

作为“想象的共同体”的中华帝国  
福谷彬 (FUKUTANI Akira) \*

绪论

“想象的共同体”是出生于中国的英国政治学家本尼迪克特·安德森 (Benedict Richard O'Gorman Anderson, 1936年-) 在其著作《想象的共同体》中说明民族主义的历史起源时而使用的一个概念。本文将就“想象的共同体”论在中国研究中可能适用的范围进行讨论。

具体来说,将民族主义诞生之前中国传统的世界观视为平岗武夫 (1909-1995) 在《经书的成立》(1946) 中提出的“天下的世界观”,并将其与“想象的共同体”论进行比较。而且,以发展了儒教世界的浅见綱斋 (1652-1712) 的日本思想家为例,探讨儒教的世界观在现代社会中的活用性。以浅见綱斋的学说为例是因为,笔者认为在綱斋的主张中,包含了一种超越民族主义的逻辑。

1、关于“想象的共同体”

先说结论,以发源于传统经书中的“天下世界”为政治理念的传统中华帝国,从鸦片战争以后,到清末民初经历了“想象中的共同体”的变化,也就是国内民族主义的诞生。并在此后的国家构建中使本尼迪克特·安德森的“想象的共同体”成立的逻辑在中国拥有了充分的可行性。

比如,清末的儒者刘师培发表了黄帝纪元,主张舍弃清朝的年号,使用黄帝纪元。这可以说是基“中国人”都是黄帝子孙的观念的基础上,对“中国”这一国家概念进行想象的例子,笔者认为这与19世纪在世界各地兴起的民族主义是相同的,因而可以说明安德森的“想象的共同体”理论也的确是适用于近代中国的。

我认为,中国拥有“想象的共同体”建立之前的独特的世界观,并在这一点上兴起了以“想象的共同体”为基础的民族主义。这正是有别于其他国家和地域的。在论述这一观点之前,先来整理一下安德森的理论。

第二次世界大战后在标榜社会主义的国家之间发生了诸多的纷争,安德森将这一意外的事态作为“想象的共同体”理论的出发点,安德森认为这些纷争不是围绕着“经典”(canon)与“教义”(dogma)的。所谓正统与异端的争论,而是起因于各自国家的民族主义。

本来社会主义是一种国际性的理论,理应超越民族主义,但为何民族主义会被社会主义所扭曲?这正是安德森最初的问题意识。而且,正如经常提到的那样,当时的民族与国家的概念,与其说是已经存在的,不如说是在民族主义中衍生出来的可能性更高。安德森引用欧洲,东南亚,中南美等诸多地域的多种实例来引证并强调了这一观点后做出了如下论证。即,民族主义之所以获得如此强大的力量,正是因为民族与国家不是基于历史的概念,而是一种衍生出的观念。并认为民族主义之所以拥有足以扭曲国际主义的力量,正是因为那是一个被“想象出来的观念”,并以观念被制度化的方式不断再生产的结果。这就是“想象的共同体”

\* 京都大学文学部中国哲学史研究室博士二年级。

理论的核心。

但是民族主义原理却拥有严格区分内外的排他的一面。在这一点上，国际主义与社会主义之间会产生裂痕，除一部分欧洲国家，社会主义是通过反抗帝国主义发展起来的，因此在这点上社会主义必然会带有民族主义的色彩。中国也不例外，“中国人”这一民族观念也是在反抗帝国主义的侵略中产生的，并且在向民国过渡的过程中依然强有力。而这也可以说是作为“想象的共同体”的中国发挥了巨大的力量。在这一点上，安德森的理论可以说是有效的。下面将会对民族主义兴起以前的“天下世界观”这一传统的儒家世界观进行考察。

## 2、平岗武夫的“天下世界观”

毕业于京都帝国大学文学院的中国哲学研究学者平岗武夫（1909~1995），在《经书的成立》（1946）一书中，通过《尚书》的思想的考察，对于中国传统经书里的世界观进行了分析。周书的五诰（大诰·康诰·酒诰·召诰·洛诰）被认为是《尚书》中最早成立的部分，且其中被认为呈现出统一世界观的思想，其中的世界观被命名为“天下世界观”。

在平岗的主张中，要点是：“天”的概念以殷周革命为契机而成立。平岗通过对被认定是殷朝的甲骨文以及金文进行分析，论述出在殷朝，正统性的根据是在“先王”那里，而不是在“天”，“先王”一味地保护相同氏族出身的“后王”。并且由于这样的思考方式，王与其他氏族只是征服与被征服的关系。

另一方面，在周朝，大诰篇里的“天惟丧殷”这句是讲，将殷朝毁灭的是“天”，王朝的正统性的依据要诉求于“天”。另外，在同一的大诰篇里也有这样的语句：

矧今天降戾于周邦、惟大艱人。

“天”不仅给周朝带来恩惠，同时也带来灾难。归根结底就是说，如果周朝有悖道德，同毁灭有悖于道德的殷朝一样，“天”也会毁灭周朝。另外，《尚书·泰誓》中说：

天視自我民視。天聽自我民聽。

天的看就是通过民的看。天的听就是通过民的听。绝对的天就是周的民。总而言之，周朝的正统性的依据在于“天命”。“天命”的去留与王能否获得“民意”之间有很大关系。

如果在这里与殷朝相比较的话，在殷朝，单就对于出自绝对的殷朝氏族与其他氏族的支配关系的成立这件事，在周朝，基于这样的“天”，也有超越氏族意识，通过“民众同样也是天”这样一个概念进行统和至今。其次，如《诗经·小雅》北山的诗中有这样的描述，

溥天之下、莫非王土、率土之濱、莫非王臣。

天下的土地、人民全部归属于周王。但是这并不等于说王之下平等被保证。春秋时代初期鲁国的僖公时代（前659~前627）的《诗经·鲁颂》里，闕宫的诗中有“戎狄是膺、荆舒是懲”这样的诗句。“夷狄”作为中华的征服对象，和教化的对象而被记载了下来。但是，这个华夷差别并不是绝对的东西。《孟子·离娄下》中有如下的记载：

孟子曰、舜生於諸馮、遷於負夏、卒於鳴條、東夷之人也。文王生於岐周、卒於畢郢、西夷之人也。地之相去也、千有餘里。世之相後也、天有餘歲。得志行乎中國、若合符節。先聖後聖、其揆一也。

舜和文王被作为圣王的模范。有明确记载舜和文王都出生于夷狄。中华是从夷狄变名而来这一说法也被认可。这个理论在中国的历史中，可以从下面的例子当中确定其现实效果。

清朝的雍正皇帝（1722~1735）在《大义觉迷录》中，对主张攘夷，有排满思想的儒者曾静曾说过这样的话。

不知本朝之為滿洲、猶中國之有籍貫。舜為東夷之人、文王為西夷之人、曾何損于聖

德乎。詩言戎狄是膺、荆舒是懲者、以其僭王猾夏、不知君臣之大義、故声其罪而懲艾之、非以其為戎狄而外之也。若以戎狄而言、則孔子周游、不當至楚應昭王之聘。而秦穆之霸西戎、孔子刪定之時、不應以其誓列于周書之後矣。

其中，雍正帝论证了把满洲族作为“夷狄”而加之轻蔑与排斥这样的态度有悖于儒教精神。如此的儒教世界观可以说是，起着作为承认中央和周边的流动性的理论基础的作用。

以上通过平岗武夫的《经书的成立》一书，对于天下的世界观以及其在历史上的所发挥的作用进行了研究。说起来，天下的世界观的成立是殷周革命时期，为了解决周王朝同多数其他氏族之间统治问题的产物。另外，以《尚书》为首的“经典”（canon）著作和统一的语言汉字为基础，自古以来就有对于超越民族的共同体的想象。在这一点上，同近代的“想象的共同体”无不有相似之处。

可是，不能不注意的是人们对于这个世界的认识方法有很大的不同。天下的世界里，不是像民主主义一样将“内外”问题化，而是如平岗所指，不如说是通过“中心”与“周边”认识世界。另外，在天下的世界观中，作为中心的中华比起作为周边的夷狄处于优势地位，但这样的关系是流动的，夷狄也有可能成为中华。

可以说“想象的共同体”是试图将本国与外国通过“内外”进行区分的理论，而“天下的世界观”则是通过中心与边缘的区分试图连续性地看待问题。从此论点可知，“天下的世界观”从根源上来讲并非排他性的，而是包容性的。而另一方面，“想象的共同体”在基于内外原理之上，试图对“外”进行驱逐，对“内”进行一元化，由此产生出诸多对立（日本的“尊王攘夷”思想则是这一典型）。天下的世界观不仅充满包容性，且拥有多元化的可能，因此不能将“天下的世界观”看成是通过国家主义克服掉的东西。天下的世界观所呈现出来的是多元化地看待世界的世界观。在这里，我想简单介绍一下日本历史上以儒学的“天下的世界观”为核心，多元地构想世界的儒者浅见綱斋的思想。

### 3、关于浅见綱斋的华夷说

浅见綱斋（1652~1712）是日本朱子学中最为严厉的学派山崎闇斋（1619—1682）一派的门徒，主要活跃在京都地区。在山崎闇斋学派中，一直被大家所探讨的问题之一是，日本人信仰儒教，这是不是意味着日本称臣于中国？

对于这个问题，浅见綱斋在《中国辩》中，从以下四点对何为“中国”和“中华”这一根本性问题进行了重新探讨。即从民族、地域、国力以及道德这四点来思考“中国”。但无论从哪个观点来说明，其结果都存在矛盾。具体如下。

若中华是民族名，那么舜、文王应是夷狄出身，与当今称他们为中华之主矛盾。若从地域来看，《尚书》中的淮夷狄徐戎之地虽在九州之内，却依旧被称为夷狄。若国力是指最为强盛的王朝，那么就不能将春秋时代的周称为中华，而将吴楚称为夷狄。而更为有趣的是，对于最后的“道德”，浅见綱斋认为在中国的历史上有无数的无道之君以及乱臣贼子，但即便这样中华却依旧被认为是中华。那么，在浅见綱斋看来，“中华”和“夷狄”究竟意味着什么？

浅见綱斋认为“华夷”之别即是“自他”之别。即对于出生于唐之人，唐即是“中国”，而对于出生在日本的人来说，日本即是“中国”。并且他认为这种想法即是“孔孟之道”。因此同样信奉儒教的不同国家的人士，应相互尊重各自的立场，不应肆无忌惮地相互攻击。

“中华”这一概念，无论通过民族、地域、国力、道德中任何一个角度都无法彻底地进行说明。究其原因，我们可以认为这是因为“天下的世界观”拥有包容他民族以及夷狄等

不同性质集团的发展背景。可以说桐斋是将“中华”这一概念的包容力，当做包容多元化世界的存在方式所进行的重新思考。在围绕经典和教义这两个概念，正统和修正的对立可以认为是对于中心的互相掠夺。其结果是通过内外的区别，用“内”来粉刷“外”。桐斋之说虽非是为了解释经典和教义而提出的，但在形而上层面上所构建这一点则显得异常重要。平冈武夫的“天下的世界观”完全是经书中潜在地构成的理论，但通过借鉴浅见桐斋的论点，这种潜在性可以被我们所提取。“中心-边缘”原理的世界可以容许中心与边缘的替换。而这里需要注意的是，并非中心变为边缘，而是中心变得多元。

#### 结论

笔者认为，在通过拥有语言与经典典籍来想象出一个共同体这一点上，“天下世界观”与“想象的共同体”拥有共同的特征。但两者也有显著的不同，即“天下世界观”没有内外之分，而是一种拥有诸如“中心”与“周边”的连续性的世界观，而反观“想象中的共同体”，则可以说是严格区分内外的。

笔者认为，清末民初，被“想象的共同体”论取而代之的“天下世界观”相较于排他性的民族主义，反而是一个更加多元化的理论。这一点应该可以视作是被历史所实证的清末民初世界观的构造变化。