

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 從反普遍主義到反自由民主？幾點商榷與反思

From Anti-Universalism to Anti-Liberal-Democracy? Some Interrogations and Reflections

doi:10.6523/168451532011120039004

政治與社會哲學評論, (39), 2011

A Journal for Philosophical Study of Public Affairs, (39), 2011

作者/Author：陳宜中(I-Chung Chen)

頁數/Page：171-224

出版日期/Publication Date：2011/12

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.6523/168451532011120039004>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



政治與社會哲學評論

第 39 期 2011 年 12 月 頁 171-226

SOCIETAS: A Journal for Philosophical Study of Public Affairs

No. 39, December 2011, pp.171-226

【一般論文】

## 從反普遍主義到反自由民主？ 幾點商榷與反思\*

陳宜中

中央研究院人文社會科學研究中心

From Anti-Universalism to Anti-Liberal-  
Democracy? Some Interrogations and Reflections

by

I-Chung Chen

Research Center for Humanities and Social Sciences,

Academia Sinica

ic10006@gate.sinica.edu.tw

---

\* 本文初稿曾宣讀於中國人民大學哲學院外國哲學研究所主辦之「普遍主義與特殊主義」學術研討會（2010年10月30-31日）。作者感謝兩位評審費心閱讀本文，並提供寶貴的修正建議。

收稿日期：2010年12月8日；通過日期：2011年7月11日

## 摘 要

本文藉助當代反普遍主義邏輯之基本精神，分析、質疑時下以反西化之名反自由民主的中國國族主義言說。後者把自由民主相對化、本質化為根深蒂固的西方產物，彷彿自由民主與中國性不能兩立；至於主張中國走自由民主道路的中國人，則儼然成了受到西方污染、中國性不足的次中國人。本文把此類言說界定為一種政治化的族群／文化本質主義，並對其（內在）普適性宣稱、真理宣稱進行商榷。本文分析指出：其關於西方與中國的本質性、同質性、（內在）普適性宣稱，如「自由民主是根深蒂固的西方產物」、「自由民主與中國性不能兩立」、「威權主義體現中國文化」等，實難以成立。而建立於此的國族浪漫主義、歷史主義言說，及其「存在即合理」、「當下即我們」、「當下即公意」等維護、鞏固現存黨國體制的真理宣稱，自然也稱不上真理。當其把現代威權主義看作「中體」屹立不搖的明證，並把中國體內的自由民主元素打成西方污染時，其（內在）普適性宣稱實已不攻自破，而其排他性、獨斷性、宰制性則昭然若揭。

關鍵詞：普遍主義、自由民主、西方、中國、本質主義、國族主義

## 一、前言

上世紀八〇年代以降，後學（後結構主義、後現代主義、後殖民主義等）在美國人文學界開始流行。其對「普遍主義」的批判，及其「反普遍主義」的問題意識，遂以美國為中心向全球擴散。與此同時，其他帶有反普遍主義傾向的思潮如社群主義、多元文化主義，連同對啟蒙、對現代性的反思批判等，也漸具影響力。

九〇年代起，當這些反普遍主義思潮進入了中國，卻也逐漸地、部分地中國化，取得了某些特殊的本土含意。在今日中國的政治語境下，「普遍主義」不免讓人聯想到普世價值、自由民主、政治體制改革，以及溫家寶總理的相關談話。<sup>1</sup>而「反普遍主義」則往往暗示反普世價值、反自由民主，以及中國模式、中國道路、文化民族主義等言路。

晚近隨著中國的經濟崛起，某種以反西化之名反自由民主的言說已逐漸成形。其言內或言外之意通常是：中國不應該走自由民主道路，因為自由民主是西方的，對中國不具適用性；要是中國採行了自由民主，就會失去中國特色，甚至喪失中國主體性，淪為西方的殖民地。時下對「西方普遍主義話語」的批判，即經常以這種方式嫁接於中國民族主義、國家主義（或簡稱國族主義）話語，且以自由民主作為其主要的批判對象。<sup>2</sup>

然而，此種以反西化之名反自由民主的國族主義，實與當代反普

<sup>1</sup> 溫家寶總理自 2010 年 8 月起，連續數次談論政治體制改革的重要性，遂引發各界高度關注。參見錢鋼編（2010）。

<sup>2</sup> 參見潘維（2008）、潘維編（2009）及潘維、瑪雅編（2010）。另見甘陽（2007）、王紹光（2008；2009）、汪暉（2009a；2009b；2010）、張旭東（2005；2010）。

遍主義思潮（如後結構主義、後殖民主義）有段相當的距離，而更接近 19 世紀德意志的國族主義範式。在德意志第二帝國時期，隨著快速但不均衡的資本主義經濟發展，要求保障公民權利的聲浪也跟著升高。但第二帝國統治者所選擇的道路是：以國權壓倒民權，加大維穩力道，把主張民權的人士（如自由派與社會民主派）打成通敵者。不少知識份子亦從反西化、捍衛德國性的角度，把公民權利打成西方污染，替「德意志獨特道路（*Sonderweg*）」大唱讚歌——彷彿公民權利與德國性不能兩立。<sup>3</sup> 如果反西化就是反普遍主義，這類國族主義的確是一種反普遍主義。只不過，「反普遍主義」有許多種，各有其不同之含意。

六〇年代以降，隨著法國後結構主義的興起，對啟蒙、人本主義、科學、現代性的反思批判逐漸成為顯學。這脈思潮對西方普遍主義話語及其普適性宣稱（*claim to universality*）的質疑，也還經常意味著「反西帝」、「反對西方將其價值觀或生活方式強加於他者」。<sup>4</sup> 但值得指出的是：反西帝，未必非得通過這脈反普遍主義思潮不可——這是其一。其二，以反普遍主義之名反西帝，亦未必代表對非西方世界威權國族主義的支持。當西方統治者以「文明化使命」或「推廣自由民主人權」這類說詞去正當化其殖民主義、帝國主義、戰爭行徑時，後學家一般持反對態度，但這鮮少意味著支持威權國族主義。

今日，任何帶有「普適性宣稱」的話語，都可能成為後結構主義潛在的批判或解構對象。由於以反西化之名反自由民主的國族言說，也向來帶有強烈的（內在）普適性宣稱，因而無法自外於反普遍主義

<sup>3</sup> 參見陳宜中（2010a）論 19 世紀德意志國族主義、「德意志獨特道路」及其與當前中國的相關性。

<sup>4</sup> 參見 Young（1990: ch. 1）。

邏輯的解構。在筆者看來，當前中國以自由民主作為抵抗對象的國族言說，只是諸多中國國族主義言說中的一種而已。作為對昔日德意志國族主義範式的再模仿，它帶有明顯的威權國家主義、文化本質主義、族群中心主義傾向。因此，本文將藉助當代反普遍主義邏輯之基本精神，對這類國族言說及其「自由民主與中國性不能兩立」等（內在）普適性宣稱，提出幾點商榷與反思。<sup>5</sup>

在這類國族言說當中，自由民主被相對化、本質化為根深蒂固的西方產物，彷彿其與中國性格格不入；至於主張中國走自由民主道路的中國人，則儼然成了中國性不足、受到西方污染的次中國人。本文把此類言說界定為一種政治化的族群／文化本質主義，並對其（內在）普適性宣稱進行商榷。本文將分析指出：其關於西方與中國的本質性、同質性、（內在）普適性宣稱，如「自由民主是根深蒂固的西方產物」、「自由民主與中國性不能兩立」、「威權主義體現中國文化」等，幾乎都經不起檢驗。

在第二節裡，我們將先區分幾種經常被「反」的普遍主義及其含意，並概要評析「反普遍主義」作為一種當代問題意識的由來。早先，部分法國論者指稱：近現代西方「以人為本」、以「人的理性」作為基礎的普遍主義言說，包括線性的進步史觀，是帶有宰制性的。對帝國主義及現代性的不滿，先是被轉化為思想文化層面的反人本主

---

<sup>5</sup> 本文將分析、解構幾種常見的族群／文化本質主義式的真理宣稱（claim to truth），包括「自由民主是根深蒂固的西方產物」、「自由民主與中國性不能兩立」、「威權主義體現中國文化」等。這類關於族群／文化的真理宣稱，同時帶有「內在」的普適性宣稱（claim to universality），即宣稱其適用於某特定的族群／文化及其所有成員。在此，其普適性宣稱也者，並未宣稱其普遍適用於所有的人或所有的人類社會，而僅宣稱其普遍適用於某特定的族群／文化範疇。

義、反歷史主義。此後，德希達和福科將此批判邏輯給激進化，進而質疑一切普適性宣稱——不分西方或非西方，也無論人本與否。當其邏輯被推向極致之後，時而遭到誤用、濫用，但其反普遍主義邏輯仍有洞見：任何普適性宣稱都可能帶有排他性、獨斷性甚至宰制性。

族群／文化本質主義及其所帶有的普適性宣稱，當然也不例外。第三節將論證指出：當自由民主被相對化、本質化為根深蒂固的西方產物時，這往往蘊含著一種族群／文化本質主義。但其關於族群／文化的本質性、同質性、（內在）普適性宣稱，包括「自由民主有其西方本質」、「自由民主與國性不合」、「威權主義體現國族文化」等，實皆難以成立。

高度政治化的族群／文化本質主義言說，向來帶有兩方面的危險性：對內整肅異己，在外製造敵人。在第四節裡，我們將對當前中國以反西化之名反自由民主的國族言說，提出更進一步的分析與商榷。其關於中國的真理宣稱，如「自由民主與中國性不能兩立」、「威權主義（黨國體制）體現中國文化」等，實難以自圓其說。而建立於此的「反西化、做自己」的國族浪漫主義、歷史主義言說，及其「存在即合理」、「當下即我們」、「當下即公意」等維護、鞏固現存黨國體制的真理宣稱，自然也稱不上真理。當其把現代威權主義看作「中體」屹立不搖的明證，並把中國體內的自由民主元素打成西方污染時，其（內在）普適性宣稱實已不攻自破，而其排他性、獨斷性、宰制性則昭然若揭。

## 二、關於反普遍主義

為了回應後學對普遍主義的批評，政治哲學家班哈碧（Seyla Benhabib）區分了四種不同意義的普遍主義：試圖界定人性或人類本質為何、或以人為本的「哲學普遍主義」；作為說理、推論、證立策略的「證立（justificatory）普遍主義」；主張不分種族、性別、性傾向、族群、語言、宗教，所有的人都應享有平等的道德地位，應獲得平等的尊重與關懷的「道德普遍主義」；以及主張落實普遍人權於法律體系的「法律普遍主義」。此非唯一可能的界定方式。但班哈碧所指出的幾種普遍主義，恰好正是幾個常見的論爭重點。<sup>6</sup>

在西方哲學界，後學家羅蒂（Richard Rorty）聲稱後形上學、後基礎主義、後哲學的時代已經來臨。羅蒂、德希達、福科、李歐塔等後學家，質疑一切的普適性和客觀真理宣稱。<sup>7</sup> 而如果所有的形上學、基礎主義甚至所有的哲學皆難以為繼，那麼，首當其衝的便是

---

<sup>6</sup> 參見 Benhabib (2002: 26-28)。班哈碧把「哲學普遍主義」限定於近現代西方的人本主義，但帶有普適性宣稱的東西方哲學實所在多有。此外，無論是「道德普遍主義」還是「法律普遍主義」，亦未必採取她所賦予的特定內容。

<sup>7</sup> 參見 Rorty (1979; 1991a; 1999)、Derrida (1976; 1978)、Foucault (1980; 1988)、Lyotard (1984)。普適性 (universality)、客觀性 (objectivity) 與真理 (truth) 本是不同概念，分別對應的是特殊性 (particularity)、主觀性 (subjectivity) 與錯誤 (falsehood)。但以羅蒂為例，他反對「再現」(representationalist) 論式的真理宣稱，並基於同樣的理由反對這類真理宣稱所內含的客觀性宣稱。在此，「真理」被理解為「客觀地」符應或再現了實在 (reality)；拒絕這類真理宣稱，因而也連帶地拒絕了其所內含的客觀性宣稱。順此，這類客觀真理宣稱的「普適性」(指普遍適用性) 也連帶地遭到拒絕。德希達的表述方式與羅蒂不同，但德氏論說也蘊含著拒絕「再現」或「符應」論式的客觀真理宣稱，連同其所帶有的普適性宣稱。



「哲學普遍主義」和「證立普遍主義」。<sup>8</sup>

在「道德普遍主義」和「法律普遍主義」問題上，情況更為複雜。班哈碧以羅蒂和德希達為例，指出後學家不見得反對法律普遍主義。羅蒂是美國的自由主義左派；德希達的政治實踐則包括反對種族隔離，為捷克異議份子爭取權利，為少數族群維權等。因此，班哈碧認為羅蒂和德希達並不反對法律普遍主義。<sup>9</sup>

然而，後學家對「法律普遍主義」和「道德普遍主義」的態度為何，恐怕很難說得清楚。例如，羅蒂係從「族群中心主義」去辯護他的自由左派信仰。德希達對普遍人權的看法則向來曖昧。<sup>10</sup> 福科從未肯認班哈碧意義上的道德和法律普遍主義，儘管他也曾積極為他者、為弱者維權。薩伊德批判作為帝國主義話語的假人本主義，但他主張「啟蒙」與「解放」的真人本主義——某種以人為本的道德普遍主義。<sup>11</sup> 印度後殖民主義論者南地（Ashis Nandy）雖對作為「西方普遍主義話語」的自由主義與普遍人權多所批評，但他是印度最著名的維權人士。<sup>12</sup> 大多數國際知名的後殖民主義者皆反對西方以「落實自由民主人權」之名發動戰爭，皆反對西方濫用其普遍主義話語；但他們鮮少支持威權國族主義或原教旨主義，甚至強烈批判之——薩伊德

<sup>8</sup> 參見 Benhabib (2002: 28)。此間爭議非本文所能深究，但值得一提的是：包括羅爾斯、哈貝馬斯、班哈碧等普遍主義者，雖未放棄「證立普遍主義」，但亦採取了「後形上學」的立場。參見 Rawls (1993)、Habermas (1992)、Benhabib (2002)。

<sup>9</sup> 參見 Benhabib (2002: 27-28)，另見 Rorty (1983; 1998a)、Derrida (1992)。

<sup>10</sup> 參見 Rorty (1983; 1991a: Part III)、Derrida (1992; 1994)。

<sup>11</sup> 參見 Foucault (1980; 1988)、Said (1978; 2003; 2004)。

<sup>12</sup> 南地不但積極爭取公民自由與人權，而且強烈反對原教旨主義，並因此陷入纏訟多年的官司。參見 Nandy (1983; 2004)，另見 Leach (2009) 的批評。

和南地即是顯例。<sup>13</sup>

以下，我們將概要評析「反普遍主義」作為一種當代問題意識的由來，及其一些理論與政治效應。

## （一）從反人本主義到反普遍主義

上世紀六〇年代以降，反人本主義、反歷史主義思潮在法國興起。<sup>14</sup>

1962年初，結構主義人類學家列維史陀（Claude Lévi-Strauss）發表了他的反人本主義、反歷史主義宣言。<sup>15</sup>時值阿爾及利亞獨立戰爭的最後階段，列維史陀並不反對阿爾及利亞獨立，但對沙特的介入方式有所不滿。他認為沙特想把西方左派的人本主義解放思想施於阿爾及利亞，而期期以為不可。對列維史陀來說，沙特和法農（Frantz Fanon）的人本主義仍是一種現代西方話語，因而不夠尊重阿爾及利亞人的文化自主性。他擔心在西方的強勢影響下，人類社會的文化多樣性將逐漸流失。<sup>16</sup>

<sup>13</sup> 另見 Young (2001) 論後殖民主義。

<sup>14</sup> 參見 Ferry and Renaut (1990a) 論六〇年代以降的法國反人本主義。彼時，Sartre (1976[1960]) 仍致力於發展人本主義式的馬克思主義哲學，並從黑格爾式的歷史主義汲取靈感。1956年蘇共二十大揭發斯大林罪行，乃至匈牙利事件爆發後，批判極權主義的人本主義思潮方興未艾。然而在六〇年代初的法國，以反人本主義、反歷史主義作為號召的「結構主義」異軍突起。

<sup>15</sup> 此指 Lévi-Strauss (1966[1962]) 之“History and Dialectic”一章。

<sup>16</sup> 參見 Blunden (2008) 論列維史陀的反人本主義、反歷史主義思想，及其與阿爾及利亞獨立戰爭的關聯性。另見 Sartre (1966[1961]) 和 Fanon (1966[1961])；以及 Young (1990: ch. 3) 論列維史陀對沙特的批判。在（後）結構主義的評論者中，Young (1990; 2001: ch. 28) 明確指出並評論多位法國（後）結構主義者的阿爾及利亞背景。

列維史陀表示：西方人本主義、歷史主義必須要為現代世界的災難性發展負責，包括殖民主義、世界大戰、納粹主義、法西斯主義、集中營、核子彈、斯大林主義等等。在他看來，這些災難是西方人本主義的「自然延續」。<sup>17</sup>

列維史陀在 1962 年對沙特的批判，以及六〇年代阿爾杜塞（Louis Althusser）的「結構馬克思主義」學說，皆把矛頭指向人本主義、歷史主義，並從「科學」的角度批判之。<sup>18</sup> 彼時，福科和德希達皆受到結構主義一定影響。福科曾是阿爾杜塞的學生，德希達則把阿爾杜塞視作精神導師。<sup>19</sup> 此後，在從結構主義到後結構主義的轉進過程中，列維史陀和阿爾杜塞所看重的「科學」逐漸銷聲匿跡；但「反人本主義」與「反歷史主義」則獲得保留，並被推向其邏輯的極致。戰後海德格爾對現代科技的批判，把科技與人本主義連結了起來——這也為後結構主義注入了養分。<sup>20</sup>

要言之，對現代性及帝國主義的不滿，先是被轉化為思想文化層面的反人本主義、反歷史主義。人本主義和歷史主義，被認為必須要為現代性及帝國主義的惡果負責；因其從「人」、「理性」、「歷史進步」、「文明開化」去正當化殖民主義、帝國主義、極權主義、威權主義、發展主義，以及其對「他者」、「野蠻人」、「落後者」的壓迫。德希達和福科承接了反人本主義、反歷史主義的問題意識，進而將其激

<sup>17</sup> 引自 Wolin (2004: 5)。

<sup>18</sup> 關於阿爾杜塞的結構馬克思主義，參見 Althusser (1996[1965])，另見 Elliott (1987)。

<sup>19</sup> 參見 Derrida (1993) 論他與阿爾杜塞的友誼。

<sup>20</sup> 另見 Ferry and Renaut (1990b) 和 Rorty (1991b) 論海德格爾對法國後結構主義的影響；以及 Drury (1994) 論 Alexandre Kojève 在戰後法國思想界的影響。

進化為對西方普遍主義乃至一切普遍主義的批判。

當東歐異議份子以人本主義批判極權主義時，阿爾杜塞聲稱斯大林主義是馬列主義受到人本主義精神污染的後果。當海德格爾宣稱人本主義須為法西斯主義負責時，德希達的主要批評是：海氏的反人本主義仍不夠徹底。這些說法，皆使不少論者對激進的反人本主義產生懷疑。<sup>21</sup> 但無論如何，反人本主義正是一種思想文化層面上的「激進反傳統主義」。正如同五四反傳統主義者對中國文化口誅筆伐，激進的後結構主義者以反人本主義、反歷史主義作為出發點，致力於揭露「西方」形上學、啟蒙、理性、認識論、科學、史學傳統的陰暗面。

後結構主義中的德希達一脈，著力於解構西方形上學及其基礎主義、本質主義、客觀主義，乃至其一切普適性和客觀真理宣稱。<sup>22</sup> 德希達並將「歷史」界定為「書寫」的效果，強調歷史是差異的產物。這意味著：一切歷史書寫都不可能具有真正的客觀性；任何客觀性都只是一種文本效應，都無可避免地隱含對他者的壓抑。唯有通過對他者的壓抑和依賴，始可能產生普適性、客觀性等文本效應；但其對他者的壓抑和依賴，卻正說明了自足的普適性和客觀性宣稱是不可能的。<sup>23</sup> 這一德希達式的論說強烈暗示：西方普遍主義終究不外乎是一種族群中心主義（ethnocentrism）、歐洲或西方中心主義。<sup>24</sup>

在「歷史」問題上，福科並未接受德希達的文本主義。<sup>25</sup> 對福科

<sup>21</sup> 參見 Althusser (1996[1965]) 論人本主義與馬克思主義。另見 Wolin (2004: ch. 6)、Ferry and Renaut (1990b) 論海德格爾與德希達。

<sup>22</sup> 參見 Derrida (esp. 1976)，另見 Norris (1987)、Rorty (1991b) 的分析。

<sup>23</sup> 參見 Derrida (esp. 1978)，另見 Norris (1987; 2000; 2002)。

<sup>24</sup> 參見 Derrida (1976: 3; 1978: 4)。

<sup>25</sup> 參見 Wordsworth (1987)、Norris (1987: 214-221) 論福科與德希達之間的「歷史」爭議。

來說，帶有宰制性的「歷史主義」不僅僅止於黑格爾、馬克思或輝格式的進步史觀，還包括一切把當下視為「大寫的歷史」(History)發展結果的線性歷史敘述。因此，在他對「理性」和「人」的著名批判之外，福科亦嘗試發掘非歷史主義式的歷史研究方法。<sup>26</sup> 七〇年代以降，他更公開援引尼采的視角主義 (perspectivism)，強調一切歷史敘述的政治性，以及一切知識的權力性。準此，歷史主義的問題在於其忽略了自身的歷史性 (historicity)、自身特殊的立足點，進而聲稱自己具普適性。但在福科看來，此歷史主義不外乎是一種權力／知識 (power/knowledge)。<sup>27</sup>

儘管德希達和福科各自的理論進路不同，但其對西方思想文化的深層批判，最終一致指向對一切普適性和客觀性宣稱的質疑。<sup>28</sup> 稱其為對「西方普遍主義」的批判，可能還不夠準確。更確切地說，以德希達和福科作為代表的後結構主義主流，早先側重於批判「西方」思想文化中「以人為本的普遍主義」。但當其反普遍主義邏輯被推向極致之後，其所質疑的便不僅僅是西方人本主義、歷史主義、普遍主義而已，還直指一切的普適性和客觀性宣稱。

因此，班哈碧所舉出的四種普遍主義，全都落在德希達和福科的批判範圍之內。然而不分西方或非西方，也無論人本與否，所有的普適性宣稱都可能成為其解構或批判的對象。而這無疑包括許多所謂的

<sup>26</sup> 參見 Foucault (esp. 1970; 1972)。關於福科的反歷史主義，另見 Roberts (1995: ch. 8)、Attridge et al. eds. (1987)、Young (1990: ch. 5) 的分析。

<sup>27</sup> 參見 Foucault (1977; 1980; 1988)。另見 McNay (1994)、Dreyfus and Rabinow (1982)、Hoy ed. (1986) 論福科。

<sup>28</sup> 參見註 7 的相關說明。照羅蒂的陳述，後結構主義者反對「再現」或「符應」論式的客觀真理宣稱。至於這是否意味著其他的（如實用主義式的）真理觀和真理宣稱可能成立，則非本文所能深究。

「特殊主義」（如國族主義），因其也經常帶有強烈的（內在）普適性宣稱。<sup>29</sup>

## （二）反普遍主義之後

基於其相對主義的傾向，及其對異質性、差異性、特殊性的強調，後結構主義逐漸被納入廣義的後現代思潮。<sup>30</sup> 其「反西帝」的問題意識則主要由後殖民主義所承接。不過，後殖民主義論者大多不願走向徹頭徹尾的相對主義，亦未必全盤反對人本主義。<sup>31</sup>

在福科的影響下，薩伊德的名著《東方主義》有許多對西方人本主義、歷史主義、普遍主義話語的指涉和指控。但薩伊德仍堅持「啟蒙」與「解放」，拒絕福科的尼采主義，並痛斥後現代主義。帝國主義者把非西方社會給他者化，視其為次人，且從「人」、「理性」、「歷史」去正當化其「文明化使命」——這些無疑是後殖民主義者在譴責「西方普遍主義」時的主要標的。但這不必然意味著全盤反對人本主義。正如薩伊德的例子所顯示，反對西帝將其假人本主義強加於他者，並不等於全盤反對人本主義。<sup>32</sup>

<sup>29</sup> 從後結構主義的反普遍主義邏輯，諸如「中國史」、「美國史」、「日本史」等所有的國族史，都是通過消解、壓制、同化他者的「技術」，始能樹立、建構或發明出高度同質的、連續性的「想像共同體」。Duara (1995) 即是解構這類同化技術的一項嘗試。

<sup>30</sup> 把後結構主義納入後現代主義的例子很多，例如 Best and Kellner (1991)。

<sup>31</sup> 關於當代後殖民主義思潮，另見 Chambers and Curti eds. (1996)、Young (2001)、Moore-Gilbert (1997)。

<sup>32</sup> 參見 Said (1978)《東方主義》(Orientalism) 及 Said (2003; 2004)。另見 Bhabha and Mitchell eds. (2005)。

airiti

喬姆斯基是當代「反美帝」最力的論者。和薩伊德一樣，他也是追求解放的人本主義者，以及班哈碧意義上的道德普遍主義者。<sup>33</sup> 假如以人為本的普遍主義只能是一種宰制話語，我們該如何理解喬姆斯基和薩伊德？後結構主義原以人本主義作為主要的批判對象，並由此展開其反普遍主義的理論邏輯。然而，宰制他者未必非得通過以人為本的普遍主義。族群中心主義、我族沙文主義等「特殊主義」，不但向來是帝國主義話語的重要構成部分，而且對內對外都帶有宰制性。後結構主義「反對一切人本主義」的出發點，或仍有商榷之餘地。<sup>34</sup>

儘管福科和德希達同情的是被幸的他者或弱者，而且他們顯然不是威權主義者或沙文主義者，但不少論者指出：在宣告人本主義已徹底破產之後，福科對正義的看法已與「正義即權力」相去不遠，因而完全缺乏規範性的維度。但規範性之不存，將使「何為宰制」都難以指認，甚至無從指認。早在 1971 年喬姆斯基與福科的著名辯論中，喬姆斯基即已點出了這一問題。<sup>35</sup>

當德希達指稱西方普遍主義其實是族群中心主義、西方中心主義時，他並不是在歌頌族群中心主義，而是在貶抑人本主義、普遍主義。但弔詭的是，在人本主義、普遍主義遭到貶抑之後，種種振振有辭的自戀主義、自我中心主義卻大行其道。這類自我中心主義有集體的形式，包括族群中心主義、文化本質主義、我族沙文主義；也有分子化或原子化的形式，即拒絕說理、經常訴諸「我喜歡」的微觀特殊主義。<sup>36</sup>

<sup>33</sup> 參見 Edgley (2000)、Barsky (1997) 論喬姆斯基的政治與社會思想。

<sup>34</sup> 另見 Dews (1987)、Habermas (1987) 論後結構主義。

<sup>35</sup> 參見 Chomsky and Foucault (1971)，另見劉北成編 (2001，頁 24-26)。

<sup>36</sup> 另見 Eagleton (1996; 2000)、Norris (1993)、Callinicos (1989) 對後現代主義的批評。

在最庸俗的層次上，「反普遍主義」意味著拒絕說理：「這就是我們的特殊文化，就是如此；你不必跟我們講道理，不必說服我們」。倘若一切說理和說服都只不過是權力或宰制，剩下的就只有誰宰誰的問題：「我是法西斯，沒錯，但你也是法西斯，大家都是法西斯」。當然，若把時下種種拒絕說理的反普遍主義姿態都歸咎於福科和德希達，未免言過其詞。但「反普遍主義」的確很容易被如此濫用。

以上，我們從班哈碧所界定的幾種普遍主義切入，概述了從反人本主義、反歷史主義所發展出來的反普遍主義邏輯。對現代性及帝國主義的不滿，先是被轉化為思想文化層面的反人本主義、反歷史主義；進而發展為對普遍主義的普遍批判，對一切普適性宣稱和客觀真理宣稱的質疑。然而，其「反對一切人本主義」的出發點，可能仍待商榷。其遭到誤用、濫用的情形，亦值得警惕。

後結構主義原以西方人本主義作為批判對象，但到了最後，一切的普適性和客觀真理宣稱皆遭其質疑——不分西方或非西方，也無論人本與否。此種反普遍主義邏輯的基本洞見在於：一切的普適性宣稱都有其特殊的歷史性和立足點，都可能具排他性、獨斷性甚至宰制性。在國際學界，這個洞見已廣被運用於解構、批判種種宏大敘事及其普適性宣稱。<sup>37</sup>

族群／文化本質主義言說，即經常帶有強烈的本質性、同質性、（內在）普適性宣稱，因而也是反普遍主義邏輯的解構對象。

---

<sup>37</sup> 關於後結構主義對史學、對歷史書寫的影響，另見 Roberts (1995: ch. 10)、Attridge et al. eds. (1987)、Hamilton (2003: ch. 5)。



### 三、族群／文化本質主義：關於自由民主

政治哲學家納斯邦（Martha Nussbaum）曾經提到：當她在國際會議中提出為印度婦女培力的方案時，常遭遇「這是普遍主義」的批評；批評者往往以「文化特殊性」為由，為印度某些不利於婦權的社會實踐辯護。<sup>38</sup> 今日，諸如此類的族群／文化相對主義言說目不暇給。在這類言說中，族群／文化經常被不假思索地賦予了某種神聖性和神秘性，而某些特定的政治、道德、社會或制度實踐則被指認為該族群／文化的本質性體現或表現。<sup>39</sup>

按其基本邏輯：有多少種族群／文化，就有多少種生活方式，及其所孕育出的各自不同的政治、道德、社會或制度實踐——而其彼此之間是不容易、或不可能通約共量的。假使道德「相對於」甚至「內在於」文化，而各文化又不可通約共量，那麼，跨文化的道德評價或批評將是不可能的。<sup>40</sup>

極端的文化相對主義否認一切道德普遍主義（非僅班哈碧的版本）的可能性，甚至否認一切人本主義的可能性：「我不認識『人』，只見過美國人、中國人、法國人……」。文化相對主義也有較溫和的版本，如承認各族群／文化之間仍有公約數，而這公約數可能與「人性」有關，等等。但即使是較溫和的版本，仍強調各族群／文化的特

<sup>38</sup> 參見 Nussbaum (1999: ch. 1)。

<sup>39</sup> 另見陳宜中 (2007) 論 Michael Walzer 的文化相對主義、文化本質主義。在美國政治哲學界，Walzer 是最著名的文化本質主義者；他強調道德「內在於」文化，並由此發展出一整套相關論說。參見 Walzer (1983; 1987; 1989; 1994; 1997)，另見 Miller and Walzer eds. (1995) 所收之評論與批評文字。

<sup>40</sup> 參見 Benhabib (2002: ch. 2) 的分析。關於道德相對主義及其爭議，另見 Gowans (2004)、Wong (1984)。文化相對主義經常蘊含著「道德相對於文化」的主張，而後者即是一種道德相對主義。

殊性，以及各族群／文化之間不可通約共量的那些部分。

在現實世界裡，族群／文化相對主義經常以族群中心主義、我族沙文主義、文化帝國主義的面目出現。<sup>41</sup> 例如，西元前 4、5 世紀希臘人與波斯人的戰爭，使希臘人把「亞細亞人」形容為專制野蠻的他者，從而肯認其自身的族群／文化優越性。而近代以來，帶有我族優越感的「西方性」論說更是層出不窮。這類論說把西方的「成功」歸因於他者所欠缺的西方獨特性（uniqueness），彷彿「成功」是其根深蒂固的、獨特的、優越的族群性所使然。<sup>42</sup> 像這樣的族群／文化本質主義言說，一旦與沙文主義和優勢軍力相結合，其後果可想而知。

本文把族群／文化本質主義界定為一種高度強調族群／文化的本質性、同質性，並宣稱某些特定具體的政治、道德、制度、社會、文化、法律或論述實踐「內在於族群／文化」或是「族群／文化之本真體現或表現」的論說。以下，我們將以自由民主作為焦點，分析族群／文化本質主義的一些基本問題。當自由民主被相對化、本質化為根深蒂固的西方產物時，這經常蘊含著一種族群／文化本質主義。<sup>43</sup> 但其關於族群／文化的本質性、同質性、（內在）普適性宣稱，包括

---

<sup>41</sup> Michael Walzer 認為文化相對主義意味著對其他文化的尊重，意味著反對文化帝國主義。但這個立場很難自圓其說。因為無論是文化帝國主義，還是時下種種原教旨主義、沙文主義、準法西斯主義等，也都有其文化特殊性；要是尊重了這些文化特殊性，也就等於侵害了其他人的基本權利。關於此點，另見陳宜中（2007）的論證。

<sup>42</sup> 參見 Goody（1996）對這類言說的分析。

<sup>43</sup> 在此值得指出：文化／族群相對主義雖經常、但卻不必然以文化／族群本質主義的面目出現。例如，「各國對廢除死刑與否的態度，皆相對於其目前國情」這一相對主義說法，未必蘊含著對各國文化的本質主義宣稱。但「歐盟與東亞對廢除死刑的不同看法，是兩種不同的文化／族群性的表現」便蘊含著一種本質化的文化／族群性宣稱。

「自由民主有其西方本質」、「自由民主與國性不合」、「威權主義體現國族文化」等，實皆頗成問題。

### （一）自由民主與西方性

不少西方論者，包括羅蒂和杭廷頓（Samuel P. Huntington）在內，相當願意把自由民主相對化、本質化為「西方文明」、「西方文化」或「我們西方人」的當然產物。<sup>44</sup> 此種說法的政治含意並不固定：從杭廷頓的文明衝突論，主張強行同化他者的帝國主義論調，羅蒂的美國／西方價值優越論，到反對西方將其價值觀強加於他者的反帝主張等等，不一而足。西方論者把自由民主相對化、本質化為西方價值，不見得就意味著反帝或對他者的尊重，因其也可能意味著對他者的羞辱和歧視：「我們西方人尊重自由民主人權，是我們優越的文化基因所致；那些東方人卑躬屈膝於專制，則是他們的文化劣根性所使然」。

當德希達指稱西方普遍主義不過是族群中心主義時，他無意於讚揚族群中心主義。但在羅蒂那裡，族群中心主義卻變成了正面的字眼：自由民主就是「我們美國人」的信仰；肯定這種信仰，正是族群中心主義的驕傲表現。<sup>45</sup> 羅蒂以「後現代布爾喬亞自由主義者」和「美國左派」自居，宣稱自由民主、自由左派不需要形上學或哲學基礎，而就是「我們美國人的」。<sup>46</sup> 儘管他不接受相對主義的指控，亦

<sup>44</sup> 參見 Rorty (1983; 1989; 1991a: Part III)、Huntington (1996)。

<sup>45</sup> 參見 Rorty (esp. 1991a: Introduction)。

<sup>46</sup> 參見 Rorty (1983; 1989; 1991a: Part III) 論後現代布爾喬亞自由主義，另見 Rorty (1998a) 論美國左派。

對哲學上的本質主義多所批評，但羅蒂的「族群中心主義」轉進策略，實際上就是把他的自由民主、自由左派信仰相對化、本質化為「我們美國人的」。<sup>47</sup> 美國是一個有幾億人口的國家，而羅蒂的「我們美國人」直接訴諸美國（族群）性，彷彿他的政治信仰正是美國（族群）性的某種本真表現。

羅蒂為了擺脫普遍主義式的哲學和說理，選擇了自我相對化、本質化的族群中心主義姿態。然而，這種姿態所造成的問題，並不比它所擺脫的問題要少。在人和人的溝通過程中，這種姿態往往意味著對話已經進行不下去，只好以「我就是這樣」來畫下休止符。在政治上，這種姿態甚至可能變成拒絕說理和說服的原教旨主義：「我就是種族主義者，我就是要歧視你」；「帝國主義就是我們美國人的昭昭天命，你們說什麼都沒用」。儘管羅蒂本人不是這類原教旨主義者，但他似乎忽略了：對內，「族群中心主義」高度同質化的族群性宣稱，經常成為整肅異己、迫害少數的說詞；對外，也往往具有排他性，甚至侵略性。<sup>48</sup>

事實上，「我們美國人」曾經蓄奴，搞過種族滅絕，至今仍對全民健康保險缺乏共識。誰說「我們美國人」就是自由左派？和不少其他論者一樣，羅蒂把自由民主相對化、本質化為西方／美國價值，把自由民主上綱到美國（族群）性的本真表現——但這說法很難成立。

就自由民主而言，它稱得上是源起於近現代西方的一種制度形

<sup>47</sup> Rorty (e.g. 1998b: ch. 2, ch. 3; 1999: Introduction) 向來拒絕相對主義的指控。儘管 Rorty (esp. 1999: ch. 3) 強力批判哲學本質主義，但他的「族群中心主義」蘊含著另一種本質主義，即本文所謂的族群／文化本質主義。Rorty (esp. 1979; 1999: ch. 2) 拒絕實在論式的、基礎主義式的真理宣稱，但他的「族群中心主義」仍帶有關於族群／文化的真理宣稱。

<sup>48</sup> 另見 Sen (2006) 對這類言說的批評。

式。但主權國家、國族主義、民族國家、資本主義、列寧主義、極權主義、現代威權主義、黨國體制、經濟發展主義等等，也都源起於近現代西方。如果「西方文化」或「西方（族群）性」等用詞有意義的話，其元素不僅僅包括希臘民主、宗教改革、啟蒙、人本主義、現代性、自由民主、普遍人權，還包括奴隸制、宗教殺戮、殖民主義、種族滅絕、帝國主義、反啟蒙、反人本主義、反現代性、反自由、反民主、毒氣室、集中營、大規模殺傷性武器等等。凡此種種異質的、甚至互相衝突的元素，都存在於所謂的「西方文化」或「西方（族群）性」之中。那麼，究竟哪些元素才（不）算是西方文化或西方性的本真表現？如果自由民主哪天被法西斯主義推翻了，法西斯主義能稱得上是西方文化或西方性的當然產物嗎？

自由民主作為一種制度形式，其歷史可謂相當短。17世紀洛克所要求的民權，僅止於生命、消極自由及財產權，而不包括今日自由民主制度所保障的更廣泛的民主自由權利。<sup>49</sup> 在19世紀，支持普遍選舉權的歐洲精英始終屬於少數，因而從不曾出現「普遍選舉權是西方價值」這類說法；反之，更常見的是把普遍選舉權視同洪水猛獸的論調。<sup>50</sup> 但隨著工業資本主義的發展，工人階級起而要求平等的、更廣泛的公民權利；再加上帝國主義戰爭動員的因素，遂使得選舉權的下放成為可能。<sup>51</sup> 在20世紀前葉，法西斯主義與共產主義的兩面夾攻，經濟大蕭條以及兩次世界大戰，曾使初生的自由民主陷入嚴重危

<sup>49</sup> 參見Dunn（1996: ch. 6）論洛克。

<sup>50</sup> 另見Levin（1992）、Hirschman（1991）論19世紀以降的反民主言說。

<sup>51</sup> 參見Therborn（1977）論戰爭動員對民主化的影響，Hobsbawm（1987）論帝國主義年代，Mann（1993）論階級與國家的交互作用。關於歐洲的民主化過程及其解釋，另見Rueschemeyer et al.（1992）、Dunn ed.（1993: ch. 8）、Potter et al. eds.（1997）。

機。及至二戰結束後，自由民主才獲得相對穩定的發展。<sup>52</sup>

自由民主之所以稱為自由「民主」，也是相當晚近的現象。在 20 世紀以前，大多數西方精英都對「民主」有所疑懼。美國立憲者以「共和」而非「民主」命名其所欲建立的制度，因為彼時「民主」仍意味著暴政。<sup>53</sup> 在正面評價「民主」的彼時論者當中，除了佩恩（Thomas Paine）等少數例外，大多數要求的並不是「自由」民主。<sup>54</sup> 直到 20 世紀，自由民主作為「自由」與「民主」的一種妥協，也才逐漸獲得接受。<sup>55</sup> 但西方精英為何以自由「民主」稱之？據唐恩（John Dunn）的研究，這主要是一種以退為進的策略：統治精英挪用了民主話語，告訴民眾這種制度已是民主，已具充分的民主正當性。<sup>56</sup>

以上僅僅是自由民主的幾個側面而已，但已足能說明：像「自由民主是根深蒂固的西方性或西方文化產物」這樣的本質主義宣稱，實際上等於是把自由民主制度的歷史特殊性、內部張力、形成環境、存在條件、危機趨勢等等，都同化為西方文化、西方性的本真表現，甚至「歷史」（此指「大寫的歷史」）之必然。「西方文化」所包含的種種異質性、非自由民主性、反自由民主性，通通被當作「他者」而遭到壓制、同化。藉助德希達的解構邏輯，我們不妨說：此種族群／文化本質主義的（內在）普適性宣稱，係通過對他者的壓抑才成為可能；但其對他者的壓抑，正說明其普適性宣稱不可能自圓其說。

<sup>52</sup> 另見 Hobsbawm (1995) 論 20 世紀史，Judt (2006) 論戰後歐洲。

<sup>53</sup> 參見 Dunn (2005: ch. 2)、Manin (1997)。

<sup>54</sup> 參見 Dunn (2005: 112-114) 論佩恩。

<sup>55</sup> 參見 Bobbio (1990)、Sartori (1987) 論自由主義與民主。另見陳宜中 (2009) 論自由民主與左派。

<sup>56</sup> 參見 Dunn (2005: ch. 4)。

德希達和福科對歷史主義的批判，也適用於歷史主義化、浪漫主義化的族群／文化本質主義——如羅蒂的版本。在此，「歷史主義」係指帶有目的論色彩的關於「大寫的歷史」的宏大敘事。羅蒂試圖把他的族群中心主義、文化本質主義與歷史主義、浪漫主義相結合。<sup>57</sup> 在這類論說中，其所欲肯定的某些當下的政治／道德／制度實踐（如自由民主），往往被形容為該族群／文化（如「我們美國人」）經過一系列歷史辯證後的本真表現。在種種異質性、偶然性被辯證掉了之後，自由民主儼然成了「我們美國人」的化身；而這，還經常伴隨著「存在即合理」、「當下即我們」等大而無當的真理宣稱。<sup>58</sup>

## （二）自由民主與多元現代性

在非西方世界，威權主義者之所以把自由民主相對化、本質化為根深蒂固的西方產物，通常是為了聲稱「自由民主與國性不合」、「威權主義體現或更貼近本土文化」等等。李光耀的亞洲價值論即是一

<sup>57</sup> 另見 Rorty (esp. 1991a: 198-199; 1998b: ch. 15) 論黑格爾與歷史主義。

<sup>58</sup> 本文一位評審提出以下問題：「羅蒂難道不能說，我們美國人和自由民主的關係是偶然如此，並非本質如此？羅蒂的文本排除了偶然性的解讀嗎？」由於羅蒂（在哲學討論的脈絡下）向來強調 contingency，因此，把羅蒂視為文化／族群本質主義者似乎很容易遭到質疑。但作者在仔細查對了羅蒂的「族群中心主義」以及「我們美國人」論述之後，認為其相當符合本文所界定的文化／族群本質主義。羅蒂明確訴諸黑格爾式的歷史主義（他說杜威正是如此），而其黑格爾式歷史主義的族群性言說，表面上的確可以包容歷史辯證過程中的一些「偶然性」。但重點在於：這種歷史辯證是帶有目的論傾向的；其所包容的偶然性因素在經過了歷史辯證之後，最終得出的是「存在即合理」、「當下即我們」等真理效應。於是我們發現：當羅蒂在談論自由民主、自由左派的時候，他直接訴諸美國（族群）性，彷彿自由民主、自由左派是後者的本真表現。

例。<sup>59</sup> 時下的中國道路、中國模式、中國價值言說，也時而夾帶類似的族群／文化本質主義宣稱。

英國政治哲學家葛雷（John Gray）表示：每個國家、每個族群／文化都有其不同的、特殊的價值組合；從其各自不同的政治、道德、社會或制度實踐，可以讀出種種不同的價值權衡與組合方式——這正是各族群／文化特殊性之所繫。<sup>60</sup> 為了維護此種文化特殊性，葛雷高度肯定新加坡、中國抵抗自由民主與普遍人權的表現。<sup>61</sup> 他的說法看似肯認了現代社會的異質性，但仍未擺脫文化本質主義的束縛。以下，我們將以葛雷為例，分析指出「自由民主與國性不合」、「威權主義體現或更貼近本土文化」等本質主義宣稱的基本問題。

葛雷表示，他的論說係對柏林（Isaiah Berlin）的價值多元主義的一項發展。他認為柏林對啟蒙的批判不夠徹底，因而未能全盤拋棄啟蒙自由主義。在葛雷看來，價值多元主義與啟蒙自由主義不能兩立。<sup>62</sup> 受到尼采、海德格爾以及當代反啟蒙思潮的影響，葛雷對於啟蒙人本主義、啟蒙自由主義持近乎全盤否定的態度。<sup>63</sup> 但他同時體認到：像列維史陀、麥金泰爾（Alasdair MacIntyre）所想像的前現代共同體，早已不切實際。因此，他決定直面後啟蒙的現實，從現實中尋找救贖之道。<sup>64</sup> 他的主要說法是：美國／西方不應繼續將其啟蒙自由

<sup>59</sup> 參見 Sen（1997; 1999; 2006）對亞洲價值論以及文化本質主義的批判。

<sup>60</sup> 參見 Gray（2000: esp. 55-56）。

<sup>61</sup> 參見 Gray（1995a: 83, 127; 1998a: ch. 7）。

<sup>62</sup> 參見 Gray（1995b）論柏林，以及 Mehta（1997）、Weinstock（1997）的相關批評。另見錢永祥（2010）論柏林的價值多元論，以及蔡英文（1997）、江宜樺（2003）論葛雷。

<sup>63</sup> 參見 Gray（1995a; 1997; 1998a; 1998b; 2000; 2002; 2003; 2004）。

<sup>64</sup> 參見 Gray（2000: 118-122; 1997: ch. 7; 1995a: ch. 10）。另見 MacIntyre（1984）。



主義（尤指普遍人權、個人主義、自由民主、公民社會等）強加於他者，而應與他者（理解為其他生活方式）和平共存。<sup>65</sup>

照葛雷的陳述，各種生活方式的特殊性，在於其彼此殊異的價值權衡與組合方式；後者表現為各國不同的政治、道德、社會或制度實踐。他強調：西方國家之間仍存在種種不同的價值組合差異，更別提西方國家與日本、新加坡、中國之間的更大差異。<sup>66</sup> 而如今，為了保存文化多樣性（此指價值組合的多樣性），為了使其免於啟蒙人本主義、啟蒙自由主義的肆虐，美國／西方應該停止其同化他者的念頭和舉措。出於同樣的理由，葛雷高度讚揚日本、新加坡、中國抵抗同化的表現。

可以說，儘管葛雷全盤否定啟蒙人本主義，但他最後仍選擇與現代性達成某些妥協，轉而提倡所謂的「多元現代性」。值得一提的是，葛雷從未誇讚伊斯蘭原教旨主義；他經常提及的日本、新加坡、中國，其實都已經在現代化道路上走得很遠了。從他所舉的例子來看，葛雷並不如他所宣稱的那樣反現代性。否則，從反同化、反西化的角度，葛雷不是更該支持伊斯蘭原教旨主義？<sup>67</sup>

就此而言，葛雷的立場與時下以國族作為單位的「多元現代性」論說，並無顯著差異。時下國族主義式的「多元現代性」論說，經常淪為非西方世界威權主義者的正當化說詞。照其說法，現代化不等於西化，現代性不等於西方性；因此，誰若是主張朝向自由民主的政治變革，誰就是主張被西方同化。<sup>68</sup> 葛雷的立場與此無甚差異，但他的

<sup>65</sup> 參見 Gray (2000: ch. 1, ch. 4)，另見陳宜中 (2007, 頁 374-381) 的分析。

<sup>66</sup> 參見 Gray (1995a: 172-173; 2000: ch. 3)。

<sup>67</sup> 另見 Gray (2003) 論伊斯蘭原教旨主義。

<sup>68</sup> Huntington (1996) 的文明衝突論弔詭地助長了相對主義式的「多元現代

論說卻又無法支持這一立場。這是因為：無論是葛雷意義上的文化特殊性（價值組合方式的特殊性），還是「多元現代性」意義上的國族特殊性，跟「威權主義或自由民主」的選擇都沒有必然關係。日本、韓國都實行民主選舉，但並未因此失去葛雷意義上的文化特殊性，或「多元現代性」意義上的國族特殊性。正如葛雷自己所強調，即使在西方國家之間，也仍存在顯著的文化實踐差異。<sup>69</sup>

反對西方將其價值觀或生活方式強加於他者，與「中國應捍衛威權主義，以免失去中國性」的論斷是兩回事。反西帝，不代表他者就不能根據自己的需要和判斷，選擇性地引進或吸收某些源起於西方的事物。而事實上，無論是從「多元現代性」的實然，還是從葛雷的文化特殊性理論，都無法得出「中國應捍衛威權主義，以免失去中國性」之應然。後者所仰賴的，仍不外乎是這種或那種族群／文化本質主義。葛雷基本認為，自由民主是根深蒂固的西方性產物，因而與東方性格格不入。正是此種族群／文化本質主義，使葛雷把現代威權主義指認為更貼近中國文化本質的政治形式。<sup>70</sup>

但這個指認是錯的。今日中國早已不是傳統中國；種種源自於西方的現代政治元素（包括主權國家、國族主義、黨國體制、資本主義、威權主義等），甚至包括部分的自由民主元素，其實早已存在於現代中國的體內。無論是現代威權主義還是自由民主，都與傳統中國大相逕庭。把現代威權主義物化為中國文化本色，毋寧是一種範疇錯置。在昔日的德國和日本，乃至今日中國，威權國族主義及其激進的

---

性」論說。另見 Sen (2006) 對這類文明或文化相對主義的批判。Jameson (2002) 則從馬克思主義的角度，指陳在晚期資本主義情況下「單一現代性」的事實。

<sup>69</sup> 另見陳宜中 (2007, 頁 379-381) 的分析。

<sup>70</sup> 參見 Gray (1995a: 83, 127; 1998a: ch. 7)。

國族打造、經濟發展、富國強兵等政治工程，既不是傳統也不是傳統主義，而是一種激進的現代主義。

現代威權主義不但源起於西方，而且還是 20 世紀以前在西方佔主導性的政治型態。<sup>71</sup> 在現代非西方社會，威權主義者通常並不認為一旦採納了現代威權主義、國族主義、主權國家這些舶來品，自己就變成了西方人。同理，即使後來實行了自由民主制度，其國族特殊性與文化特色也不會喪失。韓國即是一例，德國亦然。

在德意志第二帝國時期，以反西化之名把自由民主、社會民主打成異己的威權國族主義言說，幾乎是欽定的、有龐大的國家力量作為後盾的國家思想。但如今我們知道，其「自由民主與德國性不能兩立」、「威權主義體現德國文化」等族群／文化本質主義宣稱，嚴重錯估、低估了德國性及其可能。<sup>72</sup>

進而言之，就經歷過一定程度現代變遷的社會來說，族群／文化本質主義所帶有的本質性、同質性、（內在）普適性宣稱，幾乎都難以成立。當其把某些現代政治實踐（如威權主義）物化為本真的族群／文化表現，藉此排除其他社會成員的不同主張（如自由民主、社會民主），斥之為外來文化的污染時，其普適性宣稱實已破綻百出。

把自由民主本質化為西方性的說法，以及誤把現代威權主義物化為「文化本真」的某些多元現代性論說，稍經分析即知其站不住腳。此外，這類族群／文化本質主義還幾乎必然帶有對他者的壓抑和宰制。其對他者的宰制，當然不只是一種文本效應而已，還經常是帶血的。當族群／文化本質主義與沙文主義相結合，2003 年的伊拉克戰爭很難說是全然意外。而當自由民主被本質化為與國性不共戴天的西

<sup>71</sup> 另見 Mann（1993）的歷史社會學分析。

<sup>72</sup> 另見陳宜中（2010a）論第二帝國時期的德意志國族主義。

方污染時，昔日德國所走過的「獨特道路」也就成了一種政治可能。

#### 四、以反西化之名：反自由民主的國族浪漫主義

在德意志第二帝國時期（1871-1918年），以反西化之名反民權主義（自由民主、社會民主）的國族／帝國主義言說，取得了支配性的政治地位。威權國族主義者大力支持國權壓倒民權的發展道路，並從「反西化、做自己」的國族浪漫主義話語為之辯護。他們發明出「獨特道路」這個用詞，藉以讚揚第二帝國統治者抵抗西化、富國強兵的卓越表現。那些要求民權的自由派和社會民主派，則被打成是受到西方污染、妨礙德國崛起的內奸，或所謂「帝國的敵人」。<sup>73</sup>

為了富國強兵，甚至為了實現帝國慾望，德意志國族主義者對於隨著資本主義經濟發展而升高的民權要求，持強烈的抵抗態度，斥其為與德國性不能兩立、甚至不共戴天的西方污染。但如今我們知道，此種國族主義助長了國權的不斷上綱，阻礙了漸進的民權主義改革，以至於在危機時刻失控，使更極端的法西斯主義成為可能。

在今日中國，以反西化之名反自由民主的國族主義言說已漸具影響力。若說這一發展趨勢是不可欲的，倒不是因為自由民主的理論與實踐不需要批評。而是因為：在眾多批評、質疑、反對自由民主的論說當中，昔日德意志的國族主義範式可能屬於最狹隘、也最具政治危險性的一種；而當前中國以反西化之名反自由民主的言說，卻幾乎複製了那種國族主義範式的主要特徵。

筆者曾在《德意志獨特道路的回聲？》一文中，探討了昔日德意

<sup>73</sup> 參見陳宜中（2010a，頁108、119-139）。

志的國族主義思想，連同第二帝國的「獨特道路」及其命運，以作為中國的借鏡。<sup>74</sup> 本文則從更理論性的視野，把宣稱「自由民主與中國性不能兩立」的國族主義言說，界定為一種政治化的族群／文化本質主義，並對其（內在）普適性宣稱、真理宣稱提出商榷。

### （一）自由民主與中國性

時下以反西化之名反自由民主的國族言說，大都訴諸中國與西方的二元對立，並把自由民主相對化、本質化為外於中國性的西方性產物。其主要聲稱可歸納如下：所謂的「普世價值」只不過是西方價值；自由民主只不過是「西方式民主」或「美式民主」。中國並不是不民主；「中國式民主」與西方式民主不同，甚至比西方式民主更優越。中國並不是不講價值或沒有價值；「中國模式」或「中國道路」所體現、實現的，正是不同於西方價值、甚至比西方價值更優越的中國價值。這些中國價值不僅僅是中國人的，甚至還具有「普世性」和文明化使命，值得、甚至有必要向全世界推廣。那些主張落實普世價值、自由民主的人，實際上就是主張中國被西方同化；他們受到了西方精神污染，錯把西方價值和西方式民主當成普世價值。中國人必須拒絕這些「西方普遍主義話語」，必須反西化、做自己，而這意味著反普世價值、反西方價值、反西方式民主。如此，中國人得以捍衛、建立自己的主體性，得以實現獨特的「反西方現代性的中國現代性」；甚至得以走出一條比西方更優越的、更具普世性的大國／帝國崛起道路。<sup>75</sup>

<sup>74</sup> 另見陳宜中（2010a）。

<sup>75</sup> 時至今日，此種話語經常可見、無日無之，幾乎變成了陳腔濫調。帶有

作為一種政治化的族群／文化本質主義，這類言說係建立在幾個本質主義宣稱之上。它把對威權建制構成改革壓力的自由民主元素，相對化、本質化為根深蒂固的西方性產物；進而宣稱自由民主（作為「西方式民主」）與中國性不能兩立；並暗示或直指現存威權主義（黨國體制）體現了獨特的、優越的中國性或中國文化。

關於「自由民主有其西方性本質」之說，前文已多所論及，此處不擬重複。至於「自由民主與中國性不能兩立」和「威權主義體現或更貼近中國性」，前文亦已指出其基本問題，以下是一些後續說明。

民國初年，梁漱溟曾提出民主選舉和共產主義皆不合乎國性的說法。<sup>76</sup> 如果民主選舉和共產主義只是不合乎一時國情，將仍有轉圜餘地，因為國情可能改變。但梁漱溟的說法要更強，實已接近於族群／文化本質主義式的國性宣稱。然而姑且不論梁的言說細節，共產主義和民主選舉在海峽兩岸都落了地——這無疑是對梁的國性宣稱的經驗否證。<sup>77</sup> 正如「自由民主與德國性不能兩立」遭到了否證，梁漱溟也錯估、低估了中國性及其種種政治可能。在其時代限制下，梁的國性宣稱儘管錯誤，或許還情有可原。但在近百年後的今天，在中國社會已歷經長時間的現代變遷之後，這類族群／文化本質主義的成立可能性，幾乎微乎其微。

在一系列抵抗之後，清帝國以及傳統中國的天朝秩序最終被迫轉

---

官方色彩的媒體及評論家亦經常使用之，例如秋石（2010）質疑溫家寶政治體制改革談話的〈劃清中國特色社會主義民主與西方資本主義民主的界限〉。在中國思想界，近年來亦有不少論者致力於發展此種國族主義言說。參見潘維（2008）、潘維編（2009）和潘維、瑪雅編（2010）所收的文字。甘陽（2007）、王紹光（2007；2008；2009）、汪暉（2008；2009a；2009b；2010）、張旭東（2005；2010）是幾位具代表性的論者。

<sup>76</sup> 參見梁漱溟（1968；1971）。

<sup>77</sup> 參見何信全（1996，頁 13-39）論梁漱溟的文化本質主義宣稱。

軌，轉換到現代國族主義的新跑道。在中國，國族打造的現代化工程困難多艱；這部分解釋了為何民主共和始終難產，以及為何威權國族主義與極權主義大行其道。然而，威權國族主義與極權主義都是源起於西方的現代政治形式，其與傳統天朝秩序的斷裂性要大於連續性。<sup>78</sup> 中國人不但採行了源起於西方的現代國族主義、威權主義、極權主義、黨國體制，而且還愛不釋手，此種「反傳統」現象本身即是對族群／文化本質主義的一項否證。

再就民主共和、民權主義或自由民主來說，至少從孫中山以降，這些主張早已成為現代中國政治傳統的一部分。的確，這些主張正是當前反自由民主的國性言說所欲排除、壓制的「他者」。但是「他者」從未消失，且已有百年以上的歷史。中國人要求民權、民主的呼聲最高的時期，是在中共建政前的那幾年；<sup>79</sup> 即使後來一路壓制、數次大清洗，但春風吹又生。自鄧小平南巡以來，在激進發展主義與激進維穩主義的作用下，自由民主元素更經常可見，只是在重重限制下尚無法形成政治力量。<sup>80</sup> 「自由民主與中國性不能兩立」之所以錯誤，另一理由即在於：自由民主元素早已是現代中國性的重要構成部分。

在張之洞提出中體西用論的那個年代，「中體」雖已陷入危機，但還與傳統貼身相近。但此後一百多年的現代化工程及其所伴隨的政治暴力，卻已使傳統的社會內容和制度內容被相當徹底地掏空。今日黨國體制所力行的激進發展主義和激進維穩主義，無疑是一種激進的

<sup>78</sup> 這是 Levenson (1958-1965) 的著名論點。

<sup>79</sup> 參見笑蜀編 (1999)。

<sup>80</sup> 參見李曉蓉、張祖樺編 (2009)《零八憲章》。另見陳宜中 (2011) 論中國政治自由主義的「激進與保守」爭議。

現代主義，與中國傳統幾乎天差地別。<sup>81</sup> 可以說，傳統的社會內容和制度內容之蕩然無存，主要正是拜「激進西化」（現代國族主義、國家主義、極權主義、威權主義、黨國體制、發展主義等）之所賜。

時下反自由民主的中國性言說，也包含著一種「中體」主張，但與張之洞的版本很不一樣。在反自由民主的新版中，自由民主被當成是外於中體、外於國魂的某種西體，因而對中體之存續構成莫大威脅。另一方面，現代國族主義、國家主義、極權主義、威權主義、黨國體制等源自於現代西方的舶來品，則經常被當作中體的主要內容。不能不說，這隱含著對現代西方與現代中國的雙重誤解。

在現代西方的輸出品之中，民權主義、自由民主、普遍人權、社會民主等，是屬於最弱勢、最不具普世性（此指世人接受程度）的。最強勢的輸出品是現代國族主義、國家主義和資本主義。<sup>82</sup> 在 20 世紀以前，民權主義即使在西方仍相當弱勢；其對國權、國族主義和資本主義的有限制約，主要是 20 世紀（或二戰）以後的發展。<sup>83</sup> 在民權保障特別不彰的國家，國族主義、國家主義、資本主義、發展主義等更強勢的「西方現代性」力量，往往更肆無忌憚地宰制、掠奪弱勢的他者。可以說，不受民權主義制約的國家主義、國族主義和資本主義，乃「早期西方現代性」的主要特徵。<sup>84</sup>

當自由民主被相對化、本質化為與中體不能兩立的西體，而某種「早期西方現代性」卻被指認為中體的本真表現時，這實已接近於張冠李戴。

<sup>81</sup> 另見許紀霖論當前中國的霍布斯式秩序，見陳宜中（2010b）〈崛起中國的十字路口：許紀霖先生訪談錄〉。

<sup>82</sup> 另見 Meinecke（1984）論現代國家主義。

<sup>83</sup> 另見 Bobbio（1996）、Waldron（1993）論人權的發展。

<sup>84</sup> 另見陳宜中（2010a，頁 136-139）的相關分析。



## （二）國族浪漫主義、歷史主義

當此種族群／文化本質主義高度政治化、硬化了以後，它彷彿成了國族真理。而其真理效應的生產，又經常仰賴後結構主義所欲解構的歷史主義話語。在此，「歷史主義」係指帶有目的論色彩的關於「大寫的歷史」的宏大敘事，包括以「國族歷史」作為敘事核心的國族浪漫主義。

「反西化、做自己」的國族浪漫主義話語，原是 19 世紀德意志國族主義者所發明。照柏林的說法，浪漫主義的核心主張是：「我依照某些價值行動與生活，並非因為這些價值是但凡心智充分發展者都具備的理性所發現」；「我依照這些價值生活，不是因為它們是普遍價值，而是因為它們是我自己的價值，它們表達我特殊的內在」。<sup>85</sup> 準此，國族浪漫主義拒絕接受任何外於國族大我、國族真我的其他道德／政治原則的約束。經由對西方／他者的拒斥，某種自我浪漫化、甚至自我東方專制主義化的國族真我，彷彿獲得了確立。

通過日本思想家竹內好的中介，汪暉從「反（西方）現代的（中國）現代」去界定毛澤東式社會主義的屬性——此即國族浪漫主義話語的一種應用。<sup>86</sup> 在此種政治美學化、國族浪漫化的敘事當中，規範性的維度幾乎消失不見；或更確切地說，「反西化、做自己」即是一切價值的泉源。一旦擁抱了此種國族浪漫主義，則從毛時代的「反資產階級民主」、「反資產階級法權」到鄧時代的「反資產階級自由

<sup>85</sup> 引自 Berlin 著，彭懷棟譯（2004，頁 318-319）。另見 Berlin（1996; 1999; 2000）論浪漫主義。在此值得強調，本文所觸及的德意志國族浪漫主義範式，只是浪漫主義的一種應用而已。本文無意於全盤否定浪漫主義的價值。

<sup>86</sup> 參見汪暉（2000），另見竹內好著，李冬木等譯（2005）。

化」，乃至今日的「反普世價值」、「反西方式民主」等，彷彿都可從「反西化、做自己」來自我正當化。

「反西化、做自己」的國族浪漫主義，既可與政治激進主義結合，亦可與政治保守主義結合。時下的「中國模式」或「中國道路」話語，跟昔日的「德意志獨特道路」言說類似，基本屬於政治保守主義。而當國族浪漫主義與威權國家主義相結合，右翼黑格爾主義式的、歷史主義式的宏大敘事也就應運而生，以生產「存在即合理」、「當下即我們」、「當下即公意」等維護、鞏固既存黨國體制的真理效應。甘陽的「通三統」論說，汪暉為「中性」的黨、黨國體制所做的辯護等，即帶有一定的右翼黑格爾主義、歷史主義傾向。<sup>87</sup>

從右翼黑格爾主義所發展出的右翼歷史主義，在 19 世紀中後期的德國蔚為顯學，而其主要作用即在於為德意志國家、為「德意志獨特道路」辯護。<sup>88</sup> 此種歷史主義的文本效應在於：當下存在的政治體制之所以合理，因其為「我們德國人」、「我們美國人」或「我們中國人」經過一系列歷史辯證之後所凝聚出來的。過去，我們可能犯了一些錯誤（如美國人蓄奴），但所幸已經被我們的歷史給辯證掉了。我們當下的政治體制及其所體現的價值和美德，大致就是我們族群／文化的本真表現甚至歷史必然。儘管當下仍有些地方不盡如人意，但我們族群／文化的浪漫歷史之旅尚未結束，而且我們足具調適能力。

通過右翼歷史主義的文本技術，當下的政治體制、國家體制「被」彰顯得相當合理——此即所謂「存在即合理」。再由於其歷史辯證的單位是族群、文化、國族，其辯證後所得到的合理當下，自然

<sup>87</sup> 參見甘陽（2007）、汪暉（2009b；2010）。另見汪暉（2008；2009a）。

<sup>88</sup> 參見 Iggers（1968）、Meinecke（1972）論德國歷史主義。另見 Hamilton（2003）。

也就是「我們」的當下——此即「當下即我們」。羅蒂把自由民主說成「我們美國人」的信仰，所仰賴的正是源自德國的右翼黑格爾主義、歷史主義、國族浪漫主義。但在 19 世紀後期的德國，右翼歷史主義所要辯證出來的合理當下，當然不是自由民主，而是威權國家主義。就此而言，時下中國指認黨國體制「存在即合理」的歷史主義宏大敘事，要比羅蒂更接近德意志右翼歷史主義的精神。<sup>89</sup>

黑格爾主義式的普遍利益與特殊利益的辯證，也被中國道路論者所挪用。照其主要說法，中國現存的黨、黨國體制是「中性」的，代表或體現了「普遍利益」。<sup>90</sup> 當此說法與盧梭的「公意」概念嫁接後，所得到的即是威權國家主義式的「民主」觀：中國現存的黨、黨國體制體現了「公意」，因此是「民主」的。<sup>91</sup> 早在 1840 年代，作為左翼歷史主義者的馬克思即以德國的官僚國家為例，戳破了「官僚國家體現普遍利益或公意」的假象。<sup>92</sup> 但在右翼歷史主義、國族浪漫主義的感知框架下，當下的黨國體制幾乎不可能與「公意」嚴重相左——此即「當下即公意」。

在 19 世紀末 20 世紀初的德國，「民主」仍是帶有貶意的字眼，很難不讓保守派聯想到主張普遍選舉權的社民黨。因此，保守派一開始並未宣稱「獨特道路」體現了德國式的民主或平等。<sup>93</sup> 不過，史賓

<sup>89</sup> 參見許紀霖（2010）論當前中國思想界的歷史主義話語。

<sup>90</sup> 參見汪暉（2009b；2010）。另見成慶（2010）的相關分析。

<sup>91</sup> 王紹光（2007；2008；2009）是此種民主觀的代表性論者。另見潘維編（2009）和潘維、瑪雅編（2010）所收的相關論述。曹錦清（2010）也是一例。

<sup>92</sup> 參見 Marx（1975）對黑格爾國家學說的批判，以及 Marx and Engels（1976）所收的《德意志意識型態》。

<sup>93</sup> 但施密特（Carl Schmitt）後來發展出「治者與被治者同一」的極權式民主觀。另見 Balakrishnan（2000）論施密特。

格勒（Oswald Spengler）所提出的「普魯士社會主義」範式，則或許稱得上是當前「中國式社會主義民主」言說的思想前身。照史賓格勒的陳述，「普魯士社會主義」正是一種反西化的、反西方式民主的、威權主義式的國族社會主義；它不但有別於西方式的、要求平等的公民權利以及公民之間更大程度的政治平等與社會平等的民主社會主義，而且更加優越。<sup>94</sup> 在此，若把「普魯士」換成「中國」，把「社會主義」換成「社會主義民主」，即與時下的「中國式社會主義民主」言說相去不遠。

在昔日德國，當國族浪漫主義、右翼歷史主義與威權國家主義相結合後，其所要求的不只是「權力國家」而已，也還呈現出強烈的帝國主義慾望。德意志的「世界史使命」意味著：當反西化、反西方式民主的「獨特道路」使德國成為強權後，德國將支配西方乃至世界，向世界證明、實現其優越而獨特的德國價值的「普世性」。<sup>95</sup> 此種「世界史使命」與人本主義關係不大，而其實就是建立在族群沙文主義之上。今日，當國族浪漫主義者聲稱中國價值有「普世性」，或中國模式有「世界史使命」時，溢於言表的即是此種族群沙文主義式的帝國慾望。<sup>96</sup>

### （三）「他者」的復歸

以反西化之名反自由民主的中國性言說，可以界定為一種高度政治化的族群／文化本質主義。但其關於西方與中國的本質性、同質

<sup>94</sup> 參見 Spengler（1920）。另見 Farrenkopf（2001）論史賓格勒的政治思想。

<sup>95</sup> 參見 Greenfeld（1992: 364-367, 371-378）、Pinson（1954: 49）。

<sup>96</sup> 參見張旭東（2010）。

性、(內在) 普適性宣稱，如「自由民主是根深蒂固的西方性產物」、「自由民主與中國性不能兩立」、「威權主義（黨國體制）體現或更貼近中國性」等，很不幸都無法成立。而建立於此的國族浪漫主義、右翼歷史主義言說，及其「存在即合理」、「當下即我們」、「當下即公意」等真理效應，自然也稱不上真理。

國族浪漫主義、右翼歷史主義及其虛妄的真理效應，曾使德國統治者及其知識份子化妝師嚴重錯估、低估了民權主義要求所反映出的現實問題。一味壓制的後果，是使得和平漸變從可能變成了不可能。第二帝國的下場是 1918 年的革命，脆弱的威瑪共和，乃至希特勒的崛起。<sup>97</sup> 在先天不足的威瑪共和，國族浪漫主義者從保守變成激進，成了顛覆共和的所謂「保守主義革命」勢力。<sup>98</sup> 今日回頭來看，此與高度政治化、硬化了的「自由民主與德國性不能兩立」的真理宣稱，恐怕脫離不了關係。當前中國以反西化之名反自由民主的國族浪漫主義，和昔日的德國（以及日本）原版相似，也拒絕正視隨著快速的資本主義經濟發展而日漸升高的民權要求——這正是危險之所在。

國族浪漫主義作為一種政治化的族群／文化本質主義，其普適性宣稱係建立於對「他者」的壓抑和依賴。但其對「他者」的壓抑和依賴，正說明其普適性宣稱不可能真正成立。如果「我們」是靠壓抑「他者」而現身，這種「我們」不可能是真正的「我們」。如果「我們」不可能脫離「他者」而獨自成立，則當這種依賴性被揭露、「他者」復歸之後，原先關於「我們」的浪漫歷史敘事就必須被打上問號。

<sup>97</sup> 參見 Wehler (1985) 論第二帝國，Mommsen (1996) 論威瑪共和，Fischer (1991) 論第二帝國與第三帝國的連續性。

<sup>98</sup> 另見 Woods (1996) 論「保守主義革命」思想。

儘管德希達和福科早先以西方人本主義作為批判標的，但是宰制他者卻未必非得通過以人為本的普遍主義。帶有排他性、獨斷性、宰制性的普適性宣稱，顯非西方人本主義的專利。以反西化之名反自由民主的國族浪漫主義，把主張中國走自由民主道路的中國人，都打成了中國性不足、受到西方污染的次中國人。此與西方帝國主義話語通過對「他者」的宰制，以確認自身優越的「人性」和／或「族群性」，實有高度的同構性。

作為一種權力／知識，以反西化之名反自由民主的國族浪漫主義，視而不見自由民主元素早已是現代中國性的一部分。把自由民主打成「他者」，並不會讓這部分的中國性消失。這個「他者」早已是「我們」的構成部分。更何況，激進發展主義與激進維穩主義所帶來或加深的負面作用，恐怕唯有通過對自由民主元素的合理性的認知與論證，也才能找出有效的因應之道。<sup>99</sup>「他者」之所以必須復歸，其主要理由或在於此。

## 五、結論

時下以反西化之名反自由民主的中國國族主義言說，把自由民主相對化、本質化為根深蒂固的西方性產物，彷彿自由民主與中國性不能兩立。本文把這類言說界定為一種政治化的族群／文化本質主義，並對其（內在）普適性宣稱、真理宣稱進行商榷。本文分析指出：其關於西方與中國的本質性、同質性、（內在）普適性宣稱，如「自由民主是根深蒂固的西方產物」、「自由民主與中國性不能兩立」、「威權

<sup>99</sup> 另見于建嶸（2009）論剛性維穩及其問題。

主義（黨國體制）體現中國性」等，實皆難以成立。

在第二節裡，我們評析了「反普遍主義」作為一種當代問題意識的由來及其主要特徵。以德希達和福科作為主要代表的後結構主義思潮，原以反人本主義、反歷史主義作為出發點；但當其反普遍主義邏輯被推向極致之後，其所質疑的對象便不僅止於西方人本主義、歷史主義、普遍主義而已，還直指一切的普適性宣稱和客觀真理宣稱——不分西方或非西方，也無論人本與否。受限於篇幅，本文無法充分展開關於後結構主義的討論，亦無意對其進行全面評價。但其反普遍主義邏輯的基本洞見在於：一切的普適性宣稱都可能帶有排他性、獨斷性甚至宰制性。

自第三節起，我們藉助此種反普遍主義邏輯之基本精神，分析、質疑「自由民主是根深蒂固的西方產物」、「自由民主與國性不合」、「威權主義體現或更貼近國族文化」等族群／文化本質主義式的（內在）普適性宣稱。我們論證指出：在廣義的族群／文化與特定的政治、道德、社會或制度實踐之間，不存在簡單的對應關係。像「自由民主是根深蒂固的西方產物」這樣的本質主義宣稱，實際上等於是把西方文化所內含的異質性，都當作「他者」給壓制、同化掉。

在非西方世界，威權主義者之所以把自由民主本質化為西方性產物，通常是為了聲稱「自由民主與國性不合」、「威權主義體現或更貼近本土文化」等。在第三節裡，我們主要以葛雷的文化特殊性理論（一種「多元現代性」論說）為例，對這類本質主義宣稱提出質疑。威權主義者通常並不相信一旦採納了現代威權主義、國族主義、主權國家等舶來品，自己就被同化成了西方人。同理，即使後來採行了自由民主制度，其「多元現代性」意義上的國族特殊性與文化特色，也不會就此喪失。

在第四節裡，我們對當前中國以反西化之名反自由民主的國族言說，提出進一步商榷與反思。我們論證指出：當論者把自由民主本質化為與「中體」不能兩立的西方污染，另一方面卻把不受民權主義制約的「早期西方現代性」看作中體的本真表現時，其真理宣稱實已不攻自破。

然而，當此種族群／文化本質主義高度政治化、硬化了以後，它卻儼然成了國族真理。通過「反西化、做自己」的國族浪漫主義話語，某種自我東方專制主義化的國族真我彷彿得到了確立。右翼歷史主義式的國族敘事也蔚為顯學，以生產「存在即合理」、「當下即我們」、「當下即公意」等鞏固既存黨國體制的真理效應。此類言說複製了昔日德意志國族／帝國主義範式的主要特徵，甚至包括其族群沙文主義式的帝國慾望。而在昔日德國，此類言說及其虛妄的真理效應，曾使統治者及其同路人嚴重低估了民權主義改革的重要性。

在種種質疑、批評、反對自由民主的言說之中，此種國族主義範式可能屬於最危險的一種。它助長國權的不斷上綱，阻礙漸進的民權主義改革。它以反西化之名把自由民主打成國族異己，視其為西方污染、西奴或漢奸思想、不穩定因素、剛性維穩的對象。此種權力／知識的排他性、獨斷性和宰制性，今日正顯現於維穩體制及其社會代價。

歸根究底，此種高度政治化的族群／文化本質主義，及其「自由民主與中國性不能兩立」的（內在）普適性宣稱，從一開始便難以成立。一味壓制「他者」（自由民主元素），一味拒絕討論其之於中國的可欲性，並不會讓這個「他者」就此消失，只會繼續加深當前中國的社會危機。



## 參考文獻

### 中文部分

Berlin, Isaiah (柏林)

2004 《現實意識》，彭淮棟譯。台北：臉譜。

于建嶸

2009 〈當前中國能避免社會大動蕩嗎？〉，查詢日期：2010年10月9日。<http://yu-jianrong.blog.sohu.com/115839563.html>

王紹光

2007 《安邦之道》。北京：三聯書店。

2008 《民主四講》。北京：三聯書店。

2009 〈論中國政府的學習機制與適應能力——關於中國模式的思考〉，查詢日期：2010年10月9日。

<http://www.wyzxsx.com/Article/Class17/200902/70485.html>

甘陽

2007 《通三統》。北京：三聯書店。

成慶

2010 〈當代中國「國家本位」思潮的興起〉，《思想》，16期，頁211-232。

江宜樞

2003 〈擺盪在啟蒙與後現代之間〉，《政治與社會哲學評論》，6期，頁239-247。

竹內好

2005 《近代的超克》，李冬木、趙京華、孫歌譯。北京：三聯書店。

airiti  
何信全

1996 《儒學與現代民主》。台北：中央研究院中國文哲研究所。

李曉蓉、張祖樞編

2009 《零八憲章》。香港：開放出版社。

汪暉

2000 〈當代中國的思想狀況與現代性問題〉，《台灣社會研究季刊》，37期，頁1-43。

2008 《去政治化的政治》。北京：三聯書店。

2009a 《別求新聲：汪暉訪談錄》。北京：北京大學出版社。

2009b 〈自主與開放的辯證法——關於60年來的中國經驗〉，查詢日期：2010年10月9日。

<http://www.wyzxsx.com/Article/Class17/200909/106225.html>

2010 〈中國崛起的經驗及其面臨的挑戰〉，《文化縱橫》，查詢日期：2010年10月9日。

<http://www.sunyefang.org/docs/wenhuaamongheng/linger/21224.aspx>

秋石

2010 〈劃清中國特色社會主義民主與西方資本主義民主的界限〉，《求是》，查詢日期：2010年10月9日。

<http://www.cns.hk:89/gn/2010/09-16/2536987.shtml>

笑蜀編

1999 《歷史的先聲》。汕頭：汕頭大學出版社。

張旭東

2005 《全球化時代的中國認同：西方普遍主義話語的歷史批判》。北京：北京大學出版社。

- 2010 〈中國價值的世界歷史使命〉，《文化縱橫》，查詢日期：2010年10月9日。<http://www.sunyefang.org/docs/wenhuaazongheng/lingyiyi/21050.aspx>

曹錦清

- 2010 《如何研究中國》。上海：上海人民出版社。

梁漱溟

- 1968 《東西文化及其哲學》。台北：虹橋。  
1971 《中國民族自救運動之最後覺悟》。台北：學術。

許紀霖

- 2010 〈普世文明，還是中國價值？近十年中國的歷史主義思潮〉，《開放時代》，215期，頁65-82。

陳宜中

- 2007 〈道德相對主義及「文化」之濫用〉，收錄於蔡英文編，《現代性之政治反思》。台北：中央研究院人文社會科學研究中心，頁359-397。  
2009 〈左派有理由支持自由民主嗎？關於中國自由主義與新左派的論爭〉，《政治與社會哲學評論》，31期，頁73-126。  
2010a 〈德意志獨特道路的回聲？關於中國「反民權的國族主義」〉，《政治科學論叢》，45期，頁107-152。  
2010b 〈崛起中國的十字路口：許紀霖先生訪談錄〉，《思想》，16期，頁233-272。  
2011 〈保守與激進之上：中國政治自由主義的希望與困境〉，《台灣社會研究季刊》，81期，頁237-279。

潘維

- 2008 〈敢與西方展開政治觀念競爭〉，《環球時報》，1/25。

潘維編

2009 《中國模式：解讀人民共和國的 60 年》。北京：中央編譯出版社。

潘維、瑪雅編

2010 《人民共和國六十年與中國模式》。北京：三聯書店。

劉北成編

2001 《福柯思想肖像》。上海：上海人民出版社。

蔡英文

1997 〈多元與統一：多元主義與自由主義的一項政治議題〉，  
《人文及社會科學集刊》，9 卷 3 期，頁 45-84。

錢永祥

2010 〈多元論與美好生活：試探施特勞斯政治哲學的兩項誤解〉，《復旦政治哲學評論》，1 期，頁 61-77。

錢鋼編

2010 《政治改革大博弈：溫家寶七談政改風波》。香港：天地圖書有限公司。

外文部分

Althusser, Louis

1996[1965] *For Marx*, trans. by Ben Brewster. London: Verso.

Attridge, Derek, Geoff Bennington and Robert Young eds.

1987 *Post-Structuralism and the Question of History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Balakrishnan, Gopal

2000 *The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*. London: Verso.

Barsky, Robert F.

1997 *Noam Chomsky: A Life of Dissent*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Benhabib, Seyla

2002 *The Claims of Culture*. Princeton: Princeton University Press.

Berlin, Isaiah

1996 *The Sense of Reality*, ed. by Henry Hardy. New York: Farrar, Straus and Giroux.

1999 *The Roots of Romanticism*, ed. by Henry Hardy. Princeton: Princeton University Press.

2000 *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, ed. by Henry Hardy. Princeton: Princeton University Press.

Best, Steven and Douglas Kellner

1991 *Postmodern Theory: Critical Interrogations*. London: Macmillan.

Bhabha, Homi and W. J. T. Mitchell eds.

2005 *Edward Said*. Chicago: University of Chicago Press.

Blunden, Aandy

2008 “Anti-Historicism and the Algerian War.” Available at <http://home.mira.net/~andy/works/levi-strauss.htm>

Bobbio, Norberto

1990 *Liberalism and Democracy*, trans. by Martin Ryle and Kate Soper. London: Verso.

1996 *The Age of Rights*, trans. by Allan Cameron. Cambridge: Polity.

Callinicos, Alex

1989 *Against Postmodernism: A Marxist Critique*. Cambridge: Polity.

Chambers, Iain and Lidia Curti eds.

1996 *The Post-Colonial Question*. London and New York: Routledge.

Chomsky, Noam and Michel Foucault

1971 “Human Nature: Justice and Power.” Available at <http://www.chomsky.info/debates/1971xxxx.htm>

Derrida, Jacques

1976 *Of Grammatology*, trans. by Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: John Hopkins University Press.

1978 *Writing and Difference*, trans. by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.

1992 *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, trans. by Pascale-Anne Brault and Michael B. Nass. Bloomington: Indiana University Press.

1993 “Politics and Friendship: In Interview with Jacques Derrida,” in E. Ann Kaplan and Michael Sprinker eds., *The Althusserian Legacy*. London: Verso, pp. 183-231.

1994 *Specters of Marx*, trans. by Peggy Kamuf. New York and London: Routledge.

Dews, Peter

1987 *Logics of Disintegration*. London: Verso.

Dreyfus, Hubert L. and Paul Rabinow

- 1982 *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*.  
Chicago: University of Chicago Press.

Drury, Shadia B.

- 1994 *Alexandre Kojève: The Roots of Postmodern Politics*. New  
York: St. Martin's Press.

Duara, Prasenjit

- 1995 *Rescuing History from the Nation*. Chicago: University of  
Chicago Press.

Dunn, John

- 1996 *The History of Political Theory*. Cambridge: Cambridge  
University Press.  
2005 *Setting the People Free: The Story of Democracy*. London:  
Atlantic Books.

Dunn, John ed.

- 1993 *Democracy: The Unfinished Journey*. Oxford: Oxford  
University Press.

Eagleton, Terry

- 1996 *The Illusions of Postmodernism*. Oxford: Blackwell.  
2000 *The Idea of Culture*. Oxford: Blackwell.

Edgley, Alison

- 2000 *The Social and Political Thought of Noam Chomsky*. London  
and New York: Routledge.

Elliott, Gregory

- 1987 *Althusser: The Detour of Theory*. London: Verso.

Fanon, Frantz

1966[1961] *The Wretched of the Earth*, trans. by Constance Farrington. New York: Grove Press, Inc.

Farrenkopf, John

2001 *Prophet of Decline: Spengler on World History and Politics*. Baton Rouge: Louisiana University Press.

Ferry, Luc and Alain Renaut

1990a *French Philosophy of the Sixties: An Essay on Antihumanism*, trans. by Mary H. S. Cattani. Amherst: University of Massachusetts Press.

1990b *Heidegger and Modernity*, trans. by Franklin Philip. Chicago: University of Chicago Press.

Fischer, Fritz

1991 *From Kaiserreich to Third Reich: Elements of Continuity in German History, 1871-1945*, trans. by Roger A. Fletcher. London: Routledge.

Foucault, Michel

1970 *The Order of Things*, trans. by anon. London: Tavistock.

1972 *The Archaeology of Knowledge*, trans. by A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon Books.

1977 *Discipline and Punish*, trans. by Alan Sheridan. New York: Pantheon Books.

1980 *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, ed. by Colin Gordon. New York: Pantheon Books.

1988 *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings*



1977-1984, ed. by Lawrence D. Kritzman, trans. by Alan Sheridan. New York and London: Routledge.

Goody, Jack

1996 *The East in the West*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gowans, Chris

2004 “Moral Relativism,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.  
Available at <http://plato.stanford.edu/entries/moral-relativism/>

Gray, John

1995a *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. London: Routledge.

1995b *Isaiah Berlin*. London: HarperCollins.

1997 *Endgames: Questions in Late Modern Political Thought*.  
Cambridge: Polity.

1998a *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism*. London:  
Granta Books.

1998b *Voltaire: Voltaire and Enlightenment*. London: Phoenix.

2000 *Two Faces of Liberalism*. Cambridge: Polity.

2002 *Straw Dogs*. London: Granta Books.

2003 *Al Qaeda and What it Means to be Modern*. London: Farber  
and Farber.

2004 *Heresies: Against Progress and Other Illusions*. London:  
Granta Books.

Greenfeld, Liah

1992 *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, Mass.:  
Harvard University Press.

Habermas, Jürgen

1987 *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. by Frederick Lawrence. Cambridge: Polity.

1992 *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, trans. by William M. Hohengarten. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Hamilton, Paul

2003 *Historicism*. (2nd ed.) London and New York: Routledge.

Hirschman, Albert O.

1991 *The Rhetoric of Reaction*. Cambridge, Mass.: Belknap Press.

Hobsbawm, Eric J.

1987 *The Age of Empire, 1875-1914*. New York: Pantheon Books.

1995 *Age of Extremes*. London: Abacus.

Hoy, David C. ed.

1986 *Foucault: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.

Huntington, Samuel P.

1996 *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*.  
New York: Simon & Schuster.

Iggers, Georg G.

1968 *The German Conception of History*. Middletown, Connecticut:  
Wesleyan University Press.

Jameson, Fredric

2002 *A Singular Modernity*. London: Verso.

Judt, Tony

2006 *Postwar: A History of Europe since 1945*. London: Penguin  
Books.

Leach, Joshua F.

2009 “Ashis Nandy and the Postcolonial Trap.” Available at  
<http://www.butterfliesandwheels.org/2009/ashis-nandy-and-the-postcolonial-trap/>

Levenson, Joseph R.

1958-1965 *Confucian China and Its Modern Fate*, 3 v. Berkeley: University of California Press.

Levin, Michael

1992 *The Spectre of Democracy*. New York: New York University Press.

Lévi-Strauss, Claude

1966[1962] *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.

Liotard, Jean-François

1984 *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. by Geoff Bennington and Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.

MacIntyre, Alasdair

1984 *After Virtue*. (2nd ed.) Notre Dame: University of Notre Dame Press.

McNay, Lois

1994 *Foucault: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity.

Manin, Bernard

1997 *The Principles of Representative Government*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mann, Michael

1993 *The Rise of Classes and Nation-States, 1760-1914 (The Sources of Social Power, v. 2)*. Cambridge: Cambridge University Press.

Marx, Karl

1975 *Early Writings*, trans. by Rodney Livingstone and Gregor Benton. London: Penguin Books.

Marx, Karl and Friedrich Engels

1976 *Collected Works, v. 5*. London: Lawrence & Wishart.

Mehta, Pratap B.

1997 “Pluralism after Liberalism?” *Critical Review* 11(4): 503-518.

Meinecke, Friedrich

1972 *Historism: The Rise of a New Historical Outlook*, trans. by J. E. Anderson. London: Routledge and K. Paul.

1984 *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'Etat and its Place in Modern History*, trans. by Douglas Scott. Boulder: Westview Press.

Miller, David and Michael Walzer eds.

1995 *Pluralism, Justice, and Equality*. Oxford: Oxford University Press.

Mommsen, Hans

1996 *The Rise and Fall of Weimar Democracy*, trans. by Elborg Forster and Larry E. Jones. Chapel Hill & London: University of North Carolina Press.

Moore-Gilbert, Bart

1997 *Postcolonial Theory*. London: Verso.

Nandy, Ashis

1983 *The Intimate Enemy*. Oxford: Oxford University Press.

2004 *Bonfire of Creeds*. Oxford: Oxford University Press.

Norris, Christofer

1987 *Derrida*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

1993 *The Truth about Postmodernism*. Oxford: Blackwell.

2000 *Deconstruction and the "Unfinished Project of Modernity"*.  
London: Athlone.

2002 *Deconstruction: Theory and Practice*. (3rd ed.) London:  
Routledge.

Nussbaum, Martha C.

1999 *Sex & Social Justice*. Oxford: Oxford University Press.

Pinson, Koppel S.

1954 *Modern Germany: Its History and Civilization*. New York:  
The Macmillan Company.

Potter, David S., David Goldblatt and Margaret Kiloh et al. eds.

1997 *Democratization*. Cambridge: Polity.

Rawls, John

1993 *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Roberts, David D.

1995 *Nothing But History: Reconstruction and Extremity after  
Metaphysics*. Berkeley: University of California Press.

Rorty, Richard

1979 *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton  
University Press.

- 1983 “Postmodernist Bourgeois Liberalism,” *Journal of Philosophy* 80: 583-589.
- 1989 *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1991a *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, v. 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1991b *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1998a *Achieving Our Country*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- 1998b *Truth and Progress, Philosophical Papers, v. 3*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1999 *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books.
- Rueschemeyer, Dietrich, Evelyn Huber Stephens and John D. Stephen
- 1992 *Capitalist Development and Democracy*. Cambridge: Polity.
- Said, Edward W.
- 1978 *Orientalism: Western Representations of the Orient*. Harmondsworth: Penguin.
- 2003 *Culture and Imperialism*. New York: Alfred A. Knopf.
- 2004 *Humanism and Democratic Criticism*. New York: Columbia University Press.
- Sartori, Giovanni
- 1987 *The Theory of Democracy Revisited*. New Jersey: Chatham House Publishers, Inc.

Sartre, Jean-Paul

1966[1961] “Preface,” in Frantz Fanon ed., *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, Inc., pp. 7-26.

1976[1960] *Critique of Dialectical Reason, v. 1*, trans. by Alan Sheridan-Smith. London: New Left Books.

Sen, Amartya

1997 *Human Rights and Asian Values*. New York: Carnegie Council on Ethics and International Affairs.

1999 *Reason before Identity*. Oxford: Oxford University Press.

2006 *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*. New York: W. W. Norton & Company.

Spengler, Oswald

1920 *Prussianism and Socialism*. Available at <http://www.archive.org/details/PrussianismAndSocialism>

Therborn, Göran

1977 “The Rule of Capital and the Rise of Democracy,” *New Left Review* 103: 3-41.

Waldron, Jeremy

1993 *Liberal Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.

Walzer, Michael

1983 *Spheres of Justice*. Oxford: Martin Robertson & Company Ltd.

1987 *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

1989 “Nation and Universe,” in Grethe B. Pertersen ed., *The Tanner Lectures on Human Values, xi*. Salt Lake City: University of

Utah Press, pp. 509-556.

1994 *Thick and Thin*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

1997 *On Toleration*. New Haven: Yale University Press.

Wehler, Hans Ulrich

1985 *The German Empire 1871-1918*, trans. by Kim Traynor.  
Leamington Spa: Berg.

Weinstock, Daniel M.

1997 "The Graying of Berlin," *Critical Review* 11(4): 481-501.

Wolin, Richard

2004 *The Seduction of Unreason*. Princeton: Princeton University  
Press.

Wong, David B.

1984 *Moral Relativity*. Berkeley: University of California Press.

Woods, Roger

1996 *The Conservative Revolution in the Weimar Republic*. New  
York: St. Martin's Press.

Wordsworth, Aann

1987 "Derrida and Foucault: Writing the History of Historicity,"  
in Derek Attridge, Geoff Bennington and Robert Young eds.,  
*Post-Structuralism and the Question of History*. Cambridge:  
Cambridge University Press, pp. 116-125.

Young, Robert

1990 *White Mythologies: Writing History and the West*. London:  
Routledge.

2001 *Postcolonialism: A Historical Introduction*. Oxford: Blackwell.



## Abstract

This paper critically examines the thesis that liberal democracy is essentially Western and utterly incompatible with Chineseness. In recent years there has emerged in China a popular nationalist discourse which rejects liberal democracy as Western and therefore alien to Chineseness. Correspondingly, Chineseness has come to be defined as essentially anti-liberal-democratic. This also involves the suggestion that the presently existing authoritarian “Chinese model” or “Chinese road” be intrinsic to Chinese culture. Liberal democracy as a political choice is, thus, being excluded a priori in the name of anti-Westernization and anti-universalism. This paper argues that at the heart of this particular anti-liberal-democratic discourse is a species of what might be called “politicized ethnic/cultural essentialism.” The trouble with it, however, is that its claims to (internal) universality could hardly be sustained. Drawing on the spirit of the poststructuralist logic of anti-universalism, the paper aims to deconstruct this ethnic/cultural essentialism and its truth claims about China and the West. As a form of power/knowledge, this overtly politicized ethnic/cultural essentialism is revealed to be exclusive, dogmatic, and repressive.

*Keywords: universalism, liberal democracy, the West, China, essentialism, nationalism*