

# 理性復歸的年代

艾爾曼：突破史學危機

採訪/撰文：張泉 攝影：錢東升

為了突破了後現代主義衝擊下產生的史學危機，艾爾曼以“新文史觀”展開時代背景下的個案研究，從中國出發理解中國，將思想史置於社會史的背景描述中國的理性年代——中華帝國晚期的學術、科技與科舉，發現了在中國消失的那些“沉默的大多數”。

## 晚成

艾爾曼將手腕上巨大的銀色手錶擺正，低頭確認時間。錶盤旋轉，將陽光借進空曠的房間。鏗鏘作響的秒針引導著這場超時空的旅行，從艾爾曼充滿傳奇色彩的個人經歷開始，落向他致力尋找與描述的中華帝國晚期的江南學術、科技及科舉制度。我們穿越 1960 年代泰國的無邊叢林，拜謁中國科技教育的先驅阮元，離開令乾隆皇帝厭倦的馬嘎爾尼使團以及“作繭自縛”的“李約瑟難題”，最終沿著帝國日落的方向，回到清代學術重鎮常州。艾爾曼對晚期帝國的多領域考察，令人倍感興奮。

晚期帝國曾引發漢學家的普遍興趣，至今未變，個中原因很明顯：相去不遠，材料多見，更關鍵的是，晚期帝國內部積澱著沉重的疑惑，諸如，轉折期的中國為何突然被西方拋在身後，為什麼在西方發生的諸多變革沒能同步在中國發生。從那些在晚清便抵達中國並以各種方式穿越中國的西方旅行家，到學院派的批評家，這樣的疑問從未終止過。艾爾曼是其中卓有成就的代表。

成為漢學家之前，艾爾曼是美國的公共衛生官員。1969 年隨世界衛生組織赴泰國施行瘧疾根除計畫。1972 年回國後，繼續擔任地區公共衛生官員。對於這段與眾不同的經歷，艾爾曼的解釋更富戲劇性。他當時迫切地想到中國，然而，中美尚未建交，於是選擇了離中國較近的泰國，而且，他聽說泰國華僑很多，自己肯定有機會繼續學說普通話，然而，艾爾曼嚴肅地回憶，“誰知道他們都說閩南話……”他始終認真地盯著我哭笑不得的表情，保持著冷峻的神態。1980 年代，艾爾曼終於到達中國，每天騎自行車去上海圖書館看書，這狀況又引發了我的好奇，便問他：“那時候，你和中國人一樣騎車上街，很受注目吧？”艾爾曼輕描淡寫地回答：“沒有。他們都以為我是新疆人，他們說我長得很像新疆人。”艾爾曼就是這樣，從言談舉止判斷，他不像一個感情豐富的人，然而，幽默與睿智卻深深地潛伏在他迅疾平和的話語中，在你猝不及防的時候呼嘯而起，令人啞然。他的性格與他的學術研究存在共性，以至我暗自揣測，或許性格決定了艾爾曼的選擇。當大多數漢學家被中國的互古詩意召喚，或者留戀於中國光怪陸離的政治與商業社會，艾爾曼卻遠離它們，轉而投身於中華帝國晚期的學術、科技和科舉制度這些並不輕鬆的話題。或許只有他自己才知道，這些略顯枯燥的話題裏，蘊藏著智慧的爆破力，隨時能夠摧枯拉朽。

儘管對中國保持了長久的興趣，艾爾曼的漢學研究起步時間其實很晚，直到 30 多歲他才真正踏上漢學之路，在費城賓夕法尼亞大學攻讀東方學博士。然而，博士畢業僅僅 5 年，他便讓漢學界大吃一驚，他的處女作《從理學到樸學：中華帝國晚期思想與社會變化面面觀》，被《亞洲研究學刊》評價為：“中國的思想交流活動從來沒有像這本著作被探究得如此詳盡明晰”。作品出版沒多久，便獲得漢學界至高榮譽“費正清獎”。儘管艾爾曼的研究思路，和他的前輩費正清背道而馳。

## 前瞻

哈佛東亞研究中心的先驅費正清及其弟子列文森(J. Levenson)主導了“二戰”後漢學研究的新思潮。他們要求漢學家從故紙堆裏抽身出來，關注當代中國，並從社會政治、經濟的角度考察中國。他們宣導的“衝擊—回應模式”和“傳統—近代模式”，與歐洲漢學劃清涇渭，影響了一個時代的漢學研究方向。然而，從1970年代開始，一種新的思路開始興起，並於1980年代成為主流，費正清的另一位得意弟子孔飛力(Philip A. Kuhn)首當其衝。在柯文(Paul A. Cohen)的名作《在中國發現歷史——中國中心觀在美國的興起》中，這種新思路被總結為“中國中心觀”，即以中國人的思考方式考察中國問題，摒棄相對片面的“西方中心觀”。柯文特別分析了艾爾曼的《從理學到樸學：中華帝國晚期思想與社會變化面面觀》，視其為“中國中心觀”的又一重要成果。

艾爾曼的研究方法被歸納為“新文史觀”，他主張“語境化”(contextualization)的思想史，將思想史置於社會史的背景下描述，尋找思想史的現實價值。他滿懷躊躇地預言，“思想史的研究與政治史、社會史的研究一旦結合起來，中國學術史研究的內容將會是何等的豐滿”。

艾爾曼此舉是為了應對在後現代主義衝擊下產生的史學危機。他曾經從內外兩個角度考察這場危機：現代化敘事(modernization narrative)在大肆簡化歷史，錯置時代，遮蔽了那些無關現代的歷史現象；而在史學內部，“史學這個領域其實已經陷入自己的虛矯誇言裏頭，卻又無法在新環境裏再造自身。”因此，艾爾曼以儒家經學在20世紀的沒落為例，提醒學界警覺“當一個學科失去了生氣之後會有什麼樣的命運。”

基於方法論的改進，艾爾曼在具體到中國思想史研究時一針見血地指出：此前研究的“中國思想史”通常只是“中國哲學史”，他將致力於打破這一局面。這為他進行時代背景下的個案研究，開闢了空間。

## 脈絡

艾爾曼的研究橫跨中華帝國晚期的學術、科舉制度及科技，在他的研究思路中，這三個各自獨立的領域擁有一脈相承的線索。在《從理學到樸學：中華帝國晚期思想與社會變化面面觀》出版六年後，艾爾曼又寫作了另一本給他帶來廣泛聲譽的著作《經學、政治和宗族：中華帝國晚期常州今文學派研究》。這一次，他從宏觀論述專注於個案研究，將視線集中於乾嘉考據學的重心——常州。前賢在這一領域的權威成果持續多年，形成巨大的文化敬畏和思維慣性，然而，艾爾曼卻發現了這一思維定勢造成的誤區，“學界忽略時代差異，用考據學在二十世紀產生的結果解釋十七、十八世紀儒學著作的主旨。”因此，艾爾曼強調，“以開端代替終結”，歷史敘事必須從“康梁”轉向“莊劉”。乾嘉年間，常州學術顯赫一時，莊存與及其外孫劉逢祿促成了今文學派的興盛。然而，艾爾曼發現，功利主義的歷史觀，使莊劉家族最終沉入歷史，天無音訊，“誰是莊存與？在接受了魏源和龔自珍代表19世紀中國的改革精神之說法的史學家筆下，他通常會在注腳裏被提上一筆。誰是劉逢祿？在歷史敘述裏，他通常只是魏源和龔自珍的老師。”然而，艾爾曼回溯歷史細節後發現，“莊存與和劉逢祿站在帝國晚期政治世界的舞臺中心，相較之下，魏源和龔自珍乃是邊緣角色，他們在歷史上的重要性大部分源自20世紀學者的共識。”艾爾曼因此主張重新認識並確立莊存與及劉逢祿的歷史地位，並針對由此引發的連鎖反應，“經學、宗族與政治三向互動”一一做出解答，他由此重新構造了帝國晚期的江南，官學、書院、出版業和藏書樓凝結的地緣文化盛世。

此後，艾爾曼將視角轉向影響學術發展的科舉制度，並於十年後出版《晚期中華帝國科舉文化史》，隨即，又將目光投向那些在科舉中失利的95%的知識份子，他們中的一些人另謀出路，成為科學家。這種視角的轉換促成了2005年《以他們自己的方式：科學在中國，

1550—1900》的出版。艾爾曼發掘出大量有趣的歷史細節，諸如耶穌會士的局限性給中國造成的不良影響。他發現，馬嘎爾尼使團在謁見乾隆皇帝時，固執地放棄了歐洲科技新成果，而只拿那些在中國早已不新奇的天文儀器給他看，造成乾隆無法對歐洲產生重視甚至僅僅是興趣。這本書更重要的貢獻在於繼續堅定地推進中國中心觀，“為什麼近代科學沒有在中國發生？”，“李約瑟難題”在艾爾曼看來，已不值得繼續大肆討論，因為中國存在著與歐洲並行的自身的自然學體系，艾爾曼認為，“我們應當分析的是中國人為何這樣，歐洲人為何那樣，而不是為什麼中國人不能那樣。”這正是秉承“中國中心觀”做出的回答，更讓他感興趣的是，“中國人以他們自己的方式重構的現代科學、醫學和技術是一個不容忽視的成就。”他更長遠地看到，“問題不在於是誰發明了科學，而在於科學普及之後中國人對科學有怎樣的興趣，以及 21 世紀科學高速發展之後，中國、日本、印度是否可能超過歐洲和美國。”

### “掘金”

攝影師為艾爾曼拍照的間隙，我問了他一個本不會出現在採訪中的問題，《經學、政治和宗族：中華帝國晚期常州今文學派研究》出版已近二十年，他是否還到過常州。艾爾曼突然露出笑容，再度讓我猝不及防，“他們剛出了族譜，請我寫的序。”虔誠得像在說他自己的家族。

那確實是他的家族，如果沒有艾爾曼的發現與大聲疾呼，莊劉家族的榮耀將長久被封存在歷史的桎梏中。人們論及常州學派，只會自覺地引用錢穆在《中國近三百年學術史》中的評價，“常州之學乃足以掩脅晚清百年來之風氣，而震盪搖撼之”，卻無暇思量這句話究竟意味著什麼。于莊劉家族而言，他們曾經掌握著一個時代的話語權，將江南文化推向巔峰，卻在身後不得不接受被漠視的命運。生途不永，世事無常，形成難以言喻的蒼涼複調。

我的心底湧起的卻是另一種悲哀。我曾在常州的門戶網站上尋找莊存與的名字。然而，在常州名人一欄，我只看到瞿秋白、惲代英和張太雷，莊存與和劉逢祿顯然只是被粗暴地塞進“常州學派”這個詞條之中，並且，最具隱喻的是，這是一條根本打不開的鏈結。

艾爾曼曾經滿懷信心地表示：“理想在制度被摧毀之後，依然倖存。”然而，我只看到，網頁上反復閃爍著常州的新定位——“投資熱土，掘金寶地”。在這個被動等待的時代，從塵封的光陰裏淘出我們的歷史細節，這“掘金”的工作是由一個摯愛著中華文明的外國人代勞的，對此我們該作何解釋。

---

《生活》：您認為，西方發展近代科技的同時，中國實際上也有一套自己的科技體系。

艾爾曼：那是另外一種體系，應當稱之為自然學的系統。明清的自然學、格致學、博物學這些並不是現代科學。中國有它的自然學傳統，歐洲也有它的自然學傳統。18 世紀在歐洲興起的近代科學，是 19 世紀經由傳教士才影響中國的。

《生活》：您似乎並不認同耶穌會士，認為他們對中國的某些影響是負面的。

艾爾曼：沒錯，他們有自己的限制，比如哥白尼的看法，他們就不會說出來。19 世紀，傳教士到中國，帶來很多先進的知識和技術，但出於宗教的關係，他們對達爾文主義持否定態度，寫書時就故意改編達爾文的一些觀點，加上自己的看法；當然，也有一部分內容是由於中國人不感興趣或者抗拒，所以才改編的。因此，他們無法把最新的成果公開地送給中國人。還有一種情況就是，18 世紀時，中國人以為這些傳教士是歐洲最著名最有學問的人，以為這些人可以代表全歐洲的新知識，結果卻並非如此，事實上在 18 世紀的歐洲，宗教傳

統瀕臨崩潰，傳教士們在羅馬無法繼續傳教，才不遠千里來到中國。傳教士們到中國，本來是對中國有好處的，但最終卻帶來了不好的影響：一個快要崩潰的集團，這個集團本身又反對歐洲最新的科學和哲學思想，中國要想以此為代表來理解歐洲是不可能成功的。當然，這種理解的偏差並不是中國人的錯。

《生活》：在您研究中國科技之前，西方已經有了比較權威的成果，李約瑟的《中國科技史》。

艾爾曼：這本書貢獻很大，李約瑟分析了從古代到近代中國的包括算學和地理學在內的自然學的發展。但他最根本的態度是有問題的，他認為中國既然有那麼多學者和發明，為什麼沒有自己發明近代科學呢？歐洲人為什麼成功，中國人為什麼失敗。我覺得這是不對的。我們應當分析的是中國人為何這樣，歐洲人為何那樣，而不是為什麼中國人不能那樣。這種態度和中國人在甲午戰爭之後，五四運動以來的態度是一樣的：為什麼我們沒有發明科學？八千多年前，為什麼是中東地區的人發明了農業而其他地方卻是落後的……我們現在對這類問題已經失去興趣。問題不在於是誰發明了科學，而在於科學普及之後中國人對科學有怎樣的興趣，以及 21 世紀科學高速發展之後，中國、日本、印度是否可能超過歐洲和美國。現在，中國的學生對科學瞭解比較多，與之形成鮮明對比的是，美國的學生卻瞭解得比較少。所以，我認為，李約瑟的貢獻是很大的，但他有自身的局限，他將很多人的思維導向了為什麼中國人是失敗的，現在是時候離開這種態度了，失敗和成功已經不是最重要的觀點了。

《生活》：您在一次演講中提到，中國的自然學傳統更多的是講究一種師承、門派關係，但西方的傳統則更側重開放性和公共性。

艾爾曼：中國的科舉制度考的是四書五經，一般人考上了都會選擇去做官，考不上的人只能尋找別的出路，比如做醫師或者算學家等等。這種選擇的差異決定了，在當時的中國，科學家和自然學不是主流，而是二三流的。參加科舉考試的人中，95%的人是不成功的；剩下的 5%才有可能名垂青史。我認為，科舉制度使我們忽略了那 95%的能讀能寫的人，他們在考試失敗之後做什麼了？他們做醫師，研究自然學，或者寫小說，比如蒲松齡這樣的人。要注意這些人。並且，他們中的大多數還有宗族關係，比如一個算學家，家裏很可能有算學的傳統。自然學之所以成為二三流的學科，和科舉制度是分不開的。

《生活》：我也注意到一個比較奇怪的現象，中國文人很重視立德立言立行，但大多數科學家們卻沒能把言行或作品流傳下去。儘管中國也有科學類著作，但只是少數。您覺得原因何在？

艾爾曼：你說得對。問題在於我們能看到的書基本都是有名的人寫出來的。而在明清，只有有錢有勢的宗族、佛廟才有資格印書，一般是沒有權力自己印書的，他們可能只有一些手抄的作品流傳下來。始終有一群人是沒有發表過作品的，我們看到的書和資料，都是高級的，大部分都是男子寫的，很少有女子寫的。當然明清時也很流行女子寫詩，我也發現有女子的詩集，但問題始終是，這些集子是誰的，是怎麼印出來的？如果宗族中有關係有權力的話，那麼自然有能力出版，除了作品還有族譜之類的，但像這樣能印刷出來的，畢竟是少數的。歷史資料因此成為精英資料。

《生活》：阮元在《疇人傳》中提出過要培養“疇人”，他還創辦了東海堂書院，被鐘斯(Susan Mann Jones)和孔飛力描述為“在中國南疆的商業城市裏任教所在的一小塊飛地(enclave)”。您怎樣看待阮元的培養方式？

艾爾曼：阮元在國子監就已經開始進行算學和天文學方面的教育，也收集了很多資料。

他在朝鮮找到了在中國早已失傳的明代算學家的《算學啟蒙》一書，雖然主要內容是天文學的，但也和算學相關。那時，他們雖然沒有發明現代科學，但他們重拾了中國的算學傳統，找到了很多算學和天文學方面的資料，後來又涉及微分積分，一方面增加了算學家的傳統算學知識，另一方面也有利於以後更快地接受歐洲的新方向新知識。阮元他們的貢獻主要體現在這些方面。此外，他的書中還有很多外國人的傳，比如牛頓等等，說明他的視野很廣泛。

但他有一個觀點，我們當然是不會同意。他認為“西學中源”，這些東西我們中國以前都有。這種說法對不對是另外一個問題，但他利用為這些西方科學家作傳，來說明新知識在中國古已有之，只不過在後來丟掉了或是漸漸失去了興趣，所以，現在恢復起來很容易，歐洲之所以在近代發明了科學，並不能說明歐洲比中國好，只能說明歐洲繼續實行中國丟掉了的傳統，所以成功也是當然的。在清朝，類似這樣的帶有政治傾向的看法是很主流的。雖然到了清末，“西學中源說”已經失去效用了，但在阮元生活的時代，還是很有用的。

《生活》：您認為，考據學的興起是知識份子對於他們一貫信奉的價值觀的一種懷疑。然而，在歷史上，中國知識份子更多是成為政治的附庸，有自身的限制。您覺得，中國的知識份子究竟應當發揮什麼作用？

艾爾曼：這不是我要解決的問題，而是你們應當解決的問題。以前，知識份子可以通過念書來做官，從而掌握權力，但現在知識份子只在大學教書，不做官，就沒權力。美國學術界也有這樣的情況，知識份子影響很大，但在政治方面卻沒有權力。中國的很多領導人是工科或者商科背景，科學家在現代中國是很有權力和影響力的，這是中國的一個特色。而美國官員則是法律背景比較多，他們更懂得怎麼樣為一個問題辯護，卻不知道問題該如何解決。

《生活》：可以說是各有千秋吧。

艾爾曼：沒錯。中國的革命是有一些意料之外的結果。中國之前的傳統是把知識和政治放在一起，而革命之後卻完全改變了，這是一個很有意思的問題。清朝之前，知識份子很有權力，可以通過科舉來影響一方，但到了20世紀，像魯迅等人，他們在文學上很有影響，但他們在社會政治和法律等領域的影響卻是有限的。

艾爾曼（Benjamin A. Elman），美國普林斯頓大學歷史系和東亞系雙聘教授。曾擔任美國加州大學洛杉磯分校中國史教授，中國研究中心主任。主要研究領域有：中國思想文化史（1000—1900），中國科學史（1600—1930），中國教育史（1600—1900）及中日文化史（1600—1850）等。著作主要包括《從理學到樸學：中華帝國晚期思想與社會變化面面觀》《經學、政治和宗族：中華帝國晚期常州今文學派研究》《晚期中華帝國科舉文化史》《自我主張：中國的科學，1550—1900》等。其中，《從理學到樸學：中華帝國晚期思想與社會變化面面觀》曾獲“費正清獎”