

書 評

Reviews

Early Film Culture in Hong Kong, Taiwan, and Republican China: Kaleidoscopic Histories. Edited by Emilie Yueh-yu Yeh. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2018. Pp. 354.

黃雪蕾，英國愛丁堡大學亞洲學系副教授

香港浸會大學葉月瑜教授主編的 *Early Film Culture in Hong Kong, Taiwan, and Republican China: Kaleidoscopic Histories* (暫譯《香港、臺灣及民國早期電影文化：歷史萬花筒》) 為早期華語電影研究貢獻又一力作。自一九九九年張英進教授主編的 *Cinema and Urban Culture in Shanghai, 1922-1943* (《電影與上海都市文化，1922-1943》)¹ 出版以來，在英文學界，「上海電影」幾為早期華語電影的代名詞，研究專著汗牛充棟。而本書將香港、臺灣置於標題之中，則開宗明義凸顯其「上海之外」(beyond Shanghai) 的學術雄心，為華語電影史版圖擴展疆域，廓清源頭處的複雜多元面貌，是此書最重要的價值。本書緣起於葉教授與劉輝、馮筱才教授合作主持的研究計畫「上海之外的中國電影工業，1900-1950」(Chinese Film Industry beyond Shanghai, 1900-1950)。二〇一〇至二〇一三年間，該團隊選取香港、廣州、杭州和天津的八份報紙，蒐集整理兩萬餘份電影廣告、影評等資料，並於二〇一五年與香港浸會大學圖書館合作建置線上資料庫²，以期推動區域、跨區域的電影文化研究，超越上海電影與國族電影的宏大敘事主導。此書的集結出版，代表了該研究計畫的又一項成果，力圖對「華語電

¹ Yingjin Zhang, ed., *Cinema and Urban Culture in Shanghai, 1922-1943* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1999).

² 《早期華文報紙電影史料庫》，網址：<https://digital.lib.hkbu.edu.hk/chinesefilms/>。

影研究的新史學」提供嶄新的觀照（頁 5）。以地域為基準，該書分為兩部分，共收錄十一篇論文。第一部分釐清香港、臺灣和廣州的早期電影文化，第二部分則回到上海，聚焦編者認為較未受廣泛關注的若干議題。本文首先簡要梳理各章節的主要內容，然後對幾個核心問題展開進一步分析探討。

第一章的焦點是早期「電影」名稱的溯源。「影戲」是中國電影史上最廣為接受的稱呼，學者們已展開豐富的理論論述，將電影這一外來產物置於本土脈絡之中，與茶園文化和傳統戲劇文化作連結³。在本章中，葉月瑜教授則提出不同觀點：香港早期報紙廣告顯示，「影畫」是更為普遍的稱呼。一字之差，其背後的文化意涵差異何在？葉教授認為，「影戲」這一概念強調戲劇性，將電影與傳統皮影戲和京劇作類比，其核心要旨是漢本位的文化想像。而「影畫」更具包容性，更符合早期電影節目單的特點——戲劇性並非唯一吸睛之處。「雜耍」性質，以及教育和社會功能均不容忽視，因而「影畫」更能涵括多元的觀影體驗，清除一廂情願的中國文化植入（不管來自當時的命名者還是後來的學者論述）。

在此理論基礎上，第一部分其餘章節則重在探討放映和拍攝等實踐面向。第二、四兩章梳理早期臺灣電影放映史（及前史）。臺灣電影史家洪國鈞教授曾指出，日據時期的臺灣電影史是「沒有電影的電影史」(film history without film)⁴。因而，本書收錄的兩篇論文均挖掘放映的社會政治機制。第二章的論述焦點是「活動幻燈」(magic lantern show)，作者認為這是電影放映的前史，是日本殖民統治的重要工具，用以傳播現代教育和科學，根本上為其同化政策服務。第四章延伸此一主題，討論日本在臺殖民政府和帝國中心如何利用電影進行宣傳教化。經由建立「愛國婦女會」和「臺灣教育會」等組織，電影放映得以制度化，成為有效的宣傳和教育民衆的工具。此外，後者也拍攝關於臺灣的紀錄片並在日本放映，以此強化宗主國與殖民地之間的紐帶，是殖民文化中的恆久主題。

早期電影放映也是第三章的主題，其視線則轉向香港。作者細心比較解讀華文報紙和英文報紙，詳盡勾勒了從十九世紀末至二十世紀中期香港電影放映業的發展變遷，論述的核心問題是電影的本土化過程，如何從面向西人的「洋娛樂」演變成華人喜聞樂見的大眾娛樂。如果說宣傳是日本在臺殖民電影政策的主要驅

³ Dafeng Zhong, Zhen Zhang, and Yingjin Zhang, "From *Wenming Xi* (Civilized Play) to *Ying Xi* (Shadow play): The Foundation of Shanghai Film Industry in the 1920s," *Asian Cinema* 9.1 (Sep. 1997): 46-64.

⁴ Guo-Juin Hong, *Taiwan Cinema: A Contested Nation on Screen* (New York: Palgrave, 2011), p. 20.

動力，那麼在香港則是商業、社會和文化力量的共謀。由西方商人捷足先登的放映業，到一九一〇年代後期逐漸由華人企業家加入，並開創出更繁榮的局面。此外，作者還探討了社會和文化因素在電影本土化過程中的作用，主要通過分析印刷媒體上的電影專欄，觀察本土的電影文化意識如何孕育培養。

與香港電影文化密切相連的廣州電影是第五章的焦點。在上海電影的光環下，廣州未在主流中國電影史上留下濃墨重彩的痕跡，本文作者則試圖發掘審視「嶺南電影文化」，指出廣州在早期中國電影工業發展中發揮重要作用，主要因其地緣便利，靠近香港和南洋，因而是上海電影製片商覬覦的發行放映中介。此外，一九三〇年代之後有聲電影的興起給廣州電影製片業創造了機會，攝製粵語片以吸引嶺南本土及南洋的粵語觀眾是其可能長足發展的舞臺。然而，因戰爭及政局的動盪，廣州錯失良機。粵語片成為政治、商業和文化力量博弈的場所，這是下一章探討的主題。

第六章以薛覺先主演的首部有聲粵劇電影《白金龍》（1933年，天一公司）及其續集（1937年，南洋公司）為個案，考察了作為類型片的粵語片如何跨越好萊塢、上海、香港及南洋，連結銀幕與舞臺、傳統與現代，並角力於商業和政治力量之間，成為充滿民間精神活力的文化產品。劇情來源於好萊塢電影 *The Great Duchess and the Waiter* (dir. Malcolm St. Clair, 1926)，《白金龍》擺脫陳舊的傳統粵劇劇目，革新了粵劇電影的面目，因國民政府禁止方言電影，其續集的拍攝轉移到南洋，劇情亦以南洋為背景，充分體現了跨國跨地域的文化政治，以及粵劇電影文化的靈活多元，是「主流」國語上海電影之外被遮蔽的早期華語電影的面向。

本書第二部分以上海電影為核心，主要檢視影院和影人在早期電影文化中的作用。基督教青年會 (YMCA) 是早期上海電影的重要放映場所之一，卻較少受到學界關注。第七章中，作者利用青年會會刊等原始材料勾勒出其電影放映的歷史面目，並指出一九一〇年代電影放映的兩項主要功能：一、娛樂；二、作為講座中的視覺輔助。作者強調青年會旨在放映「健康有益」的影片，與「喧鬧低俗」的商業影院相區隔，因而推動了一種新型的電影文化 (a new film culture in China) (頁 194)。如果說基督教青年會是備受忽視的早期電影文化媒介，下一章節則聚焦另一未受重視的現象，作者稱之為「電影媒人」(movie matchmaker)，即來華涉足電影業的西人和將中國電影發行到海外的中國商人。作者廣泛查閱海外的檔案和電影報刊雜誌等中國電影研究者較少處理的原始材

料，發掘出新鮮的史料，以此對中國電影史上的某些公論提出補充或質疑，例如電影史上鮮少提及的林奇 (William H. Lynch) 在著名的亞西亞電影公司中的關鍵作用，以及盧根 (1888-1968) 對華語電影發行放映的貢獻。作者強調，國族主義話語遮蔽了此類「電影媒人」的重要性，而回到歷史材料中才能真實還原他們的貢獻。

第九章與第一章相呼應，從史料出發探討華語電影中的特定語彙及可能的理論建構。「文藝片」或「文藝電影」即此類概念，早已有學者詳加考察，而本文則聚焦上海的《銀星》電影雜誌 (1926-1928)，檢視此一同人作者群體如何定義、譯介、爭辯電影與「文藝」的關係。作者尤其集中討論了日本文藝批評家廚川白村的作品《苦悶的象徵》，經由魯迅譯成中文之後，如何對《銀星》作者群產生影響，以及文藝電影與浪漫主義和新英雄主義的關聯。

本書最後兩章仍以人物為核心。第十章考察涉獵電影業的「鴛鴦蝴蝶派」通俗小說作家，作者將他們定義為「電影文人」(film literati)，並借用布迪厄 (Pierre Bourdieu) 的「場域」(field) 理論，分析他們跨越文學與電影界的文化實踐，及其對早期電影工業的意義。除了介紹五位涉足影界的鴛鴦文人及作品之外，作者還重點討論了「影戲小說」這一類型，並比較周瘦鵑 (1895-1968) 的影戲小說《龐貝城的末日》與電影原作 *Last Days of Pompeii* (1913)，以探究文學與電影文本之間的互文互動。第十一章聚焦另一位重要的「電影文人」——新感覺派作家劉呐鷗 (1905-1940)。生於臺灣、留學日本、成名上海的劉呐鷗已被廣泛研究，本文作者重在分析他的跨文化和跨媒體實踐如何豐富其文學、電影及理論作品，對他的業餘電影作品《持攝影機的男人》進行細讀，此外尤其關注其作品中呈現的「聲音性」及世界主義文化圖景。

質言之，本書十一篇論文對早期華語電影研究提出了新的見解、新的史料與闡釋，貢獻無庸置疑。下文將就兩項議題展開對話。

一、「上海之外」

本文開首已指出，「上海之外」是此書最核心的學術觀照，對臺灣、香港和廣州早期電影業的研究也是本書最顯著的貢獻。與此同時，全書卻仍有近一半篇幅聚焦上海，而且文藝片、鴛鴦文人與劉呐鷗等都是近二十年來研究成果十分豐

碩的議題，本書收錄的論文與已有的研究之間有重合。如若將此寶貴篇幅給予更多「上海之外」的新研究，可能更有助於本書主題的一致性。這是操作層面。而就學理層面而言，借用王德威教授討論「華語語系文學」(Sinophone literature)時提出可將中國文學「包括在外」⁵的洞見，筆者認為，當我們思考重寫「上海之外」的電影史的時候，是否也可考慮將上海「包括在外」？亦即將上海作為反觀與對話的對象，而非非此即彼的他者？在此意義上，第六章吳國坤教授對《白金龍》的個案研究堪稱典範，通過爬梳上海電影界與粵語文化圈千絲萬縷的勾連，揭示了早期華語電影的本質，即跨越地域的世界主義格局。十九世紀末最早期的西人電影放映路線往往涵括香港、上海和天津等口岸；一九二〇年代早期上海電影公司的出品便已遠播臺灣、香港和南洋；此外，粵語商圈的資金實則惠及整個華語電影業。如此跨界實踐的例子不勝枚舉。由此反觀，本書如若採用將上海「包括在外」的架構，實則第二部分各篇章的主題均有潛力發展出跨地跨文化的深度考察，而對本書的核心要旨作出更深入的回應。

二、「重寫電影史」與「華語語系」

歷史是不斷被重寫的過程，華語電影史也不例外。全面構建「中國電影史」的開山鼻祖無疑當屬《中國電影發展史》⁶，這部以毛澤東時代的官方意識形態為紅線的歷史纂述，也因此成為所謂「修正史學」(revisionist historiography)的共同出發點。早期電影史的第一波「修正史學」約始於八〇年代中期，館藏於中國電影資料館的默片和早期有聲片漸次對外開放，使海外學者得以重新認識早期中國電影，解析政治話語所遮蔽的美學和社會文化價值。這一波史學建構的成果之一就是確立了「上海電影」的經典地位，也正是第二波「修正史學」的出發點。第二波的史學建構正方興未艾，其焦點轉移到上海之外，已有一批關於香港、臺灣、南洋的電影史研究問世，本書正是其中之一。除了借助史料建構區域跨區域電影史之外，第二波「修正史學」浪潮與兩個迥異的學術政治話語息息相關，筆者認為此書應可與之展開更多對話。第一是中國大陸學界「重寫電影史」的學術話語，作為學術期刊《當代電影》的專欄（始於二〇〇七年），此標題代

⁵ 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》第24期（2013年12月），頁16。

⁶ 程季華等：《中國電影發展史》（北京：中國電影出版社，1963年）。

表了新世紀以來中國大陸內部的電影史「修正史學」，旨在告別革命話語、發掘新史料、開拓新題材，從而構建新的國族電影史，以契合「中國夢」時代的政治社會訴求。就題材而言，本書收錄的部分章節與該專欄文章有所重合⁷，就深層的學術話語而言，本書的立足點顯然不同。如能與此不容忽視的「重寫電影史」話語展開更多對話與交鋒，本書所定位的場域將更富意涵。第二個本書可與之對話的重要學術話語是新世紀以來備受矚目與爭議的「華語語系」研究 (Sinophone Studies)，此命名旨在新的全球地緣政治和文化格局中重新定義、思考廣義上的「海外華人」文學文化⁸。這一始於文學的概念在電影學界也引起廣泛討論，目前的研究成果多集中在當代電影領域，在早期電影研究中尚未充分觸及。而本書（及許多其它研究）顯示，在上海／國語電影以外存在豐富的「華語語系」電影文化，在早期電影的時代背景中，這一文化與殖民主義息息相關，實證的研究如何折射或修正新的理論思考？本書多章均有此潛力提供更多深層論述以回應上述話語。

除此兩項議題之外，最後討論一點史料解析的問題。史料是本書方法論層面的著力之處，發掘新的檔案與報刊資料，爬梳對比蛛絲馬跡的論據，輔之圖表和統計作為參考，對研究者均具重大參考價值。但某些章節的史料解析，筆者認為有值得商榷之處。例如第五章討論廣州電影，作者力圖建構「嶺南電影文化」，但文章提供的綜述式書寫卻未能凸顯此概念何以成立，所引史料中呈現的影片公司、電影院的發展面貌亦很難支撐此論點。另，文中提及有聲片的發明使阮玲玉等粵籍演員在國語電影市場被邊緣化（頁 139）。而事實上，阮玲玉於一九三五年不幸自殺身亡，其所屬的聯華公司當時仍以默片為主，她在去世時正值當紅，此陳述實乃硬傷。當然此類細節失誤有時在所難免，但嚴謹治學仍當是史學作者的共同追求。此外，第七章強調基督教青年會促成「健康有益」的電影文化發展，與「低俗」的影院文化成對比，是「更新觀眾觀影經驗的第一家機構」（頁 181），此論述也值得商榷。作者討論的一九一〇年代末期，西班牙商人雷

⁷ 張雋雋：〈中國基督教青年會的電影放映活動初探（1907-1937）〉，《當代電影》2016年第6期，頁86-93；薛峰：〈「日常文化批評」：現代中國城市平民生活的指南與想像——以20世紀二三十年代「鴛鴦蝴蝶派」文人的影評書寫為中心〉，《當代電影》2012年第10期，頁101-106；余迅：〈論維爾托夫對1949年前中國電影的影響——以劉吶鷗的《持攝影機的男人》為例〉，《當代電影》2016年第10期，頁97-102。

⁸ 參見 Shu-mei Shi, "Against Diaspora: The Sinophone as Places of Cultural Production," in *Sinophone Studies: A Critical Reader*, eds. Shu-mei Shih, et al. (New York: Columbia University Press, 2013), pp. 31-45。

瑪斯 (A. Ramos) 的現代影院已在上海陸續建立，基督教青年會只能算現代觀影經驗的一部分；另，電影的教化功能是當時的士紳與新型知識分子的共同呼聲，研究基督教青年會的電影話語，需將其放在更廣闊的社會語境中考察，才能獲得更中肯的歷史觀察。另一個例子是第八章，作者一方面通過查閱英文報刊資料考證出林奇參與一九一三至一四年間亞西亞電影公司的影片拍攝，令人信服；但另一方面，作者依賴美國報刊雜誌上的對林奇的訪談報導（認為其「相當可信」，頁 210），而推論出林奇作為亞西亞公司靈魂人物的地位，則過於武斷。爬梳近二十份中文原始資料可以看到，這一最早期電影公司的運作有西人（包括攝影師林奇）的貢獻，但與張石川、鄭正秋以及他們所代表的商業戲劇文化關係更為緊密而深切⁹。如果說中文資料有其盲點的話，美國電影期刊同樣無法全盤採信，其影人訪談常有誇大其辭之傾向，尤其是由東方歸來的「冒險故事」，常帶有個人英雄主義色彩。早期華語電影史充滿謎團，只有嚴謹比較各種不同類型的原始資料，方能得出歷史化、語境化 (historicized and contextualized) 的推論，而避免簡單化的論斷。以上僅為幾例筆者注意到的可推敲之處，但瑕不掩瑜，總體而言，《香港、臺灣及民國早期電影文化：歷史萬花筒》是近年來早期電影研究領域的力作，值得推薦。

Tang Junyi: Confucian Philosophy and the Challenge of Modernity. By Thomas Fröhlich. Leiden/Boston: Brill, 2017. Pp. vii+324.

黃冠閔，中央研究院中國文哲所研究員、政治大學哲學系合聘教授

Thomas Fröhlich（范登明，2016 年以前漢名為費瑞實）為歐洲漢學研究的佼佼者，尤其專注於政治哲學、政治思想。在此背景下，Fröhlich 研究範圍涉及唐君毅、牟宗三、梁啟超、孫中山、蔣渭水，對於當代中國與臺灣的政治思想背景有充分的了解。本書標題《唐君毅：儒家哲學與現代性的挑戰》（暫譯），乃是以英語出版有關唐君毅研究的專書。雖然西方學界對於當代新儒家哲學的研究興趣日益提升，從梁漱溟、熊十力擴及牟宗三，例如有關牟宗三的翻譯、專著增加不少，但專以唐君毅為研究主題的外語著作卻是相對少。儘管墨子刻 (Thomas

⁹ 參見拙文：〈中國第一？《難夫難妻》與它的經典化〉，收入黃愛玲編：《中國電影溯源》（香港：香港電影資料館，2011 年），頁 10-31。

A. Metzger) 也十分看重唐君毅，在他的兩本專著中¹⁰，特別以唐君毅作為他論證的參考模式，但仍舊不是專門討論唐君毅思想的著作。在此一對比下，Thomas Fröhlich 這本研究唐君毅政治哲學專著 (monograph) 更凸顯出不同於前人的學術份量。作者過去在諸多的單篇論文中已經展開唐君毅研究，書中部分章節也基於此一長久研究基礎；但此書經過大量重修改寫，以全新面貌提供一個清晰的唐君毅思想圖像，尤其又集中在政治哲學上的對話，使得唐君毅在西方世界的現身有一遲來卻擲地有聲的效果。

本書共十二章，第一到三章介紹唐君毅思想背景，特別著重在他身為當代新儒家一員的脈絡。第四章點出本書的核心論題，從流亡與現代性探索唐君毅思想的基調，藉以說明他的文化愛國主義。第五章界定唐君毅哲學的特徵在於其重視宗教信仰，勾勒神學式的思考方式。第六章則解釋唐君毅本於信仰的立場，吸收道德修養與儒家倫常的構想。第七到十章進入本書的重點：唐君毅的政治神學，尤其是以公民宗教的角度來分析。第七章標舉出唐君毅對權力意志的分析，強調他的政治哲學基礎具有普世性。第八章剖析唐君毅的國家論，從中國近代錯失建立國家的歷史經驗談起，並釐清國家與社會的關係。第九章則是討論儒家民主，這是當代新儒家的一個共同議題，而唐君毅的論述特點在於從公民神學的角度談民主的證成。第十章更進而談儒家基礎上的公民宗教。第十一章回到現代性的歷史問題，評估唐君毅的歷史哲學。第十二章為（代）結論章，以反極權來定位唐君毅的政治哲學，將超克極權政治作為一普世問題，顯示出唐君毅哲學具有共通性、世界性。

從書中篇章安排的布局可以讀到三點訊息：

- (1) 以流亡與現代性作為理解唐君毅的基本線索。
- (2) 注意到唐君毅的神學傾向，在哲學與宗教的界限上標示出政治神學的特徵。
- (3) 挖掘權力意志概念的深度，藉以顯示出唐君毅的國家、民主論述具有公民神學、公民宗教的意味，從而證成儒家式政治理想的當代性。

這種布局兼顧漢學脈絡的特殊性以及哲學命題的普遍性，尤其是政治哲學的當代性是必須面對二十世紀共通的極權主義經驗。因此，這本書擺脫了一般過於

¹⁰ Thomas A. Metzger, *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture* (New York: Columbia University Press, 1977); *A Cloud across the Pacific: Essays on the Clash between Chinese and Western Political Theories Today* (Hong Kong: Chinese University Press, 2005).

著重個人生涯特殊性的傳記描寫，也不是只從思想史角度將哲學家概念化約為歷史條件制約下的語詞，相對地，希望從特殊性出發，開展出一個具有普遍性的格局，以利於真正的跨文化相互理解及對話。

一、本書分析角度的五大特徵

關於本書的分析角度、寫作方法、論點，頗值得讀者注意與分享，以下提出五點觀察。

（一）歷史間距中的定位

在此書中，唐君毅被定位在特殊的歷史時刻，間接地解釋了唐君毅作為新儒家的一員是如何地新。

不同於化約主義式的理解，此書在方法上特別注意到一種謬誤：「時代錯置」(anachronism)。作者引用英國政治思想史家史基納(Quentin Skinner)所指出的型態：「憑藉著語詞上巧合類似，某一作者『被發現』有一種看法，或有某種論點，但作者根本上就不可能對此論點有何貢獻。」(頁29, 注7)因此，「時代錯置」意謂著只憑著某些語詞在偶然上與當代語詞的相似，就以為該思想家有一樣的見解，強將某些不符合歷史、時代的論點，放在被研究的思想家或作家身上；又或是，將不同時代的歷史效果過於擴大、串接。這一錯誤的提醒是明顯基於思想史研究的謹慎態度，用意在標舉出時代距離。作者認為，在研究唐君毅時發生的這類錯誤多半源於對主題的忽略(頁23-24)，輕率地將唐君毅當作傳統儒家的連續，忽略他對於傳統思想的批判；這種錯誤往往只注意到唐君毅的形上學、道德哲學、宗教思想、人文主義文化論述，並未注意到他的政治思想上的特殊性。唐君毅的現代性展現在對極權主義的批判上，這就不是單純中國問題而已；相反地，極權主義政治型態是對民主體制的挑戰，如此更可延續鄂蘭(Hannah Arendt)在類似問題的思想戰線。在這一點上，范氏的論點頗有新意：「如果一個被重構過的儒家是要當作民主理論的知識資源時，它就必須證明能夠面對民主的根本挑戰。這些挑戰包括，在二十世紀出現的極權挑戰與專制挑戰。」(頁29)專制極權的問題確實是促使唐君毅思考哲學使命、文化挑戰、政治體制的核心問題，從這一點切入，則是照明了一個關鍵的歷史脈絡，看到唐

君毅的一個定位方式。

（二）空間異位的解讀：流亡、異化、現代性

唐君毅參與〈中國文化宣言〉的起草與簽署，常被貼上文化保守主義的標籤，但此書第四章以後殖民的眼光來定調，認為唐君毅的文化愛國主義具有世界公民的視野，並且從流亡的特徵來理解唐君毅對現代性的批判。因此，一九四九年後的流亡經驗不只是唐君毅從中國離散到香港（英國殖民地）的個人事蹟，也標示著他那一代人共通的巨大斷裂經驗，更是類比到現代人異化生活的一般特徵。流離失所這一地理的、空間的、場所的轉變既是移民經驗的一般性，卻又導向唐君毅診斷現代性所出現文化的防衛姿態。作者的這一解讀策略貼近了唐君毅有名的「花果飄零，靈根自植」說，賦予更符合後殖民、後現代思路的新角度；這一視角轉換的特殊點在於，從中國內部的角度解放出來，使得唐君毅原來具有的中國特徵能夠轉換為世界性的特徵。此書所傳達的訊息雖然看似單純，卻有其難度，這是因為漢學的特性。從漢學的角度切入，中國事務作為西方文化的他者，幾乎像是人類學的經驗材料。然而，除了文化的窺奇所保留的異樣性之外，漢學研究的議題如何在西方文化內部有推動力量，卻往往不具成效，而停留在異國情調上，成為準博物館的展示品。從哲學的角度切入，中國哲學家的發言如何成為哲學世界所共同關心的議題，便成為一項挑戰。在〈中國文化宣言〉中，唐君毅、牟宗三、徐復觀、張君勱採取的姿態是立足於中國文化來面對世界，但這一發言如何傳達出非中國文化本位的調性，卻是一項跨文化溝通的難題。

作者批判地分析了唐君毅的民族文化論述，點出其困境是：民族文化議題與跨文化情境有彼此對衝的情形。過於強調民族文化的完整性，甚至不自覺的優越性，將造成文化沙文主義，德國的例子是一個對照（頁 87）。但若取消此一文化的凝聚力，將使得文化促成的凝聚力減損。因此，解方之一是注意到文化的開放性。著眼於離散、移民的各種經驗時，才容易解除文化封閉性的地域限制條件。這便是從後殖民角度所可能提出的貢獻。

（三）儒家信仰的政治神學

范氏的解讀結合了唐君毅的心性論與天道論，將孟子良知的「盡心知性知天」解釋為宗教信仰或宗教性。儒家信仰的宗教性不強調神性位格與救贖，因此

不像天啓宗教或啓示宗教，而是同時奠基在理性與情感上的宗教，信仰與知識同樣都匯集在對絕對者的洞察上（頁 113）。唐君毅的神學形上學有一種介於中間的雙重原理：人的心靈藉著直觀體現為天的呈現，天也展現在人心中，這是雙向往返的天人合一。由於唐君毅細緻劃分了哲學與宗教的界限，此書在第五章中也分析了此一特殊立場。作者認為，在公民神學的框架內，知識與直觀各司其職，知識的理性型態可協助人的心靈達到對於絕對者的直觀。唐君毅的「理性」概念可以用「良知」概念替換，理性不受限於計算工具的使用；這種態度類似一般對啓蒙理性的批判，可見於德國、法國、英國浪漫主義中，現代儒家的這類看法也可歸於同一系列。根據知識的分類，哲學的界限留下餘地給宗教信仰。基於宗教與哲學的分際，作者用「界限概念」(limit-concept) 指稱唐君毅所謂的哲學信仰：界限概念指的是有條件的知識，相反地，若朝向無條件性、絕對性時，則不再是知識，而是信仰。從知識走向信仰，從哲學走向宗教，引導知識往超越的精神性，儒學可融合道德與宗教於實踐的「工夫」中，以便保有人類和諧存在的整全性（頁 130-131）。作者進一步區分界限概念為積極的與消極的：消極的界限概念是康德意義下的，劃定界限，是使得人類理性可免於徒勞追求可知世界以外的東西；積極的界限概念則是引導性的 (orienting)，涵括宗教、社會、道德、政治諸向度，聖人或道德直觀（良知）是為人存在的典範性提出指引規箴。但是，「聖人」這一積極的界限概念既不像是神處於世界之外或隱士自絕於人類社會，也不直接介入人類世界來以德行統治；基於良知，人人可以為聖，但聖人不只是社會存在的形式或更高等道德思慮的反映（頁 134）。「聖人」作為界限概念便與傳統儒家的「聖王」思路區別開，不能期望聖人直接干預歷史現實。因此，界限概念的引導功能不會混入政治、社會的秩序狀態，可以避免如墨子刻所指出的儒家困境（頁 136）。

作者的分析一方面披露了唐君毅哲學中的宗教、神學面向，另一方面藉由界限概念凸顯出道德理想與政治秩序之間的鴻溝，避免因為兩者直接等同所形成的實踐困局。分析的效果是可以更為現實地考察政治領域的獨立運作。

（四）權力、權力欲、權力意志作為政治基礎

因此，在第七章中，作者按照《文化意識與道德理性》中對「權力欲」的討論，致力於分析新儒家政治思想的根據。唐君毅的權力概念更新了儒家在社會現

代化的條件，在權力作為政治之惡方面，回應了韋伯 (Max Weber) 對中國儒教的看法。韋伯〈政治作為志業〉討論了存心倫理（信念倫理）與責任倫理的不相容關係，顯露出政治行動中運用權力、強制力所帶來的必要之惡。但唐君毅的觀點不同於韋伯對儒家的描述，儒家的公民神學不認為僅僅遵從習俗倫理就足以充分實現道德法則。修養工夫所對治的自我，不僅會阻礙道德實踐，也會阻礙政治、社會的實踐；而先秦儒家雖然對道德實踐的自我極為精謹，卻對人的權力欲欠缺深入省察。對權力欲的細察聯繫到惡與私欲，但並非源自經濟社會政治的結構，也非人的動物性作祟，而是自由意志的表現。故而，純粹權力意志並非病態、人的偏私，而是促發政治行動的自然傾向。唐君毅不同於韋伯的政治概念，從目標理解政治為「對權力合理分配的安排」，並進而將政治視為對善的追求。這種政治觀點並不排斥權力，但必須當心陷入追逐權力所帶出的惡。

在此點上，作者引入黑格爾 (G. W. F. Hegel) 的主奴辯證來解釋唐君毅的觀點，並讚揚他的分析在儒家思想中「前無古人，後無來者」（頁 171）。唐君毅的權力欲現象學在辯證歷程中導向道德意識：權力的承認在遭遇對立者的服從時，將使得權力意識產生一空虛感，進而暴露出權力意志的盲點與自我矛盾，在劉邦、亞歷山大大帝身上都看得到權力征服、擴張的空虛感。這一大空虛導向一種反轉，使得道德意識得以出現，承認並實現價值，而最高的價值是道德價值。儘管作者認為，這種權力欲反轉、進而產生道德意識的觀點過於樂觀，因此也不同於叔本華受佛教影響的悲觀主義，但權力意志的辯證重視相互承認，能夠反省社會化、社會連結的根據，這裏便引導到與霍奈特 (Axel Honneth) 的對話可能。個人的社會化不奠定在自利的合理計算，而在於為相互承認而鬥爭所蘊涵的道德價值。

根據權力的辯證而走向道德價值的實現，落實於社會領域的相互承認，這就有助於平等概念的展開。這種看法不同於道德菁英主義，受制於社會位階的高低，重新落入階層體制，乃至用道德修養充作合理化的藉口，對於現實地認識當代民主的平等基礎，具有廓清的效果。

（五）以儒家為基礎的公民宗教

政治神學與權力理論的結合產生出唐君毅的自由民主理論。作者把握到唐君毅作為新儒家，他的「新」在於提出一套不同於前現代儒家的政治思想，亦即，

不再以德治作為政治形式的訴求，不將道德直接擴大為政治。在權力欲的分析上，唐君毅見到政治以及民主的起源並非善的、神聖的，而是相對地，在承認個人有權力意志時，必須在政治體系中遂行去權力的制衡。民主體制之所以是較為合適的政治安排方案，在於它承認每個人都有主張追求權力的權利，而儒家的根據則是從孟子傳統出發，承認個人同時是道德主體，也是社會與政治的主體。自由民主、法治的體制是在政治上促成自我實現，這就類似於道德工夫上的自我修養；相較之下，唐君毅拒斥專制體制，不再崇尚道德高尚的人（聖君賢相）是唯一的權力擁有者。但是，聖人作為極限概念，卻足以產生一種距離，不受限於政治現實、屈服於既定權力安排體制，而必須批判現實政治。

作者順著兩個核心問題逼顯唐君毅主張的特徵：(1) 自由民主的證成若建立在新儒學的政治神學假定上，那麼，是否沒有儒家信仰，就不足以建立自由民主？(2) 若以聖人作為人格實現的終極目的，那麼，是否最終將取消民主自由？

作者的分析進一步試著回答這兩個問題，關鍵在於多元性。儘管唐君毅認為儒家必須有一顯著的重要地位，但它仍僅是多種能產生公民德性的思想或宗教資源之一，在此條件下，社會互動的相互承認仍居於核心地位。而憲政法治、自由民主體制的存在則是保障個人倫理生活（亦即實現聖人理想人格）的必要條件，因此並不會被極限概念所取消。但若進一步跟英美的民主自由思想比較，可以發現兩點差異：一是儘管唐君毅接近美國左派自由主義立場，但若杜威的自由觀是藉著個人與他人的連結來實現個人潛能，唐君毅所實現的潛能則是天所賦予。二是英美的政治思想源自長期的憲政體制歷史經驗，但唐君毅則偏向思辨方式的政治觀。

有關公民宗教，作者也比較唐君毅與西方公民宗教傳統。美國的公民宗教有明確的歷史時空，但二戰後的德國便欠缺公民宗教的進展。唐君毅則較接近盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 的公民宗教觀：對未來的預期與指引。唐君毅所設想的民主，可以被公民德性（例如宗教容忍）所促成，儘管他並沒有實際體驗到民主在中國的實施，但對於反民主的具體歷史經驗，更促成他對未來的預期。更重要的是，唐君毅的公民宗教既不同於孔教論，也不是教條儒學（國民黨威權體制）、政治宗教（馬列主義、毛主義）（頁 241）。著眼於未來中國的公民宗教在解放面向上，可抗拒教條、威權、極權統治的利用，在建設方面，可以彌補傳統價值的流失，尤其是遭遇現代化時的價值挑戰。作者認為這一特色頗接近羅伯特·貝拉 (Robert Bellah) 對美國共和主義作為公民宗教的定義。但唐君毅不同於

盧梭、貝拉處在於其儒家背景，因為儒家的宗教性是一種人文世界的相互承認，不像基督宗教以神的恩寵作為宗教根據。作者認為唐君毅以三教融合的歷史作為典型，提供了一種宗教寬容的想法，但他批評唐君毅的看法忽略了西方宗教寬容的傳統、對基督宗教的解釋過於簡化、以高度理性方式看待宗教衝突（忘了信仰者的狂熱）。因此，唐君毅在宗教衝突的解決方法上談論不多。

但即便如此，作者也清楚指出，唐君毅的公民神學並非將儒家視為絕對真理，因此並沒有為了宗教信仰之故，剝奪個人自由、主體性，也因此避免了以宗教為理由的專制、極權體制。作者注意到，唐君毅的公民神學清楚劃分理想與界限概念：在政治理想上，民主的實現被納入預期之中，是可能在歷史中發生的，而這一理想不是靠儒教精英來實現，而是平等相互承認的個人；在聖人社會的界限概念上，聖人社會不是在歷史中實現的，此觀點可避免意識形態的誤用。

二、值得借鏡的延伸思考

綜合以上五點的觀察，筆者以為全書的寫作頗有值得思考、借鏡、開展的方向，約為以下三點提出：

（一）從區域的封閉性轉換為區域的變動性

唐君毅作為一位中國出身的哲學家，生命歷程深嵌在二十世紀中國歷史的巨大變動中，除少數會議論文外，絕大多數的作品都是以漢語書寫，發言的焦點也大量集中在中華文化上；在學術派別上，唐君毅也被歸為當代新儒家。這樣的身分標記確實是落在漢學、中國研究、中國哲學的範圍內。然而，研究角度又有不小的挪移，漢學作為埃及學、日本學比肩的思考，不同於中國研究作為區域研究的一支，不論是文化特徵的差異或是地理系統的劃分，研究的視角並不相同。從世界哲學的角度看中國哲學，也不同于前述兩種（漢學、中國研究）研究方式，遭遇的困難畢竟不同。此書某種程度地避開了前述的問題，或者說，希望不局限在漢學學者之間的對話，不落入區域研究的界限，也不糾纏在哲學概念或哲學體系建構的問題上。相反地，作者切入了歷史與空間的交錯，從流亡的經驗來定位唐君毅，便將此一經驗連結到二十世紀兩次戰爭所造成的人類共同經驗上。此一視角所呈現出的唐君毅不再是被中國性或東亞區域的局限性所印記，而是一個受

到戰爭、現代性衝擊下不得不遷徙的受苦哲學家，這種有血有肉的個人經驗卻具有共通性。唐君毅的論述框架得以被更清楚地勾勒成形，不受限於一族、一國、一地、單一文化，而是在民族文化轉型的衝擊中、在文化價值與文化價值的衝突中、在國家體制的劇烈轉變中困苦地成形，隨之構思出對治這些衝突困境的思想方案。

這一種切入方式讓我們必須注意到，與其固著在單一性的標籤下尋求穩定性，不如正視歷史偶然中的各種變動，將分析的方法順應這些變動。流亡，作為區域變動的極佳隱喻，所牽涉的既是棲居條件的變動，更是身分歸屬的變動，屬於價值轉換的隱喻。重回到區域變動性所可引導出的價值觀察，則是一種動態性的理解。正是這一動態性才指向了人類生存、居住的共通情境。從區域動態性的角度來分析，能夠突破區域的封閉性，不受限於既定疆域的劃定，在方法上值得深化、提煉。

（二）回顧過去，通向未來

本書對於歷史變動有敏銳的意識，並且在「未到來的民主」這一意義下衡估唐君毅的政治思想。此一作法並不落入思想史的窠臼中，不只是從歷史條件來理解，更是從唐君毅自己所投射的歷史期望來鋪陳。在「回顧過去，通向未來」這一命題下，一個思想家的「未完成態」並非致命傷，更何況唐君毅並非斷簡式的作家，而是有綿密、層層轉進的繁複思考，構築的體系也極龐大。儘管他的論述多有迴向中國思想傳統的背向姿態，其所開啓、所能言處往往不限於回歸傳統，更多的是立足傳統卻又批判傳統、改造傳統。這一論述的特點既有順著歷史，也有違逆歷史處，用心處也在於轉變歷史；然而，究竟在哪些地方看到他的順、逆、轉，則是必須運用詮釋定位的善巧，這是對研究者的挑戰。

哲學家唐君毅身處於歷史之中，但不受困於歷史，他的過於樂觀處往往不是從歷史結果所總結出來的，相反地，是源自他對於歷史未來的開放性。本書作者便指出，唐君毅政治神學的特性是一個沒有彌賽亞的彌賽亞主義。聖人並非彌賽亞，從界限概念的設定便可知道，聖人作為修身的理想，並不是作為介入歷史救贖的人格存在，而是解釋人人都可以為聖賢的一種實踐理念。「未來」的開放性使得唐君毅的民主論述有一個非基於歷史經驗的歷史特徵，這一點對於思考自由、民主、法治的政治議題來說，極具啟發性。

（三）詮釋作為價值轉換

為何研究唐君毅？在當代歐洲漢學的範圍內研究唐君毅有意義嗎？唐君毅的思想案例在跨文化溝通中有什麼作用？本書作者所面臨到的詮釋問題，並非特例，在其他跨文化處境中的當代研究者也必定遭遇類似的疑問。但問題並不在為何挑選某一案例，而在於如何詮釋？詮釋者的處境更顯重要。本書雖不涉及詮釋者的個人存在處境，但披露出一種研究者的處境。以唐君毅政治思想為選材，進而詮釋為政治神學、公民宗教，並非只為了凸顯詮釋者的個人偏好而已，而是一種詮釋處境的抉擇。這一抉擇帶入了一種判斷，一種產生價值轉換的判斷。作者拉開了視野，使得書中的唐君毅與霍布斯、盧梭、黑格爾、韋伯、貝拉、鄂蘭、墨子刻、霍奈特對話。不論是政治神學、公民宗教的討論，或是權力意志的分析，乃至對極權主義的批判，此書的詮釋都極具當代性，利用當代性產生理論價值的轉換。

唐君毅思想在此當代性中呈現出世界性，在其文化愛國主義中所同時流露的世界公民立場，正符合此種世界性。作者並未違背唐君毅的原本想法，也未削足適履地強加外部的要素，而是調整出一種帶有異質性的企圖與眼光。從一個異樣的立足點看事情，也將產生新的效果。此書極力想與當代西方（特別是歐洲傳統）的政治思想對話，在方法上突破區域性的限制，也為唐君毅研究、新儒家研究、中國哲學研究投入新的眼光。一個對話的成立，並不是只為了證明某種固有的價值，相反地，是為了促成價值轉換。此書至少在此一方向上邁出了一步。

在跨文化的處境中，這一價值轉換是一個在方法上的想像，但面對的潛在困難並不少。但反過來說，難道不是在一個困難處境中思考價值轉換的可能，這才貼近了唐君毅的生命情境嗎？在困境中思考扭轉逆境的出路，這正是價值轉換的精義。

三、可商榷處

本書以政治哲學為核心，試圖串連唐君毅的道德、宗教、歷史、文化等方面論述，論點明確，試圖點出唐君毅獨特的創見。然而，本書行文仍有引起讀者困惑處，或者說不易理解處。以下謹舉隅略說：

（一）公民神學的概念分析

無可否認，如同本書所言，唐君毅以儒家信仰作為突破哲學辨析以及奠定民主自由國家的連接點。本書也區別公民神學為先驗的 (transcendental) 與內在的 (immanent) 兩型態（頁 11），前者是劃下世俗體制的界限（不會達到神聖性），後者則是神權政治的典型；唐君毅便屬於前者。然而，不論是「公民神學」(civil theology)、「政治神學」(political theology) 或「公民宗教」(civil religion) 的概念使用都並非容易掌握的，特別是其內部還涉及不同的形態區分，若非有明確標題的主題討論，很容易引起誤解，使得讀者錯從政治儒學的角度解讀。

書中於第一章第二節「現代儒學的制高點」幾乎開宗明義地點出公民神學作為此一制高點，但此一節在整章〈唐君毅的思想努力〉的安排中卻是插在其生平思想經歷之間（第一節「破碎世界之旅」、第三節「1949 年的清洗」）。與其夾在一般性介紹中，不如直接以公民神學為標題，討論相關概念、型態區分、比較框架，這樣讓讀者能夠更顯豁地掌握到全書的制高點，並理解公民神學的論述脈絡。隨後，本書取唐君毅與西方的霍布斯、斯賓諾莎、洛克（頁 13）比較，認為他們都共通表現公民神學的相似處，或是取唐君毅與盧梭、貝拉比較（頁 241），用以彰顯儒家背景所造成的不同。這些比較處宜有一更通盤的討論（例如專立一章節），以俾讀者能有較清晰的視野來理解，否則特殊脈絡過多，夾在不同的行文中，反而顧此失彼。

（二）文化與社會的論述位置

以政治哲學為主題剖析，確實頗有說服力。然而，在唐君毅的論述中，文化也居於另一核心地位。倘若基於主題的選擇，將重心放在政治、政治神學上，有其可理解性，那麼，仍須說明在此一詮釋策略選擇下，文化所處的地位如何。作者似應思考另一詮釋的可能性：在政治與道德之間，文化、社會扮演中介者的角色。這也是社會性的相互承認所帶來的理論效果。在唐君毅的論述中，文化、社會組織都被賦予極重要的功能，在自由民主體制中，多樣性的展開是表現在文化、社會的各種不同樣貌中。然而，這一點在此書中並未見強調。

若要達到此一較完整的陳述，此書似乎可在第六章〈道德洞見〉到第八章〈論國家〉之間插入一專章討論文化與社會，或者，在第九章〈預見民主〉之後

另加一章勾勒此一民主開展後的社會、文化生活可被唐君毅如何設想。

(三) 世界公民論的凸顯

本書特別強調唐君毅的愛國主義是文化性的，而且並不排斥世界公民式的觀點。然而，相關討論散在第四章〈流亡、現代性、文化愛國主義〉與第八章第四節「普世大公國家的世界秩序(The World Order of “Ecumenical States”)」中。與其只在第四章標題（及該章第五節）中撿出「文化愛國主義」，不如以「世界公民的」(cosmopolitan) 為某節主題專門討論。

在此一脈絡下，cosmopolitan 似乎是比 ecumenical 更佳的選擇，因為後者的基督宗教意味太強：一種「大公教」的形象將使得設想的模式偏斜到教會擴張的模式。

結論

本書的出版無疑地十分令人期待，以英語書寫面世，能接觸的讀者廣泛，影響力應該較為深遠，期盼非中文的閱讀者能提高對唐君毅思想的重視。此書的論點並非只是將唐君毅圈限在中國脈絡與二十世紀，而是擴張到二十一世紀的當代，從跨文化、政治生活的共通性來立論，以歷史性來照明當代性。但反向地說，本書的書寫方式也頗有值得漢語世界研究者的借鏡處，可待延伸的方向也不少，相當令人一新耳目。然而在閱讀中，也不免令讀者意識到跨文化溝通的困境，不論是視角、語詞選擇，或是經驗陳述、問題設定，都存在著有待跨越的鴻溝。但也正因為有如許的困難，更有待用心的研究者致力於突破與創新。

《華人宗教與國族主義》，謝世維、郭承天編。臺北：政大出版社，二〇一九年。10+二〇六頁。

湯志傑，中央研究院社會學研究所研究員

在「現代」與「現代性」隱含的世俗社會觀念影響下，宗教和國族主義過去很少會放在一起討論。一方面，國族主義的研究通常認為國族是啓蒙後的純世俗

產物，故不太會涉入宗教的領域。雖有視國族主義為宗教（替代品）的流行說法，承認國族主義有宗教的色彩或特徵，但這卻也表示，國族主義可以、甚或已經取代了宗教，不需再花心思討論它與宗教的關係。另一方面，現代的宗教研究傳統從宗教／世俗的二分出發，並將其視為對立，以致專業的宗教研究者往往也認同世俗主義是界定現代性和現代社會的關鍵特徵之一¹¹，就算不隨之起舞支持將宗教逐出於公共生活之外，也不太會認為宗教在打造國家與國族主義等世俗事務上扮演重要角色，所以在宗教與國族主義關係的研究上同樣長期缺席。

因此謝世維和郭承天兩位教授所編的《華人宗教與國族主義》一書的出版，不但是呼應國際學術潮流，十分值得歡迎的研究成果，更提供了彌足珍貴的機會，讓我們重新審視宗教與國族主義實際上的關係，反省這兩個研究領域過往發展上的盲點或缺陷。特別難得的是，本書是由研究不同宗教傳統的頂尖學者協力合作完成，內容上極為豐富而多樣。撇除通常必提的佛、道與基督教不論，本書不但將民間信仰納為研究對象，就連常被有意無意遺漏的伊斯蘭，也囊括在內，可謂提供了迄今最為完整的研究光譜。

依謝世維教授的序言，本書係以轉型與認同為主軸的「現代中國宗教的形塑」集體研究計畫的成果，而這又是更大的「現代中國的形塑」研究計畫的一部分（頁 i）。整份計畫以現代化歷史架構為背景，以二十世紀初至二戰結束為第一階段，一九八〇年代以降的全球化時代為第二階段，並在假設「兩次現代化所激盪的宗教思想與實踐應有傳承關係」的基礎上，對這兩波發展「進行歷史的串聯與比較」（頁 ii）。因此，本書值得稱許的特色之一，即在於突破臺灣社會科學研究較缺乏的歷史視野與縱深。不只如此，作者們還企圖在比較不同宗教傳統的基礎上，「從教理、組織與國族主義分別進行分析探討」，以便能回應宗教與現代性及全球化的關係的理論課題，「提出以中國宗教在地觀點為基礎的理論模式及經驗法則，從而解析國族與認同議題」（頁 iii）。

以下先簡介一下本書各章的內容。第一章是郭承天教授寫的〈導論：華人社會的宗教國族主義〉。本章以中國、臺灣及香港三個華人社會為研究對象，藉以揭示宗教與國家關係的三種不同模型。該文先對宗教、國家、國族主義及宗教國族主義等本書的核心概念下定義，指出宗教國族主義 (religious nationalism) 指宗教與國族主義的相互涉入、重疊或融合，可再分成宗教國族主義與國族主義宗教

¹¹ 參見湯志傑：〈華人宗教「世俗化」發展新探：論唐宋變革背景下民間宗教興起的歷史意義〉，《台灣社會學》第 39 卷（2020 年 6 月），出版中。

兩個次類別，前者指國族主義含有既存宗教的成分，或自己就發展成國家宗教，後者則指既存宗教將國族主義納入其神學、儀式及組織中（頁 4）。

郭文接著回顧了相關學術研究的發展，主張自四百年前洛克 (John Locke, 1632-1704) 提倡政教分立學說以來，「現代性學派」就主導了政教關係的解釋與政策（頁 4）。由於宗教被視為是反科學的習俗，而現代國家的打造涉及的卻是科學的建國藍圖，所以宗教不但不被納入分析，更常成了需消滅或改造的對象（頁 5）。然而這種看法在實證與規範上僅有部分正確，因此有修正學派 (revisionism) 的興起，根據史實重新改寫宗教與國家或政治的關係。但作者更心儀的是晚近快速發展的心腦神學 (neurotheology)，認為這個科際整合的進路不但可以挑戰對理性有狂熱信心的現代性學派的根基，如能結合制度論的看法，亦可填補修正學派在實證與規範間的差距，看到宗教與國家共生的普遍現象（頁 6-7）。

然後，郭文在鋪陳了傳統中國既是個「宗教國家」，又是個「宗教社會」的一般歷史背景後（頁 8），先點出「民國初期政治與宗教上的無政府狀態，有助於一個新的國家宗教，即所謂的『中國國族主義』的崛起。中國變成凌駕其他眾神祇（佛陀、孔子、老子、耶和華、阿拉、無生老母及其他諸神）之上的新神祇」（頁 10），這個影響後續發展的關鍵轉折，接著才循著國家宗教、政教分立、宗教自主、傳統宗教與迷信，以及民主在華人社會的適用性五條軸線，分析臺、港、中三地政教關係的歷史演變。

郭文認為，共產黨政府取消了民國時期雙向的政教分立，幾乎把「中國愛國主義」成功建構為國家宗教，所有其他宗教都是國家的一部分，都要為中國愛國主義服務。同時對「民間宗教」採兩手策略，一方面視為迷信或否認其存在，企圖消滅它或將之併入佛、道教中，另一方面將其歸入民俗文化的範疇，以消弭爭議或反抗。相對地，臺灣國族主義尚未發展出成熟的國家宗教，社會中盛行的是「公民宗教」，以普世人權與民主為神祇，並在三次政黨輪替後變成最受歡迎的「國家宗教」。郭文認為臺灣經驗提供了超越現有政教關係理論的替代選項，既非國家宰制宗教，亦非兩者嚴格區格，也不是宗教基要主義（頁 29）。

至於香港，又是個截然不同的故事，較接近宗教團體極少參與公共政策制訂的模式。相對於中國愛國主義遍布社會各階層，香港國家宗教幾毫無存在的跡象，而公民宗教雖緩緩冒出頭，並隨著民主運動壯大，卻不為多數宗教團體共享，也不足以挑戰中國愛國主義的國家宗教。

第二章是蔡彥仁教授所撰述的〈「我們是好公民」：檢視當代中國政府與基督徒之間的張力〉。蔡文先以三個關鍵歷史文件介紹中國共產黨的宗教政策，接著透過仔細爬梳近數十年的護教作品，深入分析為何在中國基督徒與政府都贊同宗教國族主義的概念的情況下，雙方還會形成難以化解的張力。例如，在不遵從國家政策進行登記的家庭教會成員的眼中，要求基督教中國化即是企圖改變聖經的基本教義，其實就是否定耶穌基督（頁 46）。蔡文指出，「中國共產黨的意圖是要讓宗教不介入世俗事務，以確保其勢力範圍不受侵擾，但實質上卻將自身呈現為一種聖俗不分、政教不明的『國家宗教』(state religion)，反倒製造出與強硬派基督教社群更多、更嚴重的衝突」（頁 51）。

在分析了中國共產黨與家庭教會的張力何在後，蔡文指出兩者間的張力「相當適合以宗教國族主義這個實用的詮釋性術語來描繪」，進而援引 Rogers Brubaker 的觀點¹²，強調「最關鍵者在於，我們不應視國族主義為純世俗現象，框限於西方進入『現代』之後的歷史觀，視其有別於宗教，甚或是宗教的替代品」（頁 53），並指出就 Brubaker 提出的研究宗教與國族主義關係的四個類型來說，中國政府的立場近於第三種類型，視宗教為國族主義的一部分。因為「中共官方認為宗教不可能獨立自主，而應被包含於國家概念的範疇之內，在此意義上，宗教信仰與實踐被國家化(nationalization of religion)，因而被置於中國國族主義之下方能被理解」（頁 54）。相對地，家庭教會則表現得像第四種類型，即自成一類的宗教國族主義，而有別於習見的世俗國族主義。前者強調（世俗的）國族主義，但對後者來說，宗教卻優先於國家。

謝世維教授寫的〈近當代道教的形塑與國族主義〉是第三章。謝文從思考及探究道教如何「宗教化」(religionization) 的問題出發，在兼顧斷裂與連續的視角下，對當代中國如何認知及界定道教，以及這種國家道教的建構模式如何影響了一般人對道教的理解，做了精彩的分析。謝文指出，華人在借用“religion”一詞，並逐漸固定譯為宗教的同時，也開展了現代意義上的宗教研究，因此不免是從西方宗教的脈絡與思維來考慮與研究本土宗教（實踐）的種種面向（頁 63）。受此影響，迷信成為與宗教對立的概念。到五四新文化運動後，「儒家所崇尚的家族思想，祖先崇拜、貞操貞潔等觀念，甚至宗教與封建傳統均被視為『迷信』。直到梁啟超在《新民叢報》中對宗教、迷信、智信等觀念進行仔細析

¹² Rogers Brubaker, "Religion and Nationalism: Four Approaches," *Nations and Nationalism* 18.1 (2012): 2-20.

辯，以及在《新青年》與《靈學叢刊》上進行辯論，才促成『宗教』與『迷信』之分離。然而這種努力並沒有在公共論述上獲得共識，到一九二〇年代之後，國共政權均曾先後發動大規模反宗教、反迷信運動」（頁 64）。

謝文進而指出，「受到西方民族國家 (nation state) 的宗教政策影響，近世中國接受世俗化的模式，重新界定了宗教的範疇，用一種二元的概念去區分正統宗教與非正統宗教」。雖然「中國帝制時期即以『正統』與『淫祠』來進行區分與管理宗教，但是在背後對『正統』與『合法』的思維並不完全相同」（頁 65）。

在源出西方的宗教概念影響下，「道教以教義與經典為基礎，被重新形塑」（頁 64），變成可與猶太教、基督教、伊斯蘭、印度教及佛教並列比較的世界宗教。這種宗教觀把重心放在教義與神學，過往道教重心所在的實踐面向，如修煉、儀式、符籙、法術、扶乩等，於是只能被納入「民族文化」或「文化遺產」等範疇。這可具體見證於以國族與文化為前提，將道教建構為國族道教的《道教愛國主義教程》中。它將道教原本豐富的宗教內涵，轉化並化約為「藝術」或「類科學」、「準科學」，變成「文化遺產」或「非物質文化遺產」（頁 75-76）。

〈從民國時期的麥加朝覲敘述看中國穆斯林想像共同體的重構〉是由蔡源林教授書就的第四章。蔡文一開始先正名，指出「回」或「回回」所指涉的，同時也是該文討論的，並非漢族改宗伊斯蘭的「漢回」，而是數百年甚或千年以前移民中國，並定居、繁衍下來的外族穆斯林（頁 90-91）。

接著，蔡文一方面扣緊朝覲敘述的文本來分析，同時又能自在地游刃於古今中外的參照架構，從而編織出視野廣闊、層次豐富的故事來。例如，蔡文指出，「麥加朝覲與埃及愛大留學既是伊斯蘭新思潮的學習之旅，也是回歸古老伊斯蘭傳統的尋根之旅。正因追求伊斯蘭在新中國出路的歷史機緣，中國穆斯林見證與引進了十九、二十世紀之交在伊斯蘭世界掀起的伊斯蘭現代主義運動，這種既回歸傳統又改革傳統的新思潮，為處在相同情境的中國穆斯林所充分理解與接受，所以中國穆斯林的新中國民族主義的認同與全球的泛伊斯蘭主義的認同並行不悖，而這兩種認同又反過來加強中國穆斯林自身的回族認同，這便是當今中外學界所常提及的中國穆斯林之同心圓式認同，從內而外分別為回族、中華民族、伊斯蘭『溫瑪』(Ummah) 三種想像共同體的身分認同。」（頁 100）

在點出朝覲敘述具體反映出中日戰爭期間中日雙方政府在麥加聖地的外交角

力，皆企圖爭取中東穆斯林國家在戰爭期間的支持的同時（頁 114），蔡文也深刻地分析了，「泛伊斯蘭主義要從伊斯蘭共同體的宗教認同，轉化為穆斯林民族的政治共同體認同，乃至採取協調一致的政治行動，有其現實客觀條件的困難。除了各民族的伊斯蘭傳統並不相同之外，更重要的是，各民族所面對的國內與國際政治情勢不同，彼此的經濟社會發展條件也很不一樣，因而各民族的統治菁英對國內問題處理的優先次序與所採取的對策也有所不同，再加上長期以來歐洲殖民統治者分而治之的政策，導致跨族群與跨地域的集體行動障礙甚多、困難重重」（頁 118）。

第五章是由李玉珍教授擔綱的〈國際法子與中國祖庭：以法鼓山全球化為例〉。有別於此間過往宗教全球化的研究多偏重華人移民的宗教經驗，李文由法脈入手來釐清僧團的觀點，特別是探究「臺灣佛教社群如何透過祖庭看待他們與中國佛教的關係」（頁 135）。這個問題之所以重要，一來是回應本書的主題，二來是因為「戰後臺灣佛教的認同向來被認為不具主體性，因為在釋迦牟尼的印度之外，另外有一個宗教祖國——中國。這個宗教與文化的認同，透過法脈制度來固定。法鼓山在成立新宗派之際，回復禪宗的法統傳承概念，代替私人化傳承，以傳法貢獻代替師父認可的證悟經驗，形成新的僧團倫理，能夠兼收中西法子傳人，成為其脫離華人移民佛教的重要開放機制」（頁 147-148）。在精要地分析了三代移民的差異，及其對佛教組織形態與傳教的影響後，李文具說服力地解釋了，何以法鼓山僧俗分立的模式能符合美國佛教禪修團體的主流，又如何能擺脫佛法傳承私有化的弊病，走向超越國族界線的發展。

張珣教授探討的〈多元認同與進香儀式：以解嚴之後兩岸媽祖進香為例〉是本書第六章。張文以兩岸媽祖交流，以及臺灣內部的廟宇競爭為題材，為我們描繪出一幅栩栩如生的「一尊媽祖，多重詮釋」的圖像。在此基礎上，張文進而深刻地刻畫出，「雖然民間信仰因其與世俗生活交織的特質，經常容易成為統獨議題的操作槓桿」（頁 169），但實際上「在地方層面……總是一層關係疊上一層，很難劃分界線，很難一刀兩斷……對於兩岸議題，已經不是臺灣的官方贊成或是反對，而是根植於臺灣底層社會的地方抗拒，其本質不外乎是來自傳統漢人社會的人際關係」（頁 167）。

壓軸之作的第七章，是王韻教授的〈基督教在香港：從執行文明化使命到反抗官方國族主義〉。王文企圖證明，「宗教不只可以是支持國族主義的工具，在特定的情境下甚至可以成為反抗國家政權支持下的國族主義 (state-sponsored

nationalism) 、進而成爲保護地方認同的代言人與平台」(頁 175) 。王文指出，把 Brubaker 概括出的四種基本假定「套在中國國族主義的發展時都有其不適當之處。無論是在香港還是中國其他各地，主流中國菁英展現出的論述與行動，都清楚地拒絕把宗教與國族主義混爲一談，無論兩者的關係是實質上的、互補的、還是相似的任何形式」(頁 177) 。

王文認爲，「中國的社會既不是『非宗教的』(a-religious)、中國的宗教也非『分散性的』(diffused)；人們的宗教性也許經常因應周遭政治與社會動盪而產生的務實主義和政治考量所遮蔽，同時因爲中國反宗教的政治社會大環境，宗教人士常常有意識地用個人化的行爲來遮掩宗教的組織性特徵。但是無論人民對信仰的投入程度多寡、不管一個社會宗教性 (religiosity) 的高低，宗教應該是組成社會認同的重要部分。一個中國人可以全然世俗化或信仰與他 / 她所受傳統完全背道而馳的宗教，但『中國人』的認同是以其所受習俗、價值觀、規範及與個人網絡不可分的各式各樣宗教傳統息息相關的」(頁 180-181) 。

王文主張，「並非宗教傳統或文明本身造成干預或反抗，但宗教在形成政治論述的過程中……的確可以提升關注、產生覺醒、升高不滿情緒，最終形成對立而引發衝突」。就此而言，香港「政治上屬於中國、但文明上又『不屬於』中國這樣的特殊地位」，正是「一個解析隱藏於政治論述、宗教語言與社會行動背後複雜的交互影響的良好案例」(頁 182) 。

由此出發，王文鞭辟入裏地分析了，爲何香港認同的困境同時正好也是香港基督徒面臨的窘狀，並具體以不同時空條件下的反蓄婢與反國教運動證明，「現代宗教的超國家特質，這樣的特質推翻了簡單化的『東—西』文明衝突的概念，也更突顯了宗教可以超越國族主義、捍衛更高人性價值的可能性」(頁 189-190) 。但宗教在香港並非因爲組織與教義而成爲抗議運動的泉源，而是因爲「許多有信仰的個人因爲對於香港價值的認同而接下使命，並因爲香港原本就有的公民社會與法治土壤而成長，成爲支持香港人認同掙扎的重要支柱」(頁 201) 。可不受限於文化與血緣的教條，以及不完全受制於國家權力的基督徒，因此是國族主義合格的挑戰者，具備反抗國家支持的狹隘國族主義論述的潛能。

從前述高度選擇性的摘要簡介，已足以看出本書的精彩與豐富。不過，個人在閱後亦有些不解與遺憾，但更多的是期許，想就教於編者與作者，希望看到這個卓越的團隊能繼續爲我們帶來更爲豐碩的成果。首先，本書應是由郭承天教

授所編的英文書選譯而來¹³，但書中卻未對此有所交待，令人好奇選譯的標準為何。或許一些臺灣的讀者會覺得討論圖博殉教的問題離我們稍遠了些，但像周越從標題看來顯然相關的文章“The Nation in Religion and Religion in the Nation”卻沒收入，便令人有點不解。另外像林敬智關於一貫道的研究¹⁴，或是 Edmund Frettingham 與黃義杰探討臺灣個案的“Religion and National Identity in Taiwan: State Formation and Moral Sensibilities”也都沒收入，亦不免讓人感到有遺珠之憾。

甚至，如果我們拋棄以西方經驗為量尺的慣習（因為既有概念和理論多半源自西方），改從較廣闊的交互比較的視野來看，張其賢看似無關的“The Idea of Chineseness and Ethnic Thought of Wang Fuzhi”一文，不無可能是促成典範轉換的突破點。早在一九七〇年代末，田浩就指出宋代已有「原初民族主義」(proto-nationalism)的發展¹⁵。這種族群或類民族的認同建構並不限於士大夫菁英階層，而是也透過戲曲、小說與童蒙教材往平民大眾擴散¹⁶。如果由此銜接上關於「一風俗、同道德」運動的研究，或宗教研究者熟知的「標準化」或「正統化」的辯論，對於宗教與漢人（或華人）認同建構及國族主義的關係，相信定能帶來不少精彩的討論¹⁷。

¹³ Cheng-tian Kuo, ed., *Religion and Nationalism in Chinese Societies* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017).

¹⁴ 筆者以為，比起民間信仰來說，一貫道更適合稱作民間宗教。見湯志傑：〈華人宗教「世俗化」發展新探：論唐宋變革背景下民間宗教興起的歷史意義〉。

¹⁵ Hoyt Cleveland Tillman, “Proto-Nationalism in Twelfth-Century China? The Case of Ch'en Liang,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 39.2 (Dec. 1979): 403-428.

¹⁶ Chih-Chieh Tang, *Vom traditionellen China zum modernen Taiwan: Die Entwicklung funktionaler Differenzierung am Beispiel des politischen Systems und des Religionssystems* (Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag, 2004), pp. 21-237; 葛兆光：《宅茲中國：重建有關「中國」的歷史論述》（臺北：聯經出版事業公司，2011年）。

¹⁷ 認為宋代經由官紳聯手推動的一風俗、同道德的運動，已打造出華人生活倫理的同源性，奠定穩定的華人認同基礎的主張，如見葛兆光：《中國思想史·第二卷》（上海：復旦大學出版社，2001年），頁253-279；葛兆光：《何為中國：疆域、民族、文化與歷史》（香港：牛津大學出版社，2014年），第4章。若由此視角出發，重新思考下述主要聚焦於明、清兩朝的標準化和正統化辯論的文獻，或有新的解讀與統合可能，並可銜接上華人認同的問題：James L. Watson, “Standardizing the Gods: The Promotion of Tianhou (Empress of Heaven) along the South China Coast, 960-1969,” in *Popular Culture in Late Imperial China*, eds. David Johnson, Andrew J. Nathan, Evelyn S. Rawski (Berkeley: University of California Press, 1985), pp. 292-324; Michael Szonyi, “The Illusion of Standardizing the Gods: The Cult of the Five Emperors in Late Imperial China,” *The Journal of Asian Studies* 56.1

除了掙脫西方經驗的束縛，另一關鍵在於擺脫本質論的觀念，研究的重點在於考察社會溝通中是否使用族群或民族區分以達成特定目的，而不在於實際上人群（族群或民族）的有無，以及能否劃出判然無疑及不移的界線¹⁸。族群或民族並非建構成功後便始終在那兒，而是會隨著情勢或環境有所起伏，所以清末民初才有另一波建構的浪潮¹⁹，也是通常關注的焦點所在。雖然這往往涉及傳統的發明，但像 Anthony Smith 常被歸為原生論 (primordialism) 的說法有時並非全不可取²⁰，畢竟要無中生有，完全憑空創造是很困難的，至少像中國及中華民族的建構便的確有相對多的歷史素材與思想資源可用²¹，這也是筆者所謂華人的族群與民族同時兼具「歷史性」與「現代性」的意思²²。

這方面的討論還可銜接上宗教民族主義是否比世俗民俗主義更為暴力，以單一民族為理想的民族國家是否比多族裔的帝國更不寬容等常見的學術辯論。對此，華人的個案無疑能提供有趣且值得深入探究的經驗²³。

(Feb. 1997): 113-135; *Modern China* 33.1 專號 (2007)；科大衛、劉志偉：〈「標準化」還是「正統化」：從民間信仰與禮儀看中國文化的大一統〉，《歷史人類學學刊》第 6 卷第 1、2 期合刊 (2008 年 10 月)，頁 1-21。

¹⁸ 類似看法如見 Rogers Brubaker, "Ethnicity without Groups," *European Journal of Sociology* 43.2 (2002): 163-189; Rogers Brubaker, Mara Loveman, and Peter Stamatov, "Ethnicity as Cognition," *Theory and Society* 33.1 (2004): 31-64。因此，運用族群區分並非弱勢族群的專利，有需要時，強勢族群或統治者亦會毫不遲疑地用它。

¹⁹ 如見王汎森：〈清末的歷史記憶與國家建構：以章太炎為例〉，《思與言》第 34 卷第 3 期 (1996 年 9 月)，頁 1-18；沈松橋：〈我以我血薦軒轅：黃帝神話與晚清的國族建構〉，《台灣社會研究季刊》第 28 期 (1997 年 12 月)，頁 1-77；黃興濤：〈現代「中華民族」觀念形成的歷史考察：兼論辛亥革命與中華民族認同之關係〉，《浙江社會科學》第 1 期 (2002 年 1 月)，頁 128-141。

²⁰ Anthony Smith, *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford: Blackwell, 1986); *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism* (London: Routledge, 1998); Philip S. Gorski, "The Mosaic Moment: An Early Modernist Critique of Modernist Theories of Nationalism," *American Journal of Sociology* 105.5 (Mar. 2000): 1428-1468.

²¹ 如見葛兆光：《何為中國：疆域、民族、文化與歷史》；《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 年）。

²² 湯志傑：〈族群、民族、國家的現代性與歷史性：尋覓在地理解視角的初步嘗試〉，2010 年臺灣社會學年會座談發言稿，網址：<https://sinica.academia.edu/chihchiehtang>，檢索日期 2020 年 8 月 20 日。

²³ 關於多族裔的帝國比民族國家來得寬容的討論，如見 Ashis Nandy, "The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance," *Alternatives: Global, Local, Political* 13.2 (Apr. 1988): 177-194; "Nationalism, Genuine and Spurious: Mourning Two Early Post-Nationalist Strains," *Economic and Political Weekly* 41.32 (Aug. 2006): 3500-3504。從比較的

其次，〈導論〉對宗教研究學術史的回顧，以及對臺、港、中三地不同的政教關係模型的分析，雖然也提供了不錯的整體性的理解架構，但在理論的及歷史的相關背景的介紹上，以及對全書論旨的統整與研究貢獻的提點上，似仍稍嫌不足。晚近許多或可籠統概括在修正學派標籤下的研究提醒我們，宗教概念本身是歷史的產物，有必要對其使用及所鑲嵌的脈絡進行探討和反省²⁴。我們或許不需馬上就跳到心腦制度論去，從更貼近人文與社會科學研究傳統的方法入手，好

視角主張不同性質的國教會形塑出有異的政教關係，進而影響到寬容的程度，指出華人建立的帝國係較寬容者，見孫硯菲：〈零和擴張思維與前現代帝國的宗教政策：一個以政教關係為中心的分析框架〉，《社會學研究》第2期（2019年3月），頁96-122；但見莊萬壽：《中國民族主義與文化霸權：儒教及其典籍之解構》（臺北：允晨文化實業公司，2011年）對傳統華夏帝國不寬容一面的提醒。

- ²⁴ 例如，Peter Harrison, *'Religion' and the Religions in the English Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990) 從觀念史，Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993) 從系譜學，Daniel Dubuisson, *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2003) 從人類學的角度，分別梳理了宗教概念是如何形成的，指出它不但是歐洲特定時期的歷史產物，更是西方文化的人為建構。此後，批判及揭露宗教研究的意識形態立場，反省宗教是否是人類經驗共有的普同範疇，以宗教／世俗的二分為宗教研究的出發點是否適當，以及重探當源出於西方的宗教概念被應用到其他文化或地區時，產生了何種扭曲或遮蔽效應的文獻紛紛出爐：Linell E. Cady and Elizabeth Shakman Hurd, eds., *Comparative Secularisms in a Global Age* (New York: Palgrave Macmillan, 2010); David Chidester, *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa* (Charlottesville: University of Press Virginia, 1996); Timothy Fitzgerald, "Religious Studies as Cultural Studies: A Philosophical and Anthropological Critique of the Concept of Religion" *Diskus* 3.1 (1995): 35-47; "A Critique of Religion as a Cross-cultural Category," *Method and Theory in the Study of Religion* 9.2 (1997): 91-110; Mitsutoshi Horii, "Critical Reflections on the Category of 'Religion' in Contemporary Sociological Discourse," *Nordic Journal of Religion and Society* 28.1 (2015): 21-36; *The Category of 'Religion' in Contemporary Japan: Shukyo and Temple Buddhism* (Cham: Palgrave Macmillan, 2018); Jason A. Josephson-Storm, "The Superstition, Secularism, and Religion Trinary: Or Re-Theorizing Secularism," *Method and Theory in the Study of Religion* 30.1 (Jan. 2018): 1-20; Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism* (Chicago: The University of Chicago Press, 2005); Brent Nongbri, *Before Religion: A History of a Modern Concept* (New Haven: Yale University Press, 2013)。這些相關研究雖以持後殖民取徑者為大宗，但並不限於此。像 Kevin Schilbrack, "The Social Construction of Religion and Its Limits: A Critical Reading of Timothy Fitzgerald," *Method and Theory in the Study of Religion* 24.2 (2012): 97-117，便試圖在汲取 Fitzgerald 質疑宗教作為普世範疇的激進反省的基礎上，超越建構論取徑的限制。依本書編者的分類架構，這些討論或只能歸入已屬過時、被超越的修正論陣營，但中文世界對這部分的了解與討論似仍有限，應當還有值得耕耘與開發的空間。

好研究宗教概念是怎麼進到華語世界，影響我們對許多既有社會實作的理解和分類，造成歷史發展上的連續與斷裂，可能是更為基礎，必須先釐清的研究項目。

從本書第三章對道教如何「宗教化」的探討來看，作者群顯然知道，也有能力回應這個問題。如果本書的〈導論〉能像出版時間相近，書名也極類似的 *Religion and Nationalism in Asia* 一書²⁵的導論般，在認知到「沒有超越於歷史之外的宗教理解」的前提下，對「宗教概念如何可做跨文化的運用」進行必要的理論反省與討論，進而對宗教概念如何進入亞洲的歷史背景做必要的梗概介紹，簡述為何有的地方國族認同會與宗教緊密結合，而有的地方卻不如此，無疑能對今日何以需重探宗教與國族主義的關係，提供一個更深也更廣的理解框架。

值得注意的是，一如壓縮的現代性的概念所示，當宗教概念進到華語世界時，原本在歐洲某個意義上分屬先後發展階段的宗教與迷信，以及宗教與科學兩組對立已疊合在同一概念中。因此，我們既會看到有企圖模仿基督教，立孔教為國教的倡議，同時卻也有把所有的宗教都視為迷信的反對聲音。雖然華人立國教的倡議失敗了，但我們卻也看到有不少國家成功地利用宗教來發展國族認同。為何會有此異同，顯然是值得深究的問題²⁶。同時，反迷信的運動雖獲得國民黨及共產黨前後兩個政權大力提倡，但宗教，特別是一般所謂的民間信仰，卻也始終未曾真的消失。對此，國內外學界已累積了不少相關研究²⁷。如果本書〈導論〉能在此基礎上，略加鋪陳這些發展與國族（主義）的關連，相信不但可令本書增色，也大有助於讀者的理解和掌握，特別是對原本不熟悉宗教主題的國族主義研

²⁵ Giorgio Shani and Takashi Kibe, eds., *Religion and Nationalism in Asia* (London: Routledge, 2020).

²⁶ 如見 Peter van der Veer, *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India* (Berkeley: University of California Press, 1994); Peter van der Veer, *The Modern Spirit of Asia: The Spiritual and the Secular in China and India* (Princeton: Princeton University Press, 2014); Helen Hardacre, "Creating State Shinto: The Great Promulgation Campaign and the New Religions," *Journal of Japanese Studies* 12.1 (Winter, 1986): 29-63; Shimazono Susumu and Regan E. Murphy, "State Shinto in the Lives of the People: The Establishment of Emperor Worship, Modern Nationalism, and Shrine Shinto in Late Meiji," *Japanese Journal of Religious Studies* 36.1 (2009): 93-124; Jason Ananda Josephson, *The Invention of Religion in Japan* (Chicago: The University of Chicago Press, 2012); 劉宇光：〈為甚麼宗教—民族主義及原教旨主義沒有在現代泰國僧團滋長：以兩個案例為線索〉，《人間佛教研究》第3期（2012年12月），頁133-174。本書第四章對此也有觸及。

²⁷ 例如 Rebecca Nedostup, *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*. (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2009); 康豹、高萬桑編：《改變中國宗教的五十年：1898-1948》（臺北：中央研究院近代史研究所，2015年）。

究者來說。

緊接而來的第三點期許，也與此有關。本書的內容極為豐富，〈導論〉理應起引導與統合的作用，提綱挈領地點出全書的論旨與貢獻，方不致令讀者迷失在豐富而多樣的討論開展中。當然，這需在編書的過程中，編者便先能朝促成全書論旨一致與連貫的方向努力為前提。本書既是集體研究計畫的成果，讀者有此期待當不為過。可惜筆者在閱畢全書後，對於華人宗教與國族主義的關連的整體圖像為何，仍感到相當模糊，也不確定作者們在研究取徑上是否有共同的立場。

以好幾位作者都引到的 Brubaker 的分類來說，究竟各個不同宗教，以及整體來說的華人宗教，與國族主義的關係比較接近那一個類型²⁸？是因為華人宗教與華人國族主義兩者都涉及一般性的華人身分認同，故而是可類比的現象呢？還是華人宗教的組織或社群想像形式可用來解釋華人國族主義的產生？抑或華人宗教是中國國族主義的一部分（或反之），還是兩者緊密地交織、疊合在一起，根本就不可分？或甚至形成了獨特的、有別於一般世俗國族主義的華人宗教國族主義？為何日本和印度可藉著打造神道教與印度教來增進國族認同，而中國卻無法實現類似的選擇，以致我們可由此反向推論華人的特殊性何在？

本書並未正面回應這樣的期待，內部意見似還不一致。例如〈導論〉並未援引 Brubaker 的說法，而是另行區分了宗教國族主義與國族主義宗教兩個次類型。雖然有作者說，很適合用 Brubaker 的說法來詮釋中國的情形（頁 53），但同時也有作者認為，Brubaker 所提的四種類型皆難以適當套用到中國國族主義的案例上，還說本書的編者與作者們都認為，存在四種類型之外的形態，即宗教可以是（官方）國族主義的敵人（頁 177）。

如果所有作者都同意 Brubaker 的架構無法套到華人的案例的話，那麼共同致力於以華人經驗反省現行的分析框架，提出超越既有理論的看法，毋寧將會是本書的一大亮點。實際上也的確有作者與 Benedict Anderson 的名著《想像的共同體》積極對話，指出「非西方社會以其本土思維模式與意識形態來建構本土的民族主義」的另一半事實（頁 107-109），或是揭示涂爾幹宗教定義的局限，因為民間信仰處處將神聖與世俗交織混合（頁 167）。可惜編者並未在導論裏盤點本書的貢獻，而只曾在序中提及，「本書提出了一個新觀點：中國對於宗教掌控的力量已經提高到前所未有的強度。特別是中國幾乎已經完成建構了一個國家宗教——中國愛國主義」（頁 viii），似有以此來概括全書主旨之意。

²⁸ Brubaker 原本講的其實是研究取徑的類型，但拿來分類、定位研究對象，或也適用。

這點或許沒人會反對，某程度也的確是本書的主軸，卻不無窄化本書內容之嫌，僅集中於國族主義宗教，即 Brubaker 區分的第一類現象上。而且，前面引文提到的，把中國愛國主義建構為「國家宗教」，跟「傳統中國朝廷支持儒教作為『國家宗教』」（頁 5），以及「公民宗教在……三次的政黨輪替之後，變成了臺灣最受歡迎的國家宗教」（頁 19）所說的國家宗教，意思與著重恐怕都不盡相同。如不加分辨地視為同一，可能易造成混淆。更根本的是，中國愛國主義雖可視為國家宗教，但恐怕不適合看成宗教國族主義，而只能是編者說的國族主義宗教。雖然筆者也同意 Brubaker 的看法，在討論宗教與國族主義這兩個本身便充滿爭議的概念時，不妨採取寬鬆些的立場。但過於寬鬆的話，卻很容易讓討論與對話失焦。例如〈導論〉更像在探討臺、港、中三地「政教關係」的異同，讀者往往要費番功夫才跟得上原來還是在討論宗教與國族主義的關係。另像「臺灣國族主義過去視第一代外省人如魔鬼……因此中國國民黨成了最大的魔鬼。更不可信賴的是那些解嚴後與臺灣人結婚的中國人，以及住在中國的一百萬的臺灣人」（頁 18-19）之類的敘述，在未充分交待相關脈絡及提供證據支持下，看來僅像是立場的宣示²⁹，在探討敏感而易有爭議的宗教與國族主義的關係的問題上，恐怕欠缺說服力，也很容易令（至少某些）讀者失去讀下去的興趣。

第四，本書第四、七章都曾觸及到超越國族界限的宗教普世主義的問題，值得該團隊繼續以華人經驗與其他文明做更為廣泛而深入的比較研究。雖然暴力常是宗教國族主義引人注意的特色之一，但莫忘記，在人類歷史上，文明，尤其是宗教文明，是打破包括國家在內的各式界線的主要力量³⁰。相對於佛教、基督教及伊斯蘭來說，華人並未發展出自成一系統，有自己的經典、儀式與專職人員的宗教 (a religion)。但就如前述，華人的認同其實也與宗教的事物 (the religious) 有關。而且，包覆在以往所謂的天下主義，即廣泛且開放的文化認同之下的，是較窄且相對封閉的，族群或國族的政治認同的內核。華人認同會兼具兩面性，一方面既十分牢固，同時卻又可變，也易變，或許便與此有關。這對華人社會的發展

²⁹ 這或許是因為篇幅的限制，加上作者已在他處做過詳盡探討的緣故，見郭承天：《國族學的民主化：臺灣與中國大陸》（臺北：政大出版社，2014 年）。

³⁰ 對於文明與宗教在歷史上是打破各式界線的主要力量的討論見：Émile Durkheim and Marcel Mauss, "Note on the Notion of Civilization," *Social Research* 38.4 (1971): 808-813; Johann P. Arnason, "Social Theory and the Concept of Civilization," *Thesis Eleven* 20 (1988): 87-105; 王銘銘：〈在國族與世界之間：莫斯對文明與文明研究的構想〉，《社會》第 38 卷（2018 年 4 月），頁 1-53。

造成何種影響，特別是影響到近代轉型為民族國家的過程，似仍有值得進一步探討的空間³¹。

最後，筆者期待本團隊能繼續往探討現代性的問題推進。從前引的序言來看，本團隊深知本書處理的議題與現代性的關聯，也有對此提出在地回應的理論企圖。惟依本書現有的內容來看，似還有再上一層的空間。如筆者在其他地方提過的，華人社會的發展軌跡不同於歐洲，像世俗化與文明化便因此呈現出不同於西方的樣態³²。若我們繼續固守實際上常是歐洲中心的概念界定與分析框架的話，許多史實將變得不易理解，或難以在理論上自圓其說，而宗教與國族主義恰恰都是這樣的例子。本書已讓我們看到過去研究宗教和國族主義時的盲點，如能再進一步從交互比較的視野重新打造既有的理論與概念，相信不但可帶來更大的學術貢獻，更有助於正確掌握我們自己的過去、現在與未來。

³¹ 本書沒有收錄，但英文版有收錄的 Julia C. Schneider 的“Missionizing, Civilizing, and Nationizing: Linked Concepts of Compelled Change,” in *New Religious Nationalism in Chinese Societies*, ed., Cheng-tian Kuo (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017), pp. 89-115 一文，便曾觸及到文明與認同的問題，以及在轉型到民族國家的過程中所遭遇到挑戰和困難。

³² 湯志傑：〈華人宗教「世俗化」發展新探：論唐宋變革背景下民間宗教興起的歷史意義〉；〈文明與暴力共存的吊詭：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》第 19 期（2014 年 9 月），頁 91-152；湯志傑編：《交互比較視野下的現代性：從台灣出發的反省》（臺北：臺大出版中心，2019 年）。

