

民族社会学研究通讯

普考通

SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位:

中国社会与发展研究中心
北京大学 社会学人类学研究所
中国社会学会 民族社会学专业委员会

第 202 期
2016 年 2 月 28 日

目 录

【论 文】

- | | |
|-------------------------|-----|
| 新天下主义：重建中国的内外秩序 | 许纪霖 |
| 许纪霖论新天下主义 | 许纪霖 |
| 中华帝国论在东亚的意义——探索批判性的中国研究 | 白永瑞 |
| 东亚地域秩序：超越帝国，走向东亚共同体 | 白永瑞 |
| 从核心现场重思“新的普遍”：评论“新天下主义” | 白永瑞 |

☆☆

Association of Sociology of Ethnicity, Sociology Society of China
Institute of Sociology and Anthropology, Peking University

【编者按】中华文化是世界四大古文明之一，具有自己相对独立的源头和发展轨迹，在几千年演变进程中逐步形成东亚文化体系 and 政治体系，形成以东亚大陆中原地区为中心的“天下”体系和以“华夷之辨”为等级的差序格局，以儒家世界观与伦理思想为核心和极富包容性的中华文化也在不断吸收来自外部文明元素（印度的佛教、中东的伊斯兰教、欧洲的基督教、草原萨满教等）的过程中不断丰富起来。这一文明体系的政治伦理与西方基督教世界、中东伊斯兰世界的政治伦理很不相同，例如我们在欧洲、中东等古文明发源地就找不到“入主中原”的概念，这样的概念只能产生于中华文明圈内，产生于“中原华夏”与“周边蛮夷”的政治互动之中。同时，这一文化圈中的“君父-子民”“家-国”模式、“民本”“礼治”“仁孝”理念也不存在于其他文明的政治格局中。

但是自鸦片战争后，中华文明体系被西方列强的“坚船利炮”和工业商品倾销所摧毁，“nation（民族）”、“state（国家）”、“citizen（公民）”、“class（阶级）”等一系列新型群体认同概念开始渗透进东亚地区，清朝和东亚各群体开始被西方人重新命名为“帝国”、“民族”、“部落”等等，并与西方定义的“language 语言”（根据西方语言分类学）、“territory（领土）”、“sovereignty（主权）”、“right of citizen（公民权）”等挂起钩来，并引入了新的社会运动类型如“民族独立”、“民主运动”、“阶级革命”等等。在这两个文明体系和两大政治传统的交锋中，败下阵来的自然是东亚的传统，走投无路的东亚精英们感到“救亡图存”也必须“脱亚入欧”，放下身段向西方列强学习。在这些群体中，原来的文化积淀越深厚，这一文化和政治转型就越艰难。

但是，这些在近代被贴上“民族”标签的东亚各群体，非但没有像西欧国家那样迅速实现工业化而称雄世界，在获得政治独立后反而陷入彼此之间无尽的对立与战火之中。“天下”不再，“差序”无存。各政治实体内部各“民族”在外部势力和内部“民族启蒙”活动的互动中也出现了“独立运动”和分裂主义倾向。

在抗日战争最艰苦的年代，中国的历史学家们喊出了“中华民族是一个”的团结救亡口号。但是 1949 年后，随着斯大林主义对新中国民族理论的垄断地位，中华民族被“识别”为 56 个“民族”。“共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化上的共同心理素质”（斯大林）成为公认的“民族”定义和各“民族”要求本族成员必须具有的文化特质和认同规范，并且通过几十年“马列主义民族理论教育”已深深渗透入几代人的精神世界。文化大革命后，革命年代的“阶级认同”迅速淡化，56 个民族各自的“民族认同”在很大程度上已经成为包括汉族在内的各民族精英的核心认同。在今天，无论是想要重新唤起“有教无类”、“和而不同”的古代族群认同与互动理念，还是要想以西方“公民”身份来重新建构中华“民族国家”，似乎都是极难实现的政治目标。需要注意的是，时代在变，不同时代的人的观念也不同，理解清末民国人物要注意他们的传统思维，理解和展望 21 世纪的一代要更加注意他们所接受的现代观念和国际通用话语。

但是，无论在理论和实践方面我们要付出多少艰辛、漫长和曲折的探索，为了中国的 13 亿各族民众的长远利益和根本利益，我们必须要走出一条在维护国家统一的前提下各民族共同发展繁荣的新路。这将是与世界其他国家所走过的完全不同的一条新路，因为它既根植于与世界其他国家完全不同的历史积淀与文化土壤中，同时又深受世界思想思潮和现代话语体系的影响。

面对当前国内的族群矛盾和中国与周边国家的利益冲突，中国当代的历史学家们提出了“新天下主义”的药方。有关的学术讨论虽然集中于历史学和哲学思想界，但是我国的民族问题研究者也需要给予关注，这些从中国古代智慧和历史实践中总结提炼出来的新思路，可为我们的思考提供一些启发。本期《通讯》向大家介绍了华东师范大学许纪霖先生谈“新天下主义”的一篇论文和一个访谈，同时介绍了韩国延世大学白永瑞教授所发表的与这一主题相关的三篇文章。白教授的文章可以帮助我们了解传统东亚文化圈中边缘群体对中国古代政治秩序和政治伦理的观点，以及境外学者如何看待“新天下主义”。

现代“民族”概念和“民族主义”思潮不仅流行于中国国内群体，也早已渗透入周边国家民众的骨髓。要想改善国内族群关系，改善中国与周边国家的关系，人们能够在何种程度接受“天下主义”思维，古代药方究竟能够对今天的族群关系、国际关系发挥怎样的作用，这是只能由历史实践来检验的。

（马戎）

【论 文】

新天下主义：重建中国的内外秩序¹

许纪霖²

民族主义本是现代性的内在要求，然而一旦成为君临天下的最高价值，将会给世界带来毁灭性的灾难，就像曾经在欧洲发生过的世界大战一样。真正的治本之方，需要一种与民族国家意识对冲的思维。这一思维，我称之为新天下主义。

影响 21 世纪世界最大的事件，可能是中国的崛起。伴随着国家实力的扩大，中国的内部秩序与外部秩序却出现了日趋严峻的紧张局势。在国内，国家的强大没有吸引边疆各少数民族对中央的向心力，反而在西藏、新疆不断发生民族与宗教冲突，甚至出现了极端的分离主义和恐怖活动。而在国际关系领域，中国的崛起让周边国家惴惴不安，东海、南海的海岛之争令东亚上空战争的乌云密布，随时有擦枪走火的危险。不仅是中国，整个东亚各国的民族主义意识都空前高涨，呈相互刺激之势。犹如 19 世纪的欧洲，局部战争的可能性正在增加。

危机的脚步临近家门，我们有化解危机的方案吗？治标的国策固然可以开列一张清单，但重要的乃是根除危机之本。这一本源不是别的，而是自 19 世纪末引入中国的民族国家至上意识，这一意识如今已经成为从官方到民间的宰制性思维。民族主义本是现代性的内在要求，然而一旦成为君临天下的最高价值，将会给世界带来毁灭性的灾难，就像曾经在欧洲发生过的世界大战一样。

真正的治本之方，需要一种与民族国家意识对冲的思维。这一思维，我称之为新天下主义，一种来自于古代传统、又重新加以现代性解释的轴心文明智慧。

一、天下主义的普世性价值

何谓天下主义？在中国传统之中，天下具有双重内涵，既指理想的文明秩序，又是对以中原为中心的世界空间的想象。

列文森指出：在古代中国，“早期的‘国’是一个权力体，与此相比较，天下则是一个价值体”。^[1] 作为价值体的天下，乃是一套文明的价值以及相应的典章制度。顾炎武有“亡国亡天下”之说，国不过是王朝的权力秩序，但天下乃是放之四海而皆准的文明秩序，不仅适用于一朝一国，而且是永恒的、绝对的和普世的，国家可亡，但天下不能亡，否则将人人相食，成为霍布斯式的丛林世界。

当今中国民族主义、国家主义思潮如此高涨，背后乃是一种“中国特殊论”的价值观。似乎西方有西方的价值，中国有中国的价值，所以中国不能走西方的邪路，要走中国特殊的现代化道路。这种论调，看起来很爱国，很民族本位，却是最不“中国”，最反传统的。因为中国的文明传统不是民族主义，而是天下主义。天下的价值是普世的，人类主义的，而不是特殊的，某个具体的民族或国家的。无论是儒家、道家，还是佛教，都是雅斯贝尔斯所说的古代世界的轴心文明，就像基督教、古希腊罗马文明一样，中华文明也是以全人类的普世关怀作为自己的出发点，以人类的价值来自我衡量。当近代之后中国从欧洲引入民族主义之后，中国人的胸怀从此狭隘了许多，

¹ 本文刊载于《知识分子论丛》第 13 辑，上海人民出版社 2015 年出版。

² 作者为华东师范大学历史系教授。

文明也因此而萎缩，从“人同此心、心同此理”的天下气魄，矮化为“那是西方的、这是中国的”小家子气。毛泽东当年还讲“中国要为人类作出更大的贡献”，“无产阶级只有解放了全人类，才能最后解放自己”，民族主义的背后有国际主义的大视野。而如今的中国梦，只剩下一个中华民族的伟大复兴了。

固然，古代中国人除了讲天下，还讲“夷夏之辨”，然而，古代的夷夏，与今天挂在极端民族主义者嘴边的中国/西方、我们/他们的二分思维是完全不同的，今人的二分思维受到近代种族主义、族群主义和国家主义的影响，夷夏之间、他者与我们之间是绝对的敌我关系，毫无通约、融合之余地；而古代中国人的夷夏之辨不是固态化的种族概念，而是一个相对的、可打通、可转化的文化概念。夷夏之间，所区别的只是与天下价值相联系的文明之有无。天下是绝对的，夷夏却是相对的，血缘和种族是先天的、不可改变的，但文明却可以学习和模仿。诚如许倬云先生所说：在中国文化之中，“没有绝对的‘他者’，只有相对的‘我者’。”^[2] 历史上有许多以夏变夷，同化蛮族的例子，同样也有以夷变夏、化胡为华的反向过程。汉人本身是农耕民族，而胡人多为草原民族，农耕中国和草原中国经过六朝、隋唐和元清的双向融合，华夏文化已经渗透进许多胡人的文化，比如佛教原来就是胡人的宗教，汉族的血统里面也掺杂了众多蛮夷的成分，从服饰到起居，中原的汉族无不受北方胡人的影响，比如汉人最初的习惯是席地而坐，后来喜欢上了胡人的马扎，从马扎发展为椅子，最后改变了自己的习惯。

中华文明之所以历经五千年而不衰，不是因为其封闭、狭窄，而是得益其开放和包容，不断将外来的文明化为自身的传统，以天下主义的普世胸怀，只关心其价值之好坏，不问种族意义上的“我的”、“你的”，只要是“好的”，通通拿来将你我打通，融为一体，化为“我们的”文明。

然而，今日极端之民族主义者，视中国与西方为绝对的天敌，以种族和民族的绝对分野抗拒外来的文明，甚至连学术界里面，也流行着一种“西学原罪论”，只要是洋人的东西，就一概拒绝。不必讨论。他们判断是非、善恶和美丑的标准，不再有古人的普世尺度，只剩下“我的”狭隘立场，似乎只要是“我的”，就必定是“好的”，只要是“中国的”，就是无须证明的绝对之善。这种“政治正确”的民族主义，看起来在弘扬中华文明，实质是将普世的中华文明贬低为一国一族之特殊文化。文明与文化不同，文明关心的是“什么是好的”，而文化只关注“什么是我们的”？文化是将“我们”与“他者”区别开来，解决自我的文化认同，而文明不一样，文明要从超越一国一族的普遍视野回答“什么是好的”，这个“好”不仅对“我们”是好的，而且对“他们”也同样是好的，是全人类普遍之好。在普世文明之中，没有“我们”与“他者”之分，只有放之四海而皆准的人类价值。

中国的目标如果不是停留在民族国家建构，而是重建一个对全球事务有重大影响的文明大国，那么她的一言一行、所作所为就必须以普世文明为出发点，在全球对话之中有自己对普世文明的独特理解。这一理解不是文化性的，不能用“这是中国的特殊国情”、“这是中国的主权，不容别人来说三道四”这类惯常语自我辩护，而是要用普遍的文明标准来说服世界，证明自己的合理性。中国作为一个有世界影响的大国，在今天要实现的不仅是民族与国家的复兴梦想，而且是民族精神的世界转向。中国所要重建的不是适合于一国一族的特殊文化，而是对人类具有普遍价值的文明。对中国“好的”价值，特别是涉及到普遍人性的核心价值，也同样应该对全人类有普遍之“好”。中华文明的普世性，只能建立在全人类的视野之上，而不是以中国特殊的价值与利益为皈依。中国文明在历史上曾经是天下主义，到了今天这个全球化时代，天下主义如何转型为与普世文明相结合的世界主义，这是一个文明大国的目标所在。

中国是一个世界性大国，是黑格尔所说的负有“世界精神”的世界民族，理应对世界承担责任，对传承“世界精神”承认责任，这个“世界精神”，就是在普世价值形态出现的新天下主义。

二、去中心、去等级化的新普遍性

谈到天下主义，周边国家的总会谈虎色变，担心随着中国的崛起，昔日那个骄傲自大、威震四方的中华帝国会起死回生，卷土重来。这样的担心不是没有缘由的。传统的天下主义除了普世性价值之外，还有地理空间的含义，即以中原为中心的“差序格局”。天下由三个同心圆组成：第一个是内圈，是皇帝通过郡县制直接统治的中心区域；第二个是中圈，是帝国通过册封、羁縻和土司制度间接加以控制的边疆，第三个是由朝贡制度所形成的万邦来朝的国际等级秩序。从中心到边缘，从化内到化外，传统的天下主义想象和建构了一个以华夏为中心、蛮夷臣服于中央的三个同心圆世界。

在中国历史上，无论是汉唐宋明的中原汉族王朝，还是蒙元满清的边疆民族王朝，在其空间扩张的过程之中，既给周边地域和国家带来了高级的宗教和文明，同时也充满了暴力、征服和柔性奴役。在今日这个尊重民族平等、独立主权的民族国家时代，如果有谁还试图重新回到以华夏为中心的等级性天下秩序，不仅意味着对历史的反动，也只是一厢情愿的梦呓而已。因此，天下主义需要在现代性的脉络之中予以扬弃和更新，发展为天下主义的 2.0 新版。

新天下主义新在何处？与传统天下主义相比，新天下主义有两个特点，一是去中心、去等级化，二是创造一个新的普遍性之天下。

传统的天下主义，乃是以华夏为核心的同心圆等级性权力/文明秩序，新天下主义首先要割弃的，是这一中心和等级化秩序。新天下主义的所谓“新”，乃是加入了民族国家主权平等的原则。在新天下秩序之中，没有中心，只有相互尊重独立和平等的民族与国家，也不再是支配与被奴役、保护与臣服的等级性权力安排，而是去权力、去宰制的平等相处的和平秩序。更重要的乃是新天下秩序的主体发生了变化，没有华夏与蛮夷之分，不再有主体与客体的区别，诚如古人所云：“天下乃天下人之天下”。在新天下主义的内部秩序之中，汉族与其他少数民族在法律和身份上相互平等，尊重和保护不同民族的文化独特性与多样性；而在国际的外部秩序之中，中国与周边及世界各国不分大国、小国，相互承认与尊重独立的主权，平等对待，和平共处。

民族国家主权平等的原则，乃是一种“承认的政治”，相互承认彼此的自主性与独特性，承认各自民族的本真性。以“承认的政治”为基础的新天下主义与传统的天下主义不同，传统的天下主义之所以有中心，乃是相信处于中心的华夏民族秉承天命，其统治天下的合法性来自超越的天之意志，因此有中心与边缘之分。在今天这个世俗化的时代，每个民族与国家的合法性源头不再来自那个普世的超越世界（无论是“神”还是“天”），而是自身的本真性。各民族国家的本真性各有其独特的价值，一个良善的国际秩序首先需要各国相互尊重与承认。如果说传统天下主义是建立在天命为核心的中心/边缘的等级性关系基础上的话，那么，新天下主义就是世俗化时代以“承认的政治”为原则的各民族国家的主权平等与相互尊重。

新天下主义，是传统天下主义与民族国家的双重超克。一方面，超克传统天下主义的中心观，保持其普遍主义的属性；另一方面，吸取民族国家的主权平等原则，但克服其民族国家利益至上的狭隘立场，以普世主义平衡特殊主义。民族国家的本真性与主权并非绝对的，而是有外在限制的。这个限制，就是新天下主义的普世文明原则。去中心、去等级化只是新天下主义的消极面，从积极面而言，乃是要建立一种新的天下之普遍性，这就是共享的普遍性。

传统的天下主义虽然是一种全人类的普世文明，然而就像犹太教-基督教、伊斯兰教、印度教和古希腊-罗马等其他轴心文明一样，其文明的普遍性格乃是通过轴心时期某个特定民族，以“天将大任于斯人也”的神圣使命感，出来拯救堕落的世界，从而将民族的特殊文化上升为普世性的人类文明。古代文明的普世性来源于特殊的民族与地域，又高于各种特殊性，其与超越世界的神圣之源（神或者天）相通，形成一种超越的、形而上的普世性。古代中国天下主义所体现的普遍性价值，其源头乃是超越世界中普世性的天命、天道与天理，只是中国文明与西洋不同，神

圣与世俗、超越与现实之间没有绝对的界限，神圣的天下普遍性在现实世界之中通过世俗的民意呈现出来。即便如此，中国的天下主义与其他轴心文明一样，皆是以某个天赋民族为中心，然后完成民族精神的世界化转向，向周边和更大的领域扩张，从而建立起天下的普遍性。而被艾森斯塔特所称之为“第二次轴心文明”的现代性文明，最初发生在西欧，然后向全世界扩张，同样具有由中心向边缘、由核心民族推向全球各个角落的轴心文明性格。

然而，新天下主义要消解的，正是传统天下主义与各种轴心文明的这种从核心民族向全球、从中心向边缘、从单一特殊性上升为同质普遍性的文明构成。新天下主义所追求的普遍价值，乃是一种新的普世文明。这种普世文明，不是从某个特殊的文明变异而来，而是各种不同文明所共同分享的普世文明。

现代性文明发生于西欧，但在其向全球的扩张过程之中，自身也发生了分化，刺激了各大轴心文明和各民族的文化向现代的转化，到了 20 世纪下半叶，随着东亚的崛起、印度的发展和中东的革命和南美的现代化，现代文明的各种变种出现了，现代性不再属于基督教文明，而呈现出可以与各种不同的轴心文明、乃至地方文化相结合的多元现代性。而新天下主义所追求的普世文明，乃是为不同国家与民族所共同分享的现代文明。亨廷顿在《文明的冲突与世界秩序的重建》中，明确区分了两种对普世文明的阐释：一种是在意识形态冷战或者二元式的“传统与现代”分析框架之中，将普世文明解释为以西方为典范的、值得各非西方国家共同仿效的文明，另外一种是在多元文明的理解框架之中，普世文明乃是指各文明实体和文化共同体共同认可的某些公共价值以及相互共享与重叠的那部分社会文化建制。^[3] 这种新的普世文明以共享为特征，它与西方文明有着历史的渊源关系，但发展至今又与之分离，超越于西方，为全球所共享。

新天下主义所追求的新的普遍性，正是与传统轴心文明不同的分享普遍性。传统的天下主义和轴心文明之普遍性从某个民族的特殊性升华而来，并与各自的超越世界相通，但新天下主义的普世性格，不在某种特殊性之上，而在众多的特殊性之中，因此它不再具有传统的天下主义那种超越性格，也不再需要天命、神意或道德形而上学的背书。新天下主义的普遍性以各种文明与文化的“重叠共识”为其特征，从某种意义上，回到了儒家理想的君子世界：“君子和而不同”，不同价值观与利益诉求的文明与文化以和谐的方式共处于同一个世界，并分享最基本的价值共识。

新天下主义所追求的新普遍性，是对各种各样的华夏中心论、欧洲中心论的突破和超越，它并不试图在各大轴心文明和民族文化之上建立一个庞大的文明霸权，它不预设任何一种文明代表 21 世纪，更不用说代表人类的长久未来。新天下主义理性地意识到各种文明与文化内在的有限性，当无论从文明秩序还是政治轴心来说，当今世界都是一个多元的和多级化的世界，虽然有强势话语、有帝国的霸权，但人类真正的希望，不是某种文明或者制度的独大，哪怕它再理想、再伟大，一个科耶夫所说的“普遍同质化”的世界，总是很可怕，只有赫尔德所赞赏的一个有着各种花朵竞相芬芳的世界，才是最美好的世界。但一个多元文明和文化的世界，为避免文明与国家之间的残杀，需要一个康德式的普遍、永久的和平秩序、世界秩序之普遍规则，不能以西方文明的游戏规则为准则，更不能从对抗性的反西方逻辑之中获得，新的普遍性应该是天下人所共享的普遍性，是不同文明与文化之间所获得的“重叠共识”。

台湾学者钱永祥在《主体如何面对他者》一文中，区别了三种不同的普遍性，其一是强调支配与被支配生死之争、通过征服他者而实现主体的“否定他者的普遍性”；其二是用回避的方式超越他者、追求一种对自身和他者都中立的“超越他者的普遍性”，第三种是通过我者与他者相互承认、尊重差异又积极寻求对话与共识的“承认他者的普遍性”。^[4] 无论是以西方，还是以中国为中心的普遍性显然属于第一种支配性的“否定他者的普遍性”，而自由主义所主张的“普世价值”，无视各种文明与文化的内在差异，企图以“价值中立”的方式超越他者与我者的特殊性，建立“超越的普遍性”。然而，无论是支配还是超越，其背后都缺乏对各种他者独特性、多样性

的尊重和承认。新天下主义的“共享的普遍性”类似钱永祥所欣赏的“承认他者的普遍性”，在各种不同的文明、文化、民族与国家之间，既不追求以某个特殊文明的支配性地位，也不轻视各大文明的特殊趋向，而是在各大文明之间寻求对话，通过平等的互动获得共享的普遍。

罗尔斯曾经设想过宪政国家的普遍正义秩序和全球的万民法秩序。他论证了宪政国家内部通过在不同宗教、哲学和道德体系之间的“重叠共识”，建立政治自由主义的内部秩序；而在国际事务中，则以普遍的人权法则建立全球的正义秩序。在这里，罗尔斯或许犯了一个“途径倒置”的错误。一个国家内部的正义秩序，需要一个强势的、有实质内容的公共价值，而不能以权宜性的“重叠共识”为基础。而在多种轴心文明、民族文化并存的国际社会，以西方文明的人权标准作为万民法的核心价值，又显得过于实质。民族国家内部需要厚的公共理性，而国际社会只能建立薄的底线伦理，而这种底线伦理只能以不同文明和文化的“重叠共识”为基础，这就是新天下主义所追求的去中心、去等级化的分享普遍性。

三、天下的内部秩序：多元一体的国家治理

天下主义是古代中国的灵魂，这一灵魂的制度性肉身，乃是与今天的民族国家形态大为不同的中华帝国。民族国家的制度形态是一个国家、一个民族，建立民族国家内部统一的市场与制度、同一的国民身份和国族文化。而帝国的治理方式具有更大的多元性和灵活性，它不要求帝国统治的疆域内部整齐划一，在保持对中央政权臣服的前提下，容许帝国内部的各个民族和地域保持自己的宗教与文化，并且在政治上有相当的自主性。历史上古今中外那些成功的帝国，无论是马其顿帝国、罗马帝国、波斯帝国、伊斯兰帝国，还是近代的大英帝国，在治理上都具有类似的特点。而自秦汉至满清的中华帝国二千多年的历史，更留下了值得回味的治理智慧。

晚清之后的中国虽然转型为欧洲式的近代民族国家，但其所治理下的庞大的人口、横跨平原、高原、草原和森林的辽阔疆域和众多具有不同宗教与文化的民族/族群，使得中国在国家形态上依然是一个具有民族国家制度形态的帝国，从中华民国到中华人民共和国，几代中央政府都努力建立高度统一的制度与文化结构，打造同一化的国族中华民族，然而一百年过去了，不仅制度、文化与国族的同一化没有完全实现，而且近十年来西藏、新疆等边疆区域的宗教、民族问题越来越严重，甚至出现了分离主义、恐怖主义，问题究竟出在哪里？为什么在传统的帝国形态里面边疆与少数民族能够相安无事，而在近代民族国家治理框架之中反而危机重重？帝国的治理经验对于今天的民族国家有无令人启示的经验？

天下主义在空间概念上乃是一个以中原为中心的差序格局，中华帝国采取的是一种相应的同心圆治理方式：在其统治的内圈汉人居住地区，采用的是自秦始皇开始的郡县制，而在其统治的外圈边疆少数民族的居住地区，根据不同的历史传统、民族特点和区域状况，分别采取分封、羁縻和土司等地方治理制度，只须在名义上承认中央王朝的统治权威，而让少数民族拥有充分的自治，延续历史上遗留的地方政治、文化风俗和宗教信仰。邓小平 1980 年代提出的对港澳台实行“一国两制”的设想，就是来源于帝国传统的多元治理智慧。

在中国历史上存在过两种不同的中央王朝，一种是汉唐宋明的汉民族中原王朝，另一种是辽金元清的边疆民族王朝。汉民族是农耕民族，其统治的疆域基本在农业区域，对草原地区的游牧民族，虽然在西汉和盛唐年间，曾有过短暂的征服，但从来没有过长治久安的稳定治理。究其原因，主要是农业民族与游牧民族的生活方式与宗教信仰差异悬殊，汉族可以成功地让同样是刀耕火种的南方族群改土归流，却无法以中原文明的魅力彻底同化和征服北方和西部的游牧民族。而在历史上将农业区与游牧区真正统一在同一个帝国之中，形成今天中国之辽阔疆域的，反而是边疆民族所建立的中央王朝。蒙元帝国仅仅持续了不到 90 年，统治不算成功，姑且不论，而满人所建立的大清王朝，是一个与中原王朝不同的多中心、多民族的统一帝国。清朝成功地将原本难

以和平共存的农耕民族与草原民族整合进同一个帝国秩序之中，中央政权的权力范围第一次有效地深入到北方的森林、草原和西部的高原、盆地，形成前所未有的统一格局。

满人虽然来自大兴安岭的密林深处，却是一个具有一流政治智慧的民族。在历史上他们长期在农耕民族和草原民族的夹缝之中求生存谋发展，曾经被征服过，也征服过别人。他们深谙两种不同文明的差异与不可调和，一旦入主中原，获得中央政权，重建大一统帝国，历史上积累的生存经验便转化为治理天下的政治智慧。清朝建立的大一统，与秦始皇建立的大一统不一样，不再是“车同轨、书同文、行同伦”，而是在一个多民族的帝国内部创造了一个双元的政教制度。在汉人地区的本部十八省，清朝继承了历代的儒家礼乐制度，以华夏文明治理华夏，而在满蒙藏边疆地区，乃以喇嘛教为共同的精神纽带，而在治理方式上更具有多元、弹性和灵活性，以保持历史的延续性。于是，从蒙元到大清所呈现的征服王朝帝国，就与中原王朝的汉唐不同，不是宗教、文化、政治上的一统天下，而是文化多样性的和谐、双重体制的并存。

农耕民族与游牧民族之间生存方式与宗教信仰不可调和的差异性，在清代帝国的统治经验之中，通过双重体制的方式解决了。在今天的中国，无论是作为农耕民族的汉民族，还是游牧民族的边疆少数民族，都遭遇到一种更强势、更世俗化的工业文明，它由欧洲的海洋民族通过经济和军事的双重征服带入中国，从根本上改变了汉人为核心的农耕民族，使得今日之汉人像 19 世纪的欧洲人一样，激发起对物质财富无穷的欲望、对世俗幸福的终极性追求和强烈的竞争动力，并且随着对西部和北部游牧区的大开发，将这一极具颠覆性的世俗主义带入草原和高原，就像当年的帝国列强带入中国一样。然而，我们偏偏忘记了，游牧民族和高原民族与农业民族不一样，何谓幸福的理解与世俗化的汉人完全不一样。对于一个有着深刻宗教信仰的民族来说，真正的幸福，不在于物质欲望的满足和世俗生活的享乐，而是得到神灵的护佑和灵魂的超越。当中央政府以民族国家的同一性思维将市场经济的普遍法则、齐整化的官僚管理和世俗主义的文化推广到边疆地区的时候，便会遭遇到顽强抗拒世俗化的少数民族中一部分人的强烈反弹，就像在西亚和北非伊斯兰世界所发生的那样。

另一方面，近代的民族国家与传统的中华帝国不同，它要打造一个统一的国族：中华民族。人口占 90% 以上的汉族是支配性主流民族，因而常常会自觉或不直觉地以汉民族的历史与文化传统想象中华民族，而且主流民族以国家或国族的名义去同化融合其他民族。然而，近代意义上的 nation，不是一般意义上的有着自然风俗习惯和宗教传统的民族，比如汉族、满族、藏族、维吾尔族、蒙古族、苗族、傣族等等，而是与国家紧密相关的、与国家合二为一的民族。这种意义上的民族，一方面具有自然的历史文化传统，另一方面又具有强烈的人为建构因素，与近代的国家同时出现和打造，这就是近代的国族与历史上的民族不同的地方。

中华民族不是一般意义上的民族，它像美利坚民族一样，是与近代国家一起出现和打造的国族（state-nation）。虽然中华民族以华夏-汉民族为主体，但华夏-汉民族不等同于中华民族。古代中国有华夏-汉民族，却没有国族意义上的中华民族。清朝建立了一个与现代中国版图基本吻合的多民族国家，但清朝并没有试图打造一个具有同一性的中华民族。中华民族这一概念的出现还是晚清之后，由杨度和梁启超最早提出，而 1911 年建立的中华民国，乃是一个“五族共和”的民族国家。这意味着中华民族不是仅仅汉民族一族，也不能用华夏-汉民族的历史文化传统去阐释和想象作为国族的中华民族的过去与未来。古代中国是一个复线的中国。既有以中原为中心的汉族文明的中国，也有草原、森林和高原少数民族的中国。他们共同构成了古代中国的历史。一部上下五千年中国的历史，就是一部中原与边疆、农耕民族与游牧民族互动的历史。其中有以夏变夷，也有以夷变夏。最后夷夏合流，到了晚清之后转型为近代的民族国家，并开始凝聚为中华民族的国族整体。

一个多民族的国族打造，要比建构一个现代国家困难得多，其不在于主流民族的态度，而是取决于少数族群对这一国族的认同程度。姚大力教授指出：“从表面上看，族裔民族主义与国家

民族主义两者的极端主张似乎是正相反对的，然而事实上，它们很可能就是一回事。历史反复提醒我们，掩盖在国家民族主义外衣之下的，经常就是一国之内主体人群的族裔民族主义”。^[5]从晚清打造国族至今，汉族与中华民族常常被划上等号，黄帝被想象为中华民族的共同祖先，国族民族主义的背后遮蔽着一张族群民族主义的真实面孔。这种以单一族群为基础的国族建构注定是脆弱的，一旦国家发生政治危机，其他被压抑的少数民族群就会发生反弹，制造分离的麻烦。苏联帝国的解体就是一个近例。

费孝通先生对中华民族有一个经典的观点，称之为“多元一体”。所谓“一体”，便是作为国族的中华民族的同一性，所谓“多元”，乃是意味着各少数民族和族群有相互承认的文化自主性和政治自治权。满清帝国虽然没有试图打造一个统一的国族，但其在维持“多元一体”方面却有成功之处：以宗教和治理的双重体制方式实现“多元”，以多民族共同的王朝认同方式实现“一体”。这个“一体”，不是对国族的认同，而是普世性的王朝认同。无论是汉人士大夫、蒙古大公、还是西藏活佛、西南土司，都认同一个满清君主。而作为国家的唯一象征符号，清帝在不同的民族那里的称呼是不一样的，在汉人这里是皇帝，在蒙古大公那里是草原盟主大可汗，而在藏人那里则是文殊活菩萨。清朝帝国的国家认同，核心是以王权为象征的政治认同，王权的背后不仅有暴力，也有文化，但这个文化却是多义的，一个王权，各自表述。

满清帝国通过王朝认同建立中国之“一体”已不适应民族国家之时代，今日中国则需要一个具有同一性的国族认同。但边疆地区和少数民族所出现的各种问题，乃是没有恰当地处理好多元与一体之间的分界和平衡，在需要“同一”的层面过于“多元”，比如在适用法律领域，涉及到少数民族的案件因为维稳的需要却网开一面，因而引起边疆汉人的不满和反弹；而在需要“多元”的层面又过于“同一”，比如对少数民族独特的宗教信仰和文化传统缺少尊重，对民族区域自治权的落实等，都存在着大汉族主义倾向。

多元性与同一性之间所存在的内在紧张，是当代世界多民族国家所面临的普遍困境。民族问题具有其自身的复杂性，无法通过民主制度就可以简单解决。在有些自由主义者看来，所谓民族问题是一个虚假的问题，他们以为只要真正实现普遍的地方自治，并且以联邦制代替中央集权制，民族问题便会迎刃而解，化为无形。然而，古今中外的历史不止一次地表明，对于一个高度中央集权的国家来说，一旦发生革命，进入民主化进程，随着中央权力的式微，被长期压抑的边疆民族会释放出要求独立的强烈欲望，统一的国家将会面临解体的危险。近代的奥斯曼帝国、当代的苏联帝国都是在这样的背景下崩溃的。

如何在推进民主化的同时一方面防止民族分离主义所导致的国家解体，另一方面又切实落实少数民族的文化与政治的自治权？显然，过于强调经济政治文化同一性的民族国家一体化治理模式很难解开这个死结，而传统帝国多元宗教与治理体制的成功经验，反而会给我们以历史的智慧与启示。在今日之中国，一方面通过“宪法爱国主义”在法律上给予不同民族和区域的个人以国民的平等身份和同等的尊重，强化各民族和族群的个人在公民身份上的国族认同，而需要改变的，则是将传统帝国以君主为象征符号的王朝认同，转变为现代民族国家以宪法为核心的国家认同；另一方面则借鉴传统帝国的多元宗教与治理体制，让儒家成为汉民族的文化认同符号，同时保护各少数民族宗教、语言和文化的独特性，承认他们作为少数民族群的集体权利，并予以制度性的保障。“一国两制”不仅是运用于港澳台的国策，也应该扩大为对边疆自治区域的治理方针。如此才能造就新天下主义的内部秩序，实现中华民族既“一体”又“多元”的国族建构。

四、天下的外部秩序：超越民族国家主权观念

从19世纪至今之世界，是民族国家分立之时代。国家主权至上、民族生存的核心利益、从陆地到海洋明确的领地疆域，这些迥异于传统天下主义的民族国家意识，如今从官方到民间，在

中国已经深入人心。当最早的始作俑者欧洲人从两次大战中吸取血的教训，开始淡化国家主义、走向欧洲联盟、强调世界主义的时候，包括中国在内的东亚世界，民族主义、国家主义却空前膨胀，军事冲突有一触即发之势。

对于畸形膨胀的国家主义，新天下主义可以是一剂解药吗？

白鲁恂曾经指出中国是一个伪装成民族国家的文明帝国，如果说这个判断正确的话，仅仅是指多元的疆域与众多的民族而言，今日之中国与其说是一个欧洲式单一民族的国家，不如说还是一个传统的王朝帝国。然而，如果换一个角度观察，也可以说今日之中国，实际是一个伪装成文明帝国的民族国家，因为它是以民族国家的方式治理着一个庞大的帝国，而且以民族国家至上的思维处理国际事务和调整利益冲突。

中国的崛起让周边国家感觉不安，恐惧中华帝国会借尸还魂，甚至提出要将世界帝国中的老大美国引入东亚，平衡中国势力的扩张。最近韩国的白永瑞教授在一篇题为《中华帝国论在东亚的意义》中如此写道：“中国的前近代帝国没有分解成多个国民国家，至今还维持着中世纪帝国的性格，这种特殊性决定着现今中国的存在方式，同时，如果说现代是从国民国家的时代飞速转变为‘帝国’的时代，那么从某种意义上，中国原有的帝国的性格不但不会消失，反而会进一步加强。”^[6]为什么中国一再声称自己是和平崛起，却无法令邻居相信？其中很重要的原因，乃是因为中国具有令人恐惧的帝国身躯，且内藏着一个民族国家至上的可怕灵魂，它是一个没有天下意识的帝国。

传统的中华帝国背后，乃是有一个人类的天下意识，一套超越王朝利益之上的普遍性价值，这些来自于天的伦理之道，作为天下之是非标准，制约了统治者行为，决定了王朝统治是否具有合法性。然而，一个没有天下意识的帝国，意味着在帝国的肉身之中，不再拥有普世性的价值尺度和令人心安的文明之魂，取而代之的，只是民族国家自家利益的考量。来自欧洲的现代性观念，有以国家强盛为诉求的技术性层面，也有以自由、法治和民主为核心的价值性层面，前者为富强，后者为文明，然而，一个半世纪效仿欧洲之后中国所拿出的成绩单，在富强的技术性层面获得了满分，学成了人精，而在文明的价值性层面却是不及格。不要说现代普世文明的话语，甚至连传统中国的天下主义语言，也忘记得干干净净。外交部发言人经常以这样的句式表白中国的国家意志：“这是中国的内政，不容外人说三道四”、“这是中国的主权与核心利益，岂容他国干预”等等。在一个已经建立了普遍价值尺度的国际社会，中国却生疏了普世文明的语言，只会用生硬的民族国家主权作自我辩护。传统的中华帝国之所以有万国来朝的盛况，重要的不是周边国家恐惧帝国的武力征服，而是为其先进的文明与制度所吸引，这种文明的吸引力就是一个国家的软实力。

国家利益至上，永远只能说服“我者”中的利益中人，而无法让“他者”心悦诚服。儒家之所以博大，乃是越一身一己之“小我”、一家一姓之王朝之利益，家国之上，有天下之普世价值，这是一个最大的“大我”，人类的“大我”。五四的中国知识分子也以现代的世界主义精神，继承了将个人与人类打通的天下主义精神。傅斯年有段名言足以代表五四人的心理：“我只承认大的方面有人类，小的方面有‘我’是真实的，‘我’和人类中间的一切阶级，若家族、地方、国家等等，都是偶像。”^[7]连最早将民族国家观念引入中国、在晚清狂热鼓吹民族国家至上的梁启超，到了五四的时候，也幡然解悟：“我们的爱国，一面不能知有国家不知有个人，一面不能知有国家不知有世界。我们是要托庇在这国家底下，将国内各个人的天赋能力尽量发挥，向世界人类全体文明大大的有所贡献”。^[8]于是，五四的爱国运动成为了一场具有世界主义背景的爱国运动，学生上街争的不仅是狭隘的国家权益，而且是国际社会的公理。以公理抗议强权，而非以强权对抗强权，这就是五四爱国者们新天下主义的胸怀。民族国家观念从欧洲经日本引入到中国，配合弱肉强食、适者生存的会达尔文，到清末民初已经深入人心。但第一次欧战的惨烈，让五四知识分子对此有所警惕，遂以世界主义予以解毒。今天当东亚各国民族主义在政客和舆论的煽动

下再次高涨之际，如何超越克服民族国家至上，寻求东亚和世界的新普遍性，成为东亚社会有识之士共同关心的话题。21 世纪的世界重心已经从大西洋转移到太平洋，处于太平洋西岸的东亚不该是对抗的东亚，而应是一个命运共同体。

东亚的命运共同体，在 15-18 世纪曾经以中国为中心的朝贡体系的方式出现过，按照贡德·弗兰克在《白银资本》中的说法，那是欧洲工业革命之前的“亚洲时代”，是全球经济体系的中心。等级性的朝贡体系是传统天下主义的外部秩序，也是中华帝国同心圆秩序的对外延伸，在 21 世纪这个新天下主义时代，要去中心、去等级化，建立分享的新普遍性，朝贡体系自然不再适合，然而，去中心、去等级化之后，朝贡体系的若干要素可以整合到新天下主义的国家关系框架之中。比如，朝贡体系作为一种复合型的伦理、政治和贸易交往网络，其与欧洲殖民时代的奴役与被奴役、剥削与被剥削、掠夺与被掠夺的单向宰制模式不同，朝贡体系更注重各国之间的互惠与互利，不仅注重商业的“利”，而且贸易的往来也要服从于伦理上的“义”，通过商品、资源和金融的贸易，建立睦邻友好关系，从而形成东亚的命运共同体。

中华帝国在历史上通过朝贡体系中的互惠共享到处结交盟友，甚至化敌为友，维护了与周边国家的长期安定，天下主义有自己的文明，有对普世伦理秩序的理解和追求，中华帝国不需要敌人，其现实目标是化敌为友，将对抗性的敌我关系转变为平等对待、互通有无的互市关系，而最高理想是怀柔天下，建立普世性的世界伦理共同体。过去的中华帝国到处都是朋友，而今日刚刚崛起之中国却周边都是敌人，甚至鹰派军人惊呼“中国处于 C 型包围”之中。这些敌人究竟是真实的还是想象的，尚可推敲，但民族国家至上的国际思维最容易制造敌人，甚至没有敌人也会制造出敌人。另一方面，虽然“民族国家至上”成为从官方到民间的普遍思维，内部危机之严重也急需建立万众一心的国家认同，然而如今中国的民族主义因为被掏空了文明的内涵，只剩下一个巨大而空洞的符号。为了填补这个内在的空白，就需要制造外部的敌人，没有敌人也要想象几个仇敌、天敌出来，通过对抗性的“他者”维护脆弱的“我们”，建立民族与国家认同。这就使得中国与周边、中国与世界的关系越发紧张。过去毛泽东曾经自傲地说：“我们的朋友遍天下”，但今天的中国似乎变成了我们的敌人遍天下。

在今日之东亚社会，包括中国、日本在内的许多国家民族主义情绪高涨，特别是东海、南海的岛屿之争，更是成为一触即发的战争导火线。海洋及其岛屿是否具有明确的主权归属？这在传统的东亚世界并不成为问题。研究朝贡体系的日本权威日本学者滨下武志教授指出：“从区域合作来看，海洋在东亚历史上是共同使用的，海洋是不能切断的，海洋是所有人使用的。但西方对海洋的看法并不是这样。海洋是陆地延伸，这是肇始于葡萄牙、西班牙的西方传统。但西方的规则不是唯一的规则，反而在近代以来带来很多争夺，东亚海洋的争端也正是这一西方规则的产物”。^[9] 在历史上的东亚，海洋将各个国家隔离，但大海是公共的、共享的，海洋及其岛屿是各国共同拥有、共享的区域。这是农耕民族所理解的海洋。只有到了近代，欧洲新崛起的海洋民族为了商业的需要、控制海洋资源并且建立全球霸权，才将海洋视为大陆土地的延伸，是国家主权拥有的一部分。于是，公享的海洋被瓜分了，每一个小小的岛屿也成为寸土必争之地。在一个主权国家的时代，对国家秩序的形象与国家关系的游戏规则都是按照海洋民族的思维确立的，然而，当对海洋及其岛屿发生主权争议的时候，海洋民族的主权观念，如果要回溯“自古以来”，并无历史的合法性，因为历史上的海洋并没有近代的主权界限，如果要看现实状态究竟谁实际控制，这种国际法分明又是强权的逻辑，而且默许与鼓励争夺实际控制权的暴力与战争。如果换一种思维，以传统的天下主义中对海洋的共享之观念来解决争端，“落伍的”农耕民族之智慧反而可以为“先进的”海洋民族所制定的规则提供一个全新的方案。在 1980 年代邓小平提出解决钓鱼岛之争的八字方针“搁置争议、共同开发”，就是古代天下主义智慧在当代国际社会的出色运用，然而至今为止，人们只注意到其策略性的意义，而对其背后所蕴含的国际海洋游戏新规则的东方智慧则缺乏深切的认识。

五、东亚命运共同体如何可能

中国的文明国家建设与东亚的秩序密切相关。白永瑞教授指出：“若中国不是立足于民主主义，而是藉由复兴大一统的历史记忆来追求权力的正当性，走的是以民族主义为动力的近代化模式，并未能新创出克服其弊端的独特发展模式，即使中国有意要主导东亚秩序，也不容易让周边国家自发地参与其中。”^[10] 不过，假如中国成功地实现了民主与法治，成为像英美那样的文明国家，是否周边国家就此放心了呢？中国按照其国力、规模和人口来说，一旦崛起，就是一个具有支配力的大国，即使成为一个“自由帝国”，也会令周边国家、特别周边小国产生恐惧，特别对于韩国、越南来说，都是从历史上的中华帝国朝贡体系中分离出来的独立国家，因此对历史上的宗主国有非常的警惕，无论从哪个意义上说，也不愿成为再次成为中国的藩属国，哪怕中国已经变成一个文明的国家。

这意味着，东亚和平秩序的重建，不能像中国某些自由派那样，简单地化约为一个中国内政的改革问题。东亚和平秩序的重建，有其独立的问题价值。东亚和平秩序的重建，其前提并非取决于非中国成为西方式的民主国家不可，即使中国是一个非民主的良序国家，能够内部有法治秩序、外部遵守一般的国际法则，也是有可能介入到东亚秩序的重建中来。

白永瑞教授在《东亚地域秩序：超越帝国，走向东亚共同体》一文中指出，从历史到今天，东亚有过三个帝国的秩序，第一个是古代以朝贡体系为核心的中华帝国秩序，第二个是 20 世纪上半叶取代中国成为东亚霸主的日本大东亚共荣圈秩序，第三个是二次大战之后美国和苏联对抗为主导的东亚冷战秩序。^[11] 近年来，随着中国的崛起、美国重返亚洲和日本试图重新成为正常国家，一场帝国的争霸战重新出现在东亚，这是东亚处于战争边缘、随时可能擦枪周火的渊源所在。因此，正如白永瑞教授所思考的那样，如何去帝国的中心化，建立一个平等的东亚命运共同体，成为东亚各国共同面临的使命，以民族国家利益至上、主权压倒一切的现代帝国，是一种将自身视为唯一的主体、而将对方和周边国家都视为客体的霸道逻辑，而如何学会和平相处、承认互为主体，是新天下主义的目标所在，而这个目标，也是东亚命运共同体所赖以建构的新世界主义。

一种新的东亚和平秩序，需要以一种东亚普遍性价值。从历史上来看，东亚曾经出现过三种不同的普遍性形态，一种是古代世界以中华帝国为中心的天下普遍性；第二种是近代之后的以日本为中心的“大东亚共荣”的普遍性。第三种是二战之后西方自由世界与社会主义阵营分断体制下所产生的对抗性二元普遍性。冷战结束之后，东亚失去了普遍性价值，哪怕是对抗的普遍性。东亚各国之间只剩下利益的结合或对抗，结合只是短暂的权宜之计，其背后缺乏更深厚的价值共识；对抗也是利益的冲突，为了争夺资源、海岛和贸易主导权。因为东亚世界不再有价值的普遍性，因而无论是结盟还是对抗，皆呈现出某种无序、多变和不稳定状态，今天的敌人就是昨天的盟友，而今天的盟友很有可能就是明天的敌人。从利益而言，没有永恒敌人，也没有永恒的朋友，这种瞬息万变的三国演义、多边博弈，加剧了战争的危险性，使得东亚成为当今世界上最不稳定的地区之一。

20 世纪上半叶的欧洲，曾经像今日的东亚世界，也是民族国家利益至上，多国博弈对抗，最后爆发了二次世界大战。二战后的欧洲，首先是法德和解，然后经过漫长的冷战岁月，到世纪之交实现了欧洲的一体化。欧洲共同体的建立，其背后有双重的价值普遍性，一个是历史上所共享的基督教文明，另一个是近代之后的启蒙价值。没有基督教文明和普世化的启蒙价值，很难想象会有一个稳定的欧洲共同体。但以利益为背景的共同体是总是短暂的，也是不稳定的。只有以普遍性的价值作为共识基础所建立的共同体，才是持久的、稳定的，即使有利益冲突，也可以通过谈判获得妥协和交易。

东亚作为一个真实的命运共同体之存在，不能以利益的暂时捆绑而成，也不应将西方视为他者而自我确认，她应该是历史的，也是建构的。从历史角度而言，东亚共同体并非一凭空虚构的想象共同体，历史上的朝贡体系、密切的人员流动、汉文字文化圈以及遍及东亚的儒家、佛教文明，都为东亚命运共同体提供了历史的合法性。柄谷行人指出：“一个世界帝国派生出来的各国虽然相互对立，但仍拥有文化和宗教上的共同性。所以，一般来说，现代国家均是以从旧有的世界帝国分离出来的形式而得以产生的。为此，从同当受到其他世界帝国威胁时，他们会努力维持旧有的世界帝国的同一性。即向‘帝国’回归。”^[12]但这一回归不是简单的回归，在民族国家的时代，势必带有新的创造性元素，即试图建立一个去中心化的、甚至去帝国化的平等国家共同体。东亚的普遍性需要在历史遗产的基础上重新建构和创造，而新天下主义，就是对历史既有继承、又有超克的新普世性方案，它从帝国传统发展而来，具有同一性、普世性的文化特征，同时剔除帝国的中心化与等级化，保留其内部的多元宗教、多元体制和多元文化，无宁说，这是一个去帝国化的帝国再世，一个内部平等的跨民族、跨国家的共同体。

东亚的命运共同体需要有灵魂，一个有待创造的新的普遍性价值，也要有其制度形态的肉身。东亚共同体的建立不仅有赖于国家间的结盟，形成超越民族国家的平等联盟，而且更需要东亚各国知识分子与民间的交往，形成“民间的东亚”，而“民间的东亚”将比国家更能超克民族国家的藩篱，超越各种版本的中心化、等级性，具有天然的平等性，成为东亚新的普遍性价值的深厚的社会土壤。

新天下主义来自于中国古代的历史智慧，又通过传统天下主义的扬弃，去中心。去等级化，以平等的共享为核心，在普世文明的基础上，试图建立一个新的普遍性，所谓“分享的普遍性”。历史上的天下主义以帝国的治理方式作为其制度的肉身，传统帝国与追求同质化、一体化的现代民族国家不同，其内部存在着多元的宗教和治理体制，而其外部秩序则是以朝贡体系为中心的互惠、分享的国际贸易、政治与伦理复合型网络。这一传统帝国的天下主义智慧，给今天的启示在于：过于单一和齐整化的民族国家思维对内无法化解边疆与民族问题，对外无助于缓和与周边国家的主权争端。在民族国家同一性思维之外，应该补充帝国富有弹性的多样性和多重体制予以平衡。具体而言，在核心区域，要施行“一个制度，不同模式”；在边疆区域，要实现“一个国家，不同文化”；在港澳台地区，要试验“一个文明，不同制度”；在东亚社会，要承认“一个地区，不同利益”，在国际社会，要适应“一个世界，不同文明”。如此乃能建立新天下主义的内部秩序与外部秩序，创造中华内部各民族、东亚社会各国家的并存共赢局面，并且为未来的国际秩序创造一个新的普遍性。

注释：

- [1] 列文森：《儒家中国及其现代命运》，郑大华译，中国社会科学出版社2000年版，第84页。
- [2] 许倬云：《我者与他者：中国历史上的内外分布》，三联书店(北京)2010年版，第20页。
- [3] 塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，新华出版社1998年版，第43-45页。
- [4] 钱永祥：《主体如何面对他者：普遍主义的三种类型》，载钱永祥主编：《普遍与特殊的辩证：政治思想的发掘》，台湾中研院人文社会科学研究中心政治思想研究专题中心2012年出版，第30-31页。
- [5] 黄晓峰：《姚大力谈民族关系和中国认同》，《东方早报·上海书评》，2011年12月4日。
- [6] 白永瑞：《中华帝国论在东亚的意义》，《开放时代》2014年第1期。
- [7] 傅斯年：《<新潮>之回顾与前瞻》，《傅斯年全集》第1卷，湖南教育出版社2003年版，第297页。
- [8] 梁启超：《欧游心影录》，《梁启超全集》第5册，北京出版社1999年版，第2978页。
- [9] 《滨下武志谈从朝贡体系到东亚一体化》，再葛剑雄等：《谁来决定我们是谁》译林出版社(南京)2013年版，第124页。

- [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話，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）

回顾过去，长期以来，人们更多的是用“国民国家”这个概念来说明中国近现代史。这一概念无疑对我们分析中国起到了重要影响。在20年前，笔者也曾从“国民国家的形成与变形”的视角贯穿了中国的近现代史。^④在此之前，学界对中国近现代的主流的历史认识是：清末以来，尤其是在清日战争中（1894-1895年）败给日本以来，中国的文明观发生了巨大的转变，从“天下”到（万国之一的）“国民国家”的转变也变得不可逆转，当时的中国人也将完成这一转变视为时代的课题；在中国人完成这一历史课题的过程中起到动力作用的正是民族主义(nationalism)。但是，笔者在1994年发表上述文章之际，韩国社会与论坛刚刚开始了对20世纪70至80年代盛行一时的韩国民族主义的批判性探讨。笔者适应这样的思想潮流，试图将民族主义与“国民国家”分离开来，分析其动态的结合过程，而不是将两者的结合视为理所当然的结果。后来，在世纪之交的1999年，笔者从上述问题意识出发，更进一步着眼于国民国家的“解放与压迫的双重作用”，将20世纪中国史整理为：既是“国民国家的历史”又是“国民被强制的历史”，并提出21世纪对中国来说，是迫切需要“新的国家构想——即制约国民国家的强制性、激活（国民国家的）解放功能——的时期”。^⑤

进入21世纪以来，在韩国学界，裴京汉提出了“国民国家的形成”这一视角是否适合我们理解中国现代史的疑问。^⑥同时，“帝国”这一概念也开始运用于对中国史的理解上。再后来柳镛泰提出中华民族论具有“内化了的帝国性结构”^⑦；全寅甲通过“帝国性国民国家”的概念，主张从连续性的角度理解中国的传统与近代。^⑧笔者也试图从帝国性的角度，将中华帝国秩序的变迁与之后依次由日本帝国以及美帝国主导的地域秩序进行了比较。^⑨这样一系列的变化正是韩国研究者们想要主动地分析（21世纪以来的）中国（与韩国）在世界地位变化的意愿发挥作用的结果。^⑩

本文在适应韩国学界的这种崭新潮流的同时，试图阐明从帝国的角度而非国民国家的角度分析中国近现代史到底具有怎样的意义。首先，本文将那些试图用超越国民国家框架的方法分析中国（史）的主张（无论是否直接使用帝国概念）——朝贡体制论、文明国家论、天下论等，视为广义的帝国话语，并对这些主张进行批判性的探讨。

在进入本论之前，笔者想先对“帝国”这一处于不断争论中的概念进行简单的整理。当然，因为帝国这个概念极具争议，所以这种整理也仅限于为了明确本文的主张。因为韩国不但没有经营过帝国的经验，而且还受到过帝国主义的侵略，所以韩国人很容易将帝国等同于帝国主义，进而对帝国持一种否定的态度。但在本文中，笔者不愿将帝国(empire)¹¹这一近代以后翻译过来的词汇当作道德评价的对象，而愿意宽松地将帝国规定为：拥有广阔的统治领域，同时常常表现出对外膨胀倾向的广域国家。因为统治领域宽广，所以帝国具有统合多种异质性(heterogeneity)的宽容（或包容）原理。简言之，帝国性的特点是宽容与膨胀。

考虑到这种界定会显得太抽象，笔者打算先整理帝国与一些相关概念的差异。帝国具有包容其领域内居民的多样性和异质性的原理抑或“战略性宽容”¹²的特点，而这与强调国民同一性的国民国家是不同的。国民国家要求政治单位与民族单位的一致。所以，正如汉娜·阿伦特(Hannah Arendt)指出的那样，国民国家不具备统合不同民族集团的原理。¹³同时，帝国与国民国家在空间上膨胀后要求服从、进行掠夺的帝国主义也是有区别的。国民国家在空间上膨胀以后，像日本那样，虽然标榜为“帝国”，但实际上是以帝国主义的形式出现的。¹⁴当然，构成帝国的各个要素之间不可能平等地结合，（帝国的）中心会对其周边进行支配，即形成一种“中心-周边”关系，这种中心与周边之间的支配-被支配关系成为帝国的基本结构。简单地说，帝国的中心，具有只介入帝国周边的外政而不直接干预内政的倾向。¹⁵

即便（暂时）这样界定帝国，仍有尚待解决的问题。那就是其领域的范围到底应该算到哪里？与国民国家明确的国境(border)相反，前近代的帝国，是用面状的境界区域(frontier)来划分其统治领域的。这一特点在中国的（统治）范围里也表现得十分清晰。通常，理念上的中国帝国

——天下（即世界）——与历代王朝实际统治的现实中的中华帝国的版图是既有区别、又相互重叠的。同时，实际统治的领域是通过与四夷接壤的面（即外境，一种被称为疆域的灰色地带）和其内部的（非中国人）少数民族间的内境来划分的。那么中华帝国的实际版图到底延伸到哪里呢？我们不妨将内外境界区域内的部分视为现实中的中华帝国。但是存在于境界区域外部的周边各国与中国帝国也缔结了朝贡、互市、蕃部、条约等一对一的国家间关系，那这些周边国家是否应该视为帝国的一部分呢？这既是历史的问题，也是现实的问题。¹⁶ 笔者想强调的是，现实的帝国与理念上的帝国的领域是十分流动的，在具体的状况下，存在过前者试图扩张到后者的倾向（即帝国性）。笔者在此将原来中华帝国的版图（proper China）扩张到满洲、蒙古、新疆、西藏等地区的清朝的领域——其中的大部分今天已成为中华人民共和国的领土——视为现实的中华世界（的极限），将包含其周边国家的圈域视为东亚地域秩序。当然，因为两者有时会相互重叠，所以不能忽略两者关系的可变性。¹⁷

继“帝国”的概念与领域之后，需要注意的问题是，从帝国的视角考虑中国有什么优点。强调“作为帝国的中国”这一视角的白井聪甚至认为，“如果不自觉设定这样的视角，那么，将无法加深对现代中国的认识”。我们一起来听听他的理由：

中国的前近代帝国没有分解成多个国民国家，至今还维持着中世纪帝国的性格，这种特殊性决定着现今中国的存在方式。同时，如果说现代是从国民国家的时代飞速转变为“帝国”的时代，那么从某种意义上，中国原有的帝国的性格不但不会消失，反而会进一步加强。

18

关于此引文的后半部分中提到的时代转换的问题是否得当，是需要进一步讨论的，但这部分内容与本文的主旨没有直接的关系，因此暂时放到一边。但其前半部分提出的理由还是可以接受的。从汪晖提出的，中国近代史中存在“帝国建设与国家建设之间的重叠关系”¹⁹的主张中也可以看出，用来说明西方人的近代经验的框架——帝国与国民国家的二元论，即帝国到国民国家的转变——是无法说明中国人如此庞大而复杂的历史经验的。即只用国民国家或只用帝国无法说明中国近代以来的变化。因此，笔者也曾经用过“披着国民国家外衣的帝国”²⁰这一比喻。当然，也可以像全寅甲那样，用“帝国性国民国家”这个将两个概念合而为一的词汇来描述中国，同时也可以考虑使用其他的概念。综上所述，虽然“帝国”这个概念是由西方提出的，但这一概念有助于说明中国史在世界史中的特殊地位，起到强调其独立性的作用。这正是帝国话语的第一个优点。

用帝国话语来理解中国时，我们能获得的第二个优点是，（正如上面已经提到的）我们可以在一定程度上摆脱研究中国史时容易陷入的问题，即传统和近代的二分法（dichotomy），进而注意到传统与近代之间的连续性。第三个优点是，可以确保一种将中国这一帝国与古今中外的诸帝国进行比较、分类的世界史的视角，即便这种比较仅仅是形式上的。最后一个优点是，可以充分显现出中华帝国包容多样性与异质性的原理或运作方式，也就是膨胀与宽容相重叠的帝国的运作方式。

但是，我们也不能忽略帝国话语所导致的诸多问题。首先，“帝国”这一概念（或形象）除了具备宽容之外，还具有膨胀的要素，因此有可能会唤起中国内外对帝国消极的历史记忆。第二，仅仅依靠过度强调中国史的连续性是无法克服传统与近代的二分法的。我们不能忽略庞大帝国在按照近代世界体制的规则成为一个国民国家的过程中，依旧会显现出其连续性。只有完整地理解中国史中的间断与连续的复杂关系，才能有效克服二分法的历史观。第三，仅靠各种帝国类型的比较是无法确保世界史的视角的。帝国的基本结构是中心与周边的支配-被支配的关系，但两者的关系是通过双方向的对抗与变化来完成的。（在帝国主义的描述中，我们经常可以看到帝国主义国家对其殖民地的单方向的影响，但在帝国中，中心与周边的关系不是这种单方向的关系。）即使庞大的中国与周边国家的关系是不对称的，但作为其中一方的弱小国家的作用也是不容忽视

的。所以，即使是从“帝国”的视角来理解中国，也不能忽略中国与东亚地域秩序的联动性，同时，作用于此的国家间体制这一世界史的规范也是十分重要的。最后，帝国话语所关注的基本行为者是国家而不是社会，因此将“帝国”概念适用于中国社会时，尤其是适用于中国近代史时，可能会忽略国家与社会之间相互作用的动态性（dynamics）。

因此，本文特别强调将中国视为帝国的“周边视角”。通过强调这一点，希望既可以充分发挥视中国为帝国这一视角的优点，又可以克服其不足。笔者在探讨了有关中国的帝国话语之后，再从周边国家和地区在主权重构方面所付出的努力这一角度来批判性地探讨帝国话语的用意也正在于此。

从现在开始，我们将正式开始分析那些用来说明宽容与膨胀相重叠的帝国性的帝国话语的主要分支。

二、帝国话语的批判性分析（之一）：重思朝贡体制

朝贡制度是很多用“帝国”概念说明中国的学者们所关注的中华帝国的运作方式。但是，那些认为现代中国与中华帝国具有历史上的连续性，而且这一连续性会以帝国的形式在 21 世纪的世界秩序中发挥积极作用的学者，都不是历史学家。因此作为历史研究者，如果笔者仅仅用历史学界关于朝贡制度的研究成果来评价他们的主张与历史现实的相符程度的话，将很难开展有效的分析。因此，笔者打算把重点放在这些观点对预测现在和未来的中国有什么作用的问题上。通过此文，笔者试图与历史学及（包括大众图书在内的）其他领域的帝国话语进行对话与沟通。

大众读物《当中国统治世界》的作者马丁·雅克（Martin Jacques）预测，如果中国支配 21 世纪的世界，那么朝贡制度很有可能会复苏。他认为“朝贡制度与其说是政治、经济制度，不如说是文化、道德制度”。他主张“在东亚地区，中国即将掌握的霸权虽然与过去的朝贡制度的形态会有所不同，但朝贡制度的痕迹依旧会残留下来”。²¹随着中国上升为东亚的新中心，他所认为的过去朝贡制度的诸要素被视为中国主导下的（21 世纪）崭新的（即与过去帝国主义秩序不同的）世界秩序的运作方式，因而在中国内外备受关注。

虽然，在历史上朝贡制度确实起到过作用，但历史学界已经提出过能否将其称为“朝贡体制”的质疑。正如笔者在其他文章²²中简单提及的那样，费正清（John K. Fairbank）通过对清帝国时期东亚国际秩序的观察，确立了中国世界秩序（Chinese World Order）与朝贡体制（tribute system）理论，并将这一理论推广到（清帝国）以前的时期。他的模式至今还被认为是理解传统中国对外关系的主流学说。但是也有一些学者对他的观点提出了批判，指出他的理论是将近代条约体制论的过渡视为前提的范式，是与历史的实际不相符的概念。²³

即便中华帝国不是按照朝贡体制运作的，但多数人还是承认朝贡与册封的等级式地域秩序的。而在清日战争中的战败导致中国失去了朝鲜这个最后的朝贡国，此后这种朝贡与册封的关系也随之解体了。但是，茂木敏夫指出，朝贡秩序作为一种理念，被进一步简化之后，仍然保留在了人们的记忆之中。因为在现实中，它已经消失了，所以反而导致这一中国世界秩序被“理想化为应该恢复的传统”。²⁴

与历史学界批判朝贡体制的趋势相对，国际政治学界认为，朝贡体制不仅仅是概念性的产物，而且还是一整套实际政策的组合，同时是理念与实际相结合的世界模式。²⁵其代表学者就是被称为从博弈论的均衡视角说明朝贡体制的第一人——沃麦克（Brantly Womack）。²⁶他没有用基于儒家道德的文化或者交易关系中的外交装饰来解释朝贡体制，而是从国家间利益关系的角度分析了该体系，从而论证朝贡体制的合理性。他认为，朝贡体制是一种中国依靠优越于邻国的地位而形成的地域性制度的产物，中国与周边邻国的关系是非对称的，双方通过合理的选择与战略上的相互作用，维持着这一体制。中国倚靠朝贡秩序来维持地域秩序的目的不仅仅在于维持其正统性，

同时也是为了以最低的成本来完成维持边境地域稳定的战略。

中国的国际政治学界似乎也愿意接受他的主张，因此较为受关注的观点是：朝贡体制不是单方面的支配，而是“多重的、动态的外交现象”，是双（多）方相互作用的结果；东亚之所以能维持长期的稳定与和平，原因正在于此。²⁷ 随之，一些人提出了质疑，认为当今的国际政治理论是《威斯特伐利亚和约》以后出现的，对说明欧洲国家之间既相互对称又相互竞争的关系是有用的，但用它来说明中国处于绝对优势的东亚国家之间的非对称的历史经验可能是不合适的。这种质疑的呼声最近越来越高。²⁸ 从这种观点考虑，他的主张以及那些引用他观点的中国学者的主张对理解中华帝国的运作原理是相当有用的。

当然，虽然他们在积极评价朝贡体制时，并没有直接使用本文中关注的“帝国”概念，但是，他们所主张的内容——即中华帝国周边之所以能够维持长期的和平，不是因为中国用武力来征服周边国家，而是因为非对称的诸多国家通过彼此间的“合理选择与战略上的相互作用”维持朝贡体制——正是帝国话语的核心要素。

那些没有像马丁·雅克那样，将朝贡制度视为“文化、道德制度”，而是从国家关系这一利益角度理解朝贡体制合理性的国际政治学者们的观点集中体现在沃麦克的“今天的中国可以更好地运用过去中华帝国的（在与周边小国的关系中获得的经验）²⁹”这一观点之中。在他们的主张中，朝贡体制这一帝国遗产对当今中国和未来中国的政策内涵占有重要地位。³⁰ 从这一点说，帝国话语具有较强的未来指向性。

笔者并不是想提出这种前瞻性本身是有问题的。但笔者在此想要指出的是，在他们的朝贡体制论中，忽略了位于中华帝国周边的小国的作用。³¹ 这一观点就与怎样衡量（具有未来指向性的）朝贡体制论在世界史上的作用的问题密切相关，因而具有相当重要的意义。（正如下面将进一步分析的，上述观点，与在国家间体制这一资本主义世界经济的政治上层结构的根本变革中，中国怎样创新地利用和动员朝贡体制这一帝国遗产的问题直接相关。）

因此，有必要关注金宣旻提出的观点，他认为正如在清帝国内部，汉人、满人、蒙古人都有各自不同的地位与作用那样，“朝鲜也发挥了普遍帝国的外藩的作用”。“作为中华文明的一员，朝鲜是表现清帝国普遍主义的十分合适的主体和对象。”³² 笔者也曾经在分析韩中关系史的文章中，将韩国在韩中关系史中的地位 / 作用视为“不变的条件”，强调“朝鲜的态度既可以很好地维持东亚秩序，也有引起分裂的可能性”。³³

三、帝国话语的批判性分析（之二）：文明国家论与天下观的现今作用

此外，“文明国家（civilization-state）”这个概念虽然没有直接提及“帝国”概念，但也起到了强化帝国话语的作用。这一概念也同样更多地应用于历史学以外的学术领域。

在这一点上，上述马丁·雅克的主张再一次吸引我们的注意。我们一起来听一听他的“国民国家是文明国家这一底层结构的表层而已”³⁴ 的主张：

中国之所以是文明国家，不仅因为中国是最近才以国民国家的身份出现在人们的视线之中，而且还因为至少两千年的历史不断地介入到当今的中国，成为一种行事的指南。中国人之所以不断地受（视中国为世界中心的）中华思想的影响，也是因为中国是一个文明国家。……以中国为例，不仅是历史，还有现存文明为中国人思考国家和认识自我提供了动力。

³⁵

他将中国规定为“文明国家”而不是“国民国家”的重要根据是，中国的国家认同植根于中国的文明，因此与国民国家的原动力——民族主义——是不同的。从本质上，中国人是依据文明观念来解释中国的领土和统一国家的特点，这才是体现中国作为文明国家的最典型的例子。³⁶

当然，世界上存在很多文明。西方文明也是一个例子。但是，他认为在世界史中，因为中国

所具有的悠久的历史 and 庞大的地理、人口规模及多样性这两个特点³⁷，同时在现阶段，中国又被认为成功转变为国民国家，所以，目前保留下来的文明国家就只有中国。

他所关注的文明的根基是儒家思想。³⁸在这里，追究马丁·雅克将历史上存在过的多种不同的儒家形态粗略地规定为中国文明根基的主张，是否与历史事实相符等观点，并不是十分有效的分析方式。但有一点还是需要明确地指出，那就是，正如在“新清史”的争论中所体现的，清帝国的统治是“横向的内亚东西模式”与“中原-江南纵向南北观”并存的“一种复合式新型统治体制”，所以必须要有一种综合的视角。³⁹与其简单认为只有儒家是中国文明的根基，不如着眼于中国文明的复数性和累积性，比较能符合历史事实。

当然，我们也需要指出，他提出作为“文明国家”的中国这一概念的理由并不是在儒家本身。他的文明国家论的核心在于强调现在和将来中国的文化身份。所以，他认为，文明国家内部的运作方式具有“实际上与联邦制相近”的特点。表面上，虽然维持着单一的政府体制，但实际上是一个“由多个具备个别的政治、经济、社会体系的半自治的省份构成的体制”。中国的省与国民国家相似⁴⁰，因为清朝这一帝国领域在帝国主义侵略下并没有分解，因而当前的中国从其规模来说，超越了世界其他地方的国家联合体⁴¹。正因为这一特点，得以确保以大一统为前提的多样性，中国赋予香港的“一国两制”就是其典型的例子。如果是一个国民国家，将很难容忍这种方式。⁴²这不是领土上或政治上的意义，而是基于文化的、作为实体的文明国家中国的运作原理，同时又扩张到外部这一个层次，形成了“大中华圈”⁴³。

我认为，这样的文明国家话语是那些（苦于无法正确理解中国的现在与未来的）西方人将其作为不能正确理解中国的过去的理由而提出的概念。这一点，在（从政治文化的角度着手分析中国政治的）白鲁恂（Lucian W. Pye）早期所使用的这个概念中表现得十分清楚。他认为现在的中国，如果从西方的角度考虑，就如同欧洲的罗马帝国延续至今，而且现在又想以“一个国民国家”的形式存在，并称“中国不是从属于国家群（the family of nations）的又一个国民国家，而是一个伪装成国家的文明国家（a civilization-state pretending to be a state）”。⁴⁴

但是最近中国也引入了文明国家这一概念，出现了一些知识分子，用“文明国家”来表达在现代化与去西方化（de-westernization）取得成功后的自信及对本国文明的肯定。其代表人物是甘阳。他认为，20世纪中国的中心任务是建立近代“民族国家”，但21世纪的中心任务是超越民族国家的逻辑，而自觉地重新将中国建设成“文明国家”（civilization-state）。⁴⁵

上述西方学者的文明国家话语似乎对甘阳提出文明国家的主张起到了不小的影响。他认为，认真对待中国的多数研究者都会同意中国既是一个国家，又是一个具有厚重历史的巨大文明。甘阳直接引用白鲁恂所提出的“一个伪装成国家的文明国家”这一表述，并指出这是西方政治学界的流行说法。进而，他也从中国的近代思想资源中寻找其根据。他指出，梁启超在构思“新民说”（1902~1906年）时，虽然只考虑到建立民族国家这一短期任务，但十几年之后，当发表《〈大中华〉杂志发刊词》（1915年）和《中国与土耳其之异》（1915年）时，已注意到“大中华文明国家”的长期愿景。他认为，梁启超亦注意到构成“国性”的核心是文明性，所以应该将此资源视为21世纪中国思想界的出发点。⁴⁶为了主张要回归过去的中国文明，他甚至主张“复古本身就是一种革新或革命”⁴⁷。

笔者认为，我们无法不从他的主张中感受到中国民族主义的欲望。他为了强调中国的“现代化但不是西方化的”成功，将土耳其的例子称为“自宫式的现代化道路”，并提出希望中国不要像“自我撕裂的”、“三流国家”土耳其那样，成为西方的属国。⁴⁸在此，有必要明确点出，白鲁恂所提出的文明国家不仅仅是指中国，其他的许多亚洲国家都可以应用此概念。⁴⁹同时，在此我们有必要重新考虑“文明国家”的概念是否可以这么一直适用于中国。

对扩散帝国话语起推波助澜作用的，除了文明（国家），还有“天下”概念。赵汀阳在《天下体系》⁵⁰中，重新解读了中国传统的天下观，使之成为可以与欧洲近代民族国家的扩张形态——

帝国主义——相对抗的、维护 21 世纪和平与世界秩序的原理。他认为，与西方由民族或国家构成的世界概念不同，“天下”这个中国人的世界观具有多重的意义，所以天下即（中华）帝国从根本上来说，不是“国家”，更不是民族国家，而是一种政治、文化制度，是一种世界社会。

他的天下理论的核心是“无外”原则。如果说基于基督教的西方的世界秩序源于划分敌我，那么，天下理论是一种“化敌为友”的理论，其“化”是吸引对方，而不是征服对方。因此“无外”原则是将天下理论上升为人类世界秩序原理的根据。⁵¹这难道不正与上面提到过的帝国运作的宽容原理相符吗？

他的“无外”原则由“内外”原则作补充。对他来说，这两个原则所说的“外”的概念不是同一层次上的，所以不会互相矛盾。“无外”原则是世界制度层面的，是“没有任何异端的”、四海为家的概念，“内外”原则是国际关系上的原则，用来说明亲疏有别的远近关系。而且这个内外意识通过演变，最后成为所谓“华夷之辨”的意识。但是，因为“无外”原则制约“内外”原则，所以，华夷的区别也只是表现为文化上的差异，不会导致无法共存的对立或异端之类的他者，它同时还抑制天下、帝国演变为军事帝国。终究，他所要表明的是，中国这一个天下、帝国所追求的是文化帝国，这一文化帝国以“礼”为基本原则，抑制自身的膨胀。

对于历史研究者来说，指出赵汀阳所提出的“天下”话语中的理论与现实之间的距离，是一件比较容易的事。所以，在此，我想从与本文主题直接相关的帝国性的一个侧面——宽容的角度提出一点意见。他认为，支撑天下观的中国思想的基本能力乃至基本精神“不在于因时而变，而在于可以（教）化万物”的“化”。在此，我想对他的这个“化”中所包含的向心力提出一点质疑。他认为与西方的“讨厌他者，但是忍着”的宽容不同，中国的“大度”是接受多样化，将“多”化为“一”。⁵²但他的分析也只到此，没有指出“一”化为“多”的离心力。⁵³

比笔者更明确地批判这一点的是威廉·卡拉汉（W. A. Callahan）。赵汀阳所说的“化敌为友”或强调“皈依”等内容，在卡拉汉的眼中，与“一种帝国暴力逻辑”是没有区别的。进而，他认为，赵汀阳的著作之所以成功，是因为存在于中国内部的想利用民族主义的方式来解决全球性问题的欲望，同时是“一种爱国主义形式的普遍主义”（a patriotic form of cosmopolitanism）在国内流行的表现。卡拉汉批判赵汀阳的核心内容，即“后霸权体系的主张往往包含崭新的（时而暴力性的）包容与排斥的萌芽。即天下表现出新霸权的大众效果，通过这种方式，21 世纪的等级式统治将实现升级”的主张虽然显得有点过激，但对我们评价包括天下观、文明国家观在内的广义的帝国话语，无疑是有借鉴作用的。⁵⁴

笔者曾在别的文章中，通过对许纪霖的“新天下主义”进行介绍和批判，提出了与卡拉汉类似的担忧和主张。⁵⁵许纪霖同样也认为，历史上的中华帝国得以支配周边国家或民族的核心不是武力，而是“天下主义的华夏文明”。他认为在全球化的今天，“文明大国”的目标应该是努力使这一传统资源成为适用于现今的普遍文明。这就是他所提出的“新天下主义”。为了建设新天下主义的中国，“我们”要在从中国的历史文化传统与现实经验的特殊性中，提炼具有普遍价值（资源）的同时，将全球文明中的普遍价值转变成适合在中国土壤中成长的“我们”（的资源）。对此，出于希望他的“新天下主义”不仅成为对中国人有益的思想资源，同时成为对东亚乃至对全人类有益的优秀思想资源的意图，笔者曾提出，如果新天下主义仅仅局限于重构包括中国大陆在内的华文世界的中国人的身份（identity）的话，绝对不可能成为普遍文明。

无论是主张文明国家论的学者，还是强调天下观的学者，虽然在深浅程度上因人而异，但所包含的对中国和未来的预测是大体相同的。充分体现这一点的就是赵汀阳。他指出自己的写作意图是“重思中国，重构中国”。⁵⁶我们应该留意他的这种主张，因为这些主张以中国为议题，通过强有力的话语，形成中国人了解中国的过去与现在的一个框架。⁵⁷他们发出的话语，既受西方学者的研究成果的影响，同时又对西方的研究成果产生影响，通过这种循环过程，这种话语的影响力也倍增，从而对我们认识中国的认识结构产生重要的影响，所以学界与论坛应该更加注意这

种变化，并且必须介入这种话语。

四、从周边摸索出的主权的重构与帝国话语

对于上述帝国话语，笔者要从哪个角度进行介入呢？东亚地区经历了以中华帝国-日本帝国-美帝国为中心轴的更替，在此过程中形成了一种等级化的地域关系。因此东亚的周边地区积聚了较多的矛盾与纠纷。笔者正是要从这些周边地区，即“核心现场”⁵⁸来发出声音。

最近一段时间笔者较为关注的核心现场是台湾、冲绳及处于分断体制下的朝鲜半岛，所以打算对上述三个核心现场逐一进行论述。⁵⁹这三个场所，过去都位于中华帝国版图（即中华世界）与传统东亚地域秩序相重叠的部分。在这三个核心现场，都开展过对主权（的至高无上性）的挑战。笔者打算探讨一下作为帝国的中国话语所包含的意义。

清朝初期，直到1683年彻底清除反清海洋势力后，台湾才得以最终划入中华帝国的版图，但在台湾设立台湾省是在1883年，即是与日本明治政府发生“漂流民事件”的不久之后。1895年在清日战争中战败后，清政府将台湾割让给日本。日本帝国战败后（1945年）的国共内战期间，台湾是属于中华民国的领土。在1949年中华人民共和国建立之后，海峡两岸处于分离状态，最终形成了所谓“两岸问题”这一特殊的关系。

当我们从“两岸关系”这一较为中立的词汇而非普通国家地区间关系，考虑作为两岸问题的当局者之一台湾时，笔者对站在“作为帝国的中国”立场的柄谷行人的主张十分感兴趣。简单地说，他认为，现在的中国通过“帝国”的方法大体上解决了延续已久的台湾问题。今天存在于台湾海峡的尖锐的军事紧张不会重现。同时，如果双方当局能在一定程度上满足现状的话，那么这在一定程度上，是将近代的主权逻辑视为有害无益之物而置于一边的结果。这就是柄谷行人的主张。⁶⁰为了理解他的这种观点，我们有必要进一步留意他对“作为帝国的中国”所持的观点。他认为，中国共产党所掌握的（过去的中华帝国的）领土，之所以在后冷战时期不像苏联那样瓦解，不是因为共产党统治多么缜密，而是因为中国与俄罗斯或南斯拉夫不同，具有较强的帝国传统。同时，他认为中国能维持帝国的秘诀不在于版图或多民族、经济实力的大小，而在于（用儒家的话来说）是否能具备“德”。基于这种观点，他预测“将来中国虽然会发生巨大的变化，但一定不会导致现在的多民族国家分解”。⁶¹

本文的重点不是分析他的关于“作为帝国的中国”的观点，单就台湾问题来说，他和其他主张帝国话语的学者一样，没有对帝国的周边——在这里是对台湾人的主体性——给予充分的关注。难道不是统一与独立的二分法造成了台湾社会的分裂吗？从长远来说，即便中国克服（统一与独立的）两分法的新方案（或者两岸关系的第三种出路）、最终回归到历史上熟悉的“过去”的可能性很高，⁶²也不能忽视台湾人为了克服现在错综复杂的两岸关系所进行的努力。如果考虑到了这一点，我们就不能像柄谷行人那样轻易地认为台湾问题基本上已经按照“帝国”的方式得到了实质上的解决。⁶³“中国人”这一概念本身就是一个混杂性（hybridity）很强的、非实体的概念，所以它不会被任何人“独占”。“开放的、未来指向性中国人身份”的主张也是从台湾社会提出来的。⁶⁴在那种情况下，台湾人既是中国人，又可以成为确保其特殊性乃至独立性的主体。同时，台湾市民社会内部也在不断摸索可以超越主权与国民国家框架的新的可能性，“复合社会”的构想就是其中的一个例子。甯应斌主张要像“一国两制”那样，为少数群体设立专门的自治空间（special zone），通过全面的多元主义，超越国民国家的框架。⁶⁵包括他的通过类似于传统时代扩大内境的方式来实现主权分割的“复合社会论”在内的多种观点作为测试中国弹性的石蕊试纸，对“作为帝国的中国”这一观点提供了批判性的视角。

冲绳作为另一个核心现场，同样也表现出国家主权归属的复杂性。琉球王国曾经在中华世界的外境接触的空间中维持过一段独立统治的时期，并与当时的明清王朝维持着朝贡关系。之后琉

球王国从属于日本的幕府统治下，但仍然与中国维持着朝贡关系，形成了一种一支两属的双重支配关系。但是这一关系是处于非对称关系的两个当事国出于相互的战略考虑而形成的关系，而不是中国单方面强制的结果。之后，在日本帝国的统治下，冲绳被视为“内部殖民地”；战后美国占领时，又被视为“潜在主权（residual sovereignty）”的适用地区。1972年“回归”日本之后，主权的重叠性问题依旧存在。（规模较之前反而扩大的）美军基地的存在是“结构性歧视”的根源，至今还让人思考冲绳“回归”日本本土的意义，即追问主权对冲绳人意味着什么。⁶⁶

在这种情况下，一些持批判态度的东亚知识分子将冲绳问题与（冲绳）居民自治运动视为可以将国民国家相对化的契机而备受关注。对冲绳这一受害者负有“罪恶感”的日本知识分子对这些问题感兴趣也许是理所当然的，而之前没有关注过冲绳问题的华语圈知识分子也开始对这个问题发表意见。中国的孙歌就试图通过冲绳体会日本本土所没有经历过的自由精神和顽强的生活意志，学习不局限于国民国家这一单位的感觉。⁶⁷对于无法归结为国民国家的、冲绳人的丰富的身份认同（identity），汪晖将冲绳的“暧昧的独立性与特殊性”评价为，不是单纯地追求“民族独立”而是追求一种自主的、崭新的政治形态。⁶⁸

但是这种创新的举措，在日本的政治环境中，被认为是“中国的冲绳属国化策略”的一部分，因此备受争议。⁶⁹处于中华帝国与东亚地域秩序的灰色地带的冲绳地区，在日本内部具有与中国关系最为密切的历史、文化的特点。但这一特点现在为日本的右翼势力提供了口实。

冲绳民众在长期的斗争过程中，练就了敏锐的国际政治感觉，所以即使他们渴望实现冲绳的独立，也不会轻易将这种愿望扩大到社会范围之中。当然，当中也存在独立论者⁷⁰，也有人站在独立论者的对立面，主张“非国家的、脱领土的新社会”，即“琉球共和社会”论⁷¹，但正如该地区的元老新崎盛暉那样，在冲绳较高的呼声是获得较高的自治权，促进日本国家的改造，成为促进东亚和平的“催化剂”。像新崎这样的冲绳知识分子所提出的“生活圈”这个概念，正是为了超越国境与领土概念而有创意地提出的。⁷²

接下来，一起看看第三个核心现场——处于分断体制下的朝鲜半岛——提出的复合国家论。

19世纪后期以来，韩国在维持与清朝的朝贡体制的同时，还与其他国家缔结了近代性质的条约关系，较早经历了两截体制中的主权的复杂性。在殖民地时期，又经历了主权的丧失，领悟到恢复主权的重要性。在冷战时期，由于朝鲜半岛处于分断体制，所以大韩民国在以美国为中心的非正式帝国中，经历了“漏洞主权（perforated sovereignty）”。但是在韩朝促进相互交流与合作的过程中，需要提出更具新意的思考与实践，其中“复合国家论”是对主权弹性进行思考的一个例子。

“复合国家”（compound state）是与我们所熟知的国家（即单一国家，unitary state）的概念相对的词汇，其字典上的意义是两个以上的国家结合后形成的一种国家形态。历史上已经出现的类型有：具有对等的结合关系的联邦与国家联合，以支配-从属关系结合的宗主国 / 保护国等。

但是比这种字典上的意义更为重要的是，这一概念是在韩国社会的统一、民主化运动的过程中提出来的（这一事实）。这一词汇是在20世纪70年代初的《7·4 共同声明》后⁷³，由千宽宇提出来的。⁷⁴虽然当时韩国处于严禁谈论与朝鲜统一的冷战体制之中，但受两政府之间具有历史意义的《7·4 共同声明》的鼓舞，千宽宇为了克服韩国内部的主张统一与主张自由民主主义阵营之间的分裂，使韩朝“维持各自的体制，但‘形成某种作为国家的状态’，通过对话与交流，逐渐走向单一国家”，提出的正是复合国家论构想。历史上存在过的复合国家的形态——如朝鲜当时提出了联邦制这个统一方案——很难应用到朝鲜半岛，所以他所提出的“一个民族依靠某种积极的力量创造出史无前例的那种（国家形态）”正是复合国家。这一想法不是为了消极地避开朝鲜的统一方案，而是在维护民主与自由的原则，集结民族民主势力，为统一作贡献的积极意图下提出来的。“复合国家论”从一开始就是从市民社会的迫切的实践意志中涌现出的一种创新构想。

20年之后，这一构想被白乐晴吸收成为分断体制论的构成要素，被进一步具体化。他提出“作为克服分断体制的方案，联邦或联合体制如果不对‘国家’这一概念进行相当程度的修改的话，是很难完成的”。⁷⁶ 因为那不是走向“完整的统一国家”的过渡阶段。他在与一群论者开展讨论的过程中，不断修改复合国家的构想。复合国家“不是单一国家（unitary state），而是包容所有国家形态——即各种国家联合（confederation）与联邦国家（federation）——的外延最为广阔的概念”，同时“不将主权问题拘泥于单一国民国家形式之中，用更具创意的方式解决（主权）问题的根本性提议”。⁷⁷

1999年笔者曾引用白乐晴的构想，试图将其应用到东亚的范畴中来，把这一想法视为笔者东亚论的构成要素。⁷⁸ 当然，这一构想通过2000年韩朝领导层拟定的《6·15共同宣言》的第二项（国家联合或较低阶段的联邦制的共识），而避免了仅仅局限于单纯的市民社会的创造性提案，也曾有过被双方政府进一步实现的可能性。当时，也对韩国的历代政府提出的“南北联合”案和现存的国际法上的国家联合或联邦制等古典概念的差异进行了较为深入的讨论。⁷⁹ 但是国家联合或联邦制都是多个国家的结合体，加上还有复合国家这一国家类型的字典解释，所以，有必要强调，民间提出的复合国家是包容所有国家形态的，即所谓雨伞式构想，是兼具国家之间结合，或国民国家自我转变等形态的新国家机构间的统合构想。像现在这样韩朝关系恶化的情况下，更为迫切的，反而是从民间社会提出不拘泥于单一国家形式的、更具创意地解决主权问题的努力。笔者借助德里达（Jacques Derrida）的“主权的 partage”（既是分割又是分享），将同一领域中出现多个主权重叠的体制预想为“即将来临的民主主义”的可能性，而对东亚的共生社会进行的思考正是这种努力的一部分。⁸⁰

韩国和朝鲜富有创意的复合国家的形态，能促进东亚地区的多种自治权运动的发展。作为其中的一部分，不论中国大陆与台湾表面上拿出什么样的政策——香港式的“一国两制”或“一国三制”或帝国复活，朝鲜半岛的复合国家所体现的精神或过程也许可以对他们寻找出路提供实质的借鉴吧。

五、“帝国”论与“复合国家”论的（非对称性）对话

前面分析到的朝贡体制论、文明国家论、天下观等“作为帝国的中国”话语所体现的共同特点是，都认为无法用西方的“国民国家”等概念来解释中国的过去、现在与未来。同时，另一个共同点是，虽然帝国话语强调过去的遗产的连续性，但那并非一定与历史实际相符。正如赵汀阳所说，这些特点是由于“重思中国，重构中国”，是帝国话语的核心问题而导致的。如果充分注意到这一点，帝国话语应该被称为“作为计划的帝国”（empire as a project）。对中国内部的人来说，这是他们对中国过去与现在的自豪，即民族主义欲望以及预测未来中国在世界历史地位与角色的一种展望；对于中国以外地区的论者来说，是以西方式近代的替代方案，提出谨慎出路的一种展显。王赓武作为处于中国内部与外部之间的知识分子，对其进行了较为婉转的描述。他认为，中国的未来“既不是国民国家也不是帝国，而是通过产业及科学与传统遗产的精髓相融合的文明，更新成一种中国式国家”，中国人所渴望的是“可以传播普遍价值的一种帝国软实力（the kind of soft imperial power）”。⁸¹

笔者希望这种“作为计划的帝国”话语不仅仅是中国人的（即整个华文世界），同时也能够成为中国以外的整个世界的普遍资源，所以笔者致力于主张应该从周边（尤其是东亚的核心现场）重新思考这一帝国话语。

笔者认为，为了使帝国话语能够发挥这样的作用，应该与（朝鲜半岛这一核心现场提出的）“复合国家”论形成相互参照的关系。因为帝国性当中除了包含“（战略性）宽容”之外还包括“扩张”这一要素，所以帝国话语不可避免地会将伴随否定的意义或历史记忆，而这些反而会对中

国所追求的普遍主义增加负担。此外，笔者还认为，当前及在相当长的一段时间内，中国很难走出按照近代世界体制运作的国民国家的框架。关于这一点，重要的不是从过去的国民国家话语过渡到帝国话语，而是要发明出一种（“像帝国性国民国家”这样的）将两种话语相结合的、进而克服这两者的崭新的概念。应该说，复合国家应该在一定程度上符合这种要求吧。

那么，从复合国家的角度考虑中国（史）会有什么优点呢？最为重要的优点就是可以摆脱帝国这个历史遗产的消极的影响。因为无论怎样重新界定或限定帝国的意义，也很难摆脱前近代“中华帝国”所包含的消极的意义，正因为此，中国人自己不也是更愿意选择文明或者天下这样的概念吗？

其次，可以从中国这一中心与其周边社会及国家间的非对称的均衡关系，进一步走向一个积极思考中心与周边之间相互作用的动态均衡的关系，做到充分尊重周边的主体性。例如，在香港已经实行了“一国两制”。香港已经作为中国的内境和“漏洞主权”而存在，所以对中国单一国家的性格具有一定的冲击作用。台湾（至少在中短期内）也可以通过确保高于香港的独立性，（不论其表面上的国家框架如何）促进中国走向实质上的复合国家。进而对中国与东北亚以及东南亚诸国形成更具弹性的关系也可以起到促进作用。

第三个优点是，可以超越以国家为主的帝国话语，在更注重民间（社会）作用的同时，还可以对国家与社会的关系，换句话说，可以从崭新的视角对帝国内部的运作原理进行分析。（在此回顾一下，复合国家论本身就是市民参与型的统一论，就是在提出国家改革的意见中形成的。）从这一角度看，为了统合中国这个“综合社会”⁸²的多样性和庞大规模而曾于19世纪末、20世纪初提出过的、相当于联邦主义的诸多构想，与基于职业代表制的民主主义理念和实践经验的价值，得到了复苏。⁸³不仅如此，还有人主张，在现今中国，“半联邦主义”乃至“新复合国家”实际上已经得以实施，所以宪法强调的单一国家的理念与现实是不相符的。⁸⁴虽然这种趋势集中于钳制中央集权的问题上，但是确实能起到活跃（保障多种社会势力参与其中的、中国式宽容的）国家制度的想象的作用。

最后一个优点是，复合国家更有利于今天的中国既站在中华帝国历史上积累成果之上的同时，有利于中国走上“后现代的帝国”（post-modern empire）⁸⁵时代。在重视主权的多重性、重叠性的方面，帝国话语与复合国家论是相通的。但是，复合国家具备将短期的国家改革的课题与主权的重构这一中长期的克服国民国家的课题相结合的问题意识和一贯的实践姿态，这正是帝国话语与复合国家论的差异。⁸⁶换句话说，复合国家论所提出的疑问正是“后现代（实际上是后资本主义）”的世界体制是否必须是“帝国”的世界秩序这一问题。

面对中国崛起这一全球性难题，帝国话语中包含着一种期待，那就是“作为帝国的中国”不仅成为有利于中国人的帝国，同时成为有利于世界所有人的“好帝国”。但是为了使这个“自我实现的预言（self-fulfilling prophecy）”真正得到实现，光靠理解中国“帝国性”的历史与现状是不够的。⁸⁷中国会成为顺应世界体制逻辑的帝国（换句话说，成为继承美国的霸权国家），还是成为违背世界体制逻辑的帝国，亦或者，中国的选择会超出以上两种道路？我们有必要在世界体制本身的根本变革中，摸索出创造性地运用其帝国遗产的方法。现处于十字路口的中国会作出怎样的选择？这个问题虽然在原则上是由中国人来决定的，但生活在联动的东亚之中的我们也不得不寻找介入中国人的选择的余地。其中的一个办法就是通过确立笔者所提出的“批判性的中国学”，使中国与其周边各国主体之间形成一种相互借鉴的（即“共同主观性”）的关系。⁸⁸在这篇文章中，笔者在批判性地探讨了帝国话语之后，为了克服其局限性，试图用东亚核心现场之一的朝鲜半岛中形成的复合国家论这一思想资源与帝国话语进行了对话。笔者之所以进行这种探索，正是出自上述批判性中国学的研究态度。在现在世界学界的话语环境中，虽然这一对话无疑会以非对称的方式进行，同时朝鲜半岛的复合国家建设仅仅是解决南北问题这一当前问题的一个环节，而中国走向复合国家的道路是与世界体制的变革相连的长期的课题，但是只要两者能开始

进行沟通，那么两者之间的相互作用必定会对实现主权的分割 / 分享的另一种国家构想发挥巨大的作用。

注释：

1. William A. Callahan, "Introduction: Tradition, Modernity, and Foreign Policy in China", in William A. Callahan and Elena Barabantseva (eds.), *China Orders the World: Normative Soft Power and Foreign Policy*, The Johns Hopkins University Press, 2011, p. 5.
2. 金琮中：《后冷战与“帝国”的重建》，载《历史学报》（首尔）第 217 辑（2013 年 3 月），第 189 页。
3. 在世界史上，现今依然存在的过去帝国中，中国是最受关注的例子，此外也有学者提及迅速恢复的俄罗斯联邦以及欧洲联盟、美国等例子。Jane Burbank & Frederick Cooper, *Empires in World History: Power and the Politics of Difference*, Princeton University Press, 2011, pp. 455-457.
4. 拙稿：《中国的国民国家与民族问题：形成与转化》，载拙著：《思想东亚：朝鲜半岛视角的历史与实践》，北京：三联书店 2011 年版。
5. 拙稿：《超克 20 世纪型的东亚文明与国民国家：韩民族共同体的选择》，载拙著：《思想东亚：朝鲜半岛视角的历史与实践》，第 78~79 页。
6. 裴京汉：《中国国民党的党国体制与“中国式国民国家”》，载《中国近现代史研究》（首尔）第 31 辑（2006 年 9 月）；裴京汉：《近现代中国的共和政治与国民国家的摸索》，载《历史学报》（首尔）第 200 辑（2008 年）。但是裴京汉并没有完全摒弃国民国家的框架。因为他认为 20 世纪国民党和共产党的支配体系是“中国式国民国家”即“党国体制（party-state system）”，并主张这一体制是（中国）演变到（确保共和政治与民主主义的）“普遍的国民国家”的过渡阶段。他对笔者的拙稿《中国的国民国家与民族问题：形成与转化》提出了批判，认为该文章遵循了西方式国民国家的视角（裴京汉：《中国国民党的党国体制与“中国式国民国家”》，第 16 页），但笔者认为，普遍的国民国家这一想法不才是根据西方的历史经验提出来的吗？
7. 柳镛泰：《近代中国的民族认识与内化的帝国性》，载《东北亚历史论丛》（首尔）第 23 号（2009 年）。
8. 全寅甲：《从帝国到帝国性国民国家（I）：帝国的结构与理念》，载《中国学报》（首尔）第 65 辑（2012 年 6 月）；全寅甲：《从帝国到帝国性国民国家（II）：帝国的支配战略与近代以后的重构》，载《中国学报》（首尔）第 66 辑（2012 年 12 月）。
9. 白永瑞等：《东亚地域秩序》，“导论”，《超越帝国，走向东亚共同体》，坡州：创批社 2005 年版。
10. 拙稿：《中国的“东北工程”与韩国人的中国认识的变化：以对大众与历史学界的影响为中心》，载《中国近现代史研究》（首尔）第 58 辑（2013 年 6 月），第 63~74 页。
11. 汉字词“帝国”很少出现在汉字古文献之中。在韩国和日本的古文献中，“帝国”可以推测为，与中国以外自称“（皇）帝”的国家“相对的尊称”。在传统的东亚，广域国家被视为天下，所以基本上不需要近代意义的帝国这一词汇。请参考李三星：《“帝国”概念的古代起源：汉字词“帝国”的西洋起源与东洋起源以及〈日本书记〉》，载《韩国政治学会报》（首尔）第 45 辑第 1 号（2011 年）。
12. Amy Chua, *Day of Empire: How Hyper Powers Rise to Global Dominance - and Why They Fall*, Anchor, 2009；见韩译本《帝国的未来》，首尔：Viabook 出版社 2008 年版，第 10~11 页。蔡美儿（Amy Chua）认为，帝国的宽容是选择性的、“相对的”宽容，即关键是（该帝国）是否比其他竞争者更宽容。这与现代意义的宽容是完全不同的，现代意义的宽容，不仅仅是手段，而且还具有道德性的内容和尊重的意味。
13. “因为国民国家的（统治）根基是同质的（homogeneous）居民对政府主动的同意（每天的投票），所以没有统一的原则。所以，在征服其他政权之后，较统合，更强调同化；较正义，更注重同意。”汉娜·阿伦特：《极权主义的起源》第 1 卷，坡州：Hangil 出版社 2006 年版，第 270~271 页。
14. 白井聪：《「陆の帝国」の新時代は近代を超えうるか》（“大陆的帝国”的新时代是否能超越近代），载《at プラス》（东京）第 12 号（2012 年 5 月），第 136 页。与此不同，山室信一将近代帝国规定为“国民帝国”。山室信一：《「国民帝国」論の射程》（“国民帝国”论的射程），载山本有造（编）：《帝国の研究》，名古屋大学出版会 2003 年版。
15. 关于帝国概念与结构的更为详细的说明，请参考木畑洋一等（编）：《21 世紀歴史學の創造 4：帝国と帝国

- 主義》(东京:有志舍 2012 年版)中,木畑洋一的总论《帝國と帝國主義》(帝国与帝国主义)。
16. 川岛真:《近现代中国における國境の記憶:‘本來の中國の域’をめぐる》(近现代中国的国境记忆:关于“原本的中国的领域”),载《境界研究》(札幌),No.1,2010 年。
 17. 全寅甲:《从帝国到帝国性国民国家(I):帝国的结构与理念》,载《中国学报》(首尔)第 65 辑(2012 年 6 月),第 166 页;全寅甲:《从帝国到帝国性国民国家(II):帝国的支配战略与近代以后的重构》,载《中国学报》(首尔)第 66 辑(2012 年 12 月),第 266 页。在此文中,全寅甲认为朝贡国不是帝国的一部分。金成奎认为,朝贡体制是传统中华世界秩序,而不是传统东亚世界秩序。金成奎:《美国及日本关于“传统中国的世界秩序”的研究史及其特征的比较》,载《历史文化研究》(首尔)第 32 辑(2009 年),第 32 页。
 18. 白井聡:《「陸の帝國」の新時代は近代を超えうるか》(“大陆的帝国”的新时代是否能超越近代),载《at プラス》(东京)第 12 号(2012 年 5 月),第 134 页。
 19. 汪晖:《亚洲视野:中国历史的叙述》,香港:牛津大学出版社 2010 年版,第 74 页。
 20. 白永瑞等:《东亚地域秩序》,第 16 页。
 21. Martin Jacques, *When China rules the World: The Rise of the Middle Kingdom and the End of the Western World*, Allen Lane, 2009. 笔者参考的是韩译本,马丁·雅克:《当中国统治世界》,首尔: Buki 出版社 2010 年版,第 361~362 页。
 22. 拙稿:《变与不变:韩中关系的过去、现在、未来》,载《历史批评》(首尔)第 101 辑(2012 年),第 199~202 页。
 23. 美国与日本有关朝贡体制的研究,请参考金成奎的《美国及日本关于“传统中国的世界秩序”的研究史及其特征的比较》,载《历史文化研究》(首尔)第 32 辑(2009 年)。
 24. 茂木敏夫:《中國の世界像の変容と再編》(中国世界像的变化与重构),载飯島涉、久保亨、村田雄二郎(编):《シリーズ 20 世紀中國史 1, 中華世界と近代》,东京大学出版会 2009 年版,第 54 页。
 25. Zhou Fangyin, “Equilibrium Analysis of the Tributary System,” *The Chinese Journal of International Politics*, Vol. 4, No. 2 (2011), p.149.
 26. Brantly Womack, “Asymmetry and China’s Tributary System,” *The Chinese Journal of International Politics*, Vol. 5 (2012).
 27. 同注 25, 第 149、178 页。
 28. 林民旺:《沃马克的结构性错误知觉理论研究》,载《国际政治研究》2009 年第 2 期,第 58~60 页。
 29. 同注 26, 第 38 页。
 30. 除了国际政治学者之外,人文学者汪晖也表现出类似的思考方式。他认为“朝贡体制不是规范而明确的制度,而是具有灵活性的联结模式”,并认为香港的“一国两制”与朝贡体制的权力结构相似。汪晖:《亚洲视野:中国历史的叙述》,第 299、312~313 页。
 31. 如周方银(Zhou Fangyin)在“Equilibrium Analysis of the Tributary System”(《The Chinese Journal of International Politics》, Vol. 4, No. 2, [2011]) 第 175 页中,以朝鲜光海君为例,指出小国内化朝贡体制概念对维持稳定的均衡十分重要,所以并不是完全无视小国的作用。
 32. 金宣旼:《满洲帝国还是清帝国:最近美国的清代史研究动向》,载《史丛》(首尔)第 74 号(2011 年),第 118~119 页。
 33. 同注 22, 第 194~195 页。
 34. 马丁·雅克:《当中国统治世界》,第 263 页。
 35. 同上,第 269 页。
 36. 同上,第 277 页。
 37. Martin Jacques, “Understanding China”, *LA Times*, 22 (November, 2009); “Civilization state versus nation-state,” *Süddeutsche Zeitung*, 15 (January, 2011).
 38. 同注 34, 第 265 页。
 39. 杨念群:《“新清史”与南北文化》,“中华民族的国族形成与认同”学术研讨会,上海:华东师范大学,2013

- 年3月；杨念群：《超越“汉化论”与“满洲特性论”：清史研究能否走出第三条道路？》，载《中国人民大学学报》2011年第2期。
40. 同注34，第270~271页。
 41. 柄谷行人：《世界史の構造のなかの中國：帝國主義と帝國》（世界史的结构中的中国：帝国主义与帝国），载《atプラス》（东京）第11号（2012年12月），第47页。
 42. Martin Jacques, “Understanding China”, *LA Times*, 22 (November, 2009) .
 43. 同注34，第345页。
 44. Lucian W. Pye, “China: Erratic State, Frustrated Society”, *Foreign*
 45. 甘阳：《从“民族—国家”走向“文明—国家”》，载甘阳：《文明·国家·大学》，北京：三联书店2012年版，第1页。
 46. 同上，第3页。
 47. 同上，第15页。
 48. 同上，第14页。
 49. Lucian W. Pye, “International Relations in Asia: Culture, Nation, and State,” *The Sigur Center for Asian Studies*, July, 1998, p. 9.
 50. 赵汀阳：《天下体系：世界制度哲学导论》，南京：江苏教育出版社2005年版。
 51. 同上，第51页。
 52. 同上，第13页。
 53. 关于这个问题，蔡美儿提出，中国是以民族为基础的典型的非移民国家，所以其宽容性是有限的，因此虽然能成为强国，但“不能成为超级大国”。这一观点值得深思。Amy Chua: 《帝国的未来》，第418页。
 54. William A. Callahan, “Tianxia, Empire, and the World,” in William A. Callahan and Elena Barabantseva (eds.), *China Orders the World: Normative Soft Power and Foreign Policy*, 2011, p. 111.
 55. 拙稿：《变与不变：韩中关系的过去、现在、未来》，载《历史批评》（首尔）第101辑（2012年）。
 56. 同注50，第7页。
 57. 同注54，第109页。
 58. 关于这个概念，请参考拙稿《从“核心现场”寻找东亚的共生之路》，第五届东亚批判性杂志会议“联动的东亚：为了真正的地域和平”，那霸，2013年6月。
 59. 笔者曾在拙稿 Baik Young-seo, “The Compound State and the ‘Double Project of Modernity’: A Review of the Twentieth Century East Asian History,” *International Critical Thought*, Vol. 3, No. 2 (June, 2013) 中，详细论述了三个核心现场。
 60. 同注18，第136页。
 61. 同注41，第46页。
 62. 文明基：《两岸关系没有第三出路吗》，载崔元植、白永瑞（编）：《见识台湾：韩国与台湾共寻新径》，坡州：创批社2012年版，重点是第113页。
 63. 柄谷行人对台湾的观点与汪晖对香港的观点相似。汪晖认为，香港虽然是中国的一部分，但在国际法律上具有加入国际组织的权利，拥有与大陆不同的、独立的签证系统等特点正与朝贡体制内的权力结构相似。汪晖：《现代中国思想的兴起》上卷第2部（帝国与国家），北京：三联出版社2008年版，第697页。
 64. 郑鸿生：《台湾人如何再作中国人——超克分断体制下的身份难题》，载《台湾社会研究季刊》（台北）第74期（2009年6月），第116~128、132~133页。
 65. 甯应斌：《复合社会》，载《台湾社会研究季刊》（台北）第71期（2008年9月），第276~279页。对此文的评价，请参考拙稿《联动的东亚：作为问题的朝鲜半岛》，载《创作与批评》（坡州）第151号（2011年春季刊），第29~30页。
 66. 对此，较为详细的内容，请参考新崎盛暉《新崎盛暉が説く構造の沖繩差別》的韩译本，《冲绳：结构性歧视与抵抗的现场》，白永瑞、Lee Hangyeol 译，坡州：创批社2013年版，特别是译者与作者对话的部分。
 67. 孙歌：《歴史の交差点に立って》（站在历史的交叉点），东京：日本经济评论社2008年版，第67页。

68. 汪晖：《琉球：战争记忆、社会运动与历史解释》，载《开放时代》2009年第3期，第19页。
69. 《週刊新潮》（东京）2013年5月30日，第30~33页。
70. 2013年5月15日，琉球民族独立综合研究学会成立。这一组织的成员以建立琉球自治联邦共和国为目标。《东亚日报》（首尔）2013年5月17日。
71. 更为详细的介绍，请参考拙稿《从“核心现场”寻找东亚的共生之路》。
72. 新崎盛暉：《冲绳：结构性歧视与抵抗的现场》，第123~124、134页。他们将抽象的、观念性的固有领土论放在一边，转而提倡扎根于钓鱼岛（日本称“尖阁列岛”）等纷争地带渔民的“生活圈”——历史、文化、经济的交流与合作的圈地域——的概念。
73. 二战后南北分断局面形成以来，韩国和朝鲜政府于1972年7月4日首次针对统一原则发表了共同声明。该声明将自主、和平、民族大团结作为统一的三大原则，并同意设立正式的对话机构。虽然，这一声明随后就已失效，但它为之后的《南北基本协议书》（1991年）、《6·15南北共同宣言》（2000年）等南北关系的发展提供了重要契机。
74. 千宽宇：《民族统一之我见》，载《创造》（首尔）1972年9月号。
75. 座谈会：《民族统一的构想1》，载《民众之声》（首尔）1972年8月号，第44~45页，千宽宇的发言。
76. 白乐晴：《为了认识分断体制》，载白乐晴：《分断体制变革的学习之路》，坡州：创批社1994年版，第35页。
77. 白乐晴：《关于金永浩（音译）对分断体制论的批判》，载白乐晴：《摇摆的分断体制》，坡州：创批社1998年版，第204页。
78. 第一次尝试是在《中国有没有“亚洲”？——韩国人的视角》，载拙著：《思想东亚：朝鲜半岛视角的历史与实践》。
79. 郑成章（音译）：《南北联合的制度装置与运作方案》，载《国家联合的个案与南北韩的统一过程》，首尔：Hanul出版社2004年版。
80. 拙稿：《从“核心现场”寻找东亚的共生之路》。
81. Wang Gungwu, *Renewal: The Chinese State and the New Global History*, Hong Kong: The Chinese University Press, 2013, 前言第9页、第150页。
82. 孙歌：《思想的生存之道》，首尔：Dolbegae出版社2013年版，第103页。这一用语借用的是竹内好的观点。
83. 拙稿：《中国的国民国家与民族问题：形成与转化》，载拙著：《思想东亚：朝鲜半岛视角的历史与实践》，第151~157页；柳鏞泰：《职业代表制：近代中国的民主遗产》，首尔大学出版部2011年版。此外，关于宗族、村落、行会等中间团体的作用，请参考岸本美绪：《中國中間團體論の系譜》（中国中间团体论的谱系），载岸本美绪（编）：《「帝國」日本の學知》第3卷（東洋學の磁場），东京：岩波书店2006年版。
84. 刘迪：《近代中國における联邦主義思想》（近代中国的联邦主义思想），东京：成文堂2009年版，第152、154、162页。
85. 同注18，第138页。
86. 参与帝国话语的学者如果不与复合国家论提出的这种问题意识进行沟通，就会陷入抽象化和观念化的误区，也容易被中国领导层的国家战略所动员。据了解，赵汀阳也加入了现任领导层所提出的“中国梦”构想的高层智囊团。张薇：《“中国梦”课题研究始末》，载《凤凰周刊》（香港）2013年第5期。
87. 同注18，第146页。
88. 拙稿：《中国学的轨迹与批判性的中国研究：以韩国为例》，载《大同文化研究》（首尔）第80辑（2012年12月）。笔者所说的批判性中国学的主要要素有：跨学科研究指向；克服将研究对象分为古典中国与现实中国的二分法；在与当代中国现实与主流思维方式维持批判性立场的同时，通过研究中国，重构对各个社会的认识；解构中国中心主义。

【论 文】

东亚地域秩序：超越帝国，走向东亚共同体¹

白永瑞²

摘要：所谓东亚秩序，指的是在一定历史时期内东亚国际问题所适用的，或维持国际关系的某种特定范式。如果回顾一下影响东亚国际关系的特定范式的演变轨迹，就会发现东亚国际关系是伴随着中国、日本、美国等中心国家的交替变化而不断被重新规定的。所以，本文拟通过考察中华帝国、日本帝国及美利坚帝国所主导的东亚秩序的形成、膨胀与消亡的过程，来分析各时期东亚秩序的历史特点。

关键词：东亚共同体 帝国

一、三个帝国与东亚秩序

超越纷争和分裂的历史，建立和平、共存共荣的东亚，不仅在韩国社会，在东亚各地都在热烈的讨论，并有人试图付诸实践。处在二十一世纪之初，如果我们想真正担负起这一重任，则需具有能突破现实束缚的创造性思维。回顾东亚秩序历史的动机也正在于此，追溯历史也许有助于培养我们的创造性思维。

所谓东亚秩序，指的是在一定历史时期内东亚国际问题所适用的，或维持国际关系的某种特定范式。这里之所以要用“一定时期”来对其时间范围加以限定，是因为东亚秩序自古就是不断变化的，而且相信将来还会发生变动。实际上，如果回顾一下影响东亚国际关系的特定范式的演变轨迹，就会发现东亚国际关系是伴随着中国、日本、美国等中心国家的交替变化而不断被重新规定的。所以，本文拟通过考察中华帝国、日本帝国及美利坚帝国所主导的东亚秩序的形成、膨胀与消亡的过程，来分析各时期东亚秩序的历史特点。

当然，对这三个秩序都通称为“帝国”，也许会引起争议。为了尽可能避免可能产生的误会，这里有必要首先简单说明一下本文所说的帝国的意义。帝国概念的核心也许就是，帝国在本国和周边国家--在东亚则先后有朝贡国、殖民地、卫星国的性质变化--之间的关系上设定一定的位阶秩序，享有独自规定帝国势力圈之内各国对内对外政策的权力。从这种意义来看，完全可以用帝国的视角来比较近代以前和以后的东亚秩序的运作方式。这样不仅可以更有效地分析各秩序的特征，而且能够更好地理解各秩序之间的连续性。

当然，从帝国的视角来看东亚秩序，也会过分抬高中心国家的规定性，而相对忽视了在东亚秩序中处于周边地位的国家的作用，以及东亚秩序的变化过程。所以这里也尽量考虑到了周边的视角。^① 尤其是以周边国之一，韩国的地位和作用为焦点，回顾东亚秩序的历史，展望二十一世纪新东亚秩序产生的可能性。

二、中华帝国与小中心

传统时代东亚国家间关系的特定范式，大体上可以称之为中国主导的华夷秩序。可是如果将这规定为中华帝国的秩序，也许会有人提出异议。所谓中华帝国，并非单纯指皇帝统治下的中国

¹ 本文刊载于《思想》季刊第三期（2006年9月）<http://wen.org.cn/modules/article/view.article.php/c18/3168>

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

政治体制（即帝政），而是规范构成一个帝国圈的帝国本国和周边国家的对内对外政策的位阶秩序。在这个意义之下，东亚国家之间的关系是否真的是“华夷秩序”，也许还有不同意见。

中国的华夷秩序，一般理解为以中国皇帝与周边各国的国王之间所形成的礼仪关系为基础的国际秩序。它起源于秦汉统一王朝出现以后，中国王朝与周边各国家和民族所建立的政治关系；到后来，具有世界帝国特征的隋唐出现以后，其特征更加明确。虽然隋唐世界帝国解体，但十五世纪初明朝建立以后，随着朝贡制度的形成，这种国际秩序也进一步体系化。

这种华夷秩序的第二个特征，就是中国人的世界观--华夷思想--成为这一秩序最为核心理论基础。从将中国视为世界中心的本民族中心主义出发，将中国作为文明的中心“华”，而把周边视为落后的“夷”，即以文明的程度来确定彼此的地位差别，从而形成位阶秩序的文明圈。可是，由于周边国家和民族也可以接受这一文明的标准，因而具有文化普遍主义的外形。当然，历史上中华帝国也根据自身所处的现实状况和需要，有时也有选择地使用武力强迫周边屈服。可是明清时期所表现的典型的朝贡关系说明，中国并没有直接统治周边的意图，而是采取册封周边国家的君主，在内政和外交上发挥影响力的间接统治方式。特别是满族所建立的清朝，在广大的版图内统治着多个民族，表现出多元的景象。与这种间接统治方式相辅相成的是，周边国家也分享着中国的天下观乃至华夷观，具有一种文明共同体的性质。正是因为有了这种特点，所以中华帝国秩序，往往并不是中国单方面强迫建立的支配从属的位阶关系；与近代世界出现的帝国主义的支配关系相比，能够建立范围更加广大，更加多元、宽容的秩序。从今天的立场看来，这也许可以成为我们探索帝国秩序的替代方案的一种思想资源。^②

可是，笔者还是想提醒大家，应该注意中华帝国的“帝国性”，因为中国历代王朝为了提高自身的正统性，都追求一种帝国倾向，这也是理解中华帝国的关键。虽然所有王朝都追求统一天下，将帝国的权力统一于中央的大一统，但是只有真正能够统治周边的四夷，或将其纳入自己的势力范围之内，以实现大一统的中华王朝，才能算是中华帝国（例如秦、汉、唐、元、明、清）。因此，中华帝国当然指的是中华王朝，但是中华王朝并不一定都能被称为中华帝国。这种大一统观念，也同样影响到征服王朝的统治理念。^③可是在西为沙漠、东为大海的有限的地理范围内，一旦将统治范围内的民族和地域统一于帝国，则不会轻易承认它们从帝国分裂出去，将国家组织视为正统，这种集团记忆被深深烙印在中国人的脑海里。

那么，中华帝国的周边为什么参与这一秩序呢？郑容和的论文^④通过朝鲜的例子，深入分析了周边自发地参与中华帝国秩序的动机。与日本同中国有大海阻隔不同，朝鲜与中国接壤，只能通过朝贡来保障国家安全和内政外交的自主空间。此外，从儒教文明圈的中心——中国的天子那里获得册封，可以提高自己统治权的正当性。特别是在发生像“壬辰倭乱”（中国称之为“万历朝鲜之役”）这样的外来侵略或内部民众叛乱、政权处于危机之中时，更是要依靠朝贡体制来获得国际的政权保障。

华夷秩序的另一特征，就是在中国皇帝和周边国王之间的朝贡和回赐的关系之上，派生出国际贸易关系。从朝贡的次数、规模来看，这种贸易除了只能在规定的范围之内进行的国家间的公贸易之外，还有被编入使节团的特权商人与对方特权商人之间进行的私贸易。由此看来，华夷秩序既是国家、王朝之间的礼仪的对外关系，也是外交和通商上相辅相成的国际秩序。

从周边国家的角度来看，中华帝国的这种特征也许表现得更加明显。姜玠亚注意到传统时代中国经济超越于西方之上的生产能力和技术力量，所以认为周边国家参与中华帝国秩序并不是因为有一个“强大的中国”，而是因为有一个“富有的中国”。最近学术界开始以东亚为中心重新解释世界史。根据这些新的研究成果，中国依靠在丝绸、茶、陶瓷器等主要世界贸易商品上拥有的独一无二的技术水准和生产能力，在十六世纪以来的三百余年里，一直是世界经济的中心，维持着白银大量流入中国的对外贸易结构（与欧洲拉开距离是从白银开始流出的1820年以后的事情）。正是在这一很长的历史时期内，正式的朝贡贸易体制衰落，私贸易兴盛，引起了国际贸易

的一大变化。因此，在朝鲜被密切编入朝贡体制的早期，与其它地区相比，在安定地供给物品和输入技术方面具有更有利的条件，结果在“紧跟中国型发展”上能暂时领先；但是到后来，反而是像日本那样的偏邦国家更加有利。

如此说来，中华帝国为什么会崩溃呢？对于这一问题，也同样可以从周边的视角来分析其原因。为此我们首先需要理解这样一种事实，即在以中国为中心的东亚秩序之中，还存在着多个由小中心秩序形成的重层世界。中华世界之中的小中心，也同样借助中国的华夷观，并将其适用于自己的周边地区。^⑤ 例如在朝鲜半岛，高句丽早就以“华”自处，将周边民族纳为属民，朝鲜王朝的世宗和世祖在对女真的政策上，也曾同样接受女真的朝贡，也满足日本称朝鲜为“大国”或“上国”。朝鲜后期，当满族建立的清朝统治中国大陆以后，朝鲜更以“小中华”自居。这些历史事实，都可以放在这一脉络上来理解。类似的情况也出现在日本和越南与各自周边地区所结成的关系上。如果把这些历史现象看作对“中华思想的分享”，那么这一地域也许就可以被称作“中华思想共享圈”。^⑥ 如果把这些小中心的作用放在巨大的朝贡贸易体制框架内来观察，特别是越南、朝鲜、日本这样的周边国家也形成了自己的“小规模朝贡体制”，希望以此改变中国中心的秩序，这种努力也许可以被视为这一地域历史变动的主要动力。^⑦

在笔者看来，中华世界的重层性，也许正是中华帝国变化的内在要因。在十九世纪后半叶以前，尤其是在满族的清朝取代汉族的明朝以后，即十六世纪末期以来以中国为中心的秩序已经受到来自周边国家的批判，小中心自身的认同性（identity）也逐渐体系化，对后来这些国家向作为国民国家形成原动力的民族认同性发展，起到了重要的作用。可是，这种思想变换，无论如何还只是作为促进中华世界变化的内因在起作用，而改变这一架构自身的力量却来自外部，即来自起源于西方的世界资本主义的冲击。

中华秩序在内外因素的作用下，转变为一个一个的国民国家，这一过程与西方历史上中世纪帝国分裂为众多小的国家，最后发展为国民国家的过程很不相同。^⑧ 中国作为一个传统帝国，其内部各民族没有独立成为国民国家，中国几乎原封不动地沿袭了清朝以来的领土，而发展为一个庞大的国民国家。只是位于其周边的日本、韩国、越南等国家摆脱朝贡体制，成为独立的国民国家，将“披着国民国家外衣的帝国”——中国视为他者，以确立自己的主体性。

三、日本帝国失败的大东亚共荣圈

在中华帝国动摇的同时，东亚在西方列强所标榜的万国公法的基础上重建了新的秩序，也就是转为根据新的主权概念，由享有主权的国家之间相互订立契约即条约而成立的国际关系。在向这种新秩序转变的过程中，各国至少在形式上具有了平等的地位。但是在近代世界，以主权概念为基础的万国公法所阐述的国际关系原则，在现实中很少被遵守，而肆行于世的则是资本主义的动力及作为其强制手段的武力。甚至可以说，主权的原则与现实的隔阂不是例外的情况，恰是其正常状态。从根本上说，近代国际秩序是在标榜万国公法和文明的国际秩序的同时，却由霸权国家主导这一秩序的方向，这是其内在的矛盾。

可是在东亚，不存在霸权国家，不安定的秩序还在继续。从这种意义来说，这一时期的东亚的状况也可以说是“无中心的东亚”。至于其缘由，金基正从世界体制论的角度进行了说明。十九世纪后半期世界体制经历了一次结构性变动，英国失去了霸权国家的地位，而与此同时以德国为首的一些国家上升为世界的中心国家，世界体制正在从“单一中心结构”向“多元中心结构”转变。在这一变动过程中，不可避免地会出现列强之间的激烈竞争，从而加强对新近编入的周边国家的压迫，尤其是在东亚，在德国、美国和俄国等发展稍晚的资本主义国家崛起的同时，日本又加入进来，所以只会形成极度不安定的中心-周边结构。

在中华秩序下处于偏邦地位的日本，这时为了取代没落的中华帝国，从而具有“华”的地位（所谓的华夷变态），正积极输入西方文明，成功地进行了体制改革。它逐步修订了过去在欧美列强压迫下开港通商时不得不与列强签订的不平等条约体制（1899年废除治外法权，1911年恢复关税自主权等），由此从周边上升到半周边，再急速进入到中心的行列，巩固了日本帝国势力范围的基础。日本充分利用了这一时期不安定的国际秩序，在列强走向势力同盟的趋势下成功地与英国结成同盟体制，在阻止俄国南下的同时，上升为这一地域的“中心”。日本的这种对外战略也得到了美国的支持，这是因为美国想通过与日本的联合，来维持其在中国的商业利益。在英美的支持下，日本先后吞并了台湾（1895年）和朝鲜（1910年），进而在1931年侵占中国东北地区，扶持傀儡政权“满洲国”，从而得以大大扩大了日本帝国的版图。可是也正是在这个时候，日本与英美的矛盾也产生了。随着日本势力进一步向中国内陆扩张，终于在1937年挑起全面侵华战争，日本与英美的矛盾也不可避免地更加激化。在这种情况下，日本所选择的道路是结束不安定的“无中心的东亚”，由日本来主导东亚地域秩序。所以，日本表面上以推翻英美的殖民统治、解放东亚各民族为借口，企图取代传统的中华秩序，建立大日本帝国的自给自足体系（即“大东亚共荣圈”）。

日本帝国在与美国的关系日益恶化的情况下，为了利用德国在欧洲接连得手的大好时机而捞取利益，同时也为了防止德国势力可能介入东南亚地区，从1940年8月起连续几个月竭力推进大东亚共荣圈建设，但是其思想基础，乃是日本在脱离中华秩序过程中形成的“亚细亚主义”。日本在追求近代化的初期，就提出了与西方相区别的、强调内在独特性的“东洋”概念，将中国视为东洋的一个国民国家而使之相对化，从而规定了日本的主体性。这一思想倾向，就是日本的所谓“亚细亚主义”。作为这一思想谱系的一部分，特别是在1937年发动全面侵华战争之后，为了尽快结束中日战争的持久战状态，“和平”地重构东亚秩序，提出了“东亚新秩序论”。“东亚新秩序论”包括了几方面的思想，任城模分析了其中最为激进的尾崎秀实的“东亚协同体论”，指出了它的可能性和局限性。联合中国的社会主义革命，改革日本，进而以日本为首的东亚民众为主体，对东亚进行社会主义改造，尾崎秀实的这种理论清楚地展示了东亚协同体论的思想“临界点”。虽然他的构想在现实中遭遇了失败，却还是在右派掌握的亚细亚主义和左派所掌握的国际主义之间打入一个楔子。他这种将地域构想与日本国内改革论相结合的独特思想，在我们理解日本的亚细亚主义时也是不容忽视的。

与这种“东亚协同体论”主张以日本和中国为轴心、主张控制民族主义和日本的社会结构改革相比，“大东亚共荣圈”可以说是以超民族主义（ultra-nationalism）为号召，追求日本在东亚的霸权。当然，对这两者之间的延续和断绝也还有讨论的必要，不过金灵一还是强调了两者的区别。从表面上看来，“大东亚共荣圈”所追求的是与西方这一他者相对的亚洲的认同性，希望实现亚洲各民族和国家的相互联合，但从根本上说已经背离了亚细亚主义，主要是从军事理论导出的一种构想，不过是企图将家族伦理和天皇制理论扩张到整个亚洲而已。无论是作为克服西方价值的普遍理论“近代超克”论还是世界史理论，都只不过是根据日本的需要而强加给所有亚洲人的。这样，日本帝国与中华帝国不同，不具备在理念上提供文明标准等价值的地位，所以只能动员日本的政治和军事力量，依靠直接的殖民统治来维持其帝国的存在。

此外，这种理念在经济领域也缺乏基础。日本帝国不能像中华帝国那样，依靠自身丰富的经济力来吸引周边国家，而是为了处于帝国势力圈中心而资源贫乏的日本本国攫取资源，掠夺周边国家。换句话说，这种秩序构造中所标榜的“共荣”，只能靠军事力量来实现，也必然随着日本的战败而退出历史舞台。因此，对于日本帝国的这种为自给自足而树立起来的“大东亚共荣圈”，我们有必要进一步考察其分工构造的实际运作方式及其影响，在此可惜未能充分加以分析。“大东亚共荣圈”果真是作为日本的资本、技术与其它邻国的农业经济相互调和的东亚国家间的分工

体系在发挥作用，还是具有由中心（日本）、半周边（朝鲜等）和周边（“满洲国”等）构成的三元构造的独特的地域体系，这些还是将来有必要进一步加以深入阐述的问题。^⑨

正是因为这些特征，我们对日本帝国是否真的在东亚具有帝国所应有的独占性权力，也心存疑问。只是在二十世纪四十年代前半期，这个在与欧美极为短暂的矛盾对立中试图强制实行排他性权力于这一东亚地区、却很快又遭受失败的帝国，或许仅能视为一个“准帝国”。^⑩

四、冷战时期美帝国的亚太秩序

日本帝国没落以后，东亚各国彻底完成了去殖民地化过程，即积极追求政治上的独立和经济上的自立。但是推动这一任务的国民国家，却在和美国和苏联主导的世界冷战秩序的磁场中走过了曲折的道路。东亚秩序基本上从属于在东亚地域形成的所谓自由阵营与共产阵营的对立，尤其是两大霸权国家之一的美国，只要苏联主导的共产阵营存在，就能以此为理由介入个别国家，将区域国际关系隶属于自由阵营的联合之中，从而维持了较为稳定的结构。从这种意义来说，美国 and 苏联都是领导着一定数量的卫星国家的帝国，而且这种帝国“立足于意识形态、经济上的相互依存，技术转移，互惠，以及军事合作，扩大发展为范围更加广泛的同盟”^⑪。美国为了维持帝国内的团结，不仅强迫东亚各国采用美国的社会体制，甚至对朝鲜半岛和越南直接进行军事介入。

美国的这种帝国秩序能够维持的前提条件，是第二次世界大战以后美国具有压倒优势的军事力量。此外，美国最为强大的经济力量（生产的高效率和庞大的市场，世界通用货币美元）和同盟国的政治支持，以及为维持霸权而树立的意识形态，也都是重要因素。

首先从政治、军事领域来看，美国与日本不同，它不直接统治殖民地，取而代之的是采取地域统合方式，通过与各个国家单独缔结同盟而对东亚进行间接控制（虽然在必要地方设置军事基地，驻扎美军），推行将日本作为下位伙伴的战略。换句话说，美国是一种非正式的帝国。根据金明燮的研究，美国最初也打算像在欧洲所实行的那样，在东亚促进地域统合。但是围绕着是支持欧洲恢复其在东亚的殖民统治，还是推行以日本为中心促进东亚地域统合的战略，产生了不同意见，结果美国还是选择了扶植日本战略。第二次世界大战结束以后，美国虽然也对泛亚洲主义的复活存有戒心，但在陷入东亚热战漩涡的情况下，通过1951年《旧金山和约》和《美日安保条约》的缔结，对美国来说出现了一个消除了毒素的“大东亚”。换句话说，经济上以日本为中心，建立垂直地域分工体制的大东亚共荣圈的经济联系网部分复活了。这是一种“没有公开发表的地域统合”。日本统治者在适应这一秩序的同时，也认识到这是将复活自己已经破碎的帝国梦想的绝好时机，所以也积极利用它来追求本国的利益。

可是，对于美国的这种地域统合战略，东亚各国并不是从一开始就接受的。最早韩国的李承晚、菲律宾的季里诺（Quirino）和逃到台湾的蒋介石试图建立具有反共同盟性质的太平洋同盟，虽然最后因美国的反对而流产，其在军事方面的宗旨还是为以后欧洲和东南亚国家参与的东南亚条约机构（SEATO）所继承。除此之外，值得我们注意的是朝鲜战争冲击下，1955年由印度主导召开的万隆会议，“非同盟势力（不结盟势力）”也形成自生的地域秩序。参加这一会议的亚洲国家开始摸索第三条道路，这是一条既非社会主义的方式，也不是美国式的新型发展路线。

但是一部分国家的这种探索过程，由于二十世纪六十年代美国推行新的政策而失败，美国成功地建立了支持自由的势力均衡。于是，以美国为中心的东亚安保秩序，以及与之相应的经济秩序得以维持，其原动力来自美国所具有的经济吸引力，特别是美国市场向亚细亚同盟国开放，从而构筑了亚太经济联系网，东亚国家也因此在经济上、军事安全上依附于美国。这时出现了美国主导的“亚太”地域概念。在这一过程中，日本到二十世纪六十年代已经具有相当强大的经济力量，成功地加入了“富人俱乐部”，并在东亚发挥着重要的作用，其窗口就是亚洲开发银行，朴

泰均对此有详细的阐述。结果，这种在美国和日本的主导之下，韩国和东南亚国家受排斥的垂直结构被固定下来。

亚洲各国之所以被吸进这一新秩序，美国所传播的理念乃至价值观也起到了很大的作用。二十世纪六十年代，美国的肯尼迪政府批评了过去只重视军事援助的政策，改以积极援助已接受民族主义发展为驱动力的近代化模式的亚洲个别国家，以加强为反共而联合的自由阵营内部团结。结果亚洲国家纷纷将开发主义作为国家建设的最大任务。美国的大众文化也得以广泛传播，并成为东亚人稍微主动地接受美国文明作为标准的重要武器。

上面主要通过中心国家的作用和动向，来考察了美国主导的东亚秩序。为了说明这一秩序的变动趋势，还有必要从周边的观点来作进一步的分析。虽然对这一问题没能真正解决，以周边国家之一的韩国的选择为焦点而进行的整理分析，也是一项重要的工作。直到冷战尚在持续的二十世纪八十年代，韩国仍在冷战秩序的磁场之中，在分裂体制的半边为建立国民国家而努力，但是也利用这个史无前例的机会，为以后在东亚地域秩序中发挥积极作用奠定了基础。从这种角度来说，分析韩国就有更为重要的意义。

这一时期的韩国，与其说单纯是冷战秩序的受害者，还不如说是这一秩序的受益者或利用者。^[12]大体说来，韩国的历届政权都在依赖美国这一帝国的同时，也将冷战论理和状况作为在分断体制下建设国民国家的机会积极加以利用，在这点上具有连续性。只是在对日本和朝鲜的存在的对应方式上有所不同，如果说这是冷战型国民国家，摆脱这种状况的努力大概从卢泰愚政权的北方外交开始，接着有金泳三政权的“世界化”政策，最后通过金大中政权的“阳光政策”，取得了一定的成果。与此同时，韩国知识界也从二十世纪九十年代，在日益增强的经济实力和内部民主化的基础上，积极适应脱冷战的状况，开始讨论东亚地域主义。

五、脱中心的东亚秩序的探索

几乎在韩国人开始将包括朝鲜半岛在内的整个东亚地域置于自己的视野之内来思考问题的同时，在东亚地域也自发地出现了地域统合的动向。这种新动向，并不是要恢复过去东亚历史中存在过的中华帝国或日本帝国秩序那样的、周边国家从属于中心国家形态的统合，而是从周边向中心扩散的地域统合。从这点来说，它是一种全新的实践。实际上在冷战秩序下，美国只能接受美国与亚洲各国之间的纵向关系（双边主义），所以亚洲内部的横向联合（多边主义，multilateralism）很难产生，同时亚洲各国也以各自的民族主义为动力，追求发展主义，很少会关注地域统合的问题。可是与冷战初期不同。到二十世纪八十年代以后，以前规制东亚秩序美国的内部动力和外部环境开始发生变化，也就是说在美国霸权安定时期建立起来的构造，开始出现危机。^[13]

这种危机首先是美国霸权主义自身所含的内在矛盾，即支撑霸权的权力资源出现了极度的不均等现象。尽管在军事力量上美国依然占据压倒优势地位，但是在经济和意识形态领域则不是这样，尤其在经济领域，美国只吸取世界经济的商品和资本，而不能相应地提供财富，逐渐演变成世界经济的黑洞。美国作为世界最大的债务国，其经济现在只不过是借助于世界中心货币美元才勉强支撑。但是军事上的霸权主义必然会带来庞大的军费支出，因此必然扩大美国的财政赤字。而为了缩小财政赤字，摆脱日益依赖于海外金融支持的状况，美国所要推行的还是军事霸权主义。这样危机只能更加深化，陷入恶性循环。此外，在意识形态领域，过去在与苏联主导的共产阵营相对立过程中得以维持的自由阵营的联合，现在失去了号召力。面对美国大众文化的泛滥，保护和促进文化多样性的努力也日益活跃。在美国失去了过去所具有的内部动力同时，中国却在改革开放以后急速崛起。中国在这一地域日益发挥重要的作用，对美国来说，这也是不得不面临的新的外部环境。

美国掌握霸权的东亚秩序的分裂，也为这一地域建立脱中心的秩序提供了新的可能性。在这一变化过程中，依靠东南亚国家联盟，东亚地域内部超越国境的合作、相互依存、以及与正式的制度化统合相重合的联系网络正在增加，其主体既有政府、企业也包括民间联合运动，多种多样。尤其如 1996 年东亚经济危机之后 ASEAN + 3 形态所显示的，制度化的努力进一步加强，甚至在 2005 年末举行东亚首脑会谈。与美国主导的“亚太”地域概念竞争过程中，“东亚”一词呈现出新的意义。

可是东亚的地域统合努力一方面以经济领域为先导，另一方面有分散的市民联合运动日益发展，具有很强的自下而上的统合的特征，所以这种非正式的联系网络构想，也常常被称为“软性地域主义”（soft-regionalism）^[4]。相反，依靠正式的（主要是政府间的）协议自上而下的制度创设过程，却进展缓慢。

对此，至少在安全、军事方面依然具有压倒优势的美国，也开始担心自己是否会在东亚受到排斥，因此东亚秩序的未来，必然在美国单极的主导权与东亚多极的地域统合努力之间妥协、竞争的过程中展开。虽然会不安定，但是脱中心、多中心的步伐已经迈出。

那么在脱中心的东亚创立新秩序过程中，韩国将发挥怎样的作用呢？针对这一问题，李南周的文章专门作了回答。他指出将来出现的新秩序现在还难以确定，是以国民国家为基础而建立的旧的秩序继续维持下去，还是要克服国民国家的局限？这两种发展方向会继续相互作用，未来的新秩序也许要在这样复合的过程中形成。具体说来，也就是要在批判地考察现在进行之中的地域合作体促进状况的基础上，探索替代方案。在政治、安全方面，为取代美国主导的霸权秩序的替代方案，支持多国间的安全合作，为促进安全合作，不仅要重视国家自身的安全，也要保障、增进和调和个人的人权，也就是要更加关注人的安全（human security）问题。在经济领域，在肯定加速发展的地域统合趋势的同时，考虑到地域内各国经济发展阶段的差异，强调为增进共同利益而必须调整各国的发展模式。他期待着这些意见能够实现，其根据就是东亚的地域统合不再是由美国那样追求霸权的国家所主导的。可是在创造新秩序的过程中，希望韩国这样中等规模的国家能够发挥更为积极的作用，尤其是韩国已经具备了比较发达的民主主义和市民社会等基本条件，应当更加积极地介入东亚合作，对于地域合作要有新的姿态。

白池云强调了民间团体作为创造新的地域秩序的主体的作用。他反思历史上出现的东亚秩序都是帝国运营的，而今天的东亚地域共同体概念中，依然受到国家间联合体观念的影响，希望目前正在进行的超越国境的基层民间团体的联合，能够为新的地域共同体提供健康的基础。他具体分析各种类型的联合运动的实际活动个案，不仅为我们提供了有价值的知识，还在承认各国民间运动的差异的同时，提出了联合的方向。尤其对东亚各国民间运动主体所面临的矛盾，即包括美国政府在内的各国政府之间连动的问题，他提醒大家，就像这一问题的危害会涉及各国民众一样，其解决的方法也不仅仅在于一国内部的对政府抗争；如果不发展为超越国境的联合运动，势必难以取得成效。

最后，还需要分析一下在东亚人建设脱中心的新东亚的过程中，过去的帝国是否会复活的问题。对未来的构想并不亚于历史推演的意义，也同样有助于培养我们的想象力。

在东亚历史上存在的三个帝国中，美国明显在未来短时期内还会发挥最大的影响力，尤其是布什政权的新保守派官员，习于用帝国的作用这一用语来表现某种使命感，也许会利用军事手段重新编织“帝国”的新版图。可是正如前面所阐述的，独占的权力结构已经开始分裂，多中心开始形成，一国突出型多中心结构（用中国式的表述来说就是“一超多强”）在东亚持续的可能性比较大。相反，日本帝国复活的可能性现在看来并不大。日本在过去帝国统治的时期，其本国在经济力量和意识形态方面的吸引力也一直很弱；现在日本具有强大的经济力量、先进的技术水准和军事力量，但是过度依赖美国，缺乏独自的对外政策决定能力，似乎很难获得美国的下位伙伴以上的地位。所以，令人担心的不是“大东亚共荣圈”的再次出现，而是美日寡头统治的高度现

实性（当然最近日本的右倾倾向也引起了亚洲邻国的忧虑，也对新版“大东亚共荣圈”之出现有所警戒，但我宁可相信，这可能只是为了防止日本军国主义化之新倾向或其复活，而唤醒人们的历史记忆而已）。

与此相比，最近大家所关注的具有更大的复活可能性的还是中国。回顾历史，在十九世纪末随着中华帝国的没落，东亚秩序也陷入了多中心相互竞争的不安定局面。在一个世纪以后的今天，中国重新崛起，东亚地域秩序也再次进入激变期，中国在东亚的地缘政治地位是如此重要。

乍看之下，中华帝国与霸权全盛期的美国有颇多相似之处。两国不但具有压倒性优势的超强大国地位，而且将国际关系朝势力均衡思考来处理，并依据文明的理论来形成一种位阶秩序，这种文明在诱导着周边参与秩序的国家的自发性。而更为重要的是，无与伦比的强大经济实力给周边国家带来的实惠，对这一地域秩序的维持发挥了重要作用。因此，将来中华帝国要想复活，首先必须使自己的经济实力能发挥出像过去那样的吸引力。中国经济的快速发展，国家经济总量的急剧增加，是让人联想到中华帝国复活的关键因素。可是，如果不从国家经济总量，而是从人均国民收入来看，或者从国内的阶层、地域和民族间的贫富分化来看中国的经济实力和持续经济增长的可能性，对中国经济的未来则有乐观和悲观两种观点的争论，至少还看不到中国有超过美国而成为世界霸权国家的可能性。但是不难想象，中国还是会建立起在东亚作为地域强国而发挥自身作用的经济基础。而且从政治、军事安全来说，中国是联合国安理会常任理事国，是拥有核武器的国家，在为解决朝鲜核问题而举行的六方会谈中所发挥的作用也反映了中国作为地域强国的地位。但是很明显，在相当长的时期内中国政治、军事力量方面还是赶不上美国。最后，中国能否像过去那样提供文明的标准，并为周边国家所接受，对中国的这种能力（即软实力，soft-power）还不容乐观。若中国不是立足于民主主义，而是通过复兴大一统的历史记忆来追求权力的合法性，走的是以民族主义为动力的近代化模式，并未能新创出克服其弊端的独特发展模式，那么即使中国有意要主导东亚秩序，也不容易让周边国家自发地参与其中。

总之，虽说中国至少可以成为地域强国，新版中华帝国的复活尚不可能。而且，与中国在过去王权之间的国际秩序中掌握霸权、维持华夷秩序的时期不同，现在不仅有美国、日本这样的中心并存，还有民间社会也作为重要的行为主体参与进来。在这种地域状况下，如何能够建立新版中华帝国？尽管如此，“帝国复活论”或“中国威胁论”依然出现的原因是什么呢？正如前面所阐述的，这不仅出于对中国在政治、经济领域所具有实力的警戒心理，也来源于因对中国政治体制的不信任而产生的价值观、理念的差异。更为根本的原因，则是无论是从实体上还是从形象上，中国在规模上的绝对优势不能不让周边国家意识到它的存在。关于这点，对于中国是否真的是一个对周围国家构成威胁的强国的的问题，笔者主张应该将对中国的实体的考察，与对历史和文化记忆中的大国形象的探讨区分开来。^[15] 我们常常表现出将两者混为一谈的种种倾向。两者虽然基本上是分开的，但是在特定的历史状况下又会重叠，对此将作进一步的说明。现在中国如果真的成为威胁性存在，则必须具备三大要素。首先中国必须有威胁邻国的意图（intention）和能力（capability），与这两种要素相连的，感觉到中国威胁的一方的感觉或认识（perception）也是起作用的重要因素。对此，不仅邻国的有形力量（国力）会起作用，其国家内部一般人对中国的认识也发挥一定的影响。所以，对中国的历史、文化记忆即对帝国的记忆在现实生活中成为导出“中国威胁论”的重要因素。在这时，相互区别的两个层次会联系起来。

这种情况不仅发生在中华帝国身上，在周边国家感受到日本帝国的威胁时，历史记忆也在起作用。因此，中国和日本如果能让周围国家对自己的未来发展战略不至于感到威胁，必须用大力气调整甚至改革本国的发展战略，使之能真正有利于东亚的共存共荣，而且还要肃清本国人脑海中残存的“草根帝国意识”^[16]。如果不这样，则必然会为争夺东亚的主导权而相互竞争和制约，对相对一方的帝国的集团记忆，也就会在现实中被唤起，我们也就不能克服帝国的忧伤历史。

走向脱中心化的现在，乃是有史以来在这一地域建立多中心共存的地域秩序的最好时期。现在，在帝国的记忆上相对较为自由，在历史上也曾发挥过“小中心”作用，对其可能性与局限性一一经验过的韩国，也许可以在各个中心之间起到调节者及和平和繁荣的促进者的作用，与此相应地进行一些内部改革，那么我们韩国在二十一世纪的东亚历史中自然也会占有重要的一席之地。

注释：

- ①至于周边的视角的多层次意义，参见崔元植、白永瑞（编）：《从周边看东亚》，首尔：文学与知性社 2004 年版，作者的序言。
- ② 值得注意的是最近中国大陆出版了一些着眼于这种特征的研究成果，如汪晖的《现代中国思想的兴起》（北京：三联书店 2004 年版）和赵汀阳的《天下体系：世界制度哲学导论》（南京：江苏教育出版社 2005 年版）。在汪晖看来，朝贡体制是以王道这一伦理观念为基础的，其中可以找到足以对抗近代民族国家恶性膨胀而产生的帝国主义理论，体现亚洲的近代的内在连续性的理论资源。赵汀阳则将中国古代的“天下”观念与现代国际政治相嫁接，提出要废除“帝国秩序”，代之以“天下秩序”（没有异端或他者的世界秩序）。在中国之外也有类似的主张，在构型二十一世纪东亚地域秩序的规范时，重视华夷秩序的理念和原理（以大同主义为基础的调和与共存理念，儒教原理的道德主义、相互主义、均分主义等），并注意到因这些理念和原理与现实、实践发生疏离而导致被歪曲或形骸化的历史事实（金凤珍：“东アジア规范秩序の構築に向けて：朝鮮半島からの視点”，载大沼保昭（编著）：《东亚の构想》，筑摩书房 2000 年版）。在汉语圈知识分子中，对这一见解持反对态度的人也不少。不管怎样，对于天下观（甚至朝贡体制）能否作为去中国的普遍资源的争论，在现在必然会与二十一世纪中国的作用规定这一现实问题密切相关。
- ③ 这一想法受到了王柯（“帝国と民族：中国における支配正当性の視線”，载山本有造（编）：《帝国の研究》，名古屋：名古屋大学出版部 2003 年版）的启示。关于中华帝国空间和正统论的复杂关系，可参见李成珪：“中华帝国的膨胀和缩小：其理念和实际”，《历史学报》第 186 辑，2005 年。
- ④ 本文原系笔者为《东亚地域秩序：超越帝国走向共同体》（首尔：创批社 2005 年版）一书所写的导论。本修正稿中，偶尔会出现人名或论文名称却不注明出处，都是这本书收录的文章。
- ⑤ 闵斗基：“东亚的实体及展望”，《与时间的竞争》，首尔：延世大学校出版部 2001 年版。
- ⑥ 古田博司，“东アジア中华思想共有圏の形成”，载驹井洋（编）：《脱オリエンタリズムとしての社会知》，ミネルヴァ书房 1998 年版。
- ⑦ 滨下武志：《朝贡システムと近代アジア》，岩波书店 1997 年版。
- ⑧ 杨念群：“什么是‘东亚’？：近代以后韩中日的‘亚洲’想象的差异及其结果”，首尔：《大东文化研究》第 50 辑，2005 年。
- ⑨ 介绍、批评主张三元构造的 Bruce Comings 的见解的论文参见韩锡政：“试论大东亚共荣圈和世界体制论的适用性”（《韩国社会学》第 33 辑，1999 年冬季号）。日本考虑到中国而提出的国际间分工体系，在历史上以及在今天有什么意义，历史学家中关于这一问题的争论可参见黄东渊的“中国现代史理解的问题点及其克服的展望”（首尔：《中国现代史研究》第 10 辑，2000 年 12 月）和文明基的“批判的武器和武器的批判：关于汪精卫政权与亚细亚主义的对话”（《中国现代史研究》第 11 辑，2001 年 6 月）。
- ⑩ 对于大东亚共荣圈，也有从日本帝国周边的角度重新审视的必要。遭受日本本国掠夺的朝鲜、琉球、台湾和中国大陆沦陷区等地的民族主义抵抗及相互联合运动，以及周边国家对东亚合作体制的反应，特别是朝鲜“转向”社会主义者的反应--即将这作为追求战时变革的绝好时机，试图在提高朝鲜在帝国圈的位阶秩序中的地位的同时，保全朝鲜在政治和经济上的独特性--等帝国圈内的改革运动的复杂情况进一步加以分析，才能更好地揭示日本帝国主导的东亚秩序的实际状况（洪宗郁：“1930年代における植民地朝鮮人の思想的模索：金明植の现实认识と転向を中心に”，载《朝鲜史研究会论文集》第 42 号，2004 年 12 月；方基中（编）：《日帝下知识分子的法西斯体制认识及对应》，首尔：慧眼 2005 年版）。此外，在日本帝国之外，中国也

挑战日本论述亚洲的独占权，构想了多种多样的亚洲观--在批判日本侵略性的亚细亚主义的同时，也同样具有追求亚细亚的联合的共同倾向，只是在是以中国为中心，还是在此之外实行民众的联合上有所不同而已--对理解二十世纪前半期东亚秩序也是不可忽视的知性遗产。可是中国的蒋介石政府更重视的不是东亚，而是与美国、英国或苏联之间的国际合作。

{11}Charmers A. Johnson, *Blowback*, 韩译本, 首尔: 三仁 2003 年版, 第 56-57 页。

{12}这一视角来自李锺元的“东北亚国际秩序中的韩国坐标及展望”(载韩国政治外交学会(编):《列强的占领政策与分断国家的独立、统一》, 首尔: 建国大学出版部 1999 年版)。根据此文的论述, 李承晚政权虽然很好地利用了冷战秩序激化的时代背景, 将美国深深地拖入朝鲜半岛, 但是也不愿接受美国扶植日本为地域中心, 而使韩国陷入从属地位的地域秩序构想, 其代价是南北对立激化, 导致了韩国在东亚秩序中被孤立的结果。朴正熙政权积极利用了美国重视日本战略, 改善同日本的关系, 实现韩日关系正常化, 强行出兵越南, 以争取战时军需物资加工订货, 提高韩国的国际政治地位。虽然在此基础上实现了经济增长, 但是这种开发主义的弊端也影响深远, 利用北方的威胁来加强权威主义的政治体制, 在国际上的孤立也更加严重。

{13}下面关于美国霸权的论述主要依据柳在建:“美国霸权的危机与世界史的转换”,《创作与批评》2005 年春季号。

{14} T. J. Pempel, ed., *Remapping East Asia: The Construction of a Region*, Ithaca and London: Cornell University Press, 2005, 编者的序言; Peter J. Katzenstein and Takashi Shiraiishi, *Network Power: Japan and Asia*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1997, 绪论。

{15}参见笔者为韩国读者所写的“为构筑东亚和平而读史: 几点建议”(《黄海文化》2004 年冬季号)和为中国读者所作的发言(白永瑞、陈光兴、孙歌(座谈):“关于东亚论述的可能性”,《书城》2004 年 12 月号)。

{16}姜尙中、高桥哲哉(对话):“草の根の帝国意识”,《周刊读书人》2005 年 8 月 19 日。

【论 文】

从核心现场重思“新的普遍”：评论“新天下主义”¹

白永瑞²

【内容提要】最近，中国的各种相关学术论坛也热衷于探讨如何克服欧美中心的普遍主义。那么，我们到底从何寻出新的线索？我们或在走向解析“新的普遍”的过程中所讨论的，即“主权重构”的具体事例中，似乎已经有了一些值得参考的线索。在本文中，笔者想从“主权重构”的角度，探讨中国方面提出的“普遍”，即“新天下主义”的核心内涵与意义。为了这另一种普遍的探讨避免过于抽象，笔者会在流动的历史的特定时空中，尤其是从“核心现场”的角度，对此进一步进行解析与重思。在本文中，笔者针对仍然处于分断状态的朝鲜半岛（作为核心现场之一）而提出的复合国家论这一主权重构论与东亚（大）分断结构论和“新天下主义”进行比较。之所以进行这样的比较，是因为笔者认为核心现场中存在着能够使沟通变为可能的普遍要素，这一探寻过程让我们更深入认识到“沟通的普遍性”如何可能。

【关键词】沟通的普遍性 一国两制 复合国家 中华帝国 东亚分断结构

一、为何谈论“新的普遍”：共享的普遍与沟通的普遍性

笔者想在这篇文章中谈“新的普遍”。20世纪90年代初，韩国的知识界开始出现的东亚话语^①，延续至今，成为一种批判性地区主义，起到在东亚地区可以共享的思想性、实践性资源的作用，如果这一东亚话语要成为（至少）在未来东亚地区更为宝贵的思想资产就必须不断地进行理论上的创新。笔者身为东亚话语的主要提倡人之一，在推进这一课题的过程中，与韩国国内、国际知识分子进行沟通，让笔者深切感受到必须认真思考“新的普遍”的必要性。我们所面临的现实，也正促使我们构思“新的普遍”。这种现实的要求，可以分为两大主要面向。

首先是，中国方面试图用新的方式解决一个为时已久的课题，即（虽然被不断反复谈论，但至今还未得到很好解决的）克服西方现代所体现的普遍主义。最近，中国的知识界热衷于探讨可以克服欧美中心普遍主义的另一种普遍。难道对超越北京共识（Beijing Consensus）的中国模式进行讨论的目的，不正是普遍价值？那么，中国之外的知识分子应该如何看待这一“中国方面提出的普遍”？这个问题不仅是与中国相邻的东亚知识分子的课题，而且也是世界性的课题。

同时，最近东亚各国之间彼此嫌恶的情感升温，与此密切相关的各国内部的矛盾也更加严峻。这些变化也要求我们探讨新的普遍。仅仅通过增加各国之间基于相互理解的交流与合作，是无法解决这些问题的。现在正是需要结构的根本性转变的时候，同时也是需要能够说明这一转变的认识框架的时候。

如上所述，如果现实使我们无法放弃能够克服（发生在一国之内和国家之间的）分裂的普遍伦理（与政治智慧），那么，我们到底应该在哪里寻找新的线索呢？

好在，在走向“新的普遍”的过程中，我们已经有了些值得参考的线索。作为可以克服“欧洲的普遍主义”的方案，伊曼纽尔·沃勒斯坦提出了“普遍的（即全球性）普遍主义”，^②其根据是“与普遍的普遍主义（universal universalisms）的网络（network）类似的多重的普遍主义

¹ 本文刊载于《开放时代》2016年第1期，<http://www.opentimes.cn/bencandy.php?fid=407&aid=1943#rd>

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

(multiplicity of universalisms)”的存在。他认为“普遍的普遍主义”是形成一个“给予者不再是西方，接受者不再是其余地区的世界”，也就是我们所有人既给予、又接受的“相遇之处”。

这与笔者曾经提出的“沟通的普遍性”是相通的。^③如果说普遍性是得到广泛认可的共识（而非真理本身），那么，获得多数人的认可应该是必不可少的，而认识主体之间的沟通无疑就是获得认可的前提。^④但在现实中，我们更经常面对的情况是非沟通性的（因而具有压迫性和霸权性的）普遍性（uncommunicative universality），或虽然具有一定的沟通可能性，但实际上都分散为个体的沟通的个别性（communicative individuality）。那么，我们怎样才能克服这些问题，实现沟通的普遍性（communicative universality）呢？

笔者想要强调的是，能够使沟通成为可能的普遍要素存在于个体之中，所以，可以通过个体之间在沟通过程中形成的共鸣和想象力，获得普遍性。让笔者感到高兴的是，这一想法在东亚知识分子之间也产生了一些共鸣。这并不是说东亚要确立一个可以代替西方的另一个普遍，而是在思考东亚本身的问题、叙述东亚的地域（local）故事的过程中，完成一个更为广泛的课题，即重新思考现代（modernity）的存在方式，推理出可以批判现代的逻辑的努力，正在一点点得到反响。^⑤更为直接的是，东亚各地从多个角度探讨替代性的普遍性乃至普遍主义的争论越发活跃起来。^⑥也就是说，走向新的普遍的沟通过程，正在一步步进行着。

在这种变化的基础上，在本文中，笔者想从主权重构的角度，探讨中国方面提出的“普遍”，即“新天下主义”的核心内容。对另一种普遍的探讨，可能会显得过于抽象，为了避免这一点，笔者会在流动历史的特定时空中，对其进行评价。尤其要从（因受帝国、殖民与冷战等东亚秩序多重历史矛盾的影响，在空间上成为矛盾集合点的）“核心现场”的角度进行探讨。关于核心现场^⑦，今后还会进行更多的分析，但在本文中，笔者要对（作为核心现场之一、处于分断状态的）朝鲜半岛提出的复合国家论这一主权重构论以及东亚（大）分断结构论和中国方面提出的新天下主义进行比较。之所以进行这样的比较，是因为笔者认为核心现场中存在着能够使沟通变为可能的普遍要素。

二、新天下主义的内部秩序与复合国家论

新天下主义是在中国被称为自由主义知识分子或公共知识分子的许纪霖近来极力主张的话语。笔者已在其他文章中，对许纪霖的观点进行了介绍和批评。^⑧许纪霖最近发表了一篇进一步阐述其观点的文章，内容也包括对笔者的反馈意见。在这篇文章中，他将新天下主义命名为“共享的普遍”。^⑨对于他的这一新观点，笔者将从主权重构的角度进行探讨。这也正是（沃勒斯坦提出的）试图接近相互给予与接受的“相遇之处”的尝试。

他对东亚地区出现的领土纷争与历史矛盾，以及中国内部涉及少数民族的恐怖事件等国内问题表示了担忧，并对中国的现实提出了强烈的批判。他明确指出，现在世界上蔓延着对中国的敌对态度，并提出造成这种危机的根本原因是，从官方到民间的、限制人们思考的中国的民族国家至上主义，并认为新天下主义是可以克服它的解决方案。

对于我们比较熟悉的天下主义，其实在中国，除了许纪霖以外，也是很多知识分子关注的主题。^⑩但许纪霖观点的独特性在于“天下主义的2.0新版”。他认为传统时代的天下主义，既具有“普遍的、人类主义的”性质，同时也具有“差序格局”，所以如果我们今天要恢复它，无疑就是历史的反动。天下是由以华夏为中心的三个同心圆世界，即皇帝通过郡县制直接统治的内圈，通过册封或羁縻、土司等制度间接统治的边疆地区——中圈，以及通过朝贡制度连接起来的国际等级秩序所组成的，如果在对其进行“去中心与去等级”的同时，创造出“新的普遍性”的话，天下主义就能获得新的内涵。

将他的新天下主义运用到现今中国内外的话，可以具体体现为以下五个圈域的重叠形式，即第一，中国大陆的核心区域实行“一个制度，不同模式”；第二，边疆地区实现“一个国家，不同文化”；第三，香港、澳门、台湾地区尝试“一个文明，不同制度”；第四，东亚地区承认“一个地区，不同利益”；第五，国际社会采用“一个世界，不同文明”。简单地说，这是一个复合型网络，即在民族国家同一性原理的基础上，结合中华帝国（尤其是清帝国）尊重弹性与多样性的多重体制经验的秩序。这一秩序是“共享的普遍性”在国际社会中的具体体现。他指出这一秩序具有“各种文明或文化之间重叠共识”的特点。用韩国和日本社会更为熟悉的词语来描述的话，大致相当于“多元文化共生”。

新天下主义中所体现的“共享的普遍性”是十分抽象的话语，所以，不太容易进行评价，也许与作者的“沟通的普遍性”进行比较会是一个评价的方法。更具体地说，笔者打算将他的想法置于历史中，从主权重构的视角进行评价。此时，进入笔者视线的正是“一国两制”。

众所周知，一国两制是中央政府针对回归后的香港提出的制度，它赋予了香港高度的自治权——行政管理权、立法权、独立司法权、对外事务处理权等，承认了资本主义制度与社会主义制度的共存。他认为这一制度继承了过去帝国传统的“多元治理的智慧”，并指出一国两制是在中华这“一个文明”中，实验“不同制度”的事例。而且，他希望这一制度不但能适用于香港、澳门、台湾地区，还能进一步扩大到边疆等地区。这就是新天下主义的内部秩序（关于与之对应的外部秩序，将在后面的内容中谈到）。

但是，当一国两制得到扩大时，主权的问题要怎样处理？是否能确保主权的柔软性？关于这一点，他并没有从正面谈到。他所追求的是“一体多元的国族的建设”，通过他批判现今中国是“‘伪装成文明国家的民族国家’，¹¹即用民族国家的统治方式，治理庞大帝国”的内容，我们能看出他只是在原则上考虑了主权的柔软性。

笔者关注到了一些认为“香港、澳门基本法”所体现的国家形态，既是单一型国家，又是复合型国家，尤其具有联邦制（federalism）特点的研究。¹²可是，中国知识界仅仅将单一制国家形态视为一国两制的前提，没有任何试图脱离这一结构的理论尝试。但是，在一国两制下的“两个制度”，虽然本意是指资本主义制度和社会主义制度，但其外延可以扩大到包括联邦制在内的复合国家的模式。¹³如果仅仅将这种视角当成分裂中国的态度，进而加以警惕的话，那么，新天下主义的内部原理是无法得到具体落实的。一国两制所包含的复合国家的要素，与其说是中国统合的障碍，倒不如说可以为中国的统合拓宽道路。只有做到这一点，才能形成可以与位于台湾海峡对面的台湾地区民众进行沟通的更柔软的框架。这并不是要求中国实行联邦制，而是希望中国不要把单一型国家视为不可改变的前提，从而更加关注主权的重构问题。

在这一点上，中岛隆博所提出的主权重构的观点，为我们提供了十分有益的借鉴。他借助雅克·德里达（Jacques Derrida）的“主权的 *partage*”（既是分割，又是分享）的概念，对主权至高无上的特点，乃至不可分割的特点提出了质疑，并将同一领域中出现多个主权重叠的体制，设想为“即将来临的民主主义”的可能性。¹⁴为了实现这一点，作为能够取代国家主权或国民主权的概念，他提出了“人民主权”¹⁵的概念。在人民主权，即政治上完全平等的人民成为统治主体——主权者——的情况下，可以有多个统治主体，既可以像州和联邦那样，分割国家主权，也可以考虑更小规模的地域主权，还可以出现跨越国家的连带（solidarity）。同时，在东亚一般被翻译为民族自决权的“人民的自决权”（the right of people to self-determination）的问题上，最近也出现了更灵活的解释倾向，而这种倾向也正在促进有关主权的新讨论。在保障人民群众的权利的问题上，已经提出了多种试图走出（不是分离独立，就是镇压与内战的）简单的两分法的意见，并正在将这些想法付诸试验。¹⁶

只有这些对主权的新观点得到积极的接受，一国两制才能不仅仅停留于简单的高度自治上，进而成为联系新天下主义内部秩序中三个圈域（上述的第一、二、三点）的原动力。换句话说，

从周边的而非中央的视角重新进行思考，才能发现使香港、澳门、台湾地区以及边疆少数民族地区等各个个体之间的沟通成为可能的普遍要素。否则，许纪霖试图通过更新天下主义，结合民族国家同一性原理和中华帝国（尤其是清帝国）所特有的宽容（尊重弹性和多样性），来使之有别于现代主权国家的努力只会显得空洞。“共享的普遍性”只有通过（天下主义中的三个圈域，不，若包括外部秩序，应该是五个圈域的）具体现场的沟通才能获得说服力。这是传统天下主义升级为新天下主义，也就是他所说的“2.0新版”所必须要经过的阶段。（网络上“2.0”一词指的不正是进化为充满参与与合作的世界，即强调相互联系的构成要素的、崭新的、具有魅力的网络环境？）

在这一点上，与（处于分断状态的）朝鲜半岛这一核心现场对国民国家的单一性提出质疑的“复合国家论”进行比较，会提供很好的借鉴。复合国家论指的是在统合“一个民族，不同体制、国家”的过程中，提出的对主权的创新性的实验。更具体地说，复合国家（compound state）论是朝鲜半岛实现统一过程中的一个中间阶段，包括“南北联合”（韩国和朝鲜的国家联合，confederation）在内的和平的、渐进的、阶段性的整个过程。正是这种特点，为市民的参与提供了可能。作为朝鲜半岛整体变革的一部分，在改革韩国社会的过程中，市民也会（与政府一起）参与其中。笔者已在其他文章中¹⁷详细论述了这一问题，所以在此不必赘述。简单地说，复合国家是指包含所有国家形态的、类似伞型的广义的构想，同时它又是兼国家间结合形态与国民国家自我转变形态的对国家机器具有独创性的尝试。具体地说，它是在位于朝鲜半岛的韩国和朝鲜通过和平共识，实现创新性统一国家形态的过程中提出的方案，它的实践过程应该可以促进东亚地区正在开展的多种自治权运动的发展。

虽然朝鲜半岛提出的（包含朝鲜半岛统一的实质性展望与走向统一过程的路线图的）“复合国家论”与中国提出的“新天下主义论”所追求的主权重构，针对的历史脉络是不同的，但对彼此都应该有值得借鉴的价值吧。¹⁸

三、新天下主义的外部秩序与东亚分断结构

与体现“共享的普遍”的新天下主义的内部秩序相对应的，是超越民族国家主权概念的外部秩序。¹⁹许纪霖认为，现今中国是按照“伪装成文明国家的民族国家”的统治方式治理着庞大的帝国。同时，他还提出，就是因为中国用民族国家至上的思维，来处理国际问题，所以导致了敌视中国的浪潮在全球范围内不断升温。为了解决这一令人担忧的现实，他从天下主义的传统中寻找到了核心资源，这就是国家之间互惠互利的朝贡体制。他认为，通过重新复苏朝贡体制，在东亚能够做到承认“一个地区，不同利益”，在国际社会中可以实现“一个世界，不同文明”。他与汪晖一样，都是从中华帝国的原理，寻找可以重新想象21世纪亚洲这一地区空间的线索。²⁰

笔者同样想用沟通的普遍性的标准，来检验一下天下主义的外部秩序。新天下主义论是否希望通过找出中国大陆周边邻国这些个体所具有的使沟通成为可能的普遍要素，来进行积极的对话？许纪霖引用笔者之前发表的文章，²¹提出这样一个疑问，即中国要和平崛起，为什么得不到周边国家的信任？他认为其原因是，中国所具有的“帝国身躯”与“民族国家至上主义”。这一判断本身并没有什么问题。但是如果仅从朝贡体制的遗产中寻找解决方法，如强调共享海洋的天下主义的智慧，就如他本人也考虑到的那样，很难洗去周边邻国的担忧。也许因为他所关心的问题还是更多地集中在中国的国家身份认同上，而不是与中国相邻的亚洲各个社会和国家，所以，新天下主义很难获得可以消解（他所担心的）存在于东亚的矛盾的突破能力。他应该更深入地探寻东亚虽然追求“不同利益”，却可以成为“一个地区”的历史的、现实的根据。因为，新天下主义的外部秩序所要承载的现实的东亚，就存在着分裂和矛盾。

我们切身体会到，由于历史问题和领土纷争，东亚各国之间相互嫌恶的情感正在经历恶性循环。对于其原因，已经有不少学者做出了分析。其中，各国内部的社会矛盾与不安，借助互联网的发展，助长了网络民族主义，将其他国家当成“假想敌”、转嫁国内的矛盾的说法好像是被广为接受的观点。²²但是，日本所谓“网络右翼”的出现和发展的另一种解释也引人注意。²³这一观点认为，出现传播“嫌韩论”的网络右翼的契机是2002年的韩日世界杯，不能从一个国家的角度寻找原因，而应该从冷战解体的全球范式转变的角度进行分析。“去冷战”以来，随着国际形势的变化，日本社会中出现了韩国变化的敏感反应，这就被称为“嫌韩潮”。即冷战结束后，韩国人开始将朝鲜人视为同胞，相反与过去的合作伙伴台湾选择了断交，这期间韩国还提出了反日的口号，但日本传统的保守右翼（因习惯于冷战期间的做法）对此选择保持沉默。保守右翼的这种态度反而造成了一部分日本人的反抗，促使网络右翼的出现，导致“嫌韩论”不断扩大。当然，笔者并没有能力判断这一观点从多大程度上正确反映了日本的现实。²⁴笔者想要强调的是，这一解释中所提及的“去冷战”这一历史的脉络与嫌韩情感出现的相互联系，与本文的问题意识是相通的。认为日本“嫌中论”出现时间是“去冷战”之后的1995年的观点，也为笔者的这种问题意识提供了依据。²⁵

事实上，虽然20世纪90年代初以来，世界史已经进入了“去冷战”时期，但是在东亚地区，还没有形成新的稳定的地区秩序，这导致冷战时期的不稳定局面俨然还在继续。最近韩国的一些学者用一个新的概念，即“东亚的（大）分断体制”²⁶来说明这一特点。对笔者而言，这无疑是十分有必要积极运用的观点，因为一直以来，笔者通过强调作为世界体制和国民国家媒介物的东亚地区的视角，试图在相对化国民国家与民族主义的同时，结合朝鲜半岛的分断体制与东亚视角。

在此无法详细介绍“东亚分断体制论”，所以就简单介绍一下。在全球“去冷战”的状况下，东亚地区仍延续着大分断体制，即由中国与美日同盟之间的分断，以及既与这种地区层面上的大分断紧密相连，又具有其独立性的小分断体制（朝鲜半岛的分断、中国的两岸关系等）所构成的重叠结构，“分断体制论”就是从宏观的角度说明这一重叠结构的概念。主张分断体制论的观点认为，该体制开始形成于中华人民共和国成立的1949年，后在韩国（朝鲜）战争中得到强化，并延续至今。由此可以看出，该主张特别重视中国的作用，认为与美苏这两个超级大国主导的全球性冷战不同，中国在冷战时期，就开始在美苏的对立之中获得了一定的自律性，后来这一独立性也得到了进一步强化。

用一般的“冷战”与“去冷战”的分析框架，我们无法理解东亚的地区秩序，但通过东亚分断体制论，我们可以从历史连续性的角度说明东亚地区秩序的特点，因此，这一观点的确具有一定的意义。笔者也在相当程度上赞同东亚分断体制论的问题意识，但目前笔者还无法完全接受这一观点。其原因是，首先，如果使用东亚大分断体制这一概念，既然是一个体制，各个要素之间就需要有密切的联系，而且还要具备再生产的机制。但是笔者认为，这一观点还不具备这种说明能力。另一个原因是，东亚大分断体制似乎对小分断体制（如朝鲜半岛的分断体制）具有过大的强制力。因此，笔者更愿意选择将“东亚分断结构”的概念作为从结构的角度来看待东亚近现代史的分析工具。

目前，延续东亚分断体制的要素是，地缘政治上的紧张、政治社会体制上的异质性，以及历史心理上的隔阂。²⁷其中，笔者打算从历史心理隔阂的角度，对东亚分断结构进行概念化。换句话说，是重视在过去一百多年间形成的“中国与其余地区”以及“日本与其余地区”之间存在的历史感觉和认识论层面上的分断线。²⁸经历了甲午战争以来的战争以及冷战时期，中国与日本之间的历史心理的分断不断凝结，并得到扩大再生产，而且至今还发挥影响，这就是“分断结构”。²⁹通过这一概念，既可以减轻要明确说明密切联系和再生产机制的负担，同时，还可以更好地说明全球（global）—地区（regional）—一国（national）这三个层次上的矛盾凝结而成的多重分断

的地区秩序。尤其是利用分断结构这一观点，可以更清晰地说明“东亚分断体制论”所无法解释的诸多问题，如何形成解体多重分断结构的原动力，以及市民社会怎样介入其中等。

如果将范围缩小到本文的主题，中国在（大）分断结构中所占的位置与作用，无疑最能表现出东亚分断结构是因为帝国与殖民、冷战的重叠，所以才会延续至今。源自中华帝国传统的中国与邻国之间的非对称关系，很容易使周边国家认为中国具有随时变成帝国的潜在属性。同时，中国革命这一所谓落后（中国）对所谓先进（日本）的抵抗以来所形成的东亚的历史观和意识形态上的深刻分歧，也使这一地区的心理纠结和情感隔阂得以延续。³⁰ 这一状况在分别处在大分断两边的朝鲜半岛南北分断体制中也得到体现。虽然与中国的非对称关系，可以同时适用于韩国和朝鲜，但是对政治社会体制间异质性的认识程度的不同，使这一关系的表现形式也有差异。同时，韩国与朝鲜的政治社会体制上的差异与东亚地区的历史观和意识形态之间的分断也是相对应的。

在东亚的这种分断结构下，仅仅依靠市民社会之间的相互交流与合作，无法消除东亚地区日渐高涨的彼此嫌恶情感的恶性循环，因为这是历史矛盾累积的一个归结点。因此，为了消除矛盾，就需要使分断结构得以解体。但是，仅仅通过天下主义“2.0版”中提出的朝贡体制的遗产，是无法解决这个问题的。为了使处于分断状态的东亚能够实现大和解，也许需要的是它的“3.0版”吧。

在此，我们不得不提出这样一个问题，即促使分断结构解体的原动力来源于哪里？笔者认为，分断结构的解体，需要通过可以灵活地游走于分断线两端的地区层面的大和解，以及小分断（体制）内部的交流与合作、民主化的扩大来实现。³¹

从宏观角度回顾东亚分断结构的历史，我们可以发现，虽然这一结构还存在着，但也已经开始发生解体，即便这一过程有些缓慢。其第一阶段的动摇期是中美建交的20世纪70年代。当时，韩国人与日本人对中国的认识开始发生细微的变化。第二阶段的裂痕期是实现韩俄建交与韩中建交的20世纪90年代初。尤其是韩国与中国之间交流与合作的大幅度扩大，不但改变了韩中两国之间的相互认识，也改变了日本人对中国人的认识。但是，距离实现第三阶段，即东亚和平与共生体制，还有相当大的距离。在这一点上，作为可以促进东亚地区层面上的分断结构解体的原动力，笔者想要关注的是，在集中经历东亚地区矛盾的核心现场，通过克服小分断获得的动态性（dynamics）与影响力。扩大小分断内部的交流合作与民主化变得日渐重要。我们有必要更深入地探讨在两岸关系中的台湾地区以及与日本本岛相互作用的冲绳的作用，³²但在本文中笔者尤其认为，包括朝美和平协定、朝日建交、朝韩国家联合等在内的一系列朝鲜半岛统一的过程是关键契机，因为作为在东亚历史上起到要塞作用的朝鲜半岛处在横跨东亚分断线两端的十分微妙的位置上。

当然，东亚分断结构解体的原动力并不仅仅来源于小分断的变革。只有通过（作为地区层面上的分断结构重要一方的）中国的努力相互作用，才能加快实现这一解体。本文关注新天下主义的“共享的普遍”是否能够起到这一作用的原因，也在于此。中国提出要和平崛起，但是如果其善意的行为得不到周边相应的反应，即周边的信任，那么，中国最终会因为失望，反而强化对世界的警惕心理，提高危机感。但如果中国真的要谈论普遍，因为中国与周边国家之间的非对称关系，就需要正视中国自身的“大”。这意味着中国认识到自身所具有的大的媒介作用，以及随之而来的大的责任。³³ 这一认识会体现在（中国）站在周边邻国和内部他者的历史脉络中，感受对方、理解对方的能力上。即便这种能力不能马上解除敌意，但至少能起到削弱敌意、引向和解的作用。³⁴

当然，这并不意味着我们只向中国追究东亚分断结构这一弊端的责任，不论在这一结构中处于什么位置，各个主体在各自的现场为克服分断做出努力都是十分重要的。当这一作业获得阶段性成果时，走向“新的普遍”的步伐会变得轻松很多。

四、结语：将“新的普遍”运用到核心现场

除了上面提到的，还剩下一个很重要的问题，那就是（笔者所分析的）追求沟通的普遍性的东亚人的尝试，是否能够克服欧美中心普遍主义这一长久以来的课题？笔者认为，这些尝试具有确认（沃勒斯坦提出的）“与普遍的普遍主义网络类似的多重的普遍主义”的存在，即彼此相互借鉴的“相遇之处”的意义。

如果说，中心对周边的支配是通过物理权力和话语权力两个层面实现的，那么，克服欧美中心的普遍主义这一抵抗话语，如果不能与物理权力层面上的变化同步进行，那只能成为空洞的话语。在这一点上，东亚分断结构的解体具有十分重要的意义。因为其解体过程会自然而然地引出在分断结构中发挥重要作用的美国所主导的等级式世界秩序的权力关系（以及资本主义世界体系这一根基）的重构。而且，这种物理权力关系上的变化无疑会促进欧美中心的普遍主义话语的解体和“新的普遍”的扩散。

可以说在本文中，笔者将朝鲜半岛小分断体制这一个体视为一个核心现场，强调了它具有能够使沟通成为可能的普遍要素。但是如果仔细观察，我们身边随处都可以成为核心现场。但同时要注意的是，正如“随处作主，立处皆真”这一禅家的教诲，每个人只有在自己生活的地方真正成为主人，才能发现核心现场。更确切地说，当我们正确认识到某个地方凝结着时间与空间的矛盾与纠纷，并坚持要克服这一矛盾的态度时（即主体形成时），才能发现核心现场。笔者希望在这个过程中，通过分享彼此的苦恼和痛苦，使日常生活中共有的新的普遍性能够得以出现。

为了确保东亚话语的具体性和实践性，笔者一直以来关注的核心现场是朝鲜半岛、台湾地区、冲绳，这些地区相当于东亚的小分断。³⁵但是，此外还有一些既与这些小分断密切联系，又有别于这些小分断的诸如中国大陆、日本本土等在帝国、殖民以及冷战的多重影响下，形成的凝结东亚矛盾的空间上的较大分断。今后，我们需要更积极地去发现这些核心现场。

注释：

- ① 于韩国东亚话语轨迹的深入分析，请参考尹汝一：《东亚话语的形成和理解：以学术期刊为中心》，载《亚细亚研究》（首尔）第57卷第4号（2014年）。该文摘自其博士学位论文《对去冷战时期东亚话语的形成和理解的知识社会学研究》，韩国首尔大学社会学系，2015年2月。
- ② Immanuel Wallerstein, *European Universalism: The Rhetoric of Power*, New York: The New Press, 2006, p. 80, 84.
- ③ 白永瑞：《思想东亚：韩半岛视觉的历史与实践》，台北：台湾社会研究杂志社2009年版，第287—288页；白永瑞：《思想东亚：朝鲜半岛视角的历史与实践》，北京：三联书店2011年版，第345—346页。
- ④ 姜正仁认为，普遍性与其说是超越时间与空间的有效的真理、价值、文化，不如说是“可以广泛运用的”真理、价值、文化。在这一点上，他提出的“普遍性”（wide applicability）与安东尼奥·葛兰西的霸权概念也是相通的。所以，物理的力量与霸权的作用所受到的重视程度，丝毫不亚于理性的讨论。姜正仁：《评论：我们当中的普遍性》，载《经济与社会》（首尔）2006年冬季号。
- ⑤ 丸川哲史/铃木将久（对话）：《東アジアの思想的連帯を求めて》（为了东亚地区在思想上的连带），载《週刊読書人》（东京）2014年2月7日。这两位日本学者通过台湾学者郑鸿生著作的日译版《台湾68年世代、戒嚴令下の青春》（台湾68年一代，戒严令下的青春）（郑鸿生、丸川哲史译，东京：作品社2014年版）中收录的台湾大学的地域性故事，以及中国大陆学者贺照田的日译版评论集《中國が世界に深く入りはじめたとき》（当中国开始深入世界）（贺照田、铃木将久编译，东京：青土社2014年版）中记录的中国大陆的略显微小的地域性现象，解读出了普遍性意义。
- ⑥ 笔者直接确认到的就有中国学者陈嘉映的《普遍性种种》（北京：华夏出版社2013年版）。他批判普遍性讨论有一种重视上升这一高度抽象作用的倾向，这种通过抽象层面上的不断上升获得的普遍性会隐蔽现实问题，进而阻碍问题的解决，对此他提出了“平移到普遍性”，这种“平移到普遍性”是通过一种“通的活动”

- 获得的普遍性（特别是第 162 页）。此外，在“CPAG WRAP-UP”研讨会（ラップアップ・シンポジウム，主题是围绕“新的普遍”的东亚三方对话 [“新しい普遍性”をめぐる東アジア三方対話]，东京：2014 年 11 月 14 日）中，日本学者从整体上批判了中国的普遍主义讨论比较抽象，并强调应该探讨注重人们的痛苦的普遍性讨论。在这个过程中，还提到了“下降的普遍性”、“来临的普遍性”和“作为过程的普遍性”。
- ⑦ 笔者有关核心现场的集中论述，请参考白永瑞：《从核心现场重思东亚：为了共生社会的实践课题》，坡州：创批社 2013 年版，尤其是“前言”部分。
- ⑧ 白永瑞：《中华帝国论在东亚的意义：探索批判性的中国研究》，载《开放时代》2014 年第 1 期；以及白永瑞：《从核心现场重思东亚：为了共生社会的实践课题》，第 200—203 页。
- ⑨ 许纪霖：《新天下主义与中国的内外秩序》，载许纪霖、刘擎（主编）：《新天下主义》（《知识分子论丛》第 13 辑），上海人民出版社 2015 年版。该论文的原标题为《共享的普遍性：新天下主义论纲》，可看出作者尤其强调“共享的普遍性”。非常感谢许纪霖教授能让笔者提前拜读这两篇文章的手稿本，并给笔者提供了讨论的机会。
- ⑩ 最近历史学者葛兆光主张，存在一种中国目前流行的天下主义论述或话语所描写的古代中国与实际中国历史有所距离的“非历史的历史”，并指出此一“天下想象的政治背景”为中国崛起。他认为古代中国不以武力而是以礼仪（德化）建立东亚朝贡体系是非历史的学说。葛兆光：《对“天下”的想象》，载《思想》（台北）总第 29 期，第 29 页。
- 11 他的观点不同于甘阳提出的将当今中国的课题设为建设“文明国家”的观点。关于文明国家论的说明，请参考白永瑞：《中华帝国论在东亚的意义：探索批判性的中国研究》，第 86 页；以及白永瑞：《从核心现场重思东亚：为了共生社会的实践课题》，第 295—299 页。
- 12 香港、澳门的基本法，第一，虽然不是宪法，但其结构具备宪法的一般特点；第二，对特别行政区和中央权力的关系的规定，与联邦权力和成员国之间权力的关系相似。金永完：《中國における「一國二制度」とその法的展開：香港・マカオ・臺灣問題と中國の統合》（中国的“一国两制”与其在立法上的开展：香港、澳门、台湾问题与中国的统合），东京：国际书院 2011 年版。
- 13 同上，第 313、319 页。
- 14 中岛隆博：《主権のバルタージュ分割にして分有：原子力と主権》（分割并分享主权的 partage：原子力与主权），韩国延世大学国学研究院、日本东京大学哲学中心（UTCP）主办：“共生与公共性：在‘现场’重新发问”国际学术会议，首尔：2013 年 6 月 13 日—14 日。
- 15 人民主权不但与国家主权不同，与国民主权也有略微差异。国民主权基本上指的是，将人们以“国民”的形式组织起来，并由作为主权者的国民选择自己的代表，接受代表的统治。人民主权指的是人民在政治上完全平等，并由作为主权者的人民进行统治。因此，即便是在代表制的情况下，被选举出的代表也要遵循选民的意志，否则将被解任。中岛隆博：《主権のバルタージュ分割にして分有：原子力と主権》（分割并分享主权的 partage：原子力与主权）。
- 16 赵孝济：《重思民族自决权》，载《Hankyoreh 日报》（首尔）2014 年 4 月 30 日。
- 17 白永瑞：《从核心现场重思东亚：为了共生社会的实践课题》，第 73—78、160—161、179、306—309 页，其中有笔者关于复合国家的更为详细的论述。在进步阵营内部对作为复合国家论一部分的南北联合是否就是最终目标，也还有些意见上的差异。例如，李承焕认为南北联合是“南和北，市民社会在多个层面上相互结合的复合的统一共同体，它本身就是‘最终的统一国家’的一个形态”。参见李承焕：《一些市民团体提出“南北联合”不是过渡期而是最终形态》，载《Hankyoreh 日报》（首尔）2014 年 2 月 24 日。对此，一直以来强调南北联合是统一的一个阶段的白乐晴断定，那只是走向统一的一个中间阶段，而非“统一的完成或最终形态”。参见白乐晴（采访）：《统一要按阶段走，这个过程中市民参与最重要》，载《Hankyoreh 日报》（首尔）2014 年 3 月 11 日。笔者预测包括作为中间阶段的南北联合的和平的、渐进的、阶段性的整个过程才是复合国家的内容，统一的最终形态是，这个过程将是某一个开放的选择，但应该不是“正常的”单一型国民国家。

- 18 有关这一问题的更为详细的论述，请参考白永瑞：《中华帝国论在东亚的意义：探索批判性的中国研究》，载《开放时代》2014年第1期，第91—93页；以及白永瑞：《从核心现场重思东亚：为了共生社会的实践课题》，第309—313页。在此笔者想再次强调的是，通过主权的重构，为了（通过主权的重构）建立有利于实现共享的普遍性的国家体制，要同步进行各国内部的改革。在这一点上，许纪霖在《新天下主义与中国的内外秩序》一文中，直接引用笔者之前的文章（白永瑞：《东亚地域秩序：超越帝国，走向东亚共同体》，载《思想》[台北]2006年第3期），将笔者提出的制止中国威胁论所需要的有利于民主的社会发展模式的社会改革狭隘地理解为西方式的民主主义，由此提出“就算中国是非民主的良序国家，只要对内遵守法治秩序，对外遵守一般的国际准则”，就可以参与东亚共同体建设的观点，值得商榷。
- 19 天下概念本身在原理上是没有内外的大一统秩序，所以许纪霖的新天下主义区分外部秩序和内部秩序的思考本身就可以说明中国知识分子的天下话语的局限性。但笔者认为理念领域的中国和现实支配领域的中国的界限是流动的，所以笔者打算根据许纪霖的观点，依次探讨两者，而非深入其讨论。
- 20 汪晖试图从“朝贡一册封”这一中华帝国的原理，寻找可以重新想象21世纪亚洲这一地域空间的新线索，但是比起亚洲本身，他更关注的是现代中国的国家身份认同及其利害关系。对此，白池云提出了明确的批评：“他的亚洲论反映出试图合理说明（用西方现代民族国家的框架无法充分说明的）边境问题和少数民族、社会主义体制等中国国家体制的努力。”白池云：《现代中国的亚洲认识的问题性》，载《中国现代文学》（首尔）总第63卷，第19页。
- 21 白永瑞：《中华帝国论在东亚的意义：探索批判性的中国研究》，载《开放时代》2014年第1期。
- 22 关于日本的情况，可参考 Rhee Won Kyung：《日本网络民族主义的开展与对韩国的涵义》，载《东亚研究》（首尔）2013年第2期；对于韩中日的状况，可参考高原基彰《不安型ナショナリズムの時代：日韓中のネット世代が憎みあう本当の理由》（不安型民族主义的时代：日韩中网络一代彼此厌恶的真正理由）（东京：洋泉社2006年版）的韩译本：《韩中日网络一代彼此厌恶的真正理由》，首尔：Sam-in 出版社2007年版。
- 23 古谷经衡：《嫌韓とネット右翼はいかに結びついたにか》（嫌韩与网络右翼是怎样结合的），载安田浩一、古谷经衡、岩田温、森鹰久：《ヘイトスピーチとネット右翼》（仇恨言论与网络右翼），东京：オークラ出版社2013年版，第66—67页。
- 24 旅居日本的韩国学者黄盛彬认为，网络右翼并不是具有特定主义和主张的政治势力，而是在情感上达成共识的流动的群体。（不论是保守倾向的，还是激进倾向的）传统媒体对网络右翼的出现和排外民族主义扩散的漠不关心，反而助长了网络右翼获得认可的欲望。而且，今后随着传统媒体的舆论对网络右翼进行讨论，网络右翼的影响力会减弱。黄盛彬：《网络右翼与反韩流，排外主义的舆论》，载《日本批评》（首尔）2014年第10号，第162页。这一观点与笔者在本文中的主张有所不同。
- 25 日本的诸日报中，最早出现包含“嫌中”一词的报道是在1995年，其出现频度在21世纪以后激增，并逐渐扩散的观点，见藤野彰：《「嫌中」時代の中国論》（“嫌中”时代的中国论），札幌：柏艸舎2013年版，第10页。
- 26 韩国学界对东亚分断体制的讨论刚刚开始。其中，具有代表性的研究成果有，李三星：《对东亚国际秩序的性格的考察：从“大分断体制”看东亚》，载《韩国与国际政治》（首尔）2006年第4期，韩国庆南大学校极东问题研究所；郑煥璵：《东亚分断体制与安保分工结构的形成：为研究东亚战后国家形成的一个尝试》，载《社会与历史》（首尔）2012年第94辑；郑根植：《东亚冷战、分断体制的形成与解体：重新想象处于持久冷战的东亚》，载林茨泽（编著）：《韩国学的学术史展望》第2卷，首尔：So-myong 出版社2014年版。
- 27 李三星：《如要把分断体制概念运用到东亚，“大分断体制”更为恰当》，载《Hankyoreh 日报》2013年3月20日。
- 28 上述李三星所说的促使东亚分断体制运转的三个因素的结合程度，在不同的历史时期是有差异的。笔者认为，结合程度最为紧密的是冷战时期，而去冷战时期，因为相互交流与依赖程度的加深，地缘政治学上的紧张与政治社会体制上的异质性得到了大幅度的缓和，所以结合程度也有所下降。但是自甲午战争以来，历史心理

上的隔阂通过殖民与冷战历史的重叠，一直延续至今。因此，虽然在不同时期，地缘政治学上的紧张与历史心理上的隔阂表现出了不同的结合方式，但是，在漫长的历史时期内一直发挥作用的是历史感觉与认识论的分断，所以，笔者打算以此为中心，探讨东亚分断结构。此外，白乐晴认为，在东亚漫长的历史中形成的“大分断”（macro-divisions）是“日本与其余地区”跟“中国与其余地区”之间形成的认识论上的断层。Paik Nak-chung, “Barriers to Reconciliation in East Asia: The Case of Two Koreas and Its Regional Implications”, *Inter-Asia Cultural Studies*, Vol. 11, No. 4 (Dec., 2010), pp. 503-504.

- 29 笔者将东亚分断结构的展开过程分为前期和后期。前期是指，从甲午战争、日俄战争以及韩日强制合并后，开始形成中华圈与日本帝国圈的分断线的时期，到 1945 年日本帝国的崩溃。后期是指，从冷战以来自由阵营和共产主义阵营的分断得到强化，到分断逐渐经历解体的现在。两个时期虽然在积累上是连续的，但是两者之间可能存在一定差异，前者是比较流动的分断，而后者是更为僵硬的分断。
- 30 张志强：《中韩人文交流对于区域未来的意义——读白乐晴〈分断体制·民族文学〉》，载《文化纵横》2014 年第 4 期，第 113 页。他通过引用本文注 28 中的白乐晴的文章展开论述。
- 31 关于这一点，笔者受郑根埴《东亚冷战、分断体制的形成与解体：重新想象处于持久冷战的东亚》一文第 70—73 页内容的启发。
- 32 与朝鲜半岛的分断相比，两岸关系中，中国大陆和台湾地区的非对称性更为突出，但是台湾地区知识界试图重新看待中国的多种尝试无疑是值得关注的。同时，韩国内外已经开始重视冲绳人民批判日本的国民国家特点在理论和实践上的努力。
- 33 当然，作为中国邻国的小国也需要直面非对称关系所形成的差异。直面差异，是共同适用于双方的“伦理要求与政治智慧”。关于这一点，笔者受到张志强《中韩人文交流对于区域未来的意义——读白乐晴〈分断体制·民族文学〉》一文第 117 页的启发。
- 34 贺照田：《中國が世界に深く入りはじめたとき》（当中国开始深入世界），铃木将久编译，东京：青土社 2013 年版，第 114—115 页；徐进钰：《海峡两岸的自我他者化：两岸的纠结》，“东亚危机下的国家感觉与国际感觉”会议，上海：2014 年 7 月 6 日—7 日。35 并非只有我重视这三个地方。美国保守派智库美国企业研究所（AEI）的亚洲研究负责人卜大年（Dan Blumenthal）认为在东亚地区，朝鲜半岛、台湾地区以及钓鱼岛是有可能摆脱中国和美国控制的地区。钓鱼岛刚好邻近冲绳。李榕寅、Taylor Washburn（编）：《美国的亚洲回归战略》，坡州：创批社 2014 年版，第 89 页。

《民族社会学研究通讯》第 1 期-第 206 期均可在北京大学社会学系图书分馆网页下载：

<http://www.sachina.edu.cn/library/journal.php?journal=1>.

也可登陆《中国民族宗教网》<http://www.mzb.com.cn/html/Home/category/36460-1.htm>

在“学术通讯”部分下载各期《通讯》。

《通讯》所刊载论文仅向读者提供各类学术信息，供大家参考，并不代表编辑人员的观点。

中国社会与发展研究中心
北京大学 社会学人类学研究所
中国社会学会 民族社会学专业委员会

本期责任编辑： 马戎、王娟
邮编：100871
电子邮件：marong@pku.edu.cn