

# 評《交互比較視野下的現代性： 從台灣出發的反省》

劉名峰

國立金門大學閩南文化碩士學位學程／國際暨大陸事務學系

《交互比較視野下的現代性：從台灣出發的反省》，湯志傑主編，台北：台大出版中心，2019年2月，532頁。

《交互比較視野下的現代性：從台灣出發的反省》（下稱《交互比較》）共計532頁，是由中央研究院社會學研究所的湯志傑研究所主編，內容分成「反省的出發點」、「重探西方經驗」及「定位台灣經驗」三篇，包括導論在內，共有九篇文章。因為字數有限，這本書評主要處理兩個目標：首先，說明以台灣作為出發點的原因？這在書裡有提到，但說得不夠好；其次，是何以如此安排《交互比較》裡的論文？這也有提到，但太簡單了。完成了這兩個目標，即可更清楚地說明該書的貢獻。

《帝國邊緣：台灣現代性的考察》（黃金麟等編2010）是以台灣現代性為題的另一本論文集，它以「帝國邊緣」標出了研究台灣現代性的原因與重要性。台灣位於現代西方帝國，及日本與中華帝國的邊緣，以「帝國邊緣」來界定台灣現代性的特質，確有其重要性。不過，這樣的角度的還不夠，因為別說具有「帝國邊緣」性質的空間有許多個，這樣的空間在現代歷史裡也一直存在，故而沒能標出台灣的個案在現代性研究上的關鍵性，也看不到它在當下需要更多學者進場的急迫性。筆者先大膽地說，台灣的現代性不僅表現出「帝國的邊

緣」，它還是「世界的中心」，中國現代性與西方現代性之衝突的中心——如此即可呈現台灣的關鍵性地位，及對其研究的急迫性，並更有力地解釋了交互比較及連結的意涵。不過，在台灣現代性裡再現的「世界（衝突）中心」，並不是從政治或軍事的角度來掌握，而是從學術的脈絡來理解。下文將提出「情感模式」的概念，並指出中國現代性再現了特別極端的二元情感模式，而西方則表現為另一個極致的三角情感模式，兩種模式又在台灣以最衝突的方式交會——解釋了這段話，即完成了本文的第一個目標。

第二個目標所處理的不只是八篇專論組成的邏輯，也與該書對於現代性的定義有關。接在〈導論〉之後，第二章〈從比較到交互比較與相互連結的歷史：尋找重新認識現代性的立足點〉反省了研究現代性的文獻，並提出「交互比較與相互連結」作為該書的支點，再以「功能分化」來呈現現代性——這是該書的「工作共識」，也是它對現代性之研究的貢獻所在，即減少研究現代性時的規範意義，並藉由關係主義式的角度來呈現台灣現代性的特殊性。接著，即分別從「經濟／市場」、「文化／文明」及「公民／專業主義」三篇論文，於「重探西方經驗」中說明西方現代性裡的功能分化。根據《交互比較》在〈導論〉裡的說明，這三篇文章像是剛好只是分別地處理了三個社會的次領域，即經濟、文化與專業（頁 30），而偶然地收錄在書裡。但在筆者看來，這三篇文章卻組合了個整體，有效地解釋了現代性在西方出現的過程：宗教、法律及醫療三大傳統專業，逐步地建構出能夠合作、降低暴力與血腥的公民社會，這不僅是功能分化及深化的過程，也在基督教（宗教）、自然法（法律）與現代科學（醫療）的分頭並進之間，打造了專業社會並創造了個具有「一般性」、「非屬人」（impersonal）的文化，還帶出了強調經濟理性的自律性市場，並與前現代之「政治優位」的體制之間有所斷裂。換句話說，三篇文章有機地組成了一個西方世界擺脫政治優位，而確立功能可以分化的現代世界。

「政治優位」不僅在《交互比較》書中一再出現，也是主編湯

志傑的研究重點（2004；2014），沒有用政治優位來組織這本書，是筆者主要的批評所在。以功能分化來界定現代性，現代性像是在討論功能分化的樣態、程度，並預設了功能分化之後，可持續地深化與鞏固、建立起相對於政治的自主性。但是，就算功能分化了，在一個政治持續優位的社會裡，仍有可能催毀其它次領域的自主性。這點別說《交互比較》一書裡提到了，當下我們也看到了中國的宗教受到政治壓迫、法律得受政治指導、科學需要政治正確，而經濟也有政治調控。筆者認為，政治優位在該書中是個比功能分工更能理解現代性的概念，不只因為在書裡沒有單向、線性地來理解功能分化，也因為它更能掌握「西方—非西方」之間的比較；並且，政治優位的現象不只發生在中國，當德國以「國民經濟」或俄國以「共產主義」來面對西歐的「自由主義」之際，也看得到政府透過干預來對抗市場經濟所強調的「去政治化」。換句話說，在政治優位的情態裡，不僅能比較「西方—非西方」之現代性，也看得到它們的互動——比較與互動，也就是《交互比較》所強調的價值；最後，不僅如上一段裡所示，如何拒絕政治優位是「重探西方經驗」的三篇文章中的主題，它也可以用來說明「定位台灣經驗」裡的文章。

在以政治優位來呈現「定位台灣經驗」裡的四篇文章及其貢獻之前，筆者得先對政治優位做一些補充，即解釋其所以特別強韌地存在於中國文化的原因。為此，筆者首先提出「情感模式」的概念，其中以「我群—他者」的關係所界定的二元情感模式，不僅是個理念型，也是三角情感模式的原型。後者在「我群」與「他者」之外及之上，還有個具有權威而能規範兩者行動、仲裁衝突的「第三」。在「二元—三角」的對比裡，中國現代性不僅已是個高強度的二元模式，還因與三角模式的衝突而成為此一模式的極端，並表現出特別不安、充滿怨恨的敵友狀態。辨識敵友是政治的主題。在特別敵對的二元模式底下，很容易會發展出更加頑強之政治優位的文化。西方現代性則表現為三角的情感模式。「我群—他者」的關係不僅是社群關係的基礎，且不限以國家作為單位，故而能超越方法論的國家中心論。

其實，此一關係性的視野已隱約地在〈導論〉及第一章裡提到（頁 29、85），而從這二元的「我群—他者」關係來掌握社群建構的學術史，可謂源遠流長：從涂爾幹與牟斯的《原始分類》開始，經過李維史陀的《圖騰主義》，再到依里亞斯的社群研究，筆者不再贅述，但得特別提到的是，「我群—他者」的區分並不難理解，它源自於人們面對風險之際，以「熟悉—陌生」或「安全—危險」的區分而已。

其次，透過「二元—三角」情感模式的對比可提出現代性的定義，它能消解在現代性裡找參照點的困境，並提出一個非西方中心且不具目的論的視野。<sup>1</sup> 現代性是：三角模式取得了較二元模式更具支配性的霸權地位。二元模式是普遍的，也存在於西方世界，但因其特殊的文化元素而得以發展出三角模式，並進一步以此建構出「普世文明」。生成「我群—他者」之外及之上的「第三」，自先蘇時期之自然哲學派對世界起源的討論，即已存在。如西方哲學之父泰利斯以「水」，或隨後的「氣」、「原子」等的概念，即設定了先驗的普遍秩序；雅典城邦中的「正義」、「真理」，或柏拉圖的「理型」與亞里斯多德的「理性」，也都認為表象之外還有個更為真實的秩序，這些軸心時期的世界觀在中世紀更因一神論的基督教，而被賦予了神聖性並獲得了普世的性格。因此，雖如《交互比較》第三章所指出的，世俗化生成的市場理性與前現代之間有所斷裂，但筆者認為基於自然狀態、自然法等概念所推出來的現代理性主義，與上述「第三」的文化元素之間仍有延續，而得以發展出不屬於「我群」或「他者」之「非屬人」的規範與制度，如客觀證據、法治國及契約等概念來規範行動、仲裁糾紛，再與專業社會裡的專業人士及強調一般性的文化菁英彼此加強，令三角模式取得霸權並出現了「現代」。這裡呼應書裡的想法，但所依據的情感模式卻是個現代之外的參照。而從三角模式取得霸權來定義現代，還由於三角模式在西方內部也經受著挑戰——過去是，現在也是——有瓦解的可能，因此是非目的論的。尤有進

1 此間標出粗體的文字是研究現代性時，《交互比較》的〈導論〉裡提出的問題。

者，因為二元模式才具有普遍性，而西方的三角模式反而是特殊的，遂表現出非西方中心的色彩。

於是，現代西方文化之所以被認為是普世的，不單單因為它打造了個全球性的霸權，也因為它在前現代時期裡的文化元素，諸如自然、正義、理性、一神論等等，均具有普世的性格。由這些元素所造就的現代性，即表現了「自然高於人文」的信念——當代的科學固然如此，政經法律裡的自然法則也是如此。人們依賴自然，並想像了個由自然所衍生的理性，及適者生存之自然淘汰的自由社會。此間的人們即從自由民主、人權法治裡取得了安全感，唯其需要有對應之文化上的親近，故而其有效性恐怕限縮在西方世界，並認為非西方世界是陌生、危險與野蠻的，因而需要征服、殖民。於是，西方帶著敵友二分的心態擴張，並遭遇了其它也是二元模式的「他者」，其中就包括了中國文明。然而，中國所面對的不只是帝國主義，還有「三千年未有之變局」：其自春秋戰國的軸心時期即已建立的華夷體系，受到了嚴重的打擊，雖然並非首次受到挑戰，先前有五胡亂華及蒙古與滿人等的外來政權，但清末以來的變局卻根本地挑戰了華夷秩序：其一，由主權國家所建構的國際秩序，取代了具有階序性之中國中心的華夷秩序；其二，過去挑戰中國的是來自於北方的遊牧民族，而使得中國文明具有向著中北亞的陸地性，但新的挑戰來自於海洋，其中不僅有西方的歐美帝國主義，也有東亞的日本帝國主義。

二元模式容易造就較為強烈之政治優位的文化，而在現代情境裡的中國則表現出最為強烈之政治優位的生存心態：首先，欠缺一個外在的權威與規範，即前述的「第三」來協調人我關係，本來就會讓人更謹慎而想要控制場面、消解不安。但是中國不僅頑強地從華夷秩序來界定其與周邊文明的關係，早熟並擁有龐大資源又利出一孔的文武官僚，更得為了捍衛政權正統與延續，而在「天無二日、地無二主」的肅殺裡，兇悍地壓制內部的挑戰。而且，此一激烈對抗的情態不只發生在政權之間及政權裡的派系，也在百姓的日常生活之中。再者，清代人口從順治時的四五千萬，經兩百年到咸豐即位時已超過四億，

箇中雖與清初的休養有關，但美洲進口的番薯帶來了高熱量也不無影響。唯糧食的增加趕不上人口的成長，過密的人口造成了經社的內捲，日益沉重的負擔與嚴峻的控制與剝削，即引發清中葉後的內亂及常民的不安。而且，內部的不安還再加上外部的挑戰，其中還有原本在華夷體系裡的倭寇，如今變成一再挑戰中國的日本帝國。這不只是挑戰，還是羞辱，並且是其它非西方國家未經歷的羞辱：一個自尊自大但沒落中的前現代帝國，受到新興的、唯一的非西方現代帝國的羞辱。但這莫大的羞辱與忿憤所引發的控制欲，別說因為中國的羸弱而難以實現，現代國際體系讓它更是挫折，因其是由平等的主權國家所組成，不只挑戰了天朝的階序觀，西藏、新疆、台灣與香港等清帝國時期的邊疆，還以各種形式脫離華夷體系。於是，特別孤高的華夷體系於現代經受著難耐的羞辱感，不安與無力即併生出前所未有與舉世罕見之政治優位的文化。

據此，中西間的分流因上述的原因裡加速：西方強化了「第三」的制度與規範，並在遠距貿易及船堅砲利的擴張中，遭遇其它以二元模式來認知世界的文明，而原本即為極端二元模式的中國，其敵友對立的情緒更到了極致，對外如此，對內也是。於是，不僅在敵我之間更用力地拉幫結派，急切地在人我之間表態、選邊，還透過搏感情、拉關係，或排擠衝突之間建構安全感。不過，台灣在面對強調政治優位的中國文化之際，卻又有其特殊之處：首先，它是邊疆，並在明清之際納入中土，而此時的台灣已成為西方在東亞的重要據點；其次，它還是個海疆。於是，我們或可提出「陸地中國」與「海洋中國」的兩個概念，前者反映了中國在前現代政權之正當性的基礎，它是北方的、向著中北亞內陸的，不僅因為華夷秩序裡的威脅來自於北方，也因為蒙古、滿清均在北方建立政權，控制南方。因此，「陸地中國」糾結於政權的鬥爭裡，也敏於政治鬥爭，使得政治優位的文化更為強烈；相對地，「海洋中國」是南方的，這個稱作華南的空間在宋代之後成為中國的經濟重心，並衍生出不同於中原政治運作的邏輯——華南學派即以此為主題——還連上了「亞洲地中海」（La Méditerranée



asiatique) (Gipouloux 2009)<sup>2</sup>，上起自日本，下迄至南海周邊，而台灣正好在中間的節點。於是，政治優位的文化較低，在敵友之外有更多合作的可能。並且，很重要的，現代世界是個海洋的時代，不僅日本帝國殖民台灣、推行現代化，劉銘傳在台灣現代化建設也有大幅進展，不同於清末洋務運動在內陸建設的困難重重。

藉著情感模式，再配合了海陸兩個中國的概念，即可更清楚地呈現「定位台灣經驗」裡的四篇文章與政治優位之間的關係。〈中國的天朝主義：一個未／無法完成的現代民族國家〉（下稱〈鄭文〉）提到，在推翻滿清之前，革命黨人主張建立以漢人為主體的國家，但革命成功建立中華民國之後，仍是「五族共和」；而早期共產黨人雖是以列寧主義為基礎，支持邊疆「民族自決」，但在戰後即轉而強調「民族自治」（頁 419-420）。此間所反映的不只是在即將或取得政權之後，再度擁抱天朝主義的慣性，也是在野時會透過拉攏邊疆的方式來鬥爭中央、取得政權的邏輯。為了保衛政權地拉攏分化，也發生在宗教及族群關係上：在〈台灣漢人民間神明信仰的現代性：宗教的社會鑲嵌變遷〉（下稱〈齊文〉）中提到了明朝尊玄天上帝為守護神，而在平定台灣之後，清廷即冊封媽祖為天后（頁 333）；〈清帝國在台灣早期現代統治理性：對東、西方現代性演變的再思考〉（下稱〈林文〉）裡提到，清廷操弄台灣漢人、熟番與生番之間的族群關係，透過分而治之的族群政治維持帝國統治的穩定（頁 313）。此間，政治的優位仍然存在，並支配了其它領域，瓦解了非政治領域的自主性。不過，上述所表現的是「陸地中國」在政權爭奪中的支配，它在「海洋中國」裡會遇到抵抗與適應：〈齊文〉提到清朝對媽祖的封后，不同於明朝以挪用玄天上帝的象徵來維繫皇權，而是適應了海洋文化（台灣／媽祖）後之政治歸屬感的轉化（頁 334）。尤有進者，不僅日治時期以「順勢利導」的策略治理宗教（頁 344），民

2 湯志傑在《交互比較》的第二章也提到了這本書。François Gipouloux 是筆者的博士論文指導教授，書評裡提到的「海洋中國」與「陸地中國」，雖是筆者近年研究的心得，但「中國」有好幾個，其中有個海洋的中國，卻是筆者從 Gipouloux 那裡聽到的。

主化後還有「文化化」的發展來強化公共性（頁 359）。此外，也提到了表現宗教專業性之儀式的發展，歸納出宗教具有相對的自主性，並與台灣社會緊密鑲嵌的歷史過程。

「海洋中國」的元素還提供了〈林文〉用來解釋清帝國在台灣之「早期現代統治理性」的背景：雖然清帝國以其家產官僚——也就是「陸地中國」於政權鬥爭中，建立家天下的統治機構——透過分化族群的策略來統治台灣，但在東亞海疆上的台灣，其市場經濟體制已然相當發達，而商人團體也有自我管理的能力（頁 317），故能讓清末在台的開港與改革相對順利地推動，並在日治時期發展出更多「非屬人」治理機制，確立土地法制的數字管理能力——這也就是個能擺脫政治優位的文化。法制如此、宗教如此，而經濟發展也是如此。第八章〈超越（發展）國家 v.s. 網路的迷思：重探現代經濟的替代發展途徑〉一文以「監控學習」的概念，挑戰過去以發展主義來解釋台灣經驗的架構，而後者即是個強調政治優位的視野。不過，彈性專業化體系裡的監控學習也不是意之所向就自然成形的，它在低階官員、準公部門的實驗室工程師，及眾多中小企業之間，透過例行性的互動與連結所生成的專業社會，方得以務實地提供產業結構裡可資運用的公共財（頁 390-393）。換句話說，它也不同於西方自由主義視野下的分散式工業生產體系，放任廠商於市場網絡裡大量生產，而國家不介入的模式（頁 378）。如此看來，台灣的經濟發展是在「過度政治化」與「去政治化」之間，而前者親近於二元模式，表現出政治優位的性格；後者則為三角模式，想當然耳地以為信任便足以解決一切問題（頁 393）。〈鄭文〉更可說為二元模式與三角模式的遭遇，提出了關鍵課題：中國的天朝主義會依著「安德森—吳介民」命題，從帝國轉入現代民族國家？這裡較樂觀地認為三角模式會逐漸取得優勢，而「鄂蘭—柄谷行人」命題則認為二元模式仍為主流，中國會主張其對西方現代性的超克，無法或不願完成現代國家的轉型（頁 412-413）？

筆者的看法是：「陸地中國」會持續地運用敵我二元的情感模



式，而在與西方的對抗之間，以其政治上的優位強化天朝體制，而無法轉型為現代民族國家。但「海洋中國」卻有機會轉型成民族國家，並發展自由民主與人權法治，唯關鍵在於「陸地中國」與「海洋中國」之間的關係。〈鄭文〉研究的香港是「海洋中國」，不僅有英國殖民留下的自由法治與經濟上的專業，還藉著「一國兩制」獲得自主性。不過，北京當局仍在絕對的政治優位底下，不顧《中英聯合聲明》的契約性質，而將其當成「歷史文件」，並通過《香港國安法》取消香港的自主地位。近年來香港的抗爭，固然是「海洋中國」對天朝的挑戰，但也再現了「陸地中國」之二元模式裡的對立，在內外都有升高的態勢。於是，採取了對內強化壓制、對外升高對抗的策略。戰後來台的國民黨也帶有「陸地中國」的性格，更在國共內戰裡爭奪中國的正統及對外的代表性。唯具有海洋性格的台灣，不僅在戰前即已存在了擺脫政治優位的文化，民主轉型所帶來的人權法治，更進一步制度化了三角模式。不過，民主轉型也因自由的體制，於國內的層次上出現了中國意識與台灣意識的敵對，在國際層面上也有中國對台灣的文攻武嚇。這些內外的緊張，不只是兩種情感模式之敵對的具體化，台灣還成為兩種模式之衝突的中心。作為衝突的中心，說明了研究台灣現代性的關鍵性意義，並由於中國崛起而帶來的擴張，不僅威脅到台灣在各別領域的自主性，甚至惡化全球各地已然脆弱的三角模式。這是研究台灣現代性之急迫性的原因。

總的來說，《交互比較》一書拉出了關係式的視野來研究現代性，並透過台灣的個案具體展現此一研究策略的成果，是它的突破與貢獻所在。但如果能以「政治優位」的概念取代「功能分化」，不僅可以更清楚地說明研究台灣的重要性，還能串起全書各個章節，有機地呈現台灣作為交會於「西方」與「非西方」之節點上的歷程與意義。筆者再補上「二元 v.s. 三角」的情感模式，並配合「陸地 v.s. 海洋」中國的對比，進一步說明台灣所表現的不只是現代性研究的中心，而具有關鍵的重要性，還因為它觸及的是全球面對當下中國之政治優位的擴張，能否維持自主性的課題，而具有急迫性。

## 參考文獻

- 湯志傑，2004，〈藉公共領域建立自主性（下）：對華人政治優位性傳統的反省〉。《政治與社會哲學評論》11: 173-255。
- ，2014，〈文明與暴力共存的弔詭：從蹴鞠、擊鞠與捶丸的興衰管窺華夏文明的文明化歷程〉。《文化研究》19: 91-152。
- 黃金麟、汪宏倫、黃崇憲編，2010，《帝國邊緣：台灣現代性的考察》。台北：群學。
- Gipouloux, François. 2009. *La Méditerranée asiatique: villes portuaires et réseaux marchands en Chine, au Japon et en Asie du Sud-Est, XVIe-XXIe siècles*. Paris: CNRS-Editions.