

“中国”如何可能？

—— 一个无需完成的分析

肖自强 *

内容提要：本文需要思考的是已经存在（作为预设）的“中国”是如何可能的，这种工作往往具有确立实体和立法的意义。当前的“重构中国”运动，主要表现为两个努力：重构相对于西方的“中国”和重构“现代中国”。在前一重构中，中国在世界的意义依然不明朗，而后者是一无根的行为、没有历史的行为：首先是不同于“古代中国”，接着是不同于“传统中国”，现在是不同于“古典中国”，这种重构的结果一方面是断裂性越来越严重，另一方面是连续性越来越迫切。关键在于具有一定坚实性的“世界”表象已经可能。在地图上，在知识上，在感知上，在体验上，人们，特别是精英分子，必须对这个世界的各个部分有一个可想象、可感知的现实化可能。这样一来，前述两种努力就会在这一“世界”表象中重新复活。

一、“重构中国”运动的终结？

在中国共产党人提出“和平发展（和平崛起）”前后，中国学术思想文化界再次涌动“重构中国”运动。什么是中国？什么是现代中国？什么是中国人？什么是现代中国人？这四个问题如影随形。

作为一种认识活动，或者作为一种思想根据，“重构中国”可以被表述为“定义中国”¹。由于这种定义本身就可能是中国的总体性构成，或者说是总体性中国的一种构成努力，甚至是自认为是“中国人”的生存根据，本文就直接称之为“重构中国”。何以如此？我们不妨借用康德的“自在之物”与“自然界”的关系理论来理解。假设“中国”首先是“自在之物”，我们是通过某种“构造”，使这种“自在之物”成为我们的“中国”，我们的“自然界”。我们在为“中国”确立实体。我们在为“中国”立法。

所谓确立“实体”和“立法”，在表面上是一种认知的纯粹普遍必然性，而其实是意义绝对化或者说最大化的实现。在康德时代，意义绝对化或最大化问题，主要表现为认知的纯粹普遍必然性如何可能这一问题，然而一旦问题发展到这一步，或者说以这种表现形式出现，那么这一问题就必然走上不归路：或者是在先验自我内部寻求主体间性，或者是沉沦于虚无主义。本来休谟已将“纯粹普遍必然性如何可能”这一问题转化为“是否可能”这一绝对无解的问题，而康德的智慧就表现在将它重新转化为“如何可能”这一思考形态，从而延宕了不归路的到来。“纯粹普遍必然性如何可能”也许就是人的存在问题（暂时借用海德格尔的

* 肖自强，《清华管理评论》高级编辑。

1 邓正来：《中国法学向何处去》，商务印书馆 2006 年版，第 28 页。

表达方式) 或者意义最大化问题在认识论领域最后的表达式。

正因为如此, 所谓的“重构”, 虽然通常会表现为某些个别人的主观行为, 但如果这种主观行为最终被默示为一种总体性构成, 那么其实质依然是某种无以言表的过程的结果及其表现或者说表达, 或者说这样的主观行为总是具有某种存在意义上的客观性。这种实质也许可以表明这种“重构”具有形而上的意义, 或者说具有“道”的意义。这种“重构”如何发生, 才可能具有形而上或者“道”的意义? 或者说如何才能使意义绝对化(最大化)成为可能呢? 利益最大化有市场资本化这一强大的机制, 意义最大化有什么样的机制呢? 这是必须思考的问题, 除非某些个别人的主观行为本身是反总体性构成的, 是不承认作为某种总体性构成的“中国”的存在的, 或者只承认一个离散化的“中国”。显然本文不是写给此类个别人的。对于此类个别人则需要为他们撰写另一篇文章。

在本文的讨论中, “中国”是否可能, 已经被预设为一个问题, 因为在本文看来, 它已经被无数代人、无数个人从不中断地在运用, 在称谓。她作为一个巨大的“社会言说”, 即使在非中国人那里也是一个不言而喻的重大事实, 甚至是一个刻骨铭心、恩怨情仇的事实。“中国是否可能”这个问题也无法被人们思考, 因为它已超出人们思考的范围, 它已经属于既成事实, 是属于这些个体人难以数计的或粗糙或细腻、或巨大或微妙的感知所反复综合确认确觉的。正如维特根斯坦所说, 世界的奥秘不在于怎样的, 而在于这样的, “中国是否可能”这个问题已经属于某种“神秘”领域, 或者说对于这种问题的思维是不可能的, 因为思维这个问题, 只有两种结果: 或者思维本身取消这个问题, 或者思维者走火入魔。所谓走火入魔, 往往会有各种各样的症状, 其中最重要的一个症状就是虚无主义。这是目前中国国内许多虚无主义的一个重要来源。

简单地讲, 思维所进入的所谓的实证(主义), 在不自觉状态中往往直接诉诸个体主义(原子主义)的自在性经验(在自觉状态中的“实证”主义, 一般直接标榜个体主义方法论或原旨主义方法论, 比如布坎南在写作中往往会强调这只是一个方法论。这就多多少少有一点自为性经验, 即对自身的边界有一定的意识, 不会傻乎乎地去否定自身边界以外的存在物, 比如维特根斯坦就是如此), 而个体主义的单位归元是一个无止境的过程; 即使确定所谓的“自我”为最后的个体主义单元, 因表现为不断归元冲动的某种力量而不断离散化和瞬间化的“自我”, 也最终会导致“‘个’而无‘体’”的虚幻化事实。

“中国”已经存在, 并且不断地在存在, 去存在, 这不只是一种(无论政治的、法律的、文化的或者伦理的)“承认”, 而且一直作为一种坚定的称谓而存在。这在理论上或者在论证上, 就严谨地被表达为一种预设: 预设中国已经存在, 预设中国已经可能。本文不能像罗伯特·诺奇克那样去开篇(“如果国家并不存在, 那么是不是一定要将它发明出来?”²这种开篇在逻辑上已经取消了国家存在的可能)。本文并不是在发明一个“中国”。本文也坚决不会为了某种立场或价值而去“消灭”“中国”。本文需要思考的是这个已经存在(作为预设)的“中国”是如何可能的, 或者说本文想做的工作就是循名责实。这种工作往往具有确立实体和立法的意义。但有时也容易堕落于“形象说”“想象说”“定义说”等, 以至于不明白所谓的“中国形象”“中国想象”“中国定义”等行为其实具有高度的立法意义, 无论是国内立法的意义还是国际立法的意义。他们也因不明白这个道理而理直气壮地轻率甚至轻浮地胡说。在“正名”的正统性确立之前, 循名责实的工作还无法直接展开。本文首要的工作是考察已有的“中国如何可能”的各种路径, 以树立“禁行”的标牌, 而循名责实的可能路径掩藏在其中。

自从梁启超的“少年中国”说以来, 与“现代”有所关联的各种“中国”不断被重构,

² 罗伯特·诺奇克:《无政府、国家和乌托邦》, 姚大志译, 中国社会科学出版社2008年版, 第3页。“无中生有”作为一种自觉虚拟的思维方式, 是具有相当揭示性的, 但作为一种实体性思维方式或者甚至成为一种左右思维和感知的情绪, 那就成为虚无主义的认识论根源之一。

比如“民族国家”，比如“中华民国”，比如“中华人民共和国”，比如“儒教中国”，比如“中华帝国”等等。在新的历史时期，“重构中国”又被提上议事日程。这次提上议事日程，给人一种对梁启超以来的重构中国运动以总结和结束的感觉。

这次重构运动首先表现为以下一系列问题：

中国文化艺术的合法性危机？

中国哲学的合法性危机？

中国法律的合法性危机？

中国政治的合法性危机？

……

随着思考的深入，这些问题，无论哪一个，都有可能或者已经上升到对“何谓中国？”的思考，尽管也不断有人反对做这样的“上升”。

至少在邓正来看来，任何对中国学术的反思活动，必须上升到“中国主体性”问题，或者说必须以对中国的定义为基础。³其实，从最简单的属加种差逻辑来看，也是如此。我们只要以“中国学术”“中国文化”“中国某某”等自居，我们就要首先解决“何谓中国”的问题。

但是，“中国主体性”这一表达式本身，就是“中国”名义化的表现形式和结果。中国名义化，是指“中国”这一名称不断被空洞化，从而无“实”可“充”，仅仅是一个能指。一个名实相符的“中国”，是不会有“中国主体性”或者“中国自性”等提法的，因为在这种情况下，“中国”这一称谓，就是“中国主体性”或者“中国自性”的最好表达；换言之，在这种情况下，“中国主体性”或者“中国自性”只有逻辑分析意义，而没有任何政治行动（或者作为政治话语）的意义。

关于“中国”的命名活动已经发生，甚至可以说已经完成，但这一个不由我们控制的命名所指向的可能的实质，并不因此明朗，而是需要我们去探寻，去构造，去充实。命名活动所指向的是一种现实可能性，是一种不断展开的预期。我们通过探寻这个命名如何可能来充实这个命名，通过这种充实来展示这个命名的实体性、包容性，而不只是开放性。我们必须由一种可能性或者说开放性，走向一种实体性和包容性。

“何谓中国人？”的问题，可能比“何谓中国”的问题更为复杂。至少在旅美华裔学人张旭东那里，也就是在有所“全球化”的那些“中国人”那里，“何谓中国人？”的问题，要比“何谓中国？”的问题更为重要。⁴从词语构成来看，也许“中国人”的表述，同样存在“中国学术”这一表述所存在的逻辑优先性问题，即“何谓中国？”。这种优先性在现实中并不只具有表述的意义，尽管也许也存在另外一种情况，即“何谓中国人？”与“何谓中国？”是一对鸡与蛋孰先的问题。不过我们依然要强调这个优先性，而不要沦入鸡与蛋孰先的圈套中。因为“何谓中国人？”的问题一旦优先，“何谓中国？”的问题依然会坠入到“无中生有”的实体性思维方式中。我们不能因为“何谓中国人？”与“何谓中国学术？”的相似或相异而迷失方向，更不能因为“何谓中国人？”似乎比“何谓中国学术？”更能张扬思维者自身的主体性而处于一种“人啊人”的迷狂中。

“重构中国”这个问题，至少存在以下几个维度：

是重构相对于西方的“中国”，还是重构相对于世界的“中国”？

是重构“现代中国”，还是重构“中国”？

当前的重构运动，主要表现为两个努力：

重构相对于西方的“中国”；

重构“现代中国”

³邓正来：《中国法学向何处去》，商务印书馆2006年版，第22页，第28页

⁴张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史批判》，北京大学出版社2006年版。

在本文看来，这两个努力都是没有前途的。

二、相对于西方的“中国”是否可能

意义绝对化或者最大化，具体表现就是世界的坚实性，一种可信可享可美的坚实性或者充实感。对于自认为是“中国人”的那些人来说，“中国”这一重构具有意义最大化或者绝对化的实在性，至少要给予“中国”本身以充足的世界性意义。

“重构中国”运动，只要依然停留在重构“相对于西方的中国”阶段，中国在世界意义或者中国的世界性意义就依然不明朗，自身真正发挥基础性作用的政教依然被遮蔽于晦暗之中，人们依然无法消解此前以来的虚无型焦虑。

相对于西方的“中国”至少包括两种可能：第一是“不同于”西方的“中国”；第二是与西方有某种“一致性”的“中国”。但无论是哪一种，它们都同时蕴含着另一种可能，即“‘不同于’西方的‘中国’”已经蕴含“与西方有某种‘一致性’的‘中国’”，或者说“与西方有某种‘一致性’的‘中国’”已经蕴含“‘不同于’西方的‘中国’”。虽然都有这种实质性的相互蕴含，但是由于预设的起点不同，其所蕴含的另一种可能，也就具有完全不同的意义。换言之，对这种蕴含的揭示只对揭示者具有相应的意义，而对蕴涵者本身并不必然具有意义，或者说至少不具有话语和自觉的意义。

也许正因为如此，比较文学、比较文化等特别活跃，因为“比较问题后面就是文化-政治体系的自我定位、自我理解和相互交往、竞争的问题，也就是说，是一个文化政治的问题。”⁵或者，与其说它们是在比较“中”“西”，毋宁说是在重构“比较者”本身。只有在这个意义上，比较文化或比较文学也许才有点意思。缺乏这种问题意识或者自觉意识的比较研究，只能是零碎不堪或者眉毛胡子一把抓。重构“比较者”本身，就是“成己”，就是一种新“大一统”的政教运动。但是，并非自觉指向重构“比较者”本身的比较活动，虽然也会有某些意想不到的“成己”效果，但因盲目性而来的阵痛也是剧烈的，有时表现为绝境式阵痛。我们现在就处于这样的阵痛期。这种阵痛并非源于中西比较，而是源于某种中西情结——将“中国”之意义全部建基于“对西方”之上的中西情结。这使得“相对于西方的中国”重构成为一种支配性话语。

我们先来看看一种常见的关于中国理解的表达式：

“在一种历史类比的意义上，如果将宗族伦理关系视为一种外在于人自身的权威主义约束，那么，理学就是‘中世纪的’；如果将心性哲学视为内在性（自我）观念的起源、将理学倡导的宗法关系视为对抗绝对王权的社会条件（或中国式的‘市民社会’的形成），将‘格物致知’的理学命题视为实证主义科学方法的起源，那么，‘理学’又可能蕴含了‘早期现代化’的因子。”⁶

在本文看来，这两种“如果”都是相对于西方的“中国”叙事。前一种“如果”叙事，是不同于所谓的“现代西方”的所谓的“古代中国”叙事。这是一种对所谓的“中国主体性”消解的一种叙事，也是所谓的关于“现代中国”之“现代”的一种合法化叙事。这种关于“现代中国”之“现代”的合法化叙事，则预设了与所谓的“现代西方”具有某种一致性，或者说关于“现代中国”之“现代”方案与所谓的“现代西方”具有某种一致性。

后一种“如果”叙事，是与所谓的“现代西方”或“西方”具有某种一致性的所谓的

5 同注4，第二版“绪言”

6 汪晖：《现代中国思想的兴起》，三联书店2004年版，第110页。

“古代中国”或“中国”叙事。这是一种对相对于所谓的“现代西方”或“西方”的所谓的“中国主体性”建构的一种叙事。这种叙事在很大程度上也是一种合法性叙事。这种“主体性”叙事预设了主体性的某种定义，即合“西方”之法。因此无论哪一种合法化叙事，都隐含有“合‘西方’之法”的定义。在本文看来，这都是“救亡图存”时代的“中国叙事”。

另外一种“不同于”所谓的“西方”的“中国”呢？这其实也存在两种可能，即不同于所谓的“现代西方”的“现代中国”，及不同于所谓的“西方”的“中国”。这可能就是“崛起初期”时代的“中国叙事”，是最近以来，特别是21世纪以来的“中国叙事”。在很大程度上，这是对“合‘（现代）西方’之法”这一原则的反抗和拒绝。

人们可能会提出疑问，“救亡图存”本身就是反抗西方的行为，为什么反而是“合‘（现代）西方’之法”的时代呢？这里也许可以设想出“实体西方”与“观念西方”的区分。从“救亡图存”时代的“中国叙事”到“崛起初期”时代的“中国叙事”，也许就是从反抗“实体西方”到反抗“观念西方”的变化。通过“救亡图存”时代的“合‘（现代）西方’之法”化，“实体西方”的很多东西已经内嵌于中国现实之中。新的中国现实需要一种对置身于新现实间的中国人的自我理解不构成戕害的理解和解释，换言之，对中国人所处于的现实的命名与对中国人的自我理解需要某种同一性，特别是相生的同一性。这时反抗“观念西方”的行动就出现了。这种行动最终会促进对“西方”的理解和对“中国”的理解的同时深化。在新的话语方式真正出现之前，这个“同时深化”将加剧一些学者深层次的焦虑，但此时他们的日常生活已经开始平静起来。

既然“救亡图存”时代的“中国叙事”，在现在看来，在很大程度上是“中国主体性”的消解。但在邓正来看来，这是“中国主权性”的建构。由于迄今为止的世界“主权”体系，是一种由西方支配的世界结构，因此“中国主权性”的建构本身就是“中国主体性”的消解。因此“在当下的世界结构中，中国不仅必须是一个‘主权的中国’，而且必须是一个‘主体性的中国’”⁷。

正因为如此，建立后一种“中国叙事”，即“崛起初期”时代的“中国叙事”，往往是从清理前一种叙事开始。但是后一种“中国叙事”的命运又会如何呢？

“不同于”（现代）西方的“（现代）中国”，或者说相对于西方的“中国主体性”，是一个什么样的问题呢？这个问题本身首先必须预设“西方”的给定性、既定性。即这个问题最终的意义，不过是在这种给定性、既定性的基础上寻找一个他者。所谓的“中国主体性”，即西方的“他者性”。正因为如此，中国部分的文化研究学者和人类学学者对“他者”问题很感兴趣。⁸

西方的给定性、既定性，本身也具有某种未定性。不同的是，这个问式已经蕴含自己的逻辑要求，即在讨论中国问题前，必须找到西方的某种给定性、既定性。如果没有找到这种给定性、既定性，中国主体性问题就会不知所措，就会找不着北。因此这一问式逻辑意义上的主体性位置，不可能属于作为逻辑项的“中国”，而是属于作为逻辑项的“西方”。

即使找到“西方”的给定性、既定性，作为“西方”他者的中国也处于一种未定形之中，因为这只是康德意义上的一个否定判断，不具有任何限制性，⁹或者说不具有任何具体的规定性。“中国”将陷于西方给定性之外的汪洋大海中。这种未定形本身就是焦虑与虚无的一种根源。在有些人看来，这是“中国”具有生命力的所在。这些人把这种未定形看作自

⁷邓正来：《中国法学向何处去》，商务印书馆2006年版，第15-22页“在当下世界结构的支配关系中，仅依凭传统国际法上的‘主权平等原则’并不能够救济中国于其间所处于的不平等的被支配地位。”（第19页）

⁸比如王铭铭：《西方作为他者》，世界图书出版公司2007年版。从书名来看，作者显然有一种努力，那就是西方成为“他者”，中国成为“主体”。但事实是西方也不应该作为“他者”。如果把西方作为“他者”，那么同时也就把自己定位为西方的“他者”。在单纯的认识论意义上，相互之间确实可以定义为“他者”，但问题是缺乏单纯的认识论。在实践论意义上，相互之间必须内在化，否则话语就具有分裂型障碍。

⁹康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，人民出版社2004年版，第65页，第72页。

身的开放性。把他者的不具任何限制性的否定性看作自身的开放性，在本文看来就是误把杭州当汴州。无中生有的图式，固然容易造成促进变革的观念，但这并不等同于生生不息的生成。这种变革往往只能是技术和功利的积累；它并不能将意义的生成和成长与之很好地共生。建立在一定确定性之上的生成性、包容性，才是真正的生命力所在。只有拥有某种具有生成性、包容性、开放性的确定性，才是正路，否则就是猴子掰玉米。富有智慧的政教体总是在不伤害意义最大化或绝对化的基础上进行技术与功利的积累。这种不伤害原则必须成为一切政教体的底线铁律。

更无奈的是，我们还不得不面临这样一种定义活动。一般认为，定义是一种属加种差关系。但是落实到具体的定义活动，它就不只是一种逻辑形式，而是有具体经验内容的实践活动。在具体的定义活动中，所确立的种属不一样，同一事物，或同一命名，将可能获得完全不同的意义。在“不同于”（现代）西方的“（现代）中国”，或者说相对于西方的“中国主体性”这样的句式里，它直接可能的定义活动，只可能是寻找同类事物的不同属性。

问题就在于“同类”是如何确定的。因为这已经预示着后面将论述的新教条主义。“同类”是这一定义活动必须提前确定的东西，而这一定义活动之可能，就是中国人是否寻找到“（现代）西方”的某种给定性、既定性。也就是说“同类”只能在这种给定性、既定性中获得确定。这就面临两个困境：

- 1、“同类”作为非主体性要素存在。
- 2、“中国主体性”作为同类事物的不同属性存在。

邓正来力图通过确立中国某种“现实”来实现批判和建构。¹⁰“现实中国”或“中国现实”本身是不可能成为批判视角的，因为几乎没有学者认为自己不是在某种现实基础上立论的。这种批判往往只是不同视角的交锋，而并不是对“中国”“现实”的确立，甚至不是一种“现实”与另一种“现实”的交锋。在一些庸俗化了的解释学看来，世界除了不同视角的解释者，没有其他东西。康德确立“物自体”与“现象界”的区分，以此奠定“立法”的形而上意义。康德也许想不到的是，人类“发展”到20世纪，他一手创立的与“物自体”区分开来的“现象界”，却成为庸人哲学“解释者”观的托词。

在“中国叙事”建构的整个历程中，还有最重要的一环，就是针对其他国家对中国批判所做的辩护。梁启超的“少年中国说”，就是针对日本关于中国的“老大帝国”说而来的。中国共产党人的“（社会主义）民主中国”说，就是针对西方的“极权中国”说而来的。

三、“现代中国”是否可能？

严格地说，这一百多年来最大、最持续、最响亮、最有号召力的冲动，就是建设“现代中国”。只要听到这一声“现代中国”，很多中国人就热血沸腾，愿意为之抛头颅；只要一高举“现代中国”这一旗帜，高举者就正义凛然，响应者云集，被批判者无地自容。但只要还停留在重构“现代中国”这一阶段，我们依然没有获得所谓的“中国主体性”，或者说“何谓中国？”依然是一个刻骨铭心的问题。在某种意义上，“何谓中国？”这一问题，恰恰是因为“何谓现代中国？”这一表达式而成为一个撕心裂肺或者黯然神伤的问题。“何谓现代中国？”本身就是“何谓中国”这一现实化了的问题的极端表达式。我们稍做思考，就会发现“何谓现代中国？”其实是一种平面重构，是一种无根重构，是一种没有历史的重构，是一种没有时间的重构，是一种被不断瞬间化的重构。时间从来不是呈现为“段”，时间“段”

¹⁰邓正来：《中国法学向何处去》，商务印书馆2006年版，第116页：“中国法学对于关乎人之身体健康和生命安全的‘消费者权利’保护这个日益凸显的现实问题，并没有给予应有的关注。”

永远必须植根于某种客观化和持续化的历史记忆和未来想象的“无限”之中。但是在被不要历史的历史主义污染的世界里，人们是不会对这种瞬间化的“时间”诧异的。

从历史来看，“现代中国”的命名经历了这样的历程：首先是不同于“古代中国”的“现代中国”，接着是不同于“传统中国”的“现代中国”，现在是不同于“古典中国”的“现代中国”。这一历程是伴随着另一历程而来的。另一历程就是“古代/现代”“传统/现代”“古典/现代”的话语变迁。第三种形态在中国的发生，还是最近的事情。最后会不会有“经典/现代”这样一种形态，至少在很多人看来，尚是未知之数。但有一点是很明显的，那就是已有的三种形态，其内在张力越来越大，一方面是断裂性越来越严重，另一方面是连续性越来越迫切。

从表面上看，“古代”与“现代”的冲突最大，也往往采用直接冲突的方式，最直接的表现就是五四前后的打倒孔家店和文革中的破四旧。“古代/现代”主要表现为“新/旧”，这可以以《新青年》杂志和《新潮》杂志为直接代表。《青年杂志》（第二期改名为《新青年》）创刊号发表的《新旧问题》一文指出：“国中现象，变幻离奇，盖无在不由新旧之说淘演而成。”在这一冲突中，“现代中国”的无历史性是很明显的。它是“相对于西方的中国”模式的直接变形，或者说直接表现。《新旧问题》一文还说：当时新旧区分多是：“所谓新者无他，即外来之西洋文化也。所谓旧者无他，即中国固有之文化也。”“西方的”就是“新的”，“中国的”（当时中国的“现当代”还刚开始，“中国的”就是“古代中国的”，反过来说，“古代中国的”就是“中国的”）就是“旧的”。“新的”要照搬过来，“旧的”要抛弃。发展到今天，“创新”非常流行，“新”不一定是指“西方的”，但毋庸置疑，“创新”话语在发生上也是来自西方的，至少是来自“现代西方”的。中国古代人对“新”的东西一直是抱警惕心态的，“新”往往与“淫巧”相联系。奇怪的是，作为话语的“旧”大约在上个世纪90年代消失了。

在作为话语的“旧”消失之前的80年代，“传统”与“现代”的话语对举开始盛行，“传统”似乎可以以“根”的形式建立起对“现代”的关系，但在当时中国人的自我表述看来，“根”已经外在于现代的寻根人了。20世纪80年代中国大陆的“寻根热”“文化热”就是如此，紧张和冲突深入到寻根人的内部中，人们有了一种回不去、出不来的感觉。¹¹在话语运动中，“寻根”和“传统”最后只是“现代化”合法化的一块遮羞布，换言之为“现代化”寻找到来自“传统”的合法性。如果说“古代/现代”式话语运动中，“现代”更多的只是一个“去（古代）中国化”的口号，那么在“传统/现代”式话语运动中，“现代”就成了“去（古代）中国化”的全面实践。来自“传统”的合法性构成一种重要性，表明了历史的坚韧性和连续性。正如《新旧问题》一文，那时的中国人，还能将“西方”的概念限制在“现代西方”：“欧美现今一切之文化。无不根据于人权平等之说。在二百年前，其为君权政治，特权社会，固无异于中国，或且加甚焉。”80年代“传统”概念的引进，虽然并没有建立起真正意义上的中国“传统”（尽管毕竟多了一些“中国传统”“口头禅”），但西方的“传统”反而“建立”起来了——原来西方的“好”是从来如此的。也许正是因为如此，作为话语的“旧”消失了。

“古典”与“现代”无疑是将“古今之变/辩”的紧张推到某种极致状态。“古典”概念的凸显顿时将“变/辩”双方在时间上拉出巨大鸿沟来。时间彻底断裂了，一切更加陌生了。但这也可能是“通”“古今之变”之前最后的紧张，因为眼前的对“古代”“传统”的爱恨情仇至少被暂时疏隔起来，人们能够多一份心平气和。尽管“古典”事物及其序列与“现代”事物及其序列显得更加差异、更加断裂，但更重要的是有了心平气和；没有人对那么久远的

¹¹ 20世纪80年代，汪晖一方面在社会生活和思维方式中，“发现了传统的无处不在”，一方面发现自己在知识结构上变成了“‘无传统的’一代”（《无地彷徨》自序）。参见汪晖：《无地彷徨》，浙江文艺出版社1994年版。

事物发生刻骨铭心的爱恨情仇。只要有心平气和，人们就可以回到同时面对“古典”和“现代”的当事人自身，就可能出现“为己之学”，就可能以“己”阅“古”，以“己”体“今”，以“己”读“史”，就可能通贯古今。最近一些中国学人借助美国一位教师的提示，回到中国“古典”，与上世纪80年代以来的“中国传统”“口头禅”一起构成21世纪的“中国古典”景象。“口头禅”也是有力量的。“古典”与“经典”还有一步之遥，尽管这些中国学人写书编书，已经反复使用“经典”一词，但毕竟是一步之遥。

“现代性”已经成为一个黑洞，把大量学者吸纳进去。在本文看来，“现代性”是一个最坏的观念、最坏的方法、最坏的问题、最坏的意识。它已经使无数的学者走火入魔。“经（典）”与“现代”的话语时代也许正因为如此而迟迟难以来临。“现代性”是强化了人们的解释能力，还是弱化了人们的解释能力呢？但有两点是可以肯定的，第一点是人们的解释活动正在离散化人类的生存。第二点是“经”对现代生活和现代人的解释能力几乎消失了，而解释者显然只能是“现代人”自身，而不是“经”。在某种意义上说，我们获得的并不是解释活动的繁荣，而是解构主义的肆虐。

“自由”“民主”“市场”“博爱”“科学”“平等”等每一种具有实体性力量的“观念”，都是社会分化的动力源，都是“现代性”动力源，都是不断“现代”“化”的动力源，都是秩序或结构、形态不断“古代”（“传统”）“化”的动力源。这些也是不要历史的历史主义观念源头。任何一种敬畏历史的行为和观念，都会对这些观念进行一定的节制、限制，甚至进行转换化处理。作为一种观念和方法的“现代性”，就是认为这种“动力源”状态，是我们的现实、我们的危机，或是我们的活力、我们的意义。它成为我们无法摆脱的被抛入状态。

从表面上看，“现代中国”这一命名的预设是“古代中国”或者“传统中国”。不同于“古代（传统）中国”的“现代中国”，虽然不必然排斥其间的某种连续性，但这种命名一般是以“不同”为核心基础的。然而，“现代中国”其实才是真正的预设。“现代中国”之所以可能成为一种预设，是因为已经有了相对于西方的“中国”。迄今为止，有关中国的现代性叙事，“都是在欧洲现代性的参照之下构筑起来的历史想象”。¹²

问题也许不在于具体的“历史想象”，而是在于其间的“方法”和“意识”。“现代性”作为方法，我认为就是不要“历史”的“历史主义”，或者说不要“时间”的“时间性”。现代性观念已经将我们陷入到如此的误区中去。我们必须化解作为一种方法和观念的“现代性”。我们的学者必须从这个问题中走出来，在重构“通古今之变”的“世界”中重构我们的“通古今之变”的“中国”。

也许有人会问，我们在探究的是“何谓中国？”这一问题，又如何可能把“中国”作为一种给定性、既定性呢？这就是问题的关键所在。我们探究的是一个对象化的事物，还是一个内在化的事物？非对象化的探究活动是否可能？这就是我们必须解决的问题。

四、汪晖的复杂性

在这个问题上，汪晖表现出某种复杂性。《现代中国思想的兴起》书名的表达式是“现代中国”，而“前言”开篇的表达式是“中国的现代”。“现代中国”与“中国现代”这两种表达式的交错，构成这部著作的复杂性和含混性。

“中国现代”这一表达式在这里并不是偶然的。他紧接着说：

“什么是现代，什么是中国的现代？这些与时间有关的概念曾经是历史研究的中心主

¹²汪晖：《现代中国思想的兴起》，三联书店2004年版，第108页。

题。然而，一旦人们开始质疑历史决定论和现代人的自我确证方式，那些长期以来据以对历史进行分期的各种根据都变得可疑了。”

“在 19 世纪工业化、殖民主义和民族主义的潮流之中，一种直线进化的时间意识及其支撑之下的进步意识占据了支配性的位置。正是在与前述历史意识的对峙中，现代人将自身建构或理解为‘现代的’，却忘记了天演、进化等观念是如何通过与古典的历史意识的纠缠才得以确立自身的合法性的。”¹³

我们可以隐约地感觉到汪晖内心深处的“中国”冲动：把“中国的现代”放到“中国”的统一性中来理解。但是他最终的落脚点是“通过对思想的历史解释，提供对现代问题的多重理解”¹⁴，也就是说预设了“现代问题”。这种预设在多大程度上设定汪晖对中国思想的历史回溯，即所谓的“历史解释”，就成为问题的关键，也因此可能成为这部著作的成就标志。换言之，这部著作的成就大小，在很大程度上决定于汪晖对“现代中国”这一表达式的突破状况。如果未加以突破，就可能将对“现代中国”的理解或建构作为逻辑优先和经验优先的东西，从而中国的统一性仅仅来源于对“现代中国”的理解，而使得历史想象力毫无落脚点，而“前现代的中国”仅仅作为“现代中国”的同质性或异质性而被描述，而不能成为历史想象力的真正构成。

但有一点是肯定的，即在相当意义上，“中国的现代”与“现代中国”的交错视角，构成了汪晖所谓的中国的“悖论式特征”¹⁵。汪晖对“传统中国”的描述，并不是身处“传统中国”的人的自我描述和自我感觉，而是“现代中国人”对“传统中国”的重构，同时，汪晖对“现代中国”的描述，却是“现代中国人”的自我描述和自我感觉。这种错位是“现代中国人”的研究最容易犯的错误。假如对“传统中国”的描述，能够做到身处“传统中国”的人的自我描述自我感觉与“现代中国人”对“传统中国”的重构的统一，同时对“现代中国”的描述，也能做到“现代中国人”的自我描述自我感觉和对“现代中国”的重构的统一，那么就可能发现我们的描述和感觉将是另一个世界，至少可以说这个学者是作为“中国的现代人”在观察和思考。换言之，对中国古代人的自我表述给予充分的尊重，甚至敬畏是必要的，而这不仅是需要态度的，而且是更需要历史想象力的。可悲的是，“现代中国人”非常善于，也非常乐于去“分析”“中国古代人”各种自我表述所存在的悖论，并由此去“推论”背后的“深度”，从而将“中国古代人”的各种自我表述给予“解构”，留下的便全都是“现代中国人”的僭越、狂妄、得意和虚无。“解构”之后无论有没有“重构”能力，到目前为止“重构”出来的几乎全是这些东西，而不能回到第三层的“见山是山，见水是水”。

既然汪晖无论是描述“传统中国”还是描述“现代中国”，都是“现代中国人”的自我描述和自我感觉（因为“现代中国人”对“传统中国”的重构，大多只是“现代中国人”的自我描述和自我感觉），那么他同样难以摆脱下面两个方面：一是相对于“西方”的“中国”，一是“现代的中国”。因此考察汪晖的著作，必须考察他对“现代中国”的预设。他的复杂性在于将“中国的现代”这一维度带进来了。

汪晖的著作，在很大程度上，是浓缩中国现代全部复杂性的惟一作品。许多维度甚至不为其他中国学人所具有，即使被具有，也只是一种单维的形态。把国际视角（世界视角）作为中国内部视角的学者本来不多，具备此种能力的学者更少。“中国在亚洲”或者说“在亚洲的中国”这一问题视角，也成为汪晖的内在视角，这更增加了汪晖的复杂性。把“现代问题”放到“对思想的历史解释”中寻求“多重理解”，就成为汪晖的第三重复杂性。这三重复杂性如果都能真正地成为一种内在视角，并投注到“中国”上来，而不只是“现代中国”，那么我们就可能获得一种完全不一样的图景。这种图景将不只是一种“理想图景”，而是直

¹³ 同注 12，“前言”，页 1。

¹⁴ 同注 12，“前言”，页 3。

¹⁵ 汪晖：《现代中国思想的兴起》，三联书店 2004 年版，第 100 页

接内在于“现实”之中“理想图景”。换言之将是一种具有坚定现实性的“理想图景”。

最晚完成的“导论”就显得“自觉”多了：

“我的讨论集中在两个反思式的问题上来：第一，中国（尤其是现代中国）的含义是什么？这里所说的不是‘中国’的概念史，而是对如下问题的追问：现代的中国认同、地域观念和主权意识是如何地形成或建构的？任何对于现代中国思想的讨论都离不开对于‘中国’的历史理解。第二，如何理解中国的现代？‘现代’概念当然是一种现代人的自我确认，即现代人将自己区别于古代人及其世界的方式，从而是一种区分的概念——一种将历史区分为不同时期或形态的方式。这种自我确认所导致的思想转变究竟包含了哪些内容？构成这一现代人的自我认同的根据，或者，现代人据以对历史进行区分的条件，究竟是什么呢？任何对于中国的现代思想的分析也都离不开对于这个‘现代’的自我理解。”¹⁶

对“中国”的历史理解与对“中国现代”的自我理解，无疑是一种接近于历史的表达式，尽管还不能说是接近于“中国”的自我表达式。汪晖并不是没有研究视角内在化的努力¹⁷，然而无论是对于“中国”的自我理解，还是对“现代”的自我理解，至少在问题本身，都是可以进行内在化的提问和叙事展开的，但是这里的提问并不是如此进行的。发展到这一步，但愿理解和认知只留下这一个困境：一方面是非对象化的理解努力，一方面是总是通过对对象化来进行的认知活动。

假设汪晖不是遵循一种不要历史的历史主义分析方法和描述方法，而是采取一种“立法家”的姿态进行思考和写作，从《现代中国思想的兴起》来看，他完全有可能成为我们这个时代的一个真正的“大儒”，而不是一副“新左派”的面貌。但可惜的是，不要历史的历史主义，已经全面而深度地污染了所有“现代人”的感知、思维和表达。

五、相对于世界的“中国”是否可能

重构中国，是重构相对于西方的中国，还是重构相对于世界的中国？如果是后者，那就首先存在一个“重构世界”的问题。

其实，“世界”视角在讨论“相对于‘西方’的‘中国’”问题时，已经提前来到。把“中国主权”问题放到“主权体系”中论述，把“中国主体性”问题放到“主体体系”中论述，就可能形成某种关于“世界结构”或“国际秩序”的观念。“世界结构”或“国际秩序”，即使在中国，也不必然只是一个“中西格局”的论述框架。简单地从地理上说，“世界”是由七大洲构成的。

邓正来认为，“中国学术，在当下世界结构中的首要任务，或者说中国学术的当代使命，绝不是借助西方的各种后现代理论去参与一种解构的‘狂欢’，而是要对当下世界结构中为人们视而不见的极其隐蔽的推行某种社会秩序或政治秩序的过程或机制进行揭示和批判，进而根据我们对中国现实情势所做‘问题化’理论处理而去建构中国自己的一种有关中国未来之命运的‘理想图景’。”¹⁸

但是，事实上，“世界结构”或“国际秩序”问题，在很大程度上，依然是一个相对于西方（甚至就是美国）的论述。邓正来实际上是提出了一个反世界强制性支配关系结构的主体性问题，而其本质最终依然属于中国主权性问题这一维度，其甚至逃不出其实是处于

¹⁶ 同注 15，第 1 页。

¹⁷ 同注 15，“前言”，第 2 页。“如何将儒学的内在视野与对儒学的政治/社会史有机地结合起来是一个关键的环节——只有这一有机的综合才能摆脱仅仅将儒学作为对象的社会史方法。”

¹⁸ 邓正来：《中国法学向何处去》，商务印书馆 2006 年版，第 23 页。

“中西情结”中的被西方甚至美国支配的所谓的“世界结构”。揭示世界结构的强制性支配关系，并以此作为思考中国的起点，显然是汪晖很久以来的一个立场。汪晖不同的是，同时力图把亚洲、印度、阿拉伯、非洲、拉丁美洲等纳进来，以重构“中国人”的世界图景，一方面是揭示当代世界的支配性关系，另一方面是揭示西方以外的其他可能性，甚至也是中国以外的其他可能性，为中国人的自我认知提供新的背景图像和背景知识。¹⁹

但是，秩序从来就是一种以某种强制力为基础的支配性关系或者说支持性关系。外在化的秩序，一般容易被描述为“支配性关系”；内在化的秩序，一般容易被描述为“支持性关系”。比如“忠君”，在中国古代人那里一般被描述为一种支持性关系，既是对社会秩序的支持，也是对自然秩序和感觉秩序的支持，而在现代中国人这里就变成了一种支配性关系，甚至是一种残酷的支配性关系，一种非人道的奴役性关系。更重要的是，在中国古代人那里对“忠君”并不是没感觉到其中的支配性关系，但主要是感觉为支持性关系，并一般认为所存在的某些支配性关系是可以通过努力化解掉的，而在现代中国人这里，“忠君”就只有支配性关系，而且仅仅是这么地去理解古代中国人的社会秩序，甚至感觉秩序，尽管现代中国人对“忠君”，对“君主”毫无实际的经验感觉，最多只有一些在某些教条化的观念之下的所谓的理性评判。

其实在日常生活中也是如此，比如对“承担”的感觉和理解。夫妻之间相互承担相应的责任，父母对子女承担相应的责任，在某些人看来这是生活秩序和感觉秩序的支持性关系，无论在物理意义上还是在情感意义上。“天伦之乐”就是这种支持性关系的极致表述。但在另一些人看来这是一种支配性关系，一般会被表达为“不自由”“压抑”和“没自我”。后面这种人往往感觉不到其中的支持性关系，尽管在习得的意义上会承认其中的支持性关系。前面那些人虽然用“天伦之乐”来描述其中的支持性关系，但并不是对其中的支配性关系没有感觉。在生活中他们常常为油盐酱醋等琐事而争吵不休，但他们依然首先和最后都感觉到了其中的对自己的生活秩序、感觉秩序的支持性关系。为什么会出现这两类人，是一个重要的问题，甚至关系到政教体如何可能，本文暂且不论。

因此，问题不是我们要不要支配性关系（支持性关系），而是我们需要何种支配性关系（支持性关系）。问题不是我们要不要支配性关系（支持性关系），而是我们应该如何感知支持性关系（支配性关系）及这种应该如何才能成为可能。换言之，仿照邓正来的提问方式，“世界结构（世界秩序）的理想图景”这一问题，毋庸置疑地必须提出来。反对“支配性（支持性）本身”的反抗方式将让自己无路可走。

在有所全球化的“中国人”张旭东看来，不仅是在普遍与特殊的辩证逻辑上，还是在“全球化”的事实上，²⁰我们必须在思考“世界”的基础上重新定义“中国”。显然，相对于“世界”的“中国”确实成为一个重要的路径。这一问式的预设就是“世界”重构的（先验逻辑意义上的）优先性。“重构世界”是一个“世界观”的问题，或者说是一个“观世界”的问题。重构中国就是重构世界，或者重构世界是否可能。在中国古代人那里就表现为“国”与“天下”的“通/统”问题，是“究天人之际”的问题。

在讨论之前，首先要明确的是：

- 1、“世界”不是一个“类”概念。
- 2、“世界”是一个具体概念。

¹⁹ 汪晖《死火重温》，人民文学出版社2000年版，第21页；《读书》杂志编：《重构我们的世界图景》，三联书店2007年版。

²⁰ 张旭东《全球化时代的文化认同》第二版“绪言”：“在这种历史动力学的场域里面，任何一种文化意识，若不有意识地、批判地参与界定‘普遍性’的新的含义，就是放弃为自己的作为文化和生活世界的正当性或合法性作辩护。”“我们对当今世界秩序的疑虑和不满固然来自一种对自身历史性的潜在意识，但这种自身历史性的理论表述却不得不从对外在于其‘自我意识’的世界秩序之历史性的分析开始。”

但是由于“世界”与“中国”的关系可能被理解成不同的类型，因此相对于“世界”的“中国”，除了同样有相对于“现代世界”的“现代中国”等维度，还有就是：

1、整体与部分的关系。

整体与部分之间的关系非常复杂，特别是在笛卡尔“我思”哲学之后。“世界”作为“表象”如何可能？“世界”作为“我们（中国人）”的“表象”如何可能？“我们（中国人）”作为“表象”如何可能？“我们（中国人）”作为“我”的表象如何可能？这一系列问题，在“我思”与“逻各斯”、自由至上和个人至上并行于所谓的“现代世界”之后，成为难以回避的问题，同时也成为难以获得实质展开和答案的问题。更困难的是，这几乎不是一个可实证的问题。对于那些原教旨实证主义者来说，这不仅是一个伪问题，而且是一种原始氏族意识残留。现实是，实证主义越来越原教旨化，特别是在人文社科领域和人们日常意识领域。所有已有的展开和所谓的答案，在根本意义上只是“鬼打墙式”的症状。海德格尔通过种种独断，力图走出康德和胡塞尔“我思”的困境，但“逻各斯”的魔力又把他打回“鬼打墙”的原形，实践的综合性力量没有占一丝上风，“象征”披挂上阵，模拟实践的综合行为，“逻各斯”潜滋暗长，迂回于其中，“象征”之林成为读者难以逃离的魔阵。其实，“我思”这一表象与“我”这一表象如何可能这一问题，同样陷入无底深渊，只是少有人涉及罢了，因为假如这一问题也被提上议程，思考几乎不可能前行，但是在人们的日常意识里，不少的虚无确实是因此而来。

“中国”与“世界”的关系，既然已成为思想着的“中国人”的一种焦虑和苦闷，那么可以说“整体”表象是可能的诉求及“部分”表象对“整体”表象的贯通诉求已经隐含于其中。焦虑与苦闷的根源要么是两种诉求的难以实现，要么是两种诉求的本不该有。对于已长期坚韧存在的诉求抱“本不该有”的观点，只能是一种虚无主义的认识，也容易导致严重的虚无主义人生。因此本文假设两种诉求是真实的，重点放在两种诉求的实现性这一层面上。

在这两种诉求里，后一诉求已经隐含前一诉求。换言之，只要后一诉求也已长期坚韧地存在，那么我们就可以假设或者承认“整体”表象在思想着的“中国人”那里已经实现。“整体”表象之所以不甚明朗，是因为混杂或混沌，我们的工作就是拣选和澄明。重要的问题是“部分”表象对“整体”表象的贯通，或者说“整体”表象对“部分”表象的贯通。

“关于整体与部分的学说”，胡塞尔曾开辟专门的“第三研究”。本文抛弃种种繁文缛节，首先预设这样一种可能性，即在“外部”源源不断和铺天盖地的“刺激”成为形形色色有意无意的“质疑”和“确证”的条件下，某些构成最大统一性的认知依然坚定下来。至于“坚定”的其他条件是什么，本文不加讨论。

因此“整体与部分”至少具有以下三个特点：物性的存在、物与物诸关系、物对“我们”的意义。形而下的表述就是：可分的最大化的公正的利益互动共同体、可分的层级化的支持性的秩序统一性、可分的意义最大化的全整机制。前两者是基础，第三者是最后的完成。没有第三者的实现，“世界”就是“野蛮”的或者“半野蛮”的。最高的智慧和最恰当的制度设计，就是三者的“中庸”。充实的“世界”，就是此三者“中庸”地实现。“中国”既是此三者“中庸”实现的一个地区、一个环节，也是此三者“中庸”地实现的完整体现。

“中庸”的最低要求是三者不相害，中间要求是三者能相容，最高要求是三者能相生。“世界”与“中国”的关系也是如此。

这些东西如何“坚定”下来，是一个更为复杂的学说，牵涉到康德的“统觉”如何生成和得以呵护的问题，但有一点必须肯定，即这些东西必须“坚定”下来。

2、普遍与（典型）特殊的关系。

如果只是一种“整体与部分的关系”，就可能容易处在一种被支配的支配性关系中。前述支配性的“世界结构”或“国际秩序”描述就是这样一个产物。支持性的秩序体系需要其

他的描述框架来凸显。如果同时还是一种“普遍与典型特殊的关系”，那就可能是一种真正的所谓的“中国主体性”。

前面已经指出，在具体的定义活动中，所确立的种属不一样，同一事物，或同一命名，将可能获得完全不同的意义。整体与部分的关系，这是另一种定义的方法。所谓的“中国主体性”，在于与“世界”的相通性，或者说在于它对重构世界的贡献。中国古代人有“家/国/天下”的世界秩序和感觉秩序，在当时物质技术的条件下最大可能地通过“爱有差等、推己及人”的传导原则建构“和而不同”的世界。今天，物质技术条件已经大大改善，“和而不同”的世界应该比中国古代的“和而不同”更加完美。

这时就真的会出现一个名实相符的“中国”。这个名实相符的“中国”是不会有“中国主体性”或者“中国自性”等提法和问题的。胡塞尔不会认为自己的现象学是德国的现象学。哈耶克也不会认为自己的问题只是西方的问题。²¹我们高扬“中国性”这一行为，就是中国丧失主体性的标志之一。

现在当下的问题是，揭示所谓的“现实世界”的强制性支配性，对于重构一个可以让中国与之相通的“世界”，是否具有意义？其意义是什么？从“揭示”到“重构”的过程是一个自然的过程还是一个自觉的过程？这个过程是一种转换还是一种同义？这些问题不得到澄清，这种揭示活动自身的意义并不能说已经明朗。

3、“世界”表象的可能。

这是一个现有世界的形而下各部分的交互深化的问题。北京大学近几年每年举办一个国际文化展览性质的活动。每个国家有一个小展台，展示各个国家的人文，北大的学生们在其中流连忘返。在我看来这就是一个交互深化的活动。在地图上，在知识上，在感知上，在体验上，人们，特别是精英分子必须对这个世界的各个部分有一个可想象、可感知的现实化可能。只有在这个基础上的精英，才是全球精英，否则就只是力量上的全球支配者。读万卷书、行万里路在今天就必须是这样的一个意义。中国古代人认为“九州”乃天下；中国现代人就应该是“七洲”乃天下。一个曾在美国读书的朋友跟我说了另一个版本的故事。她和各国在美国的留学生们一起举办了一个展览，展示留学生们自己国家的人文。她愤愤地说，来观看的几乎全是来自各国的留学生，美国本土学生很少来观看，有些甚至表示不屑。美国本土学生也研究世界，了解世界，但很可能是另一种方式，一种非体认的方式，当然肯定也是一种很实证的方式，对象化的实证方式。

在一系列体认式的交互实践的基础上，人们将形成什么样的形而上世界图景，则是下一步的问题。但可以肯定的是新的形而上世界图景必会在其中形成，必会成为人们的日常意识，甚至成为学术思考的意识背景。

一旦具有一定坚实性的“世界”表象已经可能，“相对于西方的中国”与“现代中国”就会在这一“世界”表象中重新复活，跟其他的各种相互关联的构成一起在新的“世界”表象中复活，但意义已经大不一样。

附录：两个附带的问题

1、重构中国或者重构世界的最大障碍：新教条主义

本文的思考不是始于关于潘公凯《中国现代美术之路：“自觉”与“四大主义”——一个基于现代性反思的美术史叙述》一文的讨论，但写作确实是因为讨论此文的一个会议邀请。笔者最终没去参加会议，但也因此尝试把这个无需完成的分析写出一点东西来。

该文认为：“以中国现代美术为焦点，直面中国文化艺术的合法性危机我们认为，其解

²¹ 邓正来 2006 年 8 月 11 日接受《南方人物周刊》采访时说：“哈耶克的理论很重要，而且也确实能够帮助我们理解很多重要的理论问题，但哈耶克提出的问题是西方的问题，并不是中国的问题。”

决之道应当是把关注重心由现代性标准模式调整到现代性事件本身，就能够从对中国经验难以符合西方现代性标准的焦虑中解脱出来，并在肯定原发现代性的基本原则和关键层次的前提下，以更大的自由度和灵活性去接纳更多被忽略了的现实和经验，从而为中国及其所代表的后发国家的现代性能够获得丰富的开展和生长，打开更为广阔的自主性空间。”²²

基本原则“既定”，还有什么空间可言？教条化之下如何去发现“更多被忽略了的现实和经验”？“面向事件”如何可能，这本来就是我们所遭遇到的困境。我们的问题就是我们已经失去“面向事件”本身的能力。即使在那些以现象学为“专攻”的学者那里，依然如此。“面向事物本身”只不过是他们的身外之物，身外的一个知识，一个研究对象。

基本原则已经确定，反思就已经不可能，因为反思从来是从基本原则入手。新教条主义就是目前被西方做普遍化的种种论述，比如：“市场经济、宪政制度、法制观念、科学精神、技术管理、程序理性、市民社会”。²³

说它们是新教条主义，就是因为在很多人那里，它们已经到了不能被质疑，不能被修正，不能被重新命名，不能被重新嵌入的地步。其中任何一种努力，都会被扣上种种帽子。

2、重构中国，是“救亡图存”，还是重构世界？

在潘公凯看来，“四大主义”是“救亡图存”的产物。它与大国诉求之间的关系，看来需要重新论证。换言之，潘公凯的诉求是大国，而论述的内容是救亡图存。

这在许多学者那里是通病。21世纪所谓的“中国自主性”话题，本来是基于“大国”“强国”的诉求，而人们的讨论还是基于20世纪“救亡图存”的经验。

这就给我们带来一个问题，那就是我们如何通过反思救亡图存的经验来获得和平崛起的中国图景。这种方式是否可能？如何可能？这是我们必须面对的问题。

大国主义的诉求，倒不如“帝国”主义的诉求，因为前者是不真切的，后者虽然在某种话语系统中不那么可爱，但毕竟是真切的。不同的是我们必须重新定义“帝国”主义。

²² 潘公凯：“中国现代美术之路：‘自觉’与‘四大主义’——一个基于现代性反思的美术史叙述”，《文艺研究》2007年第4期。

²³ 同注22。