

重新認識中國*

甯應斌

目前這是一篇未完成的草稿，遠遠的未完成。很抱歉在這樣的面貌下，就提出來給與會人士與評論人。不過仍希望藉由發表這一部份初稿，得到大家的批評指教，能讓我之後的寫作更有方向與完善。2014/10/18

前言

我提出「重新認識中國」這個題目時，台灣許多人的直接反應就是以為我要探討當代中國或中華人民共和國，這個現象本身便值得分析！如果提醒他們「中國」還包括孔孟、秦漢、唐詩宋詞？他們也會同意且說那是傳統或歷史文化中國。這些簡單的日常語言意識現象表示中國可能只是一個概括的名稱，用來指稱諸多未必有共同本質的事物；¹ 換句話說，在目前一些人的意識裏，古代中國和當代中國有著某種斷裂，甚至已經沒有共通內涵、喪失同一性了。然而，古代與當代中國的可能斷裂只是「中國」同一性的諸多斷裂危機的一例；「中國」同一性的斷裂危機並非源起一端，而是事出多因。對於「中國同一性」我暫時先以「連續性」規定之，這不必然是「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。例如有種陳詞濫調說「(中國)文化傳統沒有永恆不變的本質」，然而這個陳詞濫調所理解的「本質」並不是能力或潛能，而只是能力作用的後果，² 因

* 本文初稿發表於「重新認識中國」研討會，亞際文化研究國際碩士學位學程（台灣聯合大學系統）主辦，台灣中壢市中央大學，2014年11月2日。2009年台灣社會研究季刊出版「超越當前知識困境」專號，探究分斷體制問題，之後我開始沿其軌跡思索，起先在反歐洲中心論的新世界史（及相關的中國現代性內生論）以及（非西方的、非後現代的）後殖民主義內倘佯，在2012年出版《民困愁城》前後目睹台灣普遍高漲的道德進步主義，乃是殖民地式遵奉西方現代性諸理論範式的後果，故而感受到台灣思想學術需要新知識位置（註腳12），我的方式則是從當代中國（在語言條件限制下也希望從亞洲）的知識思想界汲取資源。目前這篇文章的用意就是幫助自己整理文獻閱讀的思路，恐將是不可能有的終站的起點，希望對台灣青年學子有入門下手的功用。在這個學習過程，受益於台社朋友的思想刺激與意見討論，特別是趙剛、瞿宛文、鄭鴻生、陳光興等幾位。

¹ 這是以唯名論方式來表述「中國」，強調中國乃是一種純然的話語建構。

² 在筆者看來，具有漢字語言與文化之**能力**，乃是中國本質同一性的**起點**，此能力在自然與歷史**條件**下有不同程度的**作用發揮**，構成各個時期的本質內涵（例如葛兆光在《何為中國》指出的五個中國文化的特色，頁112-117），但是無論此能力構成或實現之本質的消長，此能力至今連續不輟。當然，漢字語言文化的核心人口群始終佔據大約相同的大幅土地疆域，這一「連續」是構成中國本質（能力）得以連續作用的重要條件。更進一步說，連續性中貫穿不變的原則或

此忽略了：前後的變化不同卻仍可能有某種程度與方式的連續性」。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、下啟分流，「源流互質」³，細節可不在此論。同樣的，中國的同一連續性究竟有何價值？為何需要維持？則是另個待討論的問題。⁴無論如何，中國同一性的連續或斷裂之條件與實況則是需要認識的議題，這是本文的焦點。

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（例如南北朝時北朝仍延續漢化中國），⁵ 而是說我們在面對統一問題時，必須同時思考中國同一連續性與中國統一的關聯。例如將前 30 年（毛中國）與後 30 年（鄧中國）絕對斷裂，而且忽視中國連續性問題，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作自明現成的，或可以無端地進行想像。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」。⁶

能力是思想、文化、社會等與漢字語言的接合（語言不是外在於思想文化與社會的工具），此原則或能力在具體的自然與歷史條件下形成中國的本質（能力的實現與外在條件互相角力）。但是由於漢字文化本身變化與外來思想文化社會、物質與環境生態變遷之影響，中國本質（能力的發揮作用或實現）在每個歷史時期中總是有消有長。西化或現代化（包括白話文）、資本主義無疑地造成前一時期中國本質的「消」（連續性危機），但是也可能成為本質潛能的發揮機會；復古、文化復興、或古典主義則是有意識地在新條件下「長」前一時期所認識的中國本質。隨著消長激蕩、非本質被佔用而成為本質（如「西化」變「化西」），而形成新本質的構成。由於每一時期的消長總是在前一時期的消長基礎上，並不是同一本質的始終自我等同，故而後期本質內容自然可能與早期本質漸行漸遠，但是仍有其延續性（故而不只是前後無關的連串系列性，亦即，不是同一性的全然不在、完全被歷史性取代）。有些中國本質因為客觀因素不變，故而不論或消或長始終持續，例如張志強提出：因為「中國規模」（疆域、人口等）而對政治秩序的要求及其後果（例如大一統）。

³ 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」（張志強，頁 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（頁 277-279）。還有趙剛對錢穆時間觀的說法（趙剛，頁 147-148）。

⁴ 若簡單言之，中國同一連續性的存在價值之兩個原理乃是普世的，正如其他偉大文明存在價值一樣，亦即，一、促進世界文明文化的多樣性，二、人類作為歷史存在之所需。後面這點則衍生出：中國人對認可（以中國同一連續性為前提）的需求。

⁵ 一般來說，統一而非四分五裂的國家更有利於中國的連續性，但是可能也有例外，如蒙元的統一。

⁶ 更廣泛地說，我們的知識範式也必須有個「中國轉向」（China Turn）。過去二十年台灣本土化的政治帶來了台灣知識生產的大幅改變，由此可以想見，中國崛起亦很可能將在世界全球層次影響知識範式與知識生產的變革，台灣學界言必稱或僅稱歐美時代的終結。

總之，中國同一性或連續性在一些人的意識裏，顯然出現斷裂。例如——無論「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；⁷或者類似的，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）浪潮也出現了中國同一性或連續性的斷裂危機或挑戰。在三千年未有之大變局之下，許多精英刻意要斷裂中國的同—連續性。台灣的「去中國化」其實也是刻意斷裂中國的同—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—實體性乃近乎虛構的建構發明。

雖然中國的連續性可能斷裂，但是連續性的連續存在，形成了連續性的「重力」，就是連續性自我連續的力量，例如對於「中國」（身份）的歷史意識，以及對連續性之正面價值的自我認可；由於歷史意識與自我認可都能維繫強化連續性，因此能加重連續性的重力，使之較不易斷裂。

在自我認可方面，原本中國有相對自足的自我認可，亦即，比較不依賴異己他者的認可（不是完全透過與他者對照比較而肯定自我具有價值、居於文明頂端），這使得中國過去沒有比較緊張的自我 / 異己關係、或侵略性的人我之分。但是在近代連續性遭受嚴重挑戰時，自我認可不足，「要求他者認可」（雖然這種要求具有充分的正當性）則由次要變成主要，特別是：若缺乏西方認可，便難以認可自身。在此關頭，對於中國連續性的高度反思、自我（重新）認識，從而更新自我認同⁸，或許有重建自我認可的可能。⁹

可是，重新認識中國這一知識計劃又和台灣知識生產有何關係？姑且不論近年港臺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 18 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，由於港臺歷史（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，¹⁰ 而至少需要中國視角的雙重

⁷ 也有人將「中國」逕指著中國共產黨（中共）。有些人覺得海外反中國者，乃是因為反中共，故而有從「民主憲政」話語來區分中共與中國，認為中共只是一個政黨或政府，不等於中國國家。這種表淺的區分忽視中共與當代中國的歷史形成、以及當前人們現實關懷的焦點，例如，中共的裂解是否會帶來中國的裂解，因而威脅「中國」的連續性存在？因此，欲使中共與中國區分，應該思考何種區分途徑能強化而非削弱中國連續性的重力。同樣的，「中共只是一個朝代」的說法也要從上述連續性問題意識來看。

⁸ 這不是靜態的自我認同，而是在重新自我認識中的認同；這個重新認識不預設連續性必然永續，但是要尋找連續性的可能條件。

⁹ 近年的文明復興（如漢服運動、傳統熱、國學熱、儒學熱）其實是企圖再連接傳統與現代中國，也就是重思與重構中國的同—連續性，這包含也蘊涵對中國（文明）的認可。

¹⁰ 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。」（〈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》2014 九月號）。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；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

視象¹¹。我曾經將此新知識位置稱為「泛中國主義」，¹² 不只是不同周邊視角的互相參化，而且是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。¹³「競逐」則表明雙方不是同／異分立，而是同／異消長而已。

這篇文章可說是我開始在泛中國主義的位置上對「重新認識中國」做的初步文獻回顧整理，希望能讓對此主題尚不熟悉的港臺知識分子與年輕人有個入手參考。雖然本文屬於文獻整理，但是毋庸諱言，本文仍是在特定問題意識下指引的書寫。「重新認識中國」的中國身份或認同問題，必須回應對中國同一性的挑戰，這些挑戰不是同一之下、認同之中具有構成性質的差異，而是幾近絕對的斷裂、分化、對立——在傳統中國與現代中國之間、歷史文化中國與政治中國之間、帝國與民族國家、中央與地方、中心與周邊、元清與唐宋、內陸中國與海洋中國、衝擊反應論與自發內生論、現代與反現代、亞洲建構與亞洲虛構、大一統與分裂、前 30 年（毛中國）與後 30 年（鄧中國）¹⁴等等。

本文這些文獻互相指涉交疊，但是為了敘述簡便，我粗分為六個主題：中華帝國論、文明國家、天下體系、內生論、中國中心、亞洲話語。當然這還沒有窮盡關於重新認識中國的文獻與主題（例如與新清史相關的辯論部分），但是限於學力與聚焦，只好將就為之了。

在展開以下文獻回顧時，我想先說一下這些討論大致都指向中國的現代性模式，如中國現代性乃是內發原生於 18 世紀，由此而產生與後繼至今的思想或社會政治發展，既非西方衝擊下的被動反應，也不是專制封建傳統羈絆現代化的後果（因為「衝擊反應」與「封建阻礙現代化」這兩種說法都假設了中國現代性不是內發原生而是外來強加的），因此是有待梳理認識與重估的中國現代性模式，

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。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。

¹¹ 再者，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的理論，而非只是套用西方理論來改造本土現實，並且有些人願從中文漢語及文化傳統資源來嘗試現代中國的理論創建，這與充斥學術代工的殖民地知識生產頗為不同，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世界的機會。

¹² 甯應斌，「人民民主 20 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》，第九十四期，2014 年 3 月，157-179 頁。

¹³ 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）的一部份。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。

¹⁴ 本文不會討論上述所有分裂。甘陽的「通三統」呼籲要重新認識中國、將傳統中國、毛中國、鄧中國連接起來。（甘陽，《通三統》，北京：三聯，2007）關於鄧毛中國連續性的討論，可參看張旭東，〈作為「主權者」的鄧小平〉，《觀察者網》。

http://www.guancha.cn/zhang-xu-dong/2014_08_20_257504_s.shtml

同時，這些討論是對現實政治與治理有所蘊涵或指向的，在此我簡短地談談中國模式的現代國家的憲政基礎問題。

晚近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作的主要發言¹⁵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）¹⁶，這一頹勢固然可以說是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（就連海耶克的中國追隨者都認為在新自由主義全球化的今日出現了世界性自由主義的全面危機）¹⁷。但是中國自由主義的頹勢還會來自面對港台的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，畢竟分離主義的終極目標不是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，採用惡意卑劣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。¹⁸

回到劉擎與姚中秋：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。姚中秋企圖以儒家思想重述自由主義，建立中國的自由主義理據（參見註 16）。劉擎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¹⁹，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」。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

¹⁵ 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註 19。

¹⁶ 姚中秋，〈中國自由主義二十年的頹勢〉，《二十一世紀》，2011 年 8 月號 126 期，頁 15-28。

¹⁷ 朱嘉明，〈世界性的自由主義全面危機的成因及其前景——兼論哈耶克經濟思想及其精神的現實意義〉，《文化縱橫網》，2014 年 5 月 1 日。

¹⁸ 尾巴主義的批評當然還可以針對左翼社會運動者，如趙剛在〈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》2014 年 6 月號）關於投名狀的說法。

¹⁹ 劉擎，〈中國語境下的自由主義：潛力與困境〉，《開放時代》2013 年第 4 期。

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証且自主同意的（未必一致同意，而是有交疊的共識）。²⁰

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，²¹ 然而現實的美國政治未必如此，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，²² 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，²³ 劉擎卻說的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，²⁴ 畢竟並不是全民都對中國成為政治自由主義國家有慾望或共識就能實現。²⁵

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，然而姚中秋是否仍是中體西用或西體中用式地對待西方自由主義基本原則，尚有待觀察。筆者在本文所論述的蘊涵可以有另外一種指向，不過只能在此勾勒試論：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，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作普世有效，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

²⁰ 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」，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份。

²¹ 對於羅爾斯的政治自由主義有無數的批評文獻與論點，例如自由主義是否為特定社會或文化的偏見（ethnocentrism），中立性實為虛假。著名早期批評者有 Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, 後來有 Bhikhu Prekh, Marion Young, Chantal Mouffe 等等。

²² Cass Sunstein 發現若缺乏對立觀點的交鋒，團體各自的公共討論將會出現兩極化分歧。對公共理性審議的中立性限制則使得不穩定性增加。Cass Sunstein, *Why Societies Need Dissent* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003). Cass Sunstein, "The Law of Group Polarization," in Fishkin and Laslett (eds), *Debating Deliberative Democracy*.

²³ 台灣的同性結婚運動與基要派基督徒的爭議亦是探究此一問題的重要觀察對象。

²⁴ 現實條件可以透過實踐經驗或試點實驗來評估。中國已經實踐基層民主多年，究竟參與者有無準自由主義公民意識，公共空間與公共文化在此過程中的發展狀態如何？治理狀態的正負經驗都是可以評估的。

²⁵ 正如台灣全民有慾望或共識成為獨立國家、一流強國等等，未必就有現實條件實現一樣。

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，這也是本文的「重新認識中國」所指向或轉向的，不過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」，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佔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。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（honor）中國國家（之社會契約），但是也因其繼承與傳續而忠誠（allegiance）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²⁶下尋求共識。但是這不表示中國現代國家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），²⁷ 但是正如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，國家要培養人民連續中國的能力，內化中國本質，做個中國人。

很明顯的，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，如張志強給我們的啟發，²⁸ 理解中國是理解公民的前提。在目前，像中國公民或中國政治理論等等話語裡的「中國」，往往不具有主體或自在體的意義，例如「中國」只是中國公民的

²⁶ 「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。

²⁷ 事實上，中國的價值與道德分歧是否會像其他社會的宗教信仰對立嚴重？中國實用主義的宗教態度與「和而不同」的傳統影響也是有待觀察的。

²⁸ 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）。

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。²⁹ 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徹認識，中國已經是現成的一目了然，但是當前的「重新認識中國」知識計畫顯示事實遠非如此，例如以下首先討論的中華帝國論，就對當前中國的「民族國家」性質提出疑問。

總而言之，我們在思想知識學術上，要開始認真看待中國（taking China seriously）。「重新認識中國」所論及的諸多文獻標誌著在當前的知識生產中的中國轉向（The China Turn），雖然這些文獻緣起不一，來自不同區域以及不同知識背景，包括了來自亞洲與西方的後殖民主義、漢學研究、以及「重新發現中國」的新世界史，當然更包括了來自中國大陸學界的中國近現代性的批判性系譜學研究、儒學的復興、甚至，來自自由主義內部的「重接地氣」反省。雖然各自有不同的政治與知識的動力與範式，但一個共同的匯聚點還算是相對清晰：「中國」成為了一種有別於之前西方凝視下的知識對象，在其思想、歷史與經驗基礎上被理論化，並且孕育了新知識範式的可能。

「重新認識中國」不僅是中國的知識計畫，也是將中國作為理論。「中國作為理論」（China as Theory）不是說中國乃是理論或建構，而是指「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。且讓我們在求索的漫漫道路上檢驗兩種範式的競合及其文化與政治蘊涵，能否帶來豐收與有效的後果。

一、中華帝國論

韓國學者白永瑞將近年重新認識中國的一條路向，稱為「中華帝國論」。³⁰ 「帝國」的一般涵義就是與「民族國家」或（日韓學者偏好的）「國民國家」（nation-state）相對區分的傳統或者前現代便已經存在的國家形態；帝國在政治現代化過程中，轉化為一個或（通常）多個民族國家。故而「中華帝國」一般指著現代民族國家之前的中國。但是上述的「帝國／民族國家」的二元對立是西方歷史經驗與理論知識的區分，所謂中華帝國論則意圖超越西方的區分框架。

²⁹ 強世功還會認為是「沒有國家的」（參見《立法者的法理學》第一章），關於「國家」這一點劉擎倒是認真思考對待了，但是卻將之歸諸於精神情感的需要層次，而不是世界體系的國家關係層次。

³⁰ 白永瑞，〈中華帝國論在東亞的意義：探索批判性的中國研究〉，《開放時代》，2014.01，頁 79-98。

先要特別聲明的是，此處所談的「帝國」不指著現代殖民帝國（18世紀末西方殖民主義），和帝國主義無甚關係。³¹

正如汪暉對於「帝國—（民族）國家」二元論的質疑所示，³² 對於「傳統中華帝國／現代中國民族國家」的理解，不能套用西方的標準理論（如「想像共同體」），因為這種理論建立在西方民族國家形成的歷史經驗，並不符合中國的歷史情境——眾多論者從過去至今均指出此點（例如大一統意識或者中國認同至少在精英階層早已存在），雖然這些中國的具體歷史情境無法在此講述，但是用葛兆光的說法，就是：中國是個邊緣模糊但中心清晰（亦即，漢族／文化始終主導），因而延續大於斷裂的國家；而且特別是宋朝開始面對強大的異族鄰國，遂產生了民族國家的特色。³³ 易言之，在西方所標示的「現代」時間之前，中國就已經有民族國家的若干面向（當然這一陳述方式不可避免地仍預設了現代民族國家的知識框架）。

上述中華帝國論這個命題和港臺一些政治運動話語比較有關，由於港臺知識生產基本上受制於西方知識範式（參考註腳 11），常常想當然耳地接受現成西方理論話語及其隱含價值為普世性質，因此每每套用西方主流的民族國家理論，聲稱作為民族國家的中國完全是清末民初的現代建構；³⁴ 有些人則否定前現代中國為「一個」「國家」——或因為以（西方）民族國家的標準來看待「國家」，故而過去中國不成其國家（例如帝國由於只有前沿而無確切疆界、或者其歷史疆域因變遷不確定，故而權利聲稱之效力有限、於今無法繼承，亦即，反駁其某地自古即是神聖領土之說），或因為中國內涵（國家、王朝、種族、地方、文化、社會等）不斷變化的多樣性，故而中國國家不必是一個（亦即，目前的「一個中國」並非常態道理）。在這兩個說法裏，前者可說是去歷史的（或者被殖民的）知識觀點，後者則其實是東方主義對中國的老舊說法（即，中國文明早就是停滯靜態不發展的——因為缺乏多樣性）之鏡照反射，就是中國充滿雜亂變化，以至於無法定於一，這是放大多樣差異來否定同一連續。當然，中國同一連續性的意識與存在，表明了差異斷裂的同時隱現。但是，在具體時空內，中國有哪些是同一連續或多樣斷裂之趨勢（趨勢也可能內含走向反面的因素或產生意外的相反效果），既和真實歷史之知識說明相關外，也和「（中國）同一連續」的實踐或當

³¹ 柄谷行人曾提到即使如重視商業的伊斯蘭帝國沒有發展成現代世界體系，原因和中華帝國一樣，在於把商業與都市置於國家的管理之下，因而世界—經濟的發展受到世界—帝國的制約（頁 85）。由此似乎可以有列寧式的推論：現代西方的世界—帝國發展則是受到世界—經濟的制約；這是中華帝國與西方帝國主義不同性質處之一。由此延伸，西方帝國的文明化驅力或教化使命（civilizing mission 如宣教）沒有止境，要直到世界盡頭，然而中華帝國的文明化驅力則有遠近親疏之別。

³² 汪暉，《現代中國思想的興起》，上卷，第一部「理與物」，北京：三聯書店，2008 第二版。

³³ 葛兆光，《宅茲中國：重建有關「中國」的歷史論述》，臺北：聯經出版公司，2011。

³⁴ 清末民初開始的民族國家建構仍是依賴著之前的歷史路徑與重力，畢竟中國和（例如）印度的民族國家建構站在很不相同的歷史路徑上。於今民族／國家的建構論時而被任意使用，像談論香港民族云云，仿佛不存在中國歷史重力的影響，主要依賴眼前現在的狀態（如民意），這種當下主義是現代話語的庸俗化。

時建構有關。

所謂「(中國)同一連續」的實踐，乃是有意識地去連續中國的同—性，例如「恢復」、「保存」中國的本質，不過復古往往是托古改制、以古喻今，在新的歷史與外在條件下產生能被認同的中國連續性。在中國歷史上，士人是中國同一連續性自覺實踐的重要主體與群體，這些實踐是以重新認識為指引的，涉及知識、思想、詮釋、著史等活動；有時也是國家(如明朝)自覺努力的政策實踐，促進連續性的重力甚為巨大。今日的「重新認識中國」會議雖然微不足道，但是也屬於中國同一連續性的實踐。

上述中華帝國的首要命題延伸出兩個相關問題：

第一、當代中國是否已經充分成為西方式民族國家，或仍有帝國的某些特色(即，中國模式的現代民族國家，或者現代中華帝國，名稱並不重要)?這也是同一連續性的問題。第二、如果當代中國不但不只是現代的民族國家建構，而且還有頗為「可取」的帝國面向，那麼如何保持或發展這一形態?(帝國久經歷史考驗，過去便有其可取之處自不待言，³⁵然而這也不否定有其負面，甚至「可取」中亦有其不可取處，但是未必如現代化論者認定帝國必然是落伍且一去不返；帝國之久續或至今仍有其遺緒，正如 Burbank and Cooper 所指出，挑戰了民族國家的「自然、必然、不可避免」，事實上在人類的歷史長河中，民族國家反而可能是短暫現象(頁3))。

第一個問題(當代中國是否仍具有某些帝國特色)具有中國對內與對外關係兩個面向(然而嚴格的內外之分是理論上民族國家的特色，未必符合中華帝國論的初衷)。對外方面，中華帝國的古典特色是朝貢體制，天下體系等等；台灣與大陸的國際關係學界都對此有不少闡發，這等到下面再論述。中華帝國對內與對外關係的聯繫則可以說是天下觀的華夷之辨。在對內方面，「帝國」一般的(邊疆)治理特色就是包含「封建式」的地方區域，中央不直接或有限干預其「內政」。強世功由此角度論述香港的一國兩制，並將中共對西藏的治理政策視為清帝國治理邊疆的延續。³⁶當然，這種帝國式一國多制的創新(或可說是延續傳統、復古)未必能完善或持續解決新變局所帶來的問題，例如，強世功在書中談到香港的「國民教育」問題(頁134-135)在強世功書出版後數年爆發，這也可以看成是當代中華帝國(一國兩制)治理上的弱點或困難。但是如強世功所指出，

³⁵ 帝國這種政治組織形式在前現代可說有許多優點或「理性」，首先當然是較大規模領土範圍內(在帝國未衰敗時)的「境內綏靖」，和平本身可說就是成就。其次，如果帝國強盛，通常境內和平也延伸到外圍，這使得長途貿易更加安全順利興盛，帝國也因為龐大能調動更多資源從事有利商業貿易的交通建設與軍事保護，這在蒙古帝國，以及之後的莫臥兒(蒙兀兒)帝國，奧斯曼(鄂圖曼)帝國特別顯著(古代帝國的這點「理性」仍出現在現代帝國中)。有的帝國因為跨文明的長途貿易帶來繁榮、異族雜處，因而在治理上較為寬容，使得外來宗教、種族、文化、物種、技術等的交流甚多，不但中國如此，伊斯蘭帝國也是一樣。

³⁶ 中華帝國的多民族治理在少數民族主宰中原政權時，更需要創新實踐。這似乎可以追溯到北魏拓跋氏政權。

當代中國雖然不是古代帝國（過去中華帝國也不同於羅馬等其他古代帝國），而且內陸—郡縣（法家）、邊疆—封建（儒家）的格局也不斷在演變，但是貫穿今昔中國的「天下觀」之延續性是存在的（頁 88，146，149-155）。

如果說當代中國可從天下觀汲取治理智慧，那麼中華帝國的可取特色可以或應該如何發展呢？這是中華帝國論的第二個問題。白永瑞建議參照原型是處理朝鮮與韓國分斷體制的「複合國家」，其意思應該不是說中國的條件會類似韓朝這兩個幾乎相對等大小的國家之複合，而至少是不同於一般民族國家的創造性安排。汪暉則提議「跨體系社會」（延伸並能兼顧亞洲區域的則是「跨社會體系」），各體系由動態且互相關聯的要素組成，但要素又不失其自主能動性。我猜汪暉的意思是：例如港臺等周邊一如大陸中心，或有其（非固定不變的）獨特性，但是彼此互動、互相滲透。汪暉此議或免去（無論中心或周邊）僵固本質的多元主義，但是周邊可能不但將其在地形態建構為獨特性，而且與其認可需求緊密連接，對於中心（中國核心或中原）的歷史重力倍感威脅，恐懼互相滲透與互動，力求保持自身不變，以免失去自主能動性。在我看來，無論互動與隔離，或者任何其他安排，都只是帝國的治理策略，應該隨著具體時勢推移而變化。更有甚者，我在前言提出：現代中國應該在基本憲政法律基礎及其哲學理論上將社會契約及人民主權置放於中國的歷史家譜中，為中國人（中國的自我意識）奠定合法性基礎。

帝國一般而言，其治理策略之最低目標是為了遏止分崩離析。中華帝國無論採取什麼治理安排，除了這最低目標外，基本的原則還應該包括：有利於和平均勢的國際秩序，以及有利於中國的同—連續性，後者不但攸關對中國的認可，也攸關建立均勢的國際文化新秩序（終將影響國際的政治與經濟秩序）。

以上從中華帝國論延伸出的兩個問題還可以從更具體的例子來探究；周雪光在他的〈從「黃宗義定律」到帝國的邏輯：中國國家治理邏輯的歷史線索〉考察了中華帝國在稅收財政方面的治理「理性」。眾所周知，過去帝國的國家汲取能力，也就是稅收財政治理，向來是個困難問題；中華帝國由於官僚組織制度相對完善，比起其他帝國有遠為優秀的治理方式³⁷。但是中華帝國也存在著由於「雜稅叢生」而引發將各種名目稅賦整編簡化的「并稅式改革」（例如明代的一條鞭法，雍正的火耗歸公），然而原本巧立名目之稅俱廢時，本已經難再立新稅，但是時日一久，既然只剩一種名目（正稅），就很容易又開始以新名目課稅，人們忘記正稅實已經包括過去的苛捐雜稅。於是在地方有財政需要時，又從「并稅式改革」進入「雜稅叢生」。這樣週期循環存在的制度因素在於中華帝國採取了「不完全財政」（亦即，沒有為中央與地方的經常開支提供足夠財政），而這又是因為帝國規模與多元複雜所致。周雪光接著指出：不完全財政「提供了各地因地制宜、

³⁷ 例如莫卧儿（蒙兀兒）帝國或較小的王國，都曾仰賴「外國人」來擔任某些稅的稅款包收人。從 1500 年起，幾乎每個濱印度洋的國家都將某些稅的收集權拍賣給華人或波斯商人。參見：彭慕蘭、史蒂夫·托皮克（2012）：頁 63-66。

地方性適應的調節機制，緩和了帝國一統體制的僵硬性，為國家治理過程注入了多樣性、地方性和靈活性」。換句話說，看似非理性、無計劃的不完全財政其實是中華帝國治理的理性。上述的「并稅式改革—雜稅叢生」周期循環，也就是一收（「集權於中央」）一放（「放權給地方」）不斷搖擺的週期循環，是對於帝國治理困難的必要對策。周雪光的例子還包括了人民共和國 90 年代的稅費改革，顯示了當代中國的帝國面向或歷史重力。同時，周雪光認為帝國治理邏輯的核心乃是正式與非正式之間的調整平衡。非正式（制度、權力、行為）往往被視為與現代理性化（法治、程序理性、標準化、可預測性等）相對立的落後標誌，但是周雪光強調非正式制度、潛規則等不是正式制度的失敗衍生物（如補救或補充機制、負面效應），而是與正式制度兩者互依並存、並行運作，內在緊張與彼此轉化。至於兩者共生分離又互相轉化的機制則是名（象徵性權力）與實（實際權力），例如：放權給地方的中央權力有名無實，或者中央權力在「正名」下整頓集中了原屬於地方的權力。（以上參見周雪光）這樣的「中國模式」是中國歷史的遺產，有其歷史重力，但是在今日名教衰落、象征性權威不足、卻又不信任非正式制度的諸多狀況下遭受挑戰。因此，帝國治理邏輯此一遺產是否可取也在於能否重振或新建名教，將現代理性化視為策略而非目的，發展非正式制度的「理性」。

換句話說，非正式、人治、潛規則等等，正如同正式、法治、公開程序等一樣，並不是必然的好或壞、秩序或混亂、善治或惡治。主要是在現代治理的主流話語中，正當性本身往往被公開、法治、公平程序所界定。這使得前一組治理方式在遭遇挑戰時比較缺乏穩定性。正當性的主流界定雖非真理，但是其相關理論和現代性主流理論範式密切聯繫，因此現實中多樣或創新的治理實踐發展出來的原則，必須同時聯繫非主流的現代性理論範式，缺乏這樣的範式是目前困難所在。

由上看來，中國的治理策略不應將正式制度當做規範或終極目標，因為正式制度或名實相符，並不是永遠有效或適應所有情況。相反的，正如我之前所述，無論正式或非正式，程序或實質，法治或人治³⁸，市場或指令，中國治理策略的最低目標必須是為了維護帝國的完整存在（大一統而非分崩離析）。這樣說的意思並非斷言中華帝國（內在緊張並存轉化且周期循環）的治理邏輯（以及其連續性）之形成與延續只有一個「目的因」：為了大一統。³⁹ 但是無論個人或組織行為都有價值取向、倫理規範意識，不是為了存在而存在，帝國的完整存在自身不可能是目的，畢竟，為何中華帝國必須存在而不裂解為多個民族國家？大一統的

³⁸ 「人治」在與法治的對比話語中被徹底污名化，而不是具體考察所謂人治現象中的機制與理性。至於程序的正當性或程序正義都應該只是衍生的，為其他更高價值服務的。但是正如文中所述，治理的正當性與穩定性現在變成更高的價值，卻也促進「去政治化」。

³⁹ 周雪光對此問題的斷言是：「...帝國邏輯並非執政者理性設計所為，亦非功能主義理論所謂社會機體的維繫功能所致，而是在中國大歷史的朝代更替、政綱興衰過程中，在不同應對策略試錯競爭中，經擇優淘劣的演變過程而發展起來的。特定的歷史背景、權力的意志、既得利益的固守和途徑依賴等諸多因素都在塑造、影響著這一過程的速度和方向。」周雪光在此講的是帝國治理邏輯形成與延續的實質因。

價值不能只是中華帝國的自我存在，而必須涉及政治理想、道德願景、世界觀（知識論、宇宙觀等）、美學、傳統、歷史、文化——一言以蔽之，**文明**——以此為名教教化之基礎，也才能夠以「名」的象徵權力去維持（強化或節制）「實」的實際權力。故而，大一統所關涉的中華文明及其價值理想與政治想像，即天下觀或天下體系是接下來必須探討的。在談論天下體系前，先簡短地討論關於文明國家的說法。

二、文明國家

文明國家可以看成中華帝國論的另一種提法，兩者的對照參考都是西方現代民族國家。至於文明國家論與中華帝國論的差異是這樣的：文明國家論其實和中華帝國論一樣突出了中國連續性的問題；只是中華帝國論偏重國家組織的政治性質之連續性，文明國家則是偏重作為帝國治理與存在所需的文明之連續性。有些人似乎認定這個文明連續性已然存在，因此與西方現狀不同的治理特色就是「中國模式」，是中華文明的現代化結果。還有些人則認為尚需要復興歷史文明才能達成中國文明的連續性。以下讓我用現成文獻展開說明：

一般講到文明國家，幾乎都會引用白魯恂（Lucian W. Pye）的一句話：「（現代）中國其實是個文明卻佯裝為民族國家」，但是這句話引用的不完全，完整原文是「中國現代化的基本問題是：中國其實是個文明卻佯裝為民族國家」。（頁130）易言之，白魯恂認為中國的政治現代化仍是未竟之功，沒有成為真正的民族國家，而被中國文明中的中土中心觀與政治文化等所拖累。⁴⁰ 白魯恂顯然擁抱的是現代化意識形態，而現在談論「中國作為文明國家」的人反而在質疑政治現代化教條。但是白魯恂也帶出上面討論中華帝國論時沒有提及的另一個版本：

上面討論中華帝國論時，假設了中華帝國由古至今的連續中至少存在著某種斷裂，就是逐漸（但是或未完全）轉化為西方式的民族國家。這是假設了（無論中國內生或西方強加的）現代性對於中國國家形態變化的影響。但是中華帝國論還有個較激進的版本，也就是強調連續性而淡化現代性帶來的斷裂，亦即，中國從春秋戰國時代起一直都是個國家（至於這個「國家」有兩種不同描述，實指則一）：中國自古以來就一直是個（一）中國式的「帝國」，或者（二）中國式的「民族國家」（所謂「中國式」意味著不同於西方歷史經驗、制度特色的，例如不是「真正典型」現代的民族國家）。這種強調至始至終中國不變的中華帝國論，之所以出自白魯恂式的文明國家論，和白魯恂作為反共或冷戰意識的東方學學者不無關係，仿佛見到東方主義對中國專制主義與長期停滯的斷言。

⁴⁰ 白魯恂認為，中國無法成為民族國家的更重要因素是：現代中國的統治階級，即中國共產黨，不具有真正的現代意識，排斥真正現代化了的中國人（聚居在和洋人通商的口岸、接受資本主義的西化菁英），也無法以多元主義之政黨競爭這些現代特質來發展民族主義。

目前對中國作為文明國家的討論，比較知名的文獻是短論或一些為廣泛讀者群寫作的書；例如馬丁·賈克的《當中國統治世界》。對於西方民族國家論聲稱「中國是非常晚近的產物」，馬丁·賈克直斥其為無稽之談（242）。接下來他闡發為何中國是文明國家，例如中國有強烈的歷史意識或歷史感⁴¹；其他提及的則是諸如帝國的規模（如中國是大陸或洲）、政府角色等。接著他指出作為文明國家的中國可能存在的問題，如中央帝國心態、種族優越感、與周邊的緊張關係等。

另一位作者張維為接續了馬丁·賈克（以及甘陽）的討論。張維為提到像白魯恂或列文森這些西方學者講到中國是文明國家時，意在指出中國文明對形成現代（民族）國家的妨礙，而張維為則把中華文明當作促進中國國家現代化的積極因素，形成一些有正面效應的「中國模式」；他認為馬丁·賈克雖然不再是西方中心觀的民族國家論，但是還是未擺脫將「文明國家」與「民族國家」對立的思維方式。張維為則斷言當代中國已經將兩者融合，故而他改稱中國為「文明型國家」。張維為認為在與西方接觸後百多年來中國已逐漸建立了現代國家政府體制以及主權，從西方的或普世的現代國家標準來說，中國已經是現代國家。另一方面，中華文明的特色又使得現代中國不同於西方民族國家，故而中國是個文明型國家。為何作為現代國家的中國不能就是個（西方式）民族國家呢？我認為張維為意圖以「文明型國家的中國有八大特征」來說明「現代的中國國家無法只是個民族國家」。這八大特征（超大型的人口規模、超廣闊的疆域國土、超悠久的歷史傳統、超豐富的文化積澱，以及獨特的語言、獨特的社會、獨特的經濟、獨特的政治）主要是指出中國的規模與特色超越了西方式民族國家，不得不以中國模式應對這些特征。此說重點是與白魯恂等針鋒相對的：亦即，中華文明雖非民族國家，但是已經政治現代化了。

張維為用簡單的融合斷言（「中華文明國家」與「現代民族國家」於今已經融合）逃避了需要深究的問題。如果中國已經是現代國家，意味著中國滿足了政治現代化的最低或普世條件，這或許是主權與人權，而未必包括（例如）韋伯式的官僚系統等等。但是這對於政治現代性的最低或普世條件之規定不免武斷或尚欠缺論證（這也是一些人對「中國模式」的質疑）。這個問題的另一面則是所謂中華文明國家特色是否有反（西方）現代或後現代的因素，因此，中華文明（型）國家提出了另類政治現代化的可能，也就是提出了「文明現代性」的可能（即，任何現代性都有特定文明的屬性，沒有不依賴特定文明而兀自存在的現代性），從而挑戰了「普世現代性」的概念。⁴² 即使「中華文明」與「現代國家」在國家內部已經融合、不復存在對立，中國這個現代文明國家在民族國家體系包圍

⁴¹ 眾所周知，這是因為一方面中國歷史確實悠久，另一方面有重視歷史與其書寫的傳統。古人就已經有了很清楚強烈的歷史意識。歷史感的承載物甚多，例如古典詩詞的美學經驗也為歷代人們所共享。

⁴² 「文明現代性」就是：所有現代性永遠早就一直是特定文明的現代性，參看註腳 43。從前後文來看，張維為是肯定普世或核心現代性的存在，在此基礎上只有文明的差異，而沒有文明現代性的衝突。張維為在談普世價值時，也是這個普世現代性的觀點。

下可能也會有矛盾衝突，這主要體現在國際關係、中國與周邊關係方面。因此「中華文明的現代化國家」之說並不能輕易解決與西方國際體系衝突的問題。這是文明的衝突。⁴³

這一波「文明國家」的討論，應該是甘陽最早在一篇專訪短文提出的，他主要關懷不在於中華帝國論或國家治理，而是中國應進行文明的「復古」（甘陽說復古本身就是一種革新或革命）。他呼召中國現在應從「民族—國家」走向（正確地說，走回）「文明—國家」。甘陽在文中將亨廷頓「文明的衝突」說法聚焦導引至以下這個斷言：「21世紀的全球化世界不是西方文明的普世化世紀，而是多文明並存的世界秩序」（cf.甘陽 39），以及以下這個問題意識：「非西方國家的現代國家形態是否與其固有文明母體具有親和性，是否能植根於其固有文明母體？」（cf.甘陽 36）亨廷頓在其原書中以土耳其為例，對於具有歷史重力之文明的激進西方現代化，持悲觀態度，認為將形成西化精英與非西化民眾的撕裂國家（亨廷頓，頁），然而一旦西化，就像病毒附體無法清除乾淨。（亨廷頓，頁）我認為這意味著：國際世界的文明衝突也存在於國內；「顏色革命」只是國內文明衝突的可能後果之一。總的來說，甘陽談論文明國家時較少觸及中華帝國面向，其主要目的應在於提出警覺提醒：非西方國家現代化成功後可能產生去西方化的趨勢，但遭到西化精英的反對，從而國家出現自我撕裂的危機。（甘陽 40）

甘陽上述文明國家的提法看似是卑之無甚高論的警覺提醒「現代化≠西化」，但是其實顛倒了現代化意識形態對於中/外、古/今的關係。在現代化意識形態裡，中/外是連續的，古/今卻是斷裂的，也就是古今之別大於中西差異。反過來說，在文明國家提法裡，「嚴辨中西、不分古今」，⁴⁴ 華夷之辨弱化了古今二分，古中國與今中國需再度接續起來。甘陽認為：今中國的現代國家之最大資源不是西方文明，而是古中國的歷史文明。這很有別於折衷主義地聲稱「中西文明對建設現代國家是同等重要的資源」；這樣的聲稱是無意義的，沒有真正觸及文明國家論的問題意識，就是中國在建設現代文明國家時，應矯正前一時期的偏食西方，而必須差異地對待中西文明——這不是什麼東風壓倒西風，而是要**建立現代與古典的連續性**。對文明國家論的膚淺反對者會列舉中國不得不接受的西方文明特點與科技，但卻忽略了文明國家的重點在於重建中國連續性的訴求，而不是拒絕汲取西方文明（之後談到「文明競逐」這個觀念後會更清楚）。當然，中華歷史文明資源究竟包含什麼？如何應對當前帝國多民族等等差異？這些問題還

⁴³ 亨廷頓在談「文明的衝突」時，我認為和艾森斯塔特所謂「多樣現代性」一樣都是認定「現代性」必然有個普世的本質核心（此核心條件包括什麼還有待釐清），這是現代化論述的餘蓄，至於文明差異則只是現代性的外在表現差異。與此相對比的則是我稱為「文明現代性」的取向，也就是沒有不帶著文明差異的現代性，現代性的條件與形成都被文明所滲透形塑，如果未來能夠發展出真正不同於西方的文明現代性，那麼各個不同文明現代性彼此看似共同的，其實是一種家族相似性（像一家人，但是也各自不同）。

⁴⁴ 借用陳壁生闡釋章太炎時的用語（56）。

有待研究說明，不能當作是自明的。⁴⁵

上面提到「中國模式」，意味著中華文明的現代化模式，一般則更寬泛地理解為合乎中國國情（包括現實條件等等）的制度安排。對於中國模式的評估與爭議現在又可以加入新的考慮面向，也就是這一中國模式除了其他優缺點外，是否能維持或促進中國的連續性。事實上，在評估許多事務的利弊得失時，中國連續性應該具有價值份量。

前述提到文明國家與現代民族國家的對立，現在的中國文明國家論（或中華帝國論）將「現代國家」與「民族國家」區分，否認民族國家是唯一必然的現代國家形態，但是未必否認民族國家的某些建構（以及民族主義）在文明國家適應現代的過程中之作用，但是也因此突出了文明國家與**民族主義**的關係。甘陽版本的文明國家論由於要連續古今中國，因此首先必須認真開始研究向來（相對於對待西方文明的態度）被忽視、貶低與未被現代知識生產充分開發的中國文明。眾所周知，西方教育與學術重視西方古典主義、以之為教育學術內容的主體（而不是只讀中國或伊斯蘭的古典主義）⁴⁶，而且西方教育學術與社會文化也重視文藝復興以來的西方早期現代哲學家、思想家、文學藝術等；兩相比較下，中國卻相對地不重視自身的文明（無論古典主義或現代思想）。文明國家論在今日接續古今中國時，因此不得不採取文明復興這一文化保守主義路徑，而這往往被混同為民族主義（例如有些人頭腦不清地說天朝主義是民族主義，而民族主義則又經常被不加分辨地否定或甚至污名）。不過事實上，文明國家可能蘊涵的卻是與民族主義對立（例如白魯恂），等下提到的新天下主義就能看到這樣的蘊涵⁴⁷。

最後，文明國家還可以這樣表述：雖然中國國家歷經多次分裂，但是始終有華夏文明大一統的政治願景，⁴⁸ 王朝更迭卻都被認同為中國，其連續在於文明認同，也就是「一個文明，一個國家」（對比於西方民族國家的「一個民族，一個國家」），所以中國不是「民族—國家」（**nation-state**）而是「文明—國家」（**civilization-state**）。對一般人用通俗的話來說——或者以文明國家的政治理想來說，則是：「一個天下，一個‘中國’」（‘中國’是中心之國之意）。當然，目前的問題是如何還能說「一個」文明，或（重建）文明連續性問題，以及中華文明的政治理想（天下）問題。

⁴⁵ 但是張維為卻直接肯定現實狀態為受到歷史文明影響的「中國模式」之現代治理。有趣的是，張維為一方面反駁白魯恂等，另一方面卻也接受白魯恂對中華帝國的激進版本，也就是強調古今中國文明的連續性、而淡化現代性帶來的斷裂。相反的，甘陽則憂心中國文明因為西方現代性帶來的斷裂，因此要復古或從民族國家走向文明國家。

⁴⁶ 台灣哲學教育允許學生熟習柏拉圖，而不必讀孔子。

⁴⁷ 如果文明復興包含了天下主義的復興，那麼甘陽的「從民族國家走向文明國家」，和盛洪的「從民族主義走向天下主義」就相差不遠了。

⁴⁸ 從吳稼祥那本寫作不能算太嚴謹的《公天下》一書來說，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。

三、天下體系

西方民族國家的原則是「一個民族，一個國家」，因此要求統一、克服民族—國家分裂，中華帝國的大一統願景竟也是與民族國家類同的。然而中國的大一統不能只從諸侯（包括異族的分裂政權如南北朝等）的競逐戰爭來解釋（Elias 認為歐洲封建諸侯必須不斷彼此戰爭，只有透過擴張征服，才會變得更大更強，否則就會被其他強大國家滅亡），歐洲的競逐戰爭雖然大幅減低了國家數目，但是最終也無法產生帝國，反而產生了民族主義與民族國家體系。因此中國的諸侯競逐是循著民族主義難產的帝國路徑，畢竟帝國的誕生與維持最終是與民族主義趨勢相矛盾的，因為民族主義傾向分裂帝國為多個民族國家。這不是說中國歷史沒有民族主義的時刻，例如遭受異族威逼的宋朝（宮崎市定），以及明末清初的激烈民族主義；但是後者在不算太長的時間內便消失了（葛兆光，《中國思想史：第二卷》，頁 388-389）。這是因為異族入主中原後一般不會推動族群的民族主義，因此像滿清為了正統化自己，便訴諸傳統的天下思想。滿清統治者援引韓愈的「中國而夷狄也，則夷狄之，夷狄而中國者，則中國之」（Ibid. 頁 387），亦即，如果中國夷狄化，那就是夷狄，夷狄如果中國化，那就是中國。此處「族群」被「文明」替換了：中國身份在於文明而非族群，中國的連續不在於漢人政權的延續，而在於中華文明的延續。因此亡國（特定王朝）不等於亡天下（顧炎武）——這個天下觀（包含相關的儒家思想）就是置換了民族主義，但是卻能具有同樣功能，在思想與文化上促進大一統。

簡言之，帝國大一統的動力或成敗因素，或許是地理的或交通的，或許是經濟景氣的盛衰（宮崎市定），或許也有諸侯為生存而競逐的因素（Elias），但是思想文化文明因素也不能完全忽略，因為思想文化與文明能提供同質性文化與認同感基礎，這可以降低統一的成本，不必完全訴諸武力強制或經濟利益（趙鼎新）。

對中華文明的共享固然是促進認同或甚至統一的因素，但是中華文明內涵複雜，這裡只集中在天下思想，特別是因為天下思想強調文明認同而非種族或民族認同，對於中華帝國或文明國家的大一統是有利的。不過天下思想既然只是政治理想，其在各時期實際發揮的作用既不能一體視之，恐也難以確定。此外，天下觀同時是中國過去「國際關係」的指導思想，這也在近年成為國際關係學領域的熱點。因此，天下觀同時關乎中華帝國的內外關係。（未完待續）

書目（不全，整理中）

Burbank, Jane and Frederick Cooper. *Empires in World History: Power and the Politics of Difference*. Princeton University Press, 2011.

Fishkin, James S. and Peter Laslett, eds. *Debating Deliberative Democracy*. Blackwell Publishing Ltd, Malden, MA: 2003.

- Pye, Lucian W. 「How China's Nationalism Was Shanghaied .」 *The Australian Journal Of Chinese Affairs*. N0.29, January 1993. 107-133. 此文的初稿刪節版曾以中文發表於：白魯恂：〈民族主義與現代化〉，香港《二十一世紀》，1992年2月號。頁13-26。
- 王小紅，何新華。《天下體系：一種建構世界秩序的中國經驗》。北京：光明日報，2014。
- 白永瑞。〈中華帝國論在東亞的意義：探索批判性的中國研究〉。《開放時代》，2014.01。頁79-98。
- 柯小剛。〈王道與人民共和——從經學依據談中國的憲政建設〉，《文化縱橫》。2010年第6期。
- 趙汀陽。《天下體系：世界制度哲學導論》。中國人民大學出版社，2011。
- 艾森斯塔特 (S.N.)。《反思現代性》。曠新年、王愛松譯。北京：三聯書店，2006。
- 亨廷頓 (Smauel P. Huntington)，《文明衝突與世界秩序的重建》(修訂版)，北京：新華出版社，2010。
- 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。
- 汪暉，《現代中國思想的興起》，上卷，第一部「理與物」，北京：三聯書店，2008第二版。
- 周雪光，〈從「黃宗義定律」到帝國的邏輯：中國國家治理邏輯的歷史線索〉，《開放時代》，2014年第四期。
- 姚中秋，〈中國自由主義二十年的頹勢〉，《二十一世紀》，2011年8月號126期，頁15-28。
- 柄谷行人。《世界史的構造》，趙京華譯，北京：中央編譯出版社，2012。
- 馬丁·賈克 (Martin Jacques)，《當中國統治世界》(When China Rules the World: The Rise of the Middle Kingdom and the End of the Western World)。李隆生譯。台北：聯經出版公司，2010。
- 張志強。《朱陸、孔佛、現代思想》。北京：中國社會科學出版社，2012。
- 盛洪。《為萬世開太平》(增訂版)。北京：中國發展出版社，2010。
- 陳壁生。《經學的瓦解》。上海：華東師範大學，2014。
- 葛兆光，《宅茲中國：重建有關「中國」的歷史論述》，臺北：聯經出版公司，2011。
- 葛兆光。《中國思想史：第二卷 七世紀至十九世紀中國的知識、思想與信仰》。上海：復旦大學出版社，2009。
- 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。
- 趙鼎新。〈中國大一統的歷史根源〉，《文化縱橫》2009年第6期。
- 劉擎，〈中國語境下的自由主義：潛力與困境〉，《開放時代》2013年第4期。
- 蔣慶，《政治儒學：當代儒學的轉向、特質與發展》(修訂本)，福建教育。
- 甘陽。〈從民族—國家走向文明—國家〉，《21世紀經濟報導》2003年12月29日。頁35-40。載甘陽：《文明·國家·大學》，北京：三聯書店2012年版。
- 趙剛。〈以「方法論中國人」超克分斷體制〉，《台灣社會研究季刊》，第七十四期，2009年6月。頁141-218。