

# 如何诠释“中国”及其“现代”

——关于《现代中国思想的兴起》的几个问题

汪 晖

非常感谢复旦的朋友们组织这个座谈会。在大家的提问中,有两个问题比较集中,一个问题是关于帝国和国家的问题,比如,张汝伦先生提的“帝国—国家二元论”的问题,曾亦先生就公羊学问题发表了看法,即怎样理解公羊学的家法和它在思想史上的展开,以及如何理解经学和政治的关系在现代语境中的意义,从大的方面着眼,这个问题背后隐藏的还是帝国—国家的问题。白钢先生提到的方法论的矛盾也是集中到帝国—国家二元论的问题上。另外一个跟这个问题相关,就是关于中国政治的正当性的讨论,许纪霖先生提到了这个问题。丁耘先生也指出,下卷集中到科学话语上,上卷集中展开论述政治正当性问题,二者之间的关系似乎展开得不充分。这个问题其实也跟帝国—国家问题密切相关。

除此之外,其他讨论大多集中在方法论问题上。比如,邓志峰先生讲到思想史写作的前提问题,道德—政治二元论的概念,等等。洪涛先生讲到我们应该以中国看中国,还是以西方看中国,或者是以今观古,或以古观今。郭晓东先生的讨论也是讲中西互释的问题。在讨论方法论的时候,好几位先生都问道:这本书为什么从宋代讲起?换句话说,如何评价京都学派的问题?在这个方法论问题的背后,有一个主要的关切,即从帝国—国家等问题出发批评西方中心主义是否也是西方中心主义?我在书中曾经提出过一个解释中国思想的“内在视野”的问题,而大家问的是,这个内在视野到底是一个什么样的内在视野?

此外,在罗岗先生的发言中,他问及:如果现代中国思想中各种对现代性的批评,最终也被某种程度地归纳到现代的体制内部,那么,存在不存在替代性的

方案或者走出这个现代之可能性?我觉得这个问题非常重要。陈卫平先生提到叙事的问题,科学主义和保守主义的问题,其中特别涉及马克思主义在中国的位置的问题,这在我书里提到但没有真正展开,它们涉及的都是前瞻性的问题。

## 一、三组概念:帝国与国家、封建与郡县、礼乐与制度

我不大喜欢一般地讲方法,即使讲,也希望从一个具体的话题上——比如说帝国—国家这个问题上——来展开讨论。在我的书里,特别是第一卷,其实就政治的概念而言,有两组不太一样的概念,我论述的时候是在不同的语境中分别来使用的。一组概念是大家讨论得比较多的帝国、国家,这一组概念针对的是当代学术中盛行的或者现代以来流行的民族主义的分析框架,以及这个分析框架所依赖的“世界历史”的目的论叙述。我试图对它提出批评性的论述。的确,我在批评帝国—国家二元论的过程中没有完全放弃帝国这个概念,而是试图在另一个层面上重新给出解释。第二组概念是郡县和封建,实际上,我在讲儒学的时候,从宋代一直讲到清代,凡涉及政治解释的时候,我很少使用帝国或国家的概念,而是从儒家们或士大夫们使用较多的范畴即郡县和封建着眼。比如,在解释宋代天理之成立的时候,我特别提到了

2005年6月23日复旦大学思想史研究中心举行了一场关于《现代中国思想的兴起》(上、下卷,三联书店2004年版)的座谈会,作者汪晖也应邀出席。此稿系作者根据在复旦大学座谈会上的发言记录重新整理而成,并对原整理稿做了较大改动。

围绕着郡县和封建问题展开的儒学辩论,并力图从这个儒学辩论的内在问题着眼来分析历史变迁。在宋学或者清代学术的语境中,直接使用帝国和国家等范畴,虽然不是绝对不可以,但至少要作出清晰的界定,而在近代的语境或现代的语境里,相对而言,这两个范畴的使用相对就自明一些。

在解释宋代的时候,我讲到礼乐和制度分化,但我不是一般意义地将礼乐与制度作为两个截然不同的描述性范畴加以运用,而是将这一礼乐与制度分化置于宋代道学和史学的视野内部,从而让这一表面看来客观历史叙述同时变成了一个历史判断或价值判断的领域。对于宋代儒者而言,这一礼乐与制度分化的命题是政治性的,密切地联系着有关郡县和封建的政治思考,以及从这种思考出发展开的对当下政治的判断。就儒家学家、宋学家们而言,他们力图在日常生活层面恢复宗法,这种复归古制的行动不能单纯地被看作是复古,而必须置于对科举制度和郡县体制的正规化的批判性的理解之中才能被理解;他们并没有简单地要求恢复古代的选举,而是要在新的语境中对科举制度加以限制和补充。他们批评两税法,讨论恢复井田和宗法,其含义也都必须放在同一个逻辑中思考。在这个意义上,我们就能够看到道学的形式中所深含的政治性思考,离开了郡县和封建的理念及其历史观,我们不能解释道学或理学的政治性;离开了这种政治/历史关系,我们也不能理解为什么宋儒对于天理的范畴如此用心。通过礼乐与制度的分化、三代以上与三代以下的对比,以及封建与郡县、井田与均田、学校与科举等的辩证对立,天理世界观得以建立和展开的历史动力便内在地呈现出来了。在这个意义上,道学也好,史学也好,他们对历史和宇宙的叙述也便与某种政治合法性的思考关联起来了。

我所谓的内在视野是与对社会科学方法的思考密切相关的。天理概念看起来是很抽象的,许多受欧洲近代哲学影响的人在本体论或实在论的框架中对宋代思想进行哲学分析,在我看来,这个方法本身是外在的,是按照欧洲哲学的范畴、概念和框架建立起来的解释体系。与此同时,许多学者出于对这种观念史方法的不满,试图对思想史做社会史的解释,这是一个重要的尝试。但社会史分析的那些基本范畴是从近代社会科学中产生出来的,比如,政治、经济、社

会、文化等范畴及其分类,是近代知识和社会分类的产物。当我们把许多历史现象置于经济、政治或文化的范畴之内的时候,我们失去的是那个时代的内在视野,以及从那个时代的内在视野出发反思地观察我们自身的知识、信念和世界观的机会。王家范老师提到经济史、社会史和思想史、观念史之间的关系问题。在一定意义上,我所提的内在视野也是对这个问题的思考。在思想史研究中存在着一种简单的社会史倾向,人们很少想到:社会史也好,经济史也好,这些范畴本身是现代知识的产物、是现代知识体制及其分类原则的产物,思想史的问题当然有其经济史层面、政治法律等层面,但是,我们要问这些层面、这些问题在儒学视野内的意义是什么?现代知识包含了一种目的论的倾向,它通过公理化的分类将对历史的解释和研究纳入既定的架构内,却逃避了对这个架构本身的质疑和追问。这些对于历史对象的解释常常更像是自我解释或自我确证。这并不表示我们只是要简单地回到原来的概念那里,在我的书中,天理世界观不是一个简单的抽象,通过追问为什么在宋代的特定语境中天理范畴成为一个新型世界观的中心范畴,以及哪些人提出这一范畴,这一范畴在怎样的条件下被具体化和抽象化,我力图在抽象的范畴与社会演化之间找到内在的联系。

在这里,有一个中间环节,就是通过分析宋学内部的形而上范畴与宋代思想提出的那些直接的社会性命题之间的关系,重新接近宋儒视野中的历史变迁和价值判断。舒炜先生特别提到我一开始就从欧阳修和几个史学家的历史叙述中寻找切入点,特别是历史写作中的三代以上和三代以下的区分。这个区分并不仅仅是一种客观的历史陈述,而且是在儒学内在视野中展开的历史过程,从中我们可以看到宋儒的政治理想在历史叙述中的展开。不错,我们可以把这个过程的内涵解释为政治的和经济的过程,但无论是封建或郡县,还是井田或两税法,都不能简单地被化约为政治问题和经济问题,因为在儒学的视野中,它们之间的对立是和礼乐与制度的分化密切相关的。在这个特定的视野中,政治不能简单地用政治这个范畴来表述,经济也不能用经济这个范畴来表述,因为两税法的问题、井田制的问题、宗法的问题、皇权的问题、科举制的问题,都不是一般意义的我们所说的制

度问题,而是在封建的理念、三代的理念、礼乐论的内  
在框架中展开的。

我在书中特别地展开了对于“时势”这一范畴的  
分析,因为中国的历史意识或者说儒学的历史意识与  
此有特殊的关联。近代西方思想的一个核心范畴是  
时间——直线进化的、目的论的、匀质空洞的时间。  
19世纪的欧洲经历了一个历史观的转变,即历史范畴  
与时间范畴获得了内在的一致性,目的论就是通过这  
两者的结合而被赋予历史的。《现代中国思想的兴起》  
的导论部分,对黑格尔主义的批评就是在这个意义  
上展开的。现代民族主义叙述也是在这个时间的  
认识论中展开的,民族主体就是依赖这个认识论的  
构架建立起来的。用“时势”这一概念就是为了重构  
历史叙述的认识框架。在儒学视野内,与时间概念一  
样,“时势”的意识也是和历史观、历史意识相关的,  
但它并不是一个直线向前的、空洞的概念;它是对历  
史变化的自然展开过程及其内部动力的叙述,这个自  
然展开过程本身并不依循什么目的;目的的问题存在  
于置身变化之中的人对于价值(天理、礼乐、三代等  
等)的寻求,从而天理、礼乐、三代之治等就存在于  
我们的日常生活和实践中。“时势”的问题在宋代的  
思考中变得非常内在且非常重要,但它并不仅仅依  
存于宋学,我们在顾炎武、章学诚的经学和史学中  
都能够找到这一历史观的不同的展现方式。

和其他范畴一样,“势”也是很早就有的概念,  
但无论是“时势”的问题,还是“理势”的问题,  
在宋代思想中都具有特别的意义。道学家们考虑  
到整个的社会变化或历史变迁,讨论了所谓的礼  
乐和制度的分化,他们不是简单地在两者之间加  
以褒贬,而是将这一分化看成是历史变迁的后果。  
宋儒一边追慕三代的礼乐,一边高举天理之大旗,  
为什么复归古制的诉求又转化到抽象的天理之上  
并落实在个人的道德实践之中呢?没有一种历史  
的看法,这两者就无法真正衔接起来。在这里,礼  
乐和制度的分化确实不是宋儒自己的表述,而是  
我从他们的各种表述中归纳而来,所谓三代以上  
与三代以下的区分不正是他们基本的历史看法吗?  
我的这个归纳也受到钱穆和陈寅恪两位先生在解  
释隋唐史时对礼乐与制度的不同观点的影响。不  
过,在我的解释中,“礼乐与制度的分化”与他们  
讨论的具体语境是完全不同的。

钱穆指责陈寅恪在分析唐代历史时对礼乐与制  
度混而不分,把本来应该归到制度中的东西都归  
为礼乐了。但是,我们也可以问,先秦的时候也没  
有一个清晰的界限,那么,钱穆先生的这个二元  
性的看法是从哪儿产生的呢?从相反的方面说,  
在宋代以后的语境中,礼乐与制度被看成是两个  
相互区别的范畴,陈寅恪为什么在解释中古史时  
要混而不分呢?我们知道,陈寅恪先生对宋代及  
其理念有很深的认同,但正像中国古代的历史叙  
述本身包含了历史理念一样,陈寅恪先生的叙述  
不会没有他的理念在里面。要求将两者区分开  
来或将两者混而不分,不是一个简单的事实问  
题。在史学写作中,人们往往把礼乐与制度的分  
化看成是一个历史的事实并加以展开,在南北朝  
或隋唐史研究中,这个区分也许是必要的;然而,  
无论是陈寅恪先生的混而不分,还是钱穆先生的  
分而述之,都是在宋代以后有关历史变迁的视  
野中产生出的历史观。为什么礼乐与制度可以  
是混而不分的,而在一定的时期又必须分而治  
之?从儒学的传统看,这个分与合的辩证与儒  
学、特别是孔子有关礼崩乐坏的表述有着内在  
的联系。在这个意义上,礼乐与制度的分化不  
是一般的历史事实问题,而是一个历史观的问  
题,一个从什么角度、视野和价值出发叙述历  
史的问题;我们可以把它表述为一个历史过程,  
但同时必须了解这个历史过程是从特定视野出  
发展开的历史判断。也是在这个意义上,宋儒恢  
复宗法和井田的实践、批判科举和严刑峻法的  
论述,都包含了一种以三代礼乐判断郡县制下  
的新的制度性实践的含义。三代以上与三代以  
下的区分、礼乐与制度的对立,由此也就获得  
了它们的直接政治性;这种政治性不是平铺直  
叙地展开的,而是通过天理世界观的建立,在更  
为深广的视野内展开的。

在我看来,当我们从这样一个植根于儒学的  
历史视野出发展开天理之成立、展开那些被当  
代史家放在经济史、政治制度史、文化史或哲  
学史范畴中的问题时,我们也就是从一个内在  
的视野中诠释历史。这个内在视野不是简单地  
以今释古——以今释古在一定的意义上是必  
然的,也是必要的,而是以古释古——这在历  
史研究中也是必要的和必然的。但在视野的  
逻辑不止于此,它还包含以古释今的取向。我  
们今天单纯地当作经济政治范畴的那些问题,  
在另一

个历史语境中是不能单纯地当作经济政治问题来解释的。例如,郡县、封建等概念在儒学世界中是一个有着内在完整性的思想世界的有机部分,只有通过这个思想世界,现实世界及其变化才被赋予了意义,也才能够被把握和理解。内在视野是不断地在和当代对话的过程中产生的,它为我们提供了反思的视角。从方法上说,这不仅仅是用古代解释现代,或用古代解释古代,也不是用现代解释古代,而且也是通过对话把这个视野变成我们自身的一个内在反思性的视野。其实,只有反思性地看待我们自己的视野,才能获得所谓以古释古的机会,否则,这个机会不会到来或存在。以古释古是自我反思的产物,我们不能从字面上自明地去理解这个问题。由三代以上和三代以下的区分,由礼乐和制度的分化的视野,我们能够看到我们自身知识的局限。

## 二、历史叙述中的国家与帝国

既然从中国历史内部展开郡县与封建的论述,为什么又要讨论帝国和国家的问题?我在书的导论中特别提出这个问题是有理由的。第一个原因,19世纪以降的历史叙述有两个主要的母题,一个是民族国家,另一个是资本主义。霍布斯鲍姆曾说,假定19世纪以来的历史研究有一个什么中心主题的话,那就是民族国家。在19世纪以降的政治经济学和历史叙述中,以民族国家为中心的叙述是通过和其他叙述的对立构造出来的,所谓帝国和国家的叙述,就直接地表现了这个对抗。为了与西方现代性叙述相抗衡,京都学派提出了“东洋的近世”、“宋朝资本主义”等论题。关于这个学派与日本帝国主义或殖民主义之间的政治性关系,暂且略过不谈,我在这里关注的是它的叙述方式:它在建立与西方现代性平行的“东洋的近世”的叙述时,叙述的出发点同样建立在国家这一核心问题上。如果没有这个国家中心的叙事,就不存在所谓近世的叙事。京都学派也谈到理学或道学,但它把道学或理学视为新的国民意识来理解,在这个解释背后是有关郡县制国家的历史阐释。总之,当京都学派以“东洋的近世”对抗西方叙述的时候,它的确构造了一个以国家为中心的叙述。这个叙述跟西方主流的叙述是倒过来的,即西方中心的叙述认为中国是一个帝国、一个大陆或者一个文明,潜在的意思是,

中国不是一个国家。

熟悉19世纪政治经济学的人都知道,历史的观念在19世纪发生了一个重要转变,所谓历史就是主体的历史,而这个主体就是国家。在这个意义上,没有国家就没有历史,从黑格尔到列宁,所谓静止不动的东方的概念就是指东方没有历史。为什么没有历史?就是没有政治主体性,没有构成现代国家的政治文化。因此,说中国不是一个国家,或者说,中国是一个帝国,也就是说中国没有历史、无法构成一个真正的历史主体。现在的情况与19世纪和20世纪初期相比,发生了许多变化,其中之一就是在知识领域中,针对民族国家的批评越来越多。为了强调中国的特殊性,一些学者坚持主张,中国不是一个国家,而是“天下”——这个“天下”的概念虽然与帝国概念有所区别,但共同之处,就是通过这个范畴,将中国与国家区分开来。在这个意义上,如果不能摆脱帝国—国家二元论的话,这个区分实际上反过来确证了西方人的历史观,即中国没有真实的政治主体。在东亚的历史里面,特别是中国的历史里面,有着极其丰富的国家文化,不用说宋代了,我们看徐复观对周、秦、汉政治制度的研究,中国的政治文化与国家的关联是很清晰的。在这里,真正关键的问题不是承认还是否认中国的历史中是否存在“国家”,而在于重新澄清不同的政治体的概念、不同的政治体的类型,而不至于让国家概念完全被近代欧洲资本主义和民族国家的历史所笼罩。京都学派强调,到了宋代,中国变成了一个成熟的郡县制国家,而所谓成熟的郡县制国家也就是一种准民族国家。当这个学派把这个郡县制国家与早期现代性关联起来的时候,又在另一方向上确证了帝国—国家二元论。帝国—国家二元论可以表现为截然相反的叙述方式,但万变不离其宗的是,国家与资本主义之间的内在关联,宫崎市定的论述就是一个例证。在这个框架下,我们不大可能再去探讨一种非资本主义的国家类型了,也就是说,所有关于国家的叙述均以这样或那样的方式,与所谓资本主义的民族国家类型发生关联。

正由于此,我特别注重所谓帝国建设与国家建设之间的重叠关系,中国的政治文化的历史演变或帝国文化的特殊性问题,而不是在帝国—国家二元论内部纠缠。例如,在讨论清代经学、特别是公羊学的时候,我强调了包括朝贡体系的扩张在内的帝国建设与清

朝的国家建设是同一进程的不同方面。实际上,那些被归纳为经典的民族国家的标记的东西,早在17世纪的清朝就已经存在或开始发展,像边界、边界内的行政管辖权,等等。没有这个过程,我们很难理解辛亥革命之后建立的中华民国,乃至1949年建立的中华人民共和国,为什么与清朝的地域、人口和某些行政区划之间,存在着如此明显的重叠关系。但是,17世纪清朝的这些现象是另一种政治文化和历史关系的产物,它不能简单地被看作是民族国家的雏形,诸如朝贡、和藩以及其他交往形态,均必须置于王朝时代的政治文化的框架中给予解释。

在这个意义上,把帝国建设与国家建设的重叠关系简单地放置在延续性的范畴中也是不切实际的。从辛亥革命开始的、覆盖20世纪的中国革命对中国的改造是深刻的和多方面的。不过,转化仍然不能单纯地从单一国家内部加以说明,而必须视之为一个世界性的体制转化过程的有机部分。一方面,我在书中分析了朝贡体制与条约体制相互并存和重叠,但另一方面,我们的确可以看到以欧洲主导的条约体系如何逐渐地替换了亚洲地区广泛存在的多样的、多中心的朝贡关系,而19世纪的不平等条约恰恰预设了主权国家的形式上的平等地位。两个体系有所差别,但这个差别的关键并不是一种平等的(条约的、国家间的)关系取代了等级的(朝贡的、中心国家与周边国家的)关系,而是随着一种新型国际关系的确立,不同的政治主体在世界性的体系中所处的位置发生了重大的变化。从晚清时期一直到抗日战争时期的“战国策”派,他们反复论证中国正处于所谓“列国并争”之世,而非“一统垂裳”之世。其实,讲“一统垂裳”也好,讲“列国并争”也好,都不是说中国本身的变化,而是讲世界大势的转变,以及在这种转变过程里中国位置的变化。这一点经常被误解。中国革命的目标之一就是内部关系的改造(所谓社会革命和政治革命)重新确立中国作为一个主权单位的独立性和自主性。在这个意义上,这个新的世界关系也为革命本身制造了规范性的前提。

因此,不是重新确证中国是一个国家,还是一个帝国,而是充分讨论中国的政治文化的独特性及其转化过程才是最重要的。就我个人而言,是否使用帝国或者天下或者王朝国家这样的概念是相对次要的,关键在于如何在一种新的关系中对这些概念进行界定。

人们对于沿用帝国概念有些疑虑,因为帝国这个概念有它的外来根源。古代典籍中也有帝国一词,但与近代从日本和西方输入的帝国范畴并无直接的对应关系。在我的书中,真正的中心概念不是帝国,而是中国,我反复强调要在历史变化中对中国这个范畴进行再定义。例如,在讨论清代公羊学时,我使用了礼仪中国的概念,并把中国疆域的改变、政治构架的转化和内外关系的新模式放到对这一概念的解释之中。但为什么我在一定范围内保留了帝国一词的运用呢?这里有实际的考虑,也有理论的思索。从实际角度说,我们可以从传统范畴中找一个词来加以说明,比如,很多学者使用过的天朝国家、王朝国家,等等。但是,这两个概念不足以解释中国王朝之间的区别,尤其难以表示我在书中提出的宋、明王朝与元、清王朝之间的区别:它们都是天朝国家或王朝国家,但很明显,蒙古和满洲王朝的幅员、周边关系和内部政治架构与宋、明王朝——也就是宫崎市定称之为成熟的郡县制国家或准民族国家——之间有着重要的区别。京都学派强调宋代的郡县制国家是近世的开端,但他们怎么来解释元朝和清朝在中国历史中的位置问题?他们把宋明理学解释成“国民主义”或近代思想的发端,但他们怎么解释清代的经学和史学的作用与清王朝的政治合法性的关系?在上述两个问题上,京都学派的解释都是跛足的。中国学者也常常把清朝看作是某种历史的中断,比如,在有关明末资本主义的讨论或早期现代性的讨论中,清入主中原同时也就被解释为资本主义或早期现代性的中断,这样一来,清朝就被排除在所谓现代性叙述之外了。

这就提出了一个问题:帝国作为一种历史类型与现代性的关系如何?元朝、清王朝与通常所谓的帝国有着某种相似性,但我并没有把这个帝国叙述放在帝国—国家的二元论中进行解释,而是着重阐明了为什么清朝能够被合法地纳入中国王朝谱系之中的内部根据。事实上,帝国—国家二元论在近代也常常被殖民主义者所运用,他们用所谓“主权国家”的文化贬低传统的社会关系和政治模式。例如,1874年日本第一次入侵台湾时,他们就利用清朝官员的说法,以台湾原住民(所谓“生番”)是中国的“化外之民”,亦即不在郡县制度或大清法律管辖内部为由,强辩说对台湾“生番”及其地区的侵犯,不算对大清的侵犯。他们把清代所谓“从俗从宜”的多样性的制度和帝国内部的

内外分别放置在主权国家间关系的范畴内,从而为侵略寻找借口。对我来说,不是简单地否定明清王朝之间的历史区别,而是重新检讨现代知识在帝国与国家之间构筑起来的那种目的论历史观及其政治含义,才是最为重要的。如果说帝国—国家二元论不但无法揭示出中国的政治文化的特征,那么,中国的传统概念如天下或王朝等也无法说明不同王朝在政治制度和政治文化方面的特点。

在书中,我没有把帝国—国家问题与中国—西方问题简单地关联起来。大家讲中西之争,在方法上关注以中释西还是以西释中抑或以中释中,但中国本身在历史中经历了也正在经历着重大的转变,并没有所谓单一的、从古至今一成不变的中国。因此,这里涉及的不仅是中西问题,而且也是历史的变化问题,这个变化不是孤立的,是和世界性、区域性的变化密切相关的,是一方面创造了新的中国传统,另一方面创造了新的世界关系。在这个意义上,我们需要寻找不同的描述范畴来描述中国及其变化,否则,仅仅将“中国”放置在与西方的单一关系中,我们以为找到的是中国,但这个被找到的东西很可能恰恰是因为我们丧失了对历史过程及其复杂性的敏感的产物。比如,一些老一代儒学家由于受到晚清以降民族主义的影响,也因为受到西方参照物的影响,拒绝承认清代思想的历史意义。但我们怎么理解清代与现代中国之间通过革命与批判建立起来的错综纠葛的关系呢?我在研究清代公羊学时特别提出礼仪中国这个问题,实际上是讨论新王朝的政治合法性问题,像元朝,尤其是清朝,是如何转化为或合法化为中国王朝谱系中的一环的?这个将自身转化为中国的问题对于理解儒学的政治含义是极为重要的。

经常有一些老调说,中国历史是延续的,西方历史是断裂的。如果不理解这个转化的问题,所谓延续就是一种盲目的迷信了。中国历史中不断地出现周边向中原地区的入侵和渗透,无论在政治上,还是在族群关系上,都不断地发生着断裂。所谓延续性是历史过程中不断出现的有意的和无意的建构的结果,例如,那些少数民族王朝的统治者不断地利用儒学——理学、经学或史学,用各种各样的方式把自己转化为中国。这个礼仪中国的问题不只是一般所谓礼仪或道德的问题,而且更是一个政治问题,政治合法性问题。以清朝为例,对于许多汉人士大夫而言,清朝作

为中国王朝的合法性大概要到乾隆时代才逐渐得到承认。这不是说康、雍时代没有促进以满汉一体为中心的王朝转化过程,也不是说乾隆之后满汉问题完全解决了,而是说到这个时候,在一个广泛的范围内,清朝作为中国王朝谱系中的一环的地位被确立下来了。我们讲清朝问题时,从早期一直讲下来,往往忽视这个转变的环节。为什么我说要反复定义“中国”这个范畴,是因为王朝统治者、士大夫阶级、周边王朝以及普通百姓对于中国的理解是伴随着这个过程而变化的。我们不可能按照章太炎《中华民国解》的方式来认同中国,也不可能像晚清的宋学家那样在夷夏之辨的范畴内理解中国,我们要把他们的理解本身放置在这个历史转变过程中来进行理解,亦即作为时势之一部分来理解。

东/西、中/西问题在一定时期占据主导地位是历史形势的产物,如果在方法上将这种二元关系绝对化就有可能带来许多遮蔽性。例如,在法学研究中,常常有人将中国的礼制与西方的法制相对立,这也不是没有一定道理;但这不仅是对中国的简化——中国没有法律传统吗?也是对西方的简化——西方就没有礼乐教化吗?我曾与几位印度学者有过讨论和交往,其中一位是研究莫卧尔帝国的,他认为伊斯兰帝国在处理多族群共存方面的遗产与中国的历史经验有许多相似性。说罗马帝国是征服型帝国,中国的王朝是文化同化型帝国,这不是没有一些根据,但都是简化的,都是双重的简化。这种对比关系即使用于对西方早期帝国的叙述,也由于受到近代西方民族国家论述的影响而失之于简。大家在方法论的层面讨论了特殊主义和普遍主义的问题,在我看来,研究特定的一个历史时代和一个历史社会的经验当然要考虑它的特殊性,尤其要批评西方的普遍主义,但是从哲学上说,这两个东西大概都不太行,我能看到的所谓的特殊主义的叙述都是普遍主义的特殊主义,而所有的普遍主义的叙述都是特殊主义的普遍主义。这两个叙述看似对立,其实是相辅相成的。在一定程度上,我们要做的,是所谓独特性的或关于独特性的普遍主义。在这个独特性的普遍主义的框架内,对独特性的追求不是简单地回到特殊主义,而是通过独特性本身展示出普遍的意义。

在清华大学讨论这部书的座谈会上,甘阳先生问我说,前面的50页是不是最后写的,我说没错儿。为

什么这样做?过去的十几年、二十年,在西方的研究当中,重新讨论帝国是重要的趋向之一;在中国研究领域内,这个取向当然与发现中国的多样性有关系,也和对民族主义范式的批判有关系。但是,在一些学者那里,中国的多样性似乎是分解的根据,也就是说,他们由此认为中国没有什么内在的联系。按照他们的叙述,蒙古,中亚史的一部分;西藏,中亚史的一部分;满洲,满蒙史的一部分或者殖民史的一部分;西南少数民族与中国的关系不过是汉族中心主义和皇权政治高压的结果。这些叙述当然有其政治含义,但在学术上并不是没有它的根据和更为深刻的理论/政治背景,我们不能简单地在政治层面上展开辩论,这是说服不了人的。有人说,中国是一个儒学文化的王朝,没有西方帝国的暴力性质,但清代西南的苗民起义及其被残酷镇压,清代征服西北的准噶尔,打得如此惨烈,我们看一看魏源的《圣武记》,也能从中知道个大概,这不是征服王朝吗?这些问题都在一些研究中被提出来了,这些研究作为学术而言是应该严肃面对的。我这么讲,并不是说这些问题不具有政治性。但是,只有在历史和学术的层面展开,我们才能把握问题的复杂性,而不致在批评别人的简单化时落入另一种简单化的逻辑。

从当代的角度看,这些研究与全球化过程中的转化过程有关:苏联帝国瓦解了,南斯拉夫瓦解了,奥斯曼帝国的中心地区土耳其要求加入欧盟,而欧洲正在向着一种帝国型国家转变。很多历史学家把这些经验再次投射到中国历史。为什么我要在导论中讨论帝国—国家二元论的问题,原因之一当然在此。但还有一点也应该说明:“帝国”这个词并不是我们的发明,它在晚清时代被重新发明,并进入现代汉语中,已经是现代中国历史传统的一个部分,是所谓“翻译的现代性”的表征之一,我们不能把它视为单纯的外来词而拒之门外。简要地说,我认为当代学术对于我们习惯的中国观的讨论有它的道理,但在根本上两者是同构的,即都在民族主义知识的架构内讨论中国与少数民族问题。在这个方法论的前提下,中国历史中的那些最具有独特性的文化、制度和价值反而被完全忽略了。用一种少数民族的民族主义叙述取代那种僵化的中国民族主义叙述,同样不能超越民族主义和民族国家叙述的基本框架。正因如此,我们需要重新展开一种历史的视野,超越民族主义叙事来展开丰富的

历史关系。

下面我结合回答曾亦先生的问题,以公羊学与少数民族王朝的正统性为例进一步说明这一点。曾亦先生有关清代公羊学的问题非常具体,他特别提及家法的重要性。我在讲公羊学的时候并未忽视家法问题,上卷第二部的开头一节就集中在学术史的讨论上。经学与政治的关系错综纠葛,单纯的家法、单纯的学术史方法,或者单纯的政治史和社会史方法,都不可能说清楚其中的奥妙。一般来说,经学史上对庄存与、孔广森的评价不是很高,直到刘逢禄重新以何休“三科九旨”阐释《公羊传》之后,今文经学才逐渐确立自身的家法。皮锡瑞和其他经学史家大致持这样的看法。但是,家法的重要性是在今古文经学的对峙中被强调的,而在廖平等人严分今古之前,今文经学和古文经学往往相互交错,即使存在差异,也没有晚清时期的那种今古对立的格局。学术史上讲今文经学,从常州学派讲起,但严格地说,清代学术史上的今古问题是很晚的问题,在当时并不成为真正的问题。因此,如果我们过度地将早期今文经学问题局限在家法问题上,未必能够揭示这一时代今文经学的真正意义。

例如,“内外例”是今文经学的主题,但在“三科九旨”中居于“通三统”、“张三世”之后,为什么这个主题在庄存与的《春秋正辞》中如此突出呢?这部著作没有按照“三科九旨”的方法来叙述。庄存与在内外问题上的看法与《左传》传统固然不同,其实与《公羊传》也是有差别的。那种将夷夏相对化的看法与西汉董仲舒《春秋繁露·竹林》中的说法倒有些相似。我们知道,清代今文经学到魏源以后才从东汉的传统转向西汉的传统,康有为及其《春秋董氏学》是最明显的例子。在刘逢禄之后,东汉之学是主流,但庄氏之学与东汉之学的关系倒是模糊的。因此,从经学史上看,从更广阔的视野来理解和处理清代今文经学的兴起和它的某些关键表现是合适的,那种局限于家法的方式反而是从今古对立的氛围中产生出来的——这不是说不要重视家法,而是要把他们的家法与具体的社会语境关联起来,才有真正的解释力,否则,我们怎么解释像龚自珍的那种并不严守家法的经学方式,如何说明康有为的经学与政治之间的关系?康有为的经学及其与政治的关联,讨论的人比较多了,这里暂且不论;庄存与是朝廷显要,他所面对的问题肯定不仅

是学术和学者间的问难,经学史的研究往往缩减了公羊学的意义。

从根本上说,“三统”的理论合法性问题有关,“通三统”不就是要解决清王朝的合法性问题吗?对于少数民族王朝而言,在多数民族和周边王朝都不承认它作为中国王朝的合法性的时候,运用“三统”理论重新“别内外”、“通三统”,才有可能建构新王朝统治中国王朝的合法性。晚清的时候,康有为跟革命党人辩论,也批评受革命排满影响的梁启超,他对清王朝统治中国的合法性论证就是建立在这个理论之上的。因此,不理解这个问题,基本上就不能理解康有为对中国的理解,也不能理解梁启超所说的“大民族主义”是什么。同时,对于汉人士大夫而言,在承认清王朝作为中国王朝之正统的同时,内外和夷夏的相对化也包含有某种要求满汉平等的意义在里面。“讥世卿”固然是公羊学的基本主题之一,但它在清代公羊学中有着特别的含义,这一点与“通三统”这一主题的情况一样。

经学史上讲清代今文经学都是从常州学派开始的,皮锡瑞就是如此,后人也莫不如此。东汉以后,今文经学衰落,除了元末明初赵⑥等个别事例之外,好像今文经学已经彻底中绝,直到乾隆晚期常州学派的出现才重续学统。但是,这个看法其实局限在学术史的范围之内,也是过分受制于所谓家法的结果。我在书中讨论了元清两朝入主中原时如何运用公羊思想,尤其是其“大一统”、“通三统”和“别内外”等主题,建立新王朝之正统的过程。这些著述或倡议并不是专门的学术著作,也不是专门的今文经学的研究文章,而是政治性的论文或奏议,但这也恰恰说明,今文经学的许多主题已经渗透在王朝政治及其合法性建构的过程之中了。比如说,在金朝和宋对抗的时候,他们是怎么用春秋学和公羊的思想来讨论正统问题的?在蒙古征服宋朝的过程中,蒙元帝国是如何考虑将自己建构为中国王朝的?清入主中原过程中,清朝政府是如何从春秋公羊及其大一统学说中找到灵感,来重新确定自己的政治合法性的?它们相互之间有无脉络传承?这个脉络在皮锡瑞以来的经学研究中基本上不存在,所谓东汉之后今文经学中绝的判断也是由于这个脉络的不存在才能够成立的。事实上,这个脉络在政治的实践层面、在礼仪的实践层面是连绵不断的,在少数民族王朝建立自己的正统性时尤为突出。

因此,东汉以后今文经学湮没不彰的说法需要一些修正,尤其需要将经学与政治的视野真正扩展到经学的那些观念和价值与王朝政治及其合法性之间的内在关联上;家法是进入经学文本的必要途径,这一点我没有异议,但若不能在家法及其变化与社会政治语境之间建立更具有说服力的联系,经学研究的意义也就不那么大了。

### 三、“西方”内在于我们

丁耘先生谈到反西方中心主义的西方中心主义的问题和洪涛先生提到的以中释中、以西释西问题,大意是相通的。批评西方中心主义很容易落到另一个西方中心主义之中,这的确是显见的。现在大家都喜欢引钱穆,觉得他的知识是真正的中国知识,但钱穆先生的学问也和近代民族主义有着密切的关系,而民族主义史学一方面当然是对西方中心主义的抗拒,另一方面却也在西方知识的影响之下。章太炎是更为出名的国学大师,但他的民族主义和对佛教、老庄的阐释,也不能说没有一点西方的影响,他自己的文章中是谈到过费希特、尼采和黑格尔的。他们在旧学中中长期浸淫,功夫不是后代所能企及的,但他们与“西方”的关系也不是毫无关联的。坦白地说,我们今天读起来觉得很顺、很中国的书,在另一个历史脉络里,未必就是真正地回到了中国;也常常有相反的情况,我们读起来觉得困难的著作,并不就等同于离“中国”遥远了。如果这样的话,我们对历史的转变,尤其现代中国历史的巨大的转变,以及我们与这个转变的关系,会缺乏应有的深刻认识。我们常常以为只要找到一个传统的概念,用这个概念来贯穿我们的叙述就是“以中释中”了,对此我是很怀疑的。我不是否认重新回向传统的意义,而是说这个意义依赖于你怎么处理。1991年办《学人》时,我们召开了第一次关于学术史的座谈会,谈的问题就是这个问题,我自己有关科学概念的研究也是由这种问题意识生发出来的,但最终我认为试图通过这种方法找出一个单纯的“中国方式”是很难真正成功的。

如果“西方”内在于我们,那么,批判西方中心主义的问题就不那么简单了——我们不能假装是一个外在于西方的“自我”,可以简单地诉诸某个传统对“西方”加以抗拒。诉诸某个传统,说明传统在我们之

外;果然如此,我们作为外在于传统的解释者如何能够“以中释中”?从另一个角度说,如果“西方”真是外在于我们的,问题就变得很简单了,但“西方”内在于我们,而我们也内在于“西方”,从而对西方中心主义的批判必须是与自我搏斗,这个搏斗的过程需要在深度和广度两个方面展开,否则,“西方”这个概念又有什么意义呢?不是许多学者已经告诉我们这个“西方”并不存在吗?这个“自我”因为与“西方”相互渗透,也不是我们自己想象的那个“自我”。从一定角度说,这个关于“自我”(中国、东方、传统等等)的想象反而是从内在于我们的“西方”出发才产生出来的。正由于此,对西方中心主义的批判不是一件简单的工作;如果它真的变得简单了,就意味着我们已经落入了新的简单化和庸俗化的陷阱。

方法完全跟个人怎么做有关系,跟处理具体的问题有关系。许纪霖先生讲到研究范式的问题,我承认学术研究中是存在范式的,但我在研究中不大在乎范式问题,只关注对问题的讨论。范式是和信仰相关的,当某种研究成为许多人效法的对象时,我们往往说那是范式,可是这对研究过程而言,不那么重要,至少就我来说是如此。我喜欢的概念是独特性的普遍主义。对于西方中心主义的批判如果回到中国特殊主义,这不但是对西方中心主义的实质上的投降,而且也是西方中心主义得以确立其霸权的前提。西方中心主义不正是通过对中国特殊性的确认才获得自身的霸权的吗?从具体的方法来说,我非常同情回到中国、回到中学来解释历史的方法论冲动,也在一定程度上分享着这种冲动。但是,要让这个“回到”的冲动变得有意义,就需要真切地而不是肤浅地理解我们与传统之间的断裂深度。也就是说,只有以这种断裂的意识为前提,我们才能够产生出自我创造的能量。“文起八代之衰”,韩愈不就是这样来重新追溯道统的吗?但从方法论上说,我觉得不能忽略对其他文化的真正理解,不能离开真正的比较性的、对话性的和阐释性的视野。我说比较性的、对话性的视野,不是庸俗地主张比较研究,而是说只有这样的视野才能理解我们自身和我们自身的历史;这种理解的深度和广度越高,我们的自我理解的程度也才能达到一个创造的起点。原因很简单,我们无时不在比较之中,而这种比较本身正受限于现代历史赋予我们的局限,西方中心主义何时离开过这种比较呢?西方中心主义早已

是一种内在化的方法。正由于此,对于无时不存在的“比较”的自觉,比简单地说“回到中学”等等,更为重要。我说我同情“回到”的冲动,是因为我把这种冲动看作是一个搏斗的过程,一个与自身搏斗的过程,一个通过传统中断的历史意识而决心进行再创造的过程。不过,这可能并不是一种真正可以在学术和研究上普遍化的方法。

大家讲“以中释中”也好,批评西方中心主义和反西方中心主义的西方中心主义也好,从历史的角度说,都有一个如何理解20世纪中国的问题。20世纪在现在看来是一个很暧昧的世纪,“告别革命”就是对这个世纪的宣判。但是,20世纪一方面是西方中心主义横行的时代,另一方面又是在西潮冲击下获得高度“文化自觉”的时代——所谓“文化自觉”,就是意识到道统的中断、文统的中断,并把对自身命运的理解与这个“中断”的意识关联起来。“文化自觉”或者“政治自觉”、“历史自觉”等等,首先是对时势的理解,即置身于特定情境中的行动者对于这个情境的自觉,对于这个情境与某种文化理想之间的断裂的自觉,以及一种存亡绝续的冲动。我说存亡绝续是在一个特定意义上说的,不是简单地回到六经什么的,而是通过对时势的自觉而展开的一个再创造过程。没有对西方的了解,没有这个冲击,不会出现梁漱溟、张东荪、费孝通这样的人,更不要说出现鲁迅、毛泽东这样的人了,他们意识到了“中断”,所以不愿意盲从,而决心在时势变迁中确认自身的位置和献身的价值。我们今天讲“回到”传统,隐含的意思是否定20世纪,但否定这个世纪,也就等于否定我们自身、等于否定这个世纪中国用以确认自身的那些艰苦奋斗、等于对变了形的“西方中心主义”进行再确认。对于20世纪的那些道德否定,其实从来没有达到过真正的道德深度,那种否定是置身于历史之外的否定,调门再高也是空洞的。

丁耘先生问及下卷有关科学话语的讨论与上卷有关政治正当性的讨论的关系,我觉得这个问题很值得思考。我在上卷中讨论了天理世界观与郡县制的关系,讨论了经学与王朝合法性的问题,为什么下卷集中讨论知识问题?我描述的是一个世界观转变的过程,这个世界观转变是和某种认识论相关的,是和科学方法及其知识谱系相关的。在讨论康有为时,我特别地提到了他对儒学普遍主义的再创造,而这个再

创造的前提恰恰产生于一种历史意识,即儒学的普遍性与中国概念之间的那种自明的关系发生松动了。在这个前提下,当你要论证儒学具有普世性的时候,必须以承认中国只是世界的一个部分、中国之外存在着巨大的外部为前提——这个外部不仅是地理空间意义上的,也是文化政教意义上的。如今,这个外部不能用夷夏之辨加以处理了:中国的外部不但存在着灿烂而强大的文明,而且这种文明是用一种新的普遍主义的知识武装起来的文明。为了论证这种儒学的普世性,康有为必须将西方、日本和其他地区有关宇宙、世界和政教、文化、科学的各种知识纳入儒学的范畴。可是,当儒学普遍主义与一个置身于众多国家或外部之中的中国形象相互连接的时候说明了什么呢?我认为,说明了民族主义对于某种普遍主义世界观和知识谱系的依赖。换句话说,这种新型的儒学普遍主义的诞生是和作为一个新型世界体系中的主权国家的中国的诞生同时发生的。看待近代中国的各种思想潮流和知识活动恐怕不能离开这个前提。中国不再是至大无外的、可以用夷夏之辨来解说内外分别的“天下”了。普遍主义与近代国家之间的关系就包含在这个逻辑之中。从晚清开始,这个普遍主义的知识构架被保留了下来,而康有为赋予这个普遍主义的儒学外衣则被彻底剥光了。现代国家的合法性建立在这个普遍主义的知识及其分类逻辑之上,现代国家的制度也建立在这个普遍主义的体制及其分工关系之上。无论是主权概念,还是各种政治力量对于自身的合法性论证;无论进化、进步的历史观念,还是以这一历史观念支撑起来的各种体制和学说的合理性,均离不开这个普遍主义知识的问题。因此,现代国家的确立是和某种反历史的认识论框架相关的,民族主义知识虽然经常诉诸“历史”、“传统”和“本源”等等,但它的基座是确立在这种新型的认识论及其知识谱系之上的。因此,讨论这个时代的知识体制和话语问题,也就是在讨论一种新型的政治合法性问题。我之所以特别强调这个认识论及其知识谱系与民族国家的关系,是因为这个关系常常被后续的关系所掩盖。民族主义的显著特征是追溯自身的起源,无论是祖先崇拜还是文化根源,但这些更为“本体的”、“本源的”知识是在新型的认识论及其知识构架下产生出来的,从而不是“本体”、“根源”创造了这种新型的知识论,而是这种作为民族国家的认识论框架本身需要自身的

“本体”和“根源”——于是,它也就创造出了这个“本体”和“根源”。这个格局与前西方时代儒学“万世法”与“中国”的那种关系已经相当不同了——我在这里用“前西方”的概念替换“前现代”的概念描述晚清之前的中国,一方面是为了摆脱历史叙述中的时间目的论,另一方面也揭示这个时代的重要特点。

但这并不等于说,我们通过对这个知识构架的解构就可以简单地、一劳永逸地解决民族主义的问题。许多后现代主义史学有这个倾向。在民族主义创造自身的“本体”和“根源”的同时,也在诉诸大众动员;正是在这一大众民族主义运动中,那些所谓“自觉者”力图把对置身于特定“时势”的民族命运的思考与对他们决心献身的价值的探索结合起来。康有为以据乱世、升平世和太平世的“公羊三世说”解说晚清中国的命运,在这个叙述方式中,他把那种与太平学说相互对立的处境、选择和状态放置在必须加以克服的阶段论内部。这个逻辑是很有意思的。这个方式使他在追求民族平等和自主的同时,保留了对于某种理想的忠诚——这个理想并不是民族主义可以概括的。中国革命,作为一场广泛的社会运动,一个以人类历史上罕见的规模和深度展开的民族解放运动,包含着民族主义这一西方范畴无法涵盖的历史内容。在这个运动中产生的悲剧也具有同样深广的和难以用“告别”或“彻底否定”的方式加以处理的性质。因此,对于民族主义知识上的批判和否定,并不等同于对于一个极为丰富、复杂的历史过程的简单拒绝。民族主义并不能够囊括20世纪中国的一切。如果我们不能从这个历史过程中学到一点什么,而是像今天的许多“主义者”那样拥抱他们认为最进步的现实和最动人的学说——无论是全球化还是亚洲,无论是自由主义还是别的什么批判学说——我们大概都无法找到再出发的起点。这个问题,也涉及陈卫平先生提到的马克思主义的问题——20世纪中国的马克思主义问题是一个比单纯地检讨马克思的理论是否正确或是否适合于中国国情复杂得多的问题。在书中,我对此涉及很少,书的最后一卷主要处理的是“五四”和稍后一点时代的历史。关于20世纪的研究,也就是关于中国革命的研究,我自己刚刚开始摸索。但我的确相信:中国的马克思主义问题在这个研究中一定会占有一个很重要的位置。

与中国马克思主义问题有些关系的,是罗岗先生

的问题。他提到我在书中所说的“反现代性的现代性”这个问题,他的意思是说,如果这些不同类型的思想都包含这个特点的话,那么,我们如何找到走出现代的道路?他的问题集中在最后一册,尤其是关于科学话语共同体的问题。的确,如果不仅是科学家共同体、胡适和“五四”新文化运动带有科学主义的特点,而且梁启超、梁漱溟、张君勱等反对这种科学主义的人文主义者也可以被纳入这个分类谱系之中,那么,究竟什么才是我们的出路呢?我把现代人文主义的诞生看成是通过与科学主义的对抗而产生的对于科学主义的补充,在这个意义上,这样的人文主义是不可能提供走出所谓现代的出路的。关于这个问题,我想特别地说一下我展开问题的方法:我没有简单地将这些人的思想看成出路,而是将他们提出的过程展开出来,也就是展示那些可能的出路是如何被纳入那个总体的过程之中的。我对严复、梁启超、章太炎的处理方式也是如此。在他们之间的错综纠葛之中,我展示不同的思考方向和不同的可能性的领域,置身于时势之不同位置所展开的对于时势的回应。事实上,展示出多样性本身就是对现代性的反思和对所谓出路的思考,因此,我常常使用“反现代性的现代性”这个说法来描述中国的现代。但我们不能不顾及现代历史的一个基本潮流是如何将这些多样性裹胁而去的,否定了这一点,所谓“走出”就不变成了一个很简单的问题了吗?就不变成了一个不需要进行自我搏斗的问题了吗?在这里,不是一条简单的道路,而是对于现代性的多重性的反思,构成了一个或一组可能性的方向。这正是我想要做的。

#### 四、现代/中国/思想/兴起

最后,回到标题的问题上。这个标题,我知道很多人会疑惑,在一定程度上,我就是有意让人感到疑惑,尤其是在读完我的书后感到疑惑。“现代中国思想的兴起”看起来是一个平易的叙述,但从导论起到最后的结论,我的每一个部分都在挑战我们常识中的“现代”、“中国”、“思想”和“兴起”这些概念。我写现代中国思想的兴起,不是写一部现代中国思想史的起源。什么是兴起?你可以把它解释为“生生”——一个充满了新的变化和生长的过程。假定宋代是“近世”的开端,元代到底是延续还是中断?假如明末是

早期启蒙思想的滥觞,那么,清代思想是反动还是再起,我们怎么解释这个时代及其思想与现代中国之关系?假定大家读完这本书,对现代也感到怀疑,对中国这个概念的界定提出追问,我觉得在一定程度上达到了它的目的。我注重的是一些要素反复呈现,而不是绝对的起源。“生生之谓易”,这是古老的宇宙观,对我而言,“兴起”的意思也就是“生生”的意思。我没有把所谓现代中国思想的兴起,看成类似京都学派那种以宋代为开端直到现代的一条线。这个意思是什么呢?就是颠覆现代性本身的稳定性。也有人认为,应该彻底地抛开这个概念,但我觉得还必须跟它纠缠,在纠缠的过程中颠覆它的稳定性。

我的确在批评关于“中国”的各种论述,但我不是站在虚无主义的立场上解构这个概念,恰恰相反,我强调了“中国”概念的重要性,只是我的强调方式与各种常识的方式都不同。我一方面批评西方最近一段时期以来流行的一套说法,比如,我前面提到的那种从少数民族史的角度挑战中国认同的方式;但另一方面我也对传统的尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子,然后秦、汉、隋、唐、宋、元、明、清这一套自明的谱系提出了挑战。我在导论中特别提到儒学、特别是理学的兴起包含了对于历史中断的思考和接续传统的意志。在这个意义上,我把连续性放置在断裂性的前提下思考,放置在一种历史主动性的视野中思考,从政治的角度说,也是放置在合法性的不断建构过程中来进行理解。以断裂性为前提思考连续性的问题的意思,就是不是把延续性理解为一个自然过程,延续性是和历史中的主体的意志和行动相关的。因此,历史充满了变化,所谓时也势也,但这些变化不等于取消“中国”的意义,而是把“中国”的问题与某种主体及其运动关联起来了。“中国”不是一个外在于我们的存在,也不是一个外在于特定的历史主体的客体。我希望找到一个更具有弹性的方式、更具有历史说服力的方式说明这个问题。我在讨论帝国问题时对于多元性和认同问题的关系的探讨,也就是一种尝试。对于一种更加有弹性的社会体制的可能性的探讨,当然也是对民族国家这个体制本身——高度集权化的、形式化的体制本身——的一个批评。

(本文作者:汪晖 清华大学人文学院教授、博士生导师)

责任编辑:王贞  
探索与争鸣 133