

天朝
遠近

西方的中国形象研究
WESTERN IMAGES
OF CHINA

上

周宁 / 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

天朝 遙遠

西方的中国形象研究

WESTERN IMAGES
OF CHINA

下

周宁 / 著

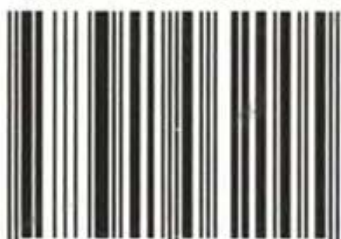


北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

天朝
遷

天朝
選

ISBN 7-301-06200-1



9 787301 062005 >

ISBN 7-301-06200-1/G·0828

定价：68.00元（上、下卷）

天朝 淫色

上

西方的中国形象研究
WESTERN IMAGES
OF CHINA

周宁 / 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

天朝 淫靡

下

西方的中国形象研究
WESTERN IMAGES
OF CHINA

周宁 / 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

天朝遥远:西方的中国形象研究/周宁著. —北京:北京大学出版社,2006.12

ISBN 7-301-06200-1

I. 天… II. 周… III. 社会—评论—中国 IV. D609.9

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 127257 号

书 名:天朝遥远——西方的中国形象研究(上卷·下卷)

著作责任者:周 宁 著

责任编辑:袁玉敏 张 冰

标准书号:ISBN 7-301-06200-1/G·0828

出版发行:北京大学出版社

地 址:北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址:<http://www.pup.cn>

电子邮箱:zbing@pup.pku.edu.cn

电 话:邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62767347

出版部 62754962

印 刷 者:北京汇林印务有限公司

经 销 者:新华书店

650 毫米×980 毫米 16 开本 56 印张 727 千字

2006 年 12 月第 1 版 2006 年 12 月第 1 次印刷

定 价:68.00 元(上、下卷)

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究 举报电话:010—62752024

电子邮箱:fd@pup.pku.edu.cn

谢 启



在此,我深深地感激所有帮助过我的人,我的家庭、朋友、学生、同事。没有他们的鼓励、支持、信任、批评,这部书的完成是根本不可能的。

感谢我所供职的厦门大学,给我提供了优越的学术条件,使我事业有所寄,生活有所托,能够全力投入自己的研究。

感谢英国布里斯托尔大学、美国伊利诺依大学(UIUC)东亚与太平洋研究中心,给我两年的访学机会,使我收集了丰富的资料,开阔眼界。

感谢团结出版社、学苑出版社出版了我的前期成果与资料,使我能够有信心继续研究,深化问题,拓展领域,最后完成这部理论总结性的著作。

感谢北京大学出版社出版这部书,成全了我多年的愿望,给我莫大的荣幸。

前言

—

上世纪 90 年代以来,国内出版了不少著作研究西方的中国形象。这些著作发掘史料、描述现象,介绍西方不同时代、不同国家、不同观念领域、不同文本中的中国形象,但却留下了问题:如何解释、在什么知识框架下解释这些形象?所谓中国形象的意义是什么?为什么马可·波罗和他同时代的旅行家,不像他们的先辈那样赞美圣城耶路撒冷,而是“把对东方描述的最高级留给了中国”?为什么中国文明方方面面,他们却对财富与君权情有独钟?伊比利亚扩张时代西方人再度前来,冒险家、传教士、商人水手们,面对明清交替间衰败、动荡、严酷的中国社会,却一味歌颂中华帝国君主开明、政治廉洁、司法公平、民风淳朴?为什么从文艺复兴到启蒙运动的若干世纪,西方人对中国总是好感过多,而此后一段时

间,这种好感顿然消失?中华帝国可敬的历史悠久,成为可耻的历史停滞;美好的孔教理想国成为臭名昭著的东方专制帝国;曾经发明过火炮与造纸术,皇帝是诗人农夫是哲学家的民族,如今成为被奴役的、愚昧残暴的、野蛮或半野蛮的民族。是什么因素造成了这种转变?

问题不是这些形象出现或转变,而是它们为什么出现,又为什么转变。不提出并解释这些问题,真正学理性的研究,就尚未开始。因为,除非我们知道中国形象在西方文化中是如何并为何被构筑的,否则我们便永远无从理解中国形象的意义。马克斯·韦伯在论述社会学方法论基础时,曾经区分过研究中的两种“理解”:一种是“现实的理解”,或者说是^①对现实的直接观察与描述性的理解;另一种是“解释性理解”,即把特定行为放到某种更广阔深入的知识结构或意义结构中,分析其动机与意向关系,说明其意义。韦伯举了樵夫与猎人的例子,仅仅观察一个人砍柴或射击,并不能说明他行为的意义,砍柴可能是为了谋生,也可能是发泄心中的愤怒;射击可能是养家糊口的营生,也可能是娱乐或锻炼身体。对于一种社会行为的理解,必须在其潜在的意向关系结构中确定其动机。^① 如何理解西方的中国形象的生成与转变?那种更深刻的动机与更广阔的意向结构何在?提出中国形象研究的解释性问题并尝试解释性分析,是西方的中国形象研究理论自觉的标志。

西方的中国形象出现于1250年前后。此前西方虽有关于“丝人国”的传说,多虚无缥缈无从稽考。1250年前后,柏朗嘉宾与鲁布鲁克出使蒙古,他们在《柏朗嘉宾蒙古行记》与《鲁布鲁克东行记》中有关“契丹”的介绍,最初将中国形象带入中世纪晚期的西方文化视野,开启了马可·波罗前后两个世纪的有关“大汗的大陆”的传奇。大汗统治下的中国,遥远得像另一个星球,辽阔得像一片新

^① 参见〔德〕马克斯·韦伯:《经济与社会》,林荣远译,商务印书馆,1997年,第40—54页。

大陆,美好得像传说中的人间天堂。赫德逊在《欧洲与中国》中说过,蒙元世纪欧洲发现旧世界的最大意义是发现中国。^①

最初出现在欧洲的中国形象的动机与意向关系,应该在中世纪晚期欧洲社会文化中寻找,在西方的现代历史与现代精神的起点上去寻找。如何理解马可·波罗时代的中国形象,首先看我们如何理解所谓“西方的中国形象”。西方的中国形象是西方文化投射的一种关于文化他者的幻象,是西方文化自我审视、自我反思、自我想象与自我书写的方式,表现了西方文化潜意识的欲望与恐怖,指向西方文化“他者”的想象与意识形态空间。

1250年前后也是西方现代历史的起点。蒙元世纪是人类历史上一个重要的时刻。成吉思汗家族横扫旧大陆带来的“世界和平”,瞬间推进了欧亚大陆的文明一体化进程;蒙元世纪更是西方历史上的重要时刻。“蒙古和平”为西方提供了发现世界与发现自我的机会,商人与教士相伴,源源不断从西方流向东方,财富与见识一道,源源不断从东方流向西方,改造了西方社会,诱发了现代资本主义世俗精神,商业贸易与城市生活、君主国家与王权政治,都在萌芽中。中国形象出现在西方现代历史与现代精神的起点上。“大汗的大陆”地大物博、城市繁荣、商贸发达、交通便利、君权强盛、政治安定,中国形象是人间乐园,是世俗财富与君权的象征,表现西方现代文化萌芽中的世俗资本主义商业精神与绝对主义王权政治期望。

西方有关中国的“他者”想象中,包含着知识与想象、真实与虚构的内容,有对现实的中国的某种认识,也有对中西关系的焦虑与期望,当然,更多的是对西方文化自我认同的隐喻。研究西方的中国形象,有两种知识立场:一是现代的、经验的知识立场,二是后现代的、批判的知识立场。这两种立场的差别不仅表现在研究对象、方法上,还表现在理论前提上。现代的、经验的知识立场,假设西

^① [英]赫德逊:《欧洲与中国》,王遵仲等译,中华书局,1995年,第135页。

方的中国形象是中国现实的反映,有理解与曲解,有真理或错误;后现代的、批判的知识立场,假设西方的中国形象是西方文化的表述,自身构成或创造着意义,无所谓客观的知识,也无所谓真实或虚构。在后现代的、批判的理论前提下研究西方的中国形象,就不必困扰于西方的中国想象是否“真实”或“失实”,而是去追索西方的中国想象,作为一种知识与想象体系,在西方文化语境中的生成、传播、延续的过程与方式。

1250年前后是西方世界经济体系与世界知识体系的起点,也是西方的中国形象的起点。研究西方的中国形象的解释性框架,在这个起点上就预定了。在西方现代精神结构中研究中国形象,一则中国形象出现在现代西方,与西方现代具有相同的历史起点;二则中国形象作为西方现代文化精神的象征,与西方现代资本主义精神有共同的逻辑起点。中国形象在西方现代历史与现代精神结构中生成,作为西方现代性观念的象征,只有在西方现代精神结构中,西方的中国形象的意义才能够得到系统深刻的解释。

在西方现代精神结构中研究中国形象,假设中国形象是西方现代文化构筑的、与自我相对立并确认自我的一种象征,它穿透虚幻与现实的暧昧界限,也超越个人与个别文本的界限。中国形象是超文本的,是由不同类型的文本构成的结构复杂的“集体想象织品”,其中有严肃的历史地理著作,也有民间传说、半真半假的游记与异想天开的小说。中世纪晚期西方有关中国的文本中,最著名的有三大“游记”:《马可·波罗游记》、《曼德维尔游记》、《鄂多立克东游录》。它们可能是游记,也可能是传奇,可能是地理书,也可能是通商指南。对西方的中国形象研究而言,重要的不是它们究竟是什么书,而是它们如何表述中国,为什么如此一致地表述中国。三部游记以及相关文本塑造的西方集体记忆中的“大汗的大陆”形象,表现的是萌芽中的世俗资本主义精神,其中包括对王权统一、商业财富、感性奢侈的生活风格的向往,意义基本相同。我们的研究,不仅诠释个别文本,更重要的是发现不同文本间的“关联”,某

种类型化倾向。

中国形象是特定时代西方文化无意识的象征,具有“社会集体想象”的意义。从“大汗的大陆”开始,中国形象进入西方现代文化,先后出现了三种形象类型:“大汗的大陆”、“大中华帝国”、“孔夫子的中国”。门多萨神父的《大中华帝国志》塑造一种新的、完美优越的中华帝国形象,隐喻着一种帝国秩序的理想,其中对统一和平、合法制度与社会公正、历史与文明的关注,远大于对财富与君权的热情。从“大中华帝国”的中国形象类型中,我们感受到地理大发现与文艺复兴时代西方对国家—教会—统性社会秩序的向往。宗教改革、文艺复兴、资本主义市场经济、绝对主义王权政治,动摇了中世纪的社会结构与信仰系统,近代社会分化与危机造成的恐慌焦虑,有意识或无意识地表现在他们对“大中华帝国”的羡慕与颂扬中。“孔夫子的中国”形象同样在表述一个伟大的中国,但伟大中国之伟大,已经不在器物,也不仅在制度,更重要的是思想观念。孔夫子的道德哲学在中国培育了一种开明仁慈的君主政体,一个知书达理的民族,一方吟诗作画尚美多礼的文化。传教士在美好开明的中国形象中寄托了自己普世基督的传教理想,哲学家则根据中国古代经典中的思想原则,批判欧洲现实的暴政恶俗。伏尔泰说,欧洲王公贵族及商人们发现东方,追求的只是财富,而哲学家在东方,发现了一个全新的精神世界。

从文艺复兴到启蒙运动,是西方现代精神结构的形成时期,此间的中国形象具有明显的乌托邦特征。中国形象是西方现代文化的“他者”镜像。它可以是理想化的,表现欲望与向往、表现自我否定与自我超越的冲动;也可能是丑恶化的,表现恐惧与排斥、表现自我确认与自我巩固的需求。这两种他者镜像与曼海姆区分的乌托邦与意识形态的意义相同。乌托邦是超越的、颠覆性的社会想象,而意识形态则是整合的、巩固性的社会想象。西方现代文化的形成,是个复杂的过程,自身充满多样性与复杂性、内在矛盾与张力。尤其在其形成阶段,现代文化观念,诸如民族—国家与民主政

治信念、世俗化物质主义与个人主义、科学与进步观念、理性主义哲学等,从传统的、基督教伦理主导的“统一的文化价值”中挣扎分离,最初只能以隐喻的、乌托邦的形式表现出来。三种乌托邦化的中国形象类型应运而生,隐喻地表现西方现代性的文化理想与变革冲动。

中国形象出现在西方现代精神核心的乌托邦冲动中。从马可·波罗到伏尔泰的五个世纪里,三种类型分别强调中国形象的不同层次不同侧面的意义,从器物到制度到思想,其中潜在的一致性意义原则,就是西方现代精神中的乌托邦期望。启蒙哲学家对乌托邦的现实性与历史性的信念,来自两个基本观念:一是性善论,二是道德理想通过政治权威达成社会公正与幸福。这两个基本观念,恰好又体现在“孔教理想国”的价值观念与制度原则中。只有哲人政治,才是最完美、最开明的政治。这是乌托邦化中国形象的政治哲学意义,同时也是一些启蒙主义者社会批判的尺度。我们在西方现代精神结构中研究中国形象,在观念史层面上分析中国形象的生成结构、意义类型与交换关系,同时也关注中国形象在西方现代社会历史中的意义。启蒙思想在社会现代性政治期望中构筑“孔教理想国”,试图通过“孔教理想国”将文学性的乌托邦渡入历史。这样,中国形象就不仅与西方现代性观念的自我奠基相关,而且与西方现代社会变革的历史相关。

二

西方的中国形象为什么持续美化中国?这种倾向又为什么在启蒙运动的高潮时代结束?我们在一般社会想象意义上讨论西方的中国形象,关注的问题是七个多世纪西方的中国形象生成演变的意义过程,不仅涉及不同时代流行的特定的中国形象如何表述如何构成意义,而且,更重要的是,发现西方的中国形象在不同社会文化语境下发生演变、断裂或延续、继承的方式,揭示西方中国

形象叙事中那种普遍性的、稳定的、延续性的特征,那种趋向于类型甚至原型的文化程式。中国形象在西方社会现代性期望中被不断乌托邦化,三种形象类型决定着西方现代文化形成时期表述中国的文本策略。然而,这种趋势在 1750 年前后发生了明显的转变,西方五个世纪不断美化的中国形象在“中国潮”中达到高峰,同时丑化中国形象的趋势也出现了。这种趋势一直延续到 20 世纪末。

1750 年前后,西方的中国形象出现了大转折,表面上看,是西方想象中国的态度变了,从美化中国到丑化中国,从爱慕中国到憎恶中国。实质上,这次转折的意义有“转变”与“转移”两个方面:“转变”是中国形象从现代社会乌托邦期望转入意识形态视野,成为西方现代意识形态所否定与排斥的“他者”;“转移”是乌托邦化的中国形象从社会现代性期望转入审美现代性期望中,继续在审美现代主义想象中美化中国。乌托邦化的中国形象曾经作为现代性解放力量,在现代性文化势力上升阶段发挥过颠覆、超越并否定传统的教会一统型文化的作用。西方现代精神确立了,不再需要自我否定自我超越的乌托邦,而需要自我肯定自我巩固的意识形态性“他者”。西方现代文化史上否定的、意识形态性的中国形象的文化功能,是整合、巩固西方现代文化权力,维护西方中心主义的现代世界秩序。曼海姆与利科有关社会知识或社会想象的两极类型理论,为我们研究西方的中国形象,提供了基本意义框架或原型。

前启蒙运动时代持续美化的中国形象,是一种社会乌托邦化的文化“他者”,寄托着西方文化不同层次的理想,教士、哲学家、政治家与商人们,都在用中国形象表现他们对西方社会的不满与改革的期望。后启蒙运动时代,西方现代性确立,中国形象从乌托邦转化为意识形态,西方社会想象不再是用中国形象衡量并批判西方现实,而是以西方现实为尺度衡量并贬低中国,确证现存的西方现代性的合法性。但即使在西方现代性的确立时代,也存在着两

种中国形象,一种在建构帝国主义的政治经济与文化道德权力,使其在西方扩张事业中相互渗透协调运作;另一种却在拆解这种意识形态的权力结构,表现出西方现代文化包容对立面的自我怀疑自我超越的侧面。

本书在西方现代精神结构及其转换中研究中国形象,第一编讨论西方从中世纪晚期到启蒙运动初期这一历史“长时段”上出现的三种中国形象类型,思考它们在西方现代精神的形成过程中的意义,提出在西方现代精神结构中研究中国形象的一个核心概念——现代性。第二编深入西方现代性内在结构,在社会现代性与审美现代性视野内,研究西方现代性想象乌托邦化中国形象的两种意义。第三编是全书的意义枢纽,它在历史脉络上提出并解释 1750 年前后这个转折点与分界点,将西方的中国形象史划分为 1750 年前后两个时段;在逻辑结构上规划出中国形象的意义幅度:作为乌托邦与意识形态的两种相互对立、转化、依存的意义域。

1250 年前后是西方的中国形象史的起点,1750 年前后则是一个重要的转折点。这个转折点或分界点在西方的中国形象史上出现,问题不是它出现,而是它为什么出现,如何从社会历史、地缘政治、思想观念等不同层次上去解释它。是什么经济政治力量、社会思潮或文化语境,决定了西方的中国形象的转型,它与西方现代化历史、东方主义传统、现代性精神结构有什么关系? 1750 年前后,资本主义工业革命开始,西方扩张也从重商主义自由合作贸易进入帝国主义殖民劫掠贸易时代;西方的东方神话发生变化,所谓“东方主义”思潮出现;西方现代精神结构基本形成,西方文化在中世纪晚期神学世界观瓦解之后,重新构建起启蒙核心的、西方中心主义的现代性观念。我们在西方的中国形象的转型与西方社会经济文化历史的变化之间发现某种隐秘的“同构点”。

观念史的转折,并不是一朝一夕完成的。我们找到一些标志性的文本或事件,确定某个标志性的年代,不过是为了建立一个诠释框架或模式。1750 年前后作为一个标志性的年代出现,有双重

意义：一、清理出中国形象谱系的历史脉络，将西方的中国形象史划分为两段，此前是乌托邦化中国形象的时代，三种形象类型持续不断地美化中国，此后是意识形态化中国形象的时代，我们将看到另外三种中国形象类型出现，相互关联地丑化中国形象；二、规划出中国形象的“意义幅度”，将中国形象归结为两种对立互补的原型：作为西方文化乌托邦的中国形象与作为西方文化意识形态的中国形象，这两种原型在西方的中国形象史上交替甚至同时出现，划定中国形象在西方现代文化中表现的意义域。

我们从不断乌托邦化的中国形象历史经验中，建构出三种形象类型：“大汗的大陆”、“大中华帝国”、“孔夫子的中国”；这三种形象类型决定着 1250—1450、1450—1650、1650—1750 年三个时段西方不同类型的文本对中国的表述策略；西方现代历史中的这三个时段，恰好是西方社会文化从中古进入现代的过渡转型期。启蒙运动高潮时期，西方现代性确立，中国形象也相应出现彻底的转型，从社会文化想象的乌托邦变成意识形态，另外三种话语类型出现了。中国成为停滞衰败的帝国、东方专制的帝国、野蛮或半野蛮的帝国。这三种话语类型同样意味着三种表述策略，相互关联，又相互包容，共同构成意识形态化的中国形象原型。

我们在形象、类型、原型三个层次上研究中国形象，从庞杂的史料中建构出六种形象类型，最后再落实到乌托邦与意识形态两种原型上。西方的中国形象研究，有待摆脱一种原始的、粗糙的、印象主义的状态，不能仅满足于无休止地罗列、描述史料，使中国形象研究变成中国形象“清单”。研究的学理化提升需要从繁茂芜杂的形象史中找出思想的结构，建立一种或几种抽象化的、工具性的、可以将个别现象联系起来的统一的分析结构，犹如马克斯·韦伯所说的“理

想类型”^①。我们使用类型或原型作为研究必须的分析结构或“理想类型”，只是为了进行理论分析与意义解释而采取的一种抽象化的知识手段，它探讨形象特征的内在合理性，强调推论逻辑上的完善，不求史料的单纯而尽量面面俱到地描述，无法概括也不试图概括特定时代出现在不同文本中的中国形象的所有特征。

三

如果从《马可·波罗游记》问世算起，西方的中国形象已经有七个多世纪的历史。我们以1250年前后为起点，以1750年前后为转折点，在大量历史素材的基础上，建构出此前不断乌托邦化的中国形象的三种类型，和此后系统意识形态化的三种类型，为在现象描述基础上进一步抽象化的理论研究提供思想结构与分析框架。意识形态化的三种中国形象类型，首先是“停滞的帝国”。西方人曾经渲染、推崇中国历史悠久，门多萨的《大中华帝国志》不仅追述了中国朝代的历史，还称赞中国悠久的历史中先进的文明，中国历史一度成为西方的中国形象中最有表现力的侧面。然而，到杜赫德编撰《中华帝国通史》(1735年)的时候，西方人已经发现了问题的另一面，中国历史如此悠久，但早已停滞不前，这一点连处处歌颂中国的伏尔泰也不得不承认。如果说在文艺复兴的崇古思潮背

^① 韦伯首先在《社会科学和社会政策中的“客观性”》(1904)一文中提出“理想类型”(ideal types)的概念，以后又在《经济与社会》等诸多著述中不断论述这一概念及其对社会科学研究的意义。“理想类型”是研究者思维的一种主观建构，一种“统一的分析结构”，韦伯提出“理想类型”概念，试图为社会科学研究提供一种可操作性的方法。理想类型的基本特征表现在两个方面：首先，这种类型是一种理念，是研究者“通过单向突出事物的一点或几点，通过对大量弥散的、孤立的、时隐时现的具体的个别现象的综合形成的……”(The Methodology of the Social Science, by M. Weber, New York: The Free Press, 1949, p. 90.)它存在于人的观念而不是现实中；其次，这种类型又具有典型意义，它代表并接近某种或某类现象又从现象中抽象出来，具有概括力，体现着特定时代社会文化现象的内在逻辑和规则。

景下,中国历史悠久是令人羡慕的特征;那么,到启蒙思想与进步史观形成,悠久的历史,则因其停滞而具有一种反面的、否定性的意义。

所谓“停滞的帝国”的中国形象,形成于启蒙运动后期,中国形象的这种根本性变化的原因,不是中国历史的变化,而是西方现代文化观念的转型,具体说来,就是西方现代性观念的确立,“西方由怀旧的文艺复兴阶段进展到一个充满乐观向上精神的历史时期”,即启蒙运动时期。启蒙主义都是历史主义者,他们将世界的空间秩序并入时间中,在世界历史发展的过程中理解不同民族文明的意义和价值。其线性的、进步的历史观念已不仅是人类经验时间的方式,甚至是人类存在的方式。所有的民族、国家都必须先在历史时间中确认自己的位置:停滞的或进步的,在历史之外或在历史之中;然后才在世界的地缘空间秩序中找到自己的位置,东方的或西方的、专制的或自由的。

中华帝国的东方专制主义形象,既是“停滞的帝国”形象的延伸,又是对它进一步的解释。孔多塞与马夏尔尼都明确表示,中国文明停滞的原因是政治专制,一种“东方合法的暴政”。西方的东方专制主义话语起源于古希腊,复兴于文艺复兴时代。中国形象作为“孔教理想国”的时代,人们想不到将君主开明、政治廉洁、道德淳朴、文化优雅的中华帝国与邪恶的东方暴政联系起来。直到启蒙运动后期,东方专制主义话语才开始“收编”中国形象。首先是孟德斯鸠《论法的精神》模糊推论“从各方面看,中国都是一个专制的国家,它的原则是恐怖”;然后是尼古拉·布朗杰的《东方专制制度的起源》明确断言中国在其漫长的历史上,自始至终都是专制主义的;最后是黑格尔毫不客气地总结中国政体是东方专制政体中最典型也最奇特的,中国是“十足的、奇特的东方式国家”!“十足”意味着它是东方专制国家的极端形式,“奇特”意味着中国的专制政体自有其特色,就是家长式专制。中华帝国专制的“大家长的原则把整个民族统治在未成年的状态中”,只有奴役的愚昧,没有

自由精神。黑格尔标志着西方的东方主义传统视野内中华帝国的专制主义神话的终结。

后启蒙运动时代三种形象类型相互指涉,递进包容,其中野蛮的中华帝国形象,出现在18世纪末19世纪初,不仅包含了前两种形象类型的内容,而且比前两种类型更宽泛、更灵活、更随意也更武断。野蛮不是某一方面的特征,而是社会与人性普遍的特征。停滞是一个历史概念,专制是一个政治概念,野蛮则是一个人类学概念,具有明显的种族主义意识形态色彩。只有在野蛮的概念下,中国形象才全面陷入黑暗。野蛮意义的随意性与概括性,远胜于专制或停滞,野蛮所指的社会与人的否定性特征,几乎是无所不包的,停滞衰败、暴政陋俗、堕落愚昧……帝国主义时代西方关于野蛮的中华帝国的描述,比比皆是。形象类型的意义不仅在于它是一种表述,更重要的是它是一种具有话语支配权的表述,提供相关话题的基本词汇、意象、修辞策略、思维方式,甚至创造表述的对象本身。后启蒙运动时代三种中国形象类型,出现在东方与西方、古代与现代、自由与专制、进步与停滞、文明与野蛮等二元对立框架的世界观念秩序中,将概念、思想、神话或幻象融合在一起,构成西方现代意识形态自身投射的“他者”幻象空间,从启蒙知识向帝国权力领域分配。

本书第四、五、六编,从后启蒙运动时代具有明确意识形态化倾向的中国形象中,建构出充分抽象化的、可以作为分析结构的三种类型:“停滞的中华帝国”、“专制的中华帝国”、“野蛮的中华帝国”。分析三种类型的形态特征,只是研究的第一步,由此提出更深入的问题是,这三种类型为什么出现、又为什么在那个历史时段出现。

海德格尔说现代是一个“世界图像”的时代,这个图像的时间维度是现代与古代,空间维度是西方与东方。人们关心西方现代

性的时间维面,将现代性的确立点定在“古今之争”,^①实际上西方现代性还有空间维面,其确立点包括略后于“古今之争”发生的“东西之争”。文艺复兴时代不仅崇古,而且一度颠覆了传统的东西方二元对立的观念秩序,一是东西界限不清,地理大发现打破了传统的世界观念;二是东西方价值颠倒,彻底开放的现代精神中出现东方胜于西方的思想,乌托邦化的中国形象出现在西方文艺复兴到启蒙运动早期,也是这种思想的表现。启蒙运动在一场“东西之争”中恢复了传统的西方中心主义世界观念秩序。“东西之争”尽管不如“古今之争”那般激烈,但确也有思想的交锋与观念的转型,而且关系到西方现代性的基础。“古今之争”确认“现代”,“东西之争”确认“西方”,这样才构筑起完整的“西方现代性”。西方现代性是一种新的体验时间与空间的方式,在古代与现代、东方与西方二元对立的“世界图像”中获得自我确证的整体性想象。只关注西方现代性的“古今之争”,很容易落入现代性普世主义,只有提出西方现代性确立过程中的“东西之争”,才能明确西方现代性的“西缘”。

研究西方的中国形象,不是研究中国,而是研究西方,研究西方的文化观念。这就要求我们既要了解西方的中国形象谱系,又要对西方现代文化的发展有所了解。西方现代性精神最终在启蒙运动中确立,今胜于古、西胜于东,在“古今之争”中定夺现代胜于古代的,是“进步”概念,在“东西之争”中定夺西方胜于东方的,是“自由”概念,现代西方是进步与自由的西方。启蒙精神主导的西方现代性观念与价值,成为西方文化的主流,出现在古代东方,表现停滞与专制的中国形象,成为被否定、被排斥的“他者”,支持了西方现代性的自我确证。

西方现代性自我观念的构成与身份认同,是在跨文化交流的动力结构中通过确立他者完成的。进步大叙事、自由大叙事、文明

^① 参见〔美〕马泰·卡林内斯库：《现代性的五幅面孔：现代主义、先锋派、颓废、媚俗艺术、后现代主义》，顾爱彬、李瑞华译，商务印书馆，2002年。

大叙事,构筑起西方现代性的主体意义,同时在东方主义话语中设定停滞、专制、野蛮的中华帝国的“他者”形象。西方现代性自我确认是在二元对立的思维模式下完成的。只有在中华帝国甚至整个东方世界的历史停滞背景上,才能确认现代西方、现代西方的进步与现代西方在世界历史中优越中心的意义;只有在中华帝国代表的整个东方专制主义黑暗大地上,才能为西方现代性奠定政治哲学基础——自由精神与民主制度;只有在否定整个非西方世界的“野蛮性”上,才能充分、全面地肯定西方现代文明。“文明”是西方现代文化自我指认的身份,穆勒在《论文明》中指出,所谓文明,实际上就是指西方现代文明。

四

西方的中国形象是西方现代历史中生成的有关现代性“他者”的一整套规训知识,发挥权力的话语系统,其中语言与行为,观念与实践是密不可分的。我们在形象构成、类型与原型、话语的知识与权力关系等不同层次上研究西方的中国形象,逐步展开逐步深入,最终关心的问题不是西方的中国形象如何,是错是对,是好是坏,而是西方现代性在二元对立原则下想象“他者”的方式与构筑中国形象的结构原则。

在西方现代性观念纵深研究中国形象,核心问题在于中国形象如何参与构筑西方现代性经验。历史停滞的中华帝国、东方专制的中华帝国、野蛮或半野蛮的中华帝国,三种中国形象类型先后出现在后启蒙运动时代的西方,为西方现代性经验提供了自我确证的想象资源。我们从这些可分析的形象类型中,发现中国形象与西方现代性思想结构的内在关联,发现了西方现代世界观念体系的内在逻辑与规则。这只是知识层面的问题。在西方现代性观念纵深研究中国形象,还涉及权力方面的问题。福柯提出话语理论,萨义德将话语理论用于后殖民主义文化批判,“将东方学视为

西方用以控制、重建和君临东方的一种方式”。后者在《东方学》“绪论”中说：“我发现，米歇尔·福柯在其《知识考古学》和《规训与惩罚》中所描述的话语观念对我们确认东方学的身份很有用。我的意思是，如果不将东方学作为一种话语来考察的话，我们就不可能很好地理解这一具有庞大体系的学科，而在后启蒙（Post-Enlightenment）时期，欧洲文化正是通过这一学科以政治的、社会学的、军事的、意识形态的、科学的以及想象的方式来处理——甚至创造——东方的。”^①

在西方现代性观念纵深研究中国形象，涉及知识与想象、价值与权力两方面的问题。后殖民主义文化批判改变了我们的研究模式，^②中国形象研究中“他者”话语的知识与权力“共谋”的结构关系凸显出来。西方现代性文化构筑中国形象，重要的是确立中国形象在西方的世界观念秩序中的位置，以及中国形象与西方文化在西方自我认同过程中形成的差异对立、优劣等级的关系。启蒙大叙事构筑的世界观念秩序，建立在一系列二元对立范畴上，是一

① [美]爱德华·W. 萨义德：《东方学》，王宇根译，三联书店，1999年，第4—5页。

② 陈燕谷认为，后殖民主义文化批判发起了比较文学研究的第三种模式，其中话语、知识、想象与权力等概念成为比较文学研究的核心概念。陈燕谷发表于《中国社会科学院院报》（2004. 2. 24）的文章《比较文学与“新帝国文明”》值得关注，该文清理出比较文学的四种研究模式。陈燕谷指出，比较文学的发展“与当时世界的政治、经济和文化状况密切相关”，历史上比较文学已经出现过三种研究模式，“所谓的影响研究发端于民族国家在欧洲得到确立的时期，其背后的推动力就是现代民族主义。‘莎士比亚在德国’、‘歌德在法国’曾经被讥笑为‘文学贸易’，但的确是这种模式的比较研究的经典性课题。第二个阶段叫平行研究，是冷战时期的主导性研究模式。这个时期的文学研究最忌讳政治、经济或意识形态等‘外在因素’的干扰，所以比较文学致力于不同文学的‘内在价值’的比较，相应流行的就是‘莎士比亚与汤显祖’一类的题目。继之而起的新模式没有一个公认的名称，但是和所谓的后殖民批评有着明显的关系，甚至可以把后殖民批评称为比较研究的第三种模式。这种模式从后结构理论吸取了‘话语’、‘权力’等概念，致力于清算伴随着资本主义扩张的帝国主义和殖民主义，尤其是其文化方面的问题。这种批评的所谓‘后’字既有‘反对’的意思，也有‘在……之后’的意思。现在我们也许有理由提出比较研究的第四种模式，也就是‘新帝国治下的比较研究’。后殖民批评的假设前提是正式的帝国/殖民主义时代已然成为历史。在（转下页）

种知识秩序,每一个民族都被归入东方或西方、专制或自由、停滞或进步、野蛮或文明的对立范畴;也是一种价值等级秩序,每一种文明都根据其在世界与历史中的地位,确定其优胜劣败的等级。中华帝国在精神上是愚昧的、道德上是堕落的、政治上是专制的、历史上是停滞的,与西方的现代性价值构成根本的对立。在这种意义上,中国形象的功能不只是在知识与想象层面上作为“他者”帮助西方现代文化完成自我认同并确认西方中心的地缘文明秩序,还在价值与权力层面上配合、协调、支持西方现代殖民主义与帝国主义扩张,为掠夺与征服提供意识形态性的“正义理由”。

意识形态化的中国形象,既能为西方现代性自我认同提供想象的基础,又能为西方殖民扩张提供有效的“思想工具”,是西方殖民主义帝国主义意识形态有效的组成部分。东方专制的暴政、永远停滞的文明、野蛮愚昧的民族,自身是没有意义的,它只能成为西方现代性自我确认的一面镜子;自身也不能拯救自身,只有接受西方民族的冲击。西方现代性视野内有关中国的停滞、专制、野蛮的形象,只有在西方现代化历史与现代性思想结构中,在知识与权力两个方面与两个方面或显或隐的协调关系中,才能得到透彻的解释。了解这一点是有意义的,它使我们有一种“独立的批判意识”,在后殖民主义时代不至于陷入一种“自我他者化”的陷阱,失去中国现代性自我的文化主体;了解这一点也是危险的,它可能助长一种民族主义激情,在新帝国主义与后极权主义时代,丧失政治理性成熟的机会。

(接上页)第二次世界大战之后这一点已经成为普遍的共识,当时不同政治阵营能够加之于对方的最严厉的谴责莫过于‘帝国主义’了。这种共识是后殖民批评能够立于不败之地的先决条件,当‘帝国’去而复返,上述先决条件不复存在,自然意味着后殖民批评不再具有不证自明的有效性。今天这种情况正在发生,比较研究必须在新帝国条件下重新界定自己的任务和方向。”

西方曾在文艺复兴与启蒙运动时代开放的乌托邦叙事中赞美中国,又在殖民主义与帝国主义自足的意识形态叙事中排斥中国。分析任何一种中国想象,面对的直接问题都是该形象意义构成的历史文化语境。中世纪晚期西方象征君权与财富的中国形象,与蒙元帝国的扩张与西方现代资本主义萌芽直接相关;孔教理想国的出现,主要是耶稣会传教策略与启蒙哲学家政治企划的产物;启蒙运动前后西方的中国形象的转变,是以西方现代化工业革命、殖民扩张、现代性观念确立为触机的;种族主义社会进化论意识形态中被否定的中国形象,是维护殖民主义帝国主义扩张利益的工具;20世纪西方的中国形象的每一次反复,都牵涉到中西关系、世界地缘政治格局以及西方社会内部文化思潮的变动,自由主义传统、左翼文化思潮或新保守主义政治哲学的兴衰,直接决定中国形象的表征。研究中国形象,必要的历史研究与哲学、心理学层面上的形象分析同样重要,它可以使我们发现形象的内在意义,发现隐藏在形象中的某种“文化霸权所具有的令人生畏的结构”^①。

西方的中国形象研究,属于一种跨文化、跨学科的观念史研究,而且是对西方现代观念史的研究。它建立在“异域形象作为文化他者”的理论假设上,在西方现代性自我确证与自我怀疑、自我合法化与自我批判的动态结构中,解析中国形象,在跨文化公共空间中,分析中国形象参与构筑西方现代性经验的过程与方式。

我们在跨文化观念史意义上研究中国形象,至少有三个层次

① 萨义德认为,研究西方的东方学话语如何将东方当作“他者”构筑其知识谱系,有三重意义“第一,以一种前所未有的方式将他们的学术谱系呈现在他们面前;第二,对他们的著作大多依赖的、常常是未受质疑的那些假定提出批评,希望引起进一步的讨论。……所有这些问题都不仅与西方关于他者的概念和对他者的处理有关,而且与西方文化在维柯所说的民族大家族(the world of nations)中所起的极为重要的作用有关。最后,对所谓‘第三世界’的读者而言,这一研究……是理解西方文化话语力量的一个途径,……显示文化霸权所具有的令人生畏的结构,以及特别是对前殖民地民族而言,将这一结构运用在他们或其他民族身上的危险和诱惑。”见〔美〕爱德华·W. 萨义德:《东方学》,王宇根译,第32—33页。

上的问题值得注意：一、西方的中国形象是如何生成的。在理论上，它必须分析西方的中国形象作为一种有关“文化他者”的话语，是如何结构、生产与分配的；在历史中，它必须确立一个中国形象的起点，让西方文化中中国形象的话语建构过程，在制度与意义上都可以追溯到那个原点。二、中国形象的话语传统是如何延续的。考察西方关于中国形象叙事的思维方式、意象传统、话语体制的内在一致性与延续性，揭示西方的中国形象在历史中所表现出来的某种稳定的、共同的特征，趋向于类型或原型并形成一种文化程式的过程。三、中国形象是如何在西方文化体系中运作的。它不仅在西方现代性观念体系中诠释中国形象的意义，而且分析西方的中国形象作为一种权力话语，在西方文化中如何规训化、体制化，构成殖民主义、帝国主义、全球主义意识形态的必要成分，并参与构筑西方现代性及其文化霸权。

“剖析与综观一个时代的基本精神内涵，是一项兼有历史学家之批判性事实研究和哲学家之架构性想象的使命。”^①笔者曾经就基本史料与论题，做过一些初步的研究，^②在此基础上，本书希望为西方的中国形象研究，提供一种历史格局与逻辑框架，使该领域的研究走向理论的自觉。这是一项艰辛的尝试，很可能落空，但却不得不开始。因为整个研究领域已经展开，问题开始追问我们。

① [德]特洛尔奇：《基督教理论与现代》，朱雁冰等译，华夏出版社，2004年，第42页。

② 见周宁编著：《2000年西方看中国》上、下卷，团结出版社，1998年；周宁著/编注：《中国形象：西方的学说与传说》（共八卷：《契丹传奇》、《大中华帝国》、《世纪中国潮》、《鸦片帝国》、《历史的沉船》、《孔教乌托邦》、《第二人类》、《龙的幻象》），学苑出版社，2004年。

目录

上 卷

| | |
|----|---------------------------------|
| 1 | 谢 启 |
| 1 | 前 言 |
| 1 | 第一编 天朝遥远：从一种传奇到另一种传奇 |
| 1 | 引 言 |
| 11 | 第一章 大汗的大陆：把最高级的描绘留给了中国 |
| 11 | 1. 《马可·波罗游记》、《曼德维尔游记》与《鄂多立克东游录》 |
| 20 | 2. 异域形象异想天开 |
| 25 | 3. 财富与君权的象征 |
| 35 | 第二章 中国形象：传奇与地理之间 |
| 35 | 1. 《马可·波罗游记》：从虚构读到真实 |
| 42 | 2. 半真半幻的国度 |
| 48 | 3. 地理上“远东最遥远的帝国” |
| 53 | 第三章 大中华帝国：统治最为完善的国家 |
| 53 | 1. 《大中华帝国志》：塑造一个真实的、制度完美的帝国 |
| 59 | 2. 一种新的中国形象类型出现了 |

| | |
|-----|---------------------------------|
| 65 | 3. “揭示伟大中国的一些最基本的意义” |
| 70 | 第四章 大汗的大陆·大中华帝国·孔夫子的中国 |
| 77 | 第五章 孔夫子的中国:用一盏灯点亮另一盏灯 |
| 77 | 1. 汉字与汉籍的普世奥义 |
| 85 | 2. 《孔夫子:中国哲学家》:介绍一个思想的中国 |
| 90 | 3. 回到莱布尼茨:最美好的愿望 |
| 100 | 4. 从自然神学到自然哲学 |
| 111 | 5. 从自然哲学到政治哲学 |
| 120 | 6. 从政治哲学到政治经济学 |
| 135 | 第二编 永远的乌托邦:两种现代性期望中的中国形象 |
| 135 | 引 言 |
| 142 | 第一章 发现“孔教理想国” |
| 142 | 1. 同一叙事:发现乌托邦与发现中华帝国 |
| 149 | 2. “发现”的乌托邦想象传统 |
| 156 | 第二章 发现“孔教理想国”的意义 |
| 156 | 1. 地理大发现文化、乌托邦传统与现实政治关怀 |
| 163 | 2. “孔教理想国”:一个世纪的政治哲学期望 |
| 170 | 第三章 在开明专制主义的政治期望中 |
| 170 | 1. “哲人王统治下人民的真正幸福” |
| 177 | 2. 将中国政体当作举世楷模的最完美的政体 |
| 184 | 第四章 历史不容乌托邦 |
| 184 | 1. 破除幻象:国王不可能成为哲人王 |
| 193 | 2. “孔教理想国”终归还是乌托邦 |

| | |
|-----|------------------------------------|
| 200 | 3. 破除幻象:哲学家更不能成为国王 |
| 207 | 第五章 乌托邦化的中国形象:从社会现代性转入审美现代性 |
| 207 | 1. “孔教理想国”消失在西方社会现代性期望中 |
| 215 | 2. “中国情调”出现在现代主义的审美期望中 |
| 221 | 第六章 中国情调:现代主义的审美过剩与道德重建 |
| 221 | 1. 逃向“多愁善感的爱情国度” |
| 229 | 2. “中国佬”的家乡是高尚淳朴的牧歌田园 |
| 237 | 第七章 乌托邦化的中国形象的传统、类型与转型 |
| 237 | 1. 孔教理想国·中国情调·红色圣地 |
| 243 | 2. 若干世纪里连绵不断的集体白日梦 |
| 250 | 3. 直到发现红色边区——“一个柏拉图理想国的复制品” |
| 255 | 第八章 “红色圣地”:乌托邦化中国形象的期望与绝望 |
| 255 | 1. 一个生活在未来的光明中的国家 |
| 263 | 2. 红色朝圣:新天地的旧梦想 |
| 283 | 第三编 意识形态或乌托邦:中国形象的历史脉络与意义幅度 |
| 283 | 引 言 |
| 293 | 第一章 “中国潮”:潮起潮落 |
| 293 | 1. “中国潮”起 |
| 300 | 2. “中国潮”落 |

| | |
|-----|------------------------------|
| 305 | 3. “中国潮”落之后的阴影 |
| 313 | 第二章 1750:中国形象转型的现实与观念语境 |
| 313 | 1. 转折点或分界点:西方现代资本主义扩张的两个阶段 |
| 323 | 2. 转折点或分界点:西方的两种东方神话 |
| 335 | 3. 转折点或分界点:西方现代性精神结构的转型 |
| 344 | 第三章 形象·类型·原型:中国形象的乌托邦化与意识形态化 |
| 353 | 第四章 中国形象:隐藏了欲望与恐怖的梦乡 |
| 353 | 1. “黄祸”恐慌:想象·现实·游戏 |
| 365 | 2. 对“大地”的向往:赞美与恩抚 |
| 379 | 3. 世纪噩梦:从“黄祸”到“红祸” |
| 394 | 4. 精神分裂的中国形象 |
| 402 | 第五章 “他乡是一面负向的镜子” |

下 卷

| | |
|-----|----------------------------|
| 415 | 第四编 停滞的帝国:西方进步大叙事中的中国形象 |
| 415 | 引 言 |
| 424 | 第一章 从中国发现世界历史 |
| 424 | 1. 中国历史悠久是一种荣耀 |
| 429 | 2. 当历史悠久意味着历史停滞时,荣耀也就变成了耻辱 |
| 434 | 第二章 在进步史观中发现中国历史的停滞 |
| 434 | 1. 像中国那样使一切僵固不变 |
| 439 | 2. 古老的文明为什么进步微乎其微 |

| | |
|-----|---------------------------------|
| 447 | 3. 所有民族国家都必须先在历史中确认自己的位置 |
| 453 | 第三章 在进步秩序中“发明”停滞的帝国 |
| 453 | 1. 进步秩序的“他者”——停滞的帝国 |
| 458 | 2. 让停滞的帝国出现在人类历史的起点上 |
| 464 | 3. 中华帝国是一个只属于空间的帝国 |
| 471 | 第四章 从进步到进化：想象停滞的帝国消亡 |
| 471 | 1. 停滞在种族进化的行旅上 |
| 479 | 2. 从进步到进化，从世界知识到世界霸权 |
| 488 | 3. 古老中国的末日与亚洲新纪元的曙光 |
| 497 | 第五章 停滞或进步：中国现代性的他者困境 |
| 497 | 1. 停滞的帝国：中国现代性的自我东方化认同 |
| 504 | 2. 超越中国现代性的他者困境：只有马克思主义才能救中国 |
| 513 | 第六章 从停滞到进步：中国历史形象的断裂与转型 |
| 513 | 1. 停滞的中华帝国形象断裂 |
| 522 | 2. 进步的中国：中国历史形象转型 |
| 539 | 第五编 东方专制帝国：西方自由大叙事中的中国形象 |
| 539 | 引 言 |
| 551 | 第一章 东方专制主义：西方地缘政治想象的古典遗产 |
| 551 | 1. 专制主义是蛮族政治，都是东方的 |
| 560 | 2. 但东方国家未必都是专制主义，中国例外 |

| | |
|-----|-------------------------------------|
| 569 | 第二章 中华帝国与东方专制主义：若即若离 |
| 569 | 1. 开明君主制使中华帝国超越东方专制主义 |
| 577 | 2. 东方专制没有例外，包括中华帝国 |
| 585 | 第三章 东方专制主义话语“收编”中国形象：从迟疑到确立 |
| 585 | 1. 中华帝国的东方专制主义，说可疑也可信 |
| 592 | 2. 中华帝国的东方专制主义形象最终确定 |
| 601 | 第四章 中华帝国成为东方专制主义的典型 |
| 601 | 1. 极远的东方与极端的东方专制主义 |
| 610 | 2. 不断推展的东方专制主义地平线 |
| 618 | 第五章 追索东方专制主义话语谱系，从政治哲学到政治经济学 |
| 618 | 1. 普天之下，莫非王土：东方专制主义的真正基础 |
| 629 | 2. 东方天朝与“亚细亚生产方式” |
| 637 | 第六章 中华帝国的东方专制主义话语：规训与活力 |
| 637 | 1. 东方专制主义是难以动摇的前提 |
| 645 | 2. 东方专制主义不断焕发的理论活力 |
| 655 | 第七章 中华帝国的东方专制主义：理论还是传说？ |
| 655 | 1. 卡夫卡的“长城帝国”：像是理论的传说 |
| 665 | 2. 魏特夫的“治水帝国”：像是传说的理论 |
| 675 | 第八章 中华帝国的东方专制主义：神话或叙事 |
| 675 | 1. 原来是现代性想象中的恐怖故事 |
| 683 | 2. 所有的故事竟然是同一个故事 |

| | | |
|-----|----------------------------------|---|
| 697 | 第六编 野蛮的帝国：西方文明大叙事中的中国形象 | |
| 697 | 引 言 | |
| 706 | 第一章 西方现代性二元对立的世界想象 | |
| 706 | 1. “那里的一切都是截然相反的” | |
| 711 | 2. 截然相反的世界：古代与现代、东方与西方 | |
| 717 | 3. 截然相反的世界的意义：文明与野蛮 | |
| 726 | 第二章 野蛮主义信条下的中国形象 | |
| 726 | 1. 野蛮之东方：古老的想象系谱 | |
| 731 | 2. 野蛮之东方：中华帝国堕落到野蛮贫困 | |
| 735 | 3. 野蛮之东方：中国形象的东方主义黑暗背景 | |
| 748 | 第三章 中华帝国野蛮的“东方性” | |
| 748 | 1. 封闭自大崇古守旧 | |
| 756 | 2. 麻木僵化腐败残暴 | |
| 766 | 3. 从败坏的德行到卑劣的族性（一） | |
| 774 | 4. 从败坏的德行到卑劣的族性（二） | |
| 782 | 第四章 塑造“野蛮的中国人” | |
| 782 | 1. 野蛮化策略：将中国人“物种化”与恐怖化 | 7 |
| 789 | 2. 野蛮化策略：将中国人异类化与漫画化 | |
| 796 | 第五章 文明征服野蛮：“野蛮化”想象中国的霸权意义 | |
| 804 | 第六章 文明的冲突，还是文明与野蛮的冲突 | |
| 814 | 参考文献 | |
| 832 | 译名对照表 | |
| 848 | 索 引 | |
| 861 | 后 记 | |

第一编 天朝遥远： 从一种传奇到另一种传奇

当您以哲学家的身份去
了解这个世界时，您首先把目
光朝向东方……

——伏尔泰

引 言

公元13世纪中叶，蒙古帝国打通欧亚大陆，冒险家大旅行，水天辽阔，欧洲最初的中国形象，就出现在那些旅行故事中。著名的三大游记，《马可·波罗游记》家喻户晓，《曼德维尔游记》是近年来学界的新“发现”，而《鄂多立克东游录》早有了汉译本，却似乎没有什么影响。^①《马可·波罗游记》从历史角度看像传奇，真人真事真

1

^① 笔者在《光来自东方》中介绍《曼德维尔游记》，该书1998年由深圳海天出版社出版，同年由团结出版社出版；由本人编著的《2000年西方看中国》，收入了黄素华女士翻译的《曼德维尔游记》中有关中国的部分；2001年，任虹女士翻译出《曼德维尔游记》全文，收入本人编著的《契丹传奇》，2004年由学苑出版社出版。而早在2000（转下页）

书,看上去却多有不可思议不可考证之处;从传奇角度看又像历史,毕竟看上去难以置信的内容,却合情合理,即使没有马可·波罗其人,马可·波罗东游其事,蒙元世纪里也一定有这样的人、这样的事,可以写成这样的书,因为当时历史记载中有名有姓的到过中国的欧洲旅行家,就不下百人。

中世纪晚期西方的中国形象,指马可·波罗前后 200 年间(1250—1450 年前后)西方不同类型的文本构筑的有关中国的形象,其中有真实也有虚构,经常是真实与虚构难以分辨;其中有知识也有想象,往往是知识与想象纠缠在一起。《马可·波罗游记》真伪难辨,当时人们送他一个“吹牛大王”的绰号,不是因为他讲得太传奇,而是因为他硬要证实人们以为是传奇的东西原来是历史,与人们想象的不一样。《曼德维尔游记》是一部不折不扣的伪书,把假的说得像真的一样,首先按照《圣经》传说写西亚,到处充满圣迹;旅行到中国,赞美蛮子的财富,把大汗写成亚瑟王式的传奇人物。《曼德维尔游记》当年比《马可·波罗游记》流行更广,因为《曼德维尔游记》描写的东方,与当时人们想象的完全一样,所以最受欢迎。从著名的游记中解读中世纪晚期欧洲的中国形象,这部书非常重要,它不仅投合了当时欧洲人关于中国的集体想象,而且广为流传,进一步影响了这种想象。

2

游记的意义涉及“形象”概念本身以及我们研究的理论前提。西方的中国形象是西方社会文化对异域中国的一般想象或集体想象。在跨文化研究框架内研究西方的中国形象,首先面临的问题

(接上页)年中外关系史学会的年会(兰州)上,耿昇先生便提交了有关《曼德维尔游记》的专题论文。就笔者所知,近期葛桂录先生再次将《曼德维尔游记》全文译出,收入钱林森先生主编的“走近中国”文化译丛,即将出版。何高济先生翻译的《鄂多立克东游录》,1981年由中华书局出版。

是,我们从什么角度提出问题。如果从形象学角度提出问题,关注的不是特定时代中国知识或观念的真伪,而是形象的构成与象征意义。“形象”指某种掺杂着知识与想象的“表述”(representation)或话语(discourse)^①“并不代表形象之外的任何东西”^②。跨文化形象学研究作为一种社会文化集体想象的中国形象,首先分析特定时代出现在不同文本中中国形象的意义结构与文化功能,然后比较不同类型文本中的中国形象,发现某些重复话题,诸如“大汗的大陆”疆域广阔、物产丰富、城市繁荣、宫殿壮丽;大汗拥有无尽的财富与无上的君权等。这些共同的观念、意象、词汇与修辞体系使不同文本中的中国形象趋向类型化、符号化,成为一种话语方式或思维方式。

① 霍尔(S. Hall)研究文化的意义时使用“表述”,他认为“表述”是同一文化内部成员生产与交换意义的基本方式,它将观念与语言联系起来,既可以指向现实世界,也可以指向想象世界。参见 *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, edited by Stuart Hall, London: The Open University, 1997, Chapter I, “The Works of Representation”。萨义德指出:“真正的问题却在于,究竟能否对某个东西进行正确的表述,或者,是否任何以及所有的表述,因其是表述(representations),都首先受表述者所使用的语言,其次受表述者所属的文化、机构和政治氛围的制约。如果后一种情况(我相信如此),那么,我们必须准备接受下面这一事实:一种表述本质上(eoipso)乃牵连、编织、嵌陷于大量其他事物之中的,唯独不与‘真理’相联——而真理本身也不过是一种表述。”〔美〕爱德华·W. 萨义德:《东方学》,王宇根译,第349页。“话语”是在特定社会文化语境中生产与组织意义的方式。在早期结构主义语言学中,话语仅指语言结构意义的一段话,英美新批评使用的话语基本上等同于文学类型(Genre)概念。赋予话语以普遍的文化研究意义的是福柯(M. Foucault)。话语是在语言中系统地组织人的社会经验的表意并构筑知识的方式,它树立所谓知识的尺度与制度,同时具有控制与排斥的双重功能。参见 *A Dictionary of Cultural and Critical Theory*, edited by Michael Payne, Blackwell Publishers, 1996; *Critical Terms for Literary Study*, edited by Frank Lentricchia and Thomas McLaughlin, University of Chicago Press, 1990; *Key Concepts in Cultural Theory*, by Andrew Edgar & Peter Sedgwick, Routledge, 1999 与 *A Concise Glossary of Cultural Theory*, by Peter Brooke, Oxford University Press, 1999 中“Discourse”辞条的解释。

② *Archetypal Psychology: A Brief Account*, by James Hillman, Spring Publications, Inc, Dallas, Texas, 1981, pp. 6-7.

我们在形象与形象类型两个层次上分析形象的构成,在形象的隐喻结构中分析形象的意义。任何文化中的异域形象,本身又都是一种象征,是关于形象的构筑者自身、关于本土文化自我与异域文化他者之间关系的隐喻。中世纪晚期西方的中国形象,为什么总是强调或渲染世俗财富与君权,几乎形成一种套话?其文化语境与功能何在?形象是他者的形象,而所有的他者形象,都起于自我意识。文化研究中的“他者”概念主要来自于福柯与萨义德的理论,指一种文化为确立以自身为中心的价值与权力秩序并认同自身,而塑造的一个与自身对立、或高于或低于自身的文化影像。文化“他者”作为特定文化共同体中言说异域的公共话语,与它所指涉的现实对象没有多少必然关系,却更多地表现着文化主体自身的观念、想象、价值、信仰与情感。^①中世纪晚期西方强调或渲染世俗财富与君权的中国形象类型,象征或隐喻表达的内容,或许与那个时代萌芽中的现代资本主义商业精神与世俗绝对主义君主政治期望相关,人们用一种异域形象表达隐约意识到的、难以承认或不易说明的时代精神?

西方的中国形象是西方现代文化精神的隐喻。跨文化的中国形象研究,首先要明确我们从什么角度提出问题,其次是在什么深度上分析问题。我们从形象学角度提出问题,又进一步在西方现代文化或现代性精神的深度上分析问题。欧洲中世纪晚期的中国形象,是蒙元世纪大旅行的产物,是萌芽中的西方现代世俗资本主义商业精神与绝对主义君主政治期望的表征。在西方现代性的精神起点上,可能有中国形象的灵感。提出这个假设,不仅对西方的中国形象史研究是重要的,对西方现代性研究,也有新的启示。研究西方的中国形象,不是研究中国历史,而是从一个侧面一个角度研究西方的文化史或观念史,在不同文化的跨文化空间中研究现

^① 参见 *Key Concepts in Cultural Theory*, by Andrew Edgar & Peter Sedgwick, 与 *A Concise Glossary of Cultural Theory*, by Peter Brooke, 中 Other 辞条的解释。

代性的生成过程与意义。

马可·波罗时代的中国形象,凸显的是物质文明方面的意义,作为世俗财富与君权象征的中国形象类型,到文艺复兴高潮与地理大发现时代来临,被另一种中国形象的类型取代了。门多萨时代的“大中华帝国”形象,强调的是中国文明制度上的完善,中华帝国皇帝贤明、官吏廉洁、百姓勤劳,帝国强大、人口众多,却爱好和平,历史悠久、技术发达,却民风淳朴。“大中华帝国”的中国形象类型,表达了文艺复兴时代西方开放自由的精神,人们关注现世生活,试图在中世纪基督教神权瓦解后,建立一个合理的世俗政治秩序,发展商业贸易与科学技术。任何时代西方的中国形象的意义,最终都要到那个时代西方的社会文化精神中去寻找。

门多萨时代的中国形象出现了一种新的类型,它一方面使中国形象从市民传奇进入上层社会与知识阶层关注的“历史”,另一方面又开始了新的意义上的再传奇化过程,制度文明上优越的中国形象,逐渐成为社会政治期望的乌托邦。本书将在第二编中专题讨论这个问题。不同形象类型中,中国分别以不同的方式被感知、想象、表述、交流;形象不同,形象的意义也各不相同。从“大中华帝国”的形象类型中,我们感受到地理大发现与文艺复兴时代西方对国家—教会—统性社会秩序的向往。宗教改革、文艺复兴、资本主义经济、绝对主义政治,动摇了中世纪教会—统型社会结构,近代西方社会分化与危机造成的恐慌与焦虑,有意识或无意识地表现在对大中华帝国的羡慕与颂扬中。

跨文化的形象学研究是一种深度观念史研究,同时需要“历史学家之批判性事实研究和哲学家之架构性想象”^①的能力。以往建立在资料的整理与描述基础上对中国形象的研究,已经展示了西方的中国形象史的广阔视野。目前的问题不是继续描述、罗列中国形象的资料,而是从资料中发现历史的轨迹与逻辑的结构。

^① [德]特洛尔奇:《基督教理论与现代》,朱雁冰等译,第42页。

马可·波罗时代与门多萨时代的中国形象,同样渲染中国的伟大,但意义已经不一样了。不同时代的形象类型,往往并不是前后承接的,也没有所谓知识的进步假设的那种累积的连续性,某些语词、概念、意象、象征、主题保留下来,造成一种一致性幻觉,实际上它们的意义已经不同。“大中华帝国”的中国形象继承了“大汗的大陆”的中国形象的一些内容,不断美化中国形象,同时也将形象的表现侧面从器物转向制度。

“孔夫子的中国”形象在17世纪中叶出现在西方思想界。“孔夫子的中国”同样在表述一个伟大的中国,但伟大中国之伟大,已经不在器物,也不仅在制度,更重要的是思想文化。“大中华帝国”形象应该具有一种精神主体,那就是孔夫子的道德哲学。耶稣会士们努力证明,儒家经典与旧约神学有着共同的精神,中国曾有过一个被人遗忘了的、真正的上帝的时代,埋藏在那些被人误解的先秦典籍中。汉语的书面语言几千年不变如一,是人类建造“巴别塔”之前讲的那种统一的语言。传教士们翻译中国儒家经典,说明孔夫子的道德哲学在中国创立了一个开明仁慈的君主政体、一个知书达理的民族、一种吟诗作画尚美的文化。哲学家则根据这些经典中的思想原则,批判欧洲的暴政恶俗,伏尔泰说欧洲王公贵族及商人们发现东方,追求的只是财富,而哲学家在东方,发现了一个全新的精神世界。

西方现代先后出现了三种中国形象类型:“大汗的大陆”、“大中华帝国”、“孔夫子的中国”,决定着1250—1450、1450—1650、1650—1750年三个时段西方不同类型的文本对中国的表述策略。我们研究三种中国形象类型,一是要描述这些类型的特征、揭示其潜在的一致性秩序或形象代码;二是把它们当作中国形象建构与交换的意义原则,分析它们在一般社会想象层面上如何决定中国形象,哪些特征被表现并重复表现,哪些特征被忽略、遮蔽。“大汗的大陆”形象凸显中国的世俗财富与君权,对后世西方强调的中国

文化的某些特征,诸如汉字、茶叶、缠足、筷子,视而不见^①;“大中华帝国”形象夸大中国制度文物的优越,对利玛窦等人揭示的“中国陋俗”,诸如算命炼丹、溺婴鬻女、酷刑枉法、多疑怯懦,视而不见。这些形象选择建构的策略,是由不同时代不同的形象类型决定的。“孔夫子的中国”形象类型出现,强调中国形象的思想文化侧面,最初的器物层面的意义反而被忽略或遮蔽了。

三种中国形象类型进入西方现代文化,经历了器物、制度、思想三个阶段,犹如西方文明进入中国,也经历了类似的三个阶段。“大汗的大陆”、“大中华帝国”、“孔夫子的中国”,分别强调中国形象的不同意义侧面,把对中国的想象与热情,先后投注到物质财富、制度文明与思想信仰方面。最后是“孔夫子的中国”形象,成为启蒙主义者笔下宗教思想、哲学思想、政治思想、经济思想的隐喻。我们在一般社会想象意义上讨论西方的中国形象,不仅关注不同时代流行的特定的中国形象如何表述,如何构成意义,而且更重要的是,发现西方的中国形象在不同社会文化语境下发生演变、断裂或延续、继承的方式,揭示西方中国形象叙事中那种普遍的、稳定的、延续性的特征,以及这种特征与特定文化历史的关系。西方现代文化中先后出现的三种中国形象类型,恰好对应着西方现代历史中的一个特殊时段——西方现代文化的形成阶段或现代性自我奠基的阶段。

1250年前后是西方世界经济体系与世界知识体系的起点,也

① 有人因此怀疑马可·波罗没有到过中国,否则不应该在游记中不提汉字、茶叶与长城。有人从历史考证的角度证明,马可·波罗没有提到汉字、茶叶、缠足、筷子,是因为他生活在蒙古人与西域人中间;没有提到长城,是因为当时长城年久失修不足观……此类争论颇多,例见弗朗西斯·伍德:《马可·波罗到过中国吗?》,洪允息译,新华出版社,1997年,“第八章 挂一漏万”、“第十一章 漏掉万里长城”;杨志玖、黄时鉴的相关论述,见《中西文化交流先驱——马可·波罗》,中国国际文化书院,商务印书馆,1995年。实际上,还有一个观念史的论说角度,那就是“视而不见”。中世纪晚期欧洲文化对中国形象的期待视野,强调、凸显了财富与威权的侧面,有时让人感觉夸大到难以置信;忽略、遮蔽了汉文化生活的一些特征,同样会让人感觉难以置信。

是西方的中国形象的起点。将西方的中国形象的起点确定在1250年前后,不仅确定了西方的中国形象史的起点,还假设了西方的中国形象史的现代意义与语境。^①西方的中国形象的起点与西方现代史与现代性思潮的起点重合,提出了西方的中国形象的现代性意义与语境。1250年前后到1750年前后的五百年间,是西方社会文化从中古进入现代的过渡转型期。西方现代文化的发展,经历了一个漫长的时期。现代制度与观念的某些因素,早在中世纪晚期就已经出现了,而直到启蒙运动,才最终确立。德国自由主义神学家特洛尔奇认为,在西方现代文化历史上,有必要区分“近代”与“现代”概念。“近代”指现代性社会结构因素在中世纪晚期出现到启蒙运动时期最后确立这一时段。中世纪基督教伦理主导的“统一的文化价值”,大约在13世纪出现分化,这种分化离异逐渐加剧,西方现代文化结构最终形成于18世纪启蒙精神中。用特洛尔奇的话说,“真正现代的精神世界”,“滥觞于中世纪的内在发展、文艺复兴运动和新教,经过中世纪晚期的城市文化、新教教会文化和反对宗教改革的天主教—罗马教廷文化的酝酿阶段,最后在启蒙运动,英国、美国与法国的革命洗礼中达到完全独立。当今生活的一切重要特征都起源于此……”^②

① 人们通常将1500年当作世界现代史的起点,但学界也有人认为,现代的源头可以追溯到13世纪(见刘小枫:《现代性社会理论绪论》,上海三联书店,1998年,第20页)。黑格尔曾将地理大发现、文艺复兴、宗教改革这三个里程碑式的事件当作现代的起点([德]黑格尔:《哲学史讲演录》,贺麟、王太庆译,商务印书馆,1982年,第四卷,第3页;〔德〕黑格尔:《历史哲学》,王造时译,上海书店出版社,1999年,第424页)。而无论是地理大发现还是文艺复兴,源头都可以追溯到蒙元世纪的大旅行(详细论述见周宁:《风起东西洋》,团结出版社,2005年,第一章)。“在中世纪和文艺复兴之间划出一道明显界限的每一尝试,都会把这一界限一再地向前推移。那些一贯被认为是文艺复兴特征的观念和形式,已被证实早在13世纪就已存在。”(赫伊津哈:《中世纪的衰落》,刘军等译,中国美术学院出版社,1997年,第282页。)

② [德]特洛尔奇:《基督教理论与现代》,朱雁冰等译,第44页。特洛尔奇有关西方现代精神形成的历史分析,参见该书所选《现代精神的本质》一文与刘小枫在《现代性社会理论绪论》一书中的介绍,刘小枫:《现代性社会理论绪论》,第66—78页。

“大汗的大陆”、“大中华帝国”、“孔夫子的中国”，三种中国形象类型先后出现，恰好对应着特洛尔奇划分的西方现代精神结构形成的“近代”时期。研究西方现代精神结构的形成期的中国形象，根据与意义在于：首先，中国在西方文化视野内作为一个想象的“异度空间”，远比作为一个现实中的国家重要。实际上，尽管中西全海程交通已经开辟，贸易与传教方面的交往也已开始，但直到18世纪茶叶-鸦片贸易开展之前，中西之间的现实交往的规模非常小。中国更多是作为一个“想象的异邦”出现在西方文化中。其次，作为“想象的异邦”出现的中国形象，确立了西方文化自我与他者之间差异的“距离”，也确立了西方现代文化现实与理想之间的“距离”。这个距离使西方文化不断美化、乌托邦化中国形象，在一个谦逊开放、自由进取、批判反思的时代，中国形象为形成中的西方现代精神树立了一种自我超越的尺度。

在西方现代文化或现代性语境中开展的中国形象研究，建立在“异域形象作为文化他者”的理论假设上，关注在跨文化公共空间中，西方利用中国形象完成现代性自我奠基的问题。中国形象是如何参与构筑西方现代性经验的？在西方从中古进入现代的分化复杂、开放变动的精神结构中，三种中国形象类型作为文化他者，究竟具有什么意义？如何表现了西方近代出现的城市观念、君主国家观念、世俗资本主义精神、自然意识与科学意识、理性哲学与政治哲学、历史思想与艺术灵感？而这些问题最终将落实到两个方面：一、这一时期西方文化精神结构如何塑造中国形象；二、中国形象如何表现西方开放的、自我批判与自我超越的现代精神。

1250年前后到1450年前后，是西方从中世纪进入现代的转折期。其间生成的中国形象，成为西方最初萌发的现代性精神的象征。1450年前后到1650年前后，基本上对应着沃勒斯坦提出的“延长的16世纪”，其间西方发动的现代世界体系形成了。西方现代文化意义在不同侧面展开，在新的世界观念体系中，西方现代性自我意识也形成了。“延长的16世纪”是西方现代文化自觉的

时段,也是西方的中国形象自觉的时段。中国形象从马可·波罗时代的传奇视野进入门多萨时代的历史视野。在西方文化中,中国尽管依旧遥远,但已经成为一个有地理方位与历史故事的现实的国家。这其中的意义,不仅限于地理大发现时代西方人世界知识的进步,还包括异域想象的文化功能的转变。虚无缥缈的传奇只是一种游戏,可能成为历史运动的灵感,但意义与作用毕竟有限。而一方异域的故事一旦成为历史,也就是说被假设为真实的事件,自我与他者、本土与异域的关系,也就认真化、现实化了,中国形象可能从社会无意识想象进入严肃的文化批判领域。

在西方现代文化或现代性的深度上研究中国形象,要求我们既要掌握中国形象自身的构成、类型化趋势、一致性谱系,又要对西方现代文化的发展与现代性的意义有所了解。西方现代文化精神的形成,是个复杂的过程,自身充满多样性与复杂性、内在矛盾与张力。尤其在“近代”阶段,现代文化观念,诸如民族-国家与民主政治信念,世俗化物质主义与个人主义,科学与进步观念、理性主义哲学等,从传统的、基督教伦理主导的“统一的文化价值”中挣扎分离,最初只能以隐喻的、乌托邦的形式表现出来。此时西方的中国形象,也就在现代性他者的想象中完成,隐喻地、乌托邦式地表现西方现代文化的理想与变革冲动。

1650年前后到1750年前后,西方现代文化进入启蒙时代,西方现代性的知识与价值体系基本形成,中国形象再次为之一变。第三种形象类型“孔夫子的中国”形象,表现的正是现代启蒙文化的某些基本内容,某种类似于世界观性的东西,比如说,科学精神、信仰神学、历史观念、道德与政治批判意识。西方现代文化发展,从制度到观念,逐渐深化,最后也是最彻底地改变西方文化类型的,是一种批判性的、充满想象力的思想。西方现代性精神最终在启蒙运动中确立,西方现代文化对中国形象的乌托邦化“利用”,最终也在“孔夫子的中国”形象中达到顶峰。启蒙精神主导的西方现代文化,成为西方文化的主流,它已经不再需要以隐喻的、乌托邦

的方式表达现代精神,中国形象的正面意义与积极使命,也最终完成了。

第一章 大汗的大陆： 把最高级的描绘留给了中国

1. 《马可·波罗游记》、《曼德维尔游记》与《鄂多立克东游录》

对中世纪晚期的欧洲人来说,大汗统治下的中国,是世界上最神奇美好的地方,它遥远广阔,像另一个星球。1250年前后,修士柏朗嘉宾与鲁布鲁克出使蒙古,隆主麦人安德鲁率领的使团,也到达哈喇和林。然后就是著名的马可·波罗,1275年前后到汗八里(北京)。马可·波罗离开刺桐港(泉州)时,约翰·孟德·高维奴到中国,被教皇任命为汗八里的大主教。鄂多立克1318年从威尼斯出发,沿着马可·波罗返回威尼斯的道路到刺桐,从南到北云游中国6年,离开汗八里的时候,正赶上孟德·高维奴去世。据说此时在中国的拉丁基督教教团,已有上千人。刺桐主教安德鲁在泉州城外半里路,有一座“华丽舒适”的天主教堂,可供20位教友住宿。1339年,教皇的使节约翰·马黎诺里从那不勒斯启程,三年后到达中国,在汗八里住了三年,返回欧洲的时候,距离柏朗嘉宾东行,已经整整一个世纪。

从1245年柏朗嘉宾出使蒙古,到1347年马黎诺里从刺桐登船返回欧洲,蒙元世纪间到中国的欧洲人,历史记载中有名有姓的,就不下100人。从1247年柏朗嘉宾写作《蒙古行记》到1447年博嘉·布拉希奥里尼完成他的《万国通览》,整整200年间,西方不同类型的文本中——其中包括游记、史志、书简、通商指南、小说

诗歌——都出现有关中国的记述。这些文本现存的主要有：《柏朗嘉宾蒙古行记》(1247年)、《鲁布鲁克东行记》(1255年)、《马可·波罗游记》(约1299年)、孟德·高维奴等教士书简(1305—1326年)、《鄂多立克东游录》(1330年)、《大可汗国记》(约1330年)、《通商指南》(约1340年)、《马黎诺里游记》(1354年)、《曼德维尔游记》(约1350年)、《十日谈》(1348—1353年)、《坎特伯雷故事集》(1375—1400年)、《克拉维约东使记》(1405年)、《万国通览》(1431—1447年)、《奉使波斯记》(1436—1480年)。

现实世界的旅行，将商人传教士带到中国，是中西交通史上划时代的大事；文本世界中的旅行，将中国形象带回欧洲，改变了欧洲人的世界观念，是西方文化史中的大事。我们从“大汗的大陆”这个起点开始研究西方的中国形象。此时西方观念中的“中国”，与其说是一个明确的国家，不如说是一片模糊的大陆，遥远、广阔、神秘。

柏朗嘉宾与鲁布鲁克东行，写出《柏朗嘉宾蒙古行记》与《鲁布鲁克东行记》，标志着西方的中国形象的起点。尽管，中西交通与西方有关中国的传说，可能远溯到古希腊，柏朗嘉宾走过的草原之路，可能是希罗多德《历史》中记载的公元前7世纪斯基泰商队的“黄金之路”，也可能是托勒密记载的马其顿商人前往赛里斯国的商路。^①而西方有关“丝人”与“丝人国”的传说，最早出现在公元前4世纪希腊人克泰夏斯笔下，一直到中世纪也未曾中断。^②但是，所有这些记载，不仅事迹难稽考，而且多有语焉不详之处。直到柏朗嘉宾介绍一个名叫“契丹”的民族，而鲁布鲁克进一步证明

① 参见《柏朗嘉宾蒙古行记·鲁布鲁克东行记》，耿昇、何高济译，中华书局，1985年；希罗多德：《历史》第四卷，王以铸译，商务印书馆，1985年，上册；〔英〕G. F. 赫德逊：《欧洲与中国》，王遵仲等译，第1—26页，第一章“朔风以外”。

② 〔法〕戈岱司编：《希腊拉丁作家远东古文献辑录》，耿昇译，中华书局，1987年；周宁：《永远的乌托邦》，湖北教育出版社，2000年。

大契丹就是古代传说的丝人国，^①确定的中国形象才出现在西方。《柏朗嘉宾蒙古行记》与《鲁布鲁克东行记》的叙述承前启后，不仅确认大契丹就是古代传说的“丝人国”，续起古希腊时代以来欧洲关于“丝人”或“丝人国”的传说，而且预见以后几个世纪西方文本中中国形象的重要特征，如国土广阔、城市繁荣、物产丰富，盛产大量的丝绸、使用神奇的纸币，到处都是堕落又善良的偶像教徒。

蒙元世纪是人类历史上一个重要的时刻，成吉思汗家族横扫旧大陆带来的“世界和平”，瞬间推进了欧亚大陆的文明一体化进程。旅行与贸易、观念与知识，都开始了一场革命。其意义主要表现在两个方面：一是世界市场的雏形出现；二是世界地理的观念开始形成。在汗八里或行在，可以看到来自中亚、西亚、欧洲的商人；在威尼斯或里昂，可以买到西亚的织品、珠宝，印度、爪哇的香料，中国的生丝与瓷器。旅行与器物的交流带来了观念的变化，中世纪基督教狭隘的世界观念被大大扩展，世界突然之间变得无比广阔，而在这个广阔的世界中，大汗统治的契丹与蛮子可能是最诱人

① 柏朗嘉宾的《蒙古行记》提到一个名叫“契丹”的民族，当然，也只是听说：他们“能征善战”、“都是异教徒，他们拥有自己特殊的字母，似乎也有《新约》和《旧约》……敬重我主耶稣——基督”，“他们不长胡须，面庞形状非常容易使人联想到蒙古人的形貌，但却没有后者那样宽阔。他们所操的语言也甚为独特。世界上人们所习惯从事的各行行业中再也找不到比他们更为娴熟的精工良匠了。他们的国土盛产小麦、果酒、黄金、丝绸和人类的本性所需要的一切。”柏朗嘉宾叙述的只是传闻，鲁布鲁克同样没有到过中国，但他的《东行记》中提到契丹的文字，约为《蒙古行记》的一倍，内容增多了，有可靠的，比如说，契丹人“生产最好的丝绸”，“该国土内有许多省，大部分还没有臣服于蒙古人，他们和印度之间隔着海洋。”他们“身材矮小，他们说话中发强鼻音，而且和所有东方人一样，长着小眼睛。”“他们是各种工艺的能工巧匠，他们的医师很熟悉草药的性能，熟练地按脉诊断……”“通行的钱是一种棉纸，长宽为一巴掌，上面印有几行字，像蒙哥印玺上的一样。”“他们（即契丹人）使用毛刷写字，像画师用毛刷绘画。”还有不那么可靠的，如“有人告诉我说，该地区有一个城市，城墙是银子筑成，城楼是金子。”“在契丹的那边有一个省，不管什么年龄的人进到里面去，他的年龄将永远和进去时一样……”当然，最重要的信息是，“……大契丹，我认为其民族就是古代的丝人。”《柏朗嘉宾蒙古行记·鲁布鲁克东行记》，耿昇、何高济译，第254—255、280页。

的地方。“旅行已经揭示了在亚洲东部有一个帝国，其人口、财富、奢侈和城市的伟大均不仅是等于而且超过了欧洲的规模。抓住了拉丁欧洲的想象并改变了它的思想观点的，更多的是去中国的旅行，而不是去亚洲的任何其他部分。当时大多数欧洲旅行家既前往中国，也到过波斯和印度，但是他们把最高级的描绘留给了中国。”^①

西方文化中最初的中国形象，是传奇化的、世俗乌托邦化的“大汗的大陆”。虔诚的高维奴在他寄自北京的第一封信的最后写道：“据我见闻所及，我相信在土地之广、人口之众、财富之巨等方面，世界上没有一个国王或君主能与大汗陛下比拟。”（高维奴出使一共写了三封信，第一封信是从印度发出的。第二封信与第三封信都是从中国北京发出的，所以他的第二封信又是他从中国发的第一封信。）泉州主教安德鲁也说：“我不想谈这位伟大皇帝的富有、庄严和光荣，帝国国土之广，其城市之多而且大，帝国治理秩序之清（国内无人敢拔刀侵犯他人），因为如果一一描述，这封信就太长了，而且听到的人也不会相信。因为即使是我，虽然亲身在这里，听到这些事情，也很难相信。”^②

蒙元世纪欧洲把对世界“最高级的描绘留给了中国”，而他们关于中国最美好丰富的描述，则留在了《马可·波罗游记》、《曼德维尔游记》与《鄂多立克东游录》这三部游记中。1250年前后问世的《柏朗嘉宾蒙古行记》与《鲁布鲁克东行记》，只提供了一个中国形象生成的起点，真正让中国形象鲜明地进入西方人的知识与想象视野的，是半个世纪以后陆续出现的三部著名的游记。三部游记在当时流传最广、影响最大的，还不是《马可·波罗游记》，而是《曼德维尔游

① [英]赫德逊：《欧洲与中国》，王遵仲等译，第135页。

② [英]道森编：《出使蒙古记》，吕浦译，中国社会科学出版社，第265、273—274页。

记》^①。1500年之前,欧洲各主要语种,都有了《曼德维尔游记》的译本,保存至今的《曼德维尔游记》的手抄本,有300种之多。而《马可·波罗游记》则只有143种,《鄂多立克东游录》70余种。

1275年夏末秋初,波罗一家离开威尼斯四年以后,随着大汗御驾,从上都哈喇和林到大都汗八里——今日的北京,进入今日中国的领土。^② 马可·波罗的三重身份,首先是威尼斯商人,其次是基督徒,最后是大汗的使者。商人的眼界关注的是物产。《马可·波罗游记》多描述旅行的里程、城市、物产与贸易情况。当然,除了丝绸、香料、宝石、黄金之类,马可·波罗也会注意到宗教信仰与风俗,这是基督徒所关心的。最后可能还有大汗的使者,蒙古帝国疆土辽阔,甚至超出大汗的想象与控制。骑在马背上奔驰的时候,土地一边出现一边消失,世界是流动的,也是没有整体的;一旦坐在王宫中,想象帝国的版图,一切都静止了,令人绝望地延伸到四面八方,延伸到知识与权力之外,征服的帝国成了无尽的、不成形的废墟。实际上大汗也确实需要关于他的帝国的知识。“马可·波罗又发现大汗喜欢听各地的风俗民情和异国他邦的奇闻轶事。因此,他每到一处,都注意搜集和采访这类材料,务求确实,一有所见或有所闻,必定详细记录,以便满足他的主人的好奇心。……马可·波罗处在这种优越的地位,凭他自己的观察或搜集别人的传述,得到了丰富的,当时人还不了解的东方各地的风土民情材料……”^③

《马可·波罗游记》内容丰富庞杂,有关中国的叙述,主要集中在三个方面:1. 物产与商贸,2. 城市与交通,3. 政治与宗教。契丹蛮子,地大物博,城市繁荣,政治安定,商贸发达,交通便利。马

① 国内目前为止完整的译本见周宁著/编注:《契丹传奇》,学苑出版社,2004年,第325—438页,译者任虹。

② 有关马可·波罗的旅行,参见《契丹传奇》导论、第一章第一节(第9—35页)。

③ 《马可·波罗游记》,[意]马可·波罗口述;鲁思梯谦笔录,陈开俊等译,福建科技出版社,1981年,第12页。

可·波罗在中国生活了17年，见闻庞杂繁复，然而最让他记忆深刻的，还是中国的物质文明。每到一处，他都兴致勃勃地记述当地的物产、建筑、道路、行船与桥梁。中国城市，无论是契丹的汗八里，还是蛮子省的行在（京师），都是尘世可以想见的最繁华的地方。从上都到大都，大汗宫殿的雄伟壮丽令人震惊。“汗八里城坐落在契丹省的一条大河边，以辉煌和威严而著名……在汗八里及城郊（城郊有12个大的城郭，分别延伸在12个城门外）居住的居民总数多得难以想象……各种珍奇稀有的东西从世界各地运到都城来——世界上没有哪个城市能与之相比。”“……雄伟壮丽的行在（Kinsay，即杭州）市，这个名字是‘天城’的意思。因为，这座城市的庄严和秀丽，堪为世界其他城市之冠。这里名胜古迹非常之多，使人们想象自己仿佛生活在天堂，所以有‘天城’之名。”在汗八里城大汗的造币厂，人们制造钱币的方法如同点金术，一张纸上盖上印章，就变成纯金纯银一样。大汗领土之内每一个地方都流通这种纸币，“……帝国所有的军饷都用这种纸币支付，价值与金银无异。可以完全肯定，大汗用这种方法能最大范围地获得金银财宝，比世界上任何一个君主都多。”

正如黄金是财富的象征，传奇化的大汗形象，则成为权力与荣誉的象征。马可·波罗说：“在这本书里我们要讲的是当朝大汗——忽必烈汗的所有伟大成就。‘汗’用我们的话说就是‘王中之王’，这个称号加在他的名字后面当之无愧。迄今为止，他所拥有的臣民之多、疆域之广、财富之巨，超过了世界上任何一个君主；没有人能享有像他的臣民对他那样的绝对服从。”《马可·波罗游记》描述大汗的战争、朝宴、狩猎，无不在渲染其阔大的场面。大汗的宫廷里一年举行许多节日庆典，每次庆典都有一万二千名男爵穿着金袍参加，金袍都是大汗赏赐的，每年他都要赏赐这一万二千名男爵十三套金袍作为节日礼服，大汗有一支由一万二千名骑兵组成的卫队，经常带

着几万人的队伍狩猎,猎犬就不下五千只……^①

《马可·波罗游记》将大汗统治下的契丹与蛮子,描绘为财富与权力的世俗天堂,像是当时流行的骑士传奇。鲁布鲁克当年听说契丹富有广大,将信将疑,马可·波罗则将鲁布鲁克当年听到的传闻,渲染得神乎其神。欧洲中世纪晚期的中国形象,在不同类型的文本中出现,这些文本提供各种不同的细节,从经济到政治、从物产到民俗、从地理到历史;同时,这些文本也相互引证、相互参照,经常重复一些共同的内容,比如说中国的地域如何广阔,中国的城市如何繁荣,中国的道路如何通畅,中国的物产如何丰富,汗八里的宫殿如何辉煌,大汗如何威仪万千。马可·波罗、鄂多立克、马黎诺里的文本中,都有对大汗威仪的描述。而对大汗的描述最多也最传奇的,要数《曼德维尔游记》。曼德维尔也像其他游记作者那样用几乎程式化的套语赞叹中国的物产丰富、城市繁荣,然而他最感兴趣的还是有关大汗的传奇。在《曼德维尔游记》关于中国的章节里,大汗的故事占去70%的篇幅。大汗国土广阔,统治严明,是世界上最强大的君主,“长老约翰”^②也没有他伟大,大汗拥有无数的金银财宝,100多位妻子,土耳其的苏丹也没有他富有。

《曼德维尔游记》写得文采斐然,完全像是骑士传奇,游记主人公很可能是位朝圣者,或十字军骑士。他从欧洲出发游历东方,第一站就是圣城耶路撒冷,然后向东南,穿过伊拉克、波斯、埃塞俄比亚,到印度,一路艰险,但也见多识广,有各种圣迹、奇风异俗、畸人怪物,印度人长着狗头独脚、南方大洋有食人饮血的生番。最后从海上到中国,“离开都登岛继续向东航行许多路程,就会到达一个叫蛮子(Mancy)的国家(今长江以南地区)。这里仍属于大印度。

^① 以下出自《马可·波罗游记》的引文,均见周宁著/编注:《契丹传奇》,第223—324页,“文选”;王菲菲节译《马可·波罗游记》。

^② “长老约翰”(Pretre Jean/Prestor John)的传说最早出现在12世纪的欧洲。据说信奉基督教的长老约翰是“统治三个印度和从巴别塔到圣托玛斯墓之间广阔地区的国王”。详见本书第三编第二章第2节“转折点或分界点:西方的两种东方神话”。

这里有着世界上最精美,最丰富的商品。这是一片辽阔的疆域,共有两千座城市及许多的城镇,居民为基督徒和萨拉森人。这里没有穷人,无人靠乞讨度日。男人长着猫一般稀疏的胡须,女人则分外妖娆美丽。”^①有人发现,曼德维尔描述中国的这一段,是一字不差地从《鄂多立克东游录》上抄下来的。^②而游记中的其他内容,也是从当时可见的其他一些史志著作或传奇中搜罗来的,如博韦·樊尚的《史鉴》,普林尼、索林奴斯、塞维尔的伊西多尔的著作,亚历山大传奇,《柏朗嘉宾蒙古行记》、《鲁布鲁克东行记》、《海屯行记》、《鄂多立克东游录》,甚至《马可·波罗游记》。至于作者曼德维尔爵士,是位英国绅士,有个绰号叫“胡子约翰”,曾从英国逃亡到法国,最远可能还到过罗马,仅此而已。

马可·波罗的旅行从北方到南方,从契丹到蛮子;《曼德维尔游记》则从南方写到北方,先蛮子后契丹,而且地理概念不清。曼德维尔纯粹是位“座椅上的旅行家”,他杜撰的游记,却让他同时代人信以为真。在那个时代的欧洲,人们更容易相信奇迹,而不是现实。因为他们笃信无疑的《圣经》中,就充满各种各样的奇迹。当时人可以不信马可·波罗,因为他把真的说得像假的一样;但他们可能信任曼德维尔,因为他把假的说成像真的一样。欧洲人当时想象的世界,就是曼德维尔描述的那样,“圣经旧地”(指近东、西亚一带)充满奇迹,印度有狗头、独脚如伞、巨耳垂地的怪人,然后还有“长老约翰”广阔无边的土地,蒙古大汗的家世,一直可以追溯到诺亚的第二个儿子切姆(Chom),而大汗和他的大将们,就像亚瑟

① 周宁著/编注:《契丹传奇》,第438页。

② 笔者看到的《曼德维尔游记》(*The Travels of Sir John Manderville*)1928年的版本,竟将《鄂多立克的东游记》附在后面,并将两本游记中完全重复的部分用斜体标出。

王和他的圆桌骑士。^①

尽管《曼德维尔游记》也像其他游记那样用几乎程式化的套语赞叹“大汗的大陆”的物产丰富、城市繁荣。然而曼德维尔最感兴趣的，还是大汗的宫廷生活：4000多位王爷穿着不同颜色的服装参加宫廷大宴，巫师发出各种稀奇古怪的号令，王爷们一会儿用手指塞住耳朵，一会儿又将手放在头顶，据说这是效忠仪式！大汗是世界上最强大的君主，国土广大，拥有无数的金银财宝，100多个妻子，各种各样的鸟，大隼、游隼、雀鹰、猎鹰、鸚鵡，还有一万只大象，一万只狒狒、狨，许多炼金术士，200位基督徒，20位撒拉逊人……总之，越离奇越有人信。

《鄂多立克东游录》是那个时代最“实事求是”的东方游记。鄂多立克从海路到中国，将中国南部(马可·波罗说的蛮子省)称为“上印度”^②。“蛮子省有两个大城”^③，鄂多立克的旅行从南到北。他所见到的“辛迦兰”(Censcalan, 广州)大城“比威尼斯大三倍”，从辛迦兰到刺桐，刺桐“有波洛纳^④的两倍大”，物品繁荣。再从刺桐到福州，从福州到“行在”(Kinsay, 杭州)，他说行在是“天堂之城”，“是全世界最大的城市，确实大到我简直不敢谈它”。他说“行在”的字义为“天堂之城”，大概是在中国听到“上有天堂，下有苏杭”的说法。鄂多立克从南到北旅行，在南京附近渡过长江，沿运河北上。他大概已经知道这条大江横贯的国土，江北叫契丹，江南叫蛮子。扬州、临清，从长江到黄河，鄂多立克的游历深入契丹。

① 圆桌骑士的故事见欧洲中世纪流行的亚瑟王传奇。最著名的有12世纪法国诗人特罗阿所写的《朗瑟洛或小车骑士》等和15世纪英国诗人马罗礼的《亚瑟王之死》。

② 中世纪欧洲经常将伊斯兰世界以远的东亚与南亚笼统称为印度。

③ 《鄂多立克东游录》的有关引文见《海屯行记·鄂多立克东游录·沙哈鲁遣使中国记》，何高济译，中华书局，1981年，第23—90页。恕不另注。

④ Bologna, 意大利北部城市。

他见到一条名叫哈刺沐涟^①的河,也知道这条河“决堤时给该邦带来极大祸害”。鄂多立克是位细心的游行家,博闻强记、观察细致。在山东的临清,鄂多立克发现丝产丰富,但售价便宜得惊人。到大汗京都汗八里,鄂多立克看到的是“全世界最美的宫殿”。皇城宫阙巍峨,大汗的朝会、狩猎更是壮观。鄂多立克在汗八里居住了三年半,据说还有一次与四位教友去城外路旁迎接从上都回銮的大汗。

《曼德维尔游记》虚构最多,在当时也影响最大;《鄂多立克东游录》最写实,影响却最小。在当时欧洲的文化视野中,很少有人相信中国是一个现实中的国家,即使有旅行者去过,回来后讲述他们的见闻,也很少有人相信他说的是真的,而与之相反,如果有人凭空虚构,却与人们平时想象的一样,也会被信以为真。三部著名的游记,真真假假,虚虚实实,但在当时人们的接受视野中,基本上都变成了传奇。正如赫德逊先生所说的:“最早对中国的叙述确实唤起的只是无法置信,因为中国人和欧洲人的成见是那么相反,那么像是神话。”^②

2. 异域形象异想天开

《曼德维尔游记》多虚构而最流行,《鄂多立克东游录》多写实却倍受冷落,处在二者之间的,是后世最著名的《马可·波罗游记》。三部游记中,虚构最多的,也流传最广。这是个值得注意的现象,关键看我们从什么角度提出问题。如果从历史学的角度提出问题,关注西方的中国观究竟在什么程度上反映了中国的现实,那么,首先是《鄂多立克东游录》的史料价值最可靠。历史记载中确实有鄂多立克这个人,确实有鄂多立克东游这回事,因此他的记述

① Caramoran,蒙古语黑色的河,指黄河。

② [英]赫德逊:《欧洲与中国》,王遵仲等译,第135页。

也最为可靠。其次是《马可·波罗游记》最值得研究,一则《马可·波罗游记》记载的中国内容最丰富,二则关于《马可·波罗游记》争议最大,究竟有没有马可·波罗其人、马可·波罗东游其事,尚待考证。^①最后是《曼德维尔游记》,完全是一部伪书,坐在椅子上向壁虚构旅行见闻,把东方游记写成充满神迹的骑士传奇,而且大段剽窃……不值一提。

但是,如果换一个角度,从形象学的角度提出问题,研究西方中世纪晚期的中国形象是如何构筑的,特征如何,其精神选择的机制是什么,《曼德维尔游记》的重要性反倒突出了。一个从未去过中国的人,才可能完全按照一般想象来描述中国;按照一般想象来描述中国的人,才可能赢得最多的读者。对于中世纪晚期的欧洲人来说,大汗统治下的契丹与蛮子,与其说是现实的国家,不如说是一种传奇场景,只有出现在基督教《圣经》传说与中世纪骑士传奇语境中,才算可信。曼德维尔按照他那个时代的一般想象来描述中国,也恰好反映了他那个时代欧洲关于中国的一般想象。而对于跨文化形象学来说,那个“一般想象”才是最重要的。

以《马可·波罗游记》、《曼德维尔游记》、《鄂多立克东游录》三大游记为典范文本研究,中世纪晚期西方的中国形象,关注的是这些文本构筑中国形象的方式、特征、结构与意义。跨文化形象学与传统史学提出问题的角度不同,论题、基本假设与方法也都不同。最重要的区别体现在对待文本的态度上:传统史学假设文本反映历史的真实(事件的真实)并利用这种指涉意义,而跨文化形象学则认为文本是不透明的,文本是根据特定规则、感知图式、情感倾向构筑的,文本的现实性在于写作环境、知识范畴与话语模式对文本的制约,文本说明的是文本生产与交换的互文语境、话语文类、作者视野与意识形态。考辨当时文本有关中国叙述的真伪,是历

^① 相关异议颇多,参见英国弗朗西丝·伍德博士饶有趣味的著作《马可·波罗到过中国吗?》,洪允息译。

史学家的兴趣,而有关中国形象的文化研究,重要的不是叙事的真伪问题,而是相关叙事如何在某一历史时期特定的文化语境中,构筑出一个表现性的异域形象,其话语结构与文化功能何在。异国形象是一种“集体想象物”,无所谓真实与虚构,正如巴柔所说:“形象学所研究的绝不是形象真伪的程度……形象学也绝不仅限于研究对简称为‘现实’的东西所做的文学置换。它应该研究的是形形色色的形象如何构成了某一历史时期对异国的特定描述;研究那些支配了一个社会及其文学体系、社会总体想象物的动力线。”^①

研究西方的中国形象,要超越真伪问题。而中世纪晚期欧洲人的东方想象,也难辨真伪。毕竟那个时代从欧洲到过中国的人,就像今天去过月球的人一样稀少。在中世纪欧洲人的观念中,世界是上帝写下的一本书,《圣经》说:“天下的水要聚在一处,使旱地露出来,事就这样成了。”(《创世记》1:9)于是,人居住的世界,就被封闭的大洋环绕着,上方是东方亚洲大陆,左下方是欧洲大陆,右下方是非洲大陆,而耶路撒冷就是世界的中心。^② 在《圣经》规划的世界观念中,根本没有中国的位置。人们的世界经历与知识非常有限,所以难以区分真实与虚构,这是一个方面;另一个方面的原因是,在中世纪晚期欧洲人的世界观念中,想象虚构的东西往往比现实的东西更可信。因为想象构筑了人们关于世界的信念,于是,与信念中的世界图景相像的就成为可信的。《曼德维尔游记》按照《圣经》传说的套路编撰“东方传奇”,与当时人们想象的世界

① 孟华主编:《比较文学形象学》,北京大学出版社,2001年,第156页。

② 这种世界图景在中世纪被绘成一个T-O型的世界地图。O表示环绕着大地的海洋,陆地中央的T形水体将世界一分为三。T柄代表地中海,T顶左端代表爱琴海和黑海,右端代表尼罗河和红海。T形水体三分天下,耶路撒冷位居T字中心。上方是亚洲,左下方是欧洲,右下方是非洲,而耶路撒冷就是世界的中心。亚洲的范围只有西亚一小块,非洲不出埃及,其他都是未知的空白。天堂与地狱,都在东方世界界限以外。T-O型地图可见〔美〕普雷斯頓·詹姆斯、杰弗雷·马丁:《地理学思想史》,李旭旦译,商务印书馆,1989年,第58页。

一样,因此虚构最多的也最可信,流传最广。

想象与现实经常难以区分。中世纪晚期欧洲有关中国的文本,有的是游记却被当作传奇,有的是传奇却被当作游记,有的因为说了太多的真话超出人们的知识与想象的限度而变得不可置信,有的则按照当时人们的观念与想象虚构连篇却被当作真实。虚构与现实在作者那里,在读者那里,因为不同的原因,都被混淆了。一是因为传说中的中国跟人们知识与想象中的世界景象大不一样;二是因为经验无法验证。中世纪欧洲人所知的世界是狭小的,在信仰确定的范围内,一切都井井有条,而在广阔的未知世界,又无奇不有。诸如埃及的大山猫尿会结晶成价值连城的宝石;狗王在埃塞俄比亚统治着狗头西米安人;尼日尔的蚂蚁比猫狗还大,印度部族的怪人的八趾脚都朝后生长,一足怪人的脚掌巨大如伞,可以遮雨蔽日……

中世纪晚期西方的中国形象不过是一段传奇。如此遥远如此强大的帝国,本来就难以置信,更何况一切又是那么美好。在中世纪晚期欧洲文化视野内,所有关于大汗的国土的叙述,都可能被当作传奇,或者本身就是传奇。《曼德维尔游记》主要流传在英国、法国、德国,《马可·波罗游记》的传播主要在意大利半岛与伊比利亚半岛。这两部游记都用俗语写成,流传面广。文化语境中判定真伪的不是“事实”,而是人们借以判定的信念与价值。《马可·波罗游记》有事实也有夸大事实之处,但由于说出了太多跟人们知识与想象不一样的内容,让人们难以接受,或者,在当时人的观念中难以置信。为此马可·波罗付出了沉重的代价,落得个“马可百万”的绰号,使自己变成了说大话、编造海外奇谈的骗子。14世纪威尼斯的舞厅与游艺场所,经常会出现一个讲荒唐故事的小丑,小丑的名字就叫马可·波罗。

《马可·波罗游记》在当时欧洲人眼里,是异想天开的传奇,大汗的国土在现实的地图上没有坐标。传奇中的契丹与蛮子,可能天堂般美好,毕竟只是“海外奇谈”,与人们的现实生活视域相差太

远。“直到13世纪末期,欧洲很少知道中国的情况。以后,当威尼斯商人马可·波罗于1295年从中国返回并开始讲述他的故事时,不少听过他讲述以及后来读到他的《游记》的人,还以为他是在编造一些天花乱坠的无稽之谈。”^①诚实的鄂多立克修士口述《鄂多立克东游录》,用的是高雅的拉丁语,很少有人读过这部书,也很少有人知道他的旅行,在人们的传说中,波登隆埃的鄂多立克是位圣徒,而不是什么旅行者。他的死曾经轰动了半个欧洲,来自各地的朝圣者云集波登隆埃的小教堂里,亲吻他的四肢、将他的衣服扯成碎布条,拔去他的胡须与头发,一位妇女说她久病的胳膊因为碰到圣徒的手而突然痊愈了,另一位疯狂的女教徒甚至掏出剪刀,剪下鄂多立克的一只耳朵。

传奇无需辨别真伪也无法辨别真伪。西方中世纪晚期不同类型的文本构筑的中国形象,其中有真实也有虚构,经常是真实与虚构难以分辨;其中有知识也有想象,往往是知识与想象纠缠在一起,难以分辨也不必分辨,因为形象本身就无所谓真伪。研究中世纪晚期欧洲的中国形象,超越了真实与虚构的叙事界限,真正的问题就落实到形象本身:一、那个时代的文本是如何表述中国的?二、相关主题的不同文本之间的关系如何?三、作为一种文化符号的中国形象,是如何被类型化的?我们可以分别研究上述文本,讨论《马可·波罗游记》或《曼德维尔游记》中的中国形象,这只是研究的第一层次。在此基础上,将研究推进一步,比较不同文本中的相关描述,看不同文本之间关于中国形象的表述是如何互相参照互相引证的,哪些是重复出现的意象、词汇与修辞方法。形象具有符号化倾向,用萨义德的话说,异域形象是一种“文本集合体”,一种结构复杂的话语“织品”,其中个人写作的独创性是有限的,重要的是一种规范化(或东方化)的想象、思考、表述、写作的方式。所以,

^① W. W. 波迪:《无可置疑的文明》,转引自陆国俊、郝名玮、孙成木主编:《中西文化交流先驱——马可·波罗》,第108页。

研究将最终落实在某种形象类型的发现上。在同一时代的文本中,究竟哪些特征、意象或主题不断重复,形成一种类型化趋势。

中世纪晚期欧洲有关中国的不同类型的文本,有游记、史志、书简、通商指南、小说、诗歌;这些文本的作者有教士、商人、文学家,有的去过中国,有的道听途说;至于文本的内容,庞杂琐碎,涉及经济与政治、民族历史与地理志、宗教与民俗、道路交通与物产环境。要从这些凌乱而丰富的报道中辨析勾勒出某种总体性的形象,最直接的办法,首先在特定时代构筑西方的中国形象的众多文本中找出几部典范性的文本,代表那个时代西方的集体想象,这些文本不仅可能流传最广,也可能信息最丰富,关于中国形象的表述最清晰完整,最多地得到引述或复述,从而获得一种话语支配权。现存的中世纪晚期欧洲的十余种中国形象的文本中,最具典范性的,不外是《马可·波罗游记》、《曼德维尔游记》与《鄂多立克东游录》。而这三部著名的游记,不约而同地将它们叙述的重点,放在中国的城市繁荣与大汗无上的君权上。它们反复赞颂大汗的国土广阔、物产丰富,行在城的世俗生活,汗八里的辉煌宫殿,大汗的权威与宽仁,最后几乎形成了一种标准化的表达式:大汗的帝国,广阔、富庶、强大……

3. 财富与君权的象征

中世纪晚期,西方的中国形象的第一种类型,作为财富与君权的象征的中国形象,出现了。《马可·波罗游记》塑造的中国形象,有两个最动人的主题,一是财富,一是君权。中国物产丰富、城市繁荣,是物质财富的象征,而大汗无上的威严,是君权的力量与荣誉的象征。同样的主题也出现在《曼德维尔游记》与《鄂多立克东游录》中。两部游记有关中国的介绍,集中在两点上:一、蛮子是世界上美好的王国,“有着世界上最精美、最丰富的商品”和“世界上最优美的城市”;二、大汗是世界上最伟大的君主,金银不计其

数,军队战无不胜,许许多多的王国都臣服在他脚下。

作为君权与财富的象征的中国形象在想象中蔓延。中国是世俗的天堂,城市与桥、船只与路、宫殿园林、节日宴席、丰富的食品与酒……俗世商贾、神职教士,抑或是人文主义者,诗人与小说家,都拥有同样的视界,编织同一种关于财富与君权的中国神话。“大汗的大陆”形象表现的是一种游戏性的关于财富与权力的想象,渗透着萌芽中的世俗资本主义精神,其中包括一种对王权统一、商业财富、感性奢侈的生活风格的向往。这种对感性奢侈生活的想象,体现出一种刚刚萌生,一时还难以承认或难以表达的新的时代精神,一种与中世纪基督教禁欲主义完全相反,甚至对立的精神,它从文化根基上解构中世纪意识形态,对现代资本主义文化与社会起源具有重要意义,召唤并预示着现代资本主义生产方式、商品方式与经济社会组织形态的出现。^①

当我们讨论马可·波罗、曼德维尔如何渲染“大汗的大陆”的财富与大汗的君权形象时,同样的情况也出现在鲁布鲁克、鄂多立克、马黎诺里,以至于乔叟、薄伽丘的文本中。文本无边界。薄伽丘的《十日谈》在第十天宣传人类美德的故事中讲到“一位门第高

^① 试想,《马可·波罗游记》、《曼德维尔游记》一再渲染大汗的奢侈生活,还有鄂多立克曾讲过“蛮子国中的一个富人”的生活方式:“他有五十个少女、处女,她们不断侍奉他;他要吃饭,坐上席桌时,菜肴是五盘接五盘地送上去,那些美女,唱着歌,奏着各种各样的乐器,把盘子捧入。她们也喂他,好像他是只娇宠的麻雀,把食物送进他嘴里,不断在他面前歌唱,迄至盘碟光了。然后另五个少女捧上另五盘,唱着别的歌和奏着另外的各种乐器,同时头五个少女退出。就这样,他每日过活,直到他活够了。”《曼德维尔游记》也重复了这则故事。松巴特认为,奢侈生活风格对现代资本主义社会结构的起源具有重要意义,它具有一种革命性力量,带来资本主义生产方式、商品方式与经济社会组织形态。参见刘小枫:《现代性社会理论绪论》,第75—76页。

贵,富裕无比的”契丹人,在自己豪华的府邸款待四方宾客。^① 故事的来源可能是鄂多立克讲过的“蛮子国中的一个富人”^②。“英国诗歌之父”乔叟把骑士传奇化的大汗形象安排在自己的《坎特伯雷故事集》中,《侍从的故事》还描写了大汗盛大的生日宴会。乔叟很可能读过《曼德维尔游记》最初的手抄本。^③ 异域想象不仅限于文学,但文学想象更能说明异域形象中的潜意识内容。想象与虚构是欲望与恐惧的延伸。中国形象是西方文化视野中异域想象的

① “如果那些到过契丹的热那亚或其他地方人回来后的叙述可信的话,那么有一件事该是千真万确的,这就是,契丹有一位门第高贵,富裕无比的人,名叫纳坦。他有一所房子,就在一条交通要道旁边,凡是前往东方的西方人,或者前来西方的东方人,都要走这条大道。他为人慷慨大度,很想干一番事业,以便出名。于是,他请来好多工匠,在很短的时间内建起了一座十分富丽的大厦,其豪华真是前所未见,里面的陈设也极讲究,足可款待天下各色宾客。而且他的家里仆役众多,不管什么人到得那里,都会受到热烈隆重的款待……”薄伽丘:《十日谈》,钱鸿嘉、泰和痒、田青译,译林出版社,1993年,第702—703页。原译中将CATHAY译为卡泰约,为明白起见,笔者改为通译法“契丹”。

② “当我仍在蛮子省中时,我经过一个贵人的院墙下,其生活方式有如下述:他有五十个少女、处女,她们不断侍奉他;他要吃饭,坐上席桌时,菜肴是五盘接五盘地送上去,那些美女,唱着歌,奏着各种各样的乐器,把盘子捧入。她们也喂他,好像他是只娇宠的麻雀,把食物送进他嘴里,不断在他面前歌唱,迄至盘碟光了。然后另五个少女捧上另五盘,唱着别的歌和奏着另外的各种乐器,同时头五个少女退出。就这样,他每日过活,直到他活够了。现在这人有三十土绵塔格尔(Tagars)谷米的岁入。每土绵是一万,每塔格尔相当于一头驴子驮的重量。他住的宫廷有两英里大;其道路是用一块金砖,一块银砖交替铺成。上述宫廷中有一座金银山,其上筑有寺庙和钟楼,以及此类(小型的)供娱乐之用的建筑物。”《海屯行记·鄂多立克东游录·沙哈鲁遣使中国记》,第83—84页。

③ 《侍从的故事》中对大汗的描述令人想起《曼德维尔游记》:“在鞑靼国内萨雷地方曾有一个国王,带兵攻打俄罗斯,因而许多勇士都战死了。这位国王名叫成吉思汗,在他那个时期,他的声誉和才能,超过了任何一国的帝王。凡是帝王所应有的一切品质他都兼备。他出生于哪一教就始终诚信着,立誓尊奉;他又勇敢、贤明、富有、守信,遇事仁爱、公正,生性稳健,像大地的中心一般;他人年轻、活泼、坚强、善良,如朝廷中任何一个武士。一表人才,是幸运的受宠者,永远保持着他的高贵地位,举世无匹……”《坎特伯雷故事集》,见乔叟:《乔叟文集》下卷,方重译,上海译文出版社,1979年,第544页。

结晶,也是西方文化无意识的延伸,因此,一个时代各类作者似乎在重复同一个文本,似乎在描绘同一种关于中国的财富与权力的神话。

跨文化形象学将异国形象当作社会集体想象物进行研究,关注该形象是如何在特定文化语境中生成、转述或重复,并被惯例化、合法化。中世纪晚期欧洲构筑中国形象的典范性文本,具有一些不约而同的话题与主题。从这类惯例化或套话般的表述中,我们既可以看到那个时代西方有关异域中国的报道,又可以体会出欧洲文化本身的置换性表现。对中世纪晚期中西文明发展的比较,在一定程度上可以说明西方的中国形象对中国的美化。旅行者无疑在中国发现了一种更繁荣、更先进、更有秩序的文明。但是,不管怎样,他们又多少进行了夸大,而夸大的内容,则主要在财富与君权两方面。游记的作者可能是旅行者,也可能是纯粹的文学家,出于个人兴趣与爱好、知识与价值,从别人的游记见闻中抽取想象与虚构的素材。他们的选择与强调,就更能说明那个时代西方社会关于中国的一般想象,因为写作是按照一般人的想象或投合一般人的想象进行的。

作为一种异域想象的中国形象,是在西方文化背景下由不同文本构筑的一种具有特定意义的形象体系,它具有某种表述的一致性或文化程式性,不同文本不断重复、引证同一套词汇、意象、修辞与评价,构筑一个大致相同的、类型化的中国形象,使中国形象成为一种社会集体的想象物。历史研究可能研究这些游记在多大程度上反映了当时中国与中西交通的现实,而跨文化形象学研究,则关注在社会思想与文化结构中,这些形象是如何生成、运作并实现其文化功能的。形象本质上是一种象征,它描述异域,却在关于异域的描述中将自身文化中难以表达的欲望、不可名状的忧虑等以隐喻的方式表达出来。形象学关注的就是这一象征过程,异域形象的表述者通过该形象反观、书写自我,认同、超越自我。

旅行改变了欧洲人关于世界的观念,也改变着欧洲人关于自

我、人生、现世与宗教的观念。欧洲人开始思考人居住的世界究竟有多大,到底是什么样子;上帝许诺的天国与惩罚的地狱是否存在,它在什么地方;人除了为来世生活之外,现世生命自身是否可以成为目的;在期望天堂之前,是否有权享受人间的幸福;清明的世俗权力是否能为人创造一种现世秩序,保证人的幸福与财富;人难道不可以在人的权威中生活?世界是亲切的,对所有的人都一样。人与人为什么不能寻找一种和睦的方式共处呢?为什么要让信仰把世界分割得七零八落?大汗帝国的宗教宽容与政治秩序让西方人感到震惊,同时也羡慕不已。欧洲人的世界观在不知不觉中变化。他们的心态矛盾极了,困惑与怀疑,倾慕与向往交替缠绕着他们。他们一边设法让自己的知识追得上大时代疯狂的想象,一边也在悄悄地调整自己,表达自己刚刚萌发的关于世俗生活、航海贸易、君主政治的向往与想象。

任何时代西方的中国形象,至少都有三重意义:一是关于中国这个异在世界或多或少现实性的报道;二是关于西方与中国、自我与他者的现实与想象关系的体认;三是关于西方文化自我意识与无意识的置换性表现或隐喻。中世纪晚期世俗乌托邦化的中国形象,表达了欧洲人新的世界观念以及欧洲对本土与世界之间关系的想象认同,表达了他们对现代生活隐约的渴望。其意义表现在三个方面:首先,地中海不是地球的中心,耶路撒冷也不是世界之脐,更不会比其他地方都富有;偌大的一个家乡欧洲,在世界上只是一个被冷落的角落。其次,日升之邦的黄金和阳光一样充沛,在世界上所有的国家中,大汗治下的契丹蛮子最富强,那里即使不是世界的中心,也是文明的中心。最后,对世俗精神、商业利润、城市生活、君主权力的渴望,正在冲破中世纪基督教文化的压抑表现出来,从某种意义上说,中国形象可能成为欧洲资本主义萌芽精神的表达方式,也正是这种萌芽中的资本主义精神,构成了最初的中国形象的象征意义。

中国形象是西方文化关于一个具有特定象征意义的异域的表

述,其中包含着情感与思想、乌托邦与意识形态因素。中国形象表现了西方从中世纪晚期过渡到现代那一段时期的文化心理,表达了他们的世俗精神、商业热情、君权思想、城市观念,成为西方中世纪晚期社会文化中的乌托邦。乌托邦是一种文化的理想尺度,它是文化中的升华形式,使人们从既定的现实中超越出来,消解社会普遍的失望所造成的焦虑并加强向往的力量。传说中的中国形象,是欧洲中世纪晚期集体记忆中欲望的天堂。漫长的一千多年中,封闭的欧洲基督教意识形态压抑了人的现世欲望,使它变成一种社会无意识。财富与君权装点的中国形象,从中世纪基督教禁欲与神权文化中,解放了这种无意识。他们不厌其烦地描绘渲染蛮子国的财富与大汗的威严,无外乎是在这种形象中置换地实现自己文化中被压抑的潜意识欲望。表面上看他们在谈论一个异在的民族和一方异在的土地,实质上他们是在谈论内心深处被压抑的欲望世界。

在跨文化研究框架内研究西方的中国形象,首先面临的问题是,我们从什么角度提出问题,在什么深度上分析问题。我们从形象学的角度提出问题,研究形象的构成与意义、形象的类型化特征;我们在西方现代性的深度上分析问题,讨论中国形象的生成在西方现代文化中的功能。就后一点而言,我们的研究关注两方面的内容:一是中世纪晚期西方人在什么观念视野下塑造中国形象;二是这种形象一旦形成,如何改变西方中世纪晚期的社会生活,启发西方现代文化。中国形象不能说是文艺复兴、资本主义产生、西方进入现代的决定性的必然原因,但至少是诸种原因之一。没有对东方异域与西方古典的发现,没有世俗热情与新教精神,西方现代性精神是不可能出现的。

异域形象是对一种文化理想的描述,表达人们希望实现的那个社会的、文化的、乌托邦化的场景。通过这种隐喻的形式,本土文化不仅能够审视、体认自身,而且能够将本土文化无意识深处某些微妙隐曲的感受、想象、欲望与恐惧表现出来。中世纪晚期欧洲

的中国形象,是财富的象征,也是君权的象征,正是在这两点上,它表现着中世纪晚期与文艺复兴早期西方的人文主义精神。

契丹与蛮子,最大的魅力在于其物质文明的繁荣。无论在经济上还是政治上,蒙古治下的中国相对于中世纪晚期贫困混乱的欧洲来说,都是人间天堂。几乎每一位游记作者都会抱怨自己笔力不逮,无法描述曾经游历的繁华,并且恐怕写出来的这极少部分,也会使他们那些乡下同胞不敢相信。读者可以从这种惯例性的表白中揣摩时人的心思。中世纪晚期的西方物质化的中国形象,具有深远的历史影响。追逐财富、重商好利是欧洲进入资本主义时代的主要动机。商贸活动刺激了人们追逐利润的经济冲动,商业资本与商人阶层作为一种世俗力量在进入社会经济生活的同时也进入政治生活。中世纪晚期欧洲文化发生了很大变化,资本主义萌芽出现在商业贸易、城市生活、君主国家各个方面。欧洲城市有了很大的变化,城市的标志性建筑已不只是主教教堂,王宫的宫殿或市政厅也很富丽堂皇,集市或商业广场的占地面积广阔,商品琳琅满目,是城市新兴的一大景致。建筑是文化的符号,世俗的王权与商业势力正在成长,当人文主义建筑师以同样的热情设计市政厅、王宫、集贸市场时,他们已经表达了现世之城存在的三种力量:教会的、君王或法律的、商人或经济的。中世纪晚期的欧洲城市,已出现三种势力,这三种势力的冲突与平衡,构成资本主义社会的特征。在欧洲从中世纪进入近代资本主义社会的过程中,物质化的中国形象不仅激发了西方文化中的世俗欲望,还为他们的商业精神、君王权威提供了一种乌托邦式的楷模。

大汗是世界上最强大的君主,大汗的形象给欧洲那个时代的绝对主义君主政治很多灵感,尽管此时君王的世俗权力还不足以明确挑战教会的神圣权力。西方人将自己最初萌发的君权理想,寄寓在关于大汗的天方夜谭式的描述中。和平是好的,哪怕是最专制的和平。大汗英明,马可·波罗眉飞色舞地给鲁思梯谦讲述大汗的故事。恰在那段岁月里,他的意大利同乡,阿里盖利·但丁,正

忧心忡忡地构思他的“世界帝国”。后来他把自己的忧虑与理想都写进一本书里——《论世界帝国》：首先，权威、强大的统治者必不可少，只有统一才能和平，才能使人幸福和接近上帝，上帝是历史的目的，于是统一政体是神的意志。这是权威的统治者与世界帝国的神学基础；其次，公正、权威的世界统治者能够协调不同人、不同民族的意志，谋取最大限度的和平。亚里士多德曾经说过，多头权威会导致混乱，权威必须是独一无二的。这是其社会基础；最后，权威必须有公正的尺度，统治者的公正取决于他的道德品行。伟大的统治者富有天下，无所不有而无所贪求，所以他的品行是高尚的，世界帝国的统治者最有可能公正。这是它的道德基础。但丁为他理想的世界帝国作了明确的定义：“我们的一统天下的尘世政体或囊括四海的帝国，指的是一个统一的政体。这个政体统治着生存在有恒之中的一切人，亦即统治着或寓形于一切可用时间加以衡量的事物中。”^①

但丁与马可·波罗是同时代意大利人，他们几乎同时预感到即将到来的文艺复兴时代是个君王的时代。社会秩序、民族情绪、商业冒险、世俗精神无不期待着强大的君权出现。它以世俗权威对抗教会权威，保证世俗精神的发展；它可以凝聚民族力量，保护商业发展；它可以结束封建割据的混乱，保卫和平。14—16世纪，在欧洲是君王的时代。法国从路易十一世(Louis XI)即位到1494年出征意大利，英国1485年亨利七世(Henry VII)建立都铎王朝(Dudor Monarchy)，西班牙1479年卡斯蒂利亚腓力国王(Philip of Castilian)与阿拉贡女王(Isabella of Aragon)联姻，德国1519年推出日耳曼皇帝查理五世(Charles V of Germany)，除意大利之外西方主要国家文艺复兴的历史都出现了强大的君权与民族国家。许多优秀的人文主义思想家，都是君主强权的辩护者。那个时代的文人、商人、军人、农民、手工业者，都认为君主的强权专制

^① [意]但丁：《论世界帝国》，朱虹译，商务印书馆，1985年，第67页。

的和平比封建大地主割据的混乱好得多。莎士比亚的历史剧一再表达这种观点。我们只有在当时西方文化语境中,才能理解中世纪晚期欧洲的中国形象的意义,既解释它产生的原因,又解释它发生的影响。就产生的原因而言,它在反映中国文明的部分现实的同时也表现了西方社会的潜在欲望,是事实与虚构一体的文化象征;就发生的影响而言,中国形象已成为西方文化的乌托邦,西方文化在中国形象中体会到自己的欲望与幻想,找到超越自身、改造社会的灵感。

中世纪晚期出现的中国形象,是西方文化想象中的一种解放力量,其世俗象征对基督教禁欲主义构成的否定性暗示,已足以诱发西方文化自身的一场革命。旅行改变自己。乔治·罗伯逊研究旅行的文化叙事时指出:旅行与旅行叙事不仅表示出空间的移动及其地理经验,而且,更重要的是,它以隐喻的方式表现出内在精神生活的深入过程,因为旅行与旅行叙事在探索世界的同时也在探索自我,旅行叙事本身就是一种隐喻。^①对西方社会来说,蒙元世纪大旅行最有收获的,不是经济而是文化,不是实际的贸易中的物资,而是有关物质财富的传说。因为那个时代中国与欧洲的贸易量实在是微乎其微,奇珍异宝,丝绸锦绣,远不如旅行者的见闻更流行,更让人不安与兴奋。中国形象挑逗起欧洲人的世俗精神,发现自身的缺憾与欲望。

从1250年到1450年这200年中,资本主义城市经济出现,世俗君主制准备取代中世纪的教权,人们热衷于现世与感性生活:丰富的食品、华丽的服装、文明的城市、繁荣的市场、节日与宴会、艺术与文学……而所有这些刚刚萌发的新的生活风格,正是那些旅行者在欧洲传播的中国形象中所表现的内容。异域

^① See "As the World Turns; Introduction", in *Travelers' Tales; Narratives of Home and Displacement*, edited by George Robertson, London and New York: Routledge, 1994.

形象是本土社会文化无意识的象征,它可以将特定时代本民族精神与现实中一些刚刚萌芽的隐秘期望或忧虑的、尚未确定或成形的因素,转喻到关于异域的想象中去,于是,异域经验就成为一种自我经验,往往对异域的兴趣与热情越多,对自身的反思与发现也越深。首先,中世纪晚期西方在自身文化视野内塑造中国形象,中国形象表达了他们的缺憾与期望,是他们对自身文化的评价,也是他们试图超越既定历史现实的乌托邦。其次,西方化的中国形象一旦具有了乌托邦式的超越价值与否定力量,它将解放人的想象力与创造力,在潜移默化中改造中世纪晚期的西方社会。

旅行改变自我也改变世界,从物资到观念。旧世界不同文明区,中国、印度、波斯、伊拉克、埃及、拜占廷、西欧,在财富、技术与知识上都达到一个新的成熟期。不同文明圈之间,由于短暂的“蒙古和平”,开始了贸易与文化交流,旧大陆的“世界体系”基本形成。中国是这个世界体系的中心,而边远隔绝的西方,开始“走向世界”,旅行、贸易、观念,都开始了一场革命。其中历史影响最为深远的,恐怕还是观念中的革命。旅行随着蒙古帝国的崩溃,草草收场,而即使在蒙元世纪内,欧亚大陆东西通道,也是时断时续。旅行艰难,长途洲际贸易就更难,即使在最顺利的时候,也只能进行少量的珠宝香料之类奢侈品贸易,无法真正影响社会经济生活。只有东方之旅引起的人们观念中的变化,才是持久而深远的。

想象是一座桥梁:从观念到现实的桥梁,从中国到欧洲、从他者到自我的桥梁。欧洲人探寻新航路、阅读注释古希腊罗马文献,发现新世界与发现古典文明同时进行。中世纪结束了,文艺复兴与地理大发现开始。一种全新的政治经济观念、全新的生活风格,正在改变着国家民族与个人家庭。新发现的中国形象与复兴的古典精神一道,构成西方文化发展中近代精神的一种非我的或自我超越的神话。对于中世纪的西方而言,古典世界与东方世界都是异在的世界,它意味着一种超越的价值,也意味着一种自我否定。复兴的古代使欧洲人在比较中认识了当代,发现的东方使西方人

认识了西方。在种种游记的文本中,叙述者时时透露出一种不自觉的比较意识:中国的财富与欧洲的贫困,中国的秩序与欧洲的混乱,大汗的权威与欧洲教权王权的分裂与虚弱。中国形象已变成一种欲望发动的幻想的解放力量。

不同文化的交流是历史发展的动力。中国形象,虚构或现实,传奇或地理,都在表现、影响着现代文明前夜西方的文化生活风格,启发了欧洲的地理大发现与文艺复兴,成为那个伟大时代的文化灵感。在中国形象中,西方人体验到缺憾、渴求、自我批判的痛苦以及觉醒的希望。想象一点一点地渗透现实,改变现实。收藏家与学者如饥似渴地阅读与传播各种知识,意大利贵族富商的私人图书馆中柏拉图、亚里士多德,历史学家斯特拉波、梅拉、托勒密的著作与马可·波罗的游记,但丁、彼得拉克的诗,薄伽丘的小说排在一起。而且,很快,在古滕堡印出第一本《圣经》之后,这些世俗著作将在德国、荷兰印刷,再流传到欧洲各地。最后,终于有人将传奇当作事实,扬帆驶向未知的海洋。

第二章 中国形象:传奇与地理之间

1. 《马可·波罗游记》:从虚构读到真实

想象是一座桥梁,从观念到现实的桥梁。那位在热那亚监狱为马可·波罗记述游记的鲁思梯谦,也是位骑士传奇作家,曾为英王爱德华一世写过两部传奇:《侍臣吉艾伦和所有关于圆桌骑士团的故事》、《亚瑟王和其他圆桌骑士的侠义故事集》。有趣的是,30多年后,1331年,爱德华三世竟在一次大比武中,按照《马可·波罗游记》中的描写,把自己打扮成大汗,让随从骑士穿上金光闪闪的

鞞鞞袍，列队穿过伦敦城时，骑士的身边还伴着贵妇小姐，身穿红袍、头戴赶骆驼人的白尖帽。^① 传奇与现实的界限往往很难区分。游记的意义，不仅在于它写了什么，更重要的，还在于读者如何接受它。

《马可·波罗游记》问世于1298年前后，最初出自热那亚监狱马可·波罗与鲁思梯谦之手的那个法一意方言本(Franco-Italian Manuscript)，我们今天已经看不到了。现存的版本，大概可以分为三类：一类是流行于上流社会的法文版本，抄在昂贵的羊皮纸上，装饰精美，收藏在像奥尔良公爵查理或爱德华四世表兄理查·伍德威尔这类贵族家中。在他们的私人藏书中，《马可·波罗游记》与《罗兰之歌》、《亚瑟王传奇》一样，同属于“传奇”。这个版本可能最近于鲁思梯谦最初的那个法一意方言本，在写作风格上，也像是当时流行的骑士传奇。第二类是托斯卡尼方言与威尼斯方言本，抄在比较廉价的纸本上，流行较广，比法文本传奇色彩明显减少了，读起来更像是地理志或经商指南。比如书中有这样的话：“如果你想获得更多的知识，请去别处寻找，而我，就说这么多了。阿门！”第三类版本是拉丁语版本，最初由意大利多明我会修士弗朗西斯科·毕毕诺翻译。这个版本传奇色彩更少了，内容更加严肃。译者郑重声明，他受教会委托翻译这本游记，不是为了娱乐或财富，而是为了上帝的传教事业，增加世界知识，激励大家到世界各地去，将福音传播给每一个人。拉丁语版本还提出了游记的真实性问题。毕毕诺修士在序言中说：“鉴于这部书中充满了各种奇闻轶事，许多读者见识有限，难以相信，我想声明的是，小马可·波罗，这部书的讲述者，是一位极可尊敬的、高尚的、虔诚的人，他的美

^① *Annales Paulini in Chronicles of the Reigns of King Edward*, ed. W. Stubbs (Rolls Series Vol. 76, 1882), Vol. I, pp. 354-355.

德,众所周知,而他的美德又足以让他的著述值得信赖……”^①

三类版本说明当时人们接受《马可·波罗游记》的态度或“诠释视野”。特定时代的文化期待,决定并实现文本的历史作用与意义。如果说《马可·波罗游记》在马可·波罗同时代人那里确实可能被当作贸易指南,那么,蒙古帝国崩溃、马木鲁克王朝兴起、奥斯曼帝国扩张,热闹一个世纪的中西交通中断了,作为贸易指南的《马可·波罗游记》,自然就没有意义。《马可·波罗游记》问世的最初两个世纪里,主要是被当作传奇读的。14世纪末,一位隐修的佛罗伦萨贵族,抄录托斯卡尼方言本的《马可·波罗游记》打发时光,越抄疑虑越多:“在我看来,书中所说的一切,都是难以置信的,不是谎言,也是奇谈。尽管世间万事,无奇不有,奇风异俗,各国不同,但是,我还是无法相信。我喜欢抄录它,但不会相信它。”^②

在中世纪晚期文艺复兴早期的欧洲文化视野内,《马可·波罗游记》不过是一部传奇,与当时大规模流行的骑士传奇不同的只是,传奇的主人公是游历世界的商人。游记中莫须有的人与事,令人激动,但也不可认真。人们不相信《马可·波罗游记》,不是因为马可·波罗,而是因为人们从根本上就不相信有契丹蛮子这么个天堂般的国家。《马可·波罗游记》问世最初的一个世纪里,大多数人把它当作传奇,不少人翻译、抄录,甚至改写,但很少有人像毕毕诺修士那样,能够信任马可·波罗。或许最初值得注意的,是1380年(一说1375年)问世的、绘在八块长方形的木版(69/39cm)上的《加泰兰地图》。图中出现“米狄亚帝国”(察合台汗国)、“赛拉帝国”(钦察汗国),一队骆驼商队正从“赛拉帝国”出发去契丹,图中有大片“大汗的国土”,像哈喇和林、汗八里、行在、刺桐等29个中

^① 有关《马可·波罗游记》不同版本的详尽分析,可参见 *Marco Polo and the Discovery of the World*, by John Larner, Yale University Press, 1999, Chapter 6, the Varieties of the Book, pp. 105—115.

^② *Marco Polo and the Discovery of the World*, by John Larner, Chapter 6, the Varieties of the Book, p. 133.

国地名,也出现在地图上。大汗的国土出现在地图上,就意味着可能出现在现实世界中。《加泰兰地图》中东方内容的主要资料来自《马可·波罗游记》,也许还有《鄂多立克东游录》,图中的“辛迦兰”、“明州”(宁波)地名明显来自《鄂多立克东游录》,《马可·波罗游记》中没有这些地名。

将《马可·波罗游记》的内容绘制到地图上,标志着有人开始相信游记,更重要的是,标志着中国在欧洲文化视野中,有可能从虚幻的传奇进入真实的地理,标志着欧洲的中国形象的改变与世界观念的改变。1410年,红衣主教皮埃尔·戴利的《世界图景》出版了,同年,从阿拉伯语译成拉丁文的托勒密的《地理学》也出版了。戴利主教鼓励人们研究地理,因为这样可以更好地理解《圣经》,他在《世界图景》中汇总了当时的地理知识,也包括部分《马可·波罗游记》的内容,并认为向西航行可以到达印度。而托勒密《地理学》的出版,不仅拓展了欧洲中世纪人的世界观念,而且,他的经纬度方法还可以为广阔世界中的不同国家确定位置,尽管托勒密本人确定的位置大多是错误的。

据说马可·波罗弥留之际,神甫曾让他忏悔,收回他游记中的欺世大谎,马可·波罗拒绝了。他说,关于契丹与蛮子,他说出的,远不如他亲历的、见闻的。关于这位著名的威尼斯商人的身世行状,我们只有一些传闻,关于他和他父亲、叔父的东方之旅,我们也只有那部奇书,像是游记又像是通商指南,像是传奇又像是地理书的《马可·波罗游记》。马可·波罗大概死于1324年,不到半个世纪,大旅行的时代就结束了。在随后的时间里,马可·波罗那一代人曾经的壮举变得难以置信,也是完全合理的。但总有一些想象力丰富、狂热且认真的人,在大众传奇中,发现地理与历史。15世纪初意大利人文主义者多门尼卡·本迪诺在自己所著的35卷本的《世界全志》中,开始大量引用《马可·波罗游记》,并称赞马可·波罗为“探索东方海岸最勇敢的人”。欧洲的文艺复兴开始于意大利,中西贸易的起点与转口集散地是意大利,去中国的旅行家都从意

大利出发,并回到意大利,几乎所有去过中国的人,都是意大利人。中世纪四大旅行家,马可·波罗、鄂多立克、尼哥罗·康梯、伊本·拔图塔,除了伊本·拔图塔是突尼斯人外,其他三位都是意大利人!尼哥罗·康梯从印度回来后不久,1450年前后,一位威尼斯贵族读完《马可·波罗游记》后写道:“本人,亚科莫·巴巴黎科,读完最新版的《马可·波罗游记》发现,马可·波罗所说的许多事都是真实可靠的,我从刚从印度回来的威尼斯人尼哥罗·康梯,以及许许多多摩尔商人那里得到证明。”^①

中国开始从传奇进入地理,进入人文主义者的世界知识中。这是个重要的开端,尽管所谓地理的中国最终取代传奇的中国,在欧洲文化视野中还需要很长一段时间。《马可·波罗游记》的接受史是最好的例证。《马可·波罗游记》问世后最初的几个世纪里,欧洲接受《马可·波罗游记》,基本上有两种期待视野,首先是中世纪贵族与平民的传奇文学视野,然后是文艺复兴的人文主义地理学视野。1428年,威尼斯市政会将《马可·波罗游记》当作礼品送给来访的葡萄牙王子彼得罗,这位王子的兄弟亨利王子就是历史上著名的“航海家亨利”,此时他已开始³⁹在萨格里什海角组织葡萄牙水手沿西非海岸探索前往东方的新航路。当年绘制《加泰兰地图》的克莱斯克的儿子雅夫达,也被亨利招到宫中。1459年,毛罗神父绘制的《寰宇全图》,将托勒密的古典知识与当代旅行见闻综合起来,地图上不仅标出《马可·波罗游记》中的大多数中国地名,而且还画上了长江、黄河,行在与刺桐出现在沿海,并注明行在城方圆100英里,有12,000座桥。如今,《马可·波罗游记》一度被认为是荒诞无稽的传奇,已经可能成为严肃的地理知识,甚至可以补充托勒密《地理学》的不足。1486年,德国慕尼黑问世的一种《马可·波罗游记》抄本中,直接建议读者将《马可·波罗游记》与托勒密

^① *Marco Polo and the Discovery of the World*, by John Larner, Chapter 6, the Varieties of the Book, pp. 136、138.

的《地理学》合起来读。

文艺复兴早期的人文主义精神,发现了《马可·波罗游记》的现实意义。一部游记,如果停留在传奇想象中,不具有直接的现实作用;如果成为描述世界地理风物的严肃的著作,就可能改变人们的世界观,进而改变世界。意大利的人文主义者们将新闻与喜讯夹在古老的学问与新兴的世俗精神中,送到北欧,送到伊比利亚半岛。而最有戏剧性与历史影响的,大概还是佛罗伦萨 1439—1443 年召开的一次宗教大会。不同教派的神职人员来自世界四面八方。有拜占廷和俄罗斯的神甫,基辅的主教,耶路撒冷或埃及的科普特基督徒^①,埃塞俄比亚的僧侣甚至波斯印度的景教修士。来自四面八方的人,带来世界四面八方的消息。意大利人兴奋无比,据说一位威尼斯人懂 20 种语言,被大会聘为通译,还有一位佛罗伦萨医生或星相学家巴奥罗·达勒·波索·托斯卡内里,终于找到机会,在这里与远方的客人讨论世界地理与航海的问题。因为不久前他刚从一位丹麦人那里获得了一张“北方地图”,图上画着挪威、冰岛、格陵兰岛,还有一条神秘的北方航路,传说这条航路可以抵达大汗的国土,马可·波罗所说的契丹与蛮子、汗八里与行在城!他将这个重要发现告诉他在帕图亚大学的同学,如今已成为红衣主教的尼古拉·库萨。在尼古拉·库萨的随从教士中,有位葡萄牙人名叫费诺阿·马丁,30 年后成为葡萄牙国王阿封索五世的忏悔神父。不知道是他找托斯卡内里,还是托斯卡内里找他,总之,葡萄牙国王收到了托斯卡内里寄来的一张海图与一封信。信中说:

依据我画的海图航行,就可以抵达香料宝石之国,那里土地肥沃,人民殷富。常人以为该国在东方,而我认为应该在西方。或许这一点让您感到惊异。试想大地本是一圆球,向西直航,绕过地球的下面,就可到达东方。如果从陆地上走,当

^① 科普特教派为基督教东方教派的一支,信徒主要在埃及,5 世纪中叶从拜占廷教廷分出,在教义上主张“基督一性论”,即基督神人一性,宗主教驻亚历山大城。

然就是向东而行了。海图中的南北直线,标明的是东西相距的里数,东西直线,是南北相距的里数。图中还标明一些岛屿,船遇风暴,偶尔漂流到某个岛上,根据海图航海者就可以知道自己所在的位置。当地的土著亦可提供一些情况。据说那里的海岛上只有商人居住。他们贩运的商品种类繁多,似乎是世界的总和之数,但比起刺桐一个港口,还远远不如。每年从这些岛屿都有几百艘大船往刺桐运送胡椒,运输其他商品的船只还不计在内。那里人多富有,邦国、省区、城邑之多不计其数。这些岛国都臣属大汗。“大汗”意为拉丁语的大皇帝。大汗都城在契丹省。200年前,大汗的祖先曾想与基督徒联系,派使者觐见教皇,请教皇派一些有学识的教士前去弘扬教义。不料教皇使节半途而废。欧格奴斯(Eugenius)教皇在位期间,还有大汗的使者来朝。我亲见其人,询问契丹的河流域状况。据说河流沿岸有200多座城市,每座城市中都有大理石砌成的石桥,桥头雕塑着石柱。大汗国家爱戴基督徒,欧洲人尽可能去。不仅金银珠宝、香料可以致富,还可向他们的哲人学子、天文学家学习,交流治国之道,战争之法……

由里斯本一直向西航行,就可到达荣华富庶的行在城。正如海图所示,两地之间的距离共26里格,每里格250海里。行在城方圆100里。城里有10座美丽的石桥,犹如天城。前人去过那里,介绍了各种奇闻轶事、能工巧匠,那是世界上最富有的地方。从里斯本到行在,距离占全球的三分之一。行在在蛮子省,离大汗所在的契丹不远。从安梯利亚岛(Antilia)到西潘戈(Cippangne,指日本。),只有10里格的航程。西潘戈盛产黄金、珍珠、宝石,庙宇宫殿都是用金砖金瓦

建成……^①

研究虚无缥缈的形象并不只是研究虚构,更重要的是研究其中乌托邦性的力量究竟如何塑造现实。1441年,中世纪四大旅行家^②的最后一位——尼哥罗·康梯,回到威尼斯,6年以后,人文主义者博嘉·布拉希奥里尼根据他的东方见闻写成了《万国通览》。1453年,君士坦丁堡陷落,饱学的拜占廷文人携带着大量手稿逃到意大利。一个时代结束了,另一个时代开始。如果有人把传奇当成地理知识,世界在观念中的图景突然间扩大了;把传奇当成现实世界行动的力量,世界在生活中也突然间扩大了。托斯卡内里的神秘海图与信,似乎并没有引起国王的注意,毕竟托斯卡内里所说的,与当时人所知的,相差太远。相信《马可·波罗游记》,在当时绝大多数人看来,已经不尽情理,(任何一个时代大众的常识都与精英的知识相差甚远),相信地球是圆的,一直向西就会到达大汗的国土,几乎就是疯狂。然而,历史中的丰功伟绩,经常就是由那些不尽情理、几近疯狂的堂吉诃德式的人物完成。哥伦布在国王的航海图书馆里,发现了信与海图,“由里斯本一直向西航行,就可到达荣华富庶的行在城……”在绝大多数人仍将《马可·波罗游记》当传奇读的时候,哥伦布准备远航,把马可·波罗的大汗传奇变成欧洲的现实。

2. 半真半幻的国度

“大汗的大陆”,这是一个伟大的起点,从想象到现实。世界广

^① 哥伦布日记中曾摘录托斯卡内里的信。信中说还有一张海图,现已不可见。下引的译文,出自 *The Journal of Christopher Columbus*, trans. by C. R. Markham, HAD. SOC., p. 8, 又参阅《中西交通史料汇编》第一册,中华书局,1977年,第335—339页。

^② 中世纪四大旅行家:马可·波罗、鄂多立克、尼哥罗·康梯、伊本·拔图塔。

大,有过大旅行时代的水天辽阔,人们就不可能忍受家乡边远封闭、沉闷贫瘠的生活;没有马可·波罗那一代人对中国的渴望与中国之旅,就没有哥伦布、达·伽玛发现新大陆新航路的壮举,现代西方扩张与全球文明的历史也无从开始。哥伦布远航寻找大汗的国土,发现一片旧大陆,却没有到达中国;达·伽马开辟了东方航路,不出20年,就把葡萄牙冒险家送到中国海岸。1518年,葡萄牙使团到广州,两年以后晋京朝觐武宗皇帝,1548年,葡萄牙人在宁波双屿港已经经营了一小块居留地,有他们自己的市政厅、医院、慈善堂、长官、书记员、公证人、警察和盗匪。再过10年,澳门这座“番鬼城”也出现了。西班牙人晚来了半个世纪,他们占领马尼拉,派使节到福建。与此同时,商人、使节、传教士关于中国的报道,也相继出现在欧洲。1527年前后,葡萄牙王室见到皮雷斯使团成员魏莱拉的信,叙述了他们一行在“大明”被当作野蛮人与强盗的悲惨遭遇,以及他们作为使节与囚犯可以了解到的情况^①:从印度向东北,可抵达那个叫做“大明”的帝国。那里海岸曲折,从南海岸、东海岸一直延伸到渤海湾,南方外洋有许多暗礁与岛屿,北部与鞑靼接壤,据说其间有一座高墙。1549年,走马溪之役后,又有一批不走运的葡萄牙人被当作海盗关进大明的监狱。其中盖略特·伯莱拉的《中国报道》^②,由教士们抄录后寄回欧洲。他说大明是个辽阔的帝国,交通便利、人烟稠密、城市壮丽,全国有13个省,每一个省都像一个王国。

中国是一个难以想象的庞大的帝国,许多特征似乎都与马可·波罗描述的契丹与蛮子相似。然而,奇怪的是,当时人们竟然没有想到这是同一个国家。不论是魏莱拉,还是伯莱拉,似乎都不知道

^① 皮雷斯使团出使中国的遭遇与相关报道,详见周宁:《中西最初的遭遇与冲突》,第三章冲突在中国海岸,学苑出版社,2000年;又 *Asia in the Making of Europe*, by Donald Lach, University of Chicago Press, 1965, Vol. 1, p. 735.

^② 有关伯莱拉等人的中国遭遇与《中国报道》的情况,见[英]C. R. 博克舍编注:《十六世纪中国南部行记》,何高济译,中华书局,1990年,“导言”,第27—33页。

他们所到的这个中国,就是马可·波罗所说的契丹与蛮子。伯莱拉写道:“我们习惯把这个国家叫做 China,百姓叫做 Chins。但当我们被囚时,我决定了解一下他们的名称,有时他们也问我们,因为我们叫他们 Chins,他们不懂我们的意思。我回答说,所有印度的居民都叫他们 Chins,因此我请他们告诉我,为什么他们叫这个名字……他们对此的回答始终是,没有这个名字,从来都没有过。然后我问他们,整个国家叫什么名字,如果有别的民族问他们是哪国人,他们怎样回答。他们告诉我说,……整个国家叫做大明(Tamen),居民叫做大明人(Tamenjins),因此在本国没有听说他们名叫 China 或 Chins。”^①

地理大发现那些年里,欧洲有关中国的消息逐渐扩散,最初仅限于葡萄牙王室与探险者,因为涉及航海与贸易的任何消息,都是宫廷机密。1550年前后,开始传入社会,1570年前后,在欧洲的一些大城市里,包括里斯本、罗马、帕图亚、威尼斯、塞维利亚、里昂、巴黎、阿姆斯特丹,都可以看到有关中国的报道。伯莱拉的《中国报道》被译成意大利语、西班牙语和法语刊行,此外还有平托、加斯帕·罗帕斯、若望·德·巴罗斯、洛卡斯特涅达等人的相关著作^②。如果愿意,一个稍有知识的意大利人、法国人或伊比利亚人,可以从当时的读物中知道:中国的国土比整个欧洲还要大,一条大河将它分为南北,首都在北京,北纬 43—45 度有一条抵御鞑靼人入侵的长城;中国有 13 或 15 个省,200 多座城市(府),每个省都由都堂、布政司和总兵管理,秩序井然;中国人认为外国人全是野蛮人,只有朝贡才能进入中国,而中国人不被允许也不想到外国去;中国人口很多,全是异教徒,一夫多妻,但道德上仍有值得敬慕的地方。

^① [英]C. R. 博克舍编注:《十六世纪中国南部行记》,何高济译,“导言”,第 18—19 页。

^② 详见周宁著/编注:《大中华帝国》,学苑出版社,2004 年;又费尔南·门德斯·平托等:《葡萄牙人在华见闻录》,王锁英译,艾思娅评介,澳门文化司署等,1998 年。

地理大发现时代伊比利亚人发现中国,尽管不知道这就是两个多世纪以前马可·波罗到过的大汗的帝国,却用同样的套话描述中国。《中国志》^①(1570)是地理大发现时代欧洲第一部全面介绍中国的著作,作者加斯帕·达·克路士介绍:在整个东方,“在所有我提到的民族中,中国比其他国人口多,国土大,政体和政府优越,财富和财物丰足……”他告诉他的读者:“能想象到中国的事物有多伟大就多伟大,也就是说,尽管遥远的事物常常听起来比实际的要大,现在却刚好相反,因为中国比听起来的要大得多……”^②克路士没有想到《马可·波罗游记》,他联想到的是更为久远的古希腊人希罗多德的《历史》。他说,根据他自己的观察与知识,可以判定,中国就是希罗多德所说的斯基泰的一部分或绝大部分,它的国土从中亚开始,一直到旭日升起的东部大海。

欧洲此时的中国形象,有两条并行但又相互隔绝的线索,一条是新发现的有关大明或中国的地理与历史知识,另一条是马可·波罗与曼德维尔式的有关大汗统治的契丹与蛮子的传奇。皮雷斯率领的葡萄牙使团到广州那年,意大利诗人洛多维科·阿利奥斯托刚刚完成著名的骑士传奇《疯狂的奥兰多》。其中高卢骑士奥兰多漫游世界,从鞑靼、赛里斯到契丹、印度,最后疯狂地爱上了契丹公主安杰丽卡,为此,英勇的奥兰多攻陷契丹首都亚不拉卡。《马可·波罗游记》为阿利奥斯托提供了想象的素材。还有拉伯雷的《巨人传》,小说中庞大固埃从欧洲到契丹,像从巴黎到意大利。高康大在家乡建了“德廉美修道院”,修道院的一切都具有东方气象。庞大固埃与巴汝智、约翰修士四处寻访一个疯子提到的“神壶”,终于在契丹找到了可以畅饮知识、真理与爱情的“神壶”。

地理大发现与文艺复兴,新消息与旧传说、知识与想象、现实

① 有关加斯帕·达·克路士来华与《中国志》的情况,见[英]C. R. 博克舍编注:《十六世纪中国南部行记》,何高济译,“导言”,第33—40页。

② 同上书,“导言”,第39、41页。

与历史,使人们的头脑与生活都格外丰富。旅行家的游记、传教士的书信、殖民官的报告与大量出版的古代的地理志、当代的传奇,一同构成欧洲人的世界观念,忽近忽远,半真半幻。人们头脑中的东方世界,有最新报道的图景,也有马可·波罗、曼德维尔描绘的传奇,而且似乎各不相关。1513年葡萄牙航海家绘制的中国海图,已经画出中国南海岸、东北海岸、广东河口(珠江)与台湾岛的基本地形。然而,1519年里斯本出现的四开世界地图,仍是托勒密式的,亚洲东部是一些奇形怪状的岛屿,注明出产丝绸、香料、珍贵药材、黄金与宝石;第一批欧洲商人、海盗、使节出现在中国,并将他们的见闻经历以书信与报告的形式寄回欧洲,欧洲一些较为敏感的学者,开始猜测中国可能是托勒密说过的那个“秦尼地区”,盛产丝绸、瓷器、麝香。然而,1540年前后,德国人塞巴斯蒂安·弗兰克出版《世界志》,依旧根据《马可·波罗游记》大谈汗八里宫殿与大汗威严,刺桐的一万多座桥与行在城的寺庙。人们听说马六甲人给中国皇帝献贡,但不清楚汗八里的大汗与北京的中国皇帝,究竟是什么关系;16世纪后半叶,葡萄牙、西班牙、意大利的商人、传教士已经往返里斯本与澳门,但巴黎流行的《世界指南》,对中国、日本、果阿这些地方,则完全无知。全书160页,用在亚洲部分的只有12页,不足10%。编者雅克·西诺属于当时最博学的那一批人,他不是没听说过契丹或中国,而是不相信它们真实存在。^①

地理的、现实的中国,远未在人们的观念中取代传奇的、浪漫的中国。欧洲“延长的16世纪”,是个真正的浪漫时代。克路士的《中国志》1570年出版,对中国的地理与历史、自然与物产、政府与社会、风俗与信仰各方面以及刚刚发生的中葡冲突,进行了全面的

^① *Asia in the Making of Europe*, by Donald F. Lach, University of Chicago Press, 1971, Vol. II, Book I, p. 216.

介绍。我们只需浏览一下它的章节标题^①，就知道这是那个时代一本多么难得的中国读物，只可惜《中国志》在恩渥拉出版时，正赶上大疫流行，而且书是用小语种葡萄牙语写的，在欧洲很少流传。5年以后，法国旅行家安德烈·德裕出版长达2000多页的巨著《寰宇通志》，第一卷第二册是专论亚洲的，他的亚洲知识，是从普林尼到同时代传教士甚至奥斯曼帝国的伊斯兰教徒那里获得的大杂烩。他说中国是一个实实在在的，居住着正常人的国家，不像古人传说的那样靠吃苹果和呼吸乡野的纯净空气为生，中国是亚洲最大最富有的国家，他们的王室是亚洲的王储，管辖15个省，拥有数不清的黄金、珠宝。不过，中国皇帝又是契丹大汗的封臣！^② 德裕将他那个时代一位法国人可及的中国知识或想象，全写到自己的书里。但他笔下的“中国形象”，依旧出入在传奇与地理之间。

最终将欧洲文化中传奇的中国形象带入地理知识视野的，既

① “本章叙述作者觉得要去中国的原因，并谈中国这个名字，及该国的称呼……本章阐述中国是怎样一个国家，中国人是何种人……和中国接境的国家，介绍中国的辽阔幅员，据说它和阿鲁茫尼的边境相接，因为涉及两个俄罗斯，其中一个和中国接境……续谈中国的疆域……中国省份的划分……广州城特写……内地的一些建筑物……皇亲国戚的高贵府邸，及大城内官员的馆舍……该国内的船舰……土地的耕作和百姓的行业……工匠和商人……土地的富饶及物产的充足……人们的服装和风俗……中国人的几次节日，他们的音乐和丧葬……妇女的服饰和风俗及中国有无奴隶……诸省官员的人数和不同的等级……老爷是怎样产生的，学习的情况，他们怎样在书信中相互了解，而不是使用不同方言交谈……老爷的供应及其吏员……为老爷服务之敏捷迅速……被判死刑的人，及有关司法的其他事，这是值得注意的一章……中国的监狱和牢房……中国皇帝和谁通婚，有关使节的情况，如何把全国发生的事每月报告给皇帝……葡萄牙人在前些时候怎样跟中国人进行贸易，中国人又怎样武装反对他们……中国人再进攻葡人，这支舰队引起的事端……为查清葡人是什么样的人而作的努力，对他们坐牢所进行的法律审讯……皇帝对老爷的判决对葡人有利……中国人的礼拜和信仰……中国的摩尔人，传播基督教的障碍……1556年中国人受到上帝的惩罚……”〔英〕C. R. 博克舍编注：《十六世纪中国南部行记》，何高济译，“导言”，第33—35页。

② *Asia in the Making of Europe*, by Donald F. Lach, University of Chicago Press, 1971, Vol. III, Book II, p. 817.

不是那些在中国出生入死的冒险家，也不是在欧洲某处书斋里从书本到书本阅读写作的学者，而是一个曾经漫游半个世界，一心想去中国但最终也没能如愿的传教士——西班牙奥古斯丁会修士儒安·贡萨列斯·德·门多萨。门多萨修士早年去南美传教，1564年在墨西哥城加入奥古斯丁修道会，正值列格兹比率领西班牙舰队远征菲律宾，他也到了马尼拉，与中国只有一水之隔。从入奥古斯丁修道会那时起，他就希望去中国，这也是沙勿略以后他那个时代外方传教士的一个共同理想。但门多萨并不走运，1573年他被调回西班牙，直到1580年，才受腓力二世之命，又率领一支传教团前往中国，但只走到墨西哥，就半途而废，这次远隔大洋了。门多萨再次失望地回到西班牙，不久受诏去罗马，教皇让他写一本中华帝国通史。

1585年，门多萨神父的《大中华帝国志》在罗马出版，同年就再版于西班牙的瓦莱西亚与意大利的威尼斯。到1600年，《大中华帝国志》的意大利语本已印出19版，西班牙语11版，法语本出版于1588、1589和1600年，“舰队年”（1588）伦敦出现了英语译文，最初的德语、荷兰语译本面世于1589（法兰克福）与1595年（阿克默尔与阿姆斯特丹）。到世纪结束的时候，《大中华帝国志》在欧洲已有7种语言的46种版本。《马可·波罗游记》与《曼德维尔游记》之后，还没有哪一部关于中国的书在欧洲如此畅销。

3. 地理上“远东最遥远的帝国”

1585年，《大中华帝国志》出版的时候，利玛窦已经在肇庆建起了一座天主教堂——“仙花寺”。从肇庆到南昌，从南昌到南京，16年以后，他终于如愿地居留北京——大明朝的皇城。于是，在广阔遥远的东方，在大明朝与大莫卧儿朝的皇宫里，都已经有了传教的耶稣会士。他们将各自的传教报告寄往耶稣会总部，再从总部获得彼此的消息。利玛窦神父的信中提供了一个重要的消息：

“契丹仅仅是中国的另一个名字”，大家将信将疑。欧洲人最初从《马可·波罗游记》中知道契丹，如今或者淡忘了，或者不以为然。在大多数人的心目中，《马可·波罗游记》只是一部传奇，契丹也是个莫须有的地方。为了证实这一点，耶稣会总部决定派葡萄牙修士鄂本笃从莫卧儿宫到北京，落实大汗的国土是否中国。

鄂本笃将沿古代陆上丝绸之路，穿越中亚到中国，如果一切顺利，在北京与利玛窦会面。他希望用自己的旅行证明，300年前马可·波罗那一代人通过古老的中亚陆路到达的契丹与蛮子，与300年后耶稣会士从海上到达的大明或中国，是同一个地方、同一个国家！1603年1月6日，鄂本笃化装成亚美尼亚商人，从萨哈兰城附近印度莫卧儿皇朝大阿克巴尔的皇宫出发，北上拉合尔、白沙瓦，沿着至少已有2000年历史的古老丝绸之路东去，两年以后才在焉耆遇到从北京回来的穆斯林商队，得知北京又叫汗八里，如今明朝的首都，过去是契丹的首都，契丹与大明真正是同一个国家。^①

鄂本笃修士死在荒远的肃州，钟鸣礼将鄂本笃修士的文稿带回北京。利玛窦整理这些资料，为皇帝绘制《坤輿万国全图》。关于中华帝国，他已经知道：“这个远东最遥远的帝国曾以各种名称为欧洲人所知悉。最古老的名称是 Sina^②，那在托勒密时代即已为人所知。后来，马可·波罗这位最初使欧洲人颇为熟悉这个帝国的威尼斯旅行家，则称它为 Cathay^③。然而，最为人所知的名称 China 则是葡萄牙人起的，葡萄牙人在大规模的海上探险之后到达这个王国……我也毫不怀疑，这就是被称为丝绸之国（Serica regio）的国度，因为在远东除中国外没有任何地方那么富有丝绸，

① 我们从《利玛窦中国札记》中，知道这次“不平凡的远游”。见〔意〕利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》第五卷，第十一章，何高济等译，中华书局，1983年。

② 据认为即支那之译音。有关讨论可参见张星娘：《支那名号考》，见《中西交通史料汇编》第一册。——中译者注

③ 即契丹，原指中国北部。后被欧洲人用来指整个中国。——中译者注

以致不仅那个国度的居民无论贫富都穿着丝绸,而且还大量出口到世界最遥远的地方。……今天我们通常称呼这个国家为中国(Ciumque)或中华(Ciumhoa),第一个词表示王国,第二个词表示花园。两个字放在一起就被翻译为‘位于中央’。我听说之所以叫这个名称是因为中国人认为天圆地方,而中国则位于这块平原的中央……说到中国的版图,各个时代的作家们都在它的名字之前冠以一个‘大’字,这实在是很有道理的。就其领土漫长的延伸和边界而言,它超过世界上所有的王国合在一起,并且就我所知,在以往所有的时代里,它都是超过它们的。中国南部以北纬 19° 为界,终于他们所称的海南岛,这个字即南海的意思。由此伸展至北纬 42° ,直达北部长城,中国人修筑长城作为与鞑靼的分界,并用以防御这些民族的人侵。在西边,中国的疆界自福岛^①(Fortunate Islands)测定位于东经 112° ^②他们叫做云南的省份起,并由此向东延伸直到日出之海的东经 132° 为止。”^③

传奇的中国渐渐淡出,地理的中国越来越明确。这个过程在欧洲社会完成,用了将近两个世纪的时间。对中国形象跨越想象与现实的这次转变,作用最大的是传教士与他们的书简。地理大发现时代欧洲的东方信息,有三种来源:一是官方使节与殖民政府的报告,二是商人水手的传闻,三是传教士的书信。在这三类信息中,只有传教士的书简的内容最丰富、最全面具体、最具有人文精神。那些生活在外邦人中间的传教士,许多都是具有良好修养的人文主义者,他们在遥远的东方生活、传教,许多人最后死在东方。

① 福岛指今非洲西北岸外大西洋中加那利群岛(Canarias Island),为古代欧洲人测定经度的起点,通过加那利群岛的子午线为零度。——中译者注

② 1615年版中,金尼阁显然是把Centesimo secundo(102°)写成了Centesimo duodecimo(112°)。云南位于东经 98° 至 104° 之间。——英译者注

③ [意]利玛窦、金尼阁:《利玛窦中国札记》上册,何高济等译,第4、6—7页。其中“因为在远东除中国外没有任何地方那么富有丝绸”句,原书为“因为在远东除中国外没有任何地方那么富饶丝绸”,“富饶”疑为“富有”之误。

他们是真正深入东方的物质与文化生活中的先驱,他们的经历具有很多传奇性的使徒色彩。他们很少关心东西方贸易状况,对军事征服与殖民统治的报告也不突出,他们更多注意的是所在地区与国家的人文风貌。除了难以避免的宗教色彩外,他们的观察与描绘都是详细而具体的,许多都是他们切身体会的结果。他们以细致敏锐的目光搜集所在地区国家的地理风物、人伦制度、思想信仰方面的信息,将它们写入书信寄回欧洲。这些书信成为那个时代连接东西方的文化媒介,一种异域文化精神也顺着这些书简源源不断地流入欧洲。

“延长的 16 世纪”在西方文化观念史上,是一个重要的时期,是西方现代文化自觉的时期。其中传教士功不可没。他们以对天国的忠诚在现世漂泊,从欧洲到美洲、印度与中国。他们的书简与传教报告,构筑了西方现代最初的世界观念,西方现代文化的自我意识也就在这种虚幻的世界统一性的观念秩序中得到认同。耶稣会、方济各会、多明我会、圣奥古斯丁会的传教士对欧洲了解东方的贡献是巨大的。传教士的书简从遥远的东方通过东西两条航线寄到欧洲,经过教士的翻译与修饰之后出版。首先是拉丁语、葡萄牙语、西班牙语版本,然后又被翻译成意大利语、法语、英语,甚至捷克语。17 世纪初,几乎在欧洲所有的中等以上城市,都可以见到结集出版的耶稣会士的东方书简。透过这些传教士的书简与报告,作为一个现实国家的中国的形象,在欧洲渐渐地全面、清晰起来。

传教士的报告与书信最有规模与影响的,是耶稣会士的书简。从沙勿略、范礼安开始,传教士们纷纷将他们在东方海岸与内陆的见闻经历写成报告、书信送回欧洲。1542 年,沙勿略从印度发回第一封东方书简,开启了耶稣会的书信传统。每一位前往异邦传教的耶稣会士,都必须定期给他的上级与同道写信,报告传教的经历与所在地区的情况。在耶稣会内部,书信传递不仅成为一种制度,对书信写作,也有严格的要求。这些书信不仅作为耶稣会的内

部通讯,还要对其他修会与广大世俗社会公布,“朋友们一旦知道有耶稣会士的书信传来,都想一睹为快,如果不让大家看,就疏远了朋友;如果让他们看到的是一大堆混乱不堪的信息,就误导了朋友。”^①

耶稣会的东方书简,分为三个阶段。从1542年到1570年,是所谓的印度信札时代。在印度与东南亚的耶稣会士每年将年度传教报告寄到罗马耶稣会总部,这些书信除了汇报他们的传教业绩外,还详细地介绍了他们所在地区或国家的地理、气候、人种、习俗与宗教信仰等方面情况。在罗马耶稣会总部有专门的秘书负责分检编辑这些书信。1570年代以后,随着印度传教事业的衰落,耶稣会士的书信进入日本时代。在日本的传教消息与有关日本的风俗制度方面的介绍,成为这一段寄往罗马的东方书简的主要内容,范礼安、伏若望的年度传教报告是其中的代表作。几乎在日本禁教的同时,中国书简时代开始。1583年,耶稣会进入中国,1601年利玛窦进入北京,并在大明国的首都建立了第一个耶稣会传教点。当利玛窦等人的中国书简在世纪之交出现在欧洲时,西方关于中国的消息更为具体准确了。耶稣会士们生活在中国人中间,他们的书简,将是欧洲最权威最全面的中国资料。16世纪末开始出现的中国书简,对欧洲社会影响最大,中国书简时代延续了两个多世纪。

从《马可·波罗游记》到《大中华帝国志》,在三个世纪的漫长时间里,欧洲文化中的中国形象,出现在传奇与地理两个视野中:起初是传奇视野大于地理视野,然后是两个视野并存但各不相通,最后是地理视野逐渐扩展,取代传奇视野。《大中华帝国志》的出版,标志着中国形象的传奇时代终结。《大中华帝国志》共分三部,第一部是对中国的总体介绍。伯莱拉、克路士、拉达、伊斯卡朗蒂以及当时罗马教廷图书馆收集的各种关于中国的资料,已为门多萨

^① *Asia in the Making of Europe*, by Donald Lach, Vol. I, p. 314.

的写作做了充分的准备,他的工作只是在丰富的知识与经验基础上进行选择并系统地综合与叙述。门多萨对中国的地理风物、历史人文、制度习俗、军事武装等各方面进行了完整的描述,在他之前,还没有人做得这么全面详细。第一部是该书的核心,对后世影响最大。第二部叙述菲律宾的西班牙教团三次前往中国传教的经历,第三部汇编了一些门多萨认为有价值的有关中国的零散信息,似乎可以作为第一部系统论述的补充与注释。在以后出版的一些版本中,该书还被加入其他一些附录,一张中国地图或一份有关中国的资料目录。^①

第三章 大中华帝国： 统治最为完善的国家

1. 《大中华帝国志》:塑造一个真实的、制度完美的帝国

契丹就是中国,中国是一个地理意义上的真实的国家。这种“发现”,如同当年鲁布鲁克证实“大契丹就是古代的丝人国”一样,跨越观念的断裂,连接起一种文化中表述特定异域的话语传统,其意义是多重的。首先,从传奇性的中国形象到地理意义上的中国形象,话语的转型赋予中国形象某种现实性意义;其次,传奇性的中国形象的某些因素,也通过连续性的话语传统,转移到地理意义上的中国形象中,富强中国的想象原型浮现出来。

一个多世纪以来,商人、水手、远征军、传教士,几乎每一位旅

^① 《大中华帝国志》的全译本见《中华大帝国史》,〔西班牙〕门多萨撰,何高济译,中华书局,1998年。

行者,每一份来自东方的报告,每一种介绍那个遥远的中央帝国的书籍,都在向人们说明,在这个世界上的确有那么一个庞大的帝国,疆土辽阔,有 13 或 15 个省,二三百座城市和难以计数的人口。它经济发达、交通便利、文化历史悠久、政治清明……越来越多的细节,不断重复又不断增补、修正。帝国的形象变得越来越清晰了,而且,在许多心灵开放的人的观念中,中华帝国似乎已不那么遥远。对于门多萨那一代人,神话式的“大汗的大陆”已经变成现实的中华帝国,人们可以乘船或赶骆驼,千山万水或千难万险,但总可以到达,那是一个真实的国家。

遥远却真实的国家,也是世界上最优秀的国家。中华帝国疆土广阔,南起交趾支那,北到顿河,“与大日耳曼相邻”。全国有 15 个省,每个省都像是一个王国,首都在北京与南京;有人类最长的历史,一直可以追溯到“大洪水”时代;中国的天子统治着最广袤的国土与最众多的人口,广东人像柏柏尔人,皮肤较黑,内陆的中国人像日耳曼人。在中国居住的还有摩尔人、蒙古人、缅甸人与老挝人,偶尔也能见到欧洲人。中国文明程度高,在很多方面都值得称道,但最令人仰慕的还是它的政治制度。帝国的首脑是居住在北京紫禁城深宫里的皇帝,由几位大学士组成的内阁是帝国政治的实权机构,它举荐朝臣与外省的总督,负责管理各省地方衙门的政务、军事与监察。地方官最大的是巡抚,其次为总督或布政司,再次为都堂、为总兵等。中国司法严明,酷刑尽管不太人道,但保证了社会治安。中国的行政制度是议会制,由经验丰富、德高望重的议员集体决定政务大事。由于监察与惩戒的严厉,中国官场几乎杜绝了贪污受贿! 总之,“这个强大的王国是世界上迄今为止已知

的统治最为完善的国家……”^①

门多萨的《大中华帝国志》塑造了一个完美、优越的中华帝国形象,为此后两个世纪欧洲的“中国崇拜”提供了一个知识与想象、评价与批判的起点,一个逐步将大中华帝国形象理想化的起点。天子管辖无边的国土与无数的人口,是世间的奇迹,而且,这么广大的地方与如此众多的人口竟能生活在和平与富足、幸福之中,就是更大的奇迹了。中国物产丰富,人民勤劳,每一块土地都得到充分的耕种与利用。门多萨逐一介绍了中国的耕作种植、捕捞养殖、纺织开矿、手工制作、水陆交通、城市建设等方面的成就,并时时不忘与西班牙进行对比。中国与西班牙一样重视金银珠宝。中国的黄金比欧洲便宜,但白银较贵,因为中国的白银矿藏少。中国有大量的珍珠,只是形状大多不规整。中国的矿藏开采是由国家垄断的。帝国的经济是靠赋税调节的,赋税用于军备与朝廷衙门开支。皇帝的岁收主要来自贵金属的开采、珍珠、麝香、琥珀贸易与陶瓷制造业,赋税实物为谷物、丝绸与棉花。皇家仓库分布在国内每一所城市。门多萨还对中国城市有过详细的描述,包括它的城墙城门、街道桥梁、官府寺庙、商铺茶寮、酒肆青楼,“中国到处可见优美的建筑,长城完全是一个建筑奇迹”,尽管“它在帝国的最远方,至今还没有人亲眼目睹过”“这一雄伟壮丽的建筑杰作”。

中国形象的真实化过程与理想化过程在《大中华帝国志》中同时开始。《大中华帝国志》赞美中国,从政治制度到技术器物,这种理想化叙述,是在“史志”形式下完成的,显得比个人见闻性的“游记”更严肃也更可靠。《大中华帝国志》仔细介绍了中国的各种工艺技术,冶炼、锻炼、纺织、刺绣、木制家具、金属器皿与各种交通工

^① 《大中华帝国志》与相关引文均见于 Sir G. T. Staunton 与 R. H. Major 校订的英文版 *The History of Mightie Kingdom of China*, by J. G. de Mendoza, Hakluyt Society, 1853。不另注出处。汉译本可参见门多萨:《大中华帝国志》,梅子满、林菁译,见周宁著/编注:《大中华帝国》,第 184—309 页。

具,认为“中国有许多精美的器物,许多能工巧匠,他们是伟大的发明者”。“历史中说谷滕堡发明了印刷术,实际上那是受中国的启发。事实是中国人发明了印刷术并传给我们,证据非常确凿,在德国人发明印刷术之前 500 年,中国人已经开始印刷书籍……”中国富足,中国人勤劳,中国没有乞丐,而且中国法律“也不允许穷人沿街乞讨”。门多萨甚至异想天开地描述中国的医院与救济堂:“无父母者(残疾儿童),或家庭无力供养者,都可以进入皇帝出资兴办的救济堂。帝国的每一座城市里都有皇家福利救济堂与医院,在那里,老无所养者,或为国效力的退役老兵,都可以得到良好的供养与照顾……”中华帝国完美的慈善制度的确让以爱恤为本的基督教世界感到惭愧。

对中国事物,门多萨有一种近乎不切实际的信心与心有灵犀的理解力。他在零乱的资料中敏锐地发现中国教育与统治制度之间的关系和中国文明对知识特有的尊重。在那里只有饱学博闻的人通过国家考试才能成为官吏,参与管理政府事物。中国没有贵族,任何一个人在学识上的努力都可以使他进入社会上层,这就意味着一种平等与竞争的健康的社会机制。这一发现对 16 世纪末西方封建等级社会是一大震惊,同时也预示着以后一个多世纪里西方对中国科举与文官制度的利用。他描述了一种莫须有的中国皇家教育制度:“皇帝出资在每一座城市里建立中学与大学,人们在那里学习写作、阅读、算术,以及自然哲学、道德哲学、占星术、政法或其他一些神秘的科学。在这些学校任教的都是在各个专业学有所成、出类拔萃的人,尤其是写作与阅读。任何人都要学习写作与阅读,一样都不会的人为人所不耻。有许多人都能进入高等教育,他们都非常勤奋努力,因为这是获得老爷称号、或绅士、或其他

尊贵地位的最好最有效的途径……”^①

大中华帝国，疆土辽阔，人口众多，物产丰富，经济发达，行政高效廉洁，司法公平合理，国家制度有利于社会发展与个人发展。尽管它不是一个基督教国家，但道德清明司法严正足以杜绝在基督教世界一些常见的罪恶发生。中国和平、稳定，富于秩序，他们庞大的军队是为了抵御外来的侵略，而不是去侵略他人。中国军队的武器装备与士兵素质并不高，或许这个庞大帝国的魅力恰在于它的和平方面，而不像骚动不安、野心勃勃的伊比利亚人，恨不得把整个民族都装到炮膛里。中国的价值在和平与文明，高尚的道德与悠久的历史，奇妙古老的文字、高深莫测的格言，印刷与造纸、火药甚至大炮的发明……

门多萨的《大中华帝国志》只想提供一个完美的中国形象，凡可以证明这一形象的材料，他都毫不迟疑地引用以至于有剽窃之嫌；凡是与这一形象相反的证据，他都试图回避或轻描淡写一带而过；凡是现有材料不足以说明问题或细节的，他都一厢情愿地进行想象的补充。几乎所有的西方旅行者都发现中国军事上的空虚。中国人不好战也不勇敢，武器装备亦不如西方。但门多萨却从中国的软弱中看到中国文明爱好和平。“……他们的经验告诉他们，征服别人是劳民伤财之举，得不偿失，既要穷兵黩武去征服别人，耗尽人力物力维持所征服的地方，又要提防自己不要被人乘虚而入……，那时他们耀武海外、东征西讨（指郑和），他们的敌人鞑靼人和其他部落就开始犯边入侵，攻城掠地……他们终于明白了应该和平守成，开发自己的王国并从中获利，尤其应该放弃那些遥远

^① 门多萨描述的更像现代教育制度，与明代中国大不相同，30年后金尼阁编《基督教远征中国史》，感到有必要纠正这种偏见：中国人除了语文外“所学习的唯一较高深的哲理科学就是道德哲学”，四书五经是其经典，“与我们某些作者所说的情况相反，这里并没有教授或讲解这几部书的学校或公立学院。每个学生都选择自己的老师，在家里自费向他学习”。〔意大利〕利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》上册，何高济等译，第35页。

的国家。从那时以后,他们再也没有对外发动过任何战争:因为战争劳民伤财,而又很难有所获益……”

中国形象是西方文化的他者,其真正的意义在于西方文化的自我意识。相关表述,往往越投入于这种他者想象中,就越容易否定他者的意义,使他者形象变成自我意识的折射和自我空间的延伸。门多萨叙述中华帝国的历史,既像是讲中国,又似乎在隐喻西班牙帝国。在“无敌舰队”失败之前,门多萨已预感到西班牙帝国将被它征服世界的野心拖垮。为什么不能适可而止,满足于自己的帝国与已经拥有的一切?中国的强大在于它的文明,它的疆土、人口与财富。军事的软弱或许更能证明其文明的强大,因为和平是人类幸福的基础。门多萨不自觉地将中国形象变成一种文化隐喻,反思或批判他所处的哈布斯堡王朝统治下的西班牙现实。

中国是一个遥远但真实的国家,拥有相对优越的文明。表述一个真实的、优秀的国家,便意味着一种现实关系。西方文化中的中国形象从传奇时代进入地理时代,中国形象具有了现实意义。这种现实意义,表现在对自我与他者、本土与异域的差异关系的自觉意识中,在文化自我反思与自我批判中。任何时代西方的中国形象,都源于西方文化的自我意识,是西方文化体验欲望与忧虑的象征。西方文化之所以在不同历史阶段不断构筑中国形象,关键在于他们通过这种形象,表现自身文化处境与意识形态空间,表现他们某种确定的信仰或不确定的梦想,某种难以排解的隐忧与难以表达的恐惧。

所有的文化都是通过他者并将自身对立于是他者进行自我意识与自我定义的。特定文化传统中的异域形象,总是因为它的不同甚至对立,才具有意义。马可·波罗时代欧洲的中国形象,在欧洲的偏远贫困、分裂混乱与中国的广阔富饶、和平统一之间建立想象的对比关系,中国形象尽管半真半幻,却在社会无意识中成为西方中世纪晚期文化超越的他者。地理大发现时代欧洲冒险家与传教士塑造的中国形象:疆土辽阔、物产丰富、城镇与人口众多、政治稳

定、司法严明、官场清廉、社会公正,科举制度给每一个人提供均等的进取机会,民风优雅质朴,国家爱好和平,又与地域只占欧亚大陆的一角,人口稀少无法支撑连年不断的海外扩张,政治腐败、宗教纷争、战事不断的欧洲形成鲜明的对照。此时欧洲需要一个优越的异域形象。

一个真实化的、优越化的“大中华帝国”的形象,出现在贫瘠混乱、动荡不安,但又生机勃勃、开放自觉的欧洲文化中。在西方的中国形象史上,有两重意义值得注意:一、出现在真实地理背景上的优越的国家,与欧洲文化形成一种清醒的、现实的、自我批判性关系,进而形成一种改造现实的社会文化力量;二、优越的中国形象,主要体现在制度文明上,马可·波罗时代的中国传奇,强调的是中国的物质财富与君主权威,而门多萨时代的中国形象,则更多地关注中华帝国在行政、司法、教育制度上的优越性。预示着一种新的形象类型的出现。

2. 一种新的中国形象类型出现了

《大中华帝国志》将欧洲的中国形象带入一个新阶段,一种新的中国形象类型出现了。这种形象类型有两方面的明显特征:一是中国形象的意义有所变化,制度文明的意义突显出来,成为大中华帝国形象最优秀、最有启示性的侧面;二是中国形象开始了一个新的、或者说再次传奇化的过程,人们在社会制度变革的期望中塑造中国形象。

首先,西方的中国形象的制度意义取代了器物意义。马可·波罗时代大汗的帝国传奇,强调的基本上是器物层面上的意义,诸如契丹与蛮子广阔的土地、繁华的城市、无尽的财富和大汗无上的权力与奢侈的生活。而门多萨时代西方渲染富强的大中华帝国,意义所在不仅是土地物产君王权力,更重要的是中华帝国的制度与风俗。《大中华帝国志》详细介绍了中华帝国优越的制度:中国是

世界上最大的国家,也是世界上治理最好的国家,皇帝高高在上,智慧而德高望重的阁老,以议会制的形式集体决定政务大事;中国司法公正、监察制度健全。官场清廉,朝廷每三年对任职官员进行一次大清查,奖罚升贬严明;中国社会不仅有完善的教育制度,还有完善的慈善制度,皇帝出资在每一座城市里建立中学、大学、济贫院与慈善堂……

赞美中华帝国制度之完善的,不仅有门多萨,那个时代许多关于中国的报道,都强调制度的完善,连在中国当过囚徒的葡萄牙冒险家也赞美中国官府公正严明。范礼安神父写过一本小册子,名叫《论中国的奇迹》。“中国可说是与东方其他王国都不一样,但它还要超过它们;这是整个东方最重要、最丰富的事物,它在若干方面,例如富饶、完善方面,都非常与欧洲相似,在许多地方犹有过之。”他列举了中国的七大奇迹:

- 一、中国土地辽阔,是世界上领土最大的帝国,为抵御鞑靼人而建立在北方的长城令人难以置信。
- 二、中国人口众多。至少有六千万纳税丁口,150多个府,150多个州、1120多个县,不可思议。(葡萄牙人中谣传中国母亲每个月都要生孩子,一胎可以生五个。)
- 三、中国国强民富。食物“无穷无尽”,而且极其便宜。
- 四、中国物产丰富,处处可见贵金属与奇珍异宝,中国皇帝的岁入超过欧洲所有的国王和领主。
- 五、中国山川壮丽、城镇繁荣,真是“奇迹一般”。
- 六、中国人最为勤劳,那里没有一寸土地落荒,没有一个人不自食其力,无论城市与乡村都见不到乞丐。
- 七、最后,“在已发现的国家中”,中国“是最和平、治理得最好的国家,这尤其使人惊奇,是因为那些异教徒并没有神圣

真理的光芒教导他们如何治理的真正办法”。^①

中国“是最和平、治理得最好的国家”，犹如平托告诉他的同胞的那样：“……21年间，我历经千辛万苦，到过亚洲最辉煌的地方，在这些国家，我看到了许许多多在欧洲并不常见的美德。而全欧洲人引以为豪的优良传统，无论是中国，还是其他的东方国度，都随处可见。上天厚爱这片土地，这儿气候宜人，政通人和，国富民强。对正义和公正的崇尚与政府的得力统治使其为全世界所仰慕。每次想到中国的种种奇观，我就惊讶于上帝如此厚爱于这片土地上的人们……”^②

塑造一个体现着完美的政治与社会制度的中华帝国形象，对文艺复兴时代的欧洲尤其重要。英国游记著作编辑家波切斯评述《大中华帝国志》时说，它是“让我们自鉴的一面镜子”。蒙田在《随笔集》最后一篇《论经验》中说：“中国的政府管理和艺术与我们从无交流，他们对我们的政府管理和艺术也一无所知，但这个王国在很多方面成效显著，超过我们的样板。这个国家的历史告诉我，世界更为宽广更丰富多彩，无论古人抑或我们自己对世界都知之甚少。”^③现代欧洲文化不仅在现实经验视野中接受中国，而且进一步想象以中华帝国为尺度批判欧洲。约瑟夫·斯卡利杰读完《大中华帝国志》，甚至很激动：“这一令人赞叹不已的帝国……它谴责我们的行为。从他们的天平上来衡量，我们这些法国人仅为一弹丸小王国，我们之间不能相互谅解，被债务压得喘不过气来（法国当时正被宗教战争搞得四分五裂）；而在他们那里则生活得国泰民

① 参见〔法〕裴化行：《利玛窦神父传》，管震湖译，商务印书馆，1995年，第65—67页。

② *The Travels, Voyages, and Adventures of Ferdinand Mendez Pinto*, trans. by Cogan, London, 1895, p. 22.

③ 〔法〕蒙田：《蒙田随笔全集》下卷，陆秉慧、刘方译，译林出版社，1991年，第349页。

安,其法制如此有度以至于使基督教感到羞耻。”^①

中国现代接受西方的影响,经历了器物、制度与思想三个阶段,西方现代塑造中国形象,也经历了相应的三个阶段。马可·波罗时代的中国形象——“大汗的大陆”,强调的是物质上富强,门多萨时代的“大中华帝国”,强调的是制度上完善的中国形象,到再下一个阶段,“孔夫子的中国”形象出现,则强调的是思想上具有深刻的启蒙意义的中国形象。而不管强调哪个侧面哪一种意义,都难免理想化倾向。

西方的中国形象,随时都有再度传奇化的可能。中华帝国是一个富强、公正的国家,代表着一种优越的典范性的文明。《利玛窦中国札记》比《大中华帝国志》晚出30年,金尼阁在“致读者”中说“有两类写中国的著者:一类想象得太多;另一类听到很多,不假思索就照样出版”^②。门多萨的著作可能属于前者,而当时流行的一些传教士书简或商人的游记,又属于后者。金尼阁整理翻译的利玛窦神父的札记,不管在准确性与全面性上,都胜于《大中华帝国志》,却没有《大中华帝国志》影响广泛。《利玛窦中国札记》在17世纪只出了4种拉丁文版本,3种法文版本和德文、西班牙文、意大利文版本各1种。值得注意的是,几个世纪以来欧洲有关中国的文本,影响最大的,都不是中国亲历者写的,《曼德维尔游记》的作者没有到过中国,门多萨也没有到过中国。欧洲最有影响的有关中国的著作,14世纪的《曼德维尔游记》、16世纪的《大中华帝国志》、17世纪的《中国图志》、18世纪的《中华帝国通史》,其编著者曼德维尔爵士、门多萨神父、基歇尔神父、杜赫德神父,都没有亲历中国。

西方的中国形象史上,虚构的因素往往比真实的更有影响力。

^① [法]安田朴、谢和耐等:《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》,耿昇译,巴蜀书社,1993年,第163页。

^② [意大利]利玛窦、金尼阁:《利玛窦中国札记》上册,何高济等译,第41页。

当年《曼德维尔游记》与《鄂多立克东游录》，如今《大中华帝国志》与《利玛窦中国札记》，这两组文本在欧洲的接受史，就能说明这一点。《利玛窦中国札记》提供的信息更为可靠。它重复了富强中国总体方面的一些已知内容，对中国的文化与政治制度的内在意义进行了更为详尽的描述，同时也指出基督教视野内所见的中国陋俗，诸如迷信，算命看相，炼金炼丹；溺婴鬻女，酷刑枉法以及中国人普遍的多疑与怯懦。但总的来说，《利玛窦中国札记》的影响远没有《大中华帝国志》大，人们的社会文化期望不关注那些“真实的内容”；或者说，地理大发现与文艺复兴时代的欧洲文化，不需要这样一个过于庞杂、斑驳不清的中国形象，更不需要中国形象的阴影，他们期待一个明白、确定、优越的东方帝国；或者说，他们与其需要一个真实的中国，不如说需要一个理想的中国，一个真实但又遥远，很少有人能够自己去证实的乌托邦。

16、17世纪之交，西方的中国形象完成了一次转型，从器物化的财富与君权的象征，转入制度与道德文明的中华帝国形象，具有越来越浓的历史精神与道德色彩。当年有关大汗、契丹与蛮子的传奇中的某些因素被遗忘了，某些因素又被植入新的中华帝国叙事中。当他们描述中华帝国人口多、国土大、城市棋布、河流交错、财富丰足时，我们感到契丹与蛮子的神话仍在继续。而当他们津津乐道中国的司法制度、科举制度、悠久的历史、古老的汉语时，我们又感到一种新的形象类型出现。这一次的中国形象，不仅更加明晰、具体，而且意义也大不相同，它从民间文化进入精英文化，并带有某些严肃的、激进的色彩。

地理大发现与文艺复兴时代西方的中国形象的演变，出现了两种逆向趋势：一方面是从虚无缥缈的传奇进入真实的地理知识的现实化过程，另一方面是从地理知识转向社会神话的再传奇化趋势。正是在后一种趋势中，马可·波罗时代传奇性的中国形象的某些因素，置换到地理意义上的中国形象中，形成具有连续性的中国形象的话语传统。异域形象是社会集体想象物，其一般话语性

特征表现在共时与历时两个维度上。共时维度上假设,异域形象具有社会文化的符号功能,特定历史时期特定文化语境中的形象表述,是一种社会化的编码过程,任何个人或个别文本都受制于这一程序,任何一个人,哪怕再有想象力、个性与独特的思考,都无法摆脱这种话语的控制,只能作为一个侧面重新安排已有素材,参与中国形象话语的生产。因此,门多萨《大中华帝国志》中表现出的中国形象的再传奇化倾向,也不是个人的或个别文本的属性,而具有一般话语性特征。在历时维面上,特定形象一旦形成,就具有重复生产的特征,尽管不同时代西方的中国形象有不同的特征,但总有一些套话性的、原型性的基本特征,是跨越时代的断裂延续下来的。我们首先在马可·波罗时代传奇化的中国形象与门多萨时代的大中华帝国形象之间,发现某些形象特征的延续与重复,在以后不同时代不同类型的中国形象中,我们还会发现某些原型性因素不断重复出现。

地理大发现与文艺复兴时代那些勇敢虔诚的传教士,是文化世界的哥伦布。从大汗传奇到大中华帝国志,传教士们不仅将一个半真半幻的传奇式的中国形象导入现实,使中国成为一个具有真实地理与真实历史的国家,而且,从制度到文物不断美化中国形象,使遥远的中国成为具有某种乌托邦向度的他者空间。《大中华帝国志》提供了具体而现实的中国形象,更重要的是,此时欧洲社会文化,也开始从地理大发现的现实经验视野中接受中国,不仅承认中华帝国的真实性,而且想象将现实的中华帝国制度移植到欧洲。传奇的世界是圆满的世界,而知识的世界则多有缺憾。蒙田在《谈马车》这篇随笔中写道:“即使我们知道的历史记载都是真的,其数量与未被知晓的事相比,真是微乎其微。而有关我们生活在其中的这个世界的面貌,我们——包括求知欲最旺盛的人——的认识也是多么贫乏和简单!”^①

^① [法]蒙田:《蒙田随笔全集》下卷,陆秉慧、刘方译,第144页。

地理大发现与文艺复兴时代,是个令人激动的时代,人们无时无刻不在兴奋与狂想中。光荣不仅属于航海冒险的人,还属于那些提出一种叛逆的学说,制造一台天文望远镜,讨论正义、幸福、爱情与乌托邦,赋予石头与色彩永恒生命的人。雅典时代以来,西方还没有哪个时代更能决定历史中的未来,更能决定人与文明的命运。那段时间里富于进取精神的人除了闯荡世界之外,同时也在自己的内在心灵中历险。所有新世界与东方的信息,都在他们的精神世界中创造着令人兴奋的机会与希望。那是一个因混乱而丰富的时代,或许只有真诚的疯狂才能说明其特征,否则又怎能理解一些对自身基督教文明如此执著的人又狂热地赞美异教文明,一群拥有充足的东方知识的人,还禁不住在荒唐的传奇传说中放浪想象?实际上,我们只有把历史中的中国形象放到不同时期欧洲的文化类型中,才能在历史的连续性中恰当完整地理解其动机与意义。

3. “揭示伟大中国的一些最基本的意义”

西方需要中国形象,是因为西方文化需要一个可以自我超越的传奇世界,那是一种特殊的浪漫。1597年,意大利曼图亚宫廷诗人阿利瓦本尼在弥留之际看到自己的著作《伟大的黄帝》(*Il Magno Vitei*)出版。这是一本奇怪的书,作者本人认为它是在讲述严肃的历史,并把它献给当时著名的东方崇拜者乌宾诺洛维耶的弗朗西斯科·玛利亚公爵。但是,不论对当时的读者还是后世的研究者,它都更像是一部以有限知识为素材的中国传奇。它的魅力不在历史的真实,而在想象的杜撰,尽管这种杜撰在今天看来显得幼稚可笑,但在当年的文化语境中,却并非没有严肃的意义。

阿利瓦本尼说,伟大的黄帝是中国的开创者。他发明了火炮和一种可怕的攻城兵器,名叫“城市风暴”。他与神农(Ezonlom)一道远征鞑靼,平定爆发在海南岛、交趾支那与柬埔寨的叛乱,并

在海上与陆地抗击入侵的日本人。黄帝是位伟大的统治者，各种美德的楷模。他不仅善于征战，而且懂得如何维护和平，建设文明的秩序。他创立了一个养蛇的部落，并发明了印刷术，让书籍像钞票一样在那个奇妙的世界里大量流传。黄帝的确是一位英明而多才多艺的统治者，他会像艺术家那样熟悉绘画与雕塑建筑，也可以像科学家那样长篇大论一些宇宙的奥秘，诸如日食月食、星宿潮汐、山崩地裂、海啸台风。他可能还是一位出色的通灵巫师、预言家，所有的灾难都让他不幸言中，而同时他又能够承受各种苦难。黄帝还是一位虔敬高尚的道德主义者，他崇拜他的父亲，组织一些令人眼花缭乱的节日庆典纪念他，并在一次祭祖典礼上展示了一种奇异的烟火装置，令到场的百姓大吃一惊。黄帝是最善良的君王，也是最诚实的朋友，最正直的丈夫。他坚信女性的美不在外貌而在品德，为此他接纳了数不清的美女做自己的妻子，自己却日夜奔波在外。在他身上和他的国家里，所有的一切都是奇迹。^①

《伟大的黄帝》既无传奇的情节连续性又无历史的时间统一性，叙事由各种模糊不清的中国传闻组成。从三皇五帝、大禹治水到蒙古入侵、抗击倭寇，阿利瓦本尼几乎把他可及的所有中国信息都拼凑到这本书里。《伟大的黄帝》中有三个中国人的名字，均来自门多萨的《大中华帝国志》。这些名字很难对应翻译，因为它们是西班牙传教士从菲律宾的华人那里听来的，那些中国移民来自福建、广东，讲的都是闽粤方言。除黄帝（Vitei）与神农（Ezonlom）外，另一个名字是 Hauzibon，有可能是后稷。书中我们还可以看到托勒密《地理学》与《马可·波罗游记》、《大中华帝国志》中的地名混用在一起，缺乏准确科学的东方地理观念。阿利瓦本尼笔下的亚洲与中国，依旧半真半幻。那里骏马与猎狗、大象与鸚鵡、孔雀、鳄鱼与女巫、巨人、独角兽、魔鬼一同出现，希腊太阳神阿波罗与鞑靼大神长青天混在一起，骑士小说的比武与恋爱情节同

^① See *Asia in the Making of Europe*, by Donald Lach, Vol. I, p. 826.

样穿插在黄帝祭典祖先的仪式描述中。

《伟大的黄帝》更像是一部说教式的传奇，书中除了那三个取自门多萨《大中华帝国志》中的奇怪的人物和几件若有若无的中国历史事件之外，所有其他的人物与情节全是阿利瓦本尼自己杜撰的。或许对欧洲而言，一个浪漫的充分理想化的中国与中国皇帝的形象，此时此刻比真实的形象更重要。《伟大的黄帝》出版以后，曾有人怀疑它是一部真正的历史。但各种离奇的情节与混乱的人物、时空背景都说明它至多不过是一部说教性的传奇。老诗人很伤心，他辩解道：“我辛苦的努力，不过是为了揭示伟大中国的一些最基本的意义，它的光辉品质至今还完全埋在未知的黑暗中。”或许是他的辩白感动并说服了他那个时代，或者是出版商有意强调其真实性。总之，两年以后该书在维洛纳再版时（初版在威尼斯），书名已改为《中国史》（*Istoria Della China*）。

传奇还是历史？对于进入现代文明的欧洲，中国既是一个现实的国家，又是一个理想的飞地。发现与知识逐渐使好奇与向往变成敬慕。这种敬慕体现在社会生活与思想文化上。除了地理大发现与通商带来的知识与器物外，我们更注重西方文化集体想象及其潜在的心理动机。因为大发现带回的知识与器物，一方面是集体无意识期待中的产物，一方面又在不断确证、拓展这种期待。从地理大发现到启蒙运动，西方文化中的异域向往与崇拜终于落实到中华帝国：在社会生活方面，它是时尚与趣味的乐园；在思想文化上，它是信仰自由与宽容的故乡；在政治制度上，它是开明君主制度甚至哲人王的楷模。^①

地理大发现是一场革命，它不仅改变了世界，也改变了西方，改变了西方文明对自身、世界、历史的看法。改变对自身的看法在于认识到西方文明并不是唯一的文明，也不是最优秀的文明，由此形成一种宗教与文化上的宽容精神；改变对世界的看法在于发现

^① 参见本书第二编。

世界是人的世界,由不同民族、国家、习俗、法律组成,不是人与怪物的世界;改变历史的看法在于将历史当作世俗化的文明进步的进程。阿利瓦本尼的同时代人、法国史学家波林奈尔在《三个世界》(*Les Trois Mondes*, 1582)一书中,试图对世界进行历史的描述,他不仅承认亚洲是文明的源头,也承认亚洲在制度与文物上的先进。在宗教信仰上他的态度也是宽容的,作为新教徒,他敬慕耶稣会在东方的努力,作为基督徒,他能看到其他文化的优越。更激进的如法国人波思达尔发表于1553年的著作《世界之奇迹》(*Des Merveilles du Monde*),他试图证明东方优于西方,基督教并不是掌握真理的唯一方式,东方智慧要远优于西方。^①波思达尔是伏尔泰等人的先驱,早启蒙运动200年。

中国形象再传奇化以后,已不再是一段刺激有趣的传奇故事,对于初入近代的欧洲,它将表现为一种改造社会的动力。人们在如潮水般涌来的梦境式的异域形象中进行自我的精神历险。阅读是想象的漫游,它能给一个人或一个时代的大多数人以磨砺、觉悟与自新的机会。敏感者在那个世纪即将结束的几年里,终于在繁杂的中国报道中发现某种可以预见的成果,因为那些著作家们已经根据自己的需要对已有资料进行了必要的解释与综合,使其融入欧洲的文化视野,体现出一种可以利用的新的文化价值。此时的西方,更需要一个能使他们超越历史生活的自由而丰富的理想,一个周边的任何苦难与暴行、贫困与不公都无法毁灭的乌托邦。

中华帝国形象在西方现代文化中的意义,更多的是社会想象中的乌托邦。从《大中华帝国志》、《利玛窦中国札记》到腓内斯《从巴黎到中国的旅行记》(1636),到曾德昭神父的《大中国志》(1645)、卫匡国神父的《鞑靼战纪》、《中国历史十卷》(1659、1658)、约翰·尼霍夫的《荷使初访中国记》(1665)、基歇尔神父的《耶稣会

^① See Bouwsma W. J. *Concordia Mundi: The career and thought of Guillaume Postel (1510—1581)*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957, p. 208.

的阿塔纳斯·基尔歌的中国,附有多幅宗教与世俗遗迹的插图和大量探索艺术与自然的作品》(简称《中国图志》,1667),一个世纪间中华帝国的形象不断被美化。1675年,最后一部伊比利亚人有关中国的著作用西班牙文出版:《中华帝国志:历史、政治、道德与宗教》,作者为多明我会修士闵明我^①。在这部著作中,闵明我称赞中国是“世界上最高贵的文明,最辉煌的帝国,永远光辉灿烂……中国人分成四个阶层或等级,即士、农、工、商。……中国人说,皇帝应该关心农民,尽量给他们提供优惠……中国人说他们不需要外国的任何东西,中国应有尽有,也的确如此。”^②

西方的中国形象首先从传奇进入历史,然后又被再次传奇化,有可能成为某种开明政治与道德教育的乌托邦。西方的中国形象的类型与意义,终于明确而具体了。这是西方的中国形象自觉的阶段。我们不仅可以描述出某种清晰的中国形象,而且能够确认该形象在西方文化结构中的功能。地理大发现与资本主义扩张,使西方发现了东方乃至整个世界;文艺复兴与宗教改革精神,使西方发现了西方的历史乃至整个人类的历史,在西方他者化的世界想象中,中华帝国的形象光彩夺目。它疆土辽阔,人口众多,物产丰富,经济发达,行政高效廉洁,司法公平合理,制度文物不仅优越于西方,甚至也优越于世界其他文明。塑造这样一种中国形象,西方现代文化认同了自我意识与无意识中的忧虑与渴望,不仅假设了一个异在的优越的他者文明,具有自我批判与超越意义;同时也隐喻性地表现了西方现代性自我的核心意义,包括追求知识与财富的理想,自由批判的理性精神,通过教育建立和谐的社会秩序甚

^① Priest Domingo fernandez Navarrete,即中国历史上所说的真闵明我。1669年,闵明我从广州的住院逃走,返回欧洲,意大利耶稣会士 Philipus Maria Grimadi 冒名顶替他潜入中国,成为假闵明我,1689年到欧洲为康熙皇帝招募人才,会见莱布尼茨的,就是假闵明我。

^② *The Chan's Great Continent*, by Jonathan D. Spence, W. W. Norton & Company, New York, London, 1998, p. 91.

至最初的民主与进步观念等。在“大中华帝国”形象类型中，西方现代文化不仅获得某种虚幻的统一性，而且在这种统一性中包容了异己的他性因素，使该文化处于一种统一与分离的辩证的动态结构中。

第四章 大汗的大陆·大中华帝国· 孔夫子的中国

一种传奇刚刚结束，另一种传奇已经开始。西方文化精神在历史的不同时期召唤与塑造的中国形象，都有一种特定的文化动机。对中世纪晚期而言，大汗与契丹蛮子的传奇，渲染世俗财富与君权，隐喻性地表达了世俗物质主义与享乐主义观念、早期资本主义的重商精神、绝对主义国家与开明君主专制理念。对“延长的16世纪”的欧洲来说，发现中国不是发现一片土地或大规模的发财的机会，而是发现了一种文明，一种独特而优越的政治制度与伦理基础。研究西方的中国形象史，属于观念史研究，它既要对历史中出现的具体文本进行细部分析与编年整理，又要求在不同文本之间建立起一种整体性的关系结构，发现某种知识与想象类型以及由不同类型构成的，具有断裂、转型与连续性的话语谱系。法国文化史学派在二维文化空间中解释观念，这就意味着：一、在类型或知识领域的历史个性中解读知识或想象的“观念化”过程；二、在同时代的观念体系及其社会经济政治参照框架中分析特定观念的构筑过程；三、在历时代的话语谱系中，考察不同的观念类型的形成、转型、交替的过程。观念是在历史中形成的，意义也随着历史不断变化，不同知识或想象类型之间，既有断裂，又表现出一致的

连续性。^①

中世纪晚期欧洲有关世俗财富与君权象征的中国形象,形成于马可·波罗前后 200 年间(1250—1450 年前后),有着特殊的时代文化意义:首先,从 1250 年前后柏朗嘉宾与鲁布鲁克出使蒙古,写出《柏朗嘉宾蒙古行记》与《鲁布鲁克东行记》,描绘契丹民族,到 1450 年前后尼哥罗·康梯从东方回到威尼斯,博嘉·布拉希奥里尼根据他的游历写成《万国通览》,朱撒发·巴巴罗出使波斯,自著《奉使波斯记》,这一阶段,具体可考的中西交通开始了,西方文化史上第一种具体丰富的中国形象出现了;其次,这个时代西方文化中的中国形象,是蒙元世纪大旅行的产物,隐喻性地表现了西方社会刚刚出现的世俗资本主义商业精神与世俗绝对主义君主政治期望。我们不能断言中国形象启发了西方现代性,但完全可以说在西方中世纪晚期萌芽的现代性精神中,有中国形象的灵感。

选择一个历史时段研究西方的中国形象,涉及观念史的分期与话语类型的确立问题。在西方历史的不同时段,中国形象可能表现得完全不同,相互之间往往难以衔接,也难以理解。西方不同时代的形象类型,犹如福柯所说的“知识型”(Episteme)。造成这种变异与断裂的原因,并不是中国的“现实”,而是西方文化表述中国的话语构成原则的变化。一种新的中国形象的类型出现了,西方接受中国的文化视野,看待自我与他者、本土与异域的关系,构筑中国形象的观念秩序,都与过去不一样。马可·波罗式的中国传奇,作为一个话语类型,形成并流行于中世纪晚期,1250 到 1450 年间,到文艺复兴与地理大发现时代来临,就结束了。下一个时段,西方的中国形象的话语类型发生了一次变异,伊比利亚扩张时代与耶稣会士笔下的中国形象,已经是另外一个样子,属于另一个时代。欧洲告别中世纪,地理大发现与文艺复兴正值高潮阶段,在

^① See *Fin-de-Siecle Vienna: Politics and Culture*, by Carl Schorske, New York: Knopf, 1980, pp. 45—46.

“大中华帝国”形象下种种表述中国的观念、意象、词汇与修辞技巧,与当年马可·波罗那一代人表述大汗的传奇,已经完全不同,甚至很长一段时间,人们都没有意识到马可·波罗所说的大汗的国土与门多萨所说的大中华帝国,竟然是同一个国家。

门多萨式的“大中华帝国”形象构筑起另一种话语类型,完成并流行于1450年前后到1650年前后这个时段,从1476年热那亚水手哥伦布来到葡萄牙,在《马可·波罗游记》、皮埃尔·戴利主教的《世界的形象》以及佛罗伦萨医生托斯卡内里的信与海图中获得灵感,准备西航寻找大汗的国土,到闵明我神父1675年从中国返回欧洲,出版《中华帝国志:历史、政治、道德与宗教》,将中国描绘成一个政教理想国。这200年,基本上对应着沃勒斯坦提出的“延长的16世纪”,其间西方发动的现代世界体系形成了。这个世界体系,由三个层次构成:首先是一个世界经济体系,其次是一个多民族国家体系,最后,是一个多元文化体系。这个多元文化体系,是世界经济体系与多民族国家体系的表现,它“包装其政治—经济利益和动机以便表达它们,掩饰它们,在时空中扩大它们并牢记它们的领域”。^①

“延长的16世纪”,不论在经济社会史,还是在文化观念史上,都是一个重要的历史时段。西方现代文明在不同侧面展开,许多原创性因素戏剧性地产生了,其中文化观念的侧面尤其值得注意。这是西方现代文化的自我意识形成的阶段。地理大发现与资本主义扩张,使西方发现了东方乃至整个世界;文艺复兴与宗教改革精神,使西方发现了西方的历史乃至整个人类的历史。现代西方文化的自我意识出现在新的世界观念体系中,东方与西方构成空间上二元对立的两极,古代与现代构成时间上二元对立的两极,在这个广阔统一的世界秩序中,现代西方从“古代”与“东方”这一对“他

^① [美]伊曼纽尔·沃勒斯坦:《现代世界体系》第二卷,吕丹等译,高等教育出版社,1998年,第68页。

者时空”中认同自我。“延长的 16 世纪”是西方文化观念史上的重要的“镜像阶段”。借用拉康的镜像理论,镜像是自我的开端。^①任何文化的自我意识,都是通过以自我为中心塑造他者,并确立自我与他者的想象关系完成的。

在跨文化研究框架内研究西方的中国形象,首先面临的问题是,我们从什么角度提出问题,在什么深度上分析问题。我们从形象学的角度提出问题,分析中国形象的构成与意义,同时也在西方观念史或文化史的深度上分析中国形象,探讨中国形象与西方文化心理之间的隐喻关系。

西方现代多元文化体系的核心,是西方文化构筑的一整套带有某种虚幻的统一性的世界观念与西方现代性自我意识。出现在西方现代性“他者化”的东方想象中的大中华帝国形象,光彩夺目,其制度文物不仅优越于西方,甚至也优越于世界其他文明。这一形象类型,最早见于葡萄牙冒险家有关中国的报道中。报道者或者到过中国,或者在东南亚某地接触过中国移民或海商;他们的身份有使节、商人、军人、传教士,他们在中国的经历有长有短,见识有多有少,但他们关注的“中国内容”,却基本相同:诸如疆土辽阔,人口众多,物产丰富,经济发达,政治有序,司法公平,社会稳定,道德淳朴,文化优雅,历史悠久,发明过印刷与造纸、火药,甚至大炮……

西方现代文化的世界观念与自我意识的形成,为中国形象构

^① 一般的婴儿在长到六个月至十个月的时候,都会对着镜中自身的像发笑。婴儿在这个所谓的“镜像阶段”获得了一种前所未有的想象的控制能力,自我意识的原型也通过这种成像或自恋认同建立起来了。拉康认为,“镜像阶段”是人类主体成长历程中的一个重要阶段,主体迷恋镜像行为,使自我第一次逐渐获得了一种身份或同一性(identity)。镜像是自我的开端,也是一切想象身份认同的开始,它开创了主体的统一感,并使这种镜像式虚幻的统一性,建立在与异己性同一又分离的辩证关系中。参见〔法〕拉康:《拉康选集》,褚孝泉译,上海三联书店,2001年,第89—96页:“助成‘我’的功能形成的镜子阶段”。

成提供了新的经验秩序。西方人起初以为自己找到了一个未知的国度,后来才明白“大中华帝国”就是前人传说的大契丹;他们以为他们发现了一个现实的国家,但同时他们却在一点一点地“发明”一个政教乌托邦。他们津津乐道中国的圣哲文化与贤明统治、中国悠久的历史、公正廉洁的司法制度、文雅勤劳的百姓……伊莎白尔·拉瑟拉指出,传教士笔下的中国,“是西方所制造的最有影响的乌托邦……那是一个公民国家的形象,它稳定、世俗化,建立在理性的基础上。这些论著既揭示了西方思想的发展,又帮助造成了这个发展,它们被用来制造一个关于中国的乌托邦。那些对自己的时代提出怀疑并在寻找一个可资参考的观点的人,就可以用中国乌托邦描绘自我的希望。这些论著宣布:‘另一种形式的社会是可以存在的,它极度文明,存在于世界的另一面。’”^①

在“大中华帝国”形象中,我们看到西方的中国形象史断裂的一面,渲染财富与君权的物质化的中国形象转化成一种文化智慧与道德秩序的中华帝国形象,新的形象类型出现;同时,也看到连续性的一面,大汗帝国的传奇的某些因素,在社会无意识心理层次上融入中华帝国的形象中,中国形象谱系的一致性寓于不同的形象类型中。从马可·波罗时代到门多萨时代,西方的中国形象从游戏性的传奇转入严肃的历史^②。这是一个现实化过程,但几乎同时,中国形象又出现再度传奇化倾向。从“大汗的大陆”传奇到“大中华帝国”的历史,像是从一种传奇到另一种传奇。西方文化不断将中国形象理想化,中国形象的类型与意义可能有所变化,但中国形象在西方近代文化中的乌托邦功能,却始终没有变化。这种乌托邦化倾向的中国形象,还将继续延伸,一直到启蒙运动中,成为

^① 伊莎白尔·拉瑟拉:《欧洲人眼中的儒学教育》,转引自许美德、巴斯蒂等:《中外比较教育史》,上海人民出版社,1990年,第42—43页。

^② 在此所谓“历史”,不是指时间上的过去,而是指某种关于事实的叙事,相对于“虚构”概念。

启蒙哲学家争取信仰宽容、思想自由、政治开明、经济改革的旗帜。

从一种传奇到另一种传奇,西方现代文化中,先后出现了三种中国形象类型:“大汗的大陆”、“大中华帝国”与“孔夫子的中国”;三种形象类型分别强调三个不同层次不同侧面的意义:从中华帝国的物质财富、制度文明到思想信仰;中国形象的发展经历了三个阶段:器物阶段、制度阶段到思想阶段。“孔夫子的中国”出现在1650—1750年间,此时文艺复兴结束了,地理大发现接近尾声,启蒙运动全面开始。

“孔夫子的中国”是孔夫子哲学代表的文化中国形象。“孔夫子的中国”形象出现,以1667年基歇尔神父的《中国图志》问世为标志,影响整整一个世纪西方的启蒙文化,到1767年魁奈出版《中国君主专制论》,才基本上宣告结束。其间参与塑造孔夫子的中国形象的一系列代表性著作,还有1669年约翰·韦伯的《有关中华帝国的语言有可能是人类最初语言的历史论著》,1687年柏应理、殷铎泽等四位神父的《孔夫子:中国哲学家》,1697年莱布尼茨的《中国近事》与李明神父《中国现状新志》,1721与1728年沃尔夫的两次演讲《关于中国人道德哲学的演讲》与《哲人王与哲人政治》,1756年伏尔泰的《风俗论》,还有那出著名的中国戏——《中国孤儿》(1755)。

“孔夫子的中国”是一种充分理想化、思想化的中国形象。其话语构成过程有三个阶段。第一阶段仅限于在华传教的耶稣会圈子,他们研读翻译中国典籍,在先秦文献中寻找旧约神学的隐喻;第二阶段“孔夫子的中国”形象随着“中国礼仪之争”,从中国转入欧洲,同时也从传教士圈子扩大到哲学家与一般社会知识阶层,孔夫子的中国成为自然神学的象征;第三阶段“孔夫子的中国”形象成为一种启蒙哲学话语,从自然神学到自然哲学,被赋予自由信仰、道德哲学与开明君主的意义。“孔夫子的中国”是表现特定观念价值的中国形象,三个不同阶段,有不同层次上的象征意义。首先是传教士的神学期望。不论是相信汉语作为普世语言,还是相

信先秦典籍隐含着旧约奥义,其中都寄托着普世基督教理想,对基督教传教事业与现代世界经济体系,同样重要。其次是神学家与哲学家共同期望的自然神学意义。17世纪是混乱而深刻、痛苦而伟大的宗教世纪。宗教改革与战争使欧洲社会分崩离析,理智的神学家与哲学家都试图以理性主义的自然神学超越宗教纷争,引导社会与观念走向和谐与幸福。正是在这种文化语境中,“孔夫子的中国”成为理性、宽容、温厚、仁爱的自然神学的智慧故乡。最后是哲学家主张的自然哲学与开明君主的意义。孔夫子的哲学塑造了一种“异教的美德”,信仰自由、道德淳朴、政治清明,成就了这个世界上最优秀的文明。

“孔夫子的中国”形象,在西方启蒙文化的冲突激荡中形成。首先是传教士内部的传教路线之争,激发、孕育了象征普世语言与普世基督教理想的中国形象;其次是神学家与哲学家联手反击基督教极端主义与保守主义的论争,推举孔夫子的儒家文化精神,中国的自然神论、道德哲学,与欧洲现代理性主义宗教思潮不谋而合,欧洲应该像中国那样,从个人信仰到社会伦理、国家政治,遵循自然法则。最后是启蒙哲学与基督教会的哲学与宗教之争,神学家与哲学家们,本想为宗教信仰提供一个理性的基础,共同倡导自然神学,但最终发现启蒙理性与正统基督教难以调和。激进的启蒙哲学家彻底否定基督教,希望用理性改造文化与社会,将人类从恐惧与迷信中解放出来。“孔夫子的中国”的道德实践、自然哲学、开明君主制度,成为批判欧洲社会堕落、宗教迫害与君主暴政的武器。传教士神化的中国形象,最终成为哲学家“祛魅”神启、推翻教权、抗议王政的一面旗帜。

“孔夫子的中国”形象,终于在启蒙运动的高潮中达到其光辉的顶点。西方现代文化中三种中国形象类型,作为文化他者,表现了西方现代观念的不同阶段不同侧面的内容,构成西方多元现代性经验的一部分。西方“真正现代的精神世界”,在启蒙运动中诞生,而在启蒙思想的方方面面,都可以发现孔夫子的中国形象的影

子。现代性经验,不管是中国还是西方,都在跨文化空间中多元互动生成。令人感动的是当年莱布尼茨的想象与期望:“在相隔遥远的民族之间”,“建立一种相互交流认识的新型关系”,用一盏灯点亮另一盏灯;是路易十四的家庭教师的祈祷辞:“圣人孔子,请为我们祈祷!”

第五章 孔夫子的中国: 用一盏灯点亮另一盏灯

1. 汉字与汉籍的普世奥义

西方现代文化中,已经出现了两种中国形象类型:“大汗的大陆”的传奇与“大中华帝国”的历史,但不管名目上是传奇还是历史,其乌托邦化的话语特征,证明它们都属于“传奇”,西方近代文化的欲望与向往的“异托邦”。文艺复兴结束了,启蒙时代到来,在西方现代性新的期望视野中,中国形象的第三种传奇化类型“孔夫子的中国”出现。从自然神学到自然哲学、从自然哲学到政治哲学、从政治哲学到政治经济学,孔夫子的中国形象被赋予自由信仰、道德哲学与开明君主专制与重农主义经济的意义。

“孔夫子的中国”形象,有不同层次上的象征意义。1667年,基歇尔神父的《中国图志》问世,除了一样赞美“中华帝国是世界上最富强的国家”外,书中还详细介绍了中国的文化,尤其是汉字。他说中国文字有十六种类型:摹仿蛇与龙的“龙书”,皇帝创立的“农书”,形如美丽的飞鸟翅膀的“鸟书”,仿蠕虫和牡蛎状的“虫书”,源于植物之根的“根书”,还有鸟翼书、龟书、鱼书、孔雀书、草书、牌匾书、星书、敕令书,以及不知名称但表现寂静快乐知识的文

字、不知名称也没有来源的文字、无法解读也无法构思出来的文字。^①几年前基歇尔神父在罗马随传教士卜弥格学习中文，在梵蒂冈图书馆见过一本名叫《万宝全书》的中文书，基歇尔神父有关汉字的“知识”，据说就来自这部书。

这16种汉字类型，听起来像是天方夜谭，其离奇程度，决不亚于300年后阿根廷小说家博尔赫斯异想天开的《中国百科全书》的动物分类，据说动物可以分为：“1. 属皇帝所有的，2. 有芬芳的香味的，3. 驯良的，4. 乳猪，5. 鳗鲡，6. 传说中的，7. 自由走动的狗，8. 包括在目前分类中的，9. 发疯似地烦躁不安的，10. 数不清的，11. 浑身有十分精致的骆驼毛刷的毛，12. 等等，13. 刚刚打破水罐的，14. 远看像苍蝇的。”这种分类法荒诞无稽，你不以为然的时候，一笑了之，一旦认真起来，就会发现这种不可理喻的分类法，有可能摧毁我们的思维方式与逻辑体系，使我们意识到自己思想的限度或所谓“知识型”的限度。福柯说他写作《词与物——人文科学考古学》一书的灵感，就来自博尔赫斯所说的《中国百科全书》的动物分类。^②

① *China Illustrata*, by Athanasius Kircher, tran. by Charles D. Van Tuyl from the 1677 original Latin edition, Indiana University Press, 1987. 张西平发表在《中国文化研究》2003年秋之卷上的文章《基歇尔笔下的中国形象》介绍了这十六种汉字类型：1. 龙书，是对蛇和龙的摹仿，创立者是伏羲。2. 农书，这些文字类型来自农业，所有的字都是和农业联系在一起的，创立者是黄帝。3. 鸟书，这些文字类型来自美丽的鸟的翅膀，远古的夏后是这种文字的创立者。4. 虫书，这些文字来自蠕虫和牡蛎，古代的国王 chuenki 是创立者。5. 根书，这些文字类型来源于植物的根。6. 鸟翼书，这些文字类型来源于鸟的翅膀。7. 龟书，这些文字类型来自于龟和甲鱼类动物。8. 孔雀书，这些文字类型来自于孔雀和鸟。9. 草书，这些文字类型来自于草类和树枝。10. 牌匾书，这些文字类型作为牌匾上的记录而构成。11. 星书，这些文字类型来自星星和星体。12. 敕令书，这些文字来自于帝王的各种敕令、恩典中的文字。13. 不知名称，但这些文字显示了寂静、快乐、知识。14. 不知名称，无来源的文字。15. 鱼书，这些文字类型来自于鱼。16. 无法解读，也无法构思出来。

② [法]米歇尔·福柯：《词与物——人文科学考古学》，莫伟民译，上海三联书店，2001年，“前言”。

一种新的文化中国的传奇正在形成。首先是关于神奇的汉字作为普世语言。我们无法判定基歇尔神父《中国图志》对中国文字16种类型的介绍与博尔赫斯写的《中国百科全书》的动物分类之间,有什么实证可考的关系。但博览群书的博尔赫斯完全有可能读过基歇尔神父的《中国图志》。而且,福柯所引的博尔赫斯的原文,出自博尔赫斯论英国17世纪主教约翰·威尔金斯的一篇文章。这位约翰·威尔金斯主教在思考“世界通用语言的可能性及其原理”,这是《圣经》“创世记”留下的问题。据说巴别塔事件之前,人类是同一个民族,讲同一种语言,这种语言如今已经失传了。1669年,《中国图志》出版两年以后,有位名叫约翰·韦伯的英国人,确实写出过《有关中华帝国的语言有可能是人类最初语言的历史论著》,认为汉语就是“巴别塔”事件之前人们使用的世界通用的原始语言。半个多世纪以后,塞缪尔·舒克福特总结这一发现时说:“地球上确实存在着另一种语言,它似乎有着某些标记,表明它是人类最初的语言,这就是汉语……正如人们已经注意到的,挪亚很可能就居住在这些地区;如果人类的光荣祖先和复兴者就在这里走出方舟,居住下来的话,那他很可能在这儿留下了世界上唯一普遍使用的语言。”^①

当年约翰·韦伯读到基歇尔神父《中国图志》有关汉字的高论,与福柯读到博尔赫斯有关中国百科全书的离奇论述,态度完全不一样。约翰·韦伯与他那个时代的人,关心的是如何把一种差异的文化纳入自身的秩序中利用它,而福柯则在思考不同文化、不同知识类型之间的排斥与不可沟通性。这两种态度微妙的差异,表明西方不同时代的文化心态。基歇尔与韦伯生活的17世纪,是西方文化大分化与彻底开放的时代。基督教一统文化价值已经分裂离异,从宗教改革到启蒙运动,不仅叛逆的人文主义者、哲学家希望

^① [法]艾田蒲:《中国之欧洲》(上),许钧、钱林森译,河南人民出版社,1992年,第392页。

将新思想、新文化引入欧洲社会,耶稣会也试图从正统基督教立场包容异教文化,在孔夫子的儒教哲学中寻找福音。在那种分化开放的心灵中,任何离奇的事件与观念,都有现实的可能性,人们也都会以认真的态度,努力证明其真实合理。

在一个文化分化与开放的时代,一切都是可能而且合理的。西方对神秘的中国文化的热情,首先表现在中国语言上。最早出现在《大中华帝国志》中的三个汉字,在西方人看来像是“天书”。^①这是一种神秘的语言,书写不仅表示字词,还直接表示事物与观念。人们可以像感知世界一样感知语言符号的意义,而不是面对一系列随意的音节符号。这一点首先对普世基督教理想是重要的,其次对现代世界体系也是重要的。如果有这样一种全世界不同民族都可以直观感知意义的语言,不同民族之间的传教、贸易、殖民,就畅通无阻了。汉语的发现,似乎同时证明一个古老的神话,并预示一个美好的前景。古老的神话是世间曾有“巴别塔”事件之前上帝传给亚当的一种原始普世的语言;美好的前景是一旦找到那种原始的共同语言,人们不但可以相互交流,也可以通过它所昭示的某种共同的原始语言结构,理解世界上不同语言。基歇尔神父介绍了神秘汉字的16种类型。7年以后,普鲁士的一位路德派牧师安德亚斯·米勒,宣布自己发现了汉语入门的密径,并提出要等人付钱,才肯出售他的发现。

西方文化界在汉语中寄托着探索原始普世语言的希望。这种希望是真诚的,但也是虚妄的,它从来也没有实现过,就像米勒最后也没有公布他的发现,很有可能是他根本没有这项发现。地理大发现与文艺复兴时代,是西方文化彻底开放的世界主义时代,传统基督教的普世教会理想与人文主义者的普遍人性观念,都在支

^① 门多萨说中国文字“用图形书写”,“每个词都有自己的图形”,他介绍了苍穹的“穹”与皇帝的“皇”,据说表示天堂与国王,还有城市的“城”。这三个字的确是“画”出来的,都有些走形,显得很怪诞。见周宁著/编注:《大中华帝国》,第272—273页。

持世界主义文化思潮。哲学家莱布尼茨猜测中国的文字可能与哲学有关,建立在非常理性的基础之上,表现出数学一样的秩序关系,汉字可能是真正的世界性语言,研究汉字不仅可以发现世界性语言,还可以发现世界各民族共同的起源。莱布尼茨曾几次写信给米勒,请教他所发现的“汉语入门”的“钥匙”^①,但始终没有得到答复。据说性格乖僻的米勒牧师临终前将自己的手稿付之一炬。普世语言依旧是个理想,汉语作为普世原始语言,也依然是个猜想。米勒牧师逝世3年以后,勃兰登堡的一位医生门采尔,也宣布自己在撰写《汉语入门》,并发表了一部分成果。他认为汉语的潜在结构,就在汉字的部首中,根据是晚明人梅膺祚的《字汇》归并汉字214个部首。^②

西方文化界对汉语作为原始普世语言的希望,来自于基督教世界教会的古老理想。中世纪基督教在欧洲建立了一个凌驾于一切权力之上的世界性僧侣教会王国,地理大发现以后,教廷,主要以耶稣会、圣方济会等修会为先锋,发起了新一轮的传教浪潮,试图在全世界范围内建立基督教世界教会。尤其是现代世俗国家和新教出现,挑战了教会权威并削弱了教会的势力,这就使罗马教廷与天主教国家对外方传教、开辟新的基督教领地,寄予更大的热情。表面上看,这是传统基督教一统文化价值对现代世俗与新教文化的抵抗,实质上这种传教冲动呼应并支持了西方现代经济、军

① 1679年6月24日,莱布尼茨写给埃尔斯霍茨(Elsholz)的信中提出了一系列有关中国语言的问题,请埃尔斯霍茨转达给柏林尼古拉大教堂的教长安德勒斯·米勒。这些问题围绕着是否真的有这么一把“钥匙”,假如有的话,是否可以借助一些基本符号,如同字母那样,根据符号与所表示的事物之间的一定归类原则表达所有希望得到表达的事情,也就是说,符号与被表达的事物之间是否存在一定的相似关系。下一组问题是假如确有这种关系存在,中国人是否意识到了这一点,人们是否能够以这种关系为基础比较理性地把握事物的性质,假如这样的话,是否可以据事物的本质特点区分事物,诸如此类等等。详见《莱布尼茨和中国》,安文铸等编译,第126—127页。

② See *The Great Encounter of China and the West, 1500—1800*, by D. E. Mungello, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1999, p. 64.

事与政治上的世界性扩张。西方文化寄托在汉语中的普世语言期望,不能简单地理解为对中国文化的仰慕与渴望,还应该注意这种美化中国形象的文化倾向,与西方现代扩张与征服构成的内在张力关系。仰慕中国可能成为征服中国的动力,真正值得注意的是西方扩张史的文化心理动机与背景。

在西方贸易扩张与基督教传教大潮中,被理想化的中国文化,不仅有汉语,还有汉语典籍。耶稣会士们认为,中国古代典籍有两种意义:一种是字面的意义,被中国人明显误解了的世俗意义;另一种是深刻的神启,只有传教士借助他们渊博的《圣经》知识,才能象征性地予以正确的解释。耶稣会士们努力从中国古代文献中发掘深远的原始基督教义,甚至将先秦典籍当作上古流散的汉文“圣经”。这样做,既可以用《圣经》解释中国典籍,支持他们在中国的传教工作与传教方式,又可以用中国典籍解释《圣经》,弥合新发现与旧神学之间的裂痕。

中国古代典籍玄奥多义,为耶稣会传教士提供了许多机会。在那些神秘莫测的图画般的符号中,耶稣会士们不难找到他们需要的东西,利玛窦首先在晦涩的先秦典籍中发现了上帝、神启、爱、天堂与地狱。既然《诗经》中说:“文王在上,于昭于天,文王陟降,在帝左右”、“世有哲王,三后在天。”《召诰》中说:“天既遐终大邦殷之命,兹殷多先哲王在天。”那么,在上在天、在帝左右之处,不是天堂是什么?而有天堂就有地狱,有上帝就有魔鬼……^①利玛窦毫不避讳地说:“我处心积虑地借用儒家先师孔子来证实我们的见解,因为我把某些含义模糊的文字解释得对我们有利。”^②耶稣会

^① “《诗》曰:‘文王在上,于昭于天,文王陟降,在帝左右’。又曰:‘世有哲王,三后在天。’《召诰》曰:‘天既遐终大邦殷之命,兹殷多先哲王在天。’夫在上在天,在帝左右,非天堂之谓其何欤?……有天堂自有地狱,二者不能相无,其理一耳。如真文王、殷王、周公在天堂上,则桀、纣、盗跖必在地狱下矣。……若以经书之未载为非真,且误甚矣。”《天主实义》上卷,第二编,上海印本,第111—112页。

^② 转引自裴化行:《利玛窦神父传》上册,管震湖译,第277页。

士们努力研读中国儒家经典，在儒家典籍中感悟神的智慧与自然的启示。罗明坚将《四书》译成拉丁文，但他当时对儒学学说的真义几乎茫然无知。利玛窦将《四书》译为《四经》(Tetrabiblion)，令人想起《摩西五经》。殷铎泽神父甚至说：“如果孔子再世，他一定是第一位改信基督教的中国人。”

如果汉语是《圣经》记载的“巴别塔”事件之前的普世语言，如果中国人是人类光荣的祖先挪亚的直接后代，那么汉语古籍中就必定记载着原始的基督教义。利玛窦以后许多赴华耶稣会士都试图证明中国古代文献中掩藏着深远的原始基督教教义。

利玛窦开辟了基督教“索隐派”^①的先河，而最后的集大成者则是傅圣泽神父、马诺瑟神父、白晋神父。他们作为“国王的数学家”，受法国外方传教团派遣来华传教。傅圣泽神父研究《易经》，发现那些用短线表现的奇妙的数字，都具有救世主的品格与奥义。“易”字就是“耶稣”的汉语称呼。《易经》是“圣经”。中国古籍都是神书，“天”、“道”、“太极”都是方块字里对“上帝”的不同称呼。在《论人们所称的尧、舜、禹治理中国的三个朝代》一文中，他从七个方面证明伏羲就是埃诺克。与此同时，马诺瑟神父的研究也是创造性的，他在中国典籍中发现的基督教义包括：1. 天使堕落，2. 人的堕落，3. 救赎，4. 天堂，5. 救世主，6. 圣灵感学，7. 圣礼。汉字中的“十”、“日”、“东”、“羊”、“麒麟”(独角兽)、“凤”都是基督教中的象征，最奇妙的是“船”字，它表示“八口人乘舟”，与《创世记》中的挪亚一家八口人乘舟逃离滔天洪水的故事完全相同。白晋神父研究《易经》、《诗经》，解读《诗经·大雅·生民》，证明姜嫄就是圣母玛利亚，《生民》讲述了基督降生的故事，基督在中国文字

① 索隐派(Figurism)，又译为旧约象征论或非各主义，代表人物有傅圣泽、白晋、马诺瑟、郭中溥等。他们认为中国古代典籍都有关于基督教的神秘教理，连中国人都明白他们远古祖先的玄奥，那些深藏在表面意义之下的神秘的象征。他们用旧约意义阐释先秦典籍，既用《圣经》解释中国文化，支持他们在中国的传教工作与传教方式，又用中国典籍解释《圣经》，弥合新发现与旧神学之间的裂痕。

中的名字叫后稷。^① 世间实际上只有唯一一位弥赛亚救世主，不过他的人格表现为不同民族远古的立法英雄，在古希腊是赫尔墨斯，在埃及是阿努比，在波斯是琐罗亚斯德，在中国则是后稷或伏羲。白晋是位诗人，神学诗人，他大胆的想象与创造即使出现在梦中，都会令人惊异。他曾断言，基督教中所有的神性，基督教神学中所有的教条与基督教道德圣殿中所有的箴言，无一不在中国典籍中清晰地呈现。

白晋认为，“圣言降生成人的奥秘，救世主之降世与死亡，圣职之功能，均以一种先知预言方式蕴藏于中国古代宝贵的巨著中”。^② 1698年白晋神父从中国返回法国的时候，中国礼仪之争在欧洲正热闹。白晋神父写信给莱布尼茨表示：“如果我有暇于此做某些深入的研究，那么你将会通过阅读这封书简而高兴获悉，真正宗教的几乎全部教义，都包括在中国人的经典著作中了，圣子的化身、救世主的生死及其圣职的主要功能等，都以某种预言的方式包括在中国古代的这些珍贵的不朽著作中了。你也会如我一样惊奇地发现，它们完全如同是新教法的真谛，连续的一整套缩影、形象或预言。”^③ 一年以后他带着招募来的8名耶稣会士返回中国，一边研究《易经》、《诗经》，一边筹划在中国建立皇家科学院。挪亚的儿子埃诺克根据教众才具高下采取了三种宣教方式：第一种，也是最普通的，是通过圣经的故事与道德寓言之类有形的象征教喻人，用普通人理解的通俗语言讲解教理；第二种是针对学者与宗教领袖的，宣教尽管离不开具象但教义更深远也更玄奥。它介乎神灵与大众之间；最后一种方式是纯粹神启的，最高妙也最深刻，是那些民族立法者(Law-giver)之间原始、纯真的传道形式，仅存在于

① 参见娅娃丽：《耶稣会士白晋对百谷神后稷的研究》，〔法〕安田朴、谢和耐：《明清间人华耶稣会士和中西文化交流》，耿昇译，第186—203页。

② 转引自王漪：《明清之际中学之西渐》，台湾商务印书馆，1979年，第103页。

③ 〔法〕维吉尔·毕诺：《中国对法国哲学思想形成的影响》，耿昇译，商务印书馆，2000年，第407—408页。

人类与圣义始创的时代，如今唯一保存在汉文典籍中。这是神父们可能给予中国文化最大的赞美，中国先秦典籍才是宇宙逻各斯真正的负载者与继承者！

2. 《孔夫子：中国哲学家》：介绍一个思想的中国

“孔夫子的中国”是思想的中国，它强调的是中国形象的思想启蒙意义。思想层面上的“孔夫子的中国”形象，有不同阶段不同层次上的意义。首先是传教士的神学意义。不管是汉语作为普世语言还是先秦典籍隐含着旧约神学的奥义，其语境都是基督教的，寄托着普世基督教热情。其次是世俗伦理与自然神学意义。孔夫子的哲学塑造了一种“异教的美德”，这种美德成就了这个世界最优秀文明——中国文明。尽管“孔夫子的中国”在这个层次上的意义，已经超出神学范围，并且表现出颠覆正统神学的潜力，但始作俑者，依旧是那些虔诚的传教士。传教士塑造的“孔夫子的中国”形象，表现出西方现代文化精神结构的多元复杂性。我们不能将西方现代文化的发展简单化为现代人本主义理性哲学取代禁欲主义基督教神学的过程。恰恰相反，我们发现，基督教教会，不仅是新教，也包括天主教，在整个西方现代文化发生成长的过程中，起到了巨大的积极作用。耶稣会就是一个例子。他们怀着圣保罗传教的热情前往东方，在东方却以人文主义者的眼光发现“异教的美德”。他们的著作在欧洲塑造了代表着一种优越高尚的文明的中华帝国形象，启发了现代君主国家意识、世俗伦理精神与公共管理制度，最终成为启蒙哲学的思想资源。

“孔夫子的中国”的世俗伦理与自然神学意义，也是传教士首先发现的。传教士的书简源源不断地传入欧洲，给出版商、政客、哲学家、改良者和想入非非的大众提供了一次又一次令人兴奋的机会，或许他们谁也不关心中国的真实是什么样子，只关心中国被描述成什么样子。欧洲文化的中心从罗马、塞维利亚移到北方的

巴黎与伦敦。法王路易十四的“国王的数学家”也到了北京。罗明坚、利玛窦时代，耶稣会士已经开始翻译四书五经，将近一个世纪以后，1687年，柏应理、殷铎泽等四位神父编译的《孔夫子：中国哲学家》^①终于在巴黎出版，其中包括柏应理神父的“序言”，一篇“孔子小传”和《论语》、《大学》、《中庸》的一些篇章的节译。这部书风靡一时，使西方世界第一次了解了中华帝国文明的思想基础——孔夫子的哲学。

在西方现代文化中，《孔夫子：中国哲学家》首次将孔夫子的哲学当作中华帝国文明的思想基础，加以全面介绍，并由此开始了西方中国形象的哲学时代，引发西方文化界，从教士到哲学家，对中国智慧的热情。这种热情持续了将近一个世纪，直到法国大革命爆发前夕才衰退。^②

柏应理神父在长篇序言中说，他们介绍的中国，不是他们耳闻目睹的现实中的中国，而是那些古老的典籍中思想的中国，孔夫子哲学的中国。这个中国的意义，或者说，孔夫子哲学的意义，在于一种古老智慧的“自然哲学”，它在中国文化中树立了理性原则、道德秩序，成就了一种明智、宽容、深厚、淳朴的文化传统。柏应理神父以一知半解的宋明理学和全心全意的基督教神学解释经典儒家，认为太极为天地万物之本，生两仪、生四象、生八卦，实际上就是神，只不过后来中国人不知道，佛教传入中国后，蒙蔽了中国人的神启的心智。当然，《孔夫子：中国哲学家》的真正影响，还不在于柏应理神父兼有神学与哲学式晦涩的序言，而是第一次在欧洲面

① Prosperi Intorcetta, Christiani Herdtrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet: *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis Latine Exposita Studio et Opera, Patrum Societatis Jesu*, Paris, 1687.

② See Knud Lundbaek: *The Image of Neo-Confucianism in Confucius Sinarum Philosophus, Discovering China: European Interpretations in the Enlightenment*, edited by Julia Ching and Willard G. Oxtoby, University of Rochester Press, 1992, pp. 27-38.

世的孔夫子的言论。1687年巴黎版的《孔夫子：中国哲学家》是拉丁文本，传播面只在教会与贵族。不出一年，法文译本《孔夫子的道德》^①就在阿姆斯特丹问世了，译者（也可能是组织翻译者）是法兰西学院的著名学者、《学识杂志》(*Journal des Savants*)的主编路易·库赞。法文本不仅改了书名，也选择性地改动了内容，强调孔夫子哲学中的理性内容。法文本的《孔夫子的道德》有了更广泛的社会接触面，在世俗知识分子那里，比在教会阶层影响更大。

“孔夫子的中国”形象包含着神学与哲学两个方面的意义：神学的意义在于证明中国文化在理智与道德方面，毫不逊色于西方，而且中国古代的自然哲学精神与旧约神学是和谐一致的；哲学的意义在于，中国儒家宽容的文化精神与中国的自然神论、道德哲学，与欧洲现代人文主义理性主义思潮不谋而合，欧洲应该像中国那样，从个人信仰到社会伦理、国家政治，完全遵循自然法则。在“孔夫子的中国”形象的神学与哲学意义之间，隐含着深刻的矛盾。这种矛盾最终将爆发为基督教与无神论、教士与哲学家的冲突。中国的自然哲学最终将推论出无神论，中国的道德实践与自然哲学，随时可能成为批判欧洲宗教迫害与君主暴政的武器。“孔夫子的中国”形象将成为启蒙哲学家的话语，其意义已表现在批判教会、改革政治、建立现代科学与民主社会的激进的启蒙文化运动中。

17世纪中叶“孔夫子的中国”形象出现，标志着西方的中国形象史上的一次重要转型，中国形象意义的改变表现在两个方面：一是中国形象的哲学意义浮现出来；二是哲学家开始利用中国形象进行社会批判。中国形象的哲学时代开始了，孔夫子成为中国形象的代表。孔夫子，东方智者，他教导的是建立在自然哲学基础上的政治伦理，他是人类历史上真正教育君王的哲学家。一个多世

^① *La Morale de Confucius*, tran. by Louis Cousin (1627—1707), Amsterdam, 1688.

纪以来,欧洲人第一次弄明白中国制度的种种优越均来自于这样一种伟大的哲学,一种出色的、行之有效的“道德哲学”与“君王科学”。正是孔夫子的思想,在中国训导出一个理性、智慧、宽容、仁爱的民族,创立了一个开明的君主政体,那些在四书五经熏陶下的贤明皇帝不是用暴力,而是用爱、知识与劝说统治他的国家与人民。在这个世界上,还有谁是更好的君王榜样,谁是更能造福人类的哲学家?

《孔夫子:中国哲学家》影响广泛。它不仅揭示了中华文明的思想基础,还唤醒了西方思想家一种久远的憧憬与使命感。为什么不能让哲学家教育王子,用开明的思想统治国家呢?一个观念的中国或许比一个现实的中国更重要。《孔夫子:中国哲学家》的编译者们明确指出他们介绍的是中国古代一种影响深远的思想,而不是现今的中国现实。因为中国现实不管如何歌颂,都无法回避某些明显的罪恶与黑暗:贫困、拥挤、腐败、严刑酷法,不信基督教。重要的是一种纯正的思想与价值。如果不了解一个民族的哲学、他们的伦理观念与宗教信仰、他们的家庭与政治组织制度、他们的性格特征与智慧特征,就不能说了解了这个国家。人是国家的主体,精神是人的主体,只有理解了这个民族的思想价值,才能理解这个民族。香料、白银、瓷器、一隅传教领地,一次发财的机会,对于高尚的文化,太微不足道了。制度与主导制度的思想,才是最重要的。只有了解中国的思想才能思想中国,才能在文化交流中获得自身文化建设的灵感与启示。

西方文化中的中国形象,从传奇时代进入历史时代,再从历史时代进入哲学时代。一个思想的中国可以让你思想中国的价值同时也反思欧洲文化。中国文明真正的意义是什么?除了丝绸、瓷器、茶叶、基督徒之外,欧洲还能获得什么?中国文明是否有很多方面都比西方文明优越,如果是这样,它的优越表现在哪里?敏感开放的人首先从宗教、历史、文化、人性等角度为中西文明确定一个共同的基础。这个基础可能是基督教普世主义的,也可能是人

文主义的或世界主义的,总之,一个共同的起点是文化理解与利用的前提。当传教士们穿凿附会地证明中国民族、宗教、语言的神圣同源性时,哲学家们也开始思考这种同源性是否可以引渡到世俗理念中去。孔子与苏格拉底的教导是否有共同的含义?中国的城市管理是否可以作为欧洲城市管理的范型?由伦理观念规范的社会秩序是否可以代替法律的约束?由文人或孔子思想培养出来的哲学家管理国家,是否可以成就一个现世理想?

从“大中华帝国”到“孔夫子的中国”,西方开始关注一个哲学的或文化的中国的意义。一种异域文明,本身是无关紧要的,除非它能够表现本土文化意义与无意识中的焦虑、恐怖、希望与向往,以文化他者的形象出现,让本土文化发现了这种文明可利用的价值并真诚地加以利用,将其转化为自我解放与自我超越的力量。中华帝国具有优越的政治制度与伦理道德,儒家思想是一种宽容睿智的自然神论。17世纪后半叶,“孔夫子的中国”出现在欧洲文化视野中,赋予“大中华帝国”的形象以精神价值,从而实现了西方的中国形象最深层的肯定意义。

《孔夫子:中国哲学家》是一部里程碑式的著作,它标志着欧洲的中国形象史中哲学时代的开始。“孔夫子的中国”才是中国形象的真正意义。书在流传,中国哲人的话正在巴黎变成思想者或时髦人士引用的格言。高尚的中国形象越来越深入也越来越逼真。它刻写在传教士的书简里,附着在瓷器与茶叶的昂贵的价格上。对异域的好奇往往是不着边际的幻想,它只是一种消遣、消解无知的方式。积极的方面是促使人们去探索世界,消极的方面是用幻想填补知识的空白来安慰无知带给人的精神恐慌。而简单的好奇一旦变成敬慕,其间的文化意义就不同了。敬慕具有更加严肃认真的态度,对现存秩序具有潜在的否定意义。敬慕异域文明的背景,是对本土文明缺憾的意识。敬慕的目的是改变现存的秩序。

“孔夫子的中国”形象,潜在着某种革命意义,此时表现得还不明显,其被哲学家利用推翻神坛、颠覆君主的危险后果,传教士们

一时也还预想不到。传教士们继续介绍中国。新世纪到来前夕，白晋神父将他献给路易十四的《康熙皇帝传》带回巴黎。当时最伟大的欧洲思想家莱布尼茨将它编入《中国近事》^①出版。他曾恳求传教士“不仅仅是把欧洲人的知识传播给中国人，而且相反，中国人有价值的知识也应传播给我们”。^② 在《中国近事》激情澎湃的序言里，莱布尼茨总结了中西两种文明的成就，并规划了相互交流的前景，他说：“正如我所相信的那样，通过一种奇特的命运安排，人类最高度的文化和最发达的技术文明今天仿佛汇集在我们大陆的两端，即欧洲和位于地球另一端的‘东方的欧洲’——支那（人们这样称呼它）。或许是天意要达到这样的目的，当这两个文明程度最高（在地球上又相隔最远）的民族携起手来的时候，逐渐把位于它们两者之间的所有民族都引入一种更合乎理性的生活。”^③

3. 回到莱布尼茨：最美好的愿望

让中国与欧洲，这两个地球上相隔最远、文明程度最高的民族携起手来，将世界所有民族都引入一种更合乎理性的生活！1689年，莱布尼茨在罗马会见闵明我神父，^④一切还是和谐美好的，充满希望。闵明我神父受康熙皇帝之托，回到欧洲招募精通历法的

① 《中国近事》像当时欧洲出版的很多书那样，也有一个长得像内容提要一样的书名：《中国近事——现代史的资料，关于最近中国官方特许基督教传道之未知事实的说明，中国与欧洲的关系，中华民族与帝国之欢迎欧洲科学及其风俗，中国与俄罗斯战争及其缔结和约的经过》。除了莱布尼茨那篇占有24页的序言外，该书几乎是一部文献资料集。

② 见1691年12月莱布尼茨致科汉斯基(A. Adamanus Kochanski)的信，《莱布尼茨和中国》，安文铸等编译，第135页。

③ 《莱布尼茨和中国》，安文铸等编译，第102—103页。

④ 1689年3月到1690年3月是莱布尼茨的“意大利之旅”[见莱布尼茨的《意大利之旅》(*Iter italicum*)]，其中最重要的事件是1689年7—8月间与闵明我神父的会晤，当时闵明我神父正受命康熙皇帝回欧洲招募精通天文学的传教士。

传教士。逗留罗马的时候，莱布尼茨曾拜访过他，过后仍念念不忘，写信给这位著名的神父：“我向往着每天同您交谈。能够见到并聆听一个人向我揭示许多世纪以来在远东埋葬的珍宝和奥秘，对于一个求知欲望强烈的人来说，再没有什么别的比这更令他渴望的了。”^①在这封信里，莱布尼茨向闵明我一口气提出了 30 个有关中国的问题。^②

① 《莱布尼茨和中国》，安文铸等编译，第 102—103 页。

② 莱布尼茨向闵明我神父提出了 30 个“问题”，无所不及、刨根问底：1. 中国人是否真的在人工造火方面优于欧洲人，他们是否可以人工造出就连我们的造火专家至今尚无能为力的一种绿火？2. 人参是否果如人们普遍认为的那样确实具有巨大的功效？3. 是否有一些珍贵植物可以移植到欧洲或者至少移植到基督教流行地区，就其作用而言，最值得首先移植的是哪些？4. 卜弥格 (Michel Boym, 1612—1659 年，波兰来华传教士) 神甫是否写有《中华植物志》一书？还有哪些论及中国的珍贵书籍尚未发表？5. 关于质地坚硬如铁、适合制作乐器小号的那种木材的情况。6. 关于那种不知其名的金属，它出产于东印度，普遍用于盛装煮熟了的茶水，其形状同涂有含银成分的铅的铁罐相似，但并非由生铁做成，而且易于弯曲。7. 中国人是否以及怎样先把纸和布用水泡软，而后再将它与其他的线织在一起的？在造纸方面他们有些什么特长？8. 他们采用什么方法每年收集两次蚕丝？9. 用来制作瓷器的泥土有何特征？是它本身就具有光泽呢，还是在制作瓷器过程中添加了石灰和金属？10. 他们使用什么方法鞣皮子，然后为其充气，使之成为充气软垫？11. 他们是否从具有特殊功能的蠕虫，或者从其他适合于机械加工的人工材料或沙浆中加工出某些衍生物，用它来防水防火，也用于覆盖养鱼池，防止水往外泄漏？12. 关于日本铁皮的制作。13. 中国在玻璃制作工艺上与欧洲有何不同？因为中国的玻璃制品更易破碎，且易于熔化。14. 是否有些已证实有效的医治方法可以像我们同胞仿制艾绒卷那样，在欧洲进行模仿或直接传入欧洲？请介绍一下中国的外科手术。15. 在中国古代文献中是否根本没有实证几何学 and 任何形而上学的痕迹？中国人是否当时就掌握了毕达哥拉斯 (Pythagoras, 约前 580—前 500 年) 的那个定理 (指勾股定理——译者注)？16. 关于中国人观测天体的历史。他们是不是为了编撰一个完满的天体故事而观测天象？17. 关于不会褪色的染色方法。18. 关于把金箔印制到丝绸上的方法。19. 中国人怎样生产丝棉？这是一种用以填入衣服、枕头及其他用品中的丝质材料。20. 中国人是否总是把印刷字母刻在木头上，或者为省事直接把印刷字母镶入某种软质材料？21. 人们是否对亚洲北部与北美洲之间的海域以及日本列岛的地貌一无所知？请介绍一下修订这些地区地图的情况。22. 列举一些已经译成拉丁文的中国历史，特别是关于中国自然科学著作的较为重要的片段。23. 关于中国的那种靠风驱动的地面风车。24. 中国是否有些奇特的机器值 (转下页)

哲学家百科全书式的求知欲几乎让神父感到难堪。30个问题,涉及烟火手艺、造纸、冶炼、丝绸工艺、陶瓷技术、玻璃器皿、印刷术、采矿、武器制造、风车、海运及陆运技术、医药与外科手术等等,基本上全出自实际观察,尤其注重技术方面。法国学者安德列·罗丙内将30个问题分为三大类:1.关于地球物理与中国技术;2.关于数学与物理;3.关于天文学。^①莱布尼茨对中国文明的兴趣主要在科学与技术方面。那些年里,欧洲的中国消息越来越多,起初是宗教的、物产与贸易状况的,然后是科学技术、语言、历史与道德政治的。莱布尼茨一直关注中国。在纽伦堡、巴黎、汉诺威,在慕尼黑、柏林、罗马,在他不断的旅行、阅读与交游中,他都有可能接触到不同渠道的中国信息。然而,各种说法看法,有的语焉不详,有的相互矛盾。对于求知者,提出问题有时比回答问题更重要,1689年莱布尼茨在罗马见到闵明我神父,像是见到了救星。这是他第一次有机会获得关于中国直接、准确的知识。那一长串“十万个为什么”式的问题,本身既说明莱布尼茨百科全书式的知识,也说明他对中国的无知、渴望与热情。

(接上页)得欧洲仿造? 25. 学习汉字有什么捷径可走? 26. 中国人怎样用稻米酿制其质量不亚于我们的烧酒? 他们的化学属于哪种类型? 他们采用什么方法离析金属,是否总是先装入容器再用水冲? 他们是否从沙中淘金,淘洗时有什么独到之处? 27. 列举一些中国人用于耕作和园林建筑的实用的人造工具。28. 列举一些值得欧洲人借鉴的舒适的生活方式。29. 关于中国人攻防器械以及其他用于军事和航海方面的实用技术。关于中国人制造的那种可以折叠的篷帆,他们采用什么样的支架使其免受震动的影响? 30. 关于中国人知晓的金属以及其他种类的矿物。他们是怎样提取食盐、小苏打(碳酸氢钠)以及其他类似物质的? 见《莱布尼茨和中国》,安文铸等编译,第129—131页。

^① 参见安德列·罗丙内:《莱布尼茨与闵明我在罗马的会面》,李文潮、H. 波塞尔编:《莱布尼茨与中国——〈中国近事〉发表300周年国际学术讨论会论文集》,科学出版社,2002年,第66—74页。

10年前莱布尼茨听说米勒牧师的“发现”，也曾有过这种激动。他20岁时就设想一种“思想代数”式的世界性语言。这种普世通用的语言，不论对基督教传教事业还是人道主义者的世界主义胸怀，都是必不可少的。基歇尔神父的《中国图志》对汉字的介绍别开生面，约翰·韦伯的著作《有关中华帝国的语言有可能是人类最初语言的历史论著》更是惊世骇俗，还有荷兰东方学家雅克布·格尔，他将这种历史的猜测进一步推向未来，汉字的书写特征使它可能成为世界不同民族交流的共同的语言！这是世界大同的第一步，人类最古老的梦想。多么激动人心的假设！最后，米勒牧师许诺的“发现”，可能使一切猜测、假设、探索，顿时可能成为现实。1679年，莱布尼茨通过选帝侯埃尔斯霍茨先生，请教米勒牧师，一口气提出了14个问题。^①他想知道米勒牧师的工具书的编撰体例、功能，根据这部辞典，欧洲人是否可以学会阅读汉语并用汉语写作，汉字的构成特点与历史，中国人关于自己文字的理解，汉语是否有可能引进欧洲等等。

莱布尼茨代表着他那个时代西方最智慧者对中国的认识与想象，热情与期望。莱布尼茨对中国文字的兴趣，有关于基督教普世语言传说方面的，也有现代语言学中比较语言与语言史方面的。现代语言学研究，必须收集不同民族语言的资料进行比较，“通过这种方式我们可以更好地探寻不同民族的‘共同’起源。很明显，几乎所有我们知道的古老语言之间在很大程度上均显示了一定的相似性，好像它们均是从一个共同的源泉发展而来的。当然，假如我们跨洋到美国去，到亚洲及美洲的边缘及遥远地区去考察一下，我们会觉得他们的语言与我们的完全不同，好像那儿的民族是些与我们完全不同的种类似的。然而，如果我们在研究语言时，从一个民族过渡到（与其相近的）另一个民族，而不是跳越，我们便可作

^① 见《莱布尼茨和中国》，安文铸等编译，第126—127页。

出更好的判断。”^①

莱布尼茨对中国的想象与期望,按时间顺序,表现在四个方面,首先是70年代末80年代初的语言学兴趣,然后是80年代末90年代初的科学技术兴趣,再后是90年代后期的道德兴趣,最后是18世纪初开始的哲学兴趣。莱布尼茨曾经筹划过一次对中国的科学考察,最终没有着落。1697年,他将耶稣会中国教务的资料编辑成书出版,这就是《中国近事》。内容包括:

1. 葡萄牙传教士、北京基督教会会长苏霖关于现今(1692年)在中国允许传播基督教的报告。
2. 比利时传教士南怀仁在中国出版的天文学著作摘要——关于现今中国政府统治者对天文学的研究状况。
3. 意大利传教士闵明我1693年12月6日从果阿(Goa,印度地名——译者注)寄出的致莱布尼茨的信。
4. 比利时传教士安多1695年11月12日发自北京的信。
5. 通向中国的道路的简要描述,俄国歌唱团于1693、1694年和1695年曾途经此路。
6. 附录,法国传教士张诚1689年9月2日和3日书信的摘要,寄自俄国统治下的中俄边境城市尼布楚,信中汇报了中俄之间的战争和最终媾和的情况。
7. 1699年再版时又加上法国传教士白晋所撰《中国当朝皇帝传》(从法文译为拉丁文)。

从这部书的内容来看,莱布尼茨的中国关怀已从科学技术扩展到伦理道德,并且明确地提出,中国的道德政治才是中西文化交流中对西方最有价值的部分。在他那篇激情澎湃的序言中,莱布

^① 转引自李文潮、H. 波塞尔编:《莱布尼茨与中国——〈中国近事〉发表300周年国际学术讨论会论文集》,第5页;《莱布尼茨和中国》一书中也译出这段话所出的1691年10月5日莱布尼茨致罗别诺的信,但译文不太明确,见《莱布尼茨和中国》,安文铸等编译,第135页。

尼茨表述得很清楚：“中国这一文明古国的面积同欧洲相比大致相同，而人口数量则已超过。在许多方面，他们与我们各有千秋，在几乎是‘对等的竞争’中，有时我们超过他们，有时他们超越我们……然而，过去有谁相信，地球上还有这样一个民族，它比我们这个自以为在各方面都有教养的民族更具有道德修养。自从我们对那些中国人比较熟悉以后，便在他们身上发现了这点。如果说我们在手工艺技能上同他们相比不分上下，在理论科学方面还超过他们的話，那么，在实践哲学领域，即在生活与人类日常习俗方面的伦理道德和政治学说方面，我们肯定是相差太远了……他们在其庞大的社会群体中所取得的成效比宗教团体的创始人在其小范围内所取得的要大得多。他们如此提倡尊重长辈、孝敬老者，以致孩子们对父母的关心和孝敬就像宗教礼节一样……同辈人之间或相互关系不深的人之间也都彼此尊重，讲究礼貌……农民和仆人之间也相互问候，如果多时未见，彼此十分客气，相敬如宾，这完全可以同欧洲贵族的所有社交举止相媲美……”^①

航海家在东方发现了土地与物产，思想家在传教士的书信中旅行，发现东方的精神与价值。17—18世纪之交，欧洲走出地理大发现、宗教改革与文艺复兴的余辉，迎接启蒙运动的曙光。对于1700年前后的欧洲，中国既是一个现实的国家，又是一个理想的飞地。地理大发现之后，是一次思想大发现。欧洲人像渴望新世界的财富一样渴望新世界的知识。传教士是思想大发现时代的哥伦布。他们往来于两个世界之间，出入北京的朝廷、巴黎的王宫与罗马梵蒂冈。他们是虔诚坚强的上帝的信徒，同时也是传播科学的人文主义者。他们把西方科学与宗教送到中国，又将中国文明带回西方。人们将以更加理性的方式理解、利用文化的中国形象，探索这个异域乌托邦对西方文明的精神价值究竟体现在哪些方面，是商业贸易、宗教传播、科学技术，还是语言历史、道德政治？

^① 《莱布尼茨和中国》，安文铸等编译，第104—105页。

莱布尼茨写信给远去中国的神父们,焦急地等待他们的回音:“我是多么地崇拜您……我由衷地为您祈祷。按照我的看法,相距这么遥远、生活在大陆两端的人民之间,首先借助您和您的同伴的功劳才建立了关系到公众利益的才能与知识的交流。正像我们所知道的那样,这比其他事情重要得多。他们(传教士)无论如何总是把我们数学的发明带给了中国人。但是我希望,您也要给我们带回点什么来,使欧洲的知识也丰富起来。”

莱布尼茨在《单子论》中提出“世界和谐论”。在构想现代世界文化格局或中西文化交流格局时,这种“世界和谐论”就成为他的想象与期望的背景。莱布尼茨期望传教士能“在相隔遥远的民族之间”,“建立一种相互交流认识的新型关系”,实现人类不同民族不同文明交流的伟大理想,用一盏灯点亮另一盏灯,普世光明。莱布尼茨真正感到有这种必要:“鉴于我们道德败坏的现实,我认为,由中国派教士来教我们自然神学的运用与实践,就像我们派教士去教他们启蒙的神学那样……”1697年,《中国近事》出版的时候,莱布尼茨在他图书馆的办公室门上贴了一个纸条:“有关中国动态办公室”。《中国近事》的内容大多涉及传教与政务。尽管作为蔷薇红十字会秘书的莱布尼茨,有着普世基督教的强烈愿望,但他对耶稣会士及其介绍的中国的兴趣,既不是新教徒的,也不是基督徒的。此时他是一位哲学家,人道主义者,他的世界主义视野已超出基督教普世主义。在中国,莱布尼茨看到真正有价值的知识:普世语言、普世科学与普世道德。

莱布尼茨是欧洲第一位热爱中国的伟大思想家,也是第一位认真全面思考中国事情的欧洲人。莱布尼茨对中国的热情期望集中在儒家伦理上。他认为,儒家伦理是一种建立在理性之上的伦理,中国是个接近理想的“理性化国家”,多少实现了柏拉图的“理想国”。然而,是什么精神使中国发展出如此高尚的道德呢?莱布尼茨归结为中国的“自然神学”。早在《孔夫子:中国哲学家》刚出版不久,1687年12月9日,莱布尼茨就写信给黑森-莱茵区的恩

斯特,表示自己读过这本书。而在《中国近事》的序言中,莱布尼茨着重强调了中国的道德对欧洲的启示,并开始思考儒家伦理的善的基础。而这个善的基础,则属于真正的哲学与神学问题。关于这个问题的思考,将引发莱布尼茨中国热情的第四个主题:中国的自然神学。

莱布尼茨对中国的兴趣是多方面的。语言学、科学技术、伦理道德、哲学宗教。他是一位百科全书式的天才,是文艺复兴时代遗留下来的最后一位达·芬奇式的巨人。他提出二进制算法,发明四则运算的手摇演算机,创立数理逻辑,与牛顿争夺微积分的发明权,修正了笛卡尔的动量守恒公式,他在十几门学科里从事创造性的工作,与当时世界上三位最伟大的君主:法太阳王路易十四(1638—1715),俄沙皇彼得一世(1672—1725),中国康熙皇帝(1654—1722)都有交往。他是一位狂热的世界主义者、自由思想家或梦游者。他对中国文化的热情与认真,彻底的开放主义文化态度,在西方历史上也是绝无仅有的。他发现中国文化不仅能够证明古老的传说,还能证明最新的思想。他的单子论与中国哲学中的德性论,他的“前定和谐”与中国的“道”,似乎都不谋而合。人类智慧在真理的殿堂里是相通的。1696年,莱布尼茨编辑出版了《中国近事》,恰好这一年,白晋神父受康熙皇帝之托,再次返回欧洲招募精通历法的传教士。在巴黎逗留期间,他看到《中国近事》,很激动,急忙写信表示敬意,并附赠莱布尼茨自己的近著《康熙帝传》。莱布尼茨翻译了白晋的这部书,收录在1699年的《中国近事》第二版中。

《中国近事》的出版使莱布尼茨结识了白晋神父,可能比九年前结识闵明我神父更有收获。1698年初白晋在德国收到莱布尼茨感谢性的复信,再次写信给莱布尼茨。在这封信中,他首次提到《易经》,一部玄奥的中国经典。莱布尼茨在给白晋的信中提出用数学方式证明基督教理的设想,白晋到中国不久就开始研究《易经》,希望从中找出基督教神学奥义。白晋与莱布尼茨继续讨论神

学与哲学问题,事实上是莱布尼茨的数理教义启发了白晋,白晋才向他提及《易经》的象数,并从北京寄去《易经》的六十四卦图与邵雍的《六十四卦方位图》,告诉莱布尼茨“您的新计数法,跟伏羲的体系,即‘Les Cocha’(八卦)是一样的”。而莱布尼茨也大为惊喜,他发明的二进制数学,与《易经》玄妙的符号中的数字编码思想,完全相同!关于这个问题有一个道听途说的误解,以为莱布尼茨发明二进制算法,受了《易经》的影响。实际上二进制数学的发明在前,1672—1676年莱布尼茨旅法期间,已发明用0和1两个符号表示的二进制记数法。1679年完成的论文《论二进制算术》尽管没有发表,但1697年1—2月间他写给闵明我的信中,已详细阐述了二进制算法,并开列加法与乘法算式。此时他还不认识白晋,也没有资料证明他已经了解了《周易》。就像莱布尼茨发明微积分没有受到牛顿影响一样,他发明二进制算法也没有受伏羲或邵雍的影响。英雄所见略同,至多如此。中国的“科学”在科学上并没有启示莱布尼茨,只是通过两种文明科学思维的相通性证明了中西文明之间的科学交流是完全可能的。

莱布尼茨的中国热情,从语言学转入科学技术,再从儒家伦理转入自然神学。1701年至1703年间,巴黎发表了人华传教士龙华民与利安当神父的两篇论中国哲学与信仰的论文。莱布尼茨仔细阅读了这两篇文章,并做了批注。不久以后,法国奥尔良公爵菲利普的顾问尼古拉·德·雷蒙又寄给他马勒布朗士的《关于神的存在及其本质:一位中国哲学家与基督教哲学家的对话》。三篇文章中观点的对立与礼仪之争的背景,使莱布尼茨于1716年写出一封像学术论文一样的长信给雷蒙,论述中国的自然神学:《致德·雷蒙先生的信:论中国的自然神学》。莱布尼茨认为,礼仪之争的问题不在中国,而在传教士对中国的不同理解上。莱布尼茨在《中国近事》中曾提到中国的“自然神学”,但语焉不详。他希望进一步解释这个问题。他认为孔子所代表的儒家哲学,是一种中国式的柏拉图主义,“与柏拉图一样,孔子亦信仰一个唯一的上帝的存在”。中

国人的自然神学的最高原则是“理”，即“理性，或者说全部自然的深层原因，亦即包括一切的本质存在”，“从理中产生了五德，即仁、义、礼、智、信”。莱布尼茨认为，除了缺少天启内容以外，中国人对上帝的设想几乎与基督教完全一致。甚至上帝的国家这个思想也存在于中国的传统之中。

莱布尼茨既是一位虔诚的基督徒，支持教会，不管是天主教还是新教，派传教士到中国去传授天启神学；同时也是一位热情的人文主义者，希望中国能派传教士到欧洲去，传授自然道德。莱布尼茨是伟大的和谐论者，终其一生都是坚定的德国新教徒，却与耶稣会士亲密交往，试图在普世基督教意义上调和新教与天主教，调和异教世界与基督教西方。《致德·雷蒙先生的信：论中国的自然神学》，是莱布尼茨的最后一部著作，而且没有写完。这篇论文既有哲学上的含义，崇尚理性与宽容；也有神学上的含义，为基督教普世主义传教事业提供思想基础。

莱布尼茨时代，一切还是和谐美好的。中国与西方的文化交流，仍在最初的蜜月阶段。西方已派传教士前往中国传授西方的自然科学与天启神学，传教士也将中国的道德哲学或自然神学介绍到西方。如果可能，像莱布尼茨期望的那样，中国也将派传教士到西方传授儒家伦理……那将是多么美好的时代。传教士与哲学家也仍在蜜月时代，他们拥有共同的文化使命，发现孔夫子的中国的文化精神，共同在欧洲建设一种神学与哲学和谐的文化，使人们生活于崇高的信仰与健康的理性中。

然而，这一切都是短暂的、幻影中的，莱布尼茨理想的“世界和谐”的可能性很快就消失了。礼仪之争很快分裂了外方传教势力，与《中国近事》同年问世的李明神父的《中国现状新志》，三年后被巴黎索邦神学院指控为亵渎圣教、宣传异端邪说，予以禁毁；礼仪之争也断送了传教中国的蜜月，莱布尼茨逝世于1716年，4年以后教皇特使嘉乐激怒了康熙皇帝，中国朝廷开始禁教；礼仪之争最终引发的哲学家与神学家的分歧，也将断送西方的中国形象的蜜

月,教会发现哲学家正利用孔夫子的中国形象偷渡危险的无神论思想;而哲学家最终也将放弃自然神学转向自然哲学,干脆用哲学取代宗教作为道德核准。哲学家与神学家的分裂不可避免。即将到来的启蒙精神,并不那么宽容,首先是哲学家容不得神学家,然后是欧洲精神容不得异域文化。莱布尼茨希望“用一盏灯点亮另一盏灯”,普世光明,而启蒙主义者则希望用欧洲的一盏灯点亮世界。

4. 从自然神学到自然哲学

莱布尼茨终生思考的问题,就是如何调和信仰与知识、神启与理性,创造人类精神真正的和谐。“所有的精神,不论是人类的还是天使的,都凭借理性和永恒真理以一种方式和上帝交往,成为上帝城中的成员,那就是说,是被最伟大和最贤明的君主所建立和统治的最完满的国度的成员,在那里,没有犯罪不受到惩罚,没有善行不得到相称的报偿,总之,在那里,有尽可能多的德行和幸福;这个并非由于对自然进程的任何干扰而来,犹如上帝为灵魂准备的用以扰乱身体的规律的那些东西,而正是由于那个自然事物的秩序,依靠在自然领域和神恩领域之间,在作为建筑师的上帝和作为君主的上帝之间贯彻始终的前定和谐,使得自然自身引向神恩,而神恩在使用自然时,又使之完满。”^①

倡导一种理性的、自然的、宽容的自然神学,调和信仰与知识、神启与理性的冲突,调和新教与旧教以及新教不同派别之间的冲突,是莱布尼茨所处的那个时代欧洲精神的最重大的课题。狂热而顽固的中古基督教传统已经解体,激进而开放的启蒙理性哲学还没有最终确立。信仰与知识、神启与理性之间已经出现分裂与

^① 莱布尼茨:《以理性为基础,自然和神恩的原则》,〔德〕莱布尼茨:《莱布尼茨自然哲学著作选》,祖庆年译,中国社会科学出版社,1985年,第135—136页。

对立,但似乎还有可能弥合这种裂痕,在新观念与旧信仰之间,在神启宗教与理性知识之间,求得理想的和谐?莱布尼茨是欧洲最后一位文艺复兴式的人文主义者,他相信我们生活的这个世界,是所有美好的世界中最美好的一个,相信由于天意的安排,人类所有美好的愿望,都将在天启神学与自然理性的光芒照耀下实现。他那充满魅力与想象力的乐观主义,给我们留下近代欧洲思想最光明最宽厚的一面。

西方文化从中世纪向现代转型过程中,有三大运动,文艺复兴、地理大发现、宗教改革。文艺复兴在观念中确立人,地理大发现在观念中确立人所生活的世界,宗教改革在观念中确立人在这个世界上生活的精神内核。而最麻烦的,就是这个精神内核。最初的宗教改革是个灾难,人们用屠杀与血腥解决神圣的信仰问题,16—17世纪的欧洲,被宗教战争搅得四分五裂、精疲力竭。人们在灾难中慢慢觉悟,认识到应该克服狂热,宽容和解,为有信仰有理性的人找到一个共同信仰的基础。这个和谐的、理性化的信仰基础,在17世纪最有见识的人看来,就是自然神学。^①自然神学认为,神启在自然中,只要相信有一个神、道德是信仰的方式、上帝奖善惩恶,就坚守住了自由、理性、纯洁的基督教信仰。自然神学是基督教信仰的理性底线,也是耶稣会士入华传教、“孔夫子的中国”形象在17—18世纪欧洲流传的底线,这个底线不仅能使耶稣会“适应主义”传教策略得以进行,还能使他们发现中国形象对欧

^① 自然神学与天启神学相对,是一种理性主义神学,相信人的理性中含有上帝的理性成分。理论渊源可以追溯到托玛斯·阿奎那的《反异教大全》的前三卷和西班牙人 Ramundus Sabundus 的著作 *Theologia Naturalis* (《自然神学》)。17世纪人们希望以自然神学超越宗教纷争,为信仰建立理性基础,英国人 Lord Edward Herbert 发表 *De Veritate* (《论真理》),论证自然神论,提出五条信仰公理。坎特伯雷大主教 John Tillotson 又进一步将自然神学的核准归结为3条:1. 有一个上帝;2. 过有道德的生活;3. 上帝扬善罚恶。参见詹姆斯·C. 利文斯顿:《现代基督教思想》上卷,“第二章 理性的宗教”,何光沪译,四川人民出版社,1999年。

洲超越信仰纷争的启示意义。在中国，他们用自然神学支持他们“适应主义”传教路线；在欧洲，又用孔夫子哲学支持欧洲的理性宗教精神。在这一点上，神学家与哲学家取得了默契，就像白晋神父与莱布尼茨。

欧洲近代的自然神学，是孔夫子的中国形象生成的文化语境。莱布尼茨从神父那里知道，中国先秦典籍中隐含着上帝观念，中国人合乎道德地生活，中国人相信善报恶惩，如此等等，中国难道不是生活在自然神学的理想境界中吗？中国可能还缺乏天启真理，那是西方传教的意义，而西方缺乏中国的道德哲学，就成为中国向西方派传授道德的传教士的理由。莱布尼茨认为上帝是个理性主义者，思想家、数学家或建筑设计师，上帝的真理是理性的，我们通过理性认识神启，知识与信仰原本没有矛盾。莱布尼茨希望从二进制数学中推导出基督教理，1是全知全能至善至美的“上帝”，而0是“无”；白晋神父用莱布尼茨的二进制数学理论研究《周易》的神启意义，因为伏羲是上帝的中国名字。那是个感人的时代，神学家与哲学家亲密合作推进一项伟大的事业，希望用自然神学于信仰分裂与宗教迫害中拯救欧洲文化；也正是在神学家与哲学家亲密合作的这项伟大事业中，中国形象在西方现代文化中最光辉的时代到来了，“孔夫子的中国”成为自然神学的象征，成为建设一种理性宗教、宽容哲学的现代文化的启示。英国的自然神论哲学家马修·丁达尔说：“我不仅在思考孔夫子与耶稣箴言有什么不同，而且我认为，孔夫子箴言的简明恰好可以用来阐述耶稣箴言的晦涩含义。”^①

美好的景象瞬间即逝，或许从来就是幻象。1697年，《中国近事》出版，另一部关于中国的著作《中国现状新志》也出版了，作者

^① *A Cycle of Cathay: the Chinese Vogue in England in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, by W. Appleton, New York, Columbia University Press, 1951, p. 50.

是作为“国王的数学家”入华传教的耶稣会士李明神父。这部书引起更大的反响与更大的争议。1700年1月底,巴黎外方传教会的一部分教士向巴黎索邦神学院提交了《巴黎外方传教会会士就中国人的偶像崇拜和迷信问题呈教皇的报告》,并附李明神父的《中国现状新志》、《致迪·曼恩公爵的有关中国礼仪的书简》以及郭弼恩神父的《中国皇帝宽容圣教圣旨的历史》,指控这些著作作为亵渎圣教、破坏信仰的异端邪说,并请求索邦神学院予以禁毁。^①索邦神学院召开多次会议,最终裁决是谴责这些虚妄的异端邪说,并禁毁李明神父、郭弼恩神父的著作。

索邦神学院对李明神父、郭弼恩神父的指控,当事人称为“中国行动”,具有广泛的社会影响。法国、德国当时最著名的哲学家,马勒伯朗士与莱布尼茨,都参与了论争,马勒伯朗士发表《一位基督教哲学家与中国哲学家的对话》,莱布尼茨认为马勒伯朗士既误解了中国哲学,又误解了基督教哲学。为此,他写了一篇《记中国的自然神学》。他不想让基督教与中国文化破裂,也不想让神学家与哲学家破裂。他认为基督教的神与中国的“理”是一致的,中国哲学与基督教殊途同归。然而,一切都晚了,大势已去。中国礼仪之争,争论的问题早已不是中国的问题,而是西方的问题,争论者也不仅是教会人士,还有哲学家,后者的介入将导致更大的冲突,因为哲学家有可能将无神论通过中国形象偷渡进来。

中国礼仪之争的扩大化与激化,不仅分裂了教会人士的中国

^① 所谓异端邪说有以下六个方面:1. 中国早在耶稣—基督降生的2000多年前,就具有了关于“上帝”的真正知识;2. 中国有着在世界最古老的庙堂里祭祀上帝的荣耀;3. 中国人祭祀上帝的方式甚至可以为基督徒所效仿;4. 中国实施了一种与宗教同样圣洁的道德;5. 中国人有着诚实、谦逊之品格,拥有表里如一的信仰、司祭职业、祭献礼仪、上帝的神性、神迹思想以及真正的宗教所赋予的特征和美德;6. 在世界上所有的民族中,中国向来最得主之恩泽。参见〔法〕艾田蒲:《中国之欧洲》上,许钧、钱林森译,第294—295页。又〔法〕维吉尔·毕诺:《中国对法国哲学思想形成的影响》,耿昇译,第104页。

形象,也分裂了传教士与哲学家的中国形象。有关中国的礼仪之争,起初只在西方的教会内部进行,他们争论的焦点是基督教是否可以容忍儒教的祖先崇拜与孔子崇拜,儒家思想中的理性内容、伦理道德是否与基督教的理性一致。教皇的“禁约”不但没有结束这场争论,反而使争论扩大了。耶稣会传教士们宣传中国道德哲学的淳朴理性与政治的开明,初衷或许是希望在欧洲获得更大的支持,但是,在欧洲一些热心于“中国事物”的人的心里,中国还有更多更深远的意义。基督教正统主义者中,有人真诚地希望基督教信仰能够理性化一些,回到一种淳朴的自然神学中,放弃宗派之争,通过理性探讨神性的真理,而不是通过教权专制垄断信仰,使教会变得愚昧残暴。中国的道德哲学,康熙皇帝宽容开明的宗教政策,或许可以带来一些启示。还有人想得更多,当有些人还在为孔夫子的哲学与基督教神学的共同性辩护,提倡一种自然神学的时候,有些人已经想到把孔夫子当作异教徒的哲学家,与基督教分庭抗礼。他们是无神论者,但又不敢明确宣称无神论,就将无神论的真义隐藏在中国的道德哲学或自然神学中。后者是哲学家,他们不仅与教士争夺中国形象的话语权,更重要的是与教会争夺人们对人们头脑的统治权。

有关中国的礼仪之争,正在扩展为以中国形象为话题的哲学与宗教之争。莱布尼茨曾经试图调和知识与信仰、哲学与宗教的冲突,这种希望很快就要落空。1697年出版的彼埃尔·培尔的著作《历史哲学批判辞典》中根本没有提到中国。而到5年以后该书再版时(1702),培尔发现了中国儒者都是些无神论哲学家,而中国的皇帝是开明的宽容主义者。这种比较让刚刚废除“南特敕令”的路易十四“太阳王”黯然失色。没有基督教也可以产生高尚的道德和英明的君主。这是一个令人震惊的“事实”(实际上绝大多数欧洲人,包括那些最博学的哲学家,也不知道中国的“事实”真相是什么)。培尔提出了危险的观点,教会从中发现了“无神论者的阴谋”。中国形象令人警惕,因为它正成为无神论者的幌子或者鞭

子。欧洲思想界的中国形象从宗教界进入哲学界，社会影响面更广了。天主教是否允许中国人的祭祖祀孔，那只是遥远的中国人和几个狂热的传教士的事，如今中国人的哲学竟关涉到是否有上帝或是否应该信仰上帝，关注的人就多了。

在1700年前后的欧洲文化中，中国形象逐渐变得丰满、逼真、敏感，甚至不可缺少无法回避。那是一个尺度、一种视野，不管你在其中看到威胁还是看到希望，感到恐慌还是感到激动，谁能不思考中国？除非你不思想。1710年，莱布尼茨完成了二卷巨著《神正论》，他在这部书里讨论了几种异教思想。奇怪的是，他竟没有提到中国的道德哲学。大概他真认为中国人大多是基督徒或曾经或即将是基督徒。莱布尼茨逝世5年以后，他曾赞扬过的一位青年学者、德国哈雷大学数学与自然哲学教授沃尔夫^①，在哈雷大学做了一次“关于中国人道德哲学的演讲”。沃尔夫指出，中国悠久的历史与辉煌的文明，都取决于一种深奥的哲学，它植根于人类理性中的自然性，是一门真正的、关于幸福的科学，与基督教神学在本质上并不矛盾，因为不管是根据自然还是根据神启，都可以发展出高尚的道德。^② 沃尔夫与他的老师莱布尼茨观点不同之处在于，沃尔夫认为孔夫子的中国根本就没有自然神学，只有自然哲学，或者说建立在自然力量之上的道德实践。

自然神学与自然哲学虽只有一字之差，意义却判若霄壤。自然神学依旧是神学，假设上帝的存在与基督教作为道德的核心与准则。但自然哲学则意味着理性从自然中获得力量，为道德实践

^① 克里斯蒂安·沃尔夫(Christian Wolf, 1679. 1. 24—1754. 4. 9)，德国哲学家、数学家和科学家。莱布尼茨的学生，曾任哈雷大学数学教授，马堡大学数学和哲学教授，彼得大帝科学顾问，哈雷大学副校长等职。他用莱布尼茨和笛卡尔的思想阐述自己的哲学体系，上承莱布尼茨，下启康德，是德国启蒙哲学的重要代表，著作涉及哲学、神学、心理学、植物学和物理学等多个学科。

^② “关于中国人道德哲学的演讲”，详见〔德〕夏瑞春：《德国思想家论中国》，陈爱政等译，江苏人民出版社，1995年，第29—45页。

提供根据与准则。自然哲学本质上是不需要上帝与信仰的,所谓“哲学的真正基础就是与人类理性的自然性相一致的东西”,就像中国人那样,他们“在促进培养道德风尚的时候仅仅只运用自然性力量,这种力量不以敬神为基础,因为他们对万物的造物主,对自然的敬神以及神灵的启示一无所知”。^① 在沃尔夫的演讲中,中国人变成了道德高尚的无神论者。这与耶稣会与莱布尼茨的观点,已经相去甚远,或者根本相反。耶稣会与莱布尼茨都在努力证明中国人信奉上帝,为在中国传播基督教与在欧洲传播中国智慧,提供可接受观念基础。沃尔夫却试图说明,中国人对天启神学一无所知,而能从自然力量中运用理性建立高尚的道德与处世治国的智慧。沃尔夫想用中国的无神论道德,证明他的自然哲学,结果却支持了无神论。沃尔夫宣称希望借助异教哲学恢复基督教神学的纯正性,但基督教正统派却从他所宣扬的中国的自然哲学中发现了无神论倾向。他们去动员国王,无神论是危险的,它还将导致无君论。1723年,普鲁士国王下令驱逐沃尔夫出境。

因为中国的自然哲学,欧洲的神学家与哲学家的冲突开始了。表面上看,他们是在争夺中国形象的话语权,实际上他们是在争夺西方现代文化的话语权。“中国之争”从宗教界扩展到哲学界,欧洲社会对中国信息的关注面更大了。教会中越来越多的正统主义者开始攻击耶稣会的中国传教事业,同时耶稣会的中国书简或著作在社会中的影响却越来越大。17世纪那些著名的著作,如《利玛窦中国札记》,曾德昭神父的《大中国志》,卫匡国神父的《中国历史十卷》、《鞑靼战记》、《中国耶稣会教士纪略》,基歇尔神父的《中国图志》,柏应理神父等的《孔夫子:中国的哲学家》,在更广泛的范围内流传。新的有关中国的出版物继续问世,而且规模更大。1702、1703年,巴黎的卢哥比安神父编辑出版了两卷《耶稣会士书

^① “关于中国人道德哲学的演讲”,详见〔德〕夏瑞春:《德国思想家论中国》,陈爱政等译,第32、33页。

简集》[原名叫《耶稣会的某些传教士写自中国和东印度的书简》(1702)、《耶稣会某些传教士写自外国传教区的感化人的和吸引人的书简》(1703)]。这些文学性的、动人的书简吸引了广大的读者,以后便成为定期编发的期刊性资料集,一直出版到耶稣会解散(1776年)。《耶稣会士书简集》从1702年到1776年共编辑出版了34卷,主编换了三位,卢哥比安、杜赫德与帕都叶,如果不是教皇解散了耶稣会,这些影响深广、卷帙浩繁的书信集还会继续编下去。耶稣会士的勤勉与博学令人赞叹,三位主编中杜赫德影响最大,不仅因为他主编了9—24卷的书简,更重要的是,他在传教士广泛的中国报道基础上编撰出版了《中华帝国通史》。这部“关于中华帝国及满蒙地理、历史、年代、政治及物产等的记述”的巨著共四卷,出版于1735年。

西方现代文化的发展,在总体上是一个理性化过程。宗教与哲学的冲突,远不能解释其多元复杂的精神结构。在西方的现代文化转型过程中,基督教自身也在理性化,对现代精神的贡献,也是巨大的。这一点在西方的中国形象叙事中,表现得很清楚。传教士创造了一个革命性的中国形象,成为启蒙者的文化灵感。《中华帝国通史》是18世纪欧洲的中国百科全书。英、德、俄语的译本先后问世,影响深远。如果我们为16、17、18这三个世纪找出每一个世纪关于中国的畅销书,16世纪是门多萨的《大中华帝国志》,17世纪是基歇尔的《中国图志》,18世纪则是杜赫德的《中华帝国通史》。杜赫德同样没有去过中国。每一个世纪的中国畅销书的作者,都不是中国的亲身经历者。杜赫德试图全面地介绍中国,有社会各方面的知识,有光明面也有阴暗面;读者可以看到中国的富饶与强大,也可以看到中国的贫困与落后;仰慕中国者与批判中国者,伏尔泰或孟德斯鸠,都可以从中找到他们需要的资料;从孟德斯鸠到马克思,都将《中华帝国通史》当作他们思考中国问题的根据。18世纪教士们关于中国的著作可以装备一个图书馆。与《耶稣会士书简集》、《中华帝国通史》并称为18世纪欧洲中国学三大

名著的《中国丛刊》(“北京教士所写的关于中国人的历史、科学、艺术和风俗习惯的札记丛刊”),从1776年一直出版到1814年,共16卷之巨。如今人们已无法想象那些落满灰尘,沉睡在图书馆某个角落的耶稣会士的著作,当年是如何激动人心,如何影响并塑造西方现代世界观念与自我意识。

耶稣会的神父们成就了“大中华帝国”与“孔夫子的中国”的中国形象,他们往返于东西两个世界之间,他们的博学与努力,殉道的热情,缩短了世界的距离,也缩短了思想的距离。传教士的书简“部分地造就了18世纪的人类精神面貌。它们出乎其作者和巴黎的审查官们的意料之外,为哲学家们提供了武器,传播他们所喜欢的神话并为他们提供了楷模。正如我们后来所看到的那样,中国皇帝甚至变成了开明和宽容专制君主的典型,中国的制度成了一种农业和宗法的君主政体,经过科举制而选拔的官吏是一批真正出类拔萃者,千年智慧和哲学宗教的占有者。这样一来,入华耶稣会士们便从遥远的地方,甚至是从非常遥远的地方不自觉地参与了对法国社会的改造。”^①

传教士创造的理想化的中国形象在西方现代文化史上的意义,是他们最初无法想象,最终无法控制的。他们证明了中国文明的优越,可无法证明中国文明与基督教文明同源同一。这样就危险了。基督教是否能够容忍一种异教文明的存在?如果不能容忍异教文明,又如何容忍异教文明的优越?可敬的神父们也不知道自己究竟做了什么。不但中国朝廷不能容忍他们,西方教廷也不能容忍他们。作为基督教的使徒,他们希望在东方为教会赢得更多的教徒,但是,他们为欧洲介绍的中国,却离散了西方的教徒,有人在利用中国道德哲学散布无神论。在中国,耶稣会士被朝廷抛弃,因为他们宣传西方的基督教;在西方,耶稣会士被教廷抛弃,因

^① [法]安田朴、谢和耐等:《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》,耿昇译,第17—18页。

为他们宣扬中国道德。西方的礼仪之争起初在教会内部，继而扩展到社会，当哲学家参与进来并利用中国道德攻击基督教神学，中国形象成为无神论者的武器时，耶稣会士的罪名就落实了。他们因为塑造了一个优越的中国文明的形象，成为教会的敌人。这是他们始料不及的，他们痛心疾首，他们不仅被北京朝廷出卖了，被罗马教廷出卖了，也被自己发明并努力的事业出卖了。他们希望成为基督教的圣徒，结果几乎变成基督教的叛徒。

优越的“大中华帝国”与“孔夫子的中国”形象，从制度到思想，塑造一个想象的乌托邦，这一点对现存秩序，实际上非常危险。证明一种优越的异域文明，本身问题不大；但证明一种自然神论甚至无神论的文明优越，甚至比基督教文明更优越，事态就复杂微妙了。因为人们不得不进一步想：耶稣会介绍给欧洲的中国文化，拥有一个优越的形象，这种文化的智慧与德行从何而来呢？旧约象征论者牵强附会的考证不过是一种离奇的想象，无法让中国相信基督教；反倒是那些博学的教士翻译的中国古代经书，呈现给欧洲一种可敬的智慧，让欧洲一些思想活跃的人相信了孔夫子的哲学。异教文化也会产生高尚的德行。孔子、孟子，他们生活在耶稣降生之前几百年，他们的智慧照亮了一个民族两千多年的德行。这个结论走得太远，让教会感到尴尬。因为这还不仅是一个神学问题，它已危及教会本身。无需基督教文明一样可以繁荣，那么基督教岂不无用？政治可以不依靠宗教使社会清明，道德可以不根据宗教使民风纯正。君王与百姓都不需要宗教了，基督教将何处自容？

教会已从耶稣会士贩运到欧洲的中国形象中警觉到某种致命的毒素。君王不再需要教会，他们的权杖便削弱了一半，百姓不再相信教会，权杖的另一半也失去了。更何况文艺复兴以来“用心险恶”的人文主义者早已有了这种想法，新思潮步步进逼教会的权威。教会曾滥发赎罪券，烧死敢于思想的人，宣扬屠杀异端像外科手术那样必然。教士们觊觎权势，垄断精神，把礼拜变成魔术般的仪式，让《圣经》成为他们施行邪恶的根据。激进的哲学家早已感

到不满,这种情绪传染到社会,批判精神随之蔓延。有些哲学家想用哲学的方式证明神的存在,也有些哲学家开始试图用哲学的方式证明神的不存在。狂热的激进思想家们,围着基督教这座年久失修的灰色大厦转悠,已经有些时日了,他们在四周森严的气氛中嗅到罪恶,等待机会一举摧毁它。如今,他们缺少的不是动机,而是武器。启蒙运动即将开始。

传教士塑造的中国形象,最终武装了启蒙时代的欧洲知识界,成为他们思考的素材与批判的武器。中国是一个开明的帝国,政治清廉、道德纯正、宗教宽容。一种如此优秀的异教文明,将是最好的武器。哲学家们出场了,他们的最终目的不是批判某个教派,而是消灭整个教会。他们在耶稣会士的中国报告中,发现了自己的武器。早在1640年,拉莫特·勒瓦耶就根据《利玛窦中国札记》的内容写出《论异教徒的德行》,他将孔夫子与苏格拉底相提并论,称赞孔子为“哲学之王”,“使哲学从天国降临人间”。孔夫子的真正伟大光荣之处在于他将人间的权杖交给哲学家,使暴力强权服从理性,建立哲学家的统治。哲学家们开始将孔夫子的道德当作挑战教士的权威,或许神学统治人间的时代该结束了。他们首先宣扬建立在自然神学基础上的中国伦理哲学“完全符合良心的光明与基督教的真理”,然后进一步放弃道德的神学基础,宣扬一种无神论的道德,用人的理性支撑世界的道德秩序。

中国形象将成为启蒙运动的旗帜。传教士创造了中国文明的优越形象,他们的初衷是想发扬中国教区的事业,让欧洲教会看到希望,改造欧洲的君主政治,加强教会与耶稣会在王权中的分量。可是,中国形象竟像是他们从海上拾来的智慧宝瓶,放出了巨大的魔鬼。他们原想捍卫教皇,可实际效果却为那些阴谋颠覆神坛的哲学家们贩运了武器。哲学家们正在用中国形象攻击教会甚至上帝。如果在历史中效果背叛了动机,耶稣会士们已经无能为力了。留在中国的最后一名耶稣会士钱德明神父深有感慨地说:“许多传教士都对为欧洲工作而感到厌倦,即使我们仅试图为宗教和科学

服务,但仍然毒化了我们所说的最天真无邪的内容。有人把一些罪恶的观点强加给我们,以至于使我们悲伤地发现在一些为了反对我们冒着生命危险所传播的宗教而宣扬魔鬼的著作中提到了我们……”^①历史常常陷害那些试图有所作为的人。悲剧与喜剧不过是人们进行自我宽慰与自我解嘲的方式。很难说那些可敬的神父们的经历是悲剧还是喜剧。他们似乎被自己的事业陷害了。启蒙运动造就的哲学家将成为时代的英雄。用神父们的话说,胆大妄为的哲学家的最终目的是:掏出教士的肠子绞死国王!

5. 从自然哲学到政治哲学

“孔夫子的中国”形象在启蒙运动中达到其辉煌的顶点,传教士神化的中国形象,最终成为哲学家“祛魅”神启的武器。在哲学家看来,用理性改造社会,将人类从迷信与恐惧中解放出来,最大的障碍就是基督教传统。孔夫子的中国形象,有多重意义,但在启蒙运动全盛期,主要意义表现在两个方面:一是自然哲学;二是开明君主。沃尔夫两次演讲的内容,既是对这两方面意义的启发,又是对这两方面意义的总结。1721年7月在哈雷大学做的《关于中国人道德哲学的演讲》,集中论述中国的道德哲学,试图为一种优越的文明寻找哲学基础。1728年的另一次演讲《哲人王与哲人政治》,集中讨论孔夫子的道德哲学如何塑造开明君主:哲学赋予统治者以道德理性,作为他们统治的原则,在中国数千年历史上成就了世界上最优秀的政体,“在统治艺术上,从古到今,中国超越了所有其他的国家”。^②

① 转引〔法〕安田朴、谢和耐等:《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》,耿昇译,第174页。

② *The Real Happiness of a People Under a Philosophical King*, by C. F. von Wolff, London: Printed for M. Cooper, at the Globe, Pater-Noster-Row, 1750, p. 1.

莱布尼茨苦苦探寻“孔夫子的中国”形象对西方最有价值的方面,从普世语言、工艺技术到道德实践、宗教哲学。他对中国的期望是多方面的,他意识到中国的道德哲学的意义,却没有走得像他的学生沃尔夫那么远,用自然哲学取代自然神学,彻底清除了道德的神学基础。沃尔夫想象“孔夫子的中国”的意义,已经超出莱布尼茨时代的自然神学意义,人们可以不需要上帝,凭借自然理性启示的道德哲学,一样可以掌握幸福的科学,建设开明道德的社会。沃尔夫没有莱布尼茨那种旷世雄心与普世视野,他关心的只是自然哲学问题。孔夫子的中国将道德实践与政治理想建立在自然法则与人的道德天性上,说明不需要宗教神学基础,人类理性足以担当起人的道德与幸福。莱布尼茨是位虔诚的基督徒,相信中国人是有神论、一神论和自然神论者,他的中国想象建立在人文主义与基督教理性的双重基础上;沃尔夫不同,他首先是启蒙哲学家,相信孔夫子的中国是无神论的中国,并试图利用无神论的中国形象,批判基督教神学并动摇欧洲社会的制度与信仰基础。一个自然神论者孔夫子的中国,仍是教会可以容许、开明的理性的教徒可能支持的中国形象;而一个无神论者孔夫子的中国,则是教会无法容忍的,只能让哲学家感到兴奋的中国形象了。

“孔夫子的中国”形象,不同历史阶段有不同层次不同侧面上的意义。首先是传教士在基督教传教视野内塑造的普世语言与旧约神学意义,如果汉字是普世语言,中国文化具有天启基督教成分,那么普世基督教理想,就有了实现的可能;其次是传教士与哲学家共同策划的超越宗教纷争的自然神学与世俗伦理意义,如果世间存在一个有上帝信仰,但又理性宽容、道德高尚的文明,对于陷入宗教分裂与迫害的近代欧洲文化来说,无疑是富有启示意义的;最后是启蒙哲学家构筑的自然哲学与开明君主制的意义。“孔夫子的中国”,或许并不信奉基督教,却具有一种“异教的美德”,成就了世界上最开明的政治、最优秀的文明。这对启蒙哲学最终战胜天启神学,意义异常重要,“孔夫子的中国”,成为启蒙思想的一

面旗帜。

“孔夫子的中国”形象的意义,从自然神学到自然哲学,标志着真正的启蒙哲学构筑的中国形象出现。神学家希望看到“孔夫子的中国”是有神论的甚至是基督教的,而哲学家则希望那个道德高尚政治清明的“孔夫子的中国”,是无神论的,那样就可以证明:一、道德不需要基督教基础甚至不需要宗教基础;二、宗教信仰应该建立在理性自由的基础上。中国人不信神,却生活在高尚的道德与开明的政治中,人类幸福与正义不需要神旨的保证;中国人与他们的皇帝不信奉基督教,却开明地允许基督教在华传教。信仰是自由的,人有选择信仰的权利。启蒙运动开创了哲学家的时代,他们挑战教权,挑战王权,最终塑造了理性、自由、宽容、民主、乐观、进步的西方现代主流文化。在这种划时代的文化创建工程中,“孔夫子的中国”形象从神学家转向哲学家,最终成为启蒙文化中乌托邦式的想象他者,在提倡理性宗教与自然道德、信仰宽容与思想自由、开明政治与人性教育等方面,发挥了重要作用。

在哲学与宗教的冲突中,中国的道德哲学成为哲学家的一面旗帜;在哲学与王权的冲突中,中国的开明君主制度再次成为哲学家的一面旗帜。莱布尼茨将白晋神父写的《康熙帝传》编入《中国近事》,在政治贤明、宗教宽容的康熙皇帝身上,寄寓了他的政治理想。他有机会亲见路易十四,曾四次在欧洲会见彼得大帝。但不论是他的政治主张还是科学构想,都没有影响到这两位不可一世的帝王。沃尔夫流亡18年,最终被腓特烈大帝隆重地迎接回国。但他的哲学已经成为过去,无法影响年轻气盛、胸怀大志的腓特烈。以更激进的方式继承莱布尼茨与沃尔夫理想的,是伏尔泰和百科全书派。几年以后,伏尔泰在他讽刺批判基督教的《哲学辞典》中,轻松调侃地提到这段轰轰烈烈的往事:“有几位从来没有到过中国的欧洲作家曾经以为北京政府是无神派。沃尔夫既然曾经

称赞过北京的哲学家们，所以沃尔夫是无神派……”^①

在启蒙运动的哲学家手中，“孔夫子的中国”形象达到其光辉的顶点。由传教士开始构建于17世纪中叶的“孔夫子的中国”形象，经过半个多世纪的流传与丰富，到启蒙时代到来的时候，已成长成为一种文化力量，一种挑战教权与王权的异端力量。启蒙哲学家是马克思所说的要改变世界、而不仅仅是解释世界的哲学家。他们不仅用中国形象挑战神学，也挑战暴政，这是传教士们预想不到的，也是国王们预想不到的。只有理性哲学，才能成为人类精神的主导；只有哲人政治，才允许开明宽容的社会生活。“孔夫子的中国”形象的意义，为启蒙主义者尊崇的新型的政治伦理社会树立了理想尺度。启蒙主义者相信人类事务中一切民族、一切时代、一切文化中理性的绝对性。他们那种乌托邦式的教条主义与浪漫主义，既有彻底的革命，又有热情的复兴。在后一点上，启蒙运动是伟大的文艺复兴运动的继续。关于公理与正义、法律与强权的思想，再次成为启蒙主义者的关怀主题。既然上帝不能保证人类的幸福，那么，世俗的道德政治与教育是否能为人类营造一个现世乐园呢？中国是一个榜样。伏尔泰说：“欧洲王公及商人们发现东方，追求的只是财富，而哲学家在东方发现了一个新的精神和物质的世界。”^②

启蒙哲学家想象的“孔夫子的中国”形象，主要有三重意义：宗教宽容、道德高尚、政治开明。伏尔泰阅读《孔夫子：中国哲学家》，说他从中看到的是最纯洁的道德，没有丝毫江湖骗子的色彩。“中国的儒教是令人钦佩的。毫无迷信，毫无荒诞不经的传说，更没有那种蔑视理性和自然的教条……自从四十多个世纪以来，他们一直觉得最简单的宗教也就是最好的宗教。他们都像我们心目中的

① [法]伏尔泰：《哲学辞典》上，王燕生译，商务印书馆，1991年，第329页。

② [法]伏尔泰：《风俗论》上，梁守锵译，商务印书馆，1995年，第201页。

塞特、以诺和挪亚；^①他们都乐于跟世界上所有的贤明人士一道崇敬上帝，而在欧洲人们却分裂为托马斯派和波那王图尔派、加尔文派和路德派、冉森派和摩利那派，彼此对峙。”^②“孔夫子的中国”是宗教宽容信仰自由的典范，也是道德实践的楷模。伏尔泰敬仰中国高尚的道德，用莱布尼茨式的口吻赞扬中国人的德行，甚至听说英国海军上将安森在《环球旅行记》中诋毁中国人偷盗、欺诈、无耻时，还郑重其事地为中国人辩护说，荒远边境上的草民出几个败类，不足以影响中国人的美德。伏尔泰还借纪君祥的《赵氏孤儿》编了一出中国戏——《中国孤儿》，阐释孔夫子的道德哲学。孔夫子的哲学“从来没有受无稽神话的糟蹋，也没有为政教之争和内战所玷污”，孔夫子教导的“中国人最深刻了解、最精心培育、最致力完善的東西是道德与法律……世界上曾有过的最幸福、最可敬的时代，就是奉行孔子的律法的时代”。中国政府是世界上最开明的政府，“人类肯定想象不出比这更好的政府：一切都由一级从属一级的衙门来裁决，官员必须经过好几次严格的考试才被录用。……如果说曾经有过一个国家，在那里人们的生命、名誉和财产受到法律保护，那就是中华帝国。”如果说康熙皇帝感动了莱布尼茨，有关乾隆皇帝的传说，则感动了伏尔泰。迷人的中国皇帝竟成了人类理性在政治生活中的楷模！伏尔泰歌颂中国的哲人王，“我们对于中国人的优点即使不崇拜得五体投地，至少也得承认他们帝国的治理是世界上最优秀的前所未有的最优秀的……”^③

让理性导引人的精神生活与政治生活，启蒙哲学家负有双重使命。在以法国哲学家为主的大多数启蒙主义者眼里，“孔夫子的中国”是乌托邦式的楷模，它既可以批判教会野蛮的神权，又可以

① 塞特、以诺和挪亚三人都是圣经人物，人类始祖亚当的子孙。——译者注

② [法]伏尔泰：《哲学辞典》上，王燕生译，第331页。

③ [法]伏尔泰：《风俗论》上，梁守锵译，第220、216、219页；《风俗论》下，商务印书馆，1995年，第460—461页。

批判王权腐败的暴政。启蒙主义哲学家们勇敢地运用理性,期望通过理性的建设与道德教育,驱除迷信与恐惧,引导自由的精神,塑造开明的君主,成就人类的幸福与正义。孔夫子的哲学没有迷信与荒诞,孔夫子的哲学教育出来的中国皇帝,“投入自己全部的生命与幸福”去治理国家。莱布尼茨去世30年后,伏尔泰在《风俗论》中进一步明确“孔夫子的中国”形象的文化价值:它对现代西方的启示是它的自然神学、道德哲学与开明君主政治。在“孔夫子的中国”形象上,伏尔泰并没有添加什么、改变什么,他的作用,只是使“孔夫子的中国”形象在西方启蒙文化中更鲜明、更有批判性、影响更大。伏尔泰说,“在各种宗教中,自然神教在世界上传播最广。自然神教在中国宗教中占主要地位”,^①这种观点并无新见;伏尔泰也说中国人是糟糕的物理学家,但,是杰出的道德学家:“……中国人在道德和政治经济学、农业、生活必须的技艺等等方已臻完美境地,其余方面的知识,倒是我们应该传授给他们;但是在道德、政治经济、农业、技艺这些方面,我们却应该做他们的学生了。”^②依旧是莱布尼茨的论调。伏尔泰赞美开明君主,也远没有莱布尼茨具体、远没有沃尔夫深刻。“孔夫子的中国”形象在伏尔泰和他的同时代人手里,唯一的变化是,象征宗教宽容的形象,变成象征哲学不宽容的形象了。伏尔泰最喜欢的口号是“打倒败类”(Ecrasez l'infame)。

莱布尼茨试图让西方神学包容中国形象,伏尔泰努力让中国形象无法包容西方。这是“孔夫子的中国”形象在西方现代启蒙文化中表现出的最后一层意义,中国形象成为西方启蒙文化中一种批判性的、否定性的力量。然而,这已是它最后的辉煌,因为,批判一切权威、传统、习俗的启蒙哲学,很快也将批判到“孔夫子的中国”这一传说中的新权威。这种趋势在1750年前后出现,最初同

① [法]伏尔泰:《哲学辞典》上,王燕生译,第168页。

② 同上书,第323页。

样表现在启蒙哲学家的笔下,从孟德斯鸠到卢梭,西方启蒙文化开始彻底颠覆“孔夫子的中国”形象。那将是另一个话题。

“孔夫子的中国”形象,大约延续了一个世纪,从17世纪中叶到18世纪中叶,正值欧洲启蒙运动期间,其影响也几乎出现在启蒙文化所有重要主题上,从普世基督教到普世人文主义,从语言到工艺技术,从自然神学到自然哲学,从自然道德思想到开明君主政治理想。“孔夫子的中国”形象,是西方启蒙思想的产物。J. L. 怀特在《现代欧洲的起源:1660—1789》一书中,为启蒙文化找到四种观念起源:一是地理大发现;二是由宗教改革引起的反对由宗教不宽容引起的战争、迫害与暴行;三是肇始于文艺复兴时期反对教会与国家权威的个人理性精神;四是所谓的科学大发现。^① 这四种起源相互关联,而在每一种观念起源中,在启蒙思想的方方面面,都可以发现“孔夫子的中国”形象的影子。“孔夫子的中国”形象,已经构成西方多元现代性经验的一部分。

首先是地理大发现。15世纪开始的地理大发现,在思想上的成果到17世纪才表现出来,那就是继地理大发现后的文化大发现。如果说地理大发现的政治经济价值主要表现在美洲新大陆,地理大发现的思想文化价值则主要表现在亚洲旧大陆。那是对不同文明的发现,其中最有吸引力的,是中华帝国的文明。传教士是这种优秀的文明的发现者。他们发现中国是一个道德高尚的异教国家,甚至可能具有基督教历史。他们的发现的最初意图是在世界范围内加强基督教的统治。因为世界上最大最文明的国家如果不信基督教,就是基督教一个不可弥补的缺失;如果信了基督教,又是基督教历史上继古罗马帝国信教以来最大的成就。然而,不管是他们试图让中国信教还是试图证明中国曾经是福音的故土,最后都没有成功。而且结果正好违背了他们的初衷。因为哲学家

^① *The Origins of Modern Europe, 1660—1789*, by James L. White, London: John Murray, 1964, p. 124.

不仅在传教士塑造的中国形象中看到宗教宽容,还看到反对宗教权威的自然理性与道德哲学。

西方文明如果不发现世界,也就不会发现自身。任何一种文明的意义,都只有在与其他文明的比较中才能够认识。启蒙运动的文化大发现是从反抗教会的精神权威开始的。在教义规定的褊狭的信仰中,人不可能发现任何教义之外的东西,也不可能发现教义本身。反抗教会的自由思想最初是由“自然法则”(Natural Law)这个概念兴起的。“自然法则”指自然赋予人心的一种法则,诸如怜悯、正义等。它只有通过个人内心的启示才能够获得不同于神启的“上帝的法则”(Law of God)。荷兰哲学家格罗蒂耶最初提出“自然法则”时(1625),还看不出它对基督教教义有什么冲击。70年以后,当法国哲学家培尔提出自然理性高于任何外在权威时(《历史与批判辞典》,1695),教会才意识到这种思想的危险。启蒙运动的精神源头是从以自然理性对抗基督教教权开始的。自然理性的第一批信徒是自然神论者,他们不是不信神,而是不信神的代理人——基督教会。教会的神学家比这些自然神论者本人更了解他们思想的危害性。一个人如果坚信自然理性的启示,就会不信神,一个社会如果坚信某种内在的理性秩序,就会以个性理性的名义反抗教权与君权。从传教士的介绍中,哲学家们在中国文明中发现了自然理性。孔夫子的哲学提倡自然、理性、宽容、仁爱,中国的人民与君王听从内心中自然理性的召唤,在宗教上宽容,在道德上高尚,在政治上清明。沃尔夫就因为宣传以自然理性为基础的中国道德哲学,触怒了教会中的虔诚派与普鲁士国王。

在整个启蒙运动中,哲学与神学的斗争是一条主线。哲学家以自然理性反对天启神学、反对宗教迫害与教会权威。这场运动的精神先驱是笛卡尔与洛克。笛卡尔哲学中的批判理性拒绝一切权威,没有任何东西是确定的,只有理性引导下的思想。他的理性实在论哲学的名言是“我思故我在”。这个世界上没有不可怀疑的东西,除了怀疑者的理性,因为怀疑怀疑者,就又回到了理性本身,

理性是思想的起点。笛卡尔怀疑一切的理性精神,是启蒙运动的精神武器,比笛卡尔更能表现启蒙精神的,是洛克的经验主义哲学。洛克假定经验才是知识的基础,任何先在理性,都是神学或哲学迷幻。在洛克的经验论中,既没有先在神性,也没有先在理性的容身之地。洛克在思考人类知识的可能性时也在思考人类知识的局限。既然建立在经验基础上的知识是不断发现的,那么任何一种知识都不可能具有绝对性,因此也就不能以真理的名义迫害异端。洛克尽管不同意绝对的信仰宽容,但还是为宽容精神提供了哲学基础。洛克将知识建立在经验基础上,也就建立在科学基础上。自然与人类社会乃至人本身,都可以成为人类观察与思考的对象。经验是知识的基础,也是道德的基础,而道德一旦摆脱神学前提,神学存在的必要性本身就受到怀疑。洛克的影响是多方面的,除了哲学上的经验论外,还有政治学上的契约论。他认为政治是维护和平与财产安全的必要手段,它建立在民意基础上,民意可以支持它,也可以推翻它,而最重要的是以制度性手段制约它,那就是权力的分立与制约。说到这里,哲学不仅挑战教权,也开始挑战君权了。

启蒙时代的思想,既关注维护君权,又关注限制君权。这是那个时代文化的期望与焦虑。维护君权可以维护文明社会必要的秩序,限制君权可以避免为必要的社会秩序付出过多的代价,那就是专制与暴政。限制君权的方式有两种,一种是道德的,一种是法律的。有趣的是大多数启蒙哲学家最初的政治理想,都寄托在道德上。中国形象为启蒙哲学家提供了对抗教权的武器,如今又在提供限制王权的武器。在传教士塑造的中国形象中,中国政治是一种贤人政治,它建立在道德基础上,由哲学家与哲学家教育出来的国王和大臣们实施与维护。最初的启蒙哲学家大多相信开明君主专制(Enlightened Despotism),他们在这个世界上为自己的理想找到了最好的榜样就是中国。我们将在第二编中详细论述这个问题。启蒙文化既是“中国潮”的原因,又表现出“中国潮”的影响或

作用。中国哲学是以自然理性为基础的道德哲学,这种哲学构成中国政治的基础。难以理解的是,那个时代最激进的哲学家,如伏尔泰,在政治上却是保守的开明专制主义者;而相对保守的哲学家孟德斯鸠,在政治观念上却更为先进。他看到哲学与道德都不足以限制君王的权威,只有通过立法。他的《论法的精神》中最有价值的观点是,不同的环境地理条件产生不同的风俗与政治制度,因此世界上有不同国家与不同的政治体制,最好的政治体制是三权分立,只有法律才能保护政治民主与个人自由。孟德斯鸠同样讨论中国的君主专制,但他认为这种君主专制不是开明的,而是暴政。因为君主专制从原则上讲就不可能开明。

有人说启蒙时代的欧洲思想界是一个黎明或暮色中的混乱的战场。理性、自由、民主远未成为社会的主导力量,对于历史的未来景象,人们也只有某种乌托邦式的幻想与向往。启蒙哲学家中有人相信理性与文明、哲学与道德的力量,也有人反对。卢梭认为文明带来的是堕落,理性是教条,孟德斯鸠、杜阁等人认为哲学与道德的力量在历史中是微不足道的。而所有这些人他们的著述中,都曾多多少少地引证过中国,只是在不同的思想背景上,中国形象的意义不一样。“孔夫子的中国”形象在科学技术、自然神学、道德哲学、开明君主政治的意义先后落空了,其文化启示的最后的机会,还存留在重农主义者政治经济制度改革的思想中。

6. 从政治哲学到政治经济学

启蒙运动时代欧洲的知识界,尤其是法国的哲学家们,将中国当作欧洲的榜样。在推翻神坛的时候,他们歌颂中国的道德哲学与宗教宽容;在批判欧洲暴政的时候,他们运用传教士们提供的中国道德政治形象作为开明君主专制的典范;在他们对君主政治感到失望的时候,又在经济思想中发现孔夫子的中国的利用价值,中国又成为重农主义政治经济学的楷模。1765年春,巴黎的两位华

裔教士高内思与杨德旺(音译 Kao Lei-Se and Yang The-Wang)将要启程回中国。临行前,即将出任法国财政大臣的杜阁向他们提出 52 个问题,内容涉及造纸、印刷、纺织之类的技术问题和一些历史问题,但绝大部分,一共 30 个问题,是有关财富、土地的分配与农业的问题。^① 30 个问题全是关于政治经济的。半个多世纪以前,莱布尼茨向闵明我神父同样提出过 30 个问题,但主要兴趣在

① 1. 中国是否有很多富人,或换言之,中国是否贫富不均? 2. 中国是否有许多人拥有大量的土地、房屋或采邑? 3. 中国是否有许多企业主,他们拥有大量的财富,雇佣大量的工人,生产大量的商品? 4. 中国是否有许多商人,他们拥有相当的财富,进行大宗的贸易? 5. 中国是否有很多以放贷收息为生的人? ……6. 在中国担任要职的属于哪一阶层? 他们是否富家子弟,有家产而无需工作? 或者他们出身农夫、工匠、商贩,父辈的财产可以维持他们接受较好的教育? 7. 在中国是否有子承父业的文人家庭? 这是自然而然的事,在法国地方官的儿子大多进入地方政府。8. 假设有些家庭拥有一定的家产,这完全可能,我要问的是他们的家产形式是田产还是可放贷获利的钱财? 9. 是地主亲自耕种他们的土地,还是由佃农耕种收租? 10. 中国的某些地区是否还有农奴耕种土地? 11. 中国是否普遍由佃农耕种土地并秋后向地主支付一定数量的佃租,如收成的一半或三分之二? 12. 在这种情况下地主是否改进耕作条件? 是否提供耕畜? 13. 中国是否惯于将土地租给那些能够支付抵押金,拥有耕畜并能够按年以金钱或谷物支付佃金的农夫(投资佃户)? 14. 在中国是否有地主永远放弃他们的田产,只按年领取相应的谷物或金钱俸禄? 是否可以找到很多这方面的例证。15. 如果中国的佃租制度不尽相同,它是否也像法国那样,边远贫困商贸不发达的省份,佃租占总收成的一半或三分之一,如山西、四川、云南? 或者是在较富庶、贸易发达的省份,如直隶、江南、广东、福建等地,包租佃农才更为普遍? 16. 在中国的南部省份,人们用水牛耕地;难道在北方,他们普遍使用的耕牛就与欧洲耕牛不一样吗? 他们是否也使用马耕地? 是否可以断定那些租佃制度已经确立的省份在使用马匹耕田? 17. 中国的封地买卖很普遍吗? 18. 根据岁人定价出售的土地的公价是多少,或者说“行情价”是多少? 是否一般要付岁收成的 15 或 20,甚至 30 或 40 倍的价? 19. 借贷的一般利息是多少? 5%或更高更低,3%或 4%、6%、10%和 15%? 20. 中国的最广阔的耕地区面积有多大? 是否到处可见 100、200 或 300“阿尔旁”(arpens,法国旧土地面积单位,约等于 10 市亩)的耕地,或者常见一些更大面积的耕地(大采邑),还是他们惯于将大片耕地分割开来耕种? 21. 在南方各省除了水稻他们几乎什么也不种,在北方他们种植麦子还有其他谷物;种植麦子的农庄是否比种植水稻的农庄大? 或者,同一个问题,一位农夫耕种麦田的面积是否可以比耕种稻田的面积大? 22. 尽管北方种植小麦,但我听说中国人,甚至北京的中国人,完全食用大米,没有人吃面包。那么,他们用小麦干什么?(转下页)

技术与发明。时代变了,人不同,从德国到法国,欧洲对中国的关注点也不一样。1769—1770年间,杜阁的《有关财富形式与分配的思考》在《杜邦杂志》上发表。这篇长达100页的大作就是他向那两位华裔教士提出的“问题”的“观察与思考”,最简明扼要地说明了所谓“重农学派”的政治经济学主张。

重农主义者是西方启蒙运动中最后一批“中国迷”。杜阁试图在法国政治经济制度改革中推行重农主义政策,而“重农学派”的思想领袖是魁奈。魁奈赞美中国的开明君主专制,说中国土地肥沃广阔、资源丰富,运河、桥梁、公路,一切都管理完善。皇帝提倡务农,人民以农为本,贸易以农业生产为基础,中国拒绝与欧洲国家从事外贸是因为中国地大物博,经济自足。在魁奈看来,中国是一个根据“自然法则”建立的模范国家,从帝王官吏到哲学家,都以“自然法则”作为王法、政治、经济和社会生活的最高原则。世界上没有更完善的政府与更完善的经济制度了。在《中国君主专制论》一书中,魁奈讨论了中国建立在自然法则上的政治经济制度与教

(接上页)安有种植不为出售,购买不为食用的情况? 23. 在中国,拥有多少财富才算是富有? ……24. 请用银两表示中国高官的俸禄——一位京官,阁老(Colao)、总督(Tsong-tou)或府尹(Fou-yuen)的俸禄标准(官名均引自杜赫德神父的《中华帝国通史》)。25. 在中国,拥有个人田产的富裕程度是否可比朝廷命官的俸禄,这种情况普遍吗? 26. 每人每年消费多少大米? 27. 北京的大米价格如何? 以重量还是以容量度量? ……28. 在中国,一般情况下,一位工人一天的工资为多少? 一两银子可雇佣一位工人多少天? 北京的工价与外省,尤其是贫困省份的工价一定有所差别,我想知道差别多大。29. 我从普瓦尔先生的回忆录与前维塔蒙特修道院院长那里得知谷物什一税是中国皇帝的主要税收形式。但普瓦尔先生又说什一税的征收形式因土地优劣而不同。最优的土地可征什一税,最劣的土地可能只征三十分之一的税。无疑,确定不同的征收税额是件很不容易的事。我想知道每一地区是否都有一份田亩登记册,其中毫无遗漏地登录本地所有的田产并注明所应缴纳税额。皇帝的官员征税是否仅凭该名册,还是像欧洲那样,由教区官员按习惯征收。30. 每个人是否都可以自由买卖大米? 个人是否可以囤积粮食? 商人与农夫是否有时要被迫开仓售粮? 是否由官方定价? 荒年政府是否允许百姓跨城贩运粮食?

育制度,并试图用中国榜样说服法王路易十五效法中国改革法国税制与国民教育制度。当然,最能体现魁奈思想的是他在这部著作中对中国所谓的“重农主义”政治经济制度的“阐发”。魁奈认为,中国的经济制度值得借鉴:包括财富的分配与流通,人口与财富的增长,普遍的贫困与蓄奴制度,婚嫁中财产的转移与遗产继承习俗,还有,最重要的是国家税收政策。他认为中国的税制是最完善的税制。百姓根据田产的份额纳税,寺庙亦不例外。朝廷体恤民情,土地质量高下,纳税额也不同。没有公平财富,只有公平赋税,这是几千年来指导中国政府的基本原则。

重农学派的领袖魁奈的“中国知识”,基本上来自杜赫德的《中华帝国通史》,杜赫德神父在《中华帝国通史》第二卷中详细介绍了中国的土地资源、气候条件、农业发展与政府以农业为基础的经济政策。他说农业在中国受到普遍的重视,舜帝就是农民出身,汉文帝亲自耕种隶属皇宫的土地。中国还有一个令人羡慕的风俗或者制度,每年春天,皇帝都要举行亲耕仪式。杜赫德介绍,“每年春季,皇帝都以这个卓越的君主国的古代奠基者为榜样,很正式地到田垌上去弓身犁地,企图以身作则来激励农夫们更好地耕作。每个城市的官员都举行同样的仪式。”^①而早在1675年,闵明我神父就建议欧洲所有的君主都要仿效中国政治与经济制度,国王必须有修养,给自己延请博学的老师,在统治事务上听从他们的建议并尊重农民,农业是立国之本。

魁奈是重农学派真正的理论权威。他用系统科学的方法,或者说是几何学的方法研究政治经济,推崇经济制度的“自然法则”;土地是财富的唯一来源,只有农民才从事生产,其他阶级,贵族、教士、手工业者、企业主、商贩,全都游手好闲。世界上最理想的制度是开明君主专制,而开明君主专制最完美的典范,就是中华帝国。

^① [法]杜赫德:《中华帝国通史》,石云龙译,见周宁著/编注:《世纪中国潮》,学苑出版社,2004年,文选,第299页。

在《中国的专制政体》第八章中，他集中讨论中国典范运用到法国政治经济制度改革中的意义。他设想建立一个以“自然法则”为准则的纯粹的农业社会，以农业的“纯产品”为国家岁入的唯一来源，国家安宁，社会繁荣，没有野蛮的战争与贪婪的贸易，没有奴役与贫困。一切都顺乎天意，像中国哲学所倡导，中国政府努力实现的那样。

重农学派对“孔夫子的中国”的崇拜，感染了大革命到来前的欧洲君主们，举行“亲耕仪式”也成为欧洲王室的时尚。1756年，路易十五仿效中国皇帝举行亲耕仪式。八年以后，1764年，老米拉波侯爵出版了他的《乡村哲学》，该书的扉页上印着一幅乾隆皇帝举行亲耕仪式的插图。又过了四年，1768年春天，奥地利多芬王子扶犁的画像也出现了。不过那把犁是道具，比实际农夫们使用的犁要小得多。重农主义变成时髦游戏，不会有任何实际效果。在启蒙运动的高潮时代，谁会赞同回到封建的农业社会？重农主义者不合时宜，更何况魁奈等人提倡的税制实在难以实行。从重农角度讲，他们是维护封建制度的，从税制角度讲，他们又得罪了封建领主和那些游手好闲的贵族。他们维护国王与教会，得罪了真正的启蒙主义者，他们认为企业主、商人、手工业者都是些不事生产的多余人，又得罪了日渐得势的中产阶级。教会也不喜欢他们，因为他们不断教唆国王向教会财产征税。他们得罪了所有的人，而唯一的受惠者农民又全然不了解这些达官贵人们玄妙的想法与做法。1763年英国哲学家休谟访问巴黎时见到魁奈，他的感想是，重农主义者是“当今世界上所能见到的最荒唐、最傲慢的一伙人”。

18世纪欧洲经济学思想中有重农主义与重商主义之争，中国形象又成为这场争论双方利用的武器。重农主义推崇中国重视农业，重商主义批判中国贬斥商业；重农主义者渲染中国的富裕，重商主义者嘲笑中国的贫困，而不论站在哪一方，都可以从当时流行的中国报告中找到足够的证据。仅在杜赫德的《中华帝国通史》

中,我们就可以找到两方面的材料。杜赫德注意到中国人口与资源的比例失调造成普遍的贫困。在讲到中国“物产丰富”时他也指出所谓的“矛盾之处”：“这个世界上最富强繁荣的帝国在某种意义上说来非常贫乏。她虽然地域辽阔,土壤肥沃,也不过勉强可以维持居民的生计,大胆的说一句,他们需要再大一倍的国土才能安居乐业。……极度贫困匮乏使很多中国人会做出令人发指的事来。一个人如果在广州了解更深入一些就会发现一些司空见惯的现象,比如父母遗弃几个亲生子女,父母卖女为奴”等等。^①

英国经济学家亚当·斯密希望超越重农主义与重商主义的纷争。他的经济学认为,国民财富取决于劳动与劳动生产率。《国富论》(又译为《国民财富的性质和原因的研究》)出版于1776年,亚当·斯密根据杜赫德等人的著作,认为中国既富有又贫困,既繁荣又停滞。中国土地肥沃、耕作精细、人民勤勉,然而中国社会很久以来已陷于停滞状态,劳动生产率低与人口膨胀造成大面积的贫困。中国的富有是事实,贫困也是事实。中国低廉的劳动者像乞丐一样求职,从早到晚工作仍无法养家糊口,他们吃最污秽的废物,把自己无法养活的孩子像狗一样地扔到水里。亚当·斯密不同于那些爱说大话又容易感情用事的旅行家、商人或水手,他是思想家,要为中国的贫富找出历史与制度上的原因。亚当·斯密认为,中国过分重农抑商的经济制度破坏了经济平衡,而归根结底阻碍中国社会发展的中国的法律,中国的专制暴政的法律制度造成中国的停滞,甚至衰退。“中华帝国尽管物产丰富,但却不是世界上最富贵的最繁荣的帝国,从某种角度上看还是非常贫困的,这样说似乎有些自相矛盾,可事实是,中国的土地不管多么宽广肥沃,也无法养活众多的人口,据说要使中国的人口得到温饱,至少还得有

^① [法]杜赫德:《中华帝国通史》第二卷,石云龙译,见周宁著/编注:《世纪中国潮》,第392页。

一倍以上的土地。”^①

亚当·斯密指出中国不仅农业停滞而且停滞于农业，马尔萨斯的人口学也论述了中国的人口与社会财富增长的不平衡造成的贫困，连称赞中国开明专制主义的魁奈也说“中国到处是穷人”。18世纪后期，西方眼中的富裕的大汗的国土已变成贫困的国家。难道一个人民贫困的国家也值得羡慕吗？

“孔夫子的中国”形象在启蒙运动时代的西方文化中，经历了宗教之争，西方教会中的开明人士希望利用中国儒家哲学的理性，恢复基督教神学淳朴、自然的道德基础；经历了宗教与哲学之争，孔夫子的哲学作为“异教徒的德行”的代表，被无神论者或有神论的哲学家用来批判基督教正统主义者，打破教会对思想的垄断；经历了哲学与政治之争，哲学家用中国的“哲人政治”或哲人王乌托邦挑战王权，希望用理性而不是暴政统治人间；经历了政治之争，哲学家与进步政治家试图以中国的皇帝为楷模教育欧洲的国王们，希望他们推行改革，建立开明的君主专制制度；经历了经济之争，重农主义者宣传中国的农业经济政策，希望以挽救法国即将崩溃的国民经济。然而，值得注意的是，每一场争论的结果，似乎都对西方的中国形象不利，宗教之争最后证明中国人不是无神论者，而是更为原始的多神论者；政治之争证明中国不是开明的君主专制，而是依靠棍棒进行恐怖统治的东方专制主义暴政的典型；经济之争最后证明中国不是富裕，而是贫困，不是社会靠农业发展，而是社会停滞于农业。人们普遍注意到18世纪欧洲的中国形象从正面转向反面，实际上这种转变不是突然之间，由某个人或某一本书完成的，而是在历次有关中国的争论中逐渐转变的，而真正使中国形象改变颜色的是启蒙运动思想本身的进步，从有神论到无神论、从开明专制主义到共和主义、从传统的重农主义和重商主义

^① [英]亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》上，郭大力、王亚南译，商务印书馆，1972年，第247—249页。

到现代资本主义政治经济理论。而到英国完成工业革命,法国开始大革命,停滞专制的中华帝国,无论如何也不可能再成为西方文明发展的楷模了。



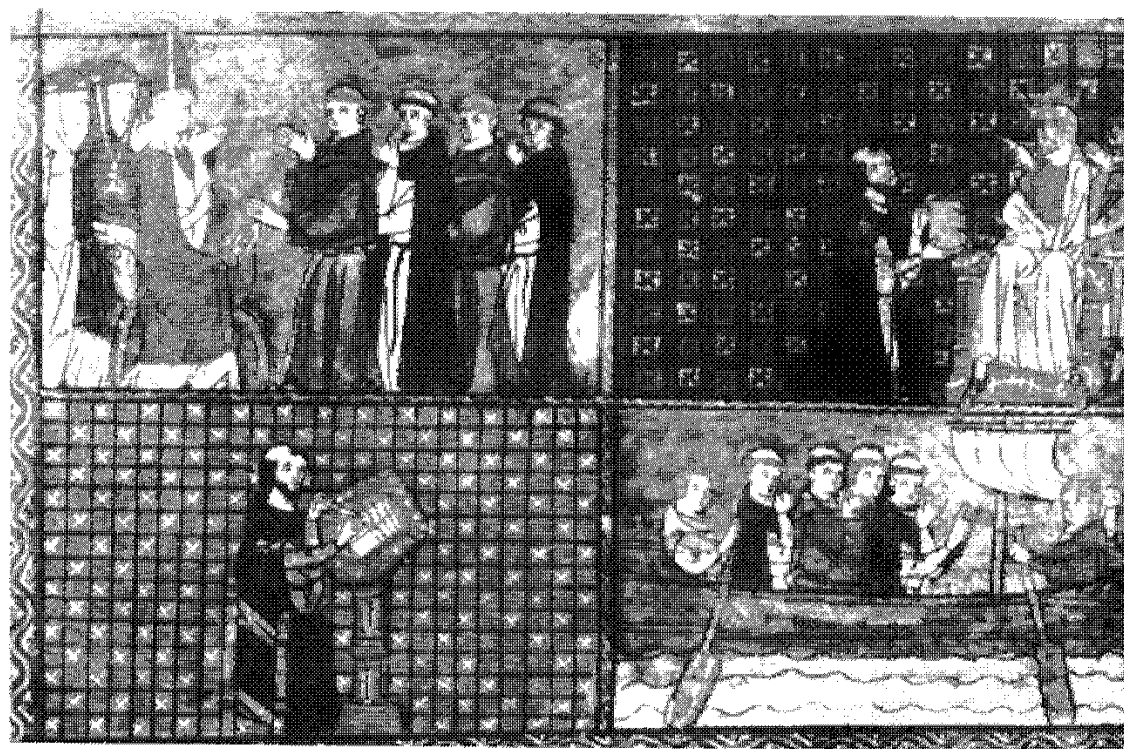
14世纪《马可·波罗游记》插图，在忽必烈大汗面前用金银兑换纸币。



马可·波罗觐见大汗。14世纪末《马可·波罗游记》插图。



《马可·波罗游记》写本中的汗八里地图



鄂多立克游历中国



范礼安神父像



斯卡利杰像



利玛窦神父像



蒙田像



《孔夫子：中国哲学家》内页插图

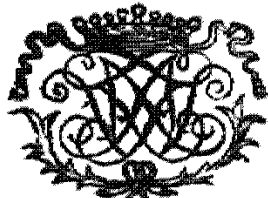
NOVISSIMA
SINICA
 HISTORIAM NOSTRI TEM-
 PORIS ILLUSTRATURA
In quibus
DE CHRISTIANISMO
 Publica nunc primum autorita-
 te propagato misa in Europam rela-
 tio exhibetur, deque sacre scientiarum Europaeorum ac
 moribus gentis & ipsius praefertim Monarchae, cum de de
 bello Sinesium, cum Mosicis ac pace constituta,
 omnia haecoms ignota explicantur.

Edente G. G. L.

Indicem dabit pagina versa.

Secunda Editio.

Accessione partis posterioris aucta,



ANNO M DC XCIX.

拉丁文 1699 年《中国近事》第二版封面



莱布尼茨铜版像



中国人物,《中华帝国通史》插图。



《中国人收稻图》,18世纪法国画作,体现着重农主义理想。

第二编 永远的乌托邦： 两种现代性期望中的中国形象

我来这里寻求的既不是欧洲，
也不是中国，而是中国的幻象。

——谢阁兰

引言

西方现代文化在持续 5 个世纪中不断美化中国形象，其精神核心有一种乌托邦冲动。亨利·博岱在《人间乐园》一书中指出：“欧洲文化中有一种根深蒂固的心理，就是将异域理想化为人间乐园。”^①早在马可·波罗时代，欧洲文化中的中国形象就具有某种朦胧的人间乐园特征，广阔的土地、无尽的财富、公正的君主、幸福的人民，但直到文艺复兴时代，中华帝国的人间乐园形象才明晰起来，意义也确定了，中华帝国是哲人统治的“孔教理想国”。“孔教

^① *Paradise on Earth: Some Thoughts on European Images of Non-European Man*, by Henri Baudet, trans. by Elizabeth Wentholt, Yale University Press, 1965, pp. 74—75.

理想国”的出现,有文艺复兴时代的人文主义世俗关怀、绝对主义王权政治对开明君主的期望,还有地理大发现的文化心态,在前方广阔未知的海域,人们无法预测将发现什么,却可以期待发现一个理想的国度;既然能够发现一片新大陆,为什么就不可能发现一个现世理想国?在“孔教理想国”中,我们读解出自柏拉图《理想国》以来西方的世俗乌托邦叙事传统。

研究西方现代乌托邦化的中国形象,问题不是这种形象的出现,而是这种形象为什么出现,出现在什么历史语境中,缘何生成、如何变异、又为何终结?它在西方现代文化中,究竟有什么意义?文艺复兴时代,西方首先在乌托邦想象传统中构筑“孔教理想国”。他们在中国发现了哲人王,发现了哲人当政的制度,发现了理想化的伦理政治秩序。在中国发现乌托邦的意义,一是证明幻想中的乌托邦具有某种“现实性”,二是昭示在历史中建设乌托邦的可能性。“孔教理想国”从文艺复兴到启蒙运动,从传教士的东方见闻到早期启蒙哲学家的普世乌托邦构想,乌托邦化的中国形象逐渐从幻想文学进入现实历史。

探讨西方现代文化中乌托邦化的中国形象,严格地说,属于观念史研究,它关注社会集体心理层面上体现着特定思想价值的象征系统的形成与演变过程,并揭示其作为话语活动的内在的文化逻辑。柏拉图的《理想国》开启了西方的乌托邦传统,托马斯·莫尔继承并确立了这一传统。柏拉图与托马斯·莫尔都有将乌托邦从文学渡向历史的乌托邦主义(Utopianism)倾向,但又警觉到其中的危险;他们都在最后表示过,理想国或乌托邦实际上是可望不可即的。地理大发现与启蒙运动,曾在乌托邦传统中寻找灵感与动力,也都试图将乌托邦从文学移植到历史中。这是一种文化潮流,不仅限于几个人几部书的努力。一方面是旅行家按照乌托邦的模式描述他们发现的某些“新世界”,另一方面是乌托邦作家也试图将乌托邦安置在旅行家的世界地图上。因为与其在虚构的时空中虚构一个乌托邦,不如在现实的时空中将一个现实的国家虚构成

乌托邦,这样乌托邦就不仅是一种异想天开的文学创作,而且成为历史中严肃的社会政治变革的动机与成果。

“孔教理想国”是西方现代乌托邦化的中国形象的起点。它出现在西方现代政治哲学期望中,与西方现代性自我奠基相关,因为西方现代性说到底就是一种政治哲学,对是否可能并如何建设理想社会与正义秩序的思考。启蒙哲学家对乌托邦的现实性与历史性的信念,来自于两个基本观念:一是性善论,二是道德理想通过政治权威达成社会公正与幸福。这两个基本观念,恰好又体现在“孔教理想国”的观念与制度原则中。只有哲人政治,才是最完美、最开明的政治。这是乌托邦化中国形象最初的意义,同时也是一些启蒙主义者尊崇的一种政治伦理尺度。启蒙运动在社会现代性政治期望中构筑“孔教理想国”,试图通过“孔教理想国”将文学性的乌托邦渡入历史。

西方现代性政治期望中的“孔教理想国”形象,消失在法国大革命前后。法国大革命之前,启蒙运动高潮时期,启蒙主义者对开明君主的幻想已经破灭,作为开明君主专制的楷模的“孔教理想国”,自然也就失去了魅力,国王不可能成为哲学家,必须破除这一幻想的锁链;法国大革命之后,人们对“人民暴政”的幻想也破灭了,哲学家同样不可能成为国王。法国大革命的灾难与浪漫,全在于它试图将政治文学化,以乌托邦原则改造社会。“孔教理想国”不是无辜的幻想,而是危险的骗局。

西方现代性语境中乌托邦化的中国形象的话语谱系,在法国大革命前后出现了一次关键性的转折。关于“孔教理想国”的想象结束了,随之西方美化中国形象的时代也结束了。在政治哲学或社会理论视野内,中华帝国成为具有明显的否定性特征的停滞衰退的帝国、专制暴政的帝国、野蛮或半野蛮的帝国。但是,与此同时,在浪漫主义文学运动中,审美期望中唯美的、神秘的、奇幻的、表现特定东方情调的中国形象出现了。这是另一种乌托邦化的中国形象类型,我们称作“中国情调”。它的意义不同,从投入的、干

预并改造现实的社会乌托邦,变成超脱的、逃避现实的审美乌托邦;它出现的文化语境也不同,“孔教理想国”出现在西方现代性的社会政治期望中,而“中国情调”出现在西方现代性的审美艺术期望中。

从“孔教理想国”到“中国情调”,乌托邦化中国形象谱系的这次转型,不仅分别出现在社会现代性与审美现代性视野内,也与两种现代性的分裂同时发生。西方现代性包括两个层面的意义,一是社会层面的,包括理性精神、民主政治、市场经济等内容;二是审美层面的,包括浪漫主义到整个现代主义美学运动对社会现代性的反叛与超越。西方社会现代性确立于18世纪启蒙运动中,到19世纪浪漫主义运动中,作为一个“分裂性概念”的审美现代性出现了。而此时西方文艺作品中对“中国情调”的渲染,寄托着西方现代性的自我批判与自我超越的期望。

“中国情调”是西方现代主义期望中的审美乌托邦。现代性的分裂是西方现代性历史上影响深远的大事。后启蒙时代西方的乌托邦化中国形象并没有断绝,而是从社会政治期望转移置换到审美艺术期望中。“18世纪流传着中国贤哲和说教者的神话,到了19世纪则演变成中国爱情诗人和歌手的神话。”^①浪漫主义文学在东方情调背景下想象中国,不过是整个现代主义语境构筑的审美的“孔教乌托邦”的一个开端,从浪漫主义到象征主义,从唯美主义到颓废派文学,中国形象始终是作为一个感性的、唯美的、超越的、神秘的异度空间出现。乌托邦化的中国形象从社会现代性期望转入审美现代性期望,作为文化“他者”的乌托邦功能并没有改变,只不过前启蒙运动时代西方社会现代性以“孔教理想国”进行社会批判,后启蒙运动时代西方审美现代性以“中国情调”进行美学批判。现代主义的核心精神是将社会革命的使命寄托在艺术中

^① [法]米丽耶·德特利:《19世纪西方文学中的中国形象》,见孟华主编:《比较文学形象学》,第245页。

的审美乌托邦。

“中国情调”象征的审美乌托邦,朝梦幻开放,在现代主义运动中从审美主义到唯美主义,充满黄昏、衰竭、糜烂、残酷、沉醉与奇幻的颓废之美,失落了浪漫主义幻想最初在“中国情调”中从“孔教理想国”那里继承下来的道德意味。20世纪初,在西方文化危机意识中,“中国情调”的道德意义复现了,成为象征着淳朴、自然、和谐的田园牧歌,体现着现代主义思潮中对“前现代”的浪漫想象与向往。它的精神是美学的,指向却是历史的,介乎于美学期望与政治期望之间。不同类型的乌托邦化的中国形象,是特定历史时期西方社会感受到紧张与不满,并试图消解或缓解紧张与不满的文化想象,它可以表现为对美好未来的幻想与向往,也可以表现为一种感伤的、恋旧的倾向。^① 20世纪初审美乌托邦化的中国形象的道德复位,给人一种“孔教理想国”想象复兴的错觉。实际上牧歌田园式中国形象的社会意义,只能在非常有限的意义上理解。不仅其美学期望无法转化为社会政治期望,连美学期望本身,也时时受到中国现实的威胁。它的真正意义不是复辟前一个时代的“孔教理想国”想象,而是铺垫了后一个时代的“红色圣地”形象。

研究西方现代乌托邦化的中国形象谱系,既要勾画其乌托邦意义范围,从社会现代性到审美现代性,又要揭示其形象谱系形成的历史过程,追索话语的延续与断裂、转化与承继的方式,尤其是启蒙运动时代与后启蒙运动时代“孔教乌托邦”形象的连续性因素。审美乌托邦化的中国形象的道德复位,既是对当年“孔教理想国”的纪念,又预示着下一个阶段乌托邦化中国形象的新类型——“红色圣地”的出现。“孔教理想国”已经随着西方现代性的确立永远成为过去,人们需要乌托邦,或者说西方现代文化需要乌托邦化中国形象的意义,关键在许诺未来。20世纪50—70年代出现的

^① See *Utopias and Utopian Thought*, edited by F. E. Manuel, Houghton Mifflin Company, The Riverside Press Cambridge, 1966, pp. 40—43.

“红色圣地”，昙花一现地为西方左翼文化运动许诺了美好的未来幻象。

在西方现代历史上，乌托邦化中国形象的话语谱系出现了三种类型：“孔教理想国”、“中国情调”与“红色圣地”，经历过18—19世纪间与20世纪中叶的两次转型。第一次转型，乌托邦化中国形象从社会现代性期望的“孔教理想国”转入审美现代性期望的“中国情调”，乌托邦化中国形象从文学进入历史，复由历史回归文学，现代主义美学在“中国情调”中感悟自我超越的梦幻自由，逃避与反叛社会现代性；第二次转型从20世纪初“中国情调”的想象道德化开始，一直到左翼文化批判，将新中国当作“红色圣地”完成。西方左翼知识分子在关于红色中国的乌托邦化想象中，寄托自己的政治理想，将无端坠落在唯美梦幻深处的中国形象唤醒，振奋其现实政治力量，再次从文学突入历史，以幻想的解放实现解放的幻想。

法国大革命前后，西方社会现代性曾经因为中华帝国文明停滞与政治专制，抛弃了他们空空追慕两个世纪的“孔教理想国”；如今，中国大革命之后，激进革命、人民民主的“红色圣地”，又被西方左翼知识分子奉为世界历史范围内人类进步的榜样。西方审美现代性期望曾经将“中国情调”想象成往昔的、前现代的田园牧歌，如今，西方社会现代性又将“红色圣地”想象为“生活在未来光明中”的物质进步、道德完善的“理想国”。这种观念的颠倒与错位，令人吃惊。另外，当年的西方知识分子，尤其是法国启蒙哲学家们，抱着绝对的启蒙信念与轻率的文学化政治激情，把遥远的中华帝国当作“孔教理想国”，把个人的事业、大众的幸福、社会的正义、人类的未来，都托付给莫须有的哲人王，其知识的幼稚与价值的混乱，可想而知；如今，两个世纪以后，那些启蒙主义者的后代故伎重演，把文化大革命浩劫中的中国，当作人类进步与幸福的乌托邦，大加歌颂，更令人吃惊！研究西方乌托邦化中国形象的话语传统，最荒唐处，也最值得深思。

遥远的中华帝国,永远的乌托邦!西方的中国形象,实际上跟现实的中国与中国的现实,关系都不大。在西方文化中,中国形象的真正意义不是地理上一个确定的、现实的国家,而是文化想象中某一个具有特定意义的虚构的空间,一个飘浮在梦幻与现实之间的“异度空间”或“异托邦”。按照福柯的解释,乌托邦是没有这个地方或没有真实地点的地方,而异托邦是既超然于现实之外、又在现实中有它确定的方位的“真实之地”,与它所反映、表现的现实地方完全相反。中国形象是西方文化异己世界的象征,是西方社会集体梦幻投射自身焦虑与渴望、紧张与不满的“他者”。它可能作为乌托邦化的“他者”被美化地构筑,也可能作为意识形态的“他者”被丑化地构筑,而不管怎样,都是西方文化的构筑物,无所谓知识,更无所谓真实。

在西方美化的中国形象史上,我们看到一条乌托邦化主线,从社会现代性期望到审美现代性期望,再试图回归社会现代性期望。左翼文化批判的审美意识形态,沟通了审美现代性与社会现代性,为乌托邦化中国形象从美学回归政治提供了渡桥。然而,乌托邦终归是乌托邦,局限在审美想象中,无法直接干预政治;一旦进入政治,又很快暴露其文学性家底。“红色圣地”在左翼文化思潮中昙花一现,左翼批评家很快发现“没有乌托邦的中国”^①。西方乌托邦化中国形象的第三次浪潮落下了。西方现代历史上乌托邦化的中国形象传统是否就此终结,我们无从而知。或许全球化文明使地球上再也没有遥远的远方时,乌托邦想象也就蒸发了,那样,让人清醒,也令人伤感。人们攀不上幻想的高峰,也潜不入心灵的深处。

本编研究西方现代性语境中乌托邦化中国形象的话语谱系。

^① 1974年,法国“原样”派作家瓦尔从北京归来,发表《没有乌托邦的中国》,标志着左翼文化运动的“红色圣地”幻想破灭。

第一章 发现“孔教理想国”

1. 同一叙事：发现乌托邦与发现中华帝国

遥远的远方，除了遥远，还有梦想。“一艘船越过世界的尽头，驶向未知的大海，船上悬挂着几个字‘超越极限’。”据说这是培根喜爱的格言。^①而当年哥伦布或达·伽马那一代人，就是这样做的。他们从家乡的港口出发，开辟海图上没有的航路，发现地图上没有的土地。那是一个激动人心的时代，充满了可能性，世界与人生扩展了，知识与想象也随之扩展，现实与幻想的界限变得模糊，世界没有极限，人们随时都有可能发现未知的岛屿与人民，发现美好的社会与制度。地理大发现时代也是西方乌托邦叙事繁荣的时代。从1516年莫尔的《乌托邦》到1623年托马索·康帕内拉的《太阳城》出版，一个多世纪里，西方近代乌托邦叙事达到第一个高峰，著名作品除《乌托邦》、《太阳城》外，还有弗朗西斯科·培根的《新大西洋岛》、约翰·安德里亚的《基督城》等。这些乌托邦作品都在描述某次旅行意外发现的一个人间乐园，那里有至善的君主与开明的制度，人民生活在幸福与正义中，教育、科学与艺术都达到了理想的地步。

当遥远的远方不再遥远的时候，梦想也就逼近了。文艺复兴为西方乌托邦叙事的繁荣提供了世俗关怀，地理大发现则为其准备了现实信心。中世纪人们将现世的期望寄托在时间尽头的天国。文艺复兴的世俗关怀，改变了人们期望的方向与方式。天国

^① [美]赫茨勒：《乌托邦思想史》，张兆麟等译，商务印书馆，1990年，第259页。

是遥不可及的,祈祷也无济于事,人倒可以在现世的、同时代世界的某个地方找到或建设人间乐园。乌托邦精神同时出现在地理大发现的历史动机与历史成果中。总有人相信,在未知的地方可能发现美好的地方,于是,他们出海,航向是星际间的海洋;总有人“发现”在海图与地图上都找不到的地方,所以,一切都是可能的,谁也说不准,今天的幻想,明天会不会从码头上归来的水手那里获得证实。托马斯·莫尔爵士说,他的“乌托邦”,就是从一位远航归来的水手那里听说的。文艺复兴时代地理大发现与乌托邦叙事的繁荣关系密切。因为热烈的乌托邦幻想,勇敢者起航去发现新世界;因为不断发现的新世界,人们更勇敢地去幻想乌托邦。

文艺复兴时代是乌托邦幻想在人们的头脑中最接近现实的时代。东西航道的发现,将西方的冒险家、传教士、商人与士兵送到世界各个地方,新发现的旧世界(指亚洲或东方)与新世界(指美洲大陆)以及大片未知的海洋中,都有可能出现乌托邦。哥伦布发现新大陆,将其误称为“印度”并确信他已经来到离乐园不远的地方,亚美利哥·韦斯普奇为这片新奇的土地找到了一个恰当的名字——亚美利加(America),并试图描绘高贵的野蛮人的生活。莫尔的《乌托邦》曾受到韦斯普奇的《四次旅行》(1507)的影响,有学者甚至认为,莫尔的《乌托邦》叙述的就是一种理想化的印第安文明。^① 乌托邦精神构成地理大发现的精神动机,地理大发现又为乌托邦想象提供了现实的可能性基础与信心,以至于在人们的观念中,地理发现与乌托邦幻想的界限已经变得模糊了。

地理大发现不断发现,最终可能发现现实中的乌托邦或像乌托邦一样的现实。1516年,麦哲伦环航地球,葡萄牙使团准备取

① *Utopias and Utopians: An Historical Dictionary*, by Richard C. S. Trahair, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1999, pp. 422 - 423. *Utopia, Fact or Fiction: The Evidence from the Americas*, by Lorraine Stobbart, London: Alan Sutton, 1992, pp. 24 - 33.

道马六甲出使中国,英国首席大法官托马斯·莫尔爵士出版了他的《乌托邦》;1613年,金尼阁神父带着利玛窦神父的日记自澳门登舟返回欧洲,恰好康帕内拉在意大利那波利的监狱里写完《太阳城》,平托的《东游记》已开始在欧洲流传。1621年,金尼阁神父在德国出版了《利玛窦中国札记》,带着7000余册图书返回中国的时候,培根又写出他的《新大西洋岛》。似乎每一个感觉到自己生活在新纪元的曙光中的思想家,都要写出一部乌托邦,而且这些乌托邦越来越近乎一个现实的地方。莫尔爵士的“乌托邦”,出现在一位荷兰水手亲历过的未知的南方大洋中的某个地方,可能在锡兰岛附近,康帕内拉“太阳城”也在想象中的同一方位。^① 培根大法官的“新大西洋岛”则在日本与中国附近,统治者是在当地人语言中称为“太阳”的“世俗和宗教界的首脑”或“所罗门院”的知识精英们,哲人或哲人王。探险家在未知的海洋里发现新的岛屿与新的大陆,思想家也试图在想象的海洋中,“发现”新的乌托邦。在那个激昂感奋的时代里,探险家的游记或日记,传教士的报告或书信,在社会中大量流传,它们报道新发现的未知世界的各种新奇的消息,其中有真有假,人们也将信将疑,在接受者那里很难与乌托邦著作区分开来。传教士书简对“大中华帝国”的描绘,也令人想起乌托邦。它有一个理想化的、哲人式的君主,实施一种仁慈智慧的统治,科举教育与选官制度,保证了政治开明公正、社会和谐有序、人民优雅温顺,中华帝国国家富足,人民优雅。如果说在这个已发现的世界里,有一个国家近似乌托邦,那就是中华帝国。

^① 书中称“塔普罗班纳”,古罗马将锡兰称为塔普罗班纳。文艺复兴时代的乌托邦作品都将乌托邦的“现实”背景或“地图上的乌托邦”置于印度洋的某个岛屿甚至就是锡兰(今斯里兰卡),其传统可以追溯到基督教的天堂传说。《圣经》中说伊甸园在东方。中世纪晚期去东方旅行的人,或多或少都试图去“发现”这个“东方乐园”。乔丹诺修士认为它在印度与埃塞俄比亚之间的海洋中的某一个地方。马黎诺里相信《圣经》上所说的天堂就在锡兰岛。鄂多立克的游记则说伊甸园在契丹以西50天路程的地方。哥伦布的航海日记中记载他在航向“印度”的途中,曾从天堂不远处经过。

有人在现实中旅行,有人在幻想中旅行,在人们的经验中,现实的世界与幻想的世界之间的界限经常是不明确的。现实世界在旅行者的游记中,显得像是乌托邦,乌托邦在乌托邦作家的著作中,又几乎像是现实。如果我们对比当时的游记或传教报告与乌托邦著作,两类文本经常采取同一种叙述模式。首先,叙述的事件是某位旅行者的海外见闻,一次航行中一个偶然的发现,发现了这块地方;其次,乌托邦作品经常以旅行者的第一人称方式叙述自己的旅行见闻,叙述的过程与游历的过程相同;再次,乌托邦的结构与意义是在游历过程中逐步展开,这时经常有一位导游式的人物,先向旅人介绍乌托邦的外观、风土、制度、习俗、政治,然后再以对话的方式逐步解释这种制度背后的意义原则,经常是某种原则或哲学、信仰;最后,旅行者开始在某种理想原则上介绍乌托邦,并将这个异域乌托邦与故国故土联系起来,对照批判。我们可以在传教报告与游记的文本模式下研究《乌托邦》或《太阳城》,也可以在乌托邦文本模式下分析《马可·波罗游记》或《利玛窦中国札记》。它们甚至属于同一种文本类型。而且,西方文化发现中国的过程,也与乌托邦著作中描述的发现乌托邦过程相同,他们首先在历尽千难万险的航行中偶然“发现”中国,然后游历开始,从海岸到内地,从边疆到京都,了解了中国的器物制度、风土人情,最后落实到开明君主专制与孔夫子的哲学。

文本叙事中发现中国的过程与发现乌托邦的过程是相同的。文艺复兴时代的乌托邦叙事,往往都有一些共同的特点:

- 一、乌托邦都处于东方海上,一个遥远的、神秘的地方,“乌托邦”与“太阳城”据说都在锡兰岛不远的某处,“大西洋岛”可能在日本和中国附近。培根在《新大西洋岛》开篇写道:“我们从秘鲁启航,朝南海附近的日本和中国驶去,风暴将我们吹到神秘的大西洋岛……”所有这些乌托邦,都是与世隔绝的社会,外界不知道他们,他们也不关心外界,他们在地理与心理上,都处于封闭的、平静的和稳定

的状态。

- 二、所有的乌托邦，都有一个绝对公正与智慧的领导者，哲人王式的人物。在《乌托邦》中，他是“哲学家皇帝”，在《太阳城》中，他是被人们称作“太阳”的“形而上学者”，在《新大西洋岛》中，他是所罗门院的“智者”，在《基督城》中，是被称作“教师”的人。哲人王式的领导者在一批知识精英们的辅佐下，以绝对的公正与善统治他的国家。
- 三、乌托邦社会大多具有某种极权特征，自信掌握了真理与正义的哲人王们，在知识精英的辅助下，以绝对的权威与责任管理乌托邦的子民，乌托邦的子民们对他的崇拜与信任，就像孩子对家长。这是一个集体化、秩序化的社会，一个反对个性与个人主义的社会，公共生活高于个人生活，公共的权力与利益也高于个人的。
- 四、乌托邦社会将教育当作维护理想的社会秩序，保证正义与公理的基础。他们都像柏拉图在《理想国》中那样，详细地讨论乌托邦的教育体系，而其道德与知识教育的内容与方式，都是颇为严格的。从某种意义上说，在乌托邦社会里，教育也是政治的一种形式。
- 五、乌托邦社会多具有反对私有财产与奢华，崇尚劳动与节俭的共产主义与清教主义特征，甚至有将教会秩序社会化、世俗化的倾向，这一点在《乌托邦》与《太阳城》中表现得尤为明确。弗朗索瓦·拉伯雷的《巨人传》中描写的理想社会竟然是在东方契丹附近的“德廉美修道院”（Abbey of Theleme）。
- 六、乌托邦社会是一个至善至福的、完美无缺的社会，因此也就是一个无需任何改变或进步的超稳定的社会。人们描述乌托邦，像是描述一种永恒的、完成的现实，乌托邦社会多是一种静态社会。诺斯洛普·弗莱指出：“一般的乌托邦观念，即使不全是乌托邦作者的观点，至少也是大众

想象中的乌托邦,都认为乌托邦是一个理想的或完美无瑕的社会,它具有某种逻辑一致的结构,不仅为乌托邦的子民,也为整个人类的生活,应许了充分的自由与幸福。作为一种终极的、确定的社会理想,乌托邦是一种稳定状态的社会;大多数乌托邦都具有防止社会结构剧烈变动的保险机制。”^①

文艺复兴时代的乌托邦叙事共同的特点,我们也可以在当时的中国形象叙事文本中找到:

- 一、中华帝国处于东方海上一个遥远的、神秘的地方,既靠近东方乐园或乌托邦可能出现的地方,又靠近传说中的长老约翰的国土。中国是一个封闭的、几千年与世隔绝的社会,西方不知道他们,他们也不关心西方,中国人在地理与心理上,都处于封闭的、平静的和稳定的状态。
- 二、中华帝国的领导者是一个具有哲人王的素质的皇帝,他掌握着真理与正义,公正、智慧、仁慈,既是人民的统治者又是人民的教师。他在一些孔夫子的道德哲学培养出来的哲学家的辅佐下,在千年和平与幸福中,统治自己的国家。
- 三、中华帝国的政治的确具有某种集权特征。贤明的皇帝以绝对的权威和仁慈管理一个道德淳朴的民族,和谐的制度使一个庞大的国家变成一个和睦的家庭。每一个人都随时准备为了公理与责任放弃个人的利益。
- 四、中国社会将教育当作维护理想的社会秩序、保证正义与公理的基础。他们都像柏拉图在《理想国》中提出的那样,详细地制定子弟的教育计划,严格地规定其道德与知识教育的内容与方式,并开创了一种卓有成效的考试制

^① *Utopias and Utopian Thought*, edited by F. E. Manuel, p. 31.

度,为国家管理与公共事务遴选优秀的人才。正是在这种意义上,孔夫子的道德哲学的教育成为理想政治的基础。

五、中华帝国的科举制度,为每一个人提供机会,中国没有贵族,知识与德行可以使一个人升到高位,过失与无知也可能使他处于底层。中国是一个平等的社会。尽管不反对私有财产并有时堕入奢华,但绝大多数人崇尚劳动与节俭,热爱家庭与邻里。

六、中华帝国像乌托邦社会那样,臻于至善至福、完美无缺,因此也就无需任何改变,在几千年的历史上保持着某种令人羡慕的和平与稳定。中国是一个静态的、永恒的社会,任何灾难与变故,最终都无法改变它。那些比耶稣更早降生的中国哲人们,为中国制定了道德政治律令,以后人们便一心一意地遵循,将来也不会改变……

文艺复兴时代游记文本与乌托邦文本共同的叙事形态,可以在《利玛窦中国札记》与当时一般乌托邦文本的比较中发现。《利玛窦中国札记》描绘的中国,令人想起当时的乌托邦。不仅中国出现在地理上乌托邦可能出现的地方,而且中华帝国的政教制度,也具有了理想国或乌托邦的特征。莫尔的《乌托邦》可能叙述一种理想化的印第安文明,但是,美洲“高贵的野蛮人”的确不足以表达关于人类理想社会的政治与社会制度。理想国的楷模是不可能出现在新大陆,只有在旧大陆,东方——那个在千年传说中可能出现乐园的地方,才可能发现“理想国”,那可能是天上的国家的原型实现在人间。从马可·波罗的“游记”到儒安·门多萨的“历史”,中国形象逐渐显现在西方文化的乌托邦期待中——中国可能是世间最美好的国家,实现了或接近实现了“理想国”关于人类正义与幸福的目标。

2. “发现”的乌托邦想象传统

文艺复兴时代的乌托邦与中国形象,都在表述一种世俗政治理想。这种世俗政治理想一直可以追溯到柏拉图的《理想国》。《理想国》提出,理想的国家是由真正能够担当起人类正义与幸福的“哲学家—统治者”领导的、实现至善的国家。“人类只有在两种情况下才能遇上太平盛世:或者是那些正确而真诚地奉行哲学的人获得政治权力,或者是那些握有政治控制权的人在某种上天所作安排的引导下成为真正的哲学家。”柏拉图理想中的理想国,是建立在道德教育基础上的哲人专政或知识专政的政体。柏拉图的《理想国》开启了西方世俗政治乌托邦的传统,他的《理想国》是关于浪漫想象的雄辩,意义不是讨论某种现实,而是描绘一种真理或原则,一个在理念中可能存在的乌托邦。事实上,柏拉图本人也从未相信他的理想国的现实性,当苏格拉底被问到那个掌握了哲学的人是否愿意参与政治,苏格拉底的回答是机智的否定:

苏:说真的,在合意的城邦里他是一定愿意参加政治的。但是在他出身的城邦里他是不会愿意的,除非出现奇迹。

格:我知道合意的城邦你是指我们在理论中建立起来的那个城邦,那个理想中的城邦。但是我想这种城邦在地球上找不到的。

苏:或许天上建有它的一个原型,让凡是希望看见它的人能看到自己在那里定居下来。至于它是现在存在还是将来才能存在,都没关系。反正他只有在这种城邦里才能参加政治,而不能在别的任何国家里参加。^①

^① [古希腊]柏拉图:《理想国》,郭斌和、张竹明译,商务印书馆,1995年,第386页。

《理想国》开启了西方世俗乌托邦的传统,以后的岁月里,那些不满于现实又充满希望与幻想的人,总是不断回顾这一传统,从中汲取灵感与热情,甚至努力按照“理想国”的原型,试图在人间建立天堂。《理想国》也留下了一个令人困惑的悖论:“理想国”具有现实性,因为它是完全合理的;“理想国”具有非现实性,因为它只是一个理想中的原型。

从《理想国》到莫尔的《乌托邦》,西方近 2000 年的乌托邦传统中经历了两次大的变化:一次是圣奥古斯丁的《上帝之城》,他在柏拉图之后近 1000 年的时候将理想国彻底虚幻化为时间尽头的天国;一次是莫尔的《乌托邦》^①,他在《理想国》问世近 2000 年后,使它空间化,进一步具有了现实性。“理想国”与“天国”,都属于某种乌托邦式想象,前者是世俗的,后者是宗教的;都假定人可以通过某种律约,^②道德的或宗教的,达到至善至福的乐园;都期待一个救世主式人物降临,哲人王或耶稣,伸张正义,保障幸福;都信赖一些代表救世意志的精英、哲学家或教士,组织管理人们的生活;也都强烈地否定现实。唯一不同的是,前者要求改变现实,后者要求放弃现实。托马斯·莫尔是柏拉图与圣奥古斯丁的信徒,《乌托邦》中可以明显看出两位圣贤的影响。托马斯·莫尔描述的乌托邦,是哲人王统治的国家,管理者是品德高尚、知识渊博的哲学家,一个终身任职的“哲学家皇帝”。乌托邦的政体再次证明,或者哲学家做国王,或者国王研究哲学,听从哲学家的忠告,否则,人类的幸福与国家的富强就是纯粹的梦想。但事实是国王永远不会成为哲学

① [英]托马斯·莫尔:《乌托邦》,戴镛龄译,商务印书馆,1982年,第11页。相关内容可参见该书。

② 诺思洛普·弗莱在《文学乌托邦的多样性》一文中指出,神话中普遍表现的两个社会概念,一个是律约(contract),一个是乌托邦。二者之间的关系表现为,人只有遵守律约,才能达到乌托邦。在基督教中,《圣经》是上帝的律约(旧约新约),人按《圣经》表达的神旨生活,就可以达到天国。在柏拉图的哲学里,人按道德哲学的律约生活,就可以实现理想国。见 *Utopias and Utopian Thought*, p. 25.

家,所以柏拉图的“理想国”终归是理想——一个天国。

托马斯·莫尔将人们对理想社会的想象从时间尽头的神圣天国移到空间异地的莫须有的国家。留下模棱两可的方向:一、乌托邦可能永远只是空想,出现在某种理想化的国家原型中;二、乌托邦是一种可能出现的现实,人们可能在现世的某地发现它,也可能在不断的向善的努力中建设它。托马斯·莫尔笔下的“乌托邦”,是航海家拉斐尔·希斯拉德发现的一个现世理想国,拉斐尔·希斯拉德与其说是像奥德赛,不如说像柏拉图,在幻想的海洋中航行。这其中包含着乌托邦思想的一个内在的诡语:乌托邦是真实的,正因为它不真实。乌托邦(Utopia)的希腊语义为“没有的地方”,而虚构的航海家希斯拉德的语义则是“空谈的见闻家”。托马斯·莫尔在《乌托邦》的末尾也表示,“乌托邦”与其说是可以期望的理想,不如说是心向往之的空想。希腊文中有两个发音拼写相近的词,一个是 Utopia(没有的地方),另一个是 Eutopia(好地方),莫尔用 Utopia,可见他的用心。同时,莫尔也暗示,乌托邦就在锡兰岛附近。乌托邦不仅与他所生活的现实英国相对照,甚至可能成为英国改革的楷模,莫尔劝希斯拉德以自己在乌托邦的经验与知识,游说欧洲王公……

西方的乌托邦传统有两个源头,古希腊的古典哲学与古希伯来的《圣经》。但这一传统的复兴与繁荣,却在文艺复兴。^① 文艺复兴时代的乌托邦将世俗与宗教理想结合起来,幻想在人间发现一个由人创造、为人创造,体现着神意与社会正义甚至科学精神的幸福之乡。文艺复兴时代乌托邦的社会原则可能是世俗性的,也可能是宗教性的,但更多时候是将古典人本主义与基督教终极关

^① Manual 将西方乌托邦传统追溯到古希腊与古希伯来文化源头,将中世纪的天堂传说当作乌托邦的史前史。详细论述见 Introduction; The Utopian Propensity with Part I: The Ancient and Medieval Wellsprings, *Utopian Thought in the Western World*, by Frank E. Manual and Fritzie P. Manuel, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1979.

怀结合起来,体现出文艺复兴的精神特征:“古希伯来相信一个上帝创造的,与世界同生但不与世界同终的历久长存的天堂,古希腊神话讲述一个由人创造、为人创造,与神的创造媲美的理想的、完美的城市。这两种古老的信仰,根植于欧洲人的观念中,构成并滋养着乌托邦想象。文艺复兴时代产生的乌托邦,是关于某种独特的完美社会的创意,它们是像珍珠一样镶嵌在田园风光中的城市,既有东方乐园与理想城邦的特点,又在追求完美中独有创造,与古代传统完全不同。16—17世纪的基督教乌托邦,在耀眼的荣光中遮掩了两种古代神话内在的矛盾。”^①

从柏拉图的《理想国》、圣奥古斯丁的《上帝之城》到托马斯·莫尔的《乌托邦》,西方形成了强大的乌托邦传统。托马斯·莫尔的《乌托邦》不仅赋予这个传统一个精彩而准确的名称,而且将理想国与天上之城的想象统一到自己的“乌托邦”中,并赋予这种乌托邦某种现实的可能性。乌托邦同时假设现实性与非现实性,这是乌托邦思想传统中的一个最基本的悖论。《理想国》留下了这一悖论。中世纪的基督教天国传说强调了其非现实性一面,文艺复兴时代的乌托邦,又将乌托邦传统的强调点,反拨到现实性一面。造成这种变化的是文艺复兴与地理大发现。文艺复兴复兴了古典思想与世俗精神,将柏拉图的“理想国”从尘封的历史记忆深处解放出来;地理大发现使“理想国”突然变得具有了现实的可能性。谁也不敢断定现实世界的边界在哪里,谁也无法预测大发现还将发现什么样的人与国家、文化与制度。人们既然能够发现一片未知的新大陆,为什么就不可能发现一个未知的理想国呢?历史的机遇分外垂青他们那一代人。乌托邦可能获得地理与历史的现实性。

柏拉图开启的理想国传统,对西方以后的历史既是一种诱惑

^① *Utopian Thought in the Western World*, by Frank E. Manuel and Fritzie P. Manuel, pp. 16—17.

又是一种考验。后世那些献身理想的人,将像陌生的游客那样在时间的未来与空间的异乡寻找;找到了,理想将成为现实,找不到,现实也会变得虚妄。西方的理想国传统在地理大发现时代,一方面使乌托邦可能成为某一个被发现的现实国家;另一方面也可能使某一个新发现的国家在集体想象中变成乌托邦。正是在这种西方文化视野内,中国形象具有了某种“乌托邦性”。乌托邦传统证明中国形象的理想性,中国形象又反过来证明乌托邦的现实性。

正是在文艺复兴时代的人文主义世俗政治热情与地理大发现的文化背景中,中国形象走入西方乌托邦视野。那是一个充满各种可能性的解放的时代,在人们好奇兴奋的头脑中,现实的可能像是乌托邦,乌托邦也可能像是现实。“理想国”与中华帝国,都是哲人王统治的幸福和谐的国家,西方的乌托邦政治想象,开始将中华帝国构筑成哲人王统治的理想国。在金尼阁神父编撰的《利玛窦中国札记》中,利玛窦神父这样介绍中华帝国:“标志着与西方一大差别而值得注意的另一重大事实是,他们全国都是由知识阶层,即一般叫做哲学家的人来治理的。井然有序地管理整个国家的责任完全交付给他们来掌握。军队的官兵都对他们十分尊敬并极为恭顺和服从,他们常常对军队进行约束,就像老师惩罚小学生那样。战争政策由哲学家规划,军事问题仅仅由哲学家决定,他们的建议和意见比军事领袖的更受皇上的重视。事实上,这类意见很少,并且只有在罕见的情况下,是交给作战会议讨论的。因此,结果是凡成为有教养的人都不赞成战争,他们宁愿做最低等的哲学家,也不愿做最高的武官,他们知道在博得人民的好意和尊重以及在发财致富方面,文官要远远优于武官。更加令外国人惊异的是,在事关对皇上和国家的忠诚时,这些哲学家一听到召唤,其品格崇高与不顾危险和视死如归,甚至要超过那些负有保卫祖国专职的人。也许这种情操来自于:人们有了学问,心灵也就高尚了……”^①

^① [意]利玛窦、金尼阁:《利玛窦中国札记》上,何高济等译,第59页。

中华帝国像是一个现实中的乌托邦，利玛窦神父按照理想国的哲人王统治模式介绍中华帝国。中华帝国是由知识阶层或哲学家来治理的，现实如此令人难以置信，有时连利玛窦本人也会迟疑。起初他只是谨慎地评价中国的政府形式“与世界上任何别的国家的都不同”，是因为“知识阶级即‘哲人’对帝国的统治者有着广泛的影响”^①。后来，当他详细地论述了中国的科举与文官制度时，他觉得他完全有把握确证中国的哲人统治在某种程度上是事实。中国人崇尚道德哲学，国家主持的考试将给每一位有知识的人提供参政的机会。这是一种公平的竞争。中国的哲学学位有三级，秀才相当于学士、举人相当于硕士，而进士相当于博士。与西方不同的是，在中国，你一旦在考试中获得高级学位，就有资格出任政府官员，每三年一次的博士考试中的前三名，“一生都可确保高级公职。他们享有的地位相当于我们国家的公爵或侯爵的地位，但其头衔并不世袭传授”。一个靠公平竞争的哲学家治理的国家，不知要比那些靠骄奢淫逸的世袭贵族治理的国家好出多少。莫尔抱怨在西方统治者与哲学家无缘，但在中国，皇帝身边的内阁里都是饱读诗书的“大学士”，六部的官员都拥有“品行与学术的荣誉”，翰林院“由经过考试选拔的哲学博士组成。这个部门的成员并不参预朝政，但职位比别的官员更为尊严”。^②

哲人王与哲人统治的国家，在西方是幻想，在中国是现实。《利玛窦中国札记》详细介绍了中国的科举制度，这是哲人政治的关键。通过考试，有学识的哲学家出任政府官员，辅助贤明的皇帝治理国家。一个人一旦有了学问，心灵就高尚起来，由高尚的人治理的国家，就有可能是理想的国家。中国的道德哲学尽管在传教士看来不符合基督教教义，但在异教世界中，可以算是最完美的了。孔夫子是中国最受尊重的哲学家，“这位博学的伟大人物诞生

① [意]利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》上，何高济等译，第27页。

② 同上书，第34—44页。

于基督纪元前 551 年,享年 70 余岁,他既以著作和授徒也以自己的身教来激励他的人民追求道德。他的自制力和有节制的生活方式,使他的同胞断言他远比世界各国过去所有被认为是德高望重的人更为神圣。”

中华帝国,理想国或乌托邦,有一点是至关重要的,那就是,理想的政治必须具有高尚的道德哲学基础。据说中国人唯一重视的知识是道德哲学。这种高妙玄奥、丝毫不亚于古希腊异教哲学的智慧,都包含在“中国的哲学王子”或“圣哲之师”孔子的学说里。在基督降生五个世纪前,孔子“既以著作和授徒也以自己的身教来激励他的人民追求道德”。他所开创的儒家道德哲学是中国社会政治文化生活的准则,个人以其修身,统治者以其治国。中国学者研习他的著述并熟记他的箴言,当机会到来的时候,他们将用这种“完全符合良心的光明与基督教的真理”的学说治理他们的国家。

中华帝国是一个“孔教理想国”。孔夫子属于那类在坟墓中统治世界的伟大的先知,孔夫子在中国受到普遍的尊重,“不仅哲学家作为一个阶级是如此,就是统治者在过去的时代里也给予他以一个人的最高的敬意。”^①柏拉图被西西里的国王卖为奴隶,莫尔说西方有国王也有哲学家,问题是哲学家从未参与过国王的政治,而利玛窦告诉西方,孔夫子和他的哲学受到皇帝与官员普遍的尊重。在西方,那是一种柏拉图式的理想;而在中国,则是现实:“……读者将感到既新鲜而又有趣。被称为中国圣哲之师的孔子,把更古的哲学家的著作汇编成四部书,他自己又撰写了五部。他给这五部书题名为‘经’(The Doctrines),内容包括过正当生活的伦理原则,指导政治行为的教诫,习俗,古人的榜样,他们的礼仪和祭祀以及甚至他们诗歌的样品和其他这类的题材。在这五部书之外,还有一部汇编了这位大哲学家和他的弟子们的教诫,但并没有特殊的编排。它主要是着眼于个人、家庭及整个国家的道德行为,

^① [意]利玛窦、金尼阁:《利玛窦中国札记》,何高济等译,第 32 页。

而在人类理性的光芒下对正当的道德活动加以指导。这部书是从前面提到的那四部书摘录下来的撮要，被称为《四书》(Tetrabiblion)。孔子的这九部书构成最古老的中国图书库，它们大部分是用象形文字写成，为国家未来的美好和发展而集道德教诫之大成；别的书都是由其中发展出来的。”^①

中华帝国在西方的想象中，正成长为一个表现西方世俗政治理想的理想国式的乌托邦，从而使西方的乌托邦幻想，第一次具有了某种历史性或现实性。中国人普遍信奉哲学王孔子的学说，以道德为唯一重要的知识和帝国政治的基础。中华帝国的政治与教育制度，体现出西方文化中的一个似曾相识的，不断出现于回忆与向往中的理想国家原型。中华帝国并没有展示一种全新的图景，只是证明了一种古老的理想：完善的道德塑造完善的国家，而知识与教育是唯一的途径。仅这一点，就足以让西方人忘记有关中国那些阴暗的、令人不愉快的东西。中华帝国的一切都是光明的、公正的，因为哲学家用高贵的孔夫子哲学统治着这样一个庞大的帝国！

第二章 发现“孔教理想国”的意义

1. 地理大发现文化、乌托邦传统与现实政治关怀

哲学家统治着这样一个庞大的帝国！这是“中华帝国”的现实，还是西方人久已熟悉的柏拉图的“理想国”？现实的国度与空想的乌托邦在西方的文化文本中竟是那么相像，是想象摹仿了现

^① [意]利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，何高济等译，第34—35页。

实,还是现实摹仿了想象?文艺复兴时代西方的中华帝国形象,与他们同时代乌托邦文本中描述的理想国家,不仅具有相同的主题、相同的原型,而且叙述模式也非常相似,它们出现在同一种文化心理的期待视野中,表达同一种世俗政治理想,拥有互为诠释的语境。这种叙事同一性出现的原因,可以在历史环境、文化心理等方面获得解释。

地理大发现时代,探险家或旅行者的新发现,不断将陌生的世界、人与国家、制度与器物的消息带回欧洲;所有这些发现——哥伦布的美洲、达·伽玛的印度、费迪南·麦哲伦的香料群岛——听起来都既像是现实又像是神话。新发现不断涌现,同时世界又有许多未知的地方与人文社会,留下广阔的想象空间。这样,世界同时是确定的,也是不确定的,什么地方都可能被发现,什么事都可能发生,但是,任何关于“发现”与“发生”的叙述,都既可能真实又可能不真实,有时候真实的报道被当作虚构,而虚构的又被当作真实。探险家或传教士的报告与乌托邦作者的作品,采取同一种叙述模式,同一种发现模式,也就同样可能或不可能、可信或不可信。地理大发现时代的欧洲文化对这些“新发现”的“异域世界”,准备着同样的眼光,也将同样看待乌托邦与中国。耶稣会士、葡萄牙水手、荷兰商人与“空谈的见闻家”,他们都是同一类想象与真实的英雄,发布同一类半真半幻的消息。在当时欧洲人的心目中,准备去中华帝国的人与准备去莫尔的乌托邦的人,同样勇敢也同样荒唐。这是中华帝国的形象可能与乌托邦故事重合的历史背景。

金尼阁编辑出版的《利玛窦中国札记》,实际上包括金尼阁与利玛窦两个人的两部分著作构成:一部分记述游历,一部分总结游历发现的意义。一般乌托邦作品均采用游记形式。某旅行者(经常也是叙述者)来到一个未知的地方,见到一些新奇的人与事,那里的山川城郭、村舍田园,人们的言谈举止、风俗习惯,都别致而费思量。于是,旅行者变成了发现者,他开始询问、探索,他旅行的过程从边缘进入中心,他对这个乌托邦的发现也从表面进入实质,他

开始了解乌托邦之所以成为乌托邦的制度与观念的原则。在发现乌托邦的意义上,旅行的经历与思想的经历是相同的。当他最终到达乌托邦的核心,发现了乌托邦的意义或原则,行为与观念上的旅行也就都结束了,他回到故乡,开始用自己发现的乌托邦与故乡进行比较。^①《利玛窦中国札记》的叙事时空结构与游记、乌托邦著作基本相同,它按旅行与观念发现的顺序,叙述自己从广东(边缘)到北京(中心),从对中国事物的观察到对中国制度与思想的发现过程。金尼阁的总论不过是最后的总结,指出那些“标志着与西方差别而值得注意的一系列重大事实”。金尼阁试图从利玛窦的发现中,建构出中国成为乌托邦的意义。这种意义,不论是在利玛窦本人的旅行还是马可·波罗以来西方旅行家到中国的经验中,还都没有明确化,到金尼阁那里,才第一次获得清晰的表达:中国形象的乌托邦意义在于,中国是一个由哲学家治理的国家,是柏拉图“理想国”的现实楷模。

在中华帝国发现理想国,真正的问题不是中华帝国的现实如何,而是西方文化寄托在新发现世界的政治期望如何。发现者总是带着自身文化的视野去“发现”世界的,所以“发现”的过程既是揭示未知的东西,又是印证已有的东西。哥伦布发现美洲,但他至死都相信他发现的是马可·波罗发现的印度,因为他的背景观念或既定文化视野制约着他的“发现”,他发现了他预计要发现的东西。马可·波罗面对马来半岛丑陋肮脏的犀牛,依旧相信它们就是《圣经》中所说的美丽圣洁的独角兽。他“眼后”的既定观念决定他“眼前”所见的事物的意义。意大利比较文化学者翁贝尔托·埃科谈到不同文化交流的“错误认同”时说:“我们周游、探索世界的同时,总是携带着不少‘背景书籍’,它们并非是体力意义上的携带,而是

^① 关于乌托邦的叙事模式的分析,参见 Bertrand De Jouvenal “Utopia For Practical Purposes”, *Utopias and Utopian Thought*, edited by F. E. Manuel, pp. 219—235.

说,我们周游世界之前,就有了一个关于这个世界的先入为主的观念,它们来自于我们自身的文化传统。即使在十分奇特的情况下,我们仍然知道我们将发现什么,因为先前读过的书已经告诉了我们。这些‘背景书籍’的影响如此之大,以至于它可以无视旅行者实际所见所闻,而将每件事物用它自己的语言加以介绍和解释。”^①

利玛窦、金尼阁描述的“孔教理想国”,是以柏拉图的《理想国》为原型、或者说为“背景书籍”的。柏拉图的《理想国》在西方有深厚的影响,金尼阁为利玛窦的札记做了总结,也为西方几个世纪里逐渐清晰明确的中国政教形象落实了价值核心。马可·波罗那一代旅行家讲述大汗的君权、蛮子国的财富,门多萨那一代人称赞中华帝国的文明,都没有为中华帝国美好的国家形象找到准确的价值意义。G. 克路士的《中国志》、G. 伊斯卡朗蒂的《记葡萄牙人向世界东部国土和省份的航行,及他们获得有关中国境内重大事物的知识》、M. 拉达的《出使福建记》与《记大明的中国事情》、门多萨的《大中华帝国志》,都多少提到过中国政治的公正严明与科举制度,但意义并不清晰。直到《利玛窦中国札记》出版,西方才模模糊糊地意识到发现中华帝国的意义:发现中华帝国不仅是发现一个现实的国家,还是发现一种国家的理想与理想国家的现实性。

中国不仅是一个古老文明的大帝国,而且可能是哲人统治的“理想国”。传教士们不仅将一个具有真实地理与真实历史的中国形象导入西方,而且赋予其扮演理想国的精神价值!只有在柏拉图开启的“理想国”想象传统中,在文艺复兴时代西方的政治关怀中,才能理解那个时代出现的“孔教理想国”的意义。

哲学家统治着这样一个庞大的帝国!这一发现,对文艺复兴时代的西方社会,尤其具有感召力。文艺复兴时代是西方现代性的起点,也是西方现代政治哲学的起点。欧洲社会走出神权与封

^① 乐黛云、〔法〕勒·比雄主编:《独角兽与龙》,北京大学出版社,1995年,第2页。

建政治,将社会正义与个人幸福的希望,都寄托在开明的世俗君主政治中。1516年托马斯·莫尔的《乌托邦》问世,同一年,伊拉斯谟写完了他的《基督教君主的教育》,马基亚维利将《君主论》献给佛罗伦萨的梅迪奇大公,塞赛尔的《法国君主制》的雏形也出笼了。所有这些人这些著作,都在思考现代政治哲学的问题:什么才是理想的政治制度?如何才能达成理想的政治制度?达成理想的政治制度,是从道德出发,还是从现实出发?中华帝国的“孔教理想国”形象似乎能给这些问题以实际的启示。

文艺复兴时代西方社会普遍的政治关怀,成就了“孔教理想国”形象及其乌托邦意义。托马斯·莫尔规划的乌托邦,是一个新月形的、封闭的岛屿,有54个城市,国家和平、风俗淳朴,人民主要以农业为生,没有劳而无获或不劳而获者。每个人从年轻时开始接受教育,优异者成为文人学者,而国家管理者就从这些文人学者中产生。乌托邦没有天生的贵族,也没有奴隶,整个社会和谐有序,统治者像一个智慧仁慈的大家长,而全岛像一个大家庭。托马斯·莫尔描述乌托邦,与传教士们介绍的中华帝国,确有几分相象。

托马斯·莫尔的《乌托邦》,勾画了理想的国家政治形态,而且是共和国形态,因为“乌托邦”全面实现了社会平等与和谐。但“乌托邦”只是一种美好的虚构。现实状况下最好的国家政治形态,不是共和国,而是民族君主制国家。塞赛尔在《法国君主制》中提出,君主制是最好的政体,而法国的君主制又是最好的君主制。中世纪后期,随着法王路易十一、英王亨利七世、西班牙的非迪南与伊莎贝拉在欧洲先后建立起民族君主制国家,人们不仅承认了这种制度,而且将政治理想寄托在绝对主义君主制中,希望有开明的君主统治,在现世创造和平、正义与幸福。伊拉斯谟的《基督教君主的教育》,寄希望于集神圣君主与合法君主为一体的、公正的、人道的、高尚的、热爱和平并维护法律的“基督教君主”,而造就这样的开明君主的方法,是基督教与人文主义教育。塞赛尔与伊拉斯谟关于开明君主制的向往,也不难在传教士描绘的中华帝国的制度

中找到看似现实的确证。

文艺复兴时代欧洲社会普遍对绝对主义开明君主制国家的期待,成就了中华帝国的“孔教理想国”形象,除此之外,中华帝国形象的主要塑造者——传教士,尤其是耶稣会士们自身的因素,也起到了重要作用。民族君主制国家世俗权力的成长,威胁到教士阶层的社会政治地位,教会人士一方面强调教士阶层在国家权力中的重要性,即对国家的道德领导权;一方面也强调君主的美德与政治的道德基础。只有美德才能为君主的权力提供合法性证明,耶稣会士博泰罗明确说过:“每个国家最重要的基础在于臣民对上司的服从,而这种服从又建立在君主的崇高美德之上。”^①传教士们大多有类似“置君尧舜上,再使风俗淳”的理想,他们对中华帝国的文人官僚道德政治的强调,与他们的政治理想和切身权力利益密切相关。康帕内拉“太阳城”的最高统治者就是一位身为大祭司的君主,与传教士们歌颂的敬天祭祖、施政养民的中国哲学家皇帝的身份相似。

中华帝国的“孔教理想国”形象,生成于西方现代文化的期待视野中。西方根据自身文化的政治焦虑与期望,构筑中华帝国形象,它既是中国现实某种程度上的反映,也是西方政治理念在一定程度上的表现。幻想经常比知识更有力。不同文明的文化交流,真正意义在于选择与利用。西方现代在乌托邦传统与现实君主政治关怀视野内,选择中华帝国政治制度加以美化夸大,真正的意义在西方现代文化的自我超越与自我批判。接受与建构“孔教理想国”的文化视野与杜撰乌托邦的文化视野完全相同,原因在于它们出自同一种文化焦虑与期望,同一种政治理想。欧洲的中国形象,并不决定于中国的现实,能够说明问题的是西方的历史现实与文化心理。

^① 转引自〔意〕萨尔沃·马斯泰罗内:《欧洲政治思想史:从十五世纪到二十世纪》,黄华光译,社会科学文献出版社,1998年,第85页。

在欧洲文化结构中,中华帝国作为一个异域的国家形象,进入现实政治期望与乌托邦想象传统发挥作用,有着重要的历史意义。不理解文艺复兴时代的欧洲文化与历史,就不能理解中华帝国的“孔教理想国”在西方现代文化中的深远含义。一个哲学家管理的帝国,对17世纪的欧洲人来说,还不仅是一个遥远的东方“事实”。它意味着更多的东西,意味着西方文化传统自身的回忆与梦想,焦虑与勇气。在柏拉图的《理想国》中,苏格拉底说:“除非哲学家成为我们这些国家的国王,或者我们目前称之为国王和统治者的那些人物,能严肃认真地追求智慧,使政治权力与聪明才智合而为一;那些得此失彼,不能兼有的庸庸碌碌之徒,必须排除出去。否则的话,我亲爱的格劳孔,对国家甚至我想对全人类都将祸害无穷,永无宁日。我们前面描述的那种法律体制,都只能是海客谈瀛,永远只能是空中楼阁而已。这就是我一再踌躇不肯说出来的缘故,因为我知道,一说出来人们就会说我是在发怪论。因为一般人不容易认识到:除了这个办法之外,其他的办法是不可能给个人给公众以幸福的。”^①柏拉图自己也怀疑他的理想国是否有在现实中实现的希望,可传教士却替他证明了,他的理想正是中国的现实。他们这些为了上帝漂泊世界的人,发现了地图上的乌托邦。

162

乌托邦成为某种与现实不一致并超越现实,在现实条件下不可能实现但具有否定、改造现实的革命意义的理想。柏拉图的理想国传统在文艺复兴的思潮中被继承下来,哲人王成为这种理想的核心,同时,地理大发现又赋予理想国传统以新的、现实化的意义。哲人王的理想国,体现着地理大发现与文艺复兴时代西方关于开明君主专制制度的政治期望。人们不仅向往这种制度,也试图在现实世界中寻找、建立这种制度。

进入西方文化乌托邦视野中的中华帝国形象,可以将纯粹的虚构引渡向现实。将欧洲文化中的中国形象与乌托邦传统进行比

^① [古希腊]柏拉图:《理想国》,郭斌和、张竹明译,第214—215页。

较,既要看到欧洲乌托邦传统对中国形象的塑造,又要看到中国形象在欧洲文化演进中对其乌托邦传统的支持。因为中国形象不断增补现实性,可以将自由坠落的乌托邦从虚无的深渊中挽救出来,或者在短时间里阻止其坠落。当人们对纯粹的虚构感到不耐烦的时候,中华帝国就成为一个有力的证明:理想国有其现实基础。西方的乌托邦传统曾经塑造中国形象,现在中国形象开始拯救或改造欧洲的乌托邦。因为,一、乌托邦除非能证明它的现实性,否则就会被当作无聊的玩笑抛弃;二、一旦证明乌托邦是现实,乌托邦就被赋予一种改造现实的力量。

拉莫特·勒瓦耶说孔子与苏格拉底的伟大功德是将哲学的统治从彼岸带回现实世界。历史中最大的幸运,莫过于发现一种文化的理想在另一种文化中是现实。这是真切地感到缺憾与沮丧的时刻,也是将纯粹的乌托邦安全地引渡现实世界的最有希望、最令人振奋的时刻。乌托邦著作中虚构的旅行家到了虚构的国度;利玛窦,现实中的传教士,到了现实中的国家,而且死在那个国家。有他们作证的乌托邦,将聚集起社会革命的现实力量。在西方的中国形象历史上,《利玛窦中国札记》的意义是开启了中华帝国的乌托邦化形象。异域形象是本土文化理想的投影,西方现代文化以柏拉图“理想国”为原型建构中国形象,一方面使现实中的中华帝国显得像乌托邦,另一方面又使乌托邦显得像现实一样。描述中国与描述乌托邦使用同一套话语,证明西方从柏拉图时代既已设定的传统,“政治期望”中的乌托邦已通过传教士介绍的中国形象渡入西方现代历史。

2. “孔教理想国”:一个世纪的政治哲学期望

文艺复兴时代,以利玛窦神父为代表的耶稣会传教士,开始在现实政治期望与乌托邦话语传统中,构筑并解读一个哲人王统治下的优越的中华帝国形象。这样,不仅是中华帝国可能被美化为

世俗乌托邦,更重要的是,乌托邦有可能从纯粹幻想中的一个莫须有的地方,变成地图上一个现实的国家,从而进入历史。西方文化中有一种强烈的乌托邦冲动,这是他们发现与征服世界的动机,也是他们批判与改造自身的动力。

文艺复兴时代西方文化开始在乌托邦视野塑造中华帝国形象,既是对以往中国形象的一次诠释性总结,又预示了中国形象在西方文化中可利用的潜力。一个富强的帝国正由一些知识渊博、品德高尚的哲学家治理,甚至“整个军队置于哲人参议院(Philosophic Senate)的管辖之下”。如此不可思议的不是它如何发生的,而是它竟然是这样发生的!由高尚的哲学家治理的至善的国家,在任何时候都是令人向往的现世乐园,利玛窦和他的继承者们发现,中华帝国实现了柏拉图仅仅在理论上设想过的事情,即“作为真正牧民者的‘哲人’占统治地位”。^①这一发现不仅令人印象深刻,而且历史影响深远。在以后的一个世纪里,西方社会思想从文艺复兴到启蒙运动,不断重复、丰富与加强中华帝国的“孔教理想国”形象。

中华帝国的现实就是一个奇迹。金尼阁、利玛窦一代传教士对中国哲人政治的介绍,具有深远的文化启示力。1636年,在巴黎出版的《巴黎至中国旅行记》一书中,腓内斯对中国哲人政治的赞扬更为直露:“中国为哲人政治,故学者得有行政权和官职。在授予官职的时候,常召集多数学者,在公堂上公开讨论,而选拔其最贤明者委以要职。据记载中国事情的历史家所说,中国人为世界上最严守政治规则的国民。国王为最有力的主脑,由此主脑使国家的手足活动。中国谓为武断政治,不如以文治主义的理想称它。青年进入大学而从事探讨他日出仕时所应熟悉的国法民情,

^① [法]裴化行:《利玛窦神父传》,第71页。裴化行在该页注释中还强调“利玛窦神父的书简里始终反复出现这种评价,例如《利玛窦文集》第2卷,第28—29页、第69页……”。

所以中国大学乃有举世无双的荣誉。”^①

将“举世无双的荣誉”让给一种遥远的异教文明，这种明智与勇气在西方文化历史上具有多重的意义。它既是一种自我否定的冲动，又是一种自我迷恋的冲动。因为表面上“孔教理想国”谈论的是一种异域制度或异域文明，实际上表述的却是西方文化传统中固有的理想。欧洲的“孔教理想国”形象流传越来越广，意义也越来越明确。1640年，当法国哲学家拉莫特·勒瓦耶感到他那些堕落的基督兄弟应该有一面自我认识与自我批判的镜子时，他又想到孔夫子的中国。他在《论异教徒的德行》一文中，几乎照抄利玛窦神父关于孔子的论述，并将孔子与苏格拉底并列。在他看来，孔子与苏格拉底是异教世界同样伟大的哲人，他们用高贵的道德观念创建世间理想的国家，历史上的圣贤、先知、立法者，以及一切伟大的人物，都是这样工作的：“当然，使王权掌握在哲人手中，使暴力乖乖地服从理性，这对孔子来说不是一种小小的荣誉，除了希望看到哲学王子或哲学家们进行统治之外，人们还能希求怎样的更大的幸运呢？这种非同凡响的思想使这两种值得庆幸的事业在中国得以实现，孔子的崇高美德甚至使君王决不发出与他的（孔子的）戒律不符的命令，皇帝的文武百官都势必是孔子的信徒，因此可以说，只是哲学家们在统治这样一个大帝国。”^②

“……孔子和苏格拉底一样，运用他们在伦理方面的权威，使哲学从天国回到人间。”^③传教士将柏拉图的“理想国”从理念世界搬到现实的地图上。“孔教理想国”的故事不断传播，并在传播中不断丰富，聚集力量。优秀的政府在哲学家领导下，建立在高尚的道德教育基础上。西方传统的一种念念不忘的理想，在传说中一旦找到了现实，就会获得一种巨大的、改造现实的历史力量。曾德

^① 转引自朱谦之：《中国哲人对于欧洲的影响》，福建人民出版社，1983年，第61页。

^{②③} 〔法〕艾田蒲：《中国之欧洲》上，许钧、钱林森译，第265页。

昭的《大中国志》(1642)、卫匡国的《中国历史十卷》(1658)、基歇尔的《中国图志》(1667),都在不同程度上介绍了中国的哲人政治。其中《中国图志》上提到“哲人王”孔子不仅具有一种政治思想,还导致一种政治实绩。1661—1672年间,法国陆续出版了《大学》、《中庸》、《论语》的拉丁文译本。1687年,柏应理神父将郭纳爵、殷铎泽和他本人译的《大学》、《中庸》、《论语》带到巴黎重版,取名《中国哲学家孔子》。该书使欧洲人更深入地了解到“孔教理想国”的政治制度所源起的哲学思想。中国智慧中最有价值的是伦理思想,伦理是“国王的科学”。此时西方对中国政治伦理感兴趣的已不仅限于教士,柏应理神父他们翻译出版《中国哲学家孔子》的时候,法国的一位医学博士弗朗索瓦·贝尼埃也在编译孔子与中国哲学家的著作。他直接用《国王们的科学》作书名,在谈到自己的翻译时他说:“我从事这项任务主要是由于我发现,再没有任何一种伦理能更明智、更谨慎和更恭敬地以其义务而教化王子们了。他小心翼翼地暗示,威严和庄重是国王人身不可缺的品质,但它们都被温情和人道大大减弱了。他同样还暗示,国王不可避免地被迫介绍其国的事务,并且要用心倾听他提出的申诉和上谏、向他提出的意见和建议。如果国王不想关闭真理的大门,排除迟早会使他们遭到失败的谗言和媚态的障碍,那就必须这样做。最后,为了用简单的一句话解释这一切,又要求国王除了为其臣民谋福利外,再也不谋求其他任何利益,要更多热爱他们应热爱的一切,同时又仇视他们要仇视的一切。他就如同一位慈父溺爱亲生子一样,温柔多情地爱护他们,再没有任何其他办法达到真正的荣耀,达到一种永久的稳定声望了。”^①

“孔教理想国”证明哲人政治的现实性,孔子开创的儒家哲学说明这种现实的道理。“大道之行,天下为公,选贤与能,讲信修睦。”(《礼记·礼运》)——孔子是伟大的立法者,他树立的道德政治

^① [法]维吉尔·毕诺:《中国对法国哲学思想形成的影响》,耿昇译,第439页。

的典范是人类文明的尺度。君行仁政；轻赋税，实仓廩；民为贵，君为轻——孟子的仁政思想则更具体地表述了开明君主制的理想。贤明的君主是天下太平的保证，有什么比儒家思想描绘的政治制度更加符合理性呢？人，不管性善（孟子）还是性恶（荀子），有教无类。教育可以博文，可以用世，内成其德，外从其政；从王侯到百姓，德行天下，万世升平。多么美妙的“发现”！孔子的礼制、孟子的仁政，儒家哲学所代表的唯道德主义的中国文明，此时，在欧洲，已成为一种文化理想。生逢乱世，像中国诸子百家的春秋战国时代一样，欧洲文艺复兴到启蒙运动时期的哲学家们，也用自己的热情与理想为社会保存良心，让思想在痛苦中放出分外的光芒。

将理想的国家寄托在理想的政治上，再将理想的政治寄托在理想的哲人身上，这是欧洲近代史上开明君主论的思想基础。开明君主论将社会正义与幸福的希望，寄寓在开明君主的个人德行上，主张政治以教化为基础，并以哲学家的教育塑造这一基础。这种道德主义的开明君主制的思想，恰好在中国形象中找到典范式表达。1621年，培根的同乡罗伯特·伯顿在《忧郁症的剖析》中一知半解地对中国的政治制度大加赞赏：“他们从哲学家和博士中挑选官员。”1669年，约翰·韦伯著文劝说英王查理二世效法古代中国君主施行仁政。1670年前后，英国政治家威廉·坦普尔爵士思考“父权”政体时，中国的制度与儒家思想曾给他许多启示：“家庭是一个小规模王国，而国家是一个扩大的家庭”；“由最好的人管理的政府就是最好的政府。哲人是最好的人，哲人政治是最好的政治”，“伟大古老的中华帝国”就是这样实践的。坦普尔爵士就曾一再引证《中庸》中“哀公问政”^①一段，说明“为政在人”的道理。1672年，天真而又狂热的闵明我神父从中国回到欧洲，在里斯本上岸时还穿着一身中国服装。以后的几年里他写了100万字

^① “哀公问政。子曰：‘文武之道，布在方策。其人存，则其政举；其人亡，则其政息。人道敏政，地道敏树。夫政也者，蒲卢也。故为政在人。……’”。

有关中国的著作。他建议欧洲所有的君主都要仿效中国皇帝，国王必须有修养，请哲学家辅佐政务，听从他们的建议；欧洲应该模仿中国的政治与经济制度，尊重农民，将农业当作立国之本。总之，在闵明我眼里，中国在所有的方面都是优秀的，欧洲到处都是问题，就连便溺，也有优劣，中国人的小便可以滋润庄稼，欧洲人的小便毒性太大，浇到哪里就会烧毁哪里的植物。^① 罗马的宗教裁判所听说他言辞激烈的著作后传讯他，他带着自己的书前去，请他们将他本人和他的著作一齐在广场上烧掉。

柏拉图的理想国正悄悄地复活在 17—18 世纪出现的中国形象上。“孔教理想国”成为欧洲社会政治期望的隐喻，欧洲的传教士与思想家，激进与保守的神学家与无神论者，都在其中寻找自己的理想。作为“孔教理想国”的中国形象，此时已成为西方文化中的一种革命力量。它以乌托邦的正义揭示了社会政治秩序的理想准则，让人意识到希望与现实之间的差异与距离，对欧洲的政治、宗教现实提出疑问并动摇着意识形态基础，树立起变革的尺度。“孔教理想国”在西方政治思想史上，扮演着重要的角色。没有对贤明君主与道德政治的强烈信念与深刻思考，就没有对君主专制的彻底失望，也就没有限制君主的现代宪政主义与消灭君主的大革命。

传教士书简描绘的理想国变成哲学家思想的武器。故事已经有了，还有故事背后的哲理，现在只缺一个现实性的英雄人物。1697 年 3 月，又有一位传教士穿着中国服装回到欧洲。他的中文名叫白晋，他说自己是康熙大帝的钦差，带来康熙皇帝赠送路易十四的礼品和一部献给路易十四的《中国当朝皇帝传》（又译为《康熙帝传》）。在这部传记中，欧洲终于发现了一位“孔教理想国”的英

^① *The Travels and Controversies of Friar Domingo Navarrete*, by Friar Domingo Navarrete, ed. and trans. by J. S. Cummins, Hakluyt Society, 1960, Vol. 1, pp. 136--162.

雄人物——康熙皇帝。白晋神父将康熙皇帝描绘成空前伟大的君王。他具有完美无缺的德行与智慧,公正、勤勉、节俭、仁慈、好学而知识广博,几乎是哲人王的一个现世楷模:“康熙今年44岁,执政已经36年。他一身丝毫也没有与他占据的王位不称之处。他威武雄壮,身材匀称而比普通人略高,五官端正,两眼比他本民族的一般人大而有神。鼻尖稍圆略带鹰钩状,虽然脸上有天花留下的痕迹,但并不影响他英俊的外表。……康熙的精神品质远远强过他身体的特征。他生来就带有世界上最好的天性。他的思想敏捷、明智,记忆力强,有惊人的天才。他有经得起各种事变考验的坚强意志。他还有组织、引导和完成重大事业的才能。所有他的爱好都是高尚的,也是一个皇帝应该具备的。老百姓极为赞赏他对公平和正义的热心,对臣民的父亲般的慈爱,对道德和理智的爱好,以及对欲望的惊人的自制力。更令人惊奇的是,这样忙碌的皇帝竟对各种科学如此勤奋好学,对艺术如此醉心。”^①

在白晋神父的笔下,康熙皇帝不仅外貌上有些像现实中的西方人(书中的康熙皇帝画像几乎就是西方人的容貌),他的个性与作为完全就是西方理想的哲人王。康熙皇帝雄才大略。他勤以主政,节俭生活;他主持公道,严以治吏,宽爱人民;他具有敏锐的洞察力、准确的判断力与惊人的记忆力,“他的全身都沐浴在一种道德光辉中”。“要是在其他国家,康熙具备的这些伟大品质,足以使他列入英雄的行列,而在中国人中间,高官显职是靠读书和学问的途径获得的;如果只具有这些伟大的品质,而在学问方面不像其他方面同样突出的话,那么,他就不会被看作他们国家最伟大的皇帝之一。毫无疑问,正是为了使自己在这方面适合于他的国家的特点,他才这样专心致志于研究中国的文学和科学,因而他几乎读遍了所有的汉文名著。……这个皇帝所专心致力的不只是中国的科学。因为他本来就对新奇的东西感兴趣,所以,自从他有了某些欧

^①〔法〕白晋:《康熙帝传》,马绪祥译,珠海出版社,1995年,第4—5页。

洲的科学知识之后,就表现出了学习这种科学的强烈欲望。……我们四个住在北京的耶稣会传教士,有幸被皇帝召去为他讲解欧洲科学……除了每天跟我们一起度过的二三个小时之外,无论白天还是晚上,他自己还花了不少自学时间……皇帝研究我们科学的好奇心,也激励着他去学习我们的宗教……”^①康熙几乎是世间完美无缺的哲人王的楷模,他还降旨在宫中设立“科学馆”^②,令人想起培根虚构的乌托邦里,在“新大西洋岛”上设立“所罗门院”的伟大国王所罗门王。

第三章 在开明专制主义的政治期望中

1. “哲人王统治下人民的真正幸福”

利玛窦、金尼阁等人介绍了“孔教理想国”的制度,白晋、莱布尼茨又为这个制度塑造了哲人王的楷模。如果按照发现乌托邦的模式,下一个阶段将是阐发“孔教理想国”的意义原则。我们曾经分析过乌托邦发现与叙事的基本模式,首先是发现这块地方,然后是介绍乌托邦的外观、风土、制度、习俗,最后是解释习俗制度背后的意义原则,或哲学、信仰,在某种理想意义上介绍乌托邦,并将这个异域乌托邦与故国故土联系起来,对照批判。西方文化发现“孔教理想国”的过程,也经历了这三个阶段:伊比利亚扩张时代的先驱们首先在历尽千难万险的航行中偶然“发现”中国,然后游历开

① [法]白晋:《康熙帝传》,马绪祥译,第24—43页。

② 历史上实际名称叫“如意馆”,从名称上可以看出理想与现实的差异,如意馆中严肃的科学变成皇帝的玩意儿。

始,从海岸到内地,从边疆到京都;传教士们了解并介绍了中国的器物制度,风土人情,不知不觉地塑造了“孔教理想国”的形象;最后到哲学家,他们开始在“理想国”传统与现代政治哲学中解释孔夫子的学说,那是“孔教理想国”在西方现代文化中最后的意义归宿。

从利玛窦到莱布尼茨,“孔教理想国”的形象在欧洲现代政治期望中,已经有了一个世纪的历史。启蒙运动开始的时候,哲学家们开始从传教士手中接过“孔教理想国”的形象,在西方社会与政治变革的思潮背景下解释并利用它。1721年,《利玛窦中国札记》在德国出版一个世纪以后,在德国哈雷大学一次2000余人的集会上,数学与自然哲学教授克里斯蒂安·沃尔夫做了“关于中国人道德哲学的演讲”。这次演讲在德国以至于欧洲20多年间引起的戏剧性纷争,当时谁也没有预想到。在这次用庄重的拉丁语所做的演讲中,沃尔夫首先高度地赞扬了中国的哲人政治,并将这种处世治国的传统追溯到伏羲。伏羲“大兴科学、创建国家”,孔子是这一光辉传统的复兴者,他的道德哲学成为君王治世的法则。

中国悠久的历史与辉煌的文明,都取决于一种有关处世治国的深奥的哲学,那是一门真正的、关于幸福的科学,它植根于人类理性中的自然性。多么可敬的自然性,像优秀的中国文化那样,人类社会的政治制度与道德风尚,都应该建立在理性中的自然性上。孔子的道德哲学与基督教神学并不矛盾,因为不管是根据自然还是根据神启,都可以发展出高尚的道德,“哲学的真正基础就是与人类理性的自然性相一致的东西,违背人类理性的自然性的东西不能被看作是真正的基础”。^① 沃尔夫希望在一种可敬的异教哲学与传统基督教神学之间找到共同的基础与互补的可能。他也不敢过多地冒犯那些基督教正统派,尽管他早已心怀不满。

就在演讲前不久,沃尔夫还说他希望总有一天他会为中国的

^① [德]夏瑞春编:《德国思想家论中国》,陈爱政等译,第32页。

道德与政治思想建立一个科学的体系,因为中国哲学太重要了,与他的学说不谋而合。让它任意埋在东方式的混乱中是人类智慧的浪费。“关于中国人道德哲学的演讲”似乎了结了他的一桩心愿。这部演讲分三部分,第一部分介绍儒家处世治国的思想;第二部分比较基督教神学与中国哲学,并试图为二者建立一个共同的自然理性的基础;第三部分说明孔子的道德哲学与他自己的学说相同,尤其是教育理想方面。

沃尔夫在中国看到柏拉图式的哲人治国的理想,将政治的基础置于道德教育上。道德是一种知识,它可以通过教育与培养获得。在演讲的第三部分,他进一步称赞中国道德智慧引导下的一套完善的教育制度。“他们在全国各地设置了两种学校,一种他们称为小学,它以心灵的低级部分为基础,另一种他们称为大学,它完全以心灵的高级部分为对象……在幸福的年代里,在整个中国,人人潜心于知识,人的理性要求他们这么做,人的生命的属性要求他们这么做。”^①

演讲在热烈的掌声中结束。而关于这次演讲的更激烈的争论,也随即开始。虔诚派和正统神学派都被激怒了。一系列极具攻击性的批判文章出笼。思想的叛逆在历史的绝大多数时间以至于今天,都是相当危险的。沃尔夫的劲敌朗格教授(继沃尔夫出任哈雷大学副校长)通过宫廷内线求助于普鲁士国王弗雷德里希·威廉一世。这位专制暴君听到任何激进的言行都会暴跳如雷,无神论与无君论同样危险。1723年11月,演讲两年零四个月以后,普鲁士国王下令:哈雷大学教授沃尔夫必须在48小时内离开普鲁士国境,否则将处以绞刑!一位西方哲学家因在演讲中赞扬中国而被自己的祖国驱逐出境,是一件值得纪念的大事。迫害成全英雄。为宣扬“孔教理想国”而被驱逐的沃尔夫,很快得到马堡大学的聘请。这是一所小学校,但沃尔夫在那里很幸福。争论仍在继续,越

^① [德]夏瑞春编:《德国思想家论中国》,陈爱政等译,第37--38页。

来越多的人因为感到愤慨而拥护他,从热情激进的青年到雄才大略的彼得大帝、瑞典国王。彼得大帝邀请他出任圣彼得堡科学院的副院长。尽管沃尔夫不愿意离开马堡,沙皇还是给他一笔年金,这是一种态度,圣彼得堡大学还赠给他一个荣誉教授。

沃尔夫因为宣传一个“孔教理想国”而失去了一个可爱而又可怕的普鲁士王国,但他几乎获得了整个欧洲。演讲挑起的争论带动许多人去了解中国。1724年沃尔夫早年的学生G.毕芬格尔出版了《古代中国的道德与政治范本》。关于中国道德哲学的争议已经扩展到欧洲其他国家,莱顿大学、波伦亚大学、斯德哥尔摩大学的学者们纷纷著文声援他。1725年,沃尔夫公开出版了他的演讲稿。学术界与宗教界的讨论一时沸沸扬扬。为了迎接来自传统派的挑战,沃尔夫本人也持续不断地研究中国。他试图在自己的学说系统中将中国塑造成开明专制主义的典范,柏拉图的理想国就再次成为“孔教理想国”的原型:“或者由哲学家统治,或者统治者本人就是哲学家。”1728年,马堡大学的学生激动地聆听沃尔夫教授关于“孔教理想国”的另一次演讲^①:“只有当哲学家统治,或者统治者就是哲学家时,国家才能幸福。柏拉图的名言已经无人不晓。然而,理想国并不只存在于推理中,也存在于事实与经验中。我曾经指出^②:中国古代的帝王是真正具有哲学家天赋的人。我曾经提到伏羲和他的继承者。伏羲创立了各门科学和中华帝国,由于这些哲人王的智慧与努力,中国的政体成为世界上最优秀的政体。在统治艺术上,从古到今,中国超越了所有其他的国家。”^③

沃尔夫认为,哲学赋予统治者以道德理性,作为他们统治的原则。这方面不仅有柏拉图的理想,还有中国的现实榜样。沃尔夫

① 《哲人王与哲人政治》,演讲稿在英国出版时,英译者将标题改为“哲人王统治下人民的真正幸福”。

② 指“关于中国人道德哲学的演讲”——原注。

③ *The Real Happiness of a People Under a Philosophical King*, by C. F. von Wolff, p. 1.

讨论“哲人王统治下人民的真正幸福”，完全像是讨论一种现实。他知道，用现实与现实之间的差别取代理想与现实间的差别，其革命性更彻底。“在良好的统治中，哲学是绝对不可缺少而且能够发挥巨大作用的律令。统治者任何时候都不能放任自己、随心所欲。事无大小，他都必须以国家关怀为己任，全心全意地促进公共的善，维护公众的安全与和平。……没有哲学智慧的敏锐与深刻，人们无法洞察国家大法的幽微。因为处理政务的明智判断，并不是从就事论事的观察中得来的，而是从理性的品格中得来的……”哲人王或开创一种政体，或继承发扬一种政体。中国的先王们没有所谓的摹本，就利用他们的道德哲学智慧，从家庭原则中演绎推导出国家法则。沃尔夫指出，在中国，修身、齐家、治国、平天下，既是个人修养的原则，也是政治统治的原则。“他们自觉愉快地以家庭生活的准则要求自身的行为，并以严格的个人品德组织家庭生活；由此举一反三，从家庭或家族原则中推导出国家概念，一家之主就变成一国之君，家庭就变成国家，道理相通。当然，我们不能设想中华帝国的家政与国政的完成是一蹴而就、一劳永逸的。任何一位家长或统治者在亲理家务或政务之前，都要经过严格的个人身心的修炼，他们将个性当作家庭，使自己主宰自己的身心像家长主宰一个家庭，由此类推，循序渐进；由个人修炼到家庭治理，他们逐渐掌握了治理家庭的知识，然后将其付诸实践，反复锻炼，提高认识，更好地掌握真理，更娴熟地处理各种难题，直到他们感到游刃有余，体验到治家成功的愉悦，他们就可以体会治国的原理，将家庭原则推演到一个省或一个国家，甚至几个王国组成的帝国的政治中。修身、齐家、治国，道理相同，优秀政府的概念也自在其中……”^①

中国先王开创的政体，成就了一个理想的国家。中国实现了

^① *The Real Happiness of a People Under a Philosophical King*, by C. F. von Wolff, pp. 22—24.

哲人王统治下人民的真正幸福。1730年在马堡大学的这次演讲中,沃尔夫明确提出中国政治是世界的典范。这种典范在中国三皇时代就已确立了,四千多年发扬光大,这就是中国:“他们的国王都是哲学家,哲学家就是国王”。每个中国皇帝身边都有一个哲学内阁,从孔孟时代中国人就尊重哲学家,他们的爱真理的哲学家在政治事务中比任何人都更有权威性……沃尔夫言之凿凿,甚至连他自己此时都感觉不到他叙述柏拉图传统的政治理想竟像叙述中国的现实一样!其实沃尔夫并非真正关心中国的政治现实,甚至都不关心他的中国知识是否准确。在1721年那篇著名的演讲中他说得很明白:“小的时候,我对中国人的聪明才智一无所知,不过我对促进人类幸福生来就感兴趣,因此在年纪不大的时候,我已经开始考虑人该做什么,不该做什么(说这话的目的绝不是为了炫耀自己)。关于这一点,我的一篇关于大众哲学的论文可以作证。多年前,我曾在一所邻近的教学质量很高的大学将这篇文章提交谦逊有礼的学者们审查。进入成年,我的判断力和洞察力逐渐地成熟提高,对这一问题,我认识得更深了,我从人类理性的最深处推断出了有什么东西能明智地控制人类的行为。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。”^①

沃尔夫想证明的不是一种首创性的中国智慧,而是与他的哲学体系不谋而合的一种朦胧的理想国神话。亲切坦诚的演讲结束了:“亲爱的听众,我已经把古代中国人的哲学基础展现在你们眼前。不论是在其他的公开的场合,还是在这个庄严的会场上,我都要讲,中国人的哲学基础同我个人的哲学基础是完全一致的。”^②沃尔夫在马堡大学17年,生活在许多追随者或信徒之间,他们中

① [德]夏瑞春编:《德国思想家论中国》,陈爱政等译,第39—40页。

② 同上书,第45页。

大多是青年学生与学者,其中最执著也最出色的是让·德香,此人后来成为腓特烈王储(即腓特烈大帝)的私人秘书。在他的积极活动下,冷静下来的威廉国王终于答应重审沃尔夫事件。这场旷日持久的争议远没有了结。而整个欧洲启蒙思想的发展对正统派神学越来越不利。1736年5月10日,惶惶不安的朗格再次上书国王,讲述沃尔夫学说的危险性,他将沃尔夫的演说总结三点:

1. 中国人是太阳底下最大的无神论者。
2. 中国人是人类最智慧、最道德的,他们理应成为其他民族的楷模。
3. 作者(沃尔夫)将自己的哲学建立在中国原则上,因此他的哲学纯属荒诞无稽。

沃尔夫当年就不曾沉默,现在就更不会沉默。从他的回击中,我们感到自如与自信:“假如您,尊敬的朗格先生,派您到中国去传教,……有些中国哲学家反对您,也向他们的国王奏您一本,措词也像您那样优美动人。哈雷的圣徒以为上帝、伟大的造物主,竟像凡人那样心胸狭窄,为发泄个人不满而阴谋迫害,为了在世俗权力面前表现虚伪的正义而纵容邪恶……为什么要断章取义呢?为什么肆意歪曲别人的学说?”沃尔夫声明自己从来就不是无神论者,更不认为中国哲学是无神论哲学。事实是喜欢说格言的中国先知们,没有把上帝的观念表述清楚,或者,由于那玄奥的语言,西方人,包括传教士中的中国通,也没把中国先知表述的古老的上帝观念理解清楚。1736年6月5日,威廉国王下令成立一个由负责教务的官员和神职人员组成的委员会,全面审查沃尔夫的著作。三个星期以后,结论出来了:沃尔夫的学说中没有危险性因素。15年间,德国以及欧洲的局势已经发生了很大的转变。启蒙潮流已经开始改变人们的精神生活。沃尔夫胜利了,1739年,连垂老的威廉国王也开始阅读沃尔夫的著作,并希望召他回国。年轻的腓特烈大帝派四辆豪华的马车迎接这位思想大师回到普鲁士。他写

信给沃尔夫教授,告诉他:“哲学家成为世界的导师和王公的顾问的时代终于来到了。”

2. 将中国政体当作举世楷模的最完美的政体

“只有当哲学家统治,或者统治者就是哲学家时,国家才能幸福。柏拉图的名言已经无人不晓。然而,理想国并不只存在于推理中,也存在于事实与经验中。我曾经指出:中国古代的帝王是真正具有哲学家天赋的人。我曾经提到伏羲和他的继承者。伏羲创立了各门科学和中华帝国,由于这些哲人王的智慧与努力,中国的政体成为世界上最优秀的政体。在统治艺术上,从古到今,中国超越了所有其他的国家。”在西方的中国形象史上,沃尔夫的演讲阐明了“孔教理想国”的政治哲学意义以及它对西方现代政治文化的启示——道德理性。启蒙思想的两个基本信念:一、相信人性善或人的本性基本上是善的;二、相信道德理性可以通过政治权威达成社会公正与幸福,都表现在沃尔夫阐释的孔夫子的道德哲学中。

沃尔夫的演讲,不管在西方的中国形象史上,还是在西方的启蒙思想上,都标志着一个重要的转折。这个转折就是,“孔教理想国”的形象在西方文化中已经完成了意义的诠释与确立的过程,进入适用与发扬的实践过程。从某种意义上说,柏拉图个人的生平,也是西方知识分子在历史中实现乌托邦的努力过程的缩影,或者有预示力的象征。哲学家不仅要认识世界,还应该改造世界。这是从柏拉图到马克思西方哲学一贯的理想。柏拉图三次去叙拉古,都是因为“担心自己到头来成为一个只会说空话的人”或“根本不愿意从事任何具体工作的人”。^①“孔教理想国”最后的历史使命明确了,那就是在启蒙运动中,将千年乌托邦渡入现代历史。

^① *Thirteen Epistles of Plato: Introduction, Translation and Notes*, ed. by L. A. Post, Oxford, 1925, the Seventh Epistle, 328c.

在西方的中国形象史上,“孔教理想国”为启蒙哲学家激进的社会理想作证,将乌托邦渡入历史,其历史意义的最后实现或失落,决定于启蒙运动时代,有其特殊的意义。尤金·古德和曾比较莫尔的《乌托邦》与莫里斯的《乌有乡之消息》,认为其中最大的不同就是莫尔认为“乌托邦”最终是个没有的地方,而莫里斯坚信,没有的地方通过社会政治的改革或革命,也能变成实有的地方。造成这种观念差别的,恰恰是发生在莫尔去世与莫里斯降生之间的启蒙运动。^① 启蒙运动是一次思想解放运动,狭义的断代在 1715 年至 1789 年之间,其中又可分为两段:1715—1740 年与 1740—1789 年;广义的断代从 15 世纪末地理大发现开始,到 20 世纪初启蒙思想影响世界终结。启蒙主义者坚信,人一旦掌握了理性,就可以将天上的国家带到人间。这样,他们不仅需要乌托邦证明历史的真实性,也需要历史证明乌托邦的可能性。发现中国,一个体现着“理想国”原则的“孔教理想国”,就具有非同小可的意义。它证明乌托邦不仅可能成为历史,而且已经成为历史。

用现实中实现了的理想,才能最好地证明理想可能在现实中实现。“理想国”在哲学家的著作中静躺了 2000 年,探险家才在遥远的东方发现了它。这是历史难得的机会。由传教士开始构建的“孔教理想国”,经过一个多世纪的流传与丰富,到启蒙时代来临的时候,已成长成为一种现实文化力量。启蒙运动为西方文化培养了一个多世纪的“孔教理想国”形象提供了活动的机会与条件,而“孔教理想国”又为启蒙运动将启蒙政治与社会理想推行到历史现实中提供了鲜活的榜样。在此之前,中国形象尽管已进入欧洲,但西方文化还没有形成一种有效的期待视野来解释与利用它,欧洲文化还没有认同一种欧洲中心的世界主义胸怀;神学传统还不能容忍一个优越的异教文明;暴君的专制还可以安全地寄靠在大众的

^① *Culture and the Radical Conscience*, by Eugene Goodheart, Cambridge, Massachusetts, Harvard University, 1973, p. 98.

愚昧上；自由与批判的思想还在慢慢积蓄力量，等待形成强大的声音，足以唤醒大众，让君王贵族们倾听。

启蒙主义者大都是些激进的理想主义者。他们抱定关于理性的信念，在广阔的世界漫游。正如托克维尔在《旧制度与大革命》中指出：“启蒙哲学家们在身边找不到任何可以符合他们理想的制度，就把目光转向亚洲腹地。可以毫不夸张地说，启蒙哲学家几乎每一个人都或多或少地在他们的著作中赞美过中国……他们将中国政体当作举世楷模的最完美的政体。”^①沃尔夫说中国政体是世界上最优秀的政体，实现了柏拉图的“理想国”。伏尔泰断言“人类肯定想象不出一个比这（指中国——引者注）更好的政府：……如果说曾经有过一个国家，在那里人们的生命、名誉和财产受到法律保护，那就是中华帝国。”^②魁奈推崇中国为开明君主专制的榜样；“重农学派”的另两位，莱比·博多尔与波瓦，他们的赞美就更为彻底，博多尔说：“在中国，三亿二千万人民在世界上最有权威也最公正的政府管理下，在世界上最富有、最强大、最人道也最仁慈的王朝统治下，过着明智、幸福、自由的生活，这是人类历史上绝无仅有的。”波瓦在《一位哲学家的旅行》中说：“中国提供了世界未来的迷人前景，但愿中华帝国的法律成为世界上所有国家的法律。”^③

法国启蒙思想家的“孔教理想国”崇拜与乌托邦的激进主义历史化思潮，影响不仅限于法国，或多或少也出现在欧洲其他国家。启蒙主义者都是些游牧思想家。他们关注世界上的任何地方与历史上的任何时代，从旧大陆到新大陆，从法老时代到历史进步的未来。启蒙主义者都是世界主义者，但，是欧洲中心的世界主义者。他们的“世界公民”的说法是值得怀疑的，但欧洲公民的身份却可

① [法]托克维尔：《旧制度与大革命》，冯棠译，商务印书馆，1992年，第126页。

② [法]伏尔泰：《风俗论》下，梁守锵译，商务印书馆，1997年，第460—461页。

③ 两段引文均转引自 *China and Europe*, by Adolf Reichwein, London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1925, p. 92.

以确定。启蒙思想家以法国思想家为主,加上英国与德国的思想家。他们不断在欧洲几个国家旅行,从意大利到俄罗斯,他们相互访问。伏尔泰、孟德斯鸠、卢梭都去过英国,休谟、吉本到费尔奈(位于法国与瑞士交界处伏尔泰的庄园)访问过伏尔泰,亚当·斯密到巴黎见过魁奈。他们共同的思想先驱是培根与笛卡尔,他们或许可以分为两派:一派是培根、斯宾诺莎、牛顿、洛克、休谟、贝克莱主教;一派是笛卡尔、培尔、封特奈尔、孟德斯鸠、伏尔泰、达朗贝尔、狄德罗、卢梭、孔狄亚克、爱尔维修、霍尔巴哈、孔多塞。两派在思想上的最后总结者是康德,而最能表达启蒙思想的文字是达朗贝尔为《百科全书》写的“序言”与康德写于1784年的《什么是启蒙运动》两篇文章。

启蒙思想的核心在于用理性重建历史。文艺复兴与地理大发现,将乌托邦从基督教的千禧历史的时间尽头拉回到同时代空间的异域,启蒙运动又通过“孔教理想国”形象,使乌托邦从空间异域回复到世俗历史的可期待的时间中。我们不应该忽略“孔教理想国”与美洲“高贵的野蛮人”形象在西方乌托邦传统中的地位。在“孔教理想国”的形象中,我们既看到西方乌托邦想象的空间化,又看到西方乌托邦从空间回复到时间,从地理的异域到历史中的未来。因为异域乌托邦一旦被“发现”,就成为一种现实,而现实就可能变成本土的,通过某种社会革命或变革,乌托邦就必然实现于历史。

启蒙运动试图用理性革新公民的思想与生活。人不仅要有理性并运用理性,而且要有勇气并公开地在一切事情上运用自己的理性。柏拉图《理想国》开启的西方政治乌托邦传统,对于启蒙哲学家来说,就是理性在国家政体上的体现。启蒙哲学家对乌托邦的现实性与历史性的信念,来自于两个基本观念:一是性善论,二是道德理想通过政治权威达成社会公正与幸福。这两个基本观念,恰好又体现在“孔教理想国”的观念与制度原则中。这是他们利用中国形象将乌托邦渡入历史的主要依据。“理想国”传统在

“孔教理想国”的中国形象中现实化。只有哲人政治,才是最完美、最开明的政治。这是中国形象的意义,同时也是一些启蒙主义者尊崇的新的政治伦理社会的理想尺度。

启蒙主义者相信人类事务中,一切民族,一切时代,一切文化中理性的绝对性。他们那种乌托邦式的教条主义与浪漫主义,既有彻底的革命,又有热情的复兴。在后一点上,启蒙运动是伟大的文艺复兴运动的继续。柏拉图《理想国》及其关于公理与正义、法律与强权的思想,再次成为启蒙主义者的关怀主题。既然上帝不能保证人类的幸福,那么世俗的道德政治与教育是否能为人类营造一个现世乐园呢?中国是一个榜样。意大利哲学家乔万尼·维科在《新科学》中提倡一种“文人”政治,国家中“以受欢迎的方式”进行统治的君主拥有民事制度的最高权力,由“具有才能和尊严的”、受过“文学和自由七艺”教育的公民构成的“中等阶层”管理。伏尔泰尽管接受了英国的分权立宪的思想,但他还是拥护开明君主专制制度。他说“仁慈的国王是上天给予大地的最好的礼物”。他将国家正义与公民幸福的希望寄托在启蒙教育上,教育不仅可以开启民智,使人学会并敢于运用理性,摆脱愚昧与暴政,还可以使君王将自己的统治建立在自然道德的原则上,伸张正义,爱恤人民。他说“当君主是一位哲学家时,对人们来说就是莫大的幸福”。

“孔教理想国”体现着启蒙主义者的开明君主专制主义理想。他们期望通过理性的建设与道德教育塑造开明的君主,成就人类的幸福与正义。请看那些中国皇帝,他们“投入自己全部的生命与幸福”去治理国家。他们是最高尚智慧的哲学家也是最公正勤勉的君主。耶稣会士们,不管他们在中国的实际遭遇如何,总是不断向欧洲报道中国皇帝的杰出品德与业绩。首先是康熙皇帝,然后是乾隆皇帝。在一本耶稣会士的《回忆录》中,我们可以看到耶稣会士绘的中国皇帝画像,画像下面还有四行题诗:

他勤奋料理万般事务,
他的政府人人仰慕,

这位世间最伟大的君主，
乃是帝国里的鸿儒。

伟大的君王是帝国的鸿儒，中国皇帝实现了柏拉图哲学王的理想。如果说康熙皇帝感动了莱布尼茨，乾隆皇帝则感动了伏尔泰。迷人的中国国王竟成了人类理性在政治生活中的代表！伏尔泰曾用热情的诗句歌颂中国的哲人王：

伟大的国王，你的诗句与思想如此美好，
请相信我，留在北京吧，永远别来吾邦，
黄河岸边有整整一个民族把你敬仰；
在帝国之中，你的诗句总是如此美妙；
但要当心巴黎会使你的月桂枯黄……^①

如果欧洲君主都像中国皇帝那样，柏拉图的理想国就不再是乌托邦了。启蒙运动是个充满希望，并坚信所有的理想都能够通过人的努力变成现实的激进乐观的时代。人们注意到，西方历史上乌托邦写作在启蒙时代出现了一个断档。因为在启蒙主义者眼里，所有符合人性与理性的理想，都可以在历史的进步中变成现实，因此乌托邦也就自然消亡。

只有在相信开明君主制的前提下，“孔教理想国”才有意义。文艺复兴时代的民族国家思想假设国家的主权即君主的立法权。君主制政治君主拥有独一无二且至高无上的权力，势必导致暴政。霍布斯认为只有绝对君权才能控制野兽心性的暴民，维护社会秩序。如果这种君主即权力的理论有些道理，那么，控制同样可能有野兽心性，且拥有绝对权力的君主，就更有道理也更必要，因为权力使后者对社会的危险性更大。欧洲当时社会的三个等级：教士，贵族和由民政官员、金融家、商人构成的“第三等级”，都在试图从自己的角度限制君权，规定他们与君主的关系，政治责任与权力的

^① 参见〔法〕艾田蒲：《中国之欧洲》下，许钧、钱林森译，第274—275页。

关系。贵族坚持封建制下贵族的世袭特权,他们赞成贵族制的君主制,贵族选举君主并辅助君主治国。教士阶层坚持自己的道德特权,“人民是一头性情无常的巨兽”,君主也缺乏教养,只有教士能够为统治提供明智而神圣的建议。前两个等级试图在一定程度上参与统治的时候,第三等级开始在一定程度上试图解脱被统治的命运。国王与教会都发现了这位不声不响地磨眼镜片的犹太人的危险。^① 斯宾诺莎认为统治者拥有世俗和宗教权力,但个人也拥有个人的自由,这是天赋人权。他的著作《神学政治论》被禁。《政治论》写了一半,他就去世了。在他停笔之处,洛克的《政府论》开始论述在公民政府原则下使个人自由与权力权威和谐起来的多重权力原则。洛克通过分权限制君权的观点直到孟德斯鸠的《论法的精神》出版,才体现在欧洲大陆的政治思想中。

启蒙运动中不同哲学家的政治观点不尽相同。有人拥护开明君主专制,有人主张宪政与社会契约论;启蒙运动不同时代,流行的政治观点也不同,1740年之前,人们基本上都主张君主制,1740年之后,越来越多的人主张宪政甚至共和。孟德斯鸠意识到道德与教育无法保证人的自由,政权的正确组织形式,如三权分立,在技术上更可靠。伏尔泰早期是开明君主专制主义者,晚期却推崇共和,认为共和是最能保障自由、最自然合理的政体。卢梭从一开始就反对君主专制,魁奈直到最后仍推崇开明君主。启蒙运动对“孔教理想国”的利用,只限于开明君主专制的前提下。“孔教理想国”体现着开明君主专制的理想。

开明君主专制前提下,人们将正义与自由的希望寄托在道德与教育上,哲人在政治中的责任与权力,他们与君主的关系,就成为关键的问题。在承认君主专制,坚持哲人王理想这一点上,教士与哲学家是一致的,他们都是柏拉图“理想国”的信徒。他们的分歧与矛盾在于:谁来扮演哲人?教士在争取统治人的头脑并通过

^① 斯宾诺莎出生于一个犹太裔的葡萄牙移民家庭,以研磨眼镜片为生。

国王统治人的身体的权力，哲学家也在争取在思想与行动上摆脱统治的权力，哲学家成为第三等级的代言人。教士阶层与贵族阶层有矛盾，与新兴的哲学家也有矛盾。他们与贵族争夺统治人的行为的权力，与哲学家争夺统治人的思想的权力。当然，哲学家与贵族也不和睦。哲学家一边试图充当个人摆脱政权与教权统治的代言人，一边也尝试从君王的身边驱逐教士，取任教士参与国王的统治。曾经支持过教士的柏拉图的理想国，现在开始支持哲学家；曾经由传教士缔造的“孔教理想国”，现在由哲学家继承下来，打击教士。哲学家攻击教士用迷信愚弄人民，助长暴政，传教士指责哲学家都是些阴谋家，他们真正的目的是掏出教士的肠子绞死国王。

启蒙主义者反对迷信与暴政，相信人能运用自己的理性建立理想的国家，他们起初将所有的希望都寄托在教育国王上，这也是“孔教理想国”的启示。启蒙主义者都是真正的乐观主义者，他们希望明智仁慈的君主成为人类幸福与正义的保证；他们坚信理性将在人间建立乐园，所有的乌托邦都将在历史的进步中变成现实，欧洲将拥有自己的哲人王与哲学世纪。“理想国”从哲学家的幻想到中国的现实，从中国的现实再到西方的现实。这是启蒙主义者的信念与努力的方向，他们不仅相信乌托邦，而且真正试图在历史中实现乌托邦。

第四章 历史不容乌托邦

1. 破除幻象：国王不可能成为哲人王

沃尔夫在著述与演讲中虚构一个哲人王统治的“孔教理想国”，那位用四驾豪华马车把沃尔夫接回普鲁士王国的腓特烈大

帝,则热衷于在普鲁士的现实世界中扮演这样一个哲人王。《法律篇》第五卷中,有人问柏拉图,你的理想国什么时候实现,柏拉图风趣地回答:“当一个国王的儿子变成哲学家的时候。”1736年,24岁的普鲁士王子腓特烈写信给42岁的法国哲学家伏尔泰,伏尔泰欣喜若狂。历史中不断落入虚空的期待已经很久了,在这位未来的普鲁士国王身上,伏尔泰看到了希望,看到了西方的哲人王:

全世界的人都应该感激你,因为你肯用心地以健全的哲学来造化一个注定生来担当指挥大任的人。只有在开头肯设法教导自己的国王才配称好国王;他们能分辨好人与坏人,喜爱真理,唾弃迫害与迷信。一个肯坚持这些看法的王子可能给他的国家带回“黄金时代”!……你一定为子民所崇拜、为世人所喜爱。配得上“哲学家”的称谓的人会蜂拥到你国内来;思想家也一定围绕在你王座四周。^①

伏尔泰的回信令人陶醉。4年以后,这位哲学王子登基了,成为历史上著名的腓特烈大帝。西方期待了两千年之久的哲人王理想此刻似乎已成为现实。一位喜爱哲学甚至本人就是哲学家的国王!继位第六天,腓特烈大帝以哲学家的英明与谦逊写信给伏尔泰:

我请你把我当作是个热忱的国民,带着几分怀疑的哲学家,诚实的朋友。看在上帝的份上,请你写信给我时,把我当作是个普通的人,也跟我一样地来指责官衔、虚名和外观的壮丽铺张。^②

一切似乎都很美满。一位喜欢吹笛子、写法文诗、讨论哲学的国王终于足以与那些中国皇帝媲美了。他开仓赈灾、废止酷刑、修

^① 转引自〔美〕威尔·杜兰与艾丽尔·杜兰:《伏尔泰时代的欧陆》,幼狮编译中心译,台湾幼狮文化事业公司,1977年,第305—306页。

^② 同上书,第310页。

订法律、扩建柏林科学院；用豪华马车请回放逐 20 年之久的哲学家沃尔夫，宣布他的政府不干涉宗教信仰，每个人都可以选择自己的方式进天堂。他对他的部长们说，言论是自由的，人民可以随便说，我也可以随便做。1740 年，腓特烈大帝跋涉 150 英里到墨兰宫拜会他仰慕已久的伏尔泰。伏尔泰事后描绘道：

我就是在那里看见全世界最可亲的人之一，他成为社会的魅力，要不是他尊为国王的话，到处一定都有人追求他；他是个没有丝毫严峻，却满是甜蜜、彬彬有礼、极为谦恭的哲学家；当他和朋友见面时他忘了他是国王。……我得费点心才记得起，原来我所看到，坐在我床沿的，竟是一个手下有十万大军的至尊。^①

新登基的腓特烈大帝，盛情邀请伏尔泰到柏林。他在信中写道：

你是个哲学家；我也是哲学家；那么，除了让哲学家住在一起，研究同样的东西，以共同的兴味和相似的思想方式结合之外，难道有更自然、更简单、更合乎事理的安排方式能给他们彼此有更大的满足吗？^②

伏尔泰在隆重的欢迎仪式中来到柏林。然而，在“哲人王”身边的日子充满烦恼，除了为腓特烈国王润色法文诗外，他似乎没有什么事做。他得了伤寒，丹毒症烧秃了他的眉毛。欧洲当时最伟大的国王与最伟大的哲学家终于闹翻了。启蒙主义者与百科全书派大多赞成君主政治。他们希望在明君的统治下通过教育与知识加强理性引导生活的力量。不管是伏尔泰、达朗贝尔还是狄德罗，他们谁都不敢想象他们身后的那场大洪水。他们的改革目标是用哲学取代宗教，用哲学家取代教士，而与其把理性交给盲动的暴民

① [美]威尔·杜兰与艾丽尔·杜兰：《伏尔泰时代的欧陆》，第 312—313 页。

② 同上书，第 332 页。

还不如交给一位有教养但懒散又容易犯糊涂的国王。所以在罗伯斯庇尔那一代革命者看来,百科全书派的哲学家都是一些与教士一样在国王面前争宠的天真汉。米歇莱在《法国大革命》中嘲讽启蒙主义者的王权妄想:像伏尔泰和杜阁之辈,要完成这种革命,达成人类的幸福,想借国王的力量,根本就是梦想。没有比哲学家和教士争夺国王这尊偶像更奇怪的了。

伏尔泰在《风俗论》中说塔西佗与贺拉斯称赞蛮族风俗,实际上“两人都不了解他们所称颂的对象,他们只是要讽刺罗马而已”。^① 这话同样适用于伏尔泰和他那些仰慕中国的朋友们,其实他们完全有条件知道中国衙门的酷刑。早期利比利亚商人、使节或强盗早把他们在中国监狱里的见闻写出来了。他们不过是要批判欧洲而已,中国的事实对于他们并不重要,他们也不想认真去思考。去柏林前伏尔泰将腓特烈比成英明的乾隆皇帝,从德国回来,写作《哲学辞典》的时候,他依旧不放弃他的“孔教理想国”幻想。他说中国尽管也有迷信、也有奸商、也有刁民,而且科学落后,但是,“他们的帝国组织的确是世界上最好的,是唯一把一切都建立在父权基础上的国家;是唯一对于一个在卸任时没有受到万民爱戴的外省巡抚要加以处分的国家;当各国法律只限于惩罚罪行的时代,是唯一设置奖金表彰德行的国家;……是唯一使征服者采用它的法律的国家。”^②

当伏尔泰离开德国的时候,在维也纳大学任经济学教授的德国人冯·朱斯蒂回到德国。他曾以中国为例证向奥皇建议鼓励丝织业,将养蚕织丝作为国民经济的基础。现在他想效力他自己的祖国,思考中国形象的政治与经济意义如何应用到腓特烈的普鲁士王国。他写出一部名叫《欧亚政治考辩》的大作,系统表述自己的政治观念,其中有 17 章讨论到中国,涉及君权、政治、礼教、司

① [法]伏尔泰:《风俗论》上,梁守锵译,第 204 页。

② [法]伏尔泰:《哲学辞典》上,王燕生译,第 330 页。

法、军队、社会服务、王子的教育等多方面的内容。很难说朱斯蒂真正了解中国，他有关中国的资料主要来源是杜赫德神父的《中华帝国通史》。但朱斯蒂教授对资料运用的随意与大胆，时常令人怀疑其真实性。中国只是他改良思想的某种凭证，这就足够了，还能指望一种异域文明发挥多大的作用？他赞美中国的开明君主专制与赏罚分明的高效行政管理制度，认为中国在行政管理与经济制度上都值得欧洲效法。他喜欢使用“行政机器”这一概念，他认为中国的“行政机器”是运转得最为良好的。腓特烈国王或许喜欢“行政机器”这个词。朱斯蒂理想的政治制度是开明君主专制，将良好的政治秩序建立在高尚的道德基础上。他极力向欧洲君主推荐中国的高尚的道德教育，中国最成功的方面是王子的教育与官吏的培养，每一位国王都延请一流的学者按孔夫子的思想，严格教导王子们，而每一位出任的官员也必须经过系统的教育与全面的考试。一个国家的兴衰与国王、官吏的教育水准相关。道德是政治的基础，朱斯蒂试图以中国为榜样，为欧洲君主建立一种基督教之外的政治理论准则。“事实上，任何一位智慧仁慈的君主，都没有理由不以中国皇帝为榜样……”^①

俄国女沙皇叶卡捷琳娜大帝与腓特烈大帝一样表现得尊重哲学家。她读过培尔的《历史批判辞典》，孟德斯鸠的《论法的精神》，还有狄德罗、卢梭、伏尔泰的著作。她不喜欢培尔把国王都说成是大骗子，也不同意鼓吹爬行、吃生菜的野蛮人卢梭。尽管她自诩像孟德斯鸠那样有一颗“共和主义的灵魂”，并声明她的《敕令》抄袭了孟德斯鸠的著作。但实际上，她一生中绝大多数时间里，都是伏尔泰主义者。18世纪60年代中，她与伏尔泰有过多次通信，在唯

^① *Vergleichungen der curopaischen mit der asiatischen und andern vermeintlich barbarischen, Regierungen.* Berlin, 1762, p. 307. 转引自 *Discovering China: European Interpretations in the Enlightenment*, edited by Julie Ching and Willard G. Oxtoby, N. Y.: University of Rochester Press, 1992, p. 141, 有关朱斯蒂的中国崇拜的研究, 可参见 Johanna M. Menzel; “The Sinophilism of J. H. Justi”。

一幸存的一封(1763年10月)中她说:“……自1746年起,我一直不断地、无限地承受您的恩惠。在那以前,我的阅读范围仅限于爱情一类。但是突如其来地,我接触到您的作品,而自那时起,我就一直阅读您的作品,从未间断,对其他不如您写得好的,不那么令人深省获益的,也没有兴趣了……所以我不时地回到带给我爱好的源泉上,是为我的至高乐趣。先生,若我有何知识的话,那的确是得之于您的。我现在正在拜读您的《通史散文集》^①,我要一页页地背诵,用心研读。”^②

在君主制这一点上,伏尔泰与叶卡捷琳娜、腓特烈大帝,甚至路易十五都是一致的。将自由赋予人民要比赋予君主更危险。开明君主专制统治,不仅对欧洲,对整个世界都是迄今为止最完美的制度。启蒙的理想在于培养一些真正开明仁慈的君主,再由他们自上而下地对迟钝而又经常怀有恶意的百姓进行启蒙。对叶卡捷琳娜女沙皇,伏尔泰也大加恭维。他为她的弑夫劣迹开脱,并请他的朋友在巴黎有名望的人当中替“我的叶卡捷琳娜”说点好话。叶卡捷琳娜上台以后,也试图根据自己多少获得的一点启蒙主义理想对俄国政治与社会制度进行一些改革。她提倡一种农奴与领主间温和的封建制度,废除酷刑,鼓励教育,主张宗教信仰宽容,甚至有过解放农奴的念头。1767年她亲自撰写的立法文件《敕书》在荷兰出版。她送给伏尔泰一本。伏尔泰惊喜过望,第二天就回信给女皇,已经有些语无伦次了:“夫人,昨晚我收到的是您不朽业绩的一项证明——您的德文版的法典,今天我已将它译成法文。它将被译成中文,译成任何国家的文字;它将成为全人类的福音。”^③腓特烈大帝、叶卡捷琳娜女皇都曾给过启蒙哲学家机会与希望。

① 即《风俗论》。

② [美]威尔·杜兰与艾丽尔·杜兰:《卢梭时代的宗教》,幼狮编译中心译,台湾幼狮文化事业公司,1988年,第67—68页。引文对照原文略有改动。

③ 同上书,第75页。

1762年,当巴黎总检察长禁印《百科全书》,教皇克莱门蒂十三世诏令禁毁《百科全书》时,叶卡捷琳娜表示愿意在彼得堡出版《百科全书》。

叶卡捷琳娜像彼得大帝那样,喜欢请欧洲一些有声望但又怀才不遇,甚至受迫害的哲学家到彼得堡来。达朗贝尔谢绝了她的邀请,伏尔泰或者因为年迈或者对柏林那段经历心有余悸,只有狄德罗感到盛情难却。这位女哲人王曾给他许多经济上的资助,在他无力支付小女儿的嫁妆而拍卖自己的藏书时,女皇派她的大使出很高的价钱把书买下来再交给狄德罗保管,女皇的慷慨让哲学家感动。1773年夏,狄德罗踏上前往彼得堡的漫长的旅行。初秋时节,他终于见到这位让欧洲哲学家们倾倒的女哲人王。她风度迷人,优雅高贵。狄德罗说:“任何一个人一生中,都应该见识一下这位女人。”

狄德罗逗留彼得堡五个月,与叶卡捷琳娜大帝高谈阔论。女沙皇希望哲学家谈哲学、教育、文学艺术,可哲学家偏偏喜欢讨论政治。狄德罗兴致勃勃地向女皇描述如何在广袤的俄罗斯土地上将农奴的寓棚改造成理想国的大厦,让手扶犁把的文盲与牧女主宰自己的政治生活。有时候女沙皇不得不扯开他海阔天空的话题。叶卡捷琳娜在给友人的信中讲到她与这位哲学家的谈话:“我与他谈的非常之多而又非常之紧,但总是好奇心多于实际用处。若我相信他的话,在我的王国内,百事都可来个翻天覆地的大改变;则俄国的立法、行政、财政——所有的一切都会落得一场混乱,而换来的仅是不实际的理论而已……然后,我坦白地对他说:狄德罗先生,很高兴倾听你光芒四射的智慧所孕育的言语。对所有这些高贵的原则,人们可以写出好多伟大美好的书篇,但是用之于实际事业,则非常不适……你只在纸上作业,这当然可以容忍任何事物,……但是,像我这样的一个小女皇,要处理的是国家的、人民的

事务,比起来,那是比较不稳而棘手的。……从是时起,他只谈文学。”^①

翌年开春的时候,女皇为这位归心似箭的哲学家特制了一辆可以躺着旅行的马车,还派了一位军官护送他到海牙,容易感戴也容易不满的哲学家,又回到自由而贫困、混乱而活跃的巴黎。哲学家喜欢那个放浪的社会,不论是伏尔泰,还是狄德罗,都不可能被豢养在宫廷里为国王润色诗作,陪女皇谈天或为王子做师傅。狄德罗说了女沙皇不少好话,但对俄国人民的粗野不敢恭维。几年以后,哲学家已经作古了,女皇才谈出她的真实感受:狄德罗与她讨论政治与法律,他的那套理论全是“十足的胡说八道,真正找不出任何实际的知识,没有任何慎思的结论,更没有远见”。^② 梦想理想国的哲学家总想把哲学与政治合而为一,可统治着现实国家的君主却把他们分得很清楚。哲学多是不负责任而又危险的空谈。道德是一回事,政治是另一回事。马基亚维利主义是君主们的秘密约定,谁都是这样做的,谁都不这样说。开明君主到底是什么意思呢?是喜欢谈论哲学,还是实际用哲学来统治?

老年的腓特烈成为彻底的怀疑主义者,不仅怀疑宗教信仰也怀疑理性哲学家的乌托邦。启蒙对有教养的人是天启的光芒,可对那些心怀恶意的百姓,则是可以烧毁一切的火把。^③ 他越来越专制,他不再允许言论自由,书报检查重新开始。赫尔德憎恨他的故乡普鲁士,温克尔曼诅咒那是个专制的地方,莱辛说:“柏林的自由越来越少了,那是欧洲奴化最严重的地方。”法国大革命是启蒙梦想破灭之后的一次激烈痛苦的爆发。谁都害怕了,哲学家与哲人王。多么恐怖,在君主们看来,驯服的国民突然间都变成狂暴的

^① Morley, John, "Diderot" II, 第 113 页。转引〔美〕威尔·杜兰与艾丽尔·杜兰:《卢梭时代的宗教》,第 70—71 页。

^② *Embattled Philosopher*, by H. Crocker, London: Routledge & Kegan Paul Ltd., p. 380.

^③ 1790 年赫拉波维茨基为女皇描绘的法国大革命状况。

野兽。腓特烈有幸在恐惧到来之前三年(1786)就去世了。大革命使叶卡捷琳娜大帝背弃了哲学与哲学家。她咒骂所有的启蒙主义者,狄德罗、达朗贝尔、孟德斯鸠、卢梭。她从这些人活跃不安的身影里,看到了危险的预兆。他们想干什么?不过想扒出教士的肠子绞死国王!^①果然不出所料,将自由赋予人民意味着赋予他们自由地堕落成野兽的权力。1792年,当雅各宾党人在巴黎街头路灯柱上挂满被砍下的头颅后,叶卡捷琳娜女皇悄悄地移走了在她房间桌上摆了很久的伏尔泰的半身像,仆人们在贮藏室里发现了它。她懊悔自己的哲学生涯,她知道,是启蒙主义者傲慢的大话培养出这群暴虐的怪物。如今她诅咒所有的法国人,伏尔泰也不例外:“必须永远铲除掉法国人这个名称!平等,这是一个怪物。它想要当国王!”^②

“哲人王”终于要与哲学家决裂了。狄德罗说腓特烈大帝是个暴君,叶卡捷琳娜大帝脑子里只有暴君的常识,根本没有哲学。伏尔泰一再歌颂叶卡捷琳娜是“来自北方的曙光”,可这位女沙皇踏着政治的尸体——其中包括她丈夫彼得三世的尸体——登上宝座,实行严酷的农奴制,迫害国内的自由思想家,镇压普加乔夫起义,在位34年间一共进行过六次侵略战争。1796年,若不是死神到来得突然,这位女“哲人王”还会发动再一次的远征波斯的战争,甚至突发奇想要远征到西藏!腓特烈呢?那位与伏尔泰保持40多年通信关系的英明的腓特烈大帝呢?伏尔泰到柏林不出一年,有一次腓特烈私下对臣属说:“我最多再用他一年,挤出了橘汁就该扔掉橘子皮。”伏尔泰听说后伤心得彻夜睡不着觉,他说:“橘子皮老是像鬼魂一样扰得我梦寐不宁。”

① 狄德罗的剧本《自由的狂人》中一个疯子的台词。

② 见〔波〕卡·瓦利舍夫斯基:《俄国女皇——叶卡捷琳娜二世传》,姜其焯、濮阳翔译,上海译文出版社,1982年,第293页。

2. “孔教理想国”终归还是乌托邦

哲人王只在乌托邦里，而乌托邦永远是乌托邦。《理想国》的对话要结束了，第九卷最后：

格劳孔：我知道合意的城邦你是指我们在理论中建立起来的那个城邦，那个理想中的城邦。但是我想这种城邦在地球上是不可能的。

苏格拉底：或许天上建有它的一个原型，让凡是希望看见它的人能看到自己在那里定居下来。至于它是现在存在还是将来才能存在，都没关系。反正他只有在这种城邦里才能参加政治，而不能在别的任何国家里参加。^①

只有当国王变成哲学家，或哲学家变成国王的时候，人类才能免除腐败与暴政，获得正义与真正的幸福。这是柏拉图的理想，永远的乌托邦。柏拉图的生平与思想早就预见到这一点。柏拉图三次叙拉古之行，都想去教育国王，三次都徒劳而返，其中一次还差点儿被卖为奴隶。柏拉图的结论是：理想国只属于天上的一个原型，哲学家只能在他想象中的理想城邦里才能参加政治，千万不要冒险去现实的国王身边。^② 因为国王成为哲学家或哲学家成为国王的理想国，只能是理想，是这个世界上难以实现的“第一等最好的国家”。而在这个现实世界上，与其将国家与人民的命运交付给野兽性情的君主或暴民，不如建立一个法律至上的政府，君主与百

① (古希腊)柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，第386页。

② *Thirteen Epistles of Plato: Introduction, Translation and Notes*, ed. by L. A. Post, the Seventh Epistle, 328c. 相关问题的深入研究，可参见成官混文《柏拉图〈第七封信〉的结构与主题》，见刘小枫、陈少明主编：《柏拉图的哲学戏剧》，上海三联书店，2003年，第49—80页。

姓都服从法律的统治。理想国是政治浪漫主义。柏拉图是那种先知般的伟大哲学家,他看到一个美好的理想世界,也看到严酷的现实。“理想国”是一个大胆的、纯粹理论的虚构,它的根据是人的灵性、智慧与思想的自尊自信。它树立了一种高尚的原则,如果现实中的国家与这个理念中的乌托邦不符,那只能说明现实是荒诞的歪曲与不可救药的堕落。同时,他也试图为不幸的人类社会设计出一种切实可行的方案,那就是法治国家,《法律篇》中所说的“第二等最好的国家”。

“孔教理想国”永远只是乌托邦,不论在中国还是西方。“没有人比培根更了解人类犯错误的原因”(孔狄亚克的评价)。1619年,金尼阁神父返回中国的时候,培根刚刚完成他的《新工具》。在这部巨著中,培根对人类的智力进行了彻底的澄清,他说“人类的理智并不是干燥的光”,意愿与情感随时随地干扰人的理解力。人们希望什么是真的,就会相信什么,甚至会为自己的愿望而拒绝真实的经验。多么可怜而又自以为是的人类,迷惑不清,为各种幻象纠缠着,这些幻象分为四种:种族幻象、洞穴幻象、市场幻象与剧场幻象。种族幻象是人类理解力固有的缺陷,将人的感觉当作世界的尺度;洞穴幻象指一些私人成见;市场幻象是由语言的混乱造成的;而剧场幻象则产生自那些教条或体系。错觉、成见、误解、教条,所有这些幻象都在陷害人类的理智,使它不辨虚假真实。“孔教理想国”也是一种“幻象”,甚至是上述四种幻象的综合体。旅行家与传教士别有用心的故事,中世纪以来关于东方的各种离奇的想象,中国文物自身的暧昧性,以及西方文化的开明专制主义政治期待与理想国想象传统,都构成“孔教理想国”“幻象”产生的原因。

由哲学家统治着的那个遥远的帝国,与其说是中国的现实不如说是西方的神话。它是借传教士与哲学家同谋导演的一出神话剧,以新发现的远东世界作舞台,脚本作者是以写对话著名的柏拉图。早有人发现,那些别有用心的传教士,不是按照中国实际的样子描述中国,而是按照孔夫子的理想描述中国。1760年,伦敦的

《公簿报》上连续刊出一位“中国哲学家”的信札，两年后这批信札结集出版，书名叫《世界公民》，真正的作者是英国作家哥尔德斯密。所谓“中国哲学家”和他的信札，都是虚构的，哥尔德斯密借此批判英国的现实。在哥尔德斯密的想象中，似乎只要是一个中国人，就是孔夫子式的哲学家。“中国哲学家”说，那些欧洲的旅行者从一个国家流窜到另一个国家，至多只能算是流浪汉。“一个离家远行、目的只是完善自身、改善他人的旅行者，才称得上哲学家。”因为他“渴望了解人类心灵、希望揭开不同的气候、宗教、教育、偏见和喜好对不同人的性格的影响与作用”。^①孔夫子的哲学赋予这位“中国哲学家”以“世界公民”的眼光，批判英国的政治、风俗，比较两种文明的优劣。与李安济通信的北京朝廷里一位礼部官员说：“欧洲人在技术方面，比如造船造炮、勘测山川河流，也许比我们高明。但在各门伟大的艺术，尤其是在道德与治国安邦的政治艺术方面，却远不如我们。……一个国土像整个欧洲那么大的国家，只服从唯一的一种法律，只服从唯一一个君主，4000年间只发生过一次时间较长的革命，所有这些都是它的伟大之处。因此，我认为，其他国家和它相比，都显得微不足道了。在我们的国家里，没有宗教迫害，也没有思想争端，甚至由此引起的战争。老子的信徒，崇拜偶像的佛教徒，以及继承孔夫子哲学的哲学家，都信其所信、畅所欲言，彼此相安无事。”^②

哥尔德斯密借信札的编者之口说他所选的“信件的可贵之处，即它的内容绝大部分只是转述中国哲人孔夫子的语录”，可在信札中屡屡出现的所谓孔夫子的言论，大多是捕风捉影式的编造。哥尔德斯密不过是借“中国哲学家”的口表达自己的意见。在《世界公民》的序言里，作者用一个传奇小说中的故事说明他与“中国哲

^① *The Citizen Of The World*, by Oliver Goldsmith, The New Universal Library, 1898, pp. 18-19.

^② *Ibid.*, p. 132.

学家”的关系：“有一位骑士和他的马感情很深，平时总是马驮着骑士跑；碰上紧要关头，骑士也会知恩图报，驮起马来跑。”^①从现实中的满清帝国到启蒙思潮中想象的“孔教理想国”，一个现实的东方国家在西方文化视野中已变成神话。首先是传教士，其次是哲学家，自觉或不自觉，都在利用“孔教理想国”达到自己的目的。其中有历史原因，亦有文化原因。作为启蒙主义者的浪漫梦想，“孔教理想国”中既有自我批判，又有自我迷恋，它生长在西方两个世纪以来人文主义精神启发的世俗乌托邦传统中，与《乌托邦》、《太阳城》、《新大西洋岛》、《基督城》等虚构作品具有相同的想象性或幻想性。“历史的诡计”是将人类理智的错误变成进步的工具。在“孔教理想国”的幻象中，西方文明寄寓了自我超越、自我改造的动机与行动。但是，一个时代进步的东西到另一个时代就变成反动。“孔教理想国”在君主专制还有开明的可能或至少人们还没有看到不可能的时候，是积极的，它可以以温和的方式减缓暴政。但当现实让人们认识到“孔教理想国”绝对的虚幻性时，“孔教理想国”就成为人们必须破除的一种新迷信。

将乌托邦变成意识形态，是一种阴谋，它加强了意识形态的欺骗性。乌托邦只有在其作为自由的幻想并且意识到其幻想的实质时，才有进步的意义。上升阶级在意识形态之外建立乌托邦，揭示意识形态的不合理与不如意，发现真理。上升阶级成为统治阶级，乌托邦就可能转化成意识形态，不再发现真理而是遮蔽现实。将乌托邦变成意识形态，比让乌托邦永远作为乌托邦存在下去，要危险可怕得多。它用美好的幻想掩盖现实的邪恶，用幻象取代现实，使人民丧失了认识真理、改造历史的力量。所以我们在中国历史上经常看到最美好的理想经常伴随着最残酷的现实，而身处其中的人却并没有感受到理想与现实间可怕的断裂。意识形态使乌托

^① 进一步的论述可参见范存忠：《中国文化在启蒙时期的英国》，上海外语教育出版社，1991年，第183页。

邦的革命功能变成麻痹功能。

“孔教理想国”在中华帝国早已转化为欺骗性的意识形态，在西方，还是启蒙主义的政治期望中的乌托邦。有人已看到其荒唐，有人还试图通过改革将其变成意识形态。1758年，路易十五的御医魁奈出版了《经济图表》(Tableau Economique)。他像外科医生那样解剖经济制度，又像地主的儿子那样热爱土地。他认为，土地是唯一的财富来源，将单一的税制建立在以土地为单位衡量的净收益上，是一种理想的经济制度。法国这个欧洲最奢华的国王统治着最贫困的乞丐，必须通过一些经济改革才能挽救法国与路易王朝，建立一种像中国那样的开明君主专制制度。他们也在利用中国，在改革法国的国民经济或政治经济制度方面，贤明的乾隆皇帝统治由无数勤勤恳恳的文官治理的中华帝国，再次成为典范。1761年，L. 絮居的《文集》(七卷，1761—1787)开始出版。从他的著作中，魁奈了解了中国的君主制度与经济制度。在魁奈看来，中国政治与经济制度，是他所理解的最理想的制度。1766年底某个时候，他开始写作《中国的专制主义》。这部书出版于1767年，书中的中国，依旧是“孔教理想国”。

魁奈赞美中国的开明君主专制，他认为专制政体有暴政独裁的专制政体，亦有根据法律集权统治的开明专制政体，中国当然属于后者。“……我从有关中国的报道中得出这样的结论：中国政治建立在明智持久的法律基础上，君王细心体察并贯彻加强这种法律。”他说中国由国家负责考试遴选官吏，每个城市都设有大学，中国良好的教育制度使中国成为世界上治理得最好的国家。中国“没有任何权力高于法律”、“中国的法律都建立在伦理道德的原则之上”、“可能没有任何一个国家向君王进谏时像中国一样拥有那么多的自由”……^①魁奈的“中国知识”实在令人怀疑。中国实行

^① “Despotism in China,” by F. Quesnay, Chapter 2, see *China: A Model For Europe*, by Lewis A. Maverick, pp. 178—211.

科举,国家只负责考试不负责办学,门多萨的《大中华帝国志》在这方面道听途说有误解^①,《利玛窦中国札记》已经纠正过了^②,《中国的专制主义》又在重复老错误。中国的皇帝像大家长,法律建立在道德基础上,这还算是事实,但中国皇帝严格地受到道德与法律的约束,就有些无稽之谈了。

《中国的专制主义》共八章,前七章介绍中国的政治经济制度,第八章是作者自己的创见,试图将中国的制度运用到法国政治经济改革中。中国是一个根据自然法则建立的模范国家,从帝王官吏到哲学家,都以自然法则作为王法、政治、经济和社会生活的最高原则。世界上没有更完善的政府与更完善的制度。中国土地肥沃广阔、资源丰富,运河、桥梁、公路,一切都管理完善。皇帝提倡务农,人民以农为本,贸易以农业生产为基础,中国拒绝与欧洲国家从事外贸是因为中国地大物博,经济自足。魁奈真正关心的是如何将中国典范运用到法国政治经济制度改革中。他设想建立一个以自然法则为准则的纯粹的农业社会,以农业的“纯产品”为国家岁入的唯一来源,国家安宁,社会繁荣,没有野蛮的战争与贪婪的贸易,没有奴役与贫困。一切都顺乎天意,像中国哲学所倡导,中国政府努力实现的那样。

“重农学派”主张国家经济以农业为本,经济活动完全自由。他们主张一种“合法的专制制度”,也就是说专制制度必须遵循公正且固定不变的法律,君主的权力必须与自然法保持一致,但如何保证君主的意志在任何时候都符合自然法呢?“重农学派”语焉不详,他们想借重高等法院,但分权原则又与他们留恋的君主集权相抵触。他们的理论正一点一点地落入空想。哲人与国王的合作机会不多了。哲学家中依旧有人相信国王可以用道德理想教育,国

① [西]门多萨:《大中华帝国志》,第33章,见周宁著/编注:《大中华帝国》,第273—277页。

② [意]利玛窦、金尼阁:《利玛窦中国札记》,何高济等译,第一卷,第5章。

王中也有人愿意在臣民面前扮演哲人王。1756年,路易十五仿效中国皇帝举行亲耕仪式。八年以后,1764年,老米拉波侯爵出版了他的《乡村哲学》,该书的扉页上印着一幅乾隆皇帝举行亲耕仪式的插图。又过了五年,1769年,奥地利皇帝约瑟夫也摹仿中国皇帝举行亲耕仪式。“重农主义者”的中国崇拜感染了国王,但除了一种时髦式的热情之外,不会有任何实际效果。在那个时代谁会赞同回到封建的农业社会?更何况魁奈等人提倡的税制实在难以实行。重农主义者不合时宜,亚当·斯密的经济学说出现以后,谁也不会再记起那位以中国为楷模试图建立自然法则下理想的农业社会的哲人魁奈了。

启蒙时代的欧洲的“孔教理想国”的幻想快破灭了。1774年,魁奈去世,一年以后,又有一部宣扬“哲人王”的书在荷兰出版,书名叫《中国人信札》,作者是法国人德·阿尔央斯侯爵。书中,在欧洲的“中国哲学家”往家乡写信,一边批判欧洲的黑暗,一边也赞扬腓特烈大帝贤明善良,是足以与伟大的尧、舜媲美的“哲人王”。遗憾此时已没有人再相信这过时的乌托邦了。这部书在历史上没有什么影响,博学的专业研究人员,或者是根本不知道这部书,或者是听说过这部书,却弄错了作者^①。放弃幻想才可能挣脱锁链。

孔子与柏拉图,他们生活在同一个世界里同一个时代的两个不同的地方。他们都想将哲学的权杖从彼岸世界带回人间,都想用智慧编织王冠的辉煌;他们都曾周游、劝说,向君王与整个世界推荐他们的理想;他们都曾试图教育君王也都曾失败;他们都曾扮演先知,在相距遥远的地方,把他们的理想变成为悬在后世人们头顶的乐园景象……唯一一点不同是,在中国,孔夫子的理想成为意识形态,而在西方,柏拉图的理想始终是乌托邦;在中国,成为意识形态的乌托邦仍在郑重其事地延续,而在西方,理想国即使作为乌托邦,也渐渐被人遗忘,哲人王的影子只出现在花花绿绿的童话世

^① [法]艾田蒲:《中国之欧洲》下,许钧、钱林森译,第311—312页。

界中。

让乌托邦永远作为乌托邦存在下去,它就时刻为现实保存一种理想的尺度,让人警觉到现实的缺憾并努力去改造完善它。如果相信哲人王,将自己的命运交付给君主不可靠的个人品行,唯一能做的就剩祈祷与歌颂了。如果放弃哲人王的幻想,就可以设法用法律与制度的方式限制那些手中掌握着危险的权力的国王,或者,彻底消灭“哲人王”。

3. 破除幻象:哲学家更不能成为国王

启蒙主义者高举理性的大旗,所到之处,几千年无数牺牲与愚昧构筑起来的传统神学已废墟一片。18世纪是理性的世纪,启蒙主义者试图以科学代替宗教,以知识代替幻想,将沉迷的人类从神话的桎梏中解放出来。然而,恰恰是伏尔泰这一代用理性破除幻象的哲学家,自身又在制造新的幻象。中国形象、开明君主,都是他们在理性的大旗下召唤出的幻想的影子。伏尔泰赞美中国,认为雍正皇帝是实行宽容政策的开明君主的楷模,仅此一点,就暴露出伏尔泰对中国的无知。开明君主制的中国形象,是启蒙主义者异想天开的幻象,培根会感到失望的。一个多世纪过去了,多少人努力,而世界仍旧蒙蔽在纠缠不清的幻象中。那些张扬理性的人,一面击破旧神话,一面又构造新神话,哲学世纪里人们自以为从理性出发,而最终又迷失在幻象的妖雾中。哲学家们,可以信任的是他们的真诚与热情,不可以信任的是他们的知识与理性。或许感觉在历史中行进的人们,不过是从一种幻象进入另一种幻象?

启蒙主义者信仰自由与平等,但他们中绝大多数人却将历史的希望寄托在开明君主专制上。他们不仅颂扬“孔教理想国”的康熙与乾隆,也颂扬沙皇与普鲁士皇帝。他们认为,哲学家与其去教育千百万大众,不如去教育一个掌握千百万大众命运的君主。莱布尼茨说:“改变像俄国沙皇或中国皇帝这样一个人的思想,胜过

赢得 100 场战争,因为这样一个人的意志决定着千万人的生活。”刘易士·克舍尔在《思想者》一书中详细分析过启蒙哲学家的专制主义倾向。他认为主要原因有两点:一、启蒙哲学家相信教育国王是改造社会的捷径;二、启蒙哲学家自信哲学家可以担当起治国大任,而只有在开明君主那里,如在中国、俄国或普鲁士,哲学家才能获得在国家政治生活中的显赫地位。^①

启蒙主义者要打破幻象,使人们变得清醒,可是他们又不知不觉地创造新幻象。道德自我约束的前提是假设每一位君主都是君子,可历史的事实让人伤心,他们中的暴徒与野兽太多了,多得让品质与政绩稍好一点的皇帝或国王们在人们的心目中都成了圣贤。一种文明如果没有一种明确的法律限制其最高统治者的权力,那么危险的暴政就随时可能发生。诗意与善良经常陷害人,一个民族能把自己的前途安危系于某一位不可了解也无从把握的人的可疑的良心与修养上吗?哲学家常想做帝王师,他们过于相信智慧的力量。古代哲学家的理想在启蒙时代被欧洲新一代的思想家继承下来。起初他们也想规劝那些骄横无知的君主贤明一些,并经常拿遥远的中国与中国的皇帝做榜样。可君主们大多听不进去他们的唠叨。不耐烦的时候,还会送这些好心人去监狱,与小偷、强奸犯、麻风病人住在一起,或干脆砍掉他们那颗喜欢胡思乱想、惹是生非的脑袋。

哲学家们要打碎暴君强加给人们的锁链,可他们兴高采烈地许诺给人民的却是开明君主的花环,另一种经过装饰的锁链。总有一天,人们会发现骗局,其中也包括哲学家自己。他们懊悔、伤感,无法抑制住那种觉醒的愤怒与激动,他们会在某一个早晨爆发出激烈的行动,然后再也无法控制地走向可怕的疯狂。“孔教理想

^① 详见 *Men of Ideas*, by Lewis A. Coser, New York: The Free Press, 1965, pp. 227—232; “Salvation Abroad”, 莱布尼茨的引文与克舍尔的观点均见该书第 231 页。

国”承受不起历史的考验。伏尔泰逃出柏林,在与柏林和巴黎同样遥远的瑞士边境费尔奈,购置了自己的庄园。他说:“在这个地球上,哲学家要逃避恶狗的追捕,就要有两三个地洞。”伏尔泰已经绝望了。1777年在《评〈论法的精神〉》一文中,我们看到伏尔泰最后一次提到“仁慈的国王”,但他同时也说只有国王才认为君主制比其他制度好,可国王们都是些骗子与强盗!哲人与国王分裂,伏尔泰在费尔奈,远离两个国王,法国与瑞士政府任何一方找他的麻烦,他都可以到边境的另一边去避难。在远离政治权力中心的同时,他建立了另一个精神中心与之对立,费尔奈成为欧洲的精神首都。

在一切事物上运用自己的理性,自然包括在社会与国家制度上,勇敢公开地运用理性,这自然导致一场巨大的社会革命。启蒙运动开始的时候,人们只是在君主制的前提下思考限制君主权力的问题,开明君主专制是普遍的社会期望;到启蒙运动结束的时候,人们已经思考如何在否定君主的前提下伸张个人权力,通过革命建立共和政府。在启蒙运动的政治思潮中,“孔教理想国”从被耶稣会利用到被哲学家利用,从被利用到被遗弃。革命到来的时候,如果有人还在讨论哲学家式的皇帝,就显得有些荒唐可笑了。破除关于哲人王的“孔教理想国”吧!谁能将野兽教育成圣贤?只要是国王,就不可能成为哲学家,也不可能听从哲学家的规劝。柏拉图的“理想国”已经塌了半边,还剩另外半边等待接受革命风暴的考验。或者国王成为哲学家,或者哲学家变成国王,“理想国”都可能降临人间。启蒙运动已经证明国王不可能成为哲学家,“理想国”如果还有希望,就看哲学家是否可能成为国王。

启蒙运动时代也是西方哲人王理想终结的时代。正像马克思所说的,“要求丢掉有关现实状况的幻想,也即是要求取消需要幻想的这样一种状况”。启蒙主义者用理性破除幻象,让人们认识到真理并使用真理的革命力量。然而,他们利用的哲人王神话也是一种幻象,理性勇往直前,最终将破除这一幻象。理想国或“孔教

理想国”的传统在启蒙运动中完成了其最后一次冲动。哲学家在对哲人王的彻底失望中认清了真理,必须严格地限制国王或干脆推翻国王。放弃幻想中的哲人王与关于哲人王的幻想。法国大革命爆发前 10 多年间,那些与国王恩怨难解的哲学家们纷纷去世了。^① 通过理性与教育实现理想国太漫长也太渺茫。狄德罗晚年谈到启蒙时很悲观:“不要对这种手段寄予太大的希望。”但事实是,如果说启蒙哲学家教育国王是失败的,教育人民却成功了。“逐渐地,民众的想象抛弃了现实社会,沉湎于虚构社会。人们对现实状况毫无兴趣,他们想的是将来可能如何,他们终于在精神上生活在作家建造起来的那个理想国里了。”^② 哲人不可能将国王教育成哲学家,那么哲学家是否可能成为国王呢? 启蒙运动时绝大部分哲学家还没这个想法。但是,他们教育的人民却做得比他们想的更多。暴力可以一举将哲学家变成“国王”。激情与革命是否可能在瞬间创造奇迹? 历史还没有检验这种想象是真理还是谬误。

大革命的意义是“哲学家”变成“国王”。那已是与“孔教理想国”完全相反的另一理想国。法国大革命在伏尔泰死后 11 年爆发。本来是贵族与教士联合起来准备利用三级会议限制国王,没有想到由此酿成了第三等级的革命。许多人在攻陷巴士底狱的浓烟与火光中,看到了新世界的美景。哲学家的信徒们开始代表公意宣布法令。贵族逃亡了,留下的都上了断头台,1793 年国民议会宣布路易十六与他的王后死刑。1792 年立法会议通过驱逐教士的法令,留下的教士必须宣布效忠哲学,否则就有可能被人用石头砸死在教堂或用捆绑牲口的绳子吊死在树杈上。雅各宾俱乐部成功地说服一位主教公开宣布改信哲学,主教的公开信开头是这样

^① 爱尔维修逝世于 1771 年,魁奈 1774 年,伏尔泰、卢梭 1778 年,狄德罗 1780 年,霍尔巴赫 1789 年。

^② [法]托克维尔:《旧制度与大革命》,冯棠译,第 181 页。

的：“公民们，代表们！我是一名教士，也就是说一个骗子……”另一位革命家则说服行政区将巴黎圣母院奉献给“对理性的崇拜”，在里面建起一座殿堂，写上“献给哲学”几个字，伏尔泰、卢梭、狄德罗等人的半身塑像也摆在门廊上。过去国王与教会对哲学家不宽容，现在哲学家的政权对国王、贵族、教士也不宽容。哲学家的信徒们让激情澎湃的人民相信“深更半夜聚在暗黑的大厅里唱赞美诗、点蜡焚香对一个私生子和一个不忠实的妻子表示祝贺”、“祈祷‘黄脸婆玛利亚’保佑”，都是不可容忍的荒唐。对付教士，伏尔泰的精神就够了。但对付国王与贵族，则需要卢梭，因为卢梭认为国家的至上权威是“公意”。谁来代表公意呢？那些具有高尚的道德理想的哲学家！签署对路易十六与王后执行死刑的雅各宾党领袖罗伯斯庇尔，是卢梭的狂热的信徒。他以一种神启的热情与自信领导革命暴政，在1794年写给国民议会的一封信中，他说：“他们说，恐怖主义是专制政府依仗的靠山。那么，是不是我们的政府跟专制主义没有两样呢？说得对！正像自由的英雄手中挥舞的刀剑与暴政的帮凶所武装起来的刀剑毫无二致一样……革命政府是自由反对暴政的专制主义。”^①

哲学家的信徒们行使“国王”的权力，历史证明那是另一种集权下的暴政。罗伯斯庇尔说：“我们的意志就是公意。”而所有的暴行都是在“公意”名义下进行的。国王被砍了头，哲学家随后也接二连三地被砍了头。欢呼革命的“最后一位启蒙哲学家”孔多塞在路易十六之后不久被判了死刑，讴歌革命的天才诗人舍尼埃也上了断头台。贵族、教士与哲学家的脑袋被新发明的断头机斩下后，装到同一个筐里，扔在广场上。罗伯斯庇尔先下令处死丹东，随后自己也被处死。自由女神突然变成吞噬自己儿女的怪兽。哲学家的信徒变成“国王”的时候，启蒙之光最后变成断头台上的血光。

^① 1794年2月5日致国民议会信，《世界箴言报》(Moniteur Universel)，共和国二年1月19日。

半个世纪以后,托克维尔反思这场革命时说:“……这是有史以来一场规模最大最为危险的革命。那些明天将成为牺牲品的人对此全然不知;他们以为,借助理性,光靠理性的效力,就可以毫无震撼地对如此复杂、如此陈旧的社会进行一场全面而突然的改革。这些可怜虫!他们竟然忘掉了他们先辈四百年前用当时朴实有力的法语所表达的那句格言:谁要求过大的独立自由,谁就是在寻求过大的奴役。”^①

哲学家变成“国王”是一场血腥的闹剧。法国国王的命运引起了国王们的愤怒与恐慌。最先反应的是有“哲人王”传统的国家。普鲁士腓特烈大帝的儿子腓特烈·威廉二世与奥匈帝国约瑟夫二世的兄弟、1790年继位的利奥波德二世,首先向革命者发难。战争开始了,在一系列凯旋的礼炮声中,法兰西共和国的背景上出现了一位将军皇帝,拿破仑用巴黎圣母院的赞美诗庆祝自己的胜利,教皇也来到巴黎。皇帝与教皇携起手来为法国“恢复秩序”。有人问拿破仑如何将恢复天主教与时代精神和谐,拿破仑说:“哲学家既不信仰我,也不信仰我的宗教。”当拿破仑皇帝对内开始行政改革对外开始战争扩张时,狂奔的法国人已经忘记了革命的最初意义。

法国大革命是一场灾难,回顾导致这场灾难的原因,可能发现多少与一个多世纪间被别有用心的传教士与哲学家吹得天花乱坠的“孔教理想国”相关。托克维尔反思法国大革命,嘲讽“启蒙哲学家们在身边找不到任何可以符合他们理想的制度,就把目光转向亚洲腹地。可以毫不夸张地说,启蒙哲学家几乎每一个人或多或少都在他们的著作中赞美过中国……那个无能野蛮的政府……在他们看来竟是值得世界上所有国家效仿的完美无缺的榜样。”^②文人的美德到政治家身上就变成了罪恶。“孔教理想国”的意义就是

① [法]托克维尔:《旧制度与大革命》,冯棠译,第179页。

② 同上书,第181页。引文参照原文有所修改。

文人政治,那些“中国的哲人们”或中国所说的“士”,与其说是严格意义上的哲学家,不如说是“文人”,可以是哲学家也可以是作家。而启蒙运动中的哲人们,也大多集哲学家与作家于一身,更像是“文人”,他们也为法国大革命创造了文人政治的社会基础,只是这种“文人政治”是革命的,不是御用的:“这样,每一种公众激情都乔装成哲学;政治生活被强烈地推入文学之中,作家控制了舆论的领导,一时间占据了在自由国家里通常由政党领导占有的位置。……作家们不仅向这场革命的人民提供了思想,还把自己的情绪气质赋予人民。全体国民接受了他们的长期教育,没有任何别的启蒙老师,对实践茫然无知,因此,在阅读时,就染上了作家们的本能、性情、好恶乃至癖性,以至当国民终于行动起来时,全部文学习惯都被搬到政治中去。”^①

理想本身不一定不好,不好的是理想蒙蔽了现实。柏拉图看到美好的理想世界,也看到严酷的现实。晚年写作《法律篇》,带着深深的忧患与疑虑。他试图为不幸的人类社会设计出一种切实可行的方案,那就是法治国家,与其将国家与人民的命运交付给野兽性情的君主或暴民,不如建立一个法律至上的政府,君主与百姓都服从法律的统治。这就是《法律篇》中所说的“第二等最好的国家”。有第二等好的现实总比徒有第一等好的理想要好。人类最可悲、最残酷的处境是:身体已经陷入暴政的绞肉机里,思想还沉迷于古老的梦幻,将最后的可怜的希望都寄托在祈祷中。国王不可能成为哲学家,哲学家也不能成为国王。法律是国家的唯一权威。“理想国”只是天上的国家,“第二等最好的国家”才属于人间。国王应该效忠执行法律,而哲学家应该认同自己在政治权力之外的独立批判的社会文化功能,在权力之外监督制约权力。如果不能用权力制约权力,谁都是不可靠的,不论国王还是哲学家。

^① [法]托克维尔:《旧制度与大革命》,冯棠译,第177、182页。

第五章 乌托邦化的中国形象： 从社会现代性转入审美现代性

1. “孔教理想国”消失在西方社会现代性期望中

在《永久和平论》的最后，康德说：“不能期待着国王哲学化或者是哲学家成为国王，而且也不能这样希望，因为掌握权力就不可避免地会破坏理性的自由判断。”^①后启蒙时代是西方政治期望中的“孔教理想国”终结的时代。国王不可能成为哲学家，哲学家想利用国王完成启蒙，结果是国王利用了哲学家维持暴政。哲学家也不能成为国王，因为“理想国”的信念会以所谓“历史必然性”的名义实施更为血腥的暴政，带着乌托邦理想投入历史的革命家，已经变成“历史的疯子”^②。回顾“孔教理想国”形象在西方近代政治文化期望中生成、演变、衰落的历史，从文艺复兴到启蒙运动，从传教士到哲学家，发生、发展，并最终在法国大革命中完结，自有其历史的必然性。哲人王政治无疑是君主专制制度前提下可以想象出的最好的政权形式，在西方现代历史上，“孔教理想国”曾在加强民

① [德]康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，商务印书馆，1996年，第129—130页。

② 启蒙哲学家与革命者坚信用观念和信仰改变世界，结果使自己和他人变成了观念和信仰的奴隶。当代哲学家汉娜·阿伦特称这些革命者为“历史的疯子”。她说：“在这些人的心目中，都有一种壮丽到浮夸与荒唐的信念，他们敢于反抗，挑战世间一切权威，他们的勇气已达到无可置疑的地步。他们经常全心全意而且毫无顾忌地服从某种所谓历史必然性的召唤，也不管所谓这种历史必然性看上去多么荒诞而不合理。”参见 *On Revolution*, by Hannah Arendt, New York: Viking, 1963, p. 15.

族国家、改善君主统治上,起到积极的作用,甚至具有革命意义。但随着第三等级力量的壮大,民主、自由、宪政、共和思想的普及,“孔教理想国”的许诺越来越多地暴露其局限性与虚幻性。期望不能取代现实,一旦那些计划按至善的道德尺度塑造国家与君王的哲人们,发现自己除了抱怨与祈祷之外无能为力时,他们将愤怒地砸碎自己的幻想。

“孔教理想国”既不是中国的现实,也不可能变成欧洲的现实!“孔教理想国”的社会政治使命结束了。其终结的原因,大概有三个方面:一是西方关于中国的知识的增多;二是西方现代政治关怀与期望的变化;三是西方乌托邦想象传统的转型。

首先是西方关于中国的知识的增多。越来越多的信息证明中国政治的专横与残暴。法国大革命前后,西方知识阶层开始清算传教士们塑造的美好的中华帝国形象,赫尔德指出,中华帝国的政治骗局不过是在半鞑鞑式的东方专制主义暴政上装点些“辉煌的道德箴言”,“中华帝国的道德学说与其现实的历史是矛盾的”。帝国的实质是专制暴政,家长制的孝道扭曲了人性,不仅使家庭充满奴役与顺从,也使整个国家充满奴役与顺从。^① 法国大革命爆发前后,西方关于“孔教理想国”的政治幻想基本破灭,开明的“孔教理想国”变成了“东方专制主义”的典型,成为西方现代性政治关怀中批判的对象。^② 18世纪后半叶西方社会政治期望中的“孔教理想国”的终结,固然跟西方有关中国的知识的增长相关,但也不尽然。18世纪中叶,西方的“中国知识”并没有明显的增长,1735年杜赫德神父的《中华帝国通史》出版,标志着西方的中国知识一次大的发展,伏尔泰、孟德斯鸠、魁奈都从中获得他们讨论中国的资料,以后的半个多世纪,一直到马戛尔尼使团归来并发表自己的见闻,西方的“中国知识”,在质与量上都没有根本的改观。“中国知

① [德]夏瑞春编:《德国思想家论中国》,陈爱政等译,第88页。

② 参见本书第五编。

识”的增长消解了“孔教理想国”，只能说有这方面的原因，但绝不能过分强调。毕竟社会价值观念的转变比社会知识的积累，更能改变西方的中国形象。

西方现代有关中华帝国政治的知识增长，有助于“孔教理想国”的“祛魅”。这只是一个方面的原因，更重要的因素还在于西方社会政治关怀及其对中国形象期待视野的变化。这是一个政治哲学的转型问题，涉及西方现代性的本质。早在1516年托马斯·莫尔的《乌托邦》问世，马基亚维利将《君主论》献给弗洛伦萨的梅迪奇大公的时候，马基亚维利就有意无意地对开明君主的期望进行“祛魅”。人们都按政治的理想状态讨论政治，马基亚维利则按政治的严酷事实讨论政治，将政治理想与现实政治混为一谈，不仅造成观念的混乱，更严重的是造成现实的混乱与灾难。现实的政治不是道德，而是“技术”。君主不是按美德统治，而是按“需要”统治，这样就可以不择手段，像狮子一样凶猛残暴，像狐狸一样阴险狡诈。博丹说，马基亚维利在教君主权术，使他们变成暴君。可正是这种赤裸裸的教唆，才揭露了君主专制的本质，破除了人们关于开明君主的软弱麻痹的期望，幻想开明君主统治的乌托邦的幸福不仅是愚昧的，而且是危险的。大权在握的君主一定是残暴狡诈的野兽，现代政治的问题不是用美德去教育他，无助地祈祷或无聊地歌颂，而是通过立法限制他的权力。马基亚维利的政治哲学遭到西方现代许多人的指责，但他却以坦诚的残酷开始现代对开明君主专制的“祛魅”。他拒绝了古典政治哲学的神学与道德基础，开启了西方现代政治哲学，正是在这一点上，利奥·施特劳斯将马基亚维利当作西方现代性三次浪潮的先驱，因为现代性的核心就是一种政治哲学。^①

西方文艺复兴时代就已开始的对开明君主专制幻想的“祛

^① 参见〔美〕利奥·施特劳斯：《现代性的三次浪潮》，丁耘译、贺照田主编：《西方现代性的曲折与展开：学术思想评论 第六辑》，吉林人民出版社，2002年。

魅”，到启蒙运动后才完成。启蒙主义者曾抱着良好的道德信念与政治期望，拥护开明君主专制，梦想哲人王的乌托邦，但道德不是政治，理想也不是现实。启蒙运动的起点是哲学家试图进入庙堂，高潮是哲学家走上广场，与国王彻底决裂，终结是革命将自以为是的“哲人”瞬间变成“国王”。曾经在柯尔尼堡欢呼过法国大革命的孤独的德国哲学家伊曼努尔·康德，深知自由的价值与方式。传统的君主专制制度中，国王曾扼杀哲学的自由；大革命的民主专制，也以“公意”的名义扼杀自由的思想，雅各宾党专政在砍掉国王的脑袋的同时也砍掉了哲学家的脑袋。康德看到大革命前后法国人如何闪电般地从奴役走向自由，又从自由走向奴役。在写于1895年的《永久和平论》一文中，康德在传统意义上区分了三种政体（专制政体、贵族政体、民主政体；君主权力、贵族权力、人民权力）的同时，又在民主政体中区分出专制与共和两种，其中意味深长：“共和主义乃是行政权力（政府）与立法权力相分离的国家原则；专制主义则是国家独断地实行它为其自身所制订的法律的那种国家原则，因而也就是公众的意志只是被统治者作为自己私人的意志来加以处理的那种国家原则。——在这三种国家形式之中，民主政体在这个名词的严格意义上就必然是一种专制主义，因为它奠定了一种行政权力，其中所有的人可以对于一个人并且甚而是反对一个人（所以这个人是并不同意的）而做出决定，因而也就是对已不成其为所有的人的所有的人而做出决定。这是公意与其自身以及与自由的矛盾。”^①国王的统治与人民的统治如果不将行政权与立法权分开，都可能是专制主义的。“每个国家的公民体制都应该是共和制”，共和主义的三个基本原则是：1. 社会中的每一个成员作为人都是自由的；2. 所有的人作为公民都是平等的；3. 所有的人都应当遵循唯一共同的立法。

西方现代政治哲学的转型与对开明君主专制政治的普遍失

^① [德]康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，第108页。

望,最终断绝了西方社会政治期望中的“孔教理想国”幻想。“每个国家的公民体制都应该是共和制”,这是康德反思西方现代政治的历史得出的结论。在现代共和制政治哲学背景下,“孔教理想国”已经变成一种反动。国王或哲人、哲学家成为国王或国王成为哲学家,都不可信,自欺且欺人。现代性政治是逐渐展开的,欧洲社会最终放弃了对开明君主专制的幻想,当他们认为所有的君主都只能是暴君的时候,就不可能对中国皇帝与他的国家有任何期望与好感。康德也曾经谈到过中国与中国的“学衔等级”,口气已相当冷漠。历史中的事件只有在其相对终结点上才能看出其完整的意义。站在康德的立场上,我们才能够清楚地看到“孔教理想国”陨落的过程与真相。

现代性的核心是一种政治哲学,用现代性观念纵深研究中国形象,“孔教理想国”的形象就有了不可回避的重要意义。西方现代社会政治期望中“孔教理想国”形象终结的三方面原因,从知识到价值,逐层深入。第三层的原因则与启蒙时代西方乌托邦想象传统的变化相关。地理大发现曾经许诺人们可能发现某个“幸福的岛屿”,而到18世纪中叶,库克船长向南太平洋的极限探险最终也没有发现传说中的“南大陆”,世界地图的轮廓出现了,地理大发现基本结束,而人们最终也没有在地球空间中发现“乌托邦”。于是,人们投注于地理大发现的空间乌托邦期望就转向历史,人不能在未知的异域发现乌托邦,但可以在历史的未来把自己的家乡建设成乌托邦。地理大发现将文化观念空间化,而启蒙运动的最终成果,是将空间化的世界纳入时间化的历史。乌托邦历史化,也就将乌托邦从空间异域移到时间未来,西方将通过社会政治变革或革命,在自己的历史中建立乌托邦。启蒙时代是人们普遍相信可以凭借理性与勇气在人间建设乌托邦的时代。“孔教理想国”的最初意义是证明乌托邦可能是同时代异域空间中的一种现实,而在中国可能是现实的东西,在欧洲也可能是现实,这个乌托邦进入历史的过程,将由人的努力在历史中实现。实际上,“孔教理想国”形

象在西方政治期望中一旦帮助乌托邦从异域想象进入现实历史，其自身的使命也就结束了。

卡林内斯库讨论乌托邦的历史化意义时指出，“乌托邦概念最初是基于一种空间联想（Topos——地方，U——没有，Utopia——乌有之地），但如今它的时间内涵已远胜于任何它有可能保留下来的严格的词源学意义。一部有关‘乌托邦’这个词的历史肯定会以富有启发性的细节，记录下自1516年托马斯·莫尔发表其《乌托邦》以来它逐渐富含时间要素的过程。这里不妨插上一句，乌托邦虚构文体（包括对它的戏拟和反乌托邦）的出现应该联系到文艺复兴时期伟大的地理发现对于想象的强有力的影响，近一个多世纪以来这种文体已抛弃其传统的空间背景——一个遥远的岛屿和未被发现的地方，而直接传达一种未来感。”^①启蒙运动将乌托邦想象历史化，或者使乌托邦变成一种历史冒险，本身就消解了乌托邦。乌托邦的意义存在于“有这么个美好的地方”和“没有这个地方”的双重假设的悖论中。一旦确定“有这么个美好的地方”而取消“没有这个地方”的假设，乌托邦也就终结了。地理大发现的完成，进步的历史观确立，西方现代想象不再期望从未知的异域发现人间乐园，而是试图从自身历史的过程，或在未来实现或创造乌托邦。西方一旦有了这种关于进步与革命的信心，历史进步将取代乌托邦幻想，“孔教理想国”也就丧失了其存在的意义。启蒙运动时代也是西方历史上乌托邦想象最薄弱的时代。人们相信在历史的某个革命的转折点上乌托邦会成为现实，这种观念不仅消解了历史，也消解了乌托邦。西方现代社会政治期望中的“孔教理想国”，历时一个多世纪后，最终被淹没在法国大革命的浪潮中。

最后，“孔教理想国”消失在西方现代政治期望中，并非不留遗迹。在此需要说明的是，“孔教理想国”的某些内容，在大革命中转化为意识形态，某些内容则以改革的方式进入西方的政治制度层

^① [美]马泰·卡林内斯库：《现代性的五副面孔》，顾爱彬、李瑞华译，第71页。

面。准确地说,“孔教理想国”并不是消失,而是转化与隐匿。制度是明显的,意识形态的深层内容却不易察觉。“孔教理想国”有关君主权威的内容,在大革命中被抛弃了,有关道德理想、国民教育、国家集权、社会平等等思想,却通过“重农学派”的思想转化为意识形态保留下来。“重农学派”曾想用中国的开明君主专制形象作为法国政治改革的楷模。法国大革命虽然抛弃了开明君主专制的梦想,却继承了“重农学派”的许多政治经济思想。托克维尔在反思法国大革命的观念基础时发现,启蒙哲学家只给大革命提供了抽象的理论或主义,“重农学派”的理论更接近现实,成为革命者的实践原则。大革命废除的一切制度都是“重农学派”批判的;大革命建立的所有制度,恰好又都是他们曾经鼓吹与预言的。国家集权、公共教育、普遍的社会平等甚至是奴役中的平等,这些大革命的政治特征,都可以在“重农学派”那里找到其思想基础。而这些特征,又是“重农学派”推崇的“孔教理想国”的“有价值的特征”:开明的皇帝拥有绝对的权威,是帝国的权力中心;国家负责臣民的教育并通过以官方认定的“孔夫子的哲学”为内容的考试遴选官吏,有知识有道德的文人在管理国家;所有的人原则上都有机会通过科举成为社会显要,人人平等……

托克维尔探讨什么是酿成法国大革命的“法兰西精神”,发现那种文学化的偏激与绝对主义如果不是全部至少也是主要的特征之一。法国人或者高谈阔论中国的开明君主专制并试图将其实践于法国政治生活,或者就在严肃的社会政治生活中将其忘得一干二净。法国人说了不做,英国人做了不说。英国一边诅咒那个腐朽衰败的东方帝国,一边逐步在英国建立起文官考试制度。连当时的反对者也承认:“除‘野蛮人’之外,眼下唯有(英国)在公共任职方面的的确确是在照搬照套中国的科举制。”^①“孔教理想国”的内容转化为西方的行政制度,主要表现在文官考试上。法国大革

^① 《中外关系史译丛》第四辑,上海译文出版社,1988年,第225页。

命前夕,在华耶稣会士就开始影响法国政坛,推荐中国的科举制度,杜埃议会的第一议长杜培尔就曾提到过耶稣会士介绍中国科举制度的信件。这位教士说:“先生,您可以看到这种各级考试制度是一种明智的政治制度,除了中国人天性爱好他们的文字以外,这种频繁不断的考试使他们在人生最美好的时光始终不懈往上攀登,防止他们无所事事,吃喝玩乐而对国家制造麻烦。他们一到识字的年龄就要准备考业士,他们往往要付出许多努力才能取得业士资格。他们取得业士资格后,为了保住这个资格,几乎一生都要不断地去经受新的考试或者再去参加更高一级的考试。他们一级级考上去,仕途一级级晋升,他们享受到某些有别于百姓的特权,这些特权给予他们贵族的头衔。”^①1791年,国民议会决定在法国实行文官考试制度。该制度延续了10年,在拿破仑作第一执政时停止了。法国是“孔教理想国”闹得最红火的地方,经过传教士与启蒙哲学家的宣传,中国科举制度几乎无人不晓。启蒙思想将社会进步、政治改革的希望主要寄托在教育上,文官考试制度就更有实践意义。然而。奇怪的是,“孔教理想国”中这一在技术上最有现实意义的内容,最后并没有落实在法国。反倒是在英国,一个对中国没有什么好感,且最先发起与中国的战争的西方国家,科举制度得到了实际的关注与应用。

1775年,一位英国作者从五个方面推荐中国科举制度:“(首先),年轻人总是毁于游手好闲、懒懒散散,而持续不断的学习可使他们避免误入歧途。其次,学习使他们睿智明察……第三,能人为官,即使他们无法杜绝因某些官员贪婪腐败而酿成的祸害,至少,他们也可以注意防止因无知无德造成不良的后果。第四,既然官职是授予的,皇帝就可以十分公正地黜退那些无能之辈……最后,无需为审议机构支付费用。”鸦片战争后到中国的传教士麦都思,极力鼓吹在英国实行文官考试制度,甚至拟出在英国实行科举制

^① 《洋教士看中国朝廷》,朱静编译,上海人民出版社,1995年,第229页。

的计划。他在1847年出版的《杂录》中声明：“该书主要写作目的之一就是强烈呼吁建立起向全体英国臣民开放的竞争性的考试制度，从而提高英国行政官员的水平，并促进大英帝国的团结。”那个时代与麦都思牧师志同道合者不在少数，从1833年“特权法案”确立了考试的概念到1870年枢密院敕令考试制度正常化，英国建立起完备的文官考试制度，这一考试制度“与中国古老的科举制原则之间有着惊人的相似之处”。^① 1874年，《爱丁堡评论》发表有关评论指出：“事实上，生活中没有什么能比这与中国所实行的制度更相似的了。”西方国家先后在中国科举制度影响下实行文官考试制度，其中也包括新大陆的新国家——美国。这是“孔教理想国”的内容转化为可操作的行政制度的最重要的一项。

2. “中国情调”出现在现代主义的审美期望中

“孔教理想国”的政治幻想最终葬送到法国大革命的急风暴雨中。没有人再迷信开明君主专制的时候，也就没有人再留恋那个半真半幻、若有若无的“孔教理想国”。然而，启蒙运动后期消失在西方现代社会政治期望中的“孔教理想国”，在浪漫主义时代又置换表现为审美艺术期望中的，带有浓厚“中国情调”的审美乌托邦。在西方社会政治思想否定、批判、排斥那个停滞、专制、野蛮的中华帝国形象的同时，从浪漫主义到现代主义的西方美学思潮中，却将遥远的中华帝国想象为具有审美逃避与超越意义的梦幻故乡。

西方现代文化在法国大革命的冲击下，从启蒙主义进入浪漫主义时代，中华帝国形象，也从社会政治乌托邦变成审美艺术乌托邦。1813年莱比锡会战，普鲁士、奥地利与俄国联合击败法军，

^① 有关西方受中国科举制影响，建立文官考试制度的情况，见邓嗣禹的文章《中国科举制在西方的影响》，李明欢、黄鸣奋译自哈佛《亚洲研究丛刊》，见《中外关系史译丛》第四辑，第200—231页。本段有关引文亦出自此。

1815年,滑铁卢战役最后结束了拿破仑时代。在这段世事动荡的岁月里,歌德逃避到内心与纯粹的精神世界中,他在阅读有关中国的书籍,写作收入《东西诗集》中的那些精致的小诗。他说他有个习惯,“每当政治上将发生可怕的大变动时,我往往自私地躲避托身于最遥远无关的事务中”。这一段时间歌德逃身其中的“遥远无关”的事务就是“专心研究中华帝国”：“最近一段时间,与其说是真想干点什么,不如说是为了散散心,我着实做了不少事情,特别是努力地读完了能找到的与中国有关的所有书籍。我差不多是把这个重要的国家保留下来,搁在了一边,以便在危难之际——像眼下正是这样——能逃到它那里去。即便仅仅在思想上能处于一个全新的环境中,也是大有益处的。”^①

当年启蒙思想家是为了投入社会事务而关注中华帝国,如今,歌德却是为了逃避社会事务而关注中华帝国。这种转变是具有普遍象征意义的,它预示着中国形象在西方社会文化结构中功能的改变。浪漫主义对现实世界的政治革命失望,普遍退回到“去政治化”的“内在精神自由”中,追求一种遥远的、神秘的精神上的圣洁与宁静。这种超越性的、内在精神的自由之乡的空间形式,就是遥远的异域,中华帝国与整个神秘的东方;时间形式就是古老的、静止的往昔。歌德《东西诗集》开篇第一首诗《希吉勒》写下“逃吧,遁入纯洁的东方”,席勒借孔夫子之口说出箴言,“未来总是姗姗来迟,现时又瞬间即逝,只有过去静止不动,流向永恒”。^②

“孔教理想国”消失在西方社会政治期望中后,乌托邦化的中国形象在西方并没有销声匿迹,反而大量出现在浪漫主义文学文本中,成为一种审美化的“中国情调”的象征。1797年,法国大革命浪潮正席卷欧洲,马夏尔尼勋爵率领的访华使团归国后英国上

^① 有关歌德这一段时间关注中国的情况,参见卫茂平:《中国对德国文学影响史述》,上海外语教育出版社,第102—104页,引文转见第103页。

^② 原诗见《席勒诗选》,钱春绮译,人民文学出版社,1984年,第28页。

下关于中华帝国的议论一片哗然,英国著名的“湖畔派”诗人柯勒律治躲在边远寂静的湖区,读起珀切斯编入《游记大全》(*Purchas's Pilgrimage*)的《马可·波罗游记》,服用鸦片之后的午休睡梦中,浮现出不朽的诗句,如天花坠地,缤纷灿烂。遗憾醒来只记下 54 行,就是著名的《忽必烈汗》。^① 诗中首先描述忽必烈汗下令在大都建造的御园浪漫、神秘、凄丽的景色,然后梦幻的场景转到空幻瑰奇的阿比西尼亚(即埃塞俄比亚),主人公也变成饮玉露琼浆、翱翔天界的诗人,他目光炯炯、长发飘动,在空中筑起想象与美的宫苑,犹如忽必烈降旨在燕大都修筑宏大的御园。柯勒律治诗兴所至,并不是遥远的中华帝国,而是个人内在精神的自由王国,那里有沉静崇高的自然、沉醉神秘的信仰,有最虚幻也最自由的美。

遥远古老的中华帝国,成为西方浪漫主义想象中的超越之地。浪漫主义强调的是内在精神与个人想象的终极价值。尽管人们在某种意义上与某些作家身上,看到启蒙运动与浪漫主义的连续性,但总体看来,浪漫主义是作为对启蒙运动的反思与反动出现的。启蒙运动讲社会革命与群体启蒙,浪漫主义讲内在自由与个人生活;启蒙主义讲理智与规范,浪漫主义讲天赋与放浪;启蒙运动是经验主义与唯物主义的,浪漫主义是超验主义与唯心主义的;启蒙主义是普世主义的,浪漫主义是历史主义民族主义的;启蒙运动与浪漫主义的差异,不是政治观念上的差异,不是政治激进与保守的

^① 《忽必烈汗》一诗的创作经历,最早见于 1816 年该诗发表时的序言,见 Coleridge, *Complete Poetical Works*, ed. E. H. Coleridge (Oxford, 1912) I. pp. 295—297。是英国诗歌史上著名的轶事,也是一桩公案,因为柯勒律治的好友,诗人骚塞与散文家兰姆,都对柯勒律治梦中做诗的“事实”表示过怀疑。参见 Elisabeth Schneider: *Coleridge, Opium and Kubla Khan*, University of Chicago Press, 1953. Chapter I. “Coleridge and the Critics”。笔者曾用律诗体试译《忽必烈汗》片段,见孙绍先、周宁主编:《外国名诗鉴赏辞典》,中国工人出版社,1990 年,第 252—253 页。《忽必烈汗》的完整译文见黄宏煦主编:《英国浪漫主义诗人抒情诗选》,江苏人民出版社,1988 年,第 165—168 页,译者为陆永庭。陆永庭先生还译出 1816 年该诗发表时的序言中有关写作过程的描述段落,作为“译者补记”,附在诗后。

差异。英国浪漫主义者大多早年是政治激进的启蒙主义者,而后来转向保守主义,如华兹华斯与柯勒律治;拜伦、雪莱如果不英年早逝,后期转向保守主义也并非无此可能。德国浪漫派中可能保守主义者居多,但也有海涅这样的政治激进主义者;以雨果为代表的法国浪漫主义者则多是坚定的启蒙主义者。因为绝大多数浪漫主义作家在政治观念上都秉承启蒙传统的政治激进主义,启蒙运动与浪漫主义的差异在于社会政治关怀与审美艺术关怀的差异,启蒙运动激进,浪漫主义保守,浪漫主义的“自由的内在化并不是对自由理想的背叛,而是政治自由的审美化……在本质上就是以主体的自由和解放为宗旨的启蒙现代性理想的审美化”。^①

中国形象在浪漫主义的审美想象中,既有遥远的异域的空间意义,它处在遥远的、神秘封闭的东方;又有静止的过去的时间意义,它有悠久的历史并且停滞在历史中。在西方现代文化中,被美化的中国形象,首先是从虚构文本进入历史文本,然后又从历史文本回归虚构文本,进入浪漫主义与现代主义审美想象中。我们在浪漫主义时代许多作家笔下,都看到对中华帝国的“中国情调”式描写。在他们那里,“中国只是浪漫主义诗人理想的合适的代名词:一个梦幻的自由空间,在那里诗歌是合理的行为,远离日常生活的平庸和拘束;而且根据不成文的规矩,这里人们喜爱的美丽要服从新的标准:戈蒂耶在他同样题为《中国热》的诗中肯定地说‘如今我的爱在中国’^②。”^③

后启蒙时代我们看到完全不同的两种中国形象:一种是政治

① 参见张旭春:《政治的审美化与审美的政治化》,人民出版社,2004年,第三章:“内在自由”:政治审美化命题的提出,引文见该书第129页。

② 《诗歌杂集,1833—1838》(*poesies Diverses, 1833—1838*),巴黎,沙旁街出版社,1838年。再版收录于《诗歌杂集:珉琅与玉雕》,巴黎,拉鲁斯出版社,1929年,第99页——原注。

③ [法]米丽耶·德特利:《19世纪西方文学中的中国形象》,见孟华主编:《比较文学形象学》,第244、245页。

视野内的东方专制帝国,一种是审美视野内的道德与自然的乐园。一种是政治意识形态叙事,一种是审美的田园牧歌式想象。1830年前后,黑格尔担忧东方专制主义的阴影遮蔽了欧罗巴的光明,因而激烈地批判停滞腐朽、专制残暴的中华帝国,他的同胞歌德却在跟爱克曼的谈话中赞美一个阳光明媚的、童话般的中国:“并不像人们所猜想的那样奇怪。中国人在思想、行为和情感方面几乎和我们一样,使我们很快就感到他们是我们的同类人,只是在他们那里一切都比我们这里更明朗,更纯洁,也更合乎道德。在他们那里,一切都是可以理解的,平易近人的,没有强烈的情欲和激荡的诗兴,因此和我写的《赫尔曼与窦绿台》以及英国理查生写的小说有很多类似的地方。他们还有一个特点,人和大自然是生活在一起的。你经常听到金鱼在池子里跳跃,鸟儿在枝头歌唱不停,白天总是阳光灿烂,夜晚也总是月白风清。月亮是经常谈到的,只是月亮不改变自然风景,它和太阳一样明亮。房屋内部和中国画一样整洁雅致。例如‘我听到美妙的姑娘们在笑,等我见到她们时,她们正躺在藤椅上’,这就是一个顶美妙的情景,藤椅令人想到极轻极雅。故事里穿插着无数的典故,援用起来很像格言,例如说有一个姑娘脚步轻盈,站在一朵花上,花也没有损伤;又说有一个德才兼备的年轻人三十岁就荣幸地和皇帝谈话,又说有一对钟情的男女在长期相识中很贞洁自持,有一次他俩不得不同在一间房里过夜,就谈了一夜的话,谁也不惹谁。还有许多典故都涉及道德和礼仪。正是这种在一切方面保持严格的节制,使得中国维持到几千年之久,而且还会长存下去。”^①

后启蒙时代西方的乌托邦化中国形象的想象传统并没有断绝,而是从社会政治期望转移置换到审美艺术期望中。“18世纪流传着中国贤哲和说教者的神话,到了19世纪则演变成中国爱情

^① [德]爱克曼辑录:《歌德谈话录》,朱光潜译,人民文学出版社,1978年,第112页。

诗人和歌手的神话。”^①德特利指出，“浪漫主义诗人们读了那些多愁善感的短篇小说，观赏了中国艺术品之后，梦想着一个布满亭台楼阁的景致‘奇幻’的中国，那里住着两种人：‘大腹便便’的富有的儒官和‘吊眼’、‘小脚’的‘中国小女人’。这些人穿着红绿的袍子，整日吟诗诵词、抚歌弄曲，互诉衷肠或在鸦片带来的温柔梦境中冥想爱情。”^②海涅在《论浪漫派》中曾经不无讽刺地描述过浪漫主义文学中的中国形象：“你们可知道中国，那飞龙和瓷壶的国度？全国是座古董店，周围耸立着一道其长无比的城墙，墙上伫立着千万个鞑靼卫士。可是飞鸟和欧洲学者的思想越墙而过，在那里东张西望，饱览一番，然后又飞回来，把关于这个古怪的国家和奇特的民族的最发噱的事情告诉我们。那儿大自然的诸般现象都绚烂雕琢、别致耀眼，硕大的花朵形同巨人，纤小的树木犹如侏儒，层峦叠嶂全都精雕细刻、玲珑剔透，佳果累累全都甜香四溢、鲜美佳妙，奇禽异鸟全都毛羽斑斓、形态怪异；那儿的人尖头尖脑，蓄着发辫，留着长长的指甲，见了面打恭作揖；论性格老成早熟，说的却是一种孩子气的单音节语言。无论是大自然还是人都像是一幅荒诞不经的漫画。在那儿人和自然彼此相见，都会忍俊不禁。但是他们都不会高声大笑，因为他们极有教养，彬彬有礼；为了忍住不笑，他们就绷着脸，装出极端滑稽可笑的怪相。在那儿既无阴影，也无远景。五彩缤纷的房子上面，重重叠叠地垒起一大堆屋顶，看上去就像一把把撑开的雨伞，屋檐上挂满了金属的铃铛，清风过处，发出一阵傻里傻气的叮当声，连风儿也显得愚蠢可笑。”^③

浪漫主义文学在东方情调背景下想象中国，不过是整个现代主义语境构筑的审美的“中国情调”的一个开端，从浪漫主义到象

① [法]米丽耶·德特利：《19世纪西方文学中的中国形象》，见孟华主编：《比较文学形象学》，第245页。

② 同上书，第244、245页。

③ 海涅：《论浪漫派》，见《海涅选集》，张玉书编选，人民文学出版社，1983年，第120页。

征主义,从唯美主义到颓废派文学,中国形象始终是作为一个感性的、唯美的、超越的、神秘的异域想象空间出现的。象征主义诗人马拉美在《对苦涩的安宁厌倦了》(1866)中写下:“我要放弃一个残忍国度/贪婪的艺术……模仿心灵澄澈细腻的中国人。”著名的唯美主义诗人戈蒂耶说“如今我的爱在中国”,而他的女儿朱笛特·戈蒂耶,则把她诗歌生涯的全部投入到中国想象中,她说:“我整个的一生都属于远离我的时代和环境的遥远的东方。……我是一个中国人,我是中国王妃的再生。”^①启蒙运动前西方传教士、哲学家曾经努力使中国形象在政治视野内现实化,而启蒙运动后,西方现代诗人、作家们却努力使中国形象虚幻化。出现在这些文学作品中的中国情调,价值不在作为一种改造社会的现实的力量,而是作为一种逃避社会的、个人的、审美的幻境。这一审美乌托邦化的中华帝国形象,一直延续到20世纪,延续到谢阁兰、马尔罗、博尔赫斯、卡尔维诺的作品中。

第六章 中国情调:现代主义的 审美过剩与道德重建

221

1. 逃向“多愁善感的爱情国度”

后启蒙时代乌托邦化的中国形象从政治期望转入审美期望,审美化的“中国情调”在西方现代性结构中有什么意义?我们关注

^① 有关“中国情调”的详细论述,参见钱林森:《光自东方来——法国作家与中国文化》,宁夏人民出版社,2004年,第182—208页:“借得‘玉笛’轻轻吹:女诗人朱笛特谱写的中华音符”。

西方后启蒙时代“中国情调”话语谱系的转化及其意义,不能仅停留在对文学现象的描述上,那样,中国形象研究就被简化为中国形象清单了;更重要的是,要在西方现代性文化观念中,分析乌托邦化的中国形象从政治期望向审美期望转化的方式,解释其审美现代性意义。

西方现代性确立于18世纪启蒙运动期间,它包括工业主义与资本主义两个维度,工业主义“指蕴含于生产过程中物质力和机械的广泛应用所体现出的社会关系”,资本主义“指包含竞争性的产品市场和劳动力的商品化过程中的商品生产体系”。^①现代性一经确立,随后就出现了内在的分裂,19世纪浪漫主义运动中的某个时刻,审美的现代主义思潮作为对现代性的反思、批判与超越,出现了。它发现了现代性社会关系与生产关系给启蒙的世界带来了“巨大的不幸”。首先是理性的强权,启蒙主义的理性崇拜正堕落成残酷的专制力量,将工具理性、效益原则、形式逻辑强加在个人精神之上,自由思想的许诺已成为神话;其次是进步的强权,工业革命的种种弊端已经暴露出来,贫富差距、环境污染、功利主义与拜金主义;最后最根本的还是时间的强权,现代性价值观念建立在“变化无常、难以捉摸和转瞬即逝之物上”,给人一种彻底的虚无幻灭感。

222

现代性的分裂是西方现代性历史上影响深远的大事。《现代性的五副面孔》的作者马泰·卡林内斯库指出:“无法确言从什么时候开始人们可以说存在着两种截然不同却又剧烈冲突的现代性。可以肯定的是,在19世纪前半期的某个时刻,在作为西方文明史

^① 吉登斯从社会学角度将现代性定义为一种行为制度和模式,有社会关系与生产关系两个维度。参见〔英〕吉登斯:《现代性与自我认同》,赵旭东等译,北京:三联书店,1998年,第16页。

一个阶段的现代性^①同作为美学概念的现代性之间发生了无法弥合的分裂。(作为文明史阶段的现代性是科学技术进步、工业革命和资本主义带来的全面经济社会变化的产物。)……关于前者,即资产阶级的现代性概念,我们可以说它大体上延续了现代观念史早期阶段的那些杰出传统。进步的学说,相信科学技术造福人类的可能性,对时间的关切(可测度的时间,一种可以买卖从而像任何其他商品一样具有可计算价格的时间),对理性的崇拜,在抽象人文主义框架中得到界定的自由思想,还有实用主义和崇拜行动与成功的定向——所有这些都以各种不同程度联系着迈向现代的斗争,并在中产阶级建立的胜利文明中作为核心价值观念保有活力、得到弘扬。……相反,另一种现代性,将导致先锋派产生的现代性,自其浪漫派的开端即倾向于激进的反资产阶级态度。它厌恶中产阶级的价值标准,并通过极其多样的手段来表达这种厌恶,从反叛、无政府、天启主义直到自我流放。因此,较之它的那些积极抱负(它们往往各不相同),更能表明文化现代性的是它对资产阶级现代性的公开拒斥,以及它强烈的否定激情。”^②

西方现代性既是一个“整体性概念”,又是一个“分裂性概念”。作为一个整体性概念,它包括理性精神、民主政治、市场经济等不同含义,而作为一个“分裂性概念”,“主要表现是作为资本主义政治、经济过程的现代性概念与现代主义前卫艺术的美学的现代性

① Modernity 一词在西方学者的用法中有三种意义,分别是作为时期(period)、特性(quality)和经验(experience),作为时期时,当译做“现代”较妥,本书中有时为照顾上下文关系,仍译做“现代性”。——译注

② [美]马泰·卡林内斯库:《现代性的五副面孔》,顾爱彬、李瑞华译,第47—48页。

概念的尖锐对立”。^① 社会现代性在启蒙思想中完成,它所极端化的理性精神、世俗关怀、当下意识,很快在浪漫主义思潮中引起强烈的批判与超越。社会现代性将理性看作构造现代社会的根本力量和现代社会制度的基本特征,努力在主体实践意义上安排人的生活世界。然而,现代社会表现在经济、政治、文化上的彻底的形式合理化趋向,破坏了人的自由创造性与生活世界的丰富性。现代社会不仅陷入一个政治、经济和道德分裂的世界,甚至陷入一种存在分裂的世界。现代性暴露困境。浪漫主义试图超越理性的专横与片面造成的现代性缺憾与危机,幻想审美或感性补偿;超越世俗性,从现代主义的“对现实的模仿”转向浪漫主义象征主义表现“我们内心的激情”,寻求“人类生活中神秘的美”;超越当下性的“短暂、飞逝和偶然”,寻求永恒与诗意。审美现代性试图“以审美对抗理性”,弥合现代生活与传统、与自然的裂痕,超越抽象理性与主体中心理性,调和个别和一般、感性和理性、科学和道德的关系。审美现代性信仰艺术救赎的思想,采取激进的、否定的立场,不管是前卫还是颓废,都试图将艺术英雄化、神圣化。马拉美说他要“放弃一个残忍国度”,“模仿心灵澄澈细腻的中国人”,他并不是在选择两个国家,而是象征性地选择现代性现实与现代主义的审美境界。^②

^① 汪晖:《汪晖自选集》,广西师范大学出版社,1997年,第5页。汪晖力图证明“现代性”是一个涉及政治、经济和文化的具有内在张力的整体性概念,包括三个方面的含义:一、整体性概念涉及经济、政治和文化等不同层面,是一个整体性的、却又具有内在冲突和矛盾的概念,其核心是时间框架中的历史观;二、整体性概念有其历史的形成过程,是在特定时期的具体的政治、经济和文化活动中产生的;通过词义由贬义向褒义的转变,现代性话语重构了人们与历史、未来及自身的关系,最终所导致的都是一种自己反对自己的传统;三、这一概念通过对具体历史内含的遗忘而被启蒙时代用于总体历史的描述,从而它本身不过是该时代价值观或意识形态对于历史的目的论的命名。参见《汪晖自选集》,第7页。

^② 钱林森:《光自东方来》,第157—159页。钱先生认为,“残忍国度”指“充满了喧嚣和精神动乱的法国”,似乎囿于具象。

西方现代性中存在着两种相互对抗甚至剧烈冲突的现代性,审美现代性又可称为现代主义,^①作为对社会现代性的否定与超越,审美的现代主义的意义,按照刘小枫的分析,表现在“三项基本诉求”上:“一、为感性正名,重设感性的生存论和价值论地位,夺取超感性过去所占据的本体论位置;二、艺术代替传统的宗教形式,以至成为一种新的宗教和伦理,赋予艺术以解救的宗教功能;三、游戏式的人生心态,即对世界的所谓审美态度。”^②在审美现代性的“三项基本诉求”中,都可以找到“孔教理想国”给予现代主义的艺术灵感。

西方现代主义思潮中的“中国情调”,象征着感性生活的丰富,醇酒、美人、花园、夜色、少女华丽的裙子、枝头开放的桃花、流动着梦幻光泽的丝绸、凝脂一般温润细腻的瓷器,这些意象屡屡出现在那些表现中国情调的文学作品中。戈蒂耶将中国想象为“多愁善感的爱情国度”,他的女儿朱笛特在中国古典诗词基础上翻译创作的诗集《玉书》,更是把绮丽细腻的中国情调表现得淋漓尽致。这种意象与西方一贯的东方主义想象相关。这种想象建立在二元对立的基础上,西方是理性的,东方是感性的,从埃及舞女、土耳其后宫到中国精雅的器物,东方总是充满感性的丰富与诱惑的地方。法国浪漫主义、唯美主义作家奈瓦尔游历东方,将“东方之旅”当作感性生活的朝圣之旅,他说只有在东方,才能找到人性的乐园。^③

① “现代性”与“现代主义”这两个词都指一种现代精神气质。广义的现代主义概念就等同于审美现代性,许多人就用现代主义指19世纪出现的审美现代性,只是现代主义与现代性两个概念在使用上容易混淆。库马试图明确区分“现代性”和“现代主义”。“现代性”是“对将我们带入现代世界的各种知识、社会和政治变迁的综合名称”,“现代主义”指“在某种程度上是作为对现代性的一种批判性反应而发生在19世纪末叶的西方世界中的那种文化运动”。From *Post Industrial to Post Modern Society*, by Krishan Kumar, Oxford: Blackwell, 1995, p. 67.

② 刘小枫:《现代性社会理论绪论》,上海三联书店,1998年,第307页。

③ 王玥、曹丹红女士已将热拉尔·德·奈瓦尔:《东方之旅》译成汉语,收入周宁主编的译丛:《帝国时代的东方纪实》,由国际文化出版公司出版。

当年歌德要“逃向东方”，马拉美要逃向“狂喜的月下/在雪白的茶杯上，静心描绘那朵/奇花的终岁”，西方现代主义文学的中国情调想象中，还寄寓着一种艺术救赎的力量，这也是所谓“中国情调”的核心意义。现代主义将社会革命的使命寄托在艺术中的审美乌托邦，希望借着想象与美超越现实生活的异化。表现“中国情调”的中华帝国形象，是梦幻之乡、超越之地，启示着“人类生活中神秘的美”。流亡中的雨果收到朱笛特寄给他的“中国小说”《皇龙》，赞美这部小说时说：“去中国，几乎是登月亮。您为我们预演着这天体旅游。人们心醉神迷地跟随着您，而您逃离到深蓝色的梦中，张开长翅，披着星星。”^①

19世纪以来现代主义感性的、神秘的，甚至非理性主义的审美主义思潮，正在形成一种逃避、反叛、超越社会现代性的力量，它对社会现代性或现代政治与日常生活结构持否定与批判态度，力求在艺术中重建现代性主体的精神原则。正是这种审美现代性精神，构筑了“中国情调”式的中华帝国形象。在浪漫主义、象征主义，甚至颓废主义文学中，都可以看到某种程度上对“中国情调”的迷恋。法国的颓废主义文学尤其引人注目，因为这种美学上的颓废，不仅与法兰西帝国政治上的衰败相映衬，而且表现这种颓废精神的基本意象，都让人联想起衰败腐朽，在西方白人文明打击下濒临崩溃、而又沉醉在鸦片梦幻中不自知的中华帝国，例如魏尔伦著名的十四行诗《衰竭》开篇道：“我是颓废终结时的帝国/看着巨大的白色野蛮人走过/一边编写着懒洋洋的藏头诗/以太阳的疲惫正在跳舞之时的风格。”

实际上，西方审美现代性中的“中国情调”与同时代西方社会现代性思潮中流行的关于中华帝国的停滞衰败、专制神秘、野蛮愚昧的形象并没有矛盾。正因为停滞衰败、专制神秘、野蛮愚昧，才体现出颓废主义艺术趣味，才体现出黄昏、衰竭、糜烂、残酷与沉醉

^① 转引自钱林森：《光自东方来》，第186页。

的美。颓废派文学最喜欢使用的意象,诸如没落、黄昏、衰败、秋天等,都可以在古老的、衰颓的东方帝国天幕下找到。魏尔伦纯粹想象中的意象,也是彼埃尔·洛蒂到中国的实地感悟。彼埃尔·洛蒂作为八国联军的军官到北京,看到这座神秘的帝都已成为一片废墟,到处弥漫着瘟疫与死亡的气息,但同时,他也在衰败中发现了让人沉醉的美,秋日里金黄色的果园,在凝固的尘埃与流金的晚霞中矗立的巍峨的宫殿,从马可·波罗时代就成为西方人想象神往的东方神秘的核心,如今蜷缩在八国联军的铁蹄下,在绚烂中衰竭、在萎靡中显出怪诞。^①

没落、黄昏、衰败、秋天等颓废意象,与启蒙思想中的主题意象,诸如光明、青春、力量等,形成鲜明的对照。浪漫主义是对启蒙传统的政治自由提出的,颓废主义是对启蒙传统的历史进步提出的。颓废就是一种“进步病”,龚古尔兄弟谈到现代人的忧郁症时说:“自人类存在以来,它的进步、它的成就一直同感觉相类似。每一天,它都变得神经质,变得歇斯底里。而关于这种活动……你能肯定现代的忧郁不是源自于它?何以见得这个世界的疯狂不是源于过度工作、运动、巨大努力和剧烈劳动,源于它的理智力量紧张得几近爆炸,源于每一领域的过度生产?”左拉说得更明确:“我们病了,肯定是的,因进步而病……这种神经对血液的胜利决定了我们的行事方式,我们的文学,我们的整个时代。”在颓废主义观念中,任何进步的过程也同时是颓废的过程,其中包含着一个“自然周期与生物隐喻”。不断进步就可能接近终点与死亡,而终点与死亡又意味着再生,重新进步的开始,进步与颓废相互关联相互转化,正如卡林内斯库指出:“一方面是现代性和进步的概念,另一方

^① 参见彼埃尔·洛蒂:《皇城的末日》,梅子满节译,见周宁著/编注:《龙的幻象》上,学苑出版社,2004年,“文选”第341—382页。马利红女士已从法文译出该书全文,笔者有幸在出版前读到其出色的译稿,在此表示感谢。

面是颓废的概念,两者只有在最粗浅的理解中才会相互排斥。”^①

从世纪初的浪漫主义到世纪末的颓废文学,审美乌托邦化的中华帝国形象渲染一种优雅的、神秘的、感性的、颓废的“中国情调”,贯穿19世纪西方,尤其是法国文学始终。J.史景迁在《大汗的大陆》一书中将19世纪中叶法国关于“中国情调”的想象分为四个方面的内容:“一是对中国的优雅精致的艺术趣味的欣赏,从丝绸、瓷器、庙宇建筑中体现出的织物木作工艺的精细到总体的审美情趣;二是在中国的感性生活的细微灵敏中发现一种新的美感,这种繁复幽微的美感发展到极端,也会转化为一种不可知的、危险的、复杂的感觉,刺鼻的浓香夹着汗臭,热浪滚滚,醉人的晚风令人感到糜烂;三是与第二种感受相异又相联的有关中国的暴力与野蛮的想象,中国总是暗藏着难以预测的罪恶、难以忍受的恐怖和难以抑制冲动的神秘之地。最后,中国也是无尽的忧伤之地,那里的某些逝去的东 西,是西方的物质主义洪流毫不留情地遗失,而中国因为历史的重负和积贫积弱的现实不可能保存的古老而美好的东西。往昔的失落令人黯然神伤。鸦片与这第四种感觉相关,它使人在麻醉中忘却痛苦的追忆与深切的渴望。”^②

审美现代性作为对社会现代性的否定与超越,构成我们理解“中国情调”的现代主义语境。乌托邦化的中华帝国形象在西方现代文化视阈中,从社会现代性的政治期望,转入审美现代性的审美期望,其社会文化的功能也发生了变化,我们只有在浪漫主义与现

^① 见〔美〕马泰·卡林内斯库:《现代性的五副面孔》,顾爱彬、李瑞华译,第161、180、166页。颓废派产生自浪漫主义,颓废这个美学概念也是新古典主义反对浪漫主义加到浪漫主义者头上的。尼扎尔曾用颓废概念批判雨果的《黄昏颂》,没有理性与道德,过度的修辞与细节描写,过度的想象力与抒情。卡林内斯库指出,颓废主义在19世纪中后期继承浪漫主义成为审美现代性精神的代表。他们“钟情于一种现代世界正走向大灾难的感觉……大部分是艺术家,他们是一种美学现代性的自觉宣扬者,这种美学现代性尽管有种种含混之处,却从根本上对立于另一种本质上属资产阶级的现代性,以及它关于无限进步、民主、普遍享有‘文明的舒适’等等的许诺”。

^② *The Chan's Great Continent*, by Jonathan D. Spence, p. 146.

代主义美学思潮中,才能准确地理解乌托邦化的中华帝国形象的牧歌田园的意义。乌托邦化的中华帝国形象从社会现代性期望转入审美现代性期望,作为文化他者的角色并没有改变,作为乌托邦的功能也没有改变,只不过启蒙时代西方社会现代性以“孔教理想国”的形象进行社会批判,后启蒙时代西方审美现代性以“中国情调”进行美学批判。

2. “中国佬”的家乡是高尚淳朴的牧歌田园

歌德曾经赞美“中国人在思想、行为和情感方面”“比我们这里更明朗,更纯洁,也更合乎道德”。歌德想象的乌托邦化的中国形象是道德与美学和谐的乌托邦,既继承了启蒙运动前欧洲寄托在中华帝国形象中的道德理想,又发现了后启蒙时代“中国情调”的审美意义。在歌德的“中国情调”想象中,道德的与审美的象征意义,构成一个统一的世界。然而,在后来的现代主义艺术大潮中,尤其是在法国唯美主义、象征主义、颓废主义作家那里,“中国情调”的道德意味逐渐淡化,成为唯美的、纯粹感性的、纵情声色的、神秘的、颓废的形式。现代主义审美化的“中国情调”,其艺术的救赎力量究竟体现在哪里?难道就在于颓废中纵欲,像一个衰竭的、垂死的帝国临终前突然的振颤,然后就无声无息?在审美乌托邦化的中华帝国形象中,人们并没有彻底忘记其道德启示,或许那个想象中遥远的、明朗的、纯净的中华帝国,才是人们的向往所在。

1901年,英国出现一本怪书《中国佬的来信》。其中“中国佬”的形象又恢复到哥尔德斯密他们那一代人笔下的“世界公民”式的中国智者形象上。他所介绍的中国,既不再是那个黑暗的专制帝国,也不是一个萎靡颓废的纯粹审美的幻境,而又是一个明朗、质朴、智慧、幸福的“孔教理想国”。“在中国过去的许多世纪,一直有一批人从物役中解放出来,追求自由艺术,并受命履行政府职能。这些人并不形成封闭的世袭特权阶级,凡才学兼备并有从政志向

的人,皆可加入他们的行列——在这个意义上,我们的社会长久以来一直是世界上最民主的社会。我们使这一官员阶层受到的教育是你们经常批评的话题,我在此无意辩护。我希望指出的是,正因为这种体制,我们才得以对各个阶层的人们进行反复教导,保持他们对智力和精神世界的尊敬,而这在欧洲是无法与之媲美的,尤其在英国,根本找不到丝毫迹象。”^①

《中国佬的来信》中描绘的中国,令人想起西方一个多世纪以前的“孔教理想国”。中国是一个和平、稳定、安逸、幸福的地方。那里人与人、人与自然和睦相处,整个社会就像一个大家庭,道德秩序是稳定持久的,法律建立在习俗之上,人们辛勤地工作,宁静地生活。那种理想的生活状态,不是一个人们久已追求并即将获得的乐园,而是一个人们曾经拥有、但已经失去的乐园,体现着西方现代主义思潮中的“前现代主义”的浪漫理想。现代主义思潮中的“中国情调”,变成一种阿卡迪亚式的田园牧歌,出现在历史的过去。从这一点上看,现代主义思潮中的审美乌托邦化的中国形象,并没有改变西方历史进步神话中中国的位置,只是改变了这一历史神话的价值意义。《中国佬的来信》描绘的中国,是一个西方在现代工业文明进程中失落的牧歌田园:

在遥远的东方,在明媚阳光之下(那是你们没有见过的阳光,因为你们甚至用煤烟将它污染),在一条宽阔的河边,是我出生的地方。我出生的房子隐藏在成千上万的房屋之中,但每座房屋都伫立在自己的花园之中,简单地刷成白色或灰色,朴素干净,令人愉快。沿着山谷的很长一段路程,它们一个接一个将蓝瓦红瓦的屋顶从一片绿的海洋中撑出来。一丛丛树木之上,不时闪烁着一座高塔的金色的搪瓷。河面上,每隔不远就有一座桥梁横过,各种驳船和舢板拥挤着,清澈的河面上

^① [英]高尔斯华绥·L.狄更森:《中国佬的来信》,周力译,见周宁著/编注:《孔教乌托邦》,学苑出版社,2004年,第453—489页。引文均出自该文。

运载着赶赴繁荣村庄集市的人流。整个地区到处是富裕的农民，他们拥有着、耕种着父辈们曾经拥有和耕种的土地。他们也许会说，他们耕作的土地是他们和祖先们开垦的。看哪！那些曾经几乎光秃到顶部的山峦现在正翻滚着绿浪，那是棉花、水稻、蔗糖、橘子和茶叶的绿浪。从河里抽上来的水流像银带一样环绕着山坡，在渠道与渠道之间飞泻下来，在水池里四溅，在水管里欢笑，渗入土地，将养分、绿色、生命自由地散播到四方。沿着曲折的小径，你可能不时地跨过一座座小桥——这是过去世代劳动的结果，也是他们子孙今天劳动的结果——直到你来到一处，这里，人迹消失了，大自然自由地伸展着，极高的山岩上覆盖着天蓝和金黄的一片，蔷薇、栀子花、铁线莲、杜鹃漫山遍野，开得正旺。多少次我久久地坐在这里，四周如此寂静，就像我们一位诗人说的，“你能听见树影在地面上沙沙作响”。不时打破这寂静的，是山下远远传来的劳动者隔着渠道喊着的声音，或者，在黄昏或黎明时分，是召集人们去山谷的寺庙礼拜的锣声。如此的寂静，如此的声音，如此的清香，如此的色彩！感官对四周的反应变得如此敏锐，这是在北部气候生活的你们所无法想象的。美从四面包围过来，不知不觉中，将人的灵魂和心智与她融为一体。如果说，在中国，我们有优雅的行为举止、有艺术、有道德的话，其原因——对于那些耳聪目明的人们来说——是不难发现的。大自然教会了我们，并且，迄今为止，我们只能比你们更幸运。但是，我们也拥有这份优雅来向自然学习，而那，我们想，我们可以归因于我们的智慧，因为，想想这儿，在这可爱的山谷里，居住着成千上万的人们，没有法律，只有习俗，除了自己的家庭外，别无戒律。他们辛勤劳作，而远在欧洲的你们几乎不懂勤劳这个字眼——这是自由人们，在从父辈手中继承的土地上，为亲人和朋友的辛勤劳作，用自己的劳动将这片土地变得更加富饶，再传到子孙的手中。他们没有其他奢望，他

们不在乎财富的积累；假如每代人中，有些不得不到外面的世界去闯荡的话，他们总是带着希望回到出生的地方，在那些他们年轻时如此亲密的面孔和情景之中度过晚年，而这些希望很少遭到挫折。在如此的人群中，是根本没有产生凶猛卑鄙敌人的余地的。没有主人，没有奴仆；只有平等，真真实实的平等，调整和维系着他们的交往。健康的劳动，充足的闲暇，坦诚的好客，习惯性的、不受空幻野心干扰的满足，一份世上最可爱的自然环境陶冶出来的美感，思想和情感的表达不在于精美的艺术作品中，而在于谦和宽厚、不卑不亢的举止风度中——我，就出生在具备这些特征的人们之中。我的记忆是否胜过事实？我是否美化了年轻时期的情景？或许如此，但我清楚我所描绘的这种生活——这种建立在耕作土地上的、建立在平等和公正基础上的生活——确确实实兴旺地存在于中国的每一片土地上。

《中国佬的来信》美化的中国形象，已经超出“中国情调”的美学范畴，它既是一个审美乌托邦，又是一个道德乌托邦，其中审美与道德境界达成了完美的和谐。艺术与道德的问题，是现代主义的核心问题。从传统的道德角度看，现代主义意识是人性的一种堕落形式，从现代主义角度看，唯美主义的艺术恰恰是拯救现代资本主义社会道德堕落的途径。宗教改革的内在虔诚已经变成一种强制性的约束力量，而启蒙运动的理性主义又使道德变成严酷的、平庸的规范与管理制，浪漫主义开启的现代艺术作为一种反叛力量，“承诺要给生活带来更多的灵活性，更多的欢乐和更多的独立性。它把生活的审美观作为业已证明是唯一正确的东西来反对道德”。^①然而，现代主义的真正意义，与其说是人性的解放，不如说是人性的放纵。随着现代主义运动的深入，审美的道德意义显

^① [英]高尔斯华绥·L.狄更森：《中国佬的来信》，周力译，见周宁著/编注：《孔教乌托邦》，第453—489页。引文均出自该文。

得越来越重要,前启蒙时代的道德高尚、民风淳朴的“孔教理想国”意义也不知不觉地复归了,与审美艺术的“中国情调”意义融汇在一起。

“孔教理想国”在西方 20 世纪初的中国形象中复归。《中国佬的来信》通篇文字渗透着古典的质朴与浪漫的感伤,以及对道德与艺术救赎的渴望:“在中国,文学受尊敬的程度和意义,对于你们来说,既难于理解又是过分强调的。但这是有原因的,我们的诗人和文人教导后辈不要在财富中、也不要权力中、也不要各种活动中寻找美好的东西,而应该在经过训练的、有品位的、高雅的、对极其简单而普遍的生活关系的欣赏中寻找。对我们来说,去感受,为了感受而表达,或者至少理解大自然所有可爱之处的表达方式,理解人类强烈深刻而敏感的所有方面的表达方式,本身就是充分的目的。月光下的玫瑰、草地上的树影、杏花、松香、酒杯、六弦琴,这些以及生与死的悲怆哀婉,久久的拥抱,徒然伸出的手,充满着音乐和阳光的、永远飞逝的、化入魂牵梦绕的过去的阴影和沉寂中的瞬间,我们拥有的一切,使我们困惑的一切,飞翔的小鸟,风吹过飘散的香气——对于所有这一切,都是我们受到训练去感受的,这种反应就是我们称之为文学的东西。这是我们拥有的、是你们无法给予的,然而你们很可能将它抢走的。在纺织机的轰鸣声中,它是无法听到的;在工厂的滚滚浓烟中,它是无法看到的;在西方生活的混乱和忙碌中,它消失得无影无踪。而且,当我目睹你们最敬佩的商人们年复一年、日复一日、时时刻刻被迫在作坊里从事毫无欢乐的劳动,目睹他们将白天的焦虑带入少得可怜的闲暇之中,而使他们疲惫不堪的还不仅仅是劳累,更是令人烦恼的、纠缠不清的操心,我承认,当我想到我们古老的勤劳的简单习惯比你们所有新奇而危险的习惯高明许多时,我感到满足。我们的双脚习惯地踏在相当熟悉的路上,就连走路的时候,我们都有闲暇将目光投向永恒的星辰之上。”

现代主义的审美乌托邦化的中国形象中,有唯美主义与道德

主义两种倾向。启蒙运动中西方人曾经将中华帝国想象为道德理想国,在现代主义审美期望中,这种道德意味一度被神秘、纵欲、颓废的唯美主义色彩遮蔽,直到20世纪初才出现复兴的迹象。尼采曾经期望中国人的身上体现出的那种“亚洲式的宁静与沉思”、“亚洲式的坚忍”,最终可以解救“焦躁不安和筋疲力尽的欧洲”。写信的“中国佬”拥有的那种道德自信,在西方文本中已经久违了。他说“一个中国佬永远是一个中国佬——尽管我相当仰慕西方文明的成就的某些方面,我还没有发现任何因素能使我因出生为一个东方人而懊悔”。“你们18世纪的观察者们如此强调皇帝每年一度的耕种的仪式,与后来的那些不那么具有同情心的人士相比,他们更接近我们文明的核心。”中国文明是世界上最古老的文明,如果不是最好的,至少也不是最糟糕的。与穷凶极恶的西方现代物质文明比较起来,中国文明的优越性首先表现在社会的稳定上,这是以儒家精神为主体的一种道德秩序,它体现在尊老爱幼、敬重祖先的家庭观念上,热爱劳动、尊重农民的经济观念上,和睦友爱、自我克制、淡泊名利的社会观念上,和热爱自然、追求艺术的美学观念上。

文艺复兴到启蒙运动间西方的“孔教理想国”形象,复活在20世纪初西方的现代主义思潮中,比过去更美好也更虚幻。世纪之交最初的那几年里,现代主义思潮已从艺术领域扩展到一般社会文化中,人们开始怀疑西方现代文明的价值核心——理性与进步,怀疑他们一个多世纪间信心百倍地建设的现代文明的人性基础,并开始西方文明之外、现代文明之前,在古老的东方,寻找美学与道德的启示与救赎之路。J. 克拉克在《东方启蒙》一书中详细介绍了20世纪初西方突然兴起的一种东方热情。这种热情表现在艺术、哲学、宗教、科学甚至生活情调等各个方面。印度哲学对非理性哲学,中国诗歌对意象派诗歌,日本与中国的绘画对现代画派,都有重要的影响,从某种意义上说,在20世纪最初的20多年

中,东方想象对西方的现代主义思潮具有决定性影响。^①也正是
在这种逐渐兴起的东方热情中,沉寂了一个多世纪的“孔教理想
国”复出了。

奥地利作家霍夫曼斯塔尔在第一次世界大战中写道:“苦难的
压抑感。奔向亚洲作为时代特征,同 18 世纪不一样。”^②这个“不
一样”的界限,依旧在于社会现代性与审美现代性的区别。“孔教
理想国”的复归,不过是为了平衡现代主义思潮中的审美主义与道
德主义倾向,本质上仍是美学的。前启蒙时期西方曾经将“孔教理
想国”当作开明专制主义政治的楷模,后启蒙时代以进步与自由为
主体的社会现代性确立,将那个曾经仰慕的“孔教理想国”作为“停
滞的帝国”抛弃了。如今,一个多世纪西方现代性文明出现了问
题,西方人开始思考这些问题的时候,也开始反思造成这些问题的
精神,即所谓的西方文明的价值,所谓物质进步的神话。而批判或
反思的尺度,不在西方文明自身,只能去西方文明之外,西方文明
的“他者”中寻找。“孔教理想国”的想象重建,恰好是因为它作
为“他者”的对立与差异意义被重新发现与利用。中国形象,不管
是作为停滞专制的东方帝国,还是作为高尚淳朴的“孔教理想国”,
意义都在于提供给西方文化认同一个“他者”。只不过在不同的历
史环境下,这个“他者”的表现方式有所变化。如果西方文明感到
充分自信,那么这个“他者”形象就变得低劣、邪恶;如果西方文化
对自身产生疑虑,这个“他者”形象就有可能被美化,成为西方文化
自我批判与超越的尺度。

“孔教理想国”作为前现代想象中的“他者”,在时间上代表美
好的过去,在空间上代表美好的东方,表现现代主义思潮中的一种

① Further reading for *Oriental Enlightenment: the Encounter Between Asian and Western Thought*, by J. J. Clarke, London and New York: Routledge, pp. 95-180, Part III, *Orientalism in the Twentieth Century*.

② 转引自卫茂平:《中国对德国文学影响史述》,第 325 页。

怀乡恋旧的寄托与精神和谐的向往。玛纳·斯伯贝尔在《人及其行动》一书开篇文章《乌托邦朝圣》(Pilgrims to Utopia)中讨论乌托邦问题时指出:几乎所有的民族都有一个古老的神话,它假设历史是从人失去乐园或告别黄金时代开始的,人们对乌托邦的追求,其精神根源在于一种怀旧思乡的情绪,人们一直希望能够返朴归真,重新回到失去的乐园:

不管我们是否意识到,我们一直在追求回返那个失去的乐园;没有人知道它在哪里,但所有的人都确信它在天涯海角某个遥远的地方。这种想法经常让人们产生一种比留恋家园更强烈的浪迹天涯寻找家园的情感。人们对乐园的渴望,同时具有浪迹天涯与思归故乡的两种情感,具有一种追忆逝去的童稚天真、青春年华、如火燃烧的热情的倾向。

任何在时间中逝去的,无可挽回的东西,我们都希望在空间中的某个遥远的地方复得,如乌托邦,“一个没有的地方”。向着乌有之地中跋涉的乌托邦的追求者或天堂的朝圣者们,都在仔细地、不厌其烦地描绘那个虚无之地的景色,公正合理的社会制度和人享有的永恒不变的幸福。^①

“孔教理想国”重建,并没有脱离审美现代性语境,也尚未进入社会政治期待中,只是知识界一小部分人一种“想象地解放”的方式,其主要功能依旧是美学的。但是,同时,我们也注意到,审美期望中的“中国情调”已经融合在政治期望的“孔教理想国”中。“中国佬”描述的那个“孔教理想国”,不仅道德淳朴政治开明,还有审美感性的灵敏与艺术趣味的高雅。启蒙运动时代的“孔教理想国”,是哲人与哲人王的道德政治的乌托邦,是人世的乌托邦。20世纪现代主义思潮中复兴的乌托邦,则是出世的乌托邦,是乡土田

^① *Man and His Deads*, by Manes Sperber, trans. by Joachim Neugroschel, McGraw-Hill Book Company, 1970, p. 6.

园中耕作的小农乌托邦,表现着现代工业文明对迅速逝去的传统社会的感伤的眷恋。

第七章 乌托邦化的中国形象 的传统、类型与转型

1. 孔教理想国·中国情调·红色圣地

在宽泛意义上理解的乌托邦化的中国形象,指被西方现代文化想象构筑的、充分美化的、体现着西方文化意识与无意识期望,具有某种秩序、德行、智慧与美、感性、神秘的象征意义的中国形象。它具有西方现代性两种思想类型中的道德政治与审美艺术的双重含义。从文艺复兴到启蒙运动时代,社会现代性期望中的“孔教理想国”形象,曾经在西方社会历史变革中起到了积极的作用。后启蒙时代乌托邦化的中国形象,从社会现代性期望转入审美现代性期望,成为现代主义文化想象中自我逃避与自我超越的“他者”之地。“中国情调”表现出西方现代主义的审美乌托邦想象。我们分析乌托邦化的中国形象谱系,既是勾画其意义范围,从社会现代性到审美现代性,又是揭示一种历史过程,追索话语的延续与断裂、转化与承继的方式,尤其是启蒙运动时代与后启蒙运动时代乌托邦化的中国形象的连续性因素。

我们在西方现代性语境中研究乌托邦化的中国形象的演变,关注的主要线索是:一、“孔教理想国”如何从文学性的想象与虚构进入社会政治期望与变革,在启蒙与大革命的思潮和行动中接受检验,最终与所谓的“文学化政治”(托克维尔语)同时失败;二、“孔教理想国”如何从社会现代性的政治期望转入审美现代性的审美期望,变成一种浪漫主义、现代主义的“中国情调”想象,重构文学

与历史的关系；三、在现代主义思潮中，“中国情调”如何从唯美主义想象中重建道德意义，找回分裂的审美现代性与社会现代性之间的关联，“孔教理想国”复归；四、乌托邦化的中国形象告别传统的“孔教理想国”与“中国情调”，在 20 世纪左翼思潮中，以“红色圣地”的形式回归社会现代性期望，成为乌托邦化的中国形象在西方现代性历史中的回光返照。

乌托邦化中国形象的话语谱系，出现了三种类型：“孔教理想国”、“中国情调”与“红色圣地”，经历过 18—19 世纪之间与 20 世纪中叶的两次转型。首先，中华帝国形象在文艺复兴的人本主义思潮、地理大发现心态、绝对主义王权政治的背景下，进入西方的理想国叙事传统，开启了乌托邦化中国形象的话语谱系。在西方现代性自我奠基的时期，乌托邦化的中国形象，具体表现为哲人王统治的“孔教理想国”，一方面张扬古典政治哲学精神，为基督教解体后的世俗社会与现代政治提供道德基础，另一方面则以“永恒的异端”的方式，进行政治文化批判，将社会正义与人民幸福寄托在道德规范的开明专制主义上。然而，“孔教理想国”最终也没有经受住批判理性与革命激情的考验，中华帝国乌托邦化想象中的第一种类型“孔教理想国”消失，代之而起的是一种唯美的、形式化的“中国情调”想象，乌托邦化中国形象话语谱系的第一次转型出现了。如果说启蒙思潮中“孔教理想国”从一般文学化的乌托邦想象进入社会历史的变革激情中，第一次转型后乌托邦化中国形象则从历史重归文学，从“孔教理想国”变成纯粹审美化的、“中国情调”的梦幻自由空间。遥远的中华帝国，是幻美的乌托邦，落在梦幻织成的巨幅丝帛上，神秘、感伤，像冥界的风，像大海深处的歌声，沉醉中充满欲望，宁静中充满恐惧。

西方现代性语境乌托邦化的中国形象，从政治期望进入审美期望，完成了第一次转型。政治期望中，西方试图将“孔教理想国”从幻想引渡到现实；审美期望中，现代主义想象让“中国情调”彻底沉入幻想。政治期望中，“孔教理想国”的社会感召力是现实的、实

用的；审美期望中，“中国情调”的美学感召力是非现实的或逃避现实的，因为它虚幻，才有意义。政治期望中，“孔教理想国”出现在历史的未来；审美期望中，“中国情调”出现在历史的过去。政治期望中，“孔教理想国”精神是自然神性与理性的“孔教理想国”；审美期望中，“中国情调”的精神是超验神秘的、非理性的。

第二种类型“中国情调”，是审美现代性中失望与逃避现实的方式，也是确立主体性与自由的解放的方式。正是在这双重意义上，我们认定有关中国的离奇神秘、异国情调的幻想，也是一种乌托邦。它放弃了启蒙运动中试图进入现实权力中心的那种政治冲动，以美学的形式与现实形成“疏离感”，在现实权力的边缘反叛中心。审美幻想与既定现实的距离，是“自由的距离”。在那个遥远的浪漫空间里，幻想的主权可能瓦解现实的体系及其意识形态基础。尼采曾经说过：“任何一种形式的艺术和哲学都可视为人们在成长和奋斗的人生中用以为治疗创伤与帮助前进的凭藉。”^①人生的缺憾与痛苦有两类，艺术也分为因生命力过度充沛而需要放纵的酒神型艺术和因生命力衰退而需要安宁与平静的日神型两类。审美化的“中国情调”，同时具有酒神与日神两种艺术救赎意义，或因浪漫而放纵，或因颓废而沉静。审美期望中的“中国情调”，是现代主义心灵的象征。

在审美的逃避与反叛的姿态中，现代艺术想象为被放逐的“孔教理想国”提供了最后的藏身之地，当然，也是再生发展的基地。“孔教理想国”形象的道德复位，使审美现代性中的“中国情调”变成反现代或前现代的田园牧歌。乌托邦有“温和的也有严厉的，有停滞稳定的也有激进变革的，有感性解放的也有灵性超升的，有贵族化的也有平民化的，有逃避的乌托邦也有进取的乌托邦，有集体主义的乌托邦也有个人主义的乌托邦”。弗兰克·曼努尔对广义的乌托邦进行了分类，其中也提到弗莱将乌托邦与田园牧歌区分开

^① [德]尼采：《快乐的科学》，余鸿荣译，中国和平出版社，1986年，第281页。

来。乌托邦与田园牧歌都属于人们想象中的乐园，但乌托邦是城市，田园牧歌是乡村；乌托邦出现在历史的未来，而田园牧歌出现在历史的过去；乌托邦多是进取的，田园牧歌则是逃避的；乌托邦从文学进入政治，田园牧歌从政治退隐文学。^① 我们将在另一种意义上理解“孔教理想国”，因为它是纯粹审美的、幻想的，所以它才是政治的，甚至是激进的政治。

“孔教理想国”的记忆，在西方文化中并没有被彻底抹去，犹如关于乐园的向往无法彻底消除一样。它像是一个久远而持续的梦，在历史凯旋的行旅中，兴奋的人们将它踩在脚下，在历史低落的转折时期，反思的人们又会将它举到头顶。西方人在历史进步的资本主义历程中感觉到过度的工业化、过度的个人主义、过度的社会竞争与物质主义正在侵蚀着人性，历史的快车可能驶错了方向，不是朝向乐园而是朝向墓园，这时候，有人会重新忆起那个逝去的、久远的田园牧歌式的“孔教理想国”，那个曾经美好的“他者”。富兰克林·L. 鲍玛尔在为博岱的《人间乐园》一书写的序言中说：

欧洲人关于非欧洲人的形象，即使不能说是全部，至少主要部分不是对这些人的客观真实的描述，而是他们思乡恋旧与不满情绪的投射 (Projections of his own nostalgia and feeling of inadequacy)，是关于他们自身与他们的历史的评价，外人与外部世界，不管是野蛮的还是文明的，都是作为欧洲人对幸福时代的向往与回忆的楷模。^②

审美乌托邦化的中国形象，作为西方社会现代性的“他者”，表

① See F. Manuel: "Introduction"; N. Frye: *Varieties of literary Utopias, Utopias and Utopian Thought*, edited by F. E. Manuel.

② 见 Franklin L. Baumer 为 *Paradise on Earth* 一书英译本写的序。 *Paradise on Earth: Some Thoughts on European Images of Non-European Man*, by Henri Baudet, trans. by Elizabeth Wentholt, p. vii.

现为美学与哲学上对现代工业文明的反思与批判,从浪漫主义到现代主义,持续了整整一个世纪。现代主义思潮的起点是美学的,但指归却是历史的,想象与思想的意义在于改造历史。现代主义对现代工业文明的反叛或超越,有两种途径:一种是保守的、浪漫主义的“前现代性”,主张回到历史中的“前现代状态”,在时间上诉求启蒙运动之前的过去,在空间上诉求西方之外的东方。另一种是摧毁性的,甚至带有虚无主义色彩的“非现代性”,对西方现代文明甚至西方文明本身进行彻底的否定性的批判。“前现代性”多具有美学色彩,而“非现代性”更具有哲学色彩。

西方乌托邦化的中国形象,从政治期望遁入审美期望,又试图从审美期望返回政治期望。只有在西方现代否定性美学的政治意义中,我们才能理解从“孔教理想国”到“中国情调”、再从“中国情调”复归“孔教理想国”的审美解放的过程与功能。审美幻想具有现代社会的乌托邦意义,它在与现实的疏离感中完成对现实的反抗,确立了个人内在精神的真实与权利。马尔库塞在《美学方面》一文中说:“艺术所着意的世界在任何时候、任何地方都不仅仅是日常现实中的既有世界,但也不是仅由幻想、幻象等等构成的世界。既有现实中所有的一切,男男女女的行动、思想、感情和梦想,他们的潜能和自然的潜能,无不被容纳于艺术的世界中。然而,一件艺术品的世界在通常的意义上又是‘不真实的’:它是一种虚构的现实。但是,它‘不真实’,不是因为它少于既定现实,而是因为它多于它,并且在质上‘异’于它。作为虚构的世界,作为幻象,它比日常现实包含更多的真实。因为后者在其惯例和关系中被神秘化了,这些惯例和关系使必然变成选择,使疏隔变成自我实现。只有在‘幻想世界’中,事物才显得是它本来有和可能有的样子。由于这种真实性(只有艺术才能以感性形式来表现它),世界便颠倒过来——现在显得不真实,显得虚假,显得是骗人的,反倒是既有

的现实,普通的世界了。”^①

我们在西方现代性观念深处研究乌托邦化的中国形象,同时关注其话语谱系的转折断裂与承继关联的因素。20世纪西方文化危机与向东方寻求启示的文化浪潮构筑的乌托邦化中国形象,有唯美主义与道德主义两种倾向。唯美主义倾向是后启蒙运动时代现代主义美学期望的继续,道德主义则复兴了前启蒙运动时代的道德理想国想象,为审美现代性的“孔教理想国”回归社会现代性期望,昭示了可能性方向。审美的现代主义精神具有深刻的政治关怀,其想象放纵的形式的内核是严肃甚至神圣的,逃避与堕落也是对抗社会现代性的自由与批判的方式。现代主义试图以美学对抗意识形态,一旦在马克思与弗洛伊德那里找到批判的途径与武器,就很容易从美学直接进入政治,以审美意识形态对抗资本主义意识形态。现代主义思潮从艺术抗争发展到左翼文化批判,为审美现代性视野内的“中国情调”转型为“红色圣地”提供了过渡的观念基础。20世纪初出现的“孔教理想国”复归的迹象,最后被证实为现代左翼政治理想的红色中国的乌托邦形象出现的预兆。

西方乌托邦化的中国形象,前后有三种类型,经历过两次转型:第一次是从“孔教理想国”到“中国情调”的转型;第二次是从“中国情调”向“红色圣地”的转型。西方现代主义思潮试图从唯美主义、形式主义中重建中国形象的道德意义。第二次转型开始于“中国情调”中“孔教理想国”的道德政治意义的回归,完成于20世纪中叶的左翼文化批判大潮中“红色圣地”形象。

乌托邦化中国形象的第三种类型“红色圣地”,出现在20世纪50年代后期到70年代中期,它既是西方左翼知识分子反叛与批判异化现实的美学与政治武器,又是“孔教理想国”以来西方乌托邦化中国形象传统的回光返照。西方现代性语境中乌托邦化中国

^① [美]马尔库塞等:《现代美学析疑》,绿原译,文化艺术出版社,1987年,第35—36页。

形象的意义,就在于启蒙传统中特定的“文学化政治”倾向。20世纪西方左翼知识分子在对“红色圣地”的精神朝圣中,再次演绎发挥了他们的“文学化政治”想象,也再次葬送了乌托邦化的中国形象。他们不是背叛那个现实中的中国,而是失落他们内在生活中想象的精神故乡。遥远的远方,除了遥远,一无所有,这一点让人悲伤。

2. 若干世纪里连绵不断的集体白日梦

我们关注转型中的断裂,也同样关注转型中的连续性,后启蒙时代审美乌托邦化的中国形象的意义,可以追溯到前启蒙时代,追溯到17—18世纪间西方社会文化生活追慕的一种“中国风格”,并且一直延续到20世纪中叶;而前启蒙时代乌托邦化的中国形象的道德政治意义延伸到后启蒙时代,“孔教理想国”在20世纪初复兴,一直到“红色圣地”的乌托邦化中国形象类型出现。

首先,审美现代性中乌托邦化的中国形象的想象素材,早在启蒙运动时代的“中国潮”中就奠定了基础。“中国潮”(Chinoiserie)是一种泛中国崇拜的思潮,它既指一般意义上西方人对中国事物的热情,又特指艺术生活中对所谓的“中国风格”的追慕与模仿。17—18世纪间,中国潮表现在社会物质文化生活的各个方面,从高深玄妙的哲学、严肃沉重的政治到轻松愉快的艺术与娱乐。孔夫子的道德哲学、中华帝国的悠久历史、汉语的普世意义,中国的瓷器、丝织品、茶叶、漆器,中国工艺的装饰风格、园林艺术、诗与戏剧,一时都进入西方人的生活,西方社会从丝绸、瓷器、漆器上,看到中国艺术雅致绮丽的装饰风格,从文字描述与绘画中看到中国的房屋建筑的样式。瓷器轻薄淡雅,有梦一般清雅洁艳的色彩;丝绸华贵飘逸,透着云霓星际的气息;还有中国园林,玉石作砖、青瓷作瓦,凉亭拱桥、深院古塔,清幽而奇幻,每一座房子都有四角临空的飞檐,每一方檐角都悬着悦耳的风铃,而每一个时辰,从林间幽

谷,院外市中,都会传来悠远的钟声……“中国风格”精巧、幻美、奇异,吸引着那个时代的西方人,为西方人新的感性生活提供了理想的风格,展示了“梦寐以求的幸福生活的前景”。^①西方艺术家开始模仿“中国风格”,人们已经厌倦了统一对称的巴洛克艺术,中国风格的不对称性审美特征,恰好表达了洛可可艺术纤细、轻盈、精巧、复杂的美学理想。没有比中国更遥远的地方,也就没有比中国更神秘更有吸引力的地方,包括他们的思想观念、人与物产、生活方式,“中国风格”早在启蒙运动时代就已经成为西方追逐的异国情调的一种表现。

后启蒙时代审美化的乌托邦化的中国形象延续了启蒙时代的“中国风格”想象,进一步地强调其感性细腻与奇幻的特色。而且,这种“中国风格”,通过审美现代性中的“中国情调”想象延续下来。20世纪50年代末休·汉诺尔写作《中国潮:契丹幻象》一书,回忆20世纪初自己儿时的中国回忆,依旧是当年“中国情调”式的:中国遥远得像是另一个星球,是一个哲学家统治的国度,诗人创造历史,普通百姓都是陶瓷艺术家。那里既有白雪皑皑的山峰,又有青草葱茏的原野,繁华的城市点缀着梦幻般的宝塔与亭阁,清晨的明露与黄昏的风铃,斗折蛇行的溪水,幽静的林木,无数的船只在平静的水面航行,飞鸟在天空……在寻常百姓人家你都可以看到精美的玉器、瓷器、丝绸、古老的锦绣、嫩黄的生姜、清香的茶,还有装点着假山、亭榭、溪水、池塘的园林;在商旅路上,你更可以欣赏美丽的自然风光,两岸路边,繁茂的林木,五颜六色的鲜花遍野开放,菊花开在白塔畔,雀巢筑在古枝上,牵牛花大得像阳帽阳伞甚至像屋顶,蝴蝶大得像飞鹰,中国诗歌奇妙的世界,美丽得有些怪诞。自然造化似乎对中国情有独钟,那里不仅有奇异的植物,还有各种

^① *China and Europe: Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century*, by Adolf Reichwein, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd. 1925, pp. 25—26.

各样奇异的动物,大山深处有呼风唤雨的怪龙,田野有美丽的飞鸟鼓起雨虹般绚丽的翅膀。中国人都矮小精巧,穿着高高的靴子,戴着高高的帽子,长着高高的颧骨,留着长长的指甲、长长的胡子、长长的辫子,他们彼此相像,在相貌上几乎一模一样。他们都穿五颜六色的鲜丽的衣裳,丝袍如烟如水般轻柔,用金线绣满花鸟。他们生活在美丽的田园,农夫骑在水牛背上在如醉的黄昏笛声中回家,少女拿着瓷瓶去溪边汲水,竹林深处传来银铃般的笑声,在这个仙境般的国度里,劳动就是娱乐,而娱乐也是劳动。贵族朝臣喜欢放舟钓鱼、骑马打猎,但绝大多数中国人喜欢散步,悠静闲逸,花前月下,像清澈如镜般的池水中自由自在的金鱼。他们坐在堂前亭下,用精致的瓷壶瓷杯喝茶,不知不觉从后晌树荫到晚风月下,小姐们舞动着长袖,在清幽的琴声中起舞,孩子们灵巧欢快地玩着一种魔术般的风筝。岁月如酒人如花,这个安乐恬静的民族,生活在四季如春的国度里……^①

西方审美化的“中国情调”想象传统,上可以追溯到启蒙运动时期的“中国潮”,下延续到20世纪西方文化危机与向东方寻求启示的文化浪潮中。法国作家克洛岱尔、谢阁兰、勒内·莱斯、圣-琼·佩斯、亨利·米修,^②继续在遥远的中华帝国想象中发现自己的内在精神世界,同时也在自己的内心生活的神秘幽微的深处发现乌托邦化的中国形象的价值。对他们来说,中国“是真实的国土也是想象选择的地域”(谢阁兰语)。知识的积累与交往的接近破坏神秘感与异国情调,必须回到马可·波罗时代。谢阁兰是失败的马可·波罗,有关勒内·莱斯的幻想补偿了他的失意。圣-琼·佩

^① See *Chinoiserie: The Vision Of Cathay*, by Hugh Honour, London: John Murray, 1961, "Preface".

^② 有关这些作家的中国题材的创作研究,可参见钱林森先生:《光自东方来——法国作家与中国文化》,第五章:“行行重行行:20世纪诗人在黄土地上的精神遨游”,又《法国作家与中国》,福建教育出版社,1995年,第七章第二、四节:“客人,你从哪儿来?”、“哦,乘黄风的远行人,您倒领略到灵魂的意趣!”。

斯写了许多以中国的大漠黄尘为背景的诗(见诗集《阿纳巴斯》),马可·波罗的游记,成为他那旅人、荒野、黄风、遥远的道路与城市等等意象的灵感来源。上述作家的“孔教理想国”想象,比19世纪浪漫主义与唯美主义时代的“中国情调”更认真也更严肃,而且从美学层面进入哲学形而上学层面。此时“中国不再是一种传奇、一种怪异,而是一个巨大无比的主题。它既是更真实的现实,也是更神奇的神话,它提供的是另一种生存于世的方式”。^①

我们始终关注西方中国形象的话语谱系的连续性,在20世纪初复兴的“孔教理想国”形象中,寻找启蒙时代中国形象的影子。1890年,曾任法国驻华领事的欧仁·西蒙写出了一部乌托邦式小说《中国城邦》,小说复现了当年“重农学派”的理想,把中国描绘成一个传统小农经济状态下和平幸福、宁静淳朴的乡土乐园。据说剑桥大学的教授高尔斯华绥·L.狄更森写作《中国佬的来信》,就是受到西蒙小说的启发。《中国佬的来信》令人想起启蒙运动时代流行的信札,像孟德斯鸠的《波斯人信札》、阿尔央斯侯爵的《中国人信札》、哥尔德斯密的《世界公民》。信中的中国佬以中国文明为价值尺度,批判西方。他所描述的中国,完全是一个自然、和谐,表现着西方人“对幸福时代的向往与回忆”的牧歌田园,而且显得那么有说服力,完全是另一个更真实的中国。这是20世纪西方道德化“中国情调”的精神起点,也是两个世纪以前西方社会现代性期望中“孔教理想国”意义的终点。

狄更森曾以诙谐的口吻对读者说:“我与大家正谈论着中国,并不是因为我对这个话题有任何了解,也不是因为我曾去过这个国家,而是因为我前生实际上是个中国佬。”^②《中国佬的来信》发

^① 转引自钱林森:《光自东方来——法国作家与中国文化》,第290页。

^② Letters From John Chinaman, by G. Lowes Dickinson, 见 *Letters From John Chinaman and Other Essays*, George Allen & Unwin Ltd. 1946, 有关《中国佬的来信》的引文均见该书第11—44页,不另注。

表后,有人怀疑信的作者可能就是中国人。后来狄更森本人也真到了中国,有趣的是游历中国的见闻并没有改变他对中国的幻想与信念。他说,中国的现实跟他想象的一样,是一片由既是学者也是绅士的农民耕耘的奇妙的乐土。20世纪现代主义思潮中复兴的“孔教理想国”,既是“孔教理想国”传统的继续,又赋予传统的乌托邦以新的含义。就传统而言,这个故事中包含的意义要素,在西方的中国形象传统中,都早已存在。有关中国的田园牧歌式想象,从文艺复兴到启蒙运动,就是西方构筑的“孔教理想国”的一个主要内容,中国是一个理想化的高尚、质朴的农民帝国。那里农民是哲学家,哲学家也是农民,皇帝举行亲耕仪式,百姓世世代代生活在祖先留下的故土上,幸福和睦。18世纪法国重农学派推崇想象的那个中国,也是狄更森《中国佬的来信》中描绘的那个田园牧歌的乡土中国。

“孔教理想国”在20世纪初复兴,具有新的道德与现实意义。《中国佬的来信》是狄更森“感到有些确实”的虚构。这种关于乡土中国的乐园想象,继续在赛珍珠的小说与电影《大地》中,进一步故事化了。王龙就是那种“既是学者也是绅士的农民”的典型,^①他在战乱与灾荒中幸福而勤奋地耕耘自己“奇妙的乐土”。《大地》轰动一时,半个多世纪后人们评论这部书的著名作者时说:“13世纪马可·波罗之后,西方就再也没有谁写中国像赛珍珠那样影响广泛。”^②就20世纪现代主义思潮对“孔教理想国”的重构而言,《大地》省略了明显不合时宜的哲人王或哲人专政等政治内容,强调与现代工业文明相对的乡土精神。新“孔教理想国”没有哲人王,但

① Further reading for *The Good Earth*, by Pearl S. Buck, New York: The John Day Company, 1949, pp. 176, 295.

② 美国历史学家 James C. Thomson, Jr. 的评价。见 *The Several Worlds of Pearl S. Buck: Essays Presented at a Centennial Symposium*, Randolph-Macon Woman's College, March 26-28, 1992, edited by Elizabeth J. Lipscomb, Frances E. Webb, and Peter Conn, p. 1.

孔夫子的道德精神却体现在农民身上,体现在他们那些“令人钦佩的、极其可爱的特征”上。

诗意的中国就是生于土地死于土地的质朴勤劳的中国农民的中国。新“孔教理想国”表现的是某种哲人品性的农民社会,具有浓厚的审美化色彩,是浪漫主义东方想象的延续,又恢复了启蒙运动期间西方知识分子寄托在乌托邦化中国形象上的严肃的政治与社会期望。狄更森与赛珍珠塑造的田园牧歌式的中国,代表着20世纪初这次“孔教理想国”的道德主义复兴的主要倾向,同时也表达出这种审美化与道德化平衡的乌托邦想象的局限。它至多只是西方文化表现焦虑与渴望的想象,缺乏历史化的可能。值得注意的是在狄更森写给 E. M. 福斯特的信中最后那句话:“如果这样一个民族能够发展到较高的经济水平而不失却这些品质,那么我们就拥有了这个星球最美好的机会。”这句话意味着理想化的中国与西方的某种道德与经济上的互补关系,中国也并不是完美的,中国优越只表现在西方缺失的方面,中国形象的现实并不重要,重要的是其乌托邦意义,西方文化不同时代,都需要一个想象的他者或梦幻自由的异域。

乌托邦幻想需要一个地理根据,它的悖论在于同时假定不是某个地方又是某个地方(No place is some place and nowhere must be somewhere)。启蒙运动之前,西方将开明君主制的乌托邦想象背景放到若有若无的遥远的中国,耶稣会士书简中的中华帝国,正好可能“不是某个地方又是某个地方”。18世纪末“孔教理想国”幻想破灭,除了西方社会思潮的变化之外,有一个重要的原因,就是西方对中国的“了解”与交往增多了。现实地理中的国家容不下想象地理中的乌托邦。福柯在《论他者空间》一文中对乌托邦与异托邦(heterotopia)做过详细的区分。他说:“……乌托邦指没有现实地点的某个地方。这个地方与社会的现实之间一般构成一种直接或倒置的类同关系。乌托邦表现出类似社会的一种完美形式,或者与该社会完全相反的形式,但不管怎样,乌托邦基

本上总是某个非现实的地方。然而,在每一种文化或文明中,还存在着一些既作为乌托邦,与本社会相对立,又在现实中可以落实到一个真正地点的地方,它们存在于一个社会的基本结构中,在该文化的自身即可找到,它们是同时表现的、相互对立与倒置的。这些地方既在某处又不在某处,即便是它在现实在可以落实到某个位置,还是表现得若即若离,若有若无。它是一个完全另类的地方,跟人们所想所说的所有地方都不太一样,为了将它们区别于乌托邦,我们称其为异托邦。”^①

福柯关于乌托邦与异托邦的定义令人费解,但他进一步通过镜子比喻说明,似乎还是清楚的。乌托邦或异托邦都像一面镜子,处于该社会与文明的对立面。镜子犹如乌托邦,我看到我在镜子中但我又不在镜子中,镜中世界是一个非真实的世界,但我在其中看到我的存在。镜子亦如异托邦,因为镜子确实存在,是某个地方,它出现在我的对面,我从镜子里观照自己,脱离了我所在的地方。我在镜子背后注视着我,调整我自己,回归我自己。“镜像犹如异托邦:在我从镜子观照我自己的那一刻,镜子使我所在的地方变得绝对真实,与周围的环境联成一体,同时,镜像也绝对地不真实,既然我只能通过对面的这个虚位,才能观照到我所在。”^②

东方主义背景中中国作为西方的他者,是西方观照自身的一面镜子,它既是一个现实的国家,又可能是一个虚构的地狱或天堂,总之西方从中看到自己倒置的真实。因为中国形象在西方现代性视野中,既是一个真实的地方,出现在西方的对立面,出现在与进步繁荣对立的停滞与贫困的地方;又是一个“虚位”,一个可以观照到和谐与宁静的道德理想的幻境。“孔教理想国”的道德理想意义在 20 世纪复兴,触机与背景都与中国无关,完全是西方现代

^① See M. Foucault: *Of Other Places, The Visual Culture Reader*, edited by Nicholas Mirzoeff, Routledge, 1998, pp. 237-244, 引文出自 p. 239.

^② *Ibid.*, pp. 237-244, 引文出自 p. 240.

主义思潮与传统的东方主义想象的产物。

西方社会文化自身的危机是乌托邦化中国形象出现与延续的历史条件,而文化背景则是西方传统的东方想象。J. 克拉克指出:“对西方持久的东方迷恋,最基本的解释就是一个词:浪漫主义。根据这一观点,西方人对东方的兴趣大部分取决于一种要逃遁到某个遥远的、梦幻的‘他乡’,在那里找到一种幻觉般的超越,实现复归失去的智慧与黄金时代的梦想。拉达克里珊谈到西方人迷恋异国情调时指出:东方一直是西方人的一个浪漫的谜,是‘天方夜谭’式的冒险之乡,是神奇之城,欲望之乡。”^① M. 布里吉斯在浪漫主义研究中,发现从西方观点所看到的东方是‘异域他乡,欲望之乡,是一个可以摆脱自我的重负获得自由超升的领域,是空间与时间之外的土地,在那里,你既可以有云游四海的洒脱,又可以有归返家园的眷恋。’^②由此看来,东方迷恋表现了西方人试图逃避现实痛苦,到一个虚无飘渺、稍纵即逝的幻想之邦,寻找慰藉的倾向,表现一种渴望超越现实世界痛苦的分裂,升华到一种无寒暑交替无生老病死存在的自由境界。简言之,东方迷恋是欧洲的一种集体梦幻,表现着西方文化中不断出现的厌倦感。”^③

3. 直到发现红色边区——“一个柏拉图理想国的复制品”

乌托邦永远是乌托邦。正如 V. G. 克尔南在《人类的君主:帝国时代欧洲人对外部世界的态度》中谈到西方对东方的想象时指出的,东方的一切对东方可能是历史,必然的东西或者命运,但是,对于西方,只是幻想,“对于西方的梦幻来说,东方是自由之乡,心

① *East Religions and Western Thought*, Oxford University Press, 1939, p. 251. ——原书注

② *Romantics and Romanticism*, Geneva: Skira, 1981, p. 161. ——原书注

③ *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought*, by J. J. Clarke, p. 19.

智的平衡,欧洲对于东方的集体白日梦,则在以往的若干世纪里,帮助西方保持文化心理的平衡,引导西方社会的人性不断探索未知的领域”。^①

幻想需要一个非现实的地方,将虚构置于未知之间。在历史上绝大多数时间,西方人关于遥远的中国的叙事,都是幻想多于知识。他们无法想象戈壁与大山以东那块最先看到太阳升起的地是怎样的,究竟有多少现实性,这就为他们构筑“异度空间”提供了最大的可能。中国并不是一个实在的国家,而是一个隐藏了西方人欲望的梦乡。“在遥远的东方,在明媚的阳光下,在一条宽阔的大河边……”一切都像那片永恒不变的、伸展到蔚蓝色地平线上的沉静的田野一样,宁静安详。这与其说是一个现实中的社会,不如说是一种心理体验到的宁静的幸福境界,是对被社会达尔文主义闹得甚嚣尘上的历史的一种逃避。弗兰克·曼努尔认为,西方乌托邦传统,一直具有一个心理层面,对乌托邦的描绘经常也是对某种宁静的幸福(Calm Felicity)的体验。“宁静是最高的善,既然只有适度的快乐可以保持快乐,那么快乐一旦被建立,将会与世长存。”^②不管是资本积累时代,还是工业化时代,西方社会都充满了竞争与动荡,此时的“孔教理想国”,正是以它那种特有的稳定不变性,成为慰藉西方人劳瘁的心灵的一片宁静苍翠的风景。

西方的乌托邦幻想(不是某处),需要中国作背景(是某处),因为现实无法忍受太多的现实性,而乌托邦又无法忍受太多的虚幻性。从寄托着空洞的幻想,从现代性政治期望的“孔教理想国”到现代主义审美期望的“中国情调”,西方乌托邦化的中国形象,或者依存于地理距离的遥远,或者依存于心理距离的遥远,因为任何接

^① *The Lords of Human Kind: European Attitudes Towards the Outside World in the Imperial Age*, by V. G. Kiernan, Ebenezer Baylis and Son, Ltd. The Trinity Press, Worcester, and London, 1969, p. 131.

^② *Utopias and Utopian Thought*, p. 75. 有关乌托邦的心理意义的论述,参见该书第69—100页:“Toward a Psychological History of Utopia”。

近都可能破坏乌托邦幻想。但是,幻想的时间久了,得不到现实的许诺,也会褪色。1936年,《大地》正在美国走红,电影已经开拍了,远在北平的美国记者埃德加·斯诺(Edgar Snow)收到英国出版商哈利逊·史密斯的信,建议他去延安采访,写一本关于红色中国的书,并且预付了750美金的定金。这是一趟艰难而危险的旅行。“中华天朝的红军在地球上人口最多的国度的腹地进行着战斗,九年以来一直遭到铜墙铁壁一样严密的新闻封锁而与世隔绝。千千万万敌军所组成的一道活动长城时刻包围着他们。他们的地区比西藏还要难以进入。”^①

埃德加·斯诺进入乡土中国的腹地,在黄土与蓝天之间,发现了一个乌托邦式的地方——红色中国,那里没有抽鸦片、卖淫、贪污腐化、溺婴或虐待儿童,也没有失业者和乞丐,这些现象都是西方人认为在中国比比皆是的罪恶,甚至看不到紧张的战场,到处是自由和谐、平等民主、朝气蓬勃、充满希望的生活。黄土深处的红色中国,是一个由英勇的年轻人组成的年轻的世界,是中国未来的希望。斯诺的“发现”,在西方引起了一次不大不小的震动。西方人像读乌托邦小说一样读他的《红星照耀中国》(《西行漫记》是汉译名)。感动人的不仅是那个未知地域的“奇迹”,还有创造奇迹的人。斯诺临行前曾给史密斯写信说:“我明天将去红色中国会见毛泽东。……假如我达到目的,这将是世界大事。”^②斯诺果真如期见到了毛泽东,他说毛泽东身上有一种“天命的力量”,尽管尚不能说是中国的“救星”。毛泽东把中国农民的天真质朴与政治家的机智老练结合起来。毛泽东“是一个精通中国旧学的有成就的学者,他博览群书,对哲学和历史有深入的研究,他有演讲和写作的才能,记忆力异乎常人,专心致志的能力不同寻常,个人习惯和外表

① [美]埃德加·斯诺:《西行漫记》,董乐山译,三联书店,1979年,第1页。

② 转引自王正和编:《二十世纪来华外国人对华印象:不可思议的中国人》,花城出版社,2001年,第193页。

落拓不羁,但是对于工作却事无巨细都一丝不苟,他精力过人,不知疲倦,是一个颇有天才的军事和政治战略家。……他对于当前世界政治惊人地熟悉……读过许多关于印度的书……是个认真研究哲学的人……身上似乎没有什么可以称为宗教感情的东西……每天工作十三四个小时,常常到深夜二三点钟才休息……是一个有相当深邃感情的人。”^①

斯诺不仅发现了一个“红色理想国”,而且发现了一个红色理想国中的“哲人王”。斯诺笔下的毛泽东,令人想起白晋笔下的康熙,完美无缺,既是一个学者、哲学家,又是一个政治军事领袖。在西方现代性的乌托邦化想象中,中国曾经是一个由哲人王统治下的“孔教理想国”,后来发现哲人王是一个明显的骗局,中国又成为由孔夫子教导的、勤劳质朴的农民自律自得的无政府式的牧歌田园,它没有哲人王,但每一个农民同时又是哲人。关于红色理想国的想象,可能在有哲人素质的中国农民中再造出哲人王,或者同时是哲人王与农民王。中国革命可能许诺了新型理想国的实现,其中不仅可能复活西方人心目中曾经拥有的、一度而再度失落的“孔教理想国”,而且还可能为西方持续几个世纪的乌托邦化的中国形象找到最后的、现实的归宿。

“孔教理想国”可能在红色中国复活,这在当时谁也没有想到。世纪初“孔教理想国”曾出现过复活的迹象,非常遗憾的是,作为乌托邦背景的现实的中国(某个地方),太切近太黑暗,容不下美好的想象;作为西方的怀旧与向往的寄托,“孔教理想国”的虚构(不是任何地方)又没有什么新的灵感。《大地》表现的乡土乌托邦,遮不住战火与苦难的背景,结局实际上是“田园不再”。斯诺和他的读者们,此时或许还没有意识到,在理想国的哲人王原型基础上塑造毛泽东的形象,那个久远的“孔教理想国”可能由此复活。

“这将是世界大事!”斯诺的旅行是随后一系列西方人红色中

^① [美]埃德加·斯诺:《西行漫记》,董乐山译,第62—69页。

国朝圣的开端。这些“朝圣者”从记者、作家到军人、政客，在1936—1945年间访问边区，发表了不少关于中国边区的报道，如安娜·路易丝·斯特朗的《人类的五分之一》、海伦·斯诺的《续西行漫记》、霍尔多·汉森的《人道主义的努力：中国战争记事》、艾格尼丝·史沫特莱的《中国在反攻》、埃文斯·卡尔森的《中国的一对明星：一个与人民共同生活和行动的美国海军陆战队军官记述的中国为生存而英勇斗争的故事》、乔伊·霍默的《中国的曙光》、西奥多·怀特和安那利·雅各比的《中国响惊雷》等。在他们的笔下，边区几乎具有共同的特征，^①毛泽东是哲人王式的革命领袖，或“窑洞里的预言家”，在他周围是一些智慧、勇敢、乐观、无私的人。朱德像“一位慈祥质朴的老牧人”，周恩来“是一位出色绝顶的外交家”，彭德怀“酷似一位典型的克伦威尔铁甲军将领”，贺龙则是“红军中的罗宾汉”……^②不管怎样，中国腹地的那些共产党人，都不像是西方想象中的那种从事暴动与谋杀的冷血的革命者。

西方的红区“朝圣者”，在乡土中国的深处，发现了一个政治乌托邦，犹如霍尔多·汉森所说的，“一个柏拉图理想国的复制品”。^③他们的作品，或多或少，自觉或不自觉地，都以某种乌托邦的叙事方式介绍了红色中国与他们在红色中国的传奇经历。美国军官乔治·乌尔曼中尉在《远东调查》中将共产党游击队称为“五无的地区”，即“无乞丐，无鸦片，无卖淫，无贪污和无苛捐杂税”。他们注

^① 肯尼思·休梅克在《美国人与中国共产党人》一书中指出：“有关中国共产主义的西方文献有一个显著的特征，即它的一致性。1937年到1945年间访问边区的美国人和欧洲人所写的报道，在腔调和内容上均极其相似，以至于在根据这些文献研究中国共产主义运动时，可以不必过于介意它们的年代顺序和其间发生的变化。”〔美〕肯尼思·休梅克：《美国人与中国共产党人》，郑志宁、黄际英等译，吉林文史出版社，1987年，第158页。

^② 参见〔美〕肯尼思·休梅克：《美国人与中国共产党人》，郑志宁、黄际英等译，第三部分，第11章。

^③ 汉森：《人道主义的努力：中国战争记事》，转引自《美国人与中国共产党人》，第180页。

意到共产党控制地区普遍比中国其他地区人民的生活水平高。共产党在那里推行一种农业改革,已收到一种好的效果。红色边区在经济上进步,政治上民主,或者准确地说是“农业社会的农民的民主”。西方人看到农民拥有了选举权和参政权,延安政权“可以理直气壮地宣称自己是中国最接近充分民主的政权”。^①

乌托邦化的中国形象,始终是作为一种“想象的异端”出现的,它所昭示的那种否定性的、批判的力量,可能对准绝对主义王权时代的专制暴政,也可能对抗社会现代性的异化生活,这里政治的可能是美学的,启蒙哲学家在政治批判中使用“孔教理想国”,始终没有忘记“孔教理想国”的自由审美意义;而同时,美学的也可能成为政治的,现代主义思潮中唯美的、形式化的“中国情调”,又不断触发灵感、征集力量对异化的政治现实进行批判。当红色理想国的幻影出现的时候,带有左翼倾向的知识分子,感动万分地从中看到审美意识形态重归政治期望的前景。

第八章 “红色圣地”： 乌托邦化中国形象的期望与绝望

255

1. 一个生活在未来的光明中的国家

边区像是一块飞地,红色中国在三四十年代,就显示出某种有希望成为政治乌托邦的迹象,“一个柏拉图理想国的复制品”。但新中国成立后,西方左翼知识分子开始到红色中国“朝圣”,社会政

^① 参见〔美〕肯尼思·休梅克：《美国人与中国共产党人》，郑志宁、黄际英等译，第三部分，第11章。

治视野中“孔教理想国”复兴的势头，最后被证实的结果，并不是历史中一度寄托开明专制主义理想的“孔教理想国”重现，而是全新的、体现着 20 世纪左翼运动理想的“红色圣地”形象出现。至此，乌托邦化中国形象的话语谱系出现了三种类型：“孔教理想国”、“中国情调”与“红色圣地”，经历过 18—19 世纪间与 20 世纪中叶的两次转型。西方现代历史上乌托邦化的中国形象传统走向终结。

西方社会政治期望中“孔教理想国”在现代左翼思潮中转化为“毛主义”的“红色圣地”，想象特征与精神价值完全变了。当年停滞沉寂宽容明哲的“孔教理想国”，变成激昂进步剧烈变革的“红色圣地”。西方在“红色圣地”中寄托的价值理想已与当年寄托在“孔教理想国”上的完全不同，乌托邦化中国形象在西方的意义从一个极端走向另一个极端。“毛主义”取代了“孔教”并且在很多方面与“孔教”完全对立，启蒙“大叙事”曾经因为中国文明停滞抛弃了“孔教理想国”，如今“红色圣地”又成为世界范围内人类进步的榜样；西方曾经将中国当作道德堕落政治腐败的东方专制帝国，如今红色中国又变成了一个在革命中趋于社会与人的完善的“革命理想国”。

一个多世纪前，“孔教理想国”从西方的政治期待视野中退隐，遁入纯粹审美的、浪漫主义的东方想象中。“孔教理想国”的文化特征也有所变化，它不仅代表一种质朴的、明朗的、平和的道德秩序，还经常表现出某种怪诞的神秘，混淆于西方传统中关于埃及、波斯甚至印度的想象。19 世纪西方的乌托邦传统向美学和历史两个方向极端化发展。美学化方向变成浪漫主义现代主义浪漫想象，历史化方向则演变成一种科学社会主义或共产主义理论。这两种倾向同时说明全盛期资本主义的意识形态困境。这种困境的压力在 20 世纪不断加强，直接的结果是，历史化的乌托邦可能转化为意识形态，而美学化的乌托邦则试图重归政治期望。

20 世纪初，早已遁入现代主义审美期望中的乌托邦化中国形

象传统,出现了第二次转型,开始了复归现实社会政治期望的艰难历程。《中国佬的来信》是一个起点,不仅启蒙运动的东方信札传统在它身上复活了,启蒙运动社会变革视野中的“孔教理想国”也在它身上复活了。西方知识分子或哲学家又开始到这个古老的东方帝国的现实与传说中——现实与传说经常纠缠在一起——寻求启示。他们试图在中国发现某种人类文明的优秀品质,它可能是最新的,令西方文明在困境中看到曙光;也可能是最旧的,它是人类文明最基本的,西方文明在历史中失落的东西。总之,西方现代主义思潮中复兴的“孔教理想国”,带有某种反启蒙大叙事、反现代工业文明的“原始主义”倾向。有两种乌托邦,一种在历史的过去,是伊甸园或田园牧歌式的,是人类怀旧的所谓“乡情”的产物,另一种是天国或历史进步终结式的,属于未来的光明。从《中国佬的来信》到《大地》,复兴的“孔教理想国”的各种表现,都属于“过去时”,这样就注定它无法完成其从美学期望向政治期望的复归。而且,复兴的迹象越来越弱,像马尔罗在《东方的诱惑》中说的,传统中国的心已经空了,容不下西方乌托邦想象的寄托。就在“过去时”的“孔教理想国”将近销声匿迹的时候,“未来时”的“红色圣地”初见端兆。这一次,它出现在西方想象的历史进步的未来,正如法国著名作家、女性主义者、萨特的终生情人西蒙·波伏娃所看到的,“中国是一个生活在未来的光明中的国家”。^①

“中国是一个生活在未来的光明中的国家。”20世纪60年代前后,许多西方知识分子带着这个信念或对这个信念的怀疑,来到中国。他们在红色政权的盛情款待下,游历这个“大墙之内”的“红色圣地”,从广州到北京,从北京到延安、大寨……他们在中国看到同一些地方,回到西方又说同一些话,他们歌颂这个遥远、古老的东方帝国翻天覆地的变化,他们相信,像毛泽东领导的那种不断

^① *The Long March*, by Simone de Beauvoir, trans by Austryn Wainhouse, Cleveland and New York: The World Publishing Company, 1958, p. 484.

的、彻底的革命，昭示了人类改变自身与社会的最新希望……西方60年代前后塑造的“红色圣地”，是表现着启蒙理想的进步乌托邦。其进步理想表现在物质与道德两个方面，首先是物质进步。波伏娃的《长征》最早透露出“红色圣地”的消息，红色中国最光明的形象，拖着2000多年漫长历史的身影，在她的游记中出现了：“……新中国代表着历史上一个特别激动人心的时刻；在这个时刻，人们一直苦苦梦想的人道，终于开始有可能变成现实。”波伏娃真正关心的，是革命是否能够促成历史的进步、经济的繁荣与人的幸福，而红色中国似乎证明了从法国革命到俄国革命一直有待证明的这个问题。革命打破了停滞的历史，中国在物质与文化领域正飞速发展，“中国今天活生生的现实就是它的未来”。“终有一天，中国会成为世界上最发达的国家之一，在中西之间将不再有截然不同之处，大家都将是世界文化的一分子。这意味着每一个国家都有自己独特的地位，中国也将屹立于未来，中国将在创造生机勃勃的未来的过程中自新……”^①

波伏娃在中国革命中看到革命理想，同时她也在革命的理想中看出中国革命的意义。法国文化与中国文化在观念形态上有解不开的因缘。当年法国启蒙哲学家在“孔教理想国”中寻找政治改革的灵感，托克维尔在《旧制度与大革命》中曾经嘲讽过那些幻想哲人王的哲学家们，他们在身边找不到符合他们不切实际的文学化想象的现实，就远去亚洲腹地，盲目赞美中华帝国，把一个无能野蛮的政府当作“世界上所有国家效仿的完美无缺的榜样”。法国大革命之后，政治期望中的“孔教理想国”又被美学期望中的“中国情调”挽回，现代主义作家甚至在衰败的中华帝国与衰败的法兰西帝国之间品味出同样的颓废之美。乌托邦化的中国形象在法国从历史遁入文学后，中国的法国形象从文学进入历史，中国现代知识分子从法国大革命中获得中国政治启蒙的灵感，走上了政治革命

^① *The Long March*, by Simone de Beauvoir, pp. 362—363.

的现代化道路。朱学勤曾经指出中国现代革命与法国大革命的内在相似性，“法兰西风格的政治文化已经融进了中华民族的政治血液、政治性格”。^①而中国革命成功之后，法国左翼知识分子又从红色中国寻找失落在法国大革命中的激进的启蒙与革命理想。

曾经出现在审美现代性或现代主义想象中，象征着往昔的牧歌田园，如今成为重归社会现代性期望的“红色圣地”、代表进步与未来的乌托邦，具有明显的启蒙大叙事指向。波伏娃说，中国最让她感动的是，中国生活在未来中。他们已经取得的成就，在中国历史上看，是巨大的，但更重要的是人民乐观努力的精神与政府和民众意志的统一和谐。那才是美好未来的基础。物质进步是人类社会幸福与自由的保证，而人民共同创造物质财富的积极与奉献精神，更能加强人们对未来幸福与自由的信心。那些最初受邀访问红色中国的记者、专家们，又像三四十年代去延安或边区的前辈们那样，坚信自己在中国发现了一个代表未来的“美好新世界”^②，同时，他们也为自己的同胞对这个世界的无知和误解感到担忧。他们是从“乌托邦”回来的人，有使命告诉大家他们见识的一切，改变大家的观念并改造大家所在的现实。美国的社会主义者尼尔伦夫妇，访问过苏联、古巴等社会主义国家，1958年初来到中国，正赶上大跃进时代，他们将自己的游记命名为《美好新世界》(Brave New World)，^③《美好新世界》也是英国作家 A. 赫胥黎的乌托邦小说的名字。尼尔伦夫妇看到中国“经济稳定，生产增加，工人和集体农庄的农民收入得到提高。与此同时，数以百计的工厂、桥

① 参见朱学勤：《道德理想国的覆灭》，上海三联书店，1994年，“序言”。

② *The Brave New World*, by Helen & Scott Nearing, Social Science Institute, Harborside, Maine, 1958, p. 87.

③ 语出莎士比亚的戏剧《暴风雨》中的爱丽儿的赞叹：“啊，多么令人惊奇！这里有这么多的好人！人类多美好！啊，美好新世界……”。

梁、学校、住宅区、文化中心及康复医院竣工……”^①到处是成就，到处是热火朝天的劳动，他们被感动了，就像年轻的爱丽儿重回人间，年老的浮士德看到民众开拓自由与生活那样^②，恍然间觉得自己来到了一个“美好的新世界”。

更多的西方左翼知识分子进入中国，带着朝圣的期望，“红色圣地”的物质进步可能是有限的，但其昭示的意义也许是无限的，因为在中国建设的飞速发展展示出人的潜力是无限的。“这么多的好人”或“体格健壮、天真烂漫的中国青年”，他们勤劳、勇敢、公而忘私、乐而忘忧……那些激进的“朝圣者”们在红色中国发现了一个“全新的社会”，既不属于传统的中国又不属于现代西方，既不属于以苏联为首的社会主义，又不属于以美国为首的资本主义。西方的进步理想二百年前曾经将那个“孔教理想国”当作“停滞的帝国”抛弃在历史的起点上，二百年后，“红色圣地”又奇迹般地成为世界进步的榜样！

乌托邦追求是西方文化中最有生机的部分。保罗·蒂里希在人的存在中寻找乌托邦的基础。人的存在可以分为“作为人的人”与“作为历史存在的人”。作为人的人的存在本质是“人是有限的自由”，其中“有限”成为乌托邦发生的基础。“有限”作为“非存在”的因素威胁到“自由”的本质，从而产生焦虑与勇气，当焦虑与勇气表现为“期望”时，乌托邦就出现了，乌托邦是“从这种预期或期望中产生的理想结构”。“……乌托邦的概念依赖于人本质上应该是和可能的那种样子与人在生存中，即在现实中所是的那种样子之间的差别，我们看到，这种差别表现在人对自己真实存在的投射中……这个本质的形象，是人根据自己而形成并把它投射到过去

① *The Brave New World*, by Helen & Scott Nearing, pp. 13—16. 下面出自该书的引文不另注。

② 歌德的《浮士德》是西方启蒙理想的史诗，最后结尾处，不断进取的浮士德看到海岸填海造田的劳动景象，吟咏：“愿你每天每日开拓生活与自由，然后才能做自由与生活的享受。”

的,演变成了人用来判断现实的标准。”^①“作为历史存在的人”具有时间的本质,所有的个别的空间都集合在时间过程中并被时间所淹没。历史性的时间成为一个具有起点、过程与终点的统一体。乌托邦可能是起点,也可能是终点。它可能表现为存在于过去的起点或未来的终点上的“黄金时代”,所有的历史过程都成为以此为转移的运动与斗争,如基督教的千年王国、启蒙主义的自由民主、马克思主义的共产主义社会。

从社会功能上看,乌托邦确立了想象与现实之间的差异甚至对立,形成对现实秩序的稳定性和持久性的威胁,乌托邦正是在这种意义上具有社会革命与解放意义的。从某种意义上说,西方现代文化从启蒙运动到现代主义的这种乌托邦精神,是西方现代社会与政治革命的动机与灵感。在启蒙运动、法国大革命、马克思主义中,都可以感觉到那个时代的乌托邦思想的影响。海德格尔对乌托邦的社会功能的论述,更系统地强调了它的革命性:首先,乌托邦对现实提出疑问,动摇并颠覆其意识形态基础;其次,乌托邦进一步对权威提出本质上的、永久的质疑与否定;最后,乌托邦的极端化会出现“按至善论的纲领消除现实本身”的倾向,导致虚无主义。

不同国家不同身份的人组成的访华代表团,在中国按照同一条线路同一种方式旅行,从广州到北京,从大寨到延安,参观工厂、人民公社、学校与医院,回到西方后,又以同一种方式介绍中国,翻天覆地的变化,乐观向上的集体主义精神,平等自由的社会,丰衣足食的生活。中国形象变成历史进步的天堂。旅行者像朝圣一样前往中国,读者像阅读福音书一样阅读他们的游记,而那些曾经连篇累牍地刊载中国噩耗或诅咒中国的媒体,如今却若无其事地大唱中国赞歌。那几年里,有关中国的报道,不管出自什么人的手,

^① [美]保罗·蒂里希:《政治期望》,徐钧尧译,四川人民出版社,1989年,第181页。有关论述见该书“乌托邦的政治意义”一章。

从金融巨头大卫·洛克菲勒到演艺名星雪莉·麦克兰妮,不管写成什么体裁,从日记到新闻报道,都有人出版,有人阅读。麦克兰妮说:“……中国对我触动最大的是它彻底改变了我对人生的看法。……我见到了一个民族,……在改变政治、经济和物质生活本质的同时,他们让人性中光明的一面始终处于支配地位。当然,在一个拥有8亿人口的国家,不可能就没有人表现得自私、残忍、邪恶、贪婪,但是,绝大多数中国人都充满集体荣誉感,彼此友爱、团结互助,他们热爱和平,富于人道主义情怀。”^①

此时中国已远不是一个满足某种异国情调想象的美学化的乌托邦,它明确地出现在西方社会政治期待中,甚至成为西方社会需要学习的具有严肃意义的榜样,一个“现实的乌托邦”。美国演艺明星麦克兰妮率领美国妇女代表团访华,行前她说:“我们开始了一次跨越几千英里的旅行,我们将一同经历一个陌生的地方,一个连梦想都不曾梦到的地方。我希望这是最好的一次旅行,一次深入我们内心的旅行。”在中国她们看到了崭新的城市与乡村,感受到新中国人乐观无私的集体主义精神;看到“人们对未来充满信心”,不论妇女儿童,都过着幸福纯朴、无忧无虑、乐观进取的生活,“他们如此幸福。他们拥有的比我们少、获得的却比我们多。他们如此平静、祥和。我希望我能够找到原因。我希望我能够知道他们的秘密”;觉悟到生活是可以改变的,人是可以改造的,有另一种更为积极和谐的人生与社会,“中国使你相信一切都是可能的”。什么是中国启示?最重要的一点就是:“人完全有能力解决问题的能力,建设完善的社会。”^②

红色中国是一个“美好新世界”,它的意义不在自身,而在对西方人的启示。60年代西方几乎每一周都有一本有关“毛泽东中

^① *You Can Get There From Here*, by Shirley Maclaine, W. W. Norton & Company. Inc. New York, 1975, p. 245, 出自该书的引文,恕不另注。

^② 参见 *You Can Get There from Here*, 第20—25章与“后记”。

国”的著作出版。^① 他们赞美毛泽东的中国就像当年赞美孔夫子的中国一样,他们是在自身的关怀视野内,讨论自身的理想,“红色圣地”只是一个象征,而且在不同国家不同文化历史背景下,表现出不同的意义与侧重点。而确定这种象征意义的,往往不是中国的现实,而是西方文化在特定时代背景中共同感受到的某种缺憾与期望。伯纳德·弗洛里克在回顾这一段历史时指出:“……对‘发达’的西方的很多人来说,中国榜样的形象出现,有不同的原因。首先,苏联出兵捷克斯洛伐克……中国是强烈反苏的国家,因此赢得了大家的同情与注意(我们发现自己关于苏联知道得太多,而关于中国又知道得太少)。其次,对我们绝大多数人,中国都具有某种异国情调,中国是神秘的东方最有魅力的地方。我们难道就不能接受这样一种假设,这种独特的文化开辟了一条优越的现代化道路?……再次,对某些西方人来说,今天对新中国的友好与颂扬,多少出于某种负疚与补偿,他们感到在过去的历史中西方亏待和剥削了中国……再次,对于那些关注西方60年代出现的道德危机并探索出路的知识分子,中国形象树立的榜样,成为人类道德救赎的希望之光……最后,对于世界各地的激进主义者,中国代表着人类向往乌托邦的最后努力,它的社会主义建设,比历史上任何乌托邦实践都更具有现实的可能性。”^②

2. 红色朝圣:新天地的旧梦想

保罗·霍兰德在《政治朝圣:西方知识分子前往苏联、中国与古巴的旅行,1928—1978》一书第七章“中国朝圣:新天地的旧梦想”

^① See “Pilgrims to Utopia”, *Man and His Deeds*, by Manes Sperber, translated from the French and the German by Joachim Neugrosche, pp. 1—20, p. 6.

^② Reflections on the Chinese Model of Development, by Bernard Frolic, *Social Forces*, December 1978, p. 386.

题记中,列举了一些有代表性的言论,说明中国是如何被乌托邦化的:

在我看来,中国是一个开明的君主制国家,他们有一个牧师式的君主,赢得了全民全心全意的爱戴。总之,那是一个信仰虔诚、道德高尚的社会。

……这是一个踏着轻快的步伐、带着高度的热情走向未来的民族,这个民族昭示了世界上一种全新的文明。中国已经完成了一次前所未有的跃进,突入历史。

……今日中国的生活无比快乐,……一种全新国家观念实现了人们许多美好的梦想。政府支付人民的教育费用,将军与政治家都是学者与诗人。

人民看上去健康快乐,丰衣足食,对自己是毛主席的新中国的公民感到心满意足……乡村的变化翻天覆地……毛泽东的革命无疑是几个世纪以来中国人民的最大幸事……毛泽东思想……已经开花结果了……^①

但保罗·霍兰德发现了一个奇怪的现象,20世纪中段半个世纪,1928到1978年间,西方主要国家(诸如美、英、法)最活跃的知识分子,在不同时代曾经将苏联、古巴、中国当作政治乌托邦。他感到困惑的是,这些有深厚自由主义素养与理性批判精神的西方知识分子,为什么会狂热地崇拜在革命中变形了的东方暴政,苏联、古巴、中国,这些红色革命国家,究竟有什么制度与文化特质,让他们如此神往。这些国家之所以成为乌托邦,都有一些共同的特征,诸如:地理与文化上相对遥远、未知;发生过革命并在一种半乌托邦化的历史目标下正进行激进的社会变革;尊奉马克思主义

^① *Political Pilgrims: Travels of Western Intellectuals to the Soviet Union, China, and Cuba, 1928—1978*, by Paul Hallander, New York Oxford: Oxford University Press, 1981, p. 278, 四段话的作者分别为 Urie Bronfenbrenner, Marie Antonietta Macciocchi, Simone De Beauvoir, John K. Fairbank.

为意识形态；与西方资本主义文明对立；在历史中受屈辱与压迫，属于第三世界……他们将这些国家，社会主义国家，当作历史进步的楷模，以这些国家为尺度，批判西方社会。他们以朝圣的虔诚前往这些国家，又以先知的热情在西方讴歌这些国家。他们有普罗米修斯式的激情，却没有哲学家应有的明智。保罗·霍兰德精辟地分析了20世纪西方知识分子的政治乌托邦诉求问题。左翼知识分子因为激进对自己的国家批判过厉，又因为无知对那些国家赞美过多。他们将自己当作启蒙精神的继承人，但他们的行为与言论却总是偏激与想象多于理性与审慎。或许只有文学化的乌托邦狂热才是他们从启蒙运动中真正继承的东西。这就令人想起当年托克维尔对法国大革命的反思，法国启蒙哲学家对“孔教理想国”的美化，在多大程度上应该对大革命的暴政负责。

保罗·霍兰德在20世纪这些激进知识分子的红色乌托邦崇拜中，看到所谓启蒙神话的历史延续性以及内在矛盾：“18世纪法国知识分子对俄国与中国强大的集权政治感兴趣，认为这种集权可以贯彻他们意欲的社会变革。正像这些前辈一样，他们20世纪的同道们也在他们同时代的俄国与中国的政体与统治者的集权形式中，发现值得他们敬慕的东西。他们在此表现出的态度，暴露出许多自由知识分子，包括18世纪和20世纪的，实际上骨子里都不喜欢政治多元主义。”最后，保罗·霍兰德还指出，启蒙哲学家和20世纪激进知识分子喜欢专制俄国与中国的一个重要原因是，这些国家的君主往往重用文人！那是从柏拉图的《理想国》开始的一种理想：哲人统治国家，也正是利玛窦们发现，伏尔泰们感动的“孔教理想国”的真正含义。“中国和俄国在对待哲学的态度上尽管有许多不同，但有一点是相同的，而且非常重要，那就是：在这两个大帝国中，文人都居于显赫的地位，处在事务的核心……那里当权者懂得

怎样重用文人，给他们恰当的荣誉。”^①

西方左翼知识分子政治朝圣的最后一波在中国，它在乌托邦化的中国形象传统中，连接起开明君主专制的“孔教理想国”与现代革命的“红色圣地”。

“红色圣地”在西方不同时代不同国家，有不同的意义。50年代末60年代初，主要是物质进步的意义。但这种意义必须在落后停滞的中国历史背景上理解，红色中国的物质成就比起西方，不管怎样，也是寒伧的。所以，“红色圣地”的物质进步的意义主要表现在两个方面：一是进步的可能性，中国是生活在未来的国家；二是主要对第三世界的楷模作用。到60年代末70年代初，“红色圣地”的道德进步意义明显高于物质进步意义。对西方不同国家，英美或法国，红色圣地也有不同的启示。英美知识分子注意的是改革与建设、道德自新的内容，法国左翼激进知识分子则将中国当作“革命的榜样”。中国革命彻底改造了社会与人，毛主席的中国跟康熙皇帝的中国一样，可能是“世界上治理得最好的国家”。

比起美国或英国知识分子，法国知识分子要激进得多，在思想与行动上充满了自由主义的冒险精神，他们是启蒙运动与大革命的正统继承人，也是所谓“世界革命”在思想与行动上的真正先知与先驱。20世纪六七十年代法国激进的左翼知识分子们以《原样》(TEL QUEL)^②杂志为阵地，发表了一系列歌颂中国革命与毛泽东的文章。他们的新中国崇拜主要内容是：一、西方革命接连失

^① 参见 *Political Pilgrims: Travels of Western Intellectuals to the Soviet Union, China, and Cuba 1928—1978*, by Paul Hollander, pp. 3—39, 引文见 pp. 37—38, 语出自 *Men of Ideas*, by Coser, p. 231.

^② 《原样》(TEL QUEL, 又译为《如是》、《泰凯尔》,《原样》取钱林森先生译法)杂志,是法国当代思想界最著名、最前卫的左翼知识分子同仁杂志,创刊于1960年,停刊于1982。它所集结的一批思想家,包括拉康、福柯、罗兰·巴特、德里达、克里斯蒂娃等,被称为“原样派”。刊名取自尼采的诗“我要世界,我要它像原来那样……”。“原样派”多崇拜“革命的中国”,甚至“文化大革命的中国”,《原样》在主编索莱尔斯的主持下,发表了大量有关中国的文章,并于1974年组团来访问中国。

败,中国革命彻底成功。中国代表的东方的革命,是西方资本主义势力镇压不了的,是西方文明与资本主义秩序永远的否定面,他者的旗帜。二、中国革命实现了人人平等的社会,铲除了社会等级造成的剥削与压迫,是西方革命向往已久、又似乎永远没有希望达到的乌托邦。三、苏联革命证明了列宁主义的失败,“五月风暴”原想证明马克思主义关于无产阶级革命最先在发达资本主义国家成功的预言,现在事实似乎令人失望,革命只有在前资本主义的中国才成功。对传统马克思主义的失望使他们认为,“毛主义”才是真正的革命哲学。四、法国知识分子认为,前卫的文学艺术是革命的意识形态,它改造人的思想,准备了革命精神。“毛主义”恰恰表达了他们的想法,将文学艺术当作革命的武器。而且,最有吸引力的还是,毛泽东本人就是一位诗人,诗人治国是西方自从柏拉图时代就有的古老理想。

法国“原样派”左翼激进知识分子推崇中国革命与“毛主义”,将中国当作最终否定西方资本主义的绝对的“他者”。利沙·洛维在《批评领域》中分析:“五月风暴挫败了革命的可能性,正是对这种形势的反思,构成一部分左翼分子,包括知识分子、学生与工人敬仰中华人民共和国的背景。他们将中国的文化大革命树立为法国左翼运动的榜样,将毛泽东思想当作真正的革命理论膜拜。在这种背景下,《原样》杂志将中国形象……塑造为绝对的政治乌托邦,西方马克思主义理论与实践的毛主义他者。”^①“原样派”的核心人物之一、著名的女性主义批评家J.克里斯蒂娃写了一本书《论中国妇女》(*Des Chinoises*),论述中国的意义并不是人们想象的某种异国情调,中国体现着政治革命与前卫艺术的精神。只有那些真正主张革命、具有前卫艺术观念、并且对西方文明有丰富的知识

^① *Critical Terrains: French and British Orientalisms*, by Lisa Lowe, Ithaca and London: Cornell University Press, 1991, pp. 174—175.

与深刻的感受的人,才能够理解中国。^①实际上“原样”圈子的理论家们,既有前卫艺术观念又有对西方文明的理解,唯一欠缺的是“中国知识”。他们中只有克里斯蒂娃获得过中国语言与文学的学士学位,其他人的知识与经验背景基本上与中国没有关系。实际上本来也不需要有什么关系。因为中国或“毛主义”不过是他们表现自己的政治与艺术观念的一面旗帜,就像他们喜欢印在杂志封面上的汉字,这是一种装饰,尽管很少有人知道或想知道那几个汉字的意义。

法国以“原样派”为代表的左翼激进知识分子幻想在文学、思想与政治领域同时发动一场革命,他们相信前卫艺术可以成为政治革命的意识形态,再次幻想将文学转化为意识形态进而完成社会革命,在政治期望与美学期望中全面恢复乌托邦化的中国形象,把“红色圣地”变成革命乌托邦,这些都令人想起他们的启蒙运动前辈们。或许一个民族的性格就是该民族的宿命。1968年“五月风暴”期间,巴黎的游行队伍里,学生、工人与知识分子们,时有挥动着《毛主席语录》的,法国将近五分之一的人口上街游行,全国罢工,内战一触即发,“五月风暴”,差点又酿成一场法国大革命。

“欧洲文化中有一种根深蒂固的心理,就是将异域理想化为人间乐园。”^②从文艺复兴时代传教士在乌托邦传统内表述“孔教理想国”,到20世纪左翼知识分子崇拜“红色中国”,是同一种文化传统。它表现出西方文化特有的开放与包容性、正义与超越、自我怀疑与自我批判的精神,是西方文化创造性的生机所在。尽管“毛主义”的“红色圣地”,在精神内质上已经走到与孔夫子道德的“孔教理想国”完全相反的另一个极端,但是,二者话语模式是一致的,西方想象中国的乌托邦化“他者”的传统从来没有断绝。而且,这个

^① See *Des Chinoises*, by Julia Kristeva, Paris, Des Femmes, 1974, pp. 1-16.

^② *Paradise on Earth: Some Thoughts on European Images of Non-European Man*, by Henri Baudet, trans. by Elizabeth Wentholt, pp. 74-75.

传统内的中国乌托邦不同侧面的含义是相互渗透的，“毛主义”的“红色圣地”中，有“孔教理想国”的道德意味；社会现代性的、激进政治的乌托邦中，也有审美的现代主义的牧歌田园色彩。美国著名记者夏洛特·索斯伯里夫人坐着火车游历中国：“火车穿越那美得难以置信的稻田、农场时，我们看到男人和女人正在辛勤劳作的纯朴而又迷人的画面。没有任何机械化的东西，只有水牛，所有这些都是田园诗般的、古老的，某种意义上又是优雅的、永恒的。”^①有趣的是，在这里，那个属于“过去时”的“孔教理想国”的想象特征，跟属于“未来时”的“红色圣地”混合出现在现实中同一片土地上。

“红色圣地”在西方有多种含义，有人从中看到现代革命，有人从中看到传统道德。他们在社会主义“新人新风尚”中，发现了清教伦理与儒家思想，发现了高贵的纯朴、无私的热情、团结与友爱等等人类最可贵的品性。于是，在共产主义新人新国家的红色外衣下，不仅当年“孔教理想国”的道德理想复活了，可能还带有某种基督教思想。马克斯·韦伯在《新教伦理学与资本主义精神》中论证中国没有发展出资本主义是因为中国传统文化中不具备新教精神，如今，许多西方人，主要在美国，竟发现“红色圣地”体现着美国社会逐渐失落的清教伦理精神！索斯伯里夫人在中国参观了人民公社、工厂、幼儿园、敬老院、学校、医院、街道居委会。一次又一次的参观给她留下的印象，最深刻的还是人的精神，“每个人看起来都忙碌而快乐”。索斯伯里夫人甚至把毛泽东看作耶稣，认为毛泽东的“小红书”中说的和耶稣在《圣经》中说的没什么两样。^②

西方的“新中国迷”远不仅限于法国，其他西方国家的知识分

^① See *China Diary*, by Charlotte. Y. Salisbury, New York; Walker and Company, 1973, May 27-28, p. 5.

^② See *China Diary*, by Charlotte. Y. Salisbury, 1973, May 27-28, May 31-June 4, June 8, pp. 1-7, 18-58, 73-78.

子,也纷纷开始他们的“红色朝圣”。中国的物质进步的意义在西方视野内仍是有限的,不足以支撑起一个完美的中国形象,很快西方人就开始发掘“新中国”的道德内涵。作为启蒙哲学遗产的进步理想,建立在物质繁荣的基础上,但物质繁荣本身,却不能创造人类的幸福。西方人在第三世界背景上理解中国的物质进步,却在第一世界背景上,理解中国的道德启示。毛泽东时代的中国再次成为“世界上治理得最好的国家”,那里尽管并不富足,但是幸福,人民高尚纯朴,社会平等自由,在富于智慧与权威的现代哲人王毛泽东的英明领导下,中国正在通过一系列的革命完成历史与人的进步,首先是政治经济革命,然后是社会文化革命,其中最感人的,或许还是所谓“人的革命”。“正当俄国和美国为把第一个人造卫星送上月球而进行竞争的时候,中国人却要在地球上造就一代新人。”^①

70年代西方乌托邦化的中国形象的意义,从经济发展转向道德政治,各种文本反复宣传所谓毛泽东思想教育出来的社会主义新人的美德,乐观向上、积极进取的集体主义精神,团结友爱,诸如此类等等。“孔教理想国”变成了“红色圣地”,一个由智慧仁慈的新哲人王统治的道德理想国。“在毛的领导下,中国革命不仅取得了工业进步,……而且,还是一次目标高远的道德远征,革命改造了中国人的性格,使他们具有了自我牺牲、服务他人的精神。”美国最有权威的汉学家费正清是在谈到中国的道德革命时说这番话的。他认为中国的道德与政治紧密相联。中国社会制度不是以法律为核心,而是以道德为核心,人们不是遵循某种既定的法律,而是遵从某一位体现着道德理想的领袖。中国革命最有建设性也最富启示的,是这场革命创造的新秩序中体现出来的道德精神,诸如集体主义、大公无私、献身精神、勇敢、廉洁、勤俭等美德。这些美

^① 转引自王正和编著:《二十世纪来华外国人对华印象:不可思议的中国人》,第459页。话出自埃米莉·哈恩。

德也是西方所缺乏的。^①

在这个“红色圣地”中，道德与政治几乎是同一的。这是西方对中国社会的传统理解。这个“体现出共产主义美德”的“红色圣地”，最令人感动的是人人平等。西方旅行者在20世纪六七十年代的中国，“发现”了两个世纪以前卢梭的思想。社会主义中国人人平等，旅行者报道，革命通过两种方式消灭了人类社会普遍存在的不平等，一是通过宣传教育，改变了强调竞争、个人主义与追求物质利益的价值和态度，树立集体至上、他人至上、团结友爱、互助合作、勤俭节约等社会主义道德，并将这种道德观贯彻到生活与工作中。二是通过对工作条件与制度的改变，改变社会的不平等状况。社会不平等往往取决于工作与报酬的不平等，中国从根本上改变了这一切。男女同工同酬，而且，不同职业不同工种也同酬，清洁工人与大学教授的收入是一样的。知识分子与知识青年上山下乡了，贫下中农走上大学讲台，科学成为大众的、全民的精神财富，而体力劳动成为所有人的义务。最后，文化大革命的急风骤雨彻底消灭了官僚体制。在旅行者的眼里，中国革命的试验终于为人类创造了一个人人平等的社会的典范。随同尼克松访华的《纽约时报》记者约瑟夫·克拉夫特继续在中国采访，他发现中国的改变是巨大的：“……过去以饥荒著名的国家，现在盈市可见鱼肉、大米、水果与蔬菜。过去贫富之间的悬殊差距，现在也被新的工资制度弥合了，老板最高的工资也不超过工人最低工资的两倍。富人出门坐轿、居住豪宅、穿着绸缎，已是25年前的事，现在所有的人都骑自行车、住公有房、穿毛式服装。过去乞丐满街走，现在人人安居乐业——年老的妇女也担当起清扫过去肮脏的街道的工作。诸如吸毒卖淫之类社会罪恶，已经彻底根除。”“……如果说法国革命反对的是波旁王朝，俄国革命反对的是沙皇，毛泽东的革命则

^① See John K. Fairbank: "The New China Tourism of the 1970s", in *China Perceived*, New York, 1974, pp. 36-41.

是要推翻孔夫子。尤其重要的是，毛主义向中国传统的畏权、畏学、畏富、畏老的官本位伦理提出哲学性的挑战。毛泽东教导的是一种平均主义理论，主张为整个社会谋福利。在他的著作中，贫者尊，富者卑，农村高于城市，无知百姓高于知识分子，集体利益高于家庭或个人利益，被统治者高于统治者……”“毛主义”恰恰要改变5000年中国文化传统，建设一种新的文化，培育出完美的“毛主义新人”(The New Maoist Man)^①

20世纪西方左翼文化将红色中国美化为“红色圣地”，其意义背景却可以追溯到从文艺复兴到启蒙运动时代西方流行的“孔教理想国”形象。那个时代的中国形象的道德政治意义也大于经济或物质文明方面的意义。沃尔夫与伏尔泰对中国的想象与利用的方式，与20世纪60—70年代西方左翼知识分子以至于大众对红色中国的想象与利用的方式和内容基本一致。这是西方乌托邦化中国形象的同一传统中的想象，在西方文化中也有着同一种命运。两个世纪之前有人发现，西方推崇的中国是孔夫子的中国或者说是孔夫子道德理想的国家，而不是现实的中国；两个世纪之后，又有人发现，西方推崇的中国，是毛泽东的中国，或者说是毛泽东道德理想的国家，依旧不是现实的国家。西方旅行者们带着自己的理想以及对中国的理想来到中国，在中国所见所闻，也多是理想期望中的东西。他们看到了主义看不到现实；看到了集体看不到集体的专制；看到了人人平等，看不到人人平等地贫困；看到了文化大革命狂热的理想，看不到这场大革命中理想陷入疯狂所造成的巨大破坏。

20世纪西方左翼知识分子构筑的“红色圣地”，从50年代到

^① 参见 *The Chinese Difference*, by Joseph Kraft, New York: Saturday Review Press, 1972, pp. 77-113, III, New Maoist Man. 该书很薄，只有113页，但很有代表性，从书中的章节标题就可以看出来。第一章名为“改变世界的一周”(The Week That Changed the World)，写尼克松访华；第二章为“中国的奇迹”(The Chinese Miracle)，第三章为“毛主义新人”(The New Maoist Man)。引文见该书第79、96页。

70年代,昙花一现。在西方视野内,当中国是一个遥远的、神秘的、封闭的帝国时,中国形象是有吸引力的,这种吸引力可能来自一种莫名的恐惧,也可能来自一种强烈的向往,或者可能同时具有两种因素。少数人前往中国“探险”,发现他们期望中要发现的东西,印证他们的理想或幻想。大多数读者在他们的游记或新闻报道中分享他们的“历险”,使关于那个遥远帝国的想象扩大流传。去中国的人越来越多,在中国逗留的时间也越来越长,于是,发现的问题也越来越复杂。文化大革命后期“原样派”作家再度访华,普遍经历了一个内心幻灭的历程。他们在现实的土地上,发现了“没有孔夫子的中国”、“没有乌托邦的中国”;他们在中国人那种陌生、奇怪的目光中,发现自身想象的空洞与可笑。^①那个乌托邦化的美好新世界,是否经得起一去再去,一看再看呢?^②有人开始怀疑,一个阳光灿烂的乌托邦,难道就没有阴影?一个看上去很美的国度,难道就没有精心掩盖了的罪恶?西蒙·莱斯在《中国阴影》中说:“西方理论家用毛泽东思想解释今日中国,正如18世纪哲学家用孔夫子来解释中国:这是一个谜,一组抽象概念,一个乌托邦。他们可以不假思索地抨击西方的种种弊端,工业文明乌烟瘴气,城市破落腐朽,道路上塞满了汽车,真是莫名其妙,诸如此类等等。于是他们急不可耐地庆祝中华人民共和国的诞生,那儿没有污染,没有犯罪,交通畅行。这样做还不如称颂一位截肢者,说他的脚永

① 1974年“原样派”五位作家的中国之旅是幻灭之旅,回国后《原样》发表他们的清算幻想之作,如瓦尔的《没有乌托邦的中国》、索莱尔斯的《没有孔夫子的中国》等。

② 1980年,三位曾经在文化大革命期间两度来到中国参观、工作,并且热情赞美过文化大革命的法国知识分子,联合出版了他们的著作《重返中国》。在这部书里,他们想检讨他们那一代知识分子是如何被“中国幻象”与法国的左翼思潮“蒙蔽”的,揭示文化大革命中的“中国真相”。中国并不像西方想象的那样是一个自由平等的民主社会,多党竞争,工人、农民在矿井田头、广场公园可以广泛地讨论国家大事,他们选举自己的领导人,组织监督自己的政府……实际上这都不是真的。他们的《重返中国》主要根据他们70年代初在中国的经历见闻写成。英译本书名为“*China: A Second Look*”,意为“再看中国”或“反省中国”。

远不脏。”^①《中国阴影》揭露了另一个中国，一个光芒刺眼的毛泽东理想掩盖了的黑暗疯狂的世界。西方想象中最后的“孔教理想国”就要消失了。

1974年，“原样派”五位作家访华归来，他们穿着“毛制服”走下飞机，给人如此怪异而困惑的感觉。今夕何夕，身在何处？二百年前，白晋神父带着《康熙帝传》从中国归来，在不勒斯特港上岸时，也穿着一身满大人的官服。他们都自信从遥远的远方带回乌托邦的消息，也都曾引导了一时的文化时尚，最终也都归于破灭与荒唐。20世纪西方左翼文化思潮中美化的“红色圣地”形象，是西方现代性视野内乌托邦化的中国形象传统的回光返照。

遥远的乌托邦，除了遥远，一无所有。中国乌托邦，不管是启蒙哲学期待的“孔教理想国”、浪漫主义现代主义向往的东方智慧幸福的牧歌田园，还是20世纪左翼知识分子向往的“红色圣地”，都是西方文化内在想象的心灵乐园，它之所以寄寓在中国形象中，是因为中国是个遥远、辽阔、悠古、神秘的“他者”。就像当年谢阁兰所说的，中国是“真实的国土同时也是想象选择的地域”，“我来这里寻求的既不是欧洲，也不是中国，而是中国的幻象”。^② 中华人民共和国成立，毛泽东住进了丰泽园。三个世纪前，康熙皇帝曾在这个园子里举行“演耕”仪式（就是“重农学派”津津乐道的春耕仪式），试种“御稻米”。三个世纪后，美国国务卿基辛格在这里会见毛泽东，感到一种从未有过的“震撼力”，一种散发着巨大的意志、力量、权威的震撼力。^③ 毛泽东是位伟人，法国作家马尔罗刚刚见过毛泽东，他说毛泽东是中国历史上一系列英明君主的继承人。在毛泽东的身后，他看到中国历史上一系列雄才大略的帝王

① *Chinese Shadows*, by Simon Leys, New York: Viking Press, 1976, p. 201.

② 钱林森：《光自东方来——法国作家与中国文化》，第300、305页。

③ *White House Years*, by Henry Kissinger, Little, Brown and Company, Boston, 1979, pp. 1058—1059.

的身影^①。尼克松访华前曾特意向马尔罗了解毛泽东，马尔罗告诉他，“你要对付的是一个巨人，不过是一个面临死亡的巨人……你将会晤的是一个命运奇特的人，他相信他正在演出自己一生的最后一幕。你可能以为他是在对你说话，但实际上他将是对死神说话……总统先生，你是在理性范围内行事的，但毛却不是。他带有一点巫师的味道。他脑子里有个幻象，这个幻象迷住了他。”尼克松说：“许多伟人都有这种神秘的气氛。”^②

西方想象的最后一位哲人王即将离去。

① 参见《马尔罗访华回忆录》，刘述先：《马尔罗与中国》，刘安云译，香港中文大学出版社，1981年，第85—144页。

② 〔美〕理查德·尼克松：《尼克松回忆录》中册，裘克安等译，商务印书馆，1979年，第245—246页。



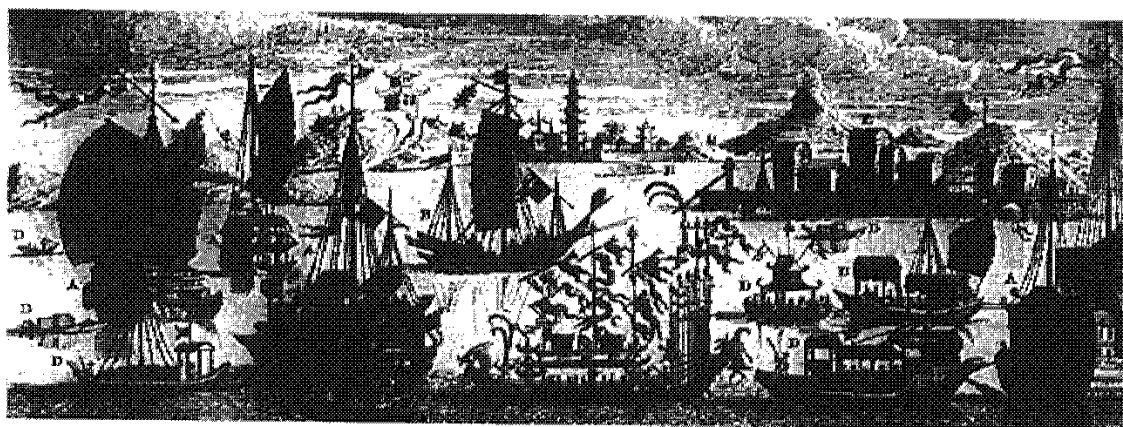
*Orbige van die wt China een Connelorick overgekocht
van alle fchonheit en rofthelckheit*

中国官吏夫妇

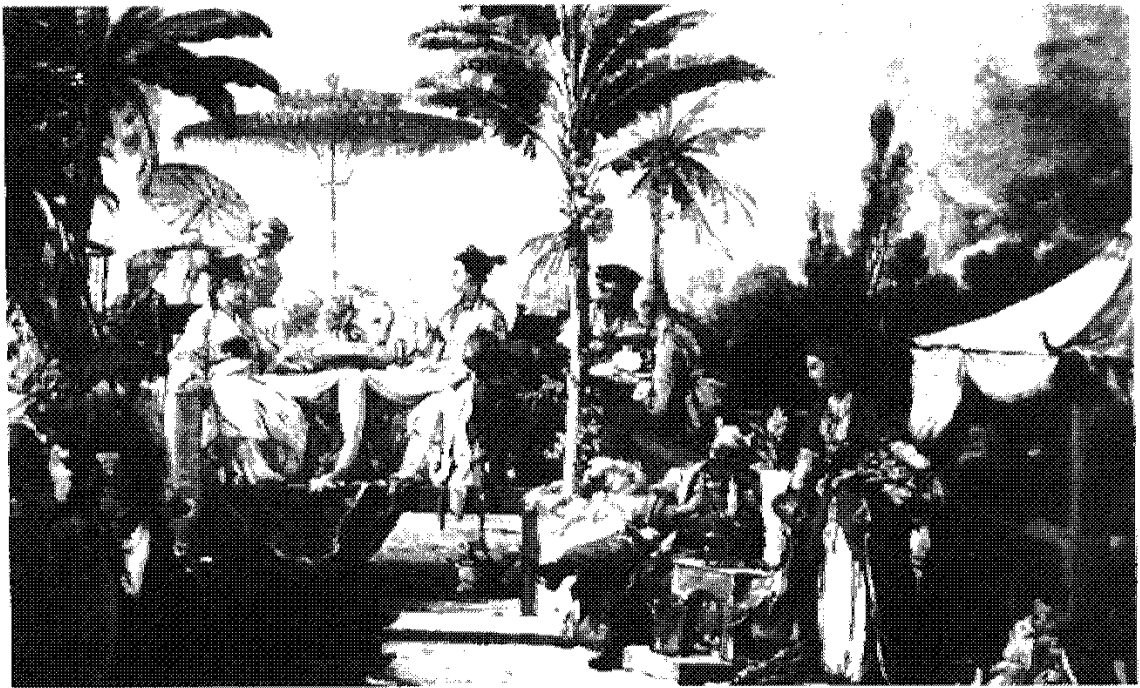


*Habitus e China regis pariter elegantis et
recte omnium affluatissimum*

中国百姓夫妻



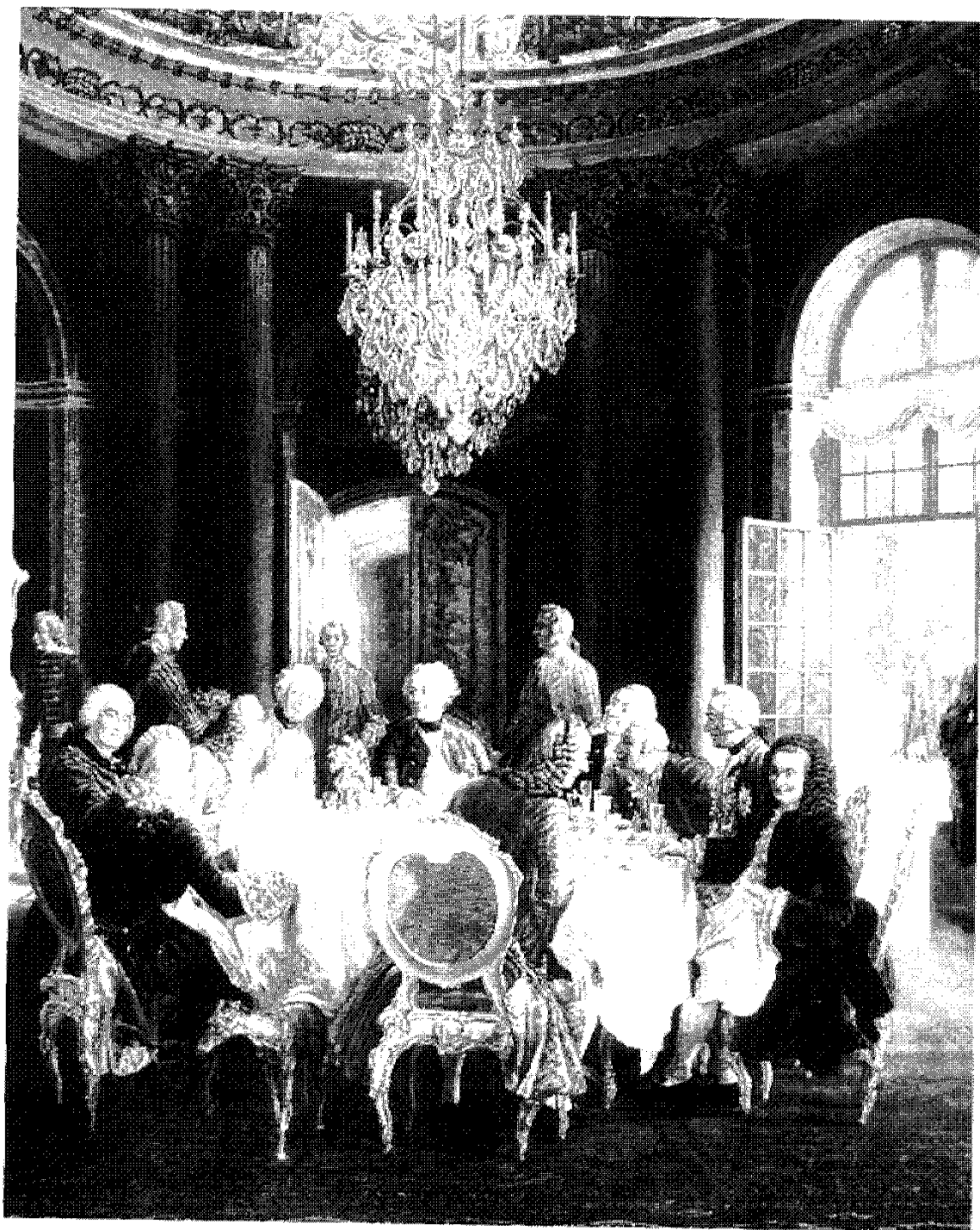
中国的港口与龙舟，《中华帝国通史》插图。



中国皇帝的御宴



中国百姓的田园生活,英国18世纪版画。



在波茨坦的无忧宫,伏尔泰与腓特烈大帝共进午餐。

NINETTE BOOTHROYD
MURIEL DÉTRIE
**LE VOYAGE
EN CHINE**

ANTHOLOGIE DES VOYAGEURS OCCIDENTAUX
DU MOYEN ÂGE
À LA CHUTE DE L'EMPIRE CHINOIS



BOUQUINS

ROBERT LAFONT

18世纪法国出版的《中国游记》封面



法国画家华托画的中国妇女
与儿童。看上去跟欧洲人没什么两样。



中国佬的家乡



《大地》电影剧照



西方镜头下红色中国的幸福家庭

第三编 意识形态或乌托邦： 中国形象的历史脉络与 意义幅度

他乡是一面负向的镜子。旅人认出那微小的部分是属于他的，却发现那庞大的部分是他未曾拥有，也永远不会拥有的。

——卡尔维诺

引 言

283

黄昏的御花园里，马可·波罗正在给忽必烈汗讲述他的旅行见闻。他走过形形色色的城市，有记忆中的城市、欲望中的城市、贸易的城市、符号的城市、隐秘的城市、死亡的城市、天上的城市等等。忽必烈汗感到困惑，在他的地图集上，根本找不到这些城市，难道马可·波罗叙述的，只是他的梦幻，或想象？马可·波罗承认，他讲述的城市，都是他心灵中的幻境，在所有的城市后面，都有他的故乡威尼斯的影子：“城市，就像梦一样：一切可以想象的城市，都可以入梦，但是即使是最臆想不到的梦，也是一个隐藏了欲望，

或者相反地，隐藏了恐惧的谜。”^①

旅行者讲述的异乡，所有的故事不过是一个象征，关于自我的象征。世界是人的观念构筑的，每一个地方，在人的头脑中，都有特定的意义，它们可能是家乡或异乡、亲切的或危险的、令人向往的或令人恐怖的；空间在想象中变成文化符号，每一处有意义的地方，都成为我们存在的环境并构成我们存在的意义。^② 在卡尔维诺那部离奇的小说《看不见的城市》中，马可·波罗告诉大汗，比希巴人传说有两个作为比希巴城自身的投影的城市，一个在天上，一个在地下，在悬在天上那个比希巴的投影之城中，有“最崇高的德行与情感”，而地底下另一个比希巴，则是“一切低劣无用事物的贮藏所”，一个丑陋可怕的地狱。比希巴城只有在这两个地方的投影里，才能确认自身的存在。^③

卡尔维诺的小说中，马可·波罗用手势与语言反复向疲倦的忽必烈大汗讲述他治下无数的城市时，他似乎就在说明这个道理：城市是一个梦，源自人的内心，是塑造与表达欲望、恐惧的地方。在西方人眼里，飘浮在现实与神秘之间的遥远的中国，与其说是一个实在的地方，不如说是一个梦境，它表达的是无意识中的恐怖与欲望。一种文化对另一种文化的知识与想象，经常是该文化自身结构本质的投射与反映。它意味着该文化自身的本质与现实之间出现断裂。于是就以幻想的形式将自身的本质投射到一种未知或一知半解的异域文化中去。这种文化最好是博大的、神秘的，否则也

^① [意]伊塔罗·卡尔维诺：《看不见的城市》，王志弘译，台湾时报出版公司，1993年，第60页。

^② 参见人文地理学有关理论，又 C. G. Jung: *Mind and Earth, Collected Works*, Vol. 10 (London: 1974); G. Bachelard: *The Poetics of Space* (Boston: Beacon Press, 1969); Yi-Fu Tuan: *Topophilia*, (New York, Oxford University Press, 1972.); E. Relph: *Place and Placelessness*, (London: Pion, 1976).

^③ 参见 [意]伊塔罗·卡尔维诺：《看不见的城市》，王志弘译，第140—142页：“城市与天空之二”。

可能没有想象的余地。所谓异域的形象,实际上就是自身内在本质的象征。

卡尔维诺的小说试图说明一个古老的,令人失望也令人清醒的道理:“可能比外在的现实更重要的是我们主观投射的幻影;我们表现这些幻象,通过这些幻象感知现实并感知幻象自身。我们就是我们的幻象;世界也是我们的幻象。这个封闭的系统既令人欣慰,又令人绝望。”^①在西方文化的中国形象中,中国并不是一个实在的国家,而是一个隐藏了西方人欲望与恐怖的梦乡,是西方“自身的投影”。美好的中国形象中寄寓着他们理想的“最崇高的德行与情感”,而邪恶的中国形象中,则堆积“一切低劣无用的事物”。

以1250年前后为起点,西方历史上首先出现的是一系列乌托邦化的中国形象。大汗的大陆、大中华帝国、孔夫子的中国,三种形象类型在不同层面上,从物质到制度到观念,不断美化中国,使中国成为西方现代性社会期望中的理想国。这种趋势最后酝酿成17—18世纪欧洲的一段“中国潮”。西方社会出现一种泛中国崇拜的思潮,不仅启蒙思想中推崇的孔夫子哲学,还有社会文化生活中的“中国货”与“中国风格”,都成为时尚。茶叶、瓷器、漆器、壁纸、屏风、绸幔之类的器物,在西方文化中赋予中国形象一种精雅绚丽的色彩。启蒙时代西方家庭生活与社交活动,室内陈设与人化自然的风景,都表现出某种中国风格的影响。中国园林风格在英国,意味着一种审美趣味的革命,它打破古典主义对称和谐的美学理想,倡导一种变幻错综的美。这种审美理想不仅表现出洛可可艺术的趣味,而且预示着浪漫主义艺术思潮的出现。中国器皿与织物上的装饰风格影响了西方的工艺设计,中国绘画尽管在西方人看来有些奇怪甚至拙劣,但启发了华托、布歇等人的新画风。

^① Italo Calvino: *Metamorphoses of Fantasy*, by Albert H. Carter, III U-M-I Research Press, Ann Arbor, 1987, pp. 121—122.

《赵氏孤儿》在英法的轰动,真正的原因或许不是戏剧艺术自身,而是异国情调与戏剧中讨论的中国道德。启蒙时代的法国人比英国人更激进,也更玄妙。他们热衷于中国的宗教、道德哲学与政治问题。法国外方传教团的耶稣会士们不仅试图证明中国古代曾是基督教的乐园,还试图证明现代中国的贤明政治。他们的索隐派研究与其说是神学不如说是神话,但他们塑造的中国道德哲学与哲人王的形象,却为启蒙哲学家提供了打击教会的武器。哲学家想将欧洲的君主教育成哲人王,哲学家自然就成了王者师,国家政治便成了哲学家的理想国实现的工具。

然而,这种持续美化的趋势,大约在 1750 年前后达到顶峰,并开始衰落与转折。1750 年前后伏尔泰写作《风俗论》,称赞中国历史悠久、政教清明的时候,孟德斯鸠的《论法的精神》正风靡欧洲。在《论法的精神》中,开明君主与哲学家们统治的中华帝国,被证明是棍棒统治的专制帝国。如果说 1750 年前后西方的中国形象出现转折,明暗优劣并存:矛盾的态度可以出现在一位作者身上,如狄德罗既称赞中国人智慧高贵,又贬斥中国人邪恶堕落;也可以出现在同时代的不同作者身上,如伏尔泰与孟德斯鸠;还可以出现在同一时期欧洲不同的国家,如英国更倾向于丑化中国,而法国则倾向于美化中国。那么,到 1750 年之后,西方的中国形象,却明显被丑化了。虽然其中也有些不愿随波逐流的人与意见,但绝大多数西方人,从英国、法国、德国到俄罗斯、美国,从传教士、哲学家到一般商人、水手、士兵,对中国的印象都很恶劣。让研究者吃惊的是,不出一个世纪,“西方关于中国文化的各个方面的印象都发生了激进的彻底的改变”。西方丑化中国的形象类型从此开始,而且逐渐加强,一直到 21 世纪初,这一趋势或主流,都没有彻底的改变。西方文化在 500 年美化中国形象之后,已经有 250 年的丑化历史,这个长长的下落线,或许仍将继续延伸。

中国形象表现西方的异己世界,帮助西方人确定自己存在的位置与意义。西方曾在文艺复兴与启蒙运动时代开放的现代性叙

事中赞美中国,又在殖民主义与帝国主义自足的现代性叙事中批判中国。后启蒙运动时代西方的中国形象逐步被丑化,出现了完全相反的中国形象类型:停滞的中华帝国、专制的中华帝国、野蛮的中华帝国。三种形象类型,经过孔多塞、赫尔德、马夏尔尼等著名思想家政治家的叙述,到黑格尔的历史哲学中被充分“哲理化”并获得完备的解释,从而作为标准话语定型。它既表现为一种具有教条与规训意义的知识,又表现为具有现实效力的权力。东方专制的暴政、永远停滞的民族、野蛮愚昧的文明,自身是没有意义的,它只能成为西方现代性自我确认的一面镜子;自身也不能拯救自身,只有接受西方民族的冲击。被否定的中国形象,进可以为西方殖民扩张提供正义的理由,退可以让西方文明认同自身,引以为戒。西方的中国形象是西方现代历史中生成的有关现代性“他者”的一整套规训知识、发挥权力的表述系统,其中语言与行为,观念与实践是不可分的。黑暗的中华帝国形象将中国确定在对立面的、被否定的、低劣的位置上,就为帝国主义的扩张侵略提供了必要的意识形态。

中华帝国是自由秩序的“他者”——专制的帝国;中华帝国是进步秩序的“他者”——停滞的帝国;中华帝国是文明秩序的“他者”——野蛮或半野蛮的帝国。在西方现代性“宏大叙事”中,三种形象类型作为现代性主导价值——自由、进步与文明的被否定的他者,既能为西方现代性自我认同提供想象的基础,又能为西方殖民扩张提供有效的意识形态。西方现代性文化构筑中国形象,重要的是确立中国形象在西方世界观念秩序中的位置,以及中国形象与西方文化在西方自我认同过程中形成的差异对立、优劣等级的关系。中华帝国在精神上是愚昧的、道德上是堕落的、政治上是专制的、历史上是停滞的,与西方的现代性价值,诸如理性、素朴、自由、进步等完全相反。在这种意义上,中国形象的功能不是某种程度上反映或认识中国的现实,而是作为“他者”帮助西方现代文化完成自我认同,并确认西方中心的地缘文明秩序。

西方的中国形象在七个多世纪的历史中形成了一个完整的、具有一定连续性与关联性的象征系统。这一象征系统主要由六种形象类型构成,分为前启蒙运动时代三种类型“大汗的大陆”、“大中华帝国”、“孔夫子的中国”与后启蒙运动时代的三种类型“停滞的帝国”、“专制的帝国”、“野蛮的帝国”。前三种类型相互递接,其中有断裂与转型,但更多表现出一种美化的、乌托邦化的一致性与连续性;后三种形象类型相关平行,不仅素材是相互渗透交织,形象特征与观点也相互关联,而且表现出越来越多的丑化的、意识形态化的随意性与概括性。在前后各三种形象类型中,包含着明显的、两种截然相反的意义原型:一种是美化中国的形象原型,它将中国理想化为幸福与智慧的乐园,成为超越、批判、颠覆不同时代西方社会意识形态的乌托邦;另一种是丑化中国的形象原型,它以排斥、贬低、仇视的态度构筑低劣、被动、堕落、邪恶的中国形象,成为西方现代意识形态的一种“精心谋划”的“他者”。

乌托邦化与意识形态化的中国原型,可能构成不同时代完全不同的中国形象类型,也可能出现在同一时代不同的文化期望中;可能在西方的中国形象史上出现一次根本的转型,也可能在特定历史条件下不断重复这种转型。乌托邦化的中国原型塑造了前启蒙运动时代的三种中国形象类型,意识形态化的中国原型构筑后启蒙运动时代的三种中国形象类型,但值得注意的是,乌托邦化的中国形象在启蒙运动高潮时代终结,仅限于社会现代性期望中的政教理想国意义,在后启蒙运动时代,乌托邦化的中国形象转入审美现代性期望中。在西方社会现代性视野否定、排斥、仇视停滞、专制、野蛮的中华帝国的同时,浪漫主义、唯美主义与颓废主义思潮却推崇所谓的“中国情调”,西方现代主义将“中国情调”当作一种美学乌托邦,不仅与意识形态化的、丑化的中国形象对立,也与西方现代性主流意识形态对立。

我们研究西方的中国形象,关注的是整体的意义模式与历史脉络。启蒙运动前后各三种形象类型,乌托邦化与意识形态化两

种意义原型,为诠释西方的中国形象提供了基本的意义模式。而以 1250 年前后为西方的中国形象的起点,以 1750 年前后为一个根本性的转折点或分界点,将西方的中国形象史分为两段:1250—1750 和 1750 之后,清理出西方的中国形象史的基本脉络。

以 1750 年前后为转折点或分界点,其形象史的意义套用艾田蒲《中国之欧洲》下卷的标题,就是“从爱慕中国到仇视中国”(De la sinophilie a la sinaphobie)。观念史的转折,并不是一朝一夕完成的。我们找到一些标志性的文本或标志性的事件,确定某个标志性的年代,不过是为了表述与研究的方便。只有确立一个诠释框架或模式,才能从纷纭的素材中叙述出“历史”。将 1750 年前后作为西方的中国形象的分界点,研究者或多或少都注意到了,可以参见艾田蒲的《中国之欧洲》,还可见伊萨克斯的《美国的中国形象》、斯蒂汶·莫舍尔的《被误解的中国:美国的幻觉与中国的现实》与科林·麦克拉斯的《西方的中国形象》,这些著作对中国形象史的分期与对 18、19 世纪间中国形象的转型的分析。^① 但真正的问题不是某种显而易见的历史分期,而是这种分期在观念史中究竟意味着什么。

如果 1750 年前后是一个根本性转折点或分界点,那么,对于

^① 1750 年前后作为西方的中国形象的分界点,研究者或多或少都注意到了,可以参见艾田蒲的《中国之欧洲》下卷,〔法〕艾田蒲著,许钧、钱林森译,第 22 章:“仰慕中国者与排斥中国者”;还可见伊萨克斯《美国的中国形象》一书中对中国形象史的分期,将 18 世纪的“崇敬时期”与 19 世纪的“蔑视时期”对立起来。见〔美〕哈罗德·伊萨克斯:《美国的中国形象》,于殿利、陆日宇译,时事出版社,1999 年,第 86 页;斯蒂汶·莫舍尔的《被误解的中国:美国的幻觉与中国的现实》,继承了伊萨克斯的分期,见 *China Misperceived: American Illusions and Chinese Reality*, by Steven W. Mosher, A New Republic Book, 1990,第 1—34 页:“Prologue”与“Introduction”;科林·麦克拉斯的《西方的中国形象》指出 18 世纪西方肯定性的中国形象向 19 世纪否定性的中国形象转化,关键性的事件是 1750 年前后的安森的《环球旅行记》出版与耶稣会解散。See *Western Images of China*, Revised Edition, by Colin Mackerras, Oxford University Press, 1999, p. 39.

西方的中国形象史,它究竟意味着什么?首先,这个转折点或分界点出现,并不是偶然的。我们在严肃或轻狂的中国形象史与严酷并沉重的西方向东方的扩张史之间,发现某种隐秘的“同构点”。那就是,1750年前后也是西方扩张史上的一个根本性的转折点或分界点。1750年前后,西方的中国形象史的分界点与西方的东方扩张史的分界点同时出现,并不是偶合。在西方的中国形象叙事与西方的东方扩张事业之间,在西方的中国形象与西方的东方神话或东方主义思潮之间,在西方的中国形象与西方现代性精神结构的历史形成过程之间,都有某种内在的、紧密的联系。1750年前后几乎是西方的中国形象上的一个众所周知的分界点。我们的问题不是这个分界点呈现在那里,而是这个分界点为什么呈现在那里,是什么经济政治力量、社会思潮或文化语境,决定了西方的中国形象的转型?这次转型对中国形象的话语谱系的影响是什么?对西方的中国形象的意义与功能有什么影响?

西方的中国形象的真正意义,不是认识或再现中国的现实,而是构筑一种西方文化必要的、关于中国的形象,其中包含着对地理现实的中国的某种认识,也包含着对中西关系的焦虑与期望,当然更多的是对西方文化自我认同的隐喻性表达,它将概念、思想、神话或幻象融合在一起,构成西方文化自身投射的“他者”空间。西方的中国形象在两个极端间摇摆,最终不是因为中国的变化,而是西方文化本身的变化;不是西方的认识能力问题,而是西方的表述差异问题。1750年前后,西方现代精神结构基本形成,西方文化在中世纪晚期神学世界观瓦解之后,经过漫长的、几个世纪的观念整合,终于构建起启蒙核心的现代性观念,以理性主体为原则,以自由社会、进步历史为维度,西方文化的信念世界重新完满起来。西方现代性精神形成期,他们可能需要表现自身缺憾的异域乌托邦,而西方现代性精神一旦确立,在自身完满的观念世界中中国形象作为“他者”,主要的功能是确认并巩固这一体系,成为现代性主流意识形态的一部分。西方的中国形象决定于西方文化对自我与

“他者”、本土与异域关系的自觉意识,决定于他们如何看待自身所处的文化社会,如何构筑自身的意识形态空间。

西方现代文化中的中国形象,从表现缺憾到表现自满,转折点就在1750年前后。我们研究西方的中国形象,关注的不是中国形象与现实中国的反映或误差关系,而是西方的中国形象本身的内在一致性与偏离、转型的意义。1750年前后西方的中国形象的转型,不仅将西方的中国形象史划分为两段,而且将西方的中国形象的意义划分为两个对立却互补的方面,完成了西方的中国形象作为乌托邦与意识形态的完整的意义域。这个意义域以两种中国形象的原型表现出来,为西方现代文化的自我认同提供想象资源,一直延伸到20世纪,贯穿整个西方的中国形象史。20世纪开始的时候,从传教士、军人、政客的报道到小说诗歌,西方文化表述的中国形象,基本是贫困、肮脏、混乱、残暴、危险的地狱,集中在有关“黄祸”与义和团运动的传说上。另一方面,黑暗的中国形象边缘又可能泛出光亮,出现像《中国佬的来信》那样的作品,将中国描述为智慧、宁静、纯朴的人间乐园。西方知识精英也曾想象中国传统哲学与生活的宁静和平的旨趣能够给陷入贪婪与仇杀中的“没落”的西方某种启示。三四十年代进一步发挥这种“遐想”,中国或者被表述为纯朴、智慧的香格里拉式的传统社会,或者成为在世界反法西斯战争中“崛起的”、一个由英明的领袖和勇敢的人民组成的正义善良的国家。

西方的中国形象作为乌托邦与意识形态的完整的意义域,以两种中国形象的原型表现出来,这两种原型在历史不同时期重复或者稍加变化地重复出现在各类文本中,20世纪西方的中国形象不断交替重复地表现两种原型。40年代后期到50年代,西方的中国形象迅速从光明陷入黑暗。红色中国在西方想象中,几乎成为一个被专制奴役,被饥饿困扰的人间魔窟,它不仅威胁着现实世界,也威胁着人们关于世界与人的善良的观念与信仰。50年代末到70年代初,中国形象在西方“左翼”思潮的影响下,又一变成为

社会革命的乌托邦,而“毛主义”的“红色圣地”形象又在70年代后期消解。西方现代文化中中国形象的真正意义不是指涉地理上一个确定的、现实的国家,而是文化想象中某一个具有特定伦理意义的虚构的空间,一个比西方更好或更坏的地方。1750年前后两种中国形象,作为原型反复出现在20世纪西方的中国想象中。伊萨克斯对美国的“中国形象”做调查时指出:中国具有肯定与否定两种截然相反的形象。“这两种形象时起时落,时而占据、时而退出我们心目中的中心位置。任何一种形象都从未完全取代过另一种形象。它们总是共存于我们的心目中,一经周围环境的启发便会立即显现出来,毫无陈旧之感,它们还随时出现在大量文献的字里行间,每个历史时期均因循环往复的感受而变得充实和独特。”^①

1750年前后西方中国形象的转型,不仅描绘出一种历史脉络,也规划出中国形象的意义幅度。20世纪西方的中国形象在两极间摇摆,浓缩并加剧地表现了西方700年中国形象史上的两种原型,20世纪末西方的“中国威胁论”出现,似乎在重复前一个世纪末的“黄祸”恐慌。西方的中国形象是一种能动主动地选择、表现、结构、生成意义的话语。其象征的随意性并不指涉某种客观的现实,而是在特定文化意识形态语境下创造表现意义。我们分析不同时代西方关于中国形象的变异与极端化表现,并不是希望证明某一个时代西方的某一种中国形象错了而另一种就对了,一种比另一种更客观或更真实,而是试图对其二元对立的两极转换方式进行分析,揭示西方的中国形象的意义结构原则。在本书的理论结构中,本编是一个关节点,它说明乌托邦化与意识形态化的两种中国原型在西方的中国形象史上如何呈现、如何转折、如何反复、如何结构西方的中国形象史的历史脉络与逻辑框架。

^① [美]哈罗德·伊萨克斯:《美国的“中国形象”》,于殿利、陆日宇译,第77—78页。

第一章 “中国潮”：潮起潮落

1. “中国潮”起

“孔夫子的中国”形象出现在启蒙运动中的欧洲，并不是信仰与思想界的一个孤立的现象，它有流行于西方社会文化生活中的一种泛中国崇拜的思潮作背景。这就是所谓的“中国潮”（Chinoiserie）。“中国潮”既指一般意义上西方人对中国事物的热情，又指他们在艺术与生活中对所谓“中国风格”的模仿。这种热潮开始于1650年前后，结束于1750年前后。孔夫子的道德哲学、中华帝国的悠久历史、汉语的普世意义，中国的瓷器、丝织品、茶叶、漆器，中国工艺的装饰风格、园林艺术、中国的诗与哲学、戏剧与绘画，一时都进入西方人的生活，成为他们谈论的话题、模仿的对象与创造的灵感。^①

“中国潮”表现在当时社会生活的各个层面，从器物到制度到思想，从茶叶、瓷器、丝织品到哲人王理想、开明君主专制，从高深玄妙的孔夫子哲学到轻松愉快的洛可可艺术与上流社会的时尚娱乐。传教士们从中国回来，便成了社会名流，闵明我神父回到欧洲，在里斯本上岸时，身穿一件中国式的印花长袍，好不惹眼。柏

^① 这方面的研究著作颇多，著名的有：*Chinoiserie: The Vision Of Cathay*, by Hugh Honour, London, J. Murray, 1961; *China and Europe: Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century*, by Adolf Reichwein, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd. 1925; *A Cycle of Cathay: the Chinese Vogue in England in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, by W. Appleton, New York, Columbia University Press.

应理神父穿着“中国袍”还带着一位中国人(沈福宗),周游于伦敦显要之间,与大人先生贵妇小姐们谈论孔夫子的哲学,让沈福宗表演说中国话、喝茶、用筷子吃饭。传教士的中国书简,也成了欧洲的畅销书,连一流的文化名人也竞相模仿,孟德斯鸠的《波斯人信札》、阿尔央斯侯爵的《中国人信札》、伏尔泰的《中国人、印度人及鞑靼人的信札》(这部托名本笃会修士的书信集一度被误认为是腓特烈大帝的作品,实出伏尔泰之手)、哥尔德斯密的《世界公民》都是大家手笔,更不必说还有一些声噪一时的二流作品:《欧洲的中国间谍》、《北京皇帝派驻欧洲密使的报告》、《奉命周游世界的中国人》,连腓特烈大帝也凑热闹写了一部《中国皇帝使臣菲希胡发自欧洲的报道》。18世纪欧洲文体中的“信札潮”也是中国潮的一部分。当哲学家们用中国形象攻击国王与教会的时候,从王公贵族到平民百姓,正热热闹闹地用中国形象改造他们的生活。伏尔泰说,他那个时代一位巴黎人对中国的了解远胜于他们对外省的了解。连美洲殖民地的富兰克林在他主办的《宾夕法尼亚报》上,也发表了一组题为《孔夫子的道德箴言》的文章,还写过一篇《中国书简》,虚拟的寄信人是一位与中国农夫家庭生活在一起的美洲水手。^①格雷姆说:“在我们这个时代,中华帝国获得人们特殊的注意与研究。首先是传教士从那个遥远的国度写回丰富多彩的报道,令人心神向往,这样就形成了一种大众观念。中国太遥远了,没有人去过也没有人能对他们的报道提出异议。然后是哲学家们运用这些报道,从中提取各种有用的资料,批判自身社会的弊端。因此,中国一时成为智慧之乡,美德与健康的信仰之乡,中国的政府是世界上最优秀的政府,历史最为悠久,品德最为清廉,中国的

^① See Confucius and Chinese Religion, *The Dragon and the Eagle: the Presence of China in the American Enlightenment*, by A. Owen Aldridge, Detroit: Wayne State University Press, 1993, pp. 23-46.

法律、礼俗、艺术、技艺都可以成为全世界的榜样。”^①

“中国潮”也表现在社会生活中。时髦女性们喝一杯茶，可以治无所事事导致的偏头痛，家中摆上一个中国式的漆柜，几个瓷花瓶，最能展示自己的富有与品位。瓷器轻薄淡雅，丝绸华贵飘逸，茶叶苦涩里透着清香，它们不仅丰富了西方人的生活物资，还改变或引导了西方人的生活风格。在17—18世纪之交出现的洛可可艺术风格中，也可以找到中国工艺的影响。正如利奇温在《十八世纪中国与欧洲文化的接触》一书中指出的，中国淡雅轻盈的瓷器、色彩鲜亮秀丽的丝绸所表现出来的美，在逐渐精雅化的18世纪欧洲社会面前，展示了一个他们“梦寐以求的幸福生活的前景”。^②人们一般只注意17—18世纪间启蒙运动在思想领域中引起变化与进步，没有注意到这一个大世纪间，欧洲社会生活的现代化，是通过衣食住行的日常生活的趣味与形式的改变完成的。用雅致的瓷器取代粗笨的铁制或铜制器皿，用热饮茶取代凉水或果酒，用丝绸棉布取代粗羊毛衫，用壁纸屏风美化家居，用园林美化环境，所有这些变化都在使生活精雅化，所有这些变化，都发生在这一个大世纪，而所有这些变化中，都有中国的影响。

“中国潮”的出现主要有两方面的历史原因。一是地理大发现造成的欧洲普遍的异域向往已形成时尚，从贸易到思想，从器物到生活方式、趣味，都崇尚异国情调，在西方发现的“世界”中，只有中国文明的精雅与难以企及的神秘吸引力最大。二是从宫廷到社会，17—18世纪的欧洲都在经历一个文明精雅化的过程。中国的工艺与建筑可以满足王公贵族的奢侈，也可以满足中产阶级的虚荣。

成就欧洲的“中国潮”的，除了传教士，更重要的是商人。荷

① *Chinoiserie: The Vision Of Cathay*, by Hugh Honour, p. 22.

② *China and Europe: Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century*, by Adolf Reichwein, pp. 25—26.

兰、英国、法国先后建立了东印度公司，大量的中国货输入欧洲。中国货的精巧、幻美、奇异，吸引着那个时代的西方上流社会。哲学与神学思想是虚无缥缈的，只有少数人关心，绝大多数人感兴趣的，不是传教士们带回的中国经书、浪漫诗人式的异域幻想，而是东印度公司的商船上卸下的茶叶、丝绸、瓷器、漆器，那是实实在在的物资，既涉及生活所赖的对象又涉及生活所从的方式。商人们长途贩运都发了大财，中产阶级的客厅里摆上了中国漆器，用中国的瓷碗与茶招待最尊贵的客人。艺术家们也参与时尚的创造，画中国式屏风、墙纸，设计丝绸织物的中国图案。1637年荷兰东印度公司董事会就发函指示巴达维亚今后只购买带有中国图案的瓷器，因为欧洲人喜欢中国的装饰风格。这一年英国东印度公司派了四艘船由威德尔船长率领前往广州，采购瓷器、丝织品，并试图与中国缔结直接贸易的协约。差不多从1650年开始，遥远的中国开始进入西方人的生活。荷兰、英国东印度公司的船队，开赴远东，主要贸易项目是茶叶、瓷器、纺织品、漆器。第二年船队返回阿姆斯特丹或伦敦，一艘商船就可能装载250000件瓷器、5000件纺织品、600件漆器、6000磅茶叶，利润率在100%以上。茶叶、瓷器已出现在阿姆斯特丹、伦敦、巴黎、柏林的王宫与市场。王宫里开始陈列中国瓷器与漆器，上流社会也开始将茶叶当作包治百病的药喝。^① 荷兰联合省执政弗雷德莱克·亨利的女儿嫁给德国勃兰登堡选帝侯，嫁妆是一大批中国瓷器。英国查理二世与葡萄牙王室联姻，葡萄牙公主不仅带来了瓷器作嫁妆，还带来了茶叶与喝茶的癖好。法国王宫里的贵妇纷纷摇起了中国式的扇子，巴黎街头出现了中国轿子，法国人称之为“Chaise a porter”，意思是“抬椅”，相当于中国人称轿子为“肩舆”。莫里哀的剧作《可笑的女才子》中，还提到这种封闭的中国式大轿。

^① 有关茶叶进入欧洲社会的接受情况，参见周宁：《茶与鸦片：两个帝国命运的改写》，《天涯》2003年第4期。

中国潮表现在“中国货”与“中国风格”两个层次上,是西方资本主义社会崇尚异国情调的物质生活与审美生活趣味的表现^①。法国人喜欢味道浓重的咖啡、色彩浓重的彩瓷,法国丝织品印上“中国制造”几乎可以达到以假乱真的地步;英国人与荷兰人偏好清苦的茶与素雅的青花瓷器,两国的东印度公司大量贩运茶叶与瓷器。德国萨克森选帝侯、波兰国王“强大的奥古斯都”爱好瓷器,曾花10万银币购买东印度公司的中国瓷器,并动了一个团的萨克森龙骑兵去抢普鲁士国王的48个瓷瓶,同时请炼金术士为他“炼瓷”,终于烧出没有光泽的洁白的硬胎瓷器。从此欧洲不仅有东印度公司从中国运来的华瓷,还有了欧洲土产的迈仙(Meissen)瓷器。1714年莱比锡博览会上就展出了这些欧洲瓷器。维也纳画家希罗德还为这些瓷瓶绘制彩画。中国货源源不断地输入荷兰、英国、法国、德国的港口、城市。随着这些充满异国情调的货物出现的,还有一种向往异国情调的时尚。华丝大量进口,仍无法满足时尚的需求,里昂、都尔等城市都出产丝织品,丝绣或印花的图案都是中国风格,丝绸画师手里都有一本《中国图谱》,印花丝袍上可能出现一条张牙舞爪的龙或者绘着怪模怪样的山水花鸟人物。欧洲出产的丝绸不仅绘上中国图案,而且注明“中国制造”(A La China),因为欧洲土产的丝绸不如中国进口的好销。

中国货引发了中国风格。1700年前后的伦敦与巴黎,人们可以在街头不同的商店里挑选广东的丝绸、南京的瓷器、福建的茶,还有中国风格的壁纸,日本漆板。东印度公司的船主们从中国带回色彩清丽的中国墙纸,将它们装裱在家中或办公室。中国式轻

^① “中国风格”是欧洲的一种崇尚异国情调的趣味。1756年,詹姆士·考森在《趣味赋》中写到:“我们早已厌倦了罗马与希腊/争相摹仿聪明的中国人/太冷酷太严谨的欧洲艺术家/怎么比得上中国士大夫趣味优雅……/观音像摆上每一个博古架/椅垫绣满天女散花/瓷像,中国神与慈祥的孔夫子/已经走进英国的万户千家。/我们的农场与公园/开始摹仿玄乎其玄的北京风光;/每一座小山上都建起一座庙,/盘着蛇的柱廊与一排小铃铛;/中国式的船只飘荡在水面,/船尾翘起金边的。”

情明丽的风景,花枝溪水,亭台飞燕,使四壁生春。人们竞相仿效,喜欢把自己的房屋装潢得像画廊一样,壁纸、天花板、屏风,绣帷绘着鲜艳的图画,画中的中国人总是手持鲜花节杖坐在葵树下花团簇拥的高坛上,朦胧飘渺的中国风景像仙境一样。法国、德国、英国的商人从1610年左右就开始仿制中国壁纸,直到一个世纪以后英国的彩印壁纸才站稳市场。法国的丝绸业发达,英国人最讲究壁纸。老式的笨重粗糙的皮革饰物不见了,代之而起的是倩丽明快的中国式壁纸与真正意义上的“天花板”,画师们按中国图谱画上怪模怪样的中国人物与烟雨迷蒙的中国风景。中国风格的漆器也开始走红,法国工匠就大量仿制花鸟图案的漆器家具与日用品。路易十五的情人蓬巴杜夫人最喜欢中国式的花鸟漆器,她在巴黎郊外的贝莱夫宫几乎成为漆器博物馆。

“中国风格”是一个比较容易引起误解的词,一则是在18世纪的西方,它经常泛指东方风格,其中包括中国、日本、暹罗、印度,甚至波斯的工艺风格,由于中国的影响最大,就称为中国风格;二则,中国风格实际上泛指一种异国情调,在某种意义上等同于一种怪诞风格,只要是怪诞的,就可能是中国风格的。体现在丝绸瓷器漆器的工艺设计,房屋建筑与内外装潢,园林艺术上的带有异国情调的、精雕细画、繁复华丽,甚至怪诞离奇的风格,都可能是中国风格。更准确地说,中国风格就是欧洲的异国情调,蓬巴杜夫人就曾明确地表示过,她喜欢的不是中国瓷器,而是带有华托式的中国风格的装饰图案的法国皇家瓷器厂的法国产品。异国情调本质上是一种距离美学。没有比中国更遥远的地方,也就没有比中国更神秘更有吸引力的地方,包括他们的思想观念、人与物产、生活方式。

“中国风格”是欧洲的一种崇尚异国情调的趣味,表现在17—18世纪西方社会物质与精神生活各个方面,其审美意义远大于现实意义。中国风格对欧洲影响最大的是实用美术,镶嵌画、丝绣、印花或手绘绸绢,瓷器漆器,壁纸画与天花板彩绘。18世纪中叶法国的工艺美术学校,中国印版绘图图谱是不可缺少的教材,如

《六百瓶谱》、《中国花卉翎毛图汇》、《中国吉祥花瓶汇品》、《中国图案入门》、《中国式灯罩缝纫法》、《中国装饰新书》等。巴罗克的富丽华贵风格随着太阳王的逝世消失,精巧、繁复、秀美的洛可可式样开始流行,中国瓷器那种诱人的梦幻般的色彩、奇异的花卉草木、飞禽走兽,穿着丝袍的中国官宦,肃穆的僧侣、佛像,悬在半空中顶着华盖的龙座,亭阁式的寺庙……纷纷出现在法国洛可可艺术的代表人物华托、修耶特、布歇、派力门等人的作品中,很难说是中国风格诱发了洛可可艺术,还是中国风格助长了洛可可艺术。总之,在洛可可思潮中,中国风格变得更有吸引力了。有人认为,中国风格是洛可可艺术的一大特色,表现在戏剧、书籍、绘画、雕塑、建筑上的那种华美精巧的装饰风格。轻松优雅、精巧细腻,甚至有些空幻颓废的趣味,是洛可可艺术的美学与文化精神,也是西方的“中国风格”的精神。

“中国风格”在法国开风气之先,重在观念与视觉艺术,在德国重在建筑,在英国重在园林,在意大利,最有特色的则是他们的节日庆典。荷兰早就有了中国式的茶亭。路易十四曾为他的情人修过一座“中国宫”,开风气之先。刚从30年战争中腾出手来的德国贵族,发现唯一使自己高雅的方式就是模仿法国,法国宫廷是欧洲时尚文化的中心,流行“中国风格”。舒恩堡选侯建了一间“中国室”,屋顶是巴洛克式的,墙壁是中国式的漆镶板,雕刻着花卉与果实。另一位热衷于中国潮的德国贵族是巴伐利亚选侯麦克斯·伊曼努尔,让他的建筑师为他在纽芬堡修建一座“塔堡”(Pagodenburg),建筑外观完全是西方古典式的,室内装修却是“中国风格”,除了瓷砖、镶板等建筑装饰材料外,还包括瓷器、绣帷、彩绘屏风、漆木家具之类的摆设。柏林的霍亨伦博物馆藏有一本蒙彼茹宫的器物名册,有关中国的项目林林总总,让人眼花缭乱。英国人喜欢自然生活,威廉·坦普尔爵士称赞中国的贤人政治,在英国没有什么人理会,反倒是他提出的中国园林规则及其不规则不对称之美,却预示了一个世纪里风行英国甚至欧洲大陆的

一种园林风格和一种新的审美趣味。英国皇家营造总监张伯斯曾两度远游中国,最推崇中国园林,他为肯特公爵建造的丘园(Kew Garden),一时成为欧洲“中国园林”的典范。园中有小桥流水、曲径幽草、湖山怪石,尤其著名的是一座九层宝塔,高160英尺,檐角盘着80条釉彩鲜艳的龙。选帝侯约瑟夫四世与腓特烈大帝都让手下仿造“中英花园”(Le Jardin Anglo-Chinois,法国人对英国人摹仿中式园林的称呼)。最令人惊慕的还是德国加萨尔地区的领主,他请张伯斯为他设计一座“中国村落”。最后是意大利人的中国式庆典。1716年,强大的奥古斯都访问威尼斯,欢迎仪式中为他准备的那条船上,插满了五颜六色的阳伞,船上的乐师、歌唱家与舞蹈家们,都穿着中国服装。意大利将中国风格用在其节日庆典上,节日庆典是其民族传统。中国式的庆典最隆重的是1769年帕尔玛公爵的婚礼。在精彩的哥特式的骑士比武与牧羊人歌唱之后,宾客们自由活动,婚礼举行的广场周围,布置了许多小店铺,门前挂着中国灯笼,青年男女扮作店员,都穿着中国服装,每个柜台前都盘腿坐着装扮成菩萨的小孩,抽着长烟袋或摇着铜铃。

2. “中国潮”落

一个世纪的“中国潮”,是西方美化中国形象的顶点。然而,美好的日子也在高潮到来时结束。标志是1748年出版的孟德斯鸠的《论法的精神》与乔治·安森的《环球旅行记》。《论法的精神》动摇了中国的开明君主制形象,《环球旅行记》否定了中国的自然哲学与道德楷模的形象。这两部书都是当时的畅销书。因为《论法的精神》出版,孟德斯鸠家乡波尔多出产的葡萄酒畅销一时;因为《环球旅行记》,英国海军上将乔治·安森成为家喻户晓的传奇英雄。

18世纪中叶,“中国潮”的退潮开始了。孟德斯鸠要为世界上不同政体建立一些最基本的原则,使“每个国家将在这本书里找到

自己的准则所以建立的理由”。他提出世间只有三种政体：“共和政体、君主政体、专制政体”，而中华帝国不管从哪个方面看，都是专制帝国，没有法律，只有君主的意志；没有自由，只有普遍的奴役。“从各方面看，中国都是一个专制的国家，它的原则是恐怖。”“一个国家只有使用棍棒才能让人民做些事情，还能有什么荣誉可说呢？”中华帝国的专制与奴役，是由亚洲的地理环境决定的，“一种奴隶的思想统治着亚洲；而且从来没有离开过亚洲。在那个地方的一切历史里，是连一段表现自由精神的记录都不可能找到的。那里，除了极端的奴役外，我们将永远看不见任何其他东西”。^①

《论法的精神》1748年在日内瓦出版，风靡欧洲。1750年，卢梭的《论科学与艺术》问世，书中谈到中国时充满嘲讽与轻蔑：“然而我们又何必向远古的时代去寻求真理的证据呢？我们眼前不就有这一真理的充分证据吗？在亚洲就有一个广阔无垠的国家，在那里文章得到荣誉就足以导致国家的最高禄位。如果各种科学可以敦风化俗，如果它们能教导人们为祖国而流血，如果他们能鼓舞人们的勇气；那么中国人民就应该是聪明的、自由的而又不可征服的了。然而，如果没有一种邪恶未曾统治过他们，如果没有一种罪行他们不曾熟悉，而且无论是大臣们的见识，还是法律所号称的睿智，还是那个广大帝国的众多居民，都不能保障他们免于愚昧而又粗野的鞅鞞人的羁轭的话；那么他们的那些文人学士又有什么用处呢？他们所满载的那些荣誉又能得到什么结果呢？结果不是充斥着奴隶和为非作歹的人们吗？”^②当时有人反对卢梭极端化的观点，卢梭在4年以后为《百科全书》写的一篇政治经济学方面的辞条中，也表示过对中国的好评，但到《新爱洛伊丝》，他贬损中国的说法依然如故：“越过大洋之后，我在另一个大陆上看到另一种情

① 见〔法〕孟德斯鸠：《论法的精神》，张雁深译，商务印书馆，1994年，第一卷，第2—8章，第三卷，第17、18章。

② 〔法〕卢梭：《论科学与艺术》，商务印书馆，1963年9月修订再版，第13页。

形。我发现：世界上人数最多和最文化昌明的民族，却被一小撮强盗所统治。我详细地观察了这个著名的民族，我吃惊地发现他们全是奴隶。他们屡遭进攻，屡次被人征服，他们历来是捷足先登的人的猎获物；这种情况，也许还要延续好多个世纪。我认为，他们活该如此，因为他们连哼一声的勇气都没有。他们书卷气十足，生活散漫，表里不一，十分虚伪；他们的话说得很多，但没有实际内容；他们的心眼很多，没有什么天才；他们虚有其表，思想极为贫乏。他们对人有礼貌，也很殷勤；他们处世很圆滑、很奸诈；他们把做人的义务挂在口头上，装出一副很有道德的样子；他们的所谓人情味，只不过是与人打个招呼，行个礼而已。”^①

安森《环球旅行记》与孟德斯鸠《论法的精神》出版在同一年，书中对中国的描述充满恶意。安森的舰队闯入珠江口，在广州湾抛锚。中国人的态度极不友好。官方拒绝他人港。他在中国商人手里购买的舰队供给品，大多是假货。蔬菜像烂草一样，猪羊的肚子里灌满了水，而且缺斤少两。在安森的笔下，中国人欺诈、贫困、堕落、愚昧无知又冥顽不化。《环球旅行记》影响广大，亚当·斯密说安森所讲的中国的贫困让他印象深刻，中国人抢着吃外国船上扔下来的臭肉剩饭、腐烂的猫与狗的尸体。亚当·斯密断言“中国下层人民的贫困程度，远远超过欧洲最贫乏国民的贫困程度。”“中国一向是世界上最富的国家，就是说，土地最肥沃，耕作最精细，人民最多而且最勤勉的国家，然而，许久以来，它似乎就停滞于静止状态了。今日旅行家关于中国耕作、勤劳及人口稠密状况的报告，与五百年前视察该国的马可孛罗的记述比较，几乎没有什么区别……”^②

1750年前后是西方的中国形象史的分水岭。尽管1750年以

① [法]卢梭：《新爱洛伊丝》，李平沅、何三雅译，译林出版社，1993年，第426页。

② [英]亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》(上)，郭大力、王亚南译，商务印书馆，1972年，第65、87—88页。

前,欧洲也有关于中国的负面形象,但毕竟影响不大。笛福在《鲁滨逊漂流记》的续篇《鲁滨逊历险记》中借鲁滨逊之口说中国人贫困、奸诈、怯懦、愚昧而又自以为是,中国的宫殿、城市、港口、贸易、军队、科学,根本无法与欧洲相比。老百姓都是些不知道羞耻的穷光蛋,官员绅士们骑着饿瘪肚子的跛脚马,一副荒唐可怜相。而最令人难以忍受的是,一个如此堕落无知的民族竟然如此自高自大、傲慢无礼。鲁滨逊从南京城来到北方的长城,所到之处所见所闻,都不令人愉快。长城是一项伟大的工程,可它并没有挡住蛮族入侵。中国人以长城为骄傲,可只需两个连的英国工兵,就可以炸飞整个长城。鲁滨逊在关外见到几队鞑靼兵,他唯一感到奇怪的是“中华帝国怎么竟会被这种不值一顾的家伙征服”。鞑靼兵不过是乌合之众,中国人连这些乌合之众都不如,世界上没有这么怯懦的民族。“续篇”完成之后,笛福又出版了一本《鲁滨逊感想录》,书中再次谈到中国,批判中国人愚昧的偶像崇拜:“然而,如果我们说到中国人,被人们誉为天赋伟大的中国人,我们很容易发现他们深陷于偶像崇拜的污泥中无法自拔。他们顶礼膜拜的偶像狰狞可怕,形态怪诞,面无耳目,既不能行走、站立、飞翔,也不能视听、言说。这些丑陋狰狞的偶像的唯一作用,就是将一大堆乌七八糟,可怕而又可恶的观念装到偶像崇拜者愚蠢的脑子里。”^①

实际上欧洲 1750 年以前的中国的反面形象,在很多资料中都可以看到,只是没有成为“主旋律”。欧洲有关中国的信息来源主要有两类,一类是传教士的书信,一类是商人水手的报告。传教士笔下的中国形象大多是肯定的,商人水手的报告则否定的居多。传教士们在中国的经历尽管并不令人愉快,但由于他们自己的世界观与传教需求,他们更愿意渲染中国文明中可能的光明面;而商人水手,他们在中国的遭遇同样不愉快,他们偏听偏信、恶言恶语,

^① 参见〔英〕丹尼尔·笛福:《鲁滨逊历险记》,黄杲炘译,上海译文出版社,1997年,第387—403页。

但经常也实话实说。杜赫德神父的《中华帝国通史》是一部集各种资料于大成的中国百科全书,从中人们不仅可以看到中国的光明面,也可以看到中国的黑暗面,伏尔泰可以从中找到赞美中国的证据,孟德斯鸠也可以找到批判中国的证据,中国皇帝靠棍棒统治国家这一著名论断,实际上是从杜赫德神父的巨著中得来的。《中华帝国通史》也试图纠正一些流行的误解,比如说,“人们通常以为中华民族是最有文化修养、最有学问的民族”,但中国人“文化修养”“不是发明创造、深入穷究的修养”,“他们缺乏深入研究问题的理性和智慧”,没有“思辨科学”,也没有在“需要才华和洞察力的学问上获得成就”。“有两大障碍使他们不能在思辨科学方面取得应有的进展:第一是在帝国内外都没有任何足以激起并保持竞争的东西,第二是那些能在这类科学中出类拔萃的人并无报酬可得。”^①

18世纪中叶西方的中国形象转型,不仅是一个世纪的“中国潮”退潮,也是西方五个世纪持续不断地美化中国形象的大潮退潮。此后有关中国的负面形象逐渐成为主流。孟德斯鸠批判中国的专制政治,尼古拉·布朗杰在《东方专制制度的起源》中进一步论证,所有的专制制度都是罪恶的,中国有世界上最悠久的专制历史,至今在制度与精神上仍处于原始愚昧的状态。^② 孔多塞在《人类精神进步史表纲要》中指出,中华民族是愚昧、平庸、受屈辱、无能力与勇气、充满偏见的民族,如果人们想知道专制政府“可以将摧残人类的机能发展到何种程度,那根本用不着提起那些可怕的迷信,只需要看一看中国就行了……”^③ 法国人从思想上颠覆孔夫子的中国形象,英国人则从趣味上抛弃中国风格,中国园林或建筑

^① *The General History of China*, by J.-B. DU Halde, trans. by John Watts, London, 1736, Vol. III, pp. 264—265.

^② See *Recherches sur L'origine du Despotisme Oriental*, Ouvrage Posthume de Mr Boulanger Monstrum horrendum, informe, ingens. Virgil. au dix huitième siecle, by Nicolas-Antoine Boulanger, “23e. Du despotisme de la Chine”.

^③ 转引自〔法〕艾田蒲:《中国之欧洲》下,许钧、钱林森译,第345页。

风格已成为奢华怪诞、堕落腐化的象征。1762年丘园竣工之日，英国的中国园林热已经达到顶峰，开始走下坡路了。在整个社会文化生活中，中国潮也已开始退潮了。同年出版的哥尔德斯密的《世界公民》，原书名叫“中国书简”，出版商考虑到中国潮退潮的形势，改名为《世界公民》。欧洲大陆的洛可可艺术风潮也过去了，中国装饰与中国园林风格随之被遗弃。歌德生于1749年，在他法兰克福的家里，就有很多中国器物，壁纸、瓷器、漆木家具。这位激进的年轻人并不喜欢那些奇形怪状的装饰品。他反对矫饰怪诞的洛可可风格。1777年歌德写了一出讽刺喜剧《情感的胜利》，嘲讽“中英花园”，表示自己要与矫情的洛可可式中国风格告别。

3. “中国潮”落之后的阴影

马可·波罗时代以来五个世纪西方美化中国形象的时代结束了。长时段的“中国潮”在欧洲退潮，有不同程度、不同阶段、不同国家的表现。所谓不同程度，轻则淡漠与遗忘，重则排斥与厌恶；所谓不同阶段，首先是追慕中国的热潮退去，然后是怨恨轻贱的态度生起；所谓不同国家有不同表现，法国曾经对中国投入了最大的热情，如今主要是淡漠与遗忘，从1750到1830这一段，法国的中国热情消退与遗忘，几乎到了不可思议的地步。德国跟中国很少直接来往，曾经跟随法国时尚追慕中国，一旦发现受骗上当，怨恨最深，反思也最深，从赫尔德到黑格尔，德国思想家这一阶段对中国的思考与批判，最彻底最深刻也影响最为广泛。英国与中国的关系，在现实中最密切，在观念中最疏远。即使在“中国潮”流行大陆，英国东印度公司的船每年往来于广州与伦敦之间，英国社会对中国的态度，相对而言也显得不冷不热，反倒是负面言论多出自英国，从笛福到安森一直到马戛尔尼使团访华发表大量的中国见闻。

在后启蒙运动时代西方的中国形象转型的过程中，马戛尔尼使团访华，起到了关键性的作用。马戛尔尼勋爵在很多方面都是

他那个时代英国绅士中的精英。他博览群书,有丰富的政治外交经验。^① 乔治三世委任他作为“特命全权大使”出使中国,给了他一次难得的机会,去中国“实地”考察。这么多年西方人一直一厢情愿、滔滔不绝地讨论中国,赞美或攻击,但中国却从未露出过真面目或对西方人的热情表示过哪怕一丁点兴趣,赞同或拒绝都没有。现在终于可以去“直面”那个东方帝国。漫长的越洋旅途中,马戛尔尼勋爵埋头阅读各种有关中国的资料,他曾下令旗舰“狮子”号的图书馆购置一个世纪以来欧洲出版的所有有关中国的著作。他熟悉耶稣会、哲学家圈子里那些“中国迷”各种歌颂中国的陈词滥调,也熟悉笛福、安森的诅咒,孟德斯鸠、休谟的论证。他是一位政坛出身的英国绅士,显然不会像伏尔泰之流的法国哲学家那样容易冲动,慷慨激昂却空话连篇。当然更不会像笛福那类商人,只管说的话有趣、痛快、能赚钱,不管有没有根据与道理。他喜欢孟德斯鸠的逻辑的明晰与休谟论断的中肯。他熟悉时下欧洲关于中国的各种流行观点,当然包括有关中华帝国的东方专制主义的论断。但理论终究是理论,现实如果不提出相反的证据,也经常表现得更复杂。

马戛尔尼出使中国,肩负着不同领域的使命,政治上为不列颠王国建立与中华帝国作为平等的主权国家的外交关系,经济上扩大英国与中国的贸易规模并使其合法化,知识上了解中国的自然、器物、制度与人文。这三重使命,在现实中的重要性,依次为政治外交、经济贸易、知识积累,但在冠冕堂皇的外交辞令与差强人意的实际效果方面,次序却完全颠倒过来。行前乔治三世委托的致乾隆皇帝的国书,将此次遣使的目的表述得很清晰也很高尚:首先是发现世界,增进对世界的了解,尤其是对“那些因为君主制定明智法令并以身作则而臻于完善的文明国家”的了解,“中国有备受

^① 有关论述详见〔美〕何伟亚:《怀柔远人:马戛尔尼使华的中英礼仪冲突》,邓常春译,社会科学文献出版社,2002年,第58—87页:“第三章 计划和组织英国使团”。

称赞的制度”，“正是这种制度使中国极度繁荣，赢得周边国家的仰慕”；其次是表明遥远的国家之间互通有无的贸易是非常有意义的，可以增加国家的财富与人民的幸福；最后，不论是增进知识还是增进财富，都需要在两国之间建立密切的制度化的外交关系，这样，“我们两国之间所有的误解都能被避免，所有的不便都能被消除，一种坚实而持久的关系将得以巩固，相互帮忙将会带来互惠互利”。^①

三重使命中最后一重才是关键，可出使的结果恰恰是最后最重要的一重没有完成。乾隆皇帝以天朝的傲慢拒绝了乔治三世提出的主权国家之间平等的外交关系与自由贸易关系，马戛尔尼使团在政治经济方面无功而返。出使的最大收获，可能反倒是在“知识”方面，使团归来后许多成员都发表了出使观感，在英国乃至欧洲引起舆论热潮，确实“增进”并“改变”了西方对中国的印象。P. J. 马夏尔指出，马戛尔尼使团访华，“最终完成了半个世纪以来西方的中国形象的转变，坦率地说，西方最终从 17—18 世纪仰慕中国转向鄙视中国，似乎过去一直为那些别有用心的传教士制造的中国幻想所蒙蔽，现在终于认清了事实中的中国，一个邪恶堕落的中国。”^②

马戛尔尼出使前西方的“中国潮”已经退潮，有关中国的东方专制主义印象也已出现，只是还不那么确定。我们可以从马戛尔尼使团出使的一些细节“事实”上猜测当时人们的心理。乔治三世国书中用外交辞令表述的中国印象，诸如“君主制定明智法令并以身作则而臻于完善的文明国家”、“备受称赞的制度”、“中国极度繁荣”之类，完全是重复过去一个世纪间欧洲流行的传教士与哲学家

^① 转引自〔美〕何伟亚：《怀柔远人：马戛尔尼使华的中英礼仪冲突》，邓常春译，第 62—63 页。

^② “Britain and China in the late Eighteenth Century,” by P. J. Marshall, in R. A. Bickers (ed.) *Ritual and Diplomacy: the Macartney Mission to China*, Wellsweep, London, 1993, p. 11.

们对中国的溢美之辞。对这些话,乔治三世与马戛尔尼,未必当真也未必全然不信。否则他们不会赋予这次出使如此隆重的仪式。400多人庞大的使团,琳琅满目的礼品……

马戛尔尼使团出使的文化“意义”中包含着一种文明较量的意味。使团以为乾隆皇帝祝寿的名义出使,备有大量礼品(约600件,在中国看来是贡品),表明当时雄姿英发的英国对那个遥远的天朝帝国多少有点“敬意”与“尊重”。但是,如果我们进一步分析这些精心挑选的礼品的性质,又会发现另一层含义。礼品包括最先进的科学仪器,如天体运行仪、地球仪,最新的工业产品,如望远镜、钟表、布料、瓷器,各种各样的新式武器,如榴弹炮、迫击炮、卡宾枪、步枪、连发手枪、利剑,最后还有一艘装备110门大口径火炮的战舰的模型。另外,礼品中尚有不少艺术作品,主要是绘画。这些精心挑选的礼品有着深厚的用意。天体运行仪、地球仪可以投中国皇帝的欢心,他们知道利玛窦以来两个世纪西方传教士就是靠历法在中国朝廷立足的;望远镜、钟表之类也是投其所好,皇帝与高官们都喜欢这些“奇技淫巧”;至于布料、瓷器,送给一个以丝绸与瓷器闻名世界的帝国,就别有一番用心,表明英国已有能力生产同样精美的产品,完全可以与中国文明平起平坐;最后是先进的武器,其中有炫耀的意味,更有恐吓。马戛尔尼使团访华是东西两大文明一次暗中的较量。佩蕾菲特在《停滞的帝国》中将马戛尔尼使团访华当作历史中一个“错失的机会”。^①

马戛尔尼使团访华,在中西关系史上,并没有改变现实,却在西方的中国形象史上,改变了观念。使团的许多成员,从副使一直到使团的随团科学家、列兵、大使的仆人,回国后都发表了自己的

^① [法]佩蕾菲特:《停滞的帝国——两个世界的撞击》,王国卿等译,北京:三联书店,1993年,第19—20页。

见闻著作。^①其中最著名的除了老斯当东的《英王陛下遣使觐见中国皇帝纪实,主要摘自马戛尔尼勋爵的文件》(*An Authentic Account of an Embassy from the King of Great Britain to the Emperor of China*, 2 Vols, 1797, 中译本《英使晋见乾隆纪实》,叶笃义译,上海书店出版社,1997年)外,还有根据使团士官安德逊的日记整理的《英使访华录》(*A Narrative of the British Embassy to China in the Years 1792, 1793, and 1794*, 中译本《英国人眼中的大清王朝》,费振东译,群言出版社,2002年)和使团总管约翰·巴罗的《中国旅行记》(*Travels in China*, 1804)。

约翰·巴罗的《中国旅行记》影响最大。他的游记不仅文笔优美,而且言辞激烈,符合当时西方社会的潮流。《爱丁堡评论》赞扬这部“理智”、“直率”的著作,使中国这个“半野蛮的”帝国“声誉扫地”。^②该书除了纪行之外,专门讨论了中国的道德宗教、风俗习惯、政治法律、文学艺术,尤其关注中国的政治经济体制。^③在那个天朝帝国中,人民生活“在最为卑鄙的暴政之下,生活在怕挨竹板的恐惧之中”。暴政不仅扭曲了人们的心灵,甚至扭曲了中国人的体型。他们终日弓着腰,驼着背,一副奴颜媚骨,“他们天生就胆小怕事、温顺被动,加上严刑酷法的摧残,就更加冷漠、麻木甚至残忍”。^④中国是东方专制主义暴政的典型,最奇妙的是中国式的东

① 使团留下了大量文字与图画资料。马戛尔尼有公文报告、书信与日记,副使乔治·斯当东和约翰·巴罗,甚至一位仆从和一位列兵,都出版了他们的出使纪实著作,随团的画家托马斯·希基和制图员威廉·亚历山大带回了大量的风物画与素描。连13岁的小斯当东(乔治·斯当东的儿子,随团出使)也在日记中记载了中国观感。详见: *Annotated List of Writings Which Contain First-Hand Material Relating to the Macartney Embassy, An Embassy to China: Lord Macartney's Journal 1793—1794*, edited by J. L. Cranmer Byne, Longman's 1962, pp. 342—352, Appendix D.

② [法]佩雷菲特:《停滞的帝国——两个世界的撞击》,王国卿等译,第565页。

③ 参见 *Travels in China*, by J. Barrow, T. Cadell and W. Davies, London, 1806, 第4—8章。

④ *Ibid.*, p. 160.

方暴政竟建立在某种充满幼稚谎言的伦理道德基础上，孝道是中国统治的核心。孝与其说是一种道德情感，不如说是强制责任，道德说教通过那些卷帙浩繁的“经典”将孝道灌输到小民的头脑中，为暴政提供了“合法性”基础，皇帝管束臣民就像父亲管束儿子一样自然而然并拥有绝对的权威。那是一个充满压迫与虐待的社会：皇帝欺压百姓，父亲压制儿子，男性迫害女性，如裹脚、纳妾等恶习。“中国人一方面讲究严格的道德与礼节，另一方面又处处是腐败邪恶，文人的智慧美德变成了无知与丑恶，他们空谈中国土地肥沃农业发达，但在中国却饥荒遍野；他们吹嘘自己在艺术与科学方面曾经多么先进，但事实上没有外国人指教他们连大炮都打不响，连日食都算不出来。……在世界历史上，他们的确曾是少数几个最先达到文明的国家，但是，由于政体的原因……他们此后一直处于停滞状态：他们两千年前就达到今天这种文明水平，那时候欧洲还荒蛮未开，但此后他们在各个方面停滞不前，甚至还有许多退化。如今，与欧洲相比较，他们的伟大只表现在一些无足轻重的小事上，而在一切伟大的事业中，他们又表现得无足轻重。”^①

只有马戛尔尼勋爵出言非常谨慎，一则是因为这次出使令英国政府感到尴尬，二则是因为马戛尔尼感觉到客观地评说中国，只靠西方的观念与走马观花式的旅行，是不足为证的。在政治经济事务中处理与东方帝国的关系，远比在哲学历史理论中麻烦得多。孔多塞轻易地将中华帝国划归到腐朽衰败的东方专制主义行列，认为专制不仅是东方帝国衰老腐败的结果，更是其没落的原因。专制扼杀了人的自由与创造精神，也就扼杀了科学与艺术的发展，使整个民族都处于野蛮愚昧的状态中。在他的哲学思想中，世界秩序是确定的，中华帝国的专制主义形象也是确定的。但是，对于马戛尔尼勋爵来说，事情要复杂得多，他在1794年1月15日的日

^① See *Travels in China*, by J. Barrow, T. Cadell and W. Davies, pp. 51, 355.

记中说,“没有什么比用欧洲的标准判断中国会犯更大的错误”。^①在他发表的有限的有关中国的文字中,他尽量保持客观。但不管怎样,他还是一再表达了对中国的专制主义的否定性看法。

马戛尔尼注意到东方帝国统治者的政治观念与西方完全不同,几乎是西方人无法理喻也无法想象的。对于“那些东方君主来说,国家政治不是土地与国民的问题,而是个人与家族的问题”。中国尽管曾有过辉煌的文明,如今却已衰退腐败,濒临灭亡了。而且,更重要的是,马戛尔尼观察到,如此腐败的中国,已经经不起变革。在中国,“从奴役到自由、从依附到独立的变革,如果不以牺牲成千上万人的生命为代价,是不可能完成的。因此,中国的变革必须循序渐进地完成。”^②“中华帝国只是一艘破败、疯狂的战船。如果说在过去的150年间依旧能够航行,以一种貌似强大的外表威慑邻国,那是因为侥幸出了几位能干的船长。一旦碰到一个无能之辈掌舵,一切将分崩离析,朝不保夕。即使不会马上沉没,也是像残骸一样随流东西,最终在海岸上撞得粉碎,而且永远不可能在旧船体上修复”。^③

马戛尔尼使团访华,在中国形象的转型上起到了决定性作用,甚至标志着从1750年前后开始的这次转型的完成。马戛尔尼出使中国的三重使命,在外交辞令上,依次顺序是知识积累、经济贸易、政治外交;在实际用意上,依次顺序是政治外交、经济贸易、知识积累;而最终效果却主要表现在知识积累上。西方“从爱慕中国到仇视中国”的转变,其间有自身文化趣味与价值的变化,也有知识上对这种趣味与价值变化的证明与掩盖。马戛尔尼使团的见闻

^① *An Embassy to China: Lord Macartney's Journal 1793—1794*, edited by J. L. Cranmer Byne, p. 218.

^② See *Travels in China*, by J. Barrow, T. Cadell and W. Davies, pp. 415—417.

^③ *An Embassy to China: Lord Macartney's Journal 1793—1794*, edited by J. L. Cranmer Byne, p. 212.

与发现,似乎证明了西方已经出现的态度的变化,是“符合事实”的,这是一个方面;另一个方面,它同时又给人一种错觉,颠倒了前后因果,似乎西方态度的转变,是因为知识的进步使西方发现了“真相”,忘记了最初是因为趣味与价值的变化转变了西方的中国形象期待,然后才带着既定的负面形象期待去“发现”中国的负面“事实”。

18世纪中叶开始的中国形象的转型,一直延续到19世纪,而且逐渐强化。格列高里·布卢在《中国与现代西方社会思想》一书中指出:“任何研究西方的中国形象的演变的人,都会为西方19世纪中叶中国形象的突变所震惊。一时之间,西方关于中国文化的各个方面的印象都发生了激进的彻底的改变。”^①西方曾经羡慕中国历史悠久,但很快发现,具有悠久历史的中国,同时也是一个停滞在历史的过去,正在堕入野蛮的国家。西方现代在进步、自由宏大叙事中,将中华帝国构筑成否定性的他者形象,精神上愚昧、道德上堕落、历史上停滞、政治上专制,与西方的启蒙价值,诸如理性、素朴、自由、进步等完全相反。丑化的中国形象为西方帝国主义的扩张侵略提供了必要的意识形态,福柯认为话语中知识与权力是不可分离的,知识不仅假定“真理”的权力而且使权力变成真理。一旦你确立了民主与专制、文明与野蛮的对立观念,并肯定民主消灭专制,文明征服野蛮是历史进步的必然规律,如果再将中国形象定位在专制与野蛮上,西方掠夺性的野蛮战争就获得了“正义”的解释与动机。西方丑化的中国形象,表现在文化与制度上,也表现在人性与人种上。西方19世纪在社会达尔文主义思潮下构筑所谓中国的国民性神话,塑造出另类化丑化的中国人的形象,中国人不是毫无个性的洪水般浓雾般的肉团一样的人群,就是丑

^① “China and Western Social Thought in the Modern Period,” by Gregory Blue, in T. Brook and G. Blue (eds) *China and Historical Capitalism: Genealogies of Sinological Knowledge*, Cambridge University Press, 1999, p. 70.

陋刻板、面无表情或面有饥色、体格疲弱扭曲的个人。他们有超强的繁殖力,早晚会吃光世界的粮食;他们凶残,杀婴犯罪并热衷于各种酷刑;他们邪恶,让城市在纵欲中堕落,让乡村在贫困中堕落……

后启蒙运动时代出现的否定的中国形象,到19世纪达到高潮,构筑出三种新的中国形象类型:停滞衰败的中华帝国、专制封闭的中华帝国、野蛮或半野蛮的中华帝国。这三种形象类型,使中华帝国成为西方进步大叙事的他者、自由大叙事的他者、文明大叙事的他者,与前启蒙运动时代西方的中国形象的三种类型形成鲜明的对照。前三种美化中国的形象类型,在西方现代性奠基阶段作为乌托邦化的他者形象出现,相互递接,先后表现在一种时间序列中,其中有明显的连续性,转型只是形象强调的意义侧面不同;后三种丑化中国形象的类型,几乎是同时出现,而且相互关联渗透,陷入东方主义话语中,在西方现代性确立后作为意识形态性的他者形象,巩固西方现存的观念秩序并为西方殖民主义与帝国主义提供支持。本书下卷三编将集中讨论这三种形象类型。

第二章 1750:中国形象转型 的现实与观念语境

313

1. 转折点或分界点:西方现代资本主义扩张的两个阶段

1750年前后,西方“中国潮”起落,我们看到西方的中国形象史上一次根本的转型。造成这次转型有多种原因,但总体上看,可以归结为现实与观念两个方面。现实方面与西方现代资本主义扩张的进程相关,观念方面则与西方现代性精神结构的形成过程相关。我们首先讨论现实方面的原因,1750年前后,不仅是西方的

中国形象史的转折点,也是西方现代资本主义扩张进程的一个转折点。

西方扩张史,如果从蒙元世纪大旅行算起,可以分两个阶段:1750年之前与1750年之后。蒙元世纪西方大旅行,是西方现代扩张的前奏。蒙古帝国打通了东西方世界,以残酷的方式创造的旧大陆的“世界和平”,首先为西方人敞开了世界,敞开了通往财富与秩序的道路。他们奔波在古老的丝绸之路上,贩运小亚细亚的织物、亚美尼亚的银器、巴格达的珍珠、波斯的宝石、唐古特的麝香、蛮子的丝绸、孟加拉的姜、爪哇的胡椒、印度的香料。自从罗马帝国崩溃以来,他们在欧亚大陆的一个角落被压抑了1000年,蒙古征服意味着解放与和平,他们走向世界,走过从未走过的路,经历了前所未有的事,见过完全陌生的种族,发现了另一个世界,那里有着无数的财富与生灵。蒙元世纪大旅行触动了西方人的世界主义观念与探险激情,没有这个时代水天辽阔的体验与故事,就没有即将到来的地理大发现。哥伦布是从马可·波罗游记中获得灵感的。

西方现代扩张从1250年前后开始,1250年到1350年间,是一个令人振奋且影响深远的前奏。蒙古帝国崩溃,东西商路中断,大约从1350到1450年,出现了一个间歇期。随后的两个世纪,西方扩张达到第一个高峰。首先是亨利王子的船长们沿着西非海岸航行,终于走通了印度航路,同时哥伦布发现了新大陆,开辟了西印度航路,麦哲伦则横跨太平洋,环航地球。16世纪是伊比利亚扩张的世纪,他们在世界各大洲的边缘都建立了自己的贸易点与城堡、教堂。他们挥霍掉自己民族的资源、想象力与勇气,然后在腐化中衰竭了。荷兰人英国人继承伊比利亚扩张,他们将茶叶、瓷器运回欧洲,可以维持从大西洋到印度洋海上霸权,却难以对付东方大帝国的内陆政权。第一次扩张高潮主要成就是征服美洲,在亚洲的全部成就只是建立了欧亚洲际伙伴贸易与天主教“适应”传教方式。

到1650年,西方扩张的第一次高潮停歇下来。伊比利亚人奠定了东方贸易网,荷兰人继承并最大限度地发挥了该体制的作用。荷兰东印度公司是个巨大的联合企业,它综合了私商和国家利益,统一了商业与军事行动。然而,西方在东方的扩张竭尽全力,也不过是在东方的几大帝国边缘建立起一些贸易点和军事要塞,而且或多或少都是在东方帝国的默许下存在的。西方扩张势力在东方的遭遇,远不如在美洲顺利。他们在转瞬之间征服了美洲,旋即便开始了大规模的移民。他们在美洲、非洲与欧洲之间建立了一种经济与政治的互补体制。欧洲人是主人,他们需要美洲的土地与矿藏,不需要美洲的人,于是美洲土著印第安人大批死亡,一个世纪间人口锐减80%。欧洲人需要非洲的人而不需要非洲贫瘠的土地,于是成船的黑奴被一批批地贩运到美洲。他们在亚洲无法这样得心应手。莫卧儿帝国、中华帝国依旧强大。西方在东方还没有赢得绝对的优势。于是扩张停歇下来。西方文明在等待机会,也在自我调整。

1650年前后荷兰东印度公司开始衰落,1750年前后英国完成了对印度的殖民统治。这一个世纪,是西方扩张进程中的又一个间歇。这次间歇是由西方社会自身的状况,东方社会的状况,西方社会与东方社会的实力对比状况决定的。

1650年前后,西方社会的政治、经济、文化、宗教都进入一次巨变与调整阶段。英国爆发了资产阶级革命,这场革命历时半个世纪,终于以光荣的妥协结束,因为砍了国王高贵的脑袋之后,在严厉的护国公的剑影下生活,人民并没有感到自由与幸福。荷兰已经露出衰竭的迹象。在东方,荷兰的公司像国家;在欧洲,他们的国家又像公司。荷兰与英国、法国交战,荷兰的商人都将粮食卖给法国人,继续在伦敦开银行。伊比利亚的帝国从本土到海上全面衰落。路易十四继承腓力二世的世界野心。但他的世界胸怀似乎并不比查理曼大帝宽广,世界基本等于欧洲,路易十四想当欧洲霸主,不断在欧洲发动战争。德国经历了宗教改革与30年内战,

正在慢慢地恢复生息。这期间，西方扩张的疆域基本上没有扩大，在扩张所及的土地上，欧洲势力却在争夺统治权。葡萄牙在马六甲输给荷兰人，却在巴西赢了荷兰人。荷兰人把英国人赶出了安汶，英国人不久就把荷兰人赶出了纽约。

西方扩张的问题还跟东方社会自身的历史状况有关，它涉及东西方国家实力的对比。亚洲与美洲不同，亚洲具有深厚的文明传统、强大的国家机构与军事力量，经济实力上也并不弱于西方。1650年前后，亚洲的游牧文明扩张达到历史的高峰，他们在波斯建立了萨非帝国，在印度建立了莫卧儿帝国，在中国建立了满清帝国。这些游牧文明与农耕文明结合的东方帝国，虽然在经济技术上都已相对停滞，但政治军事、宗教文化的扩张仍在继续，而且相对于欧洲而言，依旧强大。就中国而言，1650至1750年，正是满清帝国逐步走向盛世的一个世纪。1700年的中国仍是世界上最大的政治实体。西方此时还没有任何一个国家在政治军事实力上可以挑战中国，也根本不可能组织起联合力量。西方即使在经济上表现出微弱的优势，也不在总量上，而在组织形式上。西方扩张的中歇，实际上是不得不中歇。它必须等待时机，等待西方进一步强大，等待东方庞大的帝国衰落从内部开始。

1750年前后在西方扩张史或东西方关系史上，是一个重要的转折点。一个世纪的停歇与调整期结束。欧洲已经能够大批生产瓷器，工艺也有了较大的改变，基本上可以满足西方社会的需求，无须再大量地从遥远的中国高价进口。瓷器的价格跌落了，进入寻常百姓家，漆器壁纸的欧洲产品甚至比中国进口的还要优秀。英国人喝茶上瘾，商人们大量贩运茶叶，1716年英国东印度公司建立了与广东的直接贸易，茶税从世纪初的100%降到世纪中的12.5%，茶价一路下跌，1750年英国年进口的茶叶已达到3700万磅，茶也成了寻常百姓的日常饮料。更重要的是，他们终于找到了中国人需要的东西：鸦片。他们将印度的鸦片运往中国，再收购中国的茶叶，英国对华贸易出现顺差。英国东印度公司基本上控制

了印度次大陆,欧亚贸易中亚洲从出口成品到出口原材料,欧洲不仅占有经济优势,而且也表现出政治军事优势。欧亚贸易已从重商主义自由合作贸易进入帝国主义殖民劫掠贸易时代。

1750年前后西方扩张进入新一轮,也是决定性的一轮扩张期,从1750到1900年这一阶段,西方世界性的扩张基本完成了,其重要事件是大英帝国最初兴起与中华帝国最终衰落。英国的黄金时代即将到来。首先是1688年完成“光荣革命”,避免了现代革命所造成的内耗,整合力量对外扩张。英国17世纪中叶主要对付荷兰,争夺北大西洋的渔业、亚洲的贸易点、美洲的种植园与非洲的奴隶贸易。1652年到1674年间连续三次英荷战争,英国战胜荷兰,之后英国又联合荷兰对付法国,1689年到1763年之间,四次英法战争最后以英国胜利告终。英国在北美驱逐了法国殖民势力,占领了密西西比河以东从哈得逊湾到魁北克省的广阔地区。英军的陆地胜利决定于它的海军优势,英国海军封锁了大西洋航路,法国殖民者得不到本土的支援。同样的事情也发生在印度洋。英国军舰切断了东方航线,在印度的法国人既无法得到法国本土的增援,在印度的不同殖民点之间又无法相互照应。英国海军源源不断地从英国本土运来军队、物资,并迅速地在印度海岸调遣运送英国军队。法国在东方与西方都败给英国,英法7年战争的重要历史意义是,一、在美洲出现了讲英语的“第二个英国”——美国,而美国在大英帝国衰落后继承了它的世界霸权;二、在印度建立了殖民地,鸦片贸易与鸦片战争最终摧毁了中华帝国,西方的东方扩张最终完成,同时东方的现代化运动也开始了。

1750年前后开始了英国人的黄金世纪。英国人及时避免了革命的消耗,又放弃在欧洲争取霸权,他们一边拓展海外贸易与殖民,利用了美洲空闲的土地与非洲廉价的劳动力,创造财富运回欧洲,一边发展国内经济,完成原始积累,产业革命也开始了。布劳特在分析欧洲资本主义兴起的历史动力时,明确指出殖民主义是西方资本主义兴起的先决条件:“……在16世纪和17世纪,欧洲

获得了三个额外先决条件。第一个条件是,从美洲的矿业和种植园获得的巨大财富积累和从亚洲和非洲的贸易中获得的巨大财富。第二个先决条件是与第一个条件紧密相连的,这就是产品市场在西部欧洲以外获得了巨大的扩张,这些产品或者是在西部欧洲生产或者是进口然后再出口;也就是说,存在着一个巨大的、几乎是不断增长的需求。第三,也是最重要的先决条件,与资本主义相关的社会部门在西欧的宽广领域中取得了政治权力,这种事件除了在一些非常小的地区之外从来没有发生过。这一事件,即资产阶级革命,使资本主义阶级群体得以出现并动员国家力量为它将来的兴起服务,甚至整个社会都为殖民主义冒险做出贡献,而且为诸如城市、道路等基础设施作出准备。与此同时,国家的警察和军事力量也可以被动员来迫使人们离开土地成为领取工资的工人,可以强行使人们和资源为有利的国外战争服务。所有这三点先兆正如我们所论证的那样出现了,是由——或者说否则就不会出现——殖民主义导致的结果。”^①

1757年,赢得了普拉西战役的胜利,基本上完成了英国在印度的全面征服,建立起有效的殖民统治。英国在印度的殖民化统治的建立,对英国本土来说,有助于完成工业革命。工业革命的首要领域是纺织业革命,而英国完成其纺织业革命的关键是印度的衰退以及英国对印度的殖民运动使英国在世界市场上赢得了对原先的竞争领先者印度的优势。^②英国在飞速工业化的同时,英国在印度的殖民统治却使印度迅速地“非工业化”。印度的纺织工业为英国的工业革命首先贡献了棉纺织技术,尤其是印染技术,然后又源源不断地提供优质生棉,英国的工业革命是由纺织业革命发

^① [美]J. M. 布劳特:《殖民者的世界模式》,谭荣根译,社会科学文献出版社,2002年,第252—254页。

^② 参见[德]贡德·弗兰克:《白银资本》第6章,“西方为什么能够(暂时地)胜出”,刘北成译,中央编译出版社,2000年。

动的。英国对印度的报答则是,摧毁印度的棉纺织工业,将印度变成世界棉花与鸦片种植基地,使印度国民经济进入最后的衰退阶段。印度在十七八世纪,是世界最大的纺织工业中心,尽管英国在18世纪初采取贸易保护措施,禁止印度纺织品进口,印度纺织品仍有广阔的世界市场。但英国在印度的殖民统治开始后,一切都改变了。首先是战争使社会秩序陷入混乱,莫卧儿王朝的统治分崩离析,英国挑唆的土邦纷争战事不断,影响了正常的生产;其次是英国一方面禁止印度纺织品进口,另一方面又通过东印度公司在印度的殖民统治,取消了印度进口英国纺织品的关税,英国纺织品倾销印度,冲击了印度的棉纺织业。再次,英国产业革命使英国纺织业取得了绝对的市场优势,并开始在印度收购生棉。印度纺织业破产后,工人从城市转向乡村,成为种植棉花的农民,印度在从纺织成品出口国变成纺织原料出口国的同时,也从工业经济退为农业经济。最后,英国殖民者不仅在半个世纪间将印度这个世界工业中心之一变成纯粹的农业国家,同时还将印度变成世界上最大的毒品生产基地,印度种植棉花运往英国,种植鸦片运往中国。

1757年英国赢得普拉西战役的胜利,在印度建立起有效的殖民统治,更重要的意义还在赢得了打开中国的基础,最终完成对东方的扩张。西方向中国扩张的浪潮,先后经历过三次。首先是葡萄牙,然后是西班牙。葡萄牙人绕过好望角,从东方航线到达印度、中国。西班牙人则沿着哥伦布发现的航路与麦哲伦环航地球的线路,绕过美洲到达菲律宾群岛,抵达中国海岸。葡萄牙建立了从西非海岸到印度洋的贸易、殖民体系,将海上帝国的边际伸展到中国海岸。西班牙征服了中南美洲与菲律宾,其地跨欧、美、亚三大洲的殖民帝国的势力同样影响到中国。从伊比利亚出发,不论走大西洋、太平洋的新世界海道,还是走大西洋、印度洋的好望角海道,对西方来说,中国都是这个世界上最远的地方。伊比利亚扩张势力衰落,17世纪荷兰人扩张到中国海岸。他们的船更大,炮

火更猛,人也更精明残暴。他们知道,东方贸易不能不到中国,不管是从事欧亚贸易还是从事亚洲贸易,都必须打开中国贸易,或者像葡萄牙那样,在中国本土或附近的岛屿建立一个据点。

西方向中国扩张最初的三次浪潮实际上都失败了,谁也没有打开中国的大门。而打不开中国,东方贸易就是一盘死棋。1750年之前西方扩张面临的最大问题是东西方贸易的不平衡与政治军事力量的相对平衡。东西方贸易的不平衡,主要表现在西方的“白银外流”问题上。西方扩张需要东方的香料、织物、饮料、瓷器,上述四类重要长线贸易品,都来自亚洲。但直到18世纪中叶,欧洲都找不到亚洲需要的产品,只有拿美洲的白银交换亚洲的“奢侈品”,贸易逆差太大。^①东西方政治军事力量的相对平衡,主要指东西方国家实力的对比。亚洲那些融合古老的游牧文明与农耕文明的大帝国,虽然在经济技术上都已相对停滞,但政治军事、宗教文化的扩张仍在继续,相对于欧洲新兴的民族国家也依旧强大。

1750年前后,衰落出现在所有的东方帝国,首先是萨菲王朝,其次是莫卧儿,最后是满清帝国,人口膨胀、经济衰退、政治腐败,中华帝国的衰落最晚到来,康乾盛世延续100年。名义上的盛世延续到18世纪末,实际上衰落的征兆,早已出现在1750年前后。从高峰向衰落的转折,只在一瞬之间。人口膨胀超出了农业经济发展的限度,周期性的政治腐败,等等,都在乾隆盛世的高峰时已显露出来。1750年前后,中国的国民生产生活水平依旧高于欧洲,国民生产总值(GDP)占世界生产总值的33%,印度与欧洲各占23%左右,比中国低至少10个百分点。中国、印度、欧洲三方约占世界生产总值的80%。以后一个世纪,印度急剧下降到15%左右,中国的优势则一直保持到1820年前后。马戛尔尼访华时,中国仍是世界上最大的政治实体,中国的国民生产总值仍居世界第一,人均收入在平均水平上也不落后于欧洲。但在随后的半个

^① 有关问题参见〔德〕贡德·弗兰克：《白银资本》，刘北成译。

世纪间,中国国民生产总值占世界生产总值的比例迅速下落,从30%强直落到20%以下。到1850年前后,接近印度,只占15%左右。与此同时,一个世纪间,欧洲所占的份额却不断上升,从23%到50%左右,美国则接近10%。世界的东方与西方,发展与衰退的巨大落差,就从这个时代开始了。^①

以1750年前后为历史的分界,东西方关系的格局变了,西方扩张进入最后的凯旋阶段。造成这种变化的历史原因是多方面的,首先是以莫卧儿帝国崩溃为开端的东方帝国先后衰落;其次是早期工业革命武装了英国的扩张力量;再次是“中国潮”影响下欧洲市场对东方产品的需求加大;最后,也是最关键的因素,还在于鸦片贸易。英国人用印度的鸦片扭转了西方三个世纪对中国的贸易逆差,用印度的补给与雇佣军赢得了鸦片战争。欧洲在18世纪中叶基本上学会了瓷器制造,摧毁了印度的纺织业,东西贸易白银外流的状况有所缓解。但茶叶,这种莫名其妙的树叶,却在欧洲的土地上无法生长。如果不是开发了中国人的鸦片嗜好,东西贸易西方的逆差仍无法解决,大英帝国的霸业终难实现。最终还是英国人创造了“奇迹”,在印度的毒品生产与中国的毒品消费之间建立了殖民主义经济政治体系。对于西方扩张的历史而言,鸦片贸易的意义,不仅是贸易与世界经济的,更重要的还有殖民主义帝国主义的和世界政治的。在某种程度上说,鸦片贸易是整个大英帝国的基石,是西方建立世界经济体系中最核心的因素。如果我们将亚洲贸易当作一个相互依存的关系系统,就会发现鸦片具有决定各种变化的枢纽功能。19世纪绝大多数时间里,作为毒品的鸦片,一直是英属印度输出到中国的主要贸易品,尽管棉织品才是印度最有价值的产品。同时,毒品鸦片贸易的税收是印度殖民政府财政的第二大主要来源。在50到60年间,鸦片也是中国最主要

^① See *The Origins of the Modern World*, by Robert B. Marks, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, INC., 2002, Chapter 5: "The Gap".

的进口产品,是19世纪前半叶聚集在澳门、广州的欧洲与亚洲商人最关注的贸易项目。鸦片贸易的利润不仅可以支付东印度公司茶叶贸易的支出,而且,到19世纪初,它还扭转了三个世纪以来东西贸易中白银流入中国的状况。正是因为中国政府注意到白银外流的情况并厉禁鸦片贸易,才导致鸦片战争,也正是因为鸦片贸易使大量白银回流到英美商人手里,才积累起转化为现代工业与企业资本的资金。

西方扩张分1750年之前与1750年之后两个阶段:第一阶段的主要就是征服美洲;第二阶段的主要就是征服亚洲。而征服中国才是征服亚洲的完成。征服亚洲的决定性事件,是1756年的普拉西战役与1840年前后的鸦片战争。西方早期资本主义世界经济体系的发展,从香料贸易开始,到鸦片贸易完成;从伊比利亚水手发现新航路开始,到八国联军进入北京完成。四个世纪西方向东方的扩张历程中,最有决定性意义的,是鸦片贸易。它像一场瘟疫,从土耳其、阿拉伯到波斯、印度,最终落到中国,并终于摧毁了这个最后的东方帝国。两次鸦片战争结束,中华帝国进入最后的崩溃时代。19世纪后期在中国传教的美国传教士丁韪良写道:“如果有人问到在过去的一个世纪里,亚洲发生的最重大的三件事是什么,人们会毫不犹豫地回答:印度并入大英帝国与日本的维新。这只是两项,第三项呢?可能是土耳其、波斯或俄罗斯在亚洲的领土上的几次起义。然而,在我看来,这第三大事件发生在中国历史上。这个庞大的帝国最后开放,与其他国家不受限制地交往,这不是中国历史内部的一个渐进的过程,而是这一极端东方的保守主义与西方世界的进步精神之间一系列剧烈冲突的结果。”^①

1750年到1900年的一个半世纪,是世界竞逐富强的关键性时刻。英国从一个偏僻的岛国成长为日不落帝国。在美洲,欧洲

^① *The Awakening of China*, by W. A. P. Martin, New York: Doubleday, Page & Company, 1910, pp. 149-150, 154-155.

扩张创造了另一个西方,美国独立,并显示出进入世界强国之林的趋势。在亚洲,欧洲扩张毁掉了一个东方,印度与中国先后成为西方的殖民地半殖民地,进入最后的崩溃阶段。1900年,八国联军开进北京,中华帝国已经到了灭亡的边缘。当年马可·波罗赞叹的金碧辉煌的汗八里,几乎成为坟墓,到处是废墟与尸体。丁韪良在《北京之困》描写八国联军攻陷北京时感慨:“这座高傲的城市,东方巴比伦,如今威风扫地了。城门楼化为灰烬,有他们自己人烧的,也有被联军烧毁的;联军还摧毁了北京的一些公共建筑,但狂暴的义和团在北京四处的破坏更多。这座帝都至少需要50年,才能恢复其往日的辉煌。”^①

1250年前后的起点,西方现代扩张开始,1750年前后的转折,西方扩张进入凯旋阶段,这两个关节点对西方现代化与世界历史,对中西关系与西方的中国形象,影响都是非常深远的。没有1250年前后出现的大旅行的条件与仰慕东方的心态,西方不可能开始现代资本主义扩张;没有1750年前后出现的世界格局与东西方力量平衡的改变,西方扩张不可能最后凯旋,西方的中国形象也不可能转化,从仰慕到憎恶,试想一个衰落失败的帝国能够赢得它的好感与羡慕吗?

2. 转折点或分界点:西方的两种东方神话

323

1750年前后,既是西方现代扩张与中西关系的转折点与分界点,也是西方的中国形象史的转折点或分界点,这种重合并非偶然,社会现实的变化与人们文化心态的变化紧密相联。这是一个方面,同时,我们还注意到另一个方面,即西方的中国形象与西方文化中的东方神话之间的关联。1750年前后,中国形象转型的时

^① *The Siege in Peking: China Against the World*, by W. A. P. Martin, New York: Fleming H. Revell Company, 1900, pp. 138-139.

期,同时也是西方的世界秩序观念和对整个东方的态度的转型时期。此前西方的东方神话,其基调是美化东方,东方神话为地理大发现与启蒙运动提供了心理动机与思想武器;此后西方的东方神话则转型为丑化东方,东方神话进入萨义德批判的东方学话语,成为殖民主义帝国主义意识形态的组成部分。

西方五个世纪持续不断美化中国形象的传统,源于西方文化中一种根深蒂固的外向型东方神话。东方神话根植于西方文化的源头,两希传统(古希腊与希伯来)都具有深厚的东方情结。古希腊文明来源于近东文明,对于东方世界,古希腊文化心理中既有恐惧又有向往。在古希腊人的观念中,东方令人向往,波斯是一个相对已知的世界,象征着财富、权力、辽阔与神秘,波斯以远是印度,那是一个出产黄金与智慧的地方,是神奇的东方最不可思议又最让人着迷的地方。亚历山大东征具有重要的意义,对西方文明的观念与心理上的影响,可能比现实历史的影响还要大。马其顿帝国转瞬间分崩离析,亚历山大传奇却流传了两千年,成为西方扩张的史诗精神的源头。亚历山大东征,在西方文化心理上有两重意义:一是它消除了东方的威胁,征服了波斯帝国;二是它满足了对东方的好奇,亚历山大远征到印度,带回许多关于印度的神奇传说。关于印度的狗头人、大脚如伞的怪物,奇迹与魔术,一直流传到中世纪结束。

西方文化中美化的东方神话,根植于西方文化源头的两希传统,又通过基督教传说延伸到中世纪文化中。《圣经》将乐园放在东方,“神在东方的伊甸立了一个园子,把所造的人安置在那里……”东方是乐园之地,是神与人的家乡,是果实、清泉的田园,是东方博士的智慧之地,也是耶稣基督的诞生地,福音神启的渊源。中世纪西方人憧憬和向往东方,是因为基督教传说的天堂在

东方。^①东方是人类的乐园,也是人类历史的源头。基督教原为一种东方宗教,《旧约》的先知曾赞美波斯帝国。在西方中世纪的东方神话中,我们发现东方形象是复杂模糊的:东方土地辽阔、山川壮丽、气候温和、物产丰富、人口众多、历史悠久、帝国强盛、财富丰盈,各种奇珍异宝、奇技异巧……中世纪的东方神话,主要集中在东方乐园与“长老约翰”的传说中。伊斯兰扩张、十字军东征,使西方人感受到的东西方关系再次紧张起来。如果说中世纪后期西方关于东方伊斯兰帝国的想象主要表现的是恐惧与仇恨,那么,关于“长老约翰”的基督教王国的传说,则表现出西方的东方想象的另一个方面,羡慕与向往。据说曼奴埃尔一世的教母在1165年收到过一位“长老约翰”(Pretre Jean)的信,信中“长老约翰”自称为基督教国王,统治着伊斯兰帝国以远的“三个印度和从巴别塔到圣托玛斯墓之间的辽阔地区”。“长老约翰的国土”成为基督教欧洲的向往之地,它可能在遥远的印度,也可能在阿比西尼亚(今埃塞俄比亚)。《圣经》中暗示,访问所罗门的示巴女王就是阿比西尼亚国王。^②

美好的东方神话从中世纪延伸到近代。中世纪晚期西方传说的长老约翰的国土,是一块想象的飞地,在东非、中亚、南亚游移不定,可能落在埃塞俄比亚,^③可能指西蒙古信奉景教的突厥蒙古人

① 圣伊西多尔说:“天堂是位于东方的一个地方,其名来自希腊文,转译为拉丁文的‘hortus’(即‘花园’),希伯来人称之为伊甸,转译为我们语言中的 Deliciae(即‘豪华或欢乐之地’)。二者结合,就是我们的‘乐园’,因为那里有各种木材和果实累累之树,还有生命之树。那里没有严寒,也没有酷热,四季常春。”[法]戈岱司编《希腊拉丁作家远东古文献辑录》,耿昇译,中华书局1987年,第167页;弗雷辛的奥托大主教(Bishop Otto of Freising)在他的《编年史》中宣布,“显而易见,人类所有的智慧与力量都曾源起于东方,终结于西方,所谓世事无常、此消彼长的道理,昭然若揭矣”。*The Myth of Asia*, by John. Steadman, New York, Simon & Schuster, 1969, p. 32.

② 阿比西尼亚归依了基督教,见《圣经·使徒行传:8》。

③ 1329年被教皇敕封为印度主教的儒尔丹认为,“长老约翰”就是阿比西尼亚皇帝;马黎诺利也称阿比西尼亚为“长老约翰之地”。

克烈部,还有可能是今伊朗阿富汗一带的花刺子模帝国,或者是南印度的某个岛屿。蒙古世纪直到地理大发现时代去东方的冒险家,从柏朗嘉宾到哥伦布,几乎所有前往东方的人,教士或商人,都无一例外地在寻找并“发现”长老约翰的国家与事迹。柏朗嘉宾提到长老约翰的军队迎战鞑靼人,^①马可·波罗自称游历了长老约翰的国土,西蒙古克烈部的王罕就是长老约翰,^②曼德维尔确信长老约翰的国土在印度,管辖着72个行省,但没有大汗的国土大。^③有一点值得注意,中世纪晚期西方想象中长老约翰的国土,或者与大汗的国土相邻,或者属于大汗的国土。马可·波罗描述了“成吉思汗和长老约翰之间的战争”(疑为成吉思汗与克烈部的战争)。据说那场战争之后,长老约翰就归附了大汗,如今长老约翰的国家成了大汗治下的一个省。而且,不知从什么时候开始,“大汗的国土”逐渐取代了“长老约翰的国土”,成为西方想象已久的东方乐园之地。

寻找“长老约翰”的国土与寻找胡椒香料,是地理大发现的重要动机。这一动机中包含着西方在物质上与政教上对东方的向往。西方文化心理中存在着一一种奇怪的矛盾现象。一方面是文化自我中心主义的充分自信,如古希腊人对古希腊道德思想与民主政治的自信,中世纪人对基督教正统的自信;另一方面,又是一种强烈的文化外向的向往。东方神话是这种向往的表现。马可·波罗与曼德维尔在游记中都谈到“长老约翰”。曼德维尔还说,他尽管没有亲历天堂,但至少可以证明乐园在东方。正是出于对东方的好奇与向往,西方人开始了划时代性的地理大发现。人们往往只注意到这场大发现的西方成就,没有关注它的东方起因。正是

① 《柏朗嘉宾蒙古行记》,《柏朗嘉宾蒙古行记·鲁布鲁克东行记》,耿昇、何高济译,第49页。

② 《马可·波罗游记》,陈开俊等译,第107页。

③ 《曼德维尔游记》,周宁著/编注:《契丹传奇》,文选,第422—423页。

对东方的好奇与向往,才发动了地理大发现。

东方神话发动了地理大发现,地理大发现似乎又确证了东方神话。西方文化中关于东方乐园的想象从中世纪晚期开始逐渐落实到中国。马可·波罗那一代西方旅行者,在东方没有找到长老约翰的国土,却找到了“大汗的大陆”。旅行者们以描述人间乐园的语言描述大汗治下的契丹与蛮子。那是个大得像另一个星球的帝国,人民众多、土地肥沃、物产丰富,连绵不断的城市,通达无阻的道路,那里不仅有物质繁荣,还有政治稳定,正如黄金是财富的象征,大汗则是权力与荣誉的象征。大汗是世界上最强大的君主,统治公正严明,整个帝国从首都到边疆,处处和平安宁,妙龄少女顶着金盘子在黑夜赶路,也不用担心有任何财产或生命危险。^①

博岱提倡研究西方扩张史的文化心理动机与背景,认为地理大发现与资本主义扩张的心理冲动或期望是一种对异域乌托邦的向往。^② A. G. 戈登先生对此表述得更为明确,对东方世界的好奇心,是西方发现世界的重要动机:“15、16 世纪的旅行大发现,开创了一个新的历史时代,欧洲成为世界最强大的文明,赢得了军事与经济上的统治权,欧洲的宗教与文化价值也影响到全球。由于这一时期的旅行的历史影响如此深远,历史学家们都努力探索欧洲影响世界这一巨大成就产生的原因。欧洲的科技文明自然可以解释欧洲征服或控制他们发现或重新发现世界的的能力,但是,使用这些技术,勇于探险发现的历史事件背后,还应该有一系列观念动机,促使欧洲人去使用这些发现与统治的技术。这些动机是复杂而多方面的,追求财富,试图寻找可以联合对付伊斯兰世界与土耳其人扩张的宗教与军事同盟,自然是发动地理大发现的主要动机。当然,还有另外一个动机——那就是好奇心。欧洲人一直对世界

① 张星烺编注:《中西交通史料汇编》,第一册,第310—318页。

② See *Paradise on Earth: Some Thoughts on European Images of Non-European Man*, by Henri Baudet Part I, pp. 3—22.

充满好奇,尤其是对东方、东方的土地与人,充满着强烈的好奇心。”^①

对东方的好奇与向往成为西方地理大发现与资本主义扩张的心理动机。地理大发现与资本主义扩张的进行,同时又进一步刺激了人们的想象,使好奇与向往变成敬慕。这种敬慕体现在社会生活与思想文化上。除了地理大发现与通商带来的知识与器物外,我们更注重西方文化集体想象及其潜在的心理动机。因为大发现带回的知识与器物,一方面是这种集体无意识期待中的产物,一方面又在不断确证、拓展这种期待。从地理大发现到启蒙运动,西方文化中的异域向往与崇拜终于落实到中华帝国。在社会生活方面,它是时尚与趣味的乐园;在思想文化上,它是信仰自由与宽容的故乡;在政治制度上,它是开明君主制度甚至哲人王的楷模。东方不再是一个怪异奇迹与魔术的世界,而是一个优异的文明世界。东方神话在中华帝国形象中获得了某种新的、现实的解释。

当大中华帝国作为优异文明或现世乌托邦出现在启蒙文化中时,中西关系在观念心理层次上对西方文化的巨大“现实价值与神话般的力量”就实现了。启蒙运动是文化大发现的时期。启蒙主义者相信,对广阔世界的了解能够使他们更好地认识与改造自身的文化。在启蒙理性的背景上,有一种深厚的乌托邦冲动与浪漫主义精神。他们不仅仰慕中华帝国的文明,甚至以伊斯兰文明批判欧洲文明,如让·查丹的东方报道^②与孟德斯鸠的《波斯人信札》,同时还在美洲或欧洲背景上塑造所谓“高贵的野蛮人”的形

① 参见 Amy Glassner Gordon 的文章“Autres Mondes, Autres Moeurs: French Attitudes Towards the Cultures Revealed by the Discoveries,”见 *Asia and West: Encounters and Exchanges From the Age of Explorations*, edited by Edwin J. Van Kley And Cyriac K. Pullapilly, pp. 45—81.

② 查丹的 *Journal du Voyage du Chevalier Chardin en Perse & aut Indes Orientales, par la Mer Noire & par la Colchide* (Londres, 1686)对孟德斯鸠的《波斯人信札》、《论法的精神》影响很大。

象。值得注意的是,西方人在政治经济层面上扩张、征服外部世界的同时,在文化上却敬慕、颂扬这个正不断被他们征服的世界。在东西关系上,现实层次与观念层次的倾向完全相反,但又相互促进。对东方的向往与仰慕促动政治经济扩张,扩张丰富的东方器物与知识,又在推动已有的东方热情。两种完全相反的倾向又相辅相成,构成一种历史张力。

“中国潮”是西方近五个世纪美化中国形象的高潮。西方文化中源远流长的东方神话,提供了美化中国形象的文化语境,使西方持续的中国热情,在1650—1750年间达到高潮,这其中既有文化心理传统方面的原因,也有社会历史发展的机缘。西方的中国形象在西方扩张的停歇与调整期达到其影响的高峰,原因在于一种特定的文化心理期待。

一种文化对另一种文明的热情,必须维持在无知的好奇与已知的确信之间的张力关系上。如果对某一异域文明的知识已经到了了如指掌的地步,好奇心失去了,熟悉又带来轻慢,自然不会再有什么热情。同时,如果对某一异域文明无知或大多无知,人们也不会有太多的热情,因为它还没有进入文化期待的视域里。西方扩张的停歇,在某种意义上意味着西方势力扩张停止在中华帝国的边境上,停止在东方内陆帝国的边缘上,西方有关中国的信息,足以发动美好的想象与向往,又不太详细具体以至于破坏“文化距离”造成的朦胧美感,从外部看上去,中华帝国依旧强大、遥远、神秘、诱人。商人们千辛万苦地贩运回来的茶叶、瓷器、工艺品,不多不少地为西方好奇的大众提供了时尚、趣味与想象的素材,传教士九死一生赴华传教寄回的书简,也不多不少地为激进开放的哲学家提供了批判与思考的武器。当时西方的中国视野,恰好处在无知的好奇与已知的确信之间张力关系的微妙的平衡点上。知识已经足够多了,但还没有多到驱散好奇;好奇依旧驱动想象,填补知识的空白。一定的知识可以使人确信,而在确信的基础上,期望可以自由发挥,构筑美好的现世乌托邦。好奇与知识同在,这是历史

为中国形象的好运提供的机缘。

西方持续五个世纪不断高涨的中国热情,是西方现代文明的世界性扩张的特定历史背景与西方文化特定的世界观念传统的产物。西方现代文明的扩张,在政治经济文化领域全面推进,起初是贸易与传教,启蒙运动之后的扩张又自命肩负着传播与推行现代文明的使命。这种扩张是自我肯定与对外否定性的。外部世界是经济扩张、军事征服、政治统治的对象,也是传播基督教或推行现代文明的对象。但同时,西方文明在观念与心理上,还存在着另一种冲动,这是一种自我否定与对外肯定的心理倾向。它的具体表现就是所谓的东方神话。西方持续不断的探险、发现和殖民扩张,牵动着整个社会外向发展,同时,文化心理上也相应出现“崇洋媚外”的心态。西方现代文化中物质与精神层面上的这两种倾向,既相互对立,又相辅相成。西方文化特有的东方神话,不仅在一定程度上成为西方扩张的文化动机之一,而且成为西方文化自我批判与自我超越的方式之一。

博岱先生在《人间乐园》一书中提出,考察欧洲与非欧洲人的关系,应该注意到两个层次与两个层次之间的关系。第一个层次是物质的、现实的、政治经济层次的关系,第二个层次是观念的、文化的或神话层次的关系,这两个关系层次彼此独立又相互关联:“在欧洲人的观念中,东西方的关系可以分为两个层次,相互关联又彼此不同,一种关系表现在最广义的政治生活领域中,它是一种具体环境下与具体的非欧洲国家、人民、世界的一种基本关系。这种关系可以自由地使用政治、军事、社会经济有时甚至教会传教的术语表达。在大多数研究西方防守与扩张的历史学家笔下,记载的都是这类关系的历史。另一种关系完全出现在人的头脑中,它的领域是想象的领域,充满着西方文化中关于非西方人与世界的各种形象,这些形象并非来自于观察、经验,具体可成为现实,而是来自于某种心理冲动与期待。这种心理动力创造出与第一种主导政治现实完全不同的另一种心理现实。它同样具有一种强大的力

量或明确性,主导着东西关系,因为它具有一种绝对的现实价值与神话般的力量……”^①

西方的中国形象包含三个层次的意义,一是中国现实的一定程度上的反映,二是对中西关系的意识,三是对西方自身文化心态的表现与折射。我们思考中国形象在西方文化中的生成与意义,既要考察中国形象自身生成与演变的历史,如从马可·波罗时代到启蒙运动期间中国形象的发展,又要探讨中国形象与中西关系,以及与西方文化精神的关系。西方的中国形象是在中西之间什么样的政治、经济、军事关系背景下形成、演变的?西方的中国形象是在什么样的西方文化背景下生成并获得意义的?1750年前后,衰落出现于所有的东方帝国,西方持续三个多世纪向东方扩张的进程临近完成,西方的东方学也在这个阶段出现,美化东方的神话与中华帝国的美好形象一同衰落。

东方神话也是五个世纪以来西方美化中国形象的一个必要的心理文化背景,美化的中国形象不仅是东方神话的一部分,而且可能是最真切最诱人的那部分。同样,我们注意到,1750年之后西方丑化的中国形象,也是西方的东方主义话语的一部分。1750年前后中国形象的转折与西方的东方神话的转折几乎是同时发生的。萨义德将东方学的标志性起点定在1798年拿破仑入侵埃及,同时也将东方学的出现追述到1759年安格迪尔的印度之行与阿维斯陀经的翻译。^②东方学对东方世界持总体的排斥、鄙视与否定态度,它制造了一个西方之东方,这个东方包括从土耳其到波斯、印度,从俄罗斯、中国到日本东南亚的广大地区甚至所有非西欧美世界。这个东方是具有某种怪异性的、丑陋低劣的、一成不变的、被动的“他者化”的,体现着某种“东方性”,如神秘、放荡、残

^① 参见 *Paradise on Earth: Some Thoughts on European Images of Non-European Man*, by Henri Baudet, trans. by Elizabeth Wentholt, 引文见该书第6页。

^② [美]爱德华·W. 萨义德:《东方学》,王宇根译,第98—99页。

暴、堕落、专制、腐败、古旧、停滞、混乱、邪恶等反面特征。

1750年前后,美化的东方神话的终结,西方对整个东方甚至非西方世界的看法,都从正面转向反面,陷入萨义德批判的东方主义话语中,中国形象也成为这种东方主义思潮的一部分。专制的中华帝国、停滞的中华帝国、野蛮的中华帝国三种形象类型,出现在西方现代的启蒙“宏大叙事”中,作为现代性主导价值——自由、进步与文明的被否定的他者,既能为西方现代性自我认同提供想象的基础,又能为西方殖民扩张提供有效的意识形态。

启蒙运动后期出现的否定的中国形象,到19世纪帝国主义时代的种族主义意识形态中达到高潮。中华帝国是自由秩序的“他者”——专制的帝国;中华帝国是进步秩序的“他者”——停滞的帝国;中华帝国是文明秩序的“他者”——野蛮或半野蛮的帝国。三种形象类型,经过孔多塞、赫尔德、马夏尔尼等著名思想家政治家的叙述,到黑格尔的历史哲学中被充分“哲理化”并获得完备的解释,从而作为标准话语定型。东方专制的暴政、永远停滞的民族、野蛮愚昧的文明,自身是没有意义的,它只能成为西方现代性自我确认的一面镜子;自身也不能拯救自身,只有接受西方民族的冲击。被否定的中国形象,进可以为西方殖民扩张提供正义的理由,退可以让西方文明认同自身,引以为戒。

西方的中国形象是西方现代历史中生成的有关现代性“他者”的一整套规训知识、发挥权力的表述系统,其中语言与行为,观念与实践是不可分的。黑暗的中华帝国形象将中国确定在对立的、被否定的、低劣的位置上,就为帝国主义的扩张侵略提供了必要的意识形态。西方现代扩张、征服东方,在帝国主义意识形态就被表述为文明征服野蛮、自由与进步取代专制与停滞的启蒙正义之举。卡巴尼在谈到“欧洲的东方神话”时指出:“欧洲关于东方的叙事,不断处心积虑地强调所谓不同于西方的性质,从而将东方置于某种万劫不复的‘他者’地位。在欧洲叙述东方他者的众多主题中,最明显的有两点:一是反复强调东方是一个纵欲堕落的地方;二是

强调东方的内在残暴性。这两类主题出现在中世纪观念中,并断断续续、时强时弱地重复叙述到今天。其中19世纪这两类主题被表达得最淋漓尽致。因为19世纪东西方出现了一种新的对立——帝国主义时代的对立。如果能够证明东方人是懒惰的、淫荡的、残暴的、混乱而无法自理的,那么帝国主义者就理所当然地认为自己的入侵与统治是正义的……”^①

1750年前后转型的中国形象,与东方学话语形成密切相关。这一点在西方后殖民主义文化批判中也注意到了。萨义德的《东方学》的批判对象,基本上仅限于西方19世纪以来对近东伊斯兰世界的研究。尽管他本人也明确意识到东方学涉及更长的历史与更广的地域,东方的地域可能扩展到西方帝国主义的势力范围,东方学的历史可以追溯到4000年东西方关系,但是,那已不是他的著作的研究范围。^②后殖民主义理论家们将东方主义批判推广开来,伯纳德·法罗对西方的禅宗学的研究,基本上是以东方主义为理论前提的。他明确指出,萨义德的理论“在‘远东’研究上同样适用:印度与中国也属于同一东方话语的对象”。^③菲利普·阿尔蒙在《英国对佛教的发现》一书中将东方主义当作自己的理论前提:“维多利亚时代英国有关佛教的话语,是萨义德的《东方学》理论揭示的更大范围内的东方主义话语的一部分。”^④

后殖民主义文化批判解构东方学,自然涉及西方的中国形象。东方学研究的“东方”,基本上等于亚洲,西方将亚洲分为近东、中

① *Europe's Myths of Orient: Devise and Rule*, by Rana Kabbani, Hong Kong: the Macmillan Press Ltd, 1986, pp. 5-6.

② 参见《东方学》,第136—138页,又 *Orientalism: A Reader*, by A. L. Macfie, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000, pp. 346-348.

③ *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, by Bernard Faure, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993, pp. 5-6.

④ *The British Discovery of Buddhism*, by Philip Almond, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 5.

东、远东,中国也属于极远的东方。在西方的想象地图上,中国不仅属于东方,可能还是“极致的东方”。从16世纪的波斯达尔到19世纪的黑格尔,都表达过这个观点。^①另外,汉学与东方学在历史中的巧合也让人留意二者的紧密关系。萨义德认为东方学始于1312年的维也纳宗教会议,此时《马可·波罗游记》刚刚问世,而东方学作为一个学科确立,却是在拿破仑1798年远征埃及之后,法兰西学院开设汉语讲座在1814年,标志着汉学的完成。东方学在19世纪帝国主义时代达到高潮,儒勒·莫尔《东方研究27年史》集1840—1867年间东方学之大成,而马森认为,西方的中华帝国观也是在1840—1876年间形成的……^②1996年,尼古拉斯·克利福德在网上提出东方主义理论是否适用于西方对远东,尤其是对中国和日本的的研究的问题,响应者众多。^③科林·麦克拉斯写出《西方的中国形象》(1999),在前言中明确自己的研究是在福柯的话语理论与萨义德的《东方学》指导下进行的,《东方学》“尽管旨在分析西方对西亚文明的研究,但它的主要观点也可以用来研究汉学”。^④

① 博丹写道:“西班牙人指出,中国人,各民族中最东方的民族,也是世界上最淳朴最优雅的民族,而巴西人,各民族中最西方的民族,则是世界上最野蛮最残暴的民族。”(Jean Bodin, *La Republique*, 4th edn. Paris, 1579, 5, p. 481) 博丹那个时代认为最最东方的中国人的“东方性”是淳朴优雅,黑格尔的观点则相反,中国地处极远的东方,也具有极端的“东方性”,这个“东方性”是野蛮、愚昧、专制、停滞、衰败……参见《历史哲学》(德)黑格尔著,王造时译,第126—131页。

② 参见〔美〕M. G. 马森:《西方的中华帝国观》,杨德山等译,时事出版社,1999年,“前言”。

③ See http://www2.h-net.msu.edu/archives/dis_thread/index.html.

④ See *Western Images of China*, Revised Edition, by Colin Mackerras, “Introduction”, pp. 2—3.

3. 转折点或分界点:西方现代性精神结构的转型

1750年前后,我们明显看到西方的“中国潮”的起落。如何理解中国形象这次转型的意义,至少涉及两方面的问题:首先,“中国潮”是西方持续五个世纪美化中国形象的高潮,创造这种“中国潮”的文化心理是什么?其次,为什么在1750年前后,持续五个世纪美化中国形象的热情开始冷却,中国形象转型,开始了持续被丑化的过程,直到20世纪初,才有所改变?1750年前后成为西方的中国形象史上最关键的转折点或分界点,其社会文化原因是什么?

有关1750年前后中国形象的转型,人们尝试过多方面的解释。首先是知识的进步。这种观点最流行,实际上也最可疑。这种观点认为,18世纪中叶西方的中国形象转型,与西方现代中国知识的进步相关。交通条件的改善、贸易与传教的推进,丰富了西方人有关中国的知识,越来越多的负面信息破除了传教士美化中国的“骗局”,逐渐丑化了中国形象。这种观点乍看上去是有道理的,但实际上并不尽然。首先,如果我们就知识的积累角度看,18—19世纪间西方社会有关中国的资料,并不比耶稣会时代多。直到19世纪中叶,许多人讨论中国的依据,依旧是1735年出版的杜赫德神父的《中华帝国通史》。其次,我们注意到,西方作者,越是对中国了解不多,知识都来自第二手资料甚至道听途说的,对中国的诋毁也就越多,而越是亲历中国、有直接的丰富的中国知识者,对中国的态度也就越温和。这一点,我们比较同时代诸如赫尔德、孔多塞与马戛尔尼的文本,黑格尔与德庇时的文本,就可以证明。我们发现一个奇怪的现象。1750年之前,越是没有亲历中国经验的,对中国的印象就越好,比如说,门多萨的中国印象就比利玛窦的好;1750年之后的情况正好颠倒过来,越是没有亲历中国经验的,对中国的印象就越坏,比如比较黑格尔与德庇时,前者没有直接的中国经历,全面否定、批判中国,后者在中国生活多年,却

多处替中国辩护。^① 那些没有直接的中国经验者,受一般社会想象的影响较大,反过来对中国形象的影响也比较大。决定中国形象的,往往不是知识,而是想象与价值。

不可否认,改变西方的中国形象的因素,有知识的进步,但远不仅限于此。现实关系更能改变人们的观念。腓特烈大帝曾经借中国使臣的口吻批判欧洲教会,写下《中国皇帝的使臣菲希胡发自欧洲的报道》,但当他听说德国商船试图与中国贸易遭到拒绝时,恼羞成怒,称中国人为“古怪的野蛮人”。伏尔泰将他赞美乾隆皇帝的《盛京赞》的小品文献给腓特烈大帝,腓特烈反应冷淡甚至有些反感,表示欧洲事务已经够他忙了,中国人和印度人的事,就委托哲学家操心了。中华帝国衰落、中西贸易摩擦不断、冲突即将爆发,西方已经不可能对中国有太多的好印象。试想一个贫困的、出产廉价产品和原材料的、被掠夺的、即将被征服的国家,能够令人仰慕令人重视吗?人们可以追慕那些富裕先进的国家民族的习俗风格,但不会效仿落后堕落的国家的生活与艺术风格。艾田蒲对1750年前后西方的中国形象的转变的原因分析得很彻底:“……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。”^②

1750年前后中国形象的转型,不仅与西方的中国知识的增进相关,与中西现实关系的变化相关,还与西方文化自身中不同领域观念的变化相关。1750年前后,天主教中国传教事业受挫,中国信息源从教士转向商人,新教传教士出场,这些变故多少都与中国

^① 参见本书第五编第四章第二节:“不断推展的东方专制主义地平线”。德庇时爵士的《中国人:中华帝国及其百姓总论》出版于1836年,内容包括对中国的历史、地理、经济、政治制度、生活习俗、宗教信仰、民族性格等方面的介绍,既有作者自己对中国的观察与见解,又有对其他相关著作的编辑引用。该书出版后很快成为西方关于中国的权威著作,广为引用。节译见周宁著/编注:《历史的沉船》,学苑出版社,2004年,“文选”。

^② [法]艾田蒲:《中国之欧洲》下,许钧、钱林森译,第387—388页。

形象的改变相关。“礼仪之争”葬送了天主教中国传教事业,也葬送了天主教传教士们塑造的优越的中国形象,一个拒绝相信上帝、沉迷于偶像迷信、迫害上帝的使者的国家,怎能赢得西方的好印象?耶稣会的中国传教事业失败了,耶稣会本身也失败了,1776年教皇诏令解散耶稣会。中国形象的转变正好发生在雍正禁教与耶稣会解散期间。此时西方既不喜欢耶稣会士塑造的中国形象也不喜欢耶稣会。传教士的信息断了,新的信息来源于从事中国贸易的商人。中国封闭排外的态度与朝贡贸易体系,使这些商人吃尽苦头,他们对中国的印象大多很恶劣,他们的言论也影响了社会一般想象中的中国形象。另外,新教传教士在19世纪初到中国,他们对中国的态度与印象与当年天主教传教士大不相同。马礼逊在书信中曾经多次表示,中国人是一个堕落、愚昧、不守信用的民族,庞大的清帝国尽管依旧傲慢无礼,但已处于一种全面衰败的状态中,临近最后的崩溃。^①新教国家与新教传教士,由于信仰特色、资本主义文化背景、与中国冲突不断的贸易关系,大多对中国的制度、文化、人性持否定态度。

西方现代文化观念的变化,从知识结构、审美趣味一直到宗教信仰、政治理念,都在不同程度上改变中国形象。从某种意义上说,西方文化自身趣味与价值的变化,可能比知识的增进、现实关系的改变更直接地影响中国形象的转型。有人注意到18世纪中叶“中国潮”落潮,跟西方社会艺术趣味与时尚的变化相关。“中国风格”曾经启发过法国18世纪洛可可艺术,洛可可艺术的代表画家华托曾经创作过一系列“中国风格”的装饰画。^②1760年代,西

^① 参见〔英〕马里逊夫人编:《马礼逊回忆录》,顾长声译,广西师范大学出版社,2004年。

^② 洛可可艺术风格讲究明快、细腻、柔媚的色彩和纤巧繁琐的装饰形式,反映宫廷贵族的生活趣味,18世纪20年代到60年代间曾风靡欧洲。有关洛可可艺术与中国风格的关系,参见 *Chinoiserie: The Vision of Cathay*, by Hugh Honour, pp. 87-125, Chapter IV: Rococo Chinoiserie.

方洛可可艺术风格随其庇护者蓬巴杜夫人 1764 年亡故而衰落,西方对中国风格的追慕也结束了。西方审美趣味变了,中国风格不但不再吸引人,反而让人感到厌恶,人们在古希腊艺术中发现了质朴与高贵的风格。同时代德国艺术史家温克尔曼赞美古希腊艺术,提出“高贵的单纯与静穆的伟大”的美学尺度,1755 年完成的《希腊雕像绘画沉思录》,将中国艺术当作古希腊艺术的反面,低劣、简陋、怪诞。温克尔曼对古希腊艺术的推崇,开启了一种新的美学思潮,预示着浪漫主义时代的到来。

18 世纪中叶西方艺术趣味改变的深层原因,与当时政治环境的变化相关。洛可可艺术是一种典型的宫廷艺术,随着启蒙运动的展开,资产阶级势力增强,民主政治意识觉醒,绝对主义王权衰落,体现王室贵族趣味的洛可可艺术也相应衰落。美学趣味或时尚的变化只是表面现象,更深层的变革发生在政治格局与观念上。西方美化中国形象的价值基点,是将中华帝国当作开明君主专制的楷模。启蒙运动后期,人们对开明君主的幻想破灭,彻底否定君主专制制度,体现开明君主专制理想的中国形象,不仅失去了意义,甚至成为反面典型。专制主义概念在文艺复兴和启蒙运动早期的绝对主义国家的政治思潮中,曾经是一个中性概念。霍布斯认为专制权力是正常而恰当的主权形式。直到 18 世纪初,培尔尽管对专制主义概念有所怀疑,也还是在一般性意义上理解它。由于绝对主义国家时代即将结束,对开明君主的期望破产,专制主义概念逐渐恢复到亚里士多德最初使用的反面意义上。被否定的东方与被否定的专制主义在意义上完全重合了,就像西方国家不可能出现东方专制主义一样,东方国家也不可逃避东方专制主义。东方专制主义概念在被普遍化的同时也被彻底否定化。中华帝国毫无例外地被囊括到东方专制主义话语中,而且逐渐成为极端的东方专制主义的代表。它在地域上处于极远的东方,在政体上不仅彻底地表现出东方专制主义的特征,表现出造成这种特征的家长制奴役精神,而且,更有甚者,在西方扩张大潮中,中华帝国还是

抵抗西方现代文明征服的最顽固的黑暗中心,这就更加重了中华帝国形象的否定色彩。

西方的中国形象是西方文化的构成物。西方文化自身结构的转变与西方文化中蕴含的知识、价值与权力的关系的变化,才是中国形象转型的最终原因。从文艺复兴到启蒙运动,地理大发现与文化大发现一度在西方造成一种开放的、外向崇拜与自我批判的思潮。古典文化复兴让西方人在时间维面上体验到今不如昔,地理大发现让西方人在空间维面上体验到西不如东。这种思潮在现代性建设初期,冲击了中世纪基督教文化与封建主义精神,为新兴资产阶级意识形态的形成开辟了广阔的空间。随着现代性思想在启蒙运动中确立,西方中心主义传统开始恢复与加强。在理性、自由、进步、民主的大叙事中,西方中心主义不仅卷土重来而且变本加厉。东西方世界不仅是绝对差异的,而且差异秩序是不可逆转的等级性的。西方是优越的、理性而强大的、自由民主的、富于创造力与进步的;东方则是低劣的、感性而思维混乱的、奴役专制的、僵化停滞衰落甚至垂死的。西方是绝对的主体,东方是永恒不变的被否定的他者,成为西方现代文明的知识与权力征服的对象,为西方现代文明扩张提供了合法性依据。西方的民主,从古希腊时代开始,就是在与东方专制的斗争中建立的,西方的科学,也是在克服了中国式的停滞而发展的。民主与科学、自由与进步,构成西方现代文明的主体,而专制、停滞、愚昧的东方,作为否定性原型,确立西方自我的意义与价值。从启蒙运动后期开始,西方文化不仅在逐渐确立的启蒙大叙事中重获自信,甚至将这种自信发展到浪漫主义与帝国主义时代自恋与霸道的程度,进入萨义德意义上的东方主义时代。

“中国潮”是西方近五个世纪美化中国形象的高潮。从“大汗的国土”到“大中华帝国”再到“孔夫子的中国”形象,五百年间,我们看到中国形象在西方文化中不断丰富、不断被美化,对西方文化的影响也不断加强。这一美化中国形象的传统,恰好对应着西方现代资

本主义早期扩张与现代性精神结构形成的历史。这一时期西方文化的主流是一种开放变革、自省批判的精神,漫长的中世纪形成的完整统一的意识形态在各个方面逐一解体,西方文化不仅向古代,而且向域外寻找精神重建的灵感,直到启蒙运动,西方文化才以理性为核心,建立起现代性文化体系。而完整统一的现代性文化体系一旦建立,西方文化的主流精神就表现为自信向上、排外霸道的资产阶级意识形态,而曾经作为西方文化主流的那种外向开放、自我批判的精神,则成为现代性文化整体中以对立面身份出现的现代主义,西方社会现代性视野内美化中国形象的潮流也结束了。

1750年前后,也是西方现代性精神发展的一个转折点或分界点。特洛尔奇在《现代精神的本质》中指出:“真正现代的精神世界”“滥觞于中世纪的内在发展、文艺复兴运动和新教,经过中世纪晚期的城市文化、新教教会文化和反对宗教改革的天主教—罗马教廷文化的酝酿阶段,最后在启蒙运动、英国、美国与法国的革命洗礼中达到完全独立。”^①1750年前后,发生了英国、美国与法国革命,完成了“古今之争”与“东西之争”,启蒙运动蓬勃展开,现代性最终确立。从时间的偶合上,我们发现中国形象的转型与西方现代性精神结构的形成之间,有着某种潜在的关联。

1750年前后,西方文化发生了从“离心主义”向“向心主义”的转型,理性主义核心取代基督教信仰核心,重新确立了西方中心主义观念。文艺复兴与地理大发现时代的西方文化,有一种开放的、外向的、离心的价值取向。文艺复兴崇尚古代,是时间上的“他者”,地理大发现渴望未知的海洋与岛屿,是空间上的“他者”。古代与异域文明的辉煌,时刻在对比中映衬出欧洲现实的缺憾,成为一种超越与批判的力量。这种外向超越、离心开放的价值取向,在启蒙运动中发生变化。明显的标志是“古今之争”与“东西之争”尘埃落定,明确现代胜于古代,西方胜于东方。西方文化视野在启蒙

^① [德]特洛尔奇:《基督教理论与现代》,朱雁冰等译,第44页。

运动中从古代异域转向现代西方,价值取向也向心化了。启蒙哲学家在理性启蒙框架内构筑的世界秩序观念,是欧洲中心的。首先是进步叙事确立了西方的现代位置与未来指向,所有的异域文明都停滞在历史的过去,只有西方文明进步到历史的最前线,并接触到光明的未来。然后是自由叙事确立了西方社会与政治秩序的合法性与优越性,西方之外的国家都沉沦在专制暴政与野蛮奴役中。最后是文明叙事,启蒙精神使西方外在的世界与内在的心灵一片光明,而东方或者整个非西方,依旧在愚昧、迷信、衰败与堕落的黑暗中。

1750年前后,西方现代性精神结构确立,成为改变中国形象的决定性因素。启蒙运动中完成的西方中心主义的现代性世界观念秩序建立在一系列二元对立范畴上,诸如时间的现代与古代,空间的西方与东方。以欧洲为中心,以进步、自由、文明为价值尺度的东西方二元对立的世界观念秩序,是一种知识秩序,每一个民族都被归入东方或西方、停滞或进步、专制或自由、野蛮或文明的对立范畴;也是一种价值等级秩序,每一种文明都根据其在世界与历史中的地位,确定其优胜劣败的等级,生活在东方、停滞在过去、沉沦在专制中的民族,是野蛮或半野蛮的、劣等的民族;还是一种权力秩序,它为西方资本主义经济政治扩张准备了意识形态基础,野蛮入侵与劫掠成为自由、进步、文明的“正义”工具……这种意识形态改变了西方文化构筑中国形象的期待视野,中国形象也成为停滞、衰败、专制、封闭、愚昧、野蛮的东方帝国的典型。

造成西方的中国形象转型的真正原因,是西方文化结构中中国形象的功能的转变。在西方现代性的形成阶段,西方知识分子作为上升集团,曾经将中国形象当作反抗教权、限制君权,争取信仰宽容、思想自由、政治开明的思想武器。中国形象的主要功能,是西方现代精神自我否定、自我超越的乌托邦。而随着西方现代性在启蒙运动中确立,现代性观念成为西方社会文化的主导意识形态,中国形象也就相应成为西方中心主义的意识形态所批判、排

斥、否定的低劣的“他者”。西方的中国形象从乌托邦进入意识形态,成为殖民主义帝国主义意识形态的组成部分,它的功能不再是批判西方的现存观念秩序,而是巩固这一秩序。

中国形象是个观念史范畴,作为西方现代社会集体想象物,它随着西方现代精神结构的变化而变化。在1750年前后西方现代性确立的关口上,它从乌托邦期望进入意识形态视野。曼海姆曾仔细辨析过乌托邦与意识形态。意识形态与乌托邦都是与现实不一致的思想;但意识形态的功能是维护现实秩序的,而乌托邦是否定现实秩序的。意识形态与乌托邦可能是同一套话语体系,但在不同的社会公共生活领域中,表现出不同的功能。与现存秩序一致的统治集团决定将什么看作是乌托邦(一种不可能实现的思想);与现存秩序冲突的上升集团决定将什么看成意识形态(关于权力有效的官方解释)。如果上升集团随着社会历史的变动成为统治集团,它曾经拥有的乌托邦在一定程度上就变成意识形态。^①

我们研究观念史的问题,有三个层次,一是认识论的,二是心理学的,三是社会学的。西方的中国形象的转变,可以探讨知识的积累与认识的进步,但不能解释形象转型的根本原因。进一步的分析必须深入到心理学与社会学层次,关注中国形象在西方现代社会文化结构中的功能。曼海姆讨论乌托邦与意识形态问题,萨义德从福柯的话语权力理论出发批判东方主义,关注的共同问题都是思想与社会权力的关系。西方现代历史不只是一部经济政治扩张史,还是一部文化扩张史,是西方现代文化宰制、排斥世界其他文化类型的历史。1750年前后西方的中国形象转型,其社会文化心理方面的原因,是西方现代性文化确立。1750年正值启蒙运动全盛期,资本主义经济、民主政治、启蒙文化已经成为西方社会文化的主导力量,充满自信的自足的西方现代文化此时期待的异

^① 参见〔德〕卡尔·曼海姆:《意识形态与乌托邦》,黎鸣、李书崇译,商务印书馆,2000年,第四章,第一节。

域形象,已经不再是具有文化超越性的乌托邦,而是自我确认自我满足性的意识形态性他者。萨义德的后殖民主义文化批判,关注的也就是意识形态意义上的东方主义。“这些东方形象并非都出自想象。东方是欧洲物质文明与文化的一个内在组成部分。东方学作为一种话语方式在文化甚至意识形态的层面对此组成部分进行表述和表达,其在学术机制、词汇、意象、正统信念甚至殖民体制和殖民风格等方面都有着深厚的基础。”^①

1750年前后,以英国为主的西方扩张逐渐进入帝国主义阶段。帝国主义扩张表现在经济、政治、文化等不同层面,文化帝国主义既是帝国主义扩张总体过程的组成部分,也是它的结果。文化帝国主义理论出现在20世纪后期,^②但文化帝国主义并不新鲜。随着西方扩张的经济政治霸权形成,西方文化霸权也逐渐形成,不仅影响并支配非西方世界的思维方式、价值观念,也决定着西方文化自我确认的方式,东方主义正是文化帝国主义的集中表现。萨义德等人开启的后殖民主义文化批判,揭示社会、历史与文本,知识、意识形态与权力的密切关系,指出文化自我和他者的观念在意识形态游戏中的重要作用。1750年以后,中国形象逐渐被纳入东方主义意识形态话语,我们也可以在东方主义视野内研究

① [美]爱德华·W. 萨义德:《东方学》,王宇根译,第2页。

② 文化帝国主义的提法最早出现在20世纪60年代,1976年美国传播学理论家赫伯特·席勒在《传播与文化支配》中对其进行了系统的解释,关注国际文化生产与流通中不平等结构与文化形态的跨国支配问题。某些经济上居支配地位的国家以系统的方式支配其他国家的经济、政治和文化生活的各个方面。参见孙晶著《文化霸权理论研究》,社会科学文献出版社,2004年。笔者认为,狭义的文化帝国主义基本上等同于目前使用的“媒介帝国主义”,用来分析信息时代文化交流与传播媒介及其相关因素,如跨国公司的文化支配功能;而广义的文化帝国主义,用于讨论西方扩张与现代化背景下西方文化支配并摧毁非西方文化的整个过程,文化帝国主义是西方民族—国家文化宰制其他民族文化的殖民策略。“帝国主义不仅包括——政治上的统治和经济上的统治,也包括文化上的统治。”(斯塔夫里亚诺斯著:《全球分裂》,商务印书馆,1993年,第510页)。

中国形象,分析中国形象如何作为帝国主义意识形态的意义与功能。

第三章 形象·类型·原型:中国形象的乌托邦化与意识形态化

1750年前后,西方现代性精神结构基本确立,资本主义扩张也从自由资本主义时代进入帝国主义时代。当这时候,西方的中国形象发生了根本性的转变,从肯定的、美化的“孔教理想国”转变成否定的、丑化的东方专制帝国。1750年前后西方的中国形象落差如此之大,人们尝试用多种原因进行解释,然而,不管是现实历史的变化还是知识的进步、审美趣味的变化、宗教信仰的变革,都不能完全解释这种剧烈的、根本性的转变。实质上,中国形象在1750年前后的彻底转型,根本的原因是中国形象在西方现代性精神结构中表现的“他者”功能的变化,从一般社会想象的乌托邦变成意识形态。

西方的中国形象是一个相对自足的话语系统,是作为一种文化“他者”的想象系统,是西方现代意识为确立以自身为中心的价值与权力秩序,为表现文化主体自身的观念、想象、价值、信仰与情感而塑造的一个与自身对立的文化影像。这个文化影像可以是理想化的,表现欲望与向往;也可能是丑恶化的,表现恐惧与仇恨。西方文化无意识深处的欲望与恐惧,构筑了作为“文化他者”的中国形象,中国的似是而非的“现实”不过成了表现西方自我文化无意识内容的载体。中国形象的文化功能并不在于反映中国的现实,而在于表现西方文化自身关于“他者”空间的想象。西方的中国形象,是西方文化关于“他者”的想象性表述,其意义与功能,表

现在西方文化自我向他者“投影”的关系上。

西方的中国形象以 1750 年前后为界出现两种极端类型,最终不是因为中国的变化,而是西方文化本身的变化;不是西方的认识能力问题,而是西方的表述差异问题。因此,揭示西方现代文化结构中美化或丑化中国的两种极端化“他者”形象的动力原则,分析中国形象实现西方文化自我的认同与超越功能的方式,才是我们研究的理论落实之处。

曼海姆对人类知识进行的社会学分析发现,一切知识,不管是自然科学还是社会科学,或多或少,都不可能是纯粹客观的,其想象性的内在逻辑起点,或者是乌托邦的,或者是意识形态的,其差别只在于知识与现实秩序之间的关系;在具体的历史过程中,乌托邦可能转化为意识形态,而意识形态也可能取代乌托邦。^① 曼海姆依旧在“知识”意义上分析乌托邦与意识形态,而保尔·利科则直接将乌托邦与意识形态的分析运用到“社会想象”中。因为知识本身就在表述人们与现实存在的想象关系,直接用“社会想象”可以避免传统的认识论的真假之分,就像阿尔都塞用想象定义意识形态。^② 利科指出,社会想象实践在历史中的多样性表现,最终可以归结在乌托邦与意识形态两极之间。乌托邦是超越的、颠覆性的社会想象,而意识形态则是整合的、巩固性的社会想象。社会想象的历史运动模式,就建立在离心的超越颠覆与向心的整合巩固功能之间的张力上。^③

曼海姆与利科有关社会知识或社会想象的两极类型理论,为我们理解西方的中国形象,提供了解释框架。1750 年之前美化的

① 参见〔德〕卡尔·曼海姆:《意识形态与乌托邦》,黎鸣、李书崇译,第四章。

② 阿尔都塞认为意识形态是“表现系统包括概念、思想、神话或形象,人们在其中感受他们与现实存在的想象关系”,参见“Reading ‘capital’”, by Louis Althusser and Etienne Balibar, trans. by Ben Brewster, London: Verso, 1979, “Introduction”。

③ *Lectures on Ideology and Utopia*, by Paul Ricoeur, edited by George H. Taylor, New York: Columbia University Press, 1986, pp. 159—180.

中国形象,是一种充分乌托邦化的文化“他者”,寄托着西方文化不同层次的理想,教士、哲学家、政治家与商人们,都在用中国形象表现他们对西方社会的不满与期望。启蒙运动后期,西方的中国形象从乌托邦转化为意识形态,西方社会想象不再是用中国形象衡量并批判西方现实,而是以西方现实为尺度衡量并贬低中国。低劣黑暗的中国形象从各个方面,宗教、道德、政治、经济、哲学,证明西方文化的优越性,证明西方向中国殖民扩张的正义性。如今,传教士反复强调中国人道德败落、心灵阴暗,证明基督教拯救中国人的必要性与合理性,哲学家们一再分析中国社会贫困、政治专制、历史停滞,甚至种族低劣,所有这些理论,都在用中国形象证明现存的西方现代性的合法性。

研究西方的中国形象,关键不是研究中国,而是研究西方,研究西方文化生产与分配中国形象的机制。中国形象在启蒙大叙事中被否定,从乌托邦转入意识形态。我们不能只满足于为两种极端化的中国形象建立类型模式,揭示其内在的乌托邦或意识形态的逻辑结构;我们还应该试图解释其生产与交换的文化语境,在西方现代性观念秩序中,解构中国形象,揭示其选择、表现、结构、生成意义的话语机制。中国形象,不论作为乌托邦还是意识形态,其文化功能都在于构筑一个与西方现实差异甚至相反的他者。它作为文化他者的功能在于,确立一种西方中心的二元对立的世界观念秩序,完成西方现代文化的自我超越或自我认同,并用知识协调权力,改造世界或改造自我。

1750年前后西方的中国形象的根本性转变,确立了西方的中国形象的两种极端化类型。这两种极端化类型在西方的中国形象史上,甚至具有原型意义。因为它们不仅出现在1750年前后的转型的两种中国形象中,还作为西方社会关于中国的一般想象的原型,反复出现在马可·波罗时代以来七个世纪不同时代的中国形象中,成为中国形象的意义生产与分配的基本模式。1750年前后西方的中国形象转型,前后共出现乌托邦化的与意识形态化的两种

中国形象,这两种中国形象作为抽象的、符号化的、纯形式的结构或框架,又交替出现在20世纪西方的中国形象史上,成为一种理解与解释西方的中国形象话语的“语法”。

迄今为止,我们在形象、类型、原型三个层次上讨论西方的中国形象。首先,中国形象是一种关于文化“他者”的隐喻或象征,经常具有想象性与随意性,其中混杂着认识的与情感的、客观的与主观的、个人的与社会的内容,西方现代文化通过表述“中国”来确认西方现代性自我及其与世界的关系。其次,不同时代西方社会不同文化类型构筑不同的中国形象,因此,特定时代西方的中国形象总是趋向于类型化,形成一套相对固定的表述体系或话语,以某种似是而非的真理性左右着那个时代西方关于中国的“看法”与“说法”,为不同场合发生的文本提供用以表述中国的词汇、意象和各种修辞技巧,体现出观念、文化、历史中的权力结构不断地向政治、经济和道德权力的渗透的方式。最后,不同时代出现的不同的中国形象类型,在历史中呈现出相互关联、前后继承、反复出现的趋势,最终显露出某种最基本、最抽象、最符号化、程式化的模式,成为西方现代经验构筑、交流中国形象的、不可再还原的基本模式,例如美化的、乌托邦化的中国形象与丑化的、意识形态化的中国形象。

一个时代反复出现的形象构成类型,而不同时代反复出现的类型则构成原型。我们在形象构成、话语类型与权力关系三个层次上研究西方的中国形象,强调形象的类型化趋势与话语力量。七个多世纪西方的中国形象,可以被看作一个连续性整体,由几种在时间中不断展开,延续变化但又表现出特定结构特征的,由不同的印象、想象、比喻、象征、观点、判断等构成的“形象类型”所组成。总体上看,以1750年前后为转折点,前启蒙运动时代西方的中国形象经历了三种类型:“大汗的大陆”、“大中华帝国”、“孔夫子的中国”;后启蒙运动时代,西方的中国形象出现了另外相反的三种类型:“停滞的帝国”、“专制的帝国”、“野蛮的帝国”。前三种类型相互递接,其中有断裂与转型,但更多表现出某种一致性与连续性;后三种形象类

型相关平行,不仅素材是相互渗透交织,形象特征与观点也相互关联,而且表现出越来越多的随意性与概括性。前三种类型的一致性与连续性表现在美化的、乌托邦化的趋势上,后三种类型的关联性与共同性,则表现在丑化的、意识形态化的倾向上。

原型表明形象谱系自身的继承与关联关系,是西方的中国形象史中最基本的、超越个别文本与时代的、普遍可交流的领悟模式,在整个历史过程中不断重复出现。1750年前后形成的乌托邦化与意识形态化中国形象类型,在20世纪西方的中国形象史上又多次交替甚至同时出现。20世纪50年代中期,伊萨克斯对181位美国人进行访谈,调查他们对中国的印象,“当你想起中国的时候,出现在你脑海中的是什么?”他发现,尽管作为个人,在历史不同时期,人们关于中国的印象不尽相同,但从调查结果看,仍能表现出某种一致性来。这种一致性表现在,美国人心目中的中国形象始终在相反的两个极端间摇摆。在不同时代,人们对中国的印象可能完全相反,在同一时代,也可能存在着两种不同的中国形象。只是一种处于显势优势,另一种则处于潜在状态。“对这些美国人来讲,中国人的形象在很大程度上趋于以相互对立的两方面出现。中国人被看作是优等民族和劣等民族;异常恼人的野蛮人和极具吸引力的人道主义者;贤明的哲人和虐待狂般的刽子手;勤俭而令人尊敬的人和狡猾而阴险的无赖;喜剧的战士和危险的斗士。这些和其他许多对立面反复出现。随时间和地点的不同,其强度和来源往往混淆在一起,不断变化着的环境就像是移动的光线,被这束光线照射到的某一方面就会清晰地被我们所看到……”^①

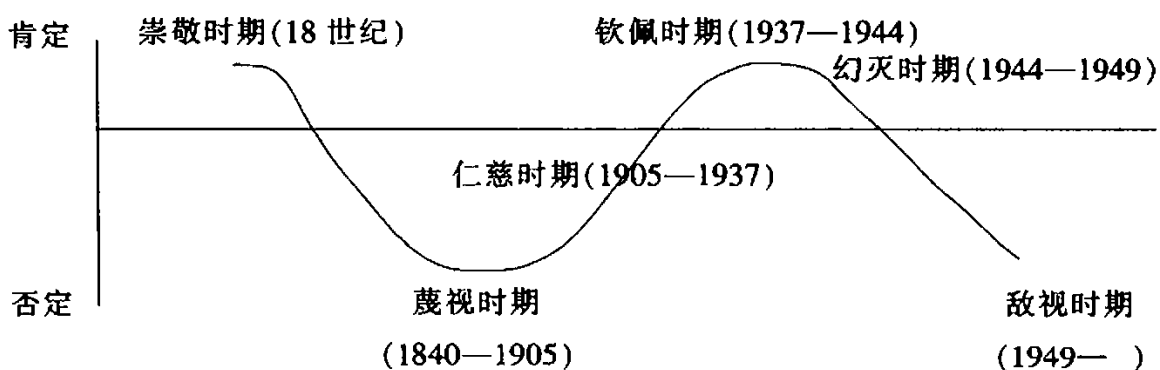
两种截然相反的中国形象交替甚至同时出现,来源于西方有关中国形象的两种原型,表现着西方文化集体无意识中欲望与恐

^① 参见〔美〕哈罗德·伊萨克斯:《美国的中国形象》,于殿利、陆日宇译,“导论”、“第一部亚洲”、“第二部中国人”,第1—87页,引文见第86页。

怖经验的原型。伊萨克斯的调查进行在 20 世纪 50 年代,他试图为美国人心目中的中国形象做出一个“可信的编年史”,他将这段历史——从 18 世纪开始,主要是 20 世纪——分为 6 个阶段:

- | | |
|--------------------|------------------------------|
| 1. 崇敬时期(18 世纪) | 2. 蔑视时期(1840—1905) |
| 3. 仁慈时期(1905—1937) | 4. 钦佩时期(1937—1944) |
| 5. 幻灭时期(1944—1949) | 6. 敌视时期(1949—) ^① |

这六个时期的中国形象,如果我们在坐标轴上设定肯定与否定两个向度,就可以发现一道明显的曲线:



伊萨克斯总结的中国形象的摇摆坐标具有某种普遍意义,20 世纪 90 年代斯蒂汶·莫舍尔完成他的著作《被误解的中国:美国的幻觉与中国的现实》,^②他发现将近半个世纪过去了,美国人心目中的中国形象,依旧在传统的两个极端间摆摇。无知、误解、一相情愿、异想天开,依旧是美国的中国形象的构筑基础。1990 年代以后,美国的中国形象发生了戏剧性的改变,在社会舆论上,中国几乎变成世界上最残暴专制的国家;而在国际政治上,美国在冷战结束后将中国设定为最大的“假想敌”。《被误解的中国》写到 20 世纪 80 年代末,重点在 30—70 年代间。科林·麦克拉斯的《西方的中国形象》(修订版,1999)则写到 90 年代末,重点在 20 世纪最

^① 参见〔美〕哈罗德·伊萨克斯:《美国的中国形象》,于殿利、陆日宇译,第 86 页。

^② *China Misperceived: American Illusions and Chinese Reality*, by Steven W. Mosher, A New Republic Book, 1990, 上述观点参见该书第 1—34 页:“Prologue”与“Introduction”。

后 20 年。他认为,即使在最后这 20 年,西方的中国形象——以美国为主——也发生了一次两极间的剧烈摇摆,转折点在 1989 年。麦克拉斯得出结论 20 世纪末西方的中国形象是一个世纪间最复杂的时期,明暗毁誉参半。^① 实际上我们从 20 世纪中国形象整体或西方的中国形象史的整体上看,20 世纪最后 25 年的中国形象基本上是“恶化”的。80 年代的中国形象始终笼罩在文化大革命的恐怖故事的阴影中,90 年代又笼罩在中国威胁等的阴影下,在 20 世纪内,它是 50 年代邪恶化红色中国形象的继续;在西方的中国形象史上,它是 1750 年之后丑化中国形象的传统继续。在全球化的浪潮中,就像在 19 世纪殖民主义浪潮中一样,中国作为他者永远是被排斥、被否定、被贬低、被恐惧的对象。

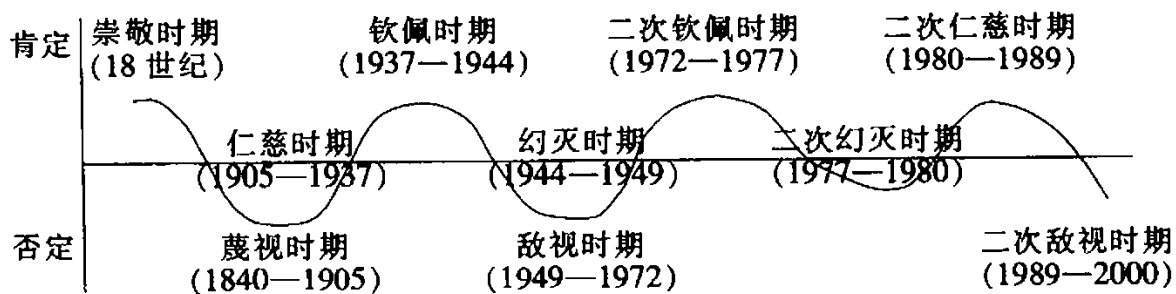
伊萨克斯的六个在肯定与否定两极之间摇摆的时期,停止在他进行调查的时代。当莫舍尔继续他此后 30 年的研究时,他发现自己竟可以沿用同样的范畴分期,从 1949 到 1989 年,他又分为 4 个时期,这 4 个时期分别为:

1. 敌视时期(1949—1972)
2. 二次钦佩时期(1972—1977)
3. 二次幻灭时期(1977—1980)
4. 二次仁慈时期(1980—1989)^②

麦克拉斯没有规划这类坐标,但他的描述无疑是在这种坐标系下进行的。如果我们继续在坐标轴上延伸这个摇摆曲线,我们基本上可以发现相同的规律,只是上下跌宕的幅度小一些,而且变化的时间更紧凑:

^① See *Western Images of China*, Revised Edition, by Colin Mackerras, Part II: *Western Images of the People's Republic of China*.

^② *China Misperceived: American Illusions and Chinese Reality*, by Steven W. Mosher, pp. 20—21.



从这些图表中我们看出,20世纪西方的中国形象浓缩并加剧地表现了西方700年中国形象史上的两种原型,1750年之前基本上美好的中国形象与1750年之后基本上邪恶的中国形象。西方的中国形象史进入跨文化观念史研究领域,尝试在西方文化语境中,分析解释中国形象在西方现代不同历史时期表现的不同话语类型的意义。以1750年前后为分界点,中国形象在此前此后各表现出三种类型,从总体上看,这六种中国形象类型又体现出两种对立互补的原型:乌托邦式中国形象与意识形态式中国形象,而这两种原型又交替出现成为20世纪西方的中国形象的基本意义模式。曼海姆与利科有关社会知识或社会想象的两极类型理论,为我们研究西方的中国形象,提供了解释框架与内在逻辑起点。乌托邦是超越的、颠覆性的社会想象,而意识形态则是整合的、巩固性的社会想象。西方现代文化史上否定的、意识形态性的中国形象的文化功能,是整合、巩固权力,维护西方中心主义的现代世界秩序;而肯定的、乌托邦式的中国形象,作为一种社会想象,曾经作为现代性解放力量,在现代性文化势力上升阶段发挥过颠覆、超越并否定传统的教会一统型文化的作用,而且还将进入审美现代性视野获得新生。两种中国形象原型,一种在建构帝国主义的政治经济与文化道德权力,使其在西方扩张事业中相互渗透协调运作;另一种却在拆解这种意识形态的权力结构,表现出西方现代文化中自我怀疑自我超越的侧面。

在西方的文化—心理结构中,潜在的中国形象的原型,比任何客观经验或外在经验都更坚定稳固,更具有塑造力与包容性。20世纪西方的中国形象,实际上是近千年历史中无数次典型经验的

积淀和浓缩。其中有一些客观的知识,但更多的,尤其是在情感领域中,都是那些产生自独特的心理原型的幻想。西方人正是根据西方精神或文化传统无意识中的原型来规划世界秩序,“理解”或“构筑”中国形象的。这种原型是具有广泛组织力与消化力的普遍模式,任何外部知识都必须经过它的过滤与组构,变成可理解的形象。对于西方人来说,中国形象这一在长期历史积淀中形成的异域经验模式,使任何中国的“事实”本身都失去自足性,必须在既定原型框架中获得改造与装扮,以充分西方化的、稀奇古怪的形象,滋养西方人的想象以及他们对世界的理解系统。

乌托邦化与意识形态化原型的转换生成,不仅描绘出西方的中国形象史的历史脉络,同时也规划出西方的中国形象的意义幅度。我们在西方的中国形象的两极之间,乌托邦与意识形态之间,研究西方的中国形象史,基本研究领域与问题包括,以 1250 年为起点,分析七个世纪西方的中国形象;以 1750 年为转折点,分析前后各三种中国形象类型;以 1750 年前后西方的中国形象的两种不同的意义原则——乌托邦化与意识形态化,分析西方文化建构中国形象的两种原型;两种原型在 1750 年前后完成了一次转换,在 20 世纪西方的中国形象中又不断重复这种转换,几乎每四分之一世纪交替一次,两种原型二元对立转换生成的结构,揭示了西方的中国形象的意义原则。

第四章 中国形象： 隐藏了欲望与恐怖的梦乡

1. “黄祸”恐慌：想象·现实·游戏

伊萨克斯在对美国人的中国形象做调查时指出：中国在西方具有肯定与否定两种截然相反的形象。“这两种形象时起时落，时而占据、时而退出我们心目中的中心位置。任何一种形象都从未完全取代过另一种形象。它们总是共存于我们的心目中，一经周围环境的启发便会立即显现出来，毫无陈旧之感，它们还随时出现在大量文献的字里行间，每个历史时期均因循环往复的感受而变得充实和独特。”^①这两类形象，在 1750 年前后曾经出现过一次大的转折，整个 19 世纪，中国形象主要是作为西方主流意识形态叙事的一部分出现，审美现代性视野内的“中国情调”，只是一小部分先锋或颓废艺术家的猎奇想象。然而，进入 20 世纪，西方的中国形象出现反复与摇摆，不仅乌托邦化中国形象复归，而且乌托邦化与意识形态化原型交替出现，构建完全相反的中国形象，几乎每 25 年一个周期，颠倒一次。

20 世纪开始的时候，从传教士、军人、政客的报道到小说诗歌，西方文化表述的中国形象，基本是贫困、肮脏、混乱、邪恶、残暴、危险的地狱，集中在有关“黄祸”、义和团与唐人街的恐怖传说中。其中“黄祸”是有关中国形象的一种极端意识形态化的心理原型。他们在“黄祸”原型中表述现实中的义和团事件，使现实具有

^① [美]哈罗德·伊萨克斯：《美国的中國形象》，于殿利、陆日宇译，第 77—78 页。

梦幻色彩；同时也以“黄祸”原型表述虚构的小说，使想象游戏也具有了某种真实的含义。

首先是“黄祸”恐慌。1895年，德国皇帝威廉二世开始在公开场合提出“黄祸”(die gelbe Gefahr)说法，并命令宫廷画家赫尔曼·奈克法斯根据他想象中的黄祸景象画一幅画，制版印刷后送给他的亲友大臣和欧洲其他主要国家的统治者们。画名就叫《黄祸》，画中七位天使一样的人物分别代表德、英、法、意、奥、俄等七个西方国家，她们拿着长矛与盾牌站在一处悬崖上，头顶是一个大十字架的背景，大天使米歇尔站在崖边，大家面前，表情严肃而神圣地说：“欧洲国家联合起来！保卫你们的信仰与你们的家园！”在悬崖深涧、隐约的山河城廓的那一边，半空中悬着一团奇形怪状的乌云，乌云中心闪现着一团火焰中佛陀的坐像，骑在一条中国式的恶龙身上。威廉二世耸人听闻的“黄祸”幻景，虽然没有多少人认真，甚至有人提出异议，^①但毕竟流传很广，它表达了西方文化无意识深处的某种东方噩梦。“黄祸”很快随着画家的画从欧洲传到美洲，1898年，美国也将《黄祸》印成宣传画发行。如果说德皇的“黄祸”恐慌完全是捕风捉影，英国美国倒还有一些难以启齿的理由。对英国来说，那是对中国的军事侵略与经济掠夺使他们在胜利的得意中也隐约感到某种恐慌，他们隐约预感到中国人总有一天会对大英帝国采取报复行动。对美国而言，问题更具体，华人劳工移民在劳动力市场与种族观念上对美国人构成威胁，排华风潮是“黄祸”恐慌的现实与心理背景。

克尔南谈到“黄祸”时指出：“有可能出现的中国威胁表现在经

^① 有人在《每日新闻》(Daily News)上著文说：“根本无所谓黄祸，除非外族统治中国。所有的中国人，都只想在自己的国土上过自己的生活。他们的祖先崇拜仿佛一个宽松的锚，将他们束缚在家园的土地上。德国皇帝理解或自以为理解的所谓的黄祸，完全是荒诞的，中国人的本性可以证明这一点。”转引自 *Oriental Prospects: Western Literature and the Lure of the East*, edited by C. C. Barfoot and Theo D'haen, Editions Rodopi B: V. 1998, pp. 133.

济与军事两个方面。如果中国被迫接受现代工业化,那么中国难以计数的劳苦大众就可以让中国产品泛滥于世界^①。这是一个令人想起来毛骨悚然的前景,有位作家坦率地承认自己有一种幸免于难的欣慰,‘不管怎样,我们是看不到那一天了。’^②当时还有人抱怨,‘在中国谋生的外国人的数量,已经日渐减少’。^③正是那些侨居中国的西方人,最容易感到担忧与恐怖,而他们的看法又影响家乡公众舆论的偏见。从军事角度看,中法战争后,‘人们似乎已经想见中国佬满世界乱跑的景象’;^④20年后(作者所说的西方人的种种恐慌,都在19—20世纪之交的那几年——引者注),这种危险可能就更加紧迫,如果有一个国家最终控制了中国,就像不列颠控制的印度那样,在中国庞大的人口基础上建立一支高素质的、规模惊人的军队,一切就不堪想象了。有一位英国鸦片烟鬼说,如果英国能够占领中国,‘20年内就可以建立一支打败全世界的军队’,^⑤如果沙皇的军队可以得到中国的人力资源上永不枯竭的补充,他们就无往不胜了。有关俄国统治中国并使用中国统治世界的预言,早在19世纪中叶就可以听到,19世纪临近终了的时候,一个美国人曾预言:俄国将统治中国,然后印度——‘亚洲将开始征服欧洲’。^⑥……在一般人的头脑中,黄祸带来一种模糊的惊恐,只要一想到中国庞大的人口,而且已有上百万涌到其他国家,人们就会不寒而栗。欧洲人生活在小城小国,对庞大的人口尤其敏感。对他们来说,亚洲人口泛滥,欧洲如果没有技术上的领先,

① 注意:这是19世纪末的观点。原文注出处为 G. E. Simon, *China: Its Social, Political and Religious life*, English edn., 1887, pp. 79. 20世纪末出现同样的观点与现实。

② A. Krausse, *China in Decay* (1900), p. 374. ——原注

③ A. Little, *Gleanings from fifty years in China* (1910), p. 204. ——原注

④ R. S. Gundry, *China and her Neighbors* (1893), p. 315. ——原注

⑤ A. Reid, *From Peking to Petersburg* (1899), chapter 4. ——原注

⑥ W. D. Foulke, *Slav or Saxon* (2nd edn., New York, 1999) pp. 64, 55. ——

根本就无法应对。他们用‘蒙古游牧部落’(horde)贬称中国泛滥成灾的人群,该词最早出现于欧洲语言,指中亚腹地汹涌而出的野蛮人,他们是些半人半兽的怪物,不知所来,也不知所向,所到之处,无不令人惊恐……”^①

“黄祸”与其说来自中国的现实威胁,不如说来自西方种族主义思潮中对庞大的外族人口的某种“心理上的”(mentally)的排斥、仇视与恐慌。“黄祸”是一种心理幻象,这种幻象可以追溯到对阿提拉入侵罗马帝国,拔都入侵中世纪欧洲的恐怖记忆。^② 庞大的异己的人口本身就给西方人造成心理压力与恐慌。如果他们不好斗也不好动,麻木不仁,那么最多也只是反感和厌恶,世界上竟有这样一个卑劣的种族存在而且不断增长;如果有一天,这么庞大的人口突然变得嗜血好战,武装到牙齿,反感或厌恶就变成了恐惧和仇恨。那将是世界最黑暗的时刻,基督徒想象的世界末日。“黄祸”的恐慌甚至可以追溯到《圣经·启示录》描述的末日景象,所有魔鬼从地狱里拥出,东方的古蛇将率领哥革与玛各的部落,征战如海沙……“黄祸”恐慌的原因主要是西方人面对东方异族的紧张、痛苦与恐惧。

“黄祸”是一场噩梦,是西方文化集体无意识深处关于异域的恐惧。它可能找到历史的依据与地理的方位,但本质上仍是文化心理的,是一种关于恐怖的想象原型。“黄祸”恐慌在西方有多种理由多种表现,但直到1900年义和团事件,它还只是一种没有多

^① *The Lords of Human Kind: European Attitudes Towards the Outside World in the Imperial Age*, by V. G. Kiernan, pp. 171—172.

^② 西匈奴被汉朝远征军击溃(公元前35年)逃往咸海与巴尔喀什湖以北的草原,五个世纪以后,公元441年,他们的后代在“伟大的阿提拉”率领下入侵罗马帝国,他们渡过多瑙河,洗劫中欧,并在匈牙利草原集结重兵,入侵高卢地区,围攻奥尔良。十个世纪以后,公元1241年,拔都率领蒙古大军打败西里西亚大公亨利,进军匈牙利,将摩拉维亚、佩斯之类的城市夷为平地,渡过多瑙河,欧洲再次面临被毁灭的危险。参见《草原帝国》〔法〕勒尼·格鲁塞著,魏英邦译,青海人民出版社,1991年,第94—101、295—299页。

少人当真的梦魇。义和团运动爆发,起初只是山东山西几位传教士遇难,教堂被烧,然后是大批的团民涌入北京,围攻教堂使馆等。西方人的恐慌似乎终于应验了。有关义和团事件的各类报道出现在西方,在人们想象中勾画出可怕的“黄祸”景象:无数丑陋凶残的黄种人,头上腰上缠着血腥的红布带,挥舞着长矛大刀,野兽般嚎叫着,蝗虫般漫山遍野地涌来,所到之处,火光冲天,过后便是废墟一片。这是可怕的、地狱般的、世界末日的场景。锁在无底深坑里的龙,或古蛇,率领魔鬼部落“围住圣徒的营与蒙爱的城”。中世纪欧洲人第一次见到中国的龙的形象,就确认魔鬼就是中国的龙。“鞑靼人”(Tartar)在拉丁语中的意思是“来自地狱里的人”(tartarus),而蒙古人(Mongolian)则直接令人想起《启示录》中所说的魔鬼的部族哥革与玛各(Gog和Magog)。

义和团起义大概是1840年鸦片战争后又一次引起西方广泛深切注意的事件。因为一再经受打击、几乎处于瘫痪状态的中华帝国,突然从其腹地,社会的最底层,一个神秘莫测而又危险可怕的中心,爆发了一次野蛮的、洪流般的反抗。在西方人的想象中,漫山遍野的黄种人在亚洲的广阔天幕下,排山倒海地扑向孤岛式的西方人贸易与传教的据点。那里微弱的文明之光将被这野蛮残暴的黄色浪潮吞噬。这是西方人难以想象也不敢想象的。西方几乎所有有关义和团的报道都在重复同一个故事,同一种恐怖的场景。在西方人的想象中,所有描述义和团事件的书信、小说、政府或教会报告,都在证明“黄祸”并非无中生有,而是历史必然的劫难。传教士的报告描述了他们的同伴与妻小在山西被砍头或被以其他野蛮方式折磨至死的血淋淋的场景,教士、使节、士兵、商人以各种形式介绍他们被困在北京教堂与领馆的那个死亡夏天的日日夜夜。这些著作报道在义和团事件及随后的几年中充斥着整个西方社会,以至于1906年,亲身经历义和团事件的英国人普南·威尔要发表自己的见闻书信时,他的朋友告诉他,仅他自己的藏书中,就有43种有关义和团事件的著作,这还仅限于英语,不算西方其

他语言写成的有关著作。^①

有关义和团的故事，是西方 20 世纪中国形象的一个阴暗恐怖，以地狱为背景的序幕。它在 19 世纪西方轻蔑、鄙视的鸦片帝国的睡狮形象上，加上了一些可怕的色彩，似乎那个垂死僵化的帝国躯体内，还蕴藏着一种邪恶的危险的因素。想象义和团，西方人既在想象他们目前的义和团，又在想象他们“日后”集体无意识深处的“黄祸”恐慌，地狱幻象与世界末日幻象。首先，“黄祸”似乎成为现实。在西方人的想象中，“黄祸”与义和团事件具有某种“互证”关系。义和团事件使“黄祸”的预言应验；西方人关于义和团的想象，又来自许许多多所谓亲身经历者的“故事”，而所有这些“故事”，听上去又是同一个恐怖的故事，即“黄祸”的故事。其次，在义和团想象中，积淀着西方人的历史记忆与宗教记忆。义和团是阿提拉手下的匈奴人与拔都率领的蒙古骑兵的后代，同一类野蛮人，同一种野蛮行动。他们以海沙般的人数围攻基督徒的蒙爱之城，东方魔鬼部落的降临，就是末日。义和团不仅印证了他们的黄祸预感，也印证了他们内心深处的千禧末日的预感。义和团形象在某种程度上，是他们关于世界末日的原型的表现。多少年后，一位小时候读过有关义和团事件的书籍的美国传教士，听说自己将被派到中国传教时，做了一夜噩梦。^②

义和团事件证实的“黄祸”恐慌，最终也只是虚惊一场。威廉二世的“黄祸”想象在众多的义和团事件的报道中，变成了“真实”。更让人信服的是，画中那七个国家^③加上一个日本，组成了八国联军，迅速占领了北京，并四出追杀逃散的义和团民。这是一个恐怖

^① 参见 *Indiscreet Letters From Peking*, by B. L. Putnam Weale, Shanghai: Kelly and Walsh, Limited, 1922, p. 3. Foreword. 此书已有中译本：《庚子使馆被围记》，冷汰、陈治先译，上海书店出版社，2000 年。

^② 参见〔美〕哈罗德·伊萨克斯：《美国的中国形象》，于殿利、陆日宇译，第 141 页。

^③ 有人认为七位天使代表七个国家，分别为德、英、法、意、奥、俄、美，由于文字说明“欧洲国家联合起来”，似乎不应包括美国，那么第七个国家就可能是西班牙。

的故事,但有一个“光明的”结局。中国作为一个帝国,已不可能再威胁到西方,八国联军的凯旋在新世纪的早晨将他们从义和团的噩梦中唤醒,但“黄祸”的恐慌还是无法消除。中国人巨大的数量与相似性,与西方人格格不入的、不可思议的个性,只要一想起来,就令西方人感到不安。那些难以计数的中国人,冷漠、麻木、顽强、凶残甚至诡计多端,就像一个只有一张面孔、一个头脑,却有无数只手脚的黄色怪物,他们才是历劫长存的、真正的“万岁帝国”所在。^① 最可怕的是,这些年里,他们竟不声不响地移民海外,深入到欧洲、北美,住在伦敦或旧金山,与神经脆弱的白人邻户或邻街而居。中华帝国已经不再可怕了,可怕的是帝国留下的无数的个人,他们正悄悄地、瘟疫一样地流溢世界,蝗虫一样地吃光世界上的粮食,在一些撒旦式的个人身上,可以看到突然复活的帝国的魔影。这是另一种黄祸,本土的黄祸。

“黄祸”传说表述的是一种差异与敌对意识,有不同层次上的含义,种族的、政治的、文化的。雷蒙·阿隆曾区分过三种不同的敌我意识,一是绝对敌我,二是政治敌我,三是价值敌我。绝对敌我代表一种似是而非的天生的憎恨,政治敌我的憎恨则是由一些具体的政治冲突与争端造成的,而价值敌我产生自伦理价值方面的差异。“黄祸”恐慌表现的敌我意识,同时出现在三个层次上,有东西方差异对立造成的绝对敌我意识,有义和团冲突造成的政治敌我意识,还有种族主义构成的价值敌我意识。

在一种充分意识形态化的中国原型中,“黄祸”可以体现在关于一个历史事件的想象上,如义和团事件证实的“黄祸”恐慌,也可以体现在一个虚构的文学人物想象上,如傅满洲博士;可以以中国本土的庞大的中国人口为基础,也可以以渗透西方的唐人街的中国移民为想象素材。1912年,清帝国刚刚灭亡,英国通俗小说作

^① See *China: the Long-lived Empire*, by Eliza R. Scidmore, New York: The Century Co. 1900.

家萨克斯·洛莫尔开始创作有关“傅满洲博士”的系列小说。阴险狡诈的傅满洲，成为20世纪西方大众想象中“黄祸”的化身。洛莫尔在回忆自己最初的创作动机时说：“我常想为什么在此之前，我没有这个灵感。1912年，似乎一切时机都成熟了，可以为大众文化市场创造一个中国恶棍的形象。义和团暴乱引起的黄祸传言，依旧在坊间流行，不久前伦敦贫民区发生的谋杀事件，也使公众的注意力转向东方。”^①洛莫尔所说的谋杀事件指1911年伦敦东头的一桩团伙犯罪案，据说与当地华人黑社会有关。在这种特定的时代背景下，傅满洲——一个“中国恶棍”的形象诞生了，成为近一个世纪间西方最著名的“黄祸”的化身。

傅满洲所代表的“黄祸”，或者说他所表现的西方大众想象中关于黄祸的恐慌，已不是远在地球另一边的中国的义和团，而是近在西方世界核心的华人移民，那些在西方人看来丑陋、阴险、狡猾、肮脏、冷漠而又勤奋、麻木、残忍、野蛮的“中国佬”。洛莫尔曾想将中国人(Chinese)与“中国佬”(Chinaman)分开，“中国人”指那些依旧守在中国本土的中国人，“中国佬”则指流窜到西方，生活在西方大城市的阴暗的“唐人街”(Chinatown)中的中国移民，“他们中大多是些恶棍罪犯，他们迫不得已离开中国，又没有在西方世界谋生的本领，就只好依靠他们随身带来的犯罪的本事”。^②这是更为迫近的“黄祸”，直接威胁到西方世界的安全，使可怜的西方人，即使呆在自己温暖的家里，也会不时感到惊恐万状。

义和团是本土的中国人代表的“黄祸”，“傅满洲博士”是西方的中国移民代表的“黄祸”。陈志让在《中国与西方》一书中，分别讨论过不同的中国群体及其与西方人的不同关系，代表的中国形象或给西方人造成的中国印象，也不尽相同。在西方人的心目中，

^① *Master of Villainy: A Biography of Sax Rohmer*, by Cay Van Ash and Elizabeth Rohmer, Bowling Green: Ohio, 1972, p. 75.

^② *Ibid.*, p. 73.

由本土的中国人与西方的中国移民代表的中国形象,可能不一样,中国留学生与中国劳工给西方人的印象也不一样。当然,他们经常会将唐人街的中国人当作他们想象中中国人的代表。^① 这些中国人戴着西式礼帽,脑袋后面还拖着个长辫子,不男不女,他们虽然也穿着上衣长裤,但宽宽大大,看上去像睡衣睡裤,不伦不类。他们说一种由刺耳的尖叫构成的古怪的语言,聊天竟像是吵架。他们把洗衣做饭当作职业,中国餐馆中国洗衣店,他们聚在拥挤肮脏的唐人街,一声不响地从事贩毒、赌博、卖淫等邪恶的活动,他们没有法律,只有黑社会……伦敦与旧金山的唐人街,留给西方对中国人的直接印象是,那是不可思议而又危险的一群,他们以各种邪恶的手段生存,在他们那种可怕的忍耐痛苦与屈辱的沉默中,随时都酝酿着阴谋,任何时候都可能爆发出危险。

唐人街的中国人,给了洛莫尔表现西方人内心恐惧的形象。“傅满洲博士”成为一个世纪间西方大众文化中“黄祸”的形象代表。他瘦高、秃头、倒竖着长眉,面目阴险狰狞,走路没有声音,举手投足都暗示着阴谋与危险。在《阴险的傅满洲博士》一书中,洛莫尔这样描述他:“你可以想象一个人,瘦高,耸肩,像猫一样地不声不响,行踪诡秘,长着莎士比亚式的眉毛,撒旦的面孔,秃脑壳,细长眼,闪着绿光。他集所有东方人的阴谋诡计于一身,并且将它们运用发挥得炉火纯青。他可以调动一个富有的政府可以调动的一切资源,而又做得神不知鬼不觉。想象这样一个邪恶的家伙,你的头脑里就会出现傅满洲博士的形象,这个形象是体现在一个人身上的‘黄祸’的形象。”^②

如果说义和团是体现在面目不清的无数黄种人身上的“黄祸”

① 详见 *China and the West: Society and Culture 1815—1937*, by Jerome Ch'en, London: Hutchinson & Co., 1979.

② *The Insidious Doctor Fu-Marchu*, by Sax Rohmer, London, Methuen 1913, p. 17.

形象,傅满洲博士则是体现在一个人身上的“黄祸”形象。傅满洲代表着西方人心目中关于那些中国移民的想象,他们阴险、狡诈、凶残,他们已经深入西方社会,并在自己的唐人街建立了一个随时准备颠覆西方世界的黑暗帝国。他也代表着西方人心目中中国本土的那些“满大人”。他们同样邪恶但却温文尔雅,不动声色。他们控制着一些无恶不作的地下组织,具有超人的能力,构成一个世界范围内的黑暗王国,丧心病狂地要征服世界,消灭白人。^①他们拥有强大的政治、宗教、经济与犯罪势力,他们在西方世界活动,一起伦敦的谋杀案,可能根源在纽约,他们与东方中国有着密切的联系,那里可能是他们的老窝。他们不仅仅进行社会犯罪,他们的最终目的是构成一个“超社会”(supersociety),“掌握颠覆政府甚至改变文明进程的力量……”^②

洛莫尔以傅满洲博士为主要反面人物,一共写过13部长篇小说,3部短篇小说和一部中篇小说。小说销售了上千万册,被翻译成10多种语言,^③好莱坞一共拍摄了14部傅满洲题材的电影,传播面更加广泛。傅满洲系列的恐怖小说与电影,以中国甚至亚洲的政治文化状况为背景,白人警官斯密说:“我们的命运都掌握在中国人这个长不大的民族身上!一个崇拜祖先的种族,什么事都干得出来……”小说的叙述者也说:“我们经不起任何失败,否则黄色游牧部落就会吞噬整个白人世界。”^④傅满洲故事表达了西方人的种族与文明的偏见与焦虑,傅满洲的阴谋或者说是“帝国复兴大

^① See *Oriental Prospects, Western Literature and the Lure of the East*, edited by C. C. Barfoot and Theo D'haen, pp. 158—159.

^② *Master of Villainy: A Biography of Sax Rohmer*, by Cay Van Ash and Elizabeth Rohmer, p. 74.

^③ *Ibid.*, p. vii; “Foreword”.

^④ *The Return of Dr. Fu-Marchu*, by Sax Rohmer, New York: Pyramid 1961, p. 136, *The Hand of Fu-Manchu*, by Sax Rohmer, New York: Dyramid, 1962, p. 111.

计”，与中国 20 世纪初兴起的民族主义建国思潮相关；冷战时代，作为明显的政治意识形态工具的傅满洲形象，又与共产主义联系起来。在 1957 年出版的《傅满洲的复归》中，傅满洲已经 100 岁了，但依旧身体健康，他在与苏联合作，成为红色阵营的阴谋家。当然，冷战背景下傅满洲的角色想象并没有表现得很充分。在洛莫尔的最后一部傅满洲系列小说《傅满洲皇帝》(1959)中，傅满洲形象的现实背景又有了新的变化，他代表的是那个永恒天幕下的东方帝国，对抗那些克里姆林宫的共产主义官僚们。

“黄祸”似乎是一种莫名的、永远无法消除的恐慌。它虽然不是直接指涉知识地图上那个现实的中国，但的确在想象的背景上，与它有着直接的关系。我们关注在想象与现实之间，有多大程度的相互指涉相互印证的可能。真实的义和团事件，可能用来表现莫须有的“黄祸”，而表现“黄祸”恐慌的虚构的恐怖小说，又暗示着现实世界意识形态与权力关系。何伟亚在《档案帝国与污染恐怖——从鸦片战争到傅满楚》^①一文中试图揭示在通俗文艺与严肃的帝国档案，虚构与现实之间的文本的相互指涉与相互依赖关系。通俗文艺作品，也是“特定意识形态的产物”，并“主动参与权力关系的构造”：

傅满楚的帝国复兴大计既依赖于他们领导的被称之为“神秘东方的最大的谜”的秘社——思蕃^②，同时也依赖他自己的脑袋，确切地说，是他不可思议的天分。内兰德·史密斯认为“思蕃”隐匿于喇嘛教的面纱之后……源于东方思想中的依洛西斯(Eleusinian mysteries)“秘密仪式”。与此同时它还是一个超级间谍傅满楚所控制的谍报机构。傅通过这一机构与不同组织阵线合谋共事，这些组织包括狂热的穆斯林原教

① 傅满楚即傅满洲，Dr. Fu-Marchu 的另一种译法。

② 原文注 Sifan 指吐蕃，亦作“西蕃”，系中国古代对西域一带及西部边境地区的泛称。

旨教派,毒品走私犯罪集团,传统中国秘社,崇拜卡莉^①的印度绿林和被称之为“Dacoits”的缅甸杀人越货团伙等一系列反英团体……林林总总,却都源于英国人对于英国境内外的亚非反抗所做的丰富的想象。

……在沃德^②的笔下,猛然觉醒的中国对英方的亚洲统治构成了主要威胁。当时普遍性的对于鸦片贸易与鸦片战争后可能的中国复仇的焦虑使得这种论调更为可信。同时帝国网络的双向流动,对科技知识向有色种族传播的恐惧以及英国随时会被卷入冷战或热战的状态,都强化了此类焦虑。在这种大背景下,恐怕就不难理解对于东方智慧将能够融合古今知识的隐忧,更不难理解中国阴谋论何以能够如此流行。也正是在这种心态之下,一个能够领导东方与西方列强抗争的中国诞生了:它将首先挤出大竞赛的参与者,然后驱除在亚洲的所有殖民统治,最后将欧洲人赶回他们从前就占据的欧亚大陆的一隅。^③

“黄祸”恐慌在很多时候都是西方文化自虐的想象。这种想象可以出现在严肃的政治、宗教报告中,也可能出现在通俗文艺作品中,它们表达的方式不同,但原型却是相同的。这个原型不仅决定他们感知表达的内容,也决定他们感知表达的方式。西方有关义和团的所谓真实严肃的描述中,经常出现特定的末日幻象,有关傅满洲的异想天开的通俗恐怖故事中,这个幻象却不时地指涉“真实严肃的现实”。一个时代或一种中国形象,经常表现在不同类型的文本中,以不同的历史事件为素材,却遵循着共同的文化心理原型。一个更好的世界与一个更坏的世界同样重要,因为西方文化时时刻刻需要构筑这个“他者”,确认自身存在的切实性与安全性。

① 原译注为 Kali 印度教女神,形象恐怖。

② Arthur Ward(沃德)为作者原名,Sax Rohmer 为笔名。——引者注

③ 李陀、陈燕谷主编:《视界》,河北教育出版社,第一辑,2000,第104、106页。

原型还在想象中继续,黄祸的恐慌还会在不同的历史背景下以不同的文本形式表现出来。萨克斯·洛莫尔的传记《邪恶的主人》开篇第一句话就说:“虚构比事实更持久”(Fiction Lives Longer than fact)。^①

2. 对“大地”的向往:赞美与恩抚

在西方文化中,中国形象的真正意义不是地理上一个确定的、现实的国家,而是文化想象中某一个具有特定伦理政治意义的虚构的空间,一个比西方更好或更坏的地方,这是西方文化在二元对立原则下想象“他者”的方式。20世纪初的西方社会想象中,一方面是种族主义帝国主义意识形态视野内有关中国的“黄祸”,另一方面,乌托邦化的中国形象也在社会现代性期望中悄悄复兴。有像《中国佬的来信》那样的作品,将中国描述为智慧、宁静、纯朴的人间乐园。少数知识精英们也开始想象中国传统哲学与生活的宁静和平的旨趣能够给陷入贪婪与仇杀中的“没落”的西方某种启示。罗素说:“中国人更有耐心、更为达观、更爱好和平、更着重艺术,他们只是在杀戮方面低能而已。”^②一战后许多欧洲知识分子开始反思欧洲现代文明的意义,同时也重新“发现”东方文明的价值,中国形象开始转变。“黄祸”恐慌淡化了,哲学家们开始像他们两个世纪前的先辈那样引用中国同行的话,只是老子、庄子比孔子更重要了。值得注意的是,此间欧洲的中国形象,如果从总体上或一般意义上讲有所转变,那么,带来这种转变的正面价值也主要体现在精神内容方面。中国的道家哲学、人生态度、艺术精神像一道光晕一样,环绕在中国形象外围,但内心仍是黑暗一团。贫困、饥

^① *Master of Villainy: A Biography of Sax Rohmer*, by Cay Van Ash and Elizabeth Rohmer, p. 3.

^② 转引自冯崇义:《罗素与中国》,三联书店,1994年,第27页。

荒、瘟疫、战乱、愚昧、野蛮，所有这些特征，都没有改变。

罗素所代表的欧洲知识精英阶层推崇某些中国价值，这种观念很少波及大众，直到赛珍珠的《大地》问世，重新乌托邦化的中国形象才找到一种“大众表达式”。西方的中国形象，是西方文化心理中他者的幻影。它可能出现在文艺作品中，也可能出现在新闻报道甚至严肃的论著中。同一时代不同类型的文本，以不同的方式，协调构筑同一个中国形象，事实上谁都没有真正地解释中国事实，而是在解释西方文化他者想象中的欲望或恐怖。《大地》的出版具有划时代意义，在西方大众间掀起了继启蒙运动以来又一次“中国潮”，只是规模小、时间短，不可与当年同日而语。

《大地》描绘的乡土中国形象，在西方文化对中国的想象中具有某种代表性。首先是一种殊异的、遥远的、带有某种神秘色彩的形象，一个由庞大的农民人口组成的内陆农业帝国，黄种人、黄土，祖先崇拜，安土重迁，似乎永远轮回的生命，循环的历史，古老的凝固的文明，时间消失在空间中就像短暂的生活消失在永恒的墓碑间……这种形象对于西方人意味着两种不同甚至相互矛盾的意义。一种是美学的，一种是历史的。美学的意义在于，这种寂静平和的乡土中国的形象象征着某种超越性的、永恒的牧歌田园，因此，中国那种终古如一的文明，恰恰是其价值所在。历史的意义完全相反，它否定这种停滞的文明，认为所有这些征象都意味着原始、垂死、野蛮，与现代文明对立并具有威胁现代文明的破坏力量。前者的想象资源是伏尔泰与重农学派描述的孔教理想国，后者的想象资源是黑格尔描述的死寂的单一性的空间帝国。我们研究西方不同时代中国形象的延承与变化，实际上始终在两维坐标上进行。一维是中国的历史与中西关系的历史，一维是西方文化心理中的中国形象原型。我们发现，中国的现实历史以及中西关系的变故，可能影响到西方的中国形象的变化。但这种变化是万变不离其宗的。所谓的“宗”，就是西方文化心理形成的那个关于中国形象的原型。该原型及其相反的两种意义的变体，以现实历史的

变故为触机,反复在不同时代的文本中表现自己。从而形成了一个原型自身的演化过程,结构的因素被历史化了。而不同时代的有关中国形象的文本,可能复杂多样,但是,只有那些表现原型的文本,才会作为素材在那个时代典型的中国形象中保留下来并传播开来。

西方的中国形象的原型具有自身的历史,它在不同时代选择不同的典范文本作为原型的表现形式。如《马可·波罗游记》、《大中华帝国志》、《中华帝国通史》、《中国人的性格》,这类文本不仅重复确认那个原型,又丰富具体化、历史化那个原型。这些文本大多影响广泛深入,代表一个时代的中国形象。如果我们在20世纪也找这么一本书,无疑就是赛珍珠的《大地》。

一种文明将另一种文明作为“他者”的认知与想象,往往具有某种原型性,它是超越历史变化的意义源头。人们可能在特定的历史环境下局部改变或偏离它,但又总是不断地回复到那个原型。人们通常只强调创造性因素,强调一部作品或一位作家是如何改变一个时代的异域形象的。其实,从总体形象角度上看,揭示一种表面上看来新的形象如何摹仿既定原型的过程与形式,反而更有意义。因为它讨论的是某种超越历史变故的文化心理的因素或神话的因素。

《大地》讲述了中国农民执著于土地的勤劳俭朴的生活故事。这个故事中包含的意义要素,在西方的中国形象传统中都早已存在。首先是对乡土生活的田园牧歌式想象,这种想象一直可以追溯到古希腊关于极远的“丝人国”的传说中。从文艺复兴到启蒙运动,西方构筑的孔教理想国神话的一个主要内容,就是高尚的道德与质朴的生活。中国是一个理想化的农民帝国。那里农民是哲学家、哲学家也是农民,皇帝举行亲耕仪式,百姓世世代代生活在祖先留下的故土上,幸福和睦。18世纪法国重农学派推崇想象的那个中国,恰好就是《大地》用故事表现的那个中国。而且,狄更森《中国佬的来信》中描绘的那个田园牧歌的乡土中国,除了更加理

想化外,也与《大地》具有相同的特征:“整个地区到处是富裕的农民,他们拥有着耕种着父辈们曾经拥有和耕种的土地……他们辛勤劳作……在从父辈手中继承的土地上,为亲人和朋友们辛勤劳作,用自己的劳动将这片土地变得更加富饶,再传到子孙手里。他们没有其他奢望,他们不在乎财富的积累;假如每代人中,有些不得不到外面的世界去闯荡的话,他们总是带着希望回到出生的地方,在那些他们年轻时如此亲密的面孔和情景之中度过晚年,而这些希望很少遭到挫折……”^①

《大地》继承并表现了西方的中国形象传统中关于田园中国的想象。如果说赛珍珠本人根据她对中国的了解,确实曾想超越这一想象传统,那么,西方观众读者对《大地》的接受,却从未超越这一传统。畅销的小说成为古老的原型的时兴转述。赛珍珠的《大地之屋》三部曲以及其他一些关于中国的小说,多少暗示出现代西方文明的冲击与中国革命正将那个深入到泥土之中的乡土中国连根拔起。三部曲的结尾是王龙再也回不去他那块祖先的土地,尽管他还有着祖先的梦想。但很少有西方读者注意到这个阴暗的结尾,他们关心的是体现在王龙身上的乡土理念,那个西方想象中传统中国的象征。其实赛珍珠本人的观念中又未必不如此。约翰·福斯特在他1952年完成的博士论文《美国文学中的中国与中国人,1850—1950》中,详细分析了赛珍珠所有关于中国的小说后指出,赛珍珠真正感兴趣并表现得出色的是她理想中的那个传统的、乡土的中国:“显而易见,赛珍珠在中国的成年以后的经历,大多在辛亥革命后,军阀混战时期到北伐军统一中国的早期。她作为一位描写中国的作家,她的主要贡献也体现在对中国社会而不是对中国革命的解释上,实际上她的作品并不同情革命。赛珍珠努力成为中国人民的朋友——她也确实如此——但她歪曲中国革命的

^① 参见狄更森:《中国佬的来信》,周宁著/编注:《孔教乌托邦》,“文选”,第453—489页。

写作,则使她不能成为中国国家统一民族独立事业的朋友。赛珍珠说她要表现的是未受西方浸染的中国,实际上她所生活过的那个中国恰恰是在西方控制下的中国,而她又对建设新中国的事业漠不关心。她歌颂的是垂死的封建社会晚期的中国风土民情、习俗观念。无疑她在满清末年的少年生活给她留下了很深的印象并影响着她的创作,而后来中国的革命却并未引起她的注意……”^①福斯特博士的论文中只注意到作家生活对创作的影响这一方面的原因,而另一方面,更值得注意的是,西方的中国形象传统对她的创作的影响和制约。她在摹仿那种原型,表现她向往的乡土中国。诺斯洛普·弗莱在原型学批评理论中提出,作家不是摹仿生活,而是摹仿文学传统以及文学传统中的惯例与原型。

《大地》以故事的方式表现了西方想象中的乌托邦化的中国原型。实际上赛珍珠与她的西方读者一样关注和留恋西方的中国形象传统中的那个乡土田园中国的原型。一种文化一个时代中关于特定主题的典范之本,不是创造出一种形象,而是为那种文化和那个时代的集体无意识生活中的原型找到了理想的表达式。《大地》描写了一个“诗意的”中国,更准确地说是西方人想象中诗意的中国,土地,生于土地死于土地的质朴勤劳的中国农民……小说轰动一时,高居 1931、1932 年的美国畅销书榜首,荣获普利策文学奖与美国文学艺术学院颁发的豪威尔奖章(Pulitzer Prize and Howells Medal of the American Academy of Arts and Letters),并于 1938 年获得诺贝尔文学奖。《大地》出版 10 年之内印数超过 200 万册,1937 年被改编成同名电影,据其制片商估计,几年之内大约有

^① “China and the Chinese In American Literature, 1850—1950”, Library of University of Illinois, 1952, p. 493, John Burt Forster 1952 年以此论文获得伊利诺依大学哲学博士学位。遗憾此论文没有公开出版。

2300万美国人和4200万世界其他地区的观众观看了此片。^①半个多世纪后人们评论这部书的著名作者时说：“13世纪马可·波罗之后，西方就再也没有谁写中国像赛珍珠那样影响广泛”。^②如果说我们在《马可·波罗游记》之后举出几部对西方影响最大的有关中国的著作，它们应该是门多萨的《大中华帝国志》、杜赫德的《中华帝国通史》、明恩溥的《中国人的性格》与赛珍珠的《大地》。这些著作都在历史的不同时期，塑造了西方一代甚至几代人的中国形象，并最终积淀在西方文化关于中国的想象原型中。

赛珍珠的《大地》风靡一时几乎不可思议，有人质疑也有人思考。赛珍珠的传记作者彼得·考恩对此分析出三点理由：首先是出色的小说技巧。其次是时代背景，30年代大萧条，许多美国农民背井离乡，王龙一家的命运恰好能够感动他们。《大地》讲述的是“一个土地的故事，美国人非常熟悉这类故事。描写农民耕种土地的艰辛与努力，对大萧条时代的美国人，尤其具有感召力”。最后，《大地》崇尚一种质朴自然的生活价值。王龙创业时是位高尚可敬的农民，致富后却开始堕落。小说的意义暗合了美国传统崇尚简朴自然的道德观念。“从清教徒到杰弗逊、梭罗到20世纪，美国文化一直推崇简朴生活，并将其当作民主的标志……”^③

赛珍珠写的是中国故事，却表现出某种美国精神，她使她的西方读者、观众在小说与电影中体会到中国人的“人性”。在西方历史中，尽管有歌德那样的大师一再表示中国人与西方人具有共同

^① See Introduction: Rediscovering Pearl S. Buck, by Peter Conn, *The Several Worlds of Pearl S. Buck: Essays Presented at a Centennial Symposium*, (eds.) Elizabeth J. Lipscomb, Frances E. Webb, and Peter Conn, Randolph-Macon Woman's College, March 26–28, 1992, pp. 1–5.

^② 美国历史学家 James C. Thomson, Jr. 的评价。See *The Several Worlds of Pearl S. Buck: Essays Presented at a Centennial Symposium*, edited by Elizabeth J. Lipscomb, Frances E. Webb, and Peter Conn, p. 1.

^③ 详见并引文出自 *Pearl S. Buck: A Cultural Biography*, by Peter Conn, Cambridge University Press, 1996, pp. 131–132.

的人性,但西方大众文化中的中国形象,却始终具有一种怪异的、不可思议的“东方性”,强调中国事务、中国人与西方的相反特征,这是典型的东方主义想象。赋予中国人以“人性”,进一步的同情甚至敬慕才有可能产生。在《土地之屋》三部曲的“前言”中,赛珍珠表示:“第一部(指《大地》——引者注)的故事并不是一个农夫的故事,他是一个远比普通农夫更丰富的人,这个人栖息在土地上,并永世不离土地,但他只将土地当作建立家庭的基础。在中国人的生活中,在全人类的生活中也是这样,家庭的兴衰是意义最为重大的事。”^①赛珍珠在这段话中说明了小说的旨意,它不仅是中国农民——更准确地说是中国地主——的故事,也是有关人类普遍生活方式与意义的故事,它可能发生在中国,也可能发生在美国,甚至世界其他地区。《大地》的真实意义在于,它让美国甚至欧洲的读者与观众们在现代工业文明的背景下体会到自然质朴生活的意义,在关于中国的小说中,看到自身。

“中国”在西方文化的乌托邦期望与意识形态视野中表现为两种完全不同的形象,而这两种形象在历史不同时期重复或者稍加变化地重复出现在各类文本中,成为原型。如果说20世纪头25年西方的中国形象主要是意识形态化的,随后25年西方主导性的中国形象则转向乌托邦化,第一次世界大战摧毁了启蒙运动以来形成的现代资本主义意识形态的自信,自省与自我批判的精神开始重新塑造乌托邦化的中国形象,首先是知识精英圈子的“遐想”,到三四十年代,这种“遐想”在赛珍珠的小说与电影中找到了大众表达方式,《大地》的划时代意义在于它不仅引起西方大众对中国的关注,而且改变了19世纪以来西方流行的反面的中国形象。它塑造了一个勤劳、坚毅、质朴、善良,具有人性中种种高贵品质的中国农民的形象,在一定程度上扭转了一个多世纪间西方文化丑化

^① *House of Earth*, by Pearl S. Buck, New York: Reynal & Hitchcock, 1936, Foreword.

中国的潮流,使西方人感觉到中国人不仅是与他们同样的人,具有相同的人性,而且还具有西方文化价值推崇的某些高贵品质。只有在 20 世纪初的黄祸恐慌的背景上,才能理解《大地》的意义。

20 世纪 30 年代西方的中国形象从意识形态视野进入乌托邦期望,以《大地》的出版为标志,一时间从通俗小说到新闻报道,西方社会,尤其是美国,纷纷将中国想象为纯朴、智慧的传统社会,或者反法西斯战争中“崛起的英雄”,一个有英明的领袖、勇敢的人民并且和平文明的国家。20 世纪西方的中国形象的代表主要是美国。20 世纪的美国文化,具有某种独特的“中国情结”,这与美国的“中央帝国”的心态相关。中国与美国有同样大的领土,有五倍于美国以上的人口,在经济、政治、文化上正处于某种权力空洞的状态。几个世纪以来,欧洲国家一直尝试在这片土地上有所作为,但迄今为止只在那里制造了混乱与暴行。20 世纪该美国出场了。美国对中国的心态矛盾复杂,经常是爱恨交加,恩威并施。一方面是“黄祸”恐慌,使他们惧怕、仇视、打击中国;另一方面又是“恩抚主义”(Paternalism),使他们关心、爱护、援助中国,把中国看成一个不成熟、多少有些弱智低能,也多少有些善良人性的半文明或半野蛮国家。在中国身上,美国感到自己的责任,也从这种自以为是的责任中,感觉到自己的重要与尊严。杰斯普森在《美国的中国形象:1931—1949》一书中曾详细分析过美国对中国的矛盾态度以及这种态度中体现出的美国对自身中央帝国位置的认同过程。“从 19 世纪最后 10 年到 1931 年间,美国对中国的态度主要建立在两种强有力但又相互矛盾的冲动上。第一种冲动集中在 J. A. 贺伯逊所说的上帝与玛门(指财神——引者注)或‘经济与宗教的合作’上……美国的中国观的第二种冲动与前一种对中国进行精神与经济拯救的诱惑完全相反,第二种冲动集中体现在恶毒的种族主义上,最终导致排华法案……美国的中国观从基督教恩抚主义到经济开发热情一直到种族主义偏见,融合了不同的态度、期待、希望,

彼此之间甚至完全相反。”^①排华法案与八国联军排除了黄祸恐慌,到20年代,美国对中国的态度为之一变,一种在精神与经济上“拯救”中国的冲动占了上峰。尽管这种“拯救”的真实意义令人怀疑,就像孔华润指出的:“他们并不爱中国,而是珍惜中国给他们提供的机会——改造这个‘愚昧的’国家,完成基督教使命,或赚钱的机会。”^②其实这也是所有西方势力试图拯救中国的共有逻辑。史景迁在研究西方三个多世纪援助改造中国的活动时指出:“这些活动背后的内在动机隐曲复杂,他们的真实欲望不是帮助中国,而是帮助他们自己。”^③

美国对中国的“恩抚主义”态度,是美国30年代一度的“中国热”与中国的正面形象的文化心理背景。这种文化心理背景的创造者或奠定者主要是美国传教士。义和团事件之后大批的美国传教士带着所谓的“天赋使命”进入中国,20世纪30年代大约3000名来华传教的西方传教士中,一半以上都是美国人。这些传教士不仅向中国介绍基督教与民主政治,也向美国公众介绍中国,他们把中国描述成一个等待启明的黑暗大陆,把中国人描述成一群无知但善良的望教徒。赛珍珠与亨利·卢斯(赛珍珠的父母均为在华传教士,亨利·卢斯生长在青岛,是美国来华传教士的儿子)是他们的两位出色的儿女。如果说赛珍珠塑造了一个质朴善良、乐观坚定,执著于土地,眷恋家庭的可爱可敬的中国农民形象,那么,亨利·卢斯控制的三大媒体,则在第二次世界大战与抗日战争背景上,进一步将这些故土上耕耘的农民变成守卫故土、抵御外族入侵的不屈的战士,而且,他们拥有了自己的领袖——蒋介石。亨利·

① See *American Images of China: 1931—1949*, by Christopher Jespersen, Stanford University Press, 1996, “Prologue”, quotation from pp. 1—2.

② [美]孔华润:《美国对中国的反应——中美关系的历史剖析》,张静尔译,复旦大学出版社,1989年,第49页。

③ *To Change China: Western Advisors in China, 1620—1960*, by Jonathan d. Spence, New York: Penguin Books, 1980, p. 291.

卢斯以传教士的信仰与热情指导他的媒体，他要求他的杂志按照美国人希望如此的中国形象报道中国，而不是按照中国的实际情况报道中国，他希望在这些报道中，美国公众认同一种价值，而不是认识一种事实。20世纪三四十年代，这三大杂志坚持对中国进行正面报道。它们所塑造的那个抵御外侮、蒙受苦难的坚强不屈的中国形象，广泛地赢得了美国公众的同情与敬慕，从而将美国兴起的中国热推向高峰。

从1931年赛珍珠的《大地》出版到1941年日本偷袭珍珠港，种种历史条件迅速将中国在美国的美好形象推向高峰。如果说1931年代表中国形象的人物是一对中国农民夫妇——王龙与阿兰，1941年代表中国形象的则是一对领袖夫妇——蒋介石与宋美龄。他们分别出现在《大地》小说中和《时代》杂志的封面上，成为中国在美国的形象代表。美国主要媒体上塑造的蒋介石形象恰好符合美国人对中国的各种期望。在政治上，他对美国是友好甚至仰慕的，不断请求援助以满足美国的恩抚心理，听从美国的政治军事建议，与美国和西方自由国家结成伟大同盟。在宗教文化上，他是一个虔诚的基督徒，甚至是美国南部美以美会教徒（蒋介石为娶宋美龄促成蒋宋联婚，1927年受洗入基督教，领洗教派为美以美会），他在一些传教士的帮助下发动“新生活运动”，在美国人的眼里实际上就是一场所体现着新教精神的基督教化运动。1936年西安事变，《时代》杂志的报道完全是一段感人的圣徒行迹。蒋介石成为1937年度《时代》杂志的封面人物，《时代》杂志许诺，如果蒋介石能够领导中国人民打败日本入侵者，他将荣获“本世纪的亚洲男人”称号。蒋介石可敬，宋美龄既可敬又可爱。她是一个具有美国心灵的天使，她将体现在基督教与民主中的美国精神带到中国，是她感化了中国的领袖蒋介石，使他皈依了基督教。自利玛窦那一代传教士就已有的归化中国皇帝的传教理想，终于实现在一位毕业于美国大学、信奉基督教的美丽的中国小姐身上。蒋介石与宋美龄的婚姻，在中国的意义是蒋宋两大家族的联合，在美国的意

义是,美国式的基督教与民主同中国的联合。1942至1943年间,宋美龄访美,她在国会的讲演赢得了空前的掌声,讲演又通过广播与杂志报纸传遍全国,赢得了美国大众的心声。她在纽约、波士顿、芝加哥、旧金山、洛杉矶等地的讲演,每场听众都多达数万人。直到1948年,美国的民意调查结果表明,宋美龄在美国公众最敬仰的女性中,仍位居第二,仅次于罗斯福总统夫人。^①

王龙、阿兰,蒋介石、宋美龄,前二者是小说中的人物,后二者是历史中的人物,但作为美国的中国形象的代表,实际上都是虚构,是美国文化用不同类型的文本借助不同的传媒手段创造的代表中国与中国人的形象。他们的形象与其说明中国的现实,不如说明美国文化的期望与想象。杰斯普森在《美国的中国形象:1931—1949》中指出,美国的中国形象更多地取决于美国人关于自身的看法,他们并不了解也不想去真正了解中国的现实,只是按照自己的期望与自己心目中的形象塑造中国。这其中最典型也最成功的例子就是卢斯控制下的美国三大杂志在美国公众间创造的理想化的中国形象。卢斯以传教士的热情与方式传播新闻,他相信美国民众应该从他的媒体中接受到“正确有益”的消息。他的办法有三种,一是寻找美国与中国的类同点,以文化心理暗示的方式使美国公众接受并关注中国,二是美化中国政府与军队,三是美化中国的化身蒋介石与宋美龄。杰斯普森分析:“继1936年11月《时代》与《财富》的一系列报道之后,《生活》又进一步地加强了有关中国的正面印象的报道,三大杂志连续数年一直尽可能地刻意地美化这个‘中央王国’。他们不断强调的三个重点之一,就是中国与美国在地理甚至历史上的相似性。”如将蒋介石称为“中国的华盛顿”或“宁波的拿破仑”,将北京称为“中国的波士顿”,上海为“中国

^① 有关二战前后蒋宋夫妇在美国社会中的形象的论述,参见 *American Images of China, 1931—1949*, 4. Crusading Together; The Glorious War Years. 5. Madame Chiang and the Personality of Sino-American Relations.

的纽约”，南京为中国的华盛顿特区，这种类比性修辞一再出现在新闻报道中，便造成大众心理上的一种亲切感。“第二个一贯坚持的编辑政策是只正面报道中国政府与国民党军队。时代公司下属的杂志，从来都是迅速报道国民党政府与军队的成就与战绩”，称赞耶鲁的孔祥熙如何坚定，哈佛的宋子文如何精明，陈诚将军如何出色地守卫着战时的首都重庆——中国的匹茨堡。国民党新一代的军官“坚强、智慧、年轻、热情”，中国士兵是世界上最勇敢的士兵……“第三点有关中国报道的编辑政策是坚持从30年代即已开始的美化蒋介石的策略……1938年《时代》的封面文章歌颂蒋介石为中国人民带来了统一，为国家经济注入了活力，创立、训练并装备起一支强有力的军队，发动了一场民族道德自新的运动……”^①卢斯与他的下属、朋友，那些来往于中美之间的传教士、记者们，并非不知道国民党政府与军队的腐败与无能，并非不了解蒋介石的道德与能力，但他们并不报道这些。他们是按照他们希望如此的中国形象来报道中国的。他们的新闻著作与赛珍珠的小说同样，都是在虚构中国。

以卢斯领导的美国三大杂志为代表的媒体美化中国的运动，在美国创造了一个优美的、可爱可敬的中国形象。这一形象在战前影响到欧洲，二战爆发后，欧洲自顾不暇，只有英国、法国将中国当作盟国的一些报道，还能感受到这种影响的余波。卢斯通过传媒制造中国形象的奇迹，恰好可以用来说明现代传媒帝国的文化霸权与垄断及其创造现代神话的问题。杰斯普森甚至指出卢斯等人通过媒体误导虚构的中国形象，直接影响到美国的对华政策的失误以及最后“丢失中国”的结局。实际上这仅仅注意到问题的一面，现代传媒理论中关于传媒帝国的批判，只注重到传播者的作用，忽视了受众与媒体的功能。社会大众并不是所谓“被动的一群”。他们在接受信息，同时也在选择、创造信息。罗兰·巴特的符

^① *American Images of China: 1931—1949*, pp. 39—42.

号学与福柯的话语理论使我们注意到一种异域形象在传播过程中多方参与、不断创建变异的过程。实际上在媒体创造的中国形象背后,还有一个更深广的传播者与受众共享的文化心理语境。它为这种中国形象的产生提供了可能性条件与诠释其意义的符码。卢斯的媒体王国在创造这种中国形象,美国大众也在召唤这种形象,从某种意义上说,他们提供的中国形象,正是美国大众文化心理此时要求他们提供的,他们只不过为大众文化心理中的中国原型提供了一个理想的表达式。

大众召唤、媒体提供的,出现于 30—40 年代美国的一个正面甚至美好的中国形象,是 20 世纪美国文化心理的产物,也是西方文化心理的产物。20 世纪美国文化意识到自身的“中央帝国”的意义,而这种中央帝国的身份与权力,只有通过构筑“他者”才能够完成。就像 19 世纪大英帝国的意义主要通过印度殖民地确认并表现一样,20 世纪美国的世界帝国意义的认同,则选择中国作为“他者”。中国是一个与美国同样大的“前中央帝国”,不管是征服对立还是恩抚友谊,中国都是最理想的他者。“她”可以最大限度地证明美国的强大与爱、自尊与自信等美国认同的价值。义和团运动前后塑造一个低贱的、野蛮的、邪恶的、危险的中国形象,可以让美国确认体会自身的高贵、文明、正义、善良。第二次世界大战间塑造一个美化并美国化的中国形象,同样可以让美国人体体会到自身的意义与价值。中国接受了美国的基督教与民主,变成了一个统一、坚强的国家,这证明美国价值与意义的普遍性;中国处在苦难中,又不断努力,需要美国的援助,这又证明美国的强大与尊严,让美国在弱者的身影中感受自身的伟岸与高尚。

20 世纪美国选择中国形象作为文化身份认同的他者,也是西方的东方主义传统的承续与发扬。在西方的东方想象中,不同时代有不同的东方国家或地区代表东方,或者说成为最具有东方性的国家,古希腊罗马时代是波斯与安息,中世纪到文艺复兴主要是伊斯兰东方,启蒙运动以后,体现或代表所谓东方性的国家,则变

成印度与中国。西方的东方想象的地理特征,在于其相反对峙与遥远极端性。这是作为想象对象的东方。另外,作为想象主体的西方,在历史的不同时期,也具有一个代表性的国家或地区。这个国家或地区往往是该时代西方最富强、最活跃的,它担当着西方文明的传统,在政治、经济或文化上影响着西方其他国家与地区,很可能在同时代西方国家或地区中,与东方交往最多,古典时代是希腊与罗马,中世纪到文艺复兴是南欧,启蒙运动时代是法国,19世纪到20世纪,则是盎格鲁-撒克逊国家,从英国到美国。这些国家或地区在各自时代代表着西方文明的传统,这个传统由古希腊罗马奠定,通过南欧向西北欧推展,直到北美。英国在其最强盛的时代,自诩为罗马帝国的真正继承人,而人们也许会发现,在世界宏观历史视野内,英国也许更像古希腊,而美国更像罗马帝国。不同时代代表“西方性”的国家与地区,通常也代表着西方的中国形象。因为这些国家与地区,在特定时代里代表着最有活力的西方文化,同时也代表西方文化确立自我认同的“主体性”并构筑他者(主体性便体现在他者形象中)。20世纪西方的东方想象中,美国是极远的西方,中国是极远的东方(此处所谓东方与西方是想象地图意义上的,在知识地图上,如果立足美国,中国则成为西方,而欧洲成为东方)。当美国代表西方构筑东方主义形象时,中国就代表东方成为体现着所谓“十足的东方性”的国家。

西方的中国形象可好可坏,但不应让中国或喜或忧。因为“他者”形象只是自我的投影。30年代英国批评家瑞恰慈要致力于研究中国,诗人艾略特对他说,中国是一面镜子,你只能看到镜中的自己,永远也看不到镜子的另一面——中国。20世纪三四十年代,中国在美国的形象一夜之间变成“崛起的英雄”(伊萨克斯语),但这更多地只是美国人的想象与愿望,正如伊萨克斯指出的:“然而不论它被如何看待,事实地或半事实地、真实地或半神话地、被很好表征地或很差地,此时在众多美国人心目中对中国人同情的印象,上升到无可匹敌的顶峰。他们无疑被加以奇形怪状的装饰,

但中国人的形象鲜明地站立于其中,富于各种因他们不停息地与逆境的奋争,他们对家庭的全心全意,古老的过去,他们的国土、他们的适应能力,他们无所畏惧地致力于他们所珍惜事物的精神而赢得的勋章。当他们在美国人心中经历过所有漫长的蔑视和仁慈时期之后,中国人,在很大程度上不为他们自己所知地,此时在其中享受着他们最美好的时光。这严格地来说是美国人的而不是中国人的经历……”^①

3. 世纪噩梦:从“黄祸”到“红祸”

1948年,中国共产党在中国大陆取得最后胜利的前夕,费正清的《美国与中国》出版了。这部书在以后的半个世纪里不断修订、再版,作者和这部书成为20世纪美国最著名的汉学家与最流行的汉学著作。在1948年版的《美国与中国》中,费正清指出,美国对华的观念与政策,“最大的错误或者是一厢情愿、主观主义、感情用事,或者干脆就是一无所知”。他总结了美国对中国的四种看法,或者说是美国的中国观的四种类型,称之为“我们的中国传说”:

我们的中国传说。美国对中国的看法一般可以分为下述四种——离奇的、理想化的、幻灭的或社会学的。

对中国离奇的看法,强调的是带有异国情调的所谓文化的怪异特征——男人留辫子,女人裹小脚,人人留着长指甲、抽鸦片烟等等诸如此类的前现代中国的种种怪现象。那些喜欢海外奇谈的读者津津乐道“中国人吃老鼠”之类的怪事。这种离奇的看法收集各种“中国怪事”(Chinesey,一个特指西方对中国事物的看法的形容词),诸如“中国人的食物”,月洞

^① [美]哈罗德·伊萨克斯:《美国的中国形象》,于殿利、陆日宇译,第242页。

门、卖给游客的工艺精巧的小古董。离奇看法强调的是殊异性，“中国的一切都是颠倒相反的。”男人穿长裙女人穿长裤，读书从上到下而不是从左往右，吃饭最后才上汤，葬礼穿白婚礼穿红，姓名先写姓再写名，罗盘指南不指北，左边是尊位，诸如此类等等。这种殊异性往往也以严肃的形式出现，诸如对中国人名字的直译，如诺拉·瓦恩著作《逃亡之家》中的仆人名叫“秃头阿三”，听起来也很怪异，还有一些口头禅，如“孔夫子说”，“这些中国佬，真他妈的聪明”等，也属于这一类。

理想化的看法还多少有些根据。它包括我们对玄妙的东方智慧的敬意，这种东方智慧不时地表现在傅满洲博士、陈查理甚至林语堂博士描绘的“老滑”的中国绅士身上。在现实中，我们理想化中国的嗜好，可以表现在完全不同的人身上，从1943年访美的蒋夫人到抗战初期的八路军游击队，美国公众理想化中国的倾向，曾赋予这些人难以置信的美德。美国将中国的抗日战争理想化，并提供大量的物资援助，这种动机中无疑含有某种历史的负疚感，但明显还有美国大众心理中的其他一些因素，共同造成那一阶段美国的中国热情，诸如对不幸者的同情，传教热情，《消失的地平线》的遁世主义等等，不一一枚举。

中国政府腐败无能，一次又一次地挫败我们的理想，让我们不断产生一种愤世嫉俗的幻灭感。这种情况就像是被一群可怜兮兮但又贪得无厌的乞丐包围着一样，经常令人恼怒。尤其是对那些对中国根本不感兴趣的美国人，他们对援助中国的心态就更是如此。以前这种看法的代表是那些在条约口岸做生意的商人们，他们带着一种所谓的“上海头脑”，看不起中国人，他们的观点集中表现在罗德尼·吉尔伯特的《中国错在哪里？》，现在这种看法在美国军界非常流行，他们仇恨中国的脏乱与贫困（“难道他们就不能把这地方打扫打扫吗？”），而不断传来的各种丑闻，战时的枯燥生活与怨怒之情，都在加剧

这种恼怒造成的幻灭感。

对中国的研究在美国已有悠久的历史,从一个世纪以前就开始出版各种有关“中国的历史、贸易、外交、法律、机构、哲学等”的著作,其中的经典之作是初版于1848年的卫三畏的《中国总论》。社会学的研究观点,以及那些第一人称切身经验的叙述,加上两国之间接触的增多,都是我们今天了解中国的主要渠道。然而,我们对中国的观点与态度,从来也没有跟得上我们在中国的政策现实……^①

费正清此处的四种类型,未必就非常准确科学,一是分类的尺度似乎不够一致,二是四种类型之间的界限也不够明确,尤其是第一二类之间有许多关联互渗的内容。但不管怎样,他至少说明了一个事实,那就是,迄今为止(到1948年),美国对中国的看法,总体上是误解多于了解、虚构多于真实。即使是一些研究著作,也难以摆脱各种幻象。

《美国与中国》出版在一个关键的时刻。国民党大势已去,红色军队将席卷中国,美国正束手无策地等待着中国的结局,将所有的怨怒都撒在他们推崇的“亚洲男人”蒋介石身上,美国军政上下都在诅咒这个“愚蠢无能的贪污犯”。这种恼怒实际上也是对美国自身对华政策的失败与对华认识的错误懊悔的表现,因为直到不久前美国人仍坚信蒋介石是战后中国的强有力的统治者,美国的援助将使他彻底击溃共产党的农民游击队。费正清在他的《伟大的中国革命:1800—1985》一书中总结道:“给40年代的美国对华政策写一段悼文应该这样开始,即美国人对中国事务的彻底无知。他们将全部精力都用在与国民党人的正式官方来往,以及为他们自身逻辑而进行的战事之中。他们感觉到了国民党的腐败但却说

^① *The United States and China*, by John King Fairbank, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1948, pp. 310—312. 这段话仅见于1948年这一版本。1959年以后的修订版中,费正清删去了这段话。

不出一个所以然来。至于他们对中国共产党的知识更是一片空白。”^①

中华人民共和国成立对所有的西方国家都是一个巨大的震动,他们又想起拿破仑皇帝 100 多年前在圣海伦娜岛上对阿美士德勋爵说的那句话:睡狮一旦惊醒,全世界将为之震惊。西方世界,尤其是美国,对中国出现一个统一强大的共产党政权的心态,基本上是敌视与恐惧,敌视是对集权与暴政的敌视;而恐惧,则是对革命与扩张的恐惧。

西方世界对红色中国的敌视与恐惧,主要体现在对集权暴政的敌视与恐惧。中华人民共和国成立了,在西方人的观念中,一切又像噩梦一样地回到了 1840 年之前,帝国的大门重新对西方人关上了,中国又出现了一个具有乾隆式威权与傲慢的皇帝,而且这一次还披上了共产主义的红色披风。对于红色中国,西方的态度在最初的震惊过后,很快就变成一种疯狂的仇恨与恐惧,最激烈的依旧是美国。有趣的是,即使在以自由民主自豪的美国,也在以专制的方式反对专制,当西方传说中共在进行政治“清洗”时,美国的“麦卡锡主义”也在进行政治清洗。三四十年代西方由《大地》或《逝去的地平线》塑造的那种令人同情甚至令人羡慕的正面的中国形象,在 50 年代初突然转向反面。似乎那些朴实勤奋的中国农民在共产党的领导下不是变成暴徒就是变成囚徒,而幸福宁静的牧歌田园则一夜之间变成充满血腥动荡的地狱。

反面的中国形象由各种灾难与迫害的恐怖故事组成。这些“恐怖故事”勾划的中国形象,由几种主要的“反面特征”构成。首先是独裁暴政,绝大多数西方人认为,中国共产党在中国夺取政权纯粹是暴力征服,而维护政权的方式,也是暴力镇压。而且,新中国的暴政还有一个发明性特征,那就是由“洗脑”完成的精神专制。

^① *The Great Chinese Revolution: 1800—1985*, by John King Fairbank, Harper & Row, Publishers, New York, 1986, p. 268.

其次是经济崩溃。西方,尤其是美国的媒体,在中华人民共和国成立的最初十几年里,连篇累牍地报道中国饥荒的消息,似乎共产党的统治正在导致中国大面积的饥荒与大规模的死亡。这些“传说”很少有事实依据,甚至很少经过思考,因为与这些报道同时出现的是有关中国人口的增长与国家力量强大的消息。再次是对传统中国社会文化的破坏,如人民公社强行拆散家庭,造成妻离子散的现代悲剧,共产主义教条取代了富于人情味的儒家道德,洗脑政策扼杀了文化发展所必须的自由精神。最后,也是最可怕的,红色中国是一个野心勃勃、极富侵略性、有称霸全球的企图的政权。它不断入侵邻国并奇迹般地试验成功了原子弹……

在西方人的想象中,反面的中国形象包含着一系列邪恶的特征。这些特征有时候显得过于邪恶,连他们自己都感到难以置信了。红色中国戏剧般地扭转了西方的中国形象。最激烈最极端化的是美国。西欧国家从来没有像美国那么紧张,那么充满敌意、仇恨与恐慌,尽管英国的态度多少接近于美国。费利克斯·格林在回顾最初15年美国对中国的态度时指出,美国之所以对中国有甚于对苏联的那么强烈的敌意,完全是因为历史上前一个时期美国公众中中国的美好形象与美国政府的援华政策。过多的期望与好感导致过多的失望与仇恨。^①这种“夸大的敌意”使各种关于中国的报道与传说都不是在反映一种事实,而是不断重复加强某种成见或表明自己的态度。一旦这种敌意被时间与历史变故冲淡,人们回顾检讨起过去时,就会发现,这一阶段的邪恶的中国形象与前一阶段美好的中国形象同样不真实。

在西方人的想象中,共产党已经将中国从一个和平、宽容、宁静的东方国家,变成一个斗争、仇恨、暴乱的共产党国家,甚至比苏

^① 参见 *A Curtain of Ignorance: How the American Public Has Been Misinformed About China*, by Felix Greene, Doubleday & Company, Inc., Garden City, N. Y., 1964, p. 3, 以及本书下面的相关论述与引文。

联、东欧更加更怕。此时他们哀叹的不仅是失去了亲美的国民党中国，还有神秘甚至有几分可爱的传统中国，那个王龙阿兰们耕耘的黄土与墓碑间的田园。后一种态度尤其普遍出现在西欧国家，伴随着他们二战以后殖民帝国主义体系崩溃造成的感伤。与贝尔登同时在中国的法国记者吉兰(1937—1938、1946、1949年多次来中国)，1956年重返中国时发现，红色中国不仅抛弃了传统中国坏的东西，也抛弃了传统中国好的东西，如人的个性、幽默感甚至人的精神，人已成为极权主义的机器。^① 1955年《纽约时报》上的一篇文章也在发表相同的感想：“中国大陆被一群外人以一种外来的思想征服了，这种思想价值与中国传统关于幸福生活的观念全然无关……在过去时代里，儒家伦理学已经成为可敬的中国人性格的一部分。个人忠诚、家庭孝悌，已成为中国社会的核心，但共产主义世界却容不下这些优良品质，容不下幽默与慷慨，容不下忍耐与善良，容不下荣誉与热情。”^②在西方人看来，共产主义革命正将中国由一个善良和平的民族变成充满仇恨狂热的暴徒。在中国，暴政的恐怖不仅吞噬敌人，也吞噬人民，吞噬人与人性。1954年，赛珍珠发表了她的新作《北京信札》，故事的主人公是一位中美混血儿，他的美国妻子在新中国成立前夕带着孩子返回美国，而他出于爱国主义激情留了下来。他说他相信他的祖国将有一个美好的未来。结果是他被新政权迫害得无法忍受，终于铤而走险越境，不幸被击毙。^③过去热情歌颂中国的赛珍珠与卢斯，现在也以同样的热情诋毁红色政权。

20世纪50年代初西方的中国形象，进入历史上最黑暗的时期，这种黑暗远远超过早期帝国主义时代黑格尔那一代人对中国

① See *600 Million Chinese*, by Robert Guillain, trans. by Mervyn Savill, New York: Criterion Books, Inc. 1957, pp. 1—18, 111—124. Chapter 1: the Chinese Are No Longer the Same, chapter 8: Blue Ants.

② *New York Times*, 10 October, 1955.

③ See *Letters From Peking*, by Pearl Buck, London: Methuen, 1957.

的诅咒。此时的中国形象让西方人直接联想到的是某种警察监狱国家或法西斯集中营。那里的暴虐专政不仅用子弹打碎你的头脑,而且还以意识形态宣传“清洗”你的头脑。50年代西方人记忆中联想中国最有代表性的词汇,恐怕除了“镇反”(Suppression of Counterrevolutionaries)之外,还有“洗脑”(Brainwashing),这些词汇都是形象鲜明特异,有“中国特色”。“镇反”从肉体上消灭人,“洗脑”从精神上消灭人性。被“洗脑”后的人民,将是一个只长着一个头脑却有无数支手脚的怪兽。主张个性自由的西方可以想象出的最可怕景象,也不过如此了。吉兰到中国,处处拿他所知的旧中国与新中国做比较,肯定的方面是,新中国取得了较大的物质成就,否定的方面是新中国已经变成了一个精神荒漠。他所见到的那些“人民”,没有幽默感、没有个人观点,表情麻木、动作僵硬,除了马克思主义教条外,对世界状况、中国历史一无所知。过去街头热热闹闹喧哗的人不见了,到处都是一片沉寂,除非碰上什么游行或庆祝,那也是政府组织的政治活动。过去那些优雅、智慧、轻松、幽默的知识分子也不见了。似乎没有人在思考也没有人在真正地生活。吉兰提出一个形象的比喻,叫“蓝蚂蚁”,这是五六十年代流行于西方的又一个“套话”。吉兰说:

中国,不管走到哪里,人们都穿着蓝布衣服。我在到中国之前,就知道了;我从报纸书籍上读过这些报道。……实际上,任何描述都无法再现现实,哪怕只是现实的一个断片:6亿中国人都穿着同样的制服。初看上去令人震惊。这些制服样式简单,也比较新,给人的第一印象倒并不坏。清一色的宽大的蓝上衣,政治委员式或者叫“斯大林式”,像军服一样竖起的领口一直扣到脖子上,上衣口袋都挂着一支墨水笔;裤子也是蓝布的,还有软塌塌的蓝帽子,每个人都一样。姑娘也穿着长裤,绝大多数跟男人穿得一模一样,只是留着下垂的长发或扎着农民式的辫子,不用口红也不化妆。永远是同一种色彩样式的服装,毫无变化地不断出现,让人很快就看得厌倦了,

这种厌倦又生反感，多么可怕的单调的统一……今天的中国人已经陷入纪律的罗网中了，这是全新的东西。他们被集合起来，混成一团，清除掉任何个人个性的东西，再分类分组，一层一层地被管理起来；他们越来越柔软、顺从，最后变成一群绵羊，或者说，一座蚂蚁山。……一座蚂蚁山，的确如此，他们已经变成了蚂蚁山——蚂蚁，蓝色的蚂蚁。这一比喻恰好能够表现那种令人难以置信的景象，其中的意义，远比人们可以想到的要深远。^①

镇反、三反五反、洗脑、蚂蚁山、极权主义怪兽……一系列新出现的、用来形容中国的骇人听闻的新词汇，构成了西方人想象中邪恶可怕的中国形象。这种形象还在不断地被丰富。某些消息完全是杜撰的，某些消息有些若有若无的依据，但还是捕风捉影的想象居多。美国媒体报道的人民公社更是一种可怕的集中营图景，所有的男性农民被集中在一个大的兵营式的集体宿舍中，所有的女性又被隔离集中在另一处集体宿舍中，而孩子被统一送到既像监狱又像军校的幼儿园，家庭就这样被强暴地拆散了，集体劳动、集体生活、集体食堂，一切都是集体的，所有的家庭财产都上缴给公社，传统中国最重视的家庭与传统中国文化最推崇的美德，家庭和睦，尊长爱幼等，似乎都被人民公社制度葬送了。^② 有的报道甚至

^① 600 *Million Chinese*, pp. 121 - 124, 该书的另一个英译本书名就叫《蓝蚂蚁——红旗下的六亿中国人》(*The Blue Ants: 600 Million Chinese Under the Red Flag*), Secker & Warburg, 1957.

^② 苏珊·拉宾 (Suzanne Labin) 在《蚂蚁山》一书中描绘了农村集体化运动的可怕景象，见 *The Anthill: the Human Condition in Communist China*, by Suzanne Labin, trans. by Edward Fitzgerald, London: Stevens & Sons Limited, 1960, p. 100.

说人民公社制度与饥荒将导致农民暴动。^①

西方想象中中国的景象实在令人可怕。几亿人长着同一个头脑,迈着同一种步伐,穿着同一种服装,说同一种话,做同一种事,一旦某一天,那同一个头脑中着魔式地出现某一个疯狂的念头,六亿人突然之间变成一个难以想象的庞大的怪兽,世界的末日就真正到来了。1964年,瑞士记者劳伦茨·斯塔奇终于获得进入中国采访的签证,那一年夏天,他在中国呆了两个月。在这个被有形无形的层层大墙包围起来的与世隔绝的神秘国度里,他看到贫困的生活、日益膨胀的人口、政治高压、精神荒芜、可笑的狂热与可悲的无知……回到西方后,他想告诉大家的是,那里不仅是一个怪诞的、邪恶的世界,而且还是一个充满危险的世界。那里广阔的土地与众多的人民正积蓄着仇恨与敌意,随时可能以最可怕的方式爆发出来。在他的《大墙之内的国土》一书的前言中,他写道:

共产党中国的人口已达到6—7亿之多。换句话说,我们这个时代世界上每出生4个人,就有一个是中国人。这个迄今为止世界上人口最多的民族,居住在3,768,000平方英里的土地上。依据目前的国土面积,中国是世界上第三大国家,仅次于苏联(8,492,000平方英里)与加拿大(3,831,000平方英里)。它比美国和英国加在一起还大。中国拥有2,700,000常备军,这也是世界上人数最多的一支军队,而且,1964年秋

^① 1959年10月1日,《纽约时报》发表专题文章《10年红色中国》,文中说:“中国广大农民……遭受的苦难如此巨大,当代世界还没有哪个国家的人民在20世纪极权统治下忍受过如此严酷的生活。”1962年,英国研究中国的权威刊物《中国季刊》(*The China Quarterly*)发表了《纽约时报》《星期六晚邮报》的专栏作家约瑟夫·阿尔索(Joseph Alsop)的长文:《中国越来越糟》。阿尔索预言,素来有革命传统的中国,将不堪共产党的暴政与饥荒的压迫,举行暴动继续革命,推翻共产党。他的预言引起一系列的讨论,也发表在该刊下一期上。转引自 *A Curtain of Ignorance: How the American Public Has Been Misinformed About China*, p. 157; *The China Quarterly*, July-September, pp. 21-37, October-December, pp. 19-56.

天，它成为第五支核力量。

一个狂热的、教条的共产党政权已将中国变成世界上最富侵略性的国家，世界范围内武装革命起义的主要温床。当今世界国与国之间、政府与政府之间矛盾与冲突不断，但共产党中国却是唯一一个推行战争政策，并将战争当作达到其意识形态目的的基本手段的政策的国家。中国的领导人并不想投入一场正规的“大”战；这使他们的侵略策略更可怕也更难应对，游击战像瘟疫一样地迅速扩散，几乎无法防备，不管是传统的军事方式还是现代的超级武器，都无能为力。

中国咄咄逼人，我们西方对中国所知的确太少了。在我们心目中的世界地图上，中国几乎是一片巨大的空白，在那里我们看到的是一个神秘的、半微笑半狞笑的面孔，在这副面孔之后，我们想象出各种妖魔鬼怪。中国的象征——龙，具有某种深远的含义；这种未知的怪物，一旦突然面对面地出现在我们面前，一定会令我们惊恐万分；它是那么怪诞，那么不可理喻，那么狂暴无常。

龙，你究竟是一种什么怪兽？^①

龙作为中国的象征，对西方人来说一直具有某种神秘的、不可思议的、可怕危险的意味。中世纪晚期欧洲人最初见到中国的龙的图案时，相信那就是地狱中魔鬼的模样。因为《圣经》中说魔鬼是一种狰狞可怕的古蛇。19世纪以后象征中国的龙，令人想起一个沉睡、瘫痪甚至死亡的怪物。一种灭绝了的、侏罗纪的怪兽。然而，也正是在19世纪，一种关于古龙觉醒的传说开始流行。那是一种吉凶未卜的、若有若无的预测。没有太多人认真，认真者也说不清它意味着什么。或许隐约中可以感到某种担忧。直到红色中国出现，巨龙终于苏醒了。尽管西方人早有传说准备，但现实真正

^① *Land Behind Walls: A Journey to China*, by Lorenz Stucki, Neue Zürcher Zeitung, Zurich, 1964, pp. 7-8.

到来时,还是令人震惊,甚至惊恐。“龙,你究竟是一种什么怪兽?”在西方人眼里,正像伊萨克斯描述的,它给人以“强烈的震惊”。“这个苏醒的怪兽与原来那个沉睡的怪兽判若两然。它瞪着血红的眼睛,盘升着,喷着火,光影变幻间,早已改变了它在人们眼中以前的形象。现在它身上没有了典雅和精妙,而代之以粗鲁和残暴。它不再麻木呆钝,而是猛冲猛干,不再被动或顺从,而是敢做敢为和不可驾驭。”^①

红色中国使西方人心目中的龙重新回复到最初的魔鬼形象上。似乎没有什么形象更能说明中国意味的危险与威胁。斯塔奇的这段话,表达出西方对中国的某种深深的担忧与恐惧。红色中国孕育着某种危险可怕的力量,它随时都有可能导致一场毁灭性的灾难,而面对这场灾难,就像历史上曾经面对匈奴人、蒙古人的游牧部落入侵,伊斯兰扩张与黑死病一样,西方很可能丧失任何防御的能力。这就是所谓的现代的“红祸”,它隐藏在那片层层叠叠的大墙包围起来的神秘危险的国度内,随时可能爆发出来,毁灭西方所谓自由、民主、富裕、繁荣的基督教世界。

对红色中国的憎恶最后落实到恐慌。一个富于扩张性、侵略性的“红色帝国”,在朝鲜战争的历史背景下,终于在西方,尤其是美国,唤起了一个久已存在但一度淡忘的噩梦。这一噩梦曾经出现在1860年美国的西海岸的排华运动中,曾经出现在1900年华北的义和团运动与八国联军的故事中,如今又以不同的表述,不同的时间地点事件,出现在朝鲜战争中。“黄祸”已经变成“红祸”。这一噩梦在种族、文明的传统意义之外,又加上了冷战时代的意识形态意义。马克思一个世纪之前预言的那个幽灵,已不仅在欧洲

^① [美]哈罗德·伊萨克斯:《美国的中国形象》,于殿利、陆日宇译,第290—291页。译文参照原著略有改动,见 *Scratches on Our Mind: American Images of China and India*, by Harold R. Isaacs, New York: The John Day Company, 1958, p. 209. 伊萨克斯写作时粗略地翻阅了美国有关中国方面的出版物,发现从1890到1940年间,就有60余篇论文与30余部著作的标题中,用了苏醒的龙这一意象。

徘徊,而且还附在野蛮亡命的黄种人士兵身上,在全世界洪水般地漫延。

1950年爆发的朝鲜战争与1900年爆发的义和团事件,是20世纪中国最让西方感到恐惧的两件事。这种恐惧的文化心理原型是相同的,只是在不同的历史事件背景下,表现为“黄祸”与“红祸”恐慌。义和团事件之后,英国的赫德爵士曾以形象的语言描述过黄祸的真正意义:“中国人是一个有才智、有教养的民族,冷静、勤勉,有自己的文明,在语言、思想和感情各方面都很纯一,人口总数约有四亿,生活在自己的围墙之中……这个种族,经过数千年高傲的与世隔绝和闭关自守之后,被客观情况的力量和外来进犯者的优势所逼,同世界其余各国发生了条约关系,但是他们认为那是一种耻辱,他们知道从这种关系中得不到好处,正在指望有朝一日自己能够十足地强大起来,重新恢复自己的旧生活,排除同外国的交往、外国的干涉和外国的人侵。这个种族已经酣睡了很久,但是最后终于醒了过来,它的每一个成员都在激起中国人的情感——‘中国是中国人的,把外国人赶出去!’”赫德的预言在50年后完全实现了。历史的可怕不是人们不知道将发生什么,而是某种预言的可怕景象竟然照模照样地应验了。赫德继续道:“两千万或两千万以上武装起来、经过操练、受过训练而且又受爱国的——即使是被误解了——动机所激励的团民,将使外国人不可能再在中国住下去,将从外国人那里收回外国人从中国取去的每一样东西,将加重地来报复旧日的怨恨,将把中国的国旗和中国的武器带到许许多多现在连想都想不到的地方去,这样就为将来准备了甚至从来没有梦想过的骚乱和灾难。50年以后,就将有一千万团民排成密集队形,穿戴全副盔甲,听候中国政府的号召,这一点是丝毫毋庸置疑的!”^①50年后!果真是50年后,朝鲜战争证明了赫德爵士整整50年前的预言,丝毫不差,那个“连想都想不到的地方”竟然是朝

^① 转引自周宁编著:《2000年西方看中国》下卷,第913、915页。

鲜半岛！

恐慌是对中国觉醒的恐慌。它不仅产生于某个特定的历史事件，也产生于某种特定的心理原型。中华人民共和国成立与朝鲜战争爆发，直接唤起西方人关于“黄祸”的记忆。“中国是中国人的，把外国人赶出去”，这是第一步。从19世纪中叶起，西方就开始讨论所谓“中国的觉醒”的问题，这个问题源于拿破仑皇帝的那个咒语：中国觉醒，全世界都会为之震惊。关于中国之觉醒，西方人的心理颇为复杂。一方面，从道义上讲，西方人认为他们为中国带去现代文明，中国从停滞到进步，从半文明或半野蛮变成文明国家，这是令人欣慰的；另一方面，从情感上讲，对于一个进步的，具有现代文明的中国的出现，西方人更感到某种担忧与莫名的恐惧。中国在西方的想象中，从来都是一个神秘的庞然大物。近代西方挟着坚船利炮与鸦片烟膏进入中国，他们意识到自己的“邪恶”行径已经将某种仇恨埋在这个庞然大物的心里。如果他依旧沉睡瘫痪，不会有什么危险，一旦觉醒，具有了挑战西方的工业与军事能力，后果将不堪设想。“中国之觉醒”对于西方，既令人欣慰又令人恐惧。19世纪末20世纪初的“黄祸”论，有双重意义，第一层是对某种“庞然大物”的恐慌。这个“庞然大物”过去是一个“庞大的帝国”，现在则是失去国家政治军事能力的“庞大的人口”。第二层是对这个庞然大物掌握了西方文明的恐慌。第二层意义，如果说在1900年还是某种预测，到1950年，则成为现实。德国、苏联的马克思列宁主义武装了中国人的思想，美国、德国的武器又武装了中国人的军队。“黄祸”变成了“红祸”，就更令人恐惧。它有西方文化心理的“黄祸”原型，又有现实历史事件的证明，50年代初出现的“红祸”比半个世纪前的“黄祸”更令人震惊。

在西方人离奇的想象中，中国共产党不仅征服毁灭了中国，也将征服毁灭世界。用费正清的话说，中国已经变成了一个“极权主义的怪兽”(Totalitarian monster)。1950、1960年代流行于西方世界的关于中国的邪恶形象，有诸多特征，诸如内部大屠杀、洗脑

或思想改造、精神迫害、经济危机、饥饿与死亡，中国是一个由没有灵魂没有个性的机器般的暴政工具组成的大监狱，是一个由野蛮、狂暴、好战、残忍的士兵组成的大兵营……这些特征没有一个人，没有一本书可以概括总结出来，但这些特征又与大众心目中的中国形象紧密联系起来，如果此时进行民意调查，尤其是在美国，不同的人会不约而同地想到上述一些与中国形象相关的特征或印象，他们任何一个人，都可能想到的并不全面，但汇集起来大家的印象，似乎又没有什么人可能对其中某几点有异议。美国著名记者哈里森·索尔兹伯里在他的《中国轨迹》一书中说：

中国……只要我一想到北京政府的言论与行为，我就禁不住地感到后脊梁透过一阵寒气。这是一种种族遗传的恐惧。现在再谈什么“黄祸”，似乎已经不时髦了。的确如此，“黄祸”就像是某种遥远幼稚的时代的回声，老罗斯福，大白舰队与义和团暴动时代的回声。然而，为什么中国今天还在号召黄种人、褐色人种与黑人联合起来呢？这是一种什么样的沙文主义种族主义？难道这只是一种政治宣传吗？我不这样认为。恐怖正笼罩全世界，它从亚洲——东亚聚集起乌云。……^①

在西方人的观念中，狭义的“黄祸”或“红祸”，仅指军事上的威胁，而广义的“黄祸”或“红祸”，还应包括道德与文化意义上的威胁。19世纪末到20世纪初的“黄祸”说，就包括中国对西方的道德破坏。中国代表着某种东方式邪恶。抽鸦片、裹小脚、虐待女性、欺诈以及种种堕落的享乐活动，都会毒害西方社会。傅满洲系列小说将这种意义表述得非常明确。所谓“真正的中国威胁是道德上的中国威胁”，是西方一种普遍的关于“黄祸”的看法。随着

^① *Orbit of China*, by Harrison E. Salisbury, New York: Harper & Row, Publishers, 1967, pp. 3--4, 171.

20世纪中叶“黄祸”变成“红祸”，道德文化威胁的内涵也有所变化。在西方人看来，中国的独裁暴政对人性的摧残，动摇了建立在人道主义基础上的整个道德文化体系。所以，中国政府施予中国人民身上的暴政，也同样施予普遍人道身上。从这一角度上看，中国内政的极权暴行，从政治屠杀到思想专制，从对个人自由的摧残到对家庭生活的破坏，从剥夺私有财产到集体饥荒，都可以作为威胁人道的邪恶纳入“红祸”范畴。罗伯特·艾利根说：

中华人民共和国的情况提出的最终的问题，是一个道德问题。黄祸终于出现了……成千上万的成年人在痛苦与死亡中挣扎，又有成千上万的儿童因为饥饿而发育不良，疾病缠身。即使这种灾难完全是由他们自己的政府造成的，其他富裕的国家难道就可以坐视不管，任那里的人忍受饥饿？……这是人道主义的问题，没有人可以逃避，中国的灾难也会导致世界的灾难。所谓人道主义的困境，掩盖的是非常实际的问题。是否在道义上可以容忍这种罪恶与苦难存在。事实上黄祸的确存在，中国不仅以自身的灾难威胁着这个世界，而且他们在自身的灾难迫使下，还可能铤而走险地侵略征服这个世界。^①

西方的“黄祸”恐慌，在20世纪初的义和团暴动中，突然达到紧张的高峰。二三十年代曾经一度淡忘，20世纪中叶又被朝鲜战争唤醒，再次达到高峰，一直延续了近20年。“红祸”代替了“黄祸”，但所谓的中国代表的、独特的、东方式邪恶的威胁这一核心意义，并没有变化。“红祸”是冷战时代的“黄祸”。“黄祸”与“红祸”，大多是些骇人听闻的传说。它的意义不在于是否有这样一种事实，而在于制造这样一个神话是否有利于冷战时代的国家政治与

^① *The Centre of the World*, by Robert S. Elegant, London: Methuen, 1964, p. 27.

民众心理认同。其产生的根源也不是某个历史事件，历史事件至多只是一种触机，真正的根源是西方文化心理中集体无意识原型。“黄祸”、“红祸”或“中国威胁”都来自于那个原型，而这个原型，早在古希腊时代对波斯帝国代表的东方的恐惧心理中，就已经奠定了。以后的两千多年间，不同的历史条件与机缘可能触发这个原型以不同的具体形式表现自身，从波斯帝国、奥斯曼土耳其一直到红色中国或苏联。

4. 精神分裂的中国形象

20世纪西方文化中乌托邦化与意识形态化的中国形象交替出现，一个乐园般光明，一个地狱般黑暗。40年代后期到50年代，西方的中国形象迅速从光明陷入黑暗。红色中国在西方想象中，几乎成为一个被专制奴役、被饥饿困扰的人间魔窟，它不仅威胁着现实世界，也威胁着人们关于世界与人的善良的观念与信仰。1964年，费利克斯·格林的《无知的帷幕》出版，在这部书里，他试图解构美国媒体创造的极端邪恶的红色中国形象。他说：

美国正面临着失去记忆的危险。一个民族的记忆就是它的历史，而历史意识的基础，是容不得错误的信息和情感用事的。

对我们来说，中国之所以难以理解，并不是因为中国遥远，而是因为一遇上中国问题，我们就容易偏激。我们很少能够不带任何主观情感色彩地讨论我们与中国的关系。许多年前，任何不利于中国的说法，都不能被接受，只要谈中国，就必须以对中国表示友好为前提。今天，我们又必须只说中国的坏话。似乎中国的一切都是邪恶的。从我们与中国最初交往的时代起，美国对中国就有一种特殊的情结，不是无以复加的敬仰，就是彻头彻尾的疑虑，我们在两种极端间摇摆，禁不住

地感情用事,从未能够客观公正……^①

格林认为,美国这种忽左忽右、偏激极端的态度,有其深厚的历史根源。美国的传教热情、市场神话、恩抚主义与普世正义激情,曾经使他们对中国情有独钟,这种过分的热情与期望,导致30—40年代对中国形象的美化。蒋介石失败,毛泽东胜利,中国的剧烈变动以及红色中国对美国的敌视,彻底打击了美国文化的自信与价值观念,于是过分的期望导致过分的失望,最终酿成某种极端化的仇恨与恐惧。格林指出,美国人心目中的中国形象,现在与过去一样,都是不切实际的。

我们分析不同时代西方关于中国形象的变异与极端化表现,并不是希望证明某一个时代西方的某一种中国形象错了而另一种就对了,一种比另一种更客观或更真实。而是试图对其二元对立的两极转换方式进行分析,揭示西方的中国形象的意义结构原则。50年代西方极尽丑化邪恶化的中国形象,在50年代末已经开始出现转机。60年代开始,西方的中国形象重新表现出一种美化的、乌托邦化倾向。在“左翼”思潮的影响下,红色中国变成了“美好新世界”。西方那些来红色中国“朝圣”的知识分子热情地宣告,在中国,人类看到未来,毛泽东领导的中国革命,不仅在世界上创造了一种新的文明,而且创造了一种新的人类。他们在那里看到人类的未来与希望。20世纪六七十年代西方的中国形象的这次转型,在本书第二编中已经有过论述,此处就不再重复。我们在此重提这次转型的意义,在于从20世纪西方乌托邦化与意识形态化的两种中国形象原型反复交替出现的态势中,发现中国形象意义构成的二元对立原则,以及两种中国形象原型对西方文化的认同与超越功能。

西方文化将中国想象为乌托邦的时候,中国的现实正经历着

^① *A Curtain of Ignorance: How the American Public Has Been Misinformed About China*, by Felix Greene, p. xiii.

可怕的文化大革命。西方人推崇的“一切都是可能的”这种危险的疯狂念头,最终在中国导致了“一切都是可能被破坏的”这一灾难性的疯狂现实。回顾西方的中国形象的演变历程,有两种明显的“差距”令人惊奇:一、不同时代西方的中国形象变化的“差距”如此之大,天上地下,天堂地狱,时常让你很难相信他们谈论的是同一个国家。18世纪从孔教乌托邦演变成东方专制帝国,转变的幅度就从一个极端到另一个极端,20世纪这种变化就更激烈更极端化,而且变化的时间也更短更急剧,从一个世纪到一代人。二、西方的中国形象与中国的现实“差距”如此之大,使你时常难以相信他们谈论的就是那个现实的国家。具有反讽意味的是,有时中国的现实越糟,在西方的中国形象反而越美好。

讨论西方的中国形象,人们参照两个坐标,一是西方中国形象自身的演变过程,二是中国的现实。上述两大“差距”提出的问题,是西方的中国形象研究面临的根本问题。西方的中国形象在历史中的演变,是否可能显现出某种规律,比如说不断趋于相反极端的摇摆变化?这种规律是否昭示出西方的中国形象的某种本质特征?比如说,它是西方文化自我认同与超越的“他者”,其本质意义不在于中国形象如何,而在于中国形象与西方文化构成的差异关系如何。西方的中国形象与中国的现实究竟表现为一种什么关系,或者说,它在多大程度上“反映”中国的现实,如果歪曲、误解、想象、虚构一再出现,不仅是否“反映”真实值得怀疑,连“反映”这个概念以及与它相关的歪曲、误解等概念的使用都值得商榷了。或许西方的中国形象的意义,无所谓“反映”、“认识”,又无所谓“歪曲”、“误解”中国的真实,它只是表现西方文化心理的期望、缺憾、恐惧与幻想。

我们讨论西方的中国形象的差异转型,具体有两方面的意义,一、不同历史时期不同的中国形象类型与原型转换交替。回顾20世纪,世纪初的“黄祸”形象被1930年代构筑起的乡土中国形象取代,1950年代初建立的邪恶的中国形象,1960年代末又开始被拆

解,另一种美好的中国形象在1970年代初达到高峰。二、同一历史时期不同的中国形象对立互补。同一时代不同意识形态背景也会产生不同甚至完全相反的中国形象,1960年代西方社会关于“美好新世界”的传奇与“红祸”恐慌同时存在,表现西方社会文化结构中正统意识形态与激进的批判精神的差异关系,表现西方社会无意识中欲望与恐惧的不同侧面。

在西方文化中,中国形象的真正所指不是现实地理上一个确定的国家,而是文化想象中某一个具有特定伦理意义的虚构的空间,一个比西方更好或更坏的莫须有的地方。西方的中国形象的心理含义往往大于地理含义。我们研究西方的中国形象,既是研究它所指的那个具有特定内涵的“遥远的东方”,又是研究西方文化心理中一种既定的原型,因为在西方的中国形象中,地理与心理的因素往往是相关相联的。实际上没有所谓纯粹地理的“遥远的东方”,不管这个遥远的东方是作为人间乐园还是作为人间地狱出现,它都是一种经验类型。“遥远的东方”是一个表达西方文化心理中关于欲望与恐怖、平静与焦虑、满足与失落、堕落与超越的经验的方式。

20世纪西方的中国形象在可爱与可憎、可敬与可怕两极间摇摆,从意识形态视野转入乌托邦期望,复由乌托邦期望转入意识形态视野。“毛主义”的红色乌托邦在1970年代后期又遭到破坏,西方人发现那个美好的中国形象又是一个“骗局”。一次两次“失误”,人们怀疑某一种中国形象是否真实,不断“失误”,人们或许就该怀疑西方的中国形象从来不曾真实,或者真实这个概念是否有意义。西方的中国形象是西方文化想象地理中的“他者”,与现实地理中的那个国家构成的似是而非的反映关系,是一种错觉。我们的研究从根本上就不应该假设西方的中国形象是否反映了中国的真实这个命题,更不应该试图从西方的中国形象中“认识”中国。西方历史中反复出现的两种相反的中国形象,表现的是西方文化的自身的变化。1960年代前后西方的中国形象从邪恶转向美好,

与中国的现实无关,它是西方文化思潮自身变化的晴雨表。如果要对照中国的现实,人们也许会注意到中国现实与西方的中国形象的特征完全相反,美好的中国形象出现在西方的时候,恰恰是中国现实的黑暗时代,从1960年代初的灾荒到1960年代末的文化大革命。西方的中国形象,讨论的是“西方之中国”。

中国形象指向一个作为文化“他者”的想象的异度空间。这个异度空间不是由现实构筑的,而是由“故事”构筑的。所谓“故事”,强调的是其想象虚构性与某种似是而非的真实性。中国形象存在于西方特定文化特定时代的不同类型的文本中,从新闻报道、游记、小说到学术著作、政府报告,这些文本构筑出的中国形象表现这一隐喻的不同意义层面,最终还原为西方文化心理中的两种中国形象原型。两种中国形象原型的意义取决于西方文化心理对自身的认同。如果西方文化处于历史上的一个相对完满的时期,它肯定自身现存的秩序并排斥异己,那么中国形象就可能表现为一个比西方低劣的,甚至成为西方文化否定的意识形态“他者”,西方人从中观照体会到自我确认、自我满足与安全感。如果西方文化处于一个感到缺憾并试图变革的时期,它便否定自身现存的秩序并推崇异己,那么中国形象就可能表现为一个比西方优越甚至成为否定西方现存文化的某种乌托邦,西方人从中观照体会到自我缺憾、焦虑不安与变革的冲动。总之,作为文化他者的中国形象,是西方文化的某种“集体想象物”,其意义并不存在于它自身表现如何,而在于它与西方文化所构成的差异关系如何。因为只有在这种差异关系中,西方文化的自我意识才能够得到认同。

20世纪70年代中叶,美好的红色中国形象出现破裂。西方人发现左翼知识分子在中国看到的“美好新世界”,完全是一个“骗局”。那些“红色圣地”的朝圣者们,从进入中国的那一刻起,就进入了一个高效率的“骗局”,旅行日程被安排得紧凑严密,从广州到上海、从上海到北京,然后是延安、大寨,固定的线路、指定的地点,热情款待、紧张旅行,饱餐了各种中国菜与“中国谎言”之后,真诚

感动,回到西方自然歌颂红色中国。^①但真相却是“中国那些漂亮的开放性城市和富裕的专供人参观的公社制造了一个安逸平静的假相,在这个假相后面隐藏着一个巨大的混乱不堪的国家”。^②西方清算美好的中国形象,从经济与政治两个领域开始。经济领域的核心事件是60年代初的饥荒,政治领域的核心事件是60年代后期的文化大革命。饥荒证据解构了“巨大的物质进步成就”的神话,文化大革命的暴露又解构了“政治平等民主道德高尚质朴”的神话。西方视野对文革灾难的关注,一直延续到80年代,成为80年代中国形象中最突出的一部分。在西方人看来,文化大革命是人类历史上最大的灾难之一,它对文化社会、人的破坏与迫害,似乎只有法西斯时代可以与之相比。近10亿人在疯狂的个人崇拜鼓动下爆发了一阵持久的歇斯底里式的破坏症,千年文明遗产毁于一炬,千百万人的生命被碾作泥泞,革命过后,诺大的国家在物质与精神上都荒芜一片。

1975年前后,西方的中国形象落潮,发生了又一次从美好向邪恶的转变。^③造成这种转变有三方面的原因。首先,是大众文化潮流的变化。现代大众文化及其大众媒体,具有批量生产、时尚经营的追新求异的特征。美化的中国形象作为一种时尚,有政治

① 参见 *Chinese Shadows*, by Simon Leys。比利时驻华使馆文化参赞彼埃尔·莱克曼(Pierre Ryckmans, 化名西蒙·莱斯 Simon Leys)在法国出版了他的法语的著作《中国阴影》,对70年代中期中国形象的转变有较大的影响。

② “The Other China,” by Miriam and Ivan London, *Worldview*, May, 1976, p. 34。1976年5、6、7月,著名的《世界观察》杂志发表了伦敦夫妇(Miriam and Ivan London:)的长文《另一个中国》,揭露中国60年代初的饥荒,令西方震惊。

③ 麦克拉斯明确指出,决定西方的中国形象的,是西方文化本身。因此他的著作(*Western Images of China*)研究的主题是西方,而不是中国(p. 183)。但他对中国形象的历史分期与章节安排,却完全是以中国的历史事件为根据的。本人认为应该以西方的中国形象自身的发展变化线索为根据,以一些具有重大影响性的标志文本的出现和西方文化思潮的转型为根据。因此,1974年《中国阴影》的出版与同时期西方右翼保守主义思潮的兴起,应该是一个分期点。

策划、媒体经营、大众趋迎等多方面原因。它在短时间内将一个昨日的邪恶帝国变成美好新世界，而美化到极端，便觉得兴趣索然了。中国形象的转变是大众文化趣味时尚的转变。其次，中国形象的变化，与西方70年代左翼思潮与左翼运动从高潮回落相关，曾将红色中国与“毛主义”当作旗帜，手拿“小红书”上街游行的激进知识分子与青年，开始反思自己的立场与经历。整个西方社会趋于稳定保守。美好的中国形象首先被冷落，然后被一点一点拆解，随着左翼思潮的结束而消失。最后是来自中国的刺激。毛泽东逝世，“四人帮”被打倒，中国人自己先戳破了“竹帘”，他们揭露的文化大革命的罪恶，令西方人感到吃惊，难道他们歌颂的“毛主义乌托邦”竟然是个暴政与酷刑的大集中营？懊悔与愤怒使他们不仅否定美好的红色中国形象，而且迅速构筑起以“文化大革命”为主题的邪恶的中国形象。

在西方的想象中，始终有两个中国，一个是人民丰衣足食、社会安定团结、道德高尚纯朴的美好的乌托邦式的中国，另一个是饥荒动乱、暴政恐怖、堕落邪恶的中国。70年代中后期，西方开始清算美好的中国形象，后一个中国再次取代前一个中国。80年代的中国形象乍明还暗，一方面是西方这一时期的中国想象一直笼罩在文化大革命的阴影中，80年代是“后文革时代”；另一方面，改革开放在西方眼里正使中国愉快、迅速地变成一个西方化的国家，几个世纪以来传教士的基督化中国、商人的市场化中国、政客的民主化中国的神话，一时间都可能成为现实。

中国的改革开放消息，复活了西方古老的市场神话与基督教民主神话。首先是中国的经济改革复活了古老的“中国市场”神话，10亿中国人都喝可口可乐，抽万宝路，那将是一种什么样的经济奇迹！其次是中国的改革复活了普世民主政治与普世基督教的神话。传统的基督教与现代的民主政治的“传教士”又借着教英语、传播科技、慈善事业这类四个世纪以前耶稣会士已经使用过的方法，到中国传播西方文化。西方人欣喜但也不无怀疑与忧虑地

期望中国变成一个民主与基督教国家。

麦克拉斯写于 1990 年代末的《西方的中国形象》中说,1980 年代西方的中国形象总体上讲明显是肯定的。他再次引用了美国民意测验(Gallup Poll)的结果(伊萨克斯与莫舍尔都曾引用过该民意测验不同时期的测验结果),1979 年该民意测验表明,对中国的态度偏向肯定的,只占 29%,而第二年,1980 年,这个数字则升到 42%。同时期另一则民意调查表明,53%的被调查者对中国“有好感”(Mildly favourable),17%的人喜欢中国(Highly favourable)。麦克拉斯总结道:“1980 年代尽管绝对反面的中国形象还在,但已不占主要地位,公众意见大多支持肯定的中国形象。”^①

1980 年代西方的中国形象的确出现了一次“小阳春”,但这只是乍暖还寒时节,而且,不论从 20 世纪还是西方的中国形象的七个世纪历史上看,1980 年代的中国形象都不能算是光明的。文化大革命的阴影与改革开放的迟疑,都使 1980 年代西方的中国形象成为 1970 年代后期开始、1990 年代继续的邪恶化趋势的总过程中的一次小间歇或小调整,中国形象的否定性的下落趋势并没有改变。如果从 20 世纪西方的中国形象演变的总体上看,1980 年代的中国形象是一个从美好到邪恶的过渡时代。如果我们将 20 世纪分成四个四分之一世纪,我们会发现西方的中国形象在这四个阶段中发生了四次转变,第一个四分之一世纪(1900—1925),西方的中国形象从坏(义和团、黄祸)到好(东方的和平宽容的精神);第二个四分之一世纪(1925—1950)从好(《大地》香格里拉)到坏(竹帘背后的极权帝国与红祸);第三个四分之一世纪(1950—1975)又从坏(红祸与极权主义)到好(美好新世界与社会主义乌托邦);最后一个四分之一世纪又从好(毛主义乌托邦)到坏(“文革”

^① *Western Images of China*, Revised Edition, by Colin Mackerras, pp. 134—135.

等与中国威胁)。

20世纪西方的中国形象在新保守主义强烈的意识形态化视野中结束。不管从20世纪还是从马可·波罗以来七个世纪的中国形象史上看,20世纪最后这四分之一世纪,是中国形象总体下落的一个阶段。改革开放以来10年积累起来的可能好转的中国形象,1980年代末荡然无存。1990年代西方的中国形象中,中国似乎是一个永远也不可能改变的东方专制社会,那里践踏人权、政治腐败、道德堕落;它的经济的确在发展,但这种发展不再是可喜的,而是可怕的,因为它将“助长邪恶的力量”。尤其是当西方人发现中国曾经“热爱民主西方”的青年学生,也出于一种民族主义激情进行反美示威时,他们忘了事件的起因,只感到绝望与恐慌。20世纪西方的中国形象,在“中国威胁论”的新“黄祸”背景下结束。

第五章 “他乡是一面负向的镜子”

西方人自己也困惑,他们关于中国的看法向来反复无常。一部《马可·波罗游记》,在它同时代人眼里,满纸荒唐。伊比利亚扩张时代,西方商人传教士到中国的见闻,逐渐为马可·波罗恢复了名誉,但他们自己对中国的看法,又是莫衷一是。金尼阁在《利玛窦中国札记》的前言中遗憾“到现在为止,有两类写中国的著者:一类想象得太多;另一类听到很多,不加思索就照样出版”。^①耶稣会士努力了200年,他们介绍中国的信札、传教报告在欧洲流行广泛,伏尔泰嘲笑他那个时代巴黎的时髦人士,知道中国比法国外省还多。然而,到赫尔德还是抱怨:“糟糕的是人们最终还是无法寻

^① [意]利玛窦、金尼阁:《利玛窦中国札记》上,何高济等译,第41页。

得一条既不美化又不丑化中国的中间途径,无法找到一条真正真实的大道。”^①赫尔德说这段话大概在1785年前后,过了30年,小斯当东评论马戛尔尼访华后英国泛滥的“中国见闻”时,感叹“中国人迄今在欧洲没有得到费厄泼赖精神(即公平——译者注)的对待”。^②再过30年,巴尔扎克说:

尽管我们付出了很大努力,尽管有我们了不起的传教士们,像南怀仁神父、巴多明神父和其他神父们,我们仍然(……)不知道中国是一个专制国家还是立宪制国家,是一个充满美德的国家还是一个骗子横行的国家。^③

斯拉沃热·齐泽克在《意识形态的崇高客体》的“中文版序”中曾给自己提出过这样的问题:“我对中国实际上了解多少?把中国置于难以捉摸的神秘他者之境,这种貌似谦逊的姿态难道不是一种登峰造极的神秘化吗?……如何与这个他者建立起真正的关联?”^④西方关于中国的看法时好时坏、反复无常,他们不是没有关于中国的“知识”,而是这些“知识”经常是“误解”,他们关于中国的看法,不是过好,就是过坏。在交通不便、信息稀少的年代,这种“误解”还情有可原。19世纪后期,西方到中国的旅程,从一年缩短到一个月;西方人深入中国,从贸易口岸到紫禁城。交通不可谓不便利,了解不可谓不深入,但西方关于中国的看法,却依旧摇摆不定。20世纪中叶哈罗德·伊萨克斯的调查、20世纪末斯蒂汶·莫

① [德]夏瑞春编:《德国思想家论中国》,陈爱政等译,第84—85页。

② 斯当东:《大清律例评论》,载《爱丁堡评论》1810年16期,见[英]约·罗伯茨编著:《十九世纪西方人眼中的中国》,蒋重跃、刘林海译,时事出版社,1999年,第21—22页,引用时核对原文,对译文有所改动。

③ 巴尔扎克在评价画家奥古斯特·伯尔热有关中国的石版画集时(1844)说的这番话。转引自[法]米丽耶·德特利文:《19世纪西方文学中的中国形象》,孟华主编:《比较文学形象学》,第243页。

④ [斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社,2002年,“中文版序”,第1页。

舍尔的研究,都证明美国的中国形象依旧在两个极端间摆摇,无知、误解、一厢情愿,异想天开……^①现代世界上信息最发达的美国,对中国依旧那么陌生、无知!这是令人失望的,这种失望威胁到对人的知识状况的信念。

西方的中国想象变幻反复,但并非无常。从马可·波罗时代七个世纪以来,不同看法,不是过分美化,就是过分丑化,总是在乌托邦与意识形态两个极端之间,摇摆有常。从总体上看,以1750年前后为界,西方的中国形象发生了一次根本的转化,以后这种转变又不断重复发生在20世纪。解释西方的中国形象的变化,关键看我们在什么意义上理解西方的中国形象,是认识还是想象,是知识还是表述。研究西方的中国观,有两种知识立场:一是现代的、经验的知识立场,二是后现代的、批判的知识立场。这两种立场的差别不仅表现在研究对象、方法上,还表现在理论前提上。现代的、经验的知识立场,假设西方的中国观是中国现实的反映,有理解与曲解,有真理与错误;后现代的、批判的知识立场,假设西方的中国形象是西方文化的表述,自身构成或创造着意义,无所谓客观的知识,也无所谓真实或虚构。在后现代的、批判的理论前提下研究西方的中国形象,就不必困扰于西方的中国形象是否“真实”或“失实”,而是去追索西方的中国形象,作为一种知识与想象体系,在西方文化语境中是如何生成,如何传播,如何以一种话语力量控制相关话题,又如何参与西方现代性实践的。

西方的中国形象是一种象征,其中包含着对地理现实的中国

^① 哈罗德·伊萨克斯指出,美国人心目中具有肯定与否定两种截然相反的中国形象,“这两种形象时起时落,时而占据、时而退出我们心目中的中心位置。任何一种形象都从未完全取代过另一种形象……我们对中国人的感情在同情和厌弃,在父母般的仁慈和父母般的恼怒,在喜爱和敌意,在热爱和近乎憎恶的敌视中游离。”〔美〕哈罗德·伊萨克斯:《美国的中国形象》,于殿利、陆日宇译,第77—78页。斯蒂汶·莫舍尔的相关观点参见 *China Misperceived: American Illusions and Chinese Reality*, “Prologue”与“Introduction”。

的某种认识,也包含着对中西关系的焦虑与期望,当然更多的是对西方文化自我认同的隐喻性表达。其意义与功能,表现在西方文化自我向他者“投影”的关系上。正如巴柔所说:

一切形象都源于对自我与“他者”、本土与异域关系的自觉意识之中……事实上,形象是对一种文化现实的描述,通过这一描述,塑造(或赞同、宣扬)该形象的个人或群体揭示出并表明了自身所处的文化、社会、意识形态空间。^①

中国形象是西方现代文化历史中逐渐形成的一个象征体系,分形象、类型与原型三个意义层次,包含着一系列可讨论发挥的主题、观念群或特征群,具有空间的扩散性与时间的延续性。研究西方的中国形象,关键的问题是研究西方文化生产与分配中国形象的机制。

中国形象的想象性的内在逻辑起点,或者是乌托邦的,或者是意识形态的;或者是否定现实秩序的,或者是维护现实秩序的;或者指向未来,具有左翼激进特色,或者巩固过去,具有明显的保守主义与西方中心主义倾向。乌托邦化与意识形态化的中国形象原型可能在不同时代相互转化,也可能在同一时代出现在不同的现代性期望中。1750年之前美化的中国形象,是一种充分乌托邦化的文化“他者”,寄托着西方文化不同层次的理想,教士、哲学家、政治家与商人们,都在用中国形象表现他们对西方社会的不满与期望。启蒙运动后期,西方的中国形象从乌托邦转化为意识形态,西方社会想象不再是用中国形象衡量并批判西方现实,而是以西方现实为尺度衡量并贬低中国。低劣黑暗的中国形象,从各个方面,宗教、道德、政治、经济、哲学,证明西方文化的优越性,证明西方向中国殖民扩张的正义性。如今,传教士反复强调中国人道德败落、

^① [法]达尼埃尔·亨利·巴柔:《形象学理论研究:从文学史到诗学》,蒯轶萍译,孟华主编:《比较文学形象学》,第202页。

心灵阴暗,证明基督教拯救中国人的必要性与合理性,哲学家们一再分析中国社会贫困、政治专制、历史停滞,甚至种族低劣,这样,西方征服中国并改造中国,就成为文明征服野蛮、自由与进步取代专制与停滞的启蒙正义之举,体现出人类历史发展的必然性。中国形象在1750年前后开始从美化向丑化转变,在社会想象的内在意义上,是从乌托邦向意识形态的转化。这种转化是微妙的,促成这种转化的因素,与中国的现实本身无关,除了世界格局中西关系的某些变化之外,更重要的是,西方文化结构自身的变化。

西方的中国形象的每一次变化,都有西方文化内部深远的动因。20世纪初欧洲帝国主义扩张达到高峰,“黄祸”成为一种恐怖故事,既让西方文化感到一种莫须有的恐怖与威胁而提高警惕;又让西方人珍惜现存的欧洲殖民主义帝国主义秩序并从中体会安全,就像人们阅读恐怖小说一样,只有假设故事发生在一个异己的世界而自己安全的时候,才能欣赏它。第一次世界大战导致的西方文明的幻灭感,拯救了中国形象,使中国形象从意识形态回归乌托邦,寄托西方人的现代主义幻想。以后不管是贬低中国还是美化中国,不外是因为西方正统意识形态在冷战时代要确认巩固西方的“自由世界”秩序,或者因为西方左翼文化批判力量需要在现代资本主义之外,构筑一个替代性的红色乌托邦。至于世纪末的“中国威胁论”,不是因为中国“威胁”世界,而是因为正“威胁”世界的新帝国主义,在新保守主义意识形态中需要构筑一个“假想敌”,确认自己的文化身份与政治目标。

中国形象表现西方的异己世界,它帮助西方人确定自己存在的位置、意义,确定他们自己历史的起点与终点。在西方人眼里,飘浮在现状与神秘之间的遥远的中国,与其说是一个实在的地方,不如说是一个梦境,它表达的是无意识中的恐怖与欲望。“世界是由梦幻的质料构成的”(莎士比亚语)。西方的中国形象,不管是美好的还是邪恶的,令人敬慕的还是令人恐怖的,乌托邦化的还是意识形态化的,都是西方文化的“他者”,是西方现代性自我的投影。

当然,作为文化他者的中国幻象,也并不是无关紧要的。因为我们的世界与我们自己,都是由梦幻的质料构成的。一种大众舆论间流传的中国形象,可能影响到国家的政治、经济、军事决策,影响到世界上两个不同意义上的庞然大国的关系,也影响到我们这个可爱可怕、可笑可悲的世界。认识到这一点,“既令人欣慰,又令人绝望”。

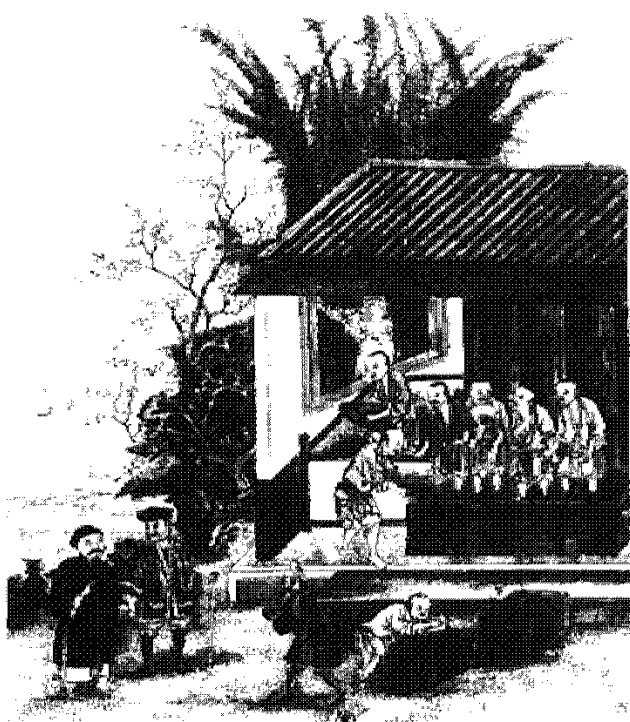
“他乡是一面负向的镜子。旅人认出那微小的部分是属于他的,却发现那庞大的部分是他未曾拥有,也永远不会拥有的。”^①在西方的中国形象中,中国并不是一个实在的国家,而是一个隐藏了西方人欲望与恐怖的梦乡。《看不见的城市》中,马可·波罗用手势与语言反复向疲倦的忽必烈大汗描绘他治下无数的城市时,似乎就在说明这样一个带有魔幻色彩的道理:世界是人的观念构筑的,每一个地方都有特定的意义,它们可能是家乡、异乡,亲切的、危险的、向往的、恐怖的;每一处有意义的地方,都成为我们存在的环境并映照出我们存在的意义;遥远的异域,各种各样的城市,都是源自人的内心的梦幻,是塑造与表达欲望与恐惧的地方,就像马可·波罗讲述的那个“比希巴”的“看不见的城市”。“在比希巴(Beersheba)有这样的信仰流传:有另一个比希巴悬在天上,城市最崇高的德性与情感都位居那儿,如果地上的比希巴以天上的比希巴为典范,两座城市就会合而为一……这些居民也相信地底有另一个比希巴,是会发生在他们身上的一切低劣无用事物的贮藏所,时时刻刻,他们谨慎地从眼前的比希巴,抹去任何与地下的比希巴的关联或相似之处。……在比希巴的信仰里,有真实的部分,也有错误。这座城市的确伴有两个自身的投影,一个在天上,一个在地狱;但是关于它们之间的一致性,居民却弄错了。”^②

① [意]伊塔罗·卡尔维诺:《看不见的城市》,王志弘译,第42页。

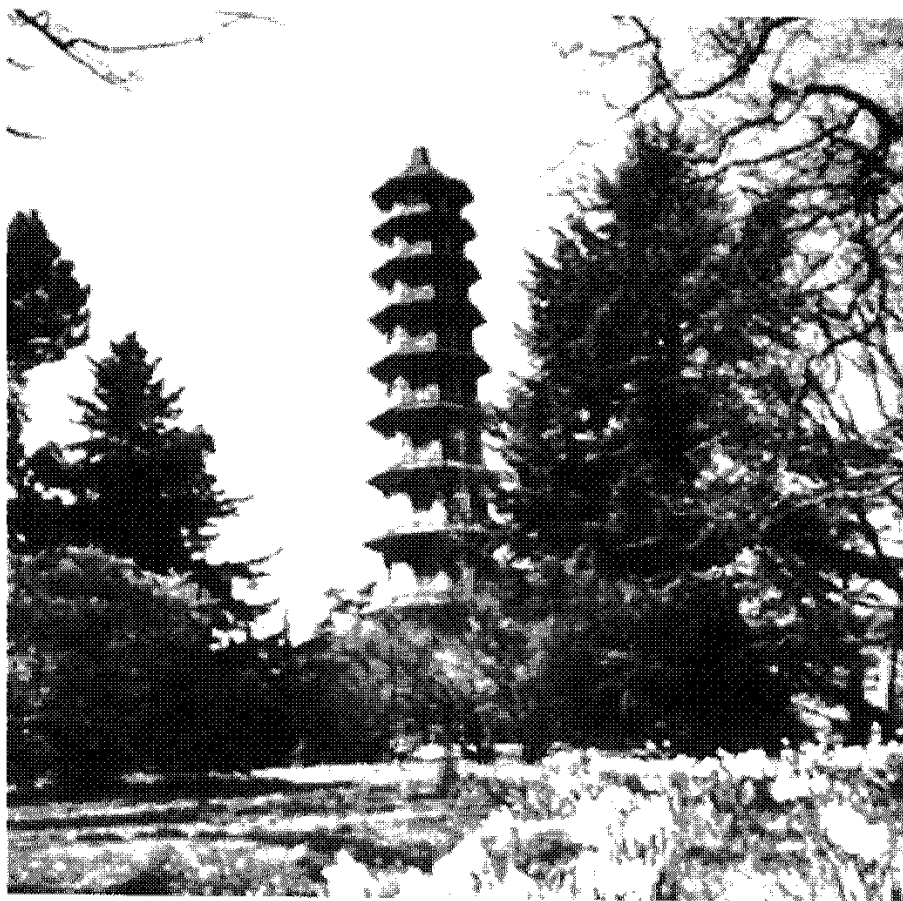
② 同上书,第140—142页。



从中国进口的瓷盘



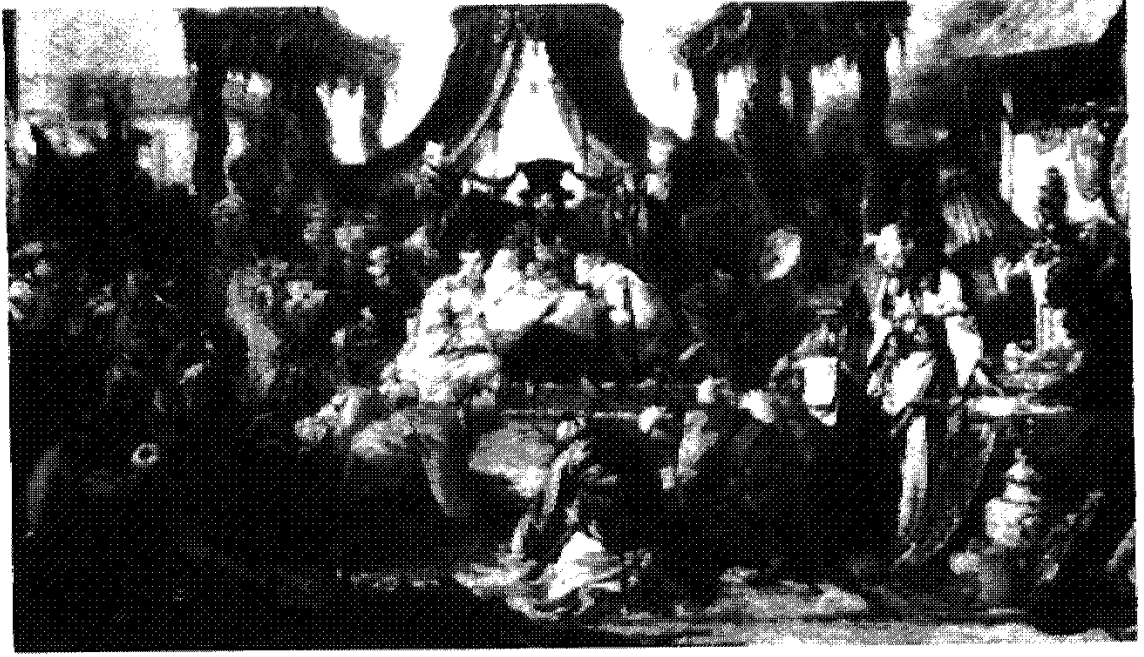
欧洲商人在中国收购茶叶,18世纪水彩画。



英国丘园的中国宝塔,建于1762年。



魏玛公园的中国风景



親見中國皇帝,布歇畫。



英使親見乾隆皇帝諷刺畫



高雅浪漫的中国小姐梳妆,布歇的中国风格画《梳妆》。



统治现实中国的慈禧太后



受威廉二世之命画的《黄祸》图



分崩离析的中国巨人

Believe It or Not!



漫画《信不信由你》

Fig. 20 Considered by many to be Robert "Believe-It-or-Not!" Ripley's masterpiece, this panel, published in May 1932, reflects the role as patriotic symbol that the Great Wall assumed in wartime China. (Photo c. 1932 Ripley International, Inc. Registered Trademark of Ripley International, Inc.)

漫画“怎样才能跟一条龙保持友谊呢？”



Yoes, San Diego Union

第四编 停滞的帝国： 西方进步大叙事中的中国形象

要批驳黑格尔关于中国处于停滞不变状态的观点很容易……然而，黑格尔是对的。

——艾蒂安·巴拉兹

引言

法兰西学院院士、曾经担任过法国政府七任部长的佩雷菲特先生，花了近 10 年的时间，六次访华，收集了大量的原始资料，查阅过英、法、美、日、南非等地的内部档案，写出一部洋洋洒洒的巨著，研究乾隆朝马戛尔尼访华，书名分外醒目：《停滞的帝国——两个世界的撞击》！“停滞的帝国”指的是大清国，而两个世界，一是中国代表的“传统社会”，一是英国代表的“先进社会”。当然，佩雷菲特感兴趣的不仅是两个世纪前的历史，还有今天的现实。他发现中国的历史具有“惊人的一致性”，翻天覆地的革命之后，一切又回到从前。他自己在“文化大革命”期间到中国，感觉到的封闭与

停滞,与马戛尔尼访问的乾隆朝没有差别,甚至变本加厉。“循环无穷的中国呀!”这是他全书的结束语。^①

《停滞的帝国》出版半年内售出 20 万册,畅销一时,原因不在佩雷菲特先生说出了法国读者意想不到的内容,而是因为说出了大众想象中的内容,那个遥远东方的神秘诱人、危险堕落的“停滞的帝国”形象在法国人心目中已经存在许久了。启蒙运动以来,大大小小的作家,不同类型的文本,反复表述中华帝国历史停滞,从伏尔泰、孔多塞一直到佩雷菲特,“停滞的帝国”的中国形象,已经成为套话。《停滞的帝国》提供了许多新史料,却只证明一个旧观点。黑格尔早就论述过中国是一个没有历史,或者说历史尚未开始的国家。中国没有进步,不断的改朝换代、治乱交替,不过是重复庄严的毁灭。“停滞的帝国”是西方文化中关于中国形象流行最广的套话之一。佩雷菲特先生真正想说的,不过是他引为题记的艾蒂安·巴拉兹的那句话:“要批驳黑格尔关于中国处于停滞不变状态的观点很容易……然而,黑格尔是对的。”

“停滞的帝国”是西方文化想象与表述中国的一个历久而长新的话题。我们在一般社会想象意义上讨论西方的中国形象,关注的正是西方的中国形象叙事中那种普遍的、稳定的、延续性的特征,那种趋向于套话或类型的文化程式。从马可·波罗时代开始,中国形象进入西方现代文化,先后出现了三种话语类型,“契丹传奇”式的中国、“大中华帝国”式的中国、“孔夫子的中国”或“开明君主专制”式的中国。这三种话语类型,在西方文艺复兴与启蒙运动的文化想象中不断美化中国的器物、制度、思想,决定着该时段西方不同类型的文本对中国的表述策略。从启蒙运动后期到帝国主义时代,另外三种形象类型,停滞的中华帝国、专制的中华帝国、野

^① [法]佩雷菲特:《停滞的帝国——两个世界的撞击》出版于 1989 年 5 月,热销一时,由王国卿等人翻译的中文版由三联书店 1993 年出版,同样轰动。

蛮的中华帝国,出现在西方现代性的“宏大叙事”^①中,作为现代性主导价值——进步、自由与文明的被否定的“他者”^②,既为西方现代性自我认同提供想象的基础,又为西方殖民扩张提供有效的意识形态。本编将讨论作为西方现代性进步大叙事的想象“他者”的中国形象——所谓“停滞的帝国”。

对于西方现代文化而言,重要的不是经营一个“停滞的帝国”的中国形象,而是西方现代性自我确认需要一个“停滞的帝国”,作为进步大叙事的“他者”。文艺复兴时代,西方人首先发现的是中国历史悠久。在带有崇古主义倾向的文艺复兴时代,对悠久的历史“发现”,为西方确立一种世俗时间观念与人本意识。其意义至少表现在三个方面:一、建构世俗历史观念,为人本主义思想提供自我确证的基础;二、扩展基督教正统历史观念,使它在文艺复兴浪潮中能够自我调整;三、推翻基督教历史观,从历史进步观念中构筑现代性。

西方现代发现中国历史的意义,第一阶段是挑战基督教历史观,建立现代世俗的历史观念,第二阶段是通过构筑一个停滞的帝国的“他者”形象,确立以现代性观念为核心的进步史观。“古今之争”是一个转折点。第一阶段,在文艺复兴的崇古思潮背景下,中

① 宏大叙事(Grand narrative)又称元叙事(Meta-narrative),指统摄具体叙事并赋予知识合法性的某种超级叙事,如启蒙运动构筑的一整套关于理性、自由、进步、人民等主题的宏大叙事,不仅确立了知识的规范,也确立了权力的体制。因此,宏大叙事在一定意义上又是“主宰叙事”(Master narrative)。参见〔法〕让-弗朗索瓦·利奥塔:《后现代状况》,岛子译,湖南美术出版社,1996年。

② 文化研究中的“他者”概念主要来自于福柯与萨义德(E. Said)的理论,指一种文化为确立以自身为中心的价值与权力秩序,并认同自身而塑造的一个与自身对立并低于自身的文化影像。“他者”作为与“自我”或“主体”相对的概念,可以追溯到黑格尔的欲望主体理论,他者是主体认识、扩张自身的外化疆界。萨特的二元本体论假设他者为分裂的主体追求与其世界统一的欲望对象。在拉康的精神分析理论中,他者又成为无意识领域与自我相对立并确认自我的一种象征秩序或象征,它以话语的形式表现出来,确定主体所缺失的与主体所必须追求的东西,从而引导着主体的欲望与命运。德里达(Derrida)假设他者向无限“延异”,是永远无法认同的异己性,到列维(转下页)

国历史悠久是令人羡慕的文明特征；到第二阶段，在启蒙哲学背景下，进步史观形成，悠久的历史则因为其停滞变成一种具有反面的、否定性意义的野蛮特征。所谓“停滞的帝国”的中国形象，形成于启蒙运动时代，同时进步概念逐渐成为现代性精神的核心。中国形象这种根本性变化的原因，不是中国历史的变化，而是西方现代文化观念的转型，具体说来，就是西方现代性观念的确立，“西方由怀旧的文艺复兴阶段进展到一个充满乐观向上精神的历史时期”，即启蒙运动时期。

海德格尔说现代是一个“世界图像”的时代，这个图像的时间维度是古代、现代与未来，空间维度是西方与东方。文艺复兴是“地理大发现”的时代，启蒙运动则是“文化大发现”的时代。启蒙哲学家试图在一种理想的时空框架中，为新发现的世界建立一种“观念秩序”：世界的空间分为东方与西方，是二元对立的；时间从过去穿过现在通往未来，呈三段式进步。西方现代性在这种“世界图像”中获得自我确证的整体性想象。启蒙运动时代西方的进步观念形成，停滞的中国历史形象也确定了。停滞是被进步否定的反面，停滞的中国形象成为西方进步大叙事的“他者”。停滞与进步、中国与西方、中国的停滞与西方的进步，构成西方现代文明认同西方中心主义的世界秩序与中西关系的基本话语，也构成以进步史观为内在逻辑的现代性自我确证的基础。

中国历史形象作为西方现代性想象的他者，具有重要意义，从

(接上页)纳斯(Levinas)那里，同一与他者构成一对最基本的概念，同一指世界的整体性，他者则是不可能被包容到同一中的、高于主体自我的东西。参见 *Key Concepts in Cultural Theory*, by Andrew Edgar & Peter Sedgwick, Routledge, 1999 与 *A Concise Glossary of Cultural Theory*, by Peter Brooke, Oxford University Press, 1999 中“Other”辞条的解释，以及 *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, by Judith P. Butler, Columbia University Press, New York, 1987；又 Emmanuel Levinas, *The Problem of Ethical Metaphysics*, by Edith Wyschogrod, Martinus Nijhoff, Hague, Netherlands, 2000。

文艺复兴到启蒙运动到帝国主义时代,中国形象贯穿西方现代历史叙事始终。西方现代性自我观念的构成与身份认同,是在跨文化交流的动力结构中通过确立他者完成的。解构西方关于停滞文明的中国形象,既是解构西方的一种中国形象——停滞的文明,又是解构产生这种异域形象的本土视野——西方启蒙主义的进步神话,解构西方现代性自我确证的内在逻辑。启蒙思想家都是历史主义者,他们将世界的空间秩序并入时间中,在世界历史发展的过程中理解不同民族文明的意义和价值。其线性的、进步的历史观念已不仅是人类经验时间的方式,甚至是人类存在的方式。所有的民族、国家都必须先在历史中确认自己的位置,停滞的或进步的,在历史之外或在历史之中,然后才在世界的共时格局——即文明、野蛮的等级秩序——中找到自己的位置。

从中国历史构筑西方现代性的意义,在于以“他者”的方式确认现代性的核心,即所谓“进步”大叙事。理查·罗蒂说过,启蒙主义有一个政治理想,还有一个哲学理想。政治理想旨在创造一个自由、正义、平等、富裕的社会,而哲学理想则是规划一个以自然和理性为核心的世界观念秩序。启蒙思想为西方现代文明构筑了一个完整的观念世界,或者说是观念中的世界秩序。在这种现代性观念秩序中,西方进步,中国停滞,似乎已从一种似是而非的“史识”置换为毋庸置疑的“史实”(“史实”也是特定文化观念构筑的东西,“史实”是由“史识”生成的)。中国文明事实上是否停滞并不重要,重要的是发现/发明一个“停滞的帝国”的异域形象,可以确定一个体现着启蒙主义自由精神,西方文明所代表的进步的信念。

“停滞的帝国”的中国形象,是西方现代性自我确认的进步大叙事的“他者”。这是我们研究的基本假设,在此前提下的研究具有双重意义:首先,研究西方现代有关“停滞的帝国”的中国形象,必须在西方现代历史观念与进步大叙事的语境中进行。西方现代性自我建构开始于文艺复兴时期世俗历史意识的兴起,完成于启蒙运动中进步观念的奠定。在这个过程中,中国的历史与历史的

中国,成为西方现代性想象中的显要“他者”。西方现代性为确立以进步为中心的价值与权力秩序并认同现代西方文明,必须塑造的一个与自身进步对立并低劣的文化他者。“停滞的中华帝国”形象出现,成为西方现代文化表述中国的套话,与它所指涉的中国没有多少必然关系,却更多地表现着西方现代性文化主体自身的观念、想象、价值、信仰与情感。其次,研究作为西方进步大叙事的想象他者的“停滞的帝国”的中国形象,真正的问题是西方现代性在跨文化空间中自我建构的方式与方向问题。现代性是在一种特定的历史观念中展开的,历史的进步与进化构成现代性的内在逻辑与自我确证的基础。没有世俗历史观念,没有一种线性的、前行的时间叙事,没有古今之争与今胜于古的信念,没有对现代的肯定,没有透支未来的期望与许诺,就没有现代性。分析与解释“停滞的帝国”的中国形象,既要在西方现代性语境中进行,又说明了西方现代性的内在精神结构。

西方现代性包含着—套完整的、以线性进步或进化论为基础的历史叙事,它为现代性提供了自我确证的时空向量。在西方现代性语境中研究“停滞的帝国”的中国形象,不是研究中国历史的问题,而是探讨西方的中国想象如何构筑他者,完成现代性自我身份认同的。现代性是一种新的体验时间与空间的方式,停滞的中华帝国形象被设置、排斥在历史的过去,作为他者为西方现代性的“当下性”时间经验提供了想象资源,使西方现代性在两个多世纪间完成了自我确证;现代性又是一种以时间经验取代空间经验的过程,以西方现代为中心,以进步为目标,以历史为尺度,西方构筑的停滞的中华帝国形象,首先为西方现代性世界观念秩序开创了世俗时间经验,最后被排除到西方中心的世界时间经验之外,彻底地空间化。黑格尔的历史哲学不仅对现代性进行了清晰完整的哲学表述,也对现代性想象中的中国历史形象进行了总结性的论述。黑格尔将中国的停滞绝对化,这样不仅否定了中国的进步,甚至也否定了中国的停滞。黑格尔的独创并不在于为中国设定了世界历

史时间框架中的起点位置,而在于在自由精神的演进历程中解释这个起点位置的意义。黑格尔不仅确定了中国历史停滞的绝对意义,甚至否定了中国的历史意义,自由精神从未在中国展开,中国在历史之外,是一个只属于空间的帝国。

在进步与停滞、西方与东方的二元对立模式下构筑的西方现代性叙事,不仅是一种知识体系,还是一种权力体制,具有明显的意识形态性。“进步观念既是一种历史发展的规则,一种历史哲学,作为其结果又是一种政治哲学。”^①它通过对人类心智的一种理性主义建构,使历史观念成为政治合法性的根据。既然历史是民族与国家的存在方式,进步是绝对的,那么,停滞在过去的东方就没有任何存在的意义或者说是完全不合理的存在,西方文明征服、消灭它,也就成为合理、正义、必然的行动。黑格尔的历史哲学为19世纪西方的帝国主义扩张提供了正义的理由。历史的停滞与停滞在历史中的中国,必须在观念与实践中同时被“否定”。西方现代性世界观念秩序中的文化霸权与帝国主义世界体系中的物质霸权,在此有效地协调起来,哲学变成神话,知识变成意识形态,行动的西方与思想的西方正默契配合,创造一个在野心勃勃扩张中世界化的西方现代文明。

解构西方现代性构筑中国历史形象的最终意义在于,揭示西方现代性话语中所隐藏的文化霸权所具有的“令人生畏的结构”,以及这种结构在世界现代化过程中所展示的危险与诱惑。分析中国历史形象在西方现代性话语体系中运作的方式,不仅要关注中国历史形象如何构筑西方现代性历史观念与世界整体性想象,还应该注意现代性多元结构中中国形象的规训化再生产,参与构筑世界现代化进程中西方中心主义的文化霸权的过程。当西方进步/进化观念最彻底地否定中国形象时,中国先在国际关系,然后

^① [法]乔治·索雷尔:《进步的幻象》,吕文江译,上海人民出版社,2003年,第11页。

在世界观念上进入西方的现代体系。中国变法革命,不仅认同进步/进化的文明观念,也认同了停滞的中国形象。中国的现代化运动,在西方现代性观念体系中构筑自身的现代性话语,难以避免一种“他者化”的命运。西方进步/中国停滞的话语就不仅是西方的,也是中国的,德里克提醒我们注意东方的“自我东方化”问题,所谓“欧美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”的问题。^①

西方现代“停滞的帝国”的中国形象,与东方专制主义的中华帝国、野蛮或半野蛮的中华帝国形象一道,将有关中国的概念、思想、神话或幻象融合在一起,构成西方现代文化自身投射的“他者”的幻象空间,从启蒙知识向帝国权力领域分配。我们关注其形象的意义与结构特征、类型化趋势、知识与权力结构关系与跨文化空间霸权,同时也关注其话语的活力,它体现在延续与变异、断裂与修复的话语构成(Discursive Formation)的历史化过程。20世纪初,西方“停滞的帝国”的中国形象出现了话语断裂与变异的迹象。其中有中国现代化历史的原因:从洋务运动到满清灭亡,中国社会剧烈变动。西方的冲击改变了中国历史的孤立状况,中国加入了世界历史进步的进程,中国在变化,在剧烈地变化。不管这些变化的结果是什么,总是突破了西方想象的可怕的停滞景象。与此同时也有西方现代性自身危机的原因:出现在第一次世界大战之后的历史主义或“彻底的历史主义”一度动摇了启蒙现代性的线性的、总体的、进步的历史观念,同时也动摇了进步与停滞之间抽象的二元对立关系,西方可能停滞与衰退,中国也可能发展、进步。

20世纪西方的中国形象传统,出现了话语的断裂与转型,一种新的认识与想象中国历史的方式——犹如福柯所说的“认识型”——出现,中国形象中的突出问题不再是中华帝国的停滞与衰

^① [美]阿里夫·德里克:《后革命氛围》,王宁等译,中国社会科学出版社,1999年,第281—282页。

退问题,而是现代中国的进步与发展问题。于是有关现代中国的进步与发展的想象存在着分歧:一是中国历史从未停滞,现代进步已经开始而且前景无限。这种观点否定了“停滞的帝国”的中国形象,但不否定构筑“停滞的帝国”的中国形象的西方现代性语境与进步大叙事。西方现代性的进步理想曾将中华帝国当作“人类进步的耻辱”抛弃在历史的起点上,如今又将红色中国奇迹般地塑造成人类进步的榜样,甚至昭示了西方现代性之外的“另类现代性”存在的可能。二是中国历史曾经停滞与衰退,目前变革已经开始,但进步的前景难以估量,而且,现代中国的变革很有可能是假象,不过是在“重复庄严的毁灭”,因为抽空了精神内涵的物质进步是粗暴危险的。从孔多塞写作《人类精神进步史表纲要》到佩雷菲特写作《停滞的帝国》,200年间西方表述中国的话语原则潜在的一致性,令人吃惊。

从停滞衰退的中华帝国到剧烈变革的现代中国,西方现代性语境中中国的形象在话语生成的历史过程中呈现出多义性。但是,变化的是中国形象的特征,不变的是构筑中国形象的、存在于西方现代性内在逻辑中的、具有历史连续性活力的话语构成原则。不管是停滞还是进步,中国形象始终是作为“西方现代性的文化他者”出现的,为西方现代性构筑主体。停滞的中华帝国曾经作为进步大叙事的他者出现在西方现代性语境中,如今,变革的现代中国,不管是在西方冲击下开始进步,还是在传统的宿命道路上“重复庄严的毁灭”,依旧不出西方现代性视野,同样证明西方现代进步大叙事的合法性。中国形象,停滞或进步,都是西方现代性建构与重建主体性的方式。

第一章 从中国发现世界历史

1. 中国历史悠久是一种荣耀

伏尔泰大惑不解：“干什么我们在西方，为了要知道中国在伏羲皇帝以前，是否曾经有过十四位王，这位伏羲是否生在我们俗历纪元前三千年还是二千九百年，我们竟自争论的怒发冲冠，破口大骂呢？”^①确实如此，从地理大发现到启蒙运动时代，西方宗教与世俗文化界都曾对中国历史表现出非同寻常的关心，甚至有些狂热。我们也觉得不可思议。西方近代文化，为什么对中国历史表现出那么大的热情？这种热情何时并因何而起？又何时为何衰退或转移？不管怎样，我们还是要从门多萨神父著名的《大中华帝国志》说起。

门多萨说：

如上所述，这个国家的历史如此悠久，以致有一种观点认为第一批定居于此的人是诺亚的后代。但是，我们从中国的史书中发现了事实的真相。这个国家从黄帝——中国的第一位皇帝，是他使中国成为一个王国——开始就已存在，而且一直延续到现在的皇帝。此书将述及该国历代的君王。通过准确的计算，迄今为止，中国已产生了 243 位皇帝。^②

门多萨许诺他将介绍中国的历朝皇帝，从黄帝开始，这样，就可以

① [法]伏尔泰：《哲学辞典》上，王燕生译，第 329 页。

② [西]门多萨：《大中华帝国志》，梅子满、林管译，见周宁著/编注：《大中华帝国》，第 193—194 页。

知道这个古老的帝国究竟有多古老。尽管门多萨关于中国朝代与皇帝的介绍有些混乱,名号不对,年代不清,但他所提供的中国朝代纪年,至少上溯到公元前 2550—2600 年间。^①

马可·波罗时代已经确定了这个遥远的帝国在空间上的辽阔,伊比利亚扩张,出现在西方的中国形象,除了继续强调其空间的广大外,开始注意帝国历史在时间上的悠久。《大中华帝国志》(1585 年)不仅追述了中国朝代的历史,还指出中国悠久的历史中先进的文明:德国人说他们在 1330 年发明了大炮,可中国的黄帝早在 2000 多年前就已经在神的启示下发明了火炮;欧洲人自豪他们首先发明了印刷术,可中国人至少在德国人之前 500 年就开始印刷他们用玄妙的汉字写成的书籍。^②对这个在空间上广阔与时间上悠久的伟大帝国,门多萨充满景仰。中华帝国不仅有比欧洲更悠久的历史,也有比欧洲更优秀的文明。

文艺复兴时代,西方人首先发现的是中国历史悠久。在文艺复兴时代普遍的崇古思潮下,历史悠久、文明优秀的中华帝国,是令人羡慕的。此时欧洲表现出的对中国历史的热情,实际上是一种人文主义热情,暗示着对古代文明与人类历史的关注与敬重。《利玛窦中国札记》没有直接追述中国的历史,但也提到“在中华帝国的编年史上,我发现早在基督降生前 2636 年就提到织绸工业,看来这种工艺知识是从中华帝国传到亚洲其他地区,传到欧洲,甚至传到非洲的”。^③曾德昭的《大中国志》(1643 年)尽管对中国的朝代纪年有些怀疑,但还是相信迄止他写书的 1640 年,中国文字已有 3700 年历史,中国在 1800 年前发明了造纸,1600 年前发明了印刷术,现在他们的纸质仍是世界上最好的,他们每年印刷的书

① 见〔西〕门多萨:《大中华帝国志》,梅子满、林菁译,第一部,第 21 节;周宁著/编注:《大中华帝国》,第 233—240 页。

② 〔西〕门多萨:《大中华帝国志》,第三卷,第 15、16 章,同上书,第 277—284 页。

③ 〔意〕利玛窦、金尼阁:《利玛窦中国札记》,何高济等译,第 4 页。

籍也是世界上最多的。^①

发现美洲是“地理大发现”，发现中国是“历史大发现”。他们在美洲发现了一片广阔的大陆或一个“半球”，彻底改变了西方传统的世界观念。但在中国，这片同样广阔的土地上，他们的发现主要是历史。

发现中国的历史，有世俗与神学历史的双重意义。一个远比古希伯来或古希腊更古老的民族的历史，将可能改变由《圣经》塑造的基督教历史观，尽管这种危险一时还察觉不到。卫匡国神父的《中国历史十卷》于1658年出版，根据中国的甲子纪年法，将中国的历史追溯到公元前2952年。^②这样，中国就可能拥有迄今（17世纪）为止4500年的历史，超过圣纪年！起初传教士们介绍中国历史，只是追溯到大洪水时代，门多萨提到“以致有一种观点认为第一批定居于此的人是诺亚的后代”。不久，这种观点也被突破了。门多萨没有留意他介绍的中国朝代纪年，实际上已经早于《圣经》年代中的历史起点——大洪水。门多萨忽略的问题，曾德昭注意到了：按照中国的纪年，尧帝诞生的时间要比大洪水还早12年。这是个危险的信息：如果不是中国纪年荒唐，就是《圣经》荒唐。曾德昭神父判定是中国历史出错了。然而，中国历史还在传教士们的“发现”中继续延长，卫匡国神父计算出的中国历史年代比大洪水还要早600年！^③

世界历史在“新发现”中不断增龄，最有突破意义的是发现中国的历史。范·克利在《欧洲“发现”中国与书写世界史》一文中指出：“发现中国古代历史，是对传统的世界历史观念最大的挑战，它

① [葡]曾德昭：《大中国志》，何高济译，第6章，上海古籍出版社，1998年，第39—43页。

② 许明龙主编：《中西文化交流先驱》，东方出版社，1993年，第143页。

③ 有关中国历史纪年对基督教史观的冲击和世俗历史观念的建设问题，可参见[法]维吉尔·毕诺：《中国对法国哲学思想形成的影响》，耿昇译，第212—321页，“第二编：法国发现中国及其哲学思想的形成，第一章：中国历史的古老性及历史纪年”。

决定性地改变了世界历史的框架。”^①这种改变或挑战，主要表现在三个方面：一是对历史资料的世俗化理解与解释，不管是圣经资料还是汉语古籍，都在一定程度上是有关世俗历史的记载；二是发起了一种疑古精神，将虚构神话与真实历史区分开来；三是启发了一种文化相对主义态度与启蒙的批判精神。西方现代世俗的世界历史观念，也将从对中国历史的发现中诞生。^②

传教士们一边谨慎但又勇敢地介绍中国悠久的历史，一边又仔细而且大胆地弥合中国的世俗历史与西方的《圣经》历史之间已经出现的裂痕。1687年柏应理神父考证中国纪年的著作发表在《孔夫子：中国的哲学家》一书中。他以伏羲为界，确定伏羲之前是中国历史的神话时代，伏羲之后是真实的历史时代。而且，他和他的同道们已经证明：中国历史不仅与《圣经》历史完全相符，而且，上古时代的中国就是基督教国家。《旧约》的所有传说都可以（经过神学家的诠释）在中国古籍中找到。当然，事情并不那么简单。并不是所有的人都像他们那样想息事宁人。有人固守原有的《圣经》观念，否定中国纪年的真实性；有人又利用中国纪年否定《圣经》的真实性。争论在教会内进行，慢慢也扩展到教会之外。哲学家们也加入了，他们不肯放过任何可以证明《圣经》荒谬的机会。他们宁愿相信古中国人，也不相信古希伯来人；他们宁愿相信孔子，也不相信耶稣。

西方近代早期的历史观念，仍是基督教神学体系内的历史观念。历史是神旨的体现，它有明确的起点与终点，从上帝创世到末日大审判，其间包括一些重要的标志性事件，大洪水与耶稣降生，还有一些据此推论出来的时间，诸如上帝创世在耶稣降生前

^① *Europe's "Discovery" of China and the Writing of World History*, by Edwin Van Kley, *American Historical Review* 76, 1976, p. 362.

^② "China and Western Social Thought in the Modern Period", by Gregory Blue, *China and Historical Capitalism*, edited by Timothy Brook and Gregory Blue, p. 63.

11529年或4004年,大洪水发生在耶稣降生前1992年。^①这些建立在神话想象基础上,又以严格精确的推理形式表述出来的基督教历史叙事,在17世纪出现问题。冲击首先来自文艺复兴与地理大发现,有关古希腊与罗马的历史的发现,有关埃及人与中国人的历史的发现,开始动摇基督教历史信念。拉佩雷尔根据中国纪年、埃及纪年、迦勒底纪年以及美洲古代文明,提出“亚当之前人类说”,认为《圣经》的历史不过是犹太民族的历史,而不是人类的历史。有关《圣经》历史纪年争论的意义,远不仅是修改几个年代,更重要的是动摇一种文化观念,即基督教一统文化。在有关基督教历史纪年争论的背后,是一种强大的世俗精神。基督教神学构筑的历史,是以神为主体的历史;现代人文主义的世俗历史,是以人为主体的历史。要用世俗历史取代基督教神学历史,首先要用新发现推翻旧论断。伏尔泰曾拟一位中国旅行者之口质疑基督教历史,为什么中国历史中从未听说过亚当或挪亚?为什么基督教史书中有那么多创世纪年,上帝创造世界,究竟是5552年前、6244年前还是6940年前,基督教纪年为什么有这么多不同的说法?世界怎么会有不同的年龄呢?^②

伏尔泰从中国开始写他的世界史,说他们的祖先还围着兽皮在欧洲森林里追逐野兽的时候,中国人已经将精美的诗歌印到纸上,并且发明了火药与罗盘。中国人在耶稣降生前两千年,已经过上了优雅的文明生活。“世界上最古老的编年史就是中国的编年史。”中国历史不仅是可信的历史,中国也是世界历史一个辉煌的起点:“不容置疑,中华帝国是4000多年前建立的。……如果说有些历史具有确实可靠性,那就是中国人的历史。……中国的历史,就其总的方面来说是无可争议的,是唯一建立在天象观察的基础

^① 见〔美〕乔伊斯·阿普尔比等:《历史的真相》,刘北成、薛绚译,中央编译出版社,1998年,第44页。

^② 见〔法〕艾田蒲:《中国之欧洲》下,许钧、钱林森译,第216—218页。

之上的。根据最确凿的年表,远在公元前 2155 年,中国就已有观测日蚀的记载。……早在上述日蚀的日期之前 230 年,他们就已经不间断地以真实的资料把编年史一直记载到帝尧。……在帝尧之前,还有 6 个帝王……在这些帝王中,第一个名为伏羲氏。”伏尔泰赞叹中国有一整套建立在天文学上的历史,不仅如此,中国还有广阔的国土、众多的人口、丰富的物产、开明的政治和淳朴的道德,中国在很多方面“得天独厚”,他们还发明了印刷术、火炮、指南针……^①

2. 当历史悠久意味着历史停滞时,荣耀也就变成了耻辱

欧洲人何以如此关注中国历史,为一个遥远的帝国究竟有多少皇帝吵得面红耳赤?伏尔泰并非不知道为什么。他本人就试图运用中国历史批判基督教历史,建立世俗文化的世界史。他以中国历史为起点写作《风俗论》,描述世界各主要民族文明的历史,是因为他感到,像博絮埃的《世界史讲话》那样将人类经历当作神旨的体现过程的历史,充满谎言。启蒙运动确立理性权威,“祛魅”基督教,首要的任务即是建构人本文明的历史意识,展示人类经验无限的多样性。

西方十七八世纪间文化界对中国历史的热情,直接背景是现代性精神中的世俗历史观念。西方近代人文主义精神,是以世俗历史观念为基础的。自然科学提供了新的解释世界的观念与方法,将生活伦理导向自然主义,历史学则以世俗生活的知识对抗基督教信仰原则,动摇了基督教自我感觉的基石。刘小枫在为特洛尔奇文集《基督教理论与现代》写的序言中,强调过历史学在西方现代性精神中的重要意义,这也是特洛尔奇分析西方现代精神

^① [法]伏尔泰:《风俗论》上册,第 191、74、207—215 页。

的精辟所在。^① 近代人文主义挑战基督教神学,最基本的观念就是世俗历史。历史是关于人的现世生命的世俗知识,历史要求认识人的生命的进程、意义与价值,而一旦证明历史是人创造的文明的过程,基督教信仰在人类生活中的意义基石,就被动摇了。特洛尔奇在论述现代精神结构中世俗历史与基督教信仰之间的关系时指出:“历史给信仰造成的难题几乎远甚于现代形而上学和现代自然科学给信仰造成的难题。历史向现代生活真正提出了一个严肃而庄重的问题,就像现代形而上学和自然科学一样,它从多方面改变了我们的宗教信仰。”^②

在西方现代文化中,历史不仅是我们今天理解的社会科学的一个学科,而且是一种普遍的观念基础或意识形态,构成西方现代性的基础。现代性首先是一种历史意识,它肯定现代,指向未来;它肯定历史与历史作为人类存在的整体意义。从某种意义上说,现代性就是世俗历史的自我确证观念。历史意识构成现代性自我确证的基础,理性批判祛除了人类生活中的神旨,历史将在文明基础上构筑人类的新身份。这种身份认同是从人类主体的文明不断发展中获得的。历史意识中的进步核心为现代性提供合法性证明。理性的建立、科学的倡兴、知识与财富的积累、风俗与制度的改善,人类从古代进入现代,再奔向未来。现代性意识在17世纪古今之争中确立,现代优于古代,进步观念出现在现代历史意识中,现代性精神结构就完整了。

只有在现代性精神结构中,我们才能理解西方对中国历史的关注与热情。西方现代性意识自我确证,需要构筑人类存在整体的世俗历史;而构筑人类存在的世俗历史,又需要中国历史这个起点。值得注意的是,西方现代性观念构筑中国历史形象,实际上有双重意义。这双重意义在从文艺复兴进入启蒙运动的现代性观念

① [德]特洛尔奇:《基督教理论与现代》,朱雁冰等译,“选编者导言”。

② 同上书,第236页。

转型中发生微妙的变化。

首先是西方现代性意识发现中国历史悠久的意义,以中国的自然法则或风俗塑造的世俗文明的历史,动摇基督教神学历史观念;然后是西方现代性意识发现中国历史停滞的意义,以中国历史停滞的他者形象,确立西方现代进步的历史观念。

这种微妙转化的动机,来自西方现代性观念的转机,从怀旧的文艺复兴进入向往未来的启蒙运动。^①伏尔泰在《风俗论》中说:

这个国家(指中国——引者注)已有 4000 多年光辉灿烂的历史,其法律、风尚、语言乃至服饰都一直没有明显的变化。^②

伏尔泰的赞美中流露出令人怀疑的信息。中国历史悠久,但历史悠久的另一面很可能是历史停滞。在中国你可以看到中国的历史,也可以看到历史中的中国。4000 年前中国就有了先进的文明,而 4000 年后,中国的文明却并不先进。如果说他们的道德、政治尚优越,在科学技术方面,至少已经落后于 400 年前还几乎都是文盲的西方民族。在中国,你总有一种感觉像是生活在过去,历史已经变成现实。

当历史悠久同时意味着历史停滞时,荣耀也就变成了耻辱。塑造文艺复兴时代中国形象的著作《大中华帝国志》(门多萨,罗马)对中国满是赞誉,这个帝国古老,早在黄帝时代就已经启蒙了。塑造启蒙运动时代西方的中国形象的著作《中华帝国通史》(杜赫德,1735,巴黎),首先历数了中国 4000 多年历史朝代的更迭,在赞叹这个神秘帝国的广大与悠久的同时,也指出隐含在这可敬慕的

^① 瑞士学者汉斯·昆认为,现代这个术语“最初用于 17 世纪法国启蒙主义,它用以表明西方由怀旧的文艺复兴阶段进展到一个充满乐观向上精神的历史时期”。见汉斯·昆:《神学:走向后现代之路》,王岳川主编:《后现代主义文化与美学》,北京大学出版社,1992 年,第 159 页。

^② [法]伏尔泰:《风俗论》上册,第 207 页。

古老中可怕的单一与停滞：“……4000 多年间，它（中国）自己的君主统治着自己的国民，从未间断。其居民的服装、道德、风俗与习惯始终不变，毫不偏离其古代立法者们创立的智慧的制度。……由于中国的居民们发现，一切令生活舒适与娱悦的东西，他们应有尽有，他们的土地足够供给他们所需，所以他们一直反对与其他民族的贸易。他们对遥远国家的漠然无知，使他们产生一种荒诞的想法：他们是全世界的主人，他们的国土占据世界绝大部分土地；他们的四邻全是野蛮人。由于杜绝对外贸易，封闭稳定，这个民族的习俗亘古如一，毫无变化与进步。”^①

启蒙思想家在羡慕中国历史悠久的同时，已开始批判中国文明的停滞，并试图解释中国文明停滞的原因。伏尔泰的中国“知识”大多来自杜赫德，即使在他热情歌颂中国君主专制的开明，道德纯朴、历史悠久的时侯，也禁不住流露几句尖酸刻薄的话，嘲讽中国的停滞：诸如在中国这个发明了印刷术的国家，印一首诗要用三到五年的时间；中国早在公元 1500 年前就发明了火药，那是因为他们的国家遍地是硝石。中国将庞大的帝国治理得像一个家庭的时候，法国人还是一小群野蛮人在阿登森林里流浪，可 4000 年历史的中国恒一不变，如今，“在科学方面却远远落在我们后面”。伏尔泰的观点并不是独特的，启蒙哲学家基本上都在承认中国历史悠久的同时认为中国文明停滞。狄德罗在为《百科全书》撰写的“中国”条目中一边说“毕竟不能否认，中华帝国出现的年代与大洪水的年代是非常近的”；一边又说“虽然中国人的历史最悠久，可我们却远远走在了他们的前面”。

西方的中国历史形象在启蒙运动中期发生彻底的颠倒，肯定的历史悠久的文明形象，转变为否定的历史停滞的野蛮或半野蛮形象，造成这种颠倒的原因，是西方现代历史观念的变化，进步神

^① *The General History of China*, by J. B. Du Halde, trans. by John Watts, Vol 1. p. 237, Antiquity and Extent of the Chinese Monarchy.

话开始主导历史叙事。

西方文艺复兴时代的崇古思潮,使西方赞誉中华帝国的古老。从文艺复兴到启蒙运动,现代性观念上的真正转机在于“古今之争”。文艺复兴自觉到“一个新的历史周期的开始”,“完成了在意识形态上与时间的一种革命性结盟”,它所开创的理性和批判精神,也成为挑战基督教神权与封建王权的武器,但是,文艺复兴的崇古主义和宗教改革正统狂热的基督教精神,又阻碍了现代性精神的产生与确立。直到17世纪的“古今之争”,肯定现代胜出古代,肯定进步发展,才“不仅使理性从中世纪经院主义的专制中解放出来,也使它从文艺复兴对于古典时代盲目崇拜所加之于它的同样有束缚力的羁绊中解放出来”,现代性自我得以确立。^①“古今之争”不仅是文艺复兴与启蒙运动的分界点,也是现代性精神的确立点。历史观念是西方现代性中最重要的观念,没有线性发展的历史观念,没有古今之争与今胜于古的信念,就没有现代性。进步史观是现代性的内在逻辑所在,甚至构成现代性自我确证的基础。把握了西方现代性观念的这次转变,就不难理解中国历史形象从悠久到停滞的变化。

^① 见〔美〕马泰·卡林内斯库：《现代性的五副面孔》，顾爱彬、李瑞华译，第27—29页。

第二章 在进步史观中发现 中国历史的停滞

1. 像中国那样使一切僵固不变

西方现代发现中国历史的意义,第一阶段是挑战基督教历史观,建立现代世俗的历史观念,第二阶段是通过构筑一个停滞的帝国的“他者”形象,确立现代性观念核心的进步史观。第一阶段,在文艺复兴的崇古思潮背景下,中国历史悠久是令人羡慕的文明特征;到第二阶段,在启蒙哲学背景下,进步史观形成,悠久的历史中国历史则因为其停滞变成一种具有反面的、否定性意义的野蛮特征。

中国形象的这种根本性变化的原因,不是中国历史的变化,而是西方现代文化观念的转型,具体说来,就是西方现代性观念的确立,“西方由怀旧的文艺复兴阶段进展到一个充满乐观向上精神的历史时期”,即启蒙运动时期。哈贝马斯直接将现代性观念界定为“一种新的时代意识”,它在精神层面上强调“主体性”,挑战神学神权;在社会结构层面上强调“合理性”原则,挑战封建专制王权;在知识上建立各学科独立的现代知识学谱系,确立理性与真理挑战一切权威的力量。^①

进一步说,导致中国历史形象转变的根本原因,是西方现代性精神中进步概念的确立。现代性是对现代意识的觉悟,既包含着对历史意识的建构,又具有未来取向的价值诉求与伦理规范,进步

^① *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, by Jurgen Habermas, trans. by Frederick Lawrence. Cambridge: Polity Press, 1987.

概念逐渐成为现代性精神的核心。进步概念不仅假设现代为一个根本不同于过去的时代,而且将现代确认为比过去好的时代,并在历史中预支未来的许诺。进步概念一旦确立,曾经确证人类中心理性主体的集合过往经验的历史,就被遮掩在未来光辉的阴影里。所谓“崇尚进步的新观念生成以后,已不大可能对过去做出肯定的评估了”。^① 代表人类往昔辉煌的中国历史,也变得黯淡无光。

“停滞的帝国”的中国形象,形成于启蒙运动时代。在文艺复兴的崇古思潮背景下,历史悠久是一种荣耀。“古今之争”结束了文艺复兴,西方文化进入启蒙运动阶段,取向未来、崇尚现代的进步史观逐渐形成,中国历史悠久,也在新的文化语境中从一种荣耀变成一种耻辱,因为西方人发现,中国历史悠久,但也停滞不前。否则,有四千年历史的民族,不应该到现代还如此“落后”。伏尔泰意识到进步的意义,但并没有形成明确的以进步为核心的历史观念。信仰进步的人,必须有一个基于乐观主义基础上的现实信心,相信邪恶与苦难是由于无知、偏见、暴政、贫困造成的,而理性正以科学和自由扫除残留人间的愚昧和专制,道德和精神的发展、知识和财富的积累,每时每刻都在增进人类的幸福。伏尔泰的历史进步观仍不明确。他对处在历史起点上的中国的某些明显的停滞现象感到奇怪,但并不妨碍他对中国的道德的同情甚至钦慕。启蒙运动以进步为核心的历史哲学,至少在1750年前后伏尔泰写作《风俗论》时,还没有一个清晰的轮廓。

伏尔泰利用世界历史作为启蒙工具的时候,杜阁正根据启蒙理想设计法国的制度改革方案。在杜阁的思想中,人类历史的进步观念有了较为明确的理论形式,并且含有某种辩证意义。首先,杜阁将人类历史与自然史规律对立起来,自然界生生不息,一切都处于产生与灭亡的“始终如一的变革”中。自然界在变革中循环,人类却在历史中朝向完美和幸福发展。进步是人类历史的法

^① [美]乔伊斯·阿普尔比等:《历史的真相》,刘北成、薛绚译,第49页。

则,其最终的目标是知识和教育的推进普及和理性的胜利。其次,杜阁放弃了道德主义历史观,在黑格尔、马克思之前,已经意识到“恶”的历史力量。杜阁认为,历史的终极目标是确定而美好的,但过程经常充满邪恶。征服、杀戮、掠夺、欺诈、国家兴亡、政体更迭,在血与火中,在一系列的野蛮的变革过程中,理性渐渐萌发,风俗趋于温和,法律不断完善……灾难积累着,慢慢会成为幸福的条件,因为每一次变化,善的将转化为经验,恶的变成教训。邪恶经常成为历史发展的动力,甚至贪欲与暴力都可以丰富知识,完善才智,促进理性。

杜阁是最早系统地深思进步史观的启蒙主义者。1750年他在索邦神学院发表的题为《人类精神持续进步的哲学概述》的三次演讲,标志着启蒙主义进步史观的确立。杜阁认为,进步的意义就是增进人类幸福,它体现在各个方面,从科学技术、文学艺术、商业贸易到政治制度。杜阁的进步史观不仅建立在人与自然法则的对立上,还建立在人类世界自身西方与东方的对立上,西方进步,东方停滞不前。

杜阁在东西方对立的观念模式下,规划人类进步的历史。这是启蒙主义时代西方中国历史形象从肯定向否定转化的一个内在契机。西方的历史是不断进步的历史。发源于古希腊的西方文明,在地理上被山峦、岛屿、海洋分隔开来,无法形成大一统的帝国。分裂的小国或城邦贸易不断,战争也不断,而正是在这种半野蛮的分裂混乱的历史格局中,理性与正义被建立起来。“野蛮的自由”在历史的进步过程中是必不可少的:“理性的统治建立得过早,反而软弱无力。因为狂烈的激情可以丰富思想、扩大知识、完善智慧。……理性,本身就是公正,如果过早地建立起来,就会杜绝战争与篡位,将人分属不同的国家,各讲各的语言。这样,理性就束缚了自身,思想、科学、艺术或政体,都不可能有任何进步,长此以往,人类将落入平庸。思想、科学、艺术与政体的发展,产生于来自不同地区的天才们的思想的碰撞与激励。理性与公正一旦定于一

尊,就会像中国那样使一切僵固不变,相反,不完善的也就不会停滞。沸腾的激情、混乱一片、层出不穷的危险,会促使人类行动并在行动中进步,任何使人们脱离现存状况的冲击,都会在人们面前展现出全新的视野,从而拓展他们的观念,启发他们的灵感,使他们充满活力,并最终引导他们走向善与真……”^①

杜阁的进步史观中包含着一个悖论:进步就是在历史中逐步建立理性与公正,然而,理性与公正却建立得越晚越好。欧洲没有统一,她在暴力与不公中进步,尚武好斗培养起自由精神,邪恶与激情使社会在动荡中发展。相反,亚洲或东方很早就由一系列的军事征服建立起庞大的专制帝国,那里广阔的平原,大规模的农业生产,都为大帝国的存在提供了地理环境的条件。专制帝国在广阔的领土内建立起和平与秩序,在最初的阶段它仍是进步的,但由于没有竞争与动荡,社会很快陷入和平的死寂,语言僵化在原始阶段,帝国监护的知识又趋于保守,神秘化、权威化的教条慢慢取代了自由的探索精神,民族的创造力衰退,科学也停滞了,专制帝国崇尚一致与宁静,逐渐养成人民的懒散与顺从的性格。西方在混乱中进步,东方在秩序中停滞,这是东西方历史发展的根本对立所在。

西方在混乱中自由,在竞争中合作,在激情与不断的战争中进步;东方则在秩序中同一僵化,在和平中停滞不前。这是完全不同的两个世界,代表着未来与过去。在杜阁的思想中,中国是东方的典型。中国很早就建立起统一与和平的国家秩序。但是,在这个专制帝国里,秩序和美德因为建立得太早,很快就成为窒息社会进步的因素。理性和正义是各民族人民努力的目标,但在历史的发展过程中又不能达成得太早,中国就是因为太早地获得了这一切,所以文明久已停滞不前。杜阁在这里试图解决早期启蒙主义者的中国观中的一个内在的矛盾,一方面他们崇尚中国的和平与美德,利用中国的自然神学批判基督教神学;另一方面,他们又不得不否

^① *The Myth of Asia*, by John Steadman, p. 54.

定中国,中国明显的停滞状况与他们信仰的进步史观相矛盾。

伏尔泰意识到的矛盾,即中国文明的美德与停滞的问题,在杜阁那里解决了。杜阁提出了一个看上去自相矛盾的命题,即理性与正义是人类历史发展的目标,但这个目标又不能太早达到。中国就是一个失败的例子,他们很早就进入了理性的乐园,但因此却停滞在历史的起点上。

启蒙主义者是乐观而自信的,他们坚信理性的力量,也坚信自己运用理性的勇气与能力。基督教神学家在上帝的目光下设计的世界是通向天国的,启蒙主义哲学家在理性的目光下设计的世界,则通向科学、自由与富裕,人类社会的乌托邦从超越时间的“上帝之城”转到历史时间尽头的理性王国。人在历史中存在,同一世界中共时存在的不同民族与国家因为其不同的文明程度,代表着人类历史历时发展过程中的不同阶段。一个民族或国家在历史中的位置也就是她在世界中的位置。世界的空间被时间化了,或者世界的空间在启蒙主义世界观中被时间化了。启蒙思想将世界分为文明与野蛮,这不仅是一个知识概念,也是一个价值概念;不仅是一个空间概念,也是一个时间概念,世界不同的区域与民族有文明与野蛮之分,人类历史的不同阶段也体现出从野蛮向文明进步的过程。所以,人们在世界的某一区域因素中经历野蛮,也就是经历人类历史的过去的某一阶段,人们经历文明,也就是经历现代。进步意味着绝对的价值。启蒙哲学在本质上是一种时间哲学,世界的空间结构最终将统一到时间序列中,人在经验时间中经验空间,而体现着进步历程的历史,就成为人的存在方式。

欧洲人在建立世界经济体系的同时,也在启蒙思想中建立世界观念体系。进步是启蒙思想中的核心观念之一,它表现为一种知识化的信念:人类文明已经、正在而将会朝着一个可以预期的方向演进。这个方向可能是科学知识、自由民主与物质财富的积累最终导致的幸福,也可能是一种绝对精神的实现。不管怎样,是循着同一模式朝着一个可知的主导目标发展的。人不但有能力进

步,也有能力预见、把握进步。进步是全人类的普遍命运,人在历史的进步中创造文明,甚至进步就是文明本身。而进步一旦从知识变成信念,也就从科学变成神话。解构西方关于停滞文明的中国形象,既是解构西方的一种中国形象——停滞的文明;又是解构产生这种异域形象的本土视野——西方启蒙主义的进步神话。中国是否停滞并不重要,重要的是西方人要以自己为中心构筑一个体现进步与自由的世界秩序。停滞的文明作为西方的中国形象出现,其意义不仅在于确定中国文明的意义及其与西方文明的关系,还在于认同一种世界秩序及该秩序中西方文明的意义。

2. 古老的文明为什么进步微乎其微

马戛尔尼勋爵率领庞大的英国使团访华期间,曾用一支“装有磷粉的小瓶”给两广总督长麟点烟,总督大人惊讶这位“蛮夷之人”竟可以把火带在身上而不被烧伤。可中国在近千年之前已经发明了火柴(带光奴),中国文明的衰退与遗忘令人惊讶。^① 一个有悠久的历史与众多发明的国家,在历史的进程中突然停滞了,甚至开始衰退,连祖先的发明都忘记了。

人类文明的骄傲正在变成耻辱。培根以罗盘仪、印刷术、火药的“发明”作为西方现代文明的起点,“因为这三大发明首先在文学方面,其次在战争方面,最后在航海方面,改变了整个世界许多事物的面貌和状态,并由此产生无数变化,以致似乎没有任何帝国,任何派别,任何星球,能比这些技术发明对人类事务产生更大的动力和影响。”^② 欧洲因为获得了这三项发明而取得了

^① 参见佩雷菲特的论文《中国的保护主义对应英国的自由贸易》,张芝联主编:《中英通使二百周年学术讨论会论文集》,中国社会科学出版社,1996年,第36页。

^② [英]培根:《新工具》,许宝驷译,商务印书馆,1986年,第103页,引用时根据原文略有改动。

前所未有的进步,通往幸福的科学与自由之门突然间开启了。培根尽管不知道这三项伟大发明的发明者,却认识到这三项发明的伟大历史意义。

历史的趣味或秘密往往就体现在这契机性事件或象征中。传教士的报道与启蒙哲学家的宣传,使西方人逐渐认识到这三项伟大发明的发明者,也认识到伟大的发明者的历史命运。曾经如此先进的文明,却因为种种原因陷入停滞与衰落。他们发明了罗盘,却自愿放弃了航海,专制君主禁海,因为惧怕自己的人民就把自己的人民当成自己国家的囚徒;他们发明了火药,却用火药做装点太平的烟花,最终一再被野蛮的游牧部落征服;他们发明了印刷术,却将印刷术当作统治工具,不但没有促进自由思想,反而禁锢了思想。知识变成教条,科学变成迷信,无知与偏见笼罩着人们的心灵,最后只剩下愚昧中令人厌恶的傲慢与停滞中不可抑制的腐朽。孔多塞说,如果你想了解专制即使不乞灵于迷信与恐怖也能把人类的能力摧残成什么样子,只需看看中国就行了。

西方人在自己的进步中看到中国停滞,确定中国停滞的形象,目的在于肯定西方的进步。任何关于异域的思考都是隐喻式的。地理大发现之后是文化大发现,前者是对异域的发现,后者是对本土的“发现”;前者是知识的扩大,后者是观念的变革。知识扩大的阶段在文艺复兴时代完成,伴随着文化观念变革的本土发现,则在启蒙运动时期,中国的停滞形象形成了,进步的历史哲学也逐渐形成。在西方现代观念史上,由地理大发现与科学大发现启动的进步概念,首先仅指知识的进步,培根相信科学将给人类带来幸福。到启蒙运动全盛期,从伏尔泰、杜阁到孔多塞,进步的意义扩展到社会生活的各个领域,并在美国革命、法国大革命的普遍乐观自信的精神中,成为一种革命纲领。19世纪的进步已不仅是一种历史观念,更是一种意识形态,尤其是加入进化观念后,进步已成为不

折不扣的帝国主义殖民扩张的意识形态。^①

历史是人类的存在方式。封闭与停滞意味着灭亡,只有向着未来不断进步,才是希望。启蒙主义者崇尚理性与进步。理性运用在知识上,就是科学,运用在政治上,就是民主。社会停滞首先是科学思想的停滞。没有自由的思想,没有永远进取的科学探索精神,没有民主政治为个人提供的充分的自由与竞争的机会,社会就不可能进步。科学与民主导致社会的进步,反之,愚昧与专制造成停滞。专制君主用迷信进行统治,扼杀民主的同时也扼杀了知识。在中国,人民愚昧、懒惰、驯服,由皇帝监护的科学早已变成偏见与谬误的大杂烩,变成愚弄人民的统治工具,最好的例证就是天文学,几乎成为巫术了。理性“统治”人的方式是民主,理性“统治”自然的方式是科学,其中都包含着“人的自由”。人的自由才是历史进步的尺度。专制消灭了自由也就消灭了进步,最终也将消灭自身。

“一个民族不进则退,最终它将重新堕落到野蛮和贫困的状态”。这是马夏尔尼出访中国最深刻的感想。它同时意味着一种肯定的世界秩序和一种否定的世界秩序。西方中心主义视野内肯定的世界秩序中,“停滞的帝国”的中国形象确定了西方文明在世界历史中的先进优越的地位;而在否定性的世界秩序中,“停滞的帝国”的中国形象意味着西方文明在世界历史中随时可能失去其先进优越的地位,因为世界历史中各民族的地位是变动不居的,曾经先进的可能因为停滞而落后,而晚进的民族,也可能在科学与自由的文化中变得先进。西方人在中国的停滞中,可以观照到教训与自己的危险,批判中国停滞可以鞭策西方不断进步。对于欧洲

^① 有关西方现代文化中进步概念的演变,可参见〔德〕P.欧皮茨文:《“进步”:一个概念的兴衰》,《中国社会科学辑刊》(香港),1994年,夏季号;又〔美〕理查德·布隆克: *Progress and Invisible Hand* (“进步与看不见的手”),中译本将书名改译为《质疑自由市场经济》,林季红译,江苏人民出版社,2000年。

人来说,中国文明的停滞是人类历史的一个可悲的教训。一个曾经发明指南针、印刷术、火药的民族,如今却退化成半野蛮人。这是所有民族发展普遍的宿命还是中国或东方民族的命运?停滞是耻辱,正在进步中的西方文明应该思考的是自己的家乡如何避免中国式的衰落,可怕的不是中国文明久已停滞,而是一种优越的文明经过长期的停滞变得衰落,是否是所有文明发展的宿命?进步的欧洲是否有可能在历史的某个时候重蹈覆辙,应该避免这种停滞!首先要了解这种停滞在中国出现的原因。

西方人几乎在注意到中国历史停滞的同时,就开始思考其停滞的原因。对于欧洲的思想界来说,问题已不在中国是否是一个停滞退化的半野蛮的国家,而是历史的进步在中国何以停止,中国文明失败的原因或许可以成为西方的警戒。伏尔泰认为,中国停滞的原因在于崇古心态与语言的障碍,“人们要问,既然在如此遥远的古代,中国人便已如此先进,为什么他们又一直停留在这个阶段,为什么在中国,天文学如此古老,但其成就却又如此有限;为什么在音乐方面他们还不知道半音?这些与我们迥然不同的人,似乎大自然赋予他们的器官可以轻而易举地发现他们所需的一切,却无法有所前进。我们则相反,获得知识很晚,但却迅速使一切臻于完善……如果要问,中国既然不间断地致力于各种技艺和科学已有如此悠久的历史,为什么进步却微乎其微?这可能有两个原因:一是中国人对祖先留传下的东西有一种不可思议的崇敬心理,认为一切古老的东西都尽善尽美;另一原因在于他们的语言的性质——语言是一切知识的第一要素。”在伏尔泰看来,汉语太难了,人们往往学一辈子,连字都识不全,哪里还有时间去学习其他科学?①

法国的启蒙主义者大多相信历史进步中的文化力量,只有卢梭除外,他认为科学与艺术只能造成人类的堕落。狄德罗也注意

① 参见《风俗论》“导论”十八:中国与第一章、第二章,第73—78、207—224页。

到中国科学与艺术的落后,他的解释也从语言与精神因素入手。他说:

如果承认中国的历史很悠久,那么愈悠久愈应该向他们提出批评,因为他们的语言文字是不完善的:一群如此富有才智的人,不是增加自己语言中的词量,而是无限地增多口音;不是把方块字中的一小部分组合起来,而是无限地增多方块字的数量;这令人不可思议。

至于精神因素,狄德罗的解释也与伏尔泰略有不同。狄德罗认为中国人不缺乏聪明与智慧,但缺乏欧洲人的那种创造性的天才,其原因是“东方精神”腐蚀了中国人的头脑。在他看来,“东方精神”是贬义的,它是一种寻求安逸怠惰,囿于成规旧俗,只求眼前利益,没有远大目标,不思进取的精神。这种精神扼杀了中国民族的创造力量,使他们的科学艺术始终停留在原始状态。^①

中国的停滞已逐渐成为欧洲的共识。但问题不是中国停滞,而是中国为什么停滞。启蒙主义者关心的不是一个遥远的帝国停滞的事实本身,而是这种可怕的停滞在人类文明史中的普遍意义。停滞的原因比停滞的事实更耐人寻味。伏尔泰、狄德罗从文化心理和语言的性质上解释中国文明停滞的原因,文化主义是启蒙主义的特征,但不同思想家的看法与思路也不同。伏尔泰、狄德罗认为中国科学与艺术的落后造成历史发展的停滞,但他们承认中国的道德与政治还是优越的。孟德斯鸠与休谟则有另一种观点、另一种风格。他们注意的是专制制度对中国历史停滞的影响。

孟德斯鸠认为地理环境与专制政治使中国人精神萎顿,他们的法律、风俗,甚至服装,都千年不变。他们的教育不是教会人们如何思考,而是教会人民如何不思考,只服从。休谟从人性与人的心理因素方面研究历史中科学与艺术的进步,但反对环境决定论,

^① 参见忻剑飞:《世界的中国观》,学林出版社,1991年,第212—213页。

认为政治制度才是真正的原因。孟德斯鸠认为炎热的气候使东方人精神萎顿,造成中国历史停滞。休谟论证中国“辽阔的国土上各个不同部分的水土和气候差异很大”,造成中国人精神个性的不是气候,而是专制政府,“一个辖地辽阔的政府在许多世纪以后,必将一种民族性格扩展到整个帝国”。^①一般来说,科学和艺术的发展只能出现在自由与民主的国度,“期望艺术和科学最初会在君主国中产生,等于期望河水倒流”。专制暴政用自己的锁链武装自己,扼杀人在精神与行动上的自由。大一统的中华帝国,将自己的统治建立在愚民基础上,它通过科举形式垄断了教育与思想,没有任何创新,也容不得异见。“中国看来有很深厚的文化和科学传统,经过了这么多世纪的进程,自然可以期望它应已成熟,比现有的一切更为完美。然而中国是个大帝国,人民讲着同一的语言,受治于同一的法律,赞许同一的生活方式。像孔夫子这样的导师,其思想权威易于传遍全国。没有人敢于抗拒主流的观点,后人也不敢辩驳其祖先一致接受了的观点。看来这就是科学为何在这个大帝国进展甚为缓慢的一个客观原因。”^②

专制导致停滞,还不仅限于它窒息了科学与艺术必须的自由精神。专制政治追求社会封闭的单一性,其僵化与野蛮体现在各个方面,除了政治制度外,还包括其民族性格、语言文字、教育与习俗、道德观念与经济方式。启蒙哲学家大多从文化精神、政治制度角度分析中国历史停滞的原因,亚当·斯密是经济学家,思考的角度是在理性精神与健全的法律制度下,个人自由表现为追求利益的经济活动,它所创造的财富,或者说经济增长与物质繁荣,才是历史进步的尺度与目标。

如果说财富是进步的标志,那么就必须面对西方关于中国物质文明看法的分歧。从马可·波罗到“重农主义者”,都认为中国是

① [英]休谟:《休谟政治论文选》,张若衡译,商务印书馆,1993年,第90页。

② 同上书,第67、71页。

世界上最富庶的国家之一,但也有不少传教士、旅行家报道中国的贫困。法国外方传教团的马若瑟神父一到中国就写信回去报道他所发现的一个惊人的事实:中国的赤贫。“我且不说几年来别人在信中经常提到的这个国家的辽阔富饶,它所出产的丝绸、瓷器等等。我只谈一件事,而且这又是千真万确的事实。这个世界上最繁荣富饶的国家,在某种程度上又是最贫穷最悲惨的国家。尽管它有广阔肥沃的土地,但却养不活它的老百姓。还需要四倍于它的土地才能养活这些人口。……三分之一的中国老百姓只要能吃饱肚子就心满意足了。……极度的贫困导致无度的残酷。置身中国就开始亲眼目睹中国的事情。母亲们杀死或抛弃她们的亲生儿女,父母为了一点点钱卖女儿是司空见惯的了。见利忘义,小偷众多也是不足为奇的。令人惊奇的是在中国倒也没有发生更悲惨的事。这里经常发生灾荒,几百万生灵饿死倒毙,他们也不诉诸暴力。……不幸的中国穷人们承担的劳动简直令人不可想象。一个中国人每天都靠臂力来翻地,他经常要下到齐膝深的水田里,晚上回来吃一碗米饭、喝一碗汤就心满意足了。这就是他的日常生活。好多人已习惯接受磨难。悲惨的人们都有自己的愿望,我们撇开不谈他们的愿望,他们纯朴的风俗使之能承受贫穷和繁重的劳动。……贫困使父母们把小孩抛在城市街头或乡村田间,被野狗吞食。好多中国人认为这些无辜死亡的孩子对于减轻国家负担是必要的,谁也不花工夫去收尸,或把他们从死神手中拉回来。”^①安森上将在《环球航行记》中描述过同样的景象,他说中国百姓赤贫,连他们船上扔下来的臭肉剩饭、死猫死狗都抢去吃了。

亚当·斯密在他的经济学体系中试图解释这两种相互矛盾的观点。他认为,中国的富庶与贫困都是事实,只不过富庶是自然资源的富庶,而贫困则是劳动生产率低下造成的,所谓人创造的财富的贫困。社会劳动需求严重不足,劳动者工资低,无法维持生活,

^① 《洋教士看中国朝廷》,朱静编译,第25—26页。

始终处于饥饿状态。而贫困是社会停滞与衰落的最明显的表现。亚当·斯密通过对世界不同地区与国家的劳动需求和人口生产的关系进行分析,总结出三种社会:进步的社会、衰退的社会、停滞的社会。欧美属于进步的社会,那里人口增长,但劳动需求增长更快,工资不断增高,国民财富不断增大,繁荣与富裕已经出现;衰退的社会典型见于英属殖民地,那里人口减少,劳动需求的减少更甚于人口减少,工资低,社会失业普遍;中国属于停滞的社会,人口生产与劳动需求维持在最低的平衡状态,千年不变,没有人失业,也没有人能够摆脱贫困。劳动生产率在极低的水平下维持着,“中国下层人民的贫困程度,远远超过欧洲最贫乏国民的贫困程度”。

中国百姓的贫困说明中国社会的停滞,中国社会的停滞也说明中国百姓的贫困。“一国尽管非常富有,如若长久陷于停滞状态,我们就不能希望在那里找到极高的工资。”亚当·斯密分析中国停滞的现象,也在思考其停滞的原因。中国过分重视农业,贬抑工商业,是造成中国经济社会停滞的原因。人类社会的进步体现在从农业到工业到商业的三种经济形式的进步上,但中国停滞在农业上。过分强调农业不仅损害了工商业的发展,也损害了农业本身,中国的农业发展也早已停滞不前了:“中国一向是世界上最富的国家,就是说,土地最肥沃,耕作最精细,人民最多而且最勤勉的国家,然而,许久以来,它似乎就停滞于静止状态了。今日旅行家关于中国耕作、勤劳及人口稠密状况的报告,与五百年前视察该国的马可孛罗的记述比较,几乎没有什么区别……中国似乎长期处于静止状态,其财富也许在许久以前已完全达到该国法律制度所允许有的限度,但若易以其他法制,那么该国土壤、气候和位置所可允许的限度可能比上述限度大得多。一个忽视或鄙视国外贸易,只允许外国船舶驶入一二港口的国家,不能经营在不同法制下所可经营的那么多交易。此外,在富者或大资本家很大程度上享有安全,而贫者或小资本家不但不得安全,而且随时都可能被下级官吏借口执行法律而强加掠夺的国家,国内所经营的各种行业,都不

能按照各种行业的性质和范围所能容纳的程度,投下足够多的资本。在各种行业上,压迫贫者,必然使富者的垄断成为制度……”^①

进步观念发生于“古今之争”,在启蒙运动时期成熟,并构成现代性精神的核心。文明的进步体现在科学艺术的发展,物质财富的增长与繁荣,西方社会在致力于这种进步,而启蒙哲学家在描绘这种进步的光辉前景。在这种普遍乐观的、带有一定幻象色彩的背景下,停滞不仅已使一个富庶的帝国陷入贫困,也使这个曾经在西方文化中光明的帝国陷入阴影。启蒙哲学中确立的进步话语,以及该话语中中国历史形象的停滞意义,将在法国大革命中变得分外鲜明分外激进。

3. 所有民族国家都必须先在历史中确认自己的位置

1793年,马戛尔尼勋爵的舰队,从英国出发,绕地球半圈,访问古老而停滞的中华帝国的时候,法国最后一位启蒙哲学家孔多塞正躲在巴黎掘墓人街21号韦尔内夫人的小屋写作《人类精神进步史表纲要》。^② 马戛尔尼在海洋与陆地的空间中游历,孔多塞则在记忆与想象的时间中、在启蒙主义的进步历史观念中“游历”。

^① [英]亚当·斯密:《国民财富的性质和原因的研究》上,郭大力、王亚南译,第65、87—88页。

^② 孔多塞(Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, Marquis de, 1743—1794)是法国启蒙时代的最后一位哲学家,唯一活着经历法国大革命并死于革命的启蒙哲学家。1793年7月被罗伯斯庇尔政府以反叛罪判死刑,逃到巴黎掘墓人街21号韦尔内夫人家中藏匿起来,写作《人类精神进步史表纲要》,直到1794年3月底再次出逃后被捕并死于狱中。有关孔多塞逃亡与写作《人类精神进步史表纲要》的经历,可参见[法]伊利莎白·巴丹特尔与罗贝尔·巴丹特尔:《孔多塞传》,马为民等译,北京:商务印书馆,1995年。马戛尔尼勋爵(Macartney, George, 1737—1806),英国政治家、外交家,曾任英国驻俄贸易特使、加勒比地区总督、印度马德拉斯总督,1792年9月率400人的庞大使团访华,1793年7月到北京,10月离去。访华经历与意义,可参见[英]斯当东:《英使谒见乾隆纪实》,叶笃义译,上海书店出版社,1997年;又[法]佩雷菲特:《停滞的帝国——两个世界的撞击》,王国卿等译,三联书店,1993年。

马戛尔尼所见识的中国,是一个封闭愚昧、衰败野蛮的东方帝国。文明与野蛮都是比较概念。一个民族可能比另一个民族文明或野蛮,一个时代可能比另一个时代文明或野蛮。中国人自以为是、曾在欧洲被某些居心不良的人吹得高妙无比的中国文明,在马戛尔尼看来,是简陋原始的,仍处于半野蛮状态。中国的航海技术、造船、房屋建筑甚至农业耕作,都显得笨拙粗糙,中国人有一种“令人难以置信的惰性”,马戛尔尼说,他们曾经建立起一种优越的文明,但进步早已停止了。马戛尔尼出使,从英国到中国,中国处于最遥远的东方,同样也处于从野蛮进入文明的历史过程的过去。马戛尔尼发现,中国文明的停滞已使中国人堕落成“半野蛮人”。马戛尔尼在日记中说:中国“自从北方或满洲鞑鞑征服以来,至少在过去 150 年里,没有改善,没有前进,或者更确切地说反而后退了;当我们每天都在艺术和科学领域前进时,他们实际上正在变成半野蛮人”。马戛尔尼在空间中旅行,感觉自己在穿越空间的时候也穿越时间,地理上从泰西到远东像是历史中从现在回溯过去。英国与中国,代表着历史中不同时代的两段,向未来进步的现在与永远停滞的过去。“尽管从我们已经掌握的有关他们的信息中我们已估计到他们是什么样子,但还是无法想象亲眼目睹的衰退,我们必须把他们当作野蛮人。……他们是不应该同欧洲民族一样对待的民族……”

马戛尔尼与孔多塞,一个在现实的空间中漫游,从空间中(中国)体验时间(历史);一个在观念中的历史时间中漫游,从时间(历史)中体验空间(中国)。孔多塞写于 1793 年夏天的《人类精神进步史表纲要》,将人类历史分为 10 个时代,为人类精神进步描绘出一幅完整的、乐观向上的图景:

- 一、人类结合成部落。
- 二、游牧民族——由这种状态过渡到农业民族的状态。
- 三、农业民族的进步——下迄拼音书写的发明。
- 四、人类精神在希腊的进步——下迄亚历山大世纪各种科学

分类的时期。

五、科学的进步——从它们的分类到它们的衰落。

六、知识的衰落——下迄十字军时期知识的复兴。

七、科学在西方的复兴——从科学最初的进步下迄印刷术的发明。

八、从印刷术的发明——下迄科学与哲学挣脱了权威的束缚的时期。

九、从笛卡尔——下迄法兰西共和国的形成。

十、人类精神未来的进步。^①

世界历史前后承接的 10 个时代,是人类不断走向自由与幸福的进步历程。世界历史被表述为进步凯旋的历史,在这种以进步为核心的世界历史哲学框架中,包含着强烈的欧洲中心主义倾向。世界进步的历史,尽管也包括世界其他地区与人类其他民族,但无疑是以欧洲为中心的。其中 10 个时代,有 7 个时代属于欧洲。欧洲在进步,从自由的希腊战胜波斯暴君到自由的法兰西将自己的国王送上断头台,历史一直活跃在生机勃勃的冲突与创造中。印刷术发明了,理性照耀着科学与自由,启蒙像原野上的春风,自由点燃起天才的火焰,彻底摧毁了暴政。欧洲让人激动,相反,在亚洲,文明进步的历史早已停滞了,陷入一种“可耻的无所作为”状态。永恒的东方暮色下在空间延伸的专制帝国,笼罩在一片荒败的、废墟般的寂静中,迷信造成愚昧,专制造成恐怖,精神被窒息,自由被消灭,文明在愚昧与暴政中停滞,将在停滞与衰败中灭亡。中华帝国被冻结在第三个时代:“农业民族的进步——下迄拼音书写的发明”。

孔多塞没有去过中国,也没有伏尔泰那一代启蒙主义者对中国的热情。在中国形象中,他看到另一种“真理”:进步使人从

^① 见〔法〕孔多塞:《人类精神进步史表纲要》,何兆武、何冰译。

野蛮进入文明,而停滞则使人从文明退化到野蛮。一个具有如此悠久历史的民族,在同样悠久的可怕的暴政与愚昧中,丧失了任何进步的能力:“……如果我们想知道这类体制——即使是不乞灵于迷信的恐怖——能够把它们那摧残人类的能力推向什么地步,那么我们就必须暂时把目光转到中国,转到那个民族,他们在科学、艺术方面曾经领先于其他民族,然而又眼看着自己最终被别的民族——超过;火炮的发明未能避免这个民族被蛮族征服,在那里,科学在众多学校中向所有公民开放,仅靠学校传授的科学就可以使人登上所有的显位要职;然而,由于种种荒诞的偏见,科学已永远沦为权力的卑微的奴仆;在那里,甚至连印刷术的发明,也全然无助于人类精神的进步。”历史停滞了,中国正堕落成“半野蛮人”。

孔多塞在《人类精神进步史表纲要》中描绘了人类进步历史的不同阶段,也总结了欧洲启蒙主义的进步思想。在孔多塞为人类历史规划的10个时代中,理性的太阳照耀着自由欧洲“迈着坚定的步伐在真理、德行和幸福的大道上前进”,中华帝国则是一个停滞在历史的过去或者说正在堕入野蛮的国家。进步是永恒的,停滞就意味着死亡。知识在积累,自由在积累,幸福也在积累,文明最终将征服野蛮,人类所有的民族,将拥有一个普世的乐园。只有历史才能给人以存在的意义与进步的信心,历史的进步是人在时间中通向永恒的途径。孔多塞说:“我们将要在过去的经验中,在观察科学和文明迄今为止所做出的进步之中,在分析人类精神的进程及其能力的发展之中,发现最强而有力的动机,可以相信:自然界对于我们的希望并没有布置下任何限度。”^①孔多塞总结的这种充满乐观主义的进步史观,基本内容可以表述为以下四个方面:

一、历史是线性发展的,从过去向未来,不断完善,其中进步

^① [法]孔多塞:《人类精神进步史表纲要》,何兆武、何冰译,第178页。

是一种核心观念,它不仅提供了认识世界的哲学框架,而且提供了改造世界的意识形态或政治乌托邦。

二、历史的进步表现在理性与科学、自由与民主的发展,表现在知识的积累、财富的增加、道德的完善、制度的合理等不同方面。

三、进步使文明不断完善,其发展前景是无限的,人以乐观理性的态度塑造未来,一切都掌握在人的努力中。进步意味着一种前所未有的乐观主义。

四、进步具有普世意义,任何民族国家的历史,都必须被结构到人类普遍进步的历程中。而不同民族国家在人类进步历史上所起的作用、所处的位置也不尽相同。人类进步的图表不仅是描述不同民族国家的框架,也是评价不同民族国家的尺度。

孔多塞与马戛尔尼的写作与旅行,不约而同地在现代性框架中构筑世界观念秩序,不约而同地看到中国文明相同的特征:停滞与衰败。

启蒙运动时代西方人关于世界的知识与信念发生了深刻的变化。他们一边在现实中发现世界,一边也在观念中为他们所发现的世界建构出一种可理解的“秩序”来。亚当·斯密说:“美洲的发现及绕好望角到东印度道路的发现,是人类历史上最大而又最重要的两件事。”^①我们不仅要在社会经济、政治历史上理解它的意义,还要在知识与思想的历史上理解它的意义。旅行者在穿越人所居住的地球空间的同时,也在穿越人所经历的历史的时间。他们去一个先进异域旅行,就如同走入未来一个或几个世纪,他们到一个落后的国家或原始部落,就等于回溯到前几个世纪或人类的摇篮时期。

^① [英]亚当·斯密:《国民财富的性质和原因的研究》下,郭大力,王亚南译,第194页。

“世为迁流，界为方位”，人在世界中旅行同时经历时间与空间的变换，旅行在地理上不同区域移动的时候，也在历史的不同阶段移动。《楞严经》对“世界”的解释，恰好说明旅行的坐标。旅行同时扩大人的时间与空间视界。知识在积累着，世界的秩序开始在观念中形成。旧世界在扩大，新世界也在扩大，世界可以分为新旧，也可以分为东西。世界分为不同的地理区域，各个民族、国家处于世界的不同区域，不同的气候、土壤、资源又决定着他们的历史。欧洲人的世界观念逐渐变得完整起来，在时间与空间中伸展，整个东方从埃及到中国，将人类历史向前推延了6000年到8000年；东方代表过去；美洲是一片天真原始的处女地，正展示出未来无限的可能性，尤其是在美国独立之后；欧洲代表着现实，一种正在摆脱过去（东方）向未来（美洲）进步的现实。

文艺复兴是“地理大发现”的时代，启蒙运动则是“文化大发现”的时代。地理大发现启动西方的世界性扩张大潮，启蒙主义者跟在冒险家后面，在观念中进行“知识扩张”，他们以培根的经验主义与笛卡尔的怀疑主义为思想武器，试图为整个世界各个民族构筑一个完整的图景，并将其置于一种理想的时空框架中：世界的空间是二元的，分为东方与西方。东西方以地中海为界，东方扩展到太平洋，西方扩展到美洲。世界的时间是三段式的，过去、现在、未来，以线性历史的方式从过去发展到未来。正如旅行在时空交错中进行，观念中的世界秩序也在交错的时空中进行。美洲是他们发现的“新世界”，亚洲是他们发现的“旧世界”，他们在美洲看到未来，在亚洲看到过去。世界图像的空间形式最终并入一种时间形式，世界图像构筑在以进步为主导叙事的历史观念上，正如列奥·施特劳斯指出，现代性是在一种特定的历史观念中展开的，历史进步的意识最终完成了现代性的自我确证。^①

^① [美]列奥·施特劳斯：《自然权利与历史》，彭刚译，三联书店，2003年，“第一章自然权利论与历史方法”。

第三章 在进步秩序中 “发明”停滞的帝国

1. 进步秩序的“他者”——停滞的帝国

海德格尔说现代是一个“世界图像”的时代：“世界图像并非从一个以前为中世纪的世界图像，演变为一个现代的世界图像；毋宁说，根本上世界称为图像，这样一回事情标志着现代之本质。”^①启蒙哲学的核心任务，即是确立人的理性主体性，并用理性在绝对时空框架中规划世界。这个思想过程对人类社会的“发现”，主要体现在“地理大发现”与“历史大发现”两个方面：思想不仅发现一个空间中的不同民族与国家构成的世界，也发现这个世界中不同民族与国家在时间中的历史。

现代性的思想前提是笛卡尔哲学与牛顿的经典物理学。笛卡尔确立知识理性的主体性，心灵成为独立的实体；牛顿完成了绝对的时空观念，“世界”从自然到人类社会，都有可能被规划到一定的“秩序”中，一幅关于外部世界（客体）的图像即将形成，而按照海德格尔的看法，现代的本质或者说现代性的核心内涵，就是“世界成为图像”，或“世界被把握为图像”。^②人成为主体与世界成为图像，在现代性观念中表现为同一过程，其中包括一种明确的世界观念秩序，该秩序以西方为主体，以西方/东方、进步/停滞为二元对

① 孙周兴编选：《海德格尔选集》，上海三联书店，1996年，第897页。

② See *The Age of the World Picture, The Question Concerning Technology and Other Essays*, by Martin Heidegger, Harper & Row Publishers, 1997, pp. 129-131.

立的格局。孔多塞与马夏尔尼,写作与旅行,一方面在现代性观念秩序中构筑东方化的停滞的中国形象,一方面也在特定的中国形象中,认同西方进步中心主义的现代性世界观念秩序。

理查·罗蒂说过,启蒙主义有一个政治理想,还有一个哲学理想。政治理想旨在创造一个自由、正义、平等、富裕的社会,而哲学理想则是规划一个以自然和理性为核心的世界观念秩序。启蒙主义者努力在知识与观念中“发现”并“建设”一个完整的、体现人类幸福价值观的世界秩序,该秩序的核心就是进步,进步的主体是西方,世界其他地区与民族只是对象,这其中既有一种知识关系,认识与被认识,又有一种权力关系,因为发现与被发现和征服与被征服往往是同时发生的。启蒙主义者都是欧洲中心的世界主义者。他们描述世界的目的是确定欧洲在世界中的位置,他们叙述历史是为了确立自由与进步的价值,并将欧洲文明作为世界历史的主体。

启蒙运动为西方现代文明构筑了一个完整的观念世界,或者说是观念中的世界秩序。它在空间中表现为不同民族、国家及其风俗法律多样的、从文明到野蛮的等级性结构;在时间中表现为朝向一个必然目标的、线性的、可以划分为不同阶段的进步。启蒙主义者都是历史主义者,他们将世界的空间秩序并入时间中,在世界历史发展的过程中理解不同民族文明的意义和价值。其线性的、进步的历史观念已不仅是人类经验时间的方式,甚至是人类存在的方式。所有民族与国家,都必须先在历史中确认自己的位置,停滞的或进步的,在历史之外或在历史之中,然后才在世界的共时格局——即文明、野蛮的等级秩序——中找到自己的位置。马夏尔尼的随行人员约翰·巴罗发表他的出使报告,希望“能使读者在他自己的心目中确定中国在文明民族的阶梯上可能占有的位置”。

西方进步中心主义观念构成现代性的主流意识形态,理性为这种知识提供了信念基础与权力勇气。在这种现代性观念秩序中,西方进步,中国停滞,似乎已从一种似是而非的“史识”置换为

毋庸置疑的“史实”（“史实”也是特定文化观念构筑的东西，“史实”是由“史识”生成的）。当后现代主义开始反思启蒙时代树立的进步史观以及欧洲中心主义的文化秩序时，停滞的中国形象也受到怀疑。究竟是中国历史真正停滞，还是启蒙主义者在欧洲中心主义的进步史观下“看到的停滞”？所谓“停滞的中国”的意义，究竟是来自中国现实，还是来自欧洲现代文明的概念？或许西方一边在发现中国，一边也在发明“中国”。中国文明事实上是否停滞并不重要，重要的是发现/发明一个“停滞的帝国”的异域形象，可以确定一个体现着启蒙主义自由精神、西方文明所代表的进步的信念。

停滞文明的中国形象出现在启蒙时代的西方，有多重含义。首先，它在一定程度上说明中国社会相对缓慢、封闭的现实；其次，西方文明进入现代以来突飞猛进，相对于西方历史与其他国家，都表现出某种进步的优势；最后，启蒙主义者提倡的进步成为普遍的社会信念，在构筑进步信念的过程中，停滞概念的能指与所指也必须得到确证。正如任何一个肯定都同时意味着一个否定，肯定进步就需要同时否定停滞；认同进步的西方与西方的进步，就必须设定一个停滞的东方与东方式的停滞。因此，理解所谓停滞的中国的异域形象，就必须理解启蒙时代西方的文化精神，理解启蒙主义者对世界、对中国、对东方与西方的看法，理解启蒙主义者构筑的进步神话，这是同一个命题的正反两个方面。

停滞的中国形象是与启蒙主义以欧洲的进步为核心的世界史观同时出现的。西方人在发现世界的时候也在发现本土，在发现中国的时候也在发现西方。本土与异域的关系是理解西方的中国形象的关键。从文艺复兴到启蒙运动，西方人一直在自身文化视野内利用中国形象。中国文明历史悠久的形象曾使他们超越褊狭的中世纪文化，建立起世界的空间（地理）与时间（历史）观念，并以文化相对主义的眼光反思、批判基督教神学，解放思想。西方社会迅速进步，西方人在自己的进步中看到中国停滞，并在确立进步的

历史观念的同时确立停滞文明的中国形象。在异域与本土的关系中构成的中国形象,异域的真实并不重要,重要的是它们的表现能够证明本土的价值。本土文化在它所构筑的“他者”形象中界定与认同自身。西方的中国形象与其说明中国,不如说明西方,不了解西方文化的背景,就不可能了解西方的中国形象,研究西方的中国形象,实际上就是在研究西方的文化思想与社会心理。

西方一边在发现中国,一边也在发明“中国”。停滞的中国并不是现实,而是西方为了确立进步观念与西方文明在西方化的世界秩序中的位置,而进行的虚构或发明。李约瑟在研究中国科技史时指出,^①西方人在“永久大变动”的近代文明背景下讨论中国“相对稳定状态”中的进展,很难摆脱简单化与偏见。准确地说,中国历史也从未停滞过,只是发展变化的快慢速度与激缓程度不同。康乾盛世 150 年,中国社会经济规模空前发展,人口翻了二倍,城市化进程也非常明显。弗兰克在批判欧洲中心主义史学观时,分析这一时期中国社会经济的扩张,指出马戛尔尼访华前一个世纪里,中国的农业、商业和工业都有大规模的发展,不仅国内市场扩大,而且已进入世界经济体系中,形成以中国为中心的世界经济网络。^② 马戛尔尼在东亚看到一个“停滞的帝国”,实际上,他的西方中心主义与乾隆皇帝的华夏中心主义一样褊狭无知。1790 年的中华帝国,仍具有当时世界上规模最大的自由内贸市场,国民生产总值仍为世界第一,人均收入也与欧洲国家平均水平差不多。如果说发展缓慢可以成立,停滞则无论如何也不是中国的现实。

西方“发明”一个停滞的中国形象,目的在于肯定启蒙主义的进步观念,肯定文艺复兴以来的西方逐渐形成的现代文明。对这

① [英] 李约瑟:《科学与中国对世界的影响》,《李约瑟文集》,潘吉星编,辽宁科学技术出版社,1986年,第266页。

② 参见安德烈·贡德·弗兰克:《白银资本——重视经济全球化中的东方》,刘北成译,第2章。

种新生文明的认同,必须同时建构一个时间与空间上的他者。时间上的“他者”为古代,空间上的“他者”为东方。恰好“东方”又代表“古代”,时空经验就统一了。另一种相似的表述是新世界与旧世界,用世界空间中的美洲、亚洲、欧洲代表历史时间中的未来、过去、现在。在特定文化观念中,某一异域形象的意义决定于它与本土的关系以及它在本土世界观念格局中的位置与功能。

西方“发明”一个停滞的中国的异域形象,不仅在进行西方现代文化的自我认同,也在构筑以西方为中心的观念中的世界秩序。启蒙运动是西方现代文明自我意识自觉的阶段。西方资本主义文明的世界观念,就在那个时代奠定了。东方与西方的二元对立的世界格局,以欧洲为中心的世界历史的进步图景,规划出西方观念中的世界秩序。这是一种知识秩序,每一个民族都被归入东方或西方,分属于过去、现在或未来;这也是一种价值等级秩序,每一种文明都根据其世界与历史中的地位,确定为文明或野蛮,优等或劣等,生活在东方与停滞在过去的民族,是野蛮或半野蛮的、劣等的民族;这也是一种权力秩序,它为西方资本主义经济政治扩张准备了意识形态基础,野蛮入侵与劫掠将成为正义的进步的工具。启蒙主义者信仰进步,将历史当作人类的存在方式,将停滞与进步当作历史的尺度。世界中每一个民族文明的性质、价值与命运,都要经过这一尺度的衡量。封闭与停滞意味着野蛮与灭亡,只有向着未来不断进步,才是希望。

千年不变的历史是一种可怕景象。中国形象从历史悠久到文明停滞的这种变化,完成于启蒙运动后期。17世纪末欧洲最博学的思想家莱布尼茨热切地希望通过传教士了解中国的科学与道德,18世纪末一般受过教育的欧洲人都相信,中国只有迷信,没有科学,孔夫子的哲学都是些千年不变的陈词滥调,中华帝国是个停滞腐败的半野蛮国家。苏格兰启蒙思想家弗格森最初提出历史进步的阶段与社会组织理论,认为中国与印度属于人类历史进程中的例外,它们并没有从一个阶段发展到另一个阶段,而是停滞在过

去,不断重复、复制,延续到今天。人类历史是进步的,而中国与印度却是停滞的,反历史的。^① 一个世纪间,西方文化视野内的中国历史形象,反面的、文明停滞的特征逐渐掩盖了早期发现的“文明古国”的正面意义,西方人认为中国文明的启示意义不在于其肯定性的历史悠久,而在于其否定性的历史停滞。德国哲学家赫尔德在《关于人类历史哲学的思想》(1787年)中,试图对中国形象中历史悠久与历史停滞两种模糊不清的意义做个“世纪评判”,他说:“……不管中国这个奇特的民族形成历史有几千年呢,还是有更多或更少一些年代,这对于人类历史学家来说是无关紧要的;只要这种历史的形成过程确实存在,并且我们在其缓慢的历史进程中,感觉到了阻碍它不能继续向前发展的因素,那也就足够了。”^②

2. 让停滞的帝国出现在人类历史的起点上

1793年,孔多塞生死未卜地亡命外省,马戛尔尼成败未卜地出使中国,康德开始思考“人类是否在不断朝着改善前进”这个问题,^③黑格尔才刚从德国图宾根大学毕业。

孔多塞与马戛尔尼是西方的中国形象史上标志性人物。孔多塞描绘出了以进步为核心的线性发展的人类历史图式,并试图确定停滞在历史的过去的中国在人类文明史上的位置。这种观念在启蒙运动中已经逐渐形成,到19世纪还将进一步确立、完善。马戛尔尼带着关于中国历史停滞的朦朦胧胧的观念出发,在现实的中国的见闻又以某种客观亲历的权威性证明了西方正在形成的

^① *An Essay on History of Civil Society*, by Adam Ferguson, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966, p. 111.

^② [德]夏瑞春编:《德国思想家论中国》,陈爱政等译,第84—85页。

^③ 康德后来写出《重提这个问题:人类是在不断朝着改善前进吗》一文。

“停滞的帝国”的中国形象。^① 没有人比康德更深刻全面地理解启蒙精神。他坚信人类历史具有一个合乎理性的目标,根据这个目标,哲学家可以写出一部以人类进步为线索的世界历史。这部历史不仅可以整理出人类过去历史中合目的发展的线索,还能为人类物种“展示出一幅令人欣慰的未来的远景”。康德期望“哲学的历史家”能够写出一部体现人类终极目标的普遍历史来,黑格尔完成了,混杂喧嚣的历史通过他的历史哲学体系,映现在理性的静穆与光辉中。人类历史是自由精神的演进过程,其终极目标是自由精神在现实世界中全面实现自身以至成为客观现实。历史的终结是自由的实现,起点则是一个自由精神尚未展开的、物质的、奴役的社会。

启蒙哲学家在东方与西方的空间框架内,思考在时间中发展的世界历史,停滞的中国便出现在世界东方人类历史的起点上。最终为中国历史停滞的意义提供系统的解释,赋予进步的历史哲学以明确的帝国主义意识形态潜力的,是黑格尔的历史哲学。西方历史上还很少有哪位哲学家像黑格尔这样既有哲学天赋,又有哲学野心。黑格尔与拿破仑是同时代人,他们都是野心勃勃要建立帝国的英雄,前者在精神世界里,后者在物质世界里。他们真正迷人之处在于,他们的野心与努力都是凡人所无法想象的,即使失败,也不能损害他们的光辉。

黑格尔狂热地追求唯心主义的自由精神与完满的哲学体系,将世间万物的发展都镶入超时间的概念辩证法中。黑格尔的哲学像一座壮丽的宫殿,有人进去了,为它迷宫般的深邃所折服;有人进去了,为它迷宫般的玄奥所恼怒。折服者沿着他的宫墙继续搭

^① 法国著名学者佩雷菲特研究马戛尔尼使团访华的专著《停滞的帝国》认为,是英国代表的开放先进的资本主义现代文明与封闭停滞的帝国中国的“两个世界的撞击”。马戛尔尼使团访华后发表的各种“纪实”著作,最后扭转了西方盲目仰慕中国的思潮,证实了西方正在形成的停滞的文明的中国形象。见〔法〕佩雷菲特:《停滞的帝国——两个世界的撞击》,王国卿等译,三联书店,1993年。

盖或干脆再修筑一个行宫,恼怒的人站在远处咒骂它实际上是一个由胡言乱语构成的疯人院和愚蠢无耻的骗局(叔本华)。不管怎样,绝大多数人根本无法进入,黑格尔的哲学的确深奥晦涩。前面的两种反应都有一定的道理。黑格尔哲学体系庞大严整;可正因为过分的体系化与唯心主义,又难免许多牵强附会、异想天开的东西。找出隐藏在历史事件之后的辩证法是科学,从辩证法中推演出历史,就变成玄学了。

停滞的中国成为世界历史永远的起点。自由精神的发展在中国文明中还没有开始,所以中国文明永远滞留在历史的门口,或者在历史之外。启蒙思想家看到中国历史的停滞,但不否认中国曾经发展。黑格尔将中国的停滞绝对化,这样不仅否定了中国的进步,甚至也否定了中国的停滞。黑格尔的独创并不在于为中国设定了世界历史时间框架中的起点位置,而在于在自由精神的演进历程中解释这个起点位置的意义。黑格尔不仅确定了中国历史停滞的绝对意义,甚至否定了中国的历史意义,自由精神从未在中国展开,中国是一个只属于空间的帝国,处于历史之外、时间之外,没有进步,也无所谓停滞或衰退,只有“纹丝不动的单一性”。中国并不是生活在历史中,因为过去的从未过去;中国也没有未来,因为进步从未开始。在中国,只有恒久不变的单一性,因此,“最新的也是最古的”。^① 中国是一个停滞在历史的过去或者说正在堕入野蛮的国家。

黑格尔的历史哲学,是启蒙主义“线性的、必然的、目的论的、进步的历史观念”最系统的总结与发展,也标志着西方现代性观念的完成。哈贝马斯认为,黑格尔的历史哲学最终对现代性进行了清晰完整的哲学表述。现代性首先是一种时代意识,这种时代意识,意识到我们的时代或现代完全不同于过去的任何时代。黑格

^① 黑格尔有关中国历史的论述,见《历史哲学》中讨论中国的部分,〔德〕黑格尔:《历史哲学》,王造时译。

尔将作为概念的时间称为“时代精神”(Zeitgeist),并认为世界历史的进程就表现为这种时间的理念或“时代精神”的发展和实现。所谓时代精神,实际上就是理性,理性是世界的主宰,理性或精神的一切活动的目的,在于意识到它的自由,即意识到自由的观念与实现自由的手段的结合,因此,世界历史是自由精神的进步的、合理的过程。在黑格尔的历史哲学中,历史的意义几乎等同于进步,不过进步的意义不同于启蒙哲学中具体的知识的增长、财富的积累、制度的合理化等,黑格尔所理解的历史的进步,指自由精神的发展和实现。

西方代表着历史的终结,而东方,中国与印度,则代表着历史的开端。福山说“黑格尔是最先严肃处理印度、中国等欧洲以外‘不同人民之国民史’的欧洲哲学家之一”。^①实际上,在黑格尔之前,伏尔泰、杜阁、孔多塞都试图将中国与印度纳入他们的世界历史的进步框架中,而且,他们都认为——如果说伏尔泰的意识还有些模糊——中国出现在世界历史的起点上。黑格尔的独创并不在于为中国设定了世界历史时间框架中的位置,而在于在自由精神的演进历程中解释这个起点位置的意义。在《历史哲学纲要》中,黑格尔的表述非常清楚:“世界历史是精神鼓励自身实现从自体存在到自我意识的精神表现过程。东方人意识不到精神或人类这样一种东西,其自体是自由的,却意识不到自身的自由。他们只知道一个人(Einer)的自由,而正因如此,这种自由或者是激情中的放恣、残暴与愚昧,或者是激情中的中和与柔顺,而这种柔顺本身也是一种自然的偶然或放恣。所以这一个人只是一个专制君主,不是一个自由人,一个人类。——自由意识始出现于古希腊人中……”^②

① [美]弗兰西斯·福山:《历史的终结》,远方出版社,1998年,第78页。

② [德]黑格尔:《历史哲学纲要》,王灵皋译,神州国光社1946年,第53页。引用时核对英译本对译文有所改动。

中国文明停滞的真正意义是中国文明根本没有意识到自由精神。世界历史是自由精神的进步历程,东方国家只知道一个人自由,即专制君主的暴虐;古希腊罗马世界只知道一些人的自由,因为他们美好的自由生活是与奴隶制同时存在的,只有在日耳曼民族,或普鲁士国家,才有所有人的自由。因为真正的自由体现在立宪的民族国家的法律中,“国家”是道德的“全体”和自由所实现的“现实”。黑格尔历史哲学中最致命的矛盾就出现在这里:法律和国家是自由的现实,那么,自由就等于服从法律和国家。于是,日耳曼民族的绝对自由精神就可能通向普鲁士国家的国家极权主义。从伟大的思想家到御用文人,只有一步之差,从黑格尔的理想到希特勒第三帝国的现实,也只有一步之差。

很多人很早就发现,黑格尔将人类历史的终点设在普鲁士王国是一种褊狭的荒唐;但很少人并且很晚才注意到,黑格尔将人类历史的起点设在中国与印度,是另一种褊狭的荒唐。前者是日耳曼中心主义,后者是欧罗巴中心主义。

黑格尔的观点与杜阁相近,人类历史是进步的,自然界的变化则是简单的循环,所谓“太阳之下没有新的东西”。但是,黑格尔反对启蒙主义者将历史的进步过程简单化为量的比较级次,似乎知识的积累、教育的推广、财富的增长,就可以确定进步的指标。其实不然,黑格尔认为,历史的进步首先体现在精神的辩证发展上。自由精神不断在时间中逐渐扩展到现实中,以较高级的历史形态否定较低级的历史形态,最终实现为现实本身。同时,精神在历史时间中扩展的活动与在世界空间中推移的活动是同一的。世界历史的历时性发展阶段可以共时地展开在世界不同的文明区域或国家中。于是,时间的秩序也是空间的秩序了。世界历史有三种主要的形态,一是亚细亚式的,二是伊斯兰式的,三是欧洲基督教式的。这三种形态在历史时间中表现出从低级向高级的进步阶段:伊斯兰式较亚细亚式高级,因为亚细亚式精神仍处于未展开的原始状态,而伊斯兰式抽象的精神已经存在,只是放纵的自恣仍与其

对立,只有到基督教式,精神才实现自身、达到顶峰。在空间中,这三种主要文明形态表现为从东到西的地理推移过程,远东、近东到欧洲。所以,历史在线性时间中从过去到现在的发展过程,也是世界在空间中从东方到西方的推展过程。世界历史的空间与时间就这样统一/同一起来。历史发展的不同阶段对应着现实中的不同王国,黑格尔一再重复这一观点。另一种说法是四种形态:东方帝国、希腊王国、罗马帝国、日耳曼王国。历史进步的性质应该将时间与空间包括在自身之内。^①

将历史的过程当作从某个起点朝向某种目标(Telos)运动的进程,自身就包含着价值判断。世界空间中的东方也就是历史时间中的过去。否定东方就是否定过去,肯定西方就是肯定进步。历史的发展过程就在于不断否定过去,从低级阶段向高级阶段进发。空间中的东方处于时间中的过去,自身就已注定成为被否定的东西。黑格尔在他的世界历史格局中讨论中国,对中国始终持否定的态度。黑格尔将世界民族分为历史性民族与非历史性民族,中国人、印度人、印第安人、非洲黑人都属于非历史性民族。黑格尔的世界历史之所以从中国开始,不是因为中国已进入了历史,而是因为世界历史需要一个起点。这个起点,就像他在《逻辑学》中表述的“开始的东西,既是已经有,但同样是还没有”。^②恰恰是中国文明那种永久性停滞的特征,可以成为历史的起点。黑格尔的观点有一定的代表性,他同时代的德国哲学家谢林认为,中华帝国是人类历史上的一个特例,中华民族是“与众不同的第二人类”。“中国在拒绝了一切运动之后,知识滞留于历史之始。虽然我们所想象的人类史前状态中国人也经历过,然而这种史前状态在中国那里只不过是一个僵死的、因而也就不是原来意义上的史前状态。

① [德]黑格尔:《哲学史讲演录》第1卷,贺麟、王太庆译,商务印书馆,1982年,第132页。

② [德]黑格尔:《逻辑学》上卷,商务印书馆,1982年,第59页。

中国人的意识也不再是史前状态本身的意思,而是一块没有生气的化石,有如史前状态的一具木乃伊。”^①

停滞是中国文明的基本特征。这是黑格尔的中国历史形象的前提。中国在历史之外,自由精神还没有出现,一切仍处于死寂的物质状态中……黑格尔之所以选择中国作为世界历史的起点,在于中国是奇特的、典型的东方式国家,它那种经年历久、纹丝不动的单一性,恰好可以成为世界精神辩证发展的开始。黑格尔将停滞的单一性当作中国文明最主要的特征。中国具有悠久的“历史”,但“自由精神”在中国根本没有萌发,历史停滞在起点上。中国的政治是家长式的专制暴政。中国享有文明声誉,可中国的教育,只是政治的工具;中国的哲学,只是些俗套的道德格言;中国的历史,只陈述事实,没有判断推论;中国的法学只阐释法律,伦理学只陈述义务,毫不关心内在的自由精神。中国的科学缺乏赖以生存的内在自由精神,流于粗浅的经验,人们不是为科学而研究科学,而是为国家政权与个人私利研究科学。中国发明了火药、印刷术,但不会利用,他们的数学、物理、天文学远远落后,医学不过是与迷信纠缠在一起的纯粹经验性的大杂烩,至于美术,还不懂得透视与阴影……黑格尔自信地总结中国的民族性特征:“……凡是属于精神的一切——绝对没有束缚的伦常、道德、情绪,内在的‘宗教’、‘科学’和真正的‘艺术’——一概都离他们很远。”^②

3. 中华帝国是一个只属于空间的帝国

停滞的中国成为世界历史永远的起点。世界历史在朝向绝对自由进步,而中国永远被锁定在那个永恒的起点上,因为自由精神的发展在中国文明中还没有开始。这是黑格尔笔下停滞的中华帝

① [德]夏瑞春编:《德国思想家论中国》,陈爱政等译,第164—165页。

② [德]黑格尔:《历史哲学》,王造时译,第143页。

国形象的第一层意义；还不仅如此，在他的历史哲学推论中，中国在历史的起点上，处于历史之外，也就处在时间之外，没有时间中的进步，甚至无所谓衰退。他将中华帝国的停滞的意义推到极端，就连历史时间中的停滞概念也否定了，他说，中国是一个只属于空间的帝国。

黑格尔在他的历史哲学中为中国安排了停滞的宿命，不是因为他的研究关注中国，而是他所勾画的体现着自由精神进步的世界历史框架中，需要一个起点。黑格尔想把自己的哲学变成世界的戏剧，这一野心使他经常为体系牺牲事实。人们只注意到黑格尔这位辩证法大师的逻辑，忽略了他的想象。在黑格尔历史哲学中，包含着两个核心性隐喻：一是太阳隐喻，一是生命隐喻。他的世界历史的框架，全部表现在这两个隐喻中。

太阳隐喻是直观的。日出东方，日没西隅，从清晨到黄昏，既有空间的运动，也有时间的过程。黑格尔在太阳的历程中发现自由精神在世界历史中实现的象征意义。太阳从东方升起，人类历史也从东方开始，太阳从东方向西方移动，世界历史也从东方向西方发展。太阳初升东方，光芒万丈。东方被这耀眼的光辉震慑住，陷入一种完全忘却自己的“绝对的惊诧”中。那些观照到“灿烂曙色”的东方民族从一开始就在无知的崇拜中丧失了主观的自由与个性意志，他们将自己的一切交付给那唯一的光荣或唯一的自由，即代表太阳的家长式君主。这就是中国的现实，只有一个人的自由，即君主的自由，其他人都是平等的，但平等只是在暴君面前当奴隶的平等：“东方观念的光荣……喧扰骚动”。太阳渐渐升高，壮丽的光辉已不那么刺眼，惊诧减少了，周围的事物变得明晰起来。人开始反思其内在的东西，人的自在精神与周围事物间的关系也开始被意识到。人类历史从东亚到中亚、西亚，自由精神发展的原则开始在波斯帝国萌生出来，波斯人是第一个进入世界历史的民族，他们崇拜的“光明”（指拜火教）已不是特征的存在，而是某种“普遍的东西”。

太阳从东到西,日近中天时,明丽的阳光下出现“美丽自由的王国”希腊。一些人的自由出现了。自由精神在古希腊开花,虽然尚未摆脱感官与物质的东西,但已表现出个人的自由与意志。希腊是一个和谐优美的世界,像一件美丽的艺术品,绝对的精神体现在个别的物质中。太阳继续西移到罗马世界,“精神”便完全从“自然”(物质)的束缚下解放出来,并处于一种尖锐的对立状态。罗马是一个十足的“现实精神的帝国”。日将入乎西山,万物沉浸在黄昏的静穆中。世界历史移到日耳曼世界。自然界的日薄西山是衰亡的象征,而在人类历史上,日落日耳曼世界,则是精神走向圆满的最后阶段,自由精神实现了自身。“等到白天将过完,人已经从自己内在的太阳里筑起了一座建筑;他在夜间想到这事的时候,他重视他内在的太阳,更过于他重视那原来的外界的太阳。因为现在他和他的‘精神’之间,结了一种‘关系’,所以也就是一种‘自由的’关系。我们只要把上述想象的例子牢记在心,我们就会明白这是象征着历史——‘精神’在白天里的伟大工作——的路线。”^①

最玄妙的理论建立在最直观的比喻上,让人感觉最深刻处可能也最浅薄,最完满处可能也最牵强。

人类历史的进程犹如一个人的一生,从幼年到老年。这是黑格尔的第二个隐喻。东方意识不到个人的意志与主体的自由,臣民绝对依从君主,就像没有成年的孩子依从父母。中国家长式君主专制是典型的幼年文化,光荣与意志只属于皇帝“唯一的个人”,他的权力无所不在,人民没有独立精神,更谈不上自由,永远处于孩童式的轻信、顺从与卑微的安定中。如果说西亚是过渡性的“历史的少年时代”,希腊的世界则是“青年时代”,个性发现了自身的形式。古罗马是历史的积极的和成熟的“成年时代”,那里一切行动既不来自专制君主的意志,也不来自个人的自由,二者间的尖锐对立寓于具有普遍性的“国家”中。“老年时代”的日耳曼世界最后

^① [德]黑格尔:《历史哲学》,王造时译,第110页。

出现。“自然界的‘老年时代’是衰弱不振的；但是‘精神’的‘老年时代’却是完满的成熟和力量。”^①绝对的自由精神与现实世界统一了，自由实现了自身，世界历史也在顶峰终结。

太阳隐喻与人生隐喻，在黑格尔的历史哲学中，是套在一起使用的。隐喻赋予理论某种诗意，而且也能完全地表现黑格尔的历史观念与价值。太阳从东到西，人生从幼到老，历史的时间从过去到现在，空间从东方到西方，表面看来，所有这些过程都是自然而然的，实际上，最深的偏见也就隐含在这貌似客观的隐喻理论框架中。世界历史的进程不论在时间上还是空间上，都是朝向西方的，西方是进步的终极，也是价值的尺度，“世界历史从‘东方’到‘西方’，因为欧洲绝对地是历史的终点，亚洲是起点”。这种说法不仅有欧洲中心主义的自恋倾向，而且将这种自恋发挥到专横的地步。黑格尔在欧洲中心主义视野内形成的强烈的否定与贬低东方或中国的偏见，表现在他关于中国的许多论述中，涉及政治、宗教、民族性格等诸多方面。“大家长的原则把整个民族统治在未成年的状态中”，一切都在封闭中静止、固定，几千年来从未有过任何发展，所以中国既是最古老的国家，又是最新的国家。它的大一统的抽象的单一性取消了客观存在与主观运动间的对立因素，所以几千年来没有任何发展，“一种终古如此的固定的东西代替了一种真正历史的东西”。中华帝国是纯粹空间的帝国，无尽的废墟在原野上伸展，毫无生机地可怖。当然，没有发展变化，并不意味着没有动荡。在这个“毫无诗意的帝国”里，战争、杀戮、掠夺、篡位从未停息，主人与奴隶相互间的地位可以变化，但国家体制本身、生存原则都一成不变，自由尚未展开，个人灵魂仍在蒙昧中，所有的“变化”不过是“重复那终古相同的庄严的毁灭”。

黑格尔的论述尖锐到冷酷，在他看来，中国文明不仅陷入一种恒久的、抽象机械的单一性中，停滞不前，而且，即使改朝换代、蛮

^① [德]黑格尔：《历史哲学》，王造时译，第115页。

族入侵之类大变故,实际上也是以另一种形式重复过去。没有变化发展是可怕的,将单一性的僵化停滞寓于不断的剧烈“变革”中,不变在万变中,就更可怕。一个半世纪以后,中国经历了“百年动荡”,从改良到革命、从帝制到共和,研究马夏尔尼使团访华的法国学者佩雷菲特在毛泽东时代几次访问中国,他的感觉是“这个社会同马夏尔尼的伙伴们描写的社会十分相似。简直可以说每个中国人的基因里都带有乾隆帝国时的全部遗传信息。中国以十足的中国方式在造自己的反。要同过去决裂,它却从中寻找可以依靠的因素来证明自己的不变性”。一方面是激烈的“文化大革命”,一方面却是重复的同一性,毛泽东创造的奇迹是让中国人感到“他们在废除其遗产的同时仍然忠于它”,佩雷菲特十分吃惊:“中国就这样翻来覆去地从过去的杀戮又恢复到过去的状态。”如果佩雷菲特看到的是真的,那么我们惊叹的不仅是黑格尔的批判中的洞察力,还有洞察力中的预见性。“……它只是重复着那终古相同的庄严的毁灭。那个新生的东西,凭藉勇敢、力量、宽大,取得了先前的专制威仪所占的地位,随后却又走上了衰退的老圈子。这里所谓衰退,并不是真正的衰退,因为在这一切不息的变化中,还没有任何的进展。”^①

启蒙思想家看到中国的停滞,但不否认中国曾经发展。黑格尔将中国的停滞绝对化,这样不仅否定了中国的进步,甚至也否定了中国的停滞,无所谓进步也就无所谓停滞,这是历史同一概念的肯定与否定面。中国并不是生活在历史中,因为过去的从未过去;中国也没有未来,因为进步从未开始。在中国,只有恒久不变的单一性,黑格尔用“单一性”取代“停滞性”,实际上用否定时间的同一化文化本质取代时间中历史现实性,用文化本质主义取代了历史主义。正如德里克指出,东方主义中的文化本质主义有一种非社会化非历史化的意义:“文化主义是受了一种非社会化非历史化的

^① [法]佩雷菲特:《停滞的帝国》,王国卿等译,参见“前言:一次探索的冒险”。

文化观的影响……当我们试图理解为什么在东方主义中,所谓的东方各社会一方面由于其文化上的辉煌成就成为令人倾慕的对象,另一方面又被当作化石遗迹被划归成遥远的过去,这时对这样一种文化主义观的了解显得尤为重要。这是因为,当文化替代了历史,这些社会就不具备真正的历史性……不具备真正的现时性。”^①黑格尔论证中国的非历史性的真正意义,在于论证中国的非现实性。

在启蒙主义的进步神话中,停滞的帝国就是作为“他者”形象出现的地狱。西方的中国形象,是在历史中产生、传播、流变的,具有时间性,但是,一种中国形象一旦形成并且类型化,就变成一种“集体想象物”,以社会文化无意识的形式制约着西方叙述中国的话语。黑格尔的历史哲学是启蒙主义进步史观的最完整最精致的表述,黑格尔在自由精神发展的框架内对中国文明的分析,也成为西方的中国形象中的一种普遍原型,或隐或显地出现在以后西方大众关于中国的知识与想象中,出现在精英们的学术思想与研究中。中国停滞的形象在不断传播,西方在与中国的冲突与交流中获得更多的证据,又不断证明中国的停滞。汉学界形成的“冲击—反应”说的前提是停滞,甚至现代化的观念也潜在着一个停滞的前提。黑格尔的太阳隐喻与生命隐喻也像原型一样不断出现在后世的理论中。斯宾格勒的《西方的没落》、福山的历史终结说、20世纪末开始流行的“太平洋时代”、“东方复兴”说,都明显沿承太阳隐喻。

黑格尔生在欧洲的浪漫主义时代,理性与自由的信仰、激昂勇敢的精神、辽阔的视野与宏大的野心,感染了他那个时代也渗透在他的哲学中。广袤的世界仍在沉睡,孤独盛开的朝霞却已出现在天际。黑格尔的伟大在于他试图以体系化的哲学作为西方现代文明精神的代表。他研究中国,并不是因为他关注中国,而是因为他的理论体系的完整性需要中国,就像太阳需要一个

^① [美]阿里夫·德里克:《后革命氛围》,王宁等译,第275页。

升起的地方,生命必须经过幼年。他论述世界文明,是因为他所关爱的欧洲文明的本质与价值都需要一个背景与参照;他批判东方与中国,是因为西方文明需要一个“他者”来认同自身;他夸大中国的停滞,是要强调西方近代在知识与科学、自由与民主上的进步的正义性与绝对性。如果说他对中国的描述与分析多有偏见与贬低,那也不是因为他无知——他对中国的知识很可能是他同时代人中最丰富的,而是因为一个对西方文明精神有益的中国形象比一个遥远的真实客观的异域中国更重要。黑格尔是一个富于诗意的浪漫思想家,他不是按照世界原有的样子模仿世界,而是按照世界应该如此或他认为应该如此的样子模仿世界。他的历史哲学像是人类精神的戏剧,这位剧作者说,让中国与印度出现在回溯故事中,让高潮来到日耳曼,开幕的时候,自由精神萌发,场景在波斯。

黑格尔讨论的中国是黑格尔体系中的中国,是西方启蒙主义进步神话中的中国,是西方文化为了认同自身所构筑的“他者”,其中有真实,也有虚构。虚构的方面让人看到,他那精美宏大的历史哲学,尽管具有某种慑人的雄辩力,但本质上不是科学,而是神话,西方文化自恋的神话;真实的方面让人发现,黑格尔对中国的漫画式批判尽管充满偏见,但同时也多有“不幸言中”之处,就像艾蒂安·巴拉兹所说的:“要批驳黑格尔关于中国处于停滞不变状态的观点很容易……然而,黑格尔是对的。”^①

近代的地理大发现与资本主义扩张,使西方文明逐渐获得了自信心与优越感:欧洲代表着人类最先进的文明,是普遍进步的象征,它已远离停滞腐朽的东方旧世界,它将在美洲新世界建立历史的乌托邦。黑格尔用绝对精神构筑的世界图景/幻景,让西方体验到西方中心主义的近乎狂热的自我意识。黑格尔的历史意义在于,即将过去的西方传统的“东方观”,在他的历史哲学中找到了终

^① [法]佩雷菲特:《停滞的帝国》,王国卿等译,“题记”。

结形式,已经开始的西方的帝国主义、殖民主义的野蛮扩张,在他的历史哲学中找到了“正义”表述。如果所有旧的、过去的东西势必灭亡,这是人类历史的必然规律,那么,西方先进的文明人侵、消灭停滞腐朽的东方帝国,就是绝对的正义之举。在这里,哲学变成神话,知识变成意识形态,既然历史是民族与国家的存在方式,进步是绝对的,那么,停滞在过去的东方就没有任何存在的意义或者说是完全不合理的存在,西方文明征服、消灭它,也就成为合理、正义、必然的行动。黑格尔看到英国人征服印度,也预见到他死后10年的鸦片战争,“因为受制于欧洲人,乃是亚细亚洲各帝国必然的命运;不久以后,中国也必然会屈服于这种命运。”^①行动的西方与思想的西方正默契配合,创造一个在野心勃勃扩张中世界化的西方现代文明。

第四章 从进步到进化： 想象停滞的帝国消亡

1. 停滞在种族进化的行旅上

471

进步观念在后启蒙运动时代的西方已经成为一种普遍的信仰。激进的自由主义者信奉进步,温和的保守主义者也一样。他们的分歧不在是否进步,而在如何进步。在这种进步信仰下,他们构筑的中国形象,也基本一致。作为西方进步的“他者”,停滞的中华帝国不仅表现停滞,而且表现衰退。托克维尔回顾这段历史时说:“……欧洲人初到中国,发现那里所有的技艺都发

^① [德]黑格尔:《历史哲学》,王造时译,第147—148页。

展到某种完善的程度……整个国家都投入到勤奋的生产中,科学成果已经实现,但科学却不存在了,或许这可以解释,人民的思想处于一种奇怪的静止状态中。中国人只会因循守旧,遵循祖先的教导,却忘记了祖先所遵循的理性……中国人已经失去了变革的能力,任何改进对他们来说都是不可能的。他们被迫无时无刻、在所有问题上效法祖先,以免略有偏差就会陷入黑暗。知识的源泉已经枯竭,水流还在,却既不可能增大流量,也不可能改变河道。”^①

从启蒙主义到浪漫主义时代,西方现代文化更成熟也更悲观了。人们依旧信仰进步与正义,但同时看到衰败与邪恶。孔多塞过于乐观,在血腥黑暗的岁月,构想并期望了一个未来美好的新世界,在知识与道德上获得解放的人,将科学用于社会组织,创造进步和谐、自由民主的社会,实现永久和平。在他的人类历史构想中,停滞的中华帝国被轻松而慷慨地抛到历史的过去,变得无足轻重。托克维尔反思法国大革命,对人类进步的怀疑,使他更加沉重地思考中华帝国停滞的意义,人类社会不仅会进步,退步也随时可能发生,而且,这种可怕的衰退并不仅限于东方或中国,也会出现在欧洲。这样,停滞的中华帝国就成为西方进步的威胁、教训与警示。克尔南在《人类的君主》中指出:“西方人时刻意识到,那个东方就在他们身边,是他们的影子、对立面,或者就是他们梦中的自己。他们在与西方的对照中认同自己的身份。”^②

19世纪西方确信中华帝国的停滞,并开始在自己反思与警示的前提下郑重严肃地思考停滞的原因与历史影响。中华帝国拥有几千年的文明,但依旧无法摆脱贫困的追逐。他们有许多发明,却

^① *Selected Writings on Democracy, Revolution and Society*, J. Stone and S. Mennell (eds.), Chicago: University of Chicago Press, 1980, p. 144.

^② *The Lords of Human Kind; European Attitudes Towards the Outside World in the Imperial Age*, by V. G. Kiernan, p. 131.

无法用这些发明促进文明的发展。火药用来造爆竹,罗盘用在看墓地的风水,造纸术、印刷术大量传播一种幼稚、僵化、愚昧的观念,使人的心智停滞甚至衰退。他们在地理、心理上,都处于一种与世隔绝的封闭状态。他们的政治不管如何变动,征服与被征服,改朝换代,但专制体制始终如一。他们崇古,千百年来恪守祖先的风俗、法律,他们的观念原始,孔夫子的思想被奉为圣训,在社会上流传几千年,一成不变,只能适应封闭状态下简陋的生存环境,根本无法应对世界进步的冲击。^① 他们的语言僵化艰涩,千百年来没有语法方面的进步,不会分辩词性、数、格、时态、语态,对原始的语言技巧自鸣得意。^② 他们是农业民族,曾有过先进的耕作技术,但长时间没有改进,他们创造了传统,又让传统束缚自身。“只要看看中国人对古代流传下来的所有风俗习惯和耕作方式的恪守不渝,我们就不敢奢望目前农业生产的总体指导思想会与古代有什么不同。对子女孝道的严厉苛求……也使得哪怕是一点小小的进步都很困难。大宗消费品的消费方式和喂养方式亦与几千年前别无二致;生产工具没有变化,在中国人看来,这些都是完美无缺的。如果向中国农民提出即便是简单易行的一些改进,他们也会立即用古代的习惯做法来揣度……这就是全部不同意见的结局。传统习惯极大地束缚了中国人的思想,是其进步的巨大障碍,特别在农业生产上。”^③

进步观念在中国发现文明的停滞状态,并且进一步探讨造成这种“停滞”的心态与制度基础——保守与专制。令斯当东感到困惑的是,“在这个国家,人们认为一切都是最好的,并认为任何改进的打算都是多余的,甚至是有罪的。”古伯察观察到中华帝国社会

① *The Chinese Classics*, by Legge, London, 1894, Vol: I. p. 108.

② *China: Its State and Prospects*, by Medhurst, London, 1838, pp. 167-168.

③ 《中国农业》, *Chinese Peepsiory*, 3. 1834。转引〔英〕约·罗伯茨编著:《十九世纪西方人眼中的中国》,第 119—120 页。

体制中,没有任何鼓励个性与创造的因素,这就必然造成历史的停滞,因为“任何一个有才华的人一想到自己的努力得到的不是报酬而是惩罚,那他就必然会无所作为的”。对这个帝国了解越深,可能也就越令人悲观,停滞扼杀了历史中的任何希望。中国人的保守是他们文明停滞的根本原因,也是他们民族性格中最根深蒂固的东西:“保守原则深深地刻印在中国人的心灵上,对他们来说,变化是令人厌恶、反感的。他们认为,要比几千年前的祖先更聪明是不可能的,因而,一个中国人的首要任务是学习并崇拜圣人的箴言,遵循祖先留下的习惯,结果,中国人的心灵便处于停滞状态。人们评价埃及的话也适用于评价中国——人成了石头。这个帝国早就处于停滞状态,其条件,社会的和智力的,已经停止若干个世纪了……天才和创造性被认为是异己的和不能相容的因素……在这种状态下,进步是不可能的。他们目前的地位,就知识和文明程度而言,不仅远远落后于西方世界,而且事实上并不比一千多年前进步多少……”^①

西方人带着启蒙主义的进步神话构筑的文化视野进入中国,在中国看到的,也正是他们这一视野内注定看到过也希望看到的——西方式进步的对立面:东方式停滞。这是一个奇妙的循环。进步神话确定了他们的视野,他们的观察与发现又反过来证明并加强了这一视野。从欧洲到中国,大洋两头是两个完全不同的世界,西方科技进步,财富增长,国力强大,中国,用麦都思的话说:“语言与习俗千年不变,人民的才能与精神,还跟父亲家长制时代差不多。”德·昆西(1785—1859)更尖刻,他说:“亚洲文物、制度、历史与信仰方式等的古旧给人的印象如此深刻,对我来说,种族与历史无限的悠久将淹没任何个人的青春,一个中国青年看上去就像

^① W. Gillespie, *The Land of Sinim*, 1854. 转引〔英〕约·罗伯茨编著:《十九世纪西方人眼中的中国》,第97页。

是一个大洪水之前的出土文物。”^①

造成文明停滞的制度、文化与观念,或许还可以改变,但造成这种状态的自然环境与种族因素,却是无从选择也不可改变的。早在孟德斯鸠、赫尔德讨论中国的著述中,自然环境与种族遗传的因素就出现了。19世纪中叶出现的种族主义思潮,使西方人更多地从种族角度思考中华帝国的停滞。生理决定种族,种族决定文明。阿蒂尔·德·戈比诺在《论人种之不平等》中将人按肤色分黑、白、黄三种,其中亚利安种族白人属于绝对优越者。德国法学家伯伦将种族概念引入人类社会的进步与发展理论,在《邦国理论》中指出,在人类发展历史的起点上,不同种族在心智、体格、肤色上就有所不同,这种差别,诸如白种人、黑种人、黄种人、红种人的人种因素,直接造成他们在历史中发展的不同状态。白种人是最优秀的种族,他们在历史发展中也最为先进。黄种人不及白种人,却比黑种人、红种人强。中国创造了一种建立在人性基础上的相对精密的政治哲学,但却将法律与道德混为一谈,在仁慈的专制制度下,少有荣誉而根本没有自由。^②

种族主义的历史进步观念同时假设两种不同的观点:一种是种族是历史发展的动因,另一种是种族是历史发展的结果。H. S. 张伯伦认为,种族的优劣胜负,是历史进化的结果。在张伯伦看来,中国并没有衰退,也没有进步,因为它从来没有变化。这是因为中国人是个没有心灵的民族。他们的哲学只是一套空洞的道德说教,而道德也不过是权衡利害的浅薄的教条:中国人“总是生机勃勃、勤勤勉勉,根本没有衰败的迹象,到哪里都熙熙攘攘,而且从古到今都是这样。什么是中国人的特性呢? 勤奋、灵巧、有耐心、

^① *Confessions of An English Opium-Eater*, by Thomas De Quincey, With Introductory Note by William Sharp, London, Walter Scott, 24 Warwick Lane, 1888, pp. 95-96.

^② *Theory of the State*, by J. K. Bluntschli, Oxford University Press, 1901, pp. 81-85.

没灵魂。这一种族在许多方面都与犹太人相似。尤其是在只追求物质文明不关心精神文化方面,更是没有什么差别。但中国人要勤奋得多,他们是世界上最能吃苦耐劳的农工,能够掌握最精巧的技术,只是没有艺术品位。他们可以学会许多技艺,只要他们那没有想象力的头脑从中看到实用价值,但他们永远也不可能有发明创造的能力”。^①

在启蒙运动时代,历史进步的主体是普遍的人类,而到浪漫主义与帝国主义时代,则变成民族与种族。进步信仰发展到19世纪帝国主义时代,一个最重要的变化就是引入了种族与进化观念。社会进化论或社会达尔文主义成为一时显学,似乎取代了启蒙主义的进步观念。人们普遍将这种倾向归功于达尔文的生物进化论。实际上,社会进化思想早在达尔文的《物种起源》问世之前就存在了。达尔文承认他的生物进化论是将马尔萨斯的人口理论用于动植物王国,而他的“生存竞争”概念,则来自斯宾塞发表在1852年《威敏寺评论》上,讨论生长的极限与适者生存观点的文章《论人口理论》。研究者甚至认为,不是斯宾塞继承发扬了达尔文的生物进化论,反倒达尔文的生物进化理论,可能是斯宾塞普遍进化论的生物学版本。斯宾塞将人类的社会过程类比于自然过程,人类社会的变迁被自然化了,成为更广阔的自然和宇宙过程的一部分。19世纪西方思想家多具有宏阔的理论想象力,试图以自然科学的命题与方法解释人类社会。达尔文在《物种起源》的结尾处写下“人类的起源及其历史也将由此得到大量说明”,^②预言生物进化论将可能用于人类社会研究的光明前景,但他本人却比较谨慎,1858年斯宾塞将自己的论文寄给达尔文,论文提出将同质性向异质性转化的理论同时用于自然世界与人类社会,达尔文礼貌

^① *Foundations of the Nineteenth Century*, by Houston Stewart Chamberlain, Bodley Head, London, 1913, Vol. 2 p. 249.

^② [英]达尔文:《物种起源》,周建人等译,商务印书馆,1997年,第556页。

地赞扬了他的研究,同时也表示自己无意于将一种自然科学的理论拓展到人类社会研究中:“目前我正在准备一本关于物种变化的长篇著作的概要;但我仅仅是作为一个博物学家而不是从更一般化的观点来处理这个主题……”^①

进步是西方现代性的核心,也是各种理论学说的前提。不论是斯宾塞还是达尔文的理论,都是那种普遍的进步主义思潮的产物。社会进化论并不是达尔文或斯宾塞的个人发明,观念史的过程应该是这样的,社会进化论是后启蒙时代进步大叙事的“社会构造物”,是那种普遍思潮或信仰的新的表述形式,所不同的是,在科学主义背景下,一种社会学说找到了自然科学的形式,显得更宏大也更具有权威性。

从进步到进化,西方现代性精神的理论言说形式有了一定的变化,讨论人类社会发展、构筑停滞的中华帝国形象,也似乎出现了新的角度与新的意义,同时也加重了停滞的种族主义“宿命”色彩与殖民主义帝国主义意识形态色彩。孔德主张以自然科学的方式研究人类社会,从人类智力发展角度理解人类历史,将人类社会的进化分为三个阶段:所谓神学阶段、形而上学抽象阶段与实证科学阶段。孔德认为,亚洲的停滞是因为它沉沦于形而上学阶段的神权政治中,进步仍是可能的,只要接受了实证科学的启蒙。中国的神权政治在历史中已经转化为一种独特的文人政治,一旦中国的文官阶层掌握了实证科学精神,中国将开始他的历史复兴。但到正统社会进化论者那里,中国这种进步的希望消失了。

人类历史是一个优胜劣汰、适者生存的进化过程,在人种上低劣、制度上野蛮的中华帝国,只有灭亡的前景。极端的社会达尔文主义者约翰·鲁布克断言:“人类的全部历史表明,强者、进步者将

^① 相关论述参见〔英〕彼得·狄肯斯:《社会达尔文主义——将进化思想和社会理论联系起来》,涂骏译,吉林人民出版社,2005年,引文见该书第26页。

在数量上增长,并逐出弱者、低等的种族。”^①英国解剖学家罗伯特·诺克斯曾经写过一本分析种族与国家命运的书,他说:“不仅是原始部落达不到文明,东方人在亚历山大东征以后的漫长岁月里,也没有丝毫进步,所有这些问题的最终原因,无疑都是因为种族。”^②他写书的时候,中英第二次鸦片战争刚结束,在他看来,中国在英国的军事打击下,势必是要灭亡的,这是种族竞争进化注定的命运,优秀民族一定会消灭劣等民族。即使英国人不完成这个使命,俄国人也会这样做的。

社会进化论成为19世纪中叶直到第一次世界大战前西方的中国形象的意义语境,在这个语境中表述的中国形象,核心的问题是如何在进步与停滞二元对立的历史主义框架内认同西方文明的进步与作为他者的东方的停滞与衰落。停滞的文明的中国形象已经定型了。问题不是它是否停滞,而是它为什么停滞。结论已经有了,再去找证据。西方有关停滞的中华帝国的解释,涉及中国的自然地理环境、政治制度、经济形式、宗教习俗、语言文化、民族性格等诸多方面的特征,似乎中国文明的所有方面,都导致其停滞。问题也不是中国为什么停滞,而是在理论上说明中国的停滞,进可以为殖民扩张提供正义的理由,退可以让西方文明认同自身,引以为戒。永远停滞的民族,自身是没有意义的。它只能成为其他民族的一面镜子。永远停滞的民族,自身也不能拯救自身,只有靠其他民族的冲击。没有人否定中华帝国的停滞与衰退,关键是是否假设中国发展的前景。这不仅是个理论问题,还是个意识形态问题。中国是否可能发展并如何发展,关系到西方现代的殖民主义与帝国主义大业。即使假设中华帝国能够摆脱停滞与衰退的命

^① [英]彼得·狄肯斯:《社会达尔文主义——将进化思想和社会理论联系起来》,涂骏译,第12页。

^② *The Races of Man: A Philosophical Inquiry into the Influence of Race over the Destinies of Nations*, by Robert Knox, London, 1862, p. 599.

运,进步的前提也是接受西方文明,分享西方文明,接受基督教道德、西式教育与工业化,加入全球西化的进程中。用传教士的话说:“中国人的命运就是白种人的命运。”^①

2. 从进步到进化,从世界知识到世界霸权

1832年,达尔文乘“贝格尔号”巡洋舰到达南美洲考察时,黑格尔、贝多芬、拿破仑都在这一年里逝世了。一个思想、艺术、政治上的伟大的浪漫主义时代结束了。下一个时代将是严肃的、现实的历史主义时代,狄更斯所说的“艰难时世”。毕业于神学院的达尔文本来是要去当传教士的,可他在1859年发表的《物种起源》却给上帝和上帝宠爱的人致命的一击。世界不是上帝创造的,人也不是亚当和夏娃创造的,创世的过程实际上是一种普遍的进化,从简单的细胞开始,一步步发展到植物、动物、最后到人。进化过程从简单到复杂、从低级向高级,进化的机制自然选择,适者生存。

科学再次帮助了历史哲学与历史哲学的意识形态化。进化概念取代进步概念,使历史过程变得更“客观”、更残酷、更具革命性也更有虚无主义色彩。物种进化从低级到高级,有进化也有退化,高级的物种必然消灭低级的简单的物种,天经地义;适者生存,不适者就不生存,在进化的普遍法则下,邪恶与暴力、残酷与痛苦,必然而必要。进化的过程是一个生存竞争的残酷过程,这就解决了启蒙主义进步观念中的人道主义道德同情的障碍。激进、极端的历史主义,终于在社会达尔文主义中完成。在这种强烈革命性的、虚无主义的历史框架中,停滞在历史过去的中华帝国,将被无情地淘汰出世界历史的进程。

^① [美]E. A. 罗斯:《变化中的中国人》,公茂虹、张皓译,时事出版社,1998年,第241页。

进步在 18 世纪启蒙时代只是一个人文话语,到帝国主义时代,则变成了一种似是而非的科学话语。社会达尔文主义的种族进化理论,赋予历史一种自然主义的自然进程和一种种族主义的种族主体,在这一语境中,停滞的中华帝国形象也有了新的意义。而这种新的意义主要是殖民主义与帝国主义意识形态的意义。萨义德将福柯的话语理论用于东方主义批判,关注的就是东方学中知识、想象与权力之间的“共谋”关系。正如萨义德“将东方学视为西方用以控制、重建和君临东方的一种方式”,在《东方学》“绪论”中说:“我发现,米歇尔·福柯在其《知识考古学》和《规训与惩罚》中所描述的话语观念对我们确认东方学的身份很有用。我的意思是,如果不将东方学作为一种话语来考察的话,我们就不可能很好地理解这一具有庞大体系的学科,而在后启蒙(post-Enlightenment)时期,欧洲文化正是通过这一学科以政治的、社会学的、军事的、意识形态的、科学的以及想象的方式来处理——甚至创造——东方的。”^①我们在 19 世纪西方社会达尔文主义构筑的中华帝国停滞与衰退的形象中,也可以发现高度意识形态化的知识与权力的“共谋”关系。塑造停滞的中华帝国形象,是西方殖民主义帝国主义东方扩张事业的一部分。

480

欧洲人在建立世界扩张体系的同时,也在建立世界观念体系,这个世界观念体系,既是描述性的,又是规范性的。以殖民主义—帝国主义为主导的现代世界体系,与以进步叙事为主导的现代性世界观念体系之间,存在着某种“共谋”关系。约翰·斯坦利在为《进步的幻象》一书英译本写的导言中指出,“进步观念既是一种历史发展的规则,一种历史哲学,作为其结果又是一种政治哲学”。它通过对人类心智的一种理性主义建构,使历史观念成为政治合

^① [美]爱德华·W. 萨义德:《东方学》,王宇根译,第 4—5 页。

法性的根据。^① 黑格尔的历史哲学为 19 世纪西方的帝国主义扩张提供了正义的理由。在这里,哲学变成神话,知识变成意识形态,既然历史是民族与国家的存在方式,进步是绝对的,那么,停滞在过去的东方就没有任何存在的意义或者说是完全不合理的存在,西方文明征服、消灭它,也就成为合理、正义、必然的行动。

荷兰人、英国人在现实世界中建立“世界经济体系”的时候,法国人、德国人在观念世界中建立“世界文明体系”,黑格尔教授构筑他的太阳神话的时候,英国海军经营的日不落帝国已近完成了。1838 年,英国远征军抵达印度河,他们骄傲地宣称,亚历山大之后 2000 年,还没有任何一个文明国家的旗帜飘扬在这里。资本主义扩张已从重商主义时代进入帝国主义时代,最封闭、最强大的东方帝国,也让女王铁甲舰上的火炮轰开一个缺口。鸦片战争即将结束,在南京静海寺签署《南京条约》的时候,伦敦海德公园的圣乔治厅正在举办“中国文物展”。展览负责人朗顿先生在为展览写的长篇介绍中说:

“当前,西方社会比以往任何一个时期都更加关注中国的状况。无论是中国的历史,还是中国在当今世界中的地位,西方人开始从各个角度全面关注这个文明古国的发展。”当然,他们关注的不是战争在形势上的胜败与道义上的臧否,因为这些问题都已是确定的了。英国战胜,战争是正义的,因为它打开了一个封闭停滞的帝国,为其带去了进步与文明。他们关注的是不太确定的事,中国是否会进步,接受西方的物质文明与基督教信仰。“在一些重大的历史事件(指鸦片战争——引者注)发生之前,就有不少有识之士曾预言:它们(这些事件)将对中国社会产生深远的影响。历史后来的发展也印证了这些观点的正确性。日益推广的科学知识在很大程度上加速了现代化进程;伴随着社会的不断进步,社会文

^① 参见约翰·斯坦利的“英译者导言”,〔法〕乔治·索雷尔:《进步的幻象》,吕文江译,第 6—44 页。

明程度亦不断提高；基督教日益普及，它所倡导的博爱精神使普通百姓感受到了更多的关怀，因而也深入人心。……中国有4000年的历史，停滞是其社会最主要的特征。人们一定感到非常奇怪，像中国这样一个人口众多、幅员辽阔的国家，经历了如此多的兴衰转换、连绵不断的战乱、朝代的更迭，而其演变的过程却十分缓慢。岁月变迁，光阴荏苒，回眸漫长的历史岁月，人们很难发现这个国家在哪个特定历史时期有非常鲜明的时代特征。……生活在这个文明古国的广大人民，在新观念和信仰的影响下，肯定会摆脱传统观念和意识的束缚，告别愚昧落后的状态……新知识的启迪，基督教文化的影响，和世界其他地区之间不断增多的、友善的沟通和交流，这些都会对它前进的历程产生新的、深远的影响，使这个文明古国的命运发生深刻的变化，伴随它迎来一个崭新的时代。”^①

进步的历史哲学为19世纪西方的帝国主义扩张提供了正义的理由。我们看到中英两国之间因鸦片走私引起的战争，如何在特定意识形态下变成进步的“事件”，只有美好的憧憬与善意的认识，没有残酷的屠杀与劫掠。这是启蒙主义进步神话对残酷的现实最巧妙的改造或遮蔽。启蒙主义的进步神话为资本主义扩张准备了思想武器。从铁甲舰上走下来的西方人，不论是鸦片烟贩、海军军官还是基督教传教士，都感觉自己都是文明使者。他们的文明优越感与文明自信心是因为他们的启蒙思想，进步的永远优于落后的，西方也就永远优于东方。他们在暴力侵略中感觉不到邪恶与负罪感，也是因为进步史观为所有这些野蛮卑劣的行径提供了正义的理论根据。思想也是力量。行动的西方与思想的西方正默契配合，创造一个在野心勃勃扩张中世界化的西方现代文明。

西方扩张的世界格局，不论在现实中还是在观念中，都已基本形成。欧洲拥有现实，美洲拥有未来，亚洲拥有过去。美洲实际上

^① *A Descriptive Catalogue of the Chinese Collection*, by W. M. B. Langdon, London, 1842, the Introduction.

是另一个欧洲。欧洲人的感冒与大炮扫荡了那里愚昧软弱的土著,于是别人的家乡也就变成自己的乐园。亚洲依旧在过去沉沦,不久也将不可避免地在欧洲的冲击下分崩离析。身在新世界,或许对旧世界越发鄙视甚至仇恨。年轻的爱默生带着清教徒式的义愤诅咒停滞的中国:“一系列严肃的没完没了的穿襁儿鞋的皇帝,他们生是一样的生,死是一样的死,他们统治着无数的动物,在欧洲人眼里,这些动物并不比同样多的绵羊的脸更好区分——没有一起有趣的事件,没有豁出去的革命,没有多变而丰富的行为和人物,统治者和被统治者,代复一代,表现出同样恼人的单调,就和他们的瓷器画一样平淡无奇”;“中华帝国享有的纯粹是木乃伊的声名,将世界上最丑陋的特征小心翼翼地保留了三四千年之久。我没有这种天赋能在这个非凡民族古老呆板的生活方式中看到任何意义,……中国,可尊敬的乏味!古老的白痴!”“这个天朝帝国——吊死这天朝帝国!我恨北京。我不会去喝黄海的水。”^①爱默生的愤怒让人吃惊,更让人吃惊的是西方的中国形象转变的速度与幅度。仅仅半个世纪前,伏尔泰还写诗赞颂伟大的“中国国王”:“伟大的国王,你的诗句与思想如此美好,/请相信我,留在北京吧,永远别来吾邦,/黄河岸边有整整一个民族把你敬仰……”^②

西方现代性的历史观念经历了不同的发展阶段。首先是世俗历史观的建立,然后是进步史观的形成,最后是激进的历史主义终结。西方现代性历史观念发展的不同阶段,西方现代性视野中的中国历史形象也不同。

世俗历史观的建立阶段,中国悠久的文明历史的形象在文艺复兴普遍的崇古主义思潮下,成为西方近代构筑世俗文明史的根据。启蒙运动中进步史观形成,中国历史形象一方面作为自然权利或自然法实现的典范被崇拜,另一方面,中国历史停滞又成为正

① 参见钱满素:《爱默生和中国》,三联书店,1996年,第4章,引文亦转引自此。

② [法]艾田蒲:《中国之欧洲》下,许钧、钱林森译,第275页。

在形成的绝对进步的历史框架中一个被否定、被排斥的他者。19世纪激进的历史主义超越自然权利论的困境,在历史观念中排斥中国形象从历史哲学进入政治意识形态。西方现代扩张从重商主义民族主义向殖民主义帝国主义过渡,适应自由贸易的重商主义世界秩序的启蒙思想,作为意识形态基础已无法满足帝国主义的野蛮征服。黑格尔的历史哲学是启蒙主义历史观的精致体系化的总结,同时也是一种发展,预示着帝国主义的种族征服性意识形态的出现。实际上,启蒙主义的进步史观已假设了历史进步的残酷性。野蛮的征服、殖民有可能成为文明进步的方式,唯一的问题是道德同情。西方激进的历史主义超越了启蒙时代的自然哲学的道德尺度,历史进步成为现代性存在的唯一的合理性依据。这种历史主义使历史哲学变成在激昂的现实主义与彻底的虚无主义之间摇摆的纯粹的政治哲学,支持帝国主义时代的世界扩张。

启蒙主义的进步神话为资本主义的世界性扩张提供了思想武器,但并没有完成其必然的意识形态。启蒙主义信仰理性与科学。牛顿揭示了自然的规律,他们认为也同样可以揭示人类社会历史的规律,牛顿的经典物理学找到了宇宙的动力,他们也想找到人类历史的动力,区别只是当一位科学家提出万有引力定律时,其他科学家都信了,而一位哲学家提出自由意识或生产力,却很难让大家都相信。科学的规律可以使人们预测必然出现的未来的事件,哲学家也想以某种人文科学的规律像天气预测那样预测人类社会未来的发展。而且,他们不仅想当科学家,还想当工程技术人员。他们要为这个预见的未来努力,但是,他们走得太远了,太理想化,有一个现实的问题他们回避不了,也无法解决。西方文明拯救野蛮世界的方式是野蛮的,其残酷与恐怖让启蒙主义者的人道主义良心不寒而栗。是因为野蛮残暴的血腥方式放弃文明拯救世界的使命?还是为了普世文明美好未来忍受过程的苦难?他们建设的属于未来的文明是美好的,难道他们摧毁的古老的文明中,就没有任何有价值的东西吗?历史中的民族是绝对的主体,进步在赫尔

德等人看来就是民族获得其民族性,但在文明化进程中,民族征服民族,有的民族昌盛了,不可一世,有的民族被凌辱、被摧残、濒临灭绝,难道她们在世界历史中就不具有主体价值吗?进步神话如果作为一种意识形态,局限在启蒙主义视野内,毕竟还有许多问题,最主要的是历史主义与道德主义冲突。

启蒙主义哲学能够为重商主义、自由贸易提供正义的根据,却无法支持帝国主义。启蒙思想家都是自由贸易的倡导者,亚当·斯密等经济学家不说,即使关注政治法律与风俗道德的孟德斯鸠、狄德罗,也是自由贸易的提倡者。孟德斯鸠注意到,自由贸易促进不同民族间的了解与合作,传播文明,建立普遍的信誉与荣誉感,使风俗高尚。狄德罗认为,宗教狂热、征服战争只能加深人与人之间的隔阂,贸易却能促进合作与理解,建立信誉与道德。但是,地理大发现带来自由贸易的同时,也开始了野蛮的扩张殖民,一善一恶。狄德罗一边赞美自由贸易作为“道德世界的最新武器”将在世界上建立普遍的人道与幸福秩序;一边也批判殖民的野蛮掠夺与迫害。后者是西方文明的耻辱与罪恶,但愿理性与良知能够消除它。遗憾的是,世界并不像启蒙主义者的理想那样美好。当西方在东方尚未形成绝对的军事优势时,自由贸易是一面开明的旗帜,而西方一旦具备了经济与军事优势,他们就会觉得殖民劫掠比自由贸易来得更痛快。当启蒙主义者在家乡宣传普世正义与进步时,英国已吞并了印度,用鸦片扭转了跟中国的贸易逆差,并准备好一场对中华帝国的战争。野蛮的战争与殖民需要支持这种野蛮的哲学,启蒙主义的进步神话已经不够用了。

只要用进化取代进步,帝国主义扩张的一切劣迹,都被合理化了。启蒙主义进步热情,加上达尔文主义进化的残酷,就成为社会达尔文主义。19世纪后期西方对物质进步的绝对信仰,都是通过社会进化论表达出来的。代表人物斯宾塞将文明的进步理解作不明确的、无凝聚力的同质体向明确的、有凝聚力的异质体的进化,

它“不仅表现在每一个民族的进步中,也表现在全部文明的进步上”。^① 他用自然选择解释文明进化机制,“最适者生存”,不论个人、民族或国家,都在残酷的生存竞争中选择发展或灭亡。个人能力有强弱,民族亦有优劣。人类历史总以战争、奴役、暴政、贫困等痛苦的方式淘汰那些劣等的民族与个人,扩大优秀的类型,完成种的进化。由此看来,优等的欧罗巴民族创造的优秀的西方文明,最终消灭取代劣等的东方民族及其停滞落后的文明,就不仅是一个必然的进程,而且是正义的。

社会达尔文主义将生物学中的“适者生存”的观念植入社会科学解释历史的发展,“进步”变成了“进化”。表面上看,它更科学了,实质上,在科学的面具下,知识已偷渡成意识形态。种族有优劣,优胜劣汰。资本主义野蛮扩张与种族灭绝性的殖民,成为文明进程中必要的痛苦;而为着人的进化与伟大的文明目标,所有的痛苦、罪恶都是微不足道的。文明的进行曲由优等民族的凯歌与劣等民族的呻吟合奏,一半是创造,一半是毁灭。斯宾塞说他的社会进化论比“当时”激进主义想象的任何理论还要激进,因为他主张文明进化的冷酷无情的绝对性比当时“保守主义想象的任何理性还要保守”,因为文明的进化是由人性决定的,而人性的变化又极其缓慢,文明人与野蛮人、优秀民族与低劣民族是千百年进化选择的结果。所以,社会进化论既有革命因素,又有宿命论因素。对于劣等民族来说,在文明进程中被消灭是紧迫的现实,而进化成优等民族,则是难以企望的遥远前景。

在社会进化论的背景下,西方人越来越多地从中国人的人性或民族性格方面寻找文明停滞的原因。停滞的原因一旦成为民族性,停滞也就成为不可改变的宿命。制度的问题变成人种的问题,帝国主义的世界秩序不仅是在历史中是合理的,而且在人性基础

^① *Essay: Scientific, Political and Speculation*, by Herbert Spencer, Appleton Co. Vol. I. 1892. p. 19.

上也是永远合理的。社会进化论是帝国主义时代最完善的意识形态。这不仅在观念上确立了帝国主义世界秩序的正义性,而且确立了其永恒性。东方是文化中的他者,是历史中的过去,是种族中的劣等,是注定要被否定的东西。中国的停滞的形象在西方已经延续了一个多世纪,但在不同的观念背景下,停滞的意义也不一样。进化论者讨论的停滞,是帝国主义扩张的前提与合理化依据,既然停滞是由人种造成的,那也就是不可逆转的。此时在历史中渐渐远去的中国形象,令人想起恐龙,巨大的躯体,小得不成比例的头脑,曾经统治世界,如今已经灭绝了。

启蒙主义的进步神话为资本主义的世界性扩张提供了思想武器,但并没有完成其必然的意识形态。种族主义用进化取代进步,帝国主义扩张的一切劣迹才被合理化。19世纪后期西方在进化论背景下讨论中国的停滞时,不自觉地总是喜欢用一些生物学的意象或术语。译过八大卷中国法典的英国第一位汉学教授理雅各从儒家思想的崇古主义分析中国停滞的原因,他的生命比喻比起黑格尔,分明有更多的生物学色彩:“历史上中国的版图不断扩大,但思想却没有相应的发展。其政治躯体笨重庞大得像一个巨人,但大脑却依然是婴孩式的。它已步入白发苍苍的暮年,只剩下老迈糊涂。”^①

对于这样一个停滞衰败的帝国,西方扩张既是上帝的鞭子,又是文明的启蒙。随八国联军到北京的法国海军官员彼埃尔·洛蒂,在中国发现了一个“死亡无处不在”的破败死寂的帝国。“城市在黑暗中延伸着,狼藉遍地,到处闻得到瘟疫和死亡的气息……原野上布满了无数的坟墓……在我们眼前绵延不绝的完全是一个死人的国度。”^②八国联军攻陷北京之后,丁韪良开始写《中国之觉醒》,

^① *The Chinese Classics*, by James Legge, Vol. I. p. 11.

^② 见彼埃尔·洛蒂:《北京的最后日子》(Loti, Pierre: *Les derniers jours de Pékin*, Paris: Kailash Edition, 1997),引文出自马利红的译本。

该书将八国联军入侵当作文明的胜利,在丁韪良充分戏剧化的叙事中,进步的传奇取代了残酷的历史。^① 帝国主义文化构筑的文本,不仅在虚构“知识”,也在创造现实。只有所谓“对位性阅读”,比较不同的文本,尤其是比较阅读殖民者与被殖民者的原始文本,才能让我们发现西方话语之外的另一种真实。

3. 古老中国的末日与亚洲新纪元的曙光

激进的、绝对的历史主义框架,表现的是西方现代性意识中燃烧的帝国主义激情,而不是关于这个世界的真理。“我们表达历史意义的每一个表述,都不过是我们自我内在生命的一种反映。即便进步这一概念的力量,也较少存在于一种目的的观念中,而多存在于我们自己的一种奋斗的意志,一种生命的计划及这种生命计划所产生的能量的喜悦意识的经验之中。”^②在西方现代性世界规划中,从进步到进化,启蒙理性的观念已成为一种帝国主义意识形态,它将不会为停滞的中华帝国留下任何“意义余地”。在进化历史的狂热想象中,历史既没有起点,也没有终点,现时就是彼岸。而激进的、绝对的历史主义框架,一旦发展成一种具有广泛包容性的意识形态,宿命论与虚无主义将取代进步与理想主义。是否还有必要在历史框架中保留乌托邦理想主义的余地,在世界历史进程中为中华帝国的形象保留再生的希望?

马克思在激进的历史主义中恢复了道德理想,为中华帝国在西方现代性历史叙事中,准备了复活的希望。黑格尔站在普鲁士王国的大学讲台上,自信自己已经站到了历史的尽头,甚至宣称

^① *The Awakening of China*, by W. A. P. Martin, New York: Doubleday, Page & Company, 1910, pp. 172-178. 详见本书第五章。

^② [德] 韦尔海姆·狄尔泰:《人文科学导论》,赵稀方译,华夏出版社,2004年,第89页。

1806年耶拿战役(拿破仑与普鲁士之战)之后,历史已经结束了。马克思的眼量比黑格尔远大,他认为他和黑格尔所处的那个时代尽管是历史发展的一个关键性阶段,但绝不是终结,历史将继续进步,终结在共产主义时代,那才是人类进步的时间旅程中的幸福终点。马克思继承黑格尔的辩证法,却批判黑格尔的哲学。他说黑格尔“不仅把整个物质世界变成了思想世界,而且把整个历史也变成了思想的历史”^①,其荒唐犹如“儿子生出了母亲”。^②历史唯物主义要废除一切先验的结构,让历史回到经验的、个人的、现实的和物质的世界。历史同样表现为人类进步的辩证历程,但决定性因素不是自由精神的发展,而是生产力的发展。生产力的发展促成生产关系的变革,历史的进步实际上就是生产方式的进步:从奴隶制到封建制到资本主义,人类历史已经到了最关键的时刻,因为资本主义生产方式导致了无产阶级与资产阶级矛盾的激化,由此造成的社会革命将成为历史辩证法的爆发力。人类将在最后一次彻底的阶级斗争的阵痛中进入无阶级的时代——社会主义。

黑格尔假定自己站在历史的终结点上思考历史的进程,于是整部人类历史就成为自由精神实现自身的长征。马克思假定自己站在历史的关键性的转折点上——即“社会生产过程最后的对抗性形式”资本主义社会^③,历史以不同的生产方式,从过去流经这里指向未来。黑格尔的哲学描述的历史是前进的,但描述历史的哲学方式却是回溯的,历史从中国与印度开始,经过古希腊、罗马时代,到普鲁士王国结束,因为自由意识的实现已达到其逻辑的终点。马克思主义描述的历史同样是前进的。但描述历史的哲学方式却既有回溯,又有展望。人类社会已经经过“亚细亚的、古代的、

① 《德意志意识形态》，见《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社，1995年，第16页。

② 《神圣家族》，同上书，第2卷，第214页。

③ 《马克思恩格斯全集》第13卷，人民出版社，1995年，第9页。

封建的和现代资产阶级的生产方式……”^①正在朝向社会主义与共产主义的生产方式迈进。历史的终结是未来的无阶级的共产主义社会。黑格尔的哲学只想解释历史,他认为超越时代的思想很容易成为充满私见的妄想。^②马克思的哲学却既想解释历史,又想改造历史。而改造历史的方式则在于理解过去、批判现实、预见未来。共产主义是马克思的历史唯物主义为人类许诺的幸福未来。

基督教神学将人类历史当作人走向千年王国的被救赎的历史,上帝是照耀前程的明灯。启蒙哲学将历史当作知识、自由与财富逐渐积累的进步的历史,理性是照耀前程的明灯。黑格尔继承了启蒙主义时代的进步信念,却用自由意识的辩证发展界定进步的历程。马克思继承了黑格尔辩证发展的思路,却将矛盾的基本因素换成了生产力与生产关系,历史进步成为社会生产力与生产关系的辩证发展的历程。所有这些历史观都有一个共同的思维模式,那就是人类历史是在线性时间中发展的,有起点,有终结,并遵循着某种可以适用于所有民族所有时代的普遍规律。进步是西方现代文明最有代表性的普遍史(universal history)观念,它与科学、民主、自由等构成西方现代文明最基本的概念。现代普遍史的观念假设科学可以揭示历史规律,这个历史规律在理论上可以解释过去;在实践上可以预示未来。预示未来有双重含义,一是像天气预报那样预测到某种不可避免的必然发生的事件,二是像防汛部署那样对即将发生的事做好能动的准备。如果只停留在第一层含义上,就是历史宿命论;加上第二层含义,才有可能变为革命哲学。马克思说“哲学家们只是用不同的方式解释世界,而问题在于

① 《马克思恩格斯全集》第13卷,人民出版社,1995年,第9页。

② 参见黑格尔:《法哲学原理》“序言”,范扬、张企泰译,商务印书馆,1961年,第12页。

改变世界”^①。黑格尔让历史终结在自己的脚下，不愿意预示未来，既狂放又谨慎；马克思让自己站在历史承前启后最关键的转折点，不仅科学地分析了过往人类向资本主义发展的历程，还预见未来，将知识转化为实践力量，创造历史在未来的终结——共产主义社会。

马克思将人类的历史划分为五种生产方式，原始的、奴隶制的、封建的、资本主义的与共产主义的，进步就体现在这五种生产方式从低级向高级的运动上。马克思也具有普世进步信念，将历史理解作人类从必然王国向自由王国发展的感性时间过程，所不同的是，启蒙主义者强调进步中的科学与教育、自由与民主，黑格尔强调自由精神，马克思则强调物质生产力以及物质生产力与生产的社会关系即生产关系之间的关系。启蒙主义者与黑格尔都将民族当作历史的主体或辩证运动的媒介，在马克思的历史唯物主义理论中，这个主体却换成了阶级，阶级斗争是历史发展的辩证环节。

马克思虽然充满激情地预言了共产主义，但他对共产主义的哲学分析却并不多。共产主义只是一种预言，支配他哲学探索的信念。马克思通常比他的继承人马克思主义者们更谨慎地论述共产主义，因为以科学的方式讨论预言是危险的。马克思的理论重点在资本主义，奴隶制、封建主义，甚至东方的或亚细亚生产方式，都是历史向资本主义发展所经历的不同阶段。在《德意志意识形态》中，马克思根据所有制形式区分出四种生产方式：原始部落所有制、古代公社所有制和国家所有制、封建或等级所有制以及资本主义的生产方式。10年以后，在《〈政治经济学批判〉序言》中，马克思又将“亚细亚生产方式”列为人类历史进步的第一个社会经济形态。于是，历史发展不同阶段的社会形态又成为亚细亚或东方

^① 《关于费尔巴哈的提纲》，见《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社，1972年，第19页。

生产方式、古希腊罗马的古代生产方式、日耳曼封建主义生产方式与现代资本主义生产方式。亚细亚生产方式是历史上原始公社的第一个变体。在原始公社中,公社是土地的持有者,而在亚细亚生产方式中,公社人格化为专制君主,他占有所有的剩余产品并将其作为专制政治的基础。在马克思理解的历史发展模式,亚细亚生产方式是一个原始的起点,“亚细亚的或印度的财产形式,构成欧洲到处存在的最原始的发端的形式”。^①“大体说来,亚细亚的、古代的、封建的和现代资产阶级的生产方式可以看作是社会经济形态演进的几个时代。……”^②共产主义是历史的终点,亚细亚生产方式是历史的起点。共产主义社会是人类发展的乐园,而亚细亚社会则是人类文明停滞封闭的地狱,野蛮、残暴、愚昧、腐败,犹如千百年封存在棺木中的木乃伊。

黑格尔的唯心主义历史哲学将中国与印度放到历史的起点上,马克思的唯物主义历史哲学同样把“亚细亚生产方式”放到历史的起点上。黑格尔从自由精神角度解释中国与印度社会的单一僵化的停滞,马克思则从生产方式解释亚细亚社会静止不变的原始形态。1855年6月14日,在致恩格斯的信中,马克思说:“亚细亚这部分停滞的性质,不管政治的表面上一切无目的运动怎样——可由两种互相依赖的状况完全说明:(1)公共设施为中央政府的事业;(2)共同设施之外,除少数较大的城市外,全国分解为村落,这种村落具有一种完全分离的组织,而且自成一个小世界。”^③作为原始公社的变体,亚细亚生产方式仍处于一种自然经济状态,专制君主占有社会剩余财富,在进行对内对外的掠夺的同时,组织大规模的公共工程,如修渠灌溉、抗洪排涝。专制国家这三项职

^① 1868年3月14日马克思致恩格斯信,见《马克思恩格斯通信集》第4卷,三联书店,1957年,第31页。

^② 《〈政治经济学批判〉序言》,见《马克思恩格斯选集》第二卷,人民出版社,1972年,第83页。

^③ 《马克思恩格斯通信集》第1卷,三联书店,1957年,第553页。

能,消耗掉简单低劣的生产所带来的所有剩余,留给农民的生产资料根本无法改进生产,城市是专制君主与他的官僚阶层生活的享乐之地,大量消费掉由剩余产品转化的奢侈性的商品。财富垄断窒息了生产竞争的冲动。城市是统治阶级,农村是无数零散的自然村落。这种表面上看来具有田园风味的农村公社,禁锢驯服人的精神,使人成为专制的奴隶,没有“任何伟大和任何历史首创精神”。^① 原始村落是东方专制的基础。印度没有土地私有制妨碍了生产的进步,中国皇帝尽管允许农民“以充分的所有权拥有他们的一小块土地”,但并没有使中国社会摆脱“亚细亚生产的经济基础”。东方是“野蛮的”、“愚昧的”、“失掉尊严的”、“封闭的”、“苟安的”、“停滞的”……不管它的政治变化多么剧烈、多么频繁,“它的社会状况却始终没有改变”。亚细亚生产方式取消了任何进步的可能。其根本原因倒不是生产关系的保守与反动阻碍了生产力的发展,而是因为处于麻痹状态的生产力与生产关系之间不构成冲突。

亚细亚生产方式是停滞的,亚细亚社会永远冻结在历史的起点上。由于自身缺乏矛盾冲突,缺乏发展的原动因素,所以亚细亚社会如果封闭在自身,就永远不会有任何进步。印度在历史上不断被征服,但只有被英国征服才是具有革命的意义:“英国在印度要完成双重的使命:一个是破坏性的使命,即消灭旧的亚洲式的社会;另一个是建设性的使命,即在亚洲为西方式的社会奠定物质基础。”^② 马克思一生很大部分时间是在英国度过的,生活环境使他更多地思考印度问题(印度是英国在东方的最大最主要的殖民地)。但两次鸦片战争也使马克思注意到中国的问题。中国与印度尽管有所区别,但同属于停滞的亚细亚社会。中国是个野蛮的、停滞的东方专制帝国,封闭是“保存旧中国的首要条件”。英国的

^① 参见《不列颠在印度的统治》,见《马克思恩格斯选集》第二卷,第62—68页。

^② 《不列颠在印度统治的未来结果》,同上书,第69—75页。

大炮在中国完成了与在印度同样的历史使命：“天朝帝国万世长存的迷信受到了致命的打击，野蛮的、闭关自守的、与文明世界隔绝的状态被打破了”，旧社会解体，“正如小心保存在密闭棺木里的木乃伊一样接触新鲜空气便必然要解体一样”^①，新社会也将在强大的革命浪潮中诞生。恩格斯预言“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，同时我们也会看到整个亚洲新纪元的曙光”。^②

解体与新生，都是个残酷的过程。“印度失掉了它的旧世界而没有获得一个新世界，这就使它的居民现在所遭受的灾难具有了一种特殊的悲惨的色彩，并且使不列颠统治下的印度斯坦同自己全部古代传统，同自己的全部历史，断绝了联系。”马克思与黑格尔一样相信历史中恶的力量。印度是痛苦的，英国也像所有的征服者那样残酷，马克思说“资产阶级文明的极伪善和它的野蛮本性”在殖民地赤裸裸地表现出来。然而，每一个垂死的流着血的资本主义怪物，却都是先进文明的代表，“问题在于，如果亚洲的社会状况没有一个根本的革命，人类能不能完成自己的使命。如果不能，那么，英国不管是干出了多大的罪行，它在造成这个革命的时候毕竟是充当了历史的不自觉的工具”。早期的马克思坚信人类普遍史，认为世界文明必然循着同一模式在历史中进步，民族不过是历史的工具。马克思引用歌德的诗《给祖莱卡》中的句子“既然痛苦是快乐的源泉，那又何必因痛苦而伤心”。“历史中的资产阶级时期负有为新世界创造物质基础的使命：一方面要造成以全人类互相依赖为基础的世界交往，以及进行这种交往的工具，另一方面要发展人的生产力，把物质生产变成在科学的帮助下对自然力的统治。资产阶级的工业和商业正为新世界创造这些物质条件，正像地质变革为地理创造了表层一样。只有在伟大的社会革命支配了

① 《中国革命和欧洲革命》，见《马克思恩格斯选集》第二卷，第1—8页。

② 《波斯和中国》，同上书，第16—22页。

资产阶级时代的成果,支配了世界市场和现代生产力,并且使这一切都服从于最先进的民族的共同监督的时候,人类的进步才会不再像可怕的异教神像那样,只有用人头做酒杯才能喝下甜美的酒浆。”^①

马克思在人类历史中同时看到目标的美好与过程的残酷。作为先进文明的代表,欧洲资本主义的野蛮扩张势必要造成东方专制帝国及其“亚细亚生产方式”的彻底瓦解。但是,“封闭、停滞、野蛮”的东方帝国被西方力量打乱,陷入动荡,那么它的影响很可能触发一场世界革命,甚至最终埋葬资本主义。马克思早在一个多世纪以前就开始在世界经济一体化体系中思考问题。英国的大炮引起了中国革命,而中国革命(指太平天国)反过来又触发了西方的经济危机,最终导致欧洲大陆的政治革命。“……所以可以大胆预言:中国革命将把火星抛到现代工业体系的即将爆炸的地雷上,使酝酿已久的普遍危机爆发,这个普遍危机一旦扩展到国外,直接随之而来的将是欧洲大陆的政治革命。”在马克思看来,这是证明历史的“对立统一”规律的绝妙例证:中国是“欧洲的直接的对立面”,“欧洲各国人民下一次的起义,他们下一阶段争取共和自由和争取比较廉洁的政体的斗争,在更大的程度上恐怕要取决于天朝帝国(欧洲的直接的对立面)目前所发生的事件,而不是取决于现时的其他任何政治原因,甚至不是取决于我国的威胁及其后果——可能发生的全欧洲战争。这种说法看起来非常奇怪和荒诞,然而,这绝不是怪论,凡是仔细考察了当前情况的人,都会相信这一点。”^②

马克思的历史预言至今还没有应验。但他的道德同情却感动了另一个世界的很多人。马克思的中国形象是复杂的,一方面,他

^① 参见马克思《不列颠在印度的统治》、《不列颠在印度统治的未来结果》,见《马克思恩格斯选集》第二卷,第62—75页。

^② 《中国革命和欧洲革命》,见《马克思恩格斯选集》第二卷,第1—8页。

站在西方中心主义与历史主义立场坚信欧洲将为停滞封闭的东方天朝帝国带去进步与革命,否定反动的“亚细亚生产方式”,另一方面,他又超越这一立场,从人道主义角度,看到资本主义全球化历程对东方古老文明破坏的残酷性,并越来越多地同情东方人民的苦难与反抗。英国统治下达卡的人口从15万减少到2万,整个印度的农业和手工业都被摧毁了,印度人民的灾难是悲剧性的。“装出一副基督教的伪善面孔,利用文明来投机的英国政府”暗中支持向中国贩运毒品,并两度挑起鸦片战争,中国人民的仇英火焰已经化成扑不灭的“愤怒的烈火”。马克思在理论体系上仍是欧洲中心主义的。他的历史唯物主义先根据欧洲的历史确定四种生产方式,并将这四种方式推广为人类社会普遍的发展模式,东方作为西方文明的“他者”,其特有的“亚细亚生产方式”,只是一种“变体”,永远滞留在历史的起点上。但是在马克思那里,理论体系上的欧洲中心主义并没有转化为价值体系上的欧洲中心主义,他同情东方的苦难,信任东方将是历史终结的契机。资本主义消灭了人类以前所有的社会形态,为共产主义做好了准备。在中国革命将触发的那场世界革命中,人类幸福的乐园——共产主义社会,将如期降临。在19世纪西方思想家中,马克思最少西方中心主义与种族主义偏见,最多人道主义同情与对东方的历史主义信心。只是这种同情的现实性与信心的合理性,还要等几代人才能被“发现”,还需要几代人用几千万人的生命去检验。

第五章 停滞或进步： 中国现代性的他者困境

1. 停滞的帝国：中国现代性的自我东方化认同

萨义德说，他对东方主义进行的文化批判，“主要目的是描述一种特殊的观念体系，而决不是试图用新的体系代替旧的体系”。同时，他还希望借此提出并探讨一系列有关人类文化的重要问题，诸如：“人们是如何表述其他文化的？什么是另一种文化？文化（或种族、宗教、文明）差异这一概念是否行之有效，或者，它是否总是与沾沾自喜（当谈到自己的文化时）或敌视和侵犯（当谈到‘其他’文化时）难解难分？文化、宗教和种族差异是否比社会经济差异和政治历史差异更重要？观念是如何获得权威、‘规范’甚至‘自然’真理的地位的……？”^①

德里克认为，萨义德的《东方学》“提出了一系列的问题，但未能深究下去”。其中之一，就是萨义德只注意到东方主义是西方人的创造，没有研究东方主义作为东西方文化交流互动关系中的产物。他想提出的进一步问题是：“东方主义究竟是欧美发展中自发性的产物并且被加诸于‘东方’的呢，还是欧美人与亚洲人之间逐渐展开的关系的结果，且需要亚洲人的合作才有实行的可能？……东方主义究竟只是欧洲人的一个自发的创造，还是在最初就溶进了一些‘东方人’的贡献？是否真如萨义德所示的那样，‘东方人’是沉默的或无力阐述他们自己？若我们把‘东方人’介绍到这个问题中来，不

^① [美]爱德华·W. 萨义德：《东方学》，王宇根译，第418页。

是作为一个欧洲话语的沉默不语的对象,而是作为相当活跃的参与者,那么‘东方主义’以及整个近代意识又将是怎样一个面貌呢?这幅重新描绘过的东方主义的画像又将对东方主义与权利之间的关系问题产生怎样的影响?虽然萨义德在论述东方主义得益于一种内部/外部(或西方/东方)间的区分时不无道理,然而从长远观点看来,东方主义的后果是否会置这一区分于一个可疑的境地?”^①

德里克提出东方也在西方的东方主义中“自我东方化”的问题,称“东方人的自我东方化”为“东方人的东方主义”。“……这一概念的用法应被推及亚洲人对亚洲社会的看法,用以解释自我东方化这个可望成为东方学史一个固有内容的倾向。我们常将欧美对亚洲社会的影响看作是‘西方’观点及制度对亚洲的影响。就东方主义在19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。欧美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’观点的影响是不可分而论之的。认识到这一可能性之后的一个重要结果便是对所谓亚洲‘传统’提出质疑,因为如果我们细察之,这些亚洲‘传统’也许不过是些‘臆造的传统’,是欧亚人接触时的产物而非前提,并且它们也许更多是生自东方学学者对亚洲的看法而非亚洲人自己对自己的审视。”^②在这个前提下,我们也势必要提出这个问题:西方现代性构筑的中国历史形象,如何宰制中国的现代性叙事,中国现代文化又是如何参与西方现代的历史主义叙事并构成多元现代性话语的,它对中国现代性问题意味着什么?^③

① [美]阿里夫·德里克:《后革命氛围》,王宁等译,第277—279页。

② 同上书,第281—282页。

③ 笔者关注这个问题已久,相关思考见拙文《停滞/进步:西方的形象与中国的现实》,《书屋》,2001,10。近读到刘小枫君惠赠的陈赞文《进步观念与现代性的正当性危机》,颇有启发,见刘小枫、陈少明主编:《荷尔德林的新神话》,华夏出版社,2004年,第336—357页。

进步的历史信念,不仅是西方现代性的自我确证基础,也是中国现代性的合法性依据。中国文化必须首先认同进步/进化的历史观念,才能认同现代性自我。这样,认同进步/进化的历史观念,也就同时开始了中国文化在现代性观念体系中自我东方化的过程。在现代化历程中,中国不仅进入了一个西方中心的政治经济的世界秩序,也进入了一个西方中心主义的文化观念的世界秩序。在后者所谓的话语霸权中,进步与停滞是一对核心概念。接受这一对核心概念,是中国的现代化运动的精神起点。正如高瑞泉先生指出:“对现代化史的研究发现,进步的信仰,无论在西方还是中国,都是现代化运动的观念前提。没有作为价值的‘进步’观念,就无法理解所谓现代性。因此,进步的信仰理所当然地主导了20世纪的中国精神。或者说,‘进步’的观念,是20世纪中国精神传统不可分割的一部分。”^①

中国的现代性首先认同了一般意义上的进步观念,然后才在现代性世界观念秩序中认同西方进步与中国停滞的观念。第一步,中国只接受了一种世界观念;第二步,中国则接受了观念中特定的世界秩序与该世界秩序中西方与中国的关系。从传统的华夏礼治世界秩序到现代西方的进步/进化世界秩序,中国文化观念的转型具有相当的戏剧性。如果沉浸在天不变、道亦不变的传统文化的道德圆满中,中国根本不会理会中西冲突的现实与现实背后的理念:西方/进步与中国/停滞。甚至可能将西方关于中国停滞的否定性的批判当作肯定性的恭维,因为千年不变的停滞恰好说明中国文明的永恒性。只有认同西方的进步观念,才会将文明的停滞当作一种缺陷,并开始革新的现代化历程。我们是在这个意义上理解进步与停滞作为中国现代化文化的精神起点是一对核心概念。

“同治中兴”外改革、内复古,器物上的一些局部变革是为了保

^① 高瑞泉:《中国现代精神传统》,东方出版中心,1999年,第32页。

持制度与文化上的不变。停滞尚不为耻。但那个时代最敏锐的思想已经意识到,进步是合理的,是历史的必然,停滞是文明的污点。这是接受现代西方进步/进化观念的开始。王韬一面主张孔道不易,一面又主张“穷则变,变则通”,而且认为中国历史是不断变通的,“泰西之士尝阅中国史籍,以为五千年未之或变也。夫中国亦何尝不变哉!”^①王韬认同了西方的进步/进化的观念,但不接受中国停滞的理念,王韬“中国之变”的辩解是不能奏效的。因为变化不等于进步,也可能是像黑格尔所说的,在激烈的动荡中重复庄严的毁灭,或者马克思所说的,不管其政治变化多么剧烈多么频繁,其“社会状况却始终没有改变”。实际上证明中国历史不断变通,既不能反驳停滞论,又不能确立进步观,因为仅仅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。鸦片战争以来半个世纪内忧外患,失败与耻辱感终于动摇到中国人的世界与历史观念。以天朝帝国为核心的永恒不变的华夏天下秩序,被世界各民族激烈的生存竞争的进化秩序所取代。观念对社会变革的冲击力往往并不亚于一场战争。承认中国文明的停滞以及中国文明由于停滞在世界文明的进程中已从文明堕入野蛮,是一件非常令人沉痛的事。康有为在《上清帝第五书》中说:“夫自东师辱后,泰西蔑视,以野蛮待我,以愚顽鄙我。昔视我为半教之国者,今等我于非洲黑奴矣。昔憎我为倨傲自尊者,今则侮我为聋瞽蠢冥矣。按其公法均势保护诸例,只为文明之国,不为野蛮,且谓剪灭无政教之野蛮,为救民水火……”^②

从“同治中兴”到“戊戌变法”,中国思想界不仅接受了进步观念,也接受了西方进步、中国停滞的观念。进步与停滞是同一概念的正反两面,既意味着一种世界知识秩序,又意味着一种世界权力秩序。进步使西方从野蛮迅速发展到了文明,停滞使中国从文明不

① 《变法》,王韬:《弢园文录外编》卷一,中华书局,1959年。

② 《上清帝第五书》,见《康有为政论集》上册,中华书局,1981年。

知不觉地落后到野蛮。承认中国停滞与落后,认同西方的进步与进化,这是中国现代化历程的精神起点。现代化概念中就包含着进步的意义,现代化既表现一种特定目标下历史的进程,又表现出历史进程中不同阶段,古代到现代的价值取向。天朝帝国已不可能固步自封,必须在人类进步的普遍历程中与其他民族一道竞逐富强。1895 甲午海战爆发的时候,严复开始翻译《天演论》,1898 年戊戌变法开始,《天演论》出版,中国找到了表达他们思想的理论体系——社会进化论。

西方现代化的进程首先是思想革命,然后是制度,最后是器物革命(工业革命);中国接受西方影响开始的现代化,历程与西方正好相反,这三次革命的顺序颠倒过来,首先是器物革命,然后是制度从改革到革命,最后才是从戊戌变法开始到五四运动达到高峰的思想文化革命。在思想文化的革命中,西方的历史发展观念从启蒙运动的进步到 19 世纪社会达尔文主义的进化,中国接受西方现代文明的历史观念,顺序也颠倒过来,从进化到进步。中国在民族危难之机,接受了西方朝着未来特定目标在线性时间中发展的进步史观中最激进、也是最保守的形式——进化论。严复认识到,中西文明的根本区别即在进化观。“尝谓中西事理,其最不同而断乎不可合者,莫大于中之人好古而忽今,西之人力今以胜古。中之人以一治一乱,一盛一衰为天行人事之自然,西之人以日进无疆,既盛不可复衰,既治不可复乱,为学术政化之极则。”^①严复将一部批判斯宾塞的著作“译成”一部宣扬斯宾塞进化论的著作,发现进化论不仅是一种认识世界的知识,还是一种可以指导中国自强保种的价值观和行动纲领。其中既有严酷得让中国人惊醒的宿命论,又有高昂的让中国人奋斗的激进主义。物竞天择,适者生存,一方面是弱为强肉、愚为智役,劣种灭而优种存,爪牙用而杀伐行的残酷,另一方面则是沉毅用壮、自由竞逐、天道运会,自强不息的

^① 《论世变之丞》,《严复集》第一册,第 1 页。

乐观。进化论不仅可以说明现实,唤起奋争,而且还可以在西方最现代的理论与中国古老的道家哲学之间,找到可理解的共通点:天地不仁,以万物为刍狗。^①

改造世界必须先改造关于世界的观念。而改造中国传统的世界观念的,是西方现代的以进步为核心,以西方与东方、文明与野蛮划分各民族国家等级秩序的世界观念。在空间中,中国必须重新认识世界秩序,承认民族国家组成的世界以及在这个世界中西方列强的优势;在时间中,中国必须重新认识历史,接受进步的观念与中国落后的事实,相信未来总优于过去,人类通过财富与知识的积累、民主与自由的实现,逐步走向幸福。任何一种历史观念都意味着一种相应的价值观念。西方现代文明的优越不是因为它是西方的,而是因为它是现代的。如果我们依旧相信古代优于现代,现代化就没有意义了。思想文化的革命最后开始。康有为的“三世说”已超越了治乱变通的历史循环论,明显具有普遍历史的进步/进化观念。康有为是否读过《天演论》,仍是一个学术公案^②,但“三世说”显然受到进化论的影响。保皇者康有为在进化论基础上提出三世说,革命者孙中山在进步/进化论基础上将人类历史分为四个时期:洪荒、神道、君权、民权。^③ 孙中山的四个历史时期的

^① 严复多次表示老子之说“独与达尔文、孟德斯鸠、斯宾塞相通”。详尽论述见〔美〕本杰明·史华兹:《寻求富强:严复与西方》,叶凤美译,江苏人民出版社,1995年,第4、10章。

^② 汤志钧《戊戌变法史论丛》(第129页)康有为提出“三世说”,“应该在一八九六年以后,实系深受严复译赫胥黎《天演论》的影响”。康有为《康南海自编年谱》中自述,他1884年已“以三世推将来”。1887年、1890年、1891年他又多次提到三世说,都在严复翻译《天演论》之前。梁启超说康有为三世说“在达尔文主义未输入中国以前,不可谓非一大发明也”。康有为的自述可能是真的。梁启超的赞誉就未必属实。早在《天演论》翻译出版之前,达尔文的学说已传入中国。在华传教士的《格致汇编》1877年《混沌说》一文就开始介绍达尔文的生物进化论。1884年同文馆出的《西学考略》介绍的更详尽。而此时严复已开始宣传斯宾塞的社会进化思想。

^③ 《孙中山选集》(上),人民出版社,1956年,第160页。

发展观中启蒙主义的进步思想已经压倒了社会达尔文主义的进化论,为从改良到革命提供了历史观念上的过渡的可能。在进步/进化论上,改良派与革命派的观点都是相同的,所不同的是中国社会的进化方式在此危难之际,应该选择渐进还是激进。

中国在现代化运动的起点上不仅认同了进步观念,而且认同了西方的进步与中国的停滞。西方用中国文明作为“他者形象”完成自身的文化认同,中国也将西方文明作为“他者形象”认同自身。所不同的是,西方文化在认同自身时,没有一种体现话语霸权的“异域形象”塑造他们的视野,而中国在传统的“天下”秩序崩溃之后,已失去自身理解世界的观念模式,它所进入的有关世界秩序的话语系统完全是西方的,不仅包括西方文明自身的知识与价值,还包括西方的“中国形象”。这样,中国在西方话语系统中完成的文化认同,很可能认同的不是中国文明自身,而是西方的中国形象,世界历史的原则是进步/进化,西方文明正在进步/进化,代表着人类发展未来的肯定性方向,中国文明久已陷入停滞,代表着被否定的过去。这是一个知识与价值系统,意味着文化霸权,因为它为世界提供了一种西方中心主义秩序;同时它也是一种神话或意识形态,意味着政治霸权,因为它将野蛮征服等同于文明启蒙,为民族国家成为帝国提供了“正义”的根据。中国开始面对西方冲击变法维新时,它面对的不仅是西方的政治霸权,还有西方的文化霸权。

中国文明陷入停滞,在中国已达成无人争议的共识。改良派与革命派的冲突在于如何摆脱停滞,保守派与革新派的冲突在于要停滞还是要进步,他们观点分立,但前提同一,都假定中国文明的停滞。西方的中国形象开始塑造中国的中国形象。面对西方这种强势的世界化扩张,东方不同文明类型的反应是不同的。西亚、中亚的伊斯兰文明与南亚的印度文明,在经济体系上被轻易并入西方文明的世界秩序,但在观念上却拒不承认这一秩序。东亚华夏文明始终拒绝这一西方中心主义世界经济—殖民体系,但在观念上却彻底接受了西方文化的世界秩序与价值,其核心思想即认

同西方的进步/进化观念并承认东方的停滞。1896年梁启超论“不变法之害”时,已将中国与印度的守旧相提并论;1912年的“中国立国大方针”在“物竞公例,惟适乃存”的社会进化论普遍原则下分析西方“三百年来一日千里,我则二千年间凝滞不前,遂乃主客殊形,强弱易位”。^① 变法失败,进步/进化的环节从变法到革命,在革命将进步进化极端化的同时,中国认同中国文明停滞的西方的中国形象,也极端化了。《新青年》第6卷第1号发表鲁迅的《随感录四十二》,鲁迅说起初听英国医生将中国人称为“土人”还有些“不舒服”,因为“土人”就是野蛮人,“不免有侮辱的意思”,但仔细想想,也有道理,毕竟都是事实,毕竟“所谓国粹,没一件不与蛮人的文化恰合”,也就只好承受了,“实是别无办法”。

2 超越中国现代性的他者困境:只有马克思主义才能救中国

从进步/进化这个现代性精神起点上,中国的现代性视野可以看到通过进步/进化的道路走向富强的前景,却看不到西方的中国形象话语在这个起点上为中国的现代性设置的陷阱。关键的问题是,当论证中国不具备历史性的时候,就已经剥夺了中国的现时性;论证了中国不具备进步性时,就论证了中国不具备现代性。中国的现代性自我东方化,不仅接受了西方现代文明进步核心的世界观念,也接受了西方中心的世界秩序,这是话语在知识中行使权力的方式。承认中国停滞,是变法与革命的前提,也是中国现代化运动的前提。然而,承认停滞,接受进步,以此为前提的中国现代化的文化建设,在观念上从一开始就陷入某种困境。表面上看,停滞/进步话语为中国的现代化提供了可发展的前景,但实际上,由于某种起点上的陷阱,可能的前景也会变成幻景。停滞/进步话语

^① 《变法通议》,《时务报》1896年8月19日版,见《饮冰室合集·文集》之二十八,中华书局,1989年影印本。

为中国的现代化观念设置的本质性困境,表现在三个方面:

一、中国接受了西方进步/进化的观念与西方的“停滞的文明”的中国形象,并将其作为整个现代化运动的精神起点。它所发动的新文化运动的文化自省与批判,从一开始就具有某种虚幻性。其观念基础不是建立在中国现实上,而是建立在西方的中国形象上。西方的中国形象是西方文化构筑的,其中包含着关于中国的某种程度上的真实再现,也包含着相当程度上带有虚构色彩的西方文化的自我表现内容。西方的中国形象是“西方之中国”,其隐喻性原则与其说明中国的真实,不如说明西方文化的真实。中国现代化运动中批判现实的文化革命,很可能批判的不是中国的现实,而是西方的中国形象为中国假定的现实。这样,文化批判的真实性基础被暗中置换了,其指导下的社会革命也有可能失去其现实基础。中国的精英总与中国的社会隔着一层,是因为他们的西方话语与中国真实隔着一层。这一陷阱除了使中国的思想游移于中国的真实之外,还使中国文化在重建主体性时失去主体性。中国建立在西方的中国形象上的文化批判,表面上在批判中国的现实,实际上却在批判西方文化的世界话语秩序为中国在西方中心的世界文明秩序中规定的某种角色。表面上看中国在进行文化自我批判,实质上却是西方文化继续在批判中国文明。中国的文化批判者自以为自己是本土文化批判的主体,实际上由于整个话语是西方的,他们的主体性实际上是虚拟的,除非他放弃文化批判,否则只能用西方文化批判自身。中国文化自省中最强烈的言说掩盖着一种集体失语的过程。

二、接受了西方的“停滞的中国”的中国形象,也就接受了产生该形象的整个话语系统及其规定的世界秩序,中国停滞,西方进步;中国代表过去,西方代表现在;西方是西方,中国是中国。话语秩序分配着世界秩序。中国一旦接受了进步/进化的话语秩序,也就接受了西方资本主义扩张与帝国主义秩序。而在这个秩序中,中国是被动的,劣势的,被否定的。接受进步/停滞话语,中国的现

代化理念在起点上轻松,终点上并不轻松。因为这种话语规定了世界秩序的现实性,却没有明确超越这种秩序的可能性。对于西方文明冲击、征服东方文明,这种秩序是激进的,对于被冲击与征服的东方,则是宿命的。在启蒙主义中包含着这样的命题:东方的停滞是由于东方的专制,而东方的专制制度则是由东方的气候与地理环境决定的。自然环境不变,历史命运也不可逆转。当时流行的文化地理学假设,如果每个民族的地理条件不变,让世界历史重演一遍,肯定还跟过去一样。从进步到进化,不过是将自然环境的宿命因素变成人种或种族特征。人种不改造,民族历史的命运也不可改变,而改造人种的方式实质上就是消灭这一人种,进化出一种新的人种。进步/进化话语带有残酷的宿命论色彩。中国接受了停滞的中国形象与进步/进化的文明秩序,可在这种文明秩序中,既包括超越停滞的激进因素,也包含着超越即消灭的宿命因素。中国的现代化在文化观念上不是在选择发展或灭亡,而是选择在停滞中灭亡或在发展中灭亡。中国可以进步或进化,但已经不是中国了,它将变成另一种文明甚至另一个人种。

三、停滞/进步话语及其规定的世界秩序是二元对立的,停滞与进步,过去与现在,中国与西方。中国必然在对立的二者之间进行选择,或停滞或进步,或过去或现在,或中国或西方。而选择中隐含的两难境地,不在于选择停滞与进步,而在于一旦选择了停滞或进步,也就必须选择其他两种对立中的一项,或过去或现在,或中国或西方,因为这三组对立实际上是相关联而结为一体的。选择进步就等于选择现在,而现在与过去是对立的,所以就必然否定过去,于是传统与现代化在中国就成为一对难以调和的矛盾,相应的两种极端化态度——保守主义与虚无主义,分解了中国整个现代化运动。更危险的还在于下一个层次,选择了进步与现在,就选择了西方,如果进步的现代化运动最终是将中国变成西方,那么,针对西方文明提出的中国自强运动,结果岂不背离了初衷?中国是在西方的一系列打击与侮辱下开始自强奋进,先器物后制度后

思想,从物质到精神,如果都将中国西方化了,那么中国自强的起点是中国的生存竞争与进化,终点则是中国的消亡。中国的现代化与西化包含着本质的同一性与本质的矛盾性。中国希望要现代化不要西化,可现代化本身就是西化,这是同一种文明类型在时间与空间上的界定。如果中国在实现现代化的同时彻底西化,自强的主体(中国)已经不存在了,自强作为手段,还有什么意义?中国作为一个文明主体,其认同方式首先是文化的,其次才是民族的,而且民族的认同是在文化中实现的,所谓中华民族在种族意义上是含混的,清晰的识别性在于共有的华夏文化。因此,“保种”与“保教”实际上是一回事。严复、康有为那一代人已意识到这种困境,只是激流之下,难以自持。

中国接受了西方进步/进化的观念与西方的“停滞的文明”的中国形象,并将其作为整个现代化运动的精神起点。它既为中国的现代化展示了某种光辉灿烂的前景,又为中国的现代化运动埋伏下致命的文化陷阱。历史主义可能为中国的现代化提供一种美好的幻景,但历史主义表述中国的文化本质主义,却注定了中国现代性无法摆脱的一个陷阱。启蒙进步史观将中国固定在空间中,进步是西方的历史,停滞是东方的宿命。社会进化论是西方帝国主义时代的意识形态,它设定的世界秩序是由种族的等级性秩序构成的,进化是其形式,竞争是其动力,优胜劣汰是其结局。社会进化论为革新者所用,对中国传统文化极具破坏力与革命性,然而,它也是一柄双刃剑,作为西方帝国主义时代的意识形态,社会进化论既给中国一种激进的社会革命力量,又从根本上否定了这种力量的历史作用。进化的主体是种族。作为种族,中国如果不自觉自强,就会被作为劣等民族淘汰,有“灭种”之灾,可是,在西方社会进化论的世界秩序中中华民族又被视为劣等民族,无法与西方优等民族并立竞争,注定要被淘汰。所以,社会达尔文主义对中国既是激进的,又是宿命的,它在现代化进程的起点上,为中国提供了自觉自强的力量与可能性,但在终点上,又设置了灾难性的结

局。以西方的中国形象作为中国文化批判与重建的起点,让人在希望中感到绝望。20世纪初,改良激化为革命,暴力打破了政治上的停滞,帝制结束,共和开始,可鲁迅却发现,似乎最顽固的停滞寓于最剧烈的变革中,应验了黑格尔与马克思的预言,东方社会不管政治变动多么巨大,历史却没有进步。文化革命的困境几乎与政治革命的困境同时出现。

中国的现代化运动在文化启蒙的起点上接受了停滞/进步话语,其中的背景与前景,问题与困境,也都在这个起点上设定了。中国变法自强、启蒙革命,在政治经济军事上,它要求独立而且与西方对立,但在文化观念上,却与西方同一。而且,二者之间,一方面分立一方面趋同的矛盾,不仅没有缓和,反而逐渐激化。现实是,现代的就是西方的;而中国追求的是,现代的但不是西方的。中国的现代化运动在文化观念上陷入了两个相互关联的二难境地中,中国与西方、传统与现代,或此或彼,而且中国的就是传统的,西方的就是现代的。接受了西方进步/进化的历史哲学/意识形态,也就接受了停滞与进步、传统与现代、中国与西方的二元对立,而且或此或彼的选择不可回避又无法承受。在否定停滞肯定变革的同时,也否定了传统肯定了现代,否定了中国肯定了西方。如果以中国文化主体自觉发动的文化批判,在过程中却遗失了中国文化的主体性,如果出于现实关怀的文化批判一旦进入西方话语秩序就失去了真实性,如果以西方文化及其中国形象为准则批判中国文化,最终导致的不是文化重建而是文化覆灭,如果进步/进化精神下文化批判保不住文明的延续性也就保不住文明安身立命的根基,那么,近半个世纪越来越激进的思想革命,在起点上值得怀疑,在终点上令人担忧。

西方有关世界秩序与中国形象的话语系统,为中国的现代化进程设置了致命的文化陷阱。自强文化的动机将导致自灭文化的结局,超越这一陷阱就成为中国现代化的文化情结。文化保守主义复活的同时,新兴的马克思主义也出现了。实际上大家都想超

越同一种困境,超越停滞与进步、传统与现代、中国与西方的二元对立的两难境地,建立一种既非现代的又非传统的,既非中国(传统)的又非西方(现代)的中国现代文化。启蒙主义将中国冻结在历史的起点上,进步也无法超越地理环境的宿命,进化论为中国昭示了在种族竞争中优胜的可能,同时又将中国人当作卑劣的黄种人锁定在世界的种族等级秩序中。如果我们没有忘记中国的现代化运动的动机是西方的冲击,中国的停滞、专制、腐败、贫困,都是比较西方而言,从这个角度社会进化论作为中国现代化运动的概念基础,就有致命的缺陷,它既是革命的,又是宿命的,中华民族可以参与世界竞争,但注定无法优胜。

必须选择另一种意识形态,超越停滞/进步的话语系统为中国现代化进程设置的陷阱。

中国从死寂的僵化到剧烈的动荡,共和取代了帝制,军阀混乱又撕裂了共和,由社会进化论武装起来的中产阶级民族革命,导致社会普遍的激愤与幻灭感开始蔓延。在普遍认同的观念中,中国曾经停滞是确定的,必须进步也是确定的,不确定的只是选择哪一条道路。五四前后西方各种思潮涌入中国,激进有多种激进,保守有多种保守,但社会进步总是大多数人的共识,分歧只在渐进与急进。当年的变法领袖变成保守派,新兴的革命者扮演激进派,陈独秀与康有为争论开始的时候,李大钊说“南海圣人”属于100年前,而独秀先生当在100年后。^①此时的中国精英文化,已经变成坚定的进步/进化主义者,向100年前等于停滞,向100年后等于进步。选择进步是理所当然的。陈独秀为《新青年》写的“宣言”是中国的进步宣言。革命是进步的先锋,选择革命已经是不可避免的了。尤其是在巴黎和会之后,中国人普遍醒悟到,我们诚心师从的西方,原来不是圣人而是恶魔,夷狄不改其性。毛泽东对这种历史选择的分析非常透彻:“很奇怪,为什么先生老是侵略学生呢?中

^① 李大钊:《新的!旧的》,《新青年》第4卷第5号。

国人向西方学得很不少,但是行不通,理想总是不能实现。多次奋斗,包括辛亥革命那样全国规模的运动,都失败了。国家的情况一天一天坏,环境迫使人们活不下去。怀疑产生了,增长了,发展了。第一次世界大战震动了全世界。俄国人举行了十月革命,创立了世界上第一个社会主义国家。过去蕴藏在地下为外国人所看不见的伟大的俄国无产阶级和劳动人民的革命精力,在列宁、斯大林领导之下,像火山一样突然爆发出来了,中国人和全人类对俄国人都另眼相看了。这时,也只是在这时,中国人从思想到生活,才出现了一个崭新的时期。中国人找到了马克思列宁主义这个放之四海而皆准的普遍真理,中国的面目就起了变化了。……走俄国人的路——这就是结论。一九一九年,中国发生了五四运动。一九二一年,中国共产党成立。……就是这样,西方资产阶级的文明,资产阶级的民主主义,资产阶级共和国的方案,在中国人民的心目中,一齐破产了。资产阶级的民主主义让位给工人阶级领导的人民民主主义,资产阶级共和国让位给人民共和国。这样就造成了一种可能性:经过人民共和国达到社会主义和共产主义,达到阶级的消灭和世界的大同。”^①

中国为了进步,为了百年之后,选择了革命的马克思主义。起初,李大钊那一代人,用进化论解释马克思主义,后来,中国的马克思主义者又用马克思主义解释进化论。辛亥革命只是一场高层小圈子内的政治革命,而共产党领导的革命将是一场社会革命。革命或许是残酷的,但为了未来的光明,历史必须忍受牺牲。传统文化指向过去,变法文化指向现时,而“五四”新文化则指向未来。马克思主义是冷酷客观的进化论增添了理想主义色彩,让中国人在残酷绝望的现实中,看到燃烧般的绚烂的红色。《共产党宣言》是一个预言,俄国十月革命证实了这一预言,中国从中看到了最后的

^① 《论人民民主专政》,见《毛泽东选集》第四卷,人民出版社,1960年,第1475—1476页。

生机,傅斯年说俄国革命“是现代应当有的事件,将来无穷的希望都靠着 he 做引子”。^①

马克思主义在中国的最后胜利,让西方人吃惊,传教士哀叹他们在中国 400 年的努力,40 年间就让马克思主义扫荡得了无痕迹;政治家困惑不解,如果基督教天国的许诺太空泛,难道资产阶级的进步与富强、自由与民主、科学与教育,这些具体的现实也没有吸引力吗?其实不尽然。中国不是放弃了这一切,而是在马克思主义中魔术般地获得了这一切:历史的起点、现实的进程与未来的目的。马克思主义是更加完美的进步哲学,也更符合中国国情。亚细亚生产方式是那个停滞的东方起点,生产力和生产关系的矛盾斗争可以说明并指导中国的社会及其革命。共产主义,既是一种预言又是一种美好的许诺。尤其是俄国革命一夜之间竟将预言变成现实,其中那个戏剧般的转机暴力革命,令人惊喜狂奋。西方文明的世界化时常令人感到无可奈何,连东方的复兴也是西方形式的。

没有任何一种西方学说可以像马克思主义那样,解决中国现代化中的文化问题,我们是在超越中国现代化的文化陷阱意义上理解“只有马克思主义才能救中国”。启蒙主义与社会达尔文主义的进步/进化的基本观念没有改变,但进步/进化的方式变了,革命的意义更明确也让人感到更有希望。既往历史与既定地理环境的重负突然之间被超越了。革命成为历史发展的契机,它可以通过暴力在最短的时间内通过改变生产关系而促进生产力。启蒙主义的科学技术、财富制度的漫长积累中的进步让人感到遥遥无期,社会进化论在物竞天择的自由背后设置的种族等级的世界秩序更让人绝望。马克思分析东方的停滞的原因是由亚细亚社会形态原始的单一结构的非对抗性造成的,马克思主义者领悟到,阶级斗争不仅可以以社会对抗的形式超越停滞,而且可以导致突变式的进步。

^① 《新潮》第 1 卷,第一号。

马克思说社会发展必然经历几种既定的生产方式,它不可以跨越,但可以缩短历史在某一个生产方式阶段上停留的时间。

历史的跃进是最吸引人的浪漫。只有马克思主义才能救中国,因为它使我们超越历史文化在中国现代化运动中设置的所有陷阱,达成中国现代文化的圆满。马克思主义不仅证明中国可以摆脱停滞,而且还证明中国可以通过一系列的革命,在人类历史的征程中赶上并超过西方,重温天朝文明之梦。西方仍在资本主义生产方式中挣扎,而中国,通过一场暴风骤雨式的翻天覆地的革命,则凯旋般地进入了社会主义,当中国站在共产主义乐园的门口时,西方又重新沦为野蛮人,魔鬼的身影将消失在中华民族历史大跃进荡起的尘埃中。社会达尔文主义的种族等级秩序被超越了,历史的主体从民族换成“人民”,人民是一个阶级概念,既不是西方现代世界秩序中低劣的、黄种的华族,又不是中国传统的愚昧驯服的百姓,“人民”是创造历史的主人。启蒙主义者设置的东方与西方的地理/文化界限也被打破了,划分世界的尺度不是民族或东方与西方,而是无产阶级与资产阶级。无产阶级与资产阶级的二元对立的世界秩序,超越了东方与西方的界限,东方也有资产阶级,西方也有无产阶级。^① 这样,中国现代化运动中非中国即西方的两难困境也摆脱了。

中国新文化一直在苦苦追寻一条既非西方的,又非中国的,既非西方现代的,又非中国传统的第三种选择。马克思主义恰恰在历史的困境中昭示了第三条道路。马克思主义是非西方现代的或反西方现代的,同时也是非中国传统的或反中国传统的,马克思主义为迷惘的中国指出它期待已久的文化与政治的超越之路。信仰马克思主义的时候,中国的现代化文化的原始断裂就被幻觉地弥合了,而马克思主义的信仰一旦被动摇,所有的问题又会重新出

^① See *Rescuing History From the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, by Prasenjit Duara, University of Chicago Press, 1995.

现。一个世纪间,我们从社会达尔文主义到启蒙主义到马克思主义,又从马克思主义到启蒙主义到社会达尔文主义,进步/进化始终是我们现代化的观念核心。我们为了进步而不断进行改革,但改革可能成为重复的动荡,使停滞隐藏在变化中。我们坚信进步的前景,像以往一样;我们处于现实的困境,也像以往一样。我们要现代化不要现代化中的西化,我们不要停滞中的传统却要传统的延续性。可是,没有现代化我们无从认同世界文明的进步;没有传统的延续性,我们又无从认同文明的本土主体。我们还在探索超越传统与现代、东方与西方对立的第三条道路,思考中国进步的自身的传统,思考中国的另类现代化身份。

第六章 从停滞到进步:中国历史形象的断裂与转型

1. 停滞的中华帝国形象断裂

在中国的现代化观念认同“停滞的帝国”形象的同时,西方的“停滞的帝国”的话语传统却出现了断裂与转型,西方现代性视野中的中国形象的突出问题,已经不是中华帝国的停滞与衰退,而是现代中国的进步与发展。中国现代化观念接受了西方的中国形象,奋发图强,却陷入现代性自我缺失的文化困境中;西方面对剧烈变革的现代中国与西方自身的现代性危机,不仅需要重构中国形象,而且需要通过重新设置他者,重构西方现代性主体。中国形象是在中西文化间性空间中生产与交换的,是中国与西方两种文化参与表征、争夺意义的话语“协商”的产物。

20世纪初西方“停滞的帝国”的中国形象出现断裂与转型,至

少有三个层面上的原因：一是中西关系的深化，二是中国自身的变革，三是西方现代性观念与历史主义的危机。

首先是中西关系的深化。鸦片战争之后，大批西方人进入中国，传教、贸易、殖民管理，中国成为他们的“东方事业”的一部分。在中国住久了，深入中国社会，不仅有关中国的知识有所变化，与西方社会流行的套话式的粗略想象不一样，而且，在感情上也有所变化，多少有了一些中国立场，就像英国人嘲讽赫德爵士原来是个“中国佬”。这种特殊的殖民者心态很值得品味，其中确有对中国的同情了解，但在这种同情了解背后，又有殖民者的优越感与对殖民事业的投入。似乎西方的中国形象一片漆黑，也是对他们的中国事业的污辱。他们有必要为中国辩护，就像要为自己辩护一样。他们的亲身经历提供的“中国证词”，往往与西方帝国主义意识形态理论家们勾画出的中国形象不符。

曾经在鸦片战争前后做过英国驻华公使与第二任香港总督的德庇时爵士，和做过宁波领事、写过世界上第一本《中国文学史》的著名汉学家翟理思，两人都对西方流行的中国文明的停滞与衰败之说以为不然。既然中国有持续不断的两千多年的文明，就不可能完全停滞不前，更不可能就此灭亡。^① 美国社会学者罗斯批判中国停滞说与相应的种族主义偏见，在《变化中的中国人》一书中分析：中国人的保守不同于那些落后种族，它不是因为对未知事物的害怕与对新鲜事物的恐惧，而是因为他们的祖先优秀而且具有创造力。他们在历史中一直都是成功的，不管是相对于自己的过去还是相对于四邻国家。“因此，把与西方交往期间我们看到的这个天朝王国的思维停滞看成是其民族缺陷的证据是鲁莽的。中国

^① *The Chinese: A General Description of the Empire of China and its Inhabitants*, by John Francis Davis, ESQ., Harper and Brothers, 1836, Vo 1.: I, p. 27; *The Civilization of China*, by Herbert Giles, William and Norgate, 1911, p. 244.

的文化正在经历一个解体的过程,这一过程将使强有力的个人从过去的历史和众多人中脱颖而出,并激发他们实现更高的个人目标。在马来亚,中国人从他们自己土地上死气沉沉的空气和受束缚的社会组织中逃了出来,他们是那么机智聪明,以至于没有偏见的白人开始把他们看成是我们智慧的同侪。国内工程师会告诉你,20到40年内,当这些聪明的中国青年完成与西方人同等水平的技术培训后,在远东工程和技术领域就不会再有高薪的白人专家的位子。聪明的中国人已开始在上海学习玩这项游戏。据称,银行、航海、棉花贸易以及其他外国人赚钱的行业很快将落入中国人手中,实际上,有人认为,白人将无法在中国沿岸谋生,他们会像在日本那样被挤出,这只是时间长短的问题。”他说他曾就“中国人的智力”问题对43名西方教师、传教士和外交使节进行调查:“‘你发现黄种人的智力与白种人一样吗?’除了五个人外,所有人的回答都是‘是’。一个曾从事过传教士、大学校长以及使馆咨询者等不同经历的汉学研究家的说法令我吃惊不已:‘我们中大多数在这儿呆过25年以上的人开始感到,黄种人是正常的人类类型,而白种人只不过是上帝开的一个‘玩笑’。他们普遍认为,要是中国人的头脑用西方的艺术和科学武装起来,他们的智力与我们并没有差别,尽管有人认为中国老百姓和知识阶层在能力上的差别比西方的要大得多。”^①

19世纪西方帝国主义意识形态理论家们勾画出不同种族优胜劣汰的世界进步/进化图景,却发现能够支撑他们世界图景的“中国资料”如此稀少。我们随处可以看到西方有关中华帝国的停滞与衰退的一般化、感情化的论断,却难以找出一本系统的著作论证这个问题。恰恰相反,倒是一些反驳中国文明停滞的著作,显得资料更确凿理论更雄辩。法国遣使会士、著名的《鞑靼

^① 参见 *The Changing Chinese*, by Edward Alsworth Ross, Ph. D., LL. D., New York: The Century Co. 1911, pp. 3-69, 引文译者为汪晓云。

西藏旅行记》的作者古伯察，汉学家、《中国通史》的作者考狄埃，明确否定有关中华帝国历史停滞的说法。考狄埃在《中国通史》中指出，直到法国汉学家沙畹使用中国史料之前，欧洲汉学的中国史研究，都在异想天开。每一个民族叙述世界史，都把自己民族的历史当作世界史的中心，欧洲尤其如此，像勒南，认为研究世界文化史只需要研究古希腊、希伯来与古罗马文化就可以了。世界历史是一个整体，一个人性发展的整体历史，每一个民族的历史都是其中的一部分，有机的部分，绝不可以不连续地、随意地堆积在一起。再也没有比认定中国历史停滞更荒唐的理论了，“实际上，仅就政治而言，就没有哪个国家在历史上像中国那样不断变革不断提高，他们尝试了所有可能的制度，从社会主义到专制主义，中国有各种各样的哲学学说，其道德与风俗在过往的时间里也发生过深刻的变化。”中国既不停滞，也不封闭，如果说它不开放，是因为它没有必要开放，四周是高山、荒漠、草原、瀚海和一些原始的游牧部落，中国的经济也自给自足。西方文明冲击，清朝崩溃，中国又开始历史上的一次新的变革。但是，中国将有自己独特的进步之路，“没有必要遵循孟德斯鸠、卢梭或俄国社会主义的模式，每一个国家都有自己的独特的需要，对法国或对美国有益的，不一定就对一个古老的亚洲帝国有利”。^①

西方有关停滞与衰退的中华帝国形象，早在20世纪初就动摇了。不仅那些“中国通”发现中国传统社会并不如西方人想象的那样停滞、衰败，中国社会本身开始的现代化迅猛变革，也在否定西方进步神话中的停滞的中华帝国形象。20世纪初以来，西方的中国想象中的突出问题，已经不是中华帝国的停滞与衰退问题，而是

^① See *Histoire Generale de la Chine*, 4Vol., by Henri Cordier, Paris; Paul Guethner, 1920, Vol. 1, pp. 35-41, 8-9; Vol. 4, pp. 282-291. 对该书的评论见 *The Image of China in Western Social and Political Thought*, by David Martin Jones, N. Y.: Palgrave, 2001, pp. 107-110.

现代中国的进步与发展问题。

消解西方的停滞的中华帝国形象的因素,除了中西关系的深化外,更重要的还有中国自身的变革。从洋务运动到满清灭亡,中国社会剧烈变动。西方的冲击改变了中国历史的孤立状况,中国加入了世界历史进步的进程,正如莫里斯·科林斯所说:“明朝的灭亡是中国历史的一幕,而清朝的灭亡则是世界历史上的大事。”^①中国进步的前景将是不可估量的,尽管也可能困难重重。在中国担任海关总税务司达45年之久(1863—1908)的赫德爵士,看到中国让人悲观的变革现实,也看到令人乐观的进步前景,他在逝世前曾经表示,中国有10倍于日本的人口,中国人也更节俭、更勤劳、更诚实,如今新知识已经开始普及全国,新的政治秩序与新的经济结构已经出现,尽管可能还有许多波折,收获将来之不易,但中国的进步已经开始,而且前途远大。不管怎样,中国总是在变化,在剧烈地变化;不管这些变化的结果是什么,总是突破了西方想象的可怕的停滞景象。

当然,变革可以打破停滞,也可能由此陷入混乱,导致更进一步的退化。在西方也不乏悲观者,认为这种变化或者是进一步的衰败,或者不过如黑格尔所说,在“重复庄严的毁灭”。因为20世纪初的中国现实实在令人悲观。美国记者阿本德在他1930年出版的《苦难的中国》中,回顾辛亥革命以来的中国历史,“19年前,革命开始,中国人走上奋发图强的道路,19年后,这个国家的状况,比19年前更悲惨”。政府“对社会没有任何切实的建设,对人民没有任何可靠的福利,而人民遭受的不断的压迫与灾荒,勒索与屠杀,屈辱与虐待,已经到了无以复加的地步,苦难涉及这么多人,持续这么长时间,在人类历史上,还是罕见的”。失望紧随着希望,不断希望又不断失望以至于最终的绝望。中国是一个濒临毁灭的

^① 周宁著/编注:《龙的幻象》上,第395页,“附录”所选,〔英〕莫里斯·科林斯:《万岁君主逃离大内》,李丽译。

国家,甚至已经不再是一个国家。那里的人民生活在当今世界最深重的苦难中,而欧洲自中世纪以后,就再也没有经历过这样的苦难。“……中国革命尚未到传统悲剧的第三幕,在第五幕落幕之前,这场漫长的悲剧还将持续多久,目前谁也无法预言。”^①

20世纪初西方的中国形象至少有三种相关的歧义:一是中国历史从未停滞,现代进步已经开始而且前景无限;二是中国历史曾经停滞与衰退,目前变革已经开始,但进步的前景吉凶莫测;三是中国在历史中停滞与衰退,未来的改革与进步也不可能实现,这是注定的种族文化命运,19世纪种族主义社会进化论的观点仍在延续。

中国有一个沉重的内核,在地域上是内陆,在社会中是农民,在文化上是一种麻木的精神状态,中国难有任何现代文明的进步:“远东和欧洲的媒体报道了大量令人置信的关于中国觉醒的文章,这些文章让人深信整个中国现在正处于改革的巨变中。但是这很可能是由于把外壳误认为是内核了。外壳包括了条约上的沿海城市和一些省的省会;内核指的是大片沉睡着的中国内陆地区。……从上海到武汉再到宜昌,溯江而上,很可能是一条对中国革命持怀疑态度者的批判道路。越往内地走,就越不相信中国的改革……昨天、今天和明天变化不会太大。明天只是对昨天的重复,美梦已经破灭。中国没有苏醒,她仍然处于麻木状态。”^②“中国人两千年以来没有任何创造活动,而且中国人没有能力把任何工业带入完美境界。最近几年他们雇佣了洋人来操作机械设备,事实证明中国人很快就能学会如何操纵机器,如何使得这些机器为他们带来利润,但是他们却从来也没有对机械设备的革新提出过任何有建设性的建议;相反,如果他们没有连续的激励或者洋人的监督,他

^① 参见 *Tortured China*, Preface & Chapter One: Chaos and Comparison, 引文分别见 pvii, pp. 4-5。

^② *Across China on Foot*, by E. J. Dingle, New York, H. Holt and Company, 1911, pp. 187-188. 引文系姚冰所译。

们的工作不久就会因为疏忽而效率大减。……中国人的感官不像欧洲人那样敏锐……我们可以毫无顾虑地确认，黄种人各种器官的功能都要逊色于白种人。这已经被生理和病理学的发现所确认。”^①

西方现代有关停滞的中华帝国形象，在前后 200 年的时间里，一点一点地构筑起来，从启蒙思想的进步神话到社会达尔文主义的进化意识形态，逐渐达到一种一致圆满的话语状态，然后又被一点一点地拆解。第一次世界大战后，停滞的中华帝国形象基本上退隐了，西方视野内的中国想象，出现了一个激进甚至狂乱变革，前途光明或前途莫测的现代中国形象。

停滞的中华帝国形象终结与中国形象话语的转型，有三方面的原因，除了中西关系的深化、中国现实的变化外，另外一个重要原因，恐怕还是西方现代性观念自身的变化。现代性指现代社会的基本属性，它包含了一套相互关联的基本观念和原则，最核心的便是一种线性发展、不可重复的时间意识，一种信仰进步的历史观念。这种历史观念的发展，按照自由主义政治哲学家盖尔斯顿的分析，在西方现代经历了三个阶段：1. 进步观念的提出；2. 历史观念的提出；3. 走向历史主义。第三阶段的激进的历史主义，否定了最初的线性发展的总体历史的进步观念，为文化相对主义与多元现代性提供了理论的可能性。

甘阳在《政治哲人施特劳斯：古典保守主义政治哲学的复兴》中详细介绍过盖尔斯顿的《康德与历史的问题》中的分析：“第一阶段即所谓‘进步观念’的兴起是在马基亚维利开端的反叛古代以后，培根等早期启蒙哲学家的乐观主义的‘历史’观念，他们坚信一旦现代人彻底地挣脱‘古人’的思想枷锁以后就能走上人类无限‘进步’的大道，尤其相信‘科学技术的进步’必然会

^① *Modern Chinese Civilization*, by A. F. Legendre, pp. 167—170. 引文系姚冰所译。

给人类带来福祉和光明。但卢梭第一个打破了启蒙运动的这种迷梦,指出‘科学技术的进步’并不等于人类的进步,因为科学技术同样可以造成人类的败坏甚至毁灭人类。康德接过了卢梭的这个问题而将‘进步观念’改造成他自己的‘历史观念’。所谓‘历史观念’就是承认卢梭所言科技进步和现代的发展将伴随着人类的灾难,但康德认为‘历史’作为一个总体过程必然地甚至不以人的意志为转移地走向自己的终点,这个终点就是人类的‘目的王国’即自由王国。这是因为康德哲学将‘自然’(必然)与‘道德’(自由)分离,因此康德的‘道德’即自由的实现就必须在‘历史’中来完成,但这‘历史’的进展并不是由人的道德行为来实现,而是由‘天意’借用邪恶和暴力来促成,但最后的结果则是根除邪恶和暴力。盖尔斯顿强调正是康德首先提出的这个‘历史观念’导向黑格尔和马克思的‘历史的诡计’概念,即所谓历史是由看不见的无形之手所推动或即由‘恶’所推动,但即使尸横遍野、血流成河,人类最后必定将从‘必然王国’走向‘自由王国’,从而达成‘历史的终结’。而从这种终点的立场看,人类在这一过程中的一切苦难、灾难似乎都是必要的甚至值得的。第三阶段则是上述‘历史观念’的破产,特别是第一次世界大战以后,欧洲没有人再相信康德黑格尔马克思的这种‘总体历史’,随之出现的是存在主义的“历史主义”观念,即认为历史根本就没有方向,更没有目标,甚至根本不存在所谓的‘历史’。因为所谓‘历史’至多是某个‘特别时刻’(a privileged moment)的突然来临或‘绽出’,这种‘绽出’既无法预料,更没有任何因果必然性,一切都是任意的,一切都只能归结为某个体或某群体的‘命运’。”^①

中国形象以他者的形式参与构建西方现代性,不仅与西方现代性主潮有关,同样也与西方现代性的危机有关。出现在第一次

^① 甘阳《政治哲人施特劳斯:古典保守主义政治哲学的复兴》一文见“当代文化研究网” <http://www.cul-studies.com/community/ganyang/200505/1622.html>。

世界大战之后的历史主义或“彻底的历史主义”，实际上已经否定了最初的线性的、总体的、进步的历史观念，几乎颠覆了西方现代性的根基。斯宾格勒认为，人类历史是各不相同又各自独立的文化形态循环交替的过程，像生物机体一样，每一种文化形态，都要经历青年期、壮年期，然后渐渐进入衰老、死亡的机械文明状态，不同民族有不同的政治、经济、文化结构，决定自身兴衰的历史，无法统一到一种总体的进步模式中去。汤恩比发展了斯宾格勒的文化形态学，试图从文化功能来解释人类历史上不同文明形态及其起源、生长、衰弱、解体的规律。其《历史研究》在“绪论”中就批判了西方流行的“历史统一论”。西方现代扩张的成就使西方人产生这样的幻觉，似乎“文明的河流只有我们西方的这一条，其余所有的文明不是它的支流，便是消失在沙漠中的死河”。这种“历史统一论”源于三种错觉：西方中心的错觉、东方停滞的错觉、线性进步的错觉。东方停滞观是历史无知的表现，而线性进步则把“人类的复杂的精神活动处理得太简单化了”。^①

《西方的没落》是部“不祥的书”，利奥·施特劳斯说它“是对现代性危机有力的文字指证”^②。20世纪初西方的历史观念发生了重要的变化，进步/进化史观动摇了，人类历史并没有一个总体的、单一的线性发展的过程，成为各种不同文明类型兴衰的循环，时代与人不过是一些“突然发生”或“绽出”(ekstasis)的破碎的断片。海德格尔的存在历史观认为时间不是线性的，而是一种统一的三维结构。否定了启蒙现代性的线性的、总体的、进步的历史观念，同时也否定了进步与停滞之间抽象的二元对立关系。20世纪西方出现的新的、充满分歧的历史观念，否定了进步与停滞之间抽象

^① [英]汤恩比：《历史研究》上卷，曹未风等译，上海人民出版社，1986年，第45—49页。

^② [美]利奥·施特劳斯：《现代性的三次浪潮》，丁耘译，贺照田主编：《西方现代性的曲折与展开：学术思想评论 第六辑》，第86页。

的二元对立关系,在动摇了西方自我认同的进步观念的同时,也拆解了“停滞的帝国”的中国形象。20世纪初西方知识与想象中的中国,历史未必停滞、现实正在发展、未来难以预测。西方的中国形象传统,出现了一次话语的断裂。这次断裂的影响是深远的,不仅涉及中国形象话语本身,也关涉到西方现代性主体在新的历史环境下的自我构建。

2. 进步的中国:中国历史形象转型

从停滞的帝国到剧烈变革的现代中国,20世纪初,西方的中国形象传统,出现了话语的断裂与转型,一种新的认识与想象中国历史的方式——犹如福柯所说的“认识型”——即将出现。西方的中国想象中的突出问题,不再是中华帝国的停滞与衰退问题,而是现代中国的进步与发展问题。关键是西方现代性如何表述“进步的中国”,又如何通过表述中国的进步重构西方的现代性自我?在传统的进步与停滞、西方与东方的二元对立模式上建构现代性自我,是否还可以应对现代性危局?

从停滞到变革,现代革命的中国形象,话语方式变了,呈现的问题也变了。在传统与现代二元对立的框架内,传统中国向现代中国转化,是否摆脱了历史的停滞状态开始变革与发展?现代化过程中物质生产、社会制度、精神价值之间的关系是什么?经济的发展是否必须伴随着政治的民主化?中国的革命性的现代化道路,是否提供了现代化的另类模式?出现在现代化语境中的中国形象,具有一种新的“认识型”的意义。“认识型”是一种“事物的秩序”,它“把所有事物组织在一起,使一些事物可能出现,而另一些不可能;使我们能说出一些事物,而另一些则不可想象……简言之,认识型是某种组织原则的产物。这种组织原则通过把事物分类,并赋予它们意义和价值,将事物相互联系起来,从而决定我们应该怎样理解事物,我们可以知道什么,以及我们要说些什么。与

此同时,这些原则在某种程度上是不被察觉的。我们不会想到它们,也不会提到它们。它们是我们确立一切的基础,所以我们或多或少把它们视作理所当然的。”^①

从停滞到变革,现代中国的形象呈现出多取向、多层面的问题,但形象生成的语境却是同一的现代性语境。停滞的中华帝国曾经作为进步大叙事的他者出现在西方现代性语境中,如今,变革的现代中国,不管是在西方冲击下开始进步,还是在传统的宿命道路上“重复庄严的毁灭”,依旧不出西方现代性视野,西方现代性始终是中国形象的主体。1955年,西蒙·波伏娃来到中国,发现革命打破了停滞的历史,开启了六亿人口中有五亿多农民的庞大国家的工业化进程,这是启蒙理想的实现,“中国今天活生生的现实就是它的未来”。^②波伏娃意识到新中国的文化既不能延续传统又不能摹仿西方:“……中国人感受到了中国传统文化的局限性,他们也知道必须超越这些局限;中国人拒绝像一些对中国文化时而轻蔑时而羡慕而又一无所知的西方人所希望的那样,长期滞留在那种自以为是、不切实际的优越感中。终有一天,中国会成为世界上最发达的国家之一,在中西之间将不再有截然不同之处,大家都将是世界文化的一分子。这意味着每一个国家都有自己独特的地位,中国也将屹立于未来,中国将在创造生机勃勃的未来的过程中自新……”^③

波伏娃关心的问题是革命是否能够促成历史的进步、经济的繁荣与人的幸福,而红色中国似乎证明了从法国革命到俄国革命一直有待证明的这个问题。尼尔伦夫妇在中国发现的“美好的新世界”,同样肯定了中国革命的进步意义:“1949年的解放,结束了

① [澳]J.丹纳赫、T.斯奇拉托、J.韦伯:《理解福柯》,刘瑾译,百花文艺出版社,2002年,第20页。

② *The Long March*, by Simone de Beauvoir, trans. by Austryn Wainhouse, p. 501.

③ *Ibid.*, pp. 362—363.

一个世纪的分裂、战争和无谓的内讧，结束了始于1840年第一次鸦片战争的屈辱历史。……解放不仅标志中国国内生活的巨大变化，而且意味着中国国际地位的彻底改变。……中国人民开始了一个新的纪元。从此他们可以独立自主，有计划、有秩序地分配资源，进行社会建设。……解放使中国人民赢得了独立、统一与自治，能够得以规划和探索一条自己的社会主义道路。在安定团结、勤俭节约、文明幸福、合作互助的社会氛围下，实现共同富裕、公正和平、团结友爱的社会理想。在经历一个世纪的经济、政治、社会的动荡混乱之后，中国人民终于享有了第一个稳定与安宁的五年，并将通过有计划、有秩序地持续发展，继续走向国富民强的未来。”^①

进步的中国形象似乎重现了西方现代性危机中失落的理想。西方现代性是一个不断变异的过程，它在历史中不断确证自己，不断受到冲击，又不断修复与加强。20世纪初出现的现代性危机，在两次世界大战的浩劫之后逐步缓解。红色中国的进步令人印象深刻。巴黎大学的查尔斯·贝特海姆博士与法国经济学家代表团一道来到中国，他说：“最重要的是，其他经济学家和我一致认为我们所到的国家正在以一种难以置信的速度前进。在此方面，它胜过其他任何国家取得的成就。”1958年9月，英国经济学专家就在一系列统计数字基础上提出预言：“以这样的增长速度，用不了十年，中国将成为世界第三位工业强国，仅次于美国和苏联。”同年10月，加拿大皇家银行总裁詹姆斯·摩尔访问中国归来后激动地描绘：中国“工业增长了，生活水平提高了，全面实现了现代化，人类劳动所创造的伟大功绩及其巨大的影响力实在难以形容，那是一幅珍贵壮丽的景象。我所能说的就是：眼见为实，这的确确实是一个伟大的奇迹。……我们认为，绝大多数中国人已经拥有了一个他们想要的政府，一个可以改善他们生活的政府，一个他们信赖

^① *The Brave New World*, by Helen & Scott Nearing, Social Science Institute, Harborside, Maine, 1958, pp. 13-16.

的政府,一个永远无法替代的政府。”^①

停滞的帝国曾经作为西方现代性想象的他者出现,具有意识形态意义,确认西方进步的正统秩序与价值;如今,变革的现代中国再次成为西方现代性想象的他者,但文化功能变了,成为西方现代性自我批判与自我超越的乌托邦,似乎红色中国的进步代表人类未来的方向,为西方的衰落与偏差提供了超越的可能性启示,也确证了西方现代性的合理性。中国开辟了一条现代化道路,解决了人类通向自由与幸福的大问题。所谓的“中国道路”,其实也就是西方启蒙主义设计的现代化道路。首先是彻底的社会革命,它改变了整个文明结构,以现代理想重新规划现实,使一个贫困、堕落的传统国家变成一个充满热情活力的飞速发展的现代工业强国。中国的进步不仅令西方发达世界惊慕,也值得所有不发达的第三世界学习:“真理就是,在过去的20年里,中国取得了惊人的经济进步……表现在各个领域。其中最基本、最重大的经济成就是,中国在短短的20年内,使每一个人丰衣足食、安居乐业、身体健康,绝大多数人有了受教育的机会。成千上万面黄肌瘦、体弱多病的饥民不见了,露宿街头、挨户乞讨、食不果腹、目不识丁的流民也不见了,到处是一片繁荣幸福的景象。这种巨大的变化的意义,不能只看今日中国,只有在对比印度、巴基斯坦等不发达世界国家,人们才知道中国发展的意义重大……”^②

西方左翼知识分子在进步的现代中国形象中,重新确证启蒙理想,确证历史进步的意义。两次世界大战之间西方现代性观念

^① See *Awakened China: The Country Americans Don't Know*, by Felix Greene, Doubleday & Company, Inc. Garden City, New York, 1961, pp. 101-102.

^② *China's Economy and the Maoist Strategy*, by John G. Gurley, New York: Monthly Review Press, 1976, p. 73.

自身出现的危机,^①并没有彻底摧毁现代性传统,第二次世界大战以后,这种传统开始自我修复与重建,不管是保守主义还是自由主义,在进步信念这个基点上,是没有分歧也毫不动摇的。进步观念是西方现代性的自我奠基所在。在西方现代文化中,进步信仰始终是主潮。人们或许意识到进步的幻象性或神话性,但是,没有这种幻象或神话,现代生活将彻底失去根基。弗兰克·曼努埃尔曾对20世纪前半叶西方各派学说进行过全面分析,区分出四种进步学说,启蒙传统的、至善论的进步主义者,宇宙进化论者,马克思主义历史唯物主义者与基督教神学的神旨历史论者,发现在他们的历史观念中,都隐含着对进步的信仰。^②启蒙传统的、至善论的进步观念,是西方现代性的自我奠基所在,贯穿现代性历史,即使在20世纪的现代主义思潮的冲击下,它也没有动摇。与其说是一种理论,不如说是信仰与常识。人们多注意到西方20世纪的现代主义与后现代主义的批判性,却忽略了西方现代性的深厚的基础,前者不过是些精彩的浪花,而后者是潜流、深厚的主流。

西方现代性自我奠基的进步观念没有变,它可能曾经动摇,但从未彻底消失。20世纪西方依旧相信线性历史的进步,相信走向至善的未来,相信当下时间发展的可能性;依旧以这种正统的、原教旨主义的进步观念认同自身,看待世界。社会进化论在帝国主义意识形态中变得臭名昭著,但德日进神父代表的宇宙进化论,却继承了19世纪社会进化论的博大胸怀,试图在达尔文的生物进化论与基督教之间寻求某种妥协或合作,规划所谓人类“行星的历史”。德日进称自己的宇宙进化论为“进化论的新人道主义”。宇

^① See *Decline or Renaissance: The Transformation of European Consciousness after the First World War*, by Katiana Orluc; *Europe and the Other and Europe as the Other*, Bo Strath (ed.) Series Multiple Europes; No. 10; P. I. E.-Peter Lang S. A. Brussels, 2000, pp. 123-156.

^② *Shapes of Philosophical History*, by Frank E. Manuel, Stanford University Press, 1965, pp. 136-162.

宙大化、生生不息,表现一个持续不断的进化过程,从无生命物到生物出现,从人类生命到心灵与精神的创生,宇宙进化主要分为四个阶段:宇宙生成、生物生成、人类生成、心智生成。“人类的进化”是宇宙进化的高级阶段,人类不仅进化,而且能够以精神的方式把握自身的进化,人类成为宇宙的中心,进化朝着“智慧域”的阶段发展。宇宙进化论者有着启蒙时代的乐观主义精神与基督教信仰的真诚与热情。德日进神父反对文明的衰落与退化说,在宇宙的进化洪流中,人类还远没有达到青年时代。而20世纪,尽管充满苦难与残暴,却是一个充满希望的、崭新的世纪,人类的精神正在神圣的爱中觉醒。

进步/进化是一种信仰与思潮,是西方现代性的自我奠基所在。西方马克思主义者相信人类历史的进步模式,在历史的未来许诺正义与幸福的乌托邦,在进步观念上与启蒙观念、进化论思想有着密切的联系。基督教神学的神旨历史论,更明确地坚持一种线性的、目的论的历史观。即使是后现代主义理论家,在解构传统的进步观念、批判狭隘的进化论的同时,依旧在线性历史发展的框架内思考社会历史问题。吉登斯曾经警告“研究者应该特别警惕进化论,因为这种思想及其各种翻版在社会科学各个不同领域里有非常深远的影响”,历史唯物主义、基督教神旨历史观,都具有进化论历史的特征。它们将复杂的历史压缩成单线进化的单一过程,将社会进化与个体人格的进化简单地对应起来,以道德主义掩盖种族主义,强权即公理,将历史时间歪曲为社会变迁。^①但是,在批判进化主义的同时,吉登斯将现代性历史分为“前现代性”、“现代性”、“晚期或高级现代性”,其中却明显带有单线发展、阶段递进、不可逆转的进化论痕迹。

从“停滞的帝国”到“变革的中国”,中国在西方的形象变了,但

^① [英]安东尼·吉登斯:《社会的构成》,李康、李猛译,三联书店,1998年,第49、351—361页。

西方想象与表述中国的文化语境没有变。似乎中国曾经停滞,在西方的冲击下进步,于是,今天的进步与昨天的停滞同样证明西方现代性进步大叙事的合法性,马基雅基说:“……这是一个踏着轻快的步伐、带着高度的热情向未来的民族,这个民族昭示了世界上一种全新的文明。中国已经完成了一次前所未有的跃进,突入历史。”^①现代中国“突入历史”,表面上看,这是对“停滞的帝国”形象的否定,实际上却恰好证明了“停滞的帝国”形象的合理性,曾经停滞的中华帝国,由于西方现代文明的冲击,开始现代化历程,“突入历史”。我们从法国左翼知识分子的话语中,发现老黑格尔的历史哲学的回声。就像佩雷菲特引为题记的巴拉兹的话:“要批驳黑格尔关于中国处于停滞不变状态的观点很容易……然而,黑格尔是对的。”

西方现代性的进步理想曾将中华帝国当作“人类进步的耻辱”抛弃在历史的起点上,如今又将红色中国奇迹般地塑造成人类进步的榜样,不管是停滞还是进步,中国形象始终是作为“西方现代性的文化他者”出现的。美国金融大亨大卫·洛克菲勒说:“……毛泽东领导下的中国社会革新,是人类历史上最重要也最成功的壮举之一。”^②著名政治学家米歇尔·奥克森堡编辑出版了《中国的发展经验》,书中收录了不同领域的专家讨论如何借鉴中国的发展经验的文章。在该书前言“向中国学习”中,奥克森堡说:“我们向世界上其他国家学习,但情况最复杂也最值得学习的,是中国。仅仅23年前,这个国家还面临着堆积如山的难以解决的问题:诸如内战、通货膨胀、外国势力、阶段性的灾荒、无知、迷信。不出一代人的努力,这些发展的障碍问题,就大多解决了。国家获得了新生,取得了巨大

① *Political Pilgrims: Travels of Western Intellectuals to the Soviet Union, China, and Cuba, 1928—1978*, by Paul Hollander, p. 278, Marie Antonietta Macciocchi.

② *China Misperceived: American Illusions and Chinese Reality*, by Steven W. Mosher, p. 154.

的经济与社会进步。而且,更重要的是,中国人民在许多领域进行了大胆的革新试验,诸如行政管理、教育、城市化模式、罪犯改造、公共卫生、企业管理,军民关系……中国人努力建设一个更完美、更正义的社会的事业,激励着所有的人。”^①

中国形象从停滞退化的东方帝国变成革命进步的“美好新世界”,在西方现代性视野内并非没有歧义。辛亥革命后中国现代化历程的艰难,曾经使西方人怀疑中国进步的可能性。新中国成立,与西方相对隔绝将近30年,在中国之内发生着翻天覆地的变化,在中国之外,西方有人想象毛泽东的中国正在创造一个“美好新世界”,有人想象毛泽东的中国又回到了乾隆时代,傲慢、封闭。佩雷菲特回忆他的历次中国之行的见闻感想:

1960年8、9月间,我从香港出发,对中国进行了第一次探索。我马上就吃惊地看到这个社会同马戛尔尼的伙伴们描写的社会十分相似。简直可以说每个中国人的基因里都带有乾隆帝国时的全部遗传信息。该国以十足的中国方式在造自己的反。要同过去决裂,它却从中寻找可以依靠的因素来证明自己的不变性。……1971年7、8月,我率领文化革命5年来获准前往的第一个西方官方代表团前去人民共和国,当时的国家政权与马戛尔尼打交道的政权离奇地相似,这使我惊讶不已。对皇帝同样的崇拜:只是毛代替了乾隆。一切都取决于他的意愿。同样将日常的管理工作委托给一位总理,他领会这位活神仙的思想,并周旋于阴谋诡计和派系斗争之间,除了来自上面的赞同之外,他得不到任何支持。对恪守传统和等级制度的礼仪表现出同样的关注。同样接受一个共同的、可以解释一切的衡量是非的标准:只是“毛的思想”代替了

^① See Michel Oksenberg: "On Learning from China," *China's Developmental Experience*, Edit by Michel Oksenberg, New York: Praeger Publishers, 1973. pp. 1-16. 引文见 p. 12、16.

“孔子思想”，康熙诏书之后是小红书而已^①。……对外国人同样的不信任。他们只能扰乱中国的秩序；他们的好奇心十分危险；应当对他们严密监视……同样的集体反应：在闷热的夏夜，中国人继续夜宿在大街上……同样的俭朴；同样一碗米饭和烧白菜；同样的筷子……穿着同样的蓝灰色棉布衣服……同样好抽烟……中国就这样翻来覆去地从过去的杀戮又恢复到过去的状态。一些金色和红色的标语牌重复着这个口号：“古为今用！”毛的壮举就是赋予中国人这样的感受：他们在废除其遗产的同时仍然忠于它。^②

20世纪西方的中国形象话语出现断裂与转型，一方面从“停滞的帝国”到“变革的中国”，另一方面，“停滞的帝国”的中国形象，并没有彻底消失，西方人仍不断在现代中国的变革中发现历史重复与循环的影子，印证黑格尔的论断，中国历史上任何剧烈的变革都是在“重复庄严的毁灭”。费正清曾引一位汉学家的话说，现代中国是其自身历史的奴隶，“毛主席的革命一直存在着一种奇异的矛盾：他越是寻求使中国新生的东西，中国似乎就越往旧中国的老路上倒退”。^③ 中国形象的断裂与转型，并不简单地意味着一种类型取代另一种类型，而是表现出某种多义性。有人强调现代中国的进步，有人却担忧这种进步的价值空洞，20世纪西方文化普遍关注历史中人类进步的精神价值，伴随着极权暴政与精神奴役的物质进步是危险与邪恶的；有人在现代中国仅看到物质进步，有人则从中发现人类道德状况的改善或者改善的可能性，在社会主义“新人新风尚”中，有高贵的纯朴，无私的热情，团结与友爱等等人类最可贵的品性。

① 仅有的区别是精英们的儒家思想同佛教与道教混杂而成的一种民间宗教并存，而毛主义则彻底摧毁一切，企图控制群众，并成为所有人的唯一信条——原书注。

② 〔法〕佩雷菲特：《停滞的帝国——两个世界的撞击》，王国卿等译，第4—7页。

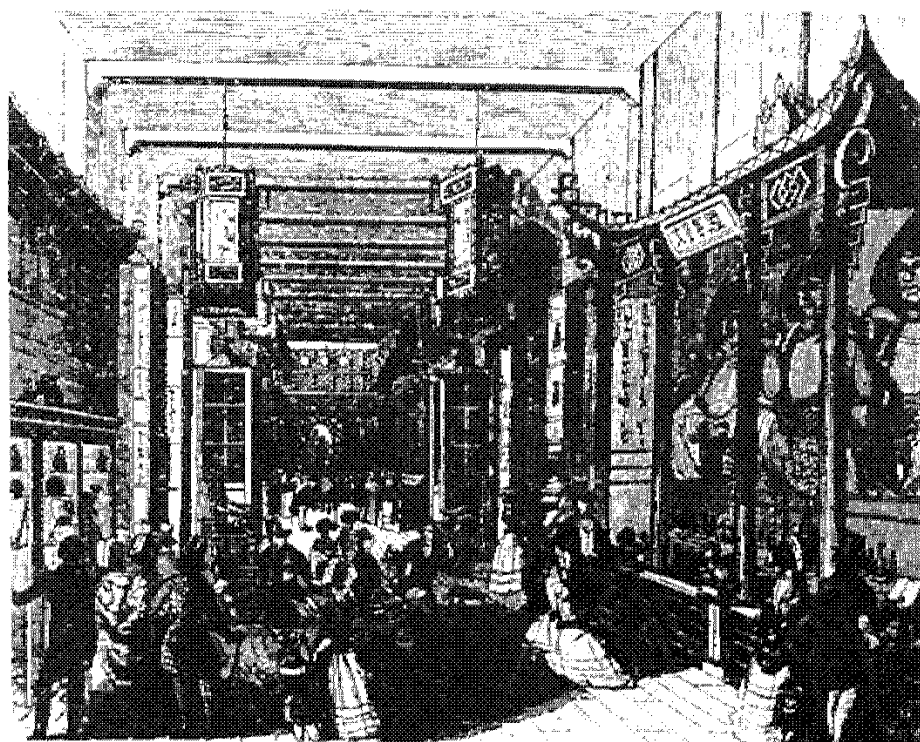
③ 周宁著/编注：《历史的沉船》，“文选”，第404页。

从停滞衰退的中华帝国到剧烈变革的现代中国,西方现代性语境中中国的形象,在话语生成的历史过程中呈现出多义性。19世纪西方现代性想象中中国形象的核心问题是停滞,20世纪的核心问题则是进步;20世纪初西方人想象中国的问题是,一种辉煌的文明为什么停滞与衰退?21世纪初,中国经济持续30年高速增长,新的问题是一种曾经衰落的文明,为什么迅速复兴?如今,不管是19世纪的历史哲学,还是20世纪的历史循环论,都无法解释一种“死去”的文明究竟为何并如何复兴。西方现代性极具包容性的他者想象,面对变革的中国,不断陷入困境。如何在西方现代性观念系统内回应所谓中国进步的挑战呢?有人提出“另类现代性”,有人提出“北京共识”。而最深刻的问题是,建立在单一线性历史进步观念上的独特的西方现代性,是否依旧成立?

中国形象是西方现代性的他者镜像,西方现代性的自我观念与身份认同,是在跨文化交流的动力结构中通过确立他者完成的。不管中国形象如何变化,构筑中国形象的、存在于西方现代性内在逻辑中的、具有历史连续性活力的话语构成原则没有变。20世纪西方现代性不断出现危机,又不断进行自我建构与强化,在旧的进步进化模式上建构西方现代性主体,已经无法应对新局面。西方现代性想象需要一个新的真理基点、一种新的他者形象。中国形象的多义性表现出西方现代性自我本身的困惑。解构西方的中国形象,必须在批判现代性的语境或后现代主义语境中进行,在西方现代性自我确证与自我怀疑、自我合法化与自我批判的动态结构中进行。中国形象的断裂与转型,停滞或进步,都是西方现代性建构与重建主体性的方式。西方现代性,无往而不复,始终是构筑中国形象的主体,包容对立面与同一性的主体。



英使觐见乾隆皇帝



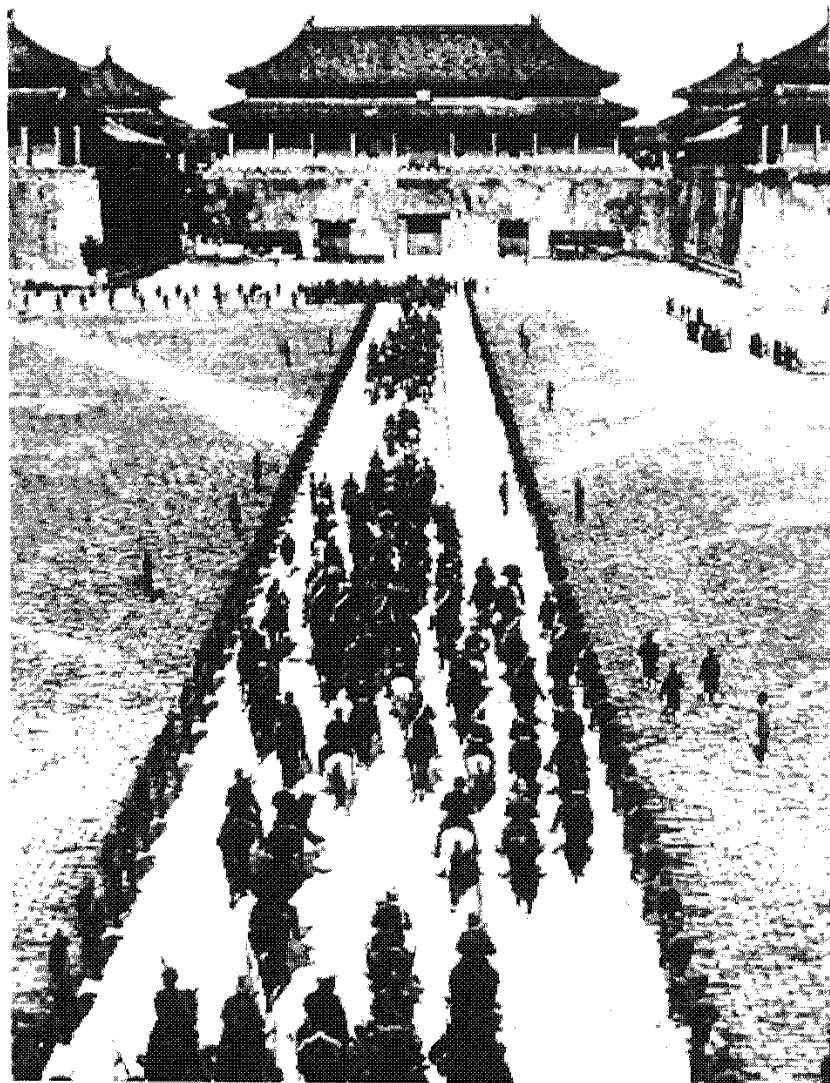
1842年伦敦海德公园中国展览厅(见《伦敦新闻画刊》)



抽鴉片的滿大人



1858年1月5日兩廣總督葉銘琛被英軍俘獲



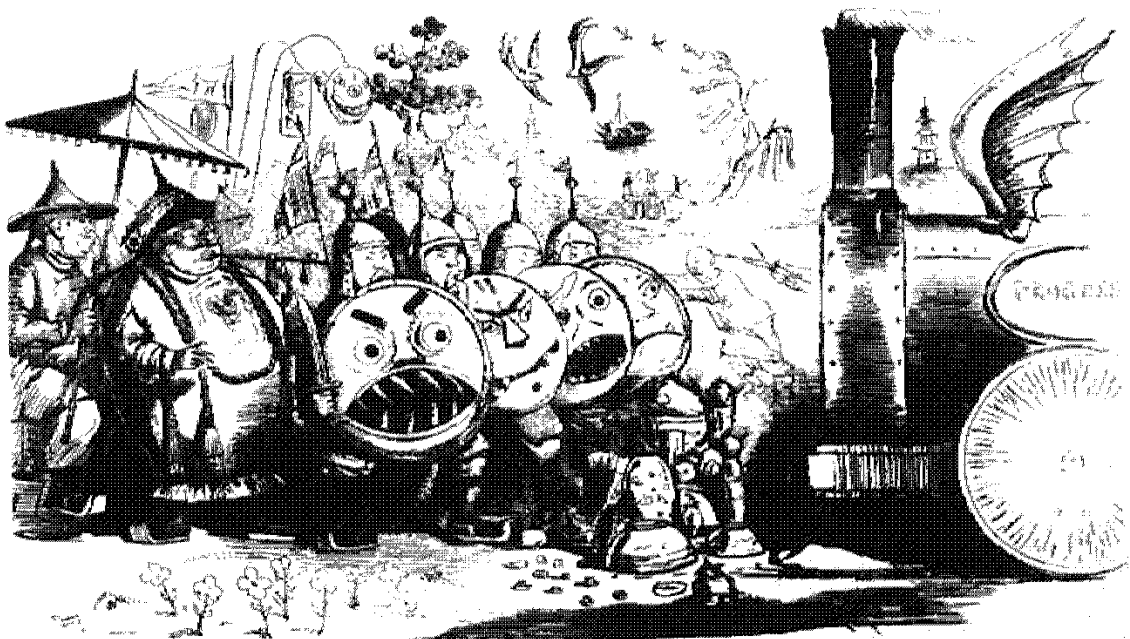
八国联军进入
紫禁城



列强瓜分中国,乔治·毕高的讽刺画。



满大人闹祸了，
漫画《茶壶》。



THE GREAT BARBARIAN DRAGON THAT WILL EAT UP "THE BROTHER OF THE MOON." K. K. K.

英国《笨拙》报上的漫画，表现中国抵抗西方进步文明。



中国希望了解世界，PUNCH (1877.2.10) 的漫画，将郭嵩焘丑化成猴子爬上地球的顶端看狮子，狮子是不列颠的象征。



毛主席挥手我前进。武汉钢铁厂大门前。《中国觉醒的时候》插图。



号召解放全人类的巨型雕塑下的人民

第五编 东方专制帝国： 西方自由大叙事中的中国形象

我们中国人有某些民间的和国家的机构特别明确，而有些又特别含混。……最为含混不清的机构莫过于帝国本身了。

——卡夫卡

引言

539

20世纪沉重的怀疑主义思潮，并没有摧毁进步的信念。临近这个世纪终了的时候，福山《历史的终结》宣布的消息，^①让人感到振奋：历史的进步已经走向终结，“冷战”结束，自由的人民终于可以生活在民主的社会中，历史进步的精神目标——自由，实现了。就像浮士德所道“愿你每天每日去开拓自由与生活，然

^① 弗朗西斯·福山(Francis Fukuyama) 现任美国国务院政策司副司长、原兰德公司分析家，1989年在美国《国民利益》夏季号上发表的长文《历史的终结?》引起广泛的关注。1998年，中国远方出版社出版福山在该论文基础上写成的专著《历史的终结》的中译本。

后才能做生活与自由的享受”，在看到自由实现的一刹那死去，人类历史也就在自由实现的那一刹那间终结；就像黑格尔在日耳曼世界现代，看到实现人类自由原则的“统治的最后形态”，福山在“冷战”胜利后的西方，也看到“人类统治的最后形态”，他称为“世界大国状态”。

《历史的终结》表达了西方启蒙传统中人类进步的普遍史观念。首先，人类历史是朝向一个终极目标不断进步的，其次，那个历史进步的普遍统一的目标，是自由的价值与制度的最终实现。我们在此看到两层意义：一、关于人类进步的信念；二、关于人类自由的信念。因为只有知道人类往哪个方向发展，才能讨论历史的进步，启蒙传统将人的自由当作历史的方向，人类历史进步的历程就是实现人的自由的历程。这个自由的实现，包括自由的价值的确立，不存在任何能够与自由信念抗争的意识形态，自由的制度的确立，即由“多数决定”原则支配的民主代议制度在世界各国政治制度中普遍实现。“自由民主可能形成‘人类意识形态进步的终点’与‘人类统治的最后形态’，也构成‘历史的终结’。”福山要为人类进步的历史作证：“我们正在亲眼目睹的事件不仅仅是冷战的结果，也不仅仅是战后历史中某种特定时期的流逝，而是历史的终结：即人类意识形态演变和作为人类最后统治形式的西方自由民主普及的终结。”^①

自由是进步的尺度。科学的发展、理性的张扬、财富的增长、民主制度的健全、资本主义经济的推进、人民健康水平的提高等等，所有这一切，都可以构成进步的要素，但进步的根本意义，还是实现人的自由，因为上述要素的实现，最终都成为人类实现自身自由的条件。福山要从20世纪深重的怀疑主义思潮中，拯救人类进步的普遍史的信念，实际上，就像我们在上一编中所看到的，西方有关进步与人类普遍史的信念，有着深厚的文化基础，从来就未曾

^① [美]弗兰西斯·福山：《历史的终结》，“本书翻译组”译，第1、27页。

彻底动摇过。福山的著作在西方轰动一时,不是因为他说出了大家不知道的事实,而是因为他说出了大家都坚信的信念;福山还要从进步主导的普遍历史观念中,拯救西方传统的自由信念,自由的信念在西方有着更为坚实的文化根基,人类进步的普遍历史就是人类实现自由的历史。我们在20世纪末开始的保守主义文化大潮中,看到西方文化中进步与自由的信念再度加强。

自由既是历史进步的动力,又是历史进步的成果。1998年,《历史的终结》的中译本在遥远的“远方出版社”出版,这一年度的诺贝尔经济学奖,授予印度籍经济学家、哈佛、剑桥大学教授阿马蒂亚·森。一年以后,阿马蒂亚·森的《以自由看待发展》问世了。“以自由看待发展”的意义是,将发展“看作是扩展人们享有的真实自由的一个过程”。“自由在发展过程中居于中心地位”,有两方面原因,一是“评价性原因:对进步的评判必须以人们拥有的自由是否得到增进为首要目标”;二是“实效性原因:发展的实现全面地取决于人们的自由的主体地位”。^① 福山与森,这两位东方裔的西方学者,都在强调进步中的自由价值,所不同的是,福山使人看到进步中自由必定实现,森则提醒人们注意,物质进步中自由仍可能缺失。

自由与进步是西方文化中一个古老而又历久长新的话题,涉及西方文化价值观念的核心。它们根植于两希传统(古希腊与古希伯来),确立于启蒙思想,在后现代的今天,经历了一系列政治危机与价值危机后,人们依旧信奉。森认为,他提出了认识发展问题的一个新视角,即以人的自由为发展的最高标准。实际上,这个视角也并非森提出的,以自由为进步的尺度,是西方现代性观念的核心。森不过是从现代经济学的伦理层面更深入详尽地论证了这一命题。社会科学的理论,在某种意义上不过是一种“叙事”。它重

^① [印度]阿马蒂亚·森(Amartya Sen):《以自由看待发展》,任贻、于真译,中国人民大学出版社,2002年,第1、2页。

复一些旧主题、老故事,从某种哲学的元叙事中获得知识的合法性,这些元叙事或宏大叙事包括有关进步、自由、启蒙、理性等的叙事。作为叙事的社会科学理论,意义在于表达确定的价值,为社会生活确立规范,当然,自身也能够从社会实践意义上获得合法性。^①

自由与进步构成西方现代性的核心意义,也构成西方现代性文化身份认同的基础,使西方现代文明既区别于西方古代,又区别于东方或世界其他地方。人们将“古今之争”当作现代性观念的起点,它结束了文艺复兴时代崇古怀旧的文化思潮,在进步的价值观念下,西方人确认了对自身,对自身所生活的现代社会,对科学与理性,对人的主体性的自信、希望与优越感。^②实际上,在“古今之争”完成之后,西方现代性的最后确立,还经历了一场“东西之争”,尽管后者并没有以论争的激烈方式表现在西方文化史上,但就东西文化优劣评判的价值转移,在西方观念史上还是明显的。

“古今之争”完成于17世纪,“东西之争”完成于18世纪。写《波斯人信札》的孟德斯鸠与写《论法的精神》的孟德斯鸠,^③对东

① 利奥塔在考察后现代知识状况中的“知识合法性”问题时,区分了两种知识的合法性模式,一种是叙事知识,一种是科学知识。叙事知识表述、评价、规定,将合法性寓于叙事本身,无需论证或证明。因为叙事重复一些故事,从中表达确定的价值,为社会生活确立规范,实现其作为“社会契约”的作用,自身也就在现实实践意义上获得合法性了。科学知识陈述真理,以有效的论证为依据,相对独立于社会契约,无法从社会现实中获得合法性,只能将其合法性寄托在某种哲学的元叙事中,如启蒙、理性、精神自由等。科学知识本来反对无法论证或证明的叙事知识,却又不得不从大叙事中获得科学知识的合法性。这是一个潜在的、致命的矛盾,利奥塔从此解构所谓“知识合法性”的危机问题。参见〔法〕让-弗·利奥塔:《后现代性与公正游戏:利奥塔访谈、书信录》,谈瀛洲译,上海人民出版社,1997年;〔法〕让-弗·利奥塔:《后现代状况》,岛子译。

② 参见〔美〕马泰·卡林内斯库:《现代性的五副面孔:现代主义、先锋派、颓废、媚俗艺术、后现代主义》,顾爱彬、李瑞华译。

③ 《波斯人信札》写于1709—1720年间,出版于1721年;《论法的精神》出版于1748年,构思与写作时间则从1730年代初开始,写作《罗马盛衰原因论》时(1731—1734),就已经开始思考《论法的精神》里的一些问题。

西文化的态度就完全不同。“东西之争”开始于1740年前后,到1770年基本完成,莱布尼茨、沃尔夫、伏尔泰、魁奈曾经赞美的那个开明君主与哲学家统治的国家,如今成了停滞、野蛮、愚昧、堕落的东方专制帝国。启蒙思想为西方重建了“自由西方”的信仰中心,整个东方世界甚至所有非西方世界都被排斥到卑劣的“东方专制主义”的黑暗中。文艺复兴、宗教改革与地理大发现曾经造就了一个急剧变化、瓦解与成就的时代,开放与反思的精神,使西方文化一方面进行自我审视与批判,一方面发现并崇拜东方文明,怀旧情绪与异域向往,颠倒了西方传统的价值秩序,令人激动也令人沮丧。启蒙哲学在开放自由的思想领域构建起西方现代文化身份,为失去信仰中心的西方重新找回理性中心,从而也找回了西方中心的信念,确立了西方现代性中的“西方性”维面。

进步与自由的宏大叙事,构成西方现代性的文化身份。西方现代性既是一种时空意识,又是一种价值观念。“古今之争”确立现代优于古代的观念,现代胜出,确立了西方现代性的时间秩序;“东西之争”确立了西方优于东方的观念,西方胜出,确立了西方现代性的空间秩序。而决定现代性时空秩序的,又是一种价值观念。在“古今之争”中赢得“现代”的,是“进步”价值观,在“东西之争”中赢得“西方”的,是“自由”价值观。西方是“自由的西方”,它的意义产生自与“专制的东方”的文化差异:西方是自由的,东方是专制的;西方是进取勇敢的,东方是萎靡怯懦的;西方是淳朴虔诚的,东方是堕落神秘的;西方主张征服自然,东方主张默守自我;西方扩张,东方保守。“西方”与“东方”不是一个地理科学概念,而是一个文化意识形态概念。西方现代性只有在构筑“专制的东方”中,才能确认“自由的西方”。进步成就“现代”,自由成就“西方”,进步与自由成为西方现代性的价值核心。

在西方现代性观念纵深处,分析西方的中国形象,首先面临的问题就是,西方现代性叙事是如何在“差异/表现”的话语模式中构筑中国形象的。现代性本身就是一种政治哲学,这是利奥·施特劳

斯的论断。在世俗历史的进步过程中实现自由王国,是西方现代“世俗化了的圣经信仰”的价值核心。在现代性观念中确立这一价值核心的方式,是在“差异/表现”的话语模式中建构他者,一个停滞在历史过去的东方专制帝国。只有明确了专制的东方或东方专制主义,才能确认自由的西方或西方自由主义。西方是自由的,自由与奴役、民主与专制是确立东方与西方分界的合法性依据;西方与东方的对立,就是自由主义与专制主义的对立;东方专制作为不可缺少的“他者”,在地缘、制度与价值观念上为西方文明提供了文化本质主义判断的根据。

本书第四编曾在进步大叙事的语境中,分析所谓“停滞的帝国”的中国形象,第五编尝试在自由大叙事中,解构东方专制主义话语建构的中华帝国形象谱系。后启蒙时代西方的中国形象,被镶入西方现代性观念核心的三套宏大叙事中,成为进步大叙事中的他者——“停滞的帝国”、自由大叙事中的他者——“专制的帝国”、文明大叙事中的他者——“野蛮的帝国”。在自由大叙事中解构东方专制主义话语建构的中华帝国形象谱系,是解构西方现代性中的中国形象的关键。它以谱系学的方式,追索中华帝国形象何时、并如何出现在东方专制主义话语谱系中?文艺复兴时代中华帝国的形象何以出现在东方专制主义之外?启蒙思想又如何、为何开始将中国形象纳入东方专制主义话语中?除了所谓“东方知识”的增长外,西方现代性观念的何种变化改变了他们的东方视野与东方主义视野中的中国形象?浪漫主义时代西方视野中的中国的东方专制主义形象最终完成,其历史语境是什么?潜在于这种“知识转型”中的政治权力、道德权力、文化权力与学术权力,究竟是如何运作的?

东方专制主义思想源起于西方古典哲学与政治学,完成于现代性思想体系。确定东方专制主义特性的理论,主要从三个方面展开,一是政治体制,二是经济形式,三是文化精神。首先是政治体制,从马基亚维利、培根到孟德斯鸠,东方专制主义作为政治体

制的特征基本上确定了：它是一种东方特有的君主暴政，社会中不存在贵族阶层，官僚辅助的君主拥有无限的权力，臣民都是等无差别的奴隶。其次是经济形式，从博丹提出土耳其大君肆意掠夺臣民财产，哈林顿指出东方帝国君主占有国家的所有土地，到马克思的“亚细亚生产方式”学说，东方专制主义作为经济形式的基本特征也确定了：东方专制主义国家没有土地私有制，君主掠夺农民的剩余产品，一方面进行一些大规模的公共工程建设，另一方面使整个社会处于贫困与停滞状态。最后是文化精神，从孟德斯鸠、赫尔德到黑格尔，东方专制主义作为一种文化精神的特征也基本确定了：东方的地理气候条件、暴政的奴役与掠夺、残酷的战争与征服以及种族遗传特征，都使东方人处于一种愚昧迷信、幼稚野蛮，只有奴性缺乏人性的精神状态。

东方专制主义话语源起于古希腊，有地域与政体类型两方面的意义。但从古希腊到文艺复兴，西方的东方专制主义话语并未包容中国形象。古希腊的东方专制主义专指波斯帝国，随着绝对主义国家观念复兴东方专制主义思想，地理大发现延伸了西方人观念中东方地平线，西方视野中的东方专制国家扩展到萨菲波斯、莫卧儿印度、中亚鞑靼与俄罗斯。中国形象在东方专制主义话语之外，还不仅如此，中华帝国的开明君主专制，甚至可能克服绝对主义政体可能滋生的东方专制主义倾向。“他们的帝国组织的确是世界上最好的”，君主制在中国意味着平等，而不是暴政；开明的皇帝具有绝对的权威，但又受到自身道德教育与官僚体制内谏议制度的制约；而最重要的可能是通过公正严格的考试制度建立起来的帝国文官政治，具有平民色彩，体现着启蒙哲学甚至法国大革命的政治理想。

我们在此讨论的不是中国的现实，而是西方文化中的中国形象。我们关心的不是这种形象是否“反映”了中国的现实，而是这种形象在西方文化或观念史上是如何形成、变异、发展的；如何表现西方文化关于世界、关于自我与他者的看法，如何在观念中规划

世界,并进一步建立知识与权力“合谋”的文化机制。因此,我们更关心作为一种他者话语的中国形象本身的建构与解构、符码化与再符码化的过程。

东方专制主义概念在特征上不断明确丰富,在地域上不断扩大,最终“收编”中华帝国。启蒙运动全盛时代,西方的东方专制主义话语生产明显出现一种趋势,试图证明东方专制主义在东方没有例外,中国不仅在地域上属于东方,在政体特征上也属于专制主义。这一趋势有深远的历史原因,从东方专制主义话语传统来看,它属于现代性观念背景下又一次符码化,从更广泛的文化语境中看,它与西方资本主义扩张的大趋势、西方中心主义文化思潮的复兴等相关。中国形象从开明君主的楷模到若有若无的东方专制主义特征直到彻底的东方专制主义代表,定位逐渐清晰,最后确定。专制就不可能开明,所有的专制都是邪恶的,而所有的东方国家,又都是专制的,中国不仅不例外,而且是东方专制主义的极端代表。我们追索从文艺复兴、启蒙运动到帝国主义时代,西方的东方专制主义与中国形象的两种话语传统各自发展与最终汇并的过程,一直到黑格尔的历史哲学,中国的东方专制主义帝国形象被极端化确定下来。

我们首先追索西方的东方专制主义话语“收编”中国形象的过程,一直到中华帝国的东方专制主义形象话语确立。下面的问题不再是争论其政体的属性,而是解释这种属性,中华帝国的专制究竟有什么特征,其特有的精神实质是什么。西方现代有关中华帝国的东方专制主义话语谱系有两种传统,一种是由道德而政治的,一种是由经济而政治的;前一传统由孟德斯鸠首创,后一传统由琼斯首创;前一传统终结在黑格尔的历史哲学,后一传统终结在马克思的“亚细亚生产方式”理论。与此同时,我们还注意到中华帝国的东方专制主义形象的话语机制内部的差异性以及这种差异性构成的话语活力机制。中华帝国的东方专制主义形象,由精英哲学、旅行见闻与大众传说三个不同层面上的一系列表述构成。这些表

述相互依存相互作用,同时在表述方式与意义上,也存在一定的差异性。这种差异与竞争,在包容对立面的话语结构中,不但不会破坏其话语机制,反而赋予其丰富性与活力,进一步巩固其知识霸权。

东方专制主义话语源起于西方古典哲学与政治学,完成于现代性思想体系。它是一套独特的“组织理性的历史地理学”(Historical Geography of Organizational Rationality),核心思想在于地理环境与政治制度的关系。确定东方专制主义政体特性的理论,主要从三个方面展开,一是地理环境,二是经济形式,三是文化精神。从启蒙运动时代开始,西方思想界逐渐将中国形象纳入东方专制主义话语传统中,这一过程到浪漫主义时代基本完成,中华帝国不仅属于东方专制主义,而且是极端的东方专制主义的代表。我们在西方现代性知识生产语境中研究中国形象,发现中华帝国形象作为文化“他者”,正好确定了启蒙大叙事中的进步与自由两个核心概念的对立面:停滞与专制。中华帝国形象是进步秩序的他者——停滞的帝国;中华帝国形象是自由秩序的他者——专制的帝国。在西方现代文化构筑的世界观念秩序中,中国形象的意义就是表现差异,完成西方现代性的自我认同。东方专制主义话语表面上看是以自然地理、政治哲学与政治经济学为依据的科学知识,实际上却是无法有效证实的“叙事”,其“合法性”依据可以追溯到西方扩张的历史实践与自由主义的哲学大叙事两个方面。从古希腊开始西方文化构筑起的东方专制主义话语,本质上是一种神话。地理意义上无所谓东方;政体意义上无所谓“东方专制主义”;中华帝国的文明中,也无所谓文化本质意义上的东方专制!

现代性的本质是一种政治哲学,自由大叙事在西方现代性观念中担当着核心价值。后现代主义思想从知识生产角度对现代性进行反思性批判,解构自由大叙事中的中华帝国的东方专制主义形象谱系,最终动摇的是西方现代性自我确证的根基。大卫·格莱

斯在《从柏拉图到北约》中指出,西方文明作为观念的核心,就是一套以自由为要义的宏大叙事。自由既是一种崇高的、抽象的原则,存在于一系列伟大的著作或伟大的思想与激情中;又是一整套西方现代制度与实践的根据,为西方现代市场、国家、教会等提供合法性或伦理基础。自由大叙事作为西方现代性的观念根基所在,具有明显的道德主义与普遍主义倾向。它假设在崇高的自由原则与缺憾的历史现实之间,一直存在着断裂与差距,西方文明的使命,或者所谓“白人的责任”也就从这种断裂与差距中产生,为了实现自由推广民主,任何野蛮的征服都可能成为正义的解放,因为自由不仅是西方现代性的尺度,也是人类存在的尺度;同时,它又将自由假定为西方现代性的“本质”,西方现代性又为人类的自由树立了一种普世的尺度。既然自由——其丰富的内容可能包括资本主义经济、民主政治,甚至基督教加启蒙哲学信仰,都是西方的,那么这些理念与制度的全球化,也是西方的全球化或全球西方化的合理性依据。^①

西方文化中有关东方专制主义的知识,表面上看是以自然地理、政治哲学与政治经济学为依据的科学知识,实际上却是无法有效证实的叙事。其“合法性”依据可以追溯到西方扩张的历史实践与自由主义的哲学大叙事两个方面。一部源起于古希腊的西方文明的历史,就是西方不断向东方扩张的历史,这种历史不断叙述扩张的故事与价值,从神话传说中就已开始,伊阿宋率领众英雄航海到东方掠取金羊毛,阿伽门农率领希腊联军远征地中海东岸的特洛伊城,到哥伦布、达·伽马发现通往印度的新航路,英国殖民印度、八国联军远征中国,尚未结束。这些故事不断确立西方文明的意义与价值,使叙事在历史中获得合法性。这是一个方面,另一个方面,叙事也为历史中的扩张行动提供规范与动力。最初的神话

^① See *From Plato to Nato: the Idea of the West and its Opponents*, by David Gress, New York: The Free Press, 1998, "Introduction".

与史诗中,西方向东方扩张的意义是未加掩饰的掠夺财富与野蛮征服,到古希腊的希波战争历史叙事中,东西方的冲突开始有了自由战胜奴役、文明战胜野蛮的大叙事依据。这种大叙事的意义在历史中不断变换,十字军东征时代,扩张的意义是基督教战胜异教,资本主义扩张时代是启蒙战胜愚昧,冷战与新帝国主义时代是自由战胜极权,和平战胜恐怖。

西方的东方专制主义话语在自由大叙事中获得合法性。东方之所以成为东方,与西方相对,是因为东方是奴役的专制的,西方是自由的民主的,而自由是不容置疑的正义。西方文明的精神核心是一套在历史中形成并不断丰富的自由主义叙事。自由大叙事赋予东西方二元对立秩序一定的知识合法性,而根植于西方自由大叙事本源中的东方专制话语,也是构筑西方文化精神的核心内容。它起源于古希腊遗产,完成于启蒙哲学,构成西方现代性文化自我认同的本质。

西方现代性构筑的世界观念秩序,建立在一系列二元对立范畴上,诸如时间的现代与古代,空间的西方与东方。这些二元对立的范畴,建立了以差异为基础的西方文化秩序,也构成西方的中国形象生成的意义语境。自由大叙事同时包含着知识与实践两方面的意义,在自由大叙事中解构东方专制主义的中华帝国形象,也涉及话语构成与文化霸权两方面的意义。西方帝国主义时代完成的中华帝国的东方专制主义形象,明显具有西方政治军事扩张的意识形态意义。这种意义延伸到“冷战”时代,将希特勒与斯大林政权相提并论的现代极权主义概念取代了传统的东方专制主义,西方自由大叙事又努力将中国形象纳入极权主义话语。权力斗争的关键是不能留下意识形态空洞。

自由大叙事为西方现代性提供了最为丰富也最有活力的思想资源。历史上任何时候西方文明受到威胁或取得胜利,感到担忧或心生喜悦,自由大叙事都分外活跃,而相应的东方专制主义话语也开始积极表述。20世纪“冷战”那些年里,美国芝加哥成立了一

个哲学研究所 (Institute For Philosophical Research), 由著名的福特基金会资助, 研究西方思想中的一些最基本的概念, 诸如自由、进步、正义、平等、幸福等。这些概念构成西方现代性观念的基础, 理论资源异常丰富, 需要研究人员集体合作, 才能逐一厘清其“知识谱系”。研究所最重要的成果, 是出版于 1958 年与 1961 年的两卷本的《自由的概念》与出版于 1967 年的《进步的概念》^①。与此同时, 我们注意到的是, 一方面自由大叙事努力将传统的东方专制主义的中华帝国形象纳入现代极权主义话语, 使传统的宏大叙事焕发现代的活力, 另一方面, 又努力将现代极权主义理论纳入古老的东方专制主义话语中, 使现代叙事获得传统的纵深资源。魏特夫最得意的观点是“治水社会”, 可是他却选择“用较旧的‘东方专制主义’的名称作为本书的书名”, 希望借此强调其“中心概念的历史深度”。而他的“治水社会”理论使中国形象再次成为东方专制主义的典型。

东方专制主义是历久长新的神话。在西方现代性观念中, 进步与发展具有明确的道德主义与政治哲学内涵, 那就是自由! 而这个西方自由的核心, 必须不断得到东方专制的他者的确证。20 世纪末, 面对中国的经济发展, 西方“后冷战思维”感受到的“中国威胁”, 真正意义并不仅限于莫须有的政治军事威胁, 更隐秘的原因仍在道德威胁中: 庞大的经济力量如果掌握在危险的东方专制主义政权手里, 势必成为一种威胁。当年康德反复论证过“启蒙运动除了自由以外不需要任何别的东西”, 而今西方出现的强大的新保守主义思潮, 再次强调进步与发展的自由内核。福山恢复了人们对黑格尔的历史哲学的记忆, 森要“以自由看到发展”。当历史进步被不断表述为自由实现的宏大叙事的时候, 东方专制主义的中华帝国想象, 也就必然成为必要的他者。文化认同的方式是,

^① *The Idea of Freedom*, by Mortimer J. Adler; *The Idea of Progress*, by Charles Van Doren, N. Y. : Frederick A. Praeger, 1967.

“我们只有在了解我们不是谁、并常常只有在了解我们反对谁时，才了解我们是谁”。^①

对于东方专制主义的中华帝国形象的话语谱系的研究，最终不仅揭示了西方现代性观念纵深处中国形象的意义，还揭示了西方的中国形象作为一种叙事的“文化仪式意义”，那就是自我再生产性的重复。从古希腊埃斯库罗斯的悲剧、希罗多德的历史一直到今日美国的“中国威胁论”，原来所有关于东方专制主义的中华帝国的故事，是同一个故事，是同一段关于西方文化自我认同的他者的故事。那个治水、修万里长城的东方帝国，在西方文化叙事中，早已不是一个现实的、有着严格地缘政治所指的国家，而是西方现代文化集体无意识深处的一个噩梦，一个让恐惧与欲望纠缠不清的噩梦，一个必须时刻努力排斥到遥远，但又随时可能出现在身边的噩梦。只有连续不断的叙事，才能让西方文化稳定秩序、感受安全，在梦想自由中梦想自我。

第一章 东方专制主义： 西方地缘政治想象的古典遗产

551

1. 专制主义是蛮族政治，都是东方的

公元前 472 年，萨拉弥斯海战大捷 8 年以后，埃斯库罗斯的悲剧《波斯人》上演，资助人是雅典黄金时代执政官伯利克里。这是一场写希腊与波斯之间的战争与希腊凯旋的戏，但剧中的主要内

^① [美]塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪等译，新华出版社，1998 年，第 6 页。

容却是在控诉波斯暴政。波斯有广阔的土地、众多的人口、无尽的财富,然而,君主的狂妄与贪欲,却席卷整个亚细亚的力量去远征希腊——那片自由的土地。灾难降临了,波斯战败,“哦,亚细亚所有的城市,/哦,财富的宝库,我们的波斯!仅仅承受了一次打击,你的昌盛已经/成灰——波斯的花朵已经散落,飘离人间”。但是,帝王的灾难却是人民的幸福,因为“居家亚细亚的人民,遍及/各个地点,将不再臣服于/波斯,也不会再送纳贡品,/受逼于王者的淫威;他们将/不再匍匐在地,表示/对极权的敬畏:/帝王的威势已不复存在”。^①

西方文化传统中有关东方专制的话语,起源于古希腊。它有政治与地理的双重含义,政治上指一种暴君统治奴隶的专制政体;地理上指东方蛮族人的土地。在古希腊人的知识与想象中,庞大的波斯帝国,是东方专制暴政的典型。辽阔的领土几乎覆盖了希腊人所知的整个亚洲或东方,一个家长式的傲慢专横、暴虐无常的专制君主,拥有无尽的财富,统治着众多毫无个性、匍匐生存、时而温顺软弱、时而凶暴残忍的奴隶,驱使他们完成各种不可思议的奇迹。尽管可能东方国家不一定是专制的,但专制却一定是东方的。有关东方暴政的想象,在《希罗多德历史:希腊波斯战争史》中表述得更清晰,波斯式的专制使独裁者可以为所欲为,特权使他们嫉妒、骄傲,嫉妒使他们迫害有道德的人,骄傲使他们蛮不讲理为非作歹。^② 希腊人之所以能够打败波斯人,是因为希腊人都是自由人,而波斯人是暴君驱赶的奴隶,希腊波斯战争的真正意义是自由对专制的战争。

专制(Despotés)在希腊语中最初的意义是家长或奴隶的主人。希罗多德、柏拉图、色诺芬等人都将其作为政治术语使用过,

^① 《埃斯库罗斯悲剧集》,陈中梅译,辽宁教育出版社,1999年,第89、107页。

^② 《希罗多德历史:希腊波斯战争史》上册,王以铸译,商务印书馆,2001年,第231—233页。

但系统的论述则出现在亚里士多德的著作中。^① 专制政体是一种极权暴政,建立在臣民的奴隶般的顺从基础上,君主理所当然地强暴百姓,百姓也习惯性地逆来顺受。统治者在公众事务中的表现像家长或奴隶主,而被统治者则像是奴隶。专制制度在东方是合理合法的,因为民众是天生的奴隶,忍受暴政毫无怨愤;专制制度在东方也是永恒的、本质的,因为人民自甘为奴、永远也不会推翻专制暴政。亚里士多德从统治方式与民众基础两方面界定专制的概念。专制不仅是一种统治形式,也是一种被统治形式。后者的定义更值得注意。专制的基础在于百姓心甘情愿地服从一个世袭的君主,君主的强权甚至不需要依靠暴力,但因为臣民天生的奴性与孩童般的软弱无能,使专制统治必然永久地存在。他的《政治学》以他对 158 个希腊小城邦的考察为基础,总结性地分析希腊政制。他的理论界限是希腊与非希腊:希腊是文明的,非希腊是野蛮的;希腊有“正”“变”三种政体,而非希腊只有“蛮族王制”,即东方专制。专制政体完全是非希腊的,或东方的、亚洲的、波斯的主权形式。除了一些有关波斯帝国的“知识”外,亚里士多德几乎不了解希腊以外的世界。^②

在亚里士多德的理论中,专制不仅是一个政治学概念,还是一个地理概念。专制的就一定是东方的,或者说专制政体是东方国家的政治特色。在西方历史上,专制概念在古希腊出现时,就与东方或亚洲联结在一起。古希腊奠定了西方的东西方对立的地理观念,也奠定了地理观念构成的文化观念。古希腊虽然有以地中海为中心的欧、亚、非三大洲之说,但他们的世界观念与文化观念,基本上还是东方与西方两分法的。亚洲是“日升之地”,与东方的概念基本重合,东方的土地大部分消失在庞大的波斯帝国版图上,波

^① 参见〔古希腊〕亚里士多德:《政治学》第三卷,吴寿彭译,商务印书馆,1983年,第109—175页。

^② 〔古希腊〕亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,第三卷、第9、10章。

斯也时常代表亚洲和东方(Orient)。但也不排除其他一些国家地区,诸如盛产黄金与人的印度,胡椒飘香的阿拉伯,在希罗多德的《历史》中,埃及也属于东方。在古希腊人的观念中,波斯、亚洲、东方与蛮族、极权、奴役这两组印象已经联系在一起。希罗多德、柏拉图、色诺芬等人已先后表述了相关的地理文化与政体概念,而直到亚里士多德在《政治学》中论述蛮族王制,以波斯帝国为代表的东方专制或东方极权帝国的形象才确定下来。其核心概念即“东方专制”。

古希腊人的世界观是二元对立的:1. 在历史上是希腊城邦与波斯帝国的对立;2. 在政治上是自由人的民主与奴隶的专制的对立;3. 在地理上是西方与东方、欧洲与亚洲的对立。希罗多德笔下的希腊历史就是一部希波战争史,它开启希腊历史与希波、欧亚冲突的历史,同时也开启了希腊文化自我认同的历史。希罗多德借助希波战争构筑希腊城邦与波斯帝国的“本质”区别:希腊人重视人与个人的价值,波斯人只重视帝王的帝国,民众只是草芥、奴隶。波斯十万大军压境,希腊城邦却以绝对的少数赢得这场战争,希腊人的解释是,希腊的每一个战士都是自由人,他们为自由而战,而大流士的波斯军团里却是用棍棒与皮鞭驱赶的奴隶。希腊人的胜利在历史上被赋予民主战胜专制、自由战胜奴役、文明战胜野蛮的理念。

这种从历史中构筑的西方与东方、希腊城邦与波斯帝国的二元对立秩序,是希腊文化自身认同的意义与价值根据。从古希腊开始,东方(主要指波斯帝国)已经作为西方(主要指希腊城邦)的“文化他者”出现。它表现出三重对立关系:1. 政治意义上的自由与奴役,2. 地理意义上世界的两极(尽管当时希腊人所知的世界非常狭小),3. 文化意义上的文明与野蛮。东方专制是野蛮的、希腊却因为自由而文明。希腊人是天生的自由人,他们勇敢智慧,他们的城邦民主政体尽管并不理想,却是建立在自由人基础上并以自由与平等为原则的。自由优于奴役,民主优于专制,文明优于野

蛮,希腊人与希腊人代表的欧洲也优于波斯人与波斯人代表的亚洲,西方优于东方……希腊人、自由人、民主制度、文明优秀的民族、统治的民族这几个概念是相联系的,与之相对,亚洲人或东方人、奴隶、合法的专制、野蛮民族,这一系列概念也是联系在一起。

起源于古希腊的东方专制的话语,从一开始就不仅限于其政治与地理的含义,它还是一个划分种族文明的文化本质主义概念。专制政体本质上就带有野蛮的东方性。在希腊与波斯冲突的历史上,“东方专制”的观念在东西方对立的地理文化神话中逐渐形成。专制是东方或亚洲的政体特征,也是“东方性”的某种本质。因为专制政体是建立于人的奴性基础上,而人的奴性又是由亚洲独特的地理环境决定的。古希腊哲学家希波克拉底认为,欧洲与亚洲在自然、文明、制度和人性许多方面,都是完全相反对立的。亚洲是日出之邦,地域广阔、物产丰富,气候温暖怡人,景象与事务都显得壮丽宏大,人性也相对温和、软弱、耽于享乐,有奴性,易顺从,处在专制暴政下而不知做任何反抗与改变。与之相反,欧洲或希腊地理环境复杂,气候相对恶劣,谋生的艰难环境磨出希腊人或欧洲人活跃进取、爱好自由、渴望冒险、勇敢无畏的天性,地理环境决定文化个性。

亚里士多德在《政治学》中进一步表达了这种地理文化决定论的观点,并加入了一种种族优越感:“一般来说,寒带国家的人民,特别是那些欧罗巴民族富于勇敢精神,但缺少技巧和智谋;这就是为什么他们至今仍是比较自由,但没有自己的政治组织,也没有表现出统治别的民族的能力。亚洲民族则富有技巧和智谋,但性格卑怯;这就是为什么他们仍处于从属和被奴役的状态。位于中间的地理位置上的希腊民族则兼备以上两种民族的品质。它既富于勇敢精神又有智谋:前者使他们成为自由人;而后者则使他们成为治理得最好的民族,而且只要它一旦能完成政治统一,它就有能力

统治。”^①

东方人是卑怯的,天生的奴隶,专制是唯一适应他们的合法的政体,是建立在他们的地理环境与人性特征基础上的。专制在东方是永恒的合法的,因为民众的奴隶天性使他们永远也不可能起来推翻暴政。天生的奴隶就是野蛮人,只有自由人才是文明的,自由的希腊人是文明的民族,文明永远享有征服野蛮的正义性,所以据普鲁塔克记载,亚里士多德给亚历山大东征波斯帝国前的赠言是:“……要以希腊人的领袖的身份对待希腊人,而对蛮人则要以他们的主人的身份出现,要把前者视为朋友和亲戚,而把后者视为动物和植物……”

东方专制概念在古希腊二元对立的世界观中,不仅划分了专制与民主的政治秩序、东方与西方的地理秩序,还有野蛮与文明以及文明征服野蛮的文化秩序。这只是一个起点,在西方 2000 多年社会知识与想象中,“东方”总是与集权政治的形象联系在一起。当然还有其他一些特征,诸如愚昧神秘、野蛮残暴,没有理性与个性,怯懦与堕落……亚历山大摧毁了波斯帝国。罗马兵团代表西方欧洲向东方亚洲扩张的时候,东方的代表成为残暴无情的帕提亚(安息)与荒淫无度的印度。东西方的主人变了,东方从特洛伊到波斯帝国到帕提亚与印度,西方从希腊人到罗马人;但东西方二元对立的世界格局没有变。东西方的地理文化形象没有变。东方依旧是一片神秘莫测的广阔的土地,连伟大的亚历山大都没有走到尽头,更不必说恺撒与图拉真那几次可怜的远征。东方还有难以想象的奇珍异宝和难以计数的人。但是,东方的奇珍异宝总让崇尚俭朴勇敢道德的罗马人感到堕落,而东方人,依旧是奴性十足的顺民,残暴又阴险,放纵又卑怯,崇拜自己的皇帝像崇拜神,不知理性与正义,只有迷信和狂热。东方只有集体,没有个人,东方是想象中的“庞然大物”,可怕又可鄙……总的说来,在西方的东方神

^① [古希腊]亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,第七卷,第6章。

话中,罗马人并没有发明什么。反倒是罗马共和国后来的发展,让后世的西方人感到尴尬。如果说专制是东方政体的本性,奴役是东方人的本性,那么,天性自由的西方人为什么在欧洲的土地气候环境中建立了一个“东方式的专制帝国”?对于罗马帝国这段历史,西方史学家经常为难地解释为几位品质低劣的君主喜欢“扮演东方专制君主的角色”。有幸的是“西欧的人民气质上实在不适宜于这种政府”,所以罗马帝国分崩离析了。^① 罗马帝国的不幸是欧洲历史的幸运。

中世纪东西方二元对立划分的地理格局没有变,但划分东西方的文化尺度变化了。古典的专制与自由的政治尺度让位给基督教与异教或伊斯兰世界的信仰尺度,而且,地理上的东方与文化上的东方的意义也发生了错位。在西方关于东方专制的想象传统中,罗马人并没有发明什么。帝国衰亡,幸福成为糜烂,痛苦变得可怜。基督教从废墟与草莽间挽救西方的时候,东方神话却在《圣经》的话语中继承下来。中世纪的基督徒们向往“上帝的城”,对世俗政务没有什么关注,古希腊人的与东方形象纠缠不清的专制政体的内涵,在中世纪很长一段时间被西方的基督教的东方视野遮蔽了。东方与西方的界限,大概是现世人间与天堂地狱的界限、已知与未知的界限、基督教与异教的界限。^② 随着基督教在欧洲的普及与伊斯兰教兴起,东方与西方的界限慢慢被现实化了。古老

① [美]L. 桑戴克:《世界文化史》上,陈廷潘译,上海文化出版社,影印本,1998年,第259页。

② 《圣经》将乐园放在东方,“神在东方的伊甸立了一个园子,把所造的人安置在那里……”于是光明、智慧、果实、幸福也都来自东方。圣伊西多尔说:“天堂是位于东方的一个地方,其名来自希腊文,转译为拉丁文的‘hortus’(即‘花园’),希伯来人称之为伊甸,转译为我们语言中的 Deliciae(即‘豪华或欢乐之地’)。二者结合,就是我们的‘乐园’,因为那里有各种木材和果实累累之树,还有生命之树。这里没有严寒,也没有酷热,四季常春。”圣奥古斯丁的《上帝之城》将希腊以东称为亚洲,圣伊西多尔(St Isidorus of Seville, 约560—636)的《语源学》将世界分为东方与西方,东方为亚洲,西方为欧洲与非洲。

的东方与西方、亚洲与欧洲的界限,恰好是今日的伊斯兰教与基督教世界的界限,而且对立的格局依旧,只是对立的内容从政治变成宗教。

东方与西方的文化意义在中世纪发生了变化。东方与西方的文化内涵的价值关系,也有一定的变化。中世纪早期,由于《圣经》神学的影响,东方的否定性形象变得模糊不清了,“信仰地图”上,乐园在东方。乐园所在的东方,肯定意义多于否定意义。东方是乐园之地,是神与人的家乡,是果实、清泉的田园,是东方博士的智慧之地,也是耶稣基督的诞生地,福音神启的渊源。^① 信仰与人都从东方移向西方,东方与西方的关系,既是空间的方位,也是时间的源流,甚至西方都来自东方。这种颠倒了的东西方的价值关系,在欧洲中世纪早期尽管不那么明确,也算依稀可辨。总体上看,中世纪西方的东方与东方神话,尽管在地理格局上基本上守住了古希腊的传统,但在文化内涵与价值上,却明显有了偏离甚至反动。政治内涵换成宗教内涵,东劣西胜的关系也依稀颠倒为西劣东胜。

中世纪早期东方与西方的形象价值内涵的颠倒,只是暂时的。对于欧洲来说,基督教是一种东方或亚洲宗教,传入西方或欧洲,必然有一个异域冲击与本土化的过程。罗马帝国灭亡、蛮族入侵、基督教传入的时候,正值西方古典遗产衰落到极点。但我们也不能低估传统力量的深厚。在基督教最初几个世纪的冲击之后,西方的古典传统也在一点一点地复苏,直到文艺复兴的大规模繁荣。随着西方古典传统的渗入与基督教的本土化,西方的东方形象传统也在不知不觉地恢复,先是在东西形象的价值关系上,然后才是形象的基本内涵。

东方与西方的地理格局在西方历史上一直没有变化,而文

^① 弗雷辛的奥托大主教(Bishop Otto of Freising)在他的《编年史》中宣布,“显而易见,人类所有的智慧与力量都曾源起于东方,终结于西方,所谓世事无常、此消彼长的道理,昭然若揭矣”。*The Myth of Asia*, by John. Steadman, p. 32.

化内涵在中世纪前期一度偏离了西方古典传统,到中世纪后期又逐渐回复了。传统的力量是巨大的,其延续性与包容性像水与空气一样渗透弥漫在不同文明的历史中。首先恢复的是西胜东劣的价值关系,基督教的线性发展的历史观与基督教与伊斯兰教的冲突现实,最后完成了古典东方主义传统的价值回复。然后才是古典东方形象的内容回复。十字军东征开始不久,西方的基督徒们就从拜占廷与穆斯林学者那里注意到亚里士多德的学说。《政治学》于1260年左右由弗兰德斯教士摩尔倍克·威廉从古希腊文译为拉丁文,同时代的著名经院哲学家托马斯·阿奎那解释其中“专制”(desporicus)一词时,认为它指主人与奴隶的关系。意大利学者帕都亚的马尔西利奥在《和平的保卫者》中进一步将“专制”界定为存在于亚洲制度中的合法的暴政。而同时代的英国学者奥卡姆·威廉(William of Occam,约1285—1349)则明确区分了专制君主、王制君主与僭主制度的不同。法国经院哲学家尼古拉·奥里莱姆写成《亚里士多德政治学》,用“主人”(Seigneur)解释专制君主(despotes),专制君主以主人对待奴隶的方式统治臣民,奴性的臣民没有任何自由意识,奴隶般地服从家长式君主的暴政。这种邪恶的制度存在于时间与空间上同样遥远的亚洲,与欧洲无关。

有关古典遗产的记忆在一点一点地恢复。西方的东方专制主义传统的记忆也一步一步地恢复,首先是西胜东劣的价值关系,然后是专制主义的政治内容。当有人论证亚洲专制君主的典型就是希律王时,希伯来传统的东方形象与古希腊传统的东方形象就重合了。西方的东方形象传统经过中世纪一段时间的偏离之后,又在更丰富的层面上恢复了。东西方的差异对立与优劣等级,除了体现在政治制度上,还体现在宗教信仰上。

2. 但东方国家未必都是专制主义,中国例外

东方专制从古典时代开始,在西方思想史上就有双重意义。一是制度意义,指一种君主拥有无限权力的合法的暴政;二是地域意义,这种合法的暴政只存在于东方,与欧洲无关。文艺复兴时代西方不仅复兴了古典的东方专制理论,而且在政治思想内涵与地理观念所指上,进一步推进了东方专制的概念,一方面它将政体与土地所有制关联起来,另一方面在地域上向更远的东方概念延伸,从奥斯曼土耳其到印度,但没有包括中国。

文艺复兴时代早期,西方社会经历了一系列危机与变革,在政治方面,法国、西班牙、英国、奥地利相继出现了一批统一的君主政体国家。这种新型的君主政体通常被称为绝对主义国家(Absolutism),是西方社会向资本主义过渡时期的封建贵族的统治形式。绝对主义国家主张君主集权制,在常备军、常设官僚机构、全国性税收、成文法以及初步的统一市场方面,体现了资本主义特征。但同时在尊崇贵族、限制资产阶级、压制农民等方面,它又“保持了不容低估的封建主义性质”。^①绝对主义政体建立在封建贵族、新兴资产阶级与王权的势力平衡上,它的力量与缺陷也在于这种平衡的维持与破坏上。马基亚维利与博丹是绝对主义政体

① 佩里·安德森在《绝对主义国家的系谱》中将绝对主义国家定义为“向资本主义过渡时代封建贵族的统治”：“……绝对主义保持了不容低估的封建主义性质。它是一个建立在贵族至高无上社会地位上、受到土地财产规律制约的国家。贵族可以把权力交给君主,可以容忍资产阶级发财致富,人民大众则依然被玩弄于股掌之中。在绝对主义国家中,贵族的‘政治’地位从未下降过。其封建属性常常使绝对主义国家背弃或扭曲对资本的承诺……军队、官僚机器、外交与王朝构成坚固的封建复合体,统治着整个国家机器,操纵着国家的命运。绝对主义国家的统治就是向资本主义过渡时代封建贵族的统治。这一统治的结束标志着封建贵族阶级权力的危机,资产阶级革命的来临,资本主义国家的诞生。”参见〔英〕佩里·安德森:《绝对主义国家的系谱》,刘北成、龚晓庄译,上海人民出版社,2001年,第3—26页。

的思想代言人,他们同时关注君主的绝对权力与限制君主的绝对权力的双重合法性标准。^① 因为君主的绝对权力是一柄双刃剑,赋予它合法性的同时,也必须赋予限制君主绝对权力的封建准则合法性。为了界定这种绝对主义政体的特征,他们一方面区别其于欧洲中世纪历史上的封建主义,另一方面区别其于奥斯曼土耳其的东方专制主义,尽管他们此时还没有明确使用“东方专制主义”这一术语。

马基亚维利首先将土耳其的专制官僚政体当作一种与欧洲政体迥然不同的、构成差异对立的制度。奥斯曼土耳其与欧洲君主政体的最大差别就是整个土耳其帝国是由一个君主统治,其他的人都是他的臣仆或奴隶。^② 博丹在他的《国家论六卷》中也将欧洲的“国王主权”(royal sovereignty)与土耳其的“主子权力”(lordly

① 博丹论述:“从本质上讲,君主和绝对权力的主要标志就是无须征得臣民同意而将法律强加其上的权利。……法权与法律之间确有区别,前者仅仅意味着公平,后者则意味着命令。法律不过是君主在行使权力时所发出的命令。”然而,君主的绝对权力又必须得到限制,尤其是在财政与经济方面:“向臣民任意征敛赋税或专断地从他人手中攫取财产的行为,不包括在世界上任何一位君王权限范围之内”,因为“由于君王无权侵越上帝所指定的自然法则(君王是上帝在人间的化身),他便不能在正当、合理的理由之时夺取他人财产”。而限制绝对君权的方式是采邑制与等级会议:“三级会议的存在不会改变或缩小国王的主权。相反,当臣民承认陛下至高无上的权力时,陛下的权力只会更加辉煌……”佩里·安德森评述博丹的理论时指出:“再没有什么能比这段权威性的理论更能显示出文艺复兴后期绝对主义王权的真正本质了。因为绝对主义的实践正符合博丹的这一套理论。没有一个绝对主义国家能像同时代的亚洲暴君那样,可以随意剥夺贵族或资产阶级的自由或地产。它们也从未真正实现过完全的行政集权化或司法一体化。”转引自〔英〕佩里·安德森:《绝对主义国家的系谱》,刘北成、龚晓庄译,第40、41页。

② “有史以来的君主国都是用两种不同的方法统治的:一种是由一位君主以及一群臣仆统治——后者是承蒙君主的恩宠和钦许,作为大臣辅助君主统治王国;另一种是由君主和诸侯统治——后者拥有那种地位并不是由于君主的恩宠而是由于古老的世系得来的。……土耳其皇帝的君主国是由一位主子统治的,其余的人都是他的臣仆。……但是法兰西国王却处在古来就有的一大群贵族当中。”《君主论》〔意〕马基亚维利,商务印书馆,1985年,第18—20页。

power)做了明确的区分。^① 培根认为欧洲政体与土耳其政体的区别就在于欧洲有世袭贵族,可以抑制国王的权力,而土耳其没有,君主拥有无限的权力,其他人都是奴隶,培根称这种政体为“暴政”(tyranny)^②。英国共和主义者哈林顿,则从君主拥有国家的全部土地这一经济形式确定土耳其的专制特征。法国神学家波舒哀则进一步规定了专制帝国的四种特征:1. 人民是奴隶或天性上是奴隶;2. 君主拥有一切财富而臣民没有任何私有财产;3. 君主掌握着所有臣民的生杀大权并可以随意实施;4. 只有君主的意志,没有法律或法律也是体现君主意志的条文。^③

文艺复兴时代西方在绝对主义政治思潮下确立的东方专制主义观念,在政治体制上基本确定了君主拥有无限权力的暴政特点,并开始注意到这种政体与土地所有制的经济关系;在地域观念上基本上集中在奥斯曼土耳其帝国,也逐渐向更远的东方概念延伸。

文艺复兴时代西方有关东方专制主义思想所指的“东方”,在地理区域上主要指奥斯曼土耳其帝国。西方文化视野中的东方概念,在不同时代有不同的地域所指。古希腊主要指波斯帝国以及地中海东岸以远的广大地区,中世纪主要指“圣经旧地”,即今天的中东一带,随着地理大发现、新航路的开辟与世界贸易的展开,东方的概念所指的地域逐渐扩大,从土耳其一直到日本与东南亚。但是,东方专制主义概念所指地域的延伸,远远赶不上地理大发现视野的扩展。欧洲的经院哲学家们一知半解地讨论遥远的亚细亚“合法的暴政”的时候,马可·波罗带回了更为遥远的大汗帝国的神话。大汗帝国拥有广阔的疆土,惊人的财富,强大的君权,不仅商人们这样说,教士们也这样说。如果我们比较中世纪晚期欧洲旅

① *Les Six Livres de la Republique*, by Jean Bodin, Paris, 1579, pp. 201—202.

② [英]培根:《培根论说文集》,水天同译,商务印书馆,1983年,第46页。

③ 参见李祖德、陈启能主编:《评魏特夫的〈东方专制主义〉》,中国社会科学出版社,1997年,第310页。该书中由施治生、郭方撰写的“附录”,对“东方专制主义”概念的历史进行了系统的考察。

行家们描绘的大汗帝国的形象与历史上波斯帝国的形象,就可以发现许多共同点:东方的帝国、广阔的疆土、无尽的财富、绝对极权的君主……形象如此相同,西方人却没有想到用东方专制帝国的“套语”来解释大汗的帝国。马可·波罗、曼德维尔的游记在市民间传播,学者们不断地翻译、注释亚里士多德。有人一知半解地重复或阐发亚里士多德关于东方专制的论述,有人却进一步在现实世界中找到东方专制帝国的典型——奥斯曼帝国。历史经常重演,同一种世界格局也会重复出现。近代庞大的奥斯曼土耳其帝国进犯的欧洲,感觉自己的处境又像2000年前抵御波斯大流士的军队的希腊。依旧是那道界限,依旧是东西方大小、强弱、奴役与自由的对立。

欧洲自我意识认同过程中确立的文化他者“东方”,在不同时代有不同的地理所指。文艺复兴时代主要是奥斯曼土耳其,确立差异的尺度除了宗教上的(基督教与伊斯兰教),还有政治上的(绝对主义与东方专制主义)。马基亚维利认为现代的奥斯曼帝国就是古代的波斯帝国,在君主专制这一点上完全相同。1568年法国学者勒鲁瓦翻译《政治学》,同时加了“许多古代和现代的例证”,于是,奥斯曼土耳其、莫斯科、埃塞俄比亚都成为与波斯帝国同样的现代东方专制帝国。不久,博丹在他的《国家论六卷》中将专制帝国的范围扩大到整个亚细亚,除埃塞俄比亚、莫斯科和土耳其之外,还加了一个鞑靼。博丹扩大了东方专制的地理外延明显有些混乱,亚细亚指哪里?整个亚洲或者西欧美洲以外的地方?博丹的政治学理论体系始终是智慧与混乱并存。他也谈到自然环境塑造民族性格及其与政体的关系,北方人与南方人的体格与性格上的区别,但他认为能产生良好政体的人民是那些综合了北方与南方人素质的优势的中部人。他大概是指法国。他的南方与北方,是欧洲的南方与北方,比亚里士多德的世界还小。1576年博丹出版《国家论六卷》的时候,克路士的《中国志》已经问世,与拉达神父一同访问福建的马任神父也回到马德里,带回大量有关中国

的图书。博丹的亚细亚或东方专制帝国,显然不包括印度与中国。而且,他认为,中华帝国是世界上治理最好的国家。^①

从蒙元世纪到伊比利亚扩张时代,西方有关东方专制帝国的思想在传播,大汗中华帝国的形象也在传播。大汗的国家或中华帝国具有许多东方专制主义的特征,但很长一段时间,西方文化还没有用东方专制主义概念包容解释中华帝国的政体形象。原因是双方面的:一是东方专制主义思想的视野一时还无法扩展到中华帝国;二是中华帝国形象的殊异性,使西方文化既定的异域视野一时还无法整合它。

西方古典传统在文艺复兴时代全面恢复记忆,其中也包括东方形象。“东方专制”首先是亚里士多德政治学的一个概念,然后是现代的一种事实——奥斯曼土耳其帝国。由奥斯曼土耳其帝国扮演现代生活中的波斯帝国形象,似乎在地理与文化内涵上,都很恰当。地理大发现在不断扩大西方的世界视野,也包括东方视野。于是更多的地区与政体被收入东方专制主义概念中,先是印度、波斯,最后是中国。

首先将印度纳入东方专制主义视野的是一位名叫贝尼埃的法国医生。他在17世纪中叶游历了广阔的东方,从土耳其、波斯一直到莫卧儿王朝统治的印度,并一度担任莫卧儿皇帝奥朗则布的私人医生。他返回法国后出版的《莫卧儿帝国旅行记》中描述的莫卧儿治下的印度,在社会状况上不仅与奥斯曼帝国统治下的土耳其相似,而且可能更糟。印度没有土地私有制,君主作为征服者将全国的土地据为己有,再有条件地分给维护他的统治的官吏、军人、包税人,广大村社里的农民不过是些无知的奴隶。印度没有自由的手工业与商业,没有中产阶级与贵族,没有城市与市场,只有

^① 博丹说过:“在西班牙人看来,世界上最东方的民族中国人,是世界上最高贵文雅的民族;而最西方的民族巴西人,是最野蛮残暴的民族。” *La Republique*, by Jean Bodin, 5,481.

破败贫瘠的乡村。佩里·安德森指出：“到17世纪末，奥斯曼国家权力的巅峰时代已经过去，有关它的评论也发生了变化。在有关土耳其体制的论述中，肯定欧洲的历史优势的论点开始占支配地位，而土耳其体制的缺陷则被笼统地推衍到所有的亚洲大帝国。这种新态度的关键一步是法国医生贝尼埃的著作……贝尼埃对东方的批判描述，深刻地影响了后来启蒙运动时期的几代思想家。”^①与贝尼埃先后到东方旅行的欧洲人，在17世纪后半叶分别从不同的角度证明贝尼埃的观点，这种观点越来越普遍。德国人奥列阿里乌斯游历俄罗斯与波斯，在游记《东方国家旅行记》中认定俄罗斯与波斯都属于蛮族的专制君主制，法国旅行家让·夏尔丹（《波斯旅行记》）、英国旅行家约翰·佩利（《大俄罗斯的现状》）持有相同的观点。法国人彼埃尔·伯杰龙则更进一步地将东方专制主义的地域推广到鞑靼地区，他在《鞑靼旅行记》中指出鞑靼国家是更彻底、更野蛮的东方式君主专制。

随着地理大发现与殖民扩张，地理上的东方概念逐渐向东扩展，先是扩大到波斯，然后是印度；随着东方的地理涵义的扩大，东方专制主义的政体涵义也不断扩大，到文艺复兴后期，东方专制主义概念在地域上已从土耳其延伸到波斯、印度。最初局限于奥斯曼土耳其帝国的政体特征，在越来越广阔的东方背景上越来越具有普遍意义。

西方文化视野中的东方由近及远可分为三重。第一重是近东，古希腊时代是波斯帝国，中世纪是伊斯兰世界，近代指奥斯曼土耳其萨非波斯，可能还包括埃及。这一重东方在地理上比较接近比较真切，文化上也有相对确定的同质性，如伊斯兰教与东方专制政体。第二重东方主要指印度次大陆，可能还包括斯里兰卡、马来亚与印度尼西亚，这一重东方由于地理与文化上距离相对遥远，形象有些模糊和神秘，它在古罗马时代进入西方视野，但一直没有

^① 转引自〔英〕佩里·安德森：《绝对主义国家的系谱》，刘北成、龚晓庄译，第570页。

像第一重东方那样在政教方面表现出确定的同质性。第三重东方在东亚,以中国、日本为主,包括朝鲜与印度支那两个半岛。第三重东方最为遥远也最晚被“发现”,似乎与前两个东方也不太相同,甚至在相当长的历史时间里,它在地域上属于东方,但在文化上却一时难以归入东方。

从文艺复兴到启蒙运动,西方的东方专制主义话语不断深化不断丰富,但很长一段时间却无法归纳中国。中国是一个东方国家,但不属于东方专制主义的国家;或者说不西方的东方专制主义思考视野内;或者说西方视野中的中国,形象特征与东方专制主义国家完全相反。

中世纪晚期、文艺复兴早期出现在西方想象与传说背景上的“大汗的大陆”形象,几乎就是财富与君权的世俗乐园。从政治角度看,马可·波罗、鄂多立克、曼德维尔等人都一再赞美大汗的威权与国家的秩序,作为一种文化隐喻,表达了欧洲刚刚萌生的对绝对主义政体的向往。此时的中国形象,不论是经济维面还是政治维面,都是欧洲向往的榜样。马可·波罗时代的新兴城市商人,渴望君主集权可以停止连年不断的封建割据战争,保障贸易与交通,建立初步的统一市场,保证早期资本主义贸易与城市的发展。尽管此时绝对主义国家在欧洲还没有出现,但向往与欲望已经有了,并借中国形象表达出来。世俗天堂般的中国形象,不论在马可·波罗还是在鄂多立克的游记中,都还比较笼统模糊。除了表面的赞叹外,没有注意到大汗国家政体的细节。直到伊比利亚的冒险家们出现在中国海岸,进入沿海的城市甚至城市中的官府与监狱,他们才了解到中国制度的一些细节。伯莱拉逃出中国监狱后赞美中国政府司法公正严明,克路士在他的《中国志》中不仅称赞中国的政体和法律,而且想当然地认定它是承继古罗马法的,由被流放的古罗马诗人奥维德传到中国。伯莱拉、克路士、拉达等人对中国政法制度的描述,被门多萨综合到《大中华帝国志》中。他承认封闭在富丽无比的宫殿深处的中国皇帝拥有至高无上的绝对权威,臣民

没有私有财产,一切都属于皇帝:“在那个国家,没有贵族像在土耳其那样拥有自己的臣属,亦无固定财产的处置权。所有世袭的财产和动产,或者是皇帝恩赐的(作为对他们良好政绩的一种奖赏),或者得自于其他特殊的原因,所有的一切都随他们本人的死去而告终结,重新归还给皇帝……”显而易见,中国没有土地私有制,但在门多萨看来,这似乎并不是坏事。因为皇帝拥有全国的土地,“并非因为贪心”,而是“为了防止叛乱事件发生。如果贵族十分富有且手握权力,就会增加骚动与叛乱……皇帝对于他所任命的官员,无论是朝臣,一地的长官还是将军或其他任何官员,都按其职位的高低,发给他们足以维持他们工作的俸禄,数量之多,大大超过所需。这样他们就不至于为了生计而受贿,因为这种做法常常会使他们鬼迷心窍,导致执法不公。如若他们收受或索要贿赂,那么哪怕是微不足道的一点,也会受到严惩。”^①

伊比利亚扩张时代的西方人,不是没有发现中国政体的专制主义特征,而是没有将这些特征与反面的、奥斯曼土耳其代表的东方专制主义联系起来。如果此时有人用流行的政治学尺度去衡量中国的政体,很可能在各种“颂辞”间可以发现东方专制帝国的典型特征。东方帝国,广阔的领土,绝对权威的君主,没有受到保护的私有财产,没有与帝王分权的贵族阶层,臣民都是奴仆。中华帝国的政体与奥斯曼土耳其的政体似乎没有什么区别,为什么在西方的东方专制主义视野中,却没有中华帝国的影子?可见原因不在知识方面,而在价值与传统方面。中华帝国的政教制度在西方的盛名,使东方专制主义视野出现盲点,这是一方面;另一方面,东方专制主义还局限在特定地域,没有发展成一个普遍的概念。中国“无疑是世界上管理得最好的国家,文明秩序令人惊叹,尤其是他们遴选官员的国家考试制度……”即使中华帝国的“奴隶的人

^① 参见《大中华帝国志》,梅子满、林菁译,周宁著/编注:《大中华帝国》,引文见第242—243页。

数似乎比自由人多得多”，也不能令门多萨感到不快。《利玛窦中国札记》以“这个远东最遥远的帝国曾以各种名称为欧洲人所知悉”开始，为中国做了明确的地理定位：“远东最遥远的帝国”。在政体与法律上，利玛窦的论断略有迟疑，他说中国是君主政体，但在一定程度上也有贵族政体的色彩。考试制度与监察制度，都使中国政治严明，几近于柏拉图所说的《理想国》；同时，他也指出中华帝国的官吏腐败，百姓人人自危，“简直没有一个人可以说自己的财产是安全的”，而且“全国事实上到处都是奴隶”。

利玛窦札记中有关中华帝国的东方专制主义特征的报道，并没有引起欧洲思想界的注意。他的报道尽管较为准确，但相互矛盾的细节也很多。关于这个“远东最遥远的帝国”，所知甚少的欧洲此时需要的是“明晰的形象”。肯定或否定，意义必须鲜明，价值也要确定。中国既是君主政体，又有贵族政体的色彩；中国既像是治理得很好的“理想国”，又像是人人自危的乱世，这种含混的异域形象，在大众的知识与想象期待视野中，是形不成冲击力的。更何况东方专制主义是一种被否定的政体，是导致政治残暴、经济衰落、道德沦丧甚至国家灭亡的祸根。任何国家的政体一旦被证明是属于东方专制主义的，这个国家也就自然成为反面的黑暗王国。这无论如何也不符合当时西方关于中华帝国的想象。

中华帝国的形象与西方的东方专制主义话语传统，尚未找到接合点。尽管中华帝国在地理上已被确认为“最遥远的东方帝国”，但在政体内涵上却无法被认同为东方专制帝国。旅行家们不断从世界各地回到欧洲，他们的报道证明印度的莫卧儿帝国、波斯的萨非帝国、大俄罗斯的沙皇统治、鞑靼地区，都是专制政体。只有中华帝国，一时还无法归并。因为一方面的信息证明中华帝国具有各种专制政体的特征；另一方面的信息又证明中国是世界上管理得最好的国家，政治严明、道德淳朴、人民幸福。而最根本的原因恐怕还是那个基本印象：中国是个文明的帝国，甚至在制度与器物的很多方面都优于欧洲，而专制是“野蛮人的王制”，一时还不

可能联系在一起。

地理大发现已经发现了三重东方,但东方专制主义还没有发现第三重东方。中国在东方专制主义之外。在西方的政治思想中,东方专制主义作为西方政体的对立面或“他者”,具有明确的否定意义。这种对立不仅体现在政体性质的分权与独裁的二元对立结构上,还体现在地域划分的东西方二元对立的差异结构上。文艺复兴时代的观念中,专制主义一定是东方国家的,但东方国家却未必都是东方专制主义的。一直令人羡慕的中华帝国,据说是“世界上治理得最好的国家”,连对东方印象一塌糊涂的贝尼埃医生,说起中国也是一派溢美之辞:中国建立在孝道基础上的政治,厚人伦、美教化,塑造了一种完美的道德政治,父慈子孝、君仁臣忠,中国的美德不胜枚举,“高尚、智慧、谦逊、虔诚、真挚、乐善好施、温文尔雅、诚实而有礼、庄重而谨慎,尽人事、敬天道”。^①

第二章 中华帝国与 东方专制主义:若即若离

1. 开明君主制使中华帝国超越东方专制主义

从文艺复兴到启蒙运动,西方现代政治思潮不仅没有将地处东方的中华帝国纳入东方专制主义话语,反而在乌托邦想象视野

^① Extrait de Diverses Pieces Envoyees pour Etrennes par M. Bernier a Mme. De la Sabliere; Introduction a la Lecture de Confucius; *China and Historical Capitalism: Genealogies of Sinological Knowledge*, edited by Timothy Brook and Gregory Blue, p. 64.

内,将中华帝国当作批判与超越东方专制主义的开明君主专制的理想国。理想化的中华帝国政教形象,出现在西方绝对主义国家政治背景下,成为西方政治文化中具有积极意义甚至批判意义的象征。绝对主义国家的政治文化焦虑与关怀,体现在相辅相成的两个方面,一是如何加强君主的权威,二是如何有效地限制这种权威。总的说来,文艺复兴时代关注的重点是前者,启蒙运动时代关注的重点是后者,而关注中国理想化政教制度的积极意义在于,中国的君主政体,有效地限制了东方专制主义的强权暴政。

西方现代文化在正面利用中国的君主制,其意义不仅与波斯代表的东方专制主义不同,甚至完全相反。东方专制主义与西方绝对主义政体在观念上的区别在于,奥斯曼土耳其的君主拥有绝对的政治经济领主权,其他人都是他的臣仆与奴隶。欧洲国家的君主在法理上拥有绝对权力,但在制度上该权力又必须得到贵族和等级会议的限制。欧洲绝对主义国家面临的问题,尤其是新兴资产阶级面临的问题是,如何既要限制君主的权力,又要限制贵族的权力。因为贵族代表着封建势力,而国王与贵族在绝对主义国家历史上经常联合起来压制城市资产阶级。中国的榜样意义在于:中国不但有君主集权及其秩序,而且这种集权得到了有效的限制,最有价值的是,限制君主集权的不是那些飞扬跋扈的拥有世袭特权的贵族,而是知识分子或哲学家,和这个国家普遍的道德律令。马可·波罗与门多萨强调中国皇帝君权的强大与稳定,利玛窦与白晋强调的是君权下官僚体制的知识化,哲学家或文人在辅助皇帝合理地统治一个庞大的帝国。尽管中国没有贵族阶层或者贵族阶层的势力在中国微不足道,^①但中国开明君主政治的道德哲

^① 注意到中国没有贵族阶层的不仅有利玛窦,吉欧瓦尼·伯特罗(Giovanni Botero,1540—1617)早在16世纪末就注意到:“中国在很大程度上是专制君主统治”,“人们应该知道,在中国,除了皇帝以外没有别的领主;他们也不知道伯爵、侯爵或公爵都是什么;他们也不向其他人缴税。”转引自李陀、陈燕谷主编:《视界》,第8辑,第14页。

学在观念上的约束与科举、谏议制度在体制上的约束,都在中华帝国避免了东方专制主义的发生。

西方近代绝对主义政治思潮,起初关注的是如何摆脱教权神权,建立世俗君主主权国家,马可·波罗与门多萨时代的中国形象,曾给他们启示。一旦绝对主义国家制度建立起来,他们又关注如何限制绝对君主的权力,免于出现东方专制主义政治。他们思考的问题是如何克服绝对主义政治中潜在的东方专制主义因素。他们一度将这种希望寄托在开明君主专制身上。此时西方想象的中华帝国,不仅不属于东方专制主义,还是克服与超越东方专制主义的理想楷模。

利玛窦推崇中国政体几乎具有君主制的一切优点。皇帝具有绝对的权威,但又不能恣意妄为,必须受到大臣的制约,而最重要的是,大臣们都是经过考试严格筛选提拔起来的哲学家。白晋没有利玛窦思考与观察的深度。他知道“中国政府是地地道道的君主政体”,由于他相信好人决定好政府,中国皇帝是道德完善的哲学家,他拥有绝对的权力就是正义与善的保证,没有权力制约机制也不需要制约君主的权力:在中国,“一切都服从皇帝个人,下级官吏完全服从上级官吏。在一个城市里,只有知府有权决定城里的一切事务。在省里,只有总督或巡抚有权决定省里的一切事务。这种政府形式不言而喻是十分完善的。为了使这些分掌皇帝权力的官员不至于堕落和违法乱纪,这种政府形式要求这些官员是十分忠诚又是经过考验证明是正直廉洁的人。”^①

杜赫德发现中国君主制中的谏议制度有效地限制了君权,使其更加合理有效:“中国的帝王为了保持声誉,事必躬亲地处理着帝国的事务,对人民表现出父亲般的慈爱,尤其是某个省份遭灾更是如此。他吃斋念佛,剥夺自己所有娱乐活动,颁布法令减轻该省正常的税赋;他还做出一付对自己子民所受痛苦感到悲痛欲绝的

^① [法]白晋:《康熙帝传》,马绪祥译,第15页。

模样,说他日日夜夜为子民的不幸感到伤心难过,说他的全副心思都用在了为臣民谋幸福上。总而言之,他使用了大量的这种表情和言辞来向他的人民表明自己的爱民之心。……尽管皇帝被赋予了巨大的权力,但是法律还是规定,无论何时皇帝在治理国家过程中犯了错误,朝廷官员们有权以一种谦卑的方式向他提出抗议,陈说这些错误在国家治理过程中可能带来的弊端。如果皇帝不听从忠谏,而是为此惩罚这些官员的话,那么,这些遭罪的官员就会得到人民的敬仰,他们的名字就会万古流芳。中国历史上有好几个这样的为公众利益殉难者,他们不畏惩罚或死亡,在君王治理国家的过程中偏离理智时,勇敢地直言上书。”^①

文艺复兴时代西方在中国形象中“发现”或“发明”的开明君主制积极的启示,到启蒙运动时代又有了更加先进或现代的意义,即平民政治。启蒙运动时代资产阶级关注的更多的是在权力制衡结构中,如何同时抑制国王与贵族的势力。在这种思想背景下,中国的开明君主专制政体的隐喻意义不仅是积极的,可能还是激进的、革命性的。中华帝国形象可能昭示一种与贵族法权相对的平民政治,酝酿着法国大革命的民权与平等观念。启蒙主义者赞美中国的开明专制主义,根据是他们发现的制度主张民权、平等。包华石先生在《“人民”意象变迁考》一文中指出,启蒙运动与法国大革命中的一些重要观念,如人民、平等等,并非如国民主义大叙事假定的那样,是由西方文化本身自生的,而是杜赫德、伏尔泰、魁奈那一代人在共同人性与世界文明视野内从中国形象中植入的。^②

启蒙运动在平民政治意义上赞扬中国政体,此间尽管已出现将中国纳入东方专制主义话语的趋势,但影响力有限,也远未成为主流。中华帝国的“孔教理想国”形象,依旧无法与东方专制主义

^① *The General History of China*, by J.-B. DU Halde, trans. by John Watts, pp. 240—241.

^② 包华石文参见《视界》,第8辑,第3—15页。

的反面形象完全相容。而且,另一点值得注意的是,启蒙运动的世界主义视野与彻底的批判精神,本身已经解构了东方专制主义话语。如果专制主义是一个普遍的哲学概念,那么它就不可能只限于土耳其或东方,西方也可能出现专制主义,霍布斯坚持专制可以出现在世界上任何地区,包括西方,只要这个政权是由军事征服建立的,因为征服者拥有被征服者的一切;如果西方可能出现专制主义,东方也就可能存在非专制主义政体,君主制在中国形象中的意义是平等,而不是暴政。“他们的帝国组织的确是世界上最好的”(伏尔泰语)^①,就像伏尔泰所说的,世间只有好人坏人之分,没有欧洲人或中国人之分,只有好政府坏政府之分,没有东方政体或西方政体之分。

中国政教形象不断出现的优越面,与否定的东方专制主义话语实在难以相容。这不仅与启蒙运动的世界主义文化视野相关,而且与这个时代流行的具有批判意义的东胜西劣的文化态度相关。从地理大发现到启蒙运动前期,西方文化二元对立的世界模式中,东方与西方的优劣地位恰好颠倒过来。亚里士多德称波斯人甚至所有的非希腊人为野蛮人,可伏尔泰却说,在印度和中国人面前,西方人才是野蛮人。如伏尔泰写于1745年的《人类思想史新提纲》中说:“吃着印度、中国等东方古国土地上生产出来的食粮,穿着他们织就的布料,用他们发明出来的游戏娱乐,以他们古老的道德寓言教化习俗,我们为何不注意研究这些民族的思想?而我们欧洲的商人,则是一等找到可行的航路便直奔那里的。当你们作为思想家来学习这个星球的历史时,你们要首先把目光投向东方,那里是百工技艺的摇篮,西方的一切都是东方给与的。”^②连孟德斯鸠本人都写过《波斯人信札》,借波斯人的视野批判法国的现实。激进的哲学家们甚至将“东方与西方”的文化地理神话中

① [法]伏尔泰:《哲学辞典》上,王燕生译,第330页。

② 转引自许明龙主编:《中西文化交流先驱》,第306—307页。

的“西方”特征倒过来赋予“东方”，“东方”是开明的、理性的、宽容公正的，“西方”则野蛮、迷信、充满政治与宗教迫害。然而，坦率地说，他们批判西方的“野蛮”是真的，赞美东方文明却未必当真。他们的批判不过是想将深刻寓于偏激中。

优越的东方形象在启蒙运动中达到高峰，也在高峰到来时开始衰落。从政治层面看，波斯、印度等被纳入东方专制主义话语，只有中华帝国形象依旧例外，发挥它最后的正面影响——开明君主统治下的平民政治。从17世纪英国“光荣革命”到18世纪法国大革命，资产阶级与启蒙哲学家越来越多地感到贵族势力的威胁，正是从限制贵族势力，提倡平民政治角度，中国政体在开明君主制下表现出“平等”思想。中国的皇权具有民本基础：中国皇帝“自己被人民授予最高权利，这一人民随时都在观察和批评他的行为，在这种情况下，（他）根本不把自己封为宗教化身而随心所欲。他从不破坏其据以保持王权的那一神圣契约（即‘命’）”。^① 中国政体具有精英政治的特点：“中国人也并不对家族的古老感到特别的荣誉，即使是帝国中最贫穷和最卑微的人，也都能够仅仅凭借他的学识，而使自己提升到荣誉（即官阶）的最高阶……贵族的身份和地位不应该仅仅依据血统，而是更应该根据德行来进行提升和确立。”^② 中国没有贵族，在皇帝面前，人人平等：“在欧洲的所有国家，有某一个阶层的人，无论他们的道德品质如何，从幼年就开始就注定比他人优越。他们从出生的那一刻起就被毕恭毕敬地对待，并且从幼年起就浸淫在绝对权威的意念中；他们很快就学会把自己当作与众不同的特殊一类，而且，因为已经安享一定的社会地位和身份，也就不再付出任何努力以确保自己胜任。这个带给我们无数的

① *A Philosophical and Political History of the Settlements and Trade of Europeans in the East and West Indies*, by Abbe Raynal, trans. J. O. Justamond, 8 vols., London, 1783, 1, pp. 162-164, 转引自《视界》，第8辑，第6页。

② *Of the Law of Nature and Nations*, by Samuel Pufendorf, trans., Basil Kennet, London, 1729, VIII, IV, 32, p. 822. 转引自《视界》，第8辑，第13-14页。

平庸的大臣,无知的地方长官和糟糕的将军制度,在中国并不存在,在那里,贵族地位并不能够通过继承的权利而世代相传。”^①

如此歌颂中国的瑞纳神父,著作被禁毁,个人被放逐(1781)。从罗马教廷禁毁闵明我神父的著作《闵明我神父的旅行与思辨》(1679)、巴黎索邦神学院禁毁李明神父《中国现状新志》(1696)开始,一个世纪间西方不断有传教士、哲学家因为宣传中国的激进思想受到迫害,最著名的是德国哲学家沃尔夫教授,因讲授中国哲学被普鲁士国王放逐18年,并由此在思想界引起一场持久的争论(奇妙的是两个世纪以后中国的知识分子又因为宣传西方的激进思想而受迫害)。在启蒙时代的中国形象中,“君主专制”不仅可能是积极的,而且包含着激进的政治理念,如民权与平等。重农主义哲学家魁奈更彻底地发扬了杜赫德的观点,将谏议当作中国开明君主制度的保证,试图区分开明君主专制与暴君专制:

中国的法律都建立在伦理道德的原则之上,正如前文指出,伦理道德在中国成为一门独立的科学。帝国所有的法律都是以维护统治形式为唯一目的的。^②没有任何权力高于法律。这些法律来源于被奉为圣典的经书,……治国之道的一切都是永恒的,就像永恒不变的普遍基本法则一样,帝国就坚定明智地建立在这些法则之上。……谏劝皇帝的传统一直受到中国法律的支持,法庭和杰出的官员们自由勇敢地沿袭着这一传统。大臣们忠心耿耿、大胆进谏,使皇帝的权力有所节制。这样更好地维护了皇帝的权力。既然他的诸条法令与人民的利益相违背,也就应该废除或修改它们。他的一个亲信滥用皇帝的恩宠,压迫人民,这位亲信就应该被革职,其违犯

^① *A Philosophical and Political History of the Settlements and Trade of Europeans in the East and West Indies*, by Abbe Raynal, 转引自《视界》,第8辑,第15页。

^② 参见《奇闻逸事集》(*Mélanges intéressans et curieux*)——原作者注。

法律的行为应该受到惩罚。

倘若皇帝不听进谏，并降怒于胆敢为公众利益说话的官员，他将受到人们的蔑视，而那位官员将得到极高的颂扬，他的姓名将永存青史，人们世世代代用各种荣誉和赞美来纪念他。甚至某些暴君的残酷行径也不能威慑住这些慷慨的官员，自从第一批进谏者遭受酷刑之后，他们前赴后继，毫不畏惧，面对最残酷的死刑而无所畏惧。他们一个接一个挺胸而出，直到暴君被他们的勇气所动，接受他们的规劝为止。但是，残暴的、一意孤行的皇帝在中国是不多见的，他们的国家并不是一个野蛮的国度。它的基本宪法完全独立于帝王之外。那里憎恶暴力。通常来说，君主们的行为是温和开明的，……可能没有任何一个国家向君王进谏时像中国一样拥有那么多的自由。^①

中华帝国开明君主专制形象，曾经帮助资产阶级确立绝对主义王权观念，限制贵族势力。继而又帮助资产阶级限制王权，将希望寄托在开明君主、文人政治上。文艺复兴时期是绝对主义国家的建立期，而启蒙运动时期则是绝对主义国家的分解期，以法国大革命为终结。法国大革命的意义是剥夺贵族的特权，建立自由平等的民权社会。即使在法国大革命的思想中，都可以发现中国形象的影响，中华帝国曾经是西方在这个世界上“发现”或“发明”的一个表现平等、民权、精英政治与平民政治精神的理想国家。然而，魁奈歌颂中国的开明君主专制，已经到了最后的时刻。启蒙运动高潮时期出现的将中国形象纳入东方专制主义话语传统的趋势，此时影响已大。中华帝国的开明形象似乎要结束了，东方专制主义话语将最后收容中华帝国形象，东方专制主义在东方帝国中没有例外，包括中国。西方如果出现专制，那是特例，东方大帝国

^① [法]魁奈：《开明的君主专制》，周力译，周宁著/编注：《孔教乌托邦》，文选，第444—447页。

如果不是专制,也属于特例。法国大革命开始,革命者在巴黎街头宣讲民权、平等时,没有人记得起发动革命的思想深处,曾经有遥远的中国的影响;革命时期流行歌曲唱着:“中国是一块可爱的地方,他一定会使你喜欢”,^①但已没有人认真地想一想这歌词到底意味着什么。那是一段几乎被遗忘的历史与另一种一直被忽略的意义。

2. 东方专制没有例外,包括中华帝国

我们分别追索从文艺复兴到启蒙运动西方的东方专制主义与中华帝国形象两个话语谱系,关注这两个话语谱系在观念的历史与逻辑方面是如何各自发展、互不关联甚至互不相容的。中华帝国尽管在地域上属于东方,但在政体类型上似乎不属于土耳其甚至波斯、印度代表的东方专制主义。中华帝国的政治形象是肯定的、积极甚至激进的,而东方专制主义却是否定的、消极而反动的。两种话语谱系在总体印象与价值上相差甚远,即使某些文本中叙述的中华帝国具有某些明显的东方专制主义特征,映现在西方文化对中华帝国的期待视野中,西方人也视而不见。

古希腊奠定的东方专制思想,在现代西方得到全面继承与发展,其政治含义与地域范围都相应扩大了。唯一的问题是,专制政体的概念与东方帝国的地域一时还无法统一到“同质性”整体中。中华帝国似乎是个例外。然而,转折出现在启蒙运动的全盛期。西方的东方主义视野中明显出现一种趋势,试图证明东方专制主义在东方没有例外,中国不仅在地域上属于东方,在政体特征上也属于专制主义。这一趋势逐渐发展,到浪漫主义时代终于完成,两个话语传统重合了,中华帝国形象不仅被纳入东方专制主义话语,而且可能成为东方专制主义最彻底最极端的代表。

^① 朱谦之:《中国哲学对于欧洲的影响》,第272页。

启蒙运动高潮时代西方有关中国政体的想象出现两种趋势，一种是开明君主专制的形象开始站在资产阶级立场上限制绝对主义王权。另一种是东方专制主义开始“收编”中华帝国。前一种倾向代表着一个时代的尾声，启蒙哲学家歌颂中国已经达到高潮。后一种倾向代表着一种新的发展趋势，《论法的精神》标志着这一趋势的开始。如果是东方的，就必定是专制的，没有例外。地理环境与气候条件造就了民族气质、习俗与法律。亚洲的奴役与欧洲的自由都是自然注定的。孟德斯鸠先分出三种政体，然后在地理环境决定论的框架下论证三种政体在世界不同国家民族间存在的状况与必然理由。他说：“从各方面看，中国都是一个专制的国家，它的原则是恐怖。”

孟德斯鸠的《论法的精神》要为世界上不同政体建立一些最基本的原则，使“每个国家将在这本书里找到自己的准则所以建立的理由”。孟德斯鸠提出，世间只有三种政体：“共和政体、君主政体、专制政体”，“共和政体是全体人民或仅仅一部分人民握有最高权力的政体；君主政体是由单独一个人执政，不过遵照固定的和确立了的法律；专制政体是既无法律又无规章，由单独一个人按照一己的意志和反复无常的性情领导一切。”^①孟德斯鸠从传教士那里获得许多关于中国政治的信息，但根据他的三种政体的原则，传教士们的说法明显有问题，“我们的传教士们告诉我们，那个幅员广阔的中华帝国的政体是可称赞的，它的政体原则是畏惧、荣誉和品德兼而有之。那么，我所建立的三种政体的原则的区别便毫无意义了”。三种政体是理解世界政体的基本模式或原则。在坚持这种先在的理性原则上，孟德斯鸠是个坚定的笛卡尔主义者。他论证共和政体下的民主政治，最高原则是品德，君主政体的贵族政治的最高原则是荣誉；而专制政体既无品德，也无荣誉，只有恐惧。从

^① [法]孟德斯鸠：《论法的精神》，张雁深译，商务印书馆，1994年，上卷，第二章，第一节。

此原则出发,中国不可能同时具有品德、荣誉与恐惧,因为不管从哪个方面看,中华帝国都是专制帝国,没有法律,只有君主的意志,“一个国家只有使用棍棒才能让人民做些事情,还能有什么荣誉可说呢”?^①

冒险家完成了地理大发现,启蒙哲学家继起文化大发现。就像航海家在无数次探险中找到航道才能发现世界一样,哲学家也必须在各种关于土地与人的新素材中确立一些基本的观念模式,才能理解这个世界的意义。孟德斯鸠就是那种试图建立理解世界的模式并为世界提供意义的哲学家。旅行家、传教士们报道的世界不同地区、不同民族的风俗习惯、法律制度纷乱庞杂,必须有一个分类框架才能够理解。建立在古希腊所知的狭窄世界基础上的古典政治学的范畴,已不能解释新发现的世界,美洲的阿兹特克文明、玛雅文明与印加文明,远东的中华帝国与日本,亚里士多德根本没有听说过。必须有一部新的政治哲学或法哲学的著作,才能为理解扩大了的世界与扩大了东方与西方的政治社会制度提供思想范式。

游离于西方的东方专制主义话语传统之外的中华帝国形象,在启蒙运动时代开始被“收编”。这是一个体现在东方专制主义话语中的文化再符码化的过程。西方文化通过分类使世界符码化,分类的基本模式就是二元对立的,诸如男与女、善与恶、文明与野蛮、东方与西方。符码化赋予世界一种秩序与意义,使其可认识、可掌握。古希腊构筑的东方与西方二元对立的世界模式,就是一种完整的符码系统,地理与人文、国家与民族、政治与法律、个人与社会的种种概念,都从这个符码系统中获得意义。例如,在东方专制主义话语的符码系统中,如果你是一个东方人,你将具有所有的东方特征——你有奴隶天性,是那个盲目群体中毫无个性的一员,生活在专制暴君的淫威下,你懦弱、迷信、贪图享乐,不思进取——

^① [法]孟德斯鸠:《论法的精神》上卷,张雁深译,第127页。

总之,文化符码赋予异域的土地、人与制度以意义。

古希腊通过二元对立模式将世界符码化,确立了东方专制主义话语。古典世界衰败,基督教兴起,二元对立的世界地理模式没有变,但文化内容有所变化。这是一个偏离古典传统的时代,其中经历了一个解符码与再符码化的过程。中世纪西方的符码化完成于公元9世纪前后,基督教信仰规划的世界观念也基本形成,地狱与天堂,基督教与异教,东方伊斯兰世界与西方基督教世界……东方专制主义传统也恢复在基督教语境下。文艺复兴与地理大发现时代,新发现新信息摧毁了旧的文化符码,东方与西方的观念格局被打破了。绝对主义政治思潮在复兴古典的东方专制主义话语,并为这一话语的政治意义与地域意义补充了新内容并进行丰富与修正。在西方人尝试理解与解释他们新发现的世界时,再符码化的时代开始,不仅东方与西方的两极对立的世界模式重新浮现出来,而且相关的政治文化内涵也逐渐明确。新发现的世界被一点一点地纳入东西二元对立的世界观念中,东方专制帝国的名单里,加上了土耳其、埃塞俄比亚、俄罗斯、莫卧儿的印度与萨菲王朝的波斯,世界范围已经扩大了,东方已推展到远东的中国,西方刚跨越了大西洋到达美洲。中国与美洲、旧大陆与新大陆,恰好代表着世界东西两极。下面的问题是政治文化观念的外延也必须跟随地理观念外延扩大而扩大,彻底殖民化的美洲将彻底西方化,而处在东方尽头的中国在西方观念中也将彻底东方化。地处极远的东方的中华帝国,尽管一时还属于“东方”的例外,但并不是因为中华帝国的形象中没有东方特征,而是西方文化视野一时没有注意到这些特征,或者说西方文化对异域的有选择的利用期待的不是这些特征。

启蒙运动是西方文化的又一次大规模的再符码化运动。它继承了文艺复兴传统但又超越了这一传统。文艺复兴尊崇古代,“古今之争”确立了现代优于古代,进步的概念产生了,现代性世界观念的时间维面出现。地理大发现接受新世界,启蒙哲学用理性思

考新世界的意义,也反思思想者自身。在笛卡尔的“我思故我在”的神圣命题下,思考世界不仅为作为思想主体的西方确立了自我的存在,而且为西方确立了差异与等级世界秩序中的中心地位,现代性世界观念的空间维面也出现了。世界是以现代西方为中心,古代东方为边缘的结构价值体系。东方与西方二元对立的世界秩序,确立了西方文化的主体自我,确定了表现该文化主体自我的知识与信仰、价值与行为、社会政治与个人的一系列原则,这些原则以自由进步等现代性理念为核心。出现在西方主体的“他者”位置上的东方,就成为上述观念、原则、价值的对立面。这个他者形象的模糊不清或模棱两可,都可能威胁到西方文化的本质认同。东方专制主义视野中的中国形象,作为西方文化自由叙事的他者,在本质上就不是再现的、也无所谓真实或误解,它是西方文化构筑的一个知识与想象的体系,解构其意义的过程实际上就是追索其意义在西方文化历史中的形成演变过程。

启蒙运动作为一次“文化大发现”运动,将为扩大的世界提供一种可理解可把握的新的观念模式。这一次东方的概念在地理与文化上将更加全面与明确,西方现代文明的自我认同也将完成。划分这个世界的,还是东方与西方,但划分世界的文化尺度不再是信仰什么神,而是文明与野蛮、理性与愚昧、民主与专制、自由与奴役,启蒙哲学家都是些欧洲中心的世界主义者,他们的哲学要为人文世界立法,就像牛顿为自然世界立法一样。他们将用理性照亮世界不同的地区,那里的土地、人与文化,他们将不允许有任何暧昧不清的事物与制度,就像不允许任何邪恶与黑暗。这一次该澄清中华帝国的东方专制主义身份了。

孟德斯鸠在两个基本点上禀承了启蒙主义精神,一是对自由的热情,二是对科学的执著。政治自由是他关注世界不同政体的出发点,政体之不同与好坏,全在于它在多大程度上保证或破坏了人的自由。《论法的精神》是一部巨著,探讨世界上不同地区不同民族的自然条件、精神条件与组织制度的关系。首先确立不同政

体在法律及其机构上的不同,然后分析这个政体所由产生的必然原因:气候与土壤等自然环境及其造就的民众的精神气质。自然环境决定法的精神,是孟德斯鸠最重要的思想之一。牛顿在自然界中发现了自然法(Natural Law),孟德斯鸠希望在同一种科学精神指导下,发现人类社会的历史法则。

“从最广泛的意义来说,法是由自然事物的性质决定并产生出来的必然关系。”世界不同民族所处的自然环境不同,山地或平原、内陆或海岸、寒冷的北方或炎热的南方,造就了不同民族的不同气质或性格,而不同民族性格气质不同,法律与习俗也各异。在寒冷的气候条件下生活的民族,精力充沛,勇敢自信,多安全感与优越感,少猜疑与诡计;在炎热的气候下生活的种族,心神萎靡不振,懒惰怯弱,好享乐、易颓废,“没有丝毫好奇心,没有丝毫高尚的进取心,也没有宽容豁达的感情;一切嗜好全都是被动的;懒惰在那里就是幸福;心思的运用比多数的刑罚还要难受;人们可以忍受奴役,但不能忍受精神的动力……”在孟德斯鸠的观念中,南方人与北方人的区分,有一个地区性的、相对的尺度,也有一个世界性的、绝对的尺度;前者如欧洲的南欧人与北欧人,中国的南方人与北方人,后者如东方人与西方人,亚洲人与欧洲人。在讲到“南方的”气候、南方人的气质与法律习俗的关系时,他想到“东方各国”、“在亚洲”,包括印度、古波斯、阿拉伯、土耳其、日本、中国。如果我们记得古希腊人的有关东方或亚洲的文化地理观念或上述的亚里士多德或希波克拉底的观点,就知道孟德斯鸠的观点除了论述更系统或详尽外,也没有什么创新。在此南方和北方的文化地理范畴,恰好与东方和西方、亚洲和非洲的范畴重合,意义也一样。

启蒙运动是西方文化的一次再符码化运动,它要在地理大发现与文艺复兴的成果上构筑西方现代文明的意识形态,其再符码化的使命是双重的:一是整理归纳新发现的“知识”,改变传统的观念,建立新的意识形态;二是整合新知识与传统观念,在创新中保持历史的延续性。所以我们注意到,地理大发现、宗教改革与文艺

复兴最终同时汇入启蒙运动,启蒙运动不仅在建构现代的新发现与变革内容,也在复兴与继承古典遗产,使现代的进步与传统的延续统一起来。

孟德斯鸠的《论法的精神》在广义的社会学领域内,完成了启蒙运动的意识形态再符码化的一个方面与一个阶段。在新时代的自由精神指导下,新发现的世界地理环境与人文社会的素材将在他的论著中获得“秩序”,古典遗产中最基本的二元对立的东方与西方的世界模式,也在他的理论体系中继承下来,发扬开去。孟德斯鸠的地理环境决定论在继续推进,决定人的气质、风俗与法律、政体类型的,除气候之外还有土地。亚洲广阔,气候或极冷或极热,没有温带,所以寒冷地带的亚洲民族就不断征服炎热地带的亚洲民族。但是,寒带的亚洲民族勇敢却不自由,这是由亚洲的地貌决定的,“……亚洲有较大的草原;海洋所划分出来的区域广阔得多;而且它的位置偏南,水泉比较容易涸竭;山岳积雪较少;河流不那么宽,给人的障碍较少”,无遮拦与屏障的广阔土地上,最容易建立庞大的帝国,而庞大的帝国一定是专制的。“一个广大帝国的统治者必须拥有专制的权力。君令的决定必须迅速,这样才能弥补这些决定所要送达的地区的遥远距离;必须使遥远的总督或官吏有所恐惧,以防止他们怠忽;法律必须出自单独的个人,又必须按照所发生的偶然事件,不断地变更。国家越大,偶然事件便越多。”^①一个国家的疆土不变,政体也不会改变。即使国民勇敢,那也是暴君奴役下的奴隶的勇敢。土地决定政体,小国易于共和,大帝国一定专制。“亚洲的奴役”与“欧洲的自由”,是由他们脚下的土地与身边的气候造成的。

孟德斯鸠全面继承了亚里士多德有关东方专制的思想,东方专制不仅是个政体概念(专制)、地域概念(东方),而且还是一个文明概念(东方专制主义)。因为专制政体是由东方地理环境决定

^① [法]孟德斯鸠:《论法的精神》上卷,张雁深译,第八章,第二十节。

的,东方的自然条件塑造了东方人的奴性精神,这种精神是专制整体存在的基础。《论法的精神》出版后,神学家攻击它激进,哲学家攻击它保守。实际上这部书也确实兼有激进与保守的因素,孟德斯鸠对自由的热爱与三权分立的学说,是激进的,但他把自由限于欧洲、将奴役注定给亚洲的地理环境决定论,又确实保守,而且褊狭。

按照孟德斯鸠的观点,如果亚洲的地理环境不变,专制奴役的体制也不会变。因为东方气候炎热,男人的精神萎靡,所以专制的暴政对他们就很合理;由于炎炎烈日点燃了大气,也点燃了人的情欲,所以就必须把妇女幽闭起来,否则社会将淫乱不堪;天气炎热,女子性成熟早、理智成熟晚,有姿色时无头脑、有头脑时无姿色,所以在东方家庭中,男尊女卑、一夫多妻就是必然的……诸如此类的论断,在《论法的精神》中很多,而且,孟德斯鸠不仅解释现存的事实,还在解释必然的规律,而一旦将关于具体事实的解释推导到普遍适用的规律,另一层意义就出现了:自然环境决定政体制度,从风俗到法律,如果自然环境不变,风俗与法律也就不能变,政体也不能变。所以,欧洲不可能有长期的专制政权存在,而亚洲又不可能摆脱专制政体,这是由他们生存的自然环境注定的,“一种奴隶的思想统治着亚洲;而且从来没有离开过亚洲。在那个地方的一切历史里,是连一段表现自由精神的记录都不可能找到的。那里,除了极端的奴役而外,我们将永远看不见任何其他东西”。当美国人、法国人以《论法的精神》尤其是其三权分立的学说为基础制定宪法、拟定《人权宣言》时,孟德斯鸠的理论给他们一种激进的信念,因为西方人注定是要自由的,他们的自然环境决定他们的自由。而当印度人、中国人要以民主精神、三权分立的体制改造他们的政体时,孟德斯鸠的理论却一变而成为保守的,因为亚洲的自然环境注定他们在专制暴政下呻吟或沉默的“宿命”。孟德斯鸠的自然环境决定论,最激进处也最保守。

第三章 东方专制主义话语 “收编”中国形象：从迟疑到确立

1. 中华帝国的东方专制主义，说可疑也可信

柏克称赞孟德斯鸠是“照亮一代人的伟大天才”。但是，我们发现在他的著作中，也有许多“盲点”。至少在中华帝国的东方专制主义性质确定问题上，孟德斯鸠时而显得斩钉截铁，时而又表现出犹豫不决。

我们按照孟德斯鸠的体系与方法，先确定他的一般原则，再追述他的具体论证，因为他自己说“当我一旦发现了我的原则的时候，我所追寻的东西便全都向我源源而来了”。孟德斯鸠首先划分出三种政体，然后在地理环境决定论的框架下，论证三种政体在世界不同国家民族间存在的状况与必然理由。如果他要建立一个完整的体系，有关中国的论述就不可缺少。中华帝国是一个东方大国，而且两个世纪间欧洲接触到大量复杂的有关中国的信息。如何在这些资料基础上将中国形象纳入他所建立的理论体系中，使中国形象明晰并确定下来，就成为一个不容回避却无限麻烦的问题。

孟德斯鸠博览群书，曾经密切关注过耶稣会士的书简，在他写作《论法的精神》的17年间，卢哥比安神父与杜赫德神父主编的《耶稣会士通信集》已出版了24卷，杜赫德划时代的巨著《中华帝国通史》一版再版，除了这些书外，孟德斯鸠还读过瑞典工程师罗朗·朗吉的《罗朗·朗吉中国纪行》(*Relation du Voyage de Laurent Lange à la Chine*)与记述英国海军上将安森航行的《环

球旅行记》。这些书有赞美中国的，亦有贬抑中国的。孟德斯鸠还接触过从中国回来的传教士，有说中国好话的，也有诅咒这个国家的，与傅圣泽神父的一席谈话，甚至改变了孟德斯鸠对中国的好印象。这位在中国传教 20 多年的神父告诉孟德斯鸠，中国人口膨胀、灾荒连年，饥民暴乱经常导致改朝换代，中国皇帝杀人像捏死一只苍蝇……孟德斯鸠感到他终于有信心为中国的政体定位了，可他一旦论断中国是一个棍棒统治下不折不扣的专制帝国时，他又发现关于中国的种种报道使他的论断大打折扣。中国形象是一个令人尴尬的问题，经常造成孟德斯鸠理论体系的盲点。读过《论法的精神》的法籍入华传教士韩国英神父说：“那位《论法的精神》的著名作者也许是想把中国的法典纳入他的理论体系，抑或并未进行深入探讨，只是泛泛而论，总之，凡涉及中国这个大帝国的方方面面，他几乎都是用小说的方式加以表现。与法兰西和西班牙国王相比，中国帝王并不更专制……”^①

孟德斯鸠必须选择，是为了中国素材牺牲他的理论原则，还是为了他的理论原则牺牲中国素材。按照他的“原则”，中国地处亚洲、东方，而且地处极东之东；气候不是酷热就是严寒；而且疆域辽阔……所有这些环境特征都符合他的理论体系中的东方专制政体所具备的条件。这样，中华帝国就不可能不是专制帝国，否则就是他的理论原则出了问题。尽管大多数传教士描述的中国政体状况并不符合专制主义，孟德斯鸠还是选取了反面证词，将中华帝国定位为专制帝国。但只凭一句论断：“从各方面看，中国都是一个专制的国家，它的原则是恐怖。”“既无君主制的荣誉，也无民主制的道德可言……”，并不能解决根本的问题，因此他的推论每展开一步，他都必须做一些修补性说明，似乎中国的“例外”情况太多了，令他的原则为难。

孟德斯鸠著作中有关中国的东方专制主义特征的论述经常出

^① 转引自〔法〕艾田蒲：《中国之欧洲》下，许钧、钱林森译，第 24 页。

现模棱两可的观点。中国实行专制暴政,没有法律,只有喜怒无常、刚愎自用的皇帝的意志专断……但同时,孟德斯鸠也承认,中国不但有法律,而且法律制度还不错,“虽然由于中国的气候,人们自然地倾向于奴隶性的服从,虽然由于帝国幅员辽阔而会发生各种恐怖,但是中国最初的立法者们不能不制定极良好的法律,而政府往往不能不遵守这些法律”。中国有法律,尽管可能成为专制的工具,但还有合理的监察与弹劾制度。专制君主滥用权力、贪欲无度,所以专制国家的奢侈与腐败是必然的,但他又指出,中国皇帝总是提倡节俭,尤其在每个朝代开始的三四任君主,施政明智、克勤克俭,他们如果不这样做,统治就要被推翻。中国生活条件艰难,人口又多,“在中国,腐败的统治很快便受到惩罚”。而且,中国还有一个良好的风俗:即皇帝亲耕。中国的政体,按孟德斯鸠掌握的实际情况来看,的确有许多模棱两可的地方。在《论法的精神》中的一份附录《〈论法的精神〉之资料》中,孟德斯鸠不得不承认:“中国的政体是一种混杂政体,其中专制的成份较多,因为中国君王的权力强大无比;也有少许共和制的成份,因为中国存在弹劾制度和某种建立在情爱和孝道基础之上的道德;当然还有君主制的成份,因中国拥有固定的法律以及以威严、清晰著称,由荣誉支配的法庭机构。这三种温情的因素加之相适宜的自然条件使得中国的政体延续至今;因而,如果说帝国的强盛使其成为一个专制主义的政体,那么这也许是所有专制制度中最好的了。”^①

孟德斯鸠在政体类型上将中华帝国定位为东方专制主义,其意义在整个西方的中国形象史上,既有继承,又有创建。就继承而言,西方的东方专制主义话语传统由来已久。就创建而言,《论法的精神》中对中华帝国的东方专制主义的论述,意味着西方文化传统对中国形象的一种新的定位。它一方面将改变进入西方文化视野五个世纪之久的中华帝国形象,将其最终纳入西方的东方主义

^① [法]艾田蒲:《中国之欧洲》下,许钧、钱林森译,第26页。

传统中；另一方面，西方的东方专制主义话语，也在将中华帝国的形象整合到该话语体制中，证明了自身的整体性与包容性。当然，中华帝国形象被“收编”或“消化”到西方的东西方二元对立的世界观念模式下的东方专制主义话语中，在观念史上并不是一蹴而就的。孟德斯鸠只提出了原则，一时还无法将“原则”畅通无阻地运用于“事实”之中。中国的专制帝国形象的最后确立，还需要很长一段时间。但是，他迈出的这一步，是决定性的一步，原则已经确立，以后的努力将是如何证明这些原则的“真理性”。

西方在差异对立的前提下“发明”的作为文化他者的东方专制主义话语，具有一种强大的传统，在历史的某一个或几个激进的阶段，这种传统可能发生断裂，但还会被接合。中华帝国的形象曾经在东方专制主义话语之外威胁着该话语的整体性与西方文化自我认同的价值基础。启蒙时代的再符码化开始逐渐将中华帝国纳入东方专制主义话语中。孟德斯鸠对中华帝国的论述，意味着西方文化传统对中国形象的一种新的定位。但这个定位形象尚未清晰确定。孟德斯鸠一边论断中华帝国不管从哪个方面看都属于东方专制主义，一边又说中国有好的法律与习俗，可能是东方专制国家中最好的。尼古拉·布朗杰认为，必须消除这种理论范型的模糊性，进一步确定中国的东方专制主义形象。他的《东方专制制度的起源》出版于1763年，指出中国在其漫长的历史上，自始至终都是专制主义的。中国的国土广阔，高山、沙漠与海洋又将它与世界其他地方隔离开来，环境决定它的专制统治不仅极端化，而且具有原始的神权政治色彩，因为与世隔绝的自然环境使中国人的精神停滞在原始蒙昧状态，不可能产生理性的法律精神。中国的皇帝既是人权的统治者，又是神权的统治者，拥有绝对的权威并将此权威神秘化。变幻无常的君权像驱赶奴隶一样地驱赶愚昧的百姓完成各种荒唐的“工程”。布朗杰对中国专制主义的否定态度更甚于孟德斯鸠，他甚至预言中国的专制政体必然灭亡：“中国如今所具有的古老制度的残余必将不复存在，它们将被未来的革命洪流所吞

噬。等到她不再拥有任何新生的东西时，中国就将永远处于失败者的地位。”^①

《论法的精神》出版后，伏尔泰有意在《风俗论》中为中国的政教体制辩护；《东方专制制度的起源》出版4年后，魁奈又出版《中国君主专制论》，再次以“开明君主专制”为中国形象辩护。魁奈的书没有什么反响。他想证明中国是根据自然法则建立的开明温和的君主专制国家，是国家政体的典范。然而，在启蒙文化中，“专制”一词自身就是否定性的，为一种普遍被否定的概念与事实辩护，不管理由多么充分论说多么雄辩，都是无济于事，甚至吃力不讨好的。启蒙主义哲学家树立自由与民主旗帜的方式之一，就是无情地批判专制暴政。彼埃尔·培尔在1704年发表的《对一位外省人问题的回答》中首先使用了“专制主义”（Despotisme），在专制后面加了“主义”，表示这种制度具有一套完整的实践体系与理论原则。孟德斯鸠论证中国的专制政体的时候，他还赞成君主政体。伏尔泰也在为中国的开明君主制度辩护。爱尔维修既不同意孟德斯鸠的地理环境决定论，也不同意对君主政体与专制政体做好坏之分。他说他根本看不出来君主政体与专制政体有什么区别，而指望专制君主开明，完全就是发疯。在《论精神》（1758）一书中，爱尔维修首先使用“东方专制主义”（Despotisme Oriental），举的例子是土耳其、波斯、印度，没有提到中国。东方出现典型的专制主义帝国，并不是因为东方的气候，而是因为东方历史悠久，专制主义是民族衰老的病症。霍尔巴赫（1723—1789）同意爱尔维修的观点，专制主义可以出现在任何气候环境中，“无论是冰天雪地的北方，还是气候暖和的温带，或是阳光灿烂的热带地区，我们到

^① 相关观点详见 *Recherches sur l'Origine du Despotisme Oriental*, Ouvrage Posthume de Mr Boulanger Monstrum horrendum, informe, ingens. Virgil. au dix huitième siècle, by Nicolas-Antoine Boulanger. “23e. Du Despotisme de la Chine”. 史景迁对布朗杰的《东方专制制度的起源》中有关中国的论述有过介绍，见〔美〕史景迁：《文化类同与文化利用》，廖世奇、彭小樵译，北京大学出版社，1990年，第61页。

处看见人民都听从那些用铁腕统治人民的残酷的恶魔”。^① 但是，尽管专制可以出现在地球上的任何地方，却只有“亚洲的专制主义最具有典型性”，^② 它历史长也更残暴。相对而言，专制即使出现在欧洲，也是暂时的、有节制的。霍尔巴赫也提出温和的君主专制危害性更大，因为它麻痹人民的自由意识与主权意志。狄德罗说得更明确，“开明君主的专制统治总是坏的。它的优点是最危险、最有害的诱惑”。“公正、温和、开明然而专制的统治者连续几朝的统治，对人民来说也许是最大的不幸，因为巧妙的统治会使人民完全忘记自己的特权，陷于彻底被奴役的境地。”^③

东方专制主义的概念越来越明晰、确定，但中国形象的专制主义内涵，还远未明确下来。爱尔维修批判东方专制主义的时候，并没有想到中国。在《论人》一书的一个注释中他还拟托一位中国学者之口批判基督教神学。霍尔巴赫一边断言“亚洲的专制主义最具有典型性”，一边还提倡欧洲政府学习中国，似乎中国与中国的政体不属于亚洲或东方专制主义。“中国可算世界上所知唯一将政治的根本法与道德相结合的国家。而此历史悠久的帝国，无疑乎告诉支配者的人们，使知国家的繁荣须依靠道德。在此国土里面，道德成为一切合理人们唯一的宗教……在中国，法律充满圣智，甚至曾经征服中国的野蛮满洲人亦为所屈服……”^④这段话出自霍尔巴赫的《社会的体系》(1773)，写作此书的时候，布朗杰的《东方专制制度的起源》已经出版。霍尔巴赫不可能不知道这部书，但又是什么原因使他对书中有关于中国专制主义的论证视而不见呢？或许是因为启蒙运动中“孔教乌托邦”的神话太根深蒂固了，不管是在大众想象中还是在精英思想中，一时还无法改变。流

①② [法]霍尔巴赫：《自然政治论》，陈太先、睦茂译，商务印书馆，1994年，第191、219页。

③ 转引自[俄]维·彼·沃尔金：《十八世纪法国社会思想的发展》，商务印书馆，1983年，第124页。

④ 转引自朱谦之：《中国哲学对于欧洲的影响》，第274—275页。

行见解造成知识与想象的盲点,这是“套语”的巨大魔力造成的。中国形象从“孔教理想国”到“东方专制帝国”的过渡,此时尚未完成。

启蒙主义哲学家树立自由与民主旗帜的方式之一,就是无情地批判专制暴政。霍尔巴赫总结专制主义“是人类最大的灾难”,“没有自由,无论国王也好,臣民也好,都不能享受长久的幸福”。^①启蒙哲学家将对专制主义的批判推到极端,连“开明的君主专制”都成了一种罪恶的政体,其危害性甚至比暴虐的君主专制更大。因为专制主义的特征有两点,一是君主的毫无法律节制的暴政,二是臣民毫无自由意识的愚昧。在这种思潮下为中国君主专制或中国的开明君主专制辩护,都已经不可能了。《自然政治论》在法国开始流传的时候(1773年在荷兰出版),魁奈逝世了(1774年)。时代精神变了,人们已经不关心君主开明、专制、仁慈还是残暴,法国社会矛盾进一步激化,人们如今争论的问题是要不要君主。

启蒙是一个过程,启蒙时代的东方专制主义话语的构筑,也表现为一个逐步完成其整体性的过程。东方或亚洲的专制主义是世界上最典型的专制主义。激进的启蒙哲学家从不怀疑专制主义是东方政体的本质,有分歧的只是:一、专制是否有可能是开明的,善的?还是所有的君主专制制度都是暴政,邪恶的?二、专制主义是否有可能侵袭西方国家,在西方出现东方专制主义的变体,还是只存在于东方?三、东方专制主义作为东方政体的特征或本质,是否出现在所有的东方国家,无一例外,中华帝国也属于东方专制主义?四、东方专制主义出现的原因是自然环境还是社会历史?

经过一个世纪的论争与思考,启蒙思想最后的结论是:首先,所有的君主专制都是暴政,是人类历史上的邪恶制度,是自由与正义的敌人;其次,专制主义作为一种东方特有的政治疾病,随时有可能侵袭西方国家,在西方出现东方专制主义的变体,这就需要西

^① [法]霍尔巴赫:《自然政治论》,陈太先、睦茂译,第236页。

方在思想与行动上保持着不懈的警惕与彻底的批判与抵制态度；再次，东方专制主义作为东方政体的特征或本质出现在所有的东方国家，无一例外，包括那个在西方曾经倍受钦佩的中华帝国；最后，东方专制主义出现的原因，有自然环境的，还有社会历史的。亚里士多德与孟德斯鸠在确定东方专制的本质这个问题上没有错，错的可能只是地理环境决定论。爱尔维修、霍尔巴赫等人提出了历史决定论。民族衰老、帝国暮年，专制主义就会作为一种致命的疾病出现在政体上，而这种疾病也将导致该政体的灭亡，霍尔巴赫论断“专制制度不能称为政体”、“专制制度创造自我毁灭的前提”。

2. 中华帝国的东方专制主义形象最终确定

被逐渐纳入东方专制主义话语谱系的中华帝国形象，在政体、地域、文明三个层次上，都成为被彻底否定的对象。孟德斯鸠只是想维护贵族的权力限制君主的权力，使日益专制的法国王权不致沦为暴政，他对君主制的温情与敬意还是明显而且执著的。在孟德斯鸠那里摇摆不定的中华帝国专制主义形象，布朗杰试图让它确定下来。但一时还无法完成。伏尔泰还在赞美中国的道德政治；魁奈还试图为中国的开明君主辩护；狄德罗一边批判温和的专制主义，一边也称赞中国的哲学与道德；霍尔巴赫一边批判东方典型的专制主义，一边还称赞中国将政治的根本法与道德结合起来，“欧洲政府非学中国不可”。但是，这些不经意的善意的言论，并不能阻止曾经光辉的中华帝国形象最终没入东方专制主义的黑暗中。因为西方思想中有关专制政体与东方文化的观念都变了。霍尔巴赫逝世那年，法国大革命开始，赫尔德正在写作《关于人类历史哲学的思想》。这是一部体系宏大的书，从宇宙天体到民族国家历史，中国，作为一个被自身的自然条件与种族精神锁定在愚昧野蛮的专制政体中的东方国家，不过是这个庞大体系中的一个反面

例证。

法国大革命前后,中国的东方专制主义形象在西方基本上确立了。西方有关中华帝国的东方专制主义想象的基本特征,在那个时代最有代表性的文本中,都可以找到:残暴的统治者,愚昧的、驯服的、毫无理性与个性的奴隶般的臣民,迷信与教条充斥的停滞腐败的社会。赫尔德的《关于人类历史哲学的思想》(1791),孔多塞的《人类精神进步史表纲要》(1793—1794)、《关于中国人的军事禁食学校及其他一些奇闻》(1796),巴罗的《中国行记》(1806)。在这四部有代表性的文本中,中国的东方专制主义,不仅是事实,而且,不论从自然环境、种族遗传、国家精神来看,都是必然的、不可避免的事实。

赫尔德怀疑几个世纪以来流行欧洲的对中国的各种溢美之辞,诸如中国富庶强大、中国人勤劳善良、中国政府公正贤明,这些说法明显缺乏根据而且不负责任。世间难道竟有如此完美的国家与制度,尤其是在一个东方帝国?好在怀疑一旦出现,就不难找到证据。他像孟德斯鸠那样从现有的资料中发现反面的材料:中国的皇帝不过是个东方暴君;西方人一度佩服得五体投地的中国道德,不过是培养奴才的哲学;至于那些所谓的哲学家,不过是软弱、虚伪、顺从的工具:“中华帝国的道德学说与其现实的历史是矛盾的。在这个帝国中儿子们多少次篡夺了父亲的王位!父亲又多少次对儿子大发雷霆!那些贪官污吏使得千百万人饥寒交迫,可他们的劣迹一旦被父亲般的上司觉察,便要受到棍杖的毒打,像个无力反抗的孩子。所以说,现实生活中,没有什么男子汉的气概与尊严可言,它们仅存在于对英雄豪杰的描绘之中。尊严成了孩子的义务;气概变成躲避笞刑的才干。因此,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。”^①

^① [德]夏瑞春编:《德国思想家论中国》,陈爱政等译,第88页。

“理性尚未成熟，专制主义必不可少。”中国的自然教化与遗传特征，都注定了中国的“半鞑鞑人的专制主义”。赫尔德不仅确定了中国的东方专制主义特征，而且试图解释这种特征的必然性。赫尔德反对启蒙哲学家的普遍人性观点，人类社会不能简单笼统地分为文明与野蛮，即使是文明人，不同国家民族也有不同的个性。这—个性或国民性，是由人类生存环境的外在力量（如地理气候）和内在精神（如理性自由或愚昧奴性）塑造的。特殊的外在环境与内在精神决定一个民族的国民特征，政体形式只是其中一个方面。中国地处亚洲东部，在种族遗传上是蒙古人的后裔，“任何事物都在适合它生长的土壤里诞生，这显然是大自然的有意安排，造物主的功绩正在于它创造事物的纷繁多样性。中国人的立法与道德乃是中国这块土地上人类理智幼稚的尝试，不可能在地球的其他某个地方如此根深蒂固地存在。它只能在中国这块土壤中沿存下去，而不会有朝一日在欧洲大陆上产生出与众不同的、对自己专制君主百依百顺的中国。”^①

传统而正统的东方专制主义思想认为专制主义只存在于东方帝国，启蒙哲学家曾经在普遍主义观念下想象专制主义可以出现在世界上的任何国家，包括西方。赫尔德并不反对将专制主义当作东方帝国政体的特征，但却认为东方专制主义即使在东方，不同国家也有不同的专制特征，这是由其独特的国民精神塑造的。中国的国民精神是一种幼稚软弱、愚昧迷信的精神，它所塑造的东方专制主义，是一种建立在家长制奴役与未成熟的孩子般的愚昧奴性精神上的独特的东方专制主义。自然环境、种族遗传、国民精神三种因素决定了中国独一无二的东方专制主义特征，在这三种要素中，赫尔德似乎更强调内在精神的力量，这也是德国思辨哲学传统的特征，同时预示着黑格尔的历史哲学中关于中国的专制主义特征的论述。赫尔德对中国的东方

^① [德]夏瑞春编：《德国思想家论中国》，陈爱政等译，第91—92页。

专制主义的论述,尽管篇幅不长,在历史上却起到承前启后的作用。他总结性地将西方关于东方专制主义的思想运用到中华帝国政体形象上,在地理环境、种族遗传之类自然条件之外,强调内在精神的塑造力量。

启蒙时代结束了,在从法国大革命到浪漫主义时代开始的这个动荡不安的年代里,人们观念中任何形式的专制主义都已成为邪恶的制度,任何东方国家,从土耳其到中国,也都成为邪恶的东方专制主义国家。最早的浪漫主义哲学家赫尔德与最后的启蒙哲学家孔多塞,都将中国当作专制暴政与愚昧的典型,孔多塞说,如果你想知道专制的恐惧与迷信将人类的能力摧残到什么程度,就去看看中国吧!而此时,马戛尔尼勋爵果真准备出使中国。使团归来,发表自己的中国观感,像打开深埋已久的坟墓一样,打开了一个封闭神秘的、在专制与愚昧中衰败成半野蛮国家的中华帝国,所有的邪恶与丑陋都暴露出来。皇帝专横暴戾、官吏虚伪腐败、百姓愚昧麻木,一时间这个世界上几乎没有比中国更典型的专制帝国了。法国人革命、批判或颂扬;英国人贸易、观察或记述;德国人思考、总结或嘲讽。英国使团归来,舆论界在整个欧洲将使团的见闻炒得沸沸扬扬的时候,远在德国哥廷根的大学教授利希滕贝格^①发表了一篇奇怪的讽刺小说《关于中国人的军事禁食学校及其他一些奇闻》(1796)^②,小说戏拟当时时髦的游记,中国人与英国人都成了他的讽刺对象。

① 利希滕贝格(Georg Christoph Lichtenberg, 1742—1799),德国哲学家、自然科学家、文学家,德国启蒙运动时代最有代表性的全才思想家之一。早年就读于哥廷根大学,学习数学与自然科学,1770年起担任该大学教授,教授数学、物理学与天文学,在自然科学方面有诸多贡献。同时对哲学,尤其是莱布尼茨哲学有深入研究,歌德、叔本华、尼采曾多处引用过他的哲学格言。他的主要作品除著名的格言集外,还包括《英国信札》与一本讨论霍加斯素描的美术理论著作。

② [德]夏瑞春编:《德国思想家论中国》,陈爱政等译,第68—80页,出自该书的小说引文,恕不另注。

利希滕贝格首先戏拟 18 世纪西方对中国的流行态度：“每当我沉浸于对世界各民族冥思苦索的时候，我总是推断：在上帝创造的这个地球上，中国人是最贤明、最正直、最理智、最幸福的一个民族……”后来，越来越多的疑虑出现，“譬如说，他们至今尚不会修理怀表，他们连透视画法的最基本知识还一窍不通”。当然，最令人不可思议的，还是中国“那神奇美妙的政体”：

在中国，成千上万的人像操练的士兵那样模仿他们的标兵，而标兵们却又仿效更高一级的标兵，如此不断下去，直到所有标兵，乃至所有的百姓都模仿最终的那个标兵。假使某个火炮的引火盘中倒入了火药，那么，顷刻之间，全国所有的火炮引火盘也都有火药倒入（在汉语中，中国就是这么个意思）。假如在一个仅可容纳 80 个人的大厅内，却有 100 个仆人在服侍一张餐桌，也不会产生拥挤和嘈杂，也不会发生酒瓶相撞、烤肉相碰之类的事情。稀溜溜的调味汁被人们端来送去，但却不会泼洒到人们身穿的绸缎衣服上面，仿佛已经凝固在盘子里了。——那里，一切东西都各处其地各行其道，而不相互摩擦碰撞，这种艺术的杰作，像是送子的仙鹤^①带给他们的。他们的脑袋，表里如一，脑壳与思想像是经过加工而装配在一起的，到处是这种相互雷同的脑袋瓜儿。我们这些鹰钩鼻子们反复琢磨不定的思想观点，到了他们那里，像是抹了润滑油似的，一下子就滑入了他们那迟钝木讷的肥头胖脑中去了。假使上级命令说，5 加 5 等于 13，那么，从长城到广东，人们都认定 5 加 5 等于 13。

中国治理国家、管理家政的政教系统，竟像哥白尼宇宙系统那样有条不紊，实在令人惊奇，遗憾的是人们“对这个丝绸大国最杰

^① 在德国民间传说中，仙鹤是送子的吉祥鸟。根据这种传说。女人之所以怀孕，是由于仙鹤用嘴啄女人而带给她们孩子的。——原书译者注。

出的东西兴许还一无所闻”。叙事者说，一位英国管家的报道满足了他“要了解中国的愿望”，这位名叫夏普的管家先生，曾“随上届公使团一道去过中国”（指马戛尔尼使团访华，出版过《中国旅行记》的约翰·巴罗，就是马戛尔尼访华使团总管）！他了解中华帝国的政治奥秘，他在中国参观过一种“军事禁食学校”，这种学校遍布中国乡间，帝国政府将子弟送到“军事禁食学校”学习，教他们一种“被动战争”的艺术，也就是顺从忍耐。中国翻译不无得意地向夏普先生介绍：“在这些学校，我们已经把学员培养成为遭到敌人抢劫、鞭打和折磨而不哭泣不喊叫，仅仅回忆学校生活的那么一种人。你们那里也有的是人，可你们却不懂得应当将他们培养成什么样的人。你们假如要造一只船，那你们得先把橡树的树枝砍掉，尔后锯开、破条、刨平，再用力将木板弯曲，最后四周用钉子钉牢，不是吗？你们想要建立一个国家政体，一艘世界上最典型的人造船只，并且希望能在风暴中驾着它乘风破浪，可你们却又不加工处理那些造船的树木，既不去掉叶子，又不砍掉树杈，这样能行吗？什么？别在我面前谈论你们政治的构造艺术！这东西你们不懂。”

听起来似乎这是一所训练奴隶的学校。那些顺从、忍耐、麻木、冷漠，对虐待苦难熟视无睹的帝国臣民，是专制政权的真正基础。翻译王欧唐也在继续慷慨陈词：“中国人仅只学习那些有朝一日在世界上用得着的东西，而且对这些东西的学习掌握达到了完美无缺的程度。中国人若想继续进步的话，那还必须运用这些所学的东西。因此，你们将会发现，中国人所做的都是分内的事，仿佛是命运给他们派定的。我们不让我们人民有任何思想，就仿佛伟大的造物主不让蜜蜂、海狸和蜘蛛有任何思想一样。当然，世界确实有理性存在，但是，当理性不再为必不可少的东西的时候，想要使本能的人继续怀有理性，那简直是欧洲人的狂想。我敢以一百对一来跟你打赌，假使你们的怀表具有了你们那种理性的话，那么没有一只怀表会与其他怀表走时一样。”

启蒙哲学家曾经仰慕中国的道德哲学教育，据说这种培养哲

人与哲人王的教育,构成开明帝国的政治基础。后启蒙时代清算关于中国开明君主专制的骗局,也从清算这种道德教育神话开始。孟德斯鸠将中华帝国确定为用棍棒统治的东方专制主义,并试图从环境决定的中国人的气质精神来解释这种政体的必然性。赫尔德更明确地认定,种族遗传与自然环境决定了中国人的奴性,从而构成这个东方专制帝国的基础。利希滕贝格用讽刺小说的形式表达了与赫尔德相同的思想。专制帝国的政治建立在臣民的奴性基础上,也从培养臣民的奴性开始!在那种奇妙的“军事禁食学校”,帝国的臣民变得特别顺从,特别能忍耐,没有任何个性与思想,永远步调一致地行动,整个帝国竟像时钟那样机械齐整。

小说的叙述者与那位访问中华帝国的英国管家终于明白,中华帝国的统治的奥秘,全在于奴役与愚昧上。法国大革命前后,西方有关中国的东方专制主义看法,主要表现在四部有代表性的文本中。赫尔德的《关于人类历史哲学的思想》完稿于1791年。孔多塞的《人类精神进步史表纲要》写于1793—1794年间。同时,马夏尔尼在记他的出使日记,马夏尔尼使团有关中国见闻的报道开始大量出现在英国报刊。出使与出使的报道,直接触发了利希滕贝格的讽刺小说,《关于中国人的军事禁食学校及其他一些奇闻》写于1796年。在法国大革命的激情年代里,中国的东方专制主义形象在西方基本上确立了。比较这四部文本,可以发现,作者在中华帝国的东方专制主义本质上,没有异议,只是批判的激烈程度不一。切实处理中英关系现实事务的马夏尔尼勋爵态度最为保守谨慎,明确的评价也最少。大学教授关注时事又进行超然独立的思考,看到罪恶也看到幽默。最激烈的是在理论中构筑宏大的世界观念体系的哲学家,他们的思想富于激情,言辞激烈易于极端化,他们对中国的东方专制主义的批判最为彻底,或许思想的深刻经常就这样表现在极端化与偏激中。

从启蒙运动高潮到法国大革命的激情年代里,中华帝国的东方专制主义形象在西方基本确立。没有人再为中国政体的开明辩

护,也没有人怀疑中国的专制暴政,似乎这一切都是自然而然并理所当然的。中国地处亚洲的最东方,与世隔绝的广阔的疆土、其所属的蒙古人种、奴性的道德哲学、愚昧的精神状况,都注定了它原始野蛮的暴政。大革命时代欧洲人头脑中的中国形象,已与古希腊人的波斯帝国形象没有什么区别。地理环境决定论前提下的东方专制主义的中国形象,此时已基本定型。如果说孟德斯鸠还不十分确信中国的专制暴政,还担心专制暴政会出现在欧洲或法国,法国在革命后,怀疑与担心荡然无存。中国不可避免地属于专制主义,就像欧洲不可能产生专制主义一样确定,唯一的根据可能就是:中国是东方、亚洲,欧洲是西方。

法国大革命前后东方专制主义的中华帝国形象确立,与西方现代性自由大叙事的完成相关。“自由西方”的宏大叙事起源于古希腊,在西方历史上不断复述加强,直到启蒙运动,确立为现代性政治哲学的核心。康德在《何为启蒙?》(1783)中全面反思启蒙精神,提出启蒙思想的核心就是自由,人只有具备“公开运用自己理性”的自由,才能告别“不成熟的状态”,获得启蒙,而启蒙的终极意义,也就是人的自由。“自由西方”的宏大叙事,同时是历史与现代西方身份的表述。从古希腊到现代西方,理性的启蒙、民主制度的建立、财富的增长与社会的繁荣,不断推进历史的进步、实现人的自由。

如果说文艺复兴复兴的是古罗马的遗产,那么启蒙运动复兴的是古希腊的遗产。进步与自由这些构筑西方现代性文化身份的所谓“文化特征”,本身又是一种文化构筑物,由一系列持续不断的叙事完成,祖述两希传统(古希腊与古希伯来),确立于启蒙运动。自由西方的叙事,可以追溯到古希腊悲剧与希罗多德历史中有关自由希腊与专制波斯之间的战争的表述,在这种表述中,古希腊人获得了“自由的希腊”的身份,而这种身份也成为西方现代性中自由主义传统的身份来源。拜伦将自己的诗情与生命献给希腊,是因为他不能忍受自由的希腊落入专制的东方奥斯曼帝国的奴役

中，“起伏的山峦望着马拉松—— / 马拉松望着茫茫的海波； / 我独自在那里冥想一刻钟， / 梦想希腊仍旧自由而欢乐； / 因为，当我在波斯墓上站立，我不能想象自己是个奴隶”（《哀希腊》）。雪莱在为诗剧《希腊》写的序中说：“我们都是希腊人。我们的法律，我们的文学，我们的宗教，我们的艺术，都植根于古希腊。若不是有希腊，则罗马，这个教师，征服者，或者说，我们祖先的宗主，就绝不可能只靠武力来传播其文明之光，而我们也许至今还是未开化之民和偶像崇拜者；或者，可能更糟糕的是，我们也许会进入到像中国和日本社会制度那样停滞和悲惨的状态。”^①

中国形象是从西方现代性的宏大叙事中获得“知识的合法性”的。进步与自由不仅划分了古代与现代，同时也划分了东方与西方。东方专制主义话语起源于古希腊，复兴于启蒙运动，也正是启蒙运动时期，中华帝国的东方专制主义形象形成。东方专制的中华帝国形象，作为西方现代性自我构筑的他者，成为西方自由大叙事中的一部分，内向警示，外向排斥，既使自由西方避免落入东方专制主义灾难中，又可以使西方向东方扩张获得自由消灭专制的正义理由。自由西方的宏大叙事，同时具有叙事与实践的双重意义。

从启蒙运动到帝国主义时代，是西方的中国形象史的关键时期。我们追索东方专制主义话语谱系中的中国形象，发现关键性的三个环节：一是古希腊的东方专制主义话语的起源；二是从启蒙运动到帝国主义时代中国形象被纳入东方专制主义话语谱系中，并成为东方专制主义的典型；三是东方专制主义话语的现代极权主义转型，中国形象首先被收入冷战意识形态的极权主义想象，然后成为沟通东方专制主义话语与现代极权主义话语的桥梁。三个环节中，第二个环节最为重要，从孟德斯鸠到黑格尔时代，西方文

^① 章安祺编订：《缪灵珠美学译文集》，第3卷，第96页，转引自张旭春：《政治的审美化与审美的政治化》，人民出版社，2004年，第192—193页，张旭春部分改动了缪灵珠的译文。

化不仅确定了中华帝国的东方专制主义形象,而且,西方现代性宏大叙事中有关东方专制主义的中华帝国形象的知识与想象资源,也都在这一时期奠定了。

第四章 中华帝国成为 东方专制主义的典型

1. 极远的东方与极端的东方专制主义

从西方现代性观念史的角度看,启蒙运动基本上完成了现代性大叙事的构筑过程,确立了西方中心主义前提下以自由与进步为核心的世界观念秩序。中国形象不过是这整体的世界观念秩序的一部分,是被排斥与否定的“他者”的那部分。自由与进步确立了文明的价值尺度,世界不同国家被区分为截然不同的两类,自由的与专制的,进步的与腐朽的,这个分类的界限在观念中暗合着西方的与东方的、现代的与古代的文明空间与时间概念。德里克在总结萨义德的“东方主义”文化批判时指出,东方主义不过是西方现代世界观念秩序宏大叙事的一个组成部分:“东方主义可谓一个以欧洲为中心的世界观的固有组成部分(既是其成分又是其结果)。这一世界观在19世纪得到了充分发展,它把欧洲当作人类进步的中心和顶峰,以欧洲发展为依据从空间与时间上来安排世界。欧洲以外各社会中在这一评估体系中获得的位置,不是根据它们拥有什么,而是根据他们与欧洲相比较缺乏什么而判定的;换言之,是看他们缺乏哪些构成欧洲进步的因素。他们不是被当作欧洲以外的另一种选择类型,而是被安置在欧洲早已超越的历史阶梯的某一梯阶上。欧洲人在它们身上看到的并非与欧洲同时存

在的别样选择类型,而是欧洲进步已跨越的一个过去了的时期,并由此形成一个‘我们同时代的祖先的理论’。这种世界观的发展与欧洲对世界的殖民征服过程携手并进。”^①

在西方现代世界观念秩序的大叙事中,中国作为西方现代文明的“他者”,被排斥到自由与进步的对立面,成为专制与腐朽的东方帝国。西方文化视野内将中华帝国形象并入东方专制主义谱系的过程,开始于18世纪中叶,完成于19世纪中叶,从孟德斯鸠到黑格尔,从亚当·斯密到马克思。我们将分别追索这两条思想脉络。

孟德斯鸠将古今政体分为三种类型,真正关心的不是政体的组织机构,而是政体的行为及其与国民特性的关系。考察政体的行为,主要在于考察其统治对法律、公正的态度,对国民自由、思想和生活状况的态度。专制君主为个人与家族利益统治其臣民,统治本身就变成某种压制。专制主义国家中法律也是统治者随心所欲进行统治的工具,专制君主统治下的臣民不过都是奴隶,他们生活在一种被奴役的、暂时的和平与永远的恐惧中,人身与财产都没有安全感,所以人们都想及时行乐,没有进取心,没有人格尊严与正义感,没有思想与个性,没有诚实与信用,连专制政体下的教育都是培养奴隶的卑贱性格的。在孟德斯鸠的理论中,专制主义无疑是一种邪恶的政体,它是东方政体的特征。政体的选择决定于自然环境与国民精神,所以,正如他的著作的标题所指明的,他讨论的是“法的精神”。

孟德斯鸠的理论确立了某种“范式”,黑格尔讨论中国时,他的关注点与思考方式都是孟德斯鸠设定的。如果说黑格尔的理论在确定中华帝国的东方专制主义形象谱系上有什么发展,那主要表

^① [美]阿里夫·德里克:《后革命氛围》,王宁等译,第277—278页,引用译文时根据原文有所改动,见 *Chinese History and the Question of Orientalism*, in *History and Theory Studies in the Philosophy of History*, 33, Summer, 1996, by A. Dirlik, p. 100.

现在两个方面：一，他的历史哲学更完整、更绝对地建立起西方中心主义的世界观念秩序，确定中国不仅属于东方专制主义，而且是最彻底的东方专制主义的代表；二，在“自由精神”辩证展开的世界文明史中，作为东方专制主义典型出现中华帝国，其整体选择决定于其奴役精神或者说从未展开的自由精神。

黑格尔时代，东方专制主义的概念已经确定，中华帝国的东方专制主义形象，也已确定。不论从自然环境、种族遗传、国家精神来看，中国的东方专制主义，不仅是事实，而且是必然而不可避免的事实。下面的问题不再是争论中华帝国是否专制主义帝国，而是中华帝国的专制主义究竟有什么特征，其特有的专制精神是什么。黑格尔尽管不像孟德斯鸠那样强调地理环境的作用，也同样关注政体与国民精神的关系，或者说“法的精神”，只是他更强调内在自由精神的历史力量。从孟德斯鸠到赫尔德的半个世纪里，西方流行观点试图从自然环境、种族遗传、国民精神三个方面解释中华帝国政体的东方专制主义性质。黑格尔在此基础上更进一步确定，决定中华帝国独一无二的东方专制主义特征的，是一种建立在家长制奴役基础上的、国民的未成熟的孩子般的幼稚软弱、愚昧迷信的奴性精神。

“中国是十足的、奇特的东方式国家。”黑格尔开始在他的“历史哲学”中论述中国，人们明显可以感觉到他那明确的否定甚至抑制不住的厌恶。任何一个民族或国家的意义，只有在世界历史中才能体现出来，如同席勒所说，世界历史是世界的法官。黑格尔将世界历史看作是自由精神实现自身的过程，而有的民族在这一过程之中，有的民族则在这一过程之外，每个民族都根据自己在世界历史的自由进程中扮演的角色或占有的位置，获得自身的意义与价值。在黑格尔的历史哲学体系中，东方不管在空间上还是时间上，都是世界历史的起点或低级阶段，其意义与价值是被否定的。因此，“东方”这个概念，在黑格尔的世界历史辩证法中，自身就是一个否定性概念。而定义“中国是十足的、奇特的东方式国家”，其

中否定的意味已达到极端。黑格尔的观点很明确,中国与印度处于世界历史的起点上,自由精神在那里尚未展开。科学找到了理解自然的逻辑工具,哲学也将找到解释与评价历史的逻辑工具,黑格尔自信他的辩证法是理解世界历史的逻辑工具,它将揭示人类发展的精神内核。一个社会的经济、政治、法律与道德制度相互依存构成一个文化整体,而决定其整体的“真理”的,是潜在其中的民族精神。黑格尔在他的辩证法框架内分析,中国的民族精神中,没有任何自由的因素,中国文化属于“幼年文化”,只有服从与奴役,没有精神的独立,更谈不上主体意识的自由。

黑格尔从政治制度、法律与道德、宗教与科学艺术方面逐一分析中国的“十足的东方特征”。在这个奇特的、封闭的、具有纹丝不动的单一性的东方帝国里,国家就像一个家庭,皇帝是为所欲为的家长,百姓都是些幼稚的孩子。在家长式专制制度中,黑格尔看到的不是伏尔泰的田园牧歌式的理想,而是残酷丑恶的现实。就像家长制原则赋予父亲以绝对的权威一样,家长式的国家也赋予皇帝以绝对的权威,皇帝主宰臣民的一切,从他们的财产到生命。在中国,只有一个人的自由,就是皇帝的自由,其他人只有服从;在中国,人人平等,但只是被奴役的平等。从官吏到百姓,在皇帝面前,人人平等,在暴政面前,人人平等。黑格尔从他的实体精神和个人精神统一的原则中演绎出:中国的民族精神就是一种“家庭的精神”,作为家长的皇帝,代表着普遍的意志。“在中国,那个‘普遍的意志’直接命令个人应该做什么。个人敬谨服从,相应地放弃了他的反省和独立。假如他不服从,假如他这样等于和他的实际生命相分离,那么,在这番分离之后,他既然不反求他自己的人格,他所受的刑罚也就不至于影响他的内在性,而只影响他外在的生存。所以这个国家的总体固然缺少主观性的因素,同时它在臣民的意见里又缺乏一种基础。‘实体’简直只是一个人——皇帝——他的法律造成一切的意见……这种关系表现得更加切实而且更加符合它的观念的,便是家庭的关系。中国纯粹建筑在这一种道德的结

合上,国家的特性便是客观的‘家庭孝敬’。中国人把自己看作是属于他们家庭的,而同时又是国家的儿女。在家庭之内,他们不是人格,因为他们在那里生活的那个团结的单位,即是血统关系和天然义务。在国家之内,他们一样缺少独立的人格,因为国家内大家长的关系最为显著,皇帝犹如严父,为政府的基础,治理国家的一切部门……这种家族的基础也是‘宪法’的基础。因为皇帝虽然站在政治机构的顶尖上,具有君主的权限,但是他像严父那样行使他的权限。他便是大家长,国人首先必须尊敬他。他在宗教事件和学术方面都是至尊——这个后面当详加论列。做皇帝的这种严父般的关心以及他的臣民的精神——他们像孩童一般不敢越出家族的伦理原则,也不能够自行取得独立的和公民的自由——使全体成为一个帝国,它的行政管理和社会约法,是道德的,同时又是完全不含诗意的——就是理智的、没有自由的‘理性’和‘想象’……在中国,实际上人人是绝对平等的,所有的一切差别,都和行政连带发生,任何人都能够在政府中取得高位,只要他具有才能。中国人既然是一律平等,又没有任何自由,所以政府的形式必然是专制主义。”^①

黑格尔没有论证中国是否属于东方专制主义,因为在他和他那个时代看来,这已经是一个毋庸置疑的事实了。他关注的是中国在东方式的专制主义中,究竟有什么特色。孟德斯鸠为中国的专制主义形象定位时,还觉得有些牵强,中国的有些特征不符合专制主义,甚至中国政体可能是专制政体中最好的。但到黑格尔这里,中国政体已成为东方专政政体中最坏的!它是“十足的、奇特的东方式国家”。十足意味着它是东方专制国家的极端形式,奇特意味着中国的专制政体自有其特色,就是家长式专制,中国没有宪法,只有家庭式的行政。

皇帝是中华帝国社会生活的中心,那种以家庭制度为基础的

^① [德]黑格尔:《历史哲学》,王造时译,第126—131页。

帝国行政,处处保护皇帝的绝对权威。在中国,权力是自上而下的,义务是自下而上的。皇帝可以随意惩罚他的臣民,也可以随时恩宠他的臣民。皇帝决断一切,也对一切负责,所以整个国家的命运,就交付给皇帝那难以把握的个性了。由于皇帝拥有绝对的权威,臣民只是未成年的孩子,只需服从就可以了,所以中国的百姓既没有自由意志也没有自由责任,他们始终处于一种奴隶的愚昧中。皇帝与皇帝委任的官吏替他们思考,管理他们的一切,从肉体到心灵。他们在苟且中感到可怜的幸福的时候,只知道奴才般地感恩,他们在无尽的压迫中感到痛苦的时候,也只知道诅咒那些决定他们命运的人。他们从来也没有理性与勇气在自身的恐惧与胆怯中寻找灾难的原因,因为他们从未在主观的自由里观照到他们自己。在十足的专制帝国里,没有正义与同情可言,因为皇帝的暴虐与百姓的奴性是相辅相成的,他们共同为历史负责。

黑格尔将中华帝国的东方专制主义意义从历史与政治范畴带人文化精神范畴,在文化本质主义上确定中华帝国的东方专制主义,这样,中华帝国的东方专制主义不仅是“历史事实”,而且是万劫不复的命运。研究东方帝国的专制,与其研究其制度的特征,不如去分析作为这种制度的基本原则的“民族精神”。黑格尔在《哲学史讲演录》中更具体地分析过东方民族的精神状态:“意志的有限性是东方人的性格,因为他们的意志活动是被认作有限的,尚没有认识到意志的普遍性。在东方只有主人与奴隶的关系,这是专制的阶段。在这阶段里,恐惧一般是主要的范畴。意志还没有从这种有限性里解放出来,因为思维本身也还不是自由的;因此意志可被认作是有限的,而有限的就可被假定为否定的。这种否定之感——感觉某种东西不能长久支持下去——就是恐惧。反之自由却不是有限的,而是独立自在的,而独立自在的东西是不能被打倒的。人或是在恐惧中,或是用恐怖来统治人;二者是处在同一阶段。这差别只在于一方有了较坚强有力的意志,它能够走向前去

奴役一切有限的意志使之为一个特殊的目的而牺牲。”^①

黑格尔希望在自己的自由精神主导的历史哲学体系中,彻底清算两个多世纪以来东方对西方的影响,将倒置的东方与西方关系在西方古典的东方主义传统中恢复过来。他认为东方精神在本质上是一种堕落的、原始的奴役精神,西方万万不可为它那种神秘炫耀的形式所迷惑。让那些法国启蒙主义者神魂颠倒的孔子的哲学,实际上不过是些毫无创造的常识性的道德教条,“为了保持孔子的名声,假使他的书从来不曾有过翻译,那倒是更好的事”。^②黑格尔毫不隐讳他对整个东方的“傲慢与偏见”,他的西方中心主义的文化自恋情结已经到了狂热的地步,他毫无保留地接受了东方主义的文化地理神话,并在土地气候决定论的空间概念中加入了自由精神发展进程的时间概念。黑格尔哲学中的“东方形象”,落后野蛮、堕落腐朽、愚昧无知、残暴无情,而中国形象,又是最具东方特征的反面形象。

中国是家长式专制的典型,在家长制度中,只有“纯系天然状态”的道德,没有国家必需的、体现自由的法律。在这种基于家庭关系的政治中,臣民就像奴隶,可以随意惩罚,甚至出卖。残暴的统治、绝对的奴役、随时可能降临的灾难与缺乏安全感,使这个民族即使充满了道德教条,还是欺诈成风,道德败坏。因为专制消灭个人的荣誉感,培养自卑意识,如果一个人不尊重自己,就不可能有自发自律的道德律令。另外,道德的堕落也跟中国缺乏内在的宗教精神有关。黑格尔理想的宗教是自由的、具有内省精神的完美体现个性与权威关系的基督教新教,而在中国,宗教的意义不过是些“简单的德性和行善”,中国人根本意识不到自身精神与“最高实在”的关系。因为“中国人在大家长的专制政体下,并不需要和‘最高的存在’有这样的联系,因为这样的联系已经包罗在教育、道

① [德]黑格尔:《哲学史讲演录》,贺麟、王太庆译,第95—96页。

② 同上书,第119—120页。

德和礼制的法律以及皇帝的命令和行政当中了。天子是一国的元首，也是宗教的教主。结果，宗教在中国简直是‘国教’。……中国的宗教，不是我们所谓的宗教。因为我们所谓宗教，是指‘精神’退回到了自身之内，专事想象，想象它自己的主要的特性，它自己的最内在的‘存在’。在这种场合，人便从他和国家的关系中抽身而出，终究能够在这种退隐中，使得他自己从世俗政府的权力下解放出来。但是在中国就不是如此，宗教并没有发达到这种程度，因为真正的信仰，只有潜退自修的个人，能够独立生存而不依赖任何外界的强迫权力的个人，才能具有。在中国，个人并没有这一种独立性，所以在宗教方面，他也是依赖的……因为在中国，那唯一的、孤立的自我意识便是那个实体的东西，就是皇帝本人，也就是‘威权’”。

中国只有一种威权，就是皇帝，皇帝的意志就是法律，没有贵族力量与皇帝分权，也没有宗教势力与皇帝抗衡。皇帝既统治人的身体，又统治人的头脑。欧洲的民主与权力的分立的起源，恰在于不仅世袭的封建贵族制约着君主的权力，教会也制约着君主的权力，统治人肉身的人不统治人的头脑，统治人的头脑的人不统治人的肉体，这是欧洲近代民主的中世纪渊源。然而，这种情况在中国却不存在。中国只有一个人的权威，只有单一一个人的意志，单一的权力与单一的精神，几千年来如此，这就是黑格尔一开始所说的千年“纹丝不动的单一性”。

中国地处极远的东方，也具有极端的“东方性”。东方所有建立在大河畔的大帝国都已被征服或最终灭亡了。恒河和印度河畔的帝国一再被征服，早已没有祖先的踪迹；底格里斯河和幼发拉底河沿岸的帝国已成为一堆瓦砾；尼罗河边的帝国剩下地上无法移动的金字塔与不断运到西方的木乃伊。最后，只有中华帝国，“只有黄河、长江流过的那个中华帝国是世界上唯一持久的国家”，它“是最古的、同时又是最新的帝国”。黑格尔一再在一个整体文明概念上使用东方，相对于另一个整体性的文明概念西方。在东方，

他发现中国是最持久地体现东方的专制奴役精神的代表；而在西方，他自认为日耳曼民族国家体现了新世界的自由精神，实现了绝对真理。黑格尔是柏拉图开启的西方哲学传统的终结者或集大成者，也是在最极端对立的语境中使用东方与西方概念者，他在精密玄奥的哲学体系中使用这两个概念，也最具有神话性。在黑格尔的历史哲学中，我们不仅看到东方与西方对立的概念以及中国的东方专制主义形象的最终的、明确的形式，而且也看到在这一形象中，最小心的逻辑论证与最大胆的想象是用幻想奇妙地融合在一起的。黑格尔为东方民族精神做的总定义就是专制与奴役。如果说不同民族的专制法律及其完成这种体制的奴役精神（包括奴役他人与被奴役）有什么特点上的不同，那么，至少在中国，它体现为“大家长的原则把整个民族统治在未成年的状态中”，这就是中国的十足的东方性。

在黑格尔笔下，曾经开明的中华帝国形象已经黑暗到极点。皇权专制将臣民变成奴隶，教育堕落成培养奴隶的“饥饿学校”，道德充满无聊的奴才信条，科学也变成绝对地以国家的“实用”为主——专门适应国家和个人的需要的工具，数学、物理、天文学远远落后，医学夹杂着迷信，历史只叙述事件，没有判断推论，法学只阐释法律，伦理学只陈述义务，哲学不过是些常识与道德格言，美术不懂得透视与阴影，他们发明了火药与印刷术，可他们自己却不会使用，总之“一个自由的、理想的精神王国在这里无立足之地……凡属于精神的东西，自由的伦理、道德、情感、内在的宗教、科学和真正的艺术，都离它很远。皇帝对人民讲话，始终带着威严和父亲般的仁慈以及温柔，而人民本身却只有微不足道的自尊心，认为生下来就是为了给皇帝的政权拉车的。沉重的担子在他们看来是必然的命运。卖身为奴，吞咽奴隶的酸馒头，它也不觉得可怕。自杀当作复仇的工具。遗弃婴儿，则是普遍而常见的事。这一切都表现了对己、对人极其缺乏尊重。如果不存在出生的差别，每个人都能得到最高荣耀，那么这种平等就不是内在的个人通过

斗争而获得的含义,而是低级的,还没有形成差别的自尊心。”^①

黑格尔完成了西方的东方主义传统视野内对中华帝国的东方专制主义性质的确定与解释过程。他在《历史哲学》中对东方与东方之中国的分析,既是古希腊以来西方的东方专制主义神话的终结,也是东方主义式的中华帝国的专制主义神话的终结。从亚里士多德到孟德斯鸠到黑格尔,中华帝国东方专制主义形象从无到若有若无到完全有,形象传统正式形成。用黑格尔的思维方式,个体或民族不过是历史的工具,黑格尔描述的中国形象,也是西方的中国形象传统的工具,我们只能在有关中华帝国的东方专制主义形象形成的历史过程中,才能理解黑格尔中华帝国的东方专制主义形象的意义。只有在东方专制主义的东方主义视野中,才能理解中华帝国的东方专制主义的变体意义。

2. 不断推展的东方专制主义地平线

西方的中国形象作为一种东方主义话语,在历史中承继、变异、发展,形成某种具有连续性与一致性的知识与价值谱系,影响并塑造西方的中国观。萨义德在谈到东方学的文化功能时指出:“……东方学的目的主要不是为了考察东方学与东方之间的对应关系,而是为了考察东方学的内在一致性以及它对东方的看法(比如说东方乃一种谋生之道),不管其与‘真正’的东方之间有无对应关系。”^②

中国的东方专制主义帝国形象被确定,在西方整个中国形象的话语构成谱系中,并不是固定的或一劳永逸的。我们一方面关注作为话语的中国形象的统一性与一致性,另一方面也注意到构

^① 此段引文采用贺艳玲的译文,见〔德〕夏瑞春编:《德国思想家论中国》,第131、134页。贺译比王造时先生的译文在此一段更清楚。

^② 〔美〕爱德华·W. 萨义德:《东方学》,王宇根译,第7页。

成知识体系的话语内部言说的差异与竞争的可能性,在此可能葛兰西的知识霸权理论更能说明问题。同一话语谱系中,并不排除差异的存在,差异性言说相互竞争、妥协、合作,不断产生新的意义,丰富该知识体系,表现出话语的活力。我们曾注意到法国大革命时代四部典范文本的差异,远离现实的理论似乎更清晰更绝对更雄辩,而那些陷入现实世界事务纠缠中的中国形象话语,则显得模糊含混。毕竟在严谨的理论体系中“规划”一种中国形象,比在繁复芜杂的现实经验中总结出明晰确定的中国形象,要容易得多。因为就像某些旅行家发现的,你带着一种观点到中国,你可能找到多少证明这种观点的证据,就同样可以找到多少“证伪”这一观点的证据。因此,我们在西方的中国形象话语体系中,可以发现一种动力机制,一方面是旅行家不断提供新素材“形容”中国形象,理论家不断从新素材中“规划”出定型化的中国形象;另一方面是旅行家带着既定的中国形象去旅行,发现比“类型”更丰富的材料,甚至某些“例外”与“反证”材料,供理论家或东方学家、汉学家修正、完善既定的形象类型,推动与发展中国形象的话语谱系。

19世纪西方扩张在现实与观念两个层面上同时进行。东方专制主义概念在特征上不断明确丰富,在地域上不断扩大,最终不仅“收编”了庞大的中华帝国,也“收编”了散落在整个东南亚海域的七零八落的岛屿。东方国家尽管可能有不同的变体,但无一例外的都属于专制主义。只是“成熟”的程度不同。中南半岛或爪哇岛的东方专制主义,可能只是一种初级的东方专制主义,而中华帝国的东方专制主义,才是东方专制主义的成熟、完善、极端化复杂化形式。中华帝国是东方专制主义的黑暗中心。19世纪初,约翰·克鲁弗在东方旅行,写出《印度洋诸岛史》(1820)。在他看来,整个东方尽管有形形色色的政体形式,从部落制到封建制到绝对主义,但专制主义却无疑是东方最成熟的政体,而令人悲哀的是,“东方国家或地区,文明越是发达,在政体上就越接近专制主义,专制主义政体越彻底,人的自由就越少,似乎文明的发展是以剥夺人

的自由为代价的,中国在东方最文明,专制暴政也最严酷,人的自由也最少”。^①

18世纪中叶,中国形象从东方专制主义话语之外进入东方专制主义话语之内;19世纪中叶,中国形象又从东方专制主义话语的边缘进入东方专制主义话语的核心。中华帝国成为最彻底最极端最黑暗的东方专制主义国家。这种所谓“中国形象激进的彻底的改变”,有观念与现实两方面的原因。观念的原因主要在于帝国主义殖民主义意识形态的建立,典范文本是黑格尔的《历史哲学》。就现实而言,交通条件的改善、贸易规模的扩大、传教的恢复与发展,最后是两次鸦片战争,都使西方与中国有了更多的接触机会。用西方人当时流行的话说,天朝的大门打开了。大批的西方人涌入中国,从城市到乡村,从沿海到内地,他们以帝国与福音使者的身份,观察、表述这个古老的东方帝国。他们的中国游记或中国历史之类的著作,进一步丰富并修正了西方有关中华帝国的东方专制主义形象。

M. G. 马森的《西方关于中国与中国人的观念;1840—1876》^②系统介绍了两次鸦片战争前后西方有关中国的著作。著名的有:德庇时爵士的《中国概述》(1836)、麦都思的《中国:现状与前景》(1838)、郭士腊的《开放的中国》(1838)、基德的《中国》(1841)、宾汉的《远征中国记》(1842)、麦多士的《关于中国政府与人民的杂录》(1847)和《中国人及其反叛》(1856)、卫三畏的《中国总论》(1848)、麦克法兰的《中国人的革命》(1853)、古伯察的《中华帝国》(1854)、美魏茶的《在华生活》(1857)、柯克的《中国》(1858)、郇和《1860年华北战记》(1861)、卢公明的《华人的社会生活》(1865)、

① *History of the Indian Archipelago*, by John Crawfurd, Archibald Constable, Edinburg, 1820, Vol:3, p. 4.

② *Western Concepts of China and the Chinese 1840--1876*, by Mary Gertrude Mason, 汉译本将书名译为《西方的中华帝国观》,时事出版社,1999年,

倪维思的《中国和中国人》(1869)、库珀的《留辫子穿小袄的商贸先驱的旅行记》(1871)、李希霍芬的《中国——亲身旅行和据此所作的研究成果》(1877)等^①。这些著作或多或少评述过中国的东方专制主义特征,只是“态度”与“事实”略有差异。

首先,所有这些旅行者或殖民者,不管个人观点差异多大,有一点是达成共识的:即中华帝国属于东方专制主义,这种专制主义整体本质上是邪恶的,它造成社会停滞封闭、道德腐化败落。其次,大家也都认为,家长制伦理政治是中国的东方专制主义的特色,“孝道”构成这种伦理政治的基础。小斯当东指出:“中国政府运作的基本原则便是无条件服从家长权威,不管真是家长还是上司,孝道与其说是一种自发的美好的亲情,不如说是责成行动的义务。”^②德庇时断定“家长制是中国政治制度的典范或模式”^③。古伯察指出:“家庭观念构成中国社会的基本原则,孝道……是所有美德的基础。”^④再次,建立在孝道伦理基础上的东方专制政体,通过封闭的地理环境、连续的历史、强化的道德传统教育与科举制度,在中国创造了一种相对稳定的专制秩序,而这种秩序,“只能促成社会的稳定,不能带来社会的进步”^⑤而且,中国社会的稳定也是非常脆弱的,建立在道德政治奴化基础上的社会秩序,不时地被暴乱打破,暴政导致暴乱。麦多士在介绍太平天国运动的《中国人

① 参见〔美〕M. G. 马森:《西方的中华帝国观》,杨德山等译,第二章。

② 转引自 *The Chinese: A General Description of the Empire of China and its Inhabitants*, by John Francis Davis, Vol. I, p. 3.

③ *Ibid.*, p. 46.

④ *The Chinese Empire: A Sequel to Recollections of a Journey Through Tartary and Tibet*, by Evariste Regis Huc Longmans, London, 1859, p. 54.

⑤ *The Middle Kingdom: A Survey of the Geography, Government, Literature, Social Life, Arts, and History of the Chinese Empire and its Inhabitants*, by S. Wells Williams, LL. D., New York: Charles Scribner's sons, 1883, Vol. II:382.

及其反叛》中说：“中国是革命最少暴乱最多的国家”^①，他在黑格尔的历史哲学意义上理解暴乱与革命的意义：暴乱不过是在历史中重复所谓“庄严的毁灭”；而革命，则意味着在政治经济社会精神等方面的改革，进而走向自由民主繁荣富裕的进步。最后，建立在孝道基础上的中国式的东方专制主义，缺乏一种道德自律的诚实与正直的基础，因此，引进作为道德基础的基督教与作为现代文明基础的民主政治、自由贸易，对中国都是必要的。

当然，如果旅行者或著作者只是重复那些流行的见解或偏见，他的作品也就毫无意义。所有的旅行者与著作者都试图发现或讲述一些新的、独特的东西。因此，从惯例上讲，他们往往更加关注一些“破例”或“例外”的现象。比如说，他们或多或少都注意到，中华帝国的东方专制主义有许多特殊的地方、自相矛盾的现象，甚至很难在完全否定的意义上理解中华帝国的东方专制主义。例如，小斯当东翻译《大清律令》，发现满清帝国的律法的“可贵之处在于公正、严明、清晰明白和表里如一，各项条款简洁明了，使用语言简约中肯……不亚于欧洲的法律”。^② 德庇时、麦多士等人认为，中华帝国尽管没有民权民主、自由尊严，但人民生活基本上还是宽松稳定的，行政官僚的管理也比较有效，儒教与科举制度保证了官员的道德与知识素质，中国的东方专制主义，即使有暴政的痕迹，也还算是温和的。法国传教士古伯察神父甚至想替中华帝国的东方专制主义罪名翻案。他首先注意到中华帝国的专制权威是非常有限的，广大的乡村仍保持着相当程度的民主自治（这一观点在 20 世纪西方汉学中被普遍采纳并进一步研究），皇帝与官员的行为也在不同程度上受到道德与谏议监察制度的约束。他说中华帝国的

① *The Chinese and Their Rebellion*, by Thomas Taylor Meadows, London: Smith, Elder & CO 65, Cornhill, 1856, p. 24.

② 转引自 *The Chinese: A General Description of the Empire of China and its Inhabitants*, by John Francis Davis, 1836, p. 54.

政府尽管拥有绝对权威,但并不是“暴政”,“如果中国历史上的确存在过暴政,那也是很久以前的事。试想如果是一个残暴无情的政府,三亿中国人怎能长时间地、几十个世纪地忍受其专断暴虐的统治?或者中国政府不那么专制,或者专制的中国政府不可能那么长久”。^①只差一步,古伯察神父就要否定中华帝国的专制主义性质,回到一个世纪之前他那些同胞先贤启蒙哲学家或重农主义者那里去了。

19世纪亲历中国的西方人,尽管基本上并不否定中华帝国政体的东方专制主义特性,但也不像同时代那些哲学家那样咬牙切齿,将中华帝国当作东方专制主义的极端化典型。他们在中国发现的是一个经常出现自相矛盾特征的东方专制主义,甚至不像是东方专制主义。除此之外,他们发现即使在东方,专制主义在不同国家也不可能整齐划一。麦多士指出:“中国的行政系统与其他东方国家,诸如波斯、土耳其,就完全不同,东亚与西亚政治的差异之大,如同西亚与西欧的差异。”中国的独裁与俄国的独裁也不一样,“俄国的独裁是依靠武力维持的专制政治……”而中国政治的“独裁是建立在民众乐天知命的默许德行上,中国官员来自社会各个阶层,科举制度使中国政府具有某种自治特点”。^②卫三畏比较中国与古希腊罗马政治,认为中国政治远比这些古代异教政治更完善更合理,而且,“就保障人民生命财产安全、改善现实生活、提高社会普遍的文化水平等方面,中国也比历史上存在过的任何异教或伊斯兰教国家更优越”。^③

哲学家或汉学家关注的是理论原则的一致性,所以他们不

^① *The Chinese Empire: A Sequel to Recollections of a Journey Through Tartary and Tibet*, by Evariste Regis Huc pp. 65—66.

^② *The Chinese and Their Rebellion*, by Thomas Taylor Meadows, pp. 22, 27.

^③ *The Middle Kingdom: A Survey of the Geography, Government, Literature, Social Life, Arts, and History of the Chinese Empire and its Inhabitants*, by S. Wells Williams, Vol. I, p. 46.

自觉地在自己的理论体系中,夸大东方专制主义在东方不同国家的共同性以及在同一国家历史上的同一性。黑格尔注意到东方不同国家的东方专制主义“变体”的特征与意义,但并没有进一步思考像印度、中国这类国家在历史中政体的变化。安沃尔·阿卜德尔·马勒克在分析东方学的类型化与本质主义特征时指出,东方学“他性化”的东方,强调所谓“一成不变的东方性”的本质论的观念,“这一本质构成所有被考察的东西不可分割的共同基础;这一本质既是‘历史性的’,因为它可以被追溯到历史的最早期,又是非历史性的,因为它将被考察的东西,即研究的‘对象’,固定在其不可分割的、没有演变和发展的特殊性之中,而不是将其界定为作为历史演化力之产物和结果的所有其他的东西、民族、国家和文化”。^①

旅行者试图以自己的观察体验重新理解诠释这些类型或本质,构成东方学话语本身的活力机制。但是,我们绝不能夸大这类有关中国的东方专制主义特性的反面证词。因为18世纪末以来,中华帝国的东方专制主义话语,不管是在“精英哲学”还是“大众常识”层面上,一直具有主导性地位,或者说“知识霸权”地位。精英哲学家们精心构筑世界观念体系,在这些雄辩的体系中,中华帝国的形象被无条件地归属到东方专制主义行列中去。这类体系通过媒介传播、教育与制度规训被“大众化”,成为大众常识或传说,从而构成“话语霸权”。于是,我们发现,哲学家的哲学、旅行家的日记、文学家的小说以及各种民间杂谈,涉及中华帝国的政治社会时,绝大多数情况下都在表述同一种“形象”,孟德斯鸠说中国是用棍棒统治的专制帝国,人们就收集传说各种关于中国严刑酷法的“资料”,诸如中华帝国官府严刑逼供和可

^① 转引自〔美〕爱德华·W. 萨义德:《东方学》,王宇根译,第126页。

怕的凌迟处死。^① 黑格尔说“因为复仇而作的自杀以及弃婴,乃是普遍的,甚至每天的常事,这就表示中国人把个人自己和人类一般都看得是怎样轻微”。于是那些有关中国的一般性介绍著作或游记,总是喋喋不休地描述中国的弃婴,古伯察说中国杀婴是屡见不鲜的,并且无疑比世界上任何其他地方都普遍,其主要根源是贫穷。费时本作证“在厦门的池塘里,或是在流经上海城的小河里,每天都能看到被溺死的婴儿的尸体”。^②

① “……根据中国法律,任何人除非承认自己有罪,否则不得处死。……当然,事关生死,犯人会尽力拒绝招供。但如果不招,法庭便用残酷的方法迫使他们招认,这二位亦不例外。折磨的方式如下:大厅里两个圆柱。这两个人都跪在地上,两只脚缚在一起,动弹不得。先把他们的背部靠到一根柱子上,用小绳扎紧脚大拇指和手大拇指,然后用力拉向后面的柱子,绑在上面。这立刻让他们痛苦万分,胸部高高突起,前额上青筋暴跳,真是痛不欲生……在这些可怜的人痛苦的扭曲时,我转而看看法官面对此种痛苦情状的表情。他端坐桌旁,一点也不为之所动;但他不像个残酷的家伙,倒像一位很有教养的人,像我们在英国或美国长椅上见到的那种。他似乎觉得这只是小事一桩,没什么值得大惊小怪的,是制服罪犯所必须采用的手段。他既不威吓,也不嘲弄或侮辱罪犯。但受刑者的喊叫并不能打动他。——他悠然地端坐在桌旁,摇着扇子,托着烟袋,似乎在说他愿意奉陪到底。……但这二位仍没招供,我怀着敬佩与恐惧的心情看看人类的忍耐力究竟有多大。那悲惨情状让我无法再看一眼,遂转身跑开。……”(菲尔德:《从埃及到日本》,见〔英〕约·罗伯茨编著:《十九世纪西方人眼中的中国》,蒋重跃、刘林海译,第44页。)

“刽子手们砍完那33个人的头后,接着用单刃刀对钉在十字架上的那个人用刑:他只穿了条肥大的长裤,脱到屁股上。他身体很健壮,中等偏高的个子,约有40多岁。当局抓住了他的父母及妻子,逼他就范。为使他们免受皮肉之苦,也为了省下七万多元的赎金,他投降了……由于这个人距我们25码远,侧身对着我们,尽管我们看见了他头上划的两道切口,乳房被割掉,还有大腿上下的肌肉也被割掉,我们仍是无法窥见这恐怖景象的全貌。从割第一刀开始到尸体从十字架下卸下来然后砍去头,整个过程用了四到五分钟。我们本不应该被禁止到跟前观看,但可以想象,即便是意志再坚强的好奇者都不太敢跳过那些死尸,涉过血污亲耳聆听这位不幸的人胸腔里发出的呻吟,目睹其四肢抽搐不已。我们站的地方听不到任何喊叫,我还敢说那33个被砍头的人,在刽子手走向他们时没有一个挣扎,也没有一人喊什么口号。”(麦多士:《中国人及其叛乱》,见《十九世纪西方人眼中的中国》,第47页。)

② 〔英〕约·罗伯茨编著:《十九世纪西方人眼中的中国》,蒋重跃、刘林海译,第110页。

我们一方面注意到,西方的中国形象作为一种与不同时代西方文化意识形态相配合的话语,表现为意义竞争的战场,不同话语获得或失去、转移或维持表述权。话语具有历史性,其构筑并不是一劳永逸的,话语霸权系统内的支配结构会不断变化,在不同社会力量的社会与政治竞争中调整重组,话语霸权与其说是一个格局,不如说是一个在历史中变化调整的过程。同时,另一方面,我们也承认,话语必须具有结构整体性,其中部分相互关联,具有严整的内在逻辑与统一的基本假设,中华帝国的东方专制主义形象,为帝国主义时代西方在社会政治维面上认识与支配中国提供一个完整的框架,其中不同话语有系统地协调配合,构成一个主导性的或霸权性的话语结构(Discursive formations)或“知识体”(body of knowledge)。任何枝节性的差异意见,一时都无法改变它。19世纪西方的“东方专制主义”话语的地域视野,已扩展到整个“东方”,覆盖了从东欧到东南亚的广大地区,从土耳其、埃及到印度洋诸岛,毫无例外地民风败坏、经济贫困、政治腐朽、技术落后、文明停滞……当然,中华帝国,那个在西方文明的冲击面前封闭自大、顽强抵抗的“天朝”,则是广袤的专制主义的黑暗大陆的黑暗中心。

第五章 追索东方专制主义话语谱系, 从政治哲学到政治经济学

1. 普天之下,莫非王土:东方专制主义的真正基础

作为西方文化他者的中国形象,犹如语言,是一个生产意义与知识的表征系统,包含着关于特定知识与权力对象的特定的表述方式。西方使节、商人、旅行家、传教士与那些思考世界观念体系

的哲学家们“表述”中国,既是一种记述,又是一种“规划”。记述意味着根据自己的见闻描述另一个国家或民族的诸种特征,规划意味着将这个民族或国家的特征归类纳入自身已经规划好的世界国家民族格局中,作为该格局的一部分出现并解释、确证该格局。规划包括空间的范畴化(categorization)与时间的阶段化(chapterization)两个方面,最明显的例证在于黑格尔的历史哲学中对中国的论述。中华帝国在空间上属于东方专制主义,在时间上属于过去的停滞腐朽的文明。

西方形成于法国大革命前后的中华帝国的东方专制主义形象,包括类型的确立与类型的解释两个层次。类型确立的主要意义在于,18世纪后半叶西方的中国形象完成从开明君主专制的完美典范向邪恶的东方专制帝国形象的“转型”,东方专制主义话语最终“收编”了中华帝国形象,而且,逐渐将中华帝国当作东方专制帝国的极端邪恶的典型。类型的解释是同时进行的。西方理论家在确立中华帝国的东方专制主义形象的同时,也试图解释中华帝国的东方专制主义形成的原因与“变体”的意义。地理气候、道德精神、种族遗传先后都成为造成中华帝国的“东方专制主义命运”的原因,其中道德精神是核心,因为不论是东亚的地理气候(见孟德斯鸠)还是蒙古人种的遗传因素(见赫尔德),最后都归结到它们所塑造的一种东方特有的奴役精神,愚昧、懦弱、驯服、冷漠、……正是那种奴役精神决定了中华帝国的东方专制主义命运。这条思路终结在黑格尔的历史哲学中关于中国的论述。地理气候与种族遗传决定的奴役精神,既是中华帝国的东方专制主义产生的原因,又是东方专制主义暴政压制与奴化教育的历史结果。或许在那些哲学大师看来,这种宏论中潜在的逻辑混乱,就像先有鸡还是先有蛋的问题一样,不值得争论。

道德精神固然是一个重要原因,这种解释带有启蒙主义欧陆哲学特色。康德在总结启蒙的意义时说,启蒙就是“在一切事情上都有公开运用自己理性的自由”,表现为一种道德勇气。相对而

言,专制也就成为人类懒惰和怯懦加之自身的不成熟状态。^① 我们还应该注意到另一种思路的解释,即政治经济学解释,东方专制主义是由特定的财产制度与生产方式决定的,东方君主拥有全国的土地,没有私有财产权的臣民沦为奴隶,专制政府组织大规模的农业社会的公共工程,从而形成并确立了专制统治的机构效率……这种解释尽管有些英国特色,但也不仅限于英国思想界,其起源与终结也还都是欧陆的。

孟德斯鸠曾提到:“如果一个君主宣告自己是一切土地的所有者和一切臣民遗产的继承者的话,那么他的国家便是一切专制国家中最给自己添加烦恼的国家了。农业常常因此而废弛。如果君主又从事买卖的话,则各种工业也都要遭受毁灭。在这种国家……全都是荒芜的地方,全都是沙漠。”^②孟德斯鸠是在论述奥斯曼土耳其时说这段话的。此时他想到的是贝尼埃的游记:“我几乎游历了这个帝国(指土耳其——引者)的各个部分,亲眼看到它是多么残败和凄凉。……剥夺了土地私有财产权,就必然会导致专制统治、奴颜婢膝、贪赃枉法、冤狱丛生、乞丐遍地、粗鲁野蛮。土地荒芜,无人耕种;结果将是民族的毁灭,国王和国家的灭亡。”^③在西方的东方专制主义话语传统中,东方专制的经济制度基础:君主拥有全国的土地,很早就被注意到了。博丹主张限制绝对主义国家的权力,保护私有财产权是一个重要内容。孟德斯鸠熟悉博丹的理论与贝尼埃的游记,在前人思想的基础上对“东方专制主义”做出系统的理论概括:亚洲国家没有稳定的私人产权,或者没有世袭贵族,君主专制专横暴虐,整个社会处于一种静止的、平均主义的奴役状况……但是,孟德斯鸠毕竟关心的是“法的精神”,对于东方专制主义的经济基础,他没有进一步的论述,而且,

① 参见《何谓启蒙》,〔德〕康德:《历史理性批判文集》,何兆武译。

② 〔法〕孟德斯鸠:《论法的精神》上册,张雁深译,第61页。

③ 转引自〔英〕佩里·安德森:《绝对主义国家的系谱》,刘北成、龚晓庄译,第429页。

此时,中国是否具有土地私有权,还是个争论的问题。1765年,法国财政大臣杜阁向两位即将回国的华裔教士提出了52个问题,其中30个问题是有关中国的财富、土地的分配与农业的。1778年,为了反驳《论法的精神》,安基提尔-迪佩隆在《东方法律》(*Legislation Orientale*, 1778)一书中指出,土耳其、波斯、印度都有合理的法律体系和私人产权,否定这些国家属于所谓的东方专制主义的说法。^①

欧陆现代哲学视野内的中华帝国的东方专制主义形象,基本

① 对安基提尔-迪佩隆的观点,佩里·安德森有过精彩介绍与分析,参见〔英〕佩里·安德森:《绝对主义国家的系谱》,刘北成、龚晓庄译,第568—569页注(9):“……绝对主义另一位《论法的精神》的批评者是安基提尔-迪佩隆(Anquetil-Duperron)。近年来,他受到一些研究者的注意。他是研究祆教和印度教经文典籍的学者,在印度住了几年,写了一部书《东方法律》(*Legislation Orientale*, 1778)。他根本否定土耳其、波斯和印度有专制主义存在,认为这些国家有合理的法律体系和私人产权。他特别攻击孟德斯鸠和贝尔尼埃,因为他们持相反观点。安基提尔-迪佩隆在自己的著作上题词,献给‘不幸的印度人民’,为他们‘受伤害的权利’而辩护,指斥欧洲人的东方专制主义是这些国家的政体。在这些国家君主宣称是自己臣民一切财产的所有者。因此,让我们变成那个君主,我们就将成为印度斯坦全部土地的主人。这就是藏在一种托词背后的那种贪欲的推理。我们应将这种托词彻底摧毁。”(第178页)根据安基提尔-迪佩隆表达的这种强烈情感,他被推崇为一位最早反对殖民主义的英雄。阿尔都塞带着某种天真宣布,与孟德斯鸠的东方想象不同,他的《东方法律》是一幅‘值得赞赏的’关于‘真正东方’的概论。最近有两篇文章也重申了这种意见:F. Venturi, ‘Despotismo Orientale’ (东方专制主义), *Rivista Storica Italiana*, LXXII, I, 1960, pp. 117—126; S. Stelling-Michaud, ‘Le Mythe du Despotisme Oriental’ (东方专制主义的神话), *Schweizer Beitrage zur Allgemeinen*, Bd 18/19, 1960/1961, pp. 344—345(后一篇文章基本上循着阿尔都塞的思路)。实际上,只要稍微再做一点研究,这些人就会发现,与这些赞美词相反,安基提尔-迪佩隆完全是一个观点含混的平凡人物。他并不是殖民主义的根本反对者,而是一个失望的法国爱国者,对英国殖民主义把其法国竞争对手赶出卡纳蒂克(Carnatic)地区和整个印度次大陆而感到恼怒。1782年,他写了另一部书 *L’Inde en Rapport avec l’Europe* (印度和欧洲的关系)。而这部书的题词是献给‘杜普雷(Dupleix)和拉布尔多内(Labourdonnais)的影子们’(杜普雷和拉布尔多内分别是17世纪法属印度总督和法国海军总司令,曾为法国同英国争夺印度立下汗马功劳;这里的‘影子’是讽刺其后继者们——译者注)。他激烈地抨击‘厚颜无耻的阿尔比恩(Albion),因为他篡夺了制海权和印度的权杖’。他呼吁‘法国的国旗应该重(转下页)

上没有突出其经济制度问题。倒是更有“经济头脑”的英国人，逐渐注意起东方专制主义的经济制度基础。1776年，亚当·斯密的《国富论》出版，这位崇拜自然秩序的经济学家，反对政府对社会经济活动的任何形式的参与或干预，私有财产权是绝对的，劳动创造价值。在他那时常离题的百科全书式的著作中，他也谈到东方社会的某种经济形式，比如农业经济为主，国家拥有全国的土地并负责农业的公共工程，如水利与交通工程：

中国的政策，就特别爱护农业。在欧洲，大部分地方的工匠的境遇优于农业劳动者，而在中国，据说农业劳动者的境遇却优于技工……古埃及和印度政府的政策，似亦比较有利于农业，比较不利于其他一切职业……

这两国的政府都特别注意农业的利益。古埃及国王为使尼罗河灌溉各地而兴建的水利工程，在古代是很有名的；其遗址至今还为旅行者所赞赏。印度古代各王公为使恒河及许多河流灌溉各地而兴建的同种工程，虽不如前者有名，但是一样伟大。所以，这两国虽亦间有粮食不足情况，但都以粮食丰饶而闻名于世。……中国和古埃及的各君主，以及印度各时代割据各王国的君主，其收入全部或绝大部分都是得自某种地稅或地租。……在中国，在亚洲其他若干国家，修建公路及维持通航水道这两大任务，都是由行政当局担当。据说，朝廷颁给各省疆吏的训示，总不断勉以努力治河修路；官吏奉行这一部训示的勤惰如何，就是朝廷决定其黜陟进退的一大标准。所以，在这一切国家中，对于这些工程都非常注意，特别在中

(接上页)新在印度的海域和大地上高高飘扬’。这部书是1798年督政府时期出版的。安基提尔-迪佩隆在书中提出：‘不入虎穴，焉得虎子’，建议法国海军远征‘夺取孟买’，从而‘把英国势力赶出好望角以东’(pp. i-ii, xxv-xxvi)。人们从《历史词典》(Dictionnaire Historique)的词条中是猜想不到这些东西的。他后来所获得的声誉在很大程度上出自那个把他写得完美无瑕的词条。”

国是如此。中国的公路,尤其是通航水道,有人说比欧洲著名的水道公路要好得多。不过,关于那里的水道公路工程的报告,大都得自少见多怪的旅行者和无知的好谎的传教士。假使这些工程,是经过比较有识者的考察,假使这些报道,是比较忠实的目击者的叙述,那么,那里的水道公路工程恐怕就不值得我们如此惊异。柏尼尔(即贝尼埃——引者)关于印度这类工程的报告,就远没有其他大惊小怪的旅行者的记述那么夸张。^①

亚当·斯密开启了解释东方专制主义的另一条思路,即政治经济学思路。这条思路从土地所有制、水利灌溉工程、印度村社经济等角度,界定东方专制主义的政治经济基础与特征。英国古典政治经济学是其理论背景,印度学是其主要资料来源,亚当·斯密首倡其说,理查·琼斯进一步推进完善,马克思的“亚细亚生产方式”为终结。

亚当·斯密基本上不加区别地讨论中国、印度、埃及,正是那个“东方专制主义”概念将这些国家在他的思想中统合到一起。斯密真正富于启发性的观点不在于土地所有权、农业经济等,而在于他首次发现东方专制与大公共工程之间一种奇怪而费解的关系。遗憾的是,斯密注意到的问题,并没有被他的后继者很快注意到。李嘉图博学的头脑还顾不上东方问题,老穆勒^②的《英属印度史》试图在斯密的基础上进一步批判东方专制主义,指出那种自给自足的村社经济阻碍了东方社会的发展。遗憾的是他的理论并不系统也没有什么新见,在他关于印度的论述中,中国的专制主义不过是一个注脚,证明所谓亚洲经济形式的共同性。^③ 直到理查·琼斯的

^① [英]亚当·斯密:《国民财富的性质和原因的研究》下卷,郭大力、王亚南译,第246、247、248、249、291页。

^② 老穆勒(詹姆士·穆勒)与小穆勒(约翰·斯图亚特·穆勒)均为英国古典政治经济学家,亚当·斯密的继承人。

^③ *The History of British India*, by James Mill, Chelsea House, New York, 1858, Vol:2, pp. 211-268; Vol:1, p. 109.

《论财富的分配和赋税的来源》(1831)出版,试图将经济活动的普遍范畴与其不同的具体表现形式区分开来,深入分析不同社会不同历史阶段的经济结构,斯密注意到的东方专制的经济形式问题,才得到进一步的探讨。

理查·琼斯从分析地租形式入手,发现地租形式在世界不同地区,“不仅决定地主和佃农的经济关系,而且决定人民大众的政治和社会情况”。^① 东方君主拥有本国土地的绝对主权,这种所有制形式是东方专制主义的“真正基础”：“在亚洲各地,所有的君主,对他们领地内的土地都曾拥有绝对的主权,并且他们把这种主权保持得处于一种独特的完整状态,没有被分割,也没有被削弱。那里的人民普遍地是君主的佃户,君主是唯一的所有人,只有他手下官员的篡夺,偶尔暂时打破这种从属关系的锁链。这种普遍的依赖君主维持生活,是东方世界里连续不断的专制主义的真正基础,正如它是君主的税收以及他们所在社会采取的形式的基础。”^②

琼斯首先假设这种皇权所有制是整个东方专制主义的经济基础,并试图将这种制度的起源追溯到蛮族入侵。琼斯理论的真正贡献主要在两个方面:一、明确断定皇权所有制是东方专制主义的经济基础,不仅继承斯密启发的从经济基础解释东方专制主义的理论视野,而且建立起土地皇权所有制与东方专制政体之间的必然联系。二、假定普遍的经济结构在不同社会不同历史阶段有不同的表现,东方专制主义的皇权所有制经济,在亚洲的不同国家有不同的特征,并对亚洲四大现存农民地租制度的国家,中国、印度、波斯、土耳其的不同经济结构的变体进行分别的分析。“虽然一种类似的制度在亚洲所有的伟大帝国中流行,但各个帝国表现了自己所作的明显的修改;起源于气候、土地,甚至政府方面的不同;因

^① [英]理查德·琼斯:《论财富的分配和赋税的来源》,于树生译,商务印书馆,1994年,第11页。

^② 同上书,第5—6页。

为专制主义本身就有各种变化。”^①

佩里·安德森在总结马克思的“亚细亚生产方式”理论出现之前东方专制主义话语谱系时清楚地指出：没有任何一个人单独提出过完整的东方专制主义概念，这个概念是不同思想家、作家在连续 100 多年的时间里共同构筑的，追索这一话语形成的谱系，可以发现：“唯有贝尼埃是对亚洲国家作了实地考察。唯有孟德斯鸠提出了一个有关这种东方专制主义的逻辑严密的一般理论。以后的作家逐步扩大地理上的指称，从土耳其扩大到印度，最终扩大到中国。只有黑格尔和琼斯力图在一般的亚细亚模式中区分出地区性的变体。”^②

黑格尔讲述历史哲学与琼斯写作《论财富的分配和赋税的来源》，几乎是同时进行的。黑格尔按照自由精神展开的空间阶段，将“东方”分为三大文明区域：中国、印度、波斯（小亚细亚与埃及都被包括在波斯内），分别分析这些国家或地区的东方专制主义政教特征，诸如中国的家长专制、印度的村社制度。琼斯分析东方专制主义的经济结构变体的方式与黑格尔的思维模式基本相同，但却从地租形式入手。琼斯认为，“印度农民地租”是东方帝国特有的。建立在征服基础上的君权，名义上也实际上拥有全国的土地。印度是一个典型，然后就是波斯：“东方的专制政府中，波斯政府也许是最贪得无厌和最肆无忌惮地不讲原则的；然而这个国家特殊的土壤对亚洲的一般印度农民地租制度采用了一些有价值的修改，使那肆无忌惮的政府不得不以很大的耐心对待君主的权益以次的各种在土地方面的权益。”印度农民地租也由亚洲征服者带到欧洲，“土耳其人征服了希腊帝国的各省以后，最后把他们自己安顿在帝国的废墟上的时候，他们的税收制度和政府组织的基础，和其他鞑靼人部落一样，在于假设他们的领袖已经成为被征服的土地

① [英]理查德·琼斯：《论财富的分配和赋税的来源》，于树生译，第 80 页。

② [英]佩里·安德森：《绝对主义国家的系谱》，刘北成、龚晓庄译，第 503 页。

的合法主人”。^①

所谓“印度农民地租”，以印度为整个东方地租形式的典型。因为印度成为英国的殖民地，琼斯掌握的材料最多。但对中国，琼斯承认：尽管“知道那里的君主，和在亚洲其他地方一样，是土地的唯一主人，可是我们了解得还不够，不能正确的评判这种皇家所有制在中国受到的那种特殊的修改”。可以肯定的是，中国属于东方专制主义经济形式，“以农产品这种原始形式取得这样巨额的税收，是一种显著的证明：中国皇帝的权力和财富，和其他东方统治者的一样，是和他作为帝国统治下最高土地所有者的权利有密切关系，或者不如说是建立在这种权力上的”。但是，“印度农民地租在中国的进展和影响，几乎必然是和在印度、波斯，或者土耳其所显示的大不相同”。琼斯试图论述中国“变体”的特征与意义：在印度、波斯、土耳其，“政府的腐化以及由此产生的压迫和品质低劣，使我们没有办法判断这个制度本身的结果可能是怎样，是不是会有一段较长的时期由一个比较温和，比较容忍，并能保障耕种者的人身和财产安全的政府来管理。在中国这种实验似乎已经很好地尝试过。治理国家的艺术，在一定程度上那些辛辛苦苦教育出来的文官是了解的，帝国的事务正是由他们办理；这个国家，到最近为止，一直没有内乱或者严重的对外战争，行政机构组织得很好，温和而有效率。帝国的一切行为，确实和一些亚洲邻邦的情况形成鲜明的对照，……农业扩展和人口增加的程度大大地超过邻邦……中国的人口在帝国的某些地区增加得超过领土能够生产丰裕的生活资料的数目，以致他们处于非常贫困的状态……”^②^③

① 参见〔英〕理查德·琼斯：《论财富的分配和赋税的来源》，于树生译，第77—101页，“第四章：印度农民地租”，引文见第84、90页。

② 《科学通讯》第5期，1829年5月，第314页。——原书作者注

③ 本段引文见〔英〕理查德·琼斯：《论财富的分配和赋税的来源》，于树生译，第93—95页。

总的说来,亚洲流行的“印度农民地租”形式以及建立在该地租形式上的东方专制主义政体是邪恶的,它直接造成东方社会的奴役、残暴、腐败、停滞,不仅使亚洲的历史充满灾难,而且使整个东方的未来都陷入一种令人沮丧的模糊或黑暗中。亚洲的“君主的所有权以及他在产品方面庞大的和实际上无限的权益,使人们不可能组成任何真正独立自主的关于土地的团体。通过分配他的领土所提供的地租,国王用文武官员的身份保持其余人口中最有势力的部分。只剩下城市的居民可以阻碍他的权力;但这些人中大多数倚靠君主或者他的臣仆的支出维持生活。我们以后还有更合适的机会可以指出,亚洲城市的繁荣(或者不如说‘存在’)起源于政府在当地的支出。既然国民这样缺乏真正的力量,所以亚洲的君主没有一种强有力的特权的地主集团需要和他们斗争,也就没有欧洲君主有过的那种动机,促使他们要把城市培养成为政治势力的发动机,况且国民是人人知道最无能的和最屈服的亚洲奴隶。因此,在他下面的社会中没有任何东西能改变君主的权力,他是由印度农民构成的人口耕种的领土的最高所有者。这样的一种人中所有的真正力量指望他不仅作为保障的来源,而且作为生活的来源。他由于地位关系,必然是专制君主。可是亚洲的专制政府向来是同样的。在它强有力的时候授权给代表,它的权力被代理人滥用,在它虚弱和衰落时,这种权力被下属人员狂乱地分夺,窃取权力更加滥用。强也罢、弱也罢,同样地会破坏人民的事业和财富,以及一切和平的艺术;正是这一点使那特殊的作为权力基础的地租制度特别有害,会给它所在的国家造成灾难。……对印度农民地租的性质和影响的深入研究,受到一种几乎是令人沮丧的关注,因为有人坚信地球上这很大一部分人民的政治制度和社会制度,会在漫长的未来岁月中以这些制度为基础。我们无法提示未来的真相,可是亚洲人口的特性中没有什么东西能使我们要推测,有一个时期,就这些制度而言,那个未来会和过去及现在本质

上不同。”^①

在马克思提出“亚细亚生产方式”之前，琼斯对东方专制主义经济形式的解释是最全面最透彻的，“代表着 19 世纪上半叶政治经济学在有关亚洲问题的讨论中所达到的最先进的水平”^②。令人失望的是，他的有关思想并没有马上得到继承与发扬。1848 年小穆勒完成《政治经济学原理》，在这部可能是 19 世纪发行量最大、影响面最宽的政治经济学著作中，有关东方专制主义的经济形式的论述，不过是在“绪论”中总结流行观点：

那些从史前就占据着亚洲平原的幅员辽阔的君主国，最先采用了这种政府占有方式。这些国家的政府，虽然会因君主的个人品质不同而在好坏上有所不同，但却很少给耕作者留下除生活必需品以外的东西，甚至常常连生活必需品也拿走，……在这种制度下，虽然大部分居民都在受苦，但政府依靠从民众那里收取贡物，如果政治上还算过得去，就能显示出一种与社会一般状况完全不相称的富裕状况。因而在欧洲人的心目中，东方国家是极其繁荣昌盛的，这种根深蒂固的印象直到最近才被消除。不算被税吏拿走的很大一部分，除皇亲贵戚外，还会有很多人分享这一财富。很大一部分被分配给政府各式各样的官员，以及君王的宠臣。偶尔也用一部分修建公共工程。水库、水井和灌溉渠（在很多热带地区没有这些很难进行耕种），以及堤防、商市和旅舍，这些设施没有一个能靠使用者贫乏的财力来修建，它们的存在要归功于王公们的慷慨大方和考虑自身利益的明智，或者靠各处富人的乐善好施或摆门面讲阔气。这些人的财产追根溯源总是直接或间接地来自财政收入，常常是来自君主的直接赏赐。

这种社会的统治者把大部分财富用于供养他本人和他所

① [英]理查德·琼斯：《论财富的分配和赋税的来源》，于树生译，第 98、101 页。

② [英]佩里·安德森：《绝对主义国家的系谱》，刘北成、龚晓庄译，第 502 页。

关心的一切人,用来供养他觉得为保卫自己的安全或地位所必需的大量士兵,在这之后,就挥霍多余的部分用于交换奢侈品。那些靠他的恩赐或靠掌管财政收入致富的阶级也会这样做。这样一来就出现了一个狭小而富裕的市场,出现了精美昂贵器物的需求……如果君主感到江山很牢固,确信宝座能传给自己的子孙,有时他会沉溺于大兴土木,金字塔、泰姬陵以及卡里亚王陵就是这样修建起来的……^①

2. 东方天朝与“亚细亚生产方式”

我们仔细追索东方专制主义话语谱系中,从道德政治哲学到政治经济学不同理论视野中中华帝国形象的演变。从政治经济学角度解释东方专制主义的思想,带有很浓的英国色彩,但基本上还是启蒙哲学传统的。他们试图探寻人类社会中财富运作的基本原则,并在原则与原则之间建立起哲学化的体系。我们已经讨论了有关中华帝国的东方专制主义话语谱系中的两种传统,一种由道德而政治,一种由经济而政治;前一传统由孟德斯鸠首创,后一传统由琼斯首创;前一传统终结在黑格尔的历史哲学,后一传统终结在马克思主义的“亚细亚生产方式”理论。

“亚细亚生产方式”理论在某种程度上构成对中华帝国的东方专制主义话语的新发展,尽管这种发展在一个世纪以后以某种神话的形式被歪曲夸大地继承下来,变成魏特夫的专制治水社会理论。马克思、恩格斯在讨论西方对东方的扩张与侵略、世界革命问题等不同场合,多次谈到中华帝国,基本上把它当作停滞的、腐朽

^① [英]约翰·穆勒:《政治经济学原理,及其在社会哲学上的若干应用》,胡企林、朱泱译,商务印书馆,1991年,第24—26页。

的东方专制帝国的典型看待。^① 马克思、恩格斯并没有专门论述过中华帝国的东方专制主义的政治经济特点问题,但无疑,马克思主义认为,作为一个专制腐朽的东方帝国,那种自给自足的村社土地公有制与中央集权的亚洲专制主义,在中华帝国也是适用的:“……不存在土地私有制。这甚至是了解东方天国的一把真正的钥匙。”^②

马克思恩格斯从经济制度角度指出的东方专制国家的两个特征是,土地的国家或公社所有制和大规模的公共水利工程。这两

① 马克思、恩格斯在很少谈到中国、而且在东方专制主义流行概念上笼统地谈到中国时,他们头脑中的中国形象,与他们那个时代西方流行的中国形象,没有太大差别,中华帝国是个专制的、封闭的、野蛮的、腐朽的、垂死的东方帝国,与印度、波斯、埃及等国家相提并论的东方帝国。我们只是从那些明显带有否定意义的评价与修饰语中可以看得出来(重点号系引者所加):“清王朝的声威一遇到不列颠的枪炮就扫地以尽,天朝帝国万世长存的迷信受到了致命的打击,野蛮的、闭关自守的、与文明世界隔绝的状态被打破了……英国的大炮破坏了中国皇帝的威权,迫使天朝帝国与地上的世界接触。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。”(《中国革命和欧洲革命》,《马克思恩格斯选集》,第二卷,第2、3页)“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……”(《鸦片贸易史》,《马克思恩格斯选集》,第二卷,第26页)“在波斯,欧洲式的军事制度被移植到亚洲式的野蛮制度上;在中国,这个世界上最古老国家的腐朽的半文明制度,正用自己的方法与欧洲人进行斗争。波斯被打得一败涂地,而被弄到绝望地步、陷于半瓦解状态的中国,却找到了一种抵抗办法……简单地说,我们不要像骑士般的英国报纸那样去斥责中国人可怕的残暴行为,最好承认这是保卫社稷和家园的战争(指第二次鸦片战争——引者),这是保存中华民族的人民战争,虽然你可以说,这个战争带有这个民族的一切傲慢的偏见、蠢笨的行动、饱学的愚昧和迂腐的蛮气,可是它终究是人民战争……有一点是毫无疑问的,那就是古老中国的末日正在迅速到来……过不了多少年,我们会看到世界上最古老的帝国作垂死的挣扎,同时我们也会看到整个亚洲新纪元的曙光。”(《波斯和中国》,《马克思恩格斯选集》,第二卷,第16、20、21—22页。

② 《马克思恩格斯全集》,人民出版社,1973年,第28卷,第256页。

个特征之间的内在联系,是亚洲历史上所有东方帝国的共同基础。马克思主义不仅继承了亚当·斯密、理查·琼斯、约翰·穆勒的观点,也继承了孟德斯鸠、黑格尔的观点。佩里·安德森在清理马克思主义中关于“亚细亚生产方式”的理论渊源时概括出两种主要的知识传统,我们只有在回顾了这两大知识传统后,才能充分地理解马克思主义中关于“亚细亚生产方式”令人费解的只言片语式的论述:

| | | |
|-------------|-------|-----|
| 国家土地所有制 | 哈林顿 | 贝尼埃 |
| | 孟德斯鸠 | 琼斯 |
| 缺乏法律约束 | 博丹 | |
| | 孟德斯鸠 | 贝尼埃 |
| 宗教取代法律 | 孟德斯鸠 | |
| 没有世袭贵族 | 马基雅维利 | 培根 |
| | 孟德斯鸠 | |
| 奴隶般的社会平等 | 孟德斯鸠 | 黑格尔 |
| 孤立的村社 | 黑格尔 | |
| 农业占据压倒工业的优势 | 斯密 | 贝尼埃 |
| 公共水利工程 | 斯密 | 穆勒 |
| 炎热的气候环境 | 孟德斯鸠 | 穆勒 |
| 历史静止不变 | 孟德斯鸠 | 黑格尔 |
| | 琼斯 | 穆勒 |

经典马克思主义关于东方专制主义的解释,建立在“亚细亚生产方式”的概念上。而马克思恩格斯关于“亚细亚生产方式”的分析,又包括两方面的内容,一是不存在土地私有制,二是国家修建水利工程。这两方面的内容,在经典马克思主义理论中,既可能相互关联,又可能相互矛盾。1853年6月2日,马克思在致恩格斯的信中推荐贝尼埃的游记,说“贝尔尼埃(即贝尼埃——引者注)完全正确地看到,东方(他指的是土耳其、波斯、印度斯坦)一切现象的基

础是不存在土地私有制。这甚至是了解东方天国的一把真正的钥匙。”^①这段话有两点值得注意，一是马克思关于东方国家政治经济制度的基本特征的假设——不存在土地私有制，这个假设可能来自贝尼埃的游记，或者可能还与孟德斯鸠、琼斯，甚至小穆勒的理论相关；二是试图用该假设进一步解释中国，那个“东方天国”即指中国，马克思说自己刚刚写过关于中国的文章（指12天后发表在《纽约每日论坛报》上的《中国革命和欧洲革命》^②），不存在土地私有制这一假设既然在东方是普遍适用的，那么中国也就不应该例外。

恩格斯在回信中将这种假设向前推进了一步，试图用孟德斯鸠的地理环境决定论解释东方不存在土地私有制的原因，并提出斯密以后英国古典政治经济学发现的问题：即注重农业的东方帝国由国家政府或村社负责，修建作为农业社会最基本的公共工程即水利工程，恩格斯没有接关于“东方天国”的话题：“不存在土地私有制，的确是了解整个东方的一把钥匙。这是东方全部政治史和宗教史的基础。但是东方各民族为什么没有达到土地私有制，甚至没有达到封建的土地私有制呢？我认为，这主要是由于气候和土壤的性质，特别是由于大沙漠地带，这个地带从撒哈拉经过阿拉伯、波斯、印度和鞑靼直到亚洲高原的最高地区。在这里，农业的第一个条件是人工灌溉，而这是村社、省或中央政府的事。在东方，政府总共只有三个部门：财政（掠夺本国），军事（掠夺本国和外国）和公共工程（管理再生产）。”^③

马克思恩格斯在1853年6月的通信中开始思考东方专制主义的政治经济问题。恩格斯称赞贝尼埃是一个“头脑健全而又清醒的法国老人”，同意不存在土地私有制是了解整个东方的一把钥

① 《马克思恩格斯全集》，第28卷，第256页。

② 同上书，第719页注(261)。

③ 同上书，第260、263页。

匙,但此时对那个东方天国明显不感兴趣,他更关注波斯与阿拉伯,正在学习波斯语,对印度了解更多,因为印度是他的祖国英国的殖民地。恩格斯的回信写于6月6日,马克思在6月10日写给《纽约每日论坛报》的《不列颠在印度的统治》中,已经引用了恩格斯的观点:“在亚洲,从很古的时候起一般说来只有三个政府部门:财政部门,或对内进行掠夺的部门;军事部门,或对外进行掠夺的部门;最后是公共工程部门。气候和土地条件,特别是从撒哈拉经过阿拉伯、波斯、印度和鞑靼区直至最高的亚洲高原的一片广大的沙漠地带,使利用渠道和水利工程的人工灌溉设施成了东方农业的基础。无论在埃及和印度,或是在美索不达米亚和波斯以及其他国家,都是利用河水的泛滥来肥田,利用河流的涨水来充注灌溉渠。节省用水和共同用水是基本的要求,这种要求,在西方,例如在弗兰德和意大利,曾使私人企业家结成自愿的联合;但是在东方,由于文明程度太低,幅员太大,不能产生自愿的联合,所以就迫切需要中央集权的政府来干预。因此亚洲的一切政府都不能不执行一种经济职能,即举办公共工程的职能。”^①

至此马克思恩格斯关于东方专制主义的政治经济问题的思考,已经涉及三个基本概念:1. 不存在土地私有制,2. 国家兴修水利,3. 印度典型的村社制度。6月14日,《中国革命和欧洲革命》在《纽约每日论坛报》上发表的那天,马克思回信给恩格斯,他表示赞同恩格斯提出的亚洲大帝国兴建公共工程的论点,并继续讨论印度典型的村社制度,强调自给自足的村社与这些公共工程的相互依存性:“亚洲这一部分的停滞性质(尽管有政治表面上的各种无效果的运动),完全可以用下面两种相互促进的情况来解释:(1)公共工程是中央政府的事情;(2)除了这个政府之外,整个帝国(几个较大的城市不算在内)分为许多村社,它们有完全独立的组织,自成一个新天地。……在某些这样的村社中,全村的土地是共同

^① 《马克思恩格斯选集》,第二卷,第64页。

耕种的,但是在大多数情况下是每个土地所有者耕种自己的土地。”^①令人感到困惑的是,村社制度是否可能否定“不存在土地私有制”这个前提或者是否为了了解整个东方的钥匙?马克思自己也注意到,“至于所有制问题,这在研究印度的英国作者中是一个引起激烈争论的问题”。^②或者亚洲不同地区国家的情况不一样。

在有关东方专制主义的三个基本概念中,马克思越来越关注村社制度问题,他认为这种村社制度是亚洲专制制度的坚实基础:“这些田园风味的农村公社不管初看起来怎样无害于人,却始终是东方专制制度的牢固基础;它们使人的头脑局限在极小的范围内,成为迷信的驯服工具,成为传统规则的奴隶,表现不出任何伟大和任何历史首创精神。”^③如果村社制度才是亚洲专制的基础,那么,东方专制主义的第一概念“不存在土地私有制”是否应该换作“村社制度”?如果还假设东方不存在土地私有制,那么土地是归国家所有还是村社所有,组织公共工程,诸如水利灌溉的,是国家还是村社?

经典马克思主义有关东方专制主义的基本概念,分别来自贝尼埃(国家土地所有制)、孟德斯鸠(气候环境决定论与奴役)、斯密(公共水利工程与重视农业)、琼斯(印度农民地租)、黑格尔(孤立的村社、停滞的历史、奴役与迷信)、穆勒(地理环境、公共水利工程),并最后将理论重点放到村社制度上。如果说马克思主义对西方的东方专制主义话语谱系有什么贡献,那便是有关村社制度以及村社制度与亚洲大帝国的国家关系的独到分析,而这种分析最终被统合到所谓“亚细亚生产方式”概念中。

马克思在《〈政治经济学批判〉序言》中划分社会经济形态演进的不同阶段时,提出“亚细亚的、古代的、封建的和现代资本主义的

① 《马克思恩格斯全集》,第28卷,第271—272页。

② 同上书,第272页。

③ 《马克思恩格斯全集》,第二卷,第67页。

生产方式”^①，这是马克思首次提出“亚细亚生产方式”概念。该概念的进一步论述在《经济学手稿》，其核心内容便是亚洲高度集权的专制帝国在散落的自给自足原始村社中获得坚实的社会经济基础，在表面上君主土地所有制的背后，是实际上原始村社所有制的现实基础，所谓皇权所有制不过是帝国的“想象统一体”。^②《资本论》中相关的论述基本上没有展开。^③而恩格斯直到写作《反杜林论》，观点还是20多年前与马克思通信时表述的那样：“在整个东方，公社或国家是土地的所有者。……古代的公社，在它继续存在的地方，在数千年中曾经是从印度到俄国的最野蛮的国家形式即东方专制制度的基础。”^④

马克思恩格斯在19世纪50年代形成的“亚细亚生产方式”概念，尽管只是只言片语，仍遗留下一些疑惑点，在以后的理论中，也没有进一步发展。在《资本论》与《反杜林论》中，马克思恩格斯一再重复他们早年提出的观点，诸如不存在土地私有制、大规模的公共水利工程以及原始村社，甚至没有表现出进一步思考的兴趣与意图。已经暴露出来的问题并没有最后得到明确的解答，比如说亚洲帝国是否有土地私有制，公共水利工程是否与农业帝国必然相关？波斯、土耳其可能没有土地私有制，但也没有大规模的治水工程，中国有大规模的治水工程，但可能也有土地私有制。这些问题，还要留待后世去争论。

马克思最初提出不存在土地私有制是了解东方天国的一把真正的钥匙，但在他的思想历程中，不仅有可能丢弃这把钥匙，而且，

① 《马克思恩格斯选集》，第二卷，第83页。

② 参见《资本主义生产以前的各种形式》，见《马克思恩格斯全集》，人民出版社，1979年，第46卷，第472—474页。

③ 参见《资本论》，人民出版社，1975年，第一卷，第395—397页，讨论印度公社段落。

④ 《反杜林论》，见《马克思恩格斯全集》，人民出版社，1971年，第20卷，第192、197页。

最终也无意认真地用这把钥匙开启那个天朝帝国的大门。或许他已经意识到最初的猜测可能并不现实。你可以在流行的观念与意象中处理中华帝国的形象,但这些观念与意象都容不得深入思考。比如说,马克思和恩格斯在讨论东方专制制度时,大多以印度和伊斯兰世界为主,很少涉及中国;在讨论中国时,除了笼统地使用一般性描述东方专制主义的套语概括中国的东方特征,也很少谈到中国的亚细亚生产方式问题,甚至在提到灌溉或治水工程时,也不以中国为例。除了马克思可能意识到,中国可能存在土地私有制的现实^①,会与西方的东方专制主义假设冲突,马克思恩格斯当时对中国社会的了解,也是有限的。经典马克思主义对东方专制主义话语的改进或丰富主要体现在所谓的“亚细亚生产方式”概念上,但这个起于英国殖民者对印度社会的知识的概念,还一时无法应用到中国形象上。而且,即使一个世纪以后,魏特夫将其大胆而富于想象地应用到中国形象上时,也显得牵强生硬,比理论更像是神话。

^① 佩里·安德森在讨论“亚细亚生产方式”的笔记的一则注释中说:“也有人认为,马克思于1853年最初谈论亚洲专制主义时没有谈到中国,可能是由于他知道19世纪的中华帝国存在着土地私有制。在1859年的一篇文章里,马克思引用了一份英国人的报告,其中提到中国有农民私有土地……”〔英〕佩里·安德森:《绝对主义国家的系谱》,刘北成、龚晓庄译,第574—575,注(67)。

第六章 中华帝国的东方专制主义话语:规训与活力

1. 东方专制主义是难以动摇的前提

西方现代经典理论家在典范的、普遍的东方专制主义话语模式中解释中国形象,他们提供的是一般性的理论原则,具有较强的理论与学术色彩,是西方政治经济思想的一部分,或者说作为理论他者的那一部分。西方社会思想有意识或无意识地在历史上不断试图证明西方精神与制度的独特性,而“发明”东方的意义就在于确认那种“西方独特性”,不管这个西方独特性是被激进地否定的,还是绝大多数时间被狂热肯定的。我们在西方现代性思想体系中理解中华帝国的东方专制主义形象,发现它是西方现代政治自我意识认同过程中确立的文化他者,其意义只有在西方现代政治自我确证与自我怀疑、自我合法化与自我批判的动态结构中,才能得到辨认。研究中华帝国的东方专制主义形象,实际上是在研究西方现代的政治观念史。

东方专制主义是西方社会政治经济思想中的重要组成部分,从古希腊表述的波斯暴政开始,东方专制主义的地域所指不断扩大,从西亚北非到东欧、东亚东南亚,甚至包括西方以外的所有地区国家;而有关东方专制主义的特征意义界定,也不断具体深化,从君主集权、暴政与奴役到皇权土地所有制与村社制度,从政治制度、自然环境、道德精神到经济体制。19世纪开始,中华帝国,这个在观念空间与地理空间上都最为遥远的东方帝国,最后被归入东方专制主义话语谱系,并且得到历史哲学与政治经济学甚至人

种学方面的解释。类型确立了,理论解释也获得似是而非的圆满。对这一话语的任何批判,都必须追索话语的逻辑与历史谱系,解构不仅面对结构,也面对历史,因为结构总是向历史开放的。

我们分别从政治道德与政治经济两条线路,追索西方有关中华帝国的东方专制主义话语的“生产过程”。同时,我们也注意到,西方社会不同文化层次中中华帝国的东方专制主义话语的表述存在着一定的差异,并且构成一种相互影响、生成的动力结构。

在西方的中国形象总体结构中,我们发现三个相互影响的层次,精英哲学的中国形象、旅行家见闻的中国形象、大众传说的中国形象。精英哲学中的中国形象大多是特定的、明确的有关世界观念与价值秩序的学说中被“规划”出的形象,被思想修剪得很“整洁”,被抽象化普遍化的同时,也被极端化了。大众传说的中国形象不那么清晰确定,充满夸张与想象,经常存在于社会无意识中,但并非没有意义,它也是特定世界观念秩序的隐喻,只是表现得朦胧。精英哲学与大众传说层次上的中国形象,往往趋于类型化,只是精英哲学将其原则化,大众传说将其套语化。精英哲学与大众传说层次上的中国形象,构成旅行者的见闻的期待视野。它们一方面限定着旅行者的视野,另一方面又成为旅行者见闻试图“修正”的对象。旅行见闻可能证明,也可能消解、重建精英哲学与大众传说中的中国形象类型。不管怎样,旅行见闻层次上的中国形象经常是丰富的、趋于复杂的、反类型化的。

大卫·马丁·琼斯在谈到19世纪西方的中国形象时指出,那个时代“许多英国使节、传教士到东方,写作这些亚洲国家的历史,都格外关注政治经济形式、国民性格与社会发展方面的问题。他们遵循亚当·斯密、马尔萨斯、大卫·李嘉图等人的政治经济学理论,试图构筑一个全球政治经济学体系”。^① 大卫·琼斯在《西方社会

^① *The Image of China in Western Social and Political Thought*, by David Martin Jones, Palgrave, 2001, p. 37.

与政治思想中的中国形象》一书中详细分析了莱佛士、克鲁弗、鲍灵等人 19 世纪初对以中国为代表的东亚的“东方专制主义”的看法。^① 他们在东方发现普遍的奴役、贫困、贪婪、混乱与罪恶。莱佛士的《爪哇史》形容爪哇王随心所欲地统治,处置他的臣民犹如傀儡师摆弄他的傀儡,臣民都是没有意志没有生命自主权的奴隶。东方国家有的没有成文的法律,有的即使有成文的法律,也是专制君主肆意统治的工具。在大大小小的东方国家中,形形色色的君主都掌握着对国家与人民的绝对的权力,包括臣民的生命与财产。他们的古典政治经济学视野,使他们关注经济形式与政治体制之间的关系,东方没有土地私有权,君主拥有全国土地的所有权,这是东方专制主义的经济基础。东方基本上都是农业社会,没有土地私有权,臣民就没有财产安全,正如贝尼埃一个多世纪以前在土耳其、波斯和印度发现的,东方专制主义国家里没有对财产权的尊重,暴政君主随意支配土地与人民,沦入赤贫的农民不过是君主的奴隶,奴役是东方普遍的现象。贝尼埃在土耳其、波斯和印度证明相同的政治经济形式,莱佛士、克鲁弗、鲍灵等人证明在中国、中南半岛国家以及印度尼西亚岛屿也都是相同的。东方专制主义国家的经济形式,除了缺乏土地私有制之外,还有与重农的经济政策相应的贸易垄断。这种“古老的贸易垄断形式,不仅抬高农业生产的价值贬低贸易,而且势必造成商人阶层懒惰、没有进取心,耽于享乐……劣等奸商发横财挥霍堕落,富于商业冒险精神的正经商人却无处发展,长此以往,这种贸易垄断还终将使人民的眼界狭隘、头脑僵化”(鲍灵)。

克鲁弗等人的见闻写成“历史”,证明当时流行的哲学或政治经济学观点,而且表述得更具体、更系统、更有权威性。作为东方主义话语的西方的中国形象,是由不同类型的文本共同构筑的。

^① *The Image of China in Western Social and Political Thought*, by David Martin Jones, pp. 46—50.

萨义德分析 19 世纪以英法为主的东方学,作为理论前提提出的观点是,西方话语体系中的东方,既指一个地理区域,又指一种文化观念,是特定历史条件下西方文化语境中东方学话语的生成物。19 世纪西方一批东方学家对东方进行描述、研究、教学,通过不同类型的文本,游记、日志、新闻报道、文学作品、档案、学术著作,不同领域的人士,传教士、军人、政客、商人、文人,建立起一整套言说东方的词汇、意象、观念,一整套有关东方的思考、书写、教育、传播的知识体系。这个知识体系提供给人们想象、思考东方的框架,它解释特定的主题及其意义,确立价值,生产出大量相关的文本;这些文本相互参照、对应协作、共同传播,构成一个具有特定原则性的话语;控制着个别表述。^①

上述文本在自由与进步的宏大观念下,从道德与政治角度否定性地介绍东亚国家的东方专制主义特征,诸如社会缺乏稳定,动乱不断、灾荒不断,经济上普遍贫困,政治上普遍腐败状况,暴政肆意掠夺个人生命与财产,人人自危……他们大多注意到东方专制主义的经济基础问题,诸如专制政权既不保护私有财产,而且垄断贸易与商业,压制与破坏了经济的发展。他们关心的问题也是他们那个时代普遍关心的政治经济学问题,这与他们的知识教养有关。精英哲学为他们准备了知识与价值视野。他们的观察与写作反过来又充实完善其类型化解释,甚至在一定程度上证明某些大众传说。中国形象的三个层次是相互影响相互作用的,话语其中的“动力结构”值得我们思考。同时,我们也应该注意到,三个层次也经常会出现隔阂与矛盾的现象。旅行者带着那些“背景书籍”到中国,旅行、传教、贸易或进行殖民管理,他们在中国的“眼前”实地见闻,经常会与他们“眼后”的背景书籍相矛盾。当年法国传教士古伯察就怀疑中华帝国是否应该划归到东方专制主义行列中

^① 参见 *Orientalism*, by Edward W. Said, New York: Vintage, 1978, 汉译本见《东方学》[美]爱德华·W. 萨义德著,王宇根译,相关观点见“绪论”与“第一章”。

去。德庇时也想说明,中华帝国并非像大家说的那样专制奴役停滞腐败。值得注意的是,持这种“修正”观点的人,还不仅他们两人,麦多士也表示过异议。而且,这种异议持续出现,见于翟理思、科曲宏、李希霍芬等汉学家的著作中,进入20世纪后,影响更大。遗憾的是,他们的“见闻”或“看法”,在历史上却很少能够“修正”那些精英哲学中的中华帝国的东方专制主义形象。旅行见闻层次与精英哲学层次的中国形象出现隔阂、断裂甚至冲突。

我们感到奇怪的,不是旅行见闻中的中国形象修正了精英哲学中的中国形象或大众传说中的中国形象,也不是大众传说中的中国形象无视旅行家最新的“发现”或精英哲学关于中华帝国的东方专制主义形象最新的“发明”,继续重复那些流行的套话;而是,不可思议,那些建立在严肃的“研究”与“思考”基础上的、深奥的精英哲学中规划的中华帝国的东方专制主义形象,为什么竟有意或无意地忽略那些“资料”与“事实”,那些“亲历者”的见闻,为什么表现出知识的冷漠与迟钝,或者说以冷漠与迟钝的方式表现出理论范型或类型的知识专断与霸权?大卫·琼斯发现:“19世纪那些伟大的理论家以及他们构筑的演绎生成性的范型,明显忽略了当时一些事实资料与评述,这些资料与评述证明,不论是亚洲,还是印度、中国,都难以纳入他们设计的那些宽泛的种族学、经济学或哲学范畴。很有意思的是,阅读穆勒、马克思、德·戈比诺、张伯伦或斯宾塞的著作,都会发现,他们对那个时代英国、法国、荷兰、德国的殖民官、历史学家或汉学家的著述,大多不闻不问,很少参考,参考也是根据自己的需要进行选择。而这些人的著述多少都注意到中国文化与语言的特殊性与复杂性。的确如此,在那些所谓的‘东方化’的殖民官或汉学家的话语与那些社会科学家的话语之间,存在着明显的断裂,而且这种断裂在19世纪逐渐加剧……”^①

^① *The Image of China in Western Social and Political Thought*, by David Martin Jones, p. 99.

我们首先追索西方的东方专制主义话语“收编”中国形象的过程,一直到中华帝国的东方专制主义形象话语确立;然后,我们进一步分析该话语中的两种意义,道德政治与政治经济解释,最后终结在黑格尔的历史哲学与马克思的政治经济学中;与此同时,我们还注意到中华帝国的东方专制主义形象的话语机制内部的差异性以及这种差异性构成的话语活力机制。中华帝国的东方专制主义形象一旦形成,就作为话语发挥其知识霸权,左右着西方的中国观。该话语具有其基本假设与内在逻辑,包括精英哲学、旅行见闻与大众传说三个不同层面上的一系列表述。这些表述相互依存相互作用,共同构成一个关于中华帝国的东方专制主义形象的“知识体”,这是一个方面;另一个方面,三个层次上关于中华帝国的东方专制主义形象的表述,在表述方式与意义上,也存在一定的差异性。精英哲学与大众传说层次上的中华帝国的东方专制主义形象,不断表现出类型化倾向,尽管类型化的方式不同,前者以理论原则的形式出现,后者以民间套话的形式出现。而旅行见闻层次上的相关表述,却不断提出可能性的差异素材,反驳并在一定程度上动摇其类型。但是,这种反驳或“表述竞争”,在包容对立面的话语结构中,不但不会破坏其话语霸权,反而赋予其丰富性与活力,进一步巩固其知识霸权。

旅行见闻层次与精英哲学层次的中国形象出现隔阂、断裂,并不会威胁到西方有关中华帝国的东方专制主义形象本身。恰恰相反,它正好制造出这种话语的似是而非的“科学性”与“民主性”表象,并保持话语本身由差异构成的活力。在西方第二代“中国通”里,翟理思、科曲宏等都是重要人物。翟理思在《中国与中国人》中指出,中华帝国的大小官员,实际上都有儒家的民本思想,“理论上讲中国是个专制国家,但是……天子统治下即使是最低贱的臣民,也享有大量的个人自由”,真正统治中华帝国的,不是专制权威,“而是道德力量及其相应的科举制度”。不同社会阶层的人都有平等的晋身机会,而“国家的赋税很轻”,管理又较为松弛,“即使是小

老百姓……也可以抗拒政府摊派的超出他们承受能力的赋税”。^①在翟理思看来,中国政治制度是个奇妙的现象,甚至可以说就是一个难解的谜。“表面上看,中华帝国的家长式政府是专制独裁的,实际上却是民主的。正因为这样,中国与中国人民才有 22 个世纪连续不断的帝制传统,而且,还有可能从中焕发出新朝代……”^②翟理思在满清末代说这番话,他认为东方专制主义在中华帝国只是一个名义,建立在家长式伦理与科举制度上的中国传统政治,本质上是民主的,西方那些高谈阔论的哲学家,事实上根本不了解中国。在他看来,中华帝制不仅不坏,适应中国,而且还可以继续发扬。

持这种观点的不仅翟理思一人。美国《时代》杂志特派远东的记者科曲宏认为,按照西方政治的标准,根本无法理解中国政府。“如果我们把它当作专制政体,我们随时会发现许许多多非常民主的政治形态特征,如果我们将这个帝国当作独立省的联邦国家,我们又发现皇权的绝对权威。”独特的中国政体,实际上是“集权专制与民主自治两种政体的合成体”。他也像古伯察当年一样发现中国的地方自治问题,并且认为地方自治的观念“已经融入中国人的血液中”。^③中华帝国这种既专制又民主的混合政体,既使中国帝制历久常新,又使它劫难不断。历久长新的基础在于其儒家道德基础与宽松政治,劫难不断是因为儒家伦理政治取法高尚,但也很容易滥用,滋生腐败,而地方自治又使因腐败而要求推翻政权的暴动,随时爆发并可能成功。中国政治的问题可能是如何维持专制权威与地方自治之间的平衡的问题。治世维护地方自治,乱世加强国家权威。满清灭亡,受袁世凯之聘来华任宪法顾问的古德诺

^① See *China and the Chinese*, by H. A. Giles, Columbia University Press, New York, 1912, pp. 72—97. quotations from pp. 75, 79, 87, 88, 92.

^② *The Civilization of China*, by H. A. Giles, p. 244.

^③ See *China in Transformation*, by A. Colquhoun, Harper, London, 1898, quotations from pp. 170, 286, 284.

博士,认为中国宽容的君主独裁政治并不应该被否定,而且完全适应于中国的现实,尤其是在满清皇朝灭亡之后的乱世。因为“中国最大的问题是改善并发展自己的经济,而对于有 2000 多年帝制传统的中国来说,保障经济发展的最好方式是为其那些只懂得皇帝的人民提供一个‘父系家长式的稳定政府’”。^①

李奇在论述话语内部差异竞争、妥协构成的机制时指出,话语不仅创造话题或主题,规定该主题的表述方式,遮蔽并排斥异议,而且以适当的“宽容”容纳包括适当的“差异性”,通过有限度的反驳与论证,保持话语体制本身的丰富性与活力平衡。话语始终是一个动态发展的过程,一定的知识霸权范围内的表述论证或竞争,不但不会破坏话语的内聚力,反而会增强其活力与再生力,差异表述产生出新意义,通过竞争与妥协,达到新的平衡。^② 西方出现于 18 世纪中叶,完成于 19 世纪中叶的有关中华帝国的东方专制主义形象,在三个文化层次上展开,相互合作,共同构成一种动态发展的话语谱系。精英哲学在思想家的书斋里完成,大众套话在民间社会流传,在他们的知识与想象中,中国在地理与心理上都非常遥远、非常“特殊”,他们都试图建立一种类型,将这个令人捉摸不定甚至不可思议的“文化他者”的形象在观念中固定下来,归入普遍的东方专制主义话语范畴,因此,他们往往强调的是类型化的侧面,具有本质主义倾向。与之相反,旅行者面对实在的中国,必须调节“眼后”的知识背景与“眼前”的异域现实,所以他们可能发现中华帝国不符合东方专制主义类型的“个性”特征,相对强调中华帝国政体的“特殊性”。

哲学家在理论的明晰中获得自信,旅行家在“事实”的丰富与

① [美]古德诺:《解析中国》,蔡向阳、李茂增译,国际文化出版公司,1998年,第80页。

② See Lidchi, H. "The Poetics and the Politics of Exhibiting Other Culture," in S. Hall (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practice*, London: The Open University, 1997, pp. 190-192.

“见闻”的确证中获得自信。后者相信他们的表述将使西方的中国形象更加清晰,但是,谁能保证这些表述的真实性呢?既然所有表述的意义符码,都在于那一套有关中国的东方主义话语,即使是质疑与挑战,也是以其为前提的。那些旅行家的表面上反驳话语确定类型的“异端邪说”或“真知灼见”,表面上试图否定中华帝国的东方专制主义形象,实际上不过是在证明中华帝国的东方专制主义是一种独特的东方专制主义,不仅与西方截然相反,而且让西方不可理喻,是彻头彻尾的另类他者,你可以在东方专制主义的话语视野内理解诠释它的特性,但绝不可在西方政体观念中理解它。表面上看旅行者的见闻是对精英哲学与大众套话的分离与分解,实际上却是在整体话语体制内对中华帝国的东方专制主义形象的归属与强化,因为从来没有人动摇过东方主义话语中东方专制主义这一前提性公设。

2. 东方专制主义不断焕发的理论活力

构筑西方的中国形象的文本有三类:一是叙事文本,包括非虚构与虚构的,诸如旅行者的游记、传教士的书简、殖民官的报告、新闻报道以及有关中国的纯粹想象性的小说、戏剧与绘画等作品;二是专业研究性的文本,包括传统汉学与现代中国研究方面的著作;三是哲学与社会科学家在讨论一般理论问题时对中国的相关论述。第一类文本影响大众舆论或一般社会想象,夹杂着知识与幻想,大多流于印象与时尚,难以持久也不可深究。第二类研究可能深入独到,但也冷僻生涩,局限于小圈子。据说曾经有位哈佛博士对法国汉学家马伯乐崇拜得五体投地,跑到巴黎大学听他的演讲,提前半个小时去占位子,结果大失所望,听演讲的到头来也只有四、五位老太太。德语小说家艾利亚斯·卡奈蒂获得诺贝尔文学奖的作品《迷惘》写的就是一位孤僻痴迷的汉学家。第三类文本尽管不专门叙述或研究中国,对中国的了解也多通过第二手资料,但

它作为一般社会理论或思想的一部分,对中国形象的影响反而深刻而广泛。它可能在第一类文本中作为常识套话出现,为第二类文本设定理论前提,并使中国形象与时代重大问题关联起来。卡夫卡小说《万里长城建造时》看似漫无边际、荒诞无稽的想象,实际上在解构家长制东方专制主义的组织与心理结构。^① 传统汉学只研究中国古代文化,内涵与埃及学相似,其学科研究范围的假设,与一般社会理论中将中国文明当作一种停滞的、死去的文明,不无关系。伏尔泰或黑格尔论述中国,思考的是启蒙政治与历史哲学问题。

我们尤其关注构筑中国形象的第三类文本。20世纪真正影响西方的中国形象或为构筑西方的中国形象提供了新的思想资源的,是卡尔·马克思与马克斯·韦伯。韦伯的理论使命是在一般意义上思考西方文明,在特殊意义上思考西方现代资本主义。他的理论假设是,只有在西方文明环境中,才能产生西方资本主义。由此假设出发,他的理论一边分析产生西方现代资本主义的西方文明因素与条件是什么,一边分析阻碍非西方文明产生现代资本主义的原因何在。他的理论切入点是特定社会文化体系中的“经济伦理”,他广泛研究种种非西方的宗教——儒教、道教、印度教、佛教、古犹太教、回教等,比较不同文明类型中的社会结构与文化形式,揭示非西方文化中“那些曾和并仍和西方文化发展相对立的因素”,由此发现“西方文化发展的历史独特性”。

韦伯的问题很简单,那就是现代资本主义为何只出现于西方,而中国没有发展出现代资本主义,其社会制度与文化因素是什么。韦伯从社会学基础开始,研究中国的货币制度、城市政治与行会、“卡里斯马权威”、徭役与租税、封建俸禄与官僚制度、家产制的法律结构等方面,分析社会组织与经济制度。就社会组织与经济制

^① 参见《“万里长城建造时”:卡夫卡的中国神话》,周宁:《厦门大学学报》2002年第6期。

度而言,韦伯关心的核心问题是社会正当性支配权力的问题。韦伯区分出正当性支配权力的三种类型:理性及法理型、传统型与卡里斯马型。其中卡里斯马型是一种过渡形式,必然会转化为传统型或理性及法理型。因此,实际上只存在两种制度型,一是传统的家长制,又分为封建制与家产制;二是强调理性的法律与科层制管理的现代理性与法理制。西方社会从封建家长制发展为现代理性与法理制,强调契约、分权、宪政。中华帝国则是典型的家产制。其正当性支配权力的明显特征是传统主义与专制意志,皇帝集世俗权威与最高的祭司职能于一身,只受传统的制约,不受任何法律或契约的限制。中华帝国典型的家产制造成的权力的专断性与随意性,扼杀了现代资本主义发展的可能性,中华帝国也有一种残酷可怕的资本主义,那就是“内政的掠夺性资本主义”。在绝对权力下,个人财产、工商业投资的回报、财富的积累与再生产,都得不到法律与制度的保障,专制政权及其官僚可以随意掠夺。

中华帝国的家产制专制窒息了现代资本主义的发展,除了缺乏理性及法理型的政治制度外,缺乏多元社会权力与多元化的社会结构,也是一个重要原因。欧洲从中世纪进入现代,得益于社会权力的多元结构,其中不仅世俗权威与宗教权威分立,自主的商业城市与分封制的等级制度也起到重要作用。韦伯对现代城市的自主性的强调尤其值得注意。中国城市缺乏政治上的自主性与独特性,用韦伯的话说,就是“没有城市的政治特点”,中华帝国的城市拥有法律保障的“自治”权力甚至比农村村落还少,其原因一方面与中国的宗族制相关,市民与乡村宗族的纽带从未断绝,另一方面,家产制国家权力的绝对权威与家产制的官僚体制,都不允许社会上出现任何分权因素。

韦伯对中华帝国的家产制国家权力分配体制的分析,丰富了西方有关东方专制主义的理论资源。19世纪西方有关中华帝国的东方专制主义论述,大多抽象而武断,引起不少异议,这些异议甚至回到启蒙运动时期有关中国的开明专制主义讨论,中国皇权

是否是不受限制的？如何理解中国文官制度的理性化原则等。韦伯也看出中华帝国专制体制内存在的诸重悖论，一方面是皇权的专断与随意，另一方面是官僚体制内谏议制度的存在；一方面是官僚体制对皇权的可能性制约，另一方面是科举制从根本上限制了官僚势力的生长；一方面是国家权力借助宗法制度完成其向社会基层的渗透，另一方面是宗族势力对皇权的过滤与抵制。“一出城墙，皇家行政的威力就一落千丈，无所作为了。因为，除了本身就足够厉害的宗族势力外，它还得面对乡村本身有组织的自治。”^①中华帝国的政体，并不像西方简单理解的那种东方专制主义，中国皇帝名义上拥有绝对的国家权力，但这种权力的有效性却随着权力的延伸而大打折扣。中华帝国从未建立起一套统一有效的官僚制度，国家政治权力管理与渗透民间社会的能力逐层削弱。中国社会并不像黑格尔等人理解的那样，完全处于一种单调死寂的一致性与封闭性状态中。中国社会内部也存在着社会矛盾机制，只不过这些矛盾始终处于一种平衡状态中。中国历史上也并非没有产生资本主义的条件，只是缺乏产生资本主义的变量，虽然中国的人口增长，物质生活与经济领域都存在极有利的条件，但中国人的精神生活仍处在完全静止的状态，缺乏理性主义精神，根本不可能发展出现代资本主义。

韦伯在东方专制主义理论传统内研究中华帝国的社会政治经济制度，比前人更具体、更深入、也更系统。黑格尔关注中华帝国的东方专制主义的奴役精神，马克思关心其“亚细亚生产方式”，韦伯则更进一步，全面解释中华帝国的东方专制主义的文化心理与社会政治经济制度方面的原因。而且，不管是黑格尔还是马克思，都没有将中国当作最独特的、最重要的研究对象，黑格尔在《历史哲学》中将中国与印度并置讨论，马克思主要关注印度，讨论中国的“亚细亚生产方式”是比附性的。而在韦伯看来，中华帝国的文

^① [德] 马克斯·韦伯：《儒教与道教》，王容芬译，商务印书馆，1995年，第145页。

明是最独特也最有意义,与现代西方文明最具有可比性。不是因为它们完全相反,而是因为它们曾经似曾相似,结果却完全相反。马克斯·韦伯认为,最合理有效的政治制度是法理型官僚制度,它以法制为权威,形成一种等级制的、职权明确的官僚结构,为现代资本主义发展提供了合理的社会政治秩序。当然,官僚体制不仅限于西方现代,中华帝国也具有某些官僚制特点,决定这一特点的,除了中华帝国的儒家学说的信仰合理性原因之外,还有其经济合理性,即庞大的公共工程建设,诸如治水、修筑万里长城之类。

治水或修筑长城之类的公共工程,为中华帝国的官僚体制提供了经济合理性基础。在这方面,韦伯继承了古典政治经济学的相关观点,并没有多少发展。韦伯研究中华帝国的真正有建树的方面在于揭示中国的官僚政治体制与儒教信仰之间的关系。按韦伯的想法,人是追求“意义”的动物,他必须为世界与生命建立某种意义,然后根据这种意义组织生活,确立秩序。于是,分析意义与制度之间的关系就成为韦伯理论的关键。什么才是“这个决定国家大政和统治阶层精神等级的正统伦理的实质内容呢”?

以忠孝礼义为中心的儒家伦理!韦伯比较研究不同社会制度的理性化过程与程度,从西方到印度、中国。在中国,他发现构成家长制集权官僚体制的“意义”或“信仰基础”,是儒家伦理。儒家学说与基督教、佛教不同,它缺乏那种超世的“救赎”关怀、神秘与禁欲,归根结底是一套入世的政治伦理准则;它尊崇皇权的卡里斯马式的绝对权威,维护世袭家长式统治的社会秩序,认为“一切都取决于官僚的态度,他们是负责领导社会的人,这个社会被想象为一个世袭制统治的巨大的共同体。君主应当把愚民百姓当成自己的孩子来治理……”^①儒家的世俗性一方面具有高度的合理性,另一方面又缺乏增进合理化的动力,因此,儒家思想塑造的中国社会制度具有连续性、稳定性与保守性。

^① [德]马克斯·韦伯:《儒教与道教》,王容芬译,第203页。

《儒教与道教》用了一半以上的篇幅分析中国的社会组织与经济制度,然后进入对儒教、道教与中国人的精神生活的分析。儒教与道教的精神因素阻碍了中国资本主义经济的发展,中国士人阶层和儒家思想中的人文主义、仪式主义、和平主义,缺乏自然法与形式逻辑、缺乏自然科学思维、缺乏形而上学关怀,此外还有中国儒家教育体系与科举制度,都成了阻碍资本主义发展的文化制度因素。至于道教,不过是一些反理性的、带有巫术性质的民间的鬼神信仰。在中国,儒教没有担当起宗教救赎意识,道教与佛教也没有完成这一使命。而宗教救赎意识是清教伦理的基础。

既然清教伦理有助于现代资本主义,那么,儒家伦理就一定有碍于资本主义的发展,这是韦伯研究预设的前提,也是韦伯研究预期的结论。中国的精神生活中缺乏清教伦理观念,自然也就不可能自发地产生资本主义。《儒教与道教》的最后一章“结论”,比较儒教与清教,揭示出两种宗教伦理之间深刻的差异并罗列了种种可比较的现象,诸如儒教追求一种顺应时变的随和态度,而清教伦理则将人与“世界”设定在一种强烈紧张的状态之中;儒教适应现世,清教改造现世;儒教要求不断的、清醒的自我控制,以维护绝对完美无缺的圣人的尊严,清教伦理也要求清醒的自我控制,但目的是将人的意志统一于神的意志;儒教君子自信而不信人,同样也不信于人;清教徒自信也信任他人,尤其强调诚信作为经济与社会秩序的合法性基础;清教与儒教都讲宽容,但清教的宽容是理性的,而儒教的宽容不过是一种漠然或超然的“容忍”……^①

韦伯真正关心的是西方文明与现代资本主义的独特性。在他的比较文明体系中,中国文明与西方文明构成相互对立的两极。他研究中国的问题语境(context of problematique),不是汉学的,而是西方现代性的。《儒教与道教》与《新教伦理与资本主义精神》,原本都是他《宗教社会学论文集》中的内容,而整部论文集的

^① 参见〔德〕马克斯·韦伯:《儒教与道教》,王容芬译。

研究宗旨，“……就是要找寻并从发生学上说明西方理性主义的独特性，并在这个基础上找寻并说明近代西方形态的独特性”。^①《儒教与道教》应该对照《新教伦理与资本主义精神》读，它们分别分析两类完全不同的社会结构与文化精神。如果说《新教伦理与资本主义精神》试图对现代资本主义在西方兴起与发达的原因作溯源式(genetic)历史解读，那么，《儒教与道教》的意义则在于“反面举证”(demonstration ex negative)，解释中国没有内源成功地发展出理性的资本主义的历史文化原因：中国国家产制国家结构、氏族制度、儒教伦理，从根本上阻碍了原发性资本主义在中国出现。

韦伯毫不掩饰他研究的欧洲中心主义立场。坦率地说，他对于中国文化的关心也仅限于与西方文化相区别或相对立的那些方面，在他的理论体系中，中国不过是西方现代文明独特性的注脚。韦伯是追求学术的客观中立的学者，即使这样，他也难免西方社会科学普遍的在知识与价值前提上的欧洲中心主义。伊曼纽尔·沃勒斯坦在《欧洲中心论及其化身》^②一文中指出，世界现代社会科学体系，实际上是欧洲现代的社会科学体系，不仅这个体系开创在西方，至今的中心在西方，而且，这个体系的内容也是以欧洲为中心的。现代社会科学的欧洲中心主义是现代世界体系的产物，当代社会科学领域中对欧洲中心主义的种种批判，不但没有动摇这个中心，反而在知识前提与价值上进一步肯定了这个中心。伊曼纽尔·沃勒斯坦认为，社会科学中的欧洲中心主义表现在五个方面：1. 历史研究法；2. 普遍主义偏见；3. (西方)文明的假定；4. 东方学；5. 进步论。

首先是历史研究法。历史研究法不仅叙述近现代欧洲文明的

① [德] 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神·导论》，于晓、陈维纲译，三联书店，1987年，第15页。

② 参见伊曼纽尔·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，第185—200页。

辉煌成就,即所谓的“欧洲奇迹”,而且试图在欧洲历史内解释这些奇迹必然发生的原因。比如说追溯到十字军东征、中世纪封建主义制度、古希腊罗马文明、希伯来基督教文明等。反驳者提出,所谓“欧洲奇迹”,如果在更广阔的地域与更悠久的历史中考察,实际上是某种远远大于欧洲、长于现代或纪元历史的一个阶段。比如说在欧洲建立世界体系中心之前有亚洲中心或中国中心。遗憾的是这种反驳并没有反驳到欧洲中心主义历史研究法的基本前提,即假设欧洲近代文明的形式与成就都是值得肯定的,只不过要在更广阔的视野中理解它。

其次是普遍主义。西方现代是科学凯旋的时代。科学假设真理的超时空的普遍性,如果社会科学家发现一种人类文明的模式,它就可能由一地推广运用到所有地方,由一时运用到所有时代。在这种普遍主义假定下,欧洲现代文明历史便成为一种放之四海而皆准的普遍模式,它体现了历史进步的必然,实现了人类的目标,并规划出所有国家发展的方向与方式。这种普遍主义观念越来越多地受到发起于西方社会科学阵营内部的反驳。李约瑟曾说:“欧洲中心论的基本错误……不言而喻的公设认为,事实上植根于欧洲文艺复兴的现代科学与技术是带有普遍意义的,而且由此推论,欧洲的一切都是有普遍性的。”^①

再次是文明概念。西方的文明概念有多层含义,它可以表示一种社会特征、物质生产与教化水平,同时也特指西方现代文明。既然文明征服野蛮是人类文明史的公理,西方文明也就必然地、正义地征服其他文明,因为这是文明征服野蛮的进步过程。^②反驳者的观点主要来自两个方面:一是西方文明的概念本身就不清晰,它是一个由模糊不清的、牵强的大话与诡辩构成的神话;二是世界

^① 转引自伊曼纽尔·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,第187页。

^② 详见本书第六编:野蛮的帝国:西方现代文明大叙事中的中国形象。

文明多种类型多元中心,而且相互影响、渗透、改造,文明的发展也呈多元性,并非归于西方现代文明一种。

再次是东方学。东方学是后启蒙时代西方为生产、控制东方构筑的一套系统的言说东方的话语,它既是一种学科化的表述方式,同时又是一种社会化的思维方式,还意味着一种权力机制。萨义德发起的后殖民主义文化批判,批判作为知识的东方学不符合经验性真实、背离事实太远并抹杀东方本身的差异与多样性,指出东方本身就是西方的虚构物,它在知识上生产东方,在权力意义上使西方的殖民主义与帝国主义合法化,进而将学术批判转为政治批判。然而,对东方学的批判大多分析东方学如何剥夺了东方本身的话语权问题,但这恰恰证明东方学的话语力量。

最后是进步论。进步与自由是现代性的两个核心概念。从启蒙时代开始,进步观就成为解释世界的基本框架,广泛应用于社会科学的各个领域。进步观不仅是一种描述世界的方式,还是改造世界的规划。它比科学、文明等概念更具有包容性,也更具有生命力,即使现代许多人怀疑文明的意义,也很少有人怀疑进步;即使人们怀疑西方的进步,也不怀疑进步本身,只是想拒绝进步的西方专利。

沃勒斯坦对批判社会科学中的欧洲中心主义的批判,颇有启发性。那些批判表面上是分离,实际上是归属,表面上试图否定西方中心主义,实际上却在巩固西方中心主义。比如说,有一种理论试图证明伊斯兰世界或中国本身都有发展出资本主义的因素,这种理论在驳斥了西方的资本主义专利权或西方冲击说的同时,却承认并巩固了西方历史中出现的资本主义文明类型的普遍性;另一种理论认为,非西方文明都有其自身发展的进程,即使没有西方的冲击,也会进展到现代文明,这样既承认西方打破世界发展的进程的“功绩”或“劣迹”,又承认西方现代文明代表着人类历史上早已开始的发展方向的最新成就。沃勒斯坦说这些理论都是“反欧洲中心主义的欧洲中心主义”。因为它一旦假设资本主义现代文

明是世界历史必然普遍的发展阶段,也就等于假定欧洲范型的普遍性与欧洲中心。沃勒斯坦认为,批判欧洲中心主义必须从批判资本主义作为人类历史发展必然阶段而且是迄今为止最进步的阶段这一前提性公设开始。“资本主义在欧洲的舞台上实现这种突破(指16世纪欧洲的世界经济体无可挽回地变成资本主义的——引者注),而且后来扩张到覆盖全球,但是,这一事实并不意味着它是不可避免的、值得庆幸的,或有什么进步意义。在我看来,完全没有这些意义。反欧洲中心论的观点必须以这一判断作为出发点。”^①

西方现代思想试图在某些普遍的理论前提或原则范畴中研究人类不同的社会类型,将一般社会理论用于解释特殊社会历史资料,结果造成现代社会科学普遍的欧洲中心主义倾向,批判这种欧洲中心主义,并不是一件清晰容易的事。因为所有这些研究和有关这些研究的批判,都假设着“科学”这一前提,除非我们开始质疑其“知识的合法性”问题。那些研究中国的理论,究竟是学说还是传说、知识还是叙事、科学还是意识形态?如果有关西方的中国形象的“真实”假设,只是一种理论幻觉,中国形象的意义,不过是西方在东西方二元对立的地缘政治原则下想象“他者”,从中确认西方现代性自我,确立西方文化构筑的世界秩序与该世界秩序中中国与西方的关系的方式,那么,不管怎样,所有关于西方中心主义的批判,都不彻底也没有意义。^②西方的中国形象,原本就是一种叙事。

^① 伊曼纽尔·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,第198页。

^② 参见《汉学或“汉学主义”》,周宁:《厦门大学学报》,2004年第1期。

第七章 中华帝国的东方专制主义：理论还是传说？

1. 卡夫卡的“长城帝国”：像是理论的传说

马克斯·韦伯的《儒教与道教》发表在1916年《社会科学与社会政治文献》上，来年春天，卡夫卡完成了半部天书般的小说《万里长城建造时》。^① 小说讲述了一个奇幻神秘的故事：从一个无法想象的久远时代起，在苍穹覆盖不了的帝国土地上，中国人开始修建万里长城。在卡夫卡的想象中，万里长城几乎是不可思议的庞大工程，无数人无数代的努力，唯一可以与之相比的就是《圣经》传说中的巴别塔，但建造巴别塔失败了^②。卡夫卡在散文《城徽》中描述修建通天塔的人们因为工程过于庞大持久而人心涣散，彼此争斗，最后在预言的灾难中巴别城被夷为平地。为了避免百姓们失去信心，万里长城的领导者决定分段而筑，这是一种奇妙的组织方

655

^① 卡夫卡(1883—1924)，西方现代派最有代表性、最有影响的作家。《万里长城建造时》写于1917年3、4月间，是一篇没有完成的小说，卡夫卡生前也没有发表。1931年布洛德编辑出版卡夫卡的遗著集，首次发表了这篇小说，并用其作为小说集的标题。有关《万里长城建造时》的引文均见《卡夫卡短篇小说选》，叶廷芳译，外国文学出版社，1985年，第185—197页，恕不另注。

^② 巴别塔为《圣经》传说中未建成的通天塔。大洪水过后挪亚的子孙们试图建造一座城和一座塔。塔是通天塔，耶和华担心人一旦完成这件事，就没有完不成的事业，于是便变乱了人们的语言，操不同语言的人无法合作，通天塔的计划也就挫败了。巴别“Babel”中有“变乱”的意思。见《圣经·旧约全书》“创世记”“第十一章”。长城是平面伸展的，巴别塔是立体升高的；长城是现实，巴别塔是传说，两种完全不同类型的建筑，卡夫卡虚构学者的理论将二者不着边际地联系起来，强调其理论的荒诞性。

式,按照卡夫卡的说法,它避免了巴别塔的失败,解决了“集中民众的力量参加强大的新的工程”的问题。^①

万里长城是一个奇迹。“帝国如此之大,任何童话也想象不出她的广大”,为如此广大的帝国修筑一座围墙,工程已浩大到超越任何一个个人的努力与想象,谁都无法看到其整体与最终的完成。无数岁月里无数代人,像蚂蚁那样遥遥无期地劳动,庆祝完工又重新开始,从一地到另一地,完全是因为有那么一种令人敬畏的,难以捉摸又难以抗拒的,坚定如一又变幻无常的伟大意志,因为“人的天性像尘埃”,只有它才能将他们统一在一起,像辽阔深邃的大海里的一滴水。万里长城的奇迹,不在那个砖石泥土的建筑多么雄伟壮观,而在调动组织民众完成这项工程的机制。那种由无数个人汇集起来的排山倒海的力量,修筑巴别塔、金字塔、万里长城的力量,究竟是怎样被调动的?领导者究竟怎样把个人身上那种散乱的“可能性都汇集到一个目的上”,创造出奇迹?

小说戏拟学术论文思考的问题,如何修筑、为何修筑万里长城,实际上都跟所谓帝国的本质相关。小说主要可分为两大部分,前一部分关于如何修筑万里长城(分段而筑)与为什么修建万里长城(防御外族),后一部分关于修筑万里长城的机构,那个由天真顺从的臣民、忙碌专断的官吏与神秘空洞的皇帝构成的若有若无的中华帝国。在这两部分之间,我们可以发现某种隐喻性的意义暗流。正如小说中的叙事者所说:“我们中国人有某些民间的和国家的机构特别明确,而有些又特别含混。……而长城的建筑实质上也是跟这些问题相关的。”

《万里长城建造时》的意义似乎也不在长城,而在有关长城的某种隐喻。他希望在修筑长城的工程中,发现帝国组织的秘密,就

^① 《城徽》写于1920年,1931年由布洛德整理与《万里长城建造时》一同首次发表,标题为布洛德所加。汉译见叶廷芳选编:《卡夫卡散文》,浙江文艺出版社,2001年,第100—101页。

像那些艰深的理论家在庞大规模的治水工程里发现帝国的组织制度与文化心理的秘密一样。在卡夫卡的想象中,长城只是一种传说,修筑长城的真正意义不是防御边患,而是组织建设,使庞大的帝国有机地运作起来。描述修筑万里长城的意义也不在长城本身,而在那个修筑长城的神秘遥远的帝国,帝国是一个庞然怪物,只有在它运作起来的时候,才能展现它荒诞惊人的神秘。人们可以从修建金字塔了解古埃及帝国,从修建泰姬陵了解莫卧儿帝国,从修建万里长城了解中华帝国,卡夫卡真正表现的是权威中心的、高度组织化的社会中人的存在状况,专制制度下个人与集体、领导与民众的关系,以及权力效率规模与组织一体化的问题。修筑长城不过是一个帝国体制的象征。这个在空间上广阔无边、时间上静止不动的长城帝国,在权力结构上竟像是激流中的漩涡,它迅速有效地流动,既没有起点也没有终点,核心不过是一个空洞。或许建造万里长城的意义从来就是模糊不清、微不足道甚至荒诞不经的。重要的不是修建万里长城,而是修建万里长城如何将涣散的、幼稚的、缺乏信心与耐心的、不时陷入纷争与无聊的孩子般的百姓们组织起来,为了一个共同的目的、主义或乌托邦,协调一致地活动。

小说中出现四类角色:一、像孩子一样性情飘忽不定、天真或幼稚、质朴或愚昧的百姓;二、像家长一样深谋远虑、仁慈却专横、可敬又可怕的领导者;三、享有神明般的权威却拥有俗人一样的生命、强大又脆弱、实有又虚无的皇帝;四、论证高妙的“迷雾一般”的理论的学者,与教授“崇山”一样的信条的教师。这四类角色是修筑长城的伟大事业的参与者,同时也是帝国的构成者。我们看叙事者如何将这四类角色组织到故事中。

“领导者”是真正的发布命令与组织者,他们规划全局并组织施工。他们发明了“分段而建”。老百姓一方面可以在修建万里长城中感到帝国事业的伟大,激情澎湃,另一方面又不会因为工期过于漫长而失望。领导者就是这样调动老百姓的。他们知道,“人的

天性像尘埃”，如何将那么多像孩子一样容易充满希望又容易失望的百姓组织起来，在历史漫长的时间里持续有效地完成宏大的帝国事业，这才是问题的关键。修筑长城或许没有什么实用意义，但它的确可以将像尘埃散沙一样的百姓有效地组织成一个强大的整体。至于老百姓，他们过着“质朴”的生活，不用多想也不能多想，领导者都替他们想好了。他们只需要尽力揣摩、贯彻领导者的意图。而领导者的意图对于老百姓来说，只要按其指令行事，不可深究为什么：“当时许多人，甚至最优秀的人都有这个秘密的原则：竭尽全力去理解领导者的指令；但一旦到达某种限度，就要适可而止，进行思考。这是一条十分明智的原则……”

分段而筑长城，是领导者根据百姓的天性与帝国的利益而制定的计划。它的意义不在于防御边患，而在组织帝国，其真正的意义是“如何集中民众的力量参加强大的新的工程”。或许仅有领导者具体的指令还不够。修筑毫无实用意义的长城，经年历久，难免会令人厌倦或生疑，所以还需要学者发明一套宏大的理论（信仰或意识形态），说明这项工程的伟大意义。于是，很早以前就有学者论证修筑长城是为了修筑巴别塔，断言“在人类历史上只有长城才会第一次给一座新巴贝尔塔（即巴别塔——引者注）创造一个稳固的基础。因此，先筑长城，而后才建塔”。长城与巴别塔显然没有什么关系，但学者这样振振有辞地论述，领导者与教师又不遗余力地宣传（“这本书当时人手一册”），老百姓也就信以为真了。因为他们还在“两脚刚刚能站稳”的孩提时代就开始学习用鹅卵石筑墙，他们发现，只有在领会了“最高领导的命令以后才能认识自身”，“没有上级的领导，无论是学校教的知识还是人类的理智，对于伟大整体中我们所占有的小小的职务是不够用的”。因此，“去问首领吧。他们了解我们，他们，心头翻江倒海，忧虑重重，他们懂得我们，懂得我们卑微的营生……”老百姓就是这样将自己的一切交给领导的：“他们一大早就出发，半个村子的乡亲陪送他很长一段路程，都认为这是必须的。一路上人们三五成群挥动着旗帜，他

们第一次看到了他们国家是多么辽阔,多么富庶,多么美丽,多么可爱。每个国民都是同胞手足,就是为了他们,大家在建筑一道防御的长城,而同胞们也倾其所有,终身报答。团结!团结!肩并着肩,结成民众的连环,热血不再囿于单个的体内,少得可怜地循环,而要欢畅地奔腾,通过无限广大的中国澎湃回环。”

不可思议长城是一个“传说”。人们不知道为什么修筑长城。只是在那宏大的集体劳动中,个人感到生命充实圆满的意义。为什么要问为什么呢?天真的幸福在所有的疑问出现之前;人们也不知道修筑长城的命令究竟是谁发布又如何发布的。权威与命令往往不是具体确定的,有时只是一闪而过的启示或虚无缥缈的梦境,一段记忆或一种目光,就像卡夫卡自己在“断想”中描述的那种漫不经心又难以捉摸的、专注而又恍惚的目光。^① 建造万里长城的组织形式中,有真正不可思议的、神秘的东西,涉及人性、帝国最隐秘的真理。小说后半部分从长城主题转向讨论帝国本身。据说,修筑长城的旨令是由古代某位皇帝发布的,但似乎又没有那么个皇帝,也没有哪个皇帝曾经发布过修筑长城的指令。小说第二部分以诡语的方式讨论帝国的中心皇帝。皇帝是帝国无限权力的神秘中心,可这个中心很可能是个空洞。皇帝既是一个至高无上的神,又是一个脆弱可怜的人。“我们的国家是如此之大,任何童话也想象不出她的广大,苍穹几乎遮盖不了她——而京城不过是一个点,皇宫则仅是点中之点。作为这样国度的皇帝却自然又是很大,大得凌驾于世界一切之上的。可是,那活着的皇帝跟我们一样是一个人,他跟我们一样躺在一张卧榻上……张开他那线条柔和的嘴巴打呵欠。”

^① 布洛德曾从卡夫卡的笔记与零散的作品片段中整理出一些“断想”,其中有这样的描述:“人们羞于说,那位皇家军队上校是靠什么统治我们这座小山城的……他的处境完全取决于我们是否顺从。那么我们为什么会容忍他这令人憎恶的统治存在下去呢?毫无疑问:仅仅由于他的目光……一种漫不经心的、浮动的、然而却又绝不移开目光……”(《卡夫卡散文》,第46页)

长城是一个传说，皇帝也是一个传说。他是帝国组织的根据，百姓想象中的—个虚位。或许帝国本身就是荒诞的，像长城那样荒诞。小说叙述越往后就越显得逻辑混乱，相互矛盾、语焉不详的句子越来越多，帝国有一个皇帝，“大得凌驾于世界一切之上”，“我们”都生活在“他”的旨令中。可是，我们谁也无法接近“他”或认识“他”。他在遥远的都城与九重宫殿的中心，在谁也说不清楚的遥远的朝代中。京城与皇帝，就像“—条千百年来在太阳底下静静地游动的云彩”，不可理喻，这种空间与时间中难以逾越的距离，使我们“深怀失望，又充满希望”，使我们气馁，也使我们激动。或许根本就没有皇帝，只是帝国百姓每一个人在内心深处都尊崇皇帝，这就足够了。伏尔泰曾经赞美“中国人的幅员辽阔、人口众多的帝国已经治理得像一个家庭，国君是这个家庭的父亲……”^①，黑格尔曾经批判“大家长的原则把整个民族统治在未成年的状态中”，他们的言论在卡夫卡的想象中，可能都过于轻率、肤浅、片面、绝对，都不能真正理解与解释、体验与体谅那种奇妙的帝国精神。关于帝国的奥秘，去问问百姓！他们才懂，他们才是帝国最后的支柱。不仅帝国的皇帝需要专制，百姓也需要它。将忠孝当作美德、将服从的原则内化于心的人民，没有皇帝会感到无以适从。他们不可避免地要生活在恐惧与感恩、怨愤与无聊中，既深怀失望，又充满希望，不断的挫折给他们带来无尽的耻辱，而间或从权威那里获得的少许认可，又可能将他们从沮丧的深渊中打捞出来，湿淋淋地露出短暂浅薄的笑，然后无声坠落。

可以隐喻的东西不可以理喻。小说的语气在前后两部分差别很大。第一部分以分析为主，经常还表现出雄辩，第二部分则以模棱两可的、吃语般的叙述为主，模棱两可、语焉不详处多多。真正的荒诞恰恰是无法思考的。或许只能通过修筑长城这一象征来把握或接近帝国的意义，当你真正要解释帝国本身机构时，任何思想

^① [法]伏尔泰：《风俗论》上册，梁守锵译，第75页。

都显得无能为力或不着边际了。小说第二部分关于帝国的“猜测”以理论方式进行,却又不断突破逻辑的界限,进入一种辞不达意、闪烁不清、前后矛盾,思路与言语中断的窘迫与荒诞境界。“最为含混不清的机构莫过于帝国本身了。……半文明的教育把那多少世代以来深深打进人们头脑的信条奉为崇山,高高地围绕着它们起伏波动,这些信条虽然没有失去其永恒的真理,但在这种烟雾弥漫中,它们也是永远模糊不清的。”最后,叙事者感到持续的解构已经导致一种无法表达的困境,帝国的结构实际上就是一种不可思议的神秘。思想崩溃的地方,小说终止,“因此之故,对这个问题的考查我暂时不想继续下去了”。

《万里长城建造时》没有写完,嘎然而止处,就像一部机器高速运转的时候,关键部位的螺丝钉突然崩飞了。梦幻总在无端处开始,又在无端处结束。长城、皇帝、奔波在帝国大道上的领导者、在荒野筑城或在庭院纳凉的百姓,整个帝国像亘古天幕下苍老的浮云,神秘而遥远。卡夫卡在小说中一再通过不同意象,强调长城帝国在空间上的广阔与时间中静止的永恒性。从叙事者“我”的家乡南方到帝国的京城“千里迢迢”,那是一种无法想象的遥远,不仅老百姓永远也无法到达甚至想象京城,连皇帝的谕旨也无法传达到那些“可怜的臣民,在皇天的阳光下逃避到最远的阴影下的卑微之辈”,那是一条“几千年也走不完”的路。作者叙事中空间的概念多是确定的,如京城、南方,甚至西藏,相对的时间概念却模糊不清。首先是叙事时间,叙事者说长城动工时他20岁,但叙事中似乎又暗示了满清的灭亡。他一再强调一种“今夕何夕”的感觉。老百姓传说的皇帝,可能在千年之前已经被谋杀了,京城也早已变成了堆积如山的垃圾堆。“最古老的历史上的许多战役现在才刚刚揭晓”,战争和革命多少年来都无法改变帝国,“村口的小圆柱上蟠曲着的那条圣龙,还在对着京城方向喷火以示效忠”。帝国在百姓的心中,就像“一朵千百年来在太阳底下静静地游动的云彩”。一个古老的帝国活在当代,本来就是非时间性的,就像万里长城,在广

阔的帝国空间中延伸,但在数千年的时光中,却像石头一样凝固不动。

万里长城不仅是中华帝国的象征,而且是中华帝国的东方专制主义特征的象征。在西方人的东方主义传统中,中华帝国一直是一个遥远的、神秘的、随时可能创造奇迹又永远沉沦在堕落与贫困中的国度。这个充满诱惑与恐惧的国度,由无数灰色的、驯服得不可思议的百姓与唯一的、专横到高深莫测的皇帝构成,如果找一个名词可以概括这种想象并清晰雄辩地表述出来,可能就是“东方专制主义”。

西方的东方专制主义话语,包括政体特征与地域特征两个方面的内容。从政体特征看,它是一种君主暴政,社会中不存在贵族阶层,官僚辅助的君主拥有无限的权力,臣民都是等无差别的奴隶。不存在土地私有制,君主占有全国的土地,掠夺农民的产品,一方面进行一些大规模的公共工程建设,另一方面使整个社会处于贫困与停滞状态。征服、暴政、奴役、掠夺,长此以往使东方人处于一种愚昧迷信、幼稚野蛮的、只有奴性缺乏人性的精神状态。西方的东方专制主义概念,除了确定的政体特征外,还有相对确定的地理区域,即东方。东方专制主义是一种东方特有的君主暴政,东方在此与其说是一个地理概念,不如说是一个文化概念,因为“东方”所指的地域是在西方历史与观念中不断推移变化的。古希腊的东方专制主义指波斯帝国,文艺复兴时代东方专制主义的代表是奥斯曼土耳其,从启蒙运动时代开始到浪漫主义时代,东方专制主义所指的区域则从奥斯曼帝国版图上的东欧一直延伸到东亚日本,还包括北非,甚至可能泛指所有“非西方”地区。

这套雄辩的东方专制主义话语以及其中包含的中华帝国的东方专制主义表述,究竟是理论还是神话?韦伯从国家的政治职能、统治的合法性基础、城市结构、财产关系、法律体系、行政制度等方面研究中国社会,在社会经济形式的合理性层次上,注意到中华帝国的家长制与庞大的公共工程的关系。他认为中华帝国与古埃及

很像，“同埃及一样，在中国，作为一切理性经济前提的治水，对于从有确切历史记载以来就存在的中央权力及其世袭官僚制的产生是至关重要的……因为在这两个国家——在皇家保护下成长起来的——水利与建筑的官僚制的非常久远的历史是不容怀疑的……皇帝大兴土木，庞大的徭役、沉重的负担（修建万里长城、阿房宫）要求肆无忌惮地在全国摊派劳力、横征暴敛，很像（埃及）法老帝国的做法。”^①他认为，中国尽管很早就从治水的组织形式中发展出一种具有高度合理性的官僚体制，却没有因此而促进社会的进步。中国的家产制官僚制度使庞大的帝国在运作中权力失效，那种稳定的、维护法统的中央集权的行政效力，仅限于京畿省府，而那些散落在帝国广袤土地上的乡镇村落，却始终处于某种自治状态，家长制的宗族势力才是中国社会的组织基础。“同一切处于不发达的交通技术条件下的世袭国家组织一样，中国的行政管理的集中化程度也十分有限。”不仅财政管理权掌握在地方官吏手里，地方还享有中国式的民主自治……

韦伯在理论著作中进行严密分析的东西，卡夫卡在个性化小说中直觉想象。《万里长城建造时》从建造万里长城的组织形式中领悟帝国神秘的内在机构，最后反复表现的内容是，百姓根本无法想象帝都、皇宫与皇帝，圣旨永远也不可能传到民间，而帝国的机构永远是那么混乱，无法将权力实施到基层：“假如有人根据这些现象断定，我们实际上根本没有皇帝，那么他离真理并不太远。我得反复说：也许没有比我们南方的百姓更为忠君的了，但是忠诚并没有给皇帝带来好处。虽然在村口的小圆柱上蟠曲着一条圣龙，自古以来就正对着京城方向喷火以示效忠——可是对村里的人来说京城比来世还要陌生……我并不想以点概面，决不断言我省所有上万个村落甚或全中国所有五百行省的情形都是如此。但也许我可以根据我在这一带所读到的许多文字记载，以及根据我自己

^① [德] 马克斯·韦伯：《儒教与道教》，王容芬译，第 65、87、95 页。

的种种观察——特别是在建筑长城的问题上，关于人的材料给了一个敏感者以通晓几乎一切省份的人的灵魂的机会——根据这一切也许我可以这样说：这些人对于皇帝的看法跟我的家乡的人的看法时时处处都有一种共同的基本特征。我绝不认为持这种看法算得上什么美德，正好相反。不错，这种看法的产生主要应归咎于政府。自古以来它缺乏能力，或者顾此失彼，没有把帝国的机构搞到这样明确的程度，使得帝国最遥远的边疆都能直接地并不断地起作用。但另一方面，这当中百姓在信仰和想象力上也存在着弱点，他们未能使帝国从京城的沉沦中起死回生，并赋予现实精神，把它拉到自己的胸前；但巨仆的胸脯并不想起更好的作用，不过是感受一下这种接触，让帝国从它胸前消逝。”

卡尔维诺曾经谈到过哲学与文学的区别。他说哲学家的眼光试图穿透世界的幽昧昏暗，发现观念关系、秩序规则，于是，世界被简化了，变得可以理解表述；文学家与之相反，他们敏感到哲学家解释的世界在简化中僵化，教条正抽空意义，并开始拆解哲学家为世界规定的棋盘一样的秩序。野马飞尘，狂风暴雨，哲学家辛苦建立的秩序被冲破了，世界恢复了生动与丰富，意义变得模糊不清。这时，哲学家又赶回来，证明在作家们揭露的混乱丰富的世界中，仍有清晰与确定的线索，秩序与意义将在分析中渐渐显露……在人类文化的意义之旅中，哲学家与文学家既是竞争者又是合作者，他们共同经营着话语事业，自觉为人类追求真理，他们不断确立意义又在意义陷入僵化与空洞之前拆解意义，恢复世界的朦胧的美丽与丰盈。^①

卡夫卡在中华帝国的东方专制主义话语中“编织”自己的作品，同时又以小说意义的模糊丰富解构这一话语传统。韦伯也在同一话语传统中解释中华帝国的东方专制主义的经济形式与文化

^① *The Use of Literature*, by Italo Calvino, trans. by Patrick Creagh, San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1986, pp. 39—40.

精神的合理性。韦伯研究中华帝国不是要说明中华帝国,而是要说明东西方的差异与西方现代文明的独特性。他首先确立西方资本主义产生的宗教与社会基础,并以此为尺度研究东方社会与宗教,研究中华帝国的意义在于在观念与现实中排斥中华帝国。后现代主义文化批判使我们注意到理论的陷阱。理论表面上看是在表述某种真理,实际上却是一种修辞形式下的权力游戏,在所谓理论与虚构、真理与意识形态之间,并没有严格的区分界限。或许利奥塔说明这种“知识危机”的概念“叙事”,能够将汉学著作、荒诞小说、哲学语录与民间套话统合在同一话语模式下。

2. 魏特夫的“治水帝国”:像是传说的理论

斯苔曼在《亚洲神话》中指出,“东方专制主义”这一名词的想象暗示的内容远比其理论意义丰富得多。“所谓东方君主,实际上是想象中的暴君。他以至高至大的绝对的权威,统治着若有若无的庞大国土,淫荡纵欲的嫔妃、阴险歹毒的太监、贪婪堕落的官吏、豪华壮观的宫廷仪式,各种奇妙的偶像崇拜、王公贵族的残暴专横、野蛮虐杀的征服者,通过谋杀进行的宫廷政变,所有这些,都构成西方人的东方想象中屡见不鲜的、触目惊心的景象。”这种景象可以在古代经书、近代文学中出现,也可能以哲学历史的理论形式“阐述”出来。最引人注目的是有关“东方专制主义”理论,“对这种东方神话最彻底的表述,还不在那些诗人或神学家们的著作中,政治经济学家和历史学家们对此更有热情也更有贡献。他们以极大的认真态度思考论述所谓的‘东方专制主义’,并在此基础上发展出一套系统的理论,提供了理性的解释,将其置于——或试图置于——科学的基础之上。通过对土地所有制、赋税、灌溉系统的分析,有关政府与农业的直接关系、气候对社会制度的决定性影响的争论,他们最终得出的结论是,东方专制主义是东方独特的历史与

地理条件决定的、不可避免的。”^①

西方有关中华帝国的东方专制主义形象,是在几个世纪间由不同类型的文本构成的。卡夫卡写作《万里长城建造时》的那年春天,从中国归来的古德诺教授,在波士顿罗厄尔学院做关于中国的系列讲演,讲演的内容见于后来出版的《解析中国》。古德诺认为,那位建造万里长城的秦始皇,也创立了专制独裁制度。这种独特的东方专制主义制度,不仅适应中国的社会经济条件,而且又有“儒家的正统学说为这种制度的存在提供理论上的合理性”,它在中国延续了2000多年,已被漫长的历史植入中国人的精神中。家长式的东方专制主义,是中国制度与精神的某种“本质”。^②也就是在同一年,1917年,德国下萨克森犹太书商的儿子卡尔·A.魏特夫读《论语》与《道德经》,开始关注中国,并准备用卡尔·马克思与马克斯·韦伯有关亚洲的思想研究中国。40年后,他的皇皇巨著《东方专制主义》问世,据他自己说,其中有关治水型的东方专制主义的思想,此时已经形成了。

韦伯从宗教伦理的角度得出了中国未能发展出资本主义的原因。不管他的理论在资料上有何缺漏,立论上有何偏颇,他在西方现代性语境中对中国的文化精神与社会结构进行的社会学分析,影响到整个20世纪西方的汉学研究。我们前面说过,20世纪真

^① *The Myth of Asia*, by John M. Steadman, pp. 259, 260.

^② 中国需要一个皇帝!在西方,越是那些汉学家或“中国通”,越容易持这种观点。而这种观点背后,是那个中华帝国的东方专制主义假设,似乎专制是中华帝国的“本质”。古德诺曾作为袁世凯的宪法顾问来华,主张君主立宪。他认为,草率的革命试图在中国实行共和,将必然导致割据与战祸。那是不了解中国,中国需要一个皇帝就像美国不需要一个皇帝一样,是国情之必然。持这种观点的西方人不在少数。拉铁摩尔在《亚洲的解体》中指出:“在1911年的中国革命时期,多数美国的专家(欧洲的自然如此)都坚持认定,民主政体是绝对不适合中国人的,只有皇帝是中国人民能够懂得的东西,中国人对自治的政府并不感兴趣,他们所需要的只是一个父系家长制式的稳定政府——法律秩序与合理的租税。”参见〔美〕古德诺:《解析中国》,蔡向阳、李茂增译。

正影响西方的中国形象或为构筑西方的中国形象提供了新的思想资源的,是卡尔·马克思与马克斯·韦伯。韦伯与马克思一样注意到治水农业与东方专制集权制度的关系,认为家产官僚制起源于大规模的防汛与灌溉的水利工程。魏特夫将卡尔·马克思与马克思·韦伯有关亚洲的思想用于自己的研究中,提出治水型的东方专制主义。

卡尔·魏特夫出版于1957年的巨著《东方专制主义》,标志着西方有关中华帝国的东方专制主义话语传统最有力的突进。它的意义体现在两个方面,一是使东方专制主义理论更具有神话性,二是使历史延伸到现实焕发了理论的活力。东方专制主义是一种治水型的专制主义。东方世界都是大河文明,于是防治水害、兴修水利就成为只能由国家控制的大型的公共工程,这种建立在大规模的治水工程上的官僚体制,就成为东方专制主义的经济与社会基础。治水型的东方专制主义的典型是中华帝国。

中国文明发源于黄河流域,黄河集水利水患为一身,只有大规模的治水工程,才能维持沿岸的农业。中国的第一个君主就是治水的君主,中央调控、集体协作的水利工程,塑造了国家集权的政治基础。夏商周三代,中国人口沿黄河迁移,文明中心在华北大平原,农业的发展,帝国的维系,就更依赖于治水工程规划的专制帝国的官僚政体。“治水的组织和工作方式对治水国家的管理者的作用具有决定性影响”,治水的庞大规模,组织劳动的一体化规划与领导,绝对有效的权威,都是专制政体的经济基础。魏特夫正是在治水经济决定治水社会的政治上,运用马克思主义的经济基础决定上层建筑的理论原则。魏特夫在泄洪/蓄水,防汛/灌溉的辩证概念上分析中国历史的发展过程与政体的东方专制主义特征。大型治水工程造就了中华帝国的行政官僚体系,具有绝对权威的专制政权,将由治水形成的一套权力体系运用到其他非治水的大型工程以及国家管理上。皇帝下令、官吏组织的大型非治水工程,如修筑帝国大道与驿站,挖掘大运河,建造庞大的防御工事、宏伟

的宫殿、陵墓与庙宇,都属于这类大工程。马可·波罗为大汗帝国的道路与航运赞叹不已,实际上在他到中国前 1500 年,秦始皇已“为驰道于天下,东穷燕、齐,南极吴、楚”。750 年前,隋炀帝已动用百万民工挖掘大运河。至于举世闻名的万里长城,也已修成 1500 年,马可·波罗离去 150 年后,还将大规模重修。统治“治水社会”的东方君主都是伟大的建设者。他们具有调动大批劳力,统一计划组织兴建大工程的现成的政治体制。中华帝国的第一位皇帝秦始皇,征百万民工修筑万里长城、阿房宫、骊山皇陵,是魏特夫理解的治水社会君主的典型:

中国的第一个皇帝秦始皇在掌权初期就开始建设巨大的治水工程;他在位期间,完成了非治水性质的公共的和半私人性质的巨大工程。他在消灭了所有反对他的列国诸侯以后,就建筑了上述的驰道网,使他的官员、信使和军队容易到达他的辽阔帝国的所有地区。后来他加固了长城,抵御北方的游牧民族。在他在位初期,供他个人使用的皇官就建筑起来了;可是直到公元前 213 年,才开始修建他那无比宏伟的宫殿。这项庞大的工程,加上他的巨大陵墓的建筑,据说使用了大约 170 万人以上的劳动力。^①

治水工程造就了极权政治,治水的体制也可以用来治人。魏特夫在理论上分析治水型东方专制主义概念的内涵,重点不是治水经济的特点,而是治水经济与社会政治的关系。此外,确定治水型东方专制主义概念的历史外延,对他的理论也非常重要。魏特夫又将治水世界按同心圆划分为核心地区、边缘地区和次边缘地区。中国是治水型东方专制社会的核心,而治水社会的外延范围远远超出东方或亚洲,除西欧之外,世界到处都是治水社会,从美

^① [美]卡尔·A. 魏特夫:《东方专制主义》,徐式谷等译,中国社会科学出版社,1989年,第31—32页。

洲的印加、玛雅帝国,非洲的埃及到地跨欧亚大陆的俄罗斯。治水社会几乎涵盖了西欧和北美以外的世界。他所使用的“东方”,基本上等于“非西方”,地理的分界线已经从地中海推移到柏林墙,东方与西方的概念与冷战期间社会主义与资本主义阵营的概念重合。实际上至此“东方”的概念在地理外延上已经无效了,变成一个纯粹的文化概念,只有其专制主义的内涵才是有意义的。这是空间的推展。从时间上看,传统的东方专制主义,只是一个历史概念,而魏特夫著述的真正动机是揭示传统的东方专制主义也在“现代化”。他抓住列宁曾经隐忧过的“亚细亚生产方式”可能借助革命复辟,并明确地认定斯大林时代的苏联已将列宁的隐忧变成可怕的事实。

魏特夫的《东方专制主义》为现代极权主义找到东方专制主义的源流,于是,整个东方专制主义的话语传统复活在现代极权主义批判理论中。西方观念中的世界秩序又恢复了。现代极权主义是东方专制主义复辟,中国依旧是那个黑暗的东方的核心,从传统的专制主义到现代极权主义,苏联在社会文化传统上属于东方,那个不可思议的“治水世界”。魏特夫说他是怀着忧患与使命感写这本书的:“……正午 12 时并不如黎明时那样充满着希望。比以前摇撼现代科学故土的任何震动都更可怕的政治和社会方面的地震,使人痛苦地认识到,迄今所赢得的成就既不可靠,也不稳妥。极权力量一点也没有谦顺衰落,它犹如一种致命的和越来越厉害的疾病一样正在蔓延。正是这种情况使人想起从前经历过的各种极端形式的专制统治。正是这种情况使人想到要对东方社会——也就是现在我喜欢称呼的治水社会——进行新的深入的分析。”^①

长城帝国或治水帝国,一篇没有写完的短篇小说与一部洋洋大观的理论著作,讲述的似乎是同一种神话:庞大的公共工程的建设,塑造了中华帝国的东方专制主义,而东方的专制机构又不断兴

^① [美]卡尔·A. 魏特夫:《东方专制主义》,徐式谷等译,第 12—13 页。

建这类“奇迹工程”。卡夫卡直觉到长城的建筑实质上跟中华帝国的社会政治结构相关,修筑万里长城不仅为中华帝国准备了信仰或意识形态基础,而且,修建长城的组织形式还训练了帝国的官僚系统。魏特夫换了一个象征,从长城到治水,从秦始皇到大禹,说明的道理还是一样:公共工程的建设与中华帝国的本质相关。治水工程造就了专制帝国的官僚政体,而专制帝国又不断兴建大规模的公共工程,让随时可能瘫痪的庞大帝国“运动”起来。

从亚当·斯密开始,古典政治经济学家们就开始猜测或思考那些东方大帝国与历史上号称为“建筑奇迹”的庞大的工程之间的某种神秘的联系。那些庞大的东方帝国,君主占有全国的土地与财富,大兴土木,驱使人民像驱使奴隶,于是,空中花园、金字塔、万里长城、泰姬陵就这样修建起来,东方专制帝国的国家功能有三种:财政(掠夺本国),军事(掠夺本国和外国)和公共工程(管理再生产),其中兴建奇迹般的公共工程是最神秘最有想象余地的。东方专制主义理论直觉到问题,但却一时无法从理论上论证这一问题,不管是从专制政体解释公共工程还是从公共工程解释专制政体。理论必须明确解释其间历史与逻辑上的必然联系,而这种在直觉中假设的“神秘的联系”,却无法在理论中证实。

魏特夫试图证明这种联系。治水工程的组织协作需要强有力的一体化计划与管理。控制治水“组织的人,总是巧妙地准备行使最高政治权力……由此而产生的政权肯定是由为治水农业所需要的领导权和社会控制权所演变而成”。“治水社会的建设、组织和征敛财富的活动往往把一切权力集中在一个指挥中心;中央政府和最后集中到这个政府的首脑即统治者手里。自从治水文明开始以来,国家的不可思议的权力往往集中在这个中心……”“治水国家是真正的管理者的国家。”他们创建继承并发挥了治水工程的有效全面组织的因素,将诸如信息管理、人事调配、运输与通讯统一指挥、多方协调等因素运用到政治中,以集权独裁的方式统治国民。而且,治水社会的专制政权,必须取得维持自身的巨大财富。

于是横征暴敛成为惯例,个人财产得不到保护,国家富强,社会贫弱,个人都是朝不保夕的奴隶,而且,治水社会的极权统治,不允许任何可以挑战唯一权威的力量出现,不管是军事的、经济的还是思想信仰的。^①

治水式的东方专制主义,这一观点听起来不仅有“创意”,多少还有些离奇。东方专制主义产生的原因是“治水”。东方世界都是大河文明,于是防治水害、兴修水利就成为只能由国家控制的大型公共工程,这种建立在大规模的治水工程上的官僚体制,就成为东方专制主义的经济与社会基础。魏特夫说,治水型的东方专制主义的概念,是他研究中国问题时形成的,“渊源于马克思的伟大经典遗产和一些最深奥的思想”。^②其实马克思论述“亚细亚生产方式”的中央集权政府的功能,对内掠夺、对外掠夺,管理公共工程时,并没有提到中国。^③真正对魏特夫有所启发的是中国的大禹

^① 本段引文见〔美〕卡尔·A. 魏特夫:《东方专制主义》,徐式谷等译,第18、19、85、42、52页。

^② 见《威特福格尔谈亚细亚生产方式》,《国外社会科学动态》,中国社会科学院文献情报中心编,社科文献出版社,1981年,第2期。

^③ 马克思在1853年的《不列颠在印度的统治》中从治水的角度分析“亚细亚生产方式”,只讲到埃及、阿拉伯、波斯、印度和中亚地区:“在亚洲,从很古的时候起一般说来只有三个政府部门:财政部门,或对内进行掠夺的部门;军事部门,或对外进行掠夺的部门;最后是公共工程部门。气候和土地条件,特别是从撒哈拉经过阿拉伯、波斯、印度和鞑靼区直至最高的亚洲高原的一片广大的沙漠地带,使利用渠道和水利工程的人工灌溉设施成了东方农业的基础。无论在埃及和印度,或是在美索不达米亚和波斯以及其他国家,都是利用河水的泛滥来肥田,利用河流的涨水来充注灌溉渠。节省用水和共同用水是基本的要求,这种要求,在西方,例如在弗兰德和意大利,曾使私人企业家结成自愿的联合;但是在东方,由于文明程度太低,幅员太大,不能产生自愿的联合,所以就迫切需要中央集权的政府来干预。因此亚洲的一切政府都不能不执行一种经济职能,即举办公共工程的职能。这种用人工方法提高土地肥沃程度的设施靠中央政府办理,中央政府如果忽略灌溉或排水,这种设施立刻就荒废下去,这就可以说明一件否则无法解释的事实,即大片先前耕种得很好的地区现在都荒芜不毛,例如巴尔米拉、彼特拉、也门废墟以及埃及、波斯和印度斯坦的广大地区就是这样。同时(转下页)

传说^①与美国地理学家 E. C. 山普尔的观点：后者在《地理环境的影响》(1911)一书中分析过在埃及、两河流域、南美洲、中国等古代文明中，治水对社会制度如何起着决定性的作用。他说：“极有可能的情况是，为控制黄河水涝，修渠灌溉、挖掘运河而进行的大规模的集体组织性的工程，塑造了建立在大平原上的中国的国家政体，在久远的时代，只有这种集体协作的力量，才能创造一种规范组织的国家与先进的文明。”^②山普尔对“极有可能的情况”的猜测，到魏特夫那里已发展成确凿的普遍的理论原则。在这一理论原则下，魏特夫不仅再次确定并解释了中华帝国的东方专制主义“本质”，而且继黑格尔之后再次将中华帝国置于东方专制主义的核心。中国不仅处在治水社会的核心地区，而且是该核心地区之核心，治水式东方专制主义的典型就是中华帝国。

在魏特夫看来，“治水社会”或“治水文明”，能够恰当地表达东方传统的那种普遍奴役的、庞大而完整的东方专制主义制度，^③治水塑造了东方专制主义国家，东方专制主义国家也在不断兴建“治水”之类的大工程。治水君主同时是伟大的统治者与伟大的建设者，这是所有“东方奇迹”的来历。古代埃及在尼罗河畔修建金字塔，现代埃及在尼罗河上修筑阿斯旺水坝，世世代代修筑万里长城的中国，治水的大禹成了国王，如今领袖毛泽东又在领导人民战天斗地，修三门峡水库，梦想“高峡出平湖”，而且，魏特夫没有看到，毛泽东的梦想将在他的继承者那里实现。西方许多人不理解三峡

(接上页)这也可以说明为什么一次毁灭性的战争就能够使一个国家在几百年内人烟萧条，并且使它失去自己的全部文明。”《马克思恩格斯选集》，第二卷，第64页。

① 魏特夫说：“在中国，传说中的政府治水工程的发轫者大禹，据说是从一个最高的治水工作者做到国王的。”

② *Influences of Geographic Environment*, by Ellen Churchill Semple, New York, 1911, p. 328.

③ [美]卡尔·A. 魏特夫：《东方专制主义》，徐式谷等译，“1957年导论”，第11—23页。

工程的意义,直到他们觉悟到这原来跟国家理想相关。^①电视上人们在庆祝大江截流,那番场景像是卡夫卡梦想到的,从深谷下涌来的劳动大军,像永远怀着希望的孩子,他们劳动、祈祷与歌唱,挥动着旗帜欢庆胜利,他们看到祖国的辽阔、富庶、美丽、可爱,他们团结奋进、终身报答,让个人可怜的热血欢畅地奔腾在无限广大的中国血脉中,澎湃回环。^②

《万里长城建造时》是一篇短小的、没有结尾的荒诞小说,《东方专制主义》却是一本宏大的、论证严整的理论巨著。然而,在这两部如此不相同也不可比拟的著作间,却有相同的思路:奇迹般的公共工程与孩子般的奴性心理;遵循同一种话语传统:中华帝国的

① 旅居海外的中国学者葛笑说,“常有西人朋友问我,既然有这么多困难和未知因素,如此耗资巨大,工期冗长,为什么中国要坚持建造长江三峡大坝?我思索许久,不得头绪。直到不久前看到中国官方媒介在长江截流时的大规模宣传攻势,将三峡工程阐释为‘强国梦’的实现,才略有所悟。这一修辞反映了三峡工程主流赞成派意识脉络。对三峡大坝的执著体现了中国现代知识官僚阶层的一个深深的‘技术强国’的情结。”见“世纪中国”网,2003年9月1日文《三峡论争与中国科技知识分子的人文情怀》。

② 电视宣传的场景令人想起卡夫卡的描述,领导者知道“人的天性像尘埃”,将那么多像孩子一样容易充满希望又容易失望的百姓组织起来,在历史漫长的时间里持续有效地完成宏大的帝国事业,不是一件容易的事:“……譬如你不能让他们在一个离家几百里、荒无人烟的山区,经年累月,一块接一块地往墙上砌石头;这样辛勤的,然而甚至一辈子都看不到完工的工作会使他们绝望,首先使他们失去工作效率。因此之故人们采取了分段建造的办法。五百米长城约在五年内可以完成,然后那些领班们通常已经精疲力竭,百无聊赖,对自己、对长城、对整个世界都失去了信心。因此,当他们还沉浸在庆祝一公里长城会合的兴奋之中时,就已经被派到老远老远的地方去了,旅途上他们看到一段段完工的长城突兀而起,经过上级领队们的大本营,接受了勋章,见到了从深谷下涌来的新的劳动大军的欢呼,见到树林被砍伐,以用于施工的脚手架,看到山头被凿成无数的砌墙的石块,看到虔诚的信徒们在圣坛上诵唱,祈祷长城的竣工。所有这一切慰平了他们的烦躁情绪。在家乡过了一些时候的安闲生活,使他们养精蓄锐,每个建筑者所拥有的威望,他们的报告在邻里间所获得的信任,那些质朴、安分的老乡对长城有朝一日完成的确信不移,所有这一切把心灵的弦又拉紧了。于是,像永远怀着希望的孩子,他们告别了家乡,重返岗位,为民众事业效劳的欲望又变得不可遏止了。”

东方专制主义；描述着相同的中华帝国形象：广袤的国土上漫长的历史中，无数孩子般的百姓在专制君主与官僚的号召组织下兴建奇迹般的公共工程，让千年帝国在运动中不断起死回生。想象性文本与理论性文本的区分，在后现代主义文化批判的语境中，已经变得可疑。因为在“叙事”中，想象与理论之间并没有一个清晰的界限，它们在同一话语中的疆界是互相渗透、相互越界的。卡夫卡荒诞小说的素材完全是西方的汉学著作，而像《东方专制主义》这样的严肃严整的汉学著作，理论基点却是一个想当然的隐喻或传说。在这一点上，论证严密的理论更像是莫须有的小说。

从长城帝国到治水帝国，魏特夫的真正贡献不是发明了一套新理论，而是承继起一度断裂的中华帝国的东方专制主义神话，并为其找到了一个具备广告性质的醒目的新说法：“治水社会”。而治水社会或治水帝国的说法，与其像是理论，不如更像是“传说”。“治水社会”的外延太大，远远超出东方或亚洲，除西欧之外，世界到处都是治水社会，从美洲的印加、玛雅帝国到非洲的埃及，而且，魏特夫所说的治水社会，也不一定都属于治水的大河农业文明，小亚细亚、拜占廷、玛雅、俄罗斯等都不治水。就连魏特夫定位在治水社会的核心地区，或者说核心地区之核心的中国，历史也不像魏特夫断言的那样。中华帝国有治水的历史，也有庞大的集权的官僚机构，但中国的中央集权的专制体系未必是从治水机构中演变发展而来，至少治水国王夏禹不专制，而专制君主的典型秦始皇并没有大规模治水。据说治水的农业社会一定具有一条大河与干旱的自然环境，可华夏文明的中心中原一带，在宋以前并不干旱，那里草木繁茂、河流纵横、湖泊星缀，跟魏特夫 1935 年看到的黄河两岸的地貌完全不一样！

《东方专制主义》出版后引起广泛的注意。不是因为它的理论创新，而是因为它为古老的神话找到了现代的形式。“治水社会”与其说是经过严密的逻辑论证的原则，不如说是一个富于启示的隐喻，就像黑格尔的太阳隐喻一样。人的天性像尘埃，他们不需要

那些把他们的思想引入深奥的著作,他们喜欢接受的,是那些能够迅速将他们的各种混乱了的念头与印象规整、简化出明确的条理,有概括性和预测力,最好又有些离奇趣味的理论,像是旅行者的地图。《东方的专制主义》属于这类著作,他以“治水社会”这一新奇的概念重新解说西方传统的东方专制主义,使现实具有了历史的深度,也使历史延伸到现实。人们可能忘记他那本大书中繁琐的、晦涩的论述,但那个治水文明的基本隐喻,还有一些格言式的句子,却像标签一样留在人们的脑子里,有人可以批判它,无人可以忽视它。

第八章 中华帝国的东方 专制主义:神话或叙事

1. 原来是现代性想象中的恐怖故事

西方文化在理论上表述东方专制主义的中华帝国,真正的意义是排斥文化自我压抑在集体无意识深处的有关暴力与恐惧、奴役与绝望的噩梦。韦伯自信西方现代文明代表的资本主义经济加法理制国家官僚制管理,是人类历史上迄今为止最独特最合理的社会制度。卡夫卡却没有他那么自信。“最为模糊不清的,莫过于帝国本身了”,卡夫卡像是一位寓言家,在中华帝国修筑万里长城的故事中,昭示人类历史与心灵中的帝国究竟是什么样子,有什么意义,他了解那些脆弱的孩子们如何在崇山般漂浮不定的信条鼓动下,投入到一种谁也看不到尽头的事业中,心潮澎湃,奋勇直前;卡夫卡更像是预言家,预感到他所生活的这个世界的危险,因为他知道,帝国在每一个人的心中,不论东方与西方,人性和理性都是

那么脆弱,支撑不起那个许多人自信的文明,也包括西方文明。卡夫卡是在人性,而不是在文化的差异性基础上,思考与想象帝国问题的。这样,帝国就不再是一个非我的事实,而是一个潜在于我们集体潜意识暗流中的怪兽,它随时可能浮上水面,侵扰人们和平宁静的生活,摧毁文明传统的优雅信念与脆弱的尊严,不论是东方还是西方,不论是汉语帝国还是德语帝国。

《万里长城建造时》写于1917年,7年之后,卡夫卡去世了。他在小说最后预感到的危险还没有到来,人们还可以相信,东方专制主义是一场遥远的梦,背景永远是东方。专制是东方的“本质”,就像孟德斯鸠说奴役是亚洲的本质、自由是欧洲的本质一样。然而,纳粹帝国很快就摧毁了西方文明的这种自信与安全感。人类历史上最可怕的极权主义出现在现代西方,自由民主科学进步的故乡,独裁者从来没有那么专横残暴过,人民从来没有那么盲信野蛮过,西方文明的绝望与恐惧也从来没有到达过那种深度。纳粹帝国几乎摧毁了西方现代文明的信念,关于西方现代文明,关于理性与人性、自由与民主、科学与进步……纳粹噩梦之后,哲学家阿伦特开始思考极权主义的组织机构、心理要素及其产生的社会状态。^①阿伦特认为,极权主义的三个基本原则是领袖独裁、意识形态与暴力恐怖。

在阿伦特看来,极权主义是历史上出现的一种全新的统治形态,过去任何专制形态,其集权与残暴都不如极权主义一般。领袖将自己的权威建立在群众狂热的崇拜与信仰上,毫不掩饰地将屠杀与说谎当作公民必须执行的法律,并为支持自己不受法律、道德、历史约束的野蛮行为建立一套狂妄的意识形态,虚构一种人类

^① 参见汉娜·阿伦特(Hannah Arendt, 1906—1975)于1949年写成,于1951年出版的《极权主义的起源》。该书初版名为《我们当前的负担》(*The Burden of Our Time*),在1958年修订版中增加了《意识形态与恐怖统治》一章,类似全书的结论,分析极权主义与传统的专制主义本质上的差异,书名也改为《极权主义的起源》。《极权主义的起源》建立的极权主义理论,是西方思想对现代极权主义最深刻的反思批判。

整体的历史意义与终极目标,自认是这一人类伟大的目标的执行者,使自己可以蛊惑人心,为所欲为,使历史的所谓必然性变成阴谋的工具,使国家的老百姓变成狂热服从、野蛮杀戮的暴民。是什么社会体制使极权“领袖”得以产生,是什么民众心理使恐怖与暴政得以恣行?阿伦特认为,社会缺失那种法理型官僚系统,没有建立一种尊崇规则、专家治理、职能明确、多层权威、等级分明的社会秩序,才给那种极权式领袖提供了可乘之机,群众在现代工业文明的冲击下陷入孤独无助、漂泊不定的精神状态,才为极权准备了一方面有盲目轻信愚蠢,另一方面又有犬儒主义精明的暴民心态。

卡夫卡了解这种极权帝国的狂热,了解群众像孩子一样性情飘忽不定、天真或幼稚、质朴或愚昧,领导者像家长一样深谋远虑、仁慈却专横、可敬又可怕,还有享有神明般的权威却拥有俗人一样的生命、强大又脆弱、实有又虚无的“元首”,以及论证高妙的“迷雾一般”的理论的学者与教授“崇山”一样的信条的教师。这四类角色是修筑长城的伟大事业的参与者,想象中帝国的构成者,也是极权主义的社会基础。阿伦特用理论分析的极权主义的特征,卡夫卡在小说中形象地表现出来。人的天性像尘埃,帝国随时可能在这尘埃之上,专横地升起。极权主义暴政与战争将西方现代文明推入令人绝望几近毁灭的困境,它要求人们不仅要重新思考西方现代性的历史与理念,还要求人们反思现代性的前景与合理性。“代表启蒙理念、法治伦理与宽容原则的西方现代性是否如我们想象的如此根基稳固?同时,西方现代之资本主义生产体系与科技所承诺的繁荣富庶,是否证明只是梦想?”极权主义彻底动摇了西方现代文明的观念或信念。如果西方并不像他们自信的那样理性自由,那么西方文明的价值何在,又何以区别于东方?如果信奉的自由民主科学进步的西方现代文明最终导致暴政与毁灭,西方现代文明的价值何在,进步体现在哪里?人类是否还有幸福的前景?

盟军在现实世界中消灭了纳粹帝国之后,思想家开始在观念世界中消灭极权主义。卡尔·弗莱德里西与布热津斯基在《极权主

义的专制与独裁》一书中,试图为冷战意识形态梳理出一个清晰的极权主义概念。他们认为,尽管人们到处使用“极权主义”(Totalitarianism),但并不清楚什么是极权主义,作为政体,它与暴政(Tyranny)、专制主义(Despotism)、绝对主义(Absolutism)有什么关系,或者有什么不同。历史上有多种独裁形式,比如说东方专制主义与西方文艺复兴时代的绝对主义,它们的基本特征都是君主集权,都是将法律当作君主意志的工具。但仅是集权,还不能说明极权主义,就像君主集权不能说明历史上的专制主义与绝对主义一样。极权主义是历史上种种专制独裁暴政的变体,是现代工业文明的产物,与历史上任何时代任何形式的专制独裁都不同。现代极权主义的专制与独裁,有六点特征,而所有这六点特征,都与现代政治、工业技术与经济体系相关。卡尔·弗莱德里西与布热津斯基总结的六点特征如下:

1. 具有一种官方意识形态,包括一个涵盖人生各个主要方面、每一个人都必须信仰或不得不信仰的官方教义体系;这一意识形态的特点是设定一个人类完善的终极目标,亦即一个千禧追求,激进地否定现存社会,努力建设一个新社会;
2. 具有一个由一个人领导的群众政党,以相对少数人(最多占人口的10%)为坚强的核心,坚定热情地献身于该意识形态,不择手段不惜代价地推行其意识形态;该党组织是等级制的,寡头制的,或者凌驾于官僚体制之上,或者渗入官僚体制之中;
3. 具有一个恐怖主义的警察监控系统,由政党支持反过来又监督政党,不仅可以对付那些明确的体制的“敌人”,而且还可以随意镇压社会的某一阶级,秘密警察系统的恐怖,发挥使用了现代科技手段,尤其是科学心理学;
4. 具有一个高技术手段的集权统治,党与其领导下的干部全面有效地控制了大众舆论,诸如印刷、广播、电影等传媒;

5. 具有一个高科技手段控制武力的系统,掌握了各种有效的武力形式;
6. 具有一个中央控制指导的经济体系,官僚体制将以前独立的企业,包括其他个体经济组织形式协调统合起来,国家垄断经营。^①

极权主义是西方现代文明制造出来的怪兽。《极权主义的专制与独裁》强调的是极权主义的“西方现代性”,强调的是西方现代文明自身的危机或危险。然而,在观念世界中消灭极权主义,除了分析与批判极权主义的性质与特征外,恐怕还有一个更重要的任务,就是将极权主义从西方文明的观念地图中清理出去,让西方人感到相对安全与自信,恢复西方传统的世界观念秩序,感觉到极权主义是外在于西方现代文明的、非我的罪恶与威胁。《极权主义的专制与独裁》出现在冷战的冰点,此时西方人的担忧与恐惧已不是那个灰飞烟灭中的纳粹帝国,而是日益强大的苏联。冷战时代西方意识形态中极权主义的代表是社会主义苏联。苏联是个地界模糊的国家,地域与文化上,都一半是西方一半是东方。这是依旧威胁着西方文化世界观念秩序的隐患。除非能够在观念地图上将西方与极权主义彻底分开,西方文明的信念还可能恢复。1957年,《极权主义的专制与独裁》出版的同一年,魏特夫的《东方专制主义》问世了。这部皇皇巨著的根本动机与功绩在于为现代极权主义找到了东方专制主义的根源,这样,极权主义就不可能再威胁到西方人关于西方文明的认同。

魏特夫的《东方专制主义》不是极权主义理论的延续,而是它的超越。他认为有必要在观念上将专制主义从西方排斥出去,重新确认专制主义就是东方的,而东方就一定是专制主义的这一古

^① See *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, by Carl J. Friedrich and Zbigniew K. Brzezinski, Harvard University Press, Cambridge; 1956, quotations from pp. 9-10.

老的命题,或者说信念。这是意识形态斗争的战略。一定要让人相信专制与极权就是东方的,而自由才是西方的本质。有位欧洲人评价《东方专制主义》是“关于自由的科学”,魏特夫认为还不全面,补充道“其实它是关于奴役和自由的科学”。笔者认为,如果再全面一些,应该说是关于“亚洲的奴役与西方的自由”的科学,这也是孟德斯鸠在《论法的精神》中使用过的语言,所谓“亚洲的奴役与欧洲的自由”。真正让魏特夫担忧的,还不是“亚洲的奴役”,而是欧洲的一半已被“亚洲的奴役”浸染了,东方与西方的界限从地中海退到柏林墙,极权力量“犹如一种致命的和越来越厉害的疾病一样正在蔓延”。

《万里长城建造时》出版的那一年(1931)的圣诞节前,布莱希特的剧作《措施》在柏林上演。魏特夫紧挨着布莱希特坐在观众席里。剧中演四位戴着假面具的共产国际的党员同志从莫斯科被派往中国从事革命工作,其中一位青年党员不断犯错误,最后其他三位决定将这位同志在五分钟内一枪打死,扔到石灰坑里消尸灭迹。起初这位年轻同志还为自己辩护,当三位同志向他宣布他们的判决,并问他是否同意时,他停了片刻,回答说:“同意。”剧中的歌队在唱着一首歌颂党的歌:“个人有两只眼睛/党有千万只眼睛。/党看见七个国家/个人只看见一个城市。/个人的时间有限/党的时间无穷。/个人能够被消灭/但是党不能被消灭……”魏特夫与布莱希特都理解那停顿片刻之后的回答“同意”意味着什么。而卡夫卡早就将这个意味深长的“同意”体验与思考过了。格奥尔格不是感到他那坐在黑暗中的老朽的父亲无所不知无所不在吗?所以当他父亲喝斥他去投河淹死时,“他快步跃出大门,穿过马路,向河边跑去”。

魏特夫自称是一位“人类自由的历史学家”,实际上却是冷战意识形态专家。意识形态是一个表象体系,它以神话的方式表述世界,并作为体验世界的“结构”强加给个人,成为个体的思想与行动的主体。这样,意识形态的本质问题就是一个“知识霸权”的问

题,任何历史集团都必须在这里争夺意义,获得自身存在的合理性与合法性的“幻觉”。^① 冷战意识形态的核心任务是要为冷战战略提供一种新的世界秩序观念,将世界重新确定在一种二元对立的格局中,让西方文化从确认他者中认同自身。于是,东方与西方,东方奴役与西方自由的神话被适当改造后继承下来,东方(专制)/西方(自由)的界限与社会主义阵营/资本主义阵营的界限重合了。苏联是现代极权主义的代表,一党专政、共产主义意识形态、国有经济、肃反运动……不是苏联具备了上述所谓极权主义特征,而是六点特征都是从苏联政治中总结出来的。西方最初对中国共产党的统治还抱有一些侥幸心理,似乎中国与苏联不同,甚至不承认毛泽东领导的政党是共产党,中国革命属于共产主义运动,因为共产

① 法国哲学家托拉西最初提出“意识形态”(Idéologie)概念时,只是指一种“观念学”,即研究观念的科学。而马克思继承黑格尔的教化的虚假性理论与费尔巴哈的宗教批判,从托拉西那里借用了这个术语时,意识形态则有了特殊的意义,指的是观念的上层建筑,它建立在不同的所有制形式与社会生存条件上,包括情感、幻想、思想方式、人生观或世界观等,作为统治阶级思想家为维护本阶级统治的利益而编造出来的思想和幻想,它遮蔽或歪曲了现实,成为束缚人思想的教化工具。(参见俞吾金:《意识形态论》,上海人民出版社,1993年)。经典马克思主义更多是在否定意义上使用意识形态概念,将它当作统治阶级运用国家机器强加给个人的、维护统治阶级利益的“虚假的意识”或“幻想”,20世纪西方马克思主义理论家,从两个方面拓展了这一概念,一方面强调意识形态的抗争意义,另一方面强调意识形态的包容意义。葛兰西的知识霸权理论假设,意识形态并不是统治阶级占统治地位的思想,而是意义争夺的战场。某一历史集团(Historic Bloc)的思想在不断的思想竞争中赢得了大多数人的支持并成为大多数社会阶层的代言,葛兰西用历史集团取代阶级概念,指出社会并不是由某一阶级统治而是由某种意义上的阶级同盟(Alliance of Classes)统治,该历史集团通过协调统一不同社会集团的利益,在妥协与冲突中达成共同点,最终表达了不同社会集团的利益,获得所谓的文化领导权(参见《狱中札记》,〔意〕葛兰西著,曹雷雨等译,中国社会科学出版社,2000年,第三章“哲学研究”)。阿尔都塞认为,“人本质上是一个意识形态动物”,意识形态是一个表象体系,它以神话的方式反映世界,其普遍性表现在任何社会都不可能没有意识形态,任何人都不可能摆脱意识形态,因为意识形态首先是作为体验世界的“结构”强加给个人的,并因此成为个体的思想与行动的主体,值得注意的不是意识形态的压制灌输机制,而是个人自觉自愿的意识形态认同及其造成的幻觉(参见〔法〕路易·阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆,1984年)。

主义在西方资本主义文化心理深处，一直是邪恶恐怖的象征。中华人民共和国成立，各种恐怖的“小道消息”传到西方，他们的侥幸心理没有了，最终相信共产党政权在现代极权主义上是没有例外的。20世纪中叶西方的冷战宣传中，中国不仅属于现代极权主义国家，甚至可能取代苏联成为极权主义的极端代表。有关中国的现代极权主义恐怖传说，主要集中在五组故事中：一组是围绕着“镇反”运动编造的血腥屠杀故事；一组是围绕着“思想改造”流传的“洗脑”故事；一组是围绕着“农村合作化运动”构筑的集体掠夺故事；一组是围绕着三年灾荒生发的“饥饿与死亡”的故事；一组是围绕着朝鲜战争与原子弹虚构的“红祸”故事。这五组故事无一不说明现代极权主义国家的邪恶与恐怖，而且多少暗合着极权主义国家的那六点特征。

魏特夫在理论中将中华帝国重新确定为“东方的黑暗中心”，自有其现实的意识形态意义。魏特夫知道，冷战的危险时刻不能给西方留下任何理论真空，那是极端危险的。他的使命是为冷战时代的西方建立一个观念中的世界安全体系，在后纳粹时代，按照冷战阵营的界限，以自由与奴役的尺度重新将西方与东方区分开来，使整个“非西方”世界在西方自由的阴影中变成一段噩梦，一个非我的、异在的、邪恶的、危险的帝国，停滞在历史的起点，沉沦在黑暗的东方，时间与空间上都同样遥远，遥远到让西方文明感到距离带来的安全，使西方可以相对自由地想象自由。

西方现代有关中华帝国的东方专制主义表述，与其说是观念，不如说是信念；与其说是理论，不如说是神话。它的意识形态活力，表现在适应不同历史语境的自我复制能力上。20世纪中叶西方的“冷战”意识形态，一方面将中华帝国的东方专制主义形象纳入现代极权主义话语中，使古老的东方专制主义叙事获得现代极权主义的阐释，另一方面，又将现代极权主义叙事纳入中华帝国的东方专制主义话语谱系中，使现实意识形态获得历史传统的支持。20世纪末后“冷战”时代，面对中国的经济发展，“后冷战思维”又

感受到“中国威胁”。所谓“中国威胁”的真正意义,并不仅限于莫须有的政治军事威胁,更隐秘的原因仍在道德威胁中:庞大的经济力量如果掌握在西方自由的国家手里,那是善的力量,如果掌握在东方专制主义政权手里,势必成为一种威胁。在西方现代性观念中,进步与发展具有明确的道德主义与政治哲学内涵,那就是自由!当年康德反复论证:“启蒙运动除了自由而外不需要任何别的东西……”20世纪末西方出现的强大的新保守主义思潮,再次强调进步与发展的自由内核。福山恢复了人们对黑格尔的历史哲学的记忆,历史进步再次被表述为自由实现的宏大叙事。而在这个宏大叙事中,东方专制主义的他者依旧是一种恐怖。

2. 所有的故事竟然是同一个故事

西方现代性的根本是一种关于进步与自由的政治哲学,构筑一个东方专制主义的中国形象,真正的意义是在古代与现代、进步与停滞、东方与西方、专制与自由的二元对立的世界观念秩序内,完成西方现代性身份的认同。如果没有东方的专制与停滞、野蛮与邪恶,又如何界定西方的自由与进步、文明与正义呢?西方的中国形象的意义在于一种权力修辞或权力游戏,它将中国形象固定在一种西方现代性追求进步、自由、文明的主体框架中,成为被排斥、被否定的“他者”。那个治水、修大运河、修万里长城的东方帝国,在西方文化叙事中,早已不是一个现实的、有着严格地缘政治所指的国家,而是西方现代文化集体无意识深处的一个噩梦,一个让恐惧与欲望纠缠不清的噩梦,一个必须时刻努力排斥到遥远,但又随时可能出现在身边的噩梦。

东方专制主义的中华帝国形象,是西方现代性自由大叙事投射的阴影,永远伴随着西方自我想象的光明,成为东方主义话语的核心内容。萨义德指出:东方主义话语是西方“对东方进行描述、教授、殖民、统治”的方式,“西方用以控制、重建和君临东方的一种

方式”。“东方学的意义更多地依赖于西方而不是东方,这一意义直接来源于西方的许多表述技巧,正是这些技巧使东方可见、可感,使东方在关于东方的话语中‘存在’。而这些表述依赖的是公共机构、传统、习俗、为了达到某种理解效果而普遍认同的理解代码,而不是一个遥远的、面目不清的东方”。^①“东方”是东方主义“生产”出的“东方”,它没有确定的地理含义,却具有明确的文化含义,表现着西方文化意义与价值的否定面,作为文化他者出现。萨义德批判的东方主义,主要包括三种套话:一、东方主义是一套关于自由与奴役话语。东方专制主义以理论的形式源于古希腊,成于现代,从启蒙运动到冷战时代,从孟德斯鸠到魏特夫。它认为东方是一种没有差异的社会,权力集中在由官僚阶层扶持的独裁君主身上(与分权制对立),国家极权彻底打碎社会力量(与市民社会对立)。二、东方主义是一套关于进步与停滞的话语。有关东方的专制与停滞的表述是相互关联的。东方社会的专制奴役、单一性与家长制限制了个性与自由,窒息了精神的发展与个人、民族的创造力。专制导致停滞。西方现代意识构筑启蒙的自由与进步神话时,将东方专制与停滞作为被否定的他者。地理的二元区分便具有了文化意义。三、东方主义是一套关于理性与感性的话语。西方自由与进步的精神根源是理性主义,东方专制与停滞的原因是感性主义或感官纵欲主义。西方的理性与宗教传统使西方富于纪律与约束甚至禁欲方面的自觉。相对而言,东方则是感性的、纵欲的、道德堕落,心智幼稚,缺乏理智、意志,思维混乱、没有逻辑、不负责任、不讲信用的未成熟的民族。这三种套话,无不将东方设定为西方之他者,使西方体认到并确认自身文明的意义与价值。

在东方主义话语中,东方专制主义不仅是“东方”的文化含义的政治维面的表述,甚至也是其核心内容,它可以同时在制度、思想与器物层次上确定所谓“东方”的文化意义。东方主义本质上是

^① [美]爱德华·W. 萨义德:《东方学》,王宇根译,第4、29页。

一种意识形态,是构筑权力的话语。检索所谓的东方专制主义话语谱系,我们可以看到许多似是而非之处。“东方”并非一个明确的科学的地理概念,专制主义亦并非亚洲所独有,更非“东方”历史上一以贯之的“本质”。亚洲国家并非在历史上都是专制的,也并非都比西方国家专制。专制主义既不能一概说明亚洲政体的特征,也不能说明亚洲与欧洲的区别或所谓“东方”与“西方”的区别。清帝国与萨菲波斯的区别,决不小于萨菲波斯与文艺复兴时代法国的区别。实际上既不存在一个所谓的文明共同体“东方”,也不存在可以将“东方”划一的“专制主义”。奥斯曼土耳其是否存在土地私有制还是个可以进一步讨论的问题,而中华帝国存在土地私有制,却是非常明确的事实。印度所谓自给自足和孤立封闭的村社组织及其地租形式,不可照搬解释中国或波斯,中国有治水历史,但并非“典型”的东方专制帝国,波斯或土耳其可能更接近于西方所解释的东方专制主义范型,但又没有庞大的灌溉工程。所谓专制造成停滞,亚洲历史在绝大多数时间里,都比欧洲更进步,而且,即使在近现代,也没有停滞,只是在与西方比较之下发展缓慢一些而已。

从古希腊开始西方文化一点一点构筑起来的东方专制主义话语,本质上是一种神话。后现代主义文化批判思考的核心问题是知识的合法性。赋予东方专制主义与西方自由主义二元对立的世界秩序以“知识合法性”的,不是自然的地理基础与传统的政体差异,而是历史中的文化观念或者“文化惯例”。乌拉尔山、地中海或多瑙河都不足以成为天然的地界,划分地界的根据是自由与奴役的制度、基督教与异教的信仰、启蒙与愚昧的精神、资本主义与共产主义的意识形态。利奥塔在考察后现代知识状况中的“知识合法性”问题时,区分了两种知识的合法性模式,一种是叙事知识,一种是科学知识。叙事知识表述、评价、规定,将合法性寓于叙事本身,无须论证或证明。因为叙事重复一些故事,从中表达确定的价值,为社会生活确立规范,实现其作为“社会契约”的作用,自身也

就在现实实践意义上获得合法性了。科学知识陈述真理,以有效的论证为依据,相对独立于社会契约,无法从社会现实中获得合法性,只能将其合法性寄托在某种哲学的元叙事中,如启蒙、理性、精神自由等。科学知识本来反对无法论证或证明的叙事知识,却又不得不从大叙事中获得科学知识的合法性。这是一个潜在的、致命的矛盾,利奥塔从此解构所谓“知识合法性”的危机问题。^①

东方专制主义与西方自由主义的划分,不是指示“真实”的科学,而是表现意见、原则与规范的叙事。其“合法性”依据可以追溯到西方扩张的历史实践与自由主义的哲学大叙事两个方面。

作为明确的叙事知识,西方的东方话语在西方扩张的历史现实中获得合法性依据。一部源起于古希腊的西方文明的历史,就是西方不断向东方扩张的历史,这种历史不断叙述扩张的故事与价值,从神话传说中就已开始,伊阿宋率领众英雄航海到东方掠取金羊毛,阿伽门农率领希腊联军远征地中海东岸的特洛伊城,到哥伦布、达·伽马发现通往印度的新航路,英国殖民印度八国联军远征中国,尚未结束。这些故事不断确立西方文明的意义与价值,使叙事在历史中获得合法性。这是一个方面,另一个方面,叙事也为历史中的扩张行动提供规范与动力。最初的神话与史诗中,西方向东方扩张的意义是未加掩饰的掠夺财富与野蛮征服,到古希腊的希波战争历史叙事中,东西方的冲突开始有了自由战胜奴役、文明战胜野蛮的大叙事依据。这种大叙事的意义在历史中不断变换,十字军东征时代,扩张的意义是基督教战胜异教,资本主义扩张时代是启蒙战胜愚昧,冷战与新帝国主义时代是自由战胜极权、和平战胜恐怖。

作为伪科学知识,西方的东方话语在自由主义大叙事中获得合法性。东方之所以成为东方,与西方相对,是因为东方是奴役的

^① 参见〔法〕让-弗·利奥塔:《后现代性与公正游戏:利奥塔访谈、书信录》,谈瀛洲译;〔法〕让-弗·利奥塔:《后现代状况》,岛子译。

专制的,西方是自由的民主的,而自由是不容置疑的正义。西方文明的精神核心是一套在历史中形成并不断丰富的自由主义叙事。它不仅表现为一种抽象的原则,存在于一系列名著、伟大的思想或激情传统中,还表现在一系列实践活动与体制中,如民主制度、资本主义经济、维和部队……自由主义大叙事赋予东西方二元对立秩序一定的知识合法性,而根植于西方自由主义大叙事本源中的东方专制话语,也是构筑西方文化精神的核心内容。它起源于古希腊遗产,完成于现代理性,构成西方文化自我认同的本质。西方是自由的,自由与奴役、民主与专制是确立东方与西方分界的合法性依据;西方与东方的对立,就是自由主义与专制主义的对立;东方专制作为不可缺少的“他者”,在地缘上、制度上、文化上为西方文明提供了文化本质主义判断的根据。

作为神话或叙事的东方专制主义话语,在西方历史上不断重复。从埃斯库罗斯的悲剧,希罗多德的历史,孟德斯鸠、黑格尔的哲学,琼斯、马克思的经济学,一直到卡夫卡的小说,韦伯、魏特夫的社会学著作。叙事是一片网,一段锁链,它编织着人们的知识与想象、观念与信念;它锁定个体叙事的意义与主题、意象与修辞方式,使个别文本成为相对封闭的整体叙事的一部分,循环往复、无始无终。卡夫卡小说终止的地方,魏特夫的理论开始继续讲述。卡夫卡的荒诞小说将帝国拉到胸前,魏特夫的宏大理论再次将它排斥到很远。中华帝国的东方专制主义,是西方文化他者视阈内的一段神秘恐怖的故事,始终伴随着西方现代性宏大叙事。魏特夫最得意的观点是“治水社会”,可是他并没有采用“治水社会”或“治水文明”为书名,他说他“乐于用较旧的‘东方专制主义’的名称作为本书的书名,这部分地是为了强调我的中心概念的历史深度”。实际上,他的“治水帝国”的新说法说的还是老故事。就像布莱希特《三角钱歌剧》(第一幕,第一场)中皮丘姆乞丐更衣所的格言,隔三差五要换一换,否则再美妙动人的格言,那怕是圣经中最打动人的句子,重复也会变成老生常谈。

研究中华帝国的东方专制主义形象,关键的问题是追索其话语谱系,从中发现中国形象在西方现代性自我纵深处的意义。这种意义不仅在于表述他者,还在于表述作为一种文化仪式的行为本身。萨义德认为,作为一种表述的东方学真正的问题在于,“究竟能否对某个东西进行正确的表述,或者,是否任何以及所有的表述,因其是表述,都首先受表述者所使用的语言,其次受表述者所属的文化、机构和政治氛围的制约。如果是后一种情况(我相信如此),那么,我们必须准备接受下面这一事实:一种表述本质上(eoipso)乃牵连、纺织、嵌陷于大量其他事物之中,惟独不与‘真理’相联——而真理本身也不过是一种表述(或错误的表述——二者之间的差异至多只是一种程度上的差异)里面包含有一片公共的游戏场(field of play),决定这一游戏场的并不只是某种具有内在一致性的共同对象,而是某种共同的历史、传统和话语体系。”^①魏特夫的《东方专制主义》在基本观点上并没有太多的新东西。不论修建万里长城还是治水帝国,都是老故事,那个关于东方专制主义噩梦的故事。而讲述这一流行了几个世纪的老故事的意义,就是缓解冷战时代西方人感到的巨大心理压力。《一千零一夜》中,山鲁佐德王后必须不停地给哈里发讲故事,故事连着故事,在故事中套故事,一旦故事讲不下去,灾难就降临了。因为只有死亡的世界才能是寂静的,每当感到恐惧,生命与自由受到威胁的时候,讲述必须开始,而只要讲述不断,灾难似乎就不会降临。这是《一千零一夜》的寓意。

长城帝国、治水帝国,几个世纪间,不同类型文本中,不断讲述同一个故事,因为西方现代性精神历程就像一千零一夜,人们始终面临着同一种恐怖(对专制与停滞的恐怖),始终讲着同一类故事驱赶恐怖(有关东方专制主义的传说),而中华帝国又在这个恐怖故事系列中扮演着黑暗角色。我们从一部荒诞小说进入这套“故

^① [美]爱德华·W. 萨义德:《东方学》,王宇根译,第349页。

事”，在阅读中旅行，发现这条路在西方现代性叙事中穿行，有无数岔路口又无不相通，文本相互指涉，文学与汉学相关联，作者与读者的身份不断转换，所有的叙事，学说或传说，最终都归入西方有关中华帝国的东方专制主义话语，原来“所有的书竟然是同一本书”。^①

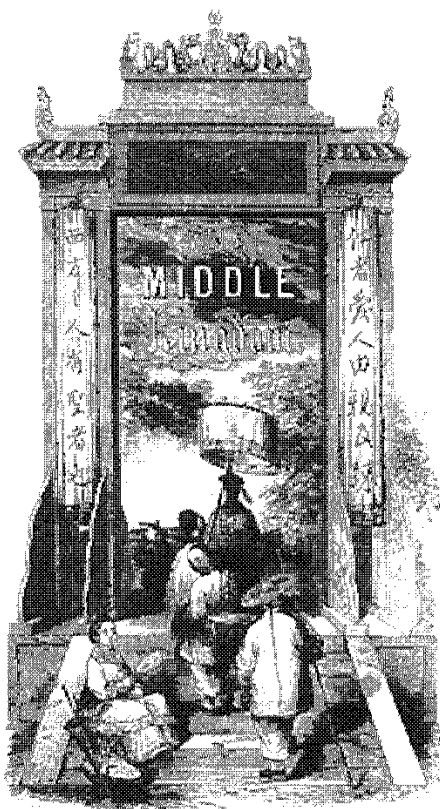
① 卡尔维诺的小说《寒冬夜行人》讲述了一段离奇的阅读经历。一位正在阅读卡尔维诺的小说《寒冬夜行人》的“男读者”读完第一章后，发现第二章已变成另一部小说，波兰作家巴扎克巴尔的《马尔堡市郊外》，书店老板请他原谅，书装订错了。“男读者”想干脆换成《马尔堡市郊外》继续读下去，结果发现中间又变成另外一部小说《从陡壁悬崖上探出身躯》，就这样他一共读了10本小说，没有一部不岔入另一部的。小说中的“女读者”也有相同的“阅历”，还有其他读者。最后，当这位“男读者”到图书馆想将这10本小说借出来同时读，图书馆的书目上明明有这10本书，但却因为种种原因一本也借不出来。他与图书馆的其他读者讨论这个问题，原来所有大家读过的书都是同一本书。〔意大利〕卡尔维诺：《寒冬夜行人》，萧天佑译，吕同六、张洁主编：《卡尔维诺文集》，译林出版社，2001年，第221—222页。



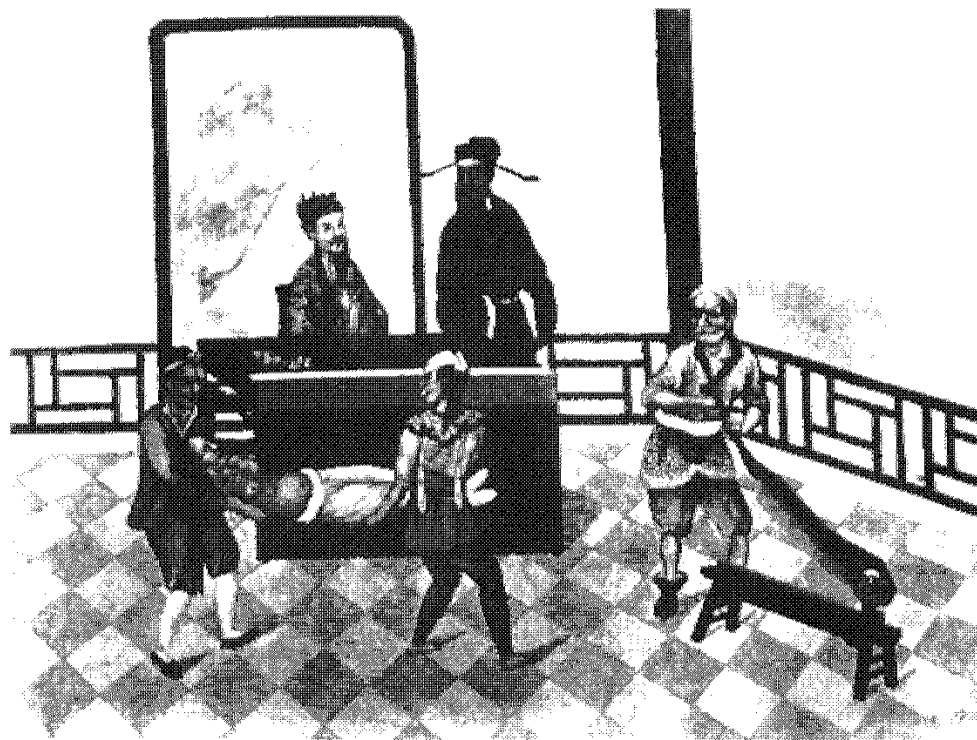
大英博物馆藏乾隆皇帝像



《万岁帝国》扉页上的慈禧太后像



卫三畏《中国总论》扉页



中国公堂上的斩首。法国 18 世纪《酷刑》画册中的中国画



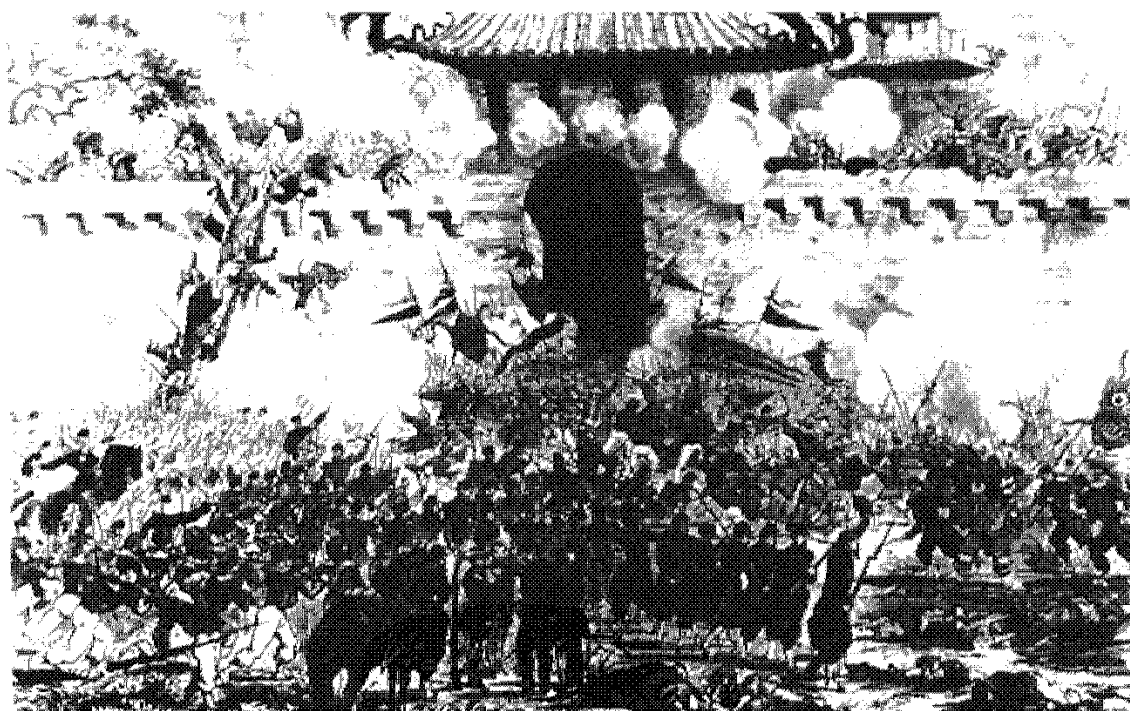
戴枷的女囚



孟德斯鸠



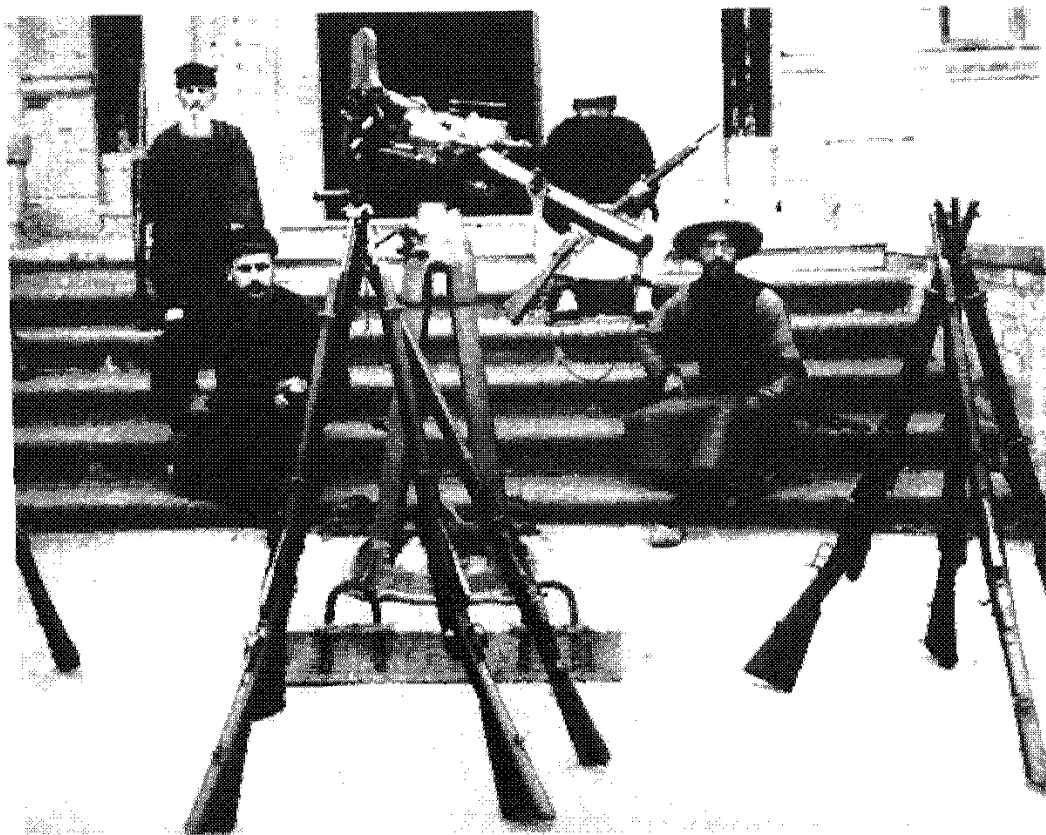
亚当·斯密



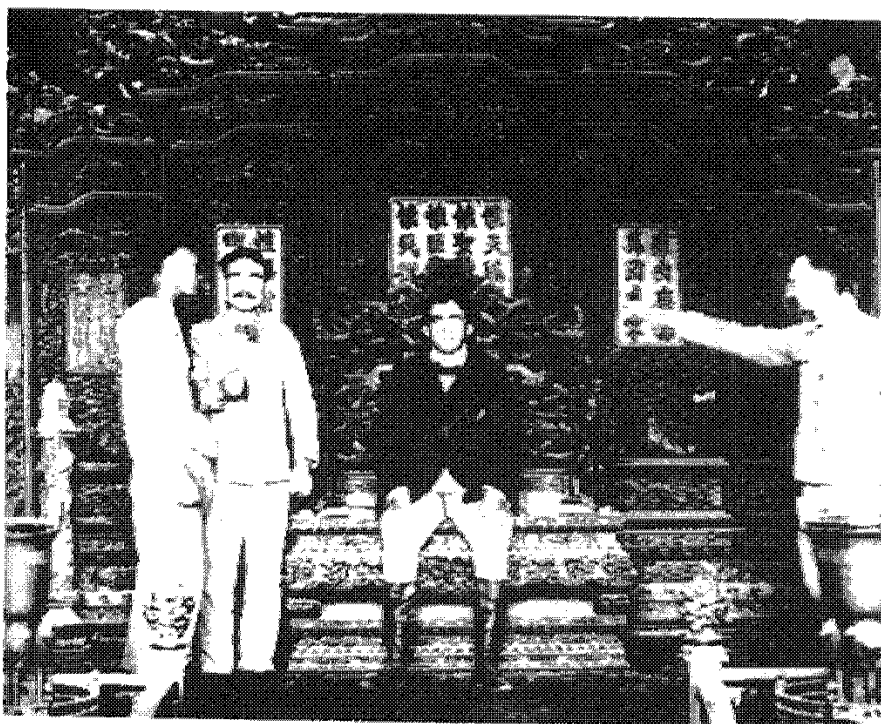
蒙他板将军率领法军进攻圆明园(1860.10.5)。法国画家瑟尔的石印画。



传教士的目光与汉装,用刀叉吃中国餐。



传教士传教的武器:照相机与步枪



八国联军在乾清宫皇帝御座上拍照



大清帝国的新军在操练



洋人镜头下的中国富人,楼上楼下、妻妾子女。



洋人镜头下的中国穷人,身边的箩筐里装着两个准备出卖的儿童。

第六编 野蛮的帝国： 西方文明大叙事中的中国形象

人们总是试图把人分成我们和
他们、集团中的和集团外的、我们文
明人和那些野蛮人。

——亨廷顿

引 言

批判西方进步大叙事与自由大叙事将中国形象他者化，并不意味着中国就是无辜的。西方的中国形象确认西方现代性自我，它不能规训我们；解构西方的中国形象，同样也不能解脱我们。中国的历史与现实、制度与文明如何，仍需要独立客观的研究，需要一种理性、勇敢的自我批判精神指导这种研究。后殖民主义文化批判发起于西方学术语境，表现的是西方文化包容对立面的自我批判精神；流传到非西方语境或第三世界文化语境中，意义往往会发生变异，本是一种自我批判的精神，变成一种自我纵容与自我蒙蔽的偏见，滋养狭隘的民族主义情绪与极权主义意识形态阴谋。

萨义德发现,《东方学》出版以后引起各种各样的误读,其中最令人担忧的是,伊斯兰世界同时把它当作“反西方主义”与支持穆斯林原教旨主义的武器。人们只记得他所批判的对象,不记得他批判的前提。^①

分析西方后启蒙运动时代中国形象的东方主义意义,也不意味着西方中国形象的意义仅限于意识形态。萨义德的《东方学》发动的后殖民主义文化批判,关注西方文化如何在帝国主义意识形态体系中,构筑出一个低劣的、被动的、堕落的、邪恶的东方形象,使东方成为西方观念与权力的“他者”。这种东方主义是否定的、意识形态性的东方主义,它不仅生产出一种文化与物质霸权,而且还培养了一种文化冷漠与文化敌视。后殖民主义文化批判,虽然揭示了西方的自由主义传统中隐蔽的思想霸权,具有激进的批判意义,但也难免片面偏激。西方文化传统中,有两种“东方主义”,一种是否定的、意识形态性的东方主义,另一种是肯定的、乌托邦式的东方主义。前者建构帝国主义的政治经济与文化道德权力,使其在西方扩张事业中相互渗透协调运作;后者却在拆解这种意识形态的权力结构,表现出西方文化传统中自我怀疑自我超越的侧面。西方现代文化真正的可贵之处,同时也是其独特与深刻之处,就在于一种一往情深的乌托邦精神与不断深化的自我批判意识。尤其是在西方的政治制度、军事力量、经济势力相对于世界其他地方,已经具有了明显的优势,西方扩张已经临近凯旋时刻,西方文化中仍保存着对域外的美好向往。^② 后殖民主义文化批判只关注否定的、意识形态性的东方主义,遮蔽了乌托邦化的东方主

^① 参见[美]爱德华·W. 萨义德:《东方学》1994年再版“后记”,王宇根译,第424—436页。

^② *Paradise on Earth: Some Thoughts on European Images of Non-European Man*, by Henri Baudet, trans. by Elizabeth Wentholt, pp. 54—75.

义,遮蔽了西方文化中开放博大、高贵谦逊与自我批判的品质。^①

西方的中国形象不是意识形态的权力话语可以简单说明的,但离开了意识形态话语,又难以说明。西方的中国形象多面而含混、复杂而矛盾,是同时由意识形态与乌托邦两种意义原型构成的。我们在讨论后启蒙运动时代的意识形态化中国形象过程中,不能忘记西方文化那个积极的侧面,西方世界观念中那种特有的开放性与包容性、正义与超越、自我怀疑与自我批判精神。西方现代性创造了一种包容对立面的文化,在这种文化中,我们看到分裂与互斥,也看到分裂与互斥构成的张力与活力,这才是西方现代文化创造性的生机所在,是我们在现代化语境中真正值得反思借鉴的。本书前三编讨论乌托邦原型的中国形象及其转型,后三编讨论意识形态化的中国形象,关注中国形象作为他者话语如何协调知识与权力,构筑殖民主义帝国主义意识形态。只有将前后三编讨论的内容联系起来,才能看到西方的中国形象以及西方现代性文化的多重面相与意义。

在西方现代性想象中,最基本的世界秩序表现为一种古代与现代、东方与西方二元对立的时空秩序。“古今之争”开启的现代性,首先在时间上将世界秩序镶入古代与现代的二元对立的历史主义框架,启蒙哲学逐渐取代神学,奠定了以“进步”为核心的宏观历史观念,“停滞的帝国”的中国形象出现在西方现代性世俗时间观念中。西方现代性世界观念的空间维面的形成,开始于“东西之争”,它将世界秩序纳入东方与西方二元对立的地缘政治框架,东方专制主义的中国形象,也就出现于这一地缘政治哲学语境中。西方现代性是一种时间规划,同时也是一种空间规划;而且,古代与现代的时间关系同时又表现为东方与西方的空间关系,形成时空一体的拓扑结构。东方对应着过去,所谓古老的东方;西方对应

^① 参见周宁:《另一种东方主义:超越后殖民主义文化批判》,《厦门大学学报》2004年第6期。

着现代,所谓现代西方。

西方现代性世界想象中二元对立的时空观念,是文化构成的,古代与现代、东方与西方的拓扑结构的时空框架,同时又意味着特定的观念价值。东方的、古代的意味着专制暴虐的、停滞落后的、愚昧野蛮的,西方现代的意味着民主自由的、科学进步的、理性文明的。进步大叙事构筑的停滞的帝国形象,将出现在人类历史起点上的中华帝国,锁定在时间性他者的位置上,确认西方现代的进步主体;自由大叙事构筑的专制的帝国形象,将远在东方极限的中华帝国锁定在空间性他者的位置上,确认西方现代的自由主体。尽管停滞的中华帝国形象与东方专制的中华帝国形象中,都包含着相互渗透的因素,但作为文化他者真正能够全面表现西方现代性价值与意义的,还是野蛮或半野蛮的帝国这一中国形象。因为与笼统的文明概念相对的“野蛮”,可以同时包含着历史停滞、经济落后、政治专制、习俗败陋、精神奴役等多方面的内容,也能够确证西方现代性的整体意义。

西方现代性自我确认,在二元对立的思维模式下构筑他者,确定西方现代中心的差异等级的世界观念秩序。文化认同本身就是一个差异建构的过程。启蒙时代开始,西方逐步构筑的三种中国形象类型,相互指涉,递进包容,其中野蛮的中华帝国形象,出现在18世纪末19世纪初,不仅包含了前两种形象的内容,而且比前两种形象类型更宽泛、更灵活、更随意也更武断。三种中国形象类型:停滞的中华帝国、专制的中华帝国、野蛮的中华帝国,作为“文化他者”,出现在古代与现代、东方与西方的二元对立的世界观念秩序中,确认西方现代性核心的进步秩序、自由秩序与文明秩序。本编讨论东方主义信条“野蛮化”处理的中国形象,提出四个层面上的问题:一、西方现代性是在什么样的世界观念秩序中构筑中华帝国的野蛮东方形象的?二、中华帝国的野蛮东方形象如何生成如何表现其意义结构?三、中华帝国的野蛮东方形象中知识与权力的共谋机制是如何运作的?四、中华帝国的野蛮东方形象的

话语谱系如何延续,其内在活力何在?

我们继停滞的中华帝国、专制的中华帝国形象之后,讨论所谓野蛮或半野蛮的中华帝国形象,勾勒出西方现代性中国想象的三大主题视域。西方现代性在古代与现代、东方与西方二元对立的世界观念秩序中构筑中国的野蛮或半野蛮的东方帝国形象。从古希腊时代开始,东方/西方的地缘政治二元对立框架,就与野蛮/文明的文化价值的二元对立框架重合。地理大发现与文艺复兴,一度打乱了基督教一统文化的世界观念秩序,东方与西方、古代与现代的界限不清,秩序经常也被颠倒过来。启蒙运动在西方现代性文化认同基础上,开始重建世界观念秩序,东方与西方、古代与现代的界限被重新确立。西方是自由的、民主的、科学的、进步的、理性的、文明的,而东方,则彻底陷入二元对立的他者范畴,停滞、专制、愚昧、野蛮……当现代西方认同一个文化整体时,西方的东方主义想象也将东方他者化为一个整体;当西方现代文化整体自我认同文明时,被他者化的东方则成为野蛮的代表。启蒙运动后期西方开始用野蛮指涉东方,所谓“野蛮的东方”或“野蛮的东方人”成为一种流行的套话。

西方现代启蒙的世界观念秩序,是在古代与现代、东方与西方的二元对立的时空框架内进行的,功能在于确证“现代西方”的合法性。启蒙哲学的真正问题是为西方现代文化建构文化身份。如果基督教不再为西方的文化身份提供认同的基础,那么,什么概念能够为西方现代提供文化身份呢?科学理性、进步民主?自由繁荣?所有这些概念都只能说明某一方面或层面的特征,“文明”概念出现,才最终使西方现代性获得全面的文化身份认同。“文明”概念是西方现代自我认同意识的表现。伊曼纽尔·沃勒斯坦指出:文明有多层含义,首先,它指特定社群时代的一系列社会特征,人类世界历史由不同的文明构成。其次,它与原始或野蛮相对,表示一种达到特定物质与教化程度的文明,如文明世界是由不同的文明类型构成,最后,它可能指一种特定的文明,如西方现代文明,其

他“文明”都是野蛮的。最后一种文明概念涵盖于“现代性”中，西方现代文明才是唯一的文明或者说等同于文明。^① 犹如当年穆勒所说，所谓文明，实际上就是指西方现代文明。

“文明”不仅为西方现代性提供了文化身份，也为认同这种身份设置了“他者”。文化认同是通过差异构建的，自我在与他者的差异对比关系中，定义自身并划定边界，于是他者便成为自我不可或缺的组成部分。中华帝国的野蛮东方形象生成于启蒙运动后期。地理大发现时代欧洲最初展示的中国形象，在文化观念上，似乎都与野蛮东方无关，那个时代有关中国的文本，从门多萨的《大中华帝国志》、平托的《东方见闻录》到曾德昭的《大中国志》，都没有提到任何所谓中国的野蛮东方特征。《利玛窦中国札记》提到一些中国的陋俗，却没有引起欧洲人的关注。直到以莱布尼茨、伏尔泰、孟德斯鸠为代表的一代启蒙思想家，仍继续赞美中国，相对而言似乎西方倒是野蛮的。在文艺复兴一度颠倒的文明与野蛮、东方与西方的世界观念秩序，到启蒙运动后期又颠倒过来。也正是在这一时期，文明与野蛮的套话开始和西方与东方的套话组合并相互转喻地使用，中国形象也逐渐被纳入“野蛮东方”的话语体系中。

“人们总是试图把人分成我们和他们、集团中的和集团外的、我们文明人和那些野蛮人。”^②野蛮主义的东方主义话语与野蛮的中华帝国形象，几乎是同时出现在18世纪末19世纪初。中华帝国的野蛮东方形象是由具体不同的所谓“野蛮东方性特征”构成的，它在东方主义语境中生成，经历了从启蒙运动到帝国主义时代的历史过程。启蒙运动在观念中建立世界秩序，帝国主义殖民主义扩张实践之。在帝国主义文化想象中，东方这片太阳升起的地

^① 参见伊曼纽尔·沃勒斯坦：《欧洲中心论及其化身》，见伊曼纽尔·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。

^② 〔美〕塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪等译，第12页。

方正陷入浓重的黑暗,野蛮不仅是中华帝国的特征,而且是整个东方的特征;野蛮也不是东方某一方面的特征,而是东方社会与人性普遍的特征。我们在“东方主义”语境中分析 19 世纪西方的中国形象,问题不是在西方帝国主义文化地图中,中国是否属于“东方”,而是属于“东方”的中国在文化象征上如何分配所谓“野蛮的东方性”。也就是说,西方的东方主义野蛮主义话语如何构成西方的“中国形象”的诠释语境,中国形象又是如何在共同的“野蛮的东方性”前提下表现出“中国特征”,所谓中国的“独一无二的东方性”?

西方现代性世界想象将中国形象纳入野蛮与文明的二元对立秩序中,不仅是一个知识问题,更重要的是权力,是在文明征服野蛮的旗号下进行帝国主义殖民主义扩张的权力。文明与野蛮的话语在 19 世纪西方广泛流传,恰好对应着西方帝国主义殖民主义扩张的高潮。文明与野蛮的二元对立模式,是西方帝国主义殖民主义意识形态的核心,进而也成为帝国主义时代西方现代性的核心。在帝国主义殖民主义意识形态中,文明与野蛮二元对立的知识与想象模式,顺利转化为文明征服野蛮的二元对立的权力或霸权模式。在这个层面上,我们关注的是国际政治霸权的文化表述或意识形态问题。从鸦片战争到八国联军这一时段西方构筑野蛮的中华帝国形象,恰好说明“文明”话语中想象与权力合谋的方式。它使野蛮的贩毒战争变成文明征服野蛮,体现着历史不可阻挡的进步意志的正义战争。帝国主义意识形态的核心问题是秩序与暴力的问题。野蛮与文明、东方与西方的界限,也是战争与和平的界限。对野蛮人发动战争,是文明的特权。

文明与野蛮的话语是与殖民主义帝国主义同时出现的,蕴涵着丰富的文化资源。文明与野蛮、文明征服野蛮的话语,为西方现代性自我认同提供了意义,为西方现代殖民与帝国主义扩张提供了权力的合法性,而西方现代性本身就包含着殖民主义帝国主义内容,或者可以这样说,西方现代性的国际想象或世界秩序想象核

心,就是殖民主义帝国主义。我们的研究提出了四个层面上的问题,相关的论述也在四个层面上展开:一、西方现代性在东方与西方、野蛮与文明的二元对立的世界观念秩序中构筑中国野蛮的东方帝国形象,使中国形象成为西方现代文明否定的“他者”;二、该形象生成于启蒙运动晚期到帝国主义时代,中国形象被东方主义纳入“野蛮东方”的话语体系,表现出所谓中国的“独一无二的东方性”;三、中华帝国的野蛮东方形象具有明显的帝国主义殖民主义意识形态特征,其中知识与权力的共谋机制耐人寻味,也令人生畏;四、中华帝国的野蛮东方形象富于话语活力,从帝国主义到新帝国主义意识形态,谱系不断,反思与批判这种想象的文化一意识形态,必须追溯到西方现代性与启蒙哲学本源。

野蛮的中华帝国形象是种族主义帝国主义意识形态的产物,该话语谱系在 20 世纪一度中断,却没有消失,“文明冲突论”将文明之间的冲突进一步表述成“文明征服野蛮”的冲突,重新续起文明与野蛮、西方与东方二元对立的帝国主义话语谱系,也续起了中国的野蛮东方形象。新帝国主义意识形态与其说是“新”帝国主义的,不如说是“后”帝国主义的。西方现代性的精神内核从来没有变化。批判西方中国形象的意识形态意义,不是否认其观念与价值的活力,更重要的是警惕其文化想象中隐含的“暴力”。西方现代文化是强大而诱人的,又是十分危险的。我们还记得“9·11”事件之后布什总统表述反恐战争,是如何熟练而自然地调动启蒙话语。他说这是一场“所有相信进步和多元主义、相信宽容和自由的人们的战争”,是一场“人类文明对抗野蛮的战争”。进步大叙事、自由大叙事、文明大叙事表现在 21 世纪美国新帝国主义意识形态中,像以往任何时候一样充满活力与威力。

文明与野蛮,西方文明征服东方野蛮的二元对立的话语模式,根本上决定着西方现代性的世界秩序想象。批判这种想象的文化一意识形态,必须追溯到启蒙观念本身。霍克海默和阿多尔诺在《启蒙辩证法》中批判启蒙哲学本质上具有一种以支配和统治为

目的的“主人的精神”，“带有极权主义性质”，启蒙神话的理性与文明崇拜，本身就已经包含着某种“同一性”暴政，在历史过程中必然会最终堕入野蛮。^① 西方与东方、文明与野蛮的二元对立思维模式，西方文明征服东方野蛮的暴力想象，都根植于现代性的思想资源——启蒙哲学中；西方现代性的秘密，包括它所有的成就与灾难、文明与野蛮，都必须追溯到启蒙哲学中。启蒙思想为西方现代建构文化身份与他者，将自身认同于文明，将所有的非西方世界排斥为野蛮东方，使殖民主义帝国主义成为西方现代性的核心内容的一部分。

西方的中国形象，关涉到西方现代性的本质、西方现代世界秩序想象的基本模式。西方现代的中国形象研究，必须追溯到西方现代性与启蒙哲学，如果不对这个本源进行反思与批判，就不能理解西方的中国形象的真正意义。但是，对这个本源进行反思与批判，又不是没有局限的。问题是这个本源究竟只是西方现代的，还是普世未来的？进步、自由、文明是人类社会的普遍价值，西方现代性曾经在这个价值体系中将中国他者化，中国如果认同这种文化本质主义假设，是否也有可能将自我他者化或野蛮化？帝国主义与新帝国主义是危险的，以民族主义与新极权主义对抗帝国主义与新帝国主义，更加危险。批判西方的中国形象，关键的问题不是批判这种形象本身，而是批判这种形象背后的文化本质主义假设。我们在警惕西方后殖民文化令人生畏的霸权结构的同时，也应该警惕自我东方化的民族主义与极权主义可怕的陷阱。后殖民主义文化批判的意义是捍卫自由与民主、科学与进步、理性与文明，不是将这些价值不负责任地推让给西方，在狭隘的民族主义怨恨与迷狂中出卖自身，浑然不知地继续沦落在古老的极权奴役中，万劫不复。本书第六编将西方意识形态化中国形象的批判进行到

^① 参见〔德〕霍克海默、阿多尔诺：《启蒙辩证法》，渠敬东、曹卫东译，上海人民出版社，2003年，“启蒙的概念”。

极限,在结尾处留下的,不是答案,而是问题,我们在什么文化立场上进行后殖民主义文化批判?

第一章 西方现代性二元对立的世界想象

1. “那里的一切都是截然相反的”

格列佛医生周游世界,小人国、大人国,所见所闻,怪诞离奇,事事都与英国相反,用他自己的话说,就是“那里的一切都是截然相反的”。这是一种独特的旅行经验,在异域寻找差异。鸦片战争前夕,一位英国旅行者到中国,一上岸就被种种与他习惯的事物完全相反的景象惊呆了。比如判断风向,西方人根据风吹去的方向,中国人根据风吹来的方向,这样,中国的西北风在西方人看来就是东南风。诸如此类截然相反的事例还有很多。他发现,西方的罗盘针指北,而中国的罗盘针指南;西方的书从左向右读,中国的书则从右向左读;西方人写日期,从日到月到年,中国人正相反,从年到月到日;西方人会面与人握手,中国人见面,不握朋友的手而握自己的手……差异不仅令人惊异而且可笑。他看到中国军官的刀鞘里不仅插着刀,还插着筷子,让人弄不清楚他是去出操,还是去赴宴;老人遛鸟放风筝,像孩子一样玩耍,而孩子们却在一旁呆呆地看;一队人哭泣而过,本以为是出殡,原来是嫁女……实在是莫名其妙!^① 虚构的旅行与现实的旅行,表述的是同一种经验模式:异域是一个差异倒反的世界,不仅离奇,而且怪诞。

我们关注的不是那位英国旅行者所见所记的中国事物如何

^① 该文见〔美〕M. G. 马森:《西方的中华帝国观》,杨德山等译,第219—222页。

离奇怪诞,而是他“发现”上述怪异现象的经验模式,一种西方文化根深蒂固的二元对立的经验模式。德里达指出,西方文化逻辑的形而上学根源,在于一种二元对立的思维模式,它为世界设定了一个神圣中心,一个本源或“终极能指”,由此推演出一系列二元对立的范畴,其中包含着严格的等级秩序,诸如男性与女性的性别秩序、白人与有色人种的种族秩序、东方与西方的地缘政治秩序等。这种二元对立的经验模式,将世界两极化,在同一与差异结构上构筑想象的世界秩序,西方成为一个自我认同的同一性整体,而所有的非西方世界,都被并入东方,成为不可思议的异类或他者。

旅行在外在地理世界与内心经验世界中同时进行。旅行者带着这种二元对立的形而上学思维方式上路,寻找并发现异域与本土的差异,并将这种差异极端化为对极或对跖(Antipodean)想象,世界与他乡呈现在自我面前的样子,正如他虚妄的世界观念秩序中期望的那样。首先,这种经验模式建立在差异与对立基础上。旅行寻找新异,总是期待着发现并体验差异与对立,否则旅行就没有意义了。其次,这种差异与对立建立在二元结构上,家乡与异乡、自我与他者。旅行有双重意义,一是发现异乡与他者,种种差异以至于对立;二是发现家乡,重新认同自我。旅行的经验模式建立在“家”与“陌生的土地”之间强烈的二元对比与对立结构上。旅行者发现异在世界与事物的意义,同时也发现家乡与自我的意义,后者才是根本。因为真正的问题是,相对于何处,中国才成为另一面,一切都截然相反?那就是欧洲,旅行者出发的家乡,只有在欧洲地理与文化经验立场上,才有所谓中国的差异与相反。旅行的意义落实在体会并加强家乡—自我认同上。发现中国的最终意义是发现欧洲。西方是中心是家乡,中国在遥远的世界的另一面,中国的一切事物都截然相反。这位英国旅行者最后的总结是,“中国人除了地理上跟我们相对外,其他许多事情也跟我们倒着来……让我回家吧!这片非常陌生的土地上的一切真让我头晕目眩。”

西方地缘想象中二元对立模式的文化功能,在于确认西方现代文化自我的意义。中国形象被表述成事事颠倒的另类,成为西方文化的彻底的“他者”,一切都荒唐可笑又不可思议。塑造中国的这种另类或他者形象的,是欧洲文化心理中根深蒂固的“东方/西方”二元对立的思维模式。二元对立原则是一种分类的方式,它指构成某种特定秩序的相互独立而又相互对立、相互依存而又相互排斥的两个范畴之间的关系,如男与女、昼与夜、明与暗、好与坏、东与西。二元对立是文化组织现实的方式而不是现实本身。二元对立的思维机制是典型的意识形态机制,因为意识形态确定什么是可接受的,什么是必须拒绝的,确定自我与他人、真实与虚假、意义与荒谬、理智与疯狂、中心与边缘、表面与深层等一系列二元对立的秩序,其中往往隐潜着特定历史语境中的某种权力关系。解构主义批评的意义就在于解构这种二元对立的思维模式及其所设定的“中心”。

西方与中国在观念中的差异与对立逐渐被绝对化,这是19世纪西方想象中国的一个重要特征。中世纪晚期中国形象出现在西方,起初对西方文化秩序带来了一定的困惑与恐慌,它威胁或扰乱了西方人既定的世界秩序,西方与非西方、基督教与异教、道德与堕落、白种与有色人种等一系列二元对立原则受到干扰。中国人是非西方人,但可能也是白种人;中国人是异教徒,但可能道德高尚;中国文明不同于西方,却可能高于西方。曾经模棱两可的中国形象,超越了世界观念秩序的二元对立原则,一度令西方文化不安。他们严肃沉重甚至痛苦地思考中国人的自然与道德品质,也曾试图证明中国人是西方人的后裔或者与西方人有共同的祖先。超越二元对立的异域形象会使现有的世界秩序观念陷入某种恐慌,它动摇着西方文化观念中的世界秩序,也动摇着西方自身的文化认同。启蒙运动之后,这种恐慌消除了,西方现代性文化将中国形象彻底“他者”化,中国人是最彻底的东方人,在种族上低劣、在道德上败落、在能力上软弱,所有的

东方人都一样,中国人不仅不例外,而且将东方人的性格表现得最彻底。这类描述中国人的东方与另类特征的文本,生产与消费的语境都是轻松自然的。西方文化已在固有的二元对立秩序中消化了中国人的形象,一个彻底的“他者”,那里的一切不仅是截然相反的,而且是荒诞不经的。

萨义德说,东方主义是一种思维模式。这才是最重要的。中国与西方,构成西方现代世界观念秩序中的两极。旅行者发现差异与相反的文化经验,是中国与西方二元对立的思维模式。研究与批判的最终意义是揭示这种形而上的、虚妄的世界经验模式并解构它。在这篇文章的表述策略背后,我们发现两种关系结构:一是差异对立,一是亲殊等级。有关差异对立的表述是明显的,而对亲殊等级关系的表述,则隐藏在一种幽默策略中。

这篇让人啼笑皆非的文章,最初发表在《中国丛报》^①1840年第10期上。《中国丛报》犹如当年耶稣会编辑出版的《耶稣会士书简集》,是了解西方人眼中的中国形象的重要资料。比较研究《中国丛报》与《耶稣会士书简集》,可以明显看出两个时代西方人眼中的中国形象的变化。耶稣会书简时代西方曾经试图证明中国人与西方人的类同性,强调在人种与人性、道德甚至信仰上的相同相近,优越高尚的特征,叙事态度往往是认真郑重甚至是激奋沉重的,几乎不见嘲讽滑稽轻松幽默的笔调,不管是赞美还是后来出现的批判。“中国丛报”时代的中国形象文本,叙事语式有了明显的变化,除了强调差异与对立的因素外,另一个明显的特征就是幽默因素的出现,素材与语气都格外轻松。

如今他们终于可以轻松幽默,带有明显优越感地谈论中国人了。写给《中国丛报》的报道,以幽默的笔调叙述自己在广州上岸

^① 《中国丛报》由英国传教士马礼逊(R. Morrison)倡议、美国商人同孚洋行老板奥立芬(Oliphant)资助、美国传教士裨治文(E. C. Bridgman)与卫三畏编辑出版,1832年创办,1851年停刊。

后的种种见闻,在这段轻松滑稽的经验与叙事背后,隐藏着西方文化秩序中生产与交换中国形象的二元对立的等级化思维模式。它的意义在于使西方文化在差异与对立的世界秩序中排斥中国,从怪异颠倒的中国形象中获得自我确认。“中国人除了地理上跟我们相对外,其他许多事情也跟我们倒着来。”这是跨文化交流中典型的极端化的“对跖想象”,欧洲/中国两极化的颠倒对立不仅表现在现象上,还深入到“内在本质”里,如同一作者所说:“如果我们仔细观察他(中国人)性格的一些幽微隐秘的侧面,很容易发现中国人和‘我们这些野蛮人’是完全不同的模子塑造的,尽管外表有时相似,但归根结底还是完全不同的。”^①

旅行发现家乡与异乡、自我与他者的差异。这种差异的意义体现在地理上、文化上,包含着知识与价值不同层面的因素。整个东方世界中,中华帝国距离西方最为遥远,文化的殊异性也最明显。埃及、两河流域、波斯、印度,历史上与西方都曾有过交往,只有中国是隔绝的。这只能说明差异,差异中还有等级。西方中心的世界秩序,从西方延伸的地域与文化类型,是逐渐边缘化并等级降低的。往往越遥远就越低劣。当西方旅行者以不经意的、幽默的笔调叙述他在中国经历的各种倒反现象时,东西方对立的等级化的种族主义世界秩序便确立并认同了。中国人属于荒唐可笑的另类,在二元对立原则下确立中国人的“他者”形象,使西方人获得意识形态意义上的种族权力与自由。

塑造一个遥远的、颠倒的、另类的、可笑的中国想象,是西方集体想象中将中国形象他者化,完成西方现代文化自我认同的最典型的方式。差异与对立的中國形象是可笑滑稽的,也是不合理的。

^① *Western Concepts of China and the Chinese*, 1840—1876, by Mary Gertrude Mason, p. 157. 此段话汉译本《西方的中华帝国观》中的译文有可商榷之处(第219页),原文“If we examine some of the minuter shades of his (a Chinese’s) character we shall at once perceive that he was cast in a different mold from ‘us barbarians’; and albeit the outlines of the two are alike, their finish is quite diverse.”

在西方的中国形象中,中国似乎成为永远不可能被认识的另类,中国人就像是传说中的对跖人,一切都是与西方截然相反的。另类化或异类化中国人的形象,其文化功能不是拉近中国人与西方人的距离,而是加大并确定这种距离;不是认识现实中的中国人,而是使现实中的中国人出现在非现实的、怪诞的形象中,赋予中国人以某种不可理喻性,从而拒绝理解中国人。二元对立的双方并不是平等的,有优劣之分。二元对立本是文化范畴,但人们经常用自然范畴证明文化范畴,使文化的显得像是自然的一样,中国人天生似乎就与西方人截然相反。似乎西方人从左边上马、左起读书是天经地义的,中国人从右边上马、右起读书就荒诞不经。本来是文化差异造成的习惯不同,各有各的道理,但在这段叙述中,西方人的习惯似乎是自然的,中国人的习惯不仅不自然,而且显得有些非人性。意识形态的意义就在于使文化显得像自然一样。

在“西方/中国”二元对立的思维模式下,中国形象被彻底“他者”化,中国不仅成为差异对立的另一极,而且是荒诞可笑的另一极。在此幽默滑稽的经验与表述具有排斥、压制的作用。差异与对立可能造成恐惧也可能造成滑稽。差异与对立作为异己力量,可能威胁到家乡与自我的价值与意义,这是令人恐惧的。早期旅行者到中国,往往在敬慕中表达这种恐惧,中国与欧洲那么不同又那么令人向往。旅行对外产生敬畏,对内发起自省。差异与对立作为异己力量,也可能确认家乡与自我的价值与意义,在充分自信与优势想象中,异己力量在滑稽可笑的叙事中被轻松地排斥了。确定中国可笑的“另类角色”,不仅确认了西方文化中“西方/中国”的二元对立的观念模式,而且不知不觉地确认了西方文明的正当性与优越性。

2 截然相反的世界:古代与现代、东方与西方

西方文化自我确认的方式,是在二元对立的思维模式下构筑

他者,确定西方中心的差异等级的世界观念秩序。文化认同本身就是一个差异建构的过程。霍尔指出,认同是通过差异构建的,自我在与他者的差异对比关系中,定义自身并划定边界,于是他者便成为自我不可或缺的组成部分。西方现代性二元对立的世界想象中,最基本的差异结构是古代与现代、东方与西方。

中国的一切都是截然相反的。这种判断潜在的思维模式,是一种二元对立的世界观念秩序,它在时间上被镶入古代与现代的二元对立的历史主义框架,在空间上被镶入东方与西方的二元对立的地缘政治框架。我们讨论停滞的帝国与东方专制主义的中国形象,都曾在这个观念语境中进行。西方现代性是一种时间规划,同时也是一种空间规划;时间规划的世界秩序的坐标是古与今,空间规划的世界秩序的坐标是东与西。文艺复兴精神培养出的古典崇拜,在“古今之争”中结束。让·博丹、培根与笛卡尔开启的这场争论,经过封特奈尔(《闲话古人与今人》,1688)、威廉·沃顿(《古代与当代学问的反思》,1694)的努力,终于赢得了“今人派”的胜利。确信现代人在科学与艺术、制度与文明上,都胜于古代。在现代与古代之间划定一个分界点,就是“古今之争”。“古今之争”不仅确立了古代与现代的绝对对立,还确立了现代胜过古代的绝对优势,而赋予现代这种优势的,是所谓的进步。财富的积累、科学的发展、政治的民主,都是进步的标志。“古今之争”既是现代性的起点,也是进步观念的起点。

西方现代性想象中古代与现代的二元对立的思维模式将时间秩序两极化。将古代与现代截然分开的观念是“进步”。西方现代性带给人类的一个崭新的观念即以“进步”为核心的“历史主义”。圣奥古斯丁《上帝之城》建立在圣经神学基础上的宏观历史理论,在地理大发现与科学大发现的浪潮下受到威胁。为了在人们的观念秩序中安顿下来那些新知识新问题,法国神学家波舒哀写下皇皇巨著《世界史教程》,提出一种神学基础上的普遍历史观念,为人们清理头脑、安慰心灵。普遍历史观念具有两重意义:一是整体性

意义,普遍历史必须囊括整个世界所有时间;二是普遍性意义,普遍历史观念必须放之四海而皆准。在世界史的框架内帮助人们“区分不同的时代”。启蒙运动中哲学逐渐取代神学成为宏观历史理论的基础。从伏尔泰、孔多塞到黑格尔,以“进步”为核心的宏观历史观念终于形成,最终完成了时间观念的世俗化过程。我们在第三章讨论“停滞的帝国”的中国形象,就是在西方现代性世俗时间观念中进行的。

西方现代性想象中东方与西方的二元对立模式将空间秩序两极化。有人说,西方文化最伟大的发明,就是“东方”,这个发明不仅完成了西方文化的自我确认,而且虚构出一个永远的“他者”,不论西方文化感到得意或失意、需要自我批判或自我确证的时候,这个“他者”都会自然浮现出来,帮助西方文化找到自我。

东方与西方的世界观念秩序有三重意义:首先,它确立一种空间关系,世界被划分为二元对立的两部分向两极延伸,不管中界限在哪里,两极结构是确定的,而且,两极结构并不对等,有大小等级的区别,比如说,西方可能仅限于西北欧或西欧北美,而东方可能等于所有非西方世界,西方是中心是主导,而东方是边缘是依附;其次,东方与西方的空间关系同时又表现为一种时间关系,形成时空一体的拓扑结构,东方对应着过去,所谓古老的东方,西方对应着现代,所谓现代西方;最后,东方与西方的拓扑结构的时空框架,同时又意味着特定的观念价值。东方的古代的意味着专制暴虐的、停滞落后的、愚昧野蛮的,西方的现代的意味着民主自由的、先进发展的、理性文明的。东方与西方并不是一个地理概念,而是文化概念,表现想象与权力关系的意识形态概念。

东方与西方二元对立的世界观念模式,是西方思考与讨论世界文明与历史的范式,可以从符号学角度称其为神话,也可以从意识形态角度称其为话语,总之它是一种思维模式,其思考的内容可能改变,但思维模式本身不可改变。16世纪的西方认为东方富强文明,西方贫困混乱甚至野蛮;19世纪的情况正好相反,西方认为

东方贫困混乱野蛮,西方富强文明。启蒙运动间西方哲学家认为中国文化是理性宽容、自由开明的;帝国主义时代西方又认为中国文化是非理性的、专制的、愚昧野蛮的。西方文化中东方与西方的地理与文化内涵不断变化,但东方与西方的二元对立的思维模式没有变化。20世纪后期即使有许多学者批评东西方二元对立的世界观念,他们批判该观念的内容,却没有批判该观念的思维模式,因为批判也还是在东西方二元对立的模式下进行,不过是将某些已经颠倒了的东西再颠倒过来。

从古希腊人叙述希波战争到20世纪末美国新保守主义讨论文明冲突,东方与西方二元对立,一直是西方文化国际想象或世界想象(International or World Imaginary)的基本格局。它凌驾于国家民族洲际大陆划分的格局之上,又隐含在这些划分之中,模糊但有效,变幻却不离其宗。但是,纯粹的地理上的东方与西方,实际上是不存在的。它更多意义上是文化的,或文化结构地理的。马丁·刘易士与卡伦·魏根在《大陆的神话》一书中解构了东方与西方的地理与文化内涵。如果说地球是圆的,东方与西方的划分不仅是相对的,而且是随意的。在中国,日本是东方,在日本,美国是东方,在美国,欧洲是东方。东方与西方的地理划分除了在全球视野下显得可疑外,严格说来其地理概念也是不清晰的。西方可能小于欧洲,也可能大于欧洲,古希腊时代的西方基本上等于古希腊本身。罗马帝国时代等于意大利本土与西班牙一部分,中世纪等于西罗马帝国或拉丁基督教地区。16到19世纪间,西方的地理空间在世界范围内扩大了,北美成为第二个西方;在欧洲范围内却相对缩小了,波兰、俄罗斯等东欧地区与西班牙、希腊,似乎都变成了东方,西方等于西北欧与北美。19世纪德国历史学家兰克认为,只有日耳曼与罗曼语的国家,才属于西方。而到20世纪冷战时期,东方与西方的界线划到柏林墙。西方在向西北退移,东方却不断向东南伸展。古希腊的东方只限于中东,古罗马时代东方的地平线推到北印度,到地理大发现以后,东方延伸到中国与日本甚

至东南亚(Sinic World)。从西方的东方观念的演变来看,至少有三个东方,一是西欧之东方,指东欧甚至西班牙,二是欧亚大陆之东方,指亚洲,三是世界之东方,它包括整个亚洲、北非甚至所有非欧洲与北美的地方。^①

西方文化中东方与西方的界限和区域,在历史中游移不定。作为一个地理学概念,它是模糊而难以把握的;但作为一个意识形态概念,却变幻自如、伸缩有度。一种文明或一个民族、国家,可以根据其文化特征,将其归入东方或西方。埃及属于非洲,却由于其历史、制度、信仰甚至种族(闪族),毫无疑问地被归入东方,日本地处极东,20世纪后期却由于其现代化的成功,被归入西方世界。东方与西方的伪地理概念,看似“常识”,实际上却有深远的意识形态意义。如果说东方与西方的地理内涵模糊不清或游移不定,文化内涵却经常显得确凿雄辩,东方是专制奴役的、异教伊斯兰教的、愚昧野蛮的,或者说到底,是在制度人文上与西方截然相反的。东方与西方是个“伪地理学”概念,它以所谓的文化特征确定地理区域。古希腊划分东方与西方的尺度,是奴役与自由的政治经济概念,中世纪划分东西方的,是异教或伊斯兰教与基督教的信仰概念,近代划分东西方的,主要是现代性观念或启蒙大叙事中专制与自由、停滞与进步、野蛮与文明等具体的二元对立的文化范畴。^②

文化观念结构自然历史。西方现代性世俗时间观念具有两方

① *The Myth of Continents: A Critique of Meta-geography*, by Martin W. Lewis and Karen Wagen, University of California Press, 1997, Chapter 2: The Spatial Constructs of Orient and Occident, East and West; chapter 3: The Cultural Constructs of Orient and Occident, East and West; pp. 47-103.

② 相关论述,详见 Martin W. Lewis and Karen Wagen 在 *The Myth of Continents: A Critique of Meta-geography* 一书中论东方与西方的地理构成与文化构成以及二者的关系的章节: Chapter 2: The Spatial Constructs of Orient and Occident, East and West; chapter 3: The Cultural Constructs of Orient and Occident, East and West, 见 *The Myth of Continents: A Critique of Meta-geography*, by Martin W. Lewis and Karen Wagen, pp. 47-103.

面的重要内容：一是“时间成为内在的，与世界共存的”，时间成为世界或自然或宇宙的本质；二是世界上不同地区不同文明之间的关系，也表现为一种时间关系。这样，世界不同国家民族、文明类型的空间分布，就对应着并且最终并入历史发展的时间序列，形成一种世界观念秩序的拓扑结构。^① 因此，现代性最终表现为一种进步主导的“历史观念”，它将古代与现代截然分开并对立起来，使西方现代性能够从作为他者的东方古代认同自身。

最终构成现代性世界的时间与空间秩序的，是文化观念。专制与自由、停滞与进步、野蛮与文明等具体的二元对立的文化范畴，为现代性观念中的东方与西方、古代与现代观念提供合法性根据。这些文化范畴，涉及制度、历史、文明甚至种族的内容，一个比一个宽泛，在意识形态功能上，却一个比一个有效。启蒙运动以来，野蛮与文明逐渐成为东方与西方地缘想象的文化内涵。这是个值得注意的现象。正在征服世界的西方现代文明，需要将所有非西方的地域与人民纳入同一个“非我”框架。这样，就没有什么概念比野蛮与文明更有总体性更有概括力。它可以说明政治伦理、经济法律制度，也可以说明语言文化、宗教信仰、文学艺术的特征。专制忠孝的政治伦理可以说是野蛮的；没有私人土地所有权、封闭的小农经济、人制腐败严刑酷法，也可以说是野蛮的；甚至非西方语言、非基督教信仰、民俗迷信、不讲和弦的音乐，都可以说是野蛮的。文明与野蛮在现代性叙事中变成一个有魔力的、运用自如的词。它不仅在二元对立的世界观念秩序中可以将西方与非西方绝对地对立起来，而且确立了该世界秩序中西方的优越与统治地位。

解构主义批评的使命在于质疑那个构成西方文化逻辑根源的二元对立模式及其所构成的中心。东方与西方、古代与现代，其空

^① *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, by Johannes Fabian, Columbia University Press, 2002, pp. 11-12.

间与时间意义是模糊不清、变幻不定的,相反,其文化意义却越来越明确。确定东方与西方、古代与现代的界限,最终落实到某种文化价值上。西方现代文明、东方古代野蛮,这是西方现代文化最终形成的,西方现代性世界观念秩序中最基本的二元对立模式,也是西方文化中根深蒂固的地缘政治与普世历史的文化想象框架。

3. 截然相反的世界的意义:文明与野蛮

从古希腊时代开始,东方/西方的地缘政治二元对立框架,就与野蛮/文明的文化价值的二元对立框架重合,这种重合趋势再次出现于启蒙运动高潮时代。我们注意到,西方现代观念中东方与西方二元对立的世界观念秩序,经过地理大发现与文艺复兴时期的颠覆与重整后,到启蒙运动后期基本确定,而西方社会关于文明与野蛮的讨论也开始于这一时期,“文明”成为西方现代文化自我指认的身份,而“野蛮”开始被用来形容东方。^①

西方在二元对立的思维模式上,结构知识与想象中的世界秩序,根本的意义在于西方现代性完成文化自我认同。西方中世纪建立在基督教信仰基础上的世界观念秩序,曾经将世界严格划分为西方基督教世界与东方异教世界,这种以信仰划分的二元对立的世界秩序,不仅赋予基督教西方一种明确的文化身份,也确立了西方中心与差异对立的他者,使西方在明确他者威胁的同时体验到安全。地理大发现与文艺复兴一度打乱了基督教一统文化的世界观念秩序,东方与西方、古代与现代的界限不清,秩序也被经常颠倒过来。启蒙运动在西方现代性文化认同基础上,开始重建世界观念秩序,东方与西方、古代与现代的界限被重新确立。西方指现代启蒙的西方,以西欧北美为中心,奥斯曼土耳其以东的广大地

^① *The Myth of Continents: A Critique of Meta-geography*, by Martin W. Lewis and Karen Wagen, pp. 53-62.

区,从埃及到日本的广阔地区,甚至整个非西方世界,都毫无例外地属于东方。

启蒙思想是在古代与现代、东方与西方的二元对立的时空框架内进行的,其根本意义在于确证“现代西方”的合法性。它发明或构建了一套具有整体性与连续性、生动活跃的世界观念体系,启蒙哲学中所有重要的概念,诸如理性、真理、进步、自由、民主等概念,都被镶嵌在这个辉煌的体系中,这个体系并非说明事实,而是表述现代西方社会关于需要与猜测、关于欲望与恐惧的信仰或神话。就像尼采所说的,启蒙思想的“目的不在于‘认识’,而在于模式化,——要强加给混乱以足够多的正规性和形式,以满足我们的实际需要。在理性、逻辑和范畴的构成中,需要二字曾起过决定作用。不是‘认识’的需要,而是包摄的需要,模式化的需要,以求达到谅解和思考的目的……”^①

首先是东方与西方的二元对立的世界观念秩序的重建,其次是野蛮与文明的秩序的重建。一个空洞的地理概念不足以构建文化身份,必须具有明确的文化内涵。启蒙运动的真正问题,是为西方现代文化建构文化身份。如果基督教不再为西方的文化身份提供认同的基础,那么,什么概念能够为西方现代提供文化身份呢?科学进步?政治民主?思想自由?富裕与繁荣?所有这些概念都只能说明某一方面或层面的特征,什么才是整体意义上的西方现代的文化身份呢?启蒙思想发明了整体性的“文明”概念。文明包含着所有上述的内容。诺贝特·埃利亚斯指出,“文明”概念尽管意义复杂,但归根结底是西方现代自我认同意识的表现。他在《文明的进程》中试图给“文明”这个概念下定义时说:“这一概念表现了西方国家的自我意识,或者也可以把它说成是民族的自我意识。它包括了西方社会自认为在最近两三百年内所取得的一切成就,

^① [德]弗里德里希·尼采:《权力意志》,张念东、凌素心译,商务印书馆,1998年,第481—482页。

由于这些成就,他们超越了前人或同时代尚处‘原始’阶段的人们。西方社会正是试图通过这样的概念来表达他们自身的特点以及他们引以为自豪的东西,他们的技术水准,他们的礼仪规范,他们的科学知识和世界观的发展等等。”^①

在这个“文明”定义中,我们注意到,它有不同层面上的意义,首先,它与西方现代性自我认同相关,文明是西方现代的特征或成就,有明确的时间与空间的规定,即现代西方是文明的;其次,文明同时又是人类社会普遍价值的体现与普遍历史的必然,它意味着人类社会与历史发展的一种尺度,在这一点上,文明与进步具有同样的意义,文明既是进步的尺度又是进步的成就;再次,文明是个无所不包的概念,发达的科学技术、民主政治、资本主义经济、自由思想与信仰、正义的法律与纯洁的道德、有教养的行为与礼仪规范等,所有西方现代性价值,自由民主、发展进步,都可以包括在文明概念中。最后,文明是西方现代性树立的一种普世尺度,在空间与时间中展开,其他民族国家与历史,必须在这个普遍尺度下证明自身,它包含着知识与权力的双重意义。

西方现代性将自身认同于文明。在西方走出中世纪、基督教信仰破裂后,文明第一次为西方现代文化提供了身份认同的基础。在西方现代性想象中,东方与西方、古代与现代的界限,实际上就是文明与野蛮的界限。西方现代文化在自我认同文明的同时,也开始用野蛮指涉东方,所谓“野蛮的东方”或“野蛮的东方人”成为一种流行的套话。文明的概念是法国启蒙思想家相对于“野蛮状态”提出的,只有通过“野蛮”,才能够界定文明。如果说西方现代文化表现为一个认同于文明的同一体,那么,只有通过塑造一个“野蛮东方”作为他者,才能完成自我确证。西方文明倡导理性与科学,野蛮的东方则沉迷于可怕愚昧与迷信中;西方文明飞速进

^① [德]诺贝特·埃利亚斯:《文明的进程》,王佩莉译,三联书店,1998年,第一卷,第61—62页。

步,野蛮的东方则沉沦在无耻的封闭与停滞中;西方文明崇尚自由与繁荣,而野蛮的东方则绝望地挣扎于暴政与贫困中……亨廷顿在《文明的冲突与世界秩序的重建》中指出:“人们用祖先、宗教、语言、历史、价值、习俗和体制来界定自己。他们认同部落、种族集团、宗教社团、民族,以及在最广泛的层次上认同文明……我们只有在了解我们不是谁、并常常只有在了解我们反对谁时,才了解我们是谁。”^①

当现代西方认同一个文化整体时,西方的东方主义想象也将东方他者化为一个整体;当西方现代文化整体自我认同文明时,被他者化的东方则成为野蛮的代表。正如东方与西方的二元对立模式根植于西方世界观念传统一样,野蛮与文明的二元对立模式,在西方的世界观念中也是历史悠久、根深蒂固的。文明与野蛮相对,而野蛮的概念却先于文明的概念出现,这也符合构筑他者以确认自我的镜像化过程。在西方,野蛮的概念最初有两重含义,一重是地域的,古希腊、罗马人指外邦或住在自己的疆域以外的人为野蛮人,野蛮人或蛮族具有明显的贬义;二是制度与文化的,野蛮人或蛮族指不会讲希腊语或拉丁语的民族,他们的政体是专制暴虐的。亚里士多德的《政治学》提出希腊有正变三种政体,而非希腊只有“蛮族王制”^②。希腊是文明的,非希腊是野蛮的,即东方专制。同

① [美]塞缪尔·亨廷顿:《文明的冲突与世界秩序的重建》,周琪等译,第6页。

② “……在某些蛮人(Barbarians)中还存在王制的另一种类型。他们全都拥有类似于僭主的权力,但是他们是按照法律统治并且是世袭的,因为蛮人天生比欧罗巴人(Europeans)富于奴性,他们忍受专制统治而无愤恨。基于这一原因,这些王国因此具有僭主统治的性质,但是他们是稳固的,因为既是世袭,又依法统治。由于同样原因,他们的卫队也具有王权的性质,而不是僭政的性质;因为王是由武装公民保卫,而僭主拥有由外籍人组成的卫队。因为王是依法统治,并且是治理心甘情愿的庶民,而僭主统治不情愿的庶民,从而王从公民中组建自己的卫队,而僭主防范他们反对僭主……”亚里士多德将这种类型的主权概括为“蛮人的君主制,它依法进行世袭的专制统治(arche desotike)”[古希腊]亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,第三卷、第9、10章。参见本书第三章第一节。

样的观点也出现在柏拉图的思想中,在论述希腊—波斯战争时他说:“倘若雅典人和斯巴达人的共同决心未能挡住迫近眉睫的奴役,我们也许已可以说,希腊各城邦已混杂一团,希腊人混同野蛮人,其处境与眼下生活在波斯暴政下的那些民族差不多,被拆得七零八落,或者可怜地杂聚在一起。”^①

在西方文化传统中追溯“野蛮”的话语谱系,人们发现,“野蛮”的概念从一开始就有地缘政治意义,甚至与“东方”概念重合。外邦或东方是野蛮的,奴役与暴政是野蛮的,其中包含着对异邦强烈的排斥、轻蔑、恐惧与仇恨情绪与自我肯定性认同感。古希腊罗马以政治与文化观念排斥野蛮,而中世纪则以基督教信仰排斥野蛮,异教徒是野蛮人,尽管当时95%以上的基督徒连自己的我字都不会写,他们却把通晓亚里士多德、欧几里德、托勒密的穆斯林,当作掠劫“圣地”的野蛮人。

当然,“野蛮”的话语谱系并非稳定连续性的。文艺复兴时代的地理大发现改变了西方人的世界观念。首先是东方与西方、野蛮与文明的价值秩序出现了颠倒的状况。博丹说过:“在西班牙人看来,世界上最东方的民族中国人,是世界上最高贵文雅的民族;而最西方的民族、巴西人,是最野蛮残暴的民族。”^②高贵文雅的东方出现在西方想象中,其中最优秀的是中国。蒙田也认为中国在政府管理和艺术方面成效显著,超过了欧洲。^③《平托东游录》讲到两位葡萄牙水手打架,被带到中国皇帝那里接受惩罚。中国皇帝说:“我们对上帝知之不多,我们也不惧怕上帝;上帝不会说话,所以他无法传达自己的意图,而只能通过我们的嘴巴,所以他和许多动物无甚区别。我们这个民族是一个有血肉,有知识,守法

① [古希腊]柏拉图:《法律篇》,张智仁、何勤华译,上海人民出版社,2001年,第三部分,第692条。

② *La Republique*, by Jean Bodin, 5, 481.

③ [法]蒙田:《蒙田随笔全集》下卷,陆秉慧、刘方译,第349页。

律,有民族感和国家尊严的民族。像你们这些无故伤害或杀死了别人的人,肯定是罪大恶极,是专门服侍那个地狱里、贪婪的蛇的仆人。这从你们的行动就能判别出来。”葡萄牙人被判处流放到荒山,永远与世隔绝。“在那里,你们将终日和野兽生活在一起,每到夜晚,陪伴你们的将是野兽的咆哮。你们是罪有应得,谁叫你们生性野蛮?”^①

东方可能是高贵文雅的,而西方相比之下则是野蛮不开化的。两极价值颠倒的东方/西方、野蛮/文明秩序,明显出现在中国形象中。中国是个文明的民族,而西方人“生性野蛮”。这种在自我批判意义上使用的文明与野蛮的对立,是当时的一种流行观点。葡萄牙历史学家若奥·德·巴罗在《亚洲》中甚至认为中国文明优于文艺复兴时西方崇拜的古希腊罗马文明。^② 门多萨神父、闵明我神父对中国的赞美中,也包含着对西方“种种野蛮”的批判。西方现代自我批判精神经常用野蛮批判西方的政治暴政、宗教迫害、愚昧与迷信,伏尔泰说在开明的、理性的、宽容公正的印度和中国人面前,西方人才是野蛮人,如“西方野蛮人一发现印度……贪心大起”。从文艺复兴到启蒙运动,西方的文化价值观出现一次彻底的开放运动。不仅二元对立的东方与西方的世界秩序出现了价值倒反,两极化的世界观念格局也失去平衡,出现三极或多极化的可能:野蛮、未开化、文明三个概念相对,一度中性甚至带有褒义的“未开化”(Savages)概念取代“野蛮”(Barbarians)概念使用,所谓“高贵的野蛮人”(Noble Savages)出现。

“未开化”与“野蛮”是有区别的,“未开化”仍是可开化而有待开化的,他们保持的自然状态有时仍是值得羡慕的;而“野蛮”则是一种无可救药的堕落邪恶状态。蒙田在《话说食人部落》中指出,

^① 周宁著/编注:《大中华帝国》,第386页;文选:《平托东游录》。

^② See Joao De Barros: *Portuguese Humanist and Historian of Asia*, by C. R. Boxer, New Delhi: Concept, pp. 106—108.

如果不是人们“都把不合自己习惯的东西称为野蛮”，食人部落“没有任何不开化或野蛮”；相比而言，欧洲倒可能更野蛮：“按照理性的准则，我们可以称他们为蛮夷，按照我们自己的情况则不能，因为我们在各方面都比他们更野蛮”。^① 蒙田赞美美洲的“高贵的野蛮人”，狄德罗赞美塔西堤岛的“高贵的野蛮人”：“野蛮人的生活如此朴素，相比之下我们的社会完全是复杂的机器！塔西堤人如此接近自然的本原，而欧洲已衰老堕落……我们离自然、幸福，该是多么遥远！”^② 博丹把中国人当作“世界上最高贵文雅的民族”，美洲人是“世界上最野蛮残暴的民族”，这种观点到启蒙运动、浪漫主义时代又颠倒过来。美洲新大陆或南太平洋岛屿是“未开化”的，美好的、有待西方人开化的殖民地或美好田园，而传统的东方可能是野蛮的，野蛮是文明的堕落与病态，卢梭想象的中国，就是这种带有堕落与病态特征的野蛮之地。

西方文化讲述“野蛮”，不管所指在东方还是西方，功能都是在构建西方文明的自我意识。如果野蛮在东方，相对的西方便成为文明所在；如果野蛮在西方自身，那么对该野蛮的自我批判也意味着文明力量的存在。野蛮永远是在“他者”意义上使用的。

在“他者”意义上使用的野蛮概念早在古希腊就出现了，而与野蛮相对的、我们今天使用如此广泛的“文明”概念，却是启蒙运动的产物。启蒙运动期间，文明概念最初出现在16世纪英、法等国家，只是表示有教养、有礼貌，上流社会的行为标准与道德尺度，并没有明确地与“野蛮”相对使用。“文明”的概念越来越复杂，逐渐与启蒙哲学家的社会改革与经济繁荣的思想相关，具有了普遍的社会意义，成为人类社会发展的—种进程，包含着进步的意义。西方的“文明”观念在启蒙运动后期形成，有人注意到，现代的社会整

① 参见《蒙田随笔全集》上卷，潘丽珍等译，第228—241页。

② *Rameau's Nephew and Other Writings*, ed. by Jacques Barzun and Ralph H. Bowen, Garden City, N. Y. 1956, pp. 233—234.

体特征意义上的文明概念,第一次在法语中出现是1767年,第一次在英语中出现是1772年。^① 诺贝特·埃利亚斯发现,18世纪70年代,“文明”概念有了较为固定的、普遍化的意义,集中出现在当时的著名人物如米拉波、雷纳尔、霍尔巴赫等的著作中,不仅指教养与礼貌等道德风尚方面的内容,还包含着人类理性、公众幸福、知识进步、经济繁荣、法律健全、道德高尚等方面的内容,几乎是启蒙理想的全面体现。^②

“文明”在启蒙运动后期成为对西方现代社会自我认同的概念,“文明”就是西方现代社会的特征与意义。这是启蒙运动与大革命的观念产物。基督教文化解体之后,再也没有一个概念可以在总体意义上认同欧洲现代世俗社会的特征。直到启蒙思想发明了“文明”这一概念,西方社会才重新获得了文化整体上的认同基础。西方现代使用的“文明”概念,在启蒙运动中出现,而且也正是在这一阶段,开始出现与野蛮相对立的使用形式,所谓文明与野蛮的套话流行开来,就像当年使用基督教与异教概念一样。也正是在这一时期,文明与野蛮的套话开始和西方与东方的套话组合并相互转喻地使用。文明与野蛮的社会类型的分野,恰好对应着西方与东方的文化地理的分野。西方是文明的,东方是野蛮的,西方的文明来自现代启蒙理性、科学技术、民主政治、资本主义经济,来自于西方现代社会的不断进步,而东方的野蛮,则是因为历史停滞、政治专制、文化愚昧等不同方面因素造成的。

西方的世界观念传统中一度断裂的“野蛮”话语,在启蒙运动中被重新续起,而且比以往任何时候都更加明确、系统、强大。文

^① See Robert J. C. Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, London: Routledge, 1995, pp. 30 - 31; Alice L. Conklin, *A Mission to Civilize: the Republican idea of Empire of France and West Africa, 1895—1930*, Stanford University Press, 1997, p. 14.

^② 参见〔德〕诺贝特·埃利亚斯:《文明的进程》,王佩莉译,第一卷,第二部分:“文明”概念在法国的社会起源,第99—119页。

明就是出现在西方现代的一种文化类型,它既表现出某种固定的特征,诸如科学的进步、艺术的繁荣、政治的民主、精神的自由、财富的积累等,又包含着某种动态发展的因素或一种世界历史的进程,文明意味着开化的过程,包括地域的传播与历史的进化。因此文明又具有扩张的含义,文明是不断征服野蛮的过程。我们需要在历史哲学与地缘政治、知识与权力两个层面上理解西方现代性世界观念秩序中的文明与野蛮二元对立结构的意义。

西方现代关于文明与野蛮的话语,蕴涵着丰富的文化资源。它确认了西方文化的同一性整体,也确定了西方与非西方的关系,设定了西方现代扩张的观念模式。首先,西方现代“文明”使欧洲成为一个整体,文明变成了西方现代文明的特指。穆勒在《论文明》中指出,所谓文明,实际上就是指西方现代文明。^①它为西方现代性文化提供了身份,同时缩小欧洲不同民族国家之间的差异;它强调西方文化的共同性同时也确立西方与世界上其他地区或非西方的区别。这种区别就是文明与野蛮、西方与东方的区别:西方是文明的,东方甚至整个非西方是野蛮的。在这个“本质性”世界秩序的差异结构中,西方国家之间可能存在着矛盾与冲突,但却必须联合成一个文明的统一体,对广阔的非西方世界行使霸权。

^① John Stuart Mill, *Civilization, Essays on Politics and Culture*, ed. Gertrude Himmelfarb, Garden City, NY: Anchor Book, 1962, p. 49.

第二章 野蛮主义信条下的中国形象

1. 野蛮之东方:古老的想象系谱

西方文化传统中以东方与西方、野蛮与文明划分世界的差异与等级秩序,本质上是一种意识形态,它源起于古希腊,丰富于启蒙运动,在19世纪殖民—帝国主义时代达到顶峰。也正是在启蒙运动后期,西方的中国形象被最后纳入强大的东方主义话语体系,并成为野蛮的东方与东方性的代表。

萨义德将“最纯粹的东方主义信条”概括为四点:“其一是理性、发达、人道、高级的西方,与离经叛道、不发达、低级的东方之间绝对的、系统的差异。另一信条是,对东方的抽象概括,特别是那些以代表着‘古典’东方文明的文本为基础的概括,总是比来自现代东方社会的直接经验更有效。第三个信条是,东方永恒如一,始终不变,没有能力界定自己;因此人们假定,一套从西方的角度描述东方的高度概括和系统的词汇必不可少,甚至有着科学的‘客观性’。第四个信条是,归根到底,东方要么是给西方带来威胁(黄祸,蒙古游民,棕色危险),要么是为西方所控制(绥靖,研究和开发,可能时直接占领)。”^①不仅东方是西方文化构筑的他者,东方的种种所谓“东方性”,也是西方文化想象的产物。它使某些莫须有的特征被人们想当然地当作东方的“本质”(essence),赋予历史的产物以超历史的意义,似乎东方本质如此。

古希腊认为,波斯人是天生的奴隶,而希腊人生性爱好自由。

^① [美]爱德华·萨义德:《东方学》,王宇根译,第385页。

19世纪西方人认为,东方的政治专制、道德堕落、经济贫困、思想愚昧,是由种族、环境、气候决定的,不改变这种自然环境,就无法改变人文环境,而这种环境、气候又是无法改变的,所以东方注定要在黑暗中沉沦、挣扎。西方使用西方与东方概念,往往意味着相关的一系列文化特征,如西方意味着理性、智慧、逻辑、创造力、勇敢、正直、成熟、健康、秩序、纪律、技术、科学、进步、繁荣,东方意味着非理性、迷信、情绪化、幼稚、软弱、病态、散漫、堕落、停滞、贫困、混乱……西方与东方的文化特征正好相反,几乎所有与西方相关的,都是所谓优秀的文化品质,而所有与东方相关的,都是其否定面的特征。于是西方与东方的文化差异,实际上是肯定与否定的对立。刘易士与魏根指出:“欧洲一直在与东方邻居的对比中解释其心理社会性质,这种思维习惯直到今天依旧盛行不衰。东方与西方的对立对比作为我们理解世界的基本概念,几乎每天都出现在大众读物中,西方生活认同的一些相关的精神特征,总能在东方找到其反面特征,似乎东方就是为了与西方相反而存在的……据说欧洲文明的特征是征服自然,倾向于将自我当作与他人竞争的独立的个性;追求发展与进步的欲望永无止歇,酷爱个性自由;渴求物质财富;务实实干,努力通过各种技术改善社会生活,追求理性并遵循理性的原则。东方思维则完全相反,简而言之,东方的本质(the essence of the East)表现在公共意识、审美倾向与超验价值上,东方主张个人服从一个神秘永恒的整体……”^①

所谓西方的本质或东方的本质,都是某种文化构成物,其想象与虚构的成份要远远大于真实。西方历史上绝大多数时间内都比东方更迷信,东方在历史的绝大多数时间里也比西方更先进。西方人认为,理性是西方文化精神的精华,可直到18世纪,西方主张理性的启蒙哲学家,还推崇中国的理性与宽容精神,批判西方的神

^① *The Myth of Continents: A Critique of Meta-geography*, by Martin W. Lewis and Karen Wagen, p. 73.

学与宗教政治迫害。西方将西方认同的文化本质归结为理性,理性表现在思想与制度两个层面。在思想上它主张怀疑、反思、逻辑、方法与观念的革命,将经验主义与推理主义结合起来,追求确定性、简单化、普遍性与逻辑全面性。在制度层面上,它主张法律保障下的政治自由民主与经济自由竞争。西方认同的这种所谓的理性文化,至多只是18世纪以后才出现并不断完善的,与其说是西方文化的本质,不如说是西方文化在某一历史阶段的产物。西方认同肯定所谓的西方文化价值,排斥否定所谓的东方本质,即非理性的与专制的,这种观念本身,也是历史的产物,或者说是殖民主义与帝国主义时代意识形态的产物,我们今天熟悉的东西方二元对立的观念秩序,实际上是起于18世纪成于19世纪的西方现代文明的一种文化偏见。

18世纪启蒙思想为东西方二元对立的观念提供了一种文明与野蛮的尺度,文明与野蛮的尺度仍是历史的,因为它是由历史的进步与停滞造成的,出现在不同民族不同的历史阶段,它随着历史出现也随着历史改变。19世纪的进化论思想,在文明与野蛮的历史尺度之外,又为东西方二元对立的观念提供了一个种族差异等级的自然的尺度,并以科学的方式表述出来。种族差异表现在历史之中却决定于历史之外。种族在历史中进化,但进化的主体种族又是由自然遗传决定的。人类进化的历史犹如一种竞赛,竞赛的过程假设公平,但结局又是预定的,劣等的种族注定要被淘汰,不管在进化过程中如何竞争,种族是不可改变的自然因素。

19世纪是西方文化将东西方二元对立的世界观念确定化、极端化的时代,东西方的差异完全变成了优劣等级,在西方人的观念中,东方是理性光芒照射不到的黑暗大地,它在千百年来纹丝不动的非历史状态中沉沦,似乎所有的愚昧与苦难都是为了等待西方殖民者最后到来,西方殖民者想象自己是上帝一样的拯救者,“上帝说,要有光,于是就有了光”。西方带来了理性与文明,照亮了匍

匍在黑暗大地上的无数可怜扭曲的面孔,和他们留在历史深处拖长了的身影。西方对东方的文化偏见中,包含着强烈的文化傲慢。印度的婆罗门教不过在印度次大陆创造了一种种姓等级制度,英国的社会进化论试图在世界范围内创造一种种族等级制度。

在西方 19 世纪的世界观念中,东方与西方的二元对立秩序,又与白种与有色人种、文明与野蛮的二元对立秩序重合起来。东方便是有色人种野蛮的民族与国家,西方便是白种与文明的民族与国家。三种概念的重合是西方不同时代世界观念秩序的重合,其中包括古典思想、启蒙哲学与进化论种族主义。这种重合类比本质上是随意性的,但表述得非常确凿,与其说是科学,不如说是神话。意识形态或话语的功能便是将历史中虚构的东西自然化,构筑出某种所谓的“本质”,将某种权力秩序确定下来,使其显得不可质疑也不可动摇。文明与野蛮如果表现为历史的进步功能,是可以改变的。进步者可能因为某些历史原因而停滞,陷入相对的野蛮状态,但是,地理与人种却是无法改变的,它们属于自然因素。中国文明可能因为相对的停滞而陷入某种半野蛮状态,这在历史范畴内也是可以被改变的。但是,如果将停滞与东方的地理环境气候条件联系起来,将半野蛮状态与有色人种的所谓的低劣的种族遗传特征联系起来,历史的因素就变成自然的了。孟德斯鸠认定专制的政治制度与堕落的道德与东方独特的地理条件有着必然关系,这种观点经过马克思主义中所谓的“亚细亚生产方式”的理论一直流传到 20 世纪,到魏特夫的“治水社会”理论发挥得最为详尽透彻,种族差异与文明秩序的关系,是 19 世纪种族主义与社会达尔文主义的产物。它同样试图将历史的变化归结为自然的原因,从而使科学变成意识形态。种族、环境决定文明的性质,是东西方二元对立的世界观念的思想背景。它们相互关联构成一整套殖民帝国主义的意识形态,东方有色人种就是野蛮的,西方白种人就是文明的,这是表现在历史中,但却具有某种本质性的世界秩序。

东方/西方；野蛮/文明；有色人种/白种。19世纪西方文化将东西方按照差异对立、优劣等级的秩序确定下来，并为其提供了超历史的自然基础，使这种秩序显出某种似是而非的本质的、永恒的性质。而且，这一对立等级秩序被绝对化、极端化，似乎东方与西方在观念、制度各个方面，都是绝对对立的，西方总是肯定性的，东方永远是否定性的。J. M. 布劳特在解构殖民主义者的世界范式时，以形象的方式回顾了19世纪西方的世界观念，他分析的文本是教科书，因为教科书代表着社会公认的、基本的、标准化的知识。他说，如果你1850年前后在英国或美国读书，你获得的世界知识是这样的：世界地图上绝大部分地区都是文明的空白，而人类历史上所有重大的事件，都是在欧洲和欧洲的边缘地带——即所谓的“圣经之地”，从两河流域到北非——完成的。上帝在这里创造了人，伊甸园也在这一带，最远也不会远过中亚。上帝创造了人与万物。人与万物间有等级，人与人之间也有等级，非欧洲人没有欧洲人那么智慧聪颖、正直高贵、自由勇敢，上帝创造他们的时候就比较粗糙简陋。欧洲人是上帝优选的种族，他们信仰上帝又从上帝那里获得更多的恩宠。至于上帝为什么创造其他民族时三心二意偷工减料，而后来又对欧洲人情有独钟，这个问题是不能问的，甚至连想都不用想。哲学家怀疑一切的口号提出两个世纪以后，欧洲的教科书中的这些内容还是不容怀疑的。上帝创造了劣等的民族，他们不仅无能，而且无耻。他们智力与体力上都有缺陷与疾病，道德政治上也堕落混乱。非洲人乃是像动物一样的野蛮人，中国与印度虽然有自己那种病态的、邪恶的文明，但早已丧失了生命力，他们停滞在黑暗的泥泞中，与非洲的原始部落一样，等待欧洲文明的救赎。这种教科书的观点，到1900年前后，依旧没有多大改变，只是某些神学术语解释被科学术语解释取代了。圣经之地从上帝造人之地变成了人类与人类文明起源之地。人类的祖先不叫亚当与夏娃，而叫克罗玛农人(Cro-magnon)，他们生活在“圣经之地”。从那时候开始，人类历史就像一列从圣经之地开

出的东方快车,终点是西方,乘客是两支高加索人种,闪米特人发明了城市与帝国,一神论与基督教,耗尽精气之后便消失到东方的黑暗背景中了。自由豪迈的雅利安人种或印欧人种在闪族文明的基础上开始了朝向西方的文明长征。他们在古希腊创造了文明社会,在古罗马创造了文明帝国,在法国创造了封建制度,然后,现代文明的曙光出现在英伦三岛。文明在西方凯旋的时候,在东方腐烂。东方的历史陷入休眠式或死亡式的沉寂,只有等凯旋的西方将文明带回东方,从古老的“圣经之地”一直到南太平洋荒岛。这种教科书观点一直延续到20世纪,文明的东方快车继续西进,终点已从伦敦移到纽约,而遥远的东方,在西方人的想象中,依旧沉沦。中国是专制下的贫困与混乱,而印度是民主下的贫困与混乱;中国是无信仰的邪恶,中东是有信仰的邪恶。总之,东方,不管是制度与信仰如何,总无法摆脱堕落。或许在西方的想象中,唯一的解释就是,它是东方,而这个解释就像神话一样,是不容提问的。^①

2. 野蛮之东方:中华帝国堕落到野蛮贫困

启蒙运动后期,西方的中国形象被纳入强大的东方主义话语体系,并成为野蛮的东方与东方性的代表。西方传统的东方与西方、野蛮与文明的二元对立的世界观念秩序,最终获得了完整性与连续性。这是个值得注意的现象,不论对西方的中国形象研究,还是对东方主义文化批判,其重要意义都不容忽视。对中国形象研究而言,它提出的问题是:是否可以在东方主义研究范型下研究中国形象,或者说东方主义文化批判的前提、范畴与方法是否适用于中国形象研究;对东方主义文化批判而言,东方主义的疆域是否可以扩大到伊斯兰世界以外的地区。我们注意到,西方现代的东方

^① See *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, by J. M. Blaut, New York: The Guilford Press, 1993, pp. 3-5.

主义话语的确试图并最终完成将中国形象纳入东方主义话语谱系,而且一度使中华帝国成为野蛮东方的极端代表;同时,也不可否认,即使在东方主义话语中,中国形象也属于某种另类,时刻威胁着东方主义话语的统一性。

地理大发现时代最初向欧洲展示的中国形象,在文化观念上,似乎都与东方性无关,那个时代有关中国的文本,从门多萨的《大中华帝国志》、平托的《东方见闻录》、《利玛窦中国札记》到曾德昭的《大中国志》,都没有提到任何所谓中国的东方性特征,甚至可以说,那个时代的西方的东方主义想象,旧的已经淡忘,新的尚未成形,地理发现还在经常修改人们关于世界的看法。古典时代与中世纪的东方与西方的划分,不论就地理上还是文化上,都远不够用也无法再使用了。

启蒙运动是西方的文化大发现时代,地理大发现已基本完成,人们开始在观念中建立世界秩序。于是,在这个时代,东方与西方重新成为一个重要的地理文化模式,被普遍使用起来。以伏尔泰为代表的一代启蒙思想家,开始用东方文明批判西方。尽管他们仰慕并一再称赞东方,但他们毕竟在西方观念传统中重新确立了东西方二元对立的世界秩序。我们注意的不仅是东方与西方的文化内涵或地理内涵,而且是东方与西方这一划分世界的基本模式。启蒙思想家开始在东方与西方的二元对立格局内思考世界文明,他们大多数人仰慕中国,并将中国当作东方智慧与制度的优秀代表,他们中也有些人开始批判中国,将中国当作东方专制的代表,而且后一种观点自孟德斯鸠之后,越来越普遍。不管怎样,东西方二元对立的世界模式确立了,下面只剩下在这个模式下如何评价与解释东方或西方国家。

在启蒙思想家那里,东方与东方的代表中国,经常成为肯定面,作为社会批判的一个乌托邦式的“他者”。这个对立双方的位置,到19世纪初,基本上颠倒过来,西方代表肯定面,东方成为被否定的。东方性具有明显的贬义。在上述那一系列东方性特征

中,几乎都是贬义的,而且都是与西方正面价值相对否定面。东方性实际上没有自身的意义,只有被西方否定的意义。不幸的是,中国再次成为这种否定性的东方性的代表,就像一个世纪前中国曾作为肯定性的东方性的代表一样。

在西方的东西二元对立的世界观念中,中国形象表现出的东方性,是一点点逐渐积累起来的。传教士们即使在歌颂中国的时代,也不经意地透露出有关中国经济贫困、政治暴戾、道德败坏的消息。笛福与安森首先塑造了懦弱、奸诈、不诚实、肮脏、贫困的中国形象,孟德斯鸠又在这些道德堕落的特征外,加上了政治专制残暴的特征。从伏尔泰到孔多塞、马夏尔尼,中国文明停滞的形象也一点点确定下来,中国不仅在政治上专制,道德上败坏,在技术上落后,精神上也是愚昧野蛮的。这种观点在黑格尔那里得到最系统精密的哲学化表述。在堕落的东方的整体背景下,他不仅将中国形象的各个方面涂抹得一片漆黑,而且为这种黑暗找到了一个黑暗的中心,一个终极的、解释性的原因,即自由精神在中国还没有出现,而自由精神是人性与历史的起点。到此为止,中国不仅具备了所有的、否定性的东方性,而且将这种东方性发挥到极致。中国人精神愚昧,他们的智力是野蛮人或孩子的,他们将自己变成暴政与贫困的奴隶,却丝毫意识不到这一点。他们头脑混乱,被各种愚蠢的念头与迷信充满着,经常做出各种各样怪异不道德的事。他们邪恶、虚伪、软弱而又残暴,他们不懂得科学,技术落后,他们停滞在历史的起点上,把整个文明变成重复毁灭的废墟……

中国处于最遥远的东方,是地理之东方的极端,中国表现出各种恶劣的东方特征,也是文化之东方性的极端,在此,在黑格尔的历史哲学中,中国的东方主义形象获得了地理与文化意义的一致统一。理论显得像神话,就更有感染力;神话以理论的形式表现,就更加雄辩。黑格尔构筑的表现十足的东方性的中国形象,是19世纪西方的中国形象的一个抽象核心。传教士、商人、殖民者、旅行家不断在这个核心的外围添加一些表现性的特征。中国拥挤的

人口既表现混乱又表现贫困,抽鸦片表现非理性与软弱、消极,缠足、杀婴与酷刑表现中国人天性残暴,然后就是不断的战争与内乱,在西方人的印象里,可以想象到的地狱场景,都可能出现在中国。旅行者从西方出发,每向东一步,似乎都更加黑暗,直到中国,一个在毒品鸦片的恶梦中自残的国家,精神、信仰、道德、政治、经济,在所有这些方面都陷入黑暗的半野蛮国家。

在西方 19 世纪东西方二元对立的世界等级观念中,东方与东方性是作为西方与西方性的否定而出现的,中国作为东方与东方性的代表,便成为西方文化否定性的极端。但是,不管是东西方二元对立的世界文明模式,还是在这种模式下东方与西方表现出的地理与文化意义,实质上都是西方的文化自我认同的“想象的秩序”,是一种虚构,是殖民主义帝国主义时代的权力话语。正如拉纳·卡巴尼在《欧洲的东方神话》中指出的:“欧洲的东方叙事,始终在刻意强调东方与西方的不同,将东方排斥到一种不可逆转的‘他者’地位”。在欧洲此类他者叙事的众多主题中,有两种意义最明显。第一,东方是放荡纵欲之地;第二,东方是残暴危险之地。这两类主题出现在欧洲中世纪的思想中,并在历史中或强或弱或隐或显地一直延续到现代。然而,只有在 19 世纪,它们才被表达得最为精细具体,因为在 19 世纪里,东西方的对立进入了一个新的阶段,一个帝国主义的树立阶段。如果能够证明东方人是懒惰的、淫荡的、残暴的、无法自理自治的,那么帝国主义入侵与统治就理所当然而且完全是正义的。政治统治与经济剥削需要一种“文明的使命作幌子,才能显得名正言顺,理直气壮。帝国主义意识形态从来不表现为赤裸裸的沙文主义,而是运用理性的精心策划,将科学与历史纳入自己的目的之中。这样,欧洲殖民者的形象就变得可敬可爱:他不是掠夺者,而是启蒙者,他们不是逐利而来,而是为了完成造物主或君主赋予他的某种使命,帮助那些不那么走运的东方人,设法使他们接近西方或提高到西方的水平。这是所谓白人的责任,令人敬佩的殖民使命。这种意识形态的伪饰使他们征

服世界的过程神圣化。”^①

西方在观念中虚构东方与东方性的目的,是在现实中征服与控制东方。中国之所以在19世纪成为西方的东方想象的黑暗中心,是因为中国在19世纪绝大多数时间里,构成西方的世界范围内的殖民帝国主义的唯一的障碍。伊斯兰世界已经破碎,除了信仰联结之外,几乎没有国家力量,印度已沦为殖民地,而非洲的障碍是自然的不是人文的,只有中国还保存着一个帝国,还经常以某种混乱的方式对抗西方。这种现实在西方的东方想象中的作用,就是将中国构筑成最黑暗的、十足的东方性的国家。因为否定性在观念中意味着危险与威胁。将中国形象极端黑暗化,是西方文化心理中消除恐怖的方式,是在社会无意识中完成的,在殖民帝国的建立过程中,西方文化构筑起一整套的东方神话,伊斯兰东方、印度、中国、东南亚与日本,都被囊括在这一神话之中,但又各具特色。在19世纪西方的世界观念中,东方与西方构成一个二元对立的等级体系,东方中不同国家、民族,构成一个差异等级体系。黑格尔的历史哲学,是这种大众想象的抽象总结,他试图为东方与西方各民族国家确定其在世界文明格局(空间)与世界历史进程(时间)中的位置。中国与印度是个黑暗的中心,不同的是,印度正在被拯救,而中国仍拒绝被拯救,中国更黑暗,是西方殖民帝国主义最后将要征服的地方,也是西方扩张史诗凯旋的终点。

735

3. 野蛮之东方:中国形象的东方主义黑暗背景

世界是一张地图,绘在现代西方人的观念中,就被分为东方与西方、古代与现代、文明与野蛮两个相互对立、截然相反的部分。这张地图从地理大发现时代开始绘制,到启蒙运动后期基本完成。野蛮的古代东方与文明的现代西方,成为西方现代性在知识与权

^① *Europe's Myths of Orient: Devise and Rule*, by Rana Kabbani, pp. 5—6.

力上划分世界的尺度。这个尺度既是绝对的又是灵活的,其文化功能是在完成西方现代性自我确认的同时排斥所有的非西方世界。文明的西方是文化同质的整体,野蛮的东方也具有某种文化的同质性,那就是所谓的“东方性”。世界上所有非西方的地区,不管是国家还是部落,都在不同程度上表现出这种“东方性”。

东方与西方/野蛮与文明的二元对立的差异与等级世界秩序,是西方世界观念的基本模式。德·昆西在《康德论民族性格:论及崇高感与美感》一文中,将世界分为“地球的我们这部分”(Our quarter of the globe,指欧洲)与“其他部分”(the other quarters of the World,指世界上欧洲之外的其他地区)^①。所谓“其他部分”,并不是一个明确的地理区域,而是指所有的东方野蛮国家以及非洲、美洲的野蛮部落。我们与他们的区分,实际上就是文明与野蛮的区分。“……阿拉伯人是最高贵的东方人,但在性情趣味上,仍有野蛮的、不自然的浪漫倾向。阿拉伯人热情友善,宽容大量,言而有信;他们的小说、历史与整个情感世界充满传奇色彩。他们热烈的想象创造出各种怪诞扭曲的形象;连他们的宗教教义写得都像罗曼史。如果说阿拉伯人就像是亚洲的西班牙人,波斯人就像是亚洲的法国人。他们是优秀的诗人,彬彬有礼,趣味高雅。他们并不是严格的伊斯兰教徒;即使对《古兰经》的解释,也显得开放热情。日本人在一定程度上可以看作是东方世界的英国人,当然仅就他们的坚定、勇敢与不怕死的性格而言,而且他们的坚定常常流于固执。在其他方面他们很少表现出英国人的精神个性。印度诸民族沉溺于各种愚蠢的念头,几乎到了野蛮的地步。他们的宗教蠢话连篇,各种偶像荒唐怪诞,什么法力无边的神猴哈奴曼,不近

^① “Kant on National Character in Relation to the Sense of the Sublime and Beautiful”, See *The Camelot Series: De Quincey's Confessions, & C.*, edited by Ernest Rhys, London: Walter Scott, 24 Warwick Lane, 1888, pp. 236—253. “地球的我们这部分”与“世界的其他部分”的说法见该书第 237 与 247 页。

人情的瑜伽苦修,诸如此类等等。还有寡妇自焚殉夫,都是他们野蛮的恶俗的表现。中国人就更荒谬绝伦了!他们把一切仪式都搞得精细繁复,但又都愚蠢透顶。连他们的绘画都显得荒诞不经,物象都变了形,那些奇形怪状的东西在现实中根本找不到。更有甚者,他们比世界上任何其他民族都更加冥顽不化,千百年来死守着一些先代流传下来的陋俗恶习,例如,当今北京,每逢日蚀月蚀,人们还跑到街上敲锣,据说要吓走吞食日神或月神的恶龙。这种远古时代极端愚昧状况下发生的陋俗,在中国都延续至今,而且不肯改悔,拒绝一切新知。”^①

德·昆西将世界分为“我们”与“其他部分”相互对立的两极,而且,不仅这两个部分表现出高下优劣的等级关系,在“其他部分”中,也表现出等级秩序。阿拉伯、波斯、日本似乎成为西班牙、法国、英国的简陋的、拙劣的倒影,印度、中国则完全是堕落的“另类”,甚至比非洲、美洲那些原始部落更可憎。因为原始部落停留在自然状态,在他们那里,野蛮的意义在于文明等于自然,而印度与中国,既脱离了自然状态,又使文明陷入了病态的怪诞,是文明的畸形。

东方作为整体,在西方文化想象中具有某种“东方性”,如神秘、放荡、残暴、堕落、专制、腐败、古旧、停滞、混乱、邪恶等反面特征和富有强大智慧等正面特征。这些特征是在西方历史不同阶段的东方叙述中积淀下来的,成为一种“保留特征”(Repertoire),又在不同时代以不同方式组合成所谓的东方本质。如古希腊时代西方想象的东方特征主要是神秘、放荡、奢华、堕落、专制、残暴,中世纪在上述特征中又加上了邪恶与魔鬼,反基督的色彩,从地理大发现到启蒙运动,东方一度具有了可疑的正面形象,那时中国形象是道德高尚、政治清明、文化精雅的代表,

^① *The Camelot Series; De Quincey's Confessions, & C.*, edited by Ernest Rhys, pp. 247—248.

而且处于东方主义传统之外。到 19 世纪,西方的东方想象又转向反面,在传统的否定性特征基础上,又加上了停滞、古旧、腐朽、混乱、衰亡、非理性的特征。中国形象也被纳入东方主义传统内,而且成为东方主义的极端化的代表。马戛尔尼发现,曾在欧洲被某些居心不良的人吹得高妙无比的中国文明,实际上正处在“半野蛮”甚至是“野蛮”状态。“一个民族不进则退,最终它将重新堕落到野蛮和贫困的状态”。^①

文明与野蛮都是比较概念。它包括空间地域关系上的比较,西方文明东方野蛮;也包括在时间关系上的比较,现代文明古代野蛮。因此,文明与野蛮的概念具有广泛的包容性,不仅东方与西方的分野自在其中,自由与专制、进步与停滞的概念也自在其中了。实际上,在许多场合下,进步与文明的意义是相近的。进步使人从野蛮进入文明,而停滞则使人从文明退化到野蛮。孔多塞在知识与社会进步的对立面使用“野蛮”概念,用过暴政、迷信、偏见、腐化、堕落、停滞、幼稚、愚昧、荒诞、可耻之类的字眼,描述停留在人类历史第三阶段的中华帝国。赫尔德则在地理环境、制度与民族性意义上看到中华帝国的野蛮:“生存需求与地理环境使他们愚昧野蛮”,过着“一种一成不变、没有思想的生活”。^②

在西方的东方主义想象中,东方不同民族国家,在整体特征的共同性外,或共同的本质外,又有特征上的侧重点,程度上的轻重之不同。伊斯兰世界与印度、中国就不同,伊斯兰世界中的土耳其与埃及、阿拉伯与波斯又不同,印度、中国、日本也各有特色,例如印度人、中国人狡猾软弱,阿富汗人、阿拉伯人却直率勇敢,再则,东方世界从土耳其到中国,也可能在地理上离西方越远,在西方心

^① 参见 *An Embassy to China: Lord Macartney's Journal 1793—1794*, edited by J. L. Cranmer-Byne, 以下有关马戛尔尼日记的引文均出自此书,不另注。

^② 参见赫尔德:《中国》,〔德〕夏瑞春编:《德国思想家论中国》,陈爱政等译,第 81—99 页,引文见第 81 页。

理想中,邪恶的程度就越大。总之,西方文化不仅要塑造一个整体的、东方主义的东方,还要确立在这个东方主义体系中,每一个国家民族的特征以及这种特征在多大程度上、何种侧面上表现了那个共同的东方性。在德·昆西的观念中,中国文明即使在堕落的东方,也是最低贱的。他们不仅表现出文明的怪诞的病态,而且以伪文明的、精细繁复的形式,表现这种病态。

中国已成为西方的东方主义想象中的黑暗中心,而整个黑暗的东方,则成为19世纪西方想象中国的背景。这个背景从近东或东欧开始。就像西方小于欧洲,东方大于亚洲,土耳其奥斯曼帝国横跨欧亚大陆,东方世界从奥斯曼的欧洲土地上开始。埃及地处非洲,但在西方想象中的文化地图上,埃及也属于东方。但土耳其与埃及在东西方二元对立的文化地图上,都属于界限模糊的地域,令人困惑、厌恶甚至恼怒。

埃及与土耳其,或早或晚,三千年前或三千年后,都曾是强大的帝国,如今都已消失或衰落了。1789年拿破仑远征埃及,像罗马皇帝那样想象埃及的神秘与富丽,但实际中的埃及除了陷在沉沙中的金字塔、夕阳中萨拉丁时代的城堡与破败的城市中的清真寺外,没有什么令人想起神秘与富丽的东西。穆罕默德·阿里执政期间,埃及开始了西化的改革,1850年前后,英国旅行家 R. F. 伯顿到埃及,发现这些法老的奴隶的子孙们,也开始坐在椅子上,用刀叉吃饭,谈论欧洲政治,实在让人无法忍受。他说:“法老的国家变得文明了,但这种文明令人讨厌……”^①欧洲人希望东方就应该像他们想象中的东方一样,埃及就是金字塔与法老,土耳其就是苏丹与苏丹的后宫、浴室,波斯就是宫廷阴谋与舞女,印度就是吃树叶的苦行僧,崇拜怪神的扯谎者,中国则应该是抽鸦片、留辫子、缠小脚的国家。如果现实中的东方与他们想象中的不一样,或者竟

^① Quotations from *The Lords of Human Kind: European Attitudes Towards the Outside World in the Imperial Age*, by V. G. Kiernan, p. 119.

然有些类似西方,他们就会感到失望甚至恼怒,尤其是英国人,他们看到法国人热衷于帮助埃及改革很不习惯,一位英国海军候补兵抱怨:“这究竟是怎么回事,我们和这些肥裤裆、红帽子的黑鬼、埃及人,还有什么区别。”^①

在西方二元对立的世界观念秩序中,埃及与土耳其在地理与文化心理中,都处于某种过渡地带,具有令西方人难堪的模糊性。奥斯曼土耳其帝国一度是强大的东方的代表,它不仅灭亡了东罗马帝国,将领土扩展到东欧,甚至威胁到奥地利。如今恶梦结束了,土耳其帝国已变成一个气喘吁吁的拖着肥胖身躯的老人,既不值得敬慕,也不值得恐惧,甚至有些滑稽可笑,或者令人厌恶。诗人拜伦穿上土耳其服装画像,觉得很有趣,音乐家们将歌剧的背景放到土耳其宫殿,英国旅游公司开始组织旅行团去土耳其旅游,1844年小说家萨克雷到地中海地区游行,他觉得很失望。这里并不是人们期望的那个东方,他发现土耳其苏丹看上去竟像是一个法国青年,而土耳其到处都是一片混乱、衰败的景象。英国作家吉卜林曾说:“东就是东、西就是西,二者永远也不能重合。”然而,在土耳其与埃及,东西的界限变得模糊了,似乎有重合的可能,这一点令人困惑、讨厌,也令人担忧。跟萨克雷几乎同时到土耳其的一位英国青年感叹:“东方人的头脑跟我们的构造如此不同,我们几乎永远也不能完全了解他们。”^②

西方传统想象中的东方中心在波斯与阿拉伯,那是“典型的东方”。古希腊的东方实际上就指波斯帝国,中世纪的东方基本上等于中东的伊斯兰世界,到地理大发现以后,东方才扩展到中国与印度。波斯是西方的东方想象的核心,在地理与文化意义上,都具有核心的意义。从大流士时代起,波斯就是想象中放荡、纵欲、醇酒似水、美女如云的地方,也是残暴、危险、混乱、变幻莫测、人命危贱

^{①②} *The Lords of Human Kind: European Attitudes Towards the Outside World in the Imperial Age*, by V. G. Kiernan, pp. 118, 117.

的地方,西方所有“一千零一夜式”的想象,场景都可以移到波斯。而且,在19世纪的现实背景下,波斯又具有了衰败、腐朽、死亡的征象。1824年,曾经出使波斯的英国人詹姆士·莫里尔出版了《伊斯法罕的哈只·巴巴》(Hajji Baba of Ispahan),这部描写波斯宫廷生活的小说,影响了一个世纪间西方,尤其是英国的波斯形象。第一次世界大战后进入波斯的英军统帅敦斯特维尔还说,他的波斯印象,都来自《伊斯法罕的哈只·巴巴》。小说中的波斯城市乡村破败荒芜,社会动荡不安,宫廷生活充满阴谋、仇杀、诱惑、危险。旅行者一个世纪里在波斯的见闻,也不外乎此。^①或许法国人生性比英国人浪漫,英国旅行者报道的多是一个黑暗、混乱、残暴、淫荡的波斯,而法国人则发现了另一面。彼埃尔·洛蒂曾随八国联军到过北京,住过紫禁城慈禧的寝宫。在《北京的最后日子》中哀叹随着西方军队进入紫禁城,世界上最神秘的地方也失去了美感。他曾带着同样的东方主义想象到波斯,在伊斯法罕,他贿赂一位波斯商人,帮他搬梯子爬上一家花园的墙头,偷看园内摘花的波斯妇女。他说掩在面纱下的波斯妇女是天下最漂亮的女人,而波斯男子也像古希腊雕塑中那样英俊。他喜欢那个西方想象中古老、神秘而美的波斯,他喜欢在波斯波利斯的废墟上徘徊,喜欢波斯的旧城,阒无一人的街头,道路两旁的高墙上没有窗户。当然,有这种东方趣味的西方人不仅洛蒂一位,也不仅限于法国人。早洛蒂几年到波斯的英国学者E. G. 布朗,一边诅咒波斯的腐败、混乱与残暴,一边也倾倒于波斯上流社会优雅的宴会与歌舞,甚至回到英国后还久久不能忘怀。他在《波斯一年》中表示,波斯最糟糕的城市就是德黑兰,因为这座城市西化得很厉害,不伦不类。在西方的东方形象中,东方应该就是他们想象中的那个东方。任何变化都令人不快,尤其是变得像西方,就更不可救药。在西方的东方想象

^① 由任虹教授翻译的詹姆士·莫里尔的《伊斯法罕的哈只·巴巴》,收入笔者主编的“帝国时代的东方纪实”文丛,将由国际文化出版公司出版。

中,东方处于一种尴尬的两难境地,保持东方的“特色”,是一种堕落;学习西方,是另一种堕落。

西方人想象的伊斯兰东方,永远离不开一千零一夜的背景。东方是神秘的、浪漫的、放荡的、邪恶的、纵情享乐又危机四伏,恰好为浪漫主义的幻想提供了素材。哈里发每天晚上娶一个妻子,第二天早晨杀掉,成为西方想象中关于波斯形象的最有代表性的象征。其中既表现了所谓东方式的纵欲与色情,又表现出东方式的残暴与虐待。而这两方面的想象又是西方的东方想象中最普遍最深层的主题。拉纳·卡巴尼在《欧洲的东方神话》中详细论述了这个问题。^① 波斯是东方想象的核心,阿拉伯则是伊斯兰世界最神秘的地方。那个处于无政府状态的沙漠半岛,在西方的传说中具有更多的传奇色彩。这个传奇是关于坚强勇敢、豪迈放荡的贝都因骑士与锁在深闺的多情的阿拉伯妇女的传奇。如果说19世纪西方人对东方的想象尚有一些敬慕之意,那全在关于阿拉伯的形象中。有趣的是,西方人一方面要将帝国主义秩序建立在被驯服的东方基础上,一方面又佩服东方人少有的桀骜不逊的性格。他们认为,东方中国人最软弱,阿拉伯人最强悍。

西方在历史上的千年冲突中形成的对伊斯兰东方的文化情结是复杂矛盾的,既羡慕、好奇,又鄙视、恐惧。19世纪西方终于赢得了绝对的优势,衰败的伊斯兰世界在西方人看来,既不能逃脱灭亡的宿命也没有被拯救复兴的希望。在帝国主义时代的西方人的观念中,整个东方都处于一个愚昧、野蛮的黑暗状态中,但有的地区民族可以被拯救,有的地区民族则不可以被拯救。西方是拯救者,他们为东方带来文明与基督教,使他们摆脱东方固有的停滞与腐败。伊斯兰世界由于其强烈的伊斯兰教信仰,不可能接受基督教,因此在西方人看来也就失去了被拯救的希望。从伊斯兰世界

^① See *Europe Myth of Orient: Devise and Rule*, by Rana Kabbani, chapter 1, 2, 3.

进入印度,情况就完全不同了。尽管印度人宗教信仰浓厚,印度人见面谈论神就像英国人见面谈论天气一样普遍,但是,印度人信仰多样,他们可能信仰印度教、佛教、伊斯兰教,为什么就不能信仰基督教,他们能信仰一堆乱七八糟奇形怪状的神,为什么就不能信仰一个神,信仰《圣经》中说的那个上帝?尤其是当英国人完全控制了印度次大陆,用一个只有 200 年历史的公司(东印度公司)统治一个有 4000 年历史的国家的时候。

在 19 世纪的英国人眼里,印度是不屑一顾的。英国征服印度,就像两个世纪前西班牙征服墨西哥,几乎是一个奇迹。一个庞大的帝国瞬间就毁在一个遥远的小国的一些冒险家手里,一个公司像经营贸易那样经营一个国家。英国在印度的殖民事业越是成功,就越轻蔑这些驯服的东方人。印度人似乎永远是神志不清、软弱无能的。他们迷信各种奇形怪状的偶像,把自己的生活、国家搞得混乱不堪。他们把整个社会分成不同种族等级,像是一层层封闭的抽屉。他们是些懦弱的人,英国人认为世界上再也没有比南印度人更顺从的民族了;他们顺从是因为懦弱,同时又以狡猾、虚伪掩护自己的懦弱。一位英国军官说,加尔各答一个地方的骗子就比整个欧洲加起来还多。他们是些温顺无能的人,但有时却非常自私、残暴,寡妇自焚殉夫是一种难以容忍的罪恶,但在印度却被当作美德。在殖民者眼里,印度既无政治,又无道德,印度是一个愚昧邪恶的国家,甚至就根本不是一个国家,只是一个低贱的、无能的、愚昧的、迷信的、邪恶的、残暴的族群。如果说西方人认为伊斯兰世界邪恶、残暴、淫荡,但还有些美、神秘、浪漫和勇敢,那么印度则一无是处。19 世纪西方人,尤其是印度的殖民者英国人想象的印度,是世界上最黑暗最令人绝望的地方,只有西方人入侵,才能带来光明与希望。

站在文明的炫目的光束中的欧洲人,只看到其他地方的黑暗,从来看不见自身的阴影。柯尔南在《人类的君主》中谈到 19 世纪英国对印度的看法时说:英国人“只想他们的臣民(印度人——引

者注)如何坏,却从不将自己往坏处想。即使多少年后,英国人有些良心发现,也还是不放弃那些固定的看法:印度人道德败坏,毫无办法,气候、社会习惯、长期的东方暴政,造就了这种状况,除非在外国力量的监护下,才能够得到改造。”^①在道德、制度、智力、体力上贬低东方人,是西方殖民统治的一个重要策略,英国在印度的统治,最重要的一点就是在意识与制度上建立差异与优越机制。印度本来就是一个等级森严的社会,英国统治在印度原有的种姓等级之上,又建立了种族等级。英国人生活在印度,极力避免与印度人交往,通婚基本上是不可能的。每年前往印度服务的英国人,都是牛津、剑桥大学的优秀毕业生,他们努力在印度人面前为自己塑造出半神化的形象,他们是全能的拯救者,印度只能服从感恩。如果没有这种心理优越,英国人依靠几千人维持对印度的统治,根本就不可能。西方殖民者总是把自己塑造成半神或超人,把当地人贬为不文明的野兽,邪恶的魔鬼或幼稚的无法自理的孩子。在英国人看来,印度人从来管不好自己与自己的国家,在历史中他们不断被异族异教征服,莫卧儿帝国衰败时,印度再次面临着阿富汗与波斯的入侵,多亏英国为他们带来了文明的秩序。英国人自己忘记了,他们自己也是入侵者。

西方想象的印度漆黑一片。正如罗纳德·英顿所说:“没有印度文化这一漆黑的岩石作底座,就显不出欧洲理性的光辉与明亮。”^②在英国人眼里,印度人是低贱的,比土耳其人、埃及人、波斯人、阿拉伯人更低贱。19世纪英国文献中很难找到对印度的正面描写。印度人崇拜的那些奇形怪状、莫名其妙的神,令西方人恼怒,传教士对改变印度人的信仰已经不抱什么希望了,就希望去改变印度人的道德与身体。这种努力同样令他们失望,英国人反复

^① *The Lords of Human Kind: European Attitudes Towards the Outside World in the Imperial Age*, by V. G. Kiernan, p. 35.

^② *Imaging India*, by Ronald Inden, Oxford: Blackwell, 1990, p. 32.

渲染的印度人的形象是自私、无知、扯谎、不负责任、愚蠢，而且肮脏，“他们从来不知道用肥皂与水”。

印度是东方最黑暗的地方，从印度往东北到中华帝国，那里即使不比印度更黑暗，至少也不比印度更好；日本很长时间都是一个谜，因为它一度比中国更封闭。19世纪中叶，如果说中国是一个只有恐怖没有神秘的地方，日本则是一个只有神秘没有恐怖的地方。1853年日本半推半就地开放，进入日本的西方人在那里发现了一个精致到某种变态程度的文明。在西方人的印象中，日本人的礼貌与艺伎成为日本文化的象征。直到日俄战争爆发之前，西方人还将日本当作一个无足轻重的玩具国家，直到日本偷袭珍珠港，西方还在传说日本人因为眼睛长得太小，天生就不能当飞行员。从印度往东南到东南亚、南太平洋，西方人的世界视野才多了几分亮色。英国人到马来亚、法国人到支那半岛，几乎没有遇到什么阻力。他们感觉这里是一个半开化但也浪漫的地方，没有强大的国家力量，没有强烈的民族与宗教意识，连马来亚与印度尼西亚的回教社会也较为松散。在这个文化传统相对稀薄的地区，西方人感到更加自在自信，因此赋予这个地区的形象也就相应光明一些。当然，最光明处可能还要向南太平洋推移。1767年英船海豚号发现塔西提岛后，那里的阳光、沙滩、海风，热情好客的习俗，自由浪漫的性关系，都使西方人将塔西提当作人间乐园，塔西提人成为西方文化中一直传说的“高贵的野蛮人”。

在西方的东方视野内，伊斯兰世界是第一个东方，印度与中国是第二个东方，东南亚到日本是第三个东方。第一个东方表现出来的东方性，是西方人久已熟悉的，这种东方性对西方的威胁，持续了近一千年，从伊斯兰教兴起到奥斯曼帝国衰落。到18世纪中叶，这种威胁已经荡然无存，随之伊斯兰世界在西方人的观念中，也变得遥远了，多少失去了其现实性，变成浪漫想象的地方，第二个东方变得迫切与现实了。中国曾经是遥远的孔教乌托邦，印度是神魔之地，现在变成了出产茶叶、消费鸦片的国家和殖民地，现

实中不愉快的贸易与殖民关系,在观念中变成了不愉快的形象。19世纪西方的东方想象中,第一个东方远去了,第二个东方却迫近、现实化了。西方对东方的排斥、憎恨、轻蔑,也集中体现在第二个东方。印度与中国成为西方的东方想象中东方性的极端代表。在东方,他们是生产毒品与消费毒品的国家,对西方,他们是提供生棉、茶、劳动力市场与消费市场的殖民地,或可能成为殖民地的罪恶与衰败之地,是战争与冲突实际发生的地方。印度的雇佣军起义,中国的两次鸦片战争与义和团起义,都在罪恶的背景上加上了残酷与危险的色彩。当然,中国与印度尚有许多不同,除了各自表现出的东方性的特征与侧面不同外,还有,印度是正在接受所谓西方拯救的地方,中国却在以各种方式不断拒绝西方。第二个东方成为东方的黑暗中心,第三个东方处于东方的边缘,普遍的黑暗周边尚可泛起一线光明。第三个东方表现出地理文化上模糊的东方性。它可能在地理上不属于东方,如南太平洋岛屿,可能在文化上颠覆西方19世纪构筑的东方想象,如塔西提岛的乐园传说。当然,西方人很快就发现塔西提人身上的东方性格:热情浪漫的塔西提人几乎个个都是贼,他们信仰的神也荒诞不经。^①

东方的文化—地理概念不断变异、延伸,最终甚至等于了非西方的概念。在文化—地理秩序中,非洲,除了埃及之外不属于东方,但在西方的异域想象中,非洲却与东方具有相似性。19世纪西方将埃及人、印度人,都称为“黑鬼”(niggers),似乎与非洲黑人没有什么区别。而非洲人又分为在美洲的黑奴、北非的摩尔人、埃及人和撒哈拉沙漠以南的非洲人。美洲的黑人出现在美洲地理文化背景上,他们与印第安人分别代表着美洲白人创造的劣等民族与消灭的劣等民族。埃及在地理上属于非洲,但在文化上则属于东方。只有撒哈拉沙漠以南的非洲,才是西方文化—地理想象中

^① 库克船长1769年到塔西提, *Captain Cook's Voyages of Discovery* 中有关塔西提的描述,少有浪漫。关于浪漫的塔西提,全是法国人制造出来的。

的非洲。

撒哈拉以南的非洲大陆在西方传统的想象中,是一个可怕的黑暗大陆,炎热的气候、原始丛林、荒漠、致命的疾病、食人生番……19世纪中叶以前,除了葡萄牙人在西非海岸建立的几个奴隶、黄金与象牙贸易点和荷兰人在好望角建立的殖民点外,非洲大陆基本上是未知的。随着19世纪后期法、英等国对非洲的殖民入侵,荒蛮黑暗的非洲展现在欧洲人面前。西方人在广阔的非西方世界看到了两种野蛮:一种是东方的,主要是亚洲的野蛮,这种野蛮是由文明的停滞与病态造成的;另一种是非洲的野蛮,那是文明等于自然的原始的野蛮。西方有人怀疑黑人是否有灵魂,但所有的人都相信,黑人至少没有头脑,没有健全的、成熟的头脑。19世纪西方人认为黑人几乎就是没有理智的动物,或者说智力至多发展到儿童的水平,他们懒惰、头脑混乱,漫无目的地自相残杀。即便贩奴是残酷而不人道的,至少对待黑人也不能像对待白人那样人道,因为黑人天生就是奴隶,他们身体健壮、头脑单纯,需要强制性的管教,更何况黑人做奴隶的状况比他们在非洲莽林里做自由人幸福得多。19世纪的西方人,看世界有太多的轻蔑,看自己有太多的自信,正如一个英国人说的,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。^①

^① *The Lords of Human Kind: European Attitudes Towards the Outside World in the Imperial Age*, by V. G. Kiernan, p. 212.

第三章 中华帝国野蛮的“东方性”

1. 封闭自大崇古守旧

鲍斯维尔在《约翰逊传》中，记载了 1778 年他与约翰逊博士的一段对话。约翰逊博士断言：“东印度人都是野蛮人！”鲍斯维尔感到诧异，因为当时所说的“东印度”，指的是整个南亚、东亚与东南亚地区，自然包括中国，而中国人不应该算是野蛮人，不久前欧洲还风追“中国潮”，孔夫子的哲学、康熙皇帝的政治、茶叶、瓷器、中国园林，都是欧洲人想象羡慕的优雅幸福生活的内容。鲍斯维尔急忙解释：“先生，您得把中国人排除在外。”不料约翰逊博士回答：“不，兄弟！”^①约翰逊博士的回答，代表着欧洲当时的一种新观念：中国的语言简陋、艺术拙劣、制度腐败、风俗堕落，都还处于原始野蛮状态，乏善可陈。约翰逊博士与鲍斯维尔对话的时候，法国博物学家皮埃尔·索内拉特受路易十六派遣，正在中国与印度考察，回国后考察报告中评论：“中国人没有天才的火花，也没有任何想象力。他们那里一切都是以机械的方式或者无规则的习惯方式而进行的……他们在玻璃制品上作画，很讲究章法，那种把未调开的、还很刺眼的颜料无规则地涂在一起的做法，大概只有无知的人才称其为绘画……他们对雕塑艺术几乎一窍不通……几何学和建筑艺术在那里也命运不佳，到处找不到一个建筑上懂行的人……”

^① *The Life of Samuel Johnson*, by James Boswell, London: Methuen, 1991, p. 238.

谁叫喊次数最多。谁就是最杰出的音乐家……”^①

西方现代文化几乎在将野蛮与东方相关联表述的同时,就将中国形象纳入“野蛮东方”的话语体系中。如果说,笛福的小说中诅咒中国人比野蛮的鞑靼人更糟,^②只是小说家的偏激之辞,那么,半个世纪以后,约翰逊博士与鲍斯维尔进行那段对话,布朗杰在《东方专制主义的起源》用野蛮形容中华帝国东方专制主义的奴役精神,^③孔多塞在《人类精神进步史表纲要》中用野蛮形容愚昧与专制造成的中国历史的停滞,^④赫尔德在《人类历史哲学的观念》中用野蛮说明中华帝国的制度、精神与性格时^⑤,在西方文化中用野蛮表述中国形象,就不再是一个偶然的现象,而是一种流行的趋势。《东方专制主义的起源》出版于1761—1763年间,《人类历史哲学的观念》出版于1784—1787年间,《人类精神进步史表纲要》写于1793年,正是在这段时间,西方文化开始讨论文明与野蛮,用文明进行自我确认,用野蛮将东方他者化,野蛮东方的话语几乎是与野蛮的中华帝国形象同时出现的。

野蛮主义的东方主义话语与野蛮的中华帝国形象,几乎是同时出现在18世纪末19世纪初。1894年,马戛尔尼使团访华归来,对舆论界的影响很大。“一个民族不进则退,最终它将重新堕

① [德]夏瑞春编:《德国思想家论中国》,陈爱政等译,第274—275页。

② 参见[英]丹尼尔·笛福:《鲁滨逊历险记》,黄杲炘译,上海译文出版社,1997年,第387—403页。

③ See Les Recherches sur l'origine du despotisme oriental furent achevées par Nicolas-Antoine Boulanger (1722—1759) à la fin de 1755; elles furent publiées une première fois en 1761 par le baron d'Holbach. En 1988, Paul Sadrin en proposa une édition critique établie à partir des cinq manuscrits connus jusqu'alors; le texte de la présente édition reprend celui d'un manuscrit récemment découvert et dont l'Université du Québec à Trois-Rivières vient de faire l'acquisition.

④ 参见[法]孔多塞:《人类精神进步史表纲要》,何兆武、何冰译,“第三个时代 农业民族的进步”。

⑤ 参见[德]夏瑞春编:《德国思想家论中国》,陈爱政等译,第81—92页。

落到野蛮和贫困的状态。”马戛尔尼断言，由于历史停滞，曾经文明的中华帝国已经堕落成半野蛮的国度。下层百姓“像俄国人一样野蛮”，上流社会也沾染了“野蛮人的一切……恶习（除了血淋淋的残酷性外），他们是欺诈的，是达到了不可思议的程度的多疑的撒谎者，他们背信弃义、贪得无厌、自私、怀恨和怯懦”。总之，“我们必须把他们当作野蛮人。……他们是不应该同欧洲民族一样对待的民族”^①。马戛尔尼使团的其他成员也有类似的评价，使团总管巴罗更不留情面：“这个民族（指中国人）总的特征是傲慢、自私，他们将伪装的严肃和真实的轻薄、优雅的礼仪和粗俗的言行结为一体。表面上看，他们在谈吐交往中表现得极其单纯直率，实质上他们在实践着一种狡诈的艺术……”^②使团的随团科学家丁维提博士说启蒙时代那些“中国迷”的著作“把中国人描绘成世界上最有教养的民族”，蒙蔽了整个欧洲。他们“是根据孔子的说法向我们介绍中国人的，理论上的中国人，而不是事实上的中国人”。^③理论上的中国人是仁义的典范，而事实上的中国人却时常表现得残暴野蛮。奴隶的驯服狡诈与奴隶的残暴野蛮是可以合为一体的。中国人勤劳温顺又懒惰残暴、狡诈又迷信、守旧又投机，或许还有肮脏，衣食住行方面都不符合文明人的标准。^④

① *An Embassy to China*, edited by J. L. Cranmer-Byne, pp. 221—225, 引文译文见张芝联主编：《中英通使二百周年学术讨论会论文集》，中国社会科学出版社，1996年，第24页。

② *Travels in China*, by John. Barrow, p. 187. 引文参考蒋重跃、刘林海先生的译文。

③ *Biographical Memoir of James Dinwiddie LL. D., Astronomer in the British Embassy to China, 1792, 3, 4 ... Compiled from his notes and correspondence... by Proudfoot, William Jardine, Liverpool, 1868, p. 94*, 引文基本依照《停滞的帝国——两个世界的撞击》中的译文，见该书第181页。

④ “Lord Macartney’s Observations on China”, see *An Embassy to China: Lord Macartney’s Journal 1793—1794*, edited by J. L. Cranmer-Byne, Longmans, 1962, p. 225.

野蛮不是某一方面的特征,而是社会与人性普遍的特征。只有在野蛮的概念下,中国形象才全面陷入黑暗,野蛮作为套语的概括性,远胜于专制或停滞,野蛮所指的社会与人的否定性特征,几乎是无所不包的。中国形象的野蛮化是一种最彻底的丑化。黑暗、愚昧、堕落、残酷、诱惑与恐惧,永无变化的停滞与单一性,不可改变的野蛮……这类描述重复出现在传教士的社会历史著作中,出现在文学家的自传性的忏悔录中,也出现在哲学家严肃的思考中。人们总是喜欢听传教士们讲述那些异教世界的“野蛮的场景和恐怖的故事”,比如说中国人集体杀婴的野蛮风俗,北京满街都是死孩子、广东福建是最野蛮的两个省份。^①但是,人们更希望哲学家们能够从哲理或形而上的高度解释这些现象。黑格尔在精神自由与历史进步的否定面上论证中国的野蛮,尽管不明确使用这个词,却完全有这个意思。

在帝国主义文化想象中,东方这片太阳升起的地方正陷入浓重的黑暗,野蛮不仅是中华帝国的特征,而且是整个东方的特征;野蛮也不是东方某一方面的特征,而是东方社会与人性普遍的特征。19世纪西方文化中的东方主义与野蛮主义话语重合,对整个东方形象进行野蛮化处理,“野蛮之东方”的形象在文化本质主义意义上,不仅确认东西方二元对立的世界观念秩序,而且从根本上否定作为对立面或他者的“东方”,确认西方现代文明的身份与优越性。

中国的统治王朝,统治着亚洲大陆被地理学家称为中华帝国的广阔地域,在如此广袤的土地上维护唯一权力的统治,不论在历史上的任何时代还是在当今世界上的任何地区,都是独一无二的。在中华帝国的版图内,有各种不同的土壤与

^① 参见麦都思:《中国:现状与前景》中论中国人口的部分, *China: Its State and Prospects*, by W. H. Medhurst, London: John Snow 26 Paternoster Row, 1838, pp. 22—47/71—79.

气候,有大江大河及其支流干系,它们灌溉土地,构成庞大复杂的交通网络。中国本土丰富的自然资源,可以使其人民生存并且生活得舒适愉快,绝少需要其他地区与国家的物资与援助。中国文明一直在其自身的体制内发展;其政府形式丝毫没有借鉴或参照任何其他王国,其文学也从未吸取其他民族的精华;中国的语言在其形式、结构与古老上,也是独一无二的;中国人以其勤劳,爱好和平,人口众多和各种奇风异俗而闻名于世……^①

这段话出自美国传教士卫三畏的皇皇巨著《中国总论》开篇,卫三畏在中国生活了近半个世纪(1833—1876),他的这段话是以西方19世纪对中国可能有的最大限度的善意写出的,尽管如此,它还是透露出某种潜在的否定性。卫三畏一再强调的是中国的“独一无二”性,而中国最明显的独一无二性则表现在广阔土地上恒久的集权,封闭自足、古老奇特,似乎中华帝国所有的优势,如疆土广阔、物产丰富、历史悠久,在特定语境下都转化为反面的意义,疆土广阔,物产丰富,造成一种封闭自大的政治、经济、文化状态或心态,最终导致中国的停滞。19世纪西方的中国形象,最明显的特征便是与世隔绝的封闭与历久经年毫无变化的停滞。卫三畏此处只是尽量善意客观地暗示,绝大多数人则直接批判中华帝国的封闭与停滞,并将这种封闭与停滞的原因,归结为中国独特的地理条件。中国拥有广阔的土地,多样的自然条件,农业经济完全可以自给自足,加上北方的连绵不断的高山,戈壁沙漠,南方的海洋,将中国与世界隔离开来,自成一体,独立形成自己的文化,历千年而无变化。这是中国最独一无二的东方性。所有的东方文明:古埃及、两河流域、波斯、印度,在地理与历史上,不同程度地处于开放状态,也不断被征服、改造,只有中国除外。中华帝国,不论在时间

^① *The Middle Kingdom*, by S. Wells Williams, vol. I, p. 1.

上还是空间上,都自成一体,稳定不变。

《中国总论》出版于1848年,修订再版于1883年,是19世纪西方出版的最有代表性的汉学著作之一。当然,这类著作远不止这一种,作者也不仅限于传教士。随着鸦片贸易与战争、不平等条约的签定,大批的西方人进入中国,传教士、商人、军人、政客。他们中许多人留下了有关中国的著述,这些著述尽管都有个人的经验与观察背景,但讨论的话题基本一致,而且观点也基本相同,彼此之间相互印证,共同构成关于中国的东方性话语。在既定的帝国主义霸权话语的前提下,任何个别文本、任何作者,都只是话语的功能。犹如萨义德指出的:

……人文学科的知识生产永远不可能忽视或否认作为人类社会之一员的生产者与其自身生活环境之间的联系,那么,对于一个研究东方的欧洲人或美国人而言,他也不可能忽视或否认他自身的现实环境:他与东方的遭遇首先是以一个欧洲人或美国人的身份进行的,然后才是具体的个人。在这种情况下,欧洲人或美国人的身份决不是可有可无的虚架子。它曾经意味着而且仍然意味着你会意识到——不管是多么含糊地意识到——自己属于一个在东方具有确定利益的强国,更重要的是,意识到属于地球上的某个特殊区域,这一区域自荷马(Homer)时代以来一直与东方有着明确的联系。^①

东方主义视野下的中国形象,基本上形成于两次鸦片战争前后^②,一直延续到20世纪初。理解和解释这一形象的语境,不是中国的现实,而是西方观念中东西二元对立的世界秩序与东方主义想象。鸦片帝国形象的意义,恰在于它表现出某种“十足的东方

① [美]E. W. 萨义德:《东方学》,王宇根译,第15页。

② Mary Gertrude Mason 在 *Western Concepts of China and the Chinese, 1840—1876* 一书中提出,19世纪西方的中国观,形成于1840至1876年间,一直影响到二战前。参见该书 New York, 1939年,Foreword.

性”。所谓中国的东方性，表现在两个差异层次上，一是它是东方的，与西方不同，二是它是中国式的东方，与东方其他国家又不同。所以19世纪西方想象中的中国形象，既表现普遍的东方性，又表现出东方性中中国的独特性，比如说，中国特有的千年不变的停滞与封闭，中国的文化崇古与文化自大，中国建立在孝道基础上的独特的东方专制主义。所谓中国独一无二的东方性，可能表现在各个方面，从文明性质、政治类型、道德宗教体系，到所谓的民族性格与社会物质生活条件。迄今为止，我们在三个层次上讨论西方的中国形象，一是西方与东方二元对立的世界秩序，二是西方对东方作为整体与不同文化区域的想象，三是东方主义语境中中国表现出的独一无二的东方性。

中国奇特的野蛮东方性，首先表现在其自足、稳定上。中国是一个自成一统的世界，很早就建立了统一的大帝国，久而久之，它不仅形成了自足封闭的历史现实，还形成了封闭自大的文化心态。

在西方自由贸易殖民扩张的背景下，中华帝国的封闭自大，尤其是对于“开放自大”的西方人来说，不仅是中华文明一种令人难以忍受的特征，甚至是人类文明难以容忍的罪恶。一次战争可以打破中国封闭自大的现实，但难以打破长久养成渗透整个社会的封闭自大的文化心态。19世纪到中国来的西方人，都注意到这一点。有人认为封闭自大只是中国官方的态度，有人认为，民间的排外情绪更浓，封闭自大是中国的一种独特的文化心态。但不管怎样，它可能是由官方造成的，但也的确普遍反映在民间。英国人德庇时爵士鸦片战争前夕到广州。他发现尽管中国人彼此之间彬彬有礼，但对待外国人都完全是另一种态度，因为他们的政府不断向人民灌输对待外国人就应该像对待野蛮人或野兽那样。“除了出于利益的诱惑或出于恐惧，否则他们对外国人一概表现得傲慢无礼，而且欺诈无信。这是由他们的文化心态造成的。即使有时在利益驱使下他们不得不为外国人服务，也尽量不让其他中国人看见。乞丐在没有其他中国人的情况下，会毫不犹豫地到过路的欧

洲人下跪乞讨,一看到中国人,就马上站起来装得若无其事。不久以前,中国的苦力、最低贱的仆人,还拒绝为晚间出行的欧洲人掌灯照路……”^①

在文明与野蛮的框架内表述中国奇特的“东方性”,除了在现实与心理上的封闭自大外,另一点就是历史恒久如一与社会停滞,它与中国的专制政治、守旧文化直接相关。

印度、埃及、两河流域的文明,都与中国同样古老或比中国更古老,但多次征服与战乱,已将这些文明改变得面目全非,古代文明在他们那里只是一种古迹或文物,但是,在中国,古代文明仍是今天的现实,19世纪到中国的西方旅行家,以为他们看到的中国与孔夫子生活的中国毫无二致。恒古不变的同一性是中国的独一无二的特征。19世纪西方一些写中国的著作,毫无例外的体例都是首先介绍中国的地理环境,然后不厌其烦地历数中国的朝代,给人的直接感觉是中国历史悠久但毫无变化,总是在单调乏味地重复。而除此之外,几乎所有著作或多或少,直接或间接地也都在强调中国历史的停滞,并将这种时间中的停滞与空间上的封闭联系起来,封闭导致停滞。中国青年看上去就像是出土文物,他们总是担心拖在身后的那条神秘的猪尾巴一样的辫子,禁不住地回头看,似乎只有过去才是真实的,值得留恋的。^②

停滞的中国与封闭自大的中国同样可怕。有人从专制制度上寻找原因,更多人的思考则集中在文化心理上。似乎中国人的崇

^① *The Chinese: A General Description of the Empire of China and Its Inhabitants*, by John Francis Davis, ESQ., New York: Harper & Brothers Publishers, 1864, vol. I. p. 241.

^② 英国作家德·昆西曾经说过,“连中国青年看上去都跟大洪水以前的出土文物一样”, *Confessions of An English Opium-Eater*, by Thomas De Quincey, With Introductory Note by William Sharp, p. 96; 法国作家达凯莱在叙事诗《一个悲惨的故事》中嘲讽一位睿智的中国人总是操心他身后的那条“英俊的猪尾巴”,想尽办法要把它拿到前头来,但又总是垂在屁股后头,无可奈何。作者借此讽刺中国人生性守旧,文明长期停滞,几乎从人退化成动物,那条猪尾巴式的辫子就是退化的象征。

古心理也是某种独一无二的东方性。他们将黄金时代放到历史的过去,恪守传统、反对创新。无数代人耗毕生精力去注释一些早已失去精神的典籍,使整个文化丧失了生机与创造力。不仅中国社会停滞,中国文化也早已停滞,最典型的莫过于中国的语言。许多西方人都注意到这种世界上独一无二的以象形文字为基础的语言。麦都思详细地介绍了汉语的发音,书写的特征,并一再说明这是世界上尚在大规模使用的仅存的最原始的语言。他说:“在汉语中,口语发音与书写文字,仍保留着最原始的形式,他们的字都是单音节的,象形的,与远古时代完全一样。中国人认为,始创文字的功业是巨大的,不可超越也不可改进的,所以后人只需要摹仿前人就可以了。”^①汉语是一种原始的语言,以汉语形式保存的文化,在某种意义上也是一种崇古的、原始的文化。

2. 麻木僵化腐败残暴

在19世纪西方,“野蛮”成为中国形象的特征,它总与“非人道”、“残暴”、“兽性”、“堕落”等词汇用在一起,形容中华帝国的制度习俗与天性。支持这些“中华帝国野蛮的东方性”的种种特征,诸如杀婴、酷刑、淫乱,男人吸食鸦片,动物般地大量繁殖,植物般地无所作为,女人缠足,把人的脚扭曲成动物的蹄子,不厌其烦地反复出现在不同类型的文本中,构成集体想象中流行的关于中国形象的套话,这是一个方面。西方精英阶层也试图在特定帝国主义意识形态中“研究”中国,他们中有传教士、汉学家、记者、政客,他们尽量保持一种看上去“客观”的态度,但是,他们所有的“问题”与思考问题的“语境”,都是大众想象提出的与意识形态规定的。他们同样思考诸如杀婴、酷刑、缠足、一夫多妻制的淫乱,人口膨胀与习俗堕落等问题,而解释这些问题的语境,不外是种族主义、东

^① See *China: Its State and Prospects*, by W. H. Medhurst, pp. 22, 71-79.

方专制主义、历史哲学与进化论之类构成帝国主义意识形态的理论。

作为文明的对立面或否定面,野蛮首先表现在文化心理与制度习俗等方面。东方专制造成社会停滞封闭、文化自大守旧、风俗愚昧简陋,所有这些方面,在中国这种半野蛮的文明中,都是相互关联的,表现出某种可怕的、死寂的单一性来。单一性的文化、单一性的政治,甚至连人的外貌与精神,都显出一种毫无变化的单一性,这种单一性是中华帝国野蛮的东方性的典型表现,它说明一种精神奴役的愚昧与麻木,一种垂死的、虽生犹死的病态或动物状态,麻木、僵化、冷漠、腐朽,没有个性与生机,失去了活力与创造性。这种垂死的单一性是典型的野蛮表现,因为它意味着文明的退化。“野蛮”不同于“原始”,原始具有初民的淳朴与天真,而“野蛮”是文明的病态、堕落或衰退的形式。西方人可能在南太平洋岛屿与北美印第安人那里看到“原始”,但在中华帝国或所有的东方帝国,看到的都是“野蛮”,文明衰退的形式。

中华帝国的“野蛮”集中表现在某种“独一无二的东方性”上。除了广阔的、封闭的领土,悠久的、凝固的历史外,中华帝国众多的人口也令人触目惊心。麦都思说:“有关中国,没有什么主题比其人口的数量更能引起人们的争议与兴趣”,“中国的人口如此众多,几乎泛滥成灾”,^①人口泛滥是东方主义中的一个重要问题。在他们离奇的东方想象中,野蛮人总是淫荡的、生殖力强盛的,他们迅速膨胀的人口,是他们自身的灾难,也是对西方的威胁。文明人受道德与社会的约束,生殖力差,人口减少,而野蛮人则不受约束,像动物一样地繁殖。马尔萨斯的人口学曾经将这种忧虑理论化,野蛮人大量繁殖,使人口生产与粮食生产的比例失衡,前者以几何级数增长,后者只以数学速度增长,粮食生产永远赶不上人口生产,所以野蛮人陷入阶段富足与永远贫困中,因为短暂的粮食富裕很

^① *China: Its State and Prospects*, by W. H. Medhurst, p. 43.

快就被迅速膨胀的人口消耗了,重新陷入贫困。这也曾是西方解释中国文明停滞与衰退的一种理论依据。更可怕的是,生产力的低下还可以控制野蛮人的人口,一旦西方文明将文明的高度生产力带给野蛮人,那么,人口将无可遏制地增长,最终不仅使野蛮人的国家陷入贫困,也使文明国家陷入贫困,因为他们会吃光世界的粮食。

中华帝国庞大的人口是一种野蛮的、可怕景象。这些人在混乱、贫困、邪恶、暴政中生死,没有精神也没有个性,他们忍受同一种专制,恪守同一种传统,使用同一种语言,习俗甚至衣着都完全一样,这是与封闭、停滞相关的另一种单一性。“这么多人,不计其数,他们中有一种突出的道德特征,就是所有人的观念和行爲基本相似。如果一个人研究了一个地方一个中国人的主要性格特征,他也就了解了所有人的性格特征。”^①在西方想象中,具有庞大人口的中华帝国是一种威胁,野蛮对文明的威胁,不仅在数量上,还在品质上,无数的中国人是缺乏人性的“一群”,他们没有思想与个性,甚至没有清晰可辨认的面孔。西德莫尔在《万岁帝国》中说:“他们巨大的数量和相似性令人震惊,任何一个单独的个体与他的三万万同胞的相像是让人感到可怕的。在这个巨大的帝国的任何一个地方,每个人都发现他们拥有相同不变的生理和心理模式——相同的黄色皮肤、坚毅的性格和刺耳、机械的语言;相同的住房、坟墓和服装;相同的偏见、迷信和风俗;相同的自私的守旧性和对于过去、古老事物的盲目崇拜;这种单调乏味、前后一致和人物、事件都不断重复的生活,令人讨厌,几乎使人感到怨恨。在他们占据的土地上,从西伯利亚到交趾支那,无论在哪里,他们都留着卑贱的辫子,穿着毫无感觉的棉鞋;无论在哪里,这人类最低劣的种族都堕落到肮脏、混乱之中。他们颓废、没落、麻木不仁,甚至对财富的丧失也无动于衷;他们自负、自私、颓丧、懦弱和迷信,没

^① *China: Its State and Prospects*, by W. H. Medhurst, p. 79.

有想象力、感情、骑士精神或幽默感；他们不会热心于任何斗争，包括那些能改善生活条件的斗争，甚至对于谁将统治他们或谁将篡夺君权也漠不关心。”^①

野蛮的中华帝国是由一群数量庞大、面目模糊的黄种人构成的。没有人能够看清他们的面目，更没有人能够了解他们的内心。“从来没有一个外族人能够深入了解黄种人的思维方式。他们思维的起点与终点都与我们不同，是一个和我们相反或颠倒的过程，我们无法追踪和理解。……对于所有的东方人来说，没有一个民族像中国人那样跟我们的差异那么大。没有一种记忆、风俗、传统、理念、词根或是任何一种象征能够把我们的过去和他们的过去联系起来。这就像在盎格鲁-撒克逊人与中国人之间，没有任何同情、关切、同感和默契可言。”中国人的头脑被一些刻板冷漠、混乱含糊、莫名其妙的教条充满着，表面上玄奥神秘，实际上空洞无物，那些苍白的、不断重复的文学化修辞，不但没有使这些教条生动丰富，而且造成社会道德普遍的虚伪腐败。

中国文化具有某种奇特的“文学性”。卫三畏指出：“文化史研究中，有关中国人最值得注意的特征，就是他们悠久的历史与文学制度。而只有充分了解了他们的文学制度，才能进一步理解他们的历史何以悠久，人们只有通过文学的学习，参加科举考试，然后才能组织管理宗教与社会生活……”^②西方人都发现，中国是一个过分崇尚文学的国家。他们的文学涵盖面很广，几乎等于所有文化典籍。奈维斯在《中国与中国人》中说：“中国的文学包容面很广，囊括了各类著作：古代经典、历史、玄学、论辩、诗歌、小说、经书、传记、戏剧，都可以纳入文学范畴，一些佛教与道教的著作，以及关于不同艺术、科学、职业技术性的文章著述等，在中国也都属

^① *China: the Long-Lived Empire*, by Eliza R. Scidmore, p. 1. 引文系姚冰所译。

^② *The Middle Kingdom*, by S. Wells Williams, Vol I, p. 519.

于文学。”^①因此,举世闻名的科举考试,实际上是一种文学考试。瑟尔谈到中国崇尚文学与教育时说:“已知的世界上还没有哪个国家像中国那样普遍地重视教育,在男性社会中,文学是最受人尊敬的学识;一个人的文学成就就可以保他达到这个国家最高的权力机构。”^②

中国的文学几乎包容一切文化知识,这是中国的文学崇拜的一个原因,另一个原因是,西方人同样感到不可思议,中国的文学,几乎都是道德说教,很少有富于想象力、感情充沛的文学。而且在他们看来,中国文学的意象、主题与风格,大多是苍白无聊、萎靡颓废的。19世纪西方不断翻译介绍中国的文学,但他们的兴趣基本上是人类学的,而不是文学的。少数几位汉学家,如雷慕萨、德庇时、理雅各,在极小的圈子内翻译一些中国文学作品,但很少人能够理解、欣赏,绝大多数人认为,中国文学都是一些陈腐的说教,故事、意象、结构与形式都显得不可思议。麦都思说,或许中国诗歌意蕴丰富,形象生动,但一翻成西方语言,就不忍卒读。麦多士《中国人及其叛乱》一书中提出:“……中国人把英国人当作野蛮人,认为自己是唯一的文明人;英国人也普遍把中国人当作半野蛮人,认为自己是世界上各民族中最文明的。如果说英国人的看法更接近真理,为什么?在多大程度上接近真理?”麦多士认为,谁文明谁野蛮,关键看所依据的文明的概念是什么。西方人所持的文明概念表现在物质、精神、道德三个层次上,目的在于改造自然、改善个人与种族的生存环境,所以物质文明是首要的,中国人的看法正好相反,他们认为文明的概念几乎等同于道德,世事洞明、人情练达,才是文明。中国人与英国人的文明概念不同,在各自的眼里,对方都

^① *China and the Chinese*, by the Rev. John L. Nevius, New York: Harper & Brothers, Publishers, 1869, p. 226.

^② *China and the Chinese*, by Henry Charles Sirr, p. 82.

成为野蛮人或半野蛮人。^①

中国文化是一个文学化的文化,这一点是19世纪的西方普遍注意到并开始思考的问题。文学教育不仅维系着中国文明悠久的历史,还造成这种历史的停滞。中国的文学与文学性的科举,一味尊崇古代典籍,造成中国崇古守旧的文化心理,中国过分注重文学,忽略科学技术的发展,是造成中国文明停滞的一个主要原因。文学最终并不能造成文明的进步。文明在中国与西方,有不同的含义。西方人发现,中国人讲文明,指的是一种文学修养与社交礼节。中国人把西方人当作野蛮人,根据是西方人一点都不懂中国人自鸣得意的诗书礼乐。文明在西方是完全另一种含义,它指科学技术的进步,经济物质财富的丰富,社会制度的民主,法律的健全与艺术创作的繁荣等等,中国科技落后,与迷信纠缠不清;经济贫困,耕作方法至少停滞在一千年前的水平;政治专制,把一个庞大的帝国的统治建立在原始的宗法制度上;法律精细但不健全,只作为残忍的统治工具而不保护人民的利益与权力,即使是文学艺术,也陈腐怪诞,表现出某种古旧的病态。在西方人看来,中国文化的泛文学崇拜不仅阻碍了文明的发展,也阻碍了文学本身的发展,它将文学变成了政治与道德的陈词滥调。

在19世纪的西方人看来,中国文明所有的野蛮特征,似乎都与非科学或反科学的东方性特征相关。科学技术是现代文明的动力,中国人固守传统,害怕变革,将自身的文化认同与自信全部建立在古代遗产上,与现代科学本不相容。尽管西方人也关注中国古代的科学技术,但基本出于一种“考古”兴趣。而越多地讨论中国古代科技,就越能说明中国文明后来的停滞与堕落。当时相关的著作,大多先介绍中国古代的重大发明与建筑,如火药、造纸、农耕技术、长城和大运河,然后落实在讨论中国在完成这些创造之后

^① *The Chinese and Their Rebellions*, by Thomas Taylor Meadows, pp. 493—520, quotations from p. 501.

何以就无所作为了。这样,既说明这个停滞,又证明西方现代文明的进步与独特性。中国医术或许是他们感兴趣的问题,倒不是因为中国的医学有意义,而是因为他们觉得中国的医术不可思议,中医的理论基础玄妙,操作技术更让人莫名其妙。瑟尔描述中国医术,他说中国人重视医术,不仅从救死扶伤的实际出发,还将医术上升到天人合一的玄学高度。但是,中国人的医学知识实在是有些荒谬:“中国人没有正确的解剖学知识,他们的迷信与偏见禁止他们解剖尸体,他们关于人体的脏器结构的思想也是荒诞不经的……”瑟尔不愿意更多地评论中国医术,而是尽量客观地介绍。尽管如此,他描述的中国医术,即使作者不觉其怪诞,西方读者也一定感到荒唐可笑,比如说他在“中国的医术”一章的结尾介绍中医的望诊,我们不难想象西方读者读到此处时惊诧莫名的感觉:“瞳孔呈白色,病在肺;呈红色,则病在心;呈黄色,在脾;呈绿色,病在胆;呈黑色,病在肾;如果整个眼睛泛黄,则不可名状,病因在胸中。”^①

中国文明是一种半野蛮的文明,或者,像马戛尔尼日记中所说的,中国文明正因停滞而从文明陷入野蛮。政治专制是所有半野蛮状态的东方国家的共同特征,而中国的东方专制主义,又有其独特性,这是一种建立在孝道基础上的、高度伦理化的暴政,它将残酷与暴戾变成习惯,几乎让人感觉不到压制与紧张。当年孟德斯鸠、黑格尔指出的关于中国式的专制主义原则,如今被深入中国的传教士、殖民官、商人与士兵一一印证。德庇时指出:“如果混乱与专制对中国发展的干扰少于其他国家,那么我们只有调查中国政府的公文与管理箴言,才能找出原因。众所周知,家长制是中国政治制度的典范或模式——中国人自童蒙时代起就开始服从这种约定俗成的制度。在中国的礼仪和刑法上最惹人注目的莫过于子民

^① *China and the Chinese*, by Henry Charles Sirr, Vol. II pp. 65. 81. 有关论述见 Chapter vi “The Healing Art in China”.

在处理与父母、与君主之间的关系上所刻意保持的相似性。如果有人侵害这两种权力,就会遭受相同的惩罚;父亲去世,君王驾崩,子民均在同一时刻哀悼,举行同样的祭拜仪式,因为上述两者对其握有近乎相同的权力。因此,他学会服从,从小到大,久而久之,习惯便成自然,随时随地都表现出自己是孝子忠臣。在这样的制度下,当然毫无个人自由可言,但是若要子民甘心情愿地听命于朝廷,官员还必须掌握基本的人性常识,并能灵活运用。”^①

中国的统治者将政治的基础建立在家长式的宗法基础上,使家庭伦理变成国家法律,这似乎是中国东方性表现在政治与社会组织方面最明显的特征,它既不同于西方,也不同于东方其他国家,诸如伊斯兰社会的宗教组织与印度社会的种姓制度。中国的国是放大的家,家是缩小的国。中国悠久的历史中的超稳定的同一性基础,就建立在一个等级式的家庭关系上。中国社会是一个家庭结构的社会,封闭僵化、愚昧怪诞的习俗,是民间社会真正的统治力量。对中国人的家庭结构与习俗关系的观察,也常令西方人困惑,不仅是复杂的家庭关系,还有家庭在每一人的一生中发挥的巨大的社会政治与心理文化功能。“中国的家庭纽带是强大的,中国人都生活在一种民族环境中。他们很少改变其居住地,绝大多数人居住在祖先居住的土地上,多少代从不迁移。一个村就是一个家,全村人姓同一个姓,村名也经常是从家庭的姓氏中来,如张家村、谢家村。中国有许多宣传孝道与家庭关系的书,教儿子结婚而不成家,依旧与父母居住在一起,组成一个和睦友爱的大家庭……”^②这是关于中国式大家庭的正面理解。很多人也注意到,大家庭结构实际上是禁锢个性发展的。西方文化重个性创造,中国文化重家庭守制。如果说中国文化中具有东方共有的奴性,那

① *The Chinese: a General Description of the Empire of China and Inhabitants*, by John Francis Davis, ESQ., vol I. pp. 192—193.

② *China and the Chinese*, by the Rev. John L. Nevius, p. 237.

么这种奴性不论就其形成的方式还是表现的方式,都与东方其他国家不同。中国的奴性是从家庭生活中获得的,从孩童时代服从家长的习惯培养起成人后服从政府。在西方人看来,中国人的奴性是一个孩童式的奴性,它使孝道显得荒诞可笑。G. W. 诺克斯介绍:中国家庭的父亲有着巨大的权威与巨大的责任,家庭是一个整体,一荣俱荣,一毁俱毁,法律上的残酷的株连制度与政治上腐败的裙带关系,都与中国社会的家庭基础密切相关。在中国的社会与家庭中——中国实际上没有西方所谓的社会,只有家庭。社会是一个空洞,个人是微不足道的,事实上根本就没有个人存在的余地。“……一个人永远也不可能成为自己的主人,即使是他有朝一日成为家长,他还是受各种礼俗、传统与舆论的控制。这些力量几乎都是不可抗拒的,尤其是孝道,儿子必须尊重父母,天道难违。孝道是中国家庭制度中最重要的责任,中国有许多宣传孝道的故事,有些故事经常给人一种印象也许是误解,中国人性情无聊变态。比如说,一个好儿子即使长大成人,也必须在父母面前穿上孩子的衣服。据说是因为穿上大人的衣服让父母看见,父母就会感觉自己老了而伤心。中国政府在许多地方都立有旌表孝道的牌坊……”^①

中国社会独特的东方性,表现在“种种野蛮特征”上,封闭与停滞、愚昧与傲慢、崇古与守旧、残暴与懦弱、淫乱与腐败……建立在孝道基础上的、带有宗法制色彩的东方专制制度使整个帝国腐败无能,刑法的严酷与表面上温情脉脉的家庭式政治,与古老的道德信条结合在一起,维系着一个诺大的国家,而且历史上经常出现长时间的和平、稳定,这是一个奇怪的现象,西方人感到不可思议。在没有健全的法律,强大的国家力量与宗教信仰的情况下,中国社会是如何维持的。中国的孝道或许是一个重要原因,“中国人在政

^① *The Spirit of the Orient*, by George Williams Knox, New York: Thomas Y. Crowell & Co. 1906, pp. 183—184.

治上成功的秘密在于建立了以孝悌为基础的宗法式政府体系”。^①麦都思的看法代表着许多人共同的观点。中国文明是一种奇特的东方式文明,其奇特性不在于它像所有的东方文明那样落后腐败,而在于中国特有的一种稳定的停滞与封闭的完整性。

中国式野蛮的东方性可以表现在各个方面,文明的总体特征、制度与法律、伦理与道德、信仰与知识等等。在信仰与知识方面,中国的迷信与愚昧自不待言,更值得注意的是,中国人不仅迷信盲信,而且从精神本质上缺乏信仰。中国似乎是一个没有信仰与真诚的民族。西方人在思考中国独特的政治的同时也在思考中国独特的道德体系,因为中国的政治是建立在道德体系上的,在思考中国的道德的同时,也关注中国的信仰或宗教。传教与贸易是西方人最初来中国的两大目的。中国的信仰,从马可·波罗到耶稣会士时代,一直是西方人关注的主题。或许19世纪西方人最大的发现是,中国与伊斯兰世界印度不同的是,中国一方面有太多的宗教,另一方面又太缺乏宗教情感。在东方其他地方,基督教遇到的问题是与另一种宗教信仰的冲突,如与伊斯兰教、印度教的冲突,而在中国,基督教遇到的问题是与一种缺乏信仰热情的世俗精神的冲突。19世纪几乎所有介绍中国状况的著作,都在讨论中国三教并立,而且都发现,儒、释、道三教在中国互相渗透,自由发展,既无强烈的信仰热情,又无严格的教派律令。与其说中国是一个异教社会,不如说中国是一个“无教”社会。在中国传教的真正问题,不是让中国人选择哪一种信仰,而是让中国人选择有信仰或无信仰。实际上,在中国,最有特色的信仰是祖先崇拜,其他都是些道德教义或乱七八糟的原始的迷信。卫三畏《中国总论》中对中国宗教状况的论述非常详尽,中国宗教与道德、政治联系在一起,一方面表现出一种东方少有的开明与人道精神,另一方面又表现出一种混

^① *China: Its State and Prospects*, by W. H. Medhurst, p. 123.

乱的轻慢态度。^①

3. 从败坏的德行到卑劣的族性(一)

相对于专制、停滞等概念，“野蛮”更具有包容性与随意性。东方专制、历史停滞，都可以是野蛮的特征，而野蛮的意义又远超出具体的制度与历史方面的特征，制度的邪恶凶暴、腐败偏狭，习俗的粗野简陋、堕落怪诞，都可以说是野蛮，同时，个人心智行为上的缺陷、民族精神状态的愚昧等，也可以用野蛮来说明。野蛮没有一个明确的定义，但作为文明的否定面，又有广泛的适用性，可以随意使用在所有被西方现代社会价值所否定的人与事物上。西方现代性想象可以在不同观念上构筑作为他者的中国形象，但只有当他们最终使用“野蛮”时，才找到了一个表达绝对否定意义并具有广泛概括力的词。

西方现代性视野中的中国形象，先后聚焦在中国事物与人的不同方面。起初是国土、器物、历史与信仰，然后是道德哲学、制度与文化，最后是个人的德行与国族的性格，即所谓的国民性。国民性在某种程度上具有总结的意义，因为国民性是自然环境、制度习俗、道德信仰等在漫长的历史中塑造的，是中国的种种东方性特征的结晶，甚至具有种族的生物学基础。民族是由自然与人文等不同因素决定的，世界上有不同的“物种”，在人这一物种中，又有不同的“种族”或“民族”。西方19世纪流行的“种族”概念，强调的是人种的生物学意义，与之相关的“民族”，则在生理基础上强调了文化心理与社会制度的内涵。所谓一个民族，不仅有共同的遗传特征，诸如体型、肤色等，还有共同的文化特征，诸如语言、心理、制度与生存地域等。民族的生理与心理特征，是相互差异也相对稳定的。同一民族的某些最基本的遗传特征和某些最基本的品性特

^① See *The Middle Kingdom*, by S. Wells Williams, Vol II, Chapter XV III.

征,往往是不可改变也难以交流的,它们决定着该民族独特的制度与信仰以及独特的历史命运。在历史的进化过程中,不同民族之间构成优劣高下、文明与野蛮的世界等级制度。民族兴衰,除了生理与心理的要素外,更重要的似乎是品格。民族的性格或气质,可能才是最终的解释因素。

中华帝国野蛮的东方性可以表现为不同方面的特征,但最终都落实到低劣、未开化的国民性上,在西方现代文明看来,中华帝国从个人德行到国族品性,都可以说是个野蛮或半野蛮的国家。19世纪西方关于“野蛮的中国人”的想象,直接的文化背景是社会达尔文主义,现实需求是西方政治经济与宗教文化的扩张。不同种族因为人种与文化的差别,在世界文明的进化等级秩序中占有独特的位置。三个世纪间西方人的世界扩张几乎所向披靡,历史似乎证明白种人是毫无异议的优等种族。而为白种人当奴隶、种甘蔗、挖银矿的黑种人,是当之无愧的劣等民族。然而,当西方扩张大潮扩展到东亚这块世界上最为遥远的土地上(准确地说是距离西方最遥远,是东西航道的尽头),一种深厚顽强的抵抗力量出现了。在西方人眼里,中国人既不开化又不愿意归化,他们在理智上拒绝现代科学与技术,在制度上拒绝民主政治与自由贸易,在道德与信仰上拒绝基督教教义与上帝的福音。

西方现代关于中国人野蛮的国民性的想象,形成于19世纪,却积累了他们三个世纪间对中国人的恶行败德的“发现”。伊比利亚扩张时代到中国的冒险家们,很快就发现了中国人品性与习俗的恶劣之处,比如说纵欲铺张、腐败堕落,渴望到中国传教的门多萨神父多善意,他知道中国人的节庆宴会“超过世上其他民族”,而每逢节庆他们从早到晚吃了又喝,喝了又吃,“直到再也吃不去”。可他一面认为这是“可怕的铺张”,“可悲得令人厌恶”,一面又感叹中国人“富有而且无忧无虑……过着美好的生活,并且安排得合情合理”。评价,也就最初出现在这些西班牙殖民者中。西班牙驻菲总督桑迪谋划入侵中国,用心恶毒,在写给国王腓力二世的报告中

说“他们(指中国人——引者注)是一群鄙贱、无耻而且可厌恶的族人。……他们是异教徒,做出很荒唐的事。……他们是卑鄙的族人,而且是鸡奸者……(中国)人的品德很坏……”^①

利玛窦注意到中国人个体身上的恶德陋俗,也试图从民族整体上概括中国人的族性,并且使用了“野蛮”字眼。人们的印象中一直认为利玛窦是仰慕中国文化的,穿汉装,说汉话,从善如流,实际上这只是姿态,是利玛窦为了在中国居留传教的扮相。他的真实经历与真实看法反映在日记里,却是另一番模样。中国人勤劳、灵巧,精于工艺制造,崇尚知识,尤其是关于道德的知识。中国与西方文明,虽然地理上相距遥远,习俗上却很接近。这些都是优秀的方面。另一方面,从他们的作为看,中国人似乎又是个虚伪、迷信、偏执、凶险、野蛮的民族。中国人是世界上最讲究礼节客套的民族,但讲究过分了,既浪费时间又浪费财富。礼节空洞了就表示虚情假意;客套的方式总是请客吃饭、大吃大喝。富人挥霍、穷人贫困,他们卖子为奴、溺毙女婴、阉割男孩,这是表现在家庭事务中人的残暴无情;在国家行政中,严刑酷法,官吏随意鞭打任何人,血肉横飞,是另一种惨无人道的习俗。如果一个民族的风俗可以说明一个民族的人性,那么还应该注意的是中国人的迷信,算命卜卦、炼丹求佛、看风水占吉凶,中国人有时候很实际很明理,有时候又非常无知虚妄,甚至愚昧。^②

从文艺复兴到启蒙运动时期,中国人的品性在西方想象中还没有堕落到野蛮的地步,国民性的概念也尚未形成。恰恰相反,西方还有一种将中国人美化成道德楷模的倾向,这一点我们在第一、二章中已经详细论述过了,此处不再详述。值得注意的是,在从莱

^① 转引自陈台民:《中菲关系与菲律宾华侨》,香港:朝阳出版社,1985年,第131页。

^② 参见〔意〕利玛窦、金尼阁:《利玛窦中国札记》,何高济、王遵仲、李申译,第一卷,第七—九章。

布尼茨的《中国近事》到孟德斯鸠的《论法的精神》短短半个世纪间,中国人在西方的道德形象发生了巨大的变化,几乎从“农民圣贤”“哲人皇帝”堕落成市侩小人、骗子盗贼,国民性的概念在此也基本形成了。孟德斯鸠思考世界上不同地区不同民族的自然环境、组织制度与精神气质的关系,他认为,气候与土壤等自然环境、政体形式与风俗习惯造就国民的精神气质。中国独特的地理环境与专制政体形式,培养了中国人的懦弱、狡诈、虚伪的品行,只是他还没有在野蛮的一般意义上概括它。

西方有关中国国民性的负面形象,最初出现在孟德斯鸠的《论法的精神》中,这与他关于国民性的整体分类思考相关。首先是北方与南方人性格的差异。北方寒冷地区的人,精力充沛,勇敢自信,直爽而少猜疑诡计。相反,南方的炎热使人的身体懒惰,精神也萎靡不振,生活在炎热的南方,如印度人,“天生就没有勇气,软弱将失望置入人们的心灵中,人变得畏惧一切,毫无自信”。孟德斯鸠总结:“炎热国家的人民,就像老头子一样怯懦;寒冷国家的人民,则像青年人一样勇敢。”气候炎凉决定了人的性格软弱或勇敢、狡猾或直率、猜疑或自信,也影响着人的情感特征。在寒冷的北方,人的身体魁伟,动作迟笨,感觉也有些迟钝。他们的情感往往深厚持久,性情也恒一不变,“对一切可以使精神焕发的东西都感到快乐”,诸如运动、冒险,北方气候下的人民“邪恶少、品德多、极诚恳而坦白”。与之相反,南方炎热国家的人民,“体格纤细,脆弱,但是感受性敏锐”。他们往往性情浅薄而飘忽不定。只有情欲没有爱情,而耽于享乐、放纵情欲又势必产生各种犯罪,所以南方国家的人民往往邪恶多、品德少,“已完全离开了道德的边界”。^①

^① 参见[法]孟德斯鸠:《论法的精神》,张雁深译,上卷,第三卷,第十四章,“法律和气候性格的关系”,第227—230页。

孟德斯鸠所谓的南方与北方,在欧洲范围内指南欧与北欧,在世界范围内则指东方与西方。从埃及、小亚细亚、波斯到印度、中国,都属于南方。孟德斯鸠试图为每一国民确定几个最基本的性格特征,也就是他所说的精神气质,诸如勇敢进取、自信率真,或软弱懒惰、狡猾浅薄;同时,也试图解释这种国民性格或精神气质产生的必然原因,即地理环境与气候条件。在他的理论原则中,气候炎热会使人的“身体完全丧失力量。这种萎靡颓废的状态将传染到人的精神,没有丝毫好奇心,没有丝毫高尚的进取心,也没有宽容豁达的感情;一切嗜好全都是被动的;懒惰在那里就是幸福;心思的运用也多得比刑罚还要难受;人们可以忍受奴役;但不能忍受精神的动力”。^①

从孟德斯鸠的理论看,北人与南人的区分,几乎就是好人与坏人的区分。但是,正如孟德斯鸠本人所意识到的,个例经常破坏他的原则,所以他必须在确定一般原则之后还需不断进行补充解释。比如,同样在炎热的印度,人们为什么一边软弱、忍耐、顺从,一边又表现出残暴的勇敢,如印度男人的苦修、女人的自焚;同样是炎热的南方,为什么西班牙人就非常可信可靠,而中国人又惯于欺诈、说谎?同样在南方,中国人为什么勤勉而不懒惰,节俭而不放纵?同样是中国,为什么时而软弱时而勇敢,有的狡诈有的淳朴?同样在中国,也有南方与北方,可为什么中国的南方人勤勉进取,中国的北方人却相对懒惰守旧?这些矛盾,有的出现了,也被孟德斯鸠在自己的理论系统中解决了;有的出现了,却被孟德斯鸠有意或无意间忽略了。有的尚未被发现,后人将提出这些矛盾;后人将继承孟德斯鸠的理论进一步补

^① [法]孟德斯鸠:《论法的精神》上卷,张雁深译,第230页。

充解释^①，后人也可能将动摇孟德斯鸠的理论另立他说。

孟德斯鸠为世界各地的国民性格分类。他认为决定民族一般精神差异的，除了该民族生存所处的自然环境外，由自然环境决定的社会制度也塑造着国民性格。专制国家暴政的恐怖，培养了国民被奴役的胆怯、愚昧与沮丧心态，中国人从皇帝到百姓，都没有品德。因为品德，诸如诚实、勇敢、坚毅、善良等，只存在于共和政体中。孟德斯鸠没有进一步讨论制度如何塑造人的性格，只是反复论证地理与气候决定人的精神气质。对于孟德斯鸠来说，中国人的性格中最主要的特征是将勤奋与狡诈可怕地结合起来了，就像西班牙人将诚实与懒惰结合起来一样。所以孟德斯鸠说应该注意的是品德与邪恶如何混合起来造就一个民族的性格。“中国人的生活完全以礼为指南，但他们却是地球上最会骗人的民族。……中国的立法者们有两个目的。他们要老百姓服从安静，又要老百姓勤劳刻苦。……由于需要或者也由于气候性质的关系，中国人贪利之心是不可想象的，但法律并没想去加以限制。一切用暴行获得的东西都是禁止的；一切用术数或狡诈取得的东西都是许可的。……在拉栖代孟，偷窃是准许的；在中国，欺骗是准许的。”^②

孟德斯鸠描述的中国人的国民性，已经出现许多反面特征，但

① 孟德斯鸠之后，随着中西交往的增多，西方人普遍发现中国的南方人比北方人还要勤奋进取。这就必须修正孟德斯鸠的理论原则，或者重新解释中国的事实。20世纪初美国的人文地理学者伊利沃滋·亨廷顿(Ellsworth Huntington)继承孟德斯鸠的自然环境决定论，在《种族的品性》(*The characters of Races*, 1924)一书用四章讨论中国的国民性。但他用中国历史中的灾荒与移民来解释中国南人与北人的性格特征与气候环境决定论的一般原理的矛盾。他认为中国的南方人保存着中华民族的精华，北方胡族入侵，使土族大姓南迁，历朝历代的灾荒，是一次次自然选择与淘汰的过程，总是那些勇敢自信、有毅力有开创性，吃苦耐劳的人在灾荒中离乡远走，从北到南存活下来。于是，今天，中国的南方人不仅比北方人勤奋进取，而且比北方人勇敢。E. 亨廷顿译文见潘乃穆、潘乃和编：《潘光旦文集》第三卷，北京大学出版社，1995年，第122—177页。

② [法]孟德斯鸠：《论法的精神》上卷，张雁深译，第316页。

还没有到极端否定的程度。又过了近半个世纪后,赫尔德在《人类历史哲学的观念》中讨论中国人的国民性,否定之意、厌恶之情已经无所保留也无法克制。他从种族遗传特征上,将中国人归为愚昧野蛮的鞑靼民族。中国人是蒙古人的后裔,无论考察其民族整体还是个体,其遗传特征都是很明显而根深蒂固的。他们天生听觉敏锐,所以才发明了那一套繁复无比的语言,欧洲人的耳朵和发音器官根本学不会汉语。中国人在大事上缺乏创造力,却精于雕虫小技,他们发明了一套矫揉造作的礼俗,处处追求声色的热闹,喜欢用整洁的外表掩盖内心的骚乱。他们不懂得自然率真、宁静、美与尊严,他们在投机钻营方面精明透顶,但在科学艺术上,却愚昧无知。“大自然毫不吝啬地赋予他们小眼睛、圆滑世故、狡猾的钻营和精明以及对凡是于他们的贪婪有利的便进行仿造的艺术才能。为了获利和忠于职守,他们终日不停地忙忙碌碌,永不停息地奔波……”^①“中国人终究是中国人,这个民族天生眼睛小、鼻梁矮、额头低、胡须稀、耳朵大、肚子大。”^②

赫尔德明确思考中国人的国民性,并确认这种国民性的野蛮特征。他一方面认为,人种遗传决定了中国人的性格特征。生存环境使他们愚昧野蛮,没有独立思考的能力,只会无条件地服从。另一方面,赫尔德又将这种自然原因与社会教化联系起来,因为“人的自然状态就是社会”。中国人的国民性,除了种族遗传的因素外,也是中国道德教化的产物。赫尔德同样承认社会教化对国民性格的重要意义。中国那种按照蒙古游牧民族传统强调“孩童般服从”的道德教育,使中国人的品性表里不一,表面上他们温文尔雅,实际上却阴毒狡猾。因为将孩童般顺从的教育强加给成年

^① 赫尔德有关中国人特性的论述,见〔德〕夏瑞春编:《德国思想家论中国》,陈爱政等译,第81—92页。

^② 赫尔德说:“中国人是蒙古人的后裔”,是从人种学的角度讲的,他认为中华民族的来源是中亚的游牧部落随着下山的河流逐渐迁移到中原的。

人,他们除了阳奉阴违外别无选择。长此以往,就形成中国人特有的幼稚与狡猾、软弱与狠毒、谨小慎微又自私贪婪的复杂心态,这种国民性格的象征就是蠢驴与狐狸的结合:在中国,“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至晚扮演着狐狸的角色”。愚昧是理智上的,狡诈是品性上的。封闭贫瘠的自然环境使人愚昧,野蛮的专制社会使人充满奴性,动荡不安、灾祸不断的生存条件又使人自私贪婪,多疑心多诡计。狡诈是弱者的求生本领。赫尔德说:“无论是战斗精神还是思维精神都与这个终日守着火炉睡觉、从早至晚喝着热茶的民族无缘。他们只有在坦途上规行矩步的本事,只有攫取一己私利的那种洞察力和狡猾伎俩以及毫无男子汉气概的那种孩童般的复杂心理。”

赫尔德在自然环境与社会文化决定论之外,开始强调国民性格的种族遗传因素,他认为性格可以像肤色体型一样遗传。首先,任何一个民族在其历史发展过程中,都形成了一种独特的民族性格。它建立在少数几个最基本的气质特征上,内在于种族情感生活,外在于行为实践。它包括智力与道德两个方面的因素,但以道德品性为主,有优劣高下之分,有成熟衰败的过程。其次,民族性格或国民性格,是一种群体性的、普遍的、超稳定的特征,一方面它是“全民共有之特征”,另一方面又必须超越个体的差异,不断重复出现在该民族或国民不同的个体身上。正是在这种意义上,个人才成为民族或国民的代表。再次,民族或国民性格的形成原因,有自然因素也有社会因素。自然因素包括两方面:一方面如地理环境、气候条件对民族性格形成的影响;另一方面则是民族性格的生理基础,即人种与遗传的决定性作用。社会因素指制度与文化的塑造性,它包括语言与教育、政治与法律制度、习俗与道德观念、宗教与艺术等。在这方面,以国民为单位理解特定的群体性格比以民族为单位更准确。国民强调的是社会政治因素,民族强调的是自然因素。最后,民族或国民性格,既是历史的成果,又是历史的原因。一个民族或国家特有的生存环境、祖先的遗传、文化制度塑

造了这个民族或国民的性格,而民族或国民性格一旦形成,就具有稳定性与恒一性,从而制约着国家与民族历史的发展。性格即命运,对于一个人与一个民族国家,都是适用的。民族或国民性格决定了该民族与国家的兴衰成败,是一种隐潜在历史背后的宿命力量。总的说来,启蒙主义强调国民性格是历史的成果,其中具有激进的革命性;而种族主义强调民族性格是历史的原因,其中具有保守的宿命性。

4. 从败坏的德行到卑劣的族性(二)

种种野蛮的东方性特征,最终都可以归结到野蛮的国民性上。赫尔德反对启蒙主义者奢谈的普遍的、非历史的人,认为人作为一个物种,在自然环境、种族遗传与人类精神的作用下分裂为不同的民族国家。而每一个民族国家的国民都被同一种精神或气质所塑造、所鼓舞,创造着自己民族的历史并表现出该民族共同的性格。赫尔德一方面有否定普遍史与欧洲中心主义的倾向,主张发展世界上不同民族的独特性与自主性;但另一方面,在他民族多元化的世界观念中,又包含着优劣等级化与欧洲中心主义的倾向。每一个民族都按自己的尺度安排生活、结构历史,世界民族多元多样,自然条件、民族心理各不相同。但是,人类又有一个共同的人道与理性的尺度,在这个尺度下,各民族就有优劣高下之分了。赫尔德敬仰希腊,他认为希腊是最优美的民族,希腊在地理气候上处于南北之间、寒热之间,温和适度,古希腊人在性情上统一了感性与理性,达到完美的境界。赫尔德不喜欢东方民族,在他看来,东方民族尽管曾经创造了人类文明,但在可怕的停滞中已经衰落得可耻可恶了。中国人正是在东方的自然与历史环境中堕落的“一群”,被赋予某种堕落的“本质”的族类。

萨义德分析现代东方学出现的四种因素,一是旅游文学的繁荣,二是比较历史学的兴起,三是对人类文化的内在认同的思考出

现,四是对自然和人进行分类的愿望。而对人类进行分类的方法不过是根据生理—伦理形式命名,尽量“夸大事物的总体特征、将大量庞杂的物体概约为易于处理、易于描述的少量类型的普遍倾向”。强调“这一关于种族、文明和语言之间显著差异的真理是(或被假定为)根本性的,无法消除的”。^①从而为不同民族国家在世界格局与历史中确定了一种从本源上注定的宿命。在赫尔德的庞大的世界观念秩序中,由堕落的国民性确定与区别的抽象的、非历史的中国人,最终不过是一个被文本创造出来表达某种自然与历史的道德意志的沉默的符号。他们作为“他者”,被对象化为没有个性、面目模糊、表现出某种怪异的、野蛮的“东方性”的异类,与欧洲中心形成强烈的对照,这种对照所根据的巨大差异甚至可能夸大到人与动物或人与物。赫尔德认为整个宇宙呈现着向自由精神发展的等级阶梯秩序,从无机物到人,人是大地生命力的最高产物,它处于动物与精神世界之间,而构成人类不同等级的民族,有的更接近于精神世界,如欧洲人,有的更接近于动物,如东方人。中国人由于其自然环境、种族遗传、政教制度塑造的野蛮的国民性,就属于那些接近于动物的族类,所以赫尔德一再使用动物或无生命物的形象比喻中国人,如蠢驴与狐狸、奴隶的座椅、木乃伊……

西方有关中国国民性的看法,虽然流行于19世纪,但基本观点在18世纪末就已经形成了。西方不仅开始描绘、评价中国的国民性,而且试图对一种确定的有关中国的国民性表述提供自然环境、社会制度、种族遗传等方面构成因素的解释,将人们观念中的杂乱的印象统一到一种确定的概念上,并为这种概念找到典型形象或象征。赫尔德论述的所谓中国人的国民性,至多不过是一个似是而非的文本的虚构。赫尔德在《人类历史哲学的观念》第11卷第3部分对中国的国民性的描述,从主题到

^① [美]爱德华·W. 萨义德:《东方学》,王宇根译,第122、155、297页。

意象,对西方思想界有着深远的影响,从黑格尔、施莱格尔、谢林、马克思一直到20世纪的许许多多相关的言论,甚至中国的国民性批判,都可以追溯到这个源头。西方有关中国国民性的话语传统层层迭置,以至于人们都忘记了这些主题与意象最初的来源,比如说中国人性格中的孩童般的奴性幼稚与老人般的世故狡猾的结合,将中华帝国比作“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”。^①

西方构筑中国国民性的写作是一个表述过程,后现代主义文化研究认为“表述”(representation)是同一文化内部成员生产与交换意义的基本方式,它虚拟某种指涉对象并假设某种本质,实际上却只是在特定话语系统中的文本的虚构,既可以指向现实世界,也可以指向想象世界。^② 我们研究的前提不是西方的中国国民性话语如何反映或歪曲中国的国民性,而是假设国民性概念本身就是一个西方在殖民主义帝国主义时代,为西方中心主义意识形态虚构的文化他者的幻象,它的功能是在自然、种族、文化格局中突出所谓中国国民的异质性、怪诞性、野蛮性,巩固西方现代白种(或雅利安)人文明的优越与统治地位。回顾西方所谓野蛮的国民性话语的构成过程,我们可以发现一个表现在精英思想与大众文化不同层次上的明显一致化、规训化的过程。

启蒙运动时代总体上看是欧洲赞美中国政教人文的时代,传说中的中国不仅可能是世界上治理得最好的国家,中国人也可能是世界上最文明的人。伏尔泰得知英国海军上将乔治·安森在《环

① [德]夏瑞春编:《德国思想家论中国》,陈爱政等译,第89页。

② See *Presentation: Cultural Representations and Signifying Practices*, edited by Stuart Hall, Chapter 1, “The Works of Representation”。又[美]爱德华·W. 萨义德:《东方学》,王宇根译,第349页。

球旅行记》中说中国人既不文明又不诚实,官吏百姓全是骗子、盗贼,^①感觉有必要为他理想的中国人的形象辩解,他说安森上将“因广州小民曾经想方设法欺骗英国人,便鄙视和讽刺中国人。但是,难道可以根据边境群氓的行为来评价一个伟大民族吗?”伏尔泰赞扬中国的礼节“在整个民族树立克制和正直的品行,使民风既庄重又文雅。这些优秀品德也普及到老百姓”。^②但是伏尔泰赞美中国人的品性的时候,欧洲印象中的中国人的形象已经开始恶化。杜赫德神父的《中华帝国通史》(1735)是启蒙运动时代欧洲的中国百科全书,在这部书里,杜赫德神父描绘的中国人的性格特征复杂矛盾,有肯定方面也有否定方面,但总体上看是否定多于肯定。他说中国人一般都很温顺,人情味浓。从皇帝到百姓“十分尊重老年人”,而且举止文雅,“他们的谦逊也是令人惊讶的。有学问者非常稳重,事事处处表现得十分得体。女性似乎生就品质端庄”,中国人没有粗鲁的行为,很少性情暴躁^③。但也并非没有丧失理智的时候,他们一旦被触怒,可能会暴跳如雷,而且报复心极强。贪婪、欺诈、自私、自大也是这个民族的习性。“欺骗常见于老百姓之中”;中国人性情温和,连“盗贼都很少使用暴力,他们宁可选择狡猾的伎俩来达到目的”;“大多数中国人都很自私,他们相信做任何事情都会有利害关系”;“他们认为自己应该高人一等。这种与生俱来的傲慢激发起哪怕是最卑贱的中国人也瞧不起任何其他民族的人”的心理。尽管杜赫德神父不愿意说太多的中国人

① 乔治·安森的舰队到广州,花了很多的钱购买食物,发现中国卖给他们的肉鸡、猪肚子里都装满沙子灌满水,三倍于实际重量,蔬菜都烂了,夹着杂草。《环球旅行记》中对中国人的品德颇多诋毁,在西方有一定影响,具体论述参见 *The Chan's Great Continent*, by Jonathan D. Spence, p. 146。

② [法]伏尔泰:《风俗论》上册,梁守锵译,第216、217页。

③ 杜赫德举的例子是洪若翰神父提供的:“一天,我走在一条狭窄的长巷里,突然遇到许多马车堵住了路。我原以为他们会像在欧洲常见的那样大发脾气、用脏话骂人,甚至还会打架。但是,令我感到十分惊讶的是,他们互相致意,温良恭敬地说话,仿佛就像是老朋友一样。然后大家相互帮助顺利通过。”

的坏话,而且认为有些恶习是中国人谋生迫不得已的技巧,诸如“在自己出售的东西里面掺假”,但他还是承认,“诚实确实不是他们喜爱的美德。尤其是当 they 与陌生人打交道时,只要有可能,他们总是会使出欺骗的手法并且还大言不惭。还有一些人在欺骗被人当场抓住时,竟然厚颜无耻地抱歉说自己骗术不高明……由于他们十分阴险狡猾、诡计多端,他们明白如何保全脸面,掩盖罪恶。他们手法非常狡猾,做的事情很少会在公众面前暴露”。最后,杜赫德还想“再补充一点中国人的性格特征”：“尽管他们十分邪恶,但是,他们本质上还是热爱那些有所追求的人身上的美德的……”^①

启蒙运动时代,西方开始关注中国的国民性格,看法不一。诚实公道或奸恶油滑、勇敢无畏或软弱无能、勤俭节约或懒惰散漫、虚伪世故或热情友爱、无知地自大或自卑、耽于声色享乐或严肃刻板……这些混乱甚至相互矛盾的印象,到启蒙运动结束的时候,似乎已经变得清晰确定了。孟德斯鸠试图在理论上解释中国国民性表现的矛盾,他认为可以将种种相互矛盾的特征统一到勤劳与狡诈相结合的基点上,这个基点在价值上已经带有否定色彩。哲学家关心的是思想中逻辑的一致性,大众则根据印象传说。勤劳与狡诈或愚昧与狡诈,不管怎样,他们在这个遥远的民族那里发现的美德总是少于缺陷;而且缺陷越来越多,美德越来越少。早期旅行家、传教士在中国注意到的一些现象,现在都归结为本质。所谓国民性,就是一个民族每一个成员都可以代表该民族整体表现出来的相对持久不变的、具有精神内在渊源、行为外在表现的人格特征。老爷们大吃大喝,说明中国人纵情享乐;穷人们溺婴鬻子,说明中国人残暴无情;边境的奸商弄虚作假,朝廷的大臣礼节繁多,说明中国人虚伪狡诈;皇帝拥有无限权威,百姓们俯首帖耳,诺大的帝国,却一再被野蛮的游牧部落征服,只能说明中国人生性软

^① J.-B. Du Halde, *The General History of China*, trans., by John Watts, Vol. 2, “Of the Genius and character of the Chinese”, pp. 128—137.

弱。西方视野中首先看到的是中国的皇帝,然后是中国的哲人,连皇帝也是哲学家,最后看到的是中国奴隶般的百姓,连皇帝在精神上也有奴隶心态。赫尔德说中国皇帝也是那幼稚虚伪的礼俗的奴隶。中国既无明主又无哲人,只有怯懦狡诈的奴才百姓。谁能代表中国人?愚昧狡诈的农民、虚伪无能的官吏与昏庸残暴的皇帝!哪一种形象能够代表中国人?蠢驴与狐狸、幼稚的孩子与狡猾的老人,奴隶的座椅与画满象形文字的木乃伊!

浪漫主义时代西方关于中华帝国野蛮的国民性的看法基本确定。赫尔德《人类历史哲学的观念》出版于1784—1787年间,此时他的观点如果还有些惊世骇俗的话,到1894年马戛尔尼使团访华归来,中国国民性的恶劣形象在西方似乎已经不足为奇、不可动摇了。马戛尔尼勋爵率400多人的庞大使团访华,他们上岸后对中国人的最初印象是:忙忙碌碌的一群,像蚂蚁一样没有个性,也像蚂蚁一样繁忙。男女的服装没有什么区别,一律是蓝布衫、宽袍长裤,连面貌表情看上去都没有差别。他们像奴隶一样被镇压,也像奴隶一样驯服顺从。孩子惧怕父母,百姓惧怕官吏,官吏惧怕皇帝。在使团的印象里,中国人不仅没有个性,而且没有尊严与道德。不道德的现象在中国人中间似乎是普遍的。他们接触到官吏、商人与农民。用使团总管巴罗的话说:“在中国,商人欺骗,农民偷窃,官吏则敲诈勒索他人钱财。”^①中国人作为个人没有个性,但作为整体,似乎又有某些品性上的共同性,比如欺诈、偷窃、残暴、肮脏……马戛尔尼回忆出使的经过时说:“在中国期间,所有与我们有过接触的官员,无一不表现得温文尔雅,极有教养。然而,他们虽礼貌周全,却都不诚实。”^②

① [法]佩雷菲特:《停滞的帝国——两个世界的撞击》,王国卿等译,第105页。有关马戛尔尼使团访华的遭遇与见闻,均散见于该书。恕不一一注明。

② Lord Macartney, *An Embassy to China; Lord Macartney's Journal 1793—1794*, edited by J. L. Cranmer-Byne, p. 87.

马戛尔尼出使无功而返,甚至有些狼狈不堪,用他的仆从安德逊的话说,他们进入北京时像乞丐,在北京居留那一段像囚犯,离开北京时像小偷。然而,他们虽然没有改变中英贸易与政治外交关系,却改变了西方对中国的看法。使团从中国回到英国时,黑格尔刚从图宾根大学毕业,他无疑读过那些使团成员的游记或报告。在他关于人类社会与历史的庞大精密的哲学体系中,我们可以看到这些文本如何成为他思想的素材,而孟德斯鸠与赫尔德有关中国国民性的理论,又如何启示他以逻辑的清晰与想象的丰富。黑格尔可能是人类历史上迄今为止最野心勃勃,要为整个世界构筑一个完整的观念秩序的哲学家。在黑格尔的观念体系中,理性精神统治着世界,自由意识是理性精神的内在原则。自由精神体现在人类社会世界历史中不同的民族国家主体上,就成为所谓的“民族精神”。民族精神体现在不同民族国家的现实的各个方面,“民族的宗教、民族的政体、民族的伦理、民族的立法、民族的风俗,甚至民族的科学、艺术和机械的技术,都有民族精神的标记”。^①黑格尔讨论的国民性,实际上就是民族精神根据其自由意识的自觉程度,在不同民族国家的不同现实方面的表现。

不同民族国家的民族精神中自由意识的自觉程度,在世界格局中表现为空间中的等级与时间中的阶段,每一个民族都从这种秩序中认同自身的身份与位置。民族精神中表现在该民族生活的不同领域中,如信仰、风俗、政体、法律,也成就在该民族的历史活动中。自由精神在非洲大陆还没有展开,在亚洲才刚刚开始,在欧洲正在全面展现。黑格尔认为,中国和印度的民族精神,停留在自由意识的起点上,中国的民族精神,本质上是一种东方特有的专制与奴役精神。在他看来,东方的民族精神在本质上是一种堕落的、野蛮的奴役精神。“意志的有限性是东方人的性格,因为他们的意志活动是被认作有限的,尚没有认识到意志的普遍性。在东方只

^① [德]黑格尔:《历史哲学》,王造时译,第67页。

有主人与奴隶的关系,这是专制的阶段。在这阶段里,恐惧一般地是主要的范畴。意志还没有从这种有限性里解放出来,因为思维本身也还不是自由的;因此意志可被认作是有限的,而有限的就可被假定为否定的。”^①而这种东方野蛮的奴役精神在中国的民族精神中表现得最彻底也最有特色。中国的民族精神中没有任何自由的因素,中国文化属于“幼年文化”,只有服从与奴役,没有精神的独立与主体意识的自由。

从孟德斯鸠开始,西方思想界试图在现代文明世界观念秩序中确立中国野蛮的国民性,在后启蒙时代的东方学背景下,相关主题的不同文本逐渐构筑起一个知识体系,经过赫尔德的发展,最后完成于黑格尔的历史哲学中。此时,所谓野蛮的东方国民性话语,作为殖民主义帝国主义意识形态语境中生产与组织“中国意义”的表述系统,已经具有一个统一的主题,即中国国民的奴性;已经形成一套相对稳定的概念,如中国的自然环境、政治专制、道德堕落、愚昧迷信、历史停滞如何塑造并表现这种奴性;已经表现出一种既定的陈述方式,如首先在与西方对立比较的东方化语境中,确定中国国民性的精神核心,并历数其多种特征,尤其是道德范畴内的反面例证;已经以学术建制的方式沟通了知识与权力,为西方扩张提供了启蒙与自由大叙事下的正义理由。中国的国民性话语的四个条件已经齐备于黑格尔的相关论述中。首先他在自由精神展开的世界秩序中将中国的国民性本质确定为野蛮的奴性,然后一一论述这种野蛮的奴性在中国社会各个方面的表现,最后他也在人类历史的进步与自由的绝对原则下断言,西方文明最终将征服这些野蛮的东方帝国,中华帝国也将屈服于这种命运。

^① [德]黑格尔:《哲学史讲演录》,贺麟、王太庆译,第95—96页。

第四章 塑造“野蛮的中国人”

1. 野蛮化策略：将中国人“物神化”与恐怖化

小斯当东有感于马戛尔尼使团归来后舆论哗然，19世纪初英国的中国形象被迅速“野蛮化”，做过如下评论：

中国人迄今在欧洲没有得到弗厄泼赖精神（即公平——译者注）的对待。第一批传教士们像所有发现者夸大自己的发现的重要性一样，对他们的才智和造诣做了夸张的记录；然后是哲学家们，因为天生就喜欢逆反，人们愈是贬低他们最熟悉的事物的某些部分，他们对此就愈具有值得称赞的热情。因而，热衷于继承并发展耶稣会那些神父的传说，直到他们不仅抬高那些遥远的亚洲人，使他们处处优于欧洲人，而且甚至于把他们说成是两足的 Houyhnmms——纯粹理性的和有教养的善良的动物（乔纳森·斯威夫特作品中的一种马，是马中高贵而有理性的种类——译者注）。过分的夸张适得其反，因此触发的相反的意见也走向极端。德鲍以及其他一些人不满足于仅仅否定中国人的品德和他们的科学，甚至对他们的人口、悠久的历史以及他们身体的灵巧性都发生了怀疑。他们把中国人描述为最可轻视的人，甚至贬低为野蛮人，好像世界上除了欧洲人之外就都永远是野蛮人。然而，更温和更合理的观点最终取得了胜利。当我们的使团于1793年进入这个国家时，使团的那些明智的人们，很少偏听偏信。既不会幼稚地崇拜，也不会蓄意地怨恨，既不会因异地异俗而贬低其优点，也不会因前人的赞许而不辨优劣。尽管如此，我们相信，使团成

员多少还是倾向于赞扬中国人的。过分的赞扬的影响,在我们已经提到的公正和聪明的人们的不同观点中,仍然可见。作为使团首领的高贵的勋爵,总的来说似乎比他的使团中其他人对这个民族的估计更高。他的天才而明智的秘书斯当东则似乎在如何评价他的这点上犹豫不定;巴罗先生虽然比德鲍更准确、更公正,但他明显地受到对那些刻板的东方人的同样的不满甚或厌恶所驱使,这使那个狂热的哲学家的几乎所有的描述和评论都罩上了如此单调的色彩。^①

实际上,西方的中国形象,永远都不可能“得到弗厄泼赖精神的对待”,不管是作为意识形态还是乌托邦,总是西方文化的某种“集体想象物”,包含着西方现代文化认同与扩张的欲望结构。正如笔者在“前言”中所说的:“西方的中国形象,是西方文化投射的一种关于文化他者的幻象,它并不一定再现中国的现实,但却一定表现西方文化的真实,是西方现代文化自我审视、自我反思、自我想象与自我书写的方式,表现了西方现代文化潜意识的欲望与恐怖,揭示出西方社会自身所处的文化想象与意识形态空间。”中国形象的生成,不仅是认识与想象的问题,同时也是欲望与权力的问题。

鸦片战争爆发那一年,德国人卡尔·奥古斯特·麦尔在《那不勒斯与那不勒斯人》一书中描述他在那不勒斯参观神父办的培养中国传教士的“中国学院”。那里有6位中国学生:

我们被领入另一个房间,那里出现几个中国人,穿着教士长袍……他们非常热情地接待我们,为我们介绍他们的学习与生活,花了很长时间跟我们交谈。他们的脸是黄色的,但并不很黄,头发亮而黑,直直地盖住前额,额头很窄,奇怪的小眼

^① 斯当东:《大清律例评论》,载《爱丁堡评论》1810年16期,见[英]约·罗伯茨编著:《十九世纪西方人眼中的中国》,蒋重跃、刘林海译,第21—22页,引用时核对原文对译文有所改动。

睛,半睁半闭,但很灵活……他们的脸形椭圆扁平,鼻子扁而短,侧面看上去面孔没有任何棱角。他们总是像孩子那样不停地笑,笑时龇出满嘴的牙齿,他们的动作僵硬而沉重,正好与他们短小浑圆的身材相符……你甚至可以把这几个中国小人儿放在地上,卷成一个圆桶提走。他们拿出一张天朝的地图给我们看……还有一个有趣的小瓷塔,据说是南京的一个塔的模型。他们兴高采烈地给我们讲解……其中一个还给我们读了几段译成汉语的《旧约全书》,语音奇怪极了……另一个把嘴张到极大,用最野蛮的声调,给我们唱了一首中国歌。^①

动作、声音、体貌,都可以说是野蛮,野蛮是一种文化特征,也是一种自然特征。在西方19世纪种族主义思潮下,文明与野蛮的等级性差异,最终可以归结为自然的、生理的、人种方面的差异。某些劣等民族一定是野蛮的,他们在生理与心理上永远也不可能达到文明的程度。白种人最优秀,文明程度也最高,其次是黄种人,再次是黑种人,种族差异造成文明差异与文明和野蛮的差异。戈比诺曾经说过,黄种人不可能彻底进化到文明的程度,他们“根本就没有想象力,只满足于温饱之类的动物般的自然需求,头脑简单,抓住某个荒唐可笑的念头,又冥顽不化……他们缺乏活力,没有精神上的好奇心”。中国文明可能是黄种人的文明形式中最高的,那也不是因为中国人种高于其他黄种人,而是因为远古历史上白种人或雅利安人曾经向中国传播过文明的火种。^②

种族主义者以科学的方式表述意识形态内容。文明的差异,决定于人类不同种族的体质特征或人种特征的差别;种族差别与

^① *Barbarians and Mandarins: Thirteen Centuries of Western Travelers in China*, by Nigel Cameron, New York: John Weatherhill, Inc., 1970, pp. 263-264.

^② *Oeuvres*, by Arthur de Gobineau, ed. J. Gaulmeir et al. Paris: Gallimard, 1983, pp. 559-560, 570-602.

等级,又决定于智力高低;而不同种族智力高低,又决定于脑量的大小。脑量越大意味着智力越高。19世纪种族主义人种学家认为,不同人种脑量大小不一,美国人种学家莫顿收集各种各样的人的颅骨,进行脑容量的分析。结论是高加索人种脑容量最大,平均87立方英寸,蒙古人种居中,平均83立方英寸,此下为美洲人种平均82英寸,马来人种平均81立方英寸,埃塞俄比亚人种(即黑人)平均78立方英寸。由此得出结论:白种人最聪明,黑种人最愚蠢,黄种人介于中间,与当时流行的种族等级观完全相符。似是而非的科学,为种族歧视意识形态提供根据。黄种人智力低下,甚至可以说是“先天性白痴”,1886年,英国医师道温发表了他研究先天性白痴病症的研究成果,他为这种病症起了个种族侮辱性的名字:“蒙古人症”(Mongolism)或“蒙古痴呆症”(Mongolian idiocy),因为这种病患者的相貌特征与蒙古利亚人种相似:短头,后头部扁平,眼内角有赘皱、斜吊向上的眼裂,两眼距离较宽,鼻梁低矮。据说这种病是种族退化的结果,白种人退化成黄种人,个体智力的退化“重演”(recapitulation)种族退化。

“野蛮”是个有魔术的词,富于概括性与随意性,在西方现代性他者话语中被使用得灵活广泛,野蛮的制度、野蛮的习俗、野蛮的信仰甚至野蛮的语言,而所有的野蛮特征,最终都落实到“野蛮人”上。中国人都是野蛮或半野蛮的东方人,东方特有的自然环境、种族条件、专制政体、严刑酷法、迷信陋俗,塑造了他们野蛮的“人种”特征,甚至可以说是“物种”特征。1894年,英国伦敦神经病学会公布了一项对中国人脑量的研究成果,分别发表在当年的《自然》杂志与《字林西报》上,这项科学研究分析了8例中国人的脑容量,就大胆荒唐地得出结论:中国人脑更近于黑猩猩,而不是正常人类!这种极端化的观点一直延续到20世纪20—30年代,1931年,克鲁申科将臭名昭著的颅骨测量学与神经病理学奇谈怪论汇

编成一本书《我们中间的蒙古人》^①，书中的观点总是将非白种人与类人猿相提并论。

在种族主义观点下，中国与西方的区别已经不是人类社会文明与野蛮的区别，而是被极端化为人类与“类人”动物的区别。野蛮的最根本的原因是智力低下，西方有关劣等黄种人智力低下的说法，在19世纪已经成为一种意识形态化的“常识”，而且一直影响到20世纪初。1910年，列维-布留尔出版了著名的《低级社会中的智力机能》，比较“白种成年文明人”的思维与那些有色人种的“原始人”或“野蛮民族”、“不发达民族”、“劣等民族”的思维。据说他写作这本书的动机来自司马迁的《史记》，他发现其中的思维逻辑简直不可思议，是一种原始的、野蛮的、非逻辑的思维。在列维-布留尔看来，中国人与印度人、美洲印第安人、非洲黑人、澳洲与南太平洋岛屿上的土著在思维方式上没有什么差别，都有着一种“简单的不合逻辑的头脑”，中国尽管有百科全书般的各门学术，但其中充满了各种混乱的、僵化的、空洞的概念，是人类心智“发展停滞的一个怵目惊心的例子”。^②

西方在精英理论与大众舆论层次上对中国人人种特征上的野蛮性的“发现”或“发明”，到19世纪后期已经完成，一直延续到20世纪初。野蛮的中国人不仅是西方白种人中心的种族与社会秩序下的“另类”，而且是有威胁的“另类”。绝对差异的他者本身就对

① See *The Mongol in our Midst: A Study of Man and His Three Faces*, by Francis Graham Crookshank, London: Kegan Paul, 1931.

② [法]列维-布留尔：《原始思维》，丁由译，商务印书馆，1985年，第278、447页。列维-布留尔研究原始思维的著作共有三种：《低级社会中的智力机能》、《原始人的心灵》、《原始人的灵魂》，俄语译本将三种著作合起来，经过部分删减后依次编排，另起书名为《原始思维》，丁由先生中译本根据俄译本译出，又根据英译本补足了俄译本缺译的部分。

主体构成威胁。出现在 19 世纪末 20 世纪初的“黄祸”论^①，具有明显的种族主义色彩。“在一般人的头脑中，黄祸带来一种模糊的惊恐，只要一想到中国庞大的人口，而且已有上百万涌到其他国家，人们就会不寒而栗。欧洲人生活在小城小国，对庞大的人口尤其敏感。对他们来说，亚洲人口泛滥，欧洲如果没有技术上的领先，根本就无法应对。他们用‘蒙古游牧部落’(horde)贬称中国泛滥成灾的人群，该词最早出现于欧洲语言，指中亚腹地汹涌而出的野蛮人，他们是些半人半兽的怪物，不知所来，也不知所向，所到之处，无不令人惊恐……”^②

克尔南想说，西方人的“黄祸”恐慌，其实既不是经济的，也不是军事的，而是对庞大的外族人口的某种“心理上的”恐慌。这种恐慌可能根本没有什么现实或可能的威胁，只是它那令人厌恶的、异己的存在，就让西方人感到紧张、痛苦。“黄祸”是西方种族主义想象中野蛮对抗文明的最危险的境况。就种族文化心理而言，“黄祸”更多的是一种西方种族主义者的自虐性的文化想象。庞大的异己的人口本身就给西方人造成心理压力与恐慌。如果他们不好斗也不好动，麻木不仁，那么最多也只是反感和厌恶，世界上竟有这样一个卑劣的种族存在而且不断增长；如果有一天，这么庞大的人口突然变得嗜血好战，武装到牙齿，反感或厌恶就变成了恐惧和

① “黄祸”(die gelbe Gefahr)说法来自德国皇帝威廉二世。1895 年，威廉二世开始在公开场合提出“黄祸”，并命令宫廷画家赫尔曼·奈克法斯(Herman Knackfuss)根据他想象中的黄祸景象画一幅画，制版印刷后送给他的亲友大臣和欧洲其他主要国家的统治者们。画名就叫“黄祸”，画中七位天使一样的人物分别代表德、英、法、意、奥、俄等七个西方国家，她们拿着长矛与盾牌站在一处悬崖上，头顶是一个大十字架的背景，大天使米歇尔(Archangel Michael)站在崖边，大家面前，表情严肃而神圣地说：“欧洲国家联合起来！保卫你们的信仰与你们的家园！”在悬崖深涧、隐约的山河城廓的那一边，半空中悬着一团奇形怪状的乌云，乌云中心闪现着一团火焰中佛陀的坐像，骑在一条中国式的恶龙身上。

② *The Lords of Human Kind: European Attitudes Towards the Outside World in the Imperial Age*, by V. G. Kiernan, pp. 171—172.

仇恨。那将是世界最黑暗的时刻，基督徒想象的世界末日。就社会政治经济方面的因素而言，那是对中国人的口与劳动力的恐慌。连极端的种族主义者戈比诺也承认这一点，“黄祸”的威胁是一种社会性的威胁：“中国佬哪怕远离故土，孤立无援，也会成为其他国家恐惧的对象，因为人们不知道怎样应对中国佬的勤奋、实用、坚韧，和最主要的，他们无与伦比的廉价劳动力。这就是中国让世界感到恐惧的具体原因。”^①

极端种族主义思想最终将“野蛮的中国人”的想象推演到“黄祸”观念，“黄祸”恐慌有多方面复杂的原因，有政治、经济、军事的，也有历史、文化、心理的，其中最主要的是种族主义思想。种族主义帝国主义意识形态自身充满排斥性与侵略性，这种意识形态想象异域、赋予异域的特征，也经常带有想当然的排斥性与侵略性。事实上，19世纪末衰败混乱的中国，不可能威胁到任何西方国家。罗伯特·杜鲁斯分析“黄祸”的意义时指出：“不管怎样，某种有关‘黄祸’的观念不断侵扰着欧洲人的想象。‘黄祸’是一系列的恐慌，似真似假，若有若无。它对西方本土经济的威胁在于源源不断的廉价劳工的涌入；对西方哲学与基督教会的威胁在于佛教的传播；而更大范围中对西方势力的直接威胁，则体现在中国正在与其他国家一道，争取政治上经济上的自由，当然，最不堪设想的恐慌，还在于一种恶梦，黄种人像洪水一样在全球泛滥，最终统治世界。”^②

“野蛮的中国人”是个空洞武断、具有魔术般的概括性与随意性的表述，它可以将中国人贬低为麻木、愚钝、蒙昧的野蛮人甚至动物，也可能把中国人想象为不可理喻、不可控制的怪物猛兽；它

^① *Selected Political Writing*, by Arthur de Gobineau, ed. M. Biddiss, London: 1970, p. 242.

^② *Oriental Prospects, Western Literature and the Lure of the East*, edited by C. C. Barfoot and Theo D'haen, p. 133, further reading for Robert Druce: "The 'Heathen Chinees' and the 'Yellow Peril'".

可能让西方人体验到一种不可动摇的、与生俱来的优越感,也可能让西方人体验到一种恶梦般的恐慌。“野蛮的中国人”是个虚妄的知识与怪诞的想象扭结在一起的种族主义话语,充满强权色彩并彻底地意识形态化。描述这一“话语谱系”,可以看到西方人的自我与他者想象的极端褊狭、傲慢甚至残酷的一面,也可能揭示西方现代性理念中潜在的种族主义帝国主义文化逻辑。

2. 野蛮化策略:将中国人异类化与漫画化

“黄祸”并非真正的恐慌,就像人们喜欢看恐怖电影或恐怖小说一样,那是太平世界中人在自虐中自娱的方式。19世纪末20世纪初,西方文明对中国具有绝对的政治经济军事优势,除了义和团运动短暂的凶暴事件威胁到在华的极少数西方人外,中国人根本不可能威胁西方。因此,野蛮化处理的中国人形象,更多时候与其说是可怕可憎,不如说是可笑可厌。就像在那位有教养的德国人面前,“中国小人儿”可能被“放在地上,卷成一个圆桶提走”。“野蛮的中国人”实际上是怪诞可笑的,中国人形象不仅被“物种化”与恐怖化,而且被另类化与漫画化。我们在本编最初提到的那位英国旅行者的观感,跟同时代参观那不勒斯“中国学院”德国人的描述,表现出一种共同的形象策略,那就是类型化简化与漫画式丑化中国人。用富于幽默感的嘲弄取代充满仇恨与轻蔑的批判,当然,不管是富于幽默感的嘲弄还是充满仇恨与轻蔑的批判,其文本的文化功能是一样的,都是在西方中心的文明秩序中排斥中国与中国人,只是前者比后者更有自信心与优越感。

后启蒙时代西方文化建立世界的观念秩序,在现代文明大叙事下确定不同民族国家在世界文明进程与文化格局中的位置与意义,目的在于在差异与等级秩序中确立西方中心的话语霸权,构成知识扩张与经济政治军事扩张的不均衡的、动态的交换关系。中华帝国的野蛮的东方帝国形象,也就在这种语境下生成。中国在

空间与时间上、制度与历史上,甚至人种与人性上,都被彻底地“他者”化。德国哲学家谢林的说法最典型,他将中国人称为与世隔绝、与众不同的“第二人类”。^①

那里的一切不仅是截然相反的,而且是怪诞可笑的。将中国人确定为异类,是西方文化排斥他者、认同自我的策略。鸦片战争后,大批的西方人,主要是商人、传教士、士兵,进入中国,对于这个失败的国家与民族,他们中绝大多数人既无新鲜感又无亲切感。他们是带着政治与经济、知识和道德上的优越感来的,这种优越感使他们很容易高傲冷漠,自信到轻率,甚至心胸狭窄。他们以发现中国人的特性的方式发明一个中国人的异类原型,而这种发明最有效的办法是漫画化与丑化。因为这样不仅可以排斥异类,而且可以消除异类可能形成的危险。

迄今为止,我们主要在精英理论层次上讨论所谓中华帝国野蛮的东方性话语。我们注意到它在东方主义文化背景下形成一个整体稳定但内部流动的文本场,其中不同层次与类型的文本相互参照、对应、协作、共同传播,构成一个具有特定原则的观念体系、规范与机制。其中精英理论与大众舆论的互动转化互为动力,大众舆论中的各种零散的印象、“套话”,为精英理论提供思想的素材,而精英理论又为大众舆论提供观念的核心与价值尺度,对大众舆论进行整合提炼利用;精英层次关注的主要是中华帝国制度法律与文化观念方面的“野蛮”特性,而大众则更关心中国人道德行为与性格特征方面的种种“野蛮的东方性”;精英理论层次上的野蛮的国民性话语终结在完备的理论体系中,而大众舆论层次上的文本却以其特有的发散的丰富性延续着,它以所谓“中国佬”(Chinaman)的“套话”为中心,塑造了野蛮、怪诞的中国人形象。

被异类化、丑化与漫画化的中国人形象,广泛流行于19世纪西方社会的“中国佬”套话中,野蛮或半野蛮的中国佬丑陋、怪诞、

^① [德]夏瑞春编:《德国思想家论中国》,陈爱政等译,第163页。

邪恶,留着猪尾巴一样的长辫子,裹着小脚,打着伞,拿着扇子,男不男,女不女,细眼睛似笑非笑,诡计多端,说话怪声怪气,从早到晚抽鸦片,吃猫、狗、蛇、老鼠之类的动物,溺死女婴,以残忍为消遣,愚昧无知,信奉一些乱七八糟的鬼神,软弱可欺又经常妄自尊大,容易受宠若惊又容易忘恩负义,既是奴隶又是叛徒……总之,中国人是一个愚昧、懒惰、不诚实、肮脏甚至可能凶残的劣等民族,他们没有善良的本性,甚至没有作恶的能力。两广总督叶铭琛在第二次鸦片战争中被俘押到印度,中国官吏的形象在战胜者的眼里,变成某种丑陋的怪物:“叶体格非常健壮,个头很高,约五英尺十一英寸,长着稀疏的中国式胡须,醒目的扁脑门,一个满是愚忠思想的脑袋,圆滚粗胖的脖子,普普通通的后脑勺。头发几乎留到了头顶上,稀稀疏疏。我们这位大人真是头骨学研究的绝好标本。他的辫子灰白,又短又细。中国最小的猪的尾巴都比这位高官的辫子长。他脸庞厚重:下巴要比一般中国人粗壮得多,下颌和腮结实,是意志坚定、顽固不化的标志。鼻子又长又扁,鼻孔呈钝角冲天。从侧面看,他的鼻子尤为醒目丑陋,从前面看,这个全身最困难的部位倒是有所缓和。那双蒙古细眼——是坐在我对面的最富表情的部位,像我现在描写的那样怀疑地盯着我。一般状态下,这双眼睛是他脸上唯一运动的部位,透出机敏与狡诈;但是我见过他在性命攸关时刻的表情:眼珠瞪得像铜铃,充满恐惧与愤怒。他的嘴部外突,厚嘴唇,黑牙齿。因为他说:‘他家没有用牙刷的习惯’,不过,这也是某些中国家庭的普遍习俗。”^①

野蛮的中国人形象被充分异类化、丑化与漫画化,逐渐固定为集体想象中的某种“原型”,如留辫子、打伞、猪眼、大肚子、狡猾的笑容、动作呆板机械、吃老鼠、撒谎的中国人等。原型是简化了的、由最基本的几点特征要素构成的形象符码,在社会中普遍流传。

^① [英]约·罗伯茨编:《十九世纪西方人眼中的中国》;蒋重跃、刘林海译,第31—32页。

没有人去追究其合理性,似乎它就是天经地义、自然而然的,尽管其中虚构游戏的成份明显多于知识。对于西方人来说,此时重要的不是认识现实中的中国人,而是为在知识与实践中把握中国人提供一个原型。有了这个原型形象,中国人就成为确定的、可驾驭的他者。1858年4月10日英国的 *Punch* 杂志上登出一首名叫“广东歌谣”的打油诗:“约翰·中国佬,天生是流氓,/真理与法律,全部都抛光;/约翰·中国佬,纯粹是混蛋,/败坏了世界,大家全完蛋。/哎呀,我那残酷的中国佬,/哎呦,我那顽固的中国佬,/……/长着小猪眼,拖着长猪尾/三餐鼠、狗、蜗牛与蛇类,/炒锅里翻云覆雨大杂烩,/哎呀,肮脏的厨子中国佬,哎呀,狡诈的骗子中国佬……”20年后,郭嵩焘到伦敦,*Punch* 杂志上登出一幅漫画,一支猴子顶着满清官员的帽子,爬在地球上,用望远镜观看戴着大不列颠军帽的雄狮^①。漫画下面登出一首打油诗,又将中国佬的套话用在清朝派往英国的第一任大使身上:“郭嵩焘,中国佬,/猪样蠢,牛样顽固,/生来瞧不起‘洋鬼子’……”

异类化、漫画化是表现文化差异的策略。它同时进行夸张、丑化与简化,通过将中国人的某几种自然与文化方面的特征强调夸张到荒诞的地步,确定中国人与西方人之间的“永恒差异与距离”。异类化的中国人的形象,在知识上确立中西文化的差异与对立,是西方关于中国人的一种“集体想象物”,有其自身的历史与体系,确立了某种标准,用于日常判断,成为日常大众舆论中的权威,甚至让西方社会精英层的“中国观”也感到难堪。卫三畏在他所著的皇

^① 雄狮是英国人自诩的象征。猴子代表中国人。中国衣冠的猴子形象最早出现于法国洛可可艺术的代表人物华托、修耶特等人的中国风格的作品中,猴子还戴着满清式的官帽。很奇怪的是,中国人的形象在欧洲很早就与猴子联系起来,或许是因为中国人瘦小、灵巧,甚至有些类似猴子的长相。当然,这个时代的装饰画中“沐猴而冠”的中国人物,还没有19世纪社会达尔文主义思想背景下那种特定的种族恶意与文化恶意。西方一直有将猴子当成逗乐的宠物的传统,猴子的形象最早出现在中世纪手抄本的插画或书眉上。

皇巨作《中国总论》一书第一版(1848)序言中说:

应该将中国人及其文明从强加给他们的那些奇特而可笑
的印象区别开来,因为在这种印象影响下,他们仿佛成了欧洲
人及其社会状态、艺术和政府的完全相反的对立面。似乎中
国人对他们几乎不感兴趣,也没有什么机会了解的国度和人
民抱有错误和轻蔑的看法,也是可以原谅的,因为他们不了解
那些国家和人民究竟是什么样的。但是,这些观念却令那些
在道德、艺术和学术上取得更大成就的人们产生兴趣,甚至接
受,从而又极大地削弱了把上帝的恩典传给他们的愿望,甚至
倾向于放弃这个责任。这个国家城镇的名称、上帝赐给这个
民族的表现其特征的面部表情、人们所选择的服饰、他们的机
械用具、宗教节日、社会风尚,总之,中国及其居民几乎一切典
型的特性,都成了嘲笑的对象或双关语的题材。访问过中国
人的旅行者可望这样描写中国人:带着黄色徽章,像蜗牛一样
经过你身边的官僚们;广州附近身着本色土布紧身衣和雄孔
雀尾翎的年轻人。许多罕见的、可怕的小吃,猫肉小腿、狗肉
饼、燕窝粥,在肮脏的乡间随处都有供应,如此方便!举止和
习惯的描写在他们的日记中比比皆是,于是在大众中造成一
种有关中国稀奇古怪被普遍接受的印象:中国人总的来说是
一个了无兴趣、不自然和不文明的“猪眼”民族,对他们,你尽
可以嘲笑;他们还是“打伞民族”,“长辫子的天朝人”,极度骄
傲的、无知的,而且几乎是不长进的民族。^①

异类化与漫画化中国人形象,是西方表现自身文化优胜的策略。文化自我面对他者的心态是复杂紧张的,既然他者是非我的,就可能包含着我所缺乏的与我所欲望的,因此他者可能变成欲望

^① [英]约·罗伯茨编著:《十九世纪西方眼中的中国》;蒋重跃、刘林海译,第193—194页。

的对象。西方人将他们的渴望与幻想寄托在中国人这一他者形象中。同时,他者也具有潜在的威胁,它有许多未知的因素,因此蕴藏着难以预测的危险,甚至会显得强大有力。异类化确立了距离,减缓了压力与危险,这是第一步。漫画化更进一步,漫画化的心理机制是笑,在异类形象中发现怪诞、愚蠢、笨拙甚至丑陋,等等可笑之处,都可以在自我心理中获得一种突然的荣耀感与优越感。柏格森认为发现可笑是“人对不相容事物的反感”、“对不合时宜的人的惩罚”,霍布斯提出发现可笑产生于自己与别人相比较时发现自己“高出别人一筹”而“突然爆发的荣耀感”,路德维希则主张漫画的笑在心理本质上就是人发现自己处境优越的那种荣耀感。异类化远离了危险,漫画化又使西方人在异类面前获得优越感与荣耀感。在异类化、漫画化的中国人的形象中,包含着西方人对中国人的复杂的情感,仰慕与嫉妒、轻蔑与恐惧……

异类化与漫画化中国人的形象,是西方现代文化认同确立世界观念秩序的策略。所谓异类的中国人的形象,是西方文化的构成物,是西方人确立世界种族民族秩序、认同自身的方式,是东西方二元对立神话的核心内容。确立他者的差异性与怪诞性,既是认识他者、认同自我的方式,也是排斥他者、保护自我的方式。它将中国人与西方人分为对立的两类,如可接受的/不可接受的、正常的/不正常的、我们/他们,并牢固地确定我们与他们之间的界限。他们一旦变成不可接受的、不正常的,就被理所当然地排斥、贬低到文明之外或之下。帝国主义时代西方的中国人形象,不仅野蛮,而且怪诞,不可思议也难以容忍。从话语角度看,异类化与漫画化中国人的形象,是西方文化在特定历史语境中把握、控制、渗透异族,寄托幻想、欲望,并排除恐惧与焦虑的文化方式。有人说中国人是世界上最邪恶的人,他们虚伪、懦弱、懒惰、狡猾、贪婪、残忍、淫荡、嫉妒、贪婪、忘恩负义、言而无信……他们有纯粹野蛮人所有的愚昧与恶劣,还要加上文明人特有的狡诈与伪善、势利与奉承,尽管也有人看到中国人的一些可疑的美德,诸如逆来顺受、

温和软弱、乖巧柔顺、勤劳刻苦、知足常乐、欢快活泼、服从长者、孝敬父母、尊重老人；看到中国人身上“美德和邪恶，很明显地不相协调，但却同时并存”^①。但总体上西方人还是将中国人当作野蛮或半野蛮的、极端东方化的低劣的民族，肆意夸张其所谓“异类特征”：男人留辫子，女人裹小脚，全民都穿着可笑的蓝布袍，拖沓、肮脏……

异类化与漫画化中国人形象，是西方现代文明表现殖民扩张的“合法性”的策略。中国人的形象变成殖民扩张的意识形态，是话语中知识实现权力的过程。异类化中国人的形象确立了西方人与中国人的对立与距离，这个对立的距离甚至可以极端化为人与非人的距离；丑化与漫画化中国人的形象，则为西方在知识上否定、实践上征服提供了社会无意识甚至意识形态基础。西方人是健康的、合理的、正常的、进步的，中国是怪诞的、荒谬的、不可理喻的、堕落的。所有荒诞的、不正常的都理应被否定、消灭。异类化、漫画化的中国人的形象出现，应该被当作一种文化现象在特定的历史语境中去理解。异类化、丑化与漫画化的中国人的形象，是与西方扩张势力对中国的殖民侵略同时出现的，它不仅是西方殖民主义扩张的观念隐喻，而且在某种意义上说是预言，为野蛮的殖民扩张的“合法性”提供集体无意识层面上的根据。

形象不仅创造知识与想象，而且创造对应协调着该知识与想象内容的现实。被西方现代性想象野蛮化、怪诞化处理的中国形象类型，表现的是西方扩张与世界现代化进程中的一种权利关系、支配关系或霸权关系。它将中国人与西方人截然相反地对立起

^① *China: A History of the Laws, Manners, and Customs of the People*, by John Henry Gray, Shannon, 1878, p. 14. 卫三畏牧师以自己在中国的多年经验试图指出中国人性格的多面性：“总的来说，中国人表现为一个混合体，如果有什么东西可以赞扬，就一定有。更多的东西要批评；如果说他们有什么比较明显的恶迹，可他们比其他绝大多数异教民族又具有更多的美德。”Samual Well Williams, *The Middle Kingdom*, p. 836. 译者蒋重跃、刘林海。

来,确立了优劣正谬关系,也就设定了西方人统治甚至消灭中国人的正义性与合理性。它让我们想起萨义德有关东方学的论断,他说东方学是“西方用以控制、重建和君临东方的一种方式”,我们必须“将东方学作为一种话语来考察”,发现其中知识与权力的共谋关系,发现处于西方现代文化核心的东方学实际上表现的是一种可怕的“文化霸权”,而这种文化霸权,竟与西方现代文化的精髓相关:“欧洲文化的核心正是那种使这一文化在欧洲内和欧洲外都获得霸权地位的东西——认为欧洲民族和文化优越于所有非欧洲的民族和文化”。^①

第五章 文明征服野蛮： “野蛮化”想象中国的霸权意义

西方现代性叙事,首先意味着一个二元对立的时空框架:古代与现代、东方与西方;其次是对应着时空框架的意义与价值框架:专制与自由、停滞与进步、野蛮与文明。在这个叙事框架中,中国形象呈现出其不同的意义侧面。这些不同的意义侧面相互关联,共同塑造出“他者”化的中国形象,帮助西方现代文化完成自我认同并确认西方中心的地缘文明秩序。本书第四编、第五编,讨论进步大叙事与自由大叙事中的中国形象,西方现代性想象在进步与停滞、自由与专制的二元对立框架内将中国形象“他者”化,功能在于确证西方“现代”的合法性,而本章讨论“文明”大叙事中的中国形象,主要思考在文明与野蛮二元对立框架内“西方现代”的合法性。前者属于时间叙事,后者属于空间叙事,而不论在何种叙事

^① [美]爱德华·W. 萨义德:《东方学》,王宇根译,第122、4、10页。

中,中国形象的文化功能都是一样的,为西方现代文化提供自我认同的“他者”镜像。

西方现代文化将中国形象纳入东方与西方、野蛮与文明的二元对立秩序中,不仅是一个知识问题,更重要的是权力,是在文明征服野蛮的旗号下进行帝国主义殖民主义扩张的权力。文明与野蛮的话语在19世纪西方广泛流传,恰好对应着西方帝国主义殖民主义扩张的高潮。18世纪末19世纪初,西方从自由贸易时期进入殖民帝国主义时期,贸易扩张与政治军事扩张都需要意识形态合法性的支持。文明的传播与进化思想就成为帝国主义意识形态的主要内容。扩张是应该有理想的,这个理想可能是普世基督教信仰,“到世界各地去,将福音传播给每一个人”,或者像达·伽马对印度副王说的,“我们是来寻找香料与基督徒的”。如果说基督教信仰与十字军热情武装了伊比利亚扩张,那么,经过启蒙运动的洗礼,基督教信仰褪色,启蒙理想,关于理性、自由、进步、文明的神话,开始武装新一轮的扩张。文明使者取代了福音传教士的身份。而不管是屠杀非洲土著,还是火烧圆明园,都成了文明征服野蛮之举。克尔南在《人类的主人》一书中精辟地分析过19世纪西方扩张意识形态的意义:“在欧洲扩张的第一阶段,西班牙、葡萄牙人坚信他们是夺回上帝应许的土地,传播基督教。如今,他们再次感到他们的扩张需要强大的理想支撑,这种理想被表述为‘文明的使命’,它掩盖并超越了资本主义扩张的野蛮贪婪的本质。落后的国家需要文明,西方带给他们文明,因而有权拥有他们的土地与财富甚至人身。在新的文明理想中,基督教只是一部分,附带的一部分,核心内容是启蒙哲学。有关欧洲人的‘文明使命’的观念,早在17世纪就出现了,但直到19世纪,欧洲人才郑重其事并大张旗鼓地使用它。就连当时很富于同情心的温伍德·李德也这样认为:土耳其、中国和世界上其他一些地区总有一天会变得富裕繁荣,‘但没有欧

洲的征服,他们永远也不会享受到人权,永远也不会进步……。”^①

文明与野蛮的二元对立模式,是西方帝国主义殖民主义意识形态的核心,进而也成为帝国主义时代西方现代性的核心。在帝国主义殖民主义意识形态中,文明与野蛮二元对立的知识与想象模式,顺利转化为文明征服野蛮的二元对立的权力或霸权模式。在这个层面上,我们关注的是国际政治霸权的文化表述或意识形态问题。犹如萨义德指出,帝国主义与殖民主义对遥远的土地的统治与移民,包括一整套的实践、理论与观念态度,它体现为一种政治军事强权、经济掠夺关系,也体现为一种文化意识形态中的控制与依附关系。“帝国主义和殖民主义都不是简单的积累和获得的行为。它们都为强烈的意识形态所支持和驱使。这些意识形态的观念包括:某些领土和人民要求和需要被统治;还需要有与统治相关的知识形式;传统的19世纪帝国主义文化中存在着大量的诸如‘劣等’或‘臣属种族’、‘臣民’、‘依赖’、‘扩张’和‘权威’之类的字词和概念。关于文化的概念都是根据帝国主义的历史而得到澄清、加强、批评或摈弃的。”^②

西方现代文化借助西方与东方、文明与野蛮的二元对立话语,使帝国主义殖民主义的世界霸权合理化。作为西方现代性的他者出现的野蛮或半野蛮的中国形象,完成于19世纪帝国主义时代。其文明/野蛮的二元对立框架,不仅包含着差异与对立因素,还包含着等级与强权的世界秩序。具体体现在一般社会知识与想象中,就是当时流行的进化论与传播论。文明进化论以进步为尺度,在时间中排列不同国家民族的文明;文明传播论则以东西方为格局,在空间中对不同国家文明类型进行分类,最终表现为一种普世

^① *The Lords of Human Kind: European Attitudes Towards the Outside World in the Imperial Age*, by V. G. Kiernan, p. 23.

^② [美]爱德华·W. 萨义德:《文化与帝国主义》,李琨译,三联书店,2003年,第10页。

文明的历史进程。不论进化论还是传播论,最终都必须在文明与野蛮的二元对立框架中理解。这种框架是普世性的,世界上所有国家民族的财富、制度与思想形式,都必须纳入其中,或文明或野蛮;同时,这种普世性的文明/野蛮框架,又是等级化的,形成一种优劣高低、中心与边缘、肯定与否定的秩序。

西方现代中心的文明概念中,同时强调两个侧面,一是西方现代民族国家的自我意识侧面,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。文明概念在西方,一直是一个表现权力的概念,首先是宫廷上层社会用“文明”统治下层民众与中产阶级,文明表示教养与开化,然后是中产阶级与启蒙哲家用“文明”表现启蒙与改革意愿,最后是西方民族国家用“文明”推行其殖民扩张事业。从文明的话语谱系上看,西方首先在自身社会中使用文明的概念,从社会上层贵族到启蒙思想家,将文明当作开化教养与改革革命的旗号,具有明显的政治意义。这是第一阶段、第二阶段,第三阶段是西方现代性建立后将文明概念用于国际事物,准确的说是殖民扩张:

……“文明”这一概念在其形成初期也是反对派和中等阶层的工具,特别是中等知识分子阶层在进行社会内部斗争时所运用的工具。随着市民阶层的崛起,“文明”这一概念便成了民族精神的体现,成了民族自我意识的传达方式。在革命的过程中,“文明”这一概念在众多的革命口号中并没有起到特别大的作用,它所表明的是一个逐步发展的过程,一个进化的过程,而且并没有否定其原来作为革命口号的意义。19世纪以来,当革命开始缓和下来时,这一概念却成了一个响彻全球的口号。在这一时期,文明概念已经变成了法国为自己进行民族扩张和殖民运动的辩护词。1798年,拿破仑率领部队向埃及进军时,他向部下大声喊道:“士兵们,你们要去从事的事业是征服,这一征服将对文明产生无法估量的意义。”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。至于在几百年的过程中，人们是如何形成文明行为的这样一个问题和事实，却没有人感兴趣。从这时候起，那些推行殖民政策，并因此而成了欧洲以外广大地区上等阶层的那些民族，便将自身的优越感和文明的意识作为了为殖民统治辩护的工具，就像当年“文明”概念的鼻祖“礼貌”和“开化”曾经被宫廷贵族上等阶层用来为他们的统治进行辩护一样。^①

文明概念中明显具有殖民扩张意义，成为西方帝国主义意识形态的核心概念。鸦片战争爆发前，英国舆论界曾经有过一场关于战争正当性的争论，从中我们可以看到文明概念的意识形态运作的方式。争论中英国著名的文学家德·昆西坚决支持这场战争，他的理由很简单：中国是个邪恶的、半野蛮的东方帝国，不用武力征服，就无法使顽固僵化的中国人开化。战争是文明对付野蛮的唯一合理的方式，因此，英国对华战争不仅不应受到指责，而且是正义的，是文明征服野蛮，光明战胜黑暗，纯洁战胜堕落，勇敢战胜懦弱，自由进步的西方战胜专制停滞的东方的正义的战争。^② 大英帝国为“贩毒”（鸦片贸易）发动战争，经过“文明意识形态”的修饰，变成完成文明使命的正义之举。战争爆发不久，伦敦举办名为“万唐人物”的中国文物展，主办者朗顿在展览介绍中提到“刚刚发生的那场事件”（指鸦片战争），认为“它标志着文明推进的进程，知

① [德]诺贝特·埃利亚斯：《文明的进程》第一卷，王佩莉译，第116页。

② 见德·昆西发表于1840年6月的《黑林杂志》的文章《1840年中英鸦片问题》，周宁著/编注：《鸦片帝国》，学苑出版社，2004年，“文选”。详细论述参见该书导论第二章第三节：“鸦片帝国：权力秩序中的黑暗东方”。

识与科学之光将穿透阴霾,照亮地球上这片最暗的地方,使野蛮人的简陋粗俗变得文雅,使人性充满人间,让成千上万从未感受到圣教恩沐的生灵享有上帝降许的诚信、希望与博爱。由此放远眼量,那些充满希望与远见的人,为点燃想象的星火,认真与投入地思考中国的问题与命运,从已发生的历史中昭示未来的前景。这的确是一个奇迹,如此庞大的人口,如此广阔的帝国,在如此漫长的历史中,经历过无数次兴衰治乱、皇权易位、朝代更迭、国家兴亡、生灵涂炭,然而,经历过如此众多重大的变故,历史却没有有什么进步,世纪复世纪,它始终如一地存在下来,其民族一般的与国家政体的特征与表面形式,几乎看不出什么明显的阶段性变化。”^①

文明与野蛮的二元对立的世界观念秩序,在帝国主义意识形态修辞中,使野蛮的贩毒战争变成文明征服野蛮,体现着历史不可阻挡的进步意志的正义战争。在朗顿先生的这段开场白中,我们看到战争的行动与文本的意义如何统一在话语中。第一段在确立了参观者(我们)与被参观对象(他者)之间关系的同时,也确立了文明与野蛮的二元对立框架。此外“中国”虽然没有“野蛮的”修辞语,但作为“文明国家”的对立面,意义已经确定了。第二段叙述中英战争的时候,将文明与野蛮的模式动态化为一种征服关系,而且是正义的,于是,光明照亮黑暗的意象一再重复。战争在证明文本,文本也在说明战争。关于中国国土广大、人口众多的神话仍在,但已变成轻蔑的对象,相对而言小国寡民的英国的胜利就更能炫耀正义与自由的力量。当年希腊城邦打败波斯帝国的十万大军,也有同一种意味。最后,战争双方,败者与胜者的损益关系也在不知不觉地倒过来,英国代表的文明之光用炮火照亮黑暗的中华帝国,受惠的反倒是被征服者,因为在历史中停滞的中国因为“文明的”打击而开始“进步”。

^① *A Descriptive Catalogue of the Chinese Collection*, Introduction, by W. M. B. Langdon, London, 1842. First English Edition.

帝国主义意识形态的核心问题是秩序与暴力的问题。野蛮与文明、东方与西方的界限,也是战争与和平的界限。对野蛮人发动战争,是文明的特权。尽管战争意味着暴力,野蛮的一种极端方式,但只有暴力才能消灭暴力。野蛮人的暴力是本质的,而文明人的暴力是历史的,历史主义与历史的诡计为其开脱了道德的谴责。文明为了文明的正义,迫不得已地使用暴力。西方现代文明观念正在施行意识形态魔术,鸦片走私者的罪恶与鸦片战争的残酷被文明、光明、希望、博爱之类的词汇掩盖了,观念成功地修改现实。第一次鸦片战争中的英国外相巴麦尊,到第二次鸦片战争时已升任首相。他说:“再次打击中国已势在必行……像中国,葡萄牙与西班牙属美洲这类半野蛮的政府,十年八年,就要整治一下。他们那些浅薄的头脑记不住这些教训。而且,对于他们来说,警告是没有用的。他们根本不在乎你说什么,只有棍子打在他们肩膀上,他们才会屈服。”^①“棍子”(stick)在英语中又指拐杖,中国最初译为“文明棍”。棍子是一种野蛮工具,拐杖却是一种文明工具(文明棍),象征着大英帝国的文明与绅士风度。巴麦尊使用“stick”,具有多重象征意义。在议会讲演中,巴麦尊称广东总督叶铭琛是“最野蛮的野蛮人”(one of the most savage barbarians),称所有的中国人都是“惯于绑架、谋杀、下毒的野蛮人”,议会大厅掌声雷动,曾做过牙买加与加拿大总督的额尔金勋爵,出任远征军司令开赴中国。他说他要尽量表现得“残暴野蛮”(uncontrollably fierce Barbarian),因为“除非让他们感到害怕,否则愚蠢的中国人是不会屈服的”^②。《悲惨世界》的作者,法国大文学家雨果得知焚烧圆明园暴行后写道:“我们欧洲人是文明人,在我们眼中,中国人是野

^① *Great Britain and China; 1833—1860*, by W. C. Costir, Clarendon Press, Oxford, 1937 p. 149.

^② See *Barbarians and Mandarins: Thirteen Centuries of Western Travelers in China*, by Nigel Cameron, Chapter Sixteen; Lord Elgin and Wang's Mother, pp. 345—360.

蛮人,可是你看文明人对野蛮人干了些什么!”^①

暴力与战争成为向野蛮人传播文明并消灭野蛮的方式。1794—1854年间,英国政府负责殖民地事务与战争事务的,是同一个部门。两次鸦片战争直到八国联军占领北京,西方扩张的进程在西方现代文明想象中,变成了自由消灭专制、进步取代停滞、文明征服野蛮的过程。八国联军的观念中不乏把自己想象成自由与博爱的使者。在他们眼里,中华帝国是一个衰老、残败、垂死的帝国,等待西方现代文明的拯救。美国传教士、同文馆馆长、后来的京师大学堂总教习丁韪良写过一部书,名叫《中国之觉醒》,该书用一半的篇幅叙述中国广阔的地域与漫长单调的历史。然后集中到鸦片战争到八国联军这一段。在他看来,这是中国漫长的沉睡的历史最后觉醒的时刻。但“中国之觉醒”,并不是自身的苏醒,而是被强大的西方“唤醒”,“唤醒”的方式是战争,是从两次鸦片战争到中法战争、中日战争、八国联军对中国的一次次“征服”。丁韪良说,这段历史就像是一出五幕剧,主题是文明征服野蛮,冲突的双方是西方与中国,而每一幕都是一场战争,最后的高潮在八国联军攻占北京时刻到来,“文明世界的联军占领北京”,上帝最终体现了他的意志,“中国觉醒了”。^②

这是一种奇妙的从意识形态构筑历史的方式,它赋予历史的野蛮过程以文明征服野蛮的正义含义。这是典型的现代性扩张主义修辞,它使文明进步的价值绝对化,包容了邪恶与残酷。英国经验主义哲学提出的“进步”主导的历史观念,奠定了西方现代性的基础,法国浪漫主义先驱卢梭却对这种乐观主义的“历史”观念提出了道德质疑,科技进步与历史发展可能伴随着灾难与恶行,历史进步面临着道德的挑战。德国古典哲学试图解决这个矛盾,最终让历史主义包容自然正义。康德认为“历史”是一个不可逆转的,

① 转引自胡绳:《从鸦片战争到五四运动》上,人民出版社,1981年,第174页。

② See *The Awakening of China*, by W. A. P. Martin, pp. 149--178.

以人类的“目的王国”即自由王国为目的的总体过程，“道德”的实现必须在“历史”中完成，而“历史”的“天意”为了最终消灭邪恶与暴行，必须在过程中借助恶的势力。康德的“历史观念”到黑格尔和马克思那里，就发展成明确的“历史的诡计”概念，历史实现其自身目的并走向终结的过程，经常是由邪恶推动的，只有目的的正义，没有过程的正义，人类的苦难与暴行，是文明与进步的代价。

西方现代性用文明进步主导的历史观念，包容并取代正义与善的道德观念，为西方现代性设下了虚无主义的陷阱。我们了解西方现代性的思维模式，在形象构成、话语类型与权力关系三个层次上批判性地研究这种思维模式构筑的中国形象，关键在于揭示西方现代性内在的话语力量以及它所显示的“文化霸权所具有的令人生畏的结构”。西方现代性语境中的东方与西方、古代与现代、专制与自由、停滞与进步、野蛮与文明等一系列相互关联相互包容的二元对立框架，在 19 世纪构筑了专制的中华帝国、停滞的中华帝国、野蛮的中华帝国三种形象类型，作为现代性主导价值——自由、进步与文明的被否定的他者，既能为西方现代性自我认同提供想象的基础，又能为西方殖民扩张提供有效的意识形态意义，帮助西方现代文化完成自我认同并确认西方中心的地缘文明秩序。

第六章 文明的冲突， 还是文明与野蛮的冲突

我们曾经在古代与现代、停滞与进步、东方与西方、专制与自由的二元对立框架内，讨论西方现代性空间与时间叙事中的中国形象。东方与西方、专制与自由的空间文化叙事与古代与现代、停

滞与进步的时间文化叙事,是西方现代性自我确证的两个重要的相互关联的方面。这两个方面并非并立的。在西方现代性的历史主义话语中,空间叙事最终并入时间。西方在文明与野蛮的二元对立框架内构筑的半野蛮或野蛮的中华帝国形象,其中既涉及空间叙事的内容,也涉及时间叙事的内容。东方是野蛮的,古代是野蛮的,西方现代是文明的。文明与野蛮的二元对立框架,在空间与时间中展开,和东方与西方、古代与现代的框架重合。

西方现代文明的世界秩序,建立在一种从野蛮到文明的线性的、不可逆的发展过程中。这个过程同时在时间与空间中展开;只不过空间是时间的一种表现形式,就像在黑格尔的历史哲学中,东西方文明类型的地理格局不过是自由精神的历史发展的体现。我们在自由与专制、进步与停滞的二元对立模式中讨论西方现代性视野中的中国形象,最终发现,进步与停滞、自由与专制的二元对立模式,不仅和文明与野蛮的二元对立模式相关联,而且似乎都可以并入文明与野蛮的二元对立模式。自由、进步的现代民族—国家,就是文明的国度,而专制、停滞的帝国也就是野蛮的帝国。

文明与野蛮、文明征服野蛮的话语,为西方现代性自我认同提供了意义,为西方现代殖民与帝国主义扩张提供了权力的合法性,而西方现代性本身就包含着殖民主义帝国主义内容,或者可以这样说,西方现代性的国际想象或世界秩序想象核心,就是殖民主义帝国主义。我们的研究提出了三个层面上的问题:1. 西方现代性如何建构西方现代文明的身份;2. 在什么框架下建构文明与野蛮二元对立的世界观念秩序;3. 建构东方主义与野蛮主义重合的世界观念秩序的意义是什么。我们的回答也在三个层面上展开:1. 西方现代性自我认同最终是以建构他者——野蛮东方而完成的,西方现代文明是相对于东方野蛮社会而存在的,犹如亨廷顿在《文明的冲突与世界秩序的重建》中一再指出:“我们只有在了解我

们不是谁、并常常只有在了解我们反对谁时,才了解我们是谁。”^①

2. 西方现代性在东方与西方、古代与现代的地缘政治与历史哲学的想象格局中,建构西方文明与东方野蛮的二元对立的世界观念秩序。文明与野蛮的话语,为西方现代政治提供了区分国内政治与国际政治的有效界限,国内政治的方式是文明的,而国际政治的方式,则可能是野蛮的。3. 建构东方主义与野蛮主义重合的世界观念秩序的意义体现在知识与权力两方面。它一方面为西方现代文化提供了他们对近代以来发现的世界的认识,塑造了公众的世界知识与想象;另一方面,它为西方现代在经济、政治与军事方面的扩张提供意识形态支持,以话语的形式声张并维护帝国暴力。

文明与野蛮的话语是与殖民主义帝国主义同时出现的。从1815年维也纳会议到1914年第一次世界大战爆发,欧洲享有将近一个世纪的和平。这个世纪,也是西方全面扩张的帝国主义时期,西方现代民族—国家认同在“文明”统一体上,文化传统、国家理性与种族基础为他们提供了一致对外的理由,从二次鸦片战争的中法联军到义和团事件中的八国联军,西方在文明旗帜下组成军事、政治、经济的暂时的联合阵线。文明之内是和平,而文明对野蛮,则永远是战争。西方政治观念严格区分国内政治与国际政治,国内政治追求民主自由平等,而国际政治则制造霸权与奴役。这个国际政治领域的暴力可能局限在东方与西方界限上,也可能超越这个界限,国际暴力扩大化,出现在西方国家之间。

第一次世界大战爆发,颠覆了文明与野蛮、东方与西方的二元对立的现代性世界秩序话语,西方人发现了自身的野蛮。文明与野蛮的断裂与对立,出现在西方内部。西方人开始彼此野蛮化,英国将德国看作野蛮国家,反之亦然;也开始自我野蛮化,欧洲人之间或白人兄弟之间的嗜血屠杀,使他们意识到自身的野蛮因素。战争结束了,斯宾格勒的《西方的没落》适时出版,这部书的意义不

^① [美]塞缪尔·亨廷顿:《文明的冲突与世界秩序的重建》,周琪等译,第6页。

仅是预言“西方的没落”，更深层的意义还在于颠覆西方现代性的世界观念秩序。西方现代性想象世界历史是文明征服野蛮的线性进步过程，所有非西方文明，或者说野蛮社会，最终或者灭亡，或者并入西方文明，这种观念是一种难以置信、空洞无物、毫无意义、自欺欺人的幻觉，或者妄想。世界文明格局并不是文明与野蛮二元对立，而是不同文明此消彼长，每一种文明都有自身的生命，经历着生长、繁荣、衰落的过程。西方文明也不例外。世界历史不再体现为文明与野蛮的关系，而是文明与文明的关系。^①

文明与野蛮、西方与东方的帝国主义话语谱系一度中断。整个20世纪，西方的世界观念出现混乱与断裂，这种观念秩序的混乱从一战开始一直延续到后冷战时代。文明与野蛮的界限模糊了，西方与东方的界限也模糊了。世界文明的裂谷出现在西方内部，向全球延伸。第一次世界大战是这样，第二次世界大战还是这样。两次世界大战之后，文明与野蛮的话语淡化，一则因为西方发现了自身的野蛮，二则因为世界范围内的反殖运动与民族主义复兴；同时东方与西方的话语也淡化了，冷战的断裂线在欧洲中心柏林墙，传统的东西界限模糊了。在“自由西方”看来，共产主义阵营是另一个西方制造出来的魔鬼。直到苏联与东欧社会主义解体，新的世界政治秩序让冷战思维束手无策，文明与野蛮、西方与东方的二元对立话语才又借助亨廷顿的文明冲突论复兴。美国前国务卿基辛格认为，亨廷顿“为理解21世纪全球政治的现实提供了一个极具挑战性的分析框架”。

807

亨廷顿的文明冲突论重新续起一度中断的文明与野蛮、西方与东方二元对立的帝国主义话语谱系。1993年夏，亨廷顿在美国《外交事务》杂志发表著名的文章《文明的冲突？》，轰动世界，他提出冷战结束以后主宰全球政治格局的不再是意识形态的对立，而

^① 参见〔德〕奥斯瓦尔德·斯宾格勒：《西方的没落》上册，齐世荣等译，商务印书馆，1995年，导言。

是文明的差异,这种差异将导致冲突,当然,也可能和解。亨廷顿希望为理解后冷战时代的世界地缘政治格局提供一个简化有效的思维模式。他的文章引起广泛的争议:世界历史是否真的进入文明冲突的阶段?世界文明的格局果真如同他分类的那样,有七大文明体系?世界文明的格局究竟是多元化的,还是二元独立的?文明势必冲突?三大文明基督教、伊斯兰教和儒教文明,伊斯兰教和儒教文明有可能联盟威胁西方文明或西方文明的领导国家美国?为了进一步说明自己的观点,他在《外交事务》杂志上发表了后续文章《如果不是文明(的冲突),那是什么?》,还出版了相关的专著《文明的冲突与世界秩序的重建》。亨廷顿的文章引起争议的真正原因,还不是因为世界并不像他说的那样,而是人们担心或恐惧世界正像他说的那样。

亨廷顿的文明冲突论提出多元文明的冲突与对话的格局,“在未来,世界上将不存在一个单一的普世文化,将有许多不同的文化和文明相互并存。在人类历史上,全球政治首次成了多极的和多文化的……我期望我唤起人们对文明冲突危险性的注意,将有助于促进整个世界上‘文明的对话’。”^①但他实际的分析却趋向于将世界文明的格局二元对立化为以美国为首的西方文明对整个非西方文明。他提倡“文明的对话”,但他真正感兴趣或相信的,却是文明的冲突。他预言后冷战时代文明的冲突将是以美国为首的西方文明为捍卫自身的价值与整个非西方文明的冲突,他预言后冷战时代将是穆斯林战争的时代,果真应验了。来自伊斯兰世界的恐怖袭击与美国为首的反恐战争使世界文明格局迅速两极化。他的理论不是总结性的,是预言性的,而且是“带恶兆的预言”(李慎之说过,“文明的冲突”“是一种说着说着就会自动实现的带恶兆的预言”)。齐泽克说过,意识形态也是现实,是由“误认”确认的现实。亨廷顿在《文明的冲突与世界秩序的重建》中文版序言中也说:“我

① [美]塞缪尔·亨廷顿:《文明的冲突与世界秩序的重建》,周琪等译,第3页。

于1993年发表的文章在中国和其他地方被批评为可能提出了一个自我实现的预言,即文明的冲突由于我预测其可能发生而增加了发生的可能性。”^①伊斯兰世界的好战性验证了冲突。他还预言儒教文明将与伊斯兰教文明联盟,而“中国的崛起则是核心国家大规模文明间战争的潜在根源”。但中国“韬光养晦”,仍然验证着对话的可能。问题是,如果是文明,就不可能冲突,文明的前提已经预定了对话与和谐;如果冲突,就不可能文明。冲突意味着暴力与野蛮。

亨廷顿的文明冲突论的世界观念秩序,归根结底不是多元的,而是二元对立的;不是对话的,而是冲突的;不是文明与文明之间的,而是文明与野蛮的。9·11事件以后,美国的反恐战争开始,亨廷顿将他预言的这场发生在西方文明与伊斯兰文明断裂线上的战争称为“文明和野蛮之间的冲突”,因为恐怖袭击,反文明的野蛮力量的爆发,是文明退化的表现。美国国务卿鲍威尔谈到恐怖主义袭击时一再强调这不仅是对美国的袭击,而且是“对整个文明的袭击”。美国总统布什无意间说得更明白,他将反恐战争当作新的十字军东征!西方传统的文明与野蛮的二元对立的思维模式出现了,东方与西方二元对立的思维模式也出现了。有人评论:“关于野蛮的隐喻如此深入人心,以至于号召进行一场反对野蛮人的文明战争证明能够胜过别的叙事手段。这解释了文明/野蛮话语在后冷战世界中的重要性。”^②恐怖主义以野蛮的方式威胁文明,反恐战争以野蛮的方式对抗野蛮。亨廷顿曾经表示过他不赞成美国发动的反恐战争。那是因为意识形态需求与现实已经走得太远,超出他的理论框架与知识分子良心。必须全面恢复帝国主义时代文明征服野蛮的话语,才能为冷战后新的世界政治格局服务。

① [美]塞缪尔·亨廷顿:《文明的冲突与世界秩序的重建》,周琪等译,第3页。

② [英]马克·B.索尔特:《野蛮与文明》,肖欢容等译,新华出版社,2004年,第226—227页。

文明与野蛮、西方与东方二元对立的帝国主义话语谱系,在美国新保守主义意识形态中全面复兴。亨廷顿第一步恢复了西方对文明的关注,第二步预示了文明冲突的两极化或二元对立倾向,第三步暗示了文明与野蛮的冲突,至多只回到前斯宾格勒时代,守住“文明的冲突”的底线。在西方现代文明与野蛮话语传统中,亨廷顿的功能仅限于此。而美国“新帝国主义”则进一步把文明之间的冲突表述成“文明征服野蛮”的冲突,彻底回到经典帝国主义意识形态。一种文化传统中话语的力量是巨大的,它可能暂时中断,却不可能灭绝。美国新帝国主义意识形态从老帝国主义汲取思想与想象资源,它相信西方文明将征服世界,那些非西方文明的野蛮国家,或者被西方文明所同化;或者因为拒绝西方文明维持野蛮状态而被遏制、消灭。亨廷顿希望世界各大文明理解、对话、合作,否则文明之间的冲突将演变成为文明与野蛮的冲突,全世界向野蛮状态退化。他也预感到某种可怕的前景:“在世界范围内,文明似乎在许多方面都正在让位于野蛮状态,它导致了一个前所未有的现象,一个全球的‘黑暗时代’也许正在降临人类。”^①

文明冲突论续起一度中断的文明与野蛮、西方与东方二元对立的帝国主义话语谱系,也续起了中国的野蛮东方形象。我们曾在停滞与进步的二元对立话语模式中讨论停滞的帝国的中国形象,这种形象类型早在20世纪初就逐渐消失了,有中国的原因,也有西方自身的原因:首先,中国革命改变了西方人的印象,中国不仅在变革,而且在剧烈变革,翻天覆地的革命甚至让西方人吃惊,20世纪50—60年代红色中国一度成为西方左翼知识分子想象与向往的进步乌托邦;其次,西方现代性自身的危机爆发,使西方对进步神话本身发生怀疑,历史主义导致的虚无主义在20世纪初已经暴露出来,两次世界大战更是教训深刻。如果说停滞与进步的二元对立话语模式中停滞的帝国的中国形象,终结于20世纪前半

^① [美]塞缪尔·亨廷顿:《文明的冲突与世界秩序的重建》,周琪等译,第372页。

叶,专制与自由的二元对立话语模式中东方专制主义的中国形象,则终结于20世纪后半叶。冷战时期,东方专制主义的中国形象被包容在冷战思维下的极权主义话语中,到后冷战时代,西方的意识形态思维淡化,中国的改革开放,东方专制主义的中国形象渐渐也失去吸引力。似乎只有文明与野蛮的二元对立话语模式中野蛮的东方帝国的形象,在新帝国主义意识形态中焕发了生机。20世纪90年代以来西方妖魔化中国与“中国威胁论”出现,其话语背景不外乎文明与野蛮的冲突或文明征服野蛮的帝国主义意识形态。

文明与野蛮的二元对立话语模式中野蛮的东方帝国的形象,在西方的中国形象史上,意义最空泛,包容性最大,也最持久。20世纪,中国在西方的野蛮的东方帝国形象一度淡化,但并没有彻底消失,西方关于红色中国、朝鲜战争中国军队的最初想象,都与“野蛮的游牧部落”相关,但有关红色中国的想象,总体上是在东方专制主义的变体极权主义语境中构筑的。文明冲突论与新帝国主义意识形态,恢复或重建了文明与野蛮、东方与西方的二元对立的地缘政治话语体系,一度隐匿中断的野蛮的东方帝国的形象,也重现了。1997年,借着文明冲突论的浪潮,理查德·伯恩斯坦与罗斯·芒罗出版《即将到来的美中冲突》,书中充满耸人听闻的“警世危言”。中国成为威胁世界和平与美国霸权的邪恶帝国。围绕着中国威胁论,以美国为主的西方媒体迅速渲染中国的“野蛮特征”,诸如在台湾海峡制造战争恐怖,在美国埋伏特务,将导弹对准美国西海岸城市。香港的末代港督彭定康回到英国后写出了一本书《东方与西方》,其中诅咒中国是“世界上最后的野蛮帝国”,“专横逮捕、严刑拷打、集体屠杀、地区压迫、罪犯器官移植、宗教迫害、压制言论和集会自由、消除政党界限、用持不同政见者作交易,将那些悲惨绝望的人关进可怕的劳改营……”他认为,真正的中国的威胁来自于它的那种道德与政治上的邪恶力量。他呼吁欧洲国家,加拿大与澳大利亚,不要为那些微不足道的商业利益而背叛美国,不要贪婪愚蠢地夸大所谓“中国市场”的神话,为了“遏制”或“制裁”

中国，“我们应采取一致行动”。^①

野蛮东方比东方专制或停滞概念更宽泛也更灵活，道德堕落、政治邪恶、习俗陋鄙，似乎都可以称作野蛮，意识形态话语往往就需要这种使用的随意与专断功能。中国往往过分夸大美国的中国威胁论的经济与军事意义，忿忿不平又有些沾沾自喜，同时有意或无意地忽略西方在道德与政治上将中国视为邪恶帝国的认识与想象基础。实际上在西方的中国形象中，尤其是在大众想象中，中国首先是一个道德堕落、政治邪恶的野蛮帝国，然后才是一个因邪恶势力逐渐强大而变得危险的，经济强大军事上富于侵略性的东方帝国。所谓的中国的威胁，在西方人的想象中，往往也并不是核武器的威胁，而是来自被狂热的民族主义驱使的，邪恶贪婪的庞大人口的威胁。西方关于这种威胁的感受与想象，有比时事政治更深远的文化心理原因。那种建立在野蛮与文明、东方与西方二元对立模式上的世界观念秩序，从来没有从西方文化心理中彻底消失，反而在后冷战时代变本加厉地复兴。冷战结束，帝国主义意识形态重建，在野蛮与文明、东方与西方二元对立的新帝国主义意识形态中，野蛮东方的中国，是美国霸权下世界秩序的异己的、邪恶的、危险的“他者”。20世纪初，在西方扩张大潮中，中国成了一个“对抗世界”的、最后的野蛮国家。20世纪两次世界大战与随后的世界范围内的共产主义与民族主义运动，暂时遏止了西方五个世纪持续的世界性扩张，而到该世纪最后10年，冷战结束，这种扩张大潮再度继起，从帝国主义到新帝国主义，20世纪初的话语是文明征服野蛮，20世纪末的话语则叫“全球文明一体化”，而中国形象始终被野蛮东方化处理。

^① 参见 *East and West: China, Power, and the Future of Asia*, by Christopher Patten, Times books, 1998, pp. 244—278, 9. China and the West. 呼吁欧洲北美应该采取一致行动遏制中国的彭定康，5年以后（2002年春）又作为欧盟的官员回到中国，争取欧盟与中国的经济合作。

西方与东方、文明与野蛮、西方文明征服东方野蛮的二元对立的话语模式,根本上决定着西方现代性的世界秩序想象。批判这种想象的文化—意识形态,必须追溯到启蒙观念本身。霍克海默和阿多尔诺在《启蒙辩证法》中明确指出,启蒙哲学本质上具有一种以支配和统治为目的的“主人的精神”,“带有极权主义性质”,启蒙神话的理性与文明崇拜,本身就已经包含着某种“同一性”暴政,在历史过程中必然会最终堕入野蛮。尼采批判启蒙理性主义最终导致虚无主义,意义也在于此。^①西方与东方、文明与野蛮的二元对立思维模式、西方文明征服东方野蛮的暴力想象,都根植于现代性的思想资源——启蒙哲学中;西方现代性的秘密,包括它所有的成就与灾难、文明与野蛮,都必须追溯到启蒙哲学中。启蒙思想为西方现代建构文化身份与他者,将自身认同于文明,将所有的非西方世界排斥为野蛮东方。它确认了西方文化的同一性整体,也确定了西方与非西方的关系,设定了西方现代扩张的观念模式,使殖民主义帝国主义成为西方现代性的核心内容的一部分。西方的中国形象,关涉到西方现代性的本质、西方现代世界秩序想象的基本模式。西方现代的中国形象研究,必须追溯到西方现代性与启蒙哲学,如果不对这个本源进行反思与批判,就不能理解西方的中国形象的真正意义。

^① 参见〔德〕霍克海默、阿多尔诺：《启蒙辩证法》，渠敬东、曹卫东译，“启蒙的概念”。

参 考 文 献

说明:

一、中文书目以作者姓名的汉语拼音为序排列。

二、外文书目以作者姓氏的字母顺序排列。

〔法〕阿尔都塞,路易:《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆,1984年。

〔美〕阿普尔比,乔伊斯:《历史的真相》,刘北成、薛绚译,中央编译出版社,1998年。

〔德〕埃利亚斯,诺贝特:《文明的进程》,王佩莉译,三联书店,1998年,第一卷。

〔法〕艾田蒲:《中国之欧洲》,许钧、钱林森译,河南人民出版社,1992、1994年。

〔德〕爱克曼辑录:《歌德谈话录》,朱光潜译,人民文学出版社,1978年。

〔英〕安德森,佩里:《绝对主义国家的系谱》,刘北成、龚晓庄译,上海人民出版社,2001年。

〔法〕安田朴、谢和耐等:《明清间人华耶稣会士和中西文化交流》,耿昇译,巴蜀书社1993年。

安文铸等编译:《莱布尼茨和中国》,福建人民出版社,1993年。

〔法〕白晋:《康熙帝传》,马绪祥译,珠海出版社,1995年。

〔古希腊〕柏拉图:《理想国》,郭斌和、张竹明译,商务印书馆,1995年。

〔法〕柏朗嘉宾、鲁布鲁克:《柏朗嘉宾蒙古行记·鲁布鲁克东行记》,耿昇、何高济译,中华书局,1985年。

〔法〕毕诺,维吉尔:《中国对法国哲学思想形成的影响》,耿昇译,商务印书馆,2000年。

〔英〕博克舍,C. R.:《十六世纪中国南部行记》,何高济译,中华书局,1990年。

〔英〕波普尔,卡尔:《开放社会及其敌人》,陆衡等译,中国社会科学出版社,

- 1999年。
- 〔美〕布劳特, J. M.:《殖民者的世界模式》, 谭荣根译, 社会科学文献出版社, 2002年。
- 〔美〕布隆克, 理查德:《质疑自由市场经济》, 林季红译, 江苏人民出版社, 2000年。
- 〔法〕布罗代尔:《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》, 顾良 施康强译, 三联书店, 1992、1993年。
- 〔澳〕丹纳赫, J.、斯奇拉托, T.、韦伯, J.:《理解福柯》, 刘瑾译, 百花文艺出版社, 2002年。
- 〔意〕但丁:《论世界帝国》, 朱虹译, 商务印书馆, 1985年。
- 〔英〕道森:《出使蒙古记》, 吕浦译, 中国社会科学出版社。
- 〔美〕德里克, 阿里夫:《后革命氛围》, 王宁等译, 中国社会科学出版社, 1999年。
- 〔德〕狄尔泰, 韦尔海姆:《人文科学导论》, 赵稀方译, 华夏出版社, 2004年。
- 〔英〕笛福, 丹尼尔:《鲁滨逊历险记》, 黄杲炘译, 上海译文出版社, 1997年。
- 〔德〕蒂里希, 保罗:《政治期望》, 徐钧尧译, 四川人民出版社, 1989年。
- 〔美〕杜兰, 威尔、杜兰, 艾丽尔:《伏尔泰时代的欧陆》、《卢梭时代的宗教》, 幼狮编译中心译, 台湾幼狮文化事业公司, 1977、1988年。
- 范存忠:《中国文化在启蒙时期的英国》, 上海外语教育出版社, 1991年。
- 冯崇义:《罗素与中国》, 三联书店, 1994年。
- 〔美〕弗兰克, 安德烈·贡德:《白银资本——重视经济全球化中的东方》, 刘北成译, 中央编译出版社, 2000年。
- 〔法〕伏尔泰:《风俗论》, 梁守锵译, 商务印书馆, 1995、1997年。
- 〔法〕福柯, 米歇尔:《词与物——人文科学考古学》, 莫伟民译, 上海三联书店, 2001年。
- 〔美〕福山, 弗兰西斯:《历史的终结》, 远方出版社, 1998年。
- 〔英〕G. F. 赫德逊:《欧洲与中国》, 王遵仲等译, 中华书局, 1995年。
- 高瑞泉:《中国现代精神传统》, 东方出版中心, 1999年。
- 〔法〕戈岱司:《希腊拉丁作家远东古文献辑录》, 耿昇译, 中华书局, 1987年。
- 〔法〕格鲁塞, 勒尼:《草原帝国》, 魏英邦译, 青海人民出版社, 1991年。
- 〔意〕葛兰西:《狱中札记》, 曹雷雨等译, 中国社会科学出版社, 2000年。
- 〔美〕古德诺:《解析中国》, 蔡向阳、李茂增译, 国际文化出版公司, 1998年。

- [德]海德格尔:《海德格尔选集》,孙周兴编选,上海三联书店,1996年。
- [德]海涅:《海涅选集》,张玉书编选,人民文学出版社,1983年。
- 海屯、鄂多立克、沙哈鲁:《海屯行纪·鄂多立克东游录·沙哈鲁遣使中国记》,何高济译,中华书局,1981年。
- [美]何伟亚:《怀柔远人:马戛尔尼使华的中英礼仪冲突》,邓常春译,社会科学文献出版社,2002年。
- [美]赫茨勒:《乌托邦思想史》,张兆麟等译,商务印书馆,1990年。
- (荷)赫伊津哈:《中世纪的衰落》,刘军等译,中国美术学院出版社,1997年。
- [德]黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,商务印书馆,1961年。
- [德]黑格尔:《历史哲学》,王造时译,上海书店出版社,1999年。
- [德]黑格尔:《历史哲学纲要》,王灵皋译,神州国光社民国三十五年。
- [德]黑格尔:《哲学史讲演录》,贺麟、王太庆译,北京:商务印书馆,1982年。
- [美]亨廷顿,塞缪尔:《文明的冲突与世界秩序的重建》,周琪等译,新华出版社,1998年。
- [德]霍克海默、阿多尔诺:《启蒙辩证法》,渠敬东、曹卫东译,上海人民出版社,2003年。
- [英]吉登斯,安东尼:《社会的构成》,李康、李猛译,三联书店1998年。
- [英]吉登斯:《现代性与自我认同》,赵旭东等译,北京:三联书店,1998年。
- [意]卡尔维诺,伊塔罗:《看不见的城市》,王志弘译,台湾时报出版公司,1993年。
- 卡夫卡:《卡夫卡短篇小说选》,叶廷芳译,外国文学出版社,1985年。
- [美]卡林内斯库,马泰:《现代性的五副面孔:现代主义、先锋派、颓废、媚俗艺术、后现代主义》,顾爱彬、李瑞华译,商务印书馆,2002年。
- [德]康德:《历史理性批判文集》,何兆武译,商务印书馆,1996年。
- [法]孔多塞:《人类精神进步史表纲要》,何兆武、何冰译,三联书店,1998年。
- [美]孔华润:《美国对中国的反应——中美关系的历史剖析》,张静尔译,复旦大学出版社,1989年。
- [法]拉康:《拉康选集》,褚孝泉译,上海三联书店,2001年。
- [德]莱布尼茨:《莱布尼茨自然哲学著作选》,祖庆年译,中国社会科学出版社,1985年。
- (荷)李伯庚,彼得:《欧洲文化史》,赵复三译,上海社会科学院出版社,2004年。

- 李陀、陈燕谷主编:《视界》,河北教育出版社,第8辑。
- 李文潮 H·波塞尔:《莱布尼茨与中国——〈中国近事〉发表300周年国际学术讨论会论文集》,科学出版社,2002年。
- [英]李约瑟:《科学与中国对世界的影响》,《李约瑟文集》,潘吉星编,西方科学技术出版社,1986年。
- 李祖德、陈启能主编:《评魏特夫的〈东方专制主义〉》,中国社会科学出版社,1997年。
- [法]利奥塔,让-弗:《后现代性与公正游戏:利奥塔访谈、书信录》,谈瀛洲译,上海人民出版社,1997年。
- [法]利奥塔,让-弗:《后现代状况》,岛子译,湖南美术出版社,1996年。
- [意]利玛窦、金尼阁:《利玛窦中国札记》,何高济等译,中华书局,1983年。
- [美]利文斯顿,詹姆斯·C:《现代基督教思想》,何光沪译,四川人民出版社,1999年,上卷。
- 刘小枫:《现代性社会理论绪论》,上海三联书店,1998年。
- 刘小枫主编:《人类困境中的审美精神——哲人、诗人论美文选》,东方出版中心,1996年。
- 陆国俊等编:《中西文化交流先驱——马可·波罗》,中国国际文化书院,商务印书馆,1995年。
- [英]罗伯茨,约编著:《十九世纪西方人眼中的中国》,蒋重跃、刘林海译,北京:时事出版社,1999年。
- [美]罗斯, E. A.:《变化中的中国人》,公茂虹、张皓译,时事出版社,1998年。
- [德]马尔库塞:《现代美学析疑》,绿原译,文化艺术出版社,1987年。
- [意]马基亚维利:《君主论》,商务印书馆,1985年。
- [意]马可·波罗:《马可·波罗游记》,陈开俊等译,福建科技出版社,1981年。
- 《马克思恩格斯全集》,人民出版社,第2、3、13、20、28、46卷。
- 《马克思恩格斯通信集》,三联书店,1957年,第1卷,第4卷。
- 《马克思恩格斯选集》人民出版社,1972年,第一卷,第二卷,第三卷。
- [英]马礼逊夫人编:《马礼逊回忆录》,顾长声译,广西师范大学出版社,2004年。
- [美]马森, M. G.:《西方的中华帝国观》,杨德山等译,时事出版社,1999年。
- [意]马斯泰罗内,萨尔沃:《欧洲政治思想史:从十五世纪到二十世纪》,黄华光译,社会科学文献出版社,1998年。

- [德]曼海姆,卡尔:《意识形态与乌托邦》,黎鸣、李书崇译,商务印书馆,2000年。
- [西]门多萨:《中华大帝国史》,何高济译,中华书局,1998年;汉译本,又见《大中华帝国志》梅子满、林菁译,周宁著/编注:《大中华帝国》,学苑出版社,2004年,第184—309页。
- [法]蒙田:《蒙田随笔全集》,陆秉慧、刘方、潘丽珍等译,译林出版社,1991年。
- [法]孟德斯鸠:《论法的精神》,张雁深译,商务印书馆,1994年。
- 孟华主编:《比较文学形象学》,北京大学出版社,2001年。
- [英]莫尔,托马斯:《乌托邦》,戴镛龄译,商务印书馆,1982年。
- [德]尼采,弗里德里希:《权力意志》,张念东、凌素心译,商务印书馆,1998年。
- [英]培根:《新工具》,许宝骥译,商务印书馆,1986年。
- [法]裴化行:《利玛窦神父传》,管震湖译,商务印书馆,1995年,上册。
- [法]佩雷菲特:《停滞的帝国——两个世界的撞击》,王国卿等译,三联书店,1993年。
- (葡)平托,费尔南·门德斯等:《葡萄牙人在华见闻录》王锁英译,艾思娅评介,澳门文化司署等,1998年。
- (斯洛文尼亚)齐泽克,斯拉沃热:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社,2002年。
- 钱林森:《法国作家与中国》,福建教育出版社,1995年。
- 钱林森:《光自东方来——法国作家与中国文化》,宁夏人民出版社,2004年。
- 钱满素:《爱默生和中国》,三联书店,1996年。
- 乔叟:《乔叟文集》,方重译,上海出版社,1979年。
- [英]琼斯,理查德:《论财富的分配和赋税的来源》,于树生译,商务印书馆,1994年。
- [美]萨义德,爱德华·W.:《东方学》,王宇根译,三联书店,1999年。
- [美]萨义德,爱德华·W.:《文化与帝国主义》,李琨译,三联书店,2003年。
- [美]桑戴克,L.:《世界文化史》,陈廷潘译,上海文化出版社,影印本,1998年。
- [印度]森,阿马蒂亚(Amartya Sen):《以自由看待发展》,任贇、于真译,中国人民大学出版社,2002年。

- [美]施特劳斯,列奥:《自然权利与历史》,彭刚译,三联书店,2003年。
- [美]史华兹,本杰明:《寻求富强:严复与西方》,叶凤美译,江苏人民出版社,1995年。
- [美]史景迁:《文化类同与文化利用》,廖世奇、彭小樵译,北京大学出版社,1990年。
- [德]斯宾格勒,奥斯瓦尔德:《西方的没落》,齐世荣等译,商务印书馆,1995年,上册。
- [英]斯当东:《英使謁见乾隆纪实》,叶笃义译,上海书店出版社,1997年。
- [英]斯密,亚当:《国民财富的性质和原因的研究》,郭大力、王亚南译,商务印书馆,1972、1975年,上下卷。
- [美]斯诺,埃德加:《西行漫记》,董乐山译,三联书店1979年。
- [美]斯塔夫里亚诺斯:《全球分裂》,商务印书馆,1993年。
- 孙晶:《文化霸权理论研究》,社会科学文献出版社,2004年。
- [埃及]索尔特,马克·B:《野蛮与文明》,肖欢容等译,新华出版社,2004年。
- [法]索雷尔,乔治:《进步的幻象》,吕文江译,上海人民出版社,2003年。
- [英]汤恩比:《历史研究》,曹未风等译,上海人民出版社,1986年,上卷。
- [德]特洛尔奇:《基督教理论与现代》,朱雁冰等译,华夏出版社,2004年。
- [法]托克维尔:《旧制度与大革命》,冯棠译,商务印书馆,1992年。
- 汪晖:《汪晖自选集》,广西师大出版社,1997年。
- 王漪:《明清之际中学之西渐》,台湾商务印书馆,1979年。
- [德]韦伯,马克斯:《儒教与道教》,王容芬译,商务印书馆,1995年。
- [德]韦伯,马克斯:《新教伦理与资本主义精神》,于晓、陈维纲译,三联书店,1987年。
- 卫茂平:《中国对德国文学影响史述》,上海外语教育出版社,1996年。
- [美]魏特夫,卡尔·A:《东方专制主义》,徐式谷等译,中国社会科学出版社,1989年。
- [俄]沃尔金,维·彼:《十八世纪法国社会思想的发展》,商务印书馆,1983年。
- [美]沃勒斯坦,伊曼纽尔:《所知世界的终结——二十一世纪的社会科学》,冯炳昆译,社会科学文献出版社,2002年。
- [美]沃勒斯坦,伊曼纽尔:《现代世界体系》,吕丹等译,高等教育出版社,1998年。
- [英]伍德,弗朗西丝:《马可·波罗到过中国吗?》,洪允息译,新华出版社,1997

年。

(古希腊)《希罗多德历史:希腊波斯战争史》,王以铸译,商务印书馆,2001年,上册。

(古希腊)希罗多德:《历史》,第四卷,王以铸译,商务印书馆,1985年,上册。

[德]夏瑞春编:《德国思想家论中国》,陈爱政等译,江苏人民出版社,1995年。

忻剑飞:《世界的中国观》,学林出版社,1991年。

[英]休谟:《休谟政治论文选》,张若衡译,商务印书馆,1993年。

许明龙主编:《中西文化交流先驱》,北京:东方出版社,1993年。

[美]伊萨克斯,哈罗德:《美国的 中国形象》,于殿利、陆日宇译,时事出版社,1999年。

俞吾金:《意识形态论》,上海人民出版社,1993年。

[葡]曾德昭:《大中国志》,何高济译,上海古籍出版社,1998年。

[美]詹姆斯,普雷斯頓、马丁,杰弗雷:《地理学思想史》,李旭旦译,商务印书馆,1989年。

张星烺:《中西交通史料汇编》,中华书局,1977年。

张旭春:《政治的审美化与审美的政治化》,人民出版社,2004年。

张芝联主编:《中英通使二百周年学术讨论会论文集》,中国社会科学出版社,1996年。

朱静编译:《洋教士看中国朝廷》,上海人民出版社,1995年。

朱谦之:《中国哲学对于欧洲的影响》,福建人民出版社,1983年。

朱学勤:《道德理想国的覆灭》,上海三联书店,1994年。

A

Abend, Hallett, *Tortured China*, New York: Ives Washburn, 1932.

Adler, Mortimer J., *The idea of freedom*, Garden City, N. Y. ; Doubleday, 1958—1961.

Almond, Philip, *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Althusser, Louis. and Balibar, Etienne, *Reading 'capital'*, trans. Ben Brewster, London: Verso, 1979,

Appleton, W., *A Cycle of Cathay: the Chinese Vogue in England in the*

Seventeenth and Eighteenth Centuries, New York, Columbia University Press, 1951.

Arendt, Hannah. , *On Revolution*, New York: Viking, 1963.

Ash, Cay Van. and Rohmer, Elizabeth, *Master of Villainy: A Biography of Sax Rohmer*, Bowling Green: Ohio, 1972.

B

Bachelard, G. , *The Poetics of Space*, Boston: Beacon Press, 1969.

Barfoot, C. C. . and D'haen, Theo, *Oriental Prospects, Western Literature and the Lure of the East*, Editions Rodopi B: V. 1998.

Barrow, J. , Cadell, T. , and Davies, W. , *Travels in China*, London, 1806.

Barzun, Jacque. and Bowen, Ralph H. . *Rameau's Nephew and Other Writings*, Garden City, N. Y. 1956.

Baudet, Henri, *Paradise on Earth: Some Thoughts on European Images of Non-European Man*, trans, by Elizabeth Wentholt, New Haven and London, Yale University Press, 1965.

Beauvoir, Simone de . , *The Long March*, trans. by Austryn Wainhouse, Cleveland and New York: The World Publishing Company, 1958.

Blaut, J. M. , *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, New York: The Guilford Press, 1993.

Boswell, James, *The Life of Samuel Johnson*, London: Methuen, 1991.

Boulanger, Nicolas-Antoine, *Les Recherches sur l'origine du despotisme Oriental*, 1761.

Bouwsma W. J. , *Concordia Mundi: The career and thought of Guillaume Postel (1510—1581)*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1957,

Brook, Timothy. and Blue, Gregory, *China and Historical Capitalism: Genealogies of Sinological Knowledge*, Cambridge University Press, 1999.

Brooke, Peter, *A Concise Glossary of Cultural Theory*, Oxford University Press, 1999.

- Buck, Pearl S. , *Letters From Peking* , London: Methuen, 1957.
- Buck, Pearl S. , *The Good Earth* , New York: The John Day Company, 1949.
- Butler, Judith P. , *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* , Colombia University Press, New York, 1987.

C

- Calvino, Italo, *The Use of Literature* , trans. by Patrick Creagh, San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1986.
- Cameron, Nigel, *Barbarians and Mandarins: Thirteen Centuries of Western Travelers in China* , New York: John Weatherhill, Inc. , 1970.
- Carter, Albert H. , *Italo Calvino: Metamorphoses of fantasy* , U-M-I Research Press, Ann Arbor, 1987.
- Ch'en, Jerome, *China and the West: Society and Culture 1815—1937* , London: Hutchinson & Co. , 1979.
- Chamberlain, Houston Stewart, *Foundations of the Nineteenth Century* , Bodley Head, London, 1913.
- Ching, Julie and Oxtoby, Willard G. , *Discovering China: European Interpretations in the Enlightenment* , N. Y. : University of Rochester Press, 1992.
- Clarke, J. J. , *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought* , New York and London: Routledge, 1997.
- Colquhuon, A. , *China in Transformation* , Harper, London, 1898.
- Conklin, Alice L. , *A Mission to Civilize: the Republican idea of Empire of France and West Africa, 1895—1930* , Stanford University Press, 1997.
- Conn, Peter, *Pearl S. Buck: A Cultural Biography* , Cambridge University Press, 1996.
- Cordier, Henri, *Histoire Generale de la Chine* , Paris: Paul Guethner, 1920.
- Coser, Lewis A. , *Men of Ideas* , New York: The Free Press, 1965.
- Costir, W. C. , *Great Britain and China: 1833—1860* , Clarendon Press, Oxford, 1937.

- Cranmer-Byne, J. L. , *An Embassy to China : Lord Macartney 's Journal 1793—1794*, Longmans, 1962.
- Crawford, John, *History of the Indian Archipelago*, Archibald Constable, Edinburg, 1820.
- Crocker, H. , *Embattled Philosopher*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1986.
- Crookshank, Francis Graham, *The Mongol in our Midst : A Study of Man and His Three Faces*, London: Kegan Paul, 1931.

D

- Davis, ESQ. , John Francis, *The Chinese : A General Description of the Empire of China and its Inhabitants*, Harper and Brothers, 1836.
- Dingle, E. J. , *Across China on Foot*, New York, H. Holt and Company, 1911.
- Doren, Charles Van, *The idea of Progress*, N. Y. : Frederick A. Praeger, 1967.
- Duara, Prasenjit, *Rescuing History From the Nation : Questioning Narratives of Modern China*, University of Chicago Press, 1995.

E

- Edgar, Andrew, & Sedgwick, Peter, *Key Concepts in Cultural Theory*, Routledge, 1999.
- Elegant, Robert S. , *The Centre of the World*, London: Methuen, 1964.

F

- Fabian, Johannes, *Time and the Other : How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, 2002.
- Fairbank, John King, *The Great Chinese Revolution : 1800—1985*, Harper & Row, Publishers, New York, 1986.
- Fairbank, John King, *The United States and China*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1948.
- Ferguson, Adam, *An Essay on History of Civil Society*, Edinburgh:

Edinburgh University Press, 1966.

Forster, John Burt, *China and the Chinese in American Literature, 1850—1950*, Library of University of Illinois, 1952.

Friedrich, Carl J. and Brzezinski, Zbigniew K. , *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Harvard University Press, Cambridge: 1956.

G

Giles, H. A. , *China and the Chinese*, Columbia University Press, New York, 1912.

Giles, H. A. , *The Civilization of China*, Williams and Norgate, London, 1911.

Goldsmith, Oliver, *The Citizen Of The World*, The New Universal Library, 1898.

Goodheart, Eugene, *Culture and the Radical Conscience*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University, 1973.

Gray, John Henry, *China: A History of the Laws, Manners, and Customs of the People*, Shannon, 1878.

Greene, Felix, *Awakened China: The Country Americans Don't Know*, Doubleday & Company, Inc. Garden City, New York, 1961.

Greene, Felix, *A Curtain of Ignorance: How the American Public Has Been Misinformed About China*, Doubleday & Company, Inc. , Garden City, New York, 1964.

Gress, David, *From Plato to Nato: the Idea of the West and its Opponents*, New York: The Free Press, 1998.

Guillain, Robert, *600 Million Chinese*, trans. by Mervyn Savill, New York: Criterion Books, Inc. 1957.

H

Habermas, Jurgen, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trans. by Frederick Lawrence. Cambridge: Polity Press, 1987.

Halde, J.-B. Du. , *The General History of China*, trans. by John Watts,

London, 1736.

Hall, Stuart (Ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practice*, London: The Open University, 1997. Heidegger, Martin, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Harper & Row Publishers, 1997.

Helen & Scott Nearing, *The Brave New World*, Social Science Institute, Harborside, Maine, 1958.

Hillman, James, *Archetypal Psychology: A Brief Account*, Spring Publications, Inc, Dallas, Texas, 1981.

Hollander, Paul, *Political Pilgrims: Travels of Western Intellectuals to the Soviet Union, China, and Cuba 1928—1978*, New York, Oxford: Oxford University Press, 1981.

Honour, Hugh, *Chinoiserie: The Vision Of Cathay*, London: John Murray, 1961.

I

Inden, Ronald, *Imaging India*, Oxford: Blackwell, 1990.

J

Jespersen, Christopher, *American Images of China: 1931—1949*, Stanford University Press, 1996.

Jones, David Martin, *The Image of China in Western Social and Political Thought*, N. Y. : Palgrave, 2001.

K

Kabbani, Rana, *Europe's Myths of Orient: Devise and Rule*, Hong Kong : the Macmillan Press Ltd, 1986.

Kiernan, V. G. , *The Lords of Human Kind: European Attitudes Towards the Outside World in the Imperial Age*, Ebenezer Baylis and Son, Ltd. The Trinity Press, 1969.

Kircher, Athanasius, *China Illustrata*, tran. by Charles D. Van Tuyl from the 1677 original Latin edition, Indiana University Press, 1987.

- Kissinger, Henry, *White House Years*, Little, Brown and Company, Boston, 1979.
- Kley, Edwin Van . , *Europe's "Discovery" of China and the Writing of World History*, *American Historical Review* 76, 1976.
- Knox, George Williams, *The Spirit of the Orient*, New York: Thomas Y. Crowell & Co. 1906.
- Knox, Robert, *The Races of Man: A Philosophical Inquiry into the Influence of Race over the Destinies of Nations*, London, 1862.
- Kraft, Joseph, *The Chinese Difference*, New York: Saturday Review Press, 1972.
- Kristeva, Julia, *Des Chinoises*, Paris, Des Femmes, 1974.
- Kristof, Nicholas. D. and WuDunn, Sheryl. , *China Wakes: The Struggle for the Soul of A Rising Power*, Times Books, 1994.
- Kumar, Krishan, *From Post Industrial to Post Modern Society*, Oxford: Blackwell, 1995.

L

- Labin, Suzanne, *The Anthill: the Human Condition in Communist China*, trans. by Edward Fitzgerald, London: Stevens & Sons Limited, 1960.
- Lach, Donald F. , *Asia in the Making of Europe*, Vol. I, II, III, The University of Chicago Press, 1965, 1971.
- Langdon, W. M. B. , *A Descriptive Catalogue of the Chinese Collection*, London, 1842, First English Edition.
- Larner, John, *Marco Polo and the Discovery of the World*, Yale University Press, 1999.
- Lentrichia, Frank . and Mclaughlin, Thomas, *Critical Terms For Literary Study*, University of Chicago Press, 1990.
- Dickinson G. . L. , *Letters From John Chinaman and Other Essays*, George Allen & Unwin Ltd. 1946.
- Lewis, Martin W. and Wagen, Karen, *The Myth of Continents: A Critique of Meta-geography*, University of California Press, 1997.
- Leys, Simon, *Chinese Shadows*, New York: Viking Press, 1974.

- Lipscomb, Elizabeth J. , Webb, Frances E. , and Conn, Peter. , *The Several Worlds of Pearl S. Buck*, Essays Presented at a Centennial Symposium, Randolph-Macon Woman's College, March 26 - 28, 1992.
- Lowe, Lisa, *Critical Terrains: French and British Orientalisms*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1991.

M

- Macfie E, A. L. , *Orientalism: A Reader*, Edinburgh University Press, 2000.
- Mackerras, Colin, *Western Images of China*, Revised Edition, Oxford University Press, 1999.
- Maclaine, Shirley, *You Can Get There From Here*, W. W. Norton & Company. Inc. New York, 1975.
- Manual, Frank E. and Manuel, Fritzie P. , *Utopian Thought in the Western World*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1979.
- Manuel, Frank. E. , *Shapes of Philosophical History*, Stanford University Press.
- Manuel, Frank E. , *Utopias and Utopian Thought*, Houghton Mifflin Company Boston, the Riverside Press Cambridge, 1966.
- Marks, Robert B. , *The Origins of the Modern World*, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, INC. ,2002.
- Marshall, P. J. , Britain and China in the late Eighteenth Century, in R. A. Bickers (ed.) *Ritual and Diplomacy: the Macartney Mission to China*, Wellsweep, London, 1993.
- Martin, Jones David, *The Image of China in Western Social and Political Thought*, Palgrave, 2001.
- Martin, W. A. P. , *The Siege in Peking: China Against the World*, New York: Fleming H. Revell Company, 1900.
- Martin, W. A. P. , *The Awakening of China*, New York: Doubleday, Page & Company, 1910.
- Mason, Mary Gertrude, *Western Concepts of China and the Chinese 1840—*

1876, Hyperion Press, Inc. 1938.

Meadows, Thomas Taylor, *The Chinese and Their Rebellion*, London: Smith, Elder & CO 65, Cornhill, 1856.

Medhurst, W. H. , *China: Its State and Prospects*, London: John Snow, Paternoster Row, 1838.

Mendoza, J. G. de, *The History of Mightie Kingdom of China*, ed. Sir G. T. Staunton, R. H. Major, Hakluyt Society, 1853.

Mill, John Stuart, *Civilization, Essays on Politics and Culture*, ed. Gertrude Himmelfarb, Garden City, NY: Anchor Book, 1962.

Miriam and London, Ivan, *The Other China*, Worldview, May, 1976.

Mirzoeff, Nicholas (Ed.), *The Visual Culture Reader*, Routledge, 1998.

Mosher, Steven W. , *China Misperceived: American Illusions and Chinese Reality*, A New Republic Book, 1990.

Mungello, D. E. , *The Great Encounter of China and the West, 1500--1800*, Rowman & Littlefield Publishers, INC. , 1999.

N

Navarrete, Friar Domingo, *The Travels and Controversies of Friar Domingo Navarrete*, ed. and trans. by J. S. Cummins, Hakluyt Society, 1960.

Nevius, John L. , *China and the Chinese*, New York: Harper & Brothers, Publishers, 1869.

828

O

Orluc, Katiana, *Decline or Renaissance: The Transformation of European Consciousness after the First World War*, Series Multiple Europes; No. 10; P. I. E. -Peter Lang S. A. Brussels, 2000.

P

Patten, Christopher, *East and West: China, Power, and the Future of Asia*, Times books, 1998.

Pinto , Ferdinand Mendez , *The Travels , Voyages , and Adventures of*

Ferdinand Mendez Pinto, trans. by Cogan, London, 1895.

Proudfoot, Jardine, William, *Biographical Memoir of James Dinwiddie LL. D. , Astronomer in the British Embassy to China , 1792.*

Q

Quesnay, F. , *Despotism in China*, see *China: A Model For Europe*, by Lewis A. Maverick

Quincey, Thomas De. , *Confessions of An English Opium-Eater*, With Introductory Note by William Sharp, London, Walter Scott, 24 Warwick Lane, 1888.

R

Reichwein, Adolf, *China and Europe: Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd. , 1925.

Relph, E. , *Place and Placelessness*, London: Pion, 1976.

Ricoeur, Paul, *Lectures on Ideology and Utopia*, edited by George H. Taylor, New York: Columbia University Press, 1986.

Robertson, George, *As the World Turns: Introduction*, in *Travelers' Tales: Narratives of Home and Displacement*, London and New York: Routledge, 1994.

Ross, Ph. D. , Edward Alsworth, *The Changing Chinese*, New York: The Century Co. , 1911.

S

Salisbury, Charlotte. Y. , *China Diary*, New York; Walker and Company, 1973.

Salisbury, Harrison E. , *Orbit of China*, New York: Harper & Row, Publishers, 1967.

Schneider, Elisabeth. , *Coleridge, Opium and Kubla Khan*, University of Chicago Press, 1953.

Schorske, Carl. , *Fin-de-Siecle Vienna: Politics and Culture*, New York: Knopf, 1980.

- Scidmore, Eliza R. , *China: the Long-lived Empire*, New York: The Century Co. 1900.
- Semple, Ellen Churchill, *Influences of Geographic Environment*, New York, 1911.
- Simon, G. E. , *China: Its Social, Political and Religious life*, English edn. , 1887.
- Sirr, Henry Charles. , *China and the Chinese*, London: Printed by Stewart and Murray, 1849.
- Spence, Jonathan D. , *The Chan' s Great Continent*, W. W. Norton & Company, New York, London, 1998.
- Spence, Jonathan D. , *To Change China: Western Advisors in China 1620—1960*, New York: Penguin Books, 1980.
- Spencer, Herbert, *Essay: Scientific, Political and Speculation*, Appleton Co. Vol. I. 1892.
- Sperber, Manes, *Man and His Deads*, trans. by Joachim Neugroschel, McGraw-Hill Book Company, 1970.
- Steadman, John, *The Myth of Asia*, New York, Simon & Schuster, 1969.
- Stobbart, Lorraine, *Utopia, Fact or Fiction: The Evidence from the Americas*, London: Alan Sutton, 1992.
- Stone, J. and Mennell, S. (eds.), *Selected Writings on Democracy, Revolution and Society*, Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Stucki, Lorenz, *Land Behind Walls: A Journey to China*, Zurich: Zeitung, Neue Zürcher, 1964.

T

- Trahair, Richard C. S. , *Utopias and Utopians: An Historical Dictionary*, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1999.

W

- Weale, B. L. Putnam, *Indiscreet Letters From Peking*, Shanghai: Kelly and Walsh, Limited, 1922.
- White, James L. , *The Origins of Modern Europe: 1660—1789*, London:

John Murray, 1964.

Williams, Samuel Wells, *The Middle Kingdom: A Survey of the Geography, Government, Literature, Social Life, Arts, and History of the Chinese Empire and its Inhabitants*, New York: Charles Scribner's sons, 1883.

Wolff, von C. F. , *The Real Happiness of a People Under a Philosophical King*, London: Printed for M. Cooper, at the Globe, Pater-Noster-Row, 1750.

Wyschogrod, Edith, *Emmanuel Levinas: the Problem of Ethical Metaphysics*, Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 2000.

Y

Yi-Fu Tuan: *Topophilia*, New York, Oxford University Press, 1972.

Young, Robert J. C. , *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, London: Routledge, 1995.

译名对照表

A

- 阿本德 Abend, Hallett
- 阿波罗 Apollo
- 阿比西尼亚 Abissyni/ Albania 今埃塞俄比亚
- 阿尔央斯德侯爵 Argens, D
- 阿多尔诺 Adorno, Theodor W.
- 阿尔都塞 Althusser, Louis
- 阿尔蒙, 菲利浦 Almond, Philip
- 阿富汗 Afghanistan
- 阿封索五世 Affonso
- 阿根廷 Argentina
- 阿伽门农 Agamemnon
- 阿克巴尔 Akbar
- 阿奎那, 托马斯 Aquinas, Thomas
- 阿拉贡女王 Isabella of Aragon
- 阿里, 麦哈麦德 Ali, Mohammed
- 阿利奥斯托, 洛多维科 Ariosto, Ludovico L.
- 阿利瓦本尼 Arrivabene
- 阿隆, 雷蒙 Aron, Raymond
- 阿伦特, 汉娜 Arendt, Hannah
- 阿姆斯特丹 Amstelredam/ Amsterdam
- 阿努比 Anubis
- 阿美士德勋爵 Lord Amherst
- 阿提拉 Attila
- 阿兹特克 Aztec/Aztēca'
- 爱德华一世 Edward I
- 爱德华三世 Edward III
- 爱德华四世 Edward IV
- 爱尔兰人 Irish
- 埃尔斯霍茨 Elsholz, Johann S.
- 埃尔维修 Helvetius, Claude-Adrien
- 埃及 Egypt
- 埃科, 翁贝尔托 Umberto, Eco
- 爱克曼 Eckermann, Johann Peter
- 艾利根, 罗伯特 Elegant, Robert S.
- 埃利亚斯, 诺贝特 Elias, Norbert
- 艾略特, 托马斯·斯托姆 Eliot, Thomas Sterns
- 艾默生 Emerson, Ralph Waldo
- 埃诺克 Enoch
- 埃塞俄比亚 Ethiopia
- 埃斯库罗斯 Aeschylus
- 艾田蒲 Etiemble, Rene
- 安德里亚, 约翰 Andreae, Johann Valentin
- 安德森, 佩里 Anderson, Perry

- 安德逊 Anderson, Aeneas
 安多 Antoine, Thomas
 安基提尔-迪佩隆 Anquetil-Duperron
 安杰丽卡 Angelica
 安森, 乔治 Anson, George
 安梯利亚岛 Antilia
 安汶 Amboina
 安息 Parthia
 盎格鲁-撒克逊人 Anglo-Saxons
 奥地利 Austria
 奥尔良 Orleans
 奥尔良公爵菲利普 Duke of Orleans
 Philip
 奥德赛 Odyssey
 奥古斯丁 Augustin
 奥古斯都 Augustus
 奥克森堡, 米歇尔 Oksenberg, Michel
 奥兰多 Orlando
 奥朗则布 Aurangzeb.
 奥里莱姆, 尼古拉 Oresme, Nicolas
 澳门 Macao
 奥斯曼帝国 Osmanli Imparatorlugu/
 Devlet-i Aliye-i Osmaniye /Otto-
 man Empire
 奥斯曼土耳其 Ottoman Turkey
 奥维德 Ovid
- B**
- 巴特, 罗兰 Barthes, Roland
 巴格达 Baghdad
 巴拉兹, 艾蒂安 Baeazs, Etienne
 巴达维亚 Batabia
 巴巴黎科, 亚科莫 Barbarico, Aco-
 mos
 巴巴罗, 朱撒发 Barbaro, Josafat
 拔都 Batu
 巴多明神父 Parrenin, Dominique
 巴格达 Bagdad / Baghdad
 巴黎 Paris
 巴黎大学 Sorbonne
 巴罗, 约翰 Barrow, John
 巴罗斯, 若望·德 Barros, Joao De
 巴麦尊 Lord Palmerston
 巴柔 Pageaux, Daniel-Henri
 巴士底狱 Bastille
 拔图塔, 伊本 Batuta, Ibn
 巴西 Brazil
 白晋神父 Pere Joachim Bouvet
 巴特 Barth, Karl
 拜伦 Byron, George Gordon
 白沙瓦 Peshāwar/ Purushapura
 拜占廷 Bessameron / Byzantines
 裨治文 Bridgman, Elijah Coleman
 包华石 Powers, Martin J.
 鲍灵 Bowring, John
 鲍玛尔, 富兰克林·L. Baumer,
 Franklin L.
 鲍斯维尔 Boswell, James
 鲍威尔 Powell, Colin L.
 贝多芬 Beethoven, Ludwig van
 贝尔登 Beelden
 北京 Peking/ Pequim
 贝克莱主教 Bishop Berkeley
 贝尼埃, 弗朗索瓦 Bernier, Francois

- 贝特海姆, 查尔斯博士 Dr. Bette- denburg
lheim, Charles
伯利克里 Périclès / Pericles
本迪诺, 多门尼卡 Bendino, Dom- 波斯波利斯 Persepolis
enica
柏林 Berlin
毕毕诺, 弗朗西斯科 Bibino, Fran- 波林奈尔 Popeliniere, livres de La
cisco 波罗, 马可 Polo, Marco
彼得堡 Peterburg
彼得拉克 Pétrarque
彼得罗(葡萄牙王子) Pedro, Dom
彼得一世 Петър I
彼得三世 Петър III
毕芬格尔 Bilfinger, Gustav
比利时 Belgium
别士巴城 Barsebe
宾汉 Bingham
冰岛 Iceland
柏柏尔人 Berber
波尔多 Bordeaux
博尔赫斯 Borges, Jorge Luis
博岱, 亨利 Baudet, Henri
博丹 Boudin, Jean
波登隆埃 Pordenone, Friuli
博多尔, 莱比 Baudeau, L'Abbe
伯顿, Burton, Sir Richard
伯恩斯坦, 理查德 Bernstein, Richard
波伏娃, 西蒙 Beauvoir, Simone de
柏格森 Bergson, Henri
柏克 Burke, Edmund
伯莱拉, 盖略特 Pereira, Garriot
波兰 Poland
勃兰登堡 Brandenburge
勃兰登堡选帝侯 Electors of Bran-

C

查丹, 让 Chardin, G.
 察合台汗国 Chahar/ Chiaaday
 查理二世 Charles II
 查理曼大帝 Charlemagne
 查理五世 Charles V of Germany
 陈查理 Charles, Chen
 刺桐港 Zaytun

D

鞑鞑 Tartary/ Tartares
 鞑鞑人 Tartar / Tartarians
 达尔文 Darwin, Charles Robert
 达卡 Dhaka
 达朗贝尔 D' Alembert, Jean Le
 Rond
 戴利, 皮埃尔 D' Ailly, Pierre
 大不列颠 Britannia
 大明 Tamen/ Tabin
 大明人 Tamenjins
 大天使米歇尔 Archangel Michael
 大西洋 Atlantic
 大禹 the Great Yu
 但丁, 阿里盖利 Dante, Alighieri
 丹东 Danton, Georges-Jacques
 道温 Langdon-Down, J.
 德鲍 De Pauw
 德庇时爵士 Sir John. F. Davis
 德国 Deutschland/ Germany
 德黑兰 Teheran
 德廉美修道院 Abbey of Theleme

德里达 Derrida, Jacques
 德里克, 阿里夫 Dirlik, Arif
 德日进神父 Chardin, Teilhard de
 德特利 Détrie, Muriel
 德香, 让 Dechamps, Jean
 德裕, 安德烈 Thevet, Andre
 狄德罗 Diderot, Denis
 笛福 Defoe, Daniel
 狄更森 Dickinson, G. Lowes
 狄更斯 Dickens, Charles
 笛卡尔 Descartes, Rene
 地中海 Mediterranean sea
 丁达尔, 马修 Tindal, Matthew
 丁甦良 Martin, William Alexander
 Parsons
 丁维提 Biographical Memoir of
 James Dinwiddie LL. D.
 东南亚 Sinic World
 东印度公司 Compagnie Hollandaise
 Des Indes Orientales
 都登岛 Dodyn
 都铎王朝 Dudor Monarchy
 杜阁 Turgot, Anne-Robert-Jacques
 杜赫德 Du Hald, Jean-Baptiste
 杜赫德神父 Friar Du Halde/ Pere
 Du Halde
 杜鲁斯, 罗伯特 Druce, Robert
 杜培尔 Du Bayle
 顿河 Don River
 敦斯特维尔 Dunsterville
 多瑙河 Danube

E

鄂本笃 Benedict Goes/ Bento Goes
鄂多立克 Friar Odoric
额尔金勋爵 Lord Elgin
恩格斯 Engels, Friedrich
俄罗斯 Russy/Russia
恩斯特 Ernst, Max
恩渥拉 Envira

F

法兰克福 Frankfort
法罗,伯纳德 Faure, Bernard
梵蒂冈 Vatican
范礼安 Vallignano, Alessandro
樊尚,博韦 Vincent of Beauvais
菲迪南与伊莎贝拉 Ferdinand &
Isabella
费尔奈 Fernay
腓力二世 Philip II
菲律宾 Philippines
菲律宾群岛
腓内斯 Feynes
费时本 Fishbourne
腓特烈大帝 Frederick the Great
威廉二世,腓特烈 Frederick William
II
费诺阿,马丁 Fernao, Martin
费正清 Fairbank, John King
非洲 Africa
封特奈尔 Fontnelle
佛罗伦萨 Firenze / Fiorentina

伏尔泰 Voltaire
弗格森 Ferguson, Adam
福建 Foguiem / Poquiem / Fokien /
Foquien / Fiunganorse
福柯,米歇尔 Foucault, Michel
弗莱,诺斯洛普 Fry, Northrop
弗兰克 Frank, Andre Gunder
弗兰克,塞巴斯蒂安 Sebastian
Franck
富兰克林 Franklin, Benjamin
弗洛里克,伯纳德 Frolic, Bernard
伏若望 Frois Joao
弗莱德里西,卡尔 Friedrich, Carl J.
弗兰德 Flaunder
弗兰德斯教士 Friar Flanders
福山,弗兰西斯 Fukuyama, Francis
傅满洲博士 Dr. Fu Manchu
傅圣泽神父 Foucquet, J. Franciscus
浮士德 Faust
福斯特, E. M. Forster, Edward
Morgan
福斯特,约翰 Forster, John Burt
伏羲 Fuh-hi/ Fohi/ Fuh-he
福州 Foochou/ Fu-giu/ Fuhchau/
Foochow/ Fucho/ Vcheo/ Aucheo

G

盖尔斯顿 Galston, William
高卢 Gaul
高内思 Kao Lei-Se
高维奴,约翰·孟德 Carvino, John
Monte

- 格奥尔格 Georg Trakl
 哥白尼 Copernicus, Nicholas
 戈比诺 Gobineau, Arthur de
 戈蒂耶 Théophile Gautier
 戈蒂耶, 朱笛特 Gautier, Judith
 哥尔德斯密 Goldsmith, Oliver
 格尔, 雅克布 Gohl, Jacob
 歌德, 约翰·沃尔夫冈 Goethe, Johann Wolfgang von.
 戈登 Gordon, A. G.
 哥革与玛各 Gog & Magog
 格莱斯, 大卫 Gress, David
 葛兰西 Gramsci, Antonio
 格雷姆 Graeme, R.
 格林, 费利克斯 Greene, Felix
 格陵兰岛 Greenland
 哥伦布 Columbus, Christopher
 格罗蒂耶 Grotius, Hugo
 龚古尔兄弟 Goncourt, Edmond and Jules
 古巴 Cuba
 古伯察 Evariste Regis Huc
 古德和, 尤金 Goodheart, Eugene
 古德诺, Goodnow, Frank J.
 古滕堡 Gutenberg
 哥廷根大学 Universitat Gottinge
 古希伯来 Ancient Hebrew
 古希腊 Ancient Greek
 广州湾 Kwangchowan
 果阿 Goa
 郭弼恩神父 Le Gobien
 郭纳爵 Pere Costa
 郭士腊 Gutzlaff, Charles
 H
 哈贝马斯 Habermas, Jurgen
 哈布斯堡王朝 Hapsburg Dynasty
 哈得逊湾 Hudson Bay
 哈佛 Harvard
 哈喇和林 Karakorum
 哈刺沐涟 Caramoran
 哈雷大学 University of Hare
 海德格尔 Heidegger, Martin
 哈林顿 Harrington, James
 海南岛 Island Aynan
 海涅 Heinrich, Heine
 海牙 Hague
 汗八里 Cambalech
 韩国英 Dierre Martial Cibot
 汉诺尔, 休 Honour Hugh
 汉诺威 Hanoverian
 汉森, 霍尔多 Hanson, Holder
 好望角 Cape of Good Hope
 贺伯逊, Hobson, J. A.
 赫尔德 Herder, Johann Gottfried
 赫尔墨斯 Hermes
 赫德爵士 Sir Robert Hart
 赫德逊 Hudson, Geoffrey Francis
 贺拉斯 Horace
 荷兰 Holand/ Holland/ Netherlands
 荷兰人 Dutch/ Hollander/ Netherlander
 何伟亚 Hevia, James
 赫胥黎 Huxley, Aldous

黑格尔, 乔治·威廉·弗里德里希

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

恒河 Ganges

亨利, 弗雷德莱克 Henry, Frederic

亨利七世 Henry VII

亨利王子 Prince Henry the Navigator/
Prince Henry

亨廷顿, 伊利沃滋 Huntington, Ellsworth

后稷 Hauzibon / Ocheutey

忽必烈汗 Kublai khan

华尔浦尔 Walpole, Horace

花刺子模帝国 Khorezm

华滋华斯 Wordsworth, William

华托, 让·安托万 Watteau, Jean -
Antoine

怀特 White, James L.

怀特, 西奥多 White, Theodore H.

怀托 Whittle, F.

霍布斯 Hobbes, Thomas

霍尔 Hall, Stuart

霍尔巴哈 Holbach, Paul Henri

霍尔巴赫 d' Holbach, Paul Henri
Dietrich baron

霍夫曼斯塔尔 Hofmannstahl, Hugo
von

霍亨伦博物馆 Hohen Zallern Museum

霍克海默 Horkheimer, Max

霍兰德, 保罗 Hollander, Paul

霍默, 乔伊 Holmer, Joy

J

吉本 Gibbon, E. Edward

吉卜林 Kipling, Joseph Rudyard

基德 Kidd, Samuel

吉登斯 Giddens, Anthony

吉尔伯特, 罗德尼 Gilbert, Rodiley

基辅 Kyiv

吉兰 Guillain, Robert

纪思道 Kristof, Nicholas D.

基歇尔神父 Kircher, Athanasius

基辛格 Kissinger, Henry

嘉宾, 柏朗 Carpin, Plan

加尔各答 Calcutta

伽马, 达 Gama, Vasco da

加拿大 Canada

加萨尔地区 Kassel Area

交趾支那 Cochinchina

柬埔寨 Cambodia/ Kampuchea

杰弗逊 Jefferson, Thomas

捷克斯洛伐克 Czechoslovakia

杰斯普森 Jespersen, Christopher

金尼阁 Trigault, Nicolas

旧金山 San Francisco

君士坦丁堡 Constantinople

K

卡巴尼, 安格迪尔 Kabbani, Rana

卡巴尼, 拉纳 Rana Kabbani

卡尔森, 埃文斯 Carlson, Evans

卡尔维诺 Calvino, Italo

卡夫卡 Kafka, Franz

- 卡莉 Kali
 卡林内斯库, 马泰 Calinescu, Matei
 卡奈蒂, 艾利亚斯 Canetli, Elias
 卡斯蒂利亚菲力普国王 Philip of Castilian
 恺撒 Cezar, Cayus
 康德, 伊曼努尔 Kant, Immanuel
 康帕内拉, 托马索 Campanella, Tommaso
 康梯, 尼哥罗 Conti, Nicolo
 考狄埃 Cordier, Henri
 考恩, 彼得 Conn, Peter
 克尔南 Kiernan, V. G.
 柯克 Cooke, W.
 克拉夫特, 约瑟夫 Kraft, Joseph
 克莱门蒂十三世 Clement XIV?
 柯勒律治 Coleridge, Samuel Taylor
 克利福德, 尼古拉斯 Clifford, Nicholas
 克利, 范 Kley, Edwin Van
 克里姆林宫 Kremlin
 克里斯蒂娃 Kristeva, Julia
 克烈部 Kerait / Crits
 克鲁弗, 约翰 Crawford, John
 克鲁申科 Crookshank, Francis Graham
 克路士, 加斯帕·达 Cruz, Gaspar da
 克洛岱尔 Claudel, Paul
 克罗玛农人 Cro-magnon
 克伦威尔 Cromwell, Ollver
 科曲宏 Colquhuon, A.
 克舍尔, 刘易士 Coser, Lewis A.
 克泰夏斯 Ctesias of Cnidus
 肯特公爵 Duke of Kent
 孔德 Comte, Isidore Marie Auguste François Xavier
 孔狄亚克 Condillac, Etienne Bonnotde
 孔多塞 Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, Marquis de
 孔夫子 Confucius
 孔华润 Cohen, Warren I.
 库珀 Cowper, Williams
 库萨, 尼古拉 Cusa, Nicolai de
 库赞, 路易 Kuzan Louis
 魁北克省 Quebec
 魁奈 Quesnay, François
 昆西, 德 Quincey, De
- L
- 拉宾, 苏珊 Labin, Suzanne
 拉伯雷 Rabelais, François
 拉达 Herrada, Martin de
 拉合尔 Lahore
 拉康 Lacan, Jacques
 莱比锡 Leipzig
 莱布尼茨 Leibniz, Gottfried Wilhelm
 莱顿大学 Leiden University
 莱佛士 Raffles, Thomas Stamford
 莱克曼, 彼埃尔 Ryckmans, Pierre
 莱斯, 勒内 Reis, René
 莱斯, 西蒙 Leys Simon
 莱辛 Gotthold Ephraim Lessing
 兰克 Lanke, Leopold von

朗顿 W. M. B. Langdon
朗格 Lange, F
朗吉, 罗朗 Lange, Laurent
老穆勒 James Mill
老斯当东 Sir George Staunton
老挝人 Lao
老子 Lau-tsz/ Laou-keun-tsze/Lao-
Tz/ Lotzitzam
勒鲁瓦 Roy, Loysle
勒南 Renan, Ernest
勒瓦耶, 拉莫特 Levoir, Le Mot
雷蒙, 尼古拉 Rimond, Nicolas
雷纳尔 Reynal
雷慕萨 Rémusat, A.
利安当神父 Caballera, Antonio
李安济 Lien Chi Altangi
李嘉图, 大卫 Ricardo, David
利科, 保尔 Ricoeur, Paul
李希霍芬 Baron von Richthofen?
理雅各 Legge, James
李约瑟 Dr. Needham
里昂 Lyon
利奥波德二世 Leopold II
利奥塔 Lyotard, Jean Francois
理查生 Richardson, Samuel
利科 Ricoeur, Paul
利玛窦 Ricci, Matteo
李德, 温伍德 Leed, Wenwood
李明神父 Friar Le Comte
李奇 Lidchi, H
利奇温 Reichwein, Adolf
里斯本 Lysborne

李希霍芬 Richthofen, Baron von
利希滕贝格 Lichtenberg, Georg
Christoph
列格兹比 Legazpi, Miguel Lopez de
列维-布留尔 Levy-Bruhl
临清 Lin tsing
刘易士, 马丁 Lewis, Martin W.
龙华民 Longobardi, Nicolas
隆主麦人安德鲁 Andrew of Long-
jumeau
鲁滨逊 Robinson
卢哥比安 Le Gobien
鲁布鲁克 William of Rubruk
鲁布克, 约翰 Brook, John
路德维希 Ludwig
卢哥比安神父 Le Gobien
卢公明 Doolittle, Justus
卢斯, 亨利 Lucy, Henry
鲁斯梯谦 Rusticiano, de Pisa
卢梭 Rousseau, Jean-jacques
路易十一世 Louis XI
路易十四 Louis XIV
路易十五 Louis XV
路易十六 Louis XVI
伦敦 London
罗宾汉 Robin Hood
罗伯斯庇尔 Robespierre, Maximilien
François Marie Isidore de
罗伯逊, 乔治 Robertson, George
罗蒂, 理查 Rorty, Richard
洛蒂, 彼埃尔 Loti, Pierre
洛卡斯特涅达 Locastanheda, F.

- 洛克 Locke, John
 洛克菲勒, 大卫 Rockefeller, David
 罗马 Rome
 罗马教廷 Vatican
 罗马教徒 Roman Catholics
 罗明坚 Ruggieri, Michel
 洛莫尔, 萨克斯 Rohmer, Sax
 罗帕斯, 加斯帕 Lopes, Gaspav
 罗斯 Ross, Edward Alsworth
 罗素 Russell, Bertrand
 洛维, 利沙 Lowe, Lisa
- M**
- 马堡大学 Universitaet Marburg
 马伯乐 Maspero, Henry
 马尔库塞 Marcuse, Herbert
 马尔罗 Malraux, André
 马尔萨斯 Malthus, Thomas Robert
 马德里 Madrid /Madarid
 马尔西利奥 Marsilio of Padua
 马基雅基 Macciocchi, Marie Antonietta
 马基亚维利 Machiavell, Nicolo
 马来亚 Malay
 马任神父 Friar Marin
 马夏尔 Marshall P. J.
 马戛尔尼 Macartney, George Lord
 马克思, 卡尔 Max, Karl
 马拉美 Stephane Mallarme
 马来 Malay
 马来群岛 Islands of Iapon
 马来亚 Malay
- 马勒布朗士 Malebranche, Nicolas
 马勒克, 安沃尔·阿卜德尔 Malek, A. Abudir
 马黎诺里, 约翰 Marignolli, John of
 马礼逊 Morrison, Robert
 玛丽亚 Maria
 马六甲 Malacca
 马尼拉 Manilla
 马木鲁克王朝 Mameluk Dynasty
 马其顿 Macedonia
 马其顿人 Macedons
 马诺瑟神父 Premare, Pere J.
 马森 Mason, Mary Gertrude
 玛雅帝国 Maya Empire
 麦都思 Medhurst, Walter Henry
 麦多士 Meadows, Thomas Taylor
 麦尔, 卡尔·奥古斯特 Mell, K. Auguste
 麦克法兰 Macfarlane, C.
 麦格拉斯, 科林 Mackerras, Colin
 麦克兰妮, 雪莉 Maclaine, Shirley
 麦哲伦, 费迪南 Magellan, Ferdinand
 曼德维尔 Manderville, Sir John
 曼海姆 Mannheim, Karl
 曼奴埃尔一世 King Manuel
 曼努尔, 弗兰克 Manuel, Frank E.
 满清帝国 the Manchu Empire
 满州人 Manchuria
 蛮人 Barbarians
 曼图亚 Mantua
 芒罗, 罗斯 Munro, Ross H.
 毛罗 Mauro, Fra

毛泽东 Mao Tse-tung
梅迪奇大公 Grand Duke of Medici
美国 American
梅拉 Mela, Pomponins
美索不达米亚 Mesopotamye
美魏茶 Milne, William Charles
蒙彼茹宫 Monbijou
门采尔 Menzel, Adolf
门多萨 Mendoza, Juan Gonzalez de
孟德斯鸠 Montesquieu, Charles
Louis de Secondat
蒙古 Mogul
蒙古帝国 Mogul Empire
蒙古人 Mongolians/ Mongol/ Mon-
golo/ Mongolian/ the Mongols
孟加拉 Bengal
蒙田 Montaigne, Michel Eyquem de
密迪乐牧师 Rev. Medler
米拉波 Mirabeau
米勒, 安德亚斯 Miller Andreas
密西西比河 Mississippi
米歇莱 Michelet, F.
米修, 亨利 Michaux, Henri
缅甸 Burmese/ Bragmanes
缅甸人 Burman/ Burmese
明恩溥 Dr. Arthur Smith
闵明我 Priest Domingo fernandez
Navarrete
莫尔, 托马斯 More, Thomas
摩尔, 詹姆斯 Moore, James
摩尔人 Moores
莫顿 Morton, Samuel George

莫里哀 Moliere 原名 Jean-Baptiste
Poquelin
莫里尔, 詹姆士 Morier, James
莫舍尔, 斯蒂汶 Mosher, Steven W.
莫卧儿帝国 Mogores Empire
莫卧儿印度 Mogores India
墨西哥 Mexico
墨西哥城 Mexico City
穆罕默德 Mohammed
穆勒 Mill, John Stuart
慕尼黑 Munich
穆斯林 Muslem/Muslim

N

那不勒斯 Naples/Napoli
那波利 Napoli
拿破仑 Napoleon, Bonaparte
奈克法斯, 赫尔曼 Knackfuss, Her-
man
奈瓦尔 Nerval, Gérard de
奈维斯 Nevius, the Rev. John L.
南昌 Nan tchang
南怀仁 P. Ferdinandus Verbiest
南京 Nan-chin/ Nanking
尼采, 弗里德里希 Nietzsche, Frie-
drich
尼尔伦夫妇 Scott & Helen Nearing
尼霍夫, 约翰 Nieuhof, Johan
尼克松 Nixon, Richard Milhous
尼罗河 Nile
尼日尔 Niger
倪维思 Nevius, John L.

宁波 Ningpo/ Ning-po/ Liampo
 牛顿 Newton, Sir Isaac
 纽芬堡 Nymphenburg
 纽伦堡 Nurnberg
 纽约 New York
 诺克斯, 罗伯特 Knox, Robert
 诺克斯 George Williams Knox
 挪威 Norway
 诺亚 Noe

O

欧格奴斯 Eugenius
 欧几里德 Euclid
 欧罗巴人 Europeans

P

帕尔玛公爵 Duke of Parma
 帕都叶 Potouillet, L.
 帕提亚 Parthia
 帕图亚 Padua
 派力门 Pillement
 培尔, 彼埃尔 Bayle, Pierre
 培根, 弗朗西斯科 Bacon, Francis
 佩蕾菲特 Peyrefitte Alaine
 佩利, 约翰 Perry, John
 佩斯, 圣-琼 Perse, St. Joanne
 蓬巴杜夫人 Madame de Pompadour
 彭定康 Patten, Christopher
 皮雷斯 Peres, Tome
 匹茨堡 Pittsburgh
 平托 Pinto, Ferdinand Mendez
 普加乔夫 Pugachov, Yemelyan Iv-

anovich
 普拉西 Plussey
 普林尼 Pline, L' Ancien
 普鲁士 Pruisse/ Pruse
 葡萄牙 Portugal

Q

契丹与蛮子 Cathay/khitai & Manzi
 齐泽克, 斯拉沃热 Zizek, Slavoj
 钱德明 Amiot Jean-Joseph-Marie
 乾隆皇帝 Chien-long/ the Emperor
 Qianlong
 乔叟 Chaucer,
 乔治三世 George III
 切姆 Chom
 钦察汗国 Comaym/ Kypchak
 秦始皇 Chi Huang ti
 琼斯, 理查 Jones, Richard
 琼斯, 大卫·马丁 Jones, David Mar-
 tin
 瞿理思 Giles, Herbert A.

R

热那亚 Genoa
 日本 Japones
 日尔曼 German
 日耳曼人 Almans
 日内瓦 Genevese
 瑞纳神父 Friar Reynal
 瑞恰慈 Richards, Ivor. A.

S

萨菲波斯 Safavid Persia

- 萨菲帝国 Safavid Dynasty
萨格里什海角 Sagres
萨克雷 Thackeray, William N.
萨克森选帝候 Elector of Saxony
萨特 Sartre, Jean-Paul
萨拉森 Sarasins
萨义德 Edward W. Said
塞特 Seth
塞维尔 Seville
塞维利亚 Sevilla
赛拉帝国 Sêra Empire
赛里斯 Seres
赛珍珠 Buck, Pearl S.
桑迪 Sande, Francisco de
瑟尔 Sirr, Henry Charles
色诺芬 Xenophon
森, 阿马蒂亚 Sen, Amartya
沙畹 Chavannes, Edouard
沙勿略 Xavier, S. Fran oisus
山普尔 Semple, Ellen Churchill
舍尼埃 Chénie, André
沈福宗 Mikelh Xin
神农 Ezonlom
圣奥古斯丁 Saint Austine
圣保罗 St. Paul
圣彼得堡 St. Petersburg
圣海伦娜岛 Eleyne
施莱格尔 Schlegel, F.
史景迁 Spence, Jonathan D.
史密斯, 哈利逊 Smith, Harrison
史密斯, 内兰德 Smith, Nayland
史沫特莱, 艾格尼丝 Smedley, Agnes
施特劳斯, 利奥 Strauss, Leo
舒恩堡选侯 Elector Franz von Sch-
onborn
舒克福特, 塞缪尔 Shuckford, Sam-
uel
斯宾格勒 Spengler, Oswald
斯宾诺莎 Spinoza, Benedict de
斯宾塞 Spencer, Herbert
斯伯贝尔, 玛纳 Sperber, Manes
斯大林 Stalin, Iosif Vissarionovich
斯当东 Staunton, George
斯德哥尔摩大学 Stockholm Uni-
versity
斯基泰 Scythie
斯卡利杰, 约瑟夫 Scallger, Joseph
斯里兰卡 Sri Lanka
斯密, 亚当 Smith, Adam
斯诺, 埃德加 Snow, Edgar
斯诺, 海伦 Snow, Helen
斯塔奇, 劳伦茨 Stucki, Lorenz
斯苔曼 Steadman, John M.
斯坦利, 约翰 Stanley, John
斯特拉波 Strabon
斯特朗, 安娜·路易丝 Strong, Anna
Louise
斯威夫特, 乔纳森 Swift, Jonathan
苏格拉底 Socrate
苏联 Russia
苏霖 Soares, Jose
肃州 Suctur/ Ochyoy
索邦神学院 Sorbonne
索林奴斯 Solinus

梭罗 Thoreau, Henry David
 琐罗亚斯德 Zoroaster
 索斯伯里, 哈里森 Salisbury, Harrison E
 索斯伯里夫人, 夏洛特 Salisbury, Charlotte. Y.

T

塔西堤岛 Tahiti
 塔西佗 Tacitus
 太平洋 Pacific Ocean
 台湾 Formosa
 台湾海峡 Taiwan Strait
 坦普尔, 威廉爵士 Sir Williams Temple
 汤恩比 Tombee, Arnold
 唐古特 Tamghot
 唐人街 Chinatown
 特洛尔奇 Troeltsch, E.
 特洛伊城 Troy
 图宾根大学 Eberhard-Karls-Universitaet Tuebingen
 土耳其 Turkey
 突厥人 Turks
 图拉真 Trajan, Marcus Ulpius Nerva Traianus
 突尼斯 Tunis
 突尼斯人 Tunisian
 托克维尔 Tocqueville, Alexis de
 托勒密 Ptolemy, Clandius
 托斯卡内里, 巴奥罗·达勒·波索 Toscanelli, Paolo

托斯卡尼 Tuscan

W

韦伯, 马克斯 Weber, Max
 韦伯, 约翰 John, Webb
 威尔, 普南 Weale, B. L. Putnam
 威尔金斯, 约翰 Wilkins, John
 魏尔伦 Verlaine, Paul
 威德尔 Weddell, James
 魏根, 卡伦 Wagen, Karen
 维柯, 乔万尼 Vico, Giovanni Battista
 卫匡国 Martini, Martin
 魏莱拉 Vieira, Cristrao
 威廉, 奥卡姆 William of Occam
 威廉, 摩尔倍克 William of Moerbeke
 威廉一世, 弗莱德里希 Wilhen I, Friedrich
 威廉二世 Wilhen II
 维罗纳 Verona
 威尼斯 Venyse/Venice
 卫三畏 Samual Well Williams
 韦斯普奇, 亚美利哥 Vespucci, Amerigo
 维也纳 Vienna
 维也纳大学 University of Vienna
 魏特夫, 卡尔·A Wittfogel, Karl. A.
 温克尔曼 Winnkelman, Johan Joachim
 沃尔夫, 克里斯蒂安 Wolf, Christian
 沃德 Ward, Arthur
 沃顿, 威廉 Wotton, William
 沃勒斯坦, 伊曼纽尔 Wallerstein,

Immanuel
伍德威尔, 理查 Woodville, Richard
乌尔曼, 乔治 Ulman, George
伍洁芳 Wu Dunn, Sheryl
乌拉尔山 Ural

X

西班牙 Spain
希波克拉底 Hipocrat
西伯利亚 Siberian
锡兰岛 Ceylon/ Ceylan
希罗德 Horoldt, J. G.
希罗多德 Herodotus
西德莫尔 Scidmore, Eliza R.
席勒 Schiller, Johann Christoph
Friedrich von
希律王 Herode
西蒙, 欧仁 Simon Eugene
西诺, 雅克 Signot, Jacques
西潘戈 Cippangne
希斯拉德, 拉斐尔 Hythloday, Raphael
西藏 Tibet
夏尔丹, 让 Chardin, Jean
夏普 Sharp
香港 Hong-Kong
小斯当东 G. T. Staunton
小亚细亚 Asia minor
谢阁兰 Segelan, Victor
谢林 Shelling F. W. J. von
暹罗 Siam
辛迦兰 Censcalan

行在 Kinsay/ Kin-Sai
休谟 Hume, David
雪莱 Shelley, Percy Bysshe
郇和 Swinhoe, Robert

Y

亚当 Adam
雅夫达 Yahuda
雅各比, 安那利 Jacoby, Annalee
亚里士多德 Aristotle
亚历山大 Alexandria
牙买加 Jamaica
亚美利加 America
亚美尼亚 Armenia
亚瑟王 King Arthur
延安 Yan'an
杨德旺 Yang The-Wang
扬州 Yan-gui/ Yang chow/ Yang
tch-eou
叶卡捷琳娜大帝 Catherine the Great
耶路撒冷 Jerusalem/Hierusalem
伊阿宋 Jason
伊比利亚 Iberia
意大利 Italy
意大利人 Italian
伊拉克 Iraq
伊朗 Iran
伊曼努尔, 麦克斯 Emanuel Max
依洛西斯 Eleusinian mysteries
以诺 Enoch
伊萨克斯, 哈罗德 Issacs, Harold
伊斯法罕 Esfahan

| | |
|---------------------------------------|---|
| 伊斯卡朗蒂 Escalante | 张伯伦, Chamberlain, H. Stewart |
| 伊斯兰东方 Moslem East | 张伯斯 Chambers, William |
| 伊西多尔 Isidore de Beja | 张诚 Gerbillon, Jean Rancois |
| 印度 India | 长老约翰 Pretre Jean |
| 印度尼西亚 Indonesia | 张学良 Chang Hsueh-liang |
| 印度支那 Indochina | 肇庆 Xanquin |
| 印加帝国 Incan Empire | 芝加哥 Chicago |
| 殷铎泽 Intorcetta, Pere | 支那 China |
| 英顿, 罗纳德 Inden, Ronald | 中国佬 Chinaman |
| 英国 England/ Great Britain | 中华 Ciumhoa |
| 英国人 Englishman/ Britisher | 钟鸣礼 Joannes Fernardez |
| 雨果 Hugo, V. Victor | 中亚 Central Asia |
| 袁世凯 Yaan Shihk' ai/ Yuan Shih- kai | 爪哇岛 Java |
| 于埃 Huet | 珠江 Pearl river |
| 约翰逊博士 Dr. Johnson | 朱斯蒂, 冯 Justi, Johann Heinrich Gottlieb Von |
| 约瑟夫(奥地利皇帝) Josef, Franz | 左拉 Zola, Emile |
| 约瑟夫四世 Elector Max Josef IV | |

Z

曾德昭 Semedo, Alvare de

索引

A

阿多尔诺 704,705,813
阿奎那,托马斯 101,559
阿利瓦本尼 65-68
阿伦特,汉娜 207,676,677
爱尔维修 180,203,589,590,592
埃利亚斯,诺贝特 718,719,724,800
艾略特,托马斯·斯托姆 378
《爱默生和中国》 483
埃斯库罗斯 551,687
艾田蒲 79,103,165,182,199,289,
304,336,428,483,586,587
安德森,佩里 560,561,564,565,620,
625,628,631,636
安森 115,289,300,302,305,306,
445,585,733,776,777
奥古斯丁 48
奥克森堡,米歇尔 528

B

巴罗,约翰 308,309,454,597,593,

750,779,783

白晋神父 83,84,90,97,102,113,
168,169,274

《白银资本——重视经济全球化中的
东方》 318,320,456

背景书籍 158,159,640

贝尼埃,弗朗索瓦 166,564,565,
569,620,623,625,631,632,634,
639

毕芬格尔 173

《比较文学形象学》 22,138,218,
219,403,405

表述策略 6,9,416,709

表述竞争 642

表述系统 287,332,781

博岱,亨利 135,240,327,330

博丹 209,334,545,560,561,563,
564,620,631,712,721,723

波伏娃,西蒙 257,258,259,523

柏拉图 35,96,98,136,146,147,
149-152,155,156,158,159,
162-165,168,172,173,175,177,

- 179—185, 193, 194, 199, 202, 206,
250, 254, 255, 265, 267, 552, 554,
568, 609, 720, 721
- 《柏朗嘉宾蒙古行记·鲁布鲁克东行
记》2, 12—14, 71, 326
- 波罗, 马可 1—3, 5, 6, 9, 11, 15—19,
21, 23, 24, 26, 31, 32, 35—40, 42,
43, 45, 46, 49, 58, 59, 62—64, 71,
72, 74, 135, 148, 158, 159, 227,
245—247, 283, 284, 305, 314, 323,
326, 327, 331, 346, 370, 402, 404,
407, 416, 425, 444, 562, 563, 566,
570, 571, 667, 668, 765
- 柏应理 75, 86, 106, 166, 293, 427
- 布朗杰, 尼古拉 11, 304, 588—590,
592, 749
- 布劳特 317, 318, 730
- 布热津斯基 677, 678
- C**
- 《草原帝国》356
- 差异结构 569, 707, 712, 725
- 长城帝国 655, 657, 661, 669, 674, 688
- 《出使蒙古记》14
- 错误认同 158
- D**
- 达尔文 251, 312, 476, 477, 479, 480,
485, 486, 501, 502, 507, 511—513,
519, 526, 729, 767, 792
- 大汗的大陆 2—9, 11, 12, 14, 19, 26,
42, 54, 62, 70, 74, 75, 77, 228, 285,
288, 327, 347, 566
- 《大中国志》68, 106, 165, 425, 702,
732
- 但丁 31, 32, 35
- 《道德理想国的覆灭》259
- 道德理性 111, 173, 177
- 《德国思想家论中国》105, 106, 171,
172, 175, 208, 403, 458, 464, 593—
595, 609, 738, 748, 749, 772, 776,
790
- 德里达 266, 417, 707
- 德里克, 阿里夫 422, 468, 469, 497,
498, 601, 602
- 德日进神父 526, 527
- 狄德罗 180, 186, 188, 190—192, 203,
204, 286, 432, 442, 443, 485, 590,
592, 723
- 狄更森 230, 232, 246—248, 367, 368
- 笛卡尔 97, 105, 118, 119, 180, 449,
452, 453, 578, 580, 712
- 地理大发现 5, 8, 10, 13, 34, 35, 44,
45, 50, 58, 63, 64, 67, 69, 71, 72,
75, 80, 81, 95, 101, 117, 136, 142,
143, 152, 153, 156, 157, 162, 178,
180, 211, 212, 238, 295, 314, 324,
326—328, 339, 340, 418, 424, 426,
428, 440, 452, 453, 470, 485, 543,
545, 562, 564, 565, 569, 573, 579,
580, 582, 701, 702, 712, 714, 717,
721, 732, 735, 737, 740
- 地缘政治 8, 17, 551, 654, 683, 699,
701, 707, 712, 717, 721, 725, 806,

808,811
东方神话 8,17,290,323—332,556—
558,665,735
东方想象 22,73,234,248,250,256,
325,377,378,621,665,735,737,
740—742,746,757
东方性 331,334,371,377,378,555,
608,609,616,702—704,726,
731—737,739,745,746,748,
752—757,761,763—767,774,
775,790
东方学 14,15,17,324,331,333,334,
343,480,498,610,611,616,639,
640,653,683,688,774,781,796
《东方学》3,14,15,17,331,333,334,
343,480,497,610,616,640,684,
688,697,698,726,753,775,776,
796
东方主义 8,11,13,225,249,290,
313,331—334,339,342,343,371,
377,378,468,480,497,498,544,
559,577,587,601,607,610,639,
645,662,683,684,698,700—704,
709,720,726,731—733,735,
737—739,741,749,751,753,754,
757,790,805,806,848
东方专制主义 11,14,126,208,219,
306,307,309,310,335,338,422,
543—551,559,561—574,576—
581,583—595,598—603,605,
606,609—616,618—634,636—
648,662,664—676,678,679,

682—689,699,712,749,754,756,
762,810,811
《东方专制主义》666—669,671—
674,679,680,688
东西之争 13,340,542,543,699
杜阁 120—122,187,435—438,440,
461,462,621
杜赫德 10,62,107,122—125,188,
208,303,304,335,370,431,432,
571,572,575,585,777,778
对位性阅读 488

E

鄂多立克 11,17,19,20,24,26,27,
39,42,144,566
恩格斯 492,494,629—633,635,636
恩抚主义 372,373,395

F

《法哲学原理》490
腓特烈大帝 113,176,184—186,188,
189,192,199,205,294,300,336
费正清 270,379,381,391,530
《风俗论》75,114—116,179,187,
189,286,429,431,435,442,589,
660,777
伏尔泰 1,5,6,10,68,75,107,113—
116,120,179—183,185—192,
200—204,208,265,272,286,294,
304,306,336,366,402,416,424,
428,429,431,432,435,438,440,
442,443,449,461,483,543,572,

573, 589, 592, 604, 646, 660, 702,
713, 722, 732, 733, 776, 777

《伏尔泰时代的欧陆》185, 186

福柯, 米歇尔 3, 4, 14, 15, 71, 78, 79,
141, 248, 249, 266, 312, 334, 342,
376, 417, 422, 480, 522

弗莱德里西, 卡尔 677, 678

弗莱, 诺斯洛普 239, 677, 678

弗兰克 46, 239, 251, 318, 320, 456,
526

富兰克林 240, 294

弗洛里克, 伯纳德 263

福山, 弗兰西斯 461, 469, 539—541,
550, 683

G

盖尔斯顿 519, 520

高贵的野蛮人 143, 148, 180, 328,
722, 723, 745

哥白尼 596

歌德 15, 216, 219, 225, 229, 260, 305,
370, 494, 595

哥尔德斯密 195, 229, 246, 294, 305

葛兰西 611, 681

格林, 费利克斯 383, 394, 395

哥伦布 41—43, 64, 72, 95, 142—144,
157, 158, 314, 319, 326, 548, 686

公共话语 4

古伯察 473, 515, 612—615, 617, 640,
643

古德和, 尤金 178

古德诺, 643, 644, 666

古今之争 12, 13, 340, 417, 420, 430,
433, 435, 447, 542, 543, 580, 699,
712

《光自东方来——法国作家与中国文
化》221, 245, 246, 274

规训知识 14, 287, 332

《国民财富的性质和原因的研究》
125, 302, 447, 451, 623

国民性 312, 594, 766—772, 774—
776, 778—781, 790

H

哈贝马斯 434, 460

海德格尔 12, 261, 418, 453, 521

《海屯行纪·鄂多立克东游录·沙哈
鲁遣使中国记》4, 11, 14, 18, 19,
21, 25, 27

汉森, 霍尔多 254

赫德爵士 390, 514, 517

赫德逊 2, 3, 12, 14, 20

何伟亚 306, 307, 363

黑格尔 8, 11, 219, 287, 305, 332, 334,
335, 366, 384, 415—417, 420, 421,
436, 458—471, 479—481, 484,
487—492, 494, 500, 508, 517, 520,
528, 530, 540, 545, 546, 550, 594,
600, 602—610, 612, 613, 616, 619,
625, 629, 631, 634, 642, 646, 648,
660, 672, 674, 681, 683, 687, 713,
733, 735, 751, 762, 775, 780, 781,
804, 805

亨廷顿, 伊利沃滋 770

红祸 379,389—394,397,401,682
红色圣地 139—141,238,242,243,
255—260,263,266,268—272,
274,291,398
《后革命氛围》422,469,498,602
《后现代状况》416,542,686
互文语境 21
话语霸权 499,503,616,618,642,789
话语结构 22,547,618,642
话语类型 9,71,72,347,351,416,804
《怀柔远人:马戛尔尼使华的中英礼
仪冲突》306,307
幻象 3,12,102,135,140,184,194,
196,200—202,241,273—275,
285,290,356,358,364,381,406,
422,447,526,776,783
黄祸 291,292,353—361,363—365,
372,379,389—394,396,401,402,
406,726,786—789
霍布斯 182,338,573,794
霍尔巴赫 203,589—592,724
霍克海默 704,705,813
霍兰德,保罗 263—265

J

吉登斯 222,527
集体记忆 4,30
基歇尔神父 62,68,75,77—80,93,
106
嘉宾,柏朗 2,11,12,71,326
杰斯普森 372,375,376
《解析中国》644,666

进步大叙事 13,313,415,417—420,
423,477,523,528,544,697,700,
704,796
金尼阁 49,50,56,62,144,153—159,
164,170,194,198,402,425,768
镜像理论 73
《旧制度与大革命》179,203,205,
206,258
《绝对主义国家的系谱》560,561,
565,620,621,625,628,636
《君主论》160,209,561

K

卡巴尼,拉纳 332,734,742
卡尔维诺 221,283—285,664,689
卡夫卡 539,646,655,657,659—661,
663,664,666,669,673—677,680,
687
卡林内斯库,马泰 12,212,222,223,
227,433,542
开明君主制 67,112,160,161,167,
182,200,248,300,569,572,574
康德 105,180,207,210,211,458,
459,520,550,599,619,683,803,
804
《康熙帝传》97,113,168—170,274,
571
考狄埃 515,516
克尔南 250,354,472,787,797
克利,范 426
克里斯蒂娃 266—268
克路士,加斯帕·达 45,46,52,159,

563,566

克舍尔,刘易士 201

《科学与中国对世界的影响》456

孔多塞 11,180,204,287,304,310,
332,335,416,423,440,447—451,
453,458,461,472,593,595,598,
713,733,738,749

《孔夫子的中国》5—10,62,70,75—
77,85,87,89,99,101,102,105,
108,109,111—117,120,124,126,
165,263,272,273,285,288,293,
304,339,347,416

孔教理想国 2,6,11,17,135—141,
155,156,159—166,168,170—
173,177—184,187,192,194,196,
197,199—203,205,207—216,
225,229,230,232—243,246—
249,251,253,255—258,260,265,
266,268—270,272,274,344,366,
367,572,591

孔教乌托邦 18,138,139,230,232,
368,396,576,590,745

孔子 77,82,83,86,89,98,104,109,
110,115,155,156,163,165—167,
171,172,199,365,427,529,607,
750

跨文化公共空间 9,17

魁奈 75,122—124,126,179,180,
183,197—199,203,208,543,572,
575,576,589,591,592

拉达 52,159,563,566

L

拉达 52,159,563,566

拉康 73,266,417

莱布尼茨 69,75,77,80,81,84,90—
106,111—113,115,116,121,170,
171,182,200,201,457,543,595,
702,768

《莱布尼茨和中国》81,90—93,95

莱斯,西蒙 273,398

老子 195,365,502

类型化 3,4,10,24,25,28,30,347,
422,469,616,638,640,642,644,
789

利奥塔 416,542,665,685,686

利玛窦 7,48—50,52,56,62,82,83,
86,144,153—159,163—165,170,
171,198,265,308,335,374,402,
425,568,570,571,768

《利玛窦神父传》60,82,164

《利玛窦中国札记》49,50,56,62,
63,68,106,110,144,145,148,
153—159,163,171,198,402,425,
568,702,732,768

李明神父 75,99,102,103,575

《历史的终结》459,461,490,520,540

《历史理性批判文集》207,210,619

《历史哲学》8,104,287,332,334,
420,421,435,440,449,459—462,
464—467,469—471,479,480,
482,484,492,508,528,531,546,
550,594,602,603,605,607,609,

610, 612, 614, 619, 625, 629, 637,
642, 646, 648, 683, 725, 733, 735,
756, 780, 781, 805, 806

《历史哲学纲要》461

《理想国》72, 96, 136, 140, 146—153,
155, 156, 158, 159, 162, 163, 165,
168, 171, 173, 175, 177—185,
190—194, 199, 202, 203, 206, 207,
234, 238, 242, 253—256, 265, 270,
285, 286, 288, 568, 570

李约瑟 456, 652

礼仪之争 98, 99, 103, 104, 108, 336

另类现代性 423, 531

鲁布鲁克 2, 11, 12, 17, 26, 53, 71

卢梭 116, 120, 180, 183, 188, 192,
203, 204, 271, 301, 302, 442, 516,
519, 520, 723, 803

《卢梭时代的宗教》189, 190

《论法的精神》11, 120, 183, 188, 286,
300—302, 328, 542, 578, 579, 581,
583—587, 589, 620, 621, 680,
768—771

《论世界帝国》32

洛克 118, 119, 180, 183

洛莫尔, 萨克斯 359, 360—363, 365

罗斯 479, 514

罗素 365, 366

《罗素与中国》365

M

马尔库塞 241

马尔罗 221, 257, 274

马尔萨斯 126, 476, 638, 757

马夏尔尼 11, 208, 216, 287, 305—
308, 310, 311, 320, 332, 335, 403,
415, 439, 441, 447, 448, 451, 453,
454, 456, 458, 468, 529, 595, 597,
598, 733, 738, 749, 750, 762, 779,
782

马基亚维利 160, 191, 209, 519, 544,
560, 561, 563

《马可·波罗到过中国吗?》6, 21

《马可·波罗游记》1, 2, 4, 10—12,
14—18, 20, 21, 23—26, 35—40,
42, 45, 46, 48, 49, 52, 66, 72, 145,
217, 326, 334, 367, 370, 402

马克思, 卡尔 麦哲伦, 费迪南 157,
314, 319

曼德维尔 17—19, 21, 26, 45, 46, 62,
326, 563, 566

曼海姆 5, 7, 342, 345, 351

毛主义 256, 267, 268, 271, 272, 291,
397, 400, 401, 529

《美国的中国形象》289, 292, 348,
349, 353, 358, 375, 379, 389, 403,
404

《美国对中国的反应——中美关系的
历史剖析》373

门多萨 5, 10, 48, 52—60, 62, 64, 66,
67, 72, 74, 80, 107, 159, 197, 198,
335, 370, 424—426, 431, 566, 567,
570, 571, 702, 722, 732, 767

孟德斯鸠 11, 107, 116, 120, 180, 183,
188, 192, 208, 246, 286, 294, 300—

302, 304, 306, 328, 443, 475, 485,
502, 516, 542, 544—546, 573, 578,
579, 581—589, 592, 593, 598—
600, 602, 603, 605, 610, 616, 619—
621, 625, 629, 631, 632, 634, 676,
680, 684, 687, 702, 729, 732, 733,
762, 768—771, 778, 780, 781

蒙田 61, 64, 721—723

米勒, 安德亚斯 80, 81, 93

闵明我 69, 72, 90—92, 94, 97, 98,
121, 123, 167, 168, 293, 575, 722

《明清间入华耶稣会士和中西文化交
流》61, 84, 108, 111

莫尔, 托马斯 136, 142—144, 148,
150, 151, 152, 154, 155, 157, 160,
178, 209, 212

莫舍尔, 斯蒂汶 289, 349, 403, 404

穆勒 14, 623, 628, 631

N

奈维斯 759

尼采 234, 239, 266, 595, 718, 813

R

《人类精神进步史表纲要》304, 423,
447—450, 593, 598, 749

《儒教与道教》648—651, 655, 663

O

《欧洲与中国》2, 3, 12, 14, 20

欧洲中心主义 449, 455, 456, 467,
496, 651—654, 774

P

培尔, 彼埃尔 104, 589

培根, 弗朗西斯科 142

佩雷菲特 308, 309, 415, 416, 423,
439, 447, 458, 468, 470, 528—530,
779

佩斯, 圣一琼 245, 356

平托 44, 61, 144, 702, 732

普遍主义 548, 594, 651, 652

普世基督教理想 75, 76, 80, 112

普世语言 75, 76, 79—81, 83, 85, 93,
96, 112

《葡萄牙人在华见闻录》44

Q

《启蒙辩证法》704, 705, 813

启蒙哲学话语 75

齐泽克, 斯拉沃热 403

乾隆皇帝 115, 124, 181, 182, 187,
197, 199, 306—308, 336, 456

前现代性 241, 527

亲耕仪式 123, 124, 199, 247, 367

琼斯, 大卫·马丁 638

琼斯, 理查 623, 624, 631

祛魅 76, 111, 209, 429

权力话语 18, 699, 734

权力结构 8, 347, 351, 422, 657, 698

《全球分裂》343

诠释视野 37

R

人民暴政 137

儒教哲学 80

S

萨义德 3,4,14,15,17,24,324,331—
334,339,342,343,417,480,497,
498,601,610,616,639,640,653,
683,684,688,697,698,709,726,
753,774—776,796,798,848

赛珍珠 247,248,366—371,373,374,
376,384

瑟尔 760,762

森,阿马蒂亚 541

《社会的构成》 527

社会想象 5—7,68,335,344—346,
351,365,405,406,416,645

审美过剩 221

审美期望 137,215,221,222,228,
234,236—239,241,251,256

审美现代性 7,8,138—141,206,222,
224—229,235—239,242—244,
259,288,351,353

圣奥古斯丁 51,150,152,557,712

《世界的中国观》 443

世界图像 12,13,418,452,453

世界想象 69,700,703,706,712,714

世界知识体系 4,7

世界主义 80,88,93,96,178,314,573

《十八世纪法国社会思想的发展》
590

史景迁 228,373,589

《十九世纪西方人眼中的中国》 403,
473,474,616,617,783,791

《十六世纪中国南部行记》 43—46

施特劳斯,利奥 209,521,543

斯宾格勒 469,521,806,810

斯宾诺莎 180,183

斯宾塞 476,477,485,486,501,502,
641

斯当东·乔治(即小斯当东) 308

斯密,亚当 125,126,180,199,302,
444—447,451,485,602,622,623,
631,638,670

斯诺,埃德加 252,253

斯苔曼. 665

斯坦利,约翰 480

苏格拉底 89,110,149,162,163,165,
193

《所知世界的终结——二十一世纪的
社会科学》 651,652,654,702

T

他者 3—5,7,9,10,12—17,29,34,
58,64,69,71,73,113,138,141,
235,237,240,248,249,267,268,
274,287,288,290,312,313,332,
339—341,343—347,350,364—
367,377,378,396—398,403,405,
406,417—420,422,423,431,434,
453,456,457,469—471,478,483,
487,496,497,504,513,520,523,
525,531,544—547,550,551,569,
581,600—602,637,645,654,681,
683,684,687,688,697—702,704,
705,707—713,716,717,719,720,

- 723, 726, 732, 734, 751, 766, 775,
785, 786, 789, 790, 792 — 794,
796—798, 801, 804, 805, 812, 813
- 他者化 73, 331, 422, 705, 710, 720,
749
- 太阳隐喻 465, 467, 469, 674
- 汤恩比 521
- 特洛尔奇 5, 8, 9, 18, 340, 429, 430
- 《停滞的帝国——两个世界的撞击》
308, 309, 415, 416, 423, 447, 458,
468, 470, 530, 750, 779
- 托克维尔 179, 203 — 206, 213, 237,
258, 265, 471, 472
- 托勒密 12, 35, 38, 39, 46, 49, 66, 721
- W**
- 韦伯, 马克斯 2, 9, 269, 523, 646 —
651, 655, 662 — 664, 666, 667, 675,
687
- 卫匡国 68, 106, 165, 426
- 卫三畏 381, 612, 615, 709, 752, 759,
765, 792, 795
- 魏特夫, 卡尔·A. 666 — 672, 674,
679, 680, 682, 684, 687, 688, 729
- 《万里长城建造时》 646, 655, 656,
661, 663, 666, 673, 676, 680
- 文本策略 7
- 文化霸权 17, 18, 343, 376, 421, 503,
549, 796, 804
- 文化本质主义 468, 507, 544, 555,
606, 687, 705, 751
- 文化程式 7, 18, 416
- 《文化类同与文化利用》 589
- 文化共同体 4
- 文化他者 3, 4, 9, 17, 18, 76, 89, 229,
344, 346, 366, 398, 406, 420, 554,
563, 588, 618, 637, 644, 684, 687,
700, 776, 783
- 文化影像 4, 344, 417
- 《文化与帝国主义》 798
- 文明大叙事 13, 313, 544, 652, 697,
704, 789
- 《文明的进程》 718, 719, 724, 800
- 《文明的冲突与世界秩序的重建》
551, 702, 720, 805, 808 — 810
- 文明一体化 3, 13
- 沃尔夫, 克里斯蒂安 105, 171
- 沃勒斯坦, 伊曼纽尔 72, 651, 652,
654, 701, 702
- 乌托邦 5 — 10, 17, 29 — 31, 33, 34, 42,
63 — 65, 68, 69, 74, 95, 109, 113 —
115, 120, 126, 135 — 153, 155 —
158, 160 — 164, 168, 170, 177 —
182, 184, 191 — 194, 196, 197, 199,
200, 207 — 212, 215, 216, 226, 229,
232, 236 — 242, 246 — 265, 267 —
269, 273, 274, 283, 288, 290, 291,
327 — 329, 341, 342, 344 — 346,
351, 352, 371, 372, 395, 397, 398,
400, 401, 404 — 406, 438, 451, 470,
488, 525, 527, 569, 657, 698, 699,
732, 783, 810
- 《乌托邦》 142 — 146, 148, 150 — 152,
160, 178, 196, 209, 212

乌托邦化 6—10, 13, 14, 29, 30, 74, 77, 136—141, 206, 219, 221, 222, 228—230, 233, 237, 238, 240—245, 248, 250, 251, 253, 255, 256, 258, 263, 264, 266, 268, 270, 272—274, 285, 288, 292, 313, 345—348, 352, 353, 365, 366, 369, 371, 394, 395, 405, 406, 698

《乌托邦思想史》142

X

《西方的没落》469, 521, 806, 807

《西方的中华帝国观》334, 612, 613, 706, 710

《希腊拉丁作家远东古文献辑录》12, 324

希罗多德 12, 45, 551, 552, 554, 599, 687

《希罗多德历史：希腊波斯战争史》552

《西行漫记》252, 253

《现代世界体系》9, 72, 80, 480, 651

现代性 4, 6—18, 30, 69, 71, 73, 76, 77, 117, 135, 137—141, 159, 206—209, 211, 218, 221—229, 235, 237, 238, 240—242, 246, 249, 251, 253, 255, 259, 269, 274, 285—288, 290, 313, 332, 334, 339—342, 344, 346, 347, 351, 365, 404—406, 416—423, 429—431, 433, 434, 447, 451—454, 460, 477, 480, 483, 484, 488, 497—499, 504, 507, 513, 514,

519—531, 541—544, 546—551, 580, 581, 599—601, 637, 650, 653, 654, 666, 675, 677, 679, 683, 687, 688, 697, 699—706, 708, 712, 713, 715—717, 719, 725, 735, 736, 766, 785, 789, 795, 796, 798, 799, 803—807, 810, 813

《现代性的五副面孔：现代主义、先锋派、颓废、媚俗艺术、后现代主义》542

《现代性与自我认同》222

想象认同 29

想象系谱 726

想象原型 53, 356, 370

谢阁兰 135, 221, 245, 274

《新教伦理与资本主义精神》650, 651

形象类型 3—10, 12, 14, 24, 59, 63, 69, 71, 73—77, 137, 243, 285—288, 313, 332, 347, 348, 351, 352, 396, 416, 611, 638, 700, 795, 804, 810

形象谱系 8, 13, 74, 138, 139, 237, 348, 544, 547, 602

休谟 124, 180, 306, 443, 444

《寻求富强：严复与西方》502

Y

亚里士多德 32, 35, 338, 552—556, 559, 563, 564, 573, 579, 582, 583, 592, 610, 720, 721

亚细亚生产方式 491—493, 495,

496, 511, 545, 546, 623, 625, 628,
629, 631, 634—636, 648, 669, 671,
729
《洋教士看中国朝廷》214, 445
《野蛮与文明》556, 703, 704, 715,
716, 718, 720, 721, 726, 731, 736,
796, 797, 802, 804, 809, 812
异度空间 9, 138, 141, 251, 398
异教文明 65, 108, 110, 165, 178
异类化 711, 789—795
伊萨克斯, 哈罗德 289, 292, 348,
349, 353, 358, 379, 389, 403, 404
《意识形态的崇高客体》403
意识形态视野, 7, 342, 365, 371, 372,
397
《意识形态与乌托邦》342, 345, 699
异托邦 77, 141, 248, 249
意义幅度 8, 9, 283, 292, 352
意义框架, 7
意义域 8, 9, 291
异域经验 34, 352
异域世界 157
异域文化 51, 100, 284
异域想象 10, 27, 28, 211, 221, 746
异域形象 4, 9, 17, 20, 22, 24, 27, 28,
30, 33, 58, 59, 63, 68, 163, 342,
367, 376, 419, 439, 455, 457, 503,
568, 708
隐喻结构 4
《英使谒见乾隆纪实》447
幼年文化 466, 604, 781
欲望结构 783

原型 7, 9, 14, 18, 73, 148—151, 156,
157, 159, 163, 173, 193, 253, 288,
291, 292, 339, 344, 346—348,
351—353, 358, 359, 364, 366—
369, 371, 377, 390, 391, 394—398,
405, 469, 699, 790—792

Z

曾德昭 68, 106, 165, 425, 426, 702,
732
哲人王 67, 115, 126, 136, 140, 144,
146, 147, 150, 153, 154, 162, 163,
166, 169, 170, 173, 174, 177, 182—
186, 190—192, 198—200, 202,
203, 205, 207, 210, 236, 238, 247,
253, 254, 258, 270, 275, 286, 293,
328, 597
哲人政治 6, 114, 126, 137, 154, 164,
166, 167, 171, 180
《哲学史讲演录》8, 463, 606, 781
哲学王子 155, 165, 185
政治期望 3—6, 71, 137—139, 158,
162, 163, 168, 170, 171, 197, 207,
208, 210—212, 215, 216, 219, 221,
222, 228, 236—239, 241, 251,
255—258, 260, 268
《殖民者的世界模式》318
知识霸权 547, 611, 616, 642, 644,
680, 681
知识合法性 416, 542, 549, 685—687
知识立场 3, 4, 404
知识体 618, 642

- 知识型 71,78
治水帝国 665,669,674,687,688
治水社会 550,629,667—672,674,
675,687,729
治水文明 670,672,675,687
《中华大帝国史》53
中国潮 7,119,243,245,285,292—
296,299,300,304,305,307,313,
321,329,334,335,337,339,366,
748
中国崇拜 55,188,199,243,266,285,
293
《中国对法国哲学思想形成的影响》
84,103,166,426
中国风格 243,244,285,293,296—
300,304,305,337,338,792
中国情调 137—140,215,216,218,
220,221,225,226,228—230,232,
233,236—239,241,242,244—
246,251,255,256,258,288,353
中国威胁论 292,402,406,551,811,
812
《中国文化在启蒙时期的英国》196
《中国哲学对于欧洲的影响》577,
590
《中国之欧洲》79,103,165,182,199,
289,304,336,428,483,586,587
中国知识 3,47,123,175,197,208,
268,335,336
重农主义 77,120,122—126,575
《中西交通史料汇编》41,49,327
自然神学 75—77,85,96—102,104,
105,110,112,113,116,117,120,
437
自然哲学 56,75—77,86,87,100,
105,106,111—113,117,171,300,
484
自我奠基 6,7,9,137,238,526,527
自我他者化 16,705
自由大叙事 13,313,539,544,547—
550,599,600,683,697,700,704,
781,796
族性 766,768,774

后记

2006年正月十五那天上午,这部书终于写完了。我在电脑上快速浏览书稿,有如释重负的欣喜,亦有不知所措的茫然。1996年早春一个简单的念头,发动了这段持续的研究,编注了数百万字的文选,写过几本相关论题的小书,随着资料的丰富,思考的深入,问题与理论框架也逐步明确,《天朝遥远》是笔者有关西方的中国形象研究的一个总结。

《天朝遥远》在西方现代性精神结构中研究西方的中国形象,关注其生成演变的意义及其参与构建西方现代性经验的过程与方式。如果说将中西文化交流的宏大论题做到具体的中国形象研究上,大题小做了,那是因为笔者希望将空泛的文化交流讨论落实到实证的分析上;如果说将中国形象研究发掘到西方现代性自我深处,小题大做了,那时因为笔者不满足于形象学的一般性描述,尝试进行解释性分析,揭示中国形象生成的潜在动机与意向结构。

一本书断断续续写了十年,却留下不少遗憾。中国形象的每一种类型,都有深入研究的余地。统在一个“西方”概念下研究中国形象,遮蔽了西方不同国家的中国形象的差异。后殖民主义文化批判作为理论工具,激进尖锐,但也偏激尖刻。在跨文化空间研究中国形象,理论自觉不仅需要超越西方中心主义,还有待超越“反写”东方主义的萨义德模式,建构中国方法。这些遗憾将成为进一步研究的起点与动力。

学术研究考验着学者的眼界与努力。在有限的生命时间与力所能及的范围内做最有价值的研究,课题的选择,问题的发现,全看学者的眼界。眼界分高下,努力有大小。课题开始时可能闪现激情与想象的灵光,但漫长的研究过程却是烦琐灰暗的,靠的是耐心与毅力。人生掐头去尾,少无知老无力,一共没有多少时间可以投入到事业中。长时间做一个课题,成果本身成败得失已无从算计,最后只是悟出些学术人生需要慎重珍重的道理。岁月流逝在枯燥的字迹间,我却深深地眷恋着,充满感激。

周 宁

2006 年秋于

北美教堂山友人家中