

批評與回應

直面與迴避

——評汪暉《東西之間的「西藏問題」》

• 姚新勇

一 整合與突破

汪暉的《東西之間的「西藏問題」(外二篇)》^①(以下簡稱《西藏問題》，引用只註頁碼)由上、中、下三篇主題相對獨立的文章構成，但仍不失其嚴謹系統性。上篇〈東西之間的「西藏問題」〉以近代以來的西藏問題為經(歷時軸)，考察了其基本演變情況，以有關西藏問題的當下基本論爭為緯(共時軸)，同境內外各方展開對話。本篇所涉內容，既富於論爭性又富於歷史深度，共包含五個方面：

(1) 作為西方「東方主義」的產物，「香格里拉」式西藏知識譜系的生產史。

(2) 西方殖民列強的侵略，如何肢解了作為朝貢制的中國中央帝國與西藏地方政權的一體性關係？如何製造出現代意義上的西藏分離意識與實踐？

(3) 面對以「民族國家」理念為國際關係邏輯的殖民侵略擴張，傳統中國不得不以自我變革、革命的方式來施行民族自救，努力建構現代民族國

家，因此「西藏問題」的產生，就不僅是西方帝國主義侵略擴張的產物，也是作為被侵略的第三世界中國反抗西方殖民列強、施行民族自救、建構新型民族國家的解放實踐的表徵。或許正因為上述諸原因，汪暉給本書題目中的「西藏問題」加上了引號，使得「西藏問題」具有了「所謂的」之含義。

(4) 「民族區域自治」制度既不是「漢族中國」對於邊疆少數民族的殖民之治，也不是人為強化族群意識、製造民族區隔、自我建構內部民族分離意識的制度失誤；相反，它是中國共產黨人根據中國情況吸取傳統中國邊疆治理的經驗，創造性地學習並改造馬克思主義的國際主義、民族解放、民族自決理論，建構社會主義國家內部新型民族平等關係、謀求各民族共同發展的制度性創新實踐，是多元一體之傳統中國民族關係、中央—邊疆關係之現代轉型的未竟事業之歷史一環。

(5) 近三十年中國轉型之「發展主義」的主旋律所推進的國家建設，產生了一種「去政治化實踐」，片面地取

汪暉的《東西之間的「西藏問題」(外二篇)》由上、中、下三篇主題相對獨立的文章構成，但仍不失其嚴謹系統性。上篇以近代以來的西藏問題為經，考察了其基本演變情況，以有關西藏問題的當下基本論爭為緯，同境內外各方展開對話。

消了「十七年」時期(1949-1966)階級話語、解放話語所包含的「人民革命、當家作主」的合理因素，加之政治腐敗以及現代化、世俗化進程的加速，從而不僅重新形成了藏區社會不平等的狀況，也帶來了對於西方香格里拉式東方主義迷思的崇拜，以及藏族民眾的文化危機感與宗教力量的擴張^②。

上述五方面可以說是涵蓋了西藏問題最基本的諸焦點問題，雖然其中的不少內容前人已經有程度不同的涉及^③，但是汪暉卻進行了有機的整合，從而使得西藏問題之「中國言說」的水平有了跨越性的提高。但是，汪暉對於西藏問題之中國言說的貢獻，不僅僅止於此，還更深刻地表現於《西藏問題》的中篇之中。

相對於上篇的問題爭論性(或回應性)，中篇〈跨體系社會與區域作為方法〉具有更強的理論思辨性。在這部分中，汪暉主要論證了兼有「傳統帝國的跨民族、跨區域性」及「現代民族國家性」之雙重性質的中國「跨體系社會」國家類型的合法性問題。在筆者的閱讀視野中，好像還從未有如此這般站在哲學「元理論性層面」^④的高度，為「另類」的現代民族國家——中國(頁53)，做出如此「有力」的合法性論辯。

相對而言，下篇〈琉球與區域秩序的兩次巨變〉與全書的關係似乎並不明顯，但是通過對傳統中日關係現代轉換與琉球命運歷史變遷的考察，也為西藏問題乃至更為廣泛的中國邊疆民族問題的把握，提供了更為具體的「傳統東方朝貢制關係」向「現代民族國家關係」轉化的歷史案例；而且通過日本與中國在應對西方殖民擴張挑戰時對待亞洲弱小鄰國的不同態度，也表現了中國在現代轉型和民族國家建構進程中非擴張主義的道義性。

總之，《西藏問題》一書將西藏問題乃至整個中國現代轉型問題，放置於中國歷史、西方殖民擴張史、近代民族國家建構史和第三世界民族國家獨立史這樣的綜合性大歷史視野下進行把握，呈現出對於西方殖民話語、狹隘的族裔民族主義，以及國家主權至上論的突破，表達了追求「國家獨立、民族解放、人民革命」三重目標同一性實現的訴求(頁259-60)。可以說，從價值論上看，汪暉既有力地言說了中國價值，也表達了超越性的第三世界人民解放價值；從認識論上看，汪暉為西藏問題、中國邊疆民族問題、現代中國的合法性問題，奠定了更為寬廣、厚實的理論基礎；從方法論上看，汪暉為此類中國轉型問題的思考與闡釋，提供了更為有效的方法。我們是不是可以說，這是中國學者第一次以如此高的理論水準，既立足於中國立場又站在超越性的批判立場上，來言說「中國的合法性」呢？——然而很遺憾，儘管《西藏問題》已經相當地靠近了這一高度，但卻因「內部批判性」反省意識的缺失，而又遠離了這一高度。

二 問題的錯位與迴避

前文指出，相對而言，《西藏問題》一書對「琉球問題」的討論與此書主題的關係並不明顯。但這可能是表面上的情況，實際從深層次來看，恰恰在「琉球問題」上有着與「西藏問題」或「中國邊疆民族問題」相比展開更深層討論的廣泛空間。

根據汪暉的介紹，「琉球問題」如同「西藏問題」那樣，包含着類似後者的傳統朝貢制「中華文明圈」^⑤如何在西方帝國主義及後起的日本帝國主義

《西藏問題》是不是中國學者第一次以高理論水準，既立足於中國立場又站在超越性的批判立場上，來言說「中國的合法性」？儘管該書已經相當地靠近了這一高度，但卻因「內部批判性」反省意識的缺失，而又遠離了這一高度。

《西藏問題》下篇對中國由傳統朝貢制帝國向現代民族國家轉型過程中國家在地方性克服中所存在的「暴力之惡」問題幾無提及；對於藏區的「地方性衝突」與「琉球社會運動」中都包含的「民眾抗爭性」之異同，也未展開正面對比和討論。

的干涉下逐漸瓦解的歷史內容；包含着「以普遍王權及其多元的承認關係……為紐帶」的傳統東方規則，向「以主權的民族國家及其承認關係為前提」的新興西方規則讓道、轉化的歷史內容，即「從傳統的多重朝貢關係向殖民主義條件下的民族國家關係轉變，從內外相對化的承認關係向內外分明的主權承認關係轉變」的歷史內容（頁71）。不僅如此，「琉球問題」還包含着與當下「西藏角色」不無近似的「作為邊疆」這一層面；而且「琉球人民」所進行的抗爭性「琉球社會運動」^⑥，也與中國藏區所存在的「地方性衝突」，不無形式上的相似性。因此，從這些方面看，《西藏問題》的下篇完全可以、也應該擴展現有規模，進行更具體、明晰、深入的對位研究。

然而很可惜，在汪著中，我們明確看到的，只是朝貢制中華文明圈在被迫解體進程中的「東」、「西」兩端中國或中國附屬領地被新老殖民者侵略、分裂的痛苦；只是新興帝國日本如何以現代民族國家法則的「萬國公法」，並借用「東亞共榮」的名義侵略、瓜分亞洲鄰國或地區的帝國主義勾當；只是與之反向對應的現代中國國家之於邊疆地區的解放實踐和對於原屬藩國的道義與仁愛。至於說中國由傳統朝貢制帝國向現代民族國家轉型過程中所發生的國家在地方性克服中所存在的「暴力之惡」問題，則幾無提及；對於藏區的「地方性衝突」與「琉球社會運動」中都包含的「民眾抗爭性」之異同，也未展開正面對比和討論。

這裏筆者需要立即進行兩點說明：第一，對「西藏問題」與「琉球問題」，汪暉雖然沒有明確地把它們直接放在一起進行比較討論，但從書中所見，汪暉顯然有着自覺的比較意識，只不

過「中國之於西藏」與「日本之於琉球」的「內在比較」突顯的是中國的正義性和日本的霸權性。總體上說這種觀點當然不錯，我們的確不能簡單地從「民眾抗爭性」這個角度將「西藏問題」與「琉球問題」相提並論，但是無論怎樣強調這兩者的差異，恐怕都無法將西藏問題完全歸結為外部帝國主義的侵略和干擾、舊的政教合一的西藏統治者的策劃鼓動，以及現代化和市場化等所謂的「發展之客觀」原因。無論如何，西藏問題中的「民眾抗議性質」都是無法抹煞的^⑦，而且其中也的確包含着歷史上和現實中中央之於邊疆的一些不當舉措，甚至某些時段的相當嚴重的過激政策。

第二，汪暉的大歷史視野實際已經相當充分地說明了藏區的「3·14」等分離主義活動與「琉球社會運動」都有着相同的歷史原因，即傳統朝貢制體系不得不向現代民族主權國家之國際體系演變。因此，僅就這一點來說，無論是「琉球社會運動」還是西藏的分離活動，都自有其歷史邏輯的合法性，而這又與中國中央政府堅持對西藏及其他邊疆地區的管理權、堅持維護國家統一的歷史邏輯合法性，存在着內在的一致性。所以，只從新舊帝國相互碰撞史的角度來證明中國邊疆治理的合法性是不足夠的，而且也無法克服由同一歷史合法性邏輯所產生的「分離—統一」的矛盾。正因為此，《西藏問題》關於中國革命及民族區域自治制度正面價值的討論，實際就是在以「民族獨立」（中華民族的獨立）、「人民解放」（主要指西藏人民從傳統政教合一之專制統治中解放出來）的意義，來彌合、克服這一矛盾。

同樣，汪著關於「跨體系社會」的思考，也是在以多重傳統朝貢制體系的彈性和包容性來印證現代民族國家

(國際)體系的剛性，更不用說其更為嚴重的暴力性、霸權性了。從這最後一點，我們甚至可以讀出一些「後殖民批評」或文化生態多樣化理想主義的味道。

但問題仍然是，除了所有這些中國合法性理由之外，西藏問題延續至今，就沒有內部的問題嗎？朝貢帝國的建成及其所形成的區域性權力(關係)分配系統，就沒有借助暴力手段嗎？在由暴力手段所形成的傳統區域關係向現代主權國家區域關係的轉變中，中央王朝的現代繼承者對於傳統帝國遺產的繼承，也一定就是天然合法而毫無疑義的嗎？如果真是這樣的話，我們又怎麼可以承認原來作為中國藩屬國的越南、緬甸、朝鮮等國家的獨立呢？作為第三世界國家的中國，在將侵略性的現代國際法則轉變為抵抗性的民族解放、國家獨立的實踐中，難道就沒有同時因襲現代民族國家的「暴力之惡」嗎？即使我們可以從「西藏問題」中排除類似於「琉球問題」產生的根源，即汪暉所說的「日本內發的擴張主義與(帝國主義的)民族主義法則的普遍化這一雙重過程」的「交互重疊」(頁219)，但我們可以完全排除他所謂的「以國家行政的統一力量抹殺族群、地方和區域多樣性」(頁190)的問題嗎？

對這些無可迴避的追問，汪暉實際上都意識到了，只不過他一方面有意識地不直接觸及這些問題，另一方面要麼以中國的特殊性加以解釋，要麼刻意加以迴避^⑥。於是毫不奇怪，在《西藏問題》中，我們看到的只是：中國古代朝貢制歷史之於現代中國邊疆治理的合法性、帝國主義殖民擴張壓力下中國轉型的迫不得已、新型中國民族國家之於傳統西藏的解放性意

義、新老列強狡猾而蠻橫的殖民擴張史等，但卻幾乎看不到朝貢制帝國轉向現代民族國家進程中的國家暴力問題，也看不到二十世紀民權運動興起以來西方國家內部對於殖民惡行的自我反思、批判、改正。

而表現於方法論上，我們只看見汪暉對於西方之「東方主義」的批判，但卻看不到對於可能存在的「東方的東方主義」問題的任何分析。所以，汪暉做出「當代中國(近三十年)以少數民族為題材的文化創作大規模地衰落」這一嚴重不符合事實的判斷(頁118)，就不僅僅是緣於對近三十年來少數民族文學創作空前繁榮情況的不了解，對於中國多民族文學「前三十年」與「後三十年」文化權力關係格局變異的無認知。當然，「術有專攻，學有所長」，即便博學如汪暉先生，也難免有知識盲點，所以對某方面知識的欠缺本身並不是問題，但當這與迴避對權力的批判聯繫在一起時，恐怕問題就嚴重了。

不過，汪暉早在1990年代起就對中國現實進行了具有全球化視野的現代性批判^⑦。在《西藏問題》中，他也對「發展主義」給藏區社會(乃至其他邊疆地區)所帶來的負面影響做了分析，並且特別強調指出：

在市場經濟和大規模社會流動的背景
下，如何將保護文化多樣性與實現社
會平等結合起來，如何在保護少數民
族利益和保障移民權利之間取得平
衡，是完善民族區域自治、促進各民
族平等交往的關鍵環節。(頁132)

而且這樣的呼籲，也與本書正文最後二十二行(即「20世紀的民族解放運動有着清晰的政治目標……而且也會引

對無可迴避的追問，汪暉一方面有意識地不直接觸及這些問題，另一方面要麼以中國的特殊性加以解釋，要麼刻意加以迴避。我們看到的只是：中國古代朝貢制歷史之於現代中國邊疆治理的合法性、帝國主義殖民擴張壓力下中國轉型的迫不得已等。

隨着中國內部社會矛盾的不斷激化和知識份子內部「左」、「右」二元對立的傾向愈發嚴重，汪暉言說卻慢慢向迴避權力暴行的方向退化，其對當下中國社會「發展主義」的批判鋒芒漸失，某些情況下甚至成為袒護「權力—資本聯盟」暴力的託辭。

導我們對21世紀的政治給出全新的回答)這段文字)那全面、有力、高度精煉的超越性「現代正義觀」形成了呼應(頁259-60)。因此，說汪暉迴避對權力的批判好像站不住腳。

不錯，用「發展主義」來概括近三十年來中國社會的總體病灶的確始自汪暉，而且在一開始也的確是發人深省的。但是隨着時間的演化，隨着中國內部社會矛盾的不斷激化和知識份子內部「左」、「右」二元對立的傾向愈發嚴重，愈來愈顯得高深的汪暉言說，卻慢慢向迴避權力暴行的方向退化，其對當下中國社會「發展主義」的批判，不僅鋒芒漸失，而且在某些情況下甚至成為袒護「權力—資本聯盟」暴力的託辭，這點在《西藏問題》中就表現得非常明顯。

在汪著中，中國的「發展主義」是怎樣運作的；它在世界全球體系中處於甚麼樣的位置；不平等的全球經濟體系，是怎樣將中國置放在低端產品加工的位置，讓中國人以出賣廉價勞動力、破壞環境為代價獲取經濟的發展；在以外貿出口加工換匯為基本發展模式的拉動下，中國許多地區鄉村結構的空心化、漂泊打工而無穩定家園的上億人群的形成等問題，都幾未置一詞，而這樣的批判視野，在相當程度上本來是由汪暉最早給我們引進的。當然，可能會有人說，《西藏問題》討論的是西藏問題以及中國的邊疆民族問題，沒有必要把甚麼東西都扯進來。這話自然不錯，但是無論是對西藏及其他中國民族問題進行宏觀還是微觀研究，考察它們在近三十年來的演變，都無法繞開「梯級存在的全球及本土不平等」的分工體系。該體系不僅將第三世界國家以及所謂「欠發達地區」置於經濟性的依附位置，而

且也讓它們的文化、生活方式等成為了「落後」、「保守」、「鄉巴佬」式的存在，從而讓這些國家和地區臣服於全球資本主義的政治、經濟、文化霸權。實際上，這個問題也由汪暉本人提出來了^⑩。

但問題是，不平等的全球資本主義體系並不是自動運作的，也不是僅僅由美國等西方發達國家單向推動的，而是通過第三世界國家的代理或準代理(它們往往就是國家權力、資本及知識精英)來實施的。這樣說並不是要將近三十年來中國取得的進步一筆勾銷，也不是無視中國國家功能的複雜多樣性，更不是置西方勢力與中國諸多矛盾於不顧而片面地將中國國家(或政府)定性為西方的代理人或集權專制的「等價物」。但是，無論我們怎樣肯定中國的進步，以及怎樣肯定中國國家對中西部地區(尤其是西藏、新疆等少數族裔地區)的長期扶持與支援，我們都必須承認，包括許多少數族裔地區在內的中西部地區之所以欠發達，絕對與它們在中國及全球經濟發展鏈條中的「低端位置」有直接的關係。也就是說，在內外各種情況的促動下，中國國家主動地加入到全球資本主義體系中，將自己矮化為「世界產品的加工廠」，同時又把中西部地區定性為東部沿海地區的廉價資源、糧食、勞動力的輸出地，發展成為東部沿海發達地區的「內部依附者」。這一切如果離開了中國政府積極主動的推動，離開了迷戀市場經濟和全球化的精英的大力倡導，是難以想像的。

更重要的是，這一切以及汪著中所談到的政治腐敗、少數民族地方文化的衰落、社會不平等的強化等，也都不只是「發展主義」、市場經濟、現

代化等所造成的「客觀」、「自然」的產物，也不只是資本單一性擴張的結果，而是包含着「權力與資本」的相互配合、互相推動的因素。其實，無論是前三十年的「社會主義建設」，還是近三十年的「社會主義市場經濟建設」，都不乏權力強制所致的暴力、血腥，只不過是前三十年表現為單純的「體制權力」的運作，而近三十年則表現為「權力與資本」的合力運作而已。所以，「發展主義」之所以能夠單向度地運作，並不是一個認識論的問題，在許多情況下是實實在在的「權力—資本」的暴力實踐。但是，汪暉卻對前三十年和後三十年「權力—發展」之間的內在聯繫性隻字不提。

在1980年代，由於對文革及其之前的「極左」專制主義問題的反動，人們對現代化、啟蒙主義普遍持幾無保留的歡迎態度，現在看來當時人們的確存在對於「開放」、「發展」、「民主」價值的迷思，或過於簡單的認知。但是在「八九」之後，尤其是1990年代中期以後，中國現代化發展中所存在的不正義問題，就愈來愈表現為權力與資本對於普通常識的蔑視，對於社會公正訴求的回應不力。有人說，西方的理論很精緻，中國的現實很粗鄙，思考中國的正義問題根本無需用那樣精巧的解剖刀^⑤。汪暉喜歡使用西方理論，只不過在他的精緻理論剖析下，「發展主義」則成了無主的自動運作者，成了遮蔽權力正身的一件外衣。

三 「多元主體」還是「單一主體」

許紀霖在〈近十年來中國國家主義思潮之批判〉一文中，分析了方興未艾的「國家主義思潮」，指出汪暉正

是其重要理論代表人物之一^⑥。本文的前述分析已經說明了這點，下面筆者將根據《西藏問題》的中篇做更進一步的闡釋。

汪暉透過同西方中國研究之「區域研究方法」作比較分析，對中國作為「跨體系社會」國家類型的合法性進行辯護，的確是相當有意義的。但如果我們跳出汪暉設計好的思路，就會發現其中隱藏着重要的扭曲或遮蔽、對國家之惡的迴避、對國家無批判性的辯護。

「在各種有關中國的具體問題的討論中，『何為中國』始終是一個核心的但常常被掩蓋了的問題。通過對中國歷史研究中有關『區域』的論述和『區域主義』方法的分析和總結，我試圖在跨體系社會 (trans-systemic society) 這一概念下，提出一種不同於民族主義知識框架下的中國觀。」(頁147) 汪暉所說的「何為中國」之問題被隱蔽的情況的確存在，而且為數也應該不會少，但可能也並不像他所隱指的那樣普遍、突出。

比如說，中國學人較為熟悉的《懷柔遠人：馬嘎爾尼使華的中英禮儀衝突》(*Cherishing Men from Afar: Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793*) 與《從民族國家拯救歷史：民族主義話語與中國現代史研究》(*Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*) 兩本書，重塑「中國形象」的用意就相當明顯^⑦。至於那些更為「純正」的有關中國的區域性研究成果，重塑中國的意圖就更明顯了。1980年代以來一些進入中國進行少數民族(地區)研究的西方學者，大多都持有一個相同的、很明確的理論前提，即通過具有「後殖民批判」色彩的研究，解構有關整體性中國的傳統看法，並進而證

「發展主義」之所以能夠單向度地運作，在許多情況下是實實在在的「權力—資本」的暴力實踐。但是，汪暉卻對前三十年和後三十年「權力—發展」之間的內在聯繫性隻字不提。「發展主義」成了遮蔽權力正身的一件外衣。

明所謂由核心文化構成的整體性中國，在相當程度上不過是中國國家的內部東方主義建構的產物，甚至有著作直接就冠以“Dislocating China”之題目^④。這些著作很可能是因為題材敏感而多未被翻譯成中文，實際它們在西方世界（至少在廣義的「中國研究界」）可能並非是甚麼冷僻之作。但以它們的挑戰性來看，博學的汪暉不可能毫不知曉，而且就在汪暉於2009年第二次修改《西藏問題》的中篇部分時，已經有學者對這類解構中國的研究進行了質疑^⑤，那麼汪暉為甚麼不明確地指出這一點呢？

這很可能是由於這些有關中國的區域性研究中包含「後殖民」或「後現代」的解構主義性質。這種性質的研究，不僅包含西方意識形態的偏見，同時還與對於西方殖民主義、西方話語霸權的批判有着理論聯繫。當它們被引用進中國研究領域時，就具有了對於中國的（國家）民族主義、「內部殖民主義」的批判性，而且這類研究恰恰具有超越「民族主義知識框架」的特點。因此，汪暉選擇了施堅雅（G. William Skinner）這一相對較早的、關於中國歷史的區域性研究（而不是那些更具衝擊性的中國當代現狀的研究）作為討論的切入點（頁150-62），而且以「民族主義知識框架」來加以定位，那就迴避了後殖民批評與後現代解構主義之於中國內部所可能存在的霸權性批判。

尤其是中篇所討論的「中國觀」問題，不只是針對着西方民族國家模式，而且更重要的核心問題是，如何理解或闡釋「跨體系社會」（中國國家）與「區域社會」（具體的地方性、族群性社會）之間的縱橫動態結構性關係。這一核心問題包含着兩種「主體」的合法性之辨，汪暉一方面抽象地肯

定「區域社會」的主體性，但另一方面實際又以對「跨體系社會」主體性的肯定否定了它，或者說將「區域社會」的主體性納入到「跨體系社會」的主體性構架中就完事了。

當然，就國家（中央）與地方的關係來說，「地方」之所以是地方，正在於它的從屬性、邊緣性，因此強調「跨體系社會」的重要性、主導性並非沒有道理。問題是，以後殖民、後現代視野來看，無論是「西方」／「東方」的關係，還是「跨體系社會」／「區域社會」的關係，都類似於不平等的主流／邊緣、支配／被支配、壓抑／被壓抑、殖民／被殖民的關係。筆者當然不同意這樣簡單的類比，但是我們也無法簡單地從國家與邊疆少數民族區域的關係中，完全排除相類似的不平衡、不平等結構。此外，不管我們是否同意這些具有後殖民、後現代色彩的中國研究，但它們至少已經不是「民族主義知識框架」所能完全涵蓋的。因此，當汪暉將中國研究扭曲地局限於「民族主義知識框架」時，就抹去了後殖民、後現代之解構知識對於中國內部國家話語的批判性。

這種內部批判性的缺失，使得汪暉甚至不惜違背邏輯地為「中國」進行辯護，從而讓自己更深地陷入「國家民族主義」的泥淖之中。例如，在一般的觀念中，中國社會與西方社會的一個重要差異，就是前者重人情關係而後者重法律關係（非人格性），而這也往往被人們用來判定中國的傳統性與非（欠）現代性。但是，汪暉卻從古老的「家國天下」一體的「跨體系社會」結構的「天」的概念中，發現了一種古已有之的現代品格——國家的非人格性，從而不僅表明了中國國家現代品格的內生性、早熟性，而且也反襯出了堅持「民族品格要素」（血緣、宗

不管我們是否同意具有後殖民、後現代色彩的中國研究，但它們至少已經不是「民族主義知識框架」所能完全涵蓋的。內部批判性的缺失，使得汪暉甚至不惜違背邏輯地為「中國」進行辯護，從而讓自己更深地陷入「國家民族主義」的泥淖之中。

教、地域等)之基礎的西方國家的不成熟、不現代。因為很明顯,西方國家模式始終無法克服世俗的非人格性現代品格與人格化要素品格的內在矛盾(頁188-204)。

我們不能說汪暉這樣的看法完全沒有道理,但它卻是建立在對於傳統中國國家模式與西方民族國家模式各組成要素的片面、分裂、靜態解讀基礎上的,而這恰恰違背了汪暉所主張的動態、有機地看待「跨體系社會」與「區域社會」關係的主張。其實,所謂的「動態」、「有機縱橫關係」能否形成,並不在於對兩種類型社會的抽象討論,而在於兩種社會的具體互動,而且往往還在於「跨體系社會」在與「區域社會」互動時,究竟採取甚麼樣的行為策略(這對於現代中國來說尤其如此)。

同理,「天」的觀念能否落實,能否保持所謂「天下與國家的對立」而達致的「非人格性」特點(頁200),也並不取決於學者的抽象思辨。皇帝——這自以「天子」之名執道的人,本能上就是要把「天之天下」變為「家天下」,給「天」打上深深的而且是有名有姓的人格化特徵,而「家天下」的從屬者則會以「天道」的名義予以反抗並延續「家天下」相襲的歷史。這正是漫長中國歷史的基本戲劇情節。而且即便從單純的理論抽象看,中國的天下觀也沒有甚麼獨立、單一的「非人格性」價值,「天」不過是人格性「家」的另一面而已——鏡中之像,反之亦然。這早已被「家國天下」一體觀所決定了。

所以,如果非要從傳統中國國家觀念中挖掘非人格性的一面,最多也只能說,中國的天下觀同西方現代民族國家觀一樣,都陷在「非人格國家」和「非人格性國家」的矛盾中,只不過兩者的具體表現形式不同而已。

而西方之所以主張「一個民族一個國家」,或許就包含着克服這種矛盾的意向^⑩。此中的道理,無論就歷史來看還是從理論來說都是很清晰的,而汪暉竟然去侈談甚麼超越西方國家的中國王朝的「非人格性」……

當然,汪暉可能會說,上述討論其實是不恰當地將重疊、含混、模糊的「跨體系社會」與「區域社會」的流動性關係結構,簡化、固定化成了「跨體系社會」(中國國家)和「區域社會」(民族地區)的二元對立結構。其實,作為「區域社會」的地方,很可能也是跨體系的,正如汪暉在書中所討論的傳統西藏王朝。這樣說當然不無道理,但問題是這樣一來,既然「跨體系社會」與「區域社會」的身份並不是固定的,那麼汪暉為中國治理西藏的合法性辯護的理由,也就不那麼穩固、理所當然了。因為主張西藏獨立的人士完全可以說:好,既然我們都是「跨體系社會」,那麼為甚麼非要讓我們這個體系從屬於你們那個體系呢?難道我們尋求獨立的主張,不是與你們尋求獨立、建立現代民族國家的理由一樣充足嗎?這樣一來,問題就又返回到了「民族—國家」的層面,回到了「分離—統一」的層面。

四 未必多餘的補充

許紀霖指出,源自不同思想脈絡的人之所以最終走向共同的國家主義訴求,一個重要的原因在於他們有着一個共同敵人的想像,一種有關「具有高度同一性的西方的想像」,「在他們看來,西方的代議制民主縱容社會上的私人利益通過政黨的競爭介入公共政治過程,使得議會變成缺乏統一意志的各種私人利益、特別是有產階

如果非要從傳統中國國家觀念中挖掘非人格性的一面,最多也只能說,中國的天下觀同西方現代民族國家觀一樣,都陷在「非人格國家」和「非人格性國家」的矛盾中,只不過兩者的具體表現形式不同而已。

中國國家是否合法，不僅僅在於對外部質疑的回應，還在於對內部不同族群、群體以及個體的民主主體性訴求的回應，在於對國家建設中所存在的政策、制度弊端的反思，以及對「以國家行政的統一力量抹殺族群、地方和區域多樣性」的國家行為的深刻反思與檢討。

級特殊利益的競技場。在這裏，公與私在政治的過程之中被斷裂為兩個對立的極端，公是絕對的善，私是絕對的惡。各個政黨所代表的只是私人利益，在議會當中私意之間交易和妥協的結果，只能形成眾意。而所謂的公意，則另有代表，那就是國家^⑩。這種分析是較為準確的，但是在許紀霖等許多憲政民主制的擁護者心中，也存在着一個以憲政民主代議制度為本質的「高度同一性的西方」，這個「西方」同所謂國家主義者的「西方想像」，在形式上並沒有甚麼區分，所差異的只是在憲政自由知識份子的想像中，實行代議制的西方是真正民主的、善的而已。因此，出於同樣的邏輯，他們可以正確地看到中國國家主義的危險前景，但也往往不由自主地在內心固定化了這樣一種連等式：「中共＝專制＝中國＝惡」。

因此，對憲政自由知識份子來說，愛國往往就等同於「民粹」、「憤青」、崇尚集體暴力和迷信的當代「義和團」；所有有關中國國家合法性的辯護，也都是對於自由民主價值理念的反動、對專制主義體制的理論護衛。這種傾向原來在一般自由主義者那裏就比較明顯，而近來更擴展至原本較為客觀中立者。在他們的眼中，當代中國、中國國家，無論在哪个方面，都乏善可陳，都沒有甚麼合法性可言^⑪。其實，這不過是與汪暉等人滑向國家主義一端的相反方向的極化表現而已。如果說左派國家主義者患有國家權力迷思症，那麼自由主義者則也可能已經陷入西方民主制度和西方崇拜的迷思中難以自拔。

因此，本文對於汪暉西藏問題思考的肯定與批評，並不是自相矛盾的言說。正是因為有了汪暉等其他不同

形式的對中國合法性的辯護，才讓我們可以更有底氣地在面對中國合法性的質疑時作出這樣簡單明瞭的回應：如果連美國、加拿大、澳大利亞這樣的純粹殖民主義的「人造國家」都存在合法性的話，那麼中國的存在又有甚麼不合法的呢？但是，這樣的邏輯同時也可能意味着對於中國境內少數族裔獨立合法性的肯定。因此，中國國家是否合法，就不僅僅在於對外部質疑的回應，還在於對內部不同族群、群體以及個體的民主主體性訴求的回應，在於對國家建設中所存在的政策、制度弊端的反思，其中當然包括對「以國家行政的統一力量抹殺族群、地方和區域多樣性」的國家行為的深刻反思與檢討。只有同時從內外兩個方面去思考、批判、反省，才有可能真正跳出非左即右、非中即西、非國家即地方（個體）、非漢族即少數民族等思維的泥淖，共同幫助國家克服認同危機，順利完成國家的現代民主化轉型。

註釋

① 汪暉：《東西之間的「西藏問題」（外二篇）》（北京：三聯書店，2011）。

② 上述五方面的概括，並未嚴格按照汪暉的原作，而是根據更為連貫的邏輯，在某些詞語的表述上適當做了點發揮。

③ 例如在2008年完成的〈東方主義、民族區域自治與尊嚴政治——關於「西藏問題」的一點思考〉一文中，汪暉為民族區域自治制度概括了「兩個主要原則：第一，不同族群可以共存、交往並保持自己的民族特色；第二，將民族地區以特定區域為單位形成自治，可以幫助少數民族發展經濟，以免讓少數民族像

北美印第安人那樣變成孤立於主流社會之外的存在」(《天涯》，2008年第4期，頁179)。而在《東西之間的「西藏問題」》中，民族區域自治制度的基本特點則被概括為「強調合作」、「區域自治」、「共同發展」三原則(頁77-86)。兩相對照，後者無疑更為簡明、準確。而這「三原則」在王希恩的〈也談在我國民族問題上的「反思」和「實事求是」——與馬戎教授的幾點商榷〉(《西南民族大學學報》，2009年第1期，頁1-17)中就已經提出，而且汪、王兩文對此問題討論的話語方式也都相當接近。

④ 從「聖」、「俗」兩種時間思辨的角度來探討世俗性現代民族國家的起源，至少從康德(Immanuel Kant)那裏就已經開始，而且此一傳統也被西方學者繼承下來了。而汪暉正是以西方的這一類似於現代民族國家話語的「元話語」言說方式，來為中國進行合法性辯護的。

⑤ 嚴格說，這一概念用在此處並不很準確，至少對於西藏與中國中央王朝之間的關係來說，不是很準確。

⑥ 關於「琉球社會運動」，汪暉曾在〈琉球：戰爭記憶、社會運動與歷史解釋〉(《開放時代》，2009年第3期，頁6-23)一文中做過詳細介紹，可是當這篇文章被納入《東西方之間的「西藏問題」》一書的下篇後，「琉球社會運動」的抗爭性內容則被大量刪除，所剩無幾。

⑦ 參見姚新勇：〈身份認同與漢藏衝突〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，2009年2月號，頁114-22。

⑧ 最突出的兩個例子是對晚清趙爾豐治川的鐵腕之殘酷和文革暴政對包括西藏人民在內的所有中國人民的嚴重傷害的迴避。

⑨ 參見姚新勇：〈現代性言說在中國——1990年代中國現代性話題的掃描與透視〉，《文藝爭鳴》，2000年第4期，頁4-13。

⑩ 汪暉早在〈當代中國的思想狀況與現代性問題〉(初載《創作與批評》[韓國，1994]，後於《文藝爭鳴》發表補充擴展版[1998年第6期，頁6-21])一文中就涉及到了相關問題，後來他又在其他地方多有相關

表述。可參見汪丁丁：〈啟蒙死了，啟蒙萬歲！——評汪暉關於「中國問題」的敘說〉(《戰略與管理》，1999年第1期，頁68-83)的相關討論。

⑪ 徐友漁：〈當代社會的分配與分化〉，鳳凰衛視「世紀大講堂」，2011年9月10日，www.tudou.com/programs/view/Dy8JvNZI5PQ/。

⑫⑬ 許紀霖：〈近十年來中國國家主義思潮之批判〉，《思想》，2011年第18期，頁83-120；102-103。

⑭ 參見何偉亞(James L. Hevia)著，鄧常春譯：《懷柔遠人：馬嘎爾尼使華的中英禮儀衝突》(北京：社會科學文獻出版社，2002)；杜贊奇(Prasenjit Duara)著，王憲明等譯：《從民族國家拯救歷史：民族主義話語與中國現代史研究》(南京：江蘇人民出版社，2009)。

⑮ Dru C. Gladney, *Dislocating China: Reflections on Muslims, Minorities, and Other Subaltern Subjects* (Chicago: University of Chicago Press, 2004)。另外，關於這類書籍的情況可參見陳志紅：〈界限穿越：行走在多重世界之間——序《邊緣突破》〉，網易博客，<http://islam.blog.163.com/blog/static/183030401201122471214746/>。

⑯ 潘蛟：〈解構中國少數民族：去東方學化還是再東方學化〉，《廣西民族大學學報(哲學社會科學版)》，2009年第2期，頁11-17。

⑰ 或許可以這樣推論，因為是單一民族組成的國家，那麼單一民族的同質性就取消了一國內部不同民族訴求的矛盾，於是就可能將同一的民族性主權要求轉化為抽象的人民主權，再結合公民權利本位性，從而落實現代世俗國家的非人格性特徵。

⑱ 參見姚新勇：〈「清真」何以清，「國家」有無「國」？——當代中國國家合法性之一辯〉(2010年12月19日)，新浪博客，http://blog.sina.com.cn/s/blog_60f25ed70100o21p.html。