

梁启超《过渡时代论》与当代“过渡期历史观”的构造

杨念群

(中国人民大学 清史研究所, 北京 100872)

[关键词] 梁启超;《过渡时代论》;转型期历史观;过渡期历史观

[摘要] 对梁启超历史观的评价一般有两种意见,一种观点认为梁启超是中国现代史学的开创者,其主要贡献是把中国历史纳入到世界史的解释框架之内,用线性的因果关系替代了王朝更替的历史观。另一种观点认为梁启超从欧洲归来后完全放弃了他所倡导的“进步史观”,而成为了一个文化保守主义者。实际上,梁启超所采取的是一种过渡期的历史观,这种历史观既强调历史的进步是不可阻挡的一种趋势,又主张解释历史不能仅仅依赖于纯粹科学方法,而尚需运用直觉的手段,同时他又强调文化积淀而不仅仅是物质更新在文明演进中的作用,这样的阐释方法使我们有可能超越西方历史观对我们思维的长期制约,也可避免“现代”与“后现代”两种极端解释取向所造成的偏颇后果。

[中图分类号] K256;K257 [文献标识码] A [文章编号] 0583-0214(2004)01-0048-11

Liang Qichao's *On the Transitional Age* and Contemporary Historical View of Transitional Period

YANG Nian-qun

(Research Institute of Qing History, People's University of China, Beijing 100872, China)

Key Words: Liang Qichao; *On the Transitional Age*; transformational historical view; transitional historical view

Abstract: There have been two approaches to explain Liang Qichao's historical mind. One considers Liang as a pioneer of the new historiography in China, whose most important contribution was to interpret Chinese history in the context of the world history. Thus, the traditional perspective of dynastic circle of Chinese history was replaced with the causal view of one dimension. The other believes that Liang turned to a cultural conservatism after he was back from Europe, abandoning the idea of "progressive history". In fact Liang Qichao held a transitionally historical view, which emphasized the fact that historical progress was an inevitable trend, and also Liang pointed out that interpretation of history relied on not only scientific means but the human intuition as well. Meantime, Liang insisted that the cultural accumulation was not merely a result of the development of material culture in the civilization. The method of his interpretation can probably help Chinese historians exceed the ideological restriction from Western historical ideas and avoid the extreme results from the interpretations of "modern" and "postmodern."

一 《过渡时代论》表述框架中包含的内在紧张

一般论者均认为,梁启超在20世纪初年就形成了比较成熟的“进化史观”,并相当自觉地运用到对中国历史的具体研究之中。晚年在游历欧洲以后,他却开始质疑科学万能的结论,珍视中国传统的价值,其史观转而趋向于“文化保守主义”。在这种完全基于线性发展观的分析方法中,梁启超的历史观被划分成截然对立的两个阶段,甚至被置于“先进”和“保守”的僵化二分法框架中予以评断。本文以为,任公虽有“今日之我与昨日之我战”之名,但其史观的形成和变化轨迹十分复杂,

绝非仅仅用“进步”还是“保守”的二分对立框架所能轻易解释。其许多论点相互蕴涵包容,呈交错重叠的状态。这种产生于内在紧张的表述方式从任公于20世纪的第一年(1901年)所发表的文章《过渡时代论》中就已略显萌芽。在这篇文章中,梁启超喻中国处于一种“过渡时代”,但“过渡时代”却有广义与狭义两层意思。广义的意思是,人类历史无时无刻不处于过渡状态,任公喻之为水波,前波后波相续不断,形成一股无止境的过渡之流,“一日不过渡,则人类或几息矣”。^{[1](p166)}一般观点认为,梁启超所予以定位的所谓“过渡时代”,就是在中国面临自古未有的大变局时应无条件地按照西方模式演化的要求,把自己完全融入世界

历史演进的潮流中,而使中国学术界成为阐释带有普遍意义的“进化史观”中的一个链条和组成部分。从其对过渡时代的广义表述中进行如此解读似乎合理。

不过,如果我们从狭义的角度继续研读此文,就会发现任公似乎并不是个绝对的乐观主义者,其语辞闪烁之间透露出了些许的犹疑。其犹疑的地方突出表现在如下的焦虑状态中,如果在现代进化的意义上极端地假定历史如奔腾不息的溪流直线地涌向一种刻意设计的目标,那么我们如何理解这溪流下沉积隆起的河床中那复杂多变的地质走向的作用呢?也许恰恰是这种地质走向在潜移默化地修正了溪流奔腾的方向。尽管河床淤积出的地质结构很可能是泥沙俱下,却也难说会不时筛选出金子。所以对“过渡时期”的理解就不单单包含着似乎是不言而喻的发展逻辑,而且也应为沉积和间断般的停顿预留出合理的解释空间。

且看任公对“过渡时期”的狭义定义:“就狭义言之,则一群之中,常有停顿与过渡之二时代,互起互伏,波波相续体,是为过渡相,各波具具体,是为停顿相,于停顿时代,而膨胀力之现象显焉,于过渡时代,而发生力之现象显焉。”^{[1](p166)}在狭义的定义中,任公又在不断行进的连续历史演进序列中加入了“停顿”这个要素,给人的印象是,历史不会像是机械的永动机那样一刻不停地把人类带入预知设计的未来,而是以断裂和连续两种态势交错滚动式地展现其演变的全貌的。“停顿相”是“具足体”,也应是“过渡史观”的有机组成部分,尤其在任公的眼里,“停顿”和“具足”未必就一定起到负面的作用,而是作为过渡时代蓄积力量的准备阶段,“在过渡以前,止于此岸,动机未发,其永静性何时始改,所难料也”。^{[1](p166)}即所谓“膨胀力”潜在的能量在积蓄,到了“过渡时代”才以“发生力”的形式喷薄而出。所以欧洲以往作为“过渡时代”焕发出了巨大的扩张能量,到了20世纪初则转入“具足”的阶段,而中国在“具足”状态延绵过久的情况下,理应生发出耀眼的光芒,步入迅猛奋进的辉煌时期。

任公对过渡时代的狭义阐释说明他并没有过度迷信“过渡时代”作为进步象征的永久真确性,至少是还没有确立这种“过渡”的必然性质,一切都处于“不确定”的状态。无论是政治、学问、道德还是社会。他说:“人民既愤独夫民贼愚民专制之政,而未能组织新政体以代之,是政治上之过渡时代也;士子既鄙考据词章庸恶陋劣之学,而未能开

辟新学界以代之,是学问上之过渡时代也;社会既厌三纲压抑虚文缛节之俗,而未能研究新道德以代之,是理想风俗上之过渡时代也。”^{[1](p168)}正是因为并没有把西方的变革经验视为历史的必然而设定为趋同的目标,所以梁启超特别强调“过渡时代”的别择性。因为“天下事固有于理论上不可不行,而事实上万不可行者,亦有在他时他地可得极良之结果,而在此时此地反招不良之结果者”。^{[1](p170)}

就以上的表述而言,至少我们可以认为,梁启超对所谓“过渡时代”的理解是一种开放性的,并不完全是从中国传统无条件地走向西方的发展模式。如他认为人群只要进化,就必然处于过渡状态,否则就会处于停顿状态。就如水波一样波波相续。欧洲各国二百年来皆处于过渡时代,可到20世纪初就陷于停顿状态,中国数千年以来是停顿状态,20世纪初则是过渡时代。虽然任公强调“过渡时代”塑造“国民”的重要性,但以上所列的变化仍是开放式的,不可轻易解读为其变革思想是西方模式的追随者和翻版。但不应否认,梁启超对“过渡时代”的理解确实存在着内在的紧张感,即他一方面认定以西方为模式的进步发展的趋势不可阻挡,必须对此做出回应;另一方面他又希图从中国古老的历史传统中找到突破西方中心史观的因素,从而为中国的变革找到适合自身演变的思路,这种内在紧张一直贯穿在其晚期对历史观的探索中,本文即是想以对梁启超“过渡期历史观”内在紧张感的诠释为出发点,重新勾勒出其晚年历史思想变化的曲线。并以此为基础,尝试提出具有当代特色的“过渡期历史观”,以区别于目前居主导地位的“转型期历史观”。

二 克服“文化认同”与“政治合法性”的焦虑:从“保教”到“保国”

近代中国知识分子在遭遇西方的渗透时都必须面临两个生死存亡的问题:即如何在现代国际政治格局的霸权支配环境下重新确认清朝作为政治实体的合法性;第二,与此相关联的是,要确立这种合法性就必须解决“文化认同”与现代国家实体之间的冲突纠结。两者似乎密切联系着,不可割断、相互缠绕渗透,可在实际解决这些问题的过程中,又好像仍然存在如何安排先后次序的困境。因为近代历史给人的印象是,要想确立近代民族一国家的政治信念,就必须放弃固有的一些文化认同的观念。这恰恰是近代中国知识分子难以抉

择而产生内心痛苦的根源之所在,也正是这两大问题及其相互暧昧关联的复杂性一直强烈困惑和刺激着晚清以来知识分子的头脑和神经。如张之洞就曾尝试在保持内在文化认同的状态下,依靠器技之道的更新对抗西方的入侵。而在意识到器技之道的变化与制度变革之间存在某种不可分割的关联性时,康梁变法的思路就开始聚焦到在晚清帝国向民族国家转型已成不可抗拒之潮流的情况下,如何仍能保留传统的文化认同状态而获得双赢的局面。

19世纪末期,康梁变法面对的是如何处理好清朝向现代国家实体转换过程中既要融入世界,同时又如何依靠文化的特质以保持其与世界秩序之间的距离而构成一种紧张关系的问题。据张灏的看法,就哲学层次而言,支配中国人世界秩序观的是天下大同的乌托邦理想,但就政治层次或一般层次来说,中国人的世界秩序观为中国中心论的意象所支配,中国被想像成由无数不同类型的附属国围绕而构成世界的中心。19世纪以来,中国的世界秩序观已被西方冲击得七零八落,“天下一统观”作为一种“文化理念”或哲学理想,与现实政治的关系尚有一段距离,因此未受多大触动。而晚清思想界的一个有趣特征是,在力图适应因西方扩张而形成的新的世界现实中,在一些士绅身上出现了一种求助于天下大同哲学观的明显趋向,康有为的天下大同思想和谭嗣同的“仁”的世界观即是这种趋向的重要组成部分。因此,阻止任公在19世纪末时就承认国家为“最上之团体”的,不是早已被西方扩张击碎的中国中心观的世界观,而是天下大同的道德观。^{[2](p112)}

康有为的“大同观”在这一时期之所以深深吸引着任公,乃是因为他并非是在盲目接受民族一国家的观念基础上重组“中国”的秩序,而是试图仍在儒教的思维定势中,用“文化”的力量重新整合中国的政治行政资源,超越民族自觉与联邦自治实践这些现代西方国家得以建立的民族主义历史前提。^{[3](p183-277)}尤其是通过复兴今文经学中孔子预言家的形象,来重新定位王权与儒学知识体系作为象征系统的作用是其核心的设计思路。孔子作为“制法之王”在康有为所宣扬的儒教系谱中重新呈现出与近代重大政治改革相呼应的指导意义。

孔子在清代早已从辅弼王权,为“帝王师”的地位,蜕变为专心致力于教化伦理的师儒。康有为重新确立孔子的“素王”地位,凸现其“制法”的

功能,其目的已不是与西汉初年的儒生一样,仅仅热衷于论证王权统治的合法性,而是想通过孔子形象的再造,重新唤醒被现代政治构想所压抑的文化因素,以抵销现代国际政治的铁血特征。特别是在中国转变为现代国家的过程中,政府总是把传统的文化取向所包含的道德目标转换为靠集体竞争实现国力强盛的政治目标,这种做法往往是以损害数千年培养出来的文化气质和道德秩序的自治制衡功能为代价的。^{[4](p232-244)}孔子象征的再造一方面是想通过儒教与作为王权代表的光绪帝之间重新建立起一种帝王师与实施政治策略之间的合理关系,使光绪在政治意义上演变为一个拥有真正权威的帝王,但这毕竟是为政治变革程序的需要所推行的“复古”要求,实际更重要的目标是,康有为是想通过今文经学中文化象征系统的发掘,重新赋予过渡时期列强角逐所表现出的疯狂功利状态以一种文化包容的内涵,同时又不失其以“大一统”的名义整合“中国”为一个现代国家的政治目的。

19世纪末的梁启超一直跟随着康有为奉行“保教”的政治策略,即通过对孔子及《春秋》微言大义的阐发来重新揭示儒学经世致用的地位。如梁启超在言及如何读经时,核心的几条提示都是一种标准的今文话语,如“一当知孔子之为教主;二当知六经皆孔子所作……四当知六经皆孔子改定制度,以治百世之书;五当知七十子后学,皆以传教为事……七当知孔子口说,皆在传记,汉儒治经,皆以经世”。^{[1](p37)}这明显受到了康有为思想的深刻影响,但“制法之王”的孔子又是“教化之王”,尤其是在宋明以后孔子的“制法之王”身份日益模糊,成了道德规训的榜样。在这种情况下,“传教”与“制法”合二为一,“宗教”不但与“政治”合一,而且也与“文化”合一。孔子之教不是通过“宗教”的仪轨和信仰方式传播的,而是通过民间道德教化的文化实践行为予以达致的,所以正如张灏所说,“传教”思想在“经世”思想中是不明显的,因为根本不需要对经世和传教作任何区别。“传教”被作为一种策略单独成为一种思潮,以和传统的“教化”行为相区别,明显是外来压力导致的结果。这是因为以往需要通过传统道德教化程序所达致,以有别于官僚行政的政治管理目标的儒家治世策略,明显地无法与现代国际政治厘定的国家设计原则相抗衡,不但政治与儒学传统结合的方式遭到质疑,而且儒学通过道德教化手段区分于官僚治理制度的做法也遭到了质疑。这表

明中国士人已意识到 19 世纪末中国面临的挑战不仅是一个社会政治问题,而且还是一个宗教文化问题,在维护中国作为一个社会政治实体的合法性外,又产生了文化认同的焦虑。

梁启超提出“保教”说实际上就是要对这两个层面的焦虑感做出回应。一是把沉埋已久的孔子乃做法之王的形象赋予中心地位,力图在社会政治实体意义上重塑“中国”在政治制度方面的形式合法性。孔子“范围万世,制百代法”的目的可以一直延及到对现代政治体制的建构方面。二是孔子作为“教化之王”形象的重塑,解决的却是“文化认同”的心理问题。梁启超有一个担心,就是一旦中国民众被改造为现代民族国家的成员,即所谓现代“国民”之后,将丧失中国人之作为中国人的文化所赋予的特征。所以中国现代国家的创构过程必须被置于“传教”的范围之内以服从于文化认同的目标,才不至于丧失中国传统的本源特征。所以梁启超说:“夫天下无不教而治之民,故天下无无教而立之国,国受范于教。”^[5]在《湖南时务学堂学约》中,梁启超更是把“传教”上升到了教育原则的高度:“今宜取六经义理制度、微言大义,一一证以近事新理,以发明之,然后孔子垂法万世,范围六合之真乃见。……盖孔子之教,非徒治一国,乃以治天下。故曰:洋溢中国,施及蛮貊,凡有血气,莫不尊亲。他日诸生学成,尚当共矢宏愿,传孔子太平大同之教于万国。”^{[1](p58)}

可见这时的梁启超仍深受康有为大同思想的制约,把孔教视为可达于万世的普遍主义信仰准则。在早期,梁启超还是从一名地方士绅的角度来看待中国与世界的关系,他们更像是以“地方主义者”的自足角度观察世界变化的,这几乎成为当时士绅阶层的普遍视角。比如当时还是湖南乡绅的杨度与友人议论的也是如何以《春秋》范围万世,以经术诠释天下。^①而流亡日本后,梁启超有更多的时间反思戊戌维新政治生涯的得失,更多地是从政治家的眼光去衡量传统的价值,而不是站在传统价值的内部去评估它。尤其是在日本的经历使他得以跃出乡绅活动范围的制约,从“国”与“国”互动关系的视角重新审视“中国”与“世界”的关系。其以民族国家模式立国的思想日益坚定,而摈弃传教式的大一统理念确是从此时开始的。现代政治家的角色而不是文化传播者(传教者)的角色换位,使任公的思维固定在了强调竞争的民族主义冲突的位置上,在这个位置上,他基本上已成为西方国家构造模式的普遍性在中国的代

言人。或者说开始从注重在民族国家的建设过程中如何保持自身的“文化认同”,转而更加注意如何确认中国在世界文明体系中作为民族国家身份的合法性问题。从而完成了从“保教”向“保国”的思想转换。

我们不难注意到,梁启超在日本流亡之后直至回到国内,也就是说大约在 20 世纪最初十几年时间里,他把更多的精力和时间投入到了政治活动中,其关注的焦点是“中国”作为现代民族国家中的一员,如何有效地实施现代政治过程和行为,而基本上再也不去注意现代政治行为与传统文化之间是否会形成某种合理的呼应关系。他讨论的话题已不是最初的“革命”还是“改良”的问题,而更多地是“后革命时期”中国政治运行机制的选择问题,如所谓“国体”与“政体”的问题,政党构造程序问题,共和政治如何本土化的问题等等。作为政治家的梁启超此刻亦显得光芒四射,甚至以进步党党魁的身份亲历政治过程,只是其讨论的主题似乎越来越技术化,涉及的都是相当现实功利的政治设计策略。

三 徘徊于“复古”与“蔑古”之间:重建传统道德与现代制度建设的关联性

尽管梁启超在流亡日本后基本上成为现代民族国家历史发展逻辑的忠实信奉者,却仍不妨碍他在适当的时机重新关注“文化”与政治问题之间的关联性。1915 年,梁启超发表了著名的《复古思潮评议》一文,在这篇文章中,任公试图在“复古”与“蔑古”两种极端的评判取向向上达成平衡。例如在针对“复古”之谬的言论时,梁启超极言“忠孝节义”等诸种中国旧道德与世界普遍道德的共通性。“盖忠孝节义诸德,其本质原无古今中外之可言。……即如忠孝节义四德者,原非我国所可独专,又岂外国所能独弃。古昔固尊为典彝,来兹亦焉能泯蔑?夫以忠孝节义与复古并为一谭,揆诸伦理,既已不辞;以厌恶复古故而致疑于忠孝节

^① 杨度曾劝友人改治《春秋》,理由就是:“以其精于礼,而礼乐必在百年平定之后。今之西人亦已庶富,以无礼教,势将日衰,欲抱此以用世,中夏不行,必于外域。”又云:“《春秋》则皆拨乱时务之要者也,内外夏夷。六国以后,始有此全球之局。天下日益趋乱,经术将明之势;与前之不明,亦势使然也。”参见《杨度日记》第 76-77 页,新华出版社 2002 年版。

义,其脊繆又岂仅因噎废食之比云尔!”^{[1](p657)}^①甚至在事隔多年以后,梁启超开始重提孔子教义的世界意义:“若夫孔子教义,其所以育成人格者,诸百周备,放诸四海而皆准,由之终身而不能尽,以校泰西古今群哲,得其一体而加粹精者,盖有之矣。”^{[1](p657-658)}当然这段论述明显把孔子进行了一番“去宗教化”的处理,与其早年对孔教的理解已不可同日而语。

在这篇文章中,梁启超有两个思想动向值得关注:

其一是拒绝以“复古”的名义,把“旧道德”的复兴与新政的阙失现象勾连起来,构成对应的因果关系。他认为新政实施的不完善缘于十分复杂的原因,而并非简单的道德滑坡所能达致。他说:“是故吾辈自昔固汲汲于提倡旧道德,然与一年来时流之提倡旧道德者,其根本论点,似有不同。吾侪以为道德无时而可以蔑弃,且无中外新旧之可言。正惟倾心新学、新政,而愈感旧道德之可贵,亦正惟实践旧道德,而愈感新学、新政之不容己。”^{[1](p659)}任公说得很明白,新政阙失的责任不应由“道德”流失这个原因加以解释。

其次,与上一点相联系,梁启超拒绝把“新政”的种种所为归结为“不道德”的结果。他批评说,许多老辈人“欲挫新学、新政之焰而难于质言,则往往假道德问题以相压迫”^{[1](p659)}。反过来他也质疑新学家把“道德论”与“复古论”硬扯在一起,“凡倡道德,皆假之以为复古地也”的舆论倾向。而且反对单以“道德论”作为制度变革的理据,“夫孰不知提倡道德为改良风俗之大源,然以今日社会周遭之空气,政治手段之所影响,中外情势之所诱胁,苟无道以解其症而廓其障,则虽日以道德论喃喃于大众前,曷由有效?徒损道德本身之价值耳!”^{[1](p660)}

关于“道德”与“制度建构”之间如何建立起具有现代意义的有效联系,一直是梁启超致力思考的问题。其间从19世纪末到20世纪初,梁氏的思考也经历了一系列的变化。19世纪末的梁启超基本是以布衣变法的身份参与朝廷机要。受康有为今文经学解释的影响,任公承认孔子作为象征符号曲成万物、范围万世的普遍主义规范作用。但在“大一统”的宏大叙事中,梁启超仍然更强调“仁”对人们传统生活的支配作用,在《湖南时务学堂札记》中,梁启超在回答学生提问时,就认为“仁”的广大包容能力是全球更新的动力。^②这套思路推及到维新变法中,梁启超对光绪的“道德”

之心的发掘与强调并视之为变法是否成功的决定性因素,就明显是宋明“新儒家”的思考路数。

维新变法失败的刺激,促使梁启超重新思考“道德”与“制度”建设之间的关系。首先是重新界定对“群”的理解,任公认为变法失败的关键在于只是想从皇帝一人的“道德”修养入手推己及人以带动整个王朝制度的变革,这个过于理想化的设计似乎应为变法失败负上主要责任。反思的结果是应从提高全民道德素质入手,推及制度的变革,民众的道德气质变化了,制度才能彻底改变。这种从“道德主义”向“泛道德主义”的转换明显仍是在“心学”的框架内发言。只不过“道德”在“新民”的旗号下被赋予了现代的涵义。道德修养不是为了旧有的制度如何变得合理,而是为了成为现代民族国家成员的一种不可或缺资格训练。所以“道德”的内容被赋予了种种与现代西方伦理更加接近的内涵,这在《新民说》里表现得淋漓尽致。在《新民说》里,梁启超对各种旧道德的抨击往往是以西方道德为参照标准的。而到了《复古思潮评议》中,梁启超开始理性地把“道德”与“制度”变革加以脱钩式地处理,即不认为“道德”气质的变化可以那么直接地引发“制度”的变化,同时通过模糊新旧道德界限的方式化解“传统”与“近代”观念相互龃龉所造成的人为壁垒。

四 对西方“进步史观”的修正及其后果

近代以来流行的“进步史观”所构造的基本逻辑是:像中国这样的古老帝国,其制度安排之所以不合理,乃是在于其“道德”秩序的腐朽导致了人心的败坏,而无法支持政治秩序的创新,所以到了五四时期陈独秀就喊出了“伦理革命是最后革命的革命”的口号。梁启超也曾把中国近代化的历程分成器技—制度—文化三个阶段递进式的演变,其中最重要的阶段就是最内层的文化觉悟。^{[6](p7)}在戊戌变法后的数年时间里,梁启超用力最深之处亦在于倡导所谓“道德启蒙”,其一系列的作品如《自由书》、《新民说》走的都是这条路线。特别值得注意的是,梁启超把“道德变革”的过程视为进化论因果法则的一个组成部分。比如

^① 在这一时期,梁启超完全放弃了视孔子为教主的旧思路,而把孔子定为一个“师儒”。参见“孔子教义实际裨益于今日国民者何在欲昌明之其道何也”,载《梁启超哲学思想论文选》第235-242页,北京大学出版社1984年版。

^② 《湖南时务学堂遗编》卷首。

他也曾说过：“一社会一时代之共同心理、共同习惯，不能确指其为何时何人所造，而匹夫匹妇日用饮食之活动皆与有力焉，是其类也。吾所谓总成绩者，即指此两类之总和也。夫成绩者，今所现之果也，然必有昔之成绩以为之因；而今之成绩又自为因，以孕产将来之果；因果相续，如环无端。必寻出其因果关系，然后活动之继续性，可得而悬解也。”^{[6](p108-109)}这样一来，对中国传统习俗与道德这些变化要素所做出的价值判断就被完整地置于“进步史观”的解释框架之内。也就是说，从制度创新的角度而言，传统道德由于不适合进化因果序列的要求而无可置疑地扮演着负面的角色。

然而在20世纪20年代以后，梁启超的历史观特别是“文化史观”发生了很大的变化，他开始尝试拒绝用所谓纯粹科学的方法套解历史现象的思路。梁启超首先认为作为科学研究基石的归纳研究法可能并不适用于历史研究，因为归纳研究法关注的是“共相”，也许只适合于整理史料。“归纳法最大的工作是求‘共相’，把许多事物相异的属性剔去，相同的属性抽出，各归各类，以规定该事物之内容及行历何如。这种方法应用到史学，却是绝对不可能。”^{[1](p808)}

与之相对立，历史学恰恰寻求的是人类的“殊相”（即“不共相”），这点正好和自然科学家相反。其原因就在于，“史迹是人类自由意志的反影，而各人自由意志之内容，绝对不会从同。”^{[1](p809)}那么，梁启超想通过什么手段来把握各种历史的“殊相”呢？他提问道：“然则把许多‘不共相’堆叠起来，怎么能成为一种有组织的学问？”他的答案是：“依我看，什有九要从直觉得来，不是什么归纳演绎的问题。这是历史哲学里头的最大关键。”^{[1](p809)}有学者已辨析出任公“文化史观”所赖以依靠的西学基础，如在质疑历史之中是否有因果律是受立卡儿特(Heinrich Rickert 1863-1936)新康德主义哲学与德国历史主义的影响。而在重新修正进化范围方面受到杜里舒(Hans Driesch 1867-1941)的刺激。^[7]

更为重要的是，20世纪20年代以后，也许受到“科学万能论”破灭的影响，梁启超更注重从中国传统的文化底蕴如儒学与佛学中吸取重构历史观的资源，以摆脱过度受到西方科学实证主义制约的早期思想制约。特别是重新发掘传统思想中的道德方面的知识（即人之所以为道），与本体论方面的知识（即“天之道”）来重新搭建历史认识的平台，这个平台的搭建是以拒斥西方科学进步史

观的基本原则为前提的，由此我们观察到，任公几乎放弃了他在《中国历史研究法》中所阐扬的“科学史观”的所有基本命题，而代之以文化多元史观的视野。如否定“归纳研究法”的广泛作用性，他认为：“整理史料要用归纳法，自然毫无疑问，若说用归纳法就能知道‘历史其物’，则很成了问题。”^{[1](p808)}又如通过反思自己认识的失误来否认历史因果律的存在，他自己反省说：“史学向来并没有被认为科学，于是治史学的人因为想令自己所爱的学问取得科学资格，便努力要发明史中因果。我就是这里头的一个人。我去年著的《中国历史研究法》内中所下历史定义，便有‘求得其因果关系’一语。我近来细读立卡儿特著作，加以自己深入反复研究，已经发觉这句话完全错了。”他接着认为，“历史可以被看作文化现象的复写品，根本不需要‘把自然科学所用的工具扯来装自己的门面’，非惟不必，抑且不可，因为如此便是自乱法相，必至进退失据。”^{[1](p808-809)}

再如重新规定中国历史的“进化”内容，梁启超在划定“进化”范围之前令人惊异地重新肯定起了“历史循环论”的合理性：“我们平心一看，几千年中国历史，是不是一治一乱的在那里循环？何止中国，全世界只怕也是如此。”“说孟子、荀卿一定比孔子进化，董仲舒、郑康成一定比孟、荀进化，朱熹、陆九渊一定比董、郑进化、顾炎武、戴震一定比朱、陆进化，无论如何，恐说不过去。”“又如汉、唐、宋、明、清各朝政治比较，又是否有进化不进化之可言？亚历山大、该撒、拿破仑等辈人物比较，又是否有进化不进化之可言？所以从这方面找进化的论据，我敢说一定全然失败完结。”^{[1](p812)}梁启超这个时期最重要的转变是完全放弃了以物质文明的发展程度作为衡量“进化”的优劣成败标准：“要问这些物质文明，于我们有什么好处？依我看，现在点电灯、坐火船的人类，所过的日子，比起从前点油灯、坐帆船的人类，实在看不出有什么特别舒服处来。”^{[1](p813)}他得出的结论更是让人惊异：“可见物质文明这样东西，根柢脆薄得很，霎时间电光石火一般发达，在历史上原值不了几文钱。所以拿这些作进化的证据，我用佛典上一句话批评他：‘说为可怜愍者’。”^{[1](p813)}这几段话仿佛让人觉得是一位“后现代主义者”在发言，完全看不出几年前是个“进化史观”的坚定信奉者和鼓吹者。

把“文化”研究拉出了西方因果律限定的轨道，正是任公晚年史观的绝妙之笔。但他自认并没有放弃历史进化的主张，只不过在以下两方面

修正了进化的范围：一，人类平等及人类一体的观念，的确一天比一天认得真切，而且事实上确也著著向上进行。二，世界各部分人类心能所开拓出来的“文化共业”，永远不会失掉，所以我们积储的遗产，的确一天比一天扩大。^{[1](p813)}第二条所提及的所谓“文化共业”表面上被重新归入整体进化的序列，但其含义已大不相同，标准的西方进化史观是是否能促成物质文明的更新为参照来衡量所有“文化”的价值的。这种标准不但不会考虑“文化”在某一文明中的积累程度，反而会把这些积累看作是物质文明发展的障碍，特别是在“进化史观”的解释框架下，人们已逐渐熟悉了东方/西方，传统/现代二分的基本认知方式时，就更容易如此来思考问题。而在任公晚年的“历史观”中，“文化”本身的积储和扩大恰恰是进化的表现，而这种“进化”恰恰不是以其是否符合西方意义上的物质进化标准而加以判定的，而是某种“心能”“互缘”交互作用的结果。对这种“心能”“互缘”累积作用的直觉感知成为历史研究的主要任务。由此也使梁启超晚年的历史观更加背离了标准意义上的西方进化史观，而创造出了一种对中国历史变化的独特理解。

在论及任公晚年的历史观时，一般论者往往会自觉不自觉地给他贴上文化保守主义的标签，以此说明他在晚年特别是游历欧洲之后所表达出的对西方科学文明的疏离和失望情绪，以及对持守中国文化之遗脉的坚定态度。但据我的观察所见，梁启超晚年并没有走向另一个极端，即彻底放弃他在《中国历史研究法》中所奉行的“进化史观”，只不过修正了原来纯粹认可以西方物质文明为惟一普遍标准的历史态度，转而强调“文化”积累在文明进化中的意义。

梁启超晚年大量借助佛家术语阐释“文化”累积与发生作用的情形，比如在给“文化”下定义时，就把它描绘成“人类心能所开积出来之有价值的共业也”。^{[8](p392)}“共业”二字即源于佛家术语，而梁氏对“业”字涵义的解释亦是相当的玄妙，所谓“业”就是：“我们所有一切身心活动，都是一刹那一刹那的飞奔过去，随起随灭，毫不停留，但是每活动一次，他的魂影便永远留在宇宙间，不能磨灭。”^{[8](p392)}任公用宜兴茶壶做了一个很有趣的比喻，他的意思是说，茶壶相当于一种整体性的社会结构，而文化因子就好比是壶中的茶水。老宜兴茶壶，多泡一次茶，那壶的内容便发生一次变化；茶吃完了，茶叶倒了，洗得干干净净，表面上看来

什么也没有，然而茶的“精”渍在壶内；第二次再泡新茶，前次渍下的茶精便起一番作用，能令茶味更好。茶之随泡随倒随洗，便是活动的起灭，渍下的茶精便是业。茶精是日渍日多，永远不会消失的，除非将壶打碎。这叫做业力不灭的公例。在这种不灭的业力里头，有一部分我们叫做“文化”。^{[8](p392)}这段“茶壶”与“茶叶”比喻的精当之处在于，任公重新阐释了社会结构演变序列与文化演生累积之间的微妙关系，重在点破两者之间的关联并不是一种简单的彼长此消的替代式关系。

任公晚年仍然承认进化法则的效用，只不过重新限定了其范围，而拒绝其无所不能的霸权色彩，这与当代的一些后现代主义者完全质疑进化法则的极端叛逆姿态仍有距离，但他坚不认可“进化”的科学法则会对“文化”有理所当然之自然淘汰的功用，而试图用佛家玄妙术语为“文化”在社会结构的高速演变中预留了位置，不但预留了位置，任公还坚信“文化”累积如“业力”一般如影随形地支配着人类的生活行为方式。“文化”如影子般的“游魂”到处游荡储积之余所构成的“殊相”是人类自由意志不断互相启发的结果，因此绝非追究“共相”法则的科学思维模式所能支配。任公晚年的“文化观”至少包含两层意思：其一是由“业力不灭”的形式传递累积的“文化”，不可能靠机械寻求共同形貌的归纳规则所能把握，而必须依靠“直觉”的训练加以感知。其二是“文化”的累积过程并不能证明完全可由被普遍奉守的科学发明出的物质生产规则所替代或取消，而是在推动社会转型中起着“共生”的促进作用，由此在“文化史”的层面完全排除了因果律支配的可能性。

把“文化”置于进化因果律之外所直接达致的后果就是使任公晚年的史学已大异于20世纪初形成的模仿西方的“进化史观”，而具有了相当中国化的特色。我们在本文初曾分析任公曾经把中国喻为处于一种风云激荡的“过渡时代”。他一方面对“过渡时代”的前景充满了向往；同时又对这种“过渡”转向的不确定性表达了深深的焦虑。这种内心的紧张感其实伴随了任公一生。在《过渡时代论》中，任公曾把“过渡时代”分成广义与狭义两种。在广义上，他基本上全盘接受了“进化史观”的理念，认为历史似乎无时无刻都像水波一样层叠地推进着，所以所谓“过渡”就是一种直线动态的演化。而在狭义上，任公似乎又不甘心毫无反思地照搬西方现代化史观，至少是对纯粹的进化逻辑仍表达出某种程度的犹疑。这种犹疑表现

在任公在理解“过渡”之涵义时加入了对“停顿”的解释。在一般进化史观的框架下，“停顿”肯定是作为与“进化”相对立的负面语辞出现的，其内在涵义也往往与“落后”、“保守”、“停滞”等等概念总是发生想像性的关联，但在任公的语境中，对“停顿”一词的使用却表现出了某种犹豫，至少任公认为，“停顿”与“过渡”各有其自足的理由，两者的交替出现才构成了“过渡时代”的真相。至少在梁启超的眼里，“停顿相”未必一定是负面的，也许恰恰是某种膨胀力沉淀蕴积的时间段，为“过渡期”力道的喷发做足前期的准备。这种思路在他晚年对“文化”演进的理解中更显得清晰可见。因为“文化”不可能采取直线“进化”的形式，也不能用因果律去透彻把握其“共相”，“文化”只能是以一种积淀蕴育的方式“因缘和合”而成，但这并不意味着“文化”就已退出了历史演进序列，而是恰恰相反，它构成了历史现象中为因果进化律支配之外的另一个丰富的世界，这颇合辙于任公“过渡时代论”中所描绘的“停顿相”的要求，只不过描述得更加具体化了。同时也可以说，任公晚年更加明晰地肯定了“停顿相”在历史观中的价值。与“过渡相”共同构成了历史演化不可或缺的两翼。

任公晚年已经意识到，要完整地理解中国近代的历史，不仅需透彻地了解在进化律支配下的物质文明的演化态势，而且也要更加致力于深入了解非由进化律所能支配的文化遗产的特殊累积方式及其发挥作用的途径和复杂形态。“文化”从被淘汰的“异数”而被置于科学史观放大镜下成为针砭的对象，到重新成为现代史观中应予以注意的“常态”而得到重视，确是个不小的转变。

五 我们需要什么样的“过渡期历史观”？

从以上的分析我们可以得知，梁启超晚年所提出的“文化史观”与我们目前所熟知并反复加以采用的“转型期历史观”有相当大的不同。任公的晚年史观否认了作为“进化史观”的基石的归纳法对观察历史现象的支配作用；否认了以西方物质文明的发展状态为历史演进程度的惟一判别标准；更否认了以贬斥传统价值观为代价把中国硬性套入西方历史发展序列的霸权史观。这都与“转型期历史观”的设计拉开了距离。

近代以来颇为流行的“转型期历史观”的一个最大特征是预设了中国历史作为世界历史变化之组成部分以后，其在古代和近代变化的合理程度都是由世界史（西方史）的共通发展规律所决定

的，同时认为中国历史转变的幅度大小以及判定这种转变所具有的意义，均是由西方世界转型的模式所限定的。有鉴于此，我更愿意跟随任公晚年的思想，把中国历史的变化更多地理解为一种“过渡”状态，所谓过渡状态肯定蕴藏着变化，这些变化多少受到外力的影响和控制，却又有自身累积而成的演化逻辑，而不像“转型期”这种描述本身已被深深打上了以西方变化诠释中国历史的印迹。我姑且把对这种“过渡状态”的考察称为“过渡期历史观”。

更具体地说，这两种历史观存在着以下区别：首先，“转型期历史观”基于西方现代化理论的框架预设了社会管理中西方历史发展模式的合理性，使有些值得讨论的问题变成了毋庸置疑的理论研究前提。比如现代化过程中国家对社会资源的攫取是否合理？与之相关，国家对地方社会组织形式的渗透和取代过程是否合理？等等问题都是没有经过充分讨论就轻易成为中国近代史研究的基本认知前提而被有效地合理化了。“过渡期历史观”则对国家攫取地方社会资源的过程采取反思的基本态度，而不是以简单认同的方式加以对待。

其次，“转型期历史观”把“普遍王权”倒塌后的中国社会过于刻意地解释成了一个毫无障碍地逼近现代化的趋同模型，而没有看到儒家意识形态在“象征建构”与“文化实践”之间的不同步和错位感，可能会给我们以后的基层建设留下深刻的历史教训。而“过渡期历史观”则着重要揭示这两者发生错位时所构成的历史复杂性。

第三，“转型期历史观”基本上是“社会发展阶段论”的产物，所以他们对中国历史变革的评价标准，完全是从西方历史的阶段发展周期中推论出来的趋势分析来设定中国社会发展的优与劣。也即是说，以往的“转型期历史观”基本上是以西方的效率观来衡量中国历史发展的程度的。“过渡期历史观”则引入“制度成本”与儒家意识形态的合法性结合起来进行分析，揭示中华帝国统治的内在气质转变对统治策略的影响，这种方式把帝国的结构变化看作是一种有机体的自我演化过程，这种演化与帝国固有的文化气质的变化有相当密切的关系，对这种文化气质的违背可能会造成有机体结构的失调。

如果从帝国文化气质的塑造与制度成本之间的关系来重新审视中国历史的变化，我们可以阐释出一些新意。中国历史上虽然出现了形形色色的变化，但有两次是带有根本意义上的变化，一次

是北宋向南宋以后社会结构的转折；第二次是晚清向民国时期的转折。如果我们不把这两次转折轻率地纳入“阶段论”的宏大叙事，而是把这两次转折置于作为有机体的帝国如何选择自我调适机制的一个过程的话，恐怕就更能看出与西方变化不同的特征。比如按照西方的标准来看，经济史家总认为宋代曾发生了一场“农业革命”，提高了经济生产效率。这固然是一种“效率化”的标准，也不能说没有道理，但从文化气质构造的角度立论，其实北宋与南宋已经有了很大区别，北宋的文化特征是外向进取，南宋则一变而为保守内敛。当然仅从所谓文化气质上归纳帝国统治的变化仅是一种比喻性的设计。南宋之所以显得如此重要，是由一些民间儒学宗师终于在基层建立起了贯彻儒学规条的方法，从而自汉代以后头一次真正使儒学变成了浸透于整个帝国肌体，内化于其控制方略之中的文化因子，并决定性地塑造了帝国的文化气质。这种气质的获取是儒家意识形态成功地把上层的“象征建构”与底层的“文化实践”结合起来，并形成了两者相互交换的“互换原则”而达致的。这是南宋以前历朝历代从未有的新型格局。那么我们为什么用“过渡期”而不是“转型期”来描述它呢？这是因为“转型期历史观”是按照经济史的逻辑设计的，经济史的逻辑总认为宋代有一个类似西方历史上的经济变革，其启动比西方还要早，这种论证逻辑的目的是想阐明中国历史的发展进程蕴藏着现代化的因子，实际上却仍是在现代化实现的可能性和时间早晚等标准问题上与西方一争短长。而“过渡期历史观”则从帝国本身的文化气质的演变来衡量其自身转换的意义，这种所谓有机体转换的气质当然不是虚幻飘渺的玄学表述，它的核心论述是想阐明儒家意识形态如何把“理念”与“制度”相结合成为最为节省制度成本的统治形式的。

我以为，把儒家“意识形态”的形成与“制度分析”结合起来的好处是可以防止仅仅从“思想史”的内部考察中所划定的思想分界来判定中国社会的演进态势，比如不应以一个学派的兴盛与衰颓来衡量其在实际社会中的影响，比如思想史意义上的“理学”与“心学”之争，很容易被看作是淘汰式的对立关系。比如阳明学在清初已无人问津，似乎完全为考证学所取代，但阳明学的道德实践一直与朱子学相配合在民间延续着，其精神已内化为一种治理社会的策略依据。而一般的“制度史”分析如果不考虑“文化”与“意识形态”这些软

性因素的话，也会导致一些判断上的偏颇和误差。

那么，中国历史上许许多多的现象都似乎具有“过渡期”的特质，为什么我会偏偏选择南宋与晚清这两个时段而凸现其重要性呢？前面已经说过，建构一种历史观有许多标准可以参照，但我以为，儒家意识形态的成立与制度演化的交互作用可以作为我们建构新型史观的出发点，这样可避免以经济发展为指标的阶段论式构造的机械色彩。宋代是中华帝国“集权主义”与地方“分权主义”在意识形态选择方面处于最后一搏的状态。王安石变法的失败也喻示着“集权主义”的单一统治的合法性在帝国的全面失败。同时也意味着儒家意识形态作为一种统治原则的全面胜利。

在我看来，王安石变法是帝国官僚体制全面向下层延伸的最后一次努力，标志着中国上下层社会结构面临着一次巨变。身处北宋的王安石与南宋朱熹的改革设想就已完全不同，沟口雄三曾简略比较王安石的青苗法与朱熹设想的社仓法之间的区别。青苗钱由县贷出，出纳由官吏控制，基本流程还在官僚体系之内，社仓的谷物由乡贷出后出纳由乡绅士子控制。社仓法指谷物丰收时以便宜价格收进储备进来，青苗不接或欠收时以低利贷出的制度。这就是说，社仓法基本上已转移至乡村共同体的控制上来了。^{[9](p67)}这是“过渡期历史”的一大特征。

“过渡期历史”的第一期转折的关键是，王安石变法仍试图贯彻的是早期官僚制由上而下延伸至基层的传统策略，其失败的原因不在于其改革内容是否合理，而在于其规划的制度成本不堪重负，从而导致王权全面调整基层的控制策略，可要真正落实这种控制形式，就必须依赖于某一实践群体去建构新的“意识形态”。宋明理学的诞生应该说恰逢其时，按照一些中国思想史家的说法，所谓“宋学”兴起的关键是把“天谴论”转换为以人为主体的责任模式，再用道德实践的方式把它推广到民间社会。程明道把“天理”构成一种贯穿自然、道德、政治的功用，为道德实践在行政管理范围之外的空间发展提供了思想依据。朱子学通过乡约宗族等组织推广平民伦理，逐渐确立了乡村共同体的控制策略；王阳明通过道德实践的平民化过程，彻底实现了地方自治状态下的双轨制体制，乡村共同体从此得以合法地和上层行政官僚体制分享资源分配和统治权力，这一切都是围绕儒家意识形态所形成的过渡期特征而展开的，这也是我们把宋代作为“过渡期历史观”的第一阶段

的主要原因。

晚清时期则是现代“国家主义”抬头的时期，帝国“象征建构”与“文化实践”之间的关联性被破坏，地方资源被吸摄到现代民族国家建设这个不断旋转着的巨大“黑洞”中。这一“过渡期历史”的重大意义在于如何理解全球资本主义体系的建立通过民族主义的竞争形式促生了儒家意识形态的瓦解，以及传统中国地方自治自主的社会资源如何被新型的“国家主义”原则所整合吸纳。与第一次“过渡期历史”的最大差异在于，第一期“过渡期”的表现正是儒家意识形态通过基层自主的“文化实践”否认了王安石的早期“集权主义”叙述逻辑的合理性；而第二次“过渡期历史”却又在新的现代世界格局下，通过进化论建构的民族主义竞争意识，同时通过解构儒家意识形态“象征建构”与“文化实践”之间的关联性而改变了帝国的内敛气质，转变成了现代“国家主义”的统治形式。“过渡期历史观”与以往的以“进化史观”为依据的“转型期历史观”的区别在于，他是运用反思的方式来处理以上问题的，而不是采取了一种简单的意义认同的态度。

在本文之前，开始对“转型期历史观”提出质疑的观点已不在少数，但试图从“历史观”的角度对此取而代之的大胆设想尚不多见，杜赞奇从“复线历史”的角度试图颠覆单线历史发展的观点颇值得注意。杜赞奇在其近著中提出“从民族—国家中拯救历史”的后现代理念，引用吉尔耐关于民族主义叙事的话说，前工业社会，“文化”垄断在少数精英手中，而工业化社会需要熟练技术与专门化队伍时，分散的社群无法生产出可相互替代的工人队伍。国家开始控制全民族并通过教育培养出必不可少的，可以相互替代的个人，各分散社群的身份认同转移到对民族国家的价值认可上来。杜赞奇正是有鉴于民族国家历史观对世界历史特别是像中国印度这样的边缘国家的规划的强制性。虽然他也承认现代民族身份认同的形式与内容是世代相传的有关群体的历史叙述结构与现代民族国家体系的制度性话语之间妥协的产物。同时，他也意识到民族国家的历史表述使世界历史被纳入到一种单线发展的目的论叙述中，中国历史的阐释一直为线性进步的分析所笼罩，这种叙述的普遍性不仅内化成了我们体验时间的主要方式，也是我们存在的主要方式，而中国史研究的中心叙述结构仍与欧洲启蒙模式联系在一起，而揭示这个历史模式的压抑作用更广泛、批评性更强

的历史则仍多阙如。因此他试图在这种单线叙事之中剥离出更加复杂的复线多元的叙事结构，并以此说明现代身份认同过程中，有哪些占优势的身份在叙述起源的历史时压抑或掩盖其他身份。同时指出，被压抑的身份认同的声音则可以寻求构建一种相反的表述乃至叙述结构。因为“复线的历史视历史为交易的(transactional)，在此种历史中，现在通过利用、压制及重构过去已经散失的意义而重新创造过去。与此同时，在考察此种利用的过程中，复线的历史不仅试图重新唤起已经散失的意义，而且还试图揭示过去是如何提供原因、条件或联系从而使改造成为可能的方式”^{[10](p226)}。

杜赞奇对民族国家建构过程中所被赋予的正当性与意识形态色彩提出了挑战，在他看来，对“人民”的规训是民族国家建构的主题，在建立现代国家的过程中，对抽象的“国家”认同变成主流政治刻意营造的话语霸权，其基本的背景是启蒙进步观念所赋予的规定性，即是一种“自明”的逻辑，这种逻辑的表现是“人民”必须放弃对传统社区的文化理念与价值的认同，放弃一种延绵已久的生活方式，而在观念上从属于一种对现代“国家”认同的心理，在生存上习惯于在一种国家规范的秩序中生活。杜赞奇试图说明，在现代“国家”意识形态塑造的过程中，有许多不自明的民族意识与经验构成的柔性的边界，成为刚性规定下的潜在的替代性的叙述结构。因此，杜赞奇用“复线的历史”补充“线性的历史”，其目的是特别重视这些替代性的叙述结构，重视这些常常为主流话语所消灭或利用的叙述结构。

杜赞奇的“复线式叙述”所表现出的后现代理论姿态可以说填补了“线性叙事”中的空隙，却沿袭了这种叙事的脉络和神髓。不过我以为仅仅破解线性历史叙事中的“时间”表述方式肯定是远远不够的，因为西方历史观的渗透不仅表现为对东方历史演进序列的一种时间安排，而且在空间控制和身体感受与思考的方式上同样进行了设计。更明确地说是涉及到非西方的地方社会在全球文化系统中如何定位的问题。在西方现代性的思维框架中，“地方”(place)与“空间”(space)有根本性的区别。“地方”往往是与特殊的文化、传统、习俗等因素联系在一起，是地方性知识的载体。而“空间”则被赋予了现代普遍主义的特征并暗喻其具有人类普遍特质的表述意义，这种启蒙的表述总是置“空间”于“地方”之上，“地方”只有在考虑

和定位其与“空间”的关系之后才能确定自己的意义。^{[11](p19)}所以,挖掘在“空间”遮盖和压抑之下的“地方”意义应是我们树立新型历史观的一个重要方面,而不仅仅是在时间叙事方面去与西方的规定性一较短长。

而从对抗“线性叙事”的角度解读中国历史的策略我认为是一种倒退。因为在叙述被压抑的历史过程中,这种叙述内含着一个前提,即首先承认了“线性史观”作为一种历史叙述的合理性,其不合理的方面仅在于其用某种主体叙事压抑了其他的一些边缘叙事,因此,所谓“复线叙事”似乎仅仅是想为那些边缘叙事群落寻找与主流相对等的位置,而不是想从根本上颠覆这种时间连绵的言说脉络。在这样的关怀中,所谓“复线历史观”根本不能脱离线性逻辑的最终支配而自成一体。有评论说得好,真正复杂的历史是不可能用复线的方式与主流线性叙事并行加以描述的,在底层社会活动的那些身影其实是一些没有历史的人民,至少他们是没有机会表述属于自己的历史叙事的。因此,有可能和线性历史相对的,不是分叉的历史叙事,而是分层的历史生活。即使有什么和杜赞奇所说的“线性历史”相对的,也只是一种拒绝叙事的“反记忆”(counter-memory),一种身体记忆。^{[12](p38-42)}如略加引伸,是否可以说没有历史的人民因无法进入精英视野而不成其为“叙事”,而只有“生活”和“记忆”,两者无法在所谓“单线”还是“复线”的讨论方式中对等地展开对话。鲜活的色彩生活永远无法用一种主流叙事的姿态加以表述,因“叙事”的霸权意味在面临人民生活的沉默时,不会放下自己高贵的架子。

“过渡期历史观”则不是纠缠在“单线”还是“复线”的对抗式叙述中,而是更多地认为要真正把握中国历史的变化特征,就必须视中华帝国自身作为一种有机体所表现出的文化气质的形成为重要关切点,而不是仅仅从经济史所规定的“阶段论”发展的角度去观察帝国的变化。特别值得注意的是,在第一次“过渡期”中,儒家作为一种意识形态是如何在基层日常生活中确立起合法性的,这种合法性又如何与上层“象征结构”所揭示的王权统治的合法性之间建立起有效的关联性。同时,这种上下贯通的合法性的获得如何与空间安排与制度成本的高低形成相互对应的关系。

本文所提出的第二次“过渡期历史”的关切点是儒家意识形态在影响了中华帝国有机体气质形成数百年之后,是如何趋于瓦解的,特别是注意儒

家意识形态瓦解在上层与下层的不同步性。进化史观的引入为近代中国民族主义的形成提供了关键的契机,促成了作为儒家意识形态支柱的“文化普遍主义”的解体。只是在相当长一段时间内,局限于上层的民族主义话语只是瓦解了儒家在上层的“象征建构”,儒学在基层的“文化实践”并非霎时烟消云灭,而是有一种延续性,“国家主义”一直以极激进的姿态不断向底层渗透和推进,比如现代保甲制的推行就几乎没有考虑文化的作用,而变成了现代官僚体制赤裸裸地向民间延伸的手段,只不过这种强力延伸一直遭到持续的抵抗。直到1949年以后,政府通过制度成本极高的大规模社会动员,彻底以“单位制”取代“宗族制”的基层社会组织之后,儒家意识形态才最终与“制度”脱钩。这也宣示着作为文化有机体的帝国形态的最终解体。

【收稿日期】 2003-10-15

【作者简介】 杨念群(1964—),男,北京人,中国人民大学清史研究所教授,博士生导师,历史学博士,主要从事中国近代文化史、社会史研究。

【责任编辑 映雪】

参考文献:

- [1]梁启超·过渡时代论[A]·李华兴编·梁启超选集[C]·上海:上海人民出版社,1986.
- [2]张灏·梁启超与中国思想的过渡(1890-1907)[M]·南京:江苏人民出版社,1993.
- [3]汪晖·帝国的自我转化与儒学普遍主义——论康有为[A]·赵汀阳·论证[M]·桂林:广西师大出版社,2003.
- [4]艾森斯塔得·帝国的政治体系[M]·贵阳:贵州人民出版社,1992.
- [5]梁启超·与友人论保教书[A]·钦冰室合集:第二册[C]·文集之三·台北:文海出版社,1975.
- [6]梁启超·五十年中国进化概论[A]·梁启超史学论著四种[C]·长沙:岳麓书社,1985.
- [7]黄克武·百年以后当思我:梁启超史学思想的再反省[A]·杨念群等·新史学:多学科对话的图景[M]·北京:中国人民大学出版社,2003.
- [8]什么是文化[A]·梁启超哲学思想论文选[C]·北京:北京大学出版社,1984.
- [9]沟口雄三·中国的思想[M]·北京:中国社会科学出版社,1995.
- [10]杜赞奇·从民族国家拯救历史:民族主义话语与中国现代史研究[M]·王宪明译·北京:社科文献出版社,2003.
- [11]Steven Feld & Keith H. Basso edited, *Senses of Place*, School of American Research press 1996.
- [12]李猛·拯救谁的历史? [M]·北京大学社会学系主办:社会理论论坛,(3).