

国研紀要 155 (2020.3) : 45-77

〈演講紀錄〉

愛知大學國際問題研究所設立70周年紀念國際研討會

「全球化視野與在地化思考—思索如何平衡其特性」

2018年7月14日開催

愛知大學名古屋校舎

華夷之變

——華語語系研究的新視界——

王 德威*

摘要

「華夷之辨」是中國研究中一項歷久彌新的課題。清末以來的中國面對世界現代化衝擊，與東洋、西洋接觸頻繁，華夷秩序因此有了新的變動。如何描述、定義現代的「中國性」成爲不斷辨證的話題。近年華語語系研究崛起，論爭立場各有所執，但也每每暴露理論掛帥，史觀和史識的不足。在這樣的語境裏回顧近世華夷論述消長，因此具有迫切意義。本文處理三個方向：近世以來由日本、朝鮮發出的「華夷變態」論及中國的反應；現代中國「華夷共同體」的打造過程；以及新世紀以來，「華夷風起」的現象。本文重點是，近三百年來華夷論述的激烈轉換如果能夠提供我們任何省思，正是華夷之「辨」與華夷之「變」間的辯證性。同樣面對歷史，前者隱含區分種族、文化、政治立場的「畛域化」設定，後者則藉「風」與「勢」的能動性，更新、甚至翻轉華夷關係的可能。華夷之「辨」與「變」的關鍵之一，就是對「文」——文字，文學，文化，文明——的梳理。也因此，當中國與周邊的關係面臨又一次洗牌的時代，人文學者對華夷論述的重新闡述，佔有不可替代的位置。

*美國哈佛大學中國文學與比較文學Edward Henderson講座教授。

關鍵詞：華夷風，「華夷變態」，風，勢，變

一、前言**

「華夷之辨」是中國研究中一項歷久彌新的課題。有關華夷的論述可以遠溯上古；黃河中下游漢族聚落形成的農業文明自居華夏（諸夏），與周邊遊牧、狩獵文明形成「華夷」分野的觀念。這一觀念最初可能以地緣方位作為判準，乃有「中國」與「東夷西戎、南蠻北狄」的區別，文化高下的寓意已經可見其中。華夷之辨的論述在中國歷史上層出不窮，影響所及，東亞從日本到韓國皆相互比照，作出具體而微的回響⁽¹⁾。

清末以來的中國面對世界現代化衝擊，與東洋、西洋接觸頻繁，華夷秩序因此有了新的變動。在這漫長的互動過程中，如何描述、定義現代的「中國性」成為不斷辨證的話題。二十世紀中國歷經內憂外患，民族國家主義主導了政治思想論述，其極致甚至導向民粹極權。新世紀以來「中國崛起」，「天下」、「王霸」、「朝貢體系」等傳統理論捲土重來。與此同時，有識學者紛紛提醒重新理解、反省「何為中國」的必要。如許倬雲教授強調華夏文明的複雜多義自古已然；當代中國之所以如是，是民族千百年來內與外、「我者」與「他者」交鋒與交流的結果⁽²⁾。葛兆光教授則提出「從周邊看中國」的方法學，認為欲瞭解中國，必先瞭解中國周邊諸國家地區如何想像、銘記、接觸中國⁽³⁾。

近年華語語系研究崛起，反離散、去中國、在地化的聲浪此起彼落，甚至導致「寧夷勿華」的結論。論爭者的立場固然值得尊重，但也每每暴露理論掛帥，史觀和史識的不足。在這樣的語境裏回顧近世華夷論述消長，因此具有迫切意義。值得關心的是，如果華夷論述在二十一世紀的今天仍然有論

**本文草成有賴葛兆光、劉秀美、高嘉謙教授，李浴洋、鍾秩維、張斯翔先生提供批評意見及研究資料，謹此致謝。

(1) 是類研究已經所在多有，本文不擬重複。最近的研究包括，黃興濤，《重塑中華：近代中國「中華民族」觀念研究》（北京：北京師範大學出版社，2017）；姚大力，《追尋「我們」的根源：中國歷史上的民族與國家意識》（北京：生活、讀書、新知三聯書店，2018）。

(2) 許倬雲，《我者與他者：中國歷史上的內外分際》（臺北：時報出版公司，2009），第1-3章。

(3) 葛兆光，《宅茲中國：重建有關中國的歷史論述》，（臺北：聯經出版社，2011），第1章。另《歷史中國的內與外：有關「中國」與「周邊」概念的再澄清》（香港：香港中文大學出版社，2017）。

述價值，我們應該如何提出問題，如何尋找答案？據此本文將處理四個方向：近世以來由日本、朝鮮發出的「華夷變態」論及中國的反應；現代中國「華夷共同體」的打造過程；新世紀以來，「華夷風起」的現象；以及「華夷之變」的芻議。本文前兩部分多有受教前賢之處，論述重心則放在第三、四部分。

我的論點是，近三百年來華夷論述的激烈轉換如果能夠提供我們任何省思，正是華夷之「辨」與華夷之「變」之間的辯證性。同樣面對歷史，前者隱含區分種族、文化、政治立場的「畛域化」(territorialization) 設定⁽⁴⁾，後者則藉「風」與「勢」的能動性，更新、甚至翻轉華夷關係的可能。我認為，華夷之「辨」與「變」的關鍵之一，就是對「文」——文字，文學，文化，文明——的梳理。也因此，當中國與周邊的關係面臨又一次洗牌的時代，人文學者對華夷論述的重新闡述，佔有不可替代的位置。

二、「華夷變態」

「華夷」之說濫觴於上古時期生活在黃河中下游地區的華夏族（諸夏）——漢族先民的古稱。華夏較早進入農業文明，與周邊以遊牧乃至狩獵為生的族群交往過程中，因為文明發展而產生高下，從而萌發了「華夷」分野的觀念。相對於中土、中原或中國，周邊域外即有所謂「東夷西戎、南蠻北狄」之稱。從「夷」的最初意義看，「夷」、「狄」實無明確褒貶義，但夷夏既然有別，華夏之於「夷」「狄」，還是暗含了文化優越感⁽⁵⁾。但考古學者已經一再提醒我們，早期華夏部族即已雜糅夷狄蠻戎等不同成分，因此所謂「華夷」之分並非絕對判準⁽⁶⁾。

(4) 此處指涉德勒茲和瓜達利(Gilles Deleuze and Félix Guattari)在《反伊底帕斯》(*Anti-Oedipus*, 1972)裏，「畛域化」和「去畛域化」(deterritorialization) 觀點。*Anti-Oedipus*, trans. Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane. (London and New York: Continuum, 2004). 儘管不少華語語系論者面對中國霸權，作出「去畛域化」的反詰，但論述的框架仍然不脫傳統政治地理的內外之分。

(5) 此處呼應學者如宮崎市定的說法：「『文』的有無，卻可確定『華』與『夷』的區別。換句話說，『文』只存在於『華』之中。同時，正是由於有『文』，『華』才得以成為『華』。」見[日]宮崎市定、中國科學院歷史研究所翻譯組編譯，《中國文化的本質》，《宮崎市定論文選集》下卷，（北京：商務印書館，1965），頁304。原載於《亞細亞史研究》第2卷，為在東方學術協會上演講。另見許紀霖的討論，《家國天下：現代中國的個人、國家與世界認同》（上海：上海人民出版社，2017），頁55。

(6) 有關「中國」從「天下」到民族國家的論述，以及「華夷」關係變動不居的歷史，參見王柯，

秦始皇建立了中國歷史上第一個中央集權帝國，為華夷秩序構築了最初的基礎。兩漢時期將日本列島的倭奴國，朝鮮半島的三韓諸國，以及中南半島和南洋諸小國納入這一體系。華夷秩序在唐代有了長足發展，甚至跨越中亞、與阿拉伯帝國及伊斯蘭體系爭鋒。兩宋王朝一直受到北方遼、金、西夏政權的威脅，但向東、向南的發展則繼承且超越了唐代。蒙元帝國雖然保留了華夷秩序的框架，但軍事征伐之外，卻未能延伸這一體系的文化內涵。明初鄭和率領當時世界上規模最大的艦隊七次下西洋，達到非洲東岸，一時所向披靡，以朝貢體系為準的國際關係達到巔峰⁽⁷⁾。但明代後期華夷體系開始產生質變。傳教士文化、殖民勢力東來、滿清入主中原都為華夏文明帶來前所未有的衝擊。

1644年，滿族滅明，建立大清皇朝。漢族知識份子視此為正朔衰亡，天崩地解的時刻，而東亞諸國也莫不為之震動。日本幕府儒官林春勝（1618–1680）、林信篤（1644–1732）父子所編《華夷變態》一書，即記載明清易代之際中國的種種變化⁽⁸⁾。林春勝在序言（1674）中寫道：

崇禎登天，弘光陷虜，唐魯才保南隅，而韃虜橫行中原。是華變於夷之態也。雲海渺茫，不詳其始末。如《剿闖小說》、《中興偉略》、《明季遺聞》等，概記而已。朱氏失鹿，當我正保年中，爾來三十年所，福漳商船，來往長崎，所傳說有達江府者，其中聞於公，件件讀進之，和解之，吾家無不與之。其草案留在反古堆，恐其亡失，故敘其次第，錄為冊子，號《華夷變態》。頃聞〔聞〕吳鄭檄各省，有恢復之舉。其勝敗不可知焉，若夫有為夷變於華之態，則縱異方域，不亦快乎⁽⁹⁾。

《華夷變態》的形式源於德川幕府時期的唐船風說書⁽¹⁰⁾，意即通曉中文

《中國，從天下到民族國家》增訂版（臺北，政治大學出版社，2017）。

(7) 檀上寬著、王曉峰譯，《永樂帝——華夷秩序的完成》（北京：社會科學文獻出版社，2015）。

(8) 《華夷變態》所收入文件起於1644，止於1728年，所記錄資料程顯了中華變為夷狄的過程。1958年，《華夷變態》由日本東洋文庫以三大巨冊附補遺一冊的形式首次刊行於世。

(9) 林春勝、林信篤編，浦康一解說，《華夷變態》（東京：東方書店，1981），頁1。孫文，《唐船風說：文獻與歷史——《華夷變態》初探》（北京：商務印書館，2011），頁39–40。

(10) 見孫文的討論。也可參考唐通事的另一面向研究，廖肇亨，〈領水人的忠誠與反逆：十七世紀日本唐通事的知識結構與人生圖像〉，收入彭小妍主編，《翻譯與跨文化研究：知識建構、文本與文體的傳播》（臺北：中央研究院文哲所，2015），頁371–400。

的官員對往來中國船隻所作盤查的報告，其內容不僅包括中日貿易、天主教會地下活動，也及於中國與世界形勢。林春勝所言充分反映當時日本學者對大明亡國的看法。所謂「華夏變於夷之態」，意味明清鼎革其實是華夏禮儀之邦變成蠻夷的過程。以往的華夷秩序淪為失序狀態。隱含其下的，則是日本居高臨下、自命為華夏正統的微妙立場。

明亡後，日本、朝鮮、及越南初時皆不承認清朝。流傳東亞和東南亞的「小中華」觀念在此時變本加厲⁽¹¹⁾。「小中華」一方面可以指涉海外靈根自植的期許，一方面也意味「去」中華並取而代之的野心。朝鮮、阮朝及日本都將自己視為華夏正統的海外延伸。日本儒學者山鹿素行(1622-1685)在《中朝事實》把日本國稱為「中華」⁽¹²⁾。朝鮮稱清帝「虜王」，阮朝自稱「中夏」，並在中南半島執行「改土歸流」、和「以夏變夷」⁽¹³⁾。當時日本圖鑒、書籍仍然把大明人和大清人看成兩個人。清朝鞏固多年後，日本等國才承認滿人統治華夏的事實，但是否視清朝為華夏正統則另當別論。

早在漢代，日本即已進入雛形時期的華夷秩序，之後諸部落間通過征戰形成統一的政治共同體，向中國派遣使節，行朝貢之禮，藉中國王朝來確立權威地位。但日本天皇很早即有與中國對等的意識。公元607年聖德太子派遣小野妹子使「唐」，因所持國書稱天皇為「日出處天子」，令隋煬帝不悅，終迫使日本自承為避居海隅的「夷人」。爾後日本建立自為的華夷秩序，稱朝鮮為「西藩」；大化革新後，視大唐、朝鮮半島諸國及日本列島諸部族為「化外」⁽¹⁴⁾。以後千年，日本與中國的關係此消彼長，從「三國一」（中國，日本，印度）說到「神國觀」，從足利義滿被冊封為日本國王到豐臣秀吉兩度攻打朝鮮、撼動明朝宗主國地位，可以為例。德川時代的日本思想從朱子學，到古學，到國學，成為明治時代意識形態之底色，再加上西潮東漸之後的「和

(11) 白永瑞，〈中華與去中華的文化政治一重看「小中華」〉，收入張崑崙編，《東亞視域中的「中華」意識》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2017），頁299-314。孫衛國，《大明旗號與小中華意識：朝鮮王朝尊周思明問題研究（1637-1800）》（北京：商務，2007）。

(12) 王柯，〈從「中華」思想到「中華思想」說〉，《民族主義與近代中日關係——「民族國家」，「邊疆」歷史認識》（香港：香港中文大學出版社，2015），頁267-300。

(13) 張崑崙，〈朝鮮與越南中華意識比較〉，收入張崑崙編，《東亞視域中的「中華」意識》，第8章，頁213-236。

(14) 「化外」包括「鄰國」、「番國」、「夷狄」。「鄰國」指大唐（中國），「番國」指以新羅為首的朝鮮半島諸國而位於日本列島南北端的蝦夷、隼人、耽羅、舍衛，以及多掛島等南島人等，則被視為不受天皇恩澤感化的「夷狄」。華夷思想作為一種政治思想被貫徹到了律令法體系中。

魂洋才”，即是“華夷變態”之延續。

在朝鮮,「箕子朝鮮」說其來有自,各代均有詮釋,因十六世紀性理學(朱子學)大興而更爲發展。然而以「檀君」取代「箕子」作為創始先祖之說後來居上。不論如何,「小中華」的思潮一直持續不輟。壬辰倭亂後,朝鮮全盤流行崇華思想和「崇明」意識,甲申之變因此帶來極大衝擊。遲至十八世紀,士人金鐘厚(1721-1780)致信出使清帝國的洪大容(1731-1783)謂,「所思想在乎明朝後無中國耳,僕非責彼(指中國人)之不思明朝,而責其不思中國耳。」⁽¹⁵⁾更進一步,朝鮮對於中國,「所貴乎中華者,為其居耶?為其世耶?以居則虜隆亦然矣,以世則吳楚蠻戎鮮有非聖賢之後者矣」⁽¹⁶⁾。朴趾源(1737-1805)雖提出「近夷狄而師之」,但更著眼經世厚生的實學立場。

我們也必須注意臺灣在近代浮出歷史地表的意義。十七、八世紀漢人大量移民臺灣前,臺灣已有來自各方的土著。這些民族雖同屬南島語系,但語言文化、社會組織繁雜。1661年鄭成功攻陷臺灣,驅逐荷蘭殖民者,所依據的名號正是「明招討大將軍」。以後二十三年鄭氏家族經營臺灣,率皆以海外正統自居。1683年鄭克塽降清,明宗室後人寧靖王朱術桂(1622-1683)自縊於台南,島上大明香火告終。

誠如楊儒賓指出,明亡之後,儒家傳統學者勤王之舉不絕,如劉宗周之於福王;黃道周之於唐王;王夫之、方以智之於永曆帝;黃宗羲、朱舜水之於魯王,皆為顯例。台灣明鄭雖未必有大儒為其後盾,「但在亡國、亡天下的雙重道德壓力下,中國東南地區的士人會隨鄭氏政權入台,這是可以想像的事。」⁽¹⁷⁾然而臺灣不僅賡續由明宗室代表的中華正統,也同時促動東亞和東南亞的「華夷變態」。鄭氏家族明末橫行東亞與東南亞水域;因為與日本的血緣與貿易關係,江戶文明頗見其影響。如日本禪宗黃檗宗開創者隱元禪師東渡,即由鄭氏水師護衛。而西班牙在菲律賓的殖民政權對鄭成功、鄭經兵力戒慎恐懼,與對馬尼拉漢人的高度鎮壓,亦可窺見深層結構因素⁽¹⁸⁾。

(15) 葛兆光,〈從「朝天」到「燕行」—17世紀中葉後東亞文化共同體的解體〉,《中華文史論叢》81(2006.1),頁30。又,對朝鮮、日本、越南與中國的文化互動與想像變遷,見葛兆光,《想像異域:讀李朝朝鮮漢文燕行文獻札記》(北京:中華書局,2014)。

(16) 同前註。亦參考吳政緯,《眷眷明朝:朝鮮士人的中國論述與文化心態(1600-1800)》(臺北:秀威資訊,2015),頁12。

(17) 楊儒賓,〈明鄭亡後無中國〉,《中正漢學研究》31(2018.6),頁16。

(18) 同前註,頁22。

更重要的，華夷之辨發生在中國以內。滿人統領中原後，遺民志士以種種方式抗清未果，他們於是改弦易轍，強調正統興亡不再繫於一家一姓的宗室朝代，而訴諸源遠流長的禮樂道統⁽¹⁹⁾。遺民如顧炎武（1613-1682）、王夫之（1619-1692）等力倡亡國事小，亡天下事大。顧炎武曾有亡國、亡天下之說：「易姓改號，謂之亡國。仁義充塞，而至於率獸食人，人將相食，謂之亡天下。」⁽²⁰⁾呂留良（1629-1683）則有言：「華夷之分大於君臣之倫，華之與夷，乃人與物之分界，此乃域中第一義。」⁽²¹⁾這類討論所在多有，不再贅述。

雍正一朝對中國的統治逐漸堅固，然而批判其僭越華夏正統的聲音不絕如縷。1728年，漢族文人曾靜（1679-1735）、張熙受呂留良華夷之辨影響，試圖遊說川陝總督岳鍾琪反清，事發而下獄。雍正親自介入此案，合上諭、口供、以及曾靜自述《歸仁錄》等為一書，命名《大義覺迷錄》，廣為發行，不但對曾靜等的指責進行辯解，更為滿清的正統地位作出強而有力的陳述。雍正宣稱清朝政權得自天命，不容「華夷之辨」否定：

蓋從來華夷之說，乃在晉宋六朝偏安之時，彼此地醜德齊，莫能相尚，是以北人詆南為島夷，南人指北為索虜，在當日之人，不務修德行仁，而徒事口舌相讎，已為至卑至陋之見。今逆賊等於天下一統，華夷一家之時，而妄判中外，謬生忿戾，豈非逆天悖理，無父無君，蜂蟻不若之異類乎？⁽²²⁾

雍正呼應《孟子》章句，強調「不知本朝之為滿洲，猶中國之有籍貫。舜為

(19) 顧炎武，〈正始〉《原抄本日知錄》（台北：台灣明倫書店，1970），卷17，頁378-379。又見楊念群的討論，《何處是江南：清朝正統觀的確立與士林精神的變異》（北京：生活、讀書、新知三聯書店，2010），第六章。

(20) 顧炎武，〈正始〉《原抄本日知錄》，頁379。

(21) （清）雍正皇帝編纂，《大義覺迷錄》卷上（呼和浩特：遠方出版社，2002），頁130-131。

(22) 同前註，頁3。

東夷之人，文王為西夷之人，曾何損於聖德乎！」⁽²³⁾「惟有德者可為天下君」⁽²⁴⁾。

弔詭的是，雍正以文化、德行，而不以地域、族裔、血緣，作為判斷華夷的準繩，其實呼應的正是傳統華夷論述的理想（未必是實踐）。以其人之道還制其人之身，他對漢族正統觀作出巧妙回應。當然，夷夏之防如果真只是以聖德、明君分高下，也就不會有如此錯綜暴烈的歷史；隱藏在文化、德行之下種種動機的合縱連橫，不容小覷。以往學界多強調清帝的高壓統治，近年學者如楊念群等則指出其懷柔策略的效應。尤其江南士人經過甲申之後的激烈反抗，如何逐漸改變立場，接受清室正朔，不僅意味夷夏之防意識的艱難轉換，也意味識時務者委曲求全、甚至共謀唱和的種種考量⁽²⁵⁾。

不論如何，經過明清鼎革，十七世紀的「中華」已由滿人瓜代，形成「惟有德者可為天下君」的「大中華」觀。而海外的「小中華」則由日本、朝鮮、越南等國所發揚光大。學者藤井倫明以十七世紀末日本山崎闇齋學派為例，指出其所發展出的華夷論述可以三種不同方向界定：道德風俗優劣；主客自他關係；地理地形環境。第一指向我們所熟悉的文化決定論，強調種族血緣不是決定華夷之分的絕對原因；文化的積澱養成才更具有決定因素。第二則指向主體名分的自我決定論，強調政治實體必須就自身立場為出發點，作出我者、他者之別。而第三指向環境決定論，強調地緣環境可以成為華夷分野的因素⁽²⁶⁾。白永瑞則以韓國為例，說明東亞諸國在「去中華」、「再中華」的拉力中，將傳統「絕對的華」相對化，甚至異質化，以此創造政治的「際」，折衝其中，產生自為的「柔軟的主體」⁽²⁷⁾。

儘管立場各異，這些論述者都是從東亞周邊立場反思中華的意義，並從文化、主體、地理因素挑戰原本想當然爾的中原華夏傳統。至此華夷結構已經改變，其極致處，甚至將「中華文化」的母體中國也逐步排除在「中華」

(23) (清)雍正皇帝編纂，《大義覺迷錄》卷上，頁3。孟子曰：「舜生於諸馮，遷於負夏，卒於鳴條，東夷之人也。文王生於岐周，卒於畢郢，西夷之人也。地之相去也，千有餘裡；世之相後也，千有餘歲。得志行乎中國，若合符節。先聖後聖，其揆一也。」見劉曉東，〈雍乾時期清王朝的「華夷新辨」與「崇滿」〉，收入張崑將編，《東亞視域中的「中華」意識》，頁85-101。

(24) (清)雍正皇帝編纂，《大義覺迷錄》卷上，頁1。

(25) 可參考楊念群，《何處是江南：清朝正統觀的確立與士林精神的變異》

(26) 藤井倫明，〈日本山崎闇齋學派的中華意識探析〉，收入張崑將編，《東亞視域中的「中華」意識》，頁177-207。

(27) 白永瑞，〈中華與去中華的文化政治〉，頁314。

之外。十七世紀的日本對「華夷變態」的觀察，已為日後凌駕中國的野心埋下伏筆⁽²⁸⁾。「中國」或「中華」成爲不斷播散、置換的時空場域和想像共同體。「中國」不論虛實繼續，畢竟形成有如區域鏈的脈絡關係。無可諱言的是，華夷之變雖每以文化、文明為論述要素，但政經、軍事、族群甚至環境因素始終無從規避⁽²⁹⁾。

三、華夷混同

晚清時期，華夷秩序發生另一次劇變。17世紀以來，西歐各國歷經政治、產業革命，發展出一種國家、資本、殖民主義為中心的政經體系，並向全球擴展。在此背景下，自秦漢以來延續將近兩千年的華夏正統搖搖欲墜。1840年林則徐（1785-1850）等人面對西方軍事威脅，開始正視國際關係轉變。1842年，魏源（1794-1857）受林則徐之囑託著《海國圖志》，書中提出了石破天驚的立論「師夷長技以制夷」。傳統華夷論述一向以天朝上國為主體，以四夷八荒為從屬，由此建立的不僅是政治、文化秩序，更是倫理秩序。即使雍正、乾隆以滿族立場提倡的華夷論，也莫不以「中國」為中心。

魏源的華夷論有兩重意義。乍看之下，「師夷長技以制夷」充滿功利主義暗示，頗有以毒攻毒的意味。一般以為這是晚清中體西用論的濫觴，也是洋務運動的基礎。相對於衛道之士認為西方技術不過是奇技淫巧，魏源認為指南針制自周公，挈壺創自《周禮》⁽³⁰⁾，古代聖人「剝舟剡楫，以濟不通，弦弧剡矢，以威天下，」⁽³¹⁾難道也是形器之末？師夷長技其實符合聖人之「道」，甚至是創造性的轉化。

魏源的論述更發揮了「夷」的多重性解讀，為晚清華夷世界圖景重新定位。魏源認為，所謂「蠻狄羌夷之名」指的是那些居住在中國周邊、未習「王化」的少數民族，而不是來自歐美、具有高度文明的洋人。歐美外國人雖名

(28) 馬場公彥，〈近代日本對中國認識中脈絡的轉換〉，《東亞視域中的「中華」意識》，第271-295頁。

(29) 如卜正民指出元明、明清的巨變和自然氣候轉變、環境災難都有密切關聯。見卜正民(Timothy Brook)著、廖彥博譯，《掙扎的帝國：氣候、經濟、社會與探源南海的元明史》，（臺北：麥田，2016），第三、五、十章。

(30) 「挈壺氏掌挈壺以令軍井」。〈夏官·挈壺氏〉，《十三經注疏·周禮》（台北：藝文印書館），頁461。

(31) 魏源，《海國圖志》（鄭州：中洲古籍出版社，1999），頁103。

之為「夷」，但實際上他們與中國傳統認定的「夷」有所不同；他們「明禮行義，上通天象，下察地理，旁徼物情，貫串古今」⁽³²⁾，是天下的「奇士」、域外的「良友」，值得中國有識之士學習。

換句話說，魏源一方面為中華和西方的夷創造了平等互惠的憧憬，一方面對傳統、廣義的「夷」作出內在價值高下的判斷，彷彿「西夷」可以凌駕中國周邊的蠻狄羌夷，成為另類的平起平坐的禮義之邦。不僅如此，夷的高下之別，又牽涉到作為主體的中國「善師」和「不善師」的判斷力。所謂「善師」意味善於掌握宗法、歷史、知識的夷情，洞察時機，一舉奏功。這裡所牽涉的就不只是知識技術的判定，也是外交技術的掌握：敵友之分從來沒有如此曖昧。

華夷之辨論述的微妙轉化在晚清最後七十年不斷展開。郭嵩燾（1818-1891）是晚清首位出使西方的外交人物。他在歐洲所見所聞讓他理解西洋文明已非古人理想所能包容；「古已有之」的邏輯必須翻轉：「三代以前，獨中國有教化耳，故有要服、荒服之名，一皆遠之於中國而名曰夷狄。自漢以來，中國教化日益微減；而政教風俗，歐洲各國乃獨擅其勝，其視中國亦猶三代盛時之視夷狄也。中國士大夫知其義者尚無其人，傷哉！」⁽³³⁾換句話說，如果判斷夷夏的標準是文化、文明之有無，則歐西各國已經超越中國，猶似三代之於夷狄。晚清的重要文人王韜（1828-1897）也重申華夷之分的浮動性：「《春秋》之法，諸侯用夷禮則夷之，夷狄之進於中國者則中國之…故吳、楚之地皆聲名文物之所，而《春秋》統謂之夷。然則華夷之辨，其不在內外，而繫於禮之有也也明矣。苟有禮也，夷可進為華；苟無禮也，華則變為夷，豈可沾沾自喜，厚己薄人哉？」⁽³⁴⁾

尤其值得注意的是譚嗣同（1865-1898）。青年時期的譚也是中體西用的追隨者，但甲午戰後他的思想發生轉變。在〈與唐紱丞書〉中他寫道，「三十

(32) 同前註，頁63。

(33) 郭嵩燾，《倫敦與巴黎日記》第4卷（長沙：岳麓書社，1984），頁491。

(34) 王韜，《華夷辨》《弢園文錄外編》（北京：中華書局，1959），頁296。「春秋之所謂夷狄中國，初非以地言，故進於中國則中國之，流於夷狄則夷狄之。惟視教化文明之進退何如耳。若以地言，則我湘楚固春秋之夷狄，而今何如也？且我國之驕又不止此，動輒詆西人無倫常，此大不可。夫無倫常矣，安得有國？使無倫常而猶能至今日之治平強盛，則治國者又何必必要倫常乎？惟其萬不能少，是以西人最講究倫常，且更精而更實。即如民主、君民共主，豈非倫常中之大公者乎？」譚嗣同，〈論學者不當驕人〉《譚嗣同全集》卷一（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1951），頁131。

年後，新學灑然一變，前後判若兩人。三十之年，適在甲午，地球全勢忽變，嗣同學術更大變化。」⁽³⁵⁾面對西方，他認為「彼即無中國之聖人，固不乏才士也。」⁽³⁶⁾聖人之道不但為中國所有，亦為外國所有。「道非聖人所獨有也，尤非中國所私有也。」⁽³⁷⁾聖人之道既然是順天應人之學，如果中國不如西方，又何妨不以西方為師：「聖人之道，果為盡性至命，貫澈天人，直可彌綸罔外，放之四海為準。」⁽³⁸⁾

無論如何，從太平天國的天啓號召到義和團事變的扶清滅洋，從幼童留美的西學憧憬到戊戌變法的新政實踐，無不顯示華與夷之間從信仰、知識到政教體制的緊張性，而這一緊張性一直延伸到今天。但這只是清末華夷論述面向西洋與東洋刺激所產生的回應。中國以內的華夷秩序也同樣發生變動。就在八國聯軍席捲中國北方的同時，南方的革命勢力興起。而其號召無他，正是「驅除韃虜，復興中華」——強烈的漢族主義⁽³⁹⁾。自命為「華」的大清又被打回「夷」的位置。

葛兆光教授近年對中華與域外研究致力甚多，在〈納四裔入中華〉中他指出晚清反滿論述蘊含兩種不同動力。代表者分別為章太炎（1869-1936）和梁啟超（1873-1929）。1901年以來章太炎發表系列文章（〈正仇滿論〉[1901]、〈中夏亡國二百四十二年紀念會書〉[1902]、〈駁康有為論革命書〉

(35) 譚嗣同，〈與唐絳丞書〉，《譚嗣同全集增訂本》（上）（北京：中華書局，1981），頁259。

(36) 譚嗣同，〈思緯壹壺壹書一報貝元徵〉《譚嗣同全集》，頁396。

(37) 同前註，頁391。

(38) 同前註，頁394。劉禾曾在《帝國的話語政治》（*Clashes of Civilizations*）指出中國古代夷字沒有貶義，而是地理政治上方位的界定。準此，她認為在中英外交交涉過程中，英國人刻意將「夷」字英譯為barbarian（野蠻），以此推論清廷對洋人蔑視，並據之以為攻打中國的藉口。也因此，1858年天津條約中嚴禁使用「夷」字。劉對這一翻譯/外交的過程固然別有所見，但她誇大「夷」一字的譯謬，視之為晚清中西關係巨變的樞紐，顯然以偏概全。如前所述，中國傳統裏的「夷」字固無絕對貶意，但我們只要對華夷秩序歷史稍作涉獵，即可知所謂天朝之於四夷，從居高臨下到割地和番，從來充滿變動不居的策略或成見。「夷」字的意義必須歷史化。雍正、乾隆對「華」/「夷」所作李代桃僵式的詮釋，自有其政治及文化脈絡，何須等到大英殖民帝國扭曲「夷」字「原意」，作出謬譯而翻轉歷史？劉禾原意在批判西方殖民者自我投射的野蠻本質，但識者已指出，劉的後殖民立場從未擺脫西方幽靈：過分強調英國人對夷/barbarian翻譯的權力，其實否定了中國文化政治在原生脈絡裏的能动性，間接默認，甚至強化，西方無所不在的霸權。Lydia Liu, *The Clash of Empires: The Invention of China in Modern World Making* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006), chapter 2. 有關清朝的中華論述，見黃興濤，《重塑中華》，第一章。

(39) 許紀霖：〈天下主義、夷夏之辨及其在近代的變異〉，《家國天下：現代中國的個人、國家與世界認同》，頁59-67。

[1903]), 反覆強調中國是炎黃子孫, 華夏後裔, 只是被蕞爾東胡「侵及關內, 盜竊神器, 流毒於中華」⁽⁴⁰⁾。在〈正仇滿論〉末, 章甚至認為對漢族而言, 「日親滿疏」: 「自民族言之, 則滿、日皆為黃種, 而日為同族而滿非同族」⁽⁴¹⁾。他在〈中華民國解〉一文中更有言, 中國之所以稱「中國」, 正是與「四裔」相對⁽⁴²⁾, 且不說滿洲, 就是西藏、蒙古、回部, 「三荒服則任其去來」, 不必圈限在中華民國國界之內。相對於此, 朝鮮、越南和緬甸「雖非故土」, 因為文化長期受到中國影響, 反倒可以因勢利導, 可以收歸域內。

但章太炎思想複雜, 我們必須審慎以對。學者如林少陽點明章的民族主義「其中有廣大者」。也就是說, 章的種族主義未必僅局限於漢族中心論, 也含有有協助解放其他弱小民族的悲願。這不僅與章氏「鼎革以文」政治文化立場有關, 更必須以他得自莊子、佛學的「個體為真, 團體為幻」的思想為底線⁽⁴³⁾。章氏種族主義論的另一面, 是他的無政府、無聚落、無人類、無眾生、無世界的「五無論」。由此形成的二律悖反關係, 與現代國家民族主義機械論大相徑庭。

同為1901年, 梁啟超發表〈中國史敘論〉, 認定漢、苗、藏緬、蒙古、匈奴、通古斯族都應包含在中國範疇之內。梁啟超雖然支持民族主義, 但他的觀點恰與章太炎形成對照。章將華夷之辨當作是內部種族革命的動員力量, 梁將華夷之辨當作是團結中國對抗西方帝國主義——西方的夷——的整合觀念⁽⁴⁴⁾。1905年, 梁啟超又發表〈歷史上中國民族之觀察〉, 再次強調「中華民族」, 即普通所說的漢族, 也並非一個血緣的單一民族, 而是由多個民族混合而成的。歷史上各種民族逐漸融入, 所以「現今之中華民族, 自始本非

(40) 章太炎, 〈討滿洲檄〉, 《章太炎全集》(上海: 上海人民出版社, 1985) 第四冊, 《太炎文錄初編》卷二, 頁190。以下對章太炎討論、資料來自葛兆光教授〈納四裔入中華〉, 《思想》27 (2014.12), 頁1-58。

(41) 章太炎〈正仇滿論〉, 見張枏、王忍之編, 《辛亥革命前十年間時論選集》(北京: 生活、讀書、新知三聯書店, 1977) 第一卷上冊, 頁98-99。

(42) 「中國之名, 別於四裔而為言」。章太炎, 〈中華民國解〉, 《章太炎全集》第四冊, 頁252。

(43) 林少陽, 《鼎革以文: 清季革命與章太炎復古的新文化運動》(上海: 上海人民出版社, 2018), 頁298。

(44) 「民族主義者, 世界最光明正大公平之主義也, 不使他族侵我之自由, 我亦毋侵他族之自由, 其在於本國也, 人之獨立, 其在於世界也, 國之獨立」, 見梁啟超, 〈國家思想變遷異同論〉, 《飲冰室合集》「文集」之六(北京: 中華書局, 1989), 頁20-21。如葛兆光所言, 雖然他看到《天演論》必然引出「權力即道理」的帝國主義, 但是, 他希望提倡「民族主義」以對抗「帝國主義」。

一族，實由多數民族混合而成。」⁽⁴⁵⁾。「異族」都應當包容在「中國」之內。他指出民族本身就是歷史過程中不斷融合，漢族原本也不是單數：雖然漢族號稱黃帝子孫，但他們「果同出一祖乎？」⁽⁴⁶⁾按照梁啟超對於「中國」的想像，雖然中國本部有十八行省，但也應包括屬部如滿洲、蒙古、回部、西藏，「中國，天然大一統之國也，人種一統，言語一統，文學一統，教義一統」⁽⁴⁷⁾。由梁啟超所鼓吹的華族觀念歷經二十世紀初的政治文化運動，逐漸成為國家主流論。孫中山提出的「五族共和」論，還有時至今日的五十六族共和論，與此一脈相承⁽⁴⁸⁾。

值得注意的是，五四之後曾有一批學者勇於更新華夷看法，最著名的首推顧頡剛（1893–1980）。1920年代顧推動「古史辨」運動，重新審視以往視為當然的三代歷史、經典和傳說。他提倡「層累地造成古史」觀，認為所謂中華民族象徵的炎帝、黃帝，堯、舜、禹，甚至歷史本身的不斷積澱延伸，都是後之來者的神話再造。1923年在〈與錢玄同先生論古書〉文中，顧提出（一）推翻「非信史」，「打破民族出於一元的觀念」；（二）「打破地域向來一統的觀念」；（三）「打破古史人化的觀念」；（四）「打破古代為黃金世界的觀念」⁽⁴⁹⁾。顧的史觀充滿日後所謂的「後設」機鋒；華夷之分不僅被歷史化，甚至被敘事化。如此形成的中國版想像的共同體自然難以見容傳統史家，甚至引來動搖國本的撻伐。

有了顧頡剛開風氣之先，學者對古代「何為中國」的研究此起彼落。師承王國維的徐中舒（1898–1991）1927年發表〈從古書中推測之殷周民族〉，一反三代同出一源的傳統說法，提出殷、周屬於不同民族。同年，蒙文通

(45) 梁啟超，〈歷史上中國民族之觀察〉《飲冰室合集》「文集」之四十一，頁4。如葛兆光指出，在討論歷史淵源的時候，梁啟超認為中華民族的來源，在「炎黃一派之華族」（漢族）之外，還包括了八個民族即苗蠻族、蜀族、巴氏族、徐淮族、吳越族、閩族、百粵族、百濮族。其中，除了苗族和濮族之外，都已經完全融化在「華族」之中了。《新民叢報》第56號（光緒三十一年二月十五日），57號（光緒三十一年三月初一）。

(46) 梁啟超，〈中國史敘論〉《飲冰室合集》「文集」之六，頁5–7。

(47) 梁啟超〈中國地理大勢論〉，《飲冰室合集》「文集」之十，頁77–78。引自葛兆光〈納四裔入中華〉。又見黃興濤的討論，《重塑中華》，頁60–70。

(48) 多位學者指出，楊度為「五族共和」論的始作俑者。1907年楊在自創的《中國新報》鼓吹「五族君憲政」，而有「金鐵主義」說。但他的視野中五族並非真正平等，而是有進化程度的差別。

(49) 顧頡剛，〈與錢玄同先生論古史書〉，《努力》周報增刊《讀書雜誌》，第9期；顧頡剛，〈與劉胡二先生書〉（原載《讀書雜誌》第11期，1923年7月1日），收入《古史辨》（上海古籍出版社重印本，1982）第一冊，頁96–102。

(1898-1968) 的《古史甄微》提出「古史三系說」，認為中國上古民族分為江漢、海岱、河洛三系，其部落、姓氏、居住地域各不相同，經濟文化各具特徵⁽⁵⁰⁾。「三系學說」和「古史辨」學派的觀點迥然不同，唯在史識的突破上可以相提並論。1933年，傅斯年(1896-1950)發表〈夷夏東西說〉，提出商代是由東夷和西夏逐步融合而成⁽⁵¹⁾。東西少數民族的對峙、互動、融合形成了華夏文明。這些學者師承不同，關懷各異，但對中華民族的構成卻都強調了多元分歧的特徵，這無疑反映了五四以來啓蒙精神的啓發，以及世界文明觀念的改變。

左翼方面，早在1922年中共上海第二次全國代表大會的〈二大宣言〉，即強調蒙古、西藏、回疆三部實行自治，成為民主自治邦；並用自由聯邦制，建立中華聯邦共和國。中共早期的民族聯邦觀頗受蘇聯民族政策影響⁽⁵²⁾。但當時的「自治」與現在「自治區」的自治涵義大為不同，而更有民族自決的可能。在文化政策上，則有瞿秋白(1899-1935)等以國際共產革命的立場倡導「文化革命」，廢除漢字漢文，以拉丁化代之。按照瞿最激烈的邏輯，華與夷必須同時抹除，以為超越國家民族的無產階級世界革命鋪路⁽⁵³⁾。

然而這樣眾聲喧「華」的局面在抗戰前夕嘎然而止。為了團結一致抵抗日本侵略，上述學者紛紛改弦易轍，強調民族統一的必要性。華夷之辨再度由內部的族裔分梳轉為一致對外的民族大義。顧頡剛曾經強烈提倡種族歷史多元論，但在1939年發表了著名的〈中華民族是一個〉：「我們只有一個中華民族，而且久已有了這個中華民族！」「我們對內沒有什麼民族之分，對外只有一個中華民族！」⁽⁵⁴⁾與此同時，中共對於民族自治的主張也改弦易轍。王柯注意到從1934年〈中華蘇維埃共和國憲法大章〉到1944年周恩來提出的「中國境內的民族自決權」民族政策的演變。中共前期民族自決論曾承認

(50) 見葛兆光，〈納四裔入中華〉的討論。又見羅志田，〈事不孤起，必有其鄰：蒙文通先生與思想史的社會視角〉，《四川大學學報》(哲學社會科學版)，2005年第4期，頁101-114。

(51) 傅斯年，〈夷夏東西說〉，《民族與古代中國》(石家莊：河北教育出版社，2002)，頁3-60。

(52) 王柯，〈中國，從天下到民族國家〉，第十章。

(53) 馮曉白，〈拼寫方言：民國時期漢字拉丁化運動與國語運動之離合〉，《學術月刊》，2016年第11期，頁164-179。早期中共其實支持民族自決，這一立場在抗戰時間改變。見王柯，〈中國，從天下到民族國家〉，頁247-248。

(54) 顧頡剛，〈中華民族是一個〉(益世報，邊疆週刊)第9期，1939年2月13日。有關1939年的大辯論，參見馬戎主編，〈中華民族是一個：圍繞1939年這一議題的大討論〉(北京：社會科學文獻出版社，2016)。

民族獨立的選項，但後期的民族自決論則否定民族獨立，轉而提倡中華國家之內平等聯合關係⁽⁵⁵⁾。

但什麼又是「民族」呢？顧頡剛對民族的定義又引來更多論戰。顧強調中國國內各「種族」原無界限，經過千百年雜糅交錯，各自分立。但在西方與日本帝國的壓迫下，必須聯合抗敵。另一方面，著名人類學家費孝通（1910-2005）則強調各少數族裔的民族特徵不容抹殺，即使在團結抗戰的大纛下，也必須正視族群多元存在的事實。顧、費針鋒相對，各有所偏。顧強調法理意義上一體的民族-國家（nation-state），而費側重人類學意義上多元的民族-族裔。誠如胡體乾指出，如果顧頡剛將民族作出政治化的詮釋，已有國家主義傾向；另一方面費孝通則可能低估了族群之間齟齬所帶來的政治摩擦，未必能以他日後的名言「多元一體」輕易抹平⁽⁵⁶⁾。誠如柳鏞泰教授所指出，民國時期的領土與邊疆論述一方面帶有現代國家的主權、領土、自決訴求，但另一方面仍然不脫傳統皇朝（尤其是清朝）的藩屬及朝貢國想像，以至從安南到朝鮮、從緬甸到琉球都成為籠統的中華域外延伸⁽⁵⁷⁾。

將焦點轉向海外，近現代的「夷」搖身一變，成為中國疆域以外異族、異國的化身。華人移民或遺民初抵異地，每以華與夷、番、蠻、鬼等作為界定自身種族、文明優越性的方式。殊不知身在異地，易地而處，華人自身已經淪為（在地人眼中）的他者、外人、異族——夷。更不提年久日深，又成為與中原故土相對的他者與外人。遺民不世襲，移民也不世襲。在移民和遺民世界的彼端，是易代、是他鄉、是異國、是外族。誰是華、誰是夷，身份的標記其實游動不拘。

回顧嚴復、梁啟超、孫中山等人所代表的華夷論述，我們不難發現其中的混同成分。「漢族」、「五族」、「大中華」、「大亞洲」乃至「世界」的認同，可能發生在同一個思想家不同時期甚或同一時期裏。從康有為到梁啟超，從孫中山到李大釗、毛澤東，都是熱烈的民族主義者，都贊同（廣義）亞洲主

(55) 王柯，《中國，從天下到民族國家》，頁248。

(56) 費孝通，《中華民族的多元一體格局》，《北京大學學報》，第4期，1989年，頁1-19。胡體乾，〈關於中華民族是一個〉，《新動向》，第2卷，10期，1939年6月30日；費孝通，〈關於民族問題的討論〉，《益世報·邊疆周刊》，第19期，1939年5月1日。引自黃興濤，《重塑中華》，第四章，頁278-279。亦見馬戎，《中華民族是一個：圍繞1939年這一議題的大討論》。

(57) 柳鏞泰，〈以四夷藩屬為中華領土：民國時期中國領土的想像和東亞認識〉，收於王元周編，《中國秩序的理想、事實、與想像》，（南京：江蘇人民出版社，2017）頁180-204。

義，也都有世界主義情懷。他們在種族論和文明論之間擺盪，既回應傳統華夷之辨，也迎向華夷之變。如許紀霖所見，「如同古代的天下主義與夷夏之辨複雜地糾纏在一起一樣，近代中國特殊的種族論與普世的文明論也同樣互相鑲嵌，互為理解背景框架。」⁽⁵⁸⁾至於何者居於支配性的位置，有歷史大勢所趨，也有因時、因地、因人而異的偶然機遇。

四、華夷風起

時至二十一世紀，華夷論述似乎捲土重來。在中國境內，自從上個世紀末「中國可以說不」、「大國崛起」以後，民族國家主義如虎添翼，成為「新時代」的共同話語。「多元一體」、「只有一個中華民族」、「文明等級」儼然是官方及左翼學者處理民族論的金科玉律。在中國以外，「一帶一路」、「孔子學院」等政策不但確立走向世界的國際觀點，也與帝國盛世傳統遙相呼應。就本文觀點而言，兩者都是華夷秩序的當代回應。

而在海外，最受注目的論述則非華語語系研究莫屬。這個譜系至少包括如杜維明教授的「文化中國」、王賡武教授的「地方/實踐的中國性」、李歐梵教授的「游走的中國性」、王靈智教授的「中國/異國雙重統合性」等立論；以及如周蕾教授的「反血緣中國性」、洪美恩 (Ien Ang) 教授的「不能言說中文的(反)中國性」、哈金教授的「流亡到英語」等反思。這些學者各據海外一方，也各有立論動機。大抵而言，前一組學者雖承認華人離散的境況，卻力求從中找出不絕如縷的文明線索，想像「花果飄零，靈根自植」的可能。後一組學者則質疑任何「承認」的政治；他們解構血緣、語言、書寫，主權作為實踐或想像「中國」共同體的合理合法性，甚至不無連根拔起的嘗試。

當代華夷論述的兩端可以汪暉 (b. 1959) 和史書美 (b. 1961) 為代表。汪暉是中國大陸新左派的領銜人物，他的《現代中國思想的興起》曾從朝貢體系角度，遙想中華帝國處理內外關係的策略與理想。汪近年向國家-民族主義靠攏，對西藏問題、朝鮮戰爭、甚至琉球歸屬都有特定見解⁽⁵⁹⁾。他擅長

(58) 許紀霖，《家國天下：現代中國的個人、國家與世界認同》，頁72。

(59) 必須強調的是「民族主義」與「國家主義」並不能夠完全等同，在當下大陸黨國體制的具體語境中更是如此。汪暉與其說是一位民族主義者，不如說更是國家主義者。儘管他有〈東

從區域甚至世界史角度解釋問題，強調中國現代經驗不應被西方論述包裹，而自成反現代的現代性。以西藏為例，他指出這一地區的複雜性不能以單一民族-國家主義解釋，而必須顧及西藏獨特政教/世俗傳統、西方殖民勢力、當代經濟市場主義等彼此勾連下的有機關聯⁽⁶⁰⁾。更進一步，他提出「跨體系社會」說，視「不同文化、不同族群、不同區域通過交往、傳播和並存而形成了一個相互關聯的社會和文化形態。」⁽⁶¹⁾王銘銘的「超社會體系」的文明論對汪的影響清晰可見——但王銘銘的人類學導向使他的論述不似汪暉那樣旗幟鮮明；擺動在「國族」與「文明」之間，王不乏意在言外之處⁽⁶²⁾。

汪暉的述作引經據典，論證細緻，但每有理論（甚至意識形態）先行的傾向。他的「跨體系社會」說接續他的「朝貢體系」說，其實都預設一個不言自明的中國中心論，雖然他也想像這一中心自我解構的可能：

作為「一個人類社會」的國家不但涉及物質文化、地理、宗教、儀式、政治結構、倫理和宇宙觀及想像性世界等各種要素，而且還要將不同體系的物質文化、地理、宗教、儀式、政治結構、倫理和宇宙觀及想像性世界連接起來⁽⁶³⁾。

事實上，朝貢-藩屬-藩地等關係並不是均質的，它總是根據參與者的特徵而產生變異。因此，儒家思想的政治性就表現在它對自身邊界的時而嚴格時而靈活的持續性的界定之中。依據不同的形勢，華夷之辨、內外之分既是嚴峻的，又是相對的，不同時代的儒者-政治家根據不同的經

西之間的「西藏」問題》等著作，但在他的論述框架中所關懷的是國家本位的。甚至在某種程度上，國家（人民共和國）是他理論建構的（歷史/價值）原點與基本單位。所以在他看來，毛時代與改革開放時期並不形成斷裂——雖然兩者的社會性質與結構已有很大不同，但在國家意識的層面上，卻並未發生任何改變，反而不斷強化。

(60) 汪暉，〈東西之間的「西藏問題」〉，《亞洲視野：中國歷史的敘述》（香港：牛津大學出版社，2010），頁89-184。

(61) 汪暉，〈如何詮釋中國及其現代〉《亞洲視野：中國的歷史敘述》（香港：牛津大學出版社，2010），頁x。

(62) 見王銘銘，《超社會體系：文明與中國》（北京：生活、讀書、新知三聯出版社，2015）。王銘銘的人類學訓練，還有他對中國作為一種「文明」的檢視，勢必使他的理論在社會主義「國家-民族主義」和他所謂的「超社會體系」之間擺盪。在目前中國政治氛圍裏，他這一方面的論述難免一筆帶過，語焉不詳。「文明」的定義既可無限放大為宏觀歷史敘述，也可量身打造為特定國家論述藉口。

(63) 汪暉，〈如何詮釋中國及其現代〉《亞洲視野：中國的歷史敘述》，頁xiv。

典及其解釋傳統，不但提出過一系列解釋，而且也將這些解釋轉化為制度性的和禮儀性的實踐⁽⁶⁴⁾。

論者卻已指出，不論汪暉如何強調歷史的體系複雜，中國的多元一體總是一個「超穩定結構」，過去由朝貢體系支撐，現在代之以跨社會體系。面對一元論質疑，他回應「『一個』的含義只能在『跨體系』的意義上理解，而不能在『反體系』的或『整一的』意義上理解。」⁽⁶⁵⁾在這裡「一」也是「多」，「多」也是「一」。如此，一與多的辯證帶有所推崇的章太炎〈齊物論釋〉中「不齊之齊」的邏輯⁽⁶⁶⁾，卻不能掩飾「跨體系」願景裏的漏洞。如上所述，汪暉對華夷秩序的解釋不乏模糊的描述性修辭（「既是嚴峻的，又是相對的」…），更規避當下國家霸權對少數族裔暴力壓制的紀錄。汪暉曾為文論朝鮮人民解放戰爭，義正詞嚴⁽⁶⁷⁾。按照該文的革命、解放、自決論述，他理應對西藏等地區的過去與未來也持相似開放辯證態度。但西藏屬於中國，一切「維穩」至上。如此，豈不凸顯他厚彼薄此的矛盾？⁽⁶⁸⁾

因應「大國崛起」之後的大論述，近年大陸學界對文明論重新發生興趣。

(64) 同前註，頁 xv。

(65) 同前註，頁 xiii-xiv。

(66) 這裡指的是汪暉對章太炎〈齊物論釋〉的創造性解釋，並以此作為當代中國民族政治的理想方案。英語世界對汪暉學說最為推崇者包括慕唯仁 (Viren Murthy)。在 *The Political Philosophy of Zhang Taiyan: The Resistance of Consciousness* (Amsterdam, Brill, 2011)，以章太炎、魯迅、汪暉作為現代中國政治思想三大巨人；中譯見《章太炎的政治哲學：意識之抵抗》，張春田等譯（上海：華東師範大學出版社，2018），第六章。但不論是汪暉還是慕唯仁論章學，都面臨如何嫁接章氏唯識哲學影響下的思想與當代中國政治的兩難。如果缺乏了章太炎「破四惑」、「五無」的基礎，任何對「一就是多」的齊物論操作，難免有為當代國家民族政策強作解人之嫌。汪暉顯然沒有章太炎絕然的「破」或「無」的政治決心或思想準備，以致使得他的章學論述顯得曖昧。

(67) 汪暉，〈二十世紀中國歷史視野下的抗美援朝戰爭〉，《文化縱橫》2013年第6期，頁78-100。

(68) 汪暉的洞見和不見，參考姚新勇的評論，〈直面與迴避：評汪暉《東西之間的漢藏問題》〉，《二十一世紀》132期，2012年8月，頁110-119。王柯指出，中國共產黨對少數民族政策的討論，由早期的民族「自決」、「聯邦制」，到之後的民族「自治」，其實有複雜歷史、外交，以及國家民族主義合法性考量。這一問題也牽涉清代「理蕃」制度的盛衰與現當代蒙、藏、疆關係的消長。見王柯，《中國，從天下到民族國家》，第十章。無論如何，暴力因素從來深藏在統治者及被統治者之間。近現代邊疆史的種種血腥暴動或鎮壓等不穩定因素，早已包括在「跨體系社會」之內，而非之外。統治與分離力量的博弈必須嚴肅面對，而不宜以理論「去政治化」。尤其我們必須思考傅科 (Michel Foucault) 所批判的藉由生命政治 (bio-politics) 所遂行的微型控管 (micro governance) 暴力。

論者一方面不再將中國文明的起源定於一端，轉而強調歷史發展「滿天星斗」的格局；考古學家蘇秉琦的研究因此重新受到肯定⁽⁶⁹⁾。但另一方面，這類多元複數的文明起源論卻導向前述汪暉「一就是多」，「多就是一」的結論。以「天下論」知名的趙汀陽甚至提出將中國視為一個「政治神學」的概念——「政治神學」始作俑者施密特（Carl Schmitt）在中國魂兮歸來。趙認為，「早期中國的四方萬民為了爭奪最大物質利益和最大精神資源的博弈活動形成了以中原為核心的『漩渦』動力模式，漩渦一旦形成，就具有無法拒絕的向心力和自身強化的力量，從而使大多數參與者既難以脫身也不願意脫身，終於形成一個巨大的漩渦而定義了中國的存在規模和實質概念。」⁽⁷⁰⁾「中國的精神信仰就是中國本身，或者說，中國就是中國人的精神信仰，以配天為存在原則的中國就是中國的神聖信念。」⁽⁷¹⁾這是孟子所謂「所過者化，所存者神」的世紀新解了。

相對於汪暉等偏向國家-民族論立場，史書美則從後殖民-反帝國主義立場推動華語語系研究。她強調清帝國以來中國（面對藏、蒙、新疆及其他少數族裔）的「內陸殖民性」（continental colonialism）；中國海外移民在移居地充滿掠奪性的「定居殖民」（settler colonialism）行徑；以及落地應該生根的「反離散」（anti-diaspora）論⁽⁷²⁾。在強烈批判中國殖民霸權的前提下，史書美將研究範圍劃定為海外華語地區以及中國大陸以內的少數民族區域。她將傳統大陸漢語地區完全排除在外，視之猶如毋庸置疑的民族一體，其實不自覺地「承認」了當代中國漢族中心主權。她認為海外華人一旦遷移海外，應該落地生根，溶入在地文化。更有甚者，她認為華人社群從臺灣到馬來西亞再到歐美，去中國化勢在必然：年久日深，「華」的身份注定日漸稀薄，自動轉化為「夷」——與「華」不再相干。

(69) 蘇秉琦著，趙汀陽、王星選編，《滿天星斗：蘇秉琦論遠古中國》（北京：中信出版，2016）。另外，何九盈從語言考古學立場提出「華夷語系」說：「『華』『夷』只是文化的不同，語言的不同，並非種族上的差別」。他企圖證明羌戎、苗蠻、百越、華夏四大語族的親屬關係，以及歷史上分久必合的路徑。見《重建華夷語系的理論和證據》（北京：商務印書館，2015）。

(70) 漩渦理論因為架構太大，以至於無所不包，儼然是趙的天下論翻版，但卻不無倒果為因的可能。與中華文化相去較遠的蒙古、西藏如今仍在中國漩渦之內，何以與中華文化關係相近的韓國、日本，甚至越南反而在中國漩渦之外？抑或國家民族主義不是中國作為政治神學的首要？趙汀陽，《惠此中國：作為一個神性概念的中國》（北京：中信出版社，2016），頁17。

(71) 趙汀陽，《惠此中國：作為一個神性概念的中國》，頁17。

(72) Shu-mei Shih, "The Concept of the Sinophone," *PMLA*, vol. 126, No. 3 (May 2011), pp. 709-718.

史書美的「尊夷攘華」論每每引起海外反中者的共鳴。她的理論資源包括美國學院的後殖民主義、帝國批判、多元文化論，自由派人道馬克思主義等等。的確，歷來我們談論（現代）中國，多以作為主權實體的大陸為正宗，但也衍生國家-民族主義情結，正統迷思，以及文學與歷史大敘述的必然呼應。史認為華語語系研究可以另闢蹊徑。她以南腔北調的華語為座標點，輻射出一個駁雜廣闊的華語世界圖景。這是眾聲喧嘩的世界，也是律動頻仍的世界，恰和位居大陸、同聲一氣的中州正韻形成對比，而且漸行漸遠。隱含其下的政治拮抗姿態不言可喻。

但史的立論有其破綻。她強調理論掛帥，對中國或中華歷史的複雜性缺乏理解興趣。她的論述從後殖民主義出發，將中國各朝各代都打成殖民主義的不同版本，對弱小民族肆行壓制。我們無須遮蔽中國朝代、國家歷史種種霸權紀錄，但籠統以殖民主義名之，顯然以偏概全。只要對中國民族、地理史，或本文所關心的華夷秩序史稍有涉獵，即可知其謬差。中國文明的起源滿天星斗，即使漢族以內也因地域、文化、時代的差距產生許多不同結構——五胡亂華以前的南方被視為蠻夷馱舌之地，日後成為華夏重心，即是一例。歷代各種漢胡交會現象，或脫胡入漢，或脫漢入胡，多元駁雜的結果一向為史家重視，更不論所謂異族入侵以後所建立的政權。蒙元、滿清只是最明白的例子。就史的論點而言，這豈不是華語語系帝國勢力「殖民」漢族的實例？

為了運作後殖民理論，史書美強調內陸殖民、定居殖民等現象，卻未能對海外華人歷史語境作出更細緻、深入了解。華語語系的理論源頭固然出自英語、法語等殖民語系研究，卻沒有必要亦步亦趨，複製西方論述。她反對海外華人葉落歸根的想法，力倡「反離散」，卻忽視華人在定居國每每受到差別待遇，可能同時是殖民和被殖民者，也有「被離散」的可能。新世紀裏個人和資訊旅行早已如此頻繁，離散所投射的（地平線版）空間、畛域的離去與復歸必須置於多次元甚至異次元空間重新思考。更何況「道不行，乘桴浮於海」，我們不能輕言放棄「再離散」內蘊的政治張力與主體自決的行動力⁽⁷³⁾。

汪暉和史書美都是當代學界最值得尊敬的學者。前者苦心定義當代中國

(73) 史書美的理論問題在他處已有討論，見王德威，〈「根」的政治，「勢」的詩學：華語論述與中國文學〉，《中國現代文學》24（2013.12），頁1-18。

政權的合法性，後者則傾力質疑中國對海外華語社群的相關性。兩人看似難有交集，但在各言其志的過程裏，卻每有若合符節之處。當史建議海外華人應該擺脫中國影響、融入移居國的多元文化，並和其他反帝反殖的力量形成聯合陣線，豈不是和汪暉建議少數民族繼續「跨體系」、融入「一就是多」、「多就是一」的中國文明，形成五十與百步的拉鋸？汪暉的「不同文化、不同族群、不同區域通過交往、傳播和並存而形成了一個相互關聯的社會和文化形態」有了跨國升級版。更令人莞爾的是，兩人都以左派自居，彷彿在最後的革命烏托邦裏可望殊途同歸。是在他們的各趨極端理論之間，我們思考華夷論述的新視野。這一視野我以「華夷風」命名⁽⁷⁴⁾。

五、華夷之變

以下四點可以作為華夷風研究的起點。首先，相對華語語系(Sinophone)研究，我提出華夷(Sinophone/Xenophone)之辨/變的方向。Sinophone或「華語語系」研究源自上個世紀末，經過史書美等的倡導成為顯學。面對中國論述，華語語系研究有其策略優勢。但史企圖對「中國」作為主權國家、歷史進程、文明積澱、或「想像的共同體」等各個面向作一次性出清，僅保留語言作為(日漸消失的)公分母。史固然有其立論基礎，但操作上卻簡化為二元政治對立。在本文所論的華夷語境裏，如果只針對人民共和國霸權而提倡「華語語系」，就算師出有名，也難免墮入非此即彼的詭圈：中國中心論和反中國中心論看似對立，卻儼然互為表裏。

跳脫這一詭圈，我認為不妨重新思考近年在中國大陸重受重視的華夷論述，並且以子之矛，攻子之盾。如前所述，華夏和四夷的問題古已有之，到了晚清和現代尤其複雜。但就目前論述所及，仍少碰觸「華夷變態」的種種可能。杜維明教授多年前討論「文化中國」概念時，曾指出中華文化無遠弗

(74) 二〇一四年夏天，我與高嘉謙教授應邀參加馬來西亞華社研究中心舉辦的第二屆華人研究國際雙年會，會後與莊華興、張錦忠教授等訪問馬六甲。馬六甲扼守馬六甲海峽，數百年來見證歐亞經貿和軍事起伏，也成為東南亞種種文化的匯集處。華人不曾在此缺席。隨著季節貿易風向，華夷商旅移民往來絡繹南中國海，盛極一時。漫步昔日中國城老街，我們仍可遙想當年繁華。猶記其中有一店家對聯寫道：「庶室珍藏今古寶／藝壇大展華夷風」。這一對聯也許無足可觀，卻觸動我們對華語語系文化現象的思考。張錦忠教授特別提及Sinophone譯法之一可以為「華夷風」。

屈，即使文化圈外圍的「夷」，也可能被潛移默化為「華」⁽⁷⁵⁾。這仍是萬流歸宗的想法。從周邊看中國，我們必須正視所謂的「夷」——他者、外人、異己、異族、異國——與華互動的歷史多樣性。在「夷」的語境裏，我們且思考「潛夷」和「默華」如何回應中國：甚至「夷」也可能默化、改變那個（其實意義變動不居的）「華」。

不僅如此，「夷」存在「華」之外，更存在「華」之內。從歷史眼光來看，「夷夏東西」的內外交錯、合縱連橫自古已然。而用王明珂教授不無後現代色彩的修辭來說，「華」的確立，必先以指認「夷」為前提⁽⁷⁶⁾。我認為「夷」之於「華」，與其說是被「排除在外」，更不如說是被「『包括』在外」⁽⁷⁷⁾。「包括在外」作為表述主權的方式，一方面可以是政法性的，一方面可以是批判性的。前者關乎威權與的設定和維繫，後者則逆向操作，成為自覺或自決的抗爭方法。

當代中國文學研究對海外華文文學或視而不見，或等而次之，藉此凸顯其中心典範力量，何嘗不就是「包括在外」政法權威操作？相對於此，華夷論述翻轉內與外的秩序，提醒我們華夷「變態」的「例外狀態」每每就是歷史常態；而且進更進一步，面對號稱無所不包的中華文明，寧願「被包括在外」。這就形成「承認的政治」逆反。兩種「包括在外」都充分調度空間或場所的界限，形成似外實內，或似內實外的不穩定關係。

華與夷、內與外、接納與排除的分野總是變動不已。「排除在外」是簡單的非此即彼的操作。「包括在外」才是你來我往，猶若主權者般行使的判斷——甚至決斷力——的方法。也因此白永瑞教授論「大中華」，「小中華」，

(75) 杜維明，《文化中國的認知與關懷》（台北：稻香出版社，1999），頁8-11。相關延伸討論可參考 Tu Wei-Ming, *The Living Tree: The Changing Meaning of Being Chinese Today*. Stanford: Stanford University Press, 1994.

(76) 王明珂，《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》，（台北：允晨文化，1997）。

(77) 談華語語系的獨立性是一回事，但我們不能無視中國大陸政權的存在，以及其壓力的無所不在。因應的方式之一是創造「包括在外」的論述空間。「把我包括在外」語出《聯合報》副刊1979年2月26日發表的一封信——張愛玲為婉拒《聯合報》副刊的邀請所寫的回信。她借用好萊塢製片山謬·高爾溫（Samuel Goldwyn）的名言「把我包括在外」（include me out），翻轉約定俗成的說法（「把我包括在內」或「把你排除在外」），製造若即若離發言立場。本文使用這一詞彙則另有理論指涉。「『包括』在外」和施密特、阿甘本（Giorgio Agamben）等提出的「例外狀態」（state of exception，或譯為緊急狀態）有關，原意味主權者在政治危急時刻有權越過法制，圈定並排除異己或異類，以彰顯自主權力位置。Giorgio Agamben, *The State of Exception*, trans. Keven Attell (Chicago: University of Chicago Press, 2005)。

「去中華」，「再中華」在近世的種種「變態」，不禁有感孟子所言，「吾聞用夏變夷者，未聞變於夷者」⁽⁷⁸⁾，必須重作詮釋：「吾聞用夏變夷者，亦聞變於夷者。」⁽⁷⁹⁾

第二，華夷研究以「華夷風」名之。關鍵詞是與phone諧音的「風」。莊子所謂「風吹萬竅」，「風」是氣息，也是天籟，地籟，人籟的淵源。「風」是氣流振動（風向、風勢）；是聲音、音樂、修辭（《詩經·國風》）；是現象（風潮、風物，風景）；是教化、文明（風教、風俗、風土）；是節操、氣性（風範、風格）。「風以動萬物也。」華語語系的「風」來回擺盪在中原與海外，原鄉與異域之間，啓動華夷風景。我們既然凸顯「風」的流動力量，以及無遠弗屆的方向，就該在華夷理論與歷史之間，不斷尋求新的「通風」空間。

然而「俱分進化」⁽⁸⁰⁾，風險總是存在。天有不測風雲，何況後現代與後社會主義的政治管理無孔不入，密不通風，因此任何有關「風」的理想同時也必須關乎「風險」的蠢測。風險的極致是破壞與毀滅——任何理論無從排除的黑洞。但重點是：華夷風起，在最理想和最不理想的兩極之間，仍有廣袤流動空間。是在這一空間裏，「風」的作用和實踐成爲我們用心致力所在。

這就帶入「風」的政治性層面。我認爲，對華夷「風」的研究的同時，我們必須思考「勢」的詩學⁽⁸¹⁾。「勢」有位置、情勢、權力和活力的涵義；也每與權力、軍事的佈署相關。如果「風」指涉一種氣息聲浪，一種現象習俗，「勢」則指涉一個空間內外，由「風」所啓動的力量的消長與推移。前者總是提醒我們一種流向和能量，後者則提醒我們一種傾向或氣性（disposition/propensity），一種動能（momentum）。這一傾向和動能又是與主體立場的設定或方位的佈置息息相關，因此不乏政治意圖及效應。更重要的，「勢」總已暗示一種情懷與姿態，或進或退，或張或弛，無不通向實效發生之前或之間的力道，乃至不斷湧現的變化。

如我在〈根〉的政治，「勢」的詩學：華語論述與中國文學〉所討論，依違政治之間，「勢」有審美意涵，意味審時觀物的判斷力，以及蘊藉穿越現狀的想像力。早在《文心雕龍》〈定勢〉裏，「勢」已經被引入爲文論的要

(78) 李學勤主編，〈滕文公上〉《孟子注疏》（台北：台灣古籍，2001），頁182。

(79) 白永瑞，〈中華與去中華的文化政治—重看「小中華」〉，頁314。

(80) 指涉章太炎〈俱分進化論〉的說法：善惡同時進化，成爲相生相倚的循環關係。

(81) 王德威，〈根的政治，勢的詩學〉，頁13-18。

項⁽⁸²⁾。唐代王昌齡、皎然等文論中，「勢」被引用為詩文的「句法」問題或策略部署⁽⁸³⁾。在王夫之的論述裏，「勢」被細膩處理，成為讀史觀詩的指標⁽⁸⁴⁾。蕭馳教授更指出王夫之詩論從「取勢」到「待勢」，從「養勢」到「留勢」，無不觸及詩人運籌帷幄，靜中有動的涵養⁽⁸⁵⁾。

「風」與「勢」不必然只帶來常態律動；歷史何嘗少見逆風狂飆、劣勢逆流的危機？由「風」與「勢」所帶動的華夷詩學因此總已經含有危機意識。聽風觀勢總已經暗示一種厚積薄發的準備，一種隨機應變的警覺。

第三，在理解華夷風研究的政治地理的同時，我們深刻體認華夷變態所投射的人間情況。汪暉與史書美的研究都從大處著眼，而且與各自的政治理念緊緊相連。汪暉勤為當下中國體制接駁出古往今來的脈絡。但他將中國作為「方法」時有過猶不及之嫌，更何況他刻意凸顯「跨社會體系」和「區域體系」的關係，和黨國「自動糾錯機制」，在在引人側目。史書美切割中國，想像海外華語區域社團可和其他中國內外弱小民族互相聯結「比較」，形成「關係」網絡⁽⁸⁶⁾。如上所論，這是另類「跨體系社會」了。

華語語系的研究當然應該面向世界，但無從擺脫「房間裏的大象」——中國。史書美的後殖民策略殘存了二十世紀中期冷戰思維：畫分敵我，堅壁清野。在今天這樣的（實體和數位）資訊、（文化、商業、政治）資本快速流轉的時代，不免令人發思古之幽情。汪暉對於歷史的爬梳分析遠遠超過史書美。但不論早期對京都學派的依賴，之後對施密特國家主權主義的擁抱，或對毛澤東不斷革命論的鄉愁，都限制了他強大的批評能量。在伸張國家主權、畫清敵我界限時，他向施密特的「政治神學」靠攏——施密特曾支持納粹的右翼背景似乎不成問題。他所見的歷史儼然也是為理論服務⁽⁸⁷⁾。

(82) 有關《文心雕龍》「定勢論」可參考涂光社，《勢與中國藝術》（北京：中國人民大學出版社，1990），頁158-171。

(83) 相關討論參見蕭馳：《聖道與詩心》（台北：聯經出版社，2012），頁144-145。

(84) 余蓮（François Jullien）特別推崇王夫之的觀點。指出因為「勢」，中國審美概念才顯示了與西方「模擬」說（mimesis）截然不同的概念基礎，將藝術活動視為一種實現（actualization），而非模擬、再現（representation），的過程。余蓮著；卓立譯，《勢：中國的效力觀》（北京：北京大學出版，2009），頁56。

(85) 見蕭馳，《聖道與詩心》，頁144-145。

(86) Shu-mei Shih, "Comparison as Relation," in *Comparison: Theories, Approaches, Uses*, eds. Rita Felski and Susan Stanford Friedman (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2013), pp. 79-98.

(87) 楊奎松：〈也談「去政治化」問題——對汪暉的新「歷史觀」的質疑〉，<http://www.>

兩位學者對當代華夷問題的政治空間如此專注，卻似乎未對空間之內的生命和生活狀態給予更多關心。當汪暉高談朝鮮「人民」戰爭，當史書美高談落地生根，「反離散」，其實此中無「人」。而我認為「人間情境」(the human condition)⁽⁸⁸⁾才是華夷風更可探測的場域。這並不是說兩位學者缺乏人文甚至人道關懷，而是說當他們力求強化或克服眼前以主權政治為前提的種種理念和實踐，反而見樹不見林，難以顧及生命最駁雜的一面：難以為繼的理想、始料未及的衍化、妥協和壓抑、常態和「變態」共同交織成我們存歿於斯的所在。

我對人間情境的理解，受到漢娜·阿倫特 (Hannah Arendt) 的影響，強調行動中的人間 (*vita activa*) 與思考中的人間 (*vita contemplativa*) 的辯證對話：行動與語言創生無限可能，而我們藉由「寬宥」過去，和「承諾」未來，形成對無限可能的制約⁽⁸⁹⁾。這人間包括社群、地域、性別、年齡、階級、心理、社會和生態環境等，也應包括生命主體的七情六慾、甚至「後人類」想像⁽⁹⁰⁾。華夷研究的政治地理要如何定義？弱勢族群、NGO組織、甚至酷兒運動也必須因為華夷之分而排除在外麼？兩位學者也許根據左派立場，指出所謂「人間情境」無非是自由主義、人文主義操弄的「普世價值」。但如果他們力圖將華夷空間「再政治化」，又怎能只顧紙上談兵，忽視人間煙火的種種「變」態？

第四，就人文學者專業領域所及，應該特別注重華夷風研究「言」與「文」與「變」的聯動意義。這不僅因為華夷論述奠基在言說表述上，也因為對言說所投射的想像共同體（及非共同體）將我們帶向文和「文」學因時因地而變的層面⁽⁹¹⁾。華夷風研究以語言的眾聲喧嘩作為立論起點，這當然是對生命實相和想像的生動觀察。聲音／言說的政治千變萬化，語言本身所延伸的複

aisixiang.com/data/71721-4.html

(88) Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

(89) 同上, 237-246。

(90) 二十一世紀中國科幻小說熱潮為後人類研究 (posthumanism) 提供獨特視角，即為一例。傳統「夷」所暗示的異族、異國有了新的意義：異類、異形、異次元時空。後人類研究綜論可參見Neil Badmington, ed., *Posthumanism: Readers in Cultural Criticism* (New York, Palgrave, 2000)。

(91) 林少陽教授的《鼎革以文》中，對「文」與革命的關聯性，值得思考。也參見陳雪虎的討論，《「文」的再認：章太炎文論初探》(北京：北京大學出版社，2008)。

雜問題，不能用「先見之明」的公式套牢。阿倫特對「言說」與「行動」的探討，巴赫金（Mikhail Bakhtin）對「眾聲喧嘩」的嚮往，都著眼於聲音在政治意義上的創造性。但華夷風最大的批判能量在觀察語言、言說的流動性，以及提醒我們溝通的不確定性。我們必須顧及聲音若斷若續、語焉不詳、意在言外的表述——以及因為政治壓迫、風土變遷、時間流逝而導致聲音的啞啞，無奈的沉默，和永遠死寂。

強調語言的畛域性容易流於語音中心主義（phonocentrism）。有鑑於此，部分學者如石靜遠（Jing Tsu）、白安卓（Andrea Bachner）以西方解構主義下 script（書寫）或符號來作為與言的對應⁽⁹²⁾。然而中國的「文」不必受限為書寫、文字、文類、符號。我們不能忽略秦漢以來龐大的「書同文」的政教傳統所帶來的深遠影響。在此之外，「文」的意義始自印記、裝飾、文章、氣質、文藝、文化、終於文明。「文」是審美的創造，知識的生成，也是治道的顯現。但「文」也是錯綜、偽飾、遮蔽的技藝。換句話說，面對文學，我們不僅依循西方模擬與「再現」（representation）觀念而已，也仍然傾向將文心、文字、文化與家國、世界做出有機連鎖，而且認為這是一個持續銘刻、解讀生命的過程，一個發源於內並在世界上尋求多樣「彰顯」（manifestation）——與遮蔽（concealment）——形式的過程。這一彰顯或遮蔽的過程體現在身體、藝術形式、社會政治乃至自然的律動上，具有強烈動態意義。

前述宮崎市定的說法值得再次引用：「『文』的有無，卻可確定『華』與『夷』的區別。換句話說，『文』只存在於『華』之中，同時，正是由於有『文』，『華』才得以成為『華』。」以這樣定義下的「文」來思考當代華夷秩序，我們乃知「文」曾是華夷之「辨」的徵候——沒有文化或文明的地域或種族有淪為「夷」的可能。而在我們的時代，我們理解「文」也是華夷之「變」的過程——文化與文明永遠是在不斷編碼和解碼的序列中顯現或消失。「辨」是畛域的區分，「變」指向時間進程的推行。

回顧新世紀以來各種的論述、激情、與實踐，從「天下」到「去中」，從「通三統」到「反離散」，從「政治神學」到「靈根自植」，歸根究底，無

(92) Jing Tsu, *Sound and Script in Chinese Diaspora* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010); Andrea Bachner, *Beyond Sinology: Chinese Writing and the Scripts of Culture* (New York: Columbia University Press, 2014).

不可視為種種關於華夷之「辨」與華夷之「變」的說法或文章。在此，人文學者的位置變得無比重要。這不僅是因為我們從言說和書寫開始，將「文」從狹義文學擴及到政論、宣言、學說、運動及其他，也直接參與其中的變化。嬗變和權變、不變和多變間形成的緊張關係正是我們持續論辯的起點。

檢討當代對「文」作為華夷秩序的追蹤和指認的痕跡，我們不能不再次回溯章太炎的案例。章氏認為國家民族改造的根本繫於「文」：「鼎革以文」一方面指向絕對復古性，恢復「文」兀自出現於天地洪荒的文明記號；一方面指向絕對革命性，最終一切解散，歸於空無⁽⁹³⁾。據此，章太炎的華夷論述劇烈擺盪在漢族中心主義和「五無論」之間，彰顯中國民族-國家現代性的兩種極端。環顧當下，華語語系去中國論者，口口聲聲清理一切，其實仍然在揮之不去的中華性裏做文章（欲潔何曾潔？）；而跨社會、超體系、大中國論者雖然誇耀「超」與「跨」的天下至大無邊，畢竟難以擺脫一時一地的意識形態羈絆（云空未必空？）。換句話說，在華夷論述的激進性上，兩者其實都不能企及章太炎那一輩的所見和所思。

六、結語

總結本文，我強調華夷論述歷久而彌新的譜系，但不視之為理所當然。當華夷之「辨」轉為華夷之「變」，我們才真正意識到批判及自我批判的潛能。這是有關「差異」的政治學，但並非一種本質化的「差異」（difference）觀點，而是強調「間距」（*écart*）觀⁽⁹⁴⁾。間距不產生非此即彼的差異，而有你來我往、移步換形的脈絡。用林志明白教授所言，「那是突破自己的侷限（和自身的思想產生一個間距），同時也是給予思想一個新的可能（和他人的思

(93) 見陳雪虎的討論，《「文」的再認：章太炎文論初探》，頁70-78。

(94) 這是余蓮（François Jullien）的說法。余蓮（François Jullien）著、林志明譯，《功效論：在中國與西方思維之間》，（臺北：五南圖書出版，2011）頁5。類似余蓮的觀察在西方漢學界其實不乏前者從文學角度而言，見Stephen Owen, Owen, *Readings in Chinese Literary Thought* (Cambridge, Mass: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1992), 1-28. 從哲學角度而言，見A. C. Graham, *Disputers of Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (La Salle, IL: Open Court, 1993). 「差異」、「間距」的觀念，自然讓我們聯想德西達（Jacques Derrida）著名的「差異」（*différence*）與「延異」（*différance*）。但是兩者理論背景極為不同。最基本的，如果德西達從事的是意義的解構，余蓮詢問的是意義的效應。後者不作本質/非本質主義的分梳，而強調差異的差異—間距—作為意義不斷湧現、形成的方法。

想產生間距)。」⁽⁹⁵⁾

與此同時，我們持續體會、調度「文」作為華夷之「辨」和華夷之「變」中介性的意義。「通其變，遂成天下之文。」⁽⁹⁶⁾文學無他，就是從一個時代到另一個時代，從一個地域到另一個地域，對「文」的形式、思想和態度流變所銘記和抹消、彰顯和遮蔽的藝術。作為方法的「華夷風」研究有其理論寄託，但面向歷史，更強調與時俱變的判斷力⁽⁹⁷⁾。此無他，風無定向，勢有起落，我們必須聽風觀勢，因勢利導。在去中華、再中華、大中華、小中華的喧囂聲中，我們對華夷的判斷力總是離不開政治的：而既以「文」為本，「通其變」，也總是富有審美意涵的⁽⁹⁸⁾。

劉勰《文心雕龍》〈通變〉如是說：「變則其久，通則不乏。」⁽⁹⁹⁾——劉勰的時代是文學生成的時代，劉勰的時代也正是一個南北紛擾，華夷多變的時代。

主要參引文獻

一、中文

(一) 專書

(清)雍正皇帝編纂，《大義覺迷錄》卷上，呼和浩特，遠方出版社，2002。

《十三經注疏·周禮》，台北，藝文印書館，北京，生活、讀書、新知三聯書店，1977。

卜正民 (Timothy Brook) 著，廖彥博譯，《掙扎的帝國：氣候、經濟、社會與探源南海的元明史》，臺北，麥田出版社，2016。

(95) 林志明：〈如何使得間距發揮效用〉，《功效論：在中國與西方思維之間》，頁10。更有意義的是，他強調時間觀中的要素之一，「不再是以行動來作為考量觀點，而是以（事物發展過程中的）變動來作為考量觀點。」頁7。

(96) 《周易，繫辭上》，第九章。

(97) 這不意味「文」所形成傳統這一觀念毫無邏輯脈絡。相反的，它只是說明「文」的演變沒有現成路徑可循，並且在發展的開端無法預測其結果。即便該過程可重來一遍，其中任何細微的因素都不可能複製，因為任何顯現的路徑都是通過無數可變的和無定形的階段而實現。我們必須「通」其變。

(98) 源自阿倫特晚年論政治作為一種審美判斷的說法。受到康德美學判斷論啟發，阿倫特強調政治判斷以特殊事件、現象反思「品味」的原型，以證成總體觀照——達到康德所言的「無目的的合目的性」。但這一判斷的公信力有賴置之度外、旁觀者清的想像力運作，與群體互相溝通匯集的共識。阿倫特未完成專著 *The Life of the Mind* 即逝。論者對其說的批評，可見如 Andrew Norris, "Arendt, Kant, and the Politics of Common Sense," *Polity*: 29, 2 (Winter, 1996), pp. 165-191.

(99) 劉勰著、陳拱本義，《文心雕龍本義》下（台北：台灣商務印書館，1999），頁728。

- 王明珂,《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》,台北,允晨文化,1997。
- 王柯,《中國,從天下到民族國家》增訂版,臺北,政治大學出版社,2017。
- 王柯,《民族主義與近代中日關係——「民族國家」,「邊疆」與歷史認識》(香港:香港中文大學出版社,2015)。
- 王銘銘,《超社會體系：文明與中國》,北京,生活、讀書、新知三聯出版社,2015。
- 王韜,《設園文錄外編》,北京,中華書局,1959。
- 何九盈,《重建華夷語系的理論和證據》,北京,商務印書館,2015。
- 余蓮(François Jullien)著,林志明譯,《功效論：在中國與西方思維之間》,臺北,五南圖書,2011。
- 余蓮著;卓立譯,《勢：中國的效力觀》,北京,北京大學出版社,2009。
- 吳政緯,《眷眷明朝：朝鮮士人的中國論述與文化心態(1600-1800)》,臺北,秀威資訊,2015。
- 李學勤主編,〈滕文公上〉,《孟子注疏》,台北,台灣古籍,2001。
- 杜維明:《文化中國的認知與關懷》,台北,稻香出版社,1999。
- 汪暉,《亞洲視野：中國的歷史敘述》,香港,牛津大學出版社,2010。
- 林少陽,《鼎革以文：清季革命與章太炎復古的新文化運動》,上海,上海人民出版社,2018。
- 涂光社,《勢與中國藝術》,北京,中國人民大學出版社,1990。
- 姚大力,《追尋「我們」的根源：中國歷史上的民族與國家意識》,北京,生活、讀書、新知三聯書店,2018。
- 孫文,《唐船風說：文獻與歷史——《華夷變態》初探》,北京,商務印書館,2011。
- 孫衛國,《大明旗號與小中華意識：朝鮮王朝尊周思明問題研究(1637-1800)》,北京:商務印書館,2007。
- 馬戎主編,《中華民族是一個：圍繞1939年這一議題的大討論》,北京,社會科學文獻出版社,2016。
- 張枏、王忍之編,《辛亥革命前十年間時論選集》第一卷上冊,北京:生活、讀書、新知三聯書店,1977。
- 梁啟超,〈國家思想變遷異同論〉,《飲冰室合集》,(北京:中華書局,1989)。
- 章太炎,《章太炎全集》第四冊,上海,上海人民出版社,1985。
- 許紀霖,《家國天下：現代中國的個人、國家與世界認同》,上海,上海人民出版社,2017。
- 許倬雲,《我者與他者：中國歷史上的內外分際》,臺北,時報出版公司,2009。

- 郭嵩燾,《倫敦與巴黎日記》第4卷,長沙,岳麓書社,1984。
- 陳雪虎,《「文」的再認:章太炎文論初探》,北京,北京大學出版社,2008。
- 傅斯年,《民族與古代中國》,石家莊,河北教育出版社,2002。
- 黃興濤,《重塑中華:近代中國「中華民族」觀念研究》,北京,北京師範大學出版社,2017。
- 楊念群,《何處是江南:清朝正統觀的確立與士林精神的變異》,北京,生活、讀書、新知三聯書店,2010。
- 葛兆光,《宅茲中國:重建有關中國的歷史論述》,臺北,聯經出版社,2011。
- 葛兆光,《想像異域:讀李朝朝鮮漢文燕行文獻札記》,北京,中華書局,2014。
- 葛兆光,《歷史中國的內與外:有關「中國」與「周邊」概念的再澄清》,香港,香港中文大學出版社,2017。
- 趙汀陽,《惠此中國:作為一個神性概念的中國》,北京:中信出版社,2016。
- 劉勰著、陳拱本義,《文心雕龍本義》下,台北,台灣商務印書館,1999。
- 蕭馳,《聖道與詩心》,台北,聯經出版社,2012。
- 檀上寬著、王曉峰譯,《永樂帝——華夷秩序的完成》,北京,社會科學文獻出版社,2015。
- 魏源,《海國圖志》,鄭州,中洲古籍出版社,1999。
- 蘇秉琦著,趙汀陽、王星選編,《滿天星斗:蘇秉琦論遠古中國》,北京,中信出版,2016。
- 顧炎武,《顧炎武日知錄原抄本》,台北,台灣明倫書店,1970。
- 顧頡剛,《古史辯》第一冊,上海古籍出版社重印本,1982。
- 譚嗣同,《譚嗣同全集》,北京,生活、讀書、新知三聯書店,1951。
- 譚嗣同,《譚嗣同全集增訂本》(上),北京:中華書局,1981。

(二) 專書論文

- 白永瑞,〈中華與去中華的文化政治—重看「小中華」〉,收入張崑將編,《東亞視域中的「中華」意識》,臺北:國立臺灣大學出版中心,2017,頁299-314。
- 柳鏞泰,〈以四夷藩屬為中華領土:民國時期中國領土的想像和東亞認識〉,收於王元周編,《中國秩序的理想、事實、與想像》,南京,江蘇人民出版社,2017,頁180-204。
- 馬場公彥,〈近代日本對中國認識中脈絡的轉換〉,收入張崑將編,《東亞視域中的「中華」意識》,臺北:國立臺灣大學出版中心,2017,頁271-295。
- 張崑將,〈朝鮮與越南中華意識比較〉,收入張崑將編,《東亞視域中的「中華」意識》,臺北:國立臺灣大學出版中心,2017,頁213-236。

- 廖肇亨,〈領水人的忠誠與叛逆：十七世紀日本唐通事的知識結構與人生圖像〉,收入彭小妍主編,《翻譯與跨文化研究:知識建構、文本與文體的傳播》,臺北,中央研究院文哲所,2015,頁371-400。
- 劉曉東,〈雍乾時期清王朝的「華夷新辨」與「崇滿」〉,收入張崑將編,《東亞視域中的「中華」意識》,臺北:國立臺灣大學出版中心,2017,頁85-101。
- (日)宮崎市定、中國科學院歷史研究所翻譯組編譯,〈中國文化的本質〉,《宮崎市定論文選集》下卷,北京,商務印書館,1965,頁302-313。
- (日)藤井倫明,〈日本山崎闇齋學派的中華意識探析〉,收入張崑將編,《東亞視域中的「中華」意識》,臺北:國立臺灣大學出版中心,2017,頁177-207。

(三) 期刊論文

- 王德威,〈「根」的政治,「勢」的詩學:華語論述與中國文學〉,《中國現代文學》24 (2013.12),頁1-18
- 汪暉,〈二十世紀中國歷史視野下的抗美援朝戰爭〉,《文化縱橫》2013年第6期,頁78-100。
- 姚新勇,〈直面與迴避:評汪暉《東西之間的漢藏問題》〉,《二十一世紀》132 (2012.8),頁110-119。
- 湛曉白,〈拼寫方言:民國時期漢字拉丁化運動與國語運動之離合〉,《學術月刊》,2016年第11期,頁164-179。
- 楊儒賓,〈明鄭亡後無中國〉,《中正漢學研究》31 (2018.6),頁1-32。
- 葛兆光,〈納四裔入中華〉,《思想》27 (2014.12),頁1-58。
- 葛兆光,〈從「朝天」到「燕行」—17世紀中葉後東亞文化共同體的解體〉,《中華文史論叢》81 (2006.1),頁29-58。
- 羅志田,〈事不孤起,必有其鄰:蒙文通先生與思想史的社會視角〉,《四川大學學報》(哲學社會科學版),2005年第4期,頁101-114。

(四) 報紙、網路

- 胡體乾,〈關於中華民族是一個〉,《新動向》,第2卷,10期,1939年6月30日。
- 費孝通,〈關於民族問題的討論〉,《益世報·邊疆週刊》,第19期,1939年5月1日。
- 顧頡剛,〈中華民族是一個〉(益世報,邊疆週刊)第9期,1939年2月13日。
- 楊奎松:〈也談「去政治化」問題——對汪暉的新「歷史觀」的質疑〉, <http://www.aisixiang.com/data/71721-4.html>

二、外文

Andrew Norris, “Arendt, Kant, and the Politics of Common Sense,” *Polity*: 29, 2 (Winter, 1996)

Anti-Oedipus, trans. Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane. (London and New York: Continuum, 2004)

Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1958)

Jing Tsu, *Sound and Script in Chinese Diaspora* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010); Andrea Bachner, *Beyond Sinology: Chinese Writing and the Scripts of Culture* (New York: Columbia University Press, 2014)

Lydia Liu, *The Clash of Empires: The Invention of China in Modern World Making* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006),

Neil Badmington, ed., *Posthumanism: Readers in Cultural Criticism* (New York, Palgrave, 2000)。

Shu-mei Shih, “Comparison as Relation,” in *Comparison: Theories, Approaches, Uses*, eds. Rita Felski and Susan Stanford Friedman (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2013)

Shu-mei Shih, “The Concept of the Sinophone,” *PMLA*, vol. 126, No. 3 (May 2011),

Stephen Owen, Owen, *Readings in Chinese Literary Thought* (Cambridge, Mass: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1992)

Viren Murthy, *The Political Philosophy of Zhang Taiyan: The Resistance of Consciousness* (Amsterdam, Brill, 2011)

林春勝、林信篤編，浦廉一解說，《華夷變態》，東京，東方書店，1981。

Sinophone/Xenophone Studies:

Toward a Poetics of Wind, Sound, and Changeability

David Der-Wei Wang*

Abstract

This lecture seeks to contest the current paradigm of Sinophone studies, which is largely based on postcolonialism and empire critique. While Sinophone studies derives its critical thrust from confronting China as a hegemonic force, some approaches have taken a path verging on Sinophobia, the reverse of Sinocentrism. This lecture proposes the model of “hua-yi feng,” by engaging with the time-honored discourse of “Sinophone/Xenophone differentiation” (huayi zhibian), and the concept of “feng,” which etymologically means wind, sound, trend, and above all, propensity. The lecture begins with a review of the thought of “macro-China” versus “micro-China” in early modern East Asia and the debate over “unified China” in the Republican era. It then moves to the pros and cons of Sinophone Studies as it is received in academia, and concludes with a provocation of Sinophone/Xenophone Studies that highlights ethnic and cultural alterity and changeability within and without China.

Keywords : Sinophone/xenophone, the “altered state of China and the Other,” wind, propensity, changeability

* Edward C. Henderson Professor, Chinese and Comparative Literature. Harvard University, U.S.A.