

汪晖 著

现代中国思想的兴起

上 卷

第一部

理与物

汪晖 著

现代中国思想的兴起

上 卷

第一 部

理 与 物

生活·讀書·新知 三联书店

Copyright © 2015 by SDX Joint Publishing Company.

All Rights Reserved.

本作品简体字版权由生活·读书·新知三联书店所有。
未经许可，不得翻印。

图书在版编目 (CIP) 数据

现代中国思想的兴起 / 汪晖著. — 3 版. — 北京: 生活·
读书·新知三联书店, 2015.1

ISBN 978 - 7 - 108 - 05164 - 6

I. ① 现… II. ① 汪… III. ① 思想史 - 研究 - 中国
IV. ① B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2014) 第 276914 号

特约编辑 贺照田

责任编辑 舒 炜

装帧设计 陆智昌

责任印制 徐 方

出版发行 生活·读书·新知 三联书店

(北京市东城区美术馆东街 22 号 100010)

网 址 www.sdxjpc.com

经 销 新华书店

印 刷 北京盛通印刷股份有限公司

版 次 2004 年 7 月北京第 1 版

2008 年 3 月北京第 2 版

2015 年 1 月北京第 3 版

2015 年 1 月北京第 3 次印刷

开 本 635 毫米 × 965 毫米 1/16 印张 109

字 数 1568 千字

印 数 13,001—19,000 册

定 价 248.00 元

(印装查询: 01064002715; 邮购查询: 01084010542)

如何诠释“中国”及其“现代”？

(重印本前言)

《现代中国思想的兴起》两卷四册出版于2004年，初版很快售罄。两三年来，我读到过来自中国、日本、美国和欧洲同行的若干书评，也参加过分别在上海、北京和东京召开的四次专题讨论会。值此重印本书之际，我试着对我的研究思路做一些总结和反思，并对讨论中涉及的若干问题做一点初步的回应。

三组概念：帝国与国家、封建与郡县、礼乐与制度

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

如何诠释“中国”及其“现代”？

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“西方一本土”、“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《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,与这一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,在我看如何诠释“中国”及其“现代”?

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的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本体提供道德根源;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于对道德的陈述,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本体。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如何诠释“中国”及其“现代”?

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;目的问题存在于置身变化之中的人对于价值(天理、礼乐、三代之治等等)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内在了,“理势”概念就直接地体现了这一转向内在的取向,但时势的问题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的展现方式。

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述有着内在的联系。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开的历史判断。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议题,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。

正是从这一视野出发,我批评了关于“中国”的各种论述。例如,我一方面对传统的尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子,然后秦、汉、隋、唐、宋、元、明、清这一套自明的谱系提出了挑战,另一方面也不赞成简单地从少数民族史的角度挑战(否定)中国认同的方式。如果儒学、特别是理学的兴起包含了对于历史中断的思考和接续传统的意志,那么,连续性就必须被放置在断裂性的前提下思考,放置在一种历史主动性的视野中思考——从政治的角度说,也是放置在合法性的不断建构过程中来进行理解。所谓以断裂性为前提思考连续性,即不是把延续性理解为一个自然过程,而是将延续性视为历史中的主体的意志和行动的产物。这是什么意思呢?这个意思就是:“中国”不是一个外在于我们的存在,也不是一个外在于特定的历史主体的客体。“中国”是和特定时代人们的思想和行动密切相关的。当我把“天理的成立”与郡县制国家、宗法封建问题、土地制度、税法制度、两宋时代的夷夏之辨等问题关联起来的时候,也就是表明这一新型世界观的构成与一个社会重构认同和价值的过程密切相关;当我把儒学的经学形态与清朝国家作为中国王朝的合法性问题、多元法律制度问题、满汉关系问题、由朝贡和国际关系为中轴的内外问题等等关联起来的时候,同样也表明这一相对于理学或新学的不同的儒学形态的出现是和这个社会重构认同和价值的过程密切相关的;当我把公理世界观与民族—国家、社会体制、权利问题与文化运动等等关联起来的时候,也正是讨论一种新型的认同及其内在的矛盾和困境。我从不同角度、方面探讨了“中国”这一范畴的不同的含义,力图将这一概念从一种单纯的欧洲民族主义模式中的“民族认同”中解放出来;“中国”是一个较之民族范畴更为丰富、更具弹性、更能包容多样性的范畴,在重建少数民族王如何诠释“中国”及其“现代”?

朝的合法性、重构王朝内部不同族群间的平等关系,以及塑造不同政治共同体之间的朝贡或外交关系等方面,这一范畴都曾展现出独特的弹性和适应性。

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如何诠释“中国”及其“现代”?

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