

歷史學家的經線： 編織中國現代思想史 的一些問題

● 孫隆基

Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*. Berkeley: University of California Press, 1958-1965.

Lin Yu-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era*. Madison: University of Wisconsin Press, 1979.

Vera Schwarcz, *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919*. Berkeley: University of California Press, 1986.

李澤厚：〈啟蒙與救亡的雙重變奏〉《走向未來》第一期。四川人民出版社，1986。

Laurence A. Schneider, *Ku Chieh-kang and China's New*

History: Nationalism and the Quest for Alternative Traditions. Berkeley: University of California Press, 1971.

Hung Chang-tai, *Going to the People: Chinese Intellectuals and the Folk Literature, 1918-1937*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

解剖歷史寫作的「文絡」(textuality)，是一種新的嘗試。文學作品有「文絡」，人們比較容易接受。歷史著作一般被當作應該「客觀地記載」事實，歷史學家本人的解釋或偏見似乎是在「事實」確立了以後，一重外加的手續，可以把它與為世公認的「史實」隔離。

作者按：此篇除談李澤厚部分之外原係英文。標題中之「經線」(warp)取紡織的意象，但warp一詞在英語裏也有「弄歪」、「偏差」之義，因此是一個雙關語。「編織」是textualization之中譯，此字也可以作「文絡化」或「行文」。在本文裏，textuality譯作「文絡」，text譯作「文章」、「文獻」、「成文」；context是「上下文」；intertextuality是「總文絡」；narrative與narrativization為「敘事」與「敘事化」；emplotment為「情節化」。

歷史學家腦中處理史料的「軟件」是一個潛在的結構，與自覺地去運用的「理論」不完全是同一回事。

我們的看法卻非如此。近期來在電子計算機、人工智能、認知心理學以及符號學的衝擊下，稍為趕得上時代的人都難再堅持洛克式的認知心靈乃一塊白版（*tabula rasa*）之說。現在，人的心靈似乎也可以當作一個資訊結構看待。這是一個因人而異的「軟件」，即使在同一個人腦中，也會不斷地更動、升級，甚或轉變成另一型號。

資訊（或史料）與資訊結構是不可分的，很難想像有不具結構，沒有上下文（*context*），處於懸空狀態中的資訊。因為即使把資訊縮成一段段最小單元，也終歸難逃是某一種呈現方式，而且這樣也不等於更能代表事態的真面目。歷史學家引用一段「原始史料」，是將它放入自己行文之中，但該段史料未被引用前亦已經有它本身的上下文。因此，資訊之必然被處理，被媒介化（*mediated*），乃不可避免的命運。

歷史學家腦中處理史料的「軟件」是一個潛在的結構，與自覺地去運用的「理論」不完全是同一回事。我們在下文中將用一些美國研究中國現代史的著作為樣本，去考察每一個歷史學家不同的處理其文章中的「緊張」（*tension*）因素與戲劇效果的方式。他們的處理方式，表面上或會受到某時代的理論的影響，但大體上是一種不經意的行文風格。

文化解體與意識危機

討論美國的中國現代思想史研究，勢必從李文遜（*Joseph Levenson*）開始。在他發表《儒教

中國及其現代命運》三部曲^①的時候（1958-1965），對學術界發生影響的思想重鎮為湯恩比（*Arnold Toynbee*）、維特孚格爾（*Karl Wittfogel*）、帕深思（*Talcott Parsons*）、艾力克遜（*Erik Erikson*）。當時流行的思潮則為存在主義哲學。這些影響在同代的中國研究方面可以實實在在地感到。該學科的老前輩費正清（*John K. Fairbank*）即以維特孚格爾的「東方專制論」作出發點，但對其所謂「東方社會」的「不變性」予以修正，認為中國在進入近世以後，在西方文化的「挑戰」下，終於向「現代」過渡。在這幕場景裏，「挑戰與回應」、「大傳統之現代轉化」、「普遍主義針對特殊主義」（*universalism versus particularism*）、以及「西方與中國」，遂成為幾組同構的概念（*conceptual homologues*）。這一系列的二分法與當時流行的「建國論」（*nation-building theory*）影響下的「解體與重組」（*disintegration-reintegration*）概念也可以配搭上。換而言之，傳統中國是「解體」了，它在現代條件底下「重組」。

在思想史方面，費正清的學生李文遜將上述的傳統與現代之間演出的戲劇重譜為：儒家大傳統與西方科學理性碰頭，以及前者的最後結局。他為中國一整個文化的「認同危機」勾劃出來的圖象，倒有點像艾力克遜之偉人心理傳記學的公式——這些偉人在成長過程中都得經歷長期混亂的「認同危機」，將過去重新洗牌，鋪陳出一個新的未來^②。

當時的思潮風尚界定了李文遜對中國的認識，但卻沒有局限住他。李氏思想的豐富即表現於對事物之間的緊張、抗衡、對消、發展之敏銳感知。在其筆下，儒教中國進入「現代」的歷程，被譜成一系列對位法音樂般的雙重主題變奏：它先從皇權與官僚制度的對抗，到其消解，演變成儒教內部的緊張及其對消，進展至偶像破壞與傳統主義之共存與對立，至共產主義中國的「偶像破壞與本土主義綜合」而達到高潮。李文遜因而獲「莫札特型的歷史學家」之美譽。在他將中國近現代思想史弄成一連串遁走旋律的背後，是他本人必須在歷史之無常與超歷史的絕對價值之間作取捨的緊張心理。李文遜與其筆下的中國知識分子產生共鳴，乃因為後者本土的儒教天下主義，在與現代西方新的「普遍主義」碰頭後，被淪降為「特殊主義」。李文遜本人篤信猶太教，這與他在學院中訓練而得的理性批判精神之間，存在着不可調和的矛盾。據他的一位友人的觀察，他對現代中國人的思想困境發生興趣，與其本人對猶太教在現代文明底下如何自處的關心，有密不可分的關係③。

在李文遜的時代，歷史學界對敘事中「文絡」這個問題，以及歷史學家把自己的心理問題「轉嫁」給研究對象這樣一個思想陷阱，認識並不深。從我們今日看來，他把中國近現代思想史化為一連串遁走失控的「認同危機」，是他本人癖性的表現。中國讀者會覺得李文遜寫的中國史沒有「中國味道」。他筆下的夾於傳統與現代之間的中國，好像具

備了一個集體的人格，這個人格還在鬧存在主義式的問題。美國政治學家白魯恂（Lucian Pye）亦嘗認為：中國人沒有「認同危機」，只有「權威危機」④。

李氏「三部曲」確是有點個人癖性化。雖然他構思這部書在周策縱的《五四運動史》問世（1960）之稍前，但他寫中國現代思想的那部分，居然連「五四」都不提。「五四」這一整個時代（1917-1925），在他的書裏，被納入了一個存在主義者齊克果式的（Kierkegaardian）標題底下：「思想抉擇的危機」（The Tensions of Intellectual Choice）。

李氏個人癖性化的歷史雖與共識的「五四」不同，但是，如認為每一個歷史學家可以有他自己與歷史「對話」的方式，那末，也很難遽下誰「對」誰「錯」的判斷。只能說：不同的敘事乃為不同的目的服務。（例如說：李氏「三部曲」不適宜作為入門的教科書。）衡量歷史寫作中史實編織之有效性，似乎得看作者將史事的情節化（emplotment），能否承擔得起他本人想論述的命題。

我們不妨用上述方法去檢驗林毓生關於「五四」時代的著述——《中國意識的危機》（1979）⑤。該書嘗試解析「五四」時代的偶像破壞，將其性質診斷為「全盤否定傳統」。在偶像破壞者心目中，中西文化是兩個渾然的整體，他們對前者持「全盤」否定態度，對後者則「全盤」接受。同時，他們將「文化」定義為一種思想意識層次的東西，因此這場大變革勢必在這個領域中

衡量歷史寫作中史實編織之有效性，似乎得看作者將史事的情節化，能否承擔得起他本人想論述的命題。

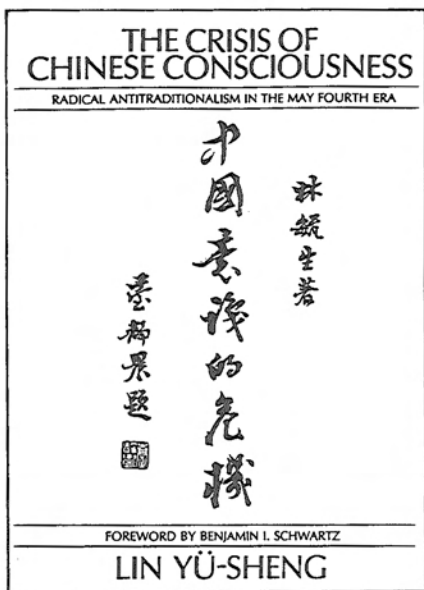


圖 林毓生在《中國意識的危機》中將「五四」性質診斷為「全盤否定傳統」。

林毓生的「解體」觀原意上或者是近似本世紀中期之湯恩比之文明解體論，但不幸添了一個韋伯式的蛇足。

進行。林氏認為：即使在反傳統，「五四」的知識分子仍然落入了中國傳統思維方式的窠臼，把「文化」當作是可以由聖賢去改造的人心或「意識」。

在這一點上，林氏確有灼見。因為從梁啟超的《新民說》到毛澤東的文革，現代中國的領袖皆視改造全國人的意識為首要之務。但林氏的另一論點卻缺乏說服力：他把「五四」時代「全盤化」的思維方式歸咎於傳統中國文化渾然一體（holistic）的性質。林氏說：中國文化的一體性是由籠罩一切的普遍皇權塑造與維繫的，一旦這個普遍皇權崩潰，就造成了文化的總崩潰，由此促成「五四」時代的「全盤」反傳統。但我們總覺得中國文化之「一體性」與知識分子反傳統的「全盤性」之間，沒有一種因與果的必然性。一個文化是渾然一體的也好，多元化的也好，只要我們對它「全盤地」倒胃口，就足以造成全盤否定的態度——行不行得通是另外一回事。事實上，我就親眼看到有

美國人全盤否定美國文化。

林氏自己在一處註解中〔林，18〕把他的「普遍皇權」說成是一個韋伯式的理想模型（Weberian ideal-type），換而言之，是存在於腦海裏的東西。這就令讀者迷糊了，不知林氏筆下的「反傳統者」所反的是不是也是他們腦中的一個思想構造呢？還是真的有一個曾「客觀存在的」普遍皇權制度——它的瓦解是「因」，造成了全盤反傳統之「果」？

相形之下，張灝在其有關清末知識分子的一部近作⑥中，所用的概念就比較澄清。張氏也應用「天下性皇權」這個概念，但讀者該很容易看出：這個「皇權」的瓦解是在一連串文獻之內發生的現象。因為，這樣的「皇權」，及其「瓦解」，都是指稱符號，一類文字上的定義，要去論證它，也勢必在文獻中進行。例如，張氏指出：在鄭觀應的文章裏，「天下性的這一類象徵符號仍佔一席之地，但天下性皇權之莫測天威已蕩然無存。」在鄭氏以後的維新派的文章裏，「甚至連天下性這一類符號也被揚棄，用來使皇權合法化者變成了君民之間的民族團結這一類的說辭。」〔張，5-6〕張氏把處理象徵符號當作一種研究策略，用它們在一系列文獻中的變動去測量皇權的解體。至於林氏的「解體」觀原意上或者是近似本世紀中期之湯恩比之文明解體論，但不幸添了一個韋伯式的蛇足。

柯文（Paul Cohen）著述的美國中國研究概況⑦指出：60年代以後，出現反對前一期的「挑戰與回

應」模式，強調中國本土因素的自主性；林氏既着眼於傳統文化之一體性，中國式思維方式等因素，可以歸入後一股傾向〔柯，85-86〕。但是，林氏將中國皇權與文化看成鐵板一塊，卻好像是撤退回到維特孚爾格的「東方專制論」。比較李文遜將傳統中國文化看作一系列的「緊張」之形成、對消、演變，林毓生的鐵板一塊、靜止不動的傳統文化觀似乎稍嫌遜色。

林氏的「傳統文化」既然是沒有內在緊張，又沒有變化的，因此他處理歷史的態度也很容易成爲「非歷史的」——這一點，德力克（Arif Dirlik）也曾指出過^⑧。在林氏筆下，「五四」時代變成了論證中國文化一體性與中式思維偏重意識改造的範例。歷史味道的缺乏亦反映在林書的敘事結構中。書的前面部分是一篇論述傳統文化、中式思維特色的長文，接下來的是三個互不連接的個案論證：陳獨秀、胡適、魯迅。

這樣子由公設去推出定理的敘事方式，就無法在歷史寫作中營造戲劇效果，縱使林氏有感到他的幾個研究對象身上是存在着「緊張」的。在李文遜及下文將討論的舒衡哲筆下，「緊張」是歷史開展中的戲劇效果的主要發條。但凡出現「緊張」的地方，林氏卻當作「邏輯謬誤」處理。例如，他把陳獨秀既主張達爾文的進步觀，又慨歎中國人被生存競爭淘汰而感到絕望，當作自相矛盾，遂指責他「缺乏批判力」。林氏又說：陳獨秀在「救國」與「個性解放」兩個主張之間，「似乎存有緊張，但其實並沒有」，因

爲陳獨秀站在個人主義立場反對的「國家」乃指國家機器，並非指中國民族〔林，59-60〕。陳獨秀反孔，但卻只反孔教的一部分，則被林氏指責爲「對其自身之形式主義謬誤視而不見」〔林，72-73〕。同樣的「邏輯」也被林氏應用在胡適與魯迅身上。「胡適既全盤地反傳統，又用一個傳統因素作爲他的進化論改良主張的基礎，可以視作一種邏輯矛盾。」〔林，100〕魯迅既有中國人的那種「念舊」，又視中國之過去爲一片黑暗，「顯示出魯迅的全盤反傳統主義立場含有一種邏輯謬誤。」〔林，139〕

問題在於：「五四」時代在擁護東、西文化這兩大陣營之間的論戰，卻並無人提出「全盤西化」的口號。至1929年胡適才提出這個口號，在1935年又把它改裝爲「充分世界化」^⑨。前一口號在30年代卻被陳序經等接收了過去，到了60年代初期又被台灣的西化論者重提。林毓生是後一時期的人，很可能是透過60年代的角度，回頭去看「五四」。

如果「五四」時代的陳獨秀、胡適、魯迅都不是甚麼旗幟鮮明的「全盤西化論」者，那末，林毓生的論證又不是失敗的話，就是不能全面成立。但林氏在自己心目中編織了一個理想模型之後，發覺無法令研究對象對號入座，卻倒過頭來指責後者頭腦不清，思想混亂，犯了邏輯謬誤……等等。這樣一來，「緊張」這個因素在林書文絡中遂具有了一個相當獨特的戰略功能。

我們不禁要問：一個人的思想出現矛盾，爲甚麼必定是「邏輯謬

林毓生在自己心目中編織了一個理想模型之後，發覺無法令研究對象對號入座，卻倒過頭來指責後者頭腦不清，思想混亂，犯了邏輯謬誤……等等。

誤」呢？難道不可以是思如潮湧、靈感豐富，或者多欲求，出現各種不同的內在需求互相衝擊？其實，對待「緊張」可以有很多種看法。一種新近的看法即將一篇「文章」當作是一個含有多種互相抗爭的聲音之「場」^⑩。對於一個人思想是否真的不一致，最近也有人從「論述的分析」（discourse analysis）角度去探討「認知失調現象」（cognitive dissonance），得出的結論是：「一致性與不一致性都是具有高度商量餘地、看情形而定的現象。」^⑪換而言之，得看上下文包括的範圍有多廣，在何處斷章，怎樣去取義。因此，必須指出：陳獨秀、胡適、魯迅等人，只是被放入林毓生編織的上下文脈絡中，才犯了「邏輯謬誤」。不過，林氏對他們作出的評語卻易讓讀者產生這樣的幻覺，似乎他們是超出任何脈絡、時空、歷史地（亦即是在絕對意義上）犯了「邏輯謬誤」。

在全書的結論部分，林一再指責三人「全盤反傳統主義」此路不通，而中國意識的危機的最終解決，則有待他所說的「多元與實質的方法」。結果，林氏仍然掉入了他本人一直在批判的中國式思維，以為憑「聖賢」提出一兩個理念就可以拯救全文化的窠臼。

啟蒙與革命

與林毓生的超歷史的推理論證方式不同，在其《中國的啟蒙》（1986）^⑫一書中，舒衡哲（Vera Schwarcz）將其心中執念灌注在研

究對象身上的方式，是讓它在敘事裏每一事件的轉折中逐漸開展。她的寫法並不像李文遜的對位法雙重主題變奏那般善痕迹，但也營造了自身獨特的戲劇效果。

舒衡哲援用康德對「啟蒙」一詞的定義：自立與自覺，擺脫對神聖與世俗權威之依賴。中國傳統士大夫既然是帝制的一部分，因此中國的啟蒙勢必出現於1905年廢科舉，以及1911年帝制終結以後。中國的啟蒙有異於西方者，一來它是受外來的影響，二來它所反的權威是純屬世間的，三來它在國難當頭間進行，常被現實政治擠離軌道，最後終於在革命的洶湧怒潮中被擊成粉碎。

「中國的啟蒙」就是「五四」時代。「五四」的題目很多人做過，舒衡哲的新角度卻是代間分析。那些身歷廢科舉，對辛亥革命以後的局面失望，在1917至1919年間已任教師者——例如，陳獨秀、李大釗、魯迅、周作人等等——被他歸入「五四」老師的一代。處在同一個歷史空間內者還有他們的學生，後者在1919年5月4日上街遊行。歷史為兩代人共同創造。老師的一代在《新青年》上向傳統文化開炮。學生的一代則以《新潮》為主。後者一直少人研究，舒氏的著作恰好填補了這個空檔。

「五四」的反傳統主義有否如林毓生所說那麼「全盤」，已屬可爭議。舒衡哲進一步指出：學生的一代並不像老師們的心理負擔那般沉重，因此反傳統也沒有那般劇烈。我們不要忘記，「五四」事件縱使推展了老師們的偶像破壞事業，但該

結果，林毓生仍然掉入了他本人一直在批判的中國式思維，以為憑「聖賢」提出一兩個理念就可以拯救全文化的窠臼。

事件的原動力卻是救國。後一傾向在與新潮社合作的另一北大學生團體——國民社——身上尤其顯著。該團體視救國優先於反傳統，後來也大多數成爲共產黨員。舒氏雖也將國民社包括在「啟蒙者」之內，但她的關注對象仍然是新潮社——其成員後來多半成爲教授。舒氏以他們爲書中敘事的經線，來論述「五四」的洗禮如何將傳統的士大夫轉化爲現代型的獨立「學者」。

「啟蒙」事業必須具有某種程度的超然性，但中國的「啟蒙者」卻被捲入20年代的政治風暴中。這個年代的基調就是政治暴力的升級。在「五四」運動中，火燒趙家樓的學生是施暴者，被關進去後放出來即成爲全國英雄。但在1925年的「五卅」慘案與翌年的「三一八」屠殺中，學生變成軍警施予暴力的對象，而且，主要受害者是工人而不是知識分子，此一事實，也使後者不再佔有舞台的中心，並令他們在無助感中夾雜有罪惡感。到了1927年北伐期間之清黨及其後之「白色恐怖」，則令暴力變成一種長期性、瀰漫性、制度化的因素，產生使人靈魂癱瘓的作用。待「啟蒙者」從癱瘓中復原時，已感到自身角色之縮小，從「啟蒙者」轉化爲「知識分子」。這個在20年代末出現的名詞，有革命同路人的意義。我們在這裏僅用一段概括了舒氏的第四章，已可看出其才華橫溢。

但問題仍然存在：她對史事之「情節化」，能承載她本人之論點否？在她眼裏，在20年代裏維持了理性批判精神的唯有「啟蒙學者」，而且還必須是當年在北大受過新文

化運動洗禮的那一批。相形之下，創造社詩人郭沫若雖然也在同期活動，但因爲成形期不在北大，因此在20年代的政治風暴中就顯得東歪西倒——他一忽兒自命歷史的先知，一忽兒又全盤推翻啟蒙的理想，拜倒在「無產階級」的腳下。

至於也屬「當年北大」的國民社，在舒氏的敘事中亦居配角的地位。因此，可見她是以新潮社成員作爲中國的啟蒙之掌旗者。

這個規限是由於舒氏將「啟蒙者」定義爲相對地超然於政治之上的「學者」，這裏同時透露出她本人也是站在遠距離外同情革命的。她心目中的「知識分子」是革命同路人，但仍保持理性批判的自主性。這樣，就得看她挑選的中國人主角能否勝任她要求他們去代入的歷史角色？在她的20年代時「啟蒙者」意識狀態受到暴力衝擊之「情節化」中，舉的例大部分並非新潮社的中堅分子，甚至非新潮社員。

新潮社的兩員大將羅家倫與傅斯年到哪裏去了？根據舒氏自己的敘事，羅在北伐期間任蔣介石司令部的幕僚，同時是國民黨理論家戴季陶的助理；傅則在「白色恐怖」期間出任廣州中山大學校長，當他先前的北大室友與新潮社成員顧頡剛要求在中大謀一份職時，傅卻迫他先發一份支持國民黨血腥清黨的聲明，又進一步宣稱自己有權查禁顧氏的民俗學研究。事實上，魯迅即因「白色恐怖」期間學生頻頻由校園內失蹤，怒而向傅校長抗議之後，逃亡於上海。

如果在第四章中，舒衡哲敘事的經線——「啟蒙者」——已開始

舒衡哲將「啟蒙者」定義爲相對地超然於政治之上的「學者」，這裏同時透露出她本人也是站在遠距離外同情革命的。

分叉，在下一章中它就在幾個地方絞住了。「啟蒙者」這個銜頭被加在任何為作者讚許的知識分子頭上。該章名曰：「朝一個新的啟蒙進發，1928-1938」。為了讓新潮社老將繼續佔有舞台之螢光燈，該章以羅家倫的清華治校，以及該社重要成員在他治下的清華重新組合開始。據舒氏說，他們使清華成爲一個「自由學風」的學術中心。但很反諷地，至20年代末期，先前曾是學生造反派的羅家倫，卻堅決反對教授治校。

胡適與傅斯年之反對國民黨提倡讀經尊孔，作爲30年代另一個「五四」精神在延續之例證，比較說得過去，但也只是一個人員方面的持續。將上海的民權保障同盟與救國會「七君子」與「五四」扯上關係則屬勉強，除非我們把泛泛的要求民主與反帝作爲共同公約數。既然「當年北大」的商標對舒氏來說是至關重要的，因此也只剩下了胡適是兩個時代的紐帶，但胡適也終於被宋慶齡逐出民權保障同盟。

一個更站不住腳的30年代「繼續啟蒙」的例子是中國左翼作家聯盟。這個例子只適用於舒氏論證「五四」知識分子——如魯迅、茅盾——之成爲左派同路人。舒氏不知是否熟悉：左聯於1930年成立前夕，其組成分子創造社與太陽社已大聲鼓噪要埋葬「五四」。茅盾當時曾針對他們，拼力捍衛「五四」，但在參加了左聯以後，卻來了一個一百八十度大轉彎，宣稱要掃盪「五四餘孽」，如新月社之流^⑭。左聯的精神導師瞿秋白，曾經是「五四」當天街頭遊行的一個領隊，則提出

如下的綱領：「五四」是傳統的否定，1927年以後的新時代則構成「否定的否定」^⑮。在30年代初期，當中間分子胡秋原主張「恢復五四精神」時，他立即受到來自左聯的一陣排鎗式的攻擊^⑯。胡秋原後來雖然參加了國民黨，但在30年代初是一個具有自由主義色彩的馬克思主義者，理應更符合舒氏心目中期許的保持理性批判的自主性之革命同路人才對。但令人很感意外，舒氏卻指責胡秋原敗壞「五四傳統」之名譽，是一個反面教材，反而有點像第四章中的郭沫若。胡秋原「沉醉於抽象知識與絕對化的美學標準」，因此他提出恢復「五四精神」是空洞的。舒氏毋寧更稱許同時代朱自清、馮友蘭、顧頡剛等人在象牙塔裏的理性反思。但是，舒氏所引用的朱自清的那一段話，在讀者看來倒更像中年危機的自憐〔舒，205-206〕。舒氏的偏心是可以理解的：朱、馮、顧等人都是新潮社的成員。但使讀者大惑不解的是舒氏推崇新月派，把他們說成是「20年代末捍衛理性與文化等超然價值的最有力的聲音」〔舒，202〕——換而言之，她用譴責胡秋原的同一理由來推崇新月派。

舒衡哲在這裏呈現的多重標準，顯示出她本人在「思想自主」與「同情革命」之間的搖擺。這個舉棋不定亦表現在她對30年代「大眾語運動」的看法中。她論證知識分子對語言的興趣乃「五四」白話文運動之持續，這一點可以由「五四」老將參予「大眾語」的討論而獲得證實。事實上，「五四」以來形成的白話在30年代受到左右夾攻。國民黨在恢

左聯於1930年成立前夕，其組成分子創造社與太陽社已大聲鼓噪要埋葬「五四」。

復讀經尊孔。左派則視「五四」的白話為資產階級的歐化語言；瞿秋白尤其視「大眾語」為更新的時代對前一時期的白話之「否定」。無可疑問地，不論打着甚麼招牌，一個本土化的反動正在發生。在這個關頭，舒氏既傾向「五四」又同情革命，就使她在不知不覺間調和了瞿秋白與魯迅對「大眾語」的看法。但精明一點的史料讀解卻會令人看出：前者是一個「向人民贖罪的貴族」，後者則是一個猶豫躊躇的「啟蒙者」。

第五章的高潮是「新啟蒙運動」。它是中共華北局成員陳伯達對「五四」之有意模仿，目的是為了替1935年的「一二九」學生運動提供一個意識形態支柱。舒氏強調有前新潮社與國民社成員活躍於這兩個運動中。但懷理（Raymond F. Wylie）對陳伯達之研究^⑥，卻將「新啟蒙運動」診斷為30年代一連串本土化反動的其中一環，這些反動包括蔣介石的「新生活運動」，1935年的十教授「本位文化建設宣言」，文藝方面的「民族形式」論戰，以及「馬列主義的中國化」。舒氏認為陳伯達在「新啟蒙運動」中仍保有思想的自主性，因此符合理性批判的精神。但陳伯達在這方面的自主，只是就抗拒官方的馬克思主義而言，他這樣做是為了使它更「中國化」，用來配合毛澤東與莫斯科派回來的一幫從事權力鬥爭。前新潮社成員張申府參予「新啟蒙運動」，並無助於加強舒氏的論證，因為張申府比陳伯達還要「本土化」[懷，32]。舒氏之第五章是一個教訓，警惕我們不要隨意將「五四」的形象罩在30年代頭上。

舒氏整個第五章是一個意義結構不穩定地帶，到了「新啟蒙運動」的處理遂達到了「斷折點」（*aporia*），足以顛覆全書的命題^⑦。為了不要把被中共馴服了的「五四」與一個「新啟蒙運動」的來臨混為一談，我們必須對近50年來「五四」歷史意義的岩層進行考古發掘。左派在1927至1934年的宗派主義關門主義時代是全面否定「五四」的，到了1935年開始為了統戰廣大的知識分子，又把「五四」重新抬舉。瞿秋白之「否定的否定」命題是與30年代初的極左論調合拍的，它視全世界正處於兩大陣營的最後決戰。共產國際路線開始改變，則反映在1935年末上海的一份地下刊物的論調中，它已經不談兩個世界之對決了，而是談「戰爭和革命的兩個傾向互爭勝負」，並以團結廣大的知識分子參加「反法西斯統一戰線」為當前急務^⑧。這就是陳伯達、艾思奇等人重新抬舉「五四」之政治背景。這個新的統一戰線策略最後使中共奪取政權，因此「五四」遂變成了今日的教科書中「近代史」（舊民主主義革命）與「現代史」（新民主主義革命）之分水嶺，至於「1927年」則被降級為「新民主主義革命」的兩個小階段之間的轉折。這些官方論點是毛澤東在1940年「新民主主義論」中奠定的。此文有陳伯達與艾思奇手筆之痕迹。兩人在當時皆為毛的理論家。艾思奇在上海時曾任《讀書生活》編輯，陳伯達即在該刊上發動「新啟蒙運動」。艾到了延安後又任《中國文化》編輯，而毛澤東則在該刊上發表「新民主主義論」^⑨。

舒衡哲對「新啟蒙運動」的處理遂達到了「斷折點」，足以顛覆全書的命題。

《中國的啟蒙》餘下的部分考察「五四」在後人意識中化為諷喻的現象。舒氏說：無論大陸還是台灣，官方對「五四」的解釋多採取「紀念」的形式——尤其在此一事件的週年，這般「紀念」是為眼前的政治目的服務的。但不同的聲音卻來自另一個文學種類——那些還活着的「五四」老將之「回憶」。後者不但發揮了不讓官方說法獨霸歷史記憶之作用，而且在舒氏眼中還足以構成「繼續啟蒙」。但是，連她本人似乎也不得不承認：知識分子的「回憶」也是具有多種聲音的。例如，許德珩的回憶即視國民社的「救國」主張之重要性壓倒新潮社之「啟蒙」。舒氏以為知識分子的聲音一定比官方的真實，亦為她貶低胡適的看法而造成疑問。她認為胡適將「五四」定義為「文藝復興」，乃是為了迎合台灣官方把「五四」無聊化的企圖。她支持羅家倫駁斥胡適：「唯有德國意義的啟蒙 Aufklärung 才能適用於『五四』」，蓋「五四」乃是「一切舊價值的徹底重估」〔舒，267〕。於是，在作者直接干預地參予「五四」的象徵化底下，扛着「新潮社」商標的羅家倫遂變成了「五四」傳統的真正發言人。但十分反諷地，羅家倫在1962年的這番話只是反芻了胡適在1919年（「五四」當年）的一段話：「尼采說現今時代是一個『重新估定一切價值』（Transvaluation of All Values）的時代。『重新估定一切價值』八個字便是評判的態度的最好解釋。」^②既以尼采來下定義，那末，「五四」是「文藝復興」也好，「啟蒙運動」也好，其實也具有「世紀末」

舒衡哲說：無論大陸還是台灣，官方對「五四」的解釋多採取「紀念」的形式，這般「紀念」是為眼前的政治目的服務的。

（fin-de-siecle）的虛無主義色彩。從另一方面說，「五四」又何嘗不可以由官方毛澤東主義定義為「文化革命」呢？毛其實也是「當年北大」的人。因此，就不得不歸結為如下的問題：凡接近源頭的，是否就一定更能掌握其「真實意義」？

舒氏本身的說辭中其實也出現幾種不同聲音之間的緊張。例如，在她暗示羅家倫等人更為接近「五四」真義之同時，亦說在「五四」事件三週以後，羅是將「五四」化成一個諷喻的第一人。就舒氏本人來說，肯定是同情「革命」的，但心中無疑更傾向「啟蒙」。她以康德的說法作結論：「啟蒙」不限於替「革命」作準備工夫，而是與「革命」並行的事業。「革命」在中國是成功了，「啟蒙」則還要趕一大段路。舒氏在同情海峽兩岸的持不同政見者之餘，把「啟蒙者」的角色保留給自主的學者型知識分子。

在一篇討論美國的中國研究的文章中，原本不適宜放入一位中國大陸的學者。但李澤厚有類似舒衡哲的「啟蒙與救亡的雙重變奏」的看法^②，給我們提供了一個千載難逢的比較機會。因此，就把它當作「插曲」放在這裏。

舒氏與李氏到底誰從誰那裏獲得靈感，我們無從知曉。肯定的一點是李澤厚的論調比較聞名——尤其在最近遭到了官方的批判^②。如要裁決舒氏與李氏之間的這樁公案，不妨指出：他們的論述方式很不同。

舒氏的敘事貫穿着一種存在主義者作選擇的難局——這種「齊克果式」的緊張我們在李文遜處已領

教過。作者是把自己內心的緊張化在研究對象身上了。在舒氏的敘事中，「啟蒙」與「革命」雖然是兩股客觀的力量，但她着墨處卻是它們在個人意識中的現象學式的呈現，她的着眼點也是處於不同歷史轉折點上的個人的命運。在舒氏的敘事中，「啟蒙」與「革命」兩者的起伏關係，也是經由作者自己心中兩股內在要求的緊張予以「媒介化」的。正是由於這個緊張，她的敘事才變得活潑，但同時也為她的敘事帶來了問題。正因為她既傾向「啟蒙」又同情「革命」，才會冒現魚與熊掌皆欲兼得的一瞬間，令得她在這兩個理想分離得最開最遠、亦最不應該把它們等同起來的時刻——例如，陳伯達的「新啟蒙運動」——她卻在兩者之間劃上了等號。

李澤厚的「雙重變奏」則把「啟蒙」與「救亡」當作兩股截然分判的客觀歷史要求，很難想像他在自己的心理上會出現將兩者混為一談的剎那。李氏挑選這樣一個題目，其實也透露出兩類內心要求的衝突，但他予以敘事化的方式卻是為十億



人探尋一條共同的道路。換而言之，他採取的不是內心化的，而是客觀化的語言。在舒衡哲描繪兩種客觀的歷史力量在個人意識狀態裏作現象學式呈現的地方，李澤厚卻去指出兩種互不相容的「時代要求」：「[啟蒙者]扔棄傳統（以儒學為代表的舊文化舊道德）、打碎偶像（孔子）、全盤西化、民主啟蒙，都仍然是為了使中國富強起來，使中國社會進步起來，使中國不再受欺侮受壓迫，使廣大人民生活得更好一點……。所有這些就並不是為了爭個人的『天賦權利』——純然個體主義的自由、獨立、平等。」[李，20]

在李澤厚筆下，「個體主義」還是一種被提出來討論的學理，在舒衡哲筆下，它已經是一套不自覺地表達個人存在態度的語言。李澤厚行文也涉及心理，但卻是國民心理，是「行為模式，思想方法，情感態度中的文化心理結構」[李，33]。李澤厚既認為這股反對個體權利的傳統力量被現代中國強烈的「救亡」要求所加強，因此，似乎在強調形勢比人強，而不是在談「抉擇」。至於舒衡哲或李文遜那種兩股內心要求之間的緊張，必須具備屬於個體化良知系統的語言與符號，特別是猶太基督教的「意志自由」的概念及與之相連的「抉擇難局」，才能去了解與欣賞^②。

此外，李澤厚筆下的中國人對「啟蒙」與「救亡」的取捨標準，似乎仍然是他津津樂道的「實用理性」。中國的「啟蒙者」逐漸放棄「啟蒙」的這個理想，是因為試行之後，發覺「此路不通」：「個體反抗並無出

舒衡哲或李文遜那種兩股內心要求之間的緊張，必須具備屬於個體化良知系統的語言與符號，特別是猶太基督教的「意志自由」的概念及與之相連的「抉擇難局」，才能去了解與欣賞。

圖 李澤厚論述「雙重變奏」也透露出他內心要求的衝突，但他的敘事方式是「客觀化的」。

舒衡哲描述政治暴力的升級對「啟蒙者」的靈魂產生腐蝕作用，令他們作出心理上的重組，在「革命」中重新界定自身那個已縮小了的腳色——這一切，在李澤厚筆下根本看不到。

路，群體理想的現實構建又失敗，那麼，出路究竟何在？……繞了一個圈，從新文化運動的着重啟蒙開始，又回到進行具體、激烈的政治改革。政治，並且是徹底改造社會的革命性的政治，又成了焦點所在。」[李，26]「……馬克思列寧主義有一套切實可行已見成效（十月革命）的具體行動方案和革命的戰略策略。正是這些，符合了急迫追求實效的當時青年們的現實要求和中國實用理性的無意識心理傳統。」[李，29]舒衡哲描述政治暴力的升級對「啟蒙者」的靈魂產生腐蝕作用，令他們作出心理上的重組，在「革命」中重新界定自身那個已縮小了的腳色——這一切，在李澤厚筆下根本看不到。後者的說辭是「啟蒙者」本身在形勢比人強的情形之下改弦易轍。「[他們的「啟蒙」理想]都很快地被擱置在一旁，已經沒有閒暇沒有工夫來仔細思考、研究、討論它們了。五卅運動、北伐戰爭，然後是十年內戰，抗日戰爭，好幾代知識青年紛紛投入這個救亡的革命潮流中，都在由愛國而革命這條道路上貢獻出自己，並且長期是處在軍事鬥爭和戰爭形勢下。」[李，30]

既然「沒有閒暇沒有工夫」，又不去作不切實際之舉，似乎也不會出現「抉擇」的需要。因此，在這裏談「緊張」就變得不知所云。相對來說，舒衡哲與李文遜那一類「難局」，歸根到底來自個體化的良知：個人必須完全憑一己之自由意志，抉擇自我「得救」之路，而不是看世俗面前哪一套「行得通」。因此，也必然導致存在主義式的焦

慮。舒衡哲與李文遜一般，用中國史作為媒體來「解決」他們本人內心兩極分化的要求。李澤厚則與林毓生一般，想指出一條「應走的道路」，但這條道路不只是他們個人的認同、個人的選擇，而是「中國往何處去？」——十億人共同的道路。

啟蒙與民粹主義

舒衡哲說：「五四」的文化批判者，在搗毀傳統文化之同時，「必須站在一個可以用來替代的立場，……他們遂轉向西方」[舒，5]——這個命題，在後來書中被她自己顛覆，因為她把「新五四」的銜頭加在一個本土化復辟身上。同時，與林毓生一般，她似乎也疏忽了那些研究「五四」時代尋求「可以用來替代」（alternative）儒教大傳統的本土因素之著作。施乃德（Laurence Schneider）在1971年出版的研究顧頡剛的專著²⁴，即屬此類。另一部較相近的著述則為1985年洪長泰的《到民間去》²⁵。

洪的研究對象是「五四」時代的民間文學運動。在轉向西方的同時，新文化運動也發現了中國「民間」。中國現代的民俗研究始於清末居華的洋人，因為民間的東西在士大夫傳統中地位一向很低微。「五四」時代的白話文革命則令民間文學於一夜之間身價百倍。在1918年，北大成立了歌謠徵集處，至1920年又擴充為歌謠研究會。這個小組包括劉復、顧頡剛、常惠、胡適、周作人，在1922年開始出版會

刊。該刊於1925年停刊，使該運動的北大階段告一段落。繼起的南方階段是由顧頡剛搬遷至廈門大學以及廣州中山大學，並於1927年在中大創立民俗學會開始的。

洪長泰認為，知識分子是透過他們自身的問題去對待民間文學的。白話文運動家歌頌它的簡樸純真，以貶低文言文傳統。偶像破壞者則在理想化了的「民間」找到一個不為儒教文化束縛的人性。新文學運動則在民間文學中找到了生活的寫實。民間文學中反抗安排婚姻的男女主角，對「五四」時代的追求個性解放人士也具吸引力。

洪長泰重申施乃德的觀點，認為中國的民俗學者是教育家的成分大於民粹主義者。換而言之，他們「啟蒙者」的身分壓倒「向人民贖罪的貴族」心理。觀點相同是一回事，兩人的敘事方式卻迥然有異。施乃德是強調「民間文學」運動中的一系列「緊張」的。例如，強調個人天才與強調集體創作之間的緊張；民間是創造力的泉源還是迷信的存庫之間的緊張；原始主義與進步主義之間的緊張；因襲與原創之間的緊張；向後看還是向前看、民俗研究該是純學術研究還是為了改良風俗之間的緊張。在施氏筆下，「到底歌謠是集體創作還是個體創作」，是使「曾受『五四』個人主義精神洗禮的」民俗學者「苦惱」的問題，這令他們「對新的國粹是不具名的集體創作之產品此一觀念感到不安」〔施，167〕。

施氏筆下的中國人，在面臨必須在盧梭式的崇拜「原始」與他們的「進步」信念之間作出「抉擇」時，是

充滿不安感或「兩難」(dilemma)的：

另一組緊張是來自對「自然」與「純真」的學究式之欣賞。……民俗學家們雖然可確定並非盧梭主義者（原始生活對他們並無吸引力），却仍然發展出兩種互不相容的觀點。這來自他們以民謠作為新詩的基礎的信念。但既然新詩之所以誕生，是因為貴族文學是因襲性的，而民間文學之有用則來自它的原創性，那末，新詩採自民謠的話，豈不是也變成因襲的了。更成問題的是：現代人如何能用原始詩作為模範，來創作一種符合他們自己那個時代的詩呢？〔施，184〕

洪長泰處理盧梭在中國影響，則把中國知識分子看作有能力從中「挑選」對己有用的因素：

周作人與其他兒童文學感興趣者，對盧梭之兒童個性論特別入迷。……（但是，）盧梭並不提倡普及教育，……這與「五四」知識分子的信念形成尖銳的對立，……〔此外，〕盧梭心目中的婦女與中國現代知識分子熱心提倡的解放的、獨立的婦女也出現尖銳的對立。然而，中國作家從盧梭的學說中挑出對自己有用的，而這個法國哲學家在中國遂產生強大的影響〔洪，115-116〕。

在洪氏這裏，縱使開頭時有「尖銳的對立」，到頭來卻毫無「緊張」。

文化轉型的斷裂苦楚與知識分子深刻感受的「認同危機」，在洪長泰筆下卻是看不到的。在洪氏的眼中，如果「五四」知識分子的反傳統

文化轉型的斷裂苦楚與知識分子深刻感受的「認同危機」，在洪長泰筆下是看不到的。

到底「齊克果式」的兩難之局是否只是一個西方人的執着，被一個美國歷史學家投射到他的中國研究對象身上去了？還是說，這一個人生之存在狀態不為一個中國歷史學家所重視，甚或完全忽視了？

主義是他們「對舊的否定」，那末，「『到民間去』就是他們對新事物之信奉」。問題很簡單，知識分子們不過是把儒家的「君子」理想予以改造，把先前「為少數貴族服務」改裝成「為大多數人民服務」。況且，中國民俗研究者把既向人民學習，又去教育他們這雙重目標，「視作相輔相成，而不是矛盾的」。[洪，173，177-178]一切看起來都是那麼順理成章、水到渠成、圓滿收場。洪氏在其他方面也將施氏的兩極對立公式化解為比較沒有那麼「緊張」的形式，或者索性只是把異與同作毫無緊張的、簡單的排列。

洪長泰與施乃德研究同一對象，卻出現如此不同的文絡化，不禁發人深省：到底「齊克果式」的兩難之局是否只是一個西方人的執着，被一個美國歷史學家投射到他的中國研究對象身上去了？還是說，這一個人生之存在狀態不為一個中國歷史學家所重視，甚或完全忽視了？在這裏，誰又說得準到底甚麼是「歷史真相」？中國人果然如李澤厚等人所說是偏重「實用理性」的話，那末，就只會「挑選」對自己有用、又行得通的事去做，而不傾向於在「兩難」之間作出「抉擇」。果如是，則施氏筆下的「不安」、「苦惱」、「緊張」云云，都成了歷史家腦海的幻象。至於洪長泰本人的邏輯，從其敘事中看出端倪，也是屬於「實用理性」的，似乎理應更能道出中國人的心思。但是，必須指出：洪氏也不過和其他的歷史學家一般，在陳述「過去曾發生甚麼」之時，都是不知不覺地用自己認為「它應該怎樣發生」的說辭去表達

的。我們焉知中國人內心沒有存在主義式的抉擇難局？不過，縱使有，也不會去用西方人的符號與語言表達。

與洪長泰的行文對比，施氏較生動、較感情化的語言能產生更大的戲劇效果。這個效果不一定與史實真相有必然關係，但在洪長泰的例子中，全書不用劇情開展的方式卻也同時對其處理的「歷史」產生扭曲作用。施書與洪書對30年代的民俗學運動都論述得不足。施氏情有可原，因為他的書基本上是談顧頡剛的。洪書的副標題卻是以1937年作為下限，但實質上全書的重心擱在1930年以前。他遽下結論說：「1927至1937期間乃民國時代民俗學研究的黃金時代」，這個結論卻是根據1930年一些記載民俗學團體蔓延的史料[洪，54，192]。他聲稱將30年代也包括了進去，其實只是零星地引用了那個年代的幾段材料，來點綴他對民間文學四大種類——歌謠、傳說、兒童文學、諺語——的討論，但書中對這四大種類的觀察基本上是基于20年代的狀況。洪書因為沒有採用「緊張」在時間中出現、消解、轉化、重現的格式，才會犯了上述這個毛病。洪氏採取的正是靜態地排列各種理論立場的異同的格式，而各種立場又被他當作是從20年代到30年代一直都相對靜止的^②。

然而，洪氏缺乏「緊張」，傾向「和為貴」的氣質，在某一方面卻也發揮出其獨到之見。在他結論的尾章中，洪氏指出「兩種文學論」將貴族的與民間的對立起來，是站不住腳的。因此，他非但沒有利用兩者

之間的緊張來挑逗讀者，相反地，他想把它們之間的差異予以調和：「高等與低等文學是無需對立的，因為它們是互相滋養的。」[洪，162-164]這股「調和」的傾向，確實也瀰漫於全書中。在施乃德擺設立場的兩極化緊張的地方，洪長泰則喜歡排列一對對文學種類，然後再進一步去指出它們之間的「差別」的虛假性。

在「兩種文學」這個問題上，施乃德卻又陷入「緊張」陷阱中去了。問題在於：當年中國的「民間文學」運動家心目中，是否有那麼多「緊張」？

但是，很反諷地，洪氏看破了「兩種文學論」之後，在緊接着的下文中，他本人卻被二分法的慣性牽着走。他又開始討論兩種差異性，但不是為了製造「緊張」，只是將它們機械地排列起來而已。這一回，是他將全書作總結，說：「民間文學運動中有兩派觀點」，一由「浪漫派」顧頡剛代表，另一由「現實派」周作人代表。這種分類是十分不妥的。他用十分不自然的方式插入敘事中的這兩個名詞，乃沿自20年代初新文學運動中的兩派。但是，這兩個概念，即使在十九世紀西歐文學史中，亦很難捉摸它們的確定意義。傳到了中國後，其間摻雜的因素就更多了。已經有人指出：中國新文學的「現實派」其實是將「自然主義」也包了進去。較不為人知的是：中國的「浪漫派」之口號——「為藝術而藝術」——是採自法國象徵主義高蹈派（Parnassians），而20年代的「浪漫主義」其實也代表中國最早的現代主義。

洪氏既毫不批判地搬用這兩個名詞，又進一步不加思索地把「現實派」與「保守派」等同，把「浪漫派」與「進步派」等同。因為周作人沒有像他同僚那般把「民間」理想化，洪氏就一口咬定他「仍看好士大夫文化」，又說他的人道主義理想「接近儒家之仁」[洪，166]。這簡直對反孔健將周作人不公平！周作人「看好」的士大夫文化，是個人主義「言志」的傳統，他用它來針對儒家「文以載道」的傳統。洪氏根據周作人1918年的一篇文章，下結論說他的人道主義理想是儒家式的。周作人在該文中明明指出：「我所說的人道主義，並非世間所謂『悲天憫人』或『博施濟眾』的慈善主義，乃是一種個人主義的人間本位主義。……中國文學中，人的文學，本來極少。……」②周作人的人道主義中有「互助論」的影響，來自無政府主義者克魯泡特金，以及日本武者小路實篤的「新村運動」。

在另一方面，顧頡剛的所謂對民間「浪漫的」看法，不一定就是「進步的」。在這裏，施乃德在其書中有關顧氏從20至30年代的一連串遊移性的「緊張」，使洪長泰的「浪漫的」概念既顯得靜止不動，又成為毫無結果。施乃德描述顧頡剛在對民間文化「宗教式的皈依」與「超然的科學研究」之間搖來擺去。顧一方面「心中怔忡地」不得不去認可教育派「改良風俗」的行動，另一方面又感到有一點「惱怒」。到了蔣介石的南京政府推動「破除迷信」，搗毀民間文物時，顧的「惱怒」又變成了「驚恐」[施，134，138，147-148]。這種態度如果是「浪漫」的

施乃德在其書中有關顧氏從20至30年代的一連串遊移性的「緊張」，使洪長泰的「浪漫的」概念既顯得靜止不動，又成為毫無結果。

李文遜將這個危機看作一系列對立性的「緊張」之冒現、解開、轉移，以及保留。這基本上是一種西方式的思考方式。

話，也頂多是懷古幽情而已。在另一方面，顧有時反而像是「看好士大夫文化」者。顧在北伐以後的一次演講中，公開反對用「打倒聖賢文化、改用民眾文化」的口號，「因為民眾文化雖是近於天真，但也有許多很粗劣許多不適用於新時代的。」²⁸

洪書與上述李文遜、舒衡哲、林毓生著作不同的地方，是沒有明顯的理論成分，但在不知不覺間仍然是有理論的——但這樣一來，就變成了不加思索。因此，他雖然沒有掉入作者把自己心中的執念「轉嫁」給研究對象的陷阱，但是，他把別人現成的名詞當作常識般接過來用，卻沒有看出這些名詞自有其從別處繼承而來的限制、有其意想不到的衍義，因此對他本人的目的來說也是佈滿陷阱的。

結 論

在上文裏，我們舉了六個人作例子，試圖對歷史寫作中之「緊張」進行解剖。除了李澤厚之外，其餘五人都是屬於美國的中國研究的。就這五個人來說，李文遜、舒衡哲、施乃德似乎可以歸入一組，林毓生與洪長泰則歸入另一組。前者以挑情的態度對待「緊張」，從「緊張」之保留與解開中獲得一種心理快感（frisson）。後一組則不承認有「緊張」之存在，或者發現有但試圖予以「調和」。不同的處理「緊張」的方式肯定反映出個人之偏好，但也可能浮現出不同的文化背景。或許並非偶然地，前一組的三位恰好

是美籍猶太人，後一組的兩位是美籍華人。至於大陸學者李澤厚，具有馬列主義背景，因此運用「矛盾對立」的思維格式很自然。但這種格式與三位美國猶太學者的「緊張」是否同一回事，在下面會說明。

如果我們以題材為分類標準，則李文遜與林毓生、舒衡哲與李澤厚、施乃德與洪長泰可以當作三對互為陪襯的例案。

李文遜與林毓生關注的都是傳統中國文化解體造成的思想意識的危機。李文遜將這個危機看作一系列對立性的「緊張」之冒現、解開、轉移，以及保留。這基本上是一種西方式的思考方式。例如佛洛伊德的心理動力學（psychodynamic）觀念，即視精神病源自對立的心理衝動之間的衝突，這個糾結如獲成功的解決，人格即獲得成長，但這個衝突其實仍被保留的，不過被轉移到一個更高的層次上去而已。美國的文化人類學對「制度」的看法也如是：文化「制度」是人用來適應環境的，但既然它同時必須塑造人之本能，因此也勢必把人類的焦慮、心理防禦、精神病反映在其中；換而言之，文化以符號的方式「解決了」（resolved）環境與本能之間的衝突，卻同時把兩者之間的「緊張」也保留，甚至可以說，「制度」是「緊張」的結晶體，我們一旦熟悉了這個思想背景，也就不會覺得李文遜寫的中國史有多麼奇特了。

令人感到意外的倒是林毓生。他長期居美，卻一點也沒有受到上述「緊張」觀念的影響。這裏似乎顯示出：西方式的「緊張」觀念，中國人不見得會欣賞。在李文遜筆下，

中國意識的危機解決於共產主義中國的「偶像破壞與本土主義綜合」。但它說不上是終極答案，只不過中國現代史目前發展到了這個階段而已。這個公式仍然保留了兩極之間的緊張，說明只要生命過程仍持續，就會有緊張。林毓生則是用形式邏輯的「矛盾律」處理掉緊張，並試圖提出終極答案。

舒衡哲與李澤厚也談一個共同的問題。舒氏的處理方式是用自己心中兩極分化的同情作為她敘事裏的「動感」的發條，中國歷史變成了她個人陳辭媒介。她關心的重點也是筆下的那些個人。李澤厚的敘事方式卻是客觀化的、「唯物的」。他對自己組成的文絡中體現的主觀意志固然承認不足，同時他筆下的個人也一方面很盲目、被動地受到固有的「意識形態和心理結構」的支配，另一方面又在自己的意識層次上很「實用地」順應「救亡」之歷史洪流。歷史上的中國人果如李澤厚所說，那麼，他們就連黑格爾所說的「自由是對必然的服從」也夠不上，因為這個命題涵示對客觀規律的掌握。在李澤厚筆下，施展「實用理性」的中國人反而體現了費希特所說的由外在事物決定的「經驗自我」。既然淪為眼前經驗的奴隸，人與周圍之間會出現「緊張」嗎？

舒衡哲與施乃德筆下的中國人，有較多的七情六欲之變幻，比林毓生與洪長泰筆下的人物具有個體化的深度。林氏傾向於把歷史人物當作是「全盤化」思維方式的一些樣版。洪氏到後來用兩項簡單化的帽子把複雜的個人定型。然而，在中國人眼裏，西方人的那種在文絡

中玩弄緊張的作風，與他們愛情生活中的浪漫表態一般，可能都有點過分戲劇化（melodramatic）。

與中國學者比較，三位西方學者傾向在歷史的力量面前，為「意志之自由」保留了更大的活動空間。在他們的筆下，歷史的開展，使個人在其生命的每一個轉折上都面臨抉擇的危機，似乎必得由他自己去面對與解決一個接着一個的難局，他才會塑造出自我的認同，開展出自我的成長。上述這種浮現在三位西方學者的敘事裏的思想，不一定能完全反映他們真實的生活，而毋寧是一種理想化了的「個人得救」的人生觀。現在，擺在我們面前的問題是：中國的歷史人物與史迹，能否由這樣的理念去包裝？自然，問題也可以倒過來問：中國人是否需要從自己的歷史中解放出來？

與中國學者比較，三位西方學者傾向在歷史的力量面前，為「意志之自由」保留了更大的活動空間。

註釋

① Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*. Berkeley: University of California Press, 1958-1965.

② 艾力克遜的影響在60年代哈佛受訓的一批中國思想史家中尤見顯著。他們包括杜維明研究王陽明，賀凱（Guy Alitto）研究梁漱溟，李歐梵研究魯迅。還有 Luke S. K. Kwong（中文名字不詳）用此公式去研究譚嗣同。我還知道有一位哥倫比亞大學出身的學者用此角度去看周恩來。

③ Benjamin I. Schwartz, "History and Culture in the Thought of Joseph Levenson", in Maurice Meisner and Rhoads Murphey, eds., *The Mozartian*

Historian: Essays on the Works of Joseph R. Levenson. Berkeley: University of California Press, 1976, p. 101.另詳文集中由李文遜本人所寫的“The Choice of Jewish Identity”。

④ Lucian W. Pye, *The Spirit of Chinese Politics: A Psychocultural Study of the Authority Crisis in Political Development*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1968.白魯恂的說法也不見得對，只備參考。

⑤ Lin Yu-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era*. Madison: University of Wisconsin Press, 1979.

⑥ Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning*. Berkeley: University of California Press, 1987.

⑦ Paul Cohen, *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*. New York: Columbia University Press, 1984.

⑧ Arif Dirlik, *Culture, Society and Revolution: A Critical Discussion of American Studies of Modern Chinese Thought*. Durham, N.C.: Asian/Pacific Studies Institute, Duke University, 1985, p. 18.

⑨ 胡適：〈充份世界化與全盤西化〉（1935年），《胡適文存》。台北：遠東圖書公司，1985，第4冊。

⑩ Dominick LaCapra, *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*. Ithaca: Cornell University Press, 1983, p. 26.

⑪ Jonathan Potter and Margaret Wetherell, *Discourse and Social Psychology: Beyond Attitudes and Behaviour*. Beverly Hills: Sage Publications, 1987, p. 38.

⑫ Vera Schwarcz, *The Chinese*

Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919. Berkeley: University of California Press, 1986.

⑬ 茅盾捍衛「五四」，詳其《讀〈倪煥之〉》（1929年），伏志英編：《茅盾評傳》。上海：現代書局，1931，頁372。茅盾之否定「五四」，詳丙申[茅盾]：〈「五四」運動的檢討——馬克思主義文藝研究會報告〉，《文學導報》第1卷，第2期。上海：1931，頁14。

⑭ 瞿秋白：〈《魯迅雜感選集》序言〉（1933年），《瞿秋白文集》第2冊。北京：人民出版社，1953，頁985-988。

⑮ 胡秋原的觀點見於《文化批判》第一期，我沒有看到。攻擊他的文章包括：代表言論：〈請脫棄「五四」的衣衫〉，《文藝新聞》第45期（1932年）頁1；〈（自由人）的文化運動：答覆胡秋原和《文化批判》〉，《文藝新聞》第56期（1932年）頁3；易嘉[瞿秋白]：〈五四和新的文化革命〉《北斗》第2卷，第2期（1932年），頁322-328。第二篇文章稱「五四」為「自由主義之遺毒」。

⑯ Raymond F. Wylie, *The Emergence of Maoism: Mao Tse-tung, Ch'en Po-ta, and the Search for Chinese Theory, 1935-1945*. Stanford: Stanford University Press, 1980.

⑰ Aporia 是解構方法（deconstruction）裏的一個術語。「我們必須在文章中找到那一個點，在該點上它的意義變得表裏不一，它的自相對話，它的斷折化為明朗，它變得『猶豫不決』，舉棋不定地出現幾種聲音，也多重性地呈現吊詭。」Floyd Merrell, *Deconstruction Reframed*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1985, p. 3.

⑱ 常委會：〈展開中國文化界的統一戰線〉《社聯盟報》第29期（1935年），頁1。

⑲ Joshua A. Fogel, *AI*

Ssu-ch'i's Contribution to the Development of Chinese Marxism. Cambridge, Mass.: Council on East Asia, Harvard University, 1987. pp. 62, 74.

㉔ 胡適：〈新思潮的意義〉《新青年》第7卷，第1號（1919年），頁6。

㉕ 李澤厚：〈啟蒙與救亡的雙重變奏〉《走向未來》。四川人民出版社，1986年第1期。

㉖ 璧華：〈文壇左派圍攻李澤厚〉《九十年代》香港：1990年第9期，頁60-61。

㉗ 白魯恂指出：當他訪問變節的美共與歐共黨員，問他們當年為何入黨，他們都說情感上為黨所吸引，並以自己的「行動並非出自計算而純粹出自內心深刻的感受為榮」。當白魯恂訪問曾參加馬來亞共產黨的華人時，後者總異口同聲地說：當時是「形勢比人強」，並宣稱「任何人處在他們的情況中都會作出同樣的行動」。見Lucian Pye前引書，頁157-158。

㉘ Laurence A. Schneider, *Ku Chieh-kang and China's New History: Nationalism and the Quest for Alternative Traditions*. Berkeley: University of California Press, 1971.

㉙ Hung Chang-tai, *Going to the People: Chinese Intellectuals and the Folk Literature, 1918-1937*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

㉚ 我懷疑，在30年代，「民間文學」運動裏可能也感到本土化反動的反響。例如，在1936年，在復了刊的《歌謠週刊》上，李長之孤軍作戰地捍衛個人天才論，遭到各方的圍攻。這場辯論洪書沒有提及。

㉛ 周作人：〈人的文學〉《新青年》第5卷，第6期（1918年），頁578、579、582。

㉜ 顧頡剛：〈聖賢文化與民眾文化〉《民俗》第5期（1928年），頁4。董作賓在第1期上卻提出了「打倒陳腐的貴族文藝」的口號。

㉝ 中國人不善於去面對緊張，並不以官方為十億人採取了辯證法哲學，階級鬥爭史觀而有所改變。「如果有人問：中國官方的『唯物史觀』，不是以矛盾對立、階級鬥爭去解釋一切歷史的嗎？我想在這裏指出：這其實是一種公式化的敘事，由官方頒定一種解釋，標明歷史上誰是『好人』，誰是『壞人』，令大家『安心』。這個『偽矛盾』其實已經由官方替大家解決，並沒有真正的不確定、對立性的張力，大家的思想遂都可以放假！」孫隆基：《中國文化的深層結構》修訂版。台北：唐山出版社，1990，頁422-423。

孫隆基 浙江人，生於重慶，在香港長大，國立台灣大學歷史系畢業後赴美，先後獲明尼蘇達大學及史丹福大學之碩士及博士學位，曾任教於坎薩斯大學、聖路易市華盛頓大學和加拿大阿爾拔塔大學，現任職於田納西州孟菲斯州立大學。著有《中國文化的深層結構》一書，備受學術界及社會注意。