

## 跨文化研究

## 何谓“东亚”？

## ——近代以来中日韩对“亚洲”想象的差异及其后果

杨念群

摘要：“东亚”概念的形成是与西方现代历史的自身演变及其对东方的殖民化过程密切相关的“现代性事件”，这在许多学者的研究中都已被提及。但要理解“东亚”认同的基础及其历史内在性，仅仅将概念本身置于西方普遍主义叙述背景下是远远不够的。从近代中日韩三国基于各自不同的历史语境所形成的文化心态与认同机制来看，“东亚”自身的想象不但与“西方”的崛起密切相关，同时，这种关联又与“东亚”内部的政治地图与秩序安排的重组并行。因此“东亚”的形成可以被理解为两个交错相关的过程：一个是周边地区在形成自身的民族国家轮廓时所进行的“去中国化”过程；另一个是所谓“东亚”内部的相互“殖民”和“被殖民”的过程，甚至还包括中国自身的“去中国化”过程。

关键词：东亚；亚洲想象；华夷秩序观；脱亚；去中国化

作者简介：杨念群，中国人民大学清史研究所教授（北京 100872）

## 一、“东亚”概念的含混性

不少学者早已意识到，“东亚”概念的形成纯粹是个“现代性事件”，是与“欧洲”乃至“西方”概念相对应而出现的，或毋宁说是在欧洲扩张的压力下所导致的一个“近代想象”，是西方地缘政治形塑出的世界空间图像的一个组成部分，而不具有疆域清晰和内涵明确的自足性。如孙歌就曾指出“亚洲问题难以阐释，还因为它是一个很难实体化的问题，就是说，它不能够归结于无可置疑的地理属性，相反，它常常被利用来讨论与地理属性不直接相关甚至相背离的问题。在很长一段历史时期内，亚洲不是自足的地域概念，而是必须以‘欧洲’作为对立面的意识形态概念，对它的讨论不仅牵涉到西方中心论的问题，更牵涉到东方内部的霸权问题。”<sup>①</sup>

汪晖在处理“亚洲想象的谱系”时，也同样注意到了近代亚洲概念的形成与欧洲在世界范围的扩张有着内在的联系。正如欧洲概念与近代“西方”概念密切相关一样，亚洲概念与“东方”的概念也有某种共生关系，而促成这两组概念发生相互联系的则是欧洲人的历史观念。在19世纪和20世纪的大部分时间里，亚洲话语内在于欧洲现代性的普遍主义叙述，并为殖民者和革命者制定他们截然相反的历史蓝图提供了相近的叙述框架。<sup>②</sup>一位日本学者也认为“亚洲全体作为一个统一的单位，无论在政治上还是文化上都是前所未有的，具有统一性的欧洲是实在的，而具有统一性的亚洲却是非实在

① 孙歌《亚洲意味着什么》，《台湾社会研究季刊》（台北）第33期。

② 参见汪晖《现代中国思想的兴起》下卷（第2部），北京：三联书店，2004年，第1540页。

的。如果亚洲有共通的意识,那也是这近百年间的事情,它不过是作为对西欧帝国主义的一个反应而出现的。”<sup>①</sup>

这几种论述都注意到了“东亚”概念的产生是欧洲近代历史被对象化的一个结果,从“西方”形成的意义上来说,“东亚”或“亚洲”的成立是整个“东方主义”想象工程的一个组成部分,变成了验证“西方”步入现代合理性的一个参照。<sup>②</sup>从“东亚”自身的现代构成过程来看,“东亚”自身的想象不但与“西方”的崛起密切相关,同时,这种关联又与“东亚”内部政治地图与秩序安排的重组并行。部分学者已开始注意从这两个方面处理“东亚”的想象问题,如孙歌研究了日本内部对“亚洲”的想象,汪晖则直接把对“亚洲”的想象与民族解放运动的政治话语和复杂命运相关联,从而注意到了欧洲殖民主义的世界性政治经济霸权对“亚洲”想象的规划作用。

不过如下问题似乎仍然没有解决:近代以来“东亚”认同的基础到底何在?如果说认知“东亚”概念的前提根本就是欧洲形塑的一个结果,那么对“东亚”的认同就完全不具备其内在历史性了吗?如果不具备其内在的“历史性”,我们讨论“东亚”概念时是否也只能在现代民族国家所规定的理论框架里进行?我认为,当“东亚”已成为一个焦点问题后,仅仅在某个层面上笼统地点明“东亚”概念的形成内在于西方的普遍主义叙述这个现实背景是远远不够的,要理解“东亚”概念与被界定于其中的中日韩三国的复杂关系,还必须要面对至今难以解决的三个层面上的难题:

1. “东亚”所有国家都不得面对“西方”这个“他者”来确定自己的位置,这确实是个历史事实,但更为重要的是,在确认自己的位置时,“东亚”内部的各个地区在形成民族国家时,又不得不依赖于与“西方”冲突时所遭遇和积累起来的复杂多元的历史经验。这种历史经验往往差异极大,比如日本就没有被“殖民”的经验,中国有被日本与西方进行双重半殖民的经历,韩国则有被日本殖民的遭遇。这些历史经验的差异性往往决定了“东亚”不同国家在解决内部传统与变革问题时会采取不同态度。而这个关键因素恰恰被忽略了,因为以往学者们的视野总是被以“东亚”为整体对抗西方的本质主义话语描述所遮蔽,比如有些学者往往喜欢以欧洲共同体的形成经验来比附近代“东亚”或“亚洲”的形成过程,希望“东亚”能够作为整体迈向一个类似欧洲共同体的未来。

2. 在“东亚”概念被现代政治地理话语建构起来的过程中,有一个不容忽视的历史因素必须纳入我们的视野,即以中国为核心的“朝贡体系”和“华夷秩序”的天下观虽然作为政治“制度”已被瓦解,但其作为“文化观念”形态却仍然隐隐残留着,并不时与现代国际关系准则发生微妙的冲突。概括一点说,“东亚”各国同时面临着“去殖民化”与“去中国化”的双重挑战,所谓“去中国化”思潮大致可视为对“华夷秩序”历史遗产的隐形拒斥。“去中国化”在“东亚”各地区如日本、韩国和中国台湾,均有不同的表现形态,必须进行审慎的区分。

3. “东亚”作为一种“想象”区域的“被殖民”及“反殖民”的经验,往往和“东亚”内部“殖民”与“被殖民”的经验,以及“去殖民”与“去中国”的经验纠缠在一起,如不细加辨析,并在各民族区域自身的历史发展脉络中分别加以定位,就会忽略“东亚”内部不同历史经验所形成的复杂性和多样性。

由于地处“东亚”的不同国家在处理面对西方和面对邻国的关系时,其感情和理念会出现反复摇摆移动的状况,因此“东亚”概念的确认不仅取决于“东亚”内部各民族国家对西方的不同反应方式,各国在西方压力下对自身处境的不同理解及其与邻国连带关系的变化,也同样会导致对“东亚”内涵理解的歧异性。

① 转引自孙歌《亚洲意味着什么?》。

② 参见酒井直树《现代性及其批判:普遍主义和特殊主义的问题》,见张京媛主编《后殖民理论和文化批评》,北京:北京大学出版社,1999年,第384页。

## 二、“华夷秩序观”的文化遗留与民族国家理念的冲突及其调适

韩国学者白永瑞曾批评中国学者似乎缺少“亚洲”意识,因此他提倡用“作为知性实验的东亚”这一假设作为讨论东亚问题的基础,即并不认为东亚是一种固定的实体,而把它看成经常在自我省察过程中流动的东西,是基于其思考方式而形成的实践。如果养成了这样一种习惯,就会形成考察“自我里的东亚”与“东亚里的自我”的“省察性主体”。“省察性主体”必须在既坚持国民国家又克服国民国家的双重工作中发挥作用。<sup>①</sup>白永瑞的思考基于一个历史事实,即“东亚”的形成与中国、日本和韩国等文明单位独立为一种国民国家的近代历程密不可分,同时这种转换又是建立在十分复杂的传统地区意识和交往结构基础之上的,可以说是对具有悠久历史的地区性“朝贡体制”的替代方案。国民国家的成立的确给这些旧有的文明单位带来了富强和繁荣,同时也摧毁了原有文明框架下的秩序和安宁,造成了难以愈合的相互伤害。因此要建立新的“东亚意识”本身就面临两难:如果要谈“东亚”意识,似乎只能在民族国家划分好的边界和被赋予的内涵之内讨论认同问题,因为“东亚”的当代边界就是由此框架所规定的;但如果无所批判地拘泥于这样一种框架之内,就必然会无意识地认可西方所规定的秩序安排和游戏规则,由于这样做缺乏历史感,必然无法通过对历史的反思真正建立起超越性的“亚洲”意识。反过来,如果完全不顾民族国家的既定框架,仅仅以怀旧的方式试图复原历史上的前近代状态,也是一种自欺欺人的做法。因此,如何在承认国民国家意识作为支配性逻辑的前提下,把对历史认知的批判性反思容纳在内,也许是我们更有能力理解“东亚”意识的关键。所谓“对历史的批判性反思”至少应包括如下几个视角:对当代学界鼓吹儒学中心论,乃至过度自恋式地因袭“朝贡体系”思维的批评;对利用“脱亚论”发动近代变革和侵略战争,从而导致邻国受到严重伤害的过程进行批判性反思,以及对东亚“内部殖民化”后果及其克服方案进行深入思考。

我们可以先从中国如何接受和确立自己由一个普遍主义式的王朝形态转化为“地方性”角色入手进行分析,中国知识人“亚洲”意识的缺乏当然也可以从这个转变过程中加以评价。欧洲历史中民族国家的诞生,从地理上说,是疆域广大的帝国领土裂变为相对狭小的“近代国家”的过程,所以在完成近代历程之后,西方基本是依靠一个个小型国家搭建起世界格局的,除了美国作为一种新帝国的崛起是个例外。而中国成立现代民族国家之时,却大致保留了原有王朝统治的疆界,王朝的内部统治秩序也没有完全按照欧洲近代帝国的裂变程序进行转换。这个差异对建立我们的分析框架相当重要,因为由此将引出在“东亚”意识形成的过程中,“中国”作为现代民族国家的一分子到底应该如何处理疆域内外之别的问题。

在古代世界中,中国人基本上是依赖“华夷秩序观”来认知周边的世界,自然谈不上对“亚洲”乃至“东亚”概念的理解,甚至没有所谓“地方”的概念,“地方”成为一种意识可以说完全是外力压迫的结果。“华夷秩序观”的一个基本要点是:围绕王权核心建构起一个象征性的朝贡之网,对周边地域的统治颇像由内而外的同心圆结构。最内层的治理可以由法律直接付诸行动,如可委派官吏直接管理;再扩出一层则是当地土著阶层自行管理的区域如西藏和新疆地区,又如西南长期实施的土司制度亦属此例;最外最远的一层则是纯粹靠周期性的朝贡礼品来象征性地确认其统治所及区域。中国知识人对属于“东亚”框架内各国的认识基本是在第三层次的范围内确认其相互关系的,即在象征而非实际治理的意义上看待其实际所处地位。这样就造成了一个长期的历史后果,那就是离王权核心越远的地区,服膺统治的理由就越不在于对土地的实际占领,而在于文化波及之后因涵摄其内心所达致的心悦诚服,或者说是对中国式礼仪的象征性认同。

<sup>①</sup> 参见白永瑞《在中国有亚洲吗?——韩国人的视觉》,《东方文化》2004年第4期,第104页。

西方入侵其实给中国人形成“东亚”意识提供了一个机会。民族国家的理念训练使得中国知识精英有可能在一种竞争的态势下重新思考周边文明对自身生存的意义。比如国家富强的实现必须依靠与周边邻国的竞争来获得,而不能徒恃一种象征的礼仪秩序来自然实现,也就是说必须以民族国家之间的争斗状态来确认自身的边界,这种边界的确认不仅涉及中国与西方的关系,也涉及“中国”内部各民族以什么样的方式共存共荣的问题,即以现代民族国家的形式,还是以其他形式重新定位自身的问题,同时涉及中国与作为民族国家的日本和朝鲜的关系。这种边界的设置彻底打乱了“朝贡体制”对周边地区传统秩序的安排,但此秩序的打破似乎在中国内部进行得并不彻底,因为“东亚”秩序的诞生虽然模仿了西方的国家建制,但只有日本或韩国成功脱离了“中国”传统秩序的约束,转变成了独立的民族国家,而“中国”内部的一些民族却仍然没有采取现代民族国家的独立形式,仍然多少保留了清代遗留下来的历史格局。一个奇妙的现代现象由此发生,“中国”作为一个传统“帝国”的内部并未实现向民族国家的转变,而是作为一个“整体”被纳入现代国家的版图之内。与之同时发生的故事是,作为传统帝国辐射范围内的周边地区如日本和韩国,却与“中华帝国”一起完成了向现代国家的转变,从而在名义上脱离了朝贡体制的羁绊。后果同样奇妙,“中国”不但要与周边本来属于朝贡秩序中的“属国”平起平坐,而且还需以现代国家身份与西方进行抗衡和对话。

因此,近代“东亚”地图的绘制就不得不考虑两个并存的因素:一是“中国”周边地区通过民族国家构建的形式不断以“中国”为“他者”寻求自身的“主体性”。对“主体性”的寻求不但发生在日本和韩国这些已成为独立实体国家的内部,而且也发生在中国台湾这样和中国大陆有密切关系的地区。二是“中国”在因袭清朝对各民族统治策略的基础上,建立起了自身的现代国家框架,这使得“中国”内部的各民族不是以民族国家的形式确立自身的主体性,而是仍以大一统的中国理念建立自身的文化认同。当然,这种认同的获得也有区别于清代的地方,即不是以“种族”划分来确认其自身的主体性,而是使“种族”的区隔服从于整体国家抗争西方的现代使命,从而被赋予了“国族”的特性。

在如此复杂的现代统治框架支配下,极易造成一个后果,即除了作为整体庞然大物发挥作用的西方之外,“中国”缺乏一个可以和其现代国家身份相匹配的认知上的“他者”。这个“他者”从理论上可以在周边国家中找到,但从历史渊源上看,这些新出现的民族国家又是从“朝贡体系”的框架中脱胎而来,很容易被想象成不过是“中国”内部各民族并存形态的对等物,这些国家实体在文化和空间上并不具备与“中国”对等的资格。这是中国知识人很少从“亚洲”角度想象和思考问题的重要原因。如杨度就说过“则今日有文明国而无文明世界。今世各国对于内则皆文明,对于外则皆野蛮;对于内惟理是言,对于外惟力是视。故自其国而言之,则文明之国也;自世界而言之,则野蛮之世界也。”<sup>①</sup>这就是一位中国知识人在1907年对世界的认识。在这个认识框架里,野蛮与文明的界线不是靠一种同心圆式的秩序来加以规定的,而是靠现代国家知识构造出的政治地理边界予以想象和控制的,这样的一种内外空间观显然是民族国家意识规训出来的结果。同样是这位中国知识人,在19世纪的湖南乡下做乡绅时,对周围世界的认识方式却完全不同。杨度在日记中谈到对经术的运用时写道“今之西人亦已富庶,以无礼教,势将日衰。欲抱此以用世,中夏不行必于外域”,<sup>②</sup>讨论的还是如何使“经术”这种文化产品高效作用于外域的话题。从时间上来看,这位知识人的意识似乎已经从传统的“朝贡关系”认知模式,转移到了以现代政治理论观察中国与周边关系的新阶段。

然而事情可能没有那么简单,中国知识人对周边空间的认知确实发生了巨大变化,但这种变化并不是一种绝然的相互替代关系。这种替代模式讲的是中国人的“华夷秩序观”是如何被民族国家意识所完全取代的现代故事。这样讲当然不是没有理由,然而,尽管近代民族国家观念肯定在相当程度

① 杨度《金铁主义说》,见刘晴波编《杨度集》,长沙:湖南人民出版社,1986年,第218页。

② 《杨度日记》,北京:新华出版社,2001年,第76—77页。

上塑造了中国人对世界的认知态度,却未必能全部改变其对文化传播和政治秩序构造之关系的传统理解。如果把这个故事比附到中国人对“东亚”概念的认识上,尤其不够得体。下面我会对比较典型的中国式“东亚”话语进行一些分析。

要谈近代中国知识人的“东亚”观,恐怕很难绕过孙中山和李大钊的论点。孙中山在民国建立以后,其思想有一个从“五族共和论”向“汉族中心论”为主体的“国族论”转化的轨迹。他在就任大总统时强调的是汉、满、蒙、回、藏五族在平等意义上共建共和国,后来他明显意识到,这种论述显然有利于汉族以外的民族争取自立为现代民族国家,而这个可能性的存在有分裂“中国”整体版图的危险。所以他在1921年的一次演说中,开始修正“五族共和论”,认为满蒙藏回等民族在西方帝国主义的侵略下几无自卫能力,需要汉族的提携,所以提出应以汉族为中心,使之同化而共同建国的构想。<sup>①</sup>孙中山的论点得到了当时知识分子的呼应。《禹贡》(半月刊)发表的一篇文章指出,应区分“民族”(nation)和“种族”(race)两种概念,反驳了孙中山过去把“民族”定义为“血统”、“生活”、“言语”、“宗教”、“风俗习惯”五种自然力的论述,认为“形成民族的最重要的力量是命运共同体一员的情绪”,“民族的构成是精神的、主观的,民族意识内因来自共同的历史背景、共同被害的经历和共同光荣、耻辱的记忆,外因来自受到外部势力的压迫,从而促进了内部的团结,民族意识是在这样的基础上形成的”。因此,“民族”(nation)可以从主观上任意定义,而从骨骼和外表、肤色区别“种族”的界限则很难,没有什么科学依据,所以给五族以自决权没有意义。<sup>②</sup>这就完全否定了汉族以外的“族群”有建立自己“国家”的合法性,文化的族性区分必须服从于外力压迫下的政治考虑。

但是在另外一种语境下,即对周边新兴民族国家的态度上,中国知识人又转而强调“文化”的意义,希望用“文化”的因素来超越政治,以构造“东亚”内部的凝聚力,实现对抗西方的目标。在讨论“大亚洲主义”成立的可能性时,孙中山表面上完全是用现代民族国家之间的关系来看待日本的崛起对于中国的意义。比如在著名的有关“大亚细亚主义”的演讲中,孙中山用羡慕的语气把日本视为亚洲顶级的独立国家,认为日本是完全靠自己的实力与西方竞争较量才获得其超越于其他亚洲各国之上的位置的,他把日本废除不平等条约和最终战胜俄国,视为亚洲复兴的起点,期待中国与日本发生联络后,将这种“独立运动”变成恢复亚洲地位的标志。但随之话锋一转,谈起了“文化”的不同运用对民族自立的选择所发生的影响,甚至以“文化”的优劣区分国家性质的好坏。孙中山认为,从表面上看,欧洲自然好于亚洲,但从根本上解剖,欧洲的文化是注重功利的文化:

这种文化应用到人类社会,只见物质文明,只有飞机炸弹,只有洋枪洋炮,专是一种武力的文化。欧洲人近有专用这种武力的文化来压迫我们亚洲,所以我们亚洲便不能进步,这种专用武力压迫人的文化,用我们中国的古话就是说“行霸道”,所以欧洲的文化是霸道的文化。但是我们东洋向来轻视霸道的文化。还有一种文化,好过霸道的文化;这种文化的本质,是仁义道德。用这种仁义道德的文化,是感化人,不是压迫人,是要人怀德,不是要人畏危。这种要人怀德的文化,我们中国的古话就说是“行王道”,所以亚洲的文化,就是王道的文化。<sup>③</sup>

孙中山所说的“文化”,语义十分含混,我们无法从中清晰地获知,其含意是否与某个中国学术流派如“儒学”有关,或者仅仅是一种政治意识形态的表述。但有一点可以确定,孙中山表达对日本从西方国家的包围中率先独立出来的歆羡时,仍试图赋予这种成功的例子以“华夷之辨”的内涵,并把

① 参见孙中山《在中国国民党本部特设驻粤办事处的演说》,见《孙中山全集》第5卷,北京:中华书局,1986年,第481页。

② 参见松本真澄《中国民族政策之研究:以清末至1945年的“民族论”为中心》,鲁忠慧译,北京:民族出版社,2003年,第133—135页。

③ 孙中山《对神户商业会议所等团体的演说》,见《孙中山全集》第11卷,第405页。下引此文只在文中夹注页码。

这种内涵的获得标示为区别于西方现代国家构成的最重要的表征。孙中山已隐约意识到了日本称霸东亚的欲望,但仍希望无论谁在亚洲做领袖,都应该奉行象征意义上的王道政策,而不是局限于对土地的占领。这样的思路几乎和“五四”之后文化保守主义的言论形成了共鸣。只不过文化保守主义者专从“文化”比较上做文章,而孙中山聚焦的是:在现代“东亚”秩序的制度安排中,如何发掘出传统中国精神,以弱化和避免西方扩张的弊端;如何既在“东亚”建立国民国家,又避免因争夺主权而相互伤害的命运。且看孙中山的表述“近来欧美学者稍为留意东洋文化,也渐渐知道东洋的物质文明,虽然不如西方,但是东洋的道德,便比西方高得多。”(第404页)如果不予提示,我们很可能误认为这段话出自某个著名的文化保守主义学者之口,这位学者不是辜鸿铭,就是梁漱溟。

分析至此,我们就不会奇怪,作为中国现代国家之父的孙中山,为什么会大谈特谈他领导推翻的清朝在“朝贡制度”中实施“王道”对周边民族的意义“中国完全是用王道感化他们,他们是怀中国的德,甘心情愿,自己来朝贡的。他们一受了中国王道的感化,不只是到中国来朝贡的。他们一受了中国王道的感化,不只是到中国来朝贡一次,并且子子孙孙都要到中国来朝贡。”(第406页)

当然,谁也不会肤浅地把这段话理解为孙中山想恢复“朝贡制度”,更不会误解孙中山欣赏他所推翻的帝国旧制,但其中又确实透露出,孙中山想以成为尸体的“朝贡秩序”中仍残留的文化遗骸做“大亚洲主义”的基础“要造成我们的大亚洲主义,应该用什么做基础呢?就应该用我们固有的文化作基础。要讲道德、说仁义,仁义道德就是我们大亚洲主义的好基础。”(第407页)这段话中的“我们”到底指谁?孙氏没有做出明确说明,但这段话明显有把本属于中国的华夷等级秩序,当作一种本质主义式的认同框架强加到“东亚”各国头上的意味。

由此可知,孙中山的“大亚洲主义”恰恰是尝试把传统王朝看待周边秩序的观念与现代国家的认同准则相互杂糅叠合起来的结果。它汲取了民族国家框架中生发出的反抗殖民统治的民族自觉内核,却在骨子里沿袭了古代中国对待周边民族区域的传统理念,这种理念包含了清朝处理周边事务的原则,即只强调在象征礼仪上对中国核心地位的认同,而不是实际领土的扩张性占有。

对这个原则的坚持和强调同样反映在李大钊的论述中。李大钊甚至更明确地认为,倡导大亚细亚主义的关键即在于中国文化的再造与复活,他说“诚以吾中国位于亚细亚之大陆,版图如兹其宏阔,族众如兹其繁多,其势力可以代表全亚细亚之势力,其文明可以代表全亚细亚之文明,此非吾人之自夸,亦实举世所公认。故言大亚细亚主义者,当以中华国家之再造,中华民族之复活为绝大之关键。”从表面上看,李大钊同样强调中国作为民族国家复兴的意义,但在以下论说中,他仍把仁义感化的精神当作规范“东亚”区域再造的途径“吾人非欲对于世界人类有何侵略压迫之行为,即势力之所许,亦非吾人理想之所容,此则征之吾人祖先之历史可以知之。吾人但求吾民族若国家不受他人之侵略压迫,于愿已足,于责已尽,更进而出其宽仁博大之精神,以感化诱提亚洲之诸兄弟国,俾悉进于独立自主之域,免受他人之残虐,脱于他人之束制。”<sup>①</sup>李大钊的话里面同样包含着用“仁义道德”感化周边区域,使之凝聚为一体的前现代思想,申明的还是朝贡秩序中所体现出的礼仪象征大于实践行为的“怀柔远人”精神。这篇文章发表后,当日本又逐渐萌发出破坏这种“王道”精神,而以武力攻略占领周边领土的迹象时,李大钊马上予以批评。他明确指出这个时代的“大亚细亚主义”已经和两年前不一样了,因为1919年的“大亚细亚主义”已是大日本主义的变名“这样看来,这‘大亚细亚主义’不是平和的主义,是侵略的主义,不是民族自决主义,是吞并弱小民族的帝国主义;不是亚细亚的民族主义,是日本的军国主义;不是适应世界组织的组织,乃是破坏世界组织的一个种子。”<sup>②</sup>

李大钊的忧思并不在于日本破坏了现代国际关系中所应该遵循的准则——这套准则本身就建立

① 以上引文见李大钊《大亚细亚主义》,见《李大钊文集》(上),北京:人民出版社,1984年,第450页。

② 李大钊《大亚细亚主义与新亚细亚主义》,见《李大钊文集》(上),第610页。

在弱肉强食的达尔文进化论基础之上,而在于日本破坏了以中国为半径的华夷朝贡秩序中所体现出的仁义原则,这种原则尽管因为中华帝国的崩解而无法依附于一种实体制度,却应该始终成为指导“东亚”区域内各国相处的一个基本文化精神。这种论说体现出了当时中国知识人的一种复杂心态。受西方民族国家建设理论的影响,中国知识人大都同意应在民族自决权的基础上重构中国与周边地区的关系,但又想避免以强凌弱的近代霸权理念对民族自觉意识的侵蚀。他们找到的武器仍是传统华夷之辨中的秩序观念,但并没有充分考虑这种观念是以中国为中心的思考框架,更没有把周边国家的主体意识容纳在内。

### 三、中国构造“东亚”想象的历史与现实基础

李大钊的思想困境实际上是其来有自的,自从中国在西方强大的军事力量面前被打得一败涂地,近代知识人对周边世界的认知,从表面上看一直持续地从“天下观”向民族国家的理念转变,但这种转换始终处于一种非自觉的挣扎状态,其潜意识里也一直没有放弃用文化抗衡来消解西方技术所实施的暴力性侵害的努力。对“道”与“器”之间表里关系的辨析一直是近代中国的核心议题。张之洞的“中体西用观”作为比较早的文化抵抗形式,主张保持中国文化最核心的部分,去隔离化解物质技术的霸权力量,强调的也是如何用中国本身的文化气质去涵摄消融物质文明的暴力性伤害。此后,从康有为《大同书》中的“儒教普遍主义”、梁漱溟的“三种文明说”,再到当代新儒家的东亚儒教资本主义和“文化中国”观,几乎都一脉相承地认定中国文化具有超越西方技术规范普遍性意义。这种观念随之辐射蔓延,构造出了中国统治者和知识人对所谓“东亚”区域一种近乎习惯性的想象定式。

这种想象定式来源于古代“政治地理学”对周边事务的判断,建基于“朝贡秩序”基础上的运思框架。“文化”甚至重要到了这样的程度:即使王朝统治者出于某种无奈的原因放弃了国土乃至王位,都会坚信“文化”的力量能在取而代之的异族统治者身上发生化学反应,从而复制出原有的统治秩序。异族统治者的行为似乎变成了汉族文化的投影,或顺理成章地成为“汉文化”另一种风格的再现。这种想象在张之洞主政的时代开始崩溃,原因是当面对西方入侵,知识界和统治者企图开出同样的自救药方时,似乎并不像以前那样灵验。这些“西夷”在占领中国后显然没有模仿过去的“蛮夷”采纳汉族文化以支撑政权和社会秩序,或者由此途径获得自己的统治合法性。这使中国知识人遭遇到了前所未有的心理挫败感。尽管如此,仿佛要有意证明自身文化对周边的影响力并未因西方入侵而消失,中国知识人始终坚信可以通过“文化”的力量重新确立自身在“东亚”地区的核心地位。

其实,对“文化”能超越制度安排的自信一度成为中国国内对抗政治意识形态的有力工具。一些讲“内在超越”的知识分子用此来破除用“阶级”意识划分知识身份的教条式马克思主义叙事。<sup>①</sup>对儒学第三期发展的言说,也对1980年代极端狂热的全盘西化浪潮有相当重要的解毒作用。<sup>②</sup>可是一旦这种文化自信盲目地被放大到整个“东亚”区域时,就完全转换成了一种想象出来的“神话”再生产。

比如说,所谓“亚洲四小龙”的经济腾飞就被看成是“东亚”各国(地区)在技术物质层面发展资本主义,而在精神内核上却持守儒家传统价值的最佳表现。杜维明甚至以此作为韦伯有关中国文明缺乏资本主义动力的论断破产的证明。其实正如德里克所批评的“在儒学中找到与韦伯式新教相似的特征,以此‘论证’,韦伯断定的资本主义障碍实际上是另一种资本主义的动力。看来,遭到怀疑

① 如余英时就说“我们所不能接受的则是现代一般观念中对于‘士’所持的一种社会属性决定论。今天中外学人往往视‘士’或‘士大夫’为学者—地主—官僚的三位一体。这是只见其一,不见其二的偏见,以决定论来抹杀‘士’的超越性。”见余英时《士与中国文化》,上海:上海人民出版社,1987年,第11页。

② 参见杨念群《打破和谐——杜维明先生儒学第三期发展说驳议》,《青年论坛》1986年第1期。

的不是韦伯的诊断本身,而是韦伯由诊断引出的结论。资本主义不仅毫发无损,而且得益于儒学‘挑战’。”<sup>①</sup>

杜维明为重新界定儒学的位置颇花了一番心思,其中一个最重要的尝试是区分“政治儒学”和“伦理儒学”。在他看来,儒学正是因为和前近代的帝国专制秩序密切勾连在了一起,才导致其阻碍中国步入现代行列,如果把儒学与政治秩序分开,而只吸收其伦理层面的价值,就能使之成为存之久远的普世精神。在杜氏新儒学的框架里,这样的区分对“东亚”区域尤其有效,因为它是在当代资本主义社会的条件下唯一区别于西方的精神资源。<sup>②</sup>可在我看来,这种区分其实与一百年前张之洞的“体用之分”没有太大的区别:作为中国文化的“体”是可以不受西方器技之道的支配而独立发挥作用的。这类区分都属于对儒学本质主义式的规定。德里克曾经不无讽刺地评价说“杜所鼓吹的精神没有社会性,没有历史性,无论何种背景,对任何人都适用,极像商店出售的消费品。”<sup>③</sup>

从另一方面看,“政治儒学”和“伦理儒学”的区分使儒学与王权支配下的意识形态和制度安排实现了脱钩,使儒学能自由地成为一种普世的精神形态,实际上,把儒学的价值与东亚文明的精神内涵等同起来,同时又把原生态儒学与“中华性”等同起来,无非是想证明,儒学虽然作为历史文化象征与政治意识形态建构者的形象已经死亡,却仍然会在东亚各国的社会政治生活中造成不可磨灭的印记,甚至会成为经济腾飞的文化基因,这样的论说丝毫不考虑“东亚”内部各国文化所具备的活力对其社会演变的影响,即使儒学有某种独特的作用,也是在一种“非中华性”的语境范围内实现的,“儒学”不可能被抽离出具体的社会情境单独发生影响。我们只能说这仍是一种大国心态在起作用。

颇为反讽的是,当杜维明极力设法使儒学和政治脱离干系时,“儒学”却越来越成为国家政治青睐的对象。当杜氏在1980年代提倡儒学第三期发展时,中国内地正面临所谓“新启蒙时期”。儒学不但正作为阻碍中国实现现代化的障碍重新受到清算,而且已成为“国民性”讨论攻击的首选目标,从当时流行的读物如柏杨《丑陋的中国人》即可看出此迹象。在这样的语境中,重提儒家精神的普世性显然是文不对题。

进入1990年代,资本主义市场的合法化使得国家需要一种和西方话语有别的“文化主体性”作为改革依据,因此开始有意把“儒家文化”吸摄进市场经济的运行框架内加以重新解读,使之具有意识形态的合法性含义。其实新儒家最吸引人的地方即在于其与资本主义之间建立起了一种姻缘关系,而且这种关系正好为中国和“东亚”的知识人所共有。“新儒学”表面上似乎与西方无关,也没有什么相互合谋的关系,同时又满足了中国作为大国对周边地区所拥有的文化优越感。在儒学对“东亚”社会具有普世意义这个前提之下,“国家”与新儒学终于共享了一种可以对抗西方的强势话语力量。新儒学上升为“国家意识形态”的组成成分后,不仅影响着民间学术交流的导向,而且不断通过国家资本的注入使之具有更为合法化的力量,比如《儒藏》工程作为国家重点扶持的对象即是证明。

#### 四、日本的“脱亚”心态及其历史根源

与近代中国知识人相对忽略周边地区历史经验的“大国心态”有所不同,日本始终把中国作为步入现代化必须超越的对象,并以此为据与西方进行对话。日本近代化过程中一直存在着两条平行的主线:一条主线是通过在政治文化结构上认同西方而摆脱传统中国王朝体系的控制;另一条线索是通过清算“朝贡制度”的影响,使自身彻底完成与中国文化的“断乳”。

近代以来,在周边地区的视野里,中国越来越作为一个衰落“帝国”形象被感觉和认知,这显然与

①③ 德里克《后革命氛围》,王宁等译,北京:中国社会科学出版社,1999年,第257、250页。

② 参见德里克《后革命氛围》,第249页。



其不具备强大的民族国家资格有关。对中国知识人而言,在“东亚”的地区格局中,“近代”与“前近代”的基本分野在于,“前近代”是以是否具备“帝国”的资格来判断其强弱的。如果按这个标准衡量,除中国以外,日本、朝鲜无疑只能扮演边缘的角色,而且也只能依据和中华帝国之间的互动关系来确认自己的位置。一旦步入近代,由于整个中华帝国和周边地区都是西方全球政治经济规划的一个组成部分,“大国”的标准自然要发生变化,它基本取决于按西方标准所达致的“富强”程度,而不是与传统中国王朝的依附关系。所以“富强”几乎同时成了中国和日本复兴的近代主题,也为日本超越中国的羸弱创造了最佳的历史机会。至于在民族国家框架内,追求富强的行为与东亚区域曾经共享过的儒学历史价值到底有多少关系,在日本思想界往往没有什么人在更深的层次上真正加以理会。

可问题也许就恰恰出在这里,中日双方在近代以来形成的思想差异同时源于对“富强”与“文化”关系理解的不同。中国知识人有关“东亚”问题的思考包含着十分复杂的心理困境,他们在民族国家理念的支配下梦寐以求地想要建立类似西方的现代政治经济制度,同时又非常担心西式启蒙观念中包含的霸权因素一旦渗透到周边区域后,会导致“东亚”内部的自相残杀,因此总想通过提醒对昔日“文化”的共享来化解“东亚”内部因“民族主义”锋芒过盛造成的相互伤害。<sup>①</sup>

当然,这样的所谓“文化共享”仍只能来源于对传统朝贡秩序的追慕,从孙中山和李大钊对“亚细亚主义”的描述中就能清楚地感受到这种心态。但是,中国知识人希图在民族国家的框架内安置传统“华夷文化秩序”的构想多出于一厢情愿,这可以从日本知识人的认知角度得到一些印证。

在中国知识人的主观想象里,近代日本虽然比中国实现“富强”目标的速度更快,却始终在“文化”层面上认同于儒学中的“王道”和“仁义”的价值。这种猜想的谬误性,我们从丸山真男的论述中就可清楚地看出。丸山在分析日本徂徕学对“朱子学”的改造过程时认为,这个过程把“朱子学”从“自然”转向“制作”的诠释为日本的变革提供了思想前提。这样的论述很可能使某些中国学者沾沾自喜,觉得验证了日本人对中国文化的认同心态。然而实际上徂徕学对朱子学的改造所表现出来的历史后果和中国人的想象完全相反,丸山的论述恰恰包含着近代以来日本知识界一直倡导的“脱亚”话语,“朱子学”不过充当了这种论述棋局中的一个棋子而已。

在丸山看来,把“朱子学”视为“自然”产生“秩序”的思想,恰恰与日本封建社会的特征相适应,特别与其严格的上下等级观念相适应,这与中国知识界对“朱子学”的理解和运用截然不同。而徂徕学强调“圣人”制作秩序的目的,也是为完成日本向近代转换提供一种动力,是一种“有机论”思维和西方由“神”来安排良好的社会秩序的观点是相当吻合的。丸山特意指出了这种转换所具有的“意识形态性”:作为儒学伦理前提的中国社会关系与德川时期社会关系的异同,以及把儒学伦理安插到德川时期社会关系中是否妥当都不重要,重要的是儒学伦理在现实中所履行的任务在中日社会历史框架中有所不同。<sup>②</sup>同时,徂徕学的“制作”立场包容了利益社会的逻辑,这又与西方政治思想中的逻辑十分相近。朱子学在中国语境里虽然亦强调“礼”的功能,却是特别着意于把“礼”庶民化这个路径,而不是使原有的“礼”的秩序固化。“礼”的庶民化路径为“士”阶层的上下流动提供了一种历史和理论的前提。

中国和日本在近代化进程中呈现出了相当大的差异。日本明治维新是从“封建社会”瓦解的结构中“内在化”地完成的,“自然”向“圣人”制作的过渡本是个思想史的命题,但是在实际政治运作中,德川家族被具体化为代表王权的“圣人”,完成了封建社会内部向近代社会结构的转变。这样的

① 帕尔萨·查特杰曾经这样概括东方出现的“民族主义”的两难困境:“事实上,是两种排斥,两者都自相矛盾:拒斥外来入侵者和统治者,然而,它自己的标准又以模仿和超越这些入侵者和统治者为目标;拒斥被视为进步的障碍的祖传的方式,却又把这种祖传的方式当作身份的标志而抱住不放。”见氏著《作为政治观念史上的一个问题的民族主义》,见贺照田主编《东亚现代性的曲折与展开》,长春:吉林人民出版社,2002年,第219页。

② 参见丸山真男《日本政治思想史研究》,王中江译,北京:三联书店,2000年,第194、195页。

一个转变和欧洲非常相似,欧洲也是通过对“封建社会”的王权世俗化过程而否定了“神权”的“自然”作用,最终完成了资产阶级革命。

中国本身根本就不存在严格意义上的“封建社会”,汉代以后各社会阶层上下流动,等级观念不分明,所以无论是改朝换代还是近代革命都是由“流民”加以实施的,并不具备等级制社会所赋予的“革命”合法性。<sup>①</sup>如此说来,“朱子学”乃至儒学在日本的运用,与其本来的意义已没有什么关联。甚至可以说,对儒学的改造恰恰成为日本近代变革中“去中国化”步骤的一个组成部分。

如前所说,中国近代知识人一直处于一种极度的心理紧张状态,即在寻求富强的同时,致力寻找“东亚”内部的认同机制,以克服有可能由“民族主义”情绪大爆发激起的相互伤害,但这种相互伤害其实在日本力图不断“去中国化”的过程中就已经开始了。尽管长期以来,日本一直察言观色地勉强维系着与中国的朝贡关系,但从内心而言,其终极目的却是“为脱离中国的中国化”,即他们认定,只要与中国保持贸易等必要范围之内的交流,就可以保持自己的习俗文化。与日本相似,周边诸民族也是为了保持自己的独特性而与中国结成朝贡关系的。由此一来,中国王朝与周边区域之间的交往礼仪,也可以说是一个通过将双方的意图隐蔽起来而维持双方边界的一种装置。明朝灭亡以后,满族入主中原,由于看不起异族统治“中国”的局面,这些国家开始抱有将“现实的中国”和“作为理念的中华”区分开来的认识,进而抱有一种“现实的中国”已经由中华之地转变为夷狄之地的认识。<sup>②</sup>其实这样的区分,在清朝灭亡之后的中国内部也同样发生了,只不过其思路更强调“文化”的现实意义。直到民国初期,中国知识人仍认为清朝灭亡后,“文化”的根基与“道德”的价值尚存,尽管大多是以“游魂”的形式出现。孙中山、李大钊直至当代的新儒家们都一直抱持着这个“神话”不放,好像是故意与之相呼应似的,周边各国也曾一度小心翼翼地维系着这个“神话”,生怕美好的梦境被打碎,如日本人涩泽荣一就说“论语加算盘”乃是日本近代腾飞的双轮。

其实,朱子学在近代日本的地位,只能说是其“国体思想”的附庸而已,最终又沦落为对抗西方物质文明的一支后援力量。如19世纪末,日本成立了儒学组织“斯文学会”,涩泽荣一作为顾问就意识到,神道还没有在社会上取得对儒学的优越地位,所以还需对儒学加以利用。等到1918年,斯文学会与另一个儒学组织研经会合并后成立了斯文会,此时日本已实现了近代化目标,并把近代化成功的原因归结为天皇制和国体思想,儒学也就降到了物质主义解毒剂和作为“教育敕语”注脚的实践道德——即“儒道”的地位。涩泽荣一研读《论语》的目的是想把孔子之学改造成“经世济民”的学问,以对抗朱子学对经济谋利行为的蔑视。因为在日本旧式汉学家的思想里,《论语》是道德上的经典,算盘是与之正相对抗的货殖之道的工具。<sup>③</sup>

在近代化浪潮的催逼中,日本和中国在处理周边事务时面对的对象颇为不同。中国始终把周边地区看作是朝贡圈的组成部分,当西方入侵使其不能自守时,又迅速把这种冲击看作昔日帝国与整个西方世界的冲突。因为“东亚”区域的构成和发明本身,就被中国知识人看作西方向世界进行整体扩张的后果,“东亚”问题自然也被放在和西方的关系链条之中进行处理,这些朝贡地区其实并不具备单独的外交价值。即使是甲午战后被日本彻底击败,中国知识人也把战败归结为西方整体入侵计划的一种反应,即日本只不过比中国更早地接受了西方价值而领先一步而已,但其思维实质仍未脱离日

① 参见杨念群《儒学作为传统中国“意识形态”合法性的历史及其终结》,见赵汀阳主编《年度学术2003:人们对世界的想象》,北京:中国人民大学出版社,2002年,第8—66页。

② 参见茂木敏夫《东亚的中心——边缘构造及世界观的变化》,见贺照田主编《东亚现代性的曲折与展开》,第319—320页。

③ 参见袁方《论语算盘:涩泽荣一经济伦理思想研究》,《中国社会科学季刊》(香港)1993年8月。关于“斯文会”的历史演变情况,及儒学与军国主义的关系方面的梳理,可参见刘岳兵《日本近代儒学研究》,北京:商务印书馆,2003年,第102—116页。

本是中华文明圈之一员的传统认知框架。

实际上,近代日本和中国所面对的问题差异越来越大,日本始终需两难性地处理自身与中华帝国和西方的双重关系,甚至认为如果日本要真正实现近代的转换就必须完成“去中国化”的过程。这种“去中国化”的过程实际已进行了几百年的时间。正如茂木敏夫所言,日本在13世纪击退蒙古入侵以后,产生了自古以来不曾屈服于外国的“神国”意识,同时还意识到,与中国的不断改朝换代有所不同,天皇的“万世一系”性表现出了自身的独特价值。经过这样的思维逆转,产生了虽处边缘仍能保持独自价值理念的信念,进而反映了16世纪末武士政权下全国统一的现状,作为其统治根据的“武威”是作为与“文”的朝鲜、中国相对比的日本独特性而被称赞着,从而构筑了“日本型华夷秩序”。<sup>①</sup>

前已述及,到清代时,日本已试图把作为象征含义的“中华文化”与作为制度和政治形态的“中华帝国”区分开来,但长期以来似乎仍无法摆脱一个历史“魔咒”的制约,这个“魔咒”就是,即使日本成为日本自己,也难逃成为中国影子的命运。因此,近代以来,日本除继续延续着区别“制度中国”和“文化中国”的思考路径,以克服对中国历史的隶属关系外,还试图通过将西洋视为另一个“中华”,以此来置换中国。从这个意义上讲,明治日本的西化可以说是“为脱离中国的西化”。<sup>②</sup>

正是因为日本在几百年的历史演变中有很强烈的“去中国化”情结,所以在论述自身的近代成功经验时,并不像中国的改革者那样刻意强调近代化成功的关键在于对传统的拒斥和清算的程度,而是恰恰相反,强调自身的独特传统对变革的促进作用。日本对传统的尊崇态度和中国人对传统的激烈批判构成了一个极为鲜明的对比。这种独特性的表现,其基础恰恰建立于中日两国社会结构的差异比较这种论述策略之上,却特别突出日本社会结构中的“封建制”与西欧“封建制”的相似性。

这种“去中国化”的策略反映在许多思想家的论述中,如丸山真男就指出,到了德川幕府时代,尽管同以往的政权相比,已具有强烈的中央集权特色,但实质仍然是一个封建领主,对于皇室领地以外的地域,最终要通过直属将军的诸侯间接地进行统治。270个屏藩,分别形成了封闭性的政治单位,诸侯对于自己的领地,行使独立的立法权和裁判权。在各藩内部,藩土被划分为数十个等级,各自的身份由此被大致固定下来。所以说,德川时期的“攘夷论”与“尊皇论”合为一体后,“哪里还谈得上它同封建的身份等级制相抵触,实际上它恰恰为等级制赋予了基础”。<sup>③</sup>这很容易让人想起托克维尔对法国大革命与旧制度关系的经典论述。

关于“革命”对以往制度的继承关系,托克维尔在分析法国革命时曾说过,旧制度所拥有的整套规章制度和中央集权的特性,均被“革命”继承了下来,其行政机构也继续活着,“从那以后,人们多少次想打倒专制政府,但都仅仅限于将自由的头颅安放在一个受奴役的躯体上”。<sup>④</sup>

近代日本学者逐渐意识到,若要真正达到“去中国化”的目的,只能从社会结构的比较上寻求与欧洲的相似性,借此超越中国文明的强大辐射作用。对日本前近代“封建制”与欧洲相似程度的论证,恰恰能达到这个目的,因为在中国历史上,真正的“封建制度”早已消失。这样的论证方式对于还希图用“王道”和“仁义”寻求所谓东亚共同价值的中国知识人而言几乎是致命的打击。如梅棹忠夫在划分文明国家时,把日本和西欧数国相提并论,属于第一地区,而中国、东南亚各国、印度、苏联、伊斯兰诸国、东欧各国等则称第二地区。

梅棹忠夫认为,第一地区国家发生革命以前,资产阶级已经在这些国家成长起来,它们的共同特征是“封建体制”。所谓第一地区,是曾存在着封建体制的地区,第一地区和第二地区的划分与革命以前的体制是否存在封建制有着密切的关系。第二地区革命所造成的,大致是专制体制,革命以前的体制并不是封建制,而主要是专制君主制或者是殖民地体制。日本之所以与其他亚洲国家不同,即在

①② 参见茂木敏夫《东亚的中心——边缘构造及世界观的变化》。

③ 参见丸山真男《日本政治思想史研究》,第273、292页。

④ 托克维尔《旧制度与大革命》,冯棠译,桂裕芳、张芝联校,北京:商务印书馆,1996年,第240页。

于与第一地区的欧洲国家平行出现了一些历史现象,如中世纪的庶民宗教、市民阶层的出现、基尔特的形成、一系列自由城市的发展、海外贸易和农民战争,在日本和西欧都是曾发生过的现象。<sup>①</sup>

所以梅棹忠夫坚持把“日本文明”和东方文明区分开来,而强调其与欧洲文明的相似性,其核心观念就是要把“文明”和古代中国式的“文化”区别开来。日本文明就文化要素来看,虽然带有中国和朝鲜等远东地区诸文明的特点,但在文明体系的总体构成上则完全独树一帜。日本只能在与远东文明相互关联的角度加以探讨,但不可从比较文明学的角度和远东文明摆在一起。原因是能称得上比较对象的只有西北欧洲和日本这两个文明。而这两个地区,从历史的发展进程来看,有诸多相通之处。如从古代起,两者就分别处于罗马帝国和秦汉等中华帝国的边缘地带。进入中世纪时期,全世界只有这两个地区建立了军事封建制度,并经过绝对君主制的统治产生了近代国家。也就是说,位于东西两端的日本和欧洲这两个地区,相互之间没有任何关联而完成了平行进化。因此理解日本文明性质的关键是把日本当作另一个欧洲来看。<sup>②</sup>那么梅棹忠夫的“文明”标准到底是什么呢?其实无外乎是强大的工业生产力,以及由此而建立的遍及全国的庞大交通通信网,完备的行政组织、教育制度,教育之普及,物资之丰富,生活水平高,平均年龄高,死亡率低,发达的科学和艺术等等要素。<sup>③</sup>

强调“文明”物质层面的进步乃是对西方现代性变革经验的一种肯定,它可以直接导致日本及其他东亚国家对其进行模仿。但问题的关键还不在于此,因为现代“文明”的传播不是温情脉脉的过程,而是掺杂着暴力和血腥的行为,最为致命的是,这种暴力和血腥行为处于不断被合理化的过程之中。正如鲍曼在研究纳粹大屠杀时所指出的:大屠杀并不是与犹太人和纳粹相关联的个别事件,也不是现代文明与它所代表的一切事务的一个对立面,而是在现代理性社会,在人类文明的高度发展阶段和人类文化成就的最高峰中酝酿和执行的,甚至可以说就是现代人类文明发生的一个后果。<sup>④</sup>

也正因如此,当日本在试图置换其自身在中华“朝贡体系”中所扮演的角色时,并没有采取东方式的怀柔政策,反而采取了极度暴力和血腥的手段。如一位日本人说:“国际关系为实力关系,不能始终采用消极主义,故有时不可不出以积极之手段。设令亚细亚中之一国,发生内乱,欧美列强,欲出而干涉之,则日本当先用积极手段,使列强无干涉之必要。”<sup>⑤</sup>日本在亚洲现代化的过程中争夺领袖位置的行为,基本模仿了西方的殖民扩张模式,同时又掺杂着企图摆脱中华“朝贡体系”制约时的复杂怨恨情绪,这两种情感和策略使用交汇在一起,就使得日本现代帝国主义的形成为与西欧帝国主义崛起和扩张的内容有相当大的差异,需要做出细致的分析和区别。

更关键的是,一旦认为日本和欧洲有相似的社会结构,一些日本知识人就不会满足于在民族国家的意义上和“中国”处于平起平坐的地位,那种“华夷变态”的心情就会通过暴力使之合法化。“区域主义”的提出就意味着日本试图超越“国家主义”的努力。它说明一方面具有普遍意义的国际法无法说明日本在“东亚”的特殊位置,同时也无法使日本在民族国家的形态上区别于现代“中国”,更无法对抗“中国”携内部多民族之力量所形成的近代民族主义压力。日本当时的设想是,“区域主义”的设计可以超越“东亚”内部已形成的西方式民族国家理念,因为这种理念是导致“东亚”内部发生民族主义的缘由之一。依据“区域主义”倡导者的观点,中华民族要想生存下去就必须清醒地认识到超越民族的区域连衡的必要性,但中国的反日民族主义妨碍了这种合作,这正是日本发动中日战争的重要理由。总之,中日战争的最终目的在于超越现代国家式的民族主义,形成区域性的联合态势。

“区域主义”的阐释者意识到,一旦把“区域主义”的策略付诸行动就会带有明显的“帝国主义”

①③ 参见梅棹忠夫《文明的生态史观——梅棹忠夫文集》,王子今译,上海:上海三联书店,1988年,第84—85、75页。

② 参见梅棹忠夫《何谓日本》,杨芳玲译,天津:百花文艺出版社,2001年,第31页。

④ 参见鲍曼《现代性与大屠杀》,杨渝东、史建华译,南京:译林出版社,2002年,第5—10页。

⑤ 浮田和民《新亚细亚主义》,《东方杂志》第15卷第11号。

特征。他们认为日本有必要制订出与欧美帝国主义有所区别的大陆政策。但是,当时“区域主义”中反帝国主义的因素远比反民族主义的因素弱,而反民族主义的因素又成为形成帝国主义的因素之一。<sup>①</sup>那么,“区域主义”如何区别于“帝国主义”呢?我们发现,“区域主义”从政治经济和军事意义上在“东亚”内部实施联合虽然有超越民族国家的愿望,却缺乏一种文化上的根据,特别是对“东亚”内部文化民族主义的冲击感到无能为力,因为日本在传统的朝贡秩序中本来属于边缘地带,一旦成为民族国家时是很容易把“中国”他者化的,但要取而代之却缺乏像“中国”那样主体意义上的文化支配力,或者说在文化上缺乏主体的合法性,这是实现所谓“华夷变态”的最大障碍。出于弥补此缺陷的考虑,一些日本知识人提出以“王道”和“仁义”作为基础,借此遮蔽区域主义的暴力倾向。

近代日本对孙中山“大亚洲主义”演讲中提倡“王道”和“仁义”的曲解和利用即是个例子。1930年代,石原莞尔曾提出“东亚联盟论”的设想,并把“王道主义”作为“东亚联盟”的指导理念。他在《昭和维新论》与《东亚联盟建设纲要》两个文件中,就提出“王道主义”和“霸道主义”二元对立的观念,认为“王道主义”是东方文明特有的思想体系,是以东洋民族觉醒和统一为前提的东洋理想社会的理念,而西方文化是霸道文化。但他又把这个理念简单归结为以日本为中心和对天皇最高价值的信赖,东亚各国只要信仰天皇,从事与西方霸道的决战,就能取得“王道主义”的胜利。“东亚联盟论”一直不回避其观念来源于孙中山的“大亚洲主义”,认为“孙文思想虽然不明确,但包含着王道思想和大亚洲主义”,只不过中国没有资格去实现这个理想。<sup>②</sup>可见,“游魂”式的“伦理儒学”至此变成了伤害中国自身的一把利刃,而且外面包装的还是以“区域主义”对抗西方的所谓“亚洲”理念。

因此,日本建立近代“亚洲”乃至“东亚”理念的过程一直存在着深刻的悖论关系。从“脱亚论”开始到论证日本社会结构与西方的相似性,似乎都蕴含着全面奉行西方进化论原则的迹象,甚至把进化过程中的暴力行为以优胜劣汰的理由加以合法化。比如认为“诸恶”的存在是历史的必然,“战争”“暴政”可以使文明过程加快等等,战争变成了文明的一种实现手段。同时,日本在形成其“帝国主义”策略时,又极力想区别于西方的“帝国主义”形态,为在“东亚”内部的扩张寻找文化理由,使本属“霸道”的行为有了“王道”的根基。但结果却恰恰相反,“区域主义”的政策尽管包装上了“王道”的外壳,却是以“霸道”的终极面目实现的。<sup>③</sup>

## 五、韩国的位置

韩国在亚洲历史中的位置,尽管与中国的“朝贡关系”制度密切相关,但又有很大的不同,特别是和日本颇有差别,前现代时期韩国对中国统治秩序的认同比日本维持得更久,而且具有更为密切的依赖关系。在中国明朝的统治下,朝鲜王朝是模范纳贡国。封建国家或族裔根据对中国文化源头的接受度与密切度,在宇宙中依序排列,接受天子的统治,甚至有一种说法:韩国人比中国人还要中国化。正是因为众纳贡国中享有特殊的礼遇,韩国人能够享有实际上的自主。文人官员们也展现了极大的国族自尊,因为他们相信除了中国以外没有比他们更能善用儒家法则的国家了。<sup>④</sup>更为有趣的是,当明朝为满人推翻,清朝确立其统治地位以后,儒者文人官员及他们的后裔认为清朝是未开化的蛮族,因此拒绝向清朝纳贡,继续使用明历,最终导致与清朝的冲突。其实正是出于对清朝“非正统”地位的反抗,才使韩国更为坚定和自尊地保留了儒学的延续性和规范性。这可以从韩国和日本对朱子

① 参见王屏《近代日本的亚细亚主义》三谷太一郎序,北京:商务印书馆,2004年,第7页。

② 参见史桂芳《“东亚联盟论”研究》,北京:首都师范大学出版社,2001年,第40—41页。

③ 参见王屏《近代日本的亚细亚主义》,第310页。

④ 参见赵惠净《建构与解构九〇年代南韩的“韩国性”》,《台湾社会研究季刊》(台北)第33期。

学的不同态度中感觉出来。正如丸山真男所言,朱子学在日本经过了一个从“自然”到“制作”的过程,也就是说,朱子学本身的原义在这个转变中已变得十分次要,其解释已完全服从于幕府改革的需要,与朱子学的原生态基本脱离了关系。而韩国却以新儒学(基本上是朱子学)作为国家意识形态达五百年之久。透过该意识形态的成功运用,统治阶级的地位和各种举措才得以正当化,韩国的儒家精英甚至比中国人更加严格地恪守朱熹的新儒学传统。当中国学者将朱熹学说改革至如阳明学派的较实际的版本,韩国学者仍固守朱熹教诲,极为强调仪式的举行。<sup>①</sup>

这种情况的发生甚至与中国的情形恰恰相反。中国本土在明代以后,由于王阳明哲学注重对内心世界的体验和“知行合一”哲学的提倡,比较强调内心世界的修炼对外在事务的统领作用,由此引发出形形色色个性解放的思潮,但却相对忽略了对儒家礼仪的严格遵守。因此,在明清时期,对儒家礼仪的遵循总体而言越来越趋向于没落。当然,这种没落的原因可能十分复杂,比如和清朝刻意提倡满族的民族认同,从而使汉族的文化认同边缘化的策略有关。<sup>②</sup>

我认为,韩国对朱子学所倡导之规范礼仪的强调与持守,恰恰可以成为构筑“东亚”文化认同的一个精神支点和制度基础,有所谓“礼失求诸于野”的意味。因为中国本身经国民革命之后推翻皇帝,又经过历次残酷政治运动的洗礼,使儒学的复兴,特别是礼仪的重建彻底失去了制度基础;日本则是以功利的态度肆意裁剪儒学,使之变成“脱亚”的思想资源;而韩国基本沿袭了儒学礼仪的内涵,基本没有中断“制度”与“精神”层面的衔接点和结合面,因此最有可能在儒学的现代转型方面做出贡献。

在“东亚”的政治地理学范围内,韩国具有其特殊性,其特殊性表现在东亚三国中颇为突出的“殖民地”经历,而且这种殖民地经历不是西方扩张的后果,而是一种在近代“东亚”地缘政治中“内部殖民化”的特殊过程,即被日本殖民的过程。在“东亚”范围内,只有台湾地区的经历可以与之相比。在这个历史框架中,日本没有被殖民的经验,中国则仅有被“双重半殖民”的经验,即西方列强和近邻日本对之进行部分殖民的经历,这种“殖民经验”的差异性会相当严重地影响到对“东亚”构成的认识。

比如,中国虽然与日本进行了长达八年的战争,拥有“南京大屠杀”的血腥记忆及“伪满洲国”等可以作为反思资源的被殖民经历,但无论是源于西方还是东亚内部的殖民压迫体验,都会迅速被转化为一个内部的“社会革命”问题。也就是说,对中国而言,民族自决和解放的主题在半殖民的状态下很容易被置换为内部的社会改造运动,这种社会改造运动直接依赖于对被殖民经历进行反思的程度可能是十分有限的,外来侵略只是扮演了内部变革的动力来源的角色。而韩国有长达36年被邻国日本殖民的历史,同时这个历史又是以解构以中国为中心的“朝贡体系”作为出发点的,因此,很容易直接承继一些日本的殖民遗产。正如赵惠净所说,对于韩国人来说,日本带走了“古代政权”,干涉了韩国的主权与独立,以及本土的初期现代化等等应该独立完成的任务;更重要的是它的国族尊严长期笼罩在日本的殖民统治之下。韩国人被迫在学校只能说日语,取日本名字,并且对在韩国新盖的日本神社表示虔敬,甚至改变了人口结构,约三分之一的韩国人被迫迁徙至日本及东北九省。由于存活在一种多重殖民的“危急状态”中,恢复民族文化自尊在构筑韩国的现代性过程中就难免变成了一个持续的主题,并深刻影响到其心理的构成方式,很易发展为一种防御性国族主义的极端形式。<sup>③</sup>

这可以和台湾的被殖民经验形成比较,台湾有更长被日本殖民的历史,但台湾作为大陆的一个组成部分,并不具有进行国族想象的空间。由于视台湾为日本的一个省,日本对台湾的占领往往被视为现代化的开拓者和殖民者相互纠缠混杂的形象。日本在甲午战后曾对台湾的抗日武装进行残酷镇

① 参见赵惠净《建构与解构九〇年代南韩的“韩国性”》。

② 参见欧立德《清代满洲人的民族主体意识与满洲人的中国统治》,《清史研究》2002年第4期。

③ 参见赵惠净《建构与解构九〇年代南韩的“韩国性”》;马场公彦《日本的殖民、脱殖民与战后东亚的民族主义》,见贺照田主编《东亚现代性的曲折与展开》。

压,但这个时期与长达 50 年的统治相比,相对时间较短,而殖民建设的工作却深深浸透进了台湾的社会结构中,发生着支配性影响。<sup>①</sup>尤其是与“二二八”事件之后的国民党相比,日本虽以侵略者的面目进入,却在台湾民众和知识人的心目中构成了相对正面的历史形象,甚至成为一些台湾学者和政客解构“中国性”的历史资源。

## 六、结 论

从上文的分析可知,“东亚”的形成的确与西方现代历史的演变及其对东方的殖民化过程有相当密切的关系。但“东亚”的形成也往往与两个过程的交错演进有关:一个是中国周边地区在形成自身的民族国家轮廓时所进行的“去中国化”过程;另一个是所谓“东亚”内部的相互“殖民”和“被殖民”的过程,甚至还包括中国自身的“去中国化”过程。所谓“中国自身的去中国化”过程是指在面对西方世界的时候,中国知识人意识到需承担这样的一个历史使命:如何在内部使多民族地区的人民树立起现代“国民”的意识,同时又要为其确认自身的民族身份和文化留下适当的空间,这两个过程往往处于一种相互纠缠的悖论式状态。在传统帝国崩溃之后,中国还面临着如何不再盲目地把周边地区仍想象成“朝贡体系”的文化遗留形态等问题。

近代中国在步入现代民族国家行列时,采取的是直接面对世界的方式,而没有像周边的日本和朝鲜那样必须通过“去中国化”的过程以实现现代化的目标。这必然造成如下后果:中国知识人在认同西方的现代化普世标准的同时,仍想以笼统的“中华性”作为统摄周边国家的认同标准。这样不仅无助于认识周边国家内部历史与现实的复杂状况,同样也无助于认识中国境内多民族文化的构成及其与汉民族之间的复杂纠葛关系。同时,中国知识人也应醒悟到,即使“东亚”的某个国家在某个特定的历史情境下对所谓“中华文化”有所认识和持守,也是在与本民族内部制度资源的安排相配合时才有意义,而且这种配合和改造往往已经内化或转变为与“中华性”没有什么必然联系的本土属性,而并非是一种万能的“文化”辐射源荫泽恩赐的结果。否则,中国知识人会永远对“东亚”各国变革的内在动力及其成因视而不见,仍莫名其妙地持守着那种虚骄的老大“帝国”心态。

日本的“脱亚”情结可以看作是其进行现代化变革的一个必经步骤,如果不对以中国为首的“朝贡体系”等文化遗产进行清算和疏离,日本就很难发展成为一个现代化意义上的富强国家。但这种清算和疏离也造成了负面的后果,那就是,对儒家学说的功利性运用,以及对富强意义的狭隘理解,使得日本对东亚国家进行侵略具有了合理性的口实。因此,对战争记忆和责任的理解也应置于一个更加复杂的体系中加以把握。

韩国的情况可能更加特殊,它既曾经是中国的模范朝贡国,又曾经是日本的殖民地。也就是说,韩国要找到自己的现代位置和确认所谓“韩国性”,必须经过“去中国化”和“去日本化”的双重过程。韩国的近代历史经验告诉我们,韩国在摆脱了“朝贡体系”的制约后,仍能在儒学礼仪的持守方面保持着其象征的凝聚意义,这种礼仪又是人民在日常生活中奉行的伦理基础,同时韩国并没有模仿西方,在实现富强过程中把一些侵略过程进行合理化。这点和日本有很大差异,也许这才是建立“东亚”认同的心理基础之一。当然这里仍需强调的是,韩国对儒学的持守完全是适应自身制度变革的一个合理结果,不能一厢情愿地认为此举乃是中国文化辐射作用发生效力的又一个实例,否则就很难理解韩国自身变革的意义。

(责任编辑:桑海)

<sup>①</sup> 参见姚人多《认识台湾:知识、权力与日本在台之殖民治理性》,《台湾社会研究季刊》(台北)第42期。

## ABSTRACTS

### **Legitimate Starting Point for Reconstructing Academic Evaluation System: Based on Various Kinds of Journal Ranking**

Zhu Jian

Paper evaluation based on the publications of different levels puts this much-practiced evaluation system at stake. In front of this crisis, there is no substitution to find. It is agreed that academic evaluation must return to the evaluation given by the academic community, and yet the question remains: how is the fairness to be realized? It can be sure that democracy is an only way out. As main podium for airing out public opinion, an academic journal must define itself with a clear subject boundary and such characters as being open and free in communication. It is thus natural that a legitimate starting point for the reconstruction of academic evaluation system lies in the action that journals must made to be open in its subject matters.

### **Social and Economic Transformation in Modern China: From Two-sector to Four-sector (1949 – 2009)**

Hu Angang, Ma Wei

Differently from other economies' experiences, China witnesses a unique transformational trajectory of socioeconomic structure driven by industrialization and urbanization, which includes: (1) dual economy slowly emerged from decomposition of *Traditional Agriculture* (1840 – 1948); (2) the centrally planning economy artificially reinforced dually urban-rural segmentation (1949 – 1977); (3) with rural reform and rural industrialization, TVEs grew as third sector adding to the *Dual Economy* (1978 – 1991); (4) triggered by socialist marketization and urbanization, urban informal sector came into being. Confronting with the four-sector social structure, including urban formal, urban informal, rural industry and rural agriculture, the future trend of urban rural development is socioeconomically integration of four-sector into one, especially equalization of access to basic public services.

### **Community, Microcosmic Organization Building and Social Management: A Perspective Based on Social Policy in Post Unit-system Era**

Zhang Xiulan, Xu Xiaoxin

With large-scale and rapid growing migrant population, as well as the weakening of social functions of work units and traditional microcosmic units involving family and patriarchal clan in China, it's essential to cultivate new kinds of microcosmic units to organize the individuals, through which social management could be strengthened. The community has been functioning as an interface between the State and citizens. This paper argues that the State should enable the communities and citizens to enhance their capacity of social management at the community level, and develop community-based social service delivery programs, suggests that the community could be a platform to serve migrants and strengthen the role of families in delivery welfare benefits to family members and migrant population.

### **What Is East Asia? Discrepant Imagination and Reconstruction of Asia from the View of Modern China, Japan and Korea**

Yang Nianqun

As is mentioned in the works of many researchers, the concept of *East Asia* came into being with the progress of the Occident and it's colonizing in the East. Whereas to understand the foundation of the identity within *East Asia* countries and the internal relations of their history, it is not enough to restrict in the narrative mode of Western universalism. This paper focuses on the cultural mentality and the identity system that were brought up in the complicated historical context of the three main East Asia countries, China, Japan and Korea. All of these were conceived and constructed in the vision of *East Asia*, and the analysis would help to get further understanding into the intersected and regrouped political system, which constitute the inner meaning of the concept itself.

### **The Experience Named Cross Through the Reality and the Modern Freedom in Chinese Style**

Wu Xuan

Facing the topic that the Chinese modern intellectuals who are controlled by the eastern and western original concepts result in *Planar freedom*, as well as the question that the East Asia modernization which cannot contribute to the world bring about the theory of *weak creative freedom*, the businessmen in Zhejiang province have established the individual experience of *cross through reality freedom*. This experience, basing on *recessive individual independence* coming from the concept of *close to the groups but not attached*