

# 西方思想和文化中的「中國」

林正珍

## —「亞細亞停滯論」解釋體系的形成與省思

### 一、前言

根據托瑪斯·孔恩(Thomas Kuhn, 1922—)《科學革命的結構》(The Structure of Scientific Revolution)一書的論點，在科學研究史上，當某一學說為大多數從業人員接納而成為解決某項問題的核心理論時，「典範」(paradigm) 從而形成。但是在進一步擴大和深化的研究過程中，如有愈來愈多問題，這個核心理論無法解答，就會導致典範危機，直到另一足以涵蓋舊有問題的新典範出現，科學研究也因此邁向新的里程碑。(註一)

如果借助孔恩的典範理論來思考西方漢學的發展，則某些解釋體系似乎可構成「典範」之說，例如以「亞細亞生產方式」解說中國歷史的進程，或以「現代化」理論說明中國近代、現代史的諸種特質……等。這種種解釋體系的本質為何？形成與發展的脈絡為何？似乎是值得深思的課題。而相對於其「研究客體」的中國本身而言，降至近代以來，有關中國史的研究在觀念和方法上均深受西方影響，前述諸種體系難免直接或間接影響及於中國學者，或相對應於此諸種體系而別闢蹊徑，兩者在思想交流的過程及意義應是一項可放置在更寬廣的思想史範疇來思考的問題，也是學術界猶待建構的工程。本文則是這項研究前提的初步嘗試，而這項嘗試更緣由下列特殊關懷而推展：如果身為中國人你的專業標準來自西方所提供之，而你的中國人觀點又座落在現代化發展或「依賴理論」的「中心・邊陲」地帶，那麼中國人自己的理論架構又從何建立？

在行文脈絡上，本文先由近代漢學研究的趨勢為思考起點，進而回溯中、西雙方相互瞭解的過程，而側重西方漢學

家何以如此認識中國的歷史背景，以及中國學者受到這些解釋體系的影響與回應，最後並借重近年來日本東洋史研究的動向，以思索中國史研究的可能問題。此外，則以「亞細亞停滯論」這一解釋體系及其衍生的意義為思考重點，以免使全文顯得大而無當。

最後，在使用「漢學」這一特殊詞彙時，是取「外國學者對中國史的解釋」此一較狹義的層面，而有別一般通用的義涵。

## 一、近代漢學研究的發展及其探索的重要主題

中國和西方世界的接觸雖非始於十九世紀，但是雙方的文明和宇宙觀却是在十九世紀才發生直接、長期而密切的接觸與震盪，造成中國百年來的現代化或西化運動，而自此西方世界對中國的認識也起了根本的轉變。

西方世界在歷經馬可孛羅東方之旅的瑰麗奇景、傳教士附會上帝與儒教、與十八世紀啓蒙哲學家對東方「哲王」(Philosopher-king)的玄思之後，十九世紀起經由較實際的接觸，認知層面逐漸提昇，由文化交流而到思想匯通，「漢學」(Sinology) 漸成專有名詞可為明證。尤其是第二次世界大戰之後，美國更成為漢學研究的重鎮，而其研究成果、問題的提出與方法的運用均對中國史的研究構成鉅大影響。例如一九七九年馬若孟(Ramon H. Myers)和墨子刻(Thomas A. Metzger)合著「漢學的陰影：美國現代中國研究近況」(Sinological Shadows: The State of Modern China in the United States) 一文，由現實外交政策的觀察進而反省漢學研究的一項基本而實用的問題。該文認為美國對華外交政策的輿論常受知識份子影響，而後者則是受到漢學家影響，文中明指哈佛大學自由派學人誤導了美國對華政策。以此為出發點，「漢學的陰影」質疑美國自一九五八年至一九七〇年間，有將近四千一百萬美元的資金投入高等教育機構中支持中國研究，而此項投資是否產生了高水準的學術與一群可靠的中國問題專家？該文進一步批判美國漢學界有關中國現代史研究的若干偏頗論點，如「革命」典範與「現代化」典範等。(註二)不論美國漢學研究的本質為何？由「漢學的陰影」一文的「自我批判」可反證這門學科已累積了一定程度的基礎研究，而達到「方法論」(Methodology)的自省階段，以檢討其功能與限制。雖然如此，西方漢學家對中國史的研究仍有無比貢獻，他們所提出的一些理論也許並不妥切，但確深具分析能力，這是本國

學者一向較為欠缺的，而透過殊異的歷史經驗背景，西方漢學家也凸顯了一般傳統學者較為忽視的向面，可提供進一步思索和新的探索領域，例如有關某種「團體」(Community)如書院、結社等的研究，更不論重要工具書籍的編撰，如白樂丹(Etienne Balazs, 1905—1963)所發起的《宋代書錄》(A Sung Bibliography) 所賦予研究者的方便。

漢學研究的範圍包羅萬象，而西方近代漢學由研究進而思考研究的方法和觀點，實經過一段摸索過程。這段過程可以第二次世界大戰和一九七〇年代為界約略劃分為三個時期。大體而言，第二次世界大戰之前，歐洲是漢學研究的重鎮，較偏重詩文、語言和史料考證 (textual criticism)，而自有其舊漢學傳統的「雅正」之風。而自大戰後，隨著國力興衰與美國的介入世局，漢學重心遂移轉到美國。(註三)而一九四九年中國大陸的變局，更使得漢學成為亞洲研究(Asian Studies) 中的顯學，研究鐵幕內神秘而遼闊的國土與人民不僅成為風尚，也是政治上的需要。於是如何解釋一九四九年這場驚天動地的歷史變局，甚至拉長時間斷限，「如何解釋鴉片戰爭之後的中國史」遂成為五十年代以降西方漢學研究的中心課題。

除了五十年代初期，右派的麥卡錫主義(McCarthyism) 一度昇高而強烈控訴中國大陸淪為中共之手的歷史責任外，五十年代以降美國漢學界對中國史的解釋確實可隱然歸納出如「漢學的陰影」一文所指出的「革命」典範和「現代化」典範兩種現象。而通常這些典範大多在兩種理論架構下形成，其一是西方衝擊與中國的回應，其次則是中國傳統與現代化的關係。而事實上這兩項理論架構是互為因果而緊密相連，西方衝擊引發中國追求現代化的需求，而在傳統思想影響下的中國顯然缺乏有效回應。例如哈佛大學教授費正清(John K. Fairbank) 在其深具影響力的《美國與中國》(The United States and China) 一書中認為：「假如吾人承認西方是帶給中國現代化的方式，吾人即須肯定二十世紀偉大的中國革命，而這個革命是我們西方人助其發動的。」(註四)此外，如在《劍橋中國史》(Cambridge History of China) 第十卷中的「歷史與中國革命」一節內，費正清總結其立場：

總之，中國現代史紀錄了偉大的兩幕：一是藉國際貿易與戰爭而擴展的西方文明與固持性的農業官僚的中國文明之文化對抗；二是由上述對抗而引起的中國之根本轉變，而這轉變是所有革命中最偉大的一個。(註五)

而上述觀點通常會在有關中國和日本近代化的比較研究上更加強化，西力東漸，何以日本經由明治維新而國勢勃興

，而中國則完全失敗？費正清進一步認為是儒家思想「顯著的惰性」(Remarkable inertia)使中國無法有效應付西方的挑戰。其後費正清在哈佛的門生大多堅守此論點以解釋中國史，例如《保守主義者的最後據點：同治中興，一八六二—一八七四》(The Last Stand of Chinese Conservatists : The Tung-chih Restoration, 1862-1874) 一書的作者萊特(Mary C. Wright) 認為儒家傳統與制度缺乏通往現代化的路。(註六)又如列文遜(Joseph R. Levenson)最為國內熟知的《梁啟超與近代中國思想》(Lang Ch'i-ch'ao and the Mind of modern China, 1953)和《儒家中國及其現代命運》(Confucian China and Its Modern Fate)兩書鋪陳了一項重要主題：一位中國人面對其文化遺產解體的事實如何方能心安理得？或中國於西化積極進行中，如何方能不失其與西方平等之感，列文遜甚至認為梁啟超思想的變遷即是針對此一持續存在的問題試圖尋找滿意的解答，而心理上的挫敗最終使得梁啟超「在思想上疏離而在情感上依賴著他的傳統」(intellectually alienated and emotionally lied to his tradition) (註七)列文遜進而宣稱二十世紀初年中國的改革主義者無法改變中國社會，除非是放棄儒家思想，否則他們既無法統合全國力量去追求民族主義的目標，也無法引導民眾從事現代化的工作。列文遜甚至指明唯有馬克思主義能讓中國人同時感到驕傲又反傳統，因馬克思主義能同時否認傳統而又將中國的革命主義者置於歷史秩序的頂點。(註八)

一如前述，這些觀點會在中日近代化的比較研究上又進一步深化。如賴世和(Edwin O. Reischauer)在近代化論上對封建制度的評價，他認為中國與日本具有相同的文化傳統，中國的近代化遭到挫折而日本却完全成功，其關鍵何在？賴氏認為封建制度的本身——即封建主義的經驗本身是促成日本近代化的主要因素；換言之，日本就以江戶時代成熟的封建制度迎接明治維新的變局。賴氏認為在歷史上中國社會裏始終沒有建立起封建制度，但在日本像歐洲式的封建制度却相當發達，而這種封建制度的時代經過構程，正是培養日本近代化的母胎與吸收能力。然而促進日本近代化的事實，在封建制度之下是以何種型態培養起來的？賴氏在「日本歷史的特異性」一文中提出三點：在封建制度之下養成了重視法律的權利與義務的觀念、在工商業者之間產生了一種自由進取的企業精神、助長了追求具體業績的「目標志向型」的倫理觀念。(註九)

換言之，由於缺乏封建制度的培育因此中國無法產生如賴氏所言日本之得以邁向近代化的三種特質，也因此資本主義社會無法在中國產生。儘管賴世和有關中日近代化的比較論點早已受到質疑。(註一〇)但是類似的問題或問難却成

為此時期解釋中國史必然碰觸的問題。時至今日，重新回顧這些爭執可相當清晰看出馬克思理論的影響，例如此時期常成爲爭論焦點的亞細亞生產方式、中國奴隸社會與封建社會分期、封建土地所有制、中國資本主義萌芽、封建社會期延續，農民戰爭和漢民族形成等問題。（註一）事實上，這也正是中國大陸的史學工作者將中國歷史材料納入馬克思主義後所形成的歷史解釋體系下的「五朵紅花」範圍。（註二）撇開純教條的宣傳與史料考證不論，此時期有關中國史的解釋是在上述解釋體系下而以中國大陸和日本漢學界爲大宗，而其結果又直接影響了西方漢學界有關中國近現代史的解釋（由於語文的限制西方漢學家能對上述爭論直接發言者仍屬少數）。在上述史學理論的討論中，亞細亞生產方式和中國奴隸社會與封建社會分期是中國上古史分期討論中最重要的課題。而所謂「中國古代史分期」也就是中國在何時由奴隸社會過渡到封建社會的問題，而和這一問題同時衍生的是中國封建社會長期停滯的問題，所謂封建社會長期停滯是與西歐諸國歷史上的封建社會相比較而言。如從蠻族入侵造成西部羅馬帝國滅亡（西元四六七年）至英國資產階級興起（西元一六四〇年）總計爲一千七十四年。而中國的封建社會，如從春秋戰國之際（西元前四七五年）至鴉片戰爭爆發（西元一八四二年）前後延續達兩千三百一十七年，約當西歐封建社會的兩倍。因此所謂中國封建社會停滯的問題，實際上就是試圖解答何以中國無法迅速過渡到資本主義社會，乃至近代化失敗的問題。（註三）

西方世界自與中國接觸以來除了廣土衆民之外，最使其驚訝而共同面對的是中國歷史綿延悠久的事實，於是在上述理論背景下提出了「亞細亞停滯論」以解釋中國封建社會的長期停滯乃至近代化的失敗，而最終猶賴西方的衝擊方得以打破停滯狀態。換言之，是由於西方的衝擊，傳統中國進入一個崩解的時期……而且直到二十世紀中期，在毛澤東思想內透過馬克思、列寧主義的應用，才能再度建立一個新的歷史正統。（註四）而對費正清及其後學而言，一九四九年後的中國歷史就是這一「偉大的中國革命繼續擴展的過程」（註五）。

誠如大陸學者林甘泉、田人隆和李德祖所合編《中國古代史分期討論五十年：一九二九—一九七九》，總結半世紀以來有關上述問題在不同階段的爭議，而認爲中國上古史分期問題不僅推動了馬克思主義在中國的發展，並且哺育了一批馬克思主義史學工作者的成長。（註一六）而這股潮流更直接影響西方（尤其是美國）對中國近現代史的解釋，除了馬克思理論教條式鋪陳歷史進程外，爲解釋中國社會的停滯性質，也激發對政治、社會與經濟層面的探索，其間在探

索中國思想主流的儒家思想與各層面的關係時，「現代化」與「革命」這兩個典範不但誇大了西方衝擊以前中國的落後，也誇大了現代化所造成與傳統的斷絕。（註一七）其間，在思想層面又可見出西方另一解釋體系對中國史解釋長遠而鉅大的影響，其中最重要的當屬馬克思·韋伯（Max Weber, 1864-1920）的相關著作。

韋伯在其名著《基督新教倫理與資本主義精神》（The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism）中主張近代西方新經濟體制的推動者所具有的心態就是資本主義精神，而這種心態深受道德與宗教信仰，尤其是上帝預選說（Predestination）的影響。以此理論為架構，韋伯進一步衡量中國史而在《中國宗教》（The Religion of China）將典型的儒者視為是「適應現實的人」（Well-justified man）：

一位能對現實適應良好的人，只有在非調整不可時才合理化他的行為，但是並不構成系統的整體。確切而言，它是「有用」和獨特風貌的混合。（註一八）

韋伯認為服從權威和對現世調整的態度決定了儒家的性格，也決定了中國無法產生資本主義社會的結果。在這一進路的發展下，可以發現原試圖以事實駁斥馬克思唯物史觀的韋伯思想，兩者却在漢學研究裏奇妙地結合。如生產方式和儒家性格就成為「亞細亞停滯論」解釋體系的主要論證依據，也成為二十世紀六十年代中期前中國史解釋的主要潮流。

六十年代中期越戰升級後，反越戰的和平運動迅即成為反抗運動的主要支流，而有關中國史問題的討論及其觀點也受到影響，一羣反越戰的年輕研究生，由於不滿美國的東亞政策，轉而攻擊美國漢學傳統，尤其是以費正清為首的所謂「哈佛學派」及其所持東方社會停滯論的見解，其中最著名的是詹姆斯·佩克（James Peck）於一九六九年所發表的「自圓其說的根源：美國中國通的職業意識型態」（The Roots of Rhetoric : The Professional Ideology of America's China Watchers）<sup>1</sup>

文，抨擊「挑戰·反應」之說賦予美國政府戰後在政治、軍事和經濟上直接介入亞洲事務的理論根據。（註一九）然而反越戰固然促使對帝國主義心態的反省，却也直接助長了左派中國學者的氣焰，對前述中國史觀並無重大改異，但是由於這些少壯派學者主張導致社會變遷的最理想方法是從事制度內本身的「改革」而非「革命」，也間接促發唯有了解中國內部才能說明中國現代化遲滯原因的「以中國為中心」的研究風氣。

七十年代以降漢學在研究課題上有重大變遷，那就是思想史的研究受到重視。其原因，除了「以中國為中心」研

究風氣的提倡以及留美華裔學者如蕭公權、陳榮捷等前輩學人的耕耘外，日本中國史研究的成果也有助此趨勢的轉變。日本史學界原深受馬克思理論影響，但甚少有純敘條式的宣傳而多著重社會經濟史的研究，而日積月累的經驗性證據，使其重新建構問題而對唯物史觀有所批判，使得戰後二十幾年將注意力集中在克服前述的「亞洲社會停滯論」，並進而將中國史的發展放在「東亞世界」歷史當中思考，以批判歐洲史為中心的史觀，如較為國內學界熟知的內藤湖南、前田直典、宮崎市定、西嶋定生等人，使得日本對中國史研究的視野大為開闊，尤其是探討唐宋間變遷的歷史意義，西嶋氏甚至在「東アジア世界の形成：總說」中指出中國文化之漢字、儒教、佛教、律令及其制度等四要素，在近代以前的東亞地區具普遍性意義，而此共同因素即「東亞世界」所賴以形成的骨幹，也是與西方世界的差異處。（註二〇）

海內外華裔學者的努力及日本學界的推動結合了美國六十年代中期以降的反抗運動，使得美國漢學界轉而注重中國思想和文化的特殊性，使得以近代、現代中國史為研究重點的美國漢學界，思想史的研究逐漸興盛，其中又以「新儒學」（Neo-confucianism）為大宗，探討鴉片戰爭之前中國思想的變遷風貌，如狄百瑞（W. T. de Bary, 1919）對中國重要典籍的編輯，與其對宋、元、明、清思想史的研究，均著重中國思想的「變」（discontinuity）以具體反證亞洲社會停滯的說法。姑且不論其成果如何，由狄百瑞自言其師承京都學派的內藤湖南的文化史觀，（註二一）更可證明日本有關中國史的研究相當程度地掌握了海外漢學界的走向。而日本史學界在觀點上實深受西方觀點影響，例如雖然努力釐清中國文化的特殊性及其持續與變遷關係，但其探究的重點如資本主義的萌芽、個人主義、共同體……等及所問的問題如探討中國資本主義發展的實質，何以無法產生資本主義？若資本主義曾經存在則探討其何以中斷？凡此均代表了某種以「資本主義」（帶動西方強盛和擴展的主因）為主的意識型態下所追問的問題。甚至可以說是在西方經驗下所問的「馬克斯和韋伯的問題」，即使近年來漢學界對此已有所反省，但是所賴以解決的辦法却仍是「韋伯式的」進路。

## 二、漢學傳統的回溯

由近代漢學研究可歸納出幾項探索主題，如有關資本主義在中國歷史上的意義，此一前提常牽涉三項相關問題：中國官僚制度的興起與發展，儒學的本質（國教或哲學體系）及儒家思想和資本主義的關聯等。其二是中國歷史發展的「

常」與「變」，其三是有關現代中國革命的解釋，其四是有關新儒學角色與意義的探討。而上述各討論主題事實上是層層環扣，除有西方漢學相沿的傳統外，當然也與各個階段的研究成果緊密相連。從這些論著的分析裏除可見出西方對中國由來已久的「想像」(image)外，更有濃厚的馬克思和韋伯的色彩。最典型的論著則莫過於魏復古 (Karl A. Wittfogel) 有關中國社會型態的說明。一九五七年，魏復古出版《東方專制》(Oriental Despotism) 一書融合馬克思和韋伯的思想，認為亞洲社會的特性源出經濟因素，而由於需要建造大規模的水土保持及防洪工程以護持其農業資產，因此需要成立一個高度中央集權的專制政府。如此則亞洲社會又可稱作「水利社會」(The hydraulic society)，而由於農民在經濟上受到官僚制度所支持的地主與鄉紳的壓制，而在思想上官方則運用儒家思想以為控制手段，因此水利社會最大的特色即在於「社會停滯」(Social stagnation)狀態，魏復古以此證明何以中國自秦朝至清朝的歷史均「了無變化」(changeless)，而需仰賴晚清之際西方力量的衝擊才帶來變遷的契機。(註二二)「東方專制」的理論是費正清等賴以說明近代中國史的理論基礎，其影響自是深遠。雖然魏復古的理論早已受到來自華裔學者如何炳棣先生以黃土與中國農業起源及社會階層的流動等研究具體駁斥，也遭受外國學人如埃森斯塔 (S. N. Eisenstadt) 以文化有機論觀點駁斥其對政治過程分析的疏陋。(註二三)但是魏復古「東方專制」理論下所描述的社會停滯狀態，却可充份代表西方世界向外拓殖後對中國某種「想像」的極致發揮，也象徵西方對中國的認識由想像到學術研究這一漫長墾拓後也面臨了轉變的關鍵。

事實上將東西方世界對比並分別以專制和自由作為區分並非始於近代，而可溯源自西元前五世紀撰寫《波希戰史》(The Persian War) 的希羅多德 (Herodotus)，波斯在其筆下即代表專制的東方世界，有著與希臘城邦迥異的文明。而自古以來，西方即將中國視為是獨特的亞洲文明與印度殊異，直到西元一五一四年葡萄牙人來到南中國海岸，極力尋找有關中國商業、軍力、宗教和風俗習慣的資料之前，歐洲人主要是經由少數旅行者和一些奢侈品等媒介物認識中國，其中最著名的當推馬可孛羅。總結在此之前歐洲人對中國的印象是：一個無比繁榮的國家掌握在一個最富有最有力的獨裁君主手中，而中國是貨殖繁榮地大物博的商賈天堂。因此在這段期間有關中國的敘述完全偏重在物質方面，在他們的想像之下，「中國」被看成是《創世紀》中所記載上帝在地球極東地區所建立的「地上天堂」(Terrestrial Paradise)，「伊甸園之東」遂成為代名詞。而事實上與當時歐洲的現實情況比觀，中國物質與精神文明的盛況，自然會對他們留下深刻印象

。（註二四）

十六世紀以降，商人與傳教士逐漸大量而持續停留中土，對中國的認識留下上層知識份子與商人的報導兩種記載。而大致說來，直到十八世紀，在耶穌會士（The Jesuits）和啓蒙哲學家的塑造下，中國是一建構在「理性社會」（rational society）之上的「強國」（mighty Kingdome），這一文化悠久而綿延一貫的國度，「政府」的結構與組織是其最主要的藝術，值得成為歐洲「開明專制」（Enlightened Despotism）的學習典範。而十八世紀歐洲的藝術家和鑑賞家（Connoisseurs）則視中國為異國情調的藝術之源和「想像之鄉」，快樂的人們栩栩如生地生活在磁器上所刻繪的圖畫中。而在思想層面上，傳教士為傳教目的而學習中國語文與譯介典籍，對中歐思想的交流扮演了極重要的中介角色，尤其是耶穌會士與新教敎會在傳教事業上的競爭間接促成西方世界更深一層認識中國，例如十七世紀以降歐洲宗教家和一般俗世思想家，就在「禮儀爭議」（Rites Controversy）辯論的影響下，開始思考中國思想內涵是物質主義或精神主義？宗教信仰是屬無神論或自然神論？（註二五）而其後的啓蒙哲學家也就是在自然神（deism）的共同前提下，接納並型塑了他們所謂的「中國思想」，其中又以萊布尼茲（Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716）直接取中國思想印證其「單子論」（supreme monad）尤具代表性。

在「尚華風」（sinophilism）的啓蒙時代，思想家觀念中的智慧中國人與商人眼中的邪惡中國人幾乎不相干涉，甚至如孟德斯鳩（Montesquieu, 1689-1755）在其名著《法意》（The Spirit of Law）中對後世中國觀影響深遠的說法，在此時也較不受注意。孟想斯鳩認為不同國家與文化間的差異是地形和氣候的結果，而經濟因素是政治體制的基礎。在此前提下，孟德斯鳩多襲用商人有關中國的記載，認為地形與氣候形成中國封閉性農業社會，並因此而成為君主專制政權的基礎，而停滯狀態則為此亞洲社會的典型特色。（註二六）

「停滯」是與「進步」相對的概念，隨著「進步觀」（idea of progress）於十八、十九世紀的逐漸形成，與浪漫運動對啓蒙哲學的反動，如哥德批評中國文明為「病態文明」（sick civilization）（註二七），海德爾（J. G. Herder, 1744-1803）則形容中國彷彿「一個敷上防腐劑的木乃伊，裹在絲綢中，描上象形文字，它的內部循環宛如一隻冬眠的睡鼠。」（註二八）其三則是新教傳教士，尤其是維多利亞時代保守新教徒對中國社會、思想、科學和宗教不遺餘力的攻擊。於此背景下，歐洲中心史觀逐漸與永恒靜止的亞洲民族成為相對顯的名詞，而為歐洲學術界所引用。如黑格爾（G. F. W. Hegel, 1770-1831）

認為人類歷史是部自由發展史，而中國由於缺乏海洋所能提供的文明而始終停滯不前，因此中國是永恒停滯的「非歷史的文明」(unhistorical Civilization)。

所以，那裏存在著的，第一是國家——主體尚未達到自己之權利，毋寧是直接的，沒有法律的人倫狀態所支配著的那種國家——那就是歷史的幼年時代。這種型態，分為兩個側面。第一個面，是築於家族關係之上的國家，由訓戒與教養對全體賦予秩序的國家；在那裏，至今尚未出現對立和理念性，所以可以謂之為散文的帝國。同時，也是持續的帝國 (Ein reich der Dauer)；換句話說，它自己不能使自己變化。這纔是背部亞洲的，主要為中國帝國的形態。但是，在另一方面，對於這種空間的持續，有時間這形式和它對立。各國在自己的內部，亦即在自己的原理由上不變化，而在國家相互之間，却不斷變化，繼續無已的抗爭，這種抗爭，促使各國迅速沒落。……因此，這種沒落，決不是真實的沒落。因為透過這種一切無已的變化，並不見若何進步。取沒落者而代之登場的新國家，也要沈淪而沒落下去。其間也看不見若何進步。這些動搖，可說是非歷史的歷史。(註二九)

即令有科學派史家之稱的蘭克 (Leopold Von Rank)也認為中國一直處於「永恒靜止」(eternal stand still)狀態。(註三〇)而這一系列對中國的解說，尤其在古典經濟學家的論證中找到有力的證明。如亞當·史密斯 (Adam Smith) 認為中國經濟上的落後在於忽視國際貿易，而停滯則為社會的特色。馬爾薩斯 (T.R. Malthus) 則認為中國雖是世界上最富庶的國家，但是源於人口過多而無法去除停滯狀態。穆勒 (John Stuart Mill) 認為由於透過教育和國家對個人和精神的控制，中國始終無法進步，而「唯有仰賴外力才有改善的可能」(ever to be further improved, it must be by foreigners) (註三一) 其後馬克思對亞洲的觀念多半來自古典經濟學家，尤其是穆勒。馬克思認為亞洲社會的停滯狀態主要是源於「亞細亞生產方式」(The Asiatic mode of production)，而唯有依靠西方的衝擊才能使其完成歷史的階段論發展，由封建社會進入資本主義社會，並進而過度到社會主義的社會。

馬克思對亞洲停滯社會的說明就此成為二次世界大戰後美國漢學家解釋東方世界的強大背景之一。雖然如此，歐陸漢學仍有其學術傳統，由傳教士的轉述到語文的研究與經典的選譯，均為漢學奠立了研究基礎，而十九世紀末期科學歷史研究法的學風，更使歐陸漢學用力於基礎史料的研究，而能對漢學有具體的建言。

## 四、漢學的陰影與展望

七十年代以降，漢學研究課題逐漸擺脫「西方衝擊與中國回應」的解釋體系，而著眼「以中國為中心」的研究，如思想史研究的受到重視，又如國內一系列有關經世思想的研究與探討，均著眼強調傳統中國的社會和文化的「聯結」(ties)依舊強固到足以抗拒根本的變遷，以及中國內部學術的傳承及變化。而總結歐美中國文化研究經戰後三十餘年的發展，近年來已面臨轉向的關鍵，部分漢學家起而思考或批判舊有的研究軌跡，試圖探索漢學研究的新方向，而在這些嘗試中設法明瞭某些可能的限制與扞隔，應有助新方向的掌握。概略而言，至少可歸納出四點漢學研究所可能面對的難題。其一是二次大戰後漢學研究以美國為重鎮，而美國漢學又以「區域研究」(Area studies)範圍內的亞洲研究為大宗。(註三一)而這些年來，亞洲研究的宗旨似乎有所背離而帶有濃厚實用和政治色彩，例如一九八三年安伯烈(Ainslie T. Embree)在其亞洲學會年度會長演說辭「使命的傳統—美國的亞洲研究：一七八三年和一九八三年」(Presidential Address: The Tradition of Mission – Asian Studies in the United States, 1793 and 1983)中除呼籲有關當局或學術團體繼續贊助亞洲研究以復昔時盛況外，並提醒學術界應將研究動機植基於「思想上的好奇」(intellectual curiosity)而非實用或政治顧慮。(註三二)其二是中西世界在相互瞭解的過程所逐漸形成的一些偏見。關於這點，除由「亞細亞停滯論」解釋體系的提出可略見梗概之外，深研中西學術交流的道森(Ramon Dawson)就會指出西方思想和文化中的「中國」常帶有幾項偏見；如認為中國是物產豐饒的國度(The conception of China as a land of great material prosperity)、深信中國屬一元的儒教國家(The belief that China was a Monolithic confucian State)、中國總是極易同化她的征服者(The Idea that the Chinese always readily absorbed their conquerors)以及東西方的對比(The contrast between East and West)包括「大」與「小」、海洋國家與大陸國家和自由與奴役等。(註三三)這些概念常支配西方世界對中國的認識，也扞隔了漢學家對中國的理解。

其三則可以漢學研究的成果及趨向省思當前社會科學作為原理原則的可能局限。如以前述「亞細亞停滯論」預設了中國社會的「一成不變」(changeless)，其理由在於社會生產方式以及此生產方式使得中國從未真正接受封建制度的洗禮，故無法真正進入前資本主義時期。這種以「資本主義」為主的意識型態，事實上正是西方社會科學解釋政治、社會與

經濟現象的理論基礎，而這項說法更由古代史的研究獲得證明，他們認為古代文明社會之所以產生是仰賴生產技術革新與商業發達所造成生產原料與產品流通的結果，例如兩河流域的蘇美人文明，就是在金屬工具的運用和大規模灌溉工程的構築，由技術上取得生產量的劇增和財富的大量集中，而大規模的生產原料造成文化的彼此連鎖，超越地方性自然資源的限制，於是人類社會與自然世界的關係，在公元前五千年的蘇美人時期有了「超越性的突破」(transcendental break-through)，此後人類文明不再是自然界的一個有機成分，而是超越在自然之外的一項人工性產品。(註三五)一般社會科學上的所謂原理原則均是從西方文明發展史裏歸納出來的，然而這些說法是否可以通盤解釋非西方世界的文明與歷史？「水利社會」是否真可解說中國古代社會的真相？

綜合近年來考古學的成果，以及大陸學者對古代美學的研究，中國古代由野蠻邁向文明社會的過程並未透過技術革命和資源貿易的程序，而是經由政治程序，因此文明的產生在中國並未造成人與大自然關係的革命性變遷：

……中國古代文明社會的產生，也就是說有城市、有國家、有文字、有偉大藝術的新社會的產生，不是生產技術革命的結果，也不是貿易商業起飛的結果。具體的說，這種政治程序的成份包括：宗法制度所造成的政治等級、宗族與武力的結合、以戰爭為掠奪征服的工具、獨占巫師用以溝通天地之法器的藝術品等等。(註三六)

而最重要的是中國古文明是透過政治程序逐漸產生的事實，並非世界史上的唯一例子，而可以在非西方世界之外找到。如果這些對古代文明的討論獲得更多有系統地解說與證明，那麼似乎對現今被學界視為原理原則的社會科學的原理必需有項新要求，那就是這項原理必需經過廣大的非西方世界的考驗，或是在這個歷史的基礎上所制定。(註三七)而關於上述在西方歷史經驗下所追問有關中國的各種問題所可能造成的負面影響，可試引西方漢學家賈克·謝和耐(Jacques Gernet-Le Monde Chinois)的評語：

……因為我們很清楚在中國歷史裏，並沒有任何要素是與西方足以認為是同一條路去向前激動的——我們在中國史上並未發現過有威力而且戰鬥的小市民階級，也未曾發現過若干都市的解放運動的成功，且也不感到有真正如西方的近代私人資本主義，……因之去將中國歷史在理論上分成奴隸時期、封建時期與資本主義時期，只有使人必然感到歪曲；與中國往事的了解既毫無補益，而且反會令人結論到中國在二十世紀革命運動甚至在「人民共

和國」成立以前，好像並沒有任何的文化的進步。在另一方面來說，如果重建中國歷史，其意願在振起中國文化在過去的光榮的顯現，也不應該將中國這樣長時間的大部份的史蹟，予以「封建的」這一惡謠的懲罰。（註三八）最後則是在資料取得與語文掌握能力上所可能帶來的問題，有關中國史的研究最大的資料來源當然在中國大陸，不免使得資料的運用受到大陸學者的影響，是否得當，當然需作進一步的考慮。其次，則由於無法有效掌握中國文字，自然使西方漢學家對中國經典的研讀扞隔難入，近年來美國漢學研究有將研究課題上溯到明史與宋史等領域的傾向，其原因除了探索中國內部變遷風貌的需求外，對中國古典經籍的難以掌握也該是原因之一吧，而其可能的限制，又誠如謝和耐所言：

如果說，把清史、明史或宋史作為斷代史的研究，我無異言。如果為研究中國文化的淵源，則我認為即使西方學人要求了解今天的中國，也應從中國上古史開始，用中國古典文化去打基礎；一如我們要了解西方，應以希羅文化研究為起點，乃是一樣的道理。這個道理很明顯的是：一個高級的民族文化，各有其基本特點所在。猶如一條長江大河，有其源頭的泉源所在。我們研究之者，自應從其源頭活水注意，然後循其長流的路線，去看它在這流程中間各個支流的異點綜合，所謂百川匯流，朝宗於海，這樣自源泉順流而下的研究法，或者方能得着一個高級文化從古至今的理路及其全貌。（註三九）

## 五、結論

由馬可孛羅東方之旅的奇瑰麗景，歷經西方文明優勢凌駕的時期，到二十世紀中期與外界隔絕的「共產中國」被視為是對西方文化的「復仇女神」(nemesis)，中西世界的相互瞭解實經過漫長而迂迴的過程。而總結此「認識觀點」變化根本的原因，除雙方國力興衰的影響外，歐洲思想界自身的激發與中國社會本身的變遷也是重要因素，而其結果，則是將中國問題放置在歐洲思想和文化的脈絡中，而忽略了中國文化「自成一格」(Suri-generis) 的特性，其結果中國只成了西方人「想像的中國」(image of China) 不復本來面貌。

由西方漢學的發展除可反觀西方世界在各個階段的現實情況外，也可激發本國學者較為忽視的領域。但是在歐美各

大學、學術機構與學報對有關中國的研究具舉足輕重地位的同時，反省近百年來中西文化接觸對中國文化所造成的震撼與影響應是深值深思的課題，例如不少有志青年負笈西方追隨西方諸大師遊，而浸淫西方漢學多年後，在思維與方法學上難免受其影響，價值觀也可能因此而改異，而這些人日後學成歸國，即使運用中文論著，其立論模式實難脫西方的解釋模式，如此不僅無法對中國固有學術有所進言，甚至阻碍西方學術界深刻了解中國的可能管道。例如美國漢學家科恩（Paul A. Cohen）在其《中國近代史問題新識》（*Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Past*）一書中所提出的呼籲，實值本國學者深思，也是現階段漢學研究的重大癥結：

習中國史的美國學者面對的最大問題，是因種族意識所造成對歷史的曲解。這一現象在中國廣受西方影響後的近代史最為顯著。此問題的根源固由於西方——在本書範圍內指美國——在中國近代史中所扮演的重要角色所致。可是另一個較少為人注意的問題是：中國史家，不論是馬克思主義者也好，非馬克思主義者也好，自己撰寫中國史時，所用的術語、觀念和理論架構，每多借重西方的傳統。這一來，西方學者就失去了借鏡中國人看中國史的機會……。（註四〇）

## 註釋

一：參考孔熙（Thomas Kuhn）《科學革命的結構》（*The Structure of Scientific Revolution*），王道環編譯（台北：允晨文化事業股份有限公司）。

二：馬若恒（Ramon H. Myers）與墨子蒙（Thomas A. Metzger），「漢學的陰影：美國現代中國研究近況」（*Sinological shadows: The state of modern China in the United States*），劉紀璽、溫振華合譯，《食貨月刊》，第十卷十期、十一期。

三：一九八三年亞洲學會會長安伯列（Ainslie T. Embree）統計戰後美國有關亞洲的研究；一九五八年迄一九六八年間，專攻南亞語言研究的學生由十四名躍昇至五十名，同時期有關東亞語言的研究則由一千五百名躍升至萬名之數。而有關亞洲範圍的研究，一九五一年約有五十位博士，到一九七三年則至少已有二百五十名。安伯列遂稱五十年代至六十年代為「學院的黃金時代」（Age of Academic Abundance）Embree, Ainslie T., "Presidential Address: The Tradition of Mission—Asian studies in the United States, 1783 and 1983," *Journal of Asian Studies*, Vol. XLII, No. 1(November, 1983).

註 四.. Fairbank, John K., *The United States and China* (Harvard University Press, 1971) 。譯文亦即「漢學的陰影」，頁四四七。

註 五.. 同上。

註 六.. Wright, Mary C., *The Last stand of Chinese Conservatists: The T'ung-chih Restoration, 1862-1874* (Stanford University Press, 1957)

註 七.. Levenson, Joseph R., *Liang Ch'ich'a and the mind of Modern China* (University of California Press, 1953), p. 5; p. 219.

註 八.. 參考「漢學的陰影」，頁四四八。

註 九.. 後藤陽一，「江戶時代與日本的近代化・中日兩國近代化之比較研究」，伍木盛譯，《大陸雜誌》五輯四冊，頁四一〇～四一一。

註一〇.. 如日本學者後藤陽一，田中正俊等均批評賴世和在有關中國近代化的論點上，忽視中國社會的變遷與發展。參考註九以及

田中正俊，「アシア社會停滯論批判の方法」，《中國近代經濟史研究序說》（東京大學出版會：一九七二）。

註一一.. 參考遠耀東，「中國大陸『史學危機』的呼聲」，《當代雜誌》（台北：一九八六年九月），頁六八～七一。

註一二.. 所謂五朵紅花也就是中國上古和近代史分期、封建土地所有制、中國農民戰爭、漢民族形成、資本主義萌芽等五個問題。

註一三.. 參考「中國大陸『史學危機』的呼聲」一文。

註一四.. 引自「漢學的陰影」，頁四四七。

註一五.. 同上。

註一六.. 參考「中國大陸『史學危機』的呼聲」，頁七十。

註一七.. 參考「漢學的陰影」一文。

註一八.. Weber, Max, *The Religion of China* (New York: The Macmillan Company, 1964), P.235.

註一九.. 參考林馨琴，「『漢學陰影』的大辯論」，《中國時報》一九八三年三月三十日。

註二〇.. 參考西嶋定生，「東アシア世界の形成・總說」，《岩波講座・世界歷史》（岩波書店，一九七〇）及高明士，「戰後日本的中國史研究」（台北：東琳出版事業公司，一九八一年再版）。

註二一.. Bary, Wm. Theodore de, *The Liberal Tradition in China* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1983), pp.1-9.

註二二.. Wittfogel, Karl A. "Chinese society: An Historical Survey" *Journal of Asian Studies*, Vol. xvi(1956-1957), pp. 343-364.

註二三.. Eisenstadt, S. N. "The study of Oriental Despotisms of total Power", *Journal of Asian studies*, Vol xvii (1957-1958), pp. 435-446.

註二四.. Donald, F. Lach, "China in Western Thought and Culture," In Philip P. Wiener et. al. eds; *Dictionary of the History of Ideas*, Vol. 1 (New York: Charles Scribner's Sons, 1973), pp. 353-373.

註二五.. 詳見陳敬歷，「明末清初耶穌會士的儒教觀及其反應」，《中歐交流史論叢》（台北：商務印書館，一九七〇年），頁一

～四一。

註一六 .. Dawson, Ramon ed., *The Chinese Chameleon* (London: Oxford University Press, 1967)。又參見《戰後日本治中國史研究》、  
頁五〇。

註一七 .. 圖二。

註一八 .. 圖三。

註一九 .. G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, herausgegeben von V. G. Lasson, dritte Aufl., S. 234-5. 瑞文轉引自丸山真男《日本政治思想史研究》，卷四，〈總論·思想體系（和洋·和歐商務印書館，一九六〇）〉，頁一一。

註二〇 .. Dawson, Ramon ed., *The Chinese Chameleon*.

註二一 .. 圖二。

註二二 .. Embree, Ainslie T. "Presidential Address: The Tradition of Mission – Asian studies in the United States".

註二三 .. 圖二。

註二四 .. Dawson, Ramon, "Western conceptions of Chinese civilization", *The Legacy of China* (Oxford University Press: 1964), pp. 127.

註二五 .. 詳見張光直，「從中國古史談社會科學與現世」，《中國哲學》（一九八六年四月十五日）。

註二六 .. 圖二。

註二七 .. 圖二。有關「超越的突破」的討論可詳見《Daedalus》雜誌 100 号 1 期 (Spring, 1975) 專輯，其中史華慈 (Benjamin I. Schwartz) 一文是專論中國古代文明的進展。

註二八 .. 三四本擴，「賣克·謝和耐著：中國的世界」，《法國漢學論集》（台北：九思出版社，一九七四年），頁一四四。

註二九 .. 圖二，頁一三七。

註三十 .. Cohen, Paul A. *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*, (New York: Columbia University Press, 1984), pp. 1-9.