

用户名: 密码:

登录

加入会员

选择字号: 大 中 小

本文共阅读 1780 次 更新时间: 2008-05-06 00:59:14

周宁: 东风西渐: 从“孔教乌托邦”到“红色圣地”

站内搜索

作者

搜索

• 周宁

标签: 孔教乌托邦

西方文化曾经两度——17-18世纪与20世纪60-70年代——在传统的乌托邦视野内构筑与利用中国形象。第一次中国是“孔教乌托邦”，寄寓着西方开明君主专制理想，其“现实性”有可能将理想国渡入历史；第二次，中国是“毛主义乌托邦”，寄寓着西方知识分子的激进想象，证明革命可以完成历史的进步与道德的完善。在这两次社会政治期望乌托邦化中国的思潮之间，中国形象一度成为浪漫主义与现代主义的审美教育的乌托邦。西方现代乌托邦化中国形象，从一个侧面证明，世界现代化的进程是一个多元发展、相互作用的系统进程。现代文明形成于跨文化或文明之际的“公共领域”或“公共空间”中。不仅西方塑造了中国的现代化运动，中国形象也作为文化“他者”参与塑造西方现代文化的“自我”。

关键词: 中国形象 乌托邦 他者

从利玛窦开始，西方文化在“发现”中国的同时，就在“发明”中国，将中国想象为道德政治与审美艺术的乌托邦。中国形象首先出现在西方的理想国传统视野中，从文艺复兴到启蒙运动，“孔教乌托邦”成为西方文化中乌托邦从文学渡入历史的一个美丽的栈桥。启蒙运动利用中国形象将传统的理想国引入历史，法国大革命又从西方历史中放逐乌托邦以及乌托邦的现实证明——孔教乌托邦。这是西方第一次在道德政治期望中构筑“美好的中国形象”。19世纪到20世纪初，被放逐的孔教乌托邦从西方的道德政治期望进入审美教育期望，隐匿在浪漫主义的东方情调与现代主义的东方启示的想象中，构成一种超越现代性的美学批判力量。有趣的是，西方将中国作为东方情调纳入浪漫的、纯粹文学性的幻想的同时，中国却将西方的乌托邦传统纳入历史现实中的革命纲领。翻天覆地的革命之后，西方人在社会主义中国的大墙外，又看到了道德理想国式的乌托邦，在毛泽东身上，辨识出哲人王。20世纪60年代到70年代初，西方激进的知识分子，再次将中国形象构筑为道德政治的理想国。

西方现代几度在道德政治期望与审美教育期望中构筑乌托邦化的中国形象，从“孔教乌托邦”到“毛主义乌托邦”。如果说在世界文明史上中国的科技发明与经济秩序[①]对西方现代化有过重要影响，中国形象在文化观念方面的影响也值得重视。乌托邦化的中国形象在西方的现代性与现代主义两种思潮[②]中，作为“他者”参与构筑了西方的现代文明观念。世界现代文明的“大叙事”[③]，从实在论历史观念出发，假设西方处于某种“永动”地位，而非西方则是完全被动的接受者。西方是世界范围内现代文明过程的主导，它发动并塑造了现代化运动，并将它逐渐推广到全球。因此，从某种意义上说，全球文明一体化就是西方现代文明的全球化。20世纪后半叶的史学研究，注意到世界现代文明的多元性与非西方文明在西方文明形成过程中对西方的影响。后殖民主义与后现代主义文化批判，则将这种研究推进到西方现代文明观念形成中的非西方的作用，尤其是近东与伊斯兰世界对西方文明认同的“他者”意义。[④]本文试图探讨的是，西方现代观念形成过程中中国的乌托邦形象的“他者”意

同作者文章

- 周宁: 打造“中国梦”感召力任重道远
- 周宁: 普世价值, 我们也能担当?
- 周宁: 文化软实力谈何容易
- 周宁: 来洛尼亚王国的童话故事
- 周宁: 乞丐的话说出了恐怖的生活
- 周宁: 天地大舞台: 义和团运动戏剧性格的文化启示
- 周宁: 重整马华文学独特性
- 周宁: 语默动静之间
- 周宁: 双重他者: 解构《落花》的中国想象
- 周宁: 视界结构与中西戏剧
- 周宁: 中西戏剧中的叙述与对话——从文本到文化的解读
- 周宁: 中西戏剧的时空与剧场经验
- 周宁: 迈向中西比较戏剧学的起点
- 周宁: 从疯狂中建立理性: 文艺复兴时代的“忧郁王子”与“愁容骑士”
- 周宁: 歌·话·诗·白
- 周宁: 从叙述到展示: 文类与中西戏剧传统的话语特征
- 周宁: 东南亚华语戏剧研究: 问题与领域
- 周宁: 话剧百年: 从中国话剧到世界华语话剧
- 周宁: 龙, 你究竟是一种什么怪兽?
- 周宁: 美好新世界

同主题文章

- 周宁: 东风西渐: 从“孔教乌托邦”到“红色圣地”

义。它从一个侧面证明，世界现代化的进程是一个多元发展、相互作用的系统进程。现代文明形成于跨文化或文明之际的“公共领域”或“公共空间”中。不仅西方塑造了中国的现代化运动，中国形象也作为文化“他者”参与塑造西方现代文化的“自我”。

一 孔教乌托邦的发现：哲学家治理的帝国

文艺复兴与地理大发现时代是西方乌托邦思想繁荣的时代。从1516年莫尔的《乌托邦》到1623年康帕内拉的《太阳城》出版，一个多世纪里，近代乌托邦写作历史达到第一个高峰，著名作品除《乌托邦》、《太阳城》外，还有培根的《新大西洋岛》与安德里亚的《基督城》等。这些乌托邦作品都在描述某次旅行意外发现的一个人间乐园，都有一些共同的特点：

一，它们都处于东方海上，一个遥远的、神秘的地方，“乌托邦”与“太阳城”据说都在锡兰岛不远的某处，“大西洋岛”可能在日本和中国附近，培根在《新大西洋岛》开篇道：“我们从秘鲁启航，朝南海附近的日本和中国驶去，风暴将我们吹到神秘的大西洋岛……”所有这些乌托邦，都是与世隔绝的社会，外界不知道他们，他们也不关心外界，他们在地理与心理上，都处于封闭的、平静的、稳定的状态。

二，所有的乌托邦，都有一个绝对公正与智慧的领导者，哲人王式的人物，在《乌托邦》中，他是“哲学家皇帝”，在《太阳城》中，他是被人们称作“太阳”的“形而上学者”，在《新大西洋岛》中，他是所罗门院的“智者”，在《基督城》中，是被称作“教师”的人。哲人王式的领导者在一批知识精英的辅佐下，以绝对的公正与善统治他的国家。这种哲人王的理想可以追溯到柏拉图的《理想国》。[⑤]

三，乌托邦社会大多具有某种极权特征，自信掌握了真理与正义的哲人王们，在知识精英的辅助下，以绝对的权威与责任管理乌托邦的子民，乌托邦的子民们对他的崇拜与信任，就像孩子对家长。这是一个集体化、秩序化的社会，一个反对个性与个人主义的社会，公共生活高于个人生活，公共的权力与利益也高于个人。

四，乌托邦社会将教育当作维护理想的社会秩序、保证正义与公理的基础。他们都像柏拉图在《理想国》中那样，详细地讨论乌托邦的教育体系，而其道德与知识教育的内容与方式，都是颇为严格的。从某种意义上说，在乌托邦社会里，教育也是政治的一种形式。卢梭读完《理想国》，发现它根本就不是政治学著作，它讨论的是一种明智高尚的教育思想。

五，乌托邦社会多具有反对私有财产与奢华、崇尚劳动与节俭的共产主义与清教主义特征，甚至有将教会秩序社会化、世俗化的倾向，这一点在《乌托邦》与《太阳城》中表现的尤为明确。拉伯雷的《巨人传》中描写的理想社会竟然是在东方契丹附近的“德兼美修道院”(Abbey of Thel eme)。

六，乌托邦社会是一个至善至福的、完美无缺的社会，因此也就是一个无需任何改变或进步的超稳定的社会。人们描述乌托邦，像是描述一种永恒的、完成的现实，乌托邦社会多是一种静态社会。N弗拉亥指出：“一般的乌托邦观念、即使不全是乌托邦作者的观点，至少也是大众想象中的乌托邦，都认为乌托邦是一个理想的或完美无暇的社会，它具有某种逻辑一致的结构，不仅为乌托邦的子民，也为整个人类的生活，应许了充分的自由与幸福。作为一种终极的、确定的社会理想，乌托邦是一种稳定状态的社会；大多数乌托邦都具有防止社会结构剧烈变动的保险机制。”[⑥]

文艺复兴复兴了古典思想与世俗精神，将柏拉图的“理想国”从尘封的历史记忆深处解放出来，地理大发现使“理想国”突然变得具有了现实的可能性。谁也不敢断定现实世界的边界在哪里，谁也无法预测大发现还将发现什么样的人与国家、文化与制度。人们既然能够发现一片未知的新大陆，为什么就不可能发现一个未知的理想国呢？文艺复兴为乌托邦的复兴提供了世俗关怀与历史渊源，地理大发现则为其准备了现实信心。乌托邦可能获得地理与历史的现实性。从某种意义上说，地理大发现与乌托邦传统的复兴的关系更为密切。乌托邦精神同时出现在地理大发现的历史动机与历史成果中。

作为历史动机，它激励着地理大发现。博岱(Henri Baudet)在《人间乐园》一书中指出，西方地理

大发现与资本主义扩张的文化心理动机，是一种根深蒂固由来已久的对异域乌托邦的向往。“欧洲人与非欧洲人之间的关系，总体上说是由两方面因素决定的，互不相关。一方面是物质因素，欧洲与欧洲之外世界的关系取决于客观现实；另一方面，与种种客观现实问题……诸如金银香料之类……完全无关，还有一种内在精神的冲动，更强烈更有力，它产生于一种深层的、理想化的、怀旧的情绪，对体现着创世的真正意旨的终极和谐的向往……起初，我们的文化在时间中追求这种和谐，在我们自身或他者的绝对往昔中追求这种和谐……然后，我们又在空间中追寻这种完美的和谐；在一个现实的或非现实的同时代的世界中，追求完美的和谐的地方。想象中所有的外在世界，在某种程度上都具有了理想特征。

” [⑦]

作为历史成果，它赋予乌托邦传统一种现实性，使乌托邦有了进入历史的可能。旅行探险与发现乌托邦，具有相同的意识结构。旅行从故乡到异域，是从现实到可能性的过程，异域的意义在于与故乡的差异，其可能性表现在什么都可能发生。旅行与探险的经验是超越个人的“现实”获得自由的经验。所以许多乌托邦文本都跟旅行有关系。旅行者在异乡的旅程中不期而遇了一个不为人知的乐园，从而以从故乡到异乡的空间的移动的形式，超越了幻想与现实的差别与隔离。旅行发现成为乌托邦的隐喻。旅行者在未知的地方遭遇乐园，并将自己的“见闻”告诉故乡，这样幻想的虚构就进入现实历史，成为一种昭示真理的解放的力量。

文艺复兴与地理大发现时代的乌托邦，一方面使乌托邦可能成为某一个被发现的现实国家；另一方面也可能使某一个新发现的国家在集体想象中变成乌托邦。在这种“发现”的文化大潮中，乌托邦著作涌现，而且很难与那些流传的游记、报告、书信区分开来。1613年，金尼阁神父带着利玛窦神父的日记自澳门登舟返回欧洲，恰好康帕内拉在意大利那波利的监狱里写完《太阳城》。1621年，金尼阁神父在德国出版了《利玛窦中国札记》、带着7000余册图书回到中国的时候，培根又写出《新大西洋岛》。《利玛窦中国札记》介绍的中华帝国，像是一个现实中的哲人王统治的乌托邦：“标志着与西方一大差别而值得注意的另一重大事实是，他们全国都是由知识阶层，即一般叫做哲学家的人来治理的。” [⑧]

《利玛窦中国札记》描绘的中国，令人想起当时的乌托邦。不仅“发现”的过程相似，中国出现在地理上乌托邦可能出现的地方，而且中国几乎具有了理想国或乌托邦的一切特征：

一，中国处于东方海上一个遥远的、神秘的地方，既靠近东方乐园或乌托邦可能出现的地方，又靠近传说中的长老约翰的国土。中国是一个封闭的、几千年与世隔绝的社会，西方不知道他们，他们也不关心西方，中国人在地理与心理上，都处于封闭的、平静的、稳定的状态。

二，中国的领导者是一个具有哲人王的素质的皇帝，他公正、智慧、仁慈。他在一些孔夫子的道德哲学培养出的哲学家的辅佐下，在千年和平与幸福中统治他的国家。

三，中国社会的确具有某种大一统极权特征，自信掌握了真理与正义的皇帝，既是人民的统治者又是人民的教师。他以绝对的权威和仁慈管理一个道德淳朴的民族，和谐的制度使一个庞大的国家变成一个和睦的家庭。每一个人随时准备为了公理与责任放弃个人的利益。

四，中国社会将教育当作维护理想的社会秩序、保证正义与公理的基础。他们都像柏拉图在《理想国》中那样，详细地制定子弟的教育计划，严格地规定其道德与知识教育的内容与方式，并开创了一种卓有成效的考试制度，为国家管理与公共事务遴选优秀的人才。正是在这种意义上，中国关于孔夫子的道德哲学的教育，成为理想政治的一种形式。

五，中国的教育与科举制度，为每一个人提供机会，中国没有贵族，知识与德行可以使一个人升到高位，过失与无知也可能使他处于底层。中国是一个平等的社会。尽管不反对私有财产并有时堕入奢华，但绝大多数人崇尚劳动与节俭，热爱家庭与邻里。

六，中国的确像乌托邦社会那样，臻于至善至福、完美无缺，因此也就无需任何改变，在几千年的历史保持某种令人羡慕的和平与稳定。中国是一个静态的、永恒的社会，任何灾难与变故，最终都无法改变它。那些比耶稣更早降生的中国哲人们，为中国制定了道德国家的律令，以后人们便毫无改变地遵循它，将来也不会改变…… [⑨]

在西方是幻想的东西，在中国是现实。利玛窦说中国“是由知识阶层，即一般叫做哲学家的人来治

理的。”现实如此令人难以置信，有时连利玛窦本人也会迟疑。起初他只是谨慎地评价中国的政府形式“与世界上任何别的国家的都不同”，是因为“知识阶级即‘哲人’对帝国的统治者有着广泛的影响”[10]。后来，当他详细地论述了中国的科举制度与儒家思想时，他觉得他完全有把握确证中国的哲人统治在某种程度上是事实。教育是哲人政治的基础。中国人唯一重视的知识是道德哲学。这种高妙玄奥的智慧，都包含在“中国的哲学王子”或“圣哲之师”孔子的学说里。孔子所开创的儒家道德哲学——“完全符合良心的光明与基督教的真理”——是中国社会政治文化生活的准则，个人以其修身，统治者以其治国。这是“中华帝国”的现实，哲人治理的理想国，传教士“发现”的中华帝国与西方想象虚构的乌托邦显示出相同的政体特征。

哲学家统治着这样一个庞大的帝国！中华帝国与“理想国”都是哲人王统治的幸福和谐的国家。乌托邦有可能从纯粹幻想中的一个莫须有的地方变成地图上一个现实的国家。中国是一个孔教乌托邦。正是在这种西方文化视野内，中国形象具有了某种“乌托邦性”。而乌托邦又具有了某种历史现实性。

《利玛窦中国札记》的意义，在西方的中国形象史上，是开启了中国的“孔教乌托邦”的形象；在西方现代文化史上，是将西方传统的乌托邦幻想偷渡到历史现实中。乌托邦式的理想就是中国的现实。西方的乌托邦传统塑造了孔教乌托邦的形象，孔教乌托邦又拯救或改造欧洲的乌托邦，因为，一、乌托邦除非能证明它的现实性，否则社会被当作无聊的玩笑抛弃。二、一旦证明乌托邦是现实，乌托邦就被赋予一种现实的、改造现实的力量。

二 孔教乌托邦的利用：启蒙运动的一面旗帜

从文艺复兴到启蒙运动，西方传教士、哲学家不仅在异域想象中塑造孔教乌托邦，还试图将孔教乌托邦当作社会文化批判与变革的武器，改造西方现实。

中国实现了柏拉图仅仅理论上设想过的事情，即“作为真正牧民者的‘哲人’占统治地位”。[11]这一发现是令人印象深刻的。从《利玛窦中国札记》开始，一个半世纪间西方不同类型的文本不断加强丰富孔教乌托邦的神话，腓内斯(Feynes)的《巴黎至中国旅行记》(1636)赞扬“中国为哲人政治”[12]拉莫特·勒瓦耶《论异教徒的德行》(1640)将孔子与苏格拉底并列。“当然，使王权掌握在哲学的手中，使暴力乖乖地服从理性，这对孔子来说不是一种小小的荣誉，除了希望看到哲学王子或哲学家们进行统治之外，人们还能希求怎样的更大的幸运呢？这种非同凡响的思想使这两种值得庆幸的事业在中国得以实现，孔子的崇高美德甚至使君王决不发出与他的（孔子的）戒律不符的命令，皇帝的文武百官都势必是孔子的信徒，因此可以说，只是哲学家们在统治这样一个大帝国。”[13]曾德昭的《大中国志》(1642)、卫匡国的《中国历史十卷》(1658)、基歇尔的《中国图志》(1667)，都在不同程度上介绍了中国的哲人政治。1661—1672年间，法国陆续出版了《大学》、《中庸》、《论语》的拉丁文译本。1687年，柏应理神父将郭纳爵、殷铎泽和他本人译的《大学》、《中庸》、《论语》带到巴黎重版，取名《中国哲学家孔子》。该书使欧洲人更深入地了解“孔教乌托邦”的政治制度所源起的哲学思想。中国智慧中最有价值的是伦理思想，伦理是“国王的科学”。“孔教乌托邦”证明哲人政治的现实性，孔子开创的儒家哲学说明这种现实的道理。

将理想的国家寄托在理想的政治上，再将理想的政治寄托在理想的哲人身上。这是欧洲近代人文主义者以道德秩序为基础的开明君主政治理想，这种理想在中国形象中找到“现实的”证明。1621年，培根的同乡伯顿在《忧郁症的剖析》中一知半解地对中国的政治制度大加赞赏，“他们从哲学家和博士中挑选官员”。1669年，约翰·韦伯(John Webb)著文劝说英王查理二世效法古代中国君主施行仁政。1670年前后，英国政治家坦普尔爵士断言“由最好的人管理的政府就是最好的政府。哲人是最好的人，哲人政治是最好的政治”，“伟大古老的中华帝国”就是这样实践的。1672年，天真而又狂热的闵明我神父从中国回到欧洲，在里斯本上岸时还穿着一身中国服装。以后的几年里他写了100万字有关中国的著作。他建议欧洲所有的君主都要仿效中国皇帝，国王必须有修养，请哲学家辅佐政务，听从他们的建议；欧洲应该模仿中国的政治与经济制度，尊重农民，将农业当作立国之本。总之，在闵明我眼里，中

国在所有的方面都是优秀的，欧洲到处都是问题[14]。1697年3月，又有一位传教士穿着中国服装回到欧洲。他的中文名叫白晋，自称是康熙大帝的钦差，带来康熙皇帝赠送路易十四的礼品和一部献给路易十四的《中国当朝皇帝传》（又译为《康熙帝传》）。在这部传记中，白晋神父将康熙皇帝描绘成空前伟大的君王。他具有完美无缺的德行与智慧，公正、勤勉、节俭、仁慈、好学而知识广博，几乎是哲人王的一个现世楷模。1697年，莱布尼茨在《中国近事》收入《康熙帝传》，在该书的前言中说，“人类两种优秀的文化和精美的艺术今天集中在我们大陆的两端，集中在欧洲和中国，中国正如同欧洲一样，以它文化的灿烂辉煌装点着世界另一端的边界。”他希望中国能派哲学家到欧洲传授道德哲学与治国思想[15]1721年，莱布尼茨的学生、德国著名哲学家沃尔夫在哈雷大学做了“关于中国人道德哲学的演讲”，引起轰动。他推崇中国的“处世治国的深奥的哲学”与“哲人政治”，并将这种伟大的传统追溯到伏羲。[16]“只有当哲学家统治，或者统治者就是哲学家时，国家才能幸福。柏拉图的名言已经无人不晓。然而，理想国并不只存在于推理中，也存在于事实与经验中。我曾经指出[17]：中国古代的帝王是真正具有哲学家天赋的人。我曾经提到伏羲和他的继承者。伏羲创立了各门科学和中华帝国，由于这些哲人王的智慧与努力，中国的政体成为世界上最优秀的政体。在统治艺术上，从古到今，中国超越了所有其他的国家。”[18]

沃尔夫的演讲，不管在西方的中国形象史上，还是在西方的启蒙思想上，都标志着一个重要的转折。这个转折就是，孔教乌托邦的形象在西方文化中已经完成了意义的诠释与确立的过程，进入适用与发扬的实践过程。在启蒙思想史上，孔教乌托邦为启蒙哲学家激进的社会理想作证，将乌托邦渡入历史。古德哈特曾比较莫尔的《乌托邦》与莫里斯的《乌有乡之消息》，认为其中最大的不同就是莫尔认为“乌托邦”最终是个没有的地方，而莫里斯坚信，没有的地方通过社会政治的改革或革命，也能变成实有的地方。造成这种观念差别的，恰恰实发生在莫尔去世与莫里斯降生之间的启蒙运动。[19]启蒙主义者坚信，人一旦掌握了理性，就可以将理想国带到人间。这样，他们不仅需要乌托邦证明历史的真实性，也需要历史证明乌托邦的可能性。发现中国，一个体现着“理想国”原则的孔教乌托邦，就具有非同小可的意义。它证明乌托邦不仅可能成为历史，而且已经成为历史。

“孔教乌托邦”在启蒙运动中的重要意义在于，它证明了西方理想国传统的“现实性”，将乌托邦从文学想象渡入历史现实。欧洲的传教士与思想家、激进与保守的神学家与无神论者，都在其中寻找自己的理想。它以乌托邦的正义揭示了社会政治秩序的理想准则，让人意识到希望与现实之间的差异与距离，对欧洲的政治宗教现实提出疑问并动摇着意识形态基础，树立起变革的尺度。沃尔夫说中国政体是世界上最优秀的政体，实现了柏拉图的“理想国”。伏尔泰断言“人类肯定想象不出一个比这（指中国——引者注）更好的政府：……如果说曾经有过一个国家，在那里人们的生命、名誉和财产受到法律保护，那就是中华帝国。”[20]魁奈推崇中国为开明君主专制的榜样，“重农学派”的另两位，莱比·博多尔（L' Abbe Baudeau）与波瓦（Poi vre），他们的赞美就更为彻底，博多尔说：“在中国，三亿二千万人民在世界上最有权威也最公正的政府管理下，在世界上最富有、最强大、最人道也最仁慈的王朝统治下，过着明智、幸福、自由的生活，这是人类历史上绝无仅有的。”波瓦在《一位哲学家的旅行》中说：“中国提供了世界未来的迷人前景，但愿中华帝国的法律成为世界上所有国家的法律。”[21]

“孔教乌托邦”寄寓着启蒙哲学家的一种政治理想与道德教育理想，成为他们改造社会历史的武器。启蒙运动中不同哲学家的政治观点不尽相同。有人拥护开明君主专制，有人主张宪政与社会契约论；启蒙运动不同时代，流行的政治观点也不同，1740年之前，人们基本上都主张君主制，1740年之后，越来越多的人主张宪政甚至共和。孟德斯鸠意识到道德与教育无法保证人的自由，政权的正确组织形式，如三权分立，在技术上更可靠。伏尔泰早期是开明君主专制主义者，晚期却推崇共和，认为共和是最能保障自由、最自然合理的政体。卢梭从一开始就反对君主专制，魁奈直到最后仍推崇开明君主。启蒙运动对“孔教乌托邦”的利用，只限于开明君主专制的前提下。“孔教乌托邦”体现着开明君主专制的理想。哲学家，如沃尔夫、伏尔泰，试图教育国王；国王，如腓特烈大帝与叶卡捷林娜沙皇，试图扮演哲人王。启蒙主义者在“幻象”中看到乌托邦将在历史的进步中变成现实，欧洲将拥有自己的哲人王与哲学世纪。

三 孔教乌托邦的变异：浪漫想象中的东方情调

“理想国”从哲学家的幻想到中国的现实，从中国的现实再到西方的现实。启蒙主义者中绝大多数人最初都将历史的希望寄托在开明君主专制上。他们认为，哲学家与其去教育千百万大众，不如去教育一个掌握千百万大众命运的君主。刘易士·克舍尔（Lewis A. Coser）在《思想者》一书中详细分析过启蒙哲学家的专制主义倾向。他认为主要原因有两点：一，启蒙哲学家相信教育国王是改造社会的捷径；二、启蒙哲学家自信哲学家可以担当起治国大任，而只有在开明君主那里，如在中国、俄国或普鲁士，哲学家才能获得在国家政治生活中的显赫地位。[22]

启蒙主义者要打破幻象，使人们变得清醒，可是他们又不知不觉地创造新幻象。在“孔教乌托邦”的幻象中，启蒙运动寄寓了自我超越、自我改造的动机与行动。但是，一个时代进步的东西到另一个时代就变成反动。“孔教乌托邦”在君主专制还有开明的可能或至少人们还没有看到不可能的时候，是积极的，它可以以温和的方式减缓暴政。但当现实让人们认识到“孔教乌托邦”绝对的虚幻性时，“孔教乌托邦”就成为人们必须破除的一种新迷信。然而，孔教乌托邦承受不起历史的考验。杜阁试图贯彻“重农主义”思想的改革失败，伏尔泰在《评〈论法的精神〉》一文中最后一次提到“仁慈的国王”，同时也说只有国王才认为君主制比其他制度好，事实上国王们都是些骗子与强盗！

启蒙运动中的“孔教乌托邦”毕竟是乌托邦，用幻想取代现实，是极其危险的自我欺骗。启蒙哲学主张在一切事物上运用自己的理性，自然包括在社会与国家制度上，勇敢公开地运用理性，这自然导致一场巨大的社会革命。启蒙运动开始的时候，人们只是在君主制的前提下思考限制君主权力的问题，开明君主专制是普遍的社会期望；到启蒙运动结束的时候，人们已经思考如何在否定君主的前提下伸张个人权力，通过革命建立共和政府。在启蒙运动的政治思潮中，“孔教乌托邦”从被耶稣会利用到被哲学家利用，从被利用到被遗弃。大革命爆发了，再也没有“哲人王”和他的“孔教乌托邦”。哲学家的信徒或许以为砍了国王的脑袋，自己可以扮演哲人王，结果是一场血腥的闹剧。国王不可能成为哲学家，哲学家想利用国王完成启蒙，结果是国王利用了哲学家维持暴政。哲学家也不能成为国王，因为“理想国”的信念会以所谓“历史必然性”的名义实施更为血腥的暴政，带着乌托邦理想投入历史的革命家，已经变成“历史的疯子”[23]。康德反思从启蒙运动到法国大革命这段历史，在1895年的《永久和平论》最后指出：“不能期待着国王哲学化或者是哲学家成为国王，而且也不能这样希望，因为掌握权力就不可避免地会破坏理性的自由判断……”[24]

法国大革命后，西方的乌托邦传统出现了两种极端化倾向，一个倾向是将乌托邦彻底纳入历史的进程，用“历史的必然性”取代乌托邦概念。乌托邦变成了革命政治，其代表性成果，就是马克思、恩格斯的科学社会主义与共产主义思想以及20世纪前半叶世界范围内的共产主义运动；另一倾向是政治乌托邦变成纯文学的、浪漫主义的、异国情调的文学，浪漫主义文学是19世纪启蒙精神甚至法国大革命的真正继承者，他们坚信所谓“诗的正义”。被大革命的浪潮淹没的“孔教乌托邦”，变相复活在浪漫主义的异国情调的想象中。歌德赞美一个阳光明媚的、童话般的、“更明朗，更纯洁，也更合乎道德。”中国。[25]海涅说中国是“飞龙和瓷壶的国度？”[26]史景迁在《大汗的大陆》一书中描述19世纪中叶法国关于中国的东方情调的想象的内容时说：“中国是无尽的忧伤之地，那里的某些逝去的東西，是西方的物质主义洪流毫不留情地遗失、而中国因为历史的重负和积贫积弱的现实不可能保存的古老而美好的东西。往昔的失落令人黯然神伤。”[27]

乌托邦有“温和的也有严厉的，有停滞稳定的也有激进变革的，有感性解放的也有灵性超升的，有贵族化的也有平民化的，有逃避的乌托邦也有进取的乌托邦，有集体主义的乌托邦也有个人主义的乌托邦”。曼努尔对广义的乌托邦进行了分类，其中也提到弗拉亥将乌托邦与田园牧歌区分开来，乌托邦与田园牧歌都属于人们想象中的乐园，但乌托邦是城市，田园牧歌是乡村，乌托邦出现再历史的未来，而田园牧歌出现再历史的过去，乌托邦多是进取的，田园牧歌则是逃避的。乌托邦从文学进入政治，田园牧歌从政治退隐文学。[28]我们在西方的乌托邦传统中研究中国形象，关注的主要线索是，一，孔教

乌托邦如何从文学性的想象与虚构进入社会政治期望与变革，在启蒙与大革命的思潮与行动中接受检验，最终与所谓的“文学化政治”（托克维尔语）同时失败；二，孔教乌托邦从政治期望重归审美期望，变成一种浪漫主义的文学想象。重构文学与历史的关系。

“孔教乌托邦”的某些内容经过改造从西方的政治期望视野进入审美期望视野，其社会文化的功能也从进取变成逃避。19世纪西方的政治视野中，中国变得丑陋地真切，美学视野中，中国形象变得美好得朦胧。

启蒙哲学家曾努力使“孔教乌托邦”在政治视野内现实化，浪漫主义作家们却努力使中国虚幻化。出现在这些文学作品中的中国形象，是另一种“孔教乌托邦”，它的价值不是作为一种改造社会的现实的力量，而是作为一种超越社会的、个人的、审美的幻境。这一审美的“孔教乌托邦”传统，一直延续到马尔罗、博尔赫斯、卡尔维诺的作品中。

19世纪以后，从政治期望中消失的“孔教乌托邦”，作为西方文化的向往之地，却不知不觉地进入审美期望中。政治期望中，西方试图将“孔教乌托邦”从幻想引渡到现实；审美期望中，西方试图让“孔教乌托邦”彻底沉入幻想。政治期望中，“孔教乌托邦”的社会感召力是现实的、实用的；审美期望中，“孔教乌托邦”的社会感召力是非现实的或逃避现实的，因为它虚幻，才有意义。政治期望中，“孔教乌托邦”出现在历史的未来；审美期望中，“孔教乌托邦”出现在历史的过去。政治期望中，“孔教乌托邦”的精神是自然神性与理性的“孔教乌托邦”；审美期望中，“孔教乌托邦”的精神是超验神秘的、非理性的。“孔教乌托邦”从政治期望进入审美期望，西方文化中东方主义视野的所有的传奇色彩都在其中复活了。夕阳中的中华帝国是幻美的乌托邦，落在梦幻与现实织成的巨幅丝帛上，神秘、感伤、像冥界的风，像大海深处的歌声，沉醉中充满欲望，宁静中充满恐惧。审美期望中的“孔教乌托邦”，是心灵的象征。

关于异国情调的幻想是失望与逃避现实的方式，也是确立主观性与自由的解放的方式。正是在这双重意义上，我们认定有关中国的离奇神秘、异国情调的幻想，也是一种乌托邦。它放弃了启蒙运动中试图进入现实权力中心的那种政治冲动，以美学的形式与现实形成“疏离感”，在现实权力的边缘反叛中心。审美幻想与既定现实的距离，是“自由的距离”。在那个遥远的浪漫空间里，幻想的主权可能瓦解现实的体系及其意识形态基础。艺术想象为被放逐的“孔教乌托邦”提供了最后的藏身之地，当然也是再生发展的基地。我们将在另一种意义上理解“孔教乌托邦”。因为它是纯粹审美的、幻想的，所以它才是政治的，甚至是激进的政治。

西方的“孔教乌托邦”从政治期望遁入审美期望中，又从审美期望中以幻想的形式返回政治期望中。只有在西方现代否定性美学中，才能理解“孔教乌托邦”从艺术解放历史的过程与功能。审美幻想的解放是现代社会的乌托邦，它在与现实的疏离感中完成对现实的反抗，确立了个人内在精神的真实与权利。马尔库塞在《美学方面》一文中说：“……一件艺术品的世界在通常的意义上又是‘不真实的’：它是一种虚构的现实。但是，它‘不真实’，不是因为它少于既定现实，而是因为它多于它，并且在质上‘异’于它。作为虚构的世界，作为幻象，它比日常现实包含更多的真实。因为后者在其惯例和关系中被神秘化了，这些惯例和关系使必然变成选择，使疏隔变成自我实现。只有在‘幻想世界’中，事物才显得是它本来有和可能有的样子。由于这种真实性（只有艺术才能以感性形式来表现它），世界便颠倒过来——现在显得不真实，显得虚假，显得是骗人的，反倒是既有的现实，普通的世界了。”[29]

珍存在浪漫主义东方情调想象中的孔教乌托邦，逐渐从纯粹的异国情调想象中酝酿某种美学的社会批判力量，在20世纪初的西方现代主义思潮中显示出复活的征兆。高尔斯华绥·洛斯·狄更森的《中国佬的来信》[30]，在问题与内容上都令人想起启蒙运动时代流行的东方信札（如孟德斯鸠的《波斯人信札》、阿尔卡斯侯爵的《中国人信札》、哥尔德斯密的《世界公民》），信中的中国佬以中国文明为价值尺度，批判西方。他所描述的中国，完全是一个自然、和谐的，表现着西方人“对幸福时代的向往与回忆”的牧歌田园，其优越性首先表现在以儒家精神为主体的社会道德秩序与热爱自然、追求艺术的美学观念中。它是西方浪漫主义文学对中国的东方情调的想象的总结，也是对启蒙运动时代孔教乌托邦的

回忆。

孔教乌托邦作为西方现代主义思潮中的“他者”复活，在时间上代表美好的过去，在空间上代表美好的东方，表现现代主义思潮中的一种怀乡恋旧的寄托与精神和谐的向往。它的主要功能依旧是美学的，20世纪初的西方人在严肃的政治生活中，不会再有启蒙运动时的诗情与冲动。资本主义立宪政治的意识形态已经确立。关于异国情调的想象，只能提出“另一种真实”，也只能在诗中。《中国佬的来信》在西方没有什么影响。真正让西方社会感受到“孔教乌托邦”回光返照的，是30年代的两部小说。赛珍珠的《大地》与希尔顿的《消失的地平线》。《大地》将狄更森的理想故事化了，讲述了“既是学者也是绅士的”中国农民执着于土地的勤劳俭朴的生活。《消失的地平线》中想象的乌托邦——香格里拉，是万山之颠的“一个富饶迷人的乐园”，是一条沉在“如痴如醉的宁静”中的幸福山谷（香格里拉又称蓝月谷）。小说中说，香格里拉“与其说是西藏的，不如说是中国的”。利·费贡（Lee Feigon）在《解密西藏》一书中说，“许多西方人将西藏当作中国的替代性自我”（many Westerners perceived Tibet as China's alter ego）[31]中国的现实太令人失望，最后只有西藏可以寄存孔教乌托邦。在20世纪西方人的想象的地图上，只有万山之颠的青藏高原，才是遥远、封闭、永恒的，适应乌托邦想象生长的地方。

20世纪现代主义思潮中复兴的孔教乌托邦，既是孔教乌托邦传统的继续，又赋予传统的乌托邦以新的含义。它省略了明显不和时宜的哲人王或哲人专政等政治内容，强调与现代工业文明相对的乡土精神。新孔教乌托邦没有哲人王，但孔夫子的道德哲学的却体现在农民身上的、体现在他们那些“令人钦佩的、极其可爱的特征”上。新孔教乌托邦表现的是某种哲人品性的农民社会，具有浓厚的审美化色彩，是浪漫主义东方想象的延续，尽管已表现出某种政治与社会期待的严肃意义，但很难具有历史化的可能。它至多只是西方文化表现焦虑与渴望的想象。

20世纪初孔教乌托邦出现复兴的迹象，直接的时代背景是现代主义思潮中的东方热情。西方人不仅恢复了对中国的乌托邦幻想，也恢复了对印度的乌托邦幻想，不仅文学家参与，哲学家，著名者如罗素，也来中国“探寻一种新的希望”。[32]启蒙运动时代西方政治期望中的“孔教乌托邦”，强调的是社会中道德与政治的权威，此时的“孔教乌托邦”，意义正好相反，它强调的是超越权威回复自我、超越社会复归自然的个性精神解放。

遗憾的是，不论中国的现实背景，还是西方的中国知识，都难以让孔教乌托邦真正复活。幻想需要一个非现实的地方，将虚构置于未知之间。当传统中国的现实背景容不下西方的孔教乌托邦想象时，它远迁西藏。古德哈尔指出：“任何乌托邦想象都不可能绝对脱离现存的历史条件，”历史既是乌托邦产生的原因，也是乌托邦寄托的目的。[33]我们在18世纪30年代启蒙运动的历史背景中理解哲人王统治的孔教乌托邦，同样也应该在20世纪30年代西方帝国主义殖民主义的历史背景中理解西方人主持的东方乐园香格里拉。从孔教乌托邦到香格里拉，真正改变或者说是失去的东西，恰恰是“孔教”。它可以继续是东方乐园或乌托邦，但核心智慧已经不是中国精神。孔教乌托邦的复兴实际上已经不可能了。美学化的“孔教乌托邦”，不但没有可能复归政治期待中，连美学意义也难以维系。原因有两个方面：一方面是中国文化过于自毁，时刻破坏着西方孔教乌托邦的现实背景；另一方面是西方人过于自恋，连想象中的东方乐园也变成西方的殖民地。

四 孔教乌托邦的超越：毛主义乌托邦

G·德兰蒂在《现代性与后现代性》一书中分析作为观念的“现代”的双重含义。一重是所谓的由理性与进步构成的现代性话语，另一重是由审美与自由构成的现代主义话语。[34]在西方现代文化中，中国形象先后被现代性与现代主义话语所利用，游移于文学与历史之间。

孔教乌托邦在20世纪初现代主义思潮中出现复兴的迹象，预示着从美学期望重归政治期望的可能性。就在西方关于孔教乌托邦想象越来越空幻，虚无缥缈的时，埃德加·斯诺进入中国腹地延安——比到西藏更艰难[35]，在那里，他似乎也发现了一个乌托邦式的地方，那里没有抽鸦片、卖淫，贪污腐

化，溺婴或虐等儿童，也没有失业者和乞丐，这些现象都是西方人认为在中国比比皆是罪恶，甚至看不到紧张的战场，到处是自由和谐，平等民主，朝气蓬勃，充满希望的生活。斯诺的“发现”，在西方引起了一次不大不小的震动。西方人像读乌托邦小说一样读他的《红星照耀中国》（《西行漫记》是汉译名）。感动人的不仅是那个未知的地域的“奇迹”，还有创造奇迹的人。斯诺笔下的毛泽东，令人想起白晋笔下的康熙，完美无缺，既是一个学者、哲学家，又是一个政治军事领袖。[36]斯诺的旅行，是随后一系列西方人红色中国朝圣的开端。这些“朝圣者”从记者、作家到军人、政客，在1936-1945年间访问边区。在他们的笔下，边区几乎具有共同的特征，[37]它像是一个政治乌托邦，犹如霍尔多·汉森所说的，“一个柏拉图理想国的复制品”。[38]

在西方的想象中，中国曾经是一个由哲人王统治下的田园牧歌式的农民国家，后来发现哲人王是一个明显的骗局，中国又成为一个由孔夫子教导的，勤劳质朴的农民自律自得的无政府式的孔教乌托邦，它没有哲人王，但每一个农民同时又是哲人。这种幻觉瞬间又消失了。下一个机会是，有哲人素质的中国农民中，是否有可能重新产生哲人王，他同时是哲学家，国王与农民。只能他才可能复活西方人心目中曾经拥有，一度而再度失落的孔教乌托邦。

孔教乌托邦可能在红色中国复活，并不顺利。从30年代到60年代。多有波折起落。最初的消息还时来自法国启蒙哲学家的后代们。西蒙·波伏瓦在《长征》中称赞中国是“属于未来的国家”她在启蒙的中国看到启蒙的理想，同时也在启蒙的理想中看出启蒙的中国。来自美国的尼尔伦夫妇（Scott & Helen Nearing），访问过苏联、古巴等社会主义国家，1958年初来到中国，正赶上大跃进时代，他们将自己的游记命名为《美好新世界》（Brave New World），[39]。尼尔伦夫妇看到中国“经济稳定，生产增加，工人和集体农庄的农民收入得到提高。与此同时，数以百计的工厂、桥梁、学校、住宅区、文化中心及康复医院竣工……”“中国人民……在安定团结、勤俭节约、文明幸福、合作互助的社会氛围下，实现共同富裕、公正和平、团结友爱的社会理想。”[40]他们被感动了，就像年轻的爱丽儿重回人间，年老的浮士德看到开拓自由与生活的民众那样[41]，晃然间觉得自己来到了一个“美好的新世界”。

尼尔伦夫妇之后，更多的西方旅行者进入中国，红色中国巨大的经济成就让他们吃惊。他们看到工厂、高楼、整洁的城市，充满活力的乡村。尤其对那些解放前曾经到过中国的人，中国社会的物质进步就更令人印象深刻。[42]中国生活在未来中。（波伏娃语）中国开辟了一条独特的现代化道路，解决了人类向自由与幸福的大问题。所谓的“中国道路”首先是彻底的社会革命，它改变了整个文明结构，以现代理想重新规划现实。使一个贫困、堕落的传统国家变成一个充满热情活力的飞速发展的现代工业强国，这不仅令西方发达世界惊慕，也值得所有不发达的第三世界学习：“真理就是，在过去的20年里，中国取得了惊人的经济进步……表现在各个领域。其中最基本、最重大的经济成就是，中国在短短的20年内，使每一个人丰衣足食、安居乐业身体健康，绝大多数人有了受教育的机会。成千上万面黄肌瘦，体弱多病的饥民不见了，露宿街头，挨户乞讨、食不果腹、目不识丁的流民也不见了，到处是一片繁荣幸福的景象。这种巨大的变化的意义，不能只看今日中国，只有在对比印度、巴基斯坦等不发达世界国家，人们才知道中国发展的意义重大……”[43]

西方的进步理想200年前曾经将那个“孔教乌托邦”当作“停滞的帝国”抛弃在历史的起点上，200年后，“毛主义乌托邦”又奇迹般地成为世界进步的榜样！“美好新世界”几乎成为启蒙传统理想的乌托邦。乌托邦追求是西方文化中最有生机的一部分。保罗·蒂里希在人的存在中寻找乌托邦的基础。人的存在本质是“人是有限的自由”，其中“有限”成为乌托邦发生的基础。“有限”作为“非存在”的因素威胁到“自由”的本质，从而产生焦虑与勇气，当焦虑与勇气表现为“期望”时，乌托邦就出现了，乌托邦是“从这种预期或期望中产生的理想结构”。[44]从社会功能上看，乌托邦确立了想象与现实之间的差异甚至对立，形成对现实秩序的稳定性和持久性的威胁，乌托邦正是在这种意义上具有社会革命与解放意义的。从某种意义上说，西方现代文化从启蒙运动到现代主义的这种乌托邦精神，是西方现代社会与政治革命的动机与灵感。在启蒙运动、法国大革命、马克思主义、现代主义与后现代主义中，都可以感觉到那个时代的乌托邦思想的影响。

不同国家不同身份的人组成的访华代表团，在中国按照同一条线路同一种方式旅行，从广州到北京，从大寨到延安，参观工厂、人民公社、学校与医院，回到西方后，又以同一种方式介绍中国，翻天覆地的变化，乐观向上的集体主义精神，平等自由的社会，丰衣足食的生活。中国形象变成历史进步的天堂。旅行者像朝圣一样前往中国，读者像阅读福音一样阅读他游记，而那些曾经连篇累牍地刊载中国噩耗或诅咒中国的媒体，如今却若无其事地大喝中国赞歌。那几年里，有关中国的报道，不管出自什么人的手，从金融巨头大卫·洛克菲勒（David Rockefeller）到演艺明星雪莉·麦克兰妮，不管写成什么体裁，从日记到新闻报道，都有人出版，有人阅读。重要的不是这些人和这些书，而是这些人的这些书重复讲述的某种激动人心的消息。大卫洛克菲勒说：“……毛泽东领导下的中国社会革新，是类历史上最重要也最成功的壮举之一。”[45]演艺明星似乎比金融巨头更容易被感动，麦克兰妮说：“……中国对我触动最大的是它彻底改变了我对人生的看法。……我见到了一个民族，……在改变政治、经济和物质生活本质的同时，他们让人性中光明的一面始终处于支配地位。当然，在一个拥有8亿人口的国家，不可能就没有人表现得自私、残忍、邪恶、贪婪。但是，绝大多数中国人都充满集体荣誉感，彼此友爱、团结互助，他们热爱和平，富于人道主义情怀。”[46]此时中国已远不仅仅是一个满足某种异国情调想象的美学化的乌托邦，它明确地出现在西方社会政治期待中，甚至成为西方社会需要学习的具有严肃意义的榜样，一个“现实的乌托邦”。1973年，美国政治学者，后来成为老布什总统的国家安全顾问的迈克尔·奥克森堡（Michael Oksenberg）编辑出版了《中国的发展经验》，书中收录了不同领域的专家讨论如果借鉴中国的发展经验的文章。在该书前言《向中国学习》中，奥克森堡说：“中国经验是一种趋于完美的社会变革经验，它广泛挑战了西方关于国家与社会的价值观念，对美国乃至整个西方，都是重要的启示。”[47]“中国使你相信一切都是可能的。”[48]60年代西方几乎每一周都有一本有关“毛泽东中国”的著作出版。[49]他们赞美毛泽东的中国就像当年赞美孔夫子的中国一样，他们是在自身的关怀视野内，讨论自身的理想，“毛主义乌托邦”只是一个象征，而且在不同国家不同文化历史背景下，表现出不同的意义与侧重点。而确定这种象征意义的，往往不是中国的现实，而是西方文化在特定时代背景中共同感受到的某种缺憾与期望。“毛主义乌托邦”只有在西方文化的语境中才能够理解。弗洛里克（Bernard Frolic）历数了中国的种种启示，最后说：“……对于那些关注西方60年代出现的道德危机并探索出路的知识分子，中国形象树立的榜样，成为人类道德救赎的希望之光……最后，对于世界各地的激进主义者，中国代表着人类向往乌托邦的最后努力，它的社会主义建设，比历史上任何乌托邦实践都更具有现实的可能性。”[50]

西方想象中的中国乌托邦，从孔教乌托邦转化为“毛主义乌托邦”。想象特征与精神价值完全变了。当年停滞沉寂宽容明哲的孔教乌托邦，变成进步激昂剧烈变革的“毛主义乌托邦”。“毛主义”在很多方面与“孔教”完全对立，西方在毛主义乌托邦中寄托的价值理想也与当年寄托在孔教乌托邦上的不尽相同。有趣的是，在孔教乌托邦从审美期待重回政治期待的历史过程中，中国乌托邦在西方的意义，从一个极端走向另一个极端。启蒙“大叙事”曾经因为中国文明停滞抛弃了孔教乌托邦，如今“毛主义乌托邦”又成为世界范围内人类进步的榜样，19世纪中叶西方曾经将中国当作道德堕落政治腐败的鸦片帝国，20世纪中叶，中国又变成了一个在革命中趋于社会与人的完善的“道德理想国”。20世纪初西方现代主义思潮中复兴的孔教乌托邦，带有某种反启蒙大叙事的、反现代工业文明的“原始主义”倾向，属于“过去时”的、伊甸园或田园牧歌式的乌托邦，注定无法完成其从美学期望向政治期望的复归。“毛主义乌托邦”则属于“未来时”，毛泽东领导的那种不断的、彻底的革命，昭示了人类改变自身与社会的最新希望……政治期望中的乌托邦中国复活了，成为西方一些左翼知识分子的圣地。

保罗·霍兰德在《政治朝圣》一书中分析了20世纪西方知识分子的政治乌托邦诉求问题。1928年到1978年间，西方主要国家（诸如美、英、法）的最活跃的知识分子，在不同时代曾经将苏联、古巴、中国当作政治乌托邦。这些国家之所以成为乌托邦，都有一些共同的特征，诸如：地理与文化上相对遥远、未知；发生过革命并在一种半乌托邦化的历史目标下正进行激进的社会变革；尊奉马克思主义为意识形态；与西方资本主义文明对立；在历史中受屈辱与压迫，属于第三世界……他们将这些国家，社会主义国家，当作历史进步的楷模，以这些国家为尺度，批判西方社会。他们以朝圣的虔诚前往这些国

家，又以先知的热情在西方讴歌这些国家。他们有普罗米修斯式的激情，却没有哲学家应有的明智。最令霍兰德困惑的是，这些知识分子因为激进对自己的国家批判过厉，又因为无知对那些国家赞美太多。他们将自己当作启蒙精神的继承人，但他们的行为与言论却总是偏激与想象多于理性与审慎。或许只有文学化的乌托邦狂热才是他们从启蒙运动中真正继承的东西。托克维尔在《旧制度与大革命》中嘲讽那些幻想哲人王的哲学家们，在身边找不到符合他们不切世纪的文学化想象的现实，就远去亚洲腹地。

“启蒙哲学家们在身边找不到任何可以符合他们理想的制度，就把目光转向亚洲腹地。可以毫不夸张地说，启蒙哲学家几乎每一个人都或多或少地在他们的著作中赞美过中国……那个无能野蛮的政府……在他们看来竟是值得世界上所有国家效仿的完美无缺的榜样。” [51]

保罗·霍兰德在20世纪这些激进知识分子的红色乌托邦崇拜中，看到所谓启蒙神话的历史延续性以及内在矛盾：“18世纪法国知识分子对俄国与中国强大的集权政治感兴趣，认为这种集权可以贯彻他们意欲的社会变革。正像这些前辈一样，他们20世纪的同道们也在他们同时代的俄国与中国的政体与统治者的集权形式中，发现值得他们敬慕的东西。他们在此表现出的态度，暴露出许多自由知识分子，包括18世纪和20世纪的，实际上骨子里都不喜欢政治多元主义。”最后，保罗·霍兰德还指出，启蒙哲学家和20世纪激进知识分子喜欢专制俄国与中国的一个重要原因是，这些国家的君主往往重用文人！那是从柏拉图的《理想国》开始的一种理想：哲人统治国家，也正是利玛窦们发现，伏尔泰们感动的孔教乌托邦的真正含义。“中国和俄国在对待哲学的态度上尽管有许多不同，但有一点是相同的，而且非常重要，那就是：在这两个大帝国中，文人都居于显赫的地位，处在事务的核心……那里当权者懂得怎样重用文人，给他们恰当的荣誉。” [52]

“毛主义乌托邦”在西方不同时代不同国家，有不同的意义。50年代末60年代初，主要是物质进步的意义。但这种意义必须在落后停滞的中国历史背景上理解，红色中国的物质成就比起西方，不管怎样，也是寒伧的。所以，毛主义乌托邦的物质进步的意义主要表现在两个方面，一是进步的可能性，中国是生活在未来的国家，二是主要对第三世界的楷模作用。到60年代末70年代初，“毛主义乌托邦”的道德进步意义明显高于物质进步意义。对西方不同国家，英美或法国，毛主义乌托邦也有不同的启示。英美知识分子注意的是改革与建设、道德自新的内容，“五月风暴”前后法国激进知识分子则将中国当作“革命的榜样”，他们是启蒙运动与大革命的正统继承人，在思想与行动上充满了自由主义的冒险精神。他们敬仰的“毛主义乌托邦”，是革命的乌托邦。中国革命是世界上唯一一次成功的、没有“变修”的革命。“毛主义”是真正的革命哲学，而且，最有吸引力的还是，毛泽东本人就是一位诗人，诗人治国是西方自从柏拉图时代就有的古老理想。利沙·洛维（Lisa Lowe）在《批评领域》中分析：“五月风暴挫败了革命的可能性，正是对这种形势的反思，构成一部分左翼分子，包括知识分子、学生与工人敬仰中华人民共和国的背景。他们将中国的文化大革命树立为法国左翼运动的榜样，将毛泽东思想当作真正的革命理论膜拜。这在这种背景下，《泰凯尔》杂志将中国形象……塑造为绝对的政治乌托邦，西方马克思主义理论与实践的毛主义他者。[53]”

幻想将文学转化为意识形态进而完成社会革命，这是托克维尔批判启蒙哲学的致命点。托克维尔甚至认为，法国的民族性格中，就有一种文学化政治的倾向“每一种公众激情都乔装成哲学；政治生活被强烈地推入文学之中，……全部文学习惯都被搬到政治中去。” [54]或许一个民族的性格就是该民族的宿命。200年之后法国左翼运动再次崇拜中国，将中国当作政治变革的乌托邦；再次表现出文学化政治的倾向，相信前卫艺术可以成为政治革命的意识形态。

革命的毛主义乌托邦在精神内质上已经走到与孔教乌托邦完全相反的另一个极端。随同尼克松访华的《纽约时报》记者朱瑟夫·克拉夫特（Joseph Kraft）继续在中国采访，他发现“……如果说法国革命反对的是波旁王朝，俄国革命反对的是沙皇，毛泽东的革命则是要推翻孔夫子。尤其重要的是，毛主义向中国传统的畏权、畏学、畏富、畏老的官本位伦理提出哲学性的挑战。毛泽东教导的是一种平均主义理论，主张为整个社会谋福利。在他的著作中，贫者尊，富者卑，农村高于城市，无知百姓高于知识分子，集体利益高于家庭或个人利益，被统治者高于统治者……”“毛主义”恰恰要改变5000年中国文化传统，建设一种新的文化，培育出完美的“毛主义新人”（The New Maoist Man） [55]

70年代西方乌托邦化的中国形象的意义，从经济发展转向道德政治，各种文本反复宣传所谓毛泽东思想教育出来的社会主义新人的美德，乐观向上、积极进取集体主义精神，团结友爱，诸如此类等等。孔教乌托邦变成了“毛主义乌托邦”，一个由智慧仁慈的新哲人王统治的道德理想国。“在毛的领导下，中国革命不仅取得了工业进步，……而且，还是一次目标高远的道德远征，革命改造了中国人的性格，使他们具有了自我牺牲、服务他人的精神。”美国最权威的汉学家费正清是在谈到中国的道德革命时说这番话的。他认为中国的道德与政治紧密相联。中国社会制度不是以法律为核心，而是以道德为核心，人们不是遵循某种既定的法律，而是遵从某一位体现着道德理想的领袖。中国革命最有建设性也最富启示的，是这场革命创造的新秩序中体现出来的道德精神，诸如集体主义，大公无私，献身精神，勇敢、廉洁、勤俭等美德。这些美德也是西方所缺乏的。[56]

毛主义乌托邦在西方有多种含义，但主要的内容还表现在道德启示上。中国的物质进步的意义在西方视野内仍是有限的，不足以支撑起一个完美的中国形象，很快西方人就开始发掘“新中国”的道德内涵。作为启蒙哲学遗产的进步理想，建立在物质繁荣的基础上，但物质繁荣本身，却不能创造人类的幸福。西方人在第三世界背景上理解中国的物质进步，却在第一世界背景上，理解中国的道德启示。他们在社会主义“新人新风尚”中，发现了清教伦理，发现了高贵的纯朴，无私的热情，团结与友爱等等人类最可贵的品性。于是，在共产主义新人新国家的红色外衣下，当年孔教乌托邦的道德理想一一复活了，可能还带有某种基督教思想。当年马克思·韦伯在《新教伦理学与资本主义精神中论证中国没有发展出资本主义是因为中国传统文化中不具备新教精神，如今，许多西方人，主要在美国，竟发现毛主义乌托邦体现着美国社会逐渐失落的清教伦理精神！有人甚至把毛泽东看作耶稣，认为毛泽东的“小红书”中说的和耶稣在圣经中说的没什么两样。[57]

在这个“毛主义乌托邦”中，道德与政治几乎是同一的。这是西方对中国社会的传统理解。这个“体现出共产主义美德”的“毛主义乌托邦”，最令人感动的是人人平等。西方旅行者在20世纪60—70年代的中国，“发现”了两个世纪以前卢梭的思想。社会主义中国人人平等，旅行者报道，革命通过两种方式消灭了人类社会普遍存在的不平等，一是通过宣传教育，改变了强调竞争、个人主义与追求物质利益的价值和态度，树立集体至上、他人至上、团结友爱、互助合作、勤俭节约等社会主义道德，并将这种道德贯彻到生活与工作中。二是通过对工作条件与制度的改变，改变社会的不平等状况。社会不平等往往取决于工作与报酬的不平等，中国从根本上改变了这一切。男女同工同酬，而且，不同职业不同工也同酬，清洁工人与大学教授的收入是一样的。知识分子与知识青年上山下乡了，贫下中农走上大学讲台，科学成为大众的、全民的精神财富，而体力劳动成为所有人的义务。最后，文化大革命的急风骤雨彻底消灭了官僚体制。在旅行者的眼里，中国革命的试验终于为人类创造了一个人人平等的社会的典范。

20世纪60—70年代西方将红色中国美化为“毛主义乌托邦”，其意义背景却可以追溯到文艺复兴到启蒙运动时代西方流行的“孔教乌托邦”形象。那个时代的中国形象的道德政治意义也大于经济或物质文明方面的意义。沃尔夫与伏尔泰对中国的想象与利用的方式，与20世纪60—70年代西方记者、汉学家以至大众对红色中国的想象利用的方式和内容基本一致。这是同一中国形象传统中的想象。

两个世纪之前有人发现，西方推崇的中国是孔夫子的中国或者说是孔夫子道德理想的国家，而不是现实的中国，两个世纪之后，又有人发现，西方推崇的中国，是毛泽东的中国，或者说是毛泽东道德理想的国家，依旧不是现实的国家。西方旅行者们带着自己的理想以及对中国的理想来到中国，在中国所见所闻，也多是理想期望中的东西。他们看到了主义看不到现实；看到了集体看不到集体的专制；看到了人人平等，看不到人人平等地贫困；看到了文化大革命狂热的理想，看不到这场大革命中理想陷入疯狂所造成的巨大破坏。在西方视野内，当中国是一个遥远的、神秘的、封闭的帝国时，中国形象是有吸引力的，这种吸引力可能来自一种莫名的恐惧，也可能来自一种强烈的向往，或者可能同时具有两种因素。少数人前往中国“探险”，发现他们期望中要发现的东西，印证他们的理想或幻想。大多数读者在他们游记或新闻报道中分享他们的“历险”，使关于那个遥远的帝国的想象扩大流传。去中国的人越来越多，在中国逗留的时间也越来越长，于是，发现的问题也越来越复杂。那个乌托邦化的美好新世界，

是否经得起一去再去，一看再看呢？有人开始怀疑，一个阳光灿烂的乌托邦，难道就没有阴影？一个看上去很美的国度，难道就没有精心掩盖了的罪恶？西蒙·莱斯（Simon Leys）在《中国阴影》中说：“外国理论家用毛泽东思想解释今日中国，正如18世纪哲学家用孔夫子来解释中国：这是一个谜，一组抽象概念，一个乌托邦。他们可以不假思索地抨击西方的种种弊端，工业文明乌烟瘴气，城市破落腐朽，道路上塞满了汽车，真是莫名其妙，诸如此类等等。于是他们急不可耐地庆祝中国人民的诞生，那儿没有污染，没有犯罪，交通畅行。这样做还不如称颂一位截肢者，说他的脚永远不脏。”[58]。《中国阴影》揭露了另一个中国，一个光芒刺眼的毛泽东理想掩盖了的黑暗疯狂的世界。西方想象中最后的孔教乌托邦就要消失了。

中华人民共和国成立，毛泽东住进了丰泽园。三个世纪前，康熙皇帝曾在这个园子里举行“演耕”仪式（就是“重农学派”津津乐道的春耕仪式），试种“御稻米”。三个世纪后，美国国务卿基辛格在这里会见毛泽东，感到一种从未有过的“震撼力”，一种让散发着巨大的意志、力量、权威的震撼力。[59]毛泽东是位伟人，法国作家马尔罗刚刚见过毛泽东，他说毛泽东是中国历史上一系列英明君主的继承人。[60]尼克松访华前曾特意向马尔罗了解毛泽东，马尔罗告诉他，毛泽东是位一生波澜壮阔的巨人，他不断的革命已经接近尾声，正在面对死神说话。[61]

参考文献：

萨义德，A·W，《东方学》，王宇根译，三联书店，1999年版。

Gress, David., From Plato to Nato: the Idea and the West and Its Opponents. the Free Press, 1998.

Braudel, Fernand., A History of Civilizations. (trans. by Richard Mayne), Allen Lane, The Penguin Press, 1987.

Manuel, Frank E. & Fritzie P., Utopian Thought IN west World. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1979.

Adshead, S.A.M., China in World History. London: Macmillan Press Ltd. 1988.

Hall, Stuart., Presentation: Cultural Representations and Signifying Practices. London: The Open University, 1997.

Lewis, Martin W. and Wagen, Karen., The Myth of Continents: A Critique of Metageography. University of California Press, 1997.

Mosher, Steven. W., China Misperceived: American Illusions and Chinese Reality. A New Republic Book, 1990.

Abstract

My central thesis is that the Western culture first constructed the images of China in the discourse of Utopia both in 17th -18th centuries as Confucius utopia and in 60' s-70' s of 20th century as Maoist utopia, and, just between the two utopias in social-political expectation, there came the “utopian China” as the Arcadia of aesthetical expectation in Romanticism and Modernism. The images of “utopianized” China, as a “cultural other”, contributed to the construction of the identity of modern “West”. In this thesis, I examine from a constructionist perspective how the texts that formulated Enlightenment Modernity and Modernism, represented Confucius utopia / arcadia, and Maoist utopia in history. I try to demonstrate that the global modern civilization is not the genesis of “superior West”, but the process of transcultural and intercivilizational dynamics. While the West influenced the modalities of modern China, China as an “idea” also constructed the radical other of the Western ideology and aesthetics.

[①] 参见李约瑟先生对中国科技史的研究与弗兰克有关“白银资本”的研究。

[②] 现代文明既表示一段历史，又表示一种观念，而且观念明确对应着历史。西方现代文明的观念由现代性与现代主义两方面构成，相互对立又相互包容。它出现于文艺复兴，到启蒙时代已基本形成。其中现代性观念的核心意义是：以自由批判的理性为主导，追求知识与财富，通过教育与民主达成社会和谐，完成历史的进步。现代主义的核心意义是现代性造成的社会断裂，可以通过审美批判超越。参见 Chapter 1: The Discourses of Modernity: Enlightenment, Modernism and Fin-de-Siecle Sociology, Delanty, Gerard. , Modernity and Postmodernity: Knowledge, Power and the Self, SAGE Publications, 2000,

[③] 大叙事 (Grand narrative) 又称元叙事 (Meta-narrative)，指统摄具体叙事并赋予知识合法性的某种超级叙事，如启蒙运动构筑的有关现代性的一整套关于理性、自由、进步、人民等主题的宏大叙事，不仅确立了知识的规范，也确立了权力的体制。因此，大叙事在一定意义上又是“主宰叙事” (Master narrative)。参见 (法) 让-弗朗索瓦·利奥塔：《后现代状况》 (岛子译) 湖南美术出版社，1996年版。

[④] 参见Asad, T. , Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam, Baltimore: John Hopkins University Press, 1993; Hofert, Almut. & Salvatore, Armando. , Between Europe and Islam, P. I. E. -Peter Lang, Brussel, 2000.

[⑤] 柏拉图的《理想国》开启了西方政治乌托邦的传统。“理想国”是建立在道德教育基础上的哲人专政或知识专政的政体。哲学家是理想国的统治者，因为他们掌握了绝对的善的知识。“除非哲学家成为我们这些国家的国王，或者我们目前称之为国王和统治者的那些人物，能严肃认真地追求智慧，使政治权力与聪明才智合而为一……否则的话，我亲爱的格劳孔，对国家甚至我想对全人类都将祸害无穷，永无宁日。” (《理想国》 (古希腊) 柏拉图 著，郭斌和 张竹明译，第214-215页)。

[⑥] Manuel, Frank E. Eds, Utopias and Utopian Thought, Houghton Mifflin Company Boston, The Riverside Press, Cambridge, 1966, P. 31.

[⑦] Baudet, Henri , Paradise On Earth: Some thoughts On European Images of Non-European Man, Trans. by Elizabeth Wentholt, Yale University Press, 1965, p. 74.

[⑧] (意) 利玛窦 金尼阁 著：《利玛窦中国札记》 (何高济等译)，商务印书馆，1983年版，第59页。

[⑨] 参见《利玛窦中国札记》。

[⑩] 《利玛窦中国札记》，第27页。

[11] (法) 裴化行著：《利玛窦神父传》 (管震湖译)，商务印书馆，1995，第71页。裴化行在该段注释中还强调“利玛窦神父的书简里始终反复出现这种评价，例如《利玛窦文集》第2卷，第28—29页、第69页……”

[12] 朱谦之著：《中国哲人对于欧洲的影响》，福建人民出版社，1983年版，第61页。

[13] (法) 艾田蒲 著：《中国之欧洲》钱林森、许钧 译，河南人民出版社，1992年版，上，第265页。

[14] Friar Domingo Navarrete: The Travels and Controversies of Friar Domingo Navarrete, eds. and trans. by J. S. Cummins, Hakluyt Society, 1960, vol. 1, P136-162.

[15] (德) 莱布尼茨：《中国近事》，安文涛、关珠、张文珍 编译：《莱布尼茨和中国》，福建人民出版社，1993年版，第页。

[16] (德) 沃尔夫：《关于中国人道德哲学的演讲》，(德) 夏瑞春 编，《德国思想家论中国》 (陈爱政等译)，江苏人民出版社，1995年版，第29-45页。

[17] 指“关于中国人道德哲学的演讲”——原注。

[18] 见1725年沃尔夫公开出版的另一篇演讲稿：“哲人王与哲人政治” (演讲文在英国出版时，

英译者将标题改为“哲人王统治下人民的真正幸福”）：“The Real Happiness of a People Under a Philosophical King”, by C.F.Von Wolff, London: Printed for M.Cooper, at the Globe, in Pater-Noster-Row, 1750, P1.

[19] Goodheart, Eugene: *Culture and the Radical Conscience*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University, 1973, P. 98.

[20] (法)伏尔泰著：《风俗论》（梁守锵译），商务印书馆，1995、1997年版，下册，第460-461页。

[21] 两段引文均转引自Reichwen, Adolf, : *China and Europe*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1925, P. 92.

[22] 详见Coser, Lewis A.: “Salvation Abroad”, in *Men of Ideas*, New York: The Free Press, 1965, P. 227-232.; 引文P. 231.

[23] 启蒙哲学家与革命者坚信用观念和信仰改变世界，结果使自己和他人变成了观念和信仰的奴隶。当代哲学家汉娜·阿伦特称这些革命者为“历史的疯子”。她说：“在这些人的心目中，都有一种壮丽到浮夸与荒唐的信念，他们敢于反抗，挑战世间一切权威，他们的勇气已达到无可置疑的地步。他们经常全心全意而且毫无顾忌地服从某种所谓历史必然性的召唤，也不管所谓这种历史必然性看上去多么荒诞而不合理。”参见 *On Revolution*, By Hannah Arendt, New York: Viking, 1963, P. 15.

[24] (德)康德：《历史理性批判文集》（何兆武译），商务印书馆，1996年版，第129—130页。重点号系原作所加。

[25] 爱克曼辑录《歌德谈话录》（朱光潜译），人民文学出版社，1978年版，第112页。

[26] 张玉书 编选《海涅选集》，人民文学出版社，1983年版，第120页。

[27] Spence, Jonathan D.: *The Chan's Great Continent*, W.W. Norton & Company, New York, London, 1998, P146.

[28] 详见Frye, N.: *Varieties of literary Utopias*, in F. Manuel: *Utopias and Utopian Thought*.

[29] (美)马尔库塞等：《现代美学析疑》（绿原译），文化艺术出版社，1987年版，第35-36页。

[30] Dickinson, G.Lowe: *Letters From John Chinaman*, in *Letters From John Chinaman and Other Essays*, George Allen & Unwin Ltd. 1946, 有关《中国佬的来信》的引文均见该书第11-44页，不另注。

[31] Feigon, Lee., *Demystifying Tibet: Unlocking the Secrets of the Land of Snows*, Chicago: Ivan R Dee, 1996. P17.

[32] 王正平 主编：《罗素文集》，改革出版社，1996年版，第39页。

[33] 参见Goodheart, Eugene.: *Utopia and the Irony of History, Culture and the Radical Conscience*, Harvard University Press, 1973, 引文见p. 102.

[34] 参见Delanty, Gerard.: *Modernity and Postmodernity: Knowledge, Power and the Self*, London: SAGE Publications, PP. 8-31.

[35] (美)埃德加·斯诺：《西行漫记》（董乐山译），三联书店1979年版，第1页“中华天朝的红军在地球上人口最多的国度的腹地进行着战斗，九年以来一直遭到铜墙铁壁一样严密的新闻封锁而与世隔绝。千千万万敌军所组成的一道活动长城时刻包围着他们。他们的地区比西藏还要难以进入。”。

[36] 《西行漫记》，第62-69页。

[37] 肯尼思·休梅克在《美国人与中国共产党人》一书中指出：“有关中国共产主义的西方文献有一个显著的特征，即它的一致性。1937年到1945年间访问边区的美国人和欧洲人所写的报道，在腔调和内容上均极其相似，以至于在根据这些文献研究中国文献研究中国共产主义运动时，可以不必过于介意它们的年代顺序和其间发生的变化。”（美）肯尼思·休梅克：《美国人与中国共产党人》（郑志

宁、黄际英等译），吉林文史出版社1987年版，第158页。

[38] 汉森《人道主义的努力：中国战争记事》，转引自《美国与中国共产党人》，第180页。

[39] 语出莎士比亚的戏剧《暴风雨》中的爱丽儿的赞叹：“啊，多么令人惊奇！这里有这么多的好人！人类多美好！啊，美好新世界……”《美好新世界》也是英国作家A·赫胥黎（A. Huxley）的乌托邦小说的名字。

[40] Nearing, Helen & Scott: *The Brave New World*, Social Science Institute, Harborside, Maine, 1958, P13、16。

[41] 歌德的《浮士德》是西方启蒙理想的史诗，最后结尾处，不断进取的浮士德看到海岸填海造田的劳动景象，吟咏：“愿你每天每日开拓生活与自由，然后才能做自由与生活的享受”。

[42] “过去光秃的群山铺上了绿色的森林，粮食的产量超过了历史最高水平。工业发展势不可挡，中国人民如今丰衣足食、安居乐业。他们通过互作合作、自力更生，一一解决了自己的问题。”巴黎大学的查尔斯·贝特海姆博士（Dr. Bettelheim）与法国经济学家代表团一道来到中国。他说：“最重要的是，其他经济学家和我一致认为我们所到的国家正在以一种难以置信的速度前进。在此方面，它胜过其他任何国家取得的成就。”1958年9月，英国经济学专家就在一系列统计数字基础上提出预言：“以这样的增长速度，用不了十年，中国将成为世界第三位工业强国，仅次于美国和苏联。”同年10月，加拿大皇家银行总裁詹姆斯·摩尔（J. Moore）访问中国归来后激动地描绘：中国“工业增长了，生活水平提高了，全面实现了现代化，人类劳动所创造的伟大功绩及其巨大的影响力实在难以形容，那是一幅珍贵壮丽的景象。我所能说的就是：眼见为实，这的确是一个伟大的奇迹。……我们认为，绝大多数中国人已经拥有了一个他们想要的政府，一个可以改善他们生活的政府，一个他们信赖的政府，一个永远无法替代的政府。”

[43] Gurley, John G. : *China's Economy and the Maoist Strategy*, New York: Monthly Review Press, 1976, P73.

[44] （美）保罗·蒂里希：《政治期望》（徐钧尧译），四川人民出版社，1989年版，第181页。有关论述见该书“乌托邦的政治意义”一章。

[45] *China Misperceived: American Illusions and Chinese Reality*, by Steven. W. Mosher, A New Republic Book, 1990, P154.

[46] 美国演艺明星麦克兰妮率领美国妇女代表团访华，见其著 *You Can Get There From Here*, Shirley Maclaine, W. W. Norton & Company. Inc. New York, 1975, P245。

[47] 参见 Michel Oksenberg: *On Learning from China in China's Developmental Experience*, Eds by Michel Oksenberg, New York: Praeger Publishers, 1973. PP. 1-16, 引文见 P12. 16。

[48] 参见 *You Can Get There from Here*, 第20—25章与“后记”。

[49] 参见 Sperber, Manes: *Pilgrims to Utopia*, in *Man and His Deeds*, (translated from the French and the German by Joachim Neugrosche), McGRAW-HILL Book Company, 1970, PP1-20, P.6。

[50] Frolic, Bernard: *Reflections on the Chinese Model of Development*, *Social Forces*, December 1978, P386.

[51] （法）托克维尔：《旧制度与大革命》（冯棠译），商务印书馆，1992年版，第182页。引文参照原文有所修改。

[52] 参见 Hollander, Paul: *Political Pilgrims: Travels of Western Intellectuals to the Soviet Union, China, and Cuba 1928-1978*, New York Oxford: Oxford University Press, 1981, PP3-39, 引文见 PP.37-38，语出自 *Men of Ideas*, by Coser, P231。

[53] Lowe, Lisa: *Critical Terrains: French and British Orientalisms*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1991, pp.174-175.

[54] 《旧制度与大革命》，第242页。

[55] 参见Joseph, Kraft, : The Chinese Difference, New York: Saturday Review Press, 1972, PP77-113, III, New Maoist Man. 该书很薄，只有113页。但很有代表性，从书中的章节标题就可以看出来。第一章名为“改变世界的一周”（The Week That Changed the World），写尼克松访华；第二章为“中国的奇迹”（The Chinese Miracle），第三章为“毛主义新人”（The New Maoist Man）。

[56] 参见Fairbank, John K.: “The New China Tourism of the 1970s” , “China Perceived”, New York, 1974, P36-41.

[57] 参见you can get there from here.

[58] Leys, Simon : Chinese Shadows, New York: Viking Press, p201。

[59] Kissinger, Henry.: White House Years, Boston, 1979, pp1058-1059.

[60] 参见（法）马尔罗：《马尔劳访华回忆录》（刘安云译），《马尔劳与中国》，刘述先著，香港中文大学出版社，1981年版，第85-144页，

[61] Nixon, Richard.: Memoirs, New York, 1978, P558.

■ 本文责编： frank

□ 文章来源：作者授权中战会发布，转载请注明出处（<http://www.cssm.gov.cn>）。

将本文添加到：[\[新浪ViVi\]](#) [\[POCO网摘\]](#) [\[天极网摘\]](#) [\[和讯网摘\]](#) [\[百度搜藏\]](#) [\[QQ书签\]](#)[\[我图网\]](#)[\[365key\]](#)

寄给好友：

发送

在方框中输入电子邮件地址，多个邮件之间用半角逗号（,）分隔。

凡本网首发的所有作品，版权均属于作者本人和中国战略与管理网，网络转载请注明作者、出处并保持完整，纸媒转载请经本网书面授权。凡本网注明“来源：XXX（非中国战略与管理网）”的作品，均转载自其它媒体，中国战略与管理网不拥有该文版权。转载目的在于传递更多信息，并不代表本网赞同其观点和对其真实性负责。若作者或版权人不愿被使用，请即指出，本网即予改正。

中国战略与管理研究会 联系方式

地址：中国北京阜成路2号 钓鱼台国宾馆14号楼 邮编：100830

电话：（8610）-58591430

传真：（8610）-58873542

电邮：cssm896@163.com

网址：<http://www.cssm.gov.cn>

Copyright © 2009 中国战略与管理研究会版权所有