

## 在西方现代性中发现中国历史

文章来源：厦门大学学报2005年第五期 文章作者：周宁 发布时间：2009-05-03

<http://wenyixue.bnu.edu.cn/html/jiaoshouwenji/zhouning/2009/0503/2797.html>

**摘要：**在西方现代性视野中，中国形象首先表现的意义是悠久的历史，它在文艺复兴晚期动摇了西方的基督教传统，确立了人本主义世俗历史的观念。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，中国历史悠久在新的文化语境中从荣耀变成耻辱。中国文明停滞的形象成为西方进步大叙事的“他者”。从中国历史构筑西方现代性，将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，有效地协调起来。

**关键词：**西方现代性；中国历史；进步史观

**中图分类号：**K01   **文献标识码：**A   **文章编号：**0438 - 0460(2005)05 - 0005 - 10

研究西方现代性叙事中的中国历史形象，涉及到现代性想象的根本问题。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。值得注意的是，中国历史形象作为西方现代性想象的他者，具有重要意义，从文艺复兴到启蒙运动到帝国主义时代，中国历史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中国历史这一“他者”完成的。

—

在西方文化思想史上，发现美洲的意义，是“地理大发现”，而发现中国的意义，是“历史大发现”。他们在美洲发现了一片广阔的大陆，彻底改变了西方人的世界观念。但在中国这片同样广阔的土地上，他们的发现主要是历史，一个远比古希伯莱或古希腊更古老的民族，他们的历史将彻底改变西方人的历史观念，改变由《圣经》塑造的正统历史观。

文艺复兴时代，西方人首先发现的是中国历史悠久。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。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。通过精确的计算，迄今为止，中国已产生了243位皇帝。”[1] (P248 - 249) 门多萨对中国历史的介绍有误解，但基本上还是准确的。他所提供的中国朝代纪年，至少上溯到公元前2550 - 2600年间。《利玛窦中国札记》

(1615年)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。”[2] (P4)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。[3] (P39-43)而卫匡国神父的《中国历史十卷》根据中国的甲子纪年法,将中国的历史追溯到公元前2952年。[4] (P143)

传教士们在中国“发现”的历史,使世界历史不断“增龄”。在崇古的文艺复兴时代,悠久的历史至少有三方面的意义:

首先,建构世俗历史观念,为人本主义思想提供自我确证的基础。世俗历史以人为中心,在一种新的时间意识中确立人的存在的意义与价值,为现代人本精神与世俗社会提供了统一与综合的标准。中华帝国不仅具有悠久的历史,而且在历史中创造了辉煌的文明,成为想象中世俗历史与文明的典范。门多萨追述黄帝早在2000多年前就发明了火炮,中国人至少在德国人之前500年就开始印刷汉字书籍。[1] (P331-335)曾德昭介绍中国在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,每年印刷的书籍也是世界上最多的。[3] (P39-43)

其次,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。文艺复兴时代仍是个虔诚的时代。新兴的世俗精神与传统的基督教信仰的冲突尚未爆发。新发现的中国历史纪年可能动摇基督教历史观念,曾德昭注意到尧帝诞生的时间要比大洪水早12年,而卫匡国神父计算出的中国历史年代比大洪水还要早600年!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。他们的办法不是否定中国历史的真实性,而是试图证明上古时代的中国就是基督教国家,中国历史不仅与《圣经》历史完全相符,而且充实了《圣经》历史。

最后,推翻基督教历史观,从历史进步观念中构筑现代性。面对中国历史,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。启蒙哲学家们开始用中国悠久的文明批判欧洲社会与基督教文化。最有代表性的言论来自伏尔泰。他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。哲学家用中国悠久的历史攻击基督教神学、批判欧洲的现实。中国人在耶稣降生前两千年,已经过上了优雅的文明生活,政治清明、道德高尚。中国是世界历史一个辉煌的起点。[5] (P74, 207-215)

在带有崇古主义倾向的文艺复兴时代“发现”中国历史之悠久,为西方确立一种世俗时间观念与人本意识。但随着“古今之争”定论与现代意识的确立,悠久的历史变得“可疑”起来。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。伏尔泰指出:“这个国家(指中国——引

者注)已有4 000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。”[5 ] (P207)

伏尔泰的观点来自杜赫德。在《中华帝国通志》中,杜赫德赞叹中华帝国的广大与悠古的同时,也指出隐含在这可敬慕的古老中可怕的单一与停滞:“ 4 000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 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,这个民族的习俗恒古如一,毫无变化与进步。”[6 ] (P237)

启蒙运动后期西方发现中国悠久的历史也是停滞的历史,当历史悠久同时意味着历史停滞时,荣耀也就变成了耻辱。启蒙思想家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。在当时的泛中国崇拜的大背景下,人们一时还感觉不到停滞这一负面形象的阴暗。如果说中国在科学与技术上落后,至少在道德、政治与农业技艺上仍有明显的优越性。然而,随着西方“中国潮”的消退与启蒙主义的进步史观的建立,停滞的阴暗形象凸现出来。狄德罗在为《百科全书》撰写的“中国”条目中一边肯定中国历史悠久,一边也批判中国历史停滞。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。文艺复兴时代的崇古思潮使西方赞誉中华帝国的古老。启蒙运动崇尚进步,古老的帝国是停滞的帝国,是文明的堕落。一个世纪间,西方文化视野内的中国形象,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,最后,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。

## 二

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,则因为其停滞变成一种具有反面的、否定性的意义的野蛮特征。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。

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”。[7 ] (P49)

代表人类往昔辉煌的中国历史,也变得黯淡无光。

所谓“停滞的帝国”的中国形象,形成于启蒙运动后期。“古今之争”结束了文艺复兴的崇古主义,也结束了中国历史悠久的正面形象。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”。伏尔泰是第一位试图在进步模式内叙述世界历史的人,《风俗论》中中国与印度的出现,只是作为一个起点,或理解西方兴起与进步的参照系。伏尔泰的历史进步观仍不明确。他清楚的是历史的起点与终点,不清楚的是进步的过程。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。杜阁1750年在索邦神学院做的题为《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。

中国历史悠久,却停滞在历史的过去,西方晚进,却拥有现代与未来。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。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。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。

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、民主制度与物质财富最终导致的幸福,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。

进步一旦从知识变成信念,也就从科学变成神话。解构西方关于停滞的文明的中国形象,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,其意义不仅限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。

千年不变的历史是一种可怕的景象。中国形象的这种变化完成于启蒙运动的中后期。1700年欧洲最博

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;1800年,一般受过教育的欧洲人都知道,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。一个世纪间,西方文化视野内的中国形象,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。”[8](P84-85)赫尔德从种族、地理环境、文化教育、政治制度、道德思想等方面仔细分析了中国文明的全面停滞,最后那个形象化的结论令人吃惊,但却可以代表西方文化的集体想象:“这个帝国是一具木乃伊,它周身涂有防腐香料、描画有象形文字,并且以丝绸包裹起来;它体内血液循环已经停止,就如冬眠的动物一般。”[8](P89)

### 三

启蒙哲学中确立的进步话语,以及该话语中中国形象的停滞意义,在法国大革命浪潮中突然变得分外鲜明,分外激进。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,描绘成人类不断走向自由与幸福的进步历程。孔多塞系统地总结了欧洲启蒙主义的进步思想。这种进步史观的基本内容可以表述为以下四个方面:

1. 历史是线性发展的,从过去向未来,不断完善,其中进步是一种核心观念,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。

2. 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、制度的合理化等不同方面。

3. 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,自然与人类世界的一切,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。

4. 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。

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。在孔多塞为人类历史进步规划的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”。相反,在亚洲,文明的历史早已停滞,陷入一种“可耻的无所作为”状态。中国则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”。永恒的东方暮色下在空间延

伸的专制帝国,笼罩着一片荒败的、废墟般的寂静中,迷信造成愚昧,专制造成的恐怖,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。

孔多塞没有来过中国,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一一超过;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。”(引用译文时根据原文有所改动) [9] (P36 - 37)

时间与空间的经验是对特定社会关系的编码与再生产。孔多塞写作《人类精神进步史表纲要》的时候,马夏尔尼勋爵的舰队,从英国出发,绕地球半圈,已经望见了中国的海岸。①孔多塞在记忆与想象的时间中“游历“,马夏尔尼则在海洋与陆地的空间中游历。后者所见识的中国,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,在马夏尔尼看来,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”,马夏尔尼说,他们曾经建立起一种优越的文明,但进步早已停止了。

中国文明停滞,而且已经陷入一种半野蛮状态。中国文明的停滞已使中国人堕落成“半野蛮人”。马夏尔尼在日记中说: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倒退了;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”。马夏尔尼在空间中旅行,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” [10] (P212)

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。历史停滞了,中国正堕落成“半野蛮人”。孔多塞与马夏尔尼,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);一个在现实的空间中漫游,从空间中(中国)体验时间(历史)。他们的写作与旅行,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。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”。[11 ] (129 - 131)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/停滞为二元对立的格局。孔多塞与马戛尔尼,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。

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的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。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。”[12 ] (P194)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的空间的同时,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,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。

#### 四

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。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,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。

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,发现与被发现,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、国家及其风俗法律的多样的、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的、目标的、线性的、可以划分为不同阶段的进步过程。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。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。

停滞的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发展相对缓慢、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。停滞的中国历史形象,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。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,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,规划好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,殖民与掠夺就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。

## 五

孔多塞与马戛尔尼的中国观,出现在西方现代性观念从启蒙哲学向帝国主义意识形态过渡的阶段,期待着一种更系统的历史哲学出现,能够为中国历史停滞的意义提供更有解释,能够让进步的历史哲学,具有即将到来的帝国主义时代的意识形态意义。西方的现代性中的进步叙事,不仅是一种历史观念,还是一种意识形态或权力话语,历史的停滞与停滞在历史中的中国,必须在观念与实践的同时被“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,有效地协调起来,历史哲学成为政治哲学,为西方现代扩张提供合法性证明。从门多萨最初羡慕中国历史悠久,到伏尔泰的双重态度,既羡慕中国历史悠久又嘲讽中国历史停滞,最后到黑格尔的历史哲学将停滞的中国当作世界历史永远的起点,西方现代性期待中的中国历史形象不断变化,成为我们理解西方现代性历史观念的一个参数。

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。黑格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。世界的终点是自由的实现,起点则是一个自由精神尚未开的、物质的、奴役的社会。西方代表着历史的终结,东方则代表着历史的开端。中国文明出现在历史的起点上,其停滞的真正意义是中国文明根本没有意识到自由精神。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”。[13](P78)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。

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,中国在历史之

外。他说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”,所有的“变化”,战争、杀戮、掠夺、篡位,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、改革或革命,实际上也是换一种形式重复过去。历史没有变化发展可怕,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。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,因此“最新的也是最古的”。

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,西方先进的文明入侵、消灭停滞腐朽的东方帝国,就是绝对的正义之举。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”。[14] (P147 - 148)

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法性的根据。[15] (P44)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存在的方式,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。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。

西方现代性建构中国历史形象,从文艺复兴时代传教士努力将中国历史纳入西方现代历史视野之内,到帝国主义时代哲学家将中国排除在世界历史之外,中国历史形象从悠久的文明到停滞的文明,从荣耀到耻辱,从西方现代性自我超越所仰慕的“他者”到西方现代性自我确认所排斥的“他者”,经历了一个复杂的形象转换过程。分析这个过程,不仅揭示了西方的中国形象史的一个重要的意义侧面,而且解析了西方现代性经验自我构筑的方式。西方现代性是在跨文化交流的动力结构中通过确立“他者”完成的。有人认为,现代性是一种新的体验时间与空间的方式,中国历史形象作为“他者”,为西方现代性时空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。西方构筑的中国历史形象,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。黑格尔断言中国在历史之外,完全属于空间的帝国。中国历史作为想象的“他者”,又为现代性的完成提供了实践的力量资源。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。

#### 参考文献:

- [1] [西] 门多萨. 大中华帝国志[A]. 周宁. 2000年西方看中国[M]. 北京: 团结出版社, 1999.
- [2] [意] 利玛窦, 金尼阁. 利玛窦中国札记[M]. 何高济, 等译. 北京: 中华书局, 1983.
- [3] [葡] 曾德昭. 大中国志[M]. 何高济译. 上海: 上海古籍出版社, 1998.
- [4] 许明龙. 中西文化交流先驱[M]. 上海: 东方出版社, 1993.
- [5] [法] 伏尔泰. 风俗论[M]. 北京: 商务印书馆, 1995.
- [6] J. B. DU HALDE. **The General History of China** [M]. Trans by John. Watts, London, 1738, Vol 1.
- [7] [美] 乔伊斯·阿普尔比, 等. 历史的真相[M]. 刘北成, 薛绚译. 北京: 中央编译出版社, 1998.
- [8] [德] 夏瑞春. 德国思想家论中国[M]. 陈爱政, 等译. 南京: 江苏人民出版社, 1995.
- [9] [法] 孔多塞. 人类精神进步史表纲要[M]. 何兆武, 何冰译. 北京: 三联书店, 1998.
- [10] J. L. CRANMER - BYNE. **An Embassy to China : Lord Macartney' s Journal** 1793 - 1794 [M]. Longmans, 1962.
- [11] MARTIN HEIDEGGER. **The Age of the World Picture, The Question Concerning Technology and Other Essays** [M]. Harper & Row Publishers, 1997.
- [12] [英] 亚当·斯密. 国民财富的性质和原因的研究[M]. 郭大力, 王亚南译. 北京: 商务印书馆, 1974.
- [13] [美] 弗兰西斯·福山. 历史的终结[M]. 呼和浩特: 远方出版社, 1998.
- [14] [德] 黑格尔. 历史哲学[M]. 王造时译. 上海: 上海书店, 1999.
- [15] [法] 乔治·索雷尔. 进步的幻象[M]. 吕文江译. 上海: 上海人民出版社, 2003.

陈亚玲 编发