

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 帝國，現代性與合法性：回應汪暉

Empire, Modernity and Legitimacy: A Response to Hui Wang

doi:10.6752/JCS.200710_(5).0006

文化研究, (5), 2007

Router: A Journal of Cultural Studies, (5), 2007

作者/Author：黃錦樹(Kim-Chew Ng)

頁數/Page：190-198

出版日期/Publication Date：2007/10

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.6752/JCS.200710_\(5\).0006](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.200710_(5).0006)



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



思想論壇

《文化研究》第五期（2007年秋季）：190-198

帝國，現代性與合法性：回應汪暉

Empire, Modernity and Legitimacy:
A Response to Hui Wang

黃錦樹

Kim-Chew Ng

汪暉的〈對象的解放與對現代的質詢：關於《現代中國思想的興起》的一點再思考〉（後文簡稱〈再思考〉）是對其四冊《現代中國思想的興起》（2004）¹的補充、澄清，在一定程度上，也是對該著出版後若干批評的答辯。根據我手邊不完全的資料，相似的回應至少2005年6月汪暉已經做了一次，針對復旦大學思想史研究中心與北京三聯書店聯合召開的一場座談會各領域專家學者的發言提問²。如果不涉及該著，只針對這篇〈再思考〉，大概意義不大，也談不出什麼東西。但如果要談那四冊、一千六百餘頁、一百四十餘萬字——依台灣出版界的排版方式有可能印成十冊——的巨著，又超出我的能力。該著（後文簡稱《興起》）涉及京都學派的歷史解釋、宋明理學、乾嘉考證學、今文經學、晚清學術史……就規模來看像是一部集體著作，作者的努力、功力和野心確實令人吃驚，也令人佩服，幾可說是一樁奇蹟？

我大概只能談一點局外人的閱讀感想和印象。

1 有四章（篇）曾收入氏著《汪暉自選集》（1997），該書只收了五篇長文。

2 即〈內在視野中的帝國——國家問題及其他〉，刊於上海人民出版社出版之「思想史研究」叢書第一輯《什麼是思想史》（2006），頁312-329。

作者在自序裡坦言，《興起》是大陸改革開放後十餘年間完成的，也是對當代問題的一個回應。放在改革開放後文學爆炸、經濟起飛、知識爆炸、翻譯爆炸的背景裡，也許並不奇怪，或許也比較可以看清作者的問題意識。箇中首要的關鍵詞無疑是**現代性**，不論是翻譯還是大陸本身的論述生產，這議題都居於核心。以研究魯迅起家的汪暉本人對這問題經歷了長期的思考，《死火重溫》（北京：人民文學出版社，2000）第一輯所收多篇寫於90年代的論文都涉及現代性及中國現代性，可見他對相關議題的熟稔程度——只是沒劉小楓追得那麼深遠，後者從相關論述的起源（二十世紀末德國學術界）進入起源的起源（啓蒙運動之前的基督教世界）；劉氏出版於90年代末的《現代性社會理論緒論》（上海：上海三聯書店，1998）在理論上開風氣之先（也集德語系統現代性論述引介之大成），大規模的梳理了歐陸現代性的知識譜系，也促成了大量德語系統社會理論的中譯³（前此的基督教神學的大規模翻譯也十分可觀）。之前之後的十餘年間，劉氏及其學術夥伴對現代性的問題意識的追溯有一個逆轉，轉而對西方現代視域的對立面的追溯：跟隨海德格的弟子暨批判者（尤其是列奧·斯特勞斯〔Leo Strauss, 1899~1973〕的腳步，假道中東中世紀）上探西方的古典視域，回到古希臘（起源的起源的起源），企圖根本的克服現代性（及啓蒙運動）。劉氏結合了一群中生代哲學人才，以「經典與解釋」為名的大量翻譯（主要以華東師範大學出版社、華夏出版社、上海三聯書店為核心），幾乎已是一場規模不小的思想／學術運動。這一和劉氏自身的神學背景融合的運動，大概可以說是右翼的吧；所欲克服的現代性，應該就包含了馬克思主義。往西方思想尋根探源，回到古希臘，可說是西方思想引介的一場後勁不小的復古運動；在邏輯上，其實也意味著，自晚清國粹運動以來，現代中國自身規模空前的**古典復興**運動的「時勢」已成，因為理論上中國（包括印度）並非沒有相對的古典資源（獨特性的獨特性）來克服這啓蒙之子

3 英美系統的現代性論述翻譯多見於周憲、許鈞主編，商務出版的「現代性研究譯叢」；及上海三聯書店的「上海三聯學術文庫」；劉東主編、譯林出版社的「人文與社會譯叢」，規模都不小。

現代性⁴，因為所謂的普遍性不過是強權的獨特性。但汪暉（寫《興起》的汪），好像並不屬於該陣營，即使對現代性有若干質疑，也仍然肯定了現代性。左派不論新舊都是啓蒙之子。

這部巨著篇幅大，但卻起了個再平實不過的書名：「現代中國思想的興起」，**現代、現代中國、思想、中國思想、興起**都是關鍵詞。在〈導論〉第一頁對他的論題——**兩個反思式的問題**——和立場有清楚的說明：「第一，中國（尤其是現代中國）的含義是什麼？……現代的中國認同、地域觀念和主權意識是如何歷史地形成或建構的？」

「第二，如何理解中國的現代？」現代，現代人的自我確認，「將自己區分於古代人及其世界的方式」，「這種自我確認所導致的思想轉變究竟包含了哪些內容？構成這一現代人的自我認同的根據，或者，現代人據以對歷史進行區分的條件，究竟是什麼呢？」(1)現代中國人的立場，兩個關鍵詞都包含在論述者的立場裡，因此其**現代視域**是相當鮮明的。因此「現代中國思想的興起」必然是個回溯的敘事，是中國現代性的起源敘事：一個不折不扣的**大敘事**。但為什麼從宋代開始？作者的解釋是，雖然有這樣那樣的缺失，雖然都參照歐洲現代性，但「京都學派和現代新儒學出於不同的考慮將宋學的出現視為中國和東亞早期現代性在文化領域的標誌」。(108)因此，作者其實是批判的接收了（而不是否定）相關知識社群「東洋的近世」、「早期現代性」的假設。尤其是政治、社會、經濟制度方面的判斷，著力修正的是作者指陳的該論述的幾個不足之處，一是關於理學的知識特性，作者把它界定為是「『反早期現代性的現代性』的思想結構」(111)，把它作為中國早期現代的「反早期現代」的世界觀（天理世界觀）的原型。再則是把「東洋的近世」所預設的（準）民族國家體制修正為**帝國**；而這為下一個修正鋪好了路。「東洋近世」說及民

4 復旦大學思想史研究中心的座談會中，提問者之一丁耘的態度可見一斑。他尖銳的批評汪暉的「內在視野」：「真正的內在視野，似乎不是從現代性出來解釋現代性，而是倒轉汪先生的整個敘述策略，以中國為基本視野來看待現代性。」(302)「中華文明會有它自己的一個自我表達方式。……以中國解釋中國，以中國重構中國可能是揭開前人思想史的紐結和困境的一條出路。」(303)

初民族主義歷史敘事所無法解釋（而一向視為歷史斷裂）的元、清兩代非漢族政權統治下的歷史變化，成了上卷第二部的焦點。作者最為雄辯、精彩的處理了非漢族王朝在中國歷史上的連續性，「中華帝國的政治統一不僅訴諸於中央權力與周邊權力之間的權力動力學，而且也還訴諸於一種縱向的連續關係，即建立在儒學正統理論之上的王朝循環譜系。」(83)把公羊學從狹隘經學史乾枯的脈絡中抽出來，放進特定歷史情境中、政治哲學之實際運用裡去，重新發現儒學巨大的現實政治功能（有助於加強**中國認同**的彈性、也擴大了中國認同的包容度，足以含納多民族），整個敘事也一變而為政權的合法性敘事。這部分的合法性論述其實同時在論證中國作為一個——並非西方東方主義或殖民主義視野下停滯的，而是——亞洲歷史上具有自身合法性的**帝國**（位居朝貢體系的權力中心），同時似乎也隱然論證它的重新崛起（現代中國在各方面繼承了清朝：版圖、多民族、地方制度、區域國際關係），企圖修復它在殖民帝國壓迫前的位置（該著附錄二〈亞洲想像的譜系〉有更清楚的陳義）。這或許是汪暉所謂的「以古釋今」？

從周邊資料來看，作為富有朝氣但短壽的人文學術刊物《學人》的編輯及主要作者之一的汪暉，對思想史的方法論問題有過深入的反思。他與艾爾曼(Benjamin A. Elman)及溝口雄三的兩場對話都很有代表性，都涉及中國這個主詞⁵。兩場對談的與談人清理了當代日本美國大陸台港不同系統的中國思想史研究者的長短處，可以看作是汪氏借他山之石尋找自己座標的嘗試。從問題意識上來看，汪暉對清代今文經學的強調，把思想史和經濟、政治、社會背景結合的脈絡化（contextualization，也即是汪暉再三強調的思想觀念的**歷史化**）深受艾爾曼啟發，對主導了幾代中國學的現代化敘事的警覺也頗相契(215-231)；而《興起》的整體框架、設定問題的方式似乎深受自溝口

5 前者題為〈「誰」的思想史？〉（原刊於《讀書》1994年2期）；後者題為〈什麼是沒有中國的中國學？——與溝口雄三教授對話〉（原刊《讀書》1994年第4期），收入氏著《舊影與新知》（遼寧教育出版社，1996）時輯名為「如何研究中國」。引文據《舊影與新知》。

雄三的提示或刺激。在《興起》裡可以看到許多來自該場對話的**溝口回聲**。「什麼是沒有中國的中國學？」是多尖銳的提問。譬如關於自我反思、中國認同，溝口有言：「今後中國學的研究課題首先是問自己：為什麼我——作為外國人的日本人要研究中國？」譬如溝口氏之強調盡量運用傳統中國原有的術語概念來討論中國思想（汪著的「理勢」、「禮樂—制度」），又如比較視域與中國文明圈問題——溝口嚴厲批評「中國的學者大多沒有多元性的看法，他們或者如錢穆站在保衛自己的立場，或者如胡適那樣用西洋的標準來看自己。」「中國學者應該有一種亞洲裡的普遍性和特殊性的看法，但他們沒有，他們不關心韓國、越南、日本的情況。」（汪以繁複的亞洲論回應了這一批評）。關於普遍性與特殊性：「以前的普遍性是西洋的特殊性；現在還無普遍性可言。我們可以先找找中國文明的特色性，而後可以發現西洋、埃及、印度的特殊性。只有在特殊性之間才能有真正的普遍性。」(232-241)這是否有助於《興起》對中國現代性之**特殊性的尋找或建構**？

大體而言，《興起》這部力作以世界觀的差異區分上下兩卷，上卷的「天理世界觀」相較於下卷的「公理世界觀」（現代科學世界觀及知識社群），具有漢文化特色的「天」（**獨特性的普遍性？**）被置換成現代意義的「公」（**普遍性的普遍性？**），箇中的「理」當然就是兩回事了。根據就在於固有世界觀的破裂。上卷兩部「理與物」、「帝國與國家」處理的正是早期現代性與「**反早期現代性的現代性**」的辯證，時間跨度從宋到清，對應的制度是禮樂—制度；下卷兩部的時間跨度是晚清至五四，時段短了些，卻佔了全書一半的篇幅；論述的方式也改變了，基本上以思想家為個案。對應的制度是資本主義，共和民主制。關鍵詞也從政權的合法性(legitimacy)變換為知識的合理化(rationality)。

為什麼呢？據文意判斷，因為中國已經進入現代。身逢其世的學術行動者，反思他們面對的現代世界。他們促成了世界觀的轉變：舊世界觀的破產，引介、論證了科學世界觀的合法性，並創制了相應的體制。作者以中西文化論戰、科學玄學論戰，進一步論證了韋伯一

哈伯馬斯(Weber-Habermas)的文化現代性命題：從宗教與形而上學的解體中分化出三個自律的領域——現代科學、自主的藝術、倫理和法律的理性主義。但作者同時解釋說，「就意識結構而言，中國科學世界觀的興起與其說是一個傳統世界觀的分化的過程，毋寧說是一個結構性的替代過程，即用一貫的科學世界觀替代一貫的天理世界觀，而不是將天理世界觀分化為知識、道德和審美等有效性的特定領域。」(1286)「道德、心理、審美等領域不過是普遍的科學知識的一個特殊的分支罷了。」(1287)這是個重要的論斷。依這論斷，中國的現代世界其實是科學獨大，而不如西方之三分挺立，「道德、心理、審美等領域」都隸屬於科學世界觀，都萎縮了，如此卻也談不上是自律的領域。況且後兩個領域除了中西還有古今的問題：現代中國的「道德、心理、審美等領域」都隸屬於科學世界觀——或都預設了前者的存在？都屬於被萎縮掉的部分？那它和各自的過去（假定均隸屬於天理世界觀）都必然被切斷了？並且不是來自於西方的同一領域（譬如審美—審美）、也並不分享它們的自律論證？如此看來，相較於西方，中國的現代性竟是單面的（文化現代性並無立足之地），甚至相應的制度安排也是全盤西化的。這種總體化是歷史的事實，還是特殊解釋路徑（總體化的敘事）的產物？這都需要透過相關個案來檢視⁶。

另一方面，以科學知識社群為對象，也可能會流於單向的接受科學社群的論述——換言之，只處理菁英社群的理念建構而不觸及他們及庶民大眾實際的社會生活（如同艾爾曼對觀念史研究的批評）——第一部的「物與理的辯證」到了第二部轉而偏重於理（念），而物的

6 近年由桑兵主持的一個大型計畫「近代中國的知識與制度轉型叢書」，正是企圖經由不同的個案來細緻的瞭解這一過程。在其〈解說：近代中國的知識與制度轉型〉中，桑兵提到一個基本的認識：「今日中國人在正式場合表達其思維的一整套語彙和概念、形成近代中國思想歷史的各種學說、教學研究的學科分類，總之，由人們思維發生，獨立於人們思維而又制約著人們思維的知識系統，與一個世紀前中國人所擁有的那一套大相逕庭。」引據叢書之一，趙立彬著，《民族立場與現代追求：20世紀20-40年代的全盤西化思潮》（北京三聯，2005：3），問題顯然複雜得多，不只是科學世界觀的問題。

這一方消失了⁷。「現代中國思想的興起」的大論述傾向決定了它的焦點、型態和方向，看得見的與看不見的。

有趣的是，全書中間的兩部（上卷第二部及下卷第一部）的最後一章分別以晚清今古文經學兩大師康有為與章太炎為討論對象，康章二氏普遍被認為是中國學術史上傳統思想的總結者、現代思想的開端人物（錢穆、唐君毅等均如此論定），二氏年齒相近（康1858~1927；章1869~1936），是同輩也是論敵。而在汪著中，康氏位居禮儀中國、以今文經學為非漢族政權實行政治合法性之末，開發出未竟其功的「帝國自我轉化與儒學的普遍主義」。而章氏被置於嚴復(1853~1921)、梁啟超(1873~1929)這兩位早期科學思想、啓蒙思想的引介者之後，作為調動傳統資源以質疑現代性的代表人物。這中間的**對峙**（儒學普遍主義vs.否定性的烏托邦⁸），是否有什麼象徵意義？二氏都援引漢文化的固有資源，以回應他們面對的現代性；但前者擴大了儒學，後者在「訂孔」之餘幾乎調動了全部的傳統資源來回應他的時代，並構造**國學**。二者也都在五四之後成為保守落伍的象徵，章太炎更成為守護國學的精神領袖，這是不是在科學主義之外捍衛一個（被迫萎縮成**普遍性的獨特性的**）傳統學術的自律領域呢？因此後者當然不能用於民族國家的合法化。

在康章對峙的結構中，章太炎的「『否定性的公理觀』注定是一種批判性的世界觀，它無法、也不願提供『現代性方案』」（1419），但也無法提供現代性的對立面綱領（它也否定了「帝國」），不若康有為包含一個禮樂復古的想像結構。但如果把章太炎的批判界定為「反現代的現代性」，那又成了中國現代性自我更新的動力；至於康有為的「儒學的普遍主義」，是儒學適應現代的早期方案，也是和「現代」對話的產物，他的維新計畫是「在保存帝國幅員、人口狀況和文化認同的前提下實行政治變革，從而如何保持國家的統一和變革國家的體制」（824~5），因此汪氏稱之為「帝國的自我轉化」。但

7 其實《興起》中的「物」也僅限於制度。

8 汪暉語，《興起》，頁1422。

它也包含了「反現代的現代性綱領」，是為帝制中國最後的合法性嘗試。這兩個方案是否最大程度的包容了傳統（儒學的政治合法性潛力），作為爾後新儒學的先驅？

作者的〈再思考〉沒有談出更多的東西。只撮要談論集中在內在視野，該視野的範疇內容（尤其是**帝國—國家**，這大概是核心爭議）、歷史解釋及其有效性等等，強調方法論上的對話與視域融合，所述多集中於前三部的內容。可以想見及對話對象主要還是那群希望「以中釋中」（以純粹的中國視域來詮釋中國歷史）的新傳統主義者（姑妄稱之）。但如果站在中國之外——譬如台灣這種地緣政治的夾心餅的位置——來看，**內在視野**其實有潛在的政治正確性，似乎是某種新型士大夫的知識—權力位子。轉換成台灣流行的政治—學術術語應叫做**本土視野**——且有明顯的大一統色彩（中國中心，或帝國中心，中央集權的）。從這一點來看，他其實是不折不扣的「以中釋中」。兩篇附錄也是如此——雖然，**時勢**確也如此。各省方言問題最終消融於白話文的原初整合，在帝國轉向民族國家的過程中，中國沒有被殖民帝國沿民族或方言疆域切割；而漢語拼音方案最終也需讓位於漢字固有的**民族形式**——即使已由繁體變簡體。是不是可以這樣說，汪氏的整體論因此是一種崛起新中華帝國的自我理解？因此他和新傳統主義者可能的視域融合處也許正是康一章對峙⁹。「現代中國思

9 積極引介他口中的（德國）「超級大師」、納粹公法學家施米特(Carl Schmitt, 1888~1985)及流亡美國的德國猶太裔古典學大家施特勞斯著作的劉小楓，在其相當有趣的小書《儒家革命精神源流考》（上海：三聯書店，2000）中，論證中國馬克思主義、毛主義的傳統淵源，及其與毛澤東時代的新儒家（熊十力、蒙文通等）的精神契合，都涉及陽明心學、公羊學——或可稱之儒學現代自我轉化的本土類型（相較於流亡類型——港台新儒家的形上學品系、儒學第三代美國傳教士品系）。這大概可以說是思想史上的「民族形式」論證了。別忘了汪暉在長文〈當代中國的思想狀況與現代性問題〉（《台灣社會研究季刊》2000年3月，第三十七期。也收入氏著《死火重溫》）中把毛澤東的社會主義思想界定為「反現代性的現代化理論」、「反資本主義現代化的現代性理論」（9-10）。兩位立場迥異的大陸中生代思想界的領袖人物的解釋活動十分值得關注，政治哲學變成那樣的熱潮也不是還沐浴於後現代的歐風美雨的台灣學術界能想像的。儒學（尤其是公羊經學、孔家）在政治合法性上的功能被重新發現，儒學（甚至孔教）的復興之日大概也就不遠了。規模——打個比方——大概也

想的興起」其實是中國現代性的一種合法性敘事？或者更挑釁的說，《興起》隱隱然呈現出大國崛起中的新中華帝國—多民族國家的國家意識型態（或集體欲望）？因為洋務運動還未了結、但持內在視野者都想讓它儘快了結。

一如大陸近年的晚清熱、五四熱，青年學人們是否有意識無意識的回到中國近代，那黎明最黑暗的清明、那來自西方的啓蒙之光初綻開端處去尋找克服現代的藥方，以校正對中國現代的不滿？在這方面，溝口之言有一種巫師預言般的魅力——雖然也許把時間設定得太長（無法滿足急躁的現代需求），技術上也許需要壓縮：

一百多年前開始的洋務運動是剝奪普遍性的運動，我們現在也還身在其中。這個過程大約要三百年，還要有一百餘年。這一百年間中國人的文明觀動搖了，似乎西洋優於中國。但一百年後，中國會展現出中國自己的文明特點。……二十一世紀，我們越來越多地了解中國、印度、埃及、伊斯蘭各自特點（現在還不行），到二十二世紀，人們也就可以用中國的、印度的原理考慮世界的問題，那時洋務運動就該結束了。洋務運動是五千年來第一次如此大規模的大文明圈之間的撞擊。¹⁰

三百年太久，還看今朝。

2007/9/14

不會小於重建後的故宮。畢竟禮樂、現代性的民族形式都需要借重那維繫自漢自清帝國道統政統的儒教。

10 〈什麼是沒有中國的中國學？——與溝口雄三教授對話〉(238)，我把溝口的兩段話熔接成一段。