

夢回「天下」，抑或「走出中世紀」？

——評陳宜中編《大國的理想：天下主義、強國主義及其他》

● 力 辛



陳宜中編：《大國的理想：天下主義、強國主義及其他》（新北：聯經出版事業股份有限公司，2021）。

在新舊千年之交，隨着中國經濟的迅速發展和國家實力的快速增長，有關中國崛起的各類言說不斷

出現，不絕於耳，其中通過援引古代「天下觀」來為今天中國崛起尋找合法性根據的現象，成為中國大陸相當有代表性的意識形態表徵之一。若以2005年趙汀陽《天下體系：世界制度哲學導論》為起始，當代中國「天下主義」、「天下觀」或「天下話語」的粉墨登場，至今已有十五六年了^①。2021年出版的《大國的理想：天下主義、強國主義及其他》（以下簡稱《大國的理想》，引用只註頁碼），是台灣《思想》雜誌近些年來所發表的與「天下言說」有關文章之選萃。即如錢永祥在序言〈恰如其分的憂思〉中所說，本書「見證了海內外知識份子對中國之當下以及未來的警惕與關懷」（〈序〉，頁6），有助於我們在「天下言說」高歌猛進、大國崛起似勢不可擋之際，對之再行集中審視、冷靜思考。下文將主要分三部分對《大國的理想》進行評介。首先，分四個單元簡要介紹收入本書中七篇文章的基本內容；其次，拓展性地思考相關文章對當下中國大

若以2005年趙汀陽《天下體系》為起始，當代中國「天下主義」、「天下觀」或「天下話語」的粉墨登場，至今已有十五六年。2021年出版的《大國的理想》有助於我們在「天下言說」高歌猛進、大國崛起似勢不可擋之際，對之再行集中審視。

陸「天下言說」所存在問題的揭示和批判，以及對某些問題的遮蔽；再次，結合所評介的幾篇主要文章共有的「現代轉型」、「主體重建」的視角，引入秦暉有關論述，以更縱深地推進對本書所討論問題的認識。

一 集篇成著，互映互現

《大國的想望》共收入七篇文章，根據各篇內容，或可把它們分成四個單元。第一單元有一篇文章，為著名日本思想史研究者子安宣邦的〈重思「日本近代化」——於明治維新一百五十年之際〉。作者主要通過對自身有關明治維新以來歷史的批判思考和再認識，一方面揭示明治維新作為國家主義色彩強烈的近代化變革，催生出天皇制集權國家，並最終走向戰爭和災難；另一方面更為直接地反省了各種「作為方法的××」（江戶、中國或韓國等）的思維所可能包含的自我中心性或狹隘的民族主義性，從而思考一種綜合、超越的批判性反思的可能。用子安宣邦的表述：「可以將21世紀的日本與中國以及韓國都能一起批判性地重新審視的那個真正作為外部他者的『亞洲』。」（頁19）雖然此文並非針對當下大陸的「天下言說」而作，但本書編者將其收錄並放置於首篇，顯然是想以其對日本軍國主義的反省，引導對當下中國現實的反思。正如〈編者序〉所言：子安宣邦的反省「讓我們警醒到，當今的中國也正走在富國強兵的國家主義道路上，尤須以史為鑒」（頁7）。

第二單元為本書的主體部分，由三篇大陸作者直接討論當今「天下言說」的文章構成，分別為葛兆光的〈對「天下」的想像：一個烏托邦想像背後的政治、思想與學術〉（以下簡稱〈烏托邦想像〉）、梁治平的〈想像「天下」：當代中國的意識形態建構〉（以下簡稱〈意識形態建構〉）、葛兆光的〈異想天開：近年來大陸新儒學的政治訴求〉（以下簡稱〈異想天開〉）。三篇文章詳細地分析了「天下主義」的中外思想譜系、出現的社會語境，以及與權力意識形態之間的關聯，無疑是最切合《大國的想望》主題之作。三篇文章雖各有側重，但合於一集，從前面往後讀，似乎是在層層推進地揭示當下大陸「天下話語」的意識形態本質，給人以不約而接之感。

〈烏托邦想像〉從歷史與現實、理論與實證、國內與國際之多個側面，對當今「天下主義」的相關言說進行了相當細緻的學術梳理。既點出了「天下言說」中的帝國心態與其所標榜的國際間各國不論大小、一律平等之烏托邦想像的自相矛盾；更通過對「天下言說」話語譜系的知識考古，證明了以古託今者援引中西理論之語境錯置的誤讀和迷思；表達出對當今「天下言說」由「學術烏托邦的想像」趨向「政治實踐」的擔憂。

當今「天下言說」的核心觀點認為，古代中國是「一個萬邦協和」，不分「內」/「外」、 「我」/「你」，「所有的人都被平等對待的世界」（頁24）。而相關言說的代表人物趙汀陽之所以重新闡釋古老的「天下」概念，目的不僅在於要為正在快速

葛兆光、梁治平的三篇文章詳細地分析了「天下主義」的中外思想譜系、出現的社會語境，以及與權力意識形態之間的關聯，無疑是最切合《大國的想望》主題之作，層層推進地揭示當下大陸「天下話語」的意識形態本質。

崛起的中國提供合法性依據，同時也為突破現有「民族國家體系」的桎梏、「思考未來的世界治理」，去「論證一個為了所有人並屬於所有人的世界秩序」^②，從而給世界帶來真正的公正、平等與和平。葛兆光則指出，這種說法嚴重缺乏歷史根據，充其量只是一種美好的烏托邦想像。有關古代中國「天下」理念的討論並非新話題，日本、台灣、大陸學者多有論述，但前人研究的發現則與今天大陸「天下」持論者不同，前人的研究都會強調一個關鍵，即古代中國人心目中的「天下」往往涉及「我」/「他」、「內」/「外」、「華」/「夷」，也就是「中國」與「四方」之二元差異（頁24-25）。「我」、「內」（中國）、「華」是文明之天下中心，而「他」、「外」、「夷」則為野蠻之邊緣，尊卑差異、文明等級分明。古代儒家「天下」之論的關鍵往往不過是天下、四海共尊一人而已。而中國由區域有限之國成為疆土廣袤之「天下」，遠非其「德化廣被、四裔大同」之果，而實為東征西伐武力征服之效。所以回看歷史，雖然現代列強所主導的世界，往往以「叢林規則」行事，以權力來決定世界秩序和財富分配，但再觀由所謂的「朝貢體系」或「天下體系」所主導的東亞歷史，又何嘗不也是如此？

所以，當今大陸「天下言說」者所謂的古代中國之「天下」，是一個沒有「內」和「外」、「我們」和「你們」之分的人人「都被平等對待的世界」等說辭，充其量只是非歷史的「烏托邦」而已（頁37）。當然，這種「烏托邦」之出現，並非只是一些新儒家學者善良的冬烘之思。觀乎近一二十年來大陸主流政治意識形

態的變遷，從「大國崛起」到「復興之路」言說的推進，從「韜光養晦」或「不爭論」策略的放棄到追求成為「世界大國」的「中國夢」渲染，再聯繫到軍方鷹派學者所提出的超限戰法等，都清晰地見到當今「天下觀」背後的「政治背景」（頁44）。

接下來葛兆光進一步分析了當今「天下主義」者是如何錯位性地援引上世紀90年代以來傳入中國的西方各種「帝國」批判理論，以作為現代文明「天下體系」的佐證；他們又是如何通過想像的發揮，將《春秋公羊傳》與董仲舒、何休到莊存與、劉逢祿等傳統儒家有關「天下」的一些理想型論述，一步一步地詮釋為現代版的「天下主義」（頁51-52）。讀罷葛文，深佩作者歷史功底深厚、現實動態把握準確、思想史分析謹嚴穿透。

如果說〈烏托邦想像〉一文重點在揭示「天下主義」的烏托邦想像的虛幻性、理論拼接和闡釋的錯位性，那麼〈意識形態建構〉一文則更為詳細地梳理了當今「天下言說」的流變與大陸國家意識形態的建構兩者間的關聯。此文篇幅巨大，長達108頁；僅是對「天下言說」相關話語的直接梳理就佔了88頁。其點評分析的相關中外專著，粗略統計恐怕有三十幾部之多，還未算上難以詳計的論文及其提到的文化事件。這無疑增強了梁治平文章本身和本書有關「天下言說」之檔案資料的權威性。不過，就對「天下觀」的意識形態性的批判來說，〈意識形態建構〉則遜色於〈異想天開〉（下詳）。

2017年葛兆光在撰寫〈異想天開〉之時，大陸形勢的發展已使他

趙汀陽之所以重新闡釋古老的「天下」概念，目的不僅在於要為正在快速崛起的中國提供合法性依據，同時也為突破現有「民族國家體系」的桎梏，給世界帶來真正的公正、平等與和平。葛兆光指出這種說法充其量只是一種美好的烏托邦想像。

與崛起中國之「天下言說」熱潮並列，還有另一話題也曾熱絡一時，即有關中國當下民族問題的學術討論與網絡言說，其實在相當程度上這兩者本身就是相互交雜、互相纏繞的。

難以再像兩年前發表〈烏托邦想像〉那樣，把「天下體系」說當成是「學者的想像」，而「無視它在論說者那裏已然影響到實際的政治領域和制度層面」（頁22）；也不想再用思想史性質的上下求證，苦口婆心地勸說大陸儒者放棄不切實際的「天下」烏托邦幻想。發生於2014至2016年的三個「儒學」事件（頁186-87）^③，已經充分顯示出大陸儒學的咄咄逼人，以及同期國家領導人的三次「宣儒」活動（頁219）^④後大陸儒者所表現出的「焦慮、興奮與緊張」，乃至於蔣慶直接告白：一部中國政治史與儒學史就是「政府和儒家利用與反利用」之「曲折發展的歷史」（頁223），可見他們大以為在中國施行政治儒學、建立儒教之國的時機已然到來，從而提倡中國重返傳統時代的家庭、社會與國家，重新回復舊時的結構、秩序和習俗，重建君主制、科舉制、書院制和宗族家庭制，「讓中國變成一個政教合一，官員、士紳、民眾在政治、信仰、學術以及生活上絕對同一化的國家」（頁210-15），並為世界重定「天下」秩序。面對大陸儒者的浪漫想像，葛兆光在文末提醒他們不要忘記儒家「務正學以言，無曲學以阿世」的批判傳統，不要忘了古之國師儒者實際的可憐地位。只是那些「越來越亢奮的大陸新儒家，在越來越膨脹的中國崛起時代」，肯定是聽不進這樣的苦口良言了（頁226-28）。

緊接〈異想天開〉的是兩篇與安德森（Benedict Anderson）相關的文章，構成了本書的第三單元。熟悉當今中國思想界動態者皆知，與崛起中國之「天下言說」熱潮並列，

還有另一話題也曾熱絡一時，即有關中國當下民族問題的學術討論與網絡言說，其實在相當程度上這兩者本身就是相互交雜、互相纏繞的^⑤。出於不難理解的原因，葛、梁二位並未真正觸及後者，而且在「華夏」和「中國」的一體性上，他們似乎與其所分析或批判的對象並無明顯的區分——至少是在這些概念指稱所謂「漢族中國」時。而被大陸學者所迴避的交錯與纏繞，則直接體現在以安德森為主題的兩篇文章中，分別是王超華、沈松橋的〈民族主義的趨勢與隱憂：本尼迪克·安德森答問錄〉（以下簡稱〈答問錄〉）以及王超華的〈探索現代政治情感世界：紀念本尼迪克·安德森〉，其中尤以〈答問錄〉為著。顯然，本書編者輯入這兩篇文章的主要目的是想提醒國內的「左派」，應該像安德森那樣，超越狹隘的華夏民族主義，作出更多對權力的批判，對他者、弱小民族的同情。

採訪者問安德森怎樣看待中國學者有關「天下觀」的言說，他直斥為「自我陶醉的廢話」，「如果中國知識份子和高層官員真的認為中國並不是一個國族國家，那他們就應該立即退出聯合國。那樣一來，中國就真的很獨特了」；認為「我們」是文明的，而別人是「化外或野蠻」者，「是一種典型的種族主義和帝國主義的表達方式」。如果說這就是那些知識份子所思，那麼他們是否應該考慮一下，從1850到2000年「究竟有多少百萬中國人」死於「其他中國人手下」（頁235-36）？就此，安德森還專門討論了台灣、西藏、新疆問題，認為「大國崛起」、

二 呈現與遮蔽，啟發與商榷

「天下主義」等言說之所以在當下流行，並非單純的理論思考或願景想像，而是與中國對台灣、西藏、新疆等邊緣或少數族裔地區的現實作為有直接的關係。不僅如此，就連周邊的新加坡、馬來西亞、菲律賓、越南等國家，也強烈地感受到來自中國崛起的壓力。

此外，安德森還談及馬來西亞近幾十年來國內多民族關係的情況，比如馬來華人文化的保留和持之以恆的實踐，以及華人文化被馬來西亞政府靈活地挪用；再如泰國華人多地域認同而少中國或中華認同的情況。這一點也是2014年安德森到訪北京清華大學時重點討論的問題之一。當時筆者對此並無特別的感受，但讀了本書中安德森的相關文字，忽然明白：當年安德森談及同樣的問題，恐怕並非想討論「民族主義研究中的新困惑」^⑥，而是想告訴我們這些「懵懂」的中國人^⑦，所謂歷史悠久、一以貫之的整體性的中國、中華，可能根本就是神話。

本書最後一篇文章是法國華裔學者張倫的〈現代主體的再生：改革開放四十年中國社會變遷的一個審視視角〉（以下簡稱〈現代主體的再生〉），可視為最後一個單元，其直接的主題是通過「現代主體的再生」之視角，分析上世紀80年代以來中國的社會變遷，從而探討如何使中國從長久的專制主義傳統中擺脫出來，走向真正的現代國家的路徑。如果說前三個單元的文章重在分析當今「天下主義」是甚麼、存在甚麼問題，那麼此文可視為是在思考解決問題的路徑或批判性超越之路（下詳）。

葛兆光、梁治平兩人對「天下言說」的分析，都回顧了近三四十年來中國社會的變化，以揭示傳統的「天下觀」重新出場的當代原因，但文章卻可能由於迴避敏感性，一定程度上造成了對歷史的改寫與遮蔽。例如，〈意識形態建構〉一文對「天下主義話語」之流變與大陸「官方意識形態」共時性關係的梳理，可謂敘述詳盡而全面，的確非常有助於我們了解這段歷史。但文章之梳理起始於蔣慶1995年的《公羊學引論》，跳過了之前四五年一段不算長卻相當重要的「前史」。

早在1980年代初文化大革命結束後不久，大陸儒學就開始重起，但一直處於邊緣而少被人知，八九風波突然中斷了啟蒙主義大潮，造成了某種短暫的意識形態「真空」，這既為儒學走向前台提供了機遇，也對處於困境中的體制意識形態的「文化轉型」提出了要求：1990年領導幹部學哲學運動和徽班進京二百周年紀念活動幾乎同時進行，同年張頤武對後殖民「東方主義」學說的中國式改造工程開始；然後是陳來〈貞下起元〉（1992）的問世，宣告大陸儒學走上前場；接着是蔣慶《公羊學引論》（1995）的出版、王小東為代表的民族主義思潮開始走紅^⑧，「中國可以說不」系列（1996）接連問世與暢銷；最後才是趙汀陽「天下體系」的重述、《大國崛起》紀錄片（2006）的盛大出場。這一系列現象或思潮的先後出現，說明儒學復興、體制意識形態轉型其實是一體兩面的歷史，並

葛兆光、梁治平對「天下言說」的分析，都回顧了近三四十年來中國社會的變化，以揭示傳統的「天下觀」重新出場的當代原因，但文章卻可能由於迴避敏感性，一定程度上造成了對歷史的改寫與遮蔽。

儒學復興、體制意識形態轉型其實是一體兩面的歷史，並非如梁治平所述，先有思想史性質的儒學復興，然後才被有心人將其與體制意識形態的轉型嫁接在一起。

非如〈意識形態建構〉所述，先有思想史性質的儒學復興，然後才被有心人將其與體制意識形態的轉型嫁接在一起。這樣的歷史敘事，可能既錯位了實際的歷史演變，也多少遮蔽了儒學復興、民族主義思潮的濫觴以及體制意識形態轉型之間的密切關係；遮蔽了它們共享八九風波、新啟蒙主義斷裂之歷史前提的實質。

再來看安德森的相關論述。在那篇隔洋而做的〈答問錄〉中，安德森不僅告訴我們，「所有的帝國最終都會垮台，而國族卻不會」（頁234），而且更為直截了當地涉及到台海危機和西藏、新疆問題。他認為所謂西藏、新疆問題，並非因為「發展」水平不足，而是「內部殖民」所致。具體而言，就是1950年代以後大規模的漢族移民湧入及其對當地人的鄙視（頁239）。在他看來，學習前蘇聯民族政策不是中國當下遭遇民族問題的惡因；相反，恐怕中國應該向前蘇聯學習，實行更為徹底的「聯邦制」；或者像現在的馬來西亞、印尼那樣，更為寬容地對待少數民族風俗與文化（雖然安德森並沒有直接這樣說，但從其前後文看不難得出這樣的結論）。這樣的表述的確鮮明而尖銳，但若側重學理邏輯分析，並以全體中國人民共同福祉之目標為基礎，那麼安德森的相關論述並非不可商榷。

就說西藏、新疆問題吧。如果認為經濟得到充分發展，就不會有民族矛盾或可以隨之化解，那若不是迴避矛盾，就至少是一廂情願；將西藏、新疆問題歸為「錯誤」學習前蘇聯經驗，基本是信口開河。安德森這兩點的批評都是有道理

的，但他之所言好像包含着這樣的意思：如果沒有大規模移民，就不會有西藏、新疆的衝突，而且衝突之爆發與發展關係不大。這恐怕在事實和學理上都難以周延。

以新疆言，它現在的人口比例是維吾爾族和漢族各佔大約百分之四十左右，而在1949年，漢族只佔當地人口的百分之五左右。但是1949年之前新疆就發生過兩次「東突厥斯坦」獨立運動，而在更早的二十世紀初，新疆也出現了整個中亞地區普遍發生的扎吉德（Jadid）運動。此既是傳統伊斯蘭烏瑪（Ummah）社會向現代社會轉型的新式教育運動，也是現代民族主義在新疆和中亞滋生、中亞諸國現代民族國家誕生的重要前史^⑩。也就是說，在漢人未大量湧入新疆之前，民族主義分離運動已然發生，而且即便假定1949年之前的獨立分離運動在新疆取得成功，那麼在今天新疆的地理範圍中，演變出其他更多的民族國家，產生更多非維漢衝突性質的民族衝突也並非不可能。再以2009年新疆發生的系列相關事件為例，主要參與者並非來自北疆的維吾爾人，而是來自南疆者，而北疆的漢族佔比要遠高於南疆地區，這也是無法用移民人數多寡加以解釋的。而且並非無關的是，北疆地區的經濟發展程度恰恰高於南疆。

筆者深知，自己此處的商榷也頗多迴避，之所以仍然言之，實在是想說明，發展並不能解決一切問題，移民也並非一定就是民族主義或分離主義的主因。或許當下最可取的態度是，中華各族群、各利益方都更加客觀理性地去看待問

題，彼此相互諒解、理解，求同存異，「各美其美，美美與共」。這樣才有可能真正找到化解矛盾、衝突之道。

三 現代轉型，主體重建，走出「中世紀」

前述葛兆光、梁治平、張倫的幾篇文章，討論雖各有側重，但卻共享着一些學界所普遍持有的相同或近似的理論前提。比如，他們都把當今的「天下言說」及中國當下所面臨的問題，放置在百年中國乃至於更長時期的中國轉型的歷史框架下來加以闡釋；認為近代中國經歷了兩次轉型：第一次轉型是始於晚清的由傳統中國向現代中國的轉型，第二次轉型是從上世紀80、90年代開始的「後共產主義轉型」；現代轉型又與身份認同或主體的建構相關聯；而且都認為傳統中國是一個以家庭為本位之家國一體的國家，等等。不過，在這些共同的基本前提下，又存在不同的解釋。比較梁治平與張倫的文章，就頗能說明這一點。

直接看去，梁治平的〈意識形態建構〉和張倫的〈現代主體的再生〉的主題共涉「重建主體」或者「主體的重建」，它們都將主體的重建放置在百年中國的「兩次」或「雙重」轉型的框架內加以認識（頁300-302）^⑩，但兩者意旨差異甚大。梁治平所關心的是：自晚清起，中國開始從傳統家國一體的天下中國向現代民族國家轉型，努力建構自己的「現代性」品格；而1990年代中期以來儒學的復興以及中共意識形

態的轉型，則是在新的「重要的歷史時刻，重返歷史、接續傳統以尋回自我」，「重新認識中國，確立新的主體意識」（頁183）。

但是，張倫所討論的並非作為「國家」、「民族」、「儒學」、「體制意識形態」這類「整體性」或「集體性」的主體轉型或重構，而是有感於當下以「人民主體」為旗號的「極權主義話語與實踐的危險回歸」（頁316），因而以更接近1980年代「個體解放」的「現代主體的再生」之視角，重新審視改革開放以來的中國社會，從而將中國農村、市場體制、單位制度、人的情感、身體空間、女權話語、自我意識、公民意識等各方面所發生的變革和所取得的進步，都歸結為社會不同領域的主體性的再生或拓展。之所以用「主體」而非「個體」，張倫有其哲學性的解釋（頁288），但筆者以為其實質邏輯或許是：1980年代的「個體解放」之旗幟，的確帶有過於集中於「個人（體）」一極的弊端，而時下「左派」則又往往割裂性地誇大並進而質疑1980年代的「思想解放」與「改革開放」，為過往的時代招魂。而現在重新引入「主體」，根本目的就不在於重新審視過往改革開放的歷史，而是將「人」的覺醒和解放與「社會重建」聯繫在一起思考。由此，張倫不僅將「主體的奮鬥與中國的未來」聯繫起來，更希望具體落實於「維權運動、憲政與文化再造」之向度（頁313）。而這其中又隱含着既以「保守」自由主義為基本思想資源、又肯定「積極」自由主義重要性的意涵^⑪。

討論至此，或許有必要引入秦暉的相關討論。秦暉思想史觀的核

梁治平和張倫兩文的主題共涉「重建主體」或者「主體的重建」，它們都將主體的重建放置在百年中國的「兩次」或「雙重」轉型的框架內加以認識，但兩者意旨差異甚大。

五四新文化運動雖力倡自由、民主，卻誤將家庭視為萬惡之源，再加之後來蘇俄的影響，致使千年秦制、皇權又以「國家」、「人民」、「階級」等名義而延續，從家庭中解放出來的個人，又被國家、集體、單位所收編。

心，於人類言，即馬克思所謂的「走出中世紀」；而具體於中國，則是「走出秦制」。秦暉認為，所謂以大家族為核心的家國一體的傳統中國其實並不存在，自秦起，以法家思想立國，摧毀了「周制」：一方面把人從封建血緣制小共同體社會中釋放了出來，另一方面又建立起朝廷（或國家）高度壟斷的體制。「秦制」以皇權為核心，皇帝之下所有人的社會地位雖高低不同，但實質都從屬於皇帝，皇帝、朝廷既有權控制每個人，也有權處理分配土地等社會所有資源或財富。這樣，擺脫了周制「小共同體」束縛的人，卻被歸於朝廷、國家「大共同體」中。秦雖轉瞬而亡，但秦制卻被後世繼承。

歷代朝廷一直都在打壓、摧毀家庭村社共同體，隋唐五代後，地方的豪門、大家族幾被摧毀殆盡，只是到了元末明初，較具規模的家族小共同體才開始在江浙一帶部分地區重現。而西方資本主義、現代文明的進入，不僅沒有造成血緣家族共同體更徹底的瓦解；相反，所謂「血緣家族」村社制卻在資本主義最早發達的東南沿海、珠三角一帶得到了長足發展。其重要原因在於，西方勢力的進入和資本主義的推進，削弱了朝廷、國家的權力，使得那些地方的人們獲得了更多機會，以血緣宗族為（名義）紐帶，結成更具自主獨立性的小共同體社會以與國家相博弈。

與民間社會的重建一致，以郭嵩燾、譚嗣同等為代表的晚清最早一批啟蒙思想家，也受西方憲政制度啟發而主張推倒「秦制」，恢復「三代」。但後來因受到日本明治一

昭和之主流軍國主義性的維新思想的影響，第一代啟蒙者的思想被反轉；而五四新文化運動雖力倡自由、民主，卻誤將家庭視為萬惡之源，反了「儒表」卻放過了「法裏」，再加之後來蘇俄的影響，致使千年秦制、皇權又以「國家」、「人民」、「階級」等名義而延續，從家庭中解放出來的個人，又被國家、集體、單位所收編。因此，對於當下中國來說，變革的關鍵就在於破除過往歷史認知的誤導，既努力爭取個人自由解放，又必須着眼於多樣性共同體的建設（即民間社會之建設），並輔以憲政、民主制度的保障。只有這樣，中國才可能徹底解構秦制，「走出中世紀」^⑫。

秦暉之說自是一家之言，但與晚清「古儒」相較，當下大陸「新儒」恐怕的確「不要說『新』，連『儒學』本身都要淹沒在法道互補的歷史污水中而『儒將不儒』了」^⑬。

四 結語

《大國的想望》所論主題出自大陸，主要作者也為大陸學者，但文章卻刊於台灣《思想》雜誌，最後成書出版於台灣。這並非偶然，應該將其置於大陸、台灣、香港兩岸三地知識界互動合作實踐之接續：即借助於台灣、香港之空間便利——「天下」本意所該有的多樣、彈性的地理—文化空間之便利——為中國文化的建設、為中國的未來，而抱薪，而堅守。然而，在這大國崛起、「天下話語」高聲喧嘩之際回看歷史，與其說多的是欣慰，不如說更感逼仄、困窘。看世界，

現代性的弊病日益明顯，民主、自由制度臨更大挑戰；觀中國，兩岸三地形勢更為嚴峻、局促、內捲：戰爭陰影日益逼近，民粹、民族主義喧囂日漸高漲，陸港政治愈收愈緊，甚至台獨「綠色專制」之色彩也愈益濃厚。此時讀《大國的想望》，深感於它為中國文化的存續、為中國的未來，堅持獨立批判理性關懷之不易、之珍貴。

註釋

① 趙汀陽：《天下體系：世界制度哲學導論》（南京：江蘇教育出版社，2005）。

② 趙汀陽等著，王惠民譯：〈柏林論辯：天下制度的存在論證及疑問〉，《世界哲學》，2020年第3期，頁89。

③ 分別指2014年出現的「回到康有為」的學術思潮、2015年大陸與台灣新儒家的分裂與2016年成都「兩岸會講」上所發生的激烈論戰，以及2016年五位大陸新儒家學者的《中國必須再儒化：「大陸新儒家」新主張》一書於新加坡出版。

④ 分別指習近平2013年11月26日視察曲阜、2014年9月在國際儒學聯合會發表關於儒學與傳統文化的講話、2014年5月4日到北京大學探望湯一介。

⑤ 參見姚新勇：〈前路茫茫，還是柳暗花明？——中華民族認同的危機與再造之反思〉，《台灣社會研究季刊》，第88期（2012年9月），頁189-227；〈中國大陸民族問題的「反思潮」〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），2014年2月號，頁31-44。

⑥ 此為當年安德森在清華講學第一講的標題，參見清華大學人文與社會科學高等研究所網，<https://tias.tsinghua.edu.cn/info/hdsp/1491>。

⑦ 安德森2014年接受《文匯報》採訪的標題為〈風靡世界的民族主義研究本是我寫給懂英國人看的〉（2014年4月10日），觀察者網，www.guancha.cn/Benedict-Anderson/2014_04_10_220911.shtml。

⑧ 王小東在多個場合說過，由他代表的中國民族主義思潮起源於上世紀80、90年代之交，但其真正成為一種影響廣泛的大眾性思潮，約晚至1990年代後期。

⑨ 參見Adeeb Khalid, *Making Uzbekistan: Nation, Empire, and Revolution in the Early USSR* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2015)。

⑩ 張倫認為，近兩百年來中華文明一直經歷着現代性轉型，但在這一整體性的現代轉型視角下，又包含着兩個不同階段的轉型——「前共產主義轉型」與「後共產主義轉型」。不過從國家、社會、個體、制度、文化等全面成功的轉型上看，兩者又存在關聯和交錯，所以是現代憲政國家制度的建構與「主體的自由與權利的確立與伸展」之「雙重」性的轉型，而非簡單的時序性的「兩次」轉型。

⑪ 當然，筆者這裏只是就中國的情況來闡釋，而擱置了張倫「主體性」再肯定與後現代全球危機之突破的世界性意義指向。

⑫ 此處概述係根據秦暉的三個「超星學術視頻」概括而成，分別是：《農民與農民學》、《西方近現代史》、《中國思想史》。

⑬ 秦暉：〈西儒會融，解構「法道互補」——典籍與行為中的文化史悖論及中國現代化之路〉，載《傳統十論——本土社會的制度、文化及其變革》（上海：復旦大學出版社，2013），頁247。

力 辛 大陸學者，主要從事當代文化批評及中國大陸當代民族問題研究。