

四海存知己，华文铸友谊

——沉痛悼念龙巴尔教授

《法国汉学》编委会

1998年元月8日噩耗传来，法国汉学界乃至东方学界的一代名师和世界闻名学者、法兰西远东学院院长和本丛刊《法国汉学》的法方主编龙巴尔（Denys Lombard, 1938—1998年）教授病逝于法京。事属巧合，这一天正是他结束其法兰西远东学院院长第一届任期（5年）任满的日子。自然法则固然不可抗拒，但对于他那样一个还差20多天才满花甲的人，对于他那样一个精力充沛、雷厉风行、不知疲倦地奔波于欧亚大陆的良师益友来说，这个消息来得太突然了，也太令人震惊了。回想起我们往日的友好交往，至今仍历历在目，神驰巴黎，情何以堪！他的逝世不仅是法国汉学界和整个东方学界的一大损失，而且也使远东、特别是中国学术界失去了一位真挚的朋友和尊敬的同事。

龙巴尔教授1938年2月4日出生于法国地中海沿岸的名港马赛的书香门第之家。其父莫里斯·龙巴尔（Maurice Lombard）也是一位颇具权威的东方学家，主治阿拉伯宗教和文化史以及穆斯林世界史。龙巴尔先生从幼年起就受到了语言学、文献学和历史学诸学科的熏陶。在他接受高等教育时，又先后投师于法国高等研究实验学院第4系的李嘉乐（Alexis Rygaloff, 1922—，巴黎大学北京汉学研究中心的创始人之一，汉语语言学家）、巴黎大学文学系的谢和耐（Jacques Gernet, 1921—，法国的中国文化史专家）和戴儒

丹 (Michel Mollat de Jourdin, 伊斯兰学家) 等著名汉学和东方学家门下, 孜孜不倦地学习。他也曾在法国东方语言学院学习汉语和东亚其他语言, 如马来-印尼语、柬埔寨语、暹罗语, 成为一名通晓多种语言的专家。中法刚刚建立外交关系, 龙巴尔先生便作为首批赴中国人民的公费留学生之一, 于 1964 年携其新婚不久的夫人苏尔赞 (Claudine Salmon, 1938—, 法国当代著名女汉学家, 主治中外比较文学与南洋史) 女士, 远涉重洋地双双进入北京大学历史系学习, 如饥似渴地学习了近两年的光阴。他在此期间为法国的一套被称为“通俗百科全书”的《我知道什么》丛书写了一本《帝国时代的中国》(巴黎大学出版社 1967 年初版, 现已总共印制 38000 册), 同时又与其妻联袂为纳盖尔 (Nagel) 的中国导游手册《中国》撰写了一大批条目 (日内瓦 1967 年版)。他的这些汉学处女作, 连同其夫人的《18 世纪之前的贵州——苗人汉化一例》(这是她在北京大学求学期间由许大龄教授指导撰写的博士论文, 1972 年才作为《法兰西远东学院丛刊》第 134 卷在巴黎正式出版), 充分显示了这对东方学家伉俪的才华与学识, 也为他们后来在东方学和汉学领域大展宏图 and 比翼双飞奠定了坚实的基础。

龙巴尔教授归国之后, 便成为法国东方学和汉学的摇篮——法兰西远东学院 (EFEO) 的成员。从此之后他便与该院结下了不解之缘。龙巴尔教授在成为远东学院成员之后, 1966 年至 1969 年, 他被该院派往雅加达从事科研, 从而使他成为法国当代最著名的研究中国南洋历史和文化的专家。

龙巴尔教授于 1969 年被任命为法国高等研究实验学院第 6 系的研究导师, 主持“文化区域学”部门的工作。由于该系的科研人员出版一份学术刊物《社会经济史年鉴》(1929—) 并且风格鲜明, 自成一派, 故被称为“年鉴派”。这是当代世界上最著名和最具影响的史学派别之一。第 6 系是年鉴派的发源地和大本营。该派发展势头很强, 终于在 1975 年脱离高等研究实验学院而自立门

户。建立了社会科学高等学院（EHESS），直属教育部领导。龙巴尔教授此后也自动成为社会科学高等学院的研究导师，一直任教到逝世为止。他在该院负责的“文化区域学”的部门以及亲自主持的“东南亚的地中海史”讲座，在很大程度上受到了年鉴派学者们的影响。我们可以说他个人事实上就是年鉴派学者，这一点在他1991年出版的3卷本巨著《十字路口的爪哇》（这是他1990年在巴黎第4大学通过的文学博士论文）中表现得格外明显。此书深受年鉴派的巨擘布罗代尔（Fernand Braudel）有关地中海社会经济史研究的影响，所以我们甚至可以认为龙巴尔教授是这一学派的传人。他认为南中国海或南洋应该被称为“东南亚的地中海”，爪哇在东南亚扮演了一种类似地中海在欧亚非大陆交界处的那种角色。因为他认为印度、中国、伊斯兰教和欧洲列强的势力与影响都曾聚汇于这一地区。从而使该地区形成了一个文化熔炉和贸易大都会。

龙巴尔教授于1993年接替汪德迈先生的职务，出任法兰西远东学院院长。他同时还担任法国亚洲学会（创建于1822年，西方最早的东方学会）的理事、法国国家科研中心全国委员会第33分委会（当代世界教育）的成员、专门致力于对印尼世界的多学科研究的杂志《群岛》的创刊成员和编委会成员、欧洲东南亚研究会副会长。

龙巴尔教授主要从事南中国海或南洋（特别是印尼）的研究，非常注重这些地区与中国源远流长的历史关系。《十字路口的爪哇》一书的第2卷就完全是论述中国与东南亚诸国关系史的。他于1974年与拉封（P.-E. Lafont）合作主编出版了《东南亚的比较文学》一书，这是第29届国际东方学者代表大会的文集之一。他1980年与其夫人合作出版了《雅加达的华人，庙宇与社团生活》一书，1988年与让·奥班（Jean Aubin）共同主编了《13—20世纪印度洋与中国海上的亚洲商贾》一书，1993年与尚贝尔—卢瓦尔（H.

Chambert-Loir)和尚比雍(L. Champion)合作主编了《梦想亚洲,英国—印度、印度支那和印尼—荷兰的殖民地文学研究》,1993年与尚贝尔—卢瓦尔合作翻译了印尼文著作《生活不是夜市》一书。他发表的与中国有关的论文还很多。如《与16世纪末另外两种世界观相比较的卢济塔尼亚人之歌》,西洋记和亚历山大时代的马来文小说》(载《葡属印度与南亚和远东的关系》,1993年),《19世纪末叶—20世纪初叶印尼华人社团中的儒教与改革思想》(载《汪德迈纪念文集》,1997年与苏尔梦合作)1994年,他与罗德里赫·普塔克(Roderich Ptak)一起主编《海洋亚洲的形象与现实,1200—1800年的华南与海洋亚洲》(威斯巴登版)等等。

龙巴尔教授是一位涉猎广泛的历史学家,非常注重贸易交换和文化影响的网络,因为正是这些网络在不同程度上主宰着欧亚非三大洲的历史及其相互关系。他将其文学博士论文《十字路口的爪哇》一书的副标题定为《试论全球历史》这就充分说明了这位年鉴派汉学家和东方学家的宽阔视野与渊博学识。他与其夫人共同创办并一直主持的《群岛》杂志是法国惟一一家研究南洋的学报,它近30年来成了一个国际中心和史学思想研究的“圣地”。龙巴尔教授精明能干,善于组织,诲人不倦,著述宏丰,蜚声东方学界,他亦是一位不知疲倦的旅行家。他极力追求的是使不同学科,不同学者和不同观点互相接近并进行比较,从而扩大视野并冲破旧传统的束缚。他坚持认为东方学和汉学研究的最佳途径是亲赴实地从事考察,书宅中的研究只能是一种危险的权宜之计。正是出于这种考虑,他将法兰西远东学院的成员陆续派往远东几乎所有地区并在那里建立分部或中心,遍布中国(北京、香港、台北)印度、泰国、马来西亚、印尼、柬埔寨、老挝、越南、日本、韩国、新加坡等地,而巴黎本部却似乎成了一座“空城”。龙巴尔教授本人也经常在他的贤内助和事业伴侣苏尔梦教授的陪同下不停地来往于这些国家和地区,视察工作、组织学术讨论会、与各国学者进行广泛

的学术交流。

龙巴尔教授在法国极力为东方学和汉学辩护，维护这些学科应有的地位。在《世界报》记者 1993 年 10 月 26 日的一次采访报导《采访龙巴尔——东方学应被视为一门主要社会科学》中他对这些观点作了充分的阐述。西方许多学者认为东方学是一门只会钻古文献和考察古文物的学问，而有的东方学家又认为西方的东方学属殖民主义的残余和西方意识形态渗透的范畴。龙巴尔教授针对这些论点反驳说，东方学应被视为一门主要的社会科学。西方史学家们应该放弃那种“地中海文化逐渐世界化”的观点，西方人类学家也应放弃那种“西方中心论”的论点和只重视“周边文化”的做法。他认为西方学者们除了重视欧洲旧大陆和“新大陆”（非洲、大洋洲和哥伦布之前的美洲）之外，还应该关心“第三空间”——更加古老的远东，也就是要重视东方学。他认为“文化区域学”的概念非常重要，足可以将东方学建成一门独立学科。在研究与西方文明具有相异性的东方诸大文明时，可以借鉴西方史学家的方法，但必须使这种方法适应东方文明。不研究东方的历史和语言，只在人类学、经济学、社会发展学方面进行探讨是远远不够的。他认为南中国海地区自 13 世纪以来的发展得益两种因素：华侨参与了当地发展并带来了新技术，伊斯兰教的传入也为该地区的发展作出了贡献。针对“十字路口的爪哇”和“西方化的限度”问题龙巴尔教授回答说亚洲的“西方化”事实上是从第一批葡萄牙船只的到达而开始的，最早的欧洲商人利用了亚洲贸易大发展的契机。自从 1815 年签订维也纳条约之后，殖民列强才开始瓜分东南亚，殖民主义才得以在东亚立足。对于西方在远东的影响问题，龙巴尔教授说西方向远东传去了两种主要的文明，其一是一系列新的实用技术，如蒸汽机、内燃机和电力，其次是某些政府组织方式。但欧洲也从亚洲文明中吸取了不少因素，绝不能低估互相影响的作用。对于东方学的前途问题，他坚信欧亚大陆两极的友

好关系会继续下去，要排除悲观情绪，实现高层次对话，前途是乐观的。

龙巴尔教授对于中国人民、中国传统文化和中国学术界始终都怀着深厚的感情。当中法关系刚刚解冻，他便迫不及待地束载就道来华求学，一生中多次访问中国以文会友与中国学术界结下了深厚的情谊，成为中国学术界非常熟悉的老朋友。

龙巴尔教授为人忠厚。尊重师长、善待同辈、提携晚学。凡是 中国学术界赴法访问的人员，无论是知名学者还是在校就读晚学，只要找上门去，他都会热情接待，鼎力相助。他勤学好问，敢于向任何人请教任何问题，像他那样的名学者，做到这一点实属不易。“学而不厌”和“诲人不倦”也是他的治学准则。

1994 年，当龙巴尔先生来华访问时，便商议由中国社会科学院历史研究所、清华大学国际汉学研究所和北京大学中法比较文化研究中心与法兰西远东学院协作共同推出一套《法国汉学》的丛刊。由龙巴尔院长与中国社会科学院历史研究所所长李学勤先生共同任主编。龙巴尔院长委托法兰西远东学院常驻北京的代表蓝克利先生具体筹办此事，1996 年当《法国汉学》第一辑出版时，他还专门邀请全体译者在清华大学共进午餐，对第一辑的出版表示祝贺，并对今后的工作提出了希望。令人遗憾的是，正当第二辑出版之际，龙巴尔院长却溘然与世长辞了。

中国与法国是两个都具有悠久文化传统的文明大国，两国的文化交流由来已久，近年来又取得了可喜发展。我们衷心希望，龙巴尔教授终生致力于的中法文化交流事业能得到进一步的发展。

（耿昇执笔）

近代中国与汉学

[法]魏丕信

刘和平 吴 旻 译

“近代中国历史”这一概念看起来并不深奥，实际上要把它解释清楚却并非易事。这里将提出的问题正是：对于那些认为只能从长时期，与其他文化不断对话的过程中考察中国的史学家来说，他们眼中的近代概念究竟意味着什么呢？

回顾法兰西学院教学的历史，我们可以看到，那些被称作“东方学”的讲座，其名称都极少被限制在某个“时代”上，譬如称古代的、近代的等等。那么听众难道不会将此理解为：言下之意，印度、中国或日本都可被看作是些或多或少与时代无关的文化实体？甚至理解为：这些文化当代的形态无非就是作为那些伟大传统蹙脚的注释罢了？或者干脆认为：一位有资格能被称作汉学家、印度学家……的人，便自然可以跨越各个时代，乃至数千年，权威性地谈论现在，亦谈论过去，而另一方面，自 1892 年起，法兰西学院却早已不再开设“通史（西方的）”这样的讲座。

如果我这样说，应该没有人会表示异议：无论在知识的积累方面，研究的专门化方面，还是技术性要求方面，汉学、印度学和日本学目前达到的水平都远不足以谈及研究的通才的存在——至少不存在于一门以正在逐步完善中的研究为基础的课程当中。然而，问题并没有就此就轻易地解决，就我自己来说，无论是对于整体意义上的东方学，还是特指的中国学研究，我都很难放弃某种可称之为既大度又空想的观念：这种观念总是倾向于通论化，甚至是汉学的全面综合化；而同时，我又不得不承认这种综合化已与我们的专

业共识 *habitus* 越来越难以适应。

那么身在其中的近代中国又该如何论说呢？我们可以设想两个极端相对的看法，但这两种看法最终还是归结到一点，即从传统到近代之间的关系。在那种为行文方便，我们将称之为保守的看法当中，那些伟大的东方文明，首先是表现为文化实体：这些实体如果不能说是完全永恒不动的，至少是动得极慢；并且这些实体无论怎样都对不是源于其本身的事物表现出一种顽固不化。因此，近代性的成分是一些文化在不远的历史中被迫吸收的，虽然这些文化从中也意外地获益匪浅。但无论如何近代性的成分只不过表现为一层镶贴，因而最终也只能是完全表浅的。换句话说，我们目前的世界应该完全或几乎完全参照传统来被理解。而在另一种看法中，则与前一种恰恰相反，是与过去的彻底决裂：那些还能够继续存在的传统，不是在被吸收的过程当中，就是在被毁灭的过程当中，总之是没有“未来”的，因此传统也就丧失了这种基本的作用：即用来解释一个已有自身运行逻辑的当代世界的作用。

当然，人们看待事情的方法很少有像这样截然对立的，至少在那些严肃的作者当中是这样。然而在大部分关于中国的论著中，无论是在远东出版的，还是在西方出版的，都不可避免地包含了上述的那些观念：即指无论在何种情况下，也不论实际共存的程度如何，传统与近代化最终在深层意义上互不相干。于是，我们所认为与近代化密不可分的，如机构制度、社会准则、精神面貌及物质生活方式等方面，在远东或在其他地方，历史上曾试图转移，甚至有时完全替换传统的组成部分的种种尝试被视为无关紧要，重要的是这种在我们眼前进行并且起点很容易找到的过程，主要是由外来的原因而引起的。换句话说，就是在传统之中没有任何部分能够包含可朝我们所谓的近代文明转化的自然过渡——当然问题主要出在于这个“我们”之中。说实话，对于上述观点，我只看到一个相反的例子，那就是 60 年代的马克思毛主义历史学家为建立起一

个理论的英勇的努力，这个理论就是如果没有被某种力量，确切地说是外来的力量阻止的话，中国已发展了自己的资产阶级和资本主义。^[1]

传统与近代化之间的不兼容性于是成为了一种前提，我刚刚开始进行中国研究时，也与大家一样，将之视为理所当然，并因此认为，在我日后作为汉学家的生涯中，谈到中国，如果不是古代的，就一定是近代的，最多也是留有古代残余的近代；并且古代与近代之间的时间过渡对我来说十分清晰（当然指鸦片战争）。如今认为这种立场不能再坚持下去的显然不只我一个人。在对这个问题进行进一步论述之前，我在这里只想提一句：对于近代化这一概念的深入思考在我看来比过去任何时候都必要，并且东亚和南亚一方面十分发达，而另一方面又似乎非常传统的文化之历史也正为这种思考提供了良好的土壤。另外，我要说的是，我很难不产生上述这种预感，因为我做过的很大一部分研究是关于中国经济安全与社会保障的机构制度的，相形之下，令人吃惊的是当时近代欧洲各国都远未着手建立这一套机构制度；而我这种预感只是在我阅读了一些有关前殖民时代的中国、印度及日本的近期研究后才得到了确认。这些研究不仅非常严肃地对以欧洲中心论方式对“近代化”的理解提出了质疑，并且可以说是在试图开辟一条新的道路。^[2]

下面就是我进行的历史研究后面更进一步的问题：发现、理解、评价中国对于近代化中的贡献，这种在未找到更确切的名称之前，我建议称之为广义的近代化。也许一开头就应该说明，这既不牵涉近代化与西方化之间时间上的对应，亦不牵涉到它们之间理论上的对应，即使从某一时期开始，西方化应该算是中国近代化经验中的重要组成部分。

我所关心的这个“近代中国”并无需局限于，实际上也不会仅仅局限于我们研究中约定俗成的狭隘的定义，我认为恰恰相反，应

该像对待诗歌的顿挫一样，不时地重新审视所有定义才是；而且无论如何，将中国的近代化经验归结为由于单一的且是外部的缘由作用的结果，就使之倒向一个完全不同的世界的看法，在我看来这不仅贫乏无据，而且难以令人信服。但若想走出这种简单化的模式，就得首先对究竟什么是我们习惯所称的“传统”提出疑问。

所谓的传统与广义的现代化

目前有某种关于当代中国社会的观点（偶尔某些完全称职的社会科学家也持有这种观点），持有这种观点的作者竭力重新找出并且小心翼翼地隔离出那些某个即便不能称作是永恒的，也可称为是非历史性的“古代中国”的残存或再现。于是这个“古代中国”的范畴被缩小到一些特征上，甚至只是一些定语而已：这个古代中国总是“儒家的（这不言自喻）又是“官僚主义的”、“农耕的”有时当然在西方比较少见，它也被称为是“封建的”，……我们还可以列上一串这样的定语。若是说 1949 年前的或 1911 年前的中国都可以被冠以上述这些定语，只是在程度上有所不同，肯定没有人会反对这种说法。只是，且不说这种对过去倒退式的看法有时会让人产生一种感觉，仿佛这只是作为“陪衬物”或解释一切的“百宝箱”，而实际上却说明不了什么；而且这种看法的弊病还在于将这个“过去”从历史的可靠性中剥离了出来，使之成为相互之间毫无联系的古董的简单汇编，而亦使之与近代化彻底脱节，因而近代化也就从中无从寻找到哪怕是微乎其微的根源。

无疑，许多的西方作者，其中有些还是十分著名的作者所论述的中国千年静止，至少是千年停滞的神话，并不在我有意过分简单化的上述观点之外；而且我觉得这种观点还影响了为数颇多的汉学著作，在其中均将近代化的努力作为那个既抽象又易于引来作为理由的“传统”的对立面。并且还有一点也很清楚，那就是如果

将一切都归结到黑格尔或亚洲的生产方式上是肯定要犯错误的。每一个人都知道，至少从表面来看是这样，中国的史学传统是怎样会促使人们朝着同一方向作思考：将帝国设想成一种不变的构造，周期性地由于内部约束的压力，借助或不借助于外国侵略者的帮助而崩溃，但危机期过后，略经调整又将恢复到最初的状态。如果接受这种说法，结果必然是只有“西方的挑战”才能打破无休无止重复地循环带来的令人绝望的规律性，从而给中国带来雄心，乃至希望，进入以西方为榜样的近代化。而那些头脑清醒的人则意识到，这样付出的代价是文化紧张状态，甚至几乎是精神分裂状态，至少是错乱状态，而中国人大概至今仍不能摆脱这个状态。^[3]

如果说最终的结论有其真实的一面，这并非不可能，但是，其前的情形又如何呢？换一种说法，是否应该将中国近代化的经验局限于与 1842、1895、1919 年或与其他类似日期相关的文化冲突呢？其余部分是否只是不变的、有周期性的、在任何情况下完全被自身的选择所限制的历史呢？我认为，哪怕是因为其本身固有的荒谬，人们就可以甚至应该摒弃这种看法。像中国的政治文化整体那样庞大、那样复杂的构造，有它复杂多样的经历，有在它身上作用的各种运动，有那些恰恰就是为了不让它静止的不平衡，更不用说还有比人们一般所谈及的更多的外部世界的介入，因此那种认为在历史上它只是选择了几乎不变的重复周转，或严格地说就是走向衰落的看法是根本不恰当的。

因此，这种构造在某些演变时期由于受到来自内部结构抵制的阻碍，尤其是由于它的客观选择面极窄，它才未能逃过因一时没有出路而衰落的命运。看不到这一点是幼稚的，这正是问题的所在。总之，在中国同在其他地方一样，甚至情况胜于其他地方，都是适应变化的过程和禁锢封闭的过程之间的运动作用，这才应该作为我们分析的中心。

正是由于我们显然可以给出它的好几种定义，因此近代性的

概念值得重新研究。从广义上讲，我认为当我们确认在某一文化的历史中有结构性的变化时，就可以认为有理由去谈它的近代性。这种结构性的变化的定义至少应该是不可逆转的、且建立起一个各层次相互对应的整体，并包含了人与人之间，机构制度之间，物质生活各方面之间的本质不同的关系。而最终（尤其）还有一点，即这些变化促使产生它们的社会提高有效性，加强整体性，增强可预见性，提高生产力，增加主动性以及提高社会财富共享性；还应补充一点，具有重新审视问题的能力和对差异性的起码的开放态度。相反从狭义上讲，也是最常见的观点，这些差异、演变和新生事物如果不带有某些特性，尤其是思想特性，就无从推进真正的近代化，而一般认为这些特性正是在西方世界最近的经验和其不可抗拒的世界化活动中引人注目并得到证明。

在以上两种极端的近代化概念的对立中，一种为了不用帝国主义一词，我们说它很狭隘，但占统治地位；而另一种则外延大得多，摆脱了当代编年的立足点及一些一般被认为十分关键的标准。但是这种对立果真如此界限分明吗？启发性地讲，这是期望的对立吗？

中国的近代化经验，让我再一次觉得会引出这类问题。在阐述我的观点时，我想简单提一下理性这个概念，这是谈论近代化所必不可少的主题。有位作家，我指的是韦伯（Max Weber）他总有本事激怒汉学家，而汉学家却总是不得不提到他，这里何不就从他开始呢？在再版的《新教伦理与资本主义精神》（*L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*）^[4]的引言中，该引言写于韦伯逝世前不久的 1920 年，他为理性和他所称的西方独有的创造物的“普遍性”大唱赞歌，却将中国、印度或伊斯兰世界的与西方相当的创造物明确地排除在外。这普遍性涉及一切：不仅有科学、资本主义、法律或是行政机构，还有宗教、历史编纂、文学、印刷术、造型艺术；甚至我们的‘和谐的理性音乐’（这就是韦伯的说法）完美的和弦，

和声学与对位法 古典的形式 交响乐队 等等。

这种狭隘的、将理性占为己有的观念是十分典型的，而我们已学会了在这样的观念里生活。这种观念只是在西方被运用，特别是在近代西方，它否认其他文化有能力创造自己的机构制度（从广义的角度上说），否定这些机构制度能够提供与西方相似的服务，且特别是能够朝着相近的方向演变发展——也就是我们上面所说的提高有效性 加强整体性 增强被预见性 提高生产力等等 不然的话，如果能够有发展，就一定是选择与西方完全相同的组织形式、相同的思想与技术的方向。

然而，对于研究中国社会的各种转变的历史学家来说，在试图摆脱上述这种观念的同时，又要试图摆脱占压倒性统治地位的，如果我们愿意可称之为儒家的观念，事情看起来就复杂得多了，因而这个问题又摆在我们面前：是否在传统与近代化之中存在根本的，可说是哲学意义上的不相容性？

以下几点足以说明我的看法。还是有关理性这一概念在社会科学中最为普遍的用法：首先，在谈到中国和其他一些非欧洲的文明时，一些作者已指出，只要将理性这一概念扩大，在其中考虑到文化、宗教或伦理等各方面，在这个概念中就清楚地表现了观察所揭示的这些文明中同样有效与有预见性的社会经济行为，尽管这些社会经济行为看上去与传统经济学所描写的相距甚远。^[5]另外，从亚当斯密开始就将之作为向近代化过渡的必不可少的条件的这种商业逻辑，在亚洲社会造成的渗透和转变远远早于这些社会进入假定由欧洲操纵的国际市场。^[6]谈到所谓的“亚当斯密增长”欧洲近代资本主义就是以之为基础建立起来的，它主要以市场的扩大，销售的复杂性和极大的有效性、地区生产的专业化以及社会关系的货币化作为特征，而并不一定要求科学技术的显著革新，或是劳动者个体劳动力或经济基础单位劳动力的飞跃式增长。因此，尽管不是所有的人都意识得到，在某些对西方旧制时代的社会的

研究曾定义为“亚当斯密增长”的形式和结果，在中国或在其他地方也存在，甚至是大量存在，而且早于，甚至远远早于可以仅仅涉及回应西方的范式。^[7]

国家政体的问题

上文只谈及经济，而政治和国家政体性质在对 中国近代化经验的研究中同样占有重要的地位，在这个领域里对概念和定义的思考具有刺激性和危险性。毕竟我们所谈论的是一种思想的传统和一种语言，它们有着自身的规律和前后联系，我们从中进行的转换只是从我们自己熟悉的语境出发，却不是它们自身所固有的。由此“帝国”这个词，一般指 1911 年前中国政治的构成，甚至用以玩笑式地指代我们了解的现今的中国社会。但该词到底想指代什么？“天下”与其说政治概念，不如说是宇宙观概念；“国”或“国家”有时有朝代的概念，有时又同我们讲的“国家政体”同义。朝代实体则只是国家政体的一部分；在另外的情况下，也许有人不同意这种看法。我认为“国家”一词似乎已与“民族”的意思不远，但是我不认为该词有帝国（*imperium*）的含义，即使有也是勉强的。尽管在实际完成时多少有偏差，但这种国家政体的模式仍是一体化的、规格化的、大规模的，采用专门的技术，并根据极端严格的标准由专业人员进行管理的。因此，这种国家政体，在规划上与哲学上都明显区别于如罗马帝国或奥斯曼帝国这样的传统的帝国构成，而这些帝国本身可能彼此也互不相同。

具体到中国的情况，“帝国”一词本身应特指周边区域，在不同的时期其范围大小亦不同。对此，中央试图维持与控制，但并不努力同化，这样做的目的主要是战略需要。相反，该词用于拥有 18 个省份的中国，我认为不妥。我在这里再次强调，那是一个真正的国家政体。在这个问题上，最有发言权的，大概当属查理·逖利

(Charles Tilly), 他对于国家政体的构成的思考, 为对中国这个问题感兴趣的人提供了不可多得的参照。逃利分析欧洲出现的“地域性国家”(不能同“民族性国家”的概念混淆)并将之与城邦国家及帝国加以区别。按照他的定义, “地域性国家”是由中央集权的明确分化的独立自主的组织, 管理幅员辽阔的毗连的地区, 在地界明确划分的区域里, 力求协调均匀, 并在使用武力方面有绝对优先权。^[8]那么这正是我们要论述的中国的情况。虽然今天传统帝国同近代殖民帝国一样已被视为过时, 在我看来, 我们却远不能说中国民国前的政治模式也已经过时。实际上, 尽管可以轻而易举地用现代民族性国家的标准将它说成是陈旧的或无成效的, 但在许多方面, 它与现代民族性国家同样有着惊人的相似。

中国的国家政体正是作为理性的组织, 长时间以来在欧洲受到欣赏的。这理性表现在把论证国家政体本身的存在的目标, 例如丰足、安全、或人民的教育同政治制度、管理技术求得最大程度的一致, 并且完全根据这些目标促使其官员行动。

没有必要再提那些以我们熟知的传教士的著述为基础的伏尔泰和其他亲中人士所唱的赞歌, 因为当时敌对性的论战已可以部分地解释那其中的过激与幼稚。我则觉得爱德华·毕 𠵼 (Edouard Biot) 在 1848 年在碑铭和美文学院所讲的一段话更有意思, 在他自己著名的翻译作品《周礼》的序言里又重新提到了这段话。对于毕 𠵼所写的这个理想的古代中国的政体构成, 我们今天知道, 其中大部分已经不再是上古时的形态, 与他想描写的时代已相去千年之久:

“无论在什么时代, 我认为总是应该建议那些试图完善现代社会的人去研究一下古代的机构制度。为了解决那些事关人类命运的大问题, 首先必须了解前人已经过思索的观点中有多少已见成效。我觉得中国机构制度的持久性, 以及这些机构制度如何实施于这样庞大的人口, 应该成为经济学家着手研究的一系列课

题。”^[9]

谈到中国机构制度的持久性 毕 瓯的想法显然有些夸张，让我们来看一看他是怎么说的：

“也许更辉煌的当属这一套完备的整体灌溉的设施系统，……从灌溉最小片土地的简单小水渠，到负责全国供给的大的通航运河，它都详细地指明配给这些不同流量的人工水渠的宽度、深度及方向。目前在中国存在的这类制度不过是古代的规章不知经过多少时代的延续而已，只是在实施的细节上有所改动。这是因为民众已经几乎是合法地成为土地的主人，并且领土割据的减少使得一种更广泛、更自由的经营方式成为必要。但古老机构制度的原则未变。政府的官员过去是发布命令，现在则是进行监督。而我们，自觉比别人文明得多，却只是才在纸上勾勒出这种大工程的粗略草图而已。要知道，如果这种工程做成了的话，短短几年中因此成倍增长的财富，在整个法国的财富中也会占很大的份额。但是没有连续到底的精神，我们在行政管理上做不成什么大事。而由于我们机构制度的不稳定性和我们自身性格的轻率性，我们从根本上缺乏这种精神。”^[10]

这段引述再次坚持这种说法，即中国的机构制度的世代连续性，甚至土地私有化也只是提出作为其中的一个细节。这种说法实际上并非出自毕 瓯 而是出自其父让·巴梯斯·毕 瓯 (Jean-Baptiste Biot)。老毕 瓯在儿子早逝后 组织出版了《周礼》译文 并为此亲自撰写了引言。上面的文字便摘自老毕 瓯 1851 年撰写的引言。

我在此要介绍一下谈及毕 瓯父子的原因。老毕 瓯是法兰西学院教授，任职于数学物理这个讲席 61 年 (1801—1862) 时间之久几乎是个记录。作为一直被人称道的《周礼》的翻译者，小毕 瓯在他短暂的汉学家生涯中则从未在高等学府中任职。他曾是工程师 并参加里昂——圣太田 (Lyon-Saint-Etienne) 铁路的建设 其后靠退职金生活。他在铁路建设结束后不久，即成为法兰西学院第

一批汉学家之一的儒莲 (Stanislas Julien) 的得意门生 儒莲还亲自参加了他的译文工作。

我之所以谈及毕 瓯父子，并不是因为他们和法兰西学院的关系，主要是想说明，在这个以极其敌视中国著称的时期，也正是法国大步走向工业化的时期，一位有名望的科学家和一位退休工程师却能把中国作为例子，谈其政治机构，谈其国家体制在经济基础建设中的作用，总之，谈中国对近代世界进步所能有的贡献。

且不论上面这些思想，除了老毕瓯谈及的大规模的基础建设，还有许多机构制度、方法和做法需要与欧洲近代国家体制建设中的诸多方面相对照。我们可以首先看看令人赞叹的机构制度与立法的整体，其目的在于减少经济的不确定性，而上述的基础建设即是其中的一个方面。^[11]然后还要看看这种在中国古已有之的量化和集中人口、经济、地理 甚至气候的各方面信息的愿望 正如某些档案所揭示的那样，其中对细节的关注简直是不可想象的。这里也很难不提到这个韦伯喜爱的题目，即帝国最后几个世纪中所建立起来的法律例判制度：一些执着的作者曾大胆地深入研究，将该制度描述成不断调整的复杂结构，旨在最大限度的可预见性，建立起诸多保障，并广泛地传播，尽管有无限扩大的倾向，但仍带有明显的理性，虽然它并不以罗马法典或盎格鲁——撒克逊法典作为哲学基础。^[12]至于谈到度量衡的标准化，统一的通讯联系系统的设立，赋税的一统化和合理化，现行法律的定期颁布，政府行政人员选拔与管理的集中化与标准化，强制性的国土划分以及使风俗和信仰向着国家鼓励的标准看齐，又该如何看待这些努力呢？当然，这些努力的成果可能不尽相同，因为它们面对的是一个很顽固且极其多样化的社会。但这些努力在帝国的各个朝代都没有间断过，尤其是民国成立前的最后那个朝代。

有一件事令我十分惊讶，那就是那些构成中国“前西方时代”政治制度的原则和规划令人不能不想到一位最近研究 1789 年以