

# 汪暉：亞洲想像的政治（一）

2016-06-27 汪暉

## 摘要：

亞洲問題不僅是亞洲的問題，而且是"世界歷史"的問題。對"亞洲歷史"的再思考既是對 19 世紀歐洲"世界歷史"的重構，也是突破 21 世紀"新帝國"秩序及其邏輯的嘗試。

關鍵詞：汪暉 亞洲想像 衍生概念 民族主義 東亞 東洋

## 內容提要

因應全球化和區域化的新形勢，亞洲這一概念在政治、經濟和文化領域內重新被激活。本文試圖從歷史視野檢討這一概念在東亞、尤其是中國現代歷史中的多種運用。文章共分四個部分：第一部分討論亞洲概念的衍生性，即這一概念如何從歐洲現代歷史、尤其是 19 世紀的歐洲"世界歷史"中發展而來，指出近代日本的"脫亞論"實際上是這一歐洲"世界歷史"的衍生物。第二部分以中國革命與俄國革命為背景研究兩種民粹主義與亞洲概念的關聯，其中一種以俄國民粹主義為特點，試圖以亞洲特殊性對抗現代資本主義的挑戰，而另一種則是以孫文為代表的民粹主義，即試圖通過社會主義性質的革命綱領創建民族-國家，在亞洲社會的特定條件下發展農業資本主義。第三部分研究孫文等中國革命者的"大亞洲主義"與日本的東洋概念的區別和緊張，討論了超越民族-國家和國際關係的範疇理解亞洲問題的必要性。第四部分以歷史研究中的亞洲、東洋及其特殊遺產（如朝貢體系）與早期現代性問題為中心，討論了超越近代海洋中心論、民族主義框架和歐洲中心主義重新檢討亞洲問題的必要性。

## 引言："新亞洲想像"的背景條件

新自由主義的全球化概念與"反恐怖"戰爭中重新出現的"新帝國"概念接踵而至：前者以新自由主義的市場主義原則--與私有產權相關的法律體系、國家退出經濟領域、跨國化的生產、貿易和金融體制等等--對各種不同的社會傳統加以徹底改造，後者則以這一新自由主義全球化過程所引發的暴力、危機和社會解體為由重構軍事和政治的"新帝國"。這兩個表面看來有所區別的概念將軍事聯盟、經濟合作組織、國際性的政治機構連接在一起，構築了一個囊括政治、經濟、文化和軍事等各個層面的總體性秩序。我們可以稱之為"新自由主義的帝國或帝國主義"。

在《歐洲是否需要一部憲法--只有作為一個政治共同體，歐洲大陸才能捍衛

面臨重重危險的文化生活方式》一文中，哈貝馬斯以捍衛歐洲的社會模式和現代性成就為由，論證了將各民族國家組織成為一個統一的政治共同體的必要性。圍繞著保護福利與安全、民主和自由的歐洲生活方式，哈貝馬斯提出了建立"後民族民主"的歐洲的三個主要任務，即形成一個歐洲公民社會、建立歐洲範圍內的政治公共領域、創造一種所有歐盟公民都能參與的政治文化，並通過全民公決制定統一的憲法，"把當初民主國家和民族相互促進的循環邏輯再次運用到自己身上。"[1]按照這三個主要任務形成的歐洲宛如一個超級國家或帝國，一方面，它的內部包容著各具特色的和某種自主性的社會，但另一方面，它又擁有行使政府職能的統一的常設機構、統一的議會和法律，並得到歷史地形成的公民政治文化和社會體制的支持和保障。

與歐洲統一進程及其危機相對應的，是亞洲地區的雙重過程：一種是以美國為中心的新型權力網絡的集中與擴散過程，例如在阿富汗戰爭中，亞洲各國出於各自的經濟和政治利益積極參與以美國為中心的戰爭同盟；另一種則是在一九九七年金融風暴之後強化了的亞洲區域合作的步伐：2001年6月，中國、俄羅斯、哈薩克斯坦、塔吉克斯坦、吉爾吉斯斯坦以及稍後參加的烏茲別克斯坦等幾個中亞國家成立了"上海合作組織"（即"上海六國"）；2001年11月，中國與東盟十國達成協議，決定在十年內簽署自由貿易協議；這個計劃迅速地從"十加一"擴展到"十加三"（東盟加中、日、韓），又從"十加三"擴展到"十加六"（東盟加中、日、韓、印度、澳大利亞、新西蘭）。日本的一家媒體發表評論說："如果亞洲的地區統一加速，.....日本和中國的距離感將在地區統一進程中自然趨於消除，最終以把美國排除在外的首個東亞地區的協商場合--'東盟+日中韓首腦會議'為基礎，日中有可能實現'亞洲版的法德和解'。"[2]由於中國、日本及東盟國家對地區進程的看法並不完全一致，這一區域計劃的擴展（現在已經從十加三發展到十加六，即將印度、澳大利亞和新西蘭也包括在內）顯示的與其說是亞洲理念的擴散，毋寧說是這一地區各民族國家的權力動力學的產物。

亞洲的區域整合進程包含了許多複雜的、相互矛盾的特點。一方面，它以區域或者亞洲的名義提出一種超民族、超國家的利益訴求，另一方面，它又把民族國家納入一個更大的、具有自我保護功能的共同體內；一方面，這一區域主義包含著通過建構區域自主性以抗拒全球霸權的意向，另一方面，它本身又是"新帝國"主導下的全球市場關係的產物。從歷史的角度看，有關"亞洲"的討論並不是全新的現象，在近代民族主義浪潮中，我們曾經遭遇過兩種截然相反的亞洲論述，即以日本的"大陸政策"為基軸而發展出來的殖民主義的亞洲構想和以民族解放運動和社會主義運動為中心的亞洲社會革命，前者在東/西二元論的框架中構築亞洲或東洋概念，後者在國際主義的視野內討論民族問題。因此，對亞洲問題的討論無法迴避對於近代殖民主義和民族運動的重新檢討。

## 一、亞洲與東洋：衍生性的命題

從歷史的角度看，亞洲不是一個亞洲的觀念，而是一個歐洲的觀念。1948年，竹內好在一篇題為《何謂近代？》的文章中說："理解東洋，使東洋得以實現的是存在於歐洲的歐洲式的要素。東洋之為東洋，借助的是歐洲的脈絡。"[3] 這個看法也可以幫助我們解釋福澤諭吉以一種否定的方式--即所謂"脫亞"的方式--對亞洲的界定。關於發表於1885年3月16日《時事新報》上的《脫亞論》在福澤諭吉思想的發展上到底居於什麼地位，學者們有不同的見解。但在我看來，真正重要的問題是：為什麼從這篇文章發展而來的"脫亞入歐"（雖然福澤本人從未使用"入歐"一語）的口號最終成為日本近代思想中反復出現的主題。在"脫亞論"的框架內，亞洲概念包含了兩個層面的內容：第一，亞洲是一個文化上高度同質化的地域概念，即儒教主義的亞洲；第二，"脫儒教主義"的政治含義即擺脫以中國為中心的帝國關係，以"自由"、"人權"、"國權"、"文明"和"獨立精神"為取向將日本轉化為一個歐洲式的民族-國家。在"國家"這一新的政治形式及其權利體系不斷擴張的背景下，"亞洲"作為一個與民族主義的現代化構想相對立的文化和政治模式遭到根本的否定。[4]按照竹內好所謂"東洋之為東洋，借助的是歐洲的脈絡"的邏輯，福澤通過"脫亞"這一命題表述的亞洲本質--如儒教主義及其體制--其實是內在於歐洲的脈絡的。如果"使東洋得以實現的是存在於歐洲的歐洲式的要素"，那麼，"東洋"的誕生必然產生於東洋的自我否定。在這個意義上，福澤諭吉的"脫亞"命題與竹內好的命題事實上都是從19世紀歐洲的"世界歷史"觀中衍生而來的。

正如歐洲的自我意識需要對於"外部"的知識一樣，"脫亞"是通過將日本與亞洲加以區分以形成自我意識的方式。從這個角度說，"脫亞"這一近代日本特殊論的命題實際上是近代歐洲的歷史意識的衍生物，或者說：日本特殊主義無非是歐洲普遍主義的衍生物。用雅斯貝斯的話說："脫離亞洲是一個普遍的歷史過程，不是歐洲對亞洲的特殊姿態。這發生在亞洲內部本身。它是人類的道路和真實歷史的道路。"[5]他進一步闡述道：

希臘文化好像是亞洲的邊緣現象。歐洲尚未成熟就脫離了其亞洲母親。問題產生了：這一決裂是從哪一步、在何時何地發生的？這可能是歐洲將在亞洲再一次迷失嗎？亞洲的深處缺乏意識嗎？它的水平降低就等於缺乏意識嗎？

假如西方從亞洲母體中走出來，它的出現看上去就是一次釋放人性潛力的大膽行動。這種行動帶來了兩種危險：首先，歐洲可能喪失其精神基礎；其次，西方一旦獲得意識，它不斷有可能再陷回亞洲的危險。

然而，如果陷回亞洲的危險要在今天實現，那麼這種危險就將在要改造和毀滅亞洲的新工業技術條件下實現；西方的自由、關於個人的思想、大量的西方範

疇和西方清醒的意識將被丟棄。亞洲的永恆特點將取代它們並保存下去：有存在的專制形式，有宿命論精神的安定，沒有歷史和決心。亞洲將是影響全體的持久的世界，它比歐洲更古老，並且包含了歐洲。凡是產生於亞洲又必定陷回亞洲的樣式是暫時的。

.....

亞洲變成了一個深化式的原則。當我們把它當作歷史現實來客觀地分析時，它土崩瓦解了。我們一定不能先驗地把對立的歐洲當作實體。於是歐亞就成為一個可怕的幽靈。只有當它們充當某些在歷史上是具體的、在思想上是清楚的東西的縮影時，只有不把它們當作對整體的知覺時，它們才經常是一種決定性的深化語言，才是一種代表真理的密碼。不過，歐亞是與西方歷史整體同在的密碼。[6]

如果"脫亞"不是日本特殊論的前提，而是一個歐洲普遍進程的特殊步驟，那麼，這個"普遍進程"是在怎樣的"歐洲脈絡"上展開的呢？

在 18 和 19 世紀，歐洲的啟蒙運動和殖民擴張為一種新的知識體系的發展提供了條件：與各種自然科學一道，歷史語言學、種族理論、近代地理學、政治經濟學、國家學說、法哲學、宗教學、歷史學等等蓬勃發展，從各個方面構築了新的世界圖景。歐洲概念與亞洲概念都是這一知識建構過程的產物。在孟德斯鳩、亞當·斯密、黑格爾、馬克思等歐洲作者的著作中，[7]構成這個歐洲的亞洲概念的核心部分的是如下特徵：與歐洲近代國家或君主國家形成對照的多民族帝國，與歐洲近代法律和政治體制構成對立的政治專制主義，與歐洲的城邦和貿易生活完全不同的游牧和農耕的生產方式，等等。由於歐洲民族-國家和資本主義市場體系的擴張被視為世界歷史的高級階段和目的，從而亞洲及其上述特徵則被視為世界歷史的低級階段。在這一語境中，亞洲不僅是一個地理範疇，而且也是一種文明的形式，它代表著一種與歐洲民族-國家相對立的政治形式，一種與歐洲資本主義相對立的社會形態，一種從無歷史狀況向歷史狀態的過渡形式。在 19 世紀和 20 世紀的大部分時間裡，亞洲話語內在於歐洲現代性的普遍主義敘述，並為殖民者和革命者制定他們的截然相反的歷史藍圖提供了相近的敘述框架，這個框架的三個中心主題和關鍵概念是帝國、民族-國家和資本主義（市場經濟）。從 19 世紀至今，幾乎所有的亞洲話語都與這三個中心主題和關鍵概念發生著這樣的或那樣的聯繫。

在 19 世紀歐洲的歷史、哲學、法律、國家和宗教論述中，亞洲被表述為世界各民族的"中心"和歷史發展的"起點"，而在"脫亞論"的框架內，中國的"儒教主義"被視為歷史的源頭。這個關於"源頭"或"起點"的看法產生於一種聯繫與擺脫的雙重需求。我們不妨以歐洲歷史語言學對歐洲語言與梵語的聯繫的發現為例，看一看像黑格爾這樣的政治經濟學家是如何將這一語言學發現與 19 世紀歐洲的種族學說和國家學說聯繫起來，描述"作為歷史起點的亞洲"的含義：

近二十餘年以來，關於梵語以及歐羅巴語和梵語的聯繫的發現，真是歷史上一個大發現，好像發現了一個新世界一樣。特別是日爾曼和印度民族的聯繫，已經昭示出來一種看法，一種在這類材料中能夠獲得很大限度的確實性的看法。就是在今天，我們仍然知道還有若干民族沒有形成一個社會，更談不上形成一個國家，然而它們早就如此存在了。 .....在方才所說的如此遠隔的各民族，而它們的語言卻又有聯繫，在我們的面前就有了一個結果，所謂亞細亞是一個中心點，各民族都從那裡散佈出去，而那些原來關聯的東西，卻經過瞭如此不同的發展，都是無可爭辯的事實.....[8]

據此，亞洲所以構成了"起點"有兩個條件：第一，亞洲與歐洲是相互關聯的同一歷史進程的有機部分，否則就不存在所謂起點和終點的問題；第二，亞洲與歐洲處於這一歷史發展的截然不同的階段，而構成這一階段判斷的根據的主要是"國家"，即亞洲所以處於"起點"或缺乏歷史的時期是因為它還不是國家、還沒有構成歷史的主體。在這個意義上，當亞洲地區從傳統型帝國轉變為"國家"、從農業或游牧轉變為工業或商業、從村社組織轉變為城市及其市民社會的時候，亞洲也就不是亞洲了。

由於黑格爾有關市民社會和市場、貿易的論述源自蘇格蘭學派的政治經濟學，從而他的專制主義的亞洲概念與特定的經濟制度之間是存在著呼應關係的。如果我們把黑格爾歷史哲學中的那個以東方、希臘、羅馬、日爾曼作為不同階段的敘述與亞當·斯密從經濟史角度對人類歷史發展的四個階段——即狩獵、游牧、農耕和商業——所做的歸納加以對比，也不難發現黑格爾的以政治形態為中心的歷史階段描述與斯密以生產形態為中心的歷史階段描述有著內在的聯繫。斯密把農耕社會向商業社會的發展看成是歐洲封建社會向現代市場社會的過渡，從而以一種歷史敘述的形式將現代、商業時代與歐洲社會等概念內在地聯繫起來。斯密提供的市場運動模式是一個抽象的過程：美洲的發現、殖民主義和階級分化都被描述為關於無窮盡的市場擴張、勞動分工、工藝進步、稅收和財富的上升的經濟學描述，一種有關世界市場的循環運動的論述就在這一形式主義的敘述方式中建立起來了。在這一敘述方式中，市場模式既是歷史發展的結果，也是歷史的內在的規律；殖民主義和社會分化的具體的空間關係在這裡被轉化為生產、流通、消費的時間過程。在《國富論》中，斯密對狩獵、游牧、農耕、商業等四個歷史階段的區分同時配合著對不同地域和民族狀況的界定。例如，在談論"最低級最粗野的狩獵民族"時，斯密提及了"現今北美土人"；在論述"比較進步的游牧民族的社會狀態時"，他舉出了韃靼人和阿拉伯人；在談論"比較更進步的農業社會"時，他又提及了古希臘和羅馬人（稍前的章節中還提及了中國的農業）。至於商業的社會則是斯密稱之為"文明國家"的歐洲。 [9]在黑格爾的視野中，所有這些問題都被納入有關國家的政治視野之中，因為狩獵民族之所以被認為是"最低級最粗野

的"民族，是因為狩獵和採集的人群規模較小，無法產生構成國家的那種勞動的政治分工，用蓋爾納(Ernest Gellner)的話說，"對於他們來說，國家的問題，建立穩定的、專門負責維持秩序的機構的問題，實際上並不存在。"[10]正由於此，黑格爾在敘述他的"世界歷史"時斷然地將北美（狩獵和採集是其生活方式的特徵）排除在外，而將東方置於歷史的起點。如果說斯密將歷史劃分為不同的經濟的或生產的形態，那麼，黑格爾則以地域、文明和國家結構命名不同的歷史形態，但他們都把生產形態或政治形態與具體的空間（如亞洲、美洲、非洲、歐洲等）聯繫起來，並將它們組織在一種時間性的階段論的關係之中。

孟德斯鳩、黑格爾、馬克思，以及福澤諭吉等近代日本思想家的亞洲概念或中國概念產生於一種文明類型的對比描述。為了將亞洲建構成為這樣一種與歐洲文明相區別的特殊文明，就必須省略其內在的發展和變化，甚至中國歷史中北方民族和南方民族的歷史衝突--亦即歐洲作者們所謂韃靼對中國的征服和中國對韃靼的征服--也不被視為歷史形式的演變。用孟德斯鳩的話說："中國並不因為被征服而喪失它的法律。在那裡，習慣、風俗、法律和宗教就是一個東西。"[11]在這一"文化主義"的視野內，亞洲沒有歷史，不存在產生現代性的歷史條件和動力--這個現代性的核心是"國家"及其法的體系、城邦的和貿易的生活方式，以及以民族國家為單位的經濟和軍事競爭機制。安德森(Perry Anderson) 在評論歐洲思想對"亞細亞生產方式"及其"專制主義"的界定時說："'專制主義'概念的明確出現從一開始就是一種站在外面對'東方'的評價。人們發現了真正的希臘世界本身（這是一個不尋常的說法）的古典古代，一個主要的經典說法就是亞里斯多德的著名論斷：'野蠻人比希臘人更有奴性，亞洲人比歐洲人更有奴性；因此，他們毫無反抗地忍受專制統治。.....由於它們遵循成法而世代相傳，所以很穩定。'"[12]近代歐洲對於亞洲國家結構的觀察產生於歐洲國家與土爾其勢力的長期歷史衝突。馬基雅維利在《君主論》中首次把奧斯曼國家作為歐洲君主國的對立物，將土爾其的君主官僚製作為與所有歐洲國家分道揚鑣的製度，而另一位被視為歐洲主權概念的最早闡釋者的伯丹則在歐洲的"國王主權"(royal sovereignty) 與奧斯曼的"主子主權"(lordly power)之間建立對比。 [13]在 19 世紀歐洲殖民主義的擴張之中，這一對比關係最終被轉化為歐洲民族國家與亞洲帝國的對比關係，以致我們今天已經很難理解被視為亞洲國家特色的"專制主義"實際上是從歐洲人對奧斯曼帝國文化的歸納中衍生出來的。 [14]在這一典型的西歐視野內，近代性的資本主義是西歐獨特的社會體制的產物，從而資本主義的發展與以封建國家為歷史前提的民族-國家體制之間存在必然的或自然的聯繫。在這一歷史觀的影響下，帝國體制（奧斯曼、中國、莫臥兒、俄羅斯等幅員遼闊的多民族帝國）被視為東方專制主義的政治形式，它們無法產生出資本主義發展所需要的政治結構。 [15]正是這一從帝國描述中產生出來的專制主義概念提供了後人在政治範疇中對亞

洲與歐洲進行對比的可能性（專制主義的亞洲與民主的歐洲的對比），也提供了福澤諭吉及其後繼者在"脫亞論"的框架中對儒教主義中國與日本進行對比的理論前提。

在近代歐洲思想中，亞洲概念始終與疆域遼闊、民族複雜的帝國體制密切相關，而這一體制的對立面是希臘共和製、歐洲君主國家--在 19 世紀的民族主義浪潮中，共和製或封建君主國家都是作為民族-國家的前身而存在的，也是作為區別於任何其他地區的政治形式而存在的。換言之，正是在從封建國家向民族國家過渡的西歐語境中，專制主義概念才如此緊密地與廣大帝國的概念聯繫起來，從而"國家"這一與帝國相對立的範疇獲得了它的價值上的和歷史上的優越性。為了建構近代歐洲國家的自我理解，孟德斯鳩等歐洲思想家斷然地否定一些傳教士關於中國的政治、法律、風俗和文化的較為肯定的描述（這些描述曾經為歐洲啟蒙運動的中國描述--尤其是伏爾泰、萊布尼茨等對中國的肯定性描述--提供過根據），進而以"專制"和"帝國"概念囊括整個中國的政治文化。按照孟德斯鳩以來的經典描述，帝國的主要特徵是：最高統治者以軍事權力為依托壟斷所有的財產分配權，從而消滅了可以製衡君主權力的貴族體制，扼制了分立的民族-國家的產生。[16] 如果我們把這一歐洲思想中的族群混雜、地域廣大的專制帝國概念放置在近代日本的自我認識中加以觀察，不是可以很清楚地看到那種在種族單一的、從封建制向近代國家轉變的日本與族群複雜、陷入儒教主義的帝國體製而無以自拔的中國之間構成的對比，以及《脫亞論》所謂"謝絕亞細亞之惡友"這一命題的根據嗎？

近代日本的"東洋"概念實際上也奠基於這種歐洲式的"文化主義"之上，用丸山真男的話說："它反應了明治以後的日本迅速 **westernization** 的過程，因為從（江戶中期形成的'國學的'）國家主義與明治以後的 **westernization** 合流而產生的文化、政治路線與亞洲各國明顯不同。"[17]在解釋近代日本的"國家理性觀念"的形成時，丸山真男強調指出：近代歐洲的主權國家是在以羅馬帝國為像徵的基督教世界共同體崩潰中誕生的，從而其國際社會是包括所有獨立國家在內的集合體，而"日本則相反，它是被強行編入這種國際社會時才開始向近代民族國家發展的。"[18] 正由於此，近代日本的"國家平等觀念"是在與"攘夷論"和中國儒教的那種"夷夏之辨"的等級主義的鬥爭中展開的。按照這一歐洲國際法的形式平等原則與儒教主義的"攘夷論"之間的對立，近代日本的擴張主義就可以被解釋為缺乏歐洲式的"國家理性"的結果或儒教"夷夏觀"的產物。丸山真男評論說：在福澤諭吉那裡，"內在的解放與對外的獨立是同一個問題。在這個邏輯裡，個人主義與國家主義、國家主義與國際主義取得了出色的平衡，這的確是幸福的一瞬間。然而，近代日本所處的國際狀況不久便以打碎平衡的冷酷事實回敬福澤了。"[19]"攘夷論"為近代國家的擴張與排外鋪平了道路，但如果僅僅如此，那麼，日本近代的悲劇就是"西化不徹底"或"現代化不徹底"的悲劇，而不是日本"現代性"自身的悲劇了。

在後來發表的一篇解釋"國家理性"概念的文章中，丸山真男說："'國家理性'的概念越過了絕對主權的階段，延伸到了近代各主權國家並存的時代。這些近代主權國家，根據國際法的各種原則，締結外交關係，通過條約、同盟、戰爭等各種手段，來追求各自的國家利益。這樣的'國際社會'（International Community）幾乎在十七世紀的歐洲就已經形成，一般被稱為'西歐國家體系'（The Western State System）。在那裡，具有主權國家平等的原則和實力均衡(balance of powers)這兩根基本支柱，'國家理性'是在兩根支柱下展開的。"[20]但是，1874年日本對台灣的入侵、1894年日本對朝鮮的入侵都曾訴諸歐洲"萬國公法"及其形式平等的主權概念，我們應該將這些行動放置在"國家理性的墮落"的框架中給予解釋，還是放置在追求或形成這一歐洲"國家理性"的過程中進行分析？以擺脫中華帝國的朝貢體製或夷夏等級關係的方式展開的所謂平等的主權概念與帝國主義行動之間並沒有真正的對立，從而與其將這一問題放置在傳統與現代、夷夏論與國際平等的二元對立之下加以解釋，毋寧從日本近代的民族主義、殖民主義和亞洲論的衍生性方面進行說明，即把近代日本的擴張主義放置在近代"歐洲的脈絡"內部予以檢討。

按照法國大革命創造的經典的民族主義範式，個人作為一個權利單位——即公民或國民——是以民族-國家為基本前提的，沒有這個政治共同體，沒有民族一致性的前提，個人作為一個法律主體就不可能成立。然而，正如歐洲的作者們一再追問的："一個自由的歐洲是否將要取代君主制的歐洲了呢？為保衛大革命成果而進行的反對各國君主的戰爭很快就變了解放的使命，變成吞併，變成了對別國的自然邊界的征服。"大革命與帝國都曾試圖以自由的名義激起各民族反對他們的國王，但它們的擴張主義最終卻促使各國人民集合起來，站在聯合起來共同反對法國的他們傳統的君主一方。"[21]在這裡，關鍵的問題是：資產階級民族-國家及其以個人為單位的公民觀念一方面是擺脫貴族制度和古代帝國的等級關係的政治途徑，另一方面則是資本主義（特別是國內市場的形成、海外市場的擴展和私人產權制度）擴張的最好的政治形式--這一擴張從未局限於民族-國家的疆域內部。因此，即便實現了福澤諭吉所期待的"權利"體系，也未必能夠保障這個"體系"不具有擴張和侵略的性質。在這個意義上，"脫亞論"與"侵亞"的現實之間並不存在真正的矛盾，它們也都可以從衍生這一命題的"歐洲的脈絡"中找到根據。[22]指出這一點，並不是否定近代日本的帝國擴張路線與"尊王攘夷"的政治傳統的歷史聯繫，而是說明這一政治傳統的作用是在一種新的歷史條件和關係之下產生的，從而對於這一政治傳統的反思也應該成為重新思考這一新的歷史條件和關係的有機部分。

本文轉自人文與社會網站，原載於《去政治化的政治》（汪暉著，2008年三聯書店出版）