

追尋「新天下主義」的 中國之路

——評許紀霖《家國天下：現代中國的個人、國家與世界認同》

● 段 煉



對於近代中國認同問題的重新發掘，構成了許紀霖的新著《家國天下》的中心議題。中國式的「大脫嵌」發生在清末民初的轉型時代，是一場對於「中國人獨特認同方式」——「家國天下」的大革命。

許紀霖：《家國天下：現代中國的個人、國家與世界認同》（上海：上海人民出版社，2017）。

一 「脫嵌」與「再嵌」： 認同問題的歷史前提

對於近代中國認同 (identity) 問題的重新發掘，構成了許紀霖的新

著《家國天下：現代中國的個人、國家與世界認同》（以下簡稱《家國天下》），引用只註頁碼）的中心議題。在探討西方的自我觀念與現代認同的關係時，哲學家泰勒 (Charles Taylor) 曾用「承諾」(commitment) 和「自我確認」(identification) 來界定「認同」的含義。在他看來，「我的認同是由提供框架或視界的承諾和身份規定的，在這種框架和視界內我能夠嘗試在不同的情況下決定甚麼是好的或有價值的，或者甚麼應當做，或者我應贊同或反對甚麼。換句話說，這是我能夠在其中採取一種立場的視界」^①。

從東西方社會發展的脈絡來看，認同問題的出現，具有頗為獨特的歷史前提。在歐洲，正是因為十七世紀科學革命和宗教革命，引爆了一場「大脫嵌」(The Great Disembedding) 的軸心革命。在這一由科學理性、全球市場和心靈世俗化帶來的「大脫嵌」過程中，現實世界與意義世界彼此鑲嵌的狀態

逐漸瓦解。個人、信仰、法律與國家從超越價值世界當中游離出來，獲得了獨立的自主性。因此，許紀霖指出：「近代發生的大脫嵌，是指個人從各種宇宙、自然和社會的關係網絡中抽離出來，成為本真的、獨立的個人。」(頁6)而在中國，類似的「大脫嵌」革命則發生在清末民初的轉型時代。隨着十九世紀以來西力東漸的日漸深化和普世王權的最終崩解，傳統的典章制度與聖人垂訓，已經不再能夠為個人、國家、民族的自我理解提供新的價值理據。這使得中國式的「大脫嵌」，成為一場許紀霖筆下對於「中國人獨特認同方式」——「家國天下」的大革命(頁16)。

《家國天下》的分析表明，「大脫嵌」帶來的對於「我是誰」的重新追問，既表現為個體內在的心理企求，也聚焦為群體的外在社會行為，乃至無可逃避的集體命運。1927年秋天，陳寅恪在哀悼王國維的輓詞中寫道：「近數十年來，自道光之季，迄乎今日，社會經濟之制度，以外族之侵迫，致劇疾之變遷；綱紀之說，無所憑依，不待外來學說之掊擊，而已銷沉淪喪於不知覺之間。」^②其中「綱紀之說，無所憑依」一語，正是指維繫傳統中國社會的道德資源與文化價值業已喪失殆盡。因此，在陳氏看來，作為「文化精神所凝聚之人」，王國維只能選擇與這種文化「共命而同盡」。面對晚清以來「赤縣神州數千年未有之巨劫奇變」^③，無論是王國維的慷慨赴死，還是陳寅恪的感世傷懷，變革時代刺激下的認同問題，誠如許紀霖所言，「既由

自我界定，是自我的想像建構，同時也是自我與他人交往的產物」(頁472)。

從更深層次看，認同呈現不僅求異，同時也在趨同的悖論過程：「認同也是同一性的要求，通過自我和他人的承認，形成同一的自我、同一的文化、同一的制度、同一的民族、同一的國家」(頁472)。因此，許紀霖在書中鄭重提示讀者，在近代中國的思想語境當中，「自我」與「家國天下」都是「變量」，而且是「相互形塑、彼此鑲嵌的積極的互動性元素」(頁16)。這印證了泰勒的說辭：「本真性的自我只有在一定的社會與文化的構架之中，才能獲得自我的理解與認同，而與別的自我進行交往與對話又是自我認同過程中不可缺少的。」^④

在經歷「大脫嵌」的鉅變之後，「家國天下」的秩序與現代意義上的「自我」，均無法在彼此分割的狀態下，實現價值的自我確證——「大脫嵌」之後的中國人是因此獲得自由，還是重新成為現代國家利維坦(Leviathan)的奴隸，或者無所依傍的虛無主義的個人，亟須在「再嵌化」(re-embedding)形成的新的認同框架之下，通過具體的社會實踐予以回應和解答。如何建構「家國天下」新秩序，如何重建現代的自我認同，自我的實現和「家國天下」新秩序的建構又呈現出怎樣的互動關係……在清末民初眾聲喧嘩的歷史情境當中，「大脫嵌」之後中國人重尋認同的思想視野不斷刷新。因此，許紀霖在《家國天下》一書當中，對於支配現代中國認同問題的思想、群體與社會力量的持續探

《家國天下》的分析表明，「大脫嵌」帶來的對於「我是誰」的重新追問，既表現為個體內在的心理企求，也聚焦為群體的外在社會行為，乃至無可逃避的集體命運。「大脫嵌」之後中國人重尋認同的思想視野不斷刷新。

書中的三條思想主線構成中國人對於「家國天下」重新認同的諸多衝突的開端：第一，對於現代國家政治正當性的重新論證；第二，對於富強與文明共同支配下的世界秩序和國家觀念的重新理解；第三，對於地域意識與國家認同，以及中原與邊疆關係的深度思考。

索，也就具有了相當清晰的問題意識和歷史起點。

二 斷裂與連續：「家國天下」的路徑探索

《家國天下》一書強調，現代社會的基本認同，體現為以政治秩序為中心的共同體認同和以心靈秩序為中心的精神價值認同。全書凡三十五萬字，共分三個板塊——上編：從古代「中國」到現代國家認同（共分五章）；中編：現代中國的國家建構（共分六章）；下編：個人、地方與天下認同（共分四章）。縱觀全書，作者顯然更側重現代中國政治秩序與政治認同的討論，而對於涉及道德、宗教以及心靈秩序的認同議題，則著墨較少。故而，這一圍繞認同問題而展開的「家國天下」歷史畫卷，其實尚有諸多思想空白可供填補。

《家國天下》一書視野開闊、論域廣泛，並致力於面向學界前沿如費孝通、許倬雲、汪暉、葛兆光、姚大力等人的研究成果展開積極對話^⑥。作為變革時代提供「承諾」與「自我確認」的「框架與視界」，重尋「家國天下」新認同的過程，是一連串變動不居的思想脈動。它們改變着過往「家國天下」的歷史，也形塑了中國人在「衝決網羅」之後錯綜複雜的願景。就筆者所見，若跳脫原書的篇章結構，就貫穿其中的基本問題意識而言，有三條思想主線值得讀者關注，它們的分合之間，構成許紀霖筆下近代中國社會經歷「大脫嵌」之後，中國人對

於「家國天下」重新認同的諸多衝突的開端。

第一條線索是基於權威與權力的分野，對於世俗化轉型進程當中現代國家政治正當性的重新論證。作者指出，傳統儒家政治的正當性有雙重性質：一是源於具有超越價值的天道；二是基於世俗的民意。兩者內在相通，均遵循儒家的德性原則。因此，在古代中國，政治的核心問題是：如何統治才是正當的、符合天道和民心的。而到了近代，隨着君主專制的瓦解，政治正當性的來源不再是超越的天命、天道與天理，而是回歸到人的自身意志和歷史主體。

因此，作者指出，「天道之權威轉變為公理和公意，由此形成憲法的權威；民意之權威轉變為權力的來源，現代政治權力必須來自人民的認可和授權，由此形成了民主」（頁152）。也就是說，政治正當性的核心問題不再是如何統治，而是統治者的權力是否得到人民的授權和同意。而這同時也帶來政治認同之上權力與權威的分離。在第六章「民國初年的國家建構：權力還是權威？」、第七章「『魏瑪時期』的國家建構與代表性危機」的論述之中，作者認為，民國初年革命派與立憲派的分歧，正在於前者不相信立憲與憲政，渴望的是對國家權力的控制；而後者則憂慮缺乏憲政的共和制度會以人民的名義執行新的專制。因此，「革命後的第二天」的真正問題，乃是如何通過制度設計，實現「公意」。

第二條線索則是針對「大脫嵌」之後，對於富強與文明共同支配下

的世界秩序和國家觀念的重新理解。許紀霖指出，「大脫嵌」帶來的是「家與國」以及「國與天下」的雙重斷裂。由於受到近代亡國滅種的危機刺激，在富國強兵的國家目標引領下，成就了中國式的國家理性。這一國家理性借助社會達爾文主義的推波助瀾，壓倒傳統的天下價值觀。與此同時，晚清以來，文明的主體從傳統天下主義的儒家文明轉變為以西方為主體的自由民主的現代文明。於是，傳統的國與天下的關係，轉化為富強與文明的價值衝突。作者指出，「晚清以來一個半世紀的民族復興過程，基本是富強壓倒文明，國家理性凌駕於普世價值」（頁8）。

然而，另一方面，「家國天下」連續體的斷裂，給中國的政治生活、倫理生活和日常生活帶來了巨大影響：一是由於失去了社會和天下的制約，國家權威至高無上；二是由於從「家國天下」共同體脫嵌，現代自我成為一個個無所依傍的原子化個人，失去了其存在的意義。1914年10月26日，留學美國的青年胡適在留學日記當中寫道：「萬國之上猶有人類在。」^⑥一百年之後，本書作者也指出，「家國天下需要新的理解和建構之中重新關聯，既劃清各自的疆域，同時又相互制衡」。在第五章「兩種國家認同：共和愛國主義與文化民族主義」、第八章「國家建構的基礎：富強還是文明？」、第九章「國家富強背後的進化論」當中，許紀霖特別強調，在國家內部，「現代國家不僅僅是一個程序共和國，也是一個具有公共意志和公民德性的倫理共和國」（頁11）。而在國家外部，

「國家理性之外還有世俗化的啟蒙理性（代表新的天下價值，自由與平等）」，「倘若國家理性缺乏宗教、人文和啟蒙價值的制約，任憑其內在權勢擴張蔓延，便會從霍布斯式的功利主義走向保守的浪漫主義，蛻變為缺乏道德取向的價值虛無主義，最後催生出反人文、反人性的國家主義怪胎」（頁12）。

第三條線索是對於近年學界關注尤多的地域意識與國家認同（國家權力的中心與邊緣），以及由此延伸的中原（漢族）與邊疆（少數民族）關係的深度思考。前者詳見第十三章「國家建構中的地方認同」當中，對於近代不同時期地方士紳與朝廷，以及亂世中的「土豪」（晚清新政時期的舊士紳）與「遊士」（新文化運動孕育下的新學生）此消彼長的精彩分析；後者則貫穿古今，見諸第一至三章「多元脈絡中的『中國』」、「作為國族的中華民族」、「現代中國的天下與夷夏之變異」等的討論，並以此為理論鋪墊，重新闡釋「何謂中國」與近代中國的民族革命、民族建國、國家形態等思想史上的大問題。讀者若能同時參酌作者對於大陸、台灣「互為他者」的論述，當獲益更多^⑦。

作者指出，古代中國的國家認同，是通過對文明的認同和對王朝的認同實現的。從秦漢到明清，有兩種不同類型的大一統王朝：一種是以漢人為中心的中原王朝；另一種是由邊疆民族所建立的征服王朝。中原王朝以華夏—漢民族的文明與空間為天下觀，但在元朝和清朝這些征服王朝那裏，天下的內涵則排斥了以中原為尺度的夷夏之辨，突出了以王朝認同為核心的疆

「家國天下」連續體的斷裂，給中國的政治生活、倫理生活和日常生活帶來了巨大影響。作者指出「家國天下需要新的理解和建構之中重新關聯，既劃清各自的疆域，同時又相互制衡」。

在現代中國特定的歷史語境中，「家國天下」的思想譜系與歐洲的「認同」觀念，不僅在內容上存在一定差異，而且其本身也依據歷史情境的變遷而改變。「認同」是在特定歷史事件和參與者的合力制約下共同完成的。

域大一統。因此，國家理念和統治合法性上更為深沉的變化，在征服王朝當中出現：中原王朝特有的「差序格局」式天下狀態發生改變，代之而起的是多民族王朝內部的「雙元政教制度」。

以清朝為例，其統治者在秦漢以降的郡縣制基礎上，發展出一套對漢民族和邊疆民族分而治之的雙重治理模式：一方面，通過擁有多元象徵符號的王朝認同，保持國家的政治同一性；另一方面，又將多元治理作為王朝的長期國策，以此保持各民族宗教、文化和制度的多樣性。因此，清帝在漢人這裏是「皇帝」，在蒙古大公那裏是草原盟主「大可汗」，在藏人那裏則是「文殊活菩薩」。另一方面，許紀霖也指出，「雙元政教機制使得帝國始終缺乏一個與國家同一的文明和制度」（頁34）。因此，對於中原王朝不成問題的「中國認同」，卻在由邊疆民族當政的清朝，撕裂為「兩個中國」之間的緊張，並由此帶來晚清統治合法性的深層危機和普世王權的最終瓦解。但清王朝留下的多民族、多宗教的「五族共主」的歷史遺產，通過清帝遜位詔書的法律形式，轉型為「五族共和」的中華民國。

必須指出，上述三條思想主線在近代中國的延伸遠非和諧一致。認同危機的產生與化解，在具有歷時態和共時態的不同群體和個體知識份子當中，往往呈現出相當錯綜複雜的情境。作者善以「理想類型」的後見之明，分析當時歷史脈絡中認同關係的內在張力並提供因應之道：

對於當代中國人來說，要想走出原子化自我的迷失，就只能在重建的家國天下新秩序中獲得自我認同。原子化個人是權利自由主義的基本預設，但這樣的自由主義是不完備的，必須補充社群主義以建立社會自我，引入共和主義和文化民族主義以重新理解個人與國家的關係，強化世界主義來讓個人從普世文明中獲得真正的自我。（頁15）

事實上，認同問題雖受西方思想的啟發，但在現代中國特定的歷史語境中，「家國天下」的思想譜系與歐洲的「認同」觀念，不僅在內容上存在一定差異，而且其本身也依據歷史情境的變遷而改變。「認同」不是理念的推衍，也不是某種文化原理的必然產物，而是在特定歷史事件和參與者的合力制約下共同完成的。作者啟蒙心態甚強，試圖以「調和鼎鼐」的方式予以一一化解，論述固然整全高遠，然而其中的歷史緊張感與豐富性則不免有所削弱。

三 「超克」或悖論：「新天下主義」的內在緊張

《家國天下》一書對於「新天下主義」思考尤深。在上述三條貫穿全書的思想脈絡延長線的交點上，「新天下主義」的理論格局清晰可辨。在第十五章「新天下主義與中國的內外秩序」當中，許紀霖指出：「民族主義本是現代性的內在要求，然而一旦成為君臨天下的最高價值，將會給世界帶來毀滅性的災

難。」因此，基於「與民族國家意識對沖的思維」（頁437），來自古代傳統又重新加以現代性解釋的軸心文明智慧——「新天下主義」呼之欲出。

在作者看來，「新天下主義」是對傳統天下主義與民族國家的「雙重超克」。一方面，就內部秩序而言，新天下主義「超克傳統天下主義的中心觀，保持其普遍主義的屬性」（頁442）。因此，對於現代中國而言，「新天下主義」的體現，就是在憲法愛國主義的基礎之上，尊重少數民族和族群有相互承認的文化自主性和政治自主權，進而形塑「多元一體」的中華民族（頁450）；另一方面，從外部秩序來看，「新天下主義」既強調吸取「民族國家主權平等原則」，同時也重視超越民族國家利益至上的狹隘立場，「以普世主義平衡特殊主義」。作者指出，「民族國家的本真性與主權並非絕對的，而是由外在限制的」。這個限制，就是「新天下主義」的普世文明原則（頁442）。

這一普世文明原則具有雙重特質：其一，它是世俗化的，因此「不再具有傳統天下主義那種超越性格，也不再需要天命、神意或道德形而上學的背書」；其二，它是政治學家亨廷頓（Samuel P. Huntington）所說的「各文明實體和文化共同體共同認可的某些公共價值以及相互共用與重疊的那部分社會文化建制」（頁443）。因此，作者既批評以西方（或中國）為中心的「否定他者的普遍性」，也對自由主義以「價值中立」的方式，建立無視各文明與文化之間內在差異的

「普世價值」表示不滿。更耐人尋味的是，作者也不贊成政治哲學家羅爾斯（John Rawls）的思考，認為其「憲政國家的普遍正義和全球的萬民法秩序」，犯下了「路徑倒置」的錯誤。在作者看來，「一個國家內部的正義秩序，需要一個強勢的有實質內容的公共價值，而不能以權宜性的重疊共識為基礎。但在多種軸心文明、民族文化並存的國際社會，以西方文明的人權標準作為萬民法的核心價值，又顯得過於實質」（頁445）。

那麼，「新天下主義」所主張的「重疊共識」究竟是甚麼呢？作者認為，「民族國家內部需要厚的公共理性，而國際社會只能建立薄的底線倫理」（頁445）。但是，《家國天下》一書恰恰迴避了對於這一「重疊共識」（薄的底線倫理）實質內涵的討論，這使得作者提出的「新天下主義」，更多地表現為一種作者立足於「君子和而不同」的立場上，認知中國與世界的方法論或世界觀，而非一份國際社會與不同文明具體可感的「共識清單」。進而言之，「新天下主義」對於國家內外秩序的簡單切割，使得作者缺乏從「他者」（一般而言，地理學意義上的東亞國家，除中國以外，尚有日本、韓國、朝鮮、蒙古；還應包括台灣、香港、澳門以及地緣相鄰的俄羅斯）立場，對於這一「重疊共識」保持必要的「反向理解」與「協商民主」的態度。這是「新天下主義」的兩大缺憾。

正緣於此，作者關於「東亞命運共同體如何可能」的部分論述，難以讓人完全信服。作者自問：「假

「新天下主義」所主張的「重疊共識」是甚麼？作者認為，「民族國家內部需要厚的公共理性，而國際社會只能建立薄的底線倫理」。但是書中恰恰迴避了對於這一「重疊共識」（薄的底線倫理）實質內涵的討論。

背離了民主、法治、人權等現代文明的普世價值，「新天下主義」的秉持者並未實現對於傳統天下主義與民族國家的「雙重超克」，反而更多地刺激出東亞命運共同體認同上新的悖論。

如中國成功地實現了民主與法治，成為像英美那樣的文明國家，是否周邊國家就此可以放心呢？」歷史和未來當然不能隨意假設。接着，作者又以「代人立言」的方式，對這一設問作出否定回答。在作者看來，正是因為「東亞和平秩序的重建，有其獨特的問題價值」，因此，「無論從哪種意義上說，〔周邊國家，特別是周邊小國〕也不願再次成為中國的藩屬國，哪怕中國已經變成一個文明國家」。作者隨後的論述更是令人錯愕：「即使中國是一個非民主國家，但只要良序，能夠內部有法治秩序，外部遵守一般的國際法則，也有可能介入到東亞秩序的重建之中來。」（頁454）然而，作者大概忽略了，就在相鄰一頁當中，他指出歐洲共同體建立的基石就是「價值的普遍性」，即基督教文明和普世化的啟蒙價值。既然作者自陳，「只有以普遍性的價值作為共識基礎所建立的共同體，才是持久的、穩定的」（頁455），為何在面對東亞命運共同體的時候卻厚此薄彼？

問題恰恰在於，背離了民主、法治、人權等現代文明的普世價值，「新天下主義」的秉持者並未實現對於傳統天下主義與民族國家的「雙重超克」，反而更多地刺激出東亞命運共同體認同上新的悖論。對此，韓國延世大學教授白永瑞的說法擲地有聲：「若中國不是立足於民主主義，而是借由復興大一統的歷史記憶來追求權力的正當性，走的是以民族主義為動力的近代化模式，並未能新創出克服其弊端的獨特發展模式，即使中國有意要主導東亞秩序，也不容易讓周邊國家自發地參與其中。」（頁453-54）換言之，「重疊」不存，「共識」焉附，「新天下主義」又從何而來？

美國前國務卿基辛格（Henry Kissinger）在其所著《世界秩序》（*World Order*）一書中談到，基於共同的殖民地歷史經驗，亞洲國家最廣泛的共同特點是，「努力通過突出自己的國家特點來克服殖民統治留下的後果」。因此，「以威斯特伐利亞原則（Westphalian principles）



「重疊」不存，「共識」焉附，「新天下主義」又從何而來？（資料圖片）

為前提，以國家利益為基礎的外交政策似乎成為亞洲的主流」。然而，基辛格同時敏銳地指出，威斯特伐利亞原則給出了「分配和維持權力的方法，但沒有解答如何產生合法性」。因此，威斯特伐利亞體系亟須現代化，即建立起在「克制、力量與合法性」之間保持平衡的世界秩序與夥伴關係^⑧。這一思路與《家國天下》中「新天下主義」的主張若合符契，但更為現實可行。「克制」仰賴於各國的文明智慧與理性，「力量」導向經濟、軍事的制衡，而現代權力的「合法性」，恰恰基於政權本身對於民主憲政、自由人權等一系列現代文明核心價值的高度認可——而在最後這一點上，當代中國最為需要用文明的方式，將自己的價值觀呈現給全世界。這才是東亞命運共同體尋求「重疊共識」的底線。

四 結語

許紀霖十年磨劍，在《家國天下》一書中展示了他的思想視野與深沉關切，也為當代學術思想界提供了睽違已久的力作。這部作品讓讀者真切感知到，現代中國的個人、國家與世界認同，牽動着十九世紀末直至二十一世紀的今天；革命與戰爭、殖民與後殖民、領土爭端與歷史記憶、宗教矛盾與族群衝突、核武擴散與「反恐」、悲情意識與「大一統」情結等諸多有形和無形力量之間的博弈，其歷史與現實意義都需要審慎評估。這部作品更明確昭示，在「新天下主義」的語

境下，對於中國而言，尋求認同的努力不僅僅是走出「家國天下」時的艱難跋涉；在文明衝突日趨嚴峻的後冷戰時代，中國對於「家國天下」新認同的追尋，更需要為全球秩序貢獻新的文明智慧。

註釋

① 泰勒(Charles Taylor)著，韓震等譯：《自我的根源：現代認同的形成》(南京：譯林出版社，2001)，頁37。

②③ 陳寅恪：〈王觀堂先生輓詞〉，載《陳寅恪集·詩集》(北京：三聯書店，2001)，頁13。

④ 泰勒(Charles Taylor)著，程煉譯：《現代性之隱憂》(北京：中央編譯出版社，2001)，頁54。

⑤ 費孝通等：《中華民族多元一體格局》(北京：中央民族學院出版社，1989)；許倬雲：《我者與他者：中國歷史上的內外分際》(北京：三聯書店，2010)；汪暉：《現代中國思想的興起》(北京：三聯書店，2004)；葛兆光：《宅茲中國：重建有關「中國」的歷史論述》(北京：中華書局，2011)；姚大力：〈中國歷史上的民族關係與國家認同〉，載劉東主編：《中國學術》，總第十二輯(北京：商務印書館，2002)，頁187-206。

⑥ 胡適：《胡適留學日記》(海口：海南出版社，1994)，頁264。

⑦ 許紀霖：〈大陸與台灣彼此都是「內在的他者」〉(2016年9月7日)，愛思想網，www.aisixiang.com/data/101284.html。

⑧ 基辛格(Henry Kissinger)著，胡利平、林華、曹愛菊譯：《世界秩序》(北京：中信出版集團股份有限公司，2015)，頁275、226、475、303。

在「新天下主義」的語境下，對於中國而言，尋求認同的努力不僅僅是走出「家國天下」時的艱難跋涉；在文明衝突日趨嚴峻的後冷戰時代，中國對於「家國天下」新認同的追尋，更需要為全球秩序貢獻新的文明智慧。

段煉 湖南師範大學歷史文化學院講師