

# 对象的解放与对现代的质询

## ——关于《现代中国思想的兴起》的一点再思考

[文 / 汪 晖]

[内容提要]本文是对作者的四卷本著作《现代中国思想的兴起》一书的总结。文章对书中涉及的帝国—国家、封建—郡县、礼乐—制度等二元对立范畴、历史中的“连续性”与“断裂”及“时势”概念、科学世界观和民族主义知识等问题进行了细致阐释和反思。作者强调：在思想史研究中，需要将过去的思想世界从观察对象的位置上解放出来，使之成为一种思想的视野，用以观察和反思我们置身其间的现代世界和知识状况。

Abstract: This article, a reflection on the author's tetralogy *The Rise of Modern Chinese Thought*, focuses on three sets of antithetical concepts- empire and nation- state, national bureaucracy( junxian zhi) and feudal system( fengjian zhi) , rites/music and institution——“ continuity and rupture ” in history and the idea of the trend of the times( shishi) ; and the question of scientific outlook and national knowledge. It argues the importance of liberating the historical world of thought from the position as an object for our observation and transforming it into a perspective from which we can reflect on and observe the modern world of ours.

在中国历史研究中，人们经常对用于描述历史现象的概念和范畴以及相关的研究范式产生疑虑。这些疑虑主要集中在两点：首先是对理论范畴和社会科学范式能否有效地描述和解释历史现象的疑虑，例如上个世纪九十年代在美国的中国研究领域就曾发生过有关能否用市民社会(Civil Society)这一概念描述中国历史中的类似现象的争论；其次是对西方概念和范畴在解释中国现象时的有效性的疑虑，例如我在《现代中国思想的兴起》第一卷中有关西方思想中的“帝国—国家”二元论及其在中国研究中的衍生的质疑。由于这些问题经常被放在西方理论—中国经验之间的二元关系中加以检讨，问题的尖锐性反而由于被化约为所谓“西方—本土”或“普遍—特殊”的矛盾而失去了理论意义。也正是与上述两重疑虑相关，许多历史学者致力于激活传统范畴以解释历史现象。在我看来，单纯地依赖传统概念和范畴并不必然保障解释的有效性，因为这些概念和范畴往往是在现代思想和理论的烛照之下才显示出意义的；也因为如此，尽管我们需要对理论概念和社会

科学范畴的运用保持审慎的态度(历史化的态度),但这些概念和范畴的运用本身仍然是不可避免的。要想让上述质疑的合理性获得真正的理论意义,就必须突破那种“西方—本土”、“普遍—特殊”的二元论,重新思考历史与理论之间的复杂关系。

在这篇文章中,我试图结合《现代中国思想的兴起》一书涉及的相关问题,对中国思想研究的方法问题进行一些思考。

### 三组概念:帝国与国家、 封建与郡县、礼乐与制度

在《现代中国思想的兴起》中,我提到三组涉及政治制度的概念。第一组概念是产生于西方思想的帝国和国家。在有关中国的历史研究中,存在着两组有所不同但又相互联系的理解框架,一种将中国理解为一个与西方近代国家相对立或形成对照的帝国(或者文明,或者大陆),而另一种则认为中国历史中早已出现了一种以郡县制为内核的早期民族国家。这两种表述相互对立,但都是从欧洲近代思想中的帝国—国家二元论发展而来。不过,我在批评帝国—国家二元论的过程中并没有完全放弃帝国或者国家的概念,而是试图在另一个层面上综合两种叙述中揭示出的中国历史的一些特点。第二组概念是中国传统的郡县和封建,这是中国历史中相当古老的范畴。在讨论宋代至清代儒学的时候,凡涉及具体政治解释的时候,我很少使用帝国或国家的概念,而是从儒学家们或士大夫们使用较多的范畴即郡县和封建着眼。比如在解释宋代天理之成立的时候,我特别提到了围绕着郡县和封建问题展开的儒学辩论,并力图从这个儒学辩论的内在问题着眼来分析历史变迁。第三组概念则是更为古老的礼乐与制度(先秦文献中为“制”,后来发展为“制度”)。在解释宋代的时候,我讲到礼乐和制度的分化,但我不是一般意义地将礼乐与制度作为两个截然不同的描述性范畴加以运用,而是将这一礼乐与制度的分化置于宋代道学和史学的视野内部,从而让这一表面看来的客观历史叙述同时变成了一个历史判断或价值判断的领域。

让我从最后一组概念谈起。对于先秦儒者而言,礼乐与制度具有相互重叠的关系,但宋代儒者却以不同方式将两者区分开来,进而发展出“礼乐与制度的分化”这一命题,用于对历史的描述,即“三代之治”是礼乐与制度完全合一的时代,而后世制度却与礼乐的世界之间产生了分离和隔绝。因此,礼乐与制度的区分本身成为一个政治性的命题。由于宋代儒者用礼乐来描述古代的封建,用制度说明后世的以皇权为中心的郡县制国家,从而礼乐与制度的区分密切地联系着有关郡县和封建的政治思考,尤其是从这种思考出发展开的对当下政治的判断。宋儒力图在日常生活层面恢复宗法、井田、封建等三代之治的具体内容,但这种复归古制的行动不能单纯地被看作是复古,而必须置于对于科举制度和郡县体制的正规化的批判性的理解之中才能被理解;他们反对科举,但没有简单地要求恢复古代的选举,而是要在新的语境中对科举制度加以限制和补充;他们倡导古代的

井田制度,目的是对抗唐代后期开始实施的两税法及其后果,但并不认为宋代社会必须重新回到井田制度之中;他们参与恢复宗法的实践,以对抗唐代以后谱牒散落、政治制度愈益形式化的历史状态,但也并不认为整个政治制度必须向古代分封的方向发展,毋宁是承认以皇权为中心的郡县制度的合法性的。复归古制是为了批评新制,但这个批评不是全盘否定,而是基于对时势的判断,要求在郡县的框架下吸纳封建的要素,进而改革当前的政治制度。在这个意义上,宋代道学虽然畅谈天道、天理、心性等比较抽象的哲学—伦理学范畴,但透过他们对于礼乐与制度的分化的历史叙述,我们可以清晰地看到道学思想中所深含的政治性思考。离开了郡县和封建的理念及其历史观,我们不能解释道学或理学的政治性;离开了这种政治/历史关系,我们也不能理解为什么宋儒对于天理的范畴如此用心。通过礼乐与制度的分化、三代以上与三代以下的对比,以及封建与郡县、井田与均田、学校与科举等等的辩证对立,天理世界观得以建立和展开的历史动力便内在地呈现出来了。

从北宋到南宋,道家们的思考逐渐地集中到了天理这一范畴上,从而形成了后来称之为理学的儒学形态。天理概念看起来是很抽象的,与这直接相关的概念如理、气、心、性以及格物致知等论题,也与先秦、汉唐时代的儒学关心的问题有所区别。许多受欧洲近代哲学影响的人立刻在本体论、实在论和认识论的框架中对宋代思想进行哲学分析,在我看来,这个方法本身是外在的,是按照欧洲哲学的范畴、概念和框架建立起来的解释体系。与此同时,许多学者出于对这种观念史方法的不满,试图对思想史做社会史的解释,这是一个重要的尝试。就像我在前面说过的,社会史分析的那些基本范畴是从近代社会科学中产生出来的,比如政治、经济、社会、文化等等范畴及其分类,是近代知识和社会分类的产物。当我们把许多历史现象放置在经济、政治或文化的范畴之内的时候,我们失去的是那个时代的内在视野,以及从那个时代的内在视野出发反思地观察我们自身的知识、信念和世界观的机会。在我的研究中,天理的世界观不是一个简单的抽象,通过追问为什么在宋代的特定语境中天理范畴成为一个新型世界观的中心范畴,以及哪些人提出这一范畴,这一范畴在怎样的条件下被具体化和抽象化,我力图在抽象的范畴与社会演化之间找到内在的联系。在这里,有一个中间的环节,就是通过分析宋学内部的形而上范畴——如天理——与宋代思想提出的那些直接的社会性命题之间的关系,重新接近宋儒视野中的历史变迁和价值判断。

但是,如何建立这种关系却是一个值得认真思考的问题:如果只是将天理或气、性或格物致知等概念或命题放置在一种经济史、社会史或政治史的叙述之上,我们不但会将复杂的观念问题化约为经济、政治或军事问题,而且也忽略了被我们归纳在经济、政治、军事或社会范畴内的那些现象在古代思想世界中的意义。因此,我们需要将这些观念放置在特定的世界观内部进行观察,并从这一世界观的内在视野出发解释那些被现代人归纳在政治、经济、军事或其他范畴中的现象及其与天理等范畴之间的关系。我一开始就从欧阳修和几个史学家的历史叙述当中寻找切入点,特别是历史写作中的三代以上和三代

以下的区分,在我看来,这个区分并不仅仅是一种客观的历史陈述,而且是在儒学内在视野中展开的历史过程,从中我们可以看到宋儒的政治理想在历史叙述中的展开。宋代儒者的政治、经济甚至军事的辩论经常涉及封建与郡县、井田制与两税法、选举与科举等问题,每一组命题又被放置在三代以上与三代以下(或汉唐之法)的历史叙述之中。在现代知识的架构下,我们可以把这些有关封建与郡县、井田与两税法、选举与科举的问题放置在政治史和经济史的解释方式之中加以处理,但考虑到我在前面所说的“内在视野”问题,我们不能不追问:封建制或郡县制、井田制或两税法、选举制或科举制的问题在儒者有关三代以上和三代以下的历史叙述中究竟包含了怎样的意义呢?这些问题是政治问题、经济问题或制度问题,但在儒学的视野中,这些对立范畴之间的关系是和三代以上/三代以下的历史区分、“礼乐与制度的历史分化”密切相关的。在这个意义上,政治不能简单地用政治这个范畴来表述,经济也不能用经济这个范畴来表述,因为两税法的问题、井田制的问题、宗法的问题、皇权的问题、科举制的问题,是在封建的理念、三代的理念、礼乐论的内在框架中展开出来的,它们的意义无法简单地归结为现代社会科学所说的制度问题。如果把宋代天理观的诞生与宋儒的历史观联系起来观察,我们就可以发现天理在儒学世界中的地位上升是和他们对于历史变迁的观察密切相关的:三代以上是礼乐的世界,道德、伦理与礼乐、自然完全一体化,对道德的叙述与对礼乐的叙述是完全一致的,因此并不需要一个超离于礼乐范畴的自体提供道德根源;而三代以下是一个经历了“礼乐与制度的分化”的世界,即现实的制度本身已经不能像礼乐那样提供道德根源,对制度的陈述并不能等同与对道德的陈述,从而关于道德的论述必须诉诸于一个超越于这个现实世界的自体。这个分化的过程也体现在“物”这一范畴的转化之上:在礼乐的世界里,物既是万物之物,又代表着礼乐的规范,从而物与理是完全统一的;而在宋儒置身的世界里,礼乐已经退化为制度,即不具有道德内涵的物质性的或功能性的关系,从而“物”在礼乐世界中所具备的道德含义也完全蜕化了,只有通过格物的实践才能呈现“理”。

正由于此,理解天理的诞生离不开儒者对于历史变迁的理解。我在书中特别地展开了对于“时势”这一范畴的分析,因为中国的历史意识或者说儒学的历史意识与此有特殊的关联。近代西方思想的一个核心范畴是时间,直线进化的、目的论的、匀质空洞的时间。19世纪的欧洲经历了一个历史观的转变,其实这个转变就是历史范畴与时间范畴获得了内在的一致性,目的论就是通过这两者的结合而被赋予历史的。《现代中国思想的兴起》的导论部分对黑格尔主义的批评就是在这个意义上展开的。现代民族主义叙述也是在这个时间的认识论中展开的,民族主体就是依赖这个认识论的构架建立起来的。用“时势”这一概念就是为了重构历史叙述的认识框架。在儒学的视野内,与时间概念一样,“时势”的意识也是和历史观、历史意识相关的,但它并不是一个直线向前的、空洞的概念;它是对历史变化的自然展开过程及其内部动力的叙述,这个自然展开过程本身并不依循什么目的;目的的问题存在于置身变化之中的人对于价值(天理、礼乐、三代等等)的寻求,从而天理、礼乐、三代之治等就存在于我们的日常生活和实践内部。“时势”的问题在宋代

的思考中变得非常内在(“理势”概念就体现了这一转向内在的取向)又非常重要,但它并不仅仅依存于宋学,我们在顾炎武、章学诚的经学和史学中都能够找到这一历史观的不同展现方式。

和其他的范畴一样,“势”也是很早就有的概念,但无论是“时势”的问题,还是“理势”的问题,在宋代思想中具有特别的一些意义。道学家们考虑到整个的社会变化或历史变化,特别地讨论了所谓的礼乐和制度的分化,他们不是简单地在两者之间加以褒贬,而是将这个分化看成是历史变迁的后果。宋儒一边追慕三代的礼乐,一边高举天理之大旗,为什么复归古制的诉求又转化到抽象的天理之上并落实在个人的道德实践之中呢?没有一种历史的看法,这两者就无法真正衔接起来。在这里,礼乐和制度的分化确实不是宋儒自己的表述,而是我从他们的各种表述中归纳而来,所谓三代以上与三代以下的区分不正是他们的基本的历史看法吗?我的这个归纳也受到钱穆和陈寅恪两位先生在解释隋唐史时就礼乐与制度的不同观点的影响。不过,在我的解释中,“礼乐与制度的分化”与他们讨论的具体语境是完全不同的。钱穆指责陈寅恪在分析唐代历史时对礼乐与制度混而不分,造成了问题,他批评陈先生把本来应该归到礼乐当中的东西都归为制度了。

但是,我们也可以问,先秦的时候也没有这样一个清晰的界限,那么,钱穆先生的这个二元性的看法是从哪儿产生出来的呢?从相反的方面说,在宋代以后的语境中,礼乐与制度被看成是两个相互区别的范畴,陈寅恪为什么在解释中古史时要混而不分呢?我们知道陈先生对宋代及其理念有很深的认同,他是一个史学家,但正像中国古代的历史叙述本身包含了历史理念一样,陈先生的叙述不会没有他的理念在里面的。要求将两者区分开来或将两者混而不分,不是一个简单的事实问题。在史学写作中,人们往往把礼乐与制度的分化看成一个历史的事实并加以展开,在南北朝或隋唐历史研究中,这个区分也许是必要的;然而,无论是陈先生的混而不分,还是钱先生的分而述之,都是在宋代以后有关历史变迁的视野中产生出的历史观。礼乐与制度可以是混而不分的,而在一定的时期又必须分而治之,为什么?从儒学的传统看,这个分与合的辩证与儒学、特别是孔子有关礼崩乐坏的表达有着内在的联系。在这个意义上,礼乐与制度的分化不是一般的历史事实问题,而是一个历史观的问题,一个从什么角度、视野和价值出发叙述历史的问题;我们可以把它表述为一个历史过程,但同时必须了解这个历史过程是从特定视野出发展的历史判断。也是在这个意义上,宋儒恢复宗法和井田的实践、批判科举和严刑峻法的论述,都包含了一种以三代礼乐判断郡县制下的新的制度性实践的含义。三代以上与三代以下的区分,礼乐与制度的对立,由此也就获得了它们的直接政治性;这种政治性不是平铺直叙地展开的,而是通过天理世界观的建立更为深广的视野内展开的。

在我看来,当我们从这样一个植根于儒学的历史视野出发展开天理之成立、展开那些被当代史家放置在经济史、政治制度史、文化史或哲学史范畴中的问题时,我们也就是从一个内在的视野中诠释历史。在这个视野中,我们今天单纯地当作经济政治范畴的那些问题,在另一个历史语境中是不能单纯地当作经济政治问题来解释的,例如,郡县、封

建等等概念在儒学世界中是一个有着内在完整性的思想世界的有机部分,只有通过这个思想世界,现实世界及其变化才被赋予了意义,也才能够被把握和理解。内在视野是不断地在和当代的对话过程当中产生的。从方法上说,这不仅仅是用古代解释现代,或用古代解释古代,也不仅是用现代解释古代,而且也是通过对话把这个视野变成我们自身的一个内在反思性的视野。由三代以上和三代以下的区分,由礼乐和制度的分化的视野,我们也能够看到我们自身知识的局限。

## 历史叙述中的国家与帝国

既然从中国历史内部展开了郡县与封建的问题,为什么又要讨论帝国和国家的问题?很显然,这个问题是与全书的叙述主线——即对“早期现代性”问题的追问——密切相关的。我追问的是:理学的形成是否显示了宋代以来的社会、国家和思想已经开始了某种重要的、可以被称之为“早期现代”的转变?正是在这个问题的压迫之下,我重新回到半个多世纪以前由日本学者提出的一些有关中国历史的假设上来。“唐宋转变”是内藤湖南在上个世纪二十年代提出的概念,其后宫崎市定等京都学派的学者发展了“东洋的近世”、“宋朝资本主义”的论题。他们从贵族制度的衰败、郡县制国家的成熟、长途贸易的发展、科举制度的正规化等方面讨论这个“早期现代”问题,宫崎市定还将理学明确地视为“国民主义”——即民族主义——的意识形态。关于京都学派与帝国政治之间的关系,我没有能力在这里做出详细的讨论,但他们对中国历史的研究提供了许多至今值得讨论的洞见是难以绕过的,其中唐宋转变及宋代作为东亚近世历史的开端问题,就是其中之一。我的讨论主要从“天理的成立与郡县制国家”的关系着眼,分析儒学形态的转变,其中包含了与京都学派所讨论的问题的某种对话和回应。这里需要提出的是:为什么对早期现代性问题的探讨会与帝国—国家问题发生关联?京都学派的问题与此又有何种关系?

霍布斯鲍姆曾说,假定19世纪以来的历史研究有一个什么中心主题的话,那就是民族国家;我们还可以补充说,它的另一个更为基本的叙述则是资本主义。在19世纪以降的政治经济学和历史叙述中,以民族国家为中心的叙述是通过和其他叙述的对立构造出来的,所谓帝国和国家的叙述,就直接地表现了这个对抗。历史的观念在19世纪发生了一个重要转变,所谓历史就是主体的历史,而这个主体就是国家。在这个意义上,没有国家就没有历史。因此,说中国不是一个国家,或者说,中国是一个帝国,也就是说中国没有历史、无法构成一个真正的历史主体。正是为了与西方现代性叙述相抗衡,京都学派提出了“东洋的近世”、“宋朝资本主义”等论题,在“东洋史”的构架下,重建了中国历史内部的现代动力。关于这个学派与日本帝国主义或殖民主义之间的政治性关系,在这里暂略过不谈。我在这里关注的是它的叙述方式:它在建立与西方现代性平行的东洋的近世的叙述时,叙述的出发点同样建立在国家这一核心问题上。如果没有这个国家中心的叙事,就

不存在所谓近世的叙事。京都学派也谈到理学或道学,但它是把道学或理学视为新的国民主义意识形态来理解的,在这个解释背后是有关作为早期民族国家或原型民族国家(proto-nation state)的郡县制国家的历史阐释。总之,当京都学派以“东洋的近世”对抗西方叙述的时候,它的确构造了一个以国家和资本主义关系为中心的叙述。这个叙述跟西方主流的叙述是倒过来的,即西方中心的叙述认为中国是一个帝国、一个大陆或者一个文明,潜在的意思是“中国不是一个国家”,而京都学派刚好相反。通过诉诸“成熟的郡县制国家”或“国民主义”等范畴,京都学派建立了有关“东洋的近世”的历史假说。

在上述意义上,我与京都学派的对话与区别也包含着对这个19世纪欧洲“世界历史”的批评。简要地说,我和京都学派——尤其是其代表人物——对于宋代特殊性的讨论的区别主要体现在这样几点上:第一,与宫崎市定将理学视为一种与他描述的宋代社会转变相互匹配的“近代的哲学”或“国民主义”意识形态不同,我认为理学及其天理观恰恰体现了与这个过程的内在紧张和对立,两者之间的历史联系是通过这种对立而历史地展开的。从方法论上说,京都学派带有强烈的社会史倾向,他们使用的范畴主要是从欧洲19世纪以降逐渐形成的知识体系中产生的,从而缺乏一个观察历史变化的内在视野。在这个意义上,京都学派的基本的理论框架和历史叙述是欧洲现代性的衍生物。如果宋代真的像他们描述的那样是一个更为中国的中国,那么从儒学的视野来看,这一转化应该如何表述呢?如果“东洋的近世”的实质内容是早期的资本主义和类似于民族—国家的郡县制,那么,宋代儒者据以观察历史演变的那种以“三代礼乐与后世制度”的尖锐对比为特征的历史观难道不是既包含了对历史演变的体认,又体现了对于郡县体制和“早期的资本主义”(如果这个概念的确可用的话)的抗拒吗?

与这一点密切相关,第二,京都学派在近代西方民族主义/资本主义的知识框架下描述宋代社会及其思想的“近世”特征,而我的描述——例如对“帝国—国家二元论”的分析——则试图打破这种单线进化的目的论叙述。京都学派通过将宋朝描述为一个成熟的郡县制国家而展开“东洋的近世”的论题,其基本的前提是欧洲现代性与民族—国家体制之间的历史关系,从而民族—国家构成了他们的现代性叙述的一个内在的尺度。京都学派有关“东洋的近世”的叙述明显地带有这一倾向。然而,如何描述元朝的社会构造,尤其是如何理解清代的社会体制?我所以加以限定地使用了“帝国”这一概念,目的就是打破那种将现代性与民族—国家相互重叠的历史叙述——毕竟,与被放置在“帝国”这一范畴内的漫长历史相比,民族—国家只是一个短暂的存在。从明到清的转变显然不能放置在类似于“唐宋转变”的模式之中,将清与民国的关系界定为从帝国到国家的转变也存在问题——否则,我们该如何解释民国在人口、族群构成、地域和一些制度性设置上与清代的明显联系?

因此,当我们说宋代包含了某种“早期现代”的因素时,我们需要在一个不同于京都学派的、摆脱现代性的时间目的论的和超越民族主义知识的框架中来重新表述这个问题。曾有朋友向我问及书的标题问题。“现代中国思想的兴起”——什么是“现代”?什么

是“中国”？什么是“思想”？什么是“兴起”？“现代中国思想的兴起”看起来是一个平易的叙述，但从导论起到最后的结论，我的每一个部分都在挑战我们常识中的“现代”、“中国”、“思想”和“兴起”这些概念。我写现代中国思想的兴起，不是写一部现代中国思想史的起源；什么是“兴起”？你也可以把它解释为《易经》所谓“生生之谓易”意义上的“生生”——一个充满了新的变化和生长的过程。假定宋代是“近世”的开端，蒙元到底是延续还是中断？假如明末是早期启蒙思想的滥觞，那么，清代思想是反动还是再起，我们怎么解释这个时代及其思想与现代中国之关系？我注重的是历史中一些要素的反复呈现，而不是绝对的起源。在历史的持续变化中，不同王朝以各自的方式建构自身作为中国王朝的合法性，这一过程不能用直线式的历史叙述加以表达。正是基于这一历史理解，我没有把所谓“现代中国思想的兴起”看成一个类似京都学派的那种以宋代为开端直到现代的一条线。我对“时势”、“理势”等概念的解释就是要提供一个不同于时间目的论的历史认识框架，而这个框架同时也是内在于那个时代的儒学世界观和知识论的。如果我们参照本尼迪克特·安德森(Benedict Anderson)对时间概念与民族主义的关系的论述，时势范畴在王朝历史及其更替中的意义也许会得到更为充分的理解。

伴随着对于民族—国家体系的检讨和所谓全球化的研究，早期帝国历史中的一些经验，以及帝国向现代国家转化的动力等问题，重新进入了人们的研究视野，人们据此重新检讨那些被限制在现代化的目的论叙述中的早期帝国的国家结构、经济制度和跨区域交往。当代有关帝国的讨论包含了两个不同的方向，一个是对所谓“后民族—国家”的全球化问题的思考，奈格瑞(Antonio Negri)和哈特(Michael Hardt)的《帝国》(Empire)一书是这方面影响最为广泛的著作之一；另一个则是从对民族—国家体制的不满或反思出发而重新展开的“帝国研究”，它直接地表现在许多历史学者对各大前现代帝国历史的重新挖掘，以及对迄今为止仍然在历史研究领域占据支配地位的以民族—国家及其尺度为中心的叙述方式的超越。这两个方面——我说的是对当代危机的回应与对历史的研究——当然是有联系的，但又不宜混淆，《帝国与国家》一册与后一方向关系更紧密一些。因此，重提帝国问题的目的不是加强民族主义的历史叙述，而是超越这个叙述。在帝国遗产的总结中，除了我已经提到过的跨区域的交往之外，帝国的多民族共存的政治结构和文化认同、帝国内部发生的殖民和权力集中趋势，以及帝国时代与民族—国家形成之间的复杂关系，都是学者们关心的课题。

但是，这一对于帝国与早期现代性问题的关心如果落入帝国—国家二元论的窠臼，就很容易陷入或反证19世纪的欧洲的历史观，即认为中国没有真实的政治主体。在这里，真正关键的问题不是承认还是否认中国的历史中是否存在“国家”，而在于重新澄清不同的政治体的概念、不同的政治体的类型，而不至让国家概念完全被近代欧洲资本主义和民族国家的历史所笼罩。近代国家有不同的政治文化，比如社会主义国家或资产阶级国家，它们各有自己的政治文化；如果连讨论近代国家也离不开不同的政治文化或政治传统问题，那么，仅仅在抽象的意义上讨论前20世纪的国家及其主体性就显然是不够



的了。京都学派强调到了宋代,中国变成了一个成熟的郡县制国家,而所谓成熟的郡县制国家也就是一种准民族国家。当这个学派把这个郡县制国家与早期现代性关联起来的时候,又在另一方向上确证了帝国—国家二元论。帝国—国家二元论可以表现为截然相反的叙述方式,但万变不离其宗的是国家与资本主义之间的内在关联,宫崎市定那样的论述就是一个例证。在这个框架下,我们不大可能再去探讨一种非资本主义的国家类型了。

正由于上述多重考虑,我特别注重所谓帝国建设与国家建设之间的重叠关系,而不是在帝国—国家二元论内部纠缠。19世纪以降,对于所谓前现代历史的研究都被放置在帝国历史的范畴内,我们可以举出上个世纪60年代的一部代表作,即艾森斯塔德(S. N. Eisenstadt)的《帝国的政治体制》(The Political System of Empires)一书做一点说明。这部影响广泛的著作在一种韦伯主义的框架内,综合了世界各大文明的历史研究,将所谓前现代历史放置在“帝国的政治体制”的概念之下。这一概念是在19世纪欧洲政治经济学的“帝国—国家二元论”中孕育出来的。正是在这一二元论中,“帝国”构成了一切与现代性相反的特征,即或承认帝国与现代性之间的联系,这种联系也总是被放置在一种特殊的追溯关系之中,例如:现代国家的专制和集权特性的根源是什么?为什么现代国家无法摆脱其固有的暴力性质?所有现代性危机的表征都被追溯到现代世界与帝国之间的历史联系之中。《帝国的政治体制》是一个例证,它说明在20世纪几乎所有“前现代的历史”均以不同的方式被纳入了“帝国”这一范畴之内。

在《帝国与国家》一册中,我主要讨论了这样几个问题:第一,儒学对清朝作为中国王朝的合法性论证是如何构成的?帝国体制内的多元认同、多元政治/法律体制是如何构成的?清代统治者利用儒学巩固自身的统治,其中的一个环节是通过儒学将自身界定为一个“中国王朝”;而另一方面,士大夫也同样利用儒学这一合法化的知识对王朝体制内部的族群等级制提出批评,从而对于儒学的某些命题和原则的解释与特定历史语境中的平等问题产生了关联。第二,19世纪以降的许多重要著作一直将帝国作为国家的对立面,那么,帝国建设与国家建设之间的历史关系究竟如何?例如在讨论清代经学、特别是公羊学的时候,我强调了包括朝贡体系的扩张在内的帝国建设与清朝的国家建设是同一进程的不同方面。实际上,那些被归纳为经典的民族—国家的标记的东西早在17世纪的清朝就已经存在或开始发展,像边界、边界内的行政管辖权等等。

然而,发生在17~18世纪清朝的这些现象是另一种政治文化和历史关系的产物,它不能简单地被看作是民族国家的雏形,诸如朝贡、和藩以及其他交往形态,均必须置于王朝时代的政治文化的框架中给予解释。但没有这个过程,我们很难理解辛亥革命之后建立的中华民国,乃至1949年建立的中华人民共和国,为什么与清朝的地域、人口和某些行政区划之间,存在着如此明显的重叠关系。在书中,我分析了朝贡体制与条约体系的重叠与区分,以及儒学典籍如何被挪用于现代国际关系的具体过程。我的问题是:在殖民主义的浪潮中,这些“帝国知识”如何与一种新型的“儒学普遍主义”结合起来?从儒学研究的角度的说,这一研究也是对那种将儒学单纯地放置在哲学的、观念的、伦理的或学术史的

框架内的研究方法的修正。儒学在政治历史中可以被理解为一种合法化的知识,它的不同形态与王朝体制及其合法性的建构之间有着复杂的关联。离开这个视野,我们不能全面地理解儒学的历史意义。

有一个朋友问我:为什么在分析中国问题时,不是使用“天下”这一更为“本土的”或“儒学的”概念,而继续使用“帝国”一词?《庄子·天下》对“天下”概念做出的解释是人们津津乐道的例子,而后代学者对这一概念的运用也极为丰富。“天下”的确是一个富于魅力也蕴含着许多值得探究的历史内涵和理论内涵的概念。事实上,已经有学者为了强调中国的特殊性,也为了回应这一对于民族国家的质疑,而认为中国不是一个国家,毋宁是“天下”——这个“天下”的概念虽然与帝国概念有所区别,但共同之处都是在帝国—国家二元论之中解释中国历史——通过“天下”这一范畴,人们要做的无非是将中国与国家——即以近代民族国家为基本内核的国家范畴——区分开来。这一论述忽略了中国历史中的中央集权的统一国家是从战国时代的“国”这一制度形式中发展而来,也没有探讨“国”的不同历史类型和含义,在历史观上实际上不是又回到了19世纪欧洲“世界历史”的核心观点——中国没有历史或东方没有历史——之上了吗?我想对我在涉及“天下”概念的同时,仍然保留了“帝国”概念做几点限定。

首先,帝国这个词并不是我们的发明,中国古代典籍中也有帝国一词,但这些典籍中的帝国概念与近代从日本和西方输入的帝国范畴并无直接的对应关系。帝国一词在晚清时代被重新发明,并进入现代汉语之中,已经是现代中国历史传统的一个部分,是所谓“翻译的现代性”的表征之一。在19世纪末期的民族主义浪潮中,这一词汇逐渐成为中国思想和知识谱系中的概念,从而这一概念是经过翻译过程而内在于现代中国思想的范畴的。我们不能简单地将这一概念视为一个外在于中国历史的外来语汇。当然,如果能够找到更合适的概念,我完全乐意更换,但迄今为止,我还没有想出一个可以在这个平台上讨论相关问题的中心概念。

其次,“天下”概念是和中国思想有关宇宙自然和礼乐世界的思考密切相关的,有着极其古老的根源。但是,如果不是简单地将这个概念与欧洲民族—国家概念进行对比,而是将这一概念与其他的历史文明进行比较,我们也会在其他文明和宗教世界观中找到相似的表述;在这个意义上,认为只有这一概念才代表了中国的“独特性”毋宁是从民族—国家的基本知识出发而展开的一种有关中国的特殊主义叙述,说不上是深思熟虑的结果。从政治分析的角度说,“天下”概念与作为特定的政治体的中国之间不能划等号,正如顾炎武力图在“亡天下”与“亡国”之间做出的区分所表明的,这一概念包含了特定的理想和价值,从而与“国”这一概念应该给予区分。如果将“天下”直接沿用于描述特定的王朝和政治实体,反而会丧失顾炎武等儒者所赋予这一概念的特定含义。

第三,很多学者曾经使用天朝国家、王朝国家等等概念描述中国的政治历史,这自然是可以的。但是,这两个概念不足以解释中国王朝之间的区别,尤其难以表示我在书中提出的宋、明王朝与元、清王朝之间的区别:它们都是天朝国家或王朝国家,但很明显,蒙古

和满洲王朝的幅员、周边关系和内部政治架构与宋、明王朝——也就是宫崎市定称之为成熟的郡县制国家或准民族—国家的王朝——之间有着重要的区别。京都学派强调宋代的郡县制国家是近世的开端，但他们怎么来解释元朝和清朝在中国历史当中的位置问题？他们把宋明理学解释成“国民主义”或近代思想的发端，但他们怎么解释清代的经学和史学的作用与清王朝的政治合法性的关系？在上述两个问题上，京都学派的解释都是跛足的。中国学者也常常把清朝看作是某种历史的中断，比如在有关明末资本主义的讨论或早期现代性的讨论中，满清入主中原同时也就被解释为资本主义或早期现代性的中断，这样一来，清朝就被排除在所谓现代性叙述之外了。

在讨论清代公羊学时，我使用了礼仪中国的概念，并把中国疆域的改变、政治构架的转化和内外关系的新模式都放到对这一概念的解释之中。在我看来，不是重新确证中国是一个国家，还是一个帝国，而是充分讨论中国的政治文化的独特性及其转化过程，才是最重要的。蒙古王朝、满清王朝与通常我们所谓帝国有着某种相似性，但我并没有把这个帝国叙述放置在帝国—国家的二元论中进行解释，而是着重地阐明了为什么清朝能够被合法地纳入中国王朝谱系之中的内部根据。以清代为例，统治者通过变更王朝名称、祭祀元明两朝的法宝、贡奉两朝皇室后裔、恢复汉文科举、尊奉程朱理学、继承明朝法律等方式将自己确认为中国王朝的合法继承者，在这个意义上，清朝皇帝也即中国皇帝。与此同时，清朝皇帝也以特殊的制度（蒙古八旗、西藏噶厦制度、西南土司制度及多样性的朝贡体制等等）对蒙古、回部、西藏及西南地区实行统治，从而就中亚、西亚地区而言，清朝皇帝也继承了蒙古大汗的法统。不仅如此，清朝皇帝还同时是满族的族长，承担着保持满族认同及统治地位的重任。因此，清朝皇帝是皇帝、大汗和族长三重身份的综合，而清代政治的复杂性——如皇权与满洲贵族和蒙古贵族的矛盾以及汉人在朝廷中的地位的升降等等——也与皇权本身的综合与演化有着密切的关系。单纯地从满人及其皇室为保持满洲认同的角度论证满洲的自足性以致后来形成满洲国的必然性，即使从皇权本身的多重性的角度看，也是站不住脚的。如果只是从满汉关系的角度讨论清代的合法性问题，我们如何解释清代前期历史中反复出现的清朝皇帝与满蒙贵族的冲突呢？在我看来，这些冲突本身正是王朝合法性建立过程中的必然现象，也是多重性的皇权本身的内在矛盾及其演化过程的产物。礼仪中国的概念也正是在这多重关系中被反复重构的。

如果说帝国—国家二元论无法揭示出中国的政治文化的特征，那么，中国的传统概念如天下或王朝等也无法说明不同王朝在政治制度和政治文化方面的特点。事实上，在近代历史观的框架内，这些概念恰好构成了近代历史叙事的内在要素。与这种历史解释框架密切相关的，是中西二元论的叙述方式，即强调中国的特点是天下、王朝、朝贡体系，而西方的特点则是国家及其形式平等的主权概念。事实上，帝国与国家的二元论在近代也常常被殖民主义者所运用，他们用所谓“主权国家”的文化贬低传统的社会关系和政治模式。例如，1874年日本第一次入侵台湾时，借口就是台湾原住民与琉球人之间的冲突。日本统治者利用清朝官员的说法，以台湾原住民所谓“生番”是中国的“化外之民”，亦

即不在郡县制度内部或在大清法律管辖内部为由,强辩说对台湾“生番”及其地区的侵犯,不算对大清的侵犯。在这个时代,欧洲国际法已经传入东亚,日本统治者正是根据欧洲国际法,把清代所谓“从俗从宜”的多样性的制度和帝国内部的内外分别放置在主权国家间关系的范畴内,从而为侵略寻找借口。在这一事件中,我们不仅应该注意日本与清朝之间的冲突,而且还应该注意日本据以入侵的原则与清代多元性的社会体制及其原则之间的冲突,尤其是这两种原则在区分内外问题时的不同的尺度及其应用范围。

### 历史的“延续与断裂” 论题中的政治合法性问题

经常有一些老调说,中国历史是延续的,西方历史是断裂的。如果不理解我在前面谈及的转化的问题,即征服性的王朝将自身转化为中国王朝的问题,所谓延续就是一种盲目的迷信了。中国历史中不断地出现周边向中原地区的入侵和渗透,无论在政治上,还是在族群关系上,都不断地发生着断裂。所谓延续性是历史过程中不断出现的有意的和无意的建构的结果。例如,那些少数民族王朝的统治者不断地利用儒学,包括其不同形态如理学、经学或史学,以各种各样的方式把自己转化为中国。这个礼仪中国的问题不是一般所谓礼仪或道德的问题,而且更是一个政治问题,政治合法性问题。我在这里用“自我转化”这一范畴,是为了说明这一转化过程带有很大程度的主动性,即新的王朝统治者将自身(少数民族王朝或通过造反形成的王朝)置于中国王朝的历史谱系中或道统之中,并利用儒学的正统理论对自身的合法性加以论证。但这个“自我转化”还只是一个前提,新朝作为中国王朝的合法性是在一种多重的承认关系中才得以确立的,即“自我转化”必须在特定的“承认的政治”中获得确认。以清朝为例,对于许多汉人士大夫以及一些周边王朝而言,清朝作为中国王朝的合法性大概要到乾隆时代才逐渐得到承认。这不是说康、雍时代没有促进以满汉一体为中心的王朝转化过程,也不是说乾隆之后满汉问题完全解决了,而是说到这个时候,在一个广泛的范围内,满清作为中国王朝谱系中的一环的地位被确立下来了。我们讲清朝问题时,从早期一直讲下来,往往忽视这个转变的环节。为什么我说要反复定义“中国”这个范畴,是因为王朝统治者、士大夫阶级、周边王朝以及普通百姓对于中国的理解是伴随着这个过程而变化的。

正是在这里,我们需要重新展开一种历史的视野,超越民族主义叙事来展开丰富的历史关系。除了历史性地理解族群和地理关系之外,在进入对前20世纪的历史领域的解释时,我认为需要讨论两个问题:一个是我前面已经讨论过的“承认的政治”的问题,即统治的合法性的历史形成问题,另一个就是所谓“自我转化”所依据的政治文化问题。例如,清朝究竟依据怎样的政治文化来论证自身作为中国王朝的合法性,这种政治文化为什么能够将不同的族群、不同区域的人口和不同宗教信仰等因素纳入一种多元性的和富于弹性的政治架构之中?很明显,这是一种与依赖于种族、语言、宗教等范畴的民族主义知识

截然不同的知识。这种知识有着自己的独特概念和形态。我可以举经学史上的例子说明这个问题。经学史上讲清代今文经学都是从常州学派开始,东汉以后,今文学衰落,除了元末明初赵汸等个别事例之外,好像今文学已经彻底中绝,直到乾隆晚期常州学派的出现才重续学统。但是,思想史家和学术史家在讨论清代经学的问题时,几乎完全没有考虑女真(金)、蒙古和满清入主中原时如何运用公羊思想,尤其是其“大一统”、“通三统”和“别内外”等主题,建立新朝之正统的过程。这些著述或倡议并不是专门的学术著作,也不是专门的今文经学的研究文章,而是政治性的论文或奏议,它们出自为女真、蒙古、满洲服务的女真人、蒙古人、满洲人和汉人之手。但这也恰恰说明,今文经学的许多主题已经渗透在王朝政治及其合法性建构的过程之中了。比如说,在金朝和宋对抗的时候,金朝的士大夫和大臣曾经用春秋学和公羊的思想来讨论正统问题,力图为自己征服中原提供合法性;在蒙古征服宋朝的过程中,蒙元帝国也曾考虑将自己建构为中国王朝,不但在蒙古人的朝廷中曾经争论过他们究竟应该承辽统、金统还是宋统的问题,而且在元朝建立之后,围绕泰和律废弛后的局面,儒学者们也曾讨论如何运用《春秋》以确立元之法统的问题。满清入主中原过程中,清朝政府不但恢复科举和以汉文考试,尊奉儒学尤其是朱子学,而且也从春秋公羊及其大一统学说中找到灵感,用以重新确定自己的政治合法性。如果没有这一以儒学为中心的政治文化或合法性理论,讨论王朝之间的连续性是完全不可能的。连续性是自觉建构的产物。

上述讨论不仅说明了从合法性知识的角度认识儒学的必要性,而且也是对于前20世纪中国王朝在处理不同族群的关系时的政治实践的检讨。帝国是一种统治的模式,一种权力关系的实践,这一点没有疑问。但是,在民族主义知识将上述知识贬低为不合时宜的知识的时代,重新检讨这种合法性理论及其实践,观察那个时代多族群共存的经验,对于理解民族主义知识及其限制(尤其是它的同质化倾向)显然是有意义的。

### 民族主义知识的构造及其质疑

东/西、中/西问题在一定时期占据主导地位是历史形势的产物,如果在方法上将这一二元关系绝对化就有可能带来许多遮蔽性。例如,在法学研究中,常常有人将中国的礼制与西方的法制相对立,这也不是没有一些道理;但这不但是对中国的简化——中国没有法律传统吗?也是对西方的简化——西方就没有礼乐教化吗?学术界常有人在方法论的层面讨论特殊主义和普遍主义的问题,在我看来,研究特定的一个历史时代和一个历史社会的经验当然要考虑它的特殊性,尤其要批评西方的普遍主义,但是从哲学上说,这两个东西大概都不太行,因为迄今为止的所谓特殊主义的叙述都是普遍主义的特殊主义,而所有的普遍主义的叙述都是特殊主义的普遍主义。这两个叙述看似对立,其实是相辅相成的。一定程度上,我们要做的,是所谓独特性的或关于独特性的普遍主义。在这个独特性的普遍主义的框架内,对独特性的追求不是简单地回到特殊主义,而是通过独特性

本身展示出普遍的意义,并追问在何种条件下、为什么这种独特性能够转化为普遍性?

这里以《现代中国思想的兴起》的下部为例,讨论二十世纪的政治合法性问题与现代知识问题的内在关联。我在上卷中讨论了天理世界观与郡县制的关系,讨论了经学与王朝合法性的问题,为什么下卷集中讨论知识问题?我描述的是一个世界观转变的过程,这个世界观转变是和某种认识论相关的,是和科学方法及其知识谱系相关的。在讨论康有为时,我特别地提到了他对儒学普遍主义的再创造,而这个再创造的前提恰恰产生于一种历史意识,即儒学的普遍性与中国概念之间的那种自明的关系发生松动了。在这个前提下,当你要论证儒学具有普世性的时候,必须以承认中国只是世界的一个部分、中国之外存在着巨大的外部为前提——这个外部不仅是地理空间意义上的,也是文化政教意义上的。当儒学普遍主义与一个置身于众多国家或外部之中的中国形象相互连接的时候说明了什么呢?我认为说明了民族主义对于某种普遍主义世界观和知识谱系的依赖。换句话说,这种新型的儒学普遍主义的诞生是和作为一个新型世界体系中的主权国家的中国的诞生同时发生的。

普遍主义与近代国家或民族主义之间的关系就包含在这个逻辑之中。从晚清开始,这个普遍主义的知识构架被保留了下来,而康有为赋予这个普遍主义的儒学外衣则被彻底剥光了。现代国家的合法性建立在这个普遍主义的知识及其分类逻辑之上,现代国家的制度也建立在这个普遍主义的体制及其分工关系之上。无论是主权概念,还是各种政治力量对于自身的合法性论证,无论进化、进步的历史观念,还是以这一历史观念支撑起来的各种体制和学说的合理性,均离不开这个普遍主义知识的问题。现代国家的确立是和某种反历史的认识论框架相关的,民族主义知识虽然经常诉诸“历史”、“传统”和“本源”等等,亦即诉诸于文化的特殊主义,但它的基座是确立在这种新型的认识论及其知识谱系之上的。因此,讨论这个时代的知识体制和话语问题,也就是在讨论一种新型的政治合法性问题。民族主义的显著特征是追溯自身的起源,无论是祖先崇拜还是文化根源,但这些更为“本体的”、“本源的”、“特殊的”知识是在新型的认识论及其知识构架下产生出来的,从而不是“本体”、“根源”创造了这种新型的知识论,而是这种作为民族国家的认识论框架本身需要自身的“本体”和“根源”——于是它也就创造出了这个“本体”和“根源”。

但是,要是以为指出民族主义知识的这种建构性,或者,通过对民族主义知识构架的解构实践,就可以简单地、一劳永逸地解决民族主义的问题,是一相情愿的幻想。在民族主义创造自身的“本体”和“根源”的同时,也在诉诸大众动员;正是在这一大众民族主义运动中,那些所谓“自觉者”力图把对置身于特定“时势”的民族命运的思考与对他们决心献身的价值的探索结合起来。中国革命,作为一场广泛的社会运动,一个以人类历史上罕见的规模和深度展开的民族解放运动,包含着民族主义这一范畴无法涵盖的历史内容。民族主义并不能够囊括20世纪中国的一切。因此,对于民族主义知识上的批判和否定,并不能等同于对于一个极为丰富、复杂的历史过程的简单拒绝。如果我们承认现代中国是建立在清代历史的地基之上的,那么,经由中国革命而产生的这个现代中国能够用民

族主义的知识给予恰当地描绘吗？也是在同一个逻辑上，中国革命在怎样的意义上才能被描述为一个“民族革命”呢？《现代中国思想的兴起》没有对二十世纪中国革命进行深入研究，但上述追问也多少提供了重新思考二十世纪中国的一些思路。

我在书中，也在别的地方，提到过“反现代性的现代性”这个问题。下部第一册《公理与反公理》集中分析严复、梁启超、章太炎的思想，尤其分析了他们从不同的思想资源对于现代质疑：这个质疑不是总体性的，而是内在于他们对于现代的追寻的。当然，他们各自的思考深度和路径有着极大的差异，例如严复从朱子学出发接近近代西方的实证主义学说，从易学和史学出发展开了他对天演理论的翻译和论证，从老子学说出发触及了西方思想中的自由问题，但他的翻译和解说本身又都构成了与他所翻译的思想之间的一种对话、调适和紧张；梁启超从今文经学、阳明学等知识出发接近了西方各种政教知识，对于近代欧洲的科学学说、德国国家学说、康德哲学、詹姆士的实用主义及其宗教学说等等均给予翻译、介绍和倡导，但在他的思想中，也包含了对于资本主义、功利性的教育体制和价值危机的反思；章太炎的思想最为激进，他在佛教唯识学和庄子齐物论的框架下，形成了一个系统的对于现代性的激烈的批判。不仅如此，在书的最后一册，即关于科学话语共同体的问题讨论中，我也分析了科学家共同体的内部复杂性，以及那些自觉地抵制科学主义霸权的人物和群体。所有这些讨论均说明：中国思想对于现代的寻求本身即包含了对现代的质疑，这一现象可以被解释为一种中国现代性的自我质疑或自我否定。

然而，在“反现代的现代性”的框架下，如果不仅是科学家共同体、胡适之和“五四”新文化运动带有科学主义的特点，而且梁启超、梁漱溟、张君勱等反对这种科学主义的人文主义者也可以被纳入这个科学主义的分门别类之中，那么，究竟什么才是我们的出路呢？我把现代人文主义的诞生看成是通过与科学主义的对抗而产生的对于科学主义的补充，在这个意义上，这样的人文主义是不可能提供走出所谓现代的出路的。关于这个问题，我想特别地说一下我展开问题的方法：我没有简单地将这些人的思想看成出路，而是将他们提出的过程展开出来，也就是展示那些可能的出路是如何被纳入那个总体的过程之中的。我对严复、梁启超、章太炎的处理方式也是如此。在他们之间的错综纠葛之中，我展示不同的思考方向和不同的可能性的领域，置身于时势之不同位置所展开的对于时势的回应。事实上，展示出多样性本身就是对现代性的反思和对所谓出路的思考，我因此常常使用反现代性的现代性这个说法来描述中国的现代。但我们不能不顾及现代历史的一个基本潮流是如何将这些多样性裹挟而去的，否定了这一点，所谓“走出”不就变成了一个很简单的问题了吗？不就变成了一个不需要进行自我搏斗的问题了吗？在这里，不是一条简单的道路，而是对于现代性的多重性的反思，构成了一个或一组可能性的方向。这正是我想要做的。

汪 晖：清华大学中文系，100084

责任编辑：吴莆田