

[10] 白永瑞：《东亚地域秩序：超越帝国、走向东亚共同体》，《思想》杂志第3期，台湾联经出版公司，2006年。

[11] 白永瑞：《东亚地域秩序：超越帝国，走向东亚共同体》，载《思想》杂志第3期。台北联经出版公司2006年版。

[12] 柄谷行人在上海大学的演讲《世界史之结构性反复》，2012年11月8日。

【论 文】

许纪霖论新天下主义¹

近代以来，随着西方民族国家以及民族主义观念传入中国，传统的天下观和夷夏之辨是崩塌了，还是以新的方式进行回应。在挑战与回应的过程中，近代以来的夷夏之辨出现了哪些复杂的变化，华东师范大学历史系许纪霖教授认为，一个更开放的新天下主义，对解决现代民族国家形成过程中的困惑具有启发意义。

作为西方的话语系统，民族国家等一系列概念，在建构中国这个“想象的共同体”时，遇到了怎样的挑战？

许纪霖：过去的中国研究，有一个基本的预设，即古代中国是一个中华帝国，到了近代面临着向民族国家的转型。这个帝国 / 民族国家的二分，是一个从欧洲历史当中提炼出来的历史模式。葛兆光教授在《宅兹中国》中试图做的工作，与汪晖教授在《现代中国思想的兴起》中的努力，在这个领域是相似的，即破除帝国 / 民族国家二分法。

汪晖是从解构欧洲的知识谱系着手，分析在以黑格尔为中心的近代欧洲话语之中，东方如何被想象为帝国，欧洲如何为描绘为国家，全球的历史最后如何从帝国走向现代的民族国家。而葛兆光针对的是这样一种观点，即按照本尼迪克·安德森的理论，将中国民族主义的产生，描述为是一个近代以后被话语建构的过程，是一个想象的共同体。葛兆光以实证历史学的方法，批评这种“共同体想象论”，证明中国的民族主义有实体的依据，早在宋代，中国已经具有现代民族国家的若干特征。葛兆光的“民族国家实有论”与安德森的“共同体想象论”，真正的分歧是二者的后设立场，是实证历史学与后现代史学（包括受其影响的新文化史研究）不同的历史观所致。

从后现代的话语分析和文化建构来说，不是历史创造了文化和意识，而是话语建构了现实，文化生产了历史。真正的问题不在于民族国家的“事实”如何在历史中“客观”呈现，而是民族主义的“话语”或者“文化实践”如何“生产”和“建构”了民族国家的“事实”。而实证主义历史学，一如既往地注重历史上曾经发生过的“客观史实”，并将之视为终极性的史学依据。历史学的终极依据究竟是客观的“史实”还是主观的“话语”？一旦涉及史学理论的后设立场，在我看来就不是一个对与错的问题，而是一个谁更好的问题。历史学既是一个“求真”的技艺，更是一个“求解”的学科。在个别性的史实上有客观的对错之分，但在整体性的理解上，从不同的后设立场出发提出的各种理论和观点，所能比较的只能是“好”与“更好”（当然也有罔顾事实的“不好”论点）。历史学作为一门阐释性的人文学科，与客观的自然科学不同，其魅力就在于无法用某些史实或理论作终极性判决，总是处于不同解释模式的永恒竞争之中。在中国近代民族

¹ 《上海书评》2012-1，http://www.21ccom.net/articles/sxwh/shsc/article_2012011652063_2.html

主义起源问题上，我对安德森的“想象的共同体”持有限度的审慎赞同，但根据我的研究，更愿意引用另一位民族主义理论大家安东尼·史密斯的观点：近代民族主义是一个重新建构（reconstructed）的过程，中国的民族意识有其长久的历史、文化、宗教和语言的传统，到了晚清之后以历史为资源，按照现代民族国家的想象重新建构。因此，研究近代中国的民族主义，既要注意其“重新建构”这一面，也须回溯历史中的既有传统。

葛兆光教授受日本京都学派近世说的影响，相信中国近代的起源不是对 1840 年鸦片战争外来冲击之反应，而是有其内生性的源头，最早可以溯源到宋代，那时已经基本形成了一个类似现代民族国家的“中国”认同。的确，宋以后的汉族士大夫已经具有了民族文化共同体的自觉，但这种自觉是否是一种现代的民族国家意识呢？民族国家（nation-state）按照其规范的定义，是由民族共同体和政治共同体复合而成，民族共同体是自然的，包括种族、语言、宗教和历史的共同记忆，而政治共同体则是建构的，包括主权、政治制度和明确的疆域。现代民族国家的出现与现时代性密切相关，是传统的基督教共同体、天下共同体解构之后的产物。当各种具有超验背景的共同体瓦解之后，具有世俗特征的民族国家遂成为分化后的不同民族各自组成的终极性共同体。宋以后的中国虽然出现了类似欧洲民族国家的若干因素，但这些因素基本属于自然的民族属性，而非政治性的国家属性，在一个天下共同体尚未解体的时代，在“家国天下”（此处的国实为王朝）的序列中难以找到以绝对主权为核心的现代国家。梁启超在晚清痛心疾首地说，中国这个国家一直缺少名称，历代都以朝代来命名，也以汉人、唐人自称。梁漱溟在《中国文化要义》中明确指出，传统中国只有家族、王朝、天下，而不是一个国家，他举了种种理由，认为中国缺乏国家应有的功能表现，政治消极无为，英国人把国家看成必要的恶，而中国人则把国家看成不必要的恶；中国也缺乏国际的对抗性，宋以后重文轻武，成了一个无兵的文化；中国人更重视天下的观念，不是国家至上而是文化至上。

当葛兆光说宋以后中国是一个民族国家的时候，他还是比较审慎的，注意到民族国家与中华帝国的互嵌性。《宅兹中国》中最精彩的是这段话：“在中国并非从帝国到民族国家，而是在无边帝国的意识中有有限国家的观念，在有限的国家认同中保存了无边帝国的想象。”我期待着对这一睿见的深入分析和论证，宋以后的中国历史，国家与帝国如何互相镶嵌，两者之间的观念以及现实关系究竟如何微妙地依存？这样的工作将彻底破除以欧洲为中心的帝国 / 民族国家二分的普遍叙事，虽然从理论上来说难度很大。之所以难，乃是这两个概念来自欧洲，并非从中国自身的历史提炼而来。从国家与帝国的互嵌性来阐述中国历史的独特性，可能依然跳不出如来佛的掌心，在西方话语给定的圈子里面跳舞。当代中国学者普遍的困境之一，乃是试图挣脱西方的问题和话语，但在概念和思维框架上依然是西方的，各家各派皆是如此，只是借鉴的是不同西方流派而已。我这样说，并非反对西方概念框架在中国研究中的运用，事实上，二十世纪以来的中国学术话语早已被西方概念内化。这种内化并非不好，是学术“现代性”的内在逻辑所致，只是我们在运用这些西方概念的时候，需要像对待史料一样非常谨慎，保持一种有距离的欣赏、有保留的借鉴，或者是有理解的批评，总之要有理论的自觉和主体性的自觉。

那么我们是否有可能抛开帝国、民族国家等西方的话语，用中国自身的历史的语言来描述，是不是更准确呢？

许纪霖：我不愿意说帝国 / 国家的分析框架毫无价值——它为我们理解中国现代性提供了普世的背景，也有助于探讨中国历史的独特性——但是否也有另一种可能性，想象用中国历史自身的概念来理解中国呢？任何分析性概念都有其独特的问题意识、关注角度以及所相伴相随的盲点，因此，分析框架之间的竞争是必要的，并非是“中国的”一定比“西方的”准确、客观、灵光。不过，在各种竞争性的西方话语依然笼罩着中国研究的时候，用中国古代的概念寻求中国历史的逻辑脉络，可能会打开另一扇阐释之窗。



在功能上可以代替“帝国”和“民族国家”的，在中国自身概念谱系中乃是“天下”与“夷夏之辨”。张灏先生分析过传统的天下主义有两个层面：一个是哲学层面，这是一套儒家式的天下大同乌托邦理想，另一个是政治层面，是中国人对现实世界的理解，以中原为地理中心的华夏中心主义。天下主义是超血缘、不分种族的，不论汉族还是蛮夷，只要接受了大同的乌托邦理想，就可以化夷为夏，接纳为华夏民族的成员。天下是普世的理想，放之四海而皆准，但又具有特殊性一面，是以中原的汉民族文化为圆心和源头，因此又有夷夏之辨。夷夏之辨与天下主义互相镶嵌和包容，不能抽离了一面来理解另一面，这就像一枚硬币的两面，具有双重的性格。

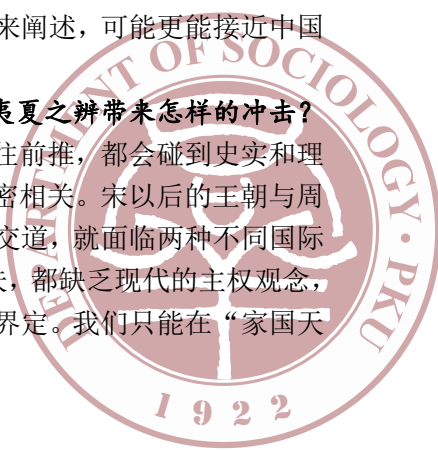
这双重性格在不同时代侧重点是不同的。宋之前从孔子到汉唐，重心落在天下主义，不太强调夷夏之分。汉唐是气吞山河的大帝国，有强大的中心吸引力，不仅“以夏变夷”，用中原文明改造蛮夷，而且“以夷变夏”，用异教的文化丰富华夏文明本身，使之变得更多元、更辽阔。唐朝的胡人可以在长安当大官，可以成为封疆大吏。一个大帝国在真正强大崛起的时候，是非常自信的，不在乎夷夏之辨，更多表现出天下主义的胸怀。到了宋代，外患危机严峻，随时有亡国（王朝倾覆）的威胁，天下主义暂时行不通，遂突出夷夏之辨的另一面，更强调夷夏之间的不相容性与中原文化的主体性。从元到清，这条脉络的声音越来越响亮，到王夫之那里产生了种族民族主义的强烈认同。晚清以后，便接上了近代的族群民族主义。

但即使在宋代之后，夷夏之辨依然无法脱离天下主义而成为独立的意识形态。夷夏之辨是相对的，并非绝对的存在。天下主义与夷夏之辨内在渗透、相互镶嵌。天下主义是进攻利器，夷夏之辨乃防守之道。防守的终极目的，依然是要实现天下归仁的儒家天下理想。在古代中国，一个新的王朝是否合法，是否为汉族士大夫所认同，有两条标准：一条标准是夷夏之辨，另一条标准是天下主义。夷夏之辨是次要的标准，最重要的还是天下主义。非华夏的外族，既是绝对的敌人又是相对的敌人。之所以是绝对的敌人，乃是他们没有被文明教化过，代表了野蛮，是对中原文明的颠覆；之所以是相对的敌人，意味着只要蛮夷被中原文明所同化，就可以成为华夏天下的一员。即使是异族统治，汉族士大夫也可以承认其统治的合法性。因此，明末清初的顾炎武最终在意的不是亡国（汉人王朝），而是亡天下。

六朝隋唐之后，中国人不论从种族还是文化来说都不是纯粹的，且不说五胡乱华之后夷夏之间血缘混杂，即便是中原文明，也融合了外来文化。宋明理学就是被佛教夷化的儒学，而佛教在中国也被汉化，从出世的佛陀变为在世的禅宗。中国的天下主义以中原文明为核心，把异端的、蛮夷的文化与种族包容进来，形成一个更大、更具开放性的华夏文明。这个华夏文明无法以种族、血脉、语言和历史的纯粹性来追溯。宋代虽然是一衰世，但中原民族的主体性也早已是多个民族和文化杂交后的主体性，夷夏之辨依然受到先秦而始的天下主义之规约。中国的认同之所以博大，包容性强，中心清晰、边缘模糊，无法以现代的民族国家定位，乃是始终离不开天下意识。杜赞奇在《从民族国家拯救历史》中提到，在中国历史上有两种不同的民族主义思想资源，一种是排他性的以汉族为中心的种族主义，第二个是包容性的以天下为价值的文化主义。这两套关于民族共同体的叙述，既互相分离又纠缠在一起。我以为，宋以后的国家认同，与其用帝国、国家这样的概念描述，还不如回到中国自身的天下主义与夷夏之辨的辩证关系来阐述，可能更能接近中国历史本身内在的复杂性。

近代以来民族主义及民族国家的出现，对我们传统的天下观以及夷夏之辨带来怎样的冲击？

许纪霖：严格意义上民族国家的出现毕竟是从晚清开始，将时间往前推，都会碰到史实和理论上的障碍。民族国家的出现并非孤立，它与整个世界格局的改变紧密相关。宋以后的王朝与周边的关系还是以华夏为核心的朝贡体系，明清之后一旦与欧洲国家打交道，就面临两种不同国际观的冲突，背后涉及对自身的理解。无论是王朝的统治者，还是士大夫，都缺乏现代的主权观念，无法想象我们与他们可以是对等的主权国家，可以通过国际条约相互界定。我们只能在“家国天



下”的框架里想象国际关系。只有晚清之后，西方列强用枪炮和条约，将清朝逼入以欧洲为中心的新的国际体系，中国方才“被民族国家化”。

作为一个主权国家，不仅对外，而且还有对内一面。国家建构的核心是国家如何证成自己的主体性，在中国的思想传统之中，并没有人民（people）这个主体性概念，只有民生与民本。牟宗三先生说，中国古代只有治道而没有政道。所谓治道就是承认君主作为王朝政治的主体，讨论其统治的合法性所在，乃是以民为本、民生至上。但中国缺乏相应的政道，即通过制度肯定人民的政治主体地位，而这一主体地位在君主之上。现代的民族国家共同体，无论是共和制还是君主制，人民都替代传统的上帝或天命，成为国家的象征性主体，成为权力合法性的唯一源头。共和主义的人民主权论不去说了，即使是现代的君主或寡头专制，也声称自己代表人民，不管真假，人民都成了国家合法性的终极存在。除了政治合法性，现代民族国家还拥有传统帝国与王朝所没有的无所不在的治理术，国家权力对基层社会生活广泛而深入的控制和渗透，这个过程也是从晚清开始，到民国全面铺开，而不是更早。总而言之，民族国家作为民族共同体与政治共同体的复合体，具有双重的内涵，仅仅有民族的主体认同还不足以构成现代的国家意识。顺便提一下，nationalism 翻译为“民族主义”是不太准确的，台湾学术界翻译成“国族主义”更贴切一些，可以表达 nation-state 民族性和国家性的双重含义。但在大陆学界，因为已约定俗成而一时改变不了，但个中的双重内涵不得不注意。

中国近代民族主义的出现，不可能与之前的历史传统完全断裂，那么夷夏之辨的传统是如何与其结合的？

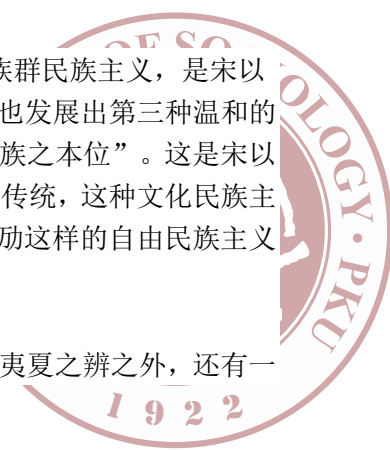
许纪霖：近代中国的民族主义有断裂的创新，同时也有历史连续的一面。古代的天下主义与夷夏之辨形成了近代民族主义两种不同的思想传统。先谈夷夏之辨。葛兆光分析的宋以后出现的民族自觉意识，的确为近代中国民族主义想象提供了重要的历史资源。晚清与宋代一样都是外患严重的衰世，夷夏之辨便成为近代士大夫思想的主流，由此刺激出种族文化民族主义意识。其表现出保守、激进和温和的三种不同的形态。

保守的夷夏之辨体现在传统士大夫那里，他们的敌人是西方的帝国列强和外来西学，在西方各种软硬实力压迫之下，强烈地守护中国本土传统，通过卫教试图保国。激进的民族主义表现为晚清革命党人的反满意识。这是一个通过族群动员推翻异族统治的政治策略，因为有夷夏之辨的历史记忆，族群动员果然威力无比，获得相当广泛的认同，最后决定了辛亥革命的结果。假如1911年还是汉人当皇帝的话，革命之后恐怕皇帝作为象征性国家元首还会保留，走“虚君共和”的道路，如此二十世纪中国的历史将会改写。同时革命党人的民族主义并非简单的族群认同，其中也有鲜明的卢梭式共和主义成分。激进民族主义到了1920年代之后转化为另一形式的排外性民族主义，即反帝的民族主义，新的“蛮夷”就是在中国与全世界推行霸权的西方列强，激进的民族主义自此与保守的民族主义合流。由于儒家的天下大同理想与对世界的想象到清末民初彻底解体，于是近代的夷夏之辨失去了天下主义的规约，而具有了某种封闭、保守的种族性质，往往会激发出盲目排外的集体无意识。其思维逻辑就是以种族为标准的分清敌我，流毒至今，余孽犹存，动辄骂人家是“汉奸”、“带路党”，以爱国者自居。

无论是激进还是保守的民族主义，都是刚性的、具有原教旨性格的族群民族主义，是宋以后的夷夏之辨失去了天下主义制约之后的异化蜕变。但夷夏之辨到了近代也发展出第三种温和的文化民族主义，即陈寅恪倡导的“一方面输入外来之学说，一方面不忘民族之本位”。这是宋以后民族主体性意识的健康版传承，是夷夏之辨与天下主义互相镶嵌的历史传统，这种文化民族主义在近代中国既体现在杜亚泉、梁漱溟、学衡派和新儒家那里，也为张君勱这样的自由民族主义者引为同调。

那么我们应该如何保有或改造中国传统观念中天下主义的那一面呢？

许纪霖：我想提出一个新概念，在近代中国，除了刚性版和柔性版的夷夏之辨之外，还有一



种新天下主义。晚清郭嵩焘出使英国，发现儒家三代的天下大同理想，竟然在欧洲的蛮夷那里得到了实现，于是，“夷狄入中国，则中国之，中国入夷狄，则夷狄之”。按照天下主义的理想，既然华夏与夷狄的文明空间发生了错位，那么堕落成蛮夷的华夏必须学习拥有更高级文明的夷狄，这才是华夏民族重新复兴的希望所在。晚清一批睁眼看世界的开明士大夫，无不论证西方文明在中国古已有之，并非异端的东西，而是我们自己失传的宝贝，是符合先圣理想的三代大同境界。这是新天下主义在晚清的第一阶段表现。到“五四”之后，新天下主义转化为现代的世界主义情怀，不以中西为沟壑、古今为壁垒，而是追求全人类的普世文明。世界主义看起来似乎是反民族主义的，但其背后又是一种最宽阔的民族主义胸怀，即借鉴全人类的文明成果建构现代民族国家。胡适先生说过，民族主义有三个层次，第一是盲目排外，第二是民族文化本位，第三是建构现代民族国家。盲目排外指的是刚性的、原教旨的种族主义，民族文化本位虽不排外，但强调的是以历史文化为核心的民族主体性。而民族国家的建构，乃是一种非民族的民族主义表现，试图用全人类的文明（也包括中国自身的文明）打造一个现代民族国家，这就是我所说的新天下主义。

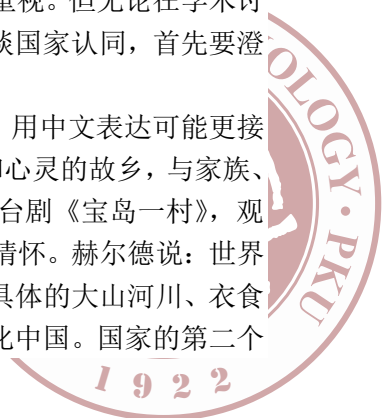
在现代中国，刚性版的种族民族主义、柔性版的文化民族主义和政治版的民族国家建构，构成了对民族主义的三条主要脉络，也形成了对现代中国不同的想象与认同。这三种民族主义是抽象层面的“理想类型”，在历史实践和同一个人身上常常会同时并存，互相冲突又彼此渗透。现代中国的民族主义充满了紧张性和复调性，这种复调性与传统的天下主义、夷夏之辨又紧密相关，构成了思想史上的多元脉络。在不同的历史阶段，即便是同一个人物，在不同的历史时期会表现出不同的趋向。比如最为多变的梁启超，在晚清他追求的是异中求同，是与西方接轨的国民 / 国家一体化的现代民族国家，到民初他转为重视历史文化“国性”的文化民族主义，到“五四”又回到普世文明立场的新天下主义。但梁任公的变中有其不变，他的民族主义情怀之中，始终拥有天下主义与夷夏之辨的双重传统，个中的冲突纠缠和相互镶嵌，在不同的时代展现出不同的面向。

从整个现代中国历史轨迹之中，也可以看到这三种民族主义的此起彼伏，交替占上风。以改革开放以来的中国思潮变迁为例，1980年代的民族主义是以“振兴中华”为核心的与世界接轨、融入全球文明的新天下主义。到1990年代初，伴随反思全盘反传统和拥抱西化的文化激进主义，开始出现温和的文化民族主义。而到了世纪之交，以1999年中国驻南斯拉夫使馆被炸事件为标志，无论在学界和民间，盲目排外的种族性民族主义音量逐渐放大。到近年来中国崛起，除了回归传统的夷夏之辨之外，崇尚国家理性至上的国家主义也崭露头角，他们拒斥新天下主义的普世文明理想，试图让历史上曾经相当开放的中华文明重新变得封闭和保守。与此相抗衡的是，温和的文化民族主义和向普世文明开放的新天下主义也在顽强地表现自己。民族主义的三分天下，各自与不同的主义相结合，在当代中国思想场域正上演着一场争夺民族国家话语领导权的争霸战。

面对近代民族主义这三条不同的路径，您认为应该如何处理其间的紧张性？

许纪霖：我这些年关于中国民族主义的研究目的之一，乃是试图证明自由主义与民族主义并非冲突，都是现代性的内在要求，具有复杂的内在关联。随着中国的崛起、边疆问题的浮现，什么是现代中国的国家认同这个话题近两年变得非常突出，引起各家各派的重视。但无论在学术讨论、还是媒体话语和日常生活语言之中，国家是一个十分含混的概念。要谈国家认同，首先要澄清国家这一概念内在的不同含义。

在语用学意义上，国家有三层内涵。第一个最广泛的含义是 country。用中文表达可能更接近“祖国”的内涵，它是地理性和文化性的概念。生于斯长于斯，是身体和心灵的故乡，与家族、个人的集体记忆有关，常常表现出一种乡愁的情感。前几天我看台湾的舞台剧《宝岛一村》，观众们又哭又笑，打动他们的正是一群客居台湾的大陆老兵半个世纪的思乡情怀。赫尔德说：世界上最高贵的情感乃是乡愁。这个乡愁所怀恋的未必与政治有关，乃是非常具体的大山河川、衣食住行、风土人情，是两岸三地中国人共同拥有的大中华情结。这是一个文化中国。国家的第二个



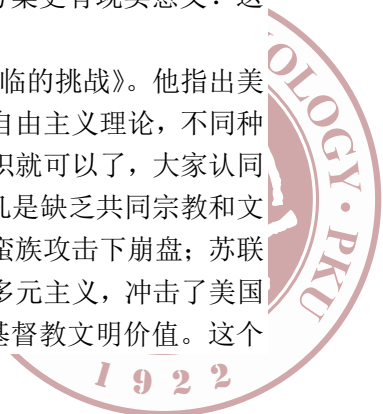
含义是 nation-state，即前面谈到的民族国家（可以简称为国族），它侧重的是国家的政治属性，包括人民、疆域、主权、制度以及政治文化，是一个有着清晰法权内涵与边界、为国际社会所承认的政治共同体。国家的第三个内涵在我们日常生活语言中常常指的是 government，即与社会和公民所相对政府，政府是由人民委托的、代表政治共同体进行统治的机构以及统治者。政府与作为政治共同体的国家不同，后者拥有不变的、稳定的绝对主权，而政府只是国家的主体全体公民委托其进行管理的统治者，它是可变的、被授权的客体。

你会发现，在当今中国日常生活语言之中，这三个内涵经常被混淆，因而使得国家认同变得暧昧不清。中国人经常在祖国与政府的意义上指称国家，进行爱国主义教育，是爱祖国的大好河山、五千年历史，唯独缺乏政治共同体的民族国家。无论是国家主义者还是批判知识分子，也常常将执政党、政府与国族混为一谈。这个有趣的现象正是传统的家国天下的残余物，天下就是具有文化同一性的祖国，国只是一家一姓之王朝，很难想象一个与特定的执政者相分离的民族国家共同体。

在我看来，现代中国的国家认同，最薄弱的环节乃在于想象这个国族共同体。中国在国族这个环节虽然有法权的地位，但在制度与价值层面是缺位的，被天下与王朝所覆盖。一家一姓之王朝乃是私，民族国家乃是公。所谓的公，意味着中国这个政治共同体属于所有的共同体成员，每一个公民都是共同体的主人，国家不能为某个统治者或统治集团所私有。安东尼·史密斯将现代的民族主义分为公民民族主义与族群民族主义两种不同的形态。民族国家认同因为具有民族认同与国家认同的双重性，因此公民的政治属性与族群的自然属性在历史上是同时出现的。在近代中国的民族主义叙事之中，既有从夷夏之辨转化而来的种族（或族群）民族主义意识，同时也有新天下主义的公民民族主义思想。然而，在现代中国的国家认同之中，公民民族主义相比较族群民族主义要微弱得多。一谈到打造现代民族国家，民族共同体似乎是现成的，华夏民族五千年的历史文化传统现成放在那里。但作为政治共同体的制度认同却始终缺位。今天的中国正处于制度转型和价值转型的艰难蜕变之中，什么是全体中国公民都愿意接受、和平相处的好的制度，什么是可以为全体中国人所认同的公共政治文化和核心价值，都需要深入讨论。一个成熟的国家不仅需要清晰的族群文化，而且更需要稳定的制度文化，如此才能形成一个具有公共认同的国族共同体。如何建构一个以宪法认同为核心的国家制度与政治文化，而不是仅仅靠政府来代表，或由祖国的自然属性来凝聚人心，无疑是现代中国国家认同的关键所在。

我如此强调政治共同体建构的重要性，并不意味着对另一面民族文化的认同无关紧要，相反地，文化认同可能比制度认同更复杂、更具纠缠性。我做过一个近代中国两种民族主义理论的代表者“二张”（张佛泉和张君勱）的比较研究，在上世纪三十年代到四十年代，他俩都提出了一套民族主义的理论建构。张佛泉反对用“民族主义”这个词，他称之为“邦国主义”。认为现代民族国家是排斥民族、去自然性的，重要的是建构一个以制度为核心的公民自治共同体。张君勱承认现代民族国家建构中制度的重要性，作为宪法学家他起草了1946年的《中华民国宪法》，台湾至今还在用这部张氏宪法，但是他更强调政治制度背后伦理价值的重要性，所以他要打造的是一个更全面的以民族文化为本位的制度 / 文化复合体。孰是孰非？谁的方案更有现实意义？这个问题不仅中国存在，西方也在争论，这是一个普遍性的全球困境。

2004年亨廷顿出版了一本很有争议的书《我们是谁：美国国家特性面临的挑战》。他指出美国的国家认同现在陷入了危机。按照自由主义的看法，比如罗尔斯的政治自由主义理论，不同种族、宗教和文化背景美国人，只要在何谓正义的政治观念上达成重叠共识就可以了，大家认同美国宪法，便可以实现美国的国家认同。但亨廷顿批评说，在世界历史上凡是缺乏共同宗教和文明的帝国最后都难免逃脱解体的厄运：罗马帝国靠法律维持一统，最后在蛮族攻击下崩盘；苏联帝国的意识形态神话一旦破产，也最终解体。他认为美国如今流行的文化多元主义，冲击了美国立国之本，这个本不是美国宪法，而是立国之初奠定的盎格鲁-萨克逊的基督教文明价值。这个



文明的基础一旦动摇，国家认同就会发生问题，立宪基础也会摇摇欲坠。

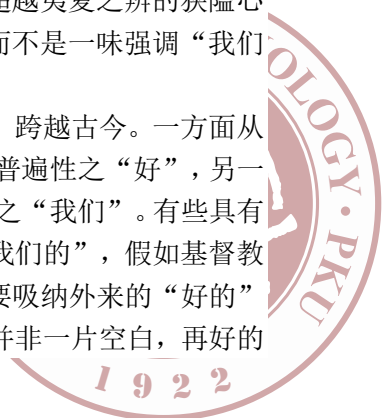
许多人不同意亨廷顿的看法，但他提出的问题很尖锐，制度很重要，但又不能仅仅靠制度。再好的制度也需要有文明基础。自由民主制度过去在欧美有基督教作为其文明基础，因此它的价值支撑力度很厚实。但随着各国移民的涌入，文化多元成为当今社会不可逆转的主流，基督教渐渐成为民族国家内部众多文明中的一元，于是罗尔斯便将自由主义建立在各种宗教道德哲学的重叠共识之上，看起来似乎其基础变厚了，但因为其与基督教母体割断了脐带，从文明基础的角度而言又变薄了。一个失去文明母体的制度是否如亨廷顿所言是脆弱的呢？回过头来看中国，现代民主制度是从西方移植过来的，那么其相应的文明基础又是什么呢？将基督教文明一起移植过来，还是与儒家文明相对接？事实上，当代中国的问题与美国一样复杂，因为也出现了文化多元的现实。本土的儒家、佛教、道教，还有外来的基督教、天主教，以及伊斯兰教、藏传佛教等，都构成了中国内部繁纷复杂的多元宗教和文化，而不再是一个简单的儒家文明与民主制度接轨的问题。现代的国家认同，究竟以什么样的文明作为基础，是某种文明还是复数的文明？复数的文明又如何通过交流与对话，形成一个新的现代中国文明？这些都不仅是抽象的理论问题，而且是中国所面临的现实困境。我以为，可能需要一种新天下主义的文明智慧，不以儒家为沟壑，放宽多元文明的视野，以平等与互相尊重的态度进行多种宗教、文明与道德的对话，以实现新的大中华文明的重建。而这个新的大中华文明，儒家是否依然处于中心位置，依然是未知之数，至少不能作为文明对话的预设前提。

在现代中国文明的形成过程中，制度与文明的结合确实很重要，您所说的新天下主义在其中起到什么样的作用呢？

许纪霖：何为现代，何为中国？这些都不是通过回眸历史就得以解决的事实性认同，而是敞开的、面向未来的建构性认同。我并不赞成后现代主义绝对的想象与建构说，一切想象与建构都离不开特定的历史文化传统，更无法脱离当下的语境。建构性认同渊源于历史，又超越传统，它以现实为基点，以未来为目标，试图在历史、现实与未来之间进行穿越，实现认同的重构。未来的中国认同是一个重构的过程。在重构的过程中，需要警惕的是夷夏之辨的变种，那种封闭的种族民族主义。我更欣赏的是包容的、扩展版的新天下主义。新天下主义是对普世文明的追求，这个普世文明并非以西方为代表，也绝非为基督教文明所垄断，而是中国的外部世界与内部世界各种宗教和文明得以和平共处的公约数，是它们重叠共识的那部分。

现代中国的认同应该是“好的”，也是“我们的”。所谓“好的”，乃是指新的中国文明是普遍主义的，不仅对于中国是“好的”，而且对于世界也是“好的”，对于汉民族是“好的”，对于满蒙回藏民族也是“好的”。文明与文化不同，文化是特殊的，而文明必定是普遍的；文化追求的是特殊的“我们”，而文明的目标必定是普世的“好”。从轴心时代开始，中国文明像其他轴心文明一样，都具有天下主义的胸怀，以普世理想作为最高境界。如今相当流行的文化相对主义，在意的只是“我们”，似乎只要是“我们的”就是“好的”。这种以“我们”代替“好”，只是一种狭隘的夷夏之辨，绝非一个泱泱文明大国之所为。从历史上来看，中国天生不是一个纯粹的民族国家，注定要扮演文明帝国的角色。天将降大任于斯人也，如何超越夷夏之辨的狭隘心态，以全人类的视野设计自己的“好”，学会用普世的话语作自我辩护，而不是一味强调“我们的”，这是一个大国真正崛起、文明成熟的标志。

作为新天下主义的现代中国文明，其普遍主义之“好”应该中西兼容、跨越古今。一方面从“我们的”历史文化传统与现实经验的特殊性之中提炼出具有现代意义的普遍性之“好”，另一方面又要将全球文明中的普世之“好”转化为适合中国土壤生长的特殊性之“我们”。有些具有世界主义情怀的朋友有这样一种看法，认为只要是“好的”，就应该是“我们的”，假如基督教能够拯救中国，为什么我们不接受它为中国的核心价值呢？我的看法是，要吸纳外来的“好的”文明，也需要转换为“我们的”文明，而在“我们的”空间里面，文明又并非一片空白，再好的



外来文明,也必须与已有的本土文明对话、交流和融合,实现外来文明的本土化,融化为“我们”,成为中国文明的一部分。在历史上,佛教是外来的宗教,但如果没有禅宗把“好的”佛教变成“我们的”佛教,佛教也不会化为中国文明的一部分。宋代之后最壮观的文明景观乃是儒道佛三教合流,古代的中国文明有如此之雅量,那么现代中国的认同也应该继承天下主义的历史传统。

现代中国的内涵变得如此复杂,于是到了今天,认同就必须是多向度、多层次的:既穿越古今,又融汇中西;以汉民族的儒家文明为重要基础,又包容满蒙回藏多民族的宗教与文化传统;有制度的建构,也有文化的再造。中国之认同乡关何处?不在狭隘的夷夏之辨,存乎新天下主义的山水之间。

【论 文】

中华帝国论在东亚的意义¹

——探索批判性的中国研究

白永瑞²

摘要: 中国在世界史上有着史无前例的地理、人口规模和多样性,同时也初步完成了向国民国家的转型。因此,全球对中国的历史独立性及连续性表现出了极大关心,“帝国”便成了说明中国的重要概念。帝国的特点是宽容与膨胀。本文重点探讨了中国内外提出的将中国视为帝国的话语:朝贡体制论、文明国家论、天下观。笔者认为这些“作为帝国的中国”话语的共同点是,无法用西方的“国民国家”等概念来说明中国的历史经验与未来。另一个共同点是,虽然都强调与过去遗产的连续性,但并不一定与历史实际相符。这些话语的核心是重思中国,重构中国,因此,可以说是“作为计划的帝国”。为了既充分发挥帝国话语的优势,又能克服其不足,笔者特别强调了“周边视角”,将朝鲜半岛在追求统一的过程中提出的“复合国家论”与帝国话语进行了比较。

关键词: 帝国 朝贡体制 文明国家 天下主义 复合国家

一、为什么关注“作为帝国的中国 (China as an empire) ” ?

进入后冷战时期以来,为了说明国际政治局势,学者们提出了“历史的终结”、文明的冲突、全球化及重新解读帝国等一系列的主张¹。2001年“9·11”事件导致美国发动伊拉克战争之后,美国几乎独掌世界秩序。“帝国”这一概念正是为了说明美国的这种霸权而被提出来的。之后,这一概念受到了超乎寻常的关注。在此之前,因为“帝国”被认为是“前近代性概念”,所以长期以来没能在学界引起关注。可以说,“帝国”是最近才重新进入学者们的视野的。^②但是用“帝国”来分析中国,似乎与上述学界的动态没有直接的关系。笔者认为,“帝国”概念之所以能成为一个说明中国的工具,是因为与逐渐衰退的美国经济(尤其是2008年经济危机以后)相对比,中国逐渐崛起为大国,已经到了被称为“G2”的程度,因此更多的人开始对中国的历史独立性产生了兴趣,“帝国”这个概念也随之进入了人们的视线。^③

¹ 本文刊载于《开放时代》2014年第1期。

² 作者白永瑞,韩国延世大学历史系教授(Baik Youngseo, Department of History, Yonsei University)

