

中国作为理论： 中国派的重新认识中国

■ 甯应斌

[内容提要]“中国作为理论”是理论化中国的知识计划,亦即“中国”在知识体系内的位阶具有理论的功能或地位,与“西方现代性”的知识范式进行竞逐。另一方面,“中国作为理论”的提法是为了回应“中国已不具本质”或“中国仍具有本质”这两种说法,亦即强调中国是个“理论建构”,尚不具有完全的实在性,但却是从建构不断走向实在的未完成过程,因此亦非虚构。中国的理论想象除了需要各种中国特色或模式的丰富与细部的研究外,还必须设想内含张力的原理,本文则讨论了汉字、连续性、大一统。最后略论在本文的展望下,如何看待“左/统”与“中国人”问题。

[关键词]中国转向 中国作为理论 中(国)派

一、缘起

就我个人对“重新认识中国”这个命题的认识发展来说,共有“中国转向”、“中国作为(特别是台湾地区批判知识分子的)知识位置”、“中国作为理论”这三种着重点不同的认识取径,有的比较有争议,尤其是将之总括为“中国派”(中派)这样的知识计划召唤。

2009年及其后不久,我益发地体悟到台湾地区的知识生产(包括性/别研究在内)必须有个“中国转向”,^①来纠正过去像性/别研究在知识理论与概念的资源方面只有西方理论与其社会建构的状况。虽然西方与台湾的批判知识都不满当前的社会建构,但是如果继续以西方的知识理论模子来“想象另类世界”,即便有所突破或有台湾角度也仍是同一范式的产物。台湾则主要是在这个知识分工体系下提供经验印证与理论微调,在实践上(即使有着反抗的姿态)继续强化当前的建构。例如后殖民思潮很多停留

甯应斌:台湾中央大学哲学研究所(Ning Yingbin, Institute of Philosophy, National Central University, Taoyuan)

在对西方文本的批判解构上,自居边缘因而难以跳脱西方中心论的网罗,甚至以反本质之名(或拒绝新建霸权之名)拒绝重建(续命)非西方的知识传统。等而下之者则以“后殖民”为名来抗拒去殖民的实践。

中国大陆学界菁英的知识生产应该大约是在20世纪90年代中期就开始了中国转向,企图批判西方中心论之外,也开始尝试建设自身本土化的话语——在中国发现知识。这个知识趋势在大陆近年来更是跨越不同政治立场、不同领域的菁英知识群体,虽然都还是“初级阶段”,但是其知识企图却是更早高喊本土化的台湾地区所不能及的。例如我们看到自由派的姚中秋(2011)不满意只有西方理论的自由主义,或者强世功在法学方面类似的深刻反思,^②对比台湾这两个领域可谓相差甚远。

为何高喊自主独立本土化的台湾反而深深陷入知识依附、学术殖民的状态无法自拔?2013年我从“知识位置”^③的角度对此现象提出了一些见解,^④认为台湾的知识生产是从知识的国际扩散(dissemination)的依赖为主的关系,近年来逐渐转变为知识的国际分工下的控制为主的关系。在扩散模式下,边缘或周边的学术社群尚可能以“山寨”形态颠覆中心,但是在控制模式里,知识可以视为一种权力系统(和社会中其他存在的权力系统类似),乃是以学术研究传统之权威为核心的社会控制形式。这些权威包括了理论典范(范式)、西方的重要大学系所与教师、核心期刊、学术出版社、学术组织、学术审查或评鉴等等。所谓知识活动可以看成是西方知识体系中权威的运用。我在同一篇文章中接下来思考控制模式下的对抗与竞逐,我说明了台湾现有知识位置在地缘政治以及(冷战与分断体制)历史轨迹中的限制,包括号称后殖民或激进社运等的知识分子也都受限于这个知识位置,最终我提出以“中国”或“泛中国主义”作为台湾的知识位置(详见后文)。

以泛中国主义作为台湾的知识位置,首先鼓动了我自己更频繁地阅读当代大陆知识分子的著述,受益甚多,也不自量力地想将阅读心得分享给台湾朋友,于是我计划在“重新认识中国”会议上滥竽充数一篇(可是至今力有未逮)。在筹划举办“重新认识中国”会议前后,台湾发生了“太阳花学运”,香港发生了“占中运动”。我觉得在此时刻即使是不甚完备成熟的想法,也应该抛砖出来,在批评中接受锻炼,于是提出“中国作为理论”的可能性,并且用“中国派”这样的知识计划召唤来表达。

以上说的是“中国转向—泛中国主义—中国作为理论”三个不同着重点的“重新认识中国”取径之个人由来因缘,以下我逐一解释三者的发展关联,集中于“中国作为理论”(中国派)这个可能较有争议的命题。

二、中国转向与泛中国主义

中国派,或者“中派”,缘起于重新认识中国的知识计划。“中派”一词在台湾地区有其政治语言的脉络,与所谓“台派”(在少数人之间流传,却未曾清晰定义,也没有知识企

图的空泛政治命名)作对比。然而提出中派或中国派这一知识计划召唤,并不止于台湾或香港脉络,也是针对中国大陆。中派可以先从中国转向谈起。

“中国转向”(The China Turn)固然可以浅层地理解为对研究目标的转向,就像“语言转向”、“文化转向”等等是将研究标的从对象转向到语言,从政治经济转向到文化等等,故而中国转向是以中国为知识目标、对中国(从古至今的方方面面)之研究,有些人还企图突破汉学研究的框架。易言之,中国转向意味着中文学界的所有人文社会学科(无论是英国文学还是社会学等等)不再是只钻研西方古典思想或西方现代思潮,却对中国古典思想或中国现代思潮无知。中国转向至少是将中国作为知识的参照,如同将西方、亚洲等等作为知识参照一样。

中国转向之所以同时是重新认识中国的一个环节,是因为国际与中国学界对西方中心论、各类东方主义的批判,以及后现代思潮对西方启蒙的反思,乃至大陆学界以中国为认识主体的知识努力,这些趋向对既有知识范式(例如以西方现代性为核心的范式,可简称为“西化范式”)提出了挑战,认识中国因而成为重新认识中国,被西化范式遮蔽的世界历史与中国历史,或各种思想知识都开始寻求突破,不少曾经是边缘或亚流的研究意见,改换面貌而成为显学或新说。传统或古典中国不再只是历史考古的兴趣点,或者只是能补充西方物质现代的“精神”缺憾,而是和传统西方或古典西方一样不断有新发现的历史面貌或理解,而且有开创、延续与改变现代(中国与世界)的可能。说到底,“中国转向—重新认识中国”的意义是借着知识参照点的转换(从单一的西方现代转到中国)而改变知识生产的国际分工状态,特别是对于港台地区而言,能藉此摆脱殖民—冷战的历史地缘限制。这不仅仅使港台地区,也同时使中国大陆,在知识大陆的漂流中摆正位置。中国转向不只是转向中国而已,中国转向也是中国转向自身。

然而,中国转向的提法集中于知识的对象,未言及认识主体或知识位置,因而使得“重新认识中国”和台湾地区知识生产的关系不明。姑且不论近年港台地区对中国大陆的许多向壁虚构的想象(不论第几种的),以及无批判地接受至少从18世纪以来西方对中国所投射的诸多知识建构,在认识中国方面,由于港台地区历史(海洋贸易、殖民经验、国共内战)与地缘政治(冷战、分断体制)所构成的知识位置,其单一的周边视角,先天偏颇不足。

相对于单一的周边(边缘)视角,白永瑞曾在多处提倡“双重性的周边”,他说:“一个是在以西方为中心的世界史中被非主体化了的东亚这个周边视角,和在东亚内部的等级秩序中被压抑的周边视角,这两种视角总是要兼具的。”(白永瑞,2014:129)台湾固然缺乏前一种周边视角,然而台湾在多大程度上以及性质上属于后者,还需要分析。^⑤更重要的是,当前台湾地区内部有一种借着“被中国压抑的周边”话语,来强化西方中心的世界秩序、置换自身的周边位置想象,亦即,强调自身是被中国大陆压抑的周边,从而想象自身参与到西方中心,取得主体性,而摆脱世界史中的非主体周边位置,一言以蔽之,脱亚入欧、脱中入西。

照这样说来,台湾地区的知识生产至少需要中国视角的双重视象(亦即中国所看到的,以及台湾地区透过中国所看到的),这也是台湾地区从中国走向(第三)世界的途径之一。^⑥我曾经将此新知识位置称为“泛中国主义”(甯应斌,2014),之所以是“泛”中国主义,在于提醒这不仅仅是台湾(边缘)以大陆(中心)为参照的知识位置,而且也可以是大陆以台湾为参照的知识位置。这是不同(周边)视角的互相参化,故而采取泛中国主义的大陆知识分子也能进入(例如)港台地区在地社运的知识位置。不过泛中国主义同时是立意有别于西方的知识位置,与西方领导的知识体系竞逐,这种知识范式的立意竞逐在知识史上屡见不鲜。^⑦“竞逐”则表明双方不是同/异分立,而是同/异消长而已。^⑧

三、中国作为理论(中派)及其质疑

然而“重新认识中国”除了中国转向,以泛中国主义为知识位置之外,还可以有更强势的意涵,可以说是“中国派”的意涵,亦即将中国作为理论。“中国作为理论”(China as Theory)一方面是说中国乃是理论或建构(下详,并见第四节),另一方面是指“中国”在知识体系内的位阶具有理论的功能或地位——理论就是被设定来解释世界、解释历史或经验的(如用来解释中国模式、西方现代化模式)。中国作为理论,就是以“中国”来解释经验、解释历史、解释世界——这便是新知识范式的默会设定(tacit assumption),有别于当前“(西方或普世)现代性作为理论”的知识典范,即西化范式。以下简单地解释这个西化范式有助于理解“中国作为理论”。

现代(西方)的社会科学从兴起时便和西方民族国家有密切的关系,以官方统计为基础的监控扩大了西方民族国家的行政力量(安东尼·吉登斯[Antony Giddens],1998:220-222),也形成了民族国家或现代性的一部分(所谓“知识/权力”)。基本上这种现代社会知识的主流直接或间接地建立现代性的正当性,在看似价值中立的姿态下对“去传统”表示欢迎,或者哀悼传统的一去不返(否定“复古”)。这当然不排除同时对现代性的批判、改良、超越,但即使是超越或革命也是去建立“更进步的”或更完善的现代性,或者达成“未完成的现代性理想”。^⑨总的来说,现代社会知识在“现代”与“传统”之间制造的断裂远大于连续,这个现代/传统的断裂在非西方社会则更是巨大惨烈的,非西方社会的传统不但是一去不返,而且其内涵的现代因子更为稀少或与之冲突(或者说,其现代因子因为长期“停滞”而等于废弃)。在这个意义上,我认为西方现代知识其实可以说是一个西化范式,西方现代性作为解释原原则是这个范式的默会设定。

“中国作为理论”即是与上述西化范式竞逐的知识计划。故而,“中国”除了作为被解释项的中国(经验、现象等等),还是作为解释项的中国(理论)。“中国作为理论”这样的说法可能引发一些疑问,以下我只能举例说明并初步回应之,而无法在本文中穷尽所有质疑。

对中派的“中国作为理论”的一类质疑是基于“政治正确”之条件反射性的,例如,认为中派可能有反对西方中心论的原始意图,但是最终是否会以“中国中心论”取代“西方中心论”呢?

对于从“政治正确”而来的这类疑问,我之前曾提过当前批判圈流行的许多政治正确姿态(例如,只应做边缘颠覆中心的游击,而非取而代之等等)缘起于西方批判圈在特定历史时空的世界观(甯应斌,2014:159-163)。这个政治正确的“政治”必然也是特定“知识—政治”计划的产物,正是后者现在被重新评估,因而也不能径自接受原有的政治正确,一切“普世”价值必须被重估。^⑩

有些看似知识性的质疑却因为其陈腔滥调,颇接近于政治正确,像“虽然批判西方中心论,但是难逃西方中心论的网罗,故而总是以一种西方中心论质疑另一种西方中心论”等等。对于陈腔滥调的质疑,最好的回应则也是用陈腔滥调!纽拉赐(Otto Neurath)著名的“大洋中不断修造的船”的比喻,就可以用来回应。这个典故是指在无干船坞时,在可能有风雨巨浪的海上利用船本身的木料与漂流木来修造结构不同的新船,转换新船(转换范式)时要防范较大的漏洞,然而旧船就这样一步步地被改造为新船;在此过程中,改造者对新结构有想法,但是未必彼此有共识,最终新船(新范式)究竟如何是我们今日无法预见的(Neurath,1970:47)。当然,纽拉赐的原意是整体主义(反基础主义)的认识观,但是也可以用来譬喻更新范式的旧位新址或旧物新貌之不断修造过程。

我所接受的纽拉赐比喻背后之设定有二。其一是我们都在同一条船上,亦即不能放弃求真与客观性的要求(对同一个客观世界的知识竞逐,虽然我们与他们并没有共识,但是我们的知识目标仍是求真),^⑪毕竟,在价值的世界中或许和而不同,但是在知识的世界中则应是同而不和。其二是无法预见新范式最终为何,这也是为何我只说“中国作为理论”而非“中国范式”。虽然新理论的提出可能造成范式的转换,“中国作为理论”便是在挑战西化范式,开启了新的范式之知识计划,但是最终取代西化范式^⑫的是否即为中国范式,还是包括“中国作为理论”的某种非西化范式,犹未可知。毕竟在知识竞逐的过程中,也可能出现“伊斯兰作为理论”、“印度作为理论”等等对西化范式的挑战,各大文明圈的内与外、边际与交迭之杂交,都会带来新的知识资源,走向对当前西化范式的取代更换。“中国作为理论”之乍现或竟是未来的非西化范式的抛砖之举,但是没有真正用力的敲门砖也不会有新的范式(并非任何国家、区域或运动仅凭主体性便能成为敲门砖^⑬)。理论化中国需要不自限地深入钻研,不过在台湾地区的一些知识圈,甚至提及“中国转向”时,都仿佛提及了房间中的大象,急忙担忧重新认识中国是否会排外或忽略弱小国家等等,我觉得还是要等“中国作为理论”有了一砖一瓦之后,再作这类判断不迟。

我之所以说“中国作为理论”的另一个原因是因为“中国”这一概念自初始建构后,便与这概念的实际实现了互动,使这一概念在不同历史时期既有延续性,也有演变,并从名称走向实在(亦即建构不再是虚构)。然而在西方现代性的挑战下,中国的实在性

(连续与一统)遭到严重挑战,为此我认为“中国”在此阶段可以先设定为一“理论”,避免武断地坚称“中国”实际上仍然具有强固的实在本质,但是也不同于唯名论(认为“中国”只剩下名称,实际上只是多元与断裂)。在理论求真、范式竞逐、知识改造世界之中,让“中国”再度走向实在。

对“中国作为理论”还有一类质疑,属于需要澄清的性质,例如,中派的“中国作为理论”既然针对的是“西方现代性作为理论”(西化范式),那么为何以“中国”作为理论或解释原理,而非“中国现代性作为理论”?

其实,“中国现代性作为理论”就是流行的多样现代性计划,在诸如艾森斯塔特(S. N. Eisenstadt, 2006)的多样现代构想中,因为不再是单一的西方现代,因此他的构想看似现代—传统有某种连续性,然而他又认为现代性本身是新的文明,这便和其他(古)文明对立起来,又隐含着现代/传统的断裂。因此,多样现代隐含着从现代去解释中国,而非从中国去解释现代。无论如何,“中国(而非中国现代性)作为理论”并不先验地排斥前现代元素解释世界的可能,甚至探索着现代—传统断裂的修复可能;即使当前是断裂的,也会怀疑过去是否真如进步主义设想的一去不返,或是往复循环。

最后,还有一类对“中国作为理论”的质疑属于内部知识的质疑,例如,中国既然是一个特殊的地方,其知识形态只能是特殊主义的,又如何能解释世界,成为一种普遍主义的知识?或者说,“中国作为理论”的“理论”是普遍的,“中国”则是特殊的,此处存在矛盾,等等。

中国派这类知识计划究竟是普遍主义的,抑或特殊主义的?对此质疑可有两种并不互斥的回应方式。第一种回应方式是:在中派设想下的“理论”,有其最适用或直接应用的范围,中国自然是其初始的核心(亦即以“中国”解释中国,或从“中国”来解释中国,而不是“位于中国解释中国”),至于疏远中国的世界则未必能适用,故而这不是特殊主义(不假设只能解释中国),也不是普遍主义(不预设必能解释疏远中国的世界)。当然,由于理论不只是能解释世界,也可能改变世界,因此特殊与普遍的界限是移动的,正如西化范式一开始也是比较接近于特殊主义,而后向普遍主义移动。这种回应方式简而言之,是从肯定特殊出发,迈向普遍的竞逐。这可以称为“普遍性的竞逐”(contending universalism),其出发点却又是将西方“地方化”(特殊化),同时承认中国也处于特殊位置,但是都必须往普遍性移动(求真与客观性),发展与争论对普遍的认识诠释(用通俗的话来形容普遍性的竞逐则是“较真”)。

第二种回应方式是:中派的“以中国解释世界”之所以可能,乃是因为用以解释世界的中国面向可能有普世的意涵,未必只限于中国。换句话说,在西方现代知识体系发展过程中,出于殖民主义、东方主义、去传统、个人主义化、世俗化等等知识—政治目标,为了正当化现代社会形态,或有其遮蔽隐藏、置换扭曲的成分——“现代的偏见”,也就是西方现代知识体系不无特殊主义的成分,中国作为理论可能达到对普世更完整的理解。甚至可以说,我们不只是要从西方(作为理论)来参照解释中国,也要从中国(作为

理论)来参照解释西方,这两个方向的理论运动是来回修正以达到最适解释的。第二种回应方式简而言之,是从肯定普遍出发,迈向特殊的竞逐。这可以称为“特殊性的竞逐”(contending particularism),其出发点则是承认中国与西方知识均属于普遍性理想,但是其普遍性仍不足(无法完全达到求真与客观性的要求),不足以解释许多特殊,因而必须发展与争论对特殊的认识诠释(用通俗的话来形容特殊性的竞逐则是“求全”)。

看来,中国作为理论的争议较多。过去比较没有争议的提法,(如前所述)是把中国当作立足点(standpoint)或知识位置,正如有些社会批判理论把劳动、工人阶级、被压迫经验、边缘生活当作立足点一样。或更谨慎地,同时也限制“中国”(作为立足点)的解释范围在“与中国相关的知识体系内”(亦即“中国”只解释中国,并不能解释世界)。一些西方社会理论有时也会表面上做类似的限制,像声明理论根据的是西方历史经验与社会发展,不必然适用于所有社会。不过,随着西方过去与现在的影响逐渐扩大,以及西方殖民历程中不断参照他者,被他者影响,且相应地同时改造他者与自身,西方理论的立足点有了众多参照或复数化,理论适用与改造世界也日趋普世,因而现在可以较无争议地说“西方作为理论”。所谓“中国作为理论”也就是这样的一种刚起步的知识竞逐计划,随着全球化的各类交流形式与国家—文明竞逐而展开。

四、中国

(一)多元

作为理论的中国,或中派的中国,应当如何设想?与历史的中国有何关系?

对历史中国的一种“实证论式”理解是客观证据呈现的、如其实(事实如此)或接近真实的中国,然而如果真的要对中国论说,不可能不涉及理论想象。即使拒绝这样的建构想象,不承认中国能作为整体被论说,也还是出自一种唯名论的假设。这类假设不能是普遍的(例如全称地说民族国家的传统都是虚构的),否则便是反历史的。既然不是普遍的,那么总有可能出现新的理论想象来论说中国。总之,历史的中国不是自足的,就像在论说西方现代性时,不只是历史地论说,还有理性重建的成分,而且也会从重建的、理论的现代性来检视历史、判断史料等等。总之,我们不能止于实证论式的论说中国。

以下我只举几种论说中国的方式,目的是为了探索“使中国得以是中国”的理论想象或原理。不过,即使我举更多的例子也未必能穷尽,因为永远都有可能出现新的理论想象来更新关于中国的理论。有些论说中国的方式接近实证论式,但是这不妨碍我们以之作为理论想象的来源。在这一节的最末,我试举出三种中国原理:连续、一统、汉字。每一种都有内在的张力:连续与断裂,一统与多元,汉字能力(在表达中国与世界时)的消与长。这些原理必须结合各领域或议题的“中国模式或特色”之丰富研究,方能构成“中国作为理论”的新范式。

我们先从葛兆光(2014)对“中国何以是中国”的说法开始。他认为中国(汉)文化有五个典型特点:汉字文化,古代中国的家族—国家结构以及相应的儒家思想,三教合一,天人合一思想,天下观(第112—117页),其独特性堪称“中国”。或曰,这是否为汉族中心观?例如汉字文化、家族结构、儒家思想等等未必为边疆族群所共享。葛兆光会回应中国是个边缘模糊但中心清晰(亦即汉族/文化始终主导)的国家。我将延伸葛兆光之回应并表达得更尖锐一点,亦即,中国因其规模,始终有中心与边缘的张力(向心与离心的拉扯),但是中国始终表现为边缘模糊、中心清晰,故而延续大于断裂,一统高于多元,以汉字为核心的文化之同化(汉化)力量“长”胜于“消”(此处所延伸的这三点恐偏离葛兆光的原意)。

然而,上述所延伸的三点历史诠释无论是否能成立,也不无实证论的疑虑,似乎只是指出“事实如此”,而非“中国”的理论化。如果径自断定自始上述三个原理即构成中国,则流于武断(此乃本质主义、唯实论为人诟病之处)。故而,我要曲折一步,承认“中国”在初始仅是概念的发明(张志强所谓“中国的创生”),仅是一名称,然而世界上各种概念(名称)之发明,有些如手套的创造发明——“手套”这个概念和手套可说几乎是共同成形的,“中国”便是接近这类的发明,在概念与其所指的漫长互动历程中走向实在,^⑩但是到了近代在西方现代性的挑战下,本文亦承认“中国”(的实在性)仍仅是理论而已(是求真但可以成真的假设,设定了“中国”是无法直接观察的“实体”)。这即是本文的主调。

所谓理论,其意思就是无法直接观察的,也就是有现实无法穷尽的可能性,而不仅仅等于事实。至于理论所建构的实体则可能近乎实在或者近乎虚构(但是方便有用)。现在流行将民族、集体身份等当作虚构的建构,而权利、公民、个人等却是实在的建构。从本文观点来看,作为现实的、可以直接被观察的中国,总是“理论铺盖的”(theory-laden),但是在理论铺盖下的观察现实并不只是“中立旁观”的——为了观察而必须对现实加以干预打造,由此可以产生理论,而理论又可以进一步干预改造现实。因此,现实的中国可说是被作为理论的西方现代性所生产的。然而,本文认为我们不能停留在中国现实或者中国就是“事实如此”的层次,中国还有可能性(即“中国作为理论”)。当然,有些人是接受中国就是事实如此的,他们是接受现实的,认为西方现代性对现实中国、现实世界的打造是彻底的,无法改变的;或者,只能在西方现代的基础上打造一些地方特色,至于妄图较深刻抗拒现实的可能就被标签为复古返祖了。

上面提到葛兆光举出了中国的五种典型独特性,然而葛兆光(2014)随即指出这些文化特点又只是“传统中国”的,亦即这五个独特性在现代中国出现了断裂(第139—142页)。但是在我看来,过于强调与建构这种传统/现代的断裂性,而且是不可修复的断裂(一去不返的传统vs.不断进步的现代),乃是一种“两个中国论”,这种“两国论”可以说受到西化范式的知识框架之影响。过去还有些人认为“传统中国”拉住了“现代中国”进步的后腿,这种想法在台湾地区则变成“(传统)中国拉住了台湾进步的后腿”,所以要

“去中国化”,“两个中国论”成为“两国论”。

如果传统中国已成过去,那么现代中国究竟有何典型特点可以堪称“中国”呢?葛兆光大致的意思是我们可以用现代价值重新“组装”传统文化,但是必须意识到传统在过去也是一直不断变化的(葛兆光,2014:144)。不过以现代价值来重新组装传统元素,可能只是艾森斯塔特的多样现代框架下的中国,或者全球现代性下的地方风味。这种理论想象的中国显然无法成为作为理论的中国,至少不是强势版本。

葛兆光强调过去传统中国从起初便一直是多元的、交流的、杂然的,现代中国更是如此;他因而担心某些弘扬传统论者走向“原教旨”,固守假想的单一不变之传统(葛兆光,2014:111-144)。葛兆光在此是重弹长期以来的一个忧虑——毕竟,批评守旧复古论者排斥西化与现代化一直是现代中国的主流话语,也有人担心以传统中国本色为名抗拒西方的自由民主;至于葛兆光警告的原教旨可能走向民族主义与国家主义,只是较晚近但是类同的说法。这类忧虑、担心、警告的源头又往往是对现存政权的强烈情感,转化为对西方现代民主政治制度及其话语的强烈情感,特别是这些话语对清末以来之政权所投射的专制主义;因而对于传统热、国学热的情感态度不是乐见其可能代表更新传统、改造现代之机会。无论如何,传统中国或现代中国的复数多元、不断交流,仍然不足以构成中国之所以为中国,还至少要说明那个“一体”是什么?如何或为何成为一体?

(二)汉字

中国一体的促进条件包括汉字大约是合理的假设,宫崎市定(1992)认为进入中国的异族之汉化原因在于汉字:由于汉字形态复杂不容易在异族手中变形(对比于欧洲诸民族以拉丁字母形成不同文字系统),还有,文言文的简约使得方言书写趋同,以及,崇高的古典经书限制了语音的变易(第203页),这些稳定、一统的特色使得汉(字)文化有较大的同化能力。

我认为可以将宫崎市定的提示更推进一步,将汉字文化提升到中国原理的地位。“原理”这样的词语接近本质主义的话语,而现在的流行理论则会自动躲避本质主义,毕竟在资本主义的“一切坚固都云散烟消”中谈不变同一性很不合时宜。谈论中国原理时,最常见的指责因而是:汉字及其语言文化不是一直在变化的吗?如何作为中国原理或本质?究竟是秦中国还是当前的中国?另外,“大一统”这个概念不也是一直变化的吗?怎能将之作为中国原理或本质?本文则会回应这些指责。

同一性或本质都有不止一种的理解方式,像“同一性”不必是始终不变的同一,而可以是前后相关的延续性(而非前后无关的系列性)。又例如,将本质当作能力或潜能,潜能在不同条件下发挥作用,也就是实现本质;由于条件不同,本质的实现或表现也会有差异,^⑤这些差异的实现(发挥作用)则会最终影响本质概念,这可以看成本质(概念)及其实现(概念所指)的互动。在这种历史化的本质观点下,^⑥可以试论汉字如下(之后我会用“原理”取代“本质”,因为本质似乎只有一个,但是原理可以不止一种,而且每一种原理还可能内含矛盾张力,探索中国原理乃是对中国的理论想象之一部分):

首先要说明,我提出汉字作为中国原理之一,和上述葛兆光讲汉字是(传统)中国典型特色之一似乎并无不同,然而我之所以区分本质(潜能)与本质表现(在不同条件下实现或发挥潜能的结果)正是为了回应葛兆光,他后来质疑汉字文化不再是现代中国的典型特色。

我认为汉字语言文化之能力(潜能),乃是中国的本质(原理之一),此处我所谓的能力或潜能,一部分指上述宫崎市定所举的汉字内在因素或特性,另一部分则指汉字使用者的心智能力。汉字语言文化能力在自然与历史条件下有不同程度的作用发挥,构成中国各个时期的语言、思想、文化、社会、世界之描述、解释或表达。这些作用发挥的结果也会影响汉字特性与使用者的心智能力,形成一种互动过程。

汉字语言文化之能力发挥虽有消长,但是此能力至今连续不辍。葛兆光认为汉字语言文化有传统/现代的断裂,这是只看到汉字语言文化能力在现代的施展或这种断裂使得汉字语言文化的表现产生剧烈变化,然而他可能没看到汉字语言文化之能力仍相对稳定连续。此外,还因为汉字语言文化的核心人口群始终占据大约相同的大幅土地疆域,语言文化的群聚保存了这一能力,这构成了作为中国原理的汉字能力得以连续作用的重力。西化或现代化之后的中国,国家教育与生活仍以汉字语言为主流也是重要条件,这意味着国家教育政策与学术可以扮演强化汉字能力的积极能动角色(这和古今文学经典、诗词或文言文教育有关)。

每一时期的汉字语言文化能力的施展发挥作用、实现自身潜能,不但和继承之前汉字文化传统所带来的资源或限制相关,也同时是汉字语言与经常变化的(包括外来的)语言、思想、文化、社会等的接合——也就是语言的使用(语言不是外在于思想文化与社会工具,而是因使用而内在于思想、文化与社会),这种接合或使用影响着接合双方的变化,而且有着自然与历史条件(包括技术工具等)的限制或助力;语言能力的实现与外在条件互相角力,语言能力可能促进条件变化,条件也可能改变语言能力(计算机化的影响仍未可知)。少数古代或现代的杰出汉字使用者的心智能力(像表现在文学方面)有时超出了给定的条件或传统而创新,但是使用者能力的集体退化也可能存在。总之,汉字语言能力和思想文化社会的接合在具体的条件下形成各个时期变化不同的表现,这也会反过来造成汉字能力的延续性演变。有些时候,汉字语言文化潜能的发挥实现可以促成中国语言文化甚至中国整体的卓越、昌盛(flourishing)。

上面的叙述或许偏重汉字语言的连续与一统,然而断裂与多元始终跟随存在着。汉字语言文化能力的发挥作用有消有长。西化或现代化(包括白话文),方言和外来语都可能造成“消”(对连续与一统的威胁),但是也可能成为潜能的发挥机会(被压抑的能力寻求重返实现),例如对西化反动的文化复兴或古典主义(倡导阅读古代经典、学习文言文)则是有意地在新条件下“长”目前所认识的传统中国(当然,意图不就等于结果),然而古代与现代文学经典其实都能增强汉字语言能力(如王富仁所主张者)。随着消长激荡,非本质表现被占用而成为本质表现(如“西化”变“化西”),由此形成新本质的

构成(如汉字文化的变形或扩充等等)。由于每一时期的消长总是在前一时期的消长基础上的,并不是同一本质表现的那样始终自我等同,故而后期语言能力的表现自然与早期的表现渐行渐远,但是仍有其延续性或连续性(亦即不是同一性完全被历史性取代)。

上面试论以汉字语言文化(潜能)为中国本质或原理,虽然能建立中国在语言文化相接合层面的连续或同一性(相对于葛兆光的断裂说),也捕捉了一般印象中汉字在中国的核心重要地位,但是对由此建立起的中国内容(原理展开或本质表现)所言甚少,是对中国的理论想象之弱势或最低限版本,毕竟它只从葛兆光所说的五个中国典型特色中“抢救”了一个而已。中国转向到最后却还是语言转向而已(中国语言被假定为渗透到了中国的文化社会与自然世界观中)。虽然汉字语言可能还有在理论思维方面的特性(例如具有东方主义倾向的说法认为汉语是不精确的、非线性的,思维结构不是层级树枝状的等等),但是若要有意义地谈论“中国作为理论”,只有中国语言势必是不够的,还需要其他的中国原则或原理,这些原理彼此交织,且内在有张力甚至矛盾,这样便不是静态的不变本质,而是开展与超克的过程,正如西方现代性范式的开展与超克自身。以下则接着考虑连续性作为中国原理之一。

(三)连续性

一般本质论说下的同一性,总被认为静态无变化;不过同一性可以被连续性所界定,而维持或保存变化(断裂)与不变(连续)的张力或动态。因而,连续性可纳入对中国的理论想象中而无惯常被指控的不变本质。张志强(2015)曾简述了张光直的中国文明连续性主张,类似的想法应该不少,也就是将“连续性”作为中国原理之一,而不仅是历史事实的描述。

中国历来都面临着断裂的危机与延续的努力,例如在目前一些人的意识里,传统中国和现代中国有着深刻断裂,甚至已经没有共通内涵,丧失连续性了。这里需要先澄清的两点是:第一,连续性的背景总是断裂性,连续性就是克服断裂性,或者能够压倒、掩盖断裂性(反之,断裂性的背景则是连续性,等等)。连续性不意味着没有断裂性的同时存在或威胁,反之,断裂性之下也有连续性潜存,因而有克服断裂、恢复连续的可能。^①第二,这个“连续性”不必然是“今昔未变”、“始终如一”、“简单重复”的连续性——或许“接续”、“延续”是更准确的用词——但也不是前后无关的连串系列性而已。有种陈词滥调说“(中国)文化传统没有永恒不变的本质”,然而往往这个陈词滥调所观察到的恒常变化之“本质”并不是能力或潜能,而只是能力作用的后果,亦即只是潜能实现层面或发挥程度的变化差异,因此或许忽略了:前后的变化不同却仍可能有某种程度与方式的连续性。从潜能或能力来讲中国的连续性,不但包含了连续与断裂的条件和角力,也包含了集体与个别的主体能力,像政治行动或制度创新、理论想象的知识创新等等。这些能力也有历史性,是接续前一时期的能力及其作用的互动结果。

总之,同一或连续性并不是系列性,而是延续性:前一时期现实或历史的断裂甚至可以在后一时期的延续、接续的努力实践中,恢复连续性;不只是过去仍存在于未来,在

传统的重新创造中,未来也要征用过去,让现代走入历史。连续性总是向过去与未来两端选择性地前进,像家谱中的特定位置,区分亲疏,上溯异源、下启分流,“源流互质”。^⑧从知识面来说,如果连续性作为中国原理的一环,并不是说中国的连续性因而就是预设的同义反复(tautology)真理,而是在知识活动中不断地被挑战与回应,所以说这是个知识计划。就像对现代的自我理解可以强化现代,寻求现代之路,对于中国连续性的理解也是一样。

现代论者(亦即认为传统中国与现代中国的巨大断裂是无可修复的人)不会承认连续性是中国原理的一环,亦即连续性对界定中国而言不具有重要性或必然性。但是,现代论者是否仍可能同时是中派?如果现代中国不只是因为继承了之前的名称、地理、人口、文化、政治等等而仍是中国,那么在什么意义上,有何其他原理,使得目前中国之所以是“中国”并非偶然?何以中国?这是现代中国论者必须回答的。^⑨当然,某些现代论者宁愿根本放弃中派的知识计划,认为中国就是地理、名称、人口、文化等的系列性继承,认定中国(传统)文明已经过去,现代文明是一种新的文明,现代中国也就是要加入世界主义的洪流,进入多样现代的世界中。这就是回到西化范式或现代范式的知识体系。

虽然中国的连续性可能断裂,但是连续性的连续存在,形成了连续性的“重力”,就是连续性自我连续的力量,例如对于汉字语言文化的承继,对于“中国”的历史意识——包括对于连续性的自我意识、对连续性之正面价值的自我认可(从而致力于连续性的努力)。总之,由于语言文化、历史意识、连续性的自我认可与实践,都能维系和强化连续性,因此能加重连续性的重力,使之从断裂中重建连续。连续性“重力”的提法使得连续性不再只是“事实如此”,不再只是偶然,虽然不是逻辑必然,但却是趋向实质的必然。

(四)中国特色

然而从几个原理原则来界定中国(类似葛兆光以五个典型独特性来界定中国),对于“中国作为理论”的知识计划显然不足,当前知识既专门细微又广泛杂多,即使能被少数原理概括,也仍然只是走到半路的计划。就好像西方现代性的原理原则界定不足以成就西化范式,仍需要在各种领域问题中依循或针对西化范式所做的丰富研究。即使某些原理原则就是根据丰富研究所做的概括,但也仍只是在浩瀚学海里指出了方向而已。

寻求中国的原理原则,作为走向“中国作为理论”的路径,只是走到半路的知识计划,另一种走向“中国作为理论”的路径(将与寻求原理的路径在半路相会)则是在各个领域的问题上充分开展“中国特色(模式)”、“中国转向”、“中国知识位置”的研究,今日已经见到不少这样的研究;^⑩不过“中国特色”云云因为首先参照了类似或相应特色在其他文明(不只是西方)的发展,或就其内容、形式、历程、缘起、呈现、效应、承载、脉络等等的某一(或某几)方面,有其差异或独特性,才能堪称特色。即便如此,由于“中国特色”需要透过异己他者眼中所见,因此所谓中国特色亦不代表对特色的认识已然脱离西方中心论的网罗,其依赖的知识框架可能仍是西化范式。

同时,“中国特色”云云虽然有可能确系独特性,但也可能具有普世性——被视为特色乃是因为西方在现代化与殖民主义发展过程中,压抑了自身某些特性(特别是与非西方相似的“保守”元素),却同时又张扬另外一些特性(非西方可能也具有这些或类似特性,但是或许属于亚流,然而这些特性在西方也是晚近才冒出的前卫“进步”元素),经由此对比才彰显出“(非)西方特色”,以此作为优劣或支配的意识。^②任何中国特色,如果不只是“位于”中国的特色,那么就多少涉及对中国的理论想象,由此走向“中国作为理论”,与对中国原理的寻求在半路相会。

无论是西方现代性作为理论(西化范式)或中国作为理论,这样的知识计划都蕴涵着政治,这个政治计划在知识路径迷惘时能给予选择方向,但是知识计划也能让充满内在矛盾目标的政治找到实现方针。因而对于中国派这样的知识—政治计划,寻找具有充分政治蕴涵的中国原理至关重要,上述论及的那些汉字语言等等原理相形之下便是次要的。在这方面的努力,就我所知,有张志强提出的重要论述。

(五)大一统

张志强(2014)曾在一篇简短的演讲文中勾勒出他的“中国(诞生)原理”:因为“中国规模”(疆域、人口等)而对政治秩序的要求(例如大一统)及其(思想)后果——例如天命观、天下观、仁的礼治、强势行政等,是中国何以中国之理。张志强说:“中国的产生其实是来自一个对中国规模问题的政治解决。‘中国’是为了解决‘中国’规模的问题,从政治秩序的创生中产生出的自我意识”(张志强,2014:56)。这个中国规模问题也就是小小的周王朝如何在广大的疆域创建文化政治秩序的问题,由此中国(概念)才诞生了。文明在中国出现甚早,但是直到中国文明的自我意识(因而主体性)出现,才是中国的文明。

接着,张志强(2015)针对实证论历史态度,对缺乏理论想象的中国论述提出批评。诚然,当前不乏“中国特色”的许多研究,但是如果只停留在“事实如此”(a matter of fact),而没有进一步将中国理论化的努力,或者前去接合中国原理原则,那么终究是半途而废。以张志强的语言来说,就是未能进行哲学反思,以至于停留在对于被研究客体(对象)与研究主体两者不动、对立、自然化的状态。这样便看不到客体与主体互相影响的过程,以及在其他脉络下变化的可能,只能停留在事实如此,而无法进一步去解释预测世界;用我的话来说便是:只有事实性,而无可能性(潜能)。然而,中国作为理论,正是在于“中国”不限于一时一地的“事实如此”,不只是发生在特殊时空的特殊事件而已,而是内含某些原理或潜能(包括主体的能力)能够在不同脉络条件下发挥作用、实现自身。同时,这些原理或潜能则在不同历史时期因与其作用结果互动而可能有延续性的演变。尽管原理在不同脉络条件下的实现结果不同,我们的知识计划却是要由事实性转向可能性,既探索过去对此刻的影响,也自觉此刻对过去的重新认识,这样的知识计划从中国出发,但不限于中国,而走向普世的蕴涵。

对中国(特色)的一般描述是多元一体,如果只停留在“事实如此”,那么还是只能从欧洲历史经验提升的西方现代理论来理解或解释这一中国特色,而且这个多元一体也

只能是偶然性质。本文则认为:多元一体乃是中国原理之一,是中国的潜能,多元一体的政治表达则是大一统。

“一体”的重要政治意义是大一统,赵鼎新(2009)在一篇短文中素描中国大一统的历史根源,此主题的现象起点通常是:何以近代早期欧洲未能统一,战国时代的中国却能?除了强大国家能力与法家制度外,^②赵鼎新把秦统一之前与之后做了颇大的对比,认为统一前中国缺乏民族主义(民族认同感),西汉开始则因为儒学作为统治意识形态而逐渐在菁英层有共通认同感,中国仿佛是早熟的或原形的民族国家。^③儒学与发达官僚体制因此是西汉之后维持大一统的重要原因,而儒家可以回溯到周代的天命观与封建宗族的礼治,强大的国家能力则可以回溯到战争体制下的法家治国。这些说法虽然简约地划出了重点,但是还是接近“事实如此”,而未能如张志强对文明主体性的强调。

中国文明早期的“多元”在伪书或儒家的托古改制中被描绘为从来“一体”,因而被疑古者所否定,张志强则认为(呼应陈寅恪认为有时伪材料与真材料一样可贵):虽然应扬弃“一体”从来自在的说法(中国文明自始一脉相传、一系相承),但此说法乃“事出有因”,不能只停留在疑古派的“多元”之事实如此,而必须探究何以存在对“一体”的追求,用张志强的话来说就是:“为了更深入也更自觉地理解中国文明何以在多元起源的前提下走向‘一统’和‘连续’,是自多元政治文化系统的互动当中对‘一统’和‘连续’的动力和机制给予解释”(张志强,2015:85)。亦即需要解释如何能从“多”走向“一”,在此,“政治自觉与政治行动”(张志强,2015:92)是必要条件。张志强指出,因着中国规模而创生的中国是特殊的“天下国家”,是天下一统、至大无外的地域秩序的建立:一方面是以中原为中心所形成的地理与文化意识的天下,另一方面则是普天之下无远弗届的普遍王权。至于不同地方性古国的整合为一,张志强(与战争中心论者不同)则推测和“水利社会”有关。^④

总之,儒家所建构的三代“一体”其实是“多元”的,疑古者因而认为儒家虚构而否定之,张志强则从“事出有因”来探究儒家的这种建构或创造所具有的文明和历史意义,他指出“三代同时也是作为‘大一统’的政治文化象征而相承连续的,这是历史事实也是文化政治理想。这是中国历史最终成为中国文明史的关键”(张志强,2015:85)。这里说的“中国历史”的初始环节只是“事实如此”,但是在中国规模下有了中国概念的创生,同时具有了文明理想。中国概念及其文明理想导引了历史,进而形成传统,又在传统中不断创造自身,这样的连续性重力使得多元一体或大一统成为了中国原理。

大一统是中国原理的意思之一就是:大一统内在于中国概念。这不是说真正的中国必须是天下国家、普遍王权,因为一统的原理可以有不同的表现或实现,而且这个一体原理本身内含着多元的张力。同时,在我看来,中国的原理还有汉字语言文化的能力,因结合外在条件或外来语言的影响,也会在不同历史脉络下有不同的表现发挥或实现。此外,中国原理还包括连续性,但是始终有断裂离心的张力存在,不过因为连续性的重力而成为中国原理。上述列举的原理恐无法穷尽所有中国原理(例如“执中”),而

且可能在其他对中国的理论想象中被推翻或修改。但是如前所述,这些原理使得中国不限于一时一地的事实如此,而有可能性或潜能;这其实就是理论不等于事实的意思。同时由于这些原理的内在张力,使得中国的实在性处在一个紧张或未完成状态,不能与实在论完全符合。最后,除了这些原理,中国作为理论还需要各种中国特色或模式的丰富研究,才能形成新范式的知识计划。

五、中派与台湾的左/统派

中派这样的知识计划,亦即对中国与世界的认识或解释之理论乃是“中国”,同时会有其政治蕴涵。目前我们有许多解释中国与世界的知识—政治范畴(如阶级、身份认同、市场、政治、经济、文化等等),彼此竞争地或互动地去解释与改造世界,由此形成的左派、右派、社会主义、自由主义、民族主义、文化保守主义、现代主义等等都(曾)是中国政治的其中可能环节,在特定历史时空局势、不同领域、不同群体中或不同问题与层次上,作为动员、斗争、团结与治理的有效话语。作为理论的“中国”的功能和上述那些范畴是相似的,如何结合与区分那些范畴以产生统合性话语来区分此时的敌友,是中派的知识—政治问题。正如同西化范式中的西方现代性,中派的中国也是诸范畴互相施展的平台,促进了“中国”的理论性。

作为非排斥性的平台,中派的政治不同于以“民族”建立起来的联合左右的统一战线,因为在知识计划竞逐起始的这个“中国”要涵纳的不只是民族这样的作用者,至少还有国家、个人与身份群体(阶级、族群、性/别等等),而不是一种先天的(民族、国家、个人、阶级……)至上论,这才能顾及中国的多元、断裂等面向。同样,中派会警觉像西方范式下那样常见地以单一、普遍的意识形态(社会主义、自由主义、民族主义、国家主义或女性主义等等)去解释与改变世界,因为这些主义在其单一普遍性上乃是作为普世的现代性化身,也就是西方的化身。故而,即使是中国社会主义、中国自由主义、中国民族主义等等,也不是单一普遍(西方)理论之应用或在地化(中国化),而是将中国作为理论,因而(例如)中国社会主义等等是以“中国”来解释“社会主义的中国化”。中国社会主义与其他社会主义的关系则可能是“普遍性的竞逐”(较真)或“特殊性的竞逐”(求全)(参看本文第三节末)。

中国既然要在中派的知识计划中被理论化,就必然有多样争议的“中国”理论化解析(如中国左派、中国右派……),正如“(西方)现代性”一样,有左派、右派的观点等等。在各种问题或领域中,起初则可能产生以中国为理论或解释原理的“中国学派”、“中国模式”、“中国观点”等等,这些提法如何藉由参照其他社会及各种意识形态来将内涵的“中国”理论化,进行普遍性的竞逐或特殊性的竞逐,便是中派的知识—政治计划。

中派与左派有特殊的连带关系,因为与“中国”不可分而始终存在的多元断裂容易造成强大的离心力量,从历史来看,如果放纵权贵巧取豪夺,就会导致中国裂解或倾覆,

威胁大一统与连续性,因此左派政治往往是中国常见的选择²⁵。然而这不表示左派政治背后的价值取向(如平等)必然是从属于或不属于中派政治的价值取向,因为中派价值取向问题仍有待辩论,本文未作处理。²⁶

中派在知识计划上竞逐的对象不能说就是单纯的左派、自由派……而是西化范式或缘起无处的左派、自由派……正如前述,左派过去往往是以左派解释中国,中派则是以中国解释(中国)左派。这不是忽视那些在情感动员方面有效,但未必符合真实的解释方式,然而由于情感—利害的动员不但往往诉诸特定身份认同(世代、族群等等),而且受到现有西化范式与历史—地缘处境的支配。例如晚近二十年流行于台湾地区的通俗批判意识(有些自我认同为左派或泛左派),其实深受西方边缘左派的影响,这些左派主要因为部分社会主义(国家)实践失败而(自我)边缘化,特别对于国家、民族采取绝对对立的立场,以自居于社会底层的永恒反抗或支持无政府主义、国际主义而自以为义,²⁷台湾地区这样的左派不但缺乏国家或民族的视角(只有个人或集体身份),而且只是活在西方现代所构筑的世界里,历史与传统均距其遥远,其想象另类世界的知识资源是现实俗民,中国不占有特殊亲近位置,这是一种后东方主义。

或者问:为何没有“台湾左派”?亦即固然有位于台湾或在台湾的左派,但是为何没有与“中派”相对称的、以台湾为理论的“台派”左派?简单的回答是:台湾不是一个文明。(排除中国的)台湾不足以解释台湾与世界。当然,“中派”之所以可能也不只因为中国是个文明。²⁸不过,台湾没有被理论化的可能,不表示中国就能够被理论化,还需要知识的努力。

以上是从知识面来浅薄地说明中派与左派的关系,那么从知识面又如何看待中派与统派的关系呢?某种程度上和上面的左派讨论不可分——“左”与“统”有其相连续性——下面我想先从连续性谈起。

如前所述,中国同一性或连续性在一些人的意识里显然出现了断裂,这也不是没有历史原因的。例如在港台地区常以“中国”仅仅指中华人民共和国(简称“PRC”),或者仅仅排除PRC,两者都表示中国与PRC的断裂,这个断裂在1949年后强烈反共者意识中是很可以理解的;或者类似的,1949年后海外有些人将政治中国与历史文化中国割裂,这些都有反共、冷战、分断体制的背景。清末民初的中国现代化(西化)浪潮也出现了中国连续性的断裂危机或挑战;在三千年未有之大变局之下,许多精英刻意要断裂中国的同一连续性;当然,一些复古或守旧派也是要断裂传统与现代中国的连续性。晚近台湾地区的“去中国化”其实也是刻意断裂中国的同一连续性,构成对“中国”的挑战。在这些挑战中常采取的观点是:中国不是什么有本质的实体,只是个方便概括的名称,其同一连续性乃近乎虚构的建构发明。那么,统派如何看待中国的连续性呢?

中国同一性(连续性)可以说是中国统一(一个中国)在更一般性层次上的抽象表达,这不是说政权分裂时期中国就没有连续性,而是说我们在面对统一问题时,必须同时思考中国连续性与中国统一的关联。例如将前30年(毛泽东时代的中国)与后30年

(邓小平时代的中国)对立断裂,而且忽视中国(连续性)的理论意义,这便可能威胁了中国同一连续性,因此反而是某种程度的损害中国统一。更清楚地说,在中国统一问题上,过去只注意统一,却将“中国”当作自明现成的,不是统一问题的焦点;或者将焦点只放在阶级,然而这样的统一未必就是“中国”的统一。易言之,所谓统派不应该只是政权国家的统一,而且必须包括中国同一连续性,否则未必是中国的统一。另一方面,许多统一的反对者也同样地将中国当作自明现成的。本文则认为,无论赞成还是反对中国统一,必须先在知识上从“统一”转向“中国”。这便是中派的意见。

六、中国人

“中国人”一般被认为是中国边缘(如港台地区等)的身份问题,在中国中心的人则顺理成章、不假思索地作为中国人,无须被问题化。但是在中国被理论化时,便蕴涵着什么是中国人、如何成为中国人的问题。如果说不认同中国人身份的分离主义者,与不假思索自己身份的中心中国人,两者有相同的中国认识与世界认识,那么后者作为中国人大约就是一种偶然性。偶然中国人与分离主义者两者灵魂相同、脑袋进步内容一致,只是肉体所在地不同。接下来我想将中国人议题转化为中派可否另辟蹊径谈中国宪政基础的试论。

2014年中国大陆及港台地区的一些自由主义者齐聚香港,以“左翼自由主义”为号召,其企图看来是呼吁中国自由主义应扬弃市场的自由放任主义,而实行社会民主主义的重分配政策,因而会诉诸如美国政治哲学家罗尔斯的正义论等等。不过其中刘擎教授所作的主要发言^②又超越了所谓左翼自由主义的问题意识,以诚恳的态度面对当前自由主义的困境或“颓势”(姚中秋语)。这一颓势固然可以说是自由主义未能有效地回应来自中国境内左派、儒家、民族主义与国家主义的挑战,加以全球民主实践的多个治理不彰或极为失败案例,但是在我看来,中国自由主义的困境还会来自面对港台地区分离主义政治运动时的“中立”态度(对分离目标的不置可否)或“转移”说法(将目标解决转移到中国民主化),分离主义以激越的自由主义修辞为策略手段,其分离目标受限于目前国际情势而无法以民主宪政或选举手段来实现解决(不过,分离主义的终极目标并非实现民主宪政或自由选举)。在此情况下,自由主义无论中立或转移都是放任仇恨抗争情感的螺旋攀升,仇恨情感则采用恶意卑劣的攻讦、不宽容噤声等反公民友谊手段,冲突日益走向撕裂社会的准内战,恰恰摧毁自由主义本身。或曰,分离主义本来就是准内战,故而分离主义企图升高内战热度(包括产生冲突、心理或身体暴力)乃是理所当然。然而在港台地区分离主义运动动员中,还夹带着追求自由选举(如香港)或者追求社会正义(如台湾)为主要目标(或非次要目标)的人群,这些原本是左翼自由主义的对话人群,可以形成分离主义运动之内约束冲突、降低内战的可能因素,但是自由主义的中立或转移则使自身在这场以追求自由民主为名的运动中成为尾巴主义。^③

分离主义涉及“中国人”认同,刘擎触及这个问题时,提出了他的自由主义解决之道。首先,刘擎或自觉与姚中秋立场相左,但是两者都企图建立本土的,也就是中国的自由主义。姚中秋(2011)企图以儒家思想重述自由主义,建立中国的自由主义理据;刘擎(2013)则在稍早的一篇文章中以罗尔斯等人的思考框架来陈述自由主义面对中国现实的潜力,这个潜力就是能够面对或处理当前“多元主义的事实”(没有哪一种意识形态或价值体系可以得到全民共识)。刘擎认为中国在平等主义、个人主义化、生活理想与人生信念的多元化下,已经出现价值与愿景的多样分歧,甚至“今天的中国已经失去了一个同质化的集体认同,一个凝固确定、明确清晰的‘中国人’的统一标准已经不复存在”(刘擎,2013:119)。由于罗尔斯的政治自由主义主张国家应该同等地尊重各种冲突的理想价值观(世界观、宗教或人生哲学体系),而不是预设其中一种对良善生活的整全性学说(例如儒家),因而刘擎设想自由主义在面对中国社会或中国人的多元分歧时,不预设立场地(freestanding)平等对待各方,从而避免国家陷入偏袒一方的指控,有助于公正治理的稳定性,其公平正义的原则则是各方为了社会合作互惠的共同生活所公开论证且自主同意的(未必一致同意,而是有交迭的共识)。^③

刘擎这样的论述其实转移了罗尔斯原本的政治自由主义之框架,因为罗尔斯所提出的乃是一种规范性政治哲学(证明美国政治现状的正当性,也或要改良美国政治现状),主张自由主义国家基于道德或平等尊重自主性时所应该采取的治理方式,然而现实的美国政治未必如此,而且也未必能化解社会多元的分歧,甚至可能(在国家中立的情况下由于内外因素)长久以往愈发分歧,^④因此政治自由主义是否有潜力处理中国的价值分歧乃未定之数,^⑤刘擎却说得好像政治自由主义实际上可以解决中国的价值分歧。此外,中国是否必须要成为自由主义国家,而不只是国家保持自由主义的中立,才能谈得上具有处理社会分歧的潜力呢?可是究竟在中国语境下如何成为自由主义国家?能否成为刘擎所欲的政治自由主义国家?答案还是要回到现实条件与经验评估,毕竟并不是全民都对成为中国成为政治自由主义国家(或成为一流强国)有欲望或共识就能实现。

刘擎虽然提出中国语境与自由主义本土化的思考,但是始终未如姚中秋更根本地要建构中国的自由主义理论(至于姚中秋究竟是中体西用或西体中用式地对待西方自由主义基本原则,或者类似本文“中国作为理论”的提法,尚有待观察)。针对刘擎所提出的“中国人”问题,我在本文所论述的蕴涵或有另外一种指向,不同于西方自由主义,但是我只能在此勾勒试论如下:

自由主义政治所论述的现代国家之正当基础核心不脱社会契约的想象,缔约者则是平等自主之公民,此类现代国家之规范理论被当作普世有效,现代中国国家的正当性或者现代性程度也被用此种规范理论来衡量判断,越接近则越现代进步,越远离则越传统落后。这种规范式的现代(民主)国家的理论并没有考虑中国国家的政治文化、历史延续等面向,中国现代民主国家的建构只能以符合规范理论的理想模式为依归。在我看来,若立国的正当性规范基础仅有西方中心主义之自由主义理论的社会契约想象,将

无法摆脱单向地将西方规范理论套用在中国的困境。故而,必须有社会契约之外的现代中国之立国基础理论。

欲提出这样的理论将是颇大的工程,我在此只是勾勒简单构想,以下所使用的概念名词或论点都是初步暂定的。首先,我认为在社会契约之外,仍需要“历史家谱”的想象,中国人民与国家的规范关系不只是社会契约而已,两者都同时是中国历史家谱中的延续位置。当前中国国家,正如过往的中国政权或朝代,不论偏安或正统,都只是中国历史家谱中的延续位置;历代中国人民也在外来融合与流变传承中占据历史家谱的延续位置。历史家谱与社会契约的二元接合构造才应该是现代中国国家的正当建构基础,即现代中国民主宪政的基础:社会契约中的中国国家对应着公民,历史家谱中的中国国家对应着“中国人”。这是一个中国现代国家之两种接合的人民身份,即中国人公民(简称“中国公民”)。现代中国建立在人民主权的基础上,而这个人民则是二元接合的中国公民。中国公民因其权利与义务而尊奉中国国家(之社会契约),但是也因其继承与传续而忠诚中国国家(之历史家谱)。在今日,一个社会契约下却可能有多种(自由主义或非自由主义的)公民认同,同样,在一个历史家谱下,也可能有多种中国人认同。但是正如西方自由主义政治哲学家对于正义原则的探究设想,以证成其政治基础的正当性且改良之,寻找(交迭)共识而求其长治久安,上述提议的这种中国政治哲学也有同样企图,包括在对什么是“中国人”的合理分歧^④下寻求共识。既然要寻求共识,就表示中国现代国家不必然追求一种中国或儒家的“良善生活”——历史家谱或“中国公民”的提法不等于,但也不必然排除“至善论”(即国家不对人民的道德与价值选择保持中立,而促进一种良善生活);不过正如现代国家培养人民作为公民的能力,将民主生活内化成为公民一样,中国国家要培养人民连续中国的能力,内化中国,做个中国人。

我认为,要建构这样一种“历史家谱—社会契约”的“中国公民”政治理论,还必须建立在“中国”被理论化或成为知识对象的基础上;“中国”与“公民”至少是政治理论中同等重要的理论概念——甚至,套用张志强给我们的提示,^⑤理解中国是理解公民的前提。在目前,像中国公民话语里的“中国”只是中国公民的偶然属性,公民却是普世的相同本质,可以脱离中国而独立自在;像这样的中国政治哲学,其实是没有中国的。或曰,目前中国国家就已经是类西方的现代国家,或者政治方面应该被打造成准西方现代国家,因此西方的诸种政治哲学适合中国全部所需,完全无需中国因素。然而这样的断言,已经预设对中国的透彻认识,中国已经是现成的一目了然,但是当前的“中国作为理论”的中派知识计划认为远非如此。

参考文献:

- Ashis Nandy, 2012,《贴身的损友》(*The Intimate Enemy*), 丘廷亮译,台北:唐山出版社。
艾森斯塔特, 2006,《反思现代性》, 旷新年、王爱松译,北京:三联书店。

- 安东尼·吉登斯,1998,《民族—国家与暴力》,胡宗泽、赵力涛译,台北:三联书店。
- 白永瑞,2014,《中国学的轨迹和批判性中国研究——以韩国为例》,载《台湾社会研究季刊》(台北)总第96期,第95—136页。
- 葛兆光,2014,《何为中国?疆域、民族、文化与历史》,香港:牛津大学出版社。
- 宫崎市定,1992,《东洋的近世》,载刘俊文(主编):《日本学者研究中国史论著选译》第1卷(通论),黄约瑟译,北京:中华书局。
- 刘擎,2013,《中国语境下的自由主义:潜力与困境》,载《开放时代》第4期,第106—123页。
- 罗伯特·B·塔利斯,2011,《公共理性的困境:多元论、极化与不稳定》,陈肖生译,载谭安奎(编):《公共理性》,杭州:浙江大学出版社,第337—353页。
- 甯应斌,2014,《人民民主二〇年后的寻思:反公民、反进步、反台湾的知识路》,载《台湾社会研究季刊》(台北)总第94期,第157—179页。
- 许田波,2009,《战争与国家形成:春秋战国与近代早期欧洲之比较》,徐进译,上海人民出版社。
- 姚中秋,2011,《中国自由主义二十年的颓势》,载《二十一世纪》(香港)总第126期,第15—28页。
- 张志强,2015,《“经典时代”还是“子学时代”?——“中国哲学史”的叙述开端与“中国文明的主体性”问题》,载甯应斌(编):《重新认识中国》,台北:台湾社会研究杂志社,第55—107页。
- 张志强,2014,《如何理解中国及其现代》,载《文化纵横》第1期,第54—60页。
- 张志强,2012,《朱陆、孔佛、现代思想》,北京:中国社会科学出版社。
- 赵鼎新,2009,《中国大一统的历史根源》,载《文化纵横》第6期。
- 赵刚,2009,《以“方法论中国人”超克分断体制》,载《台湾社会研究季刊》(台北)第74期,第141—218页。
- Neurath, Otto, 1970, “Foundations of the Social Sciences,” in Otto Neurath, Rudolf Carnap and Charles Morris (eds.), *Foundations of the Unity of Science*, University of Chicago, Vol. 2, pp. 1—53, 台北:虹桥书店1972年翻印。

注释:

- ①当时都只是很浅显的体悟与表达。参见甯应斌:《性/别研究的中国转向》,载何春蕤(编):《连结性》,第iii—vi页,中坜:台湾中央大学性/别研究室2010年版。甯应斌:《中国转向之后的性/别研究》,载甯应斌(编):《性地图景:两岸三地性/别气候》,第iii—viii页,中坜:台湾中央大学性/别研究室2010年版。
- ②强世功从《法制与治理》(北京:中国政法大学出版社2003年版)一书便开始这样的知识取向。他的《立法者的法理学》(北京:三联书店2007年版)与之后讨论中国宪法等现实的著作均属此一取向。
- ③“知识位置”原本是马克思主义认识论内的一种提法,在科学哲学、知识社会学等领域内,特别是女性主义圈子有许多讨论。参看甯应斌:《Harding的女性主义立场论》,载《哲学论文集》,台北:台湾中研院社科所1998年版,第261—296页。“位置”的提法可参看Caren Kaplan, “The Politics of Lo-

cation as Transnational Feminist Critical Practice,” in Inderpal Grewal and Caren Kaplan (eds.), *Scattered Hegemonies*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994, pp. 137-152。

④甯应斌(2014)一文也是对赵刚(2009)的呼应。

⑤例如,台湾地区在日据时代固然是属于以日本为中心的东亚内部等级之周边,但是在其他历史时期,如冷战时期,是否能和中国中心(或者当时东亚内部并非中国中心,而是中日双中心的等级结构)的其他周边相提并论则又是可商榷的。

⑥中国大陆知识界的菁英屡有雄心发展建立在本土现实与历史经验之上的中国与世界的研究,以中文汉语为表达工具,参照自身文化传统来深入理解世界,而非只是套用西方理论来改造本土现实,这与充斥学术代工的殖民地知识生产方式颇为不同,因而其知识生产有颇多可供台湾地区互相参照、汲取资源之处,也为台湾地区提供了从中国走向(第三)世界的机会。

⑦拜库恩(Thomas Kuhn)之赐,我们知道知识范式的转换不是“纯粹理性”而有“政治”(泛指权力)因素,也就是竞逐过程。我在此提及的知识竞逐则是更广泛的文明竞逐(为了追求国际权力均势与文化认可)的一部分。然而,竞逐中的知识体系并未放弃求真、客观性的要求,也因此必须采纳异己他者的视角;不过,知识同时有打造世界(world-making)的性质,因此同时也会存在政治性的要求。

⑧关于我所谓的“竞逐”,包括“竞争”与“有别”两个纠葛与有张力的面向,前者的典型表现在于优胜或重分配要求,而不像后者有表现独特或本质的认可要求,参看甯应斌(2014: 174-175,脚注⑮)。

⑨否定或游离于西方现代性的非主流边缘知识,则是西化范式的“异常反例”(anomalies),如库恩所示:起初是孤立或不构成对范式的威胁,但是可以被利用来显示原有范式存在的问题,最终则可能导致或并入新的范式。

⑩我对动物保护的重估算是个样本,见甯应斌:《动物保护的家庭政治》,载甯应斌(编):《新道德主义:两岸三地性/别寻思》,中坜:台湾中央大学性/别研究室2013年版,第13-31页。

⑪纽拉赐的比喻和库恩的范式话语有些表面的矛盾,因为处于新旧范式的人“仿佛”活在两个不同世界。不过我认为即使范式话语有相对主义的意涵,在知识竞逐的目标上仍不会放弃求真,但是会承认许多歧见(或难以解释的现象)和来自范式的差异。

⑫所谓“取代”,若照库恩的提法,往往是相信旧范式的老人多数死去了,新一代学者则多数接受新范式;这是从西方学界内部的观察角度而言。本文所谈的“取代”西化范式,既然不只是知识竞逐,也同时是国际力量与文明的竞逐,包括文明价值的竞逐等等,便恐怕比较接近“诸神的永恒斗争”,很难想象终局;但是既然有知识竞逐的面向,就没有放弃求真与客观性的要求。

⑬例如,“有自身的权力中心与学术权威,例如不一样的经典。……不是西方语言为主的知识文本。……足够大与多的学术组织机构与人口数量”(甯应斌,2014: 171),最终需要建基于一个文明(或文明现代性)。

⑭这是亥金(Ian Hacking)所谓的“动态唯名论”,可以参考我的解释,见甯应斌:《同性恋是社会建构吗?——保守与革命的社会建构论》,载《政治与社会哲学评论》(台北)2007年第20期,第1-55页。不过亥金所谓的分类(概念)与被分类者(概念所指)的互动,本文接下去则进一步诠释为概念内涵的“能力”与其发挥作用,这个过程最终也将影响概念本身与其所指。

⑮近年从“能力”论“本质”的著名学者有阿玛蒂亚·森(Amartya Sen)与玛莎·娜斯鲍姆(Martha Nussbaum)。

⑯易言之,我以注⑭所提及的动态唯名论(名称概念及其所指之互动)来历史化传统的本质主义,亦即本质(能力)及其实现(发挥作用)之间的互动。参看甯应斌:《性别起点论:非传统本质论的性别观》,载《中国性研究》第6辑,高雄:万有出版社2011年版,第277—281页。

⑰“合久必分、分久必合”道出连续—分裂的往复循环现象,然而这一往复循环本身却又暗含连续,亦即分分合合总是会连续不断的。因而这句话暗含了连续性想法。

⑱挪用章学诚(via张志强)的话,张志强将之解释为:在“由源及流”和“沿流溯源”的双向工作中避免了“起源即正统”,也修正“起源即虚构”(张志强,2012:17);故而创造传统不是虚构发明传统。还可以参见张志强关于过去传统与未来的一些讨论(张志强,2012:277—279),以及赵刚对钱穆时间观的说法(赵刚,2009:147—148)。

⑲现代论者恐怕不能接受本文所提出的另外两个中国原理(汉字文化、大一统),因为这三个原理彼此是交织的:否定连续性原理,也会倾向否定其他两个原理。

⑳我自己也开始这样的探索。可见甯应斌:《晚明男色小说:迈向“中国派”的性思考》,“沟通与汇聚:第五届中国“性”研究国际研讨会”主题演讲,北京:中国人民大学性社会学研究所,2015年7月4日—6日。稍早的版本也发表于“性/别廿年国际研讨会”,中坵:台湾中央大学性/别研究室,2015年5月16日—17日。

㉑阿希斯·南迪(Ashis Nandy)提示过类似的想法(Nandy, 2012:102)。

㉒许田波(2009)在对比中国与欧洲时,提出了中型理论来解释,看重秦的国家能力或行政力量(赵鼎新也是一样),但是却符合刻板印象所说的西方是弱国家(强社会),中国则相反。然而许田波(2009)在解释何以秦能各个击破、打破均势时(第68—72页),或者秦何以能制定更明智的策略时(第86—90页),又似乎较诉诸偶然性。

㉓虽然东方主义有类似说法,但是现在像王国斌说许多西方现代的观念和制度在中国并不现代时(转引自许田波,2009:3),并非负面含意。不过在使用民族(主义/国家)等词汇来谈论历史中国时,应当意识到已非完全使用西方理论的意义,而是在过渡到不同历史场景与理论范式的模糊意义。

㉔吴稼祥在《公天下》中提到:这个大一统愿景应该大河流域文明在水利、防守、救灾等客观需求上产生的。同时,吴稼祥也提到像“中国规模”这样的概念。参见吴稼祥:《公天下:多中心治理与双主体法权》,桂林:广西师范大学出版社2013年版。

㉕实际的左派政治与运动之构成复杂,既可能导致分裂,也未必能促进平等(或者成为菁英阶级的下一代转换政治资源之工具)。

㉖大体而言,中国价值应朝向多元一体的建构,这至少意味着必须“化西”(亦即不但接受新价值并转换旧价值,而且连结传统原有的多元,以转换新价值)。但是我们都承认在价值取向问题上一般的共识,例如价值(如平等)不可能是普世、能穿越历史时空的,不可能是绝对或最高而不受限于其他价值的,而且像平等总是与不平等相生共依的,等等。

㉗我曾说过这种思维其实是变种的历史终结论,接受美国霸权或西化范式永续的现实。参见甯应斌(2014:159—160)。另外,许多左派都是自觉或不自觉的现代论者(传统断裂论),他们关注的焦

点集中于现代(资本主义),他们的国际主义是否就是一种世界主义?

⑳文明(文明论、文明分析)曾被某些人视为模糊或可疑的概念,但这只是因为文明(比较)研究所涉及的巨大学养难以掌握,除了文化,还需要从国家(帝国)与社会制度类型着手。近年来我们看到在艾森斯塔特(S. N. Eisenstadt)及其同道的知识计划下,文明论的再度复兴。参见J. P. Arna-son, “Civilizational Analysis as A Paradigm in the Making,” *Encyclopedia of Life Support (EOLSS)*, 2007, 以及 Said Amir Arjomand and Edward A. Tiryakian (eds.), *Rethinking Civilizational Analysis*, London: SAGE, 2004。他们大抵都是将现代性视为一种新文明,与欧洲(西方)中心论有着暧昧或双刃的关联。笔者则认为他们知识计划的蕴涵可以是:没有一种现代性不是文明现代性。

㉑发言记录曾经在澎湃新闻转载,其内容大致可以参考刘擎(2013)。

㉒尾巴主义的批评当然还可以针对左翼社会运动者,如赵刚关于投名状的说法。参见赵刚:《风雨台湾的未来:对太阳花运动的观察与反思》,载《台湾社会研究季刊》(台北)第95期,第279页。

㉓不过,刘擎接着谈了自由主义在中国语境下的困境,他认为“现代自由主义的理论几乎没有为超越性的情感与精神意义留下足够位置”(刘擎,2013:114),因为诸如对于国家神圣性的情感或宗教信仰等前现代(传统)之精神残余物仍然在现代存在,虽被自由主义与世俗化限定在非公共领域,但是却大有重返之势,或形成“非理性诉求”(如国家主义)。后面刘擎论及情感与精神的问题,便是他超越“左翼自由主义”问题意识的地方,但是由于和本文主题无关,我不打算在这里处理,而只集中在他讲的政治自由主义对中国的潜力部分。

㉔罗伯特·B·塔利斯(2011)指出:对公共理性审议的中立性限制会使得不稳定性增加。他引用凯斯·桑斯坦(Cass Sustein)的观点来说明:若缺乏对立观点的交锋(“不争论”),团体各自的公共讨论将会出现两极化分歧。参看 Cass Sunstein, “The Law of Group Polarization,” in Fishkin and Laslett (eds.), *Debating Deliberative Democracy*, Malden, MA: Blackwell, 2003, pp. 80-101。

㉕台湾地区的同性结婚运动与原教旨派基督徒的争议亦是探究此一问题的重要观察对象。

㉖“合理分歧”来自罗尔斯“合理多元主义”的想法,是对多元主义的一种限定,例如对于中国人的多元理解,必须排除一些不合理的理解,多少依据着中国历史文化与社会发展的资源。

㉗张志强论及在理解中国及其现代问题上,理解中国是理解现代的前提。参见《朱陆、孔佛、现代思想——佛学与晚明以来中国思想的现代转换》,北京:中国社会科学出版社2012年版,第1页。

责任编辑:周 慧

OPEN TIMES

1st ISSUE, 2016

CONTENTS

FEATURE TOPIC: CONFUCIANISM AND SOCIALISM

CONFUCIANISM AND SOCIALISM 10

Gan Yang, Xiao Bin, Chen Shaoming, Yao Zhongqiu, Tang Wenming, Sun Jiang, Lu Xinyu, Yang Lijun, Zhang Xiaojun, Ma Guoqing, Lu Huilin, Luo Cheng, Liu Ji, Li Changchun, Weng Hekai, and Liu Wei

HUMANITIES

Reconsidering “Alternative Universalism” from the Standpoint of Core Location: A Discussion on “New Cosmopolitanism” 82

BaikYoungseo

Abstract: One possible alternative to Eurocentric universalism is to look at the world as a venue of rendez-vous in which a network of competing universalisms constantly interact with each other. I'd like to review the controversial issues concerning "New Cosmopolitanism" (xintianxiazhuyi) which has been inseminated by contemporary Chinese intellectuals, and explore the conditions that make “New Cosmopolitanism” a possible candidate for true universalism. My approach is to relate the cosmopolitan discourse to some “core locations” in East Asia (particularly the divided Korean peninsula). These are places with condensed conflicts, grand divisions and historical contradictions caused by the overlapping influences of the old empire order, colonialism, and cold war. It is found that communicative universality is being formed among individual entities in these core locations. Obviously, the process of dialogue is conducive to a pathway that leads to alternative universalism.

Keywords: communicative universality, one country two systems, compound state, Chinese empire, grand divisions of East Asia

China as Theory: Re-Cognizing China by “China-Pie” 95

NingYingbin

Abstract: As an intellectual project to theorize China, “China as theory” means that China has assumed a theoretical function or status that can contend with the paradigm of “western modernity” for explaining the world. Furthermore, “China as theory” posits China as a theoretical construct, an unfinished project that is incessantly

moving towards realization. In other words, China is not a fictitious entity, but neither is it a reality with fixed essence. The theoretical imagination of China not only requires rich and detailed study of various, specific Chinese models and Chinese ways, but also calls for postulates that have explanatory and internally intensive power. Three such postulates are proposed here: China as the Chinese Character (being adaptive to new language situations), China as a Continuum (being different from contingent series or unconnected sequence), and China as Great Unification (overcoming severance and division). This essay also demonstrates the implications of its outlook on the issues of “Left-wing reunification” and “being Chinese”.

Keywords: China turn, China as theory, “China Pie”

LAW AND POLITICS

Reconstruction of Socialist Cultural Leadership in the Era of Cyberspace: Political Propaganda of State, Intellectuals and Working Class 119

Zhao Yuezhi & Wu Changchang

Abstract: The organic connections between workers, left-wing intellectuals and the Communist Party has been an important guarantee for the success of Chinese socialist revolution and construction, and the media as well as the ideological domain have been the frontier where such connections are forged. After over thirty years of reform and openness, together with the marketization and middle-class-orientation of the media, the classification of society and the ideological division of the intellectual community have deepened, leading to “short-circuit” phenomena in the connections between workers, left-wing intellectuals and the Communist Party. In recent years, the worsening of the global crisis of neo-liberalism and the growth of the emerging resistance power of Chinese workers prompt the Communist Party and the intellectuals to respond in different ways to the issues of where China’s reform and openness should go and what the nature of cultural leadership is. The core question currently facing the left-wing intellectuals is, can the organic connections between workers, the Communist Party and themselves be sustained or reconstructed in the internet era so as to ensure the cultural leadership of the state and the socialist nature of the constitution? The essay maintains that the reconstruction of socialist cultural leadership hinges on the benign interaction between the following three elements: the organization and acting power of the increasingly divisive and reconstructed working class, the working class as the integral part of the left-wing intellectuals and their common cause in the long-term and dynamic propaganda activities and cultural movement, and the identification of the ruling party with workers as its alleged “most solid and most reliable class foundation” and its political will to keep “people’s democratic dictatorship” intact in China.

Keywords: media, intellectuals, workers, cultural leadership, constitution