

区域：亚洲研究论丛

REMAPPING:
AN ASIAN STUDIES SERIES

第二辑

重新思考二十世纪

清华大学人文与社会科学高等研究所 编

主编：汪 晖 王中忱

共产主义假设与二十一世纪

马克思与现代性

早期现代是否不同于殖民现代？

汪晖 《世界历史中的中国》书评会

作为一组智识构形的 20 世纪中国

亚洲民族主义与“五四”

战后日本思想史中的“中国革命”

重新思考中国近代“文”的简单化

汉字简化浅论——另一个简体字

与鲁迅相遇、竹内《鲁迅》的产生

清华大学出版社

C55

20122

2

区域：亚洲研究论丛

REMAAPPING : 第二辑
AN ASIAN STUDIES SERIES

重新思考二十世纪

清华大学人文与社会科学高等研究所 编

主编：汪 晖 王中忱



清华大学出版社 北京

版权所有,侵权必究。侵权举报电话:010-62782989 13701121933

图书在版编目(CIP)数据

区域:亚洲研究论丛.第2辑,重新思考二十世纪/汪晖,王中忱主编. —北京:清华大学出版社,2012.10

ISBN 978-7-302-30300-8

I. ①区… II. ①汪… ②王… III. ①社会科学-文集 ②文化史-中国-20世纪-文集 ③政治制度史-中国-20世纪-文集 IV. ①C53 ②K260.3-53 ③D693.2-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2012)第237702号

责任编辑:马庆洲

封面设计:曲晓华

责任校对:王荣静

责任印制:沈露

出版发行:清华大学出版社

网 址: <http://www.tup.com.cn>, <http://www.wqbook.com>

地 址:北京清华大学学研大厦A座 邮 编:100084

社总机:010-62770175 邮 购:010-62786544

投稿与读者服务:010-62776969, c-service@tup.tsinghua.edu.cn

质量反馈:010-62772015, zhiliang@tup.tsinghua.edu.cn

印刷者:三河市君旺印装厂

装订者:三河市新茂装订有限公司

经 销:全国新华书店

开 本:155mm×230mm 印 张:26.5 字 数:341千字

版 次:2012年10月第1版 印 次:2012年10月第1次印刷

定 价:50.00元

产品编号:046230-01

卷首语

二十世纪中国是革命的时代,是新政治持续发生的时代,也是一个创造力与悲剧同时爆发的时代。伴随着二十世纪的落幕,中国在这个时代的位置、这一时代在中国历史中的角色、这一时代的中国历史遗产对于二十一世纪的影响,至今仍然是人们探索的课题。清华人文与社会科学高等研究所先后于 2009 年和 2011 年组织召开了两个国际学术讨论会,前一个的主题是“二十世纪中国的文化与政治”,后一个的主题是“关于二十世纪中国的结构性转化的理论思考”。《区域》第二辑的主体部分是这两次会议的论文修订稿。

就这两次会议而言,前者偏于历史与文化的表述,后者探讨有关二十世纪中国的理论解释,但相互交叉,有着明显的连续性,我们主要根据论文的主题而不是会议的结构加以编辑和排序。此外,本辑论文中的部分文章来源于清华人文与社会科学高等研究所主办的“人文与社会系列讲座”,如查特吉关于早期现代与殖民现代的论文、普殊同关于马克思与现代性的讨论,以及齐泽克、鲁索等人的圆桌讨论等等,都是这一系列讲座及相关讨论的产物。事实上,无论是我们的系列讲座还是专题会议,均与重新思考二十世纪及中国的位置有关。这些论文和讨论从不同的领域和论题出发,提供了重新思考“二十世纪”的具体途径。

《区域》论丛发表的论文并不限于清华人文与社会科学高等研究所举办的会议和讲座,也吸收学者们的投稿。本辑中邱士杰、马场公彦、鹤饲哲、延光锡、丸川哲史等的文章并不来源于这些活动,却与我们的讨论相互配合。《区域》论丛欢迎海内外学者投稿。

目 录

卷首语 1

共产主义假设与二十一世纪

齐泽克 鲁 索 海 裔 汪 晖 1

马克思与现代性 普殊同 45

早期现代是否不同于殖民现代? 帕特·查特吉 60

汪晖《世界历史中的中国》书评会

阿部千雄 樱井大造 丸川哲史 羽根次郎 94

作为一组智识构形的 20 世纪中国 鲍夏兰 115

日中相互认识的形成——以日本人的中国观为线索

马场公彦 132

西方中国研究的价值话语 高默波 140

亚洲民族主义与“五四”——重估“文化”与“民族”

白元淡 165

战后日本思想史中的“中国革命” 孙 歌 194

朴玄采先生的思想特征：以“民族民众论”为主 延光锡 226

政治文化、中国发展道路与第三世界电影 王 斑 246

- 重新思考中国近代“文”的简单化 胡志德 274
- 汉字简化浅论——另一个简体字 村田雄二郎 292
- “硬译”与“文化革命”的主体性问题 程凯 303
- 全球资本主义与政治的自我否定逻辑：
- 竹内好和汪晖的鲁迅论 慕唯仁 343
- 与鲁迅相遇、竹内《鲁迅》的产生 九川哲史 382
- 竹内好《鲁迅》解说 鵜飼哲 404

共产主义假设与二十一世纪

齐泽克 鲁索 海裔 汪晖

儒法斗争与二十世纪的左翼政治

齐泽克：我在《新左翼评论》上读到有关你的《现代中国思想的兴起》的评论，对你的研究非常感兴趣。这篇评论对你的工作做了肯定性的评价，但在末尾提了一个批评性的问题，就是你将研究的重心放在儒家而不是法家。你如何回应这个关于法家的评论？

汪晖：那篇评论中关于儒法斗争的观点也许反映了佩里·安德森的看法。法家与儒家的区分在周秦时代也许很清晰，但在宋代之后就不那么清楚了。王安石也被视为法家或变法者，但他是一个儒者。20世纪70年代，中国发生过“评法批儒”的运动，对于熟悉那个时代中国变迁的知识分子而言，法家问题是与贵族制度、平等及专政等问题直接相关的。安德森来这里访问的时候，发表了关于霸权问题的演讲，我在评论时讲了一个故事，就与法家问题有关。20世纪三个最伟大的左翼思想家似乎都终结在这个话题上：在中国，这是法家问题；在西方，这是马基雅维利问题。法家的思想人物如韩非子就常被视为马基雅维利，共和主义理论家珀考克就发表过有关韩非子与马基雅维利的论文，或许他也受到“评法批儒”的影响？我说的这三个左翼思想

* 齐泽克(Slavoj. zizek)：斯洛文尼亚卢布尔雅那大学社会学所高级研究员。
鲁索(Allessandro Russo)：意大利博洛尼亚大学教育科学系社会学副教授。
海裔：北京大学法学院讲师。
汪晖：清华大学人文学院教授。

家分别是葛兰西、阿尔都塞,还有毛泽东。毛在 1973 到 1974 年,也就是他去世前两年,发起了关于儒法问题的争论,但是这个争论没有结束,问题没有解决,他就去世了。

齐泽克: 所以这是一个真实的故事? 我还以为是个笑话。

汪晖: 这是一个真实的故事。葛兰西在完成关于马基雅维利的笔记之前就被处决了。阿尔都塞关于马基雅维利的论述也没有写完,他疯了。毛泽东那时太老了,争论尚未结束,就去世了。在“文化大革命”之后,除了将这场运动看做是一个目标明确的政治映射之外,没有人认真对待这场运动的理论意义。

齐泽克: 我想起了我自己关于东欧的乡愁记忆,一些很妙的笑话。其中一个,我很喜欢拿来取笑辩证法。毛泽东喜欢辩证法,是因为它是否定之否定的规律。苏联政治局曾有过一个辩论: 共产主义社会会存在货币吗? 首先右派说当然,货币是自然的,共产主义社会也会有货币。接下来左派修正主义者说,共产主义是纯洁的,不会有货币了。你知道斯大林同志怎么解决这个问题的吗? 斯大林说,不,你们都是修正主义者。根据辩证法否定的综合,既会有货币,也不会有货币。大家问,你这是什么意思呢,斯大林同志? 斯大林说,有些人会有货币,其他的人就没有了。

汪晖: 有些经济学家会争论说,社会主义国家中的货币不再是货币,在资本主义市场的意义之下。

齐泽克: 是的,这是老生常谈。我认为马克思也处理了这个问题。严肃地说,想真正理解马克思对于货币的看法,要仔细阅读马克思的手稿,现在常常是作为《资本论》第四卷出版的部分。在关于剩余价值的理论部分,马克思攻击了某些左翼黑格尔主义者,这些人认为可以简单地将货币置换为某种工作红利。到最后你拥有货币的方式就变成,我工作了这么多,得到了这么多红利,这些红利可以让我直接获取社会产品。所以你会拥有一些类似货币的东西,但它不以货币的规律运动,你没有资产。马克思强烈反对这一想法,他说这恰恰就是

大家没有弄明白的地方,不知道什么是商品逻辑的拜物教,等等。这是他反对这种合作幻景的一个关键的论述。有一个我很喜欢的家伙,柄谷行人,他引进了一些类似的想法,某种合作式的红利,既非货币但又是真实的货币……

汪晖:这是普鲁东主义。

齐泽克:是的。我想到,我又说太多了。你在《现代中国思想的兴起》和有关西藏问题的长文中,涉及了帝国与民族国家问题,我能否在这里做一个可能会让你们吃惊的评论?抱歉我现在还不能完全解决这个问题,但是现在我在你的话和论辩中发现了两个术语。让我印象深刻的是——在这里我不同意你,但是不同意实际上意味着更多的同意——你描绘了被我简单化了的中国的独特案例。你说到过去中国通过差异实现统一的帝国逻辑的特殊方式——这里有朝贡,那里是自治,等等——作为对西方民族国家自主权之清晰逻辑的反驳。1949年以后,这种基于差异之统一的旧帝国框架再度开始运作,但是从完全不同的社会主义的角度。我想到的是,也许西方内部也并不那么简单,你们也并非像你们想的如此特殊。从真正的法律形式来看,在西方式国家主权表面下,很多东西也是延续的。比如说,乌克兰是否足以说明?实际上,乌克兰对国家地位的追寻是一场历时长久的争斗,俄国一直想将其拉回到某种模糊的附属地位之中。又或者比如美国和拉美。我想,这比你认为的要更普遍,你们是有某些特殊……

汪晖:在我的另一篇文章里,鲁索曾经做过评论……所谓的战后国家主权体系本身就是个假象。我引用了东德共产党的最后一任总书记克伦茨的著作,1989年时他在位。他说那时,西方国家的首脑们使用“不完全主权”原则这一术语来嘲讽东欧国家,但他也借此解释为何东德如此急剧地垮台。在不完全主权框架下,苏联发生了变动,他们就随之垮台了。但克伦茨也做了一个反方向的抗辩。他说,现在你们(西欧)是赢家了,所以你们可以用不完全主权原则描述东欧国家。

但在“冷战”中，你们遵循的也是同样的原则。如果不是与美国的霸权结盟，你们也会垮掉。

我并不是在为中国的特殊性做辩护。我说中国是独特的，是在中国有反抗帝国主义的革命以及与苏联的论辩的意义上。从清代到现代中国的连续性，也是通过“漫长的革命”完成的。在“冷战”时代，中国的确是一个例外——也许南斯拉夫是另一个例子——中国比其他任何国家都要更独立，它在“冷战”局势内，又独立于“冷战”的两极构造。1971年前，中国一直未被联合国承认为合法成员。中国既不站在美国一边，也不站在苏联一边。在这个意义，中国有其例外性。当然，铁托领导下的南斯拉夫，也许还有罗马尼亚，在某种程度上试图保持独立性，与大国博弈。但不幸的是，仍存在很多差异，其一是国家的规模，其次是地缘政治中的地位。我曾经与佩里·安德森讨论奥匈帝国的命运，并与中国做比较。奥地利社会民主党曾经设想在不被分裂成若干民族国家的条件下实行民主改革。佩里的回答是他们失败了；我说他们失败并不意味着其他国家也都必然失败。奥匈帝国处在西方国家和苏联之间，奥斯曼帝国也是如此，两边都不希望看见它的存在。从地缘政治的角度，地处亚洲的中国则不同。中国革命如此之高的动员性也与其他国家不同，甚至不同于东欧国家。“评法批儒”等等理论争论，其实是漫长的中国革命的延续，或者说是为延续其革命性而展开的政治辩论……

齐泽克：我完全同意你的观点，认为中国运用了其帝国遗产发明了一套基于差异的统一的新形式。当然，不仅仅是重复旧帝国逻辑，而且要避免西方式的纯粹民族国家的语汇。你谈到的这些争论实际上也都在美国发生了，尽管他们使用的词汇是绝对优势。我必须讲，美国正在慢慢变成西方的中国。在这个意义上，我们有很多东西要向你们学习。

你刚刚讲到的话题非常有趣。在1916或1917年，第一次世界大战进入尾声时，哪一方失败了是非常清楚的。甚至奥地利社会民主派

也在宣传一种解决方案,一个不(仅仅)是匈牙利人的(国家),至少包括了斯洛文尼亚、克罗地亚西部,也许还有奥地利、捷克和一些其他部分,应该仍旧保持某种多种族共和国的统一。这会是一个相当美好的地方,文明、高度欧洲化、先进,但是具有多样性。考虑到历史环境,这可能是社会民主主义能得到的最好结果。但实际上真正发生的是,你也会从斯洛文尼亚左派那里听到,我们在这个时间点上错失了一个机会。这就是为什么 1918 年第一个出现的南斯拉夫不是作为一个流行的反帝方案,而是一个泛斯拉夫民族的方案。我们错失了那个机会。这意味着政治上我们更多的成为反动联盟的一部分。为什么西方支持南斯拉夫的创立,让其成为包括苏联政治在内的一部分呢? 1918 年,美国和西方势力想把这些国家作为缓冲区域,波兰、南斯拉夫就构成了执行缓冲功能的国家,其目的是阻止布尔什维克革命的扩张。在这个意义上,千万不要幻想本来就有一个南斯拉夫。不要忘了,1945 年南斯拉夫完全是被重新发明出来的。当你们讽刺说,南斯拉夫或苏联是民族的囚室,你们是否知道,是强迫性官方政策逼迫南斯拉夫成为民族的囚室的……

汪晖: 这个词汇(民族的囚室)引自霍布斯鲍姆。他在使用“民族的囚室”的时候——帝国形式作为民族的囚室——很难辨别他自己的立场。很明显,他认为“民族的囚室”这个词只不过是假象,因为任何一个国家都是民族的囚室。一方面他很同情民族自决运动,但是另一方面,他又认为在现实中并不存在一个纯粹的民族……

齐泽克: 我同意你。另一个也需要去魅的例子是土耳其。19 世纪的土耳其是一个极端自由的帝国。我有一个挺有趣的故事、掌故。小学和中学时代,作为官方叙述的一部分,我们熟悉了解了每个民族如何建构起他们自身的神话。我们被告知,南部的南斯拉夫人民拯救了整个欧洲。他们牺牲自己,阻挡了土耳其,所以我们拯救了基督教西方。可你知道问题是什么吗? 土耳其帝国曾经是高度文化多元和开放的。我可以举一个例子,这是一个挺好的南斯拉夫笑话,同时也

是真事。土耳其帝国刚开始堕落的时候,大约是17世纪初,当时的土耳其苏丹是个跟自己姐妹通奸的白痴,他没有实权,真正的权力都掌握在宰相手里。但是当时的土耳其实在是太民主了,只要皈依伊斯兰,谁都可以(当宰相),什么民族都不要紧。因此他们犯了一个致命的错误,低估了我们南斯拉夫人的腐败,让一个波斯尼亚农奴出身的人当上了宰相。结果就是这个人把南斯拉夫式的腐败引入了土耳其……但是与此相对,还有另外一个掌故,估计你们会喜欢的。你知道希腊人是有关于土耳其压迫的神话的。他们有一个节日,纪念夜间祷告,(当时)人们在夜间非法集会行东正教的礼仪。我的土耳其朋友跟我说,他们当时确实有这些宗教活动,但并不在夜间祷告;其次土耳其国家是支持他们信仰东正教的。很典型的,这是一个从你开始、同时也为你们展开的讨论。我们可以学习伟大的帝制中国的教训。后来当土耳其试图将其自身重建为一个现代民族国家时,它变得非常暴力,某一年数百万人被种族清洗,诸如此类。因此,我完全同意你,不仅仅是你们,到处都是,甚至在欧洲,重新以毛泽东“对立统一是普遍规律”的观点来看待、来发明,是绝对关键的问题。我们必须以我们特殊的方式来再发明。这是关键问题。

回到开头谈及的儒家与法家问题,这里我有两个问题想问汪晖。第一,你在你的文本中一再声明,你试图复兴,重新发明——当然不是重复——儒家传统来面对今天中国的问题。你能不能给我们一些例子,因为我不知道你为什么忽视了法家?我不是为法家欢呼,但是对我来说他们做了非常重要的事情,他们制定的法律约束着我们,等等他们的思想也许是含混不清的,但是之前你告诉我整个中国传统是一个很大的坐标轴。如果我误解了什么,请纠正我。

海裔:在这一点上我曾经批评过汪晖,但我想我应该表示歉意。他并没有忽视法家,只是没有简单地把法家作为一个单独整体来对立于儒家。他试图从儒家内部来讨论法家,因为儒家已经成为一个如此宽泛的传统……

汪晖：对70年代的毛泽东来说，从阶级斗争的视角，他确实批判儒家。毛泽东非常严厉地批判了“仁政”，认为仁政比法家的严刑峻法更糟糕。仁政是儒家传统的某种形式，其内部包含了维护等级制及其合法性的因素。在毛看来，法家代表着进步，代表着某种超越血缘贵族等级的平等主义，即便严刑峻法十分残忍，但对于反抗而言是更好的。儒家则试图平息一切，从而使等级结构永久化。这大概是他批评仁政的论点所在。历史地说，毛泽东在1973到1974年间发动的儒法之争，主要集中注目于秦代以前的讨论。那时，儒家与法家处于争论当中完全不同的两派。毛认为那时法家在某种程度上更进步。关于那个时期，他的判断是对的。但迟些时候，到了汉之后，尽管总是可以有所区分，但已经很难清晰地区别这两个传统。总体而言，儒家转变成为一个普遍性的框架。（但）一个王朝不可能没有法律的框架。像王安石，有人说他是法家。在我看来，他确实是法家，但同时也是一个儒者。所以我的观点是，不能够仅仅从哲学的角度，还必须同时从政治、法律等方面来解释儒家。这就是为什么我并不想过度地区分这二者，因为它们被整合在了一起。如果从霸权的角度来分析，我们可以说，秦汉之后，中国政治制度的双重性，即强制性权力与礼仪性权力或意识形态权力，经由儒家的综合和转化而达到了极其发达的程度。

儒家内部也存在着辩论，既有更法家式的学者，也有更基于风俗习惯和礼仪实践的社群主义者，还有专注于内心修行的践履者。许多学者证明中国不但有礼仪体系，而且也有发达的法律体系，但这个法律体系同时又包含了礼仪实践的因素。这些实践不能单纯地在礼仪实践的范畴内解释，还应当作为一种政治的和制度性的法律形式而得到解释。我们讲到西藏与清朝的关系，清朝皇帝和达赖喇嘛之间的关系为何？可以用朝贡仪式实践来解释，但这一仪式实践本身同时是政治性的和具备法律效果的。这是另一种政治—法律体系。晚清之后，尤其是中华民国成立之后，所有的法律概念和法律体系都源于西方。

这是一整套形式主义的法律体系。许多学者,包括中国学者,将中国传统看作一个非法律的文化传统,认为这个传统仅仅由道德支撑,是仪式、理念或者道德编织而成的。因此,借助于西方的法律观念——其实也是对西方的简化,他们在礼仪和法律之间、道德和法律等等之间建立起了一种以文化为单位的两分法。这是真正的幻象。我们必须将礼仪系统当做某种法律实践来看待。同时在这实践中,你可以看见,法律实践是怎样在礼仪框架内得到实现的。

清代中期著名的学者戴震就是例子。他是清中期一个儒者,但也阐释了偏向法家观点的荀子的思想,并为法律进行了辩护。如果你仔细读他的文本,就会发现他为法家的辩护也来源于某种程度的儒学框架。在对法家的看法上,毛泽东受“五四”一代影响很大,他们推戴震为反儒的思想家。但是戴震对宗法礼仪的批判是在王朝政治的、儒学思想体系内部的视野中展开的。他为某种程度的妇女权利进行了辩护,但使用的范畴和框架都源自儒学。戴震并没有脱离这一框架来讨论法的问题。法是有自己的政治和文化前提的,不能被化约为一种纯粹的形式主义体系。现代学者继承了这些批判,贬抑礼仪实践与法家构成的混合物的重要性。这些观点不但是从现代的法律主义观点出发的,而且本身就是对法律形式主义的自我肯定。这就是为什么我重视法家的重要性,但我不认为可以将其从儒家传统中区分开来。

鲁索:我完全同意 1973 到 1974 年的“批儒评法”运动有其内含的理论意义,值得从新的角度进行再探索。周秦时代的儒法对立远比汉代明确,这也是真实的。然而两个学派之间仍然存在根本上的对立。当然,要确认王安石是儒家还是法家是很困难的。但是我们也应当探问,为什么对于早期的法家以及他们同时代的儒家,法和礼构成了如此激烈的对抗关系。在重新思考“批儒评法”运动时,存在着一个具体的困境。主要的问题是一个由“文化大革命”带到台前的历史唯物主义的认识论僵局。比如说,其中一个主要的悖论是,在历史唯物主义的概念框架内,法家代表了“新生产力”,或地主的进步阶级,同时

儒家代表着“落后的生产关系”，或奴隶主。如果说法家构成了秦代一统天下的意识形态中坚，但从汉代开始，儒家却变成了整个国家的统治性意识形态。因此，到底发生了什么？是没落阶级的意识形态最终胜利了，而上升阶级却被击败了吗？从这个例子我们就不可避免地要推出，复辟主宰了中国长达两千年。简单说来，要在阶级斗争的历史以及生产力/生产关系和经济基础/上层建筑等辩证法的理论框架内为儒法斗争找寻一个适当的位置，是非常困难的。在“批儒评法”当中，毛主义者们对这一系列难题给出的回答是，无论如何，法家的政治传统持续贯穿了整个帝国的历史，并且在统治地位的儒学正统之外，为所有伟大的改革者们提供了灵感。这绝不是肤浅的意见，同时也能促进研究某些具体的历史人物，但并不能解决问题。许多讨论试图证明某一思想家是伪装成儒者的法家或相反，但这都不解决问题。无论如何，批儒评法运动未能在阶级斗争历史的话语当中创造出中国历史的图景。我们甚至可以说，它更大程度上构成了历史唯物主义的解构因素。然而，我也不是说这些问题是毫无根据的；相反，应当将这些问题作为一个有原创性的研究结果加以再思考。尽管这结果耗尽了理论思维的框架，或者我们说的好一点，试验探索了阶级基础上的政治视野的知识边界——或更宽泛地称之为古典“知识型”。对于一个终结了某种政治文化空间的时代的探索正是“文革”十年的奇异处之一。对我而言，在这个意义上，“文化大革命”才成其为“文化”。

另外，儒法对立的问题牵涉到如何理解法与礼之间关系的问题。一种假设认为，对任意一种政府强力来说，礼都比法更为原初。无论如何，这讨论的是中国古代的状况，法家们认为“法治”是相对“礼治”的一个断裂。某种意义上，“礼”可被看作某种与巴丢所谓“国家的极度过剩”同质的东西，某种自发地反映了“国家本体论”的东西；“法”则与之相反，被视作对这一“过剩”的“限制”因素。当然对于儒者们而言，情况恰好相反。礼与仁意味着调和，法则仅仅是残酷。因此对他们而言，国家秩序应主要建立在礼的基础上。对法家则相反：礼仪

无法保证真正的国家秩序。甚至法家主要的灵感来源之一《老子》也论证说,礼是无秩序的原则。法和礼之间关系的问题在中国存在长期的系谱。这一问题在 1973 年如此尖锐地再浮出水面,而且恰好是在“文化大革命”不再是首要政治日程之后、找寻新秩序的时刻,这是意义重大的。

齐泽克:我完全同意关于法律秩序和礼仪实践之间的联系这一点。我认为这也是斯大林政权的诸多秘密之一。一方面,它是非常粗暴的法律主义,但同时如果没有作为基础的仪式因素,你也无法理解这个政权。因此我完全同意:法律系统不能仅仅依靠自身成立。这接着就带出了我的下一个观点:你们是否同意,也许法家并没有胜利,因为就我所知,法家阐述自身的方式在结构上没有形成关于社会体的自治理论。不能说在更深的层面上,你很邪恶,但是我们会利用你的邪恶。法家自身呈现为统治者的邪恶残酷的智慧,以及如何利用这种智慧等等。也许是出于某种简单的结构性理由,你不能从这种愤世嫉俗的、残酷的现实主义视角中发展出大众意识形态。但是无论如何,我喜欢法家的只有一件事情,这也当然应该是中国的一个问题:通过正名来达到正确。老的价值观陈旧了,越陈旧道德秩序就越分崩离析。除开这个自动的进程外,如何回到过去、去拒绝?(在这里)我们可以使用法家;它没有看起来那么差劲。它与秩序天堂的旧观念有一点相关,构成了某种持续。你还欠着我们一个例子,说明你的儒学今天在哪里还可使用。因为你总是在思考这些问题如何能够帮助中国,所以请给一个例子。

汪晖:有好几个层次。也可以说在儒学内部有左翼和右翼。平等的话题与法家有些关系,但儒学内部也产生出了某种独特的平等观。举一个例子,关于清朝和清帝国。清代社会内部存在着种族性的层级结构。满人最高,接下来是蒙古人和藏人,汉人位于底部。因为蒙古与满人结盟,西藏又与蒙古结盟。汉人名义上是在底层,但也不是一定如此,就好像犹太人一样,有些(汉族)人很富有又有科名。为