

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 對象的解放與對現代的質詢：關於《現代中國思想的興起》的一點再思考

The Liberation of the Object and the Interrogation of Modernity:
Rethinking the Rise of Modern Chinese Thought

doi:10.6752/JCS.200710_(5).0005

文化研究, (5), 2007

Router: A Journal of Cultural Studies, (5), 2007

作者/Author：汪暉(Hui Wang)

頁數/Page：168-189

出版日期/Publication Date：2007/10

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.6752/JCS.200710_\(5\).0005](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.200710_(5).0005)



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



思想論壇

《文化研究》第五期（2007年秋季）：168-189

對象的解放與對現代的質詢： 關於《現代中國思想的興起》*的一點再思考

The Liberation of the Object and the Interrogation
of Modernity: Rethinking *The Rise of Modern Chinese
Thought*

汪暉
Hui Wang

一、前言

在中國歷史研究中，人們經常對用於描述歷史現象的概念和範疇，以及相關的研究範式產生疑慮。這些疑慮主要集中在兩點：首先是對理論範疇和社會科學範式能否有效地描述和解釋歷史現象的疑慮，例如上個世紀90年代在美國的中國研究領域就曾發生過有關能否用市民社會(civil society)這一概念描述中國歷史中的類似現象的爭論；其次是對西方概念和範疇在解釋中國現象時的有效性的疑慮，例如我在《現代中國思想的興起》上卷中有關西方思想中的「帝國—國家」二元論及其在中國研究中的衍生的質疑。由於這些問題經常被放在「西方理論—中國經驗」之間的二元關係中加以檢討，問題的尖銳

* 編按：《現代中國思想的興起》為汪暉於2004年出版之四大冊著作（北京三聯書店出版），分成上、下兩卷，每卷又分一、二部。上卷第一部為〈理與物〉、上卷第二部為〈帝國與國家〉、下卷第一部為〈公理與反公理〉、下卷第二部為〈科學話說共同體〉。

性反而由於被化約為所謂「西方一本土」或「普遍一特殊」的矛盾而失去了理論意義。也正是與上述兩重疑慮相關，許多歷史學者致力於啟動傳統範疇以解釋歷史現象。在我看來，單純地依賴傳統概念和範疇並不必然保障解釋的有效性，因為這些概念和範疇往往是在現代思想和理論的燭照之下才顯示出意義的；也因為如此，儘管我們需要對理論概念和社會科學範疇的運用保持審慎的態度，但這些概念和範疇的運用本身仍然是不可避免的。要想讓上述質疑的合理性獲得真正的理論意義，就必須突破那種「西方一本土」、「普遍一特殊」的二元論，重新思考歷史與理論之間的複雜關係。

在這篇文章中，我試圖結合《現代中國思想的興起》一書涉及的相關問題，對中國研究的方法問題進行一些思考。

二、三組概念：帝國與國家、封建與郡縣、禮樂與制度

在《現代中國思想的興起》中，我提到三組涉及政治制度的概念。第一組概念是產生於西方思想的帝國和國家。在有關中國的歷史研究中，存在著兩組有所不同但又相互聯繫的理解框架，一種將中國理解為一個與西方近代國家相對立或形成對照的帝國（或者文明，或者大陸），而另一種則認為中國歷史中早已出現了一種以郡縣制為內核的早期民族國家。這兩種表述相互對立，但都是從歐洲近代思想中的帝國—國家二元論發展而來。不過，我在批評帝國—國家二元論的過程中並沒有完全放棄帝國或者國家的概念，而是試圖在另一個層面上綜合兩種敘述中揭示出的中國歷史的一些特點。第二組概念是中國傳統的郡縣和封建，這是中國歷史中相當古老的範疇。在討論宋代至清代儒學的時候，凡涉及具體政治解釋的時候，我很少使用帝國或國家的概念，而是從儒學家們或士大夫們使用較多的範疇——即郡縣和封建著眼。比如在解釋宋代天理之成立的時候，我特別提到了圍繞著郡縣和封建問題展開的儒學辯論，並力圖從這個儒學辯論的內在問題著眼來分析歷史變遷。第三組概念則是更為古老的禮樂與制度（先秦文獻中為「制」，後來發展為「制度」）。在解釋宋代的時候，我講

到禮樂和制度的分化，但我不是一般意義地將禮樂與制度作為兩個截然不同的描述性範疇加以運用，而是將這一禮樂與制度的分化置於宋代道學和史學的視野內部，從而讓這一表面看來的客觀歷史敘述同時變成了一個歷史判斷或價值判斷的領域。

讓我從最後一組概念談起。對於先秦儒者而言，禮樂與制度具有相互重疊的關係，但宋代儒者卻以不同方式將兩者區分開來，進而發展出「禮樂與制度的分化」這一命題，用於對歷史的描述，即「三代之治」是禮樂與制度完全合一的時代，而後世制度卻與禮樂的世界之間產生了分離和隔絕。因此，禮樂與制度的區分本身成爲一個政治性的命題。由於宋代儒者用禮樂來描述古代的封建，用制度說明後世的以皇權爲中心的郡縣制國家，從而禮樂與制度的區分密切地聯繫著有關郡縣和封建的政治思考，尤其是從這種思考出發展開的對當下政治的判斷。宋儒力圖在日常生活層面恢復宗法、井田、封建等三代之治的具體內容，但這種復歸古制的行動不能單純地被看作是復古，而必須置於對於科舉制度和郡縣體制的正規化的批判性的理解之中才能被理解；他們反對科舉，但沒有簡單地要求恢復古代的選舉，而是要在新的語境中對科舉制度加以限制和補充；他們倡導古代的井田制度，目的是對抗唐代後期開始實施的兩稅法及其後果，但並不認爲宋代社會必須重新回到井田制度之中；他們參與恢復宗法的實踐，以對抗唐代以後譜牒散落、政治制度愈益形式化的歷史狀態，但也並不認爲整個政治制度必須向古代分封的方向發展，毋寧是承認以皇權爲中心的郡縣制度的合法性的。復歸古制是爲了批評新制，但這個批評不是全盤否定，而是基於對時勢的判斷，要求在郡縣的框架下吸納封建的要素，進而改革當前的政治制度。在這個意義上，宋代道學雖然暢談天道、天理、心性等比較抽象的哲學—倫理學範疇，但透過他們對於禮樂與制度的分化的歷史敘述，我們可以清晰地看到道學思想中所深含的政治性思考。離開了郡縣和封建的理念及其歷史觀，我們不能解釋道學或理學的政治性；離開了這種政治／歷史關係，我們也不能理解爲什麼宋儒對於天理的範疇如此用心。通過禮樂與制度的分化、三代以上與三代以下的對比，以及封建與郡縣、井田與均田、學校與科舉

等等的辯證對立，天理世界觀得以建立和展開的歷史動力便內在地呈現出來了。

從北宋到南宋，道學家們的思考逐漸地集中到了天理這一範疇上，從而形成了後來稱之為理學的儒學形態。天理概念看起來是很抽象的，與這直接相關的概念如理、氣、心、性以及格物致知等論題，也與先秦、漢唐時代的儒學關心的問題有所區別。許多受歐洲近代哲學影響的人立刻在本體論、實在論和認識論的框架中對宋代思想進行哲學分析，在我看來，這個方法本身是外在的，是按照歐洲哲學的範疇、概念和框架建立起來的解釋體系。與此同時，許多學者出於對這種觀念史方法的不滿，試圖對思想史做社會史的解釋，這是一個重要的嘗試。就像我在前面說過的，社會史分析的那些基本範疇是從近代社會科學中產生出來的，比如政治、經濟、社會、文化等等範疇及其分類，是近代知識和社會分類的產物。當我們把許多歷史現象放置在經濟、政治或文化的範疇之內的時候，我們失去的是那個時代的內在視野，以及從那個時代的內在視野出發反思地觀察我們自身的知識、信念和世界觀的機會。在我的研究中，天理的世界觀不是一個簡單的抽象，通過追問為什麼在宋代的特定語境中天理範疇成爲一個新型世界觀的中心範疇，以及哪些人提出這一範疇，這一範疇在怎樣的條件下被具體化和抽象化，我力圖在抽象的範疇與社會演化之間找到內在的聯繫。在這裡，有一個中間的環節，就是通過分析宋學內部的形而上範疇——如天理——與宋代思想提出的那些直接的社會性命題之間的關係，重新接近宋儒視野中的歷史變遷和價值判斷。

但是，如何建立這種關係卻是一個值得認真思考的問題：如果只是將天理或氣、性或格物致知等概念或命題放置在一種經濟史、社會史或政治史的敘述之上，我們不但會將複雜的觀念問題化約爲經濟、政治或軍事問題，而且也忽略了被我們歸納在經濟、政治、軍事或社會範疇內的那些現象在古代思想世界中的意義。因此，我們需要將這些觀念放置在特定的世界觀內部進行觀察，並從這一世界觀的內在視野出發解釋那些被現代人歸納在政治、經濟、軍事或其他範疇中的現象及其與天理等範疇之間的關係。我一開始就從歐陽修和幾個史學家

的歷史敘述當中尋找切入點，特別是歷史寫作中的三代以上和三代以下的區分，在我看來，這個區分並不僅僅是一種客觀的歷史陳述，而且是在儒學內在視野中展開的歷史過程，從中我們可以看到宋儒的政治理想在歷史敘述中的展開。宋代儒者的政治、經濟甚至軍事的辯論經常涉及封建與郡縣、井田制與兩稅法、選舉與科舉等問題，每一組命題又被放置在三代以上與三代以下（或漢唐之法）的歷史敘述之中。在現代知識的構架下，我們可以把這些有關封建與郡縣、井田與兩稅法、選舉與科舉的問題放置在政治史和經濟史的解釋方式之中加以處理，但考慮到我在前面所說的「內在視野」問題，我們不能不追問：封建制或郡縣制、井田制或兩稅法、選舉制或科舉制的問題在儒者有關三代以上和三代以下的歷史敘述中究竟包含了怎樣的意義呢？這些問題是政治問題、經濟問題或制度問題，但在儒學的視野中，這些對立範疇之間的關係是和三代以上／三代以下的歷史區分、「禮樂與制度的歷史分化」密切相關的。在這個意義上，政治不能簡單地用政治這個範疇來表述，經濟也不能用經濟這個範疇來表述，因為兩稅法的問題、井田制的問題、宗法的問題、皇權的問題、科舉制的問題，是在封建的理念、三代的理念、禮樂論的內在框架中展開出來的，它們的意義無法簡單地歸結為現代社會科學所說的制度問題。如果把宋代天理觀的誕生與宋儒的歷史觀聯繫起來觀察，我們就可以發現天理在儒學世界中的地位上升是和他們對於歷史變遷的觀察密切相關的：三代以上是禮樂的世界，道德、倫理與禮樂、自然完全一體化，對道德的敘述與對禮樂的敘述是完全一致的，因此並不需要一個超離於禮樂範疇的本體提供道德根源；而三代以下是一個經歷了「禮樂與制度的分化」的世界，即現實的制度本身已經不能像禮樂那樣提供道德根源，對制度的陳述並不能等同於對道德的陳述，從而關於道德的論述必須訴諸於一個超越於這個現實世界的本體。這個分化的過程也體現在「物」這一範疇的轉化之上：在禮樂的世界裡，物既是萬物之物，又代表著禮樂的規範，從而物與理是完全統一的；而在宋儒置身的世界裡，禮樂已經退化為制度，即不具有道德內涵的物質性的或功能性的關係，從而「物」在禮樂世界中所具備的道德含義也完全蛻化了，只有通過格物的實踐才能呈現「理」。

正由於此，理解天理的誕生離不開儒者對於歷史變遷的理解。我在書中特別地展開了對於「時勢」這一範疇的分析，因為中國的歷史意識或者說儒學的歷史意識與此有特殊的關連。近代西方思想的一個核心範疇是時間，直線進化的、目的論的、勻質空洞的時間。十九世紀的歐洲經歷了一個歷史觀的轉變，其實這個轉變就是歷史範疇與時間範疇獲得了內在的一致性，目的論就是通過這兩者的結合而被賦予歷史的。《現代中國思想的興起》的導論部分對黑格爾主義的批評就是在這個意義上展開的。現代民族主義敘述也是在這個時間的認識論中展開的，民族主體就是依賴這個認識論的構架建立起來的。用「時勢」這一概念就是為了重構歷史敘述的認識框架。在儒學的視野內，與時間概念一樣，「時勢」的意識也是和歷史觀、歷史意識相關的，但它並不是一個直線向前的、空洞的概念；它是對歷史變化的自然展開過程及其內部動力的敘述，這個自然展開過程本身並不依循什麼目的；目的的問題存在於置身變化之中的人對於價值（天理、禮樂、三代之治等等）的尋求，從而天理、禮樂、三代之治等就存在於我們的日常生活和實踐內部。「時勢」的問題在宋代的思考中變得非常內在（「理勢」概念就體現了這一轉向內在的取向）又非常重要，但它並不僅僅依存於宋學，我們在顧炎武、章學誠的經學和史學中都能夠找到這一歷史觀的不同的展現方式。

和其他的範疇一樣，「勢」也是很早就有的概念，但無論是「時勢」的問題，還是「理勢」的問題，在宋代思想中具有特別的一些意義。道學家們考慮到整個的社會變化或歷史變化，特別地討論了所謂的禮樂和制度的分化，他們不是簡單地在兩者之間加以褒貶，而是將這個分化看成是歷史變遷的後果。宋儒一邊追慕三代的禮樂，一邊高舉天理之大旗，為什麼復歸古制的訴求又轉化到抽象的天理之上並落實在個人的道德實踐之中呢？沒有一種歷史的看法，這兩者就無法真正銜接起來。在這裡，禮樂和制度的分化確實不是宋儒自己的表述，而是我從他們的各種表述中歸納而來，所謂三代以上與三代以下的區分不正是他們的基本的歷史看法嗎？我的這個歸納也受到錢穆和陳寅恪兩位先生在解釋隋唐史時就禮樂與制度的不同觀點的影響。不過，在我的解釋中，

「禮樂與制度的分化」與他們討論的具體語境是完全不同的。錢穆指責陳寅恪在分析唐代歷史時對禮樂與制度混而不分，造成了問題，他批評陳先生把本來應該歸到禮樂當中的東西都歸為制度了。

但是，我們也可以問，先秦的時候也沒有這樣一個清晰的界限，那麼，錢穆先生的這個二元性的看法是從哪兒產生出來的呢？從相反的方面說，在宋代以後的語境中，禮樂與制度被看成是兩個相互區別的範疇，陳寅恪為什麼在解釋中古史時要混而不分呢？我們知道陳先生對宋代及其理念有很深的認同，他是一個史學家，但正像中國古代的歷史敘述本身包含了歷史理念一樣，陳先生的敘述不會沒有他的理念在裡面的。要求將兩者區分開來或將兩者混而不分，不是一個簡單的事實問題。在史學寫作中，人們往往把禮樂與制度的分化看成一個歷史的事實並加以展開，在南北朝或隋唐歷史研究中，這個區分也許是必要的；然而，無論是陳先生的混而不分，還是錢先生的分而述之，都是在宋代以後有關歷史變遷的視野中產生出的歷史觀。禮樂與制度可以是混而不分的，而在一定的時期又必須分而治之，為什麼？從儒學的傳統看，這個分與合的辯證與儒學、特別是孔子有關禮崩樂壞的表述有著內在的聯繫。在這個意義上，禮樂與制度的分化不是一般的歷史事實問題，而是一個歷史觀的問題，一個從什麼角度、視野和價值出發敘述歷史的問題；我們可以把它表述為一個歷史過程，但同時必須瞭解這個歷史過程是從特定視野出發展開的歷史判斷。也是在這個意義上，宋儒恢復宗法和井田的實踐、批判科舉和嚴刑峻法的論述，都包含了一種以三代禮樂判斷郡縣制下的新的制度性實踐的含義。三代以上與三代以下的區分，禮樂與制度的對立，由此也就獲得了它們的直接政治性；這種政治性不是平鋪直敘地展開的，而是通過天理世界觀的建立更為深廣的視野內展開的。

在我看來，當我們從這樣一個植根於儒學的歷史視野出發展開天理之成立、展開那些被當代史家放置在經濟史、政治制度史、文化史或哲學史範疇中的問題時，我們也就是從一個內在的視野中詮釋歷史。在這個視野中，我們今天單純地當作經濟政治範疇的那些問題，在另一個歷史語境中是不能單純地當作經濟政治問題來解釋的，例

如，郡縣、封建等等概念在儒學世界中是一個有著內在完整性的思想世界的有機部分，只有通過這個思想世界，現實世界及其變化才被賦予了意義，也才能夠被把握和理解。內在視野是不斷地在和當代的對話過程當中產生的。從方法上說，這不僅僅是用古代解釋現代，或用古代解釋古代，也不僅是用現代解釋古代，而且也是通過對話把這個視野變成我們自身的一個內在反思性的視野。由三代以上和三代以下的區分，由禮樂和制度的分化的視野，我們也能夠看到我們自身知識的局限。

三、歷史敘述中的國家與帝國

既然從中國歷史內部展開了郡縣與封建的問題，為什麼又要討論帝國和國家的問題？很顯然，這個問題是與全書的敘述主線——即對「早期現代性」問題的追問——密切相關的。我追問的是：理學的形成是否顯示了宋代以來的社會、國家和思想已經開始了某種重要的、可以被稱之為「早期現代」的轉變？正是在這個問題的壓迫之下，我重新回到半個多世紀以前由日本學者提出的一些有關中國歷史的假設上來。「唐宋轉變」是內藤湖南在上個世紀20年代提出的概念，其後宮崎市定等京都學派的學者發展了「東洋的近世」、「宋朝資本主義」的論題。他們從貴族制度的衰敗、郡縣制國家的成熟、長途貿易的發展、科舉制度的正規化等方面討論這個「早期現代」問題，宮崎市定還將理學明確地視為「國民主義」——即民族主義——的意識形態。我的討論主要從「天理的成立與郡縣制國家」的關係著眼，分析儒學形態的轉變，其中包含了與京都學派所討論的問題的某種對話和回應。這裡需要提出的問題是：為什麼對早期現代性問題的探討會與帝國—國家問題發生關連？京都學派的問題與此又有何種關係？

霍布斯邦(Eric Hobsbawn)曾說，假定十九世紀以來的歷史研究有一個什麼中心主題的話，那就是民族國家；我們還可以補充說，它的另一個更為基本的敘述則是資本主義。在十九世紀以降的政治經濟學和歷史敘述中，以民族國家為中心的敘述是通過和其他敘述的對立

構造出來的，所謂帝國和國家的敘述，就直接地表現了這個對抗。歷史的觀念在十九世紀發生了一個重要轉變，所謂歷史就是主體的歷史，而這個主體就是國家。在這個意義上，沒有國家就沒有歷史。因此，說中國不是一個國家，或者說，中國是一個帝國，也就是說中國沒有歷史、無法構成一個真正的歷史主體。正是爲了與西方現代性敘述相抗衡，京都學派提出了「東洋的近世」、「宋朝資本主義」等論題，在「東洋史」的構架下，重建了中國歷史內部的現代動力。關於這個學派與日本帝國主義或殖民主義之間的政治性關係，在這裡暫略過不談。我在這裡關注的是它的敘述方式：它在建立與西方現代性平行的東洋的近世的敘述時，敘述的出發點同樣建立在國家這一核心問題上。如果沒有這個國家中心的敘事，就不存在所謂近世的敘事。京都學派也談到理學或道學，但它是把道學或理學視爲新的國民主義意識形態來理解的，在這個解釋背後是有關作爲早期民族國家或原型民族國家(proto-nation state)的郡縣制國家的歷史闡釋。總之，當京都學派以「東洋的近世」對抗西方敘述的時候，它的確構造了一個以國家和資本主義關係爲中心的敘述。這個敘述跟西方主流的敘述是倒過來的，即西方中心的敘述認爲中國是一個帝國、一個大陸或者一個文明，潛在的意思是中國不是一個國家，而京都學派剛好相反。通過訴諸「成熟的郡縣制國家」或「國民主義」等範疇，京都學派建立了有關「東洋的近世」的歷史假說。

在上述意義上，我與京都學派的對話與區別也包含著對這個十九世紀歐洲「世界歷史」的批評。簡要地說，我和京都學派——尤其是其代表人物——對於宋代特殊性的討論的區別主要體現在這樣幾點上：第一，與宮崎市定將理學視爲一種與他描述的宋代社會轉變相互匹配的「近代的哲學」或「國民主義」意識形態不同，我認爲理學及其天理觀恰恰體現了與這個過程的內在緊張和對立，兩者之間的歷史聯繫是通過這種對立而歷史地展開的。從方法論上說，京都學派帶有強烈的社會史傾向，他們使用的範疇主要是從歐洲十九世紀以降逐漸形成的知識體系中產生的，從而缺乏一個觀察歷史變化的內在視野。在這個意義上，京都學派的基本的理論框架和歷史敘述是歐洲現代性

的衍生物。如果宋代真的像他們描述的那樣是一個更爲中國的中國，那麼從儒學的視野來看，這一轉化應該如何表述呢？如果「東洋的近世」的實質內容是早期的資本主義和類似於民族—國家的郡縣制，那麼，宋代儒者據以觀察歷史演變的那種以「三代禮樂與後世制度」的尖銳對比爲特徵的歷史觀難道不是既包含了對歷史演變的體認，又體現了對於郡縣體制和「早期的資本主義」（如果這個概念的確可用的話）的抗拒嗎？

與這一點密切相關，第二，京都學派在近代西方民族主義／資本主義的知識框架下描述宋代社會及其思想的「近世」特徵，而我的描述——例如對「帝國—國家二元論」的分析——則試圖打破這種單線進化的目的論敘述。京都學派通過將宋朝描述爲一個成熟的郡縣制國家而展開「東洋的近世」的論題，其基本的前提是歐洲現代性與民族—國家體制之間的歷史關係，從而民族—國家構成了他們的現代性敘述的一個內在的尺度。京都學派有關「東洋的近世」的敘述明顯地帶有這一傾向。然而，如何描述元朝的社會構造，尤其是如何理解清代的社會體制？我之所以加以限定地使用了「帝國」這一概念，目的就是打破那種將現代性與民族—國家相互重疊的歷史敘述——畢竟，與被放置在「帝國」這一範疇內的漫長歷史相比，民族—國家只是一個短暫的存在。從明到清的轉變顯然不能放置在類似於「唐宋轉變」的模式之中，將清與民國的關係界定爲從帝國到國家的轉變也存在問題——否則，我們該如何解釋民國在人口、族群構成、地域和一些制度性設置上與清代的明顯聯繫？

因此，當我們說宋代包含了某種「早期現代」的因素時，我們需要在一個不同於京都學派的、擺脫現代性的時間目的論的和超越民族主義知識的框架中來重新表述這個問題。曾有朋友向我問及書的標題問題。「現代中國思想的興起」——什麼是「現代」？什麼是「中國」？什麼是「思想」？什麼是「興起」？「現代中國思想的興起」看起來是一個平易的敘述，但從導論起到最後的結論，我的每一個部分都在挑戰我們常識中的「現代」、「中國」、「思想」和「興起」這些概念。我寫現代中國思想的興起，不是寫一部現代中國思想史的

起源；什麼是「興起」？你也可以把它解釋為《易經》所謂「生生之謂易」意義上的「生生」——一個充滿了新的變化和生長的過程。假定宋代是「近世」的開端，蒙元到底是延續還是中斷？假如明末是早期啓蒙思想的濫觴，那麼，清代思想是反動還是再起，我們怎麼解釋這個時代及其思想與現代中國之關係？我注重的是歷史中一些要素的反覆呈現，而不是絕對的起源。在歷史的持續變化中，不同王朝以各自的方式建構自身作為中國王朝的合法性，這一過程不能用直線式的歷史敘述加以表達。正是基於這一歷史理解，我沒有把所謂「現代中國思想的興起」看成一個類似京都學派的那種以宋代為開端直到現代的一條線。我對「時勢」、「理勢」等概念的解釋就是要提供一個不同於時間目的論的歷史認識框架，而這個框架同時也是內在於那個時代的儒學世界觀和知識論的。如果我們參照班納迪克·安德森(Benedict Anderson)對時間概念與民族主義的關係的論述，時勢範疇在王朝歷史及其更替中的意義也許會得到更為充分的理解。

伴隨著對於民族—國家體系的檢討和所謂全球化的研究，早期帝國歷史中的一些經驗，以及帝國向現代國家轉化的動力等問題，重新進入了人們的研究視野，人們據此重新檢討那些被限制在現代化的目的論敘述中的早期帝國的國家結構、經濟制度和跨區域交往。當代有關帝國的討論包含了兩個不同的方向，一個是對所謂「後民族—國家」的全球化問題的思考，納格利(Antonio Negri)和哈德(Michael Hardt)的《帝國》(*Empire*)一書是這方面影響最為廣泛的著作之一；另一個則是從對民族—國家體制的不滿或反思出發而重新展開的「帝國研究」，它直接地表現在許多歷史學者對各大前現代帝國歷史的重新挖掘，以及對迄今為止仍然在歷史研究領域佔據支配地位的以民族—國家及其尺度為中心的敘述方式的超越。這兩個方面——我說的是對當代危機的回應與對歷史的研究——當然是有聯繫的，但又不宜混淆，〈帝國與國家〉一冊與後一方向關係更緊密一些。因此，重提帝國問題的目的不是加強民族主義的歷史敘述，而是超越這個敘述。在帝國遺產的總結中，除了我已經提到過的跨區域的交往之外，帝國的多民族共存的政治結構和文化認同、帝國內部發生的殖民和權力集中

趨勢，以及帝國時代與民族—國家形成之間的複雜關係，都是學者們關心的課題。

但是，這一對於帝國與早期現代性問題的關心如果落入帝國—國家二元論的窠臼，就很容易陷入或反證十九世紀的歐洲的歷史觀，即認為中國沒有真實的政治主體。在這裡，真正關鍵的問題不是承認還是否認中國的歷史中是否存在「國家」，而在於重新澄清不同的政治體的概念、不同的政治體的類型，而不致讓國家概念完全被近代歐洲資本主義和民族國家的歷史所籠罩。近代國家有不同的政治文化，比如社會主義國家或資產階級國家，它們各有自己的政治文化；如果連討論近代國家也離不開不同的政治文化或政治傳統問題，那麼，僅僅在抽象的意義上討論前二十世紀的國家及其主體性就顯然是不夠的了。京都學派強調到了宋代，中國變成了一個成熟的郡縣制國家，而所謂成熟的郡縣制國家也就是一種準民族國家。當這個學派把這個郡縣制國家與早期現代性關連起來的時候，又在另一方向上確證了帝國—國家二元論。帝國—國家二元論可以表現為截然相反的敘述方式，但萬變不離其宗的是國家與資本主義之間的內在關連，宮崎市定那樣的論述就是一個例證。在這個框架下，我們不大可能再去探討一種非資本主義的國家類型了。

正由於上述多重考慮，我特別注重所謂帝國建設與國家建設之間的重疊關係，而不是在帝國—國家二元論內部糾纏。十九世紀以降，對於所謂前現代歷史的研究都被放置在帝國歷史的範疇內，我們可以舉出上個世紀60年代的一部代表作，即艾森斯塔德(S. N. Eisenstadt)的《帝國的政治體制》(*The Political System of Empires*)一書作一點說明。這部影響廣泛的著作在一種韋伯主義的框架內，綜合了世界各大文明的歷史研究，將所謂前現代歷史放置在「帝國的政治體制」的概念之下。這一概念是在十九世紀歐洲政治經濟學的「帝國—國家二元論」中孕育出來的。正是在這一二元論中，「帝國」構成了一切與現代性相反的特徵，即或承認帝國與現代性之間的聯繫，這種聯繫也總是被放置在一種特殊的追溯關係之中，例如：現代國家的專制和集權特性的根源是什麼？為什麼現代國家無法擺脫其固有的暴力性質？所有現

代性危機的表徵都被追溯到現代世界與帝國之間的歷史聯繫之中。《帝國的政治體制》是一個例證，它說明在二十世紀幾乎所有「前現代的歷史」均以不同的方式被納入了「帝國」這一範疇之內。

在〈帝國與國家〉一冊中，我主要討論了這樣幾個問題：第一，儒學對清朝作為中國王朝的合法性論證是如何構成的？帝國體制內的多元認同、多元政治／法律體制是如何構成的？清代統治者利用儒學鞏固自身的統治，其中的一個環節是通過儒學將自身界定為一個「中國王朝」；而另一方面，士大夫也同樣利用儒學這一合法化的知識對王朝體制內部的族群等級制提出批評，從而對於儒學的某些命題和原則的解釋與特定歷史語境中的平等問題產生了關連。第二，十九世紀以降的許多重要著作一直將帝國作為國家的對立面，那麼，帝國建設與國家建設之間的歷史關係究竟如何？例如在討論清代經學、特別是公羊學的時候，我強調了包括朝貢體系的擴張在內的帝國建設與清朝的國家建設是同一進程的不同方面。實際上，那些被歸納為經典的民族—國家的標記的東西早在十七世紀的清朝就已經存在或開始發展，像邊界、邊界內的行政管轄權等等。

然而，發生在十七到十八世紀清朝的這些現象是另一種政治文化和歷史關係的產物，它不能簡單地被看作是民族國家的雛形，諸如朝貢、和藩以及其他交往形態，均必須置於王朝時代的政治文化的框架中給予解釋。但沒有這個過程，我們很難理解辛亥革命之後建立的中華民國，乃至1949年建立的中華人民共和國，為什麼與清朝的地域、人口和某些行政區劃之間，存在著如此明顯的重疊關係。在書中，我分析了朝貢體制與條約體系的重疊與區分，以及儒學典籍如何被挪用於現代國際關係的具體過程。我的問題是：在殖民主義的浪潮中，這些「帝國知識」如何與一種新型的「儒學普遍主義」結合起來？從儒學研究的角度說，這一研究也是對那種將儒學單純地放置在哲學的、觀念的、倫理的或學術史的框架內的研究方法的修正。儒學在政治歷史中可以被理解為一種合法化的知識，它的不同形態與王朝體制及其合法性的建構之間有著複雜的關連。離開這個視野，我們不能全面地理解儒學的歷史意義。

有一個朋友問我：為什麼在分析中國問題時，不是使用「天下」這一更爲「本土的」或「儒學的」概念，而繼續使用「帝國」一詞？《莊子·天下》對「天下」概念作出的解釋是人們津津樂道的例子，而後代學者對這一概念的運用也極爲豐富。事實上，已經有學者爲了強調中國的特殊性，也爲了回應這一對於民族國家的質疑，而認爲中國不是一個國家，毋寧是「天下」——這個「天下」的概念雖然與帝國概念有所區別，但共同之處都是在帝國—國家二元論之中解釋中國歷史——通過「天下」這一範疇，人們要做的無非是將中國與國家區分開來。這一論述忽略了中國歷史中的中央集權的統一國家是從戰國時代的「國」這一制度形式中發展而來，在歷史觀上實際上不是又回到了十九世紀歐洲「世界歷史」的核心觀點——中國沒有歷史或東方沒有歷史——之上了嗎？我想對我在涉及「天下」概念的同時，仍然保留了「帝國」概念作幾點限定。

首先，帝國這個詞並不是我們的發明，中國古代典籍中也有帝國一詞，但這些典籍中的帝國概念與近代從日本和西方輸入的帝國範疇並無直接的對應關係。帝國一詞在晚清時代被重新發明，並進入現代漢語之中，已經是現代中國歷史傳統的一個部分，是所謂「翻譯的現代性」的表徵之一。在十九世紀末期的民族主義浪潮中，這一辭彙逐漸成爲中國思想和知識譜系中的概念，從而這一概念是經過翻譯過程而內在於現代中國思想的範疇的。我們不能簡單地將這一概念視爲一個外在於中國歷史的外來語彙。當然，如果能夠找到更合適的概念，我完全樂意更換，但迄今爲止，我還沒有想出一個可以在這個平台上討論相關問題的中心概念。

其次，「天下」概念是和中國思想有關宇宙自然和禮樂世界的思考密切相關的，有著極其古老的根源。但是，如果不是簡單地將這個概念與歐洲民族—國家概念進行對比，而是將這一概念與其他的歷史文明進行比較，我們也會在其他的文明和宗教世界觀中找到相似的表述；在這個意義上，認爲只有這一概念才代表了中國的「獨特性」，毋寧是從民族—國家的基本知識出發而展開的一種有關中國的特殊主義敘述，說不上是深思熟慮的結果。從政治分析的角度說，「天下」

概念與作為特定的政治體的中國之間不能劃等號，正如顧炎武力圖在「亡天下」與「亡國」之間做出的區分所表明的，這一概念包含了特定的理想和價值，從而與「國」這一概念應該給予區分。如果將「天下」直接沿用於描述特定的王朝和政治實體，反而會喪失顧炎武等儒者所賦予這一概念的特定含義。

第三，很多學者曾經使用天朝國家、王朝國家等等概念描述中國的政治歷史，這自然是可以的。但是，這兩個概念不足以解釋中國王朝之間的區別，尤其難以表示我在書中提出的宋、明王朝與元、清王朝之間的區別：它們都是天朝國家或王朝國家，但很明顯，蒙古和滿洲王朝的幅員、周邊關係和內部政治構架與宋、明王朝——也就是宮崎市定稱之為成熟的郡縣制國家或準民族—國家的王朝——之間有著重要的區別。京都學派強調宋代的郡縣制國家是近世的開端，但他們怎麼來解釋元朝和清朝在中國歷史當中的位置問題？他們把宋明理學解釋成「國民主義」或近代思想的發端，但他們怎麼解釋清代的經學和史學的作用與清王朝的政治合法性的關係？在上述兩個問題上，京都學派的解釋都是跛足的。中國學者也常常把清朝看作是某種歷史的中斷，比如在有關明末資本主義的討論或早期現代性的討論中，滿清入主中原同時也就被解釋為資本主義或早期現代性的中斷，這樣一來，清朝就被排除在所謂現代性敘述之外了。

在討論清代公羊學時，我使用了禮儀中國的概念，並把中國疆域的改變、政治構架的轉化和內外關係的新模式都放到對這一概念的解釋之中。在我看來，不是重新確證中國是一個國家，還是一個帝國，而是充分討論中國的政治文化的獨特性及其轉化過程，才是最重要的。蒙古王朝、滿清王朝與通常我們所謂帝國有著某種相似性，但我並沒有把這個帝國敘述放置在帝國—國家的二元論中進行解釋，而是著重地闡明了為什麼清朝能夠被合法地納入中國王朝譜系之中的內部根據。以清代為例，統治者通過變更王朝名稱、祭祀元明兩朝的法寶、貢奉兩朝皇室後裔、恢復漢文科舉、尊奉程朱理學、繼承明朝法律等方式將自己確認為中國王朝的合法繼承者，在這個意義上，清朝皇帝也即中國皇帝。與此同時，清朝皇帝也以特殊的制度（蒙古八

旗、西藏噶廈制度、西南土司制度及多樣性的朝貢體制等等）對蒙古、回部、西藏及西南地區實行統治，從而就中亞、西亞地區而言，清朝皇帝也繼承了蒙古大汗的法統。不僅如此，清朝皇帝還同時是滿族的族長，承擔著保持滿族認同及統治地位的重任。因此，清朝皇帝是皇帝、大汗和族長三重身分的綜合，而清代政治的複雜性——如皇權與滿洲貴族和蒙古貴族的矛盾以及漢人在朝廷中的地位升降等等——也與皇權本身的綜合與演化有著密切的關係。單純地從滿人及其皇室為保持滿洲認同的角度論證滿洲的自足性以致後來形成滿洲國的必然性，即使從皇權本身的多重性的角度看，也是站不住腳的。如果只是從滿漢關係的角度討論清代的合法性問題，我們如何解釋清代前期歷史中反覆出現的清朝皇帝與滿蒙貴族的衝突呢？在我看來，這些衝突本身正是王朝合法性建立過程中的必然現象，也是多重性的皇權本身的內在矛盾及其演化過程的產物。禮儀中國的概念也正是在這多重關係中被反覆重構的。

如果說帝國—國家二元論無法揭示出中國的政治文化的特徵，那麼，中國的傳統概念如天下或王朝等也無法說明不同王朝在政治制度和政治文化方面的特點。事實上，在近代歷史觀的框架內，這些概念恰好構成了近代歷史敘事的內在要素。與這種歷史解釋框架密切相關的，是中西二元論的敘述方式，即強調中國的特點是天下、王朝、朝貢體系，而西方的特點則是國家及其形式平等的主權概念。事實上，帝國與國家的二元論在近代也常常被殖民主義者所運用，他們用所謂「主權國家」的文化貶低傳統的社會關係和政治模式。例如，1874年日本第一次入侵台灣時，藉口就是台灣原住民與琉球人之間的衝突。日本統治者利用清朝官員的說法，以台灣原住民（所謂「生番」）是中國的「化外之民」，亦即不在郡縣制度內部或在大清法律管轄內部為由，強辯說對台灣「生番」及其地區的侵犯，不算對大清的侵犯。在這個時代，歐洲國際法已經傳入東亞，日本統治者正是根據歐洲國際法，把清代所謂「從俗從宜」的多樣性的制度和帝國內部的內外分別放置在主權國家間關係的範疇內，從而為侵略尋找藉口。在這一事件中，我們不僅應該注意日本與清朝之間的衝突，而且還應該注意日

本據以入侵的原則與清代多元性的社會體制及其原則之間的衝突，尤其是這兩種原則在區分內外問題時的不同的尺度及其應用範圍。

四、歷史的「延續與斷裂」論題中的政治合法性問題

經常有一些老調說，中國歷史是延續的，西方歷史是斷裂的。如果不理解我在前面談及的轉化的問題，即征服性的王朝將自身轉化為中國王朝的問題，所謂延續就是一種盲目的迷信了。中國歷史中不斷地出現周邊向中原地區的入侵和滲透，無論在政治上，還是在族群關係上，都不斷地發生著斷裂。所謂延續性是歷史過程中不斷出現的有意的和無意的建構的結果。例如，那些少數民族王朝的統治者不斷地利用儒學，包括其不同形態如理學、經學或史學，以各種各樣的方式把自己轉化為中國。這個禮儀中國的問題不是一般所謂禮儀或道德的問題，而且更是一個政治問題，政治合法性問題。我在這裡用「自我轉化」這一範疇，是為了說明這一轉化過程帶有很大程度的主動性，即新的王朝統治者將自身（少數民族王朝或通過造反形成的王朝）置於中國王朝的歷史譜系中或道統之中，並利用儒學的正統理論對自身的合法性加以論證。但這個「自我轉化」還只是一個前提，新朝作為中國王朝的合法性是在一種多重的承認關係中才得以確立的，即「自我轉化」必須在特定的「承認的政治」中獲得確認。以清朝為例，對於許多漢人士大夫（以及一些周邊王朝）而言，清朝作為中國王朝的合法性大概要到乾隆時代才逐漸得到承認。這不是說康、雍時代沒有促進以滿漢一體為中心的王朝轉化過程，也不是說乾隆之後滿漢問題完全解決了，而是說到這個時候，在一個廣泛的範圍內，滿清作為中國王朝譜系中的一環的地位被確立下來了。我們講清朝問題時，從早期一直講下來，往往忽視這個轉變的環節。為什麼我說要反覆定義「中國」這個範疇，是因為王朝統治者、士大夫階級、周邊王朝，以及普通百姓對於中國的理解是伴隨著這個過程而變化的。

正是在這裡，我們需要重新展開一種歷史的視野，超越民族主義敘事來展開豐富的歷史關係。除了歷史性地理解族群和地理關係之

外，在進入對前二十世紀的歷史領域的解釋時，我認為需要討論兩個問題：一個是我前面已經討論過的「承認的政治」的問題，即統治的合法性的歷史形成問題，另一個就是所謂「自我轉化」所依據的政治文化問題。例如，清朝究竟依據怎樣的 political 文化來論證自身作為中國王朝的合法性，這種政治文化為什麼能夠將不同的族群、不同區域的人口和不同宗教信仰等因素納入一種多元性的和富於彈性的政治構架之中？很明顯，這是一種與依賴於種族、語言、宗教等範疇的民族主義知識截然不同的知識。這種知識有著自己的獨特概念和形態。我可以舉經學史上的例子說明這個問題。經學史上講清代今文經學都是從常州學派開始，東漢以後，今文學衰落，除了元末明初趙汸等個別事例之外，好像今文學已經徹底中絕，直到乾隆晚期常州學派的出現才重續學統。但是，思想史家和學術史家在討論清代經學的問題時，幾乎完全沒有考慮女真（金）、蒙古和滿清入主中原時如何運用公羊思想，尤其是其「大一統」、「通三統」和「別內外」等主題，建立新朝之正統的過程。這些著述或倡議並不是專門的學術著作，也不是專門的今文經學的研究文章，而是政治性的論文或奏議，它們出自為女真、蒙古、滿洲服務的女真人、蒙古人、滿洲人和漢人之手。但這也恰恰說明，今文經學的許多主題已經滲透在王朝政治及其合法性建構的過程之中了。比如說，在金朝和宋對抗的時候，金朝的士大夫和大臣曾經用春秋學和公羊的思想來討論正統問題，力圖為自己征服中原提供合法性；在蒙古征服宋朝的過程中，蒙元帝國也曾考慮將自己建構為中國王朝，不但在蒙古人的朝廷中曾經爭論過他們究竟應該承遼統、金統還是宋統的問題，而且在元朝建立之後，圍繞泰和律廢弛後的局面，儒學者們也曾討論如何運用《春秋》以確立元之法統的問題。滿清入主中原過程中，清朝政府不但恢復科舉和以漢文考試，尊奉儒學尤其是朱子學，而且也從春秋公羊及其大一統學說中找到靈感，用以重新確定自己的政治合法性。如果沒有這一以儒學為中心的政治文化或合法性理論，討論王朝之間的連續性是完全不可能的。連續性是自覺建構的產物。

上述討論不僅說明了從合法性知識的角度認識儒學的必要性，而

且也是對於前二十世紀中國王朝在處理不同族群的關係時的政治實踐的檢討。帝國是一種統治的模式，一種權力關係的實踐，這一點沒有疑問。但是，在民族主義知識將上述知識貶低為不合時宜的知識的時代，重新檢討這種合法性理論及其實踐，觀察那個時代多族群共存的經驗，對於理解民族主義知識及其限制（尤其是它的同質化傾向）顯然是有意義的。

五、民族主義知識的構造及其質疑

東／西、中／西問題在一定時期佔據主導地位是歷史形勢的產物，如果在方法上將這一二元關係絕對化就有可能帶來許多遮蔽性。例如，在法學研究中，常常有人將中國的禮制與西方的法制相對立，這也不是沒有一些道理；但這不但是對中國的簡化——中國沒有法律傳統嗎？也是對西方的簡化——西方就沒有禮樂教化嗎？學術界常有人在方法論的層面討論特殊主義和普遍主義的問題，在我看來，研究特定的一個歷史時代和一個歷史社會的經驗當然要考慮它的特殊性，尤其要批評西方的普遍主義，但是從哲學上說，這兩個東西大概都不太行，因為迄今為止的所謂特殊主義的敘述都是普遍主義的特殊主義，而所有的普遍主義的敘述都是特殊主義的普遍主義。這兩個敘述看似對立，其實是相輔相成的。一定程度上，我們要做的，是所謂獨特性的或關於獨特性的普遍主義。在這個獨特性的普遍主義的框架內，對獨特性的追求不是簡單地回到特殊主義，而是通過獨特性本身展示出普遍的意義，並追問在何種條件下、為什麼這種獨特性能夠轉化為普遍性？

這裡以《現代中國思想的興起》的下卷為例，討論二十世紀的政治合法性問題與現代知識問題的內在關連。我在上卷中討論了天理世界觀與郡縣制的關係，討論了經學與王朝合法性的問題，為什麼下卷集中討論知識問題？我描述的是一個世界觀轉變的過程，這個世界觀轉變是和某種認識論相關的，是和科學方法及其知識譜系相關的。在討論康有為時，我特別地提到了他對儒學普遍主義的再創造，而這個

再創造的前提恰恰產生於一種歷史意識，即儒學的普遍性與中國概念之間的那種自明的關係發生鬆動了。在這個前提下，當你要論證儒學具有普世性的時候，必須以承認中國只是世界的一個部分、中國之外存在著巨大的外部為前提——這個外部不僅是地理空間意義上的，也是文化政教意義上的。當儒學普遍主義與一個置身於眾多國家或外部之中的中國形象相互連接的時候說明了什麼呢？我認為說明了民族主義對於某種普遍主義世界觀和知識譜系的依賴。換句話說，這種新型的儒學普遍主義的誕生是和作為一個新型世界體系中的主權國家的中國的誕生同時發生的。

普遍主義與近代國家或民族主義之間的關係就包含在這個邏輯之中。從晚清開始，這個普遍主義的知識構架被保留了下來，而康有為賦予這個普遍主義的儒學外衣則被徹底剝光了。現代國家的合法性建立在這個普遍主義的知識及其分類邏輯之上，現代國家的制度也建立在這個普遍主義的體制及其分工關係之上。無論是主權概念，還是各種政治力量對於自身的合法性論證，無論進化、進步的歷史觀念，還是以這一歷史觀念支撐起來的各種體制和學說的合理性，均離不開這個普遍主義知識的問題。現代國家的確立是和某種反歷史的認識論框架相關的，民族主義知識雖然經常訴諸「歷史」、「傳統」和「本源」等等，亦即訴諸於文化的特殊主義，但它的基座是確立在這種新型的認識論及其知識譜系之上的。因此，討論這個時代的知識體制和話語問題，也就是在討論一種新型的政治合法性問題。民族主義的顯著特徵是追溯自身的起源，無論是祖先崇拜還是文化根源，但這些更為「本體的」、「本源的」、「特殊的」知識是在新型的認識論及其知識構架下產生出來的，從而不是「本體」、「根源」創造了這種新型的知識論，而是這種作為民族國家的認識論框架本身需要自身的「本體」和「根源」——於是它也就創造出了這個「本體」和「根源」。

但是，要是以為指出民族主義知識的這種建構性，或者，通過對民族主義知識構架的解構實踐，就可以簡單地、一勞永逸地解決民族主義的問題，是一廂情願的幻想。在民族主義創造自身的「本體」

和「根源」的同時，也在訴諸大眾動員；正是在這一大眾民族主義運動中，那些所謂「自覺者」力圖把對置身於特定「時勢」的民族命運的思考與對他們決心獻身的價值的探索結合起來。中國革命，作為一場廣泛的社會運動，一個以人類歷史上罕見的規模和深度展開的民族解放運動，包含著民族主義這一範疇無法涵蓋的歷史內容。民族主義並不能夠囊括二十世紀中國的一切。因此，對於民族主義知識上的批判和否定，並不能等同於對於一個極為豐富、複雜的歷史過程的簡單拒絕。我在書中，也在別的地方，提到過「反現代性的現代性」這個問題。下卷第一部〈公理與反公理〉集中分析嚴復、梁啟超、章太炎的思想，尤其分析了他們從不同的思想資源對於現代質疑：這個質疑不是總體性的，而是內在於他們對於現代的追尋的。當然，他們各自的思考深度和路徑有著極大的差異，例如嚴復從朱子學出發接近近代西方的實證主義學說，從易學和史學出發展開了他對天演理論的翻譯和論證，從老子學說出發觸及了西方思想中的自由問題，但他的翻譯和解說本身又都構成了與他所翻譯的思想之間的一種對話、調適和緊張；梁啟超從今文經學、陽明學等知識出發接近了西方各種政教知識，對於近代歐洲的科學學說、德國國家學說、康德哲學、詹姆士(William James)的實用主義及其宗教學說等等均給予翻譯、介紹和倡導，但在他的思想中，也包含了對於資本主義、功利性的教育體制和價值危機的反思；章太炎的思想最為激進，他在佛教唯識學和莊子齊物論的框架下，形成了一個系統的對於現代性的激烈的批判。不僅如此，在書的最後一冊，即關於科學話語共同體的問題討論中，我也分析了科學家共同體的內部複雜性，以及那些自覺地抵制科學主義霸權的人物和群體。所有這些討論均說明：中國思想對於現代的尋求本身即包含了對現代的質疑，這一現象可以被解釋為一種中國現代性的自我質疑或自我否定。

然而，在「反現代的現代性」的框架下，如果不僅是科學家共同體、胡適之和「五四」新文化運動帶有科學主義的特點，而且梁啟超、梁漱溟、張君勱等反對這種科學主義的人文主義者也可以被納入這個科學主義的分類譜系之中，那麼，究竟什麼才是我們的出路呢？

我把現代人文主義的誕生看成是通過與科學主義的對抗而產生的對於科學主義的補充，在這個意義上，這樣的人文主義是不可能提供走出所謂現代的出路的。關於這個問題，我想特別地說一下我展開問題的方法：我沒有簡單地將這些人的思想看成出路，而是將他們提出的過程展開出來，也就是展示那些可能的出路是如何被納入那個總體的過程之中的。我對嚴復、梁啟超、章太炎的處理方式也是如此。在他們之間的錯綜糾葛之中，我展示不同的思考方向和不同的可能性的領域，置身於時勢之不同位置所展開的對於時勢的回應。事實上，展示出多樣性本身就是對現代性的反思和對所謂出路的思考，我因此常常使用反現代性的現代性這個說法來描述中國的現代。但我們不能不顧及現代歷史的一個基本潮流是如何將這些多樣性裹脅而去的，否定了這一點，所謂「走出」不就變成了一個很簡單的問題了嗎？不就變成了一個不需要進行自我搏鬥的問題了嗎？在這裡，不是一條簡單的道路，而是對於現代性的多重性的反思，構成了一個或一組可能性的方向。這正是我想要做的。