

中國作為理論

中國派的重新認識中國¹

甯應斌

「中國作為理論」是理論化中國的知識計畫，亦即，「中國」在知識體系內的位階具有理論的功能或地位，與「西方現代性」的知識範式進行競逐。另一方面，中國作為理論的提法是為了回應「中國已不具本質」或「中國仍具有本質」兩種說法。中國的理論想像除了需要各種中國特色或模式的豐富與細部研究外，還必須設想內含張力的原理，本文則討論了漢字、連續性、大一統。最後則略論在本文的展望下，如何看待「左／統」與「中國人」問題。

一、緣起

先就我個人對「重新認識中國」這個命題的認識發展來說，共有「中國轉向」、「中國作為（特別是台灣批判知識分子的）知識位置」、「中國作為理論」這三種著重點不同的認識取徑，有的比較有

1 本文緣起於2014年在台灣中央大學舉辦的「重新認識中國」研討會，目前此文已經大不同於當初會議文章。寫作此文時，受益於張志強(2015)在同場會議所發表論文之處甚多。在本文寫作前後也受益於趙剛、瞿宛文、鄭鴻生、陳光興、丁乃非、何春蕤、徐進鈺等人的交流討論。

爭議，尤其是將之總括為「中國派」(中派)這樣的知識計畫召喚。

2009年及其後不久，我益發地體悟到台灣的知識生產(包括性／別研究在內)必須有個中國轉向，²來糾正過去像性／別研究在知識理論與概念的資源方面只有西方理論與其社會建構。雖然西方與台灣的批判知識都不滿當前的社會建構，但是如果繼續以西方的知識理論模子來「想像另類世界」，即便有所突破或有台灣角度卻仍是同一範式的產物；台灣則主要是在這個知識分工體系下提供經驗印證與理論微調，在實踐上(即使有著反抗的姿態)繼續強化當前的建構。例如後殖民思潮很多停留在對西方文本的批判解構，自居邊緣因而難以跳脫西方中心論的網羅，甚至以反本質之名(或拒絕新建霸權之名)拒絕重建(續命)非西方的知識傳統。等而下之者則以後殖民為名來抗拒去殖民的實踐。

中國大陸學界菁英的知識生產應該大約是一九九〇年代中期就開始了中國轉向，企圖批判西方中心論外，也開始嘗試建設自身本土化的話語——**在中國發現知識**。這個知識趨勢在大陸近年來更是跨越不同政治立場、不同領域的菁英知識群體，雖然都還是「初級階段」，但是其知識企圖卻是更早高喊本土化的台灣所不能及的。例如我們看到自由派的姚中秋(2011)不滿意只有西方理論的自由主義，或者強世功法學方面類似的深刻反思，³對比台灣這兩個領域

- 2 當時都只是很淺顯的體悟與表達。甯應斌：〈性／別研究的中國轉向〉，何春蕤編：《連結性》代序，台灣中央大學性／別研究室，2010，頁iii-vi；甯應斌：〈中國轉向之後的性／別研究〉，《性地圖景：兩岸三地性／別氣候》代序，台灣中央大學性／別研究室，2011，頁iii-viii。
- 3 強世功從《法制與治理》(北京：中國政法大學出版社，2003)便開始這樣的知識取向。他的《立法者的法理學》(北京：三聯書店，2007)與之後討論中國憲

可謂相差甚遠。

為何高喊自主獨立本土化的台灣反而深深陷入知識依附、學術殖民的狀態無法自拔？2013年我從「知識位置」⁴的角度對此現象提出了一些見解，⁵認為台灣的知識生產是從知識的國際擴散(dissemination)的**依賴**為主關係，近年來逐漸轉變為知識的國際分工下的**控制**為主的關係。在擴散模式下，邊緣或周邊的學術社群尚可能以「山寨」形態顛覆中心。但是在控制模式裡，知識可以視為一種權力系統(和社會中其他存在的權力系統類似)，乃是以學術研究傳統之權威為核心的社會控制形式；這些權威包括了理論典範(範式)、西方的重要大學系所與教師、核心期刊、學術出版社、學術組織、學術審查或評鑑等等。所謂知識活動可以看成是西方知識體系中權威的運用。我在同一篇文章中接下來思考控制模式下的對抗與競逐，我說明了台灣現有知識位置在地緣政治以及(冷戰與分斷體制)歷史軌跡中的限制，包括號稱後殖民或激進社運等知識分子也都受限於這個知識位置；最終我提出以中國或「泛中國主義」作為台灣的知識位置(詳見後文)。

以泛中國主義作為台灣的知識位置，首先鼓動了我自己更頻繁

法等現實著作均屬此一取向。

- 4 「知識位置」原本是馬克思主義認識論內的一種提法，在科學的哲學、知識社會學等領域內，特別是女性主義圈子有許多討論，參看甯應斌：〈Harding的女性主義立場論〉，《哲學論文集》，台灣中研院社科所出版，1998，頁261-296。「位置」的提法可參看Caren Kaplan, 1994. *The politics of location as transnational feminist critical practice*. In Inderpal Grewal and Caren Kaplan (Eds.) *Scattered Hegemonies* (pp. 137-152). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 5 甯應斌(2014)此文也是對趙剛(2009)的呼應。

地閱讀當代大陸知識分子的著述，受益甚多，也不自量力地想將閱讀心得分享給台灣朋友，於是計畫在「重新認識中國」會議上濫竽充數一篇（可是至今力有未逮）。在籌劃舉辦「重新認識中國」會議前後，台灣發生了太陽花學運，香港發生了占中運動。我覺得在此時刻即使是不甚完備成熟的想法，也應該拋磚出來，在批評中接受鍛鍊，於是提出「中國作為理論」的可能性，並且用「中國派」這樣的知識計畫召喚來表達。

以上說的是「中國轉向—泛中國主義—中國作為理論」三個不同著重點的「重新認識中國」取徑之個人由來因緣，以下我逐一解釋三者的發展關連，集中於「中國作為理論」（中國派）這個可能較有爭議的命題。

二、中國轉向、泛中國主義

中國派，或者「中派」，緣起於重新認識中國的知識計畫。「中派」一詞在台灣有其政治語言的脈絡，對比著所謂「台派」（在少數間流傳、卻未曾清晰定義，也沒有知識企圖的空泛政治命名），然而提出中派或中國派這一知識計畫召喚，並不止於台灣或香港脈絡，也是針對中國大陸。中派可以先從中國轉向談起。

「中國轉向」（The China Turn）固然可以淺層地理解為對研究目標的轉向，就像「語言轉向」、「文化轉向」等等是將研究標的從物件轉向到語言，從政治經濟轉向到文化等等，故而中國轉向是以中國為知識目標、對中國（從古至今的方方面面）之研究，有些人還企圖突破漢學研究的框架。易言之，中國轉向意味著中文學界的

所有人文社會學科（無論英國文學、社會學等等）不再是只鑽研西方古典思想或西方現代思潮，卻對中國古典思想或中國現代思潮無知。中國轉向至少是將中國作為知識的參照，如同將西方、亞洲等等作為知識參照一樣。

中國轉向之所以同時是重新認識中國的一個環節，乃因為國際與中國學界對西方中心論、各類東方主義的批判，以及後現代思潮對西方啟蒙的反思，以及大陸學界以中國為認識主體的知識努力，這些趨向對既有知識範式（例如西方現代性為核心的範式——可簡稱為**西化範式**）提出了挑戰，認識中國因而成為**重新認識中國**，被西化範式遮蔽的世界歷史與中國歷史，或各種思想知識都開始尋求突破，不少曾經是邊緣或亞流的研究意見，改換面貌而成為顯學或新說。傳統或古典中國不再只是歷史考古的興趣，或者只是補充西方物質現代的「精神」缺憾，而是和傳統西方或古典西方一樣不斷有新發現的歷史面貌或理解，而且有開創、延續與改變現代（中國與世界）的可能。說到底，「中國轉向—重新認識中國」的意義是藉著知識參照點的轉換（從單一西方現代轉到中國）而改變知識生產的國際分工狀態，特別是對於港台而言，能藉此擺脫殖民—冷戰的歷史地緣限制。這不僅僅是港台，也同時是中國大陸，在知識大陸的漂流中擺正位置。**中國轉向不是轉向中國而已，中國轉向也是中國轉向自身。**

然而，中國轉向的提法集中於知識的對象，未言及認識主體或知識位置，因而使得「重新認識中國」和台灣知識生產的關係不明。姑且不論近年港台對中國許多向壁虛構的想像（不論第幾種的），以及無批判地接受至少從十八世紀以來西方對中國所投射的諸多知識

建構，在認識中國方面，由於港台歷史（海洋貿易、殖民經驗、國共內戰）與地緣政治（冷戰、分斷體制）所構成的知識位置，其單一的周邊視角，先天偏頗不足。

相對於單一的周邊（邊緣）視角，白永瑞曾在多處提倡「雙重性的周邊」，他說：「一個是在以西方為中心的世界史中被非主體化了的東亞這個周邊視角，和在東亞內部的等級秩序中被壓抑的周邊視角，這兩種視角是總是要兼具的」（白永瑞，2014：129）。台灣固然缺乏前一種周邊視角，然而台灣在多大程度上以及性質上屬於後者，還需要分析。⁶更重要的是，當前台灣內部有一種藉著「被中國壓抑的周邊」話語，來強化西方中心的世界秩序、置換自身的周邊位置想像，亦即，在強調自身是被中國壓抑的周邊，從而想像自身參與到西方中心，取得主體性，而擺脫了世界史中的非主體周邊位置，一言以蔽之，脫亞入歐、脫中入西。

照這樣說來，台灣的知識生產至少需要中國視角的雙重視象（亦即，中國所看到的，以及台灣透過中國所看到的），這也是台灣從中國走向（第三）世界的途徑之一。⁷我曾經將此新知識位置稱為「泛中國主義」（甯應斌，2014），之所以是「泛」中國主義，在於提

6 例如，台灣在日據時代固然是屬於以日本為中心的東亞內部等級之周邊，但是在其他歷史時期，如冷戰時期，是否能和中國中心（或者當時東亞內部並非中國中心，而是中日雙中心的等級結構）的其他周邊相提並論則又是可商榷的。

7 中國知識界的菁英屢有雄心發展建立在本土現實與歷史經驗之中國與世界的研究，以中文漢語為表達工具、參照自身文化傳統來深入理解世界，而非只是套用西方理論來改造本土現實，這與充斥學術代工的殖民地知識生產方式頗為不同，因而其知識生產有頗多可供台灣互相參照、汲取資源之處，也提供台灣從中國走向（第三）世界的機會。

醒這不僅僅是台灣（邊緣）以大陸（中心）為參照的知識位置，而且也可以是大陸以台灣為參照的知識位置。這是不同（周邊）視角的互相參化，故而採取泛中國主義的大陸知識分子也能進入（例如）港台在地社運的知識位置。不過泛中國主義同時是立意有別於西方的知識位置，與西方領導的知識體系競逐，這種知識範式的立意競逐在知識史上屢見不鮮。⁸「競逐」則表明雙方不是同／異分立，而是同／異消長而已。⁹

三、中國作為理論（中派）及其質疑

然而「重新認識中國」除了中國轉向，以泛中國主義為知識位置之外，還可以有更強勢的意涵，可以說是「中國派」的意涵，亦即，將中國作為理論。「中國作為理論」（China as Theory）一方面是說中國乃是理論或建構（下詳，並見第四節），另一方面是指「中國」在知識體系內的位階具有理論的功能或地位——理論就是被設定來解釋世界、解釋歷史或經驗（如用來解釋中國模式、西方現代化模式）。中國作為理論，就是以「中國」來解釋經驗、解釋歷史、解釋

8 拜庫恩（Thomas Kuhn）之賜，我們知道知識範式的轉換不是「純粹理性」而有「政治」（泛指權力）因素，也就是競逐過程。我在此提及的知識競逐則是更廣泛的文明競逐（為了追求國際權力均勢與文化認可）的一部分。然而，競逐中的知識體系並未放棄求真、客觀性的要求，也因此必須採納異己他者的視角；不過，知識同時有打造世界（world-making）的性質，因此同時也會存在政治性的要求。

9 關於我所謂的「競逐」（包括要求認可的鬥爭、中國文明本質的爭議），參看甯應斌（2014：174-175，註腳16）。

世界——這便是新知識範式的默會設定(tacit assumption)，有別於當前「(西方或普世)現代性作為理論」的知識典範，即西化範式。以下簡單地解釋這個西化範式有助於理解「中國作為理論」。

現代(西方)的社會科學從興起時便和西方民族國家有密切的關係，以官方統計為基礎的監控擴大了西方民族國家的行政力量(安東尼·吉登斯，1998：220-222)，也形成了民族國家或現代性的一部分(所謂「知識／權力」)。基本上這種現代社會知識的主流是直接間接地建立現代性的正當性，在看似價值中立姿態下對「去傳統」的歡迎，或者哀悼傳統的一去不返(否定「復古」)。這當然不排除同時對現代性的批判、改良、超越，但是即使是超越或革命也是去建立「更進步的」或更完善的現代性，或者達成「未完成的現代性理想」。¹⁰總的來說，現代社會知識在「現代」與「傳統」之間製造了斷裂、遠大於連續，這個現代／傳統的斷裂在非西方社會則更是巨大慘烈的，非西方社會的傳統不但是一去不返，而且內涵的現代因子更為稀少或與之衝突(或者說，其現代因子因為長期「停滯」而等於廢棄)。在這個意義上，我認為西方現代知識其實可說是一個西化範式，西方現代性之作為解釋原理則是這個範式的默會設定。

「中國作為理論」即是與上述西化範式競逐的知識計畫。故而，「中國」除了作為被解釋項的中國(經驗、現象等等)，還是作為解釋項的中國(理論)。「中國作為理論」這樣的說法可能引發一些疑問，以下我只能舉例說明並初步回應之，而無法在本文中窮盡所有

10 否定或游離於西方現代性的非主流邊緣知識，則是西化範式的「異常反例」(anomalies)，如Kuhn所示：起初是孤立或不構成對範式的威脅，但是可以被利用來顯示原有範式存在著問題，最終則可能導致或併入新的範式。

質疑。

對中派的「中國作為理論」的一類質疑是基於「政治正確」之條件反射性的，例如，認為中派可能有反對西方中心論的原始意圖，但是最終是否以「中國中心論」取代「西方中心論」？

對於從「政治正確」而來的這類疑問，我之前曾提過當前批判圈流行的許多政治正確姿態(例如，只應做邊緣顛覆中心的游擊，而非取而代之等等)緣起於西方批判圈在特定歷史時空的世界觀(甯應斌，2014：159-163)，這個政治正確的「政治」必然也是特定「知識－政治」計畫的產物，正是後者現在被重新評估，因而也不能逕自接受原有的政治正確，一切「普世」價值必須被重估。¹¹

有些看似知識性的質疑卻因為其陳腔濫調，頗接近政治正確，像「雖然批判西方中心論，但是難逃西方中心論的網羅，故而總是以一種西方中心論質疑另一種西方中心論」等等。對於陳腔濫調的質疑，最好的回應則也是用陳腔濫調！紐拉賜(Otto Neurath)著名的「大洋中不斷修造的船」比喻，可以用來回應。這典故是指在沒有乾船塢時，在可能有風雨巨浪的海上利用船本身木料與漂流木來修造結構不同的新船，轉換新船(轉換範式)時要防範較大的漏洞，然而舊船就這樣一步步地改造為新船；在過程中，改造者對新結構有想法，但是未必彼此有共識，最終新船(新範式)究竟如何是我們今日無法預見的(Neurath, 1970: 47)。當然，紐拉賜原意是整體主義(反基礎主義)的認識觀，但是也可以用來譬喻更新範式

11 我對動物保護的重估算是個樣本。甯應斌：〈動物保護的家庭政治〉，甯應斌編：《新道德主義：兩岸三地性／別尋思》，台灣中央大學性／別研究室出版，2013，頁12-31。

的舊位新址或舊物新貌之不斷修造過程。

我所接受的紐拉賜比喻背後之設定有二，其一是我們都在同一條船上，亦即不能放棄求真與客觀性的要求（對同一個客觀世界的知識競逐，雖然我們與他們並沒有一致共識，但是我們的知識目標仍是求真），¹² 畢竟，在價值的世界中或許和而不同，但是在知識的世界中則應是**同而不和**。其二是無法預見新範式最終為何，這也是為何我只說「中國作為理論」而非「中國範式」。雖然新理論的提出可能造成範式的轉換，「中國作為理論」便是在挑戰西化範式，開啟了新的範式之知識計畫，但是最終取代西化範式¹³的是否即為中國範式，還是包括「中國作為理論」的某種非西化範式，猶未可知。畢竟在知識競逐的過程中，也可能出現伊斯蘭作為理論、印度作為理論等等對西化範式的挑戰，各大文明圈的內與外、邊際與交疊之雜交或雜種化，都會帶來新的知識資源，而走向對當前西化範式的取代更換。「中國作為理論」之乍現或竟是未來的非西化範式的拋磚之舉；但是沒有真正用力的敲門磚也不會有新的範式（並非任何國家、區域或運動僅憑主體性便能成為敲門磚¹⁴）。理論化中國需

12 紐拉賜的比喻和庫恩的範式話語有些表面的矛盾，因為對於新舊範式的人「彷彿」活在兩個不同世界。不過我認為即使範式話語有相對主義的意涵，在知識競逐的目標上仍不會放棄求真，但是會承認許多歧見（或難以解釋的現象）來自範式的差異。

13 所謂「取代」，若照庫恩提法，往往是相信舊範式的老人多數死去，新一代學者多數接受新範式；這是從西方學界內部的觀察角度而言。本文所談的「取代」西化範式，既然不只是知識競逐，也同時是國際力量與文明的競逐，包括文明價值的競逐等等，便恐怕比較接近「諸神的永恆鬥爭」，很難想像終局；但是既然有知識競逐的面向，就沒有放棄求真與客觀性的要求。

14 例如，「有自身的權力中心與學術權威，例如不一樣的經典。……不是西方語

要不自限地深入鑽研，不過在台灣一些知識圈，甚至提及中國轉向時，都彷彿提及了房間中的大象，急忙擔憂重新認識中國是否會排外或忽略弱小國家等等，我覺得還是要等「中國作為理論」有了一磚一瓦之後，再做這類判斷不遲。¹⁵

我之所以說「中國作為理論」的另一個原因是因為中國這一概念自初始建構後，便與這概念的實際實現互動，使這一概念在不同歷史時期既有延續性，也有演變，並從名稱走向實在（亦即，建構不再是虛構）。然而在西方現代性的挑戰下，中國的實在性（連續與一統）遭到嚴重挑戰，為此我認為中國在此階段可以先設定為一「理論」，避免武斷地堅稱中國實際上仍然具有強固的實在本質，但是也不同于唯名論（認為中國僅剩下名稱，實際上只是多元與斷裂）。在理論求真、範式競逐、知識改造世界之中，讓中國再度走向實在。

對「中國作為理論」還有一類質疑，屬於需要澄清的性質，例如，中派的「中國作為理論」既然針對的是「西方現代性作為理論」（西化範式），那麼為何以「中國」作為理論或解釋原理，而非「中國現代性作為理論」？

其實，「中國現代性作為理論」就是流行的多樣現代性計畫，在諸如艾森斯塔特（2006）的多樣現代構想中，因為不再是單一西方現代，因此他的構想看似現代—傳統有某種連續性，然而他又認為現代性本身是新的文明，這便和其他（古）文明對立起來，又隱含

言為主的知識文本。……足夠大與多的學術組織機構與人口數量」（甯應斌，2014：171），最終需要建基於一個文明（或文明現代性）。

15 這一整段是回應趙剛，以及翟宛文、鄭鴻生在討論本文時的一些疑問。

著現代／傳統的斷裂。因此，多樣現代隱含著從現代去解釋中國，而非從中國去解釋現代。無論如何，「中國（而非中國現代性）作為理論」並不先驗地排斥前現代元素能解釋世界的可能，甚至探索著現代－傳統斷裂的修復可能；即使當前是斷裂的，也會懷疑過去是否真如進步主義設想的一去不返，或是往復循環？

最後，還有一類對「中國作為理論」屬於內部知識的質疑，例如，中國既然是特殊地方，其知識形態只能是特殊主義，又如何能解釋世界、而成為一種普遍主義的知識？或者說，中國作為理論的「理論」是普遍的，「中國」則是特殊的，此處存在矛盾，等等。

中國派這類知識計畫究竟是普遍主義的、抑或特殊主義的？對此質疑可有兩種並不互斥的方式回應。第一種回應方式：在中派設想下的「理論」，有其最適用或直接應用的範圍，中國自然是其初始的核心（亦即，以中國解釋中國，或從中國來解釋中國，而不是「在中國解釋中國」），至於越疏遠中國的世界則未必能適用，故而這不是特殊主義（不假設只能解釋中國），也不是普遍主義（不預設必能解釋疏遠中國的世界）。當然，由於理論不只是解釋世界，也可能改變世界，因此特殊與普遍的界限是移動的，正如西化範式一開始也是比較接近特殊主義，而後向普遍主義移動。這種回應方式簡言之：從肯定特殊出發，邁向普遍的競逐。這可以稱為「普遍性的競逐」（contending universalism），其出發點卻又是將西方「地方化」（特殊化），同時承認中國也處於特殊位置，但是都必須往普遍性移動（求真與客觀性），發展與爭論對普遍的認識詮釋。（用通俗的話來形容普遍性的競逐則是「較真」）。

第二種回應方式：中派的「以中國解釋世界」之所以可能，乃

是因為：用以解釋世界的中國面向可能有普世的意涵，未必只限於中國。換句話說，在西方現代知識體系發展過程中，出於殖民主義、東方主義、去傳統、個人主義化、世俗化等等知識－政治目標，為了正當化現代社會形態，或有其遮蔽隱藏或置換扭曲的成分——「現代的偏見」，也就是西方現代知識體系不無特殊主義的成分，中國作為理論可能達到對普世更完整的理解。甚至可以說，我們不只是一要從西方（作為理論）來參照解釋中國，也要從中國（作為理論）來參照解釋西方，這兩個方向的理論運動是來回修正以達到最適解釋的。第二種回應方式簡言之：從肯定普遍出發，邁向特殊的競逐。這可以稱為「特殊性的競逐」（contending particularism），其出發點則是承認中國與西方知識均屬於普遍性理想，但是其普遍性仍不足（無法完全達到求真與客觀性要求），不足以解釋許多特殊，因而必須發展與爭論對特殊的認識詮釋。（用通俗的話來形容特殊性的競逐則是「求全」）

看來，「中國作為理論」的爭議較多。過去比較沒爭議的提法，（如前所述）是把中國當做立足點（standpoint）或知識位置，正如有些社會批判理論把勞動、工人階級、被壓迫經驗、邊緣生活當做立足點一樣。或更謹慎地，同時也限制「中國」（作為立足點）的解釋範圍在「與中國相關的知識體系內」（亦即，中國只解釋中國，並不能解釋世界）。一些西方社會理論有時也會表面上做類似的限制，像聲明理論根據的是西方歷史經驗與社會發展，不必然適用於所有社會。不過，隨著西方過去與現在的影響逐漸擴大，以及西方殖民歷程中不斷參照他者、被他者影響，且相應地同時改造他者與自身，西方理論的立足點有了眾多參照或複數化，理論適用與改造世

界也日趨普世，因而現在可以較無爭議地說「西方作為理論」。所謂「中國作為理論」也就是這樣的一種剛起步的知識競逐計畫，隨著全球化的各類交流形式與國家—文明競逐而展開。

四、中國

(一) 多元

作為理論的中國，或中派的中國，如何設想？與歷史的中國有何關係？

對歷史中國的一種「實證論式」理解是客觀證據呈現的、如其實(事實如此)或接近真實的中國，然而如果真的要對「中國」論說，不可能不涉及理論想像。即使拒絕這樣的建構想像，不承認中國能作為整體被論說，也還是出自一種唯名論的假設。這類的假設不能是普遍的(例如全稱地說民族國家的傳統都是虛構的)，否則便是反歷史的。既然不是普遍的，那麼總有可能出現新的理論想像來論說中國。總之，歷史的中國不是自足的，就像在論說西方現代性時，不只是歷史地論說，還有**理性重建**的成分，而且也會從重建的、理論的現代性來檢視歷史、判斷史料等等。總之，我們不能止於實證論式的論說中國。¹⁶

以下我只舉幾種論說中國的方式，目的是為了探索「使中國得以及中國」的理論想像或原理。不過，即使我舉更多例也未必能窮盡，因為永遠都有可能出現新的理論想像來更新關於中國的理論。

¹⁶ 我感覺這和張志強(2015)批評傅斯年有相通之處。

有些論說中國方式或接近實證論式，但是這不妨礙我們以之作為理論想像的來源。在這一節的最終，我試舉出三種中國原理：連續、一統、漢字。每一種都有內在的張力：**連續與斷裂**，**一統與多元**，**漢字能力**(在表達中國與世界的)**消與長**。這些原理必須結合各領域或議題的「中國模式或特色」之豐富研究，方能構成中國作為理論的新範式。

我們先從葛兆光(2014)對「中國何以是中國」的說法開始，他認為中國(漢)文化有五個典型特點：漢字文化，古代中國的家族—國家結構以及相應的儒家思想，三教合一，天人合一思想，天下觀(112-117)，其獨特性可堪稱「中國」。或曰，這是否漢族中心觀？例如漢字文化、家族結構、儒家思想等等未必為邊疆族群所共享。葛兆光會回應中國是個邊緣模糊、但中心清晰(亦即，漢族/文化始終主導)的國家。我將延伸葛兆光之回應並表達的更尖銳一點，亦即，中國因其規模，始終有中心與邊緣的張力(向心與離心的拉扯)，但是中國始終表現為邊緣模糊、中心清晰，故而延續大於斷裂，一統高於多元，漢字為核心的文化之同化(漢化)力量「長」勝於「消」(此處所延伸的這三點恐偏離葛的原意)。

然而，上述所延伸的三點歷史詮釋無論是否能成立，也不無實證論的疑慮，似乎只是指出「事實如此」，而非「中國」的理論化。如果逕自斷定**自始**上述三個原理即構成中國，則流於武斷(此乃本質主義、唯實論為人詬病之處)。故而，我要曲折一步，承認「中國」在初始僅是概念的發明(張志強所謂中國的創生)，僅是一名稱，然而世界上各種概念(名稱)之發明，有些如手套的創造發明——「手套」這個概念和手套可說幾乎是共同成形的，中國便是

接近這類的發明，在概念與其所指的漫長互動歷程中走向實在，¹⁷但是到了近代在西方現代性的挑戰下，本文亦承認中國(的實在性)仍僅是理論而已(是求真但可以成真的假設，設定了中國是無法直接觀察的實體)。這即是本文的主調。

上面提到葛兆光舉出了中國五種典型獨特性，然而葛兆光(2014)隨即指出這些文化特點又只是「傳統中國」的，亦即，這五個獨特性在現代中國出現了斷裂(139-142)。但是在我看來，過於強調與建構這種傳統／現代的斷裂性，而且是不可修復的斷裂(一去不返的傳統 vs. 不斷進步的現代)，乃是一種「兩個中國論」，這種兩國論可以說是西化範式的知識框架之影響。過去還有些人認為「傳統中國」拉住了「現代中國」進步的後腿，這種想法在台灣則變成「(傳統)中國拉住了台灣進步的後腿」，所以要去中國化，兩個中國論成為兩國論。

如果傳統中國已成過去，那麼現代中國究竟有何典型特點可以堪稱「中國」呢？葛兆光大致意思是我們可以用現代價值重新「組裝」傳統文化，但是必須意識到傳統在過去也是一直不斷變化的(2014: 144)。不過以現代價值來重新組裝傳統元素，可能只是艾森斯塔特的多樣現代框架下的中國，或者全球現代性下的地方風味。這種理論想像的中國顯然無法成為作為理論的中國，至少不是

17 這是亥金(Ian Hacking)所謂的「動態唯名論」，可以參考我的解釋，甯應斌：〈同性戀是社會建構嗎？——保守與革命的社會建構論〉，《政治與社會哲學評論》20期，2007年3月，頁11-55。不過亥金所謂的分類(概念)與被分類者(概念所指)的互動，在接下去本文則被進一步詮釋為概念內涵的「能力」與其發揮作用，這個過程最終也將影響概念本身與其所指。

強勢版本。

葛兆光強調過去傳統中國從起初開始便一直是多元的、交流的、雜然的，現代中國更是如此；葛兆光因而擔心某些弘揚傳統論者走向「原教旨」，固守假想的單一不變之傳統(2014: 111-144)。葛兆光在此是重談長期以來的一個憂慮——畢竟，批評守舊復古論者排斥西化與現代化一直是現代中國的主流話語，也有人擔心以傳統中國本色為名抗拒西方的自由民主；至於葛兆光警告的原教旨可能走向民族主義與國家主義，只是較晚近但是類同的說法。這類憂慮擔心警告的源頭又往往是對現存政權的強烈情感，轉化為對西方現代民主政治制度及其話語的強烈情感，特別是這些話語對清末以來之政權所投射的專制主義；因而對於傳統熱、國學熱的情感態度不是樂見其可能代表更新傳統、改造現代之機會。無論如何，傳統中國或現代中國的複數多元、不斷交流，仍然不足以構成中國之所以為中國，還至少要說明那個「一體」是什麼？如何或為何成為一體？

(二)漢字

中國一體的促進條件包括漢字大約是合理的假設，宮崎市定(1992)認為進入中國的異族之漢化原因在於漢字：由於漢字形態複雜不容易在異族手中變形(對比於歐洲諸民族以拉丁字母形成不同文字系統)，還有，文言文的簡約使得方言書寫時趨同，以及，崇高的古典經書限制了語音的變易(203)，這些穩定、一統的特色使得漢(字)文化有較大的同化能力。

我認為可以將宮崎市定的提示更推進一步，將漢字文化提升為中國原理的地位；「原理」這樣的語詞接近本質主義的話語，而現在

的流行理論則會自動躲避本質主義，畢竟在資本主義的「一切堅固都雲散煙消」中談不變同一性很不合時宜。談論中國原理時，最常的指責因而是：漢字及其語言文化不是一直變化的嗎？如何作為中國原理或本質？究竟是秦中國還是當前的中國？又：大一統這個概念不一直也是變化的嗎？怎能將之作為中國原理或本質？本文則會回應這些指責。

同一性或本質都有不只一種的理解方式，像「同一性」不必是始終不變的同一，而可以是前後相關的延續性（而非前後無關的系列性）。又例如，將本質當做能力或潛能，潛能在不同條件下發揮作用，也就是實現本質；由於條件不同，本質的實現或表現也會有差異，¹⁸這些差異的實現（發揮作用）則會最終影響本質概念，這可以看成本質（概念）及其實現（概念所指）的互動。在這種歷史化的本質觀點下，¹⁹可以試論漢字如下（之後我會用「原理」取代「本質」，因為本質似乎只有一個，但是原理可以不只一種，而且每一種原理還可能內含矛盾張力，探索中國原理乃是對中國的理論想像之一部分）：

首先要說明：我提出漢字作為中國原理之一，和上述葛兆光講漢字是（傳統）中國典型特色之一似乎並無不同，然而我之所以區分本質（潛能）與本質表現（在不同條件下實現或發揮潛能的結果）

18 近年從「能力」論「本質」的著名學者有 Amartya Sen 與 Martha Nussbaum。

19 易言之，我以註腳 17 所提及的動態唯名論（名稱概念及其所指之互動）來歷史化傳統的本質主義，亦即，本質（能力）及其實現（發揮作用）之間的互動，參看甯應斌：〈性別起點論：非傳統本質論的性別觀〉，《中國性研究》第六輯，總第三三輯，中國人民大學性社會學研究所主辦，高雄：萬有出版社，2011，頁 277-281。

正是為了回應葛兆光，他後來質疑漢字文化不再是現代中國的典型特色。

我認為漢字語言文化之能力（潛能），乃是中國的本質（原理之一），此處我所謂的能力或潛能，一部分指著上述宮崎市定所舉的漢字內在因素或特性，另部分則指著漢字使用者的心智能力。漢字語言文化能力在自然與歷史條件下有不同程度的作用發揮，構成中國各個時期的語言、思想、文化、社會、世界之描述、解釋或表達。這些作用發揮的結果也會影響漢字特性與使用者的心智能力，形成一種互動過程。

漢字語言文化之能力發揮雖有消長，但是此能力至今連續不輟。葛兆光認為漢字語言文化有傳統／現代的斷裂，這是只看到漢字語言文化能力在現代的施展或使得漢字語言文化的表現產生劇烈變化，然而他可能沒看到漢字語言文化之能力卻仍相對穩定連續。此外，還因為漢字語言文化的核心人口群始終占據大約相同的大幅土地疆域，語言文化的群聚保存了這一能力，這構成作為中國原理的漢字能力得以連續作用的重力。西化或現代化之後的中國，國家教育與生活仍以漢字語言為主流也是重要條件，這意味著國家教育政策與學術可以有強化漢字能力的積極能動角色（這和古今文學經典、詩詞或文言文教育有關）。

每一時期的漢字語言文化能力的施展發揮作用、實現自身潛能，不但和繼承之前漢字文化傳統所帶來的資源或限制相關，也同時是漢字語言與經常變化的（包括外來的）語言、思想、文化、社會等的接合——也就是語言的使用（語言不是外在於思想文化與社會的工具，而是因使用而內在於思想文化與社會），這種接合或使

用會影響著接合雙方且變化，而且有著自然與歷史條件（包括技術工具等）的限制或給力；語言能力的實現與外在條件互相角力，語言能力可能促進條件變化，條件也可能改變語言能力（電腦化的影響仍未可知）。少數古代或現代的傑出漢字使用者的心智能力（像表現在文學方面）有時超出給定的條件或傳統而創新，但是使用者能力的集體退化也可能存在。總之，漢字語言能力和思想文化社會的接合在具體的條件下形成各個時期變化不同的表現，這也會反過來造成漢字能力的延續性演變。有些時候，漢字語言文化潛能的發揮實現可以促成中國語言文化或甚至中國整體的卓越、昌盛（flourishing）。

上面的敘述或偏重漢字語言的連續與一統，然而斷裂與多元始終跟隨存在。漢字語言文化能力的發揮作用有消有長。西化或現代化（包括白話文）、方言和外來語都可能造成「消」（對連續與一統的威脅），但是也可能成為潛能的發揮機會（被壓抑的能力尋求重返實現），例如對西化反動的文化復興或古典主義（倡導閱讀古代經典、學習文言文）則是有意識地在新條件下「長」目前所認識的傳統中國（當然，意圖不就等於結果），然而古代與現代文學經典其實都能增強漢字語言能力（如王富仁所主張者）。隨著消長激盪、非本質表現被占用而成為本質表現（如「西化」變「化西」），由此形成新本質的構成（如漢字文化的變形或擴充等等）。由於每一時期的消長總是在前一時期的消長基礎上，並不是同一本質表現的始終自我等同，故而後期語言能力的表現自然與早期的表現漸行漸遠，但是仍有其延續性或連續性（亦即，不是同一性的全然不在、完全被歷史性取代）。

上面這個試論以漢字語言文化（潛能）為中國本質或原理，雖

然能建立中國在語言文化相接合層面的連續或同一性（相對於葛兆光的斷裂說），也捕捉了一般印象中漢字對中國的核心重要地位，但是對由此建立起的中國內容（原理展開或本質表現）所言甚少，是對中國的理論想像之弱勢或最低限版本，畢竟它只從葛兆光所說的五個中國典型特色中「搶救」了一個而已。中國轉向到最後卻還是語言轉向而已（中國語言被假定為滲透到中國的文化社會與自然世界觀中）。雖然漢字語言可能還有在理論思惟方面的特性（例如東方主義傾向的說法認為漢語是不精確的、非線性的，思惟結構不是層級樹枝狀的等等），但是若要有意義的談論中國作為理論，只有中國語言勢必是不夠的，還需要其他中國原則或原理，這些原理彼此交織、且內在有張力或甚至矛盾，這樣便不是靜態的不變本質，而是開展與超克的過程，正如西方現代性範式的開展與超克自身。以下則接著考慮連續性作為中國原理之一。

（三）連續性

一般本質論說下的同一性，總被認為靜態無變化；不過同一性可以被連續性所界定，而維持或保存變化（斷裂）與不變（連續）的張力或動態。因而，連續性可納入對中國的理論想像中而無慣常被指控的不變本質。張志強（2015）曾簡述了張光直的中國文明連續性主張。同樣也是根據張光直，陳宣良（2015）也主張中國文明形態是連續性、而非如西方是斷裂性（9-25）。類似的想法應該不少，也就是將「連續性」作為中國原理之一，而不僅是歷史事實的描述。

中國歷來都面臨著斷裂的危機與延續的努力，例如在目前一些人的意識裡，傳統中國和現代中國有著深刻斷裂，甚至已經沒有共

通內涵、喪失連續性了。這裡需要先澄清的兩點是：一、**連續性的背景總是斷裂性，連續性就是克服斷裂性**，或者能夠壓倒掩蓋斷裂性(反之，斷裂性的背景則是連續性……等等)。連續性不意味沒有斷裂性的同時存在或威脅，反之，斷裂性之下也有連續性潛存，因而有克服斷裂、恢復連續的可能。²⁰二、這個「連續性」不必然是「今昔未變」、「始終如一」、「簡單重複」的連續性——或許「接續」、「延續」是更準確的用詞——但是也不是前後無關的連串**系列性**而已。有種陳詞濫調說「(中國)文化傳統沒有永恆不變的本質」，然而往往這個陳詞濫調所觀察到的恆常變化之「本質」並不是能力或潛能，而只是能力作用的後果，亦即，只是潛能實現層面或發揮程度的變化差異，因此或許忽略了：前後的變化不同卻仍可能有某種程度與方式的連續性。從潛能或能力來講中國連續性，不但包含了連續與斷裂的條件和角力，也包含了**集體與個別的主體能力**，像政治行動或制度創新、理論想像的知識創新等等。這些能力也有歷史性，是接續前一時期的能力及其作用的互動結果。

總之，同一或連續性並不是系列性，而是延續性：前一時期現實或歷史的斷裂甚至可以在後一時期的延續接續努力實踐中，恢復連續性；不只是過去仍存在於未來，在傳統的重新創造中，未來也要征用過去，**讓現代走入歷史**。連續性總是向過去與未來兩端選擇性地前進，像家譜中的特定位置，區分親疏，上溯異源、下啟分

20 「合久必分、分久必合」道出連續—分裂的往復循環現象，然而這一往復循環本身卻又暗含連續，亦即，分分合合總是會連續不斷的。因而這句話暗含了連續性想法。

流，「源流互質」。²¹從知識面來說，如果連續性作為中國原理的一環，並不是說中國的連續性因而就是預設的同義反覆(tautology)真理，而是在知識活動中不斷地被挑戰與回應，所以說這是個知識計畫。就像對現代的自我理解可以強化現代、尋求現代之路，對於中國連續性的理解也是一樣。

現代論者(亦即，傳統中國與現代中國的巨大斷裂是無可修復的)不會承認連續性是中國原理的一環，亦即，**連續性對界定中國而言不具有重要性或必然性**。但是，現代論者是否仍可能同時是中派？如果現代中國不只是因為繼承了之前的名稱、地理、人口、文化、政治等等而仍是中國，那麼在什麼意義上、有何其他原理，使得目前中國之所以是「中國」並非偶然？何以中國？這是現代中國論者必須回答的。²²當然，某些現代論者或寧願根本放棄中派的知識計畫，認為中國就是地理、名稱、人口、文化等的**系列性**繼承，承認中國(傳統)文明已經過去，現代文明是一種新的文明，現代中國也就加入世界主義的洪流，進入多樣現代的世界中。這就是回到西化範式或現代範式的知識體系。

雖然中國的連續性可能斷裂，但是連續性的連續存在，形成了

21 挪用章學誠(via張志強)的話，張志強將之解釋為：在「由源及流」和「沿流溯源」的雙向工作中避免了「起源即正統」，也修正「起源即虛構」(2012: 17)；故而創造傳統不是虛構發明傳統。還可以參見張志強關於過去傳統與未來的一些討論(2012: 277-279)。還有趙剛對錢穆時間觀的說法(趙剛，2009: 147-148)。

22 現代論者恐怕不能接受本文所提出的另外兩個中國原理(漢字文化、大一統)，因為這三個原理彼此是交織的：否定連續性原理，也會傾向否定其他兩個原理。

連續性的「重力」，就是連續性自我連續的力量，例如對於漢字語言文化的承繼，對於「中國」的歷史意識——包括對於連續性的自我意識、對連續性之正面價值的自我認可（從而致力於連續性的努力）。總之，由於語言文化、歷史意識、連續性的自我認可與實踐，都能維繫強化連續性，因此能加重連續性的重力，使之從斷裂中重建連續。連續性「重力」的提法使得連續性不再只是「事實如此」，不再只是偶然，雖然不是邏輯必然，但是卻趨向實質的必然。

（四）中國特色

然而從幾個原理原則來界定中國（類似葛兆光以五個典型獨特性來界定中國），對於中國作為理論的知識計畫顯然不足，當前知識既專門細微又廣泛雜多，即使能被少數原理概括，也仍然只是走到半路的計畫。就好像西方現代性的原理原則界定不足以成就西化範式，仍需要在各種領域問題中依循或針對西化範式所做的豐富研究。即使某些原理原則就是根據豐富研究所做的概括，但也仍是在浩瀚學海裡指出了方向而已。

尋求中國的原理原則，作為走向中國作為理論的路徑，只是走到半路的知識計畫，另一種走向中國作為理論的路徑（將與尋求原理的路徑在半路相會）則是在各個領域的問題上充分開展「中國特色（模式）」、「中國轉向」、「中國知識位置」的研究，今日已經見到不少這樣的研究；²³不過「中國特色」云云因為首先參照了類似或

23 我自己也開始這樣的探索，甯應斌：〈晚明男色小說：邁向「中國派」的性思考〉，「溝通與匯聚：第五屆中國『性』研究國際研討會」主題演講，人民大學性社會研究所主辦，2015年7月4-6日。稍早版本也發表於「性／別廿年國際

相應特色在其他文明（不只西方）的發展，或就其內容、形式、歷程、緣起、呈現、效應、承載、脈絡等等的某一（或某幾）方面，有其差異或獨特性，才能堪稱特色。即便如此，由於「中國特色」須要透過異己他者眼中所見，因此所謂中國特色亦不代表對特色的認識已然脫離西方中心論的網羅，其依賴的知識框架可能仍是西化範式。

同時，「中國特色」云云雖然有可能確係獨特性，但也可能具有普世性——被視為特色乃是因為西方在現代化與殖民主義發展過程中，壓抑了自身某些特性（特別是與非西方相似的「保守」元素），卻同時又張揚另外一些特性（非西方可能也具有這些或類似特性，但是或屬於亞流，然而這些特性在西方也是晚近才冒出的前衛「進步」元素），經由此對比才彰顯出「（非）西方特色」，以此作為優劣或支配的意識。²⁴任何中國特色，如果不只是「在」中國的特色，那麼就多少涉及對中國的理论想像，由此走向中國作為理論，與對中國原理的尋求在半路相會。

無論是西方現代性作為理論（西化範式）或中國作為理論，這樣的知識計畫都蘊涵著政治，這個政治計畫在知識路徑迷惘時能給予選擇方向，但是知識計畫也能讓充滿內在矛盾目標的政治找到實現方針。因而對於中國派這樣的知識—政治計畫，尋找具有充分政治蘊涵的中國原理至關重要，上述那些論及漢字語言等等原理相形之下便是次要的。在這方面的重要努力，就我所知，有張志強提出的重要論述。

研討會」，台灣中央大學性／別研究室主辦，2015年5月16-17日。

24 Ashis Nandy 提示過類似的想法（2012：102）。

(五)大一統

張志強(2014)曾在一篇簡短演講文中勾勒出他的「中國(誕生)原理」：因為「中國規模」(疆域、人口等)而對政治秩序的要求(例如大一統)及其(思想)後果——例如天命觀、天下觀、仁的禮治、強勢行政等，是中國何以中國之理。張志強說：「中國的產生其實是來自一個對中國規模問題的政治解決。『中國』是為了解決『中國』規模的問題，從政治秩序的創生中產生出的自我意識」(2014：56)。這個中國規模問題也就是小小的周如何在廣大的人口疆域創建文化政治秩序的問題，由此中國(概念)才誕生了。文明在中國甚早就出現，但是直到中國文明的自我意識(因而主體性)出現，才是中國的文明。

接著，在2014年底「重新認識中國」會議上，張志強展開此論題，發表了意味深遠的宏文(張志強[2015])，同時針對實證論歷史態度、對缺乏理論想像的中國論述提出批評。誠然，當前不乏「中國特色」的許多研究，但是如果只停留在「事實如此」(a matter of fact)，而沒有進一步將中國理論化的努力，或者前去接合中國原理原則，那麼終究是半途而廢。以張志強的語言來說，就是未能進行哲學反思，以致於停留在對於被研究客體(對象)與研究主體兩者不動、對立、自然化的狀態。這樣便看不到客體與主體互相影響的過程，以及在其他脈絡下變化的可能，只能停留在事實如此，而無法進一步去解釋預測世界；用我的話來說便是：只有事實性，而無可能性(潛能)。然而，中國作為理論，正是在於「中國」不限於一時一地的「事實如此」，不只是發生在特殊時空的特殊事件而已，而是內含某些原理或潛能(包括主體的能力)能夠在不同脈絡條件下

發揮作用、實現自身。同時，這些原理或潛能則在不同歷史時期因著與其作用結果互動而可能有延續性的演變。儘管原理在不同脈絡條件下的實現結果不同，我們的知識計畫卻是要由事實性轉向可能性，既探索過去對此刻的影響，也自覺此刻對過去的重新認識，這樣的知識計畫從中國出發，但不限於中國，而走向普世的蘊涵。

對中國(特色)的一般描述是多元一體，如果只停留在「事實如此」，那麼還是只能從歐洲歷史經驗提升的西方現代理論來理解或解釋這一中國特色，而且這個多元一體也只能是偶然性質。本文則認為：多元一體乃是中國原理之一，是中國的潛能，多元一體的政治表達則是大一統。

「一體」的重要政治意義是大一統，趙鼎新(2009)在一篇短文中素描中國大一統的歷史根源，此主題的現象起點通常是：何以近代早期歐洲未能統一、戰國時代的中國卻能？除了強大國家能力與法家制度外，²⁵ 趙鼎新把秦統一一前與後做了頗大的對比，統一一前中國缺乏民族主義(民族認同感)，西漢開始則因為儒學作為統治意識形態而逐漸在菁英層有共通認同感，中國彷彿是早熟的或原形的民族國家。²⁶ 儒學與發達官僚體制因此是西漢之後維持大一統的重要

25 許田波(2009)在對比中國與歐洲時，提出了中型理論來解釋，看重秦的國家能力或行政力量(趙鼎新也是一樣)，但是也符合一般印象所說的西方是弱國家(強社會)、中國則相反。然而許田波(2009)在解釋何以秦能各個擊破、打破均勢時(68-72)，或者秦何以能制定更明智的策略時(86-90)，又似乎較訴諸偶然性。

26 雖然東方主義有類似說法，但是現在像王國斌說許多西方現代的觀念和制度在中國並不現代時(轉引自許田波，2009：3)，並非負面含意。不過在使用民族(主義/國家)等詞彙來談論歷史中國時，應當意識到已非完全使用西方理論的意義，而是在過渡到不同歷史場景與理論範式的模糊意義。

原因，而儒家可以回溯到周的天命觀與封建宗族的禮治，強大的國家能力則可以回溯到戰爭體制下的法家治國。這些說法雖然簡約地畫出重點，但是還是接近「事實如此」，而未能如張志強對文明主體性的強調。

中國文明早期的「多元」在偽書或儒家的托古改制中被描繪為從來「一體」，因而被疑古者所否定，張志強則認為：雖然應揚棄「一體」從來自在的說法（中國文明自始一脈相傳、一系相承），但此說法乃「事出有因」，不能只停留在疑古派的「多元」之事實如此，而必須探究何以存在對「一體」的追求，用張志強的話來說：「為了更深入也更自覺地理解中國文明何以在多元起源的前提下走向『一統』和『連續』，是自多元政治文化系統的互動當中對『一統』和『連續』的動力和機制給予解釋」（張志強，2015：85）。亦即，需要解釋如何能從多走向一，在此，「政治自覺與政治行動」（2015：92）是必要條件。張志強指出，因著中國規模而創生的中國是特殊的「天下國家」，是天下一統的至大無外的地域秩序的建立：一方面是以中原為中心所形成的地理與文化意識的天下，另一方面則是普天之下無遠弗屆的普遍王權。至於不同地方性古國的整合為一，張志強（與戰爭中心論者不同）推測和「水利社會」有關。²⁷

總之，儒家所建構的三代「一體」其實是「多元」的，疑古者因而認為儒家虛構而否定之，張志強則從「事出有因」來探究儒家的

27 吳稼祥在《公天下》這本有時uneven的著作中提到：這個大一統願景應該是大河流域文明在水利、防守、救災等客觀需求上產生的。同時，吳稼祥也提到像中國規模這樣的概念。吳稼祥：《公天下：多中心治理與雙主體法權》，廣西師範大學出版社，2013。

這種建構或創造所具有的文明和歷史意義，他指出「但三代同時也是作為『大一統』的政治文化象徵而相承連續的，這是歷史事實也是文化政治理想。這是中國歷史最終成為中國文明史的關鍵。」（2015：85）這裡說的「中國歷史」的初始環節只是「事實如此」，但是在中國規模下有了中國概念的創生，同時具有了文明理想。中國概念及其文明理想導引了歷史，進而形成傳統，又在傳統中不斷創造自身，這樣的連續性重力使得多元一體或大一統成為中國原理。

大一統是中國原理的意思之一就是：大一統內在於中國概念。這不是說真正的中國必須是天下國家、普遍王權，因為一統的原理可以有不同的表現或實現，而且這個一體原理本身內涵著多元的張力。同時，在我看來，中國的原理還有漢字語言文化的能力，因著結合外在條件或外來語言的影響，也會在不同歷史脈絡下有不同的表現發揮或實現。此外，中國原理還包括連續性，但是始終有斷裂離心的張力存在，不過因為連續性的重力而成為中國原理。上述列舉的原理恐無法窮盡所有中國原理，而且可能在其他對中國的理論想像中被推翻或修改。最後，除了這些原理，中國作為理論還需要各種中國特色或模式的豐富研究，才能形成新範式的知識計畫。

五、左(派)統(派)

中派這樣的知識計畫，亦即，對中國與世界的認識或解釋之理論乃是「中國」，同時會有其政治蘊涵。目前我們有許多解釋中國與世界的知識—政治範疇（如階級、身分認同、市場、政治、經濟、文化等等），彼此競爭地或互動地去解釋與改造世界，由此形成的

左派、右派、社會主義、自由主義、民族主義、文化保守主義、現代主義……等等都(曾)是中國政治的其中可能環節，在特定歷史時空局勢中，在不同領域中、不同群體或不同問題與層次上，作為動員、鬥爭、團結與治理的有效話語。作為理論的「中國」的功能和上述那些範疇是相似的，如何結合與區分那些範疇以產生統合性話語來區分此時的敵友，是中派的知識—政治問題。正如同西化範式中的西方現代性，中派的中國也是諸範疇互相施展的平台，促進「中國」的理論性。

作為非排斥性的平台，中派的政治不同於以「民族」建立起聯合左右的統一戰線，因為在知識計畫競逐起始的這個「中國」要涵納的不只是民族這樣的作用者，至少還有國家、個人與身分群體(階級、族群、性/別等等)，而不是一種先天的(民族、國家、個人、階級……)至上論，這才能顧及中國的多元、斷裂等面向。同樣地，中派會警覺像西方範式下常見地以單一、普遍的意識形態(社會主義、自由主義、民族主義、國家主義或女性主義等等)去解釋與改變世界，因為這些主義在其單一普遍性上乃作為普世的現代性化身，也就是西方的化身。故而，即使是中國社會主義、中國自由主義、中國民族主義……等等，也不是單一普遍(西方)理論之應用或在地化(中國化)，而是將中國作為理論，因而(例如)中國社會主義……等等是以「中國」來解釋「社會主義的中國化」。中國社會主義與其他社會主義的關係則可能是「普遍性的競逐」(較真)或「特殊性的競逐」(求全)(參看本文第三節末)。

中國既然要在中派的知識計畫中被理論化，就必然有多樣爭議的「中國」理論化解析(如中國左派、中國右派……)，正如「(西方)

現代性」一樣，有左派、右派的觀點等等。在各種問題或領域中，起初則可能產生以中國為理論或解釋原理的「中國學派」、「中國模式」、「中國觀點」等等，這些提法如何藉由參照其他社會及各種意識形態來將內涵的「中國」理論化，進行普遍性的競逐或特殊性的競逐，便是中派的知識—政治計畫。

中派與左派有特殊的連帶關係，因為與「中國」不可分而始終存在的多元斷裂容易造成強大的離心力，從歷史來看，如果放縱權貴巧取豪奪，就導致中國裂解或傾覆，威脅大一統與連續性，因此左派政治往往是中國常見的選擇²⁸。然而這不表示左派政治背後的價值取向(如平等)必然是從屬於或不屬於中派政治的價值取向，因為中派價值取向問題仍有待辯論，本文未做處理。²⁹

中派在知識計畫上競逐的對象不能說就是單純的左派、自由派……，而是西化範式或緣起無處的左派、自由派……。正如前述，左派過去往往是以左派解釋中國，中派則是以中國解釋(中國)左派。這不是忽視那些在情感動員方面有效、但未必符合真實的解釋方式，然而由於情感—利害的動員不但往往訴諸特定身分認同(世代、族群等等)，而且受到現有西化範式與歷史—地緣處境的支配；例如晚近二十年流行於台灣的通俗批判意識(有些自我認同為

28 實際的左派政治與運動之構成複雜，既可能導致分裂，也未必能促進平等(或者成為菁英階級的下一代轉換政治資源之工具)。

29 大體而言，中國價值應朝向多元一體的建構，這至少意味著必須「化西」(亦即，不但接受新價值並轉換舊價值，而且連結傳統原有的多元，以轉換新價值)。但是我們都承認在價值取向問題上一般的共識，例如價值(如平等)不可能是普世、能穿越歷史時空的，不可能是絕對或最高而不受限於其他價值，而且像平等總是與不平等相生共依的，等等。

左派或泛左派)，其實深受西方邊緣左派的影響，這些左派主要因為社會主義(國家)實踐失敗而(自我)邊緣化，特別對於國家、民族採取絕對對立的角度，以自居於社會底層的永恆反抗或無政府主義、國際主義而自以為義，³⁰台灣這樣的左派不但是缺乏國家或民族的視角(只有個人或集體身分)，而且只是活在西方現代所構築的世界裡，歷史與傳統均與其遙遠，其想像另類世界的知識資源是現實俗民，中國不占有特殊親近位置，這是一種後東方主義。

或者問：為何沒有「台灣左派」？亦即，固然有在台灣的左派，但是為何沒有與中派相對稱的、以台灣為理論的台派左派？簡單的回答是：台灣不是一個文明。(排除中國的)台灣不足以解釋台灣與世界。當然，中派之所以可能也不只因為中國是個文明。³¹不過，台灣沒有被理論化的可能，不表示中國就能夠被理論化，還需要知識的努力。

30 我曾說過這種思惟其實是變種的歷史終結論，接受美國霸權或西化範式永續的現實。參見甯應斌(2014: 159-160)。另外，許多左派都是自覺或不自覺的現代論者(傳統斷裂論)，他們關注的焦點集中於現代(資本主義)，他們的國際主義是否就是一種世界主義？

31 文明(文明論、文明分析)曾被某些人視為模糊或可疑的概念，但這只是因為文明(比較)研究所涉及的大學養難以掌握，除了文化，也需要從國家(帝國)與社會制度類型著手。近年來我們看到在艾森斯塔特(S. N. Eisenstadt)及其同道的知識計畫下，文明論的再度復興(J.P. Arnason, 2007. *Civilizational analysis as a paradigm in the making*. *Encyclopedia of life support* (EOLSS)。網路可得。Said Amir Arjomand and Edward A Tiryakian (eds.). 2004. *Rethinking civilizational analysis*. London: SAGE.)。他們大抵都是將現代性視為一種新文明，與歐洲(西方)中心論有著曖昧或雙刃的關連。我則認為他們知識計畫的蘊涵可以是：沒有一種現代性不是文明現代性。

以上是從知識面來淺薄地說明中派與左派的關係，那麼從知識面又如何看待中派與統派的關係呢？某種程度上和上面的左派討論不可分——「左」「統」有其相連性——下面我想先從連續性談起。

如前所述，中國同一性或連續性在一些人的意識裡顯然出現斷裂，這也不是沒有歷史原因的。例如在港台常以「中國」僅僅指著中華人民共和國(簡稱PRC)，或者僅僅排除PRC，兩者都表示中國與PRC的斷裂，這個斷裂在1949後強烈反共者意識中是很可以理解的；或者類似的，1949後海外有些人將政治中國與歷史文化中國割裂，這些都有反共、冷戰、分斷體制的背景。清末民初的中國現代化(西化)浪潮也出現了中國連續性的斷裂危機或挑戰；在三千年未有之大變局之下，許多菁英刻意要斷裂中國の同一連續性；當然，一些復古或守舊派也是要斷裂傳統與現代中國の連續性。晚近台灣的「去中國化」其實也是刻意斷裂中國の同一連續性，構成對「中國」的挑戰。在這些挑戰中常採取的觀點是：中國不是什麼有本質的實體，只是個方便概括的名稱，其同一連續性乃近乎虛構的建構發明。那麼，統派如何看待中國の連續性呢？

中國同一性(連續性)可以說是中國統一(一個中國)在更一般性層次的抽象表達，這不是說政權分裂時期中國就沒有連續性，而是說我們在面對統一問題時，必須同時思考中國連續性與中國統一的關聯。例如將前三十年(毛中國)與後三十年(鄧中國)對立斷裂，而且忽視中國(連續性)的理論意義，這便可能威脅了中國同一連續性，因此反而是某種程度的損害中國統一。更清楚地說，在中國統一問題上，過去只注意統一，卻將「中國」當做自明現成的，不是統一問題的焦點；或者將焦點只放在階級，然而這樣的統一未

必就是「中國」的統一。易言之，所謂統派不應該只是政權國家的統一，而且必須包括中國同一連續性，否則未必是中國的統一。另一方面，許多統一的反對者也同樣地將中國當做自明現成的。本文則認為，無論贊成反對中國統一，必須先在知識上從「統一」轉向「中國」。這便是中派的意見。

六、中國人

「中國人」一般認為是中國邊緣(如港台等)的身分問題，在中國中心的人則順理成章、不假思索地作為中國人，無須被問題化。但是在中國被理論化時，便蘊涵著什麼是中國人、如何成為中國人的問題。如果說不認同中國人身分的分離主義者，與不假思索自己身分的中心中國人，兩者有相同的中國認識與世界認識，那麼後者作為中國人大約就是一種偶然性。偶然中國人與分離主義者兩者靈魂相同、腦袋進步內容一致，只是肉體所在地不同。接下來我想將中國人議題轉化為中派可否另闢蹊徑談中國憲政基礎的試論。

2014年兩岸三地的一些自由主義者齊聚香港，以「左翼自由主義」為號召，其企圖看來是呼籲中國自由主義應揚棄市場的自由放任主義，而採行社會民主主義的重分配政策，因而會訴諸如美國政治哲學家羅爾斯的正義論等等。不過之中劉擎教授所做的主要發言³²又超越了所謂左翼自由主義的問題意識，以誠懇的態度面對當前自由主義的困境或「頹勢」(姚中秋語)，這一頹勢固然可以說是

32 發言記錄起先在澎湃新聞網轉載，但是現在已經取下，其內容大致可以參考劉擎(2013)。

自由主義未能有效地回應來自中國境內左派、儒家、民族主義與國家主義的挑戰，加以全球民主實踐的多個治理不彰或極為失敗案例。但是在我看來，中國自由主義的困境還會來自面對港台分離主義政治運動時的「中立」態度(對分離目標的不置可否)或「轉移」說法(將目標解決轉移到中國民主化)，分離主義以激越的自由主義修辭為策略手段，其分離目標受限於目前國際情勢而無法以民主憲政或選舉手段來實現解決(不過，分離主義的終極目標並非實現民主憲政或自由選舉)。在此情況下，自由主義無論中立或轉移都是放任仇恨抗爭情感的螺旋攀升，仇恨情感則採用惡意卑劣的攻訐不寬容噤聲等反公民友誼手段，衝突日益走向撕裂社會的準內戰，恰恰摧毀自由主義本身。或曰，分離主義本來就是準內戰，故而分離主義企圖升高內戰熱度(包括產生衝突、心理或身體暴力)乃是理所當然。然而在港台分離主義運動動員中，還夾帶著追求自由選舉(如香港)或者追求社會正義(如台灣)為主要目標(或非次要目標)的人群，這些原本是左翼自由主義的對話人群，可以形成分離主義運動之內約束衝突、降低內戰的可能因素，但是自由主義的中立或轉移則使自身在這場以追求自由民主為名的運動中成為尾巴主義。³³

分離主義涉及「中國人」認同，劉擎觸及這個問題時，提出他的自由主義解決之道。首先，劉擎或自覺與姚中秋立場相左，但是兩者都是企圖建立本土的、也就是中國的自由主義。姚中秋(2011)企圖以儒家思想重述自由主義，建立中國的自由主義理據；劉擎

33 尾巴主義的批評當然還可以針對左翼社會運動者，如趙剛關於投名狀的說法。參看趙剛：〈風雨台灣的未來：對太陽花運動的觀察與反思〉，《台灣社會研究季刊》第95期，2014年6月，頁279。

(2013)則在稍早的一篇文章以羅爾斯等人的思考框架來陳述自由主義在面對中國現實的潛力，這個潛力就是能夠面對或處理當前「多元主義的事實」(沒有哪一種意識形態或價值體系可以得到全民共識)；劉擎認為中國在平等主義、個人主義化、生活理想與人生信念的多元化下，已經出現價值與願景的多樣分歧，甚至「今天的中國已經失去了一個同質化的集體認同，一個凝固確定、明確清晰的『中國人』的統一標準已經不復存在」(2013：119)。由於羅爾斯的政治自由主義主張國家應該同等地尊重各種衝突的理想價值觀(世界觀、宗教或人生哲學體系)，而不是預設其中一種對良善生活的整全性學說(例如儒家)，因而劉擎設想自由主義在面對中國社會或中國人的多元分歧時，不預設立場地(freestanding)平等對待各方，從而避免國家陷入偏袒一方的指控，有助於公正治理的穩定性，其公平正義的原則則是各方為了社會合作互惠的共同生活所公開論證且自主同意的(未必一致同意，而是有交疊的共識)。³⁴

劉擎這樣的論述其實轉移了原本羅爾斯的政治自由主義之框架，因為羅爾斯所提乃是一種規範性政治哲學(證明美國政治現狀的正當性、也或要改良美國政治現狀)，主張自由主義國家基於道德或平等尊重自主性時所應該採取的治理方式，然而現實的美國政

34 不過，劉擎接著談了自由主義在中國語境下的困境，他認為「現代自由主義的理論幾乎沒有為超越性的情感與精神意義留下足夠位置」(2013：114)，因為諸如對於國家神聖性的情感或宗教信仰等前現代(傳統)之精神殘餘物仍然在現代存在，雖被自由主義與世俗化限定在非公共領域，但是卻大有重返之勢，或形成「非理性訴求」(如國家主義)。後面劉擎論及情感與精神的問題，便是他超越「左翼自由主義」問題意識的地方，但是由於和本文主題無關，我不打算在這裡處理，而只集中在他講的政治自由主義對中國的潛力部分。

治未必如此，而且也未必能化解社會多元的分歧，甚至可能(在國家中立的情況下由於內外因素)長久以往愈發分歧，³⁵因此政治自由主義是否有潛力處理中國的價值分歧乃未定之數，³⁶劉擎卻說得好像政治自由主義實際上可以解決中國的價值分歧。此外，中國是否必須要成為自由主義國家，而不只是國家保持自由主義的中立，才能談得上具有處理社會分歧的潛力呢？可是究竟在中國語境下如何成為自由主義國家？能否成為劉擎所欲的政治自由主義國家？答案還是要回到現實條件與經驗評估，畢竟並不是全民都對中國成為政治自由主義國家(或成為一流強國)有欲望或共識就能實現。

劉擎雖然提出中國語境與自由主義本土化的思考，但是始終未如姚中秋更根本地要建構中國的自由主義理論(至於姚中秋究竟是中體西用或西體中用式地對待西方自由主義基本原則，或者類似本文中國作為理論的提法，尚有待觀察)。針對劉擎所提出的「中國人」問題，我在本文所論述的蘊涵或有另外一種指向，不同於西方自由主義，但是我只能在此勾勒試論如下。

自由主義政治所論述的現代國家之正當基礎核心不脫社會契約的想像，締約者則是平等自主之公民，此類現代國家之規範理論被當做普世有效，現代中國國家的正當性或者現代性程度也被此種規

35 羅伯特·B·塔利斯(2011)指出：對公共理性審議的中立性限制會使得不穩定性增加，他引用Cass Sunstein觀點來說明：若缺乏對立觀點的交鋒(「不爭論」)，團體各自的公共討論將會出現兩極化分歧。參看：Cass Sunstein. 2003. *The law of group polarization*. In Fishkin and Laslett (Eds) *Debating deliberative democracy* (pp. 80-101). Malden, MA: Blackwell.

36 台灣的同性結婚運動與原教旨派基督徒的爭議亦是探究此一問題的重要觀察對象。

範理論來衡量判斷，越接近則越現代進步，越遠離則越傳統落後。這種規範式的現代（民主）國家的理論並沒有考量中國國家的政治文化、歷史延續等面向，中國現代民主國家的建構只能以符合規範理論的理想模式為依歸。在我看來，若立國的正當性規範基礎僅有西方中心主義之自由主義理論的社會契約想像，將無法擺脫單向地將西方規範理論套用在中國的困境。故而，必須有社會契約之外的現代中國之立國基礎理論。

欲提出這樣的理論將是頗大的工程，我在此只是勾勒簡單構想，以下所使用的概念名詞或論點都是初步暫定的。首先，我認為在社會契約之外，仍需要「歷史家譜」的想像，中國人民與國家的規範關係不只是社會契約而已，兩者都同時是中國歷史家譜中的延續位置。當前中國國家，正如過往的中國政權或朝代，不論偏安或正統，都只是中國歷史家譜中的延續位置；歷代中國人民也在外來融合與流變傳承中占據歷史家譜的延續位置。歷史家譜與社會契約的二元接合構造才應該是現代中國國家的正當建構基礎，即，現代中國民主憲政的基礎：社會契約中的中國國家對應著公民，歷史家譜中的中國國家對應著「中國人」。這是一個中國現代國家之兩種接合的人民身分，即，**中國人公民**（簡稱中國公民）。現代中國建立在人民主權的基礎上，而這個人民則是二元結合的中國公民。中國公民因其權利與義務而尊奉中國國家（之社會契約），但是也因其繼承與傳續而忠誠中國國家（之歷史家譜）。在今日，一個社會契約下卻可能有多種（自由主義或非自由主義的）公民認同，同樣的，在一個歷史家譜下，也可能有多種中國人認同。但是正如西方自由主義政治哲學家對於正義原則的探究設想，以證成其政治基礎的正當性

且改良之，尋找（交疊）共識而求其長治久安，上述提議的這種中國政治哲學也有同樣企圖，包括在對什麼是「中國人」的合理分歧³⁷下尋求共識。既然要尋求共識，就表示中國現代國家不必然追求一種中國或儒家的「良善生活」——歷史家譜或「中國公民」的提法不等於、但也不必然排除「至善論」（即，國家不對人民的道德與價值選擇保持中立，而促進一種良善生活）；不過正如現代國家培養人民作為公民的能力、將民主生活內化成為公民一樣，中國國家要培養人民連續中國的能力，內化中國，做個中國人。

我認為，要建構這樣一種「歷史家譜－社會契約」的「中國公民」政治理論，還必須建立在「中國」被理論化或成為知識對象的基礎上；「中國」與「公民」至少是政治理論中同等重要的理論概念——甚至，套用張志強給我們的提示，³⁸理解中國是理解公民的前提。在目前，像中國公民話語裡的「中國」只是中國公民的偶然屬性，公民卻是普世的相同本質，可以脫離中國而獨立自在；像這樣的中國政治哲學，其實是沒有中國的。或曰，目前中國國家就已經是類西方的現代國家，或者政治方面應該被打造成準西方現代國家，因此西方的諸種政治哲學適合中國全部所需，完全毋需中國因素。然而這樣的斷言，已經預設對中國的透澈認識，中國已經是現成的一目了然，但是當前的「中國作為理論」的中派知識計畫認為

37 「合理分歧」來自羅爾斯「合理多元主義」的想法，是對多元主義的一種限定，例如對於中國人的多元理解，必須排除一些不合理的理解，多少依據著中國歷史文化與社會發展的資源。

38 張志強論及在理解中國及其現代問題上，理解中國是理解現代的前提（《朱陸、孔佛、現代思想》，頁1）。

遠非如此。

引用書目

中文

- 白永瑞：〈中國學的軌跡和批判性中國研究——以韓國為例〉，《台灣社會研究季刊》第96期，2014，頁95-136。
- 艾森斯塔特著，曠新年、王愛松譯：《反思現代性》，北京：三聯書店，2006。
- 安東尼·吉登斯著，胡宗澤、趙力濤譯：《民族—國家與暴力》，生活·讀書·新知三聯書店，1998。
- 姚中秋：〈中國自由主義二十年的類勢〉，《二十一世紀》第126期，2011年8月，頁15-28。
- 陳宣良：《中國文明的本質》，上海：世紀出版集團，2015。
- 張志強：《朱陸、孔佛、現代思想》，北京：中國社會科學出版社，2012。
- 張志強：〈「經典時代」還是「子學時代」？——「中國哲學史」的敘述開端與「中國文明的主體性」問題〉，甯應斌主編：《重新認識中國》，台北：台灣社會研究雜誌社，2015年10月，頁55-107。
- 張志強：〈如何理解中國及其現代〉，《文化縱橫》2014年第1期，北京：文化縱橫雜誌社，2014，頁54-60。
- 許田波著，徐進譯：《戰爭與國家形成：春秋戰國與近代早期歐洲之比較》，上海人民出版社，2009。
- 甯應斌：〈人民民主二〇年後的尋思：反公民、反進步、反台灣的知識路〉，《台灣社會研究季刊》第94期，2014，頁157-179。
- 葛兆光：《何為中國？疆域、民族、文化與歷史》，香港：牛津大學出版社，2014。
- 趙剛：〈以「方法論中國人」超克分斷體制〉，《台灣社會研究季刊》第74期，2009，頁141-218。
- 趙鼎新：〈中國大一統的歷史根源〉，《文化縱橫》第6期，北京：文化縱橫雜誌社，2009。
- 劉擎：〈中國語境下的自由主義：潛力與困境〉，《開放時代》第4期，2014，頁106-123。

- 羅伯特·B·塔利斯著，陳肖生譯：〈公共理性的困境：多元論、極化與不穩定〉，譚安奎編：《公共理性》，杭州：浙江大學出版社，2011，頁337-353。
- Ashis Nandy著，丘延亮譯：《貼身的損友》（*The intimate enemy*），台北：唐山出版社，2012。

英文

- Neurath, Otto. 1970. Foundations of the social sciences. In Otto Neurath, Rudolf Carnap and Charles Morris (Eds.) *Foundations of the unity of science*, Vol. Two (pp. 1-53). Chicago: University of Chicago. 台北虹橋書店1972年翻印。

（原刊於甯應斌主編：《重新認識中國》，台北：台灣社會研究雜誌社，2015年10月，頁7-54。）

我們需要什麼樣的「中國」理念/趙剛等作. -- 初版.
-- 臺北市: 人間, 2015.11
266面; 14.8 x 21公分
ISBN 978-986-6777-95-0 (平裝)

1. 社會運動 2. 學運 3. 文集

541.4507

104019360

我們需要什麼樣的「中國」理念

作者	趙剛、汪暉、劉紀蕙、翟宛文、鄭鴻生、甯應斌、呂正惠
執行編輯	蔡鈺凌
校對	陳莉雯、陳良哲、蔡鈺凌
版型設計提供	黃瑪琍
封面設計	黃瑪琍
排版	仲雅筠
發行人	呂正惠
社長	林怡君
出版	人間出版社 台北市長泰街59巷7號
電話	(02) 2337-0566
傳真	(02) 2337-7447
郵政劃撥	11746473 · 人間出版社
電郵	renjianpublic@gmail.com
定價	320元
初版一刷	2015年11月
初版二刷	2016年4月
ISBN	978-986-6777-95-0
印刷	崎威彩藝有限公司
總經銷	聯合發行股份有限公司 新北市新店區寶橋路235巷6弄6號2樓
電話	(02) 2917-8022
傳真	(02) 2915-6275

缺頁或破損，請寄回人間出版社更換
有著作權，侵害必究