

「中國作為理論」之前*

卡維波**

Prelogue to “China as Theory”

by Yin-Bin NING

* 這是在〈2015台灣社會研究學會「跨域連結、結伴橫行」研討會〉的「台社一百」論壇之發言稿。

** 服務單位：中央大學哲學系
通訊地址：320桃園市中壢區中大路300號
E-mail: karlweb@gmail.com

我向來自詡文章不會深奧晦澀，但是之前寫的〈中國作為理論：中國派的重新認識中國〉（甯應斌2015）有些讀者反應理解的線索很模糊，還有很多人提到此文時總會口誤說「中國作為方法」，卻不知道**中國作為理論和作為方法是互相對立的**。這讓我痛下決心寫了本文，希望讀者都能看懂那篇文章的意義及其政治用意何在（為何不講統派、左派而是中派？）。¹我想之前我那篇文章不易理解，首先應該是背景知識需要更多的介紹。《重新認識中國》這本書封底的書介（我與趙剛合寫）曾提示了相關的背景知識，內容如下：

我們正見證一道關於「中國」的新學術浪潮的來臨。參與到這個新學術思想浪潮的知識界來自很多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與非歐洲中心論、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、各領域的「中國學派」，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。做為一個開放的知識計畫，「重新認識中國」標誌著我們當前知識生產的中國轉向（The China Turn）。而重新開始認真看待中國，當然也就是重新認識過去與當代，也就必然意味重新認識自身。（甯應斌編2015）

這個書介曾經是第一屆重新認識中國會議的宗旨，會議則緣起自我們稱之為「中（國）派」的知識計畫。我今天沒辦法用一篇文章將書介

1 對於統派／左派／中派的討論，可以參看趙剛〈中（國左）派〉，以及卡維波〈中國／左派〉，即將發表於《人間思想》2016第四輯（大陸版）。

內容涉及的背景知識一一解釋完全，這會需要一本書的規模，不過，在此我希望能深入淺出地鋪陳出中派知識計畫之哲學性核心（相對於歷史性、社會性、文化性核心等等）。我很少說自己的寫作是「哲學性」的，我多半是說「跨領域的」，但是這裡我想表達在台灣做哲學的限制，主要是西方哲學問題被當作普世的哲學問題，很多人希望在台灣做的哲學能和「國際」無縫接軌，而沒有面對在地與區域的問題來發展哲學論述。²

無論如何，今天我主要講「中國作為理論」究竟是什麼意思，特別是之中的「中國」和「理論」分別是什麼意思？其政治用意是什麼？「中國作為理論」和「中國作為方法」有什麼不同？

一、中國2.0（知識生產的中國轉向，或者，在台灣如何教莎士比亞）

我的〈中國作為理論〉文章主題環繞著中國，但不是一般所談論或關注的中國1.0，而是中國2.0。中國1.0可說是和統獨政治、民主政治等現實議題直接相關的，一般對中國1.0的認識來源都是媒體時事或者歷史教科書之類的性質，當然也有各種比較嚴肅的中國1.0科學實證研究。由於現在很多人聽到「中國」兩字，就拿個統獨放大鏡、或者民主自由檢驗尺來做膝蓋反射性判斷，這種中國1.0大家都很熟悉了，也不用我說。

我所謂的中國2.0，其實談的是近些年海外與大陸學界一些菁英知識生產的趨向，我的文章預設了對這些趨勢的認識，談的是這些趨勢

2 我這裡的表達方式可能會引起誤解，例如誤解我主張「發展台灣自己的哲學」，然而我其實認為：雖然我們可以有在台灣的哲學，卻不可能有「台灣哲學」，因為台灣自身不是一個足以產生普世性理論或哲學的文明體。接下去看本文（如第四節）或許能明白我的理由。

被聚攏與走向的中國，我稱為中國2.0。中國2.0不會和中國1.0沒有關係，但是做為知識人，我們可以先懸置這個關係，而停留在知識興趣內來考察2.0這個層次的中國，也就是「作為理論的中國」(下詳)。那麼，什麼是這個知識生產趨向的中國2.0？

讓我由淺入深來說吧。如果我是台灣英文系教莎士比亞的老師，那麼我應該研究什麼？我應該教什麼？我的學生應該受到什麼學術訓練？如果說我的研究課題或問題意識和西方莎士比亞專家們沒有差別；我用的教材也完全就是西方那些論文或書，我甚至自豪我的研究與教學有一種普世性——我到英國、到孟加拉都是教一樣的內容；而且，台灣英文系學生不用學習中國古典典籍，只需要學習西方古典典籍；那麼，這就預設了我的知識生產所建構的「台灣」之性質：台灣就是西方知識擴散下的一個容器、接收端，你也可以用通俗的話說，台灣就是西方知識殖民地。這樣的台灣和一般媒體或主流話語的台灣沒什麼差別，就是台灣1.0。

如果說，我在台灣英文系不論教莎士比亞也好，或教文化研究也好，雖然我使用的是西方理論與其概念範疇，但是應用在台灣的文化現象，我和我的學生可以用中文來分析台灣現象，甚至還能指出西方理論有不能完全解釋台灣現實之處——那麼我們的知識所建構的台灣就有點殖民地的特殊性了，不完全是普世的，而是有地方特色的。此時，台灣雖然還是西方理論知識擴散下的一個容器，但是這個容器不是進口的，是我們自製的、進口替代的。而且，我們還做了點知識加工與代工，我們到英國講的莎士比亞和英國教授講的有一點點不太一樣，我們還有台灣現實的例證，以印證或修補西方莎士比亞研究的理論。這種台灣是某種程度的知識本土化下所走向的台灣，遙望2.0方向，但是基本還在1.1、1.2。當然，並不存在台灣2.0，存在的只是西方2.0，而這個西方2.0還繼續生產著台灣1.0，也就是我們的世界。

那麼怎樣才算是邁向台灣2.0呢？如果我們老師與學生在英文系學

科的基本訓練不但有西方，而且還以中國的古典與現代典籍為基礎或常識；如果我們的學術問題意識是來自中國的某些文學經典與文學理論，由此來解釋分析莎士比亞，將西方的莎士比亞研究當作參照資源來解決我們的知識甚至各種現實問題；或者我們的莎士比亞研究最終是要建構出西方何處去（生產西方 1.0）；如果這種研究莎士比亞的取向的學術權威（例如有廣泛影響力的期刊、國際性的學術組織）以及再生產（研究所、學生、經費等）都是在台灣，而且和台灣其他各類研究、其他學科有互相呼應的隱含假設——那麼這樣的知識生產就至少走到了台灣 1.6，過半路了。甚至，如果各領域的許多問題都要以台灣經驗、台灣模式、台灣文明來解釋世界，那就是走向台灣 2.0 了。當然，不可能有台灣 2.0，我那篇〈中國作為理論〉文章已經講了，因為台灣自身不是足以生產理論的文明體。至於中國 2.0 也還只是「理論」而已。

必須說，以上舉例只是為了容易理解，所以有不少簡化。例如，中國 2.0 說到底將會是形成（目前還不能預見的、與西方現代知識範式競逐的）新知識範式的一部份；而且中國 2.0 所涉及的知識生產來自很多不同方向，那些生產者不一定有意圖要走向什麼 2.0，很多也是 1.1、1.2、1.3 的逐步積累，現在是我們把這些不同方向趨勢匯聚起來，提出一個「知識生產的中國轉向（China Turn）」或者「中國作為理論」的概念。也就是說，我們對於晚近各種不同傾向的、目的不一的知識生產做了一個整體詮釋，將它們都整編到中國轉向或中國作為理論之下。

二、西方知識生產對中國轉向的影響（西方中心論的網羅與大洋中改造的船）

那麼，在走向這個中國 2.0 或者中國轉向時，有哪些可以被匯聚兜攏起來的知識生產趨向呢？很多企圖超越歐洲中心論或西方中心論的知識生產當然是一種趨向，這不是說他們目前真的可以擺脫西方中心

論的網羅，但是這些形形色色、零零星星的努力可以是在為中國作為理論鋪設道路、創造條件。從這些知識生產者的原始傾向來說，或許他們只是運用中國典籍來說明或解釋普世問題，提出中國學派；或許他們只是聚焦於中國歷史經驗，從中尋求中國模式，例如社會主義現代性或中國革命、中國國情對歷史過程的影響；又或許他們只是傳統國學的現代知識生產，或者各類新儒家等等，這些知識生產目前可能游離於西方現代知識範式的邊緣，但是可以在範式轉換時被整編在非西方的新知識範式之核心內。我理應要對這些知識生產趨勢做個整理，甚至大致勾勒之中較顯著者，但是這至少是一本書的規模，我目前真的無力為之。下面我只能講比較簡單的，就是一些西方知識對促成中國2.0的影響。

這些年來，除了大陸學界本身各種本土化知識生產、中國學派、中國模式、中國現代性論述、中國社會主義實踐的反思、國學或傳統復興等等，西方的知識生產與思潮也對於走向中國2.0有影響，可以當作被匯聚成「中國作為理論」的一支支流。例如後殖民思潮、對西方現代性的反思批判等等，這些思潮影響了大陸對西方中心論的更進一步之批判。我認為這些思潮對學術菁英的最大影響是：認清了西方中心論或東方主義的問題並不一定是錯誤地再現了東方，並不一定是曲解中國，因為即使起初是錯誤或曲解，後來也可以用錯誤或曲解來建立東方的現實，按照西方的投射想像來改造東方，把錯誤曲解變成內化的真實，甚至得到東方主體的配合，自我東方主義化——這就是西方2.0對東方1.0的現代知識／權力打造。當然，西方2.0也同時打造著西方1.0。因此，西方中心論的問題是：現代學術根本就建立在以東方為她者、藉以**建立歐洲的自我認同**之上，同時卻也是以此認同來**改造自身與她者**的這樣的一種知識／權力。

在這個後殖民的反省批判中，西方（特別是美國）的邊緣左翼給自己設定了一個純解構的任務，就是解構西方2.0，但是卻無力、也無心

去建構另一個競逐的東方2.0，理由是很常聽到的解構論調：「那也是另一個知識／權力的霸權計畫」。這種解構式知識計畫的後果就是：**解構派的邊緣左翼**基本上沒有地域之別，都全球化了或西方化了，因此解構派的台灣邊緣左翼就是把西方邊緣左翼的世界觀與解構政治進行橫的移植，雖然仍會有些地方風味特色，但是在政治方面基本都是對抗所有民族主義、所有國家機器與所有帝國主義。我認為這種知識上的解構立場必須從美國邊緣左翼的政治處境去找原因。從政治上來解釋，美國邊緣左翼採取這種立場很合理：他們處在全球霸權帝國之內，在他們的世界裡，國家與人民之間的鬥爭（像美國邊緣左翼面對美國國家）便同時有了對抗（美國）帝國主義的蘊涵，所以是一場只有兩個玩家的二人博奕戲局。然而由於其邊緣位置，美國邊緣左翼無法領導人民來動搖美國國家，更無力動搖美國帝國主義，既然不能取而代之，便只能採取政治上的永恆對抗權力／霸權的姿態，這種政治立場反映在知識上便是解構的立場。

但是第三世界人民卻和美國人民（或美國邊緣左翼）有不同的位置。第三世界人民的世界裡不但有國家與人民之間的鬥爭（有時表現為菁英與底層之間的鬥爭），還有第三世界國家與美帝國主義之間的鬥爭（有時只有國家菁英更敏銳於這種鬥爭）。因此這是一場有三個玩家（或更多）的**多人博奕**，自然不能只有一種解構式的政治策略。站在美國帝國主義的利益角度來說，當然想把多人博奕化約為第三世界國家與其人民之間的**二人博奕**（即，第三世界國家 vs. 第三世界人民）。第三世界國家的立場則是要將多人博奕化約為帝國主義與第三世界國家之間的二人博奕（美帝國主義 vs. 第三世界國家），而且第三世界的國家菁英想動員底層人民反帝。至於第三世界人民（菁英與底層）的立場則理應從多人博奕的角度來看待自身處境（國家 vs. 人民、菁英 vs. 底層、國家 vs. 國家的這些鬥爭都彼此制約，這些鬥爭策略的優先排序會因為客觀

局勢而變)。³

影響中國2.0的，除了上述後殖民這些相關論述外，還有西方漢學家對中國概念的質疑，例如新清史的挑戰；回應與反思像新清史這樣的知識生產，也間接地促成中國2.0的走向。在此，還應該特別講一些大家可能熟習的漢學家，我認為他們對中國2.0也有促成的趨向。例如柯文(Paul Cohen)的在中國發現歷史，他講的「中國中心觀」強調中國的現代變化並不都是外燄的，而是有其原本的內在動力，這不僅涉及中國是否只是被動地被塑造或者有其主體性，而是如何解釋中國：是否應該依賴原本歷史路徑之發展來做解釋，也就是從中國解釋中國。此外還有一批經濟史的漢學家，像繼承又改造世界體系、寫作《白銀資本》的法蘭克，還有加州學派強調**跨地區橫向互動**的新世界史，他們提出了另一種「中國中心論」或者「東方中心論」，就是中國或伊斯蘭在很長的一段時間裡都主導著全球貿易，可能直到18世紀下半或19世紀。這樣的新世界史圖像改寫了原來西方中心論的西方崛起論，加州學派的一些人並且暗示著中國的現代開端早於一般西方中心論的認知。

說到中國的現代開端，有一種很政治化的說法是1911年，因此「現代中國」就是以結束帝制為標誌。不過還有一種流行意見則說中國現代的開端是維新自強運動，然而這類中國現代性好像仍是西方現代性所外燄的。與此相對的，所謂中國的「內生原發」現代性，在宮崎市定還有資本主義萌芽等說法之後，有些人將之落點於明中葉左右。這種中國早期現代的提法，一方面可說是意義深遠，因為它將明中葉後的儒學思想，或者文學與社會文化與經濟的轉變與演化，都從中國**現代**的角度來詮釋，而且在遭遇西方現代後又繼續適應與改造。這類闡釋是走向中國2.0很重要的一步。不過，另一方面，這種講法很容易被指控是依然寄生在西方現代性為核心的知識範式內。我的〈中國作為理

3 2013年我在台社學會的主題演講中批判過這種純解構姿態。參見甯應斌(2014)。

論》一文則認為，在當前只有西方現代知識範式的情況下，所有走向新範式的知識努力都像「大洋中改造的船」，挖東牆補西牆而無法另起爐灶，就像我現在論述這個中國派主題時也部份使用西方科學哲學的理論（下詳）。此外，就像由於愛因斯坦而有科學範式轉換時，牛頓力學也並未被放棄（只是應用範圍限縮）一樣，知識生產的中國轉向也不是什麼都是「中國的」，合理的估計是：中國不能解釋中國的全部，更不可能解釋世界的全部（正如西方現代未必能解釋西方與世界的全部），它將始終在一個漫長的範式競逐過程中。（因此，我的立場並不是單純普遍主義，而是普遍主義的競逐，這使得普遍主義或帶有特殊的性質——見第八節）。

三、什麼是中國作為理論？（中派 vs. 多元現代 & 解構、何以中國 vs. 何為中國）

中國 2.0 意味著什麼？就是現在主流或一般人熟知的中國 1.0 不再由西方 2.0 來壟斷生產了，以前的中國 1.0 只是西方 2.0 的產物，現在我們要建構這個中國 2.0，進而生產一個不盡相同的中國 1.0，也就是重新認識中國。它起初必然是個知識計畫，一個設想中國 2.0 的計畫，我將之簡稱為「中（國）派」的重新認識中國。

讓我把同樣的話再講一次。做為現實的、可以直接被觀察的中國（即中國 1.0）總是「理論鋪蓋的」（theory-laden）。這個科學哲學的概念就是說：觀察會被其理論預設所影響。但是在理論鋪蓋下的觀察現實，並不只是「中立旁觀」，因為「現實」並不是現成在那裡等你觀察，也不一定你去觀察就能觀察到（符合理論的）現實。為了觀察—為了能觀察到對理論有意義的現實（例如可以印證或否認理論的現實）—往往必須先對現實加以干預打造（例如要建立關於水的理論，實驗時就必須先把水純化淨化；要建立特定身分認同的理論，就必須先將人標籤分

類並污名或排斥無法被分類者；要建立有關青少年弱勢的理論，則需要先建立親權保護立法與實踐等等）。總之，在特定知識範式下進行觀察現實，對於現實對象的調查、分類、篩選、規訓、標準化都可能會改變觀察對象或其周遭條件，由此可以產生理論（例如對象經過標準化後可以觀察到規律性及其潛能），而理論又可以進一步干預並改造現實（按照理論與其隱含之規範來應用到各地現實、改變客體對象）。

這樣說來，對於作為理論的西方現代性（或者說西方2.0）所生產的中國1.0，我們不能無條件接受，畢竟這樣的中國1.0已經是在西方2.0干預改造現實條件下的後果——但是我們不是要恢復本真的、沒有西方2.0或任何理論鋪蓋的中國1.0，而是我們會重視西方理論無法適當解釋的中國或西方那些「反常現象」（詳見本文最後一節），以及西方2.0和中國2.0不同的知識政治作用。總之，我們不能停留在中國現實或者中國就是「事實如此」的層次。（當然，還是有些人接受中國就是事實如此，他們是接受現實的，雖然帶著無可奈何的口吻卻仍然認為西方現代性對現實中國、現實世界的打造是徹底的，無法改變的；或者，只能在西方現代的基礎上打造一些地方特色，可稱為「多元現代」。對他們而言，那些妄圖較深刻抗拒現實的可能，就自然被標籤為復古返祖了。）

總之，**接受現實派、多元現代派、解構派**都有共同點，就是只有事實如此的中國1.0，中國沒有可能性或者潛能。但是中國派或中派卻對於中國有個2.0的設想，設想有其他現實的可能性。重新認識中國，就是從中國作為理論的地位來檢視過去看似事實如此的中國。

現在可以用更簡潔的話來解釋「中國作為理論」：當前全球的知識生產其實是以西方現代為核心的理論範式來解釋世界、解釋中國的歷史與現實等等，這就是「西方現代作為理論」。如果要開展與之競逐的另類範式，以中國來解釋中國、解釋世界，那麼需要改變什麼樣的知識生產條件（包括物質的、再生產的等等）？需要如何重新設想中國？

中國具有超越特殊事實的潛能而可成為普適(普世)⁴嗎?其知識—權力的政治為何?「何以中國」(下詳)……這便是「中國作為理論」所面對的問題。

上段提到「何以中國」,什麼意思?「何以中國」可以和「何為中國」對比,其實兩者就是中國2.0與中國1.0的差別。「何為中國」便是探究或總結中國過去到現在的事實,但是「何以中國」則是要探究中國之所以為中國之理,⁵我認為這就是將中國理論化,不止於解釋中國的事實如此,還要顯示中國的可能性(潛能)。舉個簡化例子來說:從事實來看,中國向來有分有合,但是如果「大一統」是中國的原理之一,是中國之所以為中國之理,那麼即使現在是分裂的中國,仍有一統的潛能,一如理論的解釋與預測之雙重功能。這個例子容易被誤解大一統是自動發生的,但是可以這樣設想:西方現代性的原理之一或許是「反思性」,那麼反思性作為現代性的潛能,並不表示「反思性」將自動發生。

四、中國作為理論的兩個意思(知識論的、本體論的)

下面我要講中國2.0如何可能的問題,也就是中國作為理論如何可能。

「中國作為理論」其實有兩個意思,一個是知識論上的意思,就是:中國(2.0)要滿足其理論功能或知識功能,要從中國(2.0)來解釋中國(1.0)、解釋世界。我這裡只舉兩個例子來說明:⁶一個是中國長期

4 普世與普適二詞在通篇文章交錯使用,並沒有特別區分。第六節我有略作解釋其微妙差異。

5 這個「理」,張志強(2015)稱為「原理」。孫志偉、孫歌(2015)有另一種對中國原理的理解,頗有對比意義,值得深究。

6 其實當前中國學術界有很多例子,但是這兩個我在別的地方寫過(一個是我自己的研究),比較容易寫;而像汪暉、蘇力、趙汀陽這些作者則較為人所知,也比較不容易簡述。新中國在婦女解放方面的實踐其實有潛能建立馬克思主義的女權主義的新理論(李小江[2000]、宋少鵬[2013]等許多人都有不少論述)。這裡我隨手再舉簡單一

的封建社會現象，另一個是中國明清的男風現象。

過去對這些中國現象，我們都是從一些西方歷史經驗所歸結出來的理論去解釋的，例如以歐洲封建主義來解釋中國封建社會，或者以西方同性戀觀念來解釋全世界的男男性愛，包括中國明清的男風現象。但是這些被視為特殊的中國現象(中國1.0)卻有著比歐洲經驗**更豐富的內涵，更有典型的意義，可以自成一個範疇或類型，因此有可能上升為普適**，反而能將歐洲經驗當作特殊例子(亦即，歐洲封建主義和西方同性戀是只限於特定地方條件下所產生的特殊性質，帶著偶然性，不夠全面與普適，不能真正地解釋全球)。然而，之所以中國有這種**普適的可能性**，乃是因為中國是個歷史悠久的文明，相對早期地實現了中央集權與統一，面積廣大、人口雜多，歷經許多變化(包括諸如異族統治、國家分裂、中國革命等等巨大的變化)，卻又有延續性，因此很可能內涵多樣異質與潛能、做為人類社會文明與歷史的良好「實驗室」，能從中抽繹出**跨越傳統與現代**的一些理論或潛能。換句話說，時空規模較小的、缺乏連續的文明體、區域或國家就可能不具有理論潛能。這也是為什麼台灣無法作為理論(沒有台灣2.0)，只能以西方現代或其他大文明體作為理論。或許問：除了以伊斯蘭或甚至印度作為理論，有可能以日本這樣大小的文明作為理論嗎？這恐無法決斷地回應，最終要看實際的知識生產(和國力資源、國家意志、知識動力等因素相關)之競逐結果。不過這些其他文明體的作為理論可以與中國作為理論在未來共同構成非西方現代的知識範式。總之，中國作為理論的意思是：中國從知識上來說可以扮演著理論的角色要去解釋現實現象，也就是要提出與西方現代知識範式不盡相同的一些對中國、對世

例：凌斌在2013年的一篇文章不是從西方理論、而是從中國古典革命建國論來解釋辛亥革命，從基本理論預設回應了新清史。不過，凌斌這裡只是解釋中國，而非解釋世界。當然，二十世紀初以來的許多大思想家都有「解釋中國與世界」的中國理論目標，即使接近專業學者的如吳文藻等也很自覺這樣的目標，不過我沒有能力梳理這些。

界的解釋。

「中國作為理論」的另一個意思是**本體論**上的，亦即：解釋中國與世界的那些理論所指涉的「中國」(2.0)仍然是個「理論建構」(theoretical construct)，尚不具有完全的實在性，但是卻是個從建構不斷走向實在的未完成過程。被這些名詞搞迷糊的讀者或許會先問：你講這些到底有什麼用意？近年來，「中國」的實在性是遭遇挑戰的，這類挑戰大致是這樣說的：雖然數千年來在亞洲大陸東側建立的許多國家被統稱為中國，但是彼此卻沒有什麼真正一體的內涵，比如元金清和宋明有連續性嗎？或者，傳統中國一去不返了，與現代中國早已大不同。總之，在這片大陸上的諸多國家之共通處恐怕就僅僅是「中國」這個名字而已，並沒有什麼一貫的、延續的共通內涵。（這裡對中國實在性的挑戰講法粗糙了一點，但是讀者可以大概明白這類挑戰的要義。）

中國作為理論的第二個意思或本體論的意思就是承認這個中國仍然只是個「理論」，還不是現實存在的實在，仍在建構中，而且可能完成不了。但是我們知道，理論所建構的實體(項目)可能近乎實在、也可能近乎虛構——例如基本粒子理論會設定或建構一些基本粒子，這些項目或實體(粒子)當然可能真實存在，但是也可能不是實在而是虛構的。或問：理論建構若接近虛構，為何會被接受？先給幾個類比例子，像平均子女數為1.5人，這顯然是虛構的人數，但是人們還是接受。或者常聽到「假設世界的其他條件不變」、「或者假設行動者是理性的人」等等，我們事實上都容許「虛構」的建構。因此，理論建構有時可以接近虛構，乃是因為這種理論建構比較方便有用、而且簡單不複雜，同時是因為理論所建構的實體本身無法被直接觀察，但是我們能觀察到那個實體(項目)所產生的可觀察後果產生了正如理論所預期的結果，故而雖然我們難以確定「黑盒子」內真正的結構，不理解箇中的因果關係，卻能觀察到理論項目所產生的結果，所以我們接受這個有用的理論，即使它所設定的項目(實體)可能是虛構的。

五、中國介於實在與虛構之間——為什麼？

解釋了中國作為理論的本體論的意思後，接下來要問中國的「理論地位」(即「本體地位(狀態)」)是什麼？是否實在，還是虛構？我認為中國雖然仍是理論建構，但是卻非虛構，而接近實在(也就是介於實在與虛構之間)。那麼這樣說有何根據呢？我們知道，本體論的論斷都會有些武斷，雖然這樣的論斷並不是憑空的，而也是有歷史根據的，但是這種判斷比較接近融貫的綜合判斷，就是考量政治、知識、歷史等綜合下的判斷，所以關於像新清史的辯論也是相關的。易言之，這不會是個完全證明的論斷，而是多方考量的論辯判斷。不過讀者將會發現，「中國作為理論」說法有儘量自圓其說的考量。

那麼，為何我要說中國這個理論項目仍在建構中、而非實在？一個實在的項目或實體是有著**內在的理路、結構或者原理的**，而不是**偶然雜湊**的。中國之所以尚非實在，我先講簡單答案：首先，中國近世逐漸形成的文化傳統(被我們認為典型的中國文化)⁷由於西方現代文化的來到而劇烈改變，但是這個傳統／現代之分究竟是斷裂還是轉型？又有多少可能返本開新？我認為還難以斷言，因此中國固然尚非實在，但是還是在建構打造實在的過程中。其次，中國的邊緣邊疆與中原核心有著離心的緊張，這亦是中華民族的多元與一體之間(有時被說成漢人與少數民族之間)的緊張，這是中國尚非實在的另一個原因，不過此刻中國卻仍在一個克服緊張關係、克服離心趨向的過程中，所以是朝向實在的建構中。當然，或許有人認為中國並不是走向實在的建構中，而是走向虛構、走向瓦解的過程中(可以算是某種中國崩潰論)，這當然也是可能的。不過，如果中國走向分崩離析，甚至漢字文化衰亡、文明傳統消失等等，那麼根本談不上中國作為理論，中國早

7 葛兆光(2014)《何為中國》有列舉(頁113-117)。

就是刀俎魚肉、被支配客體，那中國(如果還有「中國」這個名稱的話)當然是虛構的。

明白了上述較清楚的回答方式，這裡我簡略地講一下我在〈中國作為理論〉一文裡較複雜的回答方式。簡言之，由於我認為中國是內涵一些原理或潛能的，中國有之所以為中國之理(何以中國)，而這些原理(像漢字、連續性、大一統)本身是內涵張力的，因此總是有拉扯的力量而使**原理無法完全實現**，連續性的背景總是斷裂，故而連續原理處於一種不穩定狀態，總是在傾向克服斷裂。大一統則是克服分離，漢字的使用則要適應非漢字文化(化西或西化)。因而，中國總是仍在走向實在的建構中，沒有完工。然而，中國總是處於與現實緊張的關係中，也意味著中國還有新的可能性變化。

總之，中國的走向實在還是走向虛構，既是現實力量的競逐角力，也需要在知識上作整體融貫的綜合判斷，牽涉到的不只是對各類中國特色的研究解釋，也和研究範式(西化或中國轉向)的知識－權力相關。甚至，中國作為理論的知識論與本體論兩種含意也有交集的情形——**中國越能解釋自身與世界，那麼就更趨向實在**(因此兩種含意的區分只是分析性的)。不過，需要整體綜合判斷的大問題無法在本文作處理。

六、「中國作為理論」的一些政治用意(普世價值、東方主義之後的多元現代性)

下面讓我講一點「中國作為理論」相關的政治用意。首先，作為理論的中國或中國2.0最重要的性質就是：中國不是一個可以直接觀察的實體或項目，不像中國1.0是可以直接被觀察的。因為「理論」的意思就是無法直接觀察的、具有現實無法窮盡的可能性(潛能)，而不僅僅等於事實——用意之一就是中國有可能改變目前的現實(這聽來很空

泛，但是這和「潛能」所指為何有關，其實都是針對中國的實在性問題）。前面提過，中國作為理論、做為一種建構，究竟是否「實在的」，這關連到科學哲學裡面所謂「實在論」的爭議；⁸實在論認為理論所指涉的或所建構的項目是真實存在的，與實在論對立相反的看法則是把理論建構的指涉都看成虛構，都不是實在的，好比現在流行的民族理論把民族（特別是血緣共同體）當做虛構的建構。不過西方也不是打一開始就說民族是建構的，畢竟歐洲是民族國家的發源地，東方帝國才是虛的、前現代的。雖然現在歐盟後、全球化之後、世界主義流行下，民族似乎不論歷史過程都被說成是建構的，符合西方政治體制的公民民族主義則最有正當性，這都是目前的主流看法。很有意思的是，在目前西方的主流論述中，個人權利、自由、人權、公民、公民社會等等卻沒有被當作虛構的建構來論述，反而是具有普遍地位的實在，應該可以在伊拉克、敘利亞、利比亞、緬甸、古巴、朝鮮（北韓）實現。所以這個「實在 vs. 虛構」的建構問題很有政治性。

換句話說，普世價值所代表的現代性是實在論的，因為只有真實存在的才會是普世的。就像上段所說，現在流行將民族、集體身分等當作虛構的建構，而權利、公民、個人等卻是實在的建構，這類例子就顯示出「理論建構究竟是趨向虛構、還是實在？」的政治用意了。民族、階級、種族……都經歷過從被當作「實在」卻後來被視為「虛構」的建構，另一方面，權利、公民、個人的理論的歷史遭遇則剛好相反。

易言之，西方這些流行論述是有歷史階段變化的，西方不是從一開始便採取「普世價值」的立場。起初在東方學的階段裡，公民、個人

8 曾經有個很有名的實在論爭議就是「原子是否存在」？如今這問題則轉移到無法直接觀察的基本粒子是否存在。對我而言這是從建構走向實在，但是尚未走到實在的最終底層。不過，理論所指涉的實體（項目）即使存在，也不表示理論就是真的，因為我們的（理論）知識可能有誤。另一方面，理論所指涉的項目概念如果只是建構，並沒有斷言其在本體層次是否存在，可是卻都符合觀察與預測，那麼究竟這理論是真的還是僅僅有用，仍是個爭議。

自由與民主都是西方獨特的，且是東方所缺乏的，這是歐洲得以建立自我身分的緣起。第二階段則是現代化論述，東方如果開始建立現代政治制度，要像西方一樣實現現代化，那這是副本模仿原本，落後看齊先進，東方總是西方的次級仿冒山寨。這個第二階段可以說是**西方實在論以及東方虛構論的混搭**。

現在的普世價值提法可以說到了第三階段，而且中文有個很好的對應，就是普世的「世」不再是世界的「世」，而是適應的「適」。意思是：普世價值不是從一開始就內在於或存在於整個世界，而是可以逐步傳播以致於適應整個世界。這種第三階段的普適價值有時看似現代化論述的變種，但是不同於第三世界山寨西方正版現代化，現在東方的後發現代性可能比西方在某些方面還現代。這樣的說法有時是西方內部的自由派（文明進步派）對抗其內部的保守派時所使用的說詞，好比，西方自由派對他們的敵人保守派說「看，你們還不如台灣進步！」，以西方優越感來喚起西方保守派的羞恥感。換句話說，非西方國家做為西方民主的好學生，甚至可能在某些方面（像反人口販運、性法律、女人治國）青出於藍。但是第三階段的普適價值說法既然有個適應過程，那麼它的實在性就不是一直存在的，因此未必很絕對。

不論如何，如今我們面對的是「**東方主義之後的現代性**」，例如東方主義之後的公民、個人自由、民主……還有其他現代性。現在我們都認識到東方主義的政治用意了（即，東方作為西方身分和慾望的投射與建構），但是如何處理東方主義所建構的現實呢？我們似乎面臨兩種選項，一方面，如果我們接受東方主義而認為這些現代性是西方獨特的或原本的，那麼東方只能是次級的模仿；所謂普世是有內部階序等級的，西方高而東方低。另方面，如果我們認為這些現代性背後的傳統資源也是東方原有或既有的，因而一直早就是普世的，或者是可以最終適應採納的，那麼我們接受的是否只是一種顛倒的東方主義？所謂「中國早期的內發原生的現代性」是否也是顛倒的東方主義？我在

〈中國作為理論〉一文中批評的「多元現代性」提法和這兩方面問題都有關——多元現代現在變成一個挺容易的選項，中西之分、古今之爭都可以放在一邊了，因為中國或亞洲的「現代性」(西)有「傳統」(古)成份，中國現代性、西方現代性……等等立馬就變成多元現代，沒有誰高誰低等問題。這個「多元現代」其實已經變成口號，很少人真的留意像艾森斯塔特(2006)與其同道到底是怎麼談這個問題的。

一言以蔽之，我們面對的問題是：東方主義之後的現代性(包括現代政治制度)究竟是什麼？這不是中國單獨面對的問題，第三世界在知識上都面臨同樣的挑戰，因此第三世界的互相參照、互相學習很重要。當然，這樣的參照學習如果最終沒有深入各自的歷史、各自的傳統(精英與底層的)文化與文獻，也是沒有意義的表淺參照。話說回來，「東方主義之後的現代性」提法太偏重「現代性」，恐怕也有問題，可能已經預設傳統現代斷裂，所以「東方主義之前的世界」反而十分重要。這也是為何與西方現代知識範式相對立的不是「中國現代作為理論」，而是中國作為理論。

七、總結「中國作為理論」

在此我要以稍微不同的方式來解釋「中國作為理論」，以便更貼近我原來文章的文本。讀者或許覺得我很重複，我承認這是一種分析哲學式的寫作，就是一次次地回到要闡釋的觀念，但是每一次的焦點不同，最終希望讓讀者理解這個觀念方方面面之複雜性。

在中國作為理論的實在論與虛構論的爭議上，我採取了動態的立場來看待這個問題，就是不必非此即彼的「實在vs.虛構」二選一，而是可以居間的**動態**狀態。動態立場並不能適用於所有的理論建構，像「勞動力」大約不是實在(馬克思)就是虛構(波蘭尼)。動態立場的一個典型例子就是同性戀；今天有不少對性／別理論感興趣的朋友在場，我

想你們應該也熟習關於「同性戀」的建構論爭議，這和民族、國家、公民等概念有同樣的理論爭議。由於可能有人不熟習同性戀的建構論，我簡單講一下。建構論裡面偏向虛構者認為，事實上並沒有同性戀這種人存在，偏好同性性愛就像很多人偏好辣椒，結果被醫學建構出「辣椒人」，實際上沒有這樣的人種。不過後來被標籤為同性戀的人卻自我建構，對抗著醫學建構，再加上其他因素的輻輳，同性戀這樣的身分就越來越真實了。因此我們看到：起初由西方所建構的同性戀由虛構走向了實在，由西方（特殊、地方）走向了普世。但是這個過程並不是西方單方面強加到全球各地的；首先，雖然在知識論的層次上，不是每個社會都有「同性戀」這個觀念與其知識，可是在本體論的層次上，每個社會都有同性之間的性關係，因此方便了各地利用西方強勢知識來做本地的身分建構。其次，同性戀這個觀念或建構在許多地方和其原有社會關係互動，這種互動之所以可能是和同性戀這個特殊建構有關，例如（Ian Hacking〔1992〕的例子）精神分裂者這種建構的身分就沒辦法有自己的酒吧、也不因為城市化而形成人口聚集。如今同性戀身分逐漸取得了一種實在性，好像變成一種真實的人種身分，也因此遭到所謂酷兒的質疑。不過，如果有一天西方2.0與其相關的性／別建構遭到嚴重挑戰，那麼這個同性戀實在性也可能會受到影響。總之，中國的「實在論 vs. 虛構論」的理論地位也能沿著類似同性戀的軌跡，就是可以從虛構的建構走向實在。

現在有些人企圖說中國是個虛構，因為中國沒有內在的本質，因為中國充滿內在差異，以致於缺乏一致性與連續性。這樣一種很俗套的質疑路數對很多建構都適用；像這樣有點公式化的質疑，其實是建立在對中國1.0的觀察上，停留在「事實如此」的層次上，而這樣的觀察又往往是從西方2.0（或者說西方現代的範式）而來。就像我前面所說的，中國作為理論則是將「事實如此」當作解釋對象，不把直接觀察的中國等同於作為理論的中國。

「作為理論的中國」這個知識計畫首要地必須建立在或整編眾多對於「中國特色(模式)」的豐富細部研究，其次還需要有一些原理設定來理論化中國。或許問：為什麼需要原理呢？原理是什麼？原理是對現實中可能規律的抽象化概括，現實的規律則是理論想像的產物，是在紛雜混亂無章現象中的洞見；但是理論或者原理的概括不見得正確，有時要被修正或者放棄。一般認為：理論之所以被修正或放棄，乃是因為與現實現象不符合；不過，實際上並不這麼簡單，原因之一是：原理或者理論的概括是無法在現實中被直接觀察到的，因為現實無法有完美或理想的條件來做完全印證，只能部份或間接的印證。這也是為什麼現象不能直接否證理論原理，例如，如果原理是連續性，不能說只要看到現實是不連續的，就認為理論錯誤、原理不對。

雖然我上面講理論與觀察的關係使用了科學哲學的傳統觀點，但是由於我們探索的層次是人文社會知識的根本範式問題，所以我所設想的中國原理是諸多充滿內部張力的原則，這就是〈中國作為理論〉一文裡面提到的諸如漢字能力(內含消長的趨勢)、連續性(對斷裂的克服)、大一統(內含多元離心)，或許還有「中道」(對動態兩端的超越與創造)等等，我沒有繼續多論。彰顯這些原理的努力使得中國不限於一時一地的事實如此，而有「可能性」。這也就是理論不等於事實的意思。同時這些原理的內在張力也使得中國的實在性持續處在一個緊張狀態裡，處在與實在拉扯的動態狀態裡，而不能與實在論完全符合。「實在」在此則被擬想為一種「理想狀態」，只是啟發性的設計(heuristic device)。

如果認為中國缺乏實在性、充滿內在差異，那麼繼續推論下去，可能會認為歷來各個不同中國至今唯一共通的就只是「中國」這個名稱而已。然而，中國如果具有實在性，則必須滿足「何以中國」，也就是中國具有「中國之所以為中國」之理，這樣才是名實相符。按照我的假設，中國既然作為「理論」，就還不是完全的「實在」，尚非名實相符，

還有待此理論的開展與檢證、知識與政治上的努力，但是「中國」也不僅只是名稱而已。

八、尾聲：中國作為方法，還是中國作為理論？（基進的理論多元主義）

最後，我要解釋「中國作為理論」與「中國作為方法」的不同。但是我要聲明，這是建立在我對「中國作為方法」的理解上，我的理解不一定對。

歐洲中心論或西方中心論的一種表現，是將中國視為現象或特殊，而被西方現代的普適理論所解釋。對於這樣一種歐洲中心論，常見的逆向（反向）知識策略是所謂的「將歐洲地方化」（provincialize Europe），我認為這也是所謂「中國作為方法」的策略，亦即，在知識努力深入中國且發現其特殊性的同時，也將歐洲或西方特殊化（發現歐洲其實也是特殊的）。因此這個世界是多元化的，是由多元的特殊所構成，中國也好、美國也好、印尼也好、埃及也好——套用並且改寫格爾茲（Clifford Geertz）的話——都是「諸多特殊中的一個特殊」（a particular among particulars），都被彼此相對化了。所謂「中國作為方法」，因此是（例如）日本透過中國來看日本自己的方法。同樣的，中國則可以（例如）「以韓國為方法」，就是透過韓國來看中國自己的方法；韓國當然也可「以台灣為方法」等等。「中國作為方法」也就是「中國作為我們的參照」——我們常說以他人作為我們的「參照」，「參照」是什麼意思？其實就是透過他人來看我們自己的方法。不過這裡的他人是個特殊，我們也是特殊，大家都是特殊——重點是：並沒有特定文明能夠佔據知識的優勢地位（普世地位），中國、歐洲、伊斯蘭文明與諸如加勒比海、台灣、緬甸同樣都僅僅是有參照價值的特殊，前三者並不比後三者在知識參照上有普適的優勢地位，都可以「作為方法」。

上述「中國作為方法」不同於「中國作為理論」。「中國作為理論」雖然同意所有特殊都有參照與深掘的價值，因為它們都積澱著與各種普世的交互作用，但是幾個主要的大文明則有知識上的（潛能）優勢地位，能發展出普世的理論。因此「中國作為理論」力圖將中國從特殊上升為普遍，與作為理論的西方現代進行範式的競逐。「中國作為方法」則認為：一旦處於普遍或理論位置，就是複製了另一種中心論——這種「複製」批評把中心論與範式更迭想像成單純翻轉，卻也是拒絕想像另一種知識與世界的推托之詞。或曰：普世性乃緣起於資本主義的普世主義，或者一神論，然而這也未必，例如中國的「天下」便是另種普世主義。此外，普世性即使未必如特殊性那樣真實，卻起著溝通中介各種特殊的功能，知識上必需有此擬定，至少是理論性的存在。

我們當然承認「中國作為方法」的認識觀有其可取之處，像是將「歐洲地方化」，這不僅意味著重新看待歐洲，也意味著重新看待其他地方（其他特殊）。過去我們以西方普世理論來看某個第三世界國家或某現象，西方知識於是遮蔽了該國現象的特殊性；現在無論我們是將歐洲地方化，或者以中國為參照（以中國為方法），並不是要剝除所有的他者目光，追尋一個原始或原生態的本真「特殊」，而是要在多元化的參照下認識該國的特殊性，也因此反身地認識自身的特殊性——大家都是特殊。世界其他國家如果以中國為方法，就是在參照中國時（以中國的目光看該國時）認識自身，而不再被西方中心論所遮蔽。（以上是解釋「中國作為方法／以中國為方法」的認識觀，以下則是對它的批評）。

「中國作為方法」若太過執著於特殊那一端而無普世這一端，會很難說明超越局部知識的可能（特殊與特殊無法彼此比較異同，無法辨識自身或對方都是特殊，都需要普遍的概念來中介），其知識策略趨向之前我所批評的解構姿態，因而政治上無法真正有建設性地去動搖西方現代範式的知識霸權。我所謂的「西方現代」不只是歐洲自身特殊歷史過程上升而來的普遍（亦即，從歐洲歷史經驗而「歸納」出來的規律或

總結的理論)，有時也是經歷殖民全球化中的知識－權力過程而成為普遍（例如**透過知識來同時改造殖民地與自身因而得到的理論解釋力**）。

最終來說，知識計畫無法脫離政治計畫。更進一步地說：歷史悠久的龐大文明體是知識計畫競逐的起初資源，處於優勢地位，但是任何知識研究都需要研究的資源，例如到世界各地去認識特殊便需要當地語言、出國資金、政經交往、研究動力……等。從過去帝國主義對殖民地的知識研究或今日美國對全球各地的區域研究都可以看出：如果最終要能導致認識「大家都是特殊」（即，世界是多元的特殊）這樣的理想，那麼首先得要有真正能與西方現代範式競逐的知識計畫，創造出有別於西方現代的一個普世參照立足點，之後才可能有多元化參照下的特殊。當前伊斯蘭與中國都因為政治衝突（表現為911、圍堵中國、分離主義等）並非文明衝突而成為政治範疇，「伊斯蘭」與「中國」的政治化遂要求脫西方中心論的知識化。故而，在地緣政治上有動力與美國競逐的中國，以其歷史悠久的龐大文明體，最有可能從作為理論開始，去促進與西方現代競逐的知識範式。（在此，我們可以回答以下疑問：為什麼我們不能就透過「深耕台灣」、深度細部地進入台灣現實做知識生產，而需要以中國作為理論？為什麼不能在知識上做「方法論的台獨（趙剛語）」、以台灣為我們的「知識貨櫃（集裝箱）」？我認為沒有認識是沒有理論鋪蓋的，故而對台灣現實的認識難以跳脫西方現代的知識範式。為了克服這樣的困境，像陳光興便提倡台灣應該「以亞洲為方法」，其主要精神是第三世界彼此相近的特殊互相參照（而不是一味地只「深究西方」）；然而正如上述，我認為「以XX為方法」仍是不足的，台灣仍需要以中國或其他為理論，來探索非西方現代範式下認識台灣的可能性。）

再者，在「中國作為方法」的認識觀裡，究竟有沒有堪稱普適的理論呢？無論哪一種回應，我都懷疑是以靜態的方式來看待普遍－特殊：除了將特殊當作不變的實在之外，普遍或者被當作實在，或者被

當作虛構。相較之下，如果中國作為理論，由於強調與西方現代範式的競逐便意味著必須「仰攻」佔據支配地位或制高點的主流知識—權力，因此，非西方知識範式（中國作為理論則是這範式的一部份）所建構的實在將會有種不穩定性（畢竟從大面來看，西方即世界、即實在，至於其他的實在性建構都會有不穩定性），但是同時也企圖開始動搖西方現代知識範式所建構的實在性。沒有這種範式競逐，就很難真正改變我們的知識狀態。原本在西方現代知識範式下被解釋的世界各地之特殊，遲早也要參與到這場競逐中，牽涉到的不只是知識範式的競逐，也有現實政治經濟的競逐，畢竟它涉及了知識—權力的改變世界，這是個漫長的競逐。

如果說「中國作為方法」過於執著於特殊一端，那麼中國作為理論則是肯定了特殊與普世的辯證——不但從特殊走向普世，也從普世走向特殊。重新理性建構這一辯證如下：由於接受「中國作為方法」的「彼此相對化」策略，先將中國與西方現代都以特殊待之，但是不停留於此，雙方均由特殊而邁向普適，兩者進行**普遍性的競逐**（contending universalism），競逐何者才是對世界整體較為正確的普適理論。易言之，中國與西方現代的兩種普適性是同時並存共處的，這使得兩種普適性也被彼此相對化而必須走向特殊，競逐對某些特殊進行更適當的解釋，這是**特殊性的競逐**（contending particularism），形成類似西方女性主義辯論中關於父權與資本主義對世界的競爭解釋。

所謂「**競爭解釋**」就是說：（例如）女性主義與馬克思主義兩種普適理論各自都要去解釋世界，都認為各自方能對某些特殊作出更真實完善的解釋，而各自的性別與階級範疇是解釋世界的最基本範疇。有些人則認為馬克思主義與女性主義的競爭解釋其實各有擅長，各有不足，例如馬克思主義能解釋生產領域，女性主義則解釋再生產領域，雙方都沒有辦法將對方納入從屬的衍生位置（亦即，馬克思主義無法完全解釋女性主義，反之亦然）。這因此構成了一種**理論的多元主義**，其

假設是世界有許多無法彼此化約從屬的領域，無法從單一領域的原理去解釋所有領域（例如，源自生產領域的馬克思主義無法好好解釋再生產，源自再生產領域的女性主義無法好好解釋生產）。需要提醒的是，馬克思主義與女性主義都是在同一西方現代知識範式下的理論，都還可以統一在同一知識範式下，所以這不算是**基進的理論多元主義**。

「**基進的理論多元主義**」指涉到不同知識範式下的理論多元主義，簡單的說，如果「中國作為理論」與「西方現代作為理論」**同時並存**，這意味著雖然兩者屬於不同知識範式，但是都是對這個世界的有效普適理論，不過雙方對某些特殊有各自擅長的解釋（例如中國作為理論對中國的某些特殊現象有較好的解釋，但是西方理論則可能對歐洲某些歷史現象有更好的解釋，等等），這便是基進的理論多元主義。亦即，**這個世界無法從單一的知識範式去解釋完全，無法從單一範式的普適理論去較好地解釋所有特殊**。此時，兩種對世界各有擅長但可能各有不足的範式及其理論便處於「競爭解釋」的狀態，即是前述的「特殊性的競逐」，但是只是「範式競逐」的一種。

基進的理論多元主義不是中西理論之涇渭分明，像阿里吉（Arrighi）以斯密理論來解釋明清的「現代」市場經濟發展，一方面可以視為將中國與西歐的「現代性」經濟都予以特殊化（地方化），不再是西方現代性來單向解釋中國，另一方面未來進一步的研究發展亦可能將阿里吉－斯密理論之解釋置入新的中國或非西方知識範式。範式競逐往往是重新整編而非排除對立範式中特別是非主流的理論。

範式理論的競逐在分析概念上（實際上未必）可以分成三個階段：首先是從「歐洲地方化」（中國作為方法、反西方中心論……等）開始，然後進入「普遍性的競逐」階段，之後再進入「特殊性的競逐」（基進的理論多元主義）。我將後兩者都稱為「中國作為理論」，因此「中國作為方法」其實構成了「中國作為理論」的一個階段或方法。而在基進的理論多元主義的理想狀態中，並不是只有中國作為理論，來自中國與其

他大文明體、且由第三世界許多特殊所構成的非西方現代知識範式的諸理論也應該存在了，如此才可能與西方現代範式進行對世界各地許多特殊的競逐。

這裡我提到第三世界(其實就是世界各地)的「許多特殊」,就是無法很好地被現有西方現代知識範式之理論所解釋的現象,也可以叫做「反常現象」。對此我想再多講兩句。這篇文章的標題乃仿效著珍妮特·L·阿布—盧格霍德《歐洲霸權之前》一書,她序言有這樣一句話:「反常現象的發現不僅僅取決於被觀察的事物,也取決於觀察者眼裡有什麼」。她所謂的「**反常現象**」就是主流範式理論無法解釋或不符合的現象或特殊,然而與現有範式競逐的新範式卻可以解釋這些反常現象。孔恩(Thomas Kuhn)說,典範或範式轉換往往因反常現象累積到無法忽視才會發生,易言之,反常現象可能會被忽視——除非達到不能忽視的程度(或者,堅守舊典範的老人都不在了)。不過,反常現象的認定是否為「公認」呢?雖然孔恩有提到「格式塔轉換」(例如對鴨兔圖形的知覺瞬間轉換)就是新舊典範對同一現象可以有不同認知,好像活在兩個世界裡;然而,面對反常現象的認定問題,阿布—盧格霍德提出「觀察者眼裡有什麼」似乎更為貼切合理。

從「觀察者眼裡有什麼」來說明對待西方現代範式的不同態度,或可簡化出兩種觀察者:一種習於或力圖奉行西方現代範式或制度、文明規矩,在他們眼裡,從西方現代的知識理論到政治社會文化與價值已經儼然成為規範或模範,非西方社會不符合西方現代範式的「反常現象」都是需要矯治的偏差,它們都是來自東方社會歷來的專制、父權、人治、不文明、帝國、傳統等等——這些都被賦予單純的負面標籤,而相對的民主、女權、法治、文明、民族國家、現代等則是單純的正面標籤;兩類標籤不但是特定時空裡可評估的價值對錯,也是**穿越歷史社會的道德善惡**,而非僅僅是在各種社會歷史條件下結合各種特殊並都起著正反面兼具的效果。另一種觀察者則將西方現代範式、制

度、文明規矩、道德進步主義(一種歷史的輝格解釋)當作眾多參照之一種,可能是屬於漫長人類史中的短暫現象,在他們眼裡,非西方與西方社會的「反常現象」很可能正是發展新範式的鑰匙,必須深入反常現象的深層細節、拋開正負標籤、尋求各種特殊的共通連結。

如果觀察者的眼裡看到的「反常現象」(不符合西方現代的範式、制度規矩等)其實會成為新範式的「正常現象」,那意味著原本被當作正常現象的西方現代範式及其崛起反而可能是意外偶然的、「反常的」。⁹某種程度上這可以說就是阿布—盧格霍德之後她的同道的眼裡所觀察到的:亦即,他們將近代歐洲崛起、中國衰落當作需要被重新解釋的反常現象。沿著這個思路,西方現代開始的諸種文明現代性可以推廣到全球而不斷向前進步、彷彿沒有可持續條件的問題,這才真的是反常現象。雖然現在像西方的環境生態話語等等已經針對一兩種文明現代性提出反思,但是西方文明現代性的那些基石卻仍被當作普世永恆、毫無可持續性條件方面的問題。從這個角度來看,即便無法成為人類知識的解方,中國作為理論卻總要在發展過程中企圖翻動一些石頭。

參考書目

中文書目

孔恩(Thomas Kuhn)。1989。《科學革命的結構》,王道還譯。台北市:遠流。

卡維波。〈中國/左派〉。《人間思想》2016第四輯(大陸版)。(即將出版)

宋少鵬。2013。〈資本主義、社會主義和婦女:為什麼中國需要重建馬克思主義女權主義批判〉。《開放時代》12: 98-112。

李小江。2000。〈50年,我們走到了哪里?:中國婦女解放與發展歷程回顧〉。《浙江學刊》2000(1): 59-65。

凌斌。2013。〈從湯武到辛亥:古典革命傳統的現代意義〉。《新史學》第七卷,王奇生編,頁3-30。北京:中華書局。

9 這裡開始用的「反常的」不再是嚴格的孔恩意義下的反常(anomaly),而是意外偶然、非常態恆久。

張志強。2015。〈「經典時代」還是「子學時代」？「中國哲學史」的 述開端與「中國文明的主體性」問題〉。《重新認識中國》，甯應斌編，頁55-107。台北：台灣社會研究雜誌社。

甯應斌。2014。〈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》94（3月號）：157-179。

甯應斌。2015。〈中國作為理論：中國派的重新認識中國〉。《重新認識中國》，甯應斌編，頁9-54。稍微修改後刊載於《開放時代》2016年第一期。

甯應斌編。2015。《重新認識中國》（台灣社會研究叢刊）。台北：台灣社會研究雜誌社。

葛兆光。2014。《何為中國？疆域、民族、文化與歷史》。香港：牛津大學出版社。

趙剛。2016。〈中（國左）派〉。《人間思想》2016第四輯（大陸版）。（即將出版）

劉志偉、孫歌。2015。〈歷史的侷限與整體：關於中國「原理」〉。《人間思想》（大陸版），第二輯，頁332-357。台北：人間出版社。

艾森斯塔特（Eisenstadt, S. N.）。2006。《反思現代性》，曠新年、王愛松譯。北京：三聯書店。

喬萬尼·阿里吉。2009。《亞當·斯密在北京》，路愛國等譯。北京：社會科學文獻出版社。

珍妮特·L·阿布—盧格霍德（Janet L. Abu-Lughod）。2015。《歐洲霸權之前》，杜憲兵、何美蘭、武逸天譯。北京：商務。

西文書目

Hacking, I. 1992. Making up people. In Edward Stein (ed.). *Forms of desire: Sexual orientation and the social constructionist controversy* (pp. 69-88). London: Routledge.