

中国人文学传统的再发现

——基于当代史学现状的思考

杨念群

〔摘要〕 新史学的首倡者梁启超曾提出要引进西方进化论作为衡量中国史的工具，随后产生的革命史叙事和现代化叙事在表面上虽有很大差异，但基本上也都秉持了西方历史观遵循的原则。尽管西方的中国学研究最近特别强调中国历史在西方影响到来之前就已存在现代因素，但这种“早期现代说”却仍潜在地遵循西式判别标准。实际上，中国史学内部保留着许多带有活力的传统概念，只要加以仔细辨析和应用，完全可以作为重建中国人文传统的可靠资源。

〔关键词〕 新史学；早期现代说；中层理论；本土概念

〔作者简介〕 杨念群：史学博士，中国人民大学清史研究所教授，博士生导师（北京 100872）

不久前读到一个笑话，讲的是甄嬛去路边买煎饼，说：“阿姨，这碎碎的一抹青翠，好似乱坠了丫头的眼，平摊于日下，甚是沁人心脾，提神醒脑可是极好的！若忍心炙烤煎熬，蔫萎而焦灼，岂不是辜负了？”阿姨：“说人话！”甄嬛：“煎饼别放葱！”^{[1](P175)}

这则故事讽喻的是当下人说话唠叨绕口、言不及义，也不妨当做古文转成白话后人们的日常生活出现诸多尴尬的案例。可以引申猜想，如今在各类学术论文中，是否也大量存在类似的“甄嬛体”呢？如果我们假设把那段古文问话转换成西洋文字，最终营造出的喜剧效果应该是一样的。这说明，中国的学术研究已日益受到西方术语的支配，不但越来越让人看不懂，也越来越脱离了语言本身要表达的原意。

中国古语有“得渔忘荃”和“得意忘言”的说法，意思是说，捕鱼者应该忘记手中持有的工

具，全神贯注聚焦于捕鱼本身。同样，在撰写文章时，是否也应该尽量不要对自己使用的学术语言形成过度依赖，才能最大限度地接近真相。在观察历史的过程中，我们已习惯于去过多关注如何运用最新的研究手段，而渐渐远离了探寻历史原义的初衷。

以下的观察只是对以往中国史研究如何步入西学化过程做一个鸟瞰式梳理，并试图寻找出一个能尽量接近“得意忘言”治学境界的有效办法。

一、中国史学表述“西学化”的源起及其演进

中国史学家开始明确主张使用西方术语讲述自身历史是源自于梁启超先生。梁先生从以下三个方面奠定了中国史西学化表述的基础。

〔基金项目〕 教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“清代‘大一统’观念与王朝政治再研究”（14JJD770019）

首先，梁启超认为，中国史学不应该延续以往“有朝廷不知有国家”的宫廷秘闻式写作，而应把它视为唤起大众民族主义热情的工具。在他看来：“今日欧洲民族主义所以发达，列国所以日进文明，史学之功居其半焉。”所以“今日欲提倡民族主义，使我四万万同胞强立于此优胜劣败之世界乎？则本国史学一科，实为无老、无幼、无男、无女、无智、无愚、无贤、无不肖所皆当从事，视之如渴饮饥食，一刻不容缓者也”^{[2](P241,246)}。史学应成为“国民之明镜也，爱国心之源泉也”。要促成民众拥有民族主义意识，必须通过读史使之具有国民之资格和对国家的认同精神。“既以民治主义立国，从皆以国民一分子之资格立于国中，又以人类一分子之资格立于世界；共感于过去的智识之万不可缺，然后史之需求生焉。质言之，今日所需之史，则‘国民资治通鉴’或‘人类资治通鉴’而已。”^{[3](P109)}史学变成验证普通民众是否具有国民身份的重要依据。

其次，梁启超主张打破古史的“循环论”，历史学将成为检验中国社会进化程度的标尺性工具。他举出治史目的三大原则：第一条原则是“历史者，叙述进化之现象也。现象者何，事物之变化也”。历史只记述变化的事物，那些循环往复、周而复始的现象，由于不具有变化的特征，应该属于“天然学”的考察范围，不应该成为历史研究的对象。^{[4](P24)}第二条原则是：“历史者，叙述人群进化之现象也。”^{[5](P249)}因为治史“贵其能叙一群人相交涉相竞争相团结之道，能述一群人所以休养生息同体进化之状，使后之读者爱其群，善其群之心，油然而生焉”^{[6](P243)}。第三条原则是：“历史者，叙述人群进化之现象而求得其公理公例者也。”^{[7](P250)}即后人归纳出的寻求“历史规律性”的治史法则。

再次，梁启超试图运用科学与客观的标准来检验历史学的价值，最终完成古史“去道德化”的近代转换。在《中国历史研究法》“史之改造”一节中梁启超曾说：“吾侪今日所渴求者，在得一近于客观性质的历史。”他批评中国的文学：“必曰因文见道。道其目的，而文则其手段也。结果则不诚无物，道与文两败而俱伤。”对于历史而言：“从不肯为历史而治历史，而必侈悬一

更高、更美之目的——如‘明道’‘经世’等，一切史迹，则以供吾目的之刍狗而已。其结果必至强史就我，而史家之信用乃坠地。”^{[8](P140)}

与治史标准的“客观性”相匹配，梁启超特别强调治史的“科学性”。他甚至认为清初史学之所以区别于以往之史学，就在于清初史学最大限度地摒弃了主观因素的干扰，如摆脱了晚明王阳明心学日益玄想化之影响，更贴近于科学研讨的原则，故目之为“实学”。在《清代学术概论》一书中，清初学术界被戴上了“启蒙期之思想界”的桂冠，并首次用以“复古”为“革命”的论述把清代思潮与欧洲“文艺复兴”相提并论，把顾炎武、胡渭、阎若璩比拟为启蒙期运动之代表人物。^{[9](P22)}大赞“清儒之治学，纯用归纳法，纯用科学精神”^{[10](P65)}。这就从多个角度把清代思想学术纳入到以西方历史为参照的评价体系之中，以后的史家治史在总体原则上大多未脱离梁启超设定的窠臼。

民国建立以来的中国史家或隐或显地都受到“科学主义”方法的影响，争先恐后地追寻历史的客观性和真实性。这与清中叶以后兴起的乾嘉实证学风若合符节。以“复古”为“革命”正是梁启超对清代学术的总体评价，也暗含着通过把旧史学披上科学外衣使之时髦化的意图。这对民国时期的治学路径影响颇大。如顾颉刚先生在《古史辨》自述中就曾明确表示，他发起“古史辨运动”是因为“自有我的坚定的立足点——在客观上真实认识的古史，并不是仅仅要做翻案文章”^{[11](P70)}。

顾颉刚自认其治史源自三个传统：一是唐以后出现的学术辨伪传统；二是康有为揭出了战国诸子和新代经师的作伪的原因，使人读了不但不信任古史，而且要看出了伪史的背景，比辨伪更深一层；三是胡适的西洋史学方法，不但要辨伪，还要去研究伪史的背景和演变线索。

顾颉刚辨伪的真精神是想打破古史层累伪造的帝王与圣人的传承谱系，用科学方法揭示其真面目。但从史学的本义而言，我们更应该关心的不是古史传说的真伪问题，也不是古帝王圣人是否真实存在的问题，而是何以伪史被顺利制造出来，在某个时期能够大行其道，在另一个时代却又寂寥无闻。伪史制造用于什么目的，为什么越

到后来伪造古史的行为越来越少直至停止，其原因何在？例如汉代儒生中流行讖纬之书，制造出许多古代圣人的神迹神话。直至唐代，文人好谈怪力乱神之风并未消歇。^[12]但宋代以后研习讖纬的儒生日渐稀少，直至消失。特别是那些和神启预言有关的历史叙述如“五德终始说”也逐渐失势，不为皇家所用，这到底是什么原因造成的？问题的关键是，某种历史观是在什么样的状态下被各方利用，而不完全与传说谱系构成的真假问题有关？对伪史客观性的执著辨析恰恰是受近代科学观影响的结果，不一定抓住了历史本身演进的具体脉络。

顾颉刚曾提及，他对康有为用今文经学做手段大搞宫廷政治颇感不满：“我对于今文家态度总不能佩服，我觉得他们拿辨伪做手段，把改制做目的，是为运用政策而非研究学问……因为他们的目的只在运用政策作自己的方便，所以虽是极鄙陋的讖纬也要假借了做自己的武器而不肯丢去。因为他们把政策与学问混而为一，所以在学问上也肯轻易地屈抑自己的理性于怪妄之说的下面。”^{[13](P47)}顾先生没有想到的是，政策与学问混而为一，恰恰是儒生参政议政的重要特点，甚至不惜加入鬼诞的成分，以博取更为强大的精神力量。康有为只不过是这个特点的末世践行者。康有为用讖纬影射时政恰恰是汉唐儒生传统言行的再现，孔子改制的历史真相或经书造作的真伪到底如何并非是他们关注的内容。顾先生指责康有为治学夹带荒谬怪异之风，典型地是以科学指针度人，而且度得十分勉强。

如何理解儒生的讖纬神话制作与皇权博弈的关系正是窥探古人史观之原义的一大关键，不可凭今人眼光随意裁断。不明此理，顾颉刚才断言夏曾佑在历史教科书中说汉人“凡解经者必兼纬，非纬则无以明经”的说法是“自欺欺人”之论，并不了解夏曾佑的意思是指汉人生活于此诡异氛围之下，讖纬必会发挥其特殊功用，而不是靠简单的辨伪工作就可以探知其复杂的心灵世界，这都是过多沾染科学主义思维造成的后果。

这里再举 20 世纪 50~80 年代支配着中国史学界数十年的“革命史叙事”做些讨论，中国古代史和中国近代史的所有论域分别由两个核心观念即“五种生产形态”模式和“三大高潮，八大

运动”论说框架所支配。这两种述史模式都带有强烈的主流意识形态色彩。“五种生产形态论”把中国刻板地塞入原始社会、奴隶社会、封建社会、资本主义社会和社会主义社会的庸俗历史唯物论架构之内；“三大高潮，八大运动”基本是以民众反抗当权者的暴烈程度为线索重构中国历史的近代叙事。但毋庸置疑的是，历史唯物论的核心理念仍由按时间因果递进的方式编织历史的进化论逻辑所支配。民众反抗史论的外表下仍涌动着寻求国家独立的现代民族主义精神诉求。^{[14](P35)}其论述范围并未逃脱梁启超科学至上标准的治史构想，从某个方面看也可以说是其治史旨趣的延续。

20 世纪 80 年代中国开始实施改革开放政策以来，以对抗西方侵略为基调的民族主义史学叙事逐渐得到修正。最明显的改变是，由于国家以实现现代化为中心目标，基本认同现代化道路具有摆脱经济贫困实现民主理想的全球普世价值，这就迫使“革命史叙事”向“现代化叙事”急剧转变，许多历史评价标准也随之发生逆转，特别是那些基于民族主义史学原则而对西方作用不加选择，统统加以贬斥的封闭式论述被逐渐舍弃，代之以比较温和多元的观点。

比如革命史叙事对西方在华事业一律持负面评价，往往把西方在中国从事的不同种类的活动如军事、工业、医疗、慈善救济等统统混为一谈，笼统视为帝国主义侵略的阴谋产物。这样僵化的历史评价至少与改革开放之初大量引进西方文明成果的现实境况相抵触，于是新时期的历史论述更多地开始区分西方在华事业的不同性质及其功用，一些虽出于宗教目的却对中国民生事业有所助益的举措，以及中西双方在商业、贸易和工业领域展开的交往合作逐渐得到正面肯定，至少对其复杂的作用做出了更为精确的判断和估计。

与此同时，对中国近代史上与现代化进程有所交集的人与事的评价也发生了巨大转变。最鲜明的例子是一些从事洋务运动的官僚和买办型人物被摘掉了卖国者的标签，摇身一变成为中国现代化运动的先驱。义和拳起事则被拉下了反帝爱国的神圣祭坛，沦落为一场具有非理性色彩的反现代化群氓暴乱。因此，对西方影响在中国近代

转型中的作用，无论是从正面还是从负面进行观察，都未从根本上跃出梁启超所设置的“民族主义”与“科学主义”两大门槛底线，只不过拥有了不同的装饰样态而已。

二、“早期现代说”：境外中国学的范式转变

在中国境外展开的中国学研究曾经经历过一段漫长的历史演变过程。从若干观点的辐射面来看，现代美国和日本的中国学研究对中国境内史学方法转变的影响最大。

20世纪80年代，美国以费正清为代表的“西方冲击——中国回应论”表面上一度受到广泛的批评。可有趣的是，费正清的冲击一回应模式恰恰迎合了中国急于步入现代化强国的内心诉求。因为费正清强调的正是西方的影响给中国带来了建设性变化，他对西方作用的正面肯定与习惯听命于革命史模式的中国史家观点正好处于对立的位置，而这些史家因时势的变化正不得不勉力调整陈旧的思维，不少人其实已经开始部分认同费正清的观点。因此，中国史学界对费氏理论的批评就显得无的放矢。受柯文“在中国发现历史”观点的影响^①，大家似乎都在谈论如何从中国内部寻找不从属于西方理论支配的真实历史。但与默认接受费氏史观的潜在潮流相比，所谓发掘中国内在历史脉络的喧嚣讨论更像是一场赶时髦的表演秀，完全没有中国内部的现实需求语境做支撑。

话虽如此，经过20世纪80年代饥不择食的西学引进狂潮之后，中国史界在90年代重归理性。开始思考如何从中国内部出发寻求历史变化的内在动力，以及“中国需要什么样的近代”这类问题。这种思考与当时兴起的“国学热”“文化热”相互呼应，力求尽快摆脱无法与世界同步迈入全球化道路的群体焦虑症状。美国的中国学研究界流行的“早期现代说”正与国内的这种诉求相吻合。“早期现代说”是想回答：中国在西方步入近代之前的某个历史时期，即已开始萌生

出类似西方的“现代化因素”，这种“现代化因素”不是受西方影响才得以形成的，而是自身历史演变的独特产物。

在美国的中国学研究界，一直有学者力图用一种特殊的方式规避“西方中心主义”对中国历史的霸权解释，但在具体研究过程中却表现出了某种犹疑不决的心态。他们一方面指出，中国早在西方近代化进程开始之前就已显现出一些类似的迹象，这样的论述多少满足了中国学者长期被西方话语支配压抑的自尊心，因而受到广泛的喝彩。不过在另一方面，“早期现代”的核心论述似乎仍难逃用西方标准考量中国历史成败得失的嫌疑。

比如“早期现代论”的积极倡导者罗威廉就承认“自己一直力图根据欧洲历史地理结构中的‘早期现代’概念来描述晚清帝国社会”^{[15](P173)}。在讨论中国是否存在“市民社会”这个话题时，罗威廉显得十分谨慎，却又时常陷入一种内心纠结。他一方面尽量避免把属于地方—文化特殊性的西方概念假设成“常规”概念，直接投射到中国历史的研究中；另一方面，他又积极在中国历史中寻找与西方现代因素相吻合的概念、空间和场所。例如，通过从概念上观察“公共领域”与“市民社会”问题，他发现中国政治语汇中确实包含着一个术语，即“公”，其含义与它的西方对应词“公共”的内涵十分相似，同样存有诸多不明确之处。^{[16](P176)}

有关“市民社会”与“公共领域”的讨论曾辐射波及了日本的中国学研究界^[17]，有意思的是，沟口雄三教授对“公”在中日两国社会中的比较，恰恰揭示出的是两者之间的差异性，这也验证了罗威廉所说的“公”所意指的不明确性。^[18]

罗威廉还发现，一些有很高价值含义的观念，如“文”（“文化”或“文雅”，与粗俗或较为尚武的品格相对）的观念，至少是与西方的意思部分交叉重叠。^②还有一个路径是类比中西方在进行公共事务讨论时集体场所之间的相似性。罗威廉就肯定地指出，晚清都市中各种风格的茶

^① 柯文曾经撰写过相关书籍，参见柯文：《在中国发现历史：中国中心观在美国的兴起》，北京，中华书局，1989。

^② 参见罗威廉：《晚清帝国的“市民社会”问题》，载黄宗智：《中国研究的范式问题讨论》，188页，北京，社会科学文献出版社，2003。我的理解是指“文”与“质”的互动，但从历史观来说，“文质之辨”恰与西方的进化史观南辕北辙。

馆和酒楼也具有同早期现代欧洲咖啡屋一样的催化功能和气质，孕育了大众对公共问题的批评和争论。^①

与此同时，罗威廉又认为，中国确实缺少民法与法律保障财产权的观念，在社会契约、所有权理论、个人主义等方面也缺乏西方意义上的历史渊源，所以建议应审慎地移用西方历史概念。总体来说，罗氏的讨论虽然兼顾考虑中国语境的复杂性，却仍努力寻求“近现代”因素在中西语境下共通存在的可能性，其情可嘉，却略显证据不足，导致其叙述不时出现游移暧昧的情况。

仔细思量，罗威廉的“早期现代论”与中国境内意识形态支配下的若干争论如“资本主义萌芽”何时在中国产生、“中国式启蒙运动”的性质等问题有相通的地方。两者都是力求在中国历史的转型期发现类似西方的现代因子，一方面为自身历史变革提供某种正当性的历史条件，另一方面也借此否定西方对现代化理论的垄断。但如此一来，中国史叙述风格不过如穿戴上大批统一订购的耀眼服饰，大多并非按个体量身定做，而是仿照既有尺寸预先裁量设定，鲜亮有余而个性不足。

另有一些大陆和台湾学者亦遵循相似的思路与西方争夺“现代”话语阐释权。比如梁其姿认为，应该区分 19 世纪以来中国医学知识体系与卫生体系接受西方现代化的过程与中国早期既已具备了某些类似现代社会的医疗理性、创新策略，把两者当做完全不同的题域加以处理。

19 世纪以来，但凡身体观、洁净观、都市公共卫生的发展以及国家医疗制度的强化似乎皆赖西方国家的变化所赐，过度关注这些领域，有可能忽略或低估中国在 19 世纪以前的不同历史阶段所呈现的“近代性”。梁其姿提出的问题是，一些我们习以为常地认为属于“近现代”的政策措施，是否在更早期的历史中即已现出端倪，原来在中国所谓“传统”的文化中，可找到促成中国走向在西方定义下的“近代”？^{[19](P124)} 梁其姿从中国本身的历史传统中去追溯甚至定义其“现代性”的思路与罗威廉的“早期现代”说甚为

接近，无论发生或起源于何地，用“现代”的尺度去衡量历史现象都已成为不容置疑的合理前提。^{[20](P96)}

还有一种说法是主张在中国发现“另一个近代”，这个“近代”与西方定义下的“近代”性质不完全一样，应该是中国独有的产物，这样的说法同样纠结于中国何时进入“近代”这个核心问题。^[21]

与中国的中国学界相比，日本的中国学界最著名的论题是“唐宋变革论”。所谓“唐宋变革论”，指的是中国历史从中古踏入近世的一次变革。^{[22](P126)} 有学者提出应区分“变”与“变革”，“变”是如影随形、细致入微的变化，但也有轻重缓急的区分，有的“变”在长时段里根本无甚意义，“小变不断”对历史的发展就显得不太重要，即使不知道也无碍对历史的认识。“变革”则不同，它是“革命性”的转变。^{[23](P127)} 内藤湖南认定唐代向宋代的转变属于重大“变革”，遂发展出中国“上古—中古—近世”的三阶段史观，唐代属“中古”，宋代属“近世”，内藤的可取之处在于他认为两个朝代“在文化的性质上有明显的差异”，文化定义采取的是广义说法，是政治、经济和文学等的总和，几乎是历史的整体发展。宋代因为有经学与文学的复古倾向，所以被喻为是与欧洲文艺复兴相近似的运动，比如审美的平民化趣味的兴起等等。

内藤湖南在《概括的唐宋时代观》一文中曾归纳出唐宋转型的特点，其中最重要的制度转换是贵族政治的式微和君主独裁的出现。在这套论述中却呈现出他未曾明说的一个悖论现象，即贵族的衰落使得中央权力机构不可能仅从小圈子内选拔产生，宋代以后科举发达导致官僚遴选程序向民众开放，同时，皇位的更替亦可通过改朝换代由平民获得。这种“庶民化”趋势的发生是相当广泛和全面的。正如内藤的描述：“贵族失势的结果使君主的地位和人民较为接近，任何人要担任高职，亦不能靠世家的特权，而是由天子的权力来决定和任命。”^{[24](P11)} 但悖论也由此出现了，即君主之位从理论上可以由任何庶民获得，

^① 参见罗威廉：《晚清帝国的“市民社会”问题》，载黄宗智：《中国研究的范式问题讨论》，180 页，北京，社会科学文献出版社，2003。这样的讨论也催生出一批相应的成果，如王笛的《街头文化》《茶馆》等，基本上设定中国底层存在着类似的“公共空间”。

尽管实现的几率微乎其微，君主的权力却同时由于缺少贵族权力的制衡而不断膨胀起来，庶民的权益因无有效的表达渠道反而难以得到保障。另外一种说法是，科举的区域名额分配制度与上下交流流通的特点，培育出了地方乡绅阶层，他们实际上就是“乡议”的代表，是接近近代民主的雏形形态。^[25]这样的论述并没有削弱以上悖论的存在。

毕竟与西方的转型不同，西方的资产阶级革命是联合君主驱除贵族，从市民阶层中孕育产生新的势力替代贵族等级，最终推翻了君主制度，中产阶级庶民革命才得以成功。中国始终没有培育出与君主相抗衡的民间势力，所以根本无法证明出现过类似西方的所谓“近世”。如以上观点能够成立，内藤对宋朝具有“近世”特点的论断就显得有些勉强：“中国虽然完全不承认人民的参政权，但贵族阶级消灭后，君主和人民直接相对，亦是进入近世政治以后的事情”^{[26](P14)}。如此说来，贵族的存在反而是“革命”的一种中介和培养基，但中国贵族的消失显然并没有养成足以和君主分享权力的新阶层。

内藤的另一个思路是，北宋王安石改帖括为经义，代诗赋以策论，是一种从“人格主义”向“实务主义”的转变，此论倒是颇见新意。唐宋由贵族统治一变而为官僚体制，科举自然由满足贵族的闲适品味转为处理政务的程序，与儒家思想逐渐成为官方主流意识形态的转变相关，是一个制度化的视角。文学品味由贵族趋向庶民的转折，也是与儒家思想的下行程度呈现出逐渐加快加深的趋势密不可分，即与宋明以后基层儒生对宗族的再造过程不可分离。所以贵族的消失、官僚制的形成、皇权趋于专制都是宋以后王朝治理策略发生转变的结果，这恰恰不是西方意义上的“近世”，而是中国自身制度与文化内在肌理发生变化的产物。

京都学派中的宫崎市定继承了内藤湖南对东洋历史的西化分类，只是在唐宋转型的细节论证上更加缜密。尽管如此，他的论述至少在两个方面仍步趋于西方制订的标准。一是宫崎市定把西洋统一与分裂的交替节奏带入中国历史的分析，仍有套用西洋标准的痕迹。如把宋以前的“家族”兼有土豪和官僚的二重身份看做是中西共有

的特征，特别是把宋以前的时代视为“分裂”，而宋以后的时代看做“统一”，遂得出如下结论：“中世纪的分裂极点到达后，再统一的机运重现，东洋的近世亦和宋王朝的统一天下一起开始。”^{[27](P159)}

这里至少有两个问题可以商榷，一是宫崎市定机械地把中国历史比附于西方的“中世”——“近世”阶段，这无疑是对内藤湖南历史观的继承；二是错误地认定宋朝归于“统一”。实际情况是，宋朝没有统一天下，和汉唐相比，反而缩窄了疆域版图，钱钟书先生就认为宋的国势远没有汉唐的强大，他曾以陆游的诗题“五月十一日夜且半，梦从大驾亲征，尽复汉唐故地”为例，做了一个形象的比喻，说宋太祖知道“卧榻之侧，岂容他人鼾睡”，会把南唐吞并，而也只能在他那张卧榻上做陆游的这场仲夏夜之梦。到了南宋，那张卧榻更从八尺方床收缩而为行军帆布床。^{[28](P1)}

宫崎市定的以下观点也值得讨论。他认为宋朝与辽国的外交具有现代国际关系交往的性质，甚至是西方国与国之间外交的先驱。自从宋辽缔结了澶渊之盟，两国之间展开和平国交的时间长达百余年。宋政府为维系国与国的关系，特别制定了一套礼仪，见之于《宋史·礼志·宾礼》，这套礼仪承认宋辽的对等国交，维持的是国与国之间的平等交际，这种与现代欧洲国际关系相类似的交往形式的出现，首见于东洋。^{[29](P207)}

这样的论断实则把宋辽的交往看做是现代国际关系支配下的国与国之来往，虽明示宋朝在国际关系准则的制订与实施上比西方占得先机，却仍与宋辽交往的实际情况不符，有时代错置的嫌疑。至少在宋朝与辽金对抗的时期，双方关系不能说是处于平等状态，对金朝的关系更是如此，宋朝表面上要向金朝称侄称臣，骨子里却对其极为蔑视，在宋人眼里，辽金仍属“夷”类，种族等级低于汉人，不可能被视为平等的对手。

宋辽与宋金的交往关系表面上虽与现代国际关系有相类似的地方，其实不过是无法实现疆域“大一统”情况下采取的无奈权宜之计，内里仍是“夷夏之辨”的传统思维在发生作用。这种思维强化了种族意识，与唐代重文化不重种族差异

的观念存在着巨大的差异。^①

我对宫崎市定历史观提出的第二点批评是，他基本套用西方文艺复兴“以复古为进步”的标准，来观察宋朝以后的文化变化。因为“文艺复兴意味着社会得到一种标准，去度量社会进步的阶段，如果文艺复兴现象在东洋社会自宋代，即西历 11 世纪左右开始出现，就表明东洋社会比欧洲社会先进”^{[30](P216)}。这里面临两个问题：一是“复古”的结果是否就是一种类似西洋的进步？还是说“复古”的结果是中国传统内部的一种调整？因为文化的标准见仁见智，不能说宋朝发生了所谓“文艺复兴”，那么宋朝文化就一定比唐朝更高明更优秀。同样的道理，亦不能说宋朝的社会经济进步了，或者说“宋代实现了社会经济的跃进、都市的发达、知识的普及，与欧洲文艺复兴现象比较，应该理解为并行和等值的发展”^{[31](P217)}，就一定会带来文化的繁荣与进步。

另一位日本著名的中国思想史家岛田虔次先生在一部有关明代心学的研究著作中更直接以《中国近代思维的挫折》为名表达了他的观点。在书中，岛田虔次首先承认，阳明学及其后续弟子如泰州学派，在儒家思想中融入了庶民的成分，这种倾向至李卓吾达到高峰。庶民性的抬头是近世以来的大趋势，“明学吸收了新兴社会的热量，作为被极大地扩张了其视野的近代中国精神的一个最高潮，它可以被作为近代中国精神的极限来理解”。然而，因为不具备欧洲市民那样的阶级性的力量，明代的庶民新创造的热量最终不能集中结晶，它的发展必然会迷失方向。他评价道：“不知神的精神，没有否定逻辑的民族——在这种土壤上开放的近世之花，当用欧洲近世作为尺度来衡量时，应该说它最终还没有盛开，就凋谢了。即使在近世中国，庶民最终也只能是士大夫的欠缺形态。在历史的普遍意义

上的近世性的东西，在明代达到其顶点的时候，其文化就只能是颓废的、空疏的。”在得出这个结论后，岛田虔次进一步给出的理由是：无论是泰州学派还是李卓吾的思想，“那绝不是觉悟了的新兴阶级的意识之反映，实际上它只不过是原来界限就活动着的士大夫阶级内部统制极度弛缓时所发生的异端现象”^{[32](P137-138)}。可见，这个著名的“中国近代挫折论”仍明确地以西方启蒙演进的历史作为衡量明朝思想文化的标准。

三、“中层理论”与“中层概念”： 从“西化”到“本土”

“中层理论”的提出源自美国社会学家罗伯特·K·默顿（Robert K. Merton），默顿发现，应该尽量避免在社会学中使用过分庞大的描述模型，以免使解释体系过度结构化，从而忽略对人本身的关注。同时也要避免过于强调对日常生活细节的分析，这样容易导致研究过程趋于琐碎化。在历史研究中同样会遭遇默顿所面临的问题，比如中国史学界常有注重实证还是注重理论的不同风格之争。由于长期受西方社会学理论的影响，由历史唯物论延伸出的关于“五种生产形态”的讨论实质上就是一种社会学体系架构，因为其论证显得过于庞大和空疏，至今已基本被遗弃。20 世纪 90 年代崛起的社会史研究因受到人类学田野调查方法的深刻影响，注重从生活底层的细节出发观察人类历史的变动及其与现实的关系，力图扭转社会学过度倾向于结构整合与趋势分析的思维路径，极大地丰富了对历史不同面相的认知层次，同时也因太过拘囿于某个细部的探知论证，从而被批评是无整体研究意识。

20 世纪 80 年代以后，一些属于“中层理论”范畴的社会学概念逐渐对中国史界产生影响，比较有名的例子是费孝通先生 20 世纪 40 年

^① 中国学者葛兆光基本继承了宫崎市定的观点，只不过论述的更加极端。他认为宋朝已经采取了类似近代民族国家的观念，参见葛兆光：《宋代中国意识的凸显：关于近世民族主义思想的一个远源》，载《古代中国的历史、思想与宗教》，135-151 页，北京，北京师范大学出版社，2006。另外举一些证明所谓宋朝具有现代国家观念不过是个幻觉的例子。民国初年，一些学者仍持“宋学”的夷夏观，基本上是排斥异族统治，不承认其拥有过正当性。如钱穆即持强烈的“宋学”立场，贬清朝为“部族统治”，参见钱穆：《中国历代政治得失》，141 页，北京，生活·读书·新知三联书店，2001。其学生辈中如许倬云亦持此看法，参见许倬云：《说中国：一个不断变化的复杂共同体》，桂林，广西师范大学出版社，2015。包括罗友枝与何炳棣有关“新清史”的争论，何炳棣仍是站在汉人本位的立场上对清朝做出评价，才有汉化的争议出现。参见何炳棣：《捍卫汉文化：驳罗友枝之〈再观清代〉》，载刘凤云、刘文鹏编：《清朝的国家认同》，北京，中国人民大学出版社，2010。

代在《乡土中国》一书中提出的“差序格局”理论，“差序格局”概念试图从功能论的角度理解中国基层社会，并随之提出了与之相配套的中国社会“双轨制”原则。^[33]后来在美国留学的萧公权、张仲礼先生，以及美国学者周锡瑞教授等都是沿着费孝通的思路继续探索，形成了名动一时的乡绅理论，以区别于大陆“以阶级斗争为主导”体系的历史观。^[34]日本重田德教授的“士绅共同体”（乡村共同体）的讨论也大致属于这个理论的辐射范围。^[35]这两套理论在20世纪90年代重新引起了热议。^[36]

“中层理论”在美国的中国学研究界也有不少响应和实践者，罗威廉就表示可以用“中观”的概念讨论中国历史问题，于是才有了“市民社会”与“公共领域”概念使用是否得当的争论。这场论辩波及面很广，有不少延续的讨论。比如关于是否可以用“第三领域”解释中国古代法律审判和调解的问题。^[37]然而，我们发现所有这些属于“中观”理论研究范围的话题均显示出一个共通的特点，那就是都分别源自于一个原创的欧洲或美国的社会科学理论体系。比如“市民社会”与“公共领域”的讨论来自于哈贝马斯，对长江三角洲农业“过密化”现象的观察来自于吉尔兹在印尼对稻作农业模式进行的思考；华北“文化的权力网络”理论来自于福柯，华南的宗族共同体理论来自于弗里德曼著作带来的灵感。所以“中层理论”在中国历史研究中的实践，仍可能只是西方所持有的地方性知识的一种参照和反映。

我这里想要表达的意思是，是否可以尝试从中国古史传承脉络里寻求替代西方社会科学理论的概念，以此作为解释自身历史演进变化的依据。这些概念不应该受限于“古代”—“近代”二元对立的解释框架，也不应该被视为是陈列在博物馆内的如化石一样的东西^①，而应该是鲜活地潜藏在中国人的言行逻辑中并发挥作用的历史智慧。

我们可以举出一些耳熟能详的概念，如“中国”“大一统”“封建”“经世”“道统”“夷夏”

“文质”等等加以分析，这些概念之所以受到忽视，只是因为它们不是源自“西方”的认识系统，而是来自西方人进入中国之前的传统历史观。由于“西方”代表着进步，标志着历史前进的方向，这些残留下来的观念自然被理解成陈腐不堪的东西，早已失去了生命力，仿佛它们只能作为西化概念的僵死对立物才有存在的价值。或者在一些思想史家的眼里，这些概念仅仅是中国哲学史研究框架里的审视对象。如果我们想要重新发现中国人文学的精髓，就必须从复活这些概念的本意开始，不是把它们当做验证西方进步概念的工具和手段，而是真正视其为建构中国新型历史叙事的可靠资源。

以下仅举出若干“本土”历史概念略加评析，作为对以上观点的初步验证。

(1) “大一统”：“大一统”最早见于《春秋公羊传》，在中国典籍中曾频繁被加以使用，近代以来，“大一统”逐渐淡出人们的视野，日益受到冷落。人们更愿意把注意力集中在诸如“中国”“天下”“帝国”等概念之中，这是盲目跟随西方研究视线转移造成的结果。比如“中国”之所以被关注，是因为在建立现代国家的过程中，“中国”是一个凝聚民族自信力的符号，由此引申构造出的“中华民族”等概念，也出于同样的考虑。这也导致一个问题，围绕“中国”源起和形成过程的一些思考，很容易预先悬置一个西方民族国家的标准作为讨论的前提，然后反推回去寻求和论证“中国”是如何形成的，最后的着眼点仍然落在中国如何过渡到现代国家形态这个问题之上。结果有些不属于现代国家形成范围内的历史内容，极易被视为负面的东西遭到删汰。

近期中外史界围绕“帝国”的讨论也是如此，大家忽然对西方在什么时候称呼“中国”为“帝国”发生了兴趣，聚焦的仍是西人如何理解“中国”，而不是如何从中国传统概念内部重新发现其是否具有解释中国历史之特征的自洽性等问题。^[38]

在这样的语境下，“大一统”这类概念理所当然会遭到忽略。在我看来，“大一统”至少包

^① 列文森曾指出：“不能否认儒教中国和它的古代价值已成为历史的遗产。如果博物馆不是装木乃伊的箱子，而是陈列历史遗产的场所，那么，它就应对所有人开放，让全世界的人在这个可互相交换展品的世界中参观。”参见列文森：《儒教中国及其现代命运》，362页，桂林，广西师范大学出版社，2009。

含以下多个层次的丰富内容：疆域控制、王朝正统性的确立、德治与管理，种族与文化之关系等等，均需要重新加以整理和辨析。

关于“大一统”与疆域的关系，汉代儒生就有着如下理解：“《春秋》所以大一统者，六合同风，九州共贯也。”（《汉书》卷七十二《王贡两龚鲍传》）但后来的王朝大多在疆域控制上无法做到真正的“一统”，于是任何王朝在建立其正统性时就不能仅以占有土地大小而论，所以“大一统”的含义里才加入了“德治”一环，即是要证明：汉人建立的王朝虽不拥有最广袤的土地，但教化的优势可以弥补此缺失，足以和异族的统治相抗衡。王朝正统性的确立也常常围绕疆域控制的大小，与种族文化之间的张力关系展开讨论。宋明两朝面临北方异族压迫，常常无法维系固有疆土的完整，故经常强调“文化”的力量优于异族，遂有“夷夏之辨”论说的发生与强化，以为其统治合理性张目。清朝以异族身份入主大统，在疆域开拓上达至历史的巅峰，自然会突出彰扬开疆拓土之功，刻意贬抑“夷夏”区分的言论。其对“大一统”的诠释有意返归《春秋》中强调疆域统一的古意。所以说，“大一统”概念中蕴藏着中国历史转变中波诡云谲的复杂性，值得深入领悟。

(2)“文质”：有关“文”与“质”这对概念的讨论一直贯穿在中国历史发展的进程中，在各个时代反复出现，主题也不断变换。“文质”的含义复杂多样。最早的经典如《论语》中已有“质胜文则野，文胜质则史”的说法。讲究的是“一损一益”的文明史观，这种文明论很容易在西式的框架里被理解为一种历史循环论。

“文质之辨”在文学中的反映比较明显，从文论而言，有“文虚而质实”的说法，如《文心雕龙》这部文学评论集就把不同写作风格的人按“文”“质”加以分类，并说：“斟酌乎质文之间，而隐括乎雅俗之际，可与言通变矣。”（《文心雕龙》二十九《通变》），这段话是从雅俗的角度辨析文质之意。

在文学中，“以质易文”常常是因为文章过于华美，如《周书》中记载北雍州献白鹿，尚书苏绰说：“近代以来，文章华靡，逮于江左，弥复轻薄。洛阳后进，祖述不已。”柳庆听得此言，

操笔写成草表陈贺，辞兼文质。（《周书》卷第二十二《列传·柳庆》）目的是弥补文章过于华丽造成的缺憾。

“文质”与风俗的淳厚还是浇漓也有关系。有如下说法：“殊不知世代有文质，风俗有淳醜；学识有浅深，才性有工拙。”（《旧唐书》卷一九八《列传》第一百四十四·文苑上）“文质”讨论还用于人才的选拔，“文”表示有文采，“质”则指在武力方面亦有训练，“文武之术，左右相宜”，两者相应才是真才。

“文质”也被当做内在道德和外在文采关系的一种说明，“夫工人之染，先修其质，后事其色，质修色积，而染工毕矣。学亦有质，孝悌忠信是也。君子内正其心，外修其行，行有余力，则以学文，文质彬彬，然后为德。”（《晋书》卷八十二《列传》·虞溥）

如何摆正文质关系还是一种“治世”的策略。如《魏书》中有这样的说法：“武质而治安”“文华而政乱”。

“文质”还有奢俭对应的含义：“奢俭取文质之间”（《北史》卷一十《周本纪下第十》）令狐德棻也说：“奢俭取文质之用。”（《周书》卷第七《帝纪第七·宣帝》）

“文质”还涉及礼制的繁简选择，如《旧唐书》记载祭祀天地的礼仪不能过简，即是此义。

“文质”也曾作为三代制度损益变革的表述加以陈说。房玄龄在《晋书》中引陆机的一段话说：“然夏人尚忠，忠之弊也朴，救朴莫若敬。殷人革而修焉，敬之弊也鬼，救鬼莫若文。周人矫而变焉，文之弊也薄，救薄则又反之于忠。然则王道之反覆其无一定邪，亦所祖之不同而功业各异也？自无圣王，人散久矣。三代之损益，百姓之变迁，其故可得而闻邪？今将反古以救其弊，明风以荡其秽，三代之制将何所从？太古之化有何异道？”（《晋书》卷六十八《列传》·纪瞻）。这段话很明显讲的是夏、商、周三代的演进论，也是后来被称之为历史循环论的理由，即古代历史观均以黄金三代作为讨论时代优劣的依据。

现代学者曾经试图用西方思维来评析“文质之辨”，并在西学的框架下予以重新定位。如范仁就说：“所谓‘文’，是代表事物的形式方面、

表现方面,‘质’是代表事物的内容方面、本体方面;内容与形式是对待的,本体与表现是对待的,因此,‘文’与‘质’也是对待的。有本末先后之分。‘质’是本,‘文’是末,是‘唯实主义’与‘形式主义’之争。”^[39]如此论述过于强调“文”与“质”之间的截然对立状态,显然偏离了文质论的本意。

(3)“经世”:“经世”观念在中国思想史研究中有特殊的地位,往往因对时势不满而产生一种与变革维新的冲动相关的思想。1984年,台湾曾以“经世”为题专门召开过一次“中国经世思想研讨会”。与会者认为,“经国济世”“经世致用”等一些经典古义,已经含有改善现状与维新变革的倾向,这与后来中国近代化问题自然发生关系密切。这个思路在大陆史学界不乏呼应的声音。

一般来说,“经世”被认为是在朝代鼎革之际或中西冲撞最为激烈的语境下才会凸显其意义,故有两个历史节点一贯被视为非常关键,成为“经世”思想产生的经典时刻:一是明末清初,二是清末民初。不幸的是,这两个历史节点皆被顺理成章地冠以和西方变革时代相呼应的名称。如明末清初就被认定是中国所谓的“启蒙时代”,清末民初则被认为是近代变革的转捩点。如此一来,对“经世”的理解就被自然纳入到一种是否符合西方变革指标的预设之中予以定位。如顾炎武、黄宗羲、王夫之被设定为早期中国启蒙的精神领袖,康有为则是率先模仿西方制度的思想先驱等等。这仅仅是从历史的“变态”角度理解“经世”的意义,把“经世”思想看做是西方思想传入的触媒或原材料,或者仅是对西方历史转型经验的一种山寨式模仿,而没有看出“经世”思想的另一面恰恰是中国内部历史要求的“常态”表现。

需要重新加以考量的是,在常态的历史中,是否也有“经世”思想与行为的存在。换言之,“经世”是否只是在出现类似西方的变革因素的情况下才拥有讨论的价值,还是应该把“经世”置入到中国历史自身演进的脉络里加以体验。例如晚明陈子龙编有《皇明经世文编》,晚清至民国也有贺长龄、魏源编的《皇朝经世文编》及盛康等人续纂的《经世文续编》等煌煌巨册,篇幅

都很浩大。陈子龙编《皇明经世文编》时,明朝统治已摇摇欲坠。按后来史家的惯有思维推测,陈子龙有借搜集整理经世文章挽救明末空疏学风的意图。魏源编《皇朝经世文编》时,面对日益增加的西方入侵压力,如何挽救大清危局的思考一直居于核心地位。

不过,从《皇明经世文编》和《皇朝经世文编》内容方面观察,其中大多数文章的撰写者恰恰是在明清统治的常态时期写出了各自的文稿。这些日常生活和治理言论构成了“经世”论的主体。编者的“变革”经世观完全不能代表《皇明经世文编》里各类作者的治世态度,而且吊诡式地反向证明,明朝在满人统治之前早已拥有一大批经世人才,这与学风空疏无用导致明朝覆灭的简单结论无法吻合。

我们发现,随着宋代以后科举遴选官僚制度的健全与完善,“文人”与“官僚”的角色身份日益合流。到了明清时期,“学者化官僚”所起的作用越来越大,其突出的表征是,“政治”与“教化”的关系日益密切,“道德”训练一旦变成政治治理手段,就会使政教关系发生根本性变化,这是中国区别于西方的最重要特点。所谓“经世”,不但是—种政治治理技术,还是一种教养人民的方式。

以往把“经世”思想视为中国历史上发生翻天覆地变革之触媒的观点,显然是套用西方思想演变模式,而没有看到“经世”观念是中国治理技术发生自我调整的产物。在中国历史中,向有“道德主义”与“制度主义”之争,前者主张软性统治,以“教化”为先;后者强调法度治理的重要性,坚持以“吏”为师。在明清时期,这两种治理观大有合流的趋势,也构成了主张“经世”者往往会看到道德统治的空虚化一面,强调用实际的手段加以弥补,他们多把注意力集中于农田、水利、财政、货殖、工商、军事、疆域等领域,讨论其中的成败得失。如清初“实学”的兴起就有清算明末“心学”的背景在里面。实际上,“学者化官僚”均有吏治经验,不会愚钝到只空谈心性感悟的一面,即使如王阳明也非单凭心性启悟立身,反而是以事功显赫见称于世。故以“制度变革”回击“道德主义”之空疏的刻板思路必须予以修正。“经世”观的出现大致符合

中国历史内部自我演变过程的需要，而不必迎合西方社会的变革逻辑。

以上所举数例都是试图说明中国人文传统自有其演进的脉络，当我们审视这些历史遗存时，大可不必从中寻找与西方历史耦合的所谓“现代性”，或者声称在中国历史中独立观察到了与西方类似的近代因素，更不必因发现中国具有所谓“早期现代”的特征而沾沾自喜。当然，本文的论证路径也会冒一定的风险，即可能无法解释清朝晚期面临西方挑战时为何发生了如此巨大的变化。就历史事实而言，西方的冲击确实造成了中国传统制度运转的“失灵”，最终导致革命性变化。比如科举制的取缔与宗族制度的瓦解酝酿出官僚选拔制度的调整，依靠传统人脉网络维系着的道德教化原则趋于松解，必然引发政教关系的崩溃。

但我个人以为，制度的创新、经济的发展与人文品味的高低之间不一定呈现出一种正相关的

关系。在西方标准参照下制定的各种进步指标未必能衡量出文化的优劣，也不能断定整体社会是否处于良性的发展状态。也许两者的互动还可能构成某种相反的关系，我们可以举出无数经济繁荣文化滑坡的实例。因此，我更愿意把对人文传统重建的探索与中国近代制度是否“失灵”的讨论区分开来，相对独立地认知其价值，而不是采取一种机械的“联动论”视角，想当然地认为经济发展一定会带动文化向好的方向转变。更进一步说，以效法西方道路为模本的体制改革，固然有校正传统中国制度“失灵”的功用，却也可能遮蔽对中国人文传统智慧的探索热情。如前面所举对“文质之辨”古意的再发现就是个突出的例子，在近代历史观的框架下，“文质之辨”只不过是一种落伍过时的退化论或循环论历史观而已，但从中国人文传统重建的角度分析，其中却包含着丰富的历史智慧，有待我们去发掘。

参考文献

- [1] 郭玉洁：《张大春：虚荣时代的诗人》，载《东方历史评论》，2014（5）。
- [2] [5] [6] [7] 梁启超：《新史学》，载《梁启超史学论著四种》，长沙，岳麓书社，1985。
- [3] [8] 梁启超：《中国历史研究法》，载《梁启超史学论著四种》，长沙，岳麓书社，1985。
- [4] [9] [10] 梁启超：《清代学术概论》，载《梁启超史学论著四种》，长沙，岳麓书社，1985。
- [11] [13] 顾颉刚：《走在历史的路上——顾颉刚自述》，南京，江苏教育出版社，2005。
- [12] 孙英刚：《神文时代：讖纬、术数与中古政治研究》，上海，上海古籍出版社，2014。
- [14] 李怀印：《重构近代中国：中国历史写作中的想象与真实》，北京，中华书局，2013。
- [15] [16] 罗威廉：《晚清帝国的“市民社会”问题》，载黄宗智：《中国研究的范式问题讨论》，北京，社会科学文献出版社，2003。
- [17] 如岸本美绪：《“市民社会论”与中国》，载滋贺秀三等著：《明清时期的民事审判与民间契约》，北京，法律出版社，1998。
- [18] 沟口雄三：《中国与日本“公私”观念之比较》，载香港《二十一世纪》，1994（2）。
- [19] [20] 梁其姿：《医疗史与中国“现代性”问题》，载《面对疾病：传统中国社会的医疗观念与组织》，北京，中国人民大学出版社，2012。
- [21] 沟口雄三：《中国近代的源流》，载《中国的冲击》，北京，生活·读书·新知三联书店，2011。
- [22] [23] 柳立言：《何谓“唐宋变革”？》，载《中华文史论丛》，2006（1）。
- [24] [26] 内藤湖南：《概括的唐宋时代观》，载刘俊文主编：《日本学者研究中国史论著选译》，第一卷，北京，中华书局，1992。
- [25] 余英时：《试说科举在中国史上的功能与意义》，载《中国文化史通释》，北京，生活·读书·新知三联书店，2012。
- [27] [29] [30] [31] 宫崎市定：《东洋的近世》，载刘俊文主编：《日本学者研究中国史论著选译》，第一卷，北京，中华书局，1992。
- [28] 钱钟书：《宋诗选注·序》，北京，生活·读书·新知三联书店，2002。
- [32] 岛田虔次：《中国近代思维的挫折》，南京，江苏人民出版社，2005。

[33] 费孝通：《乡土中国》，北京，生活·读书·新知三联书店，1985；费孝通：《乡土重建》，载《费孝通文集》，第四卷，北京，群言出版社，1999。

[34] 杨念群：《理论旅行状态下的中国史研究——一种学术史的解读与梳理》，载《新史学：多元对话的图景》，北京，中国人民大学出版社，2001。

[35] 重田德：《乡绅支配的成立与结构》，载刘俊文主编：《日本学者研究中国史论著选译》，第二卷，北京，中华书局，1993。

[36] 阎云翔：《差序格局与中国文化的等级观》，载《社会学研究》，2006（4）。

[37] 黄宗智：《中国的“公共领域”与“市民社会”：国家与社会间的第三领域》，载《中国研究的范式问题讨论》，北京，社会科学文献出版社，2003。

[38] 欧立德：《传统中国是一个帝国吗？》，载《读书》，2014（1）；曹新宇、黄兴涛：《欧洲称中国为“帝国”的早期历史考察》，载《史学月刊》，2015（3）。

[39] 范仁：《论“文”与“质”》，载《东方杂志》，1943（11）。

Rediscovery the Tradition of Chinese Humanities: Reflection on Contemporary History Studies

YANG Nian-qun

(The Institute of Qing History, Renmin University of China, Beijing 100872)

Abstract: The initiator of New History Liang Qichao proposed to introduce the theory of evolution as a measurement tool of Chinese history. As a consequence, revolutionary history and the narration of modernization have been treated in the views of European history, though they are apparently different in many aspects. Some recent Chinese studies in the United States emphasized that there might be clues of modernization in China before the impact from the west. The theory of “early modern” somehow carried on western standard. Actually, there was an active tradition inside Chinese history. Looking into it provides us possibility to rebuild Chinese humanities.

Key words: new history; early modern; the middle-range theory; local overview

(责任编辑 张 静)