

## 新曦文论

# 想象“超越”——从“后华性”议程分析蒋庆、葛兆光和李明辉的对话

## Imagining “Transcendence”: the Dialogue between Jiang Qing, Ge Zhaoguang, and Lee, Ming-huei from the Perspective of “Post-Chineseness” Agenda

王雨舟\*

(WANG Yu Zhou)

### 摘要

本文援引“后华性”的架构阐释三者如何藉由文化资源建构其与中国的关系，从而解析他们的身份策略、情感和观念。同时，本文亦欲与“后华性”概念对话，发掘使用中国概念的更多可能性。本文在此意义上申论，诉诸中西二元对立和相对主义，是中国文化内在群体之中行为者的“前置共性”，他们于在此前提下展开识别、建立关系的“后华性”议程。所谓“必须应对西方”的“前置共性”，并不是本体论上的二元对立，也不是为了识别自我与他者而建立的策略性的本质主义，而是一种共同的焦虑、价值，因此亦是一种“关系性”的存有。在“前置共性”下进行的“后华性”议程因思想者身份策略、角色和位置的差异，形成了不同的中国观、对“中国”概念的运用方式和与“中国”的关系。

**关键词：**后华性、相对主义、前置共性、中国观

### Abstract

Invoking the framework of “post-Chineseness”, this paper explains how Jiang Qing, Ge Zhaoguang and Lee, Ming-huei constructed their relationship with China through cultural resources, and examines their identity strategies, emotions and concepts. At the same time, this paper also intends to have a dialogue with the concept of “post-Chineseness” in order to explore more possibilities of using the concept of “China”. In this sense, appealing to the binary opposition and relativism is the “prior resemblance” of the actors in the inner groups of Chinese culture. They launch the “post-Chineseness” agenda of identifying and establishing relations on this premise. This “prior resemblance” is neither an

---

\* 王雨舟 国立台湾大学政治系硕士生。电邮地址：r07322031@ntu.edu.tw

ontological binary opposition, nor a strategic essentialism to identify the self and the other, but a kind of common anxiety and value. Thus, it is also a kind of “relational being”. Because of the different positions of the actors, the differences in the concept of “China” and the ways of using the concept of “China”, the “post-Chineseness” agenda carried out under the “prior resemblance” has formed different views of China, ways of applying the concept of “China” and relations with “China”.

**Keywords:** Post-Chineseness, Relativism, Prior-resemblance, Conceptions of China

## 一、前言

近年来，中国大陆的思想界与台湾的思想界就所谓“政治儒学”“天下主义”“新儒家”等问题展开争论。争辩的对象固然是所谓的“儒学”，但是核心的议题，却都隐隐地都指向了“何为中国”“中国往何处去”的世纪之问上。之所以会产生这些争论，究其原因外部世界对“中国崛起”引发的一系列讨论喧嚣尘上。2015年，台湾学者李明辉就近年来在中国大陆思想界备受热议的“天下主义”“政治儒学”发表了谈话，批判了大陆儒学界的某些现状。此后引发了不同立场、身份者的一系列交锋和论战。争辩交锋的主力集中在李明辉、蒋庆、葛兆光三人身上，他们均通过发表学术论文或专著的方式参与了论辩。

目前学术界关于“天下主义”“新儒家”的阐发从历史学、政治学、哲学角度获得的研究成果已可谓汗牛充栋，举凡溯源“天下主义”的历史发展、探究儒学道德伦理与政治哲学、接引儒家思想与当代民主体制等，均有相当丰厚的成果。同时，藉由其思想中的某些元素，诠释当今中国内外关系、政治心理的著作亦不胜枚举。本文拟就“天下主义”者与新儒家的对话进行研究，其要旨并不在于叙述、阐发二者的理论，或针对其内涵做出学理性的批判；而是试图藉由二者的对话，分析不同立场、角色的研究者对“中国”“儒学”的看法和相互构成关系。在理论上，本文援引“后华性”的架构阐释三者如何藉由文化资源建构与中国的关系，解析他们的身份策略、情感和观念。同时，本文亦欲与“后华性”概念对话，发掘使用中国概念的更多可能性。故此，本文要处理的问题是，李明辉、蒋庆、葛兆光三人，因为其不同身份和位置，各自如何看待“中国”的“超越性传统”，如何影响其充满歧义性的中国认识。再者通过三者的中国认识、对“中国”概念的策略性运用，探讨“后华性”理论的更多可能性。

## 二、分裂与争辩

中国近代以来，伴随西风东渐，以儒家文化为中心的传统政教体系遭受冲击、面临瓦解。及自五四新文化以降，全面反传统思想掀起的重构中国浪潮至今未平，两岸三地各自分殊，走向了不同的道路。近年来，在中国大陆综合实力的相对提高、对外战略从“韬光养晦”走向“积极有为”的情形下，曾经作为古代中国普世性话语和国家意识形态的儒学思想在当代中国复现。这不仅仅是一种古典文化的复兴，或是某种学术热潮，更是中国共产党企图建构新兴国家战略的大风气带来所的某种“前奏”或

“暗示”。将儒家思想和社会主义理想相互借鉴、力图融合，是改革开放（特别是“六四”天安门事件）以来，中共建立“中国特色社会主义”意识形态的主要策略。其间的问题，诚如梁治平在〈想象“天下”：当代中国的意识形态建构〉一文中所提出的：在当代中国媒体、政坛复现的“天下”话语，不是单纯的娱乐或某种文化现象。其所包装、渲染的领导人的“家国天下”情怀，必然令人印象深刻、发人深省。“而近代以降，这些观念以及它们所代表的传统，又成为各色革命质疑、批判甚而毁弃的对象，其地位一落千丈，乃至不保。因此，它们在今天的重现，尤其显得意味深长。不难想见，在这种变化后面，发生了多少社会变革，有多少思潮激荡，又有多少智虑与努力、成败与希望，潮起潮落，动人心魄。我们因此也想了解，这些变化究竟缘何而来，意义何在，又会把我们引向何方”（梁治平 2018：71-72）。“天下”逐渐成为在中国大陆意识形态建构中被逐步“唤醒”的历史记忆和关键词，在强烈的民族主义情绪渲染下，又进一步被用来设计一套对抗衰落中的美国霸权的新论述。这一论述对外力求批判美国主导的世界秩序和“帝国主义”意识形态，寻求一种替代性话语，建构一套新型的国际秩序原理。“儒学的复兴”对内则旨在提出“国族国家建构理论”（陈明 2017：280-284），解决“重思中国，重构中国”（梁治平 2018：115）的大哉问。以上两个路径都反映出了“天下主义”者对某种“超越”性论述的期待：他们试图藉由儒家学说中的某些元素，建立一个能够体现多元“现代性”的理论，甚至意图“由学入政”，在主张批判西方现代性模式的学术大背景下，为中国民族主义和中国的全球化蓝图张本。

在这一点上，“港台新儒家”面对同样的问题，已经做出过探索，甚至结论，但是各有千秋。新儒家以所谓“内圣”开出“外王”的说法，企图调和儒家学说和自由民主体制间的矛盾，将儒学形构成现代自由主义和理性主义的形上论基础，藉助康德哲学，从儒家的道德本体发展出经验世界，以囊括西方思想和政治制度。港台新儒家由渡海学者张君勱、牟宗三、唐君毅、徐复观四人为代表，延续了民初以来对中国政治体制和文化发展的思考，其四人所发表的〈为中国文化敬告世界人士宣言〉被视为这一学派成立的标志。在文化保守主义者看来，其主张更是在“中华文化花果飘零的时代”为延续文脉而燃起的一丝星星之火。

当代新儒家的政治主张和文化论述，在新一代的儒家学者看来已经随着台湾的解严和民主化进入了政治社会的日常运作，这不仅体现在所谓的，“台湾基本上还是一个以儒家传统为主的社会”（李明辉 2015a：274），更在于通过儒家学者的政治参与介入了民主体制，通过“社群主义”调和了与自由主义的矛盾，弥补了个体原子化的弊端（李明辉 2005：33-37）。固然，大陆上也有梁漱溟、冯友兰等未曾渡海的儒家学者，但是由于中共建政后的历史发展，他们并未就儒学现代化及政治参与等问题在现实层面产生重大影响。所以，港台新儒家最初得以“启蒙者”“反哺者”的身份，出现在80、90年代后的大陆思想界。不过，近几年来，大陆思想界已经不再满足港台新儒家提出的旧典范，他们认为：“台湾，毕竟体量较小，而大陆在世界上所发生的作用，其内部所蕴含的丰富的议题，对于整体世界发展所提出的一些可能性，这个是台湾地区远远无法企及的。也就是说，以大陆为主体的中国，以后会在整个的人类的生活、社会、政治格局中扮演的角色，这都是台湾所无法想象的问题”（任锋，2015）。

所以，他们试图从当初反哺大陆的“新儒家”群体中脱离来自立门户，以“大陆新儒家”自命，而“天下主义”便是其核心思想和理论。

2015年1月开始的这一争论，肇自李明辉应邀接受的《澎湃新闻》专访。他认为台湾社会依旧是一个儒家社会，同时批评了“现在所谓的‘大陆新儒家’是主要以蒋庆为中心，包括陈明在内的一小撮人的自我标榜”（李明辉，2015b）。由此一石激起千层浪，短时间内，大陆学者纷纷起而批评李明辉，指责其谈话体现了港台儒家对大陆儒学发展缺乏足够的关注，认为港台新儒家只是西方自由民主体制的“啦啦队”，是被“阉割”的儒家（甘春松、白彤东、李存山，2015）。在随后于清华大学召开的“港台新儒家与大陆儒学发展方向研讨会”上，大陆学者针对此次争论达成了初步的“共识”，他们虽然否认蒋庆、陈明等“大陆新儒教”能够代表大陆的儒学主流，不承认两岸儒学在“心性儒学”和“政治儒学”上各有侧重，乃至对立；但是，他们一致认为，需要重新认识传统儒家的政治面向，应在儒家提出的政治秩序方案上推陈出新，完成“儒家的现代转型”（宿译丹，2017）。更进一步地说，他们希望在当代中国的政治发展中，儒家思想能够起到推动政治转型的作用。

蒋庆在随后的访谈中（蒋庆，2015），对李明辉等学者的批评质疑做出了直接回应。他认为港台儒学并未就中国的政治制度设计和运行做出足够的贡献，他声称应通过其在《政治儒学》一书中创发的“议会三院制”建立“中国式制度”，完成中国“合法性的重建”，并将“王道政治”作为“普世性”的价值和制度安排，统摄全球化和现代性的问题。他宣称“儒学”可以调和“中国性”（在蒋庆看来，即是自身历史发展的“特殊性”）与西方现代“普遍性”，以达到二者的辩证统一。

作为中国思想史的研究者，葛兆光对“天下主义”者进行了系谱学的梳理和精要的批判（葛兆光 2017b: 131-198）。他从历史学的角度，阐发了“天下”论述在中国历史上实则充斥着内外之分、尊卑之别、华夷之辨。所谓的“朝贡体系”“天下体系”实际上是由行为者的权力强弱决定的，是现实主义原则下的国际关系。因此，在他看来，所谓的“天下主义”只是一个幻想的“乌托邦”，充斥了主张者对古代中国政治体系的误读和幻想。接着，他又分析了“天下主义”产生的政治背景，直指“中国崛起”给“天下主义”者带来的迷思，是“乌托邦”思想得以生发的土壤。他认为，“天下主义”者的理论错误地建立在了对经典思想的误读之上。他担忧，已经进入中国外交、军事战略的“天下主义”口号，是否会令中国“在‘清洗百年屈辱’的情感和‘弘扬中华文明’的名义下，把‘天下主义’伪装成世界主义旗号下的民族主义，在中国崛起的背景下做一个‘当中国统治世界’的‘大梦’”（葛兆光 2015: 54）。

在以“天下主义”和“新儒家”为焦点的论争中，两岸学者纷纷参战，涉及政治、历史、哲学学门，从各自的知识脉络、方法论、知识论上相互攻讦，聚讼未平，延续一年有余。直到2016年下半年李明辉、蒋庆各自在访谈中再次重申其主张方逐渐平息。葛兆光在2017年的《思想》期刊上，针对“天下主义”和“新儒家”论战所做的回溯式的阐述和批判，可看做是整个事件的总结。他认为，中国执政者的三次行为：“一是2013年11月26日习近平到孔子故里曲阜考察并讲话，二是2014年9月习近平在国际儒联发表关于儒学与传统文化的讲话，三是2014年5月4日习近平到北大探望《儒藏》主持人汤一介并‘促膝谈心’”（葛兆光 2017a: 241-284），让“天下主义”者产

生了某种想象，认为领导人的“肯认”使得儒学有了独尊的可能，应该登上现实政治的舞台，给了他们一种“异想天开”的幻想。

### 三、“超越”话语分歧与争辩

杜赞奇将“超越”话语定义为：“一种对当下状态的批评，同时也想象了一种来源于此世之外的权力和愿景，从而为替代既存安排和权力结构提供道德权威”（杜赞奇 2017：7-8）。这种“超越”性话语不仅仅是权力合法性的来源，“而且这种超越性还不仅仅意味着在时间上对当下的超越，它的使者或先知还经常宣称它是放之四海皆准的真理”（杜赞奇 2017：7-8）。因此，无论是“天下主义”者还是“新儒家”在这样的定义下，各自均可被视为某种“超越”性的话语。

蒋庆提出所谓“政治儒学”的讲法，乃是不满“心性儒学”在建构中国式政治制度方面的不足。他认为儒学本就具有政治功能，而非仅仅具有精神生活的功能（蒋庆 2003：1-10）。“政治儒学”与“天下主义”内涵相同，他总结政治儒学的特质是“政治理性而非道德理性”“开出政治实践而非道德实践”“优先考虑制度而非完善个人”“政治批判而非道德批判”“追求历史中的希望而非形上的道德理想”（蒋庆 2003：99-108）。然而，这些特质并非来源于社会契约论或人民主权的概念。在他看来，公羊学的“大一统”思想，为中国的政治秩序建构提供了“超越”性的本源。而“大一统”的说法本就是公羊家对“天下”学说的进一步阐发（蒋庆 2003：326）。换言之，这种“政治”“大一统”即所谓的“天下”。他提出：“大一统思想所要解决的是政治秩序合法化基础的问题，其解决方法是建立一个形上、神圣、纯正、本体的天来规范实际的政治秩序，使实际的政治秩序获得一个合理的存在基础与超越的价值源头，从而赋予实际的政治秩序以合法的权威性。”这种超越性的话语的意义在于：“只要社会还存在一天，政治秩序就必须具有合法性，而这种合法性的基础又必须是超越于人的形上实在，因为只有这种形上实在所具有的神圣性才足以使人诚心服从政治权威，从而维系住政治秩序的合法存在”（蒋庆 2003：332）。

李明辉认为，儒学作为“超越”话语，不在于颠覆或挑战世俗性的民主政体，而是作为一种既有政治框架下的文化补充品而存在的。新儒家认为从本体论上来看，儒家学说与自由主义并不牴牾。儒家与西方自由主义在“乐观的人性论”于“悲观的人性论”上的分歧，并不直接决定了二者政治制度设计的区别。反之，他认为，以儒家思想中作为超越性话语的“心性”论、“性善论”“为基础的民主理论并非不可能建立”，同时“这种民主理论亦有向现实层面展开的可能”（李明辉 2005：69）。针对蒋庆批判“港台儒学”“极端个人化”“极端形上化”“极端内在化”和“极端超越化”，李明辉直批其对儒家传统的理解存在个人化的倾向，对西方文化的理解令人怀疑（李明辉 2005：275-283）。他认为，蒋庆“政治儒学”的“超越”性话语是一种“乌托邦”。

葛兆光同样批判“天下主义”者的“超越”性话语是一种“乌托邦”和“异想天开”。他认为，这种话语充斥了对古代中国政治体系的误读和幻想，是“中国崛起”给“天下主义”者带来的迷思。他质问“天下主义者”，何以西方的自由民主理论、



现代的国际秩序就是“霸道”，而其“天下秩序”就是“王道”？谁来判断制度的合理性，谁是世界秩序的制定者？而针对“新儒家”，葛兆光判断“他们的职责是研究学术，他们也希望他们的学术能够对现世有些微补益。但这种补益主要是作用于知识分子的心灵，在传统文化与现代世界激荡、交会、融合的时代氛围中对其立身行事方面指点一二。他们从未奢望，他们的思想学术能像后来居于意识形态的学术那样武装群众，产生‘不可估量的现实作用’”（葛兆光 2017a: 241-284）。所以，他评价“新儒家”的思想“大体上还是理性的思想文化学说”（葛兆光 2017a: 241-284）。这样一种保留性的肯认，基于对现代自由民主体制的认同。葛兆光在访谈中，使用“交响乐”比喻当今世界的政治潮流，“天下主义”者即为“不和谐的声音”，而“新儒家”则是试图将中国融入其中的、起到丰富性作用的乐章和旋律（葛兆光 2017a: 241-284）。

#### 四、“超越”话语与“后华性”

以上三种针对“超越”话语所产生的争论与分歧，背后实则反映了各自不同的中国观和对中国概念的差异性运用策略。本节乞灵于“后华性”的研究视角，试图阐述三种对待“中国”的不同态度和运用策略、意图构成了以上分歧。需加申辩的是，笔者将蒋庆、葛兆光、李明辉三者进行对比，不是要凸显某种个人化的思想体系或政治态度，而是要指出，身处不同研究位置的研究者使用中国概念的可能性。作为一种“后身份认同”，后华性的内在逻辑除了包含认同政治的同一性逻辑之外，还有差异性逻辑。换言之，对“中国性”的肯认与否证、对中国身份的认同与排除可同属于“后华性”的角色策略。值得注意的是，三人均支持中西二元对立的相对主义观点。即便如葛兆光抱持建构主义的观点，寻求“中国”国家建构和历史叙事的脉络，也始终强调“中国”“核心”的相对稳定和延续。由于他们均坚信存在一个坚实的、不容质疑且毫无争论余地的“中国”，从而在这里产生了共通的本质主义的观点，使得他们所发掘出的“中国性”可供对话。另一方面，蒋、葛、李的认识论在面对中西思想、历史时各有差异，故而可拿来比较分析。<sup>1</sup>

<sup>1</sup> 笔者由衷感谢匿名审查人为笔者完善思考提供了宝贵意见，审查人质疑笔者选用的蒋庆的案例不具有代表性和可比性。审查人认为，蒋庆的立场已经超出了当代学术界基本规范和专业伦理，如果将其与“实属正常”的李明辉、葛兆光二人对比，仅能显现出当代知识人思想体系的相对独立。笔者敬覆如下：

首先，笔者认为并不存在所谓“正常”与“不正常”的学者之分。这不仅仅体现在衡量的标准乃建立在西方现代性所提倡的“规范”“伦理”之上。更重要的是，吾人即便不使用这一可能被批评为“相对主义”“价值虚无化”的回应方式，仍然可以发掘出“正常”的学者也有、也必然有其立场和“关怀”。

其次，正因为承认任何学者都有其立场和“关怀”，“后华性”的分析才有可能性，也同时拥有批判力。在本体论上保持建构主义的观点，认识论上择用后实证主义，是“后华性”分析框架的特色。

再次，笔者选取三人作为研究对象，并非首要考虑其为“学者”与否、“正常”与否，“后华性”的实践议程与分析架构更非局限在知识人身上。退一步说，“政治儒学”“天下主义”乃至“新左派”“新儒家”的争辩早已溢出了学术界，甚至不只是文化现象，而是政治现象、政治议程了。所以，蒋庆的立场是否超出当代学术体制的规范，并不能挑战其与另外二者之间的可比性。

石之瑜在研究“Chineseness”时发展出“后华性”的概念。即，无论“排斥”还是“接受”“中华性”中的部分/全部元素，均与后者产生了连接。因此，“后华性”不是固定的认同，而是建立关系的一种策略，是可供研究的议程（石之瑜 2018：35-51）。进一步来说，“后华性”指的是行为体之间在不同情境中，根据实践建立的“后身份认同”。这一种“后身份认同”时刻处于谈判和变动之中，其所识别出的、无法定义的、变动的“中国性”，就是“后华性”议程（石之瑜 2020：15-16）。举例来看，在日本、韩国和越南的儒学研究，集中体现了“正统性”的意识，即在研究中追求对自身认同的建构和理解，通过对“中华性”的不断诉求，证明自身文化是正统的“中华”。与之相反，东南亚华人移民社会，则不断强调其所身处的儒家文化圈的内部差异性，以期消弭后殖民社会群对华人移民成为庞大政治势力的疑虑。台湾和香港则在追求“正统性”和“差异性”之间徘徊（石之瑜 2019：20-31）。借鉴石之瑜的后华性分析框架（Chih-Yu, Shih 2017：279-300; Chih-Yu, Shih 2018：40-57），可以画出图表：

|                   | 葛兆光  | 蒋庆   | 李明辉  |
|-------------------|------|------|------|
| 身在中国大陆体制          | 之中   | 之间   | 之外   |
| “超越性传统”是建构“中国”概念的 | 部分   | 中心   | 部分   |
| “超越性传统”的特性是       | 特殊的  | 普世的  | 普世的  |
| “中国”概念的运用意图       | 传达西方 | 弘扬中国 | 融合中西 |
| “中国”概念的认知策略       | 脉络化  | 价值化  | 价值化  |

资料来源：石之瑜、笔者

中国的“超越性传统”可谓是三人共通的文化资源，即供以识别“后华性”的“即兴共性”。三人均以中国传统汉学、儒学为研究核心，但是却有不同的研究态度和议程。

蒋庆在其《政治儒学——当代儒学的转向、特质与发展》一书中，将儒家文化定义成解决中国政治秩序合法性的唯一方案，同时也是建构认同和共同体的中心。他指出，儒家的“超越性传统”不仅可以对治中国“无根的民族主义”，更是建立现代国家的先决条件（蒋庆 2003：396-415）。他的推论首先从批驳中国近代以来的民族主义开始，他认为自由主义是西方基督教文明的产物，立足于个人主义，而这样的传统在中国并没有学理和文化的土壤。所以要想解决中国的问题，必须将民族文化置于认同的中心。所以，在蒋庆看来，儒家的“超越性传统”可以解决认同、规范、忠诚；塑造民族精神与生命等八种问题（蒋庆 2003：409-414）。

葛兆光在这一问题上则比较复杂，但概括来说，“超越性传统”是其认同的部分。葛兆光曾经在访谈中否认自己是“流行意义上的文化保守主义者”，并且极力倡导将政治关怀、学术领域和文化偏好分开。他有所保留地承认了对古典文化的偏好

---

最后，针对“后华性”议程所做的研究，过去较多集中在东南亚华人群体和学术体制内部，本文的研究在研究对象上选用两岸学人，在研究价值上对过去的“后华性”研究有所超越，如果将蒋庆视为体制外的研究对象，则便更有另一层超越的意义。

和兴趣，但是竭力与谋求政治地位的“文化保守主义者”做出切割。因此，“中华文化”中的“超越性传统”对葛兆光来说，是一面照射现实的镜子，诚如他多次在演讲中提及的，他认为历史学家只是“诊断病源的大夫，却不是能开药方动手术的大夫”（葛兆光 2017b: 203）。透过他对“天下主义”者的批判和对“新儒家”的保留，更可以看到，虽然他承认“中国”的实体性延续，但也强调其历史的建构性。其中，居于“共同体”核心的“文化”也具有同样的特性。所以，“超越性传统”是认同的部分。<sup>2</sup>葛兆光更同情港台新儒家从中国传统出发，接引西方自由民主的做法。他认为，西方自由民主体制实践了普世价值，他批评大陆新儒家丢弃普世价值的做法是极端主义，更诘问其何以指认西方现代思想是“霸道”，而大陆新儒家的方案是“王道”（葛兆光，2017a；2017b）。

李明辉主要支持自由主义和民主体制，他并不像“天下主义”者那样，视之为西方的价值而弃如敝屣。他认为“民主只是一个架构，其内涵需要文化来填充”，提倡发展民间儒学和书院，并与其他宗教共存、融合（王绪琴 2017: 6）。可见，“超越性传统”对李明辉来说也是认同的部分而非中心。但是，他也认为“超越性传统”具有“普世性”。李明辉曾在访谈中指出，儒家价值中的“人格主义”传统优于“个人主义”和“集体主义”具有“普世性”。同时，这种“超越性传统”还是一种“没有宗教形式”的宗教，可以渗透进其他宗教，也可以作为基本的文化教养方式存在，因而具有“普世性”。

蒋庆、葛兆光、李明辉三人的角色、位置不同，据此发展出的“中国性”认知方法有三种策略原则：以中国为目的价值化、以历史脉络化，和以西方为目的的价值化。

蒋庆认为，儒家的“超越性传统”具有普遍性。他认为东亚当今的问题是“去殖民”，因此必须“复兴以传统儒家文化为核心的东亚政治文明，使东亚在冷战后获得政治理念与制度上的第二次解放与独立”（蒋庆 2003: 384）。由此，他认为具有普遍性的基本特征体现在：“王道理想”“道德政治”“礼治精神”和“无为之治”等方面，并据此呼吁建立“政治的东亚”。因此，在蒋庆看来，“超越性传统”是其认同的中心，并且认为这种认同具有普世性。这一种普世性的认知是作为对抗西方现代性、自由主义论述和“帝国霸权”而存在的。

葛兆光在《宅兹中国》（葛兆光，2011）一书中论证“中国”作为一个“共同体”的认同对象可以上溯到宋代，同时批评了杜赞奇“复线的历史”观和安德森“想象的共同体”，认为后现代主义瓦解、忽视了中国历史的延续性，夸大了其断裂性。在《何为中国》中又强化了其论点，指出“中国”“核心”相对稳定，“周边”不断变动的特质。他提出“复数的中国文化”观，将“中国”认同的形成视为“纳四裔

<sup>2</sup> 白永瑞也曾研究过的葛兆光的“中国（史）认识”，认为他对中国（史）的认识倾向于“实体”，而“中国”以及“中国”与“周边”的关系是一面对照现实的镜子。他暗示葛兆光乃是藉由历史一方面论证“中国”的延续性，另一方面也进行了对某些现实情形的批判。他认为作为巨大的、客观化的、“实体”的“中国”也给了研究者自我检视的契机，所以作为“主体”的研究者也可以让“中国”成为“方法”获得能动性。在这个意义上，他批判了葛兆光“中心——边缘”视角的固化，提出“周边”的流动性特质，从而强调了“中国”与“周边”自我认同与彼此认识的相互构成关系。这一种认同是确保“正统性”的开放空间。（白永瑞 2016: 159-176）



入中华”的历史进程。在《历史中国的内与外》一书中，葛兆光明确地说：“我不简单地认为中国是一个‘想象的共同体’，也不认为中国是一个‘被建构的文明——国家’”，甚至也不赞同中国并没有一个‘清晰的谱系’而应该只是多个‘复线’平行的历史。应该说，‘中国’作为一个族群认同的文化象征，作为一个文化习俗相对同一的社会，作为一个文化的共同体，在很长的历史过程中，确实保持了相当明显的延续性与稳定性”（葛兆光 2017b: 71）。葛兆光相对化“中国性”的时候，虽然绝对化了西方的普世价值，但是并非没有意识到其中暗含的西方中心论。而关于世界史的叙事，他却意识到应着力于寻求质疑、突破西方预设的论述框架和前提（葛兆光，2020）。然而，这样一种矛盾的做法，恰好反映了面对“中国”概念时的焦虑：既需要用某种本质性的“中国”概念，批判西方中心观，又要避免相对主义可能带来的“极端主义”以及对其所推崇的西方普世价值的颠覆。

李明辉对“中国”概念的运用是以针砭民主机制的角色而存在的。他认为台湾自由主义者与新儒家之间的矛盾在当代已经逐渐调和，其方法就是接续“港台新儒家”“内圣外王”的道路，在“内圣”上强调人的超越性和天赋，在“外王”上社会结合，从而弥补原子化的个体主义的不足。因此，将“中国”概念价值化，是其认知策略，目的在于运用“中国”概念调和中西。

在石之瑜的“后华性”议程中，行为体所要识别的对象可划分成三种类型：完全属于中国的群体、完全不属于中国的群体，以及部分属于中国的群体。再根据主/客观两个标准，概括出六种后华性类型：道德、混血、异己、法律、边疆、效用（石之瑜，2019）。“后华性”理论的实证研究主来源于海外华人的相互识别、运用“中国概念”建立相互联系以及与中国联系之上。进而可以解释，中国文化中心者如何从文化上的异己身份中发掘出中国性、构建共性（石之瑜 2009: 24）。这一点也是与西方关系理论中的“前置共性”<sup>3</sup>最大的不同之处。其要旨在于，行为者不断发展相互构成的共性。这样一来，依照互动情境的不同，就有了六种不间断的、评价互动关系的可能（石之瑜 2009: 31）。

本文分析蒋庆、葛兆光和李明辉运用“中国”概念的可能性，对“后华性”理论做出了更进一步的探讨。根据行为者身份及所处位置的不同，借鉴石之瑜的“后华性”分类，可绘制如下表格：

|             | 葛兆光 | 蒋庆  | 李明辉 |
|-------------|-----|-----|-----|
| 身在中国大陆体制    | 之中  | 之间  | 之外  |
| 后华性类型       | 混血  | 道德  | 混血  |
| 前置共性（应对西方）  | 传达  | 抵抗  | 融合  |
| “中国”观       | 特殊的 | 普世的 | 普世的 |
| “中国”概念的运用方式 | 相对化 | 纯化  | 调和化 |
| 与“中国”的关系    | 片段性 | 片段性 | 整体性 |

资料来源：石之瑜、笔者

<sup>3</sup> “前置关系”指的是在行为者有意识之前即已具有共识（石之瑜，2019）

由于针对“后华性”议程所做的研究，过去较多集中在东南亚华人群体和学术体制内部。因此，本文选用属于中国文化中心的内在群体作为研究对象，要解释的是，中国文化的内在群体，如何识别彼此、运用“中国”概念，发生歧义的原因为何。根据前文讨论可知，由于他们均支持中西二元对立的相对主义观点。若要发掘其歧义性地运用“中国”概念的原因，需要揭示的是中国文化内在群体中的行为者具有“前置共性”，而非完全单纯依照“即兴共性”相互识别。这里的“前置共性”指的是，中国文化内在群体需要面对西方作出回应。具体的回应的方式包含传达西方、抵抗西方和融合中西三种方式。

在“前置共性”下进行的“后华性”议程（“即兴共性”的识别和建构）分成混血和道德两种后华性类型。前者又因行为者所处位置在中国（体制）内/外而在“中国”观和概念使用方式上产生差异。在中国（体制）内的混血后华性行为者倾向于将“中国”特殊化、相对化。意即，将“中国”历史化、脉络化地理解、诠释，将中国文明视为建构的过程。由此发展出的与中国的关系是片段化的。换言之，行为者认可部分时期、特殊内涵上与“中国”的关系。反之，在中国（体制）外的混血后华性行为者将“中国”概念普世化，其意在调和中西二元对立，据此发展出的关系是整体性的。处于二者之间的行为者，认可中国文明的普世性，全面追求纯化之以抵抗西方，所以在发展与中国的关系上是片段化的。

## 五、结语

由本文上述的讨论，吾人可以发现，思想者的身份策略、角色和位置深刻影响了其对“儒学”和“中国”的看法。如果将身份/认同视为一种策略，一种不断进行与完成中的方案，那么“超越性传统”即是其思想资源，而非某种信仰。无论思想者本身意识到与否或有意建构、使用与否，在比较的观点中，我们可以探索到对“超越”性思想的想象与“华性”“后华性”紧密相连。蒋庆的“华性”强调的是“王道理想”“道德政治”“礼治精神”和“无为之治”等方面，以及以中国为中心、正统的“政治的东亚”。葛兆光则将“中国”问题化，视为一个动态的空间，将之脉络化地理解。李明辉的理论，是把中国当成民主体制的补充品，丰富西方主导下的现代性。以上对华性的排除/接纳/辩证构成了一种动态的、作为“议程”的后华性。蒋庆将中国的“超越性传统”视为自身认同的中心以及一种不证自明的普世性价值。李明辉将“超越”性传统视为弥补西方现代性不足的良药，推崇其具有普世性。葛兆光则居于其间，将中国的“超越性传统”特殊化、脉络化，当做是世界文明的一部分而不讨论其是否具有普世性。要言之，从上述三人涉及的关于“天下主义”和“新儒家”的争辩，吾人可以看到关于“中国”概念的歧异性认知，及其与研究者的身份、位置、角色的关联。此一“后华性”的研究策略揭示了中国学研究社群的多样性和内在歧异性。

更为重要的是，本文对既有的“后华性”分析框架做出了进一步的探讨和分析。本文选用中国文化中心的内在群体作为研究对象，发掘出了运用“中国”概念的更多可能性和内在意图。需要补充说明的是，“后华性”理论穿透了行为者在本体论上的本真性和实在性，阐明了行为者乃是关系性的存有，是在实践中灌输的角色。本文在

此意义上申论，诉诸中西二元对立和相对主义，是中国文化内在群体之中行为者的“前置共性”，他们于在此前提下展开识别、建立关系的“后华性”议程。所谓“必须应对西方”的“前置共性”，并不是本体论上的二元对立，也不是为了识别自我与他者而建立的策略性的本质主义，而是一种共同的焦虑、价值，因此亦是一种“关系性”的存有。

## 参考文献

- 白永瑞，2016，〈在实体与方法之间：评论葛兆光的中国（史）认识〉，《民族主义与历史意识》，《思想》，第33辑，页159-176。
- 陈明，2017，〈国家国族建构是“大陆新儒家”努力方向〉，《原道》第33辑。
- Chih-Yu, Shih. 2017. “Post-Chineseness as epistemology: identities and scholarship on China in the Philippines.” *Asia Ethnicity*, 19(3): 279-300.
- Chih-Yu, Shih. 2018. “Understanding China as Practicing Chineseness: selected cases of Vietnamese scholarship.” *Inter Asia-Cultural Studies*, 19(1): 40-57.
- 杜赞奇，2017，《全球现代性的危机：亚洲传统和可持续的未来》，北京：商务印书馆。
- 甘春松、白彤东、李存山，2015，〈大陆儒家回应批评：港台新儒家未必切近大陆现实〉，《澎湃新闻·思想市场》，1月26日，[https://www.thepaper.cn/newsDetail\\_forward\\_1297875](https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1297875)
- 葛兆光，2011，《宅兹中国：重建有关“中国”的历史论述》，北京：中华书局。
- 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。
- 葛兆光，2015，〈对“天下”的想象：一个乌托邦想象背后的政治、思想与学术〉，《动物与社会》，《思想》，第26辑。
- 葛兆光，2017a，〈异想天开——近年来大陆新儒学的政治诉求〉，《思想》，第33辑，页241-284。
- 葛兆光，2017b，《历史中国的内与外：有关“中国”与“周边”概念的再澄清》，香港：香港中文大学出版社。
- 葛兆光，2020，〈何为“暗默知”？向根底里反思一读羽田正《全球化与世界史》〉，《世界历史评论》，2020年，第二期，页3-20。
- 蒋庆，2015，〈王道政治优胜于民主政治〉，《澎湃新闻·思想市场》，4月13日，[https://www.thepaper.cn/newsDetail\\_forward\\_1320174](https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1320174)。
- 蒋庆，2003，《政治儒学：当代儒学的转向、特质与发展》，北京：三联书店。
- 赖剑文，2019，《印尼对中国的政策论述与对华人的身分建构：1950-2012》，台北市：国立台湾大学政治学系中国大陆暨两岸关系教学与研究中心。
- 李明辉，2015a，〈关于“新儒家”的争论：回应《澎湃新闻》访问之回应〉，《动物与社会》，《思想》，第29辑，页273-283。
- 李明辉，2015b，〈我不认同“大陆新儒家”〉，《澎湃新闻·思想市场》，1月24日，[https://www.thepaper.cn/newsDetail\\_forward\\_1295434](https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1295434)。
- 李明辉，2005，《儒家视野下的政治思想》，台北：台湾大学出版中心。
- 梁治平，2018，〈想象“天下”：当代中国的意识形态建构〉，《“天下”作为意识形态》，《思想》，第36辑。
- 任锋，2015年，〈儒者不能只定位为学院派知识分子——谈港台新儒家与大陆新儒家——谈港台新儒家与大陆新儒家〉（中国人民大学孔子研究院儒学座谈会记录之二），《儒家网》，1月28日，<https://www.rujiagz.com/article/4794>。

石之瑜，2018，〈超越疆域的中国研究：从华人性/中华性到后华性〉，《华南研究》，第5号，页35-51。

石之瑜，2019，〈“关系均衡”理论与中、西方关系理论之整合——中国国际关系的“后华性”议程〉，《世界政治研究》，第二辑，页20-41。

石之瑜，2020，〈国际关系中的“关系”理论与“后华性”实践〉，《东南亚研究》，第3期，页1-17。

王绪琴，2017，〈“大陆新儒家”与民间儒学的发展——李明辉先生访谈录〉，《济南大学学报（社会科学版）》，第27卷，第2期，页6。

宿译丹，2017，〈大陆新儒学的发展方向——“政治儒学与心性儒学”学术研讨会综述〉，《当代儒学》。