

變動中的中國歷史研究視角

• 柯 文 (Paul A. Cohen)

我始終認為，根據中國人自己的經驗而非西方人的想法去重構中國歷史，是至為重要的。隨着二次大戰後中國研究在美國興起，西方中心觀的缺失越覺明顯。在我的第一部著作《中國與基督教》最後一章裏，預告了我下一步的計劃：用批判的眼光檢討戰後近代中國研究中的「西方衝擊—中國回應」的研究取向。

最近，應英國出版社RoutledgeCurzon的邀請，在我過去差不多半個世紀的學術生涯發表的文章裏^①，挑選出一部分，準備出版一部論文集。這是一次很奇妙的經驗。首先，我重新閱讀我某些塵封已久的文章，它們提醒我在治學的歷程中，曾經走過怎樣的路，身處過甚麼地方，如今回想起來，有些文章讓我感到快慰，有些卻不然。其次，這次經驗給我一個機會，讓我當我自己的歷史家，在自己的寫作生涯中，找出一些一開始便存在的主題，也找到一些在半路中途才出現的這樣或那樣的想法。換句話說，這次編輯的工作幫助我了解自己的思想經歷了甚麼轉變，同時也明白自己始終保持不變的想法是甚麼。

本文是這部選集的導言。儘管我大部分的學術研究都集中在十九、二十世紀的歷史，因此也無可避免地探討着中國與西方的互動(或者是中國與一個備受西方影響的日本的互動)，但我始終堅持的，是我探究中國內部的決心。也就是說，我始終認為，根據中國人自己的經驗而非西方人的想法去重構中國歷史，是至為重要的。簡言之，我希望擺脫歐洲或西方中心先入為主的假設來審視中國的過去。我的第一部著作《中國與基督教：傳教運動與中國排外主義的發展》(*China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism*)，便是體現這種想法一個早期的嘗試。在該書的前言中，我開宗明義地說，我不會走過去研究中國傳教團的路子。過去這方面的研究，實際上研究的是「傳教團的歷史，而非中國的歷史」。隨着二次大戰後中國研究在美國興起，西方中心觀的缺失越覺明顯，人們開始提倡一種新的研究視角——我的導師費正清(John K. Fairbank)是倡導這種方法的先鋒之一——也就是說，應該「更注意理解和評價基督傳教團在中國歷史所扮演的角色」^②。我在《中國與基督教》一書中採取的正是這種方法。

* 作者謹在此感謝中山大學歷史系程美寶教授將本文譯成中文。英文原文是作者今年即將出版的一部個人論文集的序言，書名為*China Unbound: Evolving Perspectives on the Chinese Past* (London: RoutledgeCurzon, 2003)。

自從踏出這一步後，我日後的路子注定是漫長而曲折的。在《中國與基督教》一書的最後一章裏，我預告了我下一步的計劃：用批判的眼光檢閱「西方衝擊—中國回應」的研究取向（這也是和費正清關係密切的）。這種研究取向對美國在戰後一二十年間研究十九世紀的中國有重大影響。我這樣寫道^③：

當代研究中國歷史的學生，往往過於重視西方衝擊與中國回應的過程，而忽略了從另一個方向審視中國衝擊—西方回應的過程。傳教士到達中國時，碰到不少沮喪的遭遇與仇恨的眼光，這是他們來中國之前難以想像的。結果是他們不知不覺地被轉化成一個「外國」的傳教士。他們警覺到這種蛻變，加上他們對中國的情況本來就不滿意……都深刻地影響着他們在中國的情景中怎樣作出回應。

換句話說，「西方衝擊—中國回應」的研究取向簡單地假設十九世紀的中西文化交流是單向的，都是由西向東的^④。

幾年後，我寫了一篇文章，仔細地、有系統地檢視「衝擊—回應」論，企圖找出這種研究取向背後的前提。除了剛才所說的中西交流是從西到東的單向流動的假設外，我還指出這種研究取向的其他問題。首先是「每論及『西方衝擊』時，人們總會忽略西方本身難以名狀、矛盾重重的本質」。我的另一位老師史華慈 (Benjamin I. Schwartz) 也強有力地批判過這個問題。他認為，雖然大部分西方歷史學家大抵都明白自己對「非西方」社會的認識非常膚淺，但他們卻把西方視為十分熟悉的老家。史華慈提出警告說^⑤：

當我們把注意力轉回現代的西方，便會發現，那幅看起來好像很清晰的西方圖像突然消失了。我們醒覺到，即使十九和二十世紀最聰明的人，對於應該如何掌握現代西方的發展的內涵，意見也極為分歧……我們毫無疑問對西方「認識」得比較多（多於我們對非西方社會的認識），但西方到底是怎樣，仍然是充滿疑問的。

更有甚者，即使是所謂「現代的西方」，也是隨着時間而變化無常的。鴉片戰爭時中國所面對的西方和十九世紀末深遠影響中國知識界和政治生活的那個西方，都同屬一個「現代的西方」，但兩個「西方」的差異相當大，這種差異常常被研究中國的西方歷史學家忽略。

「衝擊—回應」論的另一個問題是，研究者往往忽略了十九世紀的中國尚有與西方衝擊無關或關係甚少的其他方面。這種研究取向往往毫不懷疑地假設這段與西方有關的中國歷史，是基於中國要回應西方衝擊的結果，而事實上，這些回應（無論受到多少西方的影響）常常是針對內部的動力而作出的。最後，大抵由於「衝擊—回應」論強調「有意識的回應」，因此，這種研究方法傾向於注意知識、文化和心理學的歷史解釋，而忽略了社會、政治和經濟的因素^⑥。雖然，相較於早期完全忽略中國人的想法和行動的研究取向，「衝擊—回應」論已大有進步，但它所刻劃的十九世紀的中國，仍然是一幅不完整的、不必要地不平衡和扭曲的圖像^⑦。

「西方衝擊—中國回應」的研究取向，簡單地假設十九世紀的中西文化是由西向東的單向交流。可是，每論及「西方衝擊」時，人們總會忽略西方本身也是矛盾重重的。史華慈警告：「西方到底是怎樣，仍然是充滿疑問的」。另外「衝擊—回應」論亦忽略了十九世紀中國尚有與西方衝擊無關或關係甚少的其他方面。這些回應常常是針對內部的動力而作出的。

我在1984年出版了《在中國發現歷史》一書分別探討了三種觀念架構所表現的西方中心觀的偏見，即「衝擊—回應」的研究取向、現代化的研究取向，還有「帝國主義—革命」的研究取向，統稱為「中國中心觀」。不過，我在這裏要提出一個近年來因為最新的學術發展而出現的問題——即「中國中心觀」潛在的局限。

「衝擊—回應」論也有一個內在的傾向，就是將中國在十九世紀發生的變遷，全部都和西方衝擊拉上關係。這或多或少地構成了50和60年代歐美學者的研究眼光，當他們審視最近幾百年的中國歷史時，便否定了有意義的內在變遷的可能性。雖然直到80年代初期我才更全面地檢視這種研究取向，但我很清楚，我在70年代初期以王韜這位晚清改革家和先鋒報人為主題的研究，已經標誌着我漸漸向尋找中國內部的變革動力的方向發展^⑧。王韜終其一生，就是要跟與變革有關的複雜的問題戰鬥，在了解王韜的過程中，我自己也要面對這些問題的挑戰。《在傳統與現代性之間：王韜與晚清改革》(*Between Tradition and Modernity: Wang T'ao and Reform in Late Ch'ing China*)一書分為四部分，在每部分的前奏中，我討論到幾個與王韜有關的變革問題：改良與革命的關係、世代變遷與歷史變遷的分別、以內部的觀點為基準量度社會變遷、「傳統」與「現代」的複雜關係、器物之變與價值觀念之變的對立、十九與二十世紀中國的變遷的地域文化源流等等。我後來也發現自己在討論這些課題時，還是會不知不覺地過份強調西方影響的重要性，並以之為量度晚清變革的重要基準——雖然我對「衝擊—回應」論也開始提出疑問^⑨。這種殘留下來的影響，特別是它們與王韜一書的最後一部分的關係，我已經在1994年出版的中譯本中討論到了。

我對於西方中心觀的不滿，在我有關王韜的研究中已經有所預示，到了70年代末，我開始全面批判這種研究觀點對戰後美國學術的影響。結果是我在1984年出版了《在中國發現歷史：中國中心觀在美國的興起》(*Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*)一書，開首三章就分別探討了三種觀念架構所表現的西方中心觀的偏見，即「衝擊—回應」的研究取向、現代化(或「傳統—現代」)的研究取向，還有帝國主義(或更貼切的說法是「帝國主義—革命」)的研究取向。我在該書的最後一章裏，對美國學界提出一種新的研究取向——與其說這是一種單一的、有清楚定義的研究取向，不如說是各種不同的研究方法的特色的集合——我稱之為「中國中心觀」(China-centred)。這種新的研究取向約在1970年左右出現，我認為，它為了糾正西方中心的偏見，走了一段漫長的道路。由於《在中國發現歷史》一書已譯成中文並多次再版，我就不打算詳述其內容了。不過，我在這裏要提出一個近年來因為最新的學術發展而出現的問題——即「中國中心觀」潛在的局限。

「中國中心觀」最核心的特徵在於，採取這種觀點的研究者極力嘗試從中國歷史的觀點出發——密切注意中國歷史的軌迹和中國人對自身問題的看法——而不僅從西方歷史的期望的觀點出發，去理解中國歷史。這並不意味着研究者漠視外在的影響，對於把非中國的理論啟發和方法策略應用到中國現實的做法，也不會排斥，甚至會十分支持——只要這些理論和方法讓人警覺到狹隘的(往往也是西方中心的)偏見的危險。

今天，我不會改變這種說法的任何部分。我認為，有無數的中國歷史課題還是適合和應該採取「中國中心觀」的研究取向^⑩。不過，有些課題則不一定直接適用。近來有好幾個研究範疇，儘管毫無疑問與中國歷史有關，但更適合依循其他途徑探討。一方面，由於這些研究範疇所引出的問題(例如要回應世界歷史的課題)本質上須要作出一般性的比較；另一方面，由於這些問題把中國置於東

亞或亞洲地區系統的一部分來考察，或由於在處理中國歷史的課題時，這些課題其實在原則上關係到超越於中國歷史的問題，又或者是由於這些問題所注意的是中國境內的非漢人群體的行為和思想（包括自我觀感），又或者是這些問題主要的興趣在於中國人移居海外的情況等等。所有這些課題——無疑還有很多——都質疑「中國歷史」的界限何在，甚至在某些例子中，「中國」這個詞的意思本身就是疑問的對象。無可避免地，這些新問題的提出，都或多或少地反映了「中國中心觀」的局限。

對於研究中國的歷史學家（當然也包括其他歷史學家）來說，近年來最有趣也最具影響力的比較歷史著作莫過於王國斌的《轉變中的中國：歷史變遷與歐洲經驗的局限》（*China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience*）和彭慕蘭（Kenneth Pomeranz）的《大分岔：歐洲、中國及現代世界經濟的發展》（*The Great Divergence: Europe, China, and the Making of the Modern World Economy*）^①。這兩部著作嘗試處理西方在過去兩三個世紀崛起這個棘手的課題，不過，王國斌和彭慕蘭有明顯的差別：彭慕蘭對經濟發展的問題特別感興趣，而王國斌則花更多篇幅探討國家形成和民眾抗爭等課題^②。此外，正如作者本人說明的，彭慕蘭更強調的是「全球的整合和相互的影響，並更多地把歐洲和中國以外的地方也納入討論」^③，而王國斌則更關心歐洲和中國的比較。不過，兩位學者的共通之處遠比他們的分別重要。最值得我們注意的是，他們都不約而同地認為，過去西方人隨便拿歐洲和其他地方比較，實際上提出了一套錯誤的問題。他們被十九世紀歐洲中心的社會理論所約束，假設歐洲變遷的軌迹是常態，如果在歐洲發生的工業革命沒有在其他地方諸如中國發生，接下來的問題就是中國到底出了甚麼問題。

王國斌和彭慕蘭都企圖正面地與這種研究方法抗衡，堅持雙向和相互的比較方法是必需的^④。兩位學者都擺脫了歐洲中心的前設，在他們考察十八世紀後半期歐洲和中國的經濟情況時（彭慕蘭對於歐洲、中國、印度和日本等地的研究，都是分析了當地的一部分情況），二人有許多可資並列之處。王說：「十八世紀的歐洲與同時期的中國的共同之處多於其與十九、二十世紀的歐洲的共同之處。」彭慕蘭也提出了類似的觀點，只是更細緻地描述地方上的差異。考察了十八世紀中期的歷史，彭慕蘭認為^⑤：

舊世界散布着好幾個核心區域——長江三角洲、關東平原、英國、荷蘭和古吉拉特——彼此有着共同的特徵，這些特徵在這些地區鄰近的大陸和次大陸都是找不到的（例如，相對自由的市場、數量眾多的手工業、高度商品化的農業）。

鑒於當時部分歐洲地區和部分亞洲地區有着這麼相近的經濟條件，王國斌和彭慕蘭接下來要處理的關鍵問題，就再不是亞洲出了甚麼問題，而是1800年後歐洲——先是英國，然後是歐洲其他核心地區——為甚麼會出現那麼極端的經濟變遷，這些變遷又為甚麼沒有出現在即使是發展程度最高的亞洲地區。雖然兩位學者在回應這個問題時，都同意英國的技術創新和使用新的能源（煤）是最關

如果把中國置於東亞或亞洲地區系統的一部分來考察，又或者關注中國境內的非漢人群體的行為和思想或中國人移居海外的情況等等，所有這些課題都質疑「中國歷史」的界限何在。這些新問題或多或少地反映了「中國中心觀」的局限。近年來最有趣也最具影響力的莫過於王國斌和彭慕蘭的研究。他們堅持雙向和相互的比較方法是必需的。

鍵的因素，但王國斌也特別強調變動中的歐洲政治經濟所出現的某些結構性特徵所發揮的解放作用；而彭慕蘭提出的解釋，則更着重歐洲之外的因素，尤其是歐洲參加了新的貿易體系，和新世界及其資源帶來的意外收穫^⑩。

儘管王國斌曾經表明，他這本著作「主要是一本有關中國歷史的書，其次才是一本有關歐洲歷史的書」^⑪；儘管在處理中國歷史時，王小心翼翼地避免給歐洲歷史的觀點引導，我自己的觀點卻是：王國斌這本書主要講的並不是中國。於我來說，王這本書最值得稱道的價值，是它謹慎地建構和發揮了一套新鮮而不偏不倚的方法來進行比較歷史的研究。這套方法沒有偏執於世界上任何一個地方的歷史軌道，因而使我們得以泯除偏見，就任何一個地方的歷史都可以提出問題。在彭慕蘭的研究中，就整體的方法而言，沒有那麼着重比較（儘管他要比較的空間領域比王遼闊），而把焦點集中在十八世紀中期以後歐洲和東亞各自走上不同的經濟軌道的問題上。雖然彭慕蘭企圖展示「一旦我們把中國從『歐洲的反面』這個角色解放出來，中國的發展看起來便覺煥然一新……一旦我們看到歐洲的經濟和那些我們過去以為與歐洲不同的地方的經濟其實有許多相同之處，歐洲的歷史看起來也會煥然一新」^⑫，但彭慕蘭的首要目標，是尋求一種新的眼光，回答現代的世界經濟如何產生的問題。因此，同王國斌一樣，彭慕蘭雖然花了許多篇幅討論中國，也力求寫好中國的部分，但他最終感到興趣的課題是超越了中國歷史的。

王國斌說：「十八世紀的歐洲與同時期的中國的共同之處多於其與十九、二十世紀的歐洲的共同之處。」彭慕蘭也提出了類似的觀點。而日本經濟史學家濱下武志認為，東亞是一個有自己的歷史過程組合和霸權結構的區域。這個區域之所以「進入近代階段，是因為以中國為中心的朝貢制度內在的機制推動所致」。

上述的學術研究主要關心的是世界歷史，稱之為「中國中心」的研究取向似乎是很不恰當的。至於那些把中國看成是更廣闊的地區系統的一個部分的研究，情況似乎也大同小異。作為個別的國家與世界之間的類目，區域有其自己的歷史韻律，也因此須要從一個以區域為中心的眼光審視（這是從事區域研究的人告訴我們的）。例如，日本經濟史學家濱下武志^⑬便呼籲我們應該「把東亞看成是一個有自己的霸權結構的、經過一個歷史過程組合而成的區域來理解」。這個區域之所以「進入近代階段，並不是由於歐洲勢力的來臨，而是因為傳統的、以中國為中心的朝貢制度內在的機制推動所致」^⑭。數個世紀以前中國開啟的朝貢制度，形成了一個鬆散的政治整合系統，涵蓋了亞洲和東南亞。朝貢制度不僅包含兩個國家（中國與朝貢國）的關係，在某些時候更包含着一個像衛星似的朝貢關係——曾幾何時，越南向老撾和高麗索取朝貢，而向中國朝貢的國家也派遣朝貢團到日本，琉球的國王在清朝／德川年代，也分別與江戶（東京）和北京有朝貢關係——從而在整個地區形成了一個複雜的網絡關係。

濱下武志也指出，亞洲地區系統另一個明顯的特徵是經濟活動。在亞洲和東南亞，發展出一個商業關係的網絡（通常在本質上是多邊的），與朝貢制度並行；這個網絡，也與中國商人在東南亞的商業滲透和從華南地區到東南亞工作的工人關係密切。「朝貢貨物和『禮品』的關係，實質上是一種賣和買的關係。」商品的價格「多少是由北京的市場價格決定的」。濱下武志認為，事實上，從晚明開始，「構成整個複雜的朝貢貿易體系的基礎，是由中國的價格結構決定的；而朝貢貿易區也形成了一個整合的『白銀區』，使用白銀為貿易的結算中介。這個朝貢貿易系統之所以能夠運作，是因為對中國之外的地方的貨品『需求』甚殷，而中國國內與國外的貨品價格有所差別」^⑮（也許值得注意的是，濱下武志

對區域經濟整合的重視，顯示出他的分析與費正清和其他學者早期對「朝貢體系」的看法已相去甚遠²²）。

雖然中國絕對是濱下武志的區域中心研究取向的一個重要組成部分（事實上，他經常使用「中國中心」[Sinocentric]這個詞彙），但從上述的討論可知，中國中心的研究取向並不足以理解他所勾畫的亞洲區域系統²³。這在他另一部分的分析裏可以得到進一步的證明。他在這一部分提出，在亞洲，海洋和陸地同樣是歷史活動重要的落腳點和決定因素，應得到同樣的重視。雖然我們習慣把亞洲看成是一堆陸地單位的集成，但我們也不妨將之視為一系列互相關聯的「海洋區域」，從亞洲的東北部一直延伸至大洋州。濱下武志認為，一旦我們採取這種以海洋為中心的地理觀念，便比較容易明白為甚麼亞洲內部的政治關係在過去幾個世紀以來會有這樣的發展²⁴：

處於每個海洋區域的邊沿的國家、區域和城市……既接近得足以互為影響，但也有相當的距離，以致不可能進一步融合為一個整體。在這個意義上，自主權構成一個重要的條件，建立起一種鬆散的政治整合形式，即朝貢制度。

面對一些更直接和廣泛地關係到中國歷史的研究，「中國中心觀」是否一種恰當或完備的研究取向，也再一次被質疑。其中一個很好的例子是我在1997年出版的《歷史三調：作為事件、經歷和神話的義和團》(*History in Three Keys: The Boxers as Event, Experience, and Myth*)。在這部著作的大部分篇幅中，我花了很大力氣意圖進入1900年春夏之交的義和團和其他居住在華北平原的中國人的世界，從這個角度看，我用的可以說是中國中心的研究方法。不過，我對在當時參與這件事件的非中國人的思想、感覺和行為也很感興趣，並且不時指出中國和外國雙方共同之處，雖然這部分的分析所佔篇幅較少。我這樣的處理，提出了另一個研究取向，這是一個更着重以人為中心多於是一個以中國為中心的研究取向。

最後，也是最重要的一點，我由始至終都清楚表明的是，我這本著作的主要目的是探討一系列與歷史寫作有關的不同課題，「於這宗浩大的工程而言，義和團只扮演一個陪襯的角色」²⁵。這種做法有別於一般歷史研究的程序。在這類研究中（不但是中國歷史的研究，其他亦然），作者在結論部分把他的研究置於一個更廣泛的參考框架來定位，以便加強其研究的意義和重要性；這樣的做法並不少見。在《歷史三調》中，我一開始便提出較大的問題。儘管我把義和團視為一個擴大的個案研究，我在結論部分也說明，義和團和我有興趣探討的大課題，並沒有必然的或獨一無二的關係。許多其他世界史的插曲，也可以用來達到同樣的目的。我這本書的主要目的不是要講中國歷史，而是從更寬闊的角度探討歷史寫作的一般性問題，而這個目的並不與「中國中心觀」有關。

有關非漢人群體的研究，也是「中國中心觀」的分析方法表現較弱的一個範疇；這類研究正以不同的方式進行。近年來，一些份外優秀的美國歷史學家，為研究清帝國的滿洲特性的問題注入新血。他們研究的課題包括：滿洲人的身

我在1997年出版的《歷史三調：作為事件、經歷和神話的義和團》一書中，力圖進入1900年的義和團和其他華北居民的世界，從而探討一系列與歷史寫作有關的不同課題。義和團在我有興趣探討的大課題中只扮演陪襯的角色。該書主要的目的不是要講中國歷史，而是從更寬闊的角度探討歷史寫作的問題。

份認同(文化和/或族群)、清帝國邊疆的特性、滿洲統治的多元性及其對清帝國管轄的運作的貢獻、重要的滿洲制度(特別是八旗制度)、滿洲人對二十世紀的民族主義的貢獻等等²⁸。這些學者除利用漢文資料外，還輔以滿文資料，反對過去認為滿洲人很大程度上被「漢人的世界秩序」吸納和同化的看法。正如其中一位學者所言：「滿洲人的特性所發揮的影響，貫穿着有清一代。」²⁹有些學者甚至用「清中心」和「滿洲中心」等概念去突出這個差別³⁰。他們不是說滿洲人不是中國歷史的一部分，而是說如果我們從滿洲人的角度去審視中華帝國時期最後幾個世紀的歷史，會看見與過去很不相同的景象。從漢人的角度看滿洲人所扮演的角色——即我們習慣的同化和漢化模式——和用歐洲中心的角度看中國歷史而導致的歪曲可說是如出一轍。

如果滿洲人的特性對有清一代發揮了很大的影響，其中一個主要(雖然不是唯一)的理由是，清朝是一個征服的皇朝，它把中國以至整個亞洲內陸，都在這個時候納入它的統治之下，情況和其他非漢族的群體諸如中國的穆斯林大不相同。中國中心的研究取向是否適用於研究中國的穆斯林，也是值得提出疑問的。不過，由於過去幾個世紀穆斯林在中國的經歷和滿族很不一樣，由此而產生的研究取向的問題也不大相同。其中一個差別是，儘管個別的穆斯林在不同的時代(例如元代)曾經在中國出任過高官，但他們從來沒有像滿族和蒙古族般，以一個群體的形式統治過中國。另一個差異是穆斯林過去和現在都在不同的程度上與伊斯蘭教掛鉤，而伊斯蘭教並非源出中國，且具有世界性的影響。

正如杜磊(Dru C. Gladney)和李普曼(Jonathan N. Lipman)指出³¹，中國不同地區的穆斯林(甚至是居於同一省份的穆斯林)是千差萬別的。例如，許多目前在新疆(直到十八世紀納入清帝國的統治之前，新疆仍處於中國的版圖之外)的維吾爾族，雖然居住在一個在政治意義上屬於中國的地方，卻不懂說漢語，在文化和宗教上，他們認同北方的中亞國家的穆斯林，多於認同漢族。其他分散在中國版圖內不同地方的穆斯林，在中國累世久居，講着不同的中國方言，在生活很多方面，已經和非穆斯林的中國人無法區分。簡單來說，在最近幾個世紀裏，有些人在中國可以以不同的方式同時做中國人和穆斯林，很難宣稱自己有一個「統一的『民族意識』」，儘管50年代時中華人民共和國曾經嘗試過這樣做³²。

鑒於中國穆斯林有多元的特性，至少在理論上我們可以這樣說，如果用中國中心的取向來研究新疆講突厥語的維吾爾族會引起很多誤導的話³³，把這種研究取向應用在同化較深的中國穆斯林身上，應該是比較恰當的。這種研究取向的其中一個特色，就是把中國分成許多細小的、更容易處理的空間單位，以便能夠對一系列的地方差異(包括宗教、族群和社會差異)，進行更具體而細微的考察，應付中國人世界的多元性與複雜性³⁴。不過，結果顯示，即使在研究講漢語的穆斯林時，採取中國中心的取向還是會產生不少問題。李普曼有關十九、二十世紀甘肅某地的穆斯林的研究，精彩地展示了這個問題的複雜性。十九、二十世紀時，甘肅的政治中心和以漢人為主的經濟生活中心是省會蘭州。不過，由於蘭州處於兩個不同的穆斯林地區的邊緣——一個在寧夏附近，另一個以河洲為中心——從穆斯林的角度看，蘭州又成為一個邊沿地區。相反地，位

杜磊和李普曼指出，中國不同地區的穆斯林是千差萬別的。新疆的維吾爾族在文化和宗教上，認同北方的中亞國家的穆斯林；其他分散在中國版圖內的穆斯林講着不同的中國方言，生活已經和非穆斯林的中國人無法區分。把中國中心的研究取向應用在同化較深的中國穆斯林，理論上是比較恰當的。

於蘭州西南六十英里左右的河洲，雖然對穆斯林（十九世紀時，穆斯林人口佔該地區人口的一半）來說是主要的商業和宗教中心，但「在任何中國中心的地圖上，它都是邊緣的邊緣」。換句話說，從中國中心出發呈現出來的景象，往往會忽略了在甘肅的穆斯林眼中至為重要的社會、經濟和宗教活動的地點。此外，從中國中心出發的圖像，還有可能抹平了該省穆斯林社區之間的千差萬別，而正如李普曼清楚展示，甘肅省不同地區的穆斯林的社會和職業地位差別很大（相對國家來說，也扮演著不同的角色），他們之間有時會發生暴力衝突，即使對宗教虔誠的問題，在本質和程度上也有很大的分歧³³。

有關滿族和穆斯林的新研究，與近年學者對中國的民族問題的關注大有關係。這部分是由於中國邊疆地區漢族和少數民族之間的衝突，部分因為全球對多民族多族群問題的興趣和敏感度大增，學者對這個問題的關注在他們有關維吾爾族、蒙古、西藏、彝族和其他族群的研究中表露無遺³⁴。這些研究挑戰「中國性」這個過去被認為是清楚明白的、毫無疑問的命題，迫使我們重新思考「中國性」的意義，也自然對「中國中心觀」的研究取向表示質疑。

如果中國中心的研究取向並不是處理中國境內的非漢族社群的觀點和經驗的最佳分析工具，它也不一定適合於研究那些已經移居海外的華人——這是另一個近年引起不少學者關心的課題。海外中國移民是一個非常複雜的課題，近年學者才剛剛開始就這個課題發展出一些新的概念工具³⁵。海外中國移民的某些特色，是從中國境內移民廣義的（也是已有的）模式推導出來的，研究者若把注意力集中在移居過程中的「推動」因素的話，「中國中心觀」對地區特性和差異的敏感，對這樣的研究就具有潛在的價值。不過，即使在這個階段，我們也碰到問題了。在十九及二十世紀，不論是華南或華北，地方窮困和社會騷亂都是非常普遍的現象，然而，海外移民大多來自福建和廣東某些地方，而很少來自華北。其中一個主要的理由是福建和廣東地區與不少南方的通商口岸特別是英國殖民地香港，長年以來已建立起一個十分成熟的華人網絡。這些「中間地帶」（in-between places）——借用洗玉儀一個十分貼切的詞彙——成為了運轉或交流的集散地，使人、貨物、匯款甚至死人骸骨得以向四面八方穿梭往來，在華南的鄉村與全球不同的地方之間運轉流通。通過這些網絡，移民成為華南地區某些家庭（甚至在某些例子是整個鄉村和宗族）可資利用的一種主要的經濟手段³⁶，也是上述的區域和全球體系一個重要的組成部分。

以中國中心的研究取向作為唯一的或主要的方法去探討這樣的移民過程，成效當然十分有限。最明顯的理由是，中國以外的地區其實也有許多聯繫。一旦華人在爪哇、加州、利馬，或是比勒陀利亞定居，不論是暫時還是永久的；即使中國的社會和歷史陳述對他們來說仍然是根深柢固，他們其實也會被整合到印尼、美洲、秘魯和南非的歷史中去。他們要適應不同地方和不同時間的環境——孔復禮（Philip A. Kuhn）用「歷史生態學」（historical ecology）一詞來概括這個過程——這個過程很難用單一的民族或文化視角來掌握³⁷。然而，即使我們提出須要以不同的地方為出發點去理解海外華人的活動，但這也只反映了「中國中心觀」的部分問題。麥基翁（Adam McKeown）極有說服力地指出，如果我們想更全面地理解中國海外移民，我們必須在以民族為中心（例如中國中心、美國中

中國邊疆地區漢族和少數民族之間的衝突的研究挑戰「中國性」這個過去被認為是毫無疑問的命題，也自然質疑「中國中心觀」的研究取向，而且它也不一定適合於研究那些已經移居海外的華人。中國移民過程很難用單一的民族或文化視角去掌握。麥基翁指出，我們在以民族為中心的視角上，加上一套更著重人口流動和散播的觀點，才能更全面地理解中國海外移民。

心、印尼中心等等)的視角上，加上另一套觀點。這套觀點更着重人口流動和散播，「注意那些把地區性的參照體系聯繫起來的全球性聯繫、網絡、活動和意識」^⑩。換句話說，移民不僅關係到推拉因素，或者只和派送地點和接收地點有關，我們也要把移民視為一個過程來理解——這個過程包括在那些發展得頗為成熟的通道上往來流動的活動，因此，這種過程實際上從根本處顛覆了習以為常的國家邊界的觀念^⑪。

上述提到的幾個研究主題，從不同方面向「中國中心觀」提出疑問，在某些例子裏，可能須要放棄這種研究取向，但在更多的情況下，其實須要與其他的研究取向互為配合。我在二十年前首次講述中國中心的研究取向時——我得馬上補充，那時候，從我的角度看，我所做的不過是明確地提出一套其他研究者已經開始使用的研究方法，我認為這套方法對美國的中國研究來說是恰當和有益的——我刻意地把這套方法和有關中國的過去的研究聯繫起來。事實上，《在中國發現歷史》一書介紹這種方法的那一章的題目正是「走向以中國為中心的中國歷史」。只要歷史學家選擇題目的範圍是明確地、毫不含糊地處於中國的環境的(包括政治、社會、經濟、知識和文化的環境)——即使近年出現了許多新的學術發展，這在中國歷史研究中仍佔優勢——我認為，中國中心的研究取向仍然大有作為。可是，當我們把研究興趣轉移到上文列舉的幾個範疇時，問題就出現了。也就是說，把中國與跨國的過程聯繫起來(移民、現代經濟體系的出現、亞洲地域體系的演變)，或關係到一些一般性的學術問題(用多元的方法研究過去，進行比較歷史的研究)，或把中國從一個物質空間轉變為其他概念(目前流行的用語是非領域化或去領域化 [deterritorialization] ^⑫，或質疑「中國」一詞的意思(中國的非漢人族群和移居海外的漢人的自我觀感) ^⑬)，如此種種，都會把中國從其中心地位拖離(或稱為「去中心化」[decenter])。

上述的研究方向，儘管對狹義的中國中心研究取向提出疑問，但卻對廣義的中國歷史研究貢獻良多，其中包括：這些研究方向把過去數個世紀中國人或西方人在「中國」周圍築起的人工圍牆移走了；它們顛覆了用狹隘的眼光對中國歷史作出的詮釋(中國和西方歷史家都有份推波助瀾的)；它們豐富了我們對不同時間不同地方的「中國人」的意義的理解；它們有助我們用更不偏不倚(較少先入為主)的眼光，把中國和世界其他地方作比較；總的來說，它們打破了毫無準則和誤導的「東」「西」之別，削弱了西方長期以來把中國視為本質上「離奇古怪」的「他者」的看法，讓西方研究者有可能盡量不再把中國(包括它的各個民族及其文化)看成是充滿異國風情的典型，而是一個有人性、通人情的地方。

讓我在最後一點上加以發揮，因為這在我自己的研究中變得愈來愈重要。對於西方過於誇大中國與西方的文化差別的立場，我愈來愈感到懷疑，這種立場往往(雖然並非一成不變)根源於西方中心的觀點。不論研究甚麼課題，我都會認真對待文化這個問題。我從來沒有否認中國和西方的文化傳統有重大差別。不過，我同時也相信，那些過份強調雙方的文化差別的歷史研究方法，很容易產生不幸的扭曲。其中一種扭曲的形式是「文化本質論」(cultural essentialization)——把某個文化極端地化約為某些價值觀或特色，並相信其他文化不可能經驗同樣的價值觀或特色。近日印度經濟學家阿馬蒂亞·森 (Amartya

只要歷史學家選題的範圍處於中國政治、社會、經濟、知識和文化的環境，中國中心的研究取向仍然大有作為。可是，把中國與跨國的過程聯繫起來，或把中國從一個物質空間轉變為其他概念，或質疑「中國」一詞的意思，都會把中國從其中心地位拖離，可稱之為「去中心化」。

Sen) 便有力地指出，長期以來把東方視為專制和把西方視為開放與容忍的典型，使我們難以想像印度和中國的歷史有可能具備容忍和自由的傳統，而西方的過去也有可能存在着明顯的專制主義。然而，真實的歷史記錄面對這些習以為常的看法卻溜走了。森認為，其實，「當論及開放和容忍等課題時」，更合理的做法是更重視思想內涵，而不要過份強調文化和地域。他說：「把亞里士多德和阿育王 (Ashoka) 歸為一類；把柏拉圖、奧古斯丁 (Augustine) 和柯迭耶 (Kautilya) 歸為另一類。」^④

過份強調中國與西方的文化差異——直至數十年前，美國的歷史學界一般都是如此——會使西方歷史學家傾向於低估中國變革的能力，並鼓吹把中國的過去看成是靜止不變的。我最初提出中國中心的研究取向時，就發現這種研究取向的其中一個較重要的附帶成分是，在建構有關中國近代 (我主要指十九和二十世紀) 的問題時，着眼點漸漸從文化轉移到歷史。在50和60年代期間，當「衝擊—回應」和「傳統—現代」範式在美國學界如日中天時，大量的歷史解釋都集中在討論中國「傳統」社會和本質——當然，還有中國的社會文化如何與西方 (或日本) 不同。有關中國與西方衝突的研究——費正清的《中國沿海的貿易與外交：條約港口的開放》(*Trade and Diplomacy on the China Coast: The Opening of the Treaty Ports*) 與拙作《中國與基督教》——雖然給政治、經濟、社會、制度和其他因素留下了不少篇幅，但還是傾向將文化差異和誤解 (主要是有關態度和價值觀的) 視為衝突的根本源頭^⑤。同樣地，有關中國在晚清推行工業化失敗的經典性研究 (費維愷 [Albert Feuerwerker])、把中國無法回應西方的挑戰的情況與日本比較 (費正清，賴蕭爾 [Edwin O. Reischauer]，克雷格 [Albert M. Craig])、認為中國這儒家之國的現代化努力是徒勞無功的見解 (芮瑪麗 [Mary C. Wright])，以及中國社會無法自行發展出一個「有科學氣質的社會」的主張 (列文森 [Joseph R. Levenson]) 等，這類極有影響的美國學者的著作都特別強調中國社會和文化的特殊性質^⑥。

這種特別重視社會和文化因素的現象，是當時流行的學術範式的一個自然的副產品。當時的學術範式以社會文化差異為中心，從社會和文化差異的角度，比較中國與西方，並解釋中國的情況。我認為，中國中心研究取向之所以從一個歷史而非文化的角度去建構中國的過去，是因為它比較的並不是一個文化和另一個文化 (中國與西方)，而是同一個文化前後的差異。前一種比較，更着重文化的穩定的、持續的特質——文化的「內在本質」——提倡把過去視為靜止不動；後一種比較，強調同一個文化在不同時間的差異，表現了對過去一種更有彈性、更着重變遷的看法，文化作為一種解釋性的因素退居幕後，而歷史——或對歷史過程高度的敏感——則被推到前台去了^⑦。

當歷史學家嘗試了解其他文化的人群時，過份強調文化差異，不但使我們難以掌握文化性格複雜和互相矛盾的元素，教我們難以理解文化所經歷過的變遷；同時，我們也可能會忽略了某文化群體의思想和行為往往反映了跨文化的、人類與生俱來的特性，與世界上其他文化群體의思想和行為有許多相同之處，彼此互相呼應。我認為，如果我們要對中國的過去有一個更全面、更細緻、眼光更廣闊的認識，我們在探討文化差異的同時，必須注意人類社會有許多共通

過份強調中西文化差別的歷史研究方法，很容易產生扭曲，把某個文化極端地化約為某些價值觀或特色，並相信其他文化不可能有同樣的經驗。歷史學家過份強調文化差異，不但難以掌握文化性格複雜和互相矛盾的元素，也難以理解文化所經歷過的變遷，同時忽略了不同文化群體의思想和行為有許多互相呼應的相同之處。

的方面^④。這是其中一個有效的辦法，讓我們突破西方和中國的歷史學家以不同理由、不同方式為中國和中國歷史設定界限的做法。

雖然我早在1967年發表有關王韜的論文中，便提到中西文化交匯和共鳴之處及其反映人類基本心理傾向的可能性^⑤，不過，一直到《歷史三調》這本以義和團為主題的著作面世，我才真正地把這個想法充分發揮。在這本著作中，為了把義和團的思想和行為變得更「自然化」和「人性化」，我經常求助於跨文化比較，並且盡量把中國「他者」的範圍擴大至西方以外，把非洲以至世界其他地方都包括在內。在這本書裏，我談到1900年春夏之交，義和團活動處於最高潮的時候，在華北地區出現的謠言與大規模的歇斯底里的現象，就是這種嘗試的其中一個例子。當時，最廣泛流傳的謠言是指控外國人和基督徒在村子裏的水井下毒。據當時一個西方人說，在水井下毒是中國人對基督徒最常見的指控，也是造成中國人對基督徒表現出愚昧的憤恨態度的主要理由^⑥。

以上的例子，最教我們感到興趣的是這種歇斯底里背後的內容。為甚麼「集體毒害」特別是「在公用食水裏下毒」，會是當時的中國人對外國人最常見的指控？如果我們接受謠言傳達信息和謠言會像流行病般傳播，特別是在社會出現危機和集體憂慮時提供重要的象徵性資料的說法，其中一個回答上述問題的方法，就是在謠言引起的恐慌和謠言發生的語境之間尋找聯繫。比如說，人們對拐帶的恐慌，在中國和世界其他地方都由來已久，大家共同關心的焦點是兒童的安全。正如英文“kidnap”這個詞所暗示，兒童經常被認為是拐帶的主要受害者。在發生戰爭、天災或瘟疫的時候，集體中毒的謠言，是對這類危機一個最恰當的象徵性反應，因為它意味着全體社會成員都有可能受害。

其他社會的例子也證明了我這個假設：羅馬時代的基督徒和在中世紀黑死病爆發(1348年)時的猶太人，都被指在水井下毒或遭到其他類似的指控；1832年巴黎爆發流行性霍亂時，有謠傳說城市裏的麵包、蔬菜、牛奶和食水被撒了毒粉；第一次世界大戰期間，所有交戰國都流傳着敵方特務在食水裏下毒的謠傳^⑦；1923年9月1日，東京發生大地震，烈火蔓延，在不足幾小時內，便有謠言說朝鮮裔人士和社會主義者縱火、策劃叛變和在水井下毒^⑧；抗日戰爭前夕，1937年的報紙也有指控漢奸在上海的食水裏下毒的報導^⑨；60年代後期，在尼日利亞的內部衝突中，比夫拉也充斥着集體下毒的謠言^⑩。

在許多這些例子裏，謠言都以外人(或外人派遣的特務)為目標，他們往往被指控企圖殲滅正在流傳該謠言的社會，或至少被認為是有這種企圖。這種情況和中國發生義和團事件十分類似。正如那些認為基督徒挑戰中國神明的權威是導致1900年春夏之際華北發生旱災的說法一樣，那些指控外國人及為他們服務的中國人在華北的食水裏下毒的謠言，也把外人刻劃成剝奪中國人生存的基本需要的象徵。在水井下毒的謠言，實際上體現了當時普通人首要的集體恐慌——對死亡的恐懼^⑪。

2001年夏天，我曾以「讓義和團變得人性化」為題演說^⑫。在該次以西方聽眾為主的演講中，我這個題目顯得不可思議和有點挑釁的味道；我主要討論的也是過份強調文化差異所造成的問題。讓我重申那次演講的一些論點來總結本文。我的看法是，文化一方面是一面三稜鏡，給我們折射出某群體의思想和行

我在研究義和團時試圖把他們의思想和行為求助於跨文化比較。最教我們感到興趣的，為甚麼「集體毒害」特別是「在公用食水裏下毒」，會是當時的中國人對基督徒最常見的指控？其實羅馬時代的基督徒和在中世紀黑死病爆發時的猶太人，都遭到在水井下毒或其他的指控。這類謠言實際上體現了當時普通人首要的集體恐慌——對死亡的恐懼。

為；但另一方面，文化也有可能使一個群體與另一個群體變得疏遠，從而把對方典型化、滑稽化和神話化。鑒於在整個二十世紀裏，不論在中國還是在西方，義和團都經歷了這樣的一個過程，我在該次演講中，花了更大的篇幅，企圖在一個比較歷史和比較文化的情景中，突出義和團和其他人的共同之處，多於強調彼此的差別。我並不是要否認他們的文化特徵（當然也不是把他們視為天使），我希望做到的，是把他們從一開始便縈繞着他們的扭曲和非人性化的形象中拯救出來。

我深深相信，我這個觀點不但適用於審視義和團，也適合用來研究中國歷史和在過去多個世紀裏創造這個歷史和經歷這個歷史的人，這是在本文開始提到的我希望在自己的選集裏達到的目的。在那部選集中，我挑選的文章涵蓋了不同種類的題材，除了王韜、美國的中國歷史研究、與歷史寫作有關的一般性討論、義和團外，還包括民族主義、改革、民間宗教、歷史分期的連續性等問題。儘管具體的主題不同，但我最終的希望卻始終如一，我相信，這也是大多數研究中國的西方學者的共同願望——把中國歷史從神秘的煙幕中拯救出來，從狹隘的眼光所造成的框框裏釋放出來，使生活在中國境內的人的歷史經驗，對西方人民顯得更容易理解、更有意義，甚至更重要。

程美寶 譯

文化一方面是一面三稜鏡，給我們折射出某群體의思想和行為；但另一方面，文化也有可能使一個群體與另一個群體變得疏遠，從而把對方典型化、滑稽化和神話化。在整個二十世紀裏，不論在中國還是在西方，義和團都經歷了這樣的一個過程。

註釋

① 我的第一篇論文發表於1957年，當時我是哈佛大學的研究生。文章題目是“Missionary Approaches: Hudson Taylor and Timothy Richard”，*Papers on China* 11 (1957): 29-62。譯者按：本文所引用的多部英文論著雖已出版中文譯本，但為免讀者混淆，譯文註釋列舉的全部書目詳情，均按照作者引用的英文版為準。

② Paul A. Cohen, *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860-1870* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963), vii；另參見John K. Fairbank, “Patterns Behind the Tientsin Massacre”, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 20, no. 3/4 (December 1957): 480-511。

③ Cohen, *China and Christianity*, 264-65。

④ 當然，十八世紀的情況與十九世紀以後是不可同日而語的。在十八世紀甚或以前，中國對歐洲的哲學思想、裝飾藝術和經濟等各方面均發揮了重大的影響，這是人所共知的。

⑤ Paul A. Cohen, “Ch’ing China: Confrontation with the West, 1850-1900”, in *Modern East Asia: Essays in Interpretation*, ed. James B. Crowley (New York: Harcourt, Brace & World, 1970), 29-30；史華慈引文出自Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964), 1-2。

⑥ 這在費正清 (John K. Fairbank) 影響較大的著作更顯而易見，特別是他與鄧嗣禹合著的 *China’s Response to the West: A Documentary Survey, 1839-1923* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1954)，以及他的 *The United States and China*, 4th ed. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979) 論及十九世紀的部分。

⑦ Cohen, “Ch’ing China”, 29-61及 *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past* (New York: Columbia University Press, 1984), 9-55提出的修正。

⑧ Paul A. Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang T’ao and Reform in*

Late Ch'ing China (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974)；中譯本名為《在傳統與現代性之間：王韜與晚清改革》(南京：江蘇人民出版社，1994)。

⑨ 我在《在傳統與現代性之間：王韜與晚清改革》一書表現的思路，仍然在「衝擊—回應」論和對這種觀點提出的質疑之間徘徊。每個學者在不斷完善自己的學術思維的過程中，難免不時出現矛盾或張力，這在拙著《在中國發現歷史》英文版的初版前言中已經論及，見 *Discovering History in China*, xii.

⑩ 80年代後期及90年代早期(即《在中國發現歷史》發表之後)，出現了不少採取「中國中心觀」的著作，例子見拙文〈《在中國發現歷史》新序〉，《歷史研究》，1996年第6期，頁97-98。

⑪ R. Bin Wong, *China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience* (Ithaca: Cornell University Press, 1997); Kenneth Pomeranz, *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2000). 王國斌和彭慕蘭的論著最近成為《美國歷史評論》(*American Historical Review*)一個熱門的話題，見 Kenneth Pomeranz, "Political Economy and Ecology on the Eve of Industrialization: Europe, China, and the Global Conjuncture", *American Historical Review* 107, no. 2 (April 2002): 425-46; R. Bin Wong, "The Search for European Differences and Domination in the Early Modern World: A View from Asia", *ibid.*, 447-69. 對彭著較全面的評論，參見 Philip C. C. Huang, "Development or Involution in Eighteenth-Century Britain and China? A Review of Kenneth Pomeranz's *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*", *Journal of Asian Studies* 61, no. 2 (May 2002): 501-38 及 Robert Brenner and Christopher Isett, "England's Divergence from China's Yangzi Delta: Property Relations, Microeconomics, and Patterns of Development", *ibid.*, 609-62. 彭慕蘭對黃忠智的回應，可見於他在同一期《亞洲研究雜誌》(*Journal of Asian Studies*)發表的 "Beyond the East-West Binary: Resituating Development Paths in the Eighteenth-Century World" 一文，*ibid.*, 539-90.

⑫ 必須指出的是，雖然我在這裏沒有詳細論述這些課題，但它們在王國斌一書佔據十分重要的位置，也是他分析數個世紀以來中國與歐洲經濟發展的脈絡的主要構成部分。

⑬⑭ Pomeranz, *The Great Divergence*, 8 n.13; 25-26.

⑮ Wong, *China Transformed*, 282; Pomeranz, *The Great Divergence*, 8-10.

⑯ Wong, *China Transformed*, 17; Pomeranz, *The Great Divergence*, 7-8 (並見頁70、107、112-13、165)。彭慕蘭和王國斌分別在他們的著作的首兩章裏，討論了工業革命前夕亞洲和歐洲經濟相似之處。

⑰ 王國斌和彭慕蘭在此問題上的差別，實際上比我這裏的綜述複雜得多。例如，雖然兩者都強調煤的重要性，彭慕蘭更強調的事實是，較諸中國而言，歐洲特別是英國蘊藏了大量煤礦，又靠近發達的水路交通網絡，且商業經濟繁盛，技巧精良的工匠亦相對集中。見 *The Great Divergence*, 59-68。有關王國斌和彭慕蘭早期在處理「宏觀歷史」的課題上的差別，最有見地的論述要數弗蘭克 (Andre Gunder Frank) 的 *ReOrient: Global Economy in the Asian Age* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1998)；另參見 Gale Stokes, "The Fate of Human Societies: A Review of Recent Macrohistories", *American Historical Review* 106, no. 2 (April 2001): 508-25 及同一作者的 "Why the West? The Unsettled Question of Europe's Ascendancy", *Lingua Franca: The Review of Academic Life* 11, no. 8 (November 2001): 30-38。

⑱ Wong, *China Transformed*, 8.

⑲ 我這裏集中討論濱下武志的著作，部分是由於他寬宏深審的歷史眼光。必須指出的是，其他學者如薛爾頓 (Mark Selden) 和阿銳基 (Giovanni Arrighi)，都把亞洲視為一個系統進行研究。

⑳ Takeshi Hamashita, "The Intra-regional System in East Asia in Modern Times", in *Network Power: Japan and Asia*, ed. Peter J. Katzenstein and Takashi Shiraiishi (Ithaca: Cornell University Press, 1997), 113.

㉑ Takeshi Hamashita, "The Tribute Trade System and Modern Asia", in

Japanese Industrialization and the Asian Economy, ed. A. J. H. Latham and Heita Kawakatsu (London: Routledge, 1994), 92-97 (引文見頁96-97)。

⑳ 費正清對朝貢體系的理解，在其許多著作中都有所體現，例如他早期與鄧嗣禹合著的“On the Ch'ing Tributary System”，*Harvard Journal of Asiatic Studies* 6, no. 2 (June 1941): 135-246，以及後來編撰的*The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968)。近年，何偉亞 (James L. Hevia) 的*Cherishing Men from Afar: Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793* (Durham: Duke University Press, 1995) 批評早期研究者對朝貢體系的理解，頗有見地，見該書頁9-15。

㉑ 正如我在*Discovering History in China* (頁196) 中明確指出，「中國中心觀」(China-centred) 的研究取向絕對不能等同於「中國中心」(Sinocentrism) 的概念，後者背後所指涉的是以中國為中心的世界 (或濱下武志所言的區域)。

㉒ Takeshi Hamashita, “The Intra-regional System in East Asia in Modern Times”, 115. 濱下武志在另一篇文章裏，進一步發揮他以海洋為中心理解亞洲區域系統的觀點，見Takeshi Hamashita, “Overseas Chinese Networks in the Asian Historical Regional System, 1700-1900”，收入張啟雄主編：《「二十世紀的中國與世界」論文選集》，第一卷 (台北：中央研究院近代史研究所，2001)，頁143-64。

㉓ Paul A. Cohen, *History in Three Keys: The Boxers as Event, Experience, and Myth* (New York: Columbia University Press, 1997), xiv.

㉔ 史景遷 (Jonathan D. Spence)，弗萊徹 (Joseph F. Fletcher) 和白冰菊 (Beatrice S. Bartlett) 可說是較早嘗試從一個嶄新的角度理解清代滿洲人的經驗的其中幾個外國學者。近十多年有關這個課題的英文論著有 Pamela Kyle Crossley, *Orphan Warriors: Three Manchu Generations and the End of the Qing World* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990)，同一作者的 *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1999)；Mark C. Elliott, *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2001)；James A. Millward, *Beyond the Pass: Economy, Ethnicity, and Empire in Qing Central Asia, 1759-1864* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998)；Evelyn S. Rawski, *The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1998)；Edward J. M. Rhoads, *Manchus and Han: Ethnic Relations and Political Power in Late Qing and Early Republican China, 1861-1928* (Seattle: University of Washington Press, 2000)。最近已出版了兩篇書評，對其中四位作者的論著 (歐立德 [Elliott]、羅斯基 [Rawski]、路康路 [Rhoads] 以及柯嬌燕 [Crossley] 的 *A Translucent Mirror*) 作出了甚有見地的評論，見 R. Kent Guy, “Who Were the Manchus? A Review Essay”，*Journal of Asian Studies* 61, no. 1 (February 2002): 151-64 及 Sudipta Sen, “The New Frontiers of Manchu China and the Historiography of Asian Empires: A Review Essay”，*ibid.*, 165-77。此外，羅斯基在其 “Reenvisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History”，*Journal of Asian Studies* 55, no. 4 (November 1996): 829-50 一文中，也從概念和方法上重新思考清代的歷史意義，何炳棣不久對此作出了回應，見 Ping-ti Ho, “In Defense of Sinicization: A Rebuttal of Evelyn Rawski's ‘Reenvisioning the Qing’”，*ibid.*, 57, no. 1 (February 1998): 123-55。

㉕ Elliott, *The Manchu Way*, 34.

㉖ Rawski, “Reenvisioning the Qing”，832-33；Elliott, *The Manchu Way*, 28, 34；Millward, *Beyond the Pass*, 13-15.

㉗ Dru C. Gladney, *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*, 2nd ed. (Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1996)；Jonathan N. Lipman, *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China* (Seattle: University of Washington Press, 1997).

㉘ Jonathan N. Lipman, “Hyphenated Chinese: Sino-Muslim Identity in Modern China”，in *Remapping China: Fissures in Historical Terrain*, ed. Gail Hershatter et al. (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1996), 109；又見同書頁100。

李普曼 (Jonathan N. Lipman) 在這篇文章及 *Familiar Strangers* 一書裏，採取了“Sino-Muslim”這個用詞。

③① 維吾爾族是中國第二大的穆斯林群體，據1990年的人口統計數字顯示，當時中國的維吾爾族人口為七百二十萬。同中國最大的穆斯林群體回族散居各地的情況不一樣，差不多百分之百的維吾爾族人都住在新疆的維吾爾族自治區，見Gladney, *Muslim Chinese*, 20, 29.

③②④⑤ Cohen, *Discovering History in China*, 161-72; 189-90.

③③ Lipman, “Hyphenated Chinese”, 100-102 (引文出自頁101)；從不同族群的角度出發所產生不同的「中心—邊緣」的地理觀，在Milward, *Beyond the Pass*, 10-12中有所論及。據杜磊 (Dru C. Gladney) 觀察，穆斯林社群的暴力衝突往往在穆斯林社群內部不同派系或不同族群之間發生，多於屬穆斯林與非穆斯林群體間的矛盾，見Gladney, *Muslim Chinese*, viii.

③④ 這類研究著作多不勝數，例如：Stevan Harrell, ed., *Perspectives on the Yi of Southwest China* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 2001); Harrell, *Ways of Being Ethnic in Southwest China* (Seattle: University of Washington Press, 2001); Uradyn E. Bulag, *Nationalism and Hybridity in Mongolia* (Oxford: Clarendon Press, 1998)，其中第六和第八章特別值得一讀；Bulag, *The Mongols at China's Edge: History and the Politics of National Unity* (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, 2002); Melvyn C. Goldstein, *A History of Modern Tibet, 1913-1951: The Demise of the Lamaist State* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1989); Goldstein, “The Dragon and the Snow Lion: The Tibet Question in the 20th Century”, in *China Briefing 1990*, ed. Anthony J. Kane (Boulder, Colo.: Westview Press, 1990), 129-67; Tsering Shakya, *The Dragon in the Land of Snows: A History of Modern Tibet Since 1947* (London: Pimlico, 1999); Gardner Bovingdon, “The History of the History of Xinjiang”, *Twentieth-Century China* 26, no. 2 (April 2001): 95-139.

③⑤ 這方面的論著數量甚為可觀，我不敢說自己對全部俱瞭如指掌，在這裏僅列舉與本文討論有關者，其中包括Adam McKeown, “Conceptualizing Chinese Diasporas, 1842-1949”, *Journal of Asian Studies* 58, no. 2 (May 1999): 306-37; Philip A. Kuhn, “Toward an Historical Ecology of Chinese Migration”，會議論文（2001年，未刊稿）；以及冼玉儀的研究，特別是她對香港在華人離散移居的歷史過程中所發揮的作用的探討。

③⑥ Elizabeth Sinn, “In-Between Places: The Key Role of Localities of Transit in Chinese Migration”，paper presented at the Association for Asian Studies annual meeting, Washington D.C., April 6, 2002；另參見McKeown, “Conceptualizing Chinese Diasporas”，314-15, 319-21.

③⑦ Kuhn, “Toward an Historical Ecology of Chinese Migration”。有關東南亞的華裔人士如何使用各種「過去」來營造他們新的身份認同，見Wang Gungwu, “Ethnic Chinese: The Past in Their Future”，paper presented at conference on “International Relations and Cultural Transformation of Ethnic Chinese”，Manila, November 26-28, 1998.

③⑧ McKeown, “Conceptualizing Chinese Diasporas”，307, 331.

③⑨ 華人離散移居的情況，當然只是近數個世紀以來大規模的移民現象之一，其他有類似情況的群體尚有印度人、非洲人和阿美尼亞人。

④⑩ 華人離散移居的現象，包含了好幾種去領域化 (deterritorialization) 的形式，其中一個較特殊的例子是杜維明提出的「文化中國」的說法。就具體內容而言，「文化中國」指的是一系列人們認為可以客觀定義的「中國人」的價值觀、行為模式和傳統；換一個較主觀的角度來說，這些價值觀、行為模式和傳統，也是讓人們感到自己是「中國人」的憑藉。作為一種策略或手段，「文化中國」這個命題讓離鄉別井的中國人毋須居住在稱為「中國」的地理或政治範圍內，也可以談論、塑造甚至界定中國和「中國性」(Chineseness) 的意義。見Tu Wei-ming, “Cultural China: The Periphery as the Center”，*Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 120, no. 2 (Spring 1991): 1-32; Paul A. Cohen, “Cultural China: Some Definitional Issues”，*Philosophy East and West* 43, no. 3 (July 1993): 557-63.

- ④ 就行政或政治邊界來說，一個新疆的維吾爾族人或青海的藏人，固然毫無疑問是居住在中國的國土上，不過，他們卻不一定認同中國文化。相反，一個新近移居美國加州的華人，儘管不再在叫做中國的政治空間裏居住，卻很可能會繼續認為自己屬於中國文化的一部分。
- ⑤ 儘管阿馬蒂亞·森(Amartya Sen)沒有使用「文化本質論」的說法，但他在“East and West: The Reach of Reason”，*The New York Review of Books* 47, no. 12 (July 20, 2000): 33-38(引文出自頁36)一文中，質疑文化領域(cultural boundary)、文化失調(cultural disharmony)和文化特殊性(cultural specificity)等主張。
- ⑥ 費正清在其*Trade and Diplomacy on the China Coast: The Opening of the Treaty Ports, 1842-1854* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953)一書中，一開始便把「中國回應西方衝擊」論，置於過去中國人對蠻夷的看法和態度的脈絡來分析，見該書第一章。在拙著*China and Christianity*中(頁264)，我明確地把傳教士給中國官員製造的政治問題歸結為「實質上衍生的，背後所關懷的是更大的中西文化衝突的問題」。
- ⑦ Albert Feuerwerker, *China's Early Industrialization: Sheng Hsuan-huai (1844-1916) and Mandarin Enterprise* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958); John K. Fairbank, Edwin O. Reischauer, and Albert M. Craig, *East Asia: The Modern Transformation* (Boston: Houghton-Mifflin, 1965); Mary C. Wright, *The Last Stand of Chinese Conservatism: The T'ung-chih Restoration, 1862-1874*, rev. ed. (New York: Atheneum, 1965); Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate*, vol. 1, *The Problem of Intellectual Continuity* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1958), 3.
- ⑧ 這裏必須指出的是，並非所有歷史學家都接受不同文化的人群具有共同的人性的看法。謝和耐(Jacques Gernet)有關明末清初中西文化衝突的研究，堪稱見解精闢，但他也認為西方傳教士在中國「發現自己身處於一個人性大不相同的地方」，見其*China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, trans. Janet Lloyd (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 247。綜觀全書，謝和耐隱約地在提倡一種語言決定論，使任何有意義的跨文化理解都似乎變得不可行，這種看法在該書的結論部分尤覺明顯。我對此書的評論，詳見*Harvard Journal of Asiatic Studies* 47, no. 2 (December 1987): 674-83。
- ⑨ Paul A. Cohen, “Wang T'ao's Perspective on a Changing World”, in *Approaches to Modern Chinese History*, ed. Albert Feuerwerker, Rhoads Murphey, and Mary C. Wright (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1967), 158-62.
- ⑩ Arthur H. Smith, *China in Convulsion*, 2 vols. (New York: Fleming H. Revell, 1901), 2: 659-60.
- ⑪ 這些例子全部出自Richard D. Loewenberg, “Rumors of Mass Poisoning in Times of Crisis”, *Journal of Criminal Psychopathology* 5 (July 1943): 131-42.
- ⑫ Andrew Gordon, *Labor and Imperial Democracy in Prewar Japan* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1991), 177.
- ⑬ Loewenberg, “Rumors of Mass Poisoning in Times of Crisis”, 133-34。另一篇發自上海、刊登在一份日文報章的報導，說中國人在撤離上海之前，在水井裏放了細菌，見勒文貝格(Richard D. Loewenberg)文，頁135。
- ⑭ Nwokocha K. U. Nkpa, “Rumors of Mass Poisoning in Biafra”, *Public Opinion Quarterly* 41, no. 3 (Fall 1977): 332-46.
- ⑮ 有關水井下毒的謠言恐慌的討論，詳見拙著*History in Three Keys*, 167-72。
- ⑯ 該文在2001年6月22-24日於倫敦亞非研究學院(School of Oriental and African Studies)舉辦的一個名為“1900: The Boxers, China, and the World”的學術會議上發表。