了原本可以避免的直接责任。佩雷菲特为西方“鸣不平”，认为殖民者担负起了传播文化的使命，为停滞的传统社会带来了新生，不应受到道义上的谴责。相反，被告应是拒绝开放的乾隆皇帝，是他让帝国失去了机会：“它在 1793 年拒绝开放，这就注定了它要遭受以后的侵略；然而它本是可以利用英国的协助使自己得到新生的。”⁷⁰

在马克思、费正清、佩雷菲特等人的论述中，关于道德和责任问题的争辩浮出水面。然而，马克思所察觉到的悲剧固然由帝国主义的罪恶造成，却更像是“历史的诡计”。他敏锐地发现了启蒙运动的阴暗面和破坏性，意识到启蒙运动的海外旅行总是伴随着资本主义的残酷行为，但他更注重历史的向前运动，将对那些所谓停滞的、无历史的社会破坏视为达到进步目的的代价。⁷¹正如马克思主义的历史话语所暗含的意味，既然资本主义的故事是历史的中心情节，那么，欧洲中心主义就是不可避免的：“这种理论使欧洲成为一个‘灾星英雄’——无疑是灾星，但是就其灿烂夺目的意义来说，无疑也是英雄，因为正是欧洲在赛程的最后冲刺中首先越过终点线。”⁷²

五、“文明”与“权力”

人们习惯于以“西方”来指代自身之外的广阔世界，往往忽略了西方本身也是在转变和发展之中的。在“传统—现代”的转换和过渡中，近代中国所面临的困境往往被描述为中国传统的独特性所导致的“中国特色”，但这种困境却是中西方在社会变迁中所共有的历史经验。实际上，西方学者眼中的中国形象之所以是奇特的，并不一定因为它们“中国”的，还可能因为它们并不属于“现代”。

例如，费正清等人对中国社会中权威的压制和民主的缺失多所瞩目，而事实是，前现代的西方同样权威当道，民主在托克维尔的时代还是前途未卜的新事物，并不被认为是历史的必然走向。新生的美国与古老的欧洲有着重大的区别：人民主权原则在美国之外的国家还没有光明正大地发挥效用；与美国人视公职人员的工作是行使公民权利不同，欧洲人视公职人员为政权的代表，只

⁶⁹ [法]佩雷菲特：《停滞的帝国：两个世界的撞击》，王国卿等译，北京：三联书店，2007年，第470页。

⁷⁰ [法]佩雷菲特：《停滞的帝国：两个世界的撞击》，王国卿等译，北京：三联书店，2007年，第478页。

⁷¹ 参见[美]杜赞奇：《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，王宪明译，北京：社会科学文献出版社，2003年，第10-11页。

⁷² [美]沃勒斯坦：《所知世界的终结：二十一世纪的社会科学》，冯炳昆译，北京：社会科学文献出版社，2003年，第195页。

有在美国，人们服从的才不是个人而是正义或法律；与“精英治国”的欧洲不同，美国的统治者不及被统治者中人才荟萃；在法国，人们同样更加重视家庭、安土重迁，但这些美德却不利于美国社会。费正清等人笔下的传统中国与托克维尔笔下的欧洲在不少方面如出一辙，中国人之重视代际联系及阶级地位也与非民主社会的欧洲相通：“贵族制度把所有的公民，从农民到国王，结成一条长长的锁链；而民主制度，则打断了这条锁链，使其环环脱落。”⁷³

西方的“文明”不是自然形成的，而是一个历史性的过程，然而，在费正清等众多学者笔下，“文明”成为不言而喻的自然存在。“与形成‘文明’这一概念时所不同的是，这些西方国家认为‘文明’这一进程在他们自己的社会内部已经完成。从根本上来说，他们自认为自己是一个现存的，或者是稳固的‘文明’的提供者，是一个向外界传递‘文明’的旗手。不断向前发展的整个文明进程在他们的意识中只留下了一个模糊的印象。他们用文明的结果来炫耀自己，以示自己的天赋高于他人。”⁷⁴西方现代中心的“文明”概念同时强调两个侧面，一是西方现代民族国家的自我侧面，二是人类社会的普遍价值侧面。前一个侧面确立西方主体或西方中心，后一个侧面确立西方扩张的合法性。由此，“文明”与“权力”纠缠不清：文明首先表现为教养与开化，被宫廷上层社会用来统治下层民众与中产阶级，然后被中产阶级与启蒙哲学家表现为启蒙与改革意愿，进而被西方民族国家用来推行殖民扩张事业。鸦片战争爆发前，英国舆论界曾发生过一场关于战争正当性的争论，正是在“文明”概念的意识形态运作下，大英帝国为鸦片贸易发动的战争，摇身一变成为完成文明使命的正义之举。⁷⁵

因此，停滞的中国形象对西方而言意义重大。从启蒙运动到帝国主义时代，历史进步的主体从“人类”变成“民族”，启蒙主义视野中的进步神话潜藏着历史主义与道德主义的冲突，这既是美国中国学视野中的近代中国所面临的二元困境，也是西方在帝国主义时代开始后所挥之不去的阴影。只有当进化取代了进步，在社会达尔文主义的框架下，帝国主义的扩张才能被合理化。于是，在社会进化论的支持下，西方在传统中国找到了停滞的民族性——这是一个被事先决定的论断，不是从事实到结论，而是从结论到“事实”。“对中国的排斥就是这样起作用的，这是欧洲殖民主义的序曲。谁有胆量去把一个曾给予世界这么多东西的文明古国变成殖民地呢？那么，首先只有对它进行诋毁。然后由大炮来摧毁它。”⁷⁶

欧洲中心主义的出现与欧洲在各地的殖民化统治相吻合，这并不是一种巧合，而是一种需要，是在以一种曲折而有力的方式效力于殖民主义。⁷⁷以中英关系为例，负面的中国形象使得某

⁷³ [法]托克维尔：《论美国的民主》下卷，董果良译，北京：商务印书馆，1988年，第627页。

⁷⁴ [德]埃利亚斯：《文明的进程：文明的社会起源和心理起源的研究》，王佩莉译，北京：三联书店，1998年，第116页。

⁷⁵ 参见周宁：《天朝遥远：西方的中国形象研究》下卷，北京：北京大学出版社，2006年，第799-800页。

⁷⁶ [法]艾田蒲：《中国之欧洲》下卷，许钧等译，桂林：广西师范大学出版社，2008年，第286页。

⁷⁷ 参见[美]德里克：《中国历史与东方主义问题》，[美]德里克：《后革命氛围》，王宁等译，北京：中国社会科学出版社，1999年，第289-290页。

些事实发生了翻转：“也许英国需要几块殖民地，但更重要的是，亚洲与非洲都需要英国。”⁷⁸传统中国的现代意义之一正是协助西方现代性进行自我认同，这就决定其不能自我拯救，必须接受西方冲击。当然，在西方的叙事中，中国并非一成不变，然而，如果这种变化并未出现新质，则印证了一种更加可怕的宿命——这种变化可能只是没有终极目标的历史循环或有终极目标的复古主义，中国已经失去了真正的历史，只剩下非社会化非历史化的文化。

二十世纪六十年代末至七十年代初，世界局势风起云涌，民族解放战争、越南战争、柬埔寨问题、水门事件等，使人们对科学技术的破坏能力产生警醒，开始反思掌控技术的人们在道德上的薄弱和麻木，同时从世界殖民体系的解体中得到启示，开始普遍关注非西方国家的历史进程。总之，过去那种以西方道路为评定历史之标准的信念开始动摇了。在这种国际背景下，加上以法国年鉴学派为代表的一系列新的史学理念的影响，“很多学者都将传统和现代视为流动的，可以互相渗透的状态，认为传统社会具有现代化的潜力，而现代社会也体现出传统的特质”⁷⁹。

具体到中国研究，一旦突破以1840年作为“传统与现代”之分界的做法，从中国社会发展的长时段中去探寻历史发展的动力及演进轨迹，传统中国就不再是了无生机的，而是充满了矛盾和紧张，包含着具有自我更新能力的活生生的历史情势，成为中国社会近代变迁的主要动力。⁸⁰费正清自己也反思了“冲击—反应”模式存在的问题：“我们从西方角度提出问题，并收集证据加以回答，寻找我们所求索的东西，这样做往往有忽视中国实际情况的危险。因此，我们会发现中国是典型的不发达国家——科学不发达，民族主义不发达，没有建立议会民主，没有工业化，没有扩张等等。如果我们探讨中国是为了寻找与我们的类似之处，我们几乎可以看到一个一切停滞不前、‘静止’的中国，因为它没有像我们一样变化。”⁸¹

基于对费正清模式的反思，柯文提出“在中国发现历史”，在美国学界倡导“中国中心观”：与其说中国的“反应”是为了应对“西方冲击”，不如说是为了解决相沿已久的本土问题：“传统”中同样存在并不排斥现代化的“非传统”部分，而中国传统文化中的某些成分也是有助于现代化的。显然，这种观点对于费正清模式是有益的纠正和反拨，但同样存在局限：对于中国内部因素的过分强调忽视了中国近代转型中西方因素的重要作用；仅限于证明中国自身能打破传统社会结构而转型成为西方社会，对于它所批判的西方理论之超越是有限的；具有历史相对主义的倾向，这是其一系列内在矛盾的根源。⁸²

正如德里克所说，“我们常将欧洲对亚洲社会的影响看作是‘西方’观点及制度对亚洲的影响。

⁷⁸ 周宁：《天朝遥远：西方的中国形象研究》下卷，北京：北京大学出版社，2006年，第747页。

⁷⁹ 胡大泽：《美国的中国近现代史研究》，北京：中国社会科学出版社，2004年，第111页。

⁸⁰ 参见陈君静：《大洋彼岸的回声：美国中国史研究历史考察》，北京：中国社会科学出版社，2003年，第193-205页。

⁸¹ [美]费正清：《七十年代的任务》，朱政惠：《美国学者论美国中国学》，上海：上海辞书出版社，2009年，第142页。

⁸² 参见陈君静：《大洋彼岸的回声：美国中国史研究历史考察》，北京：中国社会科学出版社，2003年，第245-256页。

就东方主义在十九世纪早期就已是‘西方’观点的一部分这一点来说,‘西方’的影响亦包括了欧洲对东方的态度对亚洲社会的影响。欧洲眼中的亚洲形象是如何逐渐成为亚洲人自己眼中的亚洲形象的一部分的,这个问题与‘西方’观点本身的影响是不可分而论之的。”⁸³中国认同了西方文明和进步而开始现代化,也就必然认同停滞的中国形象,因为后者的意义正在于对前者的确证。换言之,中国已失去自身理解世界的观念模式,进入西方关于世界秩序的话语系统,这一系统不仅包括西方文明,还包括西方的中国形象——后者正是前者的一部分。作为一个例证,蒋廷黻著《中国近代史大纲》的“引言”中对东西方的比照,其实与费正清等人的典型观点一般无二,极为强调中国传统对于自身接受现代文化的阻碍。⁸⁴此类论调在中国俯拾即是,以致人们往往忽略了中西方话语的这种惊人一致。于是,自身停滞是外来冲击的前提,西方冲击是传统中国的“天命所归”,从“停滞的帝国”到“变革的中国”,中国开始“突入历史”——“时间开始了!”

当然,在书写自身历史的过程中,中国也在试图走出自己的道路,然而,不论是“西化模式”还是“儒化模式”,最终都没能彻底摆脱“自我他者化”的命运,而是或显或隐地透露出本土价值的失落。中国的西化论者怀着自我拯救的强烈意愿,双脚却站立在西方中心主义的立场上,也就不可能从根本上实现自我救赎。他们视西方化为人文化发展的必由之路,不恰当地估计了西方冲击对于中国发展的意义,将当代立场置换成西方立场,对于中国文化的批判也就变成了否定和抛弃,“蓝色文明”代替“黄色文明”成为必然。儒化模式刻意针对西方中心主义,潜意识里则有着稳固的西方中心主义情绪——这是在一种文化危机中做出的反应,是在外来文化冲击下对本土文化的护卫和反思。从某种意义上说,新儒学是对儒学的重新发明,儒学复兴传播的是抽象儒学,此时的儒学已经离开了具体的历史和社会环境,被美化成为一种参与竞争的普遍模式:“正是儒学试图解决的情景造成了儒学复兴。”⁸⁵

⁸³ [美]德里克:《中国历史与东方主义问题》, [美]德里克:《后革命氛围》, 王宁等译, 北京: 中国社会科学出版社, 1999年, 第281页。

⁸⁴ 参见[美]德里克:《中国历史与东方主义问题》, [美]德里克:《后革命氛围》, 王宁等译, 北京: 中国社会科学出版社, 1999年, 第285-286页。

⁸⁵ [美]德里克:《作为霸权思想和解放实践的文化主义》, [美]德里克:《后革命氛围》, 王宁等译, 北京: 中国社会科学出版社, 1999年, 第244页。