

美国汉学家魏斐德：不简单把西方理论应用于中国历史研究

□ 吕 杰

魏斐德（Frederic E. Wakeman Jr., 1937—2006年），二战后美国中国学研究领域的代表人物，被称为美国汉学界的“三杰”之一。他曾在加州大学伯克利分校历史系执教40年，创立了该校的中国研究中心，并先后担任美国学术团体理事会中国文明研究委员会主席（1974—1979年）、美国学术团体理事会（1982—1985年）、美国社会科学研究理事会主席（1986—1989年）、美国历史学会会长（1992年）等职务。作为中美学术交流委员会的创建人之一，魏斐德从1974年开始，多次访问中国，为两国的学术交流作出了杰出的贡献。

（一）

魏斐德与中国研究的结缘可以追溯到他青少年时期跟随父亲远航多国的心路历程，独特的航海经历使得他能够更加包容地接受不同背景的文化和思想。1959年哈佛毕业后，魏斐德前往法国巴黎政治学院主攻东南亚研究，从此被中国深深吸引。从巴黎回国后，魏斐德在伯克利拜入约瑟夫·列文森门下攻读中国历史方向的博士学位。

20世纪60年代中期开始的“反战运动”和“民权运动”使得很多美国青年开始反思美国社会的价值观、道德观和世界观。在此环境中，魏斐德深切地感受到有必要弄清中国共产党是怎样进行革命的，在《历史与意志：毛泽东思想的哲学透视》一书中，魏斐德力图去构建一种“知识情境”，并在其中探讨毛泽东思想观念和思想行动之间的关系，以此解释在中国马克思主义革命的独特性。

1972年，中美关系的坚冰开始融化，魏斐德从此开启了推动中美学术交流的事业，并多次访问中国，激发了他对中国历史研究一系列新的兴趣。1979年6月，魏斐德随同美国明清史研究的专家团来华访问，十分激动地参观了 中国第一历史档案馆，如获至宝，他意识到，这些尘封已久的档案，完全可列为20世纪重大发现之一，将极大地推动中国历史研究步入一个新的阶段。到了20世纪90年代，魏斐德的研究已从明清史转到了上海史领域，中美学术日益充分的交流，使得美国学界对90年代中国的

了解远远超过了60年代。

（二）

早在伯克利读博的时候，魏斐德就深受其导师列文森的影响。魏斐德清楚地意识到，列文森试图用时间性来解决文化认同的现代危机，却随之引起了空间问题，即特殊性如何能与一种普遍的世界历史相容。魏斐德始终对“西方中心论”所造就的历史叙事危机保持警惕，在1992年的美国历史学会就职演说中，魏斐德认为，“为时半个世纪的美国霸权已成过去。我们现在应该认真思考对待那些狭隘、自封、带有种族偏见的文化伦理所带来的挑战”。

魏斐德的学生和知交周锡瑞曾指出，“对于魏斐德来说，仅仅指出中国的独特性远远不够，他渊博的学识很早就让他意识到：每一个国家都有其特殊性，含糊地指出‘中国个性’特殊，并不说明问题。历史学家的使命在于准确地分析中国的社会政治结构及发展轨迹为何并怎样有别于世界其他国家”。比如，魏斐德曾表示过，我们不要问为什么中国没有像欧洲一样出现工业化，而要问欧洲为什么和中国等大多数国家不同，产生了工业革命。在《洪业：清朝开国史》一书中，他开篇即表明其研究框架建立在中国与全球贸易体系、世界货币体系和气候演变的关系比较基础上。正如艾森斯塔特所赞赏的那样，魏斐德的分析指向了一个在世界史研究中最迷人的问题，即制度模式与其大环境，特别是与国际环境之间的关系。

从20世纪80年代开始，魏斐德陆续发表一系列文章，不断地强调正确理解中国与世界的关系是开展中国史研究的必要前提，中国和欧洲都是世界的一部分，它们与世界紧密联系、相互影响、互相依存。1985年，他在《广东社会科学》发表了一篇题为《关于中国史研究的几个问题》的论文，表示他并不完全认同沃勒斯坦把16、17世纪的欧洲历史当作世界性的模式，同时也强调研究中国史要注意到世界性网络的影响。1997年，在《世界历史背景下的中国》一文中，他更是指出在长时段的历史结构中，中国的发展并不落后于欧洲，在比较的过程中要特别注重中国发展的自身

特点和模式。由此可见，魏斐德并没有把中国看成是世界史研究的一个案例或者注脚，而是不断刻画中国文化和历史的主体性，并预言中国的发展必将势不可挡。

（三）

20世纪70年代中期以后，美国中国学界逐渐形成了足以促使认识转型的力量，即后来被柯文称之为“中国中心观”的新趋势。其中，早在1975年，魏斐德等人就意识到，19、20世纪的中国历史有一种从18世纪和更早时期发展过来的内在结构和趋向，若干塑造历史的极为重要的力量一直在发挥作用。他指出：“社会史学者认识到，从1550年代开始到1930年代的整个时期构成了一个连贯的整体……所有的这些根植于晚明的变化现象一直持续发展到清，甚至某些方面在20世纪早期才达到顶峰。”

这种强调中国历史连续性的整体视野实际上意味着，魏斐德力图证明晚期帝制中国的社会并非西方中心论者所描绘的停滞不前，而是存在持续不断的内部演进，呈现出相当的活力，正如柯文所述：“（这）是一种活生生的历史情势，一种充满问题与紧张状态的局面，对这种局面无数的中国人正力图通过无数方法加以解决。”因此，魏斐德在审视鸦片战争之后中国现代化事业的起步时，特别指出绝不能将西方现代化的发展轨迹和模式套用于中国，要注意发掘中国社会文化中所存在的导向世界轨道和现代化的自身因素。在其学术生涯的核心课题——近代早期秩序与混乱的斗争中，魏斐德认为从晚明到20世纪早期代表着一种新旧模式的断裂和演进，为中国早期现代化的努力作了铺垫，而这种变化是中国自身发展的结果，包括各种不同的形式，诸如城市化进程的加快、大众识字率的提高、国内贸易的扩展等。

因此，当改革开放将中国同世界的联系变得更加紧密之后，魏斐德的研究兴趣开始从明清史转向上海史，他认为，要想更加完整地书写明清以来的中国，需要将晚清的改革、辛亥革命、大革命和社会主义革命的胜利联系在一起。晚清以来，上海作为中西交融、碰

撞的一个中心，其城市治理，尤其是警察制度的改革成为魏斐德研究传统中国向现代中国转变的一个重要切入点，《上海警察史》的出版，代表着魏斐德力图以一种全新的视角去探讨现代中国国家治理力量产生的根源，也代表着其对晚清以来国家与社会关系演进本质的一种独特阐释。

在解释中国早期现代性产生因素的时候，魏斐德特别注意概念使用的语境范畴，尤其是中华文明特有的演进逻辑使其一向主张不能把西方理论简单应用于中国历史研究。20世纪90年代中期以来，美国中国学界开始特别关注中国的公共领域问题，魏斐德在《中国明清朝代公共领域的界限》一文中明确批评了那种把哈贝马斯资产阶级公共领域的模式机械地套用在中国历史经验中的做法，他指出，无论是有意还是无意，这都会导致某种目的论暗示，而中国并没有出现如通常所言那种西欧国家的公共领域。因此，这种概念的任意使用实际上背后依然是西方中心论的体现。

魏斐德在纪念其导师列文森的文章中阐释了其对自己一生的影响，列文森认为，“当人们对中国的历史的理解，与对西方历史的理解二者互相强化时，我便看见了一个世界的形成”。这实际上也构成了魏斐德对中国历史发展规律本质认识的底色，即中华文明和中国人民一直按照自己独一无二的模式生存和发展着，中国的现代化在自身文明和历史的积淀中成长，不是西方模式的复制品，也无法直接套用西方现代化的轨迹和概念。这也进一步表明，魏斐德的研究始终在力求寻找中西方文明之间的共生之道，特殊性和普遍性之间关系的协调。其著作从明清开始，延续到社会主义革命时期，并没有用一种“他者”的眼光去审视中国，而是始终秉持历史发展的连续性和文明发展的多样性原则，倡导以包容、开放的心态去看待每一种文明自己独特的价值。



荀子心中的大儒是什么样子？

□ 朱有邻

荀子生活在战国末期，是先秦时期儒家学派的代表人物。随着战国儒学的发展，出现不同类型的儒者。在众多儒者类别当中，荀子最推崇的是大儒，这是他心目中的理想人格之一。荀子认为周公和孔子是大儒典范，他们内圣外王、知行合一，有着时不我待的进取精神。

（一）

孔子在世之时，儒学就通过他周游列国的方式开始向各地传播。在他去世之后，孔门弟子“散游诸侯”，他们在各地宣传孔子学说，使儒学影响力进一步提高，成为当时的显学，儒家也进入全盛时期。在这方面具有突出代表性的孔门弟子是子夏和澹台灭明。孔子去世后，子夏在魏国的西河传授儒学，开三晋儒学之先河，形成名震一时的“西河学派”，并成为魏文侯的老师。澹台灭明后来到楚国传授儒学，他弟子多达三百人，他的声誉传遍了四方诸侯。韩非子认为战国儒家主要有八个流派，荀子就是其中的重要流派之一。

战国末期，在经过长时间的兼并战争之后，建立一个大一统的中央集权国家成为时代要求。荀子的思想也是时代发展的产物，他以儒学为宗，兼取道、墨、法等诸家之长，对儒学进行创造性改造，是战国末期儒学集大成者。

荀子对儒者对社会的功用有着深刻体认，所以他在《荀子·儒效》中说：“儒者在本朝则美政，在下位则美俗。”

意思是儒者如果在朝廷做官就会使政治美善，如果生活在民间就会使风俗淳美。他认为，任用不同的儒者在治世效果上是存在差别的。比如，他认为为君主任用雅儒则能使千乘之国安定下来，任用大儒三年则方圆百里的小国都能实现天下统一。因为大儒贯通古今，他们制定的各项决策都紧扣时代发展脉搏，能够从根本上解决社会现实问题。

（二）

荀子认为大儒首先得有公心。所以，他认为思想上公正、行为上美好、智慧上通晓纲纪法度，像这样的儒者就可以称为大儒。在荀子心目中，周公就是大儒。在周武王去世后，周成王幼年继位，由周公摄政。他摄政期间代行天子职权，在周成王成年之后，他又将权力归还给他，并北面朝拜。周公摄政时所做的一切都是出自公心，为的是使周文王、周武王的事业能够赓续前行。周公在平定三监之乱后，又营建了东都洛邑，还制定了周朝一套典章制度，他开启了西周初年的“成康之治”。周公之所以能够实现安邦定国，一方面因为他以德服人，另一方面因为他是治世良才。荀子在《荀子·儒效》中就这样阐释大儒：“大儒者，善调一天下者也。”

荀子认为孔子也是大儒，因为他是美政美俗的典范。孔子在担任鲁国中都宰时政绩卓著，为当地制定了养生送死的礼节，使人们各安其位、路不拾遗，实行一年之后，各地诸侯纷纷效仿。他

将要担任鲁国司寇时，一些行为不端或者不守法度的人都闻风及早改正自己的行为，像沈犹氏在卖羊时早上不敢让他的羊喝水，鲁国卖牛马的商人不敢哄抬价格。他对鲁国的顽固不法分子也有震慑作用，慎溃氏就因其奢侈违法越过边境逃走了。孔子居住在鲁国阙党时，使当地风俗淳美，当地的年轻人在分配自己渔猎所得时，家中有长辈的就分得多一些，这是因为孔子孝悌的言行感化了他们。当然，孔子的社会理想并不仅仅局限于美政美俗，他的最终社会理想是要达到人人都能安居乐业的大同社会。

周公、孔子作为旷世大儒，他们的思想被称为“周孔之道”。他们二人都有强烈的忧患意识，以天下为己任，追求天下统一，使百姓安居乐业。

（三）

周公、孔子等大儒是现实主义者，他们都有着时不我待的进取精神。周公夙兴夜寐，在西周政权的建立过程中立下了不朽功勋。西周初年，百废待举，急需各方面的人才，周公求贤若渴，广纳天下英才。为了不错失人才，据《史记·鲁周公世家》记载他曾“一沐三捉发，一饭三吐哺”。意思是周公终日为了延揽贤才而忙碌，他洗一次头和吃一顿饭都要停顿多次。所以，曹操在《短歌行》说：“周公吐哺，天下归心。”孔子时不我待的进取精神通过他的自我评价就能够看出，他在《论语·述而》中评论自己时说：“其为人也，发愤忘食，乐

以忘忧，不知老之将至云尔。”意思是他自己的为人，用功便忘记吃饭，快乐便忘记忧愁，不晓得衰老会要到来。当然，用功要有方向和目标，所以他认为人要树立远大的志向，他在《论语·子罕》中就说：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”志向一旦树立，就要努力去践行，即使在困厄之时也要坚持。孔子带领弟子周游列国时险阻重重，甚至连生命安全都没有保障，但那些困难都没有动摇他的意志和决心。

荀子虽然以古圣先贤为榜样，但是反对墨守成规，强调儒者应该把握历史规律、解决现实问题。在他看来，社会历史发展有规律可循，所以《荀子·天论》记载：“天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。”以善治天下回应天道得到的是吉祥，以扰乱天下回应天道得到的是凶险。荀子还认为人对于天道不能仅仅是被动的接受，还要积极发挥自身的力量，所以他还强调“制天命而用之”。对于儒者而言，荀子认为应该在角色、使命等方面实现自我变革，主动跳出自身局限，要像周公、孔子等大儒那样，在时代的变革当中主动抓住时代机遇、迎接现实挑战。



《论语·学而》云：“孝弟也者，其为仁之本与”。仁乃儒家学说思想核心，而孝悌为其本，是中国文化之起点与基石。“夫孝，天之经也，地之义也，民之行也”，爱亲之心与生俱来、深入骨血、如影随形，孝悌之道取法于天地，普适于寰宇。“仁者爱人”，以爱其父母兄弟姐妹起始，延伸至亲朋好友、邻里乡亲、自然万物，最终达至“泛爱众而亲仁”之境界。孝悌之道是千百年来中国人修养心性、为人立身之道，是中国社会维系家庭关系、整肃社会秩序的经世治国之道，是每个人都应尊崇、力行的高尚价值理念。

（一）

孟子言：“尧舜之道，孝悌而已矣”，孝悌之道起源于尧舜。

追溯到殷商甲骨文，“孝”字的形态孝可作二解：一则像一人将头插入谷物。人类进入农业文明初期，以将谷物置于头顶的方式，庆祝丰收，感恩上天馈赠。二则像一人身背长发老者前行，人老而行难步履，尤其在以步行为主要交通方式的先古，年少者负年老者为其代步，是以为“孝”。后者之义可从甲骨文“老”字的形态耂推演而来，“老”字形如一位长发老者手拄拐杖，将拐杖替换为“子”的形象，便成了“孝”字的模样，金文中“孝”字形态孝更加形象地展现出“老倚子”的样貌，从汉字的字形演变可知中华民族对孝的逐步认知和渐趋认同。“孝”不仅是一种身体的继力和血脉的延续，更是一种精神的赓续和文化的传承。《尔雅·释训》认为“善父母为孝”，《说文解字》将孝解释为“善事父母者”。从老省，从子，子承老也”，是子女善于侍奉父母，承继长辈之意，表明了家庭伦常中子女在处理与父母关系中应有的行为操守和道德规范。

“弟”字在甲骨文中的形态𠂔如“缠绳于戈”，即用绳子渐次缠绕在戈戟的木柄上，呈现出上下高低的次序。《说文解字》中本来没有收录悌字，宋代徐铉校订时补充了402个字，将悌纳入其中，解释为“悌，善兄弟也。从心，弟声”。“弟，韦束之次第也。从古字之象。凡弟之属皆从弟。”可见“弟”有次第、依次之意，又引申为弟弟，是对家庭中后生男子的称呼，后来“弟”通“悌”，朱熹言“善事兄长为弟”，就有了对兄长恭敬的意思，成为一种家庭伦常的秩序彰显。

（二）

孝悌作为一个整体概念，形成于孔孟时期。孔子提出了孝悌思想，孟子对其进行了继承和发展。孟子认为，“悌”的内涵当中的“敬兄”就是“敬长”，他所说的“长”是广义上的“长者”，不仅仅指兄长。朱熹在继承孔孟“孝悌”观的基础上，结合时代背景，提出孝悌的含义是“善事父母为孝，善事兄长为弟”。这个解释后来被广为认可，成为对传统孝悌内涵的一种标准注释。

《孝经》有云：“孝悌之至，通于神明，光于四海，无所不通。”在日常生活的伦理建构中，亲人之间的情感蕴含着丰沛的能量。孝悌是纵贯天地人，祖先、父辈、兄长、己身、子孙，过去、现在与未来的纵向链条，也是中国一切人际与社会关系得以形成的精神基础，对中国的哲学、伦理、政治、法律等方面均有重要影响。儒家的孝悌，自父母起，由纵向的血缘关系向上推，可及祖辈和祖先，向下推可及子孙万代；横向推而广之可及夫妻、宗族、师友、众人等；如果以德为中心而推广，便由敬亲而敬贤，由祀亲而祀贤，由爱亲而爱老，由尊亲而尊君，于是孝悌便成为立德立仁、立言立功的根本。

曾子提出“以孝治国”，在

孝悌：中华优秀传统文化的重要底色

□ 范 梦

《大戴礼记·曾子立孝》中言道：“孝子善事君，悌弟善事长。君子一孝一悌，可谓知终矣。”到了汉朝，汉武帝推行“罢黜百家，独尊儒术”政策，以孝治天下，举孝廉、奖孝悌，造就了一批父慈子孝、兄友弟恭的孝悌家庭，进而社会安定、民族团结、精神凝聚，至此，孝悌成为历代统治者治理国家、安抚百姓所推崇的重要理念。唐代，儒家学说形成了以《九经正义》为代表的盛大气象，孝悌之道也通过“令天下家藏一本”《孝经注》的方式深入人心，成为社会的普遍伦理道德。明太祖朱元璋选择儒家孝悌之道作为维系社会稳定、促进家庭和谐的道德力量，普及《孝经》，强调“孝亲忠君”，借以重树“忠孝”的社会风尚和士君子人格。清朝康熙年间明确将“敦孝弟”列入《圣谕十六条》之中并居其首位，雍正年间恢复科举考试以《孝经》为题目的传统，这些劝忠勉孝的措施使入关后的满人迅速汉化并逐渐融入汉文化之中。

（三）

孝悌文化源远流长，是儒家“仁”德的逻辑起点，也是千百年来中华民族道德伦常的文化基础。

在情感社会学看来，人的重要特征之一就是在形成社会纽带和建构复杂社会结构时对情感的依赖。情感是将人们联系在一起的黏合剂。孝悌思想正是中国古人运用情感的复杂向度，对生命体验与价值判断的深刻传达。“养父母”是家庭伦理道德的基础，“父义、母慈、兄友、弟恭、子孝”是孝悌之道所强调的人伦亲情，也是处理亲子、朋辈关系的行为操守和道德规范。

孝悌之道把培养人的德性、净化社会风气、提高社会整体道德水平作为首要功能，同时对老人的安顿、对幼儿的规训也是孝悌现实功能的发挥。因此，批判性地继承和弘扬孝悌之道，对提高国民的道德素质、维护家庭敦和、建立和谐人际关系、促进社会稳定与发展都有着积极的作用。

