

何吉贤 张翔◎编

探寻中国的现代性

汪晖学术思想评论集（一）

章本华 过去之未来

现代性的特征与质疑：汪晖的思想批判

李真雅 汪晖与中国反现代性的现代性

王德胜 汪晖的“现代性”批判

汪晖的“现代性”批判

汪晖的“现代性”批判

汪晖的“现代性”批判

汪晖的“现代性”批判

汪晖的“现代性”批判

汪晖的“现代性”批判

汪晖的“现代性”批判

汪晖的“现代性”批判

汪晖的“现代性”批判

汪晖的“现代性”批判

汪晖的“现代性”批判

汪晖的“现代性”批判

人民东方出版传媒
东方出版社

何吉贤 张翔◎编

探寻中国的现代性

汪晖学术思想评论集

黄宗智 探寻中国的现代性

李集雅 汪晖与中国反现代的现代性

章永乐 过去之未来

于高中 现代性的悖论与开展：汪晖的思想视域

王斑 在历史中发现启蒙

王德威 理、物、势的多重变奏

石井刚 知识生产、主体性、批评空间

陈刚 从天理世界到

杨立华 本

慕唯仁 本

韦宇 论汪晖对亚

石井刚 理、物

黄渊初 帝国、现代性与合法性

《现代中国思想的兴起》清华大学讨论会（上）

《现代中国思想的兴起》人民东方出版传媒

关于汪晖《现代性》

《关于汪晖《现代性》

《关于汪晖《现代性》

《关于汪晖《现代性》

《关于汪晖《现代性》

《关于汪晖《现代性》

《关于汪晖《现代性》

《关于汪晖《现代性》

《关于汪晖《现代性》

《关于汪晖《现代性》

《关于汪晖《现代性》

《关于汪晖《现代性》

《关于汪晖《现代性》

《关于汪晖《现代性》

《关于汪晖《现代性》

《关于汪晖《现代性》

《关于汪晖《现代性》

《关于汪晖《现代性》

图书在版编目 (CIP) 数据

探寻中国的现代性：汪晖学术思想评论集（一） / 何吉贤，张翔 编. —北京：东方出版社，2014. 8

ISBN 978-7-5060-7705-7

I. ①探… II. ①何… ②张… III. ①汪晖-学术思想-思想评论 IV. ①K825.46

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2014) 第 192812 号

探寻中国的现代性：汪晖学术思想评论集（一）
(TANXUN ZHONGGUO DE XIANDAIXING: WANG HUI XUESHU SIXIANG PINGLUNJI)

编者：何吉贤 张翔

责任编辑：徐玲 赵方捷

出版：东方出版社

发行：人民东方出版传媒有限公司

地址：北京市东城区朝阳门内大街 166 号

邮政编码：100706

印刷：北京京都六环印刷厂

版次：2014 年 10 月第 1 版

印次：2014 年 10 月第 1 次印刷

开本：710 毫米×1000 毫米 1/16

印张：26.75

字数：334 千字

书号：ISBN 978-7-5060-7705-7

定价：55.00 元

发行电话：(010) 64258117 64258115 64258112

版权所有，违者必究 本书观点并不代表本社立场
如有印装质量问题，请拨打电话：(010) 64258029

目录

Contents

- 黄宗智 探寻中国的现代性 001
- 李集雅 汪晖与中国反现代的现代性 011
- 章永乐 过去之未来
——评汪晖《现代中国思想的兴起》 014
- 于治中 现代性的悖论与开展：汪晖的思想视界 049
- 王 斑 在历史中发现启蒙
——阅读汪晖的《现代中国思想的兴起》 086
- 王德威 理、物、势的多重变奏
——阅读汪晖《现代中国思想的兴起》 110
- 石井刚 知识生产·主体性·批评空间
——汪晖《现代中国思想的兴起》日文简本“译者解说” 123
- 甘怀真 从历史论述中解放出来
——读汪晖《对象的解放与对现代的质询》有感 142
- 陈 贇 从天理世界观到公理世界观的转换
——汪晖关于中国现代性的论说 152
- 林少阳 “势”或“时势”：一个重审现代与时间观之关系的概念 172

- 杨立华** 在谱系学与精神史之间 **208**
- 慕唯仁** 两种现代性的故事
——汪晖的现代中国思想谱系 **219**
- 韦宁** 论汪晖对亚洲和欧洲的重新想象
——汪晖《现代中国思想的兴起》中的章太炎论所引发之思考 **251**
- 石井刚** 理、势、语言以及个人的生存
——汪晖《现代中国思想的兴起》中的章太炎论所引发之思考 **270**
- 夏明方** “缠绕的现代性”：儒学与“帝国的自我转化”（节选） **297**
- 黄锦树** 帝国，现代性与合法性
——回应汪晖 **312**
- 《现代中国思想的兴起》清华大学讨论会（上） **322**
- 《现代中国思想的兴起》清华大学讨论会（下） **359**
- 关于汪晖《现代中国思想的兴起》的讨论 **392**

探寻中国的现代性

黄宗智（美国加利福尼亚州立大学洛杉矶校区）

汪晖的四卷本著作《现代中国思想的兴起》卷帙浩繁，内容十分复杂。首卷围绕“理”与“物”的关系这一中心命题，探讨了宋明儒学的“天理”主题；次卷转向“帝国/国家”问题，先证明它们是西方（包括日本）在分析中国时使用的主导性的现代二元对立概念，再论证它们对理解清朝和民国的国家特性来说，具有基本的缺陷；第三卷对晚清和民初的重要思想家进行分析，并揭示出：在将旧的“天理”世界观重塑为“公理”世界观的时候，他们既纳入了西方式的科学公理观念，又保持了传统的对“天理”中的“理”的伦理—政治的关注；第四卷在上述背景下，讨论了现代“科学话语共同体”如何兴起为20世纪中国思想的核心主题。四卷洋洋洒洒至1608页，仅“导言”一章，即长至百余页。

在此书再版之际，我的主要目的是试图把此书的主要贡献为非专业人士做一个比较容易理解的介绍性总结，过度简化其精细分析与大量细节则恐怕在所难免。

首先，汪晖并置了两套话语：一套是西方的现代主义话语，一套是中国的的话语。一方面，他将西方的现代主义话语作为对手，来揭示中国旧有“概念”的历史含义，以将它们放入其历史语境；另一方面，他也做了相反方向的工作，以中国内在的“概念”作为陪衬，将西方的一些重要范畴，如“帝国”、“民族国家”、“市场经济”、“科学”和“科学主义”历史化。通过这种方法，两者得以相互厘清和印证。这种

方法要求严密的文本细读和分析，同时又要借助于比较视野的洞见。

这里必须指出，这种方法不是仅就话语论话语的分析，或就观念史论观念史的研究。汪晖的质询恰恰总是建立在对大的历史背景的敏锐的把握之上，他坚信，唯有通过历史背景，才得以使观念和话语内在于其语境，才使得对历史化的意义的追寻成为可能。正是具有多面的大的历史图景的历史感，而不是就话语论话语的简单后现代式的研究，才是他的方法的核心。

汪晖著作中另一个不变的因素是其贯穿始终的作为陪衬的对手，那就是他所理解的具有统摄力的西方现代主义的叙述，这也是他所有著述所最终致力于对话的对象。这一叙述的核心是西方对其现代历史的自我表述，即西方如何围绕着自由市场、资本主义、自由、民主与现代民族国家和普适性科学的发展的历史。“传统”、非市场、非资本主义—非民主的“他者”，则构成了内在于这一叙述的对立部分。汪晖针对这一叙述提出了质疑，在他看来，它不仅是我们这个全球化了的世界的霸权性话语，同时也是当前中国现代化主义的主导性意识形态。

要对汪晖的著作进行总结，则最好像他自己在“导言”中所做的那样，先从考查美国的中国研究着手，主要是围绕帝国—民族国家的二元对立建构的讨论。尽管对有的读者来说，这对二元对立概念的相关性不一定十分明显，但在美国的中国研究界，其影响却毋庸置疑，可以见于“帝制中国”与“现代中国”、“20世纪中国”等作为标准范畴的不加质疑的并置使用。但汪晖阐明了帝国—民族国家的二元对立伴随着一系列的假设和预期，而这些假设和预期是建立在西方关于其自身现代性的叙述之上的。汪晖将这一叙述的根源追溯至19世纪的思想家如黑格尔和亚当·斯密。但正如汪晖的分析中所表明的，清朝和民国时期的中国与这些假设和预期都有极大的差异。与现代民族国家强调民族—种族和语言的一致性不同，民国的创建者很快放弃了其反满民族革命的意识形态，而转向一种多民族共处的“五族共和”的意识形态。而且，清

帝国并没有分裂为不同的种族—民族单元，民国以及之后的人民共和国基本上继承了清朝的政治疆域。清“帝国”事实上已以民族国家的方式清晰地界定了其政治疆域，而且，它早已建立了在民国时期保留下来的多民族意识形态的管治方式（实际上，按照汪晖的分析，清朝的统治者也别无选择，因为清朝统治者是作为“异族”进行统治的，只有借助多民族的意识形态，他们才有希望统治“中国”）。这样，我们就看到一种与现代主义者的叙述截然不同的情况。在这里，清“帝国”和民国的“民族国家”表现出了根本的相似性和相承性。换句话说，“帝国”中国并不那么像帝国，而“民族国家”的中国也并不那么像一个民族国家。这就是汪晖重新阐释中国政体史的核心所在，也是他为当前和未来中国探寻一种替代性政治视野的概念空间的重要部分。

汪晖还将这一关于帝国—民族国家的分析，扩展至另一种现代主义的变种叙述，即日本京都学派。由于费正清和赖肖尔共同编撰的教科书（Reischauer, Edwin O. and Fairbank, John King, *East Asia: The Great Tradition*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1960）的影响，京都学派在美国的中国研究界也具有很深的影响力，因为美国的学者大多是通过他们的教科书首次接触中国历史的。他们的那本教科书，通过赖肖尔（而不是费正清）及其日本的中国学同行，整体借用了内藤湖南关于唐宋中国的假设性叙述。京都学派在日本的出现是为了对抗那种关于中国的标准的现代主义叙述，在这种叙述下，中华帝国被描述成一种前资本主义的、专制的、农业性的、反民主的、文化主义的（而不是民族主义的）和前民族国家的典型之一。而京都学派则认为，现代的倾向在唐宋之际即已明显出现，那时已存在繁荣的市场经济，在郡县制（而非分裂化的封建制）下，中央集权的民族国家轮廓和现代官僚体系亦已成形，而且，同时也出现了原初型的资本主义、理性主义，甚至民族主义。在京都学派看来，宋朝中国早已进入了早期的现代，而不是像东京学派所描述的那样，是一个落后的帝国。

正如汪晖所令人信服地论证的，这一思考的脉络事实上与其所要论争的对象一样，也是不折不扣的现代主义的，因为它与其论争对象一样，对西方现代主义叙述的普适性深信不疑。唯一的不同之处只在于，它不是把中国描述成一个落后的“他者”，而着力论争中国像西方一样。简言之，它把更多是西方自我建构的种种特性投射到中国身上，而不是去挖掘中国自身内在的特性。

这一系列思想会怎样重塑我们关于“中期帝国”中国的思想呢？汪晖认为，宋儒思想的核心是“天理”，即将“物”与“理”分离，而不是像传统儒家中的“道”的观念那样，将两者合而为一。理是内在于事物的，也存在于日常的礼仪实践中，它要通过“格物”去把握（明儒的“心学”则呈现了主观性的转向，认为天理内在于个人的自我中，要通过个人的内省去掌握）。在京都学派（以及其他很多研究者）看来，这一天理观即是中国思想转向世俗化和理性化的表现，它几乎是一种原初型的科学的世界观。但是，正如汪晖指出的，在宋朝的历史语境下，天理的提出，实际上恰恰是为了批评内藤湖南学派所称的原初型现代的诸特性。回到“三代”的说法即包含着对当代政治的批评，包含着对重新联结政治和伦理的关注；对重建三代的井田制的呼唤，则包含着对均田制的崩溃以及其后的赋税制度的批评；而对三代诸侯割裂的封建制的呼唤，则包含着对郡县制下过分中央集权化及其官僚制和与之伴随的科举制度的批评。对宋儒来说，“天理”的提出包含着特殊的历史情境和动力，即所谓的“时势”，是一个变化中的历史，但不是线性的变化。汪晖运用“时势”的概念，一方面是为了澄清“天理”包含的意义，另一方面也是为了挑战京都学派的叙述。将其放入自身的历史语境后，“天理”的含义与京都学派的阐释确实显示了很大的差异。

由此，我们又看出了另一个问题，即现代主义的叙述是如何导致我们曲解宋明理学的历史意图的。汪晖坚持将宋儒的思想放入其“内在”的语境中，这与现代主义式的理解构成了鲜明的对照，正是这一比照，

以及对于历史背景的观照，使我们得以抓住了宋儒天理观的指向。对于汪晖来说，这一历史化的内在理路反过来又可以帮助我们对晚清思想和历史提供另一种不同的理解，一种不同的观照现代西方科学（坚持将科学与伦理和政治分离）的方式，以及一种观察当代中国的不同方式。当然，它也为我们提供了不同的替代性选择的可能。

在上述分析的基础上，汪晖的下一步工作转向了晚清和民初思想的变化。他指出，晚清思想家，尤其是严复和梁启超，将“天理”重塑成了“公理”，在这里，“理”包含了类似于科学公理和进步的内容，但仍然包含了旧“天理”观的内容，即“天理”不仅包含了自然，同时也包含了政治和社会。也正是作为这一“公理”观的一个部分，严复（也包括梁启超）创造了“群”或社群（相当于群体、社会，甚或“国家”）这一观念。美国的中国思想史研究者史华慈（Benjamin Schwartz）曾分析了严复如何阐释古典自由主义思想：与原来的个人自由的含义不同，严复将自由理解为个人为了国家能力之目的的能量的释放。[史华慈强调了在这一阐释过程中，严复是如何深刻而具有创造性地理解了现代西方的“浮士德”（即为富强而出卖其灵魂的）精神的。]我们可以进一步指出，对于严复来说，这就是内在于“群”中的“理”。这与约翰·穆勒和洛克的古典自由主义观念有很大的差异。不过对于汪晖来说，这里的问题不是理解的“准确”与否，而是每一种理解背后揭示的不同历史情境和问题意识：一者在社会与国家的二元对立关系中，强调资产阶级对于国家的权利；另一者则立足于一个正欲共同追求自强的国家和社会中。这一理解思路不仅为我们提供了对严复和梁启超思想的新的阐释，同时也为我们理解当代中国国家与社会的关系提供了另类的可能。

章太炎也许是汪晖著作中考查的诸位思想家中最古怪的一位。他是严复和梁启超的新公理观的批评者。作为一位具有强烈无政府主义倾向的革命者，章太炎的个人观来源于道家和佛学思想，而不是西方古典自

由主义。对于章太炎来说，个人不是如古典自由主义所认为的那样，是价值和认同的最终根源。他的个人观并非建立在财产所有、天赋人权和自我关注之基础上，他的个人观最终恰恰导向了一种无我的状态，并最终形成了所有人和事物，包括自然的无差别的平等的融合。正是基于这一观念，章太炎对严复和梁启超的国家—社会观或群的概念及其新的公理观，也提出了自己的批评。我们也许可以猜想，关于章太炎的这些精细而复杂的分析，对于汪晖来说，即意味着另类现代性视野的另一种资源。

汪晖下一步的分析转向了“科学话语共同体”在中国的兴起，这是他关于宋儒天理观和晚清思想中公理世界观转化的分析的高峰。他从作为现代西方科学话语全面影响之证明的现代大学和学科制度的建立入手，开始分析中国的知识体系如何发生全面的变化。这种变化不只局限于部分思想家中，而是知识和知识生产的全面重组。汪晖指出，作为知识生产者的现代学科、大学和大学教授是这一根本性转变的独特产物。从这里，读者可以进一步更清楚地看到他早先分析的意义和重要性。

在这里，汪晖的研究呈现了一个也许是出人意料的转变，他把注意力转向了“科学主义”在中国的建构。“科学主义”这一概念被美国中国研究界的郭颖颐（D. W. Y. Kwok）使用于他早年关于现代中国思想的颇具影响的著作（即《中国思想中的科学主义》中。汪晖将这一概念及其使用深刻地上溯至政治与经济学家哈耶克。哈耶克首先很具现实感地指出，市场经济中的个人只能得到不完全的信息，因此，指望他们有完美的理性，或者使用自然科学的假设和方法来研究经济，都是不对的。但哈耶克接着却开始建立一种假设，他提出，在民主—自由的西方市场经济中，不完美的个人，在不受任何国家的干涉下，可以通过价格机制的调节，创造一种近乎最完美的自然的经济秩序。最后，他揭示出自己的最终目的，即对社会主义计划经济进行深层的批评。但正如汪晖指出的，市场经济和西方资本主义发展的真实历史从来就没有离开过强

大的国家干预，在历史上，最早是以重商主义的形式，之后是以帝国主义的形式。他引用布罗代尔的分析指出，资本主义国家并没有保护自由市场，而是保护垄断；资本主义国家与其说是保护市场，还不如说是“反市场”的。对于汪晖来说，（垄断）资本主义—帝国主义的这一轨迹，在发达国家与跨国公司的联合吹捧下，在今天已采取了全球经济的形式。在这一脉络下，哈耶克那种虚构的自由经济为特定政治议程——即攻击社会主义计划经济，鼓吹自由市场资本主义——服务的意图就显示出来了。将科学主义—实证主义与非西方的社会主义体制画上等号，转移了人们对现代西方自身一个根本特性的关注，因而为它自己所宣称的真正的科学性获得了完全的合法性，而科学性本身就是西方话语霸权的一个关键因素。毋庸讳言，这里也包含着汪晖对作为一个整体的古典和新古典经济学的批评。

这里再一次显示出，汪晖对天理、公理，甚或现代中国科学话语共同体的解读不仅是对中国思想核心和内在主题的重新阐释，而且也是他对现代西方所宣称的普适性和实证性的科学提出挑战的一种方式。它们意在为现代科学打开伦理和政治—社会的维度。汪晖提出，科学与伦理和政治的分离，可以理解为一种解放，正如将自然从上帝和教会中解放出来一样，但它也可以是压制性的，正如它在19世纪实证主义下所达到的状况一样。（沿着汪晖的思路，也许有人会反过来，坚持将科学界定为与伦理和政治不可分离，就像毛泽东时期的总体控制一样，这样，它就可能是压迫性的；另一方面，它也可以是解放性的，用以超越认识论上的实证主义，正如汪晖之所寄望于中国的现在和将来那样。）

必须指出，上述所有这些分析，都基于汪晖对文本的精研细读之上，这是他研究方法的基础，也是形成他整个研究结构的一砖一石。也正是这一态度，使得他的著作具有特有的准确性和可靠性。在中西思想家之间穿梭来回，互相对照的方法从上述的总结应该能够看得出来。但是，最终使得他与其他现代主义话语的批评者真正不同的，与其说是他

的方法，还不如说更多地依赖于他作为一位历史学家的底色。他的工作中总是具有一种历史的视野，或一种现实感（用汪晖自己的话说，就是一种“历史感”），它既是宏大的，又是具体的；既是历史的，又是现实的；既是中国的，又是西方的。也许可以进一步引申说，它同时包含了马克思和韦伯那样的宏大视野，既有社会—经济体制的观察，又有观念和思想的分析；既有对结构的洞悉，又有对过程的细察；既考虑到了大的历史动力，又观察到了个人的能动性和历史的偶然性。正是这样的历史视野和现实感最终给汪晖的比较话语分析赋予了深度和力量。

汪晖对于自己的总体目标有清楚的表述。对于建立在主导性的、标准的西方叙述之上的现代主义（这一叙述在当前的中国也是主导性的），他提出了激烈的批评，他认为这一叙述在描述中国时，具有重大的缺陷，并且，即便是对西方本身，也是不准确的。由此，他力图探寻替代性的另类理解。他的这一探寻是在对西方现代主义叙述与他重建的中国叙述之间的不断比较中进行的。这里必须再次指出，这种比较并不是一种话语与另一种话语之间的比较，因为汪晖并不是要为中国的话语或思想争得什么优越性，更不是要简单地回到过去。他要我们直面现代西方无法否认的存在和影响，同时也要我们直面全球资本主义的秩序，但他反对简单地采纳现代西方和全球资本主义秩序提供的“现代性”之路。汪晖采取的方式是在现实需要的关照下，重释中国的历史。因此，这是对一种独特的中国现代性，用他自己的话说，是一种“反现代的现代性”的探寻。对于他来说，这一探寻的第一步是将中国的历史从现代西方强加的主导性叙述中的作为“他者”的地位中解放出来。这也是他将对自己著作的最近的总结和反思命名为《对象的解放与对现代的质询》（载《开放时代》二〇〇八年第二期）的原因。

在结束这篇简短的评论之前，我还想简单列举一下这部著作的主要贡献。首先，在对作为整体的西方现代主义的根本性反思的背景下，它对美国（和日本）的中国研究界的一些主导性假设提出了彻底的反思。

考虑到他的框架及其议题和所研究文献的广泛性，我们可以说，它是迄今为止对中国的中国研究界的最为全面的批评性反思。相比于这一著作的规模和视野，美国的中国研究界至今已有的反思性著作都要相形见绌，无论是在早年现代主义的范式受到革命范式挑战的时代，还是之后社会史研究兴起的时代，还是更之后文化和语言学转向的时代。给予汪晖的反思以力量和深度的是对作为整体的现代西方文明的主导性叙述——而不仅仅是美国（和日本）的中国研究界的叙述——的质疑。

但这也远不是汪晖整个工作的全部。他还是一位用新的概念和方法从事中国思想史研究的学者。他的分析围绕着物质—社会世界和伦理的关系的问题域，并不断对中西思想进行比较。他所从事的当然主要是思想的研究，但他的研究立于对历史情境以及思想之外的各种变化（再次是“时势”）的清晰把握的坚实基础之上。因此，他的研究与传统的思想史研究大相径庭，甚至不可以简单地归类为思想史。从这一意义上说，他的书名（《现代中国思想的兴起》）就显得有些误导性了，因为它会使读者去期盼一本传统（甚至是现代主义式）的思想史，而实际上，它是一本关于观念的历史化的著作，是一本中西思想相互对话的著作，一本过去与现在、思想与历史情境相互对话的著作。

这也是一本比较特殊地运用后现代理论和感觉的著作，其最明显的表现就是贯穿全书的与现代主义叙述框架的持续不断的对话。但这里必须将汪晖与大多数的后现代主义学术做一区分，因为在他这里，对话语之外的大的历史的把握是无法分离的。不能因为他对现代主义的主导性叙述提出批评，并运用了一些标准的后现代理论术语，便将他简单地理解为一位“后现代主义者”。汪晖非但没有漠视话语之外的历史，还持续不断地去追踪它，他也不是为了话语而话语，他的目的是为一个新的中国建立一种新的视野。

最后，这一著作阐述了从天理到公理到科学话语的变化，其宽阔视野令人惊叹，所围绕的核心问题又极为重要，全书论述连贯，却又充满

变化。它可以作为将科学与伦理和政治分离的现代主义叙述的比较性框架；它关于科学主义的建构过程的论述——也即将所谓坏的科学归结为非西方的社会主义国家，从而为西方宣称只有自己才掌握了真正的科学获取合法性——极富启发性。汪晖对新古典经济学及其意识形态提出了特别的批评，在当代中国的语境下，新古典经济学及其相关的意识形态被称为“新自由主义”（这也是国际左翼所使用的术语），大体上相当于美国通常所称的“新保守主义”。当然，从最终的意义上来说，它也为我们的整个现代主义知识体系提供了深刻的批评性反思。

这篇简短的评论只能指出这一著作中对中国历史和现实的一些可能的新的理解，但我们必须清楚，这一著作的总体含义是一种与大部分中国和美国学者已习以为常的迥异的历史视野。如果有可能再出现几本这样的著作，那么，中国就应该可以在宏伟的历史研究和原创性的理论工作上，在当前的世界上占据一个重心的位置。

（何吉贤译，本文英文原载 *Modern China* 第 34 卷第 3 期，2008 年 7 月出版；中译文原载《读书》2008 年第 8 期。）

汪晖与中国反现代的现代性

李集雅 (Tiziana Lippiello, 威尼斯大学 Ca' Foscari 亚洲及地中海非洲研究所)

汪晖是著名学府清华大学的教授，他被视为“新左派”的代表人物。他极具挑战性地、从一个全新的角度提出对现代性问题的追问，并从亚洲视野——或更准确地说，从中国视野——观察整个世界。

经过漫长的文学史和思想史研究的旅程，他对传统分析提出质疑，解构老一套的亚洲观念，并提供了一种能够超越欧洲及欧洲中心主义典型视角的叙述。当亚洲人谈亚洲时，他们究竟在谈什么？虽然汪晖的作品主要论述中国，但他的反思拓展出更为广阔的问题，试图通过思想史的深刻分析，超克现代性的传统模式。汪晖之所以将西方模式与另一种模式对立起来，是因为他想重建历史并通过对历史的反思，给今人提供掌握自己文化传统的钥匙。换句话说，他将历史置于新的亚洲形象内，并探索其在当代世界中的角色。汪晖所主张的历史观体现了当代世界的文化对话，他用客观知识和批评工具来证明它。他从一些著名的中国学者的分析入手，如严复（1854—1921）、梁启超（1873—1929）以及章太炎（1868—1936），这些学者研究西学的学说和方法，又都反对西方科学的霸权，支持人文文化（儒学、佛学与道学）。

对汪晖而言，我们不能太轻易地把欧洲思想的典范应用于中国历史，即使反过来说中国本地模式也未必保证对中国历史的正确、客观的理解。这里可以举一个例子：汪晖认为帝国与国家的二元论完全属于西方思想，这种二元论将中国制度等同于帝国，将西方制度等同于民族国家。因此，他认为与其采用这些范畴不如借助宋代（960—1279）儒学

所用的词汇，根据他的研究，近代“帝国”的范畴并非源自中国传统的同一概念，晚清中国（1840—1911）从日本与西方才引进这个词。中国传统自古代以来离不开“天下”概念，即“what exists under Heaven”，或“全世界”。与“帝国”相比，“天下”观念有不同的含义：它反映中国对于自己的角色的自我意识，这种角色缺乏一种与他者的碰撞关系。“天下”概念不能被解释为一种政治体系（a political entity），相反，它体现了一系列与天地人有关的价值和理念，或总的来说，“天下”概念与中国宇宙观有密切的关系。

汪晖承认儒学思想的价值，尤其宋代儒学：这一思想传统不仅仅是一种学派，而且在漫长的历史中，也给王朝提供了政治合法性的条件。在中国历史的关键时刻，例如在汉代（公元前 202—前 220）统一过程中，或者在外来民族的统治下，如元朝和清朝，儒学经典——尤其今文经学——为保证王朝的合法性发挥了尤其重要的作用。这些王朝不得不依赖中国传统知识以确立自身的合法性，而汉族也未必屈服于这些民族的文化和风俗习惯。

汪晖在康有为的影响下提出“儒学普遍主义”：该思想的兴起与中国对自己的世界地位和主权的自觉是同时出现的。汪晖也提出了“反现代的现代性”理论，并阐述了一系列中国现代学者和政治思想家的思想：他们将以科学为主导力量的现代性与人文科学为主的现代性对立起来，形成了近代知识的谱系。在《现代中国思想的兴起》这一伟大作品中，汪晖探索了时间观这个根本问题，分析了“时势”的定义，即古人对 momentum（拉丁文：1. 时期、时刻；2. 动力、运动）的意识以及他们适应时代变化的能力，例如，“孔子时行则行，时止则止”。在 11 世纪，程氏兄弟也说《易经》伟大的方法论乃是对时间的支配。现在，汪晖恰好用“时势”的观念来再现——或者更准确地说，不要再现——他自己的现代性观。

2013 年 10 月 20 日，在开学典礼当中，威尼斯大学 Ca' Foscari 研