

近現代性的矛盾螺旋

——國族主義與都會主義的文化·歷史社會學理論綱領

張 彧 啓

第一節 序論

世紀以來，社會學念茲在茲的，無非是探求近現代性（modernity）的本質為何。本文從文化與歷史社會學的角度，探討近現代性的兩大制度——以國族主義（nationalism）為主，以都會主義（cosmopolitanism）為副——試圖定義並分析這兩個制度，提出一些初步的構想。

人類這個物種依仗文化去適應環境，自立自存於自然之外。萬千百年間的社會結構十分穩健。而群集成員的身分地位的高低，認同的內外分殊，均有明確的界線分野，不能踰越，更不能輕言改變。更重要的是，前現代社會，其分層之間並沒有確立當今開放社會般的跨世代階級移動的原則，個別構成員的分工、目標、生活方式與人生意義，在出生的時候大都已經被決定（Greenfeld 2019）。

那為何人類社會形態在這百多年間忽然急速改變，人們現在會被認為是相互平等的獨立個體，並能透過後天的努力，改變命運？這些改變的根本原因為何？現代社會對個體人類心智以至集體心靈的影響安在？其社會後果又是如何？

自從 19 世紀的經典社會學年代開始，如法國的涂爾幹（Emile Durkheim）與德國的韋伯（Max Weber），皆試圖提出這些關鍵問題，並發明社會學的各种定義、理論與方法，賦予「現代性」時代的社會一種新的概念輪廓，並能科學地解釋這些流變的原道。

本文在第二節，首先討論國族的制度後果與制度化。本文首先從文化制度主義（cultural institutionalism）論者如麥雅（John W. Meyer）等人對「世界社會」的分析出發，並嘗試安立與比較國族主義在世界社會層面的制度後果過程。繼之在第二節後半，則會介紹國族的制度化

歷程。

本文主要依據當代歷史與文化社會學者管禮雅 (Liah Greenfeld) 的心靈社會學 (mental sociology) 進路, 介紹並回顧她為什麼認為國族主義 (nationalism) 是近現代的文化框架 (modern cultural framework) 的理由 (Greenfeld 2015 ; 2016)。

本文在第三節進一步延伸與應用管禮雅的現代性研究, 在國族主義的現代主旋律之外, 檢討都會主義 / 世界市民主義 (cosmopolitanism) 的地位, 是否有如一般學者所期待般能取代國族主義。

在第三部份, 說明國族主義並不如人們預期般減退與消失, 反而是都會主義受到莫大的挑戰, 而國族主義隨之擴張。都會主義是如何可能的? 其特徵如何? 這部分將會探討都會主義背後的一些問題。

在最後的第四部分, 為了延伸管禮雅與麥雅的討論, 本文援引管禮雅視「文化」為一「記號過程」 (symbolic process) 而導入「時制 (temporal)」的過程視點, 去理解制度與制度化的時間本質, 應用到分析國族主義與都會主義這兩大近現代制度, 並鋪陳一種新的社會學理論綱領。

援引上述理論綱領, 為闡述國族與都會兩種近現代文化理解的制度化過程, 本文嘗以「矛盾螺旋」為比喻, 說明現代性的文化傳承結構, 雖並非完全一樣, 但跟生物學 DNA 的「雙重螺旋」設計有點類似。現代性的文化構成, 是以國族制度為主軸, 都會主義則為與之「相應配合但相反的配對 (reverse complimentary base pairing)」輔助制度。

如果我們將國族與都會這兩種制度, 視為兩種不同性質的記號過程, 也就是人們對如何以不同處理時間與歷史的方式, 去形塑社會現實感, 有不同的意義理解的話, 我們將能更进一步理解建構現代性的國族與都會制度, 其實是兩種截然不同, 但卻互相匹配的制度——兩種記號過程的時制。

國族制度是主流理解社會的現實架構框架, 在世界社會中依然擔當守護尊嚴的想像共同體的主幹制度, 而都會實為一種邊緣、輔助的、過渡性的制度, 一個「時間特異點」。都會中多元文化共處的環境, 也就是平行的記號過程與歷史認識之所以能共冶一爐, 無非一種歷史的偶然。而從諸如香港這類例子, 都會最終可能只是韋伯所言「非正統性支配 (illegitimate domination)」, 並非近現代性的主體制度。

第二節 國族主義

2.1 國族主義作為制度後果：作為世界社會制度的國族

當代大概沒有比「國族主義 (nationalism)」背負更多汙名的概念吧？不過，跟當代類似同樣被認為是問題根源的諸多制度，例如「資本主義」、「父權社會」、「種族歧視」、「專制政治」等稱謂不同，對各種「國族主義」的批評，無論合理與否，由於眾說紛紜，往往缺乏適切的國族定義。

平情而論，「國族」這概念其實有明確的具體對象，用來描述一個穩固的社會建構——一個清晰而具體的制度——而且這制度還是世界性的。從文化制度主義（社會學新制度主義）的立場出發的社會學者麥雅認為，國族這個制度不但沒有衰亡，從「世界社會」的層次去看，反而是與「自我」並列的兩大近現代社會的核心制度（麥雅的文章收於 Krucken and Drori 2009）。

麥雅等人提出一個思考實驗（Krucken and Drori 2009: 173-176），假設當今世界發現一個全新的島嶼部落社會，後續會發生的事情將會是我們可以十分容易預測、一連串世界性的社會後果。我們大概不會預期現在這個新發現的社會會被殖民，也不會有神學論爭去討論這些原住民是否能得到救贖。當代的世界性反應，與十九世紀的不同，大概首先會由聯合國很快派出教科文研究團隊，包括人類學者與防疫專家，他們會將這個島嶼部落當作一個有自身文化傳統的社會，而這些文化會被認為必須受到尊重。另一方面，我們幾乎可以肯定，這些原住民會被認為是有天賦人權的平等個體，縱使我們的現代價值可能跟這個社會舊有習俗價值有所衝突。最後，我們能預期這個部落，會被假設成一個擁有自己族群文化傳統的社會，以至被當作是一個國族，被鼓勵成立一個現代政府去代表他們的國族（或至少被納入另外一個國族之中），成為一個國民國家（或其一部分）。我們這些「預測」，並非憑空想像，而是一種穩固的「文化認知 (cultural-cognitive)」的意義結構，間接證明制度的存在。換句話說，在世界社會的層次，國民國家已經是一個被當作是理所當然、十分穩定的制度。

更何況在實際的世界，當今國族這個制度不但存在，還在擴張，只要單單看看冷戰後或者蘇聯瓦解後聯合國成員的數目不斷增加便可瞭解。而麥雅提到，縱使跟十九到二十世紀作風彪悍的國族有所不同，看似高舉種種普世價值的科學、環保、平等與人權等理念的國民國家，其國族制度反而更形穩固，皆因國族之間，既競爭又同調，在相互影響下，產生趨同效應。無論本國實際情況如何跟表面的宣揚乖離也好，這些國民國家的言行看起來都一樣。換句話說，看起來這些政體也承認了全球化的普遍理念，但這其實意味著強化了以國族為單位的世界性制度，揭露了國族制度

的全球化本質。

對麥雅來說，在世界層次的社會，國族是其基本構成單位，而當代國族要安立自身，面對同濟的比較壓力，組織形式的同構化 (isomorphism)，對政體 (polity) 的要求均以國家 (state)，也就是以現代政府 (modern government) 為宗 (Krucken and Drori 2009: 156-169)。換言之，權力運作皆以非屬人 (impersonal) 的公共關係為原則，現代政府並非一個人或一個階層的私有財產 (Greenfeld and Malczewski 2010)，而各國的現代政府形式，譬如憲法與部門組成，均有同構化的現象。

在宏觀層次，某社會是否一個公認的國族，譬如是否聯合國的正式成員，就幾乎決定了該社會在世界的正統地位，也影響了該政體就不同議題的發言權。因此，國族這制度，提供了一個共通的認知與文化框架，而成為一個國族本身，意味著得到莫大的正統性、認受性或合法性 (legitimacy)。

麥雅的研究，最看重世界社會層面上國族制度的制度後果。除了點出共通的認知與文化框架是一種社會意義的集體建構，他與這個學派的學者更以實證的手法，特別是量化方法，證明在世界社會層面上，國族並非一定因應國內的情況而行動，各國政府的政策或行為反而受到這些世界社會的規範，也就是對何謂一個國族、好的國族的恰當言行為何的認知所限制 (例子可見 Hironaka 2005 與 2014)。

文化制度主義學者，注重制度效果。國族理念本身固然重要，但無論各人是否真的充分瞭解何謂國族，譬如主權在民的「民」的定義何在，認識可不盡相同，但言行得表現出一個「似樣的國族」這實情已經是一個已經建構好的社會現實，也就是制度已趨成熟與穩定。

在此，我們必須思考制度認受性與儀式化的問題 (Krucken and Drori 2009: 89-110)。一個社會或一個政府，要確立自身在世界社會的合法定位，而模仿其他已有的國族的形式，讓自己看來跟其他國民國家有相類似的外貌，這當然有利爭取同濟承認。不過這也就意味著依靠儀式的同構化，而得到認受性。同樣的儀式，也就是跟他人以一樣的方法，去組織行事模式，不但令有關政府在他人眼中看來是一個能稱身代表該國族的政體，也令參與這個儀式的當事人，覺得真實 (real)。一方面參與禮儀得到真實性，另一方面依靠同構性而爭取他者眼中的認受性，但兩者都是一個制度後果，而非制度成因。我們更需要解釋的是，為什麼一個政體，會念茲在茲以「國族」的姿態出現？

認受性的核心還是國族本身。「國族」的制度，對內令自身國民相信這個國家 (現代政府) 才能

代表他們在世界的地位，而對外則以國族為基本構成單位的制度，形成一種國際關係（國族與國族之間所構成的關係）的世界性的規則，給予形式同構壓力去規範不同的政體，令不同的現代政府，無論他們是否真心相信自身的言行與作為，是否真的以「國族」的利益為考量，所有參與世界社會的政體，終歸以「國族」的理念與神話為基礎。就像一間商店的招牌、一個人的衣裝，無論組織、個人，均希望塑造一個自我形象，希望他人能相信自身就如他自己所操控的「廣告」形象一樣，日積月累，最終忘記了這個廣告是廣告，將社會建構物變成一個大家都相信是個自然存在的制度。國族這個世界性的制度也不例外。每個人或政府對何謂國族的理解不同，但事實上每個政體也以國族的姿態出現，而是否符合這套儀式，便成為一個政體與社會得到認受性的衡量標準。可是，為何這個廣告牌，必須是「國族」？

引用處理制度分析的時候，我們的問題必須小心避免只問儀式的「標準化（standardization）」而忽略更重要的「正統化（legitimation）」的問題（科大衛與劉志偉 2008）。我們要問的不只是國族的制度後果，更需要問的，是「國族」的制度化過程，為何會吸引人們相信這個制度必不可少。我們關注的，除了是儀式化帶來的同構化制度後果，還需要問國族這個神話所帶來的認受性，如何在制度化過程中展現。因為國族不單是一套具體的儀式或一個抽象的神話，這些儀式與神話背後代表是一套理念。

更根本的是，「國族」這個概念才是最為根本的近現代性的核心理念，是一切當今世界的社會現實的最大正統性來源。那要理解國族的魅力，為何可以繼續擴大其影響力，就不能單單看到國族制度的全球化後果，而必須正本清源，溯源其制度化過程的特質。

釐清國族這個理念的發明過程，並追問其傳播與擴張的機制與特徵，意味著我們必須知道人們又是如何集體地理解這些理念意義，並理解他們在什麼脈絡中變成國族理念的信徒，並付諸言行，去固定這個新出現的現實觀（Berger and Luckmann 1967）。

正因為國族是如此穩固的制度，我們的思考無論如何都會受到這個制度的引力所束縛（Douglas 1986）。而要擺脫這些神話與儀式的制約，其中一個有效的進路就是文化與歷史社會學的手法。

2.2 制度化視點下的國族主義

同樣以文化與制度作為思考核心，並以文化意義的社會建構為理論前提的管禮雅，跟上述的麥雅一樣，皆認為國族是當代社會的核心制度，但管禮雅則偏重國族主義的形成與擴散過程（Greenfeld 1992），並直接解釋國族之所以成為近現代性的核心制度，在於國族主義提供了一個

新的理解與建構社會現實的文化認知框架 (Greenfeld 2016)。她點出國族主義，就是一種思想認為共同體中的成員皆為平等。而國族這個制度的魅力來源，無非是因為國族為社會的普通人提供了尊嚴、平等與根本性的承認機制。換句話說，國族主義創作了近現代性的普通人形象，讓我們所有現代人能自我定位 (Greenfeld and Eastwood 2008)。而國族制度的魅力在於這個形式的共同體能有效保證這些平等的階級上升機會，並給與尊嚴予其成員。

跟大部分學者或一般人的理解不一樣，管禮雅是從文化流變的角度切入理解國族理念的緣起、生成與擴散。管禮雅心靈社會學的進路，認為人類社會異於動物社會的最大特質，無非是始於運用記號或象徵 (symbol) 的能力，也即「恣意的信號 (arbitrary sign)」(Greenfeld 2013:63)。人們能自己決定如何使用記號去指涉某事物與經驗，因此象徵 (特別是語言) 是人們約定俗成的產物。某個社群使用他們既定的方式去定義、命名事物、抒情達意，於是就產生了該社會特有的文化、制度 (何秀煌 1999)。而文化建構背後的恣意性，也令人類社會結構可變、多元、脫軌。

管禮雅定義「文化」為「人類傳承其生活方式的象徵過程」(Greenfeld 2013: 75)。這個定義的關鍵，是「象徵過程」，也就是種種記號意義的變動流轉，是一個生生不息的連鎖過程 (chain reaction) (Greenfeld 2013:63)。按管禮雅的說法，因為每個記號的意義，端視乎某個特定的意境 / 語境 (context) 而定。這個過程中，引入一個新的記號，勢必修正與改變了原有記號的意義，「因此所有記號 (文化) 過程定必永續變幻，依附時間，而且本質上是歷史的。(This makes every symbolic (cultural) process ever-changing, time-dependent, and essentially historical.)」(Greenfeld 2021a)。而文化這個象徵過程，是自因 (self-caused)，其緣起解釋不能還原去其他原因，而這過程又是自我生成 (self-generating)、自我延續 (self-perpetuating) 與自我增生 (self-proliferating) 的 (Greenfeld 2018)。

當然，文化這記號過程跟生命的遺傳過程不同，文化意義並非物理現象，本身看不見、觸不到。文化不是一種空間而是時間的存在，而人們的心靈 (mind) 正是處理記號過程的 (時間) 裝置。個體層次的「心靈 (mind)」與集體層次的「文化」是一體兩面的共同記號過程。

管禮雅旁引涂爾幹 (Emile Durkheim) 指出，所謂「制度 (institution)」無非是人們的言行方式 (ways of thinking and acting)，也就是背後的記號意義流變，能達致一個有序的、形式的 (ordered, patterned) 過程 (Greenfeld 2021a)。

管禮雅使用上述進路，除了分析「國族」這個制度背後為人所接受的記號過程 (process)，釐清其文化意義為何能吸引人們，追溯這個制度的擴展，她更追問制度的起源與原因 (cause) (以

下論述，來自 Greenfeld 1992)。

她以字源學的研究追溯西方史，分析「國族」一字字義的緣起與流變，包含著「一般人」與「菁英」兩重意義。而當代意義下的國族制度緣起，則是十六世紀玫瑰戰爭後英國的情況，為這個字義與概念提供了這個新的想像空間。

國族 (nation) 一字來自拉丁文 (natio)，本來意思是烏合之眾 (rabblers) 或庶民 (plebs)，在羅馬時代用來指涉城市中的外來新移民，相當貶義。及後中世紀的修道院與大學則抽取其「外國人」古意指涉留學生宿舍與團體。而這些因教廷召命出席會議的團體稱呼，又帶有「意見團體」、「代表」甚至「菁英」的褒義。

管禮雅綜合了對「國族」的字源學先行研究 (Zernatto 1944)，提出這個概念去到 16 世紀玫瑰戰爭後的英格蘭，才變成今人所認識的「國族」意義。因為貴族階層幾乎被消滅，從平民一躍而成新貴的精英，急需一個說服自己與他人的理由，解釋為何跨世代階層間的移動是可能的。當血統出身背景不再可能合理化這些政治新階層的時候，管禮雅認為這段時間英格蘭出現「nation」一字的廣泛使用，明瞭這個字的字義變化歷史，十分有效地描述了這些新貴的處境——平民、意見團體、代表、菁英。

這個偶然的的文化想像跳躍，為那些正在重建社會分層秩序的新貴提供了一個認知上的說明。往後的歷史發展，譬如英國脫離梵蒂岡教會，沒收了龐大的教會土地財產，社會流動提供了大量機遇，又容許了這個全新概念與制度的落實。對這些第一批相信國族的人們來說，正是因為「英格蘭」是一個「國族」，這個新的共同體的成員才有可能從平民晉身權貴，命運自主，並代表所有被認為是平等的共同體成員的意見。而本來為菁英所獨佔的尊嚴 (dignity)，在他者面前所享有的羨慕，現在這些機會變成是屬於大家的。個人平等機會由這國族所保證。

當然這個語言遊戲本身就是個套套邏輯 (tautology)，關鍵是明白在什麼社會情況下，這個新的概念所蘊含的某些意義，被什麼階層的人所認識、翻譯與接受，並在什麼的歷史條件下才能發揚光大，成為一個穩健的制度。管禮雅就是從這樣的制度化理論視點，並以文化·歷史社會學的方法分析國族主義。

國族理念背後的魅力本質是什麼，竟能從根本改寫社會現實觀，走入近現代性呢？管禮雅在她的國族主義三部作與一系列的論文中，總括出國族主義的三個原則，無非是以下幾個基本理念：

(一) 世俗主義 (secularism)

以此世而非他世作為人們生活意義來源的世界觀。這也說明為何說明物質世界的科學，而非探求超越精神世界的宗教，成為關鍵的現代社會制度。正因如此，每個現代人對只此一次的人生，都視為最神聖的意義根源。對此世人生目標與生活的種種限制，特別是個人尊嚴受創、認同受損的情況，會被認為是不可忍耐的，而必須透過改變社會現實去符合自己的價值追求與現實觀。

(二) 個人平等主義 (egalitarianism)

社會中每個個體成員，都被認為應被一視同仁，且不受出生的環境限制而被剝奪平等機會。這個新的共同體保證了個人能有機會從身分固定的社會結構解放出來，容許現代社會有階層流動的機會。

(三) 普及主權 (popular sovereignty)

國族中的構成員，也就是所有的「一般人 (people)」，是國族的主體，也就是不可取代與侵犯的主權載體。

本節簡略地介紹了國族制度分析兩個面向。文化制度主義者麥雅視國族已經是近現代世界理所當然的穩固制度，而國族的制度後果，就是世界社會的事務皆以國族為基本構成單位，國族之間會互相競爭與模仿，形成一種世界社會層次的型構化壓力。以文化的象徵過程作為社會學分析核心方法的管禮雅，則從最根本的制度起源、變化與擴散，追溯國族的制度化過程，點出國族主義的一些根本特徵。

第三節 都會主義

3.1 一切從逃犯的故事開始

法國文豪雨果 (Victor Hugo) 所寫的小說《悲慘世界 (Les Misérables)》(1862)，在當代改編成受歡迎的舞臺劇 (1980-) 與電影 (1998、2012)，讀者與觀眾很容易以革命、社會運動、階級不平等的角度，詮釋到其中法國國族主義的意味。無論從保守到左翼立場的詮釋，似乎也能成立。不過，筆者雖非文學批評的專家，也未對相關作品有過深入的學術研究，但從一個都市社會學的立場去詮釋，倒注意其中雨果描述法國的「一般人」在痛苦地適應過渡到國族的過程的時候，其中還未完全消失的都會主義的主題。這作品包含國族主義與都會主義兩個貌合神離的主題，遙遙互相呼應。

近現代性的主軸固然是以國族主義為主，都會主義卻如一個輔助的、相對卻親和的制度般如影隨形。簡單而言，都會主義就是逃避的故事，而都會就是一個核心制度外的避難所制度，其本質是多元文化/時制積集之所在。要瞭解筆者這個定義，我們可以先看看《悲慘世界》的故事。

主角尚萬強（Jean Valjean）因犯小事而受監禁之苦，被釋放後還不能擺脫釋囚的烙印。故事有兩個轉捩點。尚萬強偷了好心收留他的神父的銀器，事敗遭逮後，神父向執法者訛稱銀器實屬「餽贈」，為他開脫解圍。尚萬強因被神父以上帝之名「收買」靈魂與道德，大徹大悟，並大概以此銀器作為「資本」，逃到一個小鎮後改名換姓（也就是更改身分認同），投資工廠發跡，還當上市長。第二個轉捩點是尚萬強身分敗露，帶同他收留的孤女逃到巴黎，在一修道院得到他以前曾幫助的人仲介，最終能而「隱遁」在這核心都市中的教會中。

這個故事有趣之處是雨果正值法國進入國民國家年代，經歷革命與動盪。作者透過大時代中小人物如尚萬強與孤女等一眾角色，刻畫了普通人形象。這個群像劇故事，表達出在近現代性下的個人自由，機會平等，以至最終的靈魂與道德與救贖，並非由法國國族或現代國家所能提供。在自由、平等、博愛的法國國族的口號下，實情是充滿種種前現代身分社會的舊惡枷鎖與新國族時代的不幸與動盪。故事中，帶給一般人倖存、希望與解放（emancipation）希望的，反而是都市原理所擔保的——教會庇護所、隱匿與移民、資本與工廠、信仰與普遍道德。換句話說，支援一眾角色一息尚存的精神，恰恰是都會制度所提供的世界市民主義。就連雞鳴狗盜的人口販子與家庭豐厚的貴族子弟，反而能活到最後。故事中犧牲的角色，無論為執法精神而自殺的警官、一往情深喜歡貴族子弟的女子、還有投奔革命的無名群眾，其實都是為國族主義而犧牲。

筆者認為，如《悲慘世界》主角尚萬強一樣，他所代表的「都會主義」就是一種明哲保身、遠離政治的逃避與隱匿軌跡。近現代國族主義在擴張成為世界制度之前與之後，「都會」就是能提供一時保身立命、遠離政治、能令人一息尚存的制度。都會跟個人主義型的國族一樣，同樣以個人為核心，容許跨世代的階級流動，在這點跟近現代性原則十分親和，也因此都會是構成近現代社會的一種重要制度。構成都會主義背後精神的，是以個人倖存主義為核心的世界市民主義——不受任何國族或出生背景所制肘，四海為家，獨對穹蒼。

不過，跟前現代的王權身分制社會與現代的國族社會不同，都會制度並非核心制度。原因是在集體的層面，都會制度並不穩固，只能在不同強權的夾縫間或政權的庇護下苟且偷生。都會的制度化的，也就是其背後特定意義的象徵傳承過程，在沒用武力與政治背景的穩定支持下，並不長久。

在筆者論述自己對都會的理解、定義與原因之前，讓我們先回顧一下一般人與主流學界對都會主

義的理解。雖然現代人大都住在城市 (city) 之中, 人人也似乎對何謂都市生活有一個約莫的印象。何謂都會, 跟其中五光十色的生活一樣, 似乎每人也有不同的主觀體會, 各人的定義免不了如同瞎子摸象, 可能各自各精彩。不過筆者過去跟大學學員進行的圖像 (pictogram) 測試中, 即讓香港、中國、日本年輕人畫出他們心中對「都會/城市」以至「近現代」的第一印象 (image) 的時候, 往往得到的是高樓大廈、車水馬龍、人口密集的圖畫, 如同統一的東亞式的現代城市圖案。

再回望都市社會學者或城市研究專家雖然提出不同理由解釋都會化的現象, 不過有趣的是, 「都會」的定義總是離不開諸如人口、密度、多樣性等經典的說法, 跟上述第一印象的單薄不謀而合。全球化時代, 即約莫二十世紀九十年代到二十一世紀一零年代, 其實也見證著世界性的都會化 (urbanization) 擴張, 人們都相繼湧去城市找尋經濟機遇, 離散與再積集過程背後代表的, 似乎是以城市, 而非國民國家, 扮演當今最吃重的角色, 特別是依靠城市資本而非國家計畫去推動經濟, 發展的動力也從戰後國民國家內, 變成跨國界、城市間的交流而來——直到譬如 2019 年香港的城市地位的動搖、2020 年全球化疫情、2022 年俄烏戰爭等象徵性事件為止。

回到定義的問題去, 如果我們將歐洲城市, 對比譬如香港、東京與中國不同城市的話, 細心思考就不難發現以東亞的標準的話, 歐洲的所謂城市, 人口、密度、多樣性可能根本算不上「城市」, 如日本的都市史學者增田四郎 (1994) 也認為人口或密度難以成為有效的定義。那末, 究竟是東亞或一些後發展國家因為以超巨大密集都市為藍本去歪曲理解「近現代性」, 導致我們對「城市」的定義偏離原本歐洲城市的型態, 還是近現代社會對何謂「都會」本來就缺乏一種清楚的定義所致?

本文認為這兩種可能性都有。只要看看譬如韋伯對城市學的類型學研究就會發現, 就連對清晰定義 (與其著名的理念型方法論) 執迷的韋伯也沒有很好的定義 (Weber 1958)。他分析與比較前現代到現代城市的發展歷史, 嘗試整理不同歷史中城市的各種型態與發展/消滅軌跡。「城壁要塞」、「交易中心」以至有否「古希臘般的劇場」都可能是一些城市特徵, 但似乎不能應用到每個個案, 而真正能應用到不同個案的操作性定義, 可能只有諸如「互不認識居民的住得很近、密度很高的聚落」此等非本質性的定義。往後的城市研究學者, 似乎也步上韋伯的足跡, 迷失在城市的不同定義與特質中, 各自各定義他們心目中的城市。

不過, 雖然韋伯迷失在森羅萬象的城市類型學中, 而未能敲定一個他自己滿意的都市研究的理念型/定義, 但其實他曾以中世歐洲的城市為模型, 提過都市是一種「市民的共同體」, 以能獨立維持自身生存的「經濟人」的市民為核心, 並不受到特定「政治人」的身分地位所支配。「都市

自由民」的意思是對內有貧富但無天生身分地位的差距，對外則得到封建領主或王權的一定承諾，保證城市相對的自主自治地位。這就是以商工業者等身分平等的「市民」為核心的都市，得到一種「特權」。韋伯心目中最符合理想都會的印象，可能就是（瑞士）日內瓦與（德國）科隆的市民政治共同體，是一種獨立的自治都市。

韋伯所謂「非正統的支配」，就是說在當時中世以身分地位支配為正統的情況下，以這個標準來說，對內擁有身分自由的都市與市民，對外則有一定程度的商業特權與自治管治，這種特殊型態的支配就是非正統主流。韋伯這種說法大有可能跟德國在成為國族之前，就有自治都市與商業同盟的傳統有關，但韋伯在這裡的弱點跟他在《新教倫理與資本主義精神》（Weber 1930）一樣，對十六到十七世紀荷蘭的情況視若無睹（Greenfeld 2001）。荷蘭是第一個現代資本主義的社會，而她背後就是基於都會主義的市民共同體，自治都市的典型（Shorto 2013）。

3.2 從聖域庇護所制度到當代都市主義的原理

筆者在這裏大膽假設，如果要從都市社會學的角度處理現代都會主義的問題，點出其本質性的魅力何在的同時，還能說明到其限制所在的話，那我們還是得處理荷蘭（作為一個制度的都會社會）與英國（作為一個制度的國族社會）的個案，並釐清「商業」與「經濟」的分別，並追溯回現代之前歐陸的聖域保護所制度去。我們首先從最後一點開始。

聖域或者庇護所（sanctuary）制度，在歐洲大陸有上千年的歷史。筆者並非專家，只能粗略介紹（參考如 Cox 1911a）。譬如在英國成立國族之前，王權會承認在教會領地之內不受外在世俗制度規範，就連欽犯尋求教會庇護，一旦步入指定的範圍，就能獲得聖域的庇護（在英國的一些例子是在一定期間內）。比較著名的例子如杜倫（Durham）城的教堂，叩門的時候就能得到庇護權（right of asylum），且受法律保障。一直到 1623 年這個庇護所特權才被廢除——這也是英國國族成立之後，主權落實涵蓋整個社會，就連宗教聖域所賦予的「法力」也再不能超越世俗的國族（Cox 1911b）。

筆者不諳英國以外歐陸的情況，但除了前述法國《悲慘世界》中聖域（asile）存在的間接例子（歷史上是否如此有待補足），教會或聖域還有一定程度的自治與庇護權，日本的學者如阿部謹也（1979）往往舉出中世德國地方的庇護所（Asyl）傳統。這是因為日本一直到中世戰國時代為止，也有「無緣所」的制度，任何人走入這些受外在政權也得法律上承認的聖域，即遁入空門，不受世俗權力干預。

其中最負盛名的是中世史學家網野善彥 (Amino Yoshihiko) 的《無緣·公界·樂：日本中世的自由與和平 (增補版)》(1987) 提出在這些世俗權力夾縫之間的聖域「無緣所」, 以其超越凡塵力量, 能讓進入的人們脫離世俗的從屬關係。我們可以追問為何外面的權力竟然能妥協, 理由大概不外乎世俗世界還沒有大一統的無上權力, 間接容許無緣所這種「自由與和平的領域」的存在。於是乎這種特定宗教或聖域場所及其代表僧侶、茶師、藝能人、商人, 甚至女性, 就扮演了中間人的角色, 不從屬任何特定一方, 並能在不同的勢力之間遊走, 這些擁有「無緣」力量的場所與人物就成為了容許交換情報、資本與外交的「弱連結 (weak ties)」(Granovetter 1973)。而與那霸潤 (2009) 曾則總結日本學界的討論, 分析所謂「無緣」其實應該理解為一個動詞, 一種擺脫固定關係的力量。

而近現代都會原理的前身, 可說是這類聖域避難所與無緣所背後帶來的解脫、解放的力量。時至今日, 就算有上千年歷史的宗教庇護制度已經名存實亡, 今天美國還有歡迎移民的所謂「庇護所城市 (sanctuary city)」政策, 而庇護 (asylum) 權也成為普遍人權的一種世界性制度, 可謂這類做法的伸延。

這類聖域之所以能在前現代身分地位社會為正統主流的時代中存在, 除了因為世俗社會權力並未足夠地強大到能以主權之名直接管治所有事務, 很多事情只能做某程度的妥協之外, 聖域其實提供了世俗制度外的可能性, 也就是非身分地位與非從屬關係的存在。非從屬、非政治的平等關係, 其等價功能是能讓不同共同體與政權之間有一中立援衝地帶。因此, 這些聖域所標榜的宗教信仰或普遍道理, 其實是一種前現代人們表達非從屬關係與非身分地位的例外社會型態的語言與概念。唯有依靠這些宗教語言, 人們才可以理解都會原理所重視的個人、自由、和平、解放等價值, 不然在身分制社會的年代, 人們無法想像以至表達這些社會關係有可能存在。換句話說, 這些聖域的忠誠對象, 並非此世此刻當下的一時屬人政治忠誠, 而是一種能跨越時間、文化的抽象普遍原則, 一種超越的他者性 (otherhood)。

如果都市原理是來自上述的宗教庇護所制度, 這跟近現代的都市又有何不同呢? 其中的關鍵, 是保證個人自由、和平與解放等抽象普遍原則, 再不用依賴宗教性語言, 而是資本的語言。而這轉化之所以可能, 前提是商業必須能從經濟領域獨立分離出來。

研究中國宗族與商業制度的歷史人類學家科大衛 (David Faure), 就點出傳統中國並沒有所謂「商人」的身分或西方概念下的「城市」(2006; 2013)。所謂「商業 (commerce)」, 其實指政府以外的獨立經濟畛域, 而對於中國來說, 所有生意原則上都是屬於統括獨佔聖俗權力與權威的皇帝的, 沒有他的容許, 並無獨立的「商業」可能。而所謂城市, 當然是皇帝派遣官吏徵稅的地方,

「商人」則通常以科舉功名的文人型態出現。中國並無西方所謂的「特許城市（chartered city）」或日本戰國時代的「樂市樂座」，能在繳交一定的特許金之後，有相對程度的自治。

以城市空間來定義「商業」範圍的做法，到後來譬如英國，在廢除庇護所制度而成為國族之後，可見於譬如倫敦市 / 議會與王權的周旋及妥協的歷史進程，逐漸以法律，特別是以商業法的形式制度化（Faure 1990；2002）。當國族（特別是英美這些公民 / 個人主義形式的國族）有效取代了聖域制度及吸納了其都會原理之後，都會就以資本主義而非宗教的語言來表達自己。更何況如管禮雅所研究（Greenfeld 2001），英國國族將其尊嚴投資在此世的物質世界，全力支持國民的商業發展，因此國族成為了推動資本主義與持續的經濟發展（sustained economic growth）的動機與精神。隨著國族主義的擴散，都會再不能獨當一面自存，就只能成為彰顯國族尊嚴的經濟制度的一部分。

如果我們比較十、六七世紀的荷蘭，還有十九到二十一世紀的新加坡與香港，就更能明白都會制度為何並非是近現代性的主軸，而只是與國族主義相對但輔助性的制度。

管禮雅（2001）指出，荷蘭是「十七世紀的偉大例外」，比英國國族更早，是首個發展出資本主義制度的都會。荷蘭雖然曾經如此富有，並幾乎是第一個保護宗教與言論自由的都會，背後其實是商人自治都市與團體，聯合力量抵抗西班牙等宗教與王權的入侵，以八十年的血戰的代價，換取其自治都市的自由的（以下論述參考 Shorto 2013）。現代哲學提倡個人思考或宗教自由的重要人物如笛卡兒、史賓諾沙，還有曾一時以政治難民身分在阿姆斯特丹書寫《政府論》的洛克，皆受到荷蘭都會主義的影響。可惜的是，荷蘭的資本主義經濟並不能持續發展，當隔鄰英國國族認為她是國族尊嚴的競爭者，便與荷蘭開戰，而荷蘭都會主義其實並不理解國族主義執著尊嚴的世界觀，而自此一蹶不振。

我們需要注意的當今荷蘭雖然形式上一個國族，但其本質還是以「自由」為其都會制度的核心思想的（Greenfeld 2016:47）。而荷蘭在美洲大陸建立的新阿姆斯特丹，即現在的紐約，似乎還能找到背後都會對庇護移民的堅持，也可說美國或英國這類公民 / 個人主義的國族，吸納了相當部分都會主義的現代自由政治原理（Shorto 2013）。

再觀看香港的情況，就可看出這個現代都會的出現，當然是英國國族在世界帝國擴張的結果，也是大英與大清兩個帝國的邊緣之間的產物。從晚清到民國時期，香港固然變成了中國人在域外進行商業的特殊空間，就算到了戰後，也被「充分利用」成為東西方兩者之間能以資本形式交流的地方（參考 Hung 2022）。

問題是，對中國的政治權力而言，並不存在所謂「自治都市」（無論是「高度自治」與否），以及獨立與政府經濟以外的「商業」傳統。帝國中央的權力一旦擴充，而不同帝國霸權之間的關係，如果從保持和平距離、協調、合作的關係變成隔離、競爭與敵視的話，都會的生存空間後就會瞬間消失。

當然，在中國民間或者文藝的想像中，遁入空門、江湖散人、桃花源等以隱遁、離散為主題的隱士與遊民傳統十分重要，「山水漁樵」的歷史哲學宛如在官方道統之外有一自足的個人自由與和平的空間（趙2019）。可是，中國幾乎沒有以政治與法律制度保證自治都市的傳統，那上述的西方都市原理，無論以宗教或資本主義形式的出現與否，在中國絕無殖根的可能，而淪為中國文藝想像的自憐形象。

進入現代，都會的存在不再以宗教的語言與方式來表達，而以商業的資本與情報的姿態出現。權力之爪難到的邊緣之處，文化共同體之間，正好是以商業這近現代形式來自我定位的都會主義立足的地方。而全球化年代雖然目睹都會主義與都會擴張，問題是都會制度雖然注重自由與個人的生存，講求和平領域與普遍道德原則，但始終缺乏政治那種最終可以為了終極目標，國族能犧牲個人作為手段的覺悟，而個人的價值還是依賴個體對集合體的投入而決定，因此都會在沒有長期安定的政治支配下，終歸只能隨時代與歷史的政治脈絡搖擺。

更何況，近現代性的主軸國族主義，無論其國族形態為何，都強調所謂根本性的認同（*fundamental identity*）。世俗性與個人平等的原則雖然與都會主義可能有親和性關係，但普及主權的主張則無可避免地令常處於灰色地帶的都會處於一種例外情況。一方面，世界社會中以國族為基本構成單位，其制度化後果，是難以處理個別都會的要求。另一方面，世界社會以個人為制度核心，雖然與都會主義以個人自由的想法十分契合，但近現代性講求個人對現代各種價值的終極性的追求與貫徹始終的投入，並非單單如都會只滿足於工具價值的一時個人倖存景觀，如無國族制度的配合，這些個人倖存的價值只是歷史中的流沙一樣。

回到本節最初的《悲慘世界》例子，其實可看作為都會主義在過渡到國族主義之初的處境。政治逃犯與難民主角尚萬強的流離浪蕩、隱匿與逃難的軌跡，正好是都會精神的寫照。尚萬強的個人倖存、自由與解放，依靠的是都會制度的兩種型態：從前現代的宗教庇護所制度到現代的資本制度。庇護、流散、移民等傷別離的都會主題，到今天就形成了四海為家的世界市民主義母題。雨果大概無法真心相信誕生尚早、充滿革命暴力與混沌的法國國族主義所帶來的平等承諾，畢竟都會制度的歷史比國族久。

不過，都會制度的承諾，是否又如故事中的資本與普遍道德般祝福近現代人的一般人呢？如在旁觀察法國革命，德國啟蒙的哲學者，同時也是奠基世界市民主義思想的哲學家康德（Ferrone 2015），認為社會的秩序，就如內心道德與天上繁星，現代理性的開展，最終還是會達至永久的和平。這種世界市民思考，是否單靠都會主義所提倡的普遍道德就能保證到的呢？如果是話，《悲慘世界》故事終末，為何必須又由上帝去祝福一生逃避追趕的尚萬強，才令他得到安息？都會制度充滿的偶然性，跟國族制度的關係為何，這將會是下一節的主題。

第四節 心靈的火焰與時間的流水

在本文最後一節，我們嘗試回顧與勾畫出對近現代性的兩種關鍵制度——以國族主義為主軸，以都會主義為副——的特徵與關係，並嘗試以這兩者為例，提出一個以文化歷史社會學為基、初步的時制社會學的構想。

國族與都會雖然都是近現代社會的重要制度，而一般人或多或少對國族與都會有某種認識，但社會學以至社會科學至今對國族主義或都會主義尚未有一些公認而有效的科學定義。

本文首先介紹了以文化制度主義者麥雅對國族在世界社會層面的制度後果。之後，我們引介了管禮雅的心靈社會學進路，以「人類生活傳承的象徵過程」定義文化，並由此以文化與歷史社會學的方法研究國族的制度化——言行方式背後象徵過程的固定化。

管禮雅（2021b）定義「國族」就是「包含絕對平等的構成員的主權共同體」，而「國族主義」就是一種「特殊的意識」，並以上述制度「作為預視與經驗現實的方法」，認為這個世界就是以「國族」為基本構成單位（“a specific form of consciousness, the way of envisioning and experiencing reality, at the core of which lies the image of the world as naturally divided into sovereign communities of fundamentally equal members”）。

因此，可將國族主義比喻為一種現代「心靈之火（fire in the minds）」（Billington 1980），其魅力在於肯定個人在此世平等追求自己所選擇的目標與得到承認的平等機會，提供了強大的動機（motivation）與意志（will）去行動。以國族為根本的個人認同，就是共同體肯定個人從國族中找到自己的定位，從而得到尊嚴（dignity）。而人們一旦體驗過尊嚴，就會持續並積極地繼續尋求從其他人身上得到尊重、仰慕與稱許，而盡力避免受到他人的詆毀侮辱。對「毀譽」（唐君毅 1993）敏感，依靠尊嚴身體性的自我膨脹感覺，就有近似成癮的症狀。

國族主義之所以成為世界社會的中流砥柱制度，無非是這種尊嚴中毒的情況。這全因為國族的魅力在於能提供各個平等構成員的終極的人生意義、目標與認同，並予以終極肯定。

再者，國族制度能有效連結與同調 (synchronize) 集合體層次的文化意義與個體層的心靈與認知框架。這裡的階層分野，不單是麥雅等所言單純是方法論的分析問題 (Jepperson and Meyer 2021:139-169)，用管禮雅的說法是同一象徵過程在不同層次的體現 (Greenfeld 2013)。

因為個人可以為這個共同體投入熱情以至性命，所以，國族主義雖然影響諸多近現代制度，但終極而言，國族主義根本是一個政治現象。國族主義鼓勵個人為更遠大而超越個人終極價值的追求，而個人也會犧牲自己的利益而彰顯以至保護這個主權共同體。

與此相對，都會主義，在前現代西方以宗教形式，而在近現代則以資本主義的形式體現，同樣影響各個社會制度，但終極而言，在當代是一個經濟現象。都會主義是一個以個人倖存為終極關懷的制度，重視自由、選擇、工具合理性。

筆者以為，「都市」尚未有一個令人滿意的學術科學定義，而之前筆者與管禮雅曾提出下列一個臨時的、工作性的定義：「一個相對於既有文化規範而享有一定程度自主性的、壓縮而經濟分層的共同體 (a compact, economically stratified community, enjoying a degree of autonomy vis-à-vis prevailing cultural norms)」(Cheung 2020: 318)。不過這個定義，雖能確立「都會」制度的客觀必要條件，但「都會主義/世界市民主義」雖只是屬配合的制度，其核心魅力與文化象徵過程的充分條件為何？

本文繼承與延伸管禮雅視文化為「象徵過程」的歷史/時間現象進路，提出要有效表述文化的象徵過程的話，必須以時制社會學 (temporal sociology) 的語言去表述。法國結構主義人類學者李維史陀 (Claude Levi-Strauss) 對神話的分析 (1967: 206-231)，無非是提供了一個區分歷時性 (diachronic) 與共時性 (synchronic) 的文化分析框架。前者歷時性可理解為歷史線性時間的敘事表述，認知事物的發生有先後次序；後者則並不以這個框架分析事物，而將各種心靈與文化結構的神話元素 (mytheme) 並排分析。這裏的重點是集體層次的文化與個體層次的心靈之間，其實是一種同調 (synchronization) 關係的不同表述。象徵過程成為穩定的制度，認知框架就偏向共時性的靜態結構，而制度化與變遷的不穩定狀態，就偏向歷時性的動態過程。

不同制度，就有不同的象徵過程的時間特性，個體與集合體的同調過程也呈現不同的時間樣相。

就國族主義來說，譬如安德森（Benedict Anderson）的《想像的共同體》（1983）其實點出國族想像過程的特徵，是人們透過閱讀聖經、小說與報章，明明生活在不同共同體內的時間，卻能共用一個新的共時性結構的認知框架，就好像他們都同樣經歷生活在同一個國族空間中、經歷同一種國族歷史。（「疑似共時」的提法，可參考濱野 2011。）

相反，都會主義並沒有歷史。或者嚴格來說，都會是一個多元象徵過程與多元時間的特異點，容許來自不同社會文化背景（也就是不同象徵時間流）、互不相識的陌生人的歷史，共同生活在一個壓縮的空間。這其實意味著都會包容 / 忍耐（tolerate）不同的文化象徵過程同時存在。不同象徵過程的時間流逝之間，互不干涉。

城市研究者珍雅各（Jane Jacobs）在《偉大城市的誕生與衰亡》（1961）精闢地點出一個理想城市就是容許市民自由地追求不同的生活節奏，而理想的城市，街道就是從早到晚所有時間都會有不同背景的行人路過，不容易出現無警時刻，自然形成一種守望相助的安全空間。多元文化、多層的象徵過程，更容許經濟多樣化與專業化的創新可能性，這便是都會的魅力與生命力（Jacobs 1985）。

筆者可以大膽假設，都會制度就是處理不同文化時間的記號時制制度。借用法國年鑑學派的史學家勒高夫（Jacques Le Goff）在《煉獄的誕生》（1984）中的精彩論述，「煉獄」概念的發明，其實是西方神學建構了新的理論，容許放高利貸的商人依靠「課金」形式，讓教會能將他們的靈魂從地獄救贖回去。這個偉大的概念更新，突破了天主教限制收取利息的框架，釋放了資本主義發展的潛力。而這個概念發明的制度後果，就是教會令上帝變成道德放債者，商人自此能以資本（未來的信用）換取來世上天的道德救贖。而對本文而言，資本即信用的累積，也可說是將未來時間的社會關係，儲存起來。

筆者分析上述勒高夫的主張，其實可說他描述了「解放」關係的形態的變更，也就是前述「無緣」超越力量的來源，從宗教制度負責解放與超越此世關係的力量，變成由資本制度負責轉換與累積未來信用作當下使用。對本文的題旨而言，都會制度則從前現代由宗教庇護所的組織，轉型成現代的資本累積的組織。簡單而言，當代都會制度以資本代替宗教處理時間的問題，也是一個負責「解放」關係與超越世俗制度的制度。

都會主義，以沒有追求根本認同為認同，以四海無家為家，流離浪蕩，不執著，也不執著執著，這其實往往就是一種沒有時間、沒有歷史——或曰一種多元時間、多元歷史——的特殊象徵過程與心態。嚮往「解放」，無論是天上或來生，抑或資本與信用，都會就是象徵人們寄託當下制度

以外的「可能性」於不同的「時間」之外。可是，都會並非只是中國傳統人文的山水隱匿想像（趙2019），因為西方前現代的宗教與現代國族並不一定將權力之手伸向歷史哲學的層面。都會意識寄情時間流水，遊走在不同文化價值體系與歷史流程之間，或現或隱，去無定所，背後縱使沒有政治支配制度，但心存對時間的信仰，最終救贖不再在於爭奪當下朝夕之間。如香港哲學者李天命所言的「神秘樂觀」論（2009），或者如香港粵劇作品《帝女花》（電影版本1959）中的落難鴛鴦明明在步出躲避塵世的庵堂之後「香夭」，塵世的悲劇最終還得在天上才能完滿，這等思想與作品，其實正正反映了都會意識的「非·時間性」。

或如香港導演王家衛作品《東邪西毒》（1994）的英文翻譯題目「Ashes of Time」的譬喻，都會意識最終還是「時間的灰燼」，只是國族意識「心靈的火焰」的積集，但正如火鳳重生，都會正是在國族的政治時間之外，處理心靈流水的歷史殘局，將其轉化為希望與可能性。

第五節 小結

本文從社會學的立場，回顧了國族主義與都會主義的一些基本特徵與介紹，約略提出了一個理論綱領與定義，目的是勾劃出近現代性的兩大制度及其精神所繫。本文嘗試提出，國族主義與都會主義是一種近現代性的「雙重矛盾螺旋」，恰如生物的DNA結構一樣，是近現代文化的意義傳承的情報載體。

兩個制度交織出近現代社會的基本精神，傳承了文化象徵的意義，更衍生出種種其他現代制度。

都會制度歷史比國族久遠，但國族主義的力量更大，而都會主義則始終扮演著「相應配合但相反的配對」的輔助制度角色，成為一種近現代性的後備系統（backup system）。當然，本文並沒有詳細比較兩制度的關係性，而止於提出一個理論綱領，以供未來具體的實證研究所參考。

參考書目

英文資料

Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Berger, Peter and Thomas Luckmann. 1967. *The Social Construction of Reality*. New York: Doubleday.

Billington, James. 1980. *Fire in the Minds of Men: Origins of the Revolutionary Faith*. New York: Basic Books.

Cheung, Yuk Man. 2020. "“Liberate Hong Kong, the Revolution of Our Times”": The Birth of the First

- Orient Nation in the 21st Century,” in Liah Greenfeld and Zeying Wu (eds.), *Research Handbook on Nationalism*. Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing
- Cox, John Charles. 1911a. *The Sanctuaries and Sanctuary Seekers of Mediaeval England*. London: George Allen and Sons.
- Cox, John Charles. 1911b. “The Sanctuaries and Sanctuary Seekers of Yorkshire,” *The Archaeological Journal*. 68: 299.
- Douglas, Mary. 1986. *How Institutions Think*. Syracuse, New York: Syracuse University Press.
- Faure, David. 1990. “What made Foshan a town? The evolution of rural–urban identities in Ming–Qing China,” *Late Imperial China*. 11(2), 1–31.
- Faure, David. 2002. “What Weber did not know: towns and economic development in Ming and Qing China,” in David Faure and Tao Tao Liu (eds), *Town and Country in China: Identity and Perception*, Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, in association with St Antony’s College, Oxford, pp. 58–84.
- Faure, David. 2006. *China and Capitalism: A History of Business Enterprise in Modern China*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Faure, David. 2013. “Commercial institutions and practices in imperial China as seen by Weber and in terms of more recent research,” *Taiwan Journal of East Asian Studies*. 10(2), 71–98.
- Ferrone, Vincenzo. 2015. *The Enlightenment: History of an Idea*. New Jersey: Princeton University Press.
- Granovetter, Mark. “The Strength of Weak Ties,” *The American Journal of Sociology*. 78(6): 1360–1380.
- Greenfeld, Liah. 1992. *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Greenfeld, Liah. 2001. *The Spirit of Capitalism: Nationalism and Economic Growth*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Greenfeld, Liah. 2013. *Mind, Modernity, Madness: The Impact of Culture on Human Experience*. Harvard University Press.
- Greenfeld, Liah. 2015. “In Defense of Sociological Mentalism: A Reply to My Critics,” *European Journal of Cultural and Political Sociology*. 2:1, 62-73.
- Greenfeld, Liah. 2016. *Advanced Introduction to Nationalism*. Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing.
- Greenfeld, Liah. 2018. “Reflections on Durkheim in Hong Kong,” *Dogma*. Édition Printemps-Été.
- Greenfeld, Liah. 2019. *Nationalism: A Short History*. Washington: Brookings Institution Press.
- Greenfeld, Liah. 2021a. “Old Testament and Nationalism: Hebrew Bible, Jewish People, English Nation,” *Journal of the Bible and its Reception*. vol. 8, no. 2: 183-194.
- Greenfeld, Liah. 2021b. “10 Claims Regarding the Globalization of Nationalism,” Keynote lecture at the *First Plenary Session: New Nationalism in a Global Perspective*, the International Political Science Association World Congress, July 11, 2021.
- Greenfeld, Liah and Jonathan Eastwood. 2008. “National Identity,” in *Oxford Handbook of Comparative Politics*. Oxford: Oxford University Press. Pp. 256 – 274.

- Greenfeld, Liah and Eric Malczewski. 2010. "Politics as a Cultural Phenomenon," in K.T. Leicht and J.C. Jenkins (eds.). *Handbook of Politics: State and Society in Global Perspective*. New York: Springer New York.
- Hironaka, Ann. 2005. *Neverending Wars: The International Community, Weak States, and the Perpetuation of Civil War*. Cambridge University Press
- Hironaka, Ann. 2014. *Greening the Globe: World Society and Environmental Change*. Harvard University Press.
- Hung, Ho-fung. 2022. *City on the Edge: Hong Kong under Chinese Rule*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jacobs, Jane. 1961. *The Death and Life of Great American Cities*. New York: Vintage Books.
- Jacobs, Jane. 1985. *Cities and the Wealth of Nations: Principles of Economic Life*. New York: Vintage Books.
- Jepperson, Ronald and John W. Meyer. 2021. *Institutional Theory: The Cultural Construction of Organizations, States, and Identities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Krucken, Georg and Gili S. Drori (eds.). 2009. *World Society: The Writings of John W Meyer*. Oxford: Oxford University Press.
- Le Goff, Jacques. 1983. *The Birth of Purgatory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1967. *Structural Anthropology*. New York: Doubleday/Anchor Books.
- Shorto, Russell. 2013. *Amsterdam: A History of the World's Most Liberal City*. New York: Doubleday.
- Weber, Max. 1930. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Scribner.
- Weber, Max. 1958. *The City*. Glencoe, IL: Free Press.
- Zernatto, Guido. 1944. "Nations: The History of a Word," *Review of Politics*, 6, no. 3, pp. 351-66.

中文資料

- 何秀煌, 1999, 《記號・意識與典範：記號文化與記號人性》, 台北：東大。
- 李天命, 2009, 《從思考到思考之上 最終定本》, 香港：明報出版社。
- 科大衛, 劉志偉, 2008, 「「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》第六卷第一、二期合刊, 頁 1-21。
- 唐君毅, 1993, 「俗情世間中之毀譽及形上世間」, 《人生之體驗續篇》, 臺北市：台灣學生書局。
- 趙汀陽, 2019, 《歷史・山水・漁樵》, 北京：三聯書店。
- 濱野智史, 2011, 《架構的生態系：資訊環境被如何設計至今？》, 臺北市：大鴻藝術。

日文資料

- 阿部謹也、1979、「ドイツ中世後期におけるアジュール」、『増田四郎先生古稀記念論文集 ヨーロッパを経済・社会・文化』、創文社。
- 網野善彦、1987、『増補 無縁・公界・楽』、平凡社選書。
- 増田四郎、1994、『都市』、ちくま学芸文庫。
- 與那覇潤、2009、「無縁論の空転 -- 網野善彦はいかに誤読されたか」、『東洋文化』、89: 217-260。

(張 彥啓, 立命館大學國際關係學部准教授)

近代性の矛盾螺旋： ナショナリズムとコスモポリタニズムの文化・歴史社会学の理論課題

本論文は文化と歴史社会学の観点から、近現代性の二つの制度、ナショナリズム (nationalism) とコスモポリタニズム (cosmopolitanism) に焦点を当て、これらの制度を定義し、分析し、いくつかの初歩的な概念を提出することを試みる。本文は、ナショナリズムとコスモポリタニズムの基本的な特徴と紹介を振り返り、理論的な概要と定義を提示し、近現代の二つの制度とその本質を概観することを目的とする。本文では、ナショナリズムとコスモポリタニズムは近現代の「二重の矛盾螺旋」であり、生物の DNA 構造のように、近現代文化の意味の伝達手段であると提案する。これら二つの制度が矛盾しながら交錯し、近現代社会の基本的な精神を形成し、文化的象徴の意味を受け継ぎ、さまざまな他の現代制度が派生していると述べる。ネイション制度は、近代社会を理解する主要な枠組みであり、世界社会において尊厳を守る共同体の中核としての役割を果たしている。一方、都会制度は周縁的で補助的な過渡的な制度であり、ある種の「時間的特異点」であると言える。都会における多様な文化共存の環境は、平行した記号過程と歴史的認識が共に共存する理由であり、単なる歴史的偶然に過ぎない。もし、ネイションと都会の二制度を、異なる性質の象徴過程として捉え、すなわち、異なる時間と歴史の処理方法として考えるならば、我々は近代性を構築するためのネイションと都会の制度をより一層理解することができるであろう。これらは、二つの象徴化過程の時制をなすものであり、矛盾しながら相互に適合し、近代を織りなす制度である。

（張 彧啓，立命館大学国際関係学部准教授