

## 知識型的符號混成與內部殖民：

### 重探儒家思想的天人合一與自我創造性轉化

劉 紀 蕙<sup>\*</sup>

#### 摘 要

本文從杜維明所透過儒家企業倫理來說明天人合一以及自我創造性轉化的論點切入，來說明在面對冷戰局勢以及美國促成東亞工業化發展之時，新儒家學者如何以符應於時代需求的方式，創造性地自我調整主體位置，並且進行符號混成（semiotic syncretism）的合理化論述。其次，本文將從 20 世紀到 21 世紀幾個具有代表性的歷史時間點與案例，進一步討論儒學的天人合一以及自我創造性轉化，指出在西方現代知識型內化之前，儒家論述符號操作的治理技術面向，如何已經展現了強化專制結構與權力集中的修辭邏輯，因此具有內部殖民性的性格。第三，我將以章太炎「以名為代」以及本維尼斯特（Émile Benveniste, 1902-1976）「轉換詞」（shifter）的概念，討論儒家知識型內部解殖的可能性。最後，我將指出，任何思想解殖的工作，只有從揭露社會體制與文化政治經濟論述背後知識型的內部殖民性，才能夠具體開始進行。

關鍵詞：新儒家、內部殖民、天人合一、創造性轉化、思想解殖

---

<sup>\*</sup> 作者現任交通大學社會與文化研究所教授兼所長、臺灣聯合大學系統文化研究國際中心主任。



## **Semiotic Syncretism and Internal Colonization:**

Re-Visiting Neo-Confucianism's Epistemic Structure of

*Tian-Ren-He-Yi* and Creative Transformation

Joyce Chi-hui Liu\*

### Abstract

This essay examines the internal colonial structure in Confucian discourse and how it transforms itself at different historical points of time, changes its conceptual framework, in order to respond to the demand of the time. I call such conceptual transformation “semiotic syncretism.” Tu Weiming’s discussion of *Tian-Ren-He-Yi* 天人合一 and “Selfhood as creative transformation” through Confucian Entrepreneurial Ethic demonstrates distinctly such semiotic syncretism and exemplifies how Neo-Confucian scholars adapt themselves to the Cold War conditions and the industrial development in East Asia boosted by US. The recent Renaissance of Confucianism in China in the wave of the rise of Pax Sinica in the neoliberal age, in addition to the several political revivals of Confucianism to serve the reason of the state in the 20th century, also witness the logic of *Tian-Ren-He-Yi* and “selfhood as creative transformation” explicated by Tu

---

\* Professor and Director, Institute of Social Research and Cultural Studies, National Chiao Tung University; Director, International Institute for Cultural Studies of the University System of Taiwan

Weimng. I argue that the method of epistemic decolonization is not to resort to another epistemology, but to examine and expose the colonial power structure from within the present epistemology. Zhang Taiyan's concept of substitutional semiosis and Benveniste's concept of "shifters" can help us to see through the process of semiotic syncretism and bring the demand of the time into analytic perspective. I point out that the colonial power structure within Confucianism could be carried out in different social institutions and cultural discourses to suit the material needs of the time while at the same time reinforces the hierarchical structure of politico-economic social order. Only when we unveil the mask of the colonial power relation within Confucian discourse of different historical moment can we begin to think the project of epistemic decolonization.

Keywords: Neo-Confucianism, internal colonization, *Tian-Ren-He-Yi*, creative transformation, epistemic decolonization

## 知識型的符號混成與內部殖民：

### 重探儒家思想的天人合一與自我創造性轉化<sup>\*</sup>

劉 紀 蕙

#### 一、知識型的系統性與殖民性

本文要討論的基本問題是，儒家論述為何以及如何具有權力結構不平等分配的內部殖民治理修辭？如何在不同歷史時期，為了回應物質社會的條件以及時代的需求，而自我合理化這種權力位置？延伸的問題是，儒家思想背後的知識型如何在文化交流以及文本播散的特定歷史時期，以同意於時代迫切感的話語模式，挪用外來思想，而帶來了儒家語彙詮釋空間的移動，也造成觀念的轉變？我稱呼這種透過語彙詮釋造成觀念轉變的現象為「符號混成」(semiotic syncretism)。<sup>1</sup>符號混成的概念，強調從符

\* 本文是科技部專題計畫「共產主義理念重估：唯物辯證法與歷史發生學」(MOST 103-2410-H-009-035-MY3)部分成果，以及高等教育深耕計畫交通大學「文化研究國際中心」所支持的部分成果。撰寫過程中，感謝學界朋友多次的討論，尤其是前後與何乏筆的辯論，而激發筆者撰寫此文的動機。本文即筆者參與何乏筆所組織的「儒學與政治的現代化：李明輝澎湃新聞專訪座談會」(臺灣中央研究院文哲所，2015年3月28日)，根據當時的發言稿修改而成。此處也特別向《東亞觀念史集刊》兩位匿名外審者以及主編致謝，感謝他們提供的寶貴資訊以及修改建議。

<sup>1</sup> 我曾經以「符號混成」的概念，討論晚清知識分子如何挪用傳統儒家語彙附會外來啟蒙知識，造成認識論的範式轉移；代表性知識分子包括梁啟超、康有為、羅振玉、杜亞泉、李春生等人，見劉紀蕙：《心之拓撲：1895事件後的倫理重構》(臺北：行人出版社，2011年)。我也曾以此概念討論臺灣從日本殖民時期到國民政府接收之後，現代主義詩人如何以超現實拼貼的方式，經營出逸離眼前政治現實，而以非現實的方式，返身指涉現實，批判現實，開創出新的詩語言與批判意識空間。見劉紀蕙：《心的變異：現代性的精神形式》(臺北：麥田

號的層面，分析概念的變化、體制的生成、知識型的轉移等問題。符號混成的思考角度，足以抵制文化主義本質化的認識論。不同時代儒家話語的符號混成，以及其中牽涉的創造性轉化與技術操作，是值得探究的問題。符號混成造成的觀念轉變，雖然可能以獨特的時代意識，提出創造性的觀點，而具有生產性意義與能動性性質，但是卻也會在轉折之際，由於要回應不同時空之目的與需求，而挪用外來概念，強化儒家思想知識型的權力系統與內部殖民結構。後者是本文分析的重點。如何進行思想解殖，也是本文關切的問題。

## （一）基本概念釐清

### 1. 觀念轉變與符號混成

「符號混成」意指符號介面的混合生成，可以說明文化活動中持續運作的符號化過程。漫長歷史過程中，任何社會都會因為不同因素的偶然聚合，造成人群與文化的遷徙與交流，而發生各種形式的邊界跨越、相互改變、混雜交融，並且生成新的文化樣態。以「符號混成」的概念來思考，我們可以避免本質化的文化主義認識論，而在不同人口移動以及文化交流的過程中，除了從符號層面檢視概念的變化、體制的生成、知識型的轉移，也可以分析在符號混成的過程中，主體位置與社會邊界的重新劃分，以及符號邊界的痕跡所牽引的不同權力關係。

符號混成的過程在歷史中不斷發生。宗教在不同文化之間傳遞所發生的混成匯合（*syncretism*），使得本地廟宇中同一尊神像可能會牽引幾種不同的信仰系統，而不同神格的神像也可能會被供奉在同一神壇上。同樣的，當文化輸入而發生知識混成的現象時，外來的知識系統被引進，如同被裝扮成本土的神祇，傳遞了綜合外來與本地的知識信仰體系。然而，正如 *syncretism* 的字根 *syn* + *crete* 所顯示：古希臘時期克里特島城邦為了抵

抗共同敵人，而採取一致的戰鬥位置，形成聯盟；這個聯盟，必然是具有主體位置，也有其戰鬥立場的。同樣的，無論是宗教混成或是思想混成，這些信仰與思想的融合，是在符號層次的重構，所具有主體性位置。無論是圖像的挪用，或是概念的移置，都具有主觀位置的防衛立場或是排他性措施。值得我們注意的是，文化仲介者操作的符號部屬所帶有的曖昧性，符號部署所透露的衝突張力與歷史痕跡。

本文特別關注的問題是，知識型的系統性與內部殖民結構如何與社會結構以及資源分配的不平等形成了共構的關係，如何在文化交流的知識轉型時期，透過外來概念，強化了內部不平等權力位階的合理化。本文從符號混成的概念切入，試圖分析語言使用者的認知模式如何以及為何呼應了時代性的需求，如何預設了高下秩序與內外親疏等差，而造成不平等分配的社會體制之合理化。這種知識型的內在壓迫與不平等，導致同一個社會的部分人民失去其生活權利的自主性，而造成了內部殖民的事實。

知識型的殖民結構不必透過外來政府執行殖民治理：無論是治理者或是被治理者，都會因為身處於這種認知模式，而以同樣的衡量標準，針對種族、階級、性別、語言、出身或是任何社會範疇執行劃分與排除，或是自我劃分與排除。除非能夠對語言與體制背後的知識型進行批判性的反思，不然這種層級化的認知模式便會自我複製與循環，並且透過社會體制以及觀念結構，造成了「內部殖民」的問題。我認為，「內部殖民」的論點可以修正後殖民或是去殖民的論述，而指出雖然不是殖民地，例如歐洲或是中國，這些地區的社會結構仍舊會發展出具有殖民結構的權力模式。這種透過符號混成而縫合於外來觀念的內部殖民知識型，是值得分析的問題。

## 2. 知識型與內部殖民

「內部殖民」的概念在臺灣並不陌生。晚近臺灣史論述不乏以中華民國為外來政權的論點。這些論述指出，國民黨政權接管臺灣之後，採取內

部殖民或類殖民的統治方式，而形成了中華民國殖民體系。<sup>2</sup>但是，指認外來政權，或是推翻殖民政權，是否能夠解決內部殖民的問題，仍舊是值得深究的問題。本文正是要探討一個社會之內的內部殖民，尤其是在中文脈絡，或是更具體的說，如何在儒家語彙所牽動的知識型之下，透過符號化的過程，而深植於特定歷史時期的知識型之中，並且在政權轉移或是時代變遷之時，持續複製。

「內部殖民」的概念最早是由 Leo Marquard (1897-1974)、Pablo González Casanova、Andre Gunder Frank (1929-2005)、Harold Wolpe (1926-1996) 以及 Michael Hechter 等人的研究先後提出。這些學者指出，南非、南美、南歐等地區在殖民時期結束之後，在世界經濟體系結構下，出現了區域內部不平等發展的內部殖民問題。<sup>3</sup>這些「南方學者」的觀點補充了世界經濟體系核心邊緣的分析，說明在南方國家或是第三世界也會發生不平等發展的內部殖民。不過，我要探討的問題並不僅限於後殖民地地區的社會結構，也不只是區域內不同社會的不平等發展，而是希望凸顯這種不平等發展的社會體制如何在同一個社會發生，以及如何被系統性的知識型所支撐。

<sup>2</sup> 根據吳介民的論點，這一派學者包括陳紹馨、葉石濤、李喬、李筱峰、陳芳明、吳介民、吳乃德、陳翠蓮等人。吳介民：〈教科書背後的中國身影〉，《e人籟》，2012年12月6日：<http://www.erenlai.com/tw/item/5102-2014-02-16-10-15-07.html>，檢索日期：2017年7月26日。

<sup>3</sup> Cf. Leo Marquard, *South Africa's Colonial Policy: Presidential Address Delivered at the Annual Meeting of the Council of the South African Institute of Race Relations in the Hiddingh Hall, Cape Town, on January 16, 1957* (Johannesburg: Institute of Race Relations, 1957); Pablo Gonzalez Casanova, "Internal Colonialism and National Development," *Studies in Comparative International Development* 1, no. 4 (1965): 27-37; Andre Gunder Frank, *Latin America: Underdevelopment or Revolution: Essays on the Development of Underdevelopment and the Immediate Enemy* (New York: Monthly Review Press, 1969); Harold Wolpe, "The Theory of Internal Colonialism: The South African Case," in *Beyond the Sociology of Development: Economy and Society in Latin America and Africa*, ed. Ivar Oxaal, Tony Barnett, and David Booth (London: Routledge & Kegan Paul, 1975), 229-252; Michael Hechter, *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966* (Berkeley: University of California Press, 1975); Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel and Government* (Princeton: Princeton University Press, 1994).

尤根·哈伯馬斯（Jürgen Habermas）所討論過的體制性與系統性的「內部殖民」，可以說明這種現象。哈伯馬斯指出，資本主義現代化的過程中，功能理性高度發展，過度依賴經濟制度以及國家管理，以致於機構化與自動化的官僚系統反轉過來，使生命世界邊緣化，也使得人在社會中被系統性地物化與片面化，失去了自主的能力。哈伯馬斯以系統性「內部殖民」（internal colonization）來解釋這個現象；一部分的人占據權力集中的位置，分配資源，而另一部分的人民卻無法自主與平等地參與社會。<sup>4</sup> 以結構層面來看，哈伯馬斯所指出的「內部殖民」，除了涉及國家內部社會體制性操作而造成內部邊界分化與排除，也涉及了觀念結構與知識形態的問題。

阿根廷後殖民理論家瓦爾特·米尼奧羅（Walter D. Mignolo）從符號學與知識型的面向出發，提出了「殖民符號化」的概念，也可以說明「內部殖民」的問題。米尼奧羅指出，現代與殖民是同時發生的過程：內部殖民正是由於現代性知識型的擴散，透過權力的殖民模型（the colonial matrix of power），滲透於被殖民社會的各個層面，而造成了社會內部的不平等。對米尼奧羅而言，歐洲的在地知識（local knowledge）在啟蒙知識全球化的過程中，被投射為全球的整體設計（global design）；在同樣的過程中，權力的殖民模型也透過理性工具化的過程，在不同地區展開了扭曲的知識範式，並且將傳統在地知識抹除。這些現代西方知識範式，包括啟蒙思想、現代性的進步概念、文明與野蠻的區別、大學教育的體制、社會科學的誕生、現代國家的政治形態等等，影響延續至今。因此，米尼奧羅指出，殖民過程並不是新的宗教混成或是混血的現象，而是在文化交流的翻譯過程中，將地方知識底層化，同化於強勢的主流西方現代知識，並且將殖民差異合理化的漫長激烈鬥爭。因此，米尼奧羅既要針對知識底層化的歷史構成進行文化批判，也要檢視新的發言位置的出現，使被底層

---

<sup>4</sup> Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, Vol. 2. Lifeworld and System: A critique of Functionalist Reason*, trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1987), 305, 318, 327-331.

化的邊界知識 (border epistemology) 得以浮出表面。<sup>5</sup>

在米尼奧羅的詮釋脈絡下，民族國家的語言與歷史敘述，或是現代的社會科學範式，都已經陷入了知識殖民的陷阱之中。米尼奧羅反對以文化的純種性或生理純種性，來標示文化特殊性或民族性。他指出，「文化」正是殖民話語所利用的分類方式與二度殖民。米尼奧羅以「殖民符號化」(colonial semiosis) 的概念，來分析「社會－符號」的互動如何在表記層次 (the sphere of sign) 發生衝突。這個衝突的關鍵，是邊界的劃分，也是在殖民擴張以及民族帝國霸權的變化過程中，所構成的內部與外部持續變化的邊界。為了抵制這種深刻的知識殖民，米尼奧羅主張透過「知識脫鉤」(epistemic de-linking) 與「知識不服從」(epistemic disobedience)，來進行解殖的工作；也就是說，要以「邊界思考」(border thinking) 或是「底層知識」(subaltern knowledge)，來思考新的發言位置 (loci of enunciation)，以便重新恢復被抹除的殖民差異 (colonial difference)。米尼奧羅提議的邊界思考與底層知識，是「現代／殖民」世界體系「外部」的知識，是在現代殖民觀點生產的知識與殖民地觀點的衝突交會處所獲得的「邊界知識學」(border gnoseology)。<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Walter D. Mignolo, "Epistemic Disobedience," *Theory, Culture and Society* 26, no. 7-8 (2009): 1-23; Walter D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking* (Princeton: Princeton University Press, 2000), 3-44; Walter D. Mignolo, "The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference," *The South Atlantic Quarterly* 101, no. 1 (2002): 57-96; Walter D. Mignolo, "Delinking, Decoliality and Dewesternization: Interview with Walter Mignolo (Part II)," interviewed by Christopher Mattison, *Critical Legal Thinking*, May 2, 2012, accessed July 26, 2017, <http://criticallegalthinking.com/2012/05/02/delinking-decoloniality-dewesternization-interview-with-walter-mignolo-part-ii/>; Walter D. Mignolo, "Neither Capitalism nor Communism, but Decolonization," interviewed by Christopher Mattison, *Critical Legal Thinking*, March 21, 2012, accessed July 26, 2017, <http://criticallegalthinking.com/2012/03/21/neither-capitalism-nor-communism-but-decolonization-an-interview-with-walter-mignolo/>; Walter D. Mignolo, "Spirit Out of Bounds Returns to the East: The Closing of the Social Sciences and the Opening of Independent Thoughts," *Current Sociology Monograph* 62, no. 4 (2014): 584-602.

<sup>6</sup> Walter D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs*, 3-44; Walter D. Mignolo, *Rereading the Black Legend: The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires* (Chicago: University of Chicago Press, 2007), 450; Walter D.

## （二）知識解殖的難題

米尼奧羅所提出的解殖計畫，著重於針對知識型進行根本的挑戰，質疑並且鬆脫西方／現代知識型的殖民暴力。這種知識解殖的策略，的確可以提醒我們注意知識的殖民性與符號性的問題。

不過，問題是：知識的邊界在何處？哪一個底層知識能夠進行脫鉤與解殖的工作？

當米尼奧羅試圖對抗於西方／現代的知識型而進行解殖，他所援引的資源，竟是拉丁美洲原住民或是中國儒家思想。此處，他的論點透露出一個認識論位置的致命弱點：雖然米尼奧羅對於全球現代啟蒙過程中知識播散的診斷相當正確，但是，他的描述以及他所提出的解藥，卻仍舊是以空間區分的區域主義為想像框架。他預設了「西方」是所有罪惡的根源，而認為鬆脫「西方」的知識結構，回到非西方社會被底層化的原初知識，就可以解決問題。但是，問題恰恰不是這麼簡單。第三世界後殖民社會的內部壓迫與體制性暴力，已經說明了社會內部不平等權力位置的問題癥結所在。此外，如果抵制西方／歐洲的知識型殖民結構，卻將某一些地區性知識——例如亞洲或是中國——賦予優先性，則正好陷入了歐洲／非歐洲或是西方／東方的二元對立，因而重複了區域研究的謬誤，忽略了區域內的非同質性以及內部殖民結構。

米尼奧羅以杜維明在《儒家思想——以創造轉化為自我認同》（*Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*）所提出的儒家思想作為底層知識代表性例證的說法，便出現了這種曖昧的詮釋位置。米尼奧羅引述杜維明關於「儒家自我創造性轉化」的結論，指出儒家雖然提供抵制西方知識與西方理性而進行去底層化的可能性，但是儒家思想也可能被殖民帝國所擴散的知識型席捲。這個觀察基本上是正确的。不過，米

尼奧羅繼續強調，現代知識型的替代方案不可能來自於現代（西方）的知識型本身。他認為杜維明以儒家思想檢討韋伯（Max Weber, 1864-1920）關於新教倫理以及資本主義論述的局限時，並沒有從西方觀點或是區域研究的角度詮釋儒家，而是以知識型的底層，針對西方知識型的局限，進行分析批判的反省，而展現了「去底層化」（desubalternization）的「強大邊界思考力量」。<sup>7</sup> 此處，米尼奧羅的論點便暴露出了問題。米尼奧羅所想像的可以「去底層化」而復出的儒家思想，是要回到傳統的儒家思想嗎？

回顧晚清時期大量翻譯引介的啟蒙知識，以及知識分子透過各種大眾出版與教科書編撰，以各種社會創制的方式實踐，積極而主動地傳遞與闡釋這些啟蒙知識，並且援用儒家思想進行觀念轉化；這些歷史事實使我們清楚知道西方知識型全面內化以及引發漢語知識型範式轉移的問題。現代西方啟蒙知識從 19 世紀以降快速而大量地進入漢語脈絡，在幾個世代的翻譯工作之下，的確廣泛地滲透於漢語世界的知識型與情感模式。<sup>8</sup> 不過，米尼奧羅所提倡的，回到被壓抑的儒家知識型，能夠有效地解除「西方／現代」知識的殖民性嗎？是哪一個儒家思想？另外一種問法是，杜維明所討論的儒家思想的「創造性自我轉化」，是哪一個時期的「自我」，以及什麼形態的「創造性轉化」？

下文首先將從杜維明所提出儒家天人合一以及自我創造性轉化的論點切入，來說明在面對冷戰局勢以及美國促成東亞工業化發展之時，新儒家學者如何以符應於時代需求的方式，創造性地自我調整主體位置，並且進行符號混成的合理化論述。其次，我將從 20 世紀到 21 世紀幾個具有代表性的歷史時間點與案例，進一步討論儒學的天人合一以及自我創造性轉化，指出在西方現代知識型內化之前，儒家論述符號操作的治理技術面向，如何已經展現了強化專制結構與權力集中的修辭邏輯，因此具有內部

<sup>7</sup> Weimin Tu, *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation* (Albany: State University of New York Press, 1997), 16; Walter D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs*, 3-44.

<sup>8</sup> 我在《心之拓樸：1895 事件後的倫理重構》已經充分討論過這個問題。

殖民性的性格。第三，我將以章太炎（1869-1936）「以名為代」以及本維尼斯特（Émile Benveniste）「轉換詞」的概念，討論儒家知識型內部解殖的可能性。最後，我將指出，任何思想解殖的工作，只有從揭露社會體制與文化政治經濟論述背後知識型的內部殖民性，才能夠具體開始進行。

## 二、儒家天人合一與自我創造性轉化的悖論

關於杜維明從 1980 年代開始推動新儒家，並且修正韋伯的說法，強調儒家倫理所支撐的東亞社會的特殊政治秩序，以企業精神提供了新興的資本主義，德里克（Arif Dirlik, 1940-2017）早已提出尖銳的批評。德里克指出，新儒家以儒學作為社會工程的工具，以儒家價值來替代韋伯的西方模式，並且以美國所推動的東亞工業化以及亞洲四小龍為證明，是受到美國同時期的論述所影響，包括經濟學家康恩（Herman Kahn, 1922-1983）、社會學家彼得·柏格（Peter L. Berger, 1929-2017）以及政治史學家馬若德（Roderick MacFarquhar）等人。康恩指出：「儒家倫理」就是創造全心付出、目標明確、責任心強、有教養、願意獻身、組織性特質以及對機構忠誠，而這些儒家美德說明了東亞新儒家社會高生長率的原因。彼得·柏格強調東亞社會的發展證明了儒家價值的團結與紀律，可以提供另外一種非個人主義的資本主義現代性。馬若德則認為儒家的實務精神使得東亞社會免於重蹈西方世界的精神失落。<sup>9</sup>德里克指出，這些論者與在臺灣推動文化復興運動的陳立夫（1900-2001），以共構的方式，致力倡導甚至重新發明（reinvent）新儒家，以至於他稱之為「美國儒家」

<sup>9</sup> 可參考墨子刻（Thomas A. Metzger）的 *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*（1977）、康恩的 *World Economic Development: 1979 and Beyond*（1978），彼得·柏格的〈東亞發展模式？〉（“East Asian Development Model?”）以及馬若德 1980 年在 *Economist* 發表的論點。轉引自 Arif Dirlik, “Confucius in the Borderlands: Global Capitalism and the Reinvention of Confucianism,” *Boundary 2* 22, no. 3 (1995): 229-273.

(American Confucius)。<sup>10</sup> 杜維明正是其中的代表性人物，也實質影響了儒教復興運動。德里克指出，這些冷戰時期分布於美國環太平洋地區政治經濟部署的第三世界知識分子，除了強化儒家論述與資本主義邏輯的內在聯繫，也凸顯了臺灣、南韓以及新加坡的社會控制與威權結構，而這正是新儒家自我陷入的諷刺處境。<sup>11</sup>

德里克的犀利批評已經指出了新儒家面對資本主義時代的論述陷阱。不過，若要進一步討論新儒家如何利用傳統儒家知識型來支撐資本主義時代的權力結構，我認為從杜維明所討論的「天人合一」以及「儒家自我創造性轉化」的論點切入，恰恰好可以分析這種論述的內在悖論，以及儒家語彙的陷阱。

### (一) 「天人合一」與「同意修辭」

杜維明在《儒家思想——以創造轉化為自我認同》中，引用《易傳》關於「大化」、「天行健」的概念，說明中國思想家將所有生命與物質都視為宇宙整體連續變化中的部分，相互依存，彼此聯繫，而宇宙與自我都是一個動態的開放系統。「天」的進程是生氣勃勃而不止息的（天行健），而自我也在這個宇宙連續體中成為不斷轉化的有機部分（君子以自強不息），並且透過自我修養，與自然取得和諧的相稱關係（天人合一）。無論是王夫之（1619-1692）的「氣充滿宇宙，為萬物化育之本」，「天之生物，其化不息」，或是張載（1020-1077）〈西銘〉的「乾稱父，坤稱母，予茲藐焉，乃渾然中處。故天地之塞，吾其體，天地之帥，吾其性」，程顥（1032-1085）《語錄》的「仁者以天地萬物為一體」，對杜維明而言，

<sup>10</sup> 德里克所討論的「新儒家」還包括劉述先、成中英。關於新儒家的檢討，另可參考瓦格納（Rudolf G. Wagner）2015年在哈佛大學費正清漢學研究中心的演講。Rudolf G. Wagner, "Fairbank Center for Chinese Studies—60th Anniversary Symposium," accessed July 26, 2017, <https://soundcloud.com/fairbank-center/sets/fairbank-center-for-chinese>. 此為瓦格納提供的相關資訊，一併在此致謝。

<sup>11</sup> Arif Dirlik, "Confucius in the Borderlands," 229-273.

都展現了自我和宇宙融為一體的思想。<sup>12</sup>

杜維明以王陽明（1472-1529）《大學問》中「與天地萬物為一體」的說法，解釋儒家的「為己之學」，就是「學做人」：以此時此地具體的「人」作為出發點，建立於人性至善的基礎，超越自我中心、族閥主義、種族主義、國家主義和文化主義，也超越人類中心主義，以便達成「天人合一」。在這個關係之中，自我完全實現，人性也能夠充分現實化。作為種種關係核心的自我，是一個「開放系統」，自我實現的過程也就會把自我、家庭、國家和天下，通過層層擴大而確立的人際關係領域包融進來。杜維明以孟子（372-289 B.C.）的話解釋，自我的這種擴展和深化，就是「大我」的顯現以及「小我」的消融。<sup>13</sup>

杜維明引述墨子刻（Thomas A. Metzger）在《擺脫困境》（*Escape from Predicament*）一書中的說法，指出韋伯區分清教徒倫理與儒家學者入世態度，而說明現代資本主義社會能否發展的判斷是錯誤的。韋伯認為儒家沒有超越精神，因此沒有發展出現代資本主義社會；但是，杜維明強調，儒家學者和清教徒一樣，通過對自我價值的內在估量，也獲取了巨大的超越性能量。儒家社會雖然沒有發展出資本主義精神，沒有按照中產階級資本主義的方向進行，但是儒家不斷轉化的倫理，卻已經塑造成了東亞社會的特殊社會政治秩序。杜維明認為韋伯在《中國的宗教》中針對儒家「與世界相適合」（*adjustment to the world*）以及儒家倫理合理化潛能的缺點所下的論斷，是有所偏差的。杜維明認為儒家倫理所提出的「和諧社會」，提供了社會團結一致的力量，恰恰是對於當前橫行於西方個人主義的合理矯正。<sup>14</sup>

杜維明上述論點，都正是德里克所批評的第三世界知識分子配合資

<sup>12</sup> Weimin Tu, *Confucian Thought*, 9-10, 39, 41-43, 47；杜維明：《儒家思想：以創造轉化為自我認同》（臺北：東大圖書公司，1997年），頁4、39-40、41-44、49-50。

<sup>13</sup> Weimin Tu, *Confucian Thought*, 10, 14；杜維明：《儒家思想：以創造轉化為自我認同》，頁5、11。

<sup>14</sup> Weimin Tu, *Confucian Thought*, 10-11；杜維明：《儒家思想：以創造轉化為自我認同》，頁6-7。

本主義邏輯而發展論述的問題。但是，我們必須進一步分析杜維明如何以儒家語彙的「天人合一」，以及作為各種關係核心支點的「自我」，說明自我如何與世界相融合，並且實現持續創造性的轉化。我認為，這一整套論述，呈現了一個嚴重的悖論：悖論的關鍵，座落於可以根據時代的要求而創造性轉化的「自我」，或是「主體」。事實上，杜維明所引用韋恩布斯（Wayne C. Booth, 1921-2005）《現代教義和同意修辭》（*Modern Dogma and the Rhetoric of Assent*）（1974）中關於「符號交換」（symbolic interchange）與「同意修辭」（rhetoric of assent）的論點，正好可以說明這個自我「創造性轉化」的悖論。

在《現代教義和認同修辭學》中，布斯寫道：我們在「共同意向、價值、意義的分享過程中被創造」，整個世界以各種二元關係被界定，個體與社會隨之改變，「甚至關於『我』、『我的』、『我自己』這些詞語需重新被理解，因為自我與他者之間的分界線可能早已消失或者根本改變。」布斯也指出人類的符號操作功能：人基本上是「自我製造與再製造者，是操作符號的工作者，符號交換者，溝通者，說服者，調解者，探問者」。<sup>15</sup> 從布斯的論點來看，人類社會建立於可以共同分享的符號交換，以及在這個符號共同體之下共同接受的意義、價值與使命。杜維明參考布斯的論點，指出不同的發言位置會因為自我與他者的邊界改變而易懂，只要訴諸常識、健全恰當的情理和參與共同價值活動的意志，就可以形成一個和諧的社會。杜維明更以符號學結構來解釋「仁」，說明「仁」作為「指號」（sign），在不同的歷史時刻會有不同的詮釋意義。透過引用芬伽萊（Herbert Fingarette）的詮釋，杜維明說明根據儒家的理念，人的行為可以既與自然協調，又與神性協調，甚至可以在「禮」的行為中取得和諧一致。「仁」正是「通過禮所規定的各種具體形式表達的互相信任和尊重」，而這些努力都銜接了儒家概念的每一個德性。在這個詮釋之下的「仁」，

<sup>15</sup> Wayne C. Booth, *Modern Dogma and the Rhetoric of Assent* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1974), 134, 136; 轉引自 Weimin Tu, *Confucian Thought*, 82; 杜維明：《儒家思想：以創造轉化為自我認同》，頁 87。

會以「禮」來展現，而完整的呈現人性。<sup>16</sup>

從以上杜維明根據布斯所說明的「同意修辭」而展開的「天人合一」以及「自我創造性轉化」，讓我們看清楚了儒家論述的兩個根本悖論：

第一，「天人合一」以及「創造性轉化」是建立於共識的符號交換關係，以及在相互作用而不可避免的情境下，配合情勢，而以同意修辭的方式，肯定對方的對話模式。問題在於：「天」代表了時代性的大環境，除了物質條件之外，也包括了精神狀態與話語結構。如果「人」在這個脈絡之下，以回應時代的同意模式被塑造、訂製、複製，「人」服從於「天」的共識結構，便會形成一個無法破解的迴圈，其中的權力結構更會透過論述與體制一再強化。如果無法針對這個「天人合一」的共識結構以及內在的殖民權力提出質疑，便不可能出現任何解放性的思想。

第二，杜維明強調要區分儒家倫理與儒家政治，或是儒家傳統與儒教中國。但是，問題在於：睽諸不同歷史時期的共識結構與同意修辭，我們看到儒家倫理與儒家政治的內在銜接，也看到儒家傳統與儒教中國的必然連結。甚至，這些修辭結構還會繼續在不同的歷史脈絡以及政治經濟關係之下，以符號混成的方式轉換面貌而出現，使得 21 世紀的政治經濟治理論述仍舊滲透了儒家的政治倫理修辭。

## （二）話語宇宙與共識結構的時代脈絡與內部權力結構

我們必須進一步說明儒家話語宇宙以及共識結構所符應的時代脈絡以及其中隱藏的內部殖民問題。

首先，關於「天人合一」與「創造性轉化」的問題。我們都知道，在長時段歷史過程下養成的社會習性（*habitus*）或是精神特質（*ethos*），會發展出共同接受的意義結構以及倫常關係，也就是一種話語模式的小宇

---

<sup>16</sup> Weimin Tu, *Confucian Thought*, 82-90；杜維明：《儒家思想：以創造轉化為自我認同》，頁 87-95。

宙。主體在這個相互關聯的人際關係領域內建立自我，並且學習一整套符號邏輯與操作語彙。杜維明或是儒家學者所說明的「天人合一」，便是在這種小宇宙之內，從自我、家庭、國家和天下等層層擴大的環節中，確立了大我與小我的關係。但是，這些習慣性的社會關係卻可能存在了內在不平等的殖民性壓迫關係，例如種族、族閥、階級、性別，卻不自覺，甚至會以各種話語闡釋與合理化這些不平等的關係，並且以法律與機構來穩定這些關係。身在其中的主體採取這些被合理化的倫理位置，自發地判斷善惡與美醜，並且執行內群與外群的區隔，而無法意識到自身所執行或是所承受的符號暴力。

在米尼奧羅的脈絡下，知識的生產與複製，都必然有其地理歷史身分（*geohistorical identities*）的痕跡，也必然在殖民歷史過程中強化了歐洲與非歐洲身分的高下等差秩序，以及為了維繫權力的殖民結構，而改變或重新設計的體制。歷史結構性依附關係所造成的世界體系，是具有權力殖民性的宰制結構。這個歷史結構性的依附關係，不僅只是經濟的或是政治的，更是知識型的依附關係。<sup>17</sup> 米尼奧羅強調，呈現知識的地理歷史與生理地圖的構造，檢視支撐發言位置的基本前提，能夠協助我們重新揭露原本的發言機制，也就是進行解除殖民的工作。<sup>18</sup>

我們必須移動米尼奧羅的分析軸線，轉向另一個大範圍的地理區域，例如所謂的「中國」，來思考這個大區域內部的不平等權力模型。在漫長的歷史過程中，「中國」歷代經歷了不同地區與不同族群的不斷合併與分裂，重組權力模式，也透過儒家傳統的同意修辭以及話語宇宙，一再重新建立核心邊緣依附關係與等差化相對位置的穩定結構。在這個穩定權力的結構之內，事實上有各種形態的傾軋與暴力。譚嗣同曾經批評以「共名」所建立的「仁」與「名教」的權勢關係，以及從「共名」而溢出的暴力形態。譚嗣同指出：「以名為教，則其教以為實之賓，而絕非實也。又況名者，由人創造，上以制其下，而不能不奉之。」但是，透過「共名」，單

<sup>17</sup> Walter D. Mignolo, "The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference," 57-96.

<sup>18</sup> Walter D. Mignolo, "Epistemic Disobedience," 1-23.

一名教系統與善惡區分之邏輯，卻成為刑罰之依據：「中國積以威刑箝制天下，則不得不廣立名為箝制之器。如曰『仁』，則共名也。」<sup>19</sup>因此，以共識與共名而建立「仁」的體系與「名」之定位，其實是權勢之積累所占據的位置，但是治理者卻會以「天命」、「國憲」為托詞，而使人不敢逾越。譚嗣同說，在這個體系之下，施政者稱犯法者為「大逆不道」，進而嫌忌、放逐、誅戮，追隨者也毫不懷疑，對於體系之「法」之暴力「不以為怪」；「施者固泰然居之而不疑，天下亦從而和之曰：『得罪名教，法宜至此。』」。<sup>20</sup>

如果依照杜維明或是當代儒家學者的詮釋方式，以同意與共識作為人際關係的前提，甚至以「天」與「情勢」作為這個開放系統的轉軸依歸，那麼就不可能對於這些符號暴力進行任何批判性的反省。自我為了配合更大局勢的政治經濟條件變遷，以及其所構成的社會關係，以適應與調節時代需求來回應情勢，創造性地改變自我，則正展現了縫合於不同時代權力結構的主體位置以及主觀因素。

杜維明討論儒家適應時代要求而創造性轉化自我的時間點，正是1980年代新儒家面對戰後東亞社會經濟發展奇蹟所提出的解釋。杜維明接受新加坡教育部的邀請，配合新加坡總理李光耀（1923-2015）對於加強中學倫理教育的要求，於1982年在新加坡發表了系列關於儒家倫理的演講。<sup>21</sup>杜維明在「儒家倫理與東亞企業精神」的演講中說明，在高度科技發展與企業管理競爭的時代，個人特別需要適應新的生活方式以及新的時代要求（*new demand of the time*）。杜維明特別強調，新加坡社會的遺產與財富，就在於新加坡擁有的儒家倫理，例如自我約束，超越自我中心，積極參與集體的福利、教育、個人的進步，工作倫理的共同努力，尊重生

<sup>19</sup> 譚嗣同：《仁學》，收於蔡思同、方行編：《譚嗣同全集：增訂本》下冊（北京：中華書局，1998年），頁299。

<sup>20</sup> 譚嗣同：《仁學》，收於蔡思同、方行編：《譚嗣同全集：增訂本》下冊，頁299、300。

<sup>21</sup> 除了杜維明之外，另外受邀的儒家學者包括熊玠、余英時、許倬雲、唐德剛、吳元黎、吳振鶯、陳真愛等人。

產的程序與儀式。這些美德是新加坡成功的原因，也是東亞五小龍經濟奇蹟的原因。儒家倫理展現了現代新型資本主義的特性，包括義務感、自我約束、取得一致意見、合作、高度重視教育與利益、注重信用社區與政府領導，正是東亞社會所共享的亞洲價值。<sup>22</sup> 杜維明在「從世界思潮的幾個側面看儒學研究的新動向」的演講中，參考彼得·柏格所指出的「世俗化的儒家倫理」和「工業東亞」的關係，進一步說明商人能夠調動儒家倫理的積極性，利用官督商辦的「儒家企業」，以及家長式政府作為開展企業精神助力等等多重因素，可以解釋亞洲經濟與社會發展的模式，甚至是一種「新興資本主義」的動機結構。<sup>23</sup>

從杜維明對於儒家倫理的闡釋來看，按照不同歷史時期的共識結構，為了符合於大勢所趨的「天」，而進行創造性轉化的「自我」，顯然便會自動自發地以「經濟主體」與「企業精神」作為自我調節的方針，並且投入市場競爭的行列，而融合於當前資本全球化下的新自由主義市場治理模式。關於新加坡以儒家倫理作為修辭而高度發展的專制治理政體，已經有相當多的研究。<sup>24</sup> 我們暫且不論新加坡政治治理的具體效果，僅僅以杜維明利用新加坡高度發展的企業管理與資本主義社會，來說明儒家倫理的功用性與有效性，就已經印證了這個儒家自我創造性轉化的論述模式，其所

<sup>22</sup> 主要演講包括「孔子哲學及其跨時代的發展」（後收錄為〈儒家思想的核心價值〉）、「儒家對於學的理解」、「儒家倫理與東亞企業精神」、「儒家倫理在現代東亞的含義」（後收錄為〈儒家倫理的現代意義〉）。以上四篇見杜維明：《新加坡的挑戰：新儒家倫理與企業精神》（北京：三聯書店，2013年），頁3-52、53-90、91-137、138-177。

<sup>23</sup> 杜維明：〈從世界思潮的幾個側面看儒學研究的新動向〉，收於杜維明著，岳華編：《儒家傳統的現代轉化：杜維明新儒學論著輯要》（北京：中國廣播電視出版社，1992年），頁327-328。

<sup>24</sup> 關於新加坡的專制威權治理與儒家思想的關係，可以參考以下研究：Stephan Ortmann and Mark R. Thompson, "China and the 'Singapore Model,'" *Journal of Democracy* 27, no. 2 (2016): 39-48; Daniel P. S. Goh, "The Rise of Neo-Authoritarianism: Political Economy and Culture in the Trajectory of Singaporean Capitalism," Center for Research on Social Organization, 2002, accessed July 26, 2017, <https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/51355/591.pdf?sequence>. Daniel P. S. Goh, "Oriental Purity: Postcolonial Discomfort and Asian Values," *Positions* 20, no. 4 (2012): 1041-1066; Francis Fukuyama, "Confucianism and Democracy," *Journal of Democracy* 6, no. 2 (1995): 20-33。

符應的時代需求，以及其中所強化的權力結構與資本主義邏輯。

### （三）儒家倫理與儒家政治的拓撲連結

「天人合一」以及「自我創造性轉化」的第二個問題，便是關於杜維明所刻意區分的儒家倫理與儒家政治，或是儒家傳統與儒教中國。杜維明在新加坡的演講「孔子哲學及其跨時代的發展」（1982）中強調，中國歷代的威權專制政體、集體性以及官僚機構，是儒家的黑暗面，而這些政治的黑暗面不能夠與儒家倫理混為一談。<sup>25</sup> 杜維明 1985 年赴大陸講學，提出關於儒學第三期發展前景的論點，繼續針對儒教中國與儒家傳統的區別進行說明，並且強調了儒家的反省與批判的傳統。杜維明提出儒學第三期發展的前景問題，針對列文森（Joseph R. Levenson, 1920-1969）在《儒教中國及其現代命運》（*Confucian China and Its Modern Fate*）中斷定儒家傳統已經死亡的結論，提出回應。杜維明視先秦兩漢儒學為第一期，宋元明清儒學為第二期，19 世紀以來面對巨大變革的時期是儒學發展的第三期，到現在仍然在勃興之中。他指出，從晚清到五四，從康有為（1858-1927）、梁啟超（1873-1929），到各種西方思想並存的現代中國，面對西化派對儒家的攻擊，右派如袁世凱（1859-1916）對儒家的挪用，使得新儒家越來越純粹。如何以憂患意識，讓儒學能夠不斷研究人道如何與天道結合，如何建立哲學的人學，自我超越，以達到天人合一的境界，而達到創造性轉化的過程，這是第三期儒學的使命。<sup>26</sup>

杜維明強調，儒教中國與儒家傳統不是同一件事。杜維明所謂的「儒教中國」，是指「以政治化的儒家倫理為主導思想的中國傳統封建社會」

<sup>25</sup> 杜維明：〈儒家思想的核心價值〉，頁 3-52。

<sup>26</sup> 杜維明：〈儒學第三期發展的前景問題〉，《儒學第三期發展的前景問題——大陸講學，問難和討論》（臺北：聯經出版公司，1989 年），頁 273-316；杜維明：〈儒家人文主義的第三期發展〉；〈從世界思潮的幾個側面看儒學研究的新動向〉，收於杜維明著，岳華編：《儒家傳統的現代轉化：杜維明新儒學論著輯要》，頁 278-302、303-329。

所形成的意識形態，以及這個意識形態在現代文化中「各種曲折的表現」。杜維明指出，雖然科舉制度、專制政體、宗法組織等體制已經不再存在，但是這個意識形態卻仍舊是一個長期積澱而有沉重惰性的深層文化心理結構，有其成為風俗習慣而被合理化的價值、觀點或一組行為，並且在廣大群眾中樹立起「神聖的權威」。杜維明說明，要徹底清除封建遺毒，必須從「儒家思想內部」尋求批判與反省的資源，並且認識儒家傳統的真正面目，「了解他們的價值取向，體會他們的精神資源」。他所舉出的具有自覺反省而「主動地批判地創造人文價值的優秀知識分子」，包括孔子（551-479 B.C.）、孟子、荀子（316?-237 B.C.）、董仲舒（179-104 B.C.）、周敦頤（1017-1073）、張載、程頤（1033-1107）、朱熹（1130-1200）、許衡（1209-1281）、吳澄（1249-1333）、王陽明、劉宗周（1578-1645）、王夫之、黃宗羲（1610-1695）、顧炎武（1613-1682）、戴震（1724-1777）等，也就是一整個儒家傳統。<sup>27</sup>

但是，問題是，我們並無法也不應該區分儒家倫理與儒家政治，或是儒教中國與儒家傳統。政治與倫理必然在同一個知識型與話語宇宙之內。儒家思想關於「天人合一」、「仁」、「禮」，或是「性」、「命」、「身」、「心」、「理」、「氣」等概念，雖然是同樣的詞彙，但是在歷代不同思想家的闡述之下，以及這些詞彙被納入不同的政治論述的脈絡下，意義卻可以截然不同，而且必然是連結政治與倫理的主體位置的詮釋。每一個時代的話語構成，從概念關係到體制化的任何環節，無論直接或是間接，都有其內在扣連的邏輯，並且以自我作為核心，而在思想與實踐中形成了一個多向度空間的拓撲結構，相依相存。同時代的政治體制之下，這些詞彙的對應關係會有所差異，而可能會產生恰恰悖反的現實效果。

以杜維明所指出的儒家傳統具有自覺反省與批判思想的漢儒董仲舒為例，我們就可以看到典型的悖反發展。董仲舒以「天」作為具有普世性的超越價值來節制君王的絕對專制，如蕭公權（1897-1981）所說的，是為

<sup>27</sup> 杜維明：〈儒學第三期發展的前景問題〉，頁 273-316。

了要「以天權限制君權」。<sup>28</sup>但是，董仲舒發展春秋公羊學，凸顯「法天」的理想與「天命」、「受命」的說法，卻由於「天」的神秘性以及災難讖緯的人為詮釋，而弔詭地建立了具有神秘性的儒家政治神學。漢儒從董仲舒等人所穩固建立的封建制度、宗法制度與孝悌道德的三環結構，加上忠孝入律、私學轉為官學、士大夫官僚政治的定型，形成了穩定政權的治理操作。漢代以降的儒學以「創造性轉化」的邏輯，結合了後世以不同脈絡雜糅的詮釋方式與政治操作，更具體落實了儒表法裡的傳統。奉天承命、通三統、張三世等說法，成為改朝換代之際建立自身王朝合理性的「同意修辭」。

周予同（1898-1981）在分析「春秋」與「春秋學」之差別時指出，西漢初年今文學家如董仲舒等人以「公羊學」來宣揚自己的政治思想，遵循兩漢緯書而將孔子變為教主，並將《春秋》與《孝經》視為孔子所作的法典，原因是春秋主張「大一統」，可以使帝國領土的擴張獲得解釋，而《孝經》主張階級的服從與孝道，則可以使帝國王位的繼承得以穩定。<sup>29</sup>周予同更指出，「孝悌論」是在中國小農經濟組織的社會基礎上，使各階級各安其分，以便建立一個階級化社會的論述策略，因此《孝經》是一種統治的武器，而封建制度、宗法制度與孝的道德則是「三位一體的安定社會的武器」。<sup>30</sup>徐復觀也指出，儒家思想發展到董仲舒，在許多地方「變了形」，陰陽五行之說成為流俗人生哲學，都要追溯到董仲舒的思想。原本先秦儒家具有相對義務的人倫關係，卻在董仲舒誇張春秋公羊的「正名」，以春秋斷獄，並且以陽貴陰賤闡釋三綱五常，將人倫關係固定化，而成為後世暴君頑父惡夫自固自飾的說詞。董仲舒的「天的哲學」，使他

<sup>28</sup> 蕭公權：《中國政治思想史》（臺北：聯經出版公司，1982年），頁314。

<sup>29</sup> 周予同也指出，漢儒董仲舒的思想是儒家、方士、經生的混合，立博士弟子，變春秋戰國的「私學」為「官學」，是中國官僚政治的定型者，使得擁有經濟權的儒者進而謀取教育權，並且與政治權分潤。周予同：〈《春秋》與《春秋》學〉，收於周予同著，朱維錚編校：《周予同經學史論》（上海：上海人民出版社，2010年），頁345-354。

<sup>30</sup> 周予同：〈《孝經》新論〉（1936），收於周予同著，朱維錚編校：《周予同經學史論》，頁338-340、342-343。

成了助成「專制政治」的歷史罪人。<sup>31</sup>

同樣的儒家詞彙在不同的歷史時期攜帶不同的指涉意義，也回應了不同的社會關係與物質條件。同一個儒者，例如董仲舒，也會在真實誠懇地發展出體系完備的儒家思想的同時，悖離了先秦儒家的理念，而將中國歷史發展推向專制政體的合理化路線。思想與體制，儒家倫理與政治實踐，其實都是在修辭層面的操作，轉圓的核心軸正是不斷調節與適應大環境的自我。除非能夠對於話語構成的小宇宙採取逆勢操作，檢視這個話語結構內在的邊界政治，不然同樣的詞彙恰恰可以執行其配合大勢所趨的象徵暴力。

### 三、20 世紀到 21 世紀儒學符號操作的 治理技術與創造性轉化

更值得我們檢視的問題是，儒學的符號操作如何配合了 20 世紀現代國家興起，甚至配合了 21 世紀的新自由主義，而成為政治經濟治理技術的有效說辭。

杜維明指出：儒家傳統的影響不僅限於中國民族文化，而也是朝鮮的，日本的，越南的，甚至是東南亞與新加坡的。<sup>32</sup> 換個方式理解，我們也可以說，這些儒家思想的傳播，除了儒教意識形態之外，也包括了階級差序的治理體制，而促成了專制政體的擴散與合理化的延續。因此，如果說儒學是東亞社會共同分享的思想資源，這就意味著儒表法裡的權力集中與治理技術，以及不平等階序的社會關係，也是東亞社會所熟悉的模式。

回顧 20 世紀幾波儒學復興運動，其實都呈現了政治性的操作，也都是藉傳統之名來合理化並且鞏固政權的政治手段。<sup>33</sup> 封建專制王朝結束之

<sup>31</sup> 徐復觀：《兩漢思想史》卷二（臺北：臺灣學生書局，1974 年），頁 296-297、409。

<sup>32</sup> 杜維明：〈儒學第三期發展的前景問題〉，頁 273-316。

<sup>33</sup> 劉紀蕙：〈知識的生產：為何儒學？什麼政治？如何現代？〉，《思想》第 29 期（2015 年 10 月），頁 325-338。為了配合本文討論的完整性，該文部分討論

後的民國時代，康有為以孔教為國教，重申《春秋》所言之君臣名分，成為民國以降幾次政權合理化的操作修辭。袁世凱復辟稱帝，強調尊孔祭孔，遵循儒家禮教，宣稱中華立國，而各地擁兵自重的北洋軍閥，包括黎元洪（1864-1928）、馮國璋（1859-1919）、徐世昌（1855-1939）、曹錕（1862-1938）、段祺瑞（1865-1936）、孫傳芳（1885-1935）、張作霖（1875-1928）以及張勳（1854-1923）等人，也都提倡尊孔讀經，制定修身教科書，以孔子為旨歸。同時，日本 1930 年代占領東三省，也在滿洲國開始實行孔教的王道教育，全面恢復禮樂，執行祭孔典禮，更凸顯了祭孔的政治性意義。這些尊孔的儀式性操作，都是一種重建政治秩序的宣稱。<sup>34</sup>擔任日本殖民政府在臺灣的總督府學務長的伊澤修二（1851-1917），也納入孔孟主義與四書五經等漢學經典作為教化的方針。1940 年開始，殖民政府在臺灣推動皇民奉公會，更發行《皇民奉公經附孝經》，強調克忠克孝、大正翼贊、實踐臣道、義勇奉公等概念，可見儒學在日本的天皇制與殖民治理中也占據了重要的位置。<sup>35</sup>正如布斯的說法，這就是儒家配合同時代的共識，以同意的方式，自我自行闡述合宜的論述。「仁」或是「王道」的語彙，也可用於帝國擴張的合理化修辭。

在臺灣接受教育並且成長的一代人，十分熟悉於 60 年代以降的中華文化復興運動。成立於 1960 年的中華民國孔孟學會，是 1934 年南京政府推動的新生活運動以及中華文化復興運動的延續，強調孔孟學說是「立國、建國的大經大本」，孔孟學會最大的任務，在於弘揚孔孟之道，以便「早日完成復國建國使命」。<sup>36</sup>1966 年推動的「中華文化復興運動」由蔣介石（1887-1975）擔任會長，以禮義廉恥作為全國各級學校校訓，並且以忠孝仁愛信義和平作為倫理道德標準，這是以儒家倫理對抗共產主義中國

---

修改節錄於此處。

<sup>34</sup> 參考舒新城編：《中國近代教育史資料》上冊（北京：人民教育出版社，1961 年）頁 195-273；舒新城編：《中國近代教育史資料》下冊，頁 1069-1074。

<sup>35</sup> 見國立臺灣歷史博物館館藏文物。

<sup>36</sup> 華仲馨：「孔孟學會」，《中華百科全書》：<http://ap6.pccu.edu.tw/Encyclopedia/data.asp?id=8955>，檢索日期：2015 年 3 月 10 日。感謝鄭文惠教授提供資訊。

當時掀起的文化大革命。<sup>37</sup>文化大革命要掃除舊思想、舊文化、舊風俗與舊習慣的破四舊，各地孔廟以及其他歷史文物被大量毀損，並且如火如荼地推動批林批孔以及儒法鬥爭研究。臺灣的「中華文化復興運動」則利用動員月會、週會、朝會等場合，邀請專家演講，要求學生閱讀申斥批孔揚秦的相關資料。這個運動的細節在於，全國大小學校的學生都要撰寫讀書心得，進行演講比賽、作文比賽以及壁報比賽，形成了全面的思想塑造。<sup>38</sup>

永久會址設立在南海學園獻堂館的中華民國孔孟學會，也從 1970 年開始，每年與教育部以及救國團聯合舉辦暑期青年自強活動國學研究會，辦理大專、高中、國中學生與小學教師孔孟學說論文競賽，及小學六年級學生繕寫四書文句比賽，並舉辦孔孟學說優良著作獎，和出版有關研究孔孟學說之叢書。<sup>39</sup>這一波尊孔復古而推崇經學研究的風潮，由上而下，深刻地影響了臺灣的各級學校國文教育，也自然而然地帶動了普遍的民間以及學校自發的讀經運動。<sup>40</sup>

這些運動推動的計畫除了發揚倫理、民主、科學，研究與出版各種中國文化與傳統思想之外，也獎勵文藝研究，促進教育改革，制定國民生活須知與禮儀規範，振興國劇，舉辦文化活動，徵求淨化歌曲，更要加強進

<sup>37</sup> 中華文化復興運動推行委員會的海外地區分會包括日本、菲律賓、泰國、琉球、美國、巴西、烏拉圭、秘魯、莫里斯等地。

<sup>38</sup> 中華文化復興運動推行委員會編：《中華文化復興運動的實踐與展望》（臺北：中華文化復興運動推行委員會，1977年），頁 210-212。

<sup>39</sup> 華仲馨：「孔孟學會」，《中華百科全書》：<http://ap6.pccu.edu.tw/Encyclopedia/data.asp?id=8955>，檢索日期：2015年3月10日。

<sup>40</sup> 年輕學生自行組成的三三集團便是具有代表性的例子之一。「三三」集團當年十分積極地到各大學或是中學舉辦座談會，出版「三三集刊」，希望吸引更多的年輕人加入，「讀經書」，讀古籍，以便「復興中華文化」。胡蘭成以「三三群士」寫了〈三三註〉一文：「走進庚申仲春三月，三三群士以集刊為經，分從文章、讀書、講習、講演、證道、演唱、獻詩、討論、編書、出版等作為和修行為緯，經營和遂行所謀家國天下之志，已歷三載風日。」胡蘭成：〈三三註〉，收於三三集刊編輯群編：《鐘鼓三年》（臺北：三三書坊，1980年），頁 106。蔣緯國甚至揚言要發揚「臺灣的中道」，完成「第三次十字軍運動」，以建立「大道之行也，天下為公」的世界。蔣緯國：〈第三次十字軍運動〉，收於三三集刊編輯群編：《鐘鼓三年》，頁 30。

行「對匪文化作戰」。所謂的「對匪文化作戰」，也就是進行「對毛共批孔運動之申斥」，聲討「共匪」廢除漢字的陰謀，舉辦共匪暴政資料展覽，設置匪情資料陳列室，邀請反共義士講述共匪暴政，舉辦批判共匪思想的講演，以及編印共匪真面目小冊等等活動。<sup>41</sup> 以儒家思想作為中華傳統文化的標記，透過文化冷戰，進行政體的正統性確認，也作為東南亞僑民政策的主要工作。

這些歷史過程是 20 世紀儒家思想進入政治領域的典型例子。

近年來大陸興起的一股復興儒教的熱潮，以十分奇特的方式重複了尊孔崇儒讀經的復古之風，也再次召喚了康有為春秋公羊學「張三世」、「通三統」的論述，而引發了更複雜的問題。《公羊學引論》與《政治儒學——當代儒學的轉向、特質與發展》的作者蔣慶，最具有象徵意義。<sup>42</sup> 蔣慶強調中國應恢復國家化的儒教：「作為宗教的儒教，是一個中國歷史的常識問題，儒教《五經》中所體現的，都是作為宗教的儒教。」「《春秋》說災異與天人感應，災異與天人感應的前提也必須存在至上的人格神，則必須存在董子所說的作為『百神大君』的『天』」。他也指出，康有為的思想遺產重要處有三個方面：「國教、孔教與虛君共和」。當代回到康有為，是體現了思想界的政治成熟，是對辛亥以來政治現代性的反動。新康有為主義的興起，「說明了中國思想界對百年來的『共和政治』與『人民政治』進行了深刻的反思，看到了源自西方的『政治現代性』存在著問題，希望發掘康有為的思想資源來回應今天中國仍然面臨的『政治現代性』挑戰。」<sup>43</sup> 蔣慶強調，「政治儒學」的公羊家要強調「化性起偽」、「隆禮

<sup>41</sup> 從 1977 年中華文化復興運動推行委員會編印的《中華文化復興運動的實踐與展望》全書目錄，即可清楚看到這些實踐方案。另可參考中華文化復興運動推行委員會編：《中華文化復興運動紀要》（臺北：中華文化復興運動推行委員會，1981 年）。

<sup>42</sup> 蔣慶：《公羊學引論：儒家的政治智慧與歷史信仰》（福州：福建教育出版社，2014 年修訂本）；蔣慶：《政治儒學：當代儒學的轉向、特質與發展》（福州：福建教育出版社，2014 年修訂本）。

<sup>43</sup> 蔣慶：〈「回到康有為」是政治成熟的表現〉：<https://goo.gl/ttFdxp>，檢索日期：2017 年 7 月 26 日；蔣慶：《蔣慶文集》：<https://goo.gl/CC6mrL>，檢索日期：

重法」，建立「聖王之治」。心性儒學是儒家「永恆、絕對、至善、成聖之學」，而政治儒學則是「聖王待興未能直接及身統治」的歷史條件下，按照「王道義理」，建立一個客觀的制度架構與合理的政治秩序，在其中「安身立命」，「等待聖王再興」。蔣慶強調春秋公羊學大一統、通三統、天人感應、孔子為王等思想，說明了中國兩千多年作為大一統國家的歷史過程以及政治文明有。蔣慶認為「復古更化」是中國歷史當前的「天命」，並且呼籲放棄西方的理性化與世俗化的「除魅」現代性，建議恢復「保守主義」，以便使中國依照中華文明的特性發展。<sup>44</sup> 這種抹除 20 世紀的歷史過程，重新喚起保守主義，回到中華文明的儒教論述，其實是否認了歷史發展的物質條件以及社會狀況，並且選擇性地附著於晚清公羊學的論述，讓這個復返無法避免地帶有宗教性再魅化的神秘色彩。

當代學者甘陽同樣以公羊傳春秋大一統與通三統，作為主要的論述依據。<sup>45</sup> 甘陽指出，「春秋大一統」就是指中國這個「歷史文明共同體」的人民具有共用的文化傳統和習俗禮法，同時也是「統一的政治共同體」，「反對政治分裂」。此外，「春秋大一統」也指向中國具有高度「歷史連續性」，只有每一個新時代都能自覺地「通三統」，才有「生生不息的中國歷史文明連續統。」最後，「春秋大一統」還可以表達「世界大同」的理想，到了「太平世」，就不再有中國和外國的區別了。<sup>46</sup>

---

2017 年 7 月 26 日。

<sup>44</sup> 蔣慶：〈蔣慶回應李明輝批評：政治儒學並非烏托邦〉，《澎湃新聞》（2015 年 4 月 7 日）：[https://www.thepaper.cn/newsDetail\\_forward\\_1318656](https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1318656)，檢索日期：2017 年 7 月 26 日。《澎湃新聞》先後刊登了李明輝於 2015 年 1 月 24 日接受專訪的訪問稿，以及一系列大陸學者的回應。臺灣中央研究院文哲所於 2015 年 3 月 28 日舉辦了「儒學與政治的現代化：李明輝澎湃新聞專訪座談會」，邀請了不同學者針對這個事件發表意見。本文即筆者在這個座談會上的發言稿修改而成。

<sup>45</sup> 甘陽與蔣慶的立場是不同的。在《通三統》一書中，他指出當前必須以公羊學「通三統」的說法，結合孔夫子的傳統、毛澤東的傳統以及鄧小平的傳統。蔣慶則反對將毛澤東與孔子結合起來。甘陽：《通三統》（北京：三聯書店，2007 年）。

<sup>46</sup> 甘陽：《通三統》，頁 1-3。

這些強調儒家文化王道精神的差序格局，以及春秋大一統的天下觀，正是歷代重申朝貢體系而執行外儒內法的政治倫理與治理技術。這種中心與邊緣的政治階序關係，以及以道德訴求作為政治修辭，自然會強調禮治與德治，也就是長幼、尊卑、上下、中心邊緣的互惠關係與道德責任，而無視於內部的殖民階序。

強世功的《中國香港：政治與文化的視野》參照蔣慶與甘陽的復古模式，以儒家文化王道與差序格局的模式，解釋鄧小平「一國兩制」或是「一國多制」所援用的儒家政治倫理，也就是涉及了中心與邊緣、主體與補充、多數與少數、內陸與邊疆的差序關係。強世功說，中國封建制度歷史所發展的朝貢體系，到朝鮮越南的宗主國隸屬關係，到藏蒙回的邊疆版圖治理，也延續了從大一統的郡縣制度，然後再擴張到周邊藩屬的邊疆封建，這就是中華帝國的模式。這是一種長幼有序、尊卑有別的儒家倫理以及「差序格局原則」，同樣也是國家所遵循的「政治倫理原則：邊疆服從中央的主權權威，中央承擔起邊疆安全與發展的政治責任」。<sup>47</sup>

前現代的帝國想像，經過符號混成，成為了當前擴張中的區域政治經濟治理的修辭模式，並展現從儒家倫理論述到資本擴張的新帝國心態的創造性轉化。無論是 20 世紀中國不同政權轉移之際挪用儒家修辭自我合理化的治理技術，或是 1980 年代杜維明以及其他新儒家援用新加坡經驗說明儒家自我創造性轉化的企業精神，或是當前大陸儒教復興而援用天下、天命與朝貢體系的論述，我們都可以看到儒教思想配合時代需要的「創造性轉化」，更看到當代儒教論述與資本主義以同意修辭共振的面貌。

米尼奧羅指出，當前新自由主義並不只是經濟與金融問題，而是一種文明設計，更是一種全球殖民的新形式。我們必須思考，為什麼儒教思想

---

<sup>47</sup> 強世功：《中國香港：政治與文化的視野》（北京：三聯書店，2010年），頁228。強世功在2003-2007年間，借調到中央人民政府駐香港特別行政區聯絡辦公室（中聯辦），成為中國官方智囊。2007-2008年間於《讀書》發表了十三篇〈香江邊上的思考〉系列文章，後來集結成本書。

在這個經濟與金融的新殖民形式中，會繼續扮演一個特殊的角色？如何才能夠辨識出這些自我合理化的創造性轉化背後的權力結構？是否可能從儒家內部思考解殖的可能性？

#### 四、儒家知識型內部解殖的可能性

觀察歷史過程中的話語文法以及治理操作，我們會注意到，政治修辭與現實政治之間，並沒有截然二分的界線。儒家思想在不同歷史時刻的詮釋與操作，有其時代性的差異，也有其所對應的政治問題。思想與實踐之間的拓撲環節，必須放回到同時期的政治與經濟脈絡來理解。為了不要將儒家思想框限於理想性的烏托邦勾勒，或者是順應局勢、否認現實衝突，而採取自我合理化修辭，我認為我們可以轉換符號交換與同意修辭的詮釋軸線，以「符號混成」操作中「轉換詞」的角度切入，將不同時期的儒家傳統徹底脈絡化與歷史化，也就是去本質化，以便針對所謂的「天」與「人」的問題，進行物質性的批判分析。

我要進一步建議，章太炎所說的錯畫象交的「文」，以及觸受順違、以名為代、轉注假借而音義相離的「名」，可以協助我們深入思考符號混成中轉換詞的問題，以便補充符號交換與同意修辭的分析框架。章太炎說明，由物到名，有其主觀觸受順違之分別：「物之得名，大都由於觸受」，「言語之分，由觸受順違而起。」<sup>48</sup> 不同歷史時期以及不同地理風土，有其不同的串習慣例，「代無定型」、「各有時分」、「與時差異」；不同世代的儒家經典，無論是詩經、書經、易經、禮經、樂經以及春秋等經書，也都只是歷史的「是非印記」，反映其歷史脈絡與風俗習慣。<sup>49</sup> 歷史過程

<sup>48</sup> 「物之得名，大都由於觸受」、「言語之分，由觸受順違而起」。見章太炎：〈語言緣起說〉，《國故論衡》（上海：上海古籍出版社，2003年），頁32、33。

<sup>49</sup> 筆者曾經先後撰寫過關於章太炎批判思想的不同文章，見劉紀蕙：〈法與生命的悖論：論章太炎的政治性與批判史觀〉，《杭州師範大學學報》2015年第2期（2015年3月），頁32-45、55；劉紀蕙：〈莊子、畢來德與章太炎的「無」：

中的南北遷移與族群混居，口音也必然有其不同喉牙音韻之別，以及糅合之後的轉注假借。章太炎所說明的「孳乳」，「討其類物，比其聲均，音義相離，謂之變易；義自音衍，謂之孳乳」，<sup>50</sup>便是透過轉注假借，雙聲相轉或是意義對轉的孳乳關連，而另外尋找可以借代之「名」。「文」與「言」就如同事過境遷的「鳥跡」與「鷖音」，當時已經無法捕捉原物，更不要說隔代所固化執著的印跡與法則。

本維尼斯特在語言學中所展開的「轉換詞」概念，可以協助說明章太炎所說的以名為代與轉注假借的時代差異，並且修正杜維明所引用的「同意修辭」。根據本維尼斯特的說法，發言內容（enunciated）與發言動作（enunciation）之間，有一個斷裂：做為表記，一方面，指向了陳述的範圍，另一方面，又指向了發言的動作。<sup>51</sup>拉岡（Jacques Lacan, 1901-1981）根據本維尼斯特對於轉換詞的討論，繼續說明「我」便是一個占據分裂位置的轉換詞。發言中的我不同於陳述中的我，「我」只是一個「轉換詞」，指向另外一個位置。<sup>52</sup>米尼奧羅也利用本維尼斯特的概念，說明任何語言都有這種發言動作與被說出的話之間的差距。除了「我」或是「我們」的代名詞轉換之外，時間與空間的詞語也同樣會發生轉換。從對話的語言框架，到學科的預設框架，構成了一個宇宙論（cosmology）。針對知識生產而帶來的語言、機構、管理、操作，可以讓我們分析不同地區知識生產的邊界。<sup>53</sup>

---

去政治化的退隱或是政治性的解放》，《中國文哲研究通訊》第22卷第3期（2012年9月），頁103-135；劉紀蕙：〈勢·法·虛空：以章太炎對質朱利安（François Jullien）〉，《中國文哲研究通訊》第25卷第1期（2015年3月），頁1-31。

<sup>50</sup> 章太炎：〈文始叙例〉，《雅言》第2期（1914年），頁123。「然音或有絕異，世不能通，揮鉤元始，喉、牙足以衍百音，百音亦終輒復喉、牙。」章太炎：〈小學十篇·古雙聲說〉，《國故論衡·上卷》，頁29。

<sup>51</sup> 本維尼斯特（Émile Benveniste）著，王東亮等譯：《普通語言學問題（選譯本）》（北京：三聯書店，2008年），頁158。

<sup>52</sup> Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis* (New York: Norton, 1978), 136-142.

<sup>53</sup> Walter D. Mignolo, "Epistemic Disobedience," 1-23.

米尼奧羅所關注的問題在於歐洲與非歐洲之間的知識邊界，但是，轉換一個分析視角，面對漢語脈絡或是儒家話語構成的宇宙觀，我們也可以將「天」、「人」、「心」、「聖王」，甚至「無」，視為根據主體發言位置而相應的同時代價值體系相互牽動改變的「轉換詞」，或是章太炎所說的觸受順違而「以名為代」的「言」與「文」。參考這個視角，儒家話語中的天下、天命、天子、華夏、華夷、朝貢或是藩屬，都是在儒學宇宙中界分核心邊陲與相對依附關係的變動修辭。使用轉換詞的自我，或是時代主體，以及這個轉換詞所指向的意義架構，也被說話者面對的世界所置換，而重新定義。無論是晚清知識分子引用的儒家話語，或是冷戰時期新儒家所使用的儒家話語，甚至 21 世紀儒教復興所再次出現的儒家話語，都如同「轉換詞」的「以名為代」，反映出了構成話語宇宙的「天」以及回應時代需求的「人」的相應位置，都是以時代性政治經濟結構所定位。作為這個牽連多重關係之軸心的說話主體，除了暴露出其所居的當代視野、感受與經驗的世界觀，同時代知識型的分類體系，也透露了轉換發言位置的時代是非印記。

章太炎所提出的轉注假借或是孳乳對轉，可以讓我們進一步補充米尼奧羅在分析表記層次所看到的社會衝突，也就是我所要說明的「符號混成」所牽動的主觀位置防衛性改造以及生產創造的能動性。「中國」這個龐大的地理區域，自古便是一代又一代不同地區的氏族與國家彼此戰爭與併吞，而透過儒教政體再次穩定權力的政治鬥爭。以漢族中心的心態認定中華民族是五十六個民族所共同組成的描述方式，已經是當代歷史橫切面固定下來的簡化說法，抹除了歷史過程的痕跡。<sup>54</sup> 如果我們參考以考古學的方式探討中國西部地區古代宗教的散布痕跡，如佛教、瑣羅亞斯德教

<sup>54</sup> 中華民族共和國建國之初，有 400 多個民族登記匯報。從 1949 到 1954、1955 到 1964、1965 到 1982 年，最後 90 年代確認為 56 族。這些不同民族包括東北的蒙古、滿族、朝鮮、赫哲族、達斡爾族，西北的回族、哈薩克、維吾爾、吉爾吉斯、塔吉克、俄羅斯，西南的藏族、羌族、彝族，西南的壯族、瑤族、黎族、畚族等等。姜若愚、張國傑主編：《中外民族民俗》（北京：旅遊教育出版社，2013 年），頁 22-23。

（Zoroastrianism）、摩尼教（Manichaeism）、景教（Nestorius doctrine）在新疆各地廟宇雕刻、宗教圖像或是與典籍中的變形轉化，包括糅合了古代基督教、巴比倫宗教、希臘神秘哲學、印度宗教等，就可以看到文化如何不斷混成創生，而刻印了當地的痕跡。<sup>55</sup>

中國在長時間歷史過程下，無論是強迫同化或是放任自由，根據何柄棣的說法，都是在「漢化」漫長的過程下，融入與擴大漢民族。<sup>56</sup>我認為，以「漢化」來描述這個複雜混成的文化，實際上忽略了「漢字」僅僅是代替性的記號，意義持續在不同主觀位置之下變化，以同質性的模式理解「漢化」，則會遮蔽過程中各種形式的強勢壓迫暴力。與其說是「漢化」，不如說是在歷代多種民族文化交流或是武力鬥爭之下，不斷透過漢字記號以及治理技術，而使得異質文化得以被符號化，也在體制中被納入穩定的尊卑內外秩序。所謂「漢字」的傳統，其實承載了不同文化以及不同歷史過程中的不平等主體位置。

從晚清思想家章太炎的角度來看，歷史本身便是相互緣起、輾轉相生的變化。「動」與「作」相互為因，「萬物皆種以不同形相禪」，而生成不斷變化的狀態。變化中的每一個階段，都是具體存在的暫時狀態，也都銘刻了歷史時代的印記。章太炎強調，任何物質條件（聲色械用）都不會超過三代，因此他堅決反對「法古」或是「法先王」，而要以「譏上變古易常」的《春秋》作為師法的對象。<sup>57</sup>

「譏上變古易常」，正是章太炎所採取的知識工作。面對晚清到民國的變局，經歷了辛亥革命，共和國成立，親睹革命黨成為執政黨，內部派

<sup>55</sup> 高永久：《西域古代民族宗教綜論》（北京：高等教育出版社，1997年）。

<sup>56</sup> 例如非漢人的作家李白（吉爾吉斯）、白居易（中亞）、元稹（鮮卑）、劉禹錫（匈奴），建築大師宇文愷是匈奴與鮮卑的混血，同樣是建築家的何稠，其祖父是來自中亞索格代亞納（Sogdiana）的商人，書法家與畫家米芾以及安祿山也都是索格代亞納人的後裔等等。何柄棣：〈捍衛漢化——駁羅友枝之《再觀清代》〉，收於劉鳳雲、劉文鵬編：《清朝的國家認同：「新清史」研究與爭鳴》（北京：中國人民大學出版社，2010年），頁19-52。

<sup>57</sup> 章太炎：《煇書（初刻本）·尊荀》，收於上海人民出版社編：《章太炎全集（三）》（上海：上海人民出版社，1982年），頁8。

系鬥爭，中央政府濫用權力，官吏以公器逞私欲等種種政治權勢之操縱，章太炎持續有透徹的觀察，也持續針對時局與當代思想進行針砭。從早期以面對傳統與時局進行辯論的《噓書》，到後來修訂的《檢論》，<sup>58</sup>以及先後完成的《齊物論釋》、《國故論衡》等，這些先後發展的論著，結合了老莊以及佛家思想的觀點，展現了明確的批判力與政治性。如果說知識型有其解殖的可能性，這個鬆脫既定共識體系的契機，就來自於內部「譏上變古易常」所打開的裂隙。

## 五、結論

本文從米尼奧羅引用杜維明的儒家研究作為邊界思維與去底層化的例子出發，檢視米尼奧羅以及杜維明各自的思想邊界。本文分析的用意並不在於否定這兩位學者的思想貢獻，而在於透過他們的思想所揭露的幾條路徑，切入問題的關鍵處：亦即，知識型的殖民邊界在何處，以及思想解殖要從何處進行的問題。正如杜維明所提出的「創造性自我轉化」，不同歷史時期知識型的自我闡發，其實也具有主體自行闡釋的生產性與能動性的機制。問題在於：主體的位置在何處？如何不自覺地服膺於時代性的驅動，而進入具有國家暴力或是資本主義邏輯的殖民性論述模式？然而，相對於符應時代驅力而自我闡發的能動性，我真正關切的問題，是如何思考相反方向的創造性批判變革。

我所以要在此處再次提出章太炎的批判觀點，原因是，我認為如果要討論知識型的內在邊界以及解殖的可能路徑，並不在於另外一個有別於西方的知識型，例如米尼奧羅所指出的「被底層化」的儒家思想，而在於知

<sup>58</sup> 包括〈易論〉（1904）、〈訂孔〉（1900，1914）、〈尊荀〉、〈原道〉、〈原法〉（1897，1914）、〈道本〉（1904），以及重要的政治哲學，例如〈中華民國解〉（1907）、〈五無論〉（1907）、〈人無我論〉（1907）、〈國家論〉（1907）、〈四惑論〉（1908）、〈代議然否論〉（1908）、〈秦政記〉、（1910）、〈各省自治共保全國領土說〉（1922）等。

識型的內在批判。我要強調，思想的解殖不能僅止於區辨思想的來源，例如東方相對於西方，或是非歐洲相對於歐洲。這種將思想空間化的邏輯，反而會以文化主義的心態，忽略了思想的多重混成以及在地權力結構與符號共構的問題。換句話說，思想的殖民性，並不僅僅始於外部知識型對於本地知識型的排除與底層化，而同時也發生於思想體系透過政治機構與社會關係，建立了不平等的權力結構，進而體制化，成為常態，而人們不以為意。

分析杜維明所提出的「天人合一」與「儒家自我創造性轉化」的物質條件與時代因素，以及其悖論，能夠讓我們重新針對思想體系與政治機制的拓撲連結進行檢視。章太炎對於儒家傳統以及政治時局的思想辯論，便是面對儒家思想以及儒家政治的內在邊界進行批判的工作。只有分析這個系統的遮蔽性與壓迫性，才能夠檢討並且揭露在地知識型如何結合了同時期的政治條件與物質因素，以及如何形成了具有壓迫性的權力結構與合理化論述。唯有面對這些內部殖民的邊界政治，思想的解殖工作才有可能開始進行。

## 徵引書目

- 三三集刊編輯群編：《鐘鼓三年》，臺北：三三書坊，1980年。
- 中華文化復興運動推行委員會編：《中華文化復興運動的實踐與展望》，臺北：中華文化復興運動推行委員會，1977年。
- 中華文化復興運動推行委員會編：《中華文化復興運動紀要》，臺北：中華文化復興運動推行委員會，1981年。
- 甘陽：《通三統》，北京：三聯書店，2007年。
- 本維尼斯特（Émile Benveniste）著，王東亮等譯：《普通語言學問題（選譯本）》，北京：三聯書店，2008年。
- 何柄棣：〈捍衛漢化——駁羅友枝之《再觀清代》〉，收於劉鳳雲、劉文鵬編：《清朝的國家認同：「新清史」研究與爭鳴》，北京：中國人民大學出版社，2010年，頁19-52。
- 杜維明：《儒學第三期發展的前景問題——大陸講學，問難和討論》，臺北：聯經出版公司，1989年。
- 杜維明著，岳華編：《儒家傳統的現代轉化：杜維明新儒學論著輯要》，北京：中國廣播電視出版社，1992年。
- 杜維明：《儒家思想：以創造轉化為自我認同》，臺北：東大圖書公司，1997年。
- 杜維明：《新加坡的挑戰：新儒家倫理與企業精神》，北京：三聯書店，2013年。
- 周予同著，朱維錚編校：《周予同經學史論》，上海：上海人民出版社，2010年。
- 姜若愚、張國傑主編：《中外民族民俗》，北京：旅遊教育出版社，2013年。
- 高永久：《西域古代民族宗教綜論》，北京：高等教育出版社，1997年。
- 徐復觀：《兩漢思想史》卷二，臺北：臺灣學生書局，1974年。
- 強世功：《中國香港：政治與文化的視野》，北京：三聯書店，2010年。
- 章太炎：〈文始叙例〉，《雅言》第2期1914年，頁121-129。
- 章太炎：《虜書（初刻本）》，收於上海人民出版社編：《章太炎全集（三）》，上海：上海人民出版社，1982年。

- 章太炎：《國故論衡》，上海：上海古籍出版社，2003年。
- 舒新城編：《中國近代教育史資料》，北京：人民教育出版社，1961年。
- 劉紀蕙：《心的變異：現代性的精神形式》，臺北：麥田出版社，2004年。
- 劉紀蕙：《心之拓樸：1895事件後的倫理重構》，臺北：行人出版社，2011年。
- 劉紀蕙：〈莊子、畢來德與章太炎的「無」：去政治化的退隱或是政治性的解放〉，《中國文哲研究通訊》第22卷第3期，2012年9月，頁103-135。
- 劉紀蕙：〈法與生命的悖論：論章太炎的政治性與批判史觀〉，《杭州師範大學學報（社會科學版）》2015年第2期，2015年3月，頁32-45、55。
- 劉紀蕙：〈勢·法·虛空：以章太炎對質朱利安（François Jullien）〉，《中國文哲研究通訊》第25卷第1期，2015年3月，頁1-31。
- 劉紀蕙：〈知識的生產：為何儒學？什麼政治？如何現代？〉，《思想》第29期，2015年10月，頁325-338。
- 蔣慶：《公羊學引論：儒家的政治智慧與歷史信仰》，福州：福建教育出版社，2014年修訂本。
- 蔣慶：《政治儒學：當代儒學的轉向、特質與發展》，福州：福建教育出版社，2014年修訂本。
- 蕭公權：《中國政治思想史》，臺北：聯經出版公司，1982年。
- 譚嗣同：《仁學》，收於蔡思同、方行編：《譚嗣同全集：增訂本》下冊，北京：中華書局，1998年，頁289-372。
- Booth, Wayne C. *Modern Dogma and the Rhetoric of Assent*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1974.
- Casanova, Pablo Gonzalez. "Internal Colonialism and National Development." *Studies in Comparative International Development* 1, no. 4 (1965): 27-37.
- Dirlik, Arif. "Confucius in the Borderlands: Global Capitalism and the Reinvention of Confucianism." *Boundary 2* 22, no. 3 (1995): 229-273.
- Frank, Andre Gunder. *Latin America: Underdevelopment or Revolution: Essays on the Development of Underdevelopment and the Immediate Enemy*. New York: Monthly Review Press, 1969.

- Fukuyama, Francis. "Confucianism and Democracy." *Journal of Democracy* 6, no. 2 (1995): 20-33.
- Goh, Daniel P. S. "Oriental Purity: Postcolonial Discomfort and Asian Values." *Positions* 20, no. 4 (2012): 1041-1066.
- Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action, Vol. 2. Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1987.
- Hechter, Michael. *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966*. Berkeley: University of California Press, 1975.
- Lacan, Jacques. *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*. New York: Norton, 1978.
- Marquard, Leo. *South Africa's Colonial Policy: Presidential Address Delivered at the Annual Meeting of the Council of the South African Institute of Race Relations in the Hiddingh Hall, Cape Town, on January 16, 1957*. Johannesburg: Institute of Race Relations, 1957.
- Mignolo, Walter D. "Epistemic Disobedience." *Theory, Culture and Society* 26, no. 7-8 (2009): 1-23.
- \_\_\_\_\_. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. "The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference." *The South Atlantic Quarterly* 101, no. 1 (2002): 57-96.
- \_\_\_\_\_. *Rereading the Black Legend: The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- \_\_\_\_\_. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press, 2011.
- \_\_\_\_\_. "Spirit Out of Bounds Returns to the East: The Closing of the Social Sciences and the Opening of Independent Thoughts." *Current Sociology Monograph* 62, no. 4 (2014): 584-602.
- Ortmann, Stephan, and Mark R. Thompson. "China and the 'Singapore Model.'" *Journal of Democracy* 27, no. 2 (2016): 39-48.

- Thomas, Nicholas. *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel and Government*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Tu, Weimin. *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*. Albany: State University of New York Press, 1997.
- Wolpe, Harold. "The Theory of Internal Colonialism: The South African Case." In *Beyond the Sociology of Development: Economy and Society in Latin America and Africa*, edited by Ivar Oxaal, Tony Barnett, and David Booth, 229-252. London: Routledge & Paul, 1975.
- 吳介民：〈教科書背後的中國身影〉，《e人籟》，2012年12月6日：<http://www.erenlai.com/tw/item/5102-2014-02-16-10-15-07.html>，檢索日期：2017年7月26日。
- 華仲馨：「孔孟學會」，《中華百科全書》：<http://ap6.pccu.edu.tw/Encyclopedia/data.asp?id=8955>，檢索日期：2015年3月10日。
- 蔣慶：〈「回到康有為」是政治成熟的表現〉：<https://goo.gl/ttFdxp>，檢索日期：2017年7月26日。
- 蔣慶：〈蔣慶回應李明輝批評：政治儒學並非烏托邦〉，《澎湃新聞》，2015年4月7日：[https://www.thepaper.cn/newsDetail\\_forward\\_1318656](https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1318656)，檢索日期：2017年7月26日。
- 蔣慶：《蔣慶文集》：<https://goo.gl/CC6mrL>，檢索日期：2017年7月26日。
- Goh, Daniel P. S. "The Rise of Neo-Authoritarianism: Political Economy and Culture in the Trajectory of Singaporean Capitalism." Center for Research on Social Organization, 2002. Accessed March 12, 2018. <https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/51355/591.pdf?seque>.
- Mignolo, Walter D. "Delinking, Decoloiality and Dewesternization: Interview with Walter Mignolo (Part II)." Interviewed by Christopher Mattison, *name of program*, Critical Legal Thinking, May 2, 2012. Accessed July 26, 2017. <http://criticallegalthinking.com/2012/05/02/delinking-decoloniality-dewesternization-interview-with-walter-mignolo-part-ii/>.
- \_\_\_\_\_. "Neither Capitalism nor Communism, but Decolonization: Interview with Walter Mignolo (Part I)." Interviewed by Christopher Mattison, *name of program*, Critical Legal Thinking, March 21, 2012. Accessed July 26, 2017. <http://criticallegalthinking.com/2012/03/21/neither-capitalism-nor->

communism-but-decolonization-an-interview-with-walter-mignolo/.

Wagner, Rudolf G. “Fairbank Center for Chinese Studies — 60th Anniversary Symposium,” Accessed July 26, 2017. <https://soundcloud.com/fairbank-center/sets/fairbank-center-for-chinese>.