

文明、帝國、世界體系*

評趙汀陽《天下體系》

甯應斌**

Civilization, Empire and World-System

A Review of Zhao Tingyang's *The Tianxia System*

by NING Yin-Bin

* 本文曾在「東亞現實中的『天下體系』」會議上宣讀(亞際書院東京辦公室舉辦, 2016年7月2日至3日在上海金澤工藝館), 感謝與會者的意見與評論。

** 服務單位: 國立中央大學哲學所

通訊地址: 320桃園縣中壢市五權里中大大路300號

E-mail: karlweb@gmail.com

趙汀陽的《天下體系》自出版後，就引發了一些評論（部份評論收入了該書的2011版），近期還有與其思想相關的幾場討論會，看來此書確有其問題性與啟發性。這篇文章分兩個部份來評論《天下體系》，先批判地闡明趙汀陽論述的思想脈絡，特別是他提到的杭亭頓與世界體系論，趙汀陽對他們的處理不甚公允或並不深入。其次，我將對趙汀陽的核心論證假設（「完備飽滿的世界」）做出內在批評；由此我提出趙汀陽的思想的可能弱點與在「重思中國」方面的啟發性。

一

趙汀陽的《天下體系》一書基本上是哲學性的論證與寫作。他在〈導論〉簡略提及的「重思中國」看似是哲學知識論的中國轉向，不過書中對中國本身的哲學地位著墨不多，只是他知識—政治立場的自然起點。他接下來集中於中國的天下觀念，以哲學性和先驗的「世界」觀念來闡釋。如果說目前許多「普世」價值或制度觀念僅係建立在西方的歷史經驗，那麼趙汀陽的「普世（世界）」價值或制度觀念最終也不是建立在中國的實際歷史經驗，而是先驗的整體「世界」理念，一個尚未（永不）實現的世界。這樣的「普世」或許沒有個別國家區域的「偏見」，但是卻有脫離現實世界的危險。

趙汀陽論述「天下」時，常和「帝國」與「世界」並列，他的帝國之對立面應當是民族國家。他認為民族國家對世界的思考離不開國家利益，因此他轉而論述「世界」。其實這與世界體系論者（不以民族國家為分析單位）的論述目標是一樣的，但是後者則是從歷史與現實出發來論述「世界」，趙汀陽對相關的這些思想背景闡述的較為簡略。我想在下面講述這些能夠座落趙汀陽討論脈絡的相關社會歷史思想。由於趙汀陽將自己構想之天下的非對抗模式對比於杭亭頓的文明的衝突（對

抗)，我認為從討論杭亭頓開始，可以闡明趙汀陽論述的更廣泛脈絡與思惟模式。

趙汀陽在天下理論中費力保存或關注焦點的「多樣性」，彷彿在當前世界有喪失的危機，但是杭亭頓其實並不擔心或不認為多樣性在西方普世文明之下有喪失的危機，而且可以說多樣性乃是文明衝突的由來肇因。杭亭頓對後冷戰國際秩序的想像，不同於一種樂觀的想像，這個樂觀想像就是：既然社會主義現代性消亡了，資本主義現代性因而可以開始通行無阻，世界要變平了，這便是多樣性的消失。然而杭亭頓沒有這樣樂觀，他區分了現代化與西方化，認為非西方世界可以接受現代化，但是未必接受西方化，中東青年能喝可樂與穿著牛仔褲、聽著搖滾樂，但是照樣把炸彈扔向美國人。事實上，非西方的現代化反而提高了非西方人民的自我信心，而要求復興自己的文化。杭亭頓覺得普世文明之說是西方為了殖民非西方的意識形態，但是他對這個意識形態的效果不表樂觀（畢竟非我族類、其心必異，不容易真的被同化），普世文明只是很表層的。冷戰結束的後冷戰時期，人們竟回到冷戰的更早之前，回到歐洲稱霸世界之初的東方西方對抗，威脅西方文明的布爾什維克滅亡之後出現了現代西方文明的更古老敵人。這是否如左派所言因為推翻資本主義的不平等經濟結構絕望之後，只能將壓迫根源替換為種族化的文化？貧窮導致原教旨主義的復興？等等。抑或古老的鬥爭（諸神之爭）本來就一直繼續，無法被西方現代（如現代階級）所替換轉移？總之，杭亭頓的要點可以說是全球現代化並不能真的消除傳統宗教（及其文明文化）的深刻互久影響。易言之，杭亭頓的要點並不是文明的和諧或對抗，這只是後果而非前因（這個前因的歸屬則有西方長久以來的東方主義思惟與對抗東方帝國的歷史影響——下詳）。但是趙汀陽的討論卻著重於「和諧（無外）vs. 對抗」這樣的哲學性命題，要在創造與設定「和諧」的理想制度規則上去解決世界問題。

杭亭頓所使用的「文明」本來就是19世紀歐洲的發明，除了對比非西方世界殖民地的野蠻外，主要是將伊斯蘭從宗教變成一種文明與文化。世界諸文明的背後其實是宗教，在這個世界的區分架構中，儒家因此也被當作一種宗教（而稍早在18世紀時，啟蒙思想家還推崇儒家的非宗教性質）。這是一種西方的（東方主義的）世界分類觀：**非西方文明有古老與不同於現代西方文明的意含**（例如直至今日，歐巴馬、希拉蕊指涉中國與埃及時都稱後者為文明，而自稱美國為民主）¹。從文化角度來看，當時以宗教為文明的世界分類，可以說是西方正在進行的基督教之世俗化恰好處於過渡階段的結果，因而一方面仍保有基督教宗教傳道宣教的文明任務，以宗教眼光看世界——我們基督教與他們異教的二分世界，以及軸心文明（普遍宗教）與野蠻（迷信）的差異；另一方面則是世俗化地去宗教或去神聖化，推行資本主義現代化，而將不同宗教的終極關懷衝突降低為文化差異——宗教屬於文化領域，不能支配其他領域（因此其他領域可以不受宗教束縛地世俗化、現代化）。總之，文明這個觀念是為19世紀西方世界觀服務的發明，因為這些種種，文明論後來被視為很有問題的分類世界方式。

不過從政治角度來看，如柄谷行人所說：普遍宗教或世界宗教乃是世界帝國的意識形態，正如民族主義之於民族國家，普遍宗教是統合帝國下不同人群的普遍意識。在十九世紀，非西方的諸帝國仍然存在，是西方的民族國家力圖瓦解的對象；以宗教為基礎的文明分類，也因而帶有政治意義。既然在西方世界觀中，民族國家是比帝國更為進化的現代政治形式，那麼帝國的宗教—文明也是現代之前的，或者久已停滯，或者只剩下西方世俗現代可能已經喪失的人類精神元素。總之，傳統（宗教）文明成為帝國繼續進化或現代化的障礙，這樣的文明話語印證著或者促使著帝國意識形態的統合能力之瓦解。

1 這個例子來自Massad（2015: 33-34）。

所以，杭亭頓將文明的(再度)政治化，乃是他看重文化的身分認同或個性，多樣性並沒有被表淺的普世文明所替換，而當前的文明衝突可以回溯至十九世紀或更早的政治衝突以及同時存在的宗教－文明衝突，也可以說是非西方帝國與西方民族國家的衝突。

我剛提到柄谷行人，他在像《世界史的構造》(2012)和《帝國的結構》(2013)這些書裡，「平反」了過去對於帝國的一些偏見，並且重新改寫了帝國進化的可能歷程，寄望於未來超越性帝國或帝國原則的重返，可以說和趙汀陽有殊途同歸的意思(趙汀陽的天下乃是理想或完美的帝國)，這和近年許多重新評估帝國的潮流吻合。不過柄谷行人並不都是哲學性的論述，而是充滿了反西方中心論的歷史敘述。²柄谷行人特別強調帝國治下的文化多樣性，這是「帝國的原理」，應當是帝國較之民族國家的「優越性」。因為在民族國家的打造過程中，國族的文化首先需要建立主流，由此產生的族群或種族衝突，包括語言的以及邊界重劃等等所引起的各種衝突，至今仍然看到，因而有多元文化主義來侷限衝突。

民族國家內部存在多樣性而需要打造為「一個民族」的問題，可說乃因為之前帝國或世界本來就有多樣性。這個多樣性最早根源於帝國之前的世界，世界體系論者稱之為小體系(mini-system)。世界體系論者像華勒斯坦(2000)認為有三種不同的歷史系統(及其邏輯)：小體系(互惠贈與)、世界帝國(納貢)、世界經濟(資本主義)——三者上長期共存，但是一直以世界帝國為主宰。在16世紀以前，世界經濟的資本主義邏輯並沒有勝出，國家或政治力量仍然勝過市場，城市因

2 例如柄谷行人提示：由於過去人類的文明成就主要都來自世界帝國(柄谷行人不是以「現代進步」來非古)，既然西方維持真正西方帝國的時間短暫，因而其成就有限或根源來自其他帝國；同時，游牧民族也因為建立起帝國而被重新評價，特別像蒙古帝國取得了世界史的關鍵性位置(這部份應該來自日本戰略性的史學書寫，像岡田英弘、杉山正明，後者等人顯示農業帝國因文明較優越而同化〔漢化〕游牧民族之說的不足。不過柄谷行人與他們的政治立場應當不同)。

為是政治中心才成為經濟中心(類似這樣的觀點被阿里吉[Giovanni Arrighi 2009]用來解釋明清資本主義與歐亞大分流)。不過,16世紀後西方的世界經濟開始成為現代世界體系,世界帝國則走向衰落;柄谷行人基本上也繼承了這樣的世界體系論。

世界體系論與主流學術的重要差異,就是在分析世界時,將民族國家的地位放在次要,放在世界帝國/世界經濟之下。由此在知識論的取向上,認為西方社會科學以民族國家為研究分析的基本單位,或者西方社會學以「社會」(實則是民族國家)為研究對象,都是缺乏現代世界體系的歷史眼界。與此對比的,趙汀陽的天下體系也不是以民族國家為基本分析單位。他的分析不是「民族國家的總和做為世界」這樣的角度,這是趙汀陽和羅爾斯(John Rawls)等人不同的地方。趙汀陽認為要思考世界的地位就是直接將世界當作整體,他認為世界做為現成整體這樣的概念,或者以整體世界為認識和評價的對象,乃是現代民族國家之前的產物,也就是帝國時期的產物;或者用世界體系論的說法,世界帝國佔據支配位置、甚至能吞沒世界經濟時的產物。因此我們有了古代中國的天下概念,這個天下概念不論怎麼論述其先驗性質,畢竟不是超歷史的,而是有其社會歷史脈絡的。

二

但是為何在當前又要重提與重構舊日帝國時期的天下概念呢?趙汀陽自承的企圖是(知識面)恢復中國做為知識生產的大國,並且(價值—政治面)中國作為負責大國而應主張的世界(新國際關係)願景理想。我認為這類的企圖無可避免地就是中國與西方的交鋒競逐之一部份,這也是非西方學術提出各類新知識生產、新價值或政治思想來挑戰現有西方思想時最直接的企圖動力。不過趙汀陽在解釋他的企圖時,似乎避免一種與西方(現有)知識生產體系、國際關係體系交鋒或

競逐的印象，這可能是他的天下思想追求「無外」，亦即，並非對抗異己他者，而是多樣性的共存。不過，如果趙汀陽確實這樣思考他提出天下體系的脈絡或情景的話，那麼他的思考方式應該是錯了。畢竟，追求新的知識生產途徑，或者在價值與政治面去重構中國與世界，必然要與現存的知識體系、價值與政治思考產生競逐和交鋒；有時必須西化，有時則必須化西，將對方他者化、揚棄否定、超越等等都是可能的。如果趙汀陽認為這會是天下體系的自我駁斥（即，他提出一個主張無外的思想，但是這思想不得不將現有與之競逐的其他思想當作「外」），那麼他是錯誤地把天下理論所標榜的價值或政治推廣到實際建立起此理論所需要的脈絡情景中去。正如以不民主手段建立起民主理論，並非主張民主理論的自我駁斥。

趙汀陽有段話讓我懷疑他確實有上述的思考方式。他說：

「天下」概念還意味著一種哲學方法論：如果任意一個生活事物都必須在它作為解釋條件的「情景」(context)中才能被有效地理解和分析，那麼，必定存在著一個最大的情景，使得所有生活事物都必須在它之中被理解和分析。這個能夠作為任何生活事物的解釋條件的最大情景就是「天下」。(2011：29)

這段不太好懂的話中之「情景」，也就是我說的「脈絡」。趙汀陽應該是認為：首先，所有事物都有脈絡，更進一步說，事物有直接相關或鄰近的脈絡，而這些脈絡也有其更大的脈絡（也就是事物的間接脈絡或疏遠的脈絡），可以簡化地想成事物的小脈絡與大脈絡。趙汀陽似乎認為由小及大推想脈絡下去，最終會抵達一個最大的脈絡，所有事物就安放在這個最大脈絡中，取得其地位與秩序。³ 趙汀陽認為這個最大

3 在趙汀陽這種觀點中，所有事物也是先驗地彼此關連。然而任何兩物有所關連理應都在某個脈絡中才成立。從知識觀點來看，無法將兩物安置在同一脈絡，亦即，若

的脈絡就是天下，此時天下是作為完備與飽滿的世界，「完備」與「飽滿」則是用來形容：萬有一切都被裝在這個最大的脈絡裡面，能思及的都在裡面，世界早就現成地便是多樣性了，所以不缺任何東西，無外。

我認為這種思考方式的錯誤在於想像有個「最大的」脈絡作為終點或極限邊界，而這個「最大的」脈絡卻沒有脈絡。趙汀陽和我在此談的都是理解(解釋、分析)事物，那麼我們當然需要脈絡才能理解，因此理解或解釋活動要求所有的事物都有脈絡；或者說，都要給予事物一個脈絡才能理解。因此所謂「最大的脈絡」也自然需要脈絡才能被理解或解釋；或者說，所有的脈絡都有脈絡。更進一步的理解要求我們不但理解事物的(直接)脈絡，還要理解脈絡的脈絡等等，這是個沒有止境的活動，因為理解作為語言活動，永遠沒有最後一句話，我們總是能將事物(或脈絡)再度地脈絡化，給予一個新的脈絡，有新的理解或解釋(Rorty 1990)。然而趙汀陽所設定的天下，很像西方神學的上帝，論證的方式也頗雷同，因為有人認為上帝就是最完備飽滿的概念，是理解萬事萬物的最大的脈絡。不過費爾巴哈等等又給了上帝另一個脈絡，不是嗎？

我認為趙汀陽由於將天下(先驗地)設定成最大的脈絡，依照他的推理，天下因此也成為趙汀陽的理論活動的脈絡，天下所內在的「無外」倫理精神故而亦適用於他的理解活動，所以他對於重思帝國／天下／中國特別要強調「中國不需要反對西方」(2011：9)。當然，這不是說天下體系的推動或贊成者實際上(例如)絕不可能有反西方的中國民族主義動力，但是這不合乎天下理論的價值蘊涵。我認為這樣的理論姿態會略去有現實依據的脈絡和動力，並且給理解活動預先設下限制：只能「化西」，而不能以西方為他者、為參照、為對手、為競逐對象？

無法用某個脈絡去了解兩物的關連，就無法關連這兩個事物。趙汀陽則可能會說，萬事萬物都在天下世界之中，這就是萬物的(最大)脈絡，因此它們彼此關連；因為先驗，所以空洞無內容，沒有具體脈絡。

大約和趙汀陽提出天下體系的前後時間，汪暉在《現代中國思想的興起》的導論批評了西方主流學術的帝國與民族國家的二元區分，這同時也對應著傳統與現代政治的區分。在這些區分中，汪暉認為無論是帝國或現代，都是西方主流學術的界定與描述方式。同時，汪暉還把京都學派及受其影響的後繼者都當作主流框架的補充論述（2004：8）。這部份的討論其實涉及了當代世界（天下）的具體成形之歷史過程及其敘述話語、世界帝國與民族國家的社會歷史、與知識體系之轉變（趙汀陽的哲學進路則缺乏這些討論）。無論如何，東洋的近世，宋的國民國家，明的早期現代，資本主義萌芽，蒙元的延續宋明等等，被汪暉指出其知識—政治脈絡後，我們感覺到汪暉在敘述中與這些「補充」說法保持了距離；甚至對於傾向解構二元區分並強調混雜的後殖民思惟，汪暉也警示這些思惟不但解構了西方中心，也解構了中國的內在一致性（2004：20-21）。不過汪暉自己的立場並不明確，⁴但是可以看出汪暉敘述背後驅動的兩條思路：一個是（讓我講的直白些）捍衛中國的立場，對於理論意涵上分裂中國的、合理化支配中國的學術傾向，予以分析批判。另一個是對企圖支配中國的西方學術背後的知識論假定保持距離與反向思考，或者說，知識論地朝向中國思考。在我看來，這也是趙汀陽與之共享的兩條思路；當然，趙汀陽的前者（與西方學術的交鋒）還處於哲學導論階段，而後者（知識的中國轉向）則頗有啟發性，不過也有些地方還待澄清。

趙汀陽說在思考世界時，「『思考世界』與『從世界去思考』是完全不同的思想境界」（2011：3），這是他表述他的天下理論時一個重要的區分，因為他以世界整體為思考對象（也就是「從世界去思考」），而不是以個別民族國家的立場利益去思考世界。但是**如果趙汀陽認為這樣**

4 稍後幾頁汪暉提到他反對的是帝國／國家的二元論，他並不反對「帝國」的使用，而且清帝國的治邊遺產為後來所繼承或有可借鏡之處等等。後來在重印本前言中汪暉（2008）更多地闡述他對京都學派的看法。

的理論主張因而就使他的理論不是「思考世界」的一種，那麼他顯然就有了自我誤解。他的「從世界去思考」或許是他理論的優點，但是他的理論仍需要和其他「思考世界」的理論競逐，不可能是「無外」的，總是排他的。趙汀陽或許認為他的世界理論是唯一的、真理的，因為只有天下體系才是「從世界去思考」，但是這樣的位置預設並不使得一個理論自動成真。當然，趙汀陽的「無外」可能不表示知識框架體系的多樣性並存（無外），而只是主張文化價值與生活方式的多樣性並存（不過要排除「危險有害」的可能生活，亦即，違反世界完整性與和諧原則的生活）。但是「可能生活」是否有「知識體系或框架」的根據或基礎？在趙汀陽的世界裡，以中國為他者的、克服異己的西方知識體系與可能生活，究竟能否正當地存在？這還是需要澄清的地方。

趙汀陽講「重思中國」，那麼我們是否可以循著同樣思路來問：我們只是「思考中國」還是應該「從中國去思考」？也就是把「中國」當作某種整體實在，具有一些內在性質，而不只是個（歷代總和的）名稱或虛構。或者說中國不能和（趙汀陽版本的）「世界」相提並論，因為中國畢竟是個社會歷史的存在，而顯然趙汀陽在處理天下概念時，不像世界體系論者那樣把「世界」當作社會歷史的存在，而是把「世界（天下）」形而上化，且先驗地斷定其性質並從中推斷出理想上應有的制度。但是，很顯然趙汀陽的字裡行間又把中國當作有內在性質的實體，因為他強調中國有思惟特色（完整性）、中國的精神風格（無外）、中國與西方有根本差異的世界觀（衝突 vs. 和諧）等等。其實，中國在趙汀陽的思考體系裡必須是個能產生普遍性（理論或價值理想）的實體，因為趙汀陽自稱他是從中國的天下思想理念（這思想理念來自廣義的歷史經驗，而未必是實際存在過的實踐）構造出他的普遍性（天下）理念。那麼，這是個已經建構完成、固定不變（或甚僵化停滯）的實體（幾乎等於先驗的中國概念）？還是仍有可能變化的、建構中的**理論假設物**（既是歷史社會的，也是無法被直接觀察的）？或許這便是趙汀陽（2016）在近

著中試圖回答或超越的問題。但是在《天下體系》一書中，「中國」的地位屬於妾身未明。由於趙汀陽甚至把「家庭」和「天下」一樣當作一個理想化的先驗概念，那麼既然存在著「家－國－天下」一體的思惟，為何趙汀陽未採取同樣的論述操作方式來處理（中）國？如果說「中國」不宜用理想化的先驗觀念來看待，而應該至少綜合社會歷史的現實，那麼或許天下與家庭也應該以同樣的方式來看待。

總之，公平地說，趙汀陽闡述其天下體系時，在重思中國（從中國去思考）這個知識論起點上是有啟發性的，他展示了中國可以產生普遍性的理論（中國作為理論）或者普遍性的價值（中國作為普世價值）。然而這樣的中國不必是先驗實體以獲得能產生普遍性的本質，也可以本身即是假設但趨真的理論。理論化的中國隨著理論修正爭鋒也能夠不斷重構中國，這才能賦予中國更久遠活力的存在。

參考書目

中文書目

- 汪暉。2004。〈導論〉。《現代中國思想的興起》上卷第一部。頁1-102。北京：三聯書店。
- 。2008。〈如何詮釋「中國」及其「現代」〉（重印本前言）。《現代中國思想的興起》上卷第一部，頁1-25。北京：三聯書店。
- 杭亭頓。1997。《文明衝突與世界秩序的重建》，黃裕美譯。台北：聯經出版公司。
- 柄谷行人。2012。《世界史的構造》。北京：中央編譯出版社。
- 。2013。《帝國的結構：中心·周邊·亞周邊》，林暉鈞譯。台北：心靈工坊。
- 阿里吉（Giovanni Arrighi）。2009。《亞當·斯密在北京：21世紀的譜系》，路愛國、許安結、黃平譯。北京：社會科學文獻出版社。
- 趙汀陽。2011。《天下體系：世界制度哲學理論》。北京：中國人民大學出版社。
- 。2016。《惠此中國》，北京：中信出版社。

西文書目

- Massad, J. 2015. *Islam in liberalism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rorty, R. 1990. Inquiry as recontextualization: An anti-dualist account of interpretation. *Objectivity, relativism, and truth: Philosophical papers* (Volume 1). (pp.93-110). New York: Cambridge University Press.
- Wallerstein, I. 2015. *The essential Wallerstein*. New York: The New Press.