



HAL
open science

儒学的人类学研究

Alain-Marc Rieu

► **To cite this version:**

Alain-Marc Rieu. 儒学的人类学研究. Review of the Research institute on religious cultures, Peking University, 2012, 2012 (2), pp.1-9. <hal-00701841>

HAL Id: hal-00701841

<https://hal.science/hal-00701841>

Submitted on 8 Jun 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

儒学的人类学研究

Alain-Marc Rieu (阿兰·马克·里乌)

出发点

本文旨在探究人文科学关于中国儒学、它的再诠释以及它如今在中国发展变化中的作用等方面可提出的观点。想法并不新颖，但对于研究社会人文科学的形成史、它们在欧美的应用以及它们描述如中国、日本这样的复杂社会的能力的人来说，这项研究还是一种创新，具有重大意义，其目的在于拉开足够大的距离，以便为分析西方社会打开新的视野。因此，研究方法属于概念假象型，主要利用自 60 年代以来法国人类学和认知学研究积累的资源。

本文从整体上采用对称研究的方法：建立能够根据相同问题相同观念来研究不同社会的理论模式。这一方法并不能保证反映儒学或当代中国的真实面貌。事实上，这一研究与社会人文科学中“现代性”等方面有关，尤其是其中最具争议的概念“现代化进程”。在这一点上，我同意杜维明的方法：“如果在定义现代化时也把时间也考虑进去，那么，现代化就是一种总体趋势的表现，而不是一种特殊的局部变化。”¹ 关于现代、现代化、现代性、现代化前期和后期等概念构成了关于人类与社会科学的概念系统：我们对此不断提出假设，应用，却从未进行阐释。实际上，这些概念区分并联接了表现不同社会发展变化的不同时期和过程。然而，正如 Wang Jing 《文化热：邓小平时期中国的政治、美学和意识形态》² 和程艾兰主编的法语论文集《当代中国思想》³所体现的那样，当代中国正在进行一切关于现代化问题的大讨论。这一工作是关于知识社会在中国的形成条件、科学和技术的概念和作用正在经历的变化的研究的第一阶段。我认为，法国人文科学研究取得的部分进展可以补充并丰富经济学家和科学社会学家的的工作，他们的工作同时也使我受益匪浅。⁴

1. 儒学、帝国

本文以分析儒学和作为政治、社会、宗教组织形式的帝国对知识的构想及其地位。原因很简单：儒学与帝国同时产生，在帝国中制度化，直至成为帝国的思想源泉。儒学在今天依然扮演着重大角色。被诠释了无数次的学说与政治制度之间的关系是人类学已知的现象，因为公元前 4-3 世纪发生在中国的转变几乎同时发生在古希腊。和中国的儒学一样，希腊是讨论当今欧洲思想所必须涉及的。奇怪的是，当我们把中国作为历史整体与希腊比较时，立刻就产生了“现代化”及其相关问题，构想中国就打乱了欧美的历史坐标。现代化的进程十分复杂，经历了不同阶段。第一阶段先于这一进程，同时却又是它的开端。这个过程称为前现

1 *Multiple Modernities: A preliminary inquiry into the implications of East Asian Modernity*, 收录于 Lawrence Harrison 和 samuel Huntington 主编 *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*, 2000, p. 257 (译者译)。“局部”一词在杜文中指所谓的现代化国家，如德、英、美、日、法等。我在《日本现代化过程中的知识与权力》中采用的就是“多元现代性”角度。

2 *High Culture Fever: Politics, Aesthetics and Ideology in Deng's China*, Berkeley, University of California Press, 1996.

3 *La pensée chinoise aujourd'hui*, Gallimard; 2007. 我关于儒学及其在中国思想中的地位的材料主要来源于 WM, Theodore de Bary, 陈荣捷和 Burton Watson 编写的 *Sources of Chinese tradition*, 1960, 共 2 卷, 哥伦比亚大学出版社。程艾兰在她的《中国思想史》(1997)中对主要学说作了介绍。

4 本文是与 Erik Baark 的论文 *Knowledge and Innovation in China: Historical Legacies and Emerging Institutions* (Asia Pacific Business Review, 13:3, 337-356)的一次对话和讨论。

代化⁵，以政教的逐步分离为特征，它的重要性在于：如果条件有利，最初的分离会引发其他的分化。无论如何，最初的分离形式具有决定性的作用，它使后来的分离成为可能，并为它们提供先例。由此，历史就被以一种非同寻常的手段压缩了。

1.1 让-皮埃尔·韦尔南 (Jean-Pierre Vernant) 的启示

欧美汉学研究都不可避免地要提到古希腊：寻找它们之间的不同之处，以便了解古代中国是否有“科学”，为什么“现代科学”没有在中国产生。我在研究中并没有以关于希腊的标准看法为出发点，而是采用了某些有创新的研究。

韦尔南曾经证明，一系列相关的危机是如何引发前所未有的社会、文化、认知、政治现象的。例如：每一单独现象在其初期并未“意识”到它与其它现象之间的关系。但韦尔南还证明了这些现象的产生又是如何在另一层次上相互关联的⁶。他力图发掘这一层次，揭示这些现象的产生过程及其它们所构成的“系统”。他重视建立一个表述和思考这些不同现象的思维场——哲学，以及哲学与科学的内在联系，在这里，科学是思考人类世界和神话世界的直接认知态度和方法论要求（理性辩论）。最后，韦尔南还分析了为什么在组织集体生存的新方式中，在（相对）独立的政治领域的崛起中，在以平等的自由辩论为基础的政治模式即民主的形成过程中，都可以找到这一内部联系。这种新的集体生存方式表现在城市空间的新规划，即城邦这个概念中。韦尔南的贡献在于揭示了事件与知识之间的内部机制，而应用或设想知识的人却没有明确地把它联系起来。他的贡献还在于提出了一种学说没有其本质功效的观点。一种学说的意义和功效表现在它所阐述及介入的重大社会和政治问题。同样，一个新权力的形成和制度化会产生新的学说，而权力又使学说制度化，甚至转化为一种强加的官方理论。

由此看来，韦尔南的著作提供了一种研究儒学、它在中国文化、社会、政治秩序中的牢固基础的方法。这种牢固的制度基础同时解释了儒学各派学说的发展及其它们的历史作用。它既说明了儒士的作用和地位，也说明了当今探讨儒学传统或应用儒学传统的知识分子的责任。儒学的产生与发展与帝制的产生与发展息息相关。天人关系成为了权力的理论基础和理解模式。通过再现天上、人间世界及它们之间的关系，儒学在这种新的权力形式中制度化、功能化、公职化。帝制的限度也是儒学和创造、应用这一学说的人的职能限度。

韦尔南还开辟了另一条道路。在试图揭示科学、哲学、城邦和民主思想同时出现的系统联系时，他十分重视在不同领域建立和形式化相同的认知态度和相似的理性约束。然而，儒学既是一种认知态度，又是一种与世界及我们关于世界的认识的关系。它同时还是一种理性约束，一种解释世界和组织、管理事物的模式。这里还须提到古希腊悲剧的产生和它的意义。悲剧表达和再现了一个由神话和神灵统治的世界的悲怆出路，一个颠覆了与宇宙的关系的世界的产生，而宇宙包含了世界，并为它指定了命运。柏拉图、亚里士多德等哲学家试图通过理性的辩论和学说，来缝合这一创伤，建立一种重新连结天上秩序和人间秩序的宇宙论。随后，斯多葛学派和伊壁鸠鲁学派发展了道德宇宙论。根据道德宇宙论，世界秩序的意义通过为城邦居民提供的避免集体暴力和由此产生的个体慌乱的行为模式体现出来。

1.2 中国的情况

对韦尔南著作的阐释吻合李泽厚的思想。杜瑞林 (Joël Thoraval) 在《现代中国的实用

5 与工业历史学家所谓的原始工业化进程类同。“前”和“原始”与进程的长短、结果无关。参见我对日本前现代化的分析，《日本现代化进程中的知识与权力》第一章。

6 参见《希腊人的神话与思想》（尤其是第三部分《空间组织》）和马塞尔·特丁尼 (Marcel Détienne) 的《希腊人的智慧》（1974）中的《智慧的诡计》。

主义诱惑》⁷一文中对李泽厚的思想作了介绍，而 Wang Jing 则对李持批评态度⁸。历史学家们承认，在中国古代，儒学的产生和制度化源于政治与宗教的分离。这一分离开辟了相关社会发展的新时代。中国通过建立帝制，平息不同民族和王国的纷争，完成了统一，儒学也参与了这一过程。不同的历史研究表明，早期的儒学把巫祝的神术转变为一整套价值观和习俗，并将其制度化，成为行为模式。这些礼节和纪律被确定下来，成为代表宇宙秩序的社会秩序的基础。事实上，巫祝的角色在于传达上天的命令，并在社会内部作为秩序表达出来。这个涉及一切天上人间事物的秩序把存在看作一个整体，从某种理论化的层次上来说⁹，这些礼节、行为、整治社会关系和协调¹⁰天上人间¹¹关系的模式不仅可以平息王国内部纷争，而且可以应用于不同王国之间¹²，把它们联合起来，统一为帝国。

通过对韦尔南学说的解释，我们勾勒出了对早期儒学的一种分析。儒学既是关于天的理论，也是关于科学的理论，既是哲学学说，又是建立在万物秩序基础上的、规范人与人之间、家庭内部及家庭之间关系的道德理论。但早期儒学同时又是一种政治理论，因为它为皇权作辩护。皇帝的职能在于确保人间关系与宇宙关系相吻合。儒学也是古希腊悲剧意义的一种表现：事实上，儒学所揭示的新的合理模式及形成中的帝国与历史产生了决裂，而儒学又在其学说、行为准则、天地观念上对这一裂缝进行弥补缝合。政治、社会、宇宙、宗教的不同区分形式在古代儒学中确实存在，但与古希腊不同的是，它们之间并没有产生分化：这些不同的成分反而相互融合交迭。但这样的聚合体，这种可能存在的整体主义，却并不代表其区分不存在，分化的趋势没有进行下去，揭示区分的学说反而对它们进行了缝合。这一产生在以普遍制度化为特征的学说内部的聚合过程离不开制度的配合，在中国则表现为帝国这一特殊的政治形态。

根据韦尔南提出的模式，可以在古希腊辨别出其主导性的认知态度，“调查探索”¹³。事实上，当世界被分割成不断分化的领域、接受不同学科的调查研究时，认识趋向于通过建立一种不同探索领域共同的认知态度来寻找统治一切事物的秩序，而不是通过发现、发明事物共同的起源。“存在”更多地被视为一种公共的系统、约束，一种方法和/或一种伦理，而不是与神合为一种本原物质，一种被淡化的基础。这就是为什么理性思考、论证艺术（几何学就是代表性的一种）与对存在的探究不可分割。总的来说，存在使所有人能够以相同的方式探索存在。这对诡辩派、苏格拉底、欧几里德和亚里士多德是这样，对伊壁鸠鲁派和斯葛多派也是如此。

我认为，儒学基本的认知态度不是探索而是研究。诚然，研究和探索都以基础、真理的存在为前提，两者都发现了基本原则，并承认这一原则是他们一切行动的起源，它引导并组织他们。柏拉图和亚里士多德的思想就证明了这一点。认识上的限制妨碍了对事物存在的前提的质疑。尽管存在遥不可及、捉摸不定、不可言表，认识还是试图通过表述由它产生的不同组织层次来接近它。应该在知识的构成、对认识存在的方法的多元性及融合程度上来寻找探索和研究之间差异的原因，比如说诡辩派，尤其是试图摆脱宇宙论或包容性存在的普罗

7 《今日中国思想》，p.120。

8 《文化热》第二部分，尤其是 p63-136。

9 “理论化”在这里指的是抽象与普及的双重过程，Karine Chemla 指出该过程是中国数学中科学方法的基础（参见《透过中国古代数学看科学》，收入于《今日中国思想》，尤其是 p368-370, p382-384）。我以欧洲“科学”思想为基础，研究了“认知态度与理性要求”的产生，在《科学革命与民主思想》（与 G. Duprat 合编）一书中研究了它在政治理论中的复苏。

10 “协调”的概念要求以神界和人间具有宏观/微观上的相同形态为前提。

11 Sub-céleste, 从亚里士多德的 sub-lunaire 一词而来，指包括人、人间事务、机构、技术和其他知识的世界，即组织和管理世界的一切。

12 似乎很难描述秦始皇征服的诸侯国的政治、民族、宗教组织特征。

13 首要目的在于区分对知识、实践、知识传授的两种不同理念，其次在于避免用“探索”和“应用”之间的对立来表征古希腊和中国应用的知识类型。不管怎样，这样的区分太狭窄，因为它会把希腊文化中对立的科学和技术合并在一起。但这并不意味着科学是希腊的，古代中国没有科学等等。值得注意的是，古希腊和古中国一样，是“封闭”的世界。

泰戈拉。¹⁴ 把研究置于探索之上，等同于从一个特定空间内部来设想研究。在这一空间内，不同学科相互重叠，因为它们再现了总体秩序。然而，这种重叠在希腊文化中从未完全形成过，因为从根本上说它并不存在。它依然是哲学和形上学的重点，似乎人间已经无可挽回地与天隔绝，虽然天仍然是最高统帅。存在理论不过是遵循某种方法、某种逻辑的论证。重视研究就倾向于把研究局限于学习既定的东西。尽管我们不能完全了解存在，但我们知道存在是已知的事实。研究则是对知识、统治一切的秩序、表达这一秩序的规范的维护和积累。宇宙就是一个帝国。学习把既定的秩序内在化并重现这一秩序。差异是体制性的：儒家为宇宙、帝国和皇帝效力，希腊哲学家和智者创造并传播理论，他们传播、推销这些理论，他们生活在城邦和宇宙的分界之中并发掘这个分界。

帝国与儒学的崛起和用来构想、组织帝国，证明其合理性的学说是一条长期发展轨迹的起始点。因为儒学随着帝国的风云变幻被一次次地重新定义，直到今天仍占据着重要地位。儒学与帝国休戚相关：一者的变化会改变另一者。在古希腊，雅典为我们提供了政治与宗教分离的典型。但这些认识态度、方法模式以及科学、哲学中体现出来的理性并没有孕育出一种能够长期超越纷争，把城邦和人民联合成一个政治统一体的政治远见。希腊最终被征服了，它的文明分裂、改变，在现代欧洲被重新发现和阐释，而中国至今还背负着历史的重压。

1.3 未结束的进程

韦尔南的思想可以发掘儒学和帝国相互塑造的过程。但中国打乱了欧美人类和社会科学的坐标，西欧的情况比古希腊更有助于破译中国的情况。我觉得，与现代欧洲政教分离的长期过程做比较也十分合适。马基雅维利在抨击没有超验性基础的政策时对这一过程做了很好的描述。

这一缓慢的分离开启了一个复杂的社会、政治、经济、宗教的演变过程。从 17 世纪起，这个过程引发了我们一般称为现代化的过程。我们可以随之提出如下设想：在中国，自儒学形成之时某种现代化模式就开始酝酿。然而，在欧洲，这一分离产生了王国这一政治形态。王国逐渐垄断和聚集了能够控制领土上所有人口的技术、机构和知识。控制就是平定和安抚人民，保证他们的生计，其手段就是规定个人和集体行为、纪律和习俗，而这一系列规定又通过建立各种机构，并把它们统一到能够在整个领土上采取行动的中央权力之下得以加强。

最后，这一政治组织和管理形式又产生了下一阶段，即 17 世纪在英国和法国出现的一种新政治形态：国家。王国的目的在于建立一条划分内外、“我们”和“别人”的国界（不管其具体形式如何）。这一政治形态的逻辑是，统一不同民族，把分散的各族人民融合成一个群体¹⁵，最后融合成为国民。从多个民族到统一的国民的转变过程一般通过其中一个民族对其他民族的统治，和该民族的价值观、生活方式、信仰、文字、语言转变为公共语言和价值观来实现。在全世界都可以观察到这一过程，但其持续时间和地域规模各异。直至今日，这一过程仍在进行中，民族-国家是这一过程的尾声。

与中国的比较可以提出两种假设。第一种假设以下面的事实为基础：19 世纪末，中国受到西欧国家帝国主义、殖民主义和军事技术、工业实力的威胁，后两者一直是西欧国家制度演变和人口、知识、自然资源流通的成果。中国遭遇了民族-国家这一政治形态，而该形

¹⁴ 参见本人论文《诡辩时期：普罗泰戈拉和高吉亚》，收录于 P. Schmitter 主编的《语言学史》（Geschichte des Sprachtheorie）第二卷《古代西方语言学》（ Vol. 2: Sprachtheorien der abendländischen Antike ），p. 119-139。

¹⁵ 历史上，这一过程的目的在于建立以政权，而不是种族或宗教为首要统一原则的国民，因为建立同类国民的前提是消除种族概念（安全化的最初形式）以使用国家规定和管理的政治团体来取代种族。种族概念淡化是某些文化和某些社会发展的一般思想的源泉。民族或者是一个现代化的种族，或者是种族的现代替代品。如果发挥 Gilles Deleuze 一个著名的公式，我们可以在历史上，国家决定分界种族来构成民族。

态的实现需要政治、经济、社会改革。然而，借鉴另一种演变过程产生的政治形态的改革摧毁了帝国，产生了威胁到民族和国家生存的动乱、竞争和冲突。帝国与统一民族国家的对峙更加有力地控制了 20 世纪的中国历史，因为在中国，帝国是一种未完成的演化，不能向国家过渡。我认为，这一对峙的解决部分地解释了中国在 20 世纪的发展变化。关键在于通过帝国向国家，皇帝向一党专政过渡来拯救民族和国家。被儒学缝合的分离引发的中国前现代化早在公元前 3、4 世纪就开始了，而欧洲直到 16 世纪才进入前现代化。中国的前现代化正在产生一个与西欧十分不同的形式特殊的现代化。

假设是这样的：作为一种政治形态，由于中国特有的各种制约，它与其他形式的帝国（罗马、奥托曼、俄罗斯）截然不同，它更像是一种寻求适合其疆域和地缘政治情况的国家组织形式的王国。我认为，中国皇朝向国家这一独特形态靠拢是极其缓慢的前现代化历程的一个新证明。下面是其他几个为人熟知的前现代化进程的证明：削弱和消除能够质疑皇权的贵族阶层，把人口区分成四个等级¹⁶，发展统一管理全国领土的行政体系，科举考试在理论上向所有人开放。儒学在这一皇权秩序、在它的合理化和演化过程中起到了决定性的作用。当一个朝代无法统治人民，需要建立一个新的历史周期来保证人民生存和各个等级活动所需的和平环境时，儒学无处不在。

向国家之倾斜证明帝国仍然是一种脆弱的政治形态：王国最大的成就在于统治机构和技术。在历史上，因为应用范围相对有限，符合中央政府的管理能力，这些机构和技术表现出了非凡的成果和适应性。帝国通常走向分裂，它们就通过加强集权，甚至阻碍一切发展，尤其是经济发展，来与现实或潜在的分裂抗争。就像“交易成本”一样，帝国的“统治成本”对生产力有负面影响，它阻碍了发展，导致历史不断重复。

从这一点上来看，“皇家”说到底指的是天上人间一切事物的共同一致的存在，它既是关于存在的权力，又是存在所拥有的权力和作为权力的存在。“共产主义”的幽灵似乎从前现代化开始就萦绕中国，共产主义革命试图以民族主义和唯一执政党为基础，建立一个权力至高无上的国家。政党通过创造和规定一种取代儒学的意识形态来表现民族的统一，在后共产主义¹⁷的中国，中央政府力图维护国家统一，控制人民和领土，同时由于无力承担而减弱对民生的掌控，由此打开了经济发展的大门。政治的“撤退”迟早会引发政治改革。从帝国到民族国家的飞跃就是中国自 19 世纪以来无休止进行的过程，因为这一飞跃或者走向不堪设想的解体，或者导致向联邦制演变，而该制度意味着终结唯一执政党的权力，承认多元性，建立多党制。¹⁸ 因为中国目前处于这样一个演变过程的边缘，建立另一种儒学的条件已经满足。

1.4 理学的标记

在后共产主义的中国，儒学在当今得到复兴，因为要不断满足它的职能。随着共产主义意识形态的淡化和消失，儒学不仅可以得到再诠释，而且能够改变它的历史角色。儒学不仅是对历史的理解，而且还是一个对政治、社会、文化体系最重要的未来问题进行思索的领域。总而言之，儒学一动，一切都随之而动。中国目前的发展变化给予了知识分子这个可能性、责任，甚至权力，尤其是儒学的历史证明它知道改变自己、回应帝国的发展。如果说帝国最初的基础是政治和宗教的混合体，那么，在中国，魔幻的政治宇宙论是儒学首先构想出来的。但在后来的蒙古人和满洲人入侵时期，同样的儒学又被重新理解为抵抗政治和社会压迫的原则。儒学的原则得到重新诠释，由此产生了费扬（Stéphane Feuillas）所谓的“存在儒学”。我们也可以借鉴黑格尔，称之为主观儒学。但入侵民族最终被帝国的儒学秩序所吸

¹⁶ 这四个以宇宙秩序为基础的等级是：士、农、工商。

¹⁷ 后共产主义是共产主义的形式之一，指它的晚期形式（套用“晚期资本主义”的说法），就像后现代主义是现代性的形式之一。

¹⁸ 联邦制、多元性和多党制达到某个层次时，台湾问题，甚至西藏问题就可能找到一个各方都能接受的解决方案。香港问题的解决就是如此。

收，就如罗马帝国的行政、文化结构曾一度吸引了“蛮族”，但最后他们都融合进来了。这第二种儒学，即理学，在宋初¹⁹承担起了社会、政治秩序和佛教、道教（后来在韩国甚至还包括基督教²⁰）等宗教主观宇宙论直接的联系和统一。当时的关键在于把这一宇宙论归属到帝国官方宇宙论之下。理学由此在中国历史上显示出了随机而变的特点。

2. 儒学的职能

我并不低估儒学的意义和对它的不同阐释和发挥，但在本文的研究中²¹，与儒学在中国政治的形成和发展中所起的作用相比，我把它们放在次要位置。本尼迪克特·安德森（Benedict Anderson）²²指出，民族国家是一个“想象”的、人为创造的团体，在历史上用来取代构成国家或帝国多元性的种族、宗教、政治团体。中国亦是如此。因此，儒学是民族-帝国思想和演变的象征性母体。

2.1 被中断的区分

政治与宗教，世俗权力与宗教基础之间的分裂是带来一系列分化甚至分离可能性的最初演变阶段。我们可以在西欧社会观察到这一现象。最初的分离每次都产生了宗教、社会、政治、经济的全新整合。在中国，这一事件塑造了政治记忆：中国的统一，对秦始皇的崇拜至今仍为中国人念念不忘，至少中国官方在全球化的大众文化中所投射的形象是如此，如一系列歌颂和神圣化这一奠基性事件的电影。²³

这一进程开始了我们后来所称的社会现代化，政治与宗教的分裂产生了社会管理权力的集中。在欧洲，这一集权被称为国家。自此，区分进一步加快。现代化国家重新定义宗教和它的角色。但最重要的是，国家本身转变为一整套行为方式和象征，它在 17、18 世纪的英国导致了“政府”概念与“公民社会”或“社会”概念之间的对立。政治（社会及其制度）、社会、经济之间的全新的、不可预知的分离进一步推动了这一分化，使公民社会变成舆论和市场，一个商人和消费者的社会。经济日益增长的自主化带来的动荡产生了各种调控手段，从用以吸收经济增长对社会的冲击的所谓“社会福利政策”，直到为了控制、甚至阻止经济发展及其后果而加强国家干预。世界上的现代社会就是这一系列区分和由此产生的重组的结果。但是，政治和宗教最初的分裂和权力至高无上的国家的形成决定了整个过程，因为它们决定了通过不断区分而产生的职能的自主和发展程度。

以上快速地介绍了我尝试用来对不同社会体系作对称分析的理论模式。²⁴在这里，我分析的是中国的演变、帝国的形成、政治、社会和经济的发展类型，包括定义模糊的“公民社会”产生的可能性。和历史上的日本一样，在中国，由于目前经济发展分析采用欧美理论框架，中国知识分子本身也使用从欧美引进的政治、经济观念，所以对“公民社会”的期待更为强烈。对概念、理论的翻译和重建工作有很多潜在的东西可以挖掘。

我在杜瑞林和 Wang Jing²⁵介绍的李泽厚的作品中明确看到了对这一问题的关心。当李

¹⁹ 作为当时改革的重要组成部分。

²⁰ 这是韩戊淑的小说《相遇》中的观点。小说的主要人物，韩国儒士茶山表达了他的职务与他在巫祝掌控的世界里发现基督教之间的冲突。

²¹ 这一方法可以用“Doctrine follows function”（职能为先，学说在后）来概括。

²² 《想象的共同体》。

²³ 参见 Alan Stone 对张艺谋《英雄》的评论 *See no Evil* (Boston Review, 2004 年 12 月号, <http://bostonreview.net/BR29.6/sotne.html>)。影片的关键时刻是拒绝臣服秦王的诸侯推举出一个代表去暗杀秦王，维护他们的独立。当他就要达到目的时，却放弃了计划，违背了诺言：他承认了秦王的合理地位，放了他一条生路。诸侯国和他们的百姓因此而失去了他们的远古特征，融入到新的政治实体中。Alan Stone 从中看到了当今虽然微弱却十分危险的民族主义的痕迹。张艺谋是 2008 北京奥运会庆祝仪式的导演。

²⁴ 这一粗略介绍的模式其实与福柯在《哲学的诞生》中所作的分析十分接近。

²⁵ 我在这里不重复 Wang Jing 对李泽厚的马克思主义预设的批评，因为在历史上，人类和社会科学都用马克思主义的比较观点来分析过不同社会体系的演变。重点就在于对马克思主义的批评：人类和社会科学对它的

泽厚揭示，“中国文化是一个统一的世界，理性与感性，理论与实用，神与人，都是同一个世界的不同方面”（p.121），我把这样的情况理解为政治与宗教的区分无力引发它们之间的分离，在历史上重新定义的过程中保存了它们的内在联系。产生一个共同代表个人和群体，组织为了夺取、建立和加强相对国家政权的独立性而抵抗、斗争的“社会运动”的“公民社会”的巨大难度由此可知。同时，中国目前的演变体现了这一发展趋势：它是改变社会、政权和经济的动力的组成部分。

李泽厚揭示了“一种根植于尘世间的未来……我称之为实用理性和乐感文化”（p.121）。当杜瑞林引用这段话是，如果用我们提供的模式来分析，李泽厚的话可以理解为一种对中国公民社会的设想，即民主化的条件，它在一定层次会与国家的角色和中国对国家的理解产生冲突。我也由此推断，要产生一个自主经济空间是非常困难的。经济空间一旦产生足够动力就能摆脱国家对社会经济的约束，使它的特殊逻辑超越国家机器对社会和其成员的控制。专制、集权的国家保证民族统一，其现代版本共产主义幻想，仍然是建立在政治与宗教“未完成”²⁶的区分之上的。

2.2 如何定义儒学？

把儒学定义为中国和“汉化世界”的历史个性的母体，初看似乎是采纳了亨廷顿的解释²⁷：它既是划定一个文明空间的准则，同时又是经济、社会、政治发展的一种风格。80年代末，在新加坡、台湾、日本等中国以外的地区，这一准则和风格被视为以“亚洲价值观”为基础的“亚洲模式”。1997年的危机暴露了这一模式的局限，甚至破产，因为它被用来解释危机的起因。²⁸现在，东亚经济得以重建，这些亚洲价值观试图作为东亚国家经济、社会逐步趋同的基础，使它们在21世界成为世界发展的主动力，由此取代欧美民主和资本主义模式。这一以中国为中心的历史观在该地区国家，如日本、台湾、韩国、新加坡，引发了严重的地缘政治问题。不管如何，在亨廷顿的国际关系和世界历史理论中可以看到儒学世界的痕迹。

亨廷顿的理论引发了很多批评，其中之一是针对“文化地域”及其所谓特征理论的。儒学的实质很难定义：儒学不同于任何一种表述明确的学说，因为它不断地被提及、批评、坚持，经常被简化为一系列过于宽泛的价值观而无法解释历史意义。在我看来，确实无法把儒学归结为历史上的不同学派：这一学说来自于它所行使的职能，并试图对其进行表述。儒学建立在政治与宗教未完成的区分上：它既表达了这两种职能的分隔，又对分隔进行缝合。它抵制并阻碍引发分裂的区分带来的历史压力，这就是为什么要超越学说来讨论历史上不同学说共有的儒学法则。乔治·冈格彦（Georges Canguilhem）简单地称之为“历史的先验”。

但我们也可以把儒学看作海德格尔在《存在与时间》第六章中所定义的“形上学”：一个（关于人、自然、社会、神等的）预设和叙述（思考、转述、讲述和论证、解释、交流方式）的有条理的集合。对海德格尔来说，形上学由历史阶层、这些概念的变量和演变、问题和叙述构成。从这一点来看，“形上学”与福柯所谓的“认识型”和后来的“话语次序”接近。但是，由于儒学与多种形式和不同阶层有关联，我们称之为一种“认识体制”，它的特点是不局限于一种范式（采用托马斯·库恩的定义），而是遵循一整套连续的范式，可以根据不同历史状况进行诠释。

这样，“认识体制”与人类学家列维·斯特劳（Claude Lévi-Strauss）所称的“神话”相似。“神话”是叙述和论证结构（讲述、解释和交流的方式）的感知和观念（辨别、

重建完成了对它的超越，但它依然是用来理解中国的人类、社会学家，与他们辩论的共同理论。

²⁶ 与丸山真男1945年用“未完成的现代化”一词来概括日本法西斯的社会背景时的意义相同。

²⁷ 《文明的冲突》。

²⁸ 裙带资本主义、国家与大企业勾结造成的腐败、市场作用不足、以家庭为基础的社会关系对经济造成的累赘。参见Dwight Perkins对此作的总结文章Law, Family Ties and the East Asian Way of Business, 收入于亨廷顿和哈里森主编的Culture Matters: How Values Shape Human Progress (p. 232-243)。

观察、命名方式)的聚合体,它可以有不同的表达方式。从这一用法上来看,神话涵盖了德斯寇拉(Philippe Descola)所称的“推理体制”。²⁹但是,如果儒学可以作为神话来研究,那么它也就是虚构的,因为这一围绕不同主题的论证在中国历史上不仅被讲述,而且在这个论证性脉络中被无数次地加工润色、诠释。总的来说,这些不同的概念提供了儒学的一种知识模式。儒学的特点在于比起其他学说来更关心它在中国历史上及当代社会中的职能。因此,我们可以把儒学定义为一个机制化的概念和话语综合体。在这个综合体中,中国从它作为地缘政治实体形成时期和由此产生的演变开始,思考、调控和组织政治和宗教的区分。这个概念体可以定义为一种“推理方式”,一个集体的、制度化的构想、解释和交流体系。

2.3 德斯寇拉的启示

德斯寇拉的研究可以使我們更好地理解为什么儒学有如此重要的历史作用。儒学在中国历史上引起了以上古文化和思想为基础的推理体系不可逆转的演变,产生了一种新的认识(学)、组织和交流方式。儒学产生于巫祝,也就是德斯寇拉所说的泛灵主义本体论:不管人或物都有主体性,并且通过这一广泛的主体性相互沟通。巫祝认为天地万物在一个神秘实体中相互沟通。儒学在把巫祝逐步改造成一个世俗学说的过程中形成的,它用相同的模式来解释天与地以及它们之间的关系。儒学引发了另一种类似的本体论,和一种新的观察、思考、解释和组织的方式。另一方面,儒学通过细分等级来区分天上和人间世界。但它同时又把这些不同等级一个个地焊接起来。广义上来说,它们相互类似,一个等级是另一个的反映。这一母体孕育的不同学说发挥着国教的作用:它表达了关于天和社会非宗教的构想。儒学的政治宇宙论确实起到了政治理性化的作用,把一片领土上的民众通过礼仪和一系列根据总原则(即天地秩序)制度化的行为方式组织起来,天地秩序是一切人间活动的模式和调控手段。

因此,这一学说建立了不同实体之间关系的唯一模式。这些既相对立而又互补的实体构成了存在的不同模式和层次。不同层次被排列成一个封闭的综合体中交错的等级。儒学学说更注重描述和规定一切事物存在的次序,而不是描述构成它的宇宙论,“学”胜过“发现”。在对构成人间社会不同等级细致入微的描述中看不到它巫祝的渊源,好像被掩盖起来了,但正是这个源头表达了一切,建立了世界的秩序,并使对它的阐述成为可能。儒学表达、理性化并建立了万物的基础和模式,而且,巫师代表了万物的存在。存在是万物的起源和沟通的手段。巫师是存在的灵媒。因此,作为形上学的和哲学体系,儒学保留了巫祝的前身:它对存在的先验论出发,表达了整体的社会秩序。这一对存在的设想从未受到质疑,反而经历了不断地润饰、细化、整理,发挥着世俗宗教的作用。儒学并未提供一个认识世界的方法:它直接表述了世界秩序,主体和客体从未分离,二者都附属于更高的实体,这一实体在历史上和被历史不断更新。

2.4 饱和的存在

整体思想与人间秩序的汇合要求把人间事务归纳到这个先验的秩序之下,并从包容一切的整体出发来组织人间事务。一个中间体分割并连结两种相互反映的秩序。这个中间体的职能既是宇宙论的,又是政治的:这就是皇帝的职能,他掌管一切人间事务,并且应用秩序模式,使之一统天下。皇帝是两种秩序之间的桥梁,他既是区分,又是区分的连系。皇帝具有两面性,既神圣又与宗教无关:他代表存在,并掌控人间事务。皇帝是存在的主人,又是它的经理人。但他根据天意来治理:他管理一个既定的秩序来保证这个秩序的稳定。如果我们把这一政治宇宙论与亚里士多德的理论比较,一切就豁然开朗了。亚氏也从整体、从天的秩序出发,但他揭示了从不可更改的宇宙秩序、不同等级的存在直到宇宙中心,即地上世界,一个逐步恶化的过程。在离天最远的地上,人类活动的混乱不能通过整体秩序来整理和

²⁹ 《超越自然与文化》。

归纳。政治问题是人的问题，人通过政治来组织他们的世界。政治问题只能在宇宙中心产生。民主是最佳政治体制，因为它试图通过所有人的参与来解决混乱问题。亚氏认为，皇帝或国王试图使宇宙秩序统治人间就错了，成为了造成暴政的幻想的俘虏。从这一点上来看，儒学世界并非一成不变，并非一个“永恒”中国的基础，它实际上是充分饱和的、十分有组织的世界。礼仪和机制、习俗和技巧，决定了天地紧紧相连。这不是一个抗拒进步和未来的僵化的世界。变化只是表层的，因为未来的一切都已经在那里了，一切都为了保持原样而变化。

儒学发展了一个使世界变得清晰明白、能够管理世界和使它理性化的模式，从而变成了一个具有类似宗教职能的官方意识形态。在儒家学说中，宗教与政治既相互区别，又纵横交错。我认为，这个统一体中的张力和对立是中国社会和构成一个遏制区分、不断重建受威胁的统一体的社会体系的不同职能的分化模式演变的象征性母体。超验秩序的内在性是它发人深省的特点。这是一个关于日常生活的、礼仪的、习俗的和生存、行为、表述方式的秩序。

2.5 存在的经理人

因此，在他们的培训、选拔和从业过程中，圣人、学者、士大夫都是帝国不信教的神父，身兼哲学家、执政者、法官和管理者多职。士的选拔标准是创造“神话”、掌握和吸收这一学说、使之根据天不可更改的秩序来统治社会的能力。我们已经说了，儒学表达了万物的存在。表达事物的存在就要使之处于统治地位，随时随地应用它。它们通过渗透来统治。存在既是儒家的言论，又是其行为。从这一点来看，一切的秩序、存在，是权力的自然归化和向宇宙论的转变。宇宙论使权力成为一种命运，使之永远地存在。学者表达和创造了秩序，为了皇帝，以帝国的名义来强行实施。在儒学中，世界的存在首先是关于自然和人的权力，只有当政治与宗教已经开始的区分被遏止时才有可能。归根结底，存在是权力的结构和那些为权力服务、保证帝国秩序的人的权力。总而言之，我们可以说世界的存在使管理世界成为可能，并组织它的管理。儒家是存在的管理者，集中了欧洲定义的宗教、经济和政治职能，并把它们保持在凝固的区分状态。

中华民族-帝国似乎无限期地停留在它可能的现代化的初始阶段，它似乎拒绝跨越导致分裂、解体、向另一种有待发现的秩序过渡的那一步。但是，潜在的分界很早就已存在。儒学的作用在于区分不同职能，并缝合其分离，同时发挥了分隔线和连接线的作用。这一界线是控制社会及其演变的权力的母体，它定义了国家和承担国家运作的人、官员或学者的职能。儒学在中国历史上不断受到批评和改造，它的功能在于联结、统一、协调不同规模的现象。这一功能也明确了它的局限性：它总是阻碍职能的区分，把它限制在一定程度，这一区分有可能获得自主和一种足以引起巨大变革的强大动力。但儒学在改变，一切都会开始变化。

终点

这一长长的推理证明，儒学超越了“现代”史上欧洲社会产生的人类科学与社会科学之间的分界，这一分界的目的在于表征造就这些欧洲社会、决定它们演变的进程。儒学在中国历史上的角色和地位是非常复杂的人类学研究。我们在这里尝试确定它的基础。

况且，有必要把中国与欧洲国家之间的差异性相对化：两个社会都经历了相同的区分、复杂化和重组的过程，只不过不同社会按照不同理论和预设对这些进程进行调控。

一个观点贯穿了整个研究：在当代中国，区分的压力和动力无处不在。正在进行中的进程不能局限于经济的进一步自主化。一切都在改变，包括历史上弥合区分、不断缝合中国的理论：儒学。

所以我们提出下面这个问题：中国往何处去？我希望能够为辩论提供一个理论框架。