

## 主持人的话

葛兆光

艾尔曼教授在2013年12月于普林斯顿大学召开的“普林斯顿—东京—复旦大学三校合作年会”上宣读的这篇文章是一篇理论辩论性很强的论文。坦率地说,我个人未必能够完全同意他的观点。但是,我特别同意他提出的一个意见,就是西洋各种理论是否可以不经咀嚼就囫圇吞枣直接消化?换句话说,就是这些理论是否可以直接挪移过来,用在中国政治、社会、历史与文化研究领域?我体会,他的意思是:绝不能不顾西方理论本身的历史脉络和现实语境,横截过来充当中国研究的概念工具和解释框架。

他举了两个例子。他批评那些套用哈贝马斯“公共领域”理论来解释宋代以后的中国历史的做法。他指出,宋代以后的中国,在王朝、士绅之间的关系,无法用“公共领域”理论来简单地解释,并且警告有关东亚包括日本、朝鲜、越南和中国研究者,如果简单套用这个理论,生造出一个所谓“市民社会”,可能就是中国成语所谓的“削足适履”;他也批评那些简单地借用伽达默尔“哲学解释学”的新儒家学者。他指出,他们“采用非历史、反文献学的‘诠释学’,把文本当作各种整体论的、目的论的意义,而非历史研究的对象”。如果把儒家思想从历史中抽离出来,那么,它的作用只是为传统的哲学和宗教招魂。这两种挪用西洋理论的方式,前者试图建构的是一个趋向现代的历史,后者则是试图延续一个捍卫传统的文化,看上去相反,其实在方法上却很一致。

艾尔曼教授的论文,关键还不仅仅在于批评现在学界套用西方理论的偏向,更在于他深刻地指出,任何一种理论(包括西方的伟大理论),它都是在某种历史背景和现实语境之中的。使用西方理论并没有错,20世纪以来,中国学术的现代转型,就是在西方理论、方法与概念影响下出现的。问题是,在21世纪,中国学界对于西方理论,是否可以“原原本本”,也就是说,不光借用它的框架、方法、视角和概念,而且也可以理解它的历史渊源、论辩对象和社会语境?就像艾尔曼教授指出的那样,其实,哈贝马斯和伽达默尔虽然都很伟大,但是,他们是论辩对手。在哈贝马斯、伽达默尔之间,进步论的公共领域与保守主义的文化诠释学的争论,代表了当代德国在战后对于自身历史存在理由的核心关切。所以,艾尔曼警告说,“当中国历史与思想的研究者把哈贝马斯或伽达默尔应用于他们关于帝国晚期‘市民社会’或新儒家‘哲学诠释学’的见解时,他们显然忘记了哈贝马斯与伽达默尔间的争论,而仅仅引入辩论中符合自己先入为主的学术主张的那部分”。

这确实值得我们警惕。

## “公共领域”对阵“哲学诠释学”

——全球史视野下中国区域史的曲解

[美] 本杰明·艾尔曼

(普林斯顿大学 东亚研究与历史系, 美国)

**【摘要】**一些学者在研究通常被称之为“儒学”的中国传统经学时,将“现代化叙事”应用于前现代中国,用当下的标准来衡量儒家。如当下发生变化,标准亦随之改变。在稍早以前的“当下”,以工业革命时代欧洲标准衡量下的中国显得贫穷、落后,人们将这种落后局面不公正地归咎于儒学。今日中国之“当下”已然不同于昨日,儒学亦不再被当作通往现代之路的障碍,转而被视为其促因。可见这种价值判断的变化取决于用何种“当下”来衡量哪段“过去”。在20世纪50年代,学者们孜孜以求社会主义在俄国成功的原因,而今21世纪,则大多书写其消亡。我们在对最近东欧选举的观察中已然发现,之前为社会主义盖棺定论是操之过急了,这同本世纪早先在亚洲宣布儒学已死的情形如出一辙。可以说,1900年前后的“世界史”,通常书就于这种“现代主义”叙事。

**【关键词】**哈贝马斯 公共领域 伽达默尔 哲学诠释学 目的论幻想

### 一、几种目的论幻想

一些文化史学者和社会科学家在研究通常被称之为“儒学”的中国传统经学时,将“现代化叙事”应用于前现代中国。他们用当下的标准来衡量儒家。如当下发生变化,标准亦随之改变。在稍早以前的“当下”,以工业革命时代欧洲标准衡量下的中国显得贫穷、落后,<sup>①</sup>而这种落后局面被不公正地归咎于儒学,尤其是程朱理学。今日中国之“当下”已然不同于昨日,故儒学亦不再被当作通往现代之路的障碍,转而被视为其促因。这种价值判断的变化取决于用何种“当下”来衡量哪段“过去”。在20世纪50年代,学者们孜孜以求社会主义在俄国成功的原因,而今21世纪他们则大多书写其消亡。我们在对最近东欧选举的观察中已然发现,之前为社会主义盖棺定论操之过急,这同本世纪早先在亚洲宣布儒学已死的情形如出一辙。

现代化进程本身并非问题之所在。有意识的西化在中国开始于太平天国运动(1850~1864)之后,中国儒学的研究者们长久以来已经在各个层面把“西化”进程作为分析的对象。当这种现代化框架被不加批判地套用于洋务运动之前的儒学史时,尽管这种选择若由中国人做出自有其道理,却犯了目的论推演的谬误。将一种适于评价1860年后中国史现象的概念框架用于描述该时代之前的情形,是一种时代错位。如此我们便止于一种取巧建构的叙事,把历史现象虚化为与其本真毫不相干的东西,即所谓通往现代性之路上的“障碍”或“促因”。诸如“在帝制中国何以不曾发生科学革命”抑或“为什么没有产生工业革命”之类的问题,如今被反过来加以追问:“为何科学革命在现代中国得以发生?中国传统经济在其现代工业革命中扮演何种角色?”等等。例如1900年前后的“世界史”,通常书就于这种“现代主义”叙事。

**【作者简介】** 本杰明·艾尔曼,美国普林斯顿大学东亚研究与历史系教授,复旦大学历史系与文史研究院“长江学者讲座教授”。

<sup>①</sup> Michael Adas, *Machines as the Measure of Man: Science, Technology, and Ideologies of Western Dominance* (Ithaca: Cornell Univ. Press, 1989).

自马克斯·韦伯起,<sup>①</sup>参照“现代化”的尺度对中国儒学进行“积极”或“消极”地解读已成为流行。后现代主义学者成功揭露了这种过分强调用现代“当下”去衡量前现代“过去”的行为中内在的非历史主义面向。现代化仍是研究1860年后中国史的一个重要对象,但作为评价太平天国运动之前的儒学及中国社会与大众文化的总体框架,其已然过时。最近中国传统社会研究中存在的这种阐释危险的例子,便是美国的中国学研究界仍在进行的两场辩论,一是针对部分历史学家将哈贝马斯的“公共领域”与“市民社会”概念应用于中华帝国及现代中国,二是关于与前者并行的,香港、台湾地区的一些哲学及历史学者借助伽达默尔“哲学诠释学”,试图在大陆以外重构儒学。

## 二、中国研究之哈贝马斯对阵伽达默尔

“公共领域”/“市民社会”之争,本质上是关于如何定义中华帝国晚期国家——在不同时期以皇廷、宦官抑或官僚等不同实体为代表——与1600至1900年间的士绅社会之间错综复杂的关系。认为晚清中国存在“公共领域”的学者提出,在晚明的城镇中心,儒家化的绅商精英已然发起一场政治与经济领域的自治运动,与国家针锋相对。其反对者认为,书写中国史时使用“公共领域”概念是将哈贝马斯就18世纪欧洲、尤其是英国中产阶级所提出的“市民社会”概念误用为评价中国士绅社会的标准,进而忽视了中国自宋代以来所独有的、朝廷与其精英之间在政治与社会生活中达成的种种妥协。这些长期妥协成功抑制了宋元明清历代地方主义者追求政治自治的各种运动。<sup>②</sup>

在此我们应当补充,最近的研究表明帝国、地方精英与农民之间的复杂关系在1400至1600年间发生改变。随着中国人口从大约1.5亿增至2.5亿,帝国官僚体制向下延伸的能力不可逆转地遭到削弱。1550至1650年间“白银时代”明朝经济的货币化,难以避免地造成村镇赋役从实物税和力役向货币税转

变,远早于1911年辛亥革命,帝国及其官僚体系就已失去对土地与劳力资源的控制。王朝不再直接介入乡村事务,乡绅地主在晚明与清代政治、社会生活中的中间人作用得以放大。在中央政府的庇护下,江南及其他地方的绅商精英将其对地方权力的掌控多样化,为多种基于地租与经营的、得到扩张的牟利形式。<sup>③</sup>他们也通过将经济与社会权力转化为文化与教育优势,使得主要只有绅商子弟才能取得科举功名从而垄断帝国官僚体系中的各级职位。科举制度实实在在地保留了一个充满张力的官僚竞技场,朝廷在此饶有趣味地尝试保持对其精英的控制,而精英们则肆意利用政府以增强他们的社会地位与经济实力。<sup>④</sup>

因此,任何将中华帝国晚期国家与社会间的互动描绘为中央政府占据绝对霸权的图景都是片面的。同样,任何被塑造为自在自为的“中间领域”的市民社会形象都错失了朝廷与士绅之间精心构建的政治“伙伴关系”。自近世以来,帝国的国家与社会由朝廷及其不断演化的精英共同维系。士绅与商人实现了他们的诉求,或者说获取了他们应得之物,即由政治体制保证了他们的信仰、社会地位、政治权力、财产和土地。当得到心满意足的精英们的合法认可时,朝廷便通过一种优雅、精致的官僚系统来实现统治,而这种系统则被依据士人主张、从绅商阶层中吸纳的受过经典教育的官员所充斥。帝国晚期,朝廷与社会上层之间这种不寻常的伙伴关系,自从1400年以来经常受到挑战,当1905年科举遭到废除时随即消亡。

作为西方概念的自治“公共”空间,对立于精英与统治王朝之间“公”的合作关系的中国/儒家式捍卫,<sup>⑤</sup>其间的概念性距离让即使是对“公共领域”更为限定的主张(例如黄宗智精心构建的“第三领域”,同杜赞奇更加细化的“宗教领域”/“文化网络”相比太过于整齐机械)成为时代错置。举例来说,马克斯·韦伯与莫里斯·弗里德曼等社会学与人类学家已把前现代中国宗族组织视为士绅社会的一种特殊排他

而制造分裂的特征,<sup>①</sup>或者视为一种对适宜承接现代政治模式的自治社会的障碍。然而,帝国统治者及其儒家官员则相反将宗族视为亲伦纽带与公共利益的结合,两种价值观都包含在义庄、以及基于遗产可分割继承理念的分家之内,而这两种制度都由法律为其背书。<sup>②</sup>儒家道德经济的平均主义理想在理论上通过在全社会依循宗族和家庭进行财产资源的公平分配而得以实现。同时,宋明清历代,并非基于血缘关系成立的士绅政治同盟——党,被政府定义为一种危害社会的结党营“私”而被明令禁止,基于血缘的社会组织被上升为“公”而加以倡导,这恰恰与哈贝马斯所说的“现代”西方观念大异其趣。<sup>③</sup>

前现代帝制国家和儒家士绅与商人家族共同支持宗族组织为“公”的原因并不难理解。儒家教化是一种以祖先崇拜为核心而组织日常实践的社会、历史及政治形式,它鼓励把亲伦纽带当作道德行为的文化根基。作为士大夫和统治者之间的合作关系的一部分,这种亲情维系被认为是有益于王朝的。政治、经济与文化资源往往被集中用于形成和维护宗族关系,旨在谋求家族成员在各个领域的成功。因此我们不能以欧洲“公共领域”的拥护者惯用的模式假定,在国家权力扩张与宗族势力发展之间存在反作用。1900年以前中国宗族的壮大并非凭借以一家之“私”抗衡国家,而是国家与通过科举考试进入官僚体制的精英之间演化而成的“公”的伙伴关系的成果。这其中关涉的是国家、社会间的“伙伴关系”,而非独立的“公共领域”。

这种历史形成的合作关系是无法通过将哈贝马

斯的“市民社会”模型移植到中国来处理的。<sup>④</sup>为使这一借用得以立足而声称中国“公共领域”将家庭与宗族利益包括在内的勉力尝试,反而同哈贝马斯关于18世纪欧洲“公共与家庭利益相对立”的观点背道而驰。最近一本关于宋代统治方式的会议论文集就应和了上述说法。虽然经过谨慎论证,编辑们还是宣称“中层‘公共空间’的概念……在南宋时已经出现,据我们所知这在中国社会与政治话语的历史中尚属首次”。<sup>⑤</sup>这当然即是1945年后的日本和中国社会史家所称的,可能植根于宋元明之变迁的中华帝国晚期的“士绅统治”或“士绅阶层”,<sup>⑥</sup>他们以此解释中央集权的官僚主义国家和牢固确立的地方精英势力之间的悖论。其他人称之为“士人文化”。<sup>⑦</sup>

对于亚洲的儒学研究者来说,“公共领域”之争揭示了分析方法层面的危险。如果我们在全球史、中国史、儒学价值观和中华帝国晚期“市民社会”的发展之间进行生硬的关联的话,那么至少这场关于中国的争论应当引起日本、韩国或越南研究类似问题学者的警觉。如果宋明清历代国家从未像封建欧洲通过罗马法的推行及其对私人权利的强调那样,<sup>⑧</sup>在法律上授予市民、商人、手工业行会、佛教与道教寺院或士人书院以政治自治权,那么,削清代中国、李朝朝鲜、黎氏越南或德川日本之足,适凭空创造的“市民社会”之履的做法,所揭示的更多是关于我们自身,而非东亚儒学。

## 三、“哲学诠释学”与儒学

相似地,研究中国学术史与新儒家哲学的港台学者(如吴光明和刘述先)近来倾向于援引哈贝马斯在

① Max Weber, *The Religion of China* (中国的宗教), trans. Hans Gerth (New York: Macmillan, 1954).

② The "Symposium" in *Modern China* 19, 2, April 1993.

③ 此处讨论,参见拙著 *Classicism, Politics, and Kinship: The Ch'ang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1990) 16-19, 以及 Richard von Glahn, *Fountain of Fortune: Money and Monetary Policy in China, 1000-1700* (Berkeley: University of California Press, 1996) 113-41. 另有文章见于 Linda Grove and Christian Daniels, eds. *State and Society in China: Japanese Perspectives on Ming-Qing Social and Economic History* (Tokyo: Tokyo University Press, 1984), 各处。

④ 参见拙著 *Civil Examinations and Meritocracy in Late Imperial China* (HUP, 2013)。

⑤ 溝口雄三:《中国の公と私》,东京:研文出版,1995年,各处。

① Friedman, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung* (NY: Humanities, Press, Inc., 1971) 29-31, 88-96, 104-117.

② David Wakefield, *Fenja: Household Division and Inheritance in Qing and Republican China* (分家和清代、民国的财产继承) (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1998)

③ 参见拙文 "Imperial Politics and Confucian Societies in Late Imperial China: The Hanlin and Donglin Academies. (中华帝国晚期的帝国政治及儒家社会:以翰林院和东林书院为例)" *Modern China* 15.4 (1989): 379-418.

④ 亦见于 Mary Rankin's *Elite Activism and Political Transformation in China: Zhejiang Province, 1865-1911* (Stanford: Stanford University Press, 1986) 92-135, 以及 David Sprad's *Rickshaw Beijing: City People and Politics in the 1920s* (Berkeley: University of California Press, 1989) 167-97. 这两部注释严谨的著作,在我们超越中国“市民社会”之辩之后,仍旧是重要的学术成果。

⑤ Robert Hymes and Conrad Schirokauer, eds., "Introduction," in *Ordering the World: Approaches to State and Society in Song Dynasty China* (Berkeley: Univ. of Calif. Press, 1993) 51-58.

⑥ Robert Hymes, "Marriage, Kin Groups, and the Localist Strategy in Song and Yuan Fu-chou," in Patricia Buckley Ebrey and James L. Watson, eds., *Kinship Organization in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1986) 113-34.

⑦ Linda Grove, and Christian Daniels, eds., *State and Society in China: Japanese Perspectives on Ming-Qing Social and Economic History*. 杜赞奇的“文化网络”代表了超越精英与大众阶层之间二元对立的初次成功尝试,他的后继者基本上将它作为一个既定的前提假设。因此杜赞奇的“宗教领域”从分析层面上与被用于解读宋、清、民国历史的精英市民社会的概念相区别。

⑧ Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (London: Verso, 1974).

德国的论敌——汉斯·格奥尔格·伽达默尔——作为“思想盟友”，<sup>①</sup>以期重申中国“传统”与“哲学诠释学”，并藉此重树宋代“程朱理学”之为真理标准。这种做法无论在政治还是学术层面都令人好奇。当一些西方与中国社会文化史家将哈贝马斯鼓吹为中华帝国晚期“公共领域”的“解放者”时，身处港台中国哲学的研究者们逐渐集结在伽达默尔意旨深刻的文化保守主义周围，把它当作将中国过去之儒学重塑为后社会主义时代思想基础的途径。

追随哈贝马斯的汉学家们，先把中国置于力图摆脱独裁政治旧习的民主解放道路之上，而后才回头将这种解放移到明清语境之下。而那些诉诸伽达默尔整体论历史经验之说教、重申新儒学之文化功能即为中国本体论问题的唯一正确诠释(按字面理解，即“对阐释的研究”，而非注疏)之人声称，所有社会理论的诠释学基础揭示了这样一个尚未完全施展的、未实现的认知过程，它超越并根本动摇了社会科学家、历史学家或朴学家所谓“公正”的阐释方法。一旦现代“客观性”的科学权威遭到海德格尔和伽达默尔式挑战，那么把哈贝马斯那种用于欧洲语境(于中国也一样)、充斥价值判断及其所产生偏见的现代化理论也就遭到质疑，从而简单沦为另一种阐释形式。只有当各种经过丰富和改良的、全新的意义开始出现，并超越那些早前科学版本的真理时，真知才能成为可能。<sup>②</sup>如此，作为中国“行之有效的历史”，新儒学传统即摇身成为中国文化、历史经验的正当和权威之所在，而这与哈贝马斯式解构权威的、现代主义的、对于从传统中解放的看法大相径庭。

德国保守主义者和港台新儒家采用非历史、反文献学的“诠释学”，把文本当作各种整体论的、目的论的

意义、而非历史研究的对象，以此消弥关于科学与客观性的现代主义表述所产生的腐蚀效果，但这种做法同时也退化为无视“文本”与“作者”为历史建构的前现代失忆状态。<sup>③</sup>朱熹(1130~1200)及其后学成功地创制出一个南宋版本的“诠释学”，称其为“义理之学”。<sup>④</sup>朱熹的追随者则为后来的道学正统，即所谓“新儒学”，构建了一个日益严密的叙述体系。<sup>⑤</sup>后期帝国的经典学者对这种严丝合缝的论述提出质疑，并将他们的工作称为还原过去本来面目的“考证之学”。<sup>⑥</sup>

伽达默尔和他的中国追随者因而摆出的是后现代文化批判姿态，但我认为他们的立场可以更恰当地称作“经典相对主义”。如迈克尔·福柯曾指出的那样，一个社会会间歇性地突然停止以其过去的方式思考，它的主流声音也朝着新异的方向发声：

因此，在连续不断、始终如一地上溯到某种无法接近的始源的、理性的编年史中，还存在一些这样的片段，它们有时非常短暂，各自相异，不可化约为单一的法则，它们分别承载着一段别样的历史，无法被化约为意识的普遍模式去感知、演化和回忆。<sup>⑦</sup>

欧洲学术史上，话语的断裂表明了各种概念的形成与它们联结和共存的模式可以在不同时代发生剧烈的改变。17世纪的欧洲标志了西方哲学史上的这种断裂。三个世纪以前出现的“经验知识的伟大网络”代表了人们藉以感知世界的知识的通用规则的一次根本转变。18世纪启蒙运动时期，受过良好教育的欧洲人的思想语汇进一步推进了这次转变，一些精英将基督教理性主义发展为具有怀疑精神的、世俗经验主义。继而，强调确凿的知识必须通

过外部事实与不带偏见的观察来证实的认识论立场，从对自然世界的研究及与其同时出现的科学革命中汲取了更强的动力。<sup>⑧</sup>20世纪后期，我们见证了一次来自后现代主义、对于上述认识论与知识之笃信的有力攻击。<sup>⑨</sup>

我已在别处详尽论述过，经验主义认识论的转向同样发生在17世纪中国的精英之中。尽管种种原因与欧洲情形截然不同，经学家当中还是发生了一次儒学话语的重大转向，他们从以朱子哲学为代表的新儒家诠释学，转而投身于以经验主义为基础的哲学研究。与之前的新儒家形成鲜明对照的是，清代考证学者强调实证、严密分析以及从古物、历史记录与文本中收集的无偏见的证据。儒学中，以抽象观念和先验推论为主的研究方法让位于把具体事实、可证实的制度习俗和历史事件作为讨论的基本对象。<sup>⑩</sup>

不幸的是，清代朴学的角色，被刘述先及其他学者用新儒家哲学诠释学取而代之，<sup>⑪</sup>而遭到遗弃，从而使港台新儒家得以逃避文本之争，<sup>⑫</sup>并以儒学传人的姿态高举程朱版本的经典之学。这既是中国市场经济取得成功后的产物，也是对中国革命政治上遭受挫折的补救。运用诠释学作为一种阐释策略，容许了对儒学文化批评的非文献学解读。它把儒家学者集中于关于儒家正典的音韵学、训诂学和文字学领域的争辩，归降于一种行为主义般的“黑匣子”——周启荣的

著作称为“礼教主义”，在伍安祖那里叫作形而上学“本体论”。<sup>⑬</sup>作为现代德国与儒家诠释学基础的、伽达默尔对人类认知之为可能的本体论预设的强调，使对儒学经典文本历史的书写变成了为宗教和哲学自负招魂，且贬低了那些对所谓哲学式“整体论”的惺惺作态提出质疑的学者们。<sup>⑭</sup>

伽达默尔对欧洲哲学与语文学史的20世纪解读，是否适用于秦汉以来的中国文本？伽达默尔的海德格尔式方法是否适用于圣经研究、希腊、拉丁文学？解读文本和作者的诠释学路径当真就是欧洲思想史发展的途径，<sup>⑮</sup>即文献学总是诠释学的子集，而从未从中分离出来成为一种对诠释学的批判？那么该如何定位弗里德里希·尼采？抑或是我们的港台新儒家身陷伽达默尔论述德国思想的“诠释学”的富丽辞藻，殊不知它在欧洲中世纪以后的语言学、文献学和文化批评的历史演变中几无立足之地。<sup>⑯</sup>如果伽达默尔如同海德格尔一样，在20世纪使用相对主义时代的方式解读“真理”，那么，我们尚不清楚这种视角如何帮助更好地理解儒学四书五经中包含了怎样的真理(而非仅言经典赋予我们关于“中国”的真理)。如何可能抛开所有被尊崇的儒学文本而重塑新儒家？

刘述先和其他当代新儒家在他们的著述中并没有诉诸正典文本，相反，依循伽达默尔，他们转投程朱理学作为形而上学和本体论意义上的“真理”。例如，

① 关于学术话语中“盟友”的使用，参见 Bruno Latour, *Science in Action* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1987) 30-59, 162-73。

② 刘述先：《从方法论的角度论何炳棣教授对“克己复礼”的解释》，《二十一世纪》1992年2月号。

③ Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, translated and edited by David E. Linge (Berkeley: Univ. of Calif. Press, 1976) 107-97. 此外，海德格尔关于“算计之思”与“玄想之思”的区分可参见 *Discourse on Thinking*, translated by John Anderson and E. Hans Freund (NY: Harper & Row, 1966) 46-47, 海德格尔自此开始哀叹人类生活的“无根性”与现代交流对人的“原生性”之威胁。

④ Georgia Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason* (Stanford: Stanford Univ. Press, 1987) 107-38. 另见 Heidegger 的 "Conversation on a Country Path about Thinking," in his *Discourse on Thinking*, pp. 58-90, 他发明了一种科学家、教师和学者之间的对话，关于那种等待用作为纪念和释放的思来揭示存在之谜的“崇高关照”。

⑤ Tillman, *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy* (Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 1992)。

⑥ Thomas A. Wilson, *Genealogy of the Way: The Construction and Uses of the Confucian Tradition in late Imperial China* (Stanford: Stanford University Press, 1995). 近期研究参见浜口富士雄：《清代考据学之思想史的研究》，东京：国书刊行会，1994年，以及木下缺矢：《「清朝考证学」とその時代》，东京：创文社，1995年。Chin-hsing Huang, *Philosophy, Philology, and Politics in Eighteenth-Century China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995)。

⑦ Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (NY, 1972) 8, 以及 Foucault, *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences* (NY, 1973) 50。

① Foucault, *The Order of Things*, pp. 76-77. 亦参见 Wilhelm Windelbandt, *A History of Philosophy* (NY, 1901), Vol. 2, pp. 447ff. 另见 Basil Willey, *The Seventeenth Century Background* (NY, 1953) 11-30。

② Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979)。

③ 参见拙著 *From Philosophy To Philology: Social and Intellectual Aspects of Change in Late Imperial China* (Cambridge, 1984), 各处。更多细述另见拙文 "The Unravelling of Neo-Confucianism," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series 15 (1983): 67-89。

④ 前引刘文，第4~8页。

⑤ Mark Elvin, "The Collapse of Scriptural Confucianism," *Papers on Far Eastern History* 41 (1990): 45-76。

⑥ 他们各自的文章见于 Richard J. Smith and D. W. Y. Kwok, eds., *Cosmology, Ontology, and Human Efficacy: Essays in Chinese Thought* (Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 1993) 35-58 (Ng: "Toward an Interpretation of Qing Ontology") and 179-204 (Chow: "Purist Hermeneutics and Ritual Ethics in Mid-Qing Thought")，这是一本纪念刘广京的学术文集，其中也收入了我的文章(参见 pp. 59-80: "The Reevaluation of Benevolence [Jen] in Qing Dynasty Evidential Research")。周启荣进一步将其多元决定论的方法贯彻于他的 *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China* (Stanford: Stanford University Press, 1994)。更多清晰的记述见前引滨口、木下著。

⑦ Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, pp. 69-104, and 151-66, on Husserl. 关于欧洲人文主义学术研究的兴起，参见 Anthony Grafton and Lisa Jardine, *From Humanism to the Humanities* (Cambridge: Harvard University Press, 1986)。

⑧ 关于海德格尔和伽达默尔在他们为已之便的西方哲学诠释学的论述中适时省略(而不是简单地给出一个不同的解释)的西方学术之变迁的历史记载，可见 Anthony Grafton's *Defenders of the Text: The Traditions of Scholarship in an Age of Science* (Cambridge: Harvard University Press, 1991)。借用尼采式的观点(尼采毕竟是一位杰出的语文学家)，可以将伽达默尔的作品称为后现代历史失忆症。参见 Nietzsche, *The Gay Science*, translated by Walter Kaufmann (NY: Vintage Books, 1974)，以及他的 *We Classicists (Wir Philologen)*, translated by William Arrowsmith, in Nietzsche, *Unmodern Observations (unzeitgemässe Betrachtungen)* (New Haven: Yale University Press, 1990)。

⑨ Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, pp. 5-41。

钱穆曾推动了民国早期儒学经典的历史化和去经典化。<sup>①</sup>而在晚年,客居香港的他却在其常被征引的著作《朱子新学案》中推崇朱熹为集大成者。我们究竟应该更青睐哪个“钱穆”?到底应该重视“早期钱穆”及其“汉学”还是“后期钱穆”与其“宋学”的两难抉择,不正是20世纪思想症结之一斑?正如余英时所言,这种矛盾迫使我们认真对待钱穆的所有著作,以全面观照他学问生涯之转变的历史意义。换句话说,与其把钱穆奉为大师之于“新儒家”这个20世纪后期令人疑窦丛生的文化事业,难道不是不如“新儒家们”承认钱穆早期著作例如对清代学术史研究中的后儒家的成分?<sup>②</sup>

#### 四、结语

伽达默尔的保守主义观点,以及化用他如今常为人诟病的导师海德格尔来申明那种个人偏见与更为广泛的社会意义之间的本真性、存在主义合流,都形成于伽氏和哈贝马斯的公开辩论。论战中,伽达默尔旗帜鲜明地反对那些意图推翻维持当下公共秩序所必需的去形成的权威的人,认为他们抱有乌托邦主义的乌托邦想法。由此可见,当中国历史与思想的研究者把哈贝马斯或伽达默尔应用于他们关于帝国晚期“市民社会”或新儒家“哲学诠释学”的见解时,他们显然忘记了哈贝马斯与伽达默尔间的争论,而仅仅引入辩论中符合自己先入为主的学术主张的那部分。这是值得反思的。事实上,那些援引伽达默尔的人鲜有提及哈贝马斯,参与围绕中国“公共领域”问题之争的人们也无人引述伽达默尔。

当代“汉学”如此的“选择性相容”,揭示了儒家思想与中国历史研究领域对于引入西方概念的过度强调。我们应当充分警惕陷入两难的双方,直到两边都能在20世纪背景下充分地表述哈贝马斯与伽达默尔之争,以及论证为何中国现代史学非要从凭空想象或创造出的中国“公共领域”或是新儒家“哲学诠释学”这两者中选择一方。这些问题尚未得到澄清,哈贝马斯的支持者与伽达默尔的拥护者便不明智

地以他们用中国/儒家装点封面的自传,即他们本身不是支持汉化版的西方自由民主,就是沉浸在根深蒂固的、部分来自德国浪漫主义的文化政治保守主义之中。这样的个人见解或许值得尊重,无疑有助于我们身处21世纪前叶的自我认知。但倘若我们想要在一般意义上理解儒家/中国的过去以及它们在亚洲的作用,我们需要洞穿并超越此类意识形态化的曲解,无论它们是现代主义还是伪后现代主义。

何伟亚在他关于1793年英使马戛尔尼抵达中国的历史意义的重要近著中力证,18世纪晚期马戛尔尼勋爵的“主权平等”话语,源自当时欧洲关于国家之间相互平等的新兴观点,以及与之相伴的在这些国家之间实行商品的天然交换以促进全体国民之福祉。何伟亚把这种文化生产模式称为向清帝国“表达公共领域的思想与价值观”。对于何伟亚来说,作为英国贵族思想家的一员,马戛尔尼代表了英国的“公共领域文化”,它强调英帝国包容与自由的独特价值观,以及在区分实用政治的外交事务于空洞的外交礼仪之时,对理性的开明运用。英使团对于自身凌驾于清帝国之上的优越感,加之马戛尔尼对一切中国事物的所谓“自然主义凝视”,使他们无法理解清廷的外交辞令。在1793年乾隆八十寿辰时,马戛尔尼在满人皇帝的避暑山庄参加的外交仪式中,发现英国位列缅甸(不久以后成为一个英国殖民地!)之下。<sup>③</sup>

尽管何伟亚注意到哈贝马斯的“公共领域”被运用于欧洲史(幸好他没有跟随其他人将此概念误用于清朝)所引发的巨大争议,以下仍需对此稍加笔墨。如果马戛尔尼确实是一个欧洲“公共领域”思想家,我们也应该注意到他作为全权特使直接效力于英国统治者,他是英国贵族的一员。诚然,马戛尔尼向清廷假称自己是乔治三世的表亲。他在18世纪英国政治文化的社会空间中的位置,处在帝国政府与等级森严的贵族精英之间。这意味着哈贝马斯的源自欧洲大陆、有关自治的公共领域概念,尽管能够被用于批判英国政府,尤其是透过英国新兴的“现代”民意,但它在处理马戛尔尼和英使直面清帝国的问题上并不完

全令人满意。<sup>④</sup>

当然,我们所谓“公共领域”与“哲学诠释学”概念自身的系谱源自近现代文化生产,尤其是西德1990年以前特殊的战后思想文化。这种文化生产之后被目的论地运用于前现代欧洲以及中国史。哈贝马斯、伽达默尔之间,进步论的公共领域与保守主义的文化诠释学的争论,代表了当代德国在战后对于自身历史存在理由的核心关切之一,即从普鲁士、纳粹统治、斯大林式独裁到自由民主所发生的转变。

身处中华帝国的前现代儒学也为我们提供了一个典型案例。我们过度承载着自身的当代预设,用早先儒家学者充当“弹药”投入无声的意识形态战争。在中国,我们仍未走出把黄宗羲——一个程朱正统的批评者与王阳明的拥护者——视为“中国卢梭”的误读。<sup>⑤</sup>我们也没有从整体上摆脱把颜元(1635~

1704)——一个近乎偏执的礼学家——认作美国杜威实用主义学派的错误印象。<sup>⑥</sup>在中国和日本,隐居遁世的湖南儒士王夫之仍被困于中国早期唯物主义思想家的名号。<sup>⑦</sup>在最近的研究中,情况并没有太多好转。先前被称为“左派”的泰州学派学者李贽(1527~1602),如今被视作皮埃尔·布迪厄在《学术人》中所描绘的类似于布迪厄般反学术的学术人。<sup>⑧</sup>布迪厄把埃米尔·涂尔干社会学观点所描绘的国家赞助下,实行有益的社会、政治与文化再生产的公共教育,扬弃地评价为充斥黑暗、霸权的“象征暴力”景象。对于布迪厄这种产生广泛影响的再评价,可能需要透过20世纪60年代中国的棱镜,才能看到布氏理论中隐含的有关欧洲革命传统受到中国革命影响的法国式折射,<sup>⑨</sup>而这的确有点彻底颠覆东方主义话语的意味。

[唐珂译]

### A Contest between Public Sphere and Cultural Hermeneutics: Cognitive Illusions of China's Regional History with the Vision of Global History

Benjamin A. Elman

(East Asian Studies and History, Princeton University, U. S. A.)

**Abstract:** Whether in cultural history or in the social sciences, scholars of Chinese classical learning, often called “Confucianism,” apply the “modernization narrative” to pre-modern China. They measure Confucianism according to the yardstick of the present. As the present changes, that yardstick also changes. In an earlier “present,” when China was visibly backward and weak by the standards of the industrial revolution in Europe, Confucianism, particularly Cheng-Zhu Neo-Confucianism, was singled out and uncritically blamed for that backwardness. Now that China’s “present” differs from its earlier “present,” so also the valuation of Confucianism has moved from obstacle to facilitator on the path to modernity. It depends on what “present” is used to measure which “past.” In the 1950s, scholars sought the reasons for the success of socialism in Russia and China; now in the twenty-first century most write about its demise. We already find in recent Eastern European elections that socialism’s obituary was premature, just as was the obituary for Confucianism in Asia earlier this century. What passes for “world history” before and after 1900, for instance, is usually written according to this “modernist” narrative.

**Key words:** Habermas; public sphere; Gadamer; hermeneutics; cognitive illusions

[责任编辑 陈文彬]

① 可参见钱穆:《两汉经学今古文平议》,台北:三民书局,1971年。

② 钱穆:《中国近三百年学术史》,台北:商务出版社,1972年。

③ James L. Hevia, *Cherishing Men From Afar: Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793* (Durham and London: Duke University Press, 1995).

④ James L. Hevia, *Cherishing Men From Afar: Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793* (Durham and London: Duke University Press, 1995) 63.

⑤ 島田虔次:《中國に於ける近代思想の挫折》,東京:筑摩書房,1970年。

⑥ 对此的纠正,可参见Jui-sung Yang, “A New Interpretation of Yen Yuan (1635~1704) and Early Qing Confucianism in North China” (Los Angeles: UCLA Ph. D. dissertation in History, 1997).

⑦ Alison H. Black, *Man and Nature in the Philosophical Thought of Wang Fu-chih* (Seattle: University of Washington Press, 1989) 61-63.

⑧ Bourdieu, *Homo Academicus*, translated by Peter Collier (Stanford: Stanford Univ. Press, 1988) 5.

⑨ Roland Depierre, “Maoism in Recent French Educational Thought and Practice,” in Ruth Hayhoe and Marianne Bastid, eds., *China's Education and the Industrialized World: Studies in Cultural Transfer* (Armonk, NY: M. E. Sharpe, Inc., 1987) 199-224.