臺大歷史學報第28期
2001年12月，頁249~274

BIBLID1012-8514(2001)28p.249-274

§研究討論§

對中國現代性的一種觀察

王遠義*

盛時一已過，來者日日新。

——劉禹錫

你們來得太遲了，遲誤得太晚了，將永遠只有一個世界——一個在你們與我們之間的白人世界。

——Frantz Fanon

在本期專題中，溝口雄三教授從「資本主義、文明、內發這三重交叉視角」來俯瞰近現代中國史，並試圖以這種取徑來建構「近代中國的敘述」。拙文則嘗試從歐洲現代性來探討中國現代性之自構與它構的問題，並以此種「視角」來俯瞰近現代中國的歷史。拙文的觀點和溝口教授的異同，讀者可由拙文中而見之較之。

中國現代性的問題（problematic），可由多方面來設定與探討，眾說紛紜，各有持理。拙文基本上將中國現代性的問題分為兩部分來處理：首先說明西方現代性問題的性質，然後，將中國現代性的問題（problematic）視為中國人對西方現代性的屈服、反應、理解、接受、

* 作者係國立臺灣大學歷史學系助理教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

承受、排斥、克服與超越。從思想史的層面言之，歷經西方現代性風雨出現、建立的中國現代性內涵與特徵，自然交互牽動著下列幾個基本因素：（1）中國知識分子的思想與行動；（2）中國歷史的遺產與社會的形態；（3）帝國主義的力量與擴張性的世界資本主義。拙文試圖從理論上來說明上列三者牽引互動下所產生的中國現代性問題。

何謂西方現代性？起源於何時？它的形式、原則與內容是什麼？是否可能給予它歷史性地說明或哲學性地說明？捷克共和國學者Vaclav Hublinger對這個浩瀚無邊的問題，給了一個說明：[1]

> 企圖弄清「現代」、「現代性」以及「現代主義」都是怎麼回事，似乎是徒勞無益的。現代性不僅難以界定，就連給它找個歷史的起點——一四九二年，啟蒙運動，抑或蒸汽機發明之日？——也不容易。大體言之，現代性是一種意識形態的態度，表現為以既見延續又見斷裂的特定方式隨時觀察和理解事物……
>
> 辨識現代，這是個暫存性的問題；德語謂之 Neuzeit，法語謂之 le moderne 者。之所以新，都是相對於此前所發生者而言，於是標示著與過去的斷裂。但是，就其意識形態的內容而言，「現代」卻是獨立於任何特定的時間之外的，它是關於西方——與中產階級、消費主義、市民社會以及以民主為主導地位的政府形式相聯繫的「西方」的，具有高度意識形態性質的一種概念……
>
> 在人類學以及社會科學和人文科學的各個學科中，標題中帶有「現代性」一詞的專著和文章比比皆是，但就現代性的內容、界限、外形、時限等等而言，卻沒有一致的看法。奇怪的是，人們查閱書籍索引和百科全書條目，隨手便可翻到「現代化理論」或「後現代主義」，卻找不到「現代性」以及關於「現代」概念與人類學的關係。在這方面就連最新出版的一些教科書也沒有什麼幫助。但另一方面卻有一種默契，雖未形諸言辭卻也清晰可辨，認為作者們及其

1 Vaclav Hublinger,〈人類學與現代性〉，收入中國社會科學雜誌社編，《人類學的趨勢》（北京：社會科學文獻出版社，2000），105~107。

臺灣大學學術期刊資料庫

讀者都在現代社會中生活。現代性便是我們生活其中的世界（讀作「話語」）——後文藝復興、後啟蒙的、科學、技術、常識的「西方」世界。「我們的」科學和思想領域之內的幾乎每一個人似乎都對何為現代性很有見解，但除了說那就是現代化這個終極目標之所求而外，又決不揭開它的秘密，說明它到底是怎麼回事。

如果說，我們承認有上述所謂對現代性認識的「默契」的存在，或說有必要個自找出這個「默契」的話，大陸學者汪行福綰合J. Habermas（1929~）與D. Harvey（1935~）的見解，對這樣的「默契」，給了很簡明扼要的闡釋：[2]

現代性是啟蒙運動和資產階級政治革命的歷史巨變中形成的新時代意識。「自十八世紀後期開始，一種新的時代意識在西方文化中產生了。在基督教的西方，『新時代』（neue zeit）指末日審判才會出現的未來，自十八世紀開始，『現代』意味著一個人自己的時代，一種現在」。它的根本特徵是從未來而不是過去的傳統和歷史典範中尋找自己時代合理性的根據。從十八世紀開始，人們相信，自己正是進入一個全新的時代，在這一時代，人類可以擺脫各種自然和歷史的束縛，依靠自己的力量決定歷史前進的方向。

現代性理想是一種特殊的烏托邦，它相信人類可以借助理性、科學、道德和民主實現主體的解放和人類關係的和解。這一個烏托邦是推動近二百年來人類歷史變革的精神源泉。在現代性這一時代意識中，既有烏托邦的衝動，又有歷史的現實感，兩者相互滲透。烏托邦精神向歷史意識的滲透，賦予歷史以意義；歷史意識對烏托邦的擁抱，賦予人類自身以不斷超越的動力。現代性既是傳統的解構，又是未來的重構。

新的時代意識是文藝復興以來西方社會歷史變遷的結果，是西方社會「現代轉向」（modern turn）的精神表現。戴維·哈維（David Harvey）在《後現代狀況》中曾說：「雖然『現代』這一常用詞有

2 汪行福，《走出時代的困境》（上海：上海社科院，2000），27~28、30~31。

臺灣大學學術期刊資料庫

著相當古老的歷史，但是，哈貝馬斯所謂的現代性方案（the project of modernity）只是到十八世紀才進入中心。就啟蒙思想家來說，這項方案相當於一項非凡的智性努力，即發展客觀的科學、普遍的道德和法律、追隨內在邏輯的自主性的藝術。這一觀念把知識的積累用於追求人類的解放和日常生活的藝術。這種知識的積累來源於許多人自由和創造性的工作。科學對自然的支配許諾了從匱乏、需求和自然災害的橫暴中獲得自由，社會組織的合理形式和思想的理性模式的發展許諾從神話、宗教、迷信中獲得解放。只有這樣一個方案，整個人性的普遍的、永久和不變的品質才能得以實現。」在這一現代性方案中，理性成為一切進步的動力和源泉，它既體現在現代自然科學、普遍道德和法律以及自主的藝術等文化形式之中，也體現在技術和生產力的發展、社會民主制度的構建、個人和集體同一性的形成等社會現象之中……

現代性（modernity）一詞以詞源上說出現較晚，而相關的形容詞（modern）則淵遠流長。哈貝馬斯根據姚斯（H. R. Jauss） 的考證認為，「現代」一詞的拉丁文形式 modernus，於十世紀開始被人使用，遠在羅馬和異教時代，它就成為基督教的官方術語。通常人們總是在斷代中意義上運用「現代」這一概念，用以指謂自己生活的時代，現代意識則是一種既與過去有別，又與過去息息相關的時代意識。這一含義仍保留在今天編年史意義上「現代」之義中。在編年史上，西方史學家往往把十五世紀文藝復興以來的西方歷史稱為現代史。但這一編年史意義上的「現代」概念並沒有揭示現代性特有的文化內涵和人們對它的態度。在描述意義上的客觀性之外，現代性概念還包含人的主觀性的一面，「現代」之為「現代」，在於它不是過去的簡單延續，而是新的開端……

討論現代性，首先應該澄清自己所用概念的意義，區分編年史上現代性和思想史意義上的現代性。在編年史上，人們往往把文藝復興、宗教改革和地理大發現作為現代性的開端。在哲學和思想史上，人們往往把十八世紀啟蒙運動作為現代性的開端。其實二者並

臺灣大學學術期刊資料庫

不矛盾。哲學和文化的現代性意識是十五世紀以來歷史事件的結果，同時，作為現代性歷史開端的歷史事件只有到十八世紀啟蒙思想中才獲得其意義，才被理解為主體的自由和解放。

現代性理想是一種新的歷史意識。它以市場經濟推動的經濟和文化全球化為條件，也受到科學技術的發展、資產階級政治革命的鼓舞。從十八世紀開始，人們把自己生活的時代稱為新時代、新世紀。哲學家試圖在統一的世界歷史框架和統一的歷史時間的視域中把握自己時代的地位和特徵，把握自己的歷史使命，這樣，歷史的客觀時間性就獲得了主觀意識性。現代性的時間既不是均勻流逝的，也不是周而復始的，它是主觀時間和客觀時間相互磨擦、相互交織和相互衝突的過程。「同時性的非同時代性」是這一時間觀辨證性的體現。由於進步成了現代性的基本信念，進入現代的民族和國家都不得不面對競爭的壓力。人們逐漸意識到，時間對不同發展速度的國家並不是同樣慷慨的。在相互競爭之中，時間成了稀缺資源，時代問題被體驗為時間的壓力。「現在」（present）是對過去和將來相互擠壓的時點，一個由過去導向未來的過渡時期。這種歷史意識使人對自己降生於一個新的時代既感到興奮，又怕自己落後於時代。

從上述的解說看來，現代性意識的核心，透露與瀰漫著西方的理性主義，而人們不論對西方理性主義抱持何種態度，每每將現代性同西方理性主義與啟蒙運動思想聯繫或等同起來，或同讚三者，或齊判三者。拙文由於著眼於對中國現代性問題的探討，所以，在此不擬討論西方內部兩路對現代性批判的大思潮：此一路是來自Friedrich Nietzsche（1844~1900）、Martin Heidegger（1889~1976）、Georges Bataille（1897~1962）、Michel Foucault（1926~1984）、Jacques Derrida（1930~）、Richard Rorty……等人，對西方理性的徹底質疑和批判；另一路則從理性的異化與啟蒙的辯證的角度，批判西方理性的工具化和自毀性，法蘭克福學派的批判理論允為此路先鋒。此外，針對這兩路的批判而作出卓越回應的Habermas，亦不在拙文中討論。拙文所欲探討的中國現代性問題，可說是近現代中國因遭逢著西方力量全球性的擴張、侵略與征服，

臺灣大學學術期刊資料庫

終而促成它的源起、推動著它的發展。拙文考量中國現代性的問題時，面對著千彙萬狀般的西方現代性問題，自然地選取與集中在下列三大議題上：一個是現代性的具體地出現與進展的形式，另外兩個是就歷史的形式與內容而言，現代性從出現起，便是歐洲歷史危機的結果與世界歷史的問題。換言之，拙文試圖尋找恰當的現代性概念，可以用來說明西方力量全球擴張、推進與宰制的背後原因；同時，也以此現代性概念為標竿，觀察非西方國家，特別是中國，在西方力量的挑戰、征服中，是如何地自構與它構成中國現代性問題。

關於現代性的誕生與進展，根據Eric Voegelin（1901~1985）與Leo Strauss兩位哲學家的見解，可由兩個相互影響、依賴的觀念的發展而獲得例證：一個是作為追求俗世拯救而新出現的政治觀，另一個是由此而相隨失去的超越標準與目標（transcendent standards and goals）。照Voegelin的說法，Joahcim of Flora首先清楚又廣泛地改造基督教末世論，Joachim的方法是將人的拯救追求，由來世的、精神的世界，轉換到此世的、物質的世界。此一轉換，實際上已拒斥了上帝所具有的超歷史的、超自然的與神秘的性格、以及基督教的人的拯救觀。換言之，Joachim式的轉換，已將對人有建出人間天堂的信心，取代了對上帝的信心。此一對人有自建人間天堂的信心，主要依恃這樣的觀念：歷史自身有一個目的——人（類）完善的獲得。[3]

Voegelin相信，Thomas Hobbes首先以物質的語言來說明、辯護這種人間天堂（the earthly paradise）。Hobbes的方法是以尋求有用的、科學上可驗明的名義，取代了對真理的追尋。在此以物質進步之標準建構起來的人間天堂中，有用之人被封聖，有用之物為聖典，而追求上帝者被譴責。對Voegelin言之，由此而興起的西方文明，令人眩惑，而此進步的代價，即是精神的死亡。[4]

Strauss基本上同意Voegelin對Hobbes（Thomas, 1588~1679）的見

3 Eric Voegelin, *The New Science of Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), 110.

4 *Ibid.*, 178, 179.

臺灣大學學術期刊資料庫

解。Strauss指出Hobbes主要的成就，在於他將快樂與善良、科學上可驗證者與真實，皆等同起來。Hobbes運用科學的方法，說明德行的標準是無法用之衡量，因而是無效、不重要的；而功利（utility）與物質進步（material progress）可以用科學方法方之量之。如此一來，科學遂強化了將功用、快樂等同於善良。此外，由於，Hobbes認為，所有人的基本目標，在於自我保存，因此，自我保存可謂是一種經驗上的自然法則，是所有其他行動行為的依據與準則。如是一來，個人成為什麼是有利於它自身自保的唯一判斷，任何超越性的知識與行為的標準，不復有效與存在。[5]自我保存既成為眾生的基本目標，Hobbes進一步推論出，和平與快樂遂成為唯一普世性的必要，順之為智，逆之愚劣。Strauss認為，這種Hobbes式的政治上的快樂主義，勢必與政治上無神論結盟起來，使得人們無論在狂熱追求物質上的享樂中，或是在實行實踐一種普及化的「仁德」（benevolence）上，皆能感到空前的驕傲，不僅嘗試去理解宇宙的全體，也由之而完成自我的神性化。[6]換言之，人拋棄了超越性的對錯標準，由之獲致了對自身理性、智能無比的信心，以及自身對無限制的滿足（limitless satisfactions）的權利觀。

如果說，Hobbes對現代性的人作了初步的描繪刻劃，那麼，在長篇詩歌《浮士德》中，歌德筆下的浮士德，一個永不饜足於知識的追求與快樂的滿足的一個人，一個在追求這兩個相互衝突目標而陷於永恆躁動不安的人，適足以將Hobbes的現代性人，進一步地、生動地形象化出來。

另一個議題是作為危機的結果亦為原因的歐洲現代性，此與前一個議題有密切的關係。當人拋棄了超越性的對錯標準，在自身肯定與尋獲到內在性的力量（immanent forces）時，見諸歐洲十三世紀到十六世紀的歷史，人們宣告自己是歷史與城市的建造者、它們自身生命與生活的掌控者、天國的發明者以及此世（this world）的統治者。換言之，當歐洲現代性出現之初時，人們不僅發現到，自身在此世與對此世所擁有的

5 Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), 176~177.

6 *Ibid.*, 171~173

臺灣大學學術期刊資料庫

權力，且將此種驕傲、尊嚴，融入成一種新的理性意識與潛能（potentiality）意識。此一新的理性意識與潛能意識，當由個人的、各種社會的內在性力量釋放出來與發展起來時，亦即透露出此一新意識在現代性運轉中所具有的激進性。歐洲歷史上，自文藝復興革命以來，此激進性可見於、反映在各種的內戰、階級爭鬥、社群衝突、文化危機、政治合法化問題……等等之中。到了十七世紀Benedictus De Spinoza（1632~1677）有關人之內在性的哲學中，該激進性進一步得到體系化的說明與支持。Spinoza賦予人解放的慾望與希望，無比崇高的地位，用之睥睨、反抗國家與政權，肯定民眾的民主是為絕對的政治形式，堅信人憑著主觀的努力，可以改造自己與這個世界；[7]簡言之，他重整重理文藝復興以來，歐洲革命的人本主義的傳統與光輝。

然而此一激進性的力量出現，自然招致強烈的憎惡，引發了反革命的勢力，無論在政治上或在宗教上，尋求建立起一個超越的自組力量（a transcendent constituted power），用以宰制、對付此一激進性之內在性的力量（an immanent costituent power），或說建立一種秩序來制伏人慾。於是，我們見到，歐洲現代性包含著兩個模式（modes），一個激進性的模式，另一個是反革命式的模式。在長期爭取現代性典範的霸權鬥爭中，兩種模式殘酷慘烈地爭戰，表現出一種對自由的渴盼與對秩序的需求間永恆的鬥爭。[8]反革命的歐洲現代性，長時期地占上風，現代性的革命也屢思屢見發作，桀傲不馴；面對此一不可逆轉的危機與鬥爭，和平成為人們生存可憐可悲的條件與狀況，成為逃離大規模死亡的警急措施，沒有較好的選擇了！對此人們找出了對此現代性危機部分的、暫時的、權宜的解決方法：以現代國家的組成，作為主權的所在根據，俾以超越、調節人的、社會的內在性力量（immanent forces）。自茲而往，歐洲現代性本身，逐漸地無法與主權原則（the principle of sovereignty）分開而視而論。

---

7 Benedictus De Spinoza, trans. R. H. M. Elwes, *Ethics* (New York: Dover, 1955), Part IV.

8 詳細的討論可參閱 Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (London: New Left Books, 1974).

臺灣大學學術期刊資料庫

歐洲現代性從一誕生起，便存在著上述起源性的緊張、對立與危機，然而，國家主權的確定，並未能根本地消解現代性的危機，只能夠長期地承載、保存該危機。此外，歐洲現代性的內在衝突，同時亦以全球性的規模，反映在外在與對外的衝突上。根據埃及學者Samir Armin的研究，文藝復興以來的歐洲史進程，也是歐洲人發現美洲、征服全球的進程，歐洲人自此逐漸意識到，經由它們的文明來征服這個世界，是為一種可能的目標。此後，而非之前，歐洲中心主義（Eurocentrism），遂具體形成。[9]而隨著新的領土與非歐洲民族的發現，歐洲現代性內在的激進性力量與反革命力量，遂各自找到增強自身的新能量：前者擴大從全球性思考、觀察，試圖解決現代性內部的危機，以及歐洲內部反革命力量的統治；後者理解到，將非西方領地與民族宰制臣屬於下，對於歐洲的霸權，是有可能且屬必要。可以如是說，歐洲中心主義從一誕生起，即成為深具全球性規模的反革命力量。換言之，隨著西方勢力向全球擴張、宰制，歐洲現代性的衝突與危機，亦相隨相沿成全球現代性的危機。而非西方國家的現代性問題，無不得承受歐洲現代性危機的進入，並經由個自的、獨特的文化與歷史過程，以及政治—社會改革的各樣性這兩者的結合，三者相互作用後，然後表達與反映各國現代性的危機、問題。中國現代性的問題，亦當如是觀之待之。

第三個議題是有關歐洲現代性本身的問題，以及它對世界史問題與發展的影響。十八世紀以來，對歐洲人普遍言之，由於歷史是有目的、意義與法則，因此面對西方現代性的發展時，歐洲人往往將各種形式的歷史分期、分類：或歷史進化的階段的理論、或時間上暫時性的新概念（a new conception of temporality）、或各種目的論，用來界定、規範或合理化現代性的經驗與期望。[10]各種力量在追求、爭奪其個別現代性理想的落實圓滿時，理論上，其現代性有將完成之時；然而，由於嵌入現

9 Samir Amin, *Eurocentrism* (New York: Monthly Review Press, 1989).

10 參見J. B. Bury, *The Idea of Progress* (New York: Dover, 1955); Sidney Pollard, *The Idea of Progress* (New York: Basic Books, 1968); W. Warren Wagar, ed., *The Idea of Progress Since the Renaissance* (New York: John Wiley, 1969).

臺灣大學學術期刊資料庫

代性發展上的各種歷史分期、類型，使得現代性的發展盡頭，亦即是歷史目的（telos）的到達，往前往下，更無超過越過現代性的可能替代。進而言之，從構成歐洲現代性的一個核心概念：歷史進步的理念（idea of historical progress）來看，對於西方的終極目標（telos or historical goal），不論是唯心論者、唯物論者、保守主義者、放任的資本主義者和各種社會導進者（social engineer）諸方對歷史進步概念的分歧有多大，此皆無損於存在他們之間的一個共同信念：隨著科學的進步與知識的累積，世間的秩序與生活終將日增理性、益增倫理，而工業化、個人尊嚴、社會和諧亦相隨相伴此一世間之秩序與生活。而非西方世界的歷史，都將都得步趨亦趨地追倣、模仿西方歷史進步的經驗與模式。在這種歷史的形式或世界觀中，西方宏觀歷史的敘述，大抵以兩種結構示人，一是以一種烏托邦式的敘述，無止境地將歷史的目標「註冊」、「壟斷」，另一是以歷史終結（end-of-history）式的敘述，把「未來」凍結起來，而將選擇與頌揚的「現在」西方形式，視為是歷史的「完成」或「不可超越」者。在這種現代性的敘述結構中，不僅反映出西方中心的知識、權力霸權，以及西方作為世界史進步之引導者、領航人、主宰者的自視、自信、自任，也試圖、預定將歷史設為視為是一個排他性的、封閉性的過程，一種預定真理的永恆複述。

由上述看來，可預見到，現代性的歷史劇幕，無論是歐洲的或世界的，皆由國家的暴力不斷地開場、收幕：現代性的危機，經由國家主權的暴力而暫告平息，Hobbes式的和平與正義，再次統治這個世界，直到下一個危機爆發。政體可以分成各種型式，例如民主的、君主的，民粹的、多元的，歷史可分成各種階段、目的，然而，現代國家主權僅有一種政治象徵：一個單一的超越性權力（a transcendent power），此單一的超越性權力，運用著一種超越性政治工具與組織（a transcendent political apparatus），長期地對付也長期地引發現代性危機。[11]

現代國家主權的形式或原則，其所以能長存、主宰現代性歷史，有

11 Antonio Negri, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), 1~35.

臺灣大學學術期刊資料庫

恃於一個重要的因素：資本的力量。具體地講，就是資本主義的發展，以及市場作為社會再生產之價值的基礎，此兩者支持著現代國主權原則，三者相互依賴扶持，造成與出現所謂資本的力量。歐洲現代性或歐洲中心主義，其所以能稱霸於全球之因，乃因獲得資本力量的支持支撐之故。Arif Dirlik很有洞見地指出，歐洲中心主義之有別於其他非西方的種族中心主義（ethnocentrisms），其秘訣與秘密皆在此。[12]Adam Smith（1723~1790）曾充分地說明了該政治經濟學的重要性與要義。Adam Smith在面對私人福祉與公益（public interest）間的矛盾時，主張先以市場不可見之手來調節，再輔以一有限而有效的國家介入、干涉，使得私利與公益儘可能地獲得協調、和諧。如此一來，Smith遂將現代國家的形式與原則，由屬於政治上的超凡，界定成為屬於經濟上的超凡。[13]自此而往，歐洲現代性與資本主義已無法分開而視而論了。

隨著工業資本主義的發達發展，十九世紀下半葉，歐洲社會內部分工、分化、衝突加劇，許多社會思想家對現代性益見愛憎交加。涂爾幹（Emile Durkheim, 1858~1917）的社會迷亂（anomie）說；湯尼斯（Ferdinand Tonnies, 1855~1936）對人在資本主義社會中的個體化、原子化之說；卡萊爾（Thomas Carlyle, 1795~1881）對人在現金交易關係中的沉淪與異化觀；馬克思（Karl Marx, 1818~1883）對現代性普遍特徵所做的描述：「生產的不斷變革，一切社會狀況不停的動盪，永遠的不安定和變動，這就是資產階級時代不同於過去一切時代的地方。一切固定的僵化的關係以及與之相適應的素被尊崇的觀念和見解都被消除了，一切新形成的關係等不到固定下來就陳舊了。一切等級的和固定的東西都煙消雲散了，一切神聖的東西都被褻瀆了。」；[14]韋伯（Max Weber, 1864~1920）對疏離的個人必將為官僚秩序、制度所宰制之事，視為現代性所產生的一種災難性後果。十九世紀下半葉起，各種社會主義的力

12 參見Arif Dirlik, *The Postcolonial Aura* (Boulder: Westview Press, 1997).

13 Adam Smith, *The Wealth of Nations* (Oxford: Clarendon Press, 1976), Book IV.

14 馬克思、恩格思，《共產黨宣言》（北京：中央編譯出版社，1998），60。這個譯本，可能是當今世上最完整、最用心、最華麗的本子。

臺灣大學學術期刊資料庫

量，逐漸興起並匯聚起來，反抗資本主義。一九一七年俄國大革命的爆發，為世界主義的實現，打開了希望的大門。從上述三個議題來觀察，這段反抗資本主義的鬥爭史，亦正是歐洲現代性內在衝突與危機的熾熱化、擴大化。社會主義與資本主義爭鬥著現代性典範的霸業霸權，用M. Hardt和A. Negri（1933~）的話來說，「每樣事物皆相異，卻無一物似曾改變」（Everything is different and nothing seems to have change）。[15]

鴉片戰爭以來，西方的勢力，主要以歐洲中心主義或帝國主義的力量，逐漸侵入中國的社會，同時，中國人也逐漸地去面對著、學習著、理解著和反思著西方現代性。西方現代性所創造出的「進步」、「革命」、「改革」、「進化」、「發展」、「平等」、「主權」種種概念與經驗，以及所引發對立面的「保守」、「反革命」、「守舊」、「反平等」種種概念、經驗，迄今為止，可謂以掀天揭地的姿態，先後或同時地在這一百六十年的中國歷史中，出現了、變形了、消失了、折衷了、重返了或殘缺了。換言之，拙文前述歐洲現代性概念與經驗，既隨西方勢力加諸到中國，亦為中國人所詮釋、運用、內化、外化或批判。由於此一歷史的進程，中國的現代性及其問題得因西力的到來而起、而出現、而變化，而歐洲的現代性，也因中國現代性的經驗，得以危機擴大化、內容豐富化、性質複雜化、論述多樣化。

關於中國的現代性，有三個問題值得留意。第一個是中國現代性的複雜性。根據歐洲的歷史，社會形態上，由封建社會到資本主義社會，再出現社會主義社會；發展上，由農業社會到商工社會；政治意識形態上，由各種資產階級思想與主義，引發出對立面各種社會主義思想。然而，一當中國現代性或現代化降生起，中國與中國人便沒有西方較優容的時間來接受與發展西方現代性或現代化；各種政體、各種主義（特別是資本主義與社會主義）、各種發展計畫與要求，不是先後緊隨，便是共時一併提上歷史議程，壓迫著、困惑著中國人。

此處先舉太平天國為例。在太平天國的歷史中，我們見到「萬貨列

15 M. Hardt and A. Negri, *Empire* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000), 90.

臺灣大學學術期刊資料庫

旗亭」的情景：追求建立人間天國、引進西方軍事工業、對農民灌輸政治教育、充滿資產階級發展的《資政新篇》、透露著共產主義心態的《天朝田畝制度》、簡化文字的改革、初動的女權意識、不可逆轉的文化衝突、族群的與種族的衝突、邊緣的和異端的讀書人向中心的和正統的士人挑戰、宗教性質與內戰性質的殺戮戰爭、既象徵著傳統農民戰爭的終結又預示著現代農民戰爭（中共革命）的開始。簡而言之，由於西方勢力的入侵，在全球現代性的壓迫與壓力下，中國開啟了現代化運動，一路由下而上的是太平天國的反叛運動，另一就是清朝由上而下的自強運動。洪秀全（1814?~1864）改造並混合儒家與耶教經典的思想，試圖經由反對唯物主義者和享樂主義者的社會秩序、驅逐異族的政權、採取選擇性的西方思想與科技，終而建立一個地上天國，表達出開創「新天新地新人新世界」的末世宏願與神秘主義。

此外，二十世紀中共的革命史，更能反映、表達出這種複雜的現代性。一九四九年以前，在一個工業極為落後，小農經濟為主的國度中，中共以廣大的農村為基地，以農民為革命的主力，宣稱進行一場歷史上最先進的共產主義運動，而為馬列主義所視為定為革命主體的產業工人階級，似乎僅能在零散的幾個大城市中，無力絕望地等待原先是屬於被解放的農民軍來解放。四九年後，毛式革命繼以史無前例的不斷革命理論與精神，試圖經由大躍進、文化大革命來完成、挽救社會主義現代性目標。八〇年代以來，中共在「社會主義初階段」的理論中指出，中國由於是一個社會生產關係先進而社會生產力落後的國家，所以革命的指南針雖仍指向歷史的終極目標：共產主義的世界，但是「革命」的道路得踏上另一次長征：資本、市場與資本主義的經驗。此一鉅變，使得中國的社會、國情、發展，聚集成為一複雜的歷史現象，無法簡易地就西方現代性的歷史、經驗、語言來界說、描述。歷史的時鐘倒撥了，發展的征途轉折了，現代性論述中主客（敵我）的界線模糊了。在中共八十年的歷史中，西方十九世紀兩個長期爭霸的現代性論述，皆以獨特的、危機的現代形式，潑墨式地畫寫出中國現代性的風格、圖像。

第二個問題是思想與意志的角色在現代性中的作用。在全球現代性

臺灣大學學術期刊資料庫

的壓力下，在國際體系（the international system）的籠罩下，任何變動、思動的力量，自然會受到這種外在結構或時空條件的限制，以及中國歷史結構（historical structure）內在的影響。溝口氏指出，近現代中國的歷史結構主幹之一，也就是「在歐洲資本主義入侵之前已經在中國大陸內部釀成的中國歷史過程」。這一個內發歷史結構的主要特徵，「那就是以民間的宗教、秘密結社為基礎，鄉紳和下層官吏、民間的實力階層等等中間階層一邊與地方官僚與中央權力溝通，一邊擁有相當的自治領域」。溝口氏認為，由於自「十五世紀前後，由官所能主導的里甲制開始崩潰，由民所主的鄉村秩序開始建立和探索」，近代中國歷史的結構主幹之一便向「地方分權化」逐漸地結構化了。溝口氏在此提醒讀者，近現代中國社會上的任何動因、作因或力量，順此、逆此或無知於此「地方分權化」之歷史結構，皆自會產生出不同的歷史運命與結果。

拙文中，我想就國際與內在歷史結構的問題進一步討論。當置于現代性全球的壓力下，近現代中國的社會行動者（social actors），在實踐實行所欲的目標時，非得具有或經由想像、發明與選擇之能力與努力，才能夠對行動所為給予相應地新形式、新理由。然而，西方的現代性，主要可由四個層面來區分：政治的、軍事的、思想的（ideological）、經濟的。現代性在西方的推進與擴展，是在不同的中心，以不同的速度，而在不同的層面起作用。在任何歷史的當口、時刻，某些層面的形式（form）顯得比其他形式更能改變或適應這個現代世界，近現代中國的社會行動者，每每所面臨的自然不是一個現代性的模式（model）的問題，而是許多個模式供選取、供修正的問題。任何被選取或修正的形式，能否被證明或判斷為「現代的」，都有待於取決於國內外各種力量敵對與鬥爭的結果而定。因此，中國現代性的特徵特色，本身是不能夠、不應當被稱作固定的、確定的，它們皆屬於「未來」，而「未來」又常常被自身或它方改變、修正。

回到中國的歷史結構來看，溝口氏所提出留意與理解「內發式的近代」的見解，值得歷史學者的重視。然而，我側重想討論的問題是：社會行動者俯瞰歷史結構（或稱內發式的近代）時，不僅對「同一」個歷

臺灣大學學術期刊資料庫

史結構會有不同的認知理解，即令有了相似或相同的理解時，依然得運用和經由想像、發明、選擇種種努力，給予社會重組（reorganization）的行動以新的形式與說理。例如，對於中國內發式的農村與農民，章太炎（炳麟，1869~1936）指出農民是改變中國最重要的社會階層；劉師培（1884~1919）辯稱農村的大革命將要撼動中國國家；康有為（南海，1858~1927）、梁啟超（任公，1873~1929）警告那是民亂的根源，陷中國於萬劫；洪秀全、毛澤東（1893~1976）選擇農民做為變動的主力，毛澤東並依賴、期待農民階級與農村運動，將中國推向共產主義之路；梁漱溟相信農民、農村保有傳統教化優良的種籽，經由村治運動，可將再創中國文化復興，給予世界一個新的現代形式；胡適（適之，1891~1962）、陳獨秀（1879~1942）則視農民為保守、落後的階層，視農民為僵化傳統的堡壘，不是現代性拓展的主力、主地……就此而觀，宣稱進行革命、改革以建造出所謂現代社會容易，問題是在於究竟採行何種現代性的模式（model）？以何種社會重組的方法來達成該目的？一旦國際、國內歷史結構給予社會行動者以機會和空間時，他們勢必得對既有既知的現代性，作出抉擇與修正。因此，對於社會行動者與歷史學者而言，任何意圖權威地、永久地認定與尋找出一組成功的、現代性的形式，幾乎是不可能的！

就上述而論，中國現代社會變動的進程，無論從西方現代化理論、結構功能主義、或歷史唯物理論來解釋，[16]率皆無法解釋它、預測它、指導它。

另一個問題是解決或超越現代性的問題。在近現代中國歷史上，能夠敏銳且深刻地理解到西方現代性的危機與問題，且在理論上試圖超越它的知識份子，章太炎與梁漱溟兩位，可謂個中典型。

關於章太炎對西方現代性的認識與超越，本文試就章氏「俱分進化論」與齊物思想兩個概念，予以說明，希望由此能揭露章氏思想的奧義深旨。章氏先就人類歷史進化進步的問題，提出了俱分進化的問題難

16 關於這三個理論的說明，可參見Tony Spybey, *Social Change, Development & Dependency* (Cambridge: Polity Press, 1992).

臺灣大學學術期刊資料庫

題。章氏在一九〇六年的《民報》上，發表了著名的〈俱分進化論〉，反對、非難西方進步、進化史觀：[17]

> 若云進化終極，必能達於盡美醇善之區，則隨舉一事，無不可以反唇相譏。彼不悟進化之所以為進化者，非由一方直進，而必由雙方並進，專舉一方，惟言智識進化可爾。若以道德言，則善亦進化，惡亦進化；若以生計言，則樂亦進化，苦亦進化。雙方並進，如影之隨行，如魍魎之逐影。

人類的社會歷史何以會善惡並進呢？章氏以佛家語言指出，「一者由熏習性……二者由我慢性」。[18]章氏認為人類在漫長社會的進化過程中，這兩種個性傾向，勢必隨諸進化而澱積與擴大。

從上述的社會歷史觀點，章氏總結人類社會演化史的特徵：[19]

> 苦樂相資，必不得有樂無苦，善惡並進，猶云泛指全體；苦樂並進，則非特遍於全體，而亦局于一人。其並進之功能，蓋較善惡為甚矣。上來所述，善惡、苦樂二端，必有並進兼行之事。世之渴想于進化者，其亦可以少息歟？

這裡，章氏清楚表明，人類社會的進化史，乃是善惡並進同存：一方面，人類的科技與知識的累積，不容否定；另一方面，人類的善行與惡為，亦隨諸相沿並進。至於個人存立於此善惡並進的歷史場合上，個人身受苦樂並進共存的造化，就所承受的衝擊力而言，實遠輕於社會整體所受到的衝擊力。顯然地，在面對中外社會達爾文主義所見所稱，西方文明為進步，而中國「野蠻」、「落後」的「客觀」情狀形勢時，章氏以俱分進化史觀，不僅抨擊文明進化進步所產生的善惡苦樂，不足在客觀上證明文野差異分別有主客優劣的意義。而且，在理論上暗示或透露出，西方資本主義的道路，並不能走向一個世界大同的歷史終點，因為它所產生的惡與苦的作用與問題，不能由它所產生相應的善與樂來抵銷、解決。

---

17 章太炎，〈俱分進化論〉，收入姜玢編選，《革故鼎新的哲理：章太炎文選》（上海：上海遠東，1996），150~151。

18 《革故鼎新的哲理：章太炎文選》，156。

19 同上註。

臺灣大學學術期刊資料庫

另外，章氏在俱分進化論中還指出，人類歷史的演進有時以進，有時以退，並無一超越的、巨大的歷史力量或動力，主導主宰歷史的進程。章氏每每強調，任何歷史過程的重建，乃直接涉及到倫理上的、道德上的判斷，不容逃避。因此，任何歷史事件的意義，絕不能經由它在歷史進化過程中所佔據的位置，與歷史過程的目標兩造間之關係而獲出。[20]

章氏為應付解決歷史進化進步所帶來的問題，從老子「道」的觀念與莊子「齊物」觀念，獲得啟發，提出他的齊物思想。章氏認為，人類現代文明文化衝突的根源，主要在於人們主觀地、武斷地劃出文明與野蠻的界別出來，然後依此持此標準，衡量決定萬事萬物的是非、善惡、美醜、成毀、高下，充滿著理性的與抽象的暴力。同樣地，人們對於社會型態與政治形式，在思想上亦偏執迷妄於某一個學說，無視無助於人類多樣多面多別的歷史真實面。解決之道，在於拋棄任何文野之別的人為區別，國際間，以文化多元主義相互看待對待，一國內，在政治社會上，尊重各地民俗民情與文明現狀。章氏相信，他在對老莊思想的重釋中，尋覓到了解決現代文明文化衝突的秘密。[21]

從上述來看，章氏的思想，主要是針對資本主義問題、歷史進化進步問題而起而發。章氏反對這些問題所牽涉到如下西方中心論的觀點：將立基於文化上、歷史上獨特的或特殊的西方政治制度（或總稱為社會型態），視為普世的政治制度（或社會型態）。然後，宣稱由其經驗與現實所構成的理論學說，既是有效的，復為普世的！在章氏看來，這一套所謂現代性敘述（the narrative of modernity），於是乎由西方的邏輯，被普世化為世界的邏輯。許多中外持歷史進化進步觀的人，不論是自由主義者、社會主義者、或無政府主義者，大抵皆自覺或不自覺反應出這種西方中心論的偏頗史觀。深伏在這西方中心論的核心，主要是這些思想家們對人類整個歷史的過程，採取了目的論觀點（teleological view），將歷史視為單一進步、向前的過程。而章氏的俱分進化論與齊物思想，

20 參見拙作，〈獨立蒼茫：辛亥前章太炎的激進思想及其烏托邦與反烏托邦性質〉，收入善同文教基金會編，《章太炎與近代中國》（臺北：里仁書局，1999），228~230。

21 〈齊物論釋定本．釋篇題〉，《革故鼎新的哲理：章太炎文選》，532~533。

臺灣大學學術期刊資料庫

正是反抗反對此般的史觀或世界觀：人類社會的發展，是以一種直線型的、目的論式的方向方式，朝著某個預定的歷史終點而行。

此外，章氏在其他的著作中，亦敏銳地觀察到，晚起步的發展中國家，不論就道德上、社會形態上、國際關係上來說，皆不必要、不適合、不可能地追隨西方發展模式——不論是資本主義或社會主義。為此，章氏提出與試圖回答了下列重大問題：是否資本主義是人類歷史的目的（telos）？是否社會主義是唯一可取代資本主義的理想社會？資本主義是否各民族各國家必經之途？落後的國家是否將循仿著先進國家的歷史道路而前行？社會主義以後的人類歷史還有意義嗎？[22]

總之，章太炎是二十世紀中國思想界第一個對歷史進化進步問題與資本主義問題，嚴肅深刻地提出質疑、批判的思想家，也是為極富原創性思想的學者。章氏不僅深識西方現代性的危機與性質，且試圖尋求超越之道，在求索求解的努力中，章氏的思想與用心，亦反映出現代性危機的一種形式、一個例證。

面對西方現代性問題，梁漱溟（1893~1988）提出他著名的世界文化三路向說，拙文將之稱為轉折互補、輪流作主的文化三路向說。此不獨反映他對該問題的認識與反省，也說明了他企圖超越西方現代性的視野、概念與論述，建構出一個取代性的觀念與論述。現詳述於下。

梁漱溟在一九二一年出版了他一生中最廣為人所知的作品：《東西文化及其哲學》乙書，並在數年之間，知名於中國。梁氏認為，人類歷史的演進，主要是由各民族的意欲（Will）所支配。不同的意欲，產生出不同的文化路向來；而不同的文化路向，則決定與標誌出人類歷史演進的主要階段或取徑。在梁氏看來，中國文化是源自「以意欲自為調和持中為其根本精神」，印度文化是起自「以意欲反身向後要求為其根本精神」，而西方文化是來自「以意欲向前要求為其根本精神」，這三種不同的精神，塑造、決定出人類三種不同的生活、生存之方式：[23]

---

22 參見拙作，〈獨立蒼茫：辛亥前章太炎的激進思想及其烏托邦與反烏托邦性質〉，235~250。

23 梁漱溟，《東西文化及其哲學》，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》（濟南：山東人民出版社，1989~1993），第1冊，381~382。

臺灣大學學術期刊資料庫

（一）本來的路向：就是奮力取得所要求的東西，設法滿足他的要求……遇到問題都是對於前面去下手，這種下手的結果就是改造局面，使其可以滿足我們的要求，這是生活本來的路向。

（二）遇到問題不去要求解決，改造局面，就在這種境地上求自我的滿足……就再此種境地之下變換自己的意思而滿足，並且一般的有興趣……他並不想奮鬥的改造局面，而是回想的隨遇而安。他所持應付問題的方法，只是自己意欲的調和罷了。

（三）……遇到問題它就想根本取消這種問題或要求……（這）最違背生活本性……凡對於種種慾望都持禁慾態度的都歸於這條路。

照梁漱溟的解釋，上述三種生活、生存的思想結構，各自著重在處理人與自然、人與人間、人與自己（宇宙）間諸問題，而西、中、印三文化恰好能具體地代表這三種因應問題的典型方式。西方文化特重於人與自然間的關係，「著眼研究者在外界物質，其所用的是理智」；中國文化集注於人與人間的關係上，「著眼研究者在內界生命，其所用的是理性」；印度文化視向於人與自己間的關係，「著眼研究者在無生本體，其所用的是現量」。擅用理智的西方，具體地表現在征服自然之各種開物成務上，追求物質享樂，重視名人利益、慾望的滿足，故在工業化、民主、科學方面，創造出精細深奧的歷史成就。應用直覺（後改稱「理性」）的中國，不馳騖於戡天役物的奮進，而神往於與自然融洽遊樂，雖淡於物質享樂，但也不要求禁慾思想，具體反映在偉大微妙的藝術、倫理、道德、人生觀等成就上。運用現量（即感覺）的印度文化，只渴盼於宗教的追求，既鄙於物質文明的成就，亦薄於社會生活的進化。[24]

梁漱溟辯稱，人類文化的整體走向，不僅可以用西、中、印三種異質文化的走向為代表，而且也循著這種不同的路向，依序地、預定地進展進步下去。梁氏說：[25]

---

24 詳見《梁漱溟全集》第1冊，485~487。

25 《梁漱溟全集》第1冊，525~527。

臺灣大學學術期刊資料庫

由三大根本態度演為個別不同的三大系文化，世界的三大系文化實出于此……古希臘人、古中國人、古印度人，各以其種種關係因緣湊合不絕就單自走上了一路，以其聰明才力成功三大派的文明——迥然不同的三樣成績。這自其成績論，無所謂誰家的好壞，都是對人類有很偉大的貢獻。卻自其態度論，則有個合宜不合宜；希臘人態度要對些，因為人類原處在第一項問題之下；中國人態度和印度人態度就嫌拿出的太早了些，因為問題還不到。不過希臘人也非看清必要而為適當之應付，所以西洋中世紀折入第三路一千多年。到文藝復興乃始揀擇批評的重新去走第一路，把希臘人的態度又拿出來。他這一次當真來走這條路，變逼直的走下去不放手，於是人類文化上所應有的成功如征服自然、科學、德謨克拉西都由此成就出來，即所謂近世的西洋文化……人類文化之初，都不能不走第一路，中國人自也這樣，卻他不待把這條路走完，便中途拐彎到第二路上來，把以後方要走到的提前走了，成為人類文化的早熟。但是明明還處在第一問題未了之下，第一路不能不走，哪裡能容你順當走去第二路？所以就只能委委屈屈表出一種曖昧不明的文化——不如西洋化那樣鮮明；並且耽誤了第一路的路程，在第一問題之下的世界現出很大的失敗。不料雖然在以前為不合時宜而此刻則機運到來。蓋第一路走到今日，病痛百出，今世人都想拋棄他，而走這第二路，大有往著中世（紀）人要拋棄他所走的路而走第一路的神情。尤其是第一路走完，第二問題移進，不合時宜的中國態度遂達其真必要之會，於是照樣也揀擇批評的重新把中國人態度拿出來。印度文化也是所謂人類文化的早熟；他是不待第一路第二路走完而徑直拐到第三路上去的。他的行徑過於奇怪，所以其文化之價值始終不能為世人所認識……一種文化都沒有價值，除非到了他的必要時；即有價值也不為人所認識，除非曉得了他所以必要的問題。他的問題是第三問題，前曾略說。而最近未來文化之興，實足以引進了第三問題，所以中國化復興之後將既之以印度化復興。於是古文明之希臘、中國、印度三派竟於三期間次第重現一遭。我並非有意

臺灣大學學術期刊資料庫

> 把他們弄得這般齊整好玩，無奈人類生活中的問題實有這麼三層次，其文化的路徑就有這麼三轉折，而古人又恰好把這三路都已個別走過，所以事實上沒法要他不重現一遭。吾自有見而為此說，今人或未必見諒，然無亦乞求諒於今人者。

在梁漱溟的文化三路向理論中，人類的文化（亦可說是歷史）演進發展，預定依序為今日之西方、明日之中國，與他日之印度。這三種文化類型，或稱三個文化的民族，依序輪流代表世界歷史演進的三大階段，並在歷史的長流中，承擔著不同時代的主流動向。

然而，第一路向的西方文化，由於對於人利益的理智計算太甚，造成「西洋人的宇宙和人生斷裂隔閡、矛盾衝突、無情無趣、疲乏垂絕」，由此人生苦痛劇烈，所以得依靠第二路向的中國文化來解決拯救，並由此而功成身退於歷史劇幕後。當人類文化進化轉到第二個路向時，也就是「從理智的計慮移入直覺的真情」的時代，然而中國所不足的民主、科學與工業化諸條件，得同時向西方借用、學習，並落實於中土。當中國文化發揚時，「雖然直覺的情趣解救理智的嚴酷」，「處處可以見出理智與直覺的消長」，「一邊非要求不可，一邊絕對不予滿足，弄得左右無絲毫迴旋餘地，此其痛苦為如何？」，於是乎轉向印度文化的路向，以期能使人類在理智與直覺的苦痛消長中，完全地解脫出來。[26]

在世界歷史的舞臺上，中、西、印三大文化路向，各依其序，各有其長，各有其時，而且每一大轉折，都得繼承前者正面的、偉大的、不可或缺的基礎或條件。於是乎，人類總體文化的開展，隨著歷史的演進，愈見偉大高明的事物、精神在滋長積累，也愈見不足、不合理的事物、精神在增補圓實與在消褪剝落。

在梁漱溟的歷史觀中，有兩個問題值得我們注意。第一、過去（the past）仍未結束，未來（the future）自在生成變化（becoming）之中，而現在（the present）終究要成為過去。中國文化是由周公、孔子創造出的早熟文化，固不適於人類生活的第一路向，以停滯的形式藏留在歷史中，等待第二路向的歷史季節到來；印度文化的核心價值：「真情實

26 《梁漱溟全集》第1冊，505、527、394。

臺灣大學學術期刊資料庫

感」的宗教，待第二路向中西文化相互消長不下時，「他早已自然而然的把這一個問題擺在你的眼前」；[27]而當時已襲捲世界幾百年的西方文化，梁氏則以視現在為過去（viewing the present as the past）之觀點，將西方文化視為一部預定落幕的歷史而矣！

梁氏這種重組重構歷史時間的方法或觀點，使得梁氏一方面如同西方持進步觀念（idea of progress）者般，將人類的歷史演化視作一種早已預定的進步，進步不是偶然，而是必然。另一方面，梁氏把歷史必然的進步劃成三段，西方思想家相信非西方也界將循沿著西方的發展道路，依序地後學後進（梁氏稱之為「獨系演進論」（unilinear development，時今稱諸為單線演化論），只是起頭的一段，歷史的最終目標（telos）不在西方，而在他方。不見及此理，使得有些學者困惑何以「梁氏既抨擊單線演化論又難以完全排除其影響」。[28]如是觀之，西方既無由強將其價值、信仰壓制於非西方世界之上，非西方世界也無須由於西方強權的歷史成就，自卑、臣服與受宰制於其下，歷史還有機會、出口，歷史還在前進、躍昇。

第二、在梁漱溟的著作中，梁氏以「歷史不變的社會，停滯不進的文化」的歷史觀點來總結中國的問題性質；就梁氏而言，中國的停滯的歷史是「亞洲的生產」（即所謂東方社會），此歷史觀或世界觀，相較於近代西方學者如亞當．斯密、彌爾（James Mill, 1773~1836）、孟德斯鳩（Baron de Montesquieu, 1689~1755）、黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich hegel, 1770~1831）、普列漢諾夫（George Valentinovich Plekhanov, 1856~1918）、馬克思、恩格思（Friedrich Engels, 1820~1895）、韋伯……魏復古（K. Wittfogel, 1896~）等人典型的東方社會論，幾乎是一致。一介終身堅信中國文化必將復興的儒者，對中國歷史與社會的宏觀見解，竟與對中國儒學與歷史持負面、貶義的西方學者，有共同共通之處。然而，更有趣且更重要的是，梁氏相信，這一個謎樣、獨特的中

27 《梁漱溟全集》第1冊，528。

28 見楊貞德，〈論梁漱溟文化保守主義中的歷史觀〉，收入李明輝主編，《儒家思想的現代詮釋》（臺北：中央研究院文哲研究所，1997），230。

臺灣大學學術期刊資料庫

國社會，充滿著巨大的潛能，終將在西方文化之後，鉅變為世界文化的主流。這種東方社會內所蘊藏的潛能，過去漫長兩千年中，由於中國理性的早啟早熟而不可能釋放裂變出來，而一旦現代中國完成現代化的補課工作後，又因他早啟早熟的理性，歷史性地決定了中國文化的復興與圓滿。梁氏曾為此說道：「以吾民族之不能爭強鬥勝於眼前的世界，早從過去歷史上天然決定了，而同時吾民族實負有開闢世界未來文化之使命，亦為歷史所決定。」[29]梁氏此一東方社會的潛能觀點，適又與西方學者們，特別是馬克思全然相反。就此一觀點言之，梁氏認為中國的社會具有著停滯的優越性。

從上述對章太炎、梁漱溟的相關說明來看，在中國現代性的歷史經驗中與其概念的形成中，即包涵著章太炎式、梁漱溟式超越西方現代性的論述與企圖。歷史上，他們是西方現代性遲慢的相逢者，思想上，他們卻是西方現代性先行的批判者、超越者。

最後，我想對劉小楓（1956~）教授的專著《現代性社會理論緒論》作點評論，並以此來對比、對照拙見。關於中國現代性的問題，拙文一開始便說明它的複雜性，以及建議如何來面對、處理它。劉教授曾感慨與說明目前尚未能建構中國現代性社會理論的兩大理由。第一個理由，來自中國現代國家之正當性理念轉型的根本問題：[30]

> 中國的民族國家的建構是否非採納平等的民主理念而非自由的民主理念不可？晚清以來的中國知識人已就這一問題長時期地論爭過了；從「變法」到「革命」的轉變，中國的民族國家正當性選擇曾在孟德斯鳩和盧梭這兩種不同的民主國家構想之間搖擺。國共兩黨重新整合中國的政治行動，最終將現代國家的建構理念引向「平等的民主」，並據此提出建立民族國家（反帝）的共同政治訴求。在「民主」的理念之下，「政治自由」和「社會民主」有重大差異，前者把「民主」勘定在個人與政府的政治關係上（孟德斯鳩

29 《梁漱溟全集》第5冊，113。

30 劉小楓，《現代性社會理論緒論：現代性與現代中國》（上海：上海三聯，1998），100~101。

臺灣大學學術期刊資料庫

方案），後者把「民主」勘定在個人與國家的社會關係上（盧梭方案）。對君主立憲的「革命」化否定，建立基於平等念的民族國家性的「民國」或「人民共和國」，使中國的民主國家的建構採納了盧梭的「人民民主」方案，孟德斯鳩的自由民主方案顯然與擔當民族國家建構大任的革命政黨不和。因此，不難理解，國共兩黨的政黨國家建構都會抑制政治自由。在這裡潛伏著的中國現代國家之正當性理念轉型的根本性問題，一直支配著迄今的政治現實。

當代西方社會理論提出了晚期資本主義（自由主義）國家的「合法性」問題，與此不同，中國的社會理論當提出晚期社會主義國家的「合法性」問題。自由個人主義契約與平等的「人民」契約論都面臨現代性困難，但中國的社會理論尚未著手來審理其面前的問題。

第二個理由，劉小楓將它歸諸於「現代中國知識人的擔華夏之『道』心態在百年民族性比較中積聚了種種情結」之故。劉小楓對此解釋著：[31]

中國現代化問題的開端和現代性問題的起點都是從民族比較開的。這並非是說，其他民族國家（如俄國、德國、日本）不是如此，而是說，中國傳統的歷史文化—社會結構使這種民族比較出現的緊張具有獨特的性質，由此衍生的現代性問題亦是意義深遠的。現、當代漢學界儘管有許多關於現代的史書（從政治史、經濟史到思想史），卻少有現代性問題的探問和相應的歷史及思想史的社會學分析。困難恐怕並不在於歷史社會學分方法的運用，而在於能否確實地提出漢語世界之現代性的基本設問。這一設問顯然不能從特洛爾奇或韋伯那裡照搬，而只能基於中國現代結構的歷史偶在經驗，這些經驗積聚在所謂「中國問題」之中。

何謂「中國問題」？簡扼地說，它指晚清士大夫看到的中國所遇「三千年未有之大變局」；中國的社會制度和人心秩序的正當性均需要重新論證。這種論證需求是由西方現代性逼出來的……這樣看來，「中國問題」可謂現代意義上的「道」崩，士

31 劉小楓，《現代性社會理論緒論》，194~197。

臺灣大學學術期刊資料庫

大夫能不臨危擔「道」？

當中國面臨「列國競爭」的政治和文化秩序的格局，「中國問題」自然就出現了。從世界範圍來，也有所謂「德國問題」或「俄國問題」。但中國現代知識人被「中國問題」糾纏，不僅攸關個人命運，亦攸關民族使命。中國的古「道」面臨被西方政治—文化毀滅的危難，現代士大夫的擔「道」使命因此必然是如何抗衡西方。那末，百年來中國知識人思考「中國問題」時採用過哪些知識學工具，構築了什麼的理論，以此擔華夏之「道」呢……

七十年代末以來，漢語思想學術經過幾十年的政治變動時期後，對「中國問題」的把握在知識資源和分析工具的擴建方面，有了進一步的積累。但對「中國問題」的理解，仍然受擔「道」情結支配，似乎分析工具在變換，心態一直沒有改變。現代中國知識人的擔華夏之「道」心態在百年民族性比較中積聚了種種情結。「中國問題」的不同提法和解決提案，受到這些情結的約束。

現代士大夫式的擔「道」精神基於捍衛華夏之「道」。梁漱溟、毛澤東、牟宗三的「主義」和論述尤其鼓勵了這樣一種擔「道」方略：以其人之道還治其人之「身」，以西方之「道」超越西方。強烈的華夏民族驕傲遭到傷害，是現代中國士大夫式知識人的基本情結，並在現代性思想的形成時產生怨恨的以西方之「道」鄙棄或超越西方的情結。

民族性比較中積聚的種種情結，一再推延了「中國問題」向現代性問題的轉化，使得漢語社會理論遲遲難以建立起來……當韋伯、特洛爾奇、舍勒、哈貝馬斯、盧曼等在考慮「德國問題」時，其社會理論的建構融合了不同的知識類型的旨趣，並使「德國問題」切實轉化為現代性問題。這是德國知識人的擔「道」與中國知識人擔「道」的表層差異。深層差異是，不存在借他者之「道」還治他者之「身」的士大夫精神。「道」不同不相為謀，但中國現代士大夫精神不能撇開西方的知識理論，於是，民族性思想與西方科學原

臺灣大學學術期刊資料庫

則之間的緊張，無法轉化。建構中國的現代性社會理論，靠支配中國思想界百年的民族性比較辯護心態，肯定會落空。

拙文與劉小楓教授的見解，有所不同，理由如下。

拙文前曾述及，歐洲的現代性從誕生起，既是歐洲歷史的危機，也是世界史的問題與危機。劉文中的「中國問題」、「德國問題」，如就拙文中所示所見，其實就是現代性所引發的問題，表露表達出現代性危機中的一個階段與一種形式罷了！劉小楓教授的論述中，似乎預設了有一個純粹的、固定的、統一的、確定的、和平的、理性的現代性，用此種建構的現代性來衡量過去一百六十年的中國，無異宣告了尋找或標出中國現代性的惘然與困難。然而，拙文認為，抱持相同的標準（假如有的話）去衡量西方歷史，何處是現代性問題呢？何處又不是現代性問題呢？按照拙文的論述，就西方現代性的概念與經驗來說，劉小楓的問題是迷失的，惘然是多餘的，因為該發問的問題是如何來解釋中國這一百六十年的現代性的經驗與問題，冀求一個標準的現代性方案與問題，既無法在西方現代性中尋求找到，也適足為中國近現代史所否定。西方現代性的性質，決定了、引發了我們去尋求理想的現代性或現代性的理想，然而，它的性質與其迄今的經驗告訴我們，要想在西方現代性內找到該理想的典範，（遑論其圓滿落實），是困難且惘然的！

複雜化的中國現代性，以及包涵著超越衝動的中國現代性，以其特別的性質與面目，展現在中國歷史與世界歷史之中。它具有同時向西方現代性親近、反叛與超越的企圖、力量，中國人以此說明自身現代性概念與經驗，也以此有助於世人對西方現代性的理解、反省。

*本文初稿曾在「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統」研究計劃第9次研討會宣讀，2001年10月14日，臺灣大學。

（責任編輯：林志宏　校對：黃瓊儀）

臺灣大學學術期刊資料庫