

黃仁宇的現代化論述與西方歷史*

陳正國**

本文旨在——以西方史學——檢視現代化論述在黃仁宇(1918-1999)史學論著中所佔的重要地位。本文指出黃仁宇的現代化論出現於《十六世紀明代中國之財政與稅收》(英文版, 1974)發表之後。為了讓歷史主義平衡現代化論中的目的論, 黃仁宇以強調社會結構, 拒斥道德評斷為史家職志。但是, 本文論道, 關心中國現代化的黃仁宇, 將中國傳統社會描述成與現代性截然不類的社會。他的晚期作品著重於凸顯目的論, 壓抑早期作品中的歷史主義態度, 並且逐漸缺少敘述的深度。尤其與清末以來的西化論歷史相比, 黃仁宇的現代化論顯得失去歷史真實。若以史學寫作而論, 《萬曆十五年》(1983)仍是黃氏史學最佳的典範。隱藏於該書背後的現代化理論其實是解釋明朝鼎覆的史觀。可是, 即使讀者未及發現此一史觀, 他仍舊可以享受黃仁宇因著現代化史觀而對明代人物與歷史所發出的同情之嘆與精采的史事描述。此外, 本文提出黃仁宇現代化史學的不足。黃仁宇的技術主義讓他傾向於相信現代性與資本主義乃是二為一之物。本文提出布克哈特文化史學的傳統, 認為現代性是(個體)精神的發展。本文最後論述道, 黃仁宇或布克哈特的現代史儘管以洞視見長, 卻不免忽略歷史的連續發展。

關鍵詞：現代化 西化 結構論 歷史主義 目的論 資本主義 技術主義 文藝復興 布克哈特 韋伯 西體中用

*本文原為「與大歷史對話——黃仁宇研討會」(臺北, 2001/01/06)會議論文。感謝主辦單位——《中國時報》「人間副刊」——的邀請。對於會議評論人楊肅獻教授及《新史學》審查人的寶貴意見, 筆者由衷感激。

**輔仁大學歷史學系助理教授

史學經驗主義者宣稱，他們一直在耕耘，在增加我們的知識。一大票的學術兵團都在做挖掘事實的工作。至於讀者大眾，雖有時仍對大膽的史學綜論與宏觀歷史有興趣，卻也不再想知道何謂歷史的意義。

Modris Eksteins

前言

這篇文章希望從三個面向釐清楚黃仁宇隱而不顯的現代化語言。首先本文認為，在《萬曆十五年》發表之前，黃仁宇的現代化論並不明顯；甚且還反對目的論與比較史學。爾後黃仁宇的現代化論不只有加強的趨勢，在鋪陳論證上也有重大變化。其二，本文檢討了黃仁宇現代化史學語言與傳統西化論之間的差異。其三，本文討論黃仁宇另一本名著《資本主義與二十一世紀》中的現代化論述；並且從西洋史學史的角度，尤其是布克哈特(Jacob Burckhardt, 1818-1897)史學，提出一些反省。

一九八五年起，臺灣醞釀著一股騷動不安。表面上安詳有序的社會正要經歷三十多年來的首次變革。社運學運開始為街頭妝點生氣。學院內也期待新觀點新思維的出現，好讓人們聽得懂現在與歷史的對話。這使得在美國受到微歷史排擠的黃仁宇史學，反而因緣際會迅速在臺灣攫獲廣泛的注意力。黃仁宇於此年起，陸續以《萬曆十五年》、《放寬歷史的視界》、《赫遜河畔談中國歷史》等書引起廣泛討論與重視。¹從現代化論的觀點來看，《萬曆十五年》最精采的地方在於

¹黃仁宇，《萬曆十五年》（臺北：食貨出版社，1985）；《放寬歷史的視

它的命定論(fatalism)。黃仁宇描摹了明神宗、申時行、張居正、戚繼光、海瑞、李贄等人的圖治、勤政、亮節、將才、睿智。可是所有正面的人格、道德、奮發都無法挽救明帝國一步一步走向傾覆。讀者經歷了希臘悲劇經驗，眼睜睜看著命運吞噬掉明君、佐國良臣與英雄。可是打敗神宗、張居正或戚繼光的命運，不是冥冥中的超自然力量，而是傳統的社會組織。中國政府以官僚體系為主，不能在數字上管理國家。中國傳統社會的存在就是現代化社會的闕如。《萬曆十五年》是沿著現代化的反面來寫。黃仁宇的故事講得越精采，歷史的諷刺味就越濃。反之，傳統組織越是致命，黃仁宇就獲得越多的空間，越能精細刻畫這些人物的特質與長處；而讀者也越能領略中國社會的集體悲劇經驗。努力、道德、天才都被命運，也就是現代化社會的缺席所嘲弄。在中國傳統社會裡，吃人的不是魯迅所說的禮教，而是管理能力。

現代化概念是黃仁宇思考中國近百年來歷史的主軸與指導原則。黃氏著名的「用數字管理」概念只是現代化概念的部分隱喻。黃仁宇原為明史專家。其後，他以明史為史觀的接泊點，串聯古今，參較中西。他以明代為歷史時間的中心，向上談論魏晉、隋唐、宋元，向下論及中國「近現代史」。除了時間的縱向聯結，黃仁宇也旁觸西洋歷史發展，比較了十五、六世紀的歐洲史與中國史。黃仁宇認為，西方歷史在十五、六世紀開始了現代化，而此時的中國仍舊處於傳統社會。直到蔣介石與毛澤東時代，中國傳統社會的上下層結構才算徹底改造。到了八〇年代的改革開放，中國的長期革命才算完成。黃仁宇很耐人尋味地表示，研究明史是為了解中國近百年的歷史，正如了

界》（臺北：允晨文化實業公司，1988）；《赫遜河畔談中國歷史》（臺北：時報文化出版公司，1989）。《赫遜河畔談中國歷史》中部份文章早於一九八八年在《中國時報》發表。

解現代中國的起步是為了解傳統中國。只有站在高峰之巔的蒼鷹才能看盡繁塵；唯有從歷史的終點往回看，一切過往才會豁然開朗。黃仁宇的史學令人想起十八世紀西方的理性主義史學。休姆(David Hume)認為，唯有在某歷史事件塵埃落定之後，我們才能看清楚這事件，以及與此事件相關的人事與局部行為。²大多數十八世紀史家和孟德斯鳩(Montesquieu)一樣，相信歷史事件的發生必定有其人文或自然的原因。歷史思維就是找出事件的因果關係。³黃仁宇的理性主義就是希望以後見之明，找出中國何以不能現代化的「因果關係」。他自承對中國史的理解是從近百年的中國變動開始思考。「歷史家鋪陳往事，注重將已經發生的事體帶著因果關係敷說，間常提到將來趨勢。他不能放

²Nicholas Phillipson, *Hume* (London: St. Martin's Press, 1989), p. 82。喜歡觀念論語言的人應該會想到黑格爾的夜鷹譬喻。只有在歷史過程完成之後，在「歷史事實成熟之後」，歷史理性才會出現，重新建構這個世界。智慧女神的夜鷹必然在夜幕低垂之後，才會振翅飛翔。G. W. F. Hegel, H. B. Nisbet tr., *Elements of the Philosophy of Right* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 23。

³Raymond Aron, R. Howard & H. Weaver tr., *Main Currents in Sociological Thought* (New York: Basic Books, 1965), p. 14; Christopher J. Berry, *Social Theory of the Scottish Enlightenment* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), pp. 54-55, 57-59。黃仁宇的史學不但是典型的因果論歷史，甚至有明顯的孟德斯鳩的思想影子。例如說五四時期便有人提出關於中國文化早熟論的見解；可是黃仁宇與李約瑟特重氣候所造成的影響。黃仁宇，《新時代的歷史觀——西學為體中學為用》（臺北：臺灣商務印書館，1998），頁8-12。黃仁宇認為中國文化之早熟在於它需要有大水利工程。這種亞細亞生產方式的歷史解釋上承孟德斯鳩的東方專制論。而孟德斯鳩的東方專制論又以地理氣候為首要論證基礎。黃仁宇的大歷史與布勞岱的史學很親近。布勞岱的史學其實有強烈的孟德斯鳩理論做背景。黃仁宇就很清楚明言：「大明帝國本身是亞洲大陸氣候的產物。」黃仁宇，〈明代史和其他因素給我們的新認識〉，《放寬歷史的視界》（臺北：允晨文化實業公司，1988），頁64。

棄這項主要的任務，而沉緬於他自己認為應該發生卻在歷史上從未發生之事物……」。⁴對懼怕以今論古的人來說，黃仁宇的直率可能有點難堪。他說：「歷史觀點無非就今日立場將過去事蹟回溯倒看過去。」⁵透過今人的價值所觀察到的歷史結構，是個不完美的結構；透過現代化觀點所觀察到的歷史，當然是尙未發展完全的歷史。

一、結構的效用——歷史主義與歷史目的論的衝突

黃仁宇史學有方法論上的矛盾。一方面他承認中國歷史有其「獨特的結構」。另一方面，他認為中國歷史因其獨特結構，而未能造成現代社會。中國「近代」史就是中國「現代」化的過程，也就是中國獨特社會崩解的過程。⁶因之，如果現代化是可欲的對象，則傳統中國或其所謂「獨特的結構」是否必然是得遺棄的歷史沉澱物？從史學方法論——也就是歷史態度——而言，尋求中國社會「獨特的結構」

⁴黃仁宇，《資本主義與二十一世紀》（臺北：聯經出版事業公司，1991），頁183。自六〇年代起，臺灣社會學界出現許多現代化論述。正如陳紹馨所言，這些結構功能論的社會學，主要關心的問題就是「為什麼中國不能出現現代化？」陳紹馨，《臺灣人口變遷與社會發展》（臺北：聯經出版事業公司，1979），頁7。關於結構功能論的現代化論可以參考Cyril E. Black, *Comparative Modernization: A Reader* (New York: Free Press, 1976), Part I；黃瑞琪，《現代與後現代》（臺北：巨流圖書公司，2000），第1章。

⁵黃仁宇，《新時代的歷史觀：西學為體中學為用》（臺北：臺灣商務印書館，1998），頁45。雖然黃仁宇的大歷史觀點與布勞岱的「長時間」(long dur e)歷史觀點相當同質，但他的現在主義態度(presentism)似乎是布勞岱所無。

⁶在黃仁宇史學，「近代史」與「現代史」幾乎可以互換。中國現代史學對此二概念也少有精確定義。張玉法認為，中國近代史大抵指清史，尤其是清末階段。「現代史」則指清末立憲以後的發展。張玉法，《歷史學的新領域》（臺北：聯經出版事業公司，1978），頁25-53。

自述其史學為「大歷史」(macro-history)或「放寬歷史的視界」。「大歷史」的寫作目的是欲求將中國歷史結構化。黃仁宇發現，中國歷史有兩組(段)結構，一為傳統，一為現代。在面對傳統時，黃仁宇顯得有些意態兩難。一方面，傳統中國當然值得研究；另一方面，現代中國卻更值得擁抱。套句黑格爾(Hegel, 1770-1831)的術語，「現代」的存在合乎人類理性。如此而論，傳統中國值得多少研究？研究傳統中國時，應該像錢穆所說，無條件的擁抱，展現「歷史的溫情」嗎？⁷

黃仁宇的史學生涯開端可能受到錢穆史學的影響，表現出某種程度的歷史主義思維。在《十六世紀明代中國之財政與稅收》一書中，黃仁宇非常有意識的反對以西方歷史或觀點考察中國歷史。這整本書的討論幾乎完全收束在以明代論明代的視野之內。和明代財政可能做比較的是宋代與元代，而非「現代」。《十六世紀明代中國之財政與稅收》相信歷史研究必須順著時間之流，考察事物之發展與變化——明代歷史是宋元歷史的延續與變化的結果。因此黃仁宇並不認可跨文化或跨社會的比較研究；而毋寧接受以中國論中國，以傳統論傳統的歷史主義研究。他批評道：「大多數現代的學者接受了西方的教育，他們自然按照西方的經驗來看待中國歷史。儘管比較的方法有它的好處，但容易歪曲歷史，特別是與西方同時期的中國歷史的發展階段常常相應地被看成是西方世界的各個歷史發展階段。」⁸黃仁宇甚至進一步強調：「〔中國〕歷史不是朝代的循環，而是一個直線的發展(linear progression)，雖然內中仍有曲折。」⁹和錢穆一樣，黃仁宇也希望找到

⁷在「黃仁宇研討會」中，評論人楊肅獻教授提道：「黃仁宇應該可以視為反傳統」的例子。這一段及以下說明，是對楊教授的提問所做的回應。

⁸黃仁宇，阿風等譯，《十六世紀明代中國之財政與稅收》（臺北：聯經出版事業公司，2001），頁362。本書英文版發表於一九七三年。

⁹黃仁宇，〈中國歷史與西洋文化匯合〉，《放寬歷史的視界》，頁177。

中國歷史自身的韻律。錢、黃都不樂衷於以西方概念如「近世」「中古」等詞彙描述中國歷史。¹⁰反之，他們賦予朝代史以更寬闊的意義。黃仁宇說，中國社會與政體不只有其獨特性，並可以分為三種型態：秦漢、隋唐宋、明清，並認為明代制度不如宋朝。¹¹總之，黃仁宇雖然不是傳統主義者，但他卻相信歷史主義。

可是在稍晚的寫作中，黃仁宇史學的現在主義逐漸增強。不惟如此，他更參照西方歷史的發展來考察中國歷史。相較於「內中仍有曲折」的史觀，黃仁宇開始採用黑格爾式的語言，指出中西文明發展進程的差異。「看到西洋歷史以直線型的進展，才體會到中國歷史表面看來以朝代循環做主題之由來。」¹²為了調和看似矛盾的現在主義與

所謂中國歷史的直線發展，應該就是 Edward Kracke Jr. 所說的「在傳統架構內的變革」(changes within tradition)。參見余英時，《史學與傳統》(臺北：時報文化出版公司，1974)，頁 8。

¹⁰這些歷史分期概念應當與日本漢學，尤其是「京都學派」有關。參考高明士，《戰後日本的中國史研究》(臺北：明文書局，1986)，頁 20-32。

¹¹黃仁宇，《資本主義與二十一世紀》，頁 436-438。現代中國歷史主義史學的泰斗錢穆曾經試圖歸納中國歷史的自我規律，認為中國政治制度有三種型態。錢穆《中國歷代政治得失》(臺北：東大圖書公司，1977)，頁 95。黃仁宇的三帝國說是否出自於此？黃仁宇，《十六世紀明代中國之財政與稅收》，頁 370、376。黃仁宇隨後在《中國大歷史》(臺北：聯經出版事業公司，1993)中發展他的「三帝國說」。

¹²黃仁宇，《近代中國的出路》，(臺北：聯經出版事業公司，1995)，頁 91。這種意見在西方史學屢見不鮮，也非自黑格爾始。孟德斯鳩在《法意》中就曾說，中國風俗與女人服飾兩千年不變。布勞岱爾(Braudel)因襲孟德斯鳩的意見。蘇格蘭作家 John Logan 說，中國只有不斷的朝代叛亂(revolution)，沒有進步。John Logan, *Dissertation on the Government, Manners and Spirit of Asia* (1787) (Bristol: Thoemmes, 1995)。已有學者研究反對此種中國文化不變論。見余英時，《史學與傳統》，頁 8。林麗月，〈衣裳與風教——晚明的服飾風尚與「服妖」議論〉，《新史學》10.3 (2000/09): 111-157。

歷史主義，黃仁宇採用結構論的觀點來討論傳統中國；極力避免以人物賢肖、善惡來論歷史。黃氏的「大歷史」並不是在探究長時間的歷史「變化」，而是在描述問題的持續存在。中國社會的「連續性」就是「傳統中國社會」。而黃仁宇所注重的「傳統」又極少涉及人民心態道德風俗，純粹就「社會組織體系」來理解。¹³有明一朝乃至於秦漢以降的中央集權與官僚體系，就是此一「傳統中國社會」的具體內涵；而清末自強運動以來的變革就是現代化的過程。傳統中國社會在遭受外來的挑戰時，不得不做改革。可是此一改革無法做局部調適，必須徹底改造，「將整個國家社會全部推翻」。¹⁴

中國的革命，好像一個長隧道，須要一百零一年才可通過。……讀者若想要高瞻遠矚，首先必將歷史背景推後三、四百年。「萬曆十五年」旨意于是，因此我們才可以確切看到中國傳統的社會、政治、經濟、思想等等有它們的結構與節奏，也有它們牢不可拔的特點。與新時代應有的條件一比，距離過大。一到必須改革創造之際，不可避免一個地覆天翻的局面。¹⁵

黃仁宇將中國史一截為二；分別以不同史觀對待。他以歷史主義的同情看待傳統，卻又以目的論的語言寫作現代史。可是黃仁宇後來不再滿足於以中國歷史本身作為自指的文化標準(*sui generis*)。他雖然企圖將中國社會歷史化，卻又以現代化的觀點比較這個被歷史化的傳統。他注意中國社會獨特的「結構與節奏」以及「牢不可拔的特點」，卻也將傳統社會視為「現代社會的缺席」。

突顯結構觀點是為了支撐天平兩邊的歷史主義與目的論。可是此

¹³黃仁宇，〈中國歷史與西洋文化的匯合〉，《放寬歷史的視界》，頁143-144。

¹⁴黃仁宇，《關係千萬重》（臺北：時報文化出版公司，2000），頁24。

¹⁵黃仁宇，〈自序〉，《萬曆十五年》，頁1。

種緊張平衡，最終因為韋伯(Max Weber, 1864-1920)命題而向目的論傾斜。黃仁宇所關心的是中國為何沒有出現資本主義以及現代化，他的史學所強調的仍是宋元明乃至整個中國歷史的不變性或連續性。最明顯的論證是中國一直未能實行現代化財政制度。宋朝因為宋儒的道德干預，沒有打造出現代或以商業為基本的稅收制度。相較於宋代財政，明朝是「緊縮內向」的帝國。明清的稅制與生產方式是典型的鼓勵小農以利徵稅的中央集權，結果自然和中國長久以來不能實行現代化一致。¹⁶有些史家希望找出中國歷史上所經歷的「質變」。例如援引馬克思理論承認明代發生了「資本主義萌芽」，或以韋伯的新教倫理——資本主義命題反對韋伯的中國研究，認為明代商人精神的發揚，對傳統士農工商的價值結構挑戰。¹⁷黃仁宇一方面反對中國馬克思主義史學的看法，認為明清政體與財政比宋代落後；另一方面接受了韋伯中國學的結論，卻拒絕使用韋伯的宗教—資本主義命題。換句話說，黃仁宇認為傳統未能發展出資本主義體制，其原因不在於中國缺乏價值理性或宗教精神，而在於管理技術及其法律保障與資本主義體制不同。¹⁸黃仁宇的結論是，傳統社會與現代商業社會截然不相類屬。黃仁宇喜歡以走獸比喻傳統社會，以飛禽喻現代商業社會。這隻傳統走獸不只存在於明清時代，更存在於整個中國歷史之中。黃仁宇所謂的「中國歷史以五百年為一元」其實可以一再延長，包含所有屬於「傳統」經濟體制的朝代。「中國社會的功能組織與結構，與上述各國情形自威尼斯至帝俄全不相同。總之，就是不易容納一種商業體制。這

¹⁶黃仁宇，《資本主義與二十一世紀》，頁436-438。

¹⁷《中國資本主義萌芽討論集》（臺北：谷風出版社，1987）。余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》（臺北：聯經出版事業公司，1987）。

¹⁸或許有人會認為這種解釋是種套套邏輯。

種特性由來已久，至少也有一千年以上的歷史。」¹⁹明清體制不再與宋朝體制有明顯差異。中國史內部不再出現有意義的變化。歷史主義與目的論的爭執終究難以平息。「傳統」被歷史化的同時也被一元化了。尤有甚者，走獸終究要變成飛禽。過去的只能被描述，而且是被現代所描述。

二、傳統與現代的它者

現代不會單獨存在；它永遠與它的它者一同出現。現代化與中國傳統互相定義彼此的它性(the otherness)。黃仁宇的作品可以分為三類：一為描寫傳統中國社會；一為談中國變革；一為西洋史，或資本主義社會的形成。從現代化史觀角度來看，第一類作品是「現代」社會的缺席，也就是「無」。第三類為現代社會的「有」。而第二類則是「現代化」的歷程；也就是「無中生有」。既然黃仁宇相信歷史研究就是以今人的眼光回溯過去，他以「現代性」檢視一九一二年以前的歷史，毋寧是極自然的事。以現代性觀察歷史的結果，所謂傳統就是現代的反面。究竟傳統缺了什麼？究竟中國這一百多年的大變動所為為何？比較差異成了建構歷史的首務：「一個現代化的國家與中國明清體制有一種基本不同之點則是政府能直接參與國家經濟的伸縮。」²⁰

黃仁宇對建構傳統中國最大的貢獻，在於他從財政技術與國家管理的觀點，提出「中國迄至現代不能在數目字上管理(mathematically unmanageable)」的觀念。²¹相對的，現代化社會就是「能夠將整個的社會以數目字管理。因之社會裏的成員，變成了很多能互相更換

¹⁹黃仁宇，《資本主義與二十一世紀》，頁428。

²⁰黃仁宇，〈中國近五百年來歷史為一元論〉，《放寬歷史的視界》，頁202。

²¹黃仁宇，〈中國歷史與西洋文化匯合〉，《放寬歷史的視界》，頁147。

(interchangeable)的零件；更因之社會上的分工合作可以繁複。」²²現代化的意思，就是傳統的「無」或「無法(un-)」變成了「有」或「無無」。「中國一百年來的革命，已於一九八〇年代完成。期間最大的一個收穫，則是今後這個國家已能在『數目字上管理』(mathematically manageable)。」²³傳統中國社會的它性、差異隨著現代化過程而消除，最後與西方或現代社會一致(being identical)。現代化就是歷史的一元化；或者，多元化的消失。

我採用的辦法，是將西歐史美國史日本史仔細重讀一遍，特別致意於它們與中國史不同的地方，也將中國歷史字春秋戰國迄至近代溫習一遍……也專注於它與外國史不同的地方，在兩者中都不放棄重要特點的連貫性，也企求能看到千百年來的事蹟如發生於一日。這多年讀書的經驗，覺得中國百多年來所遇到的險阻艱辛，實在是一個長期間大規模的改造，能使中國歷史與西洋文化匯合。到中國能在數目字上管理，這種改造可算成功……。²⁴

將「傳統社會」客觀化，視之為現代的它者，是非西方國家的現代化論的特色。此種做法，忽略了非西方社會的多元性與歧義。例如非洲的部落共同體社會、印度式的封建組織、中國式的中央集權都被統一視為傳統社會。在西方史學中，現代的它者是古代或中古。當十五世紀的人指稱之前的時代為「黑暗時代」時，就標示了「現代人」的自我意識。自從十六世紀以來，許多敏銳的西方人意識到歷史的變化，相繼討論究竟古代人與現代人孰優孰劣的問題(Antients vs.

²²黃仁宇，〈我對資本主義的認識〉，《放寬歷史的視界》，頁 142。

²³黃仁宇，〈中國歷史與西洋文化匯合〉，《放寬歷史的視界》，頁 147。

²⁴黃仁宇，〈中國歷史與西洋文化匯合〉，《放寬歷史的視界》，頁 144-145。

Moderns)。²⁵可是現代人的歷史意識最成功的表現，不在定義現代社會，而是敘述何謂封建社會。在西方史學中，商業社會的出現，正是封建社會的消失。許多十八世紀的史學，描述商業對封建體制、政治、文化、行為等等所造成的衝擊。許多蘇格蘭的早期社會哲學家與歷史學家對封建社會(feudalism)的定義有相當貢獻。²⁶例如休姆就在他的《英格蘭史》(*History of England*)花相當篇幅專門討論封建社會政府之無效率。他強調封建社會就是司法權的碎裂，這使得規律而有效能的政府無法出現。²⁷也因此人身安全或社會自由無法獲得保障；藝術與科學無法受到鼓勵與刺激。²⁸John Millar 認為封建社會是家族政治。各大家族彼此各懷仇恨，既不能共同協商以利政治的推展，又長期陷於戰爭之中。軍事榮譽是中古社會所追求的唯一目標。商業社會對此造成改變。在商業社會中，人的行為變得溫文。逐漸的，軍事榮譽在也引不起男子的興趣。反之，女子也在此時開始進入社會公共領域與男子分享對話。²⁹究其實，歷史學的主要任務之一在於揭示過去時代的特

²⁵伏爾泰認為十七世紀以來的哲學或文化發展，要優於希臘羅馬時期。Voltaire, M. P. Pollack tr., *The Age of Louis XIV* (London: J. M. Dent & Sons, 1926), p. 379; 或吳模信等譯，《路易十四時代》(北京：商務印書館，1991)，頁497。關於此現代人與古人的爭辯，請參考J. B. Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into its Growth and Origin* (London: Macmillan & Co., 1932)。

²⁶Peter Burke, "Scottish Historians and the Feudal System: the Conceptualisation of Social Change," *Studies in Voltaire and the Eighteenth Century*, 191 (1980): 537-539.

²⁷David Hume, Appendix II to *History of England* (New York: Donohue Brothers, 1898), vol. 2, pp. 441-474.

²⁸Nicholas Phillipson, *Hume*。休姆的論證與伏爾泰在《路易十四時代》的主題無異；均認為中央集權有助於藝術與科學的提昇。

²⁹John Millar, *The Origin of Distinction of Ranks* (Bristol: Thoemmes, 1990); 在

色與意義。換句話說，歷史學不只包含如何發現過去的方法學以及如何表現過去的記述學，同時也包含如何對待過去的倫理學；也因此，歷史學原本就必須承認過往時代的它性。英國十八世紀的史家意識到商業社會是從封建社會蛻變而成，因此兩者之間的關係是延續與變化同時存在的原生關係。浪漫主義史學則相信歷史的它性有其絕對認知價值。用蘭克的語言來表達就是，每一段歷史都直接承受自上帝。對於蘭克或是反對蘭克科學主義的布克哈特而言，歷史之所以值得研究，正是因為相對於現代，歷史具備了絕對的它性。相較之下，黃仁宇史學是以對立、革命的態度面對過去。對黃仁宇的現代化論述而言，傳統中國歷史不只是絕對的它者，同時也是必須被揚棄的它者。換言之，相較於已實現的或想像的現代化中國，傳統歷史它者是殘缺未完滿的存在。對黃仁宇的現代化論而言，以傳統之名出現的它者，是殘缺的它者。

儘管如此，與社會學界的現代化論相比，黃仁宇的現代意識比簡單的「現代與傳統的對立」觀點更為「深切著明」。西方史學以封建社會的具體描述來定義現代；黃仁宇則將傳統中國社會具體化為「官僚體系」。這個不能在數字上管理國家，在遇到管理瓶頸時就祭出道德訴求，或傾向將技術問題解釋成道德議題的官僚體系是現代性的它者。現代化社會的闕如讓傳統中國以神秘、宗教、象徵符號、道德取

另一本著作中，Millar 更有系統地將司法演變與社會經濟變遷攝起來看。John Millar, *An Historical View of English Government* (London: John Murray, 1787)。Millar 的史學是以階段發展為主軸。到了十九世紀，史家多半受到進步觀影響，逐漸採用文明進化(civilisation)的觀點來寫作。例如 Francois-Pierre-Guillaume Guizot, *The History of Civilization in Europe* (Harmondsworth: Penguin, 1828); Henry Thomas Buckle, *History of Civilization in England* (London: Longmans, 1857, 1861)。在某種意義上，東方現代化論是西方文明化論的對等概念。

代了計算。「我們的司法制度極為簡單，缺乏判決爭端的根據。即使是技術上的問題送交御前請求決定，也要翻譯成爲道德問題，以至善或極惡的名義作出斷語。」而傳統政治體系則是以「仙鶴、鸕鶿、獬豸等等標誌，無數的禮儀磕頭和「四書」中的詞句堆砌而成。」³⁰中國傳統官僚體系主要目的在於維持廣大的小農社會的穩定。統治者所習用的語言是如何判「善」「惡」，而不是論「合法」「非法」。

少數文官想要刺激較為活潑的經濟部門例如商業，或者是想改革供應制度以總收專發，保持收入和支出的合理彈性，則勢必在整個文官集團中另起爐灶，培養一批技術人員。……而在事實上，文官集團只能有一種傳統的性格……儉樸本來是一種美德，然而在這種條件下提倡儉樸，充其量也不外是一種手段，意在使行政問題簡化，以適應政府本身的低能。³¹

早在數百年前，中國社會已曾有幾次想突破傳統窠臼，朝「現代化」邁進，可是都受限於整體結構的改造不易而功虧一簣。例如宋朝想以經濟養戰，以產能作爲國勢的基礎，以銀絹作爲納稅的媒介。「中國在公元十一世紀已經在某些方面感受需要現代化的壓力。」³²明朝俞大猷曾主張軍事「現代化」- 使用火器。可是現代軍事必須有現代財政能力與之配合。爲了能擴大財政稅收，「這些後勤機構的人員必

³⁰黃仁宇，《萬曆十五年》，頁 87、107。黃仁宇認爲現代社會的基礎在於它能精密計算。這或許是受到 John U. Nef 的 *Cultural Foundations of Industrial Civilization* 影響。余英時對此書有詳細的介紹。有關西方近代史上的精密計算文化部分，見余英時，〈工業文明之精神基礎〉，《歷史與思想》，頁 343-346。黃仁宇在《資本主義與二十一世紀》中徵引 Nef 的另一著作，*Western Civilization since the Renaissance* (New York: Harper and Row, 1963)。黃仁宇，《資本主義與二十一世紀》，頁 102。

³¹黃仁宇，《萬曆十五年》，頁 158。

³²黃仁宇，《赫遜河畔談中國歷史》，頁 244。

須增加，且必須一掃苟且拖沓的辦事作風，保證規格和數字的準確」。³³另一方面，要保證規格和數字的準確，也就是能在「數目字上管理」，必須先在法律層次上有所改革，「承認私人財產權之堅定性」，要能「脫離專制皇權和宗法社會的限制與壟斷」。³⁴黃仁宇結論道：『現代化的技術和古老的社會組織斷然不能相容』。³⁵所謂現代化就是推翻中國的官僚體系與專制皇權，以利現代技術的實行。

黃仁宇以傳統社會做為現代的它者，淵源於韋伯的中國研究。韋伯研究中國，目的在於揭示西方文明的獨特性：為什麼西方可以發展出資本主義社會。黃仁宇衍韋伯之說，認為傳統中國不能有現代社會技術，在於它是由上層結構強加在下層結構——廣大民眾——之上的理想化形式。它不顧現實，在「行不通的地方，只好打折扣」。黃仁宇稱這種讓中國無法以數字管理的間架設計(schematic design)，稱為「金字塔倒砌」。³⁶韋伯的資本主義精神將中國，以及其它非基督教文化視為西方文明的它者；而黃仁宇的官僚體系或傳統社會結構，是現代性的它者。因為這種對象化關係，使得黃仁宇不措意於「傳統的創造性轉換」概念。許多學者長期關心中國傳統是否有民主因子。例如研究先秦的國人政治，討論中國傳統民主政治的原型；或探討儒家「民主開出論」的議題。隨著所謂亞洲經濟奇蹟與東亞儒家圈的概念逐漸抬頭，許多學者傾向相信中國文化一樣具有理性因子，一樣可以促成資本主義的發展。這些論述傾向說明中西文化之間有相容性或可類比性。³⁷可是黃仁宇的韋伯論述則強調中西文化的差異或它性。「傳統

³³黃仁宇，《萬曆十五年》，頁190-191。

³⁴黃仁宇，《赫遜河畔談中國歷史》，頁245。

³⁵黃仁宇，《萬曆十五年》，頁191。

³⁶黃仁宇，《中國歷史與西洋文化匯合》，《放寬歷史的視界》，頁158-161。

³⁷金耀基，《我對中國現代化的一個看法》，《中國現代化的動向》，141-142。

中國的社會與政治，以間架性的設計組成，理想高尚，技術低劣（所以五四運動要打倒的不是孔子，而是「孔家店」），無法局部改造，以適合新環境。」³⁸在七、八〇年代，黃仁宇強調中國傳統社會結構與西方（現代）文明不可相容，稱得上特立獨行。

三、現代化的「質」、「量」

黃仁宇的現代性定義側重在量，而非質的概念。這與他的技術主義觀點息息相關。黃仁宇儘量不將「傳統」這概念做擴大解釋。他將論述集中在「組織」與「技術」這兩個層面來探討；並且鮮少談論精神、思想這類字眼。現代技術就是實事求是、精準計算；現代化社會就是可以將該社會的產能推到可能的極至；而且可以透過政府部門將各地各部的產能集中，或者相互轉換。現代化的外表特徵就是效率、速度、力量。上述宋太祖的銀絹與俞大猷的火器都代表了力量與效率。黃仁宇甚至說唐朝長安有種昇平氣象，「宮女之作拔河戲者，一次總有好幾千人，較之明清已現代化得多。」³⁹黃仁宇認為資本主義的產生是現代化的產物。而資本主義的特色便是「以累積資本為目的」，而且「一經展開，不可逆轉，只有越做越大」。⁴⁰黃仁宇對量、力、速度、效率的肯定，宣示了現代性特質不屬於某特定的文化（non-culture-specific）；也因此現代化概念可以具有普遍意義。這也是為什麼可以說宋朝已感受到「現代化」的需要，儘管它尚未接受西化。⁴¹

余英時，《史學與傳統》，頁 9-10。

³⁸黃仁宇，〈蔣介石的歷史地位〉，《放寬歷史的視界》，頁 253。

³⁹黃仁宇，《赫遜河畔談中國歷史》，頁 175。

⁴⁰黃仁宇，《資本主義與二十一世紀》，頁 33、76。

⁴¹黃仁宇後來卻說，中國之所以不能產生資本主義，因為她「志不在此」。

除此之外，黃仁宇的技術主義讓他的現代化關懷，直接上承自強運動所冀盼的富國強兵的精神，跳過五四以來的中西文化論戰議題。國勢是黃仁宇歷史感的中心議題。朝代興亡或國家戰爭是黃仁宇最常用來檢視現代化程度的標準。黃仁宇的歷史感來自於他在二次大戰中的親身體驗。一個四億人口的中國面對日本時，竟贏得那般僥倖與慘烈。黃仁宇認為這一切的根源，不在沒有船堅炮利，而在經濟動員能力的匱乏。安祿山造反時，「兩京倉庫盈溢而不可名」。可是因為缺乏機制，不能立刻用來發餉募兵，即時遏止叛亂。⁴²明朝的衰亡證實一個超過一億人口的帝國可能失土於十萬之眾的北方部落。中國的傳統官僚體系就是讓動員遭受阻礙的元凶。黃仁宇用個粗俗的比喻說，中國就像一個「潛水艇夾肉麵包」。組成此麵包的上層麵包是昔日的士大夫或今日的知識份子。下層是一班百姓。傳統中國的上下層麵包無法溝通，無法動員；各生產部門之間也無法公平交易。「兩者之間心理上與教育上的距離，已經在好幾個世紀以上。倘非如此，也不會被日本人追奔逐北，殺進堂奧，除了等候美國人救援之外，無法取得主動。」⁴³

這種富國強兵，或者說「自強運動症候」加上技術主義觀點是黃仁宇現代化論的特色。可是感時憂國的現代化論也讓黃仁宇疏於處理清末立憲、辛亥、五四、至清黨以前諸般複雜曲折的中國歷史。從西化論觀點來講，民初爭論「德先生」、「賽先生」、國體問題等等既牽涉到國家富強或存亡的議題，也更能表現歷史行動者的主觀意見與衝突事實。例如民初的「科學與人生論戰」就顯示了西化的實情以及

「她不僅不能產生，而且一向無意於產生。」黃仁宇，《資本主義與二十一世紀》，頁 27。

⁴²黃仁宇，《放寬歷史的視界》，頁 173。

⁴³黃仁宇，〈蔣介石的歷史地位〉，《放寬歷史的視界》，頁 356-357。

西化的曲折。相反的，現代化論是種樂觀論與化約論；它將複雜幽暗曲折的歷史壓縮，將程度不一的西化與保守團體排除在歷史之外。「五百年歷史為一元論」之所以可能，就是要先將歷史高度壓縮。黃仁宇的做法就是主觀地認定中國已現代化——因為中國已能用數字管理——因為上下中層的合理結構已經打造完成。

為了履行「技術主義」觀點的現代化論，黃仁宇創造了「西體中用說」。所謂西體就是組織結構，「包括政府行政系統，及於修憲與選舉，軍備與預算等等。」而中用是以中國人的「習慣與長處」如何將西體發揮其效用。⁴⁴黃仁宇的體用說或許和張之洞一樣，都含有宣傳的意味；可是這也是他期待能繞過轉化論，或傳統/西化二元對立論述的表徵。可以想見，黃仁宇的西體中用說的重點在於西體。他對「中學為用」著墨極少；所談大抵是指中國人的親情與人情。黃仁宇認為，中國的長期革命與現代化已經推翻了「尊卑、男女、長幼」的桎梏，「因為這教條成為法律，造做成人為的不平等，妨礙社會公平而自由的交換，遲至了社會的進化。」可是「中國人人本主義的精神始自家人親友，也無法禁斷。」黃仁宇舉例說，臺灣的報章刊物有許多文章提及母愛，在中國大陸，「昔日之人情味依舊」，「可見得傳統文化的力量源遠流長，不因體制改組而漠滅，雖『文化大革命』亦不能使其動搖。」⁴⁵

黃仁宇的論證難逃瑣碎之譏；可是這不表示它所提示的問題不具歷史學研究的興味。黃仁宇似乎相信，母愛與人情是中國獨有的傳統文化。這種觀點隱含中國人普遍的「西方主義」(Occidentalism)：以為西

⁴⁴黃仁宇，《新時代的歷史觀——西學為體中學為用》，頁2。在此之前，已有學者提出類似的看法。李澤厚，〈漫說「西體中用」〉，《中國現代思想史論》（臺北：風雲時代出版社，1991年第2版），頁397-433。

⁴⁵黃仁宇，《新時代的歷史觀》，頁63。

方社會人情澆薄，沒有父慈子孝。此處問題的重點不在批評此種西方主義；而是要提出歷史研究的重點不應當在於討論中學是否可以為體或為用，而當在討論中學會不會隨著社會結構的改變而變遷；或隨著生產方式、法律概念的轉變而改變。社會變遷與傳統美德或情思表現 (virtue and sentiments) 的關係，就是蘇格蘭十八世紀史學的重點。究竟傳統社會中人與人的緊密關係，互助精神能否在商業社會中繼續保留？騎士精神，愛鄉精神是否會在王權提昇的過程中腐化？⁴⁶早在恩格斯和人類學家開始研究人類家庭組織與法律關係之前，十八世紀的蘇格蘭理論家就提出一個命題。他們相信「權威」(authority) 的起源與社會條件、生產因素有關。父親或丈夫的權威與社會所處的發展階段息息相關。⁴⁷相對的，男人與女人之間的情思表現也大大不同以往。在部落社會或旅行不發達的社會，人情味或借宿(hospitality) 是一般生活的常態。反之在都市，敲門借宿則無法想像。中國的人情味可能在「西學為體」之後，被專業倫理所沖淡；也可能繼續存在於公共領域，變成賄賂的心理基礎；也可能被制度化或完全壓縮到私領域裡去。⁴⁸五四

⁴⁶J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), p. 374ff. ; 或 J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton: Princeton University Press, 1975), pp. 427-435。

⁴⁷John Millar, *The Origin of the Distinction of Ranks*; Richard Olson, "Sex and status in Scottish Enlightenment social science: John Millar and the sociology of gender role," *History of the Human Science* 11 (1998): 73-100; Ingmar Westerman, "Authority and Utility John Millar, James Mill and the Politics of History c. 1770-1836," Ph. D. Thesis, Amsterdam, Netherland: The University of Amsterdam, 1999.

⁴⁸臺灣早期的現代化論者已注意到傳統社會的「人情味」與現代社會的扞格不入。可是他們所關心的仍是規範性的問題，而不是歷史問題。楊國樞，〈中國國民性與現代生活〉，金耀基等，〈中國現代化的動向〉（臺北：

時期人談全盤西化時，其實已經看出，談自由主義、平等、個人主義勢必會直接衝撞傳統家庭價值。比五四時期更早的譚嗣同也已指陳，中國的三綱五常甚至整個家庭制度都因違反了人性而必須改弦易轍。整個人類關係必須以朋友之倫為中心，才能符合平等的要求；或者用譚嗣同的語言，合於「仁」。⁴⁹中西或古今社會的差別，不在人情味或孝心的濃厚，而在人情味或孝心的制度化。也就是說，研究人情味、孝心、家庭情感的歷史，就是以某種特殊的角度研究社會結構、權利、法律。

黃仁宇提出西體中用說，顯然是要倒轉清末主張師夷長技，富國強兵的理論。無論是西體中用或中體西用，都蘊含文化機械論觀點。可是清末的中體西用說是為「西化」論起了個張本，而黃仁宇的西體中用說，則是現代化論與歷史目的論下的調和之說。自一八六〇年代起，許多支持洋務運動士大夫如馮桂芬、王韜、薛福成、鄭觀應等人主張學習西人長處以應世變。他們對中西文化的看法，與張之洞的「中體西用」說相近：「中學其本也，西學其末也。主以中學，輔以西學。」⁵⁰這種中/西，本/末的敘述方式暗示道，「中學」所教導出來的生活方式、價值、意識型態、乃至世界觀不會因為後來西學的加入而改變；而且學習者可以依既定的生活方式與價值，清楚篩選某些「有用的」西學。清末的中西論述是屬於文化機械觀——認定中、西應該分屬不同的文化義涵，而且可以職司不同的文化與社會功能。此種說法不承認中西學術之間有何緊張關係、排擠效應以及衝突。張之洞衍說前人之論，在他的《勸學篇》很有系統地論證中體西用說的意

勁草文化公司，1975），頁 272-274。

⁴⁹張灝，《烈士精神與批意識》（臺北：聯經出版事業公司，1988），頁 126-127。

⁵⁰李澤厚，〈漫說「西體中用」〉，《中國現代思想史論》，頁 399-401。

義，並說明此理論與教育之間的可類比與可執行性。比較特別的是，張之洞以宋學以及內聖外王的傳統語言包裝中體西用理論；使得中西之學的實踐方式不只是機械觀的合成，而是有機的調和。張之洞的《勸學篇》內篇〈會通〉一章，以救亡為當務，希望提出一個讓各政治團體都能接受的說法，以利新政的推行。他先批評在中西學之攻防戰中各執一端的見解，然後結論道：

綜此三蔽，皆由其不觀其通，不通之害，口說分呶，務言而不務行，論未定而兵渡江矣。然則如之何？曰中學為內，西學為外。學中學治身心，西學應世事，不必盡所之於經文，而必無悖於經義。⁵¹

張之洞的調和主義是種創造性的模糊；而且最終也與文化機械論一樣，都預設了中西學應該分屬不同的功能（如果不是認知）層次。也因此傳統不需要接受質疑：文化的感受是由內（斂）而外（燦），由傳統（舊學）而進入當前（新學）。這種由內而外，由舊入新的次序不可更改。另一方面，張之洞的說法已從文化機械論推到文化有機論的門檻。張之洞的有機論是種主觀論，或者說唯心論。在張之洞的想法裡，中學就是傳統，原點，「本」與生。西學是新，也就是人生的延長、應用與求活。能從原點到達彼岸目的地的人，就是能「會通」中學與西學的人，而會通的地方則在於「心」。換言之，執行有機會通或文化調和的代理者不是機構、制度、建置、或其他客觀的法律實體，而是懂得內聖外王的知識份子。張之洞所代表的中體西用說並沒有將傳統客觀化。傳統仍然是那麼「自然而然」屬於受知者或行為者最內層的認同與感受；因為西學不可能也不該觸及到感受、喜怒、認同等層次的問題。時序進入民國，知識人逐漸感到西學與傳統的扞格。知識

⁵¹引自黃仁宇，《新時代的歷史觀》，頁99。

的增加來自於經驗。民初中國社會對西方文明的感受遠非咸豐時期(1850-1861)的人所能想像。五四運動中所討論的自由主義、個人主義、共產主義、美學取代宗教、科學與人生等等意見都涉及了比「器用」層次更為深刻與隱微的問題：人倫、道德、價值上的諸般衝擊。當文化機械觀在應付西潮，顯得處處捉襟見肘時，也正是文化有機論成為中西論述主流的時候。五四時期的「西化」概念就是在這樣的脈絡下產生。西化所指涉的內涵不再是談論採用西學的外部功能，而是中國社會在思考方式、生活方式變成西方。這種對「質變」的要求，直接挑戰了傳統為尊的地位。較激亢的有機論認為，中國（或傳統）與西方之間是一道選擇題——文化只能全盤捍衛或全盤改造。溫和的有機論者則承襲張之洞的會通觀點；認為中國文化可以內化西方文化。以生物學作為比喻，溫和的有機論認為中學舊榦可以接西學新枝；例如梅光迪、吳宓、張歆海、陳寅恪等人就主張要「昌明國粹，融化新知，重視傳統與現代之間的繼承性」。⁵²以學術史脈絡來看，黃仁宇企圖從簡單或全盤的西化論以及有機調和論外，另創一種語言表現中西文化的接觸。黃仁宇採用文化機械論替中國保全了一個文化地位；再以技術主義觀點，將西學或西方歷史化約成經濟體系或國家制度的建立

⁵²吳學昭，《吳宓與陳寅恪》（北京：清華大學出版社，1992），頁19。這些人都屬於「學衡派」。陳寅恪自承思想在咸同或湘鄉南皮之間。可是他的文化觀比較接近張之洞的有機論，而不是機械論的部分。他以道家為例，強調西學傳入一定要再經過改造。「六朝以後之道教，包羅至廣，演變至繁，不似儒教之偏重政治社會制度，故思想上尤易融貫吸收。」如果傳入北美或歐洲思想而不經「民族本位」的融會，那西學也會像唯識宗一樣，由起初的新鮮轉趨沉寂，不可能在中國成為顯學。陳寅恪，〈馮友蘭中國哲學史下冊審查報告〉，《陳寅恪先生文集》（臺北：里仁書局，1982），第2冊，頁251-252。陳寅恪原文寫的是「東歐」而非歐洲。不知是否出於筆誤。

與管理。

黃仁宇採取技術主義觀點，另有一項重要目的，強調非個人或道德指控的歷史解釋，以及擺脫人物臧否的歷史寫作。黃仁宇說，鴉片戰爭與黃海戰役，中國方面都犯了荒誕離奇的死傷與戰術。可是歷史解釋不當從個人因素，諸如「用人不當」、「戰術錯誤」、「貪污腐化」來權充。他認為中國所面對的失敗，是明代以來的小農經濟與財政所遺留下來的問題。只有在整個下層結構改造完成，中國始能進入現代化，始能與西方勢力抗衡。⁵³黃仁宇是從財政與管理技術主義的角度，回答刺激與挑戰的中國現代化問題。再者，世人多批評蔣介石縱容部下貪污。黃仁宇辯論道，這其實是二次大戰時期後勤補給能力太差的結果。如果從結構的角度看待這問題，就可以發現蔣介石其實是在惡劣環境下，以兼容並包的方式為中國打造出一個上層結構，此結構既是「無中生有」，也「全靠牽扯鋪併而成，既沒有第一線第二線的縱深，有時也官商不分。」可是最後，蔣介石創造出中國的上層結構，達到動員對抗日本的使命。黃仁宇結論道，論斷歷史人物的貢獻，不能以道德為歸，而要從結構條件看他的能力與成就。「因此他們視為的道德問題，今日我們可以視為技術問題了。」⁵⁴馬基維利式的歷史解釋將傳統中國的社會問題化約為技術問題。如果將《萬曆十五年》的成功歸於該書的敘述，黃仁宇的《赫遜河畔談中國歷史》以及其它著作之所以成功，主因應當是其中所採用的結構性，非個人的歷史解釋。

⁵³黃仁宇，《資本主義字二十一世紀》，頁 444-447。

⁵⁴黃仁宇，〈蔣介石的歷史地位〉，《放寬歷史的視界》，頁 268-269。

四、資本主義、現代化、西化

黃仁宇的技術主義傾向同樣表現在他的資本主義研究中。與五十年代末起在臺灣所流行的現代化論相比，黃仁宇的現代化論有個明顯特色，就是強調商業與法制的重要。民國五十年代末，臺灣的替代進口貿易所累積的國家資本正要做第一次的收割。十大建設即將展開，工業化開始成爲臺灣主流價值。第一波現代化論述也就自五十年代末期開始密集曝光。這一時期的現代化論述主軸，多將現代社會等同於工業社會，以及工業化所造成的都市化生活型態。⁵⁵與強調工業化或控制自然的現代化論述不同，黃仁宇側重商業體系發展。雖然如此，黃仁宇興趣仍集中在資本主義「超越國界的技術性格」，而不是馬克思的社會生產關係或韋伯的宗教精神理論。黃仁宇視資本主義爲理性的系統，具有三大技術特質：資金廣泛的流通，經理人才不顧人參關係的僱用，技術上之支持因素通盤使用。這些技術的背後需要靠法律來保證信用擴張的安全性。⁵⁶黃仁宇認爲，威尼斯是世界最早進入資本主義社會的（城市）國家。黃仁宇傾向認爲，「現代化」具有普世意

⁵⁵金耀基，〈論現代與現代化〉，金耀基等，《中國現代化的動向》，頁44。

⁵⁶黃仁宇，《資本主義與二十一世紀》，頁33。韋伯說世界各大宗教都有理性基礎，可是獨有基督新教的極端除魅，造成信徒的內心緊張。為了減輕這種緊張，信徒們發展出價值理性，以工作倫理來表現信仰。這種極端除魅文化與資本主義的精神有親近關係。另一方面，資本主義可以傳佈到非新教世界；可是這中間所傳佈的只是資本主義的技術性格，也就是韋伯所說的工具理性。從韋伯的角度來說，黃仁宇的研究只是處理工具理性的部分。余英時則認爲，非新教世界一樣有價值理性所導引出來的商業倫理。余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》（臺北：聯經出版事業公司，1987）。

義，沒有文化或民族的範界；而資本主義則是西歐的歷史發展，一如西化是中國的歷史事實。相較於社會學界的現代化論述，黃仁宇有意識地區分了規範性的語言(normative language)以及實證性語言(positive language)；前者是為現代化，後者為資本主義。黃仁宇的資本主義史，是現代化概念的實證歷史。在史學的層次上，現代化與資本主義發展其實一致。從進步史觀來看，資本主義或用數字管理都只是現代化的隱喻。可是從史學的角度看，既然有了資本主義史，實在沒有必要再創造一個現代化語言。

這樣說來，一個國家進入資本主義體制和這個國家的「維新」和「現代化」有何區別？在實用的角度來說，如果兩種運動凝聚為一，將無法分拆。……有了歷史的縱深，吾人即可領悟：既有全面的動亂，不可能字財富無關。而且最後解決的方案，亦必具有處置經濟事宜的能力。我們縱不能說法國大革命和德國的統一指在提倡資本主義，但資本主義在這些國家內實因以上變動而有眉目。⁵⁷

不過，從進步史觀來看，黃仁宇的現代化論仍有它的用處，不能簡單視為概念的疊床架屋。黃仁宇的資本主義研究對中文世界有一定助益。最重要的是他提出一個發展的觀點，認為資本主義本身是長期發展的結果；換句話說，資本主義本身有一部歷史。資本主義由初階到成熟反映一個社會的現代化程度。資本主義是個「推進現代社會的工具」。⁵⁸

黃仁宇對資本主義社會的發生學研究，可以幫助我們瞭解為何黃仁宇以現代化取代清末以來的「西化」概念。實行現代化是否可以繞

⁵⁷ 黃仁宇，《資本主義與二十一世紀》，頁 34。

⁵⁸ 黃仁宇，《資本主義與二十一世紀》，頁 50、90。

過西化？這是困擾著許多史家的問題。⁵⁹黃仁宇的技術主義的現代化論爲此問題提供肯定的答案。黃仁宇與結構功能論者一樣，相信「現代」義涵是個客觀的實體，所以現代化就是在追求此一客觀的目標。相對的，西化只是歷史的偶然。也就是說，西化與現代化不是同一回事。西化是事實，是局部；現代化是理想，具普遍義涵；前者是實然，後者是應然。

一百年前若有人預知今日中國效法西洋之程度，必定會蹙首長嘆。這也是標榜「中學為體西學為用」所作界限之用心。殊不知我們所謂「西學」大概不過現代的思想與技術，絕大部分只在近五百年內發源於西方。……〔我們應先〕看清中國受過西方衝擊，百年奮鬥後實現現代化之由來。⁶⁰

黃仁宇認爲西化代表了歷史事實或實體；可是現代化更高一層，是屬於理性的主體。正如同資本主義是現代化的產物，但只能算是與

⁵⁹許多臺灣學者反覆強調西化與現代化的不同，可是少有人提出堅實的理由。楊懋春，〈論現代化〉，《中國現代化的動向》，頁 66-67。王爾敏，〈「現代化」的時代意義及其精神基礎〉，《中國現代化的動向》，頁 74。魏鏞，〈論「現代化」的目標途徑與層次〉，《中國現代化的動向》，頁 79-80。在印度近代史上，關於西化與現代化的論辯也是常見的議題。Guy Metraux 與 David Kopf 認爲 Sir William Jones 與 Henry Colebrooke 等英國的印度學學者希望在印度從社會架構上帶動印度現代化；有別於 Thomas B. Macaulay 的盎格魯化（西化）策略。“The fact that British Orientalists were modernizers of Indian culture despite their opposition to Westernization should suggest that these two processes are not necessarily synonymous.”他們與臺灣的現代論者或黃仁宇一樣，認爲西化與現代化在印度或東方的發生，只是出於歷史的偶然。David Kopf, *British Orientalism and Bengal Renaissance* (Berkeley: University of California Press, 1969), pp. 275-276。關於不同的意見可參考 Richard King, *Orientalism and Religion* (London: Routledge, 1999), pp. 86ff。

⁶⁰黃仁宇，《新時代的歷史觀》，頁 5。

現代化可相類比的部分(analogy)；西化可以幫助中國現代化，但不能保證現代化的全部實現。「因之李老博士〔李約瑟〕及筆者均相信今日中國之現代化，即不可墨守成規，也不能模仿西方。採取歷史的長處，僅可在局部；其重要關頭，則在創造。」⁶¹以現代化觀點取代西化預設了中國可以建立中國式的現代國家；或者有朝一日，中國可以比西方更現代化。

可是歸根結底，我們得知並建構現代化概念的源頭是經驗知識，而非先驗知識。民初知識份子習用西化一詞，主要是描述真切的歷史事件。亞非等地國家在遭逢西方勢力與文化生活時，逐漸感受到西方的優勢，因而在自主或不自主的情況下，逐漸採用西方的制度、辦事方法與思維方式。這些國家泰半依照自己的歷史遭遇，而傾向高盧化，如阿爾及利亞；或盎格魯化，如印度。中華帝國緣於特殊歷史背景，也就是孫文所說的「次殖民地」地位，它所面對的不是單一的強國，而是列強。第一次世界大戰以前，中國的考察團與留學生學習的主要對象包括英法德等國，或者是歐化的日本。所以，用學習西方，或「西學」來說明中國歷史的文化動向相當符合歷史實情。中國的西化歷程由器物或軍事階段，演變至制度或政治階段，最後深化到思想或文化階段。是故，西化是個內含歷史事件(historicity)的概念；它既指涉了地理的概念，同時也可以表現出各個階段所反映的歷史情境與限制。此外，西化論的歷史作為「歷史事實」的描述，可以容許反西化論這另一歷史事實的對應陳述(counter-narration)。反之，現代化論的本身不但預設了價值立場，也明白指向客觀、超越歷史的實境。具體而言，黃仁宇其實無法交代，清末以來中國是否有個「反現代化」傳統。他只能說，明清中國不能現代化。現代化論是史家站在歷史理性的制高

⁶¹黃仁宇，《放寬歷史的視界》，頁 60-61。

點，統攝、理解整個人事。芸芸眾生只能看見局部需要，爭辯這一點西化，那一點傳統；因此歷史的真實，只有西化與反西化。

黃仁宇以「數字化管理」或「上下層結構內因素能互相交換」來解釋中國的「積弱」誠然有其意義。但這意義主要是建立在鼓勵以結構、非人為因素解釋歷史，以取代民族主義或道德評判的史觀。但若以此為理性世界的本體，認為歷史可以且應當走向如此結構的現代化世界，那就不免會落入「以全概偏」的謬誤。例如黃仁宇認為宋朝與明朝之弱在於不能以數字管理，可是他卻無法解釋，金人與滿清是否比宋朝、明朝更能以數字管理。依黃仁宇之見，荷蘭已在十七世紀中葉以前建立資本主義體系。可是為何明朝的亡命孤臣鄭成功可以擊敗她的海外帝國？⁶²將「數字化管理」的歷史解釋能力，無限提高到史觀的層次，並進一步以為人類可以取代全知上帝的位置，「窺見〔歷史〕長期的合理性」，反而曝露了「數字化管理」的空洞性格。⁶³此一概念具有洞視與提示意義，而且比許多談論中國傳統社會的泛論如「差不多先生」、「醬缸文化」更具有科學意義、操作效度與歷史解釋性。不過這畢竟只是具洞視的理論。在知識層面上，它與所謂中國重人治、注重家庭價值、無個人主義精神等等文化論斷具備相同的位格；都是呈顯中國社會的洞見。可是這些理論洞視都只能當作歷史研究的起步，幫助歷史研究找到切入點，反思這些命題的真正歷史義含為何。它們不是終點；不能據此以為歷史的發展就是數字化管理技術的提昇過程，或是個人主義精神的開展。

黃仁宇的資本主義研究建造了一個西方現代化的地譜學。他說資本主義的發展路線與文藝復興的傳布相重疊，從義大利向北傳到法蘭

⁶²黃仁宇，《資本主義字二十一世紀》，頁 123-125。

⁶³黃仁宇，《資本主義字二十一世紀》，頁 149。

德斯平原以及英國。⁶⁴接著他又以黑格爾論歷史精神的展現的手法，將資本主義發展向西傳至美國，向西延至法國、德國、日本、俄國，最終到達中國。黃仁宇認為，因為中國從一九八〇年代開始能以數字管理，才從走獸進化成飛禽。所以中國現代史，乃至於整個中國史都要重新檢討或改寫。⁶⁵資本主義像雷電，隨著氣壓流竄，轟擊著不同的國家，造成一連串國家改造運動。而第一道現代閃電則是發生於地中海西岸的威尼斯。黃仁宇認為十四世紀威尼斯拜地緣之便，發展出資本主義。威尼斯商人管控了城市政治；商船透過徵兵制保護全市安全。黃仁宇結論道，「資本主義首先出現於義大利，可以算為多數的學者和作家所公認」。⁶⁶其實，相較於十九世紀的工業資本主義與荷、英十七世紀的商業資本主義，威尼斯資本主義的特色是借貸資本主義(usury capitalism)。而且，威尼斯或其它義大利的商業與政治關係比起其它歐洲國家簡單許多。最重要也是最顯而易見的差異在於義大利城邦政治不是透過對封建體制的轉變而形成。精確一點說，非城邦國家在走進以商業、王權集中為主的政治體制時，都面臨了城市或王權與鄉村(Court and Country)的衝突。這種衝突包括了生產方式、封建司法權、生活習慣與意識型態等等因素。⁶⁷因為黃仁宇的論述重點不在商業社會史，而在帳冊、簿記、銀行、信用、政府管理等技術層次所代表的

⁶⁴這種文藝復興傳播論早已受到許多學者的挑戰。如 Svetlana Alpers, *The Art of Describing: Dutch Art in the Seventeenth Century* (Chicago: The University of Chicago Press, 1983)。

⁶⁵黃仁宇的意思應當是說，中國現代史理當從一九八〇年代開始寫起。至少在二次大戰以前的中國史都是前現代史。黃仁宇，〈中國歷史與西洋文化匯合〉，《放寬歷史的視界》，頁 142。

⁶⁶黃仁宇，《資本主義與二十一世紀》，頁 45、66、68。

⁶⁷Donald Winch, *Adam Smith's Politics* (Cambridge: Cambridge university Press, 1978), pp. 32-3, 109-110 and *passim*.

理性或現代化，黃仁宇遂認為威尼斯是現代化社會的原型。

有意思的是，黃仁宇係以世界主義(universalism)及中國近代革命史的觀點，「回溯倒看過去」，寫下世界其它國家的「現代化」歷史。雖然十八世紀的英國史學不是傳統主義，而且也很有意識的以商業社會定義封建社會，可是它們對商業社會與封建社會的比較描述，仍著重在長時間及緩慢的政治、社會變遷上。換句話說，它們是在追溯封建社會與商業社會的臍帶關係。畢竟，歐洲商業社會是歐洲自發性的現代社會；封建社會與商業社會之間，不只有改變，也有延續。而從歷史主義的角度看，自發就是獨特。反觀，黃仁宇的現代化史學是在描述所謂鉅變、「走獸變飛禽」的革命歷史；簡言之，就是革命的歷史。他的《資本主義與二十一世紀》討論威尼斯、荷、英、法、美、日、德、俄等國；幾乎一律都以政治革命揭開序幕，終以技術革命與資本主義體系的建立。黃仁宇的「雙元革命」史似乎暗示人類歷史的終極。華立羅、克倫威爾(Cromwell)、羅伯斯比(Robespierre)、蔣介石、毛澤東都只是名字；只是歷史理性的偶然代理人；明治維新、普法戰爭、俄國十月革命都失去獨特的歷史意義。它們都只是歷史之洋的朵朵浪花——潮生潮滅，卻不減歷史本體於萬一。

相對於技術主義觀點的現代化論，布克哈特則從美學觀點，將現代社會的原型獻給佛羅倫斯。布克哈特認，現代人的特徵是個體性或個人精神(individuality, Individuum)。美學的個體性表示具象或精確；這與中世紀以象徵(allegories)表達觀念或藝術的手法非常不同。⁶⁸這種個人

⁶⁸“The Middle Ages were essentially the ages of allegory. Theology and philosophy treated their categories as independent beings, and poetry and art had but little to add, in order to give them personality” Jacob Burckhardt, S. G. C. Middlemore tr., *The Civilization of the Renaissance in Italy* (Harmondsworth: Penguin, 1990), p. 258。布克哈特並不刻意塑造或定義現代性。他只是提示

自主精神表現在文藝復興人對個性、美感或自然的追求與欣賞。從個體精神的發揚來看，文藝復興時代可說已進入兩性平等的階段。藝術、節慶裝飾、面具設計都朝向個體性與獨特風格發展。⁶⁹ 布克哈特本人不將義大利現代社會做地理上的區分。可是綜觀布克哈特的舉證，他所謂的個人主義精神表徵，都明顯刻畫在但丁(Dante)、佩脫拉克(Petrarch)、米開朗基羅(Michelangelo)、達文西(Leonardo da Vinci)所屬的突斯坎尼(Tuscany)文化與佛羅倫斯。突斯坎語(Tuscan)成爲新的文化語言。但丁的故鄉孕育了馬基維利的文采；馬基維利「清晰簡潔的文風令人傾倒，但絕與十四世紀風格完全不同」。邊勃(Pietro Bembo)「雖是個威尼斯人，卻能寫一手純粹美好的突斯坎語。」⁷⁰ 新觀念論學者如卡西

性地說的文藝復興人是現代人。其中，佩脫拉克是「一位真正的現代人」(one of the first truly [völlig] modern men), *ibid.*, p. 193。

⁶⁹ “This period, as we have seen, first gave the highest development to individuality, and then led the individual to the most zealous and thorough study of himself in all forms and under all conditions,” Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, p. 198; see also, pp. 146, 194, 251, 257.

⁷⁰ Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, pp. 242-243。本文原試著使用羅漁的中譯本(據羅漁自承，該中譯本譯自義大利文本)作為徵引資料；但發現該譯本與英文版及德文版有些出入，因此作罷。例如關於馬基維利，該中文版譯為「馬氏思想充沛，語彙清晰簡潔，誠堪當是『十三世紀的語文中堅』(Trecentist)。」Trecentismo 可以確定是指十四世紀，羅漁的此處翻譯顯然有誤。見羅漁，《義大利文藝復興》(臺北：黎明文化事業公司，1979)，頁342。請比較 J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, (Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1988), p. 275。根據我初步比較，何新所譯的大陸版本(譯自英文本)文辭較羅漁版俚俗，但比較精確；可是其中值得商榷修正的地方亦不少。例如本文註釋第 67 引文——“Theology and philosophy treated their categories as independent beings, and poetry and art had but little to add, in order to give them personality,”——應意指中世紀「神學與哲學將〔論證的〕範疇視為獨立或外在於人事的存在之物。當時的詩歌與藝術，也不能為這些範疇帶來個性或具體的特質。」何

勒(Ernst Cassirer)進一步試圖解釋佛羅倫斯的美學傳統。他認為「佛羅倫斯學院」(Florentine Academy)領導人物曲桑奴(Nicholoas Cusanus)與菲奇諾(Marsilius Ficino)承襲了古代「柏拉圖學院」(Platonic Academy)傳統，開創了「現代」神學：注重人與基督之間的合體。這種柏拉圖式的神學觀幫助了美學的建立，因為它不能容忍世間事物任何的缺陷。⁷¹對於注重觀念的史家而言，西方的現代性表現在對美感、個體、人的尊嚴等議題的探討。他們對屬於佛羅倫斯學院的米朗多納(Pico della Miandola)的《人性尊嚴演說》(*Oration on the dignity of Man*)致意在三。⁷²原因是米朗多納強調，人與植物、動物之不同在於人有理性與智慧。若善用此二者，人就可以在宇宙生靈之鏈(The Great Chain of Being)中，排在僅次於上帝的崇高位置，與天使齊驅。⁷³總之，現代神學或哲學開始從奧古斯丁的懺悔、悲觀、命定論中脫離出來；人對自己的成敗有責任，正如人可以決定自己的命定(destiny)。⁷⁴

新譯本則譯為「神學與哲學把他們的範疇看作是獨立存在的範疇，詩歌和藝術為了使它們具有個性也對它們增添得很少。」何新譯，《義大利文藝復興時期的文化》（北京：商務印書館，1991），頁400。總之，對布克哈特此一德文名著，中文世界尚缺乏一本夠好的中譯本。

⁷¹ Ernst Cassirer, Mario Domandi tr., *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy* (New York: Haper and Row, 1963), pp. 63-66.

⁷² Ernst Cassirer, "Giovanni Pico della Mirandola," *Journal of the History of Ideas*, 4.2-3 (1942): 123-144; 319-346; Hans Baron, "Towards a more Positive Evaluation of the Fifteenth-Century Renaissance," *Journal of the History of Ideas*, 5.1 (1943): 21-48; Paul Oscar Kristeller, *Renaissance Concepts of Man* (London: Haper and Row, 1972)。依理亞斯(Norbert Elias)對布克哈特的文藝復興個人主義提出不同意見，見 Norbert Elias, E. Jephcott tr., *The Court Society*, (New York: Pantheon Books, 1983); particularly, pp. 244ff。

⁷³ Pico Mirandola, A. R. Caponigri tr., *Oration on the dignity of Man* (Chicago: Henry Regnery Company, 1956), pp. 8-9.

⁷⁴ Paul Oscar Kristeller, *Renaissance Thought: the Classic, Scholastic, and*

不管是注重技術的黃仁宇現代化論，或注重觀念的布克哈特現代論，都過度強調了歷史的變，同時過度忽略了歷史的連續。布克哈特認為，中世紀騎士對名譽的追求是爲了團體或家族；而文藝復興人則是爲了自己。胡宜沁佳(Johan Huizinga)批評道，十二世紀法國人對名譽的追求，與十五世紀的義大利人並無分別。他說，布克哈特的史學放大了義大利與其他國家的差異，也放大了文藝復興與中世紀的距離。⁷⁵同樣的，黃仁宇的西方現代性也忽略了威尼斯的商業技術與阿拉伯人的算數、簿記技巧有相當深厚的淵源。此外，以商業爲前鋒，以國家爲單位向外擴張現象始於回教世界。同時，西方的資本主義發展與西班牙的海權有直接關係。⁷⁶可是因爲這些文化都未出現明顯的政治變革，黃仁宇遂將它們一併排除在資本主義文化之外。可是正如皮欒(Henri Pirenne)所言，威尼斯城市發展是西歐自九世紀以來長期發展中的一例。威尼斯的商業特質之所以比其它義大利城市明顯，主要係因它在未被日爾曼族統治，一直受到拜占庭商業文化的影響，受惠於阿拉伯文化的「良善技術、商業精神、政治及管理組織」。⁷⁷從文化交流以及歷史連續性觀點來看，現代性的出現或者現代社會的原型只能以韋伯式的「理型」(ideal-typical)方式來理解。

Humanist Strains (New York: Haper and Row, 1961); particularly pp. 59-60.

⁷⁵J. Huizinga, *The Waning of the Middle Ages* (London: Edward Arnold, 1924), p. 59.

⁷⁶David Held, "The Development of Modern State," in Stuart Hall & Bram Gieben eds., *Formation of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1992), pp. 98-103.

⁷⁷Henri Pirenne, F. D. Halsey tr., *Medieval Cities: Their Origins and the Revival of Trade* (Princeton: Princeton University Press, 1925), p. 60.

五、結語

現代化論是黃仁宇的技術主義史觀——「用數字管理」——的終極關懷；也是黃仁宇從明史專家領域轉入中國現代史與比較史學的背後信念。這個信念讓他捻出「大歷史」的觀點。黃仁宇在晚年自述他投入大歷史研究之後，他的學院前途日益蹇澀；成為研究獎助金的拒絕往來戶。可是因著他對歷史大問題的執著，黃仁宇衣帶漸寬不悔，努力宣傳現代化史觀與中西歷史匯合說。⁷⁸這對於《萬曆十五年》的作者，或許是情何以堪。⁷⁹的確，隨著人們對傳統史學功用，如「不知來者述諸往」、「鑑古知今」等信心的消失，專業史家對史識、通史也已多半抱持懷疑的態度。不過黃仁宇專業生涯的跌躓，除了因為學院對大歷史懷有偏見，也和他的史學本身的目的論有關。正如前文所述，《十六世紀明代中國之財政與稅收》非但反對目的論，彰顯歷史主義思維，對跨文化的比較研究也採取審慎態度。雖然《萬曆十五年》是依循著「非現代」「無技術」這個史觀來寫作；可是這個史觀在《萬曆十五年》中隱而不顯，倒像是一條看不見的繩索，操縱著書中的人物、史事。面對《萬曆十五年》，讀者的閱讀經驗其實可以有多重層次。他/她可以閱讀到「真實」故事，可以興起對歷史的同情——看到明帝國悲壯而不可避免的殞落，也可以再深入抓到書寫者——

⁷⁸黃仁宇，《關係千萬重》，頁54。

⁷⁹截至二〇〇〇年止，《萬曆十五年》中文版的發售量已是再版第三十五刷。在臺灣學術書市場，此閱讀量絕對是一項不凡的成就。關於黃仁宇在美國學界的遭遇，參考黃仁宇，張逸安譯，《黃河青山——黃仁宇回憶錄》（臺北：聯經出版事業公司，2001）；尤其是頁77及以下。

黃仁宇——的史觀，進而反省此一史觀的合理性與說服度。⁸⁰說來有些弔詭，但實際的情況正是：《萬曆十五年》之所以精采，在於該書背後有一清楚的史觀支撐整個敘述架構；可是該史觀絕不是《萬曆十五年》成敗的（唯一）標準。反觀黃仁宇爾後所發表的一系列中國現代史與比較史學，正是一步步將《萬曆十五年》中隱而不顯的史觀前景化，同時淺景化。像是以鋼鐵管線包覆著水泥的後現代建築，黃仁宇史學中的人物事件越來越少。《萬曆十五年》鋪陳佈局娓娓道來的功夫與吉朋、休姆等理性主義史家相比，顯得不遑多讓。可是的晚年的黃氏史學，走向了孟德斯鳩《法意》的路子：架構龐大，論證卻顯得單薄瑣碎，像七彩寶塔摔破了不成片段。即使像《赫遜河畔談中國歷史》那樣立論明快，讀來有如掌中小說的小品都不復可得。⁸¹黃仁宇不再像是遊唱詩人，向世人訴說中國詭異淒美的歷史。晚年的黃仁宇像是感到時不我與的傳教者，急切地重複福音書裡的句子。人們很難再在黃氏晚期書中讀到歷史，卻只看到黃氏自我投射出來的影像。究竟這個「黃仁宇問題」所由何來？

民國七十五年前後，臺灣威權體制面臨存續或更嬗的抉擇路口。社會運動蠢蠢欲動，社會學思維方興未艾。韋伯、馬克思等人的社會

⁸⁰這些層次與傳統的史才、史學、史識若合符節。

⁸¹黃仁宇在討論英國資本主義發展時，花了許多篇幅談論查理二世「快活國王」以及詹姆士二世的逃亡經過。冗長而略顯凌亂的描述之後，黃仁宇問道：「這些瑣碎情事，與資本主義之發展有何關係？」黃仁宇自己回答道：「它們沒有直接關係。」緊接著黃仁宇又說：「可是這些事蹟證明英國已無法滯留為一個朝代國家，詹姆士在兩次出走之間回倫敦，使效忠於他的義務人士感到窘迫。」黃仁宇喜歡由政治史入手，探討政治事件背後的管理或技術條件。但其論證常常過於凌亂而單薄。這種沮喪的閱讀經驗，與捧覽《萬曆十五年》相比，真是天上人間。黃仁宇，《資本主義與二十一世紀》，頁 166-169。

哲學或歷史社會學著作，席捲臺灣知識界。臺灣意見領袖的學科背景從原先以學文史為主，轉變成以社會科學，尤其是社會學為主。原先的中國通史史觀，例如錢穆的民族主義史學，很難做為這一波社會改革所需要的支援知識。李敖、柏楊式的中國史批判，又過於注重政治操守、個人因素，而與社會學思維分道揚鑣。黃仁宇的社會學史觀正好躬逢其盛，成為臺灣解嚴前後，少數能「預流」（陳寅恪用語）的中國史學。可是黃仁宇大概問錯了問題。「為什麼只有西方才發展出現代科技？」這個韋伯式問題只能在西洋史裡尋，以便建立西洋史的獨特意義。以這個問題來談中國史，只能寫出「它者」——殘缺的它者——的中國史。黃仁宇是八〇年代少數史家仍激切記得中國之苦難與落後的史家。他自詡為啓蒙者；希望向讀者描述他在穴洞外看到的光。那個光就是現代化：「中國長期革命之規模宏大，連最後之一段重訂上下之聯繫也要打破一千多年來之習慣與作風。」他在《赫遜河畔談中國歷史》「卷尾瑣語」中宣稱：

作者著書之目的既非迎合群眾心理，更非討好於少數人物，但總希望有些實用之價值……我們越是把過去不合時代需要之出處般盤過來，越能增加今人之勇氣與希望。傑佛生(Thomas Jefferson)說：「世界屬於生存者([the] Earth belongs to the living)」，旨意在此，這也是本書目的。⁸²

如果凡事都屬活人所有，歷史自然不會有太大意義。當黃仁宇的歷史主義情思被現在主義以及目的論的熱情濃濃掩蓋的時候，《萬曆十五年》的綽約丰姿也就不復可尋。

⁸²黃仁宇，《赫遜河畔談中國歷史》，頁316。

Ray Huang's Discourse of Modernisation and Western History

Jeng-Guo Chen

Department of History, Fu-Jen Catholic University

This essay is meant, from a western historiographical point of view, to discuss the development and importance of the discourse of modernization in the historical accounts of Ray Huang (Huang Jen-Yu, 1918-1999). It points out that Huang's discourse of modernization gets its momentum only after the publication of *Taxation and governmental Finance in Sixteenth-Century Ming China* (1974). In order to balance the powers of historicism and teleology co-existing in his writings, Huang urged historians to undo moralist judgment of historical agents, but only to figure out the structure of traditional society in China. Never the less, such a balance based on his structuralism is only to shift in favour with teleology in his later publications. Besides, this essay argues that as Huang was preoccupied with the concept of modernization or ontology—accordingly, Huang's representation of Chinese ancient society is despised as a non-existence of modernity—his history of modern China is guilty of the lack of historical descriptions or historicity, particularly in comparison with the

historiography of Chinese westernization introduced in the late Ch'ing Dynasty. This essay concedes, however, that in terms of historiography *1587, A Year of No Significance* (1981) remains the best among Huang's later writings. Although, in that work, the theory of non-presence of modernity in China reminds readers of the rationalist historiography of the *philosophes*, Huang did not reduce history to a theory as he was apt to do in later publications. Readers can certainly find themselves enjoying the brilliant stories about the late Ming society, if they do not conceive the clandestine theory of the non-existence of modernity that, in turn, helps Huang to take a stance of sympathizing with the ancient society of China. Furthermore, while this article admits merit to Huang's comparative studies of capitalism and Chinese traditional society, it argues that modernity can be well beyond the parameter of capitalism. For Huang, modernity was little more than that embodied in the rationality of calculating and technological devices of capitalism. By introducing the writings of Burckhard and his critics this article raises readers' attention to humanist tradition of modernity discourse. It maintains that both Burckhardt's *Kulturgeschichte* of the Renaissance and Huang's historiography of capitalism modernity are stimulating and insightful but at the grave expense of the historical continuity.

Keywords: modernization, westernization, structuralism, historicism, teleology, capitalism, technologism, the European Renaissance, Jacob Burckhardt, Max Weber, western matters-Chinese forms