

派 中国 / 左

卡维波

一、统派、台派、中派： “中国 / 左派”在台湾

这场综合讨论的主题为“中国 / 左派”。这个题目有很多面向，例如，所谓“中华民族伟大复兴”究竟和左派是个什么样的关系？左派所设想的中国方案，与儒家的、自由派的中国方案有什么关系？上述来自中国大陆的这些问题对台湾有什么意义？又对台湾的统派政治有什么蕴涵？这场综合讨论以及本文或许没有直接回答这些问题，但是企图开始在台湾脉络下展开相关思考。这篇文章考察“中国 / 左派”关系的蕴涵乃是针对台湾统派（左统、右统、新统）之间关系的思考。

台湾曾流传所谓“统左”与“左统”的区分（“统”指中国统一），字面含意则是争论统优先于左，还是左优先于统，这隐然就有中

国与左派之间的张力：据说左统倾向于对中国前三十年的认同，而统左则接受后三十年的发展。不论统左 / 左统之分有无实际对应，这样的概念区分还是有意义的，只不过现在外界多以“左统”泛称之，为了讨论的简洁，因此以下我不特别区分二者。

台湾既然有左统，当然也有右统，特别是近来有年轻一代的政治明星投身在右统的阵营中引起注意。所谓右统，源自“反共不反中”的政治立场，在冷战后与台独兴起的环境下突出其国共和解、两岸统一的主张，其核心则是对中国（中华文化与中华民族）而非左派或共产党的认同。某些右统所诉求的政治符号都曾是压迫左统的白色恐怖，因此左统与右统的矛盾是突出的。

最近台湾的《中国时报》社论认为，左统与右统因为历史恩怨、意识形态而终究无法

调和，因此不认为这些互相对立与力量分散的左右统派能实际发挥作用。《中国时报》从而寄希望于逐渐众多的两岸经贸往来之受益者，认为后者由于生活方式与事业发展而与大陆形成命运共同体，乃是务实的“新统派”^[1]。然而，新统派如何从“自在的”新两岸共同体走向“自觉的”存在、主动积极的认同（包括政治意识）？或曰：由于台独的反中仇中必然会转向寻求内部的敌人（亲中卖台），因此其敌意与排斥可以催化新统派的自觉意识；但是我认为其前提还是在于有“旧统派”的媒介作用，提供自觉所必要的意识形态、政治路线与“内部敌人”的具体想象。

无论新旧统派，最终仍都需要一个不同于台独的“中国想象”。然而“想象”不仅仅止于中国的事实现况，还要包含（建立在中国的历史道路）中国的“可能性”（潜能、愿景等等），因此还是要回到各派对中国方案的设想、对中国的认识。更详细地说，由于台独采用的是现成既定的中国想象，而其对中国的想象不仅基于当前台湾或国际媒体与学术对中国现实的呈现，也有冷战或更长久的历史根源与投射，且几乎构成了整个台湾主流对中国的认识。相对的，统派话语因此历来都必须包含对于中国的重新认识，1970年代海外的“重新认识中国”运动与香港的“认识祖国（关心社会）”运动，均皆如此。对此，我再多说几句。

台湾在政党政治上有所谓蓝绿之分，在更根本的层次上有统派独派之分，近年则出现了一个模模糊糊的“台派”。如果说独派相对于统派，那么台派呢？我认为台派的出现并非偶然，这名称是在两岸实现三通、中国崛起态势益发明显之后出现的。台派把“台湾独立”的重点从“独立”转换到“台湾”，俨然自居为台湾的化身、代言。如果说独派相对于统派，台派便是相对于中国。台派所营造的是：中国是台湾的天然敌人他者，台派（台湾）就是“天然独”。台派因此依照着它所想象的“中国”造出相反相对的“台湾”，台湾与中国是清楚绝对的二分：不但台湾不是中国的一部分，中国也不是台湾的一部分——台湾内部不能存在中国，必须去除“中国因素”。

台派所化身的台湾，理应代表全体，包括蓝营在内，因此所谓“独台”必须整合到“天然独”之内；易言之，台派如果有什么知识—政治计划的话，应该是要整合台湾为边界清楚的整体，绝对与中国二分。但是它需要克服几项困难：首先，台派在政治上徘徊于中华民国与台湾共和国之间，既无法爱中华民国又无法扬弃中华民国；既然无法确定爱国主义，也就很难整合蓝绿、整合台湾。其次，其现有的公民政治无法处理在台湾的中国人、中国因素，甚至连自由主义的多元文化主义也是纸上空谈。至于在知识计划上，多年来

台湾号称走向本土或本土化，学术体制也已经逐渐脱离在地知情人或买办角色，但是在基本的知识框架上仍无法摆脱知识殖民的处境，而是学术代工或（骄其妻妾地）融入西方知识生产的一个分工环节，因此积极拥抱普适的文明进步主义，期盼能够表现青出于蓝，比西方还文明进步，与其说是为了实现世界主义的公民政治，不如说是为了能被西方视为友邦家从。不过，普适文明等等这些也都是外来“知识政权”，对于立意要摆脱“外来政权殖民”的台湾台派，却没有积极地在知识上去克服这些外来“知识政权的殖民”，因此只好自嘲“空白主体”（台湾后殖民辩论中出现的名词）——因为既不愿继承中国文化，也没有自身传统的底色，只能自嘲空白而任人挥洒。

台派虽然没有真的实体，但是台派和香港“本土派”一样都以中国想象来建立自我。这个“中国”的起源大抵都可以回溯到西方18世纪下半开始做为西方话语知识对象的中国，是个缺乏哲学的汉学研究对象，也是个缺乏法律的、契约的、市民社会的中国。这个中国话语还嫁接了在这之前针对伊斯兰、奥斯曼帝国的东方主义，因此接续出炉了中国文明停滞论，之后有日本的中国种族退化说，冷战时期的东方专制主义，最后海外反共者则加上缺乏华夏精髓的中国，以上种种造成了主流眼中今日欠缺普适文明价值的中国。

面对这种台派与香港本土派话语下的中国，左派或统派要如何论述中国？如果只宣称“中国是个假问题，其实只是阶级问题的转移”，那也只是一种失语而已。毕竟，台湾统派所主张的统一之正当性如果只能从普适性质的社会主义、自由主义、民族主义、普世价值等等而来〔例如，“当两岸都实行普世公认的自由民主〔或社会主义〕时便可统一”〕，那么这是一个没有中国的台湾统派。这终究也是一种变形的台派。

说台湾统派没有中国，可能过于严苛，各个统派应该都是有“中国想象”“中国问题意识”的。左统的中国是建立在两岸无产阶级联合的社会主义中国（阶级国家），右统的中国则是建立在传统历史文化的中国（文明国家），新统的中国则是建立在现实经贸与日常交往的共同体（民族国家）。但是这里有两个问题，第一，台湾左统派有没有话语来容纳非左派的台湾统派？撇开双方在历史与政治上的分歧等等，两者是否永远处于互相排斥的关系呢？第二，从民初中国左派诞生起，和当时其他左右思潮与运动一样，都有着“中国往何处去”的问题意识，显然当时无论左右派都有很清楚的中国主体，在中国与左（右）派的主—客关系里，中国不是处于客体的位置。那么台湾左派在这一点上是否不同于中国左派？有一种台湾左派便是要建立自身的主体性，而

不是要建立中国主体性,虽然这未必就等于“左独”,但是由此可以看出以主体性或主—客关系的语言来谈“中国/左派(统派)”可能会衍生台湾主体性问题,也就是“中国/台湾”的政治问题;故而中国/左派关系或许也是对“中国(大陆)/台湾”关系采何种取径的隐喻。

为了解决统派所面对的这些政治难题,我在第一届“重新认识中国”会议不从政治角度而从知识角度提出了中国派或中派的概念,“中派”不从政治角度的主—客关系来论述中国,不是主体化中国(也不是客体化中国),而是理论化中国,在不同的领域或问题上尝试看到(一)中国特殊性所内涵的普适性,或者(二)普适理论无法涵盖的中国特殊性。^[2]在这样的知识生产之中国转向里,并无政治中国与历史文化中国的区分,也就是拒绝民族国家与文明文化的二分;其蕴涵之一便是思考:有无可能统一台湾左派与统派的中国想象?能否趋同台湾左统与非左统派的中国认识?中国派初始的工作则是批判地接合今日大陆学者对于中国的思考,让台湾的中国论述与大陆的自由派、左派、儒家的争议结合,同时也让大陆的争议各方都能看到台湾的中国论述之相关性。这应该是“重新认识中国”的第一步。

这篇文章要考察中国/左派的三种关系,其蕴涵则是针对了台湾的左统(统左)/右统/新统的异同分合,因为当我们考察中国

与左派(左统)的关系时,也等于连带考量了右统与新统在这个关系中的定位。一般都认为左统与右统的对立来自左右之分,一致之处则来自于“统”,但是这些不同统派所欲统一的“中国”是相同的吗?如前所述,左统的中国想象核心是社会主义中国,右统则是传统中国或历史文化中国,新统却是现实中国。三种统派的中国想象是歧异的,他们的中国认识是分裂的——或许中派的重新认识中国之知识计划有助于中国认识的统一。再者,左统或左派对于“社会主义中国”的认可(recognition),是否仅仅来自社会主义而非中国?右统或新统对于“中国”的认可也有类似问题(因为他们的中国认识都是分裂的,认可的都是中国的某部分表现——认可文化博大精深、认可经济强盛等等)。不同统派的这些认可差异,是它们除了领导权争执外,在政治上分歧的来源。另外,在一些问题上(如经济、文化等),不同统派的本质认同或核心承担是不同的(例如,左统对于经济平等、右统对于文化传统……的本质认同或核心承担),或者不同深浅程度的认同与承担(亦即,认同但非本质认同、承担但非核心承担);再者,不同统派有不同的专门擅长;这些差异既是分歧、也是互补的可能来源,端视我们能否从实用的角度使这些差异共存。

二、中国 / 左派的三种关系

以上铺陈了当前中国与左派（左统）、右统、新统的现实政治纠葛，但是这篇文章不会直接去处理这些纠葛或给出明确的政治方案，因为在没有松动人们的许多信仰假设前，直接的政治倡议徒然制造立场的壁垒。接下来我要借着厘清中国与左派的一般性关系，来逐渐开展中派的知识—政治论述，特别是左统、右统、新统的可能分合。

为何要处理一般性关系而非“历史”关系呢？邱士杰曾论证台湾的左派在历史过程中与统派是合而为一的，是中国的民族解放与阶级解放的一部分，这也是为何他认为无须区分左统或统左的原因。不过，历史或事实都还需要上升到一般性才能产生“可能性”，才能使历史在当前现实里发挥作用。如果只停留在中国 / 左派的历史关系或事实关系，那么便无法从过去走向未来，从现实走向可能。对于寻求不同统派、不同左右立场的“中国共识”而言，考察中国 / 左派的一般性关系还是必要的。例如，王明与毛泽东是否都是中国左派呢？赵刚在前面文章中认为王明不是。但是无论如何，对王、毛二人而言，中国与左派的关系是不同的，如何描述与解释他们的不同，就必须从（个人）历史上升到更一般性的范畴。不过，一般性的抽象关系理应建立在具体的历

史关系之上，限于我的知识研究，恐怕无法在这篇文章达成如此完整的目标，故而只能在此以较为抽象的方式来做一些知识面的铺陈。

中国 / 左派的关系常用“马克思主义的中国化”来概括，但是这至少有三种理解方式：一种是中国在实践马克思主义方面具有主体性（主—客关系）；一种是西方现代的马克思主义做为一种普适的学理学说怎样应用到中国的特殊情境（普适—特殊关系）；最后一种则是中国为体、马克思西学为用，或者反之（体—用关系）。中国 / 左派的这三种关系（主—客、普适—特殊、体—用）分别对应了政治角度、知识角度、实用角度。最终我要说的是：政治角度涉及的左右领导权争执与认可麻烦，可以从中派的知识角度来寻求新的共识，并且以实用角度来发挥不同统派的专擅能量。

我将先从主客关系谈起。由于左派（社会主义、马克思主义）代表着西方现代的先进意识与运动，左派可以说是改造中国的支配主体，然而在改造中国过程中，左派又似乎必须成为被迫适应中国现实的客体，这种互为主客是过去常见的修辞。然而，主客关系必然涉及左派不太谈的承认或认可斗争，也就是客体要反客为主、寻求另一主体的承认（亦即，要求承认“我不是客体，而和你一样也是主体”）。毕竟，无论是否互为主客，中国一直有被贬抑的印象观感（这往往是做为客体的表

征),因此,从细微的“中国人不文明”到更广泛的中国认可问题(例如诺贝尔、奥斯卡、世界经典、奥运、洋娃娃等等西方界定了人类各方面的卓越),或现在所谓中华文明的伟大复兴,或者缺乏民主自由、社会歧视弱势、传统在现代无用且落后等等。这个认可问题动员了人们的民族主义情感,或者对普世价值的选择,或者对丧失传统文化的焦虑等等。虽然我们可以口头上宣称中国与左派互为主客,但是左派所能建立的中国主体性,其实往往是中国无产阶级(及其先锋队)的主体性,或者中国人民(人民民主专政下跨阶级的“分享”主体性),而没有中国文明文化或中国某些特殊性的主体性等等,亦即,左派与其他派别没有共享的中国主体性。当前左派思想与理论中缺乏直接建立这种共享的中国主体性的资源,无法满足认可政治的完整需求(即,认可“中国”为主体,而不只是认可中国的单一面向)。然而,就算左派建立了共享的中国之主体性后,左派是否丧失了自身的身份认同?(中国)左派因而陷入两难。

其次,我将从不同于主客关系的普适—特殊关系来谈中国与左派:中国与左派,哪一个普适,哪一个是特殊?或者两者都是特殊,或者都可能在历史过程中上升为普适?这涉及中派所说的“中国”与“西方现代性”之间的知识范式竞逐,但是却不直接关乎主—

客关系所导致的“领导权”(左统、右统、新统,谁领导谁?)与“认可麻烦”(对中国不同面向的认可或不认可,以及建立主体性所带来的身份政治纠葛,也就是为巩固自身主体而进行的排他性认同,或者为扩大主体疆界而丧失自身的认同)。这是以普适—特殊关系谈论中国/左派的优点。中派的知识计划如果先从知识范式的转换开始,重新认识中国,重新界定中国左右派,或有可能改变中国/左派、左统/右统/新统的政治想象。

最后,现在似乎有迹象显示大陆官方要更趋向中国而非左派,偏向中国传统文化,淡化社会主义,更重视中国的认可问题。那么社会主义或左派的未来是什么?一些智库的谈话又是如何处理中国与左派的关系?其中值得注意的提法是体—用关系,深究之后将会发现:意义含糊的体用关系提法之所以尚有新意,乃是区分领域的后果(体—用或许是传统提法,区分领域则是现代性的特征)。我会在文末讨论何以这是实用的角度,以及其对台湾统派的蕴涵。

以下我就逐一谈这三种可能关系。

三、中国/左派的主—客关系 (与“认可麻烦”)

在这一节里我要说的是:虽然主—客关系

不必然固定而可能权力流动、主客易位，但是却必然有认可斗争，也就是建立主体性的斗争。为了建立主体性而巩固主体边界，认可因此涉及了排他性的身份认同，这确实是个“麻烦”。而左派（特别是缘起西方左派的理论）则缺乏话语资源来建立中国（文明、传统）的主体性，解决中国的认可麻烦。同样的，右派或者自由派、新儒家等也只能建立中国片面的主体性，这样的片面性或者导致了排他性的中国身份（例如排除了许多看似反儒家的现代元素），或者因为扩大主体疆界（例如吸纳了许多西方现代个人自由主义文化）而有丧失中国身份的焦虑，也陷于认可麻烦之中。

主客关系是指主体支配客体或者客体去适应主体的关系。在主客关系里，一般的印象观感是：“主”能够保持其主体核心大致不变的身份认同（同一性），可是“客”却因为要适应而改头换面、丧失主体性。中文讲的“橘逾淮而为枳”就是主客关系的一个极端例子，橘为了适应淮北而变成了枳，这未必是说实际上淮北的地貌与气候长期下来没有因为生长枳而改变，但是主客关系的认知最终还牵涉到强势的支配（力量或权力），而不是变化与否的问题。中国 / 左派的关系有着更大的背景，那就是中国的西方化或现代化；而人们之所以认为现代与中国的关系是主客关系，正是因为人们主观地觉得西方现代是强势支配中

国适应现代的过程。这当然也是帝国主义问题。

对中国现代的理解，以“冲击—反应”之说（即，西方现代的冲击使得中国不得不现代化）最为明确地表现了主客关系，而这说法最符合印象（或许事实）之处就是西方现代的全球强势支配。当然，我们可以反对冲击—反应之说，而提出（例如）马克思主义能够中国化是因为中国传统原有的大同思想；也因为中国知识分子在20世纪上半有自主意识的道路选择、与底层群众的互相启蒙（贺照田有精彩论述），理论与实践相结合；中国的现代化的资源则是至少明清以来许多社会关系、生产关系的改变等等——这是所谓“在中国解释中国”的历史诠释策略。不过这似乎无法否认中国是在西方的强势支配现实下做出适应与改变，也就是说，中国因为在西方现代的结构力量下，不得不救亡图存，走上左派路线。

传统的左派思想比较强调结构的（最终）决定力量，也就是科学的、不以人主观意志为移转的强制。但是当代偏向后现代的批判思潮则认为：一面倒的、纯然压倒的主客权力关系（例如，中国单方向地被现代化），毕竟夸大了结构的独霸，也就是夸大结构决定力量的全面性以及忽略结构内部的矛盾，甚至忽略了被支配客体的能动与抗拒、挪用与转化、反客为主的可能等等。事实上，倾向后现代

的左派对权力有不同的理论理解，因而主张主客关系有其飘忽不定的性质（所谓权力流动），一方面有看似客观的强势支配现实，也就是所谓结构性的权力，另一方面也有局部脉络里的颠覆反转、反抗主体的能动。

可是无论主客或权力关系如何地不稳定或流动，主—客必然蕴涵着现实政治领导权的斗争以及认可的斗争。在今日，许多左派或自由派都会非难中国的认可斗争，认为遮蔽了阶级问题或导向民族主义；而且认可确实是个麻烦——因为争取认可往往需要同时维持与描述一个稳定统一的身份认同，而在寻求稳定统一的中国身份认同过程中往往会表现出形形色色的排他性，例如忽略少数民族的中国身份，或者坚持某些道德行为与伦理价值的中国身份，或者激进反对/坚决拥护传统文化的中国身份等等。

认可问题当然不是中国身份独有的问题。在当代我们看到形形色色要求被认可的身份认同构成了当前（如性/别或族群）社会运动在要求重分配的左派政治之外提出的另一项重要政治要求。有些人甚至将之提高到正义的层次，宣称除了分配正义之外，还有认可正义。第三世界有色人种及其文化文明的认可要求也被认为有正当性，甚至分离主义往往也会以认可斗争为其核心。传统左派的一般倾向是否认“认可政治”可以和分配正义相提并论，

因为传统左派强调物质基础，认为认可仅仅是次要或衍生的。不过，正如很多人指出的：“要求认可”并不是孤立的，而可能同时有其他附带的运动与脉络，因而对所谓物质基础的斗争也会产生影响效应。在我看来，认可政治不仅仅和分配政治有交集蕴涵，左派的分配政治甚至暗含了认可政治，就是要建立和分配相关的经济—阶级的主体性；所以，左派也有认可要求，例如要求认可的是中国的经济—阶级面向，而不是中国的文明传统面向。

由于认可要求往往附带了具有排他性质的身份政治，因此有些解构倾向的左派力图解构稳定统一的身份以化解认可要求。这看似是针对认可麻烦的一条思路或出路，但是如果对身份的解构只是纯粹理论操演，也就是对于身份认同进行近乎公式化的解构操演，把所有身份认同都同一化、去历史化（例如将所有民族身份都解构），这显然是不足的。毕竟，我们在当代的各种社会与政治运动里都已经看到认可政治的复杂性：要求认可，可能是巩固一种排他性的身份认同，也可能是扩张一种吸纳性的身份认同；可能是一种去历史的身份认同，也可能是恢复被东方主义化的身份认同。更何况，左派对自身的身份认同往往是拒绝被解构的——君不见左派的派性坚持是很常见的。

当前中国的认可政治还有其特殊的复杂

性。例如中国的要求认可究竟是认可与西方同等价值，还是与西方不同价值？还有，认可政治很多时候是关于文化文明的评价，但是今日中国主流话语却倾向于符合西方经济发展价值的认可要求，想要因为GDP等等而被认可。有些左派虽然批评中国的经济制度向西方价值看齐，但是另一方面对于中国的文化文明不向西方价值看齐的倾向则称之为文化民族主义，这样的字眼往往就构成了自动否定的理由。在这方面类似的是，当前不仅仅有港台右派，还有港台多数的“本土”社运左派（或自承左派），他们不认可中国的理由都是因为中国比不上西方现代文明，例如中国政治与社会文化与西方所代表的普适价值不同，或例如中国放弃了或没达成西方现代的进步价值（像西方新左派文化所揭示的价值）。港台右派自然在经济领域与文化领域都追求西方的主流价值，但某类左派虽然在经济领域里追求非西方主流的价值，在文化领域里却拥抱西方现代或者普适性的主流价值、进步价值（因此谴责伊斯兰的反同性恋）。凡此种种，都显示了认可政治的复杂与麻烦，以及左、右、新统派在认可方面的必然分歧——这些分歧归根究底则是：左统认可社会主义中国、右统认可传统或历史文化中国、新统认可现实中国，以及由此分歧所衍生或连带的各种对中西文化、政治、经济、社会等的认可或不认可的

复杂组合。

总之，当我们以主客关系来设想中国 / 左派时，即使我们对权力不采取单向固着的观点（亦即，领导权可能因势而流动，不必固着于左统领导右统或右统领导左统），即使我们以解构身份政治来化解认可要求，认可政治的纠葛或麻烦却终究无法避免——归根究底，是因为左派并没有足够的话语理论资源来论述中国的认可，亦即，承认与建立“中国”的主体性——这里的“中国”不仅仅是个名称，也不是哪一派可以武断决定的“中国等于中国的某一方面向”（例如中国就是中国劳动人民、中国就是中国文明传统、中国是中国民族国家等等），而是名符其实的“中国”——故而必需追究中国（实）之所以为“中国”（名）之理，即，何以中国。因此，首先要回应“何以中国”^[3]这个知识计划的问题，才能避免武断地拟定“中国”的主体性。在中国—左派的主客关系上，尽管我们可以说，历史现实是中国改造了左派为中国所用，而不是被迫按照左派世界图景来改造中国，但是很明显的，越贴近西方左派的理论话语，便越缺乏构造与认可“中国”主体的资源，也就是无法回应“何以中国”的知识计划。即使不从主体性而从价值认可的角度也仍然躲不开认可麻烦，毕竟左统、右统与新统所认可或不认可的中国面向终究是分歧的

(例如,左统所不认可的中国新自由主义面向,恰恰是新统所认可的)。

由于“认可”和西方认识方式里的主客二元、支配克服他者的倾向有关,亦即,认可是内建于主客关系之内的,那么,可不可能有不建立在主客关系上的“认可”?下面讨论的体一用关系或许就是一种取代主一客关系的思维。

四、中国/左派的普遍—特殊关系 (与“中国作为理论”)

上面提到,在没有充分讨论“何以中国”之前就从政治角度谈中国或左派的主体性,那么不同统派不但会展现排他性的身份政治,也会有对中国不同面向的认可分歧。故而我倾向不能只从、也不必急于从政治角度或主客关系来发展中国/左派的关系;相反的,我们可以先从知识角度来探究中国/左派的关系,反思我们的知识框架,探究“何以中国”,而不是在西方流行话语、旧有的左右窠臼中谈论统派。下面我要从普遍(普适)/特殊关系来讨论中国与左派的关系,毕竟,普遍/特殊是构成知识的重要关系。

普遍/特殊关系和主客关系常被误以为是相对应的,因为两者都被想象成一方是核心不变的,另一方是被迫适应的。但是主客关系真正的区分是在于主体性与强势支配,而这

并不是普遍/特殊关系的本质——特殊方可以是强势的支配者,或者特殊方可以主动地适应普遍性,而不是被迫适应的客体。事实上,有的特殊方往往因为其强势支配或主动适应,因而被误认为具有普遍性,或者其支配权力的知识策略最终成为其上升为普遍性的条件。总之,普遍/特殊关系不同于主客关系。

从普遍/特殊关系来看左派与中国的关系,或者西方现代与中国的关系,可以有几种可能性。第一种,左派或马克思主义是普适的,而中国是特殊的。第二种,左派或马克思主义是特殊的,而中国也是特殊的。这是比较为人所接受的两种可能。不过,其实还存在着另外两种可能,就是马克思主义与中国都是普适性的,或者马克思主义是特殊的,而中国则是普适的。在后两者的可能里,如果中国具有普适的潜能,那么从知识层次而论,中国就是具有理论的地位,可以解释特殊现象。在我看来,有些特殊具有上升为普适的可能或潜能,有些特殊则没有,但是这并不表示后者没有价值或没有知识方面的价值。中国可以做为理论而某些区域或国家不能做为理论,这不应该被混淆成认可政治的问题。

总之,中国具有普适的可能,中国作为理论,并不等于认可的斗争,而是重新认识世界,同时也是重新认识中国(知识生产的中国转向)。当然,认识或许会随附着认可(或者“误

认”)的成份,但是却不是赤裸的权力支配,毕竟这必须是求真的活动。(在此我约略解释“中国作为理论”:当前全球的知识生产其实是以西方现代为核心的理论范式来解释世界,解释中国的历史与现实等等,这就是“西方现代作为理论”。如果要开展与之竞逐的另类范式,以中国来解释中国、解释世界,那么需要改变什么样的知识生产条件?需要如何重新设想中国?中国具有超越特殊事实的潜能而可成为普遍吗?其知识—权力的政治为何?“何以中国”?……这便是“中国作为理论”所面对的问题,但是无法在此详论^[4]。)

下面我想用个例子来谈以普遍 / 特殊来设想中国 / 左派的关系;我想要显示“中派”的一个论旨:中国不仅是左派理论的实践或应用例子,而且可以解释左派的理论。2007年前后,大陆曾有关于“秦之后的帝制中国是否为封建社会”的争议,这个争议的背后实质和1920-30年代的中国社会性质以及社会史论战基本相同。争议的一方认为,将帝制中国描述为封建社会,是受到马克思主义的五阶段论影响,但是中国社会有其特色,不同于欧洲的封建主义,不应该用根据欧洲的社会发展而产生的西方理论来套用在中国。这也就是认定:普遍的西方左派理论并不适用于特殊的中国。这样的中国特色说法,看似有反马克思主义中隐含的西方中心论意味(至于马克思是否真

的是历史普适论还是历史特殊论、东方例外论、多线发展观等则是另外一个问题);但是这个中国特色的说法否定了毛泽东的新民主主义革命的根据与正当性,当然不可能是官方说法。争议的另一方则认为,由于专制的中央集权与封建的地方分权矛盾,有些否定“帝制中国为封建社会”的提法旨在强调中国为专制社会,其主要矛盾因此不是在地主与农民之间,而是在官僚与人民之间,这里的“人民”则包括地主。这是其与新民主主义矛盾的地方。更进一步说,反官方说法的人认为:就是因为西方封建社会的上层权力分散薄弱(不是专制),因此才发展出契约关系,连农奴都可以有法律的法治保护,这也替西方民主与率先现代化铺了路;而中国的缺乏封建主义,则成为中国无法像西方走向民主、反而走向东方专制的重要因素。最终,看似反西方中心论的(反对照搬马克思主义五阶段论),却是直奔西方中心论而去(认定中国乃东方专制)。值得注意的是,西方关于欧洲封建社会的历史也有翻案,认为中古欧洲以降也不是过去所说的“典型”封建社会,而欧洲是封建社会的说法只是西方现代早期的建构。从这翻案思路来看,西方现代早期对发展出契约民主的欧洲封建持正面看法的论调,恐怕也含有与“东方专制”区分的西方中心论因素。^[5]

论争至此,不但中国是个特殊,其原来

参照的普适欧洲也变成另一个特殊。在晚近这场辩论里面，坚持马克思主义或中共革命之历史正当性的主要辩论者是李根蟠，他看到中国封建社会具有许多不同于欧洲的特点。李根蟠自问自答地说：这可能使一些学者疑惑，具有这样特点的社会算不算封建社会？如果不从欧洲中心论眼光而将中国称为变态封建社会，那么就不不得不结论说：“中国封建社会比西欧封建社会更发达，更先进，更具典型意义”。李根蟠更进一步说：“在中国这样一个东方大国揭示了一种不同于西欧封建领主制的更具典型意义的封建社会新类型，不能不大大丰富了人们对封建社会的认识，标志着马克思主义封建观的新发展，在马克思主义史学发展史上具有重大的意义”，最后他说：“用西方某一时期形成的狭窄的特定概念量裁中国的历史，量裁中国人在实践中形成的鲜活的历史观念，才是真正的教条主义，才是‘西方中心论’，才是骨子里的‘西化论’”。^[6]

我未必同意李根蟠在这场辩论中的立场主张，但是他不经意地显示了两点：第一点是我之前说过的，特殊未必就是受西方中心论支配的客体，就像李根蟠指出的：中共革命实践在普适性的马克思理论指导下产生了自己的观念与认识，并不是被动地接受教条。第二点则是：特殊到了非常特殊、无法被现有理论辨识时，却是有潜能上升为普遍的。中国

封建社会的非常特殊使之自成典型，从而还能成为新的普适的马克思理论，这是我说的中国做为理论的表现。但是中国之所以在这问题上有这种理论潜能，是因为：“中国是幅员辽阔历史悠久的东方大国，封建社会存在的时间比西欧长，其形成基本没有受到外来因素的重大影响，由于拥有比较发达的商品经济，由于农民有较多的自主权和较高的积极性，经济发展长期处于世界的前列”（李根蟠）^[7]。用我的话说，中国在这问题是特殊中的特殊，必须另寻普遍才能解释。然而，并不是任何特殊都能具有成为普适的条件，中国因为是个历史悠久、幅员辽阔的文明，并且中国还形成了诸如连续性等“原理”（何以中国的原理），从而使得中国有成为理论的可能。此外，中国做为理论的普适位置，并不代表中国即是强势支配，事实上，在西方现代知识范式主宰的情况下，中国走向普适，反而是对支配的超克。

在我看来，李根蟠的最终说法蕴涵着：表面上马克思主义仍是普适的，中国则是特殊的，可是中国封建社会做为典型，而且具有更新欧洲马克思主义的潜能，其实已经具有普适的意义。李根蟠可能不会将马克思主义区分为欧洲或中国，但是事实上欧洲封建社会是不具有典型意义的特殊，原本建立在解释欧洲封建社会的那部分（欧洲）马克思主义，

自然没有解释中国封建社会的那部分（中国）社会主义普适了。无论如何，这显示一种可能性：中国马克思主义，或者简化地说，中国，可以用来解释封建社会，（或许能进一步）解释世界。

当然，李根蟠的封建社会论点未必正确，但是这无碍我们从其论点中抽绎出中国与左派（马克思主义）的可能普适—特殊关系，我们可以进一步总结地说：中国与左派固然可能都是特殊而迈向普适，两者进行普遍性的竞逐（contending universalism），但是中国与左派也有可能都占据普适的位置而走向特殊，而形成类似西方女性主义辩论中的父权与资本主义对世界的竞争解释。所谓“竞争解释”就是说：（例如）女性主义与马克思主义两种普适理论各自都要去解释世界，都认为各自才能对某些特殊作出更真实完善的解释，而各自的性别与阶级范畴是最激进的，是解释世界的最基本范畴——这是特殊性的竞逐（contending particularism），不过这样的竞逐在目前实际的知识状态来看，马克思主义与女性主义的解释可能各有擅长，各有不足，但是也可以互相丰富，只是还没有办法将对方纳入从属的衍生位置。这是一种理论的多元主义，其假设是世界有许多无法彼此化约从属的领域，无法从单一领域的原理去解释所有领域。这种理论多元主义的概念在宽泛的应用上，可以使

得像马克思主义与女性主义（或者像中国 / 左派）在知识上的分歧、政治上的冲突被悬置，彼此相处共存，而这都是因为区分了各自擅长的不同领域，亦即，各自在不同领域更能满足实际需要。在下一节可以看到“领域区分”的重要性。

不过，马克思主义与女性主义都是在同一西方现代范式下的理论，都还可以统一在同一知识范式下，所以这不算是激进的理论多元主义。如今对于西方中心论的批判如果能够不止于解构而能更积极建构新的范式，那么就可能产生更复杂的知识状态。

五、中国 / 左派的体—用关系 （与“领域区分”）

如前所述，西方女性主义有所谓“父权与资本主义是一种二元系统”的说法，而二元系统区分了父权与资本主义各自作用之领域，例如父权是再生产领域，而资本主义是生产领域。这样的领域区分似乎就可以避开主—客关系的纠葛，不必追究女权（对抗再生产领域中的父权）在左派运动（对抗生产领域中的资本主义）中是否有主体性，或者左派在女权运动中是否仅为尾巴主义。不过，像生产 / 再生产这样的领域区分（或其他方式的领域区分）并不是全宇一致的，被区分的

领域也未必都是截然分隔的（在某些社会中的生产与再生产不是分隔的）。事实上，这些复杂性涉及了关于“领域区分”内同时存在的相反趋势：除了公与私外，西方现代性要求的像法律/政治/经济/美学/宗教/科学等等我们熟悉的领域区分，都是以其独立自主专业等为标竿，这些领域区分使资本主义现代性更深入社会肌理与个人生命史，以及强化专业菁英社群的支配权力。如果这类领域区分不够区隔，则被视为不够专门化和现代化，有待排除领域中的传统落后因素（例如专制政治的干预、私领域被侵犯等）或“危机”（例如非营利领域被商业精神殖民）。但是晚期现代性的发展，在新自由主义、全球主义等扩散之下，市场原则侵入教育等领域、全球治理以法律为工具、普世价值干预主权领域、日常生活的美学化或性化、“民主化”成为全宇原则（如亲密关系的民主化）等等，都逐渐打破了某些领域区分的分隔自主。近年来像“交织性”（intersectionality）这样名词的流行，宣告阶级/族群/性别/性/年龄/残障等等“领域”的交织，既反映了当前现代性的越界动力，也同时强化了这个动力的全宇性，促成它打破或重整早期现代开始发展的领域区隔自主趋势，这正是当前全宇化霸权的需求——将特定领域较为充分发展的权力或逻辑（可能原本就内在于现代性，如个人主义化、

理性化等等）积极向其他领域扩张应用。

前面提到的“理论多元主义”固然在知识上反映了像“竞争解释”乃是早期现代所发展的领域区分之后果，但是理论多元主义坚持某些领域的独立自主或至少相对自主，反而在此刻具有抗拒“全宇化”霸权的倾向。在理论多元主义看来，“交织性”这个概念的危险性，在于将交织性（与其道德进步主义的解决药方）当作自然与现成的常态，政治正确地强加在所有社会或领域中，于是在以争取平等、自由、民主等名义下更促进了全宇化霸权的发展，许多社会的文明化运动或女权运动的一些诉求都有这样的倾向^[9]。因此我所谓的“理论多元主义”必须在许多微妙的地方留意与抗拒各种形式的全宇化趋势，例如将西方理论照搬到其他社会就是必须留意的。像父权/资本主义在前30年的中国社会里就不会是二元系统，这是因为当时中国社会主义社会与西方资本主义社会有根本不同之处，因此并不能清楚区分生产与再生产领域。总之，在挑战西方中心论的知识范式情况下，基进的“理论多元主义”在不同国家社会的领域区分上也未必一致。

回到中国/左派的关系，上述领域区分的策略已经出现在当前中国大陆某些智库的写作中。虽然智库的写作是以体一用关系来处理中国/左派的关系，但是我认为“领域区分”

才是体—用关系得以应用的关键。

我特别要提出的文章是署名“学而思”撰写的《论中体西用和核心价值的重构》，它多少透露出当前大陆思想与意识形态领域的可能变化趋势。学而思这篇文章对中国与左派的处理方式表达在下面这一段：

核心价值观明确提出以中国古典文化传统为体，以社会主义传统和自由主义思想的合理成分为用；在经济建设和国家治理现代化问题上，坚持社会主义为体，自由主义为用。在社会主义和中华文化传统的关系上，则坚持中华文化传统为体，社会主义为用，中国特色社会主义最终是为了服务于中华民族伟大复兴。

也就是说，政治经济与文化价值两个领域是区分的，前者是社会主义（左派）为体，后者则是中国为体。易言之，这不再是“中学为体，西学为用”的固定体用安排，而是随着领域（政治、经济、文化、核心价值）而变化体—用的安排（注意：“核心价值”在此成为与政治、经济等并列的一个“领域”，这显然是因应了中国情境的区分方式）。当然，体用关系还有其他组合可能，例如国家治理现代化（政治）以自由主义为体，以社会主义或中华文化为用。

像上述的体—用安排就避开了主—客的

认可麻烦：体—用并不与主—客对称（体并不等于主体，用也不是客体），而且做为“用”不代表着被贬低，因为有时体无大用，而用更为重要，因此体—用没有认可麻烦。

体用本身的意义是挺含糊的，但是这种体用谈法比较是实用的角度，有别于政治（主—客）或知识（普遍—特殊）的角度，因为这里述说的体用关系并未多谈体用之间、不同领域之间的一致性 or 冲突矛盾。例如社会主义（体）与自由主义（用）之间，或中国文化（体）与社会主义（用）之间，可能都存在着分歧冲突，但是却被当作共存的现成状态^[9]，悬置了激烈的知识分歧与政治斗争，只求应付实际需要，这便是一种实用的角度。但是之所以分歧冲突能够相处共存，乃是因为区分了不同领域（政治、经济、文化、核心价值），易言之，中国 / 左派之所以在体用谈法中悬置了分歧冲突而共存，乃在于先行区分了不同领域。再重复说一遍：体—用之分是为了使矛盾分歧能够共存，但是能够共存的关键则是区分领域，在不同领域中有不同的体用安排，以应付各领域的实际需要。

但是同样的领域区分策略却未必能适用于主客关系、普遍 / 特殊关系，因为这和实用角度的特点有关。实用角度的优点是当双方有分歧时，无需求其一致（像知识角度的追求共识），也无须不断斗争（像政治角度的追求

支配或主体性)，只要试图稳定或长期共处并存。因此在不同领域里的体用安排可以不同(例如在政治领域为体，却在经济领域为用等等)，无须追求一致或者斗争，就能应付不同领域的需要，不必贯彻主客关系，也无须穷究终极真理。

体用之分的实用角度对台湾的左统 / 右统 / 新统的分歧冲突则是有启示的。一般认为右统强调中华文化与民主体制，左统强调经济平等与反帝反殖，新统则是现实经贸交往逐渐形成共同体，这俨然有领域区分的可能。前述智库写作是从政府治理来考虑领域区分，但是台湾统派做为民间的运动来说，则可能采取不同的领域区分方式与策略，例如以左统 / 右统 / 新统的各自擅长做领域区分，以及各自的本质认同或核心承担来区分体用。例如：首先可以区分出诸如经贸交往、传统文化、理论思想、激进政治、选举政治等等不同的领域，在不同领域内，有的是左统为体、右统为用，有的是右统为体、新统与左统的合理成份为用等等。当然，具体提议还需要另文分析，且有待统派政治的开展以及重新认识中国的努力。

结语

中国 / 左派的三种可能关系所代表的三种角度，对台湾统派发展的愿景首先是从知

识角度来重建统派的中国想象，希望能够将不同统派的政治角度之差异引领到使彼此的分歧相处共存的实用角度，而能达到各领域实际所需的结果。

注释

* 本文缘起于第二届“重新认识中国”会议之综合讨论场次，于2015年10月31日在台湾中央大学文学院举办，主办单位：亚际文化研究国际硕士学位学程（台湾联合大学系统）。

[1] 社论，《统派的困境与再生系列 1——共同体概念的新统派发芽了》，《中国时报》，2015年11月12日。朱延平导演的《大宅男》（2015）非其本意地或无意识地再现了新统派的狂想，电影为了两岸市场而将操大陆口音与台湾口音的年轻人无区分地置于台湾校园生活，夹杂着大陆用语，但是没有任何解释（apology），完全不谈他们的身份出身或如何混杂，仿佛一切天经地义，把在台湾的中国因素“自然化”。类似的处理在《小时代》等电影里已经存在。朱延平创造这个无区分两岸的飞地不是出于政治意识而是商业考量，甚至为了避免些微的政治意识而损害闹剧的流畅，因此完全不触及电影中人物的身份来历或混杂过程，仿佛电影中年轻人是天然共同体——“天然统”（蔡英文曾说台湾年轻人都是“天然独”）。

[2]（一）与（二）对应着我后来说的“普遍性的竞速”与“特殊性的竞速”。

[3]“何为中国”（葛兆光教授书名）是探究中国的事实，但是“何以中国”则是要探究中国之所以为中国之（原）理（张志强的论点），我认为这就是将中国理论化，不止于解释中国的事实如此，还要显示中国的可能性。中国既然作为“理论”，就还不是完全的“实在”（名实相符），还有待此理论的开展与检证，但是也不仅是名称而已。

[4] 可参考注脚3，以及宁应斌，《中国做为理论：中国派的重新认识中国》，《开放时代》，2016年第一期。

[5] 冯天瑜、侯建新是主张“帝制中国非封建社会”之主要学者，黄春高则介绍了不少欧洲封建的翻案文章。书目略。

[6] 李根蟠，《“封建”名实析议：评冯天瑜〈“封建”考论〉》（网络搜寻可得）。

[7] 同前注。

[8] 参见宁应斌、何春蕤，《民困愁城》（台湾社会研究季刊，2012）第八章。结语等对于道德进步主义的女权、文明化之动物保护，以及“亲密关系民主化”的批判。

[9] 另一篇智库文章，修远基金会的《社会主义3.0：中国社会主义的现实与未来》则提出了社会主义与资本主义将会长期共存。大抵可以看成是同样思维趋势。