



版權為香港中文大學中國文化研究所  
所有 未經批准 不得翻印

*The Crisis of Chinese Consciousness, Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era.* By Lin Yü-sheng (Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1979. xiv + 210 pp.)

林氏將自己在芝加哥大學撰寫的博士論文增訂成書，以紀念其先父及亡師殷海光先生，並且感謝經濟學家兼哲學家海耶克(Friedrich A. von Hayek)、已故思想家阿仁特(Hannah Arendt)和漢學家史華茲(Benjamin I. Schwartz)與費正清(John K. Fairbank)諸教授的教導和勉勵。雖然此書附印的參考書目沒有殷氏《中國文化的展望》，我相信林氏深受它熏陶。林氏挑選陳獨秀、胡適、魯迅三人代表五四時代激烈的反傳統主義，溫和的反傳統主義則似未研究；談及李大釗、吳虞、丁文江，而未及吳敬恆、巴金(李芾甘)、陳序經。他提到譚嗣同在《仁學》書中期待中國的馬丁路德去復甦儒學的真義(頁35)，但是未嘗注意譚氏既將儒家的「仁」、耶教及墨家的「愛」物理化為西方自古希臘至十九世紀的多餘假設——作為媒質的「以太」(ether被廿世紀的場論取消)又歸依唯識宗及華嚴宗(源於廣義唯識宗即攝論宗與地論宗)的主觀唯心論。甚至儒教徒康有為的高足梁啟超也說：「境者，心造也。一切物境皆虛幻，惟心所造之境為真實。」(《梁啟超專集》之二，《自由書·惟心》)原來梁氏早於1906年2月介紹日本人小野冢《國家原論》(《新民叢報》74期)時，已接納小野冢所宣揚的巴克萊——馬赫(Berkeley-Mach)主義，將物貶為感覺的組合。章太炎從機械唯物論轉到唯識宗和菲希特(Fichte)的主觀唯心論。某些中國哲人不約而同地從孟子和陸、王一系的宋明儒學輕易滑轉則印度的主觀唯心論和歐洲的主觀觀念論，正因中國哲學傳統的主流重視智的直覺(intellectual intuition)而非感性直覺，傾向唯心論而非唯物論，且提倡反重智主義(anti-intellectualism)。不幸地，林氏傾向於誤解《孟子·盡心上》「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」一段為孟子顯揚「理智」(intellect)，強調心的「理智功能」優先於「道德功能」。(頁42)正宗儒家的「知」、道家的「玄智」、佛家的「般若」，皆為反重智主義下之智的直覺。非正宗儒家荀子及伊川、朱子一系的宋明儒學，比較重視認知心、經驗知識以至分析推理，反主智的傾向都不嚴重。朱熹更欲突破道德主義的規範，以格物包函認知物理對象，難怪了解孟子不中肯。中國的重智主義，以荀子、墨子、王充、范縝、王廷相、王夫之、嚴復、胡適為主，從非主流逐漸躍登主流之一，是可喜的好現象。李約瑟(Joseph Needham)認為中國哲學的主流是唯氣論或唯物論，此乃誤解。中國哲學主流是唯心的，甚至反智的。林氏混淆「智的直覺」與「理智的非直覺功能」。須知「智」之廣義包括直覺，狹義與直覺對反。孟子強調的僅為心或良知的道德功能或廣義的理智所指的直覺功能，荀子方始強調心的認知功能或狹義的理智功能。大致上，愈重視智

的直覺便愈反智，即愈輕視智之非直覺功能，尤其是不喜分析和推理，例如禪學以「反哲學」為哲學，影響王學。張載《正蒙·大心》分辨「德性所知」與「見聞之知」，就是劃分兩層直覺——理智的與感性的。朱子將「心」界說成「氣之靈」，指氣中的精粹或「神」、「靈」，囿限於認知或經驗，以感性及知（悟）性為主，故須向上提撕以逼近湊泊「理」、「性」；孟子及陸、王一派等同「心」「性」與「理」，直指道德理性，故為圓頓之教。康德雖似後者倡自律道德，然而身處耶教傳統，一口咬定上帝之智的直覺創造且主宰「物自身」（非對象），人只具備理性、知性和感性，僅能了解「現象」，廣義的理性包括知性甚至感性，狹義理性充其極可想及睿智界——上帝、靈魂、自由、物自身。笛卡兒、斯賓諾沙、洛克、萊布尼茲、柏格森、胡色爾皆重直覺，但是所覺對象是上帝、自明真理（如數學公理）、自己的存在、事物本質而非「物自身」。「德性所知」、「玄智」和「般若」甚似康德之智的直覺，能把握現象界以外的事物面相——「自在物」（e-ject之字首e乃emerge，表示自生獨存，不必為主體對象）。最富理趣的是：玄智把握萬物的自在獨化，般若觀照萬物的真如或空性——不可能自生獨化（受因緣束縛）。此對立由於道家的情趣心提拔萬物至超越（本體）界，佛家的超越界卻只容納佛性和法身之類。（佛的本質是法身，所臻境界稱為涅槃。）

頁46—47指出王陽明所言「良知」函蘊「致良知」，因為儒家的「有」(is)函「應」(ought)既存與生俱來的良知，便應當盡量擴充它。我想補充一點：「應」又函「能」(can)：倘若良知不可能受擴充，說「應當擴充良知」便強人所不能。所以「存」函蘊「能」。《中庸》的「中」與「和」已有體與用（感應）的關係。「中」可描述良知的「寂然不動」，「和」可指良知「感而遂通天下之故」。1509年，陽明肯定知與行之間的體用關係，體必函用，故知必函行，知行合一。我也要補充一點：蘇格拉底雖然相信行惡由於無知，類似陽明以知善函蘊行善之動機意念，但是蘇氏不以能知善惡是非之本心為形上實體，所以知行之間無體用關係。頁49正確地解釋顧炎武所謂陽明之良知說種下明代覆亡的禍根，非但表示清初對玄思的普遍反感，而且反映新（非古典）儒學強調觀念的力量與優先性。我認為清儒多半重智，避免片面誇張智的直覺功能，遂否定良知的實體性及知行之間的體用關係。王畿等同良知與佛性，引致黃宗羲的譴責：「龍溪直把良知作佛性看，懸空期個悟，終成玩弄光景（影）。」（《明儒學案·泰州學案·總論》）東林學派與清儒多不了解陽明四句教之首句「無善無惡心之體」。顧炎武界說「致知」為「知止」（如君、臣、父、子、友依次止於仁、敬、慈、孝、信），「格物」為「當務之為急」；仍以感性經驗知識為「末」（見《日知錄》卷6《致知》條），但是主張並用手腦（同書卷7《士何事》條）。王夫之統一張子所言德性之知與見聞之知（《張子正蒙注》卷4），諷刺王學「離行以為知」（《尚書引義》卷3《說命》）且謂：『陸子

靜（九淵）、楊慈湖（簡）、王伯安（守仁）……以知為行，則以不行為行，而人之倫、物之理，若或見之，不以身心嘗試焉。浮屠（佛教）之言曰：「知有是事便休」，彼直以惛然（恍惚模糊）之知為息肩之地，而顧詭其辭以疑（惑）天下曰：「吾行也，運水搬柴也，行住坐臥也，大用駭乎此矣。」是其銷行以歸知，終始於知而杜（絕）足於履中蹈和之節文，本汲汲（汲汲）於先知以廢行也。」（《尚書引義》卷3）陸、楊師徒所倡「知不先、行不後」以及陽明的知行合一，同被貶為攝行歸知、以知廢行，以日常生活瑣碎事務權充道德實踐。可惜王船山不懂知行在哲理上可具備體用的必然關係。以知廢行只是王學末流「狂禪派」的弊病，楊簡和王畿已援佛入儒。

第四章《陳獨秀的反偶像崇拜（破除迷信）之全體主義》力言1898年嚴復譯出赫胥黎《進化與倫理（天演論）》，強烈衝擊了蔡元培、陳獨秀、魯迅、胡適等（按章炳麟亦深受影響），「物競天擇、適者生存」諸原則違反傳統哲學。（按達爾文的「競爭觀」最悖逆道家的「不爭觀」。）陳氏採取重智主義和整體觀的(holistic)的進路抨擊傳統的被動性、奴隸性、迷信與空洞的形式主義，嚮往嚴復和梁啟超已倡的西方「浮士德及普羅米修斯式力能論(dynamism)」，訶斥三教醞釀的民族精神無抵抗力，雖不懂科學技術而逼近科學主義（按吳敬恆的科學主義更澈底）。頁74指出陳氏不批評儒家哲學，而抨擊與孔、孟結不解之緣的全部儒家傳統，包括社會風習。時人常乃德勸他分別孔子與後期儒家，強調李斯、叔孫通、劉歆和韓愈歪曲儒學。陳氏反問：何以漢、唐以後儒家從孔子而非楊朱及道、法、墨諸家導出其學？（按此問乃冗詞 tautology，既言儒門，便函「從孔子導出其學」。）能否證明他們對孔孟的歪曲？可見陳氏根本籠統地視儒學為障礙進步的最重包袱，無意察覺各期儒學的本質歧異。他承認儒學的道德價值，但說那些價值是一切傳統普遍具備的，中國人不能引以自豪。我須進一言：孝道堪稱儒學的獨特價值，耶教十誡雖言「當孝敬父母」而預設更要緊的前提「當虔敬上帝，可服從神意而離棄雙親，絕不許為了父母而疏遠上帝。」陳氏後期轉向馬克思的經濟決定論，與錢玄同合倡剷除包括語文的中國傳統，在某種意義上成為傳統的受害人。林氏何以不提他最晚期的悔悟？難道此悔改毫不關涉「意識的危機」？陳氏應知中文結構巧妙，產生龍飛鳳舞式的書法藝術，情志濃密的散文、韻文，麻煩只在印刷上排字和校對，打字和查字典。幸而現代技術增進這三方面的效率，例如簡化字體與部首，不必將漢字拉丁化。激烈西化派埋怨中文不嚴格，其實中文既可極模糊隱晦，亦可極嚴謹顯著。中國一日生存，中文不會滅亡。龔自珍說滅歷史文獻即滅民族文化，發人深省。

第五章《胡適的偽改革主義(pseudoreformism)》點出胡氏不甚自覺的「矛盾」——既欲逐漸改進中國傳統，又要全盤西化，換句話說，他的民族主義與理智推理之間有「緊張」；雖感「吃人禮教」使人傾向殘暴、怠惰、壓抑，中國文化對現代

西方無所貢獻，又要綜合中西文化。像陳獨秀，他視忠孝仁愛為人類普遍理想。中國的「獨特寶貝」只是八股文、纏足、太監、妾侍、五代同堂、貞節牌坊、陰森監獄和刑具滿佈的法庭，西方亦有初夜權和貞操帶之類，荒謬的是：七、八百年無新儒家聖賢反對婦女纏足。林氏洞察胡適因熱切於反傳統而不提清代李汝珍《鏡花緣》之譴責纏足陋俗，我相信只因李汝珍與秋瑾等天足論者非儒家。八股文以外，廿四孝傳說中少部分反人道的怪事，唐代張公藝以「忍」成就九代同堂的佳話，才是最獨特的社會現象。外國亦常有太監、妾侍、煉獄酷刑、以板夾頭成梯形、束腰、銅圈束頸諸惡習。頁90談到胡氏認為沙士比亞不及後期歐洲戲劇家，《奧塞羅》僅為勸善懲惡之通俗劇(melodrama)，《王古復仇記(哈孟雷特)》乏善足陳。我感覺美國文化和胡適思想的優勝在鼓吹推陳出新，胡氏似未知美國一流大學的英文系仍頗珍重沙劇的心理分析，他未讀恩師杜威的主要著作，也未留意心理分析和語言分析。如果他不自限於康乃爾和哥倫比亞兩大學，而再攻讀哈佛，便可擴充胸襟。他的《差不多先生傳》切中不求準確的傳統流弊，然而深度遠遜於魯迅作品。在《莊子·徐無鬼》作者的立場，過度忠於杜威而忽畧其他美國哲人，應受「暖姝」之譏；累積三十五個名譽博士學位，又以太殷勤於一代宗師的名位，難免「卷婁」之譏。他尊敬先秦儒家、李觀、永嘉學派、李贄、顏李學派和戴震等，卻把朱子的格物窮理看得太科學化、實證化，不知那物理仍以倫理政治為主且欠科學方法，朱子的經驗心只是前科學的或準科學的。林氏談及胡適尊朱(頁100)，可惜不加批評。頁103說胡氏像陳獨秀一樣，以重智主義與全體主義的論證抨擊儒家傳統，相信孔子思想塑造此傳統而不分析此思想。我想：胡適對儒學的研究遠勝陳獨秀，但是偏重實驗(用)主義和功利主義的非儒學派，尤其是反理學的。本務論(deontology)境界高而難落實，宜與功利論相輔互補。胡氏既厭惡極端的先驗論和本務論，又喜歡研究禪宗思想史，但以不辨惠能之傾向天台與其徒神會之傾向華嚴(難怪華嚴宗五祖圭峯宗密自稱私淑神會)。他考證得知長篇小說《醒世姻緣傳》作者為蒲松齡。1979年上海辭書出版社《辭海》謂「楊復吉《夢闌瑣筆》謂作者為蒲松齡，……情節與《聊齋志異》中的《江城》有類似處」，尙未提胡適。他的心態在文、史、哲之間，曾經推薦陳榮捷先生任教達茅斯(Dartmouth)大學，自身在美國卻未正式成為中國哲學教授，據說遭漢學家所忌。他的私德仍屬傳統的。

第六章《魯迅的錯綜意識》最成功，看出胡、陳二氏情感依戀傳統而理智傾慕西方，魯迅卻在理智兼道德的同一層面對傳統既斥且受，不欲改造傳統，反生罪惡感。他赴日本習醫的次要動機乃是解放婦女的纏足，主要動機由於父病受庸醫誤診，自己的牙痛又被迷信誤解為腎虧。他痛感國人缺乏誠和愛而墮陷於偽善、自欺、愚昧、懦怯、無耻、疑君子而信小人與鬼神。蔡元培傾向康德，王國維讀不懂康德而傾向叔本華、尼采，魯迅傾向尼采。頁119說魯迅眼裏中國歷史不外吃人的紀錄。

此與錢穆先生的樂觀主義相映成趣，錢氏相信中國人享受過太多自由民主而無專制獨裁之苦，漢武帝閹割司馬遷乃依法辦公，唐太宗對魏徵的勸諫從善如流。我想：倘若中國帝王都賢慧如李世民，那麼中國歷史太美妙了。錢先生透視中史的美善一面；魯迅身心多病，凝神於傳統的醜惡一面，卻仍熱愛傳統的文學藝術。因為對他人的攻擊太敏感，魯迅似患「被逼害之狂熱感」(persecution mania)。頁120陳述《狂人日記》的「反諷」(irony)——「瘋子」始能了解中國文化與社會的真相，只因覺醒而被「正常」人訶斥為癡狂。我願作補充：《列子·周穆王》說秦人逢(音龐)氏有子患「迷罔」病，顛倒世俗一切判斷，老子告訴這父親：「同疾者多，固莫有覺者。」尼采《瑣羅斯特如是說》及陀斯妥耶夫斯基《白痴》亦顯然影响了魯迅。《白痴》的主人公麥什金親王心地純潔，直似孟子、道家、耶教及尼采所言嬰兒赤子，麥氏卻能洞察人心，以貧弱之軀透顯道德力量。陀氏致侄女函表示，西方文學最完美的人物「吉訶德先生」，富於基督精神與騎士精神，而很滑稽可笑。麥什金既非喜劇人物，也許普希金《窮騎士》更先感動陀氏。可能普、陀兩位俄國作家、西班牙的塞萬提斯同列子、尼采都給魯迅靈感。郭沫若《歷史人物·莊子與魯迅》以莊周比魯迅，郭氏《地下的笑聲·出關》醜化老子著五千言只為騙取關令尹喜的芝麻餅，風格似魯迅《故事新編》。至於人格，魯迅不及老、莊、列三子而優於郭沫若、馮友蘭、關鋒。泰戈爾和梁漱溟誇耀東方的精神文明，魯迅諷為阿Q形態否？阿Q淡忘屈辱，此情節似嘲諷莊子「坐忘」。《華蓋集》載魯迅與徐炳昶的通訊，兩人同諷國人聽天由命而採取「中道」(儒家所倡)，魯迅更積極撕毀他們所戴聖賢之道的假面具。頁129引數學家巴斯高(Pascal)所謂人乃能思想之脆弱蘆葦，然則阿Q以動物本能和精神勝利代替思索，便似非人(ahuman)。我不禁想起：解釋陳獨秀與胡適的心理，不須涉及存在主義；剖析魯迅的精神世界，必須牽連尼采和陀斯妥耶夫斯基等存在主義作家，上述巴斯高也是存在主義的先驅，未知魯迅曾否讀過另一存在主義小說家卡夫卡的《蛻變》？它亦饒於存在的悲感。頁137云：「希望與失望之間痛苦的緊張使他強調意志——發奮去回答生命呼喚的意志。在此，他的思想特色是存在主義者之強調人性與歷史中意志的義蘊，而不函攝對於生命荒謬性的存在主義概念。」「生命呼喚」令人聯想傑克倫敦《野性的呼喚》和海德格「良心的呼喚」，「生命荒謬」惟獨由卡繆強調，可惜許多人誤解存在主義為悲觀頹廢的呻吟。魯迅徵引匈牙利詩人裴多菲之語，澈悟失望和希望的虛幻性，此感接近道、佛兩家思想和存在主義。然而尼采、雅斯培、海德格、沙特都是人文主義者，魯迅也是。

林氏將魯迅的意識分為三層：明確且自覺的、自覺而未受解說的、潛意識的。他未訴諸新舊佛洛伊德學派。第七章《結論》力言五四運動中反傳統思想對毛澤東所搞文化大革命的影响，頁158有「五四併發病徵」(May Fourth syndrome)靈感可

能來自美國電影「中國併發病徵」。此章敗筆在美化、淨化了「文革」的動機。綜觀全書，值得向關心中國文化人士推薦它的。

王 煜

*The "Shen Tzu" Fragments.* By P. M. Thompson. (Oxford: Oxford University Press, 1979. xxiii+424. pp)

作者在1959年進入華盛頓大學，隨衛德明(Hellmut Wilhelm)教授習漢學，始知慎到(C. 360—C. 285 B.C.)其人，後來研究這位道、法兩家之間的廣義雜家，獲得博士學位，先後任教於威斯康辛大學東西語言文學系及倫敦大學東方與非洲研究院。當年華大的漢學名家尚有北京大學哲學系畢業的施友忠教授，1967年華大出版了他的《太平天國之意識形態：其根源、解釋及影響》(*The Taiping Ideology: Its Sources, Interpretations, and Influences*)；又有康乃爾大學哲學系畢業的蕭公權教授，華大在1960年出版他的《中國鄉村：十九世紀的帝權控制》(*Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century*)，在1975年出版他的《現代中國與新世界：改革家兼烏託邦構想者康有為》(*A Modern China and a New World: K'ang Yuwei, Reformer and Utopian, 1858—1927*)。衛德明近著《〈易經〉中的天、地、人》(*Heaven, Earth, and Man in the 'Book of Changes'*)於1977年亦由華大出版。他兩代治《易》，乃父衛禮賢，嘗繙此經成德文。1979年普林斯頓大學出版了衛德明和兩位學者合譯蘇聯漢學家 Iulian K. Shchutskii 遺著《〈易經〉研究》(*Researches on the I Ching*)。湯普遜博士在1954年已寫《〈慎子〉逸文·序》，其中特別感謝衛德明及芝加哥大學遠東圖書館前館長錢存訓教授。《參考書目》有蕭公權《中國政治思想史》，他未及見普林斯頓大學的蕭氏高足牟復禮(F. Mote)的英譯；有顧立雅(H. G. Creel)《從孔子至毛澤東的中國思想》，他未及讀其《申不害》。華大傳統重視中國政治思想，在此氣氛出身的湯氏，處理慎子遺文時所表現的興趣和能力，卻遠高於對待慎子思想時所表現的興趣和能力。蕭氏能貫通中國古今政治思想，未嘗整理原典；湯氏能整治佚文，然而似一般漢學家，走精而不博的路線，甚至終身僅治一書或一人。衛德明專攻《易》，正如B. Alitto 精研梁漱溟，平岡武夫潛心於白居易，蒲地典子致力於黃遵憲。西方與日本的漢學界，流行着「人釘人」及「人釘書」的方針，非但扣緊古人舊書，而且盡速探討今人新書。此風可喜可長，因為耗費數十年踏破鐵鞋尋覓資料加以評析，對專題的學術成就總勝博而不精的思想史家，付出的代價就是不曾融貫中國文化史或哲學史，遑論精通中文。通常只懂中英兩文的中國哲學家，正堪補救他們的缺陷。精博難以兼顧，但可互相補足