

导 论

知识群体与作为历史话语的儒学

第一节 一个“知识论”问题的设定：

本书关涉的是近代中国历史上某些“知识类型”（the form of knowledge）的内在演化形态及其与作为主体的知识分子、社会情境的互动关系，而不是仅仅对以往人物的思想材料作历史的程序化处理。这里需首先设定的“知识论”问题是：“知识”的发展是完全吻合于历史真实的演化序列呢？亦或是“知识”本身的发展有可能仅仅在一种自足的相对封闭语境中言述其自性的意义，而与历史的真实序列相疏离？

早在本世纪初，梁启超曾经从知识话语叠次更替的角度构设出了一个近代变革的模式。他在《五十年中国进化概论》（1923年）中曾列举出近代中国有一个从器物到制度再到文化的由浅入深的递次渐变过程。其中说：

“第一期，先从器物上感觉不足。这种感觉，从鸦片战争后渐渐发动，到同治年间借了外国兵来平内乱，于是曾国藩、李鸿章一班人，很觉得外国的船坚炮利，确是我们所不及，对于

这方面的事项，觉得有舍己从人的必要，于是福建船政学堂、上海制造局等等渐次设立起来。……第二期，是从制度上感觉不足。自从和日本打了一个败仗下来，国内有心人，真像睡梦中着了一个霹雳，因想道，堂堂中国为什么衰败到这田地，都为的是政制不良，所以拿‘变法维新’做一面大旗，在社会上开始运动。……第三期，便是从文化根本上感觉不足。……革命成功将近十年，所希望的件件都落空，渐渐有点废然思返，觉得社会文化是整套的，要拿旧心理运用新制度，决计不可能，渐渐要求全人格的觉悟。^[1]

仔细品味梁启超这段话的表述方式，我们注意到三次变革的递次发生，仿佛首先是某种主观“感觉”的产物。换言之，是某类知识群体主观视角下的修辞策略。由此我们又须设定一个问题：梁启超创设的这个近代变革原型构架作为一种知识语境，反映的是一个真实的历史序列吗？或者它仅仅是一个真实的知识形构言述方式？统而观之，梁启超的“三阶段论”是围绕三大历史核心事件即洋务运动、戊戌变法、新文化运动依序展示的，每一事件的中心表述话语均具有两个相当突出的特征：（1）它是首尾相续由浅入深的线性展开过程；（2）这个诠释框架具有相当强烈的排拒性，从而形成了三个彼此孤立的“话语丛”，每一个“话语丛”言述的又都是异质的问题。这种叙事逻辑一方面是梁启超等历史当事人人为构筑的，同时又为后来处于非近代历史语境之中的研究者如殷海光等人所承继。

梁启超及其追随者所构造的知识语境实际上关涉着一个社会学的问题，具体而言乃是一个“社会动员”以及相伴而生的“知识类型”的转换问题。按照卡尔·道易治(Karl Deutsch)的说法，“社会动员”是指：“人们所承担的绝大多数旧的社会、经

济、心理义务受到侵蚀而崩溃的过程；人们获得新的社会化模式和行为模式的过程。”^{〔2〕}艾森斯塔德（S. N. Eisenstadt）进一步解释现代化初期“社会动员”的三个主要特征时说：“其一，大规模的和多种目标的、专门化的（非生态的和非血缘的）群体和组织的兴起；其二，在社会制度的领域中，各种内部市场不断扩展和相互介入；其三，都市化的不断发展和扩大，以及大众传播媒介的日益普及。”^{〔3〕}现代化的社会动员目标的实现无疑是一个持续的结构分化与变迁的过程，但这个过程并非如梁启超及其追述者所设想的那样，存在一个明显的非此即彼式的线性变迁结构，而是一种交叠互动的网络式演化图景。比如就个人活动和制度结构而言，不依凭先赋特性的专门人才的自由流动，主要同经济生活中的市场、政治中的选举和政党活动，以及大多数机构所采用的录用式科层组织方式与机制的交互作用有关，财产和权力也不按先赋的方式来分配，知识分子角色的分化和文化变迁也有可能现代化的共时态中与其他要素重叠发生作用。^{〔4〕}

从中国现代化演进的内在机理来说，也并非如梁启超等人所归纳的是一种以“事件”阐释为核心的排它性历史递进过程。从表面上看，近代中国具体的社会动员目标，确实呈现出了三个层次的内在演进节奏，其递进的幅度分别以洋务运动、戊戌维新运动和五四新文化运动标示界定出来。与此同时，相关的知识类型界分也以此为背景相嬗相延。洋务运动为中国近代经济领域中的劳动、产品、金融市场的培植和复杂化，以及生产、消费、交换的日益专门化开辟了道路。其中从事“夷务”的封疆大吏所秉有的特定“知识类型”无疑为自强运动繁衍成势创设了思想先机。戊戌维新与新文化运动促成了先赋性的政治群

体愈益疏离王权的控制，并加速了社会价值体系的日趋分化与重新整合，最终引起了教育系统的全面变革。然而这种种变革并非是由梁启超等人营造的知识语境所设计的那样，是一种过程彻底完成之后再进入下一个程序的条块分割式的否断路径。因为这三次变革分别指涉的是不同领域中的异质问题；具言之，作为三次变革发动主体的各类知识分子群体在近代历史中，或准确地说是在“历史话语”(historical discourse)中形成的一种非此即彼的否断式论证，有可能并非是递次进步的表征，或者说这种“表征”仅仅是一种人为语境构造的显现。我们注意到，每次运动的发生都是以某一精英集团操作新型话语的形式展开，其运作又是以否定前一运动之话语预设为前提的。如康梁等维新派的崛起以“制度决定论”的理论形式为其突出表征，但其核心话语的确立却是经过制造大量舆论以否定洋务模式才得以实现的。

1898年(光绪二十四年),康有为在《敬谢天恩并统筹全局折》中曾云:“今天下之言变者,曰铁路,曰矿务,曰学堂,曰商务,非不然也,然若是者,变事而已,非变法也。”^[6]认为洋务之变乃是“积习难忘,仍是补漏缝缺之谋,非再立堂构之规,风雨既至,终必倾坠。”^[6]而在戊戌维新之后崛起的新文化运动又是以否定“制度决定论”话语为其开场前奏。陈独秀明确指出:“甲午以还,新旧之所争论,康、梁之所提倡,皆不越行政制度良否问题之范围,而于政治根本问题去之尚远。当世所诤为新奇者,其实至为肤浅。问题的症结在于‘自西洋文明输入吾国,最初促吾人之觉悟者为学术,相形见绌,举国所知矣;其次为政治,年来政象所证明,已有不克守缺抱残之势。继今以往,国人所怀疑莫决者,当为伦理问题。此而不能觉悟,则前之所

觉悟者，非彻底之觉悟，盖犹在惛恍迷离之境。”所以陈独秀断言：“伦理的觉悟，为吾人最后觉悟之最后觉悟。”^[7]

可是问题在于，即使以进步观而非以“间断性”的历史观取向检视这一运作过程，三大运动模式本应具备的话语重叠性仍被忽略了。即是说每一次运动的话语阐释，实际应该包涵着前一层面的合理因素，而且三大变革过程中的话语要素分布应呈现出并列平行的状态，而不应是否断论式的联系。但实际上对前一阶段变革话语的解释权，却操纵于后一阶段变革话语制作者的手中，如此循环往复，就构成了一种否定论式的话语解释链。这个话语解释链大致受到两重因素的支配或影响：（1）对西方进化史观中知识的纪元形式的线型延续（the linear succession of epochal forms of knowledge）观念的无意识接受^[8]（2）在现实政治功利语境中对知识构成方式的有意识误读。比如梁启超在对自己曾经参与的湖南变革进行叙述时，有意夸大自身所处之维新群体的话语支配力量。换句话说，三大模式的否定式、直线式的联系线索是自梁启超以来的思想家人为构造的“知识论”语境，又为殷海光、庞朴等人所沿袭，进而成为知识群体不断掀起思想变革运动的模本。八十年代，中国知识分子几乎在十年的时间里重演了从经济、制度到文化的近代变革话语过程，可见其历史话语示范力量的强劲。

按否定论式的解释，洋务中兴的失败乃是在于制度创新因素的阙失，而戊戌时期康梁等“制度决定论”者的崛起和受挫，则又使他们认为人对制度的操作取决于一种先天本源的传统力量。于是“国民性”之剖析、“全盘反传统”之提倡成为至今挥之不去的启蒙情结。然而直线式的解释框架到此已意味着其合理性的终结，人们很快发现，把变革仅仅归因于心理的变迁无

异自囿于宿命论的窠臼，因为文化的“本质论”已把人类的变革幅度推至了最难有回旋余地的极端，于是乎人们又重新寻觅制约心理的外在因素的变化可能性，以尝试解释外缘环境变化的影响，至此直线进步的理论就变成了一种周期性的循环论证。

说到否定论式的知识形构过程，我们仍须扣住原有题旨发问：以梁启超三阶段论为代表的知识语境的形成是一种主观的自足现象，还是与真实的历史序列一一吻合？许多证据表明，戊戌时期的政治变革在很大程度上恰恰只是居于知识形构阶段。它或者没有足够的力量充分进入行为践履程序，或者是原有的设想被转换为别的话语表述形式，而大大疏离初始拟定的实施方案。戊戌维新期间，康有为所拟定的变政策略就往往为光绪皇帝转型为旧式的“洋务话语”。光绪帝曾下令废除八股，在规定“乡会试及生童岁科各式，向用四书文者，一律改试策论”之后，又说：“至于士子为学，自当以四子六经为根柢，策论与制义殊流同源，仍不外通经史以达时务，总期体用兼备，人皆勉为通儒，毋得竞逞博辩，复蹈空言。”^[9]这几乎是纯粹的洋务派主张，所以有的学者认为光绪皇帝推行的乃是洋务派策略。^[10]

汤志钧曾于《戊戌变法史》一书中拟有《康有为关于除旧、布新的新政建议表》、《新政“上谕”时间次序表》及《光绪皇帝关于除旧、布新“上谕”分类表》，并据此得出结论，在相当长一段时期（1898年七月下旬以前），光绪帝主要进行了经济、军事和文教方面的改革，例如颁布《振兴工艺给奖章程》，命各省陆军改练洋操，以新法练军，设立京师大学堂，废八股为策论等等。“新政”上谕差不多都是根据康有为的历次上书和“诏定国是”后的专折建议颁布的。从上谕内容来说，对康有为军

事和文教方面的建议，几乎全部采纳；经济方面则厘金未除，军事、文教方面的一些改革，后党也曾提到，如可以重练新军，引进新人，至于关键性的政治上的改革，都迟迟未颁。^[11]戊戌新政的实际推行状况表明，维新派的变革主张尚只是处于一种知识形构的阶段，其预先准备的种种设想，大多没有转型为社会动员的实质过程。而光绪帝遵循已推行多年的洋务策略对维新派话语的有意误用，恰恰证明梁启超否定式的言述是无法成立的，因为对洋务派的否定可能仅仅具有知识话语的修辞作用，与历史本身的更替序列甚少关联。

当然，就现代化的普适性而言，如果我们承认后发型现代化国家在面临西方挑战时，确实曾经认同于“现代化”与“西化”相互重叠的历史偶合现象，那么就不得不承认在中国近代知识群体演变过程中，确有可能存在一个对西学有所选择的回应频率和节奏，只不过其发生的真实序列不一定是纯粹时间性的，而是更有可能表述为不平衡的空间交错的态势，而且这种表现为空间态势的历史序列与历史话语的型构规则并不完全吻合。换言之，某一知识群体极易在某一时期取得话语支配权，但这与历史话语对历史真实的干预程度，或者说历史真实对话语的显现与吻合程度完全是两个概念，可以分而析之。以往的研究者常常把二者混淆起来，即把“历史真实序列”与“知识形构序列”混同视之。如把康有为提出的某些变革主张与其实际履行的程序不作功能式的区分，这样很容易不知不觉就落入了历史人物自身构设的言述神话中而不能自拔。从殷海光到庞朴对梁启超“三阶段论”理路不加批判地吸收就是一个典型例子。因此，暂时把“历史言述”与“历史真实”本身剥离开来进行话语分析就显得甚为必要了。

既然打算把知识分子的话语路和历史的真实析而论之，就须首先明了话语制作与传布所凭恃的是什么样的传统资源，以及这种种资源作用的诸般形式。无需申说，近代知识群体的思想尽管面临西学的侵袭，可是在相当长的时期内，其认知事物的主要资源仍是传统的儒学，如果说有区别的话也仅仅在于对儒学不同侧面的别析与应用，倘若把梁启超的变革话语置于近代时间之流中考察，我们会发现对儒学资源迥然不同的运用决定了各个时期知识精英对变革的设计。从时间上讲前一阶段对后一阶段的话语表达方式也均有强烈的暗示作用。张之洞与梁启超对变革设计的不同表述就很能说明问题。张之洞的那篇倡导变革的宣言式的《劝学篇》，曾鲜明地分为《内篇》《外篇》两大部分，《内篇》九条，《外篇》十五条。在《自序》中，张之洞自己就界分说：“《内篇》务本，以正人心；《外篇》务通，以开风气。”寻绎其内容线索，其实“正本”与“务通”昭示的仍不过是“内圣”与“外王”两极对峙与交融的相通关系。对于一个传统儒者来说，由内在的道德修炼达致外王的事功，是一条向外辐射的路径，“内圣”作为根本，既控驭事功的实现，又为模塑践履方式的依据，“外王”的成功往往被归结为“内圣”修养的丰厚只不过这又预示着一个危险，那就是“外王”的事功一旦受挫，其自身并没有承担责任的能力，而必须推诿于作为根基的“内圣”资源，这就需通过反省的方式对德性的境界进行调整。张之洞在用内外篇的框架重新预设了“内圣”与“外王”的联动关系，同时又把两者置于内缘与外缘的格局中之后，也面临着同样的问题。张之洞已经刻划出了“固本正心”（内缘）的不变性，与经济事功（外缘）的可变性的相关线索，曰“外缘”的变革受到挫折，按其联动逻辑而言，

“内缘”也就必然发生问题，至少需要重新修炼。尽管重修不外乎有两种途径，一是进一步“正心务本”，二是干脆摧毁固有的资源。相对而言，第二种路径的选择可能性无疑为以后的维新派在舆论上提供了直捣其堂奥的机会。

梁启超在甲午战后洋务运动宣告失败后说得很明确：“所谓精神者何？即国民之元气是矣。自衣服、饮食、器械、宫室，乃至政治法律，皆耳目之所得闻见者也，故皆谓之形质。”“形质”又分“形质之形质”与“形质之精神”；故衣食器械者，可谓形质之形质；而政治法律者，可谓形质之精神也。……孟子曰：以直养而无害，则塞于天地之间，是之谓精神之精神。求精神之精神者，必以精神感召之，若枝枝节节，模范其形质，终不能成。^[12]梁启超循此最终遁入了“境由心造”的心学一脉。可见梁启超经过张之洞《劝学篇》构设的内外缘变革幅度的暗示，自然沿其思路反向把维新层面从外缘（物质）扩至了内缘（心理），这又说明，梁启超仓促扛起的维新旗帜，其实在深层环节上不过是“外王”与“内圣”古典联动作用的变相表述罢了。至此我们应该领悟到，近代各种形形色色变革理论的提出，在根基上有可能只是对儒学整体资源不同侧面的表述，而不具有今必胜昔的递进演化意义。比如张之洞“中体西用”的知识分层预设，虽然把自己和洋务群体置于后人攻击的尴尬地位，张氏的批评者却似乎仍然没有充分理由证明，后起的变革就一定具有超越洋务运动的否定性优势地位，或如以往研究模式所论，制度变革就一定比器技的引进更为重要，文化变革就一定是制度演变受挫后的救时良药。因为三阶段论表征出的递次变迁态势，不但是一个古人已多次重复的“内圣”——“外王”循环作用的经典命题，而且恰恰是陈独秀、梁启超居于文化变革立场所

屡次申说的富有霸权意味的优位话语，它的核心内蕴又恰恰被一些后“五四”人物居于同样的文化立场予在扩散、播衍，几乎形成了一种不证自明的话语定势。

对于梁启超之后的学人来说，主动地借助“内圣”与“外王”的两分策略去达于某种目的的相关语境自然已经不存在了，他们也不必出于政治功利原因去争夺对近代话语的支配权。只是与此同时，曾经参与制造话语的历史人物又逐渐成了后继学者审视的对象。八十年代中后期，一度流行的林毓生对“五四”知识分子思想范式的研究就颇为典型。林毓生预设在一九世纪九十年代与二十世纪初的前两代知识分子思想形成的年代，文化界充满着强调心之功能的一元论（monistic）和唯智论观点，也就是所谓“借思想文化以解决问题”的方法。特别是辛亥革命以后，借思想文化以解决问题的途径的确演变成了一个整体观的思想模式，从而使它变成一个全盘性反传统主义的工具体，它将中国传统看作是一个其性质是受中国传统思想痼疾感染的有机式整体而加以抨击。^[13]这段分析大体是不错的，但却需严格定位于某种类型和某一时期的知识分子形象，而不可作泛泛之论。如林毓生曾经剖析“自强论”者的思想，认为他们与后来的知识分子一样公认一种相同的预设：思想是政体和社会的基础，这是一个模棱两可的回答。实际上，“自强论”者所认同的儒学资源，在道德层面上虽然强调心智的功能，在践履层面上却并非以心智的作用为基本行为前提，而是以功利主义的经世目标为准绳和归依的，这恰恰表明他们基本上是疏离强调心智功能一派的，与康梁等维新派知识分子着重思想变动之一支迥然有别。这一点林毓生由于已经对研究对象作了限定，所以问题尚不甚突出。林毓生理论的最大认知疏忽乃是在于，当

他剖析借思想文化以解决问题途径的根源，进而批评“五四”知识分子对传统进行的整体论式攻击时，恰恰对儒学的传承流派和方式作了整体论式的解释。

儒家的思想模式（或称分析范畴）固然总体上有强调心的内在道德的功能，或者强调心的内在思想经验的功能，然而宋明以后各个儒家流派的侧重点仍有相当的不同，其歧义之处往往决定着不同类别知识群体的话语运作方式和自身行为之定位，比如朱熹与王阳明之间的观点差异就很大，在朱熹的观念图式中，“理”不仅是宇宙万物本原，而且是人类社会之最高准则。“理”还拥有“具化”与“抽象”两种形式，或云“形而上”与“形而下”之别。朱熹曾举扇子为例解释说：“且如这个扇子，此物也。便有个扇子的道理，扇子是如此做，合当如此用，此便是形而上之理。天地之间，上是天，下是地，中间有许多日月星辰，山川草木，人物禽兽，此皆形而下之器也。然这形而下之器之中，便各自有个道理，此便是形而上之道。”^[14]当然，要认知“理”必须经由“格物致知”的途径，“物”是“理”的表现形式，在“格致”过程中，心的功能就反映出来了。与其他流派相比，朱学心智功能的自由度是极其有限的，因为心的认识秩序必须框限于“理”的统摄范围之内。在朱子学诞生前后，儒学又派生出许多分支，如洛学、关学、湘学等等，其中许多流派并非刻意强调“心智”功能的作用，而是抑制其随意性的发挥，如“湘学”中的诸般理念即是如此。

与朱熹相比，王阳明借助于一个对“物”的意向定义，把格物的方向从外在事物转向意向行为本身，实现了向“反求诸心”的转变。^[15]只是这种“内向性”的转折并非代表儒学的整体变化，而只是其中一些支派的自我调整。与之相对应，一些流

派恰恰保留了朱学“格物”的原始认知功能，而并非完全以格心为主要手段。无庸否认，在相当长的一个时期，受心学影响的知识分子倾向于用心智功能来观照历史现象，直到近代，注重发挥“心智”功能一派的政治活动家仍大有人在，梁启超构设“三阶段论”时亦难逾此例，盖因“物质—制度—文化”框架已经作为一个有机整体被否定掉了，对中国社会结构变迁的整体批评当然最终要落脚于文化层面的解析。尽管如此，我们仍需对不同类型历史人物的“唯智论”方法作出阶段性限定，例如毛泽东发动文革，虽以思想运动为先导，却有相当浓厚的政治功利意识方面的考虑，由于有意进行政治权力的分配与制衡，这场思想运动几乎无处不被打上“帝王之学”的经世权谋印迹，而与梁启超等较为纯粹的文人“唯智论”取向大有区别。“文化革命”与“五四”知识语境构造过程的最大歧义乃是在于：毛泽东已建立起了相当稳固的意识形态框架，全盘反传统在此情况下的发动就有可能已不是一种信仰，而是一种权力凝聚的手段，是巩固现有意识形态纯洁度的一种方式，如果不理解这层底蕴，就会对中国式政治哲学的应用性参悟不透。

林毓生理论的核心表述是要证明，现代知识分子的认知方式是整体式的，一元论式的，这种分析角度用于对‘五四’时期某个知识群体的分析无疑是适用的，但当他把经典儒家以后知识分子的思维模式泛化为普遍甚至最根本的“心智”功能的作用，进而取消了儒学话语对不同类型知识分子的多面影响之后，其基本的理论预设也跌入了整体论式的窠臼。而且林毓生对知识分子“心智”功能的强调是以一个前后相续的时间态为制约坐标的，故而缺乏对知识分子多元思维与行为模式交互影响的准确把握。有鉴于斯，我们可以从离析近代知识分子所传承的不同儒

学话语资源开始提出不同于以往的理论预设。这里的一个认知前提是儒学并非是以绝对的整体论形式发挥作用的。

第二节 对整体论认知方法的质疑

如上所论，各种“知识类型”如果被置于近代历史的语境中进行审视，似乎可以窥见一条与物质→制度→文化之历史时序变迁相契合，并维持前后衔接态势的发展脉络，甚或如林毓生那样概括的是一种“心智”功能取向的延续。然而这一框架却必须回答如下问题：“知识类型”在与变革事件或时序发生吻合的过程中，基本上是以一种整体论式的（totalitarian）表现形式出现呢，亦或是以一种话语的分散作用形式施加影响呢？这一问题的具体化表述就是：中国近代知识分子所持有的传统“知识类型”，比如儒学的思维话语与行为方法，在面临西方挑战时，是否总是以‘总体论式’的方式进行自我调整。米歇尔·福柯（Michel Foucault）曾对话语的整体性作用提出过质疑，他说：“在研究开始的时候，我对那些久已建立的‘一统’型态表示质疑。传统上我们按照这些‘一统’的形式，来区分话语里无限的、重复的以及多产的领域。……我们有必要在这些实际上并不肯定的‘一统’上，叠上另一更为隐晦抽象、更为惹人议论的‘一统’模式吗？”^[16]关于“话语”的具体运用，福柯进一步解释说：“我并非想要发现适用于所有说话主体的结构或形式法则，也不是要发扬某一时期所有人类共通的话语。恰恰相反的，我的目标是要显示在同一话语运作内，种种的歧异构成了什么，人类又如何可能谈论不同的目标，有相矛盾的意见，及作出相

矛盾的选择。我的目标也是要显示在什么方式下话语运作彼此相异。……我并不否定，而只是中止那些对变迁作综合空洞分类的行为，好去标示不同阶层上的转型。我拒斥时间化的一种整齐划一式的模型。它的堆积、驱除、重新运作的规则，它自己原始的形式，以及它自己连贯各种各样顺序的特别模式。”^[17]

福柯的“话语分析”理论在西方素有争议，一般学者认为其重铸西方知识传承框架，着意破毁历史统一性直线行进之公式律法的解构行为，未免过于大胆。在福柯的视界里，有序的历史时间被撕裂为空间的碎片。但是如果我们不把福柯的话语理论如其本人那样作极端的理解，而是应用于某一近代中国的特定语境中加以考察，那么其有限的合理性仍是显而易见的。就以前面涉及的由社会动员目标启动的三大变革序列而论，物质→制度→文化变革的递次演进，在传统历史观检视下构设成了一个颇为精致的进步观框架，然而倘若仔细分疏，似乎谁也无法证明，这类变革的递次演进就一定是线性发展式的进步程序。

首先，我们领悟到，这三个阶段的划分固然有其历史时序的表象意义，历史的演进态势在外观上看也大体如此，但这种历史时序的依次演进，并不是以有些历史学家或当事者本人预期的那样按否断论式的模本转型替换，而是只有平行的异质意义，也不具备逐层递进、愈进愈高的“进步论”特征，如“心学”话语在各个历史时期的不同命运，即颇能昭示出传统资源在近代西方时空观念冲击下的相对稳定性。“心学”作为颇有时间张力的话语系统，在不同的历史话语中曾被不同的士人团体视为性质迥异的“知识类型”，它在清初经世派大师顾炎武看来是亡明之根，在近代变革巨子康有为的视界里被奉为维新动力

之源；在江浙考据家眼里却又沦为空谈之祖。循此而观，“心学”作为历史话语的作用不仅在西方进步观的普世主义光环笼罩下将变得无法理解，甚至游离于“冲击——回应”等学说的中间地带而被忽略了。我们尤其不宜以历史当事人对其前一历史阶段变革持有的批判立场为主轴依据，对以往变革的思想价值内涵进行估测，或倾向于其中一种评判，而应超越历史时序对变革的自然安排。若跃出当事人的立场观察，中国变迁进程的表现形式应是综合性的，三大变革的内容应有其独立传承和并行运作的思想资源，亦有其重叠互融而非互斥互拒的、相关而非替代的意义。

其次，撇开历史时序的因素而论，这三次变革的资源当有其任何非一统论解释可完全涵摄的作用。三次变革分别由三个不同区域的知识群体所发动，其资源作用的时间性只在单一区域传承的系统内才变得有意义，一旦被置于其他区域的比较网络之中，其空间的坐标特征就会凸显出来。儒学的地区性形态如湘学、闽学、岭学等等的涵义都是以空间分布标示出来的，一旦它们成为近代不同区域知识群体发动变革的资源，其时间性特征就会被暂时消解掉。比如康梁以“心学”为启蒙之匙，曾左以“湘学”兴自强之业，虽然两个群体分别代表近代变革的不同阶段，但据他们持有的区域性思想模式而议，即使两者发生冲突，也仅仅具有空间对抗的意义，而与历史时序、谁先谁后没有太多关系。更进一步分析，这三大变革的思想资源不是从某一具有一统论特性的模式中萌生出来的，近代知识群体各自所依凭的任何一种区域性流派在民间的、世俗化的意义上是不可能绝对排斥性的、能凌驾于其他话语之上的优势地位，除非是与权力的强势意识形态相结合。如“湘学”的异化与演变。

对近代中国历史变迁过程的“非一统性”特征的分析，源于对变革依恃之“话语形构”的认识，简而言之，“话语”一词指谈话时，说话者（speaker）将其理念或讯息以一可以辨认而又组织完整的方式，传递给一听者（listener）的过程。福柯扩大其定义，泛指人类社会中，所有知识讯息之有形或无形的传递现象，皆为话语。社会的各个层面都有其特定的话语存在，这些话语互相推衍联结，形成一个可以辨认的“话语形构”（discursive formation），在此一话语形构下，所有知识之获取及思维行动之公式都有一定轨迹可寻，而由此产生的一个特殊的文化及认知体系，就是“知识领域”^[18]。二十世纪中国思想研究的总体论方法首先注重儒学为一思想形式连贯性的表述过程，而没有涉及对其话语形构传递变化方式的探寻，也就是说，没有注重儒学作为“话语”而非“思想”传承的可间断性及其相关的意义。比如知识分子话语与权力意识形态和民间基层话语的分合互渗关系。举例来说，儒学作为思想形态在“思想史”的框架下曾经被描述为一种持续演变的过程。冯友兰曾划分儒学为“子学时代”与“经学时代”，作为纯粹哲学史的界定方法，西汉以前之思想被统属于“子学”门类之下，西汉以后之儒学则纳入“经学”的范畴之中，在“经学时代”的统摄下，“两汉之际讖纬及象数之学”与“道学”“心学”等儒学类别同归于一隅，其呈示出的连贯性无疑是至为明显的。只是从“话语形构”的传播方式而言，“道学”与“经学”却迥然有异，“经学”产生伊始就与官学话语的有形形塑密切相关，儒生往往通过构造讖纬“政治神话”的方式得以进入政治轴心，所以说“经学”是官学意识形态与权力的合作产物实不为过，其民间形式隐而不彰，居于次属地位，“经学”自然无法如后来的新儒学那样顺畅

普遍地贯彻于基层社会。“道学”萌生之初的主导形态及其话语传播方式却具有私人授受的典型特征，与政治权力话语较为疏远，朱熹之学长期被斥为异端即为明证，这从其授学基地以非官学之书院为主以及“话语形构”的人文化、世俗化特色中都可看出，这一点我们准备在以下各节中予以详论。至于“道学”转型为官学化的“理学”则是后来的事情，与其初始形态无关。

那么如何确立一种儒学话语的“非统一”演化形式及其近代结果呢？本书主要根据近代知识分子构筑的现实语境，去回溯儒学话语发展的具体空间并列形式。地域时空的界分与儒学话语运作的关系由此成为回溯研究的主要对象。这大体上基于两点理由：其一是儒学之地域分野格局的形成从文化层面而言，恰恰是儒学本身“非统一性”构成形态发展的结果，这可以从儒学“政治神话”式的统一型构向带有民间世俗化特征的宋明新儒学分散性型构的转移过程中观察出来。其二，是儒学呈地域格局的分布使其话语运作形式并非仅仅表现出一种“语言意义”，而且具有非语言的实践一符号意义，其话语实践有各种机会成为历史“语言事件”，因此儒学的研究就有可能在纯粹“思想史”的范畴之外被赋予另外的涵义。

具体来说，我们还可以举前述所谓近代变革的三大模式作为例子。近代三大变革的递进阶段如果被置于“知识领域”的类别中进行分析，就会发现每一次变革的背后均有与之相应的“知识类型”予以话语式的操纵，如洋务自强运动往往与“湘学”知识话语的经世原则相关联，戊戌维新与“岭学”知识谱系的特殊表现方式密不可分，晚清教育变革的形式也基本上受到江浙知识分子话语的支配和影响。可以说，这三大知识系谱